

道

敬求

陽部長 指正

姜琦著

姜琦謹贈

德育原理

吳敬恆題



三民主義哲學叢書

姜琦著

德育原理全

柏盒書屋出版

本書爲永久紀念

孔子誕辰教師節暨我自己曾受薰
陶過的 各位恩師而寫作的。

中華民國三十三年八月二十七日

作者謹識

3058

永嘉如學進三日禮進
新篇演去同卻整其元
交云日重年豎義振之
風 甲申二月

幼神如筆新書三民立系結
為德有原理二為市意道

蘇淵智



弁言

本書寫作之動機，最初是溯源於民國三十一年春間奉中國國民黨中央執委會三民主義叢書編纂委員會之囑託，替人文科學辭典編纂「道德」名詞一則，其中細目計共三十餘條。編成後，作者覺得這些材料和內容若再整理和擴充，則可以成爲一部關於道德教育的原理之書籍。同時，作者又因爲正在教育部訓育委員會任事，覺得訓育固自有一套獨特的理論及其實施方法，然而在訓育原理之上，應當更有一種根本的原理做它的基礎。因此，本書的名稱所謂「德育原理」（即道德教育的原理之略稱，英語叫做 *The Principles of Moral Education*）可以說就是「訓育原理之原理」（*The principle of principles in discipline*）。

復次，就本書之內容而論，它多半是作者自己積三十年教學經驗——自小學教師起經過中等學校充其師範學校的行政工作和教學——直到專科以上學校的行政工作和教學止——而獲得的資料。就中有些資料如關於訓育理論和實施上之種種困難的問題，乃是作者最近年來從事於訓導和教授工作時有所碰到迄未解決的。原來這些所獲得之教學經驗本祇可以作爲研究之參考，而現在所碰到之困難問題也祇可以作爲研究之對象，但是最重要的，還是在於我們怎樣的使過去的教學經驗與現在的困難問題兩者互相綜合起來好像「一盤棋」一樣，作爲實際的研究，以圖今後乃至將來的教育事業之發展和進步。因爲大凡學問，決不是憑空得來的，不會「憑虛造事」一般，假使如此，那麼，這種學問，就不免有「閉門造車」之辭，反過來說，大凡學問，也不是堆積

雖難，不啻「爾陳賤箒」一般；設使如此，那哪！這種學問，又不免「盲人騎瞎馬」之嫌。總括起來說，像這樣兩極端的研究法，我們大都不能夠解決有關於道德的理論和實施兩方面之整個的問題。作者有鑒於此，故欲綜合過去所獲得的教學經驗和現在所碰到的困難問題，並欲圖謀今後乃至將來的教育事業有怎樣的發展和進步來寫成這部書。作者雖未能夠說「已經圓滿的做到這一層」，然而總想今後須照如此做去，期求實現這種企圖而已。

其次，就本書之體裁而論，它並非一部道德哲學和倫理學，也非一部教育哲學和教育學，乃是如書名所揭示的一部「德育原理」。因為道德哲學和倫理學，都是專以「道德」為研究之對象；教育哲學和教育學，都是專以「教育」為研究之對象。但是本書之所以命名為「德育原理」者，其目的並不是這樣的緣故。具體言之，本書在一方面講，固然以「教育」為主體，以「道德」為其形容詞；並不像教育辭典裏面有所謂「道德教育」（詳細些說，即「道德底教育」或「道德之教育」）一詞，要與另兩詞所謂「知識教育」及「身體教育」——「智育」及「體育」——相對舉的一般；然在他方面講，本書却要使「道德」與「教育」二者特別的發生一種密切的相互關係，視道德（底）教育為全部教育上之主要的目的，而知識（底）教育及身體（底）教育——「智育」及「體育」——是完成德育之手段而已（欲知其詳，還請參照本書第一章第一節「德育原理」之題解）。先就前一方面而論，道德若不講求教育，則道德無從發展；其次，就後一方面而論，教育若不尊重道德，則不成其為教育。朱子說得好：「論先後，知為先，論輕重，行為重」。朱子前一句話，就是指道德必需

講求教育（手段）而言；後一句話，就是指教育必需尊重道德（目的）而言的。僅其如此，故特論道德哲學和倫理學或教育哲學和教育學，這些大都祇從事於道德或教育一方面之研究，而不知道使道德和教育變管齊下，那是還不够的。固然，世上有許多關於道德或教育的書籍，其內容也很充分的能夠發揮道德與教育或教育與道德二者有怎樣密切的相互關係；但是在形式上講，我們一看見道德哲學和倫理學或教育哲學和教育學，顧名思義，就會認為它祇是研究關於道德或教育之片面的一種著作。

不但如此，並且所謂「道德哲學」和「倫理學」或所謂「教育哲學」和「教育學」，不拘其有許多學者聲稱着「理論」與「實踐」兩者之綜合或統一，或標榜着「由實踐中去把握住其理論」，但是他們所採用之研究的態度，大都是傾向於純理論的，至少偏理論的。這就是因為如前面所說過的，我們的心理，往往為上述的那些名義所影響，却不知不覺的又遇到純理論或偏理論的方面了。至於本書的命名所謂「德育原理」呢，關於「原理」一詞，作者另有「一種新解釋」，認為「原理」(Principle)一詞與所謂「理論」(Theory)一詞略有區別的。具體言之，所謂「理論」是稍偏於抽象的，凡單涉及抽象的理論問題，大都應用它；所謂「原理」，是在於討論抽象的理論問題之外，同時還涉及具體的實際問題（欲知其詳，也請參照第一章第一節）。因此，所謂「德育原理」，就是研究道德之「理論」和「實施」兩方面的問題的意思。分析言之，就理論的方面而論，它雖則有些是涉及於道德哲學或教育哲學的問題，也有些是涉及於倫理學或教育學的問題，然而並不像道德哲學和倫理學或教育哲學和教育學把凡關於道德或教育的理論說得那樣的深奧和抽象。就實施的方面而論，它祇則

有些是涉及實踐道德的問題，也有些是涉及道德運動問題，然而並不像實踐道德和道德運動把凡於道德的實踐方法說得那樣的淺近和具體。總括起來說，無論從理論的方面或實施的方面講，本書之體裁，是在於要成爲一部「深入顯出」，同時又成爲一部「雖用學備」的著作。因此，無論從程度上或性質上看來，本書可以說是「一種「古典的」(Academic)同時又可以說是「一種「通俗的」(Popular)的作品，再說一句極不謙恭的話，本書不啻常套話所謂的「雅俗共賞」一般。關於這一層，後面還要引用中庸所說過的語來證實，此地姑止於此。

其次，就本書之目的而論，它的目的，是在於要使一般青年學子和老年宿儒都很願意的讀誦俾本書用「道德教育」來命名的這一類書籍。原來「道德」一詞，在一般青年學子的眼光上看來，他們大抵具有兩個觀念，一個觀念就是認爲「道德」這種東西，不啻束縛人類的思想和行動，而不容許其有自由的餘地；甚至咒詛它爲「吃人的禮教」。另一個觀念就是認爲「道德」這種東西，乃不過是一種高不可攀的理論；因此，如果我硬要講求道德，則非有一種高深的學問和涵養不可。就前一個觀念而論，他們把道德的價值貶得太卑，以爲它不必講求，不屑談。就後一個觀念而論，他們把道德的價值擡得太高，以爲它不易談、不能談。以上所說，是關於一般青年學子之道德觀念。至於一般老年宿儒之輩呢，他們對於「道德」一詞，也有兩個觀念；但是他們平日常慣的這兩個觀念與上面所述的一般青年學子所懷的那兩個觀念可以互相倒置的。現在讓我把它說明在下面吧。

一般老年宿儒平日所懷的第一個觀念，認爲一般青年學子，不拘其年齡尚幼幼稚及其天資未甚發達，應當要像他們一樣的循規蹈矩，不容許其有絲毫越軌之行爲。另一個觀念；認爲道德之所以能夠被人實踐的，其原

因多半是在於博覽羣書（譬如朱子，就有這種主張），至少限度，非先把四書、五經熟讀爛習不可。惟其如此，故從來有許多入對於讀經問題爭論得很厲害，迄今未息的。以上兩個觀念，實在就是與一般青年學子所懷的那兩個觀念互為因果的。具體言之，年長者越要便年幼者去實踐什麼道德，那麼，一般年幼者越要起來反抗而輕視道德，甚至鄙棄道德的。就後一個觀念而論，年長者越要高談闊論道德，那麼，一般年幼者越覺得道德是一種可怕的东西；結果呢，他們遂遠離開甚或逃避道德。

若按諸教育原理，第一、我們應當知道一般年幼者究竟是年幼無知的，不可一律的都被當做「成人」看待；因此，年長者若漫然的要使一般年幼者一律的都立刻變成爲完全的道德家，那麼，這是「成人本位」的教育，殊與「兒童本位」的教育之原理和實施方法乃至教育政策大相背馳的，不啻孟子所謂的「拔苗助長」之舉。第二、我們應當知道道德教育，固然在一方面看來，是基於知識教育或書本教育，不啻好像朱子所指示的「一般」；然而在另一方面看來，應當如孔子自己的所說過的「學而時習之，……」，尤其必須如「國父」所指示我們的「不知而行，行而後知，知而後行」及所謂的「以行而求知，因知以進行」先從道德行動中去練習道德，然後融會貫通，久而久之，自然會形成爲一種學問。假使我們祇知道講求讀書而不去躬行實踐，那麼，道德教育就會變成爲單純的知識教育或書本教育。這樣一來，那麼，所謂「道德」不是一種「口頭禪」，就會被看做甚至被利用作爲一種「裝飾品」了；這並不是一種真正的道德教育。

因爲有了上述的這個理由，所以本書之體裁，前面已經說過，是在於要深入顯出，同時又要證用兼備的。

原來所謂「深入顯出」和「體用兼備」這兩句話，並非別的意思，也不過說無論對於年長者或年幼者，都要使他們知道所謂「道德」，在一方面看來，本來不是一種高不可攀的東西；同時在另一方面看來，它又不是單無足道的東西。實在講起來，所謂「道德」這種東西，不啻就是中庸所謂的「君子之道，費而隱。夫夫婦之微，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。詩云：『鸛鳴於淵，魚躍於淵』，言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地」。中庸這幾句話，也就是說道德本是一種「隱入顯出」和「體用兼備」的東西；因為它所謂「隱」，照朱子所注釋：「隱，體之微也」；它所謂「費」，照朱子所注釋：「費，用之廣也」。合言之，這就是我們所謂的「體用兼備」的意思。同時，我們又可以說它所謂「隱」，就是我們所謂的「深入」（英語叫做 Implicit）；它所謂「費」，就是我們所謂的「顯出」（英語叫做 Explicit）。合言之，它所謂「費而隱」，也就是我們所謂的「深入顯出」（Implicit and Explicit）的意思。

本書之所以命名為「德育原理」，前面已經說過，其目的是在於要示別於所謂「道德哲學」和「倫理學」或「教育哲學」和「教育學」——譬如馮友蘭先生所編著的新理學那一類書籍是。但是馮先生近著新原人一書，却是一部關於「道德教育」之著作。要之，道德教育之研究，要貴乎「費」；而道德哲學和倫理學或教育哲學和教育學之研究，要貴乎「隱」。但是「費」與「隱」二者本是不可分離的，不管好像前面所說的「隱顯」

與「體驗」二者不可分離一般。譬如馮先生的新理學與新原人二書，實在是互相表裏的。照我個人的意思，我認爲馮先生的前一部書，不待說是一部「理論道德學」；而他的後一部書，可以稱爲「應用道德學」。根據同一的道理，那麼，本書也是對待着「道德哲學」和「倫理學」——「理論倫理學」——而建立之一種「應用倫理學」（請參照本書第一章第一節「德育原理」之題解）。至於「費」與「隱」二者的相互作用上之先後問題呢，它應當視我們所研究的對象之如何而定的。具體言之，譬如道德哲學和倫理學或教育哲學和教育學之研究，應當先「隱」而後「費」；而道德教育之研究，應當先「費」而後「隱」。然則中庸之所以稱「君子之道費而隱」，即先「費」而後「隱」，其原因就是在於中庸這一部書本身不外乎一部兼具有「道德教育」——「應用道德學」——的著作之著作，並非祇是一部單純的專攻道德的理論（Theory）之書籍——道德哲學或倫理學——的緣故。不但中庸一書如此，並且大學一書也是這樣的。本書之內容，當然自認對於學、庸二書，望塵莫及，然而本書之體裁，固竭力模仿那兩部書而編寫的。但是我能否成功，尚不敢自是，幸祈讀者諸君子以指正吧。

最後，就本書寫成之結果而論，本書所以寫作之動機，前面開始時已經聲明過，是出於偶然的；但是此地我又可以說，本書寫成之結果，却是必然的。因爲作者最初在教育部訓育委員會任事，所以不能不對於與訓育有關之一問題——德育問題——作一度研究；同時，又覺得在訓育原理上還有一個根本的原理如本書所命名的所謂「德育原理」也不能不確定的。但是這個問題及這個根本的原理，從前究竟怎樣，姑置勿論，但是自從清

季實施新教育以來，迄今未曾有人十分注意到的。即使會編也有些學者刊行過關於「德育原理」小冊子，但是他們不過介紹些西洋教育學者所已寫成之著作譬如美國杜威（J. Dewey）所著的「德育原理」（Moral Principles in Education）而已，而未甚適合於今日中國的國情（按：杜威這部書，是否可以譯作「德育原理」，尚屬問題，請參考本書第一章第一節；此地姑仍譯者所寫成的譯名之舊）。因此，作者不憚踴躍，就利用前面所說過的那一個偶然的動機，並費了半年的光陰——自民國三十一年八月初至三十三年一月杪止——一氣呵成的把它寫竣了。

不意事情很湊巧，在本書全部脫稿的時節（即民國三十三年一月三十日），未幾，作者突奉教育部陳部長之命，前往別的機關——國立編譯館——擔任編纂工作；因此，作者不能不與原服務的機關——教育部訓育委員會——暫告離別；同時，作者又不能不在此時對於過去的兩年有半（即民國三十年八月中旬至三十三年一月杪止）在訓育委員會所擔任過的研究工作作一度總結算。這就是本書寫成之必然的結果，它為作者不能不有所告白的。在過去的兩年有半的光陰之中，除掉短篇文字不計外，作者曾寫定「三民主義哲學」暨「德育原理」（即本書）二書，前者曾於民國三十一年十二月底寫竣，其字數與本書之字數相差不過，也無慮五十萬言左右。這部書曾奉 委座侍從室第三處特字函請教育部陳部長轉薦於國立編譯館，請予採用，並列為「大學用書」之一；旋蒙國立編譯館審查結果，認為這部書之性質，無論其名稱或內容，似乎是更符合於所謂「三民主義叢書」這一類刊物，於是再轉薦於中央黨部執委會三民主義叢書編纂委員會，請予採用，並列為「三民主義叢

書」之一。現在這部書業蒙三民主義審書總纂委員會決議通過採用，至於出版日期，尙未定奪，正在商議中。

就本書與「三民主義哲學」一書之關係而論，這兩部書有縱的和橫的兩種關係。先說縱的關係吧，「三民主義哲學」是本書之最高的指導原理，而本書是「三民主義哲學」上所包括的關於國民革命程序之一種建設即五大建設——心理建設、倫理建設、社會建設、政治建設、經濟建設——之一。這種建設，若站在「道德」的立場而說話，它就是倫理建設；若站在「教育」的立場而說話，它又是心理建設；若再進一步的站在「道德」與「教育」之綜合的立場而說話，那麼，這並不是唯一種的建設——「倫理建設」或「心理建設」，乃是「倫理建設」與「心理建設」二者之總和。原部長立夫先生說：「何謂『建設心理學』曰：禮、義、廉、恥、恥、廉、恥、廉所形成之心理是也」（見「教與學」第六卷第一期第二頁，陳立夫先生著「校訓與學風」）。陳先生的這幾句話，豈不就是指示着「倫理建設」與「心理建設」二者有怎樣密切的相互關係了；同時，我們又可以由陳先生所說的這幾句話裏面而窺見得「道德」與「教育」二者有一種不可分離的關係了。關於這一層，此地姑不詳談，俟讀到本書第五章「道德之變態」第一節「道德頹廢」及第二節「道德異常」的時候，便會明白的。因爲所謂「道德頹廢」，就是「倫理建設」之所由起；所謂「道德異常」，就是「心理建設」之所產生的緣故。現在我們所要討論的，還是祇限於「三民主義哲學」一書與本書之關係；此地所要討論的尤其是祇限於這兩部書之縱的關係。這種縱的關係，除掉上面所述的那些話之外，還有一點追加的說明。如果我們認爲在研究

而「道德教育」以前，應當先研究些關於「道德哲學」或「教育哲學」的問題，那麼，「三民主義哲學」一書，不啻就是一部「道德哲學」或「教育哲學」。這書猶大學和中庸兩書是關於「道德教育」的書籍，同時，又是一部「道德哲學」或「教育哲學」一般。推究其故，這就是因為我們中國所有的關於社會方面的一切學術是有綜合性；具體言之，譬如純正哲學與應用哲學（即一般哲學與特殊哲學）及各種應用哲學間——政治哲學與道德哲學或道德哲學與教育哲學等等——之相互的關係，並不像西洋各國所有的一切哲學之間所有的界限劃若鴻溝一般。總裁以為中國政治哲學與倫理哲學相合，政治以倫理為基礎（見總裁著「政治的道理」）。照總裁所指示的這兩句話看起來，我們就可知我們中國古代所固有的一切學術之間並沒有多大的界限可言。到了今日，我們在科學的方面尤其在自然科學的方面，固然應當竭力注重分析，然而在哲學的方面尤其在歷史哲學和社會哲學的諸方面，却應當設法保持綜合。不但各種哲學間應當如此，並且各種哲學與彼此相適應之各種實際問題——譬如道德哲學與道德問題、教育哲學與教育問題及道德哲學和教育哲學與道德教育問題等等——之間，也都應當竭力保持其綜合性（關於這一層，作者在「三民主義哲學」第一章「三民主義哲學之概念」裏面已經有一番詳細的說明，此地無須再述）。惟其如此，故「三民主義哲學」一書與本書間之相互的關係，也是有這樣的綜合性，而且它們所有的這種綜合性是縱面的或立體的。

以上所說，是關於「三民主義哲學」與本書間之縱的關係，現在再來說明這兩部書之橫的關係吧。前面不是已經說過嗎？道德哲學或教育哲學是純理論的，至少是偏理論的，而本書是研究道德教育之「理論」和「實

施」兩方面的問題。上面一段又說邊濤句話：「三民主義哲學」一書是一部「道德哲學」，同時又是一部「教育哲學」；因此，「三民主義哲學」一書與本書間之相互的關係，有時可以由立證放倒在平面，或使縱的連貫轉變為橫的對立，兩者並行而不相悖的。就縱的關係而論，這兩部書不啻是母子籍；就橫的關係而論，這兩部書不啻是姊妹籍。因為這兩部書是母子籍，所以前者必須先於後者而出世；換句話說，後者應當跟着前者而產生的。因為這兩部書是姊妹籍，所以它們最好同時發生；否則後者或因印刷關係，即使它先於前者而出胎，也無從宏旨的。綜合起來說，這兩部書雖則有縱的和橫的兩種關係，然而彼此的出版時間和場所，並不一定互相牽制的。不過，欲為讀者諸君謀便利起見，如果能夠使這兩部書在隔一時間和同一場所出版，再好沒有了。

再就本書出版之場所而論，最好把本書送請教育部訓育委員會刊印，作為「訓導叢書」之一，但是訓育委員會所規定之「訓導叢書」，每冊字數，至多不得超過十萬言，故就字數論，本書當然不合格。此外，坊間大都為了營業性質，對於字數如此龐大之本書，也不會歡迎的。在此種情形之下，祇有由作者個人自行出版之一途；惟以刻費繁浩，一時實難籌措。因此，本書出版問題，頗覺躊躇。幸而有若干位與作者有師弟之舊誼者，曾陪到本書底稿，輒認為它頗有出版之價值，竭力促我付梓而問世，於是承他們分函逕向各處同學徵求同意，踴躍的為作者發起勸募；訂為書券，相約預購，集資付梓；並預定願集資數目之多寡，如果行有餘力，擬選同「三民主義哲學」一書於秉承三民主義叢書編纂委員會允許之後，一併付梓。但是這種希望能否實現，尚屬疑問；不過現在姑作如此想而已。這種盛意，實在使作者對於他們不能不表示萬分的感謝。

除掉上述的許多位朋友之外，還承蒙友濬序倫、葉溯中、盧建人、張幼丞、蘇淵雷、錢少華、盧遠曾諸先生多方贊助，或予我以精神上之鼓勵，或給我以物質上之設計。復次，本書在撰寫的過程中，多承教育部訓育委員會同仁楊蓋梧、周曉文、王傑夫、高鈞之諸位先生指正不辭；尤其承方主任委員希孔同學甚至把本書中之要旨提出來拿到中央訓練團預先的代爲對着第三十期黨政訓練班學員作一度宣傳和詩獎。以上各位先生所賜與種種盛意，也使作者永矢弗忘的，不能不在此地特別的附誌一言，表示十二萬分的謝忱。

中華民國三十三年八月二十七日——教師節——姜琦寫在陪都國立精

德育原理 (一名應用倫理學)

目次

弁言 一—二

第一章 道德之概念 一—二四

第一節 「德育原理」之題解 一—一

第二節 道德之意義 一—二四

第二章 道德之本質 二五—五六

第一節 道德之起源 二五—二九

第二節 道德之現象(上) 二九—三七

第三節 道德之現象(下) 三七—五七

第三章 道德之法則 五七—八六

第一節	道德之公理	五七—六三
第二節	道德之定律	六三—七七
第三節	道德主義	七七—八六
第四章	道德之內容	八七—一七七

第一節	道德標準	八七—一二三
第二節	道德綱領	一二三—一四二
第三節	國民道德與職業道德	一四二—一七七

第五章	道德之變態	一七九—二〇二
-----	-------	---------

第一節	道德頹廢	一七九—一八八
第二節	道德異常	一八八—二〇二

第六章	道德教育	二〇三—三〇〇
-----	------	---------

第一節	道德教育之基礎	二〇三—二四二
第二節	道德教學	二四二—二七〇

第三節 禮儀教學 …… 二七〇—三〇〇

第七章 傳統道德 …… 三〇一—三一四

第一節 傳統道德之意義 …… 三〇一—三〇四

第二節 傳統道德之內容 …… 三〇四—三一四

第八章 道德運動 …… 三一五—三三八

第一節 道德運動之意義 …… 三一五—三二九

第二節 道德家之意義 …… 三二九—三三三

第三節 實踐道德 …… 三三三—三三八

第九章 道德測驗 …… 三三九—三八〇

第一節 道德測驗之意義 …… 三三九—三五五

第二節 智力測驗與道德測驗 …… 三五五—三八〇

第十章 道德與真·美·神 …… 三八二—四二六

第一節 科學與道德 頁三九二—三九六

第二節 藝術與道德 頁三九七—四〇〇

第三節 宗教與道德 頁四〇一—四二六

第十一章 道德之目的 頁四二七—四五〇

第一節 公德與私德 頁四二七—四三六

第二節 道德理想——基督 頁四三六—四五〇

第十二章 結論 頁四五二—四五六

德育原理 (一名「應用倫理學」)

第一章：道德之概念

第一節 「德育原理」之題解

本書所要討論之問題，是關於道德教育之原理。因此我們就命名本書為「德育原理」。這個命名若按譯漢譯文似乎可以採用美國杜威(J. Dewey)所題的「Moral Principles in Education, or Ethical Principles underlying Education」譯來比較的。但是實在較起來，杜威的前一個題名比較可以譯做「教育之道德的原理」；他的後一個題名，也祇可以譯做「為教育的基礎之倫理學的原理」。再消響的說幾句話，杜威的這兩個題名，都不能夠被譯做「德育原理」；而所謂「德育原理」，若再翻作英語，那應譯做「The Principles of Moral Education」。因為杜威的這兩個問題都是關於「教育」為研究之主要的對象；不過去說明教育裏面含有怎樣的「道德」的「倫理學」的諸種原理做它（即指「教育」而言）的基礎而已。除掉「道德」或「倫理學」之外，若仿照杜威的口吻，我們還有所謂「教育之心理學的原理」；「教育之生理學的原理」等等辭語。但是這等稱謂又是與學校行政上所謂「知識教育」(即簡稱「智育」)、「身體教育」(即簡稱「體育」)等等稱謂有區別的。至於本書所命名「德育」這個名稱呢？這裏面却是含有兩義。第一個意義強調同杜威所題名的「道德」一樣，也是以「教育」為主體，而以「道德」為其形容詞，而可以稱之為「道德的教育」(Moral Education)。第二個意義，乃是以「道德」為主體，而以「教育」為其作用，而可以稱之

爲「道德底教育」(Education of Morality for Morals) (按：此地所使用的「的」和「底」兩個字，和「德育」形容詞的語義，後者是空詞，即指「所有關係」而言，但是除此以外，本書爲便利起見，概用「的」字來代表守切意義的。不過，當引用他人的著作時，字樣的照原文摘錄的，並且別些書籍譬如馮友蘭先生的著作，「新理學」和新原人等書，若以「底」爲「的」及以「的」爲「底」，那應，姑尊重著作者的意思，以仍其舊。以上兩個意義，本書要同時並重的，再具體的說，即本書一面如同杜威一樣，要研究「教育」之道德的原理，「爲教育的基礎之倫理學的原理」，一面又比之杜威更進一步的要研究「爲什麼去發掘這道德教育及「怎樣去教學道德」這兩個問題。照以上所說，本書之範圍比之杜威的那兩部書之範圍大得許多，不僅如此，「德育」可以用「德育原理」來命名，而杜威的那兩部書，祇可以譯做「教育之道德的原理」和「爲教育的基礎之倫理學的原理」。

本書所以命名爲「德育原理」，既如上面所說，是含有兩義：一義是「道德的教育」，另一義是「道德底教育」。當然則所謂「德育」與所謂「訓育」(Discipline)一詞究竟有什麼區別呢？在表面上看起來，這兩個術語似乎是有所區別的；但是在實際上講起來，這兩個術語，却是一而二，二而一。二語之義東西，其差溢有多大的差異。不過，在一般教育辭典上看來，所謂「德育」一詞，多半是應用之於教育學術之上，譬如說「德育」、「智育」，和「體育」三者同時並重是；至於所謂「訓育」一詞呢，它大抵是應用之於教育行政和學校行政之上，使之與所謂「教務」和「總務」或「事務」三部互相並舉的。但是在教育行政和學校行政上的「訓育」這種行政工作，也都是爲道德之陶冶和培養或訓練而設的；即使照英語辭典上看來，「Discipline」一詞，有時可以解作「教授法程」、「學科」或「課程」等 (A Course of instruction in a special branch of knowledge or art)，不拘其授人們以何等特殊的一種或兩種科目或技藝，但是其主要目的還是在於培養人們怎樣的從事於社會服務的道德。譬如青年守則 (即黨員守則) 十二條，無論在什麼教育行政機關或學校裏面去實施，但是其目的無一不是在於要使人類所有的一切行動自從洒掃、應對、進退這些末事起再進於格物、

「致知、誠意、正心、修身及齊家治國乃至天下」這件最後的大事也。都有一種當然所遵守之常理，不曾好像凡人行走時，祇有實行之道德一般。不但如此，且犯這種當然所遵守之常理得受於內外，無不非個的意思。關於道德本身之意義，請看前節。照這樣說起來，那麼，所謂「訓育」，如同「德育」一樣，也是含有兩義：一義是「訓育教育」，而所謂「訓育教育」，就其「行的教育」，或稱「主善的教育」，它與所謂「主知的教育」或「書本的教育」相對舉的，詳言之，則這就是指「教育之行動主義的基礎」或「為教育之基礎之行動法」而講的。另一義是「訓育教育」，而所謂「訓育教育」，就是「行底教育」，或稱「意志底教育」，它與「知識底教育」及「審美底教育」(即蔡子民先生所謂「美育」)互相並存的，詳言之，所謂「行底教育」，實在是与「總裁所講的(底)道理」理無二致的。但是，總裁所指示的「行的道德」是「一種道德哲學」(即「力的哲學」或「力行哲學」)而「行底教育」乃是以「行的(底)道理」為基本的指導原理而建立之「一種實際的道德教育問題」。因此，前者之地位比之後者之地位較為高廣的。關於「訓育」等到讀了後面第六章「道德教育」全部，便知其詳的。

以上所說，是我們站在「德育」的立場上說所謂「訓育」是與所謂「德育」有怎樣的相異之處。現在我們再掉轉頭來站在「訓育」的立場上說所謂「德育」究竟與所謂「訓育」有什麼樣的相同之處呢？請諸學校行政上所謂「道德教育」這個術語，常時發現之於科目或課程裏面，譬如小學校所設置之「公民常識」或「義務教育」(修身科)，中等學校所設置之「公民科」及「專科」以上學校所設置之「三民主義」或「公民常識」這個學程，其內容固包括國際、政治及經濟三方面問題。然而就中尤須注重於教學生怎樣的發揚中華民族的精神及怎樣的恢復中國固有的道德；因此，它也可以稱做「道德教育」。至於大學高年級呢？它還有設置「倫理學」或「道德哲學」這一類科目；不過，這些科目，應當以「總裁所手編的三民主義之體系及其實行程序暨行的道德」為根據去教授，所以這些科目，如前面所說一樣，祇可以作為道德教育之基本的指導原理而已。除上述之外，各個師範學院公民訓育系課程裏面所設置的「訓育之理論與實施」這一門學程，也就是教授關於道德問題

的一種科目。不過，這偏學程，顧名思義，不當如他種段所訂讀過的近讀，「訓導」一詞，原是屬於「訓練」或「操演」的一樣，也祇是要教人做什麼去訓導學生及指導的辦理訓育行政，各系科海軍之職掌，其於「訓練」或「操演」等語，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。如果本系杜威所說的「訓練」與「操演」之區別，應由「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

如果本系杜威所說的「訓練」與「操演」之區別，應由「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

「道德教育」與「各科教育」之區別，應由「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

「道德教育」與「各科教育」之區別，應由「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

「道德教育」與「各科教育」之區別，應由「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

在學校行政上講，是多多少少相異的；合言之，這兩個名詞之意義是大同小異的。德國之「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

「訓練」與「操演」之區別，其意與「訓練」或「操演」無異。因此，各學制師範學校，其訓育系統，即或訓練點面，在「訓育」之理論與實施，應予兩學科之外，在實際中，亦應即由「訓育」原理而來的學程，其規定，作為本系學生必修科目之必要。

有「一詞是從英語 Disipline 轉譯而成的一般。原來所謂「訓育」與所謂「訓練」這兩個名詞，若從心理學的觀點上看來，是都可以隨便使用的，而其意義是極廣的，至少是相差不遠的。因為無論所謂「訓育」或所謂「訓練」，在心理學上講，大都不外乎加強刺激與反應之結合——刺應結合 (S-R) 而已。但其在教育的觀點上看來，所謂「訓育」，它大部分是應用之於人類的一切行動（包括「品性」——Character——行為——Conduct）、「知識」(Knowledge)、「技術」(Art)、「身體」(Physical) 等而言之；教訓的方面，尤其顯用之於「品性」(Character)、「德性」(Morality) 或「人格」(Personality) 之陶冶的方面居多。譬如軍法、軍紀 (Military Discipline) 教會條例 (Church Discipline) 和家法 (Family Discipline) 等，都係使用 Disipline 這個名詞。然則英語 Disipline 之所以譯為「訓育」者，其命意就是在於認為所謂「訓育」含有「教育」(Education) 尤其含有「人類教育」(Human education) 的意思。至於所謂「訓練」則，這個名詞，除掉應用之於人的身心陶冶以外，還很廣泛的應用之於其他一切動物的行動之訓練。然則英語 Discipline 之所以譯為「訓練」者，其命意就在於認為所謂「訓練」含有「教育」作用，但是其所含有的這種教育作用，大部分是近於機械性和固定性，並不像所謂「訓育」一詞裏面所含有的這種教育作用很富於有機性和發展性一般。原來所謂禮天官家等所謂「凡業，春藝練」這一句語，就是對於「練」之字用作「藝練而熟之，使悉欲深自也」的意思。惟其如此，故凡事尤其技能之達到其精熟者叫做「練」。譬如說「動物訓練」(Animal training) 就是訓練某種動物所做之技術達到其精熟的意思。不但「練」之字如此，就是對於所謂「動物訓練」一詞之所譯「訓」字，也並與應用於所謂「人類教育」(Human education) 一詞之所謂「訓」字自有區別的。是體讀之，所謂「訓育」之「訓」字就讀作「訓」字，固然都是「訓」之義；然而前「個「訓」字，就是原文「訓」字所含有「循道」之意，並且是「能融」的意思，這不僅是長中庶履語「率性之謂道」這一句語在「率性」一般中虛這一句語，就是說教育者循道使個體教育者生來所具有的天性之自然消導其各有當行之路的意思。關於這一層，後面第二章「道德教育」所有的各節裏面尚有詳細的詳

論。至於後一個「訓」字呢，它可以改作「馴」字而含有「順從」之義，並且是「被動」的意思，譬如普通所謂「馴養」或「馴服」，不啻淮南子所謂「馬先馴而後求良」的意思一般。綜合以上所說，就可知所謂「訓育」一詞，是農業派的教育哲學者所常用之術語；所謂「訓練」一詞，是工業派的教育哲學者所常用之術語（關於農業派和工業派的教育哲學本身之說明，請看後面第六章第二節「道德教學」，便知其詳的）。惟其如此，故所謂「訓育」一詞，是完全的應用之於「人類教育」之上；而所謂「訓練」一詞，是大半的應用之於「動物訓練」之上。不但如此，即就人類教育的方面而論，所謂「訓練」一詞，除掉「道德訓練」一語（Moral training）之外，還有所謂「知識訓練」（Intellectual training）、「體格訓練」（Physical training）和「技術訓練」（Technical training）等語存在着的，並不像所謂「訓育」一詞，嚴格約說起來，祇與所謂「道德教育」——「德育」——相當的一般。

照以上所說的看起來，固然，在心理學——尤其教育心理學——上講，所謂「訓練」一詞，比之所謂「訓育」，其範圍來得大。因為前者除人類之外，其他一切動物的心理之研究都可以使用這個名詞；至於後者呢，它僅能應用於人類教育之上的緣故。然而因為後一個名詞——「訓育」——僅能應用於人類教育之上，所以它應當與本書所謂「道德教育」——「德育」——這個術語打成一片，至少互相聯繫而討論的。但是人類也是動物之一種，不過比之其他一切動物較為高等一些而已。因此，人類有時也需要訓練而不可遽然認爲甚至廢棄它的。關於這一層，後面各章還有詳細的說明，此處姑不細說。

凡上所說，是關於「德育」二字之題解，並說明它與所謂「訓育」和所謂「訓練」這兩個名詞有什麼樣的區別及有怎麼樣的關係。以下我們再來對於所謂「原理」(Principle)這個名詞作一更詳細的說明。

關於「原理」二字之解釋，鄭宗海先生有一段話說得好：「現在爲參考起見，先把它抄錄在下面：『言教育者，莫不有其所依據之原理，以爲評估某種教育設施或某種教育理論之準繩。』」(「原理」字從玉，本義爲「治玉」，後人引申爲分理條理。戴東原曰：「理者，察之而後微，必區以別之名也，是故謂之分

理；在物之實曰肌理，曰義理，曰文理；待其分別有條不紊，謂之條理」。蓋帝王者必循玉之文理，則奏刀隨然，故能迎刃而解。引而申之，凡治事或立說之當乎「理」者，必其動中竅要，既怡然而「喻理」，遂斐然而成章。惟文理之密察，故事半功倍，抑豈僅有關效率而已。凡治事而本乎理，則如馭舟之有舵，行道之有羅盤，庶幾免於迷惘，不至南轅北轍，而有割逆彼岸之虞，故理又訓為「正」。是故「原理」云云，不但為創作原則，抑且為指導原則，其曰「原」，則含有尋源探本之意，具精密之組織，足為宏遠之應用，而必非瑣細膚淺，鹵莽滅裂者，又可知矣。拉丁語之 Principle，其前半已含有初原之意，但或為鄭重故，再加「基本」字樣，例如在漢文又加 Elementary 是也（註 15）。

照上面所引的鄭先生這一段話看起來，就可知所謂「原理」二字裏面是含有「理論」和「實施」二詞之外，還有「Theory」一詞；這個名詞，大都譯做「理論」。但是所謂「原理」和「理論」二詞，往往為我們所常時混用的。原來所謂「理論」是着重於抽象的方面；換句話說，凡僅涉及抽象的理論問題，大都應用這個名詞。而所謂「原理」是在於研究抽象的理論問題之外，同時還涉及具體的實際問題；不啻師範學院公民訓育系科目裏面所謂的「訓育之理論與實施」一般。實在講來，所謂「訓育之理論與實施」(The Theory and Practice of Discipline) 這個名稱，可以短縮的稱為「訓育原理」(The Principles of Discipline)。若照這樣的推論起來，那麼，所謂「德育原理」(The Principles of Moral Education) 可以伸長稱為「德育之理論與實施」(The Theory and Practice of Moral Education)。總括起來說，所謂「原理」一詞，就是「理論」和「實施」二詞之總和；反過來說，所謂「理論」和「實施」二詞，就是「原理」一詞之分解。

但是所謂「原理」，雖則如上面所說，是含有「理論」和「實施」兩種成分，然而它並非單純的敘述什麼已成的理論和實施方法，乃是如鄭宗海先生所說的還須先去擇探些原始的或基本的東西作為評估某種問題應施或某種問題應論之準繩。然則我們所以姑放棄「德育之理論與實施」這個稱謂而先採用「德育原理」來命名，

其命源就不外乎此。鄭先生能得好，「理」則為「理」，是使「理」而「理」，亦不難於作原則。且論道德原則，其曰「原」，則含有尋原探本之意。因此，我們所謂「德育原理」之原，是既使道德教育之原理和實施兩方面的問題都能夠獲得正當的解決的意思。照這樣的說起來，此地所稱之「原」云云，正如鄭先生所說，不但為創作道德教育之原則，抑且為指導道德教育之原則。不過，我們還須得補充的說幾句話，這種為創作和指導道德教育而尋原到之原始的和基本的原則，又不外乎「總裁所手編的言言民其德之體系及其實行程序」暨「行的道理」二者裏面所蘊藏的些些基本的指導原理；因此，所謂「德育原理」之「原」字，它本身並非原始的東西，乃確如鄭先生所說，其曰「原」，則祇含有「尋原探本」之意而已。再詳細的說一句話，所謂「原」，就是再由「總裁首論裏面，去將深奧關於三民主義之體系及其實行程序隨行的道理的原則的意思。不但照這樣的「尋原探本」而已，並且把所尋探到的一切原始的和基本的原則再加以一番組織和整理，然後付諸實施。這又不啻就是鄭先生所說的「具體之組織」，是為宏遠之應用，而必非宜細周致，「兩非減裂者」的意思。但是此地所引用的鄭先生這幾句話，也不外乎「總裁在科學的道理」暨「真面所指示的關於治學做事之基本的科學方法與程序」：（一）組織與範圍；（二）立案與預備；（三）分工與合作；（四）研究與實驗；（五）分析與統計；（六）改進與發明」而已。照「總裁所指示的這幾句話看起來，我們更可知所謂「原」裏面實在包含有「理論」和「實施」兩種成分。因為「總裁所謂「道理」，就是原理；至於他所列舉的關於治學做事之基本的科學方法與程序呢，它裏面有些屬於理論的，譬如組織與範圍、立案與預備是；有些屬於實施的，譬如分工與合作、研究與實驗是。有些屬於理論和實施雙方的，譬如分析與統計、改進與發明是。

照以上所說看起來，那麼，本書雖則不採用「倫理學」(Ethics)來命名，但是它仍舊是一種科學。不過，我們唯恐為傳統的觀念所困，不消說「道德哲學」(The Philosophy of Morals)容易被人們看作「純理論」的東西，並且在事實上，也確有許多關於道德哲學的書籍，不免偏於純理論的方面而寫作的；即就「倫理學」而論，它如同自然科學一樣，也應當着重於事實之觀察，並用歸納的方法來組織、來整理，然後確立

其原則，然而它也往往容易被人們如同看待道德哲學一樣，當做「純理論」，至少當做「僞理論」的東西看待。惟其如此，故我們對於本書不如採用「德育原理」來命名之為愈的。照這樣的說起來，那爾，所謂「德育原理」，在一方面講，固然也是一種科學；但是在他方面講，它並非像那樣純理論的至少僞理論的倫理學，乃是具備有理論和實施兩方面之科學。這樣的一種科學，我無以名之，名之曰「應用倫理學」。這書猶物理學或化學，它有所謂「理論物理學」或「理論化學」和「應用物理學」或「應用化學」之分別一般。再具體的說，前兩者就是純理論的或僞理論的，後兩者就是應用前兩者所建立之理論來設計或實施的。因此，我們所謂「應用倫理學」，也是這樣的一種東西。

以上所說，是關於本書為什麼要命名為「德育原理」這個問題之理由。現在我再來具體的說明些關於「理論」與「實施」二者為什麼有一種不可分離的關係這個問題吧。在未說明這個問題之前，我們先備用美國杜威所說過的關於社會哲學和政治哲學的產生之原因的話來作參考之資料。杜威說：「社會哲學的產生，一定是在於社會有病的時候；政治哲學的產生，一定是在於政治有病的時候。」（註二）。照杜威的這幾句話看起來，就可知一切學術都是各該時代和社會的產物，譬如孔子的春秋及國父的三民主義，就是其最顯著的一個實例。但是杜威在另一方面又繼續的說：「思想既經產生，它好像『漏斗』一樣，再漏出來去指導社會」。照杜威的這幾句話看起來，我們又可知凡是由時代和社會所產生之一切學術再會掉轉頭來去指導社會和創造時代，譬如孔子的一切學說暨國父的一切遺教尤其像國父所發明的行易知難學說，就是這樣的一種學術，總括起來說，若照杜威所說的這兩方面話看起來，我們就可知一切學術之「理論」與「實施」——「思想」與「經驗」——兩者之關係是在於相需而生，同時又相輔為用，不啻好像「車之兩輪」或「鳥之兩翼」相依為命，不可或缺其一的一般。設使理論和實施或思想 and 經驗兩者或缺其一，那麼，無論何種學術或何種事業，大都不能夠成立的。由此，可見道德教育的理論之產生也是在於道德有病（即道德的變態）——「道德頹廢」和「道德異常」；請看後面第五章的時候；但是在另一方面看來，我們也可以說道德教育之理論既經產生，好像「漏斗」一

探，再指出家去指導社會和創造時代。譬如世上有所謂「傳統道德」或「道統」，就是這樣的一種東西（關於「傳統道德」之意義和內容，請看後面第七章）。此外，又如所謂「道德運動」——「新生活運動」——也就是理論指導實踐的意思（關於這一層，請參照後面第八章）。除上述之外，杜威於一九二九年，曾刊行了一巨冊重要著作，譯名叫做「安定的探求」(The Quest for Certainty)，而其內容乃是討論知行問題的，他又給這書一個副題目叫做「一樣關於理論與行為合一的論文」。照賀麟先生的考察，他認為杜威這部書的大旨是說：學識的確定，精神的安定，乃人類普遍的發求。但確定或安定須在實際的行為中尋求，不可向抽象的理論去觀的關望中尋求。換言之，須於動的生活求安定，不可於靜的沉思中求安定。賀先生又認為杜威指出他對於科學知識的性質的新認識，就是科學知識，不是從靜觀或冥想得來的，而是從動作、行為或實驗得來的，他贊成「一種知識上的「手術論」，這就是說我們每得到一種知識，或形成一個觀念，都是經過許多動手動足的一「手術」或行為方始達到的（註三）。照我個人的意見，我認為杜威這部書的正書名——「安定的探求」——就是前面所引用的鄭宗海先生所謂的含有「尋原探本」之意的「原」字的意思；而它的副題目——「一篇關於理論與行為合一的論文」——裏面所謂「理論與行為合一」，就是我們所謂「理論與實施有不可分離的關係」的意思。由此，儘可見所謂「原理」一詞裏面實含有「理論」和「實施」兩種成分；殊與祇含有「純理論」之意義的所謂「理論」一詞自有區別的。固然，杜威的這種說法，或者含有「實用主義」或「實驗主義」的色彩；然而我們在民生哲學的觀點而考察，未嘗不是這樣的（關於「民生哲學」之觀點本身的問題，請看後面第二章第一節「道德之起源」，便會明白的）。照以上所說，我們就可知道道德教育的理論之創立與道德教育之實施二者絕對不可分離的；假使這兩者互相分離，那麼，在一方面講，道德教育之理論既無從而確定；同時，在另一方面講，道德教育之實施又不能夠進行的，不啻好像車壞一輪，不能駕駛；鳥翼一翼，不能飛翔一般。

從前來有許多人往往認為學術自學術，經驗自經驗，即理論自理論，實施自實施。這種二元論的觀點，在今日看來，已經沒有存在之價值了。但是在事實上，這種二元論的情形，就是今日，也處處可以看到的。這就是

設有某人領導一種學說，並沒有行政士之經驗，遂其殆曰「研究」，不啻「閉門造車」一般。反過來說，有些大實業之種行政，並不顧到什麼學理，遂其名曰「實行」，不啻「盲人騎瞎馬」一般。像這樣的分道揚鑣，各行其是的情形，其原因就是在於他們大都不懂得好像前面所遇的杜康的那兩方面語的緣故。惟其如此，故今日社會上所有的一切事情，無一不是陷於像這樣的二元論——理論自是理論，實施自是實施——的一種情形了。現在姑且不說別些事情，單就學校教育制度而論，它就是這樣的一種情形。具體言之，譬如各級學校教育行政組織、導師制、軍事管理、體育衛生等事宜，大都是這樣的一種情形。因此，無怪乎教育行政當局與學校行政當局、學校行政當局與導師及軍事教育、或導師及軍事教育與學生間糾紛百出，迄未解決，而成爲莫大的癥疾。黨和學校行政當局往往指摘教育行政當局不啻「暗中摸案」一般，而教育行政當局又往往責備學校行政當局奉行不力，視法令若弁髦一般。這種是理論與實施——思想與經驗——的分歧之一個明證。惟其如此，故我們不消談道德教育則已；苟欲談它，那麼，我們非把道德教育之理論與實施二者打成一片，姑行採用「德育原理」與這個名稱以統其成不可。然則本書之所以命名爲「德育原理」或「應用倫理學」者，其命意就不外乎此。

第一節 道德之意義

我們裏說明道德教育之意義、內容和作用及其價值等等問題，則不能不先說明道德之意義、本質、現象、法則、內容和變態；現在我們先說明道德之意義吧。原來「道德」這個名詞，外國語叫做什麼，容留在後面再說；若先考諸中國古籍，「道德」一詞，本是由「道」和「德」二字複合而成的。禮記曲禮說：「道、德、仁、義，非禮不成。此地曲禮所謂「道德」二字，並非是一個名辭，乃是視「道」和「德」爲兩件事，不當視「仁」和「義」爲兩件事一般。合言之，「道、德、仁、義」是四件事。又如老子的道德經所謂的「道德」二字也是這樣的。請看它開宗明義的說：「道可道，非常道」。這兩句話，祇言其道而勿稱道德。由此，可見照老子所說，「道」和「德」也是兩件事。況且，老子所謂的「道」和「德」二字另有一解，並非倫理學上所

謂的「道德」的意思。惟其如此，故我們欲說明道德之意義，則不能不把「道」和「德」二字分拆開來作一度個別的說明，然後再來綜合「道」和「德」二字作一度完整的解釋。

先就「道」字而論，「道」之一字，考諸中國古籍，譬如易繫辭說：「一陰一陽之謂道」。又說：「形而上者謂之道」。這些「道」字，是哲學上的術語，不曾如同上面所述的老子道德經裏面所說的「道」字一樣，此地姑且不談；現在所要談的，祇限於倫理學上所謂的「道」而已。譬如大學說：「大學之道，……」中庸說：「率性之謂道」。又說：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道」。又說：「天下之達道五。……」又說：「賊者，天之道也；賊之者，人之道也」。論語說：「君子務本，本立而道生，……」此外尚多，無須備引。這些「道」字，歸納起來說，大都不外乎可解作「路」之義；引伸言之，所謂「道」，便是指人類在日常生活上所共同應行之路而言的。說文說：「所行，道也。从辵从首，一達謂之道」。再考諸爾雅釋宮：「一達謂之道路」。由此，可見所謂「道」，就是「道路」的意思。因此，論語所記載的有子所謂的「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲人之本歟！」這幾句話，便是說孝弟爲人類在日常生活上所共同應行之最基本的道路的意思。除上述之外，還有禮記大學篇所說的「是故君子有大道」這一句話，註：「道，路也」。朱子對於中庸所謂的「率性之謂道」之「道」字，也解作「日用事物之間莫不各有當行之路，是則所謂道也」。又如朱子對於中庸所謂的「天下之達道五」之「道」字，也解作「達道者天下古今所非由之路」。總括起來說，中國古籍上就着日常生活（即道德）的方面有所敘述之一切「道」字，大都不外乎說「道即是路」的意思。然則它爲什麼說「道即是路」呢？其理由就是在於認爲人類的行爲上應當有一定的必然的軌道存在着給我們去循遵，而不可有所變易的意思。由此，可見所謂「道」，就是倫理學上所謂的「道理」，論理學上所謂的「原理」及自然科學上所謂的「法則」的意思。因爲這些又不啻好像所指定之路徑一般，所以又名之曰「道路」或「路」。並且，這些又都是客觀的東西。

復次，就「德」字而論，「德」之一字，如同「道」字一樣，在中國古籍上，最初也是當做一個單一的名

詞應用的。譬如易乾卦說：「君子進德修業」。易象傳說：「君子以懿文德，君子以自昭德」。詩大雅說：「民之秉彝，好是懿德」。這些「德」字，固然就是「道德」的意義，然而它都未曾與「道」字連爲一起而稱謂的。原來「德」之一字，古文爲「惇」，从直从心，自又作四。儀禮、韻會：「惇，音得」。說文：「惇，外得於人，內得於己也。从直从心」。此地說文所謂的「外得於人」，是指恩惠之「惇」而言；它所謂的「內得於己」，是指道德之「惇」而言。就前者而論，譬如詩小雅說：「既飽以德」。左傳（成三年）「然則德我乎？」管子心術篇說：「化育萬物謂之德，正爲愛之、生之、養之、成之，利民不德，天下親之，自德」。又說：「愛民無私曰德」。論語憲問說：「子曰：『何以報德？』」注：「謂恩惠也」。就後者而論，所謂「道德」之「德」字，例子很多，不勝枚舉。除掉前面幾個例子之外，此地再舉二如下：齊洪範說：「三德：正直、剛克、柔克也」。周禮地官司徒說：「師氏以三德教國子，至德、敏德、孝德也」。這些「德」字，就是道德之「德」。但是實在講起來，所謂「恩惠」之「德」與所謂「道德」之「德」，二者本來沒有多大的區別。譬如禮記曲禮說：「道、德、仁、義，非禮不成」。疏：「道者，通物之名；德者，得理之稱；仁是施恩及物，義是裁斷合宜」。若照這樞紐裏面所謂的「仁是施恩及物」一語看來，而所謂「仁」本來又是一種至德，那麼我們就可知恩惠之「德」與道德之「德」是一而二，二而一的東西，理無二致的。照論語（雍也）所記載，子貢說：「如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁乎？」孔子答說：「何事於仁？必也聖乎，堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已」。孔子這幾句話，並非在根本上反對「博施濟衆」這種美德，實在如呂氏所說（註四），是由於子貢有志於仁，徒事高深，未知其方，故孔子教以於己取之，庶幾而可人，是乃爲仁之方，雖博施濟衆，亦由此進」。孔子自己也說過一句話：「汎愛衆，而親仁」（註五）。樊遲問仁，孔子說：「愛人」（註六）。子張問仁於孔子，孔子說：「能行五者於天下，爲仁矣」。隨問之。孔子說：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則是使使人」（註七）。照這些話看起來，就是孔子自己，他也認爲恩惠之「德」與道德之「德」並沒有何等區別的。惟其

如此之故孔子主張「以德報德」(註八)。前一個「德」字，是道德之「德」，後一個「德」字，是恩惠之「德」。合言之，這就是說「以道德之「德」報恩惠之「德」」的意思。若用現代語解釋，所謂「以德報德」一語，就是「感恩」之義。再分析言之，所謂「感恩」，就是「得於己」，所謂「恩」，就是「外得於人的意思」。再換其字所謂「以直報怨」這一句話而論，所謂「直」，也就是「恩」。大衛精蘊說：「直心為恩，生理本直，其極道而有德於心為恩。小筭則才，取行有所復之義」。長箋說：「論語：『以直報怨，以恩報德』。則知直即是恩，恩用「直」，非是。時尚茂密，故「恩」字幾廢」。陰復書說：「道德之惠，說文从直从心。德字從木從直，升也。升道達皆作德」而恩、惠字，但為古文矣」。照這些所說，就可知道直即是恩。因此，所謂「直」就是道德之「恩」。至於所謂「怨」呢，所謂「怨」是「恩」之反，因此，所謂「怨」，也是屬於恩惠之惠，不過是其反面而已。合言之，所謂「以直報怨」一語，也不外乎是說「以道德之惠報恩惠之惠」的意思。

照以上所述，現在我們談道德教育，論理應當採用古文「德」字，但是為從俗起見，姑且沿用「德」字。不過，我們雖則沿用「德」字，然而其意義仍採用古文「德」或「德」字之解釋，同樣的把「德」字解作「得」，而不把它解作別義如「升」或「登」之義。廣韻：「德，行也」。彙韻：「行之得也」。達湖諸音韻，禮記樂記說：「知樂則幾於禮矣。禮樂皆得，謂之有德。德者得也」。儀禮鄉飲酒禮說：「德也者，得於身也」。釋名，釋言語：「德，得也；得事宜也」。禮記玉藻：「立容德」。疏亦為「得」義。綜合以上數說，所謂「德」，就是「得」之謂，可以說毫無疑義了。然則「得」之「字應作何解呢？「得」之一字，照一般的解釋：「得」是「合」之義，與人契合曰「相得」。而所謂「相得」，莫具體言之，就是相親相愛，毫無齟齬的意思。又如孟子告子所說：「所讓窮乏者得我與！」焦循正義說：「得與德通，得我即德我，所知之人窮乏，而我施與之，則彼以我為恩德而親附我也」。總括以上所說，德之所以為德者，其本質就是存在於相得或相親相愛乃至合作互助的上面。這就是說大與人間的相互關係而言的；如果姑丟開大與人間的相互關係不談，單站

在個人主觀的立場來看行道者自身究竟怎樣吧。朱子說：「德之爲言得也，行道而有得於心也。」（註九）。朱子所謂「有得於心」，是與我們平日對於做事順利，毫無阻撓者而稱之爲「得心應手」者相同；而所謂「得心應手」，就是說心與手相習於不知不覺的意識。固然，這一句話是措做事之妙處而言，猶云「得之於心，應之於手」，亦可以言傳學到者，然而這末嘗不可解作爲做了某種事情或碰着某種境遇而有感動於內心或使內心有所感動的意識。譬如論語顏淵所記載「子曰：『內省不疚，夫何憂何懼？』」朱子註：「言由其平日所爲無愧於心，故於內省不疚，自無憂懼」。鬼氏更解釋得好：「不憂不懼，由乎德全而無疵，故無人而不自得，非實有憂懼而強辨道之也」。這些話都是說人行道而有得於心或得之於心的意思。又如曾子說：「吾日三省吾身，省也。」（註一〇）。朱子注：「思齊者，冀已亦有是善；內自省恐已亦有是惡」。孔子又說：「一已夫乎！吾未能見其內而內自訟者也。」（註一一）。朱子注：「內自訟者，口不實而心自咎也」。此處所謂「內自省」，「內自訟」或「心自咎」，都是內得於己或得之於心的意思。總結以上所說，德之所以爲德者，其作用就是由於做了任何一種事情或碰着某種境遇而有感動於內心或使內心有所感動的意識。綜合以上兩層而論，德之所以能作「得一」者，皆站在人與人間的相互關係上，它就是「與人相得」之義；若站在個人主觀的立場上，它就是「得之於心」之義。惟其如此，故中國古語把「德」解作「外得於人，內得於己」；同時，又譯爲「外得於人者爲德之「德」，內得於己者爲德德之「德」。這種解釋，在今日看來，尙有存在之價值。因此，本齋後面各語就是根據這種解釋而解釋，不啻「以經釋經」一般。

綜合以上所說，「道」之一字，既然是「道路」或「路」之義，因此，前面已經說過，它是客觀的東西。現在再就「德」之一字而論，如果照朱子所解釋：「德之爲言得也，行道而有得於心也」。那麼，我們可以說德是主觀的東西。原來「心」事物都具有客觀和主觀兩種性質，並且這兩種性質，並非始終的互相排斥，乃是根本的互相綜合的。惟其如此，故「道」和「德」二字雖則各有各的一種解釋，然而結果呢，這二字自然會連爲

一起而得謂，名之曰「道德」。譬如周子在通書裏面爲着說明「慎動」，說「動而正曰道，用而和曰德」。照朱子所註釋：「動之所以正，以其合乎衆所共由之道也。用之所以和，以其得道於身而無所得於外也」。周子這樣的這種解釋，周子所謂的「道」和「德」二字，豈不是好像今日我們所謂的一客觀與主觀二者互相對立着「一」般嗎。復次，周子在通書裏面又爲着說明「師友」說「天地間至尊者道，至貴者德而已矣。至難得於人而至難得者，道德有於身而已矣」。周子這幾句話，是比之前幾句話更進一步的「道」和「德」二者於一人的身上，不啻好像今日我們所謂的「一客觀與主觀二者之綜合」一般嗎？後來周子就把「道」和「德」二字化成爲一個複合的名詞而名之曰「道德」，譬如他在通書裏面爲着對舉「文辭」說：「文辭，藝也；道德，實也」。又說：「不知務道德，而第以文辭爲能者，藝焉而已。噫！弊也久矣」。周子以後，所謂「道德」二字，幾乎完全的爲人們所用作爲一個複合的名詞而鮮把它再分拆作「道」和「德」兩個字來使用的。但是在周子以前，「道」和「德」二字雖則各有各底一種意義並且分離開來而使用的，譬如前面所引周子的禮記曲禮所謂「道，德、仁、義，非禮不成」是。不但曲禮如此，此外尙有許多話大都是這樣的；然而在本質上講，「道德」兩字本來是含有一種密切的相互關係，欲切斷而不能切斷的；因此，在周子以前，這兩個字，似乎已經有人把它連爲一起而使用之傾向。關於這一點，留在下面再說。現在爲敘述便利起見，我們就先從英語 *Morality* 和 *Morals* 一詞之意義作一度的介紹。

按新英語，「道德」一詞，英語叫做 "*Morality*"。照一般英語辭典的解釋，"*Morality*" 一語，大抵解做 *Characterized by practical excellence, or springing from, or pertaining to, man's natural sense of what is right and proper, chiefly in the phrase, moral virtues, which, in the mediæval doctrine, derived from Aristotle, is distinguished from intellectual virtues*。這兩種解釋，若把它翻譯起來，都是與中國古籍上對於「道德」一詞有所解釋的話不謀而合的。具體言之，第一種解釋，是與禮記曲禮所謂「修身踐言，謂之善行；行修善道，禮之興也」這幾句話頗相彷彿。第二種解釋認爲「道德」就是「公正」或「正

「直」(Right)、「正當」或「合宜」(Proper)的意思。這也是與說文所記載的「德」之「直」字，古文稱「惠」，从直从心，以爲直心是感類相吻合的。除此之外，第二種解釋還認爲「道德」就是熟語所謂的「道德的善」(Moral virtue)，並且以爲所謂「道德的善」是中世紀教義從亞里士多德的哲學裏面演繹出來的，它是與所謂「智慧的善」(Intellectual virtue)自有區別的。照這一點看起來，所謂「道德的善」與「智慧的善」二者自有區別，不啻中國古籍上有所謂「賢」(Good)和「不肖」(Bad)與「智」(Wisdom)和「愚」(Fooliness)兩組相對舉一般。不過，無論在中籍上或英語上，以上這兩種「善」——「道德的善」與「智慧的善」——不但並行而不相悖，並且有相互的關係和作用。關於這一層，容留在後面再說。

除掉英語 Morality 一詞之外，在英語辭典裏，還有 Morals 一詞，它與前一詞同時並存的；並且這兩個名詞之範圍大有差別；具體言之，即前一個名詞之範圍比之後一名詞範圍爲狹窄的。再分別言之，前一個名詞是抽象名詞，並無數量可言，它祇是汎稱個人及集體(社會)之德性或品質(Moral quality or Character)；後一個名詞是一個普通名詞同時又是複數的；它是包括儀表(Manner)、風俗(Custom)、習慣(Habit)、生活方式(Way of Life)、行爲(Conduct)等而言的。惟其如此，故英語 Morality 與 Morals 二詞往往互相混用，並不像我們中國「道德」與「儀表」、「風俗」、「習慣」、「生活方式」、「行爲」等詞有嚴格的區別，決不會混爲一談的。在西洋方面，不但 Morality 與 Morals 二詞有混用之弊，並且在 Virtues 二詞之外，另有 Goodness 一詞與它也是互相混用的。固然，在中國方面，在「善」字之外，也是另有「良」一詞與前一詞同時並存的，但是彼此並不互相混用的。即使這兩個名詞有時也連爲一起而使用，譬如說「賢良的國民」或「賢良的分子」等語是，但是這一語仍然含有各別兩種意義，即「賢」字是就着「德行」而言，譬如說「賢德」或「賢行」是；「良」字是就着「才能」而言，譬如說「良才」或「良能」是。禮記禮運說「選賢與能」。周禮所謂的「賢」，不待說就是我們在此地所謂的「賢」；而它所謂的「能」，不啻也就是我們在此地所謂的「良」的意思。不過，退一步的說，「道德」這個整套的概念裏面，是含有「才能」和「德行」兩種要素，

譬如周禮說：「道，多才藝；德，能躬行」是；因此，「善」與「良」二詞可以併爲一談。但是這仍非互相混用，乃不過認爲彼此互相聯繫而已。

現在我們姑不問英語 *Morality* 與 *Morals* 及 *Virtue* 與 *Goodness* 有無互相混用之處，不妨來看上述的各個英語與各個中語之異同究竟是什麼樣吧。先就彼此之相同的方面而論，我們結果「善」和「德」兩個名詞來說明。在中語裏面，所謂「善」，是「惡」之反，心正而行修曰「善」。中唐說「惡惡而揚善」。論語這而所記載：「子曰：『善人吾不得而見之，得見有恆者斯可矣。』」朱子註：「善人者，志於仁而無惡」。照這些話看起來，所謂「善」，實在就是道德，或就是德。因爲如上面所述，「善」是正心之謂，古文「惠」是直心之謂，所謂「正心」不啻就是「直心」的緣故。在英語所謂「善」(Virtue)，也是「惡」(Vice)之反；它是包含有仁愛、慈惠 (Kindness) 毅力 (Strength)、優秀、卓越 (Excellence)、勇敢 (Courageousness)，剛毅 (Bravery) 等諸義。照這些內容看起來，英語「Virtue」一詞，實在是與中庸所謂的「三達德」仁、知、勇——及書洪範所謂的「三德」——正直、剛克、柔克——不謀而合。由此可見英語「Virtue」不但與中國「善」字相當，並且與中國「德」字也相同的。但是在另一方面講，英語 *Virtue* 與中語「德」字又有差異之處。具體言之，在中語看來，所謂「善」，是「道德」這種概念之內涵 (即特徵之「種」)；所謂「德」，是「善」這種特徵 (還有其他特徵) 之外延。譬如正誥說：「凡言德者，善、美、正、大、光、明、純、懿之類也」。照正誥這句話看來，我們就可知「善」，不過是全部的「德」中之一種特徵，除「善」之外，還有其他七種特徵；至於「德」呢，它是包括善和其他七種特徵之整個的外延。韓愈說：「仁與義爲定名，道與德爲虛位」。《禮記》韓愈所講的「仁與義」，就是善；他所講的「道與德」，就是德。復次，他所講的「定名」，就是內涵；他所講的「虛位」，就是外延。總括起來說，韓愈這兩句話，不啻就是正韻所說的那一句話的意思。況且所謂「德」之一字，既然被稱爲「德」，所以它沒有不會像前面引用過的周子所說的「用而和」一般；然而所謂「善」之一字，却未必是如此的。因爲如同朱子對於周子遺書師七有所述解說：「惡者固爲非正，而善

得亦未必皆得乎中也」一樣的緣故。由此，可見「德」與「善」二者，不但在範圍上有大小之差，並且在性質上也有全備之殊。以上所說，是指字語「德」與「善」二者之關係而言的；現在再來說明英語 *Morality* 與 *Virtue* 二者之關係吧。前面已說過，英語 *Morality* 一詞，祇是汎稱個人及集體社會之德性或品性的意思。同時，前面又已說過，英語 *Virtue* 一詞裏面是包含有「仁愛」、「慈惠」、「毅力」、「優秀」、「卓越」、「拔羣」、「勇敢」、「剛毅」等語義，不啻包含着中庸所謂的「三達德」——仁、知、勇——及齊洪範所謂的「三德」——正直、剛克、柔克——一般。照這樣的說起來，那麼 *Morality* 的範圍却比之 *Virtue* 的範圍為小，若與上述的正謂那一句話一相比較，適成其反的。由此，可見中語「德」和「善」與英語 *Morality* 和 *Virtue* 嚴格的说起來，是有多少的差異，並非同一的東西。惟其如此，故我們若用西洋倫理學術的眼光來觀察我們中國固有的道德概念，則不容易得到其真意義，不啻「隔靴搔癢」。

以上所說，是關於英語 *Morality*, *Morals* 和 *Virtue* 幾個名詞之意義及它與中語「德」和「善」二字之比較的說明；現在我們再回頭來把我們中國自身所慣用之所謂「道德」這個複合的名詞之意義作一度解釋吧。「道」和「德」二字，前面已經說過，雖則連為一起，然而各有各的一種意義，譬如禮記曲禮所說的「道、德、仁、義，非禮不成」是。但是在另一方面講，我們也可以說「道」和「德」二字，雖則各有各的一種意義，然而這兩者又有一種不可分離的關係，非把它們連為一起而稱謂不可。惟其如此，故曲禮之所以一處要把「道」和「德」二字連為一起而稱謂，並非偶然的。不但曲禮如此，諸君看王制所謂的「道德以同俗」，也是這樣的。然則「道」與「德」二者之所以不可分離的，其理由就是在於人類所有的道德行為一定要有客觀的法則（道），同時又要有主觀的內性（德），纔能夠成立的；否則，人類的一切行為，不是落於空想，也會失之盲從，就無所謂「道德」了。若照前面所述的關於中國古籍對於所謂「道」和「德」二字之各別的意思有所關涉的話看起來，就可知所謂「道」是一種客觀的東西，所謂「德」是一種主觀的東西。因此，曲禮和王制所謂的「道德」二字，不啻就是現代語所謂的「客觀與主觀二者之綜合」的意思。即從鄭玄對於曲禮所說

「道、德、仁、義，非禮不成」這兩句話有所註釋的話看起來，也是如此的。鄭註：「周禮云：『道，多才也，德，能別行』」。今謂「道德」，大而言之，則包羅萬事；小而言之，則人之才藝善行，無間大小，皆須賴以行，是理為道德之具，故云「非禮不成」；然人之才藝善行，得為道德者，以身有才藝，事得開通，身有美善，於禮為得，故稱道德也」。鄭玄這幾句話，也就是指示出「道」是客觀的，「德」是主觀的，而所謂「道德」，就是「客觀與主觀二者之綜合」的意思。除鄭玄之外，韓愈把道、德、仁、義四字更解釋得明白。「道德之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎已無待於外之謂德」（註一四）。韓愈把「道」之一字也解作「道隆」之義，他所謂「由是而之焉之謂道」這一句話，就是說達到仁義之道路的意思；關於所謂「足乎已無待於外之謂德」這一句話，照韓愈的解釋，它就是「修己有得」的意思，也就是前面所說的說文對於「德」之字眼為「內得於己」的意思。但是說文所謂的「外得於人」這一句話，在韓愈看來，似乎不甚重要的。說文所謂的「外得於人」，在整個的道德之概念上是否重要，此地姑置勿論，讓諸後面再說；現在我們覺得韓愈所說的「足乎已無待於外之謂德」，確是像今日我們所謂的「主觀」的意思，它與前一句話所講的「由是而之焉之謂道」含有「客觀」的意思互相對舉的。再總括起來說，韓愈對於「道德」之意義，如同鄭玄所說一樣，也是好像現代語所謂的「客觀與主觀二者之綜合」的意思。

除掉鄭玄和韓愈二人之外，還有宋代的周子和朱子二人對於道德之解釋，前面已經說過，此地無須再述。現在就說今人吧。陳立夫先生對於「道德」二字也有幾句很有價值的話，他說：「道就是各人所應率性以移之人類共生共存其進的大道，……行道之謂德」（註一五）。陳先生這種解釋，就「道」字論，他是根據中庸所謂的「率性之謂道」這一句話，就「德」字論，他是根據朱子所謂的「德之為言得也，行道而有得於心也」（註一六）。合言之，陳先生也是如同周子一樣要談客觀的「道」與主觀的「德」二者之綜合。謝扶雅先生對於「道德」二字也有幾句很好的解釋，他說：「道者，路也，方法也，手段也；德者，得也，目的也。故道德律，乃手段與目的之聯鎖。欲達甲種目的（德），自不可不取甲種手段（道）；倘取乙種手段（道），自必達於乙種目

的（德）；其間消息，乃創造的智力爲之也。（註一七）——諸先生這幾句話，也能夠表出「道」與「德」二者有一種格調與虫蠶之綜合的關係。

此外，教育師範備訓育綱要裏面有幾句話說着：「道德之內容，不外修己與善羣。善羣爲修己之表現，修己爲善羣之始基」（註一八）。這幾句話也就是古訓所謂「外得於人，內得於己」的意思。現在我綜合以上所說，對於「道德」一詞可以下一個定義，說：所謂「道德」，就是修己以善羣，一面自愛自重，一面相親相愛，以達到己立立人、己達達人之道而有所得的一種作用。論語集注所記載：「子路問君子。子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』孔子所說『修己以敬』和『修己以安人』這兩句話，也足以作爲「道德」一詞的定義或意義之解釋。像這樣的解釋，這道德的意義似乎還是狹義的或相對的，尙未達到廣義的或絕對的道德之境域，不會子路發出一如斯而已乎。這固然是狹義的解釋，殊不知道德教育應當自卑處近處做起，而不可好高騖遠。中庸說：「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。」其命意就不外乎此。惟其如此，故孔子一方面告子路以「修己以安百姓」，他方面又說「修己以安百姓，樂其猶病諸」以抑子路，使之反求諸己。孔子所謂「修己以安百姓」一語，當然是屬於道德範圍以內所應有之事，不過孔子認爲這是一種道德理想——絕對的道德理想，可望而不可即的，祇有聖人方纔能够做到的。至於一般普通人類呢？他們不妨懸此以爲道德教育之目的，欲求實現，則非有十分的努力不爲功。關於這層，等刻談了本書最後一章所討論的關於道德之理想——道德之最後的目的——便會明白的。惟其如此，故我附在此地對於道德教育上所謂「道德」之定義，也祇談到相對的程度爲止；至於絕對的程度之道德——至善——當俟道德教育之理想或最後之目的而已。荀子說：「道者，非天之道，非地之道，乃人之所以道也」（註一九）。此地荀子所謂的道人之道——就是相對的道德。這種相對的道德——人之道者按諸中庸，就是中庸的「一誠之者，人之道」這一句話的意思，而與它所謂的「誠者，天之道也」另一句話相對舉的。在這一點上說起來，那麼我們這研究道德教育與其進從孟子的道德學說，不好採用荀子的道德學說之爲合理的。因爲孟子的道德學說，不僅是優異

濟方面所有的光顯主張；荀子的道德學說，不曾變傳而清，這固是有論據的主張，前者偏於空想，後者近於事實一般。但是此地我們之所以提出這種意見，其目的並非在於要參加於他們二人的情論與性惡之論爭，並且也非在於要討論先驗論與經驗論之長短，乃是在於論為荀子如同孔子自己一樣不識情與性之別，而孟子好談性與天道之緣故。

照蘇子民先生的見解，他以為明道宗孟子而遞演為象山、陽明，伊川宗荀子而遞演為陸鹿（註三〇）。蘇先生這種見解，是極對的。因此，本書之論旨，不但要採用荀子的主張，認為道德教育所謂的「道」，非天之道，非地之道，乃人之所以道也；並且要引用伊川和陽明二人的說論比之要引用明道和象山及陽明三人的言說較為多些。不過，要請注意的，所謂「人之道」，又不能夠完全的離開「天之道」而獨立的，換句話說，「天之道」與「人之道」二者始終的互相綜合着的。因為道德之本質自身是個「誠」，這種「誠」就是中庸所謂的「天之道」或「自明誠」之「誠」。再進一步的說，因為在一方面看來，道德之本質若要發展和實現則須賴乎教育；在另一方面看來，道德之教育者或推行和收效，則依存於本質，所以中庸說：「自明誠，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」。中庸這幾句話，就是表示出道德之本質（誠）與道德之教育（明）有怎樣的綜合之關係了。朱子對於這幾句話注釋說：「自，由也。據無不實，而明無不照者，聖人之德，躬情而有者也，天道也。先明乎善，而後能實其善者，賢人之學由教而入者也。人善也。誠則無不明矣，明則可以至於誠矣」。照朱子這幾句話看起來，不但知道「誠」與「明」——「性」與「道」——二者分離不開的，並且知道「天之道」與「人之道」——「誠者」與「誠之者」——二者互相為用的。

照上面所說，若按諸中庸，那麼，就道德本身說，它應當由「誠」而出發，再到達於「明」；因此所謂「道德」，就是「自誠明」的意思；復次，就教育作用論，它應當由「明」而入手，然後實其「善」，因此，所謂「教育」，就是「自明誠」的意思；合言之，所謂「道德教育」，這就是「誠則明矣，明則誠矣」的意思。

本章所討論的問題，祇是限於「道德」之意義；至於「教育」和「道德教育」二者之意義呢，這二者還留待轉而第六章「道德教育」裏面再來作一度詳細的說明，本章姑止於此。

註

- 一 鄭宗海著，略談教育原理，見教育通訊旬刊第七卷第一期第二頁
- 二 杜威五大講演，社會哲學與政治哲學第二頁
- 三 慎麟著知難行易說與知行合一說第二八頁，青年書店出版
- 四 朱熹集註
- 五 論語學而
- 六 論語顏淵
- 七 論語陽貨
- 八 論語憲問
- 九 論語爲政「爲政以德」句解
- 一〇 論語學而
- 一一 論語里仁
- 一二 論語公治長
- 一三 韓愈原道
- 一四 同上
- 一五 陳立夫著，唯法論第一一〇頁
- 一六 見註九

德育原煙

謝扶雅著，人格教育論第一五頁，青年協會書局出版

歐陽雲頌佈，勸育綱要第三頁

從子信效篇

蔡子民著，中國論理學史

第二章 道德之本質

第一節 道德之起源

大凡事情，都必有它的最初原因（First Cause）或第一原理（First Principle），這種最初原因或第一原理，在哲學上，叫做「事物的本質」（Essence），在科學上，叫做「事物的起源」（Source）。凡百如斯，道德不會是例外的。然則道德之本質究竟是什麼？或者說道德之起源究竟在何處呢？這個問題，從來一般學者，所答不一：（一）有些人以為道德是產生於自然，譬如我國老子，或如法國盧梭（Rousseau）的道德學說。老子道德經說：「道生之，德畜之，是以萬物莫不尊道而貴德；道之尊，德之貴，夫莫之名而常自然」。盧梭所說雖不與老子的話完全相同，然而他也認為道德就是產生於自然，不可稍加以人工，一經加以人工，則自然的善就變成爲惡了。（二）有些人以為道德是發源於內心，譬如希臘柏拉圖（Plato）就是這種道德學說之代表者。柏氏的觀念論認為「觀念」（Idea）是至上的東西，道德也就是這種「觀念」之所產生的。後來康德（Kant）的「無上命令」（Categorical imperative）及黑格爾（Hegel）的「絕對的觀念論」（Absolute Idealism）多少是根據於柏氏的觀念論，又如我國王守仁的致良知說也頗近於此。至於孟子的良能良知說究竟怎樣，我另有解釋，留在後面再說。（三）有些人以為道德是爲物質或經濟所決定的或以爲道德之最後的決定要素是經濟。馬克思（Marx）的唯物史觀或經濟決定論（Determinism），就是這種主張。馬氏以爲道德是下層建築，它是隨着位於最下層基礎的經濟之變動而變動的。

以上所述的諸種道德學說，大都不免是一偏之見，皆無足取的。然而在中國古代學者之中，惟有孔子對於道德之本質和起源能持有極公允之言論。固然，孔子之學說本是淵源於堯、舜、禹、湯、文、武、周公，然而

現在姑舉出孔子做個代表，也無不可的。照孔子的見解；他在一方面主張道德之表現為「仁」，而「仁」之一字，照中庸所說：「仁者，人也」。劉熙釋名：「人，仁也；仁，生物也」。此地劉熙所謂的「生物」一語，就是含有「自然」的意味，孔子在他方面說：「克己復禮為仁」（註一）。又說：「仁者先難而後獲，可謂仁矣」（註二）。此地孔子所謂的「克己復禮」及所謂的「先難後獲」兩語，都是含有人工的意義。合這兩方面而論，我們可以說照孔子的見解看來，道德之本質是自然的，同時又是人工的。這不啻中庸對於「誠」這種德性，在一方面說：「誠者，天之道也」，然在另一方面說：「誠之者，人之道也」一般。因為如中庸本身所說：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。這幾句話，是自然的意思；它又說：「誠之者，擇善而固執之者也」。這兩句話，是人工的意思。前幾句話，祇可當作「道德理想」看待；後兩句話，大可作為「道德教育」之用。惟其如此，故我們認為中庸所謂「誠者，天之道也」這一句話，應當讓諸研究道德哲學者或倫理學者去研究；所謂「誠之者，人之道也」這一句話，乃是屬於道德教育範圍以內之事，為一般教師所應當研究的。但是在討論整個的道德之本質的時節，不問研究道德哲學也好，或實施道德教育也好，道德之本質上任何一端——自然或人工——不可或缺其一的。

上面所述，是就着孔子對於道德之本質有怎樣的見解而言的；至於現在呢，我們國父孫中山先生雖則未曾直接的說過道德之本質究竟是什麼，但是他對於人類歷史之本質已經有明白的指示。道德之意義，我在前章裏面已經說過了，是人與人間之相互的關係和作用，因此，人類歷史之本質是什麼，則道德之本質也是什麼，兩者完全相一致的。國父在民生主義第一講裏面說：「民生是社會進化的重心，社會進化又是歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物質」。後來戴季陶先生根據國父的這種主張而命名之曰「民生哲學」（註三）。最近總裁更根據國父的哲學觀點，把民生哲學之理論完成如左：

「這兩種學說（指『唯物史觀』和『唯心史觀』而言）都可說是一偏之見，不能夠概括人類全部歷史的真實的意義。因為人類全部歷史，即是人類為生存而活動的記載，不僅僅是物質，也不僅僅是精神，所

以惟有……以民生史觀爲出發點的民生哲學不偏於精神，亦不偏於物質，惟有精神與物質並存，才能說明人生的全部與歷史的真實意義」(註四)。

照上述的總裁這一段講看來，就可知國父的民生哲學認爲人類歷史的重心，在一端講，是物質；在另一端講，是精神；在全體上講，是精神與物質三者本含爲一的。總裁這說過幾句話，非錄於後：

「古今中外講哲學的書籍，每每不是偏於唯心(精神)，便是偏於唯物(物質)。其實精神與物質，原屬一體之兩面，同物之異象，相因而生，相需而成。在本質上既不可分離，在學理上自不容偏重，尤其是我們一切學問是爲人生而學問，如果偏於唯心，必至於墜空蹈虛，漫無歸著；偏於唯物，必至於毀情滅性，由冷酷而流於枯槁，都是違反人性的真諦」(註五)。

再照上述的總裁這一段話看來，更可知國父的民生哲學認爲在人性的真諦上必須要精神與物質二者相因而生，相需而成的。這不但是當然的，並且是必然的。不過，在道德的方面講，這是屬於當然的問題。然則爲什麼在道德的方面以精神與物質二者相因而生，相需而成之一種當然的要求。這是因爲道德是屬於人生問題。所以如總裁所指示，道德若偏於唯心，必至於墜空蹈虛，漫無歸著；偏於唯物，必至於毀情滅性，由冷酷而流於枯槁，都是違反人性的真諦。此種總裁所謂「精神與物質，原屬一體之兩面，同物之異象，相因而生，相需而成」數語，總括起來說一句話，這就是「民生」。其實「民生」一語與「人生」一語，是有同一的涵義。國父對於「民生」之內容有如次的解釋：「民生之內容是人民的生活，社會的生存，國民的生計之繁衆的生存」。照國父這幾句話看來，所謂「民生」，豈不就是所謂「人生」的意思嗎？道德既是屬於人生的問題，而人生又就是民生；因此，道德之產生，可以說實起源於民生(集體生存)之要求。羅剛先生有一段話說得很好，抄錄於後：

「……所以總理認爲『民生爲歷史的中心』。民生就是人生的集體。人類有意志的自主力，復有物質的慾望力，環境能物支配人類，人類亦能夠改造環境，人類生存的一切活動，都含有精神與物質」(註六)

而生，相需而成」的交互作用。精神與物質兩者中間，抽去一個成份，就沒有人生，就沒有民生。所以總理的革命學說，一方面重視物質因素，力謀物質生活的改進；一方面重視精神因素，注重道德觀念的培養；因為兩者都是「相因而生，相需而成」的。不注重物質而空言道德，則流為虛玄，陷一般宗教家的覆轍；不注重道德而僅注重物質需要，則流為共產主義者的枯槁冷酷。（註六）。

上述的羅先生這一段話，把人生與民生及道德三者之關係說得很圓滿，並且把物質需要與道德觀念兩者所以相因而生，相需而成之理由也說得很充分。不過，其中有一點還有待於商榷的，就是照羅先生所說，似乎以為「道德觀念」這種精神與「物質生活」這種物質是對立的，但是照總裁所說看起來，他却是認為道德本身裏面就含有精神與物質兩種因素，同時又以為這兩種因素是相因而生，相需而成的。像總裁這樣的說法，我們纔能够發揮道德之本質全部而無遺漏的。諸君 總裁所謂「其實精神與物質，……在本質上既不可分離」這一句話，更可以思過半了。因為此地所謂「本質」二字是指一切事物而言，所以道德當然被包括在內。總裁對於道德之全部的概念還有幾句話指示得很正確，他說：「我們從宇宙國家和社會三方面研究，可以歸結出一個道理，就是我們所常講的兩句話：『生活的目的，在增進全體人類的的生活；生命的意義，在創造宇宙遠處的生命』。我們首先要懂得這個道理，確立正確的人生觀」（註七）。這就是 總裁站在民生哲學的觀點上有所指示的一種人生觀和道德觀。因為有上述的 國父遺教和 總裁指示，所以教育部遵照遺教和指示在訓育綱要裏面關於道德之概念有如次的一段話，特錄之以作本節之結論。

「總理中山先生謂：『生存為進化之中心，民生為人類歷史進化之中心』。蓋人類歷史愈進化，人與人間之關係愈繁複；人與人間之關係愈繁複，則因共同生活所發生之問題亦愈增，於是制定各種制度，規範人類之行為，以為解決各種問題之準則。而道德亦為人類行為規範之一，是道德之產生，實起源於民生（集體生存）之要求。道德既起源於民生，則民生之概念，即可以生活之目的與生命之意義確定之。生活之目的為何？曰：『在增進人類全體之生活』；生命之意義為何？曰：『在創造宇宙遠處之生命』。然則

體生活之訓練，不足以促人類全體生活之增進；無進取精神之培養，不足以謀宇宙生命之繼續，無科學觀念之啓迪，不足以促進民族文物之彰明。是故人民生活之充實，社會生存之扶植，國民生計之發展，民族生命之延續，須賴團體的進取的科學的道德行為以完成」（註八）。

第二節 道德之現象(上)

平此地地所謂「現象」(Phenomenon)，是與前節所謂的「本質」(Essence)相對舉的。顧所謂「本質」，是抽象的；所謂「現象」，是具體的。易繁辭說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」（按：此地所謂「道」，非道德之「道」）。朱子說：「形而上者，無形無影是此理；形而下者，有情有狀是此器」（註九）。朱子所謂「理」與易繁辭所謂「道」是否相同，及所謂「理」和「道」二字之真意究竟何在，這些問題，此地姑不詳論；因為這是屬於道德哲學的範圍以內之事，非本書所應當討論的。現在我們姑先簡單的答覆說易繁辭所謂的「道」和朱子所謂的「理」，就是事物的本質；而他們所謂的「器」，就是事物的現象。在中國哲學裏面還有與前節「形而上者」和「形而下者」二語相當的就是中庸所謂的「未發」和「已發」；「微」和「顯」；「體」和「用」等語，前三者是抽象的，後三者是具體的。因此，此地所謂「本質」，似乎與「未發」、「微」、「體」和「用」三者相當；所謂「現象」，似乎與「已發」、「顯」、「用」三者相當。然而照國父的民生哲學上若來，一切事物之所以為事物與其為所實現者本不可分離的；對於前者，國父姑稱之曰「物質」；對於後者，國父姑稱之曰「精神」；對於這兩者之關係，國父姑稱之曰「本含爲一」。因此，古人所謂的「未發」與「已發」、「微」與「顯」、「體」與「用」及我們所謂的「本質」與「現象」，也都不可分離的。關於「體」與「用」及「顯」與「微」之關係，程子（伊川）二人已經說過一句話：「體用一源，顯微無間」。復次，所謂「未發」與「已發」之關係，請看中庸所說，便知其端倪的；關於這一層，我在後面尚有一種解釋。最後，所謂「本質」與「現象」之關係，除掉請讀國父遺教及總裁對於國父遺教之研究自會明白之外，我個人

也有補充的說明，另註在道德教育三民主義哲學裏面，此地就不細說。

除上述之外，關於形而上者與形而下者之關係，馮友蘭先生有幾句解釋得好：「就我們之知識言，我們之知形而下者，必始於知形而上者。我們之知形而下者，必始於知形而上者。感覺之對象，專事物物，皆是形而下者。我們對於感覺之對象，專事物物，加以理智的分析，因而知形而上者，對於事物之分析，可以說是「格物」。因對於事物之分析，而知形而上，可以說是「致知」。（註一〇）。馮馬先生這幾句話看來，就可知我們之知道德的本質，必始於知道德的現象，因此我們在本書所討論的「道德的本質」這個標題之下，說明了「道德之起源」之後，不能不繼續的再來說明「道德之現象」。況且，就本書的性質而論，我們對於道德之現象，尤須要格外重視的。其體言之，我在前面已經說過，關於道德的本質之研究，應當屬於道德哲學範圍以內之事；至於道德的現象，其體言之，不能不為實踐道德教育者所重視的。因為道德哲學之任務，是在於研究「應什麼」，「為什麼」及「怎樣做」的問題；至於道德教育之任務是在於教學生「應該怎樣做」的問題。前者叫做「道德判斷」，後者則叫做「道德教育」。關於說：「他們（指科學家而言，科學家當然也在其列）考察的方法有兩種：一種是用觀察，即科學；一種是用判斷，即哲學」（註一一）。因此，我認為道德判斷之研究，是屬於道德哲學；道德本身之實施，是屬於道德教育。再具體言之，道德哲學是研究「什麼是道德」，「為什麼要有道德」，及「怎麼樣實踐道德」這三個問題；而道德教育是一面由教師教導學生應該實踐道德，一面觀察學生是否實踐道德。孔子說：「親其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉，人焉廋哉！」（卷十二）。又說：「人之過也，各於其黨，親過所親仁矣！」（註一三）。又說：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是！」（卷十四）。孔子這些話，就是道德教育。因為他不僅僅要從事於道德判斷之研究，並且還要注重於道德本身之觀察的緣故。

其次，再照上述的馮友蘭先生所謂「我們的知識，始於感覺」這一句話看來，又可知我們解釋道德的現象，是始於「道德感」（Moral sense）。關於這一層，請翻看前章第二節所引用的關於「道德」一詞之英語的

第二種解釋，也已知其詳的。那一種解釋，若用中語翻譯起來，它就是說「凡淵源於或有關於人類固有的本然之感性上所有「正直」和「公正」——尤其是道德的善——者，叫做「道德」的意。由此，可見道德教育之研究，不能不先從「道德感」說起。什麼是「道德感」？在未說明「道德感」之前，又不能不先把「思」與「感」對待作一皮討論。照馮友蘭先生的見解，他說：「思與感相對。在西洋復原底時候，希臘哲學家已弄清楚思與感之分別；在中國哲學家，孟子說：「心之官則思」（註一五）。他把心與耳目之官相對待。心能思，而耳目則不能思；耳目只能感。孟子說這段話的時候，他說及心，只注重其能思，他說及思，亦只注意於其道德底意義。照我們的看法，思是心之一重要底活動，但心不止能思，心亦能感。不過思與感之對比，就知識方面說，是極重要底。我們的知識之官能可分為兩種：即能思者與能感者。能思者是我們的理智，能感者所謂耳目之官，即其一種」（註一六）。馮先生這一段話，認為思之活動為對於經驗作理智的分析、總括及解釋，而哲學是賴於人之思；在對於經驗作理智的分析、總括及解釋之外，又以名言說出之者，哲學之有靠人之思與辯。馮先生更說得好：「哲學所講者中，有些是不可思議，不可言說者。……不可思議，不可言說者，不是哲學，對於不可思議者之思議，對於不可言說者之言說，方是哲學。佛教之全部哲學，即是對於不可思議者之思議，對於不可言說者之言說。若無此，則即只有佛教而無佛教哲學」（註一七）。照馮氏這幾句話看起來，凡哲學都是由於思和辯；而祇有感而無思和辯，不是哲學而是事物本身。因此，道德哲學與道德教育二者之所以有區別的，也是在於前者之有靠人之思和辯，後者祇有感而無思。前章第二節所引用的關於「道德」一詞之英語的第二種解釋裏面有所謂「道德的善」(Moral Virtue)與所謂「理智的善」(Intellectual Virtue)。所以說自有區別的，其命意也就不外乎此。但是像這樣的說法，這也不過是比較的相對的話，並非說前者是完全的總對的由於思和辯，後者完全的賴於感官的。中庸說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」。程子說：「五者廢其一，非學也」。不過，為分工起見，前四者姑屬於道德哲學，後一者姑屬於道德教育而已。

以上所說，是已經把「思」與「辯」之對待的關係作一度的討論；現在再來說明「道德感」吧。所謂「道

「*Moral sense*」是心的活動之一種，照普通的解釋，它是指辨別善惡之特殊的直覺力而言的。這種道德學說是英國倫理學者沙甫慈白利（*Saundersbury*）、赫旭遜（*Hutcheson*）等所唱導的。他們以為人類自有生以來就具有一種特殊感官，能於邪正善惡下直接的判斷，與味覺能辨別甘苦無殊。這種感官稱為「道德感官」或簡稱「道德感」；其由這種道德感官所發生之知覺稱為「道德知覺」（*Moral perception*）。在英語，無論對於「道德感」或「道德知覺」統稱之為「*Moral sense*」這種道德學說，是屬於「能力心理學」（*Faculty psychology*）。若從現代心理學者的眼光看起來，它早已喪失其價值了。譬如近來有所謂「機能派心理學」（*Functional psychology*）認為人類的道德作用，如同其他心的活動一樣，也不外乎人類對於某種刺激或境遇有所感應或反動（*Reaction*）之一種作用。我們在前章第二節裏面已經討論過的，人類做了某種事情（或好或歹）或碰著某種境遇（或順或逆）而有感動於內心或使內心有所感動（或安或不安）的時節，這就是叫做「道德感」。再換一句話說，所謂「道德感」就是人類心理上所發生一種道德活動的剌應結的意思。

其次，與「道德感」有關的就是道德的感情。所謂「感情」（*Feelings*）這個名詞是由英語「覺」（*Feel*）一字轉變過來的；它又是含有「知覺」「知道」（*Becoming aware of*）之義，美國心理學者蓋茨（*A. I. Gates*）說：「有機體所有的種種動作，可以發生出『感覺』來；在皮膚中、筋肉中、液腺中以及內部各種器官中所有的各種動作，其變動的情形，可以『覺』（*Feel*）出來或知覺出來」（註一八）。照蓋茨的研究，他認為這是所謂「感情」的意思。他又說「感情這個名詞，在這裏用來，乃是指身體內部所有的各種動作，或各種狀態，或各種錯亂的情形，由於刺激着身體內部的各種感覺器官而生之『知覺』或『知道』（註一九）。照蓋茨的意見，他認為這類的感情如「飢餓」、「惡心」、「疲勞」、「痛苦」、「飽滿」等，有大多數都是現在不值得多講的，因為它們對於研究教育的人們的興味，並沒有什麼關係。不過，有兩種感情，這兩種感情，也可以說乃是一對互相補足的感情（*Complementary feelings*），是現在值得我們注意的。所以值得我們注意到，是因為有機體有兩種基本的適應，在指導適應歷程與學習歷程上，起着很重要的職業者；而這兩種感情，則正是與此

兩種基本的適應不可須臾離的。這兩種感情，向來就是被稱爲「快樂」和「不快樂」或簡稱「快」和「不快」(Pleasantness and unpleasantness)的。現在我們所討論的「道德教育」這個問題，也是教育問題之一；因此，蓋美這種見解，在原則上，可以說是完全的可以應用於道德教育之中心。但是道德教育之對象是道德，與其他各種教育是以知識或技能爲對象的，略有不同的；因此，道德教育除掉「快樂」和「不快樂」這種基本的感情之外，其餘各種感情中有一部份仍是被應用的，譬如「痛苦」和「飽滿」(或「滿足」)等，在道德教育上，也是不可缺少的諸種感情。請看後面所將要說的例子，便知其詳的。不過，我們往往爲謀敏捷和說明便利起見，不妨把這種感情視其性質之差異，分做積極的和消極的兩大類歸入於上述的兩種基本的感情——「快樂」和「不快樂」——的裏面一併討論的。此外，還有因爲這種種感情比之兩種基本的感情——「快樂」和「不快樂」——稍爲複雜的，所以有時與「情緒」(Sentiments)相聯繫，或者因爲它有些比之兩種基本的感情或比之情緒稍爲高級些，所以有與「情緒」(Sentiments)相聯繫而討論的。實在講起來，所謂「感情」這名詞，廣義言之，是包括「情緒」和「情操」而言，狹義言之，僅指「情感」(Feeling)本身而言。上述的這兩種基本的感情，就是屬於「情感」方面的東西；因此，這兩種基本的感情，有時被稱爲「快樂」和「不快樂」。總之，大凡有機體感受外界的刺激時，不但惹起感覺，並且在意識方面，又會發生「快樂」和「不快樂」之感。就生物行動而論，牠當趨向接受外界的刺激之反應者爲快感，對於外界的刺激爲退避之反應者爲不快感。不但生物行動如此，就是人類行爲也是這樣的。此地所謂「道德的感情」(Moral feelings)就是指人類行爲在道德方面有所發生之快感和不快感而言的。譬如一個人日行一善，就感滿足，否則感不安。甚至有些人因一時做了一件惡事，事後慚愧悔恨之情頓起，以致煩悶懊惱，或斷然自殺，以脫離此苦境。這就是所謂「道德的感情」。孔子說：「仁者不憂，勇者不懼。」(註二〇)。又說：「吾日三省吾身，……」(註二二)。這也是曾子要他每日做事無過失而得到一種快成的意思。惟其如此，故道德教育，應當以陶冶道德的感情爲第一著。譬如中國童子軍

訓練之目的，在於使兒童自知整揚，以服勞他人為最大快樂，並以「準備」、「日行一善」、「人生以服务為目的」三語為銘言。

再其次，與道德感有關的是道德的情操。所謂「情操」，也是心的活動之一種；但是它比之所謂「感情」是高一級的一種心的活動。不但如此，它並且比之所謂「情緒」——即中國所謂七情：喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲（註二三）、六情：喜、怒、哀、樂、愛、惡（註二四）和五情：喜、怒、哀、樂、怨（註二五）——也是高一級的。譬如我們對於某一件事情或某一類事物之多種情緒，當其未得表現機會時，其傾向尚在；這多種情緒傾向相聯合而成為一系統者，叫做「情操」。這個情操定義，是出諸禪特（S. Berg）其人。若照以上所說，「情緒即表現之情操」，「情操即不表現之情緒」。然而考諸中國古籍，所謂「情操」，並不一定如上面所說，可以解作「不表現之情緒」。譬如中庸所說，「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」。我認為這兩句話，就是所謂「情操」之定義。但是分析言之，前一句話，還是指各個分離之喜、怒、哀、樂而言；因此，它可以照朱子所註釋，叫做「情」——「情緒」；不過，因其未發，所以朱子稱之為「性」，性無所偏倚，故謂之「中」。至於後一句話呢，它可以說如禪特所解釋，是指多種情緒——喜、怒、哀、樂——傾向相聯合而成為一系統者而言；因此它可以叫做「情操」。這種情操，因其發皆中節，所以朱子稱之為「情之正」，「情之正而無所乖戾，故謂之「和」。由此，可見情操比之情緒是高一級的心活動，無須多說了。復次，再就「情操」與「道德」之關係而論，這也不妨拿「情緒」做個比較的說明吧。所謂「情緒」，往往因情之所趨而喪失其本然之性，故有失常之態；譬如所謂「喜怒哀樂」是。至於所謂「情操」呢，它是始終的得情之正並且保持其本然之性，既無所偏倚，又無所乖戾，所以中庸稱之為「致中和」。惟其如此，故前者有「道德」和「不道德」之分；譬如喜怒哀樂，叫做「道德」；喜怒哀樂，叫做「不道德」；但是後者祇有「道德」可說，而無「不道德」可言。此點所以有所謂「道德的情操」(Moral sentiment) 云者，並非說在所謂「道德的情操」之外，另有所謂「不道德的情操」(Immoral or Non-moral sentiment) 一詞之存在。換句話說，凡稱為「情

「操」者，都是道德的。最後，就關於道德的情操之內容而論，小言之，譬如孟子公孫丑所記載：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以求譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」大言之，譬如我們平日看見國旗與愛國之情，或者還有外侮時，執干戈以衛社稷。更大言之，譬如孔子說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（註二六）。此外，譬如一切「可歌可泣的行爲」等等，這些都是屬於所謂「道德的情操」之列。因爲這等等道德行爲，既不帶道德的感情含有「快」和「不快」的情調（*pleasure*），又不帶道德的情緒或不道德的情緒含有各個分離之所謂「七情」的成份在內的緣故。此種等等三個例來說明吧，譬如一個皈依基督教者，到了佛教的大雄寶殿時，心曠神怡，他親與一種厭惡心情，並斥之爲「偶像」；反之，一個皈依佛教者到了基督教的禮拜堂時，看了耶穌神像，也親興起同樣的心情；這叫做「情緒」，甚或可以叫做「感情作用」。如果一種不領事任何宗教者，不拘其到了佛教的大雄寶殿或基督教的禮拜堂，他肯與他一種敬仰之心情，不啻好像去更公的孔雀贊美圖所謂「高山仰止」景行仰止；雖不能至，其心嚮往之「一般，這就叫做「情緒」，就其就是道德的情操。總之，所謂「道德的情操」，就是具有個人的利害關係入於其間，祇意向趨向正大光明之道路而行動的意志。我在前章第二節裏面引用過正語所說的一句話，它說：「凡善德者，善、美、正、大、光、明、純、懿之稱也。」這又可以作爲解釋所謂「道德的情操」的真義之用。

綜合以上所說，除掉討論道德的本質與道德的現象之外，並論及道德感、道德的感情和道德的情操三種道德的現象。這三種道德的現象，引伸言之，也就就是人類在道德方面有所發生之各種心的活動。同時，道德心的活動，本來又是一體的之彼此之間，並沒有什麼絕對區別之道德言之，譬如道德的感情有快和不快之感，不啻如同道德感有安和不安之感一般，至於道德的情操呢，它本沒有快和不快之感；因此，它又豈有因本然趨性的的稱謂之道德感相同的。不但道德的感情如此，就是道德的感情也何嘗不是這樣呢？照朱子所說：「喜怒哀樂，過猶中，因其未發，可稱之爲「性」，而所謂「性」，本來無所偏倚，故謂之「中」。」又照程

的看起來，所謂「道德的感情」或「道德的情緒」，豈不是與本然之性的道德或相同嗎？固然，朱子所謂「性」，是猶未發的情緒——喜、怒、哀、樂——而言，然而它未嘗不可以包括「道德的感情」在內。因為道德的感情與道德的情緒之差異，並非在於性質上有根本的不同，乃是在程度上有高低不同的緣故。再就道德的情操而論，朱子雖稱之為「情」，然而這種「情」，又如朱子所說，是「情之正」，而無所乖舛。所謂之「和」；因此，它當然與本然之性的道德或完全相同的。不過，我們為該說明便利起見，不妨把道德感與道德的感情和道德的情操分做三種心的活動；不但如此，並且認為道德感是屬於知的方面之心的活動，而道德的感情和道德的情操不妨仍如字義所提示而稱之為「感情」和「情操」。照這樣的說起來，那發於前而既經孔子所謂「知者不惑」這一句話相當。至於道德的情操呢，它既然如前面所說，並沒有個人的利害關係於其體，祇一心趨向着光、明、正、大之道路而行動；因此，它本沒有「有無憂懼」之可言，乃是超於憂懼之外的一種心的活動。我無以名之，名之曰「誠」，也無不可。因為「誠」之一字，積極言之，是包含有知、性、情、意三者；消極言之，是無所屬於那一種道德的緣故。

尤有言的，照現代心理學者的解釋，所謂「智力」，是一切心的活動種種刺激而惹起的種種反應之總和。因此，「智力」一詞，可以包括「知」和「情」兩方面之心的活動在內；具體言之，「道德感」可以包括「道德的感情」和「道德的情操」在內。不過，因為如剛才所說，智力是一切心的活動種種刺激而惹起的種種的反應之總和，而刺激既然是各色各樣的，所以所惹起的種種反應，也不無各色各樣之可分。譬如我們聽見一種含有是非或曲直的成份之道德現象，則我們對於這種道德現象有所惹起之反應，其中多少含有判斷作用。照這樣的說起來，那麼，前面所引用的英國心理學者沙甫慈自利、赫起遜等所認為「人類自有生以來就具有一種特殊感官，能於邪正善惡，直接的判斷，與味覺能辨別甘苦無殊」這種見解，在根本理論上固有大可贊美之

處，然而在上述的這種情形之下，他們所說的人類對於邪正善惡能發生一種判斷作用這一句話，或者可以採用的。同時，我們在前面以為道德判斷之研究是一件事，道德本身之辨究是另一件事；前者是屬於道德哲學的範圍之內，後者是為一般實施道德教育者所擔任的。這種見解，若遇着上述的這種情形，也有變通之必要，不特當好像「膠柱鼓瑟」一般。不過，英國倫理學者若把心理學上的根本理論由「能力心理學說」改變為豫以機能派心理學」所說一樣，認為人類自有生以來就具有趨善避惡的一種傾向，並非由於生來就具有一種特殊感官，乃是在於所稟賦（或稱遺傳）下來的一種天然或自然的性能（*Element*），那麼，就沒有錯誤了。這種性能，在教育學上，或稱之為「傾向」（*Tendency*）。以上所說，是關於「道德感」之說明。再就「道德的感情」和「道德的情操」而論，這兩種心的活動，抽象言之，雖則如同「道德感」一樣，也是刺激與反應之結合（*Unit of bond of stimulus and response*），或簡稱「刺應結」（*S & R*），然而具體言之，它所接觸之刺激物並非屬於道德感所接觸的那種含有「是、非」或「曲、直」之刺激物，乃是或者含有「邪、正」或「美、醜」之刺激物；因此，它所惹起的反應，決不會如同道德感所惹起的那種含有判斷作用之反應，乃是含有賞鑒或欣賞作用之反應。惟其如此，故在道德教育上，我們又應當把「道德感」、「道德的感情」和「道德的情操」三者分途去啓迪或陶冶的。這不但就道德之現象本身說，應當如此的，並且就被教育者之程度——初等、中等及高等學校學生——也必須顧到這一層的。關於這一層之詳細的說明，容留在後面討論「道德教育」及「道德教學」本身時，再來敘述。

第三節 道德之現象(下)

前節所討論的道德之現象，是關於「知」和「情」的兩方面之心的道德活動；本節所討論的道德之現象，是關於「意」的方面之心的道德活動。但是這也是比較相對的話，並非絕對的說心的現象上所具有的知

情、意三方面有對然之可分。因此，此地以為本節所討論的問題是關於「意」的方面之心的道德活動，也不過為謀說明便利起見而已。然則關於「意」的方面之心的道德活動究竟是什麼呢？現在姑先簡單說一句話，關於「意」的方面之心的道德活動中之最基本、最簡單的心的活動，就是道德的本能；因此，以下先從「道德的本能」說起。

什麼是「道德的本能」(Moral instincts)？在未說明「道德的本能」之前，先問「什麼是本能」及其怎樣產生。所謂「本能」(Instincts)是人類生來所固有的一種行為的傾向。這種傾向，在大體上講，是先天的，並非後獲的。但是從來談本能者，意見多端，不一而足；因此，關於本能的定義並沒有一致的主張。具體言之，即有些人說本能是行為上的遺傳的傾向 (Inherited Tendency)，有些人說本能是反射運動的複雜的組合 (Combination of Reflexes)；雖然各家所下的定義不同，但是我們要把他們的意見綜合起來，可以說本能不是具體的行為而是行為的原動力。換句話說，本能是行為傾向，是決定行為和驅使行為的動力。近代心理學家對於本能的分類也不相同的；具體言之，有些人把本能之種類分得太多，例如美國柯爾文 (Coville)、柏格來 (Berg) 和麥克杜格爾 (McDougal) 諸人是；有些人把本能之種類分得太少，例如美國華真 (Watson) 是；又如我國郭任遠先生簡直要把「本能」這個名詞根本取消。除掉以上這兩派不是太過，就是不及之外，還有折衷的一派把本能之種類分得較為適度，例如美國教育心理學者桑戴克 (E. L. Thorndike) 一派是。現在姑把桑戴克一派所分類的本能之種類抄錄下來，作為參考。

桑戴克一派依本能之功用推分為三大類：第一類為保存個人之本能為恐懼、憤怒、求食、好奇、行求、嬉遊等屬之；第二類為保存種族之本能為性慾求偶以及父母性之本能屬之；第三類為保存社會羣體之本能為統帥、建設、貧得、羣居等屬之。以上這三大類的各種本能之中，依其性質和功用之差異，有些似乎是屬於道德的，也有些似乎是屬於不道德的，抑有些似乎是非道德的；而所謂「非道德」一語，就是說某種行為不屬於道德的制約範圍之內，沒有所謂「道德的」或「不道德」可言。在未討論那幾種本能是屬於「道德的」、「不

「德」的「或」非道德的。這個問題之前，現在姑先把「道德的本能」之意義作一度簡略的說明。所謂「道德的本能」，不外乎是指先天遺傳下來不學而能、不慮而知之道德行為的傾向而謂的。孟子說：「人之所不學而能者，其良知也；所不慮而知者，其良能也。」（《孟子·告子上》）「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」（《孟子·告子上》）孟子所說的「良知」和「良能」，就是本能；同時，又因為他稱之為「良」。顧名思義，所以認為這些本能至少就其屬於「道德的本能」之一類，殊與所謂「不道德的本能」和「非道德的本能」自有區別的。談到這「動」我們不能不連同孟子「性善」作一度稍帶的討論。有些學者以為孟子言性善，或荀子言性惡，都是持錯誤的。因為本能能善而同時又有惡的；善的本能，應當使之有所發揚；惡的本能，應當使之有所抑制；此外還有非善非惡的本能（如佛性道德的本能），應當使之有所改良；即胡朗的化為善的本能的緣故。這種見解，似乎是很對的。但鬼仔細的研索起來，荀子二人所說的「性」之「善」或「惡」是否與現在我們所謂「本能」相當？尚屬疑問。以我考察，荀子所說的「性惡」之「性」，究竟怎樣？以後再說。至於孟子所謂「性善」呢，我認爲他所謂的「性」之「善」並非「本能」之「善」，乃是完全的超越乎經驗世界上而單純自然的「種性」。這種性，也許就是中庸所謂「天之道的誠」並非它所謂「入之道的誠」（即「誠之者」之誠）。至於所謂「入之道的誠」的誠這種性呢？它或者可以與我們所謂「本能」一詞相當的。因為「天之道的誠」之誠，這種性是純自然的，所以中庸說：「不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」（《中庸》）朱子註：「身誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。」（《中庸》）「聖人之德，自然天理，真實無妄，不特思勉，而從容中道，則亦天之道也。」（《中庸》）「入之道的誠」的誠這種性是混人工的，所以中庸說：「擇善而固執之者也。」（《中庸》）朱子註：「誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」（《中庸》）「朱至於聖，則不能無以欲之私，而其為德不能皆實，故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂入之道也。」（《中庸》）「約言之，前一種性是善的或種善的，後一種性是有善有惡的。因此，孔子所謂「性善」，也許是指前一種性而言的；果爾，則孟子言性善，或者可以說並沒有何等錯誤。周子在《通書》裏面開宗明義的說：「誠者，聖人之本。天載乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性

命，誠斯立焉。純粹至善者也。」（註二八）。朱子把周子最後一句話遞解說：「純，不雜也；粹，無疵也。此言天之所賦，物之所受，皆實理之本然，無不善之雜也」。照周、朱二氏這幾句話看來，我們就可知孟子所講的「性善」之「性」字，是指「誠」——「天之道」的「誠」——而言的。因為這種性是「天之道的「誠」或實理之本然，所以它是善的。世極端的說，它如周子所說，是純粹至善的。又如梁向朱子問周子通書讀上篇，舉易一陰一陽之謂道三句，朱子答說：「易繼成二字，皆節那氣底意思說，性善二字，皆只說理；但繼之者善，方是天理流行處；成之者性，便是已成形有分段了」（註二九）。此外，朱子還說：「一陰一陽之謂道，太極也；繼之者善，生生不已之意屬陽；成之者性，各正性命之意屬陰，如純粹至善，卻是統言道理」（註三〇）。或問純粹至善者也與繼之者善同否？朱子答說：「是級上三句，卻與繼之善者不同。繼之者善屬陽，成之者性屬陰」（註三一）。總括以上朱子所說而論，我們更可知孟子所謂的「性善」之性，是只講理或統言道理；至於荀子所謂「性惡」之「性」呢，它或者可以說是屬於易所謂的「成之者性」中之一分段上「惡的一段」——的。照這樣的說起來，那麼，孟、荀二人所道的性，本是各別的東西，所以荀子故意的道性惡以與孟子道性善相抗衡，未免是多餘的事。至於孔子呢，他認為「天之道」的「誠」這種性，是難能可貴的，祇有聖人纔能做到；至於一般普通人類，對於這種性，祇可望而不可即，姑把它當作「道德理想」看待而已。關於這一層，前面已經說過一些，此地談到與道德的本能有相關之所謂「性」的時節，不能再把它提起。以下以明孔子和孟子二人對於這種性——「天之道」的「誠」——有怎樣的差異之兩種態度。因為如上面所說，孔子認為這種性是難能可貴的，非聖人莫能做到，所以孔子平生罕言性與天道。子貢說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之旨性與天道，不可得而聞也。」（註三二）。不但子貢如此說，並且孔子自謙的說：「若聖與仁，則吾豈敢？」（註三三）。孔子這「句話，就是間接的自認不敢言性與天道的意思。但是孟子道「性善」，也許有背於孔子的本旨，不過，孟子之所以道「性善」的，其原因實在於當時的環境有以使然的，這不啻孟子自稱：「予豈好辯哉？予不得已也」（註三四）。其最著的原因，就是由於告子在那邊大談其性，迫得孟子不得不

起而道「性善」以應付告子的緣故。至於告子所談的關於「性」的問題是否正當，我們站在第三者的立場，替代他們作一度裁判。我們認為告子言性無善無不善或可善可不善，他所以與孟子道「性善」，不啻好像「針鋒相對」一般，其原因是在於孟、告二人所站的立場之不同的緣故。具體言之，即孟子站在先天的（即自然的）方面而觀察性，而告子站在後天的（即人為的）方面而觀察性，所以他們的結論當然是有區別的。設使彼此易地以觀，那麼，他們的結論，也許會互相變換的。請看孟子對告子有所問而所答的「人之可使為不善，其性亦猶是也」（註三五）。這一句話（按此地孟子所謂「是」之「性」，是指「勢」而言的），就可知孟子如同告子一樣，也承認「性」若放在後天的方面而培養，那麼，他可以使它為善或為不善的。但是孟子和告子二人自己都不覺得彼此易地以觀則皆然，所以他們二人發其莫大之辯論，使致後人如荀子、楊雄、王充、韓愈及其他也都投入於這種「性」的辯論的旋渦之中，迄今猶有餘蘊而未息的。實在講起來，以我們考察，不但孟、告二人的辯論是可以調解，無論荀子言性惡，楊雄言性善惡混，王充言善惡因人殊異說，及韓愈言性三品，他們所談之「性」，若與孟子或告子所談之性相比較，大都理無二教的。不過，因為彼此各自所站的立場之不同，而有各色各樣的「性」論而已。現在我們姑先把他們所談的「性」論歸納起說「荀、楊、王、韓諸人所談之性，如同告子所談之性」一樣，也都是站在後天的（即人為的）方面而觀察性，所以他們所持的論點，在大體上講，無一不與孟子所持的論點大相出入的。

以上所說的孟、告、荀、楊、王、韓諸人所談的「性」說，若與孔子自己所談的關於「性」的問題之意見，相比較，那麼，我們覺得孔子自己是最高明的，他在一方面說：「性相近也」，同時，在另一方面又說：「習相遠也」（註三六）。就前一方面而論，孔子是站在先天的（即自然的）方面而觀察性；就後一方面而論，孔子是站在後天的（即人為的）方面而觀察性，所以他對於人類的天性能夠有全面觀，並不像孟、告、荀、楊、王、韓諸人對於人類的天性祇有片面觀——不是像孟子偏於先天的方面，就是像孟、荀、楊、王、韓諸人偏於後天的方面一般。惟其如此，故孔子的道德教育學說，也是具有全面性；而後幾人的道德教育學說，也是祇有片面

性。然則今後我們談道德教育，在中國固有的文化上，所以先要以孔子的道德教育學說為中心，而以其他諸儒的道德教育學說為旁支，其命海試不外乎此。隨着從前幾章第六、七、八、九章第一節「道德教育之意義」裏面所討論的話，便知其詳的。原來孟子所說的「性善」之「性」，而前已經說過，嚴格說起來，是與孔子所說的「性相近也」這一句話中之「性」字又是略有區別的。具體言之，孟子所說的「性善」之「性」，就是中庸所謂「天之道」的「誠」的意思；這與「天之道」相當的，至少相當的「性」字，如孔子所稱，是為孔子所罕言的，甚至不可得而聞的。但是孔子自己所說的「性相近也」這一句話中之「性」字，實在講起來，却是中庸所謂「人之道」的「誠」的意思，這與「人之道」相當的「性」，是為孔子所樂道的，並且所常道的。除掉「性」和「相近也」這句話之外，中庸開宗明義的首先就說「天命之謂性」這一句話，該則是子思所記載的，然而它本是出於孔子自己的本意。至於在新編「性相近也」這句話的下文所謂「唯上知與下愚不移」，及他在別處所說的「中人以下，不可以階上也」（註三七）。這幾句話，也都是談「性」的。由此，可見孔子自己也所稱之「性」，是屬於「人之道」的「誠」這種「性」，並非像孟子所談之「性」乃屬於「天之道」的「誠」這種「性」一般。不過，孔子自己所稱之「性」總則是屬於「人之道」的「誠」這種「性」，然而他也是人類生來所具有的，若用學術的語言說，他是為先天所賦的。惟其如此，故中庸稱「天命之謂性」而所謂「天命」也就連帶着「理學」上所謂「天理」的意思。照這樣的說起來，那麼？孟子所說的「性善」之「性」，固然可以說並非孔子自己所說的「一切」性；但在另一方面講，孟子所說的「人之所不學而能者，其與能也」所不慮而知者，其與能也」這幾句話中所謂「良能」和「良知」，却可以說與孔子自己所說的一切種類相近似的。孟子所說的「良能」和「良知」，就如前面所說，就是不能不同時，又因為他稱之為「良」，所以「良」字意義可以認為這些本能，至少是屬於「道德的本能」之一類，發與所謂「不道德的本能」和「非道德的本能」自有區別。那麼？孔子自己所說的一切「性」，當然也都是很自然（或稱「本然」）的，不啻好像一種「純粹無疵」的東西；因此，它與本能沒有善惡可言。這皆猶法國盧梭（Rousseau）以為人性

生來不是善的，一入社會的人之手，就變成爲惡的；又如英國洛希（Locke）以爲人心生來恰如白紙，所有經驗都是外來寫成的一般。盧梭和洛克二人所說的這些話，大都是在社會的觀點上而考察人性；因此，照他們所說，如果我們一旦離開社會的境界而超乎一切經驗之上，那麼，我們所說的「性」，雖則不就是如孟子所說的「性善」之「性」，然而它的本質，却是如同孟子所說的「性善」之「性」一樣，也是善的；而所謂「善」的，如前面所說，以今日的眼光看來，也不過是純自然的善思而已，本來沒有好壞人事界上所謂的「善」或「惡」可言。惟其如此，故人類所有的本能，在本質上講，也沒有所謂「道德的」或「不道德」可言；但是在社會的觀點上講，它總有「道德的」、「不道德的」和「非道德的」之分。即使中庸所謂「誠之者，天之道也」這一句話，照朱子所註釋：「誠之者，既係未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也」。但是朱子的前兩句話，也不過指出「誠之者」之「誠」最初尚不能夠確定其是真實無妄或非真實無妄；至於他的後兩句話呢，它總是說明在人事界上總能夠表現其行爲是真實無妄、執非真實無妄的意思。朱子對於孔子所說的「性相近也，習相遠也」這兩句話解釋說：「此所謂性，兼氣質而言者。氣質之性，固有善惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也；但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳」。朱子這幾句話，也可以用來作爲中庸所謂的「人之道」的「誠」這種性之解釋。復次，中庸本身對於「誠之者」的「誠」所說的所謂「擇善而固執之者也」這一句話，也不啻就是朱子所說的「習於善則善」的意思。這一句話，若從反面的說法，那麼，我們可以說替中庸再加上一句話，說「擇其不善（或惡）而積斥之者也」；這又不過就是朱子所說的「習於惡則惡」的意思。合言之，中庸所謂的「人之道」的「誠」這種性含有正反面的兩種性質，實在與孔子自己所說的「性相近也，習相遠也」這兩句話相當的，至少是相關的。不惟孔子自己所說的這兩句話如此，其他譬如告子、荀子、楊雄、王充及韓愈等的性說，也無一不與中庸本身對於「人之道」的「誠」這種性有所解釋的話之正反面的意思有關係的。就中，荀子的這種「性惡說」，可以說就是中庸所謂「擇善而固執之者也」這一句話之反面的意思。若律諸「本能」，那麼，荀子所說的「性惡」之這種「性」，就是前面所謂「不道德的

本能」。同時，荀子所著的所謂「勸學」一篇，又不啻就是今日我們所謂「道德教育」的書籍一般。照這樣的說起來，孟子所唱導的「性善說」，寧可把它歸入於「道德哲學」的範圍之內。因此，本書討論到「道德教育」的時節，我們對於荀子的性惡說，或者可以引作參考。譬如後面將討論的關於道德之變態——道德頹廢和道德異常——及其怎樣診斷和救治的問題，多少是與荀子的性惡說有關的。至於孟子的性善說呢，極端言之，它祇是與本書最後一章「道德之目的」，尤其與它的最後一節「道德理想——至善」有一點特別的關係而已。

除上述之外，關於「道德的本能」本身的問題，還有一點較為重要的事要說明的，這就是說本身雖則如前面所說，有善的同時又有惡的，抑或有非善非惡的，然而這些善的、惡的、或非善非惡的行動（或可稱「衝動」(Impulse)），並非由於人類故意的所作爲，乃也是出於自然而然的。荀子說：「人之性惡，其善者僞也」。

荀子所謂「僞」，是就其字義而有「人爲」的意思。荀子這一句話，在根本上講，是不對的；退一步言之，我們也祇可以說人類在出胎以後尤其在成長以後有些善的行動是由於人爲的。中庸說：「或學而知之，或困而知之」。又說：「或利而行之，或勉強而行之」。這些話，乃是指「人爲的善」而言的。因爲有了上述的無齡善的、惡的、或非善非惡的本能，都是出於自然而然的，毫沒有人爲或人工的成分存在於其間，所以本能可稱爲「本然之性」，而本然之性，又可以說是純粹無疵之物，不啻如前面所說過的，英國洛克認爲人心生來好像一張白紙一般，後來的知識，不過好像用筆墨描寫在這「張白紙」上的一切文字或圖形的一般。因爲本能生來既是本然之性，毫沒有矯揉造作的人爲或人工作用融入於其間，所以它雖則在不知不覺之中流露些惡的行動或衝動，然而姑視之爲「善」的，也無不可的（此地所謂「善」之一字，或可解作通俗所謂「善意」之「善」，它並非出於「善意」——即「有意」或「故意」——的意思）。照這樣的說起來，那麼，孟子道「性善」與荀子道「性惡」，也沒有多大衝突的地方，可以不必多舉筆執的。因爲他們的出發點雖則不同，然而其結論還是一樣的緣故。

平心而論，荀子的這種性惡說，老係這像本身上看來，固然有點流弊，因爲有了荀子這一說，所以世上有許多人往往借此爲口實，以爲宇宙間本來並沒有所謂「道德」之存在，而所謂「道德」，不過是欺騙他人之工

其而已；然而從道德教育上看來，那麼，荀子的這種性惡說，也不無有效用之處，因為有了荀子這一說，所以社會上越需要道德教育，使惡的性或本能轉變為善的性或本能的緣故。惟其如此，故我們在前面認為荀子的勸學篇不啻就是今日所謂「道德教育」的書籍一般。不過，若從道德教育之效用來講，如果我們能夠以社會之正面的觀點先認定道德的傾向本為人類生來所具有，雖不可如孟子所道的「性本善」一樣，然至少須與孔子自己所說的「性相近也」相同，然後再來就着社會之正面的觀點提倡積極的道德教育，那麼，我們比之荀子以社會之反面的觀點先認定人性本來是惡的，然後再謀補救，勝得許多。因為照教育原理來講，教育者對於被教育者，與其從社會之黑暗的一面來激動他們使之有所警惕，不如從社會之光明的方面來鼓勵他們使之有所與奮之為愈的。惟其如此，故我們認為荀子的勸學篇還不若韓愈的原道和原毀二文及他的師說和進學解二文有效的。因為韓愈的前兩篇文章，就是從社會之正面——光明的方面——來解釋道德本身，他的後兩篇文章，就是按着社會之正面的觀點來提倡積極的道德教育的緣故。合言之，韓愈的這四篇文章，不啻就是今日所謂「教人怎樣靠師重道」的一套言論；因此，它們值得我們注意的。然而自韓愈以後，一經進入宋代乃至降及元、明，「性」之一字，又復為一班理學者所改變，由道德教育上的「性」復轉變為道德哲學上甚至於轉變為純粹哲學上的「性」了；具體言之，他們由孔子自己所說的「性相近也」之「性」及荀子和韓愈二人站在道德哲學上所談的「性」又恢復於孟子所道的「性善」之「性」了。請看程子對於孔子所說的「性相近也」這一句話有所解釋的話，說：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善。孟子之言性善是也。何相近之有哉？」（註三八）。那麼，我們就可以思過半了。就中，還有些理學者所談之「性」，甚至含有佛家所謂「明心見性」之「性」了。惟其如此，故當時一般青年學子都不敢談道德，以為道德是一種高不可攀的東西，並不容易躬行實踐的；換句話說，一般青年學子大都以為道德也須需要有高深的學問去研究和講求，而稱之曰：「道德家」（Moralist），並非一般普通人所能夠做到的。殊不知前面已經說過，「天之道」的「誠」這種性固然為一般普通人所不能談，然而「人之道」的「誠」這種性却為任何人所不能不談的。但是來，明理學者把後一種性這

開前一種種一併的化爲艱澀難懂的東西，那未免太過了。因此，何嘗乎引起同時的呂祖謙、陳亮、葉適、陸傳忠及清儒顏元、空齋、戴震等輩之反對，譏宋代理學爲空疏，欲另創成一種所謂「經世之學」以代之。然而南宋之末國勢衰弊，清朝時代異族入主，所以這種經世之學祇成爲學術上之一個名詞，毫無補救於實際社會了。迨至近代以及民國，我國固有的國民道德之內容，究竟怎樣變遷及其怎樣挽救，國父在民族主義、國民義務、軍人精神教育及行易知難學說裏面早有明白的指示，總統最近首諭尤其近著中國之命運一書也已有正確的指示，此均無庸再說。不過，後面談到道德教育本身的時節，再來引用些。因父道教暨「經世言論」以資引伸。

除掉上述之外，中庸開宗明義的所謂「天命之謂性」這一句話究竟怎樣解釋，這個問題前面已經略述一過，此地本來無須再述，不過，爲申明「道德的本能」之意談起見，不能不對於它有一度補充的說明。關於中庸所謂「天命之謂性」一語中之「天命」二字，照程子所解稱「言天之自然者謂之天道，言天之賦予萬物者謂之天命」。程子這種解釋，就是如我們用現代語來稱謂，「德爲所謂「天命」不外乎所謂「先天的稟賦」（簡稱「稟賦」）的意思，它是對待着所謂的「後天的獲得」（簡稱「經驗」或「習慣」）一語而言。這就是就科學的方面而論的；至於哲學的方面呢，所謂「定命」或「宿命」及「必然」和「決定」等語，也是含有「天命」的意義。由此，可見所謂「天命」與所謂「天道」二者截然不同，不過彼此之間有一種好像「母子的關係」而已。因此，中庸所謂「天命之謂性」一語中之「性」一字與它所謂「未之道」的「誠」這種性，也有割裂的區別，不可混爲一談的。這個「性」字，前面已經說過，我認爲它就是孔子所謂的「性相近也，習相遠也」這兩句語中之「性」。並非子貢所說的「夫子之言性與天道，不可得而聞也」這兩句語中之「性」。惟其如此，故中庸在「天命之謂性」這一句語之下，便這樣的說，「率性之謂道，修遠之謂教」。不但如此，並且下文還繼續的說：「道也者，不可須臾離也，可離，非道也」。它的下面還有幾句話說：「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道」。此地所謂「道」之一字，照朱子所注釋，「道」猶「誠」也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也」。前章第二節已經說過，陳立夫先生把「道德」二字解作「這就是各

所謂率性以起之人類共生存共進的大道，日用之道之謂也。我認爲陳先生這種解釋，尤其對於「道」之字，就是根據中庸所謂「率性之謂道」這一句話而云然的。由此，也可見這個「道」字，並非「天之道」本，乃是山天道（即自然或天然）所賦予之另一種「道」之意義；而所謂「人之道」，就是如朱子說，「道者，日用事物當行之理，皆性之德，而其於心（按即「內得於己」之義）無物不有，無時不然，所不可須臾離也，皆其可離，則豈率性之謂哉？」（註廿九）。

照以上所說，我認爲「天命之謂性」一語可以約解爲「天性」，即英語叫做「Nature」。它就是「本能」。爲西洋「Instinct」一詞是與「Nature」一詞相通；其在我國譯語上，也往往把前一個名詞譯做「天性」緣故。其次，所謂「率性之謂道」一說，朱子把「率」字解作「循」之義；而所謂「循」，又是「應順」之義。因此，所謂「率性」，就是人物各循或應順其性之自然的意志。若律諸現代教育學上的術語，這就是所謂「迴應個性差異」的意思。這樣一來，那麼，此地所謂「道」之一字，又是含有「法則」(Law)或「定律」(Principle)之義。朱子把「道」字解作「日用事物當行之理」，或者也就是這種意思；因爲此地所謂「理」之一字，是「義理」之義，也就是「道」之義。易經辭說：「易簡而天下之理得矣」。這一句話，就是說易簡使「一切事物都得簡單化而各規定出一種規則或規律定律的意思。鄭玄作易贊及易論說：「易一名而含三義，一曰簡也，二曰易則易知，三曰簡則易從，此言其易簡之法則也」。但是此地所謂「易知」，並非「知易」之義，就是如鄭玄所說，「易」之爲物能使天下「一切事物都得簡單化而各規定出一種規則或規律定律的意思。現在如由西洋教育學籍中舉出些關於教學或學習的定律來證明道德教育上所需要之諸定律也應當是如此的。譬如桑戴克在教育心理學上規定出幾條的學習律(Law of Learning)，是其中最著名的一個例子。桑戴克把所「學習律」又分爲三種：(一)準備律(Law of Readiness)；(二)練習律(Law of Exercise)；(三)效果律(Law of Effect)。這些學習律，若用中語來翻譯，即就是所謂「理」或「道」的意思。這三條的說一句話，所謂「率性之謂道」一語，就是說「循着人類個性差異而規定出幾條能適應它的定律」的意

息。其次，所謂「修道之謂教」一語，朱子解釋得好：「修，品節之也。性道雖同，而氣質或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者，而品節之，以爲法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。」（註四〇）。朱子這幾句話，簡直就是一個很有價值的教育尤其是道德教育之定義；任何教育學者不能變更其主詞的；不過對於教材的方面應當隨時代之推移有所改進而已。再分析言之，朱子所謂「品節」，就是現代語所謂的「分門別類」（Classify）或「審議調整」（Qualify）之義；復次，所謂「性道雖同」，這是說道或法則既是循着性或本能而規定的，而性或本能又如前面所說，是本然之物，因此，道或法則也是本然的東西，二者在本質上講，都是適得其當，沒有什麼參差可言的意思。復次，所謂「氣質或異」，這是說人類的天性或者因先天的生理或遺傳的傾向上有什麼各種特殊的關係，所以發生個性差異而有智、愚或過、不及之差的意思。復次，所謂「聖人因人物之所當行者，而品節之，以爲法於天下，則謂之教」這幾句話，也就是像今日教育學上所說的按着人類固有的天性或本能之差異規定出一種適應這些個性差異的教學法則及怎樣能夠使善的天性有所發展，惡的天性有所抑制，非善非惡的天性有所改良的幾條的學習定律；同時，又把這些教學法則和學習定律再加以組織化、系統化而精製成爲有客觀性和確實性的一種教育科學（簡稱「教育學」），以公諸社會，使一般從事於實際教育者如家庭父母、學校教師及社會導師等一律的都能够拿去應用的意思。至於最後所謂「若禮、樂、刑、政之屬」，這是指教材而言，並且祇是指道德教育上之積極的和消極的兩種教材而言；如果推及於智育和體育，那樣，在禮、樂、刑、政四者之外，非增加書、數和射、御之教材不可。合這禮、樂、射、御、實、數六者，在墨者，這叫做「六藝教育」；在今日，這叫做德、體、智三育。實在講起來，所謂「六藝教育」，祇是道德教育；因爲教育之主要的目的，祇是在於培養一個能够躬行實踐道德的人，至於智育和體育呢，這二者還是屬於怎樣達到這個主要的目的之一種手段的緣故。惟其如此，故朱子祇列舉禮、樂、刑、政四者而不並言其他，決非無故的。總括以上所說，朱子這些話，可以說是「一個完全無缺的教育——狹義言之，道德教育——之定義。中庸在上面三句話之下所謂「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」這幾句話，當然是

對於被教育者而言的；它認為一般被教育者應隨時刻劃的循進着日用事物當行之理（路）而行動的，不復周易所謂「天行健，君子以自強不息」一般。同時，在教育者方面講，這幾句話也未嘗不可以運用的；具體言之，它認為一般教育者應當始終不斷的循進着日用事物當行之理去造就人才，不啻孔子所謂「默而識之，學而不厭，誨人不倦」（註四一）一般。總之，在這德教育上，它不但要教育者教人做個有道德的人，並且還要他同時教育自己；因此，中庸所謂「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」這幾句話，無論教育者或被教育者都應當遵守的。

綜合以上所說，是關於「本能」與中國古籍上所有諸種意義的「性」字之關係的研究，現在再來討論西洋方面關於「Instinct」這個名詞之意義吧。原來在西洋方面，關於「Instinct」，這個名詞之意義，本來無須多事設辯的；因為西洋雖則在「Instinct」一詞之外，還有「Nature」一詞同時並存，然而這兩個名詞，是有同一的涵義；具體言之，兩者都是指人類生來先天所固有的性能而言的。不但兩個原語的本意如此，並且中譯也都可用「天性」二字來稱謂的。譬如法國盧梭說：「一切東西，出於自然的創造，都是善的；然而一入人的手中，就變成爲惡了」。盧梭這幾句話，乍看到，似乎與孟子所道的「性善」相同，然而他所謂「自然」（Nature）一詞，實在是指本能的「天性」言，並非像我們中國古籍在本能的「天性」之「性」（即人之道的「性」）之外另有一種「所謂超本能的「天性」之「性」（即「天之道」的「性」）之存在一般。據其如此，故我們若用西洋所有的「本能」一詞來討論道德教育比之用中國所固有的「性」之一字來討論道德教育，較爲妥當些。這樣一來，那麼，我們對於西洋方面所有的關於「本能」一詞本身之意義多事設辯，祇說「本能」，尤其祇說所謂「道德的本能」在這德教育上有什麼效用的這一個問題，就夠足了。原來道德教育之主要的成分是在於道德的原動力；而所謂「道德的原動力」，它的另一個名稱，就是所謂「道德的本能」。因此，我們討論道德教育的時節，不能不首先着手注意於道德的本能之發展及怎樣的促成其發展性有所實現。設使道德教育沒有「道德的本能」這種原動力（Libido）做它的基礎，那麼，無論道德的實行程序怎樣完備，終不能夠推進；或者無論道

德之目的怎樣合理，也終不能修實行的。請研讀 德政所手訂的三民主義之體系及其實行程序表，便知其詳。總裁這一張表上所有「原動力」——「誠」——就是道德教育上之所謂「道德的本能」；換句話說，它就是推進以下所有的「國民革命程序」及實現以下所有的目的——「建國完成和世界大同」——之原動力。惟其如此，故現在我們欲要討論道德教育，對於道德的本能不能不有一番特別詳細之說明。

照上面所說，所謂「道德教育」，實言之，就是「道德的本能」之教育；再換句話說，「道德的本能」之研究，實在就是道德教育上之最根本的作用，比之前節所研究的關於「道德的感情」和「道德的操練」兩個問題更爲重要的。道德的本能之研究的意義性已經明白了；現在我再把怎樣表現其所謂「道德的本能」之教育上的重要條件一度簡略的說明。據李相助先生的研究，他認爲「……本能無所謂善惡，最要緊的就是要平均發展它們。如使平均發展，一切本能對於人類都有利益。本能的發展須靠它的『力』(Libro)來促進它。每種本能『力』的數量都有固定，所以假使任何本能需用『力』過多——即過度發展——，其他本能就不够了。由牠，我們知道本能和本能中間競爭很厲害，各盡爭用『力』以作發展的需用。任何本能愈發展愈強大，愈少運用就趨退化而變爲極微弱。因此，教育家負有教導兒童的責任，應先研究兒童的本能中有何過度發展或太弱精的地方，然後再設法補救」(註四二)。除此之外，李先生還有列舉怎樣補救的方法，此處姑不備錄。李先生這一段論，不但指明「本能」在教育上，尤其在道德教育上，有怎樣的重要性，並且說出爲什麼及怎樣樣表現「本能」之教育上的重要性這種原理。但是李先生這一段論，可以說已經爲我國中庸一書把它說盡了。譬如它說：「知微遠之，惑者不及也。……賢者過之，不肖者不及也」。中庸這幾句話，簡直就是說「本能」這種東西不可使之發展得太過，又不可使之發展得不及的意義。同時，孔子在它的上文說着：「道之不行也，我知之矣。……道之不明也，我知之矣」。及在它的下文又說着：「人莫不飲食也，鮮能知味也」。孔子這些話，簡直就是說有些本能爲什麼會發展得太過不及，其原因是在於本能的教養不甚講究，所以各種本能沒有平均之發展而發生「過」和「不及」之差並且有「智」和「愚」及「實」和「不實」之殊的意思。尤其孔子的最後一

句話所謂「人莫不飲食也，鮮能知味也」，就是一面描寫「本能」自身這獨東西，一面指摘一般教育者祇知放任被教育者自行盡量發展其所固有的一切本能，不拘其善惡的或惡的，抑或非善非惡的，一樣的毫不加以何等訓練和補救的意思。關於這一層，國父也經見到的；具體言之，國父的「行易知難學說」，尤其第一章以飲食為證，也是與孔子的道德教育一樣而有同一的生根。孔年不但概說出一個原則，並且有時舉出些事實來證明牠。譬如論語先進所記載：「子貢問師與商也孰賢？子曰：『師也過，商也不及。』曰：『然則師愈與？』子曰：『過猶不及也。』孔子這幾句話，簡直又就是說出全體的教育不鬆不寬而發生一種錯誤的結果之一個實例的意蘊。關於這一層，國父也有些同樣的說明，請研讀國父各種遺教尤其孫文學說（即行易知難學說）一書，便知其詳的。因此，國父的行易知難學說這部著作，可以稱為「新中庸」；它比中庸對於「中庸」之說說得更透關而且更具體的。最近再經總裁加以闡發而劃成一種「行的道理」（又名「行的哲學」），更能夠使我們知道國父所發明的「行易知難」這個原則，可以作為道德教育上尤其可以作為道德的本能教育上之唯一的根據。因為國父所謂「行易知難」和他所謂「不知而行，行而後知，知而後行」及他所謂「以行而求知，知以進行」等乃至總裁所謂「力行」，都是與本能教育有密切的關係的緣故。

因為有了上述的道德教育必須認定以本能為道德之原動力（誠）；而各種本能又須有平均之發展，既勿使之發展得太過，又勿使之發展得不及；此外，本能的發展又須靠它的「力」，所以本能為謀實際教育之便利起見，不啻好像朱子所謂「性道雖同，而氣稟或異，故不能無過，不及之差，聖人（按此地所謂「聖人」，在今日教育制度上，可以解作「先知先覺者」或「教師」）因人物（按此地所謂「人物」，也可以解作「後知後覺者」或「學生」）之所當行者，而品節之」一般，不能不劃着前面所述的魯戴克所分類的本能之種類再把它與「道德的」、「不道德的」和「非道德的」三種性質相聯繫而分為「道德的本能」、「不道德的本能」和「非道德的本能」三大類。現在就始照此而進行，認為魯戴克所分類的這三類的本能之中，第一、第二兩類的本能，無所謂「道德的」或「不道德的」；因此，這些都可稱之為「非道德的本能」。至於第三類的本能之中，

所謂「競爭」和「貪奪」，可思為「不道德的本能」；所謂「建設」和「羣居」，可以稱為「道德的本能」。因為在一方面講，照國貨的發達，認為人類社會進化之原因是在於互助而不在於競爭，尤其不在於階級鬥爭，所以「競爭」是一種「不道德的本能」，「羣居」是一種「道德的本能」。固父又說：「人生應當以服務為目的，不當以奪取為目的」。所以「貪得」是一種「不道德的本能」，「建設」是「道德的本能」。然而在另一方面講，所謂「競爭」，在「善」的觀點上，是人類向上的一種不可缺少之要素；設使沒有它，則人類決不會發生勇敢進取之精神。孔子說得好：「當仁不讓於師」（註四三）。孔子這句話並非鼓勵人去競爭權勢，乃是勉勵人去奮發有為的意思。至於所謂「貪得」，在道德的方面，固然不可任其自然滋長，但是在知識的方面，它未嘗不可以利用使之作為培養發明力和創作力之基礎。惟其如此，故善的本能不消說起是要使之盡量發展，就是惡的本能，在一方面講，固然最好使之完全抑制和消滅，但是在另一方面講，有時却要使之保存其一部分而用之於善的和有效用的事業之上，在這種情形之下，與其說「抑制」，寧可說「改良」。至於非善非惡的本能呢。這些不但說使之有所發展，並且可以說使之有所開發；因為這些還是對於無善無不善或可善可不善的狀態之下，所以非用全力使它明朗的化為善的本能不可的緣故。總上所說，這就是像李相勛先生所說的那樣的使一切本能都有平均的發展之可能；也就是像中庸所謂的「無過、不及」的意思。然則道德教育之所以稱為「道德教育」者，其命意本來就不外乎此。

總括以上所述的一切話，是就着「本能」的方面而解釋其所謂「道德的本能」，「不道德的本能」和「非道德的本能」——代表的說「道德的本能」——之意義，性質和功用；以下應當再就「道德」的方面來敘述道德之進化的階段吧；因為在道德之進化的階段上看來，就中有所謂「本能的道德」(Instinctive morality)的一種道德的緣故。但是所謂「本能的道德」，是屬於社會進化問題的範圍以內之事，並非與道德本身尤其與道德教育有何等密切的關係；不過，在說明道德的法則的時節，則不能不先從這個「本能的道德」的要素說起。因此，現在姑把這個要素留在下面一章討論「道德的法則」的時候，再來敘述。

最後，還有與道德的本能似相同而實異的兩個名詞，不能不在此處有幾句的說明。第一個名詞叫做「道德觀念」(Moral idea)，第二個名詞叫做「道德能力」(Moral faculty)。先就第一個名詞而論，關於這一個名詞，本章第一節討論「道德之起源」的時節，已經把它作過一度說明；復次，就第二個名詞而論，本章第二節裏面討論「道德感」的時節，也經把它作過一度解釋。因此，關於這兩個名詞，此地似乎無須再說。但是仔細的考慮起來，這就是因為我們在前面說到「本能的發展須靠它的『力』(force)來促進它」的時節，唯恐論者認為道德觀念論者和道德能力論者所說的「直覺力」或「辨別力」之「力」或「能力」(faculties)就是上面所謂「促進本能的發展」之那一種「力」(force)二者並有什麼的區別。殊不知此地所謂「力」(force)一詞，是慾望或願望 (Desire) 之義；前面已經說過，本能不是具體的符號，好像「能力心理學」認為人類生來就具有種種特殊心能或能力如記憶力、想像力、思想力、意志力等等一般，而是行爲的原動力，不啻就是此地所謂慾望或願望而已。孔子說：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」(註四四)。孔子說：「憤悱，誠意之見於色辭者也。待其誠至而復告之，既告之，又必待其自得，乃復告爾。」(註四五)。照孔子這些話和程子所解釋看起來，我們所謂「力」(force)不外乎孔子所謂「憤」和「悱」及程子所謂「誠」而已。因此我認為「本能」一詞若參照「總裁所手訂的『民主主義之體系及其實行程序表』」那就是所謂「原動力」(Motive)的意思。所謂「原動力」(Motive)一詞，在教育上，往往與「慾望」(Desire)之「意志」(will)、「興趣」(Interest)、「努力」(Effort)等詞，不是相通用，就是相聯繫的；總之，這些名詞，無一不是與「本能」相關的。因為這些名詞，大都不外乎指行爲的傾向，或指決定行爲和驅使行爲的原動力而言，決非像「能力心理學」所謂「心能」或「能力」而有具體的行爲一般的緣故。除此之外，即使英語還有 "Force", "Active Power", "Strength", "Energy", "Vigor", "Capacities", "Abilities" 等名詞，其中有些雖則與本能的原動力本身相近，譬如 "Motive" 與 "Force" 二詞相加而仍可譯之爲「原動力」；不過加強其意味而已，有些雖則它的本身也可譯作「本能」或「行爲」，譬如 "Active Power" 是，有些雖則與

「本能」有進階的相生關係，譬如「Sense」與「Instinct」可譯為「智力」和「體力」。「氣力」與「力」有些差別有依靠於本能而表現的，譬如「Capabilities」和「Abilities」二詞都是指較之實際之能力而或「才能」，然而這等等名詞却相同「本能」一詞本身及其促進它發展的「力」是一樣，並不是具體的行為而是行為的原動力。不過這等等名詞之中，有些是屬於知的方面，有些是屬於情的方面，有些是屬於意的方面。若將諸中語，它們是分別屬於知、但、勇三方面，祇有「本能」是包括知情意三者，所以「本能」與「總裁所手訂的三民主義之體系及其實行程序表上所有「原動力」一詞」是「相當的」。上面所說的這等等名詞，在教育學上，尤其在這德教育的方面常有應用到的與不應用到的，並且在中國方面，在古性「字」之外，還有「力」、「氣」、「德」、「志」、「才」等字，它們應用的，是在今日，更有我國人所稱「主義」是一種思想，一種信仰和一種力量之存在，就中所講「力量」六詞，在這德教育上，其關係的，是不言而喻上所說的博學、審問、慎思、明辨、篤行五者之中，以「篤行」為重及「國父的」行身易知難學說和「總體的」行的道理，以「力行」為重一般，因此，上述的這等等名詞在尊義及彼此之間有怎樣的差異關係，都不可不弄得清楚和明白，設使我們對於這等等名詞懂得圓吞棗，那麼，就不免有失之毫釐，謬以千里之虞，權其如此，故前面對於這等等名詞作一度似乎過於繁冗的解釋，實非得已的。

註

- 一 語語顛淵
- 二 論語雅也
- 三 魏季陶對孫文主義之哲學的基礎（民國十四年出版）
- 四 總裁著，三民主義之體系及其實行程序（民國二十八年五月七日在中央訓練團講）
- 五 總裁著，青年為學與立業之道（民國二十五年二月十四日在中央政治學校訓話）

- 六 羅開著，三民主義的體系與原選第一——一頁
- 七 繆荃著，爲學做人與復興民族之要道（民國二十四年五月十九日對昆明中等以上學校員生講演）
- 八 教育部頒佈訓育綱要第二——三頁
- 九 朱子語錄第九十五
- 一〇 蔣友麴著，新理學第四八——四九頁
- 一一 民權主義第一講
- 一二 論語爲政
- 一三 論語里仁
- 一四 論語公冶長
- 一五 孟子告子
- 一六 馮友蘭著，新理學第四——五頁
- 一七 同上第八頁
- 一八 陳德能譯，蓋茨著教育心理學第一九三頁
- 一九 同上第二五八頁
- 二〇 論語子罕
- 二一 論語顏淵
- 二二 論語學而
- 二三 禮記禮運
- 二四 白虎通禮運
- 二五 陳德能譯，蓋茨著教育心理學第一九三頁

- 二六 論語衛靈
- 二七 孟子盡心上
- 二八 周敦頤通書一誠上一
- 二九 朱子書答語類
- 三〇 同上
- 三一 同上
- 三二 論語公冶長
- 三三 論語述而
- 三四 孟子滕文公
- 三五 孟子告子上
- 三六 論語陽貨
- 三七 論語堯也
- 三八 朱熹集註
- 三九 同上
- 四〇 同上
- 四一 論語述而
- 四二 李昉助著，訓育論第二七頁
- 四三 論語衛靈
- 四四 論語述而
- 四五 朱熹集註

第二章 道德之法則

第一節 道德之公理

所謂「道德之法則」(The law of morality or morals)有廣狹兩義：廣義言之，它是包括「道德之公理」(Moral axiom)、「道德律」(Moral law)和「道德主義」(Moralism)三者而言；狹義言之，它祇是指「道德律」而言的。因此，本章為謀說明便利起見，把「道德之法則」這個總標頭分做三節來解釋。但是未分節解釋之前，先把這個總標頭姑作一度簡略的總括的說明。什麼是「道德之法則」，照中庸所說，「道」之一字本身就是「法則」。關於這一層，前章第三節就着中庸開宗明義的所謂「率性之謂道」這一句話中之「道」字已經把它作一度詳細的說明，此地不必再述。不過，現在為明瞭觀念起見，姑再對於所謂「道德之法則」下一個短簡的定義說：所謂「道德之法則」云者，就是說人類在日常生活上各有當行之路的意恩。但是這種當行之路，在原始時代，人類也祇知其然而不知其所以然的；具體言之，他們祇自然的出做「應該如此」，而未曾明顯的懂得「為什麼應該如此」的。這就是因為人類最初在原始時代所有的一切行動，都是靠着本能而行動的；後來隨着時代之推移和社會之進化，所有的一切行動逐漸脫離於本能而以他人的意志為意志，同時又以他人的行動為行動，最後，時代愈推移和社會愈進化，那麼，所有的一切行動再脫離於被動的地位而回到自覺自動的地位而行動的緣故。據美國達夫茲(Duff)教授的見解，他認為道德的進化可以分為三個階段：第一個階段的道德是說當初一切行為都出於本能的需要，這稱做「本能的道德」(Instinctive morality)。第二個階段的道德是說在習俗日變疑面時，個人對於社會風俗若有違反，則社會之制我隨之而起，故不能公然反抗，這稱做「習俗的道德」(Customary morality)。第三個階段的道德是說文明自進，個人之自覺心日強，一切行為都訴之於個人的理性，這稱做「反省的道德」(Reflective morality)。以上就是道德進化，也

歐其社會進化之三階段（註一）。

上面這一段話，不但就整個的社會進化而考據認為恰如此論，並且就每個人自出胎起至長大止而考據，認為他的心理進化也是這樣的。據瑞士的兒童學專家丕阿耶（Jean Piaget）的研究：他認為兒童的心理之特徵，從他的語言中而觀察，幾乎有一半是「自我中心」（Ego-centric）的。他以算兒童思想之社會進化的歷程可有三個階段：（一）自我中心主義；（二）社會化作用；（三）完全客觀化。自我中心主義到了七八歲時較弱其程度，八歲起便漸成社會化，十一、二歲時候便進而客觀化了。丕氏又以為兒童思想中所含有「自我中心主義」具有各種性質；我認為就中有一種性質是與道德的法則之產生和演進有最密切的關係，特錄於下：據丕氏的見解：以為十一、二歲以前的兒童沒有相對應想的習慣。易言之，即把一切相對的名詞都認爲絕對的名詞。例如認他為我的兄弟，我可不是他的兄弟；認甲比乙美，便不認同時甲比丙醜。又如說「阿珠比阿翠美，比阿紋醜，究竟阿翠、阿紋誰醜？」這個問題若由我們看來，是很容易解決的，但是由兒童看來，美醜都認爲絕對的名詞，於是他們對於這個問題，便有如次的推理：「阿珠比阿翠美，所以他們都美，阿珠比阿紋醜，所以他們都醜。於是阿紋最醜，阿翠最美；阿珠則介乎二者之間」。由兒童的眼光看來，美便是美，醜便是醜；美醜是絕對的，同是一人既美就不能醜，醜醜就不能美。兒童判斷一切，都從自己獨有的主觀點，而極難承認他人的意見。兒童彼此不互相了解，但他們相信都完全知道，以為無論何人，卻明白他的意思，並不覺他的自我主義。在七歲以前，他們並無真正的爭辯，僅有反對背理的衝突，沒有理解力和理由辯論。由此，所以他們的判斷可以說常爲絕對的，決不是相對的（註二）。

照上面所說的丕氏這些話看來，我們就可知道德之法則固然存在於道德本身之內而有客觀的價值，然而而在七歲以前的兒童們眼光看來，假使他們也知道有所謂「道德之法則」，然而他們所規定下的「道德之法則」可以說常爲絕對的，決不是相對的；再說一句話，它是出於兒童的自我主意的。譬如孔子所說的「己所不欲，勿施於人」（註三）這兩個字，由我們看來，是一個「道德之法則」，並且它是很合理的；因為它是相對的，具

禮言之，一方面應該說「己所不欲，勿施於人」，他方面又應該說：「人所不欲，勿施於我」。然而由兒童看來，他們對於這個「道德之法則」一定還有另一種方式說法，具體言之，他們一定祇認為「人所欲，施於我」，但是他們決不會同時認為「我所欲，施於人」。像這樣的說法，雖則不能說等不是「道德之法則」，但是這個「道德之法則」是絕對的，並不是相對的；再說一句話，是出於兒童的自我主意的。然而禮有些學者對於不民研究的結果頗置懷疑，以為兒童思想却是很容易受外界的暗示，他有時簡直沒有「自我」，完全以他人的思想為思想的。因此，說兒童意志心中也有所謂「道德之法則」，然而他們所有的「道德之法則」一定依聲成人所云爾云然的。譬如盧次否定的說：「己所不欲，勿施於人」，說肯定的說「己所欲，施於人」，那樣，兒童也會同儕如此說的。但總我總覺得是教育的結果，並非出於兒童的天性。若就兒童的天性論，那麼，我們以後要來所研究的結果是較對的。

綜合以上所說，道德之法則本身而論，道德本身就是法則，不啻朱子名之曰「日用事物當行之道」。但是，一進入於人類社會的時節，所謂「道德之法則」這種概念就因之而變動了。這就是因為有了如前所屢述的邁夫森所研究的關於社會進化及不阿耶所研究的關於兒童心理發達之三個階段，所以在原始時代之一切道德之法則，是出於自我的，它就是附隨在各個人的言語和行動之去；捨此，別沒有何等道德的法則之形式。到了有史時代以後，一切道德之法則，太都是由於他動轉矣。它是存在於習俗、風俗和儀式之上，譬如中國周代的「信圭」，周禮考工記所記載：「命圭七寸，謂之信圭，候守之」。又如羅馬的十二銅標等是。到了文明開化時代，一切道德之法則乃是「自我」與「他我」之綜合，它是依據於人類社會之共同反省，譬如曾子所說的「吾日三省吾身」，是其一例，同時，他所謂「為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」這三句話，就是道德的價值，也就是道德之法則。然而在另一方面講，原始時代所有的道德之法則因為由於人類前本能而產生，所以它是自然的，同時又是純粹無疵的。劉熙稱名說：「人，仁也；仁，生物也」。這兩句話，可以說就是指原始時代的道德之法則而言的。復次，有史時代以後的道德之法則，大都是出於社會的風習，所以

它是人爲的，但是多少是矯造作的。荀子惡說「禮、擇偽也」。這一句話，或是荀子以他自己所學禮的「性惡說」爲前提，認爲堯、舜之德，是由「堯、舜自己」所造作的，並非出於自然的（按此地所謂「偽」字，是人爲之義，並非「作假」的意思）。但是蘇軾因爲誤解了荀子這一句話的意思，便罵他「成校來季斯焚齊坑儒之禍，其實二者中間，毫無因果的關係，不會犯了邏輯上的謬誤。最後，文明日臻時代的禮法，大都是出於人類的反省，所以它是人爲的，同時又是多少返乎自然的。禮記說：「禮者得也」。這一句話可以適用之於今日的文明時代的道德的法則之上。因爲照說文所說：「禮，外得於人，內得於己。從直從心」。此地所謂「外得於人」，似乎是指人爲而言；所謂「內得於心」，似乎是指自然而言的。

請再證諸禮記所記。曲禮說：「太上貴德，其次務施報。禮尚往來，往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。人有禮則安，無禮則危。禮不可不學也。夫禮者，自卑而尊人，雖販賣者，必有尊也；而況富貴者乎！富貴而知好禮，則不驕不淫；貧賤而知好禮，則志不惰」。此地所謂「太上」，即使不是指原始時代而言，至少是指太古時代而言的。照疏所記載：「太上謂帝皇」；而所謂「帝皇」，就是太古時代的意思。至於所謂「太上貴德」呢，我認爲這一句話就是說太古時代的人類祇求各個人的內心有所得或有所安而不必圖報的意思。所謂「其次」二字，照疏所記載，是指三王而言，這不啻就是現在我們所謂「文明時代」的意思；因此乎所謂「務施報」，就是說「我施於人，人也應當施於我」的意思。孔子說：「己所不欲，勿施於人」。這一句話之類似的意義，就是說「人所欲，也應當施於我」，也就是說文所謂「外得於人」的意思。它以下所謂「禮尚往來，往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也」。這幾句話，簡直就是指人與人之間之相互圖報或施報而言的。復次，它所謂「人有禮則安，無禮則危。故曰：禮不可不學也」。這幾句話，一面說禮是爲日常生活上所必需的，一面說因所需而不可不學的意思。因爲禮是必需的，同時又是不可不學的，所以在文明時代所需要的一切禮，大都是人爲的。復次，它所謂「夫禮者，自卑而尊人，雖販賣者，必有尊也；而況富貴者乎！富貴而知好禮，則不驕不淫；貧賤而知好禮，則志不惰」。這幾句話，總括言之，不外乎關於人與人之間之相互關係和作用。

的一種說明而已。考之，禮記一書，是我國古籍中之一部重要的道德教育教本；同時，在中國古代，道德教育與政治教育二者是一而二、二而一的東西，不啻所謂「政教合一」一般。因此，所謂「禮」，也就是政治上之工具。禮記，仲尼燕居說：「禮者何也？即事之治也。」推其如此，故所謂「禮」，是由於人爲的。荀子說：「禮者，養也」。這也就是荀子既以「性惡」爲前提，所以他認爲社會必須制定一種禮，使人人循禮而行，則相生相養；苟悖禮而行，則不免相殘相殺的意思。照荀子這一句話看來更可知禮是教育之工具，同時又是政治之手段；因此，它是人爲的。但是在另一方面講，禮之所以爲禮者，不拘其在社會的觀點上看來，它是人爲的，然而在「禮」這種德本身上看來，它仍是自然的。禮記曲禮開宗明義的說「毋不敬，儆若思，安定辭，安民哉！」這幾句話，一半說禮是自然的，另一半說禮是人爲的。其次禮運篇說：「夫禮，先王所以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。……」這幾句話，是再進一步的說禮之本質是天之道——誠，禮之作用是治人之情——偽（即「人爲」之義）。再其次仲尼燕居說：「禮也者理也。……」此地所謂「理」之「字，固然應作「治事」之「理」。然而其中也含有「義理」之「理」的意思。在這種意味上講，所謂「禮」，不妨當作中國古籍尤其宋儒所謂「實理」解；而所謂「實理」，就是說一種不可思議、不可言說的道理的意思。此處所謂「不可思議、不可言說」云者，若用現代語來解釋，也不外乎是所謂「不待證明而存在或爲一般人所公認」的意思。因此，所謂「禮」這種「理」或「實理」，也不外乎是現在學術上所稱「事物的公理」的意思。照以上所說，「禮」既然就是現在學術上所稱「事物的公理」，所以與「禮」有實質相關之所謂「德」或「道德」，在本質上講，也是一種事物的公理或這種「事物的公理」，就是本節所稱「道德的公理」。現在要把所謂「道德的公理」這個概念之意義和性質作一淺論約略說明。

在未說明「道德的公理」之前，不能不先明什麼叫做「公理」。就理言之，所謂「公理」(Axiom) 是爲一般人所公認爲正確之道理，它不會引起任何懷疑而可以作某種事情或某種學術的出發點的基礎。譬如，幾何學上有所謂「凡周角皆相等」、「兩點間之最短距離爲其間之直線」等及數學上有所謂「一加一等於二」等，

「三減一等於二」等，都是一種公理而稱為「幾何公理」和「數學公理」。因為這些道理不待證明而為一般人所公認它是有確實性的緣故。然則所謂「公理」究竟從何而產生的呢？關於這一個問題，從來一班學者所說，亦頗不一致。凡唯心論如笛卡兒 (Descartes) 來布尼茲 (Leibniz) 康德 (Kant) 等以為公理上，尤其是數學上的公理——是先人類而存在的，它是產生於人類有經驗以前，所以與經驗無關而不能證實。凡唯物論者如霍布士 (Hobbes) 拉梅德里 (La Mettrie) 海克爾 (Haeckel) 等以為公理，不論其為數學的或其他的，都是由人類的觀察和經驗得到的，所以能以證實。以上兩說，各有所偏，皆無足取的。若在一國究的民生科學的觀點看來，在一方面我們認為公理是先人類而存在的而有一種正確性或實在性，故可稱之為「實理」；但在另一方面認為普通人所稱為公理者，未必就是真正的實理，他們也許因觀念的錯誤或經驗的不足而認識得不正確的緣故。譬如歐幾里得幾何學 (Euclidian geometry) 認為「這直線外之」一點，僅有與之不相會之一直線」這個公理，是自從歐幾里得幾何學不採用以來，二千餘年沿用迄今而未會推翻的；直至非歐幾里得幾何學 (Non-Euclidian geometry) 出世以後，就否認歐幾里得所假設的那個公理，而另創所謂「過直線外之」一點有與之不相會之無限數直線」的一個公理。原來非歐幾里得所發明的這一個公理，本是早已存在於宇宙之中，但是向來沒有人把它觀察得正確或因經驗的不足而不能夠觀察，所以這個正確的公理遲遲未曾發明，而不能讓諸歐幾里得幾何學所最初假設的那一個似是而非的公理支配於數學和物理學，竟有二千餘年之久，直至愛因斯坦 (Einstein) 的相對論出來的時候，它纔發生搖動的。但是像這樣的說法，我們認為公理所以變遷，還是由於單純的外因——心理的變化和知識的發展——緣故。除此之外，公理之所以變遷的另一種原因，是存在於與公理本身有密切的關係之上，譬如歷史的背景之轉變及社會的需要之更張是。

以上所說，是站在民生哲學的觀點上對於所謂「公理」之意義和由來有所解釋的；現在再來說明「道德的公理」之意義和由來。所謂「道德的公理」(Moral axiom)，如同上面所謂「公理」一樣，也不外乎是為一般人所公認為正確之道理，它不會引起任何懷疑而可以作為某種行為的出發點的意思。不過，普通所謂「公

「理」這個道理是必然的，而此地所謂「道德的公理」這個道理，是當然的面已。然則朱子所以稱「道」爲日用事物當行之理，其命意就不外乎此。譬如禮記曲禮開宗明義的說：「毋不敬」。孔子說：「己所不欲，勿施於人」。這些話，大都不待追問爲什麼如此而僅僅其應該如此的，所以叫做「道德的公理」。請再舉一個淺近的例子來說明吧，譬如我們在途中相遇時，彼此一定會點點頭或稱「安好否」，又如對於人的施物，一定會稱「謝」。這些事情都不待證明而斷定其非如此不可的。再就「道德的公理」之由來面論，它也和國上面所謂「公理」一樣，在一方面講，道德的公理，時無古今，地無東西，是始終不變的；但在另一方面講，道德的公理，往往又隨歷史的演進之轉規及社會的需要之更張而有所變遷的。這就是一種民生哲學的道德觀，或者可稱之爲「道德的民生史觀」。鄭玄把易解爲「易」一名而含三義：「簡」也，「不易」也，「變易」也。……（《莊周》）。現在我借用鄭玄這幾句話來解釋道德的公理認爲它一名而也含三義：第一義以爲道德的公理是易知易從的一種東西，這就是說不待證明而知其然的意思。第二義以爲道德的公理是始終的不變易的。第三義以爲道德的公理有時隨歷史的演進之轉規及社會的需要之更張而有所變易的。總括的說一句話，所謂「道德的公理」，不啻就是易經上之所謂「易」一般。易辭說「生生之謂易」。又說「天地之大德曰生」。由此，可見「道德的公理」與「易」二者，理無二致的。除掉「道德的公理」的第一義也是易知易從的，無須說明之外，至於第二義與第三義——「不易」與「變易」——二者之矛盾的關係呢，這是屬於哲學，尤其屬於民生哲學的問題，本來無限研究。不過，後面討論道德之內容及傳統道德的時候，對於這個問題也許有些論及，此地姑且不談。

第二節 道德之定律

本節所謂「道德之定律」一語之「定律」(Law or Canon)二字，是含有三義：一是規律或規則(Rule)，二是定理(Theorem)，三是法則(Law)。第一義似乎較廣，第二、第三兩義似乎較狹；同時這三義之聯繫或對待的符語，也各有所指的。現在爲便於說明起見，上述的第一義姑且不採用，單對於第二、第三兩義各作一

度說明。先就第一義而論，此地所謂「道德之定律」若解作「道德之定理」(Moral Law)，那麼，它可與前節所謂「道德之公理」(Moral Axiom)相聯繫的。什麼是「定理」？所謂「定理」，就是說某種事物之真理應當依照推理過程而確定的意思。就譬如數學上之真理，其基礎原係定義和公理而確定，由是依照演繹導出種種結果，其結果之陳述即為定理。凡已經證明之定理，更可用在推理之根據，如是乃生定理之系統；所謂「數學」，就是取任何部分組成定理之系統的意思。由此，可見所謂「公理」，是不待證明或證實而確定的；而所謂「定理」，必須待證明之後方可確定的。同時，所謂「公理」，是定理所依據之基礎；而所謂「定理」，是公理所導出之結果。由此，可見「公理」與「定理」二者是有一種密切聯繫的關係，不管好像母子的關係一般。因此，所謂「道德之公理」與「道德之定律」二者間之關係，也是如此的。

普通所謂「倫理」，引伸言說，就是人倫之至理，而所謂「人倫之至理」，又可以說就是我們所謂的「道德之定律」或「道德之定律」的意思。至於我們所謂的「倫理學」(Ethics)呢？它也就是如同數學一樣，取關於道德上的任何部分組成道德之定理之系統的意思。孔子說：「參乎！吾道一以貫之。」(註五)。孔子所謂的「一貫」，若用現代語來解釋，就是說「有系統」、「有系統」的意思；因此，孔子所謂的「吾道一以貫之」一語，不啻就是今日「倫理學」上所謂的「事物有條理」一語。再具體言之，孔子所謂的「吾道一以貫之」一語，乃是說取關於道德原則上的任何部分組成道德之定理之系統的意思。至於它下文所記載，曾子說：「夫子之道，忠恕而已矣」。曾子這一句話，不啻好像他執着孔子自己所建設的「道德理學」內容加以一度概括的具體的說明一樣，有以善覆子貫之概。

上述的這些話，若作諸大學，我們也還有爭的。具體言之，所謂「道德之公理」，不啻就是大學所謂的「格物」；所謂「道德之定理」，不啻就是大學所謂的「致知」；所謂「倫理」，不啻就是大學所謂的「誠意」；所謂「論理學」，不啻就是大學所謂的「正心」；所謂「道德教育」，不啻就是大學所謂的「修身」；所謂「倫理建設」，不啻就是大學所謂的「齊家」、「治國」和「平天下」一般。因為格物是由於直接的知識（或稱「親知」），不待何等證明或證實而能知，所以它是與「道德的公理」相同；致知是由於間接的知識（或稱「間知」），必須先有證明或證實，方足徵信，所以它是與「道德的定理」相同；誠意和正心，那是由於邏輯的知識（或稱「推知」），即前者之目的，在於思正邪，後者之目的，在於辨真妄，所以前者是與「倫理」相同，後者是與「倫理學」相同；修身之目的在於養成躬行實踐之知能和習慣，所以它是與「道德教育」相同；齊家、治國和平天下三者，其目的是在於躬行實踐本身，所以它是與「倫理建設」相同。像這樣的分別的說法，這又不啻是中庸上所謂的「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」一般。至於所謂「倫理建設」一詞呢，它又可以分作「倫理」和「建設」兩個名詞來說明：就「倫理」二字而論，前面已經說過，它是與「道德的公理」和「道德的定理」相同；因此，它不待說是與「格物」、「致知」、「正心」、「誠意」相當的。再就「建設」二字而論，它又須分做兩層步驟；第一層步驟就是在於未建設成之前，先要道德教育；而道德教育，是以使知、仁、勇三者能平均發展為目的。這就是關於個人修養的方面居多。至於齊家、治國和平天下呢？這三者就是八德——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平——和四維——禮、義、廉、恥——之總和；因此，它是屬於家庭、社會及人類世界的各方面。綜合起來說，上述的大學所有的自「格物」起至「平天下」止八條目，就中以「修身」一條目為最重要，所以它說：「自天子至於庶人，壹是皆以修身為本」。但是這是說「修身為重」，並非說「修身為先」。若論先後，那麼，我們還認爲「格物致知為先」，不啻好像朱子所謂的「論先後，知為先；論輕重，行為重」（註六）一般。再進一步的說，如果我們把它與現行的青年守則一相對照，那麼，其情形也是這樣的。原於青年守則則祇有十二條，然而其內容却是含有十五德，即

一條至第五條是八德——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平；第八條至第九條是四德——禮、義、廉、恥；第十條至第十二條是三達德——知、仁、勇。嚴格的說，它的第一條至第五條，纔是所謂「倫理建設」。因為照總裁在「三民主義之體系及其實行程序表」上所指示，所謂「倫理建設」就是「履行八德」的意思。但是若妄廢行八德，那麼，又須着重於與八德有密切的關係之所謂「四維」；因此，我們應當以青年守則第六條第九條為重，不啻好像大學以修身為本，或像朱子以行為重一般。惟其如此，故民國二十八年教育部第三次全國教育會議決議通過接受總裁的訓詞，採用「禮、義、廉、恥」四字作為全國各級學校之共同校訓，由教育部頒佈施行。後來教育部除掉採用黨員守則十二條為青年守則同時為全國各級學校訓育要目之外，還通令全國各級學校轉飭學生特別注重青年守則第六條至第九條——禮、義、廉、恥。除此之外，教育部還認為「禮」是四德中之第一件重要的事；因此，青年守則第六條——禮節為治事之本——被規定為訓育要目中之最重要的一個要目而不可不先行的。惟其如此，故教育部訓育委員會首先製訂中等以上學校學生禮節（民國三十一年九月編印），業經由部令頒佈施行了。

但是上述的青年守則第六條至第九條——禮、義、廉、恥，雖然是最重要的事，然而在性質上講，它還是屬於教材的方面。然則怎樣的能夠實為這種教材，使它可由學生去躬行實踐呢，這個問題，又須說被教育者自身的心理能否健全的建設以為助的。惟其如此，故青年守則第十條至第十二條——知、仁、勇——又是全部青年守則之最基本的東西，不啻好像事物之始基一般。然則中國國民黨黨員守則正文內容之所以有說：「……確信自立為立人之基，自救為救人之始」，其命意就不外乎此。這兩句話，不啻就是孔子所講的「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」的意思。設使一個人自己不知、不仁、不勇（即自惑、自憂、自懼），那麼，還談什麼禮、義、廉、恥，更談不到什麼忠、孝、仁、愛、信、義、和、平。再溯其原，此地所謂「知、仁、勇」三達德，又不會就是與大學所謂的「格物」、「致知」、「正心」、「誠意」有關；因此，這三達德，也就是前面所謂的「道德的公理」、「道德的定理」、「倫理」及「倫理學」的意思。大學說：「物有本末，事有終始，

知所先後，則近道矣」。大學這幾句話，不但就着大學本身所說的自「格物」起到「平天下」止八條目的分析，並且可以作為現行的全部青年守則——道德教育——的實行程序之說明。此地我們不再多說別些，姑回轉頭來對於「道德的公理」和「道德的定理」——合言之，道德的法則——本身先下一個小結語，以為「道德的公理」和「道德的定理」，在全部道德教育上是一種最基本的東西，不啻好像道德的本質一般。不過道德的本質，是與道德的實質或實體有關；而道德的法則，是與道德的形式或形態有關；因此，在學術上講，前者祇是一個本質，後者除本質之外，多少還涉及於觀念形態的問題。關於這一層，留待後面本章第三節再來作一廣而帶的說明，此地姑且不說。

以上所說，是關於「道德的定理」與前節所謂「道德的公理」二者有怎樣的聯繫關係之討論，同時一併談及它與大學八條目及現行的青年十二守則有怎樣的類似地方；以下再來說明「道德律」與「自然律」或「軌範法則」或「自然法則」二者之對待的關係。什麼是「律」或「法則」(Law)？所謂「律」或「法則」，照普通的解釋，就指宇宙間一切事物所有的當然或必然之理而言的；因此，就當然之理而論，譬如說「人應當誠實」或說「你應該如此做」。這是屬於道德律或軌範法則；就必然之理而論，譬如說「凡物熱漲冷縮」，或說「凡物體必下墜」。這是屬於自然律或自然法則。照這樣的說起來，那麼，所謂「自然律」，似乎就是一種因果關係的法則；至於所謂「道德律」呢，它似乎是與因果關係無涉，乃是由於人類的自由意志，不啻好像法律是由於自上而下所頒布下的東西一般。再極端言之，不但如此，並且連同所謂「律」或「法則」一詞，不應當並且不能夠用之於道德概念之上。照這樣極端的解釋，他們認為道德本來就無所謂「法則」而稱之為「道德律」或「軌範法則」；有的，祇是所謂「道德理想」而已。然而若從有些唯物論者尤其馬克思一派的辯證的唯物論者的見解，他們比之上面所述那一種觀點却走於另一極端，以為無論道德律或自然律，這些都是一種因果關係的法則，而無所謂「自由意志」或「意志自由」之存在；另當之，宇宙間無所謂「道德理想」之存在；有的，祇是一種法則即所謂「自然法則」而已。關於這一種見解之批評，應留在後面再說；以下先對於上述的前一種

觀點略作一度的商榷。

照有些學者例如林仲達先生的見解，他以為「本來，宇宙間的現象是複雜的，而人類的一切經驗和知識也是完整的。最初，人類生活異常簡單，一切經驗和知識都包括在一個龐雜的體系裏，還沒有把混合的經驗和知識劃分部門的必要。往後，人類底勞動經驗擴大了，社會關係亦繁複起來，人類因為要適應這多方面的生活，而思想的體系，遂行分化，於是始有「自然科學」和「社會科學」的研究。自然科學研究的對象是自然現象中的因果律，即自然法則，社會科學研究的對象是社會現象中的因果律，即社會法則。所謂法則，就是現象和現象間相互關聯的必然性。因果關係的法則，就是各現象間之必然的依存關係。我們把宇宙整個現象分割為這樣兩大體系的研究所，乃至每個體系又分為各種小體系的研究所，都是我們為適應社會的實際生活的需求的结果。所以各種科學，雖各有各的特殊的研究對象，但各個現象間却又有一種密切的聯繫。因此，任何一種科學即任何一支派的思想體系，是和其他的支派保持着關係而又有區別的」（註七）。林先生這一段話，在一方面看來，它既不像前面所述的前一種觀點那樣的把道德律與自然律劃分得嚴若鴻溝一般，但是如同唯物論者一樣認為道德律與自然律二者同是一種因果關係的法則；然而在他方面看來，它又不像前面所述的唯物論者，尤其不使馬克思一派的辯證的唯物論者那樣的認為道德全為物質的條件——經濟——所決定和所支配的，並且所謂「道德律」連同所謂「道德理想」這兩個名詞根本取銷，所剩下來的一個名詞即所謂「自然律」或「自然法則」而已一般。在我們看來，我認爲林先生的這種見解，頗爲妥當的，因爲林先生所說若律諸民生哲學的觀點，彼此略相接近的緣故。

現在先來再把前面所述的有些人以為自然方面有所謂「法則」，而道德方面祇有所謂「理想」；有些人以為無論道德或自然同屬於所謂「自然法則」，既沒有所謂「軌範法則」，也沒有所謂「道德理想」這兩種見解作一度的檢討，看它能否成立。據日本經濟學者河上肇氏的研究，他在他自己的著作唯物史觀的基礎裏面特設「法則與理想」一章，專為要解決法則與理想二者之矛盾的關係這個問題而設的。他說：「我們知道支配外物

法則，我們同時必能免却這個法則的支配。如風艦是成爲同時的。若於互相敵視者，一旦達於互相握手時，同時，兩者就必免却這種苦了。——一旦法則的存在，他方同時能建立理想的。如此的一看，是似矛盾而非矛盾的。他又說：「科學的世界，是物質的世界，是因果的世界，是宿命的世界。因此，在如斯的世界的自身，沒有生命的，沒有目的的，沒有理想的。雖然，對於如斯的因果宿命的世界，在爲科學的研究的自己意識者的這個人內，固雖有生命、有目的、有理想，亦是沒有妨礙的。不，一切的研究，皆是由研究這個人的生命、目的、理想所發軔的。在人若沒有生命、目的、理想，則一切人的知識，就是有生以來就不能存在了。如界這尋常的知識的源泉而窮極之，歸諸我們的要求者，若是「實用主義」(Pragmatism)，則我在此意味內而贊成它。我是標榜唯物史觀而確定我們立足點的。荷社會的變動者能規立一定的法則，則我就不動的相信捨却唯物的觀察而沒有其他的何等的方法了。故雖把古今東西所有地方所有時候的人看作爲泥偶像，及目社會爲一切的話劇而繫住於因果連鎖的、靈次的、傀儡的現象，而在觀客的座席鑑賞它的我，斷不是與舞臺的偶像同樣的呢。舞臺的偶像，一方看爲因果的連鎖所靈次任的，他方在他自身否認因果的連鎖，於是分別地規定在他自身的理想鄉。世人雖以此爲法則與理想的矛盾，而在我呢，我却認爲此是很明白的理論的一貫。舞臺的各異，觀點的各異，一方從外物的立足點看起，一方從自己自身爲中心的看起，恰如我從外的或從內的觀察巴斯拉馬(Pastorana)一樣的。情境的各異，是絲毫不足怪的。……然而我自身站在唯心論的立場觀察自我，站在唯物論的立場觀察外物，若或爲哲學者兼科學者，則規立法則而別於規立理想的，於在我自身相信沒有矛盾吧！(註八)。河上肇氏本來是一個自命標榜爲唯物史觀者，他站在唯物史觀的立場去說出上面的這一段話，在根本上，它固然還是唯物論上的一種主張，然而他並不像馬克思一派那樣的固執不通，硬要把所謂「理想」根本否認和取締一般，他却反肯來同時站在唯心的觀點觀察自我，甚至有時捨却唯物的觀點，來解決「法則」與「理想」二者之矛盾的關係這個問題，這是值得我們佩服的。由此，可見道德律固然如同「自然律」一樣也是屬於一種因果關係的法則，然而所謂「道德律」或「規範法則」與所謂「道德理想」二者又可以同時並存的。

如果我們回頭來站在「因父自己的民生哲學的觀點來討論道德律與自然律二者之對立的綜合及道德法則（即軌範法則）與道德理想二者之並行的不悖，更能夠圓滿解決的。具體言之，照「因父的遺教，他認為『精神與物質二者本合為一』（註九）。同時又照「總裁的指示，他認為『精神與物質二者相因而生，相需而成』（註一〇）。這樣一來，那麼，我們也可以說『道德律與自然律二者本合為一，或相因而生，相需而成』，因此，我又可以認為道德律與自然律二者同是屬於因果關係的法則；不過，這兩者本身究非同一之物，祇可如同林仲達先生對於社會科學與自然科學二者之關係有所說明的一樣，認為道德律與自然律二者保持着關係而又有區別的。至於道德法則（即軌範法則）與道德理想二者之並行不相悖呢，照「總裁的指示，他認為『行是經常的、必然的、自發的』，他又認為『真正的『行』是天地間自然之理，是人生本然的天性，有目的、有軌道、有系統』（註一一）。總裁這些話之中，有一部分是就道德法則而說，有另一部分是就道德理想而說的；合言之，這就是「總裁認定道德法則與道德理想二者是並行而不相悖的意思。

再就道德律本身而論，譬如孔子說：「其恕乎！己所不欲，勿施於人」。這幾句話，可以說是由於道德理想。因為「恕」之一字，從如「心」。這就是照我們自己的內心所有的命令（或稱「良能、良知」），教我們應該如此做的緣故。然而在另一方面講，人類生來所固有的理性（即「良能、良知」），最初祇是一種趨善避惡的本能或傾向，並非生來就完備的；因此，我們若欲望其完備而發展，又非賴乎後天的經驗和教育不為功；不但如此，並且即使它到了完備而發展的程度，也須常察順從社會風習和公衆輿論而受其制裁，不能夠任自由意志而行動的。這就是一種道德法則，不啻好像「自然法則」一般。因為人類本能的感動及社會風習和公衆輿論的制裁都是促成上述的孔子所謂「己所不欲，勿施於人」這種道德觀念的產生之一個原因；易言之，這種道德觀念之產生就是人類本能的感動及社會風習和公衆輿論的制裁之結果的緣故。再說一句話，這就是因果關係；因此，所謂「道德律」，也不外是一種因果律。但是道德律固然也可以看作屬於因果律的法則之一，然而它究竟與屬於因果律的自然法則又有區別的。具體言之，即自然法則祇是「物之存在變化所必然準據的法則，它

是說明事物的「當然」(Ought)即事物在某一情況之下，必然遵循着一定秩序而變化，譬如說「正是如此」是。道德法則在另一方面講，它含有一般的所謂「法則」就是現象和現象間相互關聯的必然性，譬如說：「己所不欲」，這是一個現象；又說：「勿施於人」，這是另一個現象。前一個現象是一個「因」，後一個現象是一個「果」；這兩個現象互相關聯起來，這就是因果關係的法則；再易言之，所謂因果關係，就是前一個現象與後一個現象間之必然的依存關係。然而另一方面講，道德律並不像自然法則祇告訴我們以客觀事物之當然的常軌，乃是同時又指示出事物之存在變化上所當然準據的法則。再換句說，它是說明事物的當然(Ought to be)——即我們求達到一定的正鵠或標準時所「當然」遵守的規律，譬如說「應該如此」，具體言之，譬如說「己所不欲，應該勿施於人」是。惟其如此，故我們對於道德律有時雖也稱之為「法則」，然而根據上述的這個理由，又不能不對於它另稱之為「軌範法則」(Law of norm)，以示區別於「自然法則」(Law of nature)。

尤有言的，在本質上講，「軌範法則」與「自然法則」二者本來是同根的，至少是互為其根的；不過，如林仲達先生對於「社會科學」與「自然科學」二者之關係認為後來因要適應多方面的社會生活而分化一樣，認為「軌範法則」與「自然法則」二者後來由同根而逐漸分化，也是如此的。但是在作用上講，「軌範法則」與「自然法則」二者在分化之後，雖則互相對立，然而又是常時互相轉變的。林仲達先生說：「……自然法則」和「當然法則」乃是相對立而互相轉變着的。思維自身既然是客觀世界的物質運動變化的一種自然現象，那麼邏輯的思維法則（軌範法則）也就是客觀的現實性的自然法則。不但如此，即自然法則這東西也是基於「當然法則或軌範法則」的。例如「 $1+1=2$ 」是數學上的法則，「天熱則寒暑表中水銀升高，天冷則降低」是物理學上的法則。但是這兩個命題，就是依於邏輯的思維形式而構成的。何以故？因為成為自然法則底根據這一事實，也可以看作已基於邏輯的當然。所以「正是如此」這句話，也可以解作是「應該如此」的意思。……」（註一）

（二）林先生這幾句話，固然是以著「思維法則」與「自然法則」二者之關係而言，然而「思維法則」與「軌範法則」固是屬於「軌範法則」，即同是說明事物的當然，不過思維法則是研究要達到「真」這樣標準所應該

遵守的範圍，道德法則是研究其達到「善」這樣標準或理想所應遵守的法則而已。再進而言，在本質上講，真、善、美三者也是同樣，至少是互為其根的；因此，林苑生所說的一段話，是完全的可以用作說明道德法則的這種「軌範法則」或「當然法則」與「自然法則」二者之對立的統一性。照以上所說，那原孔子所謂的「己所不欲，勿施於人」這兩句話之中，實含有「實然」和「當然」兩種意義；前一種意義是說「己所不欲，必須勿施於人」；後一種意義是說「己所不欲，應該勿施於人」。不但如此，並且這兩種意義是常時互相轉變的；具體言之，即有時由「己所不欲，必須勿施於人」，而轉變為「己所不欲，應該勿施於人」，有時由「己所不欲，應該勿施於人」而轉變為「己所不欲，必須勿施於人」。至於這種轉變之需要呢，它是視環境之如何而規定的。雖然則孔子所以祇抽象的說「其恕乎！己所不欲，勿施於人」，而不附加以何等副詞說「必須如此」或「應該如此」，其命意臨許就視於此。

除掉上述的孔子所謂「其恕乎！己所不欲，勿施於人」這幾句話，在一方面講，它是一種道德理想；在另一方面講，它是「一種道德法則之外，還有孔子自導的兩句話，也是如此的。孔子說：「七十而從心所欲，不踰矩」（註一三）。前一句話所謂「從心所欲」，就是現代語所謂「自由意志」或「意志自由」；後一句話所謂「不踰矩」，就是現代語所謂「社會制裁」或「道德制裁」的意思。照孔子所說，同時又可以窺見所謂「自由意志」或「意志自由」，在人類初出胎時，祇有它的可能性和傾向，並非完備的自由。因此，我們欲望人類生來所固有的「意志」這種可能性和傾向盡量發展到像孔子所說的「從心所欲」的那樣程度，那麼，非經過相當期限的甚至很長期限的時間之教育和訓練不可。像孔子這樣的聖人，他的意志作用，到了七十歲的時候，纔能夠做到「從心所欲」的，何況一般普通人呢？不但如此，照孔子的第二句話所謂「不踰矩」看來，孔子是認為在做到完全的「自由意志」或「意志自由」——「從心所欲」——之後，仍要接受社會制裁或道德制裁（關於道德一層，後面說到「道德制裁」的時候，尚有一番詳細的說明）。由此，可見孔子在他自己做人的時節，也常常把「道德理想」與「道德法則」——「自由意志」與「因果關係」——二者互相對立間時又互相綜合着的。

照上面所述的這般說看來，道德律之中是含有「自律道德」和「他律道德」兩種道德。固然，所謂「自律」和「他律」之「律」字與所謂「道德律」之「律」字，在字義上講，並非同一之物；具體言之，所謂「自律」，英語叫做「Autonomy」，所謂「他律」，英語叫做「Heteronomy」。這就是「能動」(Active)和「被動」(Passive)之義，而所謂「道德律」之「律」字，前而已經說過，英語叫做「law」，它是「法則」之義。但是在意義上講，不拘其稱為「自律」或「他律」也好，或「道德律」也好，這些「律」字之意義，大都是「規定」(to rule)的意思。不過，所謂「自律」，是「自己規定」；所謂「他律」，是「為外界之權威或命令所規定」的意思；所謂「道德律」之「律」字，消極的不說「自己規定」或「為他人所規定」，積極的實含有「自己規定」或「為他人所規定」的兩層意思。由此，可見所謂「自律道德」和「他律道德」這兩種道德概念可以放在「道德律」這個名詞之下，併討論的。現在為謀說明便利起見，先把「自律道德」和「他律道德」這兩個名詞分別的解釋在下面：

先說「自律道德」吧，所謂「自律」(Autonomy)，是說不為外界之權威或命令所拘束而自己能夠主宰其一切行動的意思。詳言之，凡稱為「自律」者，大都說意志自身不受制約於因果律，即以爲意志毫不受外界之何等暗示或強迫而障礙其自由行動的意思。因此，所謂「自律道德」(Autonomic morality)，也就是如此的。這種學說，在兩洋，康德爲之最有力的，他認爲從來道德上之一切命令，並非屬於他律本身之尊嚴，而起於外界的關係之制約，這稱做「他律道德」(Heteronomic morality)。究其實，他律律之本質和其尊嚴，對於人類之要求爲無制約的、無條件的，毫不計外界有何等之對峙而絕對的要求其服從的，故道德律是獨立的意思而超越一切經驗的一種東西。這種意義所解釋之道德的命令是自律的；這種自律的道德的命令，就是形式主義之所謂的「定言的命令」，或稱爲「無上命令」(Categorical imperative)。因爲康德持有這種倫理學說，所以他稱道德之表現本身就是道德律。因此，如果我們拿康德的這種倫理學說與孔子的倫理學說相比較，那麼，兩者自有區別的。康德認爲凡人類皆有理性，故他以爲人類自身可以發明道德律，但是孔子稱道德

之表現爲「仁」；因爲他認爲凡人類皆有仁的屬性，故他以爲人類可以實行仁，尤其能篤行其仁。但是孔子在本章上既認定「仁」是人類生來所固有的一種屬性。譬如樊遲問仁，孔子答說：「愛人」（註一四）。孔子這一句話，祇是說出八類生來就具有「愛人」這種意思。又如仲弓問仁，孔子答說：「……己所不欲，勿施於人。……」（註一五）。孔子這兩句話，也是如此的，不過它比之前一句話——「愛人」——更爲具體的而已。照孔子的意思，他認爲「仁」這種屬性若妄表現，那麼，非先使人們知仁不可，在知仁之後，又非使人們行仁不可。中庸說「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」。此地所謂「之」字，是指上文所有的「誠」——「誠之者」之「誠」——字而言的。總裁說：「我們所行的就是在行仁。仁是本乎大公，出乎至誠。……」又說：「所謂『成己成物』，就是致通於仁」（註一六）。總裁在別處又說：「德愛必能誠」（註一七）。宋儒許衡說：「仁者必克己，克己則公，公則仁，仁則愛，未至於仁，則愛不可以充體」（註一八）。此地我們把總裁與許衡二人的話連爲一起推論起來，所謂「誠」也就是「仁」的意思；至少，「誠」與「仁」二者是有互相制約的關係，不啻好像說「公則仁」一般，我們也可以說「誠則仁」。因此，上述的中庸那五句話，不外乎是教人們怎樣的「知仁」和「行仁」的意思；同時，這五句話之排列又有一定的順序，不可隨便顛倒和混亂的。具體言之，即前四句話是「知仁」，後一句話是「行仁」。這不啻就是今日教學法上所謂「幾段教學法」一般；因此，我們可以名之曰「五段教學法」。但是這不過是一種教學的方法，並非包含有教育的目的之說明。惟其如此，故這五句話祇是教人們怎樣的「知仁」和「行仁」，並未曾同時談及「仁」本身之性質。至於中庸關於「仁」或「誠」本身的性質之說明，還是存在於這五句話的上文裏面。此外，孔子還說：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」（註一九）。又說：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」（註二〇）。孔子這些話都是把「知」放在「仁」之前，把「勇」放在「仁」之後；其目的就是在於要教人先怎樣的去知仁，等到懂得「仁」本身的性質之後，再來行仁的意思。孔子雖則以「知仁」爲先，以「行仁」爲次，甚至爲殿，然而他仍然以「行仁」爲重，尤其以「仁」本身爲重。譬如孔子又說：「君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知

者不惑，勇著不懼」（註二一）。照尹氏所註釋：「成德以仁爲先，進學以知爲先。故夫子之言，其序有不同者以此」（註二二）。綜合以上所述的孔子這兩樣的說法而論，這不啻就是前面所引用過的朱子所謂「論先後，知爲先；論輕重，行爲重」的意思。此外，孔子還有一句話說：「仁者先難而後獲」（註二三）。這一句話中之「難」字，照朱子所註釋，固然是「學之所難」的意思；然而我們未嘗不可以站在 國父的「行易知難」的原理之上，把它解作「知難」之義。原來「知」與它下文的「獲」字，往往是互相聯繫的。因爲「獲」之一字，是「得」之謂。孔子說：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之」（註二四）。照孔子這幾句話看起來，我們就可知「知」字與「得」字有怎樣的聯繫關係了。因此，孔子所謂的「仁者先難而後獲」這一句話，可以解作「仁者先去求到知仁而後獲得行仁之道」的意思。即使所謂「先難」之「難」字，照程子所解釋，應解作「克己」之義；然而我們也未嘗不可以遵照 國父所說的「行之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已」這幾句話（註二五）。認爲「克己」也是先賴於知仁，不自惑以惑人，然後方纔能夠言獲——行仁。當然，孔子對顏淵問仁而答覆的所謂「克己復禮爲仁」這一句話，是就「行仁」本身而言，不啻朱子所謂的「行爲重」一般。這就是因爲顏淵天資聰穎，早已領會得「仁」本身的性質，所以孔子不必像教樊遲一樣，也教顏淵先怎樣的知仁，祇促成他怎樣的行仁，就足够了。這就是因爲樊遲向孔子問「知」之機緣來問「仁」，樊遲運知之之道尙且未曾懂得，何況行之之道呢？所以孔子先教以怎樣的知仁。但是顏淵則不然，他直截了當的輒就向孔子問仁，所以孔子也直截了當的輒告以怎樣的行仁。不但如此，孔子還認爲顏淵能夠做到自律的「仁」這種道德，所以他在所謂「克己復禮爲仁」這一句話的下面連接着說：「一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉？」（註二六）。孔子這幾句話，在表面上，似乎祇是抽象的，一般的說出「仁」這種道德必須出於自律的，而不可由於外界之權威或命令有以使然的；但是在骨子裏，他是實際的，特別的暗示着這種自律道德的「仁」，也祇有顏淵這一類的人纔能夠做到的意思。

因爲有了上述的孔子關於「仁」的道德教育」之這種教學的順序，不啻朱子所謂的「論先後，知爲先；論輕

重，行為數」一般；同時，孔子的這種道德學說及其道德教學法與國父遺教不謀而合的，所以總裁在他所手訂的三民主義之體系及其實行程序表上所有「原動力」項下也把「仁」——「博愛」——看作教育之目的，（按此地所謂「目的」，是指教育宗旨中之最初的目的而言，並非指全部三民主義的體系中之最後的目的——世界大同——而言的）。把「知」和「勇」——「知仁」和「行仁」——看作教育之方法；同時，把「知仁」放在「行仁」之前，「行仁」作為「知仁」之殿，這也不啻好像朱子所說的「論先後，知爲先；論輕重，行爲重」一般。尤有言的，總裁最先把「革命」放置在「原動力」之上位，不啻是道德教育之動機；復次，把「誠」放置在「原動力」之中位，不啻是道德教育之中心；最後，把「力行」放在「原動力」之下位，不啻是道德教育之基石。此外，總裁更佐以行的道理——行的哲學——一書，以闡明國父的道德教育學說之如何國父自帶一樣，認爲有些淵源於孔子的道德教育學說；有些是國父自己所獨創發明的，因此，國父的道德教育學說若與孔子的道德教育學說一相比較，前者比之後者更爲完備，更爲澈底的。

以上所說，是關於「自律道德」這種道德觀念之解釋；同時並論及我們中國的先哲譬如孔子所唱導的關於「自律道德」之教育學說及其教學法與西哲譬如康德所唱導的道德學說絕不相同的；最後還論及國父和總裁二人所唱導的道德教育學說及其教學法比之孔子所唱導的道德學說及其教學法有怎樣的更完備更澈底的地方。然則我們中國的道德教育學說及其教學法究竟有怎樣的優異之處呢？現在我再總括的說幾句話，我們中國的道德教育學說，無不從古來中國所固有的道德學說或從現在的民生哲學上看來，一方面認爲道德行爲應當採取自律主義，但是他方面又認爲自律主義的道德行爲仍須與他律主義的道德行爲相輔以相成的，並非像康德認爲道德行爲祇是起於道德本身之尊嚴而聽命於內心所有的「無上命令」，不必接受外界的權威或命令之拘束和制約一般。在整個的道德教育上講，單純的他律道德，固然太失之專制，而有壓迫個性的發展之虞；然而單純的自律道德，却又太失之放任，而有破壞團體的秩序之虞。因此，這兩種道德教育，若各走於極端，過猶不及，其極弊實相等的。惟其如此，故我們有綜合這兩種道德教育之必要，使之形成爲一種不偏不倚的道德律，一方面

既能够爭實個性之發展，他方面又能够維持社會之秩序。關於他律道德這種道德觀念之說明，在前面說明自律道德的時節，已經大略涉及，此地無須再說；等到後面討論到「道德制裁」的時節，或者再有談及的地方。

第二節 道德主義

此地提出所謂「道德主義」(Moralism)一語，並非說在三民主義之外另有一個所謂「道德主義」之存在的意思。因為任何國家，她的最高原則(即主義)祇有一個；別的國家不必說，單就我們中國而論，我們中國所有的最高原則，祇有一個主義——三民主義。因此，我們中國所有一切的一切如政治、經濟、法律、道德、教育、科學、藝術等等，無一不以三民主義為最高原則，並非在三民主義之外，另有所謂「政治主義」、「經濟主義」……「道德主義」等名詞之產生和存在。我記得民國十四、五年的時候，有人隨便批評「三民主義」之內容還不甚完備，認為在「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」之外，應當再加上「民德主義」而稱之為「四民主義」。這種語調，是極不通的；殊不知三民主義的任何部分——民族主義、民權主義、民生主義——裏面，都含蓄有道德的成分，尤其它的民族主義裏面把道德的成分含蓄得最多。照這樣的說起來，那麼，現在我們再提出所謂「道德主義」這個名詞來，豈不是也有破壞三民主義的整個概念之謂嗎？然而我們並不是這樣的。實在講起來，我們之所以在此地要提出所謂「道德主義」這種名詞，其目的就是在於消極的要防止有些人借用所謂「民德主義」一語以破壞三民主義之整個的概念，積極的要闡發整個的三民主義這個概念就是道德主義。此地或姑說一句極簡簡的話：「所謂『道德主義』就是三民主義本身之別名」。以下我再來分做消極的和積極的兩方面把所謂「道德主義」之意義和作用作一度的說明。

先就消極的方面而論，我們先要問為什麼世上有人誤認「三民主義」之內容不甚完備，應當加上「民德主義」而稱之為「四民主義」呢？究其原因，約有兩端：第一、因為他們太迷信西洋傳統的道德哲學說，照西洋傳統的道德哲學說所解釋，它把「道德」這個概念看做一個「至高無上」的東西，以為人生不消說起是為着

道德而存在，就是世界和宇宙也是如此的。這種學說，就是在真、美、善三者之中把「善」特別的指舉起來放置於最上位的之一種宇宙觀、世界觀和人生觀。這種學說，在哲學上講，它的本體論是「目的論」(Teleology)；並且它的認識論上的一切問題，也往往從道德的意志上而下解釋，所以這種學說與機械論(Mechanism)相對舉的。再在倫理學上講，這種學說，更不待說是「一種」主意說」(Voluntarism)和「一種」人格說」(Personalism)，而與「主知說」(Intellectualism)和「主情說」(Emotionalism)相對舉的。照以上所說，無論在哲學上，或在倫理學上講，這種道德哲學說若與我們中的「民生哲學」相比較，那麼，彼此大有互相出入之處。然則這兩者彼此之間究竟有什麼差異呢？請翻閱前面第二章第一節「道德之起源」，便知其詳的，此地無須再說。不過，現在我可以簡單的說幾句話，以為三民主義的道德之內容是兼存並包的含有知情、意三種要素，並非像西洋的道德學說上所謂「道德」之內容，一般言之，大都祇含有「意」一種要素；充其量，它也祇含有「意」和「情」兩種要素。即使就中有些學者譬如德國教育學叢刊爾巴脫(H. v. Hart)所唱導的倫理學，是一種「主知說」，但是他不過認為意志作用是一種表象而已；至於說到道德本身的時候呢，他還是偏重於意志作用的。照這樣說起來，西洋的道德學說不能夠與民生哲學的道德學說相提並論的。因此，如果有人要站在西洋的道德學說的觀點來指摘三民主義之內容不甚完備，並認為應當在民族主義、民權主義、民生主義之外，再加上「民德主義」而稱之為「四民主義」，不啻好像「隔靴搔癢」一般，是非常錯誤的。

第二、因為他們不明瞭「主義」二字之真義，照國父的遺教，他說：「甚麼是主義呢？主義就是一種思想、一種信仰，和一種力量」。又說：「大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想；思想貫通以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量；所以主義是由思想再到信仰，次由信仰生出力量，然後完全成立」(註二七)。所謂「主義」之內容，既如國父所指示，是含有思想、信仰、力量——知、情、意——三種要素；因此，所謂「道德主義」之內容，不待說是同樣的也含有知、情、意三種要素。退一步言之，即使道德有時不妨被看作單純的意志作用或混和的情、意作用，然而道德主義之內容，無論如何，非始終的兼存並包的含有知、

情、意三種要素不可。因為論者不明瞭「主義」二字之真義，以為所謂「主義」(ism)一字，照英語的解釋，祇是一個語尾，它不過是任何學說上之一種主張而已，所以他們誤認為三民主義是關於國際問題、政治問題、經濟問題上之三民主義，它不過是智的作用或者多少含有情、作用；因此，它是缺少一種意的作用，所以非加上「民權主義」不可。殊不知無論三民主義本身或三民主義的道德，兩者都是兼容並包的含有知、情、意三種要素。照這樣的說起來，如果照論者的意思，在民族主義、民權主義、民生主義之外，再加上「民德主義」，那麼，知上加知，情上加情，意上加意，再說一句話，道德之上再加上道德，不會好像「疊床架屋」一般，更是多餘的事。

其次，就積極的方面而論，我們又要問為什麼我們在「道德」一語之外，再提出所謂「道德主義」這個名詞呢？為什麼在「道德」一語之上再冠以「主義」二字呢？現在我對於這兩個問題先作一初步輪廓的答覆，說這就是因為（一）要把道德的概念依據道德的公理而確立其基礎，再依照演繹導出種種結果並加以陳述而成為道德的定理，然後把這些已經證明或證實之道德的定理用作推理之根據而形成道德的定理之系統並稱之為「倫理學」(Ethics) 和「道德哲學」(Philosophy of morality or Morals)。(二)要使我們貫通這種倫理學說或道德哲學說以後，著其種種道德的情操，以堅強其信仰；(三)要使我們有了道德的信仰以後，再來促成我們能夠自律和自勉而能夠治事，以鍛鍊其道德的力量。教育部頒佈訓育綱要裏面所規定之訓育四大目標，曰：「自信信道（主義）、自治治事、自育育人、自衛衛國」。就中，第一句所謂「自信信道」，廣義言之，就是道德主義；狹義言之，這又可分做兩義：第一義就「道」之一字而論，它是道德主義中之「一部分」——道德的思想，不啻就是 總裁所謂「知仁」一般，第二義就「信」之一字而論，它是道德主義中之另一部分——道德的信仰，不啻就是 總裁所謂「仁」——「博愛」——本身一般（按：「仁」這種道德，照其本意上看来，本是屬於「情」的作用而與「知」(智)和「意」(勇)並列的)。其次三句所謂「自治治事」、「自育育人」、「自衛衛人」，總括言之，就是道德的力量，不啻就是 總裁所謂「行仁」一般。

照上面所說，就可知我們之所以在「道德」一語之外再提出所謂「道德主義」這個名詞，或在「道德」一語之再實以「主義」二字，其目的不外乎在於直接的加強三民主義中所具的道德作用，間接的促成三民主義本身之實現，並非在民族主義、民權主義、民生主義之外，再要加上一個「民德主義」的意義。以上所說，還是就著「主義」之意義來說明為什麼提出所謂「道德主義」這個名詞之理由，現在再就着密爾的三民主義之內容來說明「道德主義就是三民主義本身之別名」這個問題吧。照國父的遺教，他說：「三民主義即仁之所由表現」。又說：「救國之德，實實行三民主義以成救國救民之仁」。又說：「命運以救國，志士之仁也」。國父這些話，無一不具顯三民主義與「仁」有怎樣的密切關係，簡直言之，三民主義就是仁的主義。前面又經說過，孔子認為道德之發現得仁。照這樣的推論起來，我們就可以說「三民主義就是道德主義」，所以我們又可以掉頭來說「道德主義就是三民主義本身之別名」。復次，照總裁所指示，他說：「依照三民主義，在民族方面說，人類感情中最值得重視的一種感情，是民族的感情；因為民族是天然力所造成的，所以團結民族，就要靠人類天然具有的感情。就民權來說，人類組織的最良法紀，是全民政治——即民權主義的政治；要規定各個國民的義務和權利，就全靠法制和紀律來作平準的標尺。就民生來說，人類生活中最合理的方式，是一切人民經濟平等，無相互壓迫榨取之舉；而且要使社會上大多數利益相調和，能够真正做到均無貧、和無寡、安無傾的地步；這不能專靠感情，亦不能完全依靠法律，而必訴之於判別是非利害之理性。所以我說：民族主義本乎情，民權主義本乎法，民生主義本乎理。我們以提高民族感情，求得民族的獨立，以確立法制為實行民權的基礎，再以公平劃一的條理，調劑公私經濟的盈虛，以解決民生問題。如此，情、理、法三者皆能整然得宜。所以三民主義比其他主義完備，而且比諸他主義偉大悠久，亦比其他任何主義容易實行，亦就在此」（註二八）。總裁這一段話，簡直的可以說是一部三民主義的倫理學或道德哲學，就中所謂「民族主義本乎情，民權主義本乎法，民生主義本乎理」這三句話中之「情」、「法」、「理」三字，分言之，在心理學上講，它就是知、情、意；在倫理學上講，它就是智、仁、勇；合言之，在道德作用上，它就是求仁仁、

知仁（智）、行仁（勇）的意思。但是像這樣的具體有情、法、理——求仁（情）、知仁（智）、行仁（勇）——三者之三民主義的道德，也只有我們中國纔能夠做到的，並且我們中國自太古迄於現在乃至推及於將來始終不渝的有這樣的一種道德主義，不啻就是孔子所謂的「吾道一以貫之」一般。在這種意味之下，孔子所謂的「吾道一以貫之」這一句話，又可以解作爲「道德主義」；因此，此地所謂的「道德主義」，不外乎要使我們對於三民主義，一心一德，貫徹始終的意思。這不啻如 總理所指示：「我們不但要研究主義，還要實行革命，唯有努力革命以貫徹主義，纔是真正信仰三民主義」（註二九）一般。

總之，三民主義以「智」爲中心，以「法」爲前驅，以「理」爲殿軍，道德主義以「仁」（博愛）爲中心，以「智」（知仁）爲前驅，以「勇」（行仁）爲殿軍，主義以「信仰」爲中心，以「思想」爲前驅，以「力量」爲殿軍。這三者也是一貫到底，理無二致的。不但如此，並且這三者又有一個共同的中心之中心。這個共同的中心之中心，就是所謂「公」或「誠」，尤其就是「至誠」之「誠」。 總裁說：「我們所行的就是在行仁。仁是本乎大公，出乎至誠。所以知之出乎誠者必智，行之出乎誠者必勇，智者之知必知仁，勇者之行必行仁；而且其行必循，其知必致，謀知其行，斷無不成」。 總裁還連接着說：「這幾句話，不特爲『力行』兩個字作一個詳盡的解釋；實在也是我們 總理締造中國國民黨，由建黨革命以還，過去五十多年光榮鬥爭歷史的總說明。過去五十多年來，我們無數先烈和同志因爲本此『誠』，奮爲『大智』、『大仁』、『大勇』，力行三民主義，不知經過了多少困苦艱難！一部中國革命建國史，幾乎完全是爲中國國民倡一般先烈同志的赤血所寫成」（註三〇）。 總裁這一段話，雖則專爲三民主義而說的，然而實在可以適用於其他一切如所謂「道德主義」和所謂「主義」二者之上。再總括的說一句話，無論「三民主義」、「道德主義」或「主義」，這三者無一不可以拿中庸所謂「誠」及「總綱遵照 國父遺教有所提倡之『力行』兩個字爲中心之中心。因爲有了上述的條容並包的含有情、法、理、智、仁、勇三要素，同時又以「情」——「仁」——爲中心，並且還以「力行」——「智」——爲中心之中心的三民主義，所以 總裁說：「三民主義比其他主義完備，而且比其

主義偉大悠久，亦比其他任何主義容易實行，亦就在此」。然則其他主義究竟何所指呢？這些主義之缺點究竟何在呢？現在我們不遑於這兩個問題在下面作一度簡單的答覆。

現在世界上，除掉我們中國所有有三民主義之外，約言之，還有三種主義：一曰「法西斯蒂主義」（包括「納粹主義」而言），譬如德、意、日是（按：姑指墨索里尼執政時代之意大利而言）；二曰「民主主義」，譬如英、美是（按：除掉英、美之外，本來還有法蘭西，但是她現在正在被希特勒的控制之中，已經喪失掉民主主義之資格）及暫付諸闕如）；三曰「共產主義」，譬如蘇聯是（按：第二次世界大戰前之蘇聯與大戰發生以後之蘇聯不同，即在從前，她有共產黨第三國際之組織，在今日，她已經解散共產黨第三國際組織；因此，從前蘇聯所有的共產主義，祇談民生主義，把民族主義和民權主義當做「插話」看待；今日蘇聯所有的共產主義，也講究民族主義，而已經變為「國家社會主義」或「國社建設主義」了）。就「法西斯蒂主義」而論，它本乎「情」；就「民主主義」而論，它本乎「法」；就「共產主義」而論，它本乎「理」。至少可以說有些主義是偏於「情」，有些主義是偏於「法」，有些主義是偏於「理」；總括的說一句話，這些主義對於情、法、理三者有畸輕畸重之弊，並不像我們中國所有的三民主義對於情、法、理三者有平均之發展，不偏不易，無過不及的一般。因為其他任何主義對於情、法、理三者有畸輕畸重之弊，所以這些主義大都不是道德主義，至少不是完全的道德主義；因為三民主義對於情、法、理三者有平均之發展，所以這種主義本身就是道德主義，不但是完備的，並且是偉大悠久，同時又是容易實行的一種道德主義。然則我個人所以有時稱三民主義為「中庸主義」——「新中庸主義」——其命意也就在於此。

綜合以上所述，是關於所謂「道德主義」這個名詞之意義，內容和作用之一度輪廓的說明，以表用所謂「道德主義就是三民主義本身之別名」這句命題來加緊三民主義之實行程序。除此之外，還有與前面第二章「綱領及本章第一、二兩節的標題有關的話，不能不在此地作一度追加補充的敘述。前面第一章的總題，如字義所提示，它是道德之本質（包括道德之起源和原動力而言），此地所謂的「道德主義」，是道德之觀念形態

(Idea), 它是對待着所謂「道德之本質」而言的。什麼叫做「觀念形態」？所謂「觀念形態」，就是思想、感情或行為的軌範的體系。日本青野季吉譬喻得好：「假使我們用一個很大的貯水池來譬喻社會的心理，那麼，我們可以說：『觀念形態就是從這個貯水池裏精製了的水點』」（註三一）。此地所謂的「道德的觀念形態」，就是道德之思想、感情或行為的軌範的體系。惟其如此，故道德主義，可算是一個觀念形態。再具體說一句話，所謂「道德主義」，如前面所說，是道德的思想、信仰和力量經過了一番組織化、系統化而成為軌範的體系的意義。分析言之，在意思上講，這種觀念形態，所以叫做「倫理學」或「道德哲學」；在信仰上講，這種觀念形態，可以叫做「道德的動機」；在力量上講，可以叫做「道德的原動力」。如果照這樣的說起來，那麼，這豈不是與前面第二章道德之本質第二、三兩節裏面所說的動機和原動力互相混淆，並使道德的觀念形態與道德的本質不能劃分嗎？實在講起來，所謂「本質」與「觀念形態」二者本是相依為命，相輔而成的；具體言之，在一方面講，大凡事物的本質祇有發展的可能性而沒有實現性，欲其實現，則非賴事物的觀念形態促成其實現不為功；但是在另一方面講，大凡事物的觀念形態，雖則有促成事物的本質發展的可能性之實現的一種作用，然而它又非常時依存於事物的本質之上不可。惟其如此，故三民主義的教育，在一方面講，它必定要有它的本質——民生；但是在另一方面講，它又須先根據它的觀念形態——三民主義——以促成其本質的發展可能性的實現。請檢讀中華民國教育宗旨之內容，便能明白（關於這一層之詳細的說明，再請參看拙作三民主義教育的本質之探究，見正中教與學創刊號）。三民主義的教育如此，三民主義的道德也是這樣的，此地無須說明。

照上面這一段話所說，同時再參照 總裁在三民主義之體系及其實行程序表上所有的「原動力」項下有所指示的意思，那麼，我們可以說道德主義雖則歸屬於觀念形態，然而它有時仍然依存於前面所說過的那種道德之動機和原動力——道德的感情、道德的情操和道德的本能。復次，再就本章第一、第二兩節所謂「道德之原理」和「道德之定律」而論，照各該節本身所說，道德的公理之產生，是由於自然的因素居多；道德的定律之

構成，是在乎自然的因素和人工的成分二者各參其半。至於本編所謂「道德主義」呢，它確是屬於道德的觀念形態；而所謂「道德的觀念形態」，又如前面所說，是完全的根據於人工的成分。因此，本節所謂的「道德主義」這一個觀念形態若與前節所謂「道德之公理和道德之定律」相對照，那麼，彼此之間，當然有一種互相密切的聯繫關係，然而彼此之間却又有一種不相侵犯的獨特區別。除掉上述的這種觀念形態之外，此地還有所謂「技術形態」(Technologic)，它是對待着「觀念形態」而言的。具體言之，科學從其說明事物上言，是「觀念形態」，乃是我們對於事物的看法；從其指導實踐上言，是「技術形態」，只是實踐方法。因此，道德也有道德的觀念形態和道德的技術形態之分。前者就是本節所謂「道德主義」，或其他方面所謂「倫理學」和「道德哲學」；後者或是本節裏面所談到的「道德教學法」，明顯的言之，它或是後面所要討論的實踐道德。再嚴格言之，所謂「道德教育」，不外乎是屬於「道德的技術形態」；因為它是指導人們去實踐道德之徵象的作用。關於這一層，容俟在後面討論「道德教育之意義」本身的時候，再來詳述。至於「道德主義」呢，如剛才所說，我們應當把它讓諸研究道德哲學或倫理學者去研究；但是我們又因「學」與「術」(即科學與技術)並沒有或者鴻溝之調然的區別，所以不能不在此地把它提出來作一度討論。

註

一 慈內如著，國立西北師範學院哲學概論講義第一〇五頁

二 高覺敷著兒童論對論，見東方雜誌第三十卷第十號，及張耀謙，象徵思想與兒童的思想，見中央大學教育學院季刊第一卷第一、第四兩期。

三 論技術學

四 鄭玄，易贊及易論

五 論語里仁

- 六 朱子語錄
- 七 林仲達著，綜合邏輯第三一頁
- 八 巴克譯，河上肇著唯物史觀的基礎第六三——六五頁
- 九 國父著，軍人精神教育
- 一〇 總裁著，青年為學與立業之軌
- 一一 總裁著，行的道理
- 一二 林仲達著，綜合邏輯第二八——二九頁
- 一三 論語為政
- 一四 論語顏淵
- 一五 同上
- 一六 總裁著，三民主義之體系及其實行程序
- 一七 總裁著，中國之命運第一三頁，民國三十三年增訂版
- 一八 魯齋學案
- 一九 中庸第二十三章
- 二〇 論語子罕
- 二一 論語憲問
- 二二 朱熹集註
- 二三 論語雍也
- 二四 論語衛靈
- 二五 蔡元培說第五卷知行總論

- 二六 論證顏淵
- 二七 民族主義第一講
- 二八 總裁著，三民主義之體系及其實行程序
- 二九 同上
- 三〇 同上
- 三一 若俊譯，青野季吉著，觀念形態論 第六頁

第四章 道德之內容

第一節 道德標準

前面各章所討論過的各個問題，大都是關於道德教育之形式 (Form) 方面的話；本章各節所將要討論的各個問題，是關於道德教育之內容或實質 (Materials, or Matter) 方面的話。但是這兩方面的問題是不可分離的，乃是有互相聯繫的關係。康德說：「無概念的直觀，是謂盲目；無直觀的概念，是謂空虛」。康德這幾句話，雖則不是直接的指事物之形式與內容或實質的關係而言，然而我們借用它來作說明道德教育之形式與內容或實質的關係之用，也無不可的。惟其如此，故我們在將各章裏面雖則討論道德教育之形式方面的問題如說「什麼是道德」，「道德從何而產生」，「道德怎樣的發動」，「道德發動以後的狀態若何」，「道德的公理是什麼」，「道德的定律是什麼」，「什麼叫做道德主義」等等，然而其中也經涉及道德教育之內容或實質方面的問題不少處。同一道理，本章各節雖則要討論道德教育之內容或實質方面的問題，然而不能不常照應到前面各章所已經討論過的各個問題，使彼此能够互相聯繫，以便我們隨時可以做到理論與實踐二者合成爲一的。不啻一方面也好像孔子對曾子說：「參乎！吾道一以貫之」。他方面又像曾子答門人的問：「夫子之道，忠恕而已矣」。就前一方面而論，孔子所說，是就道德教育之形式（即道德之法則）而言的；就後一方面而論，曾子所答，是就道德教育之內容或實質而言的。本節所要討論的「道德之標準」這個標題，是屬於道德教育的內容或實質方面的問題之一。但是嚴格的說起來，所謂「標準」一語，多少還是近似於「形式」，因此，「道德之標準」這個標題，應當放在前面第三章第二節「道德之定律」的標題之下一併討論。不過，因為我們欲使這

標準化 (Standardized)，那麼，非依據道德之內容或實質去估量不可，否則不啻「機械道德」一般，毫無結果的。推其如此，故我們為謀說明便利起見，儘可把「道德之標準」幾個標準放在本章討論，以作本章的總題之引子。

所謂「標準」(Standard)一詞，多少是與前第三章第二節所稱的「定律」(Law)相近似的，但是所謂「定律」，前面已經說過，是自然和人工各盡其半的。至於此地所謂「標準」，是完全的出於人工的，尤其用一種權威去製成的 (That which is authoritatively established as a rule)，再明顯的言之，它是從公眾的輿論或習俗所製成的 (That which is established by public opinion or custom)。因此，所謂「標準」，也可以叫做「制度」(System)，而所謂「制度」，若與前面第三章第三節「道德主義」裏面關於所謂「觀念形態」之意義「相對照，那麼，我們就可知所謂「標準」，就是一種觀念形態的意思。英語 "Standard" 之另一個意義是「規矩」(Rule)「准度」(Criterion) 或「準繩」(Test) 的意思，因此，它有時與「權」(Weights) 和「度」(Measure) 相聯絡而稱之為「官權」或「法碼」(Standard weights) 和「法尺」(Standard measure)，不啻孟子所謂「權然後知輕重，度然後知長短」這兩句話中之「權」和「度」的意義。綜合以上幾種意義而論，所謂「標準」，不外乎是一種法的制度或準繩的意思。因此，所謂「道德標準」(Moral standard) 就是社會團體藉以範圍或規範人類的善惡有所測定之「一種基礎或準繩」。但是這種道德標準常因時、地之不同而有所變遷；其變遷之歷程，如同前面第三章第一節「道德之公理」裏面所說一樣，也可稱為「道德的進化之階段」。它自初民時代起迄於今日止可分為三個階段：(一) 以擬神之所啓示及君主之所許可為行為的標準；(二) 以社會輿論之所監視為行為的標準；(三) 以自己理智之判斷為行為的標準。第一個階段可稱為必然的道德標準，蓋起於維持生活之必然的需要；第二個階段可稱為習俗的道德標準，一切以社會之習尚為準繩者；第三個階段為自覺的道德標準，一切取決於個人之良心者。大凡民族和個人之道德標準，都有這三個階段的道德之進化可尋。這就是從他律道德的階段逐漸的進入於自律道德的階段的意思。不但

從歷史上看來是如此的，就是在某一個階段內的某一時期裏面，因有政治上之關係，也有這樣的三個階段之道德標準。譬如我國三民主義之實行程序上所有「軍政時期」、「訓政時期」、「憲政時期」所需要之道德標準自有差異之所在；易言之，這種種差異的道德，就是這樣的三個階段之道德標準。至於我國所實施之政治，是將由訓政時期進入於憲政時期，所以現在我國所講之道德標準，也是將由習俗的道德標準進入於自覺的道德標準。但是就道德之法則而論，如同前面第三章「道德之定律」裏面所說的「自律道德」與「他律道德」二者相依爲命、相輔爲用一條，我們在自覺的道德標準之中，也不能夠完全的廢棄習俗的道德標準。質言之，習俗的道德標準與自覺的道德標準二者是永久的互相爲用而不可分離的。民國二十八年三月四日 總裁對第三次全國教育會議訓詞有說：「我們要陶冶國民人格，必須有一致的標準，在訓育上要提出簡單而共通的要目。訓育上實施細目儘管可以因地域、階段和學校性質而分別訂定，但訓育的目標最好能作共通的決定。現在我們各級學校往往各自制定各校的校訓，所取德目互有輕重，非常不一致。我個人（總裁自稱）的意見，認爲「總理忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德，以及黨員守則」可訂爲青年守則；「致信守以外，所有全國各級學校可以「禮義廉恥」四字作爲共通的校訓。這四個字既簡單，又通行，包含了我國固有的國民行爲的基準，也包含了近代國民必具的品格」。同年三月七日第三次全國教育會議臨時動議以「總裁的訓詞爲今後我國教育之最高的指導原則，並在閉幕時發表宣言，敬謹接受 總裁的指示。至於共同校訓「禮、義、廉、恥」四字之涵義，總裁自己也有說明，恭錄於後：

- 「禮」——教訓國民互助合作，守紀律，重秩序；
- 「義」——教訓國民任勞勇敢，負責任，肯犧牲；
- 「廉」——教訓國民節約刻苦，別公私，明職分；
- 「恥」——教訓國民自強自立，能奮鬥，知進取。

上面這稱共同的校訓，其中實在是包含着習俗的（即他律的）道德標準和自覺的（自律的）道德標準兩種要素；

第四章 實施之內容

它不但是目前的我們國民所需要之道德標準，並且可以作為我國國民永久的所共同遵守之道德標準。同時，這個共同的校訓——禮、義、廉、恥——又是我國國民所共同遵守之最基本道德標準，在它的一端，它可以擴充到八德——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平；在它的另一端，它可以收縮到三達德——智、仁、勇。但是它若有時過於擴充——超過忠、孝、仁、愛等之外，不恰好像去追求絕對的無差別的世界大同主義，那麼，它就失之太過了；反而它若有時不先講求自立和自救——不惑、不憂、不懼——而徒然空談立人和救人，那麼，它就失之不及了。由此，可見禮、義、廉、恥四維是介乎八德和三達德之間並控制它，一方面使八德勿做得太過，他方面使三達德勿做得不及；再說一句話，它使八德和三達德兩者都能够做到中庸或中和。因此，禮、義、廉、恥四維，不啻好像統計學上所有曲線（Curve）之常模（Norm）一般。再進一步言之，四維中之「禮」一項，尤是最基本的道德標準，不啻好像常模之常模一般。有子說：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美，小大由之。有所不行，知和而和；不以禮節之，亦不可行也」（註一）。有子所謂「和」之一字，是中庸上所開「致中和」之「和」。照朱子集注所記載，「范氏曰：凡禮之體，主於敬，而其用則以和為貴。敬者，禮之所以立也，和者，樂之所由生也。若有子、可謂達禮樂之本矣。愚謂：嚴而泰，和而節。此理之自然，禮之全體。堯釐有差，則失其中正，而各倚於一偏，其不可行均矣」。照范氏這幾句話看起來，我們就可知禮之用為一切道德之節度，要使之勿失中正，而各倚於一偏的意思。

若從我國歷史上看來，自往古以來，所有道德標準之常模，一律以「中」一字為中心。譬如堯稱「執中」，舜和禹稱「精一執中」，湯稱「建中」；武王稱「建用皇極」（註二）註：「皇，大；極，中也。凡立事當用大中之道」。洪範又說：「皇極，皇建其有極」。註：「大中之道，大立其有中，謂行九疇之義」。這就是說建立其大中之道以教民的意思。綜合以上所說，不拘堯、舜、禹、湯、武諸人所稱謂的詞句，彼此之間，微有不同，然而他們用「中」之一字來作各個時代的道德標準之常模是一致的；不但如此，並且他們又都站在皇帝的位置，不啻如同書所謂「皇建其有極」一般；而所謂「皇極」，就是說天子建立標準——道德標準——為國

方萬民所取法的意思。嗣後，孔子雖非有位者，然而他在道德教育上，一以堯、舜、禹、湯、文武、周公的人格爲模範，不曾中庸上所謂「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武」一般，所以孔子仍沿用「中庸」或「時中」作爲當時的道德之常模，尤其稱贊舜爲「大知」，以其能夠執其兩端，用其中於民的緣故。譬如中庸上所記載，「仲尼曰：『！！君子之中時也，君子而時中』。……」照朱子所注釋，所謂「時中」，是說堯舜隨時以處中的意思。朱子在中庸序裏又說：「其曰君子時中，則執中之謂也」。由此，可見孔子所謂「時中」也就是堯、舜、禹三人所謂的「執中」的意思。朱子在同序裏面接續的說：「世之相後，千有餘年，而其言之不異」。惟其如此，所以子思把孔子所稱道的「中庸」或「時中」之遺教加以闡發而傳之孟子；後來孟子一方面仍沿用堯、舜、禹三人所稱道的「執中」，他方面又用他自己的主張，以爲執中之外還要有權。譬如他說：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。子莫執中，執中爲近之；執中無權，猶執一也。所願執一者，爲其賊道也；舉一而廢百也」（註三）。孟子這幾句話，就是根據於他自己所謂「權然後知輕重，度然後知長短；物皆然，心爲甚」（註四）而云然的。孟子所謂「權」和「度」，前面已經說過，是標準之義；此地他拿它來比之於心，這就是所謂「道德標準」的意思。照孟子的見解，他認爲堯、墨二人固然一是不及，一是太過，然而即使子莫要執中，他也必須因時、因地、因人而制宜，在楊、墨二人的行事之間權其輕重，度其長短，然後規定其適可而止的程度。這就是孔子所謂的「時中」的意思。孟子說：「孔子之去齊接淅而行。去魯曰：『遲遲吾行也。去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也』」。又說「孔子，聖之時者也」（註五）。孟子這幾句話，就是稱孔子爲「時中者」的意思。孟子自己也是如此的，譬如孟子公孫丑所記載，「陳臻問曰：『前日於齊，王餽兼金一百而不受。於宋，餽七十鎰而受。於薛，餽五十鎰而受。前日之不受是，則今日之受非也。今日之受是，則前日之不受非也。夫子必居一於此矣』」。孟子曰：「皆是也。當在宋也，子將有遠行，行者必以贖，辭曰餽，子何爲不受？當在薛也，子有戒心，辭曰聞戒，故爲兵餽之，子何爲不受？若於齊，則未有處也，無處而餽之，是貨之也。焉有君子而

可以說「中」字是「中」字，就是孔子所說的「中」的含義。不過，孟子在「仁」字之外，還說「中」字，譬如他對梁惠王說：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」（註六）。因此，孟子言「執中」比之孔子言「時中」，更着重於「讓」之一字，譬如他對陳臻所問而答的所謂「皆是也」這一句話，照朱子註釋，就是「皆適於義」的含義。然則孟子自己所以主張在執中之外，還要有讓，其含義就不外乎此。自孟子以還，無論漢、唐、宋等時代所有諸儒不談「中」則已；一談到「中」，大都以堯、舜、禹、湯及武王等所謂「執中」與「建中」、「皇極」即「大中」及孔子所謂「時中」乃至孟子所謂「執中無權，猶執一也」這些主張為根據。但是自有明以還一直到了清季為止，有許多儒者竟把「中」或「中庸」誤解作「調和」，「折衷」或「妥協」之義。具體言之，即他們大都把「中」字解作「停停當當」，把「庸」字解作「平平常常」或「平平妥妥」之義。這些話，一見就可知它含有「調和」、「折衷」或「妥協」的意思。除掉這些誤解作為例外者論之外，在本體上講，自孟子以還，至少限度，溢於孟子止，確如宋儒尤其如朱子所說，是以替大禹謨裏面所謂「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字為心傳的。關於這一層，後面談到「傳統道統」這個命題時，再來詳述。此題我們姑先簡單說一句話，我們中間的道德標準，自有史——中華民族史——以來，早就已經有一貫的主張的；這一個貫的主張，就是前面所謂「執中」、「建中」、「大中」、「時中」等的含義，綜合言之，這就是所謂「中」。不過，前面所謂的「執中」、「建中」、「大中」、「時中」等語，在各個朝代的當時，大都用之於政治方面居多。不拘其政治與教育本是合一的，但基督時代的人總視政治為一切事業的出發點，以為政治就是教育，不啻當時所謂的「作之君，作之師」一般，它把「君」放在「師」之前，也就是因為要把「君」的地位抬之「師」的地位看得重的緣故。到了孔子，他鑒於春秋時代的政治之腐敗及道德之頹廢，認為這是由於教育之太不講究，再加以他自己所處的地位是在野者，所以他竭力提倡教育尤其提倡道德教育。惟其如此，故孔子每談到「中」時，他另提出「中庸」、「中行」、「中道」等語；而所謂「中庸」、「中行」、「中道」等語，顯名思義，一看見就可知它就是屬於道德教育的一種要素，不啻警猶所謂「執中」、「建中」、「大中」等

語，兩名思讀，一看見也就可知它是屬於政治問題的一種要素一般。卽就孔子自己所稱道的「時中」而論，這一個名詞比之所謂「執中」、「建中」、「大中」也多含有道德教育的成分。至於孟子所謂「執中無權，猶執一也」這兩句話中之「執中」二字，雖則如同「時」、「建中」、「大中」也，但是前面已經說過，他於「執中」之外，還要有「權」，而所謂「權」，不過拿它來比之於心而已。由此，可見孟子這兩句話，也是屬於道德教育的一種要素。而且，在事實比，前面又經說過，孟子對齊梁所問的所謂「皆是也」這一句話，照朱子所注釋，就是「皆適於義」的意思；而所謂「義」，豈不就是一種道德教育嗎？除此之外，孟子還有引用孔子所謂的「中道」的地方。譬如孟子盡心下所記載，孟子對萬章所問，答說：「孔子不得中道而與之，必也狂狷乎？……孔子豈不欲中道哉？……此地孟子所謂的「中道」，就是孔子自己所謂的「中行」的意思。孔子說：「不得中行而與之，必也狂狷乎？……」（註七）。無論孔子說「中行」或孟子說「中道」，他們都是對待着狂狷（或狂狷）而言的。孔子不但要人們做到中行，或者有時被人們贊如孟子稱爲「聖之時者」，並且他也有時也自認爲自己似乎能夠不勉而中，不學而後，從容中道的。他自述說：「七十而從心所欲，不踰矩」。朱子注釋說：「從，隨也。矩，法度之器，所以爲力者也。隨其心之所欲，而自不過於法度，安而行之，不勉而中也」。照孔子自己所說的及朱子所注釋的話看起來，孔子所謂的「矩」，實在就是我們所謂的「道德標準」，他所謂的「不踰矩」，實在就是我們所謂的「適合於道德常模，無過不及」的意思。

綜合上面一段所說的話而論，我們對於中國所有的道德標準，自古迄今，可以得到如次的一個公式：

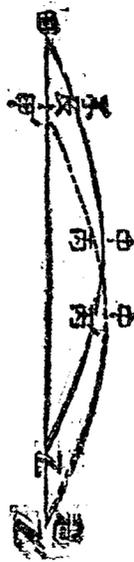
子... (I)

上面這一個公式（一）不啻好像幾何學上兩個不同的數相乘之積數，再用開方得商則爲「中」。這是說「這東西須隨「過」和「不及」二者的相互關係而定的意思。再消極言之，它並不像算學上兩個不同的數相加之總和，再以二除之得商則爲「中」，其公式如下：

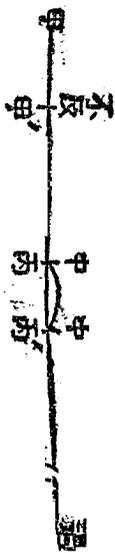
$$\frac{\text{中} + \text{不及}}{2} \dots\dots\dots (2)$$

如果照上面這一個公式(2)來解釋「中」，那麼，這個並不是真正的「中」——「時中」之「中」——而隨時以處中，乃是虛偽的「中」——通俗所謂「調和」、「折衷」或「妥協」之中——而始終停滯於好像介乎一線的折半處一般。現在再為分明上面這兩個公式(1)或(2)起見，繪成真正的「中」和虛偽的「中」兩個圖式如下：

「中」的真相 圖一第



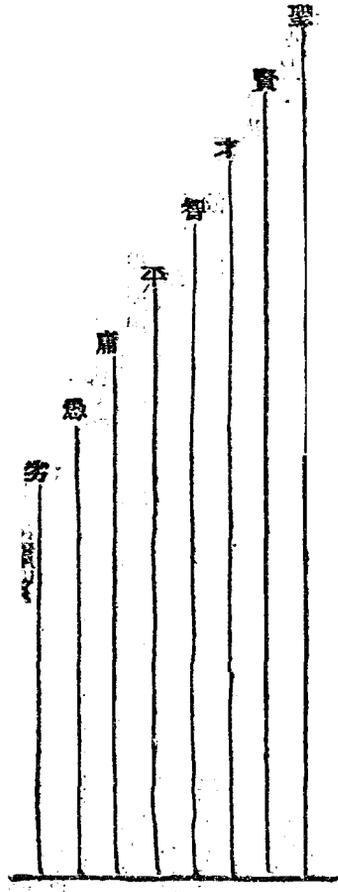
「中」的假象 圖二第



照上面第一圖所示，自甲至乙是一般人所共由之路和所同符之理。凡超過於乙（即乙）者，叫做「過」，及不及於甲（即甲）者叫做「不及」。至於在介乎甲和乙之間的一直線上，我們隨處都能夠求得其「中」（即

丙)；或者可以退一步的說，在介乎自甲至乙之中間的一直線上，我們也都能夠隨處求得其中(即丙)。這就是「真中」或「真中庸」。這種「真中」或「真中庸」的道理，若與 國父在民權主義第三講裏面所說的「真平等」相對照，更能夠明瞭的。什麼是「真平等」？ 國父說：「……說到社會上的地位平等，是始初起點的地位平等，後來各人根據天賦的聰明才力，自己去造就，因為各人的聰明才力有天賦的不同，所以造就的結果，當然不同，造就既不同，自然不能有平等。像這樣講來，才是真平等的道理。如果不管各人天賦的聰明才力，就是以後有造就高的地位，也要把他們壓下去，一律要平等，世界便沒有進步，人類便要退化。所以我們講民權平等，又要世界有進步，是要人民在政治上的地位平等，因為平等是人為的，不是天生的。人造的平等，只有做到政治上地位平等。故革命以後，必要各人在政治上立足點都是平等，好像第三圖的底線，一律是平的，那才是真平等，那才是自然之真理」。

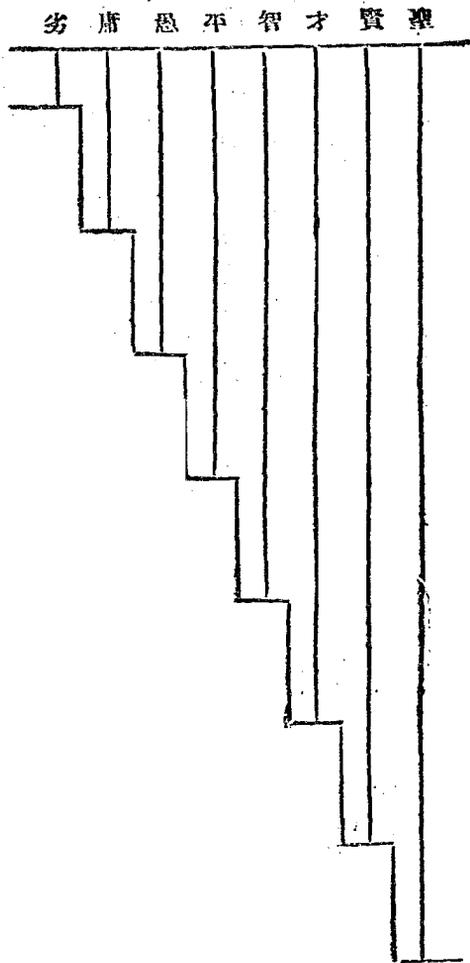
第三圖 真平等
(自然民權主義第三講)



除上述之外，國父於西曆一八九四年上李鴻章書裏面又有所謂「人能盡其才」的一個原則，他說：「夫不能生而知，必待學而後知；人不能皆好學，必待教而後學；故作之君，作之師，所以教養之也。自古教養之道，莫備於中華。惜日久廢弛，庠序亦僅存其名而已。泰西諸邦，崛起後世，深得三代之遺風；庠序學校，遍布國中；人無貴賤，皆奮於學。凡天地萬物之理，人生日用之事，皆列於學之中，使通國之人，進而習之，各就性質之所近而肆力焉。又各設有導師，津津啓導，雖理至幽微，事至奧妙，皆能無法以曉喻之，有器以窺測之。其所學由淺而深，自簡及繁，故人之靈明日廓，智慧日積也。質有愚智，非學無以別其才；才有全偏，非學無以展其用；有學校以陶冶之，則智者進焉，愚者止焉，偏才者專焉，全才者普焉。蓋賢才之生，或千百里而見一，或千萬人而有一，若非隨人而施教之，則賢才亦以無學而自廢，以至於湮沒而不彰。秦西人才之衆多者，有此「教養之道」也」。除掉「教養之道」之外，國父還列舉「鼓勵之方」和「任使之法」兩點；這兩點，如同上述的第一點——「教養之道」一樣，也是以質之智愚和才之偏全為根據的。民國十三年，國父又在中國國民黨政綱（對內政策）第十三條有如次的規定：「厲行教育普及，以全力發展兒童本位之教育，整理學制系統，……」此地所謂的一「兒童本位」，也就是說以人類生來所固有的智能之高低為單位的意義。總括以上所述，國父這幾種意見而論，它固然是直接的要做到政治上的真正平等，然而它可以說是間接的要做到道德上的真中庸。因此，如果我們若應用國父的「真正平等」原理來解釋「中」或「中庸」，再好的沒有了。這就是因為我們若真執中，那麼，我們須像孟子所說，非「權」不可；我們若像孟子所說，執中有權，那麼，我們又非根據國父的「真正平等」原理和中國國民黨政綱第十三條所規定的「兒童本位」去做到「人能盡其才」不可的緣故。除此之外，我們在實施道德教學時，還須參用「智力測驗」(Mental or Intelligence tests) 或「標準化的測驗」(Standardized tests) 和「教育測量」(Educational measurement) 等工具，以求到智力和道德的適應並測量其是否適度。上面的第二圖，就是為上述的這個目的而製訂的，不啻好像現代教育學上所有「標準的量表」(Standard scales) 一般。

復次，照上面第二圖所示，自甲至乙，如同第一圖所示一樣，也是二般人所共由之路和所獲得之權。同時，凡超過於乙（即丙）和不及於甲（即甲）者，又如第一圖所示，叫做「過」和「不及」。但是這一圖所示的「中」（即丙），却不像第二圖所示，隨處都能夠求得其中，乃是固定於自甲至乙的一直線之折半的一點（即丙）之上，即使退一步的說，我們如第一圖所示，也能夠隨處求得其中，但是我們也祇能夠做到丙內移到丙，易言之，即在介乎自丙至丙之中的一直線上能夠求得其中。因此，這種「中」所具有的伸縮性，若與第一圖所示的那一種「中」——「真中」——相比較，其範圍之狹小，那不言而喻了，極端言之，這種「中」毫沒有伸縮性，乃是完全固定於一點的東西。惟其如此，故孟子稱之為「執一」。這就是因為如同孟子所說的一樣，「執中無權，猶執一也」的緣故。我在上面既稱第一圖所示的那一種「中」為「真中」或「真中庸」，那麼，現在我對於第二圖所示的這一種「中」，無以名之，名之曰「假中」或「假中庸」。同時，因為第一圖所示的那一種「真中」或「真中庸」既然必須與「國父的「真平等」原理相聯繫，所以此地所謂的「假中」或「假中庸」，也應當與「國父所指摘的「假平等」相呼應的。什麼是「假平等」？照「國父所指示，他說：「當時歐洲的民衆，都相信帝王是天生的，都是受了天賦之特權的，多數無知識的人總是去擁戴他們，所以少數有知識的學者，無論用甚麼方法和力量，總是推不倒他們。到了後來，相信天生人類都是平等自由的，爭平等自由，是人人應該有的事，然後歐洲的帝王，便一個一個不推自倒了。不過專制帝王推倒了以後，民衆又深信人人是天生平等的這一說，便日日去做工夫，想達到人人的平等，殊不知這種事情是不可能的。到了近來，科學昌明，人類大覺悟了，才知道沒有天賦平等的道理。假若照民衆相信的那一說去做，縱使不顧此理，勉強做成功，也是一種假平等，像第二圖一樣，必定要把位階高的壓下去，成了平頭的平等；至於立脚點還是彎曲線，還是不能平等。這種平等，不是真平等，是假平等」（註八）。

（上同）等平假 圖二第



上面所引用的 國父對於「假平等」有所解釋的話，如同他對於「真平等」這個原理有所闡發的話一樣，它固然是直接的要指摘政治上的假平等，然而也可以說是間接的要指摘道德上的假中庸。惟其如此，故我如同前而主張應用 國父的「真平等」原理來解釋「真中」或「真中庸」一樣，此地我也主張應用 國父的「假平等」這種指摘來批評「假中」或「假中庸」。

綜合以上兩個圖式所示的「真中庸」和「假中庸」而論，前一種「中」或「中庸」，就是堯、舜、禹三人所稱的「執中」、湯所稱的「建中」及書洪範所記載的「皇極」——「大中」——等之「中」。固然，堯、

舜、禹三人所稱的「執中」，並非它沒有像孟子所謂「權」，請看孔子對於舜有所稱贊的「執其兩端」，用其中於民」這兩句話，就可知道舜不但祇知道「執中」，並且能做到「用中」。而所謂「用」，是行使之義，譬如孔子對顏淵說：「用之則行，舍之則藏」（註九）。因此，中庸上所謂的「用其中於民」這一句話，就是說舜能夠視當時情形之如何，用、行、舍、藏，而量度以取中的意思。朱子解釋得好：「兩端謂衆論不同之極致。蓋凡物皆有兩端，如小、大、厚、薄之類，於善之中，又執其兩端，而量度以取中，然後用之，則其擇之審而行之至矣。然非在我之權度精切不差，何以與此，此知之所以無過不及，而道之所以行也」。照朱子這一種解釋看起來，那麼，中庸上所謂的「用其中於民」這一句話中之「用」字，豈不就是孔子所謂的「用之則行」的意思嗎？然則孔子所以稱「中」或「中庸」爲「時中」，其命意也就在於此。同時，我們又可以由朱子這一種解釋窺得中庸上所謂的「用其中於民」這一句話也就是孟子所謂的「執中無權，猶執一也」的意思。不過，孟子唯恐後人誤解堯、舜、禹三人所稱的「執中」爲「執一」，所以他繼承孔子對於舜有所稱贊的話之後，再用消極的話來說「執中無權，猶執一也」，並非對於堯、舜、禹三人所說的話有所儻然的意思。復次，就湯所稱的「建中」一語而論，所謂「建」之一字，是「立」和「置」之義，它是多少也含有「用」的意思；不過，它是「用」的預備階段而已，總不啻中庸上所謂的「執其兩端」之「執」一般。因爲我欲要用中，也必須先行立事的緣故。請再來看書洪範所稱的「建用皇極」這一句話，便能够明白的。照書洪範所注釋，它說：「皇，大；極，中也。凡立事當用大中之道」。然則，洪範所以在「建」字之下再連接以「用」之一字，其目的也就是在於如同孔子對於舜有所稱贊的所謂「執其兩端，用其中於民」這兩句話來說明先執而後用一樣，先立事而後用中的意思。這又不啻就是孟子所謂的「執中無權，猶執一也」這兩句話來說明先執中而後權的意思。不過，我在前面已經說過，孟子唯恐後人祇知道執中而忘記掉權度，所以他對於「權」之一字特別強調，而稱爲「執中無權，猶執一也」。不但如此，並且他有時首先把「權、度」二字提出來形容心，譬猶他所謂「權然後知輕重，度然後知長短；物皆然，心爲甚」一般。總括以上所說，如果我們認爲堯、舜、禹、湯、武等所稱的

章第四 道德之內容

「執中」、「建中」和「大中」似乎有點語病，至少限度，非像孟子對於這些術語，尤其對於「執中」一語加以一番解釋，莫能清楚；同時又為統一術語起見，在政治作用上，不如採用孔子所謂的「時中」；在道德理論上，不如採用孔子所謂的「中庸」；在道德教育上，不如採用孔子所謂的「中行」或「中道」之為愈的。「時」之一字，是含有「因時制宜」之義。復次，「庸」之一字，照漢儒鄭玄的意見，他從六書諧聲摘取「庸」之聲把它解作「用」之義。像鄭氏這樣的解釋，他是否會把「中庸」二字倒置轉來稱為「庸中」，牽強的以與孔子所謂「用其中於民」這一句話中之「用中」二字相傳會？此地姑置勿論；然而照「庸」字之本義看來，這個「庸」字，從「庚」从「用」；「庚」字是「更事多」的意思；「用」字就是「運用」的意思；前者似乎是六書祇把凡關於人事上的一切文字都歸納之於「庚」字部首的範圍之內而已，捨此並沒有別的意思可言；至於後者呢，按諸六書諧聲，它確是把「庸」字解作「用」。因此，我們姑把「中庸」二字統解作含有「用」之義，也無不可的。復次，行之一字，是「進行」或「施行」之義，它不啻就是孔子所謂「用之則行」一般。最後，道之一字，前面第一章第二節「道德之意義」裏面已經把它作過詳細的解釋，本來無須再說；不過，現在為使觀念明確起見，姑再簡單的說一句話，所謂「道」，就是人人所共由之道路的意思。此地再總括的說幾句話，不論孔子稱「時中」也好，稱「中庸」也好，或稱「中行」和「中道」也好，這些術語，大都不外乎是人入隨時隨地所共同的處中或取中之道路的意思。若照這樣的定義看來，那麼，所謂「真中」或「真中庸」是一種運動的、變化的和發展的東西，並非像第二種「中」或「中庸」——「假中」或「假中庸」——是「靜止的、固定的和機械的東西。惟其如此，故我對於第一種「中」或「中庸」，既然照孔子的意思，稱之為「時中」、「中行」或「中道」，所以對於第二種「中」或「中庸」，祇有照孟子的意思，稱之為「執中」，或者照朱子的意思，稱之為「一定之中」。

尤有言的，我們雖則視第一種「中」或「中庸」——「真中」或「真中庸」——為運動的、變化的和發展的東西，然而在本質上講，它裏面未嘗不含有「一定的、不變的和常規的成分。譬如程子（伊川）說：「不偏之

謂中，不易之謂中。中者，天下之正道；庸者，天下之定理」（註一〇）。程子這幾句話，是就「中庸」之本質止的不變的成分而言的。然而程子站在「中庸」之本質上的變化的成分方面，他另有一種解釋，他說：「中字與難讀，須是默識心通，愚試一臆，則中央爲中，一線則離非中而堂爲中，一國則堂非中而國之中爲中，推此類可見矣。且如物初凝時，則薄凝爲中；在盛寒而用初寒之委，則非中也。更如三過其門不入，在禹、稷之世爲中；若居陋巷，則不中矣。居陋巷在顏子之時爲中。若三過其門不入，則非中也。或曰男女不授受之類皆然，中白是也。男女不授受，中也在喪祭則不知此矣。禮也又說：「中不可執也。禮得則則事事物物皆有自然之衷，不待安排，安排着則不中矣。」禮謂禮執其兩端，與湯執中如何。程子說：「中執只是個中，執得端，是執得而不用，湯執中而不失，將以用之也。若子莫執中却是子莫見揚、墨過不及，遂於過不及二者之間執之，却不知有常摩而於禮則失下時，有當拔一毛則天下不爲時，執中而不隨變，與執一無變，亦非也。」程子這些話不就是在指出中庸是不變不易同時又是變易的東西。不變不易是中庸的體，變易是中庸的用以。而體變和用以又互本合爲一的，程子說：「體用一源，顯微無間。」程子這兩句話，就足以證明中庸在一方面看來是不變之中又有變，但是在另一方面看來，變之中又有不變；不變是變或變與不變是常常相輔以相成的。不過在在研究這德理論時，我們應當注重於中庸之「不變」的方面，因爲道德理論之目的，在於如程子所說：「闡明天下之理，而天下之定理的緣故，但是在實施道德教育時，我們應當注重於中庸之「變」的方面，因爲道德教育之目的，在於如前面所說的「固父的」或「平等」原理所指示，要做到「人能盡其才」的緣故。上面所述的這道而不變之中有變，同時變之中又有不變的「真中庸」道理，不但程子是如此說的，就是朱子也則在「一方面把中庸解釋作「平常之理，而所謂「平常」，是「多少」也會有「不變不易」之義；然而他在另一方面，如問程子「一樣」也認爲「中庸」在不變不易之中同時又含有變易的成分。他對於孟子所說的「執中無權，猶執一也」這兩句話有如次的解釋，他說：「執中而無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣。」（註一一）朱子這幾句話，不啻好像程子對於「中庸」二字有所解釋的一般，無須再事說明。除朱子之外，宋儒中還有些儒者著論論時

第四章 道德之內容

(字義山)也是如此說的，此地也無須備述。總之，程、朱二人及其他儒者對於「中庸」二字有如此的「不變」和「變」二者互相表裏的說法，就是孟子所說的「執中無權，猶執一也」這兩句話之本意；再進一步的言之，這就是孔子所謂的「時中」、「中行」或「中道」這幾個名詞之本意。此外，譬如中庸上所謂「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」。前一個「誠」，是含有「不變」的成分；後一個「誠」，是含有「變易」的成分；至於「誠者」和「誠之者」的中間之相互的關係，這也就是「不變」和「變易」二者互相表裏的意思。其次如它所謂「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」。這幾句話，也是如此的，尤其它最後所謂「誠則明矣，明則誠矣」。這兩句話，是程明顯的指出「中庸」後面所具有的「不變」和「變」之中間有怎樣的一種互相表裏之關係的意思。惟其如此，故我在前面第一章第二節「道德之意義」裏面認為道德教育之出發點應當在於中庸上所謂「誠」之者，人之道也」及它所謂「自明誠，謂之教」這幾句話之上，但是有時又不能不連帶的研究道德哲學問題上所需要的如中庸上所謂「誠者，天之道也」及它所謂「自誠明，謂之性」這幾句話；這不啻就是中庸本身所說的「誠則明矣，明則誠矣」一般，再具體言之，這又不啻就是前面所說的「不變」之中有變，同時變之中又有不變」一般。

照上面這一段話看起來，我們就可知道孟子所說的「執中無權」猶執一也」這兩句話中之「權」字裏面也是含有「經常」這個稱謂「經」上之「經」的意味，並非與世俗上所稱「權變」和「權術」等語所可同日而語的。程子說得好：「漢儒以反經為道，離道而求權變，權術之論非也。權只是經也。自漢以下，無大言「誠經」字」。朱子亦說：「程子說為以孟子所謂的中庸為權變，以孟子所謂的中庸為經，則「權」和「經」應當有別。但是我認爲程、朱兩人所說的話並非無稽的，不過程子站在綜合的立場認爲權只是經；而朱子站在對立的立場認爲經亦有權而已。然則孟子所謂「執中無權」之「權」字，其用意也不外乎認爲「權」中有一「經」，「經」中也有「權」的意思。孟子雖然說「經」字，他何嘗不說「經」字？譬如他說：「君

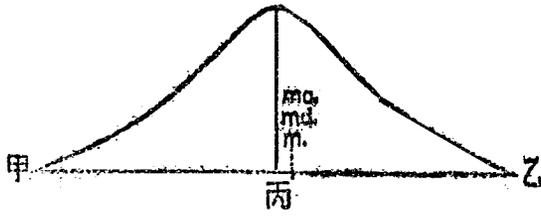
子反經而已矣。經正則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣」。照朱子所注釋，孟子所謂的「經」，就是「復」之義。原來「經」是「常」之義，引伸言之，它就是萬世不易之常道的意思。劉宗周說：「經者權之體；權者經之用。合而言之道也」（註一三）。劉氏這幾句話，若再照程子所謂「體用一源，顯微無間」這兩句話推論起來，那麼，「經」和「權」二者也是一源的。陳襄（字述古）也說過一句話：「不離經而用權」。陳氏這一句話，更能夠指明「經」和「權」二者互相表裏的，並非漢儒所謂「權變」和「權術」是以反經合道為「權」的一般。綜合以上所說，我們就可知孟子所說的「執事無權」與「權」字，若照程子所說的話看來，它只是經；若照朱子所說的語看來，它裏面有經，並非像漢儒所謂「權變」和「權術」是以反經合道為「權」的一概。不過，我認為好像劉宗周所說的「經者權之體；權者經之用」這兩句話，也可以說經是權之裏，權是經之用。僅其如此，故在學術上講，經是抽象的、理論的；權是具體的、事實的。前者，不啻就是中庸上所謂「誠者，天之道也」及所謂「自誠明，謂之性」；後者，不啻中庸上所謂的「誠之者，人之道也」及所謂「自明誠，謂之教」一般。至於「經」和「權」兩者之互稱表裏的關係呢，這又不啻中庸上所謂的「誠則明矣，明則誠矣」一般。由此，可見如同前面所說一樣，在研究道德理論時，我們應當注意於「經」——「經常」——的方面；在實施道德教育時，我們應當注重於「權」——「特殊」——的方面。譬如老子的道德經一書，是一種「經」；老子自己開宗明義的說「道可道，非常道；名可名，非常名」。若照老子這幾句話看來，所謂「經」，就是老子所謂「常道」和「常名」之「常」的意思。因此，老子的道德經，祇是道德哲學之一種。不但老子的道德經如此，並且五經——易、書、詩、禮、春秋——，顧名思義，也是「經」一類。這就是今日所謂「道德哲學」或「倫理學」之一種。至於四書——大學、中庸、論語、孟子——呢，所謂「四書」，是朱子所命名的，也稱「四子書」。就中，大學和中庸二書，不待說也是一種「經」或今日所謂「道德哲學」或「倫理學」之一種；其餘論語和孟子二書，到了宋時，都是為當時學者所特別的推揚，推它與易、書、詩、禮、春秋、周禮、儀禮、公羊、穀梁、孝經、爾雅等書相並列而稱之為「十三經」（在宋以前，所有五經與六

第四章 道德之內容

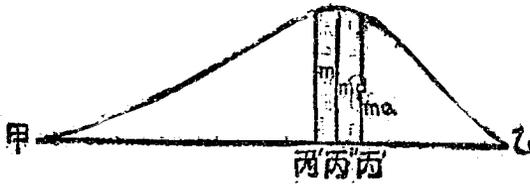
經，九經和十誡等名稱，無不演繹，此道無窮也。由此可見論語和孟子二書，如同大學和中庸二書一樣，也是一種一經，或今日所謂「道德哲學」或「倫理學」之普通學，不過，因為五經和四書顯然是「經」，而它借重於論語和孟子二書，而包含不少關於道德教育之具體的、事實的問題，所以五經和四書同時又可以說是一種「權」；因此，五經和四書二者，為一般實施道德教育者所不可不讀的。

綜合以上各段所說的詞語看起來，那麼，前面對待着「真中」或「真中虛」而言的有所謂的「假中」或「假中虛」，在某種意義上，其體言之，即在中庸本身上所稱「說者引天之道也」和所謂「自賊明，謂之德」及程、朱二人所謂「不變不易」和所謂「經」或「平常」的體上，或者可以給它以一個好的稱謂而命名之曰「理想的中庸」(Ideal middle of morality)；而此地所謂「理想」，就是說「不能實現，只能接近」的意思（關於所謂「理想」之辭詞的意義，留待最後一章討論關於道德之目的——最後的目的——時，再來論明）。設使如此，那麼前面所謂「真中」或「真中虛」，也可以在中庸本身上所稱「誠之者，人之道也」和所謂「自明誠，謂之教」及程、朱二人所謂「執中而不通變，與執一無異」和所謂「執中而無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣」，尤其在孔子自己所稱「時中」及孟子所謂「執中無權，猶執一也」的觀點上，稱之曰「實際的中庸」(Practical middle of morality)。以上所說的「理想的中庸」和「實際的中庸」二者，若借用統計學上所謂「常態曲線」(Normal curve)和「偏態曲線」(Skewed curve)來譬喻，那麼，更容易明白的。現在我為謀說明便利起見，先把「常態曲線」和「偏態曲線」繪成三個分配圖於後：

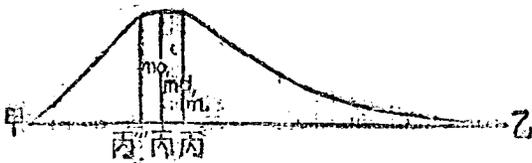
圖配分態常 圖一第



圖配分態偏的正 圖二第



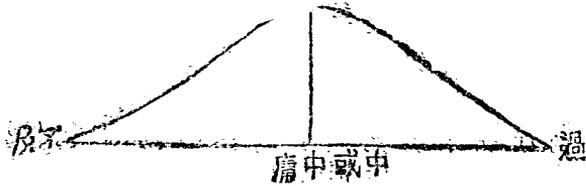
圖配分態偏的負 圖三第



上面所繪的統計學上所有這三個分配圖——常態分配圖和正的或負的偏態分配圖——若互相比較一下，就可知其「衆數」(Mode)、「中數」(Median)和「平均數」(Mean)這三種集中趨勢，在有些分配圖(即第一圖)上，是適位在曲線上橫坐標的正中或折半，同時又是必然互相碰着於一點(即丙)的；在有些分配圖(即第一、第二兩圖)上，是偏斜在曲線上橫坐標的右邊或左邊，同時又是絕對的不能够互相碰着(即丙丙丙)的。這就是因爲有些事物的次數分配(Frequency, or distribution)是一個常態曲線(Normal curve)，不啻好像一個「鐘形」的模樣；有些事物的次數分配是一個正的或負的偏態曲線(Plus or minus skewed curve)，不是稍偏斜於左邊，就是偏斜於右邊的。但是前一種曲線可以說是絕無僅有的；因此，所謂「常態」，實在就是「理想的形態」的意思；後兩種曲線可以說是隨時看見的；因此，所謂「偏態」，實在就是「實際的形態」的意思。

若照上面的這兩種曲線——「常態曲線」和「偏態曲線」——推論起來，那麼所謂「中」或「中庸」，也可以繪成如次的一個「理想的中庸」和兩個「實際的中庸」的圖；前一個「理想的中庸」的圖，如同「常態曲線」一樣，也不啻好像一個「鐘形」的模樣，它的「中」(即「中庸」之中)適位在介乎過和不及之間的直線上正中或折半點之上；後兩個「實際的中庸」的圖，如同「偏態曲線」一樣，也不是稍偏斜於左邊，就是偏斜於右邊的。現在先把它們繪成在下面：

第一圖 理想中的中庸



第二圖 稍過於近的實際中的中庸



第三圖 稍不於近的實際中的中庸



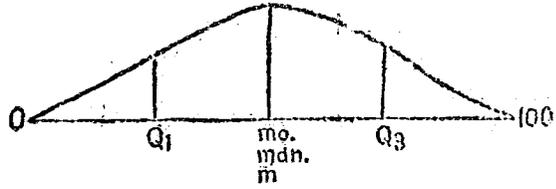
上圖所繪的這一個「理想的中庸」的圖，如同「常態曲線」一樣，也可以說是絕無偏有的；因此，它可以被解作「天之道」的「誠」或所謂「唯天下至誠」之「誠」。其次，這兩個「實際的中庸」的圖，如同「偏態曲線」一樣，也可以說是隨處可見的；因此，它可以被解作「人之道」的「誠」或所謂「其次致曲，曲能有誠」之「誠」。請再讀中庸第二十二和第三十三兩章全文，更會明白的。中庸第三十三章說：「唯天下至誠，為能盡」

第四章 道德之內容

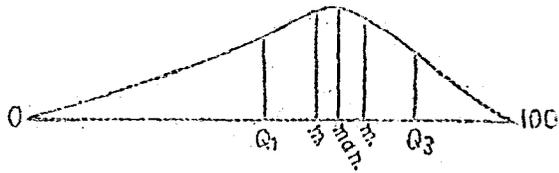
其性；能盡其性，則能盡夫之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」這幾句話，在朱子看來，他總稱之爲「言天道」。朱子又注釋：「天下至誠，則聖人之德之實，天下莫能加也。」朱子所謂「天下莫能加也」這一句話，是明顯的指「理想」，尤其指「絕對的理想」而言，不啻好像統計學上所謂「常態曲線」是絕無僅有的一般。中庸第二十三章又說：「其次致曲，曲能有誠；誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。」這幾句話，在朱子看來，他總稱之爲「言人道」。朱子又注釋：「其次，迺大賢以下，凡誠有未至者而言也……其次，則必自其善端發見之端，而悉推致之，以各造其極也。曲無不致，則德無不實，而形者動變之功，自不待已，積而至於能化，則其至誠之妙，亦不異於聖人也」。無論從中庸從本文或朱子的注釋看來，它所謂的「曲」（朱子又稱之爲「一偏」），不啻好像統計學上所謂的「偏態」的模樣；就全部文字而考察，它就是說唯聖人能够做到至誠，至於其次（即大賢以下）不能够實現這種理想，但是他們若肯下功夫，日積月累，也能够接近於至誠之妙而無異於聖人的。因此，這種「曲能有誠」之「誠」，也是隨時可以做到的，所以它是一種「實際的中庸」，不啻好像統計學上所謂的「偏態曲線」是隨時看見的一般。

以上所說的這種譬喻，雖則有點犯着一般論理學上所謂「類比推論」之嫌；然而我個人自信並沒有說不遍的地方。譬如孟子所說的「權然後知輕重，度然後知長短，物皆然，心爲甚」。這幾句話拿「權」和「度」來譬喻心，若是沒有錯誤，那麼，現在我們拿統計學上所有的「常態曲線」和「偏態曲線」來譬喻「理想的中庸」和「實際的中庸」及「天之道」的「誠」和「入之道」的「誠」乃至所謂「唯天下至誠」之「誠」和「曲能有誠」之「誠」，也未嘗不可的。不過，仔細研究起來，統計學上所有的常態分配和偏態分配不能够盡致的充作解釋「中」或「中庸」之用。因爲統計學上所有的關於任何種類的事物之分配，不論爲其常態的或偏態的（正的或負的），大都自從左邊起到右邊止，其次數（Frequency）是從最低數起到最高數止（譬如從零數到百數止）而成爲一個排列的（Arrangement）繪圖於左。

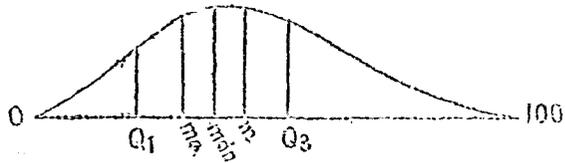
圖一第 常態分配圖



圖二第 正偏態分配圖



圖三第 負偏態分配圖



但就「中」或「中庸」而論，它並不是這樣的。在實際上講，如果我們用一條橫線（即統計學上所謂的「橫坐標」）來符號「過」、「不及」和「中」或「中庸」三者之相互關係，那麼，這一條橫線之兩端都有「過」和「不及」並不像統計學上的橫坐標，如前節所說，自從左邊起而右邊止，其次數是從最低數起而最高數止的。

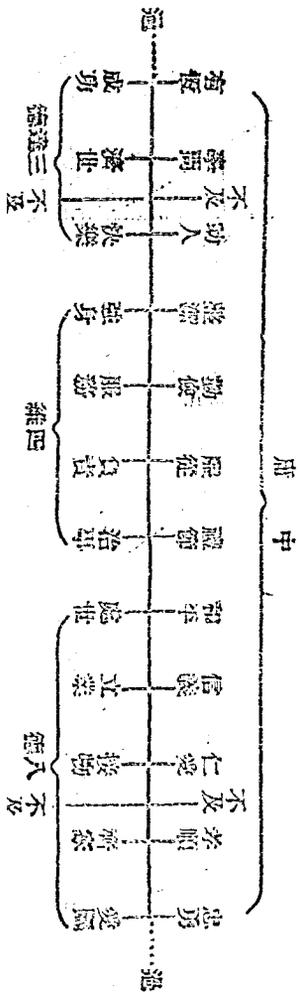
一假。同時，又不必作統計學上的分配圖，一定表出常態曲線和正或負的偏態曲線一樣，祇繪成唯一種圖形來解釋，就够足了，繪圖於左。

圖一 中庸



右圖所有虛線……是代表「大道」；直線——是代表「不及」；矢形的拋物線——是代表「中庸」（此地所有這一條矢形的拋物線與統計學上所有諸種曲線是有區別的）。現在我們若應用這一個圖式來解釋青年守則，那麼，我們另有一種說法，而與前面對於它說過的話，也有區別的。先繪圖於左：

圖二 守年哲 中庸



右圖所有虛線……，直線——，和矢形的拋物線——等，如同前面第一圖所示一樣，也是代表「太過」、「不及」和「中庸」。不過，此地有一點須要補充說明的，這些標記或符號的所在點或停止點，大都是假設的，並非確定的。因為中庸，已經如前面所說過的，在實際上，它是變化不居的。譬如或問於程子（伊川），曰：「君子時中莫是隨時否？」程子答覆：「是也」。由此，可見「中」或「中庸」是可以隨時而移動的。原來孟子所說的「執中無權，猶執一也」這兩句話，就是這種意思。葉六桐說：「權乃是一定不移之物」。葉氏這一句話，若指權之體——經——而言，那是可以的；如果他指經之用——權——而言，那是有錯誤的。因此，我們不能不顧硬的把葉氏這一句話提出來，作一段聲辯的。因為「中」或「中庸」在實際上是變化不居而可以移動的，所以一般青年在盛氣的或全部的青年時則上自第一條「忠勇為愛國之本」起至第十二條「有恆為成功之本」止，提隨時可以取中的。具體言之，譬如在「忠勇」的一端，有時可以一直達到「忠勇」，有時可以縮短一條而達到「孝順」，餘可類推；又如在「有恆」的一端，也是如此的。這樣一來，那麼，不但「中」或「中庸」如此，並且「過」和「不及」兩者也隨着「中」或「中庸」之移動而移動的。積極言之，「中」既如程子所說，是自然之「中」，所以「過」和「不及」也是自然之「過」和「不及」。消極言之，「中」既如朱子所說，並非一定之「中」，所以「過」和「不及」也非一定之「過」和「不及」。總之，每個青年是各有各的一種「中」或「中庸」。同時又是各有各的一種「過」和「不及」。因為若站在教者的方面而講，我們應當因材施教；若站在被教者的方面而講，我們必須量力而行。這就是 國父所說的「智者進焉，愚者止焉，樞才者尊焉，全才者備焉」的意思，也就是今日教育學上應用一種「智力測驗」(Intelligence tests) 和一種「教育測驗」(Educational test) 或「成業測驗」(Achievement test) 把每個學生的智力和學力，求得其「智力商數」(Intelligence quotient, 簡稱 I. Q.) 和「成業商數」(Accomplishment quotient, Achievement quotient, 簡稱 A. Q.)。不但如此，並且還用一種教育測量法 (Educational measure method), 尤其可以應用美國麥柯利 (W. A. McCall) 所發明之 T 量表 (T. score) 去求得每個學生的 T. S. F. 分

數。什麼叫做「標準」和「平均」分數？略述於下：所謂「T數表」，就是測驗各個人之「能力」(ability)之測量法，其高下以T分數表明它的。分言之，T分數就是各個人所有各種性能之單位，對之以尺為單位，以表示物之長短，此方法按常態分配曲線，以均方差或標準差 S. D. (standard deviation) 或 σ (sigma) 為參照點，將全距分為十個均方差，每個均方差又分為十分，合計全距為一〇〇分。以五〇分為量表之中數，即表示一定年齡之普通兒童之智力，自此以下為愚，以上為智，極便比較的。B為一種年齡分數，表示聰敏 (bright) 之意。年齡之B分數，猶之十二歲半之T分數——指以十二歲半為根據之T量表而言。年幼兒童之T分數，大抵皆不甚高；但B分數則可以極高。反之，年長兒童之T分數，大抵皆不甚低；但B分數則可以極低。因各個人之T分數，逐年逐月增高；而B分數，則極少變更。故比較各個人之B分數，即可知其在同年齡兒童中所處之地位。C是一種年級分數，表示分數 (Classification) 之高低者。由C分數與對照表 (按：此種對照表，是麥柯爾所預先製成的) 相比較，即可知各個人之年級地位，可供學校行政人員分班或分級時之參考，並可與國內其他同等學校比較程度之高下。E是一種努力 (effort) 分數，以智力測驗為教育測驗之標準，可以比較各個人或全班學生的智力與學力之上下；因此，可以度量教育之效率 (註一四)。麥氏這種教育測驗法，若與中庸上所謂「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也」這幾句話一相比較，兩者之理論的根據，若合符節的。因為中庸上所稱的「生」和「安」，就是指「智力」而言，也就是麥氏所謂的「聰敏」(B) 的意思，所謂的「學」和「利」，就是指「教育」或「成業」而言，也就是麥氏所謂的「分數」(C) 的意思；所謂的「困」和「勉強」，就是麥氏所謂的「努力」(E) 的意思。同時，中庸上所有的這兩類的三句話又有一定的順序之排列；它最後各有一句所謂「及其知之，一也」或「及其成功，一也」，這又是含有好像麥氏所謂的「總能力」(T) 一般的意思。照孔子的意思，他極看重「困知」和「勉行」，這又不啻好像今日教育法上很看重一般學生的努力的分量之多少，具體言之，即檢查他們平日肯否勤勉用功，或奮發有為，致收教育之效率。

的一般。

照上面所說，無論我國古代或歐、美現代的教育法，她們大都認爲一般學生中若有秉賦超羣而能夠獲得充分的知識者，那是不足爲奇；反之，若有資質樸魯而却肯努力向上者，那麼，即使他的學業之成就不甚優異，似乎趕不上那些秉賦超羣者所獲得之學業上的成就有那樣的高，然而他所表現的那一種努力向上之精神及其所造就的學業或德性上之成果，不拘多少，也是值得人們贊許的。至於前一種學生呢，他既有天賦之超羣的才能，若肯再加以異常的努力，使其所造就之學業和德性都有優越的成績和效率，那麼，他當然被人們所推重的。譬如顏淵，在智力的方面，如子貢所稱贊，是聞一以知十的（註一五）。在努力的方面，又如孔子所欣賞，不啻所謂「吾見其進也，未見其止也」（註一六）。因此，像顏淵這一類人，確能夠居於孔門之第一位的。總之，孔子的教育，第一是注重於道德，所以把德行列爲四科之首，同時把顏淵排在第二位；第二是很重德行之努力，並非僅靠於生來所固有的智力；譬如他自述說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也」（註一七）。孔子這兩句話，就是說汲汲乎去求，不敢有所鬆懈的意思。譬如冉求對孔子說：「非不說子之道，力不足也」。孔子說：「力不足者，中道而廢，今女蓋」（註一八）。孔子這一句話，就是責備冉求不肯努力以自限的意思。孔子又說：「聖人吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣」。又說：「善人吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣。亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恆矣」（註一九）。張敬夫注釋：「愚謂有恆者之與聖人，高下固懸殊矣。然求有不自有恆而能至於聖者也。此章本申言之義，其示人人德之門，可謂深而著明矣」（註二〇）。孔子所很重的「有恆」，也就是「努力」的意思。然則青年守則所以把「有恆」作爲成功之本，其命意也就不外乎此。孔子又說：「知之者，不如好之者；好之者，不如樂之者」（註二一）。張敬夫注釋：「知而不能好，則是知之未至也；好之而未及於樂，則是好之未至也。此古之學者所以自強而不息者與」（註二二）。孔子這幾句話，也就是「努力」的意思。然則，總裁所以認爲「我們要認識『行』——『力行』——的真諦最好從易經上『天行健，君子以自強不息』一句話上去體察」（註二三）。其命意也就不外乎

「每就中府上所謂『生知安行，學而能行，困勉而行』而論，照朱子所注釋，他說：『知之者之所知，行之者之所行，謂達道也。以其分而言之，則所以知者，知也；所以行者，仁也；所以至於知之成功而一者，勇也。以其等而言，則生知安行者，知也；學知利行者，仁也；困知勉行者，勇也。蓋人性雖無不善，而氣質有不同者。故明道有蚤莫，行道有難易，然能自強不息，則其至一也。』照朱子的意思，無論以其分而言，或以其等而言，他認為『勇』——『努力』——是『知』和『行』道（『仁』）之成功的一種最靈敏的作用。請再察看朱子對於下文孔子所說的『哲學進乎知，力行進乎仁，知恥近乎勇』這三句而注釋的一種意思，更有明白的。他說：『此言未及乎達德，而欲以入德之專。通上文三知為知，三行為仁。用此三近者，勇之次也。』照朱子這幾句注釋看起來，就地位——等——而論，『勇』固然是居於『知』和『仁』之後，然而就責任——分——而論，『勇』却是比之『知』和『仁』為重。這不啻就是我們在前面的第三章第三節『道德主義』裏面所引用的朱子自己所說的『論先後，知為先；論輕重，行為重』的意思一般。因為此地朱子所謂的『知』之一字，不特就是孔子所謂的『三知』之『知』；他所謂的『行』之一字，也可以說就是孔子所謂的『三行』之『行』；但是『行』之一字，應當與『力行』三字互相聯繫而釋之為『勇』——『努力』或『成功』——的意思。現在我再總括說一句話，努力是『切事業的成功之本；若無努力，則一切事業，無論其是知——學業——也好，或仁——德性——也好，都屬茫然的，終無成功之一日。關於這一層，前面各章都已論及，可以舉一反三的。

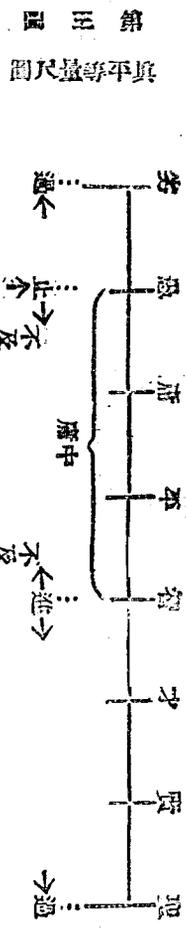
照上面所說，我們若要觀察任何人的『中』或『中庸』及『過』和『不及』，那末，我們必須先測驗每個人生來所固有的智力之高低；其次再測量其平日在教育上所獲得的成業之上下；其次再檢查其對於所獲得的成業而消耗的努力之多少；然後對於每個人的學業成績作一次總評，以斷定它是『中庸』的，或是『過』的，抑或是『不及』的，不啻就是合拍的學業成績上斷定的『評定學業成績』和『考查德行成績』一般。由此，可免遺懸標準本是相對的，並沒有絕對的軌範可言的。但是此地所謂『相對的』一語，也應當有它的限度，不能

够漫然說道德毫無軌範可尋的。具體言之，譬如青年守則十二條，至低限度，是以自第六條至第九條——禮節爲治事之本，服從爲負責之本，勤儉爲服務之本，整潔爲強身之本——爲道德標準，不肯好像統計學上常態分配曲線圖上所有的四分差（Q）（Quartile deviation）的「上四分點」（Q3）和「下四分點」（Q1）之中間的部份（即百分之五十）可以代表大多數所有普通智能之常模（Norm）。固然，我們可以再進一步的把這道德標準之範圍縮到青年守則第六條——禮節爲治事之本——祇以這一條守則爲唯一的道德標準，不肯好像統計學上所有的「平均差」（A.D.（Average deviation））和「均方差」的「參照點」或「零點」（Zero point）。孔子說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」（註二四）。又說「恭而無禮則勞，慎而無禮則怨，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」（註二五）。子夏因孔子告以「繪事後素」而答以「禮後乎」。孔子說：「起予者爾也，始可與措詩已矣」（註二六）。孔子這些話，大都以爲「一切道德莫不以「禮」爲要目中之要目而能約守它，則可以不淆於道的意思。由此可見服從、勤儉和整潔三者，也真不當就以禮節爲質，然後再施以五架一般。然而像這樣的做法，在繁苛的社會，在括情形頗爲簡單，這極僅以禮爲一切道德之標準，尙屬適用；但是今日的社會，生活情形非常複雜，這種道德標準之範圍過於狹窄，難能運用的。因此我們不如至低限度以它的第六條至第九條爲道德常模（Moral Norm）之概念的。現在教育部所以遵照「總裁」的意旨，採用「禮、義、廉、恥」四字（即青年守則第六條至第九條）作爲全國各級學校學生所應當遵守之共同的校訓，其用意不外乎此。然則我們爲什麼一定要採用青年守則第六條至第九條——禮、義、廉、恥——爲我國的道德標準士之常模呢？因爲青年守則，第六條至第九條，照「總裁」所指示，就是「禮、義、廉、恥」——爲我國的道德標準士所謂「禮、義、廉、恥」中之「禮」字，照孔子所說的「克己復禮爲仁」這一句話看來，就是近乎仁，因爲所謂「克己不外乎「力行」的意思的緣故。「義」之字，照中庸上所說，「義者，宜也」。這就是說有分辯不苟取的意思。照「義」和「廉」二字都是有辨是非、明利害的一種作用，所以它要有明確的認識能力。而明確的認識能力，又

須有待於學；因此，所謂「讒」和「廉」，也就是近乎智。最後，「恥」之一字，不待說照中庸上所說，就「近乎勇」。至於中庸上所謂「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」這三句話呢，照呂祖謙所解釋，他說：「『愚者自是而不求，自私者徇人欲而忘返，偏者甘爲人下而不辭。故好學非知，然足以破愚；力仁非仁，然足以忘私；知恥非勇，然足以起懦。』照呂氏這種解釋看來，就可知我們用青年守則第六條至第九條爲道德標準上之常模，再好的沒有了。再就青年守則第一條至第五條而論，第一、第二兩條就是「勇」，第三、第四兩條就是「仁」，第四條就是「智」；分言之，它固就是八德，約言之，也就是三達德。第十條就是「仁」，第十一條就是「智」，第十二條就是「勇」，約言之，它固就是三達德，分言之，也就是八德。至於第六條至第九條呢，它既介乎八德和三達德之中間，而它雖非智、仁和勇，然而一方面近乎含有智、仁、勇三達德之八德，他方面又近乎含有忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德之三達德；因此它如呂氏所說，也足以破愚、忘私和起懦的。孔子在他所謂的「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」這三句話之下，再連接的說：「知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣」。孔子這幾句話，不啻就是替今日的全部青年守則而下的解釋一般。惟其如此，故我們稱青年守則第六條至第九條——禮、義、廉、恥——爲我國道德標準上之常模。而所謂「常模」，又不啻就是全國各級學校學生所應當遵守之共同的戒訓的意思。

但是上面所謂的「道德常模」，前面已經說過，祇是就着大多數的普通人而設的，並非一方面禁止賢者和智者超過於常模，他方面硬要愚者和不肖者盡做到常模，乃是當然要遵照 國父所指示過的所謂「智者進焉，愚者止焉，佞者專焉，全才者普焉」的意思，仍然使賢者和智者盡量發展其生來固有的智能以至於適度而後止，不可自暴自棄，中道而廢，不啻好像再求對孔子說：「力不足也」一般；同時又使愚者和不肖者量度的適應其生來固有的智能勿致於廢而進行，應當知所以裁之，而勿蹈好像孔子責備子路說：「由也好勇過哉，無所取材」（註二八）。惟其如此，故賢者和智者有些不妨進到於青年守則第五條、第四條或第三條等及第十、

第十一、第十二三條，愚者和不肖者應當姑且停止於第六條至第九條的常模之上。設使不然，那麼，始無論其是過或不及，都失其所以爲「中」或「中庸」，不足取的，這不啻就是孔子所謂的「過猶不及」(註二九)。此外，孔子說：「道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也」(註三〇)。孔子這幾句話，就是他總認爲道德以中庸爲至，賢智之過，雖若勝於愚不肖之不及，然其失中是一樣的意思。惟其如此，故他發出上述的這幾句話，如朱子所注釋以爲智者知之過，既以道爲不尾行；愚者不及知，又不知所以行。此道之所以常不行也。賢者行之過，所以道爲不足知；不肖者不及行，又不求所以知；此道之所以常不明也。實在誇起來，孔子這些話，若與我們所謂的「全力發展兒童本位的教育」一相比較，理無二致的。現在爲使觀念明瞭起見，再把 國父所發明的「真平等」原理與中庸上所謂「中庸」和「過」、「不及」互相配合起來，繪成好像一個「道德標準的黃尺」模樣的圖於後：



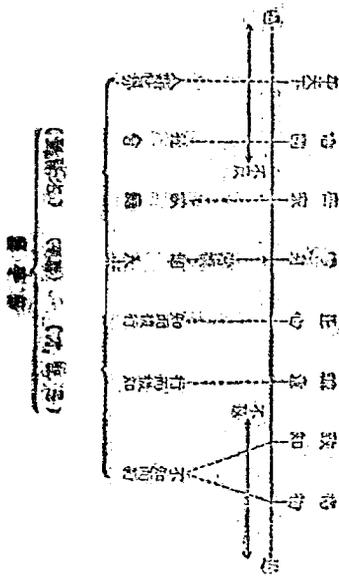
(備註) 中庸未必就是中庸，此地不過姑照宋儒把「中庸」解作「平平常常，妥妥當當」的意思以爲「中庸」就是「中庸」而已。

關於 國父所發明的「真平等」原理，還有一點優異之處，就是在於表明出智力和德性二者有怎樣的相關(Correlation)，具體言之，譬如聖、賢、劣三者是屬於德性；才、智、愚三者是屬於智力，「平和平」二者是同屬於智力和德性的兩方面。不但如此，並且照孔子的意思，似乎認爲智力和德性的相關係數(Correlation)

第四章 道德之內容

Co-efficient) 是很高的。他雖則未曾好像今日統計學上有什麼數字之表示，然而照孔子所說的「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之，動之以不禮，未善也」(註三一)這幾句話看來，就可以間接的窺得 國父的「真平等」原理有怎樣的重視智力與德性的相關橋樑之一斑了。由此可見我國教育，無論在堯昔或現在，都是知行合一或知德二育並重，並不像西洋教育那樣的把知育和德育截為兩途的一般。最後，再把大學上所有的八條目——格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下——也仿上面的方法與 國父的「真平等」原理互相配合起來，繪成好像另一個「道德標準的量尺」的圖於後：

圖四 大學八條目與真平等



(備註)右開所有實線——是代表直接的關係；虛線……是代表間接的關係，矢形個是與前面第三圓相同，也代表傾向——過、不及和進、止——的意思。

照大學本身玉所講的「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」這一句話看來，就可知「修身」就是我們我國的道德標準上之常規，不啻好像「國父的「真平等」原理上之所謂的一平、庸」一般。不過如前面所說過的一樣，這種道德構構之範圍過於狹窄，它祇可以養成一個善良的個人，而不能修飾及於家庭、社會及人類世界；因此，它祇可以適用於曩昔的教育，而不足以作為今日的道德教育士之根據。復次，就「中庸」論，它在一端不使人們超過於格物，在另一端又不使人們超過於平天下；積極言之，如果可能，那麼，最好在「中庸」做到格物為止，在另一端做到平天下為止。因為在一端設使超過於格物，那麼，我們就難掉「格」而祇言「物」，而陷落於今日哲學上所謂「唯物論」之窠臼了（關於「格物」二字之解釋及它與今日哲學上所謂「唯物論」有怎樣的關係，此地無暇詳述，請參考拙作三民主義哲學第二章「三民主義哲學之意義」）。在另一端設使超過於平天下，那麼，我們就遺棄民族的地位而完全的走入於無國界的社會主義之境界了（關於這一層，附錄前面已經說過一些之外，也還請參考拙作三民主義哲學第九章「三民主義哲學之目的」）。最後，就「不及」一語，譯音怎樣，姑暫勿論；至於現在呢，在一端，我們至少應當做到謙虛，在另一端，至少應當做到治國，則都及不了。因為謙虛為泰人類的智力上所必需之條件，設使這個條件也做不到，那麼，我們就難像呂氏所說「愚者自是而不求」的意思。其次，因為治國是在公民的穩性上所應負之責任，設使這個責任也負不起，那麼，我們就難像呂氏所說「自私者徇人欲而忘返」的意思。合言之，這不啻就是「國父指摘的「自私自利」」的意思。這樣一來，在一端我們雖有知識，然而未經過下一番力行的苦工，就不算是真的正心；在另一端，我們雖把家庭整頓得好，然而因為家庭上入都有國家社會的觀念，充其量，他們不過做個家庭的善良的「分子」而已。合言之，我們既沒有反省的靈慧，又沒有完備的德性，還沒有什麼修身可言；因此，我們連一個平庸的個人之資格也不能够成立的。不過，在實施道德教育的時節，我們又不能不遵照「國父的「真平等」原理，使智

第四章 道德之內容

者進焉，愚者止焉；具體言之，有時使智者必須進到「格物」這一個最低的階段，不管好像潘德爾元（Pander）所謂的「人格其物而后知至」一般，不可再蹈好學王守仁雖有聰明的智慧而不願再進一步的規格其物，僅欲知道運用致知的工夫去格竹連格三天而格起病來的一種覆轍。有時使愚者姑且停止在「誠意」或「正心」這一個較低的階段，先去力行，做到「國父所謂」行之道德何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已」的地位。然後再來以行而求知，既知而進行。復次，使信才者尊焉，全才者普焉；具體言之，有時使偏才者姑停止在「齊家」這個較低的階段去管理自己的家務，設在家庭的近旁經營一種可以獨立謀生的職業。有時使全才者必須進到「治國」或「平天下」這一個較高的或最高的階段，負起管理衆人之事的道德責任，替全社會國家去服務，或做個良好的創造者或貢獻者，替全人類世界謀幸福。像這樣的一種做法，在大學本身上，它就是如此的。它說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。這幾句話，就是含有「真平等」原理的意味；具體言之，它在一方面，教人們巡往直前，不可有所鬆懈；在他方面，教人們按步就班，不可躐等而行的。它最後一句話謂「近道」之「近」字，是與中庸上所謂的「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」這三句錯中之「近」字相偶；具體言之，所謂「近道」，也就是說所謂「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」等雖非就是道，然而它們如呂氏所說，也是以敬恐、忘私和起懼的。

綜合以上許多段所討論的對於大學的八條目，中庸上所謂「中庸」和「過」、「不及」及「國父所發明的「真平等」原理乃至現在教育部規定並頒佈採用黨員守則十二條為青年守則——訓育要目——及其採用禮、義、廉、恥四字為全國各級學校學生所應當遵守之共同的校訓而製成各個「道德標準的量尺圖」而論，我們實以說只是一種自古迄今的道德標準；不過，前面為了便於說明起見，把它分做若干個量尺圖樣而已。同時，我們又為其簡化和標準化而便於現今的一般學校實施道德教育起見，也祇得以青年守則十二條全部為鑒定的道德標準，並且以全國各級學校學生所應當遵守之共同的校訓——禮、義、廉、恥——為鑒定的道德標準上之當

因爲有了上述這個整套的道德標準及其常模，所以現今各級學校的道德教育，大都應當應用這個道德標準及常模去裁奪其一般學生之道德上的一切行動。然則在道德概念上，我們所以有所謂「道德制裁」(Moral Control)一個名詞，其用意就是在於爲着前面所討論過的所謂「道德標準」而制定的。但是照從來的一般解釋，所謂「道德制裁」一詞，是另有一個別的意思之存在，殊與剛才在上面所說的話略有區別的。現在我們姑先把從來的那一種關於所謂「道德制裁」之意義的解釋，略述在下面：

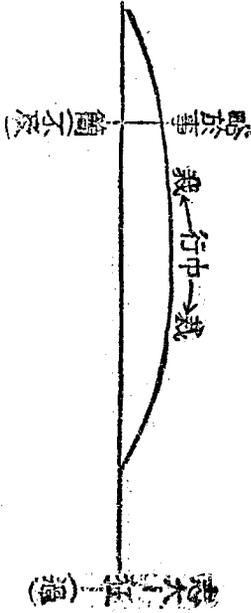
照一般的解釋，所謂「道德制裁」(Moral control)，是指人類德性之內在的制裁而言，譬如做善則感滿足，做惡則感不安，不特好像小孩子玩火或針把指頭燙傷或刺着而感到一種痛苦的一般。這就是前面第二章第二節「道德之現象(上)」裏面所謂「道德的感觸」的意思。這種內在的制裁，可以使人自行改善其性格，譬如性格惡劣之故，或以忿念熾烈之故，要調這種內在的制裁而決行惡事；事後作愧悔之情萌起，以致懊惱，甚至斷然自殺，以脫離此苦境。這叫做「良心的責備」或「良心的呵責」。這種學說，是少帶哲學上唯心論或觀念論的色彩，它所謂「內在的制裁」，不管就是康德站在「心」的方面說人類生來內心就具有「無上命令」一般。但是如我們站在 國父的民生哲學的觀點來解釋，前面第一章第二節「道德之意義」裏面已經說過，所謂「道德」之概念，是含有社會——集體生存(即民生)——的意味；因此，所謂「道德制裁」，實就是所謂「社會制裁」(Social control)的意思。國父說：「祇有團體的自由，而沒有個人的自由」這一句話，就是說個人的一切行動大都應當受社會制裁——道德制裁——所指導的意思。英國杜威近著經驗與教育(Experience and Education)一書裏面所有第四章「社會制裁」(Social control)和第五章「自由的性質」(Nature of freedom)，就是討論社會制裁對於個人的一切行動的這一個問題。欲知其詳，請讀杜威原書，便會明白的。

照上面所說，所謂「道德制裁」既然就是「社會制裁」，所以「道德制裁」若單就內在的命令，還是不能說的，況且各個人所有內在的命令是富有主觀的色彩，很難得到客觀的標準，不啻空語所說的「公認公的理」，

「藝說婆的理」一般。因此，我們不能不於各個人所有內在的命令之外，同時兼制定一種如前面所討論過的「道德標準」作為社會制裁——道德制裁——之用。現在我們為明瞭這個觀念起見，再站在「社會制裁」這個觀點上把所謂「道德制裁」這個名詞之另一種意義作一度解釋。什麼是「制裁」（或稱「裁制」）？照中文看來，我雖一見就可知其是「制取裁抑」之義。分言之，「制」是「斷」之義，「斷」和「制」二字，往往並用；「裁」是「節」之義，「裁」與「減」二字，有時合稱。合言之，所謂「制裁」或「裁制」，就是上述的「取制裁抑」的意思。再就英語而論，英語「Control」一詞，中譯為「駕馭」、「約束」、「管理」、「指揮」、「治理」、「管束」等，歸納起來，也不外乎「制裁」或「裁制」的意思。在英國，她特別的用這個名詞來做「檢查會計」之用，譬如說：「an officer appointed to keep a counter-register of accounts, so as to control or verify the accounts of other officer.」這一句話，照中文可以把它譯做「查數官」、「檢計員」、「檢數官」或「計算檢查吏」等。原來這些官吏是負有監察或檢查出納人員用錢有無盈虧及是否適度的一種責任。由此，就可見英語「to control」也就是要制止一切事情有「過」和「不及」之弊而使之能够各適其度——「中」或「中庸」——的意思。總括以上所述的中、英的兩種關於所謂「制裁」或「裁制」一詞之解釋而論，所謂「制裁」或「裁制」這個名詞，不外乎使一切事情都適合乎一定的標準，無過不及，適得其中的意思；這不啻就是孟子所謂的「權度」一般。因此，所謂「道德制裁」一詞，不過是特別的指道德這種事情要合乎一定的道德標準，無過不及，適得其中的意思；這又不啻就是孟子所謂的「權然後知輕重，度然後知長短；物皆然，心為甚」這幾句話，是特別指「心」——內在的德性——而言的一般。然則我們怎樣的來應用這個原則呢？最好的例子，就是我們莫過於借用孔子所說過的幾句話。譬如孔子在陳說：「歸與助與！吾黨之小子，狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」（註三二）。——孔子這幾句話，是與他所說的「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。」（註三三）及其所說的「鄉原，德之賊也。」（註三四）這幾句話有關係的。後來萬章因孔子的前幾句話向孟子問難，孟子也就引用孔子的後幾句話以告萬章，語辭孟子蓋心下，此地無須

備述。關於孔子的後幾句話，也容待後面一章第二節「道德異常」——「道德狂」和「道德遲鈍」裏面再說，此處姑且不談；現在祇把孔子的前幾句話作一度說明吧。孔子這幾句話中所謂「狂」，是「志大」之義，可以解作「過」；所謂「簡」，是「略於事」之義，可以解作「不及」；所謂「斐然成章」一語，是含有「文雅成章，有可觀者」之意，不啻好保今日所謂在「道德教育」上之「成業而敦」(C.O.)一般。所謂「裁」之一字，是「裁正」之義，不啻就是上面所謂的「道德制裁」的意思。茲繪圖於後：

圖說孔子道德



上面繪一個圖，固然是專為說明孔子的前幾句話而繪成的；但是推而及之，這一個圖可以適用於今日的道德教育之上的。這就是因為孔子這幾句話，實在就是給人們以一種怎樣的去裁正一般被教育者所有的一切道德行，使之適合乎一定的道德標準的一般原則，它與 國父所發明「真平等」原理若合符節的緣故。

第二節 道德綱領

前節所謂的「道德標準」和「道德制裁」，是關於「道德的量尺」(Moral scale)及其怎樣的應用這層「道德的標準」是量度各個人或團體的道德行為(How to use moral scale in measuring moral conduct, or activities of individuals and groups)的一種說明。本章所要討論的「道德綱領」(Compendium of principles of morals)就是就着「道德標準」及其使用法去確立其道德之宗旨而提綱。說其領的意思。和是在確立「道德綱領」之外；同時，我們還要規定其「道德宗旨」(Syllabus of morality or morals)和「道德綱目」(Details of morality or morals)。中國古語說：「舉綱者必提其綱，該該者必舉其領」。又說：「一網舉，萬目張」；「一本立，萬事理」(譬如文中子中說：「舉一綱，衆目張；弛一機，萬事廢」。又如宋史賈志，「提綱而衆目張，提領而羣毛理」)。由此，可見「綱」與「目」或「領」與「毛」二者各是互相聯繫而不可分離的，同時，這幾句語又不啻好像孟子借用「權」和「度」二字來喻「心」的意思一般。惟其如此，故 總教把上述的道德幾句古語引用在三民主義之體系及其實行程序一書裏面以爲三民主義是一個宗旨，「三民主義之體系及其實行程序表」就是「三民主義」這個宗旨之綜合提舉的說明。朱子曾也說過幾句話：「一物之中，天理完具，不相假借，不相侵奪，此統之所以宗，會之所以有元也。……」這幾句話，尤其最後的兩句話就是指出一物之中，又不拘其具有何等內容，然而必有它的一個宗旨以提其綱而舉其領的意思。譬如黨歌或國歌，開宗明義的頭兩句話說：「三民主義，吾黨所宗」。這是說三民主義是我們中國立國和建國之宗旨的意思。其次，就教育而論，中華民國教育宗旨之內容所有六十二字——「中華民國之教育，根據三民主義，以充實人民生活，扶植社會生存，發展國民生計，延續民族生命爲目的；務期民族獨立，民權普遍，民生發展，以促進世界大同。」——全部就是中華民國之教育的宗旨。再其次，現在教育部遵照中華民國教育宗旨，勸導中學民國教育宗旨本身根據三民主義而施行一樣，有所擬訂並頒佈之訓育目標及其採用黨員守則十二條爲青年守則和各級學校訓育要目乃至按照訓育要目各條再編製而成之種種訓育細目，就是中華民國教育宗旨之提舉的意思；質言之，這就是一種「教育綱領」，也就是一種「道德綱領」。至於「宗旨」(Purpose)、「目

的」(Aim, or end)「目標」(Objectives)、「要目」(Syllabus)、「綱目」(Details)等詞之意義，我另有詳細的說明，已經詳在編作三民主義哲學第九章「三民主義哲學之目的」，此地無須再述。

照上面所說，道德既然有綱有領，同時又有目，而且再分為「要目」和「綱目」，所以所謂「綱領」，只是一個的，決不會有兩個以上的。至於所謂「目」呢，它與所謂「綱領」適成其反；具體言之，它並不是單一一個的，至少有兩個左右的。如果事物越複雜，那麼它的目越多端，並且目越多越好的。因為事物的綱目越多，所以它纔有伸縮之可能，而不致發生何等窒礙。惟其如此，故就哲學而論，在本質上講，它是一元的；但是在作用上講，它是多方的；就道德之理論的方面——道德哲學或倫理學——而論，它如同一般哲學或純正哲學一樣，不必再說，就道德之實行的方面——道德教育——而論，在綱領上講，它是一個的，在目——要目和綱目——上講，它是多端的。原來道德綱領，本就是經；而所謂「經」，前節已經說過，就是不拘時、空有何等變化，而有不變不易之常道，所以它是始終的一個體而不會分化的。至於道德要目和道德綱目呢，這兩者，本底是權；而所謂「權」，前節也經說過，就是隨時、空之不斷的遷移而有變化無已之狀態。惟其如此，故我們中國所應有的道德綱領一方面應當在哲學上去探究中國道德之本源；他方面在歷史上去搜求中國道德之發展。就對一方面而論，我們本來在前面第二章第一節「道德之起源」裏面把它討論一過了，此地無須再說；不過，現在我們為提醒觀念起見，不能不在此再把它作一度極簡略的說明，無論從「道」字或「德」字上看來，這些文字，大都是始於一，不啻好像伏羲氏之畫八卦始於一畫一般。先就「道」字而論，前面第一章第二節「道德之意義」裏面已經說過，照爾雅釋宮所說：「一達謂之道路」。又照釋名所說：「道一達曰道路。道，闢也；路，露也。言人所踐踏而露見也」。此地所謂的「道」字，雖然是指「物」的道路而言，然而「心」的道，照朱子所解釋「道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之理，莫不各有當行之路，是則所謂道也」(註三五)。由此，可見道路之「道」與道德之「道」二字，不但相通，並且相同的。因此，道路之「道」，既然可以說是一達，所以道德之「道」也未嘗不可以說是一達的。惟其如此，故中庸上有「五達道」和「三達德」之

釋。照朱子所注釋，「達道者，天下古今所共由之路，……達德者，天下古今所同得之理也。……達道歸人所共由，然無是三德，則無以行之」。由此，更可見爾雅釋宮上所謂「一達謂之道路」這一句話，在道德上，可以改爲「一達謂之道」的意思。復次，就「德」字而論，照書咸有一德所說：「伊尹作咸有一德」。注：「言君臣皆有純一之德，以戒大甲」。後世大都沿用這語來解作「君臣合德」之意，如言「一德一心」。近來把「一德」解作「全體人民合德」之意，譬如我們中國國歌的最後兩句所謂的「一心一德，貫徹始終」，就是這種意思。我們姑無論其怎樣解釋，德既然名之爲「一」，所以它如同上面所謂「一達謂之道」一樣，也是一個道德，而沒有兩個道德可言。其次，易繫辭上有所謂「一陰一陽之謂道」，這一句話之下文又有所謂「易有大極，是生兩儀」。此地所謂的「兩儀」是指天、地而言；也就是指陰、陽而言的。實言之，它所謂「一陰一陽之謂道」這一句話，就是說一個道有陰、陽的兩面，或一個大極有兩儀的意思。這不啻如同 總裁解釋 國父的民生哲學認爲「其實精神與物質，原屬一體之兩面，同物之異象，相因而生，相需而成」一般。再其次，周易說卦上有所謂「昔者聖人之作易也，將以順性命之說，是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義；兼三才而兩之，故易六畫而成卦，分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章」。此地所謂的「三才」，就是古人要使天、地之道與人道互相聯繫起來，再說一句話，就是古人要使哲學上理論移到於人輩尤其人倫的問題之上的意思。除掉上述之外，周易還說着由兩儀而生四象，由四象而成八卦，由八卦而成六十四爻；……乃至萬物化生等等，這些是關於哲學上的問題，此地姑且勿談；不過，照程子所說：「體用一源，顯微無間」。因此，我們欲說明道德之目（簡稱「德目」）則不能不先把道德之源（即本源）略事提起一下的。上面所列舉的易所謂「太極」、「兩儀」、「三才」等，就是關於道德之源的話；同時，說到「三才」時，已經略涉及於道德之目——「仁」和「義」——的問題。現在我們再進一步的姑離開道德之源，單說道德之目吧。譬如書洪範上有所謂「三德」：「一曰正直」，「二曰剛克」，「三曰柔克」。周禮地官師氏上有所謂「三行」：「一曰孝行」，以親父母；「二曰友行」，以尊賢良；「三曰順行」，以事師長。此外，向虎通又有所謂的

「君臣、父子、夫婦爲三綱」。這就是說「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲婦綱」的意思。這種「三綱」的道德，也就是一種「道德綱領」，但是它並非如上面所說，是屬於道德的本源之綱領，乃是某幾種特殊的道德要目本身之獨自的綱領。因此，若對於道德的本源之綱領而言，它總各是一種道德之目。此外，中庸上所謂「三達德」——知、仁、勇——也是一種道德之目。再其次，關於四教之德目，譬如易經上早有所謂「君子行此四德者，故乾，元、亨、利、貞」。疏：「元、亨、利、貞者，是乾之四德也」。又如孔子所謂「四教」——文、行、忠、信——可以說就是一種道德之目。又如孟子所謂「四端」——仁、義、禮、智——也就是一種道德之目。在孟子以前，管子已經說過所謂「禮、義、廉、恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡」（見管子牧民篇，但原文與此不同，這四語還是後人所意譯的。同時，照考據家所說，管子一書，在根本上看來，並非出於管子自己之手，乃是漢儒所偽造的。關於這一層，此地無暇討論，也不必過問，因為這種「四維」，確是一種很好的國民道德之軌範，所以現在教育部遵照 總裁的意旨採用它作爲全國各級學校學生所應當遵守之共同的校訓——國民道德標準上之常模；因此，此地不能不特別提舉的）。爲什麼叫做「四維」？所謂「維」，也是「綱」之義。楚辭：「幹維馮繁」，它是「連結」之義。詩（小節篇）：「四方是維」，又（大生卷）說：「四方爲綱」由此，所謂「四維」就是「四綱」的意思，不會好像上面所謂的「三綱」一般。然則管子之所以稱「禮、義、廉、恥」爲「四維」，其命意就是在於因爲「維」所以繫綱者，四面繫之，則綱舉目張，故以喻維國家之具。同時，所謂「四維」，又如同上面所述的「三綱」一樣，在名義上雖是道德綱領，然而在實際上仍是一種道德之目。自漢以後迄於宋代，尚有所謂「四德」和「四行」之稱謂。因爲這兩種德目之中有些太不適用於現時代，故不備錄。再其次，關於五教之德目，譬如書舜典上所謂的「慎徽五典」；而所謂「五典」，就是指父義、母慈、兄友、弟恭、子孝而言。它又有所謂「敬敷五教在寬」；而所謂「五教」，就是孟子謂的「使契爲司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」（註三六）。這就是所謂「五倫」。「五倫」也作「五常」。書泰誓上有所謂的「神侮五常」，疏：「五常卽五典謂父義、母慈、兄友、弟恭、子

孝五者，人之常行」。「五常」或稱「五行」，荀子非十二子說：「按往舊遺說，謂之五行」。而所謂「五行」，就是仁、義、禮、智、信的意思。白虎通說：「五常者何？仁、義、禮、智、信也」。這種「五常」，就是由上面所謂「四端」——仁、義、禮、智——而演進過來的。然則爲什麼「五典」、「五倍」、「五常」、「五行」等是相同的呢？因爲我們從文字上看來，就可知其是相同的，具體言之，所謂「典」之一字，是「經」、「法」和「常」之義；所謂「倫」之字，可以作「道」字或「理」字解，有時也作「序」字解；而所謂「序」，又是「理」之義，至於「行」之一字呢，它更不待說是道路之義，所以它與「道」之一字是同義的。總上所說，所謂「五典」、「五教」、「五倫」、「五常」、「五行」等，大都不外乎是指「有五種可常由或常行之道路」而言的。因爲這等道德要目都是可常由或常行之道路，所以它們是「不沒」或「永久」的東西，也就是一種道德綱領；但是這等道德要目既然有五數，所以它們如同「三綱」一樣，也非屬於道德的本源之綱領，乃是某幾種特殊的道德的要目本身上的獨自的綱領；再易言之，它們各自是一種道德之目。至於中庸上有所謂的「五達道」曰：君臣也，父子也，夫婦也，兄弟也，朋友之交也。照朱子所注釋，所謂「五達道」就是舊所謂「五典」，因此，它是一種道德之目。此外，又如禮記鄉飲酒義上有所謂的「五行」，它說：「貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂。此五行者，可以正身安國矣」。這也是一種道德之目，不啻好像今日新生活運動上所謂「明禮義，知廉恥，負責任，守紀律」一般。再其次，關於六教之德目，譬如周禮地官大司徒所說「以鄉五物教萬民而賓與之，一曰『六德』：知、仁、聖、義、忠、和；二曰『六行』：孝、友、睦、婣、任、恤；三曰『六藝』：禮、樂、射、御、書、數」。除據所謂「六藝」應當歸於「道德教學」(Moral instruction)的範圍之內，以後再說之外，所有「六德」和「六行」兩種，頗名思義，一見就可知其是道德之目。再如周禮保氏所說：「養國子以道，乃教之六儀，一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容」。這種「六儀」，也就是道德之目；但是它是屬於禮儀方面的專事，所以應當它歸諸後面「禮儀教學」的範圍之內再來說明。此外又如漢賈誼新書所說「人有仁、義、

禮、智、信之行；行和則樂，樂與則六，此之謂六行」。此地實讀所謂的「六行」，也就是道德之目。再其次，關於七數之德目，譬如禮記王制上所說：「明七教以察民德」。所謂「七教」，就是指父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客之間有怎樣的相互關係，因此，所謂「七教」，也就是道德之目。再其次，關於八數之德目，這不必遠求其他，現在祇用國父所提倡的恢復中國固有道德併加以一番估價，經過選擇取捨之所謂「八德」——忠、孝、仁、愛、信、義、禮、廉——來做質料，就夠足了。再其次，關於九數之德目，譬如書皋陶謨有所謂的「九德」：一忠、二信、三廉、四實、五畏之利、六商工慶資、七猷畏之死、八民無奪農、九足民之財」。同書文政「九德」：一孝、二慈、三廉、四實、四忠恕、五中正、六恭遜、七寬弘、八溫直、九彘武」。復次，周書文政上又有所謂的「九行」，它說：「九行：一仁、二行、三讓、四信、五固、六治、七義、八意、九勇」。按拾遺記：「孝、慈、文、信、廉、忠、恭、勇、義為九行」。此外，周禮掌交又有所謂的「九禮之親」。注：「九禮，九儀之禮。照小學紺珠所說：「九禮：冠、婚、朝、聘、喪、祭、賓主、鄉飲酒、軍旅」。這種「九禮」，如同「六儀」一樣，應當歸諸「禮儀教學」的範圍之內。最後，關於十數之德目，譬如禮記禮運所說：「何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、共義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠、士者，謂之人義」。禮記祭統又有所謂的「十倫」，它說：「夫祭有十倫焉，見事鬼神之道焉，見君臣之義焉，見父子之倫焉，見貧賤之等焉，見親疏之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之別焉，見政事之均焉，見長幼之序焉，見上下之際焉，此之謂十倫」。前一類道德，不待說就是道德之目；後一類道德，雖則是指「祭統」而言，然而間接的也可以當作道德之目看待的。此外，又如禮記聘義所說：「君子比德於玉焉，溫潤而澤，仁也；縝密以栗，知也；廉而不劌，義也；垂之如墜，禮也；叩之其聲清越以長，其終泠然，樂也；瑕不揜瑜，瑜不揜瑕，忠也；孚尹旁達，信也；氣如白虹，天也；精神晃於

山川，地也；圭璋特達，德也；天下莫不貴者，道也」。這一類道德，雖則是比德於玉，然而由此也可以窺見道德這個概念能夠分做這樣的十種德目的。

以上所說，是祇說到十數之道德要目為止。自十數以上，在我國古籍裏面，也可以找出些實例，現在為避免麻煩起見，姑不備錄。況且，就現在我們所遵守之青年守則十二條而論，它是已經超過十數，再進一步言之，青年守則，在形式上是十二條，而在內容上，它是含有十五德——八德、四維和三達德。關於這一層，後面再說。就上面所列舉的自一數至十數之德目而論，這還祇是與道德綱領有直接的關係之道德要目，而未會談到道德綱目。至於道德綱目之實例，在我國古籍裏面，它也有許多實例。譬如顏淵問孔子問仁，孔子答說：「克己復禮為仁。」；顏淵說：「請問其目。」孔子說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」。顏淵所問的「目」就是「道德綱目」；因為所謂「仁」，本是屬於「道德要目」中之一端尚緣故。朱子詩：「顏生弱四勿」。所謂「四勿」，就是「道德綱目」之內容。這是一個實例，此外不再備舉。像這樣的自一數而二、三、四數等以迄於十數以上之道德內容的演進，不管好像老子所謂的「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」(註三七)一般。這不但是屬於道德形式的問題，並且就是道德內容上的問題。因為道德內容，如穿衣、食、住、行四大需要隨時代之需要而增加和充實其內容，譬如 國父在衣、食、住、行四大需要之外，還加上「樂」、「育」二者一樣，也必須增加和充實的。不但祇知道增加和充實其內容而已，並且其所增加充實之道德內容，還須與時代所處之現有的地位和性質互相配合的。遠的說，譬如往古，所謂「忠」，是專於事情，至於現在呢， 國父已經指示過我們，它是忠於事，忠於國，忠於民族(註三八)。近的說，譬如蕭清純畫報廢廟上所有他關於道德上的信條(即道德要目)計共十六條，作為每月朔望舉行鄉約集眾宣講之用。它頗內容怎樣，此地不必列舉，但是須要說明的，其中缺少「忠」和「恥」兩種要目。這就是因為當時的歷史背景和國家組織上有一種特殊的情形之存在，所以她不願意一般人民的內心惹起一種效忠於民族及知恥的兩種作用的緣故。到了現在，我們剛剛與前清當時的情形大不相同的；具體言之，現在我們唯恐一

般人民不效忠於民族和國家，所以特別的把「忠」和「恥」（即近乎勇）的兩種德自列於全部青年守則十二條之中，同時再把「恥」字包含於第九條——整潔為強身之本——之中（容後再來說明其意義）；最後，還把「恥」字作為青年守則十二條之殿（即第十二條）——有恆為成功之本（說明已詳前節）。以下我們再來把現行的我國道德教育中之訓育綱要說明在下面：

照民國二十八年教育部頒佈訓育綱要所說：

「建國之事，雖云多端，簡括之可分為四：曰管、曰教、曰養、曰衛。管之對象為事，其標的為政治建設；教之對象為道，其標的為文化建設；養之對象為人，其標的為經濟建設；衛之對象為國，其標的為軍事建設。治事之前提為自治，能自治乃可以治事；信道之前提為自信，能自信始足以信道；養人之前提為自育，能自育方有以育人；衛國之前提為自衛，能自衛方克以衛國。管、養、衛皆達材之事，而信道則所以成德。教育既係應國家之需要以設施，故教育之標的即針對建國之四大需要，而為（一）自信信道，（二）自衛治事，（三）自育人，（四）自衛衛國之四點。培植上述四者之知識，係屬於教材與教法；至於堅韌其信仰，鍛鍊其力量，則屬於訓育之功能。今後訓育方面，務須訓練青年具有：

- （一）高尚堅定的志願，與純一不移的共信——自信信道（主義）；
- （二）禮義廉恥的信守，與組織管理的技能——自治治事；
- （三）刻苦儉約的習性，與創造服務的精神——自育人；
- （四）耐勞健美向體魄，與保民衛國的智能——自衛衛國（註三九）。

上面列舉的四點，在訓育上講，它是四個訓育目標；同時，在道德教育上講，它可以說是道德綱領。先就「道德教育」與「訓育」二者之關係而論，原來這兩者是同一之物；不過，前者比之後者，其範圍稍為廣大一點。因為前者除掉教學生怎樣的去實踐道德之外，還要培養學生有怎樣的能實踐道德之知識和興趣；後者祇是指導或管理學生怎樣的改變生來固有的天性和怎樣的控制外界周圍的環境，至於有關人類的天性之知識如心理

學、生理學和生物學等及怎樣的創造良好的環境之技能如物理學、化學及其他一切應用科學呢，這是屬於知育的範圍內之一種任務，讓辦理教務人員去擔負的緣故。復次，就「目標」二字而論，所謂「目標」一詞，英語叫做「Objectives」。這字又作「end」或「end in view」解，中文可把它譯作「志向」或「志願」。況且，英語「Objectives」這個名詞是由「Object」一詞變化過來的，而「Object」一詞，是「Some thing before you」，中文可把它譯作「目前之物」。若用「目前之物」來與所謂「網領」作一對比，我們就可知其「目標」與「網領」二者有怎樣的相同的地方了。所謂「網領」，在英語上，究竟怎樣解釋，姑置勿問，我們祇從前面所引過的書所謂「若網在綱」這一句話看來，那麼，「目標」與「網領」二者有怎樣的相同的地方，也就可以思過半了。再具體言之，書所謂「若網在綱」之「綱」，本來是用作獵取生物如魚或鳥之類，而魚或鳥都是善於個體保護之動物；牠們一遇有什麼可疑之危險物如「網影」之類，立即逃避的。因此，凡善於捕魚或鳥者，一定要具備有怎樣的能夠操縱「網」這種工具之能力，不啻好像使魚或鳥無法逃避的模樣。但是照孔子所說，「工欲善其事，必先利其器」（註四〇），因此，我們欲使捕魚或鳥者能夠捕到魚或鳥，叫牠們一無逃避或掙免，那麼，非先製成一種怎樣的能夠為一般捕魚或鳥者善於操縱，毫不費力之網的工具不可。然則網之所以有網的，不拘其自然的道理或人工的發明，其目的就是在於使無論什麼樣的大網都容易操縱之於用網者之手，不啻好像他們自己的手指一般，毫不費思索而自然運動的。這不啻譬猶「臂之使手，手之使指」一般。照這樣的說起來，那麼，所謂「網領」，豈不是與所謂「目標」含有「目前之物」的意思相同嗎！不過，所謂「目標」是含有「目前之物」之義，而所謂「網領」，可以另解作「手中之物」(Some thing within hands)之義，名雖異而實則相同的面已。不但如此，並且在有了良好的「網」之外，還須熟習魚或鳥本身所固有的各種天性，並講求怎樣循遊其天性，使牠們不知不覺的自投羅網，然後捕到牠們的。這就是好像所謂的「目標」對於無論什麼的遠遠將來的目的物(Object)，都必須先把它引在我們的面前一般。因為有了上述的這幾個理由，所以我們可以認為「訓育目標」與「道德綱領」是同一之物；並且認為上面列舉的那四點是訓育目標，同

時又是道德綱領。但是「綱」和「領」二者又可劃分為二：即前者，照楚辭所說的「幹結焉繁」這一句話看來，是位於全綱之最高的上面，因此，它是連結着四面八方以下所有的一切目的唯一的一個的樞紐；後者，又照詩所說的「四方是維」這一句話看來，是「四方」本身，消極言之，它既非像「綱」所以維繫全綱之樞紐，也非像被「綱」所維繫的全綱之一切的「目」，乃是介乎「綱」和「目」兩者之間的一個東西，這就是我們所謂的「領」。固然，照一般的解釋，所謂「綱」是對於綱而言，所謂「領」，是對於目而言，兩者之關係，不啻風馬牛不相及一般，但是我們也未嘗不可以把「領」之一字，就着本題之性質，作一從重新解釋。原來「領」之一字，是「理治」之義。禮記說：「領，父子君臣之節」。這一句話，就是就理治家庭和國家上所用之一切禮節的意思。同時照前面所引用過的中國古語所謂「一綱舉，萬目張」；「一本立，萬事理」這幾句話看來，那麼，就可知「領」之一字，就是所謂「萬事理」之「理」，易言之，所謂「萬事理」之「理」字，就是「領」的意思。此地所謂的「萬事理」，本有兩義：一是萬事皆有條理，一是萬事皆得治得非并有條或有條不紊；實言之，這兩義是一而二、二而一的，不過措詞上有所不同而已。惟其如此，故我們欲使萬事皆有條理，那麼，我們非先把萬事加以一番好好的理治不可。照同一的推論，譬如我們欲使一綱所有的萬目都能張，那麼，我們也非隨着綱之後有一種東西（此地我姑稱之為「領」）把萬目加以一番好好的理治不可。據其如此，所以我們對於一切事，不談「綱」則已，苟談其「綱」，一定得談到「領」，不啻說「提綱挈領」一般。故此，可見「綱」與「領」二者本身決不可分離，非先自相維繫不可。否則所謂「一本立，萬事理」這一句話，就不能成立的。因此，所謂「綱」，既如前面所說，其數目是唯一的；所謂「領」，可以說不多也不少，其數目是四個，不啻詩所謂「四方是維」一般。請拿「綱」這個實物來考察一下，便會知其詳的。

現在我把上面所述的這一個譬喻來解釋「訓育目標」或「道德綱領」，那麼，我們可以認為「自信信道」（主義）這一句話，就是一個道德的「綱」；其餘三句——「自治治事」、「自育育人」和「自衛衛國」——就是道德的「領」（此地稱為「三面」，也無不可的）。先就「自信信道」之「道」字，前面隨處已經說過，是

當行之道路；而他的括弧內「主義」二字，照總裁所解釋，就是「近道」的意思。他說：「……所以說：『知所先後，則近道矣』，這個近道的『道』，換現在的語來說，就是『主義』；『近道』的意義，就是說實行主義之期不遠的意思」（註四一）。因此，所謂「主義」，也是當行之道路的意思。「主義」二字之第二個意義，照訓育綱要本身所指示，就是在於要人們去立志（即志之所向）；而所謂「立志」，豈特學生宜然，即人均應以此為做人之鵠的（即意思）（註四二）。再照這一句話的解釋上所謂的「高尚堅定的志願，與純一無移的共信」這兩句話看來，我們也就可知「自信信道」一語就是一個道德的「綱」。至於其餘三句所以被釋為道德的「領」，其詳細的理由，已經詳載在部頒訓育綱要第七至十三頁，此地無須再述；現在祇從前面所引的部頒訓育綱要第五頁裏面所謂「管、養、衛皆澤材之事」這一句話看來，也就可以思過半了。最後，再將這一句話與它下文所附「而信道則所以成德」一語連為一起而考察，那麼，這就是道德的「綱」和「領」二者之相互聯繫而可稱之為「道德綱領」。茲列表於後：

第一表
道德綱領表



上面這一個表，除掉根據部頒訓育綱要而規定之外，我另有根據之所在。朱子說：「所謂仁為統體（原作體統）者，則程子所謂專言之而包四者，是也。然其言，蓋曰四德之元。繼五常之位，備官則一事，專言則包四者，則是仁之所以包夫四者，固未曾離其備言之一事，亦未有不識夫備言之一事，而可以廢語夫專言之統體者也」（註四三）。照朱子這幾句話看來，我認為「自信信道」這一句話與「其餘三句話——自治治事，自育育人，自衛衛國——之相互的關係，也是這樣的。以上所說，是指「道德的綱」與「道德的領」二者之關係而言，若就「道德的領」的下面而論，它應當再分為若干道德要目。這種種道德要目，前面已經說過，就是青年

守則十二條。現在再把那部編輯綱要關於這一層的意見節錄在下面：

「道德之內容，不外修己與善羣。善羣爲修己之表現，修己爲善羣之始基。就修己而言，養心，則以格物、致知、正心、誠意爲尙；養身，則以勤四體、節飲食、慎起居爲貴；治生，則以勤勞儉學、創造服務爲務；就善羣而言，則以齊家、治國、平天下爲的；對家族則爲親慈子孝、兄友弟恭、夫婦和順、鄰里和睦；對社會則爲信義謙和、博愛互助、尊賢敬長、憐孤恤貧、育幼樂羣；對國家則爲忠貞公勇、明禮義、知廉恥、負責任、守紀律；對國際則爲平等、互惠、和睦、尚信、重義、明恥；對萬物則爲同情、博愛、創造、善用。凡此諸端，均爲人生應具之最低限度條件，互久而不變者也。惟自古昔聖哲，昭示德目，往往參差錯綜，互有重複，今既時代變遷，名詞亦隨之而異。因是，總裁綱要訂爲黨員守則，凡十有二，學子青年，尤當身體力行，爲修己善羣之始基：

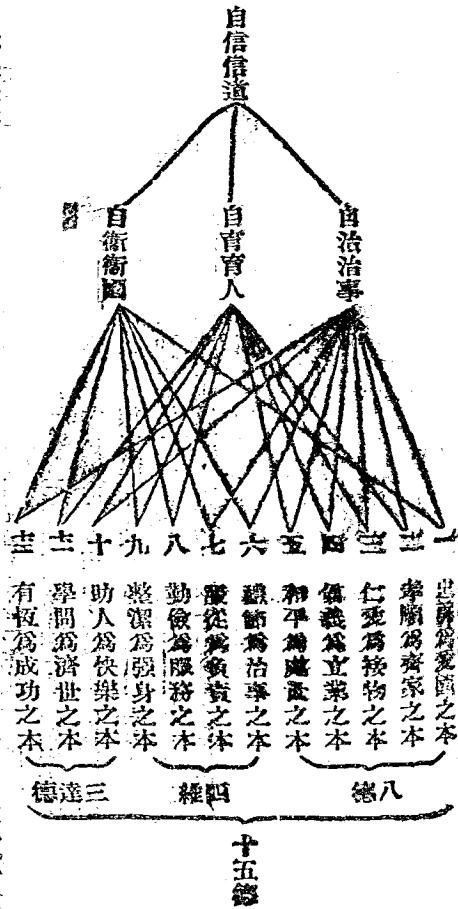
- 一、忠勇爲愛國之本
- 二、孝順爲齊家之本
- 三、仁愛爲接物之本
- 四、信義爲立業之本
- 五、和平爲處世之本
- 六、禮節爲治事之本
- 七、服從爲負責之本
- 八、勤儉爲服務之本
- 九、整潔爲強身之本
- 十、助人爲快樂之本
- 十一、學問爲濟世之本

十一、有德爲成功之本

苟人人能本此以行，父以之教子，師以之教弟，長官以之教屬僚，將帥以之教士兵，則愛國、齊家、接物、立業、處世、治事、負責、服務、強身、快樂、濟世、成功之道各有所本，道德之概念必能復見彰明，而道德之標準亦隨之而建立矣」（註四四）。

上述的黨員守則或青年守則十二條，就是現行的我國道德教育上之最低限度的道德要目。這種青年守則，除其條款，前節已經說過，雖是十二條，然而其內容實合有八德（即第一條至第五條）、四維（即第六條至第九條）和三達德（即第十條至第十二條）。就中，第一條至第五條及第十條至第十二條，無須說明；因爲一見就可知其爲八德——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平——和三達德——仁、智、勇。至於第六條呢，這也不待說就是「禮」；但是第七、八、九三條，不能不略加說明的。先說第七條吧，所謂「服從爲負責之本」，就是歸從衆意，不相侵犯的意思。這也就是平等和互惠的意義。因此，第七條就是「義」。復次，說第八條吧，所謂「勤儉爲服務之本」，就是古語所謂「勤能補拙，儉以養廉」的意思，易言之，人之所以貪利好貨者，實在是由於不動不儉的緣故。國父詔示過我們：「人生應當以服務爲目的，不當以奪取爲目的」。因此，第八條就是「廉」。最後，說第九條吧，所謂「整潔爲強身之本」這一句話，不但是指「生理衛生」而言，並且是指「心理衛生」而言的。英國洛克（Locke）說：「健全的精神，寓於健全的身體」。這一句話就是說身體若健全，則精神也隨之而健全的。這就是現在我們所謂「生理衛生若肯講求，則心理衛生也隨之而講求的」的意思；同時，又可以說心理衛生若肯講求，則我們自然會知恥的。因此，第九條就是恥。總上自第六條至第九條，就是四維——禮、義、廉、恥。再總括言之，全部青年守則就是十五個德目之總和。這種含有十五個德目之青年守則十二條若與前面所述的道德的「綱」——自信信道——和道德的「領」——自治治專，自育育人，自衛衛國——二者互相維繫起來，那麼，我們可以好像一個大綱的一個圖表，讓我把它繪成在下面：

第二表
道德綱目表



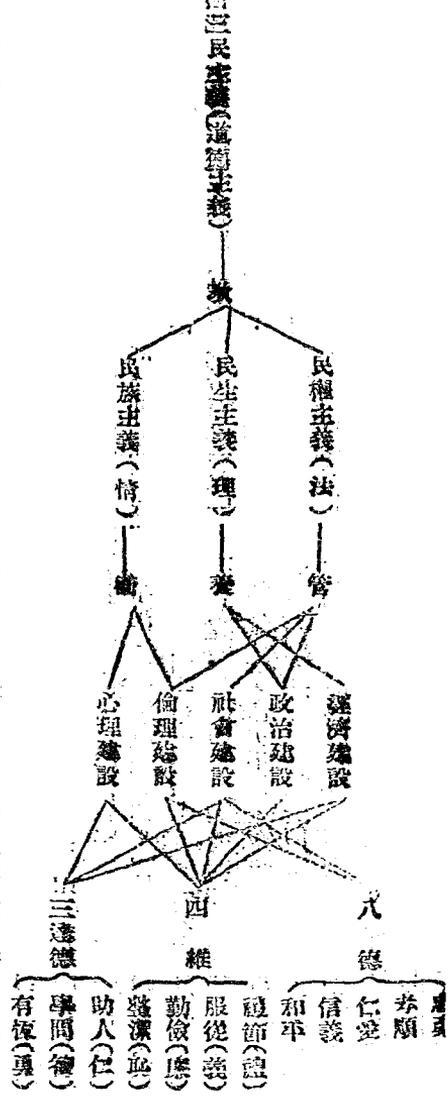
止表所有的實線條——都是表示直接的關係而言的。但是此地我們對於每條各祇言其與上面的「領」有兩種直接的關係；實在講起來，任何一條青年守則與上面的任何一個「道德的領」都是有相關係的，猶之任何一個「道德的領」與最上面的唯一的一個「道德的綱」都有相關係的一樣，這不啻好像「天羅地網」本身既無欠缺之處，同時它對於所網羅之一切事物又不會使之疏漏的一般。至於在「道德綱目」——青年守則十二條——下面所應當設置之一切「道德綱目」呢，這種道德綱目，一時無暇枚舉，並且無須列舉，因為這是應當因時、因地、因人乃至因事而制宜的缘故。推其如此，故道德綱目上所需要之一切道德綱目，可以讓諸實施道德教育的辦學人再來設計的。

最後，還有兩點須說明的：第一，前面第二表所添的那一欄道德綱目的體系若與三民主義本身之體系作一

度比較，那麼，可以得到如此的一種解釋：照部頒訓育綱要對於「尊信信道」之說明，它開宗明義的說：「民無信不立，古有明訓，信以立己，則為自信；信以行道（行道釋以今語，即為實行主義，在我國則為實行三民主義），則為共信」（註四五）。這幾句話，就是孔子所謂「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（註四六）的意思；分言之，所謂「自信」，就是「立己」和「達己」；所謂「共信」（即信道），就是「己」和「人」——「自我」和「他我」——之「共立」和「共達」；至於「共立」和「共達」——「共信」——照訓育綱要所說，就是實行主義，尤其就是我國實行三民主義的意思。因為「民」之一字，照國父所指示：「大凡有團體有組織的衆人，就叫做民」（註四七）。所以彼此之間，能够發生互信和共信的作用。但是在互信和共信以前，必先要自信；因此，訓育綱要上再進條的說：「自信堅，便能自強不息；共信篤，便能捨生取義。自信與共信之動力，導源於立志」。此地所謂的「立志」，前面已經說過，就是「主義」；因此，所謂「自信信道」，約言之，就是「三民主義」。同時，我們在前面第三章第三節「道德主義」裏面又經說過，三民主義就是道德主義。復次，所謂「躬治治事」、「自育育人」、「自衛衛國」三語，既然如訓育綱要本身所說，就是管、養、衛，因此，這三語就是民權主義、民生主義、民族主義——法、理、情——三著。最後，就青年守則而論，它裏面所包含有八德、四德和三達德，也都就是與三民主義之實行程序——國民革命程序——上所有「心理建設」、「倫理建設」、「社會建設」、「政治建設」、「經濟建設」有關的。現在我們為綜合上述的諸點起見，另繪成一種三民主義的道德體系表在下面：

表三第

表三第 民生主義



(備註) 繪表所有括弧() 是表示相等；實線——是表示關係；至於各種名稱之排列，除五大建設倒置排列(圖左層右)之外，餘照例而排列(自右而左)的。

第二以前面所述的全部青年守則十二條裏面包含有十五個德目——八德、四維和三邊德，這是一種事實，但彙就中有好幾種互相重複或複沓的德目究竟怎樣處理呢？譬如第一條所謂「忠勇」之「勇」，是與第九條全效和第十條所謂「有恆」相重複的。因為第九條全文之如前面所說，就是「知恥」，而所謂「知恥」，又如孔子所說，是「羞乎勇」之「復次」，所謂「有恆」，不待說就是勇的緣故。又如第二條所謂「孝順」之「順」，也是與第七條所謂「服從」相重複的。又如第三條所謂「仁愛」二字和第五條所謂「和平」是與第十條全文相重複的。又如第四條所謂「信義」，是與第七條全文相重複的；因為第七條，如前面所說，就是「義」的緣

第四章 道德之內容

故。除此之外，嚴格的言之，全部青年守則十二條，若互相比較起來，都是有互相重複或複沓之處。但是所謂「重複」或「複沓」，並非「雷同」之謂，乃是「相近似」的意思。況且在道德的本質上講，姑無論道德怎樣的分析得無數種類，然而道德之所以為道德的，它還是整個的，不管伊尹所謂「成爲一德」一般（註四八）。因為道德之本質既然只是一個純一之德，所以青年守則十二條，彼此之間，不拘其有若干條互相重複或複沓，也是無關宏旨的。復次，就道德的作用而論，青年守則十二條上所含有的十五個德目，在表面上，雖則有幾個德目與另幾個德目或另幾條全文相重複或複沓的，然而在骨子裏看來，這十五個德目各自有一種特殊的職能，不可互相侵越的。先舉「智」之，譬如第十條至第十二條，是屬於個人道德；第六條至第九條，是屬於由個人階級剛進入於社會階級之道德，就是個人和社會二者相綜合之道德；第一條至第五條，是屬於社會道德。此種所謂「社會」一語，是包括家庭、國家和人類世界而言。因此，各個階段的道德裏面所有「智、仁、勇」三者名稱相同，然其程度則不一致的。再分析言之，譬如「仁」之一字，祇從孔子對於他自己的弟子問仁而有所答的話看起來，那麼，我們就可知在作用上「仁」有種種階段之具體的「仁」，並不在本質上，只有一個抽象的「仁」——純一之德——一般。具體言之，譬如顏淵問仁，孔子說：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」（註四九）。孔子所謂「天下歸仁焉」這一句話是含有「天下爲公」的意思；因此之道德「仁」，是屬於社會道德方面之「仁」，不啻就是今日我們青年守則第三條所謂「仁愛」之「仁」一般。又如仲弓問仁，孔子說：「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨」（註五〇）。孔子所說的「己所不欲，勿施於人」這兩句話，是含有「義」的意思；因此，孔子對於仲弓所問而答的這種「仁」，不啻就是今日我們青年守則第十二條所謂的「服從爲負責之本」——「義」——裏面所含有的「仁」一般。又如司馬牛問仁，孔子說：「仁者，其言也訥」（註五一）。此地孔子所答的「仁」，是屬於個人道德之「仁」，不啻就是今日我們青年守則第十條所謂的「助人爲快樂之本」裏面所含有的「仁」——以與它下面第十一、第十二兩條——「智」和「勇」——相並列一般。請再看司馬牛問仁的下一章

馬牛再問君子，孔子答說：「君子不憂不懼」。那顯，我們更容易知道且章孔子所答之「仁」，就是他自己所說過的「仁者不憂」之「仁」，以與所謂「知者不惑，勇者不懼」相並列一般。同時，青年守則第十條所謂的「快樂」二字，豈不就是孔子所謂的「不憂」之積極的意義嗎？由此，更可見孔子對於司馬牛所問而答的這種「仁」，是關於個人道德方面之「仁」，以與他對於顏淵和仲弓二人所答的兩種「仁」：一是完全屬於社會道德，一是屬於介乎個人和社會間之道德的「仁」自有區別的。又如子張問仁於孔子，孔子說：「能行五者於天下，為仁矣」。請問之：曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任，敏則有功，惠則足以使人」。（註五二）。孔子對於子張所問而所答的這種「仁」，又似乎是属于社會道德方面的。又如樊遲問仁，使人「愛人」。（註五三）。孔子所答的「愛人」之仁，就不啻是今日我們青年守則第十條所謂的「助人的意思。總括言之，顏淵、仲弓、司馬牛、子張、樊遲等所問之「仁」，論其本質，雖則只是一個德，然其作用却是因時、因地、因人乃至因事而制宜的。惟其如此，故孔子對於他們所問之「仁」而有各色各樣的答案，以表現其「仁」是有種種不同之作用和種種不一之階段。這就是孔子自己所謂的「時中」及中庸上所謂的「中庸」的意思，也不會就是國父所發明的「真平等」原理一般。除此之外，孔子對於他自己的弟子問到其他種種德目譬如智、勇等，也都是如此分別的答覆的。譬如論語為政壇記載：孟懿子、孟武伯、子游、子夏等問孝，孔子答以種種不同的關於「孝」的作用，這也是一個很明顯的實例。諸如此類，實例很多，不勝枚舉，此地姑不備錄。由此，可見青年守則十二條裏面所含有的十五個德目雖重覆或複沓而實則不相重覆或複沓的。如此我們站在我國固有的孔子的道德教育法和國父所發明的「真平等」原理上講，青年守則十二條裏面所含有的十五個德目，和故章的裏它們重覆或複沓的，極端言之，它們越重覆或複沓，越會合乎教育原理的。惟其如此，故總裁本乎我國固有的孔子的教育法和國父所發明的「真平等」原理，應用種種不同的作用和種種不一的禮之八德、四維和三達傳（計共十五德），綜合編纂，訂為黨員守則或青年守則凡十有二，使學子齊身圖力行，俾為修己善群之精英。

總括本節所說，我們中國道德，在「綱」的方面講，它只是一德的「一純」一德；復次，在「領」的方面講，它是有兩個以上的「一節情、理、法」的三個道德；復次，在「要目」的方面講，它是十五個德目；「八德」、「四維」和「三德」；最後，在「細目」的方面講，它是無數的，不啻好像「教授細目」或「教案」一般，由教育者自己按照各個被教育者坐來所固有的種種性能及適應各個被教育者自己和各個被教育者當時所處的情境之如何而編製，並擬成規可言。這就是一種教育法上所謂「隨材施教，因勢利導」的意思。譬如青年守則在要目上固然祇是十五德，然而在細目上，尤其在教授細目上，不妨再分化作十六德、十七德……等等，也無不可的。再具體言之，譬如第八條所謂的「勤儉」二字，固然是「廉」之前提，然而我們可以把它拆開而稱之曰「克勤、克儉」；又如第九條所謂的「整潔」二字，固然是「恥」之前提，然而我們也可以把它拆開而稱之曰「整齊、清潔」；餘可類推。總之，道德細目，不啻就是孔子所謂的「博學於文」；道德綱領，不啻就是孔子所謂的「約之以禮」一般。孟子也說：「博學而詳說之，將以反說約也」（註五四）。因為道德細目是由於博學和密問，所以非博不可；道德綱領是由於慎思和明辨，所以非約不可。再說一句話，道德綱領是為一般研究道德哲學和倫理學者所必需講求的；因為他們要摺一切道德現象都歸納起來規定出一個指導原理，所以要使道德一元化（約）；但是道德細目是為一般實施道德教育者所必需運用的；因為他們要根據道德原理把道德這個概念演繹出來分化為種種具體的教材，所以要使道德多元化（博）。若照這樣的說起來，那麼，在道德教育上，道德細目與道德綱領自比之道德綱領，更屬重要的。至於道德綱領呢，它不過作為道德教育上之一個指導原理而已。

第三節 國民道德與職業教育

前面兩節所討論過的關於「道德標準」和「道德綱領」這兩個問題，在今日看來，可以說是完全根據我國父所發明的這「真平等」原理和他自己所說的「人能盡其才」及中國國民黨政綱第十三條所開的「履行職

育普及，以全力發展兒童本位之教育，整理學制系統，……而立論的。最近，再考諸「總裁在民國二十六年廬山集訓時所手訂的建國運動表，我們覺得前面一節所討論過的關於道德綱領——自慎信道（教）、自治治事（管）、自育人（養）、自衛衛國（衛）——又是與「總裁的這個表裏面第四項「建國入手方法」所說的「用教育方法着手培養國民能力，注重常識與實際」及其所列舉的「管」（管理教育）、「教」（國民教育）、「養」（生產教育）、「衛」（國防教育）有關的。惟其如此，故本節不能不設置關於管、教、養、衛四者之教育的一個標題作一度討論。但是為謀說明便利同時又為節省篇幅起見，姑把「管理教育」歸入於「國民教育」，「國防教育」歸入於「生產教育」的範圍之內，並採用「國民道德」和「職業道德」兩個名詞而合成「國民道德與職業道德」一個標題作為本節討論之要點。這個標題，分言之，國民道德是與「國父所說的「偏才者專焉，全才者普焉」這兩句話相當；合言之，愚者止焉」這兩句話相當；職業道德是與「國父所說的「偏才者專焉，全才者普焉」這兩句話相當；合言之，「國民道德與職業道德」這個標題，是與「國父所發明的「真平等」原理相當的。因為前面第一節已經說過，「真平等」裏面有關於「智力」方面的，譬如才、智、愚是；有關於德性方面的，譬如聖、賢、劣是；有關於智力和德性兩方面的，譬如平、庸是；因此，國民道德是與賢、智、愚有關，職業道德是與賢、才、劣有關；至於平、庸二字，它是與「國民道德」和「職業道德」二者都有關係的。此外，「聖」之一字，在本質上講，也是與國民道德和職業道德都有關係的；但是「聖」是無論何人，極不容易做到的，譬如孔子尚且自謙的說：「若聖與仁，則吾豈敢！」（註五五）。何況一般普通人呢！惟其如此，故「聖」之「字，在「真平等」這句「道德的量表」（Moral scale）上，祇可以當作一個極端——至善（Ultimate good）——看待，在實際上沒有這回事的。以下我們就開始的討論「國民道德與職業道德」這個標題吧。

在我們未討論「國民道德」（National morality）和「職業道德」（Vocational morality）之前，則不能不先把「國民教育」（National education）和「職業教育」（Vocational education）這兩個名詞作一度討論。現在先說「國民教育」吧，什麼是「國民教育」。所謂「國民教育」，本有廣狹兩種：廣義者也，

所謂「國民教育」，是及全部教育，不問其程度和等級，即自幼稚國教育起而至於大學教育止而言。如中國國民黨政綱第十六條所謂「厲行教育普及」，及「國民教育」三字，就是指廣義的「國民教育」而言。因為這一句話是它下文所謂的「以全力發展兒童本位之教育，整理學制系統，以（之）為前提，所以所謂「教育普及」一語，就是包括全部學制中所有的自幼稚國教育起直至大學教育止之國民教育而言的。狹義言之，所謂「國民教育」，是指對待着中學教育和高等教育之初等教育或小學教育而言；這一種狹義的「國民教育」，就是因每一個國民不拘其智能之高低並且不分性別、職業、家境乃至宗教派別，都須受一種最低限度（在目前中國，期限四年）之教育的意思；譬如學制上所謂「普及教育」，「義務教育」或「強迫教育」是，又如教育部組織法上所謂「國民教育司」所管轄之「國民教育」是（按在西洋，只有「Compulsory education」一語，中譯「強迫教育」；至於她們還有「Elementary education」一語，實在它是指廣義的「國民教育」而言）。就廣義的「國民教育」而論，不但狹義的「國民教育」被包括於廣義的「國民教育」這個概念的範圍之內，就是職業教育（生產教育）及管理教育和國防教育都包括在內。就狹義的「國民教育」而論，「國民教育」與「職業教育」二者不妨暫時分離的；譬如教育部組織法上，「國民教育司專辦國民教育」，中等教育司兼辦職業教育，就是這種意思。總裁在建國運動表上第四項所謂「用教育方法着手培養國民能力，注重常識與實際」這「句話，實在就是指廣義的「國民教育」而言；因為它是包括「管理教育」、「國民教育」、「生產教育」、「國民教育」在內的緣故。不但這一句話如此，就是它下文所有的「國民教育」這個名詞也是這樣的。不過，就教育的全部體系裏面所有的一切性質而論，有些是注重常識的，有些是注重實際的；前者就是國民教育（包括管理教育在內），後者就是職業教育（包括生產教育和國防教育在內）。由此，可見「國民教育」與「職業教育」二者之所以有區別的，並不是程度上的問題，乃是在於性質上的問題。若就程度而論，無論「國民教育」或「職業教育」，這兩種教育都有初等的、中等的和高等的之分別。升言之，譬如小學生不特說是一個國民，難道中學生和大學生不是一個國民嗎？因此，教育同樣程度越高，我們越應當稱之為「國民教育」。在事實

上，我們對於中學生常稱之爲「社會上的中堅分子」，而所謂「中堅分子」豈不就是所謂「中等的國民」的
意思嗎？復次，對於大學生常稱之爲「社會上的優秀分子」，而所謂「優秀分子」豈不就是所謂「高等的國
民」嗎？至於小學生呢，我們對於他們却是常稱之爲「將來的國民」或「次一等的國民」，而所謂「將來的」
或「次一等的」這個形容詞，本來就是教育學上所稱的「未成熟的」或「未完全」的（Immature）的意思；
因此，小學生可以說是未成熟的或不完全的國民，也就是初等的國民的意思。因爲小學生是未成熟的或不完全
的國民，所以國家要規定最低年限（譬如四年）去教育他們培養成爲將來可以傳授一個善良的國民之資格。然
則在教育制度上所以規定出一種狹義的「國民教育」這個名稱來的，其用意就不外此。況且在教育制度
上，所謂「國民教育」，不僅祇施之於剛達到就學年齡（即滿足六歲）之兒童，並且對於其基礎過就學年齡而
未曾受了強迫教育之失學的成人也施以一種補習教育以樹立其應有的國民資格之基礎。像這種種按照一般國民
的年齡之高低把國民教育分做初等的國民教育（即小學教育）、中等的國民教育（即中等學校教育）和高等的
國民教育（即專科以上學校教育），這三種國民，不管就是「國父所謂的「不知不覺者」，「後知後覺者」和
「先知先覺者」的意思。

上述的「國父所謂「不知不覺」，「後知後覺」和「先知先覺」三語，是一種比較上的話，並非絕對的意思。
這就是現代教育學上所稱「未成熟」（Immature），是與所謂「成熟」（Mature）一語相對待的意思，前
者是指導學生而言，後者是指教師而言的。杜威對於「未成熟」這個名稱解釋得好：「未成熟」（Immature）
這個名詞裏面的「未」（Im-）字，却有一種積極的意思，並不是僅僅「虛無」或「缺乏」的意思。……未
成熟的状态，就是有生長的可能性。這句話的涵意，並不是說現在毫無能力，到了後來纔有的。却是表示現在
就有的積極的能力——向前發展的能力（註五六）。照杜威這種解釋看起來，那麼就可我們所謂「初等的
國民」——「不知不覺者」——是富有生長的可能性，並非完全的無知無覺的意思。不過，他們比之「中等的國
民」——「後知後覺者」——其智力未曾開展；或者比之「高等的國民」——「先知先覺者」——其智力更屬幼稚的而

已。但是在另一方面看來，高尚的國民——先知先覺者——之知識和經驗比之中等的或初等的國民——後知後覺者或不知不覺者——雖不知道豐富若干倍，然其智力之發展，將達到最高點，以後就開始慢慢的下降了。

（按：照許多心理學者尤其照桑戴克所做的許多研究，大凡人類學習的能力之發展，自從一生下來的時候起，就很快的進行着以至於十八、九歲的時候，由這時候起，其進行便頗為緩慢了，然仍如此緩慢進行以至於二十二歲與二十五歲之間，而達到了最高點。及至最高點之後，便很慢的下降，以至於四十五歲左右——這是曾被拿來研究的最大年齡）（註五七）。因為初等的國民之智力有這樣的積極的生長和發展的可能性。所以無論一般國民日常生活上所必需之知識和技能，或他們將來在社會上所必需之德性和品行，非及早在幼少的時期好好的培養不可。俗語說得好：「打鐵趁火熱」。這一句話，已經為美國心理學泰斗詹姆士（W. James），用作教育上之譬喻，他說「在一切教學法中最重要的事情，是要在鐵紅的時候去打它」。此外，教育上還有兩句常套的話：「天性若少成，習慣成自然」。照這些話看起來，那麼，我們又就可知所謂「國民教育」之所以被人們祇解作狹義的「國民教育」，以為它祇是小學教育或初等教育，其原因就是在於如上面所說，在整樹的學制上，縱言之，是最基本的一階段；橫言之，是最普及的全面性。因此，所謂「國民教育」這個名詞本身，實在還是屬於廣義的「國民教育」的意味，這不啻中國國民黨政綱第十三條所謂的「厲行教育普及」一語是含有「把一切教育——自幼稚教育起一直到大學教育止——都厲行起來的意思一般，殊與普通所謂的實施普及教育的「把義務教育或強迫教育——小學教育或初等教育——普遍的實施起來」的意思自有區別的。

復次，再就「職業教育」而論，前面已經說過，也是有初等的，中等的和高等的之分別。但是這與「國民教育」適成其反；其體言之，國民教育之程度越其初等，越屬重要同時又越普及；至於職業教育呢，它的程度越其初等，越屬輕微同時又越不分化。譬如在小學課程裏面有所謂的「基本工具」一語，寫、算——是職業的同時又是國民的，即使它裏面有特別的所謂「職業教育」一項，然而此地所謂的「職業教育」一語，祇是

含有培養一種將來從事某種或某類的職業之基本的或初等的知識的意味，並非造就專門化的職業人才的意思。英國斯賓塞曾經認為「教育是完全的生涯之準備」（這種教育的概念之解釋，是否適當，留待後面討論道德教育的活動（例如防護災難之類）；（二）間接的支配自己保存的活動（職業的活動）；（三）關於小孩教育的活動；（四）關於政治的社會的關係之活動；（五）滿足趣味及感情、消遣閒暇之活動。照斯賓塞這種分類上看來，我們也就可知在初等程度的教育上，所謂「職業教育」，也不過祇是在於養成一種關於間接的支配自己保存的活動而已。因此，我們與其說初等的教育上是當重職業教育，不如說它是實施健全的身體、國民道德、家庭上善良一分子、公民資格、利用閒暇五項。這五項教育，可以說與道德教育有直接的關係。至於「職業教育」和「基本教育的工具」呢，這兩項教育，也祇可以說與道德教育有間接的關係；因為前者是偏於技術教育，後者是關於知識教育，它們是與道德教育並列的，不過是並重的而已。當然，任何一種職業，大都必须具備具有一種道德例如商業道德、工業道德、農業道德等是。這就是本節所謂「職業道德」的意思；關於這種種職業道德本身之概念，後面再說。美國全國教育學會中等學校課程編製委員會曾經對於上述的這七項教育——「健康、基本的工具、家庭上的善良一分子、公民資格、職業教育、利用閒暇、德性陶冶」——經過一番精密的研究，然後把它規定出來，稱之為「七種金科玉律的法則」(The seven golden laws)，照這樣的看起來，中等程度的教育尚且不甚把教育做到十分職業化，何況初等程度的教育呢！就中等程度的教育而論，所謂「初級中學」，其任務是在於還要繼續着初等程度的教育（包括初、高兩級小學教育而言）使之再延長其限度的意思。不過，它的課程內容是很豐富的而含有將來所實施的職業教育之種種教材，在不知不覺之中，使一般青年學子逐漸的感覺到怎樣的獲得職業上之興趣、知識和習慣，到了初中第三年級，再把課程內容益加分化——職業化——以作畢業後就業指導或升學指導之根據。原來初級中學之任務，除掉上面所說的這一種任務之外，還有另一種任務是在於為着畢業生謀出路；這一種任務又分做兩途：一是就業，一是升學。因為如此，

所以初級中學平時所有的課程至少程度要有所變。這套變為職業者而設的，另一套是為升學者而設的。但是這兩套課程還有互相共通之處，即前者雖是為職業者而設的，但是同時又不離開不離國民化；後者雖是為升學者而設的，但是同時又要照顧到職業化。總之，初級中學之國民化和職業化這兩種任務，是始終的互相聯繫着並且互相消長着的。不但初級中學第一、二年級如此，並且它的第三年級雖說明為職業化，然而它也不能不把所有的學生當做一個普通的國民去教育，使彼此之間，互相瞭解同情，互相協助合作，不致有歧異之觀念。復次，再就高級中學而論，高級中學之任務如同初級中學一樣，也有兩種任務：一種任務是在於適應繼續着初級中學程度的教育，使之昇進於較高的一階段的中等教育。它的程度不特比之初級中學第三年級課程的職業化更進一步的職業化；但是同時又如初級中學第三年級一樣，雖說明為職業化，然而它也不能不講求怎樣的士農工商。高級中學的另一種任務，如同初級中學一樣，也是在於為着畢業生謀出路。這一種任務也是又分做兩途：一是就業，一是升學。關於這一層的說明，是與初級中學相同，不必復述。但是在現行的學制上，很明顯的把高級中學分做兩種：一種叫做「普通中學」，它是專為升學者而設的，不拘人們升入文科、理科、法科、工科、農科、商科、醫科、師範科等大學或學院，都須先由普通中學畢業的；另一種叫做「職業學校」，它是專為就業者而設的，譬如高級工科職業中學，高級商科職業中學，高級農科職業中學，高級護士職業中學，師範學校以及有綜合性的高級職業中學。這種學制，在實際上看來，是有雙軌制之嫌疑。不過，這種學制應否改革及怎樣的改革，非本套所能够範圍，此地姑且不談。因為高級中學是有雙軌制之嫌疑，所以它所應有的國民化和職業化這兩種任務是否如同初級中學一樣，始終的互相聯繫着並且互相消長着的，那是一種疑問。最後，就專科以上學校而論，大凡專科以上學校第一、二年級課程是各種學科或學院學生所共同學習之教育；不過，就中有點特殊性質以有待於一般學生隨他們自己的性之所近及與其後來所選專攻之學科相聯繫或相配合而選修的而已。這種課程，在教育性質上講，叫做「一般教育」(General education)「文雅教育」(Cultural education)或「自由教育」(Liberal education)。自第三年級以後之教育，叫做「職業教育」(Vocational

education)、「專業教育」(Professional education)或「技術教育」(Technical education)。

自第二年起以後之教育，如同初級中學第三年級及高級中學全部一樣，雖表明為職業化、專業化或技術化，然而它也不能不講求怎樣的一般化、文雅化或自由化。像這樣的各級學校都要國民化和職業化這兩種任務始終的互相聯繫着並且互相消長着的，這就是孔子所謂「君子不器」(註五八)的意思。而所謂「君子不器」這一句話，照朱子所注解：「器者，各適其用，而不能相施。或德之士，體無不具，故用無不周。非特一材一藝而已」。由此，可見國民教育和職業教育二者在整個的或全部的道德教育上，不可或減其一的；否則不是過於浮華，就是失之鄙陋的，孔子說：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子」(註五九)。

固然，所謂「國民化」，並非就是「文」；所謂「職業化」，並非就是質；但是我們若底知道講求一般教育去陶冶一班普通的國民，那麼，這種教育，也容易流於文勝的；反之，我們若底知道講求職業教育去培養一班實用的國民，那麼，這種教育，也容易失之質朴的。惟其如此，故「國民教育」與「職業教育」二者必須同時並存；然後纔能够造成一班真正善良的國民；不啻孔子所謂的「文質彬彬，然後君子」一般。不過，這兩種教育若感過處於任何一種，固然不可，但是這兩種教育若完全平均，又是沒有流弊的。因為這不啻好像孟子所謂的「執中無權，獨執一也」一般，也不是一種「真中庸」的辦法。譬如論語顏淵篇所記載：「棘子成曰：『君子質而已矣，何以文爲？』」子貢曰：『惜乎夫子之說君子也，賜不及否。文猶質也，質猶文也，虎豹之鞞，猶犬羊之鞞也。』朱子對於子貢所說的這幾句話批評着說：「夫棘子成矯當時之弊，固失之過；而子貢矯子成之弊，又無本末輕重之差，胥失之矣」。朱子這種批評，不啻好像孟子對於子莫有所批評，認爲他「執中無權，獨執一也」一般。由此，可見「國民教育」與「職業教育」二者必須同時並存，已經不成問題，但是這二者孰輕孰重，則不能不因時、因地、因人乃至因事而制宜的，並沒有固定性可言，不啻好像「膠柱鼓瑟」一般。但是社會上一般人民不能夠個人都知道這個道理；譬猶今日的一般學生尤其大學大都趨向於功利主義的一途而競爭的投考經濟和銀行兩系，其人數佔最大多數，認爲學習文、理、法等科者爲不合算，尤其輕視師範教育。惟其如此，故

國家本身應當負起一種指導青年之責任，出而糾正一般青年的錯誤心理，替給把他們的志願當做棘子成所說的「君子真而已矣。何以文爲？」這種錯誤觀念看待，予以矯正的。朱子解釋得好：「盡去其文，而獨存其質，則君子小人無以辨矣」（註六〇）。若照朱子這幾句話看來，那麼，我們就可知古人重視文法教育而極端的提倡實科教育，也可以思致了。不過，像從前的一般人民太偏重於普通教育或一般教育而忽略實科教育，尤其不注意於工程教育，這當然是一種畸形的偏枯的發展之教育，使一般青年學子大都變成一種「四體不動，五穀不分」的狀態，不但如此，並且一般人民大都也祇知道講求外表的行爲之裝飾，儒冠道貌，比比皆是，於是弄成一個「虛偽道德」的世界。這種惡劣的現象，那麼，又非竭力矯正不可。孔子說：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進」（註六一）。孔子說這幾句話，就是因為周代文勝，故時人之言如此，不自知其過於文，所以他欲損過以就中，在既述時人之言以後，又自言其志。這並非孔子儉今日的一部分人士祇知道發重實科教育而排斥普通教育或一般教育一般。

綜合以上所說，就可知國民教育和職業教育二者，在整個的或全部的道德教育上，是不可偏廢的，同時又不可偏重的。關於這一層，在三民主義之體系上看來，更會明白的，譬如 國父說：「民生之內容是人民的生、活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命」。此地所謂「生存」和「生命」，就是屬於國民教育的部份；所謂「生計」和「生計」，就是屬於職業教育的部份。總裁說：「生活（作者按：包括「生計」在內）的目的，在增進人類全體之生活；生命（作者按：包括「生存」在內）的意義，在創造宇宙繼續之生命」（註六二）。再換言之，「生存」和「生命」，是屬於精神的問題，它與「國民道德」——禮、義、廉、恥——有關的；「生活」和「生計」，是屬於物質的問題，它與「職業道德」——食、衣、住、行——有關的。總裁在建國運動表上第三項「建國綱要」的下面分設「精神」、「物質」和「行動」三目；復次，與「精神」相關的，是新生活運動（作者按：此地所謂「生活」這個名詞，照 總裁所指示，是廣義的「生活」，它不但是食、衣、住、行，並且需要食、衣、住、行、之必合乎禮、義、廉、恥；因此，它與狹義的「生活」這個名詞祇有

「衣食住、住、行」四大需要略有區別的。欲知其詳，請細讀新生活運動標本原文即民國二十三年五月十五日發表之「與唯物主義」的相關的愛國民經濟建設運動（作者按：此地所謂「經濟」這個名詞，不祇是衣食住、住、行以其生活或謀其生，抑也含有生產和儲蓄或節約兩種作用以善其生、美其生乃至創造其生的意思。因為「經濟」與民生之內容裏面所有的「生計」這兩個名詞，若照英語來解釋，同是「proaby」之義，而「conomy」這個名詞裏面含有生活需要、生產、儲蓄、節約諸種作用的緣故）；與「行動」相關的是勞動服務（作者按：勞動服務最初即民國二十四年四月二日是為新生活促進會所發起並頒發新生活勞動服務團組織大綱，其目的在於導為促進新生活運動而設的，然而後來又作為國民經濟建設運動——民國二十四年十月十日發表之「之」之手段；因此，它是合乎新生活運動與國民經濟建設運動二者之中間作為媒介物，一方面使精神發展到物質的這中極端，他方面又使物質發展到精神的另一極端。這就是說一方面使食、衣、住、行必須適合於禮、義、廉、恥；他方面又使禮、義、廉、恥必須憑藉於食、衣、住、行。這不啻管子一方面說：「禮、義、廉、恥，取之西維；四維不壞，國乃滅亡」。他方面說：「衣食住而後知榮辱，倉庫實而後知禮節」。也不曾孔子一方而說：「足食足兵足民信之矣」。他方面說：「自古皆有死，民無信不立」一般。

以上所說，是引用總裁在建國運動表第三項「建國運動」的下面所分設的「精神」和「物質」和「行動」三項並近年來所發表的新生活運動綱要、國民經濟建設運動之意義及其實施和新生活勞動服務團組織大綱來說明「國父自己所指示的關於民生之內容——人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命，同時又把這四者分別的與國貨道德和職業教育二者互相配合以求得其聯繫和相關性。復次，再就「三民主義」本身而論，若照中華民國教育宗旨裏面有所謂「民族獨立」、「民權普遍」、「民生發展」這三句話，及總裁在建國運動表上第一項「建國目的」的下面對於這三句話有所解釋的所謂「恢復民族自信力」、「恢復民族自治力」、「恢復民族創造力」這三句話看起來，整個言之，三民主義，前面第三章第三節已說過，就是「道德生義」；分析言之，民族獨立——恢復民族自信力——是屬於國貨道德的部份，民生發展——恢復民族創造力——是屬

於職業道德、民權進——實質是法自治力——是合乎國民道德和職業道德之中間的一種政治道德作爲媒介物使兩者互相聯繫同時又互相增長的。前者者不必更事說明，至於後一者所謂「自治」與所謂「勞動服務」二者是在是「一而二、二而一」的東西；因此，所謂「民權普通」，不啻就是勞動服務合乎精神和物質二者之中間作爲之主體的兩者互爲其根一般。惟其如此，故教育法規在中華民國教育宗旨及其實施方針乙、實施方針第二條規定「普通教育，須根據——總理遺教，以內涵兒童及青年『忠、孝、仁、愛、信、義、和、平』之國民道德，並養成國民之生活技能，增進國民生產能力爲主要目的」（註六三）。同時，又在三民主義教育實施原則第一章初等教育第二章第二節實施綱要二、訓育第十條規定「由民權初步的演習，使兒童時知四權之運用」。第二章中等教育第一章第二節實施綱要二、訓育第八條規定「由指導學生組織自治會及其他各種集會，以訓練青年四權之運用」。及第三章高級教育第一節實施綱要二、訓育規定「由學生自治生活適切之指導，以養成有組織、有規律之習慣」（註六四）。前者就是國民道德教育和職業道德教育，後者就是政治教育，合這三類教育就是「三民主義教育」。因爲國民道德教育是與「民族獨立」相當，職業道德教育是與「民生發展」相當，政治道德教育是與「民權普通」相當的緣故。我們中間的教育，既然如上而是以三民主義爲根據，所以不但中華民族教育宗旨及其實施方針和原則如此，並且它在實行程序上也必須遵照「國父遺教而進行的。照「國父遺教」在國民革命程序上，我們本有軍政、訓政和憲政三個時期；「國父遺教」這三個時期把人性發展之順序分爲三個階段：（一）「不知不覺者是實行家」（二）「後知後覺者是宣傳家」（三）「先知先覺者是發明家」。這三個階段以現在前兩已經把它應用在國民教育的問題之上，以爲初等的國民是與不知不覺者相當，中等的國民是與後知後覺者相當，高等的國民是與先知先覺者相當。當然，這三個階段，同時又是可以應用於職業教育的問題之邊，以爲初等的職業者（即小學畢業生）是與不知不覺者相當，中等的職業者（即中學畢業生）是與後知後覺者相當，高等的職業者（即大學畢業生）是與先知先覺者相當。除掉這三個階段之外，「國父所創立的那三句語與這三個階段相應的所謂「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」，又必須應用於國民道德和職

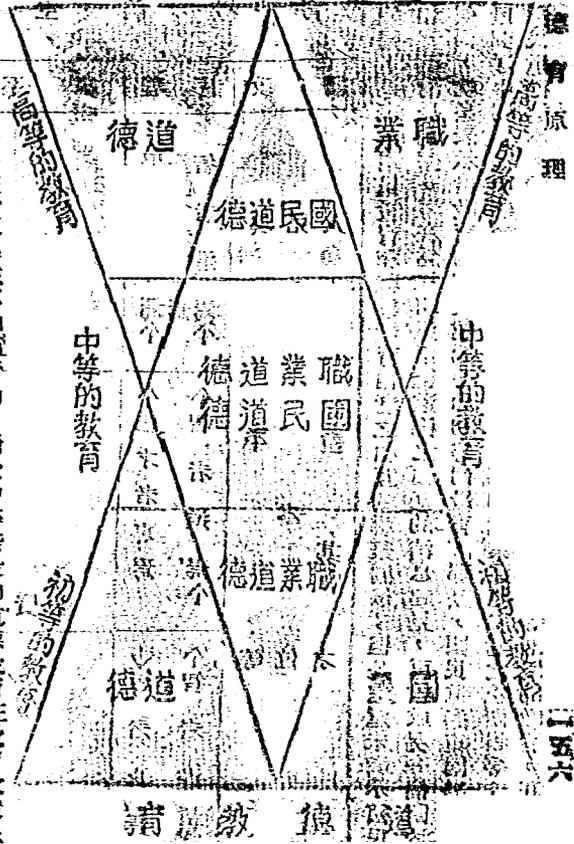
業教育兩個問題之上而施教的。因為無論國民教育和職業教育及政治教育，在初等教育的階段上，我們對於一般小學生所培養其有道德上、職業上及政治上之習慣，在中等教育的階段上，我們對於一般中學生所培養其有道德上、職業上及政治上之習慣。德國教育學者那傳爾（K. v. Noll）說：「教育是教育的專業，同治的社會，是在其陶冶之途都過程上，而經過嚴格的、循序的、連續的三階段。」教育可分三個階段，以樹立一種教育的根本概念。第一，就廣性而論，教師與學生間的互相接觸，互相感觸，互相感觸，互相感觸更感性的共同生活乃至相互——不可不成立。換句話說，教師與學生間，不可不以友人的態度相對待。第二，就悟性而論，教師與學生間，不可不以自然的敵人的態度相對待。作者按：此指所謂「自然的敵人」，是含有善意的，務與普通所謂「仇視的敵人」自有區別。這個時候，彼此之間，不可不有以互相履行為條件之外的契約。第三，就理性而論，教師與學生間，不可不以互相敬慕之精神相結合。同一道題，在各種教授作用上，教師與學生間在互相感觸學習之興趣；其次，彼此互相干涉；最後，學習自得的、自動的去學習，並且同學之間，彼此互相批評，互相合作，這就是教授的順序（註六五）。那能爾所說的這三個——感性的、悟性的、理性的——階段，是與 岡父所謂「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」頗相吻合的。由此，可見無論 岡父遺教或西洋學者的教育學說上看來，在國民教育和職業教育及政治教育上，都必須順應着人性發展之次序而按步驟的進行，不可跳躍過去。不但從縱面講，一切教育，應當如此，並且從橫面講，任何一個階段的的教育，也莫不如此的。譬如大學階段的的教育，因為它的全部學生之智能的程度也有種種差異，所以對於一般學生也不能不視其個性差異而分做上述的這三個階段而施教的。最後，就三民主義之最後的目的——「世界大同」而論，所謂「世界大同」這個名詞裏面，是含有「危無頭」、「和無寡」、「均無貧」、「三租要素」，而所謂「危無頭」是與國民道德教育有關，所謂「和無寡」是與政治道德教育有關，所謂「均無貧」是與職業道德教育有關，因此，全部的道德教育之最後的目的，就是世界大同。關於這一層之詳細的說明，留待在後面討論「道德之目的

第四章 道德之內容

的」這句空話內所有的「道德理想」——「至善」——一項時，再來敘述。

照上述這一段話看起來，我們就可知無論國民教育、職業教育或人才教育（此地所謂人才教育，狹義言之，是指政治教育而言，即所謂「英才教育」是；廣義言之，除政治教育之外，兼包括一切學術之專門教育而言，即所謂「通才教育」和「專才教育」兩者之總稱是，這不啻國父所稱的「樞才者專焉，全才者普焉」的的意思）。在任何一個階段的教育上都是存在着的；不過，這三種道德，都是視教育的階段之高低而有等差而已。但是近人或認為教育可以分做三種：（一）國民教育，（二）職業教育，（三）人才教育。他們又以爲初等教育是國民教育，中等教育是職業教育，高等教育是人才教育，而稱之爲「鼎足三分」，同時更以爲職業教育爲一切教育之中心。我認爲這種見解是非常錯誤的並且是非常危險的。先說錯誤吧，原來教育之體系是整體的，有時試着謀行政上便利起見，姑且如此的分做三種作用，並非這三種教育之間有割若鴻溝之存在。實在講起來，如上面所說，每一個階段的教養裏面都是含有這三種教育，同時又可以換一個方式說每一種教育都包含着另兩種教育。復次，說危險吧，原來前面已說過國民教育是與民族主義相當，政治教育是與民權主義相當，職業教育是與民生主義相當，而三民主義，本是民族主義、民權主義、民生主義之化合的整個體而以「民生」——人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命——爲重心或中心的。因此，三民主義的教育也是以民生爲重心或中心的。設使信如論者所說，一切教育應當以職業教育爲中心，不啻三民主義以民生主義爲中心，那麼，於理既說不通，因爲譬猶說三脚香爐以某隻脚爲中心，或者說三角板以某一個角爲重心，那麼，欲使這個三脚香爐不致顛倒，或使這個三角板不致欹斜，豈可得嗎？殊不知三脚香爐或三角板之所以能够支持得均勢而不會顛倒或不致欹斜，實在是由於它們本身另有一個中心或重心之存在的緣故；同時，這種見解又有破壞整個的三民主義和三民主義教育的體系之嫌（關於這一層，我曾經對於它作過一次詳細的批評，見時代精神第二卷第六期，拙作憲法與學制）。總之，三民主義的教育制度，是完全的遵照國父遺教所指示過的一「人即盡其才」、「真平等」及中國國民黨政綱第十三條所製訂的，總在教員以這種見解爲根據，繪成一個學制

道 德 教 育



制的、他律的；在教學法上，是要使學生不知而行的；對於中等階段的道德教育在教育政策上是要統制和自由或他律和自律並用的；在教學法上，是要使學生行而後知的；對於高等階段的道德教育，在教育政策上，是要自由的、自律的；在教學法上，是要使學生知而後行的。但是像這樣的一種說法，我們也不過用比較的觀點來敘述道德教育有如此的三個步驟，不啻好像國民革命程序上有一「軍政時期」、一「訓政時期」、一「憲政時期」三個步驟一樣，並非是一種絕對的主張。具體言之，初等階段的教育上所施行之統制的、他律的或不知而行之道德教育裏面也多少含有自由的、自律的及知而後行的成分；不過，這些成分，還是要靠教育者來操縱的；反過來說也然，高等階段的教育上所施行之自由的、自律的及知而後行之道德裏面也多少含有統制的、他律的及不

如而行的成分；不過，這些成分，還是讓由教育者自己來創裁的。設使不然，那麼一切教育政策，都會是到癩癩，一切教學法，也會流於形式了。譬如責備守則十二條，其中有關於國民道德的如第一、第二、第三及第六至第九各條是；有關於職業道德的如第十條及第十條；第十條至第十二條。因此，這責任道德教育時，在初等的階段上，若祇集中注意於陶冶一般品性之國民道德與教人們怎樣的請求忠勇、孝順、仁愛以及明禮義。如原形，使他們知道愛國、敬家、接物以及治事、負責、服務、融身之道各有所本，而忘記掉其中實含有尊黨知性差異之職業道德應當同時教人們怎樣的請求信義、學問、有恆，使他們知道立業、新世、成功之道各有所本，那麼，我們就會使這種種美德變成爲愚忠、愚孝和假仁，假讓這等類東西。在中國的古去四五千年歷史當中，多少這等例子很多，國家自己就把它做就在泥濘中讓第一講讓國，無須再講，不說別些，就是孔子所講「民可使由之，不可使知之」這兩句話（註六六），也有這樣的嫌疑。及而，在高等的階段上，若祇集中注意於發展個人性靈之職業道德，如教人們怎樣的請求信義、學問、有恆，使他們知道立業、新世、成功之道各有所本，而忘記掉其中實含有培養品性之國民道德應當同時教人們怎樣的請求忠勇、孝順、仁愛以及明禮義。如廉恥，使他們知道愛國、敬家、接物以及治事、負責、服務、融身之道各有所本，那麼，也會使這種種美德變爲無節文的東西。譬如孔子對子路說：「由也，魯也，無所取於。」（註六七）。孔子的這句話，就是警戒子路固然有勇這種美德，但是他不能裁疏事理，以適於讓而讓厚。他改說：「赤而無禮則勞，慎而無禮則思，勇而無禮則亂，而無禮則殺。」（註六八）。孔子這幾句話，就是指出人們祇知道自己有應當同執某一種道德而不顧到對防消何等反應而失之無節文的意思。他又說：「治有禮者必南言，有言者不必有德；仁者必有勇，勇者不必有仁。」（註六九）。孔子這幾句話，也就是指出人們若要知道固執自己所認的或好的這一種道德，那麼，他們就應使這種美德變成爲一種嚴格的東西的意思。這說來我在前面第一章第一節「道德標準」裏面所討論過的那一道德，可以互相照應，此地無須再舉說明。總之，孔子，在是方面，對於他自己的弟子總要找到他們的道德缺點減短之所而而教，不會一對新守樂之。譬如他說：「樂也愚，步也魯，師也辟，由也。」（註七〇）。

第四章 道德之內容

說：「固也其庶乎！屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。」（註七〇）。孔子這堆句話，是指出榮祇是一個知不足而厚有餘者（請讀孔子家語所記載的關於榮的一切行狀便知其詳的）。榮雖是質魯之人，然而他肯好學而且很努力（卽有恆心）以致能够成就者；師祇知道講求外表的禮貌而缺少誠實者；自是太不講求禮節和平而戚相俗者；自是近於仁愛和平之人，所以他能够做到安貧樂道者；賜是與回對相反，所以他不能安貧樂道而祇知道從事貨殖而屢獲厚利者的意思。若律諸青年守則十二條，那麼，榮似乎祇固守執禮（二）三條三及第六、七、八各條；而不同時兼顧到其餘各條，所以他弄成一種未守規矩及愚孝和無勇氣的一種狀態。參雖則沒有具備了第十一條所指示的那種天賦的優越智能，然而他似乎肯用第十二條所指示的那種自強不怠之精神，到達到第十二條所謂「學問爲濟世之本」（卽守傳孔子之道）之目的。師似乎祇固守第六條所謂「禮節爲治事之本」，並且還是糊塗外表的禮貌，所以他談不到什麼接物和人人的仁愛和誠實。由師做到第十二條所謂「有恆爲成勳之本」，有時做到些第一條所謂「忠勇爲愛國之本」，此外，他還做到些第四條所謂「信義爲立業之本」。譬如孔子說「片言可以折獄者，其由也與！子路無宿諾」（註七一）。但是他似乎未曾做到第五條所謂「和平爲處世之本」和第六條所謂「禮節爲治事之本」及其他，所以不能不使孔子說出「由也好勇過我，無所取材」這兩句話來，也無怪乎他自己終於於奔命而死的。回，照孔子所說的話看來，似乎應爲做到青年守則十二條全部，尤其能够第三條所謂「仁愛爲接物之本」及第十條所謂「勸人爲快樂之本」和第十一條所謂「學問爲濟世之本」。譬如顏淵自己說：「夙無代善，無施勞」（註七二）。又如孔子對哀公問。答說：「有顏回者好學，是。賜似乎祇固守第八條所謂「勤儉爲服務之本」，而忘記其他各條。因為勤儉固然是「一種美德」，然而勤儉得太過，也容易走到乘機取巧和奢富鄙畜的地位的緣故。孔子看到了他自己的弟子修顏淵之外，似乎沒有個人不是有道德缺點，就是性之所偏，所以他在另一方面常常就出好幾個入到把今日的青年守則十二條全部能够做到的這一類話，譬如論語述而所記載：「子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也」。照榮子所說：「言以理性情，言以道政事，言以謹節文，言切於日用之實，故常言之。禮，獨言執者，以人所執中而言。非執中

說而已矣」。孔子所當言的，在表面上看來，雖止於如此二者而已，然這三者之內容，皆與今日的青年守則十二條相比較，兩者則剛相等。具體言之，照朱子所注釋，詩既然是以理性情，所以它是與三達德——仁、智、勇（即第十條至第十二條）——相當；書既然是以道政事，所以它是與八德——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平（即第一條至第五條）——相當；禮既然是以謹節文，所以它是與四維——禮、義、廉、恥（即第六條至第九條）——相當。至多是四維之代表。不但如此，並且照朱子所注釋，認為「禮衛言執者，以人所執中而言，非徒禮說而已也」，這是不管就是我們在前兩本章第一節「道德標準」裏面認定青年守則的第六條至第九條——禮、義、廉、恥——為全部的青年守則之常模，而第九條——禮——尤為其常模之中心一線；至於朱子最後一句節所謂「非徒禮說而已也」這一句話，也就是含有「操我」的意味之所謂的「守則」的意思。此外，孔子還說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（註七三）。又說：「興於詩，立於禮，成於樂」，合這兩者而論，孔子這些話，不啻總括今日我們所有的青年守則十二條全部之內容，並且要教人們都把它做到的意思。不過，孔子雖則教人們如此做法，但是他並非像我們在前兩本章第一節「道德標準」裏面所引用的「因父所發現的那種『嚴平等』及我們自己所指摘的那種『嚴中庸』」一般，乃是根據他自己所謂「時中」和孟子所謂「權」及「因父所請」與「平」為五個條件，所謂「真中庸」等原理因時、因地、因人乃至因事而變。好像對於青年守則十二條各有所應，事未一般。

照上面這一段話看起來，我們就可知國民道德和職業道德二者之相互的消長關係，如字面所說，是相互作用的，並非是相排斥的，更非是相否定的。然則近來有許多人為什麼使這兩種道德教育各走於極端呢？若按心理學，無論從最初等階段的或從事高等階段的教育的教師們中有許多人還相信着「形式訓練說」(Theory of Formal Discipline)，以為一個人要訓練德性，只要把道德之各種形式拿來訓練它便會成功的。照他們的意見，他們認為人類的德性，如同注意、記憶、想像、推理、意志、氣質等一樣，都是心靈上所有之各種能力或官能 (Faculties)，這種官能，在大體上，乃是互相獨立的，並且每個官能，乃是一種普遍的能力，或

才力，或性格，同時又是有種一定的單一性。因此，各個人們都被認為具有好的、或中當的、或壞的記憶，或判斷，或意志，或性格，或氣質。一個特殊的人所有之各種的官能，可以成爲任何種之配合；也可以有好的記憶力、尋常的推理力，拙劣的意志和性格，或者有超羣的氣質，每一個人格，都是爲此比較不多之各個的官能互相結合而成的結果。他們又認爲任何種特殊的官能，如果它是好的，或尋常的，或拙劣的，則它在一切的情境之中，都要現着同等的好，或同等的尋常，或同等的拙劣。具體言之，譬如記憶，就是我們獲得各種事實的能力；如果你具有一個好的記憶力，則無論那一種事情，你都容易學習它的；如果你的記憶力是壞的，則你的學習一切事情，都會學得同等的困難了。意志也是被認爲「如意识地控制着動作」之一種能力。如果你的意志是強的，那麼，在一切情境之中，你便是「你的命運之主宰」(Godsard of your fate)；如果你的意志是弱的，則在生活之「切方面上，你便都致於同等的不能夠支配着你的各種動作了。這也就是一種「心靈官能說」(Theory of mental faculties)。因爲他們主張這種學說，所以他們認爲一種官能既是一種能力、或才力、或私人的心靈特點，而可以整體的訓練它的。因爲它是一種實體，所以它是可以整體的訓練它的。我們在如此的增進它的時候有所需要的工作，就是要把那種足以將記憶、或想像、或意志、或性格時最經濟的訓練過來的練習的方法尋找出來。等到一種官能已經由於使用了這種方法而增進了之後，無論我們爲着任何一種目的去使用，都是收率較高了。如果這種見解是對的話，那麼，我們診斷一個學生的道德缺點或矯正其怪之所傷，就要對於各種的官能，做一種檢查的工作。其所檢查的結果，也許要發見其毛病乃是在於注意上，或在於記憶上，或在於意志上，或在於想像上，或在於社會性上，或在於氣質上，或在於性格上，或在於這些官能中之幾種上，等到有缺陷的官能發見出來之後，則我們所要做的工作，便是只要對於它予以加重的(Reinforce)訓練而已。這就是所謂「形式訓練說」。

在西洋方面，在許久以前(大約在三十多年以前，各學校尤其各大學校長及教育界許多人爲了要增進學生的官能起見，已經提出各種的材料、計劃及方法。具體言之，即他們曾在學校裏面設此特殊的科目，作爲增

過大多數重要的官能之方法，譬如以為「研究拉丁文，可以訓練推理的能力、觀察的能力、比較的能力、及綜合的能力」。『從事於數學之學習，是要使用注意的；因此，其結果會把推理的能力增進及訓練起來的』，『為發展性格，為增進意志，及為培養奮鬥的氣質，沒有一種訓練能夠較好於體操運動的』，『意志力和注意力，由身體的訓練而教育它；等到它們已經由於一種特殊的動作而發展出來以後，則它們在一切動作上，都發展起來了』。原來所謂「形式訓練」之「形式」這個名詞，其含義就是在教育上指動作的形式而言，並不是動作內容，並不是教材的本身。如果所記憶的，是動作之形式，那麼，照美國蓋茨（Gates）的見解，他認為很可以有如次兩個假定，無論所記憶的是什麼東西，凡記憶都可以因之而增進了。『一個人要學習推理之也只要把握理之各種形式拿來練習它便成了。這個學說之真正的要旨，就是說一個堅持的記憶，一個不挑的意志，一個純粹而客觀的判斷及推理，其所有之重大的優點，都只有由於把那幾官能，予以很嚴格的及充分的練習，方能夠得到』。而「訓練」或「訓育」這一個名詞，正含有這種學說之這個真正的要旨（註七四）。像西洋這樣的一種情形，在中國古代教育論上看來，是未曾有的。譬如孔子所說的「舉一隅不以三隅反，則不復也」這一個句話，似乎也是近於「形式訓練說」的一種主張，然而照中庸上所說的「博學之，審問之，慎思之，明辨之」為行之「這幾句話看來，就可知我們中國古代的教育法，並非僅僅注重於動作的形式之陶冶，而是在於動作的內容之誘導，尤其是在教材的本身之設置。譬如論語季罕所說或曰「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌深，瞻之在前，忽焉在後。』夫子循循然善誘人，以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已」。『顏淵淵遠幾何語蓋稱羨，更可細孔子教人決不像西洋的形式訓練論者祇注重於學生的動作之形式，而頗注重學生的動作之內容以供給以若干教材之梗之格物致知；不偏，同時又教以一個概念或一個原理使之融會貫通，這就是顏淵所謂的「博我以文，約我以禮」的意思。就是孔子自己所以曾經一再說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」（註七五）。『夫其命章也哉不外乎此。這不僅現代心理學家認為心靈之訓練，決不是靠着「形式訓練說」的機械的「心算及體操」』

第四章 道德之內容

訓練的：這同時英文不會相同現代心理學者所主張之「小練習訓練」以上的動作者有「共通之元素」(Common Elements)時，一種動作被訓練成以種不同的效果可以遷移到與它有關要素之元素間的另一種動作上去的。

什麼是「心靈反應說」？這種學說就是認為注意、記憶、智慧、海商、氣質、結構、以及其他類於此的種種，大都不是指各種不同之官能或能力，或實體，而是指有機體對於他在他的生活中所遇到之各種情形所起之整個適應的歷程之某一方面。或某種人為的分類。或連名詞所指的，都不是各個的實體，而是各個的抽象物，它們都是一個整體的歷程之各方面。且我們雖然能夠把每個方面都單獨的思維到的，但是實際上，我們不能夠把那整個歷程破壞它而分出一個一個的方面來。依照這種學說講來，學習之事，就是對於某種情境或材料所起之這種複雜式的反應。一個人所學習的就是去對於一個特殊的情境發生反應，或去處理一些特殊材料。所以在一個情境中所受之訓練，或用某種材料來做的訓練，不能夠希望其會把性格或氣質，或意志，或記憶，或推理，整體的增進它；它的結果，只增進了「對於一種情境所起的適應」，或只增進了「對於某種材料所有之某種一定的處理方法」。這種學說認為一種特殊的訓練，雖然並不會把任何一種官能增進它，而與那些官能之遷移都有進步，但是其結果也可以遷移到各種別的動作或工作之上，而使之有所增進。假使那些別種的動作或工作與會經受過的那種訓練是有許多相同之處的話。這就是說這種學說雖然否認在打球上所有的練習，會記你的注意，或專心，或意志，或氣質，整個的增進它，以使你應付一切情境，或處理一切材料；都有同等之好效果，但是他們卻不能夠使技能、習慣、及態度——如判斷一個球之飛行，記憶你之注視着球，由於想着打球之事而不想及旁觀者以冷嘲你之態度，以及其他類於此的種種——則是遷移到別種的動作上去的（如可以遷移手球之上），而與遷移之程度，大致是在於兩種遊戲及一般的情境，有其「共通之元素」之點（參註七六）。

但是在西洋方面的練習，前面已經說過，在許久以前，大都迷信着「形式訓練說」；因此「一般學校教

相對待的。

照上面所說，「心靈反應說」上所主張之特殊的訓練「這種方法」既經爲現在教育界人士所廣用並且認爲它是一種很合理的學說，所以爲便利敘述起見，姑借用蓋茨根據許多事實所得到的關於「特殊的訓練」這種方法之有可靠性的「一個結論抄錄在下面」：

「由於我們剛剛所講述的這些事實（請讀原書）之中，可以直接引出幾種教育上的提示（*Practical Implications*）來：第一，不要希望一個學生，當其由於受訓練而能夠對於一種情境或一個問題，或一種材料，發出適當的應付之時，也就足以使他對於另外的情境——甚至是一個極相似的情境——發出同等適當的應付了。第二，要承認這一點要他學生們對於一個新的情境——與他們已經受訓練去應付之那些情境不同者——能夠有效地理智地，知覺之，了解之，做推理之事，有進攻的態度，或有別種的適應，則應該給他們以某種特殊的訓練才成」（註七七）。

除上述的這個結論之外，蓋茨還有關於「訓練轉移」（*Transfer of Principles*）的兩條原理，它在選擇教材及動作以構成學校的課程上，有其很重要的關係，再抄錄在下面：

「（一）注意着情境。記着從一個情境遷移到另一個情境上去之數，是要跟着兩個情境相似的程度而變，或是要跟着兩者所含有之共通元素的程度而異的。」

「（二）注意着反動。記着在一個情境中所造成的各反應，乃是可以遷移到另一個情境上去之唯一的反應。除非它們已經成立了起來，不會有的反應遷移之事」（註七八）。

照蓋茨的意思，他認爲上面這兩條關於訓練轉移的原理，正足以爲證實在一世紀之最後二十五年中曾有兩個重要的教育運動發生出來：第一個教育運動是關於課程表的結構之內容的問題，第二個教育運動是關於各種教學法與方法問題對教師而言之。前者是關於各科教材的問題，後者是關於各種學習的方法問題。這兩個教育運動，再繼續的說，何簡單的話，就是要各科教材和各種學習的方法兩者都盡量與那些適合於真正生活方式相

似的一種運動。不但如此，並且使它們需要寬廣的訓練。否則一切教材和學習法不是流於形式，就會失之空架的。若像這樣的不完備的教材和不健全的學習法或教學法去訓練國民道德和職業道德，那麼，這兩種道德也補不是完備的和健全道德，容易流於形式化或失之狹窄化的道德，甚至變成一種自私自利的道德。惟其如此，故青年守則十二條全部之實施，也應當竭力與校外的真正生活方式謀相適合，即盡量留心情境，務使它要喚起我們所需要的反動或反應，並且使這十二條青年守則需要廣寬的訓練。蓋茨更說得好：「各種別的抽象事實，我們所指的就是誠實、可靠、公正、公平遊戲、忠誠、仁慈以及類於此的種種。」理想這個名詞，平常之被入用，是有好幾種意義的，不過最普通是含有誠實、或忠誠、或仁慈等類行為的「觀念」，再加上在達到適當刺激時便發生出那樣的行為來的「衝動」，所以它也就是目的的一種方式。至於目的，……它就是動機之一種方式（作者按：蓋茨對於「理想」、「目的」、「動機」等這幾個名詞解釋得非常精確，尤其於我們討論「道德教育」的時候極有幫助的；因此，我們無論如何，不忍割愛它，雖則明知過於引用它，而有侵蝕本書篇幅之處太多，也出於無可奈何的。我認爲蓋茨這一段話，到着我們在後面討論道德之目的——道德理想（至善）——的時候，更有引用之必要。現在爲備忘記見，姑先聲明於此）。一個理想或一個目的之爲一種動機，是要依賴於「先見」的，因爲一個人，除非意識到構成誠實動作的東西是什麼，他是不會去發出誠實的動作。於是誠實行為之發展，有一部分便要依賴於「在各種情境中知覺出誠實的元素來」的能力之發展了。一個「明瞭」的誠實觀念之獲得，其方法也正如「四方形」、「角度」、「四」等觀念之獲得一樣，就是要對於含有誠實及不誠實的許多情境，發生反動才成（作者又按：關於「四方形」、「角度」、「四」等觀念怎樣的獲得這一個問題，請讀蓋茨原著（註七九）。又猶如「四方形」等觀念之獲得一樣，學習者由於遇到許多不同的情境中之誠實的特徵，由於取着一种分析的態度，由於把誠實的元素提出來及重視之，由於把它與不誠實的元素對比之，由於得到語言的說明及公式的指導，以及由於廣泛地經驗着一切新的情境——由於如此種種，學習者是可以得到幫助的。再，又如別種事實之獲得一樣，如果單由於語言的指導，或演繹的練習，「誠實」是不會完

全被理解的，或誠實的動作是不會被學到的，但如單只由於經驗，誠實的觀念也不會獲得是明確——兩者乃是同時獲得的，互相補助的。在道德的訓練之中，每種特點都必定要將其發展之——就是去知覺道德的性質，及去做道德的動作（這是要跟着有一種滿意的狀態），都要發展之。及至一個人的經驗，已經足以使他知覺道德的性質，如我們之在許多種情境之中，知覺出藍色或圓形來一樣，及至這種知覺或觀念，已經是要跟以助作的衝動的時候，則這便是在助的形式之下之理想或目的了（註八〇）。

照上面所引用的蓋茨這一段關於道德訓練上的話看起來，我們就可知青年守則之實施也不可兼演繹法或辯論法，而在於兩者同時並用的，互相補助的。原來照三民主義之體系上看來，前面已經說過，它的本質是民生，而民生之內容是含有人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命；約言之，又如總裁所指示，它是廣義的生活。因此，青年守則之實施，站在三民主義的教育哲學觀點上講，就應當竭力與整個的廣義的生活方式謀相適合，即一方面如新生活運動綱要所指示，使食、衣、住、行必須適合乎禮、義、廉、恥；他方面如國民經濟建設運動之意義所指示，使禮、義、廉、恥必須依存於食、衣、住、行。就前一方面而論，這就是屬於國民道德之教育；就後一方面而論，這就是屬於職業道德之教育。再就國民道德和職業道德的兩種教育之相互的關係而論，前面已經說過，青年守則第一條至第五條，是關於國民道德的問題居多，第十條至第十二條是關於職業道德的問題居多；至於第六條至第九條，是關於國民道德和職業道德二者之共通的問題。因此，當實施道德教育時，我們對於青年守則十二條之每一條，都各必須與學生的實際生活和經驗相適合，使他們知覺各種道德的性質，及去做道德的動作，並且要他們跟着有一種滿意的狀態。學生越幼少譬如初等的教育，越需要如此的。這是一種歸納式的教學法。但是在另一方面講，我們又必須如蓋茨所說，有一個適當的方法，這就是多量使用着學說、說明、原則、理由、定義；以及別種用寫的文字或說的文字以表現出來的「公式」。關於圓形、或銳角、或誠實所下的定義，關於「誠實何以是最好的處世方法」的說明，或關於我們又何以那樣「處己」的說明；……凡此一切，都是這個例子（註八一）。學生越長大譬如高等的教育，越需要如此

的。這是一種演繹式的教學法。這種演繹式的教學法之目的，就是在於要把「獲得觀念」的歷程減短起來的意思。也不但在高等的教育上，對於大學生是需要的，就是在初等的教育上，對於小學生也是必需的，至於中學的教育呢，我們對於中學生也是有同樣的必要。譬如青年守則十二條，每逢國父紀念週及升旗降旗時，校長率領全體師生循聲朗讀，一次讀六次，繼續複讀，這就是一種演繹式的教學法，其目的不外乎如上面所云然的。論者往往不明白這個道理（即蓋茨所說的這個道理），輒認為這種教學法是一種機械式的教學法，它是太呆板、太形式的了，而不適於兒童和青年的心理。殊不知教育心理學者譬如桑戴克告訴過我們：學習上有一條定律叫做「練習律」(Law of Exercise)，它又可分為「使用律」(Law of Use)和「荒廢律」(Law of Disuse)。然則我們所編在全部教育的歷程上，即自小學教育起以至於大學教育止，每逢國父紀念週以及每天早晨要背誦青年守則十二條，其目的就是在於要應用「練習律」使任何學生大家都繼續不斷的知覺到這十二條青年守則的觀念而勿忘記掉，同時使之與他們自己平日以及過去和將來的遠繼動作相照應的。再詳言之，青年守則十二條是各種情境或刺激，同時又是各種反動或反應；合言之，它們都是我們對於某一種情境而惹起的「一種反動」。這就是教育心理學上所謂「刺激與反應之聯結」(The bond of stimulus and response)。簡稱「刺激結」(S → R)。譬如我們對於學生提示出「忠勇為愛國之本」這一條出來的時候，學生當然惹起一個「我們一定要怎樣的忠勇去達到愛國之目的」的反應。但是這是一個抽象的公式，如同「S ↓ R」這個符號一樣。僅其如此，故我們欲使青年守則十二條每條都會發生效果，那麼，我們非把每條使之具體化、實際化，不是要學生訴諸過去經驗，就是適合目前生活不寬。但是有時使高級學生訴諸推理和想像，也無不可的。譬如「忠勇為愛國之本」這一條，我們可以應用歷史上的實例如岳飛精忠報國的故事或繪成圖畫做個刺激，以惹學生怎樣的肯綮效忠於國家這個感想的一種反應；其餘各條，都可類推。但是若像這樣的每條青年守則都必須如此的，那麼，於時間上太不經濟；因此，為促成效率起見，不能不如前面所說一樣，要把「獲得觀念」的歷程減短起來，即應用「忠勇為愛國之本」的原文作個口號或標語，以喚起其應當忠勇去達到愛國之目的這

種觀念和習慣並養成其有去做這種道德的動作和習慣。除上述之外，這全部青年守則，在一方面講為具體化和實際化起見，越分析得多或細越好，前面第二節「道德綱領」裏面已經說過，青年守則雖為十二條，然其中實含有十五德，再進而言，忠勇、孝順、勤儉、整潔、學問等又都可以細分為二；忠和勇、孝和順、勤和儉、整和潔、學和問等等德目。因此，不但每條都可以自成爲一種情境或反動，並且每條又可以細分為若干種情境或反動。因爲人類的職業是多種的，而每一種職業又各有它本身所需要的一種職業道德，所以青年守則十二條不足以應付社會上一切事情，則不能不細分的。具體言之，譬如凡從事於商業者，應當特別的注重第四條——「信誠爲立業之本；凡從事於工業者，應當特別的注重第八條——勤儉爲服務之本，餘可類推。所謂「職業道德」這個名詞，有時可解作「專業道德」(Professional morality)，而所謂「專業道德」，就是說爲某一種人專以某一種職業爲終身的事業者譬如教師、會計師、律師、工程師、醫師等所遵守之各種道德規範的意思。譬如教師應當特別的注重第十條——助人爲快樂之本，這不啻孔子所謂「有朋自遠方來，不亦樂乎」(註八二)和他自稱「誨人不倦」(註八三)及孟子所謂「得天下英才而教育之，三樂也」(註八四)一般。又如醫師，他們也應當特別的注重這一條和第三條——仁愛爲接物之本。又如會計師，前面已經說過，應當特別的注重第四條——信誠爲立業之本；因爲會計師之任務是在於替人們維持信用，所以他自己非先信守不可。這就是所謂「自信不立，互信不生；互信不生，共信不成」的意思。又如律師，他們也應當注重這一條和第七條——服從爲負責之本，因爲律師之任務是在於替人們保護正義，所以他自己非先奉公守法不可。又如工程師，前面也說過，應當特別的注重第八條——勤儉爲服務之本。餘也可類推。總之，黨員守則(即青年守則)本文有說：「自立爲立人之本，自救爲救人之基」。因此，凡從事於任何一種職業者，不問其爲暫時的或終身的，他們自己非先講一種特殊的職業道德或專業道德不可。

以上所說，就是前面所講過的「特殊的訓練」之道德教育；現在再來按照「訓練遷移」這個原理來說明青年守則十二條彼此之間應當找出一種「公共之要素」互相通用吧。譬如我們對於學生實施第一條——「忠勇爲愛國

之本。有的時節，應當使學生聯想到第十二條——有恆爲成功之本；又如實施第二條——孝順爲齊家之本——的時節，應當使學生聯想到第七條——服從爲負責之本；又如實施第三條——仁愛爲接物之本——的時節，應當使學生聯想到第十條——助人爲快樂之本；又如實施第四條——信義爲立業之本——的時節，他應當使學生聯想到第七條——服從爲負責之本；因爲這一條，前面本章第二節「道德綱領」裏面已經說過。照「總裁所指示」就是「義」的緣故。又如實施第五條——和平爲處世之本——的時節，也應當使學生聯想到第九條——助人爲快樂之本；因爲快樂就是這兩條上所有的共通之元素，不過前一條上所有的快樂是蘊之於內，後一條上所有的快樂是於外而已。反過來說，我們實施第十條至第十二條的時節，也是這樣的。至於中間的四條即自第六條至第九條呢，在一方面看來，它們是與前五條即自第一條至第五條有共通之元素；在另一方面看來，它們又是與後三條自第九條至第十二條有共通之元素。具體言之，除掉第七條——服從爲負責之本——上面已經說過，是與第三、第四兩條有連帶的關係之外，第八條——禮節爲治事之本，一方面是與第三條——仁愛爲接物之本——有關，他方面又是與第九條——助人爲快樂之本——有關。因爲照孔子所說，「克己復禮爲仁」的緣故。第八條——勤儉爲服務之本，是與第十一條——學問爲濟世之本——有關。韓愈說：「業精於勤，荒於嬉」。（註八五）。韓愈所謂「業」，固然祇是指學問或學業而言，然而學問與其他萬般事業是含有「勤」這種共通的元素；同時，這兩條所有「服務」和「濟世」兩個名詞，又是同一的東西。國父說：「人生應當以服務爲目的，不當以奪取爲目的」。照國父這句話看來，就可知所謂服務就是濟世的意思。第九條——敬潔爲強身之本，是與第一條——忠勇爲愛國之本——和第十二條——有恆爲成功之本——有關；因爲這一條，前面本章第二節「道德綱領」裏面也經說過，照「總裁所指示」就是「恥」；同時，又如孔子所說，「知恥近乎勇」的緣故。以上所說，還是按着每條所有的某特點與另一條所有的諸特點中之最相似的甚至最相同的時點作一度相關的說明，以指出訓練某一條的時節，一定有一部分或全部遷移到另一條之上。但是普通的說起來，在形式上講，這十二條青年守則之形式，大都不外乎人與人之間之相互關係；因此，它們可以歸納之於「仁」這一個概念的

範圍之中；易言之，「仁愛」或「仁」這個德目，就是這十二條青年守則所有的共通之元素。孔子說：「仁者人也」（註八六）。鄭玄把「仁」之一字解作「相人偶」；而所謂「相人偶」，就是人與人之間之相互關係的意識。在本質上講，這十二條青年守則之本質，也大都不外乎要人們知道「誠實是一種最好的處世方法」的意義；因此，它們可以歸納之於「誠」這個要素的範疇之中；易言之「誠實」或「誠」這個德目，就是這十二條青年守則所有的共通之元素。中庸說：「誠者，物之終始，不誠無物，是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」照中庸這幾句話看起來，就可知青年守則十二條裏面雖具有多數種德目，然而它們若無「誠」作為中心以總其成，那麼，這十二條實等於零，不啻「無物」一般。

照上面所說，我們雖則把「仁」釋作青年守則十二條之共通的形式，把「誠」釋作青年守則十二條之共通的本質；然而若照程子所說的「體用一源，顯微無間」這兩句話看起來，「仁」與「誠」二者又是二而一、一而一的東西。不但如此，並且「仁」和「誠」，前面第三章第二節「道德之定律」裏面已經說過，又是與「公」之一字——「天下為公」之「公」字——有同一的涵義。總括言之，青年守則十二條，就是一個「仁」、「誠」或「公」的意思。如果站在這一觀點上看起來，那麼，青年守則十二條全部不外乎是國民道德，至少限度是公民道德（按：「國民」(National)與「公民」(Citizen)二個名詞，並非在本質上有何等差異，實在是應為兩者之範圍有點區別而已，請讀關於公民教育的任何一種著作，便知其詳的）。惟其如此，故凡對於訓練國民道德的時節，不拘採用何種方式，如：國父紀念週、升旗降旗典禮、國民月會及其類於此的種種集會，概必須以這十二條青年守則為共通的訓練國民道德之準繩。不過，為便於實施起見，姑由這十二條青年守則中抽出其第六條至第九條作為全國各級學校學生共同遵守之共通的校訓而已。

總合以上所說的一切話，是要把國民道德與職業道德二者對立起來找出其兩者有何等異同之處再來說明青年守則十二條應當怎樣的實施這個問題。現在為明瞭觀念起見，再用簡單的語對於所謂「國民道德」和「職業

「道德」這兩個名詞之定義，作一度說明，同時又指出這兩者所有的相互關係之所在。所謂「國民道德」是指「一般國民」——不拘其爲聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣——所應當遵守之種種道德而言；所謂「職業道德」，是指凡從事於任何一種職業者，視其才之健全——聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣——除掉這「一般國民」所應當共同遵守之國民道德外，而有所特別注重之某一種道德而言的。照以上這兩個定義看起來，所謂「國民道德」，是各種職業道德之總和的外延，而所謂「職業道德」，是全部國民道德中之個別的内包；這二者青年守則十二條之總和的外延，而每條青年守則是全部青年守則之個別的內包一般。以上所說，是就着自己的國內所需要之國民道德和職業道德兩者之意義和作用及其兩者之關係而言的；現在我們再拿外國道德來做個對待以說明所謂「國民道德」和「職業道德」二者之意義吧。如果我們站在國家的立場而說罷，那麼所謂「國民道德」，是指一國國民所特有之道德而言的。原來就道德之本質而論，所謂「道德」一詞，時無古今，地無東西，本無二致的，譬如說中國國民所共同遵守之青年守則十二條之本質，一律是「誠」之一字，那麼，試問那一個國家所有的國民道德之本質不是「誠」呢！——至少限度，可以說，她們所有的國民道德無一不以「誠實」(Honest)爲標榜的，不拘她們是否有真正的誠實，但是就道德之實行的程序而論，所謂「道德」一詞，不能不因各該本國所有的歷史、地理、國體、國民性等等之差異而有所變動的。這種有所變動之道德，就是我們站在國家的立場上所謂「國民道德」。譬如中華民國建國和治國之宗旨是三民主義；而三民主義，除掉它爲世界潮流所促成之外，其主要原因還是在於爲中華民國本身的歷史所產生的。因此，中華民國國民所需要之日常生活上的道德應當以三民主義爲最高的原則。易言之，所謂「三民主義的道德」，就是中華民國的全體國民所需要之國民道德。誰也知道，三民主義之內容，是民族主義、民權主義、民生主義三者之總和；因此，三民主義的道德之內容，也是這樣的三種要素。惟其如此，故青年守則十二條裏面所包含之十五個德目，皆用三民主義來分析，它可以分做民族主義、民權主義和民生主義的三組。譬如忠勇、孝順、仁愛、和平、禮讓、有恆等是屬於民族主義；信義、和平、禮節、服從、學問等是屬於民權主義；仁愛、信義、和平、勤儉、助人等是屬於民生

主義。這是一類比較晚的說法，實在講起來，全部宗旨是與任何部分的主義無一不發生連帶的關係。如果從任何國家的道德上看來，總們是否不多也不少都有保護我們所有的這十五個德目。我想決沒有技巧，剛剛大家都是十五個德目，即有些國家的德目是多的，有些國家的德目是少的。就是同一國家的德目，有些時代是多的，有些時代是少的。再退一步言之，即便某幾個國家的德目之數量是相等的，假定大家都是十五個德目，然而彼此之間，也是有畸輕畸重之差異。譬如我們中國是一個三民主義的國家，而三民主義所包含的三部分又是均衡的；不但是均衡的，並且是連環的。胡漢民先生認為三民主義是有民權主義、民生主義的民族主義、民族主義、民生主義的民權主義和民族主義，民權主義的民生主義（註八七）。因此，青年守則十二條所含有的十五個德目，也是這樣的有均衡性和連環性的。然而其他國家並不是這樣的，在一方面講，譬如德、意（指墨安里尼統治的意大利而言）日，是一個狹義的民族主義——納粹主義、法西斯蒂主義或軍國主義——之國家，它的國民道德是專以自己民族的利害關係為前提；在另一方面講，譬如蘇聯，是一個共產主義——絕對無差別的社會主義——之國家，它的道德（在表面上說，它無所謂「國民道德」祇有「世界道德」這個名詞），是專以全體無產階級的利害關係為前提；除此之外，還有介乎這兩方面之間的，譬如英、美、法（指自由時代的法蘭西而言）是民主主義之國家，它的國民道德是專以國內各個人（不分勞資）的利害關係為前提；因此，她們這些國家所有的道德，縱使都是有十五個德目，也有所畸輕畸重的，何況她們決不會像我們中國有同樣的數量之德目呢？然則「國民道德」這個名詞之所以能夠站在國家的立場上而成立的，其原因就在於此。

復次，就職業道德而論，它在國家的立場上是否如同國民道德這個名詞一樣可以成立的？在表面上看來，所謂「職業」，似乎如共產主義者所說的「工人無祖國」這一句話，也是沒有國界的。但是在骨子裏面看來，前面已經說過：我們中國的國民道德是以三民主義為最高的原則，而職業道德是國民道德中之一部；因此，職業道德當然也是以三民主義為最高的原則。照這樣的說起來，我們就可知職業道德決不會沒有國界的；不但如此，並且職業裏面所有的工人這個成分，也不會沒有祖國的。不過，此地有一點我們須要預先聲明的，我們學

國的職責道德則要尊重兩界，並且要工人愛護祖國的，然而我們中國的意思，不啻其爲國民道德也好，或職責道德也好，既然一以三民主義爲最高的原則，而三民主義不但是救國主義；同時又是救世界主義；因此，我們等到做完民族獨立、民權普遍、民生發展這種任務之後，還要促進一種「安無傾，和無寡，均無貧」之大同世界，以造成其與國民道德和職業道德相攜手之所謂「世界道德」。

照以上所說，我們中國所說的這個「國民道德」的名詞，若用英譯，那麼，與其稱爲 *Notional morality*，寧可稱爲 *People's morality* 之爲愈的。因爲照這樣的譯法，我們中國所有的「國民道德」，是含有國民性同時又含有人類性的緣故。關於這一層，我另有專著名曰「中國國民道德原論」以公於世，此地姑止於此。

註

- 一、論語學而
- 二、齊，洪範
- 三、孟子盡心上
- 四、孟子梁惠王上
- 五、孟子萬章
- 六、孟子梁惠王上
- 七、論語子路
- 八、民權主義第三講
- 九、論語述而
- 一〇、中庸，朱熹集注
- 一一、伊川學案

德育原理

- 一二 朱子語錄
- 一三 山學案，論語章案
- 一四 W. A. McCall, How to measure in Education
- 一五 論語公冶長
- 一六 論語子罕
- 一七 論語述而
- 一八 論語雍也
- 一九 論語述而
- 二〇 朱熹集注
- 二一 論語雍也
- 二二 朱熹集注
- 二三 總裁著，行的道理
- 二四 論語雍也
- 二五 論語泰伯
- 二六 論語八佾
- 二七 六中代表全會 國父紀念週演說辭
- 二八 論語公冶長
- 二九 論語先進
- 三〇 中庸第四章
- 三一 論語衛靈

三二、論語公冶長

三三、論語子路

三四、論語陽貨

三五、中庸，朱熹章句註

三六、孟子滕文公

三七、老子本義下篇第三十六章

三八、民族主義第六講及軍人精神教育第二課

三九、教育部頒佈訓育綱要第四——五頁

四〇、論語衛靈

四一、總裁著，革命哲學的重要，民國二十六年五月二十三日講演，二十八年五月校正。

四二、教育部頒佈訓育綱要第五——七頁

四三、周濂溪集第二七——二八頁，商務版

四四、教育部頒佈訓育綱要第三——四頁

四五、同上第五頁

四六、論語雍也

四七、民權主義第一講

四八、書經咸有一德

四九、論語顏淵

五〇、同上

五一、同上

第四章 道德之內容

- 五二、論語陽貨
- 五三、論語顏淵
- 五四、孟子離婁下
- 五五、論語述而
- 五六、J. Dewey, *Democracy and Education*, P. 49
- 五七、杜佐周、朱君毅譯，桑戴克著成人的學習
- 五八、論語爲政
- 五九、論語雍也
- 六〇、論語顏淵
- 六一、論語先進
- 六二、總裁著，爲學做人與復興民族之要道
- 六三、教育部編印教育法規第二頁，民國三十一年十月印行
- 六四、同上，第四——七頁
- 六五、P. Natorp, *Social-Pädagogik*
- 六六、論語泰伯
- 六七、論語公冶長
- 六八、論語泰伯
- 六九、論語憲問
- 七〇、論語先進
- 七一、論語顏淵

- 七十二 論語公冶長
- 七三 論語述而
- 七四 陳德榮譯，蓋茨著教育心理學第五六四——五六五頁
- 七五 論語雍也或顏淵
- 七六 同註七四，第五五——五六頁
- 七七 同上，第五八三——五八四頁
- 七八 同上，第五八五頁
- 七九 同上，第四七七——五一〇頁
- 八〇 同上第五一一——五一二頁
- 八一 同上，第五〇一頁
- 八二、論語學而
- 八三、論語述而
- 八四 孟子盡心上
- 八五 韓愈進學解
- 八六 中庸
- 八七 胡陸民著，三民主義之連環性

圖書集成

卷八

第五章 道德之變態

第一節 道德癡廢

前面一章所討論過的關於道德之內容的問題，多半是屬於道德之常態（*normal state*）的方面；即使有些地方似乎也談到道德之變態（*Unnormal state*）的方面，譬如賢、智和愚、劣之類，不當中庸上所說的「知者過之，愚者不及也，曰：賢者過之，不肖者不及也」一般。但是這不過按照國父所發明的「真平等」的原理敘述人類生來就具有個性之差異如所謂「聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣」而已，並非指摘人類有何等道德上的過失和缺點的意見。因為人類生來所有的個性上之種種差異，本是天賦的，它是固定不變的，祇存靠着教育的力量使其所固有諸種性能中之好的性能有所發展，磨壞過半的性能有所改良，壞的性能有所抑制而已。固是精無論它發展、改良或抑制，教育也自有其限度，並非萬能的。這就是孔子所謂的「性相近也，習相遠也」。這兩句話，但是這並非含有「教育萬能」的意味；不過孔子唯恐人們一聽見他所謂的「性相近也，習相遠也」這兩句話，遽認爲「教育無能」，所以他預先暗示人們以爲教育是可能的，而所謂「教育可能」就是教育者應當利用善良的種種環境在該教育者所固有的「一切性能發展性的範圍之內用全方便使它暢達發展，到了再無可發展之餘地即莫能移動的程度而後已」的意思。

照上面所說，人類生來所固有的「一切性能」固然是天賦的，同時又是固定不變的；因此，每一個人生來是一個好人，本不必贊賞的；或者他是一個壞的人，也不是譴責的；再說一句話，大凡一個人生來就做好或做壞，他自己不能夠負何等責任，這種責任應歸他的父母去擔負的。因爲大凡一個人生來所固有的一切性能，不

論好壞，多半是爲他的父母所遺傳的。即便照有些心理學者所說，認爲遺傳是沒有的，一切性能都是爲環境所造成的；但是幼兒所有由環境而造成之一切習慣，也是歸因於生前的環境。這種種生前的環境，又是爲他的父母所接觸和所感染的；因此，六九一個個身出世後當時做好或做壞，這些責任，無不從遺傳上或環境上證之，都應當完全的由他的父母去擔負的。當然，我們若站在法律的觀點上看來，人類自開胎後到了法定的年齡，譬如十六歲止，所有道德上的一切行爲，不論其爲好的或壞的，甚至犯罪，應當由他的父母或保護人去負責的。若再站在教育制度的觀點上看來，這也是這樣的。請以前面一章第三節所討論過的國民教育和職業教育爲例，譬如憲法上規定公民有終身受教育之義務；在就學以後，雖沒有憲法上之規定，然在教育原理上講，人民對於自己的子弟應當決定升學或就業及升學指導或就業選擇之權利。這種義務和權利，也都必須適應兒童個性，和社會需要而行動的；同時又須對兒童個性和社會需要雙方策顧，無所偏倚的。因此，有時可以使兒童個性適應於社會需要，或使社會需要遷就於兒童個性，然而不可使彼此都過於遷就，以至於互相犧牲的。關於父親示過我們這一個教養進焉，愚者止焉，獨才者專焉，全才者普焉。國父這幾句話，是一個教育原則，也就是「個道德教育原則」。如果我們把「國父所指示的教育原則應用起來，就智方面論，對於子弟，可以進而進，可以止而止，就才難而論，對於子弟，可以專而專，可以普而普，這叫做「教育的常態」；反過來說，設使我們對於子弟，就智力而論，不當進而進，不當止而止，就才能而論，不當專而專，不當普而普，這叫做「教育的變態」。若照著上述的「教育的常態」和「教育的變態」而有所獲得之教育結果，在道德方面講，前者叫做「道德的常態」，後者叫做「道德的變態」。

姑無論「道德的常態」也好，或「道德的變態」也好，在人類的法定成人年齡以前，凡關於道德行爲上的一切責任，都應當由他的父母或保護人所擔負的。這是法律上的一種說法；如果我們站在教育原理上而說話，那麼，我們希望每一個兒童離開父母的保護和指導而能够獨立自營越快越好。照有些心理學者譬如蓋茨所說：「我們之學習，是由於反動的方式而學習，這是第一條原理，也是極重要的一條原理」；只有在於動作之中，

學習的歷程才能夠發生；學習的歷程，決不是一種「被動地」吸收歷程，而是一種「很自動」的反動歷程（註一）。蓋次又說：「學習是一種自動的歷程，我們所學到的那些反應，就是我們所練習的那一些。所以我們的學習，應該是有力的，而所練習的反應，應該是在實際上將來所需要的那一種。我們應該練習實際的回憶，並應該使用那些所要學到的事實」（註二）。照蓋次所說的這些話看起來，我們的學習，既然是很早就具有「很自動」的反動歷程，所以我們應當早些知覺那種「當進則進」、「當止則止」、「當專則專」、「當普則普」的道理，自己選擇，自己決定，再說一句話以自已支離自己，而不可始終的以成人的意志為意志，喪失其獨立自營的資格。中國國民黨政綱第十三條上所謂的「以全力發展兒童本位之教育」，就是一方面要教一般教育者應當把兒童當做自身看待，順應着兒童自身所固有的智能程度去施教，他方面要教一般被教育者必須自己知道他有自動的能力之兒童，不一定樣樣都要為他人所指導才能够做得好的意思；否則就變為「成人本位」了。惟其如此，故道德上一切行為之責任，就是在兒童時代，凡是一個兒童，他也不能夠卸其責的；對於有些壞的行為他也不能够辭其責的。不過，因為他們還是屬於很幼少的年齡時代，所以對於他們所做錯之一切壞的行為，都用很寬大的態度予以原諒，使之有所改過而已。

照上面所說的這幾段話看起來，我們就可知所謂「道德的常態」一語，一定要與「道德的責任」(Moral responsibility) 相關聯起來，才能够成立的。此處所謂「道德的責任」，並非從來倫理學上所有的「道德的責任論」(The theory of moral responsibility) 上所謂的「道德的責任」的意思。因為從來的倫理學上所謂的「道德的責任」，是屬於心靈官能學說上所謂的「道德觀念」或「道德能力」之一。它是對待着所謂「社會的責任論」(The theory of social responsibility) 而言的。這種學說主張道德行為之所以負刑事上的責任者，就是在於因其有是非、善惡、辨別力，即有自由決定犯罪能力的意思。這種犯罪能力，在舊倫理學上另有一個名稱，叫做「道德犯罪」(Moral sin)，它是與法律上之所謂「犯罪」(Crime) 有別的。這種學說，前面幾章屢次說過，是一種陳舊過去的東西，已為我們所不取的，但是我們所謂「道德的責任」，並非指

「道德觀念」或「道德能力」而言，乃為指導人們在各種情境中知覺出應有的種種觀念，譬如忠勇、孝順、仁愛……等及其性質並發出這等等道德的動作，同時又要他們對於這等等道德的動作做得好或做得壞，都由他自己去負責任，不容寬貸的，不啻法律上有犯罪的行為，輒科以刑罰一般。孔子說：「人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣」（註三）。孔子所謂「過」，就是指「過失」，不啻法律上犯罪，所謂「仁」，就是一種道德，其中包含有「仁」和「不仁」兩義；合言之，觀人有無過失之處，就可知人是仁或不仁；易言之，人之仁或不仁，全視他有無過失以為斷的。由此，可見道德的常態和變態，都是與道德的責任有關。現在我們在此地姑先對於道德的常態和變態各下一定義，我認為所謂「道德的常態」，就是孔子所謂的「中庸」；而所謂「道德的變態」就是孔子所謂的「反中庸」。譬如中庸上所記載，「仲尼曰：『君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。』」孔子這幾句話，不啻就是對於今日我們所謂的「道德的常態」和「道德的變態」這兩個名詞，各下一個完義一般。它下文又所記載，「子曰：『中庸其至矣乎，民鮮能久矣。』」再，「子曰：『道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣；賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。』」再，「子曰：『道其不行矣夫。』」孔子這些話，不啻也就是對於今日我們所謂的「道德的常態」這個名詞下一種敘述一般。如果我們拿孔子所說的這幾句話與國父所說的「智者進焉，愚者止焉，偏才者專焉，全才者普焉」一相對照，那麼，其意義是完全一樣的。不過，孔子所說，是一種消極的口氣；一國父所說，是一種積極的口氣而已。具體言之，先就國父所說的這幾句話而論，國父認為智者當進則進，愚者當止則止，偏才者當專則專，全才者當普則普；並且照他自己所說的「人能盡其才」及中國國民黨政綱第十三條所謂的「……以全力發展兒童本位之教育，……」這兩句話看來，國父又要一般智者、愚者、偏才者和全才者，盡量或全力進到、止到、專到或普到適度而後已，這就是國父自己所謂的「真平等」，也就是孔子所謂的「中庸」或「時中」；合言之，不啻就是我們所謂的「道德的常態」。其次，就孔子所說的那幾句話而論，孔子認為智者、愚者、賢者和不肖者都不知道當進則進和當止則止的這

理，更不自察其當進當止的所在之處，所以不是像智者或賢者那樣盲目的祇管前進而失之太過，就是像愚者或不肖者那樣裏足的自甘落後而失之不及，這就是孔子自己所說的「反中庸」，也就是國父所說的「不事餘」，合言之，不當就是我們所說的「道德的變態」。

無論照孔子或國父所說過的那些話看起來，所謂「道德的變態」，如同前面一章對於「道德的內容」有所討論時，把它分做「德性」和「智力」兩方面一樣，也可以分做這樣兩方面而討論的。這就是因為孔子所謂的「賢」和「不肖」及國父所謂的「聖、賢、劣」，是屬於德性；孔子所謂的「智」和「愚」及國父所謂的「才、智、愚」，是屬於智力；孔子和國父二人所謂的「中庸」或「平廉」，都是屬於德性和智力兩方面。備其如此，故就德性的方面而論，所謂「道德的變態」，應當叫做「道德頹廢」(Morality to fall into decay)；就智力的方面而論，所謂「道德的變態」，應當叫做「道德異常」(Unnormal state of morality)。前一個名詞，是倫理學上的術語，或道德運動上的口號；後一個名詞，是心理學上的術語尤其是心理衛生上的標題。但是倫理與心理二者本是不可分離的；因此，所謂「道德頹廢」裏面不能說沒有心理學上的因素在內，同樣的，所謂「道德變異」裏面，也不能說沒有倫理學上的因素在內。不過，為謀說明便利起見，姑把「道德的異常」這個總標題分做「道德頹廢」和「道德異常」兩節來討論的，本節先討論「道德頹廢」，至於「道德異常」容待後面一節再來討論吧。

所謂「道德頹廢」(Morality to fall into decay)就是說人類生來所固有道德的本能已經發展得成熟的程度或由後天的教育所培養而成的某種道德的習慣突然的或逐漸的變化起來而形成一種墮落頹廢的狀態的意思。通常我們往往把它稱做「道德墮落」或「道德墜敗」。譬如我們中國固有的道德(即國父所謂「八德」——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平)本是經過四、五千年之久，培養復培養，已經成為非常完美的東西；但是後來，尤其到了現在，逐漸衰微而變成非常頹廢的狀態。然則國父所以竭力主張要把中國固有的一切道德都恢復起來，決非無故的。至於它所以頹廢之原因呢，除掉國父在民族主義第六講及軍人精神教育演講

辭裏面已經說得很詳細之外，最近，總裁在中國之命運第三章第四節「不平等條約對倫理的影響」的標題下，認為不平等條約的訂立和存在是現代至少自鴉片戰爭以還的我國國民道德頹廢的一個主要的原因。惟其此，故總裁如國父一樣，竭力主張遵照國父遺囑，必須在尋短期間內，與各國交涉，廢除不平等條約，以作恢復我們中國固有的一切道德之根基。現在姑把總裁告訴我們關於中國國民道德之頹廢的話節錄於後：

「我們中國古來的倫理哲學，對於人類社會相繫相維之道，有詳密精深的研究。社會的組織雖有不斷的演進，而父子、夫婦、兄弟、朋友之道，上下尊卑、男女長幼之序，乃至鄰里相恤，疾病相助，實為社會生活不變的常理。百年來，亂界流風之所至，一般人士對於這些常理，不但忽略，亦且鄙棄。於是父子、夫婦、兄弟、朋友、尊卑長幼之間，鄰里鄉黨之際，不復有相親相愛之心；更失其互助合羣之誼。遇事僅物質的利益是圖，隨處無道德的標準自律。義之所在則推諉，利之所在則交征。上下相蒙，左右相欺。老弱無所顧恤，貧病無所憐濟。視骨肉如路人，視同胞如敵寇。甚至於認賊作父，覲顏事仇，逆信反常，而不自知其非。舉中華崇禮尚義之邦，使化為寡廉鮮恥之域，不平等條約的影響中毒之深，一至於此（註四）。

照上述的總裁這一段話看起來，就可知所謂道德頹廢，就是由忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德轉變為不忠、不孝、不仁、不愛、不信、不義、不和、不平八種缺德及由重禮、尚義、明廉、知恥四維轉變為蔑禮、輕義、寡廉、鮮恥四惡了。同時，又可知其所以頹廢之原因，固然從前早已發生過和潛伏着，然而最顯著的而且最厲害的，莫過於百年來所受到的不平等條約之影響和鉅創。惟其如此，故無怪乎總裁竭力主張挽救我們中國國民道德之頹廢，也應當先着手從事於怎樣的廢除不平等條約，然後再來開始倫理建設。總裁本着這一綱主張，他在中國之命運第五章第二節「國民今後努力之方向及建國工作之重點」的標題之下把它說得很詳盡、很透徹的。照總裁所指示，他認為挽救中國國民道德頹廢之道，莫如倫理建設，茲節錄其原文於後：

「國民精神總動員綱領規定的項目，為建國的信仰和精神的改造，尤注重於救國的道德。此後倫理建設

的工作，即應以培養教國的道德爲基礎。救國的道德，不必外求。五千年來中國國民所以能够保持民族的生命，維持國家的生存，並能够從危亡喪亂之中拯救民族國家，致迄於復興的境域？就是我們國民所蘊積而益厚的、所鍛鍊而益精的教國道德的功勳。故培養國民救國道德，即是恢復我國固有的倫理而使之擴充光大。而其最重要的條目，則爲發揚國民重禮尚義、明廉知恥的德性。這種德性，即四維八德之所由表現；而八德又以「忠孝」爲根本。爲國家盡忠，爲民族盡孝，公而忘私，因而忘家，實爲我們中國教忠教孝的極則。須知個人惟在於國家民族之中，始可生存發展。故國家民族的生命，爲個人生命所寄託。而國家政府的命令，應引爲個人自主自動的意志。國家民族的要求，且應成爲個人自主自動的要求。逃法玩法，固爲國法所不容；避重就輕，亦當爲國民所不取。每一個盡忠盡孝的國民，必敢任他人所不敢任的任務，受他人所不能受的痛苦，而後國家民族的命脈，始可以維繫於不墜，而國家民族的前途，始可以充實而有光輝。尤以我全國的青年，戰時必立於前線，開發必趨於邊疆，爲社會服務則必深入農村，爲國家工作則必着重基層，一掃規在平時優游於都市，戰時遠避於後方之惡習，纔可以做一個對國家盡忠、對民族盡孝的國民。青年今後立志的方向，本節裏面各有說明。我在這裏要特別指出個目標，作爲青年愛國的典範。古人說：「戰陣無勇，非孝也」。今日戰爭中最奮勇、最重要者，莫過於空軍之飛行員。青年人應立志爲軍人，爲飛行員，凡可轉移我國三百年來國民怯懦萎靡的風氣，以恢復我五千年來民族固有的偉大精神，而建設現代國家至上民族至上之新倫理的基礎，則獨立自由國民之人格乃能樹立，而中華民族才得永久生存於世界，使不再爲異族所奴役與滅亡」（註五）。

上面所引的總裁這一段話，是他對於怎樣的建設倫理——國民道德——這個問題之一種主張。這一段話開宗明義的說着：「國民精神總動員綱領規定的項目，爲建國的信仰和精神的改造，尤注重於救國的道德」，然則國民精神總動員綱領對於我國國民道德之頹廢究竟尙有何辭呢？現在摘要於後：

「……反觀今日社會，則基礎之團結雖立，而精神之統一未臻，忠勇奮發之表現，雖所在多有，而頹

廢散漫之狀態，亦同時並存；組織之懈弛，基礎之薄弱，如是之國民精神，何堪負荷國族興亡之鉅任！竊往察來，不能不認國民精神總動員之實施，為今日當務之急也」（註六）。

照上述的國民精神總動員綱領所說的這幾句話看起來，它固然在民國二十八年三月的時候，指出自抗戰以來，時逾半年所有的國民道德有怎樣的頹廢散漫之狀態，但是廣汎的說起來，我們可以說自抗戰迄今，六個年頭，國民精神之未曾統一和道德之頹廢，組織之懈弛及其基礎之薄弱乃至力量之分散，仍然是存在着，並不見得比五年前改進得許多。惟其如此，故五年前所頒佈的國民精神總動員綱要裏面第五章「精神之改造」所列舉的諸要項，仍然可以適用於今日「怎樣的培養國民道德」這個問題之上，現在抄錄於後：

甲、醉生夢死之生活，必須改正；

乙、奢養蓬勃之朝氣，必須養成；

丙、苟且偷生之習慣，必須革除；

丁、自私自利之企圖，必須打破；

戊、紛歧雜錯之思想，必須糾正；

一、不違反國民革命最高原則之三民主義；

二、不鼓吹超越民族之理想，與損害國家絕對性之言論；

三、不破壞軍政軍令，即行政系統之統一；

四、不利用抗戰形勢，以達成國家民族利益以外之任何企圖。

上述的關於精神之改造的五大要項及第五項（即戊）下所有的四點，就是說青年守則十二條（即八德、四維和三遵德）怎樣的被頹廢及怎樣的講擲激的意思。除掉這些要項及其要點之外，還有關於國民公約十二條，也是反映着我國國民道德頹廢的現象之一斑。這種國民公約十二條，在表面上看來，似乎祇是為抗戰時期而產生的，因此，它是有暫時性，等到抗戰勝利的時節，它就可以廢止的。但是實在講起來，這十二條所列舉的我國國民

這種頹廢之內容，其由來也甚漸，至遲也如：總裁所指摘，是發生於百年前有不平等條約以來（即清道光二十二年——百歷一八四二年——中英因鴉片戰爭結果而訂立的中英南京條約以後）的事；再遲的說，它是產生於清光緒二十年甲午之戰（即西歷一八九四年）以後的事。日寇自甲午之戰以還，對於我國領土之侵略野心，不可遏止，所以苦心積慮，對於我們同胞，製造大批或無數漢奸，無時或已，因而對於我們國民道德，破壞之不遺餘力，唯恐其不致於頹廢的。過去如此，今後他們也不免死灰復燃再來破壞的。惟其如此，故這十二條國民公約可以說是永久性，要我們國民任何大都必须拿出來做一個警覺，不啻「座右銘」一般，現在把它抄錄於後：

國民公約

- (一) 不違背三民主義；
- (二) 不違背政府法令；
- (三) 不違背國家民族的利益；
- (四) 不做漢奸和敵國的順民；
- (五) 不參加漢奸組織；
- (六) 不做敵軍和漢奸的官兵；
- (七) 不替敵人和漢奸帶路；
- (八) 不替敵人和漢奸探聽消息；
- (九) 不替敵人和漢奸做工；
- (十) 不用敵人和漢奸銀行的鈔票；
- (十一) 不買敵人的貨物；
- (十二) 不賣糧食和一切物品給敵人和漢奸。

以上十二條國民公約，可以說就是青年守則十二條之具體的實施方法；如果我們能夠把這十二條國民公約都做

得到。那麼，青年守則十二條也能够實現的；同時，國民道德之頹廢，也不難挽救了。

第二節 道德異常

所謂「道德異常」(Unnormal state of morality)，也是指道德行為有何缺陷的狀態而言；但是本節所謂的「道德異常」，前節裏面已經說過，是與所謂「道德頹廢」略有區別的。具體言之，所謂「道德頹廢」，是屬於道德本身的問題，而為倫理學上的原則所處分的。譬如說我們應當忠勇、孝順、……等等，但是我們却不肯忠勇、孝順、……等；這就是倫理學上所謂「當然而不然」的意思。反過來譬如說我們不應當虐待人或欺騙人，但是我們偏要虐待人或欺騙人，這就是倫理學上所謂「不當然而然」的道理。合言之，這是所謂「道德頹廢」的意思。至於所謂「道德異常」呢，它是指人類心理有何等的缺陷而影響於道德行為使之也發生缺陷的狀態而言，而為心理學上的原則所處分的。譬如智力超羣者，往往會發生一種「情緒過度」(Over emotional)的道德行為；智力遲鈍者，往往會發生一種「情緒不及」(Under emotional)的道德行為；這就是心理學上所有的「必然的」之一種狀態，也就是一般自然科學上所謂「因果律」的意思。蓋次說：「情緒感受力的極端敏銳，其特色往往不但是情緒之過度，還有『情緒之不穩定』。大概情緒力強的人，常常要從歡笑之中，突然啼哭起來，常常要從情愛之中，突然忿怒起來，常常要從自信之中，突然悲觀起來。在這種反復無常的情緒變動之中，雖然別種的不穩定——就是構成『精神病的人格』或『神經病的人格』之元素，其含有心靈的性質，也較多於情緒的性質者——常常也是可以看出來的，而最常看出來的是精神感受性的銳敏及情緒反動之過度。真的，情緒力的過度以及神經病的人格，以及情緒的不穩定，往往都是不容易區別得出來的幾種東西呢。……極端沒有情緒的人，比較不易於看出來，而且這種人的行為，除了由於疾病所致的那些極少的舉例之外，也不是怎樣嚴重的。情緒發現極少的那些人，決不是全然沒有情緒，不過他們的情緒，不那麼常被引起，其引起來

也不那麼劇烈而已。凡是預備來應付意外事變的那些情緒的機構，就算是在於那些比較要憤不肯發生反動的某些人身上，也是要易於被喚起來的。覺得難於應付現代的環境者，不是「情緒不及」的人；而是「情緒過度」的人。」（註七）

在一般上講，上面蓋次的這一段話，認為預備來應付意外事變的那些情緒的機構，就算是「情緒不及」的人的這種意見，大致是對的；但是從目前的中國情形看來，情緒不及的人，似乎是多些的。譬如前節裏而從總義的述著中國之命運第三章第四節「不平等條約對倫理的影響」的標題之下有所引到的關於道德缺陷的幾句話說「老弱無所顧恤，貧病無所賙濟；視骨肉如路人，視同胞如敵寇」這幾句話，就是「情緒不及」之結果；易言之，「情緒不及」這種心理的變態，實在就是像我們中國有許多人祇講求所謂「各人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」似的一種自私自利的道德之原因。這種缺陷的道德，近來國內隨處可以看到的；當然，越近租界，越容易看出。然則 總裁所以認為百年來，租界流風之所至，一般人士對於中國固有的一切美德如父子、夫婦、兄弟、朋友之道，上下尊卑、男女長幼之序，乃至鄰里相恤，疾病相助等社會生活不變的常理，不但忽略，亦且鄙棄者，決非無的放矢呵！惟其如此，故我們對於中國國民性，與其說怕其情緒過度，不如說恐其情緒不及；積感言之，與其說應當抑制「情境過度」的人，不如必須振作「情緒不及」的人。但是孔子說得好：「過猶不及」。無論「情緒過度」的人，或「情緒不及」的人，他們於整個的道德上都有害處的。因為前一種人，往往喜怒無常，以致於容易憤事，後一種人，往往毫不動色，以致於陰險成性，所以他們無論於個人、於社會、或於人類世界都無裨益和幫助的。原來中國古來固有的道德，對於「情緒過度」的人和「情緒不及」的人都是不尊重的；所尊重的，祇是在於致中和。而所謂「致中和」，就是要所有一切道德在一方面不可因「情緒過度」而失之太過，在彼方面又不因「情緒不及」而失之不及；最重要的，是要合乎中庸的意思。關於這一層，前面第二章第二節「道德之現象（上）」裏面已經說過，此地不必再行詳述。現在所要述的，祇是認為凡不合乎中庸（即不致中和）之一切道德行為，不拘其是情緒過度的或情緒不及的，都叫做「道德異常」。若用

倫理學上的術語來稱謂，那麼，我們對於前者稱之爲「道德狂」(Moral insanity)，對於後者稱之爲「道德遲鈍」(Moral stupidity)。這兩個稱謂，並非產生於西洋倫理學，而我們中國古籍裏面，老早已經發明。關於這一點，以後再說；現在姑先對於這兩個稱謂之意義和內容加以一度說明吧。

無論「道德狂」或「道德遲鈍」，它們的意義，合言之，就是說不能夠鑄別善惡和是非的意思；但是像這樣所說的一個道德的定義，我們又與同章前兩章第二、三節「道德之現象(下)」及本章前一節「道德類版」裏面所討論到而且被擴充的那種所謂「道德觀念」或「道德能力」，以爲「道德狂」和「道德遲鈍」並不是這樣的東西，乃不過是因爲自己聰明過分或愚魯不堪，在不知不覺之間，對於道德行爲不是做得太過，就是做得不及，即前者不啻精神狂妄，後者不啻精神遲鈍一般。再就其內容而論，據有些倫理學者所研究，他們認爲譬如殘忍、詐僞、激烈、無責任、無廉恥等種種不道德的狀態，大抵屬於這兩類道德異常，不是道德狂，就是道德遲鈍。至於各種道德異常和互間也頗有密切之關係，譬如激烈之與殘忍，無責任之與無廉恥等常有連帶發見之關係。以上所述的這種種種道德異常，也非關於道德本身上的問題，乃是因心理上的缺陷而使之然的，除掉上述的兩大類道德異常之外，還有些心理學者把它分爲四類如下：(一)獸慾的，即極端的偏向於動物性，譬如嗜慾、性慾的飢渴、忿怒、貪鄙、惡意等種種劣性是；(二)極端傲慢，即缺乏評斷他人的感情和權利之能力者；(三)極端的缺乏自制力，易受誘惑、易於號哭、忿怒、愛惡無常、難以置信，且有不負責任之傾向者；(四)有一種或二種以上之不道德的病態之衝動者。以上所述的這四類道德異常，歸納起來，大致不外乎前面所說的那兩大類。具體言之，即有些是屬於「道德狂」，譬如殘忍、性慾的飢渴、忿怒、極端傲慢、缺乏評斷他人的感情和權利之能力等是；有些是屬於「道德遲鈍」，譬如貪鄙、惡意、極端的缺乏自制力、易受誘惑、易於號哭、愛惡無常、難以置信，且有不負責任之傾向等是。

上面所討論過的這兩大類道德異常——「道德狂」和「道德遲鈍」——二者，若考諸我們中國古籍，前面已經提過一句話，老早已經發明了。譬如孔子說：「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不爲

也」(註八)。照朱子所注釋，「行，道也。狂者，志極高而行不極；狷者，志未及而守有餘。蓋聖人本欲得中道之人而教之，然既不可得，而徒得謹厚之人，則未必能自振拔而有爲也，故不若得此狂狷之人，猶可因其志節，而激厲裁抑之以進於道非與其終於此而已矣」。孟子也曾說過幾句話：「孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也，如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂矣。其志嚶嚶然，曰古之人，古之人，夷考其行，而不掩焉者也。狂者又不可得，欲得不屑不潔之士而與之，是狷(即狷字)也，是又其次也」(註九)。孔子所謂「狂」，就是今日所謂的「道德狂」；他所謂「狷」，就是今日所謂的「道德遲鈍」；合言之，就是今日所謂的「道德異常」；至於所謂「中行」(或孟子所謂「中道」)就是對待着「道德異常」之所謂「道德經常」或「道德常態」的意思。然則孔子之所以發這數語者，其目的，正如孟子所說，是在於因爲中行之士既不可得，則不能不愚其次；甚至有連狂者也不可得，則不能不又愚其次——「狷」的意思。朱子說得好，「……非與其終於此而已矣」。凡有訓育之責者，必須對於孔子這幾句話有真正的瞭解，不應當再有假高章所發的那種疑問的。其次，就「狂者」與「狷者」之比較而論，照孔子的意思，他似乎視「狂者」比之「狷者」爲好些，譬如仿孟

「狂」(註一一)。孔子這幾句話，不過顯顯謂爲仁之條目而有以告之而已。但是凡剛者往往未到了可以說、聽、言、動的時候之前，輒行說、聽、言、動而致於失禮，而形成一種「無廢恥」這種「狷」的狀態的意思。若把「狂者」和「狷者」所養成這種極端的道德異常比較起來，照孔子的意思，他認爲與其像「狷者」這樣的把道德行爲做得不及，弄成「無忠信」、「無廉潔」的模樣，不如像「狂者」那樣的把道德行爲做得過當，表出「太忠信」、「太廉潔」的模樣之爲愈的。孔子在陳時說：「歸與歸與！吾黨之小子，狂簡，斐然成章，不知所以裁之」(註一二)。此地孔子所謂「狂簡」，是指志大而略於事者而言。照孔子的意思，他認爲狂士雖然志意高遠，猶或可與進於道，不過恐其過中失正而或陷於異端(即極端之意)，所以欲歸而救之而使得其正的。如果我們把孔子這幾句話應用之於說明，「狷者」之上，我們應當說「狷者」不但要激勵，好像對於「狂者」要裁抑一樣而使之得其正，並且不希望其有這樣的「無忠信」和「無廉潔」的模樣之道德病態之發生；假使發生，又非有一種特別的方法去矯正和治療不可。惟其如此，故我在前面認爲在目前的中國國民道德上，「情緒不及」的問題比之「情緒過度」的問題更爲嚴重的，那非有特別的診治這種「情緒不及」的道德病態之救治不可。最後，就「狷者」與「鄉原」之比較而論，孔子一方面說：「不得中行而與之，必也狂狷乎？……」前面已經說過，照孟子的意思，他認爲狷者(即狷者)雖爲不屑不潔之士而次於「狂者」，然而他因爲有守，所以不失其身，有時也能夠做到忠信和廉潔，並非「無忠信」和「無廉潔」到底的。惟其如此，故孔子對於「狷者」，如同對於「狂者」一樣，也要愛護之而加以一番教誨使得其正的。但是孔子在他方面又說：「鄉原，德之賊也」(註一三)。照朱子所注釋，「鄉原，鄉人之愿者也。蓋其同流合污，以媚於世，故在鄉人之中，獨以愿稱。夫子(孔子而言)以其似德非德，而反乎德，故以爲德之賊而深惡之」。孟子曾也引過孔子所說的幾句話：「孔子曰：過我們門而不入我室，我不憾焉者，其爲鄉原乎？鄉原，德之賊也」(註一四)。孟子又說：「何以是譽之也？言不顧行，行不顧言，則曰古之人，古之人。行何爲踴躍踴躍！生斯世也，爲斯世也，善斯可矣。闔然媚於世也者，是鄉原也」(註一五)。孟子這幾句話中，頭五句話是形容鄉原感誠狂者之言；

其次一句是形容鄉愿譏諷者之言；其次三句是形容鄉愿自適其志之言；最後兩句是孟子自己對於鄉愿有所警悟之一個定義。孟子又說：「非之無粟也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉潔，衆皆悅之，自以爲是，而不與入於堯桀之道。故曰：德之賊也。」孟子這幾句話，真是對於上述的所謂「鄉愿」這個定義之一番詳細的說明。照孟子這幾句話看起來，我們就可知前面所謂「狷者」之短處（即他們所患之道德病態——道德遲鈍），極端言之，固然是陷於「無忠信」和「無廉潔」的狀態，但是他們毫無作偽，大邪率其自然的天性而去做的；至於所謂鄉愿呢，這等之人，非忠信而似忠信，非廉潔而似廉潔，不啻就是通俗所謂的「偽君子」或「假道學」的意思；而所謂「偽君子」或「假道學」，是有意的作偽作假的意思。鑑其如此，故孔子以爲這等之人是德之賊而深惡之。最後，孟子還引用孔子自己所說的話：「孔子曰：惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也。惡佞，恐其亂義也。惡利口，恐其亂信也。惡鄭聲，恐其亂樂也。惡紫，恐其亂朱也。惡鄉愿，恐其亂德也。君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣」（註一六）。照孔子這幾句話看起來，我們應可知鄉愿是何等可怕可惡的一種東西，照孔子的意思，如果我們憂痛這種可怕可惡的東西，也就有如孔子所說，反經而已矣；而所謂「反經」，不啻就是今日所謂「違反道德的常態」的意思。朱子解釋得好：「世衰道微，大澤不正，故人人得爲異說，以濟其私，而邪慝並起，不可勝止，君子於此，亦復其常道而已。常道既復，則民興於善，而是非明白，無所回互，雖有邪慝，不足以惑之矣。照朱子這幾句話看起來，我們在今日欲要培養國民道德，非使青年守則十二條每條都須反覆其常道，勿使一般鄉愿者拿去利用，作爲欺世盜名之工具，以混亂是非的。

總括以上所說的孔子和孟子對於道德異常的狀態——「狂」和「狷」——有所說明的話而論，他們無非認爲「狂者」和「狷者」雖然是兩種道德病，然而這兩種道德病比之所謂「鄉愿」這種惡性的道德病勝得許多。因爲「狂」和「狷」如同今日我們所謂「道德狂」和「道德遲鈍」一樣，其起源是由於心理現象上的變態，所以它們還有治癒之可能；至於所謂「鄉愿」呢，他們的心理雖也是一種病態，但是他們所有的惡劣性，已經化

爲根深蒂固，牢不可破的，所以這種惡劣的道德病，實在是無可救藥的。惟其如此，故像「狂者」之所謂「道德狂」和像「狷者」之所謂「道德遲鈍」，固然是二種「不道德的行動」，然而有時可以原諒的；而所謂「德原」，始終是一個「極不道德的行動者」，無論如何，不稍寬貸的，所以祇有稱之爲「德之賊」，而所謂「德之賊」，就是說不道德之尤者，不啻「竊道德之名，而行盜跖之實」的意思。照這樣的說起來，那麼，這等之人，也祇有如孔子所說，杜絕之而已；其絕之之術，又如孔子所說，無他，反經而已矣；至於反經之作用，它也不外乎教人們勿有以惑人，更不應當有像所謂鄉原那樣的惑人之深的。國父說過一句話：「行之之道德何？卽全在後知後覺者之不自惑以惑人而已」。國父這一句話，也可以說就是戒人切勿做「鄉原」的意思。

但是我們在上面引用孔子和孟子這些話，也不過要借用它來說明「道德狂」和「道德遲鈍」這兩個名詞之意義同時又說出「道德狂」和「道德遲鈍」，在一方面講，當然比不上「中行」或「中道」，在他方面講，却是遠勝於「鄉原」而已，並非認爲「道德狂」和「道德遲鈍」，這兩種道德異常本身有什麼存在之餘地。實在講起來，就是照孔子自己的意思，他不但認爲「狂簡」應當歸而羸抑之，並且認爲「狂」和「狷」簡直是一種疾病而不可不治療的。孔子說：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣」（註一七）。此地孔子所謂「狂」，就是我們所謂的一「道德狂」；他所謂「愚」，就是我們所謂的一「道德遲鈍」。至於他所謂「矜」，它似乎是近於「道德狂」；不過，它比之「狂」稍爲和緩一些而已。孔子對於古之狂、矜和愚尚且稱之爲「三疾」；至於今尤其現在的狂、矜和愚，更不待說是一種疾。因此，所謂「道德狂」和「道德遲鈍」這兩種異常，合言之，若照孔子的口吻，可以稱爲「道德病」（Moral sick, or illness），或者用較詳的稱謂，稱之爲「道德的病態」（Sick, or ill state of morality or morals）。因爲它們是兩種「道德病」或「道德的病態」，不拘其原因爲先天的或後天的，但是照孔子的意思，他認爲它們是可以治癒的。不但孔子如此，就是國父也是這樣的。譬如國父的「行易知難」的學說，就是要治療這道德病之藥石。關於這一層，以後再說。除掉上述的孔子那幾句話之

外，孔子還有對於「狂」和「狷」這兩種道德病極不高興的謔說得很厲害，他說：「狂而不直，倨而不愿，恣恠而不信，吾不知之矣」（註一八）。此地孔子所謂「吾不知之矣」，照朱子所注釋，是「甚絕之之辭，亦不屑之教誨也」的意思。蘇氏對於孔子這幾句話也有一種解釋，他說：「天之生物，氣質不齊，其中材以下，有是德則有是病，有是病必有是德，故馬之醫醫者必善走，其不善者必馴；有是病而無是德，則天下之棄才也」（註一九）。此地孔子所謂「狂」，不待說就是上述的「狂者」之「狂」；他所謂「倨」和「恣恠」，也就是上述的「狷者」之「狷」，也許比之「狷」更屬無知無能。上述的「狂」和「狷」，已經不是做得太過，就是做得不及，如果狂再加上「不直」，倨和恣恠再加上「愿」和「不信」，不啻好像「病上加病」，難以治癒一般；因此，孔子以為吾不知之矣，即認為有這等等道德病者是天下之棄才而不屑教誨的。再此地所謂「愿」，是「謹厚」之意，因此，孔子所謂「倨而不愿」這一句話，豈不是與他所謂的「鄉原，德之賊也」那一句話自相矛盾嗎？然而他並沒有自相矛盾的。因為「謹厚」本來也是一種美德，而為任何人所不可缺少的；不過，在鄉原之中，往往在外表上獨以「愿」——「謹厚者」——自命，然其內心無非同流合污，以媚於世，所以孔子稱之為「德之賊」，並非否認「謹厚」這種美德本身的意思。惟其如此，故孔子對於「倨而不愿者」是天下之棄才而不屑教誨的。但是孔子對於「倨者不愿者」連同「狂而不直者」和「恣恠而不信者」祇說出「吾不知之矣」，而未曾為出像「鄉原」那樣的所謂「德之賊」這一句話而斷絕的。固然朱子認為孔子所謂「吾不知之矣」是「甚絕之之辭，亦不屑之教誨也」的意思及蘇氏以為孔子對於上述的這幾道德病認為它們是天下之棄才；然而與孟子所說，他認為「教亦多術矣，予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣」（註二〇）。孟子這幾句話，朱子自己也解釋過，他說「多術，言非一端；屑，潔也。不以其人為潔而拒絕之，所謂不屑之教誨也。其人若能感此退自修省，則是亦我教誨之也」。尹氏也說：「言或抑或揚，或與或不與，各因其材而篤之，無非教也」。上述的孟子這幾句話及朱子和尹氏二人的注釋，大都不外乎就是孔子自己所謂「有教無類」的意思。

綜合以上所引用的孔子和孟子二人及其他先賢關於「狂者」和「狷者」——「道德狂」和「道德遜鈍」

——有所說明的話，已經知道我們中國自古以來老早已經發見人類心理上本有這兩種道德異常的病態，並且有欲以救治它的一種教育方法主張着和存在着的。這種教育方法，就是我們在前章第一節「道德標準」裏面所提出而討論的孔子自己所謂「中庸」之道。這種「中庸」之道我們在前面同一節裏面也已經說過，就是國父所發明的「真平等」這個教育原理；同時，這個「真平等」的教育原理，又不外乎心理學上的問題。縱其如此，故最近總統在中國之命運第三章第五節「不平等條約對心理的影響」的標題之下指摘出現在我國的民族德性，由自尊而變為自大，自謙而變為自卑，大都是由於不平等條約使我國的民族心理發生莫大的變化的緣故。此地總統所謂「自大」，就是孔子所謂的「狂」，也就是我們所謂的「道德狂」；所謂「自卑」，就是孔子所謂的「狷」，也就是我們所謂的「道德遲鈍」的意思。總統在中國之命運第三章第五節「不平等條約對心理的影響」的標題之下，把道德異常的病態之發生的原因及其所發生以後的現象已經說得非常詳盡和清楚了，此地無須再述。現在我們姑再說明國父曾經對於這種道德異常的病態之發生的原因有一種大發明吧。國父的大發明，在於認為書經說命中所謂「非知之艱，行之難」這兩句話，就是發生心理變態之主要的原因。照國父的意思，認為知本是難的，行本是易的；但是古人反以為「知易」，所以後人對於一切事物都看得很容易懂得到而不再去求知，而其結果，遂弄得人人一知半解，甚至完全不知；同時，又因為古人反以為「行難」，所以後人對於一切事物都看得容易做得成功而不必去力行，而其結果，弄得人人坐而不行，甚至一事無成。就古人所謂「非知之艱」而論，這一句話就是釀成今日我國的一般民族性大羈縻於「道德狂」這種道德異常的病態之重大的原因；就古人所謂「行之難」而論，這一句話就是釀成今日我國的一般民族性大羈縻於「道德遲鈍」這種道德異常的病態之重大的原因。國父有鑒於此，乃創造一種「行易知難」的學說以糾正從前的那種「知易行難」的學說之非。但是自從國父創造這種「行易知難」的學說以來（即民國七年）迄今有二十多年，不但奉之者很夥，並且知之者也不很多，甚至有些人對於國父的這種發明的心理學說頗置懷疑。關於這一點，現在不必深答。直至民國二十八年三月間，總裁根據國父的這種「行易知難」的學說另著成行的道

——行的哲學——以引伸其義，並欲以促成一般國民人人去篤信「國父」知難行易的學說，從力行中去求得真知，……「能知必能行」與「不行不能知」的意義，……唯有篤行纔有力行，唯能力行纔無所謂難事了（註二二）。除此以外，總裁還在建國運動表上第五項「建國原動力」——恢復民族固有道德之「誠」（即自信信道）——他下面所有「智」（自育育人）和「勇」（自衛衛國）兩道德中標明「知難故學而求之，國而求之以破其難」和「行易故言之必行，行之不懈以徵其易」；同時，又把「智所以知」和「勇所以行」。二者與「仁」（自治治事）另一道德互相聯繫，再在「仁」下面標明「生命之意義在創造宇宙繼續之生命，生活之目的為增進人類全體之生活」以與「智」和「勇」下面有所標明的那兩組話互相並列，最後用所謂「有志竟成」這一句話來統其成的。此地所謂「有志竟成」一語，分析言之，志就是「道」，也就是主義；因此，所謂「有志」，就是「有道」，也就是「有主義」的意思。復次，成是中庸上所謂「成己成物」之「成」，也就是「誠」；因此，所謂「竟成」就是「可以至於誠」的意思。合言之，所謂「有志竟成」，就是說「有主義然後可以至於誠」的意思。如果我們一經至於誠，那麼，我們無詭愛國、齊家、接物、立業、處世、治事、負責、服務、強身、快樂、濟世、成功各有所本，並且不會使忠勇、孝順、仁愛、信義、和平、禮節、服從、勤儉、整潔、助人、學問、有恆都做得太過，不啻所謂「道德狂」，或做得不及，不啻所謂「道德遲鈍」一般；再說一句話，這種德性，都會得到中庸之道的，中庸上說：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。固然，前面第四章第一節「道德標準」裏面已經說過，是就「天之道」的「誠」而論的；然而「人之道」的「誠」之功夫若能達到至高之境，它必會有先知先見之明，無論待人或接物，都能够應付自在的；因此，中庸上又說：「至誠之道，可以前知。……故至誠如神」。而所謂「先知先見」或「前知」甚至「如神」等等，大都不外乎心理學上所謂「目的」或「理想」。我們在前面一章第三節「國民道德與職業道德」裏面已經引用過蓋茨所說過的「一個理想或一個目的之為一種動機，是要依賴於『先見』的，因為一個人，除非他意識到構成該行動作

的東西是什麼，他是不會去發出誠實的動作的。照這樣的說起來，那麼，我們就可知道德行爲上之所以有道德異常——「道德狂」和「道德遲鈍」——者，其原因就是由於人類無論待人或接物都未能做到至誠，所以未能盡其性；因爲能盡其性，所以未能盡人之性；因爲未能盡人之性，所以未能盡物之性；因爲未能盡物之性，所以未可以贊天地之化育；因爲未可以贊天地之化育，所以未可以與天地參了。此地所謂「與天地參」一語，本是指「與天地並立爲三」而言；如果我們說「未可以與天地參」，那麼這就是指「不成爲道德」而言的，簡言之，這就是所謂「不道德」，也就是現在我們所說的「道德異常」——「道德狂」和「道德遲鈍」——的意思。總裁認爲欲救治我國國民道德異常這種病態，那麼，我們也祇有先着手從事於心理建設，所以他在三民主義之體系及其實行程序上所有「國民革命程序」項下把心理建設——知難行易——列在五大建設之首；其用意就是在於認爲心理建設一經成就，那麼，無論倫理建設（履行八德）、社會建設（完成組織）、政治建設（行使四權）、經濟建設（平均地權）等樣樣都能夠做到的。最近，總裁本着這種主張在中國之命運第五章第二節「國民今後努力之方向及建國工作之重點」裏面也把「心理建設」列在五大建設之首。現在爲便於參考起見，把總裁關於心理建設的方面有所指示的話，恭錄於後：

「不平等條約對於我國民心理的影響，爲喪失自信，爲倚賴盲從，爲懼外媚外，爲虛僞自欺，爲中國固有文化系統的破碎。現在不平等條約已經撤廢了，國民應撫心自問，我們心理上種種弱點，是不是已糾正了？國民如果不能糾正這種弱點，不能養成獨立自主的思想，重新來做獨立自由的國民，則思想上仍不免爲人奴役，政治上仍不免爲人藩屬，爲人殖民地。故今後國民的心理建設，應以獨立自主的思想運動爲基礎。而其最重要的條目，則爲發揚民族固有的精神，講求科學真實的知識。以實民族固有的精神，則中國智、仁、勇之三達德，及其所以達德之「誠」字，實爲我民族德性的結晶。而國父的思想更繼承前代悠久的源流，會通世界進步的學說，以爲中國建設最高原理。其中尤以「國父所著的心理建設——『孫文學說』，對症下藥，這是心理建設最寶貴的指針，故獨立自主的思想運動必以爲準則。以言科學的知識，

則不爲採取西洋的科學方法與科學原理，亦將一掃百年來倚賴盲從的積習，以恢復我民族固有的創造力。綜括的說，要我們的國民積極創造，自主自動，務化冷僻的態度爲熱烈進取的情緒，更化消極萎靡的精神爲積極果敢的行動，養成整齊嚴肅發展篤實的風氣，方能鞏固革命建國的心理。

「心理建設的最大的責任，尤在於我全國中、小學校的教師。因爲中、小學教師乃是少年學生的德行知識和體格的保傅，其影響於青年和未來之國民，比大學教授更深更大。少年學生性情未定，知識尚淺，恰如一張白紙，近朱則赤，近墨則黑，染蒼則蒼，染黃則黃。少年時代陷溺於頹廢或狂激的一途，則青年時代便不易受國家思想、民族道德的陶鑄。青年時代不能自愛自強，則壯年中年時代又如何能擔當國家建設復興的重任？所以國家的治亂，民族的存亡，繫於此多數教養中、小學生的吃苦耐勞的「無名英雄」之手；必須此少年學生的保傅，自覺其掌握國家命脈的責任，在次一代國民裏面，擔下國家生存民族獨立堅忍不拔的種子，使國家民族一二十年之後，有接續不斷爲國應用的器材。政治社會各方面，更須深切認識此中、小學教育使命的重大，特別加以尊重與愛護，予以鼓勵與獎勵，使中、小學教育能與大學教育在經費與人才上平衡發展。中、小學教育能夠益臻於健全，則心理建設，自可以成功。抗戰犧牲所獲得的獨立自由，始有其堅實的基礎，而革命建國的理想，乃不致落於空談。今日有志於教育的青年，不僅不得輕視中、小學教師之職業，而應認此爲報效國家第一等大事，與復興民族最基本的急務。故青年能以擔任中、小學教師，特別是教育基層的小學教師爲志節，埋頭苦幹，教業育才，勿沽譽釣名，勿好高騖遠，是爲今日建國工作無上之至寶，如此國民的心理建設乃可以有成（註二一）。

照上述的總裁這段話中之第一段話看起來，我們就可知道國父所發明的心理建設原理——行易知難，就是救治今日我國國民道德異常這種病態之唯一的藥品；復次，照總裁所說的第二段話看起來，我們又可知道我們在前面一章第三節「國民道德與職業道德」裏面所說過的，中、小學教育，特別是最基層的小學教育是救治今日我國國民道德異常這種病態之最重要的工作。因此，凡擔任中、小學教育之教師，特別是教育基層的小學

教師在國民的心理建設上，是負有一種重大之責任；易言之，國民的心理建設，唯賴於中、小學教師，乃可以有成的。

上面一段所說的這種心理建設，國父爲什麼把它放在建國方略的程序——五大建設——之第一位，其次爲倫理建設，再其次爲社會建設，再其次爲政治建設，最後爲經濟建設呢？這就是因爲國父要依理則——這輯——而說講，認爲建國之道，應當首先講求心理建設，然後再來講求倫理建設，復次，再來講求其他種種建設。推其如此，故國父說：「建國之基，當發端於心理」。又說：「先奠國基於方寸之地」。又說：「革命先革心」。國父這些話，可以說就是主張着建國先從知論的心理建設入手。這不會就是朱子所謂的「論先後，知爲先；論輕重，行爲重」的意思。但是國父有時（也可以說是常時的）依事實的權宜，爲接引大衆而說講，那麼，他似乎是比較的重於先行而後知的步驟，所以特別的再三指示「不知亦能行」、「以行而求知」、「不知而行」、「行所其不知」等意思。這不會好像王陽明注重即知即行、知行合一的致良知一般。賀麟先生說：「中山先生對知行先後問題的看法，可以說是不廢朱學，但比較更接近王學」（註二三）。賀先生這種意見，是很對的。總裁本着國父的這個意旨，再創立一種「力行哲學」——「行的道理」——，一方面他主張從力行中求得真知，他方面他又闡發「能知必能行」與「不行不能知」的意義。此外還以爲「唯有篤行纔是力行，唯能力行纔無所謂端事了」（註三四）。總裁這些意思，不啻如同國父一樣，一方面不廢棄朱子，他方面比較的更接近王學一般。照這樣的說起來，心理建設與倫理建設之順序，也是這樣的。具體言之，若依理則而言，心理建設必須先於倫理建設；若依事實而論，倫理建設應當先於心理建設。但是道德教育應當講求理則的，同時又須着重事實的；因此，心理建設與倫理建設二者不能不同時發動，相偕並進，而沒有孰先孰後和輪輕孰重可言的。

註

- 一 陳德榮譯，蓋茨著，教育心理學第三四〇頁
- 二 同上，第四六四頁
- 三 論語里仁
- 四 總裁著，中國之命運第六六一—六七頁，民國三十三年增訂版
- 五 同上，第一四〇——一四二頁
- 六 國民精神總動員綱領緒論第一段
- 七、同註一，第二二五——二二六頁
- 八 論語子路
- 九、孟子盡心下，孟子對萬章問而答的
- 一〇、論語泰伯
- 一一、論語顏淵
- 一二、論語公冶長
- 一三、論語陽貨
- 一四、孟子盡心下
- 一五、同上
- 一六 同上
- 一七、論語陽貨
- 一八、論語泰伯

一九、朱熹集注

二〇、孟子告子下

二一、總裁著，行的道理要目第十五

二二、同註五，第一三八——一四〇頁

二三、賀麟著，知難行易說與知行合一說第四一頁

二四、總裁著，行的道理

第六章 道德教育

第一節 道德教育之意義

什麼是「道德教育」？我們在本書開始（即第一章第一節「德育原義」之原解）討論的時節，已經對於這個問題分做「道德底教育」（Education of morality or Morals）和「道德的教育」（Moral education）兩個題目分別的敘述一過了；同時，又認為中語所謂「道德教育」這個名稱可以囊括上述的這兩個题目的。但是當時所討論的問題，還祇算是關於所謂「道德教育」（簡稱「德育」）的意義之外表；這不，就是本書的卷名之一部分題解一節。至於本節所提出而要討論的所謂「道德教育之意義」這個問題，是關於道德教育的意義之內容；這不，就是道德教育之意義本身的問題。

我們試說明道德教育之意義，則也不能不先把「道德」和「教育」兩個名詞分拆開來作一度各別的說明，然後再把它們綜合起來作整體的所謂「道德教育」這個名詞的意義之解釋。關於「道德」二字之解釋，我們已經在前面第一章第二節「道德之意義」裏面有過詳細之說明，此處無須再述。現在單說明「教育」二字吧。考諸中國古籍，「教育」一詞，如同「道德」一詞，本是由「道」和「德」二字複合而成的一樣，也是由「教」和「育」二字複合而成的。固然，孟子說過一句話：「得天下英才而教育之」，「教育」二字，是連為一起的；但是照朱子所注釋：「盡得一世明睿之才，而以所學予已者，養而教之。……」育是養育，教是設教，先養而後教，這是自然生長之順序；但是在教育制度上講，我們應當先教而後育。然則孟子所以稱為「教育」者，其用意也許就在於此。現在我就「教」字說起吧，「教」之一字，古文或，猶。說文在教，上成廡，下所效也。神名「效」；教也，下所法效也。教字，从支从孝，先就「支」字原論，支，小義也；从又，下聲。此地所謂「小擊」，就是「發動」之義。孔子說：「我叩其兩端而竭焉」（註一）。孔子所謂「叩」之一字，就是「擊」之義。照朱子所注釋，「叩，發動也；兩端，猶言兩頭，言終始本末，上下續相，無所不盡」。禮記

禮記說：「養待問者勿撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴。待其從容，然後盡其辭；不善答者則反告之。」這話聽起來，我們就可知「教」之一字就是啓發人們有所感動的意思；這不啻好像今日教育心理學上所說的「刺激」一般。復次，再就「學」字而論，說文：「學，在子部，从交聲，謂學人之進道也，非但事。餘書既與，學與孝同，故分爲二字」。說文又說：「學，習教切，音交，音訓，放也」。韻府：「放，效也，今作教」。集韻：「學，居效切，音教，音同」。波諸易系辭傳：「效也者，效天下之動者也」。又說：「效私者，效此者也」。「學」字既从交，自當專訓效，今仍依說文，古有訓校，效爲是。總之，「教」之一字，不外乎是聖人們去教法他人之長處而補救自己的短處的意思。禮記學記說：「教也者，長善而救其失者也」。這一句話，就是對於「教」之一字而有所下的一个定義。照以上所說，「教」之二字，似乎差太偏於他律或自動的作用。但是道德教育，前面第三章第二節「道德之定律」裏面已經說過，不可太偏於他律主義，同時又應當注重於自律主義。因此，道德若祇由於教，還是不夠的，勢必至於在「教」之外，非再有另一種自發或自動不可。然則我們所以知顏子所說的「得天下英才而教育之」一語，在「教」字之下再加以「育」一字，其命意就不外乎此。現在我把「育」之一字，解釋在下面吧。

復次，就「育」之一字而論，禮記正字通：「育本字，字彙從云，作育，非」。原泰「育」字，按諸說文，从宀从肉。「去」字是「子」之倒，至於从肉呢，一取肉麻，二取母胎之義。若從後說，那麼，育字，就是形容着嬰孩在未出母胎之前，還是個立着的；一經產後以後，纔能夠正立的意義。因此，它的意義，就是說「養子使作養」的意思。照以上所說，「育」之一字若與「教」之一字一加比較，那麼，這字是近於自律或自動的一種作用。禮記學記說：「君子知微化民成俗，其必由學乎！」由此，可說道德教育則多半靠於有他律或自動作用的「教」，然而有時亦要靠於自律或自動作用的「育」不可。不過，若從道德教育之整個的範圍上看來，在它初發動的時候，我們亦先依靠有他律或自動作用的「教」之力去推動不可。至少限度，「教」和「育」二者必兼而用。禮記學記說：「玉不琢，不成器；人不學，不知道。是故古之王者，建國君

民，教學爲先。兌命（莊）曰：「念終始典於學」，其此之謂乎？」又說：「雖有嘉肴，弗食，不知其旨也；雖有至道，弗學，不知其善也。故學，然後知不足；教，然後知困。知不足，然後能自反也；知困，然後能自強也。故曰：『教學相長』也。兌命曰：『學學半』」，其此之謂乎？」照前幾句話看來，道德教育，應當以教學爲先；照後幾句話看來，「教」的作用，可以完成道德教育之過半了。照禮記疏：「學學半，言學人乃益己之學半」。疏：「上學爲教者，下學者習也，謂學習也。言教人，乃益己學之半也」。此地所謂的「教學爲先」和「教學相長」兩句話中所有「教」之一字，不待說曉是今日我們所謂的「教育」。這個名詞中之「教」字，至於它所有「學」之一字呢，我們可以把它解作我們所謂「教育」這個名詞中之「育」字。若從「禮記所手訂的建國勸表」上看來，「總裁所謂『管』和『教』二者就是教；『養』和『衛』二者就是育。合言之，管、教、養、衛四者，就是所謂『教育』。復次，若從教育部頒佈訓育綱要上看來，它所謂『自信信道』和『自治治事』兩項就是教；『自育育人』和『自衛衛國』兩項就是育；合言之，這四項，就是道德教育之全部。惟其如此，故現在我們所謂的『道德教育』，應當如禮記學記所說一樣，一面以管、教、養、衛或自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國爲先，一面要使管、教、養、衛或自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國爲相長的。但是在整個的道德教育過程中看來，我們又應當如書經說命所謂的「念始典於學」和「學學半」這兩句話一樣，有時先着重於「管」和「教」或「自信信道」和「自治治事」二者，認爲這兩者應先行做到，則我們可以完成道德教育之過半了。等到這兩者的任務完成之後，立刻再來講求後二者——「養」和「衛」或「自育育人」和「自衛衛國」——，那麼，全部的道德教育庶幾可以完成的。但是像這樣的說法，這是按着全部的教育過程之進行的順序，認爲先教而後育。這也就是說先由他律的階段着手，然後逐漸進入於自律的階段，並非說祇有教而無育的意思想。原來「教」和「育」二者，在全部的教育過程上，不可或缺其一的，不會好像車之兩輪或鳥之兩翼一般。總裁說：「所謂『教育』，原係包括『教』與『育』兩件事而言，教是着重一切學術技能與做人的道理之傳授與實習而言，『育』是着重精神道德和生活的保育與訓練而言。『教』與

「育」雖然是兩件事，但是彼此實有密切連帶的關係，必須並行兼顧，同時實施，然後纔算是完全的教育」（註三）。照總裁這幾句話看起來，我們就可知「教育」這個名詞是整個的名稱，而不可把「教」與「育」二字截為兩段的。然則孟子所以老早應用「教育」一語及現在我們也採用這一個名詞，尤其最近在訓育綱領上再明顯的標明自信信道、自治治學、自育育人、自衛衛——管、教、養、衛——四項，其命意就不外乎此。

以上所述，是關於我們中國本身所有的「教育」這個名詞之解釋；現在我們再來談談西洋方面所有的「Education」之意義吧。照普通向英語辭典上看來，「Education」這個名詞是由動詞「Educo」；轉變為另一個動詞「Educo」再由這一個動詞「Educo」轉變而成的。「Educo」一詞，或「To bring」or「draw out」（取出，引出），「To extract」（抽出）「To elicit」（引出）之義。尤其這一詞有時是特別的應用諸道德教育的方面，譬如說「To educe hidden virtues」，這就是說「令微者顯出」的意思。中府士說：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」。這兩句話，也就是英語所有的「Educo」這個動詞之一解。總裁說：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。這是承上文而來，乃說明慎獨之必要，就是存養省察工夫之完成。莫見乎隱的「見」字，就是「現」字，這兩句話，聯觀之，似乎矛盾不可解，其實乃有深理。所謂莫見乎隱，莫顯乎微者，是說天下顯著彰明的事物，歸於隱微與細微之所在。這話怎麼說呢？詩經裏有兩句話：「隱微伏矣，亦孔之昭」。意思就是說地下水下或隱微之下事物，雖然伏在下面，也是甚明顯的。這是說天下本沒有隱微的事物，只要有人留意觀察，沒有一件不是很彰著、顯的。……」（註四）。照「總裁這幾句話看起來，我們就覺得英語「Educo」一詞與中府士所謂「莫見乎隱，莫顯乎微」這兩句話若出一轍的。不但如此，並且在中府士籍，它所謂的「莫見乎隱，莫顯乎微」這兩句話，如「總裁所指示，是承上文而來，換句話說，上文所謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，尤其這三句話所謂「修道之謂教」是全合乎「莫見乎隱，莫顯乎微」這兩句話而進行的；同時，在英辭辭典上，上面已經說過「Educo」一詞為「Educate」，「Educo」

再一變爲「Education」，合這兩者而論，它們也是完全一致的。復次，「Educator」一語而論，因爲它仍然是由「Educe」一語轉變過來的，所以它的意義是跟着「Educes」之後也含有「取出」、「引出」、「抽出」和「令顯出」等義；不過，因爲它應用諸實際教育之上的時候居多，所以它所含有教育之比較之意義。一語所含有的教育意義更爲明朗化的。照普通英語辭典所記載，「Educator」一詞，是含有「to bring or train up」（養育，撫養），並且含有「to cultivate」（栽培或栽植）之義。最後，就「Education」一語而論，因爲它既然是「Educate」一語轉變過來的，所以它的意義是跟着「Educate」之後也含有「栽培」、「培養」、「栽培」和「栽植」等義，不過，因爲它是一個名詞，所以它把「Educate」一語所含有的種種教育作用作爲種種教育事物而已。譬如說「The Education that goes to cultivate the powers and form the character」這一句話，可以譯作「開智立品之教育」的意思。綜合以上三語——「educate」、「educate」和「education」——而論，不拘其爲動詞或名詞，它們都是含有「引出」和「抽出」之義。不但英語如此，並且德語「Eduzieren」原意爲「上引」，這也是含有「引出」和「抽出」的意思。若照中文上看來，凡植物萌芽叫做「抽」，譬如說：「木以秋零草以春抽」是。有時對於抽繭出絲也叫做「抽」；「引」字與「抽」字同，並且「抽」和「引」二字往往連爲一起叫做「抽引」。由此，可見英語「education」一語，是帶着個人天生的能力之生長和發展的方面而言的居多，至關於態度之形成，品性之陶冶和人生觀之創立等事，似乎有關係了。因爲「引出」和「抽出」等意，是個人性本身怎樣生長和發展這問題有關的；至於用什麼樣的材料——環境——去促成人在有所生長和發展這問題，似乎未有顧到的緣故。惟其如此，故「education」這個名詞若用中語來翻譯，與其把它譯做「教育」，不如把它單譯做「育」之爲愈的。因爲英語「Education」這個名詞試含有「育」的意義而缺乏「教」的作用，所以在西洋教育史上看來，在一端，她們往往有純粹自發主義，例如法國盧梭（Rousseau）是其代表；在另一端，她們往往又有純粹的自發主義，例如美國杜威對於前一端的教育思想，稱之爲「農業派的教育哲學」；對於後一端的

教育思想稱之爲「工業派的教育哲學」(註五)。關於這一層，後面尚有說明。因爲西洋方備有這樣的兩大派的教育思想之存在，所以後來許多教育學者不是附和於前一派，就是偏袒於後一派。即使有些教育學者想原原本本去綜合這兩大派的教育思想以統其成，然而論其結果，他們仍然各自趨向於兩種端的。不說別些學者，就是以心物二元之統一論者自居的杜威，他的教育哲學而且還沒有做到真正的上述的這兩大派的教育思想之綜合，實在講起來，杜威的教育哲學，還是偏向於工業派的一端；因爲他的教育上一切主張，無一不承認兒童的本性應該使之盡量發展，並且對於這一方面似乎過於重視，而置外界的訓練作用於次要的地位。照這樣的說起來，我們中國所有的「教育」一語比之「Education」一語勝得許多，這就因爲「教育」一語，顯名思義，是「教」與「育」同時並重的，並不像英語「Education」一語祇有「育」而無「教」一般。總裁說：「現在一般教育界的人，往往不明白這個道理，只注重「教」而未免忽略了「育」。因爲教而不育，結果連及也教不好。這個偏缺缺劣的現象，可以說是現在我們中國教育的通病」(註六)。總裁這幾句話，是指摘着現在我們中國教育的通病而言；但是我們中國所固有的「教育」這個名詞還是完整的，並沒有發現偏缺缺陷的現象。固然，像總裁所指摘，現在我們中國教育的通病是在於祇有「教」而無「育」，更要不得的？但是像英哲「education」一語祇含有「育」而缺乏「教」的意義，也是不行的；況且，在事實上，前面已經說過，許多教育學者的教育思想，不是偏於農業的教育哲學之一端，就是偏於工業的教育哲學之另一端，更釀成教育問題上的許多無謂的爭執，比之像總裁所指摘的現在我們中國教育的通病更爲厲害的。譬如先後兩次世界大戰所以會發生之原因，就是根源於西洋所固有的那種不完全的教育。至於日本這次對我們有所肆虐之侵略戰，它也是間接的爲西洋所固有的那種不完全的教育有以使之然的。

實在講起來，西洋各一向來祇有知識教育而沒有道德教育；即使她們也有道德教育，但是她們的道德教育，是屬於個人生活的道德；再退一步的說，即使她們的道德教育，有些地方是屬於團體主義，但是她們所關心的，是指導她們自己的國家而育，並非含有廣義的社會意義，好像我們所謂「世界大同」之「世界」或「天下」

「自衛」之一端。因為西洋教育有知識教育而沒有道德教育，所以她們的科學知識有其足之進步，而沒驚乎政治中。之上，日本在明治維新的時節，斷然效法歐、美，所以她也能夠使物質文明雖然發達而躋於現代文明國家之林了。因為西洋的道德教育是屬於個人主義，充其量，祇是屬於國家主義，所以她們的科學有無限度的澎湃之勢，祇顧她們自己的利益，而對於其他老大或弱小民族，任意肆虐，毫不講求什麼人道了。這就是因為她們的教育祇講求「育」而不注重於「教」，尤其不注重於「教化」的緣故。若再用我們教育綱要上四大要項——自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國——來說明，那麼，西洋各國向來所施行的教育，這祇是着重於自育育人、自衛衛國這兩項；至於自信信道、自治治事這兩項呢，她們也祇有在形式上做工夫，譬如對人信教和議會政治等，而毫沒有在內心上誠實的。再具體的舉個例子，譬如對十八世紀末葉，英國自係自然科學勃興，產發革命以還，在商業上主張自由競爭，在關稅上主張保護政策，這些主張，豈不也是一種所謂「自育育人、自衛衛國」的教育思想所促成的。固然，我們所謂「自育育人、自衛衛國」之真義，並非如此；同時，在西洋各國，也沒有像我們所說的這兩句話的形式之存在，但是西洋各國向來所施行的教育，祇是在於謀個人的個性之發育和自己的國家之自衛，決沒有像我們中國向來所施行的教育在講求「自育育人」和「自衛衛國」之外，同時兼注重於「自信信道」和「自治治事」這兩項，譬如孔子對顏淵說的所謂「克己復禮為仁」這一句話，就是含有「自信信道、自治治事」這兩項的意思。因為能克己者必能為公，能復禮者必能治事。禮記禮運篇上說：「大道之行也，天下為公」。青年守則第六條說：「禮節為治事之本」。顏淵的話，我們就可以窺見我們中國古來的教育怎樣的重視「自信信道」和「自治治事」之一端了。但是這種「自信信道」和「自治治事」的教育行之太過，而不輔以「自育育人」和「自衛衛國」這兩項，也有莫大的流弊。因為凡過於克己者，往往祇顧自己犧牲；凡過於復禮者，也往往流於形式的緣故。譬如在孔子以後，尤其到了宋代，一班理學家，一方面固然知道孔子所謂「克己」並非祇是自己犧牲，同時又要自己保衛，他所謂「復禮」，並非祇是泥守形式，同時又要發實精神。孔子對樊遲問仁說「愛人」，有子說：「庸之用，和為貴」，這些話，就是孔子

所謂「克己」和「復禮」之積極的方面，然而他們在他方面卻忘記掉孔子的教學思想之真意，終日孜孜然專在「敬」字或「靜」字上做工夫，以從事於個人道德的修養，而不知道有所謂國家道德和社會道德；不但如此，並且把所有一切禮節都變成呆板的形式，使人拘守勿失，而毫不講求怎樣的陶冶人們的性情。這種畸形的教育。後來雖也有人譬如高爾基元想出來糾正它，又如蘇俄，也是如斯前，然而為當時的社會背景所不許，莫能挽回的。因此，這種畸形的教育，直到了現在，始終勿替的。然則「禮教」所以認為「現在一般教育界的人，往往不明白這個道理，只注重「教」而忽忽略了「育」，因為教而不育，結果連教也教不好。這個偏跛的現象，可以說是現在我們中國教育的惡病，並非無的放矢了。惟其如此，故教育部遵照「約裁」的意旨，把現在我們中國所有這個偏跛的現象恢復到古來中國所有那個完全的現象，規定出一自信信導、自治治導、自育育人、自衛衛國」四大訓育綱領，使之同時並重的。

照上面這一段話看起來，我們認為像西洋向來的教育祇有「育」而無「教」及像中國現在的教育祇有「教」而無「育」，都是各趨於一極端，過猶不及，其流弊實相等的。因此，這兩方面的教育現象，都非經過一番改造不可。我們中國現在的教育怎樣改造？這個問題，已經討論在前面了。至於西洋向來的教育，究竟怎樣改造呢？我們不妨越俎代庖的把它提出來討論一下吧。前面已經說過，西洋各國向來的教育之所以有缺陷的，其原因是在於英語「education」這個名詞之涵義祇有「育」而無「教」的緣故。關於這一層，蘇聯教育學者平克支微（A. P. Briksvich）說得很清楚的。照平克支微的見解，以為在全部教育歷程之內，大致可以區別為兩個部分：一部分是包括個人生來的能力之生長和發展，另一部分是關於態度之形成、品性之陶冶和人生觀之創立。前者無論在植物或動物，都可發見；後者似乎為人類所獨有的。不幸在英語「education」不能夠說出這個區別，因而沒有與俄國教育名詞恰相適合之文字，他於是異用「Nutrie」（養育）和「Instruction」（教授）兩個名詞以表示這兩方面的教育歷程。平克氏對於第一個字有所解釋說「養育」這個字可備作一個或兩個以上之人為謀別個人人生亦在生物學上及社會上有用的性質所施於別個人之延長的（Prolonged）動作」。他

對於這二個字，有所解釋說：「教授這一個字可以解作一個或兩個以上的人爲要使個人創造一個完全的明確的世界觀，且能夠得在選擇和從事一種職業上所必需的知識所施於別個人之有系統的而且延長的動作」（註七）。平克氏這種解釋，就是要對於英語（education）這個名詞裏面所缺乏的這一部份——教授（Instruction）——予以補充的意思。若用平克氏與我們中國所有的「教育」這個名詞來相比較，那麼，平克氏所謂的「教授」（Instruction）一詞，是與我們所謂的「教」相當；他所謂的「養育」（Nurture）一詞，是與我們所謂的「育」相當；合言之，平克氏所說的全部教育歷程——「養育」和「教授」兩個部分——就是我們所說的「教育」。照這樣的說起來，我們中國向來所固有的教育意義，似乎是與蘇聯現在所建立的教育思想比較接近的。但是這就着中國和蘇聯兩者所有的教育之意義而言的；如果從彼此所有的關於教育之本質上看來，那麼，彼此之間，却是有莫大的區別的。因爲彼此所有的教育之本質，是存在於彼此本身所有一般哲學上的本質之上的緣故。原來中國現在所有一般哲學上之本質，前面第二章第一節「道德之起源」裏面已經說過，是民生，而所謂「民生」，已知 國父所指示，是精神與物質二者本合爲一，又如 總裁所指示，是精神與物質二者相因而生，相需而成的，這就是所謂「一體兩面論」或「同物異象論」的意思。至於蘇聯現在所有一般哲學上之本質呢，它是唯物論，並且是辯證的唯物論。因此，中國教育之本質與蘇聯教育之本質也是各別的，即前者是民生的，後者是唯物論的。這不啻好像用西洋各國教育之本質來與中國教育之本質一相比較，那麼，前者是唯心的，後者是民生的。至於美國教育之本質呢，則是另有一種，叫做「唯用論」（Pragmatism）。然則杜威所以在教育哲學上認爲「教育就是生活，並不是將來的生活之預備」。（Education is like itself, not Prebare for future）。英語（Lixex）一詞，固然不但可以譯做「生活」，並且可以譯做「生命」；況且，照杜威的說法，他以爲生活是逐日繼續不斷的發展，生活就是生長，生長就是發展。因此，杜威固然說教育就是生活，並不是將來的生活之準備，然而結果呢，它仍是向着將來的生活而發展。不過，杜威認爲西洋來的「一切教育思想，不說別些，即就較進步的英國斯賓塞（Spencer）的教育思想而論，他尚且以爲教育思

完全的生活之準備，不啻把兒童當做成人之犧牲品看待，立刻的要使兒童變成爲一個成人。這種教育主張在杜威的眼光看來，叫做「成人本位的教育」，他名他自己的教育主張曰「兒童本位的教育」。杜威這種教育主張，確是很進步的。然而因爲美國所固有的哲學思想是實用主義及社會觀念形態是資本主義，所以杜威所謂「教育卽生活」這種教育主張，也容易爲人們所利用以爲教育之目的，祇是在於謀個人的目前利益而已，並沒有遠將來的理想，譬如我們中國所謂的「至善」可謂。至於我們中國教育之本質呢，它既然是民生；而民生之內容，又如 國父所指示，是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命。因此，我們中國之教育，在本質上講，比之美國現在的教育，其價值高得許多的。復次，就西洋其他各國教育之大體而論，上面已經說過，它既然是唯心的，所以她們常然是注重於「自育人」和「自衛衛國」而置「自信信道」和「自治治事」於次要的地位。但是我們中國之教育，其本質則是民生，而民生又如 國父所指示是精神與物質二者本合爲一；同時，如 總裁所指示是精神與物質二者相因而生，相需而成；所以它是要重自信信道、自治治事、自育人、自衛衛國四者同時並重的；再說一句話，它是要使「教」與「育」二者不可偏廢的。最後，就「聯教育之本質而論，上面已經說過，它既然是唯物的，所以平克支微雖然對於英語 Education 這個名詞有所懷疑，認爲在英語不能夠認出全部教育歷程之內可以區別爲兩個部分：一是養育，一是教授，似乎使「養育」與「教授」二者同時並重的，然而他的要旨還是着重於「教授」這一方面的教育歷程，不啻西洋各國的教育是着重於「養育」這一方面的教育歷程一般。因爲平克氏跟着上述的這兩個字的定義之後，繼續的說：「當我們說及動作時，我們的意思不祇是指說教師的直接影響，而是更特別的指說爲教師所創造的環境的影響；還有，我們所說的『教師』，不單指各人，也兼指制度，各種不同的組織，甚至是國家本身，祇要在它們運用教育的機能之範圍內，就必須當作教師去看待」。他又說：「當下這兩個定義時，我們不會指出受這種教育歷程的個人是爲兒童、爲青年、抑爲成人。所以不加說明的緣故，只要看到教育並不限於未成年者這個事實，就可明白。雖然在更嚴格的生物學方面，生長和發展的時期，大部分以生活的初年爲限，然而教育的影響，無疑的是可以擴

限到成人的身上，當他努力謀獲得滿意的世界觀的時候」。照平克氏這兩段話看起來，就可知他的教育思想，着重於環境之佈置和選擇比之着重於本性的發展和改造似乎多些的。因為蘇聯所有的一般哲學之本質是唯物論的，她所有的一切應用哲學之作用，是在於怎樣的謀物質方面的問題之解決，所以平克氏所創設的教育哲學之對旨，當然也是存在於與物質問題有關之環境的佈置和選擇，而把怎樣的講求與精神問題有關之本性的發展和改造這件事視做由物質方面的關係所決定的。至於我們中國之教育思想呢，它決不是這樣的。簡單的再說句話，我們中國教育之本質，既然是根據「國父的民生哲學，認為精神與物質二者本合為一，所以它無論對於本性之發展和改造或環境之佈置，都不能放過去的，非使之並行不停不可。惟其如此，故我在前面認為平克氏後對於英語「Education」一詞有所補充，在「Nurture」之外，再加以「Instruction」一詞，似乎與我們中國所謂「教育」一詞有同一之涵義，然而在本質上講，我們中國之教育與蘇聯現在之教育又是大有區別的。

再進一步的說，從來的教育哲學上，無論中國或西洋，本有兩大派：一派叫做「農業派的教育哲學」，另一派叫做「工業派的教育哲學」。前一派是生物的人性觀，即把人性比作工人製造貨品的歷程。先就中國而論，譬如孔子和孟子二人是農業派之代表，孔子說：「苗而不秀者，有矣夫，秀而不實者，有矣夫」（註八）。孟子說：「宋人有閔其苗之不長，而揠之者。……助之長者，揠苗者也，非徒無益，而又害之」（註九）。孔、孟二人都把人性比作「苗」和「秀」；不但如此，他們有時把善的人性比作「五穀」、「禾」或「黍」，有時把惡的人性比作「莠」、「藘」或「稗」。這豈不是一種生物的植物的人性觀嗎？又如荀子、墨子和晉傅玄三人是工業派之代表，荀子說：「君子曰：學不可以已，青，取之於藍而青於藍；冰，水為之而寒於水。木直中繩，輒以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輒使之然也，故木受繩則直，金受礪則利」（註一〇）。墨子說：「染於黃則黃，染於青則青，染於赤則赤，染於黑則黑」（註一一）。晉傅玄說：「近朱者赤，近墨者黑」（註一二）。荀、墨、傅三人這幾句話，豈不是一種機械的——工業的——人性觀嗎？除此之外，管子說：「十年之計，莫如樹木；終身之計，莫如樹

人」(註一三)。顏之推說：「夫學者，猶種樹也。春玩其華，秋登其實。誦論文章，春華也；修身利行，秋實也」(註一四)。楊雄說：「或問世言鑄金，金可鑄歟？曰：『吾聞觀君子者，問鑄人而不問鑄金』。或曰：『人可鑄歟？』曰：『孔子對顏淵矣』」(註一五)。這幾句話就是說顏淵雖才，然經孔子陶冶，也可以入聖域的意思。管子和顏之推所謂「樹人」和「種樹」及楊雄所謂「鑄人」，一見就可知他們的教育思想是農藝派和工業派之分。復次，再就西洋而論，譬如盧梭，他把人性比作自然(即植物性之自然)。又如夸美紐斯(Comenius)把人性比作「植物」，盧梭站在主觀的立場把人性從內部比作植物的肉性，而夸美紐斯站在客觀的立場把人性從外部比作植物的狀態。惟其如此，故後人稱前者為「主觀的自然主義」，稱後者為「客觀的自然主義」。反之，譬如洛克把人心比作「白紙」或「粘土」。這些話，一見也就可知他們的的教育思想是有農藝派和工業派之別。除此之外，在西洋方面，像這樣的例子很多，此地無暇枚舉。以上所說的這兩大派之前一派——農藝派——的教育哲學是注重於人類的本性之發展和改造，後一派——工業派——的教育哲學是注重於外界的環境之佈置和選擇。因為有了前一派，所以從來有些教育學者把教師比作「園丁」；有了後一派，所以從來也有些教育學者把教師比作「鐵匠」。前者是幼穉園之發明者福祿培爾(Frobel)所取名的，後者雖沒有人直接的說過這一句話，然而美國詹姆斯(W. James)「在一切學中，最重要的事情，是要在鐵紅的時候去打它」。詹姆斯這一句話，就是間接的把教師比作「鐵匠」之一種解釋。

上面所說的這兩大派——農藝派和工業派——的教育哲學，論其由來，不但專為教育本身而立論，並且有政治的背景。據杜威的研究，他以為農藝派的哲學思想，是貴族階級的政治思想之反映，工業派的哲學思想，是平民階級的政治思想之反映(註一六)。照杜威這種見解看起來，蘇聯的教育哲學是屬於工業派，西洋各國的教育哲學是屬於農藝派；因此，蘇聯的教育哲學是唯物論的，西洋各國的教育哲學是唯心論的，這就與貴族階級與平民階級或有產階級與無產階級之對立，甚或可以就是階級鬥爭。然而我們中間却不這樣的。即使如前兩派所說過的，我們中間也有農藝派和工業派的教育哲學之存在，但是它並不像西洋各國與蘇聯有那樣的嚴若鴻溝。

之區別，不過，比較的說，某屬於某派或某派而已。譬如孔子是，在「一方面講，他固然有時把人性比作苗和秀；但在他方面講，他有時發出工業派的口吻。照荀子的看法，他稱孔子推本於禮。禮學記說：「玉不琢，不成器；人不學，不知道」。這幾句話，豈不是屬於工業派嗎？即就孔子自己而論，他自己發過關於工業派的話，也屬不謬。譬如他說：「棺事後素」（註一七）。又如他責備宰子晝寢說：「朽木，不可雕也；糞土之牆，不可污也」（註一八）。這些話，就是屬於工業派的口氣。此外，又如論語（學而）所記說，子貢引用詩經所謂「如切如磋，如琢如磨」這兩句話時，孔子聽後，認為「賜也始可與言詩已矣，告諸往而知來者」。這就是孔子表示教育作用實含有工業思想的意味。不但孔子如此，就是其他學者大都也是這樣的。由此可見我們中間的教育思想，自古迄今，都是農業思想和工業思想之綜合，無所謂「農業派」，也無所謂「工業派」。究其原因，這就是由於我們中國向來在政治上並沒有像西洋各國及蘇聯的政治那樣的階級之對立或鬥爭存在着的緣故。譬如我們中國古來就有所謂「君子」和「小人」這兩個名詞，有些人以為這就是貴族階級和平民階級之代表。譬如孟子說：「無君子莫治野人，無野人莫養君子」（註一九）。又說：「有大人之事，有小人之事」（註二〇）。此地孟子所謂「君子」和「大人」，是指在位者而言；他所謂「野人」和「小人」，是指闕民而言的。但是實在講起來，我們中國古來所謂「君子」與「野人」或「大人」與「小人」，並不一定專指貴族階級與平民階級之對立而言的；不過，所謂「君子」或「大人」是受過相當程度之教育，才得出來，容易出而仕；而所謂「野人」或「小人」是未曾受過何等教育，跡近不肖，容易貧且賤而已。惟其如此，故我們與其說君子與野人或大人與小人是政治上階級之差別，寧可說這兩者是道德上程度之區分。先請以孟子所說的語為例吧，譬如孟子說：「惟大人為體格君心之非」（註二一）。又說：「非禮之義，非禮之禮，大人弗為」（註二二）。又說：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」（註二三）。又說：「大人者，不失其赤子之心也」（註二四）。又說：「從其大體為大人，從其小體為小人」（註二五）。孟子這些話中所開「大人」，是指有道德者而言；所謂「小人」，是指無道德者而言的。若照孔子的意思，所謂「君子」和

「小人」這兩個名詞，簡直祇是道德上程度之區分，並沒有絲毫的階級上的褒貶的存在。譬如他說：「君子周而不比，小人比而不周」（註二六）。又說：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」（註二七）。又說：「君子喻於義，小人喻於利」（註二八）。他對子夏說：「女爲君子儒，毋爲小人儒」（註二九）。他又說：「君子成人之美，不成人之惡，小人則反是」（註三〇）。又說：「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃」（註三一）。又說：「君子泰而不驕，小人驕而不泰」（註三二）。又說：「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也」（註三三）。又說：「君子上達，小人下達」（註三四）。又說：「君子固窮，小人窮斯濫矣」（註三五）。又說：「君子求諸己，小人求諸人」（註三六）。又說：「君子不可小知而可大受也；小人不可大受而可小知也」（註三七）。又說：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言；小人不知天命而不畏，狎大人，侮聖人之言」（註三八）。又說：「君子義以爲上，君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜」（註三九）。孔子這些話，都是使「君子」與「小人」互相對立，以表示出有才德者與無才德者之區分的意思。就中，尤其他所謂「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃」這幾句話，最足以表示有道德者與無道德者之別，不啻易繫辭傳上所謂「內小人而外君子，君子道消，小人道消也」一般。所以孟子特別的引用孔子這幾句話以戒然友爲滕世子來都問定公喪禮的。除掉這些「君子」與「小人」這兩個名詞互相對立着的話之外，還有許多單方的就着「君子」或「小人」這個名詞而說的話，大都是指有道德者或無道德者而言的。譬如孔子說：「聖人吾不得而見之矣，得見君子者，斯可矣」（註四〇）。朱子注釋說：「聖人，神明不測之貌；君子，才德出衆之名」。由此，可見所謂「君子」之才德比之聖人是降一等的。請再看其下文，孔子又說：「善人吾不得而見之矣，得見有恆者，斯可矣」。此地孔子再拿「善人」和「有恆者」與「君子」相比較，益足以使我們明白君子之所以爲君子，以其才德出衆之故，並非專指他在位的意思。張敬夫說：「聖人君子以學善，善人有恆者以質善。愚謂有恆者之與聖人，高下固懸絕矣，然未有不自有恆而能至於聖者也。故章末申言有恆之義（指「亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，幾乎有恆矣」這幾句話而言），其示人入德之門，可謂深切

而著明表」（註四一）。照張敬夫這幾句話看起來，我們更可知自聖人至於有恆者，不管好像一個商賈從才德最高者起排列到才德較低者止一般。具體的說，這不管好像國父的「眞平善表」把聖、賢、才、智四者從「聖」起排列到「智」止一般；至於國父所謂的「平、庸」，就是孔子所謂的「中人」；他所說的「愚、劣」，也是孔子所謂的「小人」的意思。由此，可見我們中國道德教育，自古迄今——狹的說，自孔子迄於國父止——不但內容是一致的，並且方法也是相同的。現在再拿我們的青年守則十二條來與孔子所說作一比較吧，廢括的說，青年守則自第一條「忠勇爲愛國之本」起迄於第十二條「有恆爲成功之本」止，這不管就是由聖人、君子起排列到善人、有恆者止的意思。分析的說，青年守則第一條至第五條雖不能說是「聖人」，至少可以說是「賢人」，自第六條至第九條可以說就是「君子」；第十條至第十二條，就是所謂「善人」；最後一條（即第十二條），顧名思義，就是「有恆」的意思。我認爲青年守則這樣的排列，這並非偶然的，實在講起來，我們的道德教育自有淵源之所在，不是要用孔子學說，就是根據國父遺教。照青年守則十二條的排列看起來，那麼，「君子」與「小人」之別，無非是道德上程度之區分。無論照孔子所說或青年守則所表示，有恆可以說是君子，至少是善人與小人（即國父所謂「愚、劣」）之邊際或界線。具體的說，凡有恆者至少限度，如孔子所說，成爲一個有恆者；但是它如張敬夫所說，是入德之門；因此，我們無論要做善人、君子、甚至聖人，都非先從「有恆」入手不可。然則青年守則所以把「有恆」成功之本」作爲十二條之段，其命意思就不外乎此。換句話說，這就是青年守則認爲「有恆」爲一切道德教育之起點。如果我講做不到這個起點，那麼，我們不是「愚」，就是「劣」，再說一句話，就是小人。因爲「有恆」是一切道德教育之起點（即張敬夫所謂「入德之門」），所以我們若僅僅做到「有恆」，而不再進一步的做到「學問爲濟世之本」、「助人爲快樂之本」等等，那麼，我們就是「平庸」，不算是善人或君子，更談不到什麼聖人了。

什麼是「有恆」？照張子（即張載）所說，是「不貳其心」的意思。我們認爲「有恆」或「不貳心」，也是中庸上所謂「誠」的意思。因爲所謂「有恆」是「常久」或「守常」之義；所謂「不貳其心」，也是「見

異不遷」之義；因此，它們是與中庸上所謂「至誠無息」完全一致的。易繫辭傳說：「天行健，君子以自強不息」。這一句話，是「有恆」之義，也就是「至誠」的意思。況且，照中庸上所說：「知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也」。照朱子所注釋，「一，則誠而已矣」。程子也說：「所謂誠者，止是誠，實光三者。三者之外，更別無誠」（註四二）。青年守則第九條至第十三條，前面第四章第一、第二節——「道德標準」和「道德綱領」——裏面變次的說過，就是三達德；因此，不但第十二條本身是「有恆」，並且第十、第十一兩條德目之本質也是「有恆」。再進一步的說，不但第十至第十二各條如此，並且自前面第一條至第五條（八德）及自第六條至第九條（四維），無一不是誠的。中庸上說：「誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴」。因此，青年守則十二條中之任何一條，確如朱子所說，「一有不誠，則人欲聞之，而德非其德矣」。他又說：「……故人之心，一有不實，則雖有所爲，亦如無有，而君子必以誠爲貴也」（註四三）。無論照孔子自己所說的話或張子、程子和朱子三人所解釋的話看起來，所謂「誠」是一切道德之本，因此，無論何種道德，不拘是大或小，是粗或細，是本或末，無一不是誠乎誠的。因爲道德既有大小、粗細或本末，所以「誠」之爲物，它本身也自有等級之可言。譬如孔子所謂「有恆」，就是「誠」的最低的等級或階段的東西。但是不拘其「有恆」是最低等級或階段的「誠」，前面已經說過，欲要實踐道德，那麼，非靠它不可。因爲所謂「有恆」，既如張子所解釋，是「不貳其心」之義，而所謂「不貳其心」，實極言之，就是「真心」、「虛心」，和「責任心」的意思。講到這裏，我們就可以在「教育」這個概念上得到一個結論，現在姑把所謂「君子」與「小人」之別這個問題擱置一下，讓我們先說明所謂「有恆」這個最低階段的道德——也可以說是最基本的道德——在教育學有怎樣的重要性吧。照杜威的研究，他發明一種教學法叫做「個人方法」（Individual Method），杜威所以發明這種「個人方法」，其目的在於要反對海爾巴脫（Herbart）派所創設的有一般的或形式的性質之所謂「五段教授法」，簡單言之，杜威認爲一切事物之教學，並沒有好像海爾巴脫派所創設的那種所謂「五段教授法」作爲一般的、形式的或固定的準繩，乃必須就着各個被教育者自身所有的個性差異

而施教的。然則杜威之所以知此者，其命意就是在於認為凡該教育者欲接受一切事物之知識，那麼，他們自身必須先有適當的意去接受，而不可有絲毫的虛偽之心。在英國上去照從外界的命令。這就是中席上所謂「誠」的意。孔子說：「不憤不啓，不悱不發；舉一隅不以三隅反，則不復也。」（莊四四）。孔子這種教學法，就是杜威所謂的「個人方法」。杜威的個人方法有四種特性：（一）直接的目的（Directness），（二）虛心（Open-mindedness），（三）專心（Single-mindedness, or Whole-heartedness），（四）責任心（Responsible）（註四五）。杜威所開舉的關於個人方法的四種特性，約言之，就是中席上所謂「誠」，也就是孔子所謂「有恆」，尤其就是張子所謂「不貳其心」的意。因為杜威所謂「直接的目的」，就是說「沒有間接的意思利用什麼事物作為達到另一個目的之手段」的意思；設使有這種意思，那是不誠實或有貳心。他所謂「虛心」，就是說「開誠相見」的意思；設使不如此，那麼，我們一定拒絕他人的意見於千里之外，而陷於剛愎自用的地位，也不會有誠實或不貳心的。杜威所謂「專心」，就是「專意壹志」的意思；設使不如此，那麼，我們就會思異思遷，更不待說是有貳心的。杜威所謂「責任心」，就是說「做事不敷衍，雖遇到任何困難的事情，也要去做」的意思。孔子說：「見義不為，無勇也」。孔子這一句話，就是勉人的應負有責任心而意思。同時，所謂「勇」，就是「有恆」之義；因此，所謂「責任心」，也就是「不貳心」的意思。綜合以上所說，我們就可知道杜威教育之主要的用，大言之，就是「誠」，小言之，就是「有恆」。

上面所述，杜威關於個人方法之四種特性中所謂「直接的目的」、「專心」和「責任心」之意義，頗有思義。一見就覺易明白的，用不着多事說叨的。但是就中所謂「虛心」一詞，似乎有點疑義，非有一度詳細的說明不可。因為所謂「虛心」不拘其英語原文為「Open-minded」，實可譯為「開誠相見」，然而此地若譯為「虛心」，顧名思義，它似乎含有「虛無」(Void)或「缺乏」(lack)的意思。但是它並不是像這樣的含有消極的意味，却是含有極的作用。現在我們為談說，便一起見，不妨把「虛心」這個名詞與教育學生所謂「未成熟」(Immature)另一個名詞連為一起作一併的敘述吧；並且先把杜威對於「未成熟」一詞有新解釋

的語分總出來，等到明瞭所謂「未成熟」一詞之真義以後，我們對於所謂「虛心」一詞之真義，也有自然瞭解的，用不着再事說明的。杜威對於「未成熟」一詞解釋着說：「『未成熟』(Immature) 這個名詞裏面的『未』(In-) 字，却是含有積極的意思，並不是僅僅『虛無』或『缺乏』之義。……未成熟的状态，就是有生長的可能性，這句話的意思，並不是說現在絕無能力，到了後來纔有的；却是表示現在就有積極的能力——向前發展的能力」(註四六)。照杜威的意思，他認為「未成熟」和「成熟」——被教育者和教育者——之所以有區別的，其用意是在於比較的說法，並非真正的認定未成熟者祇是未成熟，或成熟者祇是成熟，在未成熟者和成熟者之間有若鴻溝之罅隙存在着，拿什麼東西來填補的一般。因為所謂「未成熟」和「成熟」是兩個比較的名詞，並非說前者是消極的，後者是積極的，所以凡成熟者處理未成熟者的時候，不可把兒童看做成人，使他們立刻學習成熟所需要的一切東西，而必須就着被教育者自己所需要的事物和其興趣所趨而施教的。這就是所謂「兒童本位」的意思，以示別於所謂「成人本位」。原來所謂「兒童本位」之「兒童」(Children) 一詞，並非是真正的「小孩子」的意思；不過，因為凡小孩子都是未成熟者；而凡未成熟者都是富有積極的能力——向前發展的能力，所以拿「兒童」一語來代表「成人類」(連老年人也在其內) 之被教育性。杜威說得好：「如果一個賢明的成人肯求進步，那麼，他的道德和智慧一定會變為一個好像『小孩子』的模樣」。像這一類的話，我們中國的先哲中也有說過的。然則中國國民黨綱領第十三條所規定為「厲行教育普及，以全力發展兒童本位之教育……」，其命意也就不外乎此。照以上所說，我們就可知所謂「虛心」一詞之真義，如同所謂「未成熟」一詞之真義一樣，並非「虛無」或「缺乏」之義，乃是積極的去接受去容納他人的意見或外界之輿論。杜威說得好：「虛心 (Open-mindedness) 是保持着小孩子的態度……閉心 (Closed-mindedness) 是智力早熟的老年人」(註四七)。由此，可見所謂「虛心」和所謂「未成熟」兩詞，都是具有「被教育性」的意義；因此，在教育上，尤其其道德教育上，這兩個名詞是非常重要的。關於與前一個名詞有關的所謂「有恆」之重要性，前面已經說過了，僅其有重要性，所以它在全部的青年守則上，沒有一條不需

要它的。不過，前面又經說過，所謂「有恆」，固然是「誠」，但是「一種低級的「誠」。若用中庸上所講的「誠」來說明，那麼，所謂「有恆」，當然不是屬於「天之道」的「誠」，乃是屬於「人之道」的「誠」。因為中庸上說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」。照前後句話看來，所謂「誠者」，既稱為聖人，「一見它並不是指「有恆者」而言，不消說「有恆者」不能夠做到這種「誠」，就是君子」和「善人」二者也不能夠做到的。照後一句話看起來，所謂「擇善而固執之者」，就是「永久」或「守常」之義，不啻就是「有恆者」的意思；同時，這種「誠之者」的「誠」，當然又可以推及於「君子」和「賢人」的。若就青年守則十二條的道德教育而論，它的最高的標準，是賢人教育，譬如第一條至第五條是；它的較低的標準，是善人的教育，譬如第十條至第十二條是；就中第十二條，可以說是「有恆者」的教育；至於它的中間的標準呢，它是君子的教育，譬如第六條至第九條是。如果超過於第一條以上之教育，那麼，這是所謂「聖人教育」。這種教育，祇可當做「理想」看待，非一般普通人所能夠做到的。就是連孔子這一類人，他也不敢自居，他說：「若聖與仁，則吾豈敢？」（註四八）但是孔子則雖不敢以聖與仁自居，然而如晁氏所說：「……苟辭之而已矣，則無以進天下之材，率天下之善，將使聖與仁為虛器，而人終莫能至矣，故夫子雖不居仁聖，而必以為之不厭，誨人不倦自處也」；因此，孔子繼續的說：「抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣」。此地孔子所謂的「可謂云爾已矣」一語，就是「無他」的寓意。照孔子這幾句話看來，就可知我們中國古來的道德教育，一方面固然以「人之道」的「誠」為實際的標準，然而他方面又不能不以「天之道」的「誠」為理想的目的。惟其如此，故孔子一方面說到君子（即實際的標準）的時節，不能同時說到聖人（即理想的目的）；他方面說「聖人吾不特而見之矣，得見君子者斯可矣」，這就是說聖人是理想中之人物，君子可以實際得到的意思。同一道理，國父的「真平等表」，也是一方面要把「聖」與「賢」、「才」、「智」四者並列為一起，他方面也不過以「聖」為理想的人物，至多不過認為聖者是佔全人類中之極少數而已。國父在「行易知難學說」裏面已經明白的指示道：先知先覺

是發明家，後知後覺者是實行家。『父』所謂之「先知先覺者」，雖未必就是孔子所
謂的「聖人」或「國父」自己所謂的「聖」，然而可以說是近於聖人的一種人物；因此，國父認為這一類先
知先覺者是極少數者。在另一種所引「不聞不覺者」，固然在教育未普及或文盲未肅清時節，還是佔全體
國民中之大多數者，然而隨社會之進化，這一類不知不覺者之數量逐漸減少，都需夠進展於中間的一階段所謂
「後知後覺者」之列了。到了那時節，所謂「後知後覺者」，就我們中間道德上之大多數的對象。國父說：「
『行之之道樸也』即全在後知後覺者之不自感以惑人而已」。其命意就在於此。惟其如此，故青年守則十二條
所規定之標準在最高的階段上是以「養賢」為標準（即第一條至五條），在中間的階段上是以「養才」
為標準（即第六條至第九條），而在較低的階段上是以「養智」為標準（即第十條至第十二條）。同時更青解
守則，又遵照國父所詔求的意思，是以「養才」為道德教育之標準的標準，可以叫做「道德常模」(moral
norm)。關於這一層，前面第四章第一節「道德標準」裏面已經有過詳細的說明，此地無須復述。不過為了這
面所說之君子教育是守則十二條的道德教育中間的標準，所以我們不能再把所謂「君子」這個概念那
以一番慎重的考慮，看它是否是以適合於今日的中間道德教育的標準。據汪少倫先生之意見，他在一方面說：「
『中國兩三千年來訓育理想完全出於孔子。孔子心目中的理想人物，就是他所稱『君子』。與『君子』相反的
是『小人』。所以也時時刻刻教他這學生要學做『君子』，免『為小人』。孔子心目中的理想人物或君子究竟
是怎樣一個人物呢，他自己曾有不少說明（論語中），他在里仁章內說：『君子終食之間遠仁，造次必於是，
顛沛必於是』。仁是孔子認為最高的道德，他說：『君子無終食之間遠仁』，就是說君子是具有最高道德的人
——這就是能夠行仁，也就是能夠親親而仁，而愛物的人。他在述而章內說：『君子食無求飽，居無
求安，敏於事而慎於言』。是說君子又須清動於道德的。他在述而章內說：『君子不蕩，小人常戚戚』。如
是足說君子是能夠影響到自己和他人，使自己也寬大深沉不為外物所役的人。換句話說，就是君子是具
有節制道德的人。其他類似說明甚多。總而言之，孔子所謂的『君子』，就是能具備各種道德的人。這就是

後世所謂的「道學先生」。但是他在他方面文說：「至於體格、知識與能力，有之固好，但非十分重要」。他更消極的說：「『君子』或『道學先生』雖能安內，但不能攘外，因此，『君子』的訓育理想雖能適合於過去的中國時代，但不能適合於中國今日。換句話說，就是它不能適合於目前的時代性」（註四九）。汪先生自己積極的爲實現中華民族的「存身自由起見提出一種關於現代中國理想人物的特質而稱之爲「健全智能」。他說：「健全體魄可簡稱之爲『健』，高尚道德可稱之爲『實』，圓滿智慧可簡稱之爲『智』，充分能力可簡稱之爲『能』。必須健、賢、智、能兼備，方可謂之爲民族志士。同時『健』即訓育綱要中所謂的『衝』，『實』即訓育綱要中所謂的『管』，『智』即訓育綱要中所謂的『教』，『能』即訓育綱要中所謂的『養』。因此，健、賢、智、能的訓育理想與管、教、養、衝的四大特質，名稱雖有不同，實際則并無二致」（註五〇）。汪先生這種意見是很對的；因爲現代的人類，若要生存於世界之上而且獲得獨立自由之資格者，那麼，非如汪先生所說：「具有人類精神的民族志士」或「民主主義的真正信徒，應該具備那些特質——健、賢、智、能——不可。不過，汪先生認爲孔子所謂的「君子」的訓育理想不能夠適合於中國今日，却是有些待於商榷的餘地。

照我個人的見解，我認爲孔子所謂的「君子」，雖則沒有像明像今日所說的那樣「體魄健強」、「知識豐富」和「能力充分」的話，然而孔子對於「君子」之道，除掉說「仁者不憂」之外，同時還說出「知者不惑」、「勇者不懼」這兩句話，豈不是指「知識」、「體格」和「能力」而言嗎？再具體的說，孔子所謂的「敏於事而慎於言」這句話，更就是指「知識」和「能力」而言的；復次，孔子所謂的「君子坦蕩蕩」這一句話，照汪先生自己所解釋，認爲如是呈現君子又是能夠節制自己的慾望與感情，使自己寬大深沉而不爲外物所役的人；換句話說，就是君子是具有節制道德的人；此地汪先生所謂的「節制自己的慾望與感情」這一句話，就是今日所謂「心理衛生」的意思。再進一步的說，所謂「心理衛生」，實在是「生理衛生」二者互相表裏或互相爲用的。請看程子所注釋的「君子坦蕩蕩，心廣體胖」（註五一），更可知「心」與「體」——精神與身體——二

者有怎樣的相互關係了。青年守則第九條「盤潔爲強身之本」這一條，前面第四章第一節「道德標準」裏面已經說過，是兼含有「心理衛生」與「生理衛生」兩種意義；不但如此，並且這兩種衛生是相互爲用的，不啻洛克所說的「健全的精神，寓於健全的身體」一般。因爲「心理衛生」與「生理衛生」二者是相對的，所以近來有些教育學者譬如桑戴克和蓋茨二人對於洛克的這句名言有所指摘的。他們說：「健全的精神，寓於健全的身體」這句古格言，僅表示出一部分的真理。雖然健全的身體，能促進健全的精神；然而反轉來說，則我們應特別注意於心理的適應和習慣，如同注意身體的一樣。健全的精神，並不亞於健強的身體，其本身就是一種有價值的目的，同時對於幫助人類慾望的實現，又是極有力量的手段。健全的精神，幾乎在各類健全事業中，是生產與愉快的要素。健全精神的培養，大半是教育上的事體」（註五二）。照桑戴克和蓋茨二人的這種見解看來，就可知孔子所謂「君子」這個概念裏面祇表現出「健全精神」這種要素，確有至理的。因此，汪先生所謂「健」，也應該兼含有「健強體魄」和「健全精神」兩種要素，否則仍不免有偏枯之虞。惜其如此，故我認爲孔子心目中的理想人物，即他所謂的「君子」，仍舊可以作爲今日中國的道德教育之普遍的標準。即使退一步的說，孔子所謂的「君子」這種理想人物之內容還有不足以適合於中國今日，但是除掉補足些不足的道德要素之外，所謂「君子」這個固有的名稱，仍舊可以適用的，而不必標新立異的另創立一種新名稱來代替的。譬如英國所有的「君子風」或「紳士風」（Gentlemanly）及日本所有的「大和魂」或「武士道」等名稱，雖則在它的內容也不甚適合於目前的她們國家時代性，然而這等名稱迄今還是爲她們所保存而不願放棄的。這種尊重古代固有的文化之精神，應當爲我們所取法的。

除掉上述的這些話之外，我還覺得孔子自己所說過的關於「君子」這個概念所具有的一切特質是與汪先生所說的「健、賢、智、能」及青年守則所有的第六條至第九條——禮、義、廉、恥——完全一致；甚至可以說，彼此相比較，前者祇有過之而無不及的。孔子說：「君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之，君子哉」（註五三）。朱子注釋說：「義者制事之本，故以爲質，而行之必有節，文出之必以退遜，成之必在

誠實，乃君子之道也」。孔子這四句話，論其排列之順序，究竟怎樣，姑且勿問，但論其內容，所謂「義、禮、遜、信」四者，無論與汪先生所謂「健、賢、智、能」或青年守則第六條至第九條——禮、義、廉、恥——相對照，無不相當的。再分析言，所謂「義」，就是智；所謂「禮」，就是賢；所謂「遜」，就是能；所謂「信」，就是健。若再與青年守則相對比，那麼，除掉「義」和「禮」二字，不待說就是青年守則第六、七兩條之外，所謂「遜」，就是「廉」；所謂「信」，就是「恥」的意思。此外，還有論語公冶長所記載：「子謂子產，有君子之道四焉，其行己也恭，其事上也敬，其養民也廉，其使民也義」。我認爲所謂「恭」，是與「健」相當；所謂「敬」，是與「賢」相當；所謂「惠」，是與「能」相當；所謂「義」，是與「智」相當。若再與青年守則相對比，那麼，所謂「恭」，就是禮（即青年守則第六條），因爲「恭」是「謹愷」之義；所謂「敬」，就是義（即青年守則第七條，此地所謂「義」，是服從的意思），因爲「敬」是「謹愷」之義；所謂「惠」，就是廉（即青年守則第八條），因爲「惠」，是「愛利」之義；再明顯的說，是去己私以利他的意思；所謂「義」，就是恥（即青年守則第九條），因爲孔子所謂的「使民也義」，照朱子所注釋：「如郡鄙有章，上下有服，田有封洫，墾井有伍之類」。朱子所列的這些事，若歸納起來說，不外乎是政事上的問題，尤其就是所謂「明恥教戰」的意思，所以我們可視之爲「恥」。綜合以上所說，雖不能夠說彼此全相符合，然而可以承認彼此之間確有幾分相類似的。惟其如此，故我認爲古代孔子所謂的君子這種理想人物之教育，可以適合於今日的中國了。

然則中國道德教育爲什麼要以「君子教育」作爲普通的標準；同時又在青年守則上規定第六條至第九條——禮、義、廉、恥——爲道德常模呢？因爲它的目的就是在於認爲君子教育，其標準既不過高，也不過低；換句話說，這就是說君子之道，無過不及，乃是「中庸之道」。照中庸本身所記載：「仲尼曰：『君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也』。照這幾句話看起來，那麼，我們就可知我們中國的道德教育，自古以來，就是「中庸之道」，也就是君子教育。照孔子的意思，他認爲所謂

「君子」，是文質彬彬之人。照朱子所注釋，所謂「彬彬」，猶班班，物相雜而適均之貌，言學者當損有盈補不足，至於成德，則不期然而然矣。楊氏對於上文孔 自己所說的「質勝文則野，文勝質則史」這兩句話解釋着說：「文質不可以相勝，然質之勝文，猶之甘可以受和，白可以受采也。文，而至於質，則其本亡矣。雖有文將安施乎？然則與其史也實野」（註四）。再照朱子所注釋，「野，野人，言鄙陋也；史，掌文書，多關繫事，而諱或不足也」。若照理想的說法，好像孔子所說：「文質彬彬，然後君子」。設使質勝於文，或質勝於文，那麼，這都不得謂之君子。譬如論語「記載：「棘子成曰：『君子質而已矣，何以文為？』」子貢曰：「惜乎！夫子之說君子也，驕而不吝。文猶質也，質猶文也。虎 之鞞，猶犬羊之鞞。」（註五五）。不過，我們可以比較的如同楊氏所說的「與其史也實野」一樣，認 與其文勝，質 不如質勝於文 為愈的。孔子自己也說過幾句話：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進」（註五六）。程子注釋說：「先進於禮樂，文質得宜，今反謂之質朴，而以爲野人。後進於禮樂，文重其質，今反謂之彬彬，而以爲君子。蓋周末文勝，故時人之言如此，不自知其過於文也」（註五七）。至於孔子最後一句話，照朱子所注釋：「用之，謂用禮樂。孔子既述時人之言，又自言其如此，蓋欲損過以就中也」。由此，可見所謂真正的君子，一定要文質相雜而適均的；否則雖有君子之名，然其實並非真正的君子，不啻世俗所謂的「偽君子」一般。惟其如此，故孔子認爲不如採用野 之名以行文質重之實之爲愈的。綜以上所說，我們姑從朱子的注釋：「先進後進」猶言前發後發，野人，謂郊外之民，君子，謂賢士大夫也」。而所謂「士大夫」，不過是現在我們所謂的「學者」而已；因爲君子是學者，所以他們容易「任」；而所謂「郊外之民」，不啻現在我們所謂「鄉下人」；因爲野人或小人是鄉人，所以他們不能做仕。由此，可見君子與小人之所以有區別的，並非在於他們應不應做仕，乃是在於能不能做仕；實在講起來，不但他們沒有政治上的階級之差別，並且連道德上的程度之厚薄，有時也談不上的。有的，祇是在彼此之間，君子是自學者，小人是無學問者；換句話說，君子是受過教育的，小人是未嘗受教育的而已。由此，可見君子之所以爲君子及小人之所以爲小人，並非出於君子

或小人自己的意思，但是多半還是由於社會關係有以使之然的；再說一句話，這就是由於社會上教育不能普及，或文官未能肅清的緣故。若律諸西洋希臘古代，那麼，我們中國古代所謂「君子」與「小人」二者之別，是與她們所謂「貴族」與「平民」或「奴隸」之別大有不同的。在希臘古代，柏拉圖（Plato）把人類的天性分做三個階級：（一）哲人階級，（二）軍人階級，（三）工商者階級；而所謂「哲人」，就是貴族之稱謂，所謂「軍人」，就是武士之稱謂；所謂「工商者」，就是奴隸之稱謂。照柏拉圖的意思，他認為哲人應當飽受教育，軍人應當受相當程度之教育，至於工商者呢，他們簡直用不着什麼教育。因為哲人是居於統治者的地位，所以他們非有充分的學識不可；軍人是擔負保護統治者及其婦女之責任，所以他們非有相當程度的學識不可；至於工商者呢，他們始終的居於被治者之地位，所以他們用不着什麼學識，祇能知道服從命令爲已足。然而我們中國所有「君子」與「小人」之別，並不是這樣的。照國父所指示，人類生來所有的智力雖是不平等的，乃有聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣之別，然而他們可以在所謂「人能盡其才」、「教育機會均等」及「以全力發展兒童本位之教育」的幾個原則之下，用人工的教育力量去促成其達到真平等的。不過，國父按着人類生來所固有的智力高低及其後天所得的知識之深淺姑把類人的知識分做三大類：（一）先知先覺者，（二）後知後覺者，（三）不知不覺者；並且以爲先知先覺者是發明家，後知後覺者是宣傳家，不知不覺者是實行家而已。

原來先知先覺者多半是屬於生而知之者，但是他們若沒有教育，雖則有生來優越的智力，也不能夠成爲一個發明家。因此，他們還需教育的。復次，後知後覺者多半是屬於學而知之者；而所謂「學」，顧名思義，就是教育；因此，他們當然需要教育的。最後，不知不覺者多半是屬於困而知之者，而所謂「困」，就是「努力」之義；因此，他們不但需要教育，並且還要努力去受教育的。照國父的意思，他認爲這三大類人都需要教育的，合言之，這是今日我們所謂的「教育機會均等」的意思。不過，他如同孔子所謂「唯上知與下愚不移」一樣，對於先知先覺者和不知不覺者這兩極端的人類（指智而言）姑且不問，祇認爲後知後覺者是屬於中材

者，又如簡孔子所謂「性相近也，習相遠也」一樣，必須去受教育的。前面已經引用 國父自己所說的話：「行之之道維何？則全在後知後覺者之不自感以惑人而已」。再就孔子而論，孔子不但說「若聖與仁，則吾豈敢？」並且他有時連問「君子」也不敢以自居的。孔子說：「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得」（註五八）。他又說：「君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」（註五九）。孔子這幾句話，一面是他自謙之辭，一面是指出君子也須待教育而後成的意思。然則現在我們所以用青年守則十二條尤其它的第六條至第九條作為道德教育之要目，其目的就是在於要養成一種能夠不憂、不惑、不懼之仁者，知者和勇者的君子或能夠躬行君子道韜之人材。因為君子是待教育而後成，所以在未成君子之前，他們究竟是什麼樣的人物呢？這不待說他們就是所謂「小人」，至少限度，他們就是所謂「野人」。原來所謂「小人」或「野人」，前面已經說過，不一定是無道德者，實在講起來，他們都是無學問者、無知者或無教育者；因此，他們當然需要教育的。退一步的說，即使他們大部分是無道德者，然而他們因為越無道德，越需要教育的。關於這一層，前面第五章第二節「道德異常」裏面已經引用孟子所說的「教亦多術矣。子不府之教誨也者，是亦教誨之而已矣」（註六〇）。現在再引用孟子所說的另幾句話來證明吧。孟子說：「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。如中也棄不中，才也棄不才，則賢不肖之相去，其間不能以寸」（註六一）。孟子這幾句話，就是說小人或野人應當養而不可棄的意思。孟子既然此，何況孔子呢？孔子說：「唯女子與小人，為難養也，近之則不孫，遠之則怨」（註六二）。此地孔子所謂的「小人」，是特別的指着某些行為卑劣的僕隸下人而言，並非汎稱一般野人的；所謂「女子」，也祇是指養某些品行不良的臣妾而言，並非汎稱一般婦人的；因此，孔子這幾句話，姑作別論。但是實在講起來，前面第五章第三節「道德異常」裏面已經說過，孔子所主張的道德教育之對象，是不分善惡的。孔子說：「有教無類」（註六三）。照朱子所注釋「人性皆善，而其類有善惡之殊者，氣質之染也。故君子有教，則人皆可以復於善，而不當復論其類之惡矣」。朱子所謂的「人性皆善」這一句話究作何解？關於這個問題，前面第二章第三節「道德之現象（下）」裏面已經說過，此地其須復

述。現在我們姑不問人性生來是否皆善，但是無論君子或小人，都需要教育，是毫不成問題的。君子有教，那麼，他們會進於廣，甚至能夠接近於聖域的，小人有教，那麼，他們就會轉變為君子或賢人。再進一步說，我們越看到某一類人是小人或野人，我們越要對於這一類人施以相當程度的教育。這個道理，就是所謂「教育」這個名詞裏面所包涵之意義，可以不言而喻的。照一般教育學的解釋，所謂「教育」(Education)，是成熟者 (Maturity) 對於未成熟者 (Immaturity) 故意的施以指導作用的意思。所謂「成熟」和「未成熟」這兩個名詞之意義，前面已經借用杜威所說的話把它解釋過過了，此地無須再說。現在我們再引用德國文化教育學者斯勃朗格 (E. Spranger) 對於教育之意義有所解釋的話來證明小人或野人不能不有教育吧。斯勃朗格的意見，他認為教育作用不外乎「愛」；但是教育上的「愛」是與普通所謂「愛好」之「愛」或所謂「戀愛」之「愛」完全不同；具體言之，普通所謂「愛好」或「戀愛」，是以「美」為對象，即對方越美麗，那麼，我們越愛好它或戀愛他；因為凡美麗之物或人，可以怡心悅目，令人欣賞或賞鑒。然而教育的「愛」則反是，它是以「醜」為對象，即對方越醜陋，那麼，我們越愛護他。上面所謂「未成熟」(或「未完全」)一語，就是含有「醜陋」之義；因此，凡未成熟或未完全之學生，我們應竭力指導他們或愛護他們，使他們由未成熟或未完全逐漸的變為成熟者或完全者；如果一個學生已經達到相當程度的成熟或完全，那麼，我們無須特別的指導他或愛護他，儘可任其自動自律以完成其人格。照斯氏這幾句話看起來，我們就可知一般的說，教育之作用，是在於教育者須使被教育者由未成熟或未完全的狀態逐漸的變為像教育者自身所有的那種成熟或完全的程度；特殊的說，道德教育之作用，是在於教育者須使被教育者由惡(即小人或野人)的狀態逐漸的變為像教育者自身所有的善(即君子)的程度，這些都不啻一個美麗者使一個醜陋者逐漸的變為另一個更美麗者，至少限度使他變成爲像教育者自身所有的美麗的程度一般，無論照一般的或特殊的所說，凡教育者，都必須首先以身作則，或人格感化，然後纔能夠使被教育者去模仿而完成他們自己的人格。

除掉上述之外，此地還有一層須要說明的，就是說斯勃朗格之所謂的「教育的愛」，並非慮夫慮婦之偏愛

或溺愛，乃是良賢母之慈愛；因為教育的愛或慈愛之中，仍然含有嚴厲的態度，不容許其子弟有放縱之行為。反過來說，設使我們如同斯氏所說的「教育的愛」，另有所謂「教育的威」一語，那麼，所謂「教育的威」，其中也，然含有愛的作用，使一般受教育者大，毫無恐懼惡意，念，並且有「開過必改」之舉。即使像中庸上所說的「是故君子，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所聞」或像孔子自己所說的「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言」，但是此地中庸上所謂的「戒慎」和「恐懼」及孔子所謂的「畏」，都是由於自己內心所得，不管我們在前面的第二章第二節「道德之基礎」裏面，說的「恐是內得於己」一說，並非為外界的感威所脅迫有以使之然的。朱子注釋得好：「畏者，嚴憚之意也；天命者，天所賦之正理也。知其可畏，則其戒謹恐懼，自有不能已者，而付畀之重，可以不失矣。大人聖言，皆天命所當畏，知畏天命，則不得不畏矣」。照朱子這種解釋看起來，我們就可以說凡君子之所以能夠知畏其所當畏，其原因就是於有「教育的威」存在着的緣故。然而小人往往則反是，雖有「教育的威」存在着，然而他們也不知有所當畏的。惟其如此，故孔子又說：「小人不知天命，而不畏也，狎大人，侮聖人之言」。但是小人之所以不知其有所當畏的，其原因還是由於他們未曾好好的受過教育，並非生來就如此的。尹氏說：「三畏者，修己之誠，當然也。小人不務修身誠己，則何畏之有？」尹氏所謂的「小人不務修身誠己」這一句話，就是指出小人未曾受過教育的意思。如果教育者對於所謂小人好好的教育他們，不管顏淵稱孔子「循循然善誘人」一般，那麼，久而久之，雖屬小人，然而他們也終能豁然自悟而知其有所當畏的。此地顏淵對於孔子有所稱讚的所謂「循循然善誘人」這一句話，可以說就是「教育的愛」，也可以說就是「教育的威」。照朱子所注釋：「循循，有次，貌，誘，引進也。博文約禮，教之序也。言夫子所變高，而教人有秩序也」。我們所謂「教育的威」或「教育的威」，也不，乎朱子對於顏淵稱讚孔子有所云然的話之這種解釋而已。總之，上面所說的「教育的愛」是愛中有威，「教育的威」是威中有愛；合言之，這是陳立夫先生曾於民國二十八年八月二十七日——教師節——致各校導師書裏面所謂「思（即「愛」字之義）威並用，寬猛相濟」的意思。譬如孔子的門人熟察孔子的行狀而詳記之，說：「子溫而厲，威

而不法，恭而安」(莊六四)。這幾句話，就是說孔子能夠做到「恩威並用，寬猛相濟」，也就是說孔子既有「教育的愛」同時又有「教育的威」的意識。又如教育界有兩句常套的話：「威儀如秋霜，訓誨若春溫」。這也是表現某一個教育者能夠有「教育的愛」同時又有「教育的威」的意識。因為教育的愛，愛中有威；教育的威，威中有愛；所以這種愛和這種威無論對於君子或小人，都有用處的；不過，比較的說，它們於小人的方面，其用處更涉些而已。因為君子能夠自愛同時又能夠自重。孔子說：「君子不重則不威，學則不固」。孔子這幾句話，雖則是說要教個君子必先自重，能自重，則有威嚴，而其所學也會堅固的意義；然而就君子本身而論，他固稱爲君子，那麼，他沒有不自重，因此，他就有威嚴，而其所學也無不堅固的。不但如此，並且他如孔子所說「主忠信，過之不如己者，過則勿憚改」。因爲君子自己能夠自愛自重而有威嚴，所以他用不着他人施與以「教育的愛」和「教育的威」。然而小人又是不然的，他們大都不知自重，論其容儀，既不威猛；論其所學，也不堅固，重於主忠信，無友不如己者，過則勿憚改等，更不容易做到的；因此，他們非賴乎他人施與以「教育的愛」和「教育的威」不可。禮記學記說：「凡學之道，嚴師爲難，師嚴然後道尊；道尊然後民知學」。禮記學記這幾句話，也就是說出一「教育的威」之必要的意義。因爲「威」和「嚴」二字是互相對照而不可分離的緣故。但是學記所謂的「師嚴然後道尊」這一句話，是站在教師的方面而言的。如果站在整個的教者立身而說話，那麼，我們應當說「道尊而後師嚴」。楊汝樞先生說得好：「夫師隨道存，故首當尊道，而後言尊師」(莊六五)。楊先生這幾句話，就是孔子所謂的「君子不重則不威」的意思。因爲先尊道而後尊師，所以師不可不擇。而所謂「擇師」者，就是說要有道德的師的意思；不但要有道德的師，並且要所擇之師又能彰明道的意思。如葉師經道，或者即使師有道，而他不明其道，那麼，這不能對稱之爲「教育」，尤其不能稱之爲「道德教育」。楊先生又說：「且直道必先明道。若道不明，則何以重之？若師不擇，則與常人何別？又將何以待之？」楊先生這幾句話，是與韓愈所說「古之學者必有師，師者，所以傳道、授業、解惑也」這幾句話頗相仿的。學記也說：「君子知至學之難易，而知其難易，而後能博學；博學而後能自強，然後能博學」。這幾句話頗相仿的。學記也說：「君子知至學之難易，而知其難易，而後能博學；博學而後能自強，然後能博學」。

師爲師。是故稱師不可不慎也。韓愈所謂「無惑」及筆記所謂「博喻」，就是楊先生所謂「明道」的意
 惑。孔子說：「有德而教者，可以爲師矣。」（註六六）。照朱子所注釋：「言學範時分舊聞而每有新得，則所學
 在我，而其學不窮，故可以爲人師。若夫記問之學，則無德而教，而所知有限，故學範其不足以爲人師。正與
 此處相發也。」我們認爲孔子這兩句，也就是「明道而傳道」，道重而德師範的意思。孔子說：「三人行
 必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」（註六七）。此地孔子所謂的「師」之一字，雖則有一定價
 值，但道德的師範，正有道德的師之外，另有一個無道德的人，也可以供作我的警戒，故也可以稱之爲師。若
 如朱子所注釋：「蓋三人同行，必有我師也。彼三人者，一善一惡，亦則我從其善而改其惡焉。是三人者，皆我師
 也。」又如君氏所注釋：「見賢思齊，見不賢而內自省，則善惡皆我之師，進善其有幾乎。」然而照孔子之本
 意，他所稱「師」，還是善於明道。韓愈所出善方面，或戒惡的方面的人，與孔子不過假設了個例子來警戒
 人去攻人之惡而已。周子（即周敦頤）說：「故先覺後覺，聞者求於明，而師道立矣。」（註六八）。朱子注
 釋說：「師者，所以攻人之惡，正人之不中而已矣。」周子又說：「師道立，則善人多；善人多，則朝廷正而天
 下治矣。」照朱子所注釋，「此所以爲天下也」。照周、朱子這些話看起來，就可知一般的說，無非孔子自
 己或孔子以後的一班僅有無一不認爲師範有道德之人。於是其是明道之人，否則雖有學問者，亦不足以爲師。
 不實事記所謂的一記問之學，不足以爲人師。孟子說：「人之患在好為人師。」（註六九）。孟子道：「有
 師，雖得到，則自足而不復有進德之思，然而他這一句話，是置於「好」之一字，其意思是在講起來，照孟子的
 一若知爲人師，則自足而不復有進德之思，然而他這一句話，是置於「好」之一字，其意思是在講起來，照孟子的
 本意，如周孔子一樣，他這句話，是置於「好」之一字，其意思是在講起來，照孟子的
 必先覺後覺。子，天民之先覺者也。子，天民之先覺者也。子，天民之先覺者也。子，天民之先覺者也。
 則則是代述伊尹之語，以告萬民所問的，然而周子所說的，故先覺後覺，聞者求於明，而師道立矣。這幾句話，
 再參照上面所引用的周子所說的一……故先覺後覺，聞者求於明，而師道立矣。這幾句話，就明白的。不

過有道德的師，尤其能夠明道的師，比之記問之學的師不啻異域的天國。而「師」之地位，亦非尋常可比。孔子曰：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。」（《孟子·告子下》）此語雖指個人而言，然其意實指教育而言。教育之能使人動心忍性，曾益其所不能，此其所以為「師」之地位也。

其次，教育之能使人動心忍性，曾益其所不能，此其所以為「師」之地位也。教育之能使人動心忍性，曾益其所不能，此其所以為「師」之地位也。教育之能使人動心忍性，曾益其所不能，此其所以為「師」之地位也。

第三，我們應當知道道德教育之教育者所謂「師」本身即是君子。因此，凡稱「師者」，他們必定要如孔子所謂「君子不重則不教，學則不固」一樣，處處要自愛自重，對於道德教育，對小人嚴厲，對君子則寬容。陳先生認為「君子不重則不教，學則不固」，以做為陳立夫先生所謂的「德教並用，道法相濟」的勸勉。陳先生認為君子之地位，在於其能使人動心忍性，曾益其所不能。因此，凡稱「師者」，他們必定要如孔子所謂「君子不重則不教，學則不固」一樣，處處要自愛自重，對於道德教育，對小人嚴厲，對君子則寬容。

第四，因為有了上述的第一個理由，所以我們中國的道德教育，是注重實踐和教誨人類的。孔子曰：「弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾而親仁，行有餘力，則學之。」（《論語·子罕》）此語雖指個人而言，然其意實指教育而言。教育之能使人動心忍性，曾益其所不能，此其所以為「師」之地位也。

第五，我們應當知道道德教育之教育者所謂「師」本身即是君子。因此，凡稱「師者」，他們必定要如孔子所謂「君子不重則不教，學則不固」一樣，處處要自愛自重，對於道德教育，對小人嚴厲，對君子則寬容。

理想的佈置同時並重，然而而在實際上看來，前者還是偏重於人性和改造同時而後以加強教育為改造人性之主要的工具，甚至有時使知識教育成為全部教育之目的，後者還是偏重於環境之佈置而同時往往利用人性的轉變作為改革環境之主要的工具，甚至有時故意的煽動心理變動作為達到全部教育的目的之手段一般。關於這層，有涉及道德教育之教學問題，即怎樣的去教學道德的地方？因此少留在下面和道德教學第二節以再來討論。其次，因為有了上述的第二個理由，所以我們中國的道德教育是本著禮記禮運篇所謂的「天下為公」和孔子所謂的「有教無類」及「國父」所謂的「人能盡其才」、「真平等」和「槐實本位」三個原則，視為天下無棄材，不論智和愚、實和不肖或君子和小人，其或在種族上講，強和弱，在政治上講，貴和賤，在經濟上講，富和貧，都必需要教育的。換句話說，我們認為祇有真正的道德教育，纔能夠使得智和愚、實和不肖或君子和小人都做到中庸及使強和弱、貴和賤或富和貧也都做到平等自由，以促進安無傾、和雍寡、均無貧之大同世界。此地我們不妨在這三句話之外，再加上「中無弱不友」和「著無惡」兩句話，以表明所謂「道德教育」自有它本身所有的一種特徵，而與其他所謂「社會教育」、「政治教育」和「經濟教育」所有之特徵略有區別的。照這樣向說起來，我們中間的道德教育又不像西洋各國和蘇聯的道德教育，雖則在表面上都以「德謨克拉西」為標榜，主張「教育機會均等」，然而在實際上看來，前者還是祇注重於資產階級至少小資產階級的子弟之利益，盡量的去培養他們，至於勞動階級的子弟，祇在初等教育的階段上享有同等的權利，但是在中等教育的階段上，他們並沒有得到均等的機會，充其量，不過普遍的授些所謂「職業教育」而已。後者還是祇注重於無產階級的子弟盡量前去培養他們，至於昔日所遺下來稍有資產的階級之子弟，在蘇聯政府當局的眼光看起來，他們都是反革命者，不應當有享「教育之權」而養之如遺的一般。再換句話說，我們中國的道德教育，前圖第四章第三節「國民道德與職業道德」裏面已經說過，是真正平等的；因為它是真正平等的，所以它是真正的以軌制，並不像西洋各國及蘇聯的教育制度僅有軌制之名而有雙軌制之實。具體的說，我們中間的教育制度，不論何人，都使之受國民教育同時又受一種職業教育；前一種教育，就是如孔子所謂的「君子不器」一語，使

每一個國民都做個一般的人；後一種教育，又就是如孔子所謂的「文質彬彬，然後君子」一樣，使每一個國民在做個一般的人之外，再去做個特殊的人。再說句話，國民教育是屬於「文」的教育，職業教育是屬於「質」的教育；合這兩種教育而論，它就是君子教育；而所謂「君子教育」，前面已經說過，並不是貴族教育，也無所謂「平民教育」，祇是一種養成有道德者的教育而已。同時，因為所謂「養成有道德者的教育」，前面已經說過，使有道德者發達於賢，使無道德者由不肖轉變為賢。所以道德教育在注重怎樣的培養道德與常態之外，還須注重於怎樣的矯正（改厥和治療）道德的變態。不但如此，並且在怎樣的培養道德的常態及怎樣的矯正道德的變態以前，我們又不能不先明白道德的常態和變態之意義和性質。關於道德的常態之意義和性質，前面第四章道德之內容底下各節，關於道德的變態之意義和性質，前面第五章道德之變態底下各節裏面，都已經有詳細的說明；並且在着手培養道德的常態和矯正道德的變態的時節，還須先明白道德之意義、本質和法則等；因此，在討論「道德教育」本身之意義以前，先在前面第一、第二、第三章裏面對於這些問題也作過詳細的討論了。除此之外，還有特別怎樣的位小人轉變為君子，以完成其所謂「君子教育」之目的這個問題的一件，所以我們在後面再設「道德測驗」以討論怎樣的診斷和治療道德病這個問題，此地姑止於此。

最後，因為有了前面所述的第三個理由，所以凡擔任道德教育之教育者（即教師），前面已經說過，應當以身作則或人格感化。但是所謂「以身作則」或「人格感化」這一句話是雙方的，並非祇責成教育者去樹立模範的；至於被教育者呢，他們有時不待教育者來示範而他們自己表現其善的行為的，並且在教育者和被教育者之間互相發生作用。學記說：「善學者，師逸而功倍，又從而庸之；不善學者，師勤而功半，又從而怨之。善問者，如攻堅木，先其易者，後其難者，及其久也，相說以解；不善問者，反此。善待問者，如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴，待其從容，然後盡其聲；不善問者，以此道進學之道也。」學記這些句話，就對於教育者和被教育者雙方而看的，分析的說，它所謂「善學者」和「不善學者」之「學」字完全有兩義：一是一「教」之義；教育教，因此，學與教通；一是學習之義，這裏是種普通的解釋。不啻好像學記上

不息的意願。總之，孔子教人，「而與人鬥，其力而後行」，所以他說：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」（註七五）。「而惟漸人，不肯盡力上進，中道而廢，所以傳又說：『譬如登山，未成一篋，止焉止也。譬如平地，雖覆一篋，止焉止也。』」再說一句話，孔子的道德教育，總以「無力」為對象，即使有力者日益上進，譬如他稱顏淵是「使無力，政力不足者，漸漸變為有力者；譬如他問子貢：『女與回也孰愈？』」子貢對孔子說：「賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二」。孔子說：「弗知也。吾與女，弗如也。」（註七六）。孔子這幾句話，「一面因子貢方人，故喻其力不可企及顏淵，連他自己也自謙在的，一面還是希望子貢盡力上進，不會稱頌顏淵見其進而未見其止一般。惟其如此，所以關於前者（即教育的真），國父指示過我們：『行之道維何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。』關於後者（即教育的力），總我也指示過我們：『唯有篤行纔是力行，唯能力行纔無所謂難事。』（註七七）。

總括上述的「教育的愛」、「教育的真」和「教育的力」三者而論，這三者之綜和就是道德教育之全部，也就是君子教育之全部。分言之，前面既經說過，教育的愛是以「醜陋者」（即未成熟者）為對象；教育的真也是以「無知者」為對象；教育的力是以「無力者」為對象。因此，合言之，道德教育是以「無道德者」為對象；君子教育是以「無能者」為對象。孔子說：「行君子道者三，我無能焉。仁者不愛，知者不惑，勇者不懼。」（註七八）。孔子這幾句話，前面已經說過，固然如子貢所稱，是孔子自道之謙辭，然而孔子要示人們以君子之道是在於不變、不惑、不懼的意思。由此，可感孔子之意思，他認為君子教育是以「無能者」為對象，使「無能者」逐漸的變成為「有能者」；「無具體的說」句解，即使憂者、惑者、懼者逐漸的變成為「不變、不惑、不懼」之仁者、知者和勇者。若用周、朱二氏的話來解釋，那麼，我們不是說使聞者逐漸的變成為明者，就是說使聞者逐漸的變成為善者或使不中者逐漸的變為中者的意思。現在我們再用「國父所指示過的話來說明吧。」國父說：「甚麼是正義呢？正義就是『一種思想』，『一種信仰』和『一種力量』」（註七九）。此地「國父所說的『思想』」、「信仰」和『力量』，這就是上述的『教育的真』，『教育的力』和『教育的力』。因此，主聽會

學教育。不但如此，並且三民主義所包含的三個主義——民族主義、民權主義和民生主義——又如「繡裁所指示，是與「情、法、理」三者相當；因此，這三者也就是與心理學上所謂的一「情、智、意」三者相當；同時又是與物理學或道德學（譬如中庸二書）上所謂的「仁、知、勇」三者相當的；合言之，三民主義就是與中庸上所謂的「誠」之一字相當的。照這樣的說起來，三民主義教育本身就是道德教育。不特好像前面第三章第三節「道德主義」裏面所說的「三民主義本身就是道德主義」一般，總之，所謂「道德教育」，不外乎就是中庸所謂的「人一能之，己百之；人十能之，己千之」。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」的意思。

說到這裏，所謂「道德教育」這個名詞或這個概念之意義究竟是什麼和怎樣的解釋，本來已經說得很詳盡了，再沒有什麼別的話可說；不過，照前面所說，道德教育，照古代的法法，就是君子教育；照現在的說法，它就是三民主義教育，這些定論，或者使初學者驟看說，以為它是太抽象、太籠統的，真能夠捉住其真相的。惟其如此，故我們為謀具體化起見，姑再用現在所慣用的語調把它定論如下：所謂道德教育，就是成熟者對於未成熟者故意的去培養其道德知識、陶冶其道德情緒及訓練其道德行為之一種作用。但是像這樣的一個道德定義，論者或以為道德教育應當就是屬於訓練道德行為，充其量，也不過同時含有陶冶道德情緒這一種作用而已；至於培養道德作用，是應當歸諸給裡學的範圍之內，而不應作為道德教育的作用之一。這種論調，是有相當的理由；前面第一章第五節由德育原理之解釋一裏面也經如此的說過了。不過，我們在此地所講的「培養道德知識」，並非像一般倫理學上所討論的關於道德知識問題；祇使人們知道「道德是什麼」這個問題，即使在這問題之外，還有「為什麼要有道德」及「怎樣的實踐道德」這兩個問題；然而其主要目的，還是着重於道德知識本身之開發，並且專為教育而設想的；並非為被教育者而設想的一般。至於道德教育上所謂「培養道德知識」這一句話，是完全的為教育者而設想的；不過，要使教育者利用被教育者生來所固有各種怎樣的去開發它、改造它及利用其所處的周圍的環境怎樣的去布置它，選擇它，使他們由無知變成爲有知，由僞知變成爲真知，以達到孔子所謂的「知者不惑」及「國父所指示的「校知後覺者之不自惑以惑人」之目的說總之，前

而已經說過，無論照中國古代的道德教育或 國父遺教上看起來，所謂「道德教育」，一定要是養成善、仁、勇三者必備之人格使之作爲今後修己以安人（即現今之所謂「救國、救世界」）之準備的意思。

請再將西洋教育史來看一下吧。西洋向來所有的關於道德教育上之主張，本來可分爲三大派：（一）知識主義之道德教育；（二）行動主義之道德教育；（三）人格感化主義之道德教育。第一派道德教育，又名「德目主義之道德教育」，例如海爾巴脫是屬於這一派。海氏以爲「教育之全部，可以「德育」二字概括之。他又以爲「教育之目的，是在於培養道德之性格」；而所謂「道德之性格」，實不外乎是所謂「五道念」(Kastrenobitt)——內心之自由、完全、好意、正義和報償——所統率之性格而已」。因此，海氏之教育學說，就他的目的論而論，雖稱爲意志本位之論，未嘗不當；然就他的方法論而論，他的心理學，是在於重觀念，輕行爲；而所謂「意志」或「性情」，在他看來，其源泉不外乎在於觀念，所以他以爲若注重意志則不可不注重觀念；注重觀念，即所以注重意志。惟其如此，故我們可以認爲海氏的主意主義的道德教育說，不外乎是知識主義或德目主義。第二派道德教育，又名「勤勞主義之道德教育」或「作業主義之道德教育」，例如凱欣斯泰奈 (G. Diessenstener) 是屬於這一派。又如英國杜威的教育學說，多少是與凱氏的教育學說相同；不過，杜威的教育學說，是有它本身所有的哲學——實用主義 (Pragmatism)——上的根據之存在，所以它又可另稱之爲「實用主義之道德教育」。先就凱氏而論，凱氏以爲一切教育之最後的目的，是在於由自立調和的發達根據有倫理的自由之人格去建設一個人類社會。他又以爲國家之任務，是在於保持它自身及保護國民之幸福，所以必須從國家的公民教育以養成健全之國民。他還以爲現今學校之組織，多不完全，應當改革爲「勤勞學校」(Arbeits Schule)，以作業教育之中心而形成爲一個勤勞自治體。惟其如此，故凱氏的教育學說，可以稱爲「勤勞主義或作業主義之道德教育」。其次，就杜威而論，前面已經說過，杜威認爲教育就是生活，因此，杜威主張「由做而學」(Learning by doing) 或「學習由做作中得來的」(To learn through to do)；他還主張「教育生活化，學校社會化」。惟其如此，故杜威的教育學說，可以稱爲「實用主義之道德教育」。

第三派道德教育，又名「人物主義之道德教育」或「人格主義之道德教育」，例如林得（Linde）、菩提（Bude）、古爾里特（Gurrit）及瑞士愛倫凱女士（Aler Key）等是屬於這一派。他們的主張，與則彼此不甚相同，然而在大體上講，他們無一不反對自然主義而尊重理想主義。究其原因，大抵是由於他們不滿意向來主知主義的教育學說，而亟亟乎要起來以謀救濟。簡單的說，林得和菩提二人還是注重養成有紀律、有範圍之人格，而古爾里特和愛倫凱女士二人則是主張尊重超越社會、重自我之人格。因此，前二人的主張，似乎以教師的人格去感化被教育者，所以又可稱為「人物主義之道德教育」；後二人的主張，簡直就以兒童自身的人格為中心而尊重自由行動，所以又可稱為「人格主義之道德教育」。以上三派道德教育學說，雖則各有各的一種價值，然而它們各有所偏，即第一派是偏於知識，第二派是偏於意志，第三派是偏於感情，所以它們都得不到道德教育之整個性。然則如前面所說，論者中或認為我們所下的那個道德之定義不相當於所謂「培養道德知識」一項放在其中，其原因就是在於此，不會好像站在知識主義之道德教育的觀點上認為道德教育之定義裏面祇含有「培養道德觀念」一項，道德觀念一經發達，那麼，無論道德清操或道德行為就自然然而陶冶而成的。

上面所述的西洋各國所有的這三大派的道德教育，在中國教育史上，也有存在的；不過，不像西洋各國那樣的分道揚鑣，各行其是的一般。積極的說，我們中國教育史上所有的這三種道德教育是集中於某一入譬如孔子、孟子乃至周公的身上，至少是集中於某一大派譬如儒家（按：此地姑如此稱謂，其實所謂「儒家」並非學派之稱謂，詳見後面「傳統道德」一章）。先就知識主義或德目主義之道德教育而論，我們中國，自古以來，所謂「德目」是非常講究的，譬如三綱、五常、三達德、四維、八德乃至現在青年十二守則等等，都是德目。這些德目之內容，除掉在前面第四章第二節「道德綱領」裏面已經說明一過外，後面「傳統道德」一章裏面還要論及，此地姑不具述。不過，現在所要說的，就是有些人拿海爾巴脫的五道念比作中國所固有五常——仁、義、禮、智、信，以為海氏所謂「內心之自由」，是與所謂「智」相當；所謂「完全」，是與所謂「禮」

相當；所謂「好意」（即「仁愛」），是與所謂「仁」相當；所謂「正義」（即「權利」），是與所謂「義」相當；所謂「報償」，是與「信」相當的。復次，就行動主義之道德教育而論，它是爲我國中國古來的道德教育有所重視的，譬如孔子所謂「學而時習之」（註八〇）。「學而不思則罔，思而不學則殆」（註八一）。「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」（註八二）。「仁者先難而後獲」（註八三）等等。不啻就是杜威所謂「由做而學」一般。至於現在呢，因父所指示的所謂的「不知而行，行而後知，知而後行」三段教學法，更不待說是一種行動主義之道德教育。最後，就人格感化主義之道德教育而論，關於這一層，前面已經把它討論過很詳細，此地無須復述。並且，在全部中國教育史上，幾乎無處不發現人格感化主義之道德教育，儼不勝舉的。綜合起來說，我們中國的道德教育，不拘其站在任何方面——知識主義或德目主義、行動主義或人格感化主義——來觀察，都是整個體；再說一句話，是知、仁、勇三者合一，也就是祇有一個「誠」。惟其如此，故教育部在訓育綱要裏面規定出「自信信道」、「自治治事」、「自育育人」、「自衛衛國」四種目標，除詳說明了它的意義及其訓練之方式之外，還敘述其工夫，「以自信信道爲誠的工夫，自治治事爲仁的工夫，自育育人爲知的工夫，自衛衛國爲勇的工夫。能誠乃能發生堅定的志願與統一的信仰，信仰即力量；能仁乃能發揮服務的精神，合羣的習性與組織管理之技能，團結即是力量；能知乃能發展創造的體力與科學的方法，知識即是力量；能勇即能發揚奮鬥的毅力與犧牲的精神，決心即是力量。人人有奮鬥與犧牲之精神，則民族可以獨立；人人有服務與團體之精神，則民權可以普遍；人人有創造與科學之精神，則民生可以發展；人人有真誠的自信與共信，則三民主義可以實現。而實現三民主義，即爲我國教育之終極目的也」（註八四）。這一段話，就是我們中國的道德教育這個概念的意義內容之引伸的說明。因爲我們中國的道德教育的意義之內容既是如此之豐富，自今以後，能够爲世界上任何國家所採用而成爲有必然性和普遍妥當性的東西，可以斷言的。

第二節 道德教學

前節所謂「道德教育」，是說明「道德教育是什麼」或「什麼叫做道德教育」這個問題，當然，在這個問題裏面，同時兼含有「爲什麼需要道德教育」這個問題。但是本節所謂的「道德教育」是繼承前兩個問題之後說明「怎樣的教學道德教育」這個問題。這就是因爲在全部道德教育上，所謂「道德教育」之意義，道德教育之目的及道德教育之方法三者，不可不有聯絡的說明之必要，所以本節再提出「道德教學」這個問題來討論的。

此地所謂「教學」二字，先從中譯上講，前節已經說過，就是禮記學記所謂的「教學相長」之「教學」的意思。按禮記疏，「故曰『教學相長』者，謂教能長於善，教學之時，然後知已困而乃強之。是教能長學善也。學則道業成就，於教益善，是學能相長也。但此禮本明教之長學」。照鄭玄目錄說：「名曰學記者，以其記人入學教之義」。由此，可見「怎樣的教道德」這個問題是非常重要的。但是道德若祇有教師的「教」而無學生自己的「學」，那麼，道德教育就會流於他律的面面喪失其學生自覺自強了。惟其如此，故學記說「教學相長」。這就是說「他律教育」與「自律教育」同時並重的意思。不過，我們站在教育者的立場而觀察，「教」應當先行於「學」的。惟其如此，故禮記疏說：「故名『教學相長』者，謂教能長益於善。……是教能長學善也」。不但疏如此說，並且學記正文，前節已經說過，它又引用兌命所說，「學學半」，以爲這一句話就是所謂「教學相長」的意思。

以上所說，是按着中籍裏面所有「教學」二字之意義而言的；現在再來看西籍呢，據英語辭典，所謂「教學」一詞，英語叫做「Instruction」，而所謂「道德教學」一詞，英語叫做「Moral instruction」或「Instruction of morality or morals」。原來英語「Instruction」這個名詞裏面是含有「to teach」（教）和「to admonish」（訓）兩義；因此，我們有時把它譯作「教訓」。但是我們有時站在知識教育的觀點上，往往把它譯作「教授」。像這樣的兩途譯法，這也不過是說說明使利起見而已；如果我們站在「教訓合一」的觀點上而考察，那麼，「教授」與「教訓」二者本來不可分離，因此，我們不如借用學記所謂的「教學」來把其

語 "Instruction" 這個名詞也譯作「教學」之爲愈的。

在我們中國學術界，向來無給英語 "To teach" 和 "Instruction" 或德語 "Unterrichten" 我們大都把它們譯作「教授」，但自民國九年左右美國杜威到中國講學以後，他主張「教育不在那裏教，並且同時在那裏學」，於是我們學術界，大受杜威這一句話之影響，不拘學記所謂的「教學相長」一語之所謂「教」是指教育者怎樣教人，所謂「學」是指被教育者自己學習而言，然而就借用「教學」二字來改譯英語或德語那些名詞，以取消向來所謂「教授」這個名詞了，一直迄今而勿省的；因此，我們對於一切科目或學科之傳授的時候，不拘其是知「教育或非知識教育，都稱之爲「教學」或「教學法」。惟其如此，故本節所以命名爲「道德教學」者，其命意也就不外乎此。不過，此地還須要說明的（至少聲明的），我們之所以改譯英語或德語那些名詞爲「教學」或「教學法」者，其目的還祇是在於如同學記所謂的「教學相長」及書說命上所謂的「學學半」一樣，一面要教育者怎樣教人，一面要被教育者自己學習；至於教育者自己呢，他們是否或應否如杜威所主張「教者不但不那裏教，並且同時在那裏學」，這要教育者自己所應當解決的一個問題，決非被教育者所可過問的。

此外，猶有言的，所謂「教學」一詞裏面所有「學」之一字，因爲它是「學習」之義；而所謂「學習」，往往被人們誤解作單純的知識教育。但是照禮記疏所說，學是學作善之義；因此，所謂「學」，與其說它與知識教育有關，寧可說是道德教育上之一種主要的作用，至於知識教育上所謂「學」呢，它也不過用來作爲達到道德教育的目的之手段而已。不過，在道德教育裏面，前節已經說過，它本身自有「培養道德知識」的一種任務存在着的而已。照這樣的說起來，所謂「教學」之「學」字，確如英語 "Instruction" 一字裏面所有 "To admonish" 一樣，是含有「訓」之義。但是在英語辭典上看來，所謂 "To admonish" 是含有 "To warn"（警戒）和 "To rebuff"（訓誨或規諫）之義，因此，它固然可以譯作「訓」，但是譬如說 "To admonish him against evil practice"（戒之勿從惡習）；因此，它似乎專指消極方面的「訓」而言的，具體言之，即專指警戒人們怎樣的避惡方面而言的。惟其如此，故我們在道德教育上，不如採用英語 "Discipline" 作爲

我國所有「訓育」一詞的譯名之爲愈的。此外，還可以採用英語“Training”一詞來做譯名的。不過“Training”一詞前而第一章第一節「德育原理之煩解」裏面已經說過，往往是用之於訓練動物的時候，並不像“discipline”一詞專用之於學校教育制度之上，有時把它解作「德育」使與「體育」(Physical Education)和「智育」(Instruction)二者相並列的一般。不過，在人類教育之上，“Training”一詞，有時也可以拿來使用的，特別的關於集團訓練例如「軍事訓練」、「童子軍訓練」、「防空訓練」等及關於筋肉方面的活動之練習，如習字、跳舞、演說、唱歌、打字及身體上所有各種運動等，大都用“Training”來稱謂，並譯爲「訓練」。此外，教育心理學上還有所謂「形式訓練」(Formal Training)和「實質訓練」(Mastery or Material Training)及「訓練移轉」(Transfer of Training)，也大都應用“Training”來稱謂的。因爲這些術語，不是說一部分心的活動與另一部分心的活動互相比較，就說一種學科與另一種學科在學習上有無相關或能否移轉，並非就全部之訓育而言的，所以與其使用“Discipline”一詞來稱謂，不如應用“Trainings”，上一詞來稱謂之爲愈的。不過，有時爲明瞭觀念及謀分工專職起見，在道德教育上，特別的專應用“Discipline”一詞來稱謂“Transfer of discipline”，也無不可的。

其次，我們再翻看前節所引用的蘇聯平克微文關於「教育」(Education)一詞分析爲「教養」(Nurture)和「教授」(Instruction)兩個名詞以表示教育歷程的兩部分：一部分是包括個人的天生能力之生長和發展，另一部分是對於態度之形成、個性之陶冶和人生觀之創立，平克氏又以爲前者無論在植物或動物，都可發現；後者似乎是爲人類所獨有的。前一個名詞，此地不必再說；至於後一個名詞呢，它是與此地所謂的「道德教學」有密切的關係。因爲所謂「道德教學」，其意義也就是說怎樣的形成其態度、陶冶其品性和創立其人生觀的意思。總裁說：「人是在『行』的中間成長，由『行』的中間而充實了人格」而提高了人格」(註八五)。總裁所謂「充實了人格，提高了人格」這兩句話，就是教育上所謂的「教授」或「教學」的意義；同時，這兩句話，又是含有「訓育」的意味。原來“Instruction”一詞，若站在「教」的方面講，譬如

說：“To hand down instruction to posterity”這可以譯作「啓迪後人」；若站在「訓」的方面講，譬如說：“To live idly without instruction is a state approximating to that of brutes”，這可以譯作「逸居無教，則近於禽獸」。就前一方面而論，所謂「啓迪後人」，似乎是側重於知識教育的方面；就後一方面而論，所謂「逸居無教，則近於禽獸」，似乎是側重於道德教育的方面。但是合言之，這兩句話都是所謂「先知覺後知，後覺覺後覺」的意義；再說一句話，它是道德教學。因為前節已經說過，所謂「道德教育」，就是成熟者（先知先覺者）對於未成熟者（後知後覺者）故意的去培養其道德的知識，陶冶其道德的情操及訓練其道德的行為之一種作用的緣故。

原來按諸中籍，所謂「教」和「訓」二字又是同一的涵義。關於「教」一字之字義和意義，前節已經有過詳細的說明，此地無須再述，至關於「訓」字之字義和意義呢，按諸說文，「訓，說教也。从言川聲」。再按諸《說文解字注》，「訓，說教也。註「是為明訓」或「圖在明訓」。由此，可見「訓」與「教」通。再按諸《廣雅釋詁》，「訓者順也。因此，所謂「訓」，又就是中庸上所謂的「率性」之義。中庸說：「率性之謂道，修道之謂教」。由此，可見所謂「訓」之一字，至少是間接的與「教」字有聯繫的關係。詳細的說，所謂「訓」，就是現代教育學上所謂「對於學生生來所固有的一切天性謀其所以發展它、改良它或抑制它，甚至或消滅它的意義。因為中庸上所謂的「率性」或現代教育上所謂的「順應天性」，大都是含有積極的和消極的兩方面的教育作用；具體言之，即一方面是教人怎樣的去趨善，他方面是教人怎樣的去避惡的意思，所以它與整個的「教育」一詞裏面所含有的指導作用沒有多大的區別，並非僅有消極的所謂「警戒」、「訓誨」和「規諫」等作用戒之怎樣勿從惡習的意義。照以上所說，「教」和「訓」二字，無論在字義上或意義上看來，是完全相同的；不過，如我們所屢次的說過，有時為分工專職起見，就着教學時所有教材之種類和性質的差異，有時稱做「教授」，有時稱做「教訓」，抑或有時稱做「訓導」。譬如曩昔明制，府學置教授，州學置學正，縣學置教訓和訓導，游訓因之。這些都是教官的一種名稱；而所謂「教官」，是教化之官；若律諸中國古語，他們就是化民成俗之

官；若律諸現代的教育權語，他們就是道德教育之教師。然則爲什麼有這樣的四個名稱呢，這也不過隨意附，州、縣所有之空閒的關係及親教教育者自己所固有的智力之高低和才能之偏全及其後天所獲得的學識之深淺，因地、因時、因人乃因事而制宜，對於有些人教之以道德，對於有些人授之以學業，對於有些人正之以性情，對於有些人諭之以義理，對於有些人訓之以事物，對於有些人導之以行動，不啻因材施教對症下藥一般。實在講起來，所謂「教授」、「學正」、「教諭」、「訓導」四種官名，不外乎是有道德教育的意義，其中含有培養道德的知識。陶冶道德的情操和訓練道德的行爲三種作用而已。這不啻就是韓愈所謂的「古之學者必有師，師者，所以傳道、授業、解惑也」的意思。然則明制所以置學官而稱之爲「教授」、「學正」、「教諭」、「訓導」者，也許就是根據於韓愈的師說之緣故。

同時，道德教裏面所含有的「培養道德的知識」、「陶冶道德的情操」和「訓練道德的行爲」這三種作用，又遵着國父所詔示過的「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」三個階段而教學，對於小學生去訓練其道德的行爲，對於中學生去陶冶其道德的情操，對於大學生去培養其道德的知識。但是這也不過是比較上的說法，如果站在整個的道德教育的觀點上而考察，那麼，不拘其任何一個階段的教育——小學、中學或大學——都需要這三種作用或任務。惟其如此，故本節所謂「道德教學」，雖則是與「培養道德的知識」有直接的關係，但是不能說與「陶冶道德的情操」和「訓練道德的行爲」沒有何等的關係；不過，至少可以說在彼此之間有間接的關係而已。再照德國海爾巴脫所研究，他把教育學上所稱的「教授」(Eatericht)這種作用分做「教育的教授」(Erziehungsunterricht)和「非教育的教授」(Nichterziehungsunterricht)兩種。前一種是指直接的有關係於教育之目的，即由教授直接的達到教育之目的者而言的。因爲海氏主張以道德的品性之完成爲教育之目的，以爲一切教授，都是用以達到這種目的的。設使它們不能夠達到這種目的，就無所貢獻了，那麼，這種教授，決非真正意味之教授。因爲它是不生教育的結果之教授，那是非教育的教授，不會無教授就無教育一般。惟其如此，故凡稱爲教授者，必須是教育的；而非教育的教授，是祇以傳授些專門的

定之知識技能爲目的，毫不直接的注意道德的品性陶冶。然則海氏之所以有這種主張者，前節已經說過，是由於海氏的教育學一方面是以道德的品性之陶冶爲全部教育之目的，他方面以爲與道德的品性有關之所謂「意志作用」由知識而發生的緣故。總之，海氏的教育學說，是做頭徹尾的主張知識爲人性之本質，所以他認爲知識完全培養得成功時，就能培養成道德的品性，即使在這種目的之達到上毫無所貢獻者，那非真正之教育。

上述的海爾巴脫這種主張，後來爲德國另一個教育學者白格曼（A. v. Goband）所繼承，白格曼自己向心理學上的主張，認爲意志和知識發生之根源，決非同一般的；換句話說，所謂意志，決非由知識而產生的，意志是有它自身發生之根源；因此，道德教育，應當以意志陶冶爲中心以完成其道德的品性之陶冶。照白氏所說，在教育學上，它就無所謂「教育的教授」這個名稱之存在；凡稱爲「教授」者，是以知識之發達爲主至於訓育呢，它是以道德的品性之完成爲目的的。嗣後，那篇得普則折衷於海、白爾氏的教育學說之中間，一方面雖不否認「教育的教授」這個名詞，然而他方面對於海氏所說的關於心理上之主張，也所不取。具體的說，卽那氏不採取海氏所主張的意志是由知識作用而發生的，而欲以意志本身爲主而舉教育目的上所有意志陶冶之實。換句話說，卽那氏一方面主張知識自有獨立的價值，因此，承認教授之獨立而排斥海氏所謂教授常須爲教育之偏見；他方面又認爲欲喚起並促進被教育者發動的態度，就是欲知覺、欲思考之意思，同時，又欲爲有熱烈的思考起見，須由整理其知識着手而使之得得其原則，以完成其意志之訓練，在這種意味上，他又承認教育的教授之存在。

以上三說，在我們看來，我們也不認那氏這種主張是最合理的。因爲那氏這種主張無論我們中國古代的教育學說，尤其與孔子的教育學說或與現代的教育主張，尤其與國父和總裁二人的教育主張一相比較，是頗相吻合的。譬如孔子說：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也」。孔子這幾句話，就是承認着「一方面有知識教育本身所有的獨立的價值之存在，他方面由知識之發動而促進其意志或品性的陶冶之完成的意義。惟其如此，故我們在前面一節「道德教育之意義」裏面，爲道德教育兼含有一培養道德的知識」、「陶冶道德的習慣」和「訓練道德的行爲」三種作用或任務。但是在道德教育之意義上，我們祇是說它兼含有這三種

作用或任務；至於道德教學呢，我們應當認為它不但含有這三種作用，並且這三種作用是有一定的進行程序同時又是互相貫串的。這也不啻就是如《國父》所指示過的「大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想，思想貫通以後，便起信仰，有了信仰，就生出力量」一般。不過，站在被教育者的方面而說話，那麼，凡被教育者，應當常時以行尤其以力行為重的，越低級學生，越應當如此的。關於這一層，前面第三章第二節「道德之法律」裏面已經說過，此地無須多述。現在我們所要討論的，道德教育之內容所含有那三種作用，既純在教學法上，是有一定的進行程序，同時又是互相貫串的；因此，所謂「道德教學」，特別的是與所謂「培養道德知識」有密切的關係。以下所說，就是特別對於這一層。

此地有一個問題須要討論的，就是美國直接道德教學（Direct moral instruction）有無利弊這個問題。所謂「直接道德教學」，就是課程裏面設有專講道德的一科，譬如我們中國，從歷史上看來，最早是設經；後來改為修身科；復次，改為黨論；最後，在小學，改為公民常識，在中學，改為公民科，在專科以上學校，改為三民主義等是。關於學校尤其中小學應否有直接道德教學，它的利弊安在這個問題，在西洋，尤其在美國教育學術界曾經爭論得很厲害的。譬如杜威是反對直接道德教學之最有力的一人；他稱直接的道德教學為死板的道德訓練。美國潑墨教授（Professor Palmer）也以為大學生可以對倫理學作系統的研究，中小學學生所注重的，是行為而不是倫理知識。倫理知識對於兒童的行為關係很少，因為道德和倫理的中間，有很清楚的界限。在舊中國有「自民黨」一六三三制成立以後，我們學校受了美國教育學說，尤其受了杜威的教育學說之影響，不主張直接的道德教學，於是學校就廢止修身一科而添設公民教學，在小學，設置「公民常識」；在中學，設置「公民科」；在大學，設置黨義，後來改稱三民主義。但是在另一方面講，美國教育界也頗有人反對杜威等這種主張而贊成直接的道德教學者，譬如紐約市有一種專從事於直接道德教學運動的所謂「倫理學校」（Ethical School）之設立；但是因為這些贊成直接的道德教學一派的學者之聲譽不甚顯著，所以這種學校總不容易引起人們的注意。現在為便於參考起見，我們姑把美國教育學者對於直接的道德教學贊成和反對的兩大

類之意見列舉在下面：

先就贊成直接道德教學的一派而論，他們以為直接的道德教學有下列的種種優點：（一）直接道德教學可以授予兒童以種種的道德知識；（二）直接道德教學可以提高道德的標準；（三）直接道德教學可以表示學校方面注重德育。復次，就反對直接道德教學的一派而論，他們以為直接的教學有下列的種種弊病：（一）直接道德教學有價值貶知，而忽略行為的危險；（二）直接道德教學容易使兒童行為受愈趨控制的危險；（三）直接道德教學有容易使其他教師忽略德育的危險（註八六）。直接道德教學的利弊既如上所述，究竟中小學應該不應該有道德的科目呢？據李相助先生所研究，他認為有第三派人主張兩方面（指贊成和反對兩方面而言）都可以容納。換句話說，一方面直接授與兒童以有系統的倫理知識，一方面又指導兒童的實際行為以收知行合一之效。不過要實行這個主張須有良好的教師。第一、他對於道德教學應有濃厚的興趣，否則就會變為呆板的課程。因為道德的教學如教學好的文章一樣，若是教師教的不得法，反使兒童生厭。第二、他應有豐富的關於道德的知識。他應該切實了解倫理學的原理，以及關於道德的文學和道德思想發展的歷史。最要緊的他應該知道如何應用道德原理以解決人生問題。他還應有特殊的技能使兒童對於道德科目發生興趣（註八七）。李先生這種意見中所說的第三派人的主張，就是我國教育制度上所現行的方法。具體的說，我國教育部對於道德教學有一種綜合的辦法，即一方面如上面所說，在小、中學仍設置「公民常」和「公民科」，在專科以上學校，設置「三民主義」課程；但是他方面，無論小、中學或專科以上學校，一律使各科目與道德教育——訓育——取得密切的關係，以求統一（註八八）。至於道德教學的教師之資格的問題呢，李先生所說的這幾點，是與我們在前節裏面對於道德教育之意義有所論及的那三點：（一）需要灌輸道德知識和提示德目，（二）需要由做而學或學習由他作中得來的，（三）需要教育者與被教育者間有人格的相互關係和作用的意思。

除上述之外，李先生還說：「總之，贊成或反對道德教學都有相當的理由。不過平心而論，中小學似不應有直接道德教學，因為學生在此時期要注重良好習慣之養成。養成良好習慣的最好方法，……就是利用效果

傳。換句話說，兒童做了好的行爲，我們就獎勵他，使他發生快感，以後再教這種好的行爲。反之，他做了壞的行爲，我們就懲罰他，使他不敢再行。由此觀之，倫理知識和養成習慣的關係很少，不然，要兒童養成各種習慣，都要告訴他們的理由，而兒童當養成某種習慣的時候，也要反省這種習慣是否正當。那麼，兒童的好習慣就浪費時日纔能夠養成了。老實說，兒童在中小學的時候，根本就缺乏道德修養的能力。還有一點，我們要注意的，就是各學科都有德育的價值，何必另設一種道德的科目呢？」（註八九）。李先生這幾句話是非常對的。我們在前節裏面既經說過，所謂「培養道德知識」，並非主張對於學生尤其對於小、中學生繼續備學上的知識的意思，同時，又在本節前面質問那篤尚普所主張的「欲喚起並促進被教育者發動的態度」就是欲喚起、欲思考之意志；同時，又欲爲有整然的思考起見，須由整理其知識着手而使之覺得其原則，以完成其意志之訓練」。這就是因爲越有如李先生所說的「兒童在中、小學的時候」根本就缺乏這種有斷的德力」的這種情形，越需要培養道德的知識的緣故。至於李先生所說的「養成良好習慣的最好方法」就是利用效果律」這兩句話，是屬於道德教學法的問題，下面再說，此地姑讓我們先把道德教材與道德教學法怎樣樣的關係作一說明吧。原來所謂「道德教學」，如同其他一切學校教學一樣，有教材同時又有所謂「教學法」；但是教材與教學法二者本合爲一而不可分離的。談到這裏，又須涉及哲學上的問題了。據柏拉圖的見解，他認爲「教學法並非在教材以外的東西，乃是附屬於教材之中」（註九〇）。杜威這種主張，照他自己所承認，是根據於海爾巴脫的教育學說。在我們看來，像海氏那樣的重視教材，似乎未免太偏的。因爲所謂「教材」(Matter)，在哲學上講，就是物質(Material)，所以海氏的教育學說雖則它本身沒有標明着「唯物論」這個徽號，然而它似乎有「唯物論」之嫌，不啻蘇格拉底之重視教學法，尤其是倡導教學法之鼻祖亞大有「唯心論」之色彩一般。杜威的教育學說，固然不是一種唯物論，乃是一種經驗論，尤其有些人稱它是「一種徹底的經驗論」，但是它同時又不是一種唯心論，毫無疑義的。況且，在一般上講，譬如英倫洛克是經驗論者，他否定本有的觀念之存在，以爲未有經驗以前無所謂本有的觀念，我們的心恰如白紙一般，因有經驗之印象乃

始生觀念。又如休謨 (Hume)，他是繼承洛克的思想而更爲發展之實，他以為我們生來未具有知識，所有的不過是經驗的習慣的知識而已。經驗論之代表者庶然如此說，所以與英法經驗派有淵源之杜威的教育學說不會有例外的。再在特殊上講，美國所固有的「實用主義」(Pragmatism)，主要着「有用的東西是真理，無用的東西是虛偽」，而所謂「有用」或「無用」之意義，若律諸通俗的解釋，似乎僅是與物質上利益有關的，至少，非物質的利益，不免爲實用主義者所輕視的。譬如美國的人民，有一句很流行的話，叫做 *What's good is better*。(生命沒有第二次的)，照這一句話看起來，美國的人民，在大體上，是最愛在物質上享樂的，決不會有像我們中國人常具有「殺身成仁」或「舍身取義」這樣的犧牲精神。法國盧梭有幾句話說得好：「我們經歷兩重產生：一爲生存產生，一爲生活產生；一爲明瞭人與非人，一爲瞭解兩性」(註九一)。盧梭這幾句話，其日的固然在於爲着「春愴期」而發揮的，即他認春愴期爲第二次的出世，然而它同時又含有整個的人生教育之意義在內的。若照盧梭所說，那麼，教育之本質，不僅祇限於生活，並且還含有生存。這樣一來，那麼，盧梭的這種見解比美國杜威所說的「教育就是生活」這一句話，其價值高得許多。不過杜威之所以一定要如此說的，其原因並非僅僅在於要反對歐洲各國的教育學者例如英國斯賓塞等所主張的「教育是將來的生活之準備」這種教育意見而被揮的，同時，又因爲杜威的教育哲學之根本思想，是在於徹底的經驗論和實用主義，所以他對於所謂「教學法」之意義和性質，與其偏相於唯心論和心物並行論或心物二元論，寧可偏相於唯物論的。

然而從民生哲學的觀點上看來，前面第二章第一節「道德之起源」裏面已經說過，無論遵照「國父的遺教」或「總裁的指示，精神與物質二者本合爲一，或說精神與物質二者相因而生，相需而成的。不但如此，並且從國父所指示的關於「民生」之內容看來，所謂「民生」之內容，既然是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命，所以我們中國本身所有的哲學，寧可說是近似於上述的盧梭所說的那幾句話，並不像美國的一般人民所慣用的那一句話，因而又不像杜威所講的「教育就是生活」。即使我們如同杜威一樣，也要反對從美國所講的一概教育學者大都主張「教育是遠遠將來的完全生活之準備」的這種意見，則不能不說「教育就是民

生」再詳細的說：「教育就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命四者之綜合」。這樣一來，我們所說的教育之本質，它不但比之杜威所說的廣得許多，並且比之盧梭所說的也大一些的。具體言之，杜威所說的，祇是目前的生活（食、衣、住、行），充其益，也不過涉及明日的生計（節約、儲蓄和生產）；盧梭所說的，除掉「生活」和「生計」之外，固然還有「生存」，然而他在縱的方面，祇談及社會的生存，並未推及民族的生命。惟其如此，故我認爲杜威和盧梭二人的教育哲學，都不若我們中國的教育哲學說這樣完備的。關於杜威的教育哲學說之批評，除此之外，前節也經說過一些，可以參照的。至於我個人所提出的「教育就是民生」這一句話之詳細的說明，還請參考拙作教育哲學第四章第一節「教育的本質」，此地無須詳述。因爲我們中國的教育哲學應當認定教育之本質就是在於民生；而民生之內容又是人民的生活，社會的生存、國民的生計、羣衆的生命，所以我們對於教學法之意義和性質，也應當認爲教材與教學法二者本合爲一，或說這二者相因而生，相需而成的。但是杜威所謂「教學法並非在教材以外的東西，乃是附屬於教材之中」這兩句話，如果我們站在教材的方面考察，確是如此的；不過，如果我們易地以觀，即站在教學法的方面考察，那麼，我們不妨變換另一個方式說法認爲「教材並非在教學法以外的東西，乃是附屬於教學法之中」。這就是因爲如上區所說，教材與教學法二者本合爲一，或說這二者相因而生，相需而成的緣故。像這樣的說法，這又不啻就是總裁所指示的所謂「一體之兩面，同物之異象」的意思。

前面所說的話，大都是站在道德教材的方面而考察的；現在我們再調換一個方向來站在道德教學法的方面而考察吧。即使我們要站在道德教學法的方面而考察，但是我們也不妨先借用杜威對於所謂教學法之意義有所解釋來說明吧。杜威說：「它（指教學法而言）的意義，就是要安排材料，使它用起來最有效果」，他對於一般所謂「方法」（Method）也有一個定義，說：「無論什麼事情，其方法都不過是憑藉有效的途徑，運用一種材料，達到一種目的」（註九二）。照杜威這幾句話看起來，那麼，我們就可知即使我們有全善全美之道德教材，但是如果我們沒有一種善良的教學法去安排和運用這種教材，也不會使它用起來得到最有效果的結果。然則

所謂「善良的道德教學法」究竟怎樣建設呢？此題我們姑先簡單的答覆幾句話，所謂「道德教學法」，不外乎如前節所說，一面善於利用被教育者生來所固有的本性有所發展和改造，一面善於利用被教育者後天所居處的環境有所佈置和選擇。這兩方面又都是屬於教育心理學的範圍以內之事；因此，凡擔任道德教育者，不能不先研究教育心理學。譬如前節所引用的李相助先生所說的「養成良好習慣的最好方法，就是利用效果律」這一句話，就是教育心理學上的一個問題。因為此地李先生所謂「效果律」，就是教育心理學上一個最基本的學習律（Law of Learning），凡擔任任何一種學科之教育者，不可不知道這個學習律，尤其擔任道德教育者，更非知道它不可。什麼叫做「效果律」呢？它的理論基礎究竟在何處？除掉「效果律」之外，還有什麼其他學習律，它的價值究竟何在？究竟有無人批評它？這等等問題，不能不有一番輪廓的說明，現在讓我把它說明在下面吧。

在未說明教育心理學上所有學習的定律（簡稱「學習律」）之前，不能再溯及前節所引用哈蘇聯平克徹文所主張的「教養」和「教授」這兩類教育作用。我們認為人類的學習，不一定專靠教授作用去形成其態度，陶冶其品性和建立其人生觀、世界觀和宇宙觀，同時又必須靠藉教養作用助成其天生能力怎樣的生長和發展。惟其如此，故美國教育心理學的泰斗桑戴克（E. L. Thorndike）一方面解釋生成的各種學習因素，他方面說明利用學習因素以造成學習事實的各種公例或定律。照桑戴克的意見，他認為這兩方面都是教育心理學上的最重要的部分。前一方面的大概情形，如神經組織及神經原的構造和功用，刺激與反應的發生和聯結，它的大部分是屬於行動的生理基礎，應當歸諸生理學去說明。後一方面當然屬於教育心理學，尤其是屬於教育心理上所有本能的問題。桑戴克所發明的幾條學習的定律（The Laws of Learning），就是根據這兩方面的論斷而出發的。再按明順的說，桑戴克的這種學說之基礎的理論，在於以為學習的性質是一種「嘗試與錯誤」（Trial and error）的過程；學習的結果，是「刺激與反應之聯結」（S→R）的牢固。因此，他的學習律，就是根據這中心心理學而構成的。現在把桑戴克所發明的幾條「學習的定律」敘述在下面：

(一) 準備律 (Law of Readiness) ——這就是說一種機會若在充分的準備發動的時候去做則生滿足的感情；反之，一種機會若在沒有充分的傾向發動的時候去做則生不快的感情，即不然則生滿足的感情。譬如兒童喜歡游泳，有機會去游泳的時候則覺得快樂，否則就感到不快。從另一方面說，假使他已經游泳得疲倦，若再去游泳則必覺不快，否則就有快感。所以我們當養成兒童習慣的時候，就要利用這條學習律使兒童發生快感，可以繼續練習那種行為或行動以養成習慣。

(二) 練習律 (Law of Exercise) ——這就是說在某種情形之下，某種反應若是常時與某種情境相聯結，則以後遇到某種情境的時候，這種反應容易引起；譬如兒童練習中，則中e的情境與「等於e」的反應的中間便成了一種聯結，這就是我們所謂「刺激和」。以後這見中e的情境的時候其他的反應一定是「等於e」。這條練習律又可細分為下列兩項：(1) 運用律 (Law of Use) ——這就是對某種情境常時發生某種反應，則它的聯結力必日見牢固；(2) 廢棄律 (Law of Disuse) ——這就是對某種情境不常時發生某種反應，則它的聯結力日見廢弛。所以我們對於養成兒童有良好的習慣，應當使他常練習的機會，對於壞的習慣則應剝奪練習的機會使之荒廢。

(三) 效果律 (Law of Effect) ——這就是說某種情境若是對於某種反應發生快感，那麼以後遇到某種情境的時候，則這種反應必定容易引起；反過來說，某種情境若是對於某種反應不發生快感，那麼以後遇到某種情境的時候，則這種反應不會引起。譬如兒童的英文練習簿寫得很乾淨，受了教師的讚賞，則兒童必很快樂，以後必定再記英文練習簿寫得很乾淨。反之，假使兒童的英文練習簿寫得不乾淨，受了教師的責罵，則兒童必定覺得羞恥，以後會把英文練習簿寫得很乾淨。所以效果律對於養成兒童的習慣是非常重要的。好的習慣，我們應該獎勵兒童，使之保持；壞的習慣，我們應該懲罰，使之改革（註九三）。

以上所述而桑戴克這幾條學習律，皆律話中固古籍，當時雖則沒有所謂「學習律」，然而孔子及其他學者所說的有些話與桑戴克的這幾條學習律頗相彷彿的。關於這一層之具體的說明，留在後面再說，現在我們姑先把

桑氏自己所發明的這幾條學習的定律有怎樣的流遺及其所流遺而得到的什麼的樣結果先作一度簡括的說明吧。

照桑戴克自己近來的研究，他認為學習的定律固然可以細分為三大條——預備律、練習律和效果律，然而可以說所謂「預備律」，不過是效果律的一個註解，實際上只有練習律和效果二律而已。到了一九二七年以後，他又漸漸放棄其練習律而只承認效果一律而已。他的理由是在於認為刺激與反應僅在時間上是銜接，而無相屬的性質。固然，對於總結毫無影響，不能夠學習；但有時即使加上相屬性，力量仍然薄弱。若要構成學習，還需要其他的主要成分。這個主要的成分，就是所謂「效果」。所以刺激與反應就是時間上的銜接，因此，練習是無補於學習的（註九四）。但是行為主義心理學者華真（J. B. Watson）等的主張，却是與桑氏的意見相反。他們既承認練習律，而否認效果律的作用。照華真的見解，他認為桑氏把學習當作一種盲目的嘗試與錯誤過程，是不够客觀的，什麼滿足和煩惱還在假定「意識」作用，而非客觀的說明行為的。華真採用蘇聯生理學家派羅（Pavlov）和巴夫洛夫（Bavlov）二人所發明的「交替反應」（Conditional Reaction）說，認為學習是一種反應的「交替的過程」（Conditioning）。依據這個原則，華真說：「多因律與近因律只是解釋學習的過程，迷津學習中之成功的動作，必須出現於每次嘗試中，其他動作則不然。因此，成功的動作之構成，大半由於練習律」（註九五）。華真這種主張，因為他是完全否認意識那是當然的結論。

除掉上述的華真等對於桑氏的學習律有所指摘之外，還有完形主義派（Gestaltism）的心理學者苛勒（Köhler）和考夫卡（K. Koffka）二人對於華真等的見解，既不肯表示贊同，但是對於桑氏的主張，也堅決的表示反對。苛勒等從實驗中認定理解是學習的要素，學習絕不是一個盲目的嘗試與錯誤的過程。腦的活動是整體的，完形的，絕不是如桑氏所說，個個刺激與反應的聯結而容許其分析的。動物在他的整個的生活情況中，遇着困難或問題，乃是一個完形發生了罅隙一樣而設法求其補足（Closing the Gaps）。這就是學習，無論練習律或效果律，或交替反應，舉不足以解釋它的」（註九六）。

總括以上許多心理學說對於學習律的意見，共有三種不同的主張，究竟孰最可信，一時尙難遽定。吳偉士

Woodward說得好：「我們有各種的事實，也有各種不能解釋一個事實的理論。我們有嘗試錯誤的事實和發展律的理論；我們有交替反應的事實和交替過程的理論；我們也有理解的事實和補足缺陷的理論。我們往往以去取，但沒有一個理論注意到事實的全體」（註九七）。吳偉士這幾句話，確有理。但是照我們看起來，我們中國，無論曩昔或現在，都已有了一種注意到事實的全體之教育心理學上的理論存在着的。先就曩昔而論，譬如孔子說：「學而時習之，不亦說乎？」（註九八）。又說：「學而不思則罔，思而不學則殆」（註九九）。又說：「學如不及，猶恐失之」（註一〇〇）。又說：「以思無益，不如學也」（註一〇一）。又說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」（註一〇二）。又說：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也」（註一〇三）。除這些之外，又如中虛所說：「誠之者，擇善而固執之者也」。又說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」。這些言論，若總括起來說，是包括西洋各國各派教育心理學上所有的一切學習律——預備律、練習律、效果律、交替的過程和補足缺陷——之各個理論。再分析的說，譬如孔子所說的「學而時習之，不亦說乎？」和「學如不及，猶恐失之」這幾句話，就是兩條練習律。他所說的「學而不思則罔，思而不學則殆」這兩句話，前一句話就是「補足缺陷」，後一句話就是「練習律」；合言之，這兩句話就是「補足缺陷」與「練習律」二者之綜合。他所說的「……以思無益，不如學也」這兩句話，也是一條練習律。他所說的「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」，這兩句話，前一句話就是一條預備律，後一句話就是一条效果律。合言之，這正如桑戴克認為「預備律不過是效果律的一個註解」一樣，前一句話也不過是後一句話的一個註解。他所說的「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也」這回句話，首兩句講就是預備律，後兩句講就是補足缺陷；合言之，這幾句話又就是「預備律」與「補足缺陷」二者之綜合。至於桑氏的練習律裏面又有所謂「運用律」和「鞏固律」兩條副學習律，又不啻好像孔子所說的「學而時習之」這一句話中之所謂的「時」之一字，已經含有「鞏固不訛」的意思。後來韓愈在進學解上說出「業精於勤荒於嬉」這一句話，它就是對於孔子所說的「學而時習之」這一句話之一種說明。也不會就是桑氏所謂的「運用律」和

「荒廢律」一般。至於中庸所說的這幾句話呢，我們認為它所謂的「誠之者，擇善而固執之者也」這一句話，就是一條練習律；因為「練習」，一定要有「誠」，否則無論怎樣，也不會學成的。中庸本經也說：「誠者物之終始，不誠無物」。又如孔子所謂的「操存」（註一〇四）。孟子所謂的「必有事焉」（註一〇五）、「心勿忘」（註一〇六）、「求放心」（註一〇七）等語，都是「誠」的意思也。這是今日我們所謂的「練習」的意思。後來到了宋代，一班理學者更明顯的說：「以誠致存之」。由此，可見「誠」與「練習」二者是有極密切的關係了。前面第一節「道德教育之意義」裏面已經說過，杜威所發明的「個人方法」所具有的四種特性——（一）直接的性質，（二）虛心，（三）專心，（四）責任心——約言之，不外乎我們所謂的「誠」或「誠敬」的意義。照杜威的這種見解看起來，我們也就可知無論「教」或「學」，都必須貫乎「誠」或「誠敬」的。其次看中庸所謂的「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」這五句話，幾乎也是完全的包括預備律、練習律、效果律，交替的過程和補足缺陷而無遺的。不但如此，並且它與杜威所發明的「個人方法」這種教學方法也相吻合的。

復次，就現在而論，譬如國父的「行易知難學說」及他所謂的「不知而行，行而後知，知而後行」這三個「知」和「行」的演進階段，這些如前上面一段對於孔子及中庸上所說的那些話下以一種解釋，認為它們就是西洋各國各派心理學者所發的一切學習律之綜合一樣，也是一種綜合的學習律；並且它們本身就是曾注意到事實的全體之整個的理論，不必像論語上所記載的各別的句語，須經過一番選擇取捨的作用，然後纔能夠綜合而成的一般。國父在孫文學說——行易知難——以飲食、用錢、作文及其他七事——建屋、造船、築路、開河、電學、化學、遠化等——為證，這就是他要注意事實的全體之一個明證。因為有些事實如「飲食」或「用錢」之學習，是要靠於練習。除掉翻讀國父自己的原著之外，請檢讀潘爾元（習齋）有一段關於怎樣學習體樂的話，更會明白的。現在把爾元所說的這一段話抄錄在下面：

「知無體，以物為體；猶之目無體，以形色為體也。故人目擊明，非視黑視白，明無由用也。人心聽

靈，非玩東玩西，縱無由施也。今之言致知者，不過讀書講學思辨已耳，不知致吾知者，皆不在此也。譬如欲知禮，任讀幾百篇禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不能知；直須拜臨周旋，親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知；直須搏拊擊吹口歌身舞，親下手一番，方知樂是如此，是謂「物格而后知至」。……格卽「手格猛獸」之格。……且如這冠，幾三代聖人，不知何朝之冠也；雖從聞見而知爲某種之冠，亦不知皮之如何緩也，必手取而加諸首，乃知如此取緩。如這簾鞋，雖上智者圖，不知爲可食之物也；雖從形色料爲可食之物，亦不知味之如何辛也，必嘗取而積之口，乃知如此味辛。故曰「手格其物而後知至」。（註一〇八）。

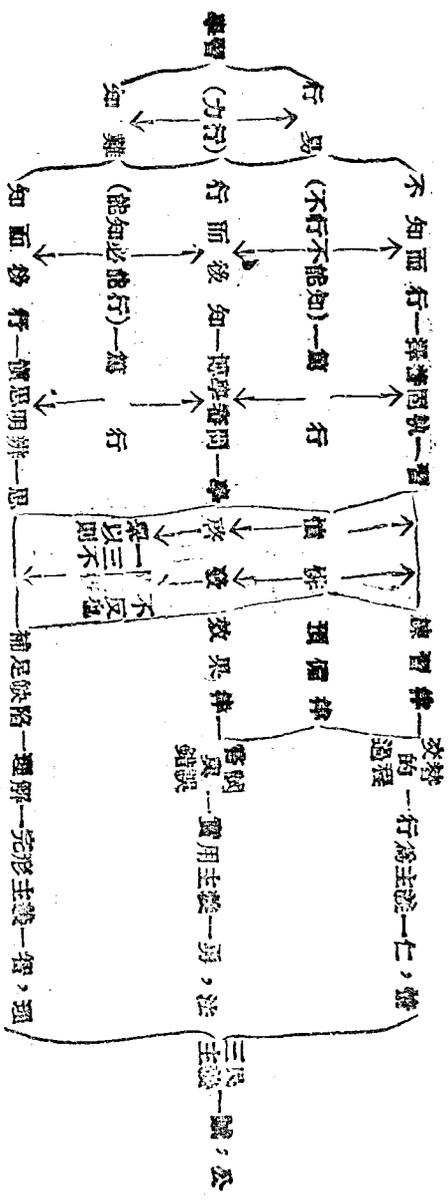
上述的禮元這一段話，實在就是 國父所說的「行而後知」的意思，並且與杜威所謂的「由做而學」(Learning by doing)及「在做中學習」(To learn through to do)的意思。由此，可見 國父之所以要學「飲食」和「用錢」來做說明「行易知難」之實例，其用意就是在於要教人們欲求知必先求學習，尤其須先有連續不斷的練習的意思。 國父的有些事實例如作文之學習，是要靠於補足缺陷。 國父說：「夫學貴知，其當然與所以然。若偶能然，不得謂爲學也。欲知文章之所當然，則必自文法之學始。欲知其所以然，則必自文理之學始。……以無文法之學，故不能率由捷徑，以達速成。此猶渡水之無津梁舟楫，必當繞百十倍之道岸也。」（註一〇九）。 國父這幾句話，不啻好像完形主義派指摘桑氏不應管轄把「嘗試與錯誤」及華真和蔡元培等不應管轄把「交替反應」當做學習律看待一般。因爲 國父所謂的「若偶能然」這一句話，就是指「嘗試與錯誤」而言的緣故。除掉上述之外，其他七事，在事實上講，有些就是嘗試與錯誤，有些就是交替反應，也有些就是理解；在理論上講，有些就是「習律」；有些就是交替的過程，也有些就是補足缺陷。總括的說句話， 國父的全部「行易知難學說」，就是在學習上注意到事實全體之整個的理論。

照以上所說，我們中國無論舊言或現在既然在學習上有如此注意到事實全體之整個的理論，然則歐、美心理學者爲什麼不能夠做到這樣的地步，反而有各派的理論之樹立呢？究其原因，這就是由於他們的國家所固有

的學士及他們所發表的心理學上所標榜的各種主義有以便然的。毋言之，譬如桑戴克因為他的國家——美的——向來所固有之「實用主義」(Pragmatism)，所以他有「效果律」的一個理論。這不啻好像杜威的教育學，如前面所已經說過的因為有「實用主義」做它的背景，所以他有所謂「教育就是生活」及「教學法不在教材以外，乃附隨在教材之中」的一個理論之成立一般。復次，華真因為有了他自己所主張的「行為主義」(Behaviorism)，所以他有「練習律」或「交替的過程」的一個理論。復次，蘇丹派羅和巴夫洛夫二人固確有了他們的國家所選舉之「唯物的辯證法」，所以他們有好像「跳躍作用」一般之所謂「交替的過程」的一個理論。最後，奇勒等因為有了他們自己所主張的「完形主義」(Gestaltism)，所以他們有「補足缺陷」的一個理論。再羅格的話句說，因為他們有了各別的主義做個背景和根據，所以會形成各色各樣的學習。請看我們中國吧，我們雖明也有了本國所固有的一個主義存在著，然而我們所固有的主義本身並非像歐、美各國及其學者自己所有的各個主義各有所倚倚而有過或不及之弊一般。乃是一個中庸之道或全體主義。再分析的說，在禮記的中國，當時所謂「中」或「中庸之道」，若律語現代語，這個「道」字，就是今日所謂「主義」的意思；因此，所謂「中庸之道」，也就是今日所謂「中庸主義」的意思。復次，在現在的中國我們有所謂「三民主義」之存在；而所謂「三民主義」之內容是包含有「民有」、「民治」和「民享」三種要素，無所不用其民；因此，它就是全民主義，也就是全體性的主義。再就這兩個主義之本質而論，前一個主義之本質是「誠」，後一個主義之本質是「公」；前面已經說過，「誠」就是「公」，「公」又就是「誠」，所以這兩個主義是同一個的，名雖異而其本質相同的。惟其如此，故在禮記，雖則有像孔子所說的「學」、「習」、「思」、「知」、「好」、「樂」、「憤」、「發」、「問」、「學」、「思」、「行」及中庸所謂的「擇善固執」和「博學、審問、慎思、明辨、篤行」；在現在雖則有像國父所說的「行易知難」和「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」，名目不甚一致，然而除掉前者本身自行互相綜合或統一，後者本身也自行演進或發展而形成各自的一個理論之外，前者與後者再實是一個較高的階段，橫的說，互相綜合或統一，縱的

說，一併演進或發展，而合成爲注意到事實全體之整個的理論。再進一步的說，中庸之道裏面所包含的「仁」、「智」、「勇」及三民主義裏面所包含的「情」、「理」、「神」三者與練習律（包括交替的過程而言），效果律和補足缺陷這三個理論一相比較，那麼，彼此之間又是顯出類似的。因爲練習律（或交替的過程）固然必須兼着些「努力」（Effort）的成分，然後纔能夠學成的，不會好像孔子所謂的「克己復禮爲仁」和「仁者先難而後獲」這些話一般，然而照萊戴克和華真二人的說法，「習之所以能夠成功的，其主要的原因還是在於兼着「快感」和「不快感」；而所謂「快感」和「不快感」，若用另一種術語來稱謂，這叫做「興趣」（Interest）。當然，嚴格的說起來，若照杜威的見解，所謂「興趣」這個名詞裏面，本來是含有「努力」的意味，並非俗語所謂「有興味」的意思（註一一〇）。但是此處我們姑照萊氏和華真二人的意見，認爲「興趣」是出於自然的。再具體的說，興趣之發生，是由於感情和習慣所使然的。這又不啻好像孔子所謂的「仁者不愛」一般，因此，練習律（或交替的過程）是近乎「仁」或「情」。復次，就效果律而論，它是由於意志作用——努力——居多；同時，又可以說是深根於效率和結果。因此，效果律是近乎「勇」或「法」。最後，就補足缺陷而論，它是很明顯的訴諸能夠判斷是非利害的關係之理智的作用（簡稱「理性」）。因此補足缺陷是近乎「智」或「理」。惟其如此，故練習律（或交替的過程）、效果律和補足缺陷這三個理論之和實等於整個的「中庸之道」或「三民主義」——「誠」或「公」。現在我們爲明瞭觀念起見，乃綜合 國父、總裁和孔子三人所倡導的各種學說及歐、美乃至蘇聯各派心理學者或生理學者所發明的各個事實及其所建立的各個理論乃至所揭發的各種主義繪成一個學習律對照圖表於後：

中外學習律對照圖表



(註)關於現在中國教育，無不感嘆：是 國文的難教；有知識者，是 實踐的指示。

上面這一個學習律相對照圖表，是我個人所臆造的，究竟對或不對，未敢自是，祇有待於國內學術界同志來指正。現在我姑假定這一個圖表上所說的話是對的，那麼，我認為我們中國本身所固有的這整套的學習律之運用的範圍，頗為廣泛的，絕沒有窒礙行不通之虞。具體的說，譬如關於「知識」方面之學科如教學、理科及其他關於理論問題的一切學科，祇可以應用「知而後行」、「慎思」、「明辨」、「思」等這些學習律；關於「應用」方面之學科如工程學、測量學、農藝學及其他一切應用科學等，都可以應用「行而後知」、「博學」、「審問」、「學」等這些學習律，關於「技能」方面之學科如圖畫、音樂、勞作、軍訓（指術科而言）等，都

可以應用「不知而行」、「擇善固執」、「習」等這些學習律。但是像這樣的三方面——「知」、「應用和技藝」的說法，這不過是就教學上之分工專職而言的而已；實在講起來，以上所述的種種學習律自有當時合作互助之必要，再具體的說句話，無論何種學科，在教學的時候，我們都有同時並用這種種學習律之必要。現在不說別些學科，單就道德一科而論，因為照前面第六章第一節「道德教育之意義」裏面所說，道德教育裏面是包含有培養道德知識、陶冶道德情操及訓練道德行為三種作用，因此，道德一科是兼具有知識、應用和技能三方面的性質；因此，我們教學道德一科的時節，對於上述的一切學習律，無一不需要的；若缺其一，那麼，道德教育之目的，就難能够圓滿的達到的。這還是一種抽象的說法，以下我再稍稍具體的說明一下吧。我們認為道德一科，在教學的過程中，最初必須使被教育者有不斷的練習或實習，這就是 國父所指示的「行易」和「不知而行」和中庸所謂的「擇善固執」及桑戴克所發明和華真所贊同的所謂練習律乃至蘇聯派羅和巴夫洛夫二人所發明及華真所主張的「交替過程」的意思；但是在實施前一條學習律以前，最好如孔子所謂的「不憤不啓，不悱不發」這種辦法，看被教育者有無學習的動機或驅動力，然後再來施教，不管桑氏自己認為預備律不過是效果律的一個註解。道德教學之第二步是在於使被教育者對於與道德行為有關之一切問題和事實多多的博學得和窺問得並且要加以嘗試，看到嘗試有什麼錯誤，立刻再來修改；不但如此，並且還待教育者來獎勵他或懲罰他使他發生快感或不快感，然後促進其成功而發生效果，不管華真否認桑氏的效果律，認為桑氏把學習當作一種盲目的嘗試與錯誤過程，是不够客觀的，什麼滿足和煩惱還在假定「意識」作用，而非客觀的說明行為的。道德教學之第三步是在於本看 國父所指示的「知難」和「知而後行」這個原則，使被教育者自己去領思、明辨和篤行，即如完形派心理學者所說，使被教育者自己去理解，遇到有無缺陷，讓他們自己去補足，不需孔子所謂「舉一隅不以三隅反，則不復也」一般。此地還有二點須聲明的：上面所說，不管桑戴克和華真有怎樣的言論，我們還是這樣的做；這並非我們意氣用事或盲目附和，乃是由於我們中國本身所有的哲學上之根本理論——「意識」與「行為」或「理解」與「練習」二者，不過好像一體之兩面或河漢之異象的緣故。

上面所說的一段話，無論從「道德」或「教育」這個概觀看來，必須如此進行的；若再進一步的合「道德」與「教育」二者而成爲所謂「道德教育」的時節，我們更應當如此的。具體的說，前面第二章第二、三兩節「道德之現象上、下」裏面所討論過的關於「道德感」、「道德的感情」、「道德的情緒」和「道德的本體」等各個問題和事實，都是與前面所述的那三大條學習律（指中國本身所有的三大條學習律而言的）有密切的關係；並且前面第二章第二、三兩節裏面所討論的各個問題和事實，又都是以中國本身所有的哲學上之根本理論爲根據的；因此，我們在此地討論道德教學這個問題，當然自有一套理論，就無所謂意氣用事，也無所謂盲目附和了。以上所說，是就着「道德」這個概念而言的；至於「教育」和「道德教育」這兩個概念呢，因爲我們在前節裏面剛才把它說過，所以還容易憶起，無須再提的。總之，道德教學，如同其他各科教學一樣，在教學的時節，先就着所教學的材料之性質而規定步驟的，這就是杜威所謂「教學法並非在教材以外，乃是附麗在教材之中」的意思。惟其如此，故道德教學法，並非在道德以外的東西，乃是附麗在道德之中。不過，我們若站在教學法的方面而說話，那麼，我們當然如前面所說，對於道德教學上之教學法本身有所發揮的。但是從我們中國本身所有的一切教學法，無論堯昔或現在，都是含有道德的意義，譬如前面所例舉的孔子所謂「學而時習之」、「學如不及，猶恐失之」、「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也」、「學而不思則罔，思而不學則殆」、「以思，無益，不如學也」和「知之不如好之者，好之者不如樂之者」及中庸上所謂的「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」乃至國父所謂的「不知而行，行而後知，知而後行」和總裁所謂的「力行」等等本身就是道德的概念。因爲這些教學法，大都是由於人類本身所有的一切行動而得到的，即不是由「外得於人」的方面而看到的，就是由「內得於己」的方面而領會的；合言之，即由道德行動本身而獲得的；並不像西洋各國所有一切教學法，大都是由動物譬如鼠、貓、狗、猩猩等的動作之研究，間接的以推測人類的行爲也是如此的一般。殊不知人類的行動與其他一切動物的動作固然有相類似的方面，然而彼此之間，究竟有點區別。孟子說得好：「人之所以異於禽獸者幾希」（註一一）。此地孟子所謂「幾希」就是說

人與禽獸之間，無論怎樣，多少總有點區別的意思。然則人與其他動物間之區別究竟何在呢？此地簡單的答復幾句話，認為動物之心理專恃乎機械性之動作，在心靈學上，叫做「刺應結」；但是人類之心理，除掉像其他動物一樣，有恃乎機械性的動作之外，多少還含有反省的（*Reflective*）的作用。退一步的說，即使人與其他動物是一律的專恃乎「刺應結」的作用，然而人與其他動物所有的「刺應結」之智力或可能性（或稱做「智力」，*Intelligence*）的程度也是不同的；具體言之，即前者的智力程度甚高，後者的智力程度是低的。惟其如此，所以從來有些學者（譬如亞里士多德）所以稱人爲有理性的動物，以示別於其他智力程度較低之動物。而就人類本身而論，人類的智力程度也有高低之差異，高者爲「智」或「賢」，低者爲「愚」或「不肖」。惟其如此，故教育之所以起作用，教學法之所以被創立及學習律之所以被發明，並不像其他動物專恃乎訓練（*Training*），用不着什麼學習律和教學法，也用不着什麼教育，更談不到什麼「道德教育」一般。照這樣的說起來，我們就可知像桑戴克把人類學習當作一種盲目而嘗試與錯誤，我們已經認爲桑戴克太把人類當作動物看待；但是華真却變本加厲的以爲桑戴克的主張是不夠客觀的，什麼滿足和煩惱還在假定「意識」作用，而「客觀」的說明行爲，這是華真比之桑戴克更把人類當作機械看待了。同時，在另一方面講，弗勒和考夫卡二人對於華真和桑戴克二人的主張，都表示反對，以爲學習祇是一個完形發現了縫隙一樣恃乎理解而設法求其補足。像他們二人這樣的說法，這又是偏於另一極端，似乎把人類當作有靈性的動作看待。以上所說的這兩極端的看法，都是爲我們所不足取的。在近來一般教育心理學者中，對於人類的學習說得最公允的，莫過於美國蓋茨（*Arthur L. Gates*）。蓋茨說：「就在最早期的嬰孩期」，小孩有時也顯然是要自動地發出動作來的。而這種自動地發生出來的動作，也並不完全是「一種亂動，或無意識的動作，而是向着某種目的（*Motivated and directed toward some end*）」（註[11]）。蓋茨這一段話，就是一方面並不否認人類最初同其他動物一樣是爲自動的發生出來的動作所驅使，但是他方面却認爲人類所有這種自動地發生出來的動作並不完全是「一種亂動，或無意識的動作」（即指桑氏所謂「盲目的嘗試與錯誤」，華真等所謂「交替的過程而言」，而是向着某種目的

(即指苛勒和考夫卡二人所謂「理解」而言)的。

總括說：「……因此，我們可以明白「行」與「動」是不同的。「動」並不就是「行」，而「行」則可包括某種的「動」在內。行是經常的，動是臨時的。行是必然的，動是偶然的；行是自發的，動則多半是他發的；行是順乎天理、順乎人情的，動是激於外力偶然突發的，所以就本體言，「行」較之於「動」更自然，更平易。就其結果和價值來說，動有善有惡，而行則無不善，行是繼續不斷的，動是隨作隨止的。……所以動是臨時的，正因為動是他發的。我們固不能說所有的「動」都是壞的，但至少可以說「動」的價值沒有「行」的價值來得大；或者可以說「動」是低級的，而「行」纔是高級的。我們通常的「衝動」是一種本能的反射，所謂「盲動」、「亂動」乃至於「暴動」都不外是由於外來的刺激，或他力的「發動」而起。唯其不是自發的，所以沒有軌道，沒有自覺基礎，沒有一定的方向和目的，祇是動一下子，也不問它的結果如何。這種的動作，動的時候也未始不活躍，動的力量也未始不浩大，可是因為沒有理性作基礎，不是生於自發和自覺，因而動盪以後，便靜止下來，或是歸於消沉和寂滅。……這決不是我們革命哲學所要求的力行。因為這樣的動，是沒有經久效果的，是不能推動人生的」(註一一三)。總括這一段話中所謂「動」，就是指其他一切動物所有的盲目的動作而言；所謂「行」，就是指人類所獨有的如蓋茨所說的「有意義的而且趨向着某種目的」行動而言。但是，總括也並不否認人類有像其他一切動物所有的盲目的動作，不過他認為其他一切動物祇有一種盲目的動作——衝動、盲動或亂動乃至暴動等；但是人類除掉有這種盲目的動作之外，還發有一種有意義、有軌道的、有自覺基礎及有一定的方向和目的之行動。然則我們所以對於其他一切動物所有的動作祇稱之為「動作」(Acts)，對於人類所有的動作另稱之為「行動」(Conduct)。原來英語「Conduct」這個名詞，本來就是含有一種道德的意義在內；因此，從來有些學者之所以稱人類為「有理性的動物」及孟子所以說「人之所以異於禽獸者幾希」其命意就不外乎此。不但如此，並且因為如總括所指示，行是經常的，行是必然的，是繼續不斷的，譬如川流不息的現象，所以人類有時間的觀念，而其他一切動物則無此。譬如古詩說：

「雞聲茅店月」。古賦說：「月明星稀，鳥鳴南飛」。這些話就是禽獸沒有時間的觀念之一個證明。尤其我最後幾句話所謂「因為這樣的動（指行動而言），是沒有經久效果的，是不能推動人生的」，其意義更足以指示出魯桑戴克那樣的僅用動物的動作來研究而得到的這種效果律，還不能推動人生的，而必須用人類自己的行動作根據而建立的一種行的道理，纔能够推動人生的意思。總裁又說：「這個『行』字所包含的意義，要比普通所說的『動』廣得多。我們簡直可以說『行』就是人生。……人生自少至老，在宇宙中間沒有一天可脫離『行』的範圍，可以說人是在『行』的中間成長，由『行』的中間而充實了人格，而提高了人格。一切聖賢英傑、革命志士，因為能有目的的去行，所以能達到他們的志願，完成最高尚的人格」（註一一四）。總裁這些話，簡直可以說就是教學上，尤其就是道德教學上之一條學習律。這條學習律，我們無以名之，名之曰「力行律」。當然，這條學習律是與前面所討論過的我們中國本身所有的那三大條學習律——「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」——有學術淵源的關係。因此，這一條「力行律」，並非在那三大條學習律以外的獨立的東西，也非那三大條學習律的副產物。積極的說，這一條「力行律」，可以說是前三大條學習律之總稱。這不會。國父自己講演心理建設的時節，且則以為人類的知識之發展有三個階段，曰「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」，然而其總稱只是一個曰「行易知難」一般。再進一步的說，國父所謂「行易知難」，在表面上看來，固然是兩件事，一是行易，一是知難，但是在實際上講來，也只是一個總稱，可以如總裁所命名，名之曰「力行」。（請參照前面所表示的那個「學習律總對照圖表」便知其詳）。總裁還有幾句話：「總裁說：『能知必能行』。我（總裁自稱）還要續一句：『不行不能知』。因為我們都是後知後覺，我們除了基本的革命大義以外，所知的實在是有有限。因此，我們一方面固然應當竭力求知，同時還應該從力行中去求真知」（註一一五）。照總裁這幾句話看起來，就可知總裁所謂「力行」，實在就是教人們怎樣去求知；因此，這不啻就是 國父自己所謂「行之道維何？即全在後知後覺者之不自感以惑人而已」的意思。

原來所謂「教學法」或「學習法」，在一般教育學上講，就是站在教育者的方面講，怎樣的教人，站在被

教育者的方面講，怎樣的學習的意恩。前面我們所研究過的關於「行易知難」及「總裁所倡導的「力行」，既然都是一方面固然應當竭力求知，同時還應該從力行中去求真知，所以無論「國父的「行易知難」或「總裁的「行的道理」，就是一種教學法，尤其就是道德教學法。這種教學法，除掉前面把它與歐、美各國所流行的各種學習律譬如桑戴克、華真、派羅、巴洛夫、苛勒、考夫卡等所發明的那種種學習律作一度的比較，認為它有獨特的優異之外，現在再把它與歐、美各國尤其美國所流行的各種教學法譬如所謂「設計教學法」、「道爾頓教學法」、「文納特卡教學法」或「社會化教學法」等等一相比較，姑且抽象的說一句話，也有莫大的長處。因為美國現在所流行的各種教學法，在大體上講，大都是側重於興趣（Interest）的方面，而忘記掉在興趣之外，還須要注意於被教育者有無或肯否「努力」（Effort）；所以這種種教學法，大都祇知道怎樣的引起被教育者的興趣，使他們學習得不費力，而發生其效果，譬如，桑戴克的效果律祇知道用獎勵或懲罰發教育者，使之發生快感或不快感，也是偏重於興趣的方面，而不知還有發教育者自己的努力之必要。杜威曾經看到這種弊病，所以他對於所謂「興趣」下過一種正當的解釋，他說：「所謂『興趣』（Interest）這個字，就是一個事物與另一個事物間（Inter）相聯絡的意思；因此，在教育上，所謂『興趣』，就是說一個人與其他的對象融合為一；這種對象能夠範圍他的活動，能夠供給成全這種活動所憑藉的事物，或阻礙這種活動的障礙物」。他又說：「任何一種有目的的活動，都是含有最初的方面和完成的方面；在這種最初與完成之間，還有居間（Inter）的步驟。要有興趣，就是要成就這種繼續向前發展的情境，觀察所應付的事物，不是離開這種情境；把這些事物視為隔離孤立的東西。從最初未完成的情形，達到所欲完成的結果，其間須經過若干時間，所以我們須要努力改造，須繼續不斷的注意和堅持，纔能成功。這種態度，就是『意志』的意義；『繼續的注意能力』，就是這種態度的效果」。他還指出有些人對於「興趣」的誤解，以為有些人認定所謂「興趣」，不過是指一個對象有影響於個人的利害，有影響於個人的成敗。後來他們把興趣與客觀事物的發展隔離孤立，把「興趣」縮成僅屬個人快樂或苦痛的狀態。就教育方面講，因為有了這種觀念，於是教師以為如

要注重興趣，就是要把誘兒童的東西，加上他們向不注意的教材；這就是要用使得兒童快樂的一種「賄賂」，引誘他注意，引誘他用功。這種方法，有人譏笑它，說它是一種「溫柔的」教育法，說它是好像「爐湯所」的教育理論（註一一六）。杜威這種見解，是非常有價值的；因此，杜威所發明的「個人方法」（述在前節）所謂「直接的目的」、「虛心」、「專心」、和「責任心」等語，就是「興趣」和「努力」二者之綜合的意思。杜威所謂的「直接的目的」，就是說無論教育者或被教育者所教的或學的東西本身自有一種目的之存在，並非為別的目的——獎勵或懲罰——而教學的意思，也就是所謂「興趣」；至於他所謂的「虛心」、「專心」和「責任心」呢，這些可以說就是興趣，同時也就是努力。不但杜威如此說，就是先知主義的教育學者海爾巴脫對於所謂「興趣」也有一種正當的解釋，他以為教師若欲使兒童學習易進而速成，故意的惹起其興趣；這種興趣，不該作為注入材料之一種手段。因此，海氏把這種興趣稱做「受容的興趣」；並以為這種興趣所傳授的知識，是死知識，毫無價值的，所以這種教授（即教學）是形式的，而非教育的（即前面所謂「非教育的教授」）。海氏以為有價值於意志陶冶之知識，往往潛伏於胸底而不能夠惹起意志之活動，就是因為教授上缺乏興趣的緣故。惟其如此，故海氏以興趣為教授上之要素，他說：「教授之終局目的，雖則是在於養成道德的品性，然而欲達到終局的目的，不可不先達到一個直接的目的。這個直接的目的是什麼呢？說一句話，這就是「滋長興趣」。因此，海氏對於教授所達到的直接的目的稱之為「類化的興趣」以示別前一種所謂「受容的興趣」。海氏關於興趣之性質，以為它是純粹潔白的，就是一種由專心注意於研究問題所興起之活動，並非是由著名動機或追求快樂等願望的結果所惹起的間接的活動；換句話說，真正的興趣，須是退究的而且是直接的活動。海氏這種見解，是與杜威所說完全相同的。但是在我們中間，孔子老早就說過的，他說：「不慎不察，不憚不察；舉一隅不以三隅反，則不復也」。這幾句話，也就是興趣與努力二者之綜合；分析的說，照程子所解釋，「慎察，誠意之見於色辭者也。待其誠至而後告之，既告之，又必待其自得，乃復告爾」。又說：「不憚不察，則知之不堅固，待其誠密而復發，則沛然矣」（註一一七）。照程子這種解釋看起來，就可知孔

予所謂「憤」和「排」及所謂「舉一隅不以三隅反」，都是興趣同時又是努力。尤其所謂「舉一隅不以三隅反」這一句話，如同杜威所說一樣，是說要使一隅與其他三隅融合為一；再換句話，就是要使一隅（即最初）與其他三隅（即完成）之間，還有「反」的作用（即居間的步驟）的意思。照以上所說，如果有被認為善良的教學法或學習法之資格者，它必須要把興趣與努力二者連為一起，使之互相綜合的。然則「國父的」行易知難學說」和「總裁的」行的道理」之所以「價值並且有足以稱為現代教學法尤其道德教學法中之一種最善良的學習律之資格，其原因就是存在於這種學說或道理能夠把興趣與努力二者連為一起，使之互相綜合的緣故。惟其如此，故我們如同前節對於我們中國的道德的意義之內容，認為自今以後，能夠為世界上任何國家所採用而成為有必然性和普遍妥當性一樣，像我們中國所有的這一種道德教學法或道德學習律有這樣善良的性質，我們也認為它自今以後，能夠為世界上任何國家所採用而成為普通的東西。

第三節 禮儀教學

前節所討論過的關於「道德教學」這個問題，是指全部道德教學而言的，至於本節所要討論的禮儀教學（The Teaching of Etiquette）這個問題呢，在表面上看來，這是屬於全部道德教學中的一部分，譬如青年守則十二條中之第六條所謂「禮節為治事之本」僅佔全部守則中十二分之一；若從八德、四維和三達德等共計十五個項目看來，那麼，所謂「禮節」僅佔全部德目中十五分之一。但是在實質上看來，這是屬於全部道德——不開其為青年守則十二條，或十五個德目——上的一個最基本的德目，譬如禮記曲禮上所說：「道、德、仁、義，非禮不成」。樂記又說：「禮、樂、政、刑，四達而不悖，則王道備矣」。又如周禮地官司徒上篇所記：「以鄉三物教萬民而賓興之，一曰『六德』：知、仁、聖、義、忠、和；二曰『六行』：孝、友、睦、婣、任、恤；三曰『六藝』：禮、樂、射、御、書、數」。照這些所說看起來，就可知禮當然包括着「樂」在內是一切事物——不拘其是道、德、仁、義、政、刑等——之最基本的東西。惟其如此，故禮在道德教育上不能不

特別的提出來作一度討論的；禮固然如此，然則所謂「儀」又將怎樣呢？什麼是「儀」？所謂「儀」是「容」之義。左傳說：「有容而可畏謂之威，有儀而可謂之儀」。至於所謂「禮」之一字呢，它本是「履」之義，就是說：「因人所踐履」的意思。因為禮是「踐履」之義，所以它還是抽象的東西，它不過在形式上定其法式，大而冠、婚、喪、祭，小而聽、視、言、動，使之皆有節文而已；但是這種種法式若要使之具體化而有表象，那麼，同時非有一種「容」或「儀式」輔助它不可。譬如周禮地官司徒下篇所記載：「保氏……養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，……乃教之六儀：一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰契紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容」。由此，「禮」與「儀」二者是不可分的。然則普通所以談到「禮」一定連及「儀」而稱之為「禮儀」者，實基於此。即就英語「Etiquette」這個名詞而論，它或解作「Conventional forms of ceremony」普通譯作「禮儀」、「禮式」、「儀式」、「禮法」等，照普通而英語辭典所說，這三法之所以如此名之者，就是因為每遇特事，其禮儀寫出於片上（So called from those for particular occasions being written out on a card的緣故）。照英語這樣的解釋看起來，「Etiquette」是與我們古來所謂「禮儀」二字沒有多大的區別。惟其如此，故我們應用「The Teaching of Etiquette」來英譯「禮儀教學」這個名詞，也無不可的。原來道德教學之方式有三：一、例話，二、訓話，三、禮儀。前兩者屬於知識教育或語言教育甚至或書本教育，後一者是屬於示範教育或行動教育抑或如德國凱欣斯奈奈之所謂的「作業教育」或「勤勞教育」（Arbeitserziehung）。因此，此地所謂「禮儀教學」，是指道德之形式的實踐而言。這就是說所謂「禮儀教學」，不但注重道德法式之表現，並且要注重道德行動之實踐。由此，可見所謂「禮儀教學」，也就是所謂「實道德」之別名。關於「實踐道德」本身的問題，後面另設專題來討論，此地姑且不談。至於所謂「禮儀教學」之意義呢？大凡社會上人類都是依據特殊之形式（譬如風俗、習慣、人情等）去發表個人或團體之思想或感情；而教學這種形式之方法，就所謂「禮儀教學」。禮儀之在思想和感情上之根據雖甚複雜，然其要者，不外乎恭敬、謙讓、信義、信實、同情等數種。譬如孔子說：「能以禮法為國乎，何者日本國

禮儀爲國，如禮何？」（註一一八）。朱子注：「讓者禮之實也」。孔子又說：「人而不仁，如禮何？」（註一一九）。程子註：「仁者，天下之正理，失正理則無序而不和」。又如高章自孟子問：「敢問交際，何心也？」孟子曰：「恭也」（註一二〇）。此地高章所謂的「交際」二字，照朱子所注釋，是指人以禮儀辭相交接而言的。自此，可見禮儀的主要的根據之一就是恭。但是在另一方面講，禮儀之主要的根據，在表面上看來，雖則是在於「恭」；然而在本質上看來，所謂「恭」之根據，却是在於「禮」。惟其如此，故孟子在下文說：「其交也以道，其接也以禮，斯孔子受之矣」。孔子自己包說：「恭而無禮則勞」（註一二一）。不但「恭」如此，並且其他一切禮儀也都是這樣的。因此，孔子繼續的說：「慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」。他又說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（註一二二）。——「有子也說：「恭近於禮，遠恥辱也」（註一二三）。照孔子、孟子和有子這些話看起來，我們就可知禮是一切德行之本。不過，所謂「禮儀」，有時若用之過於威嚴，則不免流於形式，使人有興味索然之感。因此，它必須與其他有溫和性的德行相配合、相調劑，然後纔成的。尤其它須與「樂」相配合的。有子說：「禮之用，和爲貴。先王之遺，斯爲美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也」（註一二四）。照有子這幾句話看來，就可以窺見「禮」與其他一切德行有怎樣的聯繫的必要之一斑了。惟其如此，在全部道德教學上，譬如青年守則第六條「禮節爲治事之本」固然是屬於禮儀教學之主要的條件，但是它必須與其他各條尤其與前三條如「仁愛爲接物之本」、「信義爲立案之本」、「和平爲處世之本」及後三條「服從爲負責之本」（義）、「勤儉爲服務之本」（廉）、「整潔爲強身之本」（恥）相配合，方纔有效果的。不但如此，並且還須要有一種善良的教學法——特別的爲禮儀教學而設的教學法——以促其成的。關於這一層，下面再說。

至於上面所述的這種禮儀教學，它究竟與前節所討論過的「修身教學」或「公民教學」，尤其與小學教育上所實施的「公民常識」和「公民訓練」有怎樣的關係呢？抽象的說，這些學科與禮儀教學實有密切之關係；不過，修身教學或公民教學——中學的「公民科」和小學的「公民常識」——是屬於培養道德的知識方面居

多；至於禮儀教學呢，它是注重於道德的情操之陶冶和道德行爲之訓練。小學的「公民訓練」也具有這種作用；因此，小學的「公民訓練」可以與「禮儀教學」打成一片；不過，禮儀教學是公民訓練中的一部分，同時又是它的最基本的東西。

照以上一說，禮儀教學之範圍固然頗爲廣汎，但是歸納起來，它可以分爲下列的三種：（一）爲保持自物品性之言行；（二）在尊重他人之品格，融和他人之感情以及他種實際上應有的形式之表示；（三）關於國家、社會、家庭等之一切儀式和典禮。因爲有了上述的這三種作用，故歐、美現代的學校教育姑且勿問，就是我們中國古代教育對於禮儀教學，是非常講求的。除掉前面所述的周禮上所記載的六藝教育中之「禮樂」兩者之外，譬如禮記一書全部就是禮儀教學上所應用之一部大教科書；再具體的說，譬如少儀、弟子職、孝經、鄉飲酒禮、大射、鄉射……等所記載之一切禮儀，也都是屬於禮儀教學上之種種教材。除此之外，在中國古籍中，還有多種關於禮儀教學上之著作，此地姑不備述。總之，我們中國，自古迄今，沒有一個時代的教育不注重於禮儀教學的；不過，自周代以後，歷代的禮儀教學，逐漸變化甚至退化，不是流於形式，就是近於虛偽，不啻把「禮儀」拿來做一種好像「裝飾品」的模樣以炫人世一般。惟其如此，故孔子要重訂禮樂，並且以爲「質勝文則野，文質彬彬，然後君子」。他又以爲「先逝於禮樂，野人也；後逝於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進」。孔子這話，就是反映着當時的禮儀教學之衰落情形的意思。關於這話之說明，已詳在前面第一節「道德教育之意義」裏面，此地無須復述。不但禮儀之教材，如上面所說，是逐漸的流於形式，並且禮儀教學法也是逐漸的陷於盲目教育、知識教育、語言教育，甚至盲教育而沒有示範教育、行動教育乃至所謂「作業教育」或「勤勞教育」了。關於這一層，前節所引用的顏習齋所說的那一段議論裏面有幾句特別的關於禮儀教學的語非常有價值的，此地不能不重複的把它再摘錄一下呢。他說：「……譬如欲知禮，任讀幾百篇禮記，請問幾十次，思辨幾十層，總不能知；直須拜聘周旋，親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀幾百篇禮記，請問幾十次，思辨幾十層，總不能知；直須搏拊擊吹口歌身舞，親下手一番，方知樂是如此。」

此……」（註一二五）。顏氏這般句話，固然就着一般的事物以為非經過直接的實習不能夠獲得真知識，然而它特別的指出禮樂教學更非如此不可。這種教育學說，若比之現代的杜威學說所主張的「由做而學」及凱欣斯慕奈所主張的「筋肉運動主義」，其價值就有過之而無不及的。可惜像顏氏這樣的有價值的教育學說，後人沒有人起而繼述它和擁護它，使它湮沒而無聞了。最近教育都有鑒於此，對於禮樂教育，尤其對於禮儀教育非常重視，並竭力振作，譬如在小學方面，把禮儀教學寫於「公民訓練」之中，一併施教；在中等以上學校方面，頒佈中等以上學校學生禮節一書。此外，為推行禮樂教育起見，最近又設立「禮樂館」，專司辦理全國各種教育——家庭教育、學校教育和社會教育——上所有關於制禮作樂之全部事宜。

以上所說，是關於所謂「禮儀教學」之字義和意義，現在再來說明「禮儀教學」之內容吧。在未說明「禮儀教學」之內容之前，我們先要問所謂「禮儀教學」是屬於教材的問題呢？抑或屬於教學法的问题呢？若從周禮上所謂「六藝」之「禮、樂」二字看來，所謂「禮儀教學」，應當屬於教材的方面居多。因為周代的六藝教育可以比擬於現代學校教育上的三育，即以禮樂比之德育，以射御比之體育，以書數比之知育。這種比擬，最初是為清儒孫貽讓氏所首倡的。稽季之世，孫氏著成周禮政要一書，對於周代的教育制度贊美不置，認為禮樂便是德育，射御便是體育，書數便是知育；並且以為周代的教育制度，可以與現代的歐、美各國的教育制度相媲美的。自此以後，凡談起現代教育者，莫不如此說法。到了最近（即民國二十七年春間）陳立夫先生出任教育部部長時，他開宗明義的首要實際的應用古代六藝教育於全國各級學校教育之上，他更在他的著作戰國教育方針一書裏面規定幾個教育方針，其中第一個教育方針，就是三育並重。什麼叫做「三育並重」？照陳先生的意思，他認為必須要重複六藝教育的精神；六藝之中，禮樂是關於德育方面的陶冶，射御是關於體育方面的鍛鍊，書數是關於知育方面的培養。陳先生不但使六藝教育與今日的學校裏面所有的三育互相配合，並且要把它應用之於全部教育體系——家庭教育、學校教育和社會教育——之中（註一二六）。照以上所說看起來，就可「禮儀教學」是屬於道德教材的方面居多；同時，它當然也有屬於教學法的方面者。但是禮儀教學上之教學法

問題，是與前節「道德教育」裏面所討論的關於一般教學法和學習法問題沒有多大的區別，因此，彼此可以互用的；不過，除掉一般教學法之外，還有更特殊的關於禮儀教學本身所應用的教學法，除掉上面略已談及之外，後面也許還有補充的說明之必要，此地姑且勿述。現在姑讓我們先把它的教材——禮、樂——的問題提出來討論吧。在未討論禮、樂本身之前，我們對於六藝之「藝」字，不能不先有一種解釋。所謂「藝」之一字，在通俗的解釋上看來，是「才能」、「學問」或「技藝」之義，似乎並沒有何等「道德」的意義在內。但是仔細的研究起來，所謂「藝」之一字，本來是含有「節」和「文」兩種意味在內；而所謂「節」和「文」，就是指「有品節」和「有法度」而言的。孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（註一二七）。照朱子所注釋：「游者，玩物適情之謂；藝，則禮樂之文，射御書數之法，皆至理所寓，而日用之不可闕者也。朝夕游焉，以博其義理之趣，則應務有餘，而心亦無所放矣」。子路向孔子問成人時，孔子說：「若威武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣」（註一二八）。照朱子所注釋：「……言此四子之長，則知足以窮理，廢足以養心，勇足以力行，藝足以泛應，而又節之以禮，和之以樂，使德統於內，而文見乎外，則材全德備，渾然不見一善成名之迹，中正和樂，粹然無復倚畀最難之微，而其爲人也亦成矣。……」。照孔子自己所說的話看來，「藝」裏面是寓有至理或義理，或就是一種材成德。由此，可見所謂「藝」，是與「德」、「行」和「道」本來沒有多大的區別。不過，如朱子所解釋，所謂「德」——「理」——是成於內，而所謂「藝」——「節」和「文」——見乎外而已。至於所謂「行」和「道」呢，這兩個字之意義，究竟怎樣解釋呢？這個問題，留在後面再來解答；現在我們姑先討論周禮地官司徒上對於「德、行、道、藝」這四個字爲什麼有如此排列的順序吧。譬如它說：「三年則大比，考其德、行、道、藝而與賢者侖者」。因爲「行」和「道」二字是介乎「德」和「藝」之中間，而「行」字與「德」字相接近，所以「德行」往往是容易併稱的；而「道」字與「藝」字相接近，所以「道藝」，也往往是容易連呼的。「德」字既列在這

四個字之第一位，似乎可以視為本，「藝」字既列在這四個字之最後位，似乎可以視為末。不但如此，並且照朱子所注釋，德——理——既是成於內，所以它應當稱為「本」；藝——節和文——既是見乎外，所以它應當稱為「末」。但是此地所謂「末」，並非「無足輕重」或「不值一顧」的意思，乃是說事之「始」的意思。子游說：「子夏之門人小子，當洒掃、應對、進退則可矣，抑末也，本之則無，如之何？」子夏因之曰：「噫！言游過矣。君子之道，孰先博焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其聖人乎？」（註一二九）。這就是因為子游對於所謂「本末」兩字，尤其對於「末」之一字的真意義有所解釋的緣故。子夏所謂「有始有卒」這一句話，就是大學上所謂「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」的意思。請再看孔子自己吧，孔子為什麼把「文」列於「四教」之首而稱之為「文、行、忠、信」呢？這就是因為孔子一方面知道「忠、信」是個本，然而他方面却認為我們若沒有實踐忠、信，那麼非先學習「文、行」入手不可。朱子曾從大戴禮保傅傳及白虎通上說過幾句話：「人生八歲則自王公以下至於成人之子弟，皆入小學而教之以洒、掃、應對、進、退之節，禮、樂、射、御、書、數之文」。照朱子這幾句話看起來，我們可知小學教育是人生的最基礎——末——的教育，所以人生在幼少時，非先從洒、掃、應對、進、退和禮、樂、射、御、書、數入手不可；但是其最後的或終極的目的仍是在於培養德行——忠信之類，這就是最初寓「德行教育」於「道藝教育」之中的意思。就是孔子自己站在「本」的方面何嘗不把「德行」列於一切事物之首呢？譬如他說：「從我於原蔡者，皆不及門也。德行，顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語，宰我、子貢；政事，冉有、季路；文學，子游、子夏」（註一三〇）。孔子這幾句話，若與論語述而上所記載的「子以四教，文、行、忠、信」這兩句話相對照，並沒有什麼矛盾。因為孔子自己所說的那句話，是重「本」而輕「末」，這是指四科（即四種教育）而言，不好像今日的學校課程裏面把「公民常識」、「公民科」及「三民主義」三者各別的列在首位一般。論語述而上所記載的這兩句話，是先末而後本，這是指四教（即四個教學階段）而言，不就好像今日的教育學裏面所謂「由近而遠」、「由卑而高」、「由淺而深」、「由易而難」、

「由其然而抽象」等的意思一般。合這兩方面的話而論，這就是孔子的整套的道德教學。

以上所說，是關於「德」字的意義之說明，現在再掉轉頭來把「德」、「行」、「道」這三個字之意義作一復說明吧。所謂「德」之一字，它的意義，前面第一章第二節「道德之意義」裏面，已經有過詳細的說明，此地無須再述。至於所謂「行」之一字呢，易經說：「君子以果行育德」。注：「在心為德，施之為行」。書變典疏：「在身為德，施之曰行」。左氏桓二年傳，昭德塞過疏：「在心為德，施之為行」。周禮地官司徒下說：「敏行以為德本」。馬注：「德行，內外之稱，在心為德，施之為行」。禮記曲禮下說：「修身踐言，謂之善行」。以上諸說，若歸納起來，不外乎今日所謂「行為」或「行動」之義。不過，道德教育上所謂「德行」之「行」，是與普通或心理學上所謂「行為」(Behaviourness)或「行動」(Action, Act)大有區別的。因為前者是含有「道德」的意味，後者則無此意味的緣故。惟其如此，故前節已經說過，若用英語來講，我們對於前一個名詞，應當譯之為「Conduct」。然則現在的學校教育上所以對於學生的德性或品性之表現於外者稱為「操行」，其命意就不外乎此。而所謂「操行」這個名詞，不但它的「行」之一字，是含有「道德」的意味，並且「操」之一字，也是同樣的含有道德的意味在內。因為「操」之一字，就是「操守」；普通稱有德行的人為「有節操」或「能操守」。同時，它又是「執守」之義。譬如中庸上說：「擇善而固執之者」。此地所謂的「固執」，就是「操守」或「執守」的意思。又如論語上所記載「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也」(註一三一)。此地所謂「執禮」之「執」字，照朱子所注釋，也是「執守」之義。又如孔子對樊遲問仁，說：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也」(註一三二)。孔子這幾句話，就是勉人們「固守而勿失也」的意思，也就是「操守」或「操行」之說明。尤其孟子所引用的孔子所說的「操則存」這一句話，照朱子所注釋：「孔子言心操之則在此」，這原是「操行」的意思。「行」字，又是含有「人所屬」之義。左氏昭二十五年傳：「一民之行也」。注：「行者，人所屬也」。譬如子張向孔子問行，孔子說：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立，則見其參於前也；存與，則見其倚於衡也；夫然後行」(註一三三)。

照朱子所注釋：「子張意在行於外，故夫子反於身而言之，猶答于祿問達之意也」。照朱子這解釋看來，就可知子張所問之「行」與孔子所答之「行」自有區別的，前者是「問達」之義，而含有「利祿」的意味，後者是「篤行」之義，而含有「道德」的意味。因為照孔子所答，行是「篤行」之義；它就是「人所履」或「踐」之義，所謂「惟德動心，無遠弗届」的意思。又如子貢向孔子問：「有一言而可以終身行之者乎？」孔子說：「其恕乎，己所不欲，勿施於人」（註一三四）。子貢所問的這一句話雖則是指一個人的行為而言，然而孔子所答的這一句話，照朱子所注解：「推己及人，其施無窮，故可以終身行之」。那麼，這個「行」字，也是含有「人所履」或「無遠弗届」的意思。總括以上所說，所謂「行」，就是「德之表於外者」或「德之施於外者」的意思；因此，普通所謂「德行」，就是指「有道德的行為或行動」而言的。我們不拘「德」與「行」二字分開來稱謂，或這二字連為一起而稱之為「德行」，但是我們都應當如前面所說，在心為德，而行為行。譬如周禮地官司徒下所記載：「師氏……以三德教國子，一曰至德，以為道本；二曰敏德，以為行本；三曰孝德，以知逆惡」。這幾句話尤其所謂「二曰敏德，以為行本」，可以使我們得到一個公式：「德為行之本」。這個公式若是具體化，那麼，青年守則十二條，沒有一條不是由這個公式演繹而成立的。關於這一層，留在後面再用圖表來表明，更能一目了然的。

復次，就「道」之一字而論，所謂「道」之一字，如同「德」字一樣，前面第一章第二節「道德之意義」裏面也已經說過一些了，此地無須再述。不過，此地為申明「道」之一字，一方面為什麼攝系「德」、「行」二字之後，他方面為什麼先行於「藝」字之前起見，再按着周禮所常用的「道藝」二字把「道」之一字說明一下吧。周禮天官冢宰上篇說：「宮正……會其什伍而教之道藝」。照鄭司農所注釋：「道，謂先王所以教道民者；藝，謂禮、樂、射、御、書、數」。由此，可見「道藝」之「道」若與「道德」之「道」自有區別的；因為前者不啻就是今日的學校制度上所謂「教導」或「訓練」的意思，何況「道德」之「道」字，前面第一章第二節「道德之意義」裏面已經說過，也是含有「引道」或「引導」之義；因此，「道藝」之「道」與「道德」

之「道」又是同一的。譬如孔子說：「道之以政，……道之以德，……」（註一三五）。照朱子所注釋：「道猶外導，謂先之也」。由此，若縮短的說，所謂「道之以德」這一句話，可以縮為「道德」一個名詞；若伸長的說，所謂「道」二字，可以伸為「道之以德」一句成語。再照周禮地官司徒下篇看來，它所謂的「保氏」；而養國子以「道」這一句話中之「道」字，照鄭玄自己所注釋：「養國子以道者，以師氏之德行審詒之」。由此，可見保氏養國子以道者，就是指用師氏所教的「事」及其所論的「德」去審詒的意思；而所謂「審詒」又就是所謂「引導」的意思。總上所說，所謂「德、行、道、藝」四者中之「道」字，一方面以「德」為綱，以「行」為目，他方面以「藝」為材料；它本身居於「德」、「行」和「藝」之中間，以任承上接下之責，去貫串整個的道德教育。

綜合以上所說，周禮地官司徒上所謂「三年則大比，攷其德、行、道、藝而與賢者能者」這一句話之「德、行、道、藝」是四樁事，具體的說，所謂「德」，不啻就是今日所謂「學生的德性」（即指道德的本能或本性而言）；所謂「行」，不啻就是今日所謂「學生的操行」（即指道德的行為或行動而言）；所謂「道」，不啻就是今日所謂「教師的教導」或「導師的訓導」；所謂「藝」，不啻就是今日所謂「學校的課程、學科、科目和教材」等一般。照鄭玄所注釋：「賢者，有德行者；能者，有道藝者」。這似乎是指出所謂「德行」是一個名詞，所謂「道藝」是另一個名詞；因此，所謂「德行」與「道藝」二者，似乎是互相關聯，各行其是的。但是仔細的研究起來，鄭玄這種解釋，不啻就是今日的教育學上所謂「教育」這個過程裏面實含有一「教養」和「教授」兩部分（請參閱前面本章第一節「道德教育之意義」）一般。具體的說，周禮上所謂「賢者」，大半是由於人類行來所固有之天性所使然的；因為所謂「德」不待說是得之於已或存在於心；就是所謂「行」，也就是「德」之所表現或施之於外，所以無論「德」或「行」都是本然的東西。復次，它所謂「能者」，大半是由於後天的教育和訓練而獲得的；因為「道」，前面已經說過，是「教導」或「訓導」之義，所謂「藝」，前面也已經說過，是「課程」或「材」之義。惟其如此，故鄭玄把賢者稱作「有德行者」；把能者稱作「有道藝者」。譬如今日學校教育上對於凡操行「績」於優良者，也看其操行成績之所以優良者是由於他們生來所固有

天性所使然的，抑或是由於教師或導師教導或訓導有方有以促成的，而分別所稱之爲「有德行者」或「有道德者」；如果有這兩方的操行成績之登錄——「材德健全」——若，他不會就是昔日之所謂「對德出衆的君子」，那麼，我們可以稱他爲「賢而又能的學生」或「材德健全的學生」。

現在再拿青年守則十二條來做個實例來說明吧。青年守則十二條中所謂「忠勇」、「孝順」、「仁愛」、「體潔」、「和平」、「禮節」、「服從」、「勤儉」、「整潔」、「助人」、「學問」、「有恆」等，既然如前面第四章第二節「道德訓練」裏面所說過的，是含有忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德，禮、儀、廉、恥四維及知、仁、勇三達德（計共十五德），所以它們，總括的說，就是所謂「德」。復次，它所謂「愛國」、「齊家」、「接物」、「立業」、「處世」、「治事」、「負責」、「服務」、「強身」、「快樂」、「濟世」、「成功」等，總括的說，就是所謂「行」，因爲小的說，它裏面是含有酒、掃、應、對、進、退六節目；大的說，它裏面含有格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八條目的意思。復次，就學校裏面所謂「教導」或「訓導」而論，前面已經說過，它就是所謂「道」；因此，我們若把「道」字與青年守則互相聯繫起來說，那麼，這不啻就是如同周禮上所謂「保氏……而養國子以道」一樣，我們也可以說「教師或導師……而養學生以道」。此地所謂「養學生以道」這一句話，也不啻如同鄭玄對於周禮上所謂「養國子以道」這一句話有所解釋的所謂「以師氏之德行審論之」一樣，我們也可以說「以青年守則上所規定之德行審論之」。最後，就學校裏面所有的課程和教材而論，在昔日，無論西洋或中國，都稱之爲「學藝」；譬如希臘的古代，有所謂「七學藝」（Seven liberal arts），而所謂「七學藝」又分爲「三藝」（Trivium）和「四學」（Quadrivium）所謂「三藝」，是文法、修辭、科學；所謂「四學」是算術、幾何、音樂及天文。至於我們中間呢，這就是所謂「六藝」——禮、樂、射、御、書、數。我認爲希臘古代的七學藝與我們周代的六藝頗相彷彿的。不過前者是祇施之於貴族階級的子弟（即當時之所謂「自由民」）所以形成爲今日的學校教育制度上所謂「自由教育」（Liberal education）、「文雅教育」（Cultural education）和「一般教

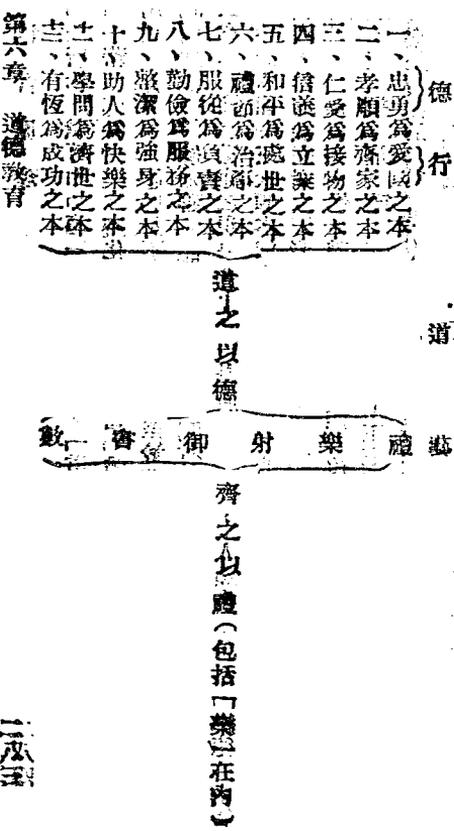
育」(General education)。這些教育，似乎是祇有文而無質的。然而我們周代的六藝教育並不是這樣的，固然，有時是用之於教養國子（即貴族階級之子弟）；然而大部分還是用之於教一般人民的。譬如周禮地官司徒上所謂「以鄉三物教萬民而實與之」這一句話中之所謂「萬民」，是指一般人民而言，而不分階級的。因為所謂「保氏」和「師氏」，都是專教養貴族階級子弟的。教師所以周禮說：「保氏……而養國子以道」；至於大司徒呢，他是一個總教師，不管好像今日的教育部部長一般，所以他的職掌，是在於教萬民。又如周禮天官宰人說：「宮正……會其什伍而教之道義」。宮正本是掌王宮之戒令糾禁，不管就是今日教育部設以擔任履行社會教育之官吏；而所謂「什伍」，照鄭玄所注釋：「五人爲伍，二伍爲什。會之者，使之聳作肄學，相勸帥，且寄宿衛之令」。這幾句話，不管就是今日所謂「社會教育」的意思。由此，可見周代的六藝教育之主要的作用，還是在於用來教養萬民的；因此，所謂「六藝」，是文質兼備的。照這樣的說起來，我們周代的六藝教育是與希臘古代的「七學藝」又不相同的（註一三六）。照以上所說，所謂「藝」，就是今日在學校教育上所謂的課程和教材。因為它是教材，所以它是一種實物，並非抽象的東西。不但「藝」如此，並且「德」和「行」也是一種「物」。譬如周禮上說「以鄉三物教萬民」，而所謂「鄉三物」，是概指「六德」、「六行」和「六藝」而言的；因此，無論所謂「德」、「行」或「藝」，都是一種物。但是此地所謂「物」，並非物質之「物」，乃是事物之「物」，也就是「格物」之物；當然，在事物或所謂「格物」之「物」中是包含着物質之「物」。現在姑不問「藝」是物質之「物」或事物之「物」，凡稱爲「物」者，實言之，總是具體的、實際的東西，而不會是抽象的、理想的東西。照鄭玄所注釋：「物，猶事也」，這也可以思過半了。近代西洋大教育家裴司塔洛齊（Pestalozzi）所以曾竭力倡導「直觀教授」或「實物教授」而有「腦到、心到、口到」的一個口頭，其命意就不外乎此。不但西洋教育家如此，就是我國教育家中曾也有人倡導過這種「實物教授」的言論，譬如前面所述的顏習齋的教育學說，是其一例。原來顏習齋的教育學說固然在前面已經說過，是爲反對宋、元、明理學者的義理之空疏而發軔的，然而在宋儒中，那一位道問學和重讀書之朱熹，他也有到「實物教授」之意

要。譬如他所以對於孔子所謂的「游於藝」，如前面所述過的，竭力揶揄，就是一個明證。具體的說，朱子把「游於藝」之「游」字解作「玩物適情之謂」。原來所謂「玩物」之「玩」，並非「弄」或「戲」之義，不啻齊旅葵所謂的「玩人喪德；玩物喪志」的意思一般，乃是「學習」之義，譬如顏習齋所謂「玩東玩西」之「玩」，就是「習此習彼」的意思。又如易經說：「所樂而玩者，交之辭也」。這也是「學習」之義。孔子自己在幼少時，就是這樣的玩物——游於藝——的。照史記世家所記載：「孔子爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容」。這就是孔子玩物適情之初步，也就是他後來訂禮樂之基礎，並且就是他一生治事和做人的底。若用現代語來解釋，孔子這種行動，就是今日所謂的「禮儀教學」。惟其如此，故孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」。孔子這四句話之排列的順序——道、德、仁、藝——，不啻就是周禮所謂「道藝」之「道」，因此，孔子把「道」置於那四者之首位，而周禮把「道」介於「德」、「行」與「藝」之中間而已。

再進一步的說，所謂「藝」雖則是一種「物」——事物之「物」，然而六藝都是有一種「理」——當然的理與理通；不但同音，並且是同義的。請看下文所引用的樂記所說的話，便知其詳的。就「樂」之一字而論，照樂記所記載：「樂者，通倫理者也」。樂記又說：「樂也者，情之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異，禮樂之說，管乎人情矣」。照這些話看起來，我們就可知所謂「德、行、道、藝」四者則各有各的特殊的形式表現着，然而它們的本質是完全一致的。然則這種一致的本質究竟是什麼呢？我姑先答覆一句話：這就是中庸所謂的「誠」。中庸說：「誠者，自成也，而道自道也。誠者，物之終始，不誠無物，是故君子，誠之爲貴。……」照這幾句話看起來，我們又可知「德、藝」這種物如同「德行」一樣，它若沒有「乎」或「去」或「或」或「訓」，那麼，還有什麼「六藝」可言？充其量，它也不過是一種空架洞洞的形式而已，不啻好像一個符號一般。惟其如此，故陳立夫先生說：「……所以理想的三育並重教育，是以一誠爲一個中心，以禮、

仁、勇爲三個目標，以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五倫爲五個對象；而以禮、樂、射、御、書、數爲成德的六種方法，以格、致、誠、正、修、齊、治、平八條目爲進德的八個步驟。自稱「禮」之教，即是由兩端以達於至誠，唯天下至誠爲能盡其性，能盡人之性，能盡物之性，繼可以贊天地之化育，可以與天地參。誠性，不但成己，而且成物。所以總說：「生活之目的，在增進人類全體之生活；生命之意義，爲創造宇宙間之生命」。增進人類全體之生活，即是贊天地之化育；創造宇宙繼續之生命，即是與天地參。所以「誠」，是理想教育之中心（註三三七）。照陳先生這一段話看起來，我們更可知所謂「六藝教育」充其所稱「禮樂教育」與其餘三者——「德行、道」——在根本的或中心的思想上是完全一致的，再說一句話，「誠」而已矣。因此，六藝教育一經施行，那麼，其餘三者，無論德也好或行也好，也都自然而然順利進行，決不致有所窒礙之虞。

現爲明瞭觀念起見，再把青年守則十二條與周禮上所謂「德、行、道、藝」四者互相配列，列表如下：



第六章 道德教育

照上面這一個表所示，就可知「德」是「行」之本，「道」——「教導」或「訓導」使「德」發生作用而施之爲「行」，同時藉「藝」使之具體化、實際化，更藉「禮」（包括「樂」在內）使之統一化、齊整化。這樣一來，那麼，凡被教育者都能够於不善，而又有以至於善的；至少限度，如前面本章第一節「道德教育之意義」裏面所說因爲他們能够知善，所以他們能够做到有恆（勇）。但是人類的品性本來是良莠不齊的，這就是如前面第二章第三節「道德之現象（下）」裏面所說過的，人類生來就有「道德的本能」、○「不道德的本能」和「非道德的本能」三大類本能；因此，我們對於良者，固然可以採用教育的方法道之以德，齊之以禮，使他們有恥且格；然而我對於莠者，有時不能不採用政治的力量，道之以政，齊之以刑，使他們免而無恥。惟其如此，故在政教合一的古代，禮、樂、刑、政四者沒有偏廢的。樂記說：「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之；禮、樂、刑、政，四達而不悖，則王道備矣」。尤其它上文所說「禮、樂、刑、政，其極一也」。但是禮樂是積極的，政刑是消極的；因此，即使在不得已時，凡兼政教之統治者，固然非採用政刑不可，然而他們又須常時顧到其德的。孔子說：「爲政以德」（註一三八）。這一句話，就是寓「德」於「政」的意思。然則近人所以稱善良的政治爲「德政」，其命意就不外乎此。原來「政」與「德」兩字本是同義的。朱子對於孔子所說的「爲政以德」這一句話解釋說：「政之爲言正也，所以正人之不正也；德之爲言得也，行道而有得於心也」。照朱子這種解釋看起來，我們就可知「政」與「德」二字之關係不啻「正」與「得」二字之關係不能分離一般。譬如大學所謂的「正心」一語，就是包括「政」與「德」二者而言的。至於所謂「禮」與「刑」二字之關係究竟怎樣呢？這兩字雖非同義，然而它們却是相輔以相成的。不過，如同「德」與「政」二者一樣，前者是積極的，後者是消極的而已。再就今日學校教育而論，在道德教育上，前面本章第一節「道德教育之意義」裏面已經說過，有所謂「人格成化」；前面第四章第一節「道德之標準」裏面也經說過，有所謂「社會制裁」。前者就是屬於「禮」，後者是屬於「刑」。因爲「禮」之作用，是在人與人間之相互的作用，也就是「人格交涉」，譬如禮記曲禮說：「禮尚往來，往而不來，勿禮也；來而不往，亦非禮也」。其命意就在於此。

至於所謂「人格感化」之意義呢，它已經說明在前面「道德教育之意義」裏面，請再翻看一下，就可知「禮」與「人格感化」二者有怎樣的關係了。至於所謂「社會制裁」呢，它是屬於物的作用，譬如舊時學校制度上所用的「夏楚」或「鞭朴」，就是戒人勿從惡習的一種教刑之工具，譬如禮記學記說「夏楚二物，收其威也」。書經舜典說：「朴以教刑」。國語魯語說：「薄刑用鞭朴」。這一類東西，在今日，雖已廢用；但是其他類於教刑工具之種種懲戒方法仍然存在着；因此在不得已情形之下，還是應用它的。不過，在原則上講，它是以稱用爲宜。

綜合以上所說，是關於周禮所謂的「德、行、道、藝」四者有怎樣的關係，並說出所謂「藝」，尤其周禮所謂「六藝」，大的說，在全部的道德教育上，小的說，在整個的道德教學上，有怎樣的地位。現在再重複的說句話，無論在全部的道德教育上或整個的道德教學上講起來，所謂「藝」尤其所謂「六藝」，就是所謂「課程」和教材（當然包括「教學法」在內）。所謂「藝」，既然是一種教材；同時所謂「六藝」，又是含有禮、樂、射、御、書、數。照這樣的看起來，所謂六藝，不但是禮儀教學，並且是射御教學和書數教學；再廣的說，所謂「六藝教育」，不但是德育，並且是體育和知育。這是一個當然的結論；因爲本節開頭時已經說過，近人多把六藝中之禮樂比作德育，射御比作體育，書數比作知育的緣故。但是在易經上講，君子以進德修業；在中庸上講，君子尊德性而道問學，在論語（子罕）上講，顏淵稱孔子博我以文，約我以禮。孔子自己也說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」（註一三九）。照這些話看起來，我們中國古來的道德教育，是以進德、尊德性和約禮爲主，而以修業、道問學和博文爲從；因此，六藝教育也是以禮、樂爲主，而以射、御、書、數爲從的。孔子說：「射不主皮，爲力不同科，古之道也」（註一四〇）。照朱子所注釋：「射不主皮，射鄉禮文，爲力不同科，孔子解禮之意如此。……古者射以觀德。但主於中，而不主於貫革，蓋以人之力有強弱不同等也」。孔 又說：「君子無所爭，必也射乎，揖讓而升，下而飲，其爭也君子」（同上）。這就是當時所謂「大射」之禮。就此一端而觀，就可以窺見其餘一切都是爲道德教育而設的。這樣一來，那麼，不但禮、樂二者是德育，就是其餘四者——射、御、書、數——也都可以稱爲「德育」；廣義的說，所謂「六藝」，就

是全部的道徳教育之教材。惟其如此，故我們若站在道德、尊德性、約禮和修業、道問學、博文兩方面講，禮、樂自是禮、樂；射、御、書、數自是射、御、書、數；若站在全部的道徳教育上講，不妨約言禮、樂，尤其不妨如孔子所說，約之以禮。然則本節所以命名爲「禮樂教學」者，其命意也不外乎此。關於這一層，本節開頭的時節，已經聲明，即以爲所謂「禮節」，在一方面看來，固然是青年守則十二條中之一部分；但是在另一方面看來，却是全部的道徳教育上之最基本的東西；因此本節所要討論的問題，就是屬於後一方面。

照上面所說，本節所要討論的問題，既然是屬於禮儀的方面，然則所謂「禮」，究竟是什麼呢？關於這個問題，若再討論起來，當然是很長的，非短少的篇幅所能容納，應當另寫專論來說明吧。現在爲便於讀者參考起見，姑就近來著作中列出二、三篇關於「禮樂教育」的有價值的文字並把它們的題目寫在下面：（一）朱光潛先生著，樂的精神與禮的精神（註一四一）。（二）甘豫源先生著，禮樂教育（註一四二）。（三）顧鏡琇先生著，三民主義百家之禮樂（註一四三）。就第一篇文字的內容而論，照著作者自己所稱，樂的精神與禮的精神就是儒家思想系統的基礎；因此，這篇文字，又可以作爲儒家思想系統讀；它是與我們在後面所要討論的關於「傳統道德」的問題有關的。復次，就第二篇文字的內容而論，這篇文字，不但說明禮樂的意義和範圍，並且敘述到我國禮樂教育簡史；此外，還論及禮樂與社會教育之關係和現代禮樂大要及其實施；因此，它是爲凡實施道徳教育者所不可不讀的。最後，就第三篇文字的內容而論，這篇文字，顧名思義，是與現行的政治問題有密切的關係。換句話說，這就是對同樣的制禮作樂這個問題有關的；因此，凡關心於這個問題者，不可不讀這一篇文章。再總括說句話，這三篇文章，都是與道徳教育有關，尤其與禮樂教學有關的；因此，凡擔任道徳教育者，尤其從事禮樂教學者不可不讀的。因爲有了這三篇關於禮樂教育的名著，所以我們不必再事討論，以避重複而免一人云亦云之謂。不過，爲貫徹道徳教育起見，我們不能不把「禮樂」與「道德」二者之意義作一度貫串的研究。若要這樣的研究，那麼，我們也祇可牽前而第一章第二節「道德之意義」裏面所說過的關於「道德」二字尤其關於「德」之一字的意義來解釋「禮樂」二字之意義。當時我們不是引用樂記所說過的幾句

序焉？樂記說：「凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。……知樂則樂於禮矣。禮樂皆得，謂之有德。德者，得也。」同時，又曾根據說文所說的「德，外得於人，內得於己也」。及朱子所說的「德之爲言得也，行道而有得於心也」。因此，我們把「德」之一字，解作「得」之義；「德」與「得」二字，不但同音，並且是同義的。現在再掉轉頭來說，樂記既說「禮樂皆得，謂之有德」。所以「禮、樂」二字，也就是「得」義；因此，這二字就是「有德」的意思。不但如此，所謂「德」，照朱子所解釋，是心之理；而所謂「禮、樂」，照樂記所說：「禮也者，理之不可易者也」。又說「樂者，通倫理者也」。仲尼燕居說：「禮也者，理也；樂也者，節也」。照這樣的看起來，無論所謂「德」、「禮」或「樂」，這些名詞，都是「理」之義；因此，「德」與「禮、樂」這三個字，更是異辭而同質的。不過，「德」所有的「理」，是在於心或內，所以朱子稱之爲「心之理」；但是「禮樂」所有的「理」，是在於物或外，故朱子稱之爲「物之理」（見論語八佾，林放問禮之本，孔子曰：「大哉問！禮，與其奢也寧儉，……」之註）而已。但是「心」與「物」二者，前面第二章第一節「道德之起源」裏面已經說過，如「因父所詔示，本合爲一，又如「總裁所詔示，相因而生，相需而成就，不啻一體之兩面，同質之異象」般；因此，道德與禮樂二者也是不合爲一，或相因而生，相需而成就的。無論所謂「心」與「物」或「內」與「外」，這些都是相對的；至於理之所以爲理，或得之所以爲得，它本身就是理無二致的。據其如此，孔子一方面說：「克己復禮爲仁」。這一句話就是指出「仁」這種德必需與禮，這不啻禮記曲禮所說的：「道、德、仁、義，非禮不成」一般；但是他一方面又因爲林放問禮之本，孔子答說：「大哉問！禮，與其奢也寧儉，喪，與其易也寧戚」。照朱子所注釋，「禮貴得中，奢易則過於反，儉戚則不及而質，皆未合禮。然凡物之理，必先有質而後有文，則質，禮之本也」。又如范氏所注釋：「夫祭，與其敬不足而禮有餘也；不若禮不足而敬有餘也。喪與與哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。禮失之奢，喪失之易，皆不能反本而隨其未故也。禮奢而備，不若儉而不備之貧也。喪易而文，不若戚而不文之吝也。儉者物之質，戚者心之誠，故爲禮之本」。照朱子和范氏這兩種解釋看起來，就可知孔子對林放所問而答

此。故禮儀教學，爲我們所不可不注意的。同時，又因有上述「禮」與「樂」二者必須相得而益彰，故本條雖名爲「禮儀教學」，然而不能不把這個題目當作「禮樂教學」看待，一說起爲什麼需要「禮」及怎樣去教「禮」，那麼，不能不同時談及爲什麼需要「樂」及怎樣去教「樂」這個問題。然則「禮」與「樂」二者在全部的道德教育中究竟怎樣的配合及其有怎樣的價值呢？陳立夫先生有一段話說得好，現在我們把它抄錄在下面，以作本條之結論。

「道德的產生，由於人同人的關係的必需調整，換言之，是起源於集體生存（民生），禮與樂是維持集體生活的兩大要素，相輔而行，缺一不可。禮譬如軌道，樂譬如動力，禮求動的自軌範，樂求動的有中節，有禮有樂然後團體的生活纔有紀律，團員的中間纔有情感。再以家庭作比，禮樂在家庭中有如父母，雖然嚴父慈母，似有不同，然而其爲家庭組織之中心則一。父親似乎是組織力，母親似乎是親和力；有敬而愛之的父親，家庭就秩然有序；有親而愛之母親，家庭便藹然可親；而所造就之子弟，亦必理智堅強，情感豐富，既智且仁，蔚成大器。過去因樂教衰微，我國國民道德日趨於嚴肅化，而缺乏了生動的力量。後來加上禮教式微，國民精神更因之僅僅形式化也保持不住，社會上所以到處呈現哀子孤子的情緒，散漫而無組織，萎靡而乏生氣的現象，隨處可見，所以禮樂的確是德育的實施。禮壞樂崩，自無德育可言。歐西各國之德育訓練，亦復由此二者入手，我們祇看他借宗教的力量，以爲德育的訓練，即可明瞭。他們在一星期七日中，以禮拜日爲星期之始，利用教堂及宗教儀式，養成整齊嚴肅的風氣，更利用曠特式的建築，穹窿高聳，引起一種崇高向上的心理，更配合一種莊嚴雅穆的音樂。七日之中，在開始與終一拜，更深要這種禮樂交互的陶冶，所以收效極宏，造成良好的民風。

「在今天，我們亟欲恢復六藝的禮樂之教，固然不一定要恢復古禮古樂，重要的是必須人人有規律的生活，對正當的娛樂。張而不弛，文武不能爲，沒有正當的娛樂，也不容易有充分的活力，以充實有規律的生活的一（註一四七）。

上述的陳先生這一段論說，是非常有價值的。除此之外，陳先生還有一段專對於訓育制度尤其對於軍事實踐

導禮制二者之關係而發出的話，也拿禮樂來譬喻，說出道德教育有怎樣愛感並用、寬猛相濟之必要，我們除掉前兩本章第一節「道德教育之意義」裏面已經把它略為談及之外，現在再把它原文抄錄在下面：

「大抵師生之道，親切若家人父子則易為功者，以家庭教育，固以涵泳寬容，而收潛移默化之效者也。子女之在家庭，教誨鞠育之者為嚴父與慈母，夫父母之於子女固其愛，而教育之方，則不絕不有嚴慈之別，猶禮樂之於治國，軍紀風紀之於治軍，其不能不與感並用、寬猛相濟也。嚴以起敬，敬之至則慕之，慈以篤愛，愛之至則好之，慕之至者，惟惡其不象賢，好之至者，不忍於不從志，繼志述事，子道成矣。其在學校，則嚴慈之教，即由導師與軍事管理之配合以成之。軍事管理制度重於行動之整齊；起居之有節，若若一之整齊，自趨於執法不回之嚴肅，由此以養成生活必需之優良習慣，本勉強而行之始，以兼於從容中道之程者也。至於導師制，則着重於人格之熏陶，情感之教化。軍事管理之法，由模仿之行爲，以進於前成自然，導師制之入治，被動始而自動終，以情誼之感召，激發向上之精神，由模仿之行爲，以進於仰慕效法之勇者也。徒法不足以自行，徒善不足以爲政。優良之習慣成，則多行有餘力之機，親切之感應生，則得蹈矩循規之樂。二者，蓋相輔以相成者也。」（註一四八）

上述的陳先生這一段話，也是很有價值的。若從前一段話看起來，我們就可知「禮」與「樂」二者本身有怎樣的相輔以相成的關係；若從後一段話看起來，我們就可知「禮、樂」與「道德教育」二者有怎樣的互相類似的地方。總括起來說，無論禮樂教學或道德教育本身，它們都必須如陳先生所說，裏面（愛）感並用，感猛相濟的。先就「禮樂教育」而論，我們應當知孔子所說，做到「無聲之樂，無體之禮」（註一四九）。什麼是「無聲之樂」和「無體之禮」？照孔子答子夏所問的話看起來，「夙夜其命宥密」（即宏深而靜密之義），是「無聲之樂」；「威儀逮逮（安和之貌），不可選也」，是「無體之禮」。詳細的說，樂雖則貴乎溫和，然而其中却含有嚴肅的態度；禮雖則貴乎威嚴，然而其中却含有溫和的態度；這不啻就是前而第一節「道德教育之意義」裏面所說的教育的「愛」，愛中有威，教育的「威」，威中有愛的意思。再進一步的說，孔子所

謂「無聲之樂」和「無體之禮」這兩句話，竊來光潛先生所說，這就是因為儒家論禮樂，並不沾着跡象，而着重禮樂所表現的精神的緣故（法一五〇）。朱先生還說：「一般人對於禮樂有一種膚淺而錯誤的見解，以為禮只是一些客儀，而樂也只是絃管歌唱。孔子早見到這個普通的誤解，曾鄭重的申明說：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』」（註一五一）。朱先生所指痛的正是一般人對於禮樂的這種誤解，我個人也會聽見過，即有些人以為現在教育部要恢復古雅的禮樂之教，但是現在的學校大都沒有一架鋼琴，焉能言恢復樂的教育呢？他們不但對於樂的教育有如此誤解，並且對於禮的教育也有同樣的懷疑，以為禮的教育之所以不能夠推行的，其原因就是在於學校設備不完全及學生衣食不豐足的緣故。這種論調，與其說它是誤解或懷疑，不如說它是遁辭。殊不知現在學校教育上所需要的禮樂教育，如陳立夫先生所說，祇是要有規律的生活和正當的娛樂，並不一定要靠設備的完全和衣食的豐足以表現些客套儀式和做到些絃管歌唱。復次，道德教育本身而論，關於這一層，前面第一節「道德教育之意義」裏面已經說過許多，此地不必再述；不過，此地為着申明道德教育與禮樂的關係起見，姑補充幾句而已。譬如樂記說：「仁近於樂，義近於禮」。照朱光潛先生所研究，他以為這是說着偏向的說法；若就本原說，那麼，樂與禮同出於仁（儒家所公認的最高的美德）。孔子說得很明白：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（註一五三）。朱先生說：「仁則內和而外敬，內靜而外交，就其說於中者說，仁是樂；就其形於外者說，仁是禮。所以禮樂是內外相應的，不可偏廢的。儒家常並舉禮樂，如『說一語，也當包含另一項。』（『顯』樂而不淫，哀而不傷，是說樂兼及禮；『禮』禮，與其哀不足，禮有不足，不禮不足而哀有餘也。），『拜下禮也，令拜乎上，泰也；雖遠矣，吾從下。』是說禮兼及樂。」（註一五五）。朱先生這句話，也是非常價值的。此地朱先生所謂「內外相應」，就是我們所說過的「相得」之意。朱先生在「文選」說：「禮樂不是內外相應，但就另一觀點說，也可以說是相反相成」（欲知其詳，請閱朱先生原文）。朱先生所謂「相反相成」，也就是陳立夫先生所說的「禮與樂」二者之數濟」之意。朱先生說的話，朱、陳二先生所說的話是完全是對的。因為他們都是認定「禮與樂」二者之數

育在一方面是相反相成，無論係全部道德教育上或體藝的音樂教學上，都是不可偏廢的。綜合以上所說，先將禮樂教學的方面講起來，禮樂教學之目的，是在培養道德的品性；分言之，禮的目的，是在訓練道德的行為，樂的目的，是在陶冶道德的情操。復次，從道德教育的方面講起來，道德教育之主要的教材，就是禮樂；當然，我們也可以說禮樂就是道德教育之重要的教學法。因為前面「道德教學」裏面，經說過，如杜威所說：「教學法並非在教材以外的東西，乃是附隨在教材之中」，所以我們也應當說「禮樂教學法並非在禮樂本身以外的東西，乃是附隨在禮樂本身之中」。這個理由，請再拿前面所引用的清儒翟習齋所說，那一段話來看一下，自宜明白的，此地無須贅述。惟其如此，故我們在前面的經聲明過；後面對於禮樂教學法尚有一點補充的說明之必要；但是所要補充說明的，也不過是剛才所說的幾句話而已。這幾句話雖屬平常，然其意義仍是很深厚的；再具體的說句話，我們認為顏習齋所提示的這種禮樂教學法，可謂盡善盡美，雖任何的歐、美所發明的教學法，也趕不上它的。

最後，還有一點須要附帶的說明的，陳立夫先生認為歐西各國之德育訓練，亦復由禮樂二者入手，即他們在一星期之中，以禮拜日為星期之始；七日之中，在開始的第三日，使深受這種禮樂交融的陶冶，所以收效頗宏，造成良好的民風。陳先生這種說明，我們已經開始仿效其具體的說，最近教育部已經決議規定星期日為「德育日」，並仿照歐西在每星期日利用教堂及宗教儀式養成整齊嚴肅的風氣與辦法，去推行社會教育；不過，在歐、美稱之為「禮拜日」，我們稱之為「德育日」而已。同時，在德育日的前一日（即星期六）之「德育部規定它為「體育日」，去推行國體體育。自星期二至星期五止的五天之內，各級學校本身則每天實行「體育」——德育、知育、體育——並重，然而從整個的社會上大的眼光看來，他們似乎以為學校祇是實施知識教育，至少是偏重於知識教育；因此，如果今後有星期六作為「體育日」，有星期日作為「德育日」，那麼，自星期一起至星期六止，每星期都有德育、知育和體育三者並重而推行；久而久之，不但學校裏面的學生注意於德育，並且社會上一般人士也都會知道有三育並重之必要了。同時，教育部為促進這種「德育日」之實施起見，

前而已經說過，特設「禮樂館」，製作各種禮樂，以供全體國民德育之用。至於這種「德育日」究竟怎樣的實施呢？這個問題，容待後面討論到「道德運動」的時節再來補充，此地姑止於此。

註

- 一 論語子罕
- 二 書經說命
- 三 魯裁著，爲學之目的與教育之意義，民國二十四年七月一日出席四川大學擴大紀念週講話
- 四 魯裁著，中庸的要旨與將領之基本學理，民國二十五年三月三日在陸大將官講習班講話
- 五 J. Dewey, *The Types of Philosophy*
- 六 與註三同
- 七 A. P. Rinkewitch, *The New Education in the Soviet Republic*. P. 2-5
- 八 論語子罕
- 九 孟子公孫丑上
- 一〇 荀子勸學篇
- 一一 墨子所染篇
- 一二 荀玄箴
- 一三 管子權修篇
- 一四 顏氏家訓勉學篇
- 一五 揚雄法言學行篇
- 一六 與註五同

德育原

二七 論語八佾

二八 論語公冶長

二九 孟子滕文公上

三〇 同上

三一 孟子滕文公上

三二 孟子滕文公下

三三 同上

三四 同上

三五 孟子告子上

三六 論語先進

三七 論語里仁

三八 同上

三九 論語泰伯

四〇 論語顏淵

四一 同上

四二 論語子罕

四三 論語微問

四四 同上

四五 論語衛靈

四六 同上

- 三七 同上
 三八 論語注氏
 三九 論語陽貨
 四〇 論語述而
 四一 朱熹集注
 四二 同上
 四三 同上
 四四 論語述而
 四五 J. Dewey, *Democracy and Education*, pp. 208-211.
 四六 *Ibid.*, p. 49
 四七 *Ibid.*, p. 206
 四八 論語述而
 四九 汪少倫譯，訓育原理與實施第六七——六八頁
 五〇 同上第七八——七九頁
 五一 朱熹集注
 五二 王明澤譯，桑代克、蓋滋著，教育之根本原理第五頁
 五三 論語述而
 五四 朱熹集注
 五五 論語顏淵
 五六 論語先進

- 五七 朱熹集注
- 五八 論語述而
- 五九 論語憲問
- 六〇 孟子告子下
- 六一 論語離婁下
- 六二 論語陽貨
- 六三 論語衛靈
- 六四 論語述而
- 六五 楊汝揖著，尊師重道與明道擇師，載民國三十二年十月十九日大公報增版
- 六六 論語爲政
- 六七 論語述而
- 六八 周敦頤，通書一，師第七
- 六九 孟子離婁上
- 七〇 孟子萬章上
- 七一 民國廿八年八月廿七日陳部長對教師節致各級導師書
- 七二 論語里仁
- 七三 論語雍也
- 七四 論語子罕
- 七五 論語雍也
- 七六 論語公冶長

- 七七 總撰著，行的道理
- 七八 論語憲問
- 七九 民族主義第一講
- 八〇 論語學而
- 八一 論語爲政
- 八二 論語雍也
- 八三 同上
- 八四 教育部頒佈，教育綱要第一二——一三頁
- 八五 總撰著，行的道理
- 八六 李福勛，訓育論第一〇五——一〇八頁
- 八七 同 第一〇九頁
- 八八 教育部頒佈，訓育綱要第一三、一四、一五、一八、一九、二一各頁
- 八九 與註八 同
- 九〇 J. Dewey, Democracy and Education. p.194
- 九一 F. L. Rousseau. Emile. ou de L'Education. p.338
- 九二 與註九〇同
- 九三 E. L. Thorndike, Educational Psychology, vol. II
- 九四 E. L. Thorndike, Human Learning. P.18
- 九五 P. Sandiford, Educational Psychology. chap. X
- 九六 Kohler, The mentality of Apes, 1925.

- 九七 F. S. Woodworth, *Contemporary School of Psy.* p. 128
- 九八 論語學而
- 九九 論語爲政
- 一〇 論語泰伯
- 一〇一 論語衛靈
- 一〇二 論語也
- 一〇三 論語述而
- 一〇四 孟子告子上
- 一〇五 孟子公孫丑上
- 一〇六 同上
- 一〇七 孟子告子上
- 一〇八 顏元著，四書正誤
- 一〇九 孫文學說第三章
- 一一〇 J. Dewey, *Interest and Effort*
- 一一一 孟子離婁下
- 一一二 陳德安譯，蓋茨著，教育心理學第二三九頁
- 一一三 施養著，行的道理第四〇頁
- 一一四 同上
- 一一五 同上
- 一一六 奧註二一〇頁

- 一一七 朱熹集注
- 一一八 論語里仁
- 一一九 論語八佾
- 一二〇 孟子萬章下
- 一二一 論語秦伯
- 一二二 論語顏淵
- 一二三 論語學而
- 一二四 同上
- 一二五 與註三〇八同
- 一二六 陳立夫著，戰時教育方針第五——一四頁
- 一二七 論語逸而
- 一二八 論語憲問
- 一二九 論語子張
- 一三〇 論語先進
- 一三一 論語述而
- 一三二 論語子路
- 一三三 論語衛靈
- 一三四 同上
- 一三五 論語為政
- 一三六 姜琦著，我國六藝教育之發展和價值，見高等教育學刊第二卷第一期

- 一三七 與註一二六同，第三——四頁
- 一三八 論語爲政
- 一三九 論語雍也
- 一四〇 論語八佾
- 一四一 思想與時代第七期
- 一四二 社會教育季刊創刊號
- 一四三 同上
- 一四四 論語八佾
- 一四五 論語衛靈
- 一四六 論語陽貨
- 一四七 與註一二六同，第七——八頁
- 一四八 民國廿八年癸月廿七日陳部長對教師節致各級導師書
- 一四九 禮記，仲尼閒居
- 一五〇 朱光潛著，樂的精神與禮的精神，見時代與思想第七期
- 一五一 同上
- 一五二 論語八佾
- 一五三 與註一五〇同

第七章 傳統道德

第一節 傳統道德之意義

所謂「傳統」這個名詞，英語叫做「Traditional」，它是含有「世傳的」(Delivered orally from age to age)的意思。因此，這個名詞，又是含有「系統的」(Systematic)的意思。除此之外，所謂「傳統」，同時又含有「正統的」(Lineal)的意思，而所謂「正統」，就是所謂「支派的」(Branch, or descendant)這個形容詞之對稱語。不拘所謂「傳統」這個名詞含有何等意義，即稱為「世傳的」也好，「系統的」也好，或「正統的」也好，歸納起來，這些解釋，都可再釋之為「歷史的」(Historical)的意味。照以上所說，所謂「傳統道德」(或者簡稱「道統」)，不拘我們釋之為「世傳的道德」(Traditional morality)也好，「系統的道德」(Systematic morality)也好，或「正統的道德」(Lineal morality)也好，歸納起來，也都可以再釋之為「歷史的道德」(Historical morality)。因此，所謂「傳統道德」，就是「道德之歷史的根據」或「道德之歷史的淵源」的意思。但是所謂「傳統道德」這個名詞，既然是含有「世傳的」、「系統的」、「正統的」和「歷史的」等意味，所以「道德」這個名詞，不祇是「道德」本身，並且還含有「人情」、「風俗」、「儀式」、「習慣」等意義。惟其如此，故所謂「傳統道德」這個名詞若譯以英語，那麼，我們應當譯之為「Morals」而不可譯之為「Morality」。不過，我們中國所有的「道德」這個名詞，前面第一章第二節「道德之意義」裏面已經說過，是與「人情」、「風俗」、「儀式」、「習慣」等本有區別的；因此「傳統道德」這個名詞裏面雖則含有「人情」、「風俗」、「儀式」、「習慣」等，然則這些隨着歷史之演進，已經化

成爲「傳」本身了。

以上所說，是關於所謂「傳統道德」之字義和意義。普遍的說，這個名詞，當然是世界上任何國家所通用的；換句話說，世界上任何國家大都各有它本身從歷史上相傳授下來的一種獨特的道德。馮德（V. Wundt）說過一句話：「文化無不蓋有它所屬民族的職記（印記）」。道德是文化中的一種，所以它也是如此的。現在我們爲節省篇幅起見，姑不問別的國家所有的傳統道德究竟怎樣，單說論我們中國所有的傳統道德吧。所謂「中國傳統道德」，論其意義，是指中華民族自古迄今一直相傳授下來的道德之整體的系統而言的；並且，在中國的歷史上，我們老早已經有所謂「道統」這個名詞存在着的。這個名詞或術語，有些人以爲它是朱熹大其是爲某些理學者所首創的；是否確實，姑置勿問，現在先把宋儒所創造之中國道統系統表抄錄於後：

伏羲
神農
黃帝
堯
舜
禹
湯
文
武
周公
孔子
顏子
子思子
孟子
周子
張子
朱子

上面這一個表，一見就可知其爲宋儒尤其爲朱子一派的儒者所創造的。因爲孔子以前，究竟怎樣，姑置勿論；至於在孔子以後，單就所謂「理學」而論，除掉濂間學之宋熹一派之外，還有尊德性之陸九淵一說同時存在着的。原來陸九淵也以繼述孔子學說爲己任，因此，若論道統，則陸九淵當然在其列。然而上面這一個表裏面，祇有周、程、張、朱諸人而無陸九淵一派。由此可見這一個表多少含有一黨同伐異之色彩，即有尊朱排陸之嫌。但是在宋代以前，唐代韓愈本來也說過關於道統的話，他以爲堯、舜、禹、湯、文、武、周公之道，傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉（註二）。韓氏所以如此說道統者，其主要目的是在於要排斥當時所流行之佛、老而特別的闡明孔子學說。這不管好像國父所以要繼承中國道統，其主要目的是在於要對待共產黨第三國際而竭力闡明中國革命本身的精神之所在一般。民國十年國父在桂林時，共產黨第三國際有一代表馬林（M. H. Reiter，瑞典人）曾經向國父問過一句話：「先生的革命思想基礎是什麼？」國父答覆他說：「中國有一個道統，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕。我的思想基礎，就是這個道統；我

的革命，就是繼承這個正統思想，來發揚光大」。照國父這幾句話看起來，我們就可知所謂「傳統道德」，就是近日的說，如韓愈所謂，自堯、舜、禹、湯起，遠的說，如朱熹所說，自伏羲、神農、黃帝起，一直迄於現代人譬如國父自己止相傳授下來，中國的道德之整個的系統而言的。不過，這個所謂「傳統道德」之意義能否成立，除掉上述的這種形式之外，其中還有一點必須注意的，就是看各個傳授者有無同一的中心思想以爲斷的。然則這個中心思想究竟是什麼呢？這個問題，留待下節再說。但是所謂「傳統道德」，也不過說彼此有歷史淵源的關係而已，並非說後一代的道德學說完全是模倣或沿襲前一代的道德學說，一代復一代相沿襲下來而沒有改革的意思。具體的說，譬如孔子的道德學說，在一方面講，即使信如孔子自己所說：「述而不作，信而好古」；但其在其他方面講，又如孟子所說：「孔子之謂集大成（註三）。照朱子所注釋：「此言孔子集三聖——伯夷、伊尹、柳下惠——之事而爲一大聖之事；猶作樂者集衆音之小成，而爲一大成也」。就前一方面而論，孔子的道德學說，僅把堯、舜、禹、湯、文、武、周公以還所有的一切道德學說傳遞下來；就後一方面而論，孔子的道德學說，是把堯、舜、禹、湯、文、武、周公以還所有的一切道德學說重新改進的意思。合這兩方面而論，孔子的道德學說對於堯、禹、湯、文、武、周公以還所有的一切道德學說，既不是完全的沿襲，也不是完全的非翻，乃是既沿且革；因此，孔子的道德學說，可以稱爲「中國道德之沿革」；而所謂「道德之沿革」，又正是我們所謂「道統」的意思。復次，就國父的道德學說而論，照國父自己所說的話看起來，國父的道德學說，如同孔子的道德學說一樣，在一方面講，也是把堯、舜、禹、湯、文、武、周公以還所有的一切道德學說繼承下來；在他方面講，也是把堯、舜、禹、湯、文、武、周公以還所有的一切道德學說發揚光大的意思。合這兩方面而論，我們也可以仿照孟子的口氣，稱國父爲集古今中國的道德學說之大成者；若與孔子相比較，那麼，國父可算是集大成之大成者。再進一步的說，國父不但對於中國固有道德學說比之孔子偉大成來得廣大，並且連同歐、美及其他各國所有的最新科學知識一併治爲一體的。而國父自己曾經說過：「我的學說，有些是淵源於中國固有的文化，有些是擷取自歐、美各國的最新科學知識」。照國父這兩句話看起來

來，我們就可知 國父的道德學說可以說是集古今中外的道德學說之大成者。更進一步的說，國父的道德學說，又非如同孔子所說的「述而不作，信而好古」一樣，乃是把凡前人云所未云的一切道德原理無不竭力謀其所以闡發而成爲一種獨創發明的東西。國父在前面那兩句話之後又復繼續的說：「有些是我自己所獨創發明的」。由此，可見 國父的道德學說可以是一種創作。請看事實，譬如「行易知難學說」、「真平等」及「民生爲歷史的重心」這三種學說，就是 國父自己的三大發明。除此三種之外，實例還多，無須備舉。

但是上面所謂「獨創發明」一語，並非「無中生有」，乃是「推陳出新」的意思。原來 國父所說的那三句話，本是前後一貫連串的；因此， 國父所謂「遠統」，就是說「集合古今中外的道德學說之大成並加以發揚光大而化爲現代中國社會上所急迫需要的一種道德學說」的意思。 國父的道德學說本身就是我們中國所有的傳統道德之最完備而且最新新的道德學說，同時又是最有價值而且最切實用的實踐道德。

第二節 傳統道德之內容

在未具體的說明傳統道德的內容之前，則不可不先說明傳統道德之中心。照普通的說法，我們大都認爲儒家 的道德學說就是我們中國所有正統的或傳統的道德之中心。但是所謂「儒」之一字，本來祇是「學者」之稱，或者指「有道德者」而言的。周禮天官冢宰所記載：「四曰儒，以道得民」。禮記有德行篇，所謂「儒行」，也是指學者有品行而言的。儒行釋義：「儒之言優也和也，言能安人而服人也」。因而漢書司馬相如傳注：「凡有道德者皆爲儒」。固然，孟子有說：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」。然而孟子這兩句話，也不過認爲 孔子的思想與楊、墨二人的思想一相比較，在古代學術上，孔子比之後二人，富有深厚的根據，故稱之爲「儒」而已。退一步的說，即使孟子有意的阿其所好，不啻分門別戶，自命爲「宗孔子之道者」而認定楊、墨二人的學說爲異端，但是這也並非孔子的本意，乃是孔子既沒以後的諸弟子所作爲的。孔子說：「攻乎異端，斯

害也已（註四）。孔子所謂「異端」者，歟時代而論，絕對是無所指的，不過抽象的說有些異端慮宮遠之而已。殷梁傳序：「九流分而微言隱，異論作而大義乖」。疏：「讀書藝文志云：『孔子既沒，諸弟子各編成一家凡爲九：一曰儒家，二曰道家，三曰陰陽家，四曰法家，五曰名家，六曰墨家，七曰縱橫家，八曰雜家，九曰農家』。漢書藝文志又云：『諸子十家，其可觀者九家而已』。此地所謂「十家」，除掉九流之外，再加上「小說家」一流的意思。由此可見所謂「儒家」這個名稱，是發生於漢時代；至多限度，也不過如漢書藝文志所說，它是發生於孔子既沒以後的時代，並非出於孔子自己的本意了。請再舉一個實例來證明吧，孔子的思想及其道德觀，莫過於注重「禮」，但是孔子特別的周禮於老聃。就這一事而觀，我們就可知孔子自己並沒有密意的要與老子的思想分門別戶而自成爲一派，不啻好像後人稱老子爲「道家」，稱他自己爲「儒家」一般。即使照漢書藝文志所說：「儒家者流，蓋出於司徒之言，助人君順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際。祖述堯、舜，憲章文、武，宗師仲尼，以重其言，於道最爲高」。但是這也不過說所謂「儒者」是一個有道德的教師，隨時隨處以堯、舜、禹、湯、文、武、周公乃至孔子等的言行爲模範有以示人而已，並非硬指所謂「儒家」者流獨樹一幟而自成爲一家或一派的意思。至於後世著錄家每論凡尊宗尚孔、孟與宋代性理之學者曰「儒家」，乃是另一件事。照以上所說，那麼，所謂「傳統道德」或「道統」，並不一定祇以所謂「儒家」的道德學說爲中心；澈底的說，若從整個的中國道德系統上看來，它本來就無所謂「儒家」或「非儒家」的道德學說之可言。不過，就過去的中國歷史上所有的一切道德學說之性質而論，它祇有孔子的道德學說是最切於實際而且具有一種中庸性，所以：國父想要把它繼承下去並加以發揚光大的。除此之外，一般人所以要尊崇孔子的道德學說而奉之爲我國的傳統道德之中心，還有一個理由就是在於所謂「十六字之心傳」這一句話。什麼是「十六字」？這就是書經大禹謨上所謂「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。復次，所謂「心傳」，就是說道統之相授受的意思，也就是前節所謂「世傳的」（Traditional）同時又是它所謂「系統的」（Systematic）和「歷史的」（Historical）的意思。朱子說：「自堯、舜以來，所傳聖人心法（指十六字而言）」

無以異此也。朱子這一句話，就是所謂「十六字之心傳」一句話之解釋。因為有了朱子說過這幾句話，尤其是他所作的學庸序舊話，所以後人認為祇有儒家的道德思想纔是中國的傳統道德之中心。但是朱子所說，前面已經說過多少還有些偏見；因此，它祇可以做個參考，不足作為定論。平心的說，我們中國的傳統道德，除掉所謂「編家」的道德學說應當保存和恢復之外，其他各家所有的道德學說中若有裨益於現在的中國社會問題者，也必須盡量採用的。譬如三綱、五常、三達德等是屬於儒家的道德學說的範圍之內；因此，這些德目，不待說應當保存和恢復的。至於所謂「四維」——禮、義、廉、恥——呢，這四個德目，雖則是為管仲所倡導的（按照一般考據家所說，管子一書，並非管仲自己所作，而出於秦、漢時代的人之手。關於這一層，究竟怎樣，此種姑且勿問之）；而管仲的道德思想，後人又往往稱之為「法家」，使之與商鞅並列的；甚或稱之為「雜家」，然而他所謂「禮、義、廉、恥、國」之四維；四維不張，國乃滅亡——這四句話（按：這四句話之措辭，並非管子一書裏面所有的原文），也是為後人所改造過的；但其內容與管仲的原意相差不遠，故仍之），可以說是道德上尤其是政治道德上的一種名言；如果把它應用之於現在的中國實際社會之上，再適當沒有了。因為這種「四維」道德，適足以補救現在中國國民道德之缺陷的緣故。然則，總裁所以在第三次全國教育會議提出「禮、義、廉、恥」作為全國各級學校學生所一致遵守之共同的校訓，其命意就不外乎此。

以上所說，是關於所謂「傳統道德」之中心的話；現在再來說明傳統道德之內容吧。中國所有的傳統道德之內容，本來是非常豐富的；譬如前面所列舉之所謂「三綱」，「五常」（或稱「五典」或「五倫」），「四維」，「三達德」及「國父所主張之「八德」等，無一不是我們中國的傳統道德上所必須具備之種種德目。德目既如此之多端，所以它的内容非常豐富，乃是當然之事。關於這種種德目之內容，前面第四章「道德之內容」尤其第二節「道德綱要」裏面已經作過一番詳細的說明，此地無須復述。現在我們所要說明的，認為這種種德目——三綱、五常、三達德、四維、八德——縱言之，是一貫到底的；橫言之，是互相聯繫的。先就縱的方面而論，自三綱起一直到八德止，並沒有間斷的；在內容上，我們不過隨時代之推移和社會之變遷加以擴充和發展，

同時加以重新估價和解釋而已。具體的說，譬如「忠」，「忠」字不在往書，所謂「忠」，是指「忠於君」而言；所謂「孝」，是指「孝於父母」而言的。至於現在呢？「忠」之「忠」字，應當解作「忠於國」，「忠於民」，或「忠於事」；「孝」之一字，應當解作「盡孝於民族」（註五）。最近，「總裁再提「忠、孝」二字在中國之命運第五章第二節「國民今後努力之方向及建國工作之重點」的標題之下，重申其義，說：「……而四維八德又以「忠孝」為根本。為國家盡全忠，為民族盡大孝。公而忘私，國而忘家，實為我們中國教忠教孝的極則」（註六）。不但「忠、孝」二字如此，其他如「仁、愛、信、義、和、平」六個字，也都有「一番重新」的解釋，此地無須備述。復次，就橫的方面而論，所謂「三綱」、「五常」、「三達德」、「四維」、「八德」等，在現在，已經連為一起而組織成爲全國國民所共同遵守之道德軌範。譬如青年守則十二條已經包括着以上五類道德軌範而無遺的。除掉「八德」、「四維」、「三達德」與青年守則十二條有怎樣的關係？前面第四章第一、二兩節「道德標準」和「道德綱領」裏面已經說明瞭過外，現在再對於「三綱」和「五常」（或「五倫」）與青年守則十二條有怎樣的關係作一度分析的說明吧。簡單的說，青年守則第一、第二、第三、第六各條，是與「三綱」有關；第三、第四、第六、第十各條是與「五常」有關；第三、第四、第六各條又是與「五倫」有關。

除掉上述的三綱、五常、三達德、四維、八德之外，還有一種德目與我們中國的傳統道德有歷史的淵源之關係的，不能不附帶的提出來作一度簡略的說明。這是什麼樣的「一種德目」呢？我們可以簡單的答覆一句話，這就是前面第六節「禮儀教學」裏面所舉過的周禮地官司徒裏面所記載的「鄉三物」。至於所謂「鄉三物」之內容呢？照周禮本身所記載：「以鄉三物教萬民而實與之，一曰「六德」，知、仁、聖、義、忠、和；二曰「六行」，孝、友、睦、婣、任、恤；三曰「六藝」，禮、樂、射、御、書、數」。此地所謂「六德」和「六行」，其數雖爲六，然而「六」之一字，也不過是一個約數的意思，實在講起來，所謂「六德」和「六行」之內容，擴而充之，是與所謂「八德」、「四維」和「三達德」三者之總和相等，或者有超過於它的地方。復次，就其性質而論，所謂「六德」，是與青年守則十二條自從第一條所謂「忠勇」起一直到第十二條所謂「有恆」止相

當；所謂「六行」，是與青年守則十二條自從第一條所謂「愛國」起，直到第十二條所謂「成功」止相當。其次，就「六德」與「六行」二者之關係而論，「六德」是本，而「六行」是「六德」施之外的諸種形態，因此，我們可以得到一個公式，「六德爲六行之本」。這不啻青年守則十二條自從第一條「忠勇爲愛國之本」一直到第十二條「有恆爲成功之本」止，一律的可以化爲一個簡單的公式——「德爲行之本」——一般。此外譬如論語學而所記載，「有子曰：『……孝弟也者，其爲仁之本與！』」照朱子所注釋「爲仁，猶曰行仁」。因此，我們可以仿照青年守則的條文格式把有子這句話改過來說：「孝弟爲行仁之本」。這樣一來，那麼，有子所說的「孝弟也者，其爲仁之本與？」這一句話，不但它的形式與現在的青年守則的條文格式相似，並且它的內容也是與青年守則第二條「孝順爲齊家之本」相同的。程子說：「……然仁主於愛，愛莫大於愛親。故曰：孝弟也者，其爲仁之本與」（註七）。有子所謂「孝弟」，不待說就是青年守則第二條所謂「孝順」；而程子所謂「愛親」，也可以說就是青年守則第二條所謂「齊家」的寓意。請再看程子在上文說：「行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，焉嘗有孝弟來？」人類的天性中是否如程子所說，「只有箇仁、義、禮、智四者而已，焉嘗有孝弟來？」姑置勿論；況且，程子自己曾經也認爲「禮用一源，顯微無間」，今又說「仁是性也，孝弟是用也」，是否先後矛盾，也不必追究；但是我們可以從他所謂「孝弟，是仁之一事，謂之行仁之本」這兩句話推論起來，那麼，「青年守則十二條上所謂的『愛國』、『齊家』、『接物』……等，都可以解作『行仁』」，因爲這些行動，歸納起來，也都不外乎「愛」的作用的緣故。至於它所謂「忠勇」、「孝順」、「仁愛」……等，我們也可以根據程子所說，認爲這些德目都是仁之一事，也都就是行仁之本。

照上面所說，無論從屬禮，從有子所說和程子所注釋的點，或從現在的青年守則上看來，我們中國的傳統道統，不問其爲形式或內容，都是宗教的。現在再說句話，在形式上講，「德爲行之本」；在內容上講，「凡事是仁之一事」，或「凡事爲行仁之本」。除掉周禮所謂「六德」和「六行」二者之關係說明在前面之外，還有它

所謂「六藝」與「六德」和「六行」有怎樣的關係的一個問題，關於這一層，前面第六章第三節「禮儀教學」裏面把它討論一過了，此地本來無須復述。不過，現在爲表明「六藝」在傳統道德上有怎樣的重要性起見，不能不把這個問題再提出來作一度補充的說明。前面第六章第三節「禮儀教學」裏面已經說過，所謂「德」，是個本；所謂「行」，是本之所表現；所謂「道」，是引導或教導「行」怎樣的能夠有圓滿的表現；所謂「藝」（此地所謂「藝」，就是所謂「六藝」——禮、樂、射、御、書、數），是個末；具體的說，就是供給教導者用來作爲引導或教導「行」怎樣的能夠有圓滿的表現之工具。由此，就可以窺見「六藝」與「六德」和「六行」有怎樣的關係之一斑了。現在再具體的說句話，譬如子所說的「孝弟也者，其爲仁之本與？」這一句話中之所謂的「孝弟」是一個德目；所謂的「爲仁」（即「行仁」）是一個行動；上文所謂的「本立而道生」之「道」字，照馮友蘭先生所解釋：「道即是路，即是在道德方面所應行之路。如論語云：『君子務本，本立而道生，孝悌也者，其爲人之本歟？』孝弟是爲人之道，即人在道德方面所應行之路也」（註八）。馮先生這幾句話，是站在被教育者的立場而說的；但是在本質上講，教育者與被教育者二者本是一體的；因此，如果站在被教育者的立場而說話，那麼，這「道」字就是「引導」或「教導」之義。最後，有子所說的「孝弟也者，其爲仁之本與？」這一句話若要實現，那麼，它也非有一種促成它有所實現的工具不可。這種工具，也不外乎所謂「禮」。譬如論語爲政所記載：「孟懿子問孝，子曰：『無違』。樊遲御，子告之曰：『孟孫問孝於我，我對曰：『無違』』。樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮』」。照孔子這幾句話看起來，我們就可知「禮」就是促成人能夠表現「孝弟」——「行仁」——之必不可缺少的一種工具。不但孝弟如此，爲禮無一不依賴於禮的。禮記曲禮說：「道、德、仁、義、非禮不成」。這一句話，就是指出一切德行無一不由於「禮」這個本以爲其成的。

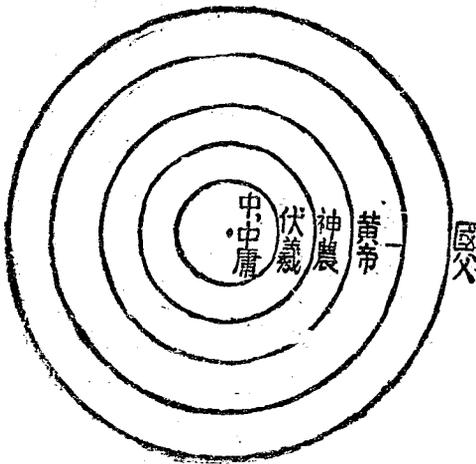
綜合以上所說，我們中國的傳統道德，無論在德、行、道、藝上，都是各有一個中心；並且這四個中心並非各別的，乃是出於同一的根源。先就「德」而論，它的中心，是個「誠」；復次，就「行」而論，它的中

心，是「行仁」；復次，就「道」而論，它的中心是「準性」（即應乎天理，順乎人情）；就「藝」而論，它的中心是個「禮」。以上所說的這四個中心，姑無論其為「誠」、「仁」、「性」或「禮」，歸納起來，如前面第四章第一節「道德之標準」裏面所說過的，又不外乎是堯所謂的「執中」，舜和禹二人所謂的「精一執中」，湯所謂的「建中」，武王所謂的「建用皇極」，孔子所謂的「時中」及孟子所謂的「權中」——約言之，「中」——的意思。至於 國父呢，他雖則未曾提出過「中」或「中庸」這個名詞，然而在事實上，他所發明的三民主義，不啻就是「中庸之道」，分析的說，先就民族主義而論， 國父在一方面主張民族要獨立的，但是在他方面，他所提倡的是廣義的民族主義；復次，就民權主義而論， 國父在一方面主張民權要普遍的，但是在他方面，他所提倡的是「真平等」；最後，就民生主義而論， 國父在一方面主張民生要發展的，但是在他方面，他所提倡的是節制資本，平均地權和國營實業。合言之，這三種主義，大都不外乎「中」或「中庸」的意思。再進一步的說，在本質上講，三民主義之本質是民生（即歷史的重心）；而所謂「民生」之內容，照 國父自己所指示，是人民的人活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。這四句話又可以分為「精神」和「物質」兩方面；因為「生存」和「生命」是屬於精神的方面，「生活」和「生計」是屬於物質的方面。但是這四者祇可以說分做兩方面——「精神」和「物質」——看，並非截然為二的。 國父自己已經指示過我們：「精神與物質二者本合為一的」。又說：「精神與物質二者是相輔為用的」。總裁再推衍的說：「精神與物質二者是相因而生，相需而成，不啻一體之兩面，同質之異物一般」。照以上所說，就可知三民主義之本質——民生——既不是精神，也不是物質，乃是一體（民生）之兩面（精神與物質）。設使還有人問起精神與物質孰先孰後起——即精神生物質呢？抑物質生精神呢？這個問題，又是陷落於唯心論或唯物論的窠臼了。如果照民生哲學的觀點而說話，那麼，我們不妨仿照程子（即伊川）認為「動靜無始，陰陽無始」的口氣，也以爲「精神與物質無始也無始」。再說一句話，精神與物質是相互生成的。易說：「生生之謂易」。而所謂「易」，又是「變化」之義；因此，精神與物質二者是互相變化的，並且變化無窮盡的。易又說：「天地之大德曰生」。這樣一

來，所謂「民生」，就是天地之大德。而所謂「天地之大德」，又不外乎是說「天地間本然之理」的意思；因此，所謂「民生」——即精神生物質，物質生精神，二者生生不已——就是天地間本然之理。這種生生之理，若放在實踐道德上說起來，就是說以「過」濟「不及」，或以「不及」濟「過」，「過」與「不及」或「不及」與「過」二者相濟不已，使之常得其中的意思。由此，可見三民主義之本質——民生——也就是中庸的。照以上所說，我們又可知我們中國全部歷史上——自伏羲、神農、黃帝起一直迄於國父止——所有的道德學說之所以能够條延不斷，並且一貫到底之主張和精神，而有被稱為「傳統道德」或「道統」之資格者，其原因就是在於它具有始終不渝、萬古不易的一個中心思想——「中」或「中庸」——緣故。照這樣的說起來，那麼，從來的一般學者大都認為儒家的道德學說就是中國的傳統道德之中心思想，是有相當的道理。譬如楊子取爲我，拔「毛而利天下，不爲也」；墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之（此地姑借用孟子的原語）（註九）。他們確是一陷於不及，一陷於太過的，並不像孔子那樣的言「時中」一般。惟其如此，故嚴格的說起來，楊、墨二氏的道德學說，大有違背於堯、舜、禹、湯及武王等所稱道的「執中」、「建中」及「建用皂極」的本旨，而喪失其被編入於所謂「道統」尤其所謂「正統道德」的範圍內之資格了。但這不過指摘楊、墨二氏的道德學說各有所偏而已，並非對於他們的道德學說之價值要抹煞一切了。像孟子那樣的諷罵「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也」（註一〇）。這幾句話，不但是逞意氣之語，並且不合於邏輯的。況且，在事實上看來，像墨子那樣的汲汲行道，竟坐席不至於溫，不啻孔子汲汲於行道，寢突不至於黑一般。因此，後人稱道孔墨二人的符號說：「孔子無誇突，墨子無煖席」（註一一），決非無故的。就是韓愈，他雖則以繼承孔子自命，然而他也有時也是孔墨並稱的，譬如他所說的「博愛之謂仁」這一句話，就是這層意思。現在我們可以再想括起來說，我們中國所有的傳統道德之所以稱爲「道統」者，其主旨就是在於有一個中心思想，這個中心思想，就是所謂「中」或「中庸」；不拘各個時代所有的一切道德之內容怎樣的變動或改易，但是它們的中心思想，祇是一個，始終不渝的。日本倫理學者吉田靜致創造一個「同圓異中心說」；吉田氏的這個「同圓異

中心說」，本來是根據於意大利琴得列(Gentile)應用有無限的半徑之球來說明中心點無論離怎樣遠，它總離開不掉其球的這種主張而成立的。無論琴得列說「球」也好，或吉田氏說「圓」也好，他們所謂的「同球異中心」或「同圓異中心」，這兩個名詞都是說明各國雖則各有一種特殊的道德譬如所謂「國民道德」是；然而它是含有普遍性，所以它又不外乎是所謂「世界道德」或「人類道德」(註一二)。吉田氏這個「同圓異中心說」，是頗有價值的。不拘日本的國民道德所具有的特殊色彩過於濃厚，吉田氏這個「同圓異中心說」或者說不通的，然而若拿它放在一般的觀點上用來說明一切國民道德尤其用來說明中國國民道德之意義和性質，再好沒有了(關於這一層，我最近又寫成「中國國民道德原論」一書，可資參考，不久由商務出版)。但是吉田

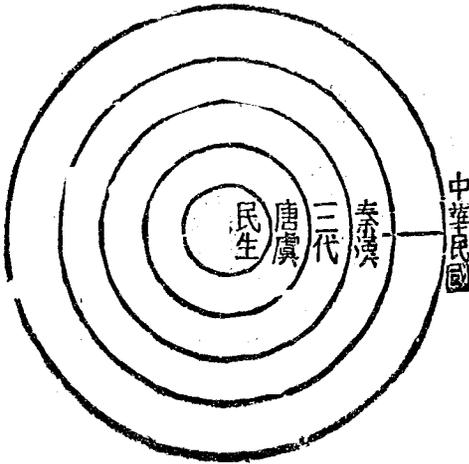
第一圖
中國傳統道德圖
(異圓同心中說)



氏這個「同圓異中心說」——特殊即普遍主義——關係已經說過，就是對於國民道德之意義的一個解釋；如果我們若解釋中國國民道德本身之體系，那麼，我們却須站在吉田氏所站的反對的立場，乃另創一種所謂「異圓同中心說」。此地所謂「異圓」，就是形容全部中國歷史上所有各個典型的道德學者，自伏羲、神農、黃帝起一直到國父止所有的各種道德學說各自向前發展，一代復一代，發展無窮盡，不啻各自成爲一圓或球一般。復次，所謂「同中心」，就是形容全部中國歷史上所有的各種道德學說——傳統道德——之唯一的中心；這個唯一的中心，就是所謂「中」或「中庸」。繪圖於上：

上面這一個「異圓同中心說」，不但可以表示中國傳統道德本身，並且可以用來解釋三民主義之體系。因爲國父詔示過我們：「民生爲歷史的重心」；所以歷史姑無論怎樣的向前推進，但是它們的重心還是唯一一個的。繪圖於後：

第三圖
三民主義體系
(說異圓同中心)



上面兩個詞，實在講起來，是一而二，二而一的東西；因為前面已經說過，三民主義之本質——「民生」——就是「中」或「中庸」，各個時代就是各個道德學者所處的當時的各個實際社會，換句話說，各個道德學者所創造之各種道德學說就是代表各個實際社會之思想。換其如此，故所謂「傳統道德」，可以說也是一種「史觀」；不過，它並非普通所謂「史觀」，乃是以「民生」為重心的道德史觀。因此，所謂「傳統道德」，就是「民生史觀」之別名；不過，所謂「民生史觀」，是一般哲學至少限度是歷史哲學上之一種稱謂，至於所謂「傳統道德」呢，它乃是道德哲學上，再縮小的說，是道德教育上之一種稱謂，這是不可不區別的。

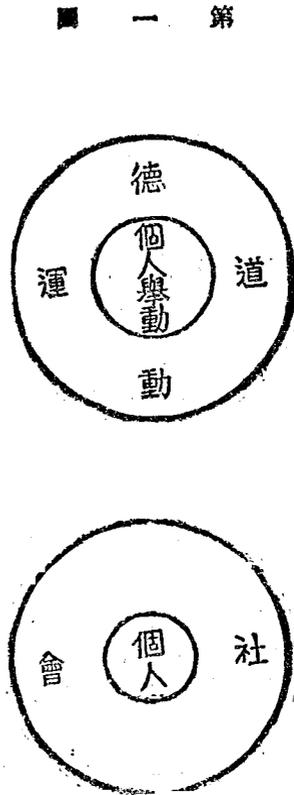
註

- 一 W. Wundt Die volker psychologie, Bd. X. Kultur und Geschichte, S. 23
- 二 轉念原道
- 三 孟子萬章下
- 四 論語為政
- 五 民族主義第六講及國民精神總動員綱領
- 六 總論著，中國之命運第一四一頁增訂版
- 七 朱熹集注
- 八 馮友蘭著，新理學第一〇二頁
- 九 孟子盡心上
- 一〇 孟子滕文公上
- 一一 濬南子
- 一二 吉田靜致著，倫理學原論第四九—五一頁

第八章 道德運動

第一節 道德運動之意義

所謂「運動」(Movement)這個名詞，本來是指「行動」(Action)而言的；如果我們說個人的舉動或行動時，我們也往往採用「Movement」一詞來表示的，譬如說「The movements of a person」這一句話，就足以譯做「個人的舉動或行動」的意思。不過，此地所謂「Movement」一詞，不可譯做「運動」，應當譯做「舉動」或「行動」而已。因為所謂「個人的舉動或行動」，是關於少數分子的問題，極端的說，祇是關於「個人」的問題，所以「Movement」在文法上雖屬多數而可以當做一個普通名詞看待，然而論其意義，它却是少數的，而應當譯作一種抽象的舉動或行動。反之，如果這個「Movement」名詞應用之於團體或集團的時候，不拘是何種事情——政治事情也好，經濟事情也好，軍事事情也好，道德事情也好——，那麼，我們把這個名詞都譯做「運動」。譬如本節所謂「道德運動」(Moral movement)，是關於道德之集團活動的問題，所以祇可稱之為「道德運動」，而不會稱之為「道德舉動」或「道德行動」。但是「道德運動」與「道德舉動」或「道德行動」是一而二，二而一的東西；不過前者的範圍比之後者的範圍為大，即前者可以包括後者，而後者僅為前者之一分子，不管個人與社會二者相依為命、相輔為用的一般。現在把它繪圖於後：



照上面這兩個圖看起來，就可知所謂「個人舉動」，就是「道德運動」之收縮（Intension）；而所謂「道德運動」，就是「個人舉動」之伸張（Extension）。同時，「收縮」與「伸張」兩種作用，又是相輔以相成的。邱椿先生說：「集合許多刺應結而成個人經驗，集合許多個人的刺應結而成社會制度」（註一）。邱先生這幾句話，雖則不是直接的指個人舉動與道德運動二者之關係而言，然而我們照邱先生幾句話看起來，也就可以窺見得「收縮」與「伸張」這兩種作用有怎樣聯繫的關係之一斑了。由此，可見所謂「道德運動」就是推廣個人道德的教育使之普及於全體國民的一種作用；因此，它是屬於社會教育範圍內的一種事業，而與個人道德的教育屬於學校教育範圍內的一種事業自有區別的。譬如歐、美各國大學裏面有所謂「大學擴大運動」（University extension），就是社會教育的方式之一；這種教育擴大運動，當然不祇限於大學，並且可以推及於中等學校的。又如現行的我國教育制度規定在中等以上各個學校都須兼辦社會教育，這也不管就是歐、美所謂「教育擴大運動」的意恩。就所謂「教育擴大運動」或「兼辦社會教育」之範圍而論，它是概括一切教育——德育、智育和體育——而言；換句話說，所謂「道德運動」，不過是全部的教育擴大運動中之一部分而已，但是它是全部的

教育擴大運動之是重要的一部分。因為所謂「道德運動」是一種教育事業，所以不拘其為學校的或社會的，它總是含有教育者和被教育者兩種要素互相作用着的。不過，就事論事，我們可以用另一類術語來稱謂，以為道德運動中之教育者就是運動者；被教育者就是被運動者。此地所謂「運動者」，就是說有少部分人先前面指揮着做個先鋒；所謂「被運動者」，就是有大部分人跟着運動者的後面組成部隊去響應的意思。除掉運動者和被運動者之外，還有極少數分子居於從事這種道德運動之運動者的旁邊或後面去任計劃、設計和研究乃至考核之責。這等猶如學校教育必須先有少數教育學者在旁邊或後面從事研究教育學說和發明教育原理並設計教育步驟，給一般教師拿去應用；以教養一般學生使之都能盡其才一般。照這樣的說起來，我們就可知道道德運動之設計者，研究者和創造者乃至考核者是先知先覺者；凡直接從事這種道德運動之運動者是後知後覺者；凡在這種道德運動之後面而居於被運動之地位者是不知不覺者。但是這是比較的一般的說法；若論其實際，那麼，這未必盡然的。具體的說，譬如一般教師或運動者之中，也不諱先知先覺者；同時，一般學生或被運動者之中，也不諱後知後覺者存在着的。不過，我們為謀說明便利起見，把這種道德運動之發明者或創始者、運動者和被運動者這三類人姑與 國父所詔示過我們之所謂「先知先覺者」、「後知後覺者」和「不知不覺者」相提並論而已。這樣一來，那麼，第一類人——先知先覺者——就是道德發明家，也就是普通所謂「道德哲學者」或「倫理學者」；因此，他們不妨坐而研究，無須親自露面的。復次，第二類人——後知後覺者——就是道德宣傳家；因此，他們不啻好像宗教運動方面的一班牧師或傳道師或者好像提督中國所有一班學官——教授、學正、教諭、訓導——一般，要起而對外宣傳的。第三類人——不知不覺者——是道德實行家；因此，他們也不啻好像宗教運動方面的一般信奉宗教者在一定期間內到一定地點跟從第二類人去實踐其所指示之道德軌範或法則乃至實例，並且平時也不敢有所違背的。孔子說：「民可使由之，不可使知之」（註二）。孔子這兩句話，也不過好像今日我們所謂要使大多數不知不覺者去實行道德，不必去問為什麼要有這種道德的意思而已，並非有別的作用存在於其間的。朱子注釋說：「民可使之由於是理之當然，而不能使之知其所以然也」。程子更說得好，

「聖人設教，非不欲人家喻而戶曉也，然不能使之知，但能使之由爾。若曰：聖人不使民知，則是後世朝因暮三之術也。豈聖人之心乎？」照朱子所說的話看起來，就可知孔子這兩句話還是就著道德教育而言的居多；因為道德之原則本是在於使人由於當然（Ought to be）之理，並不一定要使人知其所以然（to be）之理的緣故。復次，再照程子這幾句話看起來，更可知孔子這幾句話並非欲以詐術欺人，實在是要人們敏捷的去推行實踐道德的意思。諸即以現行的青年守則為例，所謂「守則」二字，就是要一般國民繼續不斷的操守下去的意思。譬如我在前面第七章第二節「傳統道德之內容」裏面有所列舉的中庸上所謂「擇善固執」、孔子所謂「操存」及孟子所謂「求放心」、「必有專焉」和「心勿忘」等，這些也都是今日我們所謂「守則」的意思。最近教育部再進一步的已經取法歐、美各國使一般人民規定在每星期日到禮拜堂做祈禱的辦法，也規定每星期日為「德育日」，以資一般國民集體進德之用，不啻欲以補救其尋六天——星期一至星期六——過於注重修業之偏；同時，在每星期六，又規定為體育日，以資一般國民集體鍛鍊體格——強身——之用。如此辦理，則全國民衆如同一般青年學子平日（即自星期一至星期六）在各級學校裏面同受着三育——德育、知育和體育——並重之權利一樣，也能夠享受三育並重的社會教育之權利。

但是上述的「德育日」這種辦法，若與歐、美各國所施行之星期日——祈禱日——一相比較，兩者之形式雖甚相同，然而兩者之目的和作用却是各別的。具體的說，前者是屬於宗教作用；因此，它祇有信仰甚至祇有迷信的成分而缺乏理智或反省的成分。後者是屬於道德作用；因此它不但含有信仰的成分，並且含有思想和力量兩種成分。不過因為道德運動之目的，既是在於要人們敏捷的去推行實踐道德，所以無論運動者或被運動者，他們自己都須先對於道德觀念有堅定的信仰和實行的決心，然後纔肯負起推行的責任；否則不管好像「隔岸觀火」一般，對於任何道德觀念都漠不關心的，還有什麼「道德的理智」或「道德的反省」可言？尤其大多數被運動者不妨遵照 國父所指示，先從「不知而行」入手；復次，再進一步的去「行而後知」；最後，再必須做到「知而後行」的地步。但是在一般上講，我們若要推行道德運動，與其要人們先從事道德知識之灌輸，

不如要他們先從事於道德情操之陶冶；與其要他們先從事於道德情操之陶冶，不如要他們先從事於道德行為之發動。孔子說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」（註三）。孔子這幾句話，若用來解釋「道德運動」之意義和方法，再好沒有了。此外，孔子還有幾句話，說：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也」（註四）。孔子這幾句話，更足以拿來應用以發揮今日我們所謂「道德運動」之旨趣和精神；因為道德運動，前面已經說過，與其要人知道道德之理，寧可要人用存心去操守道德而使之勿失。這是被運動者自己的方面而言的；但是道德運動，前面已經說過，是含有運動者和被運動者兩種要素在內，並且使這兩種要素發生相互作用，方纔能够表現效果的。因此，道德運動者必須陷於被運動者以一種莊嚴之態度，使一般被運動者一見之而可畏，然後不敢有所慢易的。此地所謂「臨之以莊嚴態度」，也不過說一般道德運動者首先以身作則而已。這不啻新生活運動之要旨是在於教人們明禮義，知廉恥，負責任，守秩序；因此，一般領導新生活運動者應當首先做到這四點，然後能够使一般被運動者知所效法的一般。不但如此，並且還須一般領導道德運動者鼓勵或鼓舞一般被運動者以「禮、義、廉、恥」做個主要的節目一般。關於新生活運動之節目的問題，下面還有詳明的說明，此地姑止於此。

上面所述的這種「德育日」的辦法，在我們中國，自古早已經實行過，現在不過要恢復其舊觀而已。譬如宋代呂和叔製訂了一種所謂呂氏鄉約，以作教化民衆崇尙品德之工具。他訂下德業相勸，過失相規，禮俗相交，患難相恤的信條，叫大家遵守實行，並且規定月旦集會讀約宣講之禮。呂氏這種鄉約，就是今日我們所訂的「青年守則」；他所規定的月旦集會讀約宣講之禮，就是今日我們所訂的「德育日」；合言之，呂氏所製訂的一切辦法，就是今日我們所謂的「道德運動」——「新生活運動」。照楊開道先生所研究，他以為鄉約的運動可說是中國社會上最早的德育日；集會的情況大約可以考證於下：

一約會每月一次，大都規定在月朔舉行；假使朔日有故不能開會，可以在三日以前別定一日，集會的時候，當然同約的人士都應該到會，不過遠道者僅赴孟朔，又遠者每年只赴一、二次。個人有事不能到會，應該先一日告知值月請假。大約入籍的赴會的都是為家長的父兄，「子弟雖未入籍，亦許隨衆序拜，未能序拜，亦許侍立觀看」。開會的地點，應該在鄉校；如無鄉校，則別擇一寬闊處所，並於會場之北懸先聖先師的像，以備禮拜。約正、副正、值月先在本家行禮，次在東序互相禮拜，然後引約衆禮拜尊者，長者、稍長者，最後由稍少者、少者、幼者禮拜約正。禮拜完畢，值月乃吮聲讀約一過，有善者，衆推之為有善者，值月糾正之；約正逼詢約衆公意，設有異議的時候，才分別記錄在善惡簿上，善簿的善行，由值月的讀一過，使衆人聞風興起；惡簿則俛傳觀，使被對者不致無地自容。儀式既畢，乃從事聚餐，餐由值月率筮預備，每人不過一二百，孟朔則酌量增加，或者略為設備點心，以資點綴。餐後的約衆可以自由活動，或討論學問，或練習射箭，使身心得以發展，惟不得雜道神怪，揚人過惡」（註五）。

上述的這種呂氏鄉約辦法，就是現在我們所推行的「國民月會」之濫觴。除掉呂氏鄉約之外，還有明代王守仁（陽明）的贛南鄉約；這也是每月朔日集衆宣講孝父母、敬兄長、教子孫和睦鄉里等道理，漸次用着文告的方式，官廳的力量，所以能够作較為普遍的推動。清代順治年間開始換成上諭十六條，每月朔望定為二次，舉行鄉約，集衆宣講。關於這一點，前面第四章第二節「道德綱領」裏面敘述一過了。這種種會集民衆，舉行鄉約的辦法，除華清廷宣講聖諭廣訓是含有愚民政策的作用之外，其餘種種鄉約運動，確是敦風厚俗，足以陶鑄國民道德之良好的活動節目。尤其如呂氏鄉約，約集會衆一日間的活動比之歐、美耶穌教星期日舉行禮拜，以宗教的儀式，收國民道德訓練之功者，更為切合乎人生的。惟其如此，故中國從前的化行美俗，民風誠樸，並非偶然的事。自今以後，我們應當對於這種鄉約運動，竭力謀其所以恢復之，改良之，並發展之，以資振興國民道德之用。然則教育部之所以規定每星期日為「德育日」，其命意就不外乎此。現在把教育部所召集之民國三十二年度各省市教育行政工作檢討會議所決議通過學校德育日之設施原則如下：

一、各級學校全體師生除平日教品勵行修養德性外，應於德育日擴大運動；其活動範圍，應以社會為對象。

二、德育日舉行國民週會（國民月會時合併舉行），開會時間以一小時至二小時為限。

三、各級學校於德育日將禮堂、圖書館、體育場、科學室、工廠、農場等設備一律開放，作為民眾教育之場所。

四、德育日施教，應用藝術方式，如舉行音樂、戲劇、電影、播音、幻燈等活動，使參加民眾，自動發生興趣。

五、德育日應舉辦通俗演講及各種展覽會。

六、德育日之集會，除必要時，由政府協助推動期收速效外，應避免用強迫方式。

七、各級學校，在同一地方者，得聯合舉行各種活動及各種社會服務工作。

八、各級學校每年實施德育日辦法及計劃等，應呈主管機關核定。

上述的這種「德育日」的辦法，是全部的道德教育中之一種方法；同時，又確是許多方法中之最好的一種方法。若就全部的道德運動，與其說它是「德育日」，不如說它就是「總裁於民國二十三年在廬山所首倡的「新生活運動」。什麼是「新生活運動」？照新生活運動綱要（民國二十三年五月十五日，總裁重訂發表）開宗明義的說：「新生活運動者，我全體國民之生活革命也。以最簡易而最急切之方法，掃除我國民不合時代不適環境之習性，使趨向於適合時代與環境之生活。實言之，即求國民之生活合理化，而以中華民族固有之德性——禮、義、廉、恥——為其準也」（註六）。除此之外，它對於「新生活」三字和「運動」二字另有分別的解釋，它說：「凡民族之生活，當其漸求適合時代與環境時必須補偏救弊，一變其舊有生活之趨向，此即謂之新的生活」。它又說：「……此種轉移風氣之工作，即所謂新生活的『運動』」（註七）。最後結論說：「要之，新生活運動者，即除去不合理之生活代之以合理之生活。如何使國民之生活合理？曰必提倡以禮、義、廉、恥為

日常生活之規律。綜合以上所說而考察，我們就可知所謂「新生活運動」，就是所謂「道德運動」；再具體的說，所謂「新生活運動」，就是要使全體國民都「不道德」、「無禮」、「無義」、「無恥」——從而至於有道德、禮、義、廉、恥——之趨向的轉移風氣的工作；其次，就它的方法而論，照新生活運動綱要（註八）所記載，運動之工作，分調查、設計、推行三項；這三項工作，實在講起來，不外乎前面對於道德運動而有所列舉的提倡、宣傳和實行三種作用而已。復次，就運動之程序而論，照新生活運動綱要（註九）所記載，（一）由自己作起，再求之他人；（二）由公務人員作起，再推之民衆；（三）由重要之著作起，再及其次；（四）由不費錢、不費時、不費力之著作起，再行其餘；（五）由機關團體及公共場所，如學校、公署、車站、碼頭、戲園、公園、會場……等作起，再求之於全體之社會。這些運動之程序，就中第一條也就是前面對於道德運動而有所論列的要使一般運動者首先以身作則，由他們自己作起，然後使一般被運動者去效法的意思。其餘四條，概括起來說，就是普通教育學上所謂「自近而遠」、「自卑而高」、「自淺而深」、「自小而大」、「自粗而細」、「自簡而詳」、「自具體而抽象」、「自實際而理論」；再換句話說，它們就是先由不知而行，復次再由行而知，最後纔能夠由知而行的意思。復次，就運動之方式而論，照綱要上所記載，（一）先以教導，後以檢閱——教導是以身教、口教，再以圖畫、文字、戲劇、電影為教，檢閱是由促進會派人查考，或由其本處（指總會而言）每年春季比賽，評定甲乙以獎勵之。（二）（從略）。這些運動之方式，實在講起來，也不外乎上面所說的運動之方式下所謂「以身作則」及所謂「自近而遠」……等的意思。最後，照它的結論上所謂「必提倡以禮、義、廉、恥為日常生活之規律」這一句話看起來，所謂「新生活運動」，簡直就是一種禮、義、廉、恥教育之運動；這種教育運動之主要的口號就是「衣、食、住、行適合於禮、義、廉、恥」。然則什麼是禮、義、廉、恥？關於這四個字之意義，我總說自己看過兩次的解釋，第一次是在於新生活運動初發起的時候（即民國二十三年），另一次是在於對日寇抗戰以後（即民國二十六年）。這兩次解釋所得到的關於「禮、義、廉、恥」這四個字之意義仍舊是互相一致的。不過，論其範圍，第二次解釋比之第一次解釋較為廣闊的而已。現在抄錄於後：

第一次解釋

第二次解釋

規矩矩的態度

嚴嚴整整的紀律

義堂堂正正的行爲

慷慨慷慨的犧牲

清清楚楚的辨別

實實在在的節約

切切實實的勞働

轟轟烈烈的奮鬥

除掉上述的對於「禮、義、廉、恥」四德之解釋，總之「新生活運動」本身及爲「對日抗戰」的準備而有所磨練之外，其總體還有此次我國民工肅八年特別而爲全國各級學校所共同遵守之「禮、義、廉、恥」四個字而有所解釋之四句條文。這四個字條文自新時代雜誌前面第四卷第一節「道德標準」裏面，此地無須復贅。此外，陳立夫先生對於這四個字也有種種解釋抄錄於後：

「禮、義、廉、恥」四德之簡單分析其意義：禮之精義即不要作壞的事情。廉者，已進一步，要作好自己本身範圍以內的舉動而不妨礙人家。義則更進一步更不待自己做好，更要助別人。而禮，則於分配時，讓其先者多者本者與人。所以說禮是分配的積極準則；廉是分配的消極準則；義是生產的積極準則；恥是生產的消極準則。人人能夠這四點，就個大講所謂之盡忠盡職之說而家民族際講之，就是團結的要素。所以管子說：「禮、義、廉、恥」四維也。而新生活運動之所以以禮、義、廉、恥爲中心者，也就是此也。」（註一一）。

上述的陳立夫這一段話，是站在經濟——生產和分配——的立場，對於新生活運動上的四種標準——禮、義、廉、恥——之一種新解釋。這種新解釋的基礎是把衣、食、住、行四次需要與禮、義、廉、恥四次德性互相配合起來的一種說明。我個人曾經把食、衣、住、行四次需要地作過一度歷史演進的研究，詳細地說，我認爲從歷史上考察起來，最原始的衣類名稱做「原衣」；他的生活以雜糧而食爲一種需要，因爲「食」是直接的與生活有關的幾位，至於「衣」與「住」其需要則多屬於「身體養生」之說，所以想過半日。因爲當時的衣類多在

森林中覓食，遇着風雨日光，既有樹葉及樹蔭可以躲避，用不着什麼衣服的緣故。到了游牧漁獵生活的時期，當時的人類稱做野蠻人，常在荒野或海岸討生活，故一遇風雨日光，則不得不採集樹葉或獸皮遮蓋身體，於是食之外，又需要衣了。復次，到了由游牧漁獵剛進入於農業生活的時期，當時的人類，稱做半開化人。如上所述，他們既有一定的土地，又有一定的住所，那麼，在食、衣之外，又加以「住」一種需要了。至於「行」一種需要呢，它直至後來生產關係——社會組織——稍稍發達的時代，纔開始需要的。(註一二)不但食、衣、住、行四大需要是如此隨着歷史之推移而演進的，並且禮、義、廉、恥四大德目也是這樣的演進的；同時，前四者與後四者又相互的向前進化的。具體的說，譬如原始時期的原人，他們的生活，雖則僅是「食」一種需要，並且是各自憑着力氣（譬如腕力和用石器或木桿）去覓食和獲食的；然而在同類之間，決沒有互相殘殺，也沒有與他種動物集合來殘殺同類的。這種行動，就是今日所謂「禮」和「義」的意思，不過當時還沒有所謂「禮」和「義」這等名稱而已。復次，就「衣」而論，「衣」之一項，其主要目的，固然是在於護身和裝飾，然而其原始的作用，還是在於知羞恥，請看原人或野蠻人所穿著之衣服，大都是屬於樹葉或獸皮之類，並且先用作遮蓋下部的肢體之工具，至於上部的肢體呢，他們雖覺感受寒冷和日光，然尚能忍耐着；不過，後來逐漸進化，遂推及於護身和裝飾了。復次，就「住」而論，「住」之一項，農業時期的人類所需要之房屋，其主要目的固然是在於躲避風雨和守候耕種，然而其原始的作用，如同「衣」之一項一樣，還是在於知羞恥，以防止苟且之行爲而與禽獸行動有別。不但如此，並且當時的社會組織，在大體上講，講求「一夫一妻制」。這種行動，就是今日所謂的「清清明明的辨別」——「廉」——而毫不會紊亂的。最後，就「行」而論，「行」之一項，商業時期的人類所需要之道路，其主要的目的固然是在於謀行走之便利，然而其原始的作用還是在於以貨物通有無，使大家都知道「苟非其分，一介莫取」這種道理，這也就是所謂「廉」。合上述的這四種禮、義、廉、恥的德目而論，它如同食、衣、住、行四大需要一樣，是與人類相終始的，換句話說，自有人類以來，他們就是有食、衣、住、行四大需要和禮、義、廉、恥四大德目發生着和存在着了。不過，前四者是有形

的，故它容易爲人所看見的；後四者是無形的，故它不免爲人所忽視而已。但是在本質上講，前後的四者，不啻就是民生哲學本身上所謂的「物質與精神二者本合爲一或相輔爲用，更或相因而生，相需而成」一般，不必再事多說了。惟其如此，故總裁在新生活運動綱要（註一三）對於「食、衣、住、行之解釋」以爲食、衣、住、行之遂行條件有二：一爲物質的資料，一爲精神的表現。物質的資料即食物、衣服、房屋、道路、舟車等是也。精神的表現，即飲食、服御、居住、行走等是也。此地所謂「精神的表現」還是指「行動」而言的；因爲這一句話，是說精神之表現於外——飲食、服御、居住、行走——的意思，並非精神本身這種東西。如果要看精神本身——禮、義、廉、恥——這種東西，那麼，因爲它更是無形的東西，所以它不容易爲人所窺見的，甚至疑及它並沒有這種東西存在着的。惟其如此，故無論古人或今人講學和論道，他們大都要這些德性藉着種種行動去表現着，使人們容易看見有以取法的。譬如論語鄉黨一篇所記載的一切事實，就是孔子自己的種種德性藉着種種行動而表現的東西。又如禮記和儀禮兩書裏面所有各篇，大部分也是如此的。就現在而論，譬如新生活運動，更或是總裁具體的使無形的精神——禮、義、廉、恥——藉着有形的物質——食、衣、住、行——而表現的一種作用。但是這並非一種有意的作用，實在講起來，前面已經說過，食、衣、住、行與禮、義、廉、恥二者本合爲一的；因此，食、衣、住、行一經需要，則禮、義、廉、恥本來自會表現，同樣的，禮、義、廉、恥一經發動，則食、衣、住、行本來不會消滅。然而在實際上看來，世上爲什麼究竟不少「有食、衣、住、行而無禮、義、廉、恥者」或「有禮、義、廉、恥而無食、衣、住、行者」呢？究其原因，這或者是由於後世社會制度不健全和政治不澄清有以使然的緣故。然則孔子所以當時發出如次的「邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也」（註一四）這幾句話，決非無的放矢！照這樣的說起來，那麼，如果我們欲使新生活運動推行得更有效，非如陳立夫先生一樣把禮、義、廉、恥四大德目放在道德觀與經濟觀二者之綜合的觀點作一度新解釋不可；否則禮、義、廉、恥與食、衣、住、行二者仍然兩兩互相分離着，決不會達到所謂「食、衣、住、行之必合乎禮、義、廉、恥」這個指示之目的。

美國杜威有一段關於「公民教育」的話說得好，這一段話可以拿來作為我們所謂「禮、義、廉、恥」這四學之說明，現在先把它抄錄在下面：

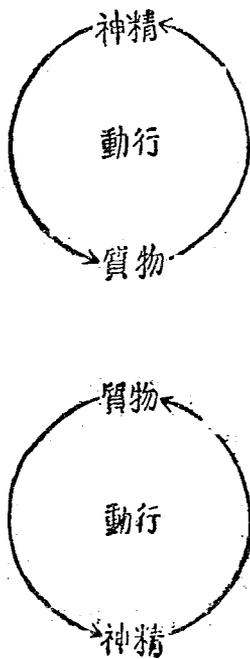
「做一個好的公民，這一句話看去彷彿有點政治的意味。人每以為所謂好的公民，總是指着對於選舉等事能盡公民的職務，有忠心沒有欺詐而言。這一部分固然也重要，在民治的國家尤其重要。因為不但自己不做欺詐卑劣的手段，還貴互相監督，互相刺察，使大家做一個良好的公民。但是做這種用知識參與政治的良好公民，還是很淺近很明白的一方面。還有那非政治的一方面：第一、乃是要做一個良好的鄰舍或朋友，因為人是共同生活的；一切公共娛樂以及圖書館等都很重要。進一層，第二、不但我受別人的益處，還要別人受我的益處。第三、經濟方面，應該做一個生利的出產的人，不要做分利的人。第四、應該做一個好的消費家。生利固然不容易，消費也不容易。譬如各種貨物，要監督它，使它沒有假冒，便是極不容易的事，所以我說應該要做一个好的主顧或消費家，我因此更帶想到女子教育的重要。女子與消費的接觸最多，因為女子總不能與家庭脫離關係的。要是女子有了教育，便可以隨時限制隨時區別消耗品的好壞，便是一個良好的消費家，西洋女子就是大家在那裏注意消費品的監督或限制。最後一層，第五、較為廣泛，便是應該做個良好的創造者或貢獻者」（註一五）。

上面所說的杜威關於「公民教育」的見解而說的這五點，歸納起來，若與我們所謂「禮、義、廉、恥」四大德目雖非完全相同，然而彼此也頗相類似的。我會經把杜威這五點放在經濟學的觀點上作過一度對照，即以爲杜威所說的第一點，就是分配關係；第二點，就是交換關係；第三點，就是生產關係；第四點，就是消費關係；第五點就是人類服務勞動之積極的行動——理智之創舉。不但如此，並且把它放在三民主義的觀點上，以爲杜威所說的第一點，就是民族主義；第二點，就是民權主義；第三、第四、第五諸點，就是民生主義（註一六）。如果把杜威這五點所述之內容與陳先生對於禮、義、廉、恥這四個字之解釋作一度對照，彼此若出一轍的。因為禮、義、廉、恥是道德的同時又是經濟的，不僅好儉食、衣、住、行是經濟的，同時又是道德的，故

總裁於提倡新生活運動之外，同時（即民國二十四年十月十日）又發起國民經濟建設運動。什麼是一國民經濟建設運動呢？照國民經濟建設運動之意義及其實施（即民國二十四年十月十日發表）專書所記載：「中國今日根本之危機，全在經濟之殘破，以致國民生活日益困難，而民族之命運，亦因之岌岌危殆，不能生於二十世紀之今日。故目前吾人唯一急要之問題，乃爲如何挽救此已陷崩潰之國民經濟，而使人民獲得相當之生活，爲如何解決貧乏於地而民困於野之矛盾再動的現象，而謀國民經濟之發展。因此，認爲今日須有一種運動根據新生活思想動之從而起，即國民經濟建設運動是也」。同時，他繼續的對於國民經濟建設運動與新生活運動之關係有說：「國民經濟建設運動與新生活運動二者，實相爲表裏，故必須相輔而行，蓋新生活運動爲民有何（作者按：民族主義的），爲修身的（作者按：爲恢復固有道德的），着重於道德與精神方面爲主，實爲國民經濟建設運動之體；而國民經濟建設運動之爲民生的（作者按：爲民生的），爲民生主義的（作者按：爲物質的），實爲國民經濟建設運動之用。新生活運動，所以奠立民族之精神的基礎，而國民經濟建設運動，則所以充實民族之物質的基礎，故二者實缺一不可者也」。總裁這種主張，不管管子在一方面說：「禮、義、廉、恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡」。他方面又說：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」（註一七）這兩方面話，就是精神與物質二者之綜合的意思。但是精神與物質——禮、義、廉、恥與衣、食、住、行——之所以能够綜合的，其原因就是在於這兩者互相生動，而不容許其各自分離的。惟其如此，故總裁於新生活運動和國民經濟建設運動二者之外，再規定出各種勞動服務辦法（註一八）。什麼是「勞動服務」？照總裁所指示，所謂「勞動服務」，就是鞏固運動上在精神（即新生活運動）和物質（即國民經濟建設運動）這兩種要素之外的第三種要素——「行動」（註一九）。而所謂「行動」，照總裁所指示，「行」的本義就是人生（註二〇）。若在一般哲學上講，所謂「人生」，約言之，就是「生」。合上述的精神、物質和行動（生）三者而論，這就是總裁三大要素；但是這三種要素，並不是各別的東西，乃是貫串到底的，不管好像一串珠或一個圓圈一般。繪圖於後：

第八章 道德運動

第一圖 精神——行動——物質，或物質——行動——精神



第二圖

無論從上面的第一圖或第二圖上看來，精神與物質二者雖則居於兩端，然而互為表裏的；同時，還是依存於行動（生）之上使之能够互為表裏的。這不管好像一物之有陰陽兩面，有太極（即理）為主，使之能夠互為表裏一般（什麼是「太極」，不在於本書討論的範圍以內之事，姑從略）。到了抗戰以後，總裁爲了鼓舞民氣和振興民德起見，於民國二十七年九月二十九日第五屆中央常務委員會第九十五次會議施行節約運動大綱，復於翌年（即民國二十八年三月十二日）發起國民精神總動員並發表爲實行國民精神總動員告全國國民書。所謂「國民精神總動員」，顧名思義，一見就可知它是一種道德運動；不過，它是專爲要促成「抗戰必勝」而發動的，所以它與新生活運動並行而不相悖，同時又可以說前者就是加緊新生活運動之一種道德運動意思。後來（即民國三十年）爲了根據抗戰建國綱領上所規定的「一面抗戰，一面建國；抗戰與建國同時並行」這種辦法，把原有的「國民精神總動員」擴大起來而改組爲「國家總動員會議」，這個會議之總目的，就是在於要把新生活運動和國民經濟建設運動及勞動服務辦法三者一併的包括在內，同時並進，以期在「抗戰必勝」之外，再要達到「建國必成」之目的。不過，爲保持各種運動本身之歷史的關係及其固有的性質並且便於分工合作起見，各種運動有時仍舊各自分別進行，一面使之不致互相消解，一面又使之不致互相抵觸的；再說一句話，各

種運動，是相輔以相成的。惟其如此，故本節所謂「道德運動」，廣義的說，它就是國民總動員會議，狹義的說，它就是新生活運動和國民精神總動員。

第二節 道德家之意義

什麼叫做「道德家」？所謂「道德家」，在外國語辭典上，雖則也有「Moralist」一詞，但是這個名詞若指「道德學家」（即道德哲學家或倫理學者）而言，譬如我們稱有些倫理學者為「奧望的道德學家」（Classical moralists），未嘗不可，至於對着實踐道德者漫稱之為「道德專家」，不啻稱有些人為「經濟專家」、「法律專家」、「教育專家」、「工程專家」一般，那麼，這就不成爲學術上一個術語了。因爲別些東西譬如經濟、法律、教育、工程等固都可專，然而獨賦道德決無可專之理。具體言之，所謂「道德」，前面第一章第二節「道德之意義」裏面已經說過，是爲人人所共由之路，及人人所同得之理，而在日常生活上所片刻不能夠離的，不啻食、衣、住、行，一日不可缺少的一般。中庸說：「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」。孔子也說：「君子道而而行，半途而廢，吾弗能已矣」（註二一）。又說：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道」（註二二）。這些話，就是說道德是聖貴乎「善」的；因此，凡躬行實踐道德者，不問其爲愚夫愚婦或聖人君子，都可稱爲「道德家」或「道德實行家」。

再就「道德」本身而論，凡事不問鉅細，其中也都是含有道德的公理和道德的定律在內（請參照前面第三章第一、第二兩節便知其詳）；因此，如果我們在一日之中做一件最微末的一件有道德——善——的事，譬如朝夕對人表示「穩安」或途中表示「點首」和「握手」的敬禮，那麼，我們也就成爲一個道德家——道德實行家——了。譬如論語子張所記載：「子游曰：『子夏之問人小子，當溫席、應對、進退則可矣，抑末也。木之則無，如之何？』子夏聞之曰：『噫，言游過矣。君子之道，先其慎焉？就後悔焉？譬諸草木，區以別矣。君子之

這，焉可輕也？有始有卒者，其惟聖人乎！」照子夏這幾句話看起來，就可知太凡一個人若肯做一件極微末的善事，那麼，我們決不可因其微末而遽然輕視它的意思。又如曾子吾日三省吾身，在他人看來，或者以為曾子做得極微末的事而不足稱道的，然而在孔子的門弟子看來，他們以為曾子不愧為一個「道德家」或「道德專家」。這就是因為曾子平日躬行實踐道德無時不是專心壹致，毫不貳心的。照這樣的說起來，那麼，凡稱為「道德家」者，不僅祇要他們日行一善事，就算虛廢能事，並且還要他們認真的在那邊做；此地所謂的「認真這兩個字，就是中庸所謂「誠」的意思。中庸說：「誠者，物之終始，不誠無物」。照這兩句話看起來，也就可知我們能否被稱為「道德家」，這視我們是否誠實做事以為斷的。譬如上面所說的酒掃、應對、進退等那些末技，如果某一個人不但願做，並且肯認真的去做，當然如上面所說過的，也不失其為一個道德家——道德實踐者；反而說使另一個人，在表面上雖則做了一件不啻驚天動地的事，可以博得社會的喝彩，譬如勸募救國捐等大事，然而在骨子裏並沒有一點誠意，不過要欺世盜名，好像謹厚將事，去蒙蔽他人，不啻孔子所謂的「鄉原」——「德之賊」——一般；像這些人既被稱為「德之賊」，還有什麼被稱為「道德家」之資格呢？由此，可見所謂「道德家」之意義，就是說一個人能夠誠實的日行一善事的志思。

照上面所說的這個「道德家」之意義看來，我發現謝幼偉先生曾說過一段話，大可以作為所謂「道德家」的意義之說明，現在把它抄錄在下面：

「道德與生活，關係至為密切。在某一意義上，道德即生活，生活即道德，無絕無道德之生活，絕無道德，即不能生活。人類之所以能生存以至今日者，實以道德為其絕對不能缺少之條件。宇宙之內，如有二人以上之社會，則此二人以上之社會，如能繼續存在，即有道德事實之存在；否則此種社會必歸於消滅。此種社會可為不道德之強盜羣，然不道德之強盜羣，亦必有最低限度之道德，以維持其羣。是不道德云者，非絕無道德之謂。絕無道德，雖欲為不道德，亦不可能。莊子所謂「盜亦有道」，盜之能生存而成其為盜者，決不能絕無道德。絕無道德，實不能有人類，有生命。道德之存在，所以維持生命，所以充實

生命。美哲培察教授嘗曰：「道德之發生及其動機實絕對與生命之發生及其動機相同」。又曰：「道德直爲自殺或生命之五實間之強迫的選擇」。不談道德，等於自殺；不思自殺，卽不能不談道德。談道德乃人之事，決不能謂某一種人當談道德，而某一種人卽不必談道德。此理本至淺顯，然此淺顯之理，今日青年，固多不知，卽過去之主持教育者，似亦不甚了了。過去之主持教育者，似亦認談道德爲某一部分人之事，而非人人之事。於分院分系之餘，將道德亦加以範圍，而以談道德之事，加諸授公民或談訓育者。每一學校有公民科，有訓育員或訓導處，其意固極重視道德也；然實則結果，適得其反。蓋談道德者，已有專責，其他教員，卽可不負談道德之責任。學生之行爲如何，無訓導之責者，可置諸不理。甚則，自身之行爲如何，因無訓導之責，亦可不甚措意。有訓導處或訓育員，而談道德者反少。今雖設導師制以補救之，然積重難返，非訓導人員，雖身爲導師，亦多不負談道德之責任。一校之中，談道德者爲少數，不論其力量爲何，學生若認談道德爲少數人之事，則其影響，卽不良矣。所以然者，一切皆可分工，而道德不能分工。一切或可不談，而道德不能不談。任何人當談道德，任何教師更當談道德。以談道德之責，付諸少數人之手，青年學生遂可認道德爲少數人之事，而自身之不願再談道德，又何足怪！今日青年道德觀念之薄弱，當或與此有關也」（註二三）。

照上面所說的謝幼偉先生這種議論，尤其照他所說的「談道德乃人人之事，決不能謂某一種人當談道德，而某一種人卽不必談道德」這幾句話看起來，就可知所謂「道德家」決不是所謂「道德專家」的意思，乃是泛指一般實行道德者而言的。不過，視一般人所固有的智力及其後天所獲得的學識之如何，有些人除談道德之外，兼創造或發明關於道德之新理論和新原理，這些人或可稱爲道德哲學者或倫理學者，英語辭典上所謂的「Moralist」這個名詞，也許就是指道德哲學者或倫理學者而言，並非我們中國向來所謂「道學家」——「道德家」——的意思。有些人除掉自己談道德之外，還對外宣傳於別人，這些人可以稱爲道德宣傳家，譬如教堂裏面的牧師或傳道師及學校裏面的教師或導師是。有些人只能夠談道德，尤其祇講求實踐道德者，譬如中國童子

軍訓練原則上所說「日行一善」者是。孔子說：「道聽而塗說，德之棄也」(註二四)。照朱子所注釋「雖聞善言，不為己有，是自棄其德也」。由此，可見我們即使聽見他人所講的道德，也應當視為己有把它實行起來，不可視為道聽塗說則棄掉它的。以上這三種人，就是前節「道德運動」裏面所謂「道德發明家」、「道德宣傳家」和「道德實行家」。就中，尤其第三種人所謂的「道德實行家」，就是我們所謂「道德家」。國父昭示過我們：「照現在政治運動言詞說，第一種人——先知先覺者——是發明家，第二種人——後知後覺者——是宣傳家，第三種人——不知不覺者——是實行家。天下事業的進步都是靠實行，所以世界上進步責任，都在第三種人身上」(註二五)。照國父這種遺教看起來，不但政治運動如此，道德運動也何嘗不是這樣的。

總裁也指示過我們：「政治哲學與倫理哲學相合一——政治以倫理為基礎」(註二六)。中庸說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉而行之，及其成功，一也」。此地所謂「生知安行」，就是我們所謂的「道德發明家」；所謂「學知利行」，就是我們所謂的「道德宣傳家」；所謂「困知勉行」，就是我們所謂的「道德實行家」。合言之，這三種人都是我們所謂的「道德家」；不啻中庸本身所謂的「及其知之，一也」及「及其成功，一也」一般；同時，我們又可以說孔子對於這三種人在表面上雖則等量齊觀，然而在骨子裏，孔子如同國父一樣，對於第三種——困知勉行——却極重視的，因為他所謂「及其知之，一也」及「及其成功，一也」這兩句話，在全部的修辭上看來，其語勢是注重在於「困知勉行」之上的緣故。

以上所說，是站在道德運動之後運動者的方面而考察，認為道德實行家這一種人當然是最重要的；如果我們要掉轉頭來站在道德運動之運動者的方面而考察，那麼，我們不能不認為道德宣傳家也是很重要的。謝幼偉先生說：「任何人當談道德任何教師更當談道德」。這兩句話，就是這種意思。韓愈說：「師者，所以傳道、授業、解惑也」(註二七)。國父也說過一句話：「行之之道維何？即在後知後覺者之不自感以惑人而已」。國父前幾句話，是指世界上事無進步責任本身而言；至於這幾句話，是國父指教這大多數人怎樣的能夠負起

世界上專爲進步責任之教育者而言的。如果站在體面的道德教育的立場上講，這種道德宣傳家——說知後覺者——也是很重要的。荀子說「四海之內，若一家，通達之屬，莫不從服，夫是之謂人師」（註二八）。注：「言儒者之功如此。故可以爲人之師長也」。韓詩外傳也說：「智如泉源，行可以爲儀表者，人之師也」。譬如後漢書也有所記載：「陳國童子魏熙請於郭泰曰：『經師易遇，人師難遭，願在左右，供給澆滌』。綜上所說，就可知道道德運動如同在學校藝面所施行的道德教育一樣，要個個道德宣傳家先負起人師的責任。竭力的去教人，使之心悅誠服，不論遠近，都能有所感化，不啻周禮天官冢宰所記載的「儒以道得民」一般。在這種意味上講起來，所謂「師」或「儒」，纔是所謂「道德家」。由此，可見所謂「教育家」與「道德家」這兩個名詞，是一而二、二而一的東西。但是這是一種狹義的說法；如果站在廣義的觀點——即從全部的道德運動的觀點——上面考察，那麼，我們應當把所有道德發明家、道德宣傳家和道德實行家——教育學者、教育者和被教育者——等量齊觀，一律的稱之爲「道德家」，而不可有所歧視的。

第三節 實踐道德

所謂「實踐道德」(Practical morality)，是指一般國民把道德實行起來的時節而言；這不啻「總裁所手訂的三民主義之體系及其實行程序表上所謂「國民革命程序」一般。尤其這一個表藝面所有的「履行八德」一項，就是此地所謂「實踐道德」的意思。除掉所謂「履行八德」之外，其他各項如「知難行易」、「完成組織」、「行使四權」、「平均地權」等，無一不與「實踐道德」有直接的或間接的關係，尤其「心理建設」與「實踐道德」二者是有最密切的關係。陳立夫先生說：「何謂「建設心理」？曰：「禮、義、廉、恥」四維所形成之心德是也」（註二九）。照陳先生這幾句話看起來，我們就可知「心理建設」與「倫理建設」二者是相輔爲用的；具體的說，即前者是構成怎樣的去履行道德，後者是組織供給我們去履行之道德的內容的意思。再極端的說，「心理建設」與「倫理建設」二者，不啻就是一而二、二而一的東西；實言之，這兩者都是「實踐

道德」的意思。因為照「總裁所指示，倫理建設，就是履行八德；照陳立夫先生所研究，心理建設，就是履行四維。至於其餘三種建設——社會建設、政治建設、經濟建設——呢，在我個人看來，我認為這些也都是「實踐遠德」的意思；不過，這些是履行三達德——仁、知、勇——而已。因為社會建設（完成組織）是與「仁」有關，政治建設（行使四權）是與「知」有關，經濟建設（平均地權）是與「勇」有關的緣故。因此，這三種建設，如同「心理建設」一樣，也是與「倫理建設」極有密切的關係，總括以上所說，所謂「五大建設」，就是履行青年守則十二條——八德、四維和三達德——的意思；再說一句話，這些建設，概是「實踐道德」的意思。

以上所說，是就着「國民革命程序」，尤其就着「訓政時期」之橫面而有所討論的。什麼是「訓政」？「訓」之一字，前面第六章第二節「道德教學」裏面已經說過，按諸廣雅釋詁，訓者，順也。因此，所謂「訓」，就是中庸所謂的「率性之謂道」這一句話中之「率性」的意思。原來「訓政時期」是介乎「軍事時期」與「憲政時期」二者之間；因此，訓政時期所需要之實踐道德還是率循着各個國民所固有的天性去因勢利導的使之有所自發而不必樣樣待乎外界之命令，不啻軍政時期所需要之實踐道德一概全恃外界的權威和命令而推動的。不過，在另一方面講，它又不像憲政時期所需要之實踐道德是要使人們先訴諸理強去反省並且有時用客觀的態度去批評的一般。因為軍政、訓政和憲政三個時期所需要之實踐道德是這樣的互相聯繫着，所以在「國民革命程序」之縱面上去推行實踐道德，那麼，我們應當先從軍事的「管」（即軍事管理）經過教、衛、養——教育、軍事、經濟——三種作用而逐漸進入於訓政的「管」，然後再促成其能够發揮運用政權之能力及其能夠獲得享受治權之機會——法治的「管」。惟其如此，所以國民革命程序之縱的方面上欲使國民革命程序有迅速的發展，以促成其能够達到建國完成和世界大同之目的，那麼，我們非有不斷的實踐之道德不可，或者積極的說，必須要我們繼續不斷的去實踐其國民道德（當然包括着「職業道德」在內）。然則我們怎樣的做到這一層呢？我們祇有遵照教育部頒佈訓育綱要裏面所規定之「自信信道」、「自治治事」、「自育育人」、「自衛衛國」

四大訓育目標之一途，捨此末由。關於這四大訓育目標之內容的說明，前面第四章第一節「道德標準」裏面已經把它陳述一過了，此地無須復述。現在爲確實所謂「實踐道德」這個觀念起見，把總裁在中國之命運裏面所說過的一段話節錄在下面，以資有所循遵吧。

「……現在國民革命的初步成功，即是建國工作的真正開始。換句話說，國民革命的現階段，是由民族主義的完成，到民權主義、民生主義的貫徹。須知革命的破壞工作，不可以倖致，必須有百折不回的信心，自強不息的至誠，始可以達到最後的成功，而革命的建設工作，只要我們全體國民有不矜不伐的篤行，實事求是的實踐，未有不可以如期完成的。國父有言：「莫難於破壞，莫易於建設」。辛亥以後，建設的工作所以失敗，是由於國民忽視建設，並認爲建設無須乎用革命的手段來進行。我們今日切不可再蹈這個覆轍，我們必須使破壞與建設相需並進。我們對於建設，必須以革命與抗戰同樣的精神，同樣的手段來進行」（註三〇）。

照上面所引述的總裁一段話看起來，就可知所謂「實踐道德」，就是總裁所謂「實事求是的實踐」的意思。再就「實踐道德」之內容和效用而論，總裁在前面這一段話之後接續的說出兩段話，不能不繼續的再把它抄錄在下面：

「國父分革命建國的程序，爲三個時期——軍政時期、訓政時期、憲政時期——而貫通於三個時期的基本工作，在於教育、軍事與經濟。這三個工作在本質上是合一而不可分的。可以說三者並舉，則國家富強，三者偏廢，則民族衰敗。不但是現代各國建國的基本原理如此，就是依照我們中國歷代的建國史實來說，亦無不如此。我們現在要建設三民主義的國家，以求生存於世界，並要進而盡我們對於世界的責任，故必須先求教育、軍事與經濟的合一，方得完成國家整個的建設。若論教育，我們必須本於中國六藝教育的精義，以自衛的實力與求生的本能，訓練國民，使每一個國民，都能致力於生產，獻身於國防，手腦並用，智德並行，一改過去萎靡文弱虛偽浮誇的弊病。至論經濟，我們必須本於中國發得的獨立自由，使國民

經濟平均發展，以爲國計民生的基礎，而糾正過去破碎偏枯而有害於國防與民生的錯誤。對於軍事，就是我們國防與文化必期於合一，而國防與民生，亦必疑爲一體。能够這樣，中國纔能夠成爲堅強的民族國防組織，以自存於世界，並盡其保障世界和平共求人類解放的責任。

「建國的基本工作，在於教育、軍事與經濟的合一。而求基本工作的完成，又必須說心理建設、倫理建設、社會建設、政治建設與經濟建設五個要目，製定周詳的方案，而使之實踐力行。在資本主義國家裏面，政治受經濟的影響，甚至爲經濟所支配。我們要改造百年來次殖民地破碎僵死的經濟，而爲獨立自由的經濟，且期於適合國防之所需，則必以政治的力量轉移經濟發展的趨勢。我們要政治建設健全而有效，則必須社會建設，能爲政治設施作切實的基礎。至於社會建設的成敗，又必須改變國民過去消極和被動的心理，與提高國民對國家和民族的道德。故心理建設與倫理建設，實爲各項建設的起點。五項建設有效，方能使教育、軍事與經濟合一的建國工作成功。

「以上所說建國的原則與程序，我（總裁自稱）「三民主義之體系及其實行程序」小冊裏面，已有詳細的說明。我在這裏，更就此五項建設，指出其重點，確定其方向。成年國民，應各就其職業與地位，把這其中一個重點，以推進其業務。青年國民，應各就其學業與志趣，選擇此中一個方向，以發展其能力。每一個國民都能如此，國家的建設方能成功，國家的命脈乃有所寄託」（註三一）。

上篇所引述的「總裁這段段話，狹的說，祇是關於所謂「實踐道德」的內容之說明；廣的說，就是關於全部的道德運動之總結論。因爲所謂「道德運動」，不外乎是國民革命運動，其中也含有教育、軍事與經濟的合一及心理建設、倫理建設、政治建設、社會建設、經濟建設五項建設的緣故。不過因爲無論所謂「道德運動」也好，所謂「道德家」也好，或所謂「實踐道德」也好，前面兩節及本節前面都已說過，這些都必須靠實行，所以我們特別的引用「總裁這幾段話來說明所謂「實踐道德」這個概念之內容，再適當沒有了。不但我們應當如此，就是「總裁自己在這幾段話裏面」一則曰：「實踐求是的實踐」，再則曰：「……使之實踐力行」。這些

話，實在講起來，就是此地所謂「實踐道德」的意思。不過彼此所差異的，是在於「總裁所謂「實事求是」和「實踐力行」，要教人們怎樣的去實踐道德；此地所謂「實踐道德」，是指實踐道德之內容本身而言的而已。但是我們欲要使實踐道德之內容有所實現，那麼，非依據「總裁所謂「實事求是」和「實踐力行」這兩種作用不可；否則又祇有「實踐道德」之名，而無「實踐道德」之實事。然則「總裁以繼承 國父的「行易知難」的學說更爲發揚光大之以寫定「行的道理」——「行的哲學」——一書，其主要的目的就是在於局部的要養成所謂「實踐道德」有所實現，整個的要推動所謂「道德運動」有所進行的。

註

- 一 邱椿著，唯物主義與教育第五〇頁北京大學講義
- 二 論語泰伯
- 三 論語雍也
- 四 論語衛靈
- 五 楊開道著，中國鄉約制度
- 六 新生活運動綱要，甲、新生活運動之要旨
- 七 同上，乙、新生活運動之認識
- 八 同上，戊、新生活運動之方法
- 九 同上
- 一〇 同上
- 一一 陳立夫著，生之原理
- 一二 姜琦著，教育哲學第八三——八四頁

- 一三 新生活運動綱要，丁、新生活運動之內容三，「食、衣、住、行之解釋」
- 一四 論語泰伯
- 一五 杜威五大演講教育哲學第三〇——三二頁
- 一六 同註十二，第二三六頁
- 一七 管子牧民篇
- 一八 國民政府通令輯要
- 一九 總裁手訂，建國運動表
- 二〇 總裁著，行的道理
- 二一 中庸第十一章
- 二二 同上，第十三章
- 二三 謝幼偉著，青年之道德問題，見民國三十二年八月八日益世報星期論評
- 二四 論語陽貨
- 二五 民權主義第五講
- 二六 總裁著，政治的道理
- 二七 韓愈，師說
- 二八 荀子，儒效篇
- 二九 陳立夫著，校訓與學風，見教與學第六卷第一期第二頁
- 三〇 總裁著，中國之命運第一三五頁，增訂版
- 三一 同上，第一三五——一三七頁，以下從略，請看第一三七——一四八頁原文。

第九章 道德測驗

第一節 道德測驗之意義

所謂「道德測驗」(Moral tests, or test for morality)，是用作量度一個人或一個團體乃至一個民族的德性和品格之一種工具。這種工具，是與用作量度一個人或一個團體的智力(Intelligence)之所謂「智力測驗」(Intelligence tests)相似的，不過，前者所量度之對象是德性和品格，後者所量度之對象是智力而已。但是無論所謂「德性」和「品格」或「智力」，因為這些都是屬於心理(Mind)的範圍以內之事，所以這兩種測驗應當都歸納諸所謂「心理測驗」(或Mental tests)這個名詞之內作一度概括的稱謂。然而向來的慣例，大都把「心理測驗」與「智力測驗」二者混而為一，殊不知前者之範圍比之後者之範圍為大，所以「心理測驗」這個名稱，可以概括「道德測驗」和「智力測驗」這兩個名稱在內的。若再進一步的研究起來，道德與智力是否為同一之物？至少限度，這兩者是否有相關性？如有相關性，那麼，這兩者所有的相關性之數究竟有多少？這些問題，容待下面一節再來討論，現在姑照向來的慣例認為道德測驗與智力測驗是兩種各別的東西，並且祇可以在說明前著的時候把後者拿來作一度比較的研究。

據從來的西洋一般心理學者的研究，他們認為「智力測驗」的可靠性比之「道德測驗」的可靠性為大。因為所謂「智力」，雖則是屬於先天的素質，然而它多半是可以依賴於後天所獲得之「知識」(Knowledge)和「經驗」(Experience)而表現的；因此，智力測驗所測驗的雖是「智力」本身，然而它不能不憑着被測驗者後天所獲得之這些知識和經驗間接的窺得其智力之程度——即「刺應結」的範圍之寬狹和時間之快慢。同

時，因為凡屬於知識和經驗的東西，大多可以用算式計算並且可以統計的；因此，智力測驗的結果可以得到客觀的標準而可以作為科學上的根據。至於「德性」和「品格」呢，它是屬於「意志」(will)和「感情」(feeling)的方面居多；而「意志」和「感情」這兩種心靈現象，固然也能夠為後天的環境和習慣所左右和所改變的，然而它的發生，大半還是由於內在的條件。但是此處所謂「內在的條件」，並非像官能心理學所說，是屬於所謂「道德能力」或「道德力」，乃是如機能心理學所說，是屬於中樞的神經系統上所賦司之職能 (function)。這種職能，也不外乎上面所說的「刺應結」或「刺應結」。不過，在知識的方面之所謂的「刺應結」較為穩定些，在意志和感情的方面之所謂的「刺應結」較為浮動些而已。惟其如此，故道德測驗或品格測量所測量而得測之結果多半是屬於主觀的判斷，而很少表現出科學上價值。

照以上所說，我們也不過說智力測驗比之道德測驗較為容易成立的，並非說道德測驗之成立是絕對沒有希望的意思。費茨說：「關於測量各種代表式的人格特點之諸種方法，我們已經列舉好多例子了。雖然有些種測驗，如聯合的測驗，決不是新興的方法，但是測驗人格特點這個問題，實在太複雜了，所以直到如今，還沒有幾種方法，是會發展至於完全正確之境的。不過，這類研究之前途，總算是很有希望的。特別是近來把人格看作「動的」而來的各種研究，尤其有大的成績，所以更證明人格之大多數（雖然不是全數的）的重要方面，都是可以測量的。及至各種物觀的測驗之確實性，已經被證明出來之後，則人類行為中之心靈的、情緒的、氣質的、社會的、意志的以及道德的諸方面，其在影響個性，影響成績，以及影響一般的生活適應上所盡之職務——便可以更十足地決定下來了」（註一）。照費茨這些話看起來，我們就可知道道德測驗或品格測驗之成立並非不可能，乃是一件很難的事。但是若說難能，那麼，不但道德測驗或品格測量如此，就是智力測驗也何嘗不是這樣的。想括的說一句，凡關於心理方面之一切測驗，不問其為智力的或道德的，譬如所謂「心理測驗」，總是很難成立的，並不像桑戴克等把智力測驗之價值擡得太過度，他說：「教育是人類工程學的一種。智力學力的測驗有利於教育的發展，就如一尺、一磅、一落、一佛、一庇 (foot, pound, calorie, volt, ampere)

功方單位、熱度單位、電力單位、電流單位」(註二)。廣柯爾也說：「凡存在的東西，必有分量」。又說：「凡有分量的東西，必可測量」。又說：「普通一般的教育測量，如天然物的測量一樣」(註三)。但是心的現象與物的現象二者究竟有不同之處，即前者祇有品質的區別，後者可以用數量來計算的。至於我們若站在精神與物質二者相因而生、相需而成這個觀點上，看怎樣由心轉變到物，或由物轉變到心，即怎樣的由質轉變到量，或由量轉變到質，這是哲學尤其是民生哲學上的問題，此地姑且不談。現在所要說明的，我們從普通的事實的上考察起來，總覺得心的現象與物的現象略有區別，前者並不像後者可以算數測量的。朱道俊先注說：「根據生物學研究的結果，我們知道宇宙間沒有兩個在形體上完全相同的人類，心理探究的結果也顯示我們世界上沒有兩個在心性上毫無差異的個體。各個個體的心性是如何的差異？差異到何種程度？是否可以特殊方法估計或測量？這些都是頗關重要的問題。人心之難測是古今所同慨的事實。漢劉歆評論有云：『至於人也，心居於內，情伏於衷，非可以算數測也。』故有心剛而色柔，容強而質弱，貌厲而行慢，怒不必憎，樂不必樂，泣不必哀，其藏情隱行，未易測也」。就這段話看來，可見人性變化之莫測了」(註四)。朱先生這一段話，也不過說出道德測驗或品性測量之成立是難能的一件事而已。

因為有了上述的道德測驗或品性測量之成立既然是如此之困難，所以曩昔不消說起沒有這一類測驗法之存在，就是今日也還在研究中而尚未完成的。我們中國古籍裏面固然不乏這類道德測驗或品性測量的記載，譬如晉書上流潛謂王敦為蜂目豺聲，若不噬人，亦當自噬。宋史王應麟評文文山為古趙盾備鑑，忠肝如鐵石。孔子說：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？」(註五)孟子說：「胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉」(註六)。易繫辭傳說：「將叛者其辭澆，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡」。又如宋史趙鼎詳呂端說：「吾觀呂端奉事，得嘉實未嘗喜，遇抑挫未嘗懼，亦不形於色，真台輔之器也」。韓詩外傳所記載：「居則視其所親，富則視其所與，達則視其所舉，窮則視其所不為，貧則視其所不取」。諸如此類的敘述，不一而足；但是這些都是根據過去之經驗，就人之誠實、相親、言語、視聽、器度、行爲而加以論

評，斷章取義，雖不無微言博中之處，然斷純然是主觀之見，並沒有科學上的價值；因此，這些敘述當不可據為測量一般人的德性或品格之準繩。

復次，再來看歐、美吧，先就歐洲而論，在希臘古代，當時有一位醫學家希拉第（C. Galen）曾經按人類之氣質分為四種：（一）多血質（Sanguine）——活潑快樂，浮誇輕薄；（二）粘液質（Phlegmatic）——恬靜沉着，狂緩萎靡；（三）膽液質（Choleric）——勇敢果斷，剛復暴戾；（四）神經質（Neurasthenic）——深思遠慮，怯懦悲觀。這種分類，頗轟動一時，引用的人也很多；但是究其實際，乃是導源於希臘時代以前的醫學家希拉第第（Ippocrates）之所謂人類的身體為氣、水、火、土四種原素所構成的學說上所推過的情狀，雖則不算是怎樣的神髓話，然而其意義却是極為浮泛不定，殊難令人有一致的觀念，所以在科學上並沒有何等價值。後來這種分類經過些心理學者例如德國摩曼（Meumann）著流把人類的氣質區分為幾種型式（Typus）的企圖，譬如摩氏所分類之「動」（Dynamic）和「靜」（Static）兩型，石登（Sten）所分類之「分析的」（Analytic）和「綜合的」（Synthetic）兩型，顏許（Jaensch）所分類之「P型」和「K型」兩種（Kreischmar）所分類之「嚴密的」（Pyknet）、「羨慕的」（Asthenic）和「抗衷的」（Ektrovert）兩型。這種分類大都越趨越繁，察或測驗的結果而加以區分，比較的近於科學的境界。就中，雅恩的分類尤為一般人所樂用的，後面還有詳細的說明。

以上所說，是關於歐洲的方面的話，現在再來敘述美國時代方面。在美國方面，最初研究心理測驗者還是專側重於實力測驗的方面；至於道德測驗或品性測量之研究呢，這是近年來的事，譬如奧偉士（Woodworth）的「情緒穩定測驗」（Psychoneurotic Inventory）及羅士頓（Thurstone）的「性行調查表」（Personality scale）等是。一般的說，美國心理學界將研究各學校品性教育之困難及各專家對於品格教育之理想，共實已有了一百一十種不同的德目，歸納為十七種重要的（註七）。復次，就道德測驗或品性測量之種類而論，在美

圖的方面，計有如次的數種：(一)禮格測驗；(二)道德知識測驗；(三)個人意見測驗；(四)團體分
 等承備者表；(五)社會測驗；(六)控制情境下的行為測驗；(七)與品行有關之各項調查；(八)如查處所查
 察；(九)整齊測驗；(十)誠實測驗；(十一)誠實測驗；(十二)誠實測驗；(十三)誠實測驗；(十四)誠實測驗；
 規定之各項圖已，然各項標準，如仁愛、忠勇、信義等，既甚抽象，範圍尤難確定。青年學生往往有在某種
 情境中進行某種德性，而在他種情境，則不能遵守者。如在甲時勇敢，而在乙時不勇敢；對甲遵守信義，而對
 乙事不守信義之類，皆為常見之事。美國曾有人用測驗方法研究兒童行為是否始終一致，發現五年級至八年級
 少年生有百分之六十行為不能始終一致(註八)。美國心理學者這種意見，固然有事實做他的根據而無可否認
 的，然而他們太偏重於機械觀把德性或品格看做固定的和靜止的東西。原來人類的德性或品格之高低，在當時
 應應視情境之如何而定的。譬如仁愛、忠勇、信義等，都有富不當的道理在於其中的，明顯的說，當仁愛則
 仁愛之，不當仁愛則不仁愛之，餘可類推。有子說：「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠取辱也；固不其
 類，亦可宗也。」(註九)。有子這幾句話，就是說出無論信、恭或所依都有權衡的道理。非「合宜」有節文及與
 可親之人，在於其中約慮，再說一句話，這些都應該隨情境之如何而因地、因人、因時和因事之而制宜
 的意見。孔子說：「恭而無禮則勞，慎而無禮則怨，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」(註十)。又說：「暴虎馮
 河，非禮勿施，非禮勿言，非禮勿動。」(註十一)。孔子這些話，是與有子所說的那幾句話完全一致的，不
 單從反面來說而已。譬如中庸所記載：「子思曰：『仁者人也，親親為大，義者宜也，尊賢為大，親親為大，親
 賢為大，禮者生也。』」孔子這幾句話，更不待說是如此的。孟子對於孔子「則曰：『吾可以此則其，可以此則
 此，可以久則久，可以速則速。』」孔子也「(註十二)」。再則曰：「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以
 仕而仕，孔子也。」(註十三)。最後孟子「(註十四)」。結語說：「孔子聖之時者也。」孟子這些話，就是贊美孔子無
 論處世或處事，都能够制宜的意見。不但贊美孔子如此，就是孟子自稱也是這樣的。譬如孟子公孫丑下所記
 載：「練說曰：『前日於齊，主競兼金，下而不受。於宋，兼七十金而受。於薛，兼五十金而受。前日之不

受是，則今日之受非也。今日之受是，則前日之不受非也。夫子必居一於此矣。孟子曰：「清是也，日當在末也，子將有遠行，行者必以臘。辭曰餽，子何為不受？當在薛也，子有戒心，辭曰聞戒，故為共餽之，子何為不受。若於齊，則未有處也；無處而餽之，是貨之也。焉有君子而可以貨取乎？」孟子這些話，更足以證明入類的德性或品格之高低完全的視各個情境之如何而定的。總之，孟子說：「權，然後知輕重，然後知長短，物皆然，心為甚。」又說：「……執中無權，猶執一也」。孟子這些話，也就是說入類的德性或品格要有測驗，不過須以各個情境之如何為標準的意思。關於這一層，前面第四章第一節「道德標準」裏面已經有詳細的說明，此地無須再說。

照以上所說看起來，那麼，我們在道德教育上用不着道德測驗或品性測量，祇要教育者看各個被教育者自己所處的情境之如何就會盡厥能事的。但是即使如此，我們也不能夠視道德測驗或品性測量為無用的；換句話說，越是因為教育者要看各個被教育者自己所處的情境之如何而定奪其德性或品格之高低，越要有一套道德測驗或品性測量的工具去應用的。不過，這祇是一種參考的工具，並非唯一的主要的工具而已。惟其如此，故我們不能不用科學的方法去建設一種比較完善的道德測驗或品性測量。然則現在有沒有這樣的一套道德測驗或品性測量呢？在歐洲方面，除掉前面所述的雅恩這一種內傾外傾學說之外，還有幾個心理學者所研究而得的幾種學說也可以採用的。現在為便於敘述起見，就從雅恩的內傾外傾學說敘述起吧。

雅恩是蘇黎世學派 (Zurich) 的領袖，他和佛洛特 (S. Freud)、阿德拉 (Adler) 同是變態心理學派三個重要的人物。他們三人雖有師徒的關係，然而他們的學說却是有很大的歧異。誰也所知道的，佛洛特是一種唯性主義者，他認定一切行為都有動機，由動機而產生的活動都操縱著一種願望，一切活動便是滿足這種願望的表現——不管它是直接的或間接的滿足。這種動機是什麼？無疑的便是性 (Sex)。性有一種潛在的力量迫使各個個人去尋求其自身願望的滿足。同時，他又認為人是依據兩個原則而活動：「為『快樂原則』 (Pleasure principle)」、「為『現實原則』 (Reality principle)」。人的天性依據快樂原則而表現，他尋求直接的快樂，

尋求直接的滿足；然而到處皆爲物質環境和社會環境所限制。社會上有人所畏懼的道德律，約束你不能越雷池一步。於是又不得不遵從真實原則來抑其欲求以表現其行爲。因此，人心內部可分「自我」(Ego) 和「它」(It) 二部。二者是對立的，自我與環境接觸則居於心靈的表面；「它」則深藏於不與環境直接接觸的心靈內部。「它」含有個體生存的原動力，即生存本能與死亡本能，這種原動力向環境發動，成爲種種特殊的欲望，依據快樂原則，盲目的希求獲得直接的滿足；但是這種願望的達到滿足，必須經過自我的稽查(Censor)，爲了不能違背真實原則的戒條，於是這種種特殊的願望，往往被自我壓抑而回到「它」的地方，使之留在無意識的生活中而獲得滿足。然而自我必須執行「它」的命令，自我必須受真實原則的支配，但是自我要調處世界與「它」，一面使「它」適應世界的要求，一面用肌肉的活動使世界滿足。「它」的欲望，假使調處顛適，當然不致於發生什麼問題；否則欲望不能得到滿足，便發生精神病（即神經病）了。

阿德拉覺得佛洛特過於重視性欲，他認爲精神病的起因並不是這癮一回事，他以為卑遜情感(Feeling of inferiority)纔是一種基本的事實。人因爲有了卑遜情感，於是便有一種求權的意志(Will to superiority)和好勝的衝動；假使某人發現了自己的缺憾，他若不自殺便力圖振作以期勝人，而彌補此項缺憾，於是人生最強烈的易受環境挫折且爲人所感觸的能力，並非性欲的衝動，而是自是的衝動(Self-assertive impulse)。這種衝動一面是成功的源泉，一面也是失敗的根由。自我往往以假造爲真實，並非受真實原則的支配。人的幻想乃是假造情節，使自已避免環境的要求，以達到一種僞的目的而除去卑劣之感的方法，並非是滿足性欲的行爲。精神病的發生可以求權意志的失敗。

雍恩是居於折衷的地位，他採納佛、阿二氏之研究的結果而構成自己的型式心理學(Type psychology)。他認爲被壓制的性欲動機和求權意志都有喚發行爲的效力，有些人的動機依佛洛特的形式表現，有些人的動機依阿德拉的形式表現。凡生活由求權意志驅使的人，必將他的興趣集中在自己；而生活由性欲動機驅策的人，必將他的興趣集中在愛的對象。因此，人們可依兩種型式(Type)而分類：一是將興趣注意集中在自己內心

生活的人，是爲內傾；一是將興趣注意集中於社會環境及自然環境的人，是爲外傾。在測驗的結果上固然有甚興趣不集中於自我，也不集中於外物的中展 (Ambivalent) 者，然而大半都是傾向於上述的兩面。

內傾和外傾代表人類行爲的兩種趨向，二者可以說是居於相反的地位，各有各的特性。一般的內傾者是精神分析而又是一自我感覺 (Self-conscious) 的人，交友很少，不易信任別人，寧願閉靜的消遣而不願參加競技，團體的活動竭力迴避，不善交際，但對於自己的衣着、語言、儀表以及對人的信件却又十分謹慎小心，旁人對他的批評也極重視；他常產生嚴重的卑遜情感；假使不能設法逃避他的責任，便小心翼翼的予以應付。然而在內心他却英勇的決定一切，他有種種的妄想希望成爲一個偉大的人物，他想出種種注目的理由以求得到心理上的安適，可是他並沒有勇氣在行爲上表現出來。他的情緒大半是被壓抑而得不到應快的流露，於是常常抑鬱寡歡，對人生沒有意味而發出悲觀的論調，甚至且將形成一種早衰症 (Dementia praecox) 的病象。退化抑鬱病 (Involution melancholia) 和妄想狂 (Paranoia)，也常是他的自然的結果。外傾者思想感覺和動作却相反的是根據於客觀的條件，他的行爲常爲環境所支配，由衝動的行爲反應各種刺激，使自身受刺激的對象一致；他的心情有時十分愉快，有時却又極度悲哀；長於社交，遇着任何人都可以一見如故，與你談得不厭，在短期內成爲莫逆之交，而擅置腹心；然而一言不合却也可以馬上變爲路人。他機警敏成，迅速而自由的應付一切；無目的參加各種羣衆的集會，自由發言以期博得大衆的擁戴；偶或得到了他人的讚賞，常常對賣力的表現他的特長。他不拘小節，態度隨便，對於曾經表現過的行爲不願加以回顧；別人對他有什么批評也不願顧及；厭孤獨，不甘寂寞，喜娛樂，便多嗜好，往往是一個樂天主義的人生觀者，但是發展過分了，也往往是一個狂症 (Maniac depressive) 或全體癱瘓症 (General paralysis) 患者的結局。這是內傾和外傾現象的一個大概情形 (註一四)。

上面奎恩所說的關於人類的品性之內傾和外傾的現象，是與本書前面第五章第二節「道德異常」裏面所討論過的孔子所謂「狂狷」相當，至少是相似的。分析的說，所謂「狂」就是外傾，所謂「狷」就是內傾。無論

照孔子或雍恩的說法，所謂「狂」和「狷」或外傾和內傾，都是各有所偏而走於極端，不是過，就是不及；再說一句話，兩者都是一種道德異常或道德障礙。因為這種障礙是一種道德異常或道德障礙，故我們有研究和矯正這種測驗或品性測量之必要。同時，我們又認為雍恩這種障礙的障礙或內傾和外傾之學說頗為適當的。除雍恩的內傾和外傾學說之外，據朱道俊先生所研究，他認為現在所通行的還有三種：一為勒阿德(Laird)的「人格記錄表」(Personality Inventory)，一名「品質評定量表」(Rating Scale for Measuring Extroversion and Introversion Qualities)。這表計有問題四十一個，每一個問題有程度不同的五個答案。一「獨」若內傾，另一端代表外傾，須由評定者就每一被評定者逐一予以評量，在時間上不必經濟，而且在程度的差異上也很難決定，所以人們不多採用它的。二為馬士通(Mattson)的「內傾評定量表」。這表計列舉十五對相反的品質，由受試者就其性之所近的程度而填注一個以上的「+」或「-」的符號，類簡便易行，記分也甚容易。三為奈曼和柯斯素(Neyman, C. H. and Kohstedt, M. D.)「混合編的「內傾外傾的診斷測驗」(Diagnostic test for Introversion and extroversion)。這種測驗計列命題五十則，每題下有是否二字，由受試者就其好惡而在「是」或「否」之旁作一記號，內中有二十五題屬於內傾性，有二十五題屬於外傾性。另編有標準答案。計分法是以答對的分數減去答錯的分數，答對的題給正一分，答錯的題則給負一分，以答對的代表外傾，答錯的代表內傾，正五十分為外傾的最高分數，負五十分則為內傾的最高分數。這種測驗，也是簡便易行的(註一五)。

以上所述的這三種道德測驗或品性測量，在原則上講起來，是與前面所述的雍恩那種內傾外傾學說無二致的；不過，彼此所差異的，是在於所編列之內容和所應用之方法微有不同而已。惟其如此，故我們中國道德教育也可以採用這些內傾外傾學說來作測驗國民的品性及診斷和治療國民道德異常之工具。況且，前面已經說過，雍恩等所主張之外傾和內傾是與孔子所謂「狂狷」相當的。再就精神病或神經病之治療而論，譬如前面所說佛洛特的學說已經不是僥倖了。蓋茨說：「這類佛洛特的概念，如果詳細地說明起來，那是足以醫治

人，而往往要使別人相信的。但是直至如今，牠們之在科學界中，還不曾得到人們之贊許，特別是在於心理學界中猶其如此。其所以如此，是因為牠們雖然合於一般人們的見解，卻是在實際上，牠們並不是有科學的根據的（註一六）。但是平心而論，幾種種學實看起來，「性」這種作用，確如佛洛特所說，是釀成神經病之一個重要的原因，不啻告子所謂「食色性也」（註一七）一般。不過，應當如蓋茨所說，不能夠應用佛洛特所主張之「解心術」（Psychanalytic）來治療而已。同時，在另一方面講，神經病之所以釀成的第二個原因，又確如阿薩拉所說，是由於卑遜情感所使然的。關於這種卑遜情感之趨向，據蓋茨所研究，他認為它有如下的三種：（一）戰勝英雄式的幻想，（二）受苦英雄式的幻想，（三）「認為同」式（Identification）的內向適應。以上這三種趨向，蓋茨統稱之為「內向（即內傾）式的適應」。除上述的這三種內向式的適應之外，蓋茨還列舉些與它同屬一類之所謂「理性化的適應」。什麼是「理性化的適應」，照蓋茨的說法，他認為理性化之事，乃是一種巧妙的歷程，它要給我們以種種可取的理由，而又把那種真正的或基本的動機藏匿起來。大概最能引起我們發出行為來的各種誘因，其在理性化的歷程之中，總是改頭換面而現出來的。這種理性化的適應之另一名稱叫做「投射」（Projection）。譬如不能得到支配別人，或不能得到社會贊許，或不能使別種強烈的「急迫需要」得到滿足，可以由於一種理性化的方式稱為「投射」者，而部分地避免其無能的痛苦。這種「投射」，有兩個譬喻的稱謂：一是所謂「酸葡萄」（Sour Grapes）式的機構，二是所謂「甜檸檬」（Sweet Lemon）式的機構（註一八）。蓋茨以為這兩種適應都是消極的——讓事情自然發現，並把其看為是好的——而不是進取的。它是懶惰式的適應，有這種適應的人，同是一些酸的葡萄，他却要說是甜的。如果它們實際上是酸的，他就要另外設法去找到甜的才對。但他不此之為足，是其適應為懶惰式的。有一種人，於前途中遇到一個高牆，便要設法去越過之，或由牆之下面越過，或由牆之上面越過，或繞牆而過，如果凡此一切辦法沒有效果的話，則他仍要繞著世界上所有之迂徑以達其目的地。這種人所有的適應，可以說正與懶惰式的適應相反。照蓋茨所說的這些話看起來，像所謂「酸葡萄式」和「甜檸檬式」的這些理性化的適應雖則也是同屬於「內

向「或」內傾」的一類，然而這兩種適應都是機械式，因此與其說它們是與孔子所謂「狂」相當，寧可說它們是與孔子所謂「狷」相當的。惟其如此，故所謂「外傾」和「內傾」若與我們所謂「狂狷」互相對照，那麼，我們也祇可以說彼此之間有相對的類似，並非有絕對的權衡。除掉上述的這幾種適應之外，蓋茨還有舉過的另幾種：如所謂「偏見及不可理解的適應」，這種適應又稱爲「偏見」，一見就可知其接近於「情緒過度」(Over-emotional)的人，這就是我們所謂的「偏見」也，就是孔子所謂「狂」的意思。復次，蓋茨又在「由防禦的機構」(Defensive mechanism)和「適應的機構」(Adaptive mechanism)所生的適應中及所謂「代著動機式的適應」。這幾種適應，有一部分是近於我們所謂「狂」也，也有一部分是近於我們所謂的「狷」也，與其是它們不能說是我們所謂「狂」和「狷」兩者之對照也。註九〇。

以上所述的這種種適應，不拘其名稱是什麼及其是內向或外向（即內傾或外傾），統括的話，是一種精神病或適應異常，它不是偏於太過，就是偏於不及。然則這種種精神病或適應異常怎樣的適應呢？據蓋茨說，是解，他以為「真正的治療是心理學的與教育學的問題」，而「他認為一切不健康的人格，如有一種適應者，有適應式的適應者，有理性化式的適應者，有不可理解的適應者，有不健康的適應者，有持久之兩兩適應者，無論其適應之程度是溫和的還是極端的，而其適當的治療至極，都應先使患者及其病徵去做程度逐漸之心理學的研究，然後再準備其特別適合於他的種種狀況的治療法，以對於其病徵重的事件，其所有的治療手續，應如下列五種步驟：

- (一) 適應的行為的性質，特別是適應的行為的動機與歷史，務必由於精密的心理學測驗中，發見出來。
- (二) 應該使病者盡量去知道他之疾病的原因，性質與歷史，並使病者瞭解其病徵有如何困難與治療的困難，病者與醫者的合作是很要緊的，病者務必要了解，治療之舉，如果要達到成功，不是病者只消極地受醫者之用藥，受器械的治療，受醫者以休養或使病者病徵的荒廢中，不只是如此更甚，病者必須要主動地將他的行為，重新予以適應。

(三) 必須把病者動機，故向於使病痊愈的方向。為醫者，因為知道病者如果只由於被要求而願病好，那是不會使他真正願病好的，所以應該設法去改變病者的觀念、病者的動作及病者的環境，以使病者能產生出一種「反對舊病微而歡迎新生活」的動機來。

(四) 務必要使病者相信他能使他的病好及會使他的病好。這種信仰不是能够由於要求而得到的，而要由於精密的教育或復教育 (Restoration) 方能得到。

(五) 在完成步驟 (三) 及步驟 (四) 中，所有之特殊的步驟，那也就是「復教育」中所有之步驟。除了這些特殊的步驟之外，還有些別的步驟，也必須要做到，以使病者對於日常生活中的各種動作，能得出一種比較滿意的心靈態度，及一些比較有成效的動作。這些別的特殊步驟，並不是有其一定的規則，而是要適應於病者之特殊的心靈狀態，病者之智慧及以前所受的教育，病者之特殊的才能及挫折，病者之經濟狀況，以及其他有關係的諸種狀況者。不但要使它們走上解除特殊的病徵之路，還要使它們走上使病者足以得到某些態度、動作、職業的技能及娛樂的技能，而因之足以使他得到一種「比舊的要滿意些」的新生活」(註二〇)。

照蓋茨的意思，他認為人類所有的各種錯誤的適應，固然需要診斷和治療，然而各種預防的方法是更重要的。他說：「為人類謀幸福之一切方面的工作，都是預防優於治療，教育優於復教育。那麼，為我們所不願有的那些習慣，是既要減損我們的幸福又要減損我們的效用的，我們要用怎樣方法使其不發生出來呢？有一件事是我們可以做的，這就是一方面去熟知在有機體發展中所有的各種無用的或破壞的條件，而另一方面又去熟知在這種發展中所有的各種建設的條件。我們不但應該（也可以）去知道一般的夢想、自憐、個性化等等的趨向，還應該去知道我們所有的各種特殊的「易感性」(Susceptibilities)，及我們所不願有的各種反應之最容易在於其中發現出來的各種狀況。我們應該去知道我們各種「急迫需要」之性質及相對的份量，並應該去知道我們各種「急迫需要」之實現，既可以滿足我們自己，又可以滿足社會的方法。各種的動作及技能，無險是

智識的還是機械的，是社會的還是個人的，是職業的還是娛樂的，都是我們可以用來在常態的狀況之下，得到最圓滿的生活的，或是可以用來在窮困的時期中，發出各種適應的動作的；那麼，對於這些的動作及技能，我們所有的特殊的機敏與笨拙，也是我們所應該知道的。只知道什麼是我們所不要做的，只知道什麼是我們所愛做的，那並不够。我們必須去獲得各種的興味及各種的技能——最適合於我們所有的各種能力者；我們必須去獲得各種的習慣——能使我們各種心靈的適應維持於適當的範圍之內者，能使我們的思想成爲沒有個人的關係者，能使我們的賠償動作發得很聰明者」（註二一）。

照上面所述的蓋茨這些話看起來，就可知道道德測驗或品性測量，積極的說，它是道德病之預防，消極的說，它是道德病之診斷和治療。這種意思，在中國古代教育史上，也已露過了。譬如論語公孫治所記載「子在陳曰：『歸與歸與！吾黨之小子，狂簡，斐然成章，不知所以裁之。』」此地孔子所謂「裁」，不啻就是今日我們所謂「預防」、「診斷」和「治療」的意思。同時，孔子又知道教育的能力和效果是有限度的；因此，他說：「唯上知與下愚不移」（註二二）。原來道德測驗或品性測量祇可以說是預防、診斷和治療之一種工具，但並非唯一的工具；再具體的說，它祇可以作爲救濟道德病之參考和幫助，並非說絕對可以信任的意思，杜威對於智力測驗和教育測量有一種意見說得好，節錄在下面：

杜威說：「在教育應用科學方法之企圖，還是新近的事，在這個期中危險是很大的。……在這個情勢中，有一種強烈的趨向，即要把有速效的方法的應用與教學的能力看成一個東西，用來度量教育成效的東西便是教室秩序，學生對於指定課程的正確的背誦，考試之及格，學生之升級等」。他又說：「科學很易於被認爲售貨時用的保證單，而不認做對於眼睛的亮光或對於足的路燈。科學的被重視，是由於固有威權，而不是視爲個人啓發或個人解放的工具。科學之被贊許是因爲認爲它對於在教室中執行的特殊方法給了一種無疑問的威信」。他又說：「又易有一種傾向，要將統計研究和實驗工作的結果，變成指導學校行政與教學的指引和法則。好像是：教師每易於把結果直接的掠取來而施之於活動。……入要證明科學的斷

德異常」。『道德教學』、『道德運動』等等，有些雖從預定，有些也無從預定的。不過，這種道德測驗或品性測量，前面已經說過，祇是道德教育上的工具之一種，並非唯一的道德教育之工具，假定我們認定道德測驗或品性測量為唯一的道德教育之工具，那麼，確如杜威所警告，就會發生許多危險了。

綜合以上所述諸家——羅恩、蓋茨和杜威等——對於智力測驗和道德測驗或品性（人格）測量有所發表過的種種意見，我們可以得到一個結論如下：道德測驗或品性測量固然有它的功用和價值，並且在全部道德教育之實施上，無論從行政的方面或教學的方面講，大都在所必需的，然而它確是又有應用的限度，因此，我們應用道德測驗或品性測量的時候，不可不審慎將事的。

第二節 智力測驗與道德測驗

照前節所說，我們中國的道德教育是以「國父所指示過的『真平等』為原則，所以必須應用道德測驗或品性測量來測定聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣八等品性或道德差。所謂『真平等』，既然如「國父」所指示，有聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣，而所謂『聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣』八等品性，其中有些是屬於道德的方面，譬如聖、賢、劣等是；有些是屬於智力的方面，譬如才、智、愚等是；有些是同時屬於道德和智力的兩方面，譬如平、庸等是。惟其如此，故我們中國不談道德測驗則已；苟談道德測驗，則非把它與智力測驗連為一而不可。然則道德測驗與智力測驗二者是否為同一之物？抑或是否同質之異物？設使這兩者並非同一之物或者質雖同而物則異，那麼，這兩者有無相關性？如果它們有相關性，那麼，它們所有的相關數究竟何若？是高的？抑或是低的？但是在未解答這些問題之前，則我們不可不先問智力與道德二者之關係究竟何若。同時我們為謀敘述便利起見，又不能不先分別的來說明關於智力和道德二者之各自獨特的意義。關於道德之意義，前面第一至第三章裏面，我們已經把它作過一番詳細的說明，尤其第二章第三節『道德之現象（下）』裏面關於與智力有關之道德的本能問題討論得也很詳細的。現在再把從前的一班心理學者關於『智力』（Intelli-

gence) 之意義有所發表過的種種意見作一度介紹，就中，尤以陸志偉教授對於智力之意義的問題說得很詳。現在先把陸教授所發表之意見介紹在下面：

「或謂：『測驗之手續與應用，我知之矣。然所測驗者究為何事？我不得而知。算術測驗我知其內容為算術，國文測驗我知其材料為國文，『智力』我不知其為何物也。』此語實為測驗上最難解答之問題。蓋測驗家注目之處，素為實用，而此則屬於理解與解釋方面。十餘年前有主張所謂『普通能力』之說者，以為各種專門考試所以測量特殊能力，而智力測驗之範圍則為一人普遍的適應新環境之能力。其說似易於了解，而理論上之困難滋多。近數年來，又有人盛倡所謂『兩因』之說，則謂智力乃兩種因子所組成，其一為先天的、集中的，不待教育，無從外鑠；其一為後天的、特殊的，大概為環境所造作而支配。此說亦於瓣質驗的證據。至於流行之說，則以為人之解決問題，應付環境，乃為無數能力之結晶；此無數能力之相互關係若何，究竟有無集中之組織，大非吾人所知。智力測驗之目的，不過欲在此無數能力中取一「樣本」。取而得當，則成績可恃。苟其範圍過狹，或偏於一隅，則所測驗有不足以代表其人之智力。其說雖泛，而理論上無證誤之處（註二四）。

除掉上述的陸先生對於所謂「智力」之意義的問題有所論列之外，我還介紹些西洋教育心理學者們對於「智力」之意義有所發表的種種意見於下：

皮奈 (Binet) 說：「智力是評判力或普通常識、創作力及順應環境的能力。」又說：「能評判，能了解，能推理，是智力的要素」。

斯旦 (Stern) 說：「智力是順應新問題及生活情形的普通心能或能力」。

桑戴克 (Thorndike) 說：「以真理或事實為觀點，普通智力，是善於反應的能力」。

柯爾文 (Colvin) 說：「智力是學習的能量」。

推孟 (Terman) 說：「人智力的程度，以他的抽象的思想能力為標準」。

費利門 (Freeman) 從反面來界說：「智力不是體力。也不是延長心能活動的能力。它不是感情的堅定，也不是神經病趨勢的消滅，也不是道德的根苗，也不是純良的品性。它不是決心，也不是意志力。以上各特質」和智力或有相關，且或助長智力，但決不是智力」。

再進一步說，關於智力，還有二說：一是司畢門 (Speiman) 的二元學說，他以為智力有二部：一為普通智力 (他用：G；字代表)，一為特殊智力。一人對於某種動境的反應，一方面依賴於這種動境所需要的特殊智力，一方面又依賴於普通智力。各種動境所需要普通智力和特殊智力的分量，彼此不同；桑戴克反對這種二元學說，他說：「心並非機能的單位，也非由幾種機能組合而成的。心是無數機能的集合體。這無數機能，彼此有相關較高的，也有相關較低的」(註二五)。桑氏的這種學說，可以稱為「多元學說」。

上述的諸家意見若與前面所述的陸教授那種見地互相聯繫起來，那麼，陸先生所稱為「普通能力」之說，就是指皮奈、斯旦、桑戴克、柯爾文、推孟、費利門等而言；他所稱為「普通智力」與「特殊智力」相並列者，就是指司畢門的二元學說而言；他所稱為「流行之說」——無數能力之結晶——者，就是指桑戴克而言的。至於費利門的意見，究竟怎樣？乃是另一個問題；因為他是從反面來界說，所以他的意見，不是在於陸先生所要討論的範圍之內的緣故。再就陸先生的結論講，他雖則未會有明顯的表示，然而多少是贊成桑戴克的多元學說的。但是在我們看來，桑戴克之所以主張多元學說的，其原因還是在於美國本身固有的哲學上的立場——實用主義 (Pragmatism)——本來就是多元學說；至於他是否有科學上的實驗證據呢，那是另一個問題。如果我們站在我們中國古來所固有的哲學及民生哲學的觀點來談智力，那麼，我們既不採用司畢門的二元學說，也不採用桑戴克的多元學說，乃是一種智力的一元學說。然則所謂「智力的一元學說」究竟是什麼呢？究竟怎樣解釋呢？我們不妨簡單的答覆幾句話，就是說，我們所謂「智力的一元學說」，除掉司畢門所有的「二元學說」和桑戴克所有的「多元學說」的色彩之外，不外乎上述的諸家意見之綜合，認為所謂「智力」就是適應新環境和新問題及生活情形的一般心的活動的意思。不過，嚴格的說起來，我們在此地對於「智力」有所下

的這個定義若與上述的諸家意見又是略有區別的，尤其與費利門的那種從反面所下之界說頗有商榷之處。然則彼此之間有怎樣的區別及費利門的意見有怎樣的商榷之處呢？這個問題，等到我們把智力與道德二者是否為同一之物，抑或是否同質之異物，及其有怎樣的關係等問題有了明白的解決之後，也會同時知道的。現在先讓我們把幾個問題提出來在下面作一度討論吧。

智力與道德，在一方面講，並非同一之物；但是在他方面講，它們的本質，却是相同的。譬如中庸上所記載：「知、仁、勇三者，天下之達德也；所以行之者一也。」此地所謂「知」（去聲），就是今日我們所謂的「智力」；所謂「仁」和「勇」，合言之，就是今日我們所謂的「道德」的意思。請再看它下文所有的「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」，更會明白的。因為此地所謂「好學」、「力行」、「知恥」三語，前二者不啻就是今日我們所謂的「知識作用」，後兩者又不啻就是今日我們所謂的「情感作用」一般。同時，中庸之所以說了前幾句之後，又說出後三句話者，這也不啻好像今日我們研究智力和道德二者之現象，不能不同時從心理學上把知、情、意三者提出來作一度對舉的說明。若按諸心理學，所謂「知、情、意」，在一方面講，是心的三種作用；但是在他方面講，這三者並非截然可分離的三部分心的活動，乃不過說在整個的心的活動上具有如此的三種作用而已。惟其如此，故有些心理學稱這三種心的作用——知、情、意——為「心的三相」而所謂「三相」，就是所謂「三面觀」（Three aspects）的意思。這種說法，除掉當能心理學派把一切的活動都當做各個別的若干心能或能力（Faculties）及構造心理學派把全部心的活動分析做若干單位而帶之為「原子」之外，已為一般心理學者如機能派心理學者及行爲主義派心理學者等所公認了，尤其完形主義（Configuratonsism）或基斯塔（Gestalt）派心理學者認為心的活動是不可分析之整個體。

如上所說，心理學上所謂「知、情、意」既然是不可分析之整個體，然則與心理上所有「知、情、意」這三種作用有關之「知、仁、勇」——「智力」和「道德」——在本質上講，也是不可分析之整個體。不過，在作用上講，這三者是有各別的途徑，不啻好像治某一種事而可以分做各種職司一般。照朱子所說：「知，所

以知此也；仁，所以體此也；勇，所以兼此也。他又說：「論德者，天下古今所稱譽之烈也。一，則誠而已矣。達道雖人所共由，然無是仁、禮、勇，則無以行之。達道雖人所同得，然一有不誠，則人欲間之，而德非其德矣。」程子也說：「所謂誠者，止是誠實此三者；三者之外，更別無誠。」（註三六）。照來，程兩氏所說的這些話看起來，我們就可知知、仁、勇三者之本質，誠是誠，換句話說，誠就是知、仁、勇三者之本。周子說：「誠者，聖人之本」（註二七）。照朱子所注釋，至實而無妄之謂。天所賦，物所受之正理也。人皆有之，聖人之所以聖者無他焉，以其獨能全此而已。但是此地周子所謂「誠」，本是擴中庸本身上所謂的「誠者，天之道也」之「誠」而言，並非它所謂的「誠之者，人之道也」之「誠」的意思。因為所謂「天之道」之「誠」，是不勉而中，不思而得，所以祇有聖人獨能全此；而所謂「人之道」之「誠」，是擇善固執，雖降於聖人一等之君子，也儘够做到的。譬如孔子說：「君子道者三，我無能焉；仁者不愛，知者不惑，勇者不懼」（註二八）。孔子這幾句話，就是指人之道之「誠」而言的；不過，孔子自責以勉人而已，所以子貢說：「夫子自道也。」（禮記）所謂「自道」，不啻謙辭一般。原來所謂「人之道」的「誠」，最初尚有未至之處，而後推致之以造其極的；因此，君子所做到之「誠」，充其量，祇可以說不異於聖人；而聖人所固有的「至誠」，最初就是如神，可以與天地參的。除此之外，中庸自第二十四章以下至末章止，都是「天之道」的「誠」與「人之道」的「誠」，也就是「聖人之道」與「君子之道」之對舉的說明，此地無暇備述，請檢讀原書，便知其詳的。

以上所說，是關於聖人和君子所應有的「誠」之對舉的說明。這兩種「誠」，不拘其用力有淺深及其所至有近遠，然而它們裏面都含有知、仁、勇三達德約言之，即智力和道德。譬如中庸所記載：「唯天下至聖，為能聰明睿知足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也。文溫盡察，足以有別也。」這幾句形容至聖的話裏面，至在倫理學上講，不啻含有「知、仁、勇」三達德，在心性學上講，不啻含有「知、情、意」三種心的活動；在道德教育上講，不啻含有「智力」和「道德」兩種要素的意思。尤其它論至誠之道，說：「苟不固聰明聖知，達天德者，其孰能知之？」這幾句話，更足以表明「智力」

與「道德」二者有怎樣的密切關係了。惟其如此，故周子一方面說：「聖誠而已矣」。他方面說：「誠」五常之本，百行之源也」（註二九）。就前一方面而論，前面已經說過，周子所謂「誠」，是指「至誠」而言，並非概括一切「誠」在內；所謂「聖」，是指「至聖」而言，以與所謂「君子」相對舉。就後一方面而言，周子認為「至誠」之中實含有「知、仁、勇」（即智力和道德）的意思，因為照朱子所解釋：「五常，仁、禮、智、信五行之性也。五行，孝弟忠順之屬，萬物之象也。實理全，則五常不虧而百行修矣」。朱子這幾句話固然是由「至誠」而出發，認為「至誠」是一切事物之實理，然而他在別處（註三〇）。又說過幾句話：「至誠之道，非至聖不能知；至聖之德，非至誠不能為，則亦非二物矣」。此地所謂「至聖」，就是中庸上所謂的「罔聰明睿知，達天德者」因此，無論周子或朱子，他們都認為「智力」與「道德」並非兩物，至少限度，是有一種密切的關係。請再看孟子對於孔子有所贊美的幾句話，更會明白的。孟子說：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也。終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也。其至爾力也，其中非爾力也」（註三一）。照孟子這幾句話看起來，也就可知「智力」與「道德」二者有怎樣的密切關係了。尤其最後幾句話，請看朱子的注釋，更能明白的。朱子說：「此復以射之巧，力發明聖、智二字之義。見孔子巧力俱全，而聖智兼備。三子——伯夷、伊尹、和柳下惠——則力有餘而巧不足，是以一節雖至於聖，而智不足以乎時中也」。綜合以上所說，我們就可知聖人之所以為聖人，不但有道德，並且有智力的。惟其如此，故書經洪範也說：「思曰睿，睿作聖」。但是聖人所有的「思」是出於自然的，並非矯揉造作而有絲毫的勉強的意識攙入於其間的。中庸本身早就說：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。周子對於洪範上所說的「思曰睿，睿作聖」這兩句話引伸的說：「無思，本也，思通，用也；幾動於彼，誠動於此，無思而無不通，聖人也」（註三二）。朱子注釋說：「睿，通也；無思，誠也；思通，神也；所謂「誠、神、幾、」曰聖人也」。此地周子所謂的

「無思本也」及朱子所謂的「無思誠也」這兩句讀，就是中庸上所謂「不思而得」的意思。但是竊謂「不思」，並非說絕對不要思的意思，不過教人不必故意的去思索而已。惟其如此，故周子接續的說「不思，則不能通微；不睿，則不能無不通，生於通微，通微，生於思。故思者，聖功之本而吉凶之機也」。他更引用易經來證明，說：「易曰：『君子見幾而作，不俟終日』。又曰：『知幾其神乎！』照朱子所注釋，前一句話就是睿，後一句話就是聖；合言之，這又不啻就是孟子稱孔子巧力俱全，而聖智兼備的意思。有人向朱子問：「無思本也；思通，用也。無思而無不通爲聖人，不知聖人是有思耶？無思耶？」朱子答說：「無思而無不通，是聖人，必思而後無不通，是睿」。時舉說：「聖人寂然不動，是無思；才感便通，特應之耳」。朱子答說：「聖人也不是塊然由人撥後方動。如莊子云：『推而行，曳而止』之類。只是才思便通，不待大故地思索耳」（註三三）。由此，可見聖人有時仍然要思索，不過，須出於自然，不可勉強而思而已。不但思如此，就是像伯夷所有的那樣的「清」和柳下惠所有的那樣的「和」，也不可勉強而行的。張子說：「勉而清，非聖人之清；勉而和，非聖人之和。所謂「聖者」，不勉不思而至焉者也」。張子這幾句話，就是指出不論「清」或「和」，應不可要故意的「清」或「和」的意思。至於伊尹所有的那樣的「任」，他更容易犯着故意的或勉強的毛病；因爲所謂「任者」，就是以天下爲己任的意思，所以伊尹仍不出乎故意的或勉強的。朱子說得好：「或疑伊尹合乎孔子而不得爲聖之時，何也？程子曰：『終是任底意思在』」。

總之，無論「誠」本身或由「誠」所派生的和所支配的「知、仁、勇」若能盛其德，當然便是聖人。惟其如此，故「誠」之「字」，不待說如中庸上所稱，有時叫做「至誠」，至於「知、仁、勇」字呢，我們雖則未曾稱過好像所謂「至智、至仁、至勇」這一類話，但是所謂「大智、大仁、大勇」爲先哲所稱過的，同時又爲今日我們所援用的。譬如中庸所記載：「子曰：舜其大知也與？」又如現在青年守則正文裏面所記載：「……斯乃我 總理大智、大仁、大勇之所化」。此地孔子所謂「大知」及我們所謂「大智、大仁、大勇」，不啻就是與所謂「至誠」相適應之所謂「至智、至仁、至勇」的意思。再就本性而論，至誠或稱「至善」。

周子說：「純粹至善者也」（註三四）。周子這一句話，就是承上文他所說的「誠者，聖人之本」那一句話而說的，現在我們可以把周子這兩句話連接起來說，至誠就是純粹至善的東西（關於「至善」本身之研究，留在後面第十一章第三節「道德的理想」裏面再說）。復次，所謂「大智、大仁、大勇」三達德，合言之，或稱「大道大德」。譬如中庸所記載：子曰：「……故大德必得其位。……」此地孔子所謂的「大德」一語，在表面上看來，雖則祇是指舜的大孝而言的，然而實在講起來，它又是概括所謂「大智、大仁、大勇」三達德而言的。因為舜有大智、大仁、大勇者，纔能做到「大孝」的緣故。孔子說：「仁者人也，親親爲大」。照孔子這一句話看起來，可知「仁」與「孝」二者有怎樣的密切關係了；若照此類推，那麼，「智」或「勇」與「孝」二者也不無密切關係的。又如現在的青年守則正文裏面所記載：「……亦即中國列祖列宗所遺天下爲公大道大德之所成」。此地所謂「大德」，也就是指「大智、大仁、大勇」三達德連爲一起而稱謂的意思。「大道」二字，這無非總括「至誠」和「大智、大仁、大勇」三達德與至聖之關係；現在我們再來討論誠和智、仁、勇

與君子之關係也。除掉前面所引用的孔子所說的「君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」這幾句語之外，又如中庸所記載：「詩曰：『衣錦尚絀』，惡其父之褻也。故君子之道，闇然而日章。小人之道，的然而自亡。君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知微之顯，可與入德矣」。若把子思所說的這幾句話分析起來，小人之道，究竟怎樣，以後再說；至於君子之道呢？它裏面也會有「聰明睿知」的成分，但是君子所有的「聰明睿知」，沒有像聖人所有的「聰明睿知」那樣的宏大；因此，這種智不能謂之「大智」，充其量，祇可承其有聰明睿知而已。不過，因爲君子，如朱子所說，看爲「已」（即古之學者爲己之謂）之心；而又知此三者——遠之近、風之自和微之顯——則知所謹，所以子思說：「可與入德矣」。此地子思所謂「可與入德矣」這一句話，就是說君子之道，在本質上看來，雖不及聖人之德那樣的盛，然而他們在行動上有時也能够推之以至其極——聖人之德。假使君子所有的秉賦統竟經不上聖人，因此我們雖則有時稱許

君子若能推之以造其極，則無異於聖人，然而君子與聖人究竟不能說完全相同的。然則「國父所以倡導『真平等』，其根據也就是在於此。至於小人之道呢，照子思所說的話看起來，小人簡直無道德可言。易經也說過兩句話：『君子道日長，小人道日消』。前一句話就是說君子之道雖不及聖人之德，然而君子如中庶所說，尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮，像這樣的一面進德，一面修業，日積月累，久而久之，就會造於聖人之域的意思。後一句話就是說小人無論在道德上或智力上看來，皆無足取，終歸於被淘汰的。退一步的說，即使小人也有些智力，但是小人所有的智力，不過是一種小智，務為穿鑿而已。不消說它比之所謂『大智』，其相差不可以道里計；就是它比之君子的智也是相差很遠的。孟子說：『天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所應於智者，為其鑿也。如智者，若禹之行水也，則無適於得矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也』（註三五）。程子說：此章專為智而發。愚（程子自稱）謂事物之理，莫非自然，順而循之，則為大智。若用小智，而鑿以自私，則害於性，反為不智。朱子認為程子之言，可謂深得此章之旨矣。照孟子所說的話看起來，我們就可知智有大小之殊，不啻就是說道德有聖人，君子和人之別一般；再照程子所注釋的話看起來，我們又就可知小智等於不智，不啻就是說小人簡直無道德可言一般。孔子曾經說過幾句話：『羣居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！』（註三六）。孔子這幾句話，與上面所引用的孟子那幾句話，同出一轍的。由此，可見智力與道德二者，在孔、孟二人看來，實有積極的相互關係。論者或以為孔、孟二人這樣的說法，那是一種主觀的論斷，並沒有科學上客觀的實據。關於這一層，容留在後面再說；此地姑讓我們先提出這種假設吧。

上面這種假設不但我們中國古代先賢如此的說着，並且西洋古代的有些學者也有同樣的論斷。譬如希臘古代的蘇格拉底所倡導的「知德同歸說」，就是這種假設。蘇氏以為有德必先明德，不知善之為何，而求行善之道，那是不可能的。他又以為無知斯無德，有知斯有行，行而不知，雖善不取，知而不行，未為真知。照蘇氏

所說，在本質上，知識是否先於道德，換句話說，道德是否為知識所產生，乃是另一問題，此種姑置勿論，僅是在教育上，尤其在道德教育上，確如蘇氏所說，行德必先明德，不知善之為何，而求行善之道，那是不可能的。我國大學一書開宗明義的首先就說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。這幾句話是與蘇氏所說的那幾句話頗相髣髴的。但是大學這幾句話，還是一個原則，尤其是教大人怎樣的進德修業之一個教育原則。什麼叫做「大學」，照朱子所注釋，大學者，大人之學也；而所謂「大人」，就是君子之別名。因此，大學這幾句話，是專為君子而發的。若就全部道德教育之對象而論，它裏面不祇限於君子，在君子之外，還有不少小人存在着的；況且，若就道德教育之目的而論，前面第六章第一節「道德教育之意義」裏面已經說過，它的目的，是在於要使一般不道德者都能夠變成爲有道德者，再換句話說，是在於要使人人都能夠養成爲君子的意思。惟其如此，故在實施道德教育的時節，我們還應該視被教育者的智力程度之高低以定其進德修業之步驟。譬如智力高的學生，當然如蘇格拉底和孔子所說，先使之明德尤其明明德，然後使之行德或行善，尤其止於至善，這不啻就是 國父所謂「知而後行」及「因知而進行」的意思。復次，就智力中等的學生而論，我們應該照 國父所謂的「行而後知」及孔子所謂的「學而時習之」和「……以思，無益，不如學也」這些話，先使他們行善，譬猶中國童子軍總章第三條上所規定的「中國童子軍訓練，……日行一善」，然後再由他們自己知道善之爲何物，這又不啻就是 國父所謂的「以行而求知」的意思。最後，就智力低的學生而論，我們應該照 國父所謂的「不知而行」及孔子所謂的「民可使由之，不可使知之」（按此地「可」之一字，應作「能」字解）這些話，先使他們祇管去行善，並且不必亟亟乎問他們是否懂得其所以然，但是久而久之，他們也都能夠領會其道理的。像這種的教法，它與蘇氏和孔子所說的那些話並沒有發生何等衝突和矛盾；因爲 國父之所以要規定出所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三個步驟及孔子之所以說出所謂「學而時習之，……」和「……以思，無益，不如學也」這一類的話，其目的還是在於要使一般被教育者知道善之爲何物；不過，如前面所說過的，我們不可忘掉 國父所指示的「真平等」這個原則，硬使一班智力中材者及智力愚魯者一律的如同智力聰

穎者先明德而後行善而已。孔子說：「無欲速，……欲速則不達」（註三七）。孔子這幾句話，固然是指政事而言的；但是教育之道理，也不外乎是。

即就蘇格拉底本人而論，蘇氏雖則主張道德教育首先注重道德的知識之培養，並且以為教授乃訓育之唯一的手段；因此，有人批評蘇氏於道德教育的可能之證明，未免偏於間接。然而實在講起來，蘇氏自己所發明的那種教學法（即有名的所謂「蘇格拉底的教學法」）之精髓，還是在於要使學生在實踐理性中去求知——真知——的意思。具體的說，蘇氏當教授學生的時節，先使他們各述己見，然後與之互相辯駁，使他們陷於矛盾而悟其無知。這種教授法，後人稱之曰「蘇格拉底的詰問法」。這種詰問法裏面所謂「使學生因被詰問陷於矛盾而悟其無知」這一句話，豈不就是含有所謂「不知而行」的意思嗎？不過，這種「不知而行」的動作，並不是由教育者故意的對於被教育者使之如此，乃是由於一般被教育者自己不知不覺的把「不知」當做「已知」看待，實在等於「無知而盲動」的。復次，蘇氏等到一班學生既悟自己之無知以後，再進一步的使他們發生追求知識之念，並領會得「自知」就是研究學問之出發點，這不啻又就是 國父所謂「行而後知」的意思。復次，在一班學生自知或自覺以後，蘇氏更與之蒐集種種事實或材料，經過一番比較考察並加以選擇取捨，以求達到共通之原理，然後付諸實行。這種教授法，蘇氏自名之曰「產婆術」。因為一班學生自己產生知識，凡為教師者不過好像產婆從旁輔助懷妊者自己產生胎兒一樣助其自己產生知識的緣故。到了最後的這個階段，它又不啻就是 國父所謂「知而後行」的意思。合言之，蘇格拉底所有的全部教學法，它裏面實含有 國父所謂「不知而行、行而後知、知而後行」三個步驟；若與中庸相對照，它又不啻就是所謂「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的意思。再總括的說句話，蘇格拉底的這種「知德同歸說」，是直接的指出知識與道德，間接的指出智力與道德二者有怎樣的密切關係了。

一般的說，希臘古代的學者，不但認為智力與道德二者有密切的關係，並且有些地方認為智慧（Wisdom）就是道德，至少是道德之一種。他們認為主德有四，而智慧居其首，謂何者為至善，又如其為爭善，而何道以

我之？那麼，非有智慧者，莫能判斷，所以智慧應當被重視的。柏拉圖說：「智慧之為德，曾猶國家則為立法者，於個人則為合理的能力」。亞里士多德把智慧分為二類：（一）為思辨的，意即指認如真理之學識；（二）為實踐的，則藉以指導日常生活之智力。其目之為一德，乃實踐的智慧，並非屬於前者。智慧之被視為道德之一種（即所謂「智慧的善」），不但希臘古代學者如此說，並且我們中國古籍上早已把「智」列為主德之一，除掉三達德——智、仁、勇——之外，譬如孟子所謂「四端」，是指仁、義、禮、智而言的（註三八）；又如漢儒董仲舒賢良對策說：「仁、義、禮、智、信，五常之道」。所謂「端」，是「緒」之義，照朱子所解釋：「因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也」。所謂「常」，就是人生應常行之道的意思。然則「智」之所以被列為「四端」或「五常」之一者，其命意不啻就是亞里士多德把「智慧」視為實踐的，與思辨的相對舉，並認為藉以指導日常生活之智力一般。什麼叫做「智慧」(Wisdom)？它與所謂「智力」(Intelligence)究竟有何區別？照我個人的見解，我認為所謂「智慧」就是智力；這兩者在本質上並非各別之物；不過，在程度上講，前者比之後者為高，在範圍上講，後者比之前者為廣而已。據美國心理學者派德利克(Patterson)的研究，他把智慧(Wisdom)看做由本能的或習慣的反應而進化之一種機能，並把這樣的機能稱做「智慧的幼芽」。他說：「智慧是藉着過去的經驗改良先天的傾向這種能力，智慧就是行為的調整」。他又說：「我們如果了辨一切智慧都是智慧的行為，以及智慧的行為中，一個活動的有機體受着某種種衝動、欲望和激動所驅使，受着環境中某種種刺激所影響，同時也能夠反應這些刺激，以求維持個體的生命和健全，那麼，我們整個的心之哲學就化為簡單了」（註三九）。照派德利克這些話看起來，就可知不拘其所謂「智慧」也好，或「智力」也好，在意義上講，它們都不外乎如前面對於所謂「智力」有所解釋的話一樣，是適應新問題和新環境及生活情形之一般心的活動；不過，「智慧」這種反應作用比之「智力」這種反應作用稍為進化些而已。再具體的說，人類所有的智力對於某種種刺激並不需要何等選擇，也不能夠有所選擇，祇要他們惹起一種反應，就算盡厥能事了。至於所謂「智慧」呢，人類所有智慧，不但對於某種種刺激發生反

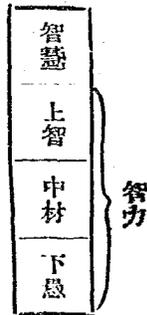
應作用，並且在未發生反應之前，大抵還有一種有「有自覺」、「有目的」及「有計劃」的先天的傾向存在着。前者（即智力）就是我們通常所謂「感性」和「悟性」，後者（即智慧）就是我們通常所謂「理性」的意思。

杜威有幾句話雖則不是直接的指「智慧」而言，然而可以說間接的就是對於所謂「智慧」之一種解釋。杜威對於所謂「目的」(Aim)一詞解做「先見之明」(Foreseen, or Foresight)的意思。杜威說：所謂「目的」(Aim)就是一種「先見之明」或「聰明的動作」給一切行為以一種指導（註四〇）。此地杜威所說的「目的」，實在就是所謂「智慧」之內容。但是實在講起來，我們祇可以說在全體人類中有些人特別的生來就具有這種先見之明或聰明的動作的傾向，並非說生來就完全的具有這種種作用的意思；然而照杜威的意場，他認為人類生來就完全的具有這種先見之明或聰明的動作，則未免太早計了。因此，我們覺得派德利克還有一段話說得較為合理的。他說：「有機體這類行為中有一種共同的特性，那種特性就是：通常都在『保持』或增進有機體的生命那一個方向中進行。一切生物都是要設法保持他們動力的平衡。他們尋覓食物，避免飢餓，及偏愛那些對於個體生命和保存種族有益的事物。當有機體使自己適應他們的環境的時候，他們那種適應同風車適應風向是絕對不同的。有機體同他的環境中間有一種『最適性』的關係。某些環境比別些『更可取些』、『更好些』或『更滿意些』。這裏的詞義就是說他們傾向某一種目的，這種目的就是保持和增進個體或種族的生命。所以生物的一切努力是向着一個目標的，他們的種種活動，我們稱之為『有目的』的 (Purposive)。他又繼續的說：「然而『有目的』這個名詞，在這裏不可認含有一種顯然明確的目標與朝着這個目標苦心經營——如人類的目的——的意義，在我們目前的研究中，僅僅紀述生理的行為中這種偏愛的特性，是一切觀察者可以看得到的事實，那就很够了。我們絕對不必採取任何帶有目的論性質的觀察法或任何派哲學的解釋法——不管是生機論的、靈氣論的、行為論的或機械論的」（註四一）。像派德利克這一段話，在我們人看來，覺得它比之杜威所說的話，較為合理的。因為派德氏並沒有把目的當做一種聰明的動作或明白的活動看待，不過靈驗

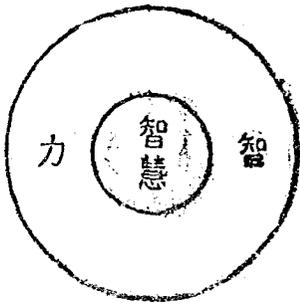
它有這種動作或活動的傾向；換句話說，他僅僅記述生理的行爲中有這種偏愛的特性而已。然而杜威簡直絕有目的的動作與明白的活動或聰明的動作視爲一件事，即以爲活動有目的，是我們有意的做某種事情，以此存心爲根據，了解其他一切事物的意義。像杜威這樣的說法，我認爲它未免太早計了。

然而在另一方面講，人類既然有了這樣的像派德利克所說的這樣的「有目的」的這種種心的活動，已經足以作爲示別於其他一切動物之根據了。即就人類而論，人類之所以有聖賢之別，自賢人以下，又有賢不肖之殊或有君子和小人之分，這些分類，也都是視其有無先見之明的這種傾向——「智慧」——以爲斷的。總之，所謂「智力」，爲任何人所共有的；不但爲人類所獨有的，並且其他動物也間或有的；不過，人類所有的智力是有高低之別而已，不啻孔子所謂「上智、中人和下愚」一般。至於所謂「智慧」呢，它是爲人類所獨有的；不但如此，並且有些人類也是沒有智慧的。現在我們爲明瞭觀念起見，把「智慧」和「智力」二者之關係繪成兩個圖於後：

第一圖



第二圖



上面第一個圖是就全部智力之程度而論的，即智慧是居於全部智力之最上位，並且是爲極少數人所具有的；

自上智至下愚的全部智力，是爲一般人類所共有的，但上智和下愚還是少數的，至於大部分人類是屬於中材這一部分的。第三個圖是就全部智力之範圍而論的，即「智力」是可以包括「智慧」在內的；換句話說，智慧僅是全部智力中之一部，並且這一部所謂「智慧」之分量也是極稀有的。就前一個圖而論，所謂「智慧」是智力同時又是道德。譬如書經洪範上所謂「睿」——「睿智」及希臘亞里士多德所稱的那種藉以指導日常生活之智力——實踐的智慧——就是我們所謂的「智慧」。此外，如孟子所說：「人之有德慧術知者，恆存乎荜蕘。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達」（註四二）。照朱子所注釋：「德慧者，德之慧；術知者，術之知」。此地孟子所謂的「智慧」，實在就是所謂「智慧」；他所謂的「術知」，就是我們所謂「智力」，尤其就是我們所謂「上智」的意思。由此，可見智力（指全部智力而言）與道德實在有相關性。但是孟子所說的這幾句話；還不過說有些孤臣孽子具有一種德慧和術知（上智）同時在某種環境之下逼得他們操心也危，慮患也深，而趨於事邇，使之能够發現或發展他們生來所具有的德慧和術知而已，並非泛言凡是孤臣孽子都是生來就具有一種德慧和術知的意思。請翻讀全部世界史，就不難發見世上不少孤臣孽子遭殺身滅種之禍者，這些不幸的孤臣孽子之徒，不是他們自己生來沒有一種德慧和術知，就是即使他們有德慧和術知，然而因其機遇不佳和環境惡劣使之無從發展其德慧和術知的緣故。然則派德利克所以把「智慧」看做由本能的或習慣的反應而進化之一種機能，就是這種道理。復次，就第二個圖而論，所謂「智力」是全部智力之總稱，它包括「智慧」在內；因此，所謂「智力」，又不待說是與道德有密切的關係。綜合上面兩個圖而論，可以再總括的說一句話，智力與道德二者實在是有相關性的。不過，我們往往爲謀談話便利起見，大都使智力與道德二者有所分別；不但如此，並且有時把「智慧」與「智力」二者分作兩途的。譬如易繫辭上說：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」。疏：「性仁者成就此道爲仁，性知者成就此道爲知也」。易經這兩句話中之第一句話是指道德而言，後一句話是指智力（狹義的）而言的；同時又可以說前一句話是指智慧而言，後一句話是指智力（也狹義的）而言的。近來一般心理學上所謂的「智力」(Intelligence)，大都是指狹義的智力而言的；它不但離開道德而言，並且不會

有「智慧」(Wisdom)的意思在內的。但是本節的命題裏面所有的「智力」這個名詞，剛剛與此相反，它就是含有「智慧」和「智力」兩種要素之一個廣義的所謂「智力」的意思。再具體的說句話，本節所謂「智力」，一面就是孔子所謂「上智、中材和下愚」，一面也就是孟子所謂「智」(即與「聖」相對舉之「智」)和所謂「德慧術知」的意思。惟其如此，故我們可以說，至少限度，像本節所謂「智力」是與道德實有積極的相關性。

因為有了這個理由，所以前面所述的美國費利門從反面來界說的所謂「智力」的那幾句話，若在狹義的智力上講，大致是對的；但是在廣義的智力上講，它却是有待於商榷的地方。具體的說，原來廣義的所謂「智力」，除掉狹義的所說「智力」裏面所具有的幾個特質——適應新問題和新環境——之外，同時又可以說是感情的堅定，是神經病趨勢的消滅，是道德的根苗，是純良的品性，是決心，是意志力。以上各個特質，不但如費利門所說，與智力有關或助長智力，並且可以說這些特質簡直就是智力。照這樣的說起來，那麼，所謂「智力」(即廣義的智力)豈不是與道德有相關性嗎？

照以上所說，所謂「智力測驗」(Intelligence test)也應當有廣義的和狹義的兩種之可分。具體的說，廣義的所謂「智力測驗」，就是用作測驗全部智力——智慧和智力——之工具；狹義的所謂「智力測驗」就是用作測驗全部智力中之一部即普通所謂「智力」——上智、中材和下愚——之工具。譬如現在一般教育心理學上所謂「智力測驗」，就是指狹義的所謂「智力測驗」而言。同時，此地所謂「廣義的智力測驗」，可以說就是智力測驗和道德測驗二者之總稱；因此，我們簡直稱這種廣義的智力測驗為「道德測驗」，也無不可的。再進一步的說，不但廣義的智力測驗如此，實在講起來，就是狹義的智力測驗也很難與道德測驗二者劃分得清楚的。具體的說，固然，所謂狹義的智力測驗是以知識和經驗為對象，但是人類對於某種種刺激有所發動之反應，它裏面實在含有多少關於感情和意志的成分(即與道德有關之成分)；因此，這種智力，在表面上看起來，名雖狹義，然而實在講起來，它的內容，又何嘗不就是廣義的意思；不但如此，如果我們站在道德的立場而說話，那麼，我們就稱狹義的智力測驗為「道德測驗」，也無不可的。由此，可見智力測驗和道德測驗二者

之界限，是很難劃分得清楚的。然則一般教育心理學者爲什麼祇知道集中注意於智力測驗（即狹義的智力測驗）之研究而忘記掉所謂「智力測驗」就是道德測驗，這兩者是一而二、二而一的東西，不但如此，並且他們有時認爲道德測驗是絕對的不能夠成立的，至少限度，它是很難成功的呢？究其原因，這就是因爲全部智力測驗之中所含有的關於感情和意志的成分是太偏於主觀性和流動性，並不像知識的成分之富於客觀性和確實性一般的緣故。再具體些說譬如久歷世故而富於經驗者，大都喜怒不形於色；反而凡缺乏修養而毫無耐力者，往往動輒表示情感，並且惶惶往來，稍縱即逝，也不容易捉住的。但是人類的知識並不是這樣的；除非有些知識和經驗被忘記掉，姑作別論；凡是記得住的一切知識和經驗，不要測驗則已，苟經測驗，那麼，這一切知識和經驗，無一件不會被測驗出來的，並且可以用數字記錄下來及用統計估量成功的。譬如論語顏淵所記載：「司馬牛問君子？子曰：『君子不憂不懼』。曰：『不憂不懼，斯謂之君子矣乎？』」子曰：『內省不疚，夫何憂何懼』」。照孔子所說的話看起來，就可知「仁者不憂」和「勇者不懼」這兩種道德感——道德的情緒——是內省不疚的東西；而所謂「內省」，就是主觀的作用，也許爲外人所不能夠察覺的。即使偶然爲外人所察覺，但是這兩種道德感之強度，不能夠用數量來估計的，充其量，不過可以說有如此的心情之存在而已。然而君子所有的另一種道德感即所謂「知者不惑」，就不會是這樣的。什麼叫做「不惑」？照朱子所解釋，所謂「不惑」是說「明足以處理」的意思。又如孔子自述：「四十而不惑」。照朱子所解釋，所謂「不惑」，是說「於事物之所當然，皆無所疑，則知之明，而無所事乎矣」的意思。國父也說過一句話：「行之之邏輯何？即在後知後覺者之不自惑以惑人而已」。綜上諸說，我們就可知智者——有上智者——能夠對於一切事物的道理，不問其爲所必然或所當然，都無所疑而知得清楚和明白的；不但有自知之明，並且使他人無所迷惑的。譬如二加二是等於四這個命題，在智者看來，他必定說二加二等於四；因此，他就是不自惑，同時又使他人無所迷惑了。反而這個命題，在愚者看來，也許說二加二等於三，因此，他就是自惑者，同時又有以惑人的。但是這當然與人類的有的實在年齡或屆齡（Chronological age）有關係的；詳細的說，這就是用實在年齡去除心理年齡（Mental

age) 即得「智力商數」(Intelligence quotient)，簡稱「智商」(I. Q.) 然後再將「智商」所表示的數目之多寡以定智力之高低。譬如智商在一四〇以上者，稱做類似天才或天才；在一六〇至一四〇者，稱做最優秀智力；在一〇〇至一二〇者，稱做優秀智力；在九〇至一一〇者，稱做普通智力；在八〇至九〇者，稱做愚笨；在七〇至八〇者，稱做類似低能；在七〇以下者，稱做確定的低能。此地祇論其大概情形，欲知其詳，請參考關於「智力測驗」或「心理測驗」的專書。以上所列舉的這七等智力之程度，若借用孔子所說過的「上智」、「中人」和「下愚」來稱謂，那麼，我們對於上述的第一等至第三等的智商，即自一四〇至一一〇以上者，稱做「上智」(即中人以上者)；第四等的智商，即在一一〇者，稱做「中人」(即中材)；第五等至第七等的智商，即自一〇〇至七〇以下者，稱做「下愚」(即中人以下者)。再比較詳細的來分析，我們不妨在「上智」和「中人」及「中人」和「下愚」之間，再加以「智」和「愚」兩等，共作五等智力之稱謂。同時，我們又根據 國父所發明的「真平等」——聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣——來作智力之分級，再好沒有了。因為真平等所含有的八數與一般教育心理學上所求得的智商(即智力比例或智力率)的七數，相差無幾的緣故。不過，因為七等是奇數；八等是偶數，若律諸統計學上所有的曲線分配圖(Curve distribution)的原理，那麼，前者比之後者頗為合理些而已。但是這是無關宏旨的；因為在實際應用的時節，我們當視測驗的對象之如何，有時把「聖」或「劣」略去一級，或者把相近似的兩級譬如賢和才、才和智、智和平或平和庸等合併為一級。這樣一來，那麼，真平等上所有八數就會變為七數的緣故。這是技術上或方法上的問題，但是與原理上問題並沒有發生多大的衝突。況且，再進一步的說，國父所發明的「真平等」，並不是單純的「智力等級」，乃是綜合智力和道德二者而成的一個「智德等級表」。譬如「聖」、「賢」、「才」、「智」、「愚」是屬於智力的方面；至於所謂「平」和「庸」呢，這兩者是半屬於道德的方面，半屬於智力的方面。這不管好像孔子所說的「道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。賢者過之，不肖者不及也」這幾句話，也無非在智力的方面，把「智德」與「愚者」，在道德的方面，把「賢

者「與」不肖者」使之互相對舉。同時，又在智力與道德二者之相互關係上，把「智者」與「愚者」及把「賢者」與「不肖者」使之互相綜合一般。關於這一層，前面第四章第一節「道德標準」及第六章第二節「道德異常」裏面都已經過詳細的討論，此地姑止於此。

照上面所說的話看起來，我們就可知那些與道德有關的心理的成分如感情和意志等既然沒有像與智力（狹義的智力）有關的心理的成分如知識和經驗等有這樣的客觀性和確實性，所以一班研究心理學者往往捨難趨易，祇知道集中注意於智力測驗（即狹義的智力測驗）之研究，即使他們有時也感覺到道德測驗有建設之必要，然而他們總不免視道德測驗為智力測驗之附庸而沒有獨立之價值。具體的說，一般教育心理學者不該心理測驗則已，一經談起心理測驗，大家無一不視智力測驗為一般的東西而稱之為「一般測驗」，而視道德測驗為特殊的東西而稱之為「特殊測驗」，並分為情緒穩定性、欺詐性、誇大性、道德評判、態度、愛惡等數項。殊不知智力測驗與道德測驗即使有時為實施便利起見分做兩途而進行，也毫無軒輊之可言的；不過，有時又為謀進學便利起見，在幾個的道德測驗上以智力為先的。再具體的說句話，譬如國父的「真平等」和孔子的人品觀，在一方面看來，都是要智力與道德二者打成一片，使之發生相互作用；但是在另一方面看來，他們却有時在整個的道德測驗上以智力為先的。譬如國父所說的「行己之道維何？即坐在後知後覺者之不自惑以惑人而已」，這一句話，不待說一見就可知國父視智力是否健全作為道德能否實行之判斷。又如孔子說：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」。照朱子所注釋，「明足以燭理，故不惑；強足以勝私，故不憂；氣足以配道義，故不懼」；此學之序也」。孔子另有幾句話說：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」。照尹氏所注釋：「成德以仁為先，進學以知為先，故夫子之言，其序有不同」。尹氏這幾句話，不啻就是朱子所謂「論先後知為先，論輕重，行為重」的意趣一般。就是孔子所謂「四十而不惑」這一句話，也是反全部的人生，即自吾十有五歲起至七十歲止而言的。程子說：「孔子自有其進德之序如斯者，聖人未必然。但為學者立法，使之登科而後進，成章而後達耳。」在全部的人生中，四十歲是人生之中年，因此，人生能否成德，看他在四十歲的時候是否明

學，即有德自惡以惡人，就可斷定其終身之如何的。孔子這說「言四十而見惡焉，其終也已」(註四三)。賈朱子所注釋：「言四十成德之時，見惡於人，則止於此而足。勉人及降遷善改過也」。此地孔子所謂的「見惡」及朱子所謂的「見惡於人」，就是「國父所謂『自惡以惡人』的意思。我們無以名者，名之曰『愚』或『賤』。孔子說：『愚而好自用，賤而好自尊。生乎今之世，力反古之道，如此者，裁及其身者也。』」(註四四)。此地孔子所謂「自用」和「自尊」，也就是「自惑」的意思。不過，站在道德的方面，我們對於「愚」和「賤」者稱之為「自用」和「自尊」；站在智力的方面，我們對於「愚」者稱之為「自惑」而已。同時，我們又可以由孔子這話可以窺得智力與道德二者有怎樣的密切關係了。

根據上述的孔子這些話，我們若實地施道德測驗或品性測驗，那麼，我們在未發明和建立一種專用測驗道德或測量品性之前，不妨姑借助於智力測驗，甚或不妨借用於一般教育心理學者所製訂的察義的智力測驗以間接的窺得一般被測驗的德性之如何。大體的說，我們可以認為「智者必有道德，不道德者必不道德」；至於中人或中材者呢？他們在一方面看來，雖則像「智者進德修業或具行育德」，但在他方面看來，却不像「愚者而自用，賤者而自尊」；再積極的說句話，他們能夠如孔子所謂「庸德之行」和「庸言之謚」(註四五)。什麼是「庸德」和「庸言」？照朱子所注釋：「庸，平常也。行者，踐其善，謹者，擇其可。德不足而勉，則行益力；言有餘而詡，則謹益至。謹之至，則言順矣；行之力，則行顯言矣」。由此，「可見孔子所謂『庸德』和『庸言』，不啻就是「國父的『真平等』上所有的『平等』，應「取等級的高思。然則像上面所說的智力與道德二者有這樣的相關性是否可靠呢？曾否有人做過實驗呢？據美國萊戴克和蓋茨三人的研究，他們認為「智力與道德二者之間是有積極的相關性的趨向，現在為參證起見，把他們所發表的關於這個問題的意見簡錄在下面：

「研究訓練的遷移，已經告訴我們兒童先天的能力，對於遷移的程度，也有所著的影響。有許多學科，聰明的學生，應用他所得的能力，比較笨笨的學生範圍為得多。其實聰明的就是對於許多情境中共同的原理或因素，感覺得較為敏銳的意思。聰明的學生分析新學習情境中的根本元素，比較迅速，認識新情境中相同

的成分也比較純敏。所以經驗之遷移，聰明人比較容易者大些，因為智可以決定遷移的一部分（註四六）。照上述的桑戴克和蓋茨二人所說的這一段話看起來，就可以窺見智力與道德二者有怎樣的積極的相關性的趨向了。除此之外，蓋茨還有幾段話說得更詳細，也把它抄錄在下面。

在以往，關於我們所願有的各種人格特點，已經測量過不少了，而蓋斯已經測量過的講來，其所得的各種事實，往往是有利於積極和關係的學說，而不是有利於消極和關係的學說。被賠償學說的。一切種爲我們所願有的人格特點所有的互相關係，都有一種普通的趨向。就是都要現着有某種程度之積極的聯合。在各種爲我們所願有的人格特點之間，消極的相關係實在是很少有的。普通的事實是這樣：在一種特點上現有劣弱之象，則在各種別的特點上也必定現有劣弱之象；在一種特點上現有中常之象，則在各種別的特點上也必定現有中常之象；在一種特點上現有優勝之象，則在各種別的特點上也必定現有優勝之象。不過各種人格特點之間，總有一種積極的相關係而不是消極相關係的趨向，其所含的意義，並不是說：爲我們所願有的各種特點之間之相關係，常常總是高的或總是相等的。例如，「智慧」與「作者接」此處所「智慧」，應當譯做「智力」與「學習能力」的互相關係，乃是積極的而且是高的；「智慧」與「一般的職業能力」，也有頗高之積極關係；但是，「智慧」與「音樂的、藝術的、機械的以及運動的諸種能力與才能」之互相關係，就不那麼密切了。而智慧與爲我們所願有的社會的、性格的、意志的以及氣質的各種反趨向的互相關係，則盡我們現在所知的講，乃也是積極的，卻其程度是中常的而已。在普通的心靈能力上之優越，甚至與我們所願有的各種身體上的特點，也是有積極的相關係的，不過不是密切的而已。如果我們將一大羣年齡相等的人們，根據着智慧之高下而分爲兩組，則我們便發覺到，在大體上，較爲聰明的那一組的人們，就在體高上、營養上、感覺與運動的效率上；在抵抗疾病、藥物、營養不良、暴怒以及其他種種上，以及在各種別的方面上都表現得優越些。

「於是，普通的心靈能力和爲我們所願有的各種特點，是或多或少總有其積極的相關係的。如果我

們從另外一個觀點來看這個問題——如「各種別的特點」與「道德的或藝術的能力」之相關係——則我們也可以看到同樣之普通的結果，就是一切種爲我們所願有的特點，都趨向於相聯合起來。不過，其所有的各個互相關係，並不都是相等的，而且往往是低的。就使有一個相關係的係數是積極的①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩，也很可能在某些人們身上，在一種特點上是顯然高的，而在別種特點上是顯然低的；以及與此相反的現象。特勝比之卑是有的；我們一切人，都有其特殊之優勝點，也有其低劣點，不過在平均止講，在一種特點上現有低劣之象，則在各種別的特點上，也必現着低劣之象；在一種上現着中常，在別的一些種上也必現着中常；在一種現上現着優勝，在一些別種上也必現着優勝。

「爲我們所願有的諸種特點，乃是積極地互相關係着的」這種事實，我們必定不要誤其引我們得出這樣的結論：任何個特殊的個人，在一種特點上如果是高的，必定在各種別的特點上也有同樣的高。各種特點之間有積極的相關係的趨向，是極其微細的，所以只有在一般上，或在長時間上，他才是能夠存在的。這種一般的趨向，並不消滅這種可能性：各個人的人格，可以歸爲幾種特徵的模型；也不曾含有這種意思；各個的人格，不能夠顯露出很多很多種不同的連結來。這兩種可能性，我們接着就要論及」（註四七）。

上面所引用的蓋茨這幾段話裏面，除掉最後兩點關於「各個人的人格，可以歸爲幾種特徵的模型」和「各個的人格能夠顯露出很多很多種不同的連結來」的話，此地不必連接的把它引用出之外，若照他所說的其餘一切話看起來，我們就可知「智力」與「道德」二者確是有積極的相關係；但是如蓋茨所說，其係數並不一定都是相等的，而且往往是低的。不過，在平均止講，又如蓋茨所說，其係數大致是相等的而已。像蓋茨這樣的說法，因爲如蓋茨自己所聲明過的，他是藉着曾經過多次測量和實驗而有所得到的結果作爲根據的；因此，蓋茨這種論斷，時無古今，地無東西，都可以應用的。惟其如此，故我膽敢在此地下一結論，說：「智力與道德二者是有積極的相關係，並且其係數大致是相等的」。

論者謂其實，或疑爲智力與道德二者並沒有相關性，其事可以說智力與道德成爲反比例，即智力越高者道德越壞，換句話說，凡有道德者未必都是上智者。每讀史籍，觀乎元惡巨奸，常多才智之士，即今射擊賽好，不之智能之輩。再從反面來講，譬如論語先進所記載。樂也愚，參也魯，師也辟，由也喑。這四句話中之前兩句，一是指子羔知不足而厚有餘，一是指曾子雖是質魯之人而卒其道的意思。後兩句雖則一是指摘子服習於處止而缺少誠實，一是指摘子路性太粗俗的意思。就前兩句說而論，這是很明白的指出智力之高低與道德之良否並沒有何等的相關性；就後兩句話而論，孔子所認爲子張和子路缺少誠實或輕視德性，也不過是比較的話，不帶好像說在孔門弟子中不應該有像子張和子路這樣的缺乏誠實和輕視德性的人，並非斷言他們毫無道德者的意思。因此，即使如孔子所說，子張是辟的，子路是喑的，然而他們並不因爲「辟」和「喑」——「智力」——而不會有道德的。由此也可見智力與道德二者並沒有何等相關性。然而照我個人的見解，不拘根據我們中國的先哲——遠的說，譬如孔子；近的說，譬如 國父——所傳下來的遺教或現代的一般心理學者尤其實驗心理學者如奈茂克和莫茨等所研究而得到的結果，前面已經說過，智力與道德二者確是有相關性，並且可以說它們的相關性是成爲正比例，即智力越高者道德越好，再換句話說，凡是有道德者一定都是上智者，如果在「上智」之外，再加上具有些「智慧」——先明之明的智力——更不待說是有道德者，甚至可以說就是「至德者」或「盛德者」。但是在事實上（即從史籍上）觀察起來，爲什麼有智力很高的人反而做元惡巨奸呢？究其原因：第一、這些元惡巨奸是否個個都是屬於上智者，未經測過，難能斷定。第二、智力（Intelligence）與知識（Knowledge）不可混爲一談，尤其與經驗（Experience）固然有別的。智力是先天的，並且是決定的，它雖則有發展性，但是據一般心理學家的說法，人生到十五六歲智力之發展的度數開始的漸漸減少，到了二十四五歲的時候，就告停止了。至於知識呢，它是後天的，並且是變化的，換句話說，它是隨環境之如何而轉移的。教育也是環境之一種，因此，教育之好壞，也會使人變好變壞的，不拘其智力之高低。那篇爾普說：「人類能造環境，環境也能造人類」，這兩句話就是這層意思。譬如孔子一方面說：「唯唯也知與言惡不務以這六

句話就是指智力而言；他方面又說：「性相近也，習相遠也」，這兩句話，就是指環境和教育所施與之知識或經驗使習氣有所感染的意思。惟其如此，故道德教育，一方面應該在可能的（即現實的）範圍之內，改變人類生態所固有的本性（此地所謂本性是包括智力和德性或品性而言的），對於好的本性使之有所發展，對於壞的本性使之有所抑制甚至有所消滅，對於非好非壞的本性使之有所改良或有所改善；他方面應該竭力的佈置和選擇其環境，使一般被教育者個個人都能夠受到健全的教育，使之獲得正當的知識，並且領會得真正的知識。關於第一層，前面第七章第一節「道德教育之意義」和第二章「道德教學」裏面已經有過詳細的說明，此地不再多述。第三、道德問題，不但與智力之高低和環境（此地所謂「環境」，祇是指「學校環境」而言，也即「教育」之意）之好壞的問題，並且與社會的環境（包括職業、地位和機遇等而言）也不無密切的關係。關於這一層之實例，在史籍上也屢見不一見的，無暇枚舉。綜合以上三點而論，我們就可知史籍上及現今所有那些元惡巨奸，在第一點上看來，他們未必都是上智者；也許大都是愚者和賤者，所以他們弄到如孔子所說的「愚而好自用，賤而好自尊。生乎今之世，反古之道，如此者，裁及其身者也」的田地而身敗名裂了。在第二點上看來，即使他們中有些是屬於上智者，但是因聰明自誤，在年幼的時節，就與惡劣的環境或受過了不良的教育；因此他們所獲得之一切智識大都是壞的知識，甚至是假的知識，反而把自己所固有的德慧和天才完全埋沒甚至消滅，何怪乎他們所做出的一切事業都是元惡巨奸，並且不自知是元惡巨奸，反而認為自己所做的一切事業都是有道德的。這不啻就是如蘇格拉底所指摘，等於無知一般。在第三點上看來，他們所做的這許多罪惡，固然其大部分責任原由他們自己去擔負，但是社會的方面也不能夠完全辭其咎的；不過，他們自己借此作為口實以文其過而已。照這樣的說起來，那麼，我們對於這些元惡巨奸之研究，第一步必須先用智力測驗去測量他們在素所固有的智能是高抑或是低；第二步再用教育測驗去測量他們平日所獲得的知識和經驗是否健全；第三步再應用「個案研究法」(Case study)，有人譯做「案由法」或「舉例法」等，其目的在於尋出某個人的缺陷和異常（譬如前面第五章第一、二兩節「道德預設」和「道德異常」）裏面所討論過的各點）所以構成前項

因，施以精密的診斷，並作有效的治療和補救。以上三步，就中尤以第三步為最重要。因為「個案研究法」從其本身的涵義上觀察，它就是欲要達到一個文化心理學，希望各個人的人格發展到健全的地步，減少不道德的事情，使整個的社會得以安寧的緣故。如果能夠經過這三個步驟去研究這些元惡巨奸，那麼，我們能夠得到客觀的態度而有公允的論斷。否則，若僅僅漫從史籍上舉出少數元惡巨奸做個實例，不但在論理學上看來，似有犯著「以待稱蓋全稱」之誤謬，並且在心理學上，也不容許其有如此之武斷的。

無以主觀說及照我個人的意見，認為智力與道德二者乃是積極的互相關係着的這種理論，決不能夠因有史籍上及現今所有那些元惡巨奸的實例而發生搖動的。不過，即使這種理論是如此的，但是我們欲判道德理論有圓滿的實現和澈底的進行，那麼，我們又非如蓋茨所說「只有在一般上或在長時間上他才是能夠存在的」一樣，普遍的或持久的對於一切人類的智力和道德兩方面都加以適當的訓練不可。然則我們對於一切人類的智力和道德兩方面究竟怎樣的訓練呢？這又是屬於整個的道德教育的問題。至於本節所討論的關於「道德測驗」這個問題呢，它不過是整個的道德教育的問題中之一部。但是它與整個的道德教育的問題中之最主要的一部，無論如何，它是萬不可缺少的。因為前面第七章第十節中「道德教育之意義」裏面已經說過「道德教育就是對於一切者對於不道德者故意的施以指導作用，使一切不道德者都變成為道德者的意思」，所以道德測驗就是對於一切人類所固有的種種品性加以一番測驗，看他們有無優越、平常或缺劣之點，然後再予以診斷和治療，使他們一律的都變成為善良的分子。同時，我們又不能不知前面「道德教育之意義」裏面所主張，應當按照一定之順序，先培養道德之知識，其次陶冶道德之情操，最後訓練道德之行為；因此：我們在未舉行道德測驗之前，應當先實施智力測驗；如果智力測驗與道德測驗同時並行則更好；再進一步的說，如果我們能夠做到把智力測驗與道德測驗合併為一，使之形成為如前面所說的一種廣義的智力測驗，那麼，再好沒有了。

註

- 一 陳德榮譯，蓋茨著教育心理學第七九四頁
- 二 N. S. S. E. Twenty First Year Book, Part I. p. 7
- 三 麥柯爾著，杜佐周譯，教育測量法概要第一——五頁
- 四 朱道俊，品性測量，見教育通訊第三卷第三十七、八期合刊
- 五 論語爲政
- 六 孟子離婁上
- 七 Character Education, the Tenth year Book of the Department of Superintendence, 1921
- 八 Hartsierne, H. and others: O. Studies in the Organization, 1920
- 九 論語學而
- 一〇 論語泰僉
- 一一 論語顏淵
- 一二 孟子公孫丑上
- 一三 孟子萬章下
- 一四 與註四問
- 一五 同上
- 一六 與註一同，第三二七頁
- 一七 孟子告子上
- 一八 與註一同，第三〇六——三〇八頁

- 一九 與註一同，第二九七——三一五頁
- 二〇 與註一同，第三二六——三二八頁
- 二一 與註一同，第三三二——三三三頁
- 二二 論語陽貨
- 二三 J. Dewey, *The Sources of Science of Education*, chap. 1. 或傅維良張成年合譯本
- 二四 教育大辭書第一一七二頁，商務印書館出版
- 二五 宋君毅著，教育測驗與統計，商務印書館出版
- 二六 中庸朱熹章句注
- 二七 周敦頤，濂齋一，誠上第一
- 二八 論語憲問
- 二九 與註二十七同，誠下第二
- 三〇 中庸第三十三章注
- 三一 孟子萬章下
- 三二 周敦頤通書一，思第九
- 三三 朱子語類二十六
- 三四 與註二十七同
- 三五 孟子離婁下
- 三六 論語新說
- 三七 論語子路
- 三八 孟子公孫丑上

第九卷 道德經

總書原編

三〇

系流

G. F. W. Patrick, what is mind, chaps. 2

四〇

J. Dewey, Democracy and Education, p. 119

四一

與註三十九同

四二

從子兼心上

四三

論語陽貨

四四

中庸第二十八章

四五

中庸第十三章

四六

王明輝譯，桑代克，蓋滋原著，教育之根本原理第一〇七——一〇八頁

四七

與註一四同，第七九五——七九七頁

第十章 道德與真、美、神

第一節 科學與道德

本章所以命名爲「道德與真、美、神」者，其目的就是在於（一）以爲無論在哲學上或人生上講，真、美、善這些要素是同時並存的，並且是有相互的關係，（二）照我們中國先哲所說，在真、美、善三者之外，應當還有所謂「神」這一種要素，譬如孟子盡心下所記載：「潛生不審問曰：『樂正子，何人也？』孟子曰：『善人也，信人也。』」何謂善？何謂信？曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光耀之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神，樂正子三之中，四之下也。」就第一點而論，這是一般哲學和倫理學的書籍上所常說到的話，此地不必多說；就第二點而論，樂正子究竟怎樣，這是題外的話，此期也無須說明；至於孟子所說的善、信、美、大、聖、神六種要素呢？所謂「善」，前面第一章第一節「道德之意義」裏面已經說過，是道德中之一種主要的成分；因此，它就是道德本身。現在再照朱子所注釋，「天下之理，其善者必可欲，其惡者必不可惡。其爲人也，可欲而不可惡，則可謂善人矣」。由此，更可見所謂「善」就是前面第二章第二節「道德之現象（上）」裏面所謂「道德感」，尤其就是它所謂「道德的情緒」的意思。復次，所謂「信」，照朱子所注釋「凡所謂『善』皆實有之，如惡惡臭，如好好色，是則可謂信人矣」。張子也注釋過：「志仁無惡之謂善，誠善於身之謂信」。由此，可見所謂「信」就是「誠實無妄」的意思；而所謂「誠實無妄」，不啻就是「總統在中國之命運第五章第二節」國民今後努力之方向及建國工作之重點」裏面所謂的「實事求是的實踐」的意思。惟其如此，故我在前面第八章第三節「實踐道德」裏面認爲所謂「實踐道德」就是「實事求是

的聖」，並非如程子所指捕，認為在聖人之上，又有一尊神人的意思。以上六種要素——善、信、美、大、聖、神——歸納起來，不外乎善、真、美、神四種成分而已。如果我們站在道德的立場而談話，不拘其分爲六種要素或四種成分，這些都可以納於道德這個範疇之中的。前面第一章第一節「道德之意義」裏面已經引用過正鵬所說過的一句話：「凡言德者，善、美、正、大、光、明、純、懿之稱也」。此地所謂「善、美、正、大、光、明、純、懿」八種要素，也不管就是孟子所謂的「善、信、美、大、聖、神」及哲學和倫理學上所謂的「善、真、美、神（或稱心靈）」的意思。

以上所說，是關於本章的總命題——「道德與真、美、神」之解釋；現在再來解釋本節的命題——「科學與道德」吧。原來照普通的說法，所謂「真」，大抵是專指論理學（Logic）——或譯「邏輯」——而言的。什麼是論理學或邏輯？大別言之，約有四說：（甲）認識論是討論純粹思想或正確思想的形式法則的科學；（乙）認識論是研究如何發現新知或求誠致用的科學；（丙）認識論是研究如何別異同明貴賤的科學；（丁）認識論是方法學的科學又是認識論。（戊）認識論是研究正確認識客觀世界，指示人生正軌之思維法則規條區方法學的科學（註一）。以上五說，歸納起來說，它們不外乎講爲論理學或邏輯是研究正確和探求真正知識之法則或邏輯的科學。但是這還是傳統思想或知識的方面而說話；如果說它與人生問題或道德問題有怎樣的關係？那麼，以上五說中之第三說（即丙）和第五說（即戊）說得還明白的。荀子正名篇中所說「明貴賤，別異同」這兩句話，何兆清先生認為它是邏輯上之最精確的定義。他說：「明貴賤者，實爲價值判斷之特質；別異同者，即爲事實判斷之特質。論理學既爲研究致知求誠之法則之學，而知識之內容與性質，實不外事實判斷與價值判斷二者，且就事實判斷與價值判斷之特質，分析之，又不外乎別異同與明貴賤之意義。故吾人斷可下定義曰：『論理學者，即研究如何別異同與明貴賤之法則之學也。』」（註二）。照何先生這句說看起來，就可知論理學與道德——真與善——二者有怎樣的密切關係了。林仲達先生再綜合以上五說而下他自己所規定的關於論理學或邏輯的一個定義（即戊）；這個定義，更足以表示出論理學與道德有怎樣的密切關係了。因爲道

確定這表面所謂「研究正確認識客觀世界」，就是指「求真」或「求誠」而言，所謂「指示人生正軌」，就是指「指示用之」而言的；合言之，這不啻就是荀子所謂的「別異同，明貴賤」的意思一般。孔子說：「一必也，正名事也。」又說：「名不正，則言不順，言不順，則事不成。」（註三）。孔子這幾句話，早已指示着「真」與「善」感觸有怎樣的密切關係，至於荀子所謂的「別異同，明貴賤」這兩句話，不過對於孔子所說的話加以一番引伸而已。總之，「真」與「善」二者，無論怎樣，終不能夠分離，而且極有密切關係的。

不但論理學如此，實在講起來，凡稱為「科學」者，無一不與道德有密切的關係。什麼叫做「科學」？它與論理學究竟有什麼區別？在未討論科學與道德的關係之前，這兩個問題，不能不先作一簡略的敘述。現在先敘述「什麼叫做科學」。這個問題呢。所謂「科學」(Science)之意義，其範圍有廣狹之不同：(一)以最普通之定義言之，科學者，秩然有統一、顯然有體系之知識也。僅就單獨事象而認識之者，或蒐集若干知識而孤立不相屬，其間並無一貫之理法者，縱令其知識精確，其材料豐富，仍不得謂之科學。(二)以稍狹義言之，則雖有聯絡有系統之知識，而其中有不可盡稱科學者。譬如歷史，但取有關前因往跡之知識，而從時間上次序，以聯屬排比之；又如地理，但取有關山川邦國之知識，而從空間上位置，以聯屬排比之，是固有組織之知識。然其組織之法，有異於他科學，仍不得謂科學也。科學者，確定事實間之因果關係，從而組織種種知識之謂。哈密爾敦(Hamilton)一派之解釋科學，大略如此。哈氏於所著形而上學講義中，下科學之定義曰：「尚科學者，以原因而得其果之知識也」。(註四)從哈密爾敦之定義，則世所通稱科學，多不得包納其中。譬如純正數學，所以研究抽象的分量之關係者，通常以科學稱之；然抽象的分量間，固毫無因果關係也。又如動植物學，亦世所通稱為科學者，而斯學之所研究，固不存於因果關係之間。於是為之記者，曰：「科學之為科學，不當以研究因果關係為其唯一理由；倘非此者，亦不失為科學。如動植物學等等，乃由類似關係，而非比其研究對象者，此所謂「分類科學」，終不得以非科學目之也。」今日動植物學，愈益精進，固已漸脫分類的科學之性質，而入因果的科學之域，然本來所以名斯學為科學者，非以其研究因果關係之故，則灼然不可疑。

如哈爾濱所云，則不足以包攝純正數理學及諸分類的科學，究失諸隘。薛知微 (S. Schlick) 於其所著哲學概論及其關係中，以「概化性」(Generality) 為科學之特徵，本新旨也。薛知微謂：「歷史地理之學，雖是科組織、有體系之知識，而不得目為科學者，以其缺乏概化性故。歷史一門，亦得因其研究法之性質而適於科學。」若純正數理學，以抽象之數量形等，為其研究对象，是本諸普遍者，故具有概化性，故得以之為科學。其一切說明因果之學之足以為科學者，實以其概化性故。蓋研究諸現象之因果關係者，正所以求一貫之法則。知之乙概甲而起，即知一切乙必繼甲而起，是亦普遍者也。動物學，雖不推闡因果，而但以分類之故，稱為科學者，亦得用斯理類推之。何則？分類云者，畢竟以普遍的模型為之準，而概化多數之單特的個物也。此說以概化性為科學異乎其化知識之特徵，於理較切當，且與世間慣用之法相合。至若關乎單特事實之知識，固特稱以科學的知識者，如發見一落星之事實是。然此非指其單獨的知識，乃從其對普遍的知識之關係而言，以其所發見，足以貢獻於普遍知識之故也。(四) 以上所列，皆廣義之科學也。持廣義為解，則雖以超越經驗為對象之學，亦當在其中。如專尚思辨之哲學形而上學等，實一科學也。然通稱科學者，或從狹說，但指經驗的對象之學，而與超經驗的對象之學對舉。其義，與曰經驗科學 (Empirical Science) 或實證科學 (Positive Science) 或歸納科學 (Inductive Science) 無以別也。又有用「科學」一語，與物質科學 (Physical Science) 自然科學 (Natural Science) 作同一意義者。從來研究經驗界事物者，察其發展之跡，要以有關自然現象及物質現象之學，常居主位。故此物質科學、自然科學兩語，實足以包攝經驗科學全體之命名。故僅言科學者，其意或竟指物質科學、自然科學言之也。普通仍多以此兩語，專指研究物質現象及自然現象之學，而與心意科學或精神科學 (Mental or moral Science)、及歷史科學或人事科學 (Historical Science) 相對為言 (註四)。

綜合以上四說而論，本節所稱為「科學」者，無論從廣義上或狹義上，都說得通的；不過，在狹義的解釋上，「有用」科學」一語，與物質科學及自然科學作同一意義者，以示別於所謂「心意科學」或「精神科學」及

「歷史科學」或「人事科學」，這是有待於商榷的。現在爲謀敘述起見，也按照上面所列表做略舉來證明。其（一）「道德之所以稱爲科學」——倫理學——其也以其是秩然有統一的，顯然有體系之知識之故。其再具體的說，倫理學，並非僅就單件事向認識之者，或蒐集若干知識而孤立不相屬，然其間確有一貫之理法者。譬如孔子對會子說：「吾道一以貫之」。會子說：「夫子之道，忠恕而已矣」（註五）。此地孔子所說的「吾道」以貫之，並非僅就他自己個人所有的道德事象，實在是在就衆人所應當共同遵守之法則而言的。不過孔子當時因短會子其精力久，將有所得，是以呼而告之而已。同時，會子果能默契其旨，即應之速而氣豁，故曰「唯」，並且其而告門人，說：「夫子之道，忠恕而已矣」。此地會子所謂「夫子之道」，「當時也不過就事論事而已，實在談起來，會子也何嘗不知道「忠恕」二字是爲一般人所應當共同遵守之法則呢？此外，譬如論語衛靈公所記載的「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎，己所不欲，勿施於人。』」尹氏解釋得好：「『學貴於知要。子貢之問，可謂知要矣。孔子告以求仁之方也，推而極之，雖聖人之無我，不出乎此。終身行之，亦宜乎！』」（註六）。尹氏稱「子貢之問，可謂知要矣」這兩句話，就是說子貢欲問發達道上所有的一貫之法則的意思；因此，孔子告以「其恕乎，己所不欲，勿施於人」這兩句話，足以證明上面所謂「忠恕」二字，不但是孔子自己個人所單獨遵守之道，並且是一般人所共同遵守之一貫的法則。況且，孔子對於「忠恕」二字，是屢稱不一稱，除掉上述兩次之外，譬如中庸上也有同樣的記載，他說：「忠恕遠道不遠，施諸己而不顧，亦勿施於人」。由此，可見照孔子看來，所謂「忠恕」之道，是古今人人所共同遵守之一貫的法則。不但中國先哲如此說，並且西洋新約全書裏面也有同樣的話，它說：「愛你旁邊的人，如你自己一樣」。這兩句話，若用中文來意譯，也就是我們所謂的「己所不欲，勿施於人」之積極的口吻，即不外乎所謂「己所欲，施於人」的意義。約翰·司徒華·穆勒（John Stuart Mill）曾經稱他自己的利他主義的最高規律是與聖靈的教訓不謀而合的。這樣一來，那麼，我們何嘗不可以說孔子所謂的「忠恕」之道是古今東西人人所共同遵守之一貫的法則呢？這當然是可以如此說的，惟其如此，故我們認爲詮釋學是有秩然的統一、顯然的體系之知識，然則道德之所

以能够成爲一種科學者，實基於此。(二)所謂「論理學」，不但是有聯絡、有系統之知識，並且它能够確定道德現象間之因果關係從而組織種種有關於道德上之知識。正如哈密爾敦所說的「科學者，求因而得其果之知識也」一樣。論理學，也是求行爲之因而得其果之科學。但是有些人說所謂「因果律」，祇限於自然現象界所具有的；至於精神現象界，祇有目的論可言，而沒有因果關係之存在。這個論點，就是根源於唯物論與唯心論之爭執；這種爭執，現在姑置勿問。照我個人的意思，認爲道德現象如同性質事象或自然事象一樣，也有因果關係之可言。譬如上面所說的「己所不欲，勿施於人」這兩句話，我認爲前一句話所謂「己所不欲」，是一個因，後一句話所謂「勿施於人」是一個果。這兩句話所有的因果關係，不管好像自然現象上所有的因果關係一樣，譬如說水的溫度到了沸騰點以上就變成蒸汽，到了攝氏溫度表四度以下就變成爲冰一般。不過，精神現象界尤其這種現象界所有的因果關係若沒有像自然現象界所有的因果關係有強制力而已。具體的說，自然現象界所有的因果關係是必然的(Cause)即有什麼原因，必定發生什麼結果，決不會有例外的；但是精神現象界或道德現象界所有的因果關係是當然的(ought to be)，在原則上，也應當有什麼原因，而發生什麼結果，但是常常有例外的。譬如說：「己所不欲，勿施於人」，這是一個原則，也就是一個因果律；但是在事實上，有時也會釀成爲「己所不欲，而偏施於人」的一種狀態。這種狀態，就是前面第五章所謂「道德變態」的意思。因爲它稱爲道德變態者，所以它祇可當做「例外」看待；若論原則——「一貫的法則」那麼，道德律固定如同自然律一樣，有什麼原因必定會有什麼結果，譬如說：「己所不欲」，不但應當並且必定「勿施於人」的。關於這一層，前面第三章第二節「道德律」裏面也經討論過，此地無須多述。(三)照薛知微所說，以「概」性爲科學之特徵。前面也經說過，道德是爲古今東西人人所共同遵守之一貫的法則——「忠恕」之道；因此，道德也能够如薛知微所說，具有概化性的，譬如說知「勿施於人」之概「己所不欲」而起，即知「勿施於人」必繼「己所不欲」而起，也成爲普遍的現象。(四)以上所列，也是廣義之道德科學——「論理學」的解釋。再就狹義的解釋而論，其他一切科學，究竟怎樣，姑置勿論；若單說道德科學，本來並無狹義的解釋之可言。因爲道德科學是廣

辨科學同時又是經驗科學，或實證科學，或歸納科學。再具體的說，因為道德一方面是要慎思和辨別，但具體方面又須博學和審問；除此之外，還須篤行。至於有用「科學」一語，與物質科學和自然科學作同一意義，以區別於所謂「心意科學」或「精神科學」及「歷史科學」或「人專科學」，這種論斷更不能夠容許的。因為像唯物史觀者視物質（或經濟）為一切事物之最後的決定要素，固然是不行的，但是像唯心論者或觀念論者視精神（或道德）為歷史和社會進化的重心，也是說不通的。如果像我們站在民生哲學的觀點來考察，那麼，道德現象既不是唯心的，也不是唯物論的，乃是共生的。關於這一層之詳細的說明，前面第二章第一節「道德之起源」裏面已經討論一過了，此地無須再述。因為道德之起源是在於民生，而民生之內容又是包含有精神和物質兩種成分，並且這兩種成分更是本合而為一，相因而生，相需而成的，所以道德科學，決不是單純的思辨科學，也不是單純的經驗科學，乃是思辨與經驗二者之綜合的科學。因此，道德科學決沒有狹義的解釋而祇有廣義的解釋。

以上所說，是關於所謂「道德科學」——「倫理學」——這個名詞之解釋；現在再來敘述所謂「科學」（即廣義的科學）與「論理學」有什麼區別的這一個問題吧。就地位而論，論理學是居於科學（即一切科學）之上，它乃是訓練科學思想和方法的必要工具，它的主旨就在於告訴我們思想時應該怎樣思想才會正確；有了正確的思想方法，才能獲得正確的知識；有了正確的知識，才能產生正確而且有力量的行動。國父所謂「知難行易」，就是告訴我們「認識指導實踐」的意思；所謂「迎頭趕上」，就是告訴我們「實踐證明認識」的意思。由這兩句話看來，可知邏輯思想訓練的重要（參註七）。然則我們祇從前面第三章第三節「道德主義」裏面所說的「怎樣加強培養道德的知識，陶冶道德的情操和訓練道德的行動」這一點上看起來，就可見論理學在道德教育上佔有何等重要地位了。林仲達先生又說：「所謂邏輯的訓練，有積極和消極兩層意義。消極方面叫做「破邪」，即能諱非之非，辨妄之妄，換言之，即「知道錯誤」，例如排斥天動地靜之說是；積極方面叫做「顯正」，即思得其理，適當於客觀事物的真實；換言之，即「認識正確」，例如愛因斯坦創立相對學說是一

(註八)。總之，邏輯之所以被重視的，就是以為它是明理辨惑的一種學問，它對於人類理性的探求的興趣和修養的方面，都是極其必要的。因此，孔子所謂的「知者不惑」及「國父」所謂的「後知後覺者之不自惑以惑人」，一定要前者與所謂「慎思、明辨」，後者與所謂「知難行易」相聯繫，才能有效的。孔子所說的「知者不惑」及「國父」所說的「後知後覺者之不自惑以惑人」，都是指一切知識而言，至於他們所謂的「慎思、明辨」和「知難行易」若律諸現代語，却是僅就「論理學」而言的。請看「國父」在孫文學說——「行易知難」——第三章「以作文為體」裏面特別的指出則學之重要，更會明白的。由此，可見在地位上講，若要「真」與「善」二者發生一種密切的關係，那麼，非注重論理學之研究不可。林仲達先生又說得好：「我們既知道人類思想錯誤的根源，然而如何控制我們的自然思想？如何使我們的判斷正確，得免於錯誤？換言之，我們應該怎樣思想才能認識客觀事物，才能獲得正確的知識，並使這些知識發出巨大的力量來，可以改變我們的行為，改造社會的生活，乃至操縱人類整個歷史的命運並改變全宇宙物質的形態、位置和性質。要達到這個目的，非把全部教育過程或全部人類社會實際生活作為訓練邏輯思想過程不可」(註九)。綜合以上所說，無論從形式的方面或實際的方面看來，論理學乃是「科學的科學」(Science of Sciences)或一切科學的方法學的科學，那麼，它與各種科學的關係的密切，自不待言。因為科學是研究事物及其變化規律的，但是沒有邏輯底思維方法去整理和認識客觀事物，則一切科學也沒有成立的可能。換言之，任何科學的知識及其規律，都必須依賴邏輯方法來組織它們。

以上所說，是就論理學之地位而言，認為它是居於一切科學之上位，它的任務，就是使一切知識都能夠達到真實無妄的地步。現在再就範圍而論，也稱為「科學」者，本來無所專指的，換句話說，它是指一切科學而言的。論理學是科學的科學，同時它本身也是科學之一種。照一般的說法，論理學是「軌範法則」(Law of norm)之科學，以示別於所謂「自然法則」(Law of nature)之科學。照以上所說，無論從其地位上講或從其範圍上講，所謂「科學」與「論理學」二者似乎沒有多大的區別，至少限度，這兩者是有密切的關係。僅

其如此，故本節方面姑用「科學」一語來代表論理學，他彷彿用了「科學」一語之後又可以認為欲使道德的概念有所徵驗的界限，那麼「非對於一切知識，不拘其為思辨的或經驗的加以一番研究不可」。

除掉上述的這兩個問題之外，還有一個問題不能不連帶的提出來說明一下。這個問題就是要問科學與哲學有什麼區別及其關係。先就「哲學」一語而論，照一般的解釋，所謂「哲學」(Philosophy)一語，是出自希臘語之 *philosophia*，這語為 *philos* 和 *Sophia* 二語所合成的，而這二字就是「愛」和「智」之義。因此，「哲學」一語，若從其語源譯解起來，就是「愛智」(Love to wisdom)，也就是「探求真理」的意思。再從中細看來，爾雅釋詁「哲者智也」，而所謂「智」之一字，是與英語 *Wisdom* 一語相當。關於這一層，前面第九章「智力測驗與道德測驗」裏面也經討論過了。復次，就「科學」一語而論，所謂「科學」(Science)，照普通的解釋，是「知識」(Knowledge)之義。都蘭 (W. Ducant) 說：「科學給我們以知識，哲學給我們以智慧」(註一〇)。但是智慧與知識二者又是有密切的關係，因為有智慧者，則其所獲得之知識不但豐富，並且是真實的，換句話說，凡有豐富而且真實之知識者，則其智慧必高。蘇格拉底說：「我知我愚，但我知愛智，我非智者，乃愛智者也」。蘇氏這一句話，並非真正的說他自己是一個愚者，乃是勉人們盡量地運用其智慧以求得真正知識的意思。譬如孔子所語「知者不惑」這一句話，也就是說有智慧者必有真知識的意思。照這樣的說起來，那麼，我們認為科學與道德二者有密切的關係，同時我們又不能不認為哲學與道德更有密切的關係。但是在大量觀察上，前面第九章第二節「智力測驗與道德測驗」裏面已經說過，不消說「智慧」就是上智，究竟佔全體人類中之最少數，而大部分人都屬中材者，因此，我們欲望大部分中材者都從哲學的方面去發智或探求真理，那樣，談何容易的。惟其如此，故在道德教育上，我們應當希望一般人首先從科學的方面去發智知識，不但發智，並且經過一番審問、慎思、明辨之後，再付諸實行。湯姆生 (J. A. Thomson) 說：「科學是根據觀察、實驗及就觀察與實驗所提供之資料加以反省而得的有系統的知識」。他又說：「科學非他，即可發智，可互曉，不屬私見，不雜感情之知識也」(註一一)。國父也說過幾句話：「他們」指

科學家而言）考察的方法有兩種：一種是用觀察，即科學；一種是用判斷，即哲學」（註一一）。照湯姆生和國父這幾句話看起來，就可知人類欲要有道德，不可不先從事於科學之研究入手；欲要研究科學，又不可不以觀察為出發點。譬如論語陽貨所記載：「子曰：『由也，女聞六言六蔽矣乎？』」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也膠；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也狂；好剛不好學，其蔽也戾。」照朱子所注釋：「六言皆美德，然德好之而不學以明其理，則各有所蔽。愚，若可陷可罔之類；蕩，謂野高放廣而無所止，賊，謂傷害於物；勇者，剛之發；剛者，勇之隘。狂，驕率也。」范氏也說：「子路勇於為善，其失之者，未能好學以明之也。故告之以此。曰勇，曰剛，曰信，曰直，又皆所以蔽其偏也。」（註一三）。孔子這幾句話，若用現代話來解釋，實在就是認為在本質上講，「真」與「善」二者是合一的；在方法上講，「科學」與「道德」二者又是相關的。王靜林教授說得好：「大學教育對於青年之訓練，應注重使青年對於自己所做的事公開負責，對於自己所了解的知識忠誠切實。知識的醜惡是智慧，也是美德。『誠』是誠底的了解加上偉大的愛的情緒。對於一個觀念僅做到瞭解（知識）而沒有培養出愛的情緒，則決不能做到『誠』字，決不能力行。一個人若對於一個觀念真正地達到了『誠』的程度，則當這個對象被侵犯時，必然發生最激烈行為，甚至犧牲生命以保護這個對象之存在。『殺身成仁，捨生取義』的行為，所以是人類最偉大的、最可貴的社會行為，就因為對於所信仰的事物做到了一『誠』的功夫。近二十年來，國內政治上的黨派和教育界中的派別互相傾軋，時常利誘青年，使許多青年染了惡習，不擇手段，不公開負責，不明是非，一切行動，不應用自己的知識為指南。故明日之大學教育，應切實注重於此種知識誠實性的訓練。知識的誠實性不祇是深切的研究，清楚的認識而已，要在有了澈底的研究和認識之後，對於所研究的、所認識的要忠實、要負責、要力行。我們的行動要以我們的知識為依歸。知識是行動的指南。如此，則我們的行動，縱有錯誤，却無愧於心，當然可以公開負責。青年若有了這種切實於知識的態度，則青年的德育培養，祇要從提高知識上着手就夠了。知識與品行本有密切的相關性，知識愈高，品格愈整佳，惟其中有一個

條件必須滿足，就是知識誠實性；若這個條件不能滿足，則知識與品行可能背道而行，知識愈高，品行愈壞，使知識反成爲作惡之工具。故青年之最高的美德，必須是忠實於知識。離了知識的誠實性而施行德育，則什麼是德育，非作者所知也。近來談教育者，往往談德育與智育是兩件事，其實離了知識而談德育，則德育必空泛無所有。知識可以隨時變動，可以隨時增進，但是忠實於我們的知識之態度，是爲人立身之本。近代青年所缺乏者不只是知識而已，最重要者，還是缺乏知識的誠實性之態度。個人管見所及，深望負教育的責任者要認清這一點，不要空洞地談德育，要切實培養青年對於知識有誠實的態度，要養成行動以知識爲指南的習慣」（註一四）。

上面所引用的王喬林教授這一段話裏面所說的「知識的誠實性」，就是科學，也就是「真」的意思；同時，他又認爲科學與道德實有積極的、密切的相關性。不但如此，並且照王教授這一段話看起來，我們益信前面第九章第二節「智力測驗與道德測驗」裏面所說的智力與道德二者實有積極的、密切的相關性這件事沒有錯誤的。總之，科學之所以與道德二者有積極的相互關係的，考諸中國古籍，不啻就是大學上所謂的「……致知在格物，物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修……」的意思。再總括的說句話，道德固貴乎實行，但是在奉實行之前，若能够先明其理，那麼，這種所實行之道德，必定合理，決不會有盲從附和之謂。惟其如此，故大學一書開宗明義的就說：「大學之道，在明明德，……」照朱子所注釋：「明，明之也；明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也」。這幾句話，豈不就是今日所謂的「秩然有統一、顯然有體系之知識」嗎？它下文又說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。這幾句話，也不啻就是今日所謂的「有秩序、有步驟」的意思；尤其最後一句話所謂「近道」，不啻就是今日所謂的「合理」的意思。

第二節 藝術與道德

本節所謂「藝術與道德」這個命題，就是討論「美」與「善」二者，在本質上講，是否一致，在方法上講，「藝術與道德」二者有怎樣的關係，這兩個問題。原來在哲學史上本有嚴離「美的道德」(Aesthetical Morality)一語之存在。什麼叫做「美的道德」？這就是說某一種道德含有審美的、藝術的成分的意思。譬如希臘之宗教，有些人稱它是審美的、藝術的；因此，希臘教之道德，是基於美的原理，即壯大而合乎規律，不尚極端而尚齊整，故漸次發展為超自然的、自律的、美的道德。這種美的道德，雖則尚欠缺莊嚴深遠，亦具有不可磨滅之價值(註一五)。又如我們談話的時節，往往對於某一個人的某一種行為，而稱之為「美德」，原來通常所謂的「美德」，英語叫做「Moral goodness」，它似乎與哲學上所謂「美的道德」微有區別的。但是從中籍上看起來，所謂「美德」二字，也何嘗不可以引伸的作為「美的道德」解呢？有子說：「禮之用，和為貴，先王之道，斯為美。小大由之」(註一六)。照朱子所注釋「禮之為體嚴嚴，然皆出於自然之理，故其為用，必從容而不迫(和)，乃為可貴先王之道，此其所以為美，而小事大事，無不由之也」。照這些話看起來，就可知中國古籍上若站在「美」的立場上講，對於美可以稱為「道德的美」(Moral goodness)——「美德」；若站在道德的立場上講，對於道德又可以稱為「美的道德」(Aesthetical morality)。實在講起來，在中籍上看起來，所謂「道德的美」與所謂「美的道德」(即「美德」)二者是一而二、二而一的東西。再就中籍上所謂「美的道德」之內容而論，如果照朱子所解釋，他認為美德——美的道德——是出於自然的，那麼，它與前面所說的希臘教所有的「美的道德」之內容是大有區別的。因為希臘教所有的美的道德是超自然的緣故。

除掉上述之外，又如孔子說：「里仁為美，擇不處仁，焉得知？」(註一七)。孔子這幾句話，也就是指美德——美的道德——而言的。不但如此，並且孔子這幾句話，若與前節——科學與道德——互相聯繫起來而解釋，又有一種深奧的意義存在着的。照朱子所注釋：「里有仁厚之俗為美，擇里而不居於是，則失其是非之心，而不得為知(去聲)矣」。此地孔子所說的「里仁為美」，就是我們所謂「美的道德」(簡稱「美德」)。

的意思；復次，所謂「擇不處仁」，就是說徒知道講求道德而不知道講求其美德的意思；最後，所謂「焉得知」，就是指出知若不做到得仁（即美德），真等於無智的意思。由此，可見我們若僅僅憑藉科學以求得真知識，則還不算完成其道德，乃必須由於藝術的眼光以贏得審美的情操，去陶冶其道德。子張問於孔子曰：「何如斯可以從政矣？」子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。」子張曰：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯亦惠而不費乎？」子張曰：「何謂勞而不怨？」子曰：「擇可勞而勞之，又誰怨？」子張曰：「何謂欲而不貪？」子曰：「無所求於人，無小大，無敢慢，斯亦欲而不貪乎？」子張曰：「何謂泰而不驕？」子曰：「正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯亦泰而不驕乎？」子張曰：「何謂威而不猛？」子曰：「不教而殺謂之虐，不戒而成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」（註一八）。此地孔子所謂的「五美」，就是美的道德；所謂的「四惡」，就是不美之德。子貢告子禽說：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之，夫子之求之也，其諸異乎人之求之與！」（註一九）。子貢所謂「溫、良、恭、儉、讓」，就是指孔子自己所有的美德的意思。又如論語述而所記載：「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」這也是門人對於孔子的善言德行——美德——熟察而詳記的話。總之，照孔子的意思，他認為道德須要美善而至，斯為適當；無論盡美不盡善或盡善不盡美，都是不甚妥當的。不過，因為善是美之實，所以與其盡美不盡善，寧可盡善不盡美。譬如論語八佾所記載：「子謂韶，盡美矣，又盡善也；謂武，盡美矣，未盡善也。」孔子前幾句話，就是說韶美善同至；後幾句話是說武盡美不盡善。照朱子所注釋：「舜之德性之也，又以揖讓而得天下；武王之德反之也，又以征伐而得天下；故其實（指「善」而言）有不同者」。由此，可見美與善固然本合為一的，然而站在道德的立場而考察，與其缺善，寧可缺美；普通對於某種事物有時說其「美中不足」，實在就是認為它缺乏美之實——善——的緣故。

以上所說，是關於「美」與「善」之關係，現在再來說明「藝術」與「道德」之關係吧。什麼叫做「藝術」(Art)？它與所謂「美」有什麼區別呢。這問題問題，不能不先作一更簡略的解答。所謂「藝術」，就

是前面所說的美之形式；換句話說，所謂「美」，就是藝術之內容。就藝術之種類而論，它雖有音樂、圖畫、雕刻、建築、文學等等，並且各有各的本身所擬表示之一種特性，然而這等藝術所具有之內容，可以共通的話，就是美或審美。因此，藝術與美二者是互為表裏而不可分離的東西。推其如此，故所謂「美」，既然如前面所說，是與「善」有積極的相關性，同時，所謂「藝術」，也是與「道德」有積極的相關性。關於「美」與「善」二者之相關性，前面已經大略說過；以下再將「藝術」與「道德」二者之相關性作一度說明。但是在未說明「藝術」與「道德」二者之相關性之前，又不能不說明藝術本身之性質。從來學者對於藝術本身之性質究竟有怎樣的意見，姑置勿論；若就近來國內學者對於這個問題之意見而論，他們所見，頗不一致。譬如馮友蘭先生以為藝術亦是一類物，亦有其理，此理可稱為本然藝術。藝術亦有許多別類，如音樂、畫、雕刻、文學等，每一別類藝術，又各有其理，例如音樂有本然音樂，畫有本然底畫。即對於每一題材之各種藝術作品，亦各有其本然樣子（註二〇）。照馮先生的意思，他雖則認為藝術底活動，是對於事物之心賞或心玩，然而他以為這是在藝術內講藝術，若在藝術外講藝術，則如上面所說，藝術也是一類物，也有其理，此理可稱為本然藝術，馮先生稱之為「藝術作品之本然樣子」。就藝術本身而論，馮先生的見解，似乎太偏重於客觀的方面，何怪乎王恩洋先生譏評他是唯物論者。然則王先生對於所謂「藝術」究竟有怎樣的意見呢？王先生說：「真正之藝術，安有所謂本然底樣子哉？或謂藝術之高者必由人力而入於自然。云自然者，非有心、非故意之所為，乃適如其本然者而舒發之耳。此語不然，……所謂自然者，不勉強之謂，不模仿之謂，如果之熟，自然落地，豈是如馮先生所謂「讀無字天書」，得本來樣子者哉？當知無字天書本無書，本來樣子無樣子，藝術者創造，非模仿也。……藝術之成就果在人，不在境，在心情，不在樣子也」（註二一）。王先生這幾句話，適與馮先生所說相反，若易地以觀，王先生似乎是唯心論者。因為王先生的見解，似乎太偏重於主觀的方面的緣故。如果我們站在民生哲學而考察，那麼，馮、王兩先生的見解，各有所偏；具體言之，即馮先生的見解是太偏重於客觀的而有唯物論的嫌疑；王先生的見解是太偏重於主觀的而有唯心論的色彩。但是照民生哲學的觀點，前面

第二章第一節「道德之本源」裏面已經說過，宇宙間一切事物之本質既不是精神，也不是物質，乃是如 國父所指示，歷史之重心是民生而不是物質，而精神與物質二者本合為一；同時，又如 總裁所指示，精神與物質二者相因而生，相濟而成約。因此，無論道德或藝術，它們都是如此的。關於道德的方面，究竟怎樣，此地不必再述；至於藝術的方面呢，它當然不能例外；具體言之，它的本質，也是精神和物質二者之綜合；因此，在整個的藝術問題上講，它本來無所謂是客觀的或是主觀的，也是客觀和主觀二者之綜合。照這樣的說起來，那麼，我們就可知馮先生認為藝術作品祇是各有其本來樣子，王先生認為藝術之成就在心情不在樣子，都是片面觀，而不是全體觀。

原來「美」與「藝術」二者，前面已經說過，是一而二、二而一的東西；具體言之，美是藝術之內容，藝術是美之形式。馮友蘭先生也說：「藝術家將其所欣賞、心玩者，以聲音、顏色或言語文字之工具，用一種方法表示出來，使別人見之，亦可賞之、玩之；其所表示即是藝術作品」(註二)。此地馮先生所謂「心賞、心玩」，實際是指「美」或「審美」而言；所謂「表示」，實際是指「藝術」或「藝術作品」而言的。因此，我們若站在「美」或「審美」的方面說話，那麼，我們不妨採用王先生的見解，認為藝術之成就在心情不在樣子；反之，我們若站在「藝術」或「藝術作品」的方面而說話，那麼我們又不妨採用馮先生的見解，認為各種藝術作品各有其本來樣子。這猶猶易經上所謂「一陰一陽之謂道」這一句話，認為這是整個的，不過我們因有時、空之關係，而發生各別的看法，有時從陰面而出發，也有時從陽面而出發而已一般。惟其如此，故馮、王兩先生這兩種見解雖則各有所偏，但是並非實不可取的。況且，無論馮先生或王先生自己也都已見到藝術之所以為藝術的是主觀的同時又是客觀的。譬如馮先生說：「所謂美之理，其中亦涵有可能底主觀的成分。若完全離開主觀，不能有美，正如完全離開主觀，即不能有紅色」(註二三)。又如王先生說：「藝術之本來樣子到底有沒有？我對這點，認為是亦冇底，亦非冇底。何以故？藝術家必始於觀物；不但觀之，而且體會之」(註二四)。由此，可見馮先生並非絕對的主張藝術祇有客觀性而不含有主觀的成分，而王先生並非絕對的主張藝

術祇有主觀性而不含有客觀的成分。不過，他們大體上還是以哲學所提示，亦會變為客觀和主觀二者有綜合之可能和必要而已。同時，他們又似乎在一方面而固執認爲「美」與「藝術」二者有聯繫之關係，但是在他方面却把這二者分做兩途的解釋；具體言之，即馮先生站在藝術作品的一途而解釋，王先生站在審美的一途而解釋。惟其如此，故馮先生有唯物論者之嫌疑，王先生有唯心論者之色彩。

以上所說，是關於所謂「藝術」之意義及「美」與「藝術」二者有怎樣的關係之輪廓的說明。現在再牽討論藝術與道德二者之關係吧。據馮友蘭先生所研究，他說：「哲學是舊說所謂道，藝術是舊說所謂技。莊子養生主說：『臣之所好者道也，進乎技矣』。舊說論藝術之高者謂其技進乎道。技可進於道，此說我們以爲是有根據底」。他又說：「哲學講理，使人知；藝術不講理，而能使人覺。我們常說：『我覺得舒服或不舒服』。我們現在所謂覺，正是此義。我們於上文說，理是可思而不可感者。此感是指感官所有之感說。理是不可感者，亦是不可覺者，實際底事物，是可感者，可覺者。但藝術能以一種方法，以可覺者，表示不可覺者，使人於覺此可覺者之時，亦彷彿見其不可覺者；藝術至此，即所謂技也而進乎道矣」（註二五）。此地馮先生所謂「道」，是舊說所謂「道」，它是指今日所謂「哲學」而言，並非我們所謂「道德」的意思。但是照舊說，它所謂「道」，是哲學與道德之通稱，譬如宋、元、明的理學，是哲學同時又是道德之學。因此，馮先生所提出的「技與道」這個命題，也可以說是技與藝術與哲學之關係同時又是技與藝術與道德之關係而言的。不過，因爲本節所提出的「藝術與道德」這個命題。是要與前節所討論過的「科學與道德」相對舉；同時，前節又經說過，科學與哲學二者雖則各有一種方法，然而它們所研究之對象同是屬於知識，並且其目的同是在於求真，而與道德本身之目的在於行善，自有單別的，所以本節所要討論的「藝術與道德」這個命題，是要與哲學問題暫相分離，祇問藝術與道德本身二者有怎樣的關係而已。然則藝術與道德二者究竟有怎樣的關係呢？馮友蘭先生有幾段關於「藝術之教育底功用」的話說得好，現在爲參考起見，姑先把它抄錄在下面：

「好底藝術作品，既能使人覺有一種境界而引起一種與之相應之情；如此則欲使人有某種情者，即可以

其藝術作品引起之。人之各種情，有適宜於社會生活者，有不適宜於社會生活者，自社會之觀點看，其適宜於社會生活者是善底，其不適宜者是不善底。有藝術作品，能使人覺一種境而引起一種善底情者，此種藝術作品，自社會之觀點看，可以有教育底功用，可以作為一種教育的工具。

「儒家對於樂極為重視，其所以重視樂者，即以為樂可以有教育底功用，可以作為一種教育的工具。荀子樂論及禮記樂記，皆以為某種底樂，可以引起人之某種底情，所以欲使人有某種底情者，即提出某種樂。荀子樂論說：『夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹節之文。樂中平則民和而不流，樂肅莊則民和而不亂』。又說：『故樂者，出所以征誅也，入所以揖讓也。征誅揖讓，其義一也』。征誅須用入之某種情，揖讓須用入之另一種情；此等情皆可以某種樂引起之。所以說：『征誅揖讓，其義一也』。

「自社會之觀點看，最好底樂，即能引起人之善底情者。禮記樂記亦說：『先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也；將以教民平好惡而反人道之正也』。此所謂人道，即道德底標準也。對於第五卷中所說者（指新學學第五卷而言）。

「荀子樂論又說：『樂也者，和之不可變者也，禮也者，理之不可易者也』。此說出樂之主體性質是和，有不可變之和，可以說是和之理，樂之理涵蘊和之理；實底樂，乃代表樂之理，亦即代表和之理者。故好底音樂可以使人覺和而引起其和愛之情。荀子樂論說：『故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬。閭門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親。鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。故樂者，審一以定和者也』。

「荀子樂論又說：『故樂行而志清，禮修而行成；耳目聰明，血氣和平；移風易俗，天下皆寧，美善相樂』。自社會之觀點看，好底樂能引起人之善心，使其潛移默化，日遷善而不自覺，所以樂能『移風易俗，天下皆寧』。詩序說：『正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美風俗』。詩亦是一種藝術。照以上所說之理由，任何一種藝術，皆可具有教育底功用，皆可以作為教育的

工具。不過有些藝術，因其所憑藉工具之不同，其感人或不能如樂之普遍耳。藝術底作品是美底，道德底行為是善底；用美底藝術作品，以引起道德底行為，此之謂「美善相樂」。（註二六）。

照上述的馮先生這幾句話看起來，就可知藝術尤其音樂與道德二者有怎樣的密切關係了。孔子本來已經說過幾句話：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（註二七）。孔子這幾句話，就是把道、德、仁、藝四者同時並重，也就是說出藝術與道德二者有怎樣的密切關係的意思。孔子又說：「興於詩，立於禮，成於樂」（註二八）。孔子這幾句話，也是如此的；並且孔子認為詩對於教育有功用，似乎比之音樂對於教育有功用為更大的。孔子又說：「小子，何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名」（註二九）。觀孔子這幾句話，就可以窺見他怎樣的重視詩之一斑了。不但詩經一部書如此，就是易經，若從文學的觀點來考察，它也是一部美的文學，不啻好像詩經一般。同時，它裏面又是很富有道德和政治的意義。總括以上所說，凡稱為藝術者，不問其為音樂、詩歌、文學或其他等等，都是與道德有密切的相互關係的。

據馮友蘭先生所研究，詩有止於技之詩，也有進於道之詩（註三〇）。我認為不但詩如此，其他一切藝術都是這樣的。如果任何一種藝術祇止於技，那麼，它不但於道德無裨益，反而有害的；反而，如果任何一種藝術能進乎道，那麼，它纔有裨益於道德之可言。由此，更可見藝術之於道德，不拘是好的或壞的，都有莫大的影響；同時又有一種不可分離的關係。以上所說，是站在藝術和道德二者本身所有的本質上說出美與善是一教的；具體言之，好的藝術，能夠引起人之善心，使其潛移默化，日遷善而不自覺；反而，壞的藝術，也能引起人之惡心，使其同流合汙，日趨惡也不自覺。惟其如此，故孔子說「樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆」（註三一）。孔子頭一句話所謂的「樂則韶舞」，照朱子所注釋，取其盡善盡美，這就是說好的樂能引起人之善心的意思；後四句話所謂的「放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆」，就是一面說出壞的樂有怎樣的引起人之惡心，一面認為這種壞的樂非禁絕不可的意思。但是站在純粹的藝術的立場來考察，那麼，美本身自

有一種法則，善本身也自有一種法則；具體言之，即美學上之法則，是在於要人們鑑別事物之美醜；倫理學上之法則，是在於要人們鑑別事物之善惡；此外，還有論理學上之法則，是在於鑑別事物之是非或真偽。像這樣的分類法，美、善、真三者，在學術上講，各有各的一種任務，而不可混為一談的。但是像這樣的說法，並非否定藝術與道德二者之關係，反而能使這二者之關係益臻密切的。譬如法國社會學者涂爾幹(Durkheim)說：「假使我們要發展自我，却不能夠站在自己的利益，又不能夠站在審美的利益上，却要使這種發展對於自我之外的其他人有一些有利益的效果」。然則為什麼不能夠站在審美的利益上呢？他說：「但是若我們祇求自己的智慧及自己的才能為着好讓我炫耀，成功一種完美的藝術作品，則我們的行為將絕不能夠被看作是道德的」(註三二)。涂爾幹這幾句話，也就是認為藝術作品若祇止於技，則無補於道德的意思。孔子說：「巧言令色，鮮矣仁」(註三三)。又說：「巧言亂德，小不忍則亂大謀」(註三四)。孔子這幾句話，雖則不是直接的指藝術作品本身而言，然而可以說它是間接的暗示着一切藝術都不應當祇止於技，作為炫耀人世或沽名釣譽的工具，而必須再進乎道，以發揮其在教育上有莫大之功用，至少限度，它可以作為一種教育——道德教育——的工具。

第三節 宗教與道德

什麼叫做「宗教」？從英語“Religion”這個名詞看來，它的解釋，就是“A habitual all-pervading sense of dependence on, reverence for, responsibility to, a higher power”的意思。若照中譯，我們可以簡譯之為「信心」、「兼託」或「信仰」。原來照一般信奉宗教者的說法，他們認為上帝是存在的；但是照哲學家的眼光看來，他們以為上帝的存在不可證明的。然則像這樣的兩種相反的態度究竟能否調解呢？倘能調解，又將怎麼調解呢？照德國詹姆斯的見解，他明知上帝的存在是不可證明的，但是他深信上帝存在，他

信仰而又明知其信仰只是信仰。這就是因爲詹姆士以爲信仰上帝存在不過是出於其「信仰的意志」(Will to believe)；而所謂「信仰的意志」，就是上面所謂「信心」、「崇託」或「信仰」的意思。

照馮友蘭先生的見解，他認爲詹姆士對於上帝存在之說，如持如此態度，則即是比此說於詩。他說：「形上學中底所謂命題，則不可以邏輯上底真假論。形上學中底所謂命題並不是命題，不過是些無意義的話而已。由此方面說，形上學只可以與詩比。詩中所說的話，亦不可以邏輯上底真假論，亦是些沒有意義底話。詩說無意義底話，但其無意義底話，可以使人得到一種情感上底滿足。形上學亦說無意義底話，其無意義底話，亦可以使人得到一種情感上底滿足。例如說：『上帝存在、靈魂不滅、意志自由』，都是沒有意義底話。這些話雖沒有意義，但人聽了這些話，可以得到一種情感上底安慰。由此方面說，對於人，形上學與詩有相似處可用」(註三五)。馮先生更說得好：「肯定上帝存在、靈魂不滅、意志自由，都是一種積極的肯定。真正底形上學不作積極底肯定，亦不能作積極的肯定。真正底形上學不能予人以積極底知識，但可使人對於實際有一種了解。這種了解可以說是不著邊際底了解。雖是不著邊際底了解，但由此種了解，宇宙人生，對於有此種了解底人固有一種意義。此種意義即構成人的「一種境界」。此種境界即新原人(馮先生近著)所謂「天地境界」。真正底形上學雖不討論上帝存在、靈魂不滅、意志自由等問題，更不肯定上帝存在、靈魂不滅、意志自由，但可使人有一種境界。得到此種境界者，在此種境界中，可以說是已自同於上帝，已得到不滅與自由」(註三六)。照馮先生這些話看起來，就可知在真正的形上學上講，所謂「宗教」之意義，並不一定要肯定上帝存在，但是可以信仰上帝存在，使人們可以得到一種情感上的滿足或安慰，並不像傳統的宗教武斷的迷信上帝是真實的存在一般。因爲「迷信」與「信仰」本是不相同的，即前者是屬於知識的部分，若知得不正確，那就會陷於盲從；後者是屬於情感的部分，若內心有誠意，那也能得到滿足的緣故。

以上所說，是就西洋方面所有的「宗教」(Religion)這個名詞而立論的；如果按諸中國古籍，對於宗教之意義又將怎樣解釋呢？按諸中國古籍，本來沒有所謂「宗教」這個名詞；有的祇是有一個「神」字而與「宗

「教」這個名詞相當的。什麼是「神」？前面第一節豈不是已經引用過孟子所說的話嗎？孟子說：「聖而不可知之謂神」。此地孟子所謂的「聖而不可知」這一句話，不啻就是維也納派所謂「真正的形上學」的意思。因為孟子所謂「聖而不可知」，不啻就是真正的形上學上所謂「不可思議」的意思，也就是康德所謂「不可知」的意思。康德所謂「不可知」，就是他自己所謂「物自身」或「物如」(Ding-in-sich, thing in itself)。而「物自身」或「物如」，照康德所說，他認為它是離我們主觀之絕對實在，而與數學命題在我們主觀上有經驗的實在性自有區別的。因為康德有了這種「不可知」的根據，所以他認為一般人多以爲形而上學是積極的知識，它能够證明「上帝存在、靈魂不滅、意志自由」，但這是不可能的。不但康德如此，並且維也納學派更說這三個命題本來都沒有意義，嚴格的說，本來都不是命題。照馮友蘭先生的意見，他認為康德及維也納學派以爲如此已打倒了形上學，但我們（馮先生自稱）於上文已說明形上學不討論對於實際有所肯定底問題。因爲這一種底問題如其可以回答解決底，則常識或科學應已或應須回答解決。如其是不可回答解決底，則形上學亦不能回答解決。上帝存在、靈魂不滅、意志自由等問題，都是對於實際有所肯定底問題。這一類底問題，真正感形上學本來不討論（註三七）。我認爲馮先生這種見解是很對的。同時，我覺得孟子所謂「聖而不可知之謂神」，就是馮先生所謂「真正底形上學本來不討論對於實際有所肯定底問題——上帝存在、靈魂不滅、意志自由等問題——的意思。

但是在另一方面講，馮先生也經說過，真正底形上學不作積極底肯定，也不能作積極底肯定；真正底形上學不能予人以積極底知識，但可使人對於實際有一種了解。他又以爲真正底形上學雖不討論上帝存在、靈魂不滅、意志自由等問題，更不肯定上帝存在、靈魂不滅、意志自由，但可使人有一種境界。得到此種境界者，在此種境界中，可以說是已自同於上帝，已得到不滅與自由。關於這一層，在我前面也經引用馮先生的許多話，此地不必再述，現在我姑重複的說句話以爲馮先生在這一方面所說的話也是很對的。原來在我們中國，孔子對「靈魂」的觀念，如同馮先生所說一樣，雖則不作積極的肯定，認爲神是真正的存在，但是可使人對於實際有一

種了解，換一句話說，可使人有一種境界。譬如論語八佾所記載：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，絜不祭。』」這幾句話，就是表示着孔子雖則在理論上明知神是不會存在的，但是在實際上，當祭祀之時，他却不能不當作神是存在着的。因為祭祀要出於誠，有其誠則有其神，無其誠則無其神。這並非說神之有無存在，實在是要問其有無致其如在之誠。朱子解釋得好：「當祭之時，或有故不得與，而使他人攝之，則不能致其如在之誠，故雖已祭，而此心缺然，未嘗祭也」。此地所謂「誠」之一字，實在講起來，就是前面所謂「信心」、「靠託」或「信仰」——「宗教」——的意思。關於祭祀之討論，我又覺得馮友蘭先生解釋得最有價值，現在為參考起見，抄錄在下面：

「宗教對於一般人之功用，在保證，實際上有一全智全能底權力，以為人對於將來底希望之保證。宗教對於有一部分人之功用，則不是如此或不止如此。顯明此點，我們先說祭祀。」

「先就普通對於鬼之祭祀說，朱子說：『來而伸者為神，往而屈者為鬼。』又說：『既屈之中，又自有屈伸。』祭祀致得鬼神來格，便是既屈之氣，又能伸也。」（語類卷三）。既屈者又伸，此是說不徹底。不過既屈者雖不能復伸，而既屈者與現在事物之關聯，則非不可有。能作祟之鬼，對於現在有關聯，即不能作祟之鬼，如認為現在之人所知，則亦可說與現在事物關聯。對於鬼之祭祀，即所以加強加重，此種關聯，使所祭之鬼，能彷彿重現於現在。所謂「祭祀致得鬼神來格」，實際上並不是鬼來格人，而是人去格鬼。禮記祭儀說：「齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所謂齋者。祭之日，儼然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愾然必有聞乎其歎息之聲」。此即有意地特別加強加重鬼對於現在之被知之關聯，使之彷彿能重現於現在也。現在於追悼會、紀念會中所行之默念三分鐘，亦所以有意加強加重此種關聯也。人對於鬼總有所思慕，所以無論社會制度若何變，祭禮總是少不了底。不過其名稱儀式或可有不同而已。

「我們於上文說，我們所謂鬼之永遠存在，可以說是永生，亦可以說是永死。假如有鬼能當為人所祭

祀，則此鬼之永生之程度，在此方面，可以說是比別鬼大。蓋在祭祀中，此鬼特得穩妥現於現在，現於現在，乃所謂生者之真正底意義也。古以立德、立言、立功，爲三不朽。此所謂不朽者，即指此所說穩妥現大之永生。蓋有所「立」者，能常爲人所崇拜，常爲人所以爲神，在人之崇拜中，常得彷彿重現於現在也。

「宗教不能離乎儀式，其儀式大部份亦是關於祭祀者。但於普通之祭祀中，祭祀者所思念者是鬼，是偶像。在宗教之祭祀中，祭祀者所思念者是神。此神雖是以鬼爲神之神，然於祭祀者之想像中，他是一種完全底典型。事物之完全底典型，是超乎個體者。對於超乎個體者之思念，可使人得到一種超乎個體、超乎自己之境界。宗教特設一種環境，使人對於此境界，有所感覺。寺廟之建築必極莊嚴；其中陳設必極華貴；其音樂必極肅穆；其儀式必極威重；在此情形之中，人可對事物之完全底典型，彷彿有所感覺；對於超乎個體、超乎自己之境界，有所感覺。事物之完全底典型，本不可感覺者，在此情形下，宗教能令人彷彿感覺之。人於此情形中，彷彿有此感覺，且有超乎個體、超乎其自己之感覺。如此種感覺，不僅暫時有，而且能永久者；則有此感覺之人，即已「超凡入聖」」（註三八）。

上面所引用的馮先生這幾段話中，起首雖則借用世俗所謂「神」，即以鬼爲神之神來說明的，然而他以他自己說鬼神而與鬼神二名以新義的話，是與一般人所謂鬼神之意義，相差並不甚遠，其間且有許多相通處。關於「鬼神」二字之新義，馮先生又說：「凡事物之過去者是鬼，事物之將來者是神。此所謂『鬼神』，亦即是鬼神之義。事物之過去者爲鬼，爲鬼；事物之將來者爲神，爲神。不過說事物之過去者爲鬼，而不說事物之變化之在衰毀之階段者爲鬼，已較近於一般人所謂『鬼』之意義。例如一般人說某人之鬼時，其人之生存必已爲過去。雖信有鬼者信某人之鬼，現仍繼續存在，而亦必承認某人之存在爲過去。如某人之存在不爲過去，則現在即無某人之鬼可言」（註三九）。馮先生對於「神」之一字又有幾句話，說：「我們於上文說：將來底事物是神，所以稱之爲神者，將來底事物是方來，方來是伸，伸故謂之神。此是神之一義。神之另一義是不可測。過

去處事物是當然；當然不可測。將來處物事是或然，或然不可測。所謂不可測者，即不能預知或預定其是如何也。具體底個體處事物之成爲若彼或者此，其中皆有偶然之成分。所以對於具體底個體處事物之命題，實不能是必然底命題。事物已成既往，則一定而不可變。但將來之事物，則可如此，亦可如彼。其果對如此或將如何，不能有理論以證明其必然。我們皆信明天有大陽，明天不是地球末日；但不能有理論以證明其必繼續地如此。所以將來底事物是或然；或然者，不可測；不可測之謂神。由此之義，我們亦說：將來底事物是神（註四〇）。馮先生的第一段話和第二段話中關於「神」之第一義，實在是根據於張橫渠和朱子二人所謂「鬼神」之義而說云然的；他的第二段話中關於「神」之第二義，又是與孟子所謂「聖而不可知之謂神」這種解釋頗相符合的。現在我們不問其爲神之第一義或第二義，我們認爲這兩義，都是與道德有積極的相互關係的，這不會就是如馮先生所說：「宗教以鬼爲神，對於一般人可以減輕其對於將來之憂疑，對於趨避之怖尤，對於一部分人可使其彷彿感覺事物之完全虛與飄，因而得一種超乎個體，超乎自己之境界」一般。因爲就一般人而論，如果照個人都有一種「以鬼爲神」的觀念，那麼，他們對於過去的罪惡，也許會有所懺悔；對於將來的禍患，也許會有所憂疑的。就一部分人而論，小書之，他們可以藉宗教之情感以作個人修養（即安身立命）之工具；大言之，他們也可以藉宗教之力量以作對人救世（即博施濟衆）之工具，合言之，這些又不外是道德的行爲的意思。

然而仔細的研究起來，上述的這些藉着宗教之觀念和力量而表現的道德的行爲，其內容和作用還含有多少功利的成分。具體言之，譬如說「個人安身立命」，這就是含有「登極樂國」或「天堂」的意思；又如說「個人博施濟衆」，這也就是含有「施與恩惠」或「博得好感」的尊思。因此，這些道德的行爲，不但沒有到達天地境界，並且還未曾做成道德境界的。以上所說，是指其他一切宗教之情形而言的，但是就中國古代之祭禮（此地姑稱之爲「宗教的儀式」）而論，它却不是如此的。具體言之，中國古來所有之祭祀，雖不能說到遠天地境界，然而可以說已經做到道德境界了。按諸字義，所謂「祭」，是祀神祀祖之義；所謂「祀」，書八政：「絜曰祀」。由此可見「祭」與「祀」二字相通，合言之，這也不過是「祭」一字之義；不啻今日所謂「宗教」

式」或「紀念典禮」，譬如紀念日，追悼會，公祭之類一般。同時，照書經所說，祀是政事之一；在古代，「政」與「教」是合一的，所以祭祀義又不外乎一種教育——道德教育——的作用的意思。照上述的這個祭祀之意義看來，就可知中國古代所有的一切祭祀，不外乎「祖先崇拜」的意思。原來所謂「祖先崇拜」，又不外乎「報本反始」的意思。曾子說：「慎終追遠，民德歸厚矣」（註四一）。曾子這兩句話，固然祇是指喪祭而言；照朱子所注釋，「慎終者，喪盡其禮，追遠者，祭盡其誠。民德歸厚，謂下民化之，其德亦歸於厚」；然而曾子這兩句話，也未嘗不可以推而廣之，可以用來作為一切祭祀之解釋，朱子也繼續的說：「蓋終者，人之所易忽也，而能謹之；遠者，人之所易忘也，而能追之；厚之遠也。故以此自為，則己之惠厚；下民化之，則其德亦歸於厚矣」。朱子這幾句話，不啻就是關於一切祭祀的性質之說明一般。

若就中國道德之本質而論，它是「民生」；而所謂「民生」，橫的說，是關於人類之全體；縱的說，是關於宇宙之繼續；前者是社會，後者是歷史。無論從社會上或從歷史上講，我們無論怎樣，總要顧到自我以外的人，同時又不可忘掉已經死過去的人。譬如禮記樂記說：「樂也者，施也；禮也者，報也。樂，樂其所自生，禮，反其所自始。樂享德，禮報情，反始也」。檀弓說：「樂，樂其所自生，禮不忘其本。禮器說：「……故禮有報而樂有反。禮待其報則樂，樂得其反則安。禮之報，樂之反，其義一也」。注禮有報，資於樂也；樂有反，資於禮也」。又說：「禮也者，反其所自生；樂也者，樂其所自成。是故先王之制禮也以節事，修樂以道志，故觀其禮樂而治亂可知也」。注「萬物本乎天，人本乎祖。禮主於報本反始，不忘其所由生也。王者功成治定，然後作樂。以文德定天下者，樂文德之成，以武功定天下者，樂武功之成，非泛然為之也」。總括以上所說的這些話看起來，就可知我們中國道德尤其主要的一部分所謂「禮」之本質是在於「報本反始」。惟其如此，故禮記一書，其內容大半是記載祭祀之事。除掠王制、郊特牲兩篇是特別的記載帝王祭天之事實之外，又如祭法一篇，是記載舊說薦羞之義；祭儀一篇，是記載有虞氏至周天子以下所祭祀羣神之類；祭統，是記載祭祀之本。我們可以總括的說幾句話，禮記這部書，不外乎教人們怎樣的報本反始之一種道德教育的書籍。再進一步的

說，中國古代的道德教育本來視天人合德。譬如禮記鄉射義性所說：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。」又如袁公問所說：「仁人之事親也，如事天，事天如事親。」這些話，就是所謂「天人合德」的意思。由此，可以窺見中國古代的道德宗教與道德二者有怎樣的密切關係之一斑了。

其次，就中國古代祭祀之種類而論，中國古代之祭祀，照周禮所說：「天神，人鬼，地祇」。就中，第一、第二兩種祭祀，是紀念有大勳勞於發生萬物者而設的，第二種祭祀是紀念有大勳勞於人事和道德問題而設的。先就前者而論，譬如所謂「社」，是土地神主之義；詩經說：「以社以方」。疏：「社，五土之社，儲生萬物，以古之大有功者配之」。又如祭后土也曰「社」。禮記「郊社之禮，冬至祭天曰郊，夏至祭地曰社」。又如所謂「社稷」，是土穀之神。禮記：「諸侯祭社稷」請舉一、二實例來證明吧，譬如四川灌縣於每年四月間舉行李氏父子（即李冰和李二郎）祭祀，以其有大勳勞於都江堰之創始的緣故。又如最近國民政府規定每年大禹誕辰爲工程節等是。復次，就後者而論，譬如古語所謂「禘」，是屬於這一種祭祀。或說「禘」有三：一是四時之禘，禮記王制：「春禘、夏禘、秋嘗、冬烝，夏商之禘也」。一是殷祭，五穀一禘，三歲一禘，皆合羣廟之主，祭於太祖廟（即大合祭先祖也）。一是大禘，禮大傳，禘其祖之所自出，以其祖配之。一說「禘」，一說「實」爲一事，而禘卽實祭中之一。但是後一種祭祀，並非一定祇限於自己一脈繼承而有同一系統及其大小宗支之先祖或祖先而崇拜的，並且凡是有大勳勞於大事問題，尤其有大勳勞於維持世道人心之大人物一律的爲後人所祭祀的。譬如祀孔，是其最著的一個實例。現在單就「祀孔」而論，自西漢（即漢文帝時代）以後，各朝代令全國學子一律的於每年八月二十七日（農曆）在大成殿祭祀孔子；清末升孔子於大祀；猶存「釋奠」。民國三年，定稱曰「祀孔」；當時禮制館有祀孔典禮一書印行。孔子本非教主，然而祀孔一層，也不過以其有功於維持世道人心的緣故。最近，國民政府規定孔子誕辰（即每年八月二十七日，姑用現行的國曆）爲「教師節」；而所謂「教師節」，就是以孔子是爲萬世師表的緣故。再進一步的說：所謂「萬世師表」，若用現代語來釋讀，不過就是所謂「道德的鼻祖」的意思。但是所謂「鼻祖」，不免與前面第七章第一節「傳統道德之意

義裏面所說的「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」這一句話相衝突，那末，我們對於孔子不妨改稱為「道德的祖先」，因為所謂「祖先」一語，在一方面講，既非「鼻祖」或「始祖」(Origin)之義；但在他方面，又是含有「典型的」(Original)意思。因此，如果我們稱孔子為「道德的祖先」，那麼，我們就顯孔子為一位「最典型的道德家」。而所謂「最典型道德家」，又不會說是條件件齊全能夠後實行同時又能夠不斷的實行的意思。前面第八章第二節「道德家之意義」裏面所謂的「人師」，就是此地所稱「最典型的道德家」的意思；但是與「人師」相對舉之所謂「經師」，可以稱為「道德學的祖先」，不啻就是所謂「最典型的道德學家」的意思。不過，英語「The Original Basis」可以適用於「最典型的道德家」和「最典型的道德學家」兩已。

再就孔「自己而論，他平日對於「祭祀」之重視比之任何人更甚；換句話說，在孔子當時，沒有一人像他那樣的重視「祭祀」並且探明白祭祀之禮。孔子說：「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣」(註四二)。照趙伯循所注釋：「禘，王者之大祭也，王者既立始祖之廟，又推始祖所自出之帝，祀之於始祖之廟，而以始祖配之也。成王以周公有大勳勞，賜魯重祭，故得禘於周公之廟，以文王為所出之帝而周公配之，然非禮也。禮者，方祭之始，用鬱鬯之酒，灌地以降神也。魯之君臣，當此之時，誠意未啟，猶有可觀。自此以後，則難以深意，而無足觀矣。孔子本不欲觀。至此而失禮之中又失禮焉，故發此歎也」。或曰禘之既，子曰：「不知也。如其既者之於天下也，其如示賸斯乎，指其掌」(註四三)。孔子這幾句話，是說禘禮的既而發論；他的意思，就是發「不王不禘」之論，又魯之所當禘者，故以不知答，然而並非真有所不知道的。由此，可見孔子不僅重視祭祀，並且要有合乎禮之祭祀，否則寧可不祭祀的。孔子還有一句話說着：「非其鬼而祭之，諂也」(註四四)。孔子這幾句話，就是說「非其所當祭之鬼而祭之，實等於求媚」的意思。由此，更可見孔子之所以重視祭祀，其真的是在於「報本反始」或「報本遠達」，並非向鬼求媚的意思。他在這一句話之下，突然接續着說：「見鸞鳴為，無勇也」，這並非是偶然的，乃是大有深意存在於其間的。具體言之，這不啻指示出祭

祀與道德二者有怎樣積極的相關係性，並且暗示着祭禮不應當含有多少功利的成分，也應當講求義理的一般。照以上所說的這幾段話看起來，就可知我們中國之祭祀，固然是「一種宗教儀式或紀念典禮」，然而它決非像其他一切宗教兼帶着宗教之觀念和力量而表現的道德的行為含有多少功利的成分一般。原來宗教大都是出世的，道德一定是現實的。就宗教而論，固然有許多派別，如有些是信奉一神教者，譬如基督教和回教等是；有些是信奉多神教者，譬如佛教是。除掉一神教和多神教之外，還有所謂「汎神論」和「無神論」兩種；固然，這兩種神論是屬於哲學問題之舉，而與宗教問題無涉，但是這等哲學，歸納起來，大致可以辨為「形而上學之神學派」(The theological school in metaphysics)。因此，所謂「神論」，又可以大別為二：一是有神論，一是有神論；同時，在大體上講，有神論之主張，視為人性之道德生活與宗教生活之內在的要求是一致的；但是無神論之主張則反是。譬如中華民國元年蔡子民先生當第一任教育部部長時，他主張在教育宗旨內「以美育代宗教而完成其道德教育」。蔡先生這種主張，是明白的認為宗教與道德二者毫無有何等相互的關係的意思。如果我們站在道德的立場而說話，那麼，有神論之主張，是一種「有神的道德論」；無神論之主張，是一種「無神的道德論」。因為前者是一種「有神的道德論」，所以他們譬如基督教徒、回教徒和佛教徒雖則認定人性之道德與宗教生活之內在的要求是一致的，然而他們還是以宗教為出發點，認為人做善則受上帝賜福，將來死後必登天國或天堂；人做不善則受上帝懲罰，將來死後必入地獄。像這樣的以將來能登天堂或入地獄為目的，這豈不是出世的思想嗎？復次，因為後者是一種「無神的道德論」，所以他們譬如蔡子民先生不但反對那些藉着宗教的感情和力量去表現其道德的行為，並且連同宗教的情操以陶冶其道德的心情也一併根本的把它取消了。再換句話說，蔡先生所謂的「以美育代宗教」這一句話，就是祇承認藝術與道德二者有積極的相關係性而斷定宗教與道德二者之關係，不認「風馬牛不相及」一般。像這樣的絕對反對宗教與道德二者有怎樣積極的相關係性，這豈不是一種實現主義嗎？或者站在藝術的立場而說話，豈不是一種宗教主義嗎？

若照中國古籍上看來，孔子的道德教育思想，並不是這樣。具體言之，孔子的道德教育思想，在一方面

看來，固然不假其他一切宗教教詩有一種出世的觀念；但是在另一方面看來，却又不像葉先生一定要把宗教的情操拒之於九霄之外的。更具體的說，在一方面看來，固然孔子有時如馮友蘭先生所說：「……對於將來，常懷憂疑，對於過去，常懷偉光，因之感覺需要一全智全能底權力，以保證其將來，改變其過去。信實際地有此權力者，對之作祈禱，即欲其保證將來也；對之作懺悔，即欲其赦免過去也。」一樣，他對王孫賈說：「不然，穢罪於天，無所禱也。」（註四四）。又如論語泰伯所記載：「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。』諫曰：『禱謂于上下神祇。』子曰：『丘之禱久矣。』」。孔子對於王孫賈而說的那兩句話，就是「要教王孫賈對於過去的罪過，有所悔尤的意思；孔子對子路而告的這一句話，如朱子所注釋：「……既曰有之，則與人未嘗有過，無善可遷，其素行固已合於神明，故曰丘之禱久矣……故孔子之於子路，不直拒之，而但告之無所禱之意」。除掉這些話之外，孔子還有些好像對天發誓的話，譬如論語雍也所記載：「子見南子，子路不說，夫子矢之曰：『予所否者，天厭之，天厭之。』」。有些好像託天之佑的話，譬如他說：「天生德於予，桓魋其如予何？」（註四五）。又說：「……天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（註四六）。有些好像埋怨天理的話，譬如論語先進所記載：「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」。但是孔子有時又說不必怨天的話，譬如他告子貢說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」（註四七）。孔子這幾句話，雖則是要發發子貢之智，使他知道能够下學人事，便是上達天理；但是其語意中仍然含有「靠天行事」的意思。以上所引用的孔子這些話，姑無論其為對天發誓，託天之佑，或埋怨天理，大都不過用作表示宗教的情操之一種活動，並非一定要以鬼為神，或以一鬼為有全智全能者或其代表，則此鬼即成爲一教之教主，譬如基督教以耶穌爲有全智全能者或其代表，佛教以釋迦牟尼爲有全智全能者或其代表；回教以穆罕默德爲有全智全能者或其代表是。惟其如此，故在中國歷史中，有一時代竟以孔子爲教主，譬如西漢之今文經學及緯書，以孔子爲全智全能者，作春秋爲漢制法。像這樣的以孔子爲神，同時以之爲教主，那是極不妥當的。尤其如春秋緯演孔子乃黑帝之子，不啻好像基督教說耶穌乃上帝之子一般，這是一種

很荒謬的說法。照基督教之舊學家所說，上帝聖父，耶穌聖子，及其間之「聖靈」，雖為三位，而實屬一體。將全智全能的權力之運作一實際的個體而權像之，即有上帝之觀念。上帝是全智全能的，耶穌即其化身，或其代表。這是一種傳統的神話，並非我們所謂「宗教」或「神」。

實在講起來，孔子不但死後不能夠被人看做教主，就是在生前也並非宗教家，所以他對於鬼神，素來不談的。譬如論述而所記載：「子不語，怪、力、亂、神」。照朱子所注釋：「怪異、勇力、悖亂之事，非理之正，而聖人所不語；鬼神，造化之迹，雖非不正，然非窮理之至，有未易明者，故亦不輕以語人也」。又如季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死，曰：「未知生，焉知死？」（註四八）。孔子這幾句話，也就是表示着實現主義的意恩。不過，孔子並不像蔡元培先生那樣的表示着絕對的實現主義而已；因此，孔子所表示的這種道德思想，乃是一種「相對的實現主義」。因為孔子的道德思想，一方面是以人為本位，並且有時以他自己的人格稱號召的；他方面在祭神的時候，還是把「神」當作存在着的看待。僅其如此，故我們對於孔子祇可稱之為教師，尤其好優美國教育界人士對於杜威稱之為「教師之教師」(The teacher of teachers)一樣。也稱之為「教師之教師」，決不能夠稱他為宗教家，尤其不應當稱他為教主。不過，像孔子這樣的教師，他是富有宗教的情操，無論接物、處世或對人，無一不表示仁愛之情的一位教育家，並非那些寡情鮮德的學究可比。

綜上所述，孔子對於祭祀，決沒有像其他一切宗教家那樣的視宗教儀式為腐腐或懺悔之唯一的場所；同時，他對於鬼神，也沒有像其他一切宗教家視上帝或神為求錫福或赦禍之唯一的注願，尤其沒有像佛家，如王恩洋先生所說的「鬼神尚未可輕毀，所以者何？一切有情為因果之相生。因果相續，生命成流。此命之流，其勢奔突起突流者也。其來也，乃自前世轉來今世；其去也，復自今世流入他世。因果相續，三世不停，此勢不盡，此流不盡，此生命不盡，安得謂人一死無餘永不復生哉？」（註四九）一說。由此，可見孔子並非一般迷信鬼神之宗教家可比，充其量，祇可以說他具有一種宗教的情操，即使再退一步的說，我們或者不妨借用詹姆士的口氣，說孔子有信仰的意志。原來所謂「宗教的觀念」，是屬於知識的方面；具體的說，它是認識鬼神有靈

的問題。至於所謂「宗教的情操」呢，它是屬於感情的方面；具體的說，它不問鬼神是有的抑或是無的，總要彷彿感覺到有其神。除掉前面所已經引用過的孔子所謂的「祭如在，祭神如神在」這兩句話之外，譬如我們聽非基督教徒、佛教徒或回教徒，然而如果我們一旦聽到耶穌教堂、大雄寶殿或清真寺，見其建築之莊嚴、陳設之華貴、音樂之肅穆及其儀式之隆重，無不興起敬仰之心情，這就是所謂「宗教的情操」。再進一步的說，譬如我們一旦聽到孔子的大成殿，我們雖則未曾把孔子當作「教主」看待，然而對於孔子平日的人格發生不勝敬仰之餘，也會不知不覺的把孔子當作存在來看待的。又如我們每逢星期一上午舉行「國父紀念週」的時節，我們對於「國父平日的人格，如開對着孔子平日的人格發生敬仰之心情」一樣，也會彷彿感覺到「國父顯現在我們的目前似的。這些情景，也都是所謂「宗教的情操」的實感。不但死後如此，並且有些人因其人格之高尙，就是在他生前，也會被人發生具有一種宗教的情操的敬仰之心情。譬如論語子罕所記載：「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後』」。顏淵這幾句話，可以說是對於孔子的人格有所感覺到而發生之一種「宗教的情操」，把孔子當作像神的看待。因為如朱子所法釋：「此顏子深知夫子之道無窮盡，無方體，而歎之也」，所以顏淵不能夠用言語來形容孔子的人格，祇有用情感來歎賞孔子的道德之一途的緣故。最後所謂「信仰的意志」，顧名思義，就是屬於意志的方面；具體的說，它比之宗教的情操更進一層，即不但不問鬼神有沒有，總要彷彿感覺到有其神，並且還要自覺我們的「我」就是宇宙的主宰，或就是上帝或神。這就是馮友蘭先生所謂「天地境界」的意思。

馮友蘭先生說：「各人有各人的境界，嚴格地說，沒有兩個人的境界是完全同底。每個人都是一個體，每個人的境界，都是一個個體底境界。沒有兩個個體是完全相同底，所以亦沒有兩個人的境界是完全相同底。但我們可以忽其小異，而取其大同。就大同方面看，人所有底境界，可以分為四種：自然境界、功利境界、道德境界、天地境界」（註五〇）。至於這四種境界之特徵，我就簡單的由馮先生所說的原文中摘要在下面：「自然境界的特徵是：在天地境界中處人，其行爲是順才或順習底；此所謂「順才」，其意義即是普通所謂

「率性」。功利境界的特徵是：在此種境界中底人，其行爲是「爲利」；所謂「爲利」，是爲他自己的利。道德境界的特徵是：在此種境界中底人，其行爲是「行義」。義與利是相反亦是相成底。求自己的利底行爲，是爲利底行爲；求社會的利底行爲，是行義底行爲。天地境界的特徵是：在此種境界中底人，其行爲是「事天」底。在此種境界中底人，了解於社會的全之外，還是宇宙的全，人必於知有宇宙的全時，始能使其所得於人之所以爲人者盡量發展，始能盡性。在此種境界中底人，有完全底高一層底覺解。此即是說，他已完全知性，因其已知天。他已知天，所以他知人不但是社會的全的一部分，而並且是宇宙的全的一部分。不但對於社會，人應有貢獻，即對宇宙，人亦應有貢獻。人不但應在社會中堂堂地做一個人，亦應於宇宙間堂堂地做一個人。人的行爲，不惟與社會有干係，而且與宇宙有干係。他覺解人雖只有七尺之軀，但可以「與天地參」。雖上壽不過百年，而可以「與天地比壽，與日月齊光」。（註五一）。

以上所說，是馮先生對於所謂「四種境界」之一種解釋，我認爲這種解釋是很對的，然則宗教與所謂「天地境界」二者有什麼關聯呢，據馮先生的見解，他說：「宗教底思想，其最高處，亦能使人有一種境界，近乎是此所謂天地境界。例如一人辦一醫院，他的目的若是要想使他自已得名得利，他的行爲，即是求利底行爲，他的境界即是功利境界。他的目的，若是爲社會服務，他的行爲即是行義底行爲，他的境界，即是道德境界。若有些宗教家，辦醫院「行善事」，不爲求自己的利，亦不是專爲社會服務，而是爲神或上帝服務，爲對於神或上帝底盡職。若他的目的真是如此，而又純是如此，則他的行爲，即是宗教底行爲，他的境界，即近乎此所謂天地境界。我們說他的目的必需真是如此，而又純是如此，因爲有些人爲神或上帝服務，其目的是想以此爲手段，以求得神或上帝的思想。若其目的是如此，則他的行爲，又只是求利底行爲，他的境界，又只是功利境界」（註五二）。馮先生這一段話，是與前面第一節「藝術與道德」裏面所引用的法國濠德幹所說的「若我們祇求自己的智慧及自己的才能，爲着好讓我炫耀，成功一種完美的藝術作品，則我們的行爲將絕不能夠被看作是有道德的」那幾句話完全一致的。馮先生又說：「人由宗教所得底境界，只是近乎此所謂天地境界，嚴格地

說，其境界還是道德境界。因為在圖畫式底思想中（此地所謂圖畫式的思想，爾馮先生自己所解釋，就是後來的思想，它是只能想而不能思），人所想像底神或上帝，是有人格底。上帝以下，還有許多別底有人格底神，共成一社會。例如耶教以玉帝為父，耶穌為子，又有許多別底有人格底神，如約翰、保羅等，共成一社會。一個耶教的信徒，在圖畫式底思想中，想像有如此底社會，又想像其自己亦為此社會的一分子，而為其服務。如此底想像中，其行為仍是道德行為，其境界仍是道德境界。不過其所服務底社會，不是實際底社會，而是其想像中底社會而已（註五三）。照馮先生這幾句話看來，我們就可知並非說凡稱為宗教者，都是近乎所謂「天地境界」；換句話說，如果確定某一種宗教能夠近乎所謂天地境界，那麼，我們先說這一種宗教有無近乎所謂「天地境界」之資格以為斷的。照我個人的見解，前面已經說過，認為所謂「宗教的觀念」，不能夠說是近乎所謂「天地境界」；其次，所謂「宗教的情操」，或者勉強的可以說是近乎所謂「天地境界」，至於所謂「信仰的意志」呢，它簡直的可以說就是所謂「天地境界」。因為所謂「信仰的意志」，在社會的觀點上看來，它能夠做好像孔子所謂「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（註五四）的境界了。這種境界是超過於道德境界，也就是所謂「天地境界」的緣故，就事實而論，譬如耶穌、釋迦牟尼、謨罕默德等都有這樣的犧牲小我而服從大我之精神；因此，就他們的人格而論，他們的人格也可以說是近乎所謂「天地境界」。不但耶穌、釋迦牟尼、謨罕默德等這些宗教家如此，就是非宗教家如希臘蘇格拉底和我國孔子也何嘗不是這樣的。尤其孔子自述：「七十而從心所欲，不踰矩」，這一句話，在宗教的觀點上講，不啻可以說他已自覺他的「我」是宇宙的主宰，或就是神和上帝及已得到靈魂不滅；在道德的觀點上講，不啻也可以說他已得意志自由；合言之，他就是得到天地境界。因為他既能從心所欲，不踰矩，所以他就如中庸所說：「動而不勉而中，不思而得，從容中道」，能夠完成聖人之德。中庸則曰：「誠者天之道也」。再則曰：「唯天下至誠為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。再則曰：「至誠之道，可以前知。國泰將興，必有祿祿；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜。」

動乎四體，禍福將至，善必先知之，不善必先知之，故至誠如神」。綜合這些講而論，它們就是說出一「神」與「善」——「宗教」與「道德」——二者有怎樣的密切關係，同時，照它所說，所謂「神」就是「誠」尤其是「至誠」；所謂「至誠」，若易以宗教的口氣來稱謂，就是詹姆士所謂「信仰的意志」的意思。

凡上所說，是關於「神」與「善」——「宗教」與「道德」——二者之關係的討論；現在再來把「聖」與「善」作一度討論吧。在未討論「聖」與「善」二者之關係之前，則不能不把「聖」與「神」二者之異同及其關係先作一度補充的說明。前面第一節「科學與道德」裏面已經根據過孟子所說的「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」這兩句話，認為「聖」與「神」二者是一而二、二而一的東西，不過，前者比之後者稍為具體的；換句話說，後者比之前者稍為抽象的而已；但是如程子所說，並非在聖人之上，又有一等神人存在着。馮友蘭先生還有幾句關於「宗教」與「哲學」二者之區別的話，我們可以借用它來解釋「神」與「聖」二者之異同。馮先生說：「宗教使人信，哲學使人知。上所說宇宙或大全、理及理世界，以及道體等觀念，都是哲學底觀念。人有這些哲學底觀念，他即可以知天，知天然後可以事天、樂天，最後至於同天。此所謂「天」者，即宇宙或大全之義」（註五五）。如果照馮先生所說，那麼，我們可以認為神也是使人信，聖也是使人知，餘可類推。所謂「神」就是「信心」、「靠託」或「信仰」之義，本節開始的時節，已經說過，此地無須複述。至於所謂「聖」是「使人知」之義，照書經洪範所說：「思曰睿，睿作聖」，就可以思半過了。關於洪範所說的這兩句話之意義，我在前章第二節「智力測驗與道德測驗」裏面已經作過詳細的說明，此地也不必複述。若就「聖」與「天地」二者之關係而論，馮先生也有如次的論斷：「孟子說：『士先志』。周濂溪說：『士何志？曰：士希賢，賢希聖，聖希天』。賢是在道德境界中底人，聖是在天地境界中底人。在天地境界中底人的最高底成就是同天，所以說：『聖希天』」（註五六）。馮先生還有一段話對於所謂「聖人」之意義更說得好：「在天地境界中底人的道德行為，不是由一種特別有意底選擇，所以行之亦不待努力。論語：『如有所立卓爾』」（註五七）。程子說：這是「大段著力不得」。朱子云：『所以著力不得，像聖人不勉而中，不思而

得了。賢者著着力，要不勉不思，便是思勉了。此所以說，大體著力不後，今日勉之，明日勉之，勉而至於不勉。今日思之，明日思之，思而至於不思。正如寫字一般，會寫底固是會，初寫底須學他寫。今日寫，明日寫，自生而至熟，自然寫得」。聖人是在天地境界中底人，其道德行為不是出於特別有意底選擇，此所謂不思而得；亦不待努力，此所謂不勉而中。說聖人不勉而中，不思而得，這是不錯底。但如所謂賢人是指在道德境界中底人，則說賢人與聖人的不同，在於生熟的不同則是大錯底。賢人思而復得，勉而復中。聖人不思而得，不勉而中。這是由於他們的覺解的深淺不同，而不是由於他們的練習的生熟不同。出於習慣底行為，可有練習的生熟不同。但在道德境界及天地境界中底人的道德行為，都不是出於習慣底。只可以合乎道德底行為，有此等行為者的境界，亦只是自然境界」（註五八）。照馮先生這一段話看來，如果再拿上面所引用的孔子自述的「七十而從心所欲，不踰矩」來說明，那麼，那麼，孟子所說的「生我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼」這話（註五九）使孔子聽見，他一定不需要特別有意的選擇，也不待努力去舍生而取義的；設使交給比之孔子降一等的人譬如賢人去做法，那麼，他不能不需要特別有意的選擇和待努力的。惟其如此，故聖人是在天地境界中的人，賢人是在道德境界中的人。馮先生也說：「在道德境界中底人的無『我』是需要努力底；而在天地境界中底人的無『我』，是不需要努力底」（註六〇）。馮先生這兩句話，就是說出賢人與聖人的不同之處。馮先生又說：「就所謂『我』的『主宰』之義說，在自然境界中底人無『我』，在功利境界中底人有『我』。在道德境界中底人真正地有『我』，在天地境界中底人，亦真正地有『我』。不過在道德境界中底人的『真我』，是他自己的主宰；而在天地境界中底人的『真我』，不僅是他自己的主宰，而且又是全宇宙的主宰」（註六一）。馮先生自己所說的「由於他們的覺解的深淺不同，而不是由於他們的練習的生熟不同」。

邵康節說：「聖人，人之靈者也」。所謂「人之靈者」，就是最完善的人的靈。孟子也說一句話：「聖人，人倫之至也」（註六二）。孟子這一句話與邵康節那一句話，理無二致的；不過，邵康節祇就「人」這個

概念而下定議，孟子把「人」這個概念放在人與人之社會的關係上面而下解釋而已。然則邵康節和孟子爲什麼這樣的說呢？馮友蘭先生又解釋得好：「境界有高低，此所謂高低的分別，是以到某種境界所需覺底人的覺解的多少爲標準。其需要覺解多者，其境界高；其需要覺解少者，其境界低。自然境界，需要最少底覺解，所以自然境界是最低底境界。功利境界，高於自然境界，而低於道德境界。道德境界，高於功利境界，而低於天地境界。天地境界，需要最多底覺解，所以天地境界，是最底境界。至此種境界，人的覺解，已發展至最高底程度。至此種程度人已盡其性。在此種境界中底人，謂之聖人。聖人是最完全底人，所以邵康節說：『聖人，人之至者也。』（註六三）。馮先生這段話是極有價值的。由此，可見所謂「聖人」，是人之最高的境界，他與一般宗教上所謂「全智全能的神或上帝」完全一致的。但是所謂「聖人」是實際的人物，不過是極稀有的而已；至於所謂「神」或「上帝」呢，它是理想的或操縱的人物，並非實有的東西。惟其如此，故在道德哲學或倫理學上，除掉聖賢之外，不妨再假設所謂「神」或「上帝」這種最高境界當作爲一般人或一部分人所需要覺解多的一個對象；但是在道德教育上，充其量，祇可以拿「聖人」來做最高的境界，不啻如同孟子所謂「聖人，人倫之至也」及邵康節所謂「聖人，人之至者也」一般，使一般青年學子把它當作他們所需要覺解多的一個現象。同時，因爲所謂「聖人」雖則如上面所說，是實際的人物，然而它是難能可貴的，就是孔子自己也不敢以聖人自居，他說：『若聖與仁，則吾豈敢？』（註六四）。所以我們在實際的道德教育上，也祇可以把所謂「聖人」當作「理想」的人物看待，不帶一般宗教上所謂「神」或「上帝」一般。然則顧淵所以把孔子當作好像一個「神」看待而說出「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」這幾句含有宗教色彩的話，決非偶然的。不但如此，並且在實際的道德教育上，我們要使一般青年學子無論對於那一種境界，即不問其爲自然境界也好，功利境界也好，道德境界也好或天地境界也好，都應當需要特別有意的選擇和努力。因爲前面第一章第二節「道德之意義」裏面已經說過，道德教育上所要討論之道德問題是關於人之道，並非天之道；而所謂「人之道」，照中庸所說，又是「擇善而固執之」的覺解，再進一步的說，所謂「擇善而固執之」，豈不就是上面所

謂「需要特別有意的選擇和努力」嗎？除此之外，前面第四章第一節「道德標準」及第九章第二節「智力測驗與道德測驗」裏面又各經說過，道德教育之對象，其大多數人是屬於中材者；至於上智者和下愚者究屬極少數，若論聖人，更可以說是絕無僅有的。惟其如此，故關於道德教育之教學法，也應當注意於中材者這大部分，教他們怎樣的惹起興趣和努力以培養其道德的知識，陶冶其道德的情操及訓練其道德的行為。不過，在整個的道德教育上講，道德教育是有終極的理想和最後的目的，而所謂「聖人」，前面已經說過，若照孟子及鄒康節二人所說，就是理想的人物，因此，所謂「聖人」，也不能不作爲道德教育的對象之一。但是所謂「聖人」這個對象，也祇有根據孔子所謂「上知與下愚不移」這個原則，讓極少數上智者而能够做到「超凡入聖」者自己去不思而得，不勉而中，以至於從容中道的。周子在通書上說得好：「誠無爲。幾善惡。德愛曰仁，宜曰義，理曰禮，遠曰智，守曰信。性焉安焉之謂聖；復焉執焉之謂賢，發微不可見，充周不可窮之謂神」。照朱子所注釋：「此篇以誠、德明入道之序，而爲聖賢、神、所共出之途也」。周子這幾句話，就是上面所說的這個道理。

上述這個道理，我們的國父看得最清楚，他在民權主義第三講裏面對於所謂「真平等」這個原理把「聖」列於八等——「聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣」之首位。這就是國父要把「聖」這個階段作爲訓練民智和教養民德之最理想的目標，也就是如馮友蘭先生所說，設立一種所謂「天地境界」，不管這種境界有無人能夠得到，祇要人們肯努力的向前邁進，久而久之，也許有人會得到這種境界或近於這種境界，譬如古語所謂「超凡入聖」是。復次，就中國國民黨政綱第十三條所謂「厲行教育普及，以全力發展兒童本位之教育……」兩句話中之所謂「全力發展兒童本位」一語，也就是中庸上所謂「盡性」及孟子所謂「盡其心者，知其性也」（註六五）的意思。照馮先生的見解，他認爲所謂「盡性」，是在於「人之所以爲人者盡其發展」時。由此，可見中國國民黨政綱第十三條所謂「全力發展兒童本位」一語，是與中庸上所謂「盡性」及孟子所謂「盡其心者，知其性也」有同一的涵義。固然，照馮先生的意思，他以爲所謂「盡性」，就是在此種境界——「天地境界」——中底人，有完全底「一」層底覺解；他又以爲此即是「知天」。但就原政綱的意思，所

謂「全力發展兒童本位」，並不一定如馮先生所說，要一般人都能夠達到所謂「天地境界」，有完全底高一層底覺解，乃是要每個人各自按照固有的天賦之程度盡量的去謀其所以發展之，得到「真平等」的境界；這種境界之雖則不就是所謂「天地境界」，然而至少可以稱為「道德境界」。若在實際的道德教育的立場上看来，如梁大人人都能够全力盡量的發展其天性，得到道德境界，不啻中庸上所謂「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」一般，那麼，道德教育，可謂盡厥能事了。國父更說得好：「人能盡其才」。國父這一句話，也不啻是中庸上所謂「盡性」及孟子所謂「盡心」的意思。

固然，國父所謂「人能盡其才」之所謂的「盡才」，若按諸馮友蘭先生所分類的那四種境界，是屬於自然境界上所謂「順才」或「順習」的意思；然而照國父的全部教育理論上看起來，所謂「自然境界」、「功利境界」、「道德境界」及「天地境界」，在整個的道德教育上都是不可缺少的。不但國父的教育理論如此，就是從我國古代以來所有的一切教育理論大都是這樣的。關於這一層，說起很長，此地爲篇幅所限制，姑不討論。倘蒙不棄，請參考拙作抗戰建國與民生哲學一書（獨立出版社印行），便知其詳的。總之，國父如同孔子一樣，是一位理想家同時又是一位實際家，因此，他的道德教育，在理想上，是以聖人——聖——爲對象，在實際上，是以凡人或常人（*Common*）——賢、才、智、平、庸、愚、劣——爲對象；同時，就一般而論，國父要使一般人都養成爲賢人或君子，至少限度，養成爲一個善良的國民或有恆者；關於這一層，前面第五章第一節「道德教育之意義」裏面已經有過詳細的討論，此地不必復贅。就一部分人而論，國父要使一部分人尤其極稀少的一部分人「超凡入聖」，關於這一層，前面也經略爲說過的。但是國父在理想的這一極端上，祇說到「聖」爲止，不願意再提出「神」這一個字；同一道理，國父在實際的這一極端上，也祇說到「劣」爲止，不願意再提出好像孔子所謂「鄉原，德之賊也」這一句話中之「賊」字。就「神」之一字而論，因爲即如孟子所說：「聖而不可知之之謂神」，所以國父祇要人們對於「神」或「上帝」諸語覺解或直覺而不必並且不能去思議或言說，更談不到什麼實現的。就「賊」之一字而論，因爲所謂「鄉原」——德之賊——既如孔

「上」提出這個「賊」字，也是含有深惡而痛絕即不屑教誨之的意思；再換句話說，愚劣是天生的，還可原諒；至於鄉原，是後天的，作偽的，無論怎樣，不稍寬貸的。

綜合以上所說，是關於宗教（即「聖」和「神」）與道德（即善）之關係的研究。以下我們再在此地把它上三節作一度綜合的說明。我們中國的道德教育，無論在一般上講，或在特殊上講；復次，就特殊而論，無論對於聖人，或對於君子，大都認為真、美、善三者是三位一體的。先就一般而論，前面本章第一節「科學與道德」裏面已經舉過孟子所說的「可欲之謂善，實有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之謂聖，聖而不可知之謂神」。並且除掉原文把「善、美、神」三字解作「善、美、神」之外，把「信」字解作「真」，把「大」字解作「美」，把「聖」解作「神」，而歸納起來稱之曰「善、真、美、神」。不過，這是因為就事論事，裏與本章的總命題所謂「道德與真、美、神」誤相適應，所以有如此之分類。但是若從中國所固有的傳統道德的觀念上看來，孟子所謂「可欲之謂善，實有諸己之謂信」這兩句話，就可歸之於所謂「真」；除掉「信」之一字，前面第一節已經有過說明之外，所謂「可欲」，實在就是「可善」之義；因此，所謂「善」，也可以解作所謂「真」的意思。所謂「聖」，若在宗教的觀點上來考察，固然可以解作所謂「神」；但是若從中國所固有的傳統道德的觀念上看來，所謂「神」，也應當反轉來解作「聖」字。而所謂「聖」之一字，前面已經說過，如孟子所說，「人倫之至」，又如荀子所說，「人之至也」；因此，所謂「聖」，就是大學上所謂的「至善」之義。所謂「神」，照中庸所說，是與所謂「至誠」相同；而所謂「至誠」，不啻就是所謂「至善」。綜上所說，所謂「聖」與「神」，豈不可以歸納於所謂「善」——「至善」——這個概念的範圍之內嗎？由此，可見孟子所謂「善」、「信」、「美」、「大」、「聖」、「神」六者，又可以大別為「真」、「美」、「善」三種要素的。但是孟子所列舉的這六種要素，並非等量齊觀，乃是如馮先生所列舉的四種境界一樣，也可以分等為四種境界的。具體言之，孟子所謂「可欲之謂善」，就是自然境界；因為所謂「可欲」，

也是屬於本能的；所謂「有諸己之謂信」，就是功利境界；因為「有諸己」，多少是屬於有「我」的，所謂「美」和「大」，就是道德境界；因為所謂「充實」和「充實而有光輝」，乃是超乎利害之上而有社會的「全」的；所謂「聖」和「神」，就是天地境界；因為所謂「大而化之」和「聖而不可知之」，前面已經說過，不但知社會的「全」，並且知宇宙的「全」的緣故。又如中庸所記載：「子曰：好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」。此地孔子所謂「知、仁、勇」三者，也就是所謂「真、美、善」的意思。這是指一般人而言的；並且這三者是同時並重，同時又是等量齊觀的。復次，就特殊而論，孔子對於「聖人」之內容雖則未曾明白的言過，因為孔子認為聖人是容易窺見的，他說：「聖人吾不得而見之矣」（註六七）。照朱子所注釋「聖人，神明不測之號」。因此，聖人之內容，祇可以說如神一樣，抽象的是全智全能者。不過所謂「全智全能」，分析言之，也不外真、美、善三種要素。孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（註六八）。此地孔子所謂「道」，就是「真」；所謂「德」，就是「善」；所謂「仁」和「藝」，就是「美」。孔子雖則無所指，然俯照朱子所注釋的「忽不知其入於聖賢之域矣」這一句話看來，至少可以說是指「近於聖賢之域者」或「超凡人聖者」而言的。再降一等的說，譬如孔子接着所謂「聖人吾不得而見之矣」這一句話而說出「得見君子者斯可矣」另一句話，他認為君子之道有三：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」（註六九）。孔子這幾句話，是他自道之證辭。尹氏說：「成德以仁為先，進學以知為先。故夫子之言，其序有不同者以此」。惟其如此，故孔子又說：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」（註七〇）。至於自善人以至至於有恆者，譬如孔子說：「善人吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣」。可以說祇有一部分美德譬如真或美或善的。但是道德教化的目的，總是要在於使一般青年學子個個人都能够做到好像孔子所說的「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」的君子。惟其如此，故我們在本節裏面提出「科學與道德」、「藝術與道德」和「宗教與道德」三個命題來討論。第一個命題之目的，就是在於要使人們辨義利，並且知道有君子與小人之別，不啻就是孔子所謂「君子喻於義，小人喻於利」（註七一）一般。第二個命題之目的，就是在於要使人們知美惡，不啻就是孔子「所

謂「尊五美，屏四惡」（註七二）一般。第三個命題之目的，就是在於要使人們明正邪，不管就是孔子所謂「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」（註七三）一般。此外還有言的，所謂「知者不惑」，就是今日所謂「科學的知識」；所謂「仁者不憂」，就是今日所謂「藝術的情緒」；所謂「勇者不懼」，就是今日所謂「宗教的情操」的意思。若再律諸新生活運動綱要，它有所謂「明禮義，知廉恥，負責任，守秩序」四大要目，是與科學的知識、藝術的情緒和宗教的情操三者有密切的關係。我們在前面第一章第二節「道德之意義」及本章第一節「科學與道德」裏面各都已經引用正韻所說的「凡言德者，善、美、正、大、光、明、純、懿之稱也」這一句話；因此，本章之所以要提出所謂「科學與道德」、「藝術與道德」和「宗教與道德」這三個命題來討論，其目的就是在於要重申上面所述的關於道德的這個定義的內容，因為除掉所謂「善」是與道德本身有直接的關係之外，所謂「美、正、大」，是與「藝術」相當；所謂「光、明」，是與「科學」相當；所謂「純、懿」，是與「宗教」相當；因此，此地可以再總括的說句話，科學、藝術和宗教三者，都是與道德有密切的關係，不但如此，並且這三者為學之程序也有一定的，即先科學，其次為藝術，再其次為宗教。然則「國父之所以在民族主義第一講裏面規定主義之發展的程度，先思想，其次為信仰，最後為力量，其命意也就不外乎此。

不但「國父如此，並且法國哲學家柏格森(Bergson)曾也說過幾句話，不管好像「國父」所謂的「思想、信仰和力量三者合一」的這種意思一般。柏格森說：「哲學而無情感，不是真哲學。信仰而無理智，不是真信仰。一個人說哲學冷酷無情，則此人不知哲學為何物；一個人說信仰是盲目的，則此人不知真的宗教及信仰」。此地柏格森所謂的「哲學」和「理智」，是兼指「哲學」和「科學」而言；質言之它就是「知識」、「思想」和「真」的意想；他所謂的「情感」和「信仰」二詞，照普通的解釋，前一詞似乎是近於藝術，後一詞似乎是近於宗教。但是實在講起來，這兩名詞是屬於同一範疇——「情意作用」；因此，它們可以互相適用於「藝術」和「宗教」兩方面。不過，就藝術和宗教二者之性質而論，前者是屬於單純的情感作用，後者除情感作用之外，還兼有一種意志作用。若照這樣的說起來，那麼，所謂情感是有狹、廣兩義。狹義言之，它祇是信仰之

義；廣義言之，它幾具有「信仰」和「力量」兩種意思。不但如此，並且所謂「力量」，又是適用於「宗教」和「道德」——「神」和「善」——兩方面；不過前者（指普通的宗教而言）多少是外顯的，後者大都是內在的而已。綜合以上所說，那麼，柏格森這幾句話，不啻就是「國父認為「思想」（真）、「信仰」（美）和「力量」（善）——包括「神」在內）三者合一的意思；並且認為在作用上，先思想，其次為信仰，最後為力量」一說。由此，可見 國父這種見解是有普遍妥當性和必然性；再說一句話，它是有科學性的。

註

- 一 林仲達編，綜合邏輯第一六——二五頁
- 二 何兆清著，論理學大綱第一五——一七頁
- 三 論語子路
- 四 教育大辭書，第七三五——七三六頁，商務印書館出版
- 五 論語里仁
- 六 朱熹集注
- 七 與註一同，第二——三頁
- 八 同上，第三頁
- 九 同上，第八二——八三頁
- 10 W. Durant, The Story of philosophy, p. 3
- 11 胡明復等譯，湯姆生著科學大綱 (Outline of Science)
- 12 民權主義第一講
- 13 朱熹集注

- 四 王雲林，明日之大學教育，民國三十三年一月九日時事新報時事論壇
- 五 鄒霖著，哲學概論第二七八頁，中華出版
- 六 論語學而
- 七 論語里仁
- 八 論語堯曰
- 九 論語學而
- 一〇 馮友蘭著，新理學第二四八——二四九頁
- 一一 王鳳洋著，新理學評論第五七——五八頁
- 一二 與註〇二同，第二四四頁
- 一三 同上，第二六六頁
- 一四 與註二一同，第五七頁
- 一五 與註二〇同，第二四二頁
- 一六 同上，第二六六——二六八頁
- 一七 論語述而
- 一八 論語泰伯
- 一九 論語陽貨
- 二〇 馮友蘭著，新理學在哲學中之地位及其方法（五）明時又見新學評論第八卷第二期
- 二一 論語衛靈
- 二二 O. Bourde, F. Baffault, Element de Sociologie, 萬隆觀園，萬隆出版，第二七〇頁
- 二三 論語學而

三四 論語衛靈

三五 與註三〇同，第五二——五三頁

三六 同上，第五一頁

三七 同上，第五〇——五一頁

三八 與註二〇同，第二八六——二八八頁

三九 同上，第二七〇頁

四〇 同上，第二七八——二七九頁

四一 論語八佾

四二 同上

四三 論語爲政

四四 論語八佾

四五 論語述而

四六 論語子罕

四七 論語憲問

四八 論語先進

四九 與註二二同，第五九——六〇頁

五〇 馮友蘭著，新原人第五九——六〇頁

五一 同上，第六二——六五頁

五二 同上，第一九九頁

五三 同上，第一八〇頁

第十章 道德與真·美·神

- 五四 論語衛靈
- 五五 與莊五三同
- 五六 與莊五〇同，第二六八頁
- 五七 論語子罕
- 五八 與莊五〇同，第二〇二——二〇三頁
- 五九 孟子告子上
- 六〇 與莊五〇同，第二六五頁
- 六一 同上
- 六二 孟子離婁上
- 六三 與莊五〇同，第六六頁
- 六四 論語述而
- 六五 孟子盡心上
- 六六 孟子盡心下
- 六七 論語述而
- 六八 同上
- 六九 論語憲問
- 七〇 論語子罕
- 七一 論語里仁
- 七二 論語子張
- 七三 論語里仁

第十一章 道德之目的

第一節 公德與私德

前面一章三節所討論過的這三個命題——科學與道德、藝術與道德、宗教與道德，若律諸青年守則，是與它的第十、十一、十二各條相當的。分析言之，第一命題是與第十一條所謂「學問爲濟世之本」相當；第二命題是與第十條所謂「助人爲快樂之本」相當；第三命題是與第十二條所謂「有恆爲成功之本」相當。這三條在全部青年守則上講，比較的是屬於「個人的道德」——「私德」——的方面。原來青年守則十二條全部，前面第四章第二節「道德綱領」裏面已經說過，是包括個人、家庭、社會、國家及人類世界之一切道德而言的。分析言之，自第十二條開始逆溯起來，第十條至第十二條——助人爲快樂之本，學問爲濟世之本，有恆爲成功之本——就是三達德；這三達德——知、仁、勇，照中庸所說看來，多半於是屬於個人的修養、涵養或學養——總括的說一句話，是修身——的方面。它上文說：「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」。觀此，就可以思過半了。其次自第六條至第九條——禮節爲治事之本，服從爲負責之本，勤儉爲服務之本，整潔爲強身之本——就是四維：這四維——禮、義、廉、恥，照管子的一禮、義、廉、恥、國之四維；四維不張，國乃滅亡——這幾句話看起來，就可知它是屬於社會和國家兩方面的道德；再其次，自第一條至第五條——忠勇爲愛國之本，孝順爲齊家之本，仁愛爲愛物之本，信義爲立業之本，和平爲處世之本——就是八德，這八德——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平，祇照其字義看來，就可知它是屬於家庭、社會、國家乃至人類世界各方面的道德。再歸納的說句話，所謂「個人」方面的道德，就是所謂「私德」；所謂「家庭、社會、國家及人類世界」各方面

稱的道德，就是所謂「公德」。

照以上所說，就所謂「公德」和「私德」兩者之各自的意義而論，所謂「公德」(Common morality)，是指社會公共之道德而言；簡單的舉一個例來，譬如所謂「保重公物」等是，所謂「私德」(Private morality)，是公德之對舉，就是說其行為結果僅關於自己一身的意思；簡單的舉一個例來，譬如所謂「身心謹慎」等是。然則所謂「公德」與「私德」二者有怎樣的關係呢？若照道德之本質或起源上看來，前面第二章第一節「道德之起源」裏面已經引弗遜教育部訓育綱要(一)「道德之概念」項下所說的「道德之產生，實起於民生(集體生存)之要求」。它還說：「道德既起源於民生，則民生之概念，即可以生活之目的與生命之意義確立之，生活之目的為何？曰『在增進人類全體之生活』，生活之意義為何？曰：『在創造宇宙間起之生命』。無團體生活之訓練，不足以促人類全體生活之增進；無進取精神之培養，不足以謀宇宙生命之繼續；無科學觀念之發達，不足以促進民族文化之彰明。是故人民生活之充實，社會生存之扶植，國民生計之發展，民族生命之延續，須賴團體的進取之進線行為以完成」。照這幾句話看起來，青年守則第十條所謂「助人為快樂之本」——「仁」——這一句話不消說起就是一種私德同時又是一種公德；因為就個人的方面論，譬如孔子說：「克己復禮為仁」(註一)。而所謂「克己復禮」，顧名思義，一見就可知其是個人的涵養之功夫的意思；但是就社會的方面論，「仁」之一字，說文，「从人从二」。鄭玄把它解作「相人偶」；而所謂「相人偶」，就是說出人與人(至少兩個人)間之相互關係和相互作用的意思。德國教育哲學者克里克(Kröner)有幾句話說得好：「所謂『教育者』其人是不沒有的；有的，祇是人與人間之相互作用而已」。克里克這幾句話則不是直接的指「公德」或「私德」而言，然而他能夠指出教育者——教師——並不是孤立的單獨的個人，乃一定是與他人發生相互關係或作用之後，纔會表現其效果的。照克里克的意思，他認為一切道德觀念祇有「公」而無「私」的；再換句話說，所謂「私德」其物是沒有的；有的，祇是人與人間相互作用而已。此地真舉一個淺近的例子，譬如西洋寓言裏面有所謂「番漢遜(Monsieur)」其人「顯能助」的一件故事，當時番漢遜所應用之一切工具如

刀、斧、繩索及其他等等都是社會的產物；萬一當時他沒有這些工具，焉能處此孤立的單獨的生活呢？又如上面所說的「心身操衛」這一句話，它並非祇是屬於個人的生理衛生和心理衛生，乃是與所謂「公眾衛生」有相互的關係；而所謂「公眾衛生」，豈不就是社會的滋養嗎？由此，可見所謂「孤立的單獨的個人生活」之中，仍然是含有「社會的生活」之成分在內；因此，還有什麼「公德」與「私德」或「社會的道德」與「個人的道德」之區別可言。

請再看青年守則十二條，前面雖則認為其中有關於個人的，有關於個人和社會兩方面的，也有關於家庭、社會、國家及人類世界各方面的，但是前面第四章第二節「道德綱領」裏面也經說過，國民政府規定八德——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平（即青年守則第一條至第五條）——為國訓；同時，又可以當做全體人類所共同遵守之世界道德或國際道德看待。復次，教育部規定四維——禮、義、廉、恥（青年守則第六條至第九條）——為全國各級學校學生所共同遵守之校訓；而學生就是所謂「社會的人」，至少限度，也可以說教育就是使他們社會化的一種作用。最後，中國童子軍總會規定三遠德——智、仁、勇（即青年守則第十條至第十二條）——為訓練中國童子軍之主要的德目；不過，因為現在的中國童子軍就是將來的中國國民及人類世界上十分之一，所以中國童子軍誓詞第一條裏面同時又規定「厲行忠、孝、仁、愛、信、義、和、平之教訓，為中華民國忠誠之國民」。照以上所說，我們更就可知我們中國道德，不拘其稱為「民族道德」或「國民道德」或其他名目的道德，總括的說一句話，它祇是一種道德，叫做「公德」或「社會的道德」。但是在另一方面講，不論其社會的道德怎樣重要，但是它最初若沒有個人的道德做個基礎，那麼，它就不容易成立，談不到什麼完成，更談不到何等發揚而光大之的。大學所謂的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八條目，就是由個人的道德逐漸的推及於家庭、社會、國家乃至人類世界。再分析言之，自格物起至於修身止，就是屬於個人方面的道德；齊家就是屬於家庭方面的道德；治國是屬於社會和國家方面的道德；平天下是屬於人類世界方面的道德。就中修身是物之本，格物致知是物之末；格物致知是事之始，平天下是事之終，修身之，自格

物致知做起一直做到平天下止，這就是所謂「知所先後，則近道矣」的意思，也就是說由個人的道德——私德——逐漸的推及於社會的道德——公德——的意思。又如宋代的理學家教人之目的，大都是在於使人成爲一個聖人，其方法尤其程朱二氏的修養方法，是在於「涵養須用敬，進學在致知」。此地所謂的「用敬」和「致知」，不外乎就是大學裏面所有的自格物起至於修身止等條目；再說一句話，不外乎就是所謂「個人的道德」——「私德」——意思。實在講起來，大學和中庸二書裏面所謂「慎獨」，也就是上文所謂「個人的道德」或「私德」的意思。大學說：「所謂誠其意也，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自誠，故君子必慎其獨也」。此地所謂「毋自欺」和「自證」（快之義），豈不就是都爲自己的意思，跟朱子所注：「誠其意者，自修之首也」，由此，更可見個人的道德——私德——是一切道德之始基。它又說：「小人間居爲不善，無所不至，見君子而后厭然。掩其不善而著其善，人之視已，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也」。這幾句話，照朱子所注釋，認爲「君子所以重以爲戒，而必謹其獨」的意思。它下文更引用曾子之言來加強其意義，說「曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎？』這幾句話，照朱子所注釋，就是說「雖幽獨之中，而其善惡之不可掩如此，可畏之甚也」的意思。它又說：「富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意也」。這幾句話，照朱子所注釋，就是說「善之實於中而形於外者如此」的意思。總括這章而論，照朱子所注釋「經曰：『欲誠其意，先致其知』。又曰『知致而后意誠』。蓋心體之明有未盡，則其所發必有不備實用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以爲進德之基。故此章之指，必承上章而通考，然後有以見其用力之始終，其序不可亂，而功不可闕如此」。照這樣的看起來，就可知格物致知雖則如上面所說，是萬事，尤其是進德之始基，然而誠意——慎獨——這種功夫，又是同時不可闕少的；設使闕少它，則如朱子所指稱，其所明（既格物致知）又非己有，因而進德也無從成就的。中庸也說：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」。這幾句話，是與大學所說的那些語，大致相同的。現在我們爲參考起見，特別的爲喬馮友蘭先生對於「慎獨」二字解釋得好，抄錄在下面：

或河潤。人作事，是否已盡心竭力爲之，別人何以知之？

於此我則說：此惟有其自己知之。在道德境界中，其行爲的價值，本不期待別人評定。其盡心竭力，亦本不求別人知之。論語說：「古之學者爲己，今之學者爲人。」此所謂爲己爲人，與上所謂爲己爲人，味同而實不同。蓋盡心竭力以作其所應作底事，不計較別人知之與否；此是此所謂爲己；此所謂爲己，底人的境界是道德境界。雖在其所應作底事，但常與別人不知之名，此是此所謂爲人，此所謂爲人底人的境界是功利境界。朱子語錄云：「問：兩軒謂：『爲己者，無所爲而爲也。』曰：『只是見得天下事皆我所當爲而爲之，非有所因而爲之。然所謂天下之事，皆我所當爲者，只是天地強性不得，須是彈到那田地，纔纒磨鍊多後，方信得過。』」又說：「有所爲者，是爲人地。這須見得天下之事，皆是自己所當爲，非吾性分之外所能有。然後爲之而無爲人之弊耳。」（語類卷十七）。「見天下之事，皆我所當爲，非吾性分之外所能有」，乃我們的覺解到一種程度時，所有底了解。有此種了解，然後可有一種境界。此是了解所得者，所以朱子亦說：「只任地強性不得」。

人於作其所應作底事時，果已盡心竭力與否，只有他自己知之。一個人的行爲的意向的好，果實現到何程度，亦惟有他自己知之。這些別人不知，而只他自己知之者，名之曰「獨」。朱子說：「獨者，人所不知，而已所獨知之地也。」（中庸注）。對於「獨」，特別注意，即所謂「慎獨」。

一個人只要盡心竭力，去實現其行爲的意向的好，則雖其行爲的意向所向好，不能實現，亦無礙於其行爲的意向的好底實現。主要端是他必須盡心竭力。未盡心竭力，而告人謂已盡心竭力，固是欺人；未盡心竭力，而以爲已盡心竭力，亦是自欺。於此不欺人，不自欺，即是誠意。不自欺比不欺人更難。所以大學特別注重於不自欺。大學說：「所謂誠其意者，毋自欺也。」一行爲的道德價值的有無大小，係於此。朱子說：「誠意是善惡關頭，正是就此方面說。」（人註三）。

上面所引用的兩段話，是關於所謂「慎獨」二字之三個最適當的解釋，也可以說就是關於所謂「個人

的道德「私德」與「公德」之區。個最徹底的解釋。由此，也可見所謂「私德」在全部道德教育上所萬不可缺少的兩種要素。倘惟其如此，故青年守則（即黨章守則）正文裏面也說：「自立為立人之基，自救為救人之始」。此地所謂的「自立」和「自救」就是個人的道德或私德，所謂的「立人」和「救人」就是社會的道德或公德；合言之，這兩句話就是「私德」與「公德」二者之積極的相互關係。此外，又如教育部頒布訓育綱要裏面所規定的訓育四大目標所謂「自信進道」、「自治治事」、「自育育人」、「自衛衛國」，也是如此的。分析言之，所謂「自信進道」、「自治治事」、「自育育人」、「自衛衛國」，就是「個人的道德」或「私德」；所謂「信道」、「治事」、「育育人」、「衛國」，就是「社會的道德」或「公德」；合言之，這四句話，也就是「私德」與「公德」二者之積極的相互關係。關於這一層，前面第三章第二節「道德之規律」裏面，已經有過詳細的說明，此地無須復述。尤有言的，青年守則十二條之所以把「有恆為成功之本」列為最後的一條，實在就是要把這一條尤其要緊所謂「有恆」作為其他十一條（即十五種道德）之始基。關於這一層，前面第四章第一節「道德標準」裏面本來也經說過，此地為了看見馮先生所說的「人於作其所應作底事時，果已盡心竭力與否，只有他自己知之」這幾句話，則不能不使我再有一點補充的說明。我認為青年守則所謂「有恆」二字，就是馮先生所謂「盡心竭力」的意思。孔子說：「得見有恆者，斯可矣」。照朱子所注釋：「恆，常久之意」。張子也說：「有恆者，不貳其心」。無論照朱子或張子所說，所謂「有恆」，就是「誠」，尤其就是「至誠」之義。中庸說：「至誠無息」。這是「無間斷」的意思。易經說：「天行健，君子以自強不息」。這也就是所謂「至誠」的意思。其次，張子所謂「不貳其心」，就是杜威所謂「專心」（Single-mindedness），更不待說就是孔子所謂「操存」及孟子所謂「求放心」、「心勿忘」、「必有事焉」；再歸納起來，這些也就是朱熹尤其程朱二氏所謂「格物」的意思。姑無論這些術語有怎樣不同的稱謂，其意義大都不外乎不為外物所迷惑，不啻「一心以為獨得」之意。而「專心致志」或「格求其所應做的事實有成功而已」。譬如諸葛亮在前出師表裏面說：「鞠躬盡瘁，死而後已」。諸葛亮這兩句話，不啻就是青年守則第十二條所謂「有恆為成功之本」的一個良好

的實例。照這樣說起來，就可知所謂「成功」二字，又是含有如馮先生所說的「只有他自己知之」的意思；再消極的說，也就是馮先生所說的「其盡心竭力，亦本不求別人知之」的意思。再歸納起來說，如果照朱子的解釋：「獨者，人所不知，而已所獨知之地也」，那麼，所謂「成功」，也就是所謂「慎獨」的意思；至少「慎」，也可以說「慎獨」與「成功」二者是有密切的聯繫關係。孔子說：「人不知，而不慍，不亦君子乎？」（註四）。又說：「不患人之不己知，患不知人也。」（註五）。又說：「不患莫己知，求為可知也。」（註六）。又說：「君子病無能焉，不病人之不己知也。」（註七）。又說：「君子求諸己，小人求諸人。」（註八）。孔子這些話，就是教人們怎樣的「慎獨」的意思；也就是說出怎樣的因慎獨而達到成功的意思。孟子有幾句關於「慎獨」的話更說得好，譬如孟子盡心上所記載：「孟子謂宋句踐曰：『子好遊乎？吾與子遊。人知之，亦當；人不知，亦當。』」曰：「何如斯可以當矣？」曰：「尊德樂義，則可以當矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得已焉；達不離道，故民不失望焉。古之人得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」。孟子這幾句話，其重要點也是教人們怎樣的「慎獨」的意思；尤其他所謂「士窮不失義，故士得已焉」，「不得志修身見於世，窮則獨善其身」這幾句話，就是關於所謂「私德」之一個最適當的解釋。照朱子所注釋：「一見，謂名實之顯者也。此文言士得己，民不失望之實。此章言內重而外輕，則無往而不善」。這就是朱子重申孟子的意，認為德無公私，善無獨兼，祇要尊德樂義做去，而不徇乎外物之誘，那末，沒有不成功的。中庸說：「誠者，自成也，而道自道也。……誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」。這一段話就是所謂「慎獨」的解釋；同時，又是所謂「成功」的解釋；合言之，這一段話就是所謂「有恆為成功之本」的意思。因為所謂「慎獨」，「有恆」和「成功」三者有同一的涵義，所以青年守則十二條中應當含有私德的成分，至少限度之它的第十二條「有恆為成功之本」不能不說就是一種私德，不啻好像孔子以「有恆者」為善人、君子及聖人之始基。由此，可見道德教育之終極的目的在於要人們應當成爲一個堂堂正正的人，以聖人、君子及聖人之始

就是像巫覡這種賤役（指孔子當時的情形而言）若沒有恆心，也不能够成功的。子夏曰：「大德不踰閑，小德出入可也。」（註一三）。照朱子所注釋：「大德，小德，猶言大節，小節。閑，闕也，所以止物之出入，言人先立乎其大者；則小節，雖或未盡理，亦無害也」。但是照我們的意思，以為子夏所謂「大德」，不啻就是今日所謂「社會的道德」或「公德」；所謂「小德」，不啻就是今日所謂「個人的道德」或「私德」的意思。若根據前面所說過的那一個理由，認為「私德」與「公德」二者有積極的相互關係，那麼，我們認為吳氏對於子夏這兩句話有所指摘，以為「此章之言（即指子夏所說而言），不能無弊，學者詳之」這幾句話（註一三）是很妥當的。

第二節 道德理想——至善

在未討論道德理想——至善——這個名詞之前，還有一個名詞所謂「公善」，它究竟與所謂「至善」有什麼樣的區別呢？這個問題，我們不能不先把它作一度的解釋。所謂「公善」，不但與所謂「至善」一語應當有區別，並且與前節所謂「公德」一語也是有差異的。關於所謂「公德」一語之意義，前節已經說過，此地無須再述。然則所謂「公善」(Common virtues or common goodness)究竟應作何解呢？所謂「公善」，這話最初是始用於昆布蘭下人(Cumberland)。昆布蘭下所謂「公善」，本來是含有「幸福」和「完成」兩種意義，他以為道德行為之最後的目的或終極的目標是在於求全體人類之共善，換句話說，即或以國家社會之各個分子同臻於善為國家社會之政治上的最高的目的。昆布蘭下這種快樂主義的公善說，是屬於功利境界的道德學說是否可取，姑置勿論；但是他主張國家社會及全體人類應該有公善，這是無可否認的。總裁說：「生活之目的，在增進人類全體之生活」。總裁這一句話，就是指示着人類不應當祇講求自己個人之生活——衣、食、住、行之滿足，並且必須同時增進人類全體之生活——健康、衣食、住、行適合於禮、義、廉、恥。照以上所說，所謂「公善」，就是孟子所謂「兼善天下」的意思，它與所謂「獨善其身」互相對舉的。不過，孟子所謂「獨善其身」與所謂「兼善天下」之所以互相對舉的，還是由於「窮則與「達」的關頭而分途的；如果站在

整個的社會觀點上來考察，我們不應當問窮遠與否，祇要便「獨善其身」與「兼善天下」常時互相綜合的；此地所謂「綜合」，就是說「獨善其身」離不開「兼善天下」，換句話說，「兼善天下」也離不開「獨善其身」。不啻如同前節所說的「私德」與「公德」二者有積極的相互關係一般。

照上面這一段話看起來，哪樣，所謂「公善」與「前節所謂「公德」沒有多大的區別。如果在其形式上看來，這兩者當然沒有多大的區別；但是在其本質上看來，這兩者却是具有若干的差異。按諸邏輯，所謂「德」(Morals) 是一個概念，「道德」(Virtue or goodness) 是一個概念，而所謂「善」(Virtue or goodness) 是「道德」(Morals) 中之一種特徵；除掉「善」這種特徵之外，如果照前章（即第十章）所討論，至少限度，還有「真」、「美」、「大」、「光」、「明」、「純」、「懿」之稱也。這一句話；由此，可見所謂「公德」與「公善」這兩個名詞雖則同稱為「公」，然而所謂「公善」，僅是所謂「公德」這個道德概念中所有的特徵之一種，除掉它之外，應當還有「公」的性質之美、正、大、光、明、純、懿等七種特徵存在着的。譬如孔子稱子路說：「由也升堂矣，未入於室也。」（一四）。照朱子所解釋：「言子路之學，已造乎正大高明之域，特未深入精微之奧耳」。此地朱子所謂「正、大、高、明」四字，僅從其字義上看來，一見就可知其是正韻所說的「正、大、光、明」；所謂「精、微」二字，也不啻就是正韻所說的「純、懿」的意思。若再律諸孟子所說的話，朱子所謂「正、大、光、明」四字，就是孟子所謂「大」；朱子所謂「精、微」二字，就是孟子所謂「聖、神」的意思。總括以上所說而考察，我們更可知所謂「公善」與前節所謂「公德」二者，在本質上講，是有若干的差異；再具體說句話，前者之範圍比之後者之範圍稍為狹小的。不過，在形式上講，因為彼此都是為公，所以彼此之目的是完全相同的而已。

以上所說，是關於所謂「公善」與前節所謂「公德」二者之異同的研究，現在再來說明所謂「公善」與前節所謂「至善」這兩個名詞究竟有什麼樣的區別及其關係。若從這兩者之目的上看來，這兩者所具有之目的，是完全相同的，因為它們都是以對於人類全體行善舉為目的緣故。但是若從這兩者所行的善舉之程度而論，前者

之程度比之後者之程度稍為淺近的，因為前者是講實際的，後者是趨向理想的。若先律給馮友蘭先生所說，前者還祇是限於道德境界，後者却是要進入於天地境界的。假使再進一步的照昆布蘭士所說，認為所謂「公善」本亦含有「幸福」（或快樂）的意義，那麼，前者更會陷落於功利境界；不過，因為除掉「幸福」這意義之外，昆布氏認為所謂「公善」這個名詞裏面還含有「完成」另一種意義，所以在這種意義上看來，所謂「公善」這個名詞，似乎又是與本節所謂「至善」（「善沒有多大的區別的而已。原來所謂「完成」(to complete)與所謂「善」或「極致」(Ultimate)詞，無論從中語或英語上看來，在程度上講，是有同一的涵義；因為它們都是含有「絕對」(Absolute)之義。不過，在方向上講，前者似乎是就廣的方面而說，後者似乎是就深的方面而說的而已。但是宇宙間一切事物之廣的方面與深的方面本來又是互相聯繫的。因此，所謂「公善」與所謂「至善」二者又是一而二、二而一的東西。不過，我們有時為要強調口氣起見，所謂「公善」之「公」字的上面，應當再加以「至」字而稱之曰「至公」。譬如周子說：「聖人之道，至公而已矣。或曰：何謂也？曰：天地至公而已矣。」（註一五）。此地周子所謂的「天地至公而已矣」這一句話，不覺就是馮友蘭先生所謂「天地境界」的意思。由此，可見所謂「至善」，就是所謂「至公之善」之略稱。現在我們不拘其所謂「公善」或「至善」；同時，又不問其一是「完成」（指廣度而言）之義，一是「極致」（指深度而言）之義，這兩者都是一種理想；但是所謂「公善」之另一個意義是幸福，這個意義，上面已經說過，是近於功利境界，所以它祇可以看作實際的東西，非此地所欲要討論的。

除掉上述的周子所講的「至公」之外，周子還有所說的「公明」，這是很有一種根據，此地不能不述的。什麼是「公明」？「公明」是周子的遺書中之一篇（即通書第二章公明章第二十一章），照朱子所注釋：「此篇言貴去私以明道，不在用禁以滋疑」。周子自己說：「公於己者公於人，未有不公於己而能公於人也」。照朱子所注釋：「此為不勝己私，而欲任法以裁物者言」。照周、朱二人這些話看起來，就可知前節所討論過的「慎獨」，就是教人們此公於己或去己私以明道，不必任法以裁物的意思。同時，我們又可以用周、朱二人所說

的這句語來證明我們的三民主義裏面有情、理、法——民族主義、民生主義和民權主義——實有至理的。因為三民主義之目的，並非在於教人們擔任法（即民權主義）以裁物（即求平等自由），並且要教人們先去己私（即犧牲主義）；同時還要顧到人情（即民族主義）。這不啻就是呂坤（翁吾）所說的：「法者，本天理人情而定之」和「法者，體其必至之情」的意思。總裁說：「我們的三民主義，是會通情、理、法三者而並重的」（註一）。

除此以外，總裁在「三民主義之體系及其實行程序」裏面已經有了詳細的討論，此地無暇備錄。周子說其情不至則疑生，明無疑，謂能疑為明，何管千里？「照宋子所注釋：「此為不能先覺，而欲以逆詐僞不傷為明者。」然明與疑正相南北，何管千里之不相及乎？」此外，朱子還說：「人之詐不信，吾之明足以知之，是逆詐先覺。彼未必詐，未必不信，而逆以詐不信待之，此則不可」。周子云：「明則不疑」。凡事之多疑，皆生於不明，如以察為明，皆主暗也。唐德宗之流是也。如故齊稱胤子朱啓明，而楚知其僞訟，楚之明有以知之，楚竟先覺也」。周、朱兩氏的這幾句話，不啻就是大學所說的「在親民」和「在止於至善」以前，則不可不先「明明德」。此地所謂「明明德」之「明」字，也就是周子所謂的「明無疑」的意思；若就大學所說的「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」這整套的話而論，那麼，這就是周子所謂「公明」，尤其就是他所謂的「善於己者公於人」的意思。因為所謂「公於己者」，就是朱子所解的「去私以明理」，也就是大學所謂「明明德」，所謂「公於人」，小言之，就是大學所謂「在親民」，大言之，就是大學所謂「在止於至善」的意思。

總裁看「禮記說得最好：「因為人類進化，生來就有一種向上的衝動，利他的衝動，這一點向上、利他的衝動，存身於心便是「德」，施之於物便是「善」。故「德」貴自覺，而「善」貴及人。自覺就是「明德」，及人就是一「善」，所以「個人有利他的傾向，便由親親而仁民，由仁民而愛物。凡是一個人愛父母兄弟、愛人類、愛社會、愛國家、愛民族，都是一點利他性的擴充。不過每每礙於私慾，汨其天性，所以要「明明德」，要「止於至善」。就是說：一個人雖然能自覺，能自強，能親親、仁民、愛物，但是還要不息。不息就是做不到最善的地方不止，即所謂「夫行健，君子以自強不息」之意。這就是所謂「大學之道」。（註二）

天)。此地 總裁所謂的「自德」，就是周子所謂的「明」；所謂「及人」，也就是周子所謂「公」的意思。合言之，總裁所謂的「一德」貫自覺，而「善」貫及人」這兩句話，就是周子所謂「公明」的意思。若再由總裁這一段話推論起來，那麼，我們更可知在三民主義的體系上，如果我們要實現三民主義之目的尤其最後的目的——世界大同，那麼，我們非像周子的說法，先去私以明理，然後去公於人，或者非像大學的說法，先明明德，復次去親民，然後去止於至善不可，也須先實現其「充實人民生活，扶植社會生活，發展國民生活，延續民族生命」這個最近的目的；復次，再去謀民族獨立，民權普遍，民生發展，然後以促進世界大同。最後，總裁所謂的「不息」二字，就是前節所討論過的「有恆」的意思，照總裁的意見，他認為固然所謂「至善」是一個理想的東西，一時不容易為人們所做到的，然而大家若能夠至誠無息，恆久不變，久而久之，不難實現了，至少，也可以接近了。此外，周子所謂的「明不至則疑至，明無疑也」這兩句話，也可以與孔子所謂「知者不惑」及「問父所謂的」後知後覺之不自惑以惑人」這兩句話相呼應的。關於孔子和 國父所談的這些話，我們已經把它討論在前面第十章第一節「科學與道德」裏面，此地無須復述。

以上所說，還是討論怎樣的由去私以明理而到達於至公之善——至善——這「道德理想」的問題。現在再來討論「道德理想」本身吧。但是在未討論所謂「道德理想」——「至善」——之前，則不能不先把「理想」這個名詞之意義作一度的說明。所謂「理想」(Ideal)一詞，本來是指事非實有，而信其當有，「上善若水」其如何如何者而言的。再詳細些說，所謂「理想」，是以已有的經驗為根據和材料，並據事理以推論者，而有客觀的普遍適當性，所以我們可以用努力使它有所實現。惟其如此，故所謂「理想」，是與普通所謂「空想」(Fantasy)不同。而所謂「空想」，本來全無根據，所以它永久不得實現，徒以炫奇快意而已，不啻「空中樓閣」一般。復次，就理想之種類而論，它約有下列的幾種：(一)比現在較好的狀態，叫做「理想」；這種意義的理想，是純粹心理的。(二)叫做「倫理的理想」，這就是我們所謂「道德理想」。但是這種意義的理想，又可以細分做兩種：(1)叫做「相對的理想」；它依我們的力量之強弱而有所實現的可能。(2)叫做

「絕對的理想」，它不能立刻實現，只可以接近。(三)理想即目標 (Aim or end)。這就是說人類以不斷的努力，向着某一個預定的目標而進行的意思；消極的說句話，假使人類沒有高遠的理想，那麼，社會便陷於永久停滯的狀態。(四)在藝術中理想，是最高的完全；它是在藝術家的想像裏面。以上所列舉的這四種理想，都是與所謂「道德理想」有直接的或間接的關係；再分析言之，譬如第一種理想，既然有比較的意思，想由「好」(Good)而進展於「較好」(Better)，再由「較好」而進展於「最好」(Best)，不拘其是純粹心理的，然而這也就是中庸所謂「盡性」，也不啻就是馮友蘭先生所解釋為「人之所以為人者，盡其發展」的意思。惟其如此，故這種心理的理想，也可以說就是道德理想。復次，又如第二種理想，既然名爲「倫理的理想」，它不待說就是道德理想；至於它所細分的「相對的理想」和「絕對的理想」呢，它留待後面討論所謂「至善」這個名詞的時候，再來詳述。復次，又如第三種理想，既然說是目標，尤其是人類社會上的一個最高的預定的目標，要我們努力去追求；而所謂「人類社會上的一個最高的預定的目標」，不啻也就是前面一章第三節「宗教與道德」裏面所說的「天地境界」，所以這一種理想，也就是道德理想。最後又如第四種理想，雖則是在藝術中的一種理想，但是因爲它是最高的完全，再具體言之，它就是如前面一章第二節「藝術與道德」裏面及本章前節裏面所討論過的道德中所具有的美的要素，所以這一種理想，也就是道德理想。總上四種理想而論，它們無不與所謂「道德理想」有關的。實在講起來，一般所謂「理想」這一個名詞，嚴格的說，也祇是指「道德理想」而言；因爲除掉道德之外，其他一切，實無理想可言。如果照馮友蘭先生對於人可能有的境界，分爲四種：自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。就中所謂「天地境界」，就是一般所謂「理想」；而自然境界和功利境界二者有無理想，誰也不能夠說其有理想的；獨祇道德境界是接近於理想的。

以上所說，是關於所謂「道德理想」這個名詞之意義，現在我們再來研究所謂「至善」這個名詞吧。什麼

是「至善」(Ultimate Good)照朱子所注釋，他說：「至善，則事理當然之極也」(註一九)。此地朱子所謂「事理當然之極」這一句話，若律諸現代哲學上的術語，是指事物之價值而言的。什麼是事物之價值？我們

不妨先用美國哲學家對於所謂「價值」一詞之意義有所解釋的話來說明吧。照黑格的見解，他認為英語 "value" 本來含有兩個意義：它的第一個意義本來是說覺得有價值，覺得可寶貴（按：即「雅緻」和「賞識」的意思）。但是還有一個其次的意義，它就是說估量價值。這兩種意義的區別，就是杜威所謂「內在的價值」（intrinsic value）和工具的價值（instrumental value）。前一種價值不是判斷的對象，因為這種價值因為是內在的，所以不能夠與別的價值相比較，不祇有大小的區分，也不能有好壞的區別，它是「無價之寶」（Invaluable）。倘若有一件東西是「無價之寶」，它與別的「無價之寶」相比較，不多也不少。但若有其他時候我們不得有所選擇，有些時候我們不得不有所取捨。這樣看來，我們便有了更好的秩序，現有較多和較少的價值，便有較好和較壞的價值。我們判斷事物的價值，必須參證其他的目的。這種比較的價值之應用，是關於其他的目的之手段，它就是上述的第二種價值——「工具的價值」（註：即「好」(Good)、「較好」(Better)和「最好」(Best)來比較事物的價值，祇可以用來達到其「至善」之手段，因此，它是為所有的各種目的其的價值，並非「至善」——「內在的價值」之本身。

復次，所謂「道德理想」——「至善」，又是含有「道德之最後的目的」(The last, after or end)或「最終的目標」(Final objectives)的意思。照一般英語辭典上看來，英語 "Last" (最後的)和 "End" (不終極的)二詞，實在與 "Ultimate" (至)一詞沒有什麼的區別，因為它們都是含有「極致」之義的緣故。復次，就 "aim" 或 "end" (目的)和 "objectives" (目標)幾個字而言，除掉 "end" 一詞很明顯的可以譯作「終極」或「極致」之外，"aim" 一詞，有些地方也可解作 "end" (終極) (issue) (結果) (result) (結局) (final cause) (最後因素)等。至於 "objectives" 一詞呢，有些英語辭典上，則特地把它解釋作 "final cause" (最後因素)之義。照看起來說句話，所謂「最後的目的」或「最終的目標」，不外乎是這

謂「至」或「極致」之義。以上所說，是就書所謂「最後的目的」或「終極的目標」之字義而說的；現在再在「至」的觀點上把「目的」與「理想」兩個名詞作一比較對照的說明吧。在哲學上講，固然，所謂「目的」一語，與「理想」實在無異，所謂「理想」一語是屬於認識論，但是這層語詞是屬於唯心論或觀念論，有時認為它們就是一而二，二而一的東西，並不可分離的。即就我們平常談話而論，我們往往把「有理想」與「有目的」二語連為一起而並稱的。譬如，總裁說：「凡是真正的行，也必然是有目的，有軌道、有步驟、有系統，而且有一反之於心而安」的自覺，它必然是正軌的、經常的，是周而復始，繼續不絕的」（註二二）。總裁這一段話裏面，實在就是指出真正的行為之中含有「目的」和「理想」乃至「計劃」等要素；因此，「目的」與「理想」二者，名雖異而實相同的。至於所謂「目標」一語，它究竟與「理想」是否相同呢？關於這一個問題，祇要翻看前面所討論過的第三種理想——理想即目標——，自會明白的，此地無須復贅。照以上所說，所謂「最後的目的」或「終極的目標」既然與所謂「道德理想」是同一的東西，而道德之目的，又如本章所假設，就是「至善」，所以所謂「最後的目的」或「終極的目標」與所謂「至善」二者是完全一致的。以下我們再把「至善」二字作一度較詳的研究吧。

前面不是已經說過嗎？倫理的理想——道德理想——本有相對的理想和絕對的理想兩種；因此，所謂「至善」，也應當含有「相對的」和「絕對的」兩種意義。現在為便於敘述起見，我們不妨再引用大學本身所說的及朱子所解釋的話來說明吧。大學一書，簡宗明義的說：「大學之道，在明明德，在止於至善」。照朱子所解釋：「同，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以其衆理而應萬事者也。但為氣質所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則未嘗息者。故學者當因其所發，而達明之，以復其初也。新（即「親」字）者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是不遷之意。至善則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷，蓋必有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也，此三者，大學之綱領也」。總裁在革命哲學的重要一書裏面，除掉前面引用過

些關於「大學之道」有所解釋之外，他在那些話的上面本來還有一段對於大學所謂的「在明明德，在親民，在止於至善」這三句話逐一而解釋，尤其對於最後一句所謂「在止於至善」之解釋，可以作為此地我們對於所謂「至善」要下一個正確的定義之用，現在把 總裁的這一段話再追加的抄錄在下面：

「大學之道是怎樣呢？『大學之道，在明明德』，『德』是一個人生下來就試有德性，『明明德』就是不使這生來的德性汨沒，而自己要知道去淬礪它，光大它，可以說就是要確定我們人生觀。至於『在親民』，可以說就是要喚起民眾，復興民族，使民眾的生活能夠向上，民族地位能夠平等。『在止於至善』這句話的意義是：一切行為，都一定要到最好的極點為止；即是要達到善的極端，纔是止於至善。無論照朱子或 總裁所講的這幾句話看起來，就可知所謂「至善」是一種絕對的善的極端，同時，又是一種相對的道德理想。先就絕對的道德理想而論，譬如朱子所謂事物當然之極，而所謂「極」，前面已經說過，是「極致」之義，也就是「絕對」(Absolute)的意思。又如 總裁所謂的「一切行為，都一定要到最好的極點為止；即是要達到善的極端，纔是止於至善」這幾句話，更不待說是「絕對」的意思。復次，再就相對的道德理想而論，譬如朱子所說的「至善則事理當然之極也」這一句話，也不過要把大學所謂「在止於至善」一語解釋「情理已到」的意思而已。此地所謂「情理已到」這一句話，就是說我們做一件事物，達到某一種程度及獲得一種結果而認為可以適可而止則止；其所止的地方，這就叫做「相對的至善」。然則孟子之所以稱孔子為「理之時者也」，其命意就是在於因為孔子能够做到適可而止，即可以仕則仕，可以止則止，可以速則速，可以久則久的緣故。大學除掉引用詩經所說的「邦畿千里，維民所止」和「緝蠻黃鳥，止于丘隅」這幾句話之外，並記載孔子說詩之辭：「於止，知其所止，可以人而不知鳥乎」，這就是說出「人當止所當止之處」的意思。他又除掉引用詩經所說的「穆穆文王，於緝熙敬止」這兩句話之外，再引用所謂「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信」。照朱子所注釋：「五者，乃其目之大者也。學者於此，究其精微之蘊，而又推類以盡其餘，則於天下之事，皆有以知其止而無疑矣」。照以上所說，大學折

謂「在止於至善」之「止」字，就是指「當止所當止」之處而言，並非漫無限制的意思。再說一句話，這就是所謂「相對的至善」的意思。復次，再從 總裁所說的「不息就是不做到最善的地方不止」這一句話裏面，已經含有「相對的至善」的意味，也並非一味祇知道有絕對的至善之必要；不過，因為所謂「至善」本來是一種道德理想，所以不拘其所謂絕對的道德理想——絕對的至善——不能夠實現，只可以接近，然而不能不在各人心目中懸有這個絕對的至善作為修身努力向上之鵠的，以求其有實現之希望和可能。

再進一步的說，所謂「相對的至善」與「絕對的至善」二者並非分道揚鑣，各行其是的；實在講起來，這兩者却都是相輔以相成的。請以禮記禮運篇所謂「大同」與「小康」二者之相互的關係為例吧。禮記禮運篇首先說：「大道之行也，天下為公。……是謂大同」。此地所謂「天下為公」或「大同」，就是所謂「絕對的道德理想」——「絕對的至善」——意思。它繼續的說：「今大道之隱，天下為家。……是謂小康」。此地所謂「天下為家」或「小康」，就是所謂「相對的道德理想」——「相對的至善」——意思。為什麼呢？在禮記禮運篇本身上看來，所謂「小康」，固然是當時的大同制度之退化的結果，然而從政治哲學的原則上看來，所謂「小康」，却是所謂「大同」——「世界大同」之必須先行的條件。現在姑先再簡單的說一句話，所謂「世界大同」，一定要是由相對的至善——小康——逐漸的進展於絕對的至善——大同——的意思；像這樣的一種世界大同，我們無以名之，名之曰「大同小異的世界大同」，以與那種自命為「絕對無差別性的世界大同」大有區別的。

上面所述的這種大同小異的世界大同，若再用中華民國教育宗旨及 總裁所手訂的三民主義之體系及其實行程序表來說明，更能夠了然的。中華民國教育宗旨說：「……務期民族獨立、民權普遍、民生發展，以促進世界大同」。就中，前三句話，就是所謂「小康」；最後一句話，就是所謂「大同」。總裁的那一個表，在「目的」這個階段上，把「建國完成」這種任務放在「世界大同」之前。這也就是認為前一種任務是屬於本原，後一種任務，顯名思義，就是所謂「大同」。

照以上所說，然則為什麼中國古代之道德理想與現代中國之道德理想略有差謬，即前者開始的即以世界大

同爲政治上的一個目標，後者非迂曲的先求民族獨立不可。這就是因爲古今中國社會之情形不同的緣故。專與
般言之，因爲古代的中國沒有國際的關係可言，當時所謂「國家」，幾乎就是天下，不啻所謂「四海之內，皆
兄弟也」一般；即使當時也有所謂「列國」、「戰國」及「三國」等名稱，但是這些所謂「國家」亦不過國納故
籍上之分裂的現象，而與今日有國際的關係之所謂「國家」大有區別。推其如此，故古代的中國是容易的廣
現大同。至於現代的中國呢，現在海關大開，國際間民族與民族之界限非常明顯，不是有碍於了某一種利害
關係，不啻秦人視越人之視，不關心一般，就是有時爲了另一種利害關係，彼此爭奪甚至互相衝突。其至互
相殘殺的。惟其如此，故現在的中國欲尋求世界大同，則非先求自己民族獨立，民權普及，民生發展，對外康
倫理哲學和政治哲學，是全世界文明史上最有價值的人類精神文明的結晶，要求人類的真正解放，必須以中國
固有的仁愛思想爲道德基礎。把一切科學的文化，都建設在這一種仁愛的道德基礎上，然後世界人類才能
得到真正的和平，而文明的進化，才有真實的意義（註二二）。戴先生這一段話，就說出了中國道德深蘊
確實含有一種對的至善——中國固有的文化上的所謂「仁愛」——和「絕對的至善」——世界人類所有的真
正和平——二種德行而不知停的意思。國家所發明的「民主義」本來是一種救國和全體人類之革命主義；適
此，國家而論，中國國民道德主要顧到事實，就全體人類而論，中國國民道德又是要趨向理想；合言之，就整
個的三民主義的體系而論，中國道德哲學，即如上面所說，一方面要顧到事實，他方面又要趨向理想，然後再
謀事實與理想之綜合。原來道德哲學若只是祇知道趨向事實，而不同時又顧到事實，那麼，這種道德學說，一定
會陷於唯心論或觀念論的窠臼。因此它不是一種純粹的「理想主義」(Idealism)，就是一種目的論 (Telos
philosophy)。反而，道德學說若是祇知道顧到事實，而忘記掉兼趨向理想，那麼，這種道德學說，就一定會有陷於唯
物論的危險。因此，它不是一種純粹的經驗主義 (Empiricism)，就是一種機械論 (Mechanism)。但是三民主
義哲學之體系，並不是這樣的，關於這層，前面第二章第一節「道德之起源」裏面已經引用過「國父自己所

昭示勗友。總裁所引伸的許多話來說明精神與物質二者本合爲一的，同時又是「相輔爲用」，或者說「相與相生、相需而成」的。不但三民主義本身如此，就是以三民主義爲基礎的人生哲學或道德哲學也是這樣的。現在爲節省篇幅起見，我們對於「國父自己所昭示的及總裁所指示的關於人生哲學或道德哲學之體系的話，姑不一一備述。

綜合以上所述，就可知中國道德理想——至善——是相對的同時又是絕對的。這是指道德之本質而言的；若論其內容，它也是由相對的階段逐漸的進展於絕對的階段。論即以大學本身所說的「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信」這五句話爲證，我們就可以窺見其道德之內容也是相對的同時又是絕對的。再具體言之，仁是爲人君者之至善，敬是爲人臣者之至善，孝是爲人子者之至善，慈是爲人父者之至善，信是與國人交之至善。因爲君是臣之對舉，臣是君之對舉，子是父之對舉，父是子之對舉，國人是人與人相互對舉，所以此地所謂「仁」、「敬」、「孝」、「慈」、「信」五種至善是相對的；但是就這五種至善本身而論，它們都是絕對的。就相對的方面而論，因爲它們有比較之可言，所以它們如杜威所說，是一種工具的價值；復次，就絕對的方面而論，因爲它們是各自獨立的东西，所以它們又如杜威所說，是一種內在的價值。由此，可見中國道德理想——至善——具有一種工具的價值同時又是具有一種內在的價值。至於所謂「道德之目的」這一句話呢，若從上面所說推論起來，那麼，中國道德之目的，也可以說是先行的同時又是最後的。具體言之，譬如大學所謂「格物、致知……治國、平天下」，若根據大學本身所謂「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」來做，那麼，我們在格了物以後，就要一步一步的向前進去，但是同時又須量力而行，做到那一個階段，就算是他已經達到其目的——至善。並不一定硬要他走到「平天下」這個階段，纔算是「至善」的意思。這種暫時已經達到之這一個目的，我們無以名之，名之曰「先行的目的」。然而不管人們所具有的力量有怎樣的限度，如果在整個的道德觀念上講，我們總希望每個人都要完全盡自己的力量向前邁進，雖則不能實現，也可接近，這就可以說他們已經達到最後的目的。關於這一層，就是

前面第十章第三節「宗教與道德」裏面所討論的怎樣的得到天地境界的意思。由此，又可見中國道德理想——至善——是道德之先行的目的同時又是道德之最後的目的。以上所說的關於中國道德理想——至善——之內容，不過姑引用大學本身所說的這五種德目——仁、敬、孝、慈、信——而已；實在講起來，凡關於道德理想——至善——之內容，當然隨着實際的社會情形之變遷而有所增減的；別些時代不必說，單就目前而論，中國道德理想——至善——之內容，也不能夠離開青年守則十二條裏面所包含有的十五德——八德、四維、三達德——而存在的。惟其如此，故青年守則十二條可以說條條是實際的，同時又可以說條條是理想的；換句話說，這十二條可以說條條是日常道德（即普通所謂「日行一善事」），同時又可以說條條都是至善之德。再進一步的說，這十二條所具有的道德之理想——至善——可以說是相對的，同時又可以說是絕對的；其餘關於這十二條所具有的價值問題和目的問題，都可類推，無須再說的。

綜合以上所說的這些話，是關於道德之最後的目的——至善——的問題；同時，又可以說就是關於道德教育之最後的目的——世界大同——問題。無論何者，我們都是一種抽象的絕對的說法；如果站在實際的方面而說，那麼，我們在道德上，當然如同大學所說一樣，「在止於至善」；在道德教育上，當然如同中華民國教育宗旨所說一樣，「以促進世界大同」。此地無論所謂「在止於」或「以促進」三字，這些都是一種實際的、相對的意見。惟其如此，故近來有些教育學者譬如桑戴克和蓋茨等在教育之基本的原理上認為教育之目的在於促進個人（此地所謂個人）就是指「各個人」或「人類」而言）的幸福。現在為參考起見，把他們所說的話抄錄在下面：

「縱然在最文明的國家裏面，大多數的人，對於他們自己所有的福祿，現在都無合理見解。他們不知道重絕對的善（按即我們所謂「至善」），只要合乎他們的美麗、財產、閒暇、朋友以及其他等等，便稱心滿足。反過來說，他們很多的滿意和煩惱都純粹決定於相對的情形（例如張君生得美些，沒有李君的房產那樣宏大，比別人多做些工）。假如別人果能做到比現狀要好十倍，而自己只比現在好了二倍，這樣的事，會有許多人反對的，真令人可歎！最能障礙人類幸福的，恐怕莫過於這樣以相對的情形來無理的考驗

「福利的了。所以改選的教育，是這樣障礙的一種預防和良藥」（薩三三）。

上面所說的桑、蓋爾氏所說的這一段話，實在就是我國周子所謂的「公於己者公於人，未有不公於己而能公於人也」的意思。他們所說的最後幾句話，不啻就是描寫我國在抗戰時期中有許多人往往以相對的情形來無理的考驗各個人福利，譬如說一個大學教授之待遇不及一個洋車夫之收入一般。除桑、蓋爾氏之外，在美國方面，還有杜威早已說過這類的話，請看他的「民主主義與教育」(Democracy and Education)，便知道其充滿了所謂「爲全世界人類謀幸福」的話；尤其前面所引用的所謂「內在的價值」和「工具的價值」，就是桑、蓋爾氏所說的那樣一般。具體言之，杜威所謂的「內在的價值」和「工具的價值」前面已經說過，就是「絕對的至善」和「相對的至善」的意思，現在我們再補充的說句話，杜威所謂「工具的價值」，就是如桑、蓋爾氏一樣，特別的要指出人們常以相對的情形來無理的考驗福利的了。像這樣的道德的變態——「道德頹廢」和「道德異常」——之發生和存在，我們也祇有如桑戴克、蓋茨和杜威等所說一樣，不能不改選現在的教育，作爲預防和治療這種障礙物之良藥。然則 總裁所以在中國之命運第五章第二節裏面竭力主張厲行倫理建設和心理建設以救濟中國國民道德之頹廢和治療中國國民心理之腐敗，其用意也就不外乎此。當然，這樣的道德的變態，不僅祇發生和存在於我們中國，並且可以說普遍於全世界，譬如前後兩次世界大戰所以發生之原因，就是存在於如桑戴克、蓋茨和杜威乃蓋 總裁所指摘的這些道德的病態之上，因此， 總裁的憂國憂民，不僅祇可稱爲「中國之命運」，並且應當作爲「世界之命運」看待的。

註

一 教育部頒佈，訓育綱要第三頁

二 論語顏淵

三 傅友蘭著，新原人第一七二——一七三頁

- 四 論識學而
- 五 同上
- 六 論讓里仁
- 七 論語衛靈
- 八 同上
- 九 朱熹集注
- 十 論語先進
- 十一 論語子路
- 十二 論語子張
- 十三 朱熹集注
- 十四 論語先進
- 十五 周敦頤通書第六，公第三十七
- 十六 總裁著，中國之命運第一八九頁增訂本
- 十七 朱子語類
- 十八 總裁著，革命哲學的重要
- 十九 大學注
- 二十 J. Dewey, Democracy and Education, pp. 276-280
- 二十一 總裁著，行的道標
- 二十二 錢穆著，三民主義之哲學的基礎
- 二十三 王明萍譯，桑代克，蓋滋原著，教育之基本原理第一〇章十一節頁

第十二章 結論

總括以上十一章而論，它是根據三民主義哲學體系，尤其遵照 總裁所手訂的三民主義之體系及其實行程序表而組成的；不過，我們爲便於敘述起見，多少有點變動而已。現在姑讓我將本書自頭至尾所討論過的一貫內容排列起來以示與 總裁所手訂的那一張表究竟有什麼樣的異同之處。本書之內容，在大體上講，可以說分作三大部分：（一）道德體系，即自第一章至第四章；（二）道德實行程序，即自第五章至第十章；（三）道德之目的，即第十一章；這不啻好像 總裁的那一張表把全部的三民主義哲學分作（一）三民主義之體系，即自原體理方略；（二）國民革命程序；（三）三民主義之目的一般。復次，若律諸大學，本書的內容之所異於 做如此三大部分的，又不啻就是要根據大學開首時所說的「在明明德，在親民，在止於至善」這三句話的緣故。原來三民主義哲學之體系，照 國父自己所指示，本是與中國固有的文化有歷史的淵源關係，而大學一書又是 華國固有的文化中的一種，尤其爲 國父所推崇備至，視爲它好像一個「寶貝」一般。惟其如此，故現在我們 編大學哲學與 總裁所手訂的那一張表這同本書的內容作一度共同的討論，讓事實擅的。現在姑讓我照這 邏輯討論在下面吧。

却，先就三民主義哲學體系本身而論，照 國父所指示，三民主義之本質，就是民生。他說：「……歸結到歷史的重心，是民生而非物质」。國父這一句話，就是認定民生爲歷史的中心；而三民主義是中國全部歷史之所寄託的一個最高的原則，所以三民主義之本質就是民生。惟其如此，故 總裁在三民主義之體系及其實行程序表上遵照 國父遺教採用「民生爲歷史中心」這一句話規定爲三民主義之體系上的一個原理（即本質），並命名之曰「民生哲學」；同時，又採用禮記禮運篇所謂「天下爲公」之「公」字來形容它的。若律諸大學，那麼，我認爲所謂「民生」這個本質，就是大學所謂「明德」。爲什麼呢？因爲易經說過一句話：「天地之大德

曰生」。同時，照朱子所注釋：「明德者，人之所得乎天」。不但如此，並且，所謂「大」與所謂「明」二字，都是連為一體的。據朱正韻說：「凡言德者，善美曰正，大光明曰明，德之稱也」。朱子自己也常把這兩個字連為一體的。譬如他說：「子路之學，已造乎正，未高乎明之域」（註一）。綜合以上所說，就可知所謂「民生」就是「明德」；因此，所謂「明明德」，也就是開發「民生」之實質。開發「民生」的意思，固然以為什麼要開發「民生主義之本質」呢？這就是因為所謂「民生」與所謂「明德」，其根本就是明德，所以我們應當如同朱子對於所謂「明德」一語認為「明德者，人之所得乎天，而莫不與之，以具衆理而應萬事者也。但為氣質所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有弄管息者。故學者當因其所蔽，而導明之以復其初也」一樣，認為所謂「民生」也應當如此的。國民政府故主席林森先生曾於民國二十五年五月十日在廬府舉行總理紀念週以「民生意義的闡釋」為題說明得最詳明，最透闢，現在我們錄其要者起見，恭錄在下面：

「民生」一語，係國家一切建設的前提。「民生」二字之意義，即「發理遺教讀民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。根據總理之定義，對於「民生」二字的演義加以闡釋：從個人的立場，是人民的生活；從社會的立場，是社會的生存；從國家的立場，是國民的生計；從全人類的立場，是羣衆的生命。總理說：「民生是歷史進化的重心」，又無論在年中外，社會發生變亂，無一不是因為民生受了障礙，或為人民生活和國民生計受了障礙，或為社會生存和羣衆生命受了保障。當一民族受外族的壓迫，而不能維持他的生活時，民生問題，便表現為民族問題；在一個國家大多數人民受了政治上的壓迫，致生活發生恐慌時，民生問題，便表現為政治問題；國內經濟為少數人所壟斷，以致大多數人不能維持生存時，民生問題，便表現為經濟問題。總理說：「民生為社會進化的重心，是民生而不是物質」。民生既為社會進化的重心，民生問題既為社會進化的原動力，所以三民主義的唯一的作用，便是解決民生問題；排除民生的障礙，保障民生的安全，

「充實民生的內容，促進民生的向上，這就是三民主義的唯一的根本作用，此所以民生（按原文為「民生主義」，恐係「民生」之誤）為三民主義之中心。希望大家都要以推行三民主義為職志，這是有極的研究，不斷的努力，纔可以達到民生的社會安定，國家自能騰於穩固強盛之域」。

上面所稱錄的「林故主席這一篇訓辭」，就是指出怎樣的要闡發三民主義之本質——「民生」的意思，不但如此，這一篇訓辭同時又可以使我們知道在闡發了「民生」這個本質之後怎樣的再來實現「三民主義」這個問題。本質本身的問題。以下我們就再來說三民主義哲學體系上所有「怎樣的實行三民主義」這個問題吧。照我個人的研究，我認為所謂「實行三民主義」是與大學所謂「在親（即「新」字）民」這一句語相當的。因為三民主義，本是革命主義，而所謂「革命」，就是「去故取新」之義；至於大學所謂「在親民」一語呢，照朱子所注釋：「言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也」。綜合以上兩說而考察，我們就可知所謂「實行三民主義」與大學所謂「在親民」，這兩句話頗相類似的。最後，所謂「世界大同」一語，實在與大學所謂「在止於至善」這一句語相當的。關於這一層，前面一章第二節「道總理想」一室善」裏面已經有了詳細的說明，此地無須再述。

現在再拿中華民國教育宗旨來與大學所謂「大學之道，在明明德，在止於至善」這幾句話，作一相對照的說明。分析言之，所謂「主義」二字，照「總裁所指示，就是大學所謂「道」之一字。總裁說：「……所以說：『知所先後，則近道矣』。這個近道的『道』，換現在的語來說，就是『主義』；『近道』的意義，就是說實行主義之期，遠的意思」（註二）。因此，中華民國教育宗旨裏面第一、二兩句所謂的「中華民國之教育，根據三民主義」這兩句話，歸納起來，就是大學所謂「大學之道」這一句話的意思。復次，它所謂「以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命為目的」這四句話，也就是大學所謂「在明明德」這一句話的意思。因為所謂「人民生活、社會生存、國民生計、民族生命」，照「國父所指示，就是民生之內容；同時，又如前面所說，民生就是明德，所以它所謂「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生

過說得過於簡單而已。因此，以下所要說明的關於本書之理論方面的話，也不過再把上文所說過的關於本書之形體神話加以一些延長的詳細的說明而已。現在就讓我們照這樣的說明在下面吧。譬如本書第一章「道德之概念」總命題及「德育原理之題解」和「道德之意義」這兩個分命題，不啻如同朱子在大學上所注釋的「大學者，大人之學也；明之明也；明德者，人之所得乎天」這幾句話一般。因為前一個分命題就是要說明「什麼是德寬」、「為什麼需要德寬」及「所謂德育與所謂訓育究竟有什麼樣的區別和關係」等問題，後一個分命題——道德之意義，就是要說明「所謂「德」」，照說文所說，是「外得於人，內得於己」的意思的緣故。復次，第二章「道德之本質」總命題和它的第一、二、三各節「道德之起源」、「道德之現象(上)」和「道德之現象(下)」這三個分命題，不啻就是朱子在大學上所注釋的「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事也」的意思。復次，第三章「道德之法則」總命題和它的第一、二、三各節「道德之公理」、「道德之定律」和「道德主義」這三個分命題，也不啻就是朱子在大學上積極的指出「明德是怎樣的虛靈不昧，以其衆理而應萬事者也」的意思。復次，第四章「道德之內容」總命題和它的第一、二、三各節「道德標準」、「道德綱要」和「國民道德與職業道德」這三個分命題，更不啻就是朱子在大學上直接的說出明德之內容怎樣的具衆理而應萬事的意思。復次，第五章「道德之變態」總命題和它的第一、二兩節「道德頹廢」和「道德異常」這兩個分命題，不啻就是朱子在大學上所注釋的「世爲築窠所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則未嘗息也」的意思。復次，第六章「道德教育」和第七章「傳統道德」這兩個總命題全部，不啻就是朱子在大學上所注釋的「故學者當因其所發而遂明之，以復其初也」的意思。復次，第八章「道德運動」和第九章「道德測驗」這兩個總命題全部，不啻就是朱子在大學上所注釋的「新者，革其舊之謂也」的意思。因為第八章所謂「道德運動」，就是新生活運動；因此，它不待說就是朱子所謂「革舊」的意思。至於第九章所謂「道德測驗」，它就是道德病之診斷和治療，而所謂「診斷」和「治療」，也就是「去舊取新」的意思。復次，第十章「道德與真、美、善」這個總命題全部，不啻就是朱子在大學上所注釋的「言既自明其明德，又當推以及

人，使之亦得以去其舊染之污也」的意思。復次，第十一章「道德之目的」這個總命題全部，尤其它的第二節「道德理想——至善」這個分命題，不啻就是朱子在大學上所注釋的「止者，必至於是不遷之意，至善，則事理當然之極也。言明德新民，皆當止於至善之地而不遷。蓋必有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也」的意思。總括以上所說，我們就可知本書之內容雖則分為十二章，除掉最後一章——「結論」——究竟怎樣，範圍勿論之外，其餘十一章，歸納起來，不啻就是大學開宗明義的所說的三大綱領——「明明德，在親民，在此於理善」——的意思。惟其如此，故本書的最後一章（即本章）——「結論」，不啻就是朱子在大學上所注釋的「此三章，大學之綱領也」的意思。

以上所說，並非徒然是一種類比推論；實在講起來，自從歷史上看起來，我們中國自古迄今所有的一切道德教育之理論是永久不變、始終一貫的；不但理論如此，並且它的實施法也是這樣的；不過，各個時代所有的道德教育之內容多少有點變化和不同而已。惟其如此，故我們應當在一方面講，今日談道德教育者，不能不讀大學；但是同時又必須在另一方面講，欲讀大學，又不可不請求怎樣的應用之於今日的道德教育。總括有兩句話說得好：「革命之學，大學也；革命之道，大學之道也」（註三）。現在我們也可以說：「道德之學，大學也；道德教育，大學之道也」。這兩句話，就是本書的總結論，也就是本書的要旨。

註

一、論學先進，由也升堂矣句註

二、總括者，革命哲學的重要

三、中央軍校第三期同學錄

德育原理（一名「應用倫理學」）完

本書作者近著書目：

中國國民道德原論 商務印書館印行

訓育與心理 正中書局印行

生活管理 正中書局印行

增訂教育哲學 正在編著中

重慶市圖書館 參考室 查閱 忠貞字號六一四號

824014