

尚志學會叢書

新道德論

商務印書館發行

# 新道德論目次

## 第一章 序論

新舊道德之特色 舊道德爲習慣的爲團體的爲保守的爲非自由的 新道德爲理想的爲個人的爲進步的爲自由的 舊道德之根本在習慣在宗教 新道德之根本在人格

## 第二章 關於國家之新道德（上）

國者協同生活之組織最完全者也 立憲政治與參政權 選舉權之尊重 言論自由

## 第三章 關於國家之新道德（下）

國之本質 尊重法律 納稅之義務 兵役之義務

愛國 國體道德與普通道德之調和

第四章 家族之新道德……………五二

國與家 家之人格平等 貞節平等 親與子 舊道

德事祖父新道德謀子孫 家與社會相共之問題

第五章 實業道德……………七〇

舊道德以勞工之種類分貴賤 新道德視勞工爲神聖

三種之人別 (一) 道德上之貴族 (二) 道德上之

乞丐 (三) 道德上之盜賊 武器與貨幣之貴賤 商

業道德與普通道德 誑語與商業 工業道德 財富

之性質

# 新道德之基礎

原注以  
此代序

今世人囂囂然競言新道德矣。顧能明其義而探其本者。千百人不一遇焉。此無他。不温故無以知新也。蓋道德之大本。固自有公理原則。可質鬼神而無疑。俟百世而不惑。惟四時不能有寒而無暑。日月不能有晦而無明。陰陽相生。順逆相濟。是天地且無所逃於窮變通久之義。而况人事。安得無一闔一關以神其用哉。是故道德之源。雖出於一。而因時因地。則參伍錯綜之現於外象者。不無異流之感。吾觀其迹有先後。無以名之。強以新舊二字。冠於其上。庶講習者藉此可窺進化。慎毋誤會其有所柄鑿。而謂新者既出。舊者即無煩於一顧也。

舊道德非儻然而起。其始皆憑相傳之習慣。以決是非而定從違。

故不出以守舊爲尙。而究其習慣之所成。則出於宗教之力居多。試考諸古。無論何國。其先皆以神道設教。謂有一大勢力者居於人上。實降監之。從其命者謂之善。否則爲惡。天必罰之。以此爲道德之制裁焉。西洋當法國革命以前。一切以基督教爲歸。謂道德之精微。已盡於舊約耶蘇之所垂訓。不從其道德者。爲墮落。爲罪人。上帝不之赦也。東洋之佛教。亦以天堂地獄之說。引人入於道德。雖釋迦之真意。尙有超出天堂地獄之上。別稱淨土。極其高深玄妙者。然此非尋常信衆所共解。其上乘說法。究不及未來報應之足以感動人也。至於儒教。雖不侈言未來。而孔子亦主尊天。以天命爲可畏。惟以爲天之賞罰。應於現世。與他教異耳。易曰。積善之家。必有餘慶。積不善之家。必有餘殃。此其訓也。由上之談。宗教

之有造於道德。自古已然矣。然世之道德。果能長賴宗教以維持之乎。揆以近日之形勢。吾信通俗之宗教。必不足爲道德之基礎也。何也。今之宗教。不一其類。祇就日本一國言之。其宗旨已紛然各異。入主出奴。各是其是而非其非。安從定爲一尊。以立人極。此日本教育制度。所以取政與教相離。而別以明治之教育勅語。爲德育基礎也。蓋專恃信仰一宗教。以爲此外更無道德者。此爲一人之自律猶可。而在今日世運與時偕進之中。其必不足以範圍羣衆。可無疑也。

復次。舊道德之基礎。非一宗教足以盡之。其外則以政治爲預有力焉。蓋古者以道德爲保持社會之安寧秩序。而歸其責於被治之人。故視主權者之所命令。卽不惜以道德擬之。西紀第十七世

霍布士有言。「道德不可憑各人之本心以自定。何以故。以人之本心。殊途而不能同歸故。若人人率其本心而各自由焉。是亂天下之道也。故何者爲善。何者爲惡。要當據法律以爲斷。能守國法者爲善。否則爲惡。此國民所以應奉君主命令。以爲善惡邪正之標準也。」此爲西洋學者之說。中國古義亦有與此相類者。傳曰。天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。意謂先聖先王之教。卽道德也。試讀荀子書。其大致亦以爲人羣窮於爭亂。禮義始於君子。因極言先聖先王之可法。其說雖皆根據於羣學。然所見囿於先王之道。未能進而上探其本。宜其所謂道德。尙不免泥於習慣。偏於守舊。動以形式爲重。而於國家之發展。人羣之進化。每不能有所推行。以與之相應。則與今日進取之大勢。未必能訢合也。夫道

德之爲用。固非無待於法律之護持。然道德之高妙。實有過於法律者。故今之立憲國民。對於法律。雖以服從爲主。而立憲政體與專制政體異。若於實行上。果爲違背法律。則可任人討論其是非得失。指摘其不美不備之點。而加以修正。不之禁也。但吾人所恃以爲討論之標準者。果何在乎。求之於天。天無言也。求之於地。地亦無所明示。然則所謂道德之基礎。吾人非反而求諸己。一一問之於良心。無由見其端倪也。且不可以一人爲是也。必各人協力以求合於此心此理之同。然後可見道德之真諦焉。故從抽象言之。雖謂道德之基礎。在於天性。無不可也。道德者後其天性之所爲者也。

人之天性者何也。解之苟失其當。則易滋誤會而流弊出焉。或以



天性乃指人生之初極其麤野未及以人爲節之之狀態。此爲尋常解釋。東洋西洋。概不外此。觀其對於赤子。動以天真爛漫譽之。可見其賞識之所在矣。庸詎知考之實事。赤子乃本極殘忍者。彼於他人之痛苦。漠然無所感覺。且凡事皆無頓着。雖坐塗炭中。夷然不自以爲不潔。其爲狀之無足取如此。乃十八世紀西洋之思想。竟亦不免此謬。至有以貴字加諸野人之上者。夫使天性果作此解。則吾人所謂復其天性。豈非使文明之人。退而爲野人之行。大人須學赤子之所爲。然後爲足以當之乎。夫如是。是直以無道德爲道德耳。新道德之義。豈真若是者。

蓋天性之界說。原分兩種。萬物太始之狀態。雖非不可以天姓名之。而非吾之所謂天性也。吾謂人之天性。本自有真。苟欲識之。不

當觀之於其混沌之始。必須就其最後之十分發達處。窺其爛漫可愛。斯爲得之。譬諸草木。萌芽伊始。雖亦含有天性。然其盡情畢露。究在於由苗而秀。由秀而實。馴致完全暢遂之時。吾人不能誤認而妄有所指也。然則吾人所恃以立道德之基礎者。寧獨可舍進化後美滿之天性。而反以野人及赤子之狀態當之乎。

夫人之天性。旣以進化後之美滿者爲真。然則道德之所以復其天性者。殆未有止境也。以未有止境故。則過去之人。雖非無道德可稱。而吾人不能視以爲足。必也懸擬一性理上可稱完人之人。以爲標準。以希及之。雖人有恆言。今人不及古人。然此但論其一端。實則人類奮力向前。安知後來者不更居上。吾人又何可妄自菲薄哉。

人之天性。上文言之詳矣。然試問其本質究何在。則可一言以答之曰。在自由。以人之天性在自由。故不可不要求自由。若一旦自行拋棄。則失其爲人資格矣。故新道德不可不以此自由之理想爲立足地也。彼所謂政治上之自由。法律上之自由。實皆不過屬此自由之結果耳。蓋人與草木禽獸。同爲天地間之一物。其初尙未有以異也。惟以人之天性。從自由而出。非因作爲而生。又可不受外部之制裁與束縛。而自得發展。故能自無意識漸變而爲有意識。且不假於物。而以我爲主。於是乎有良知之自覺。卒能賴此以漸發展。獨出而爲萬物之靈。固非草木之所能同。亦非禽獸之所能及也。自由之與道德。其淵源有如此者。

凡人受形而現世。卽自具有人類之本能。非保而勿失。使得臻於

圓滿。則人之分量不全。故人之理想。無論如何高尚。要不能置本能於不顧。若果蔑視之。則其道德非失之虛。即失之僞矣。故真道德必須根據天性。以求身心俱安。故於肉體雖不能不養。欲給求使之滿足。但若心爲形役。即失其本來之自由矣。語曰。役物而不役於物。此新道德之所貴。而亦與舊道德無所出入者也。

人之於善惡也。必憑自己之良心以判斷之。所見爲善。則奉行之。所見爲惡。則戒絕之。此爲出於自由意志。若無是以爲之根。則道德無從而立也。然而道德雖本於自由意志。而欲使人之天性。得以圓滿開發。則必賴人之節抑其本能以濟之。何則。人之本能。雖不可湮墮塞滅。然若任其自然。而無以裁之。則過猶不及。亦足使其天性不能發展也。譬諸男女之愛。必至彼此從一而終。真情乃

見彼好色之徒。用情不專。豈足以語之。適足見其破壞色性之本能而已。故道德者一面以復其天性爲標準。而一面又以節抑本能爲條件者也。

抑節抑本能。非道德之本義也。道德之本義。在於使人保其本能。以發展天性。俾其壽命。達於完全之境者也。蓋人之壽命。本極複雜。體魄之壽命。不過居其粗者之一。而實以精神之壽命爲主。精神上苟失其壽命。則體魄雖存。其爲人也必膚淺而無味。此道德要旨。所以重精神而輕體魄。務以自由相終始。而使其天性十分發展也。若不明斯義。動失其自由意志。或囿於習慣而失自主。或隨社會之潮流以俱去。則昏昏焉。逐逐焉。常爲外物所桎梏。又何足以保其無涯之生哉。用是以談。吾人以身入世。其握要殆莫有

踰於道德矣。顧世多不察。往往有視道德若贅瘤。以爲彼乃苦人之具。最與自由不相容者。此真可謂不識自由之真相者也。蓋天地之生物。雖皆有自由。含於其天性中。而人獨於形魄以外。更有立命之處。故其所謂自由。自與草木禽獸不同其趣。若誤解自由。而專以放恣爲事。則自由其所謂自由。與道德上之自由。相去遠矣。要之人貴以有限制之自由爲自由。故苟非拂其天性。則國法固不可不從。卽宗教有所謂善者。亦當無問信仰何如。尊之重之。至於處世接物。有時不可以壹意孤行者。尤不能無堅忍之力以持之。此非輕自貶損也。蓋道德於是見焉。人之所以異於他物者。賴有此耳。

今夫舊道德以習慣爲依歸。其率由尙易。唯新道德則超然政教

之上。體常而有變。不可執一隅以求之。要在與人之性不相違耳。但盡性不原於窮理。則所趨或不免於歧誤。故一言道德。又不可不廣求智識以自固也。蓋道德與道理同源。道理雖無發生道德之力。唯人倫之道。非按諸科學之研究。深信其確切不移。則對於所謂善惡。尙難免恍恠迷離。安望其能卽知卽行也。惟以此故。故不獨新道德也。卽舊道德之所自出。舉凡儒教佛教耶穌教。其於道德之談。殆亦莫不以智識爲重。而以先哲蘇格拉底「道德者智識也」一語。爲尤深切著明。察其語意。殆謂人無真知善之所在而爲惡者。後人雖不無攻擊其說。或反對之。而吾乃亦主張知行合一。以爲人若審量於人己之間。真知灼見其所謂善。則萬無棄善從惡之理也。今試以反比例明之。如彼犯人。以其心理與常人

異。故彼不以吾人之所謂善者爲善也。其所以敢爲虛僞之言。盜竊之行者。殆亦因其心之所見。未嘗以此爲惡耳。此雖或由根性與境遇驅之使然。而究其主因。仍在習慣之漸化。苟欲醒其迷而救其病。非藥以眞智識莫可爲功。此智識所以與道德相連屬也。孔子曰。我非生而知之。學而知之。蘇格拉底亦言我非智者我求智者也。佛家則亦以慧爲重。於此可見窮理方足以盡性。無問時之今古。洋之東西。其塗一也。然則自今以後。其道德苟與科學相背馳者。吾信其必不成爲道德也。何也。道德之眞者。無論藉何學術之力以化驗之。均足證明其質。苟可破壞。故學術不但無損於道德。且更有以光大而昌明之。則又安有兩相背馳之理哉。

抑世有藝術。新道德原非與之不能融洽者。乃近來風氣。談藝術



者厭棄道德。說道德者又排斥藝術。兩者相視如水火冰炭焉。夫使道德果與藝術不相容。則其爲用僅局於人事之一部分。而非涉及全體。是未免失之於隘。其道德爲不足恃矣。而不知此乃謬見也。蓋藝術有二。一曰應用藝術。一曰自由藝術。近以講求科學之故。致應用藝術所構成之物質文明。非常進步。而道德之進步。未能與之齊驅。於是乎物質文明進步之結果。動有破壞道德之虞。而說道德者。因之。遂亦以物質文明爲詬病。而其視自由藝術之有害於道德也爲尤甚。方今西洋畫盛行。裸體畫尤合時尚矣。而見者輒以爲美術足以破壞道德。其於小說亦然。亦謂文學爲道德之蠹賊也。雖然。此特未識道德之真解。不免於誤會耳。蓋藝術探天然之奧。參造化之功。可爲人展無限之勢力。增莫大之幸。

福。而道德亦在乎範圍人之本能。使其天性得爲圓滿發展。以遂其生。然則以廣義解釋。雖謂道德亦一藝術。胡不可者。夫無藝術之生活。僅得爲本能生活而止。故美國巴克有言曰。「藝術者人之天性也。」可知人羣進化。端賴藝術之力。而今之道德與藝術。常若南轅北轍者。此非道德與藝術之過。乃由誤解道德。或以道德爲在人之天性之外。否則藝術墮落之所致耳。究之道德以能與藝術融合無迹者爲貴。而藝術亦當勿爲時尚所束縛。自然向上。是故政府對於文學美術之發展。宜聽其自然。勿加干涉以牽制之。唯過猥褻者。不無流弊。在所當禁耳。除此之外。則無論何種藝術。皆不能謂其有愧於道德也。蓋人間之美。無踰於天然之美者。而藝術實足使人生增其美觀。故若道德而舍此。卽不免流於

醜僞矣。是又講道德者不可不加意也。

綜而論之。新道德者以盡性爲依歸。以窮理爲塗徑。而又與應時之藝術。相輔而行。以增其美。如此則推之四海而皆準。施諸後世而不惑矣。

# 新道德論

日本浮田和民著

湘鄉周宏業譯

## 第一章 序論

人類之組織社會。以從事於共同生活也。蓋與道德之相需。一日而不可或缺。然共同生活之情狀。非一成而不變者也。社會變而道德不變。則共同生活將有破壞之虞。自法國革命。泰西社會一變。近世東方各國之社會情狀亦樊然殊矣。於是舊道德不足以應時世之求。而新道德以生。

欲知新道德之本質。當先明舊道德之特徵。試分述之。  
第一、舊道德之旨趣。泰東西雖不盡同。而其以習慣爲根據則一。

保護此習慣者。或由政府。或由貴族教會。固因時因地而殊。而以遵習慣者謂之善。背習慣者謂之惡。蓋當時之通義也。有如泰西但認耶教爲宗教。斯耶教爲正道。而外教皆爲異端。而泰東之民自有所宗。乃或至於擯斥耶教爲異端。相反至是。足證舊道德之純以習慣爲基矣。

第二、道德信條必與各團體之利益相契。此亦舊道德之一特徵。是以其是非邪正之判。一以團體之利害爲衡。團體不同。而指歸亦異。如貴族有貴族之道德。教士有教士之道德。武人商賈農夫有武人商賈農夫之道德。各具特尙。以資遵循。雖並世同國之人。未嘗有共通之塗徑。其時道德上之良心。可名之曰團體的良心。團體的良心者。全然以團體之公是非爲信條。而個人無自由抉

擇之餘地也。

舊道德有上列二特徵。因此乃生二之結果。其（一）爲保守而非  
進取。其（二）爲絕對而非自由。然亦未可以是遽斷舊道德之劣  
也。蓋當文化甫開。擾攘初定之時。所最要者在保社會之平和與  
秩序而已。彼舊道德卽應此需要而生。有非可遽加鄙夷者。夫唯  
其所需要者在於保持平和與秩序。故個人自由。不獨有礙於共  
同生活。亦且無益於個人。是以其時政治以專制爲最宜。而道德  
信條亦以限制自由爲要義。洎乎秩序既定。由國內之競爭。轉而  
爲國際之競爭。於是以保守爲重之舊道德。漸不適於社會之情  
狀。而新道德生焉。蓋道德類本於社會之需求。非可徒憑理論以  
爲斷也。

至於新道德與上述舊道德之特徵及其結果。蓋有全然相反者。第一、新道德之所謂善惡邪正者。不以習慣爲標準。而以理想爲標準。夫本過去之經驗而發諸行爲。卽以此行爲爲極軌。而永遠遵循之者。是謂習慣。舊道德以是爲鵠。故每偏於保守。至若理想。則較諸徒本經驗之行爲爲優尙。蓋不僅囿於過去或現在之行爲。更懸一宕往超越之理想的行爲。而求其實見於將來。新道德卽以此爲準的。以求其進取者也。理想固未嘗不本於經驗。然同是經驗。有可滿意者。有不能滿意者。以想像之力與意志之力。祛其不滿意者。留其滿意者。而樹爲楷模。以資遵守。此新道德之所有事也。新社會目的在進步。故憑理想。猶之舊社會目的在保守。故循習慣。以是爲新舊道德之絕對界線。二者皆自然之趨勢也。

夫人類以習慣爲品性之基。非僅昔時爲然也。縱在今日亦復如是。所以異者。在新道德常以習慣與理想相衡。若者爲良。若者爲否。而盡力革新其舊習。而不以之習慣向背爲唯一之是非。新道德與舊道德之不同殆此耳。

第二、新道德於善惡之判斷。大率委諸個人之良心。非若舊道德之惟以團體的良心爲主。是亦特徵之一也。蓋在舊社會所謂善惡者。但以有悖於所屬團體之輿論與否爲衡。至於今日則非獨尊重團體的良心。人人又各自發揮其獨立之良心。團體所是。己或以爲非。團體所非。己或以爲是。新道德卽發揮此之理想。謀個人與團體之調和。夫今日之人在共同生活中。必有其所屬之團體。此與古人同者也。特昔日社會爲固定體。而今日社會爲流動



體。今日團體權威遠遜於昔日。從而輿論亦時有變遷。不能恃爲判斷善惡之惟一標準。蓋新道德重視各人良心之自由。凡宗教上之信仰。道德上之主義。苟不破社會之秩序與平和。均任各人之自擇。此實當今社會進步之要素也。何也。與人以自由。斯人人克展其才能以貢於社會。社會進步之基於此樹之矣。

由是觀之。舊道德爲保守的道德。爲團體的道德。新道德爲理想的道德。爲個人的道德。曰進步。曰自由。此新道德之結果也。更就其他之特點言之。舊道德因社會上之階級。使各異其遵循。新道德不論何人。務使其共守同倫之行。謂舊道德爲貴族的。新道德爲平民的。亦非過言已。

凡上所述。皆爲新道德之特徵。而其根本觀念所在。亦與舊道德

異。泰西舊道德之根本。在於基督教之上帝。背道德者上帝則降之殃。守道德者上帝則錫之福。其時之人咸信報應在於未來。而不在於現世。泰東則不然。其言道德也。以五常爲根本。父子君臣夫婦長幼朋友五者。道德之綱具焉。雖儒教之言道德。恆以仁義爲歸。斯特爲上智者言之爾。若夫常人。要不外以五常爲大本。蓋其時社會爲保守的。人民重鄉土。執世業。常相往來者。無非故舊戚屬之好。是故五常之道。已足爲羣衆之範圍。至於今日。人事日繁。僅以此爲唯一之統系。則已非時勢之所許。夫父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。此五者卽在今日共同生活之關係。固亦不能外是也。然而君臣之倫已非昔觀。從前臣妾億兆之說。旣不可復行矣。父子天性今昔固同。而子長自營其生。遠

遊無力。定省或曠。兄弟異室。勢尤易離。交通既繁。動成睽隔。往往同氣之親。相去萬里。音問疎闊。有如途人。至於朋友之道。則更難言矣。總角之交。不能逮於壯年。壯年之交。不能逮於暮齒。其親疏也。大抵隨境遇而轉移。唯匹偶之情。視諸古昔。尙無大異。而物競日劇。生事維艱。常有夫婦各就業於工場。終日不相見者。生存競爭之劇烈。社會組織之變遷。既如此矣。而欲一仍舊日之信條。以維持道德。則其勢綦難。况學術之知識日進。宗教之信仰漸衰。將以習慣與信仰爲道德之中心。尤不可得之數也。

新道德承舊道德之後。固亦孜孜以求五常關係之日新。然同時則並追溯君臣父子兄弟夫婦朋友等關係之根本。（指人格觀念）蓋舊時社會但明五常之用。而不知其道之根本所在。且亦

無取乎深求。所謂人格之概念。蓋默含於五常之中。人人知其所以殊於禽畜也。故尊尊親親之念油然而生。已於不識不知之中。隱標其人格之概念。固無俟明顯之表示也。至於今日。五常關係。既已動搖。則溯舊道德之淵源而暢明之。此革新之功所不容已也。

今日之社會與古異矣。君臣父子兄弟夫婦朋友而外。尙有不知誰何之一倫。斯必有道以相處。而後能協於凡百接物之宜。以維繫共同生活之關係。新道德首揭人格之概念。卽爲是也。有人於此。非有骨肉之誼。聲氣之求也。然既與相接邇。則必互盡人與人之間所宜由之道。既知彼我之皆人。則必相互尊重其人格。此之人格概念。在舊道德猶含苞。而新道德則吐葩掇秀矣。以下特就

人格意義說明之。

甲、人格之第一義 古謂人爲萬物之靈。顧以何資格而靈於萬物。鮮有詳道之者。近世德儒康德始揭『自我目的』之義。謂有理性者斯有自我目的之價值。自我目的云者。不役屬於他之意志之謂也。此人格與事物之所以異也。今夫事物（指物質及下等動物）之在天地間。若其不與人相關。則絕無價值之可言。唯人取而用之。而後事物之價值乃見。然而物之爲用。其目的不在物之自身。而在於用之者之認定。是以事物無『自我目的』之自覺。其有之者獨人而已。人自爲目的。故有萬物皆備於我之觀。事事物物徒以供吾人之方便之利用已耳。夫事物之濫用。固亦道德所不許。而處理以供方便之事物。與處理具有人格之人。其

道大異也。故康德曰、人格有絕對之價值。而事物特相對之價值耳。人類有人格。所以隨時隨地。宜膺尊敬之隆。不能純以供他物之方便。而爲利用之資也。此人格之第一義也。

『自我目的』之義。非傲然不爲人用也。亦非孤立於社會也。人亦社會的動物。或用人。或用於人。要皆宜有所盡於社會。此尤爲吾人所宜勉。特不當爲他人意志之奴隸。隨在有自我目的之資格存焉耳。

昔儒布諾達哥拉有言。『人爲萬物之尺度。』謂物之標準賴人而後定也。是其所謂人者。非僅解爲動物之人與個人之人。蓋指具有理性而營共同生活之人而言。凡百事物之大小長短與其利害得失皆因人而定。人不獨定萬物之價值也。且又從而生之。

試觀高堂邃宇麗矣。非人則誰爲麗也。璇玉瑤珠美矣。非人則誰爲美也。使世界無人類。則無有價值之物。而今之列百物而估計之者曰。若者爲貴。若者爲賤。其實皆以人與人之關係而發生耳。夫然則謂人爲事物之主。一切價值。自人而生。豈不然乎。

乙、人格之第二義 所謂『自我目的』者。卽人類具有自由意志之謂也。有靈明昭察之意志。而後能發見真理之所在。而契會其義趣。有沈毅卓越之意志。而後能就其所發見者。而見諸實行。故人具理性一語。其一方面卽能實現其自由意志之謂也。人必養成此自由意志而發揚之。而人格於以完具。夫人亦宇宙間物質之一耳。且其與下等動物。亦非無共通之本能。顧物質但能服從自然法則。下等動物則不能軼於本能之範圍。而人則以教育

之故。不爲本能所束縛。且有超乎本能之上而制馭之能力。此人所以爲人格之第二要義。卽意志之自由是也。由上所論觀之。凡人皆具特立自治之資格者也。人皆有『自我目的』之能力者也。在舊道德。人之善惡。卽觀其對於習慣之從違。其於人格之義。誠扞格而不相入矣。自由旣伸。此弊漸革。而他弊乘之。蓋假自由之名濫用之。以破人格之第一義者。乃視舊時爲尤甚。故於新道德第二義之所謂自由者。其義當施以封界也。自由者。由於自我目的而生者也。人之爲奴隸以託庇人下者。不獲自由。亦無需乎自由。若夫獨立自主之人。則覺自由之不可少缺。蓋出於理性之根本的要求也。彼以他人之道理爲道理者。尙未眞知道理者也。以他人之是非善惡爲是非善惡者。尙未眞知



是非善惡者也。真知道理。真知是非善惡。必有賴乎良心之自由。此自由之所以貴也。

舊道德以習慣爲標準。自由之需要不甚明著。新道德之根本在於尊重人格。自由者人格之最要條件也。故其所需之自由。必期其實現。是以不論尊卑之分。智愚之別。凡對於人必認其有獨立之價值。以與之周旋。其於規定道德上之法則。亦無待他人之命令。而憑自我之指揮。初不由於外鑠也。在舊道德以爲道德上之立法者。在自我之外。居上臨下。以降其命令。蓋不知自我之價值也。新道德則不然。道德的法則之立法者。即在於自我。人人以己而兼立法與行法之地位。蓋道德之義務責任。悉繫於其人之自身。習慣也。輿論也。惟視爲習慣與輿論已耳。非必服從之也。必

自認其習慣爲是、其輿論爲正、而後從之。其自認也、其自我之判斷與確信也。

又新道德之異於舊道德者。乃在遇事必與以評判。所謂評判的道德是也。而新道德之目的。決不以現狀爲止境。故亦稱科學的道德。進步的道德。何也。評判現在之道德。而改革其疵病。以日進於新。非有科學之知識不能也。既兼科學的評判之功能。其爲進步的道德（對舊道德之保守言）從可斷矣。

新道德爲個人的道德。以其認各個人格之絕對價值也。然未嘗蔑視協同生活之團體。夫下等動物。跂行喙息。墮地已能。非如人生三年而後免於父母之懷也。故人類有生以來。業具不能孤立之性。不特肉體上之生活。不能不待給於他人。而精神上之生活。

尤賴於協同生活之所賜。不然者，則所謂知識、所謂美、所謂富、皆無自而生。即道德上之自覺亦將歸於澌滅。試觀他種動物，其獨與羣於其性格無所變易。獨鵠不加愚，羣馬不加智也。惟人則不然。協同生活之人，與單獨生活之人，性格不同。幾如異類。於此有人焉。居空山之中。漂泊無人之島。則所具之性格，不外乎號稱爲人之高等動物而已。與今日社會上之所謂人者，其知識與能力，決不相侔也。蓋嘗思之。人者非單純自然界之產物也。必待於組織家族，或立社會，爲種種協同生活，而人之性格乃畢見。生人者自然也。而成人者社會也。昔賢亞里士多德有言。「不能爲社會生活。與夫自營獨立。無所取助於他者。非禽獸即神也。」蓋二千二百餘年前。此理已闡明矣。是故新道德者。個人的亦社會的也。

不獨尊重一部分之社會而已。且於一切社會。在道德上。舉認其具平等之價值。而致其誠敬。苟其無礙於人格者。對各團體咸尊重之。而期其發達。特其團體之組織。亦一本於道德上之自由。未嘗強迫個人使隸從於團體。此則新道德之要點有異於昔時耳。

## 第一章 關於國家之新道德（上）

東方舊習。尊重家族與國家。而不爲個人之地。其極乃或至於輕視個人之人格。泰西近代反之。重視個人之人格。而其弊又不免有輕視家族與國家之趨勢。斯弊也。惟新道德能挽之。蓋新道德固主張以國家家族爲神聖者也。家族之義詳第四章。茲就國家論之。

新道德爲科學的道德。故其對於國家學政治學之原理原則必

重視之。彼以國家爲器具。以爲可任意破壞之、更張之、或改造之者。此十八世紀之思潮也。迨十九世紀科學之進步。而知前者之非矣。故其尊重國家。與古昔觀念。漸趨於一途。而就今日學術上之解釋。則尤與十八世紀之思潮。及近世之極端個人主義。劃然不相容爾。

人格因協同生活而實現。人離社會則不成其爲人。前章既言之矣。協同生活發軔之始。基家族也。其最崇高之組織則國家也。人僅已組織社會。而未建立國家。則其所謂社會之組織。終未達於完全之域。夫社會者一切協同生活之謂。家庭一社會也。學校一社會也。公司合夥一社會也。遊戲俱樂部一社會也。卽國家亦一社會也。而是數者。舍國家外。無有具完全之組織者。其社會既不

得謂完全人類之社會。則於其社會成立之個人人格。自亦無從有完全之人格。是故欲人格之完全實現。必有待於國家生活。近世之國家學。（或政治學）異乎十八世紀之思潮。所謂國家及政治之原則。必以古代之亞里士多德爲歸。亞氏之論人格也。謂其完全發展。必有俟於社會。又云完全之人。必爲國家的生活之人。彼嘗按歷史之迹。以爲人類先成家族。次成部落。最後乃成國家。而最後之生活。能發揮人類之性格。故彼有言曰。人爲政治的動物。乃天性非偶然也。天性上能生活於國家以外者。非人以上則人以下耳。

亞氏之所謂天性。謂已開發成熟者。非徒指初始之狀態而言。有如鳥獸。有如人類。有如人類之家族。初始之狀態恆不完全。成熟

之狀態恆完全。而天性表現最著之會。蓋即在完全狀態之時。孩提之童。表現天性。未嘗不真。要不如成人之表現。尤爲發達也。人當未有國之時。無酋長。無政府。無一切政治組織。但恃歷來之習慣。以保其秩序。是固亦不失爲一種之協同生活。然終不脫於野蠻社會。要難稱爲人格既完全實現之社會也。此野蠻時代之人。其實現人格。遠不如今日之文明社會。蓋人格之表現。賴文明而始發達也。

泰西十八世紀之初。革命之說甚熾。盧梭民約論。謂社會自人與人之契約而成。國家與政府不過契約之結果。苟其有反契約之目的與條件。可由人民自由變更之、改造之、破壞之。其說固嘗風靡一世矣。然英之愛德孟巴氏。則一面主張自由。而一面主張國

家之神聖。謂國之組織未可純以個人契約例之。所著法國革命論有曰。因一時利益所結之契約。其任意廢改也固宜。彼夫尋常商業賣買之契約。不外米鹽布帛等相授受之事。此等契約。其所表利益不過暫時。極言之。僅與動物的生存之利益相隨耳。（按謂以供給人之肉體生活者）國家要非其比也。國家者與一切科學之一切藝術、一切德義、相依爲命。此等之高尙目的。非歷時悠久不獲成就。故非限於現在生存者間之契約關係。而實與現在及已往未來者同其關係也。其所論可謂深切著明矣。十九世紀、德國之哲學者黑格爾氏。於所著法理哲學中。嘗有言曰。吾輩非能任意入於社會。又任意與之脫離也。蓋人類之本性使之爲國家之市民也。蓋凡具理性者。皆有生活於國家以下之



特質。若無國家。理性亦必迫人建設之。

凡此皆近世科學之思潮也。蓋以人格之實現必有賴於國家。國家者非若他之經濟的公司之類。可以自由解散與脫離者也。東方古昔思想。重視國家。亦與近代國家學政治學之原理相仿。惟從來舊道德之於國家。特以習慣所成。視爲神聖。是故衛國之義。自昔已明。而何以出此。則道者絕鮮。質而言之。要不外出於祖先相傳之舊習。成爲第二天性。而相與安之而已。欲以此義。建設今後之新道德。則不完全。而且危殆。今日者生存競爭方烈。而習慣之力亦漸弛矣。徒沿舊時習慣以爲道德之基。其事何可長也。夫泰西在法國革命前。泰東在歐化輸入前。其政治則專制。人民對於國家之道德。但有服從而已。若肆譏評。或圖改革。皆成罪尤。

今則不然。既去專制爲立憲。是故人民之於國家。其法律上之絕對服從。固不殊於昔日。而其所以服從之道。與人民對於國之道德。則大異於往時。

第一 專制時代。不認國家與政府之別。政府卽國家也。申言之。國家之主權。卽歸於政府之掌握。今之立憲政治。則國家政府之限界綦嚴。政府無主權。且主權之行使亦不能悉歸於政府。其權力爲憲法所畀與。其所畀與以外。無權力之可言。政府國家之區別既明。故人民對於國家之思想。與對於政府之思想。判然自異。人民亦自有憲法上之自由權利。故新道德認政府與人民。在倫理上有時居平等之地位。政府有憲法所畀予之權力。猶之人民有憲法所保障之自由權利。二者同屬憲法之所認。故在憲法上

地位爲平等。從前官尊民卑之思想。新道德所不取也。是以政府與人民對於國家均須絕對服從。政府不能逾越憲法所定之權限而有所施爲。而人民之有權行使憲法所保障之自由。且其行使此權利。亦人民之義務。蓋憲法上之權利。乃法治國人民所不能拋棄者也。

第二 今之立憲政治。非但制限政府之權力。保障人民之自由也。而且許人民以參預國政之權。有如當國家制定法律、新設租稅之際。必召集議會。以其法律案、或租稅案、徵求人民之意見。人數較寡之國。則凡丁年以上之人民皆召集於議會。俾發表其意見。人數衆多、幅員廣漠之國。則由全體人民選出若干之議員。組織國會。以議法律租稅諸案。所謂代議政治是已。選舉與被選舉

之權利。人民宜善用之。此爲人民之權利。亦卽爲其義務。人民行使憲法所保障之自由權與參政權。是爲國家所期於人民之道德。乃所謂憲法上道德者也。

抑凡擁有主權之國家。應時勢所需而制定法律徵課租稅。當然具其權力。今乃謂一一先求人民同意。此固非國法學之原則。且有時國家須有立法徵稅之全權。乃能維持平和與秩序者。雖然。此亦就人民不能守法律重紀綱發揚愛國心者言之耳。若其能之。則以此類法案。預徵人民或其代表者之意見。然後發布施行。可使人民益踴躍於守法納稅。爲政府計。詎非政治上之至便利者哉。

從學理所說。立憲政治之原則不過爾爾。然而歐美人民爲求此

立憲政治之故。至於犧牲性命流血數十年而不惜者。則倫理上之要求也。夫倫理上之原則。凡人民莫不具人格。凡有人格者。不得以爲奴隸或視如奴隸而使令之。而專制政治之於人民也。不以之爲國家之目的。直方便材料視之而已。且如封建時代。舉凡土地人民。視同諸侯之私產。歷史具在。可得而稽也。立憲政治既建。國家目的在人民之義。乃以著明。國家以人民爲政治之目的。非以之爲政治之方便或材料也。立憲政治在一切政治之中。最適應於倫理之要求者此也。

倫理原則。凡具人格者。皆內自制。而不制於外。故是非善惡利害得失。皆當本己之良心與理性以判斷之。若因他人之命令判斷。以定是非善惡利害得失者。非獨立之人。卽非具有人格之人也。

如專制政治。以政府之獨斷。定法律。課租稅者。人民在國法上雖有服從之自覺。而在倫理上見其人格之受蹂躪。未始無動於中。是故對於法律租稅。積憤所洩。每出於革命非常之舉。是專制政治之弱點也。立憲政體之下。凡百法律案租稅案。皆經由議會以求人民之同意。人民對於議會通過之新法新稅。不特法律上有服從之義務也。卽道德上亦有服從之理由。是何也。其法律租稅皆由多數之同意或發議。當然爲多數所服從。國法我所建立之法也。國稅我所承認之稅也。蓋至此而倫理之觀念。與政治之觀念。融洽無間矣。

立憲政治之意義。從倫理上觀之。其重大如此。故人民必明此新政治道德之意義。而後能完其對於國家之職分。職分之最尊重

者。參政權是已。參政權之運用在議員。故人民所宜尊重者尤在議員之選舉。若濫用其選舉權。則立憲政治之根本精神因而破壞。歐美人重視此權。至稱爲天賦之人權。其說之當否固尙有待於研究。然其篤信此權與人格相關之理。亦可於此徵之。今日學說不認選舉權爲固有之權利。而以是爲國家以公共利益之故。所畀予於人民者。非私權乃公權也。故自法律上論之。選舉權與財產權異。財產權爲私權。故使用買賣。甚至濫用。均無不可。(道德上則不爾。此專就法律立論)選舉權爲公權。捨公共之目的外。非可任意使用。所謂公共目的外者。如用以經營私益。甚或爲金錢之交換。是濫用國家所與之公權利。決非法律之所許。更自道德上言之。則濫用私有財產。致有損於社會。尙且不可。況爲行

使選舉權者。乃對於國家之義務。負有法律上、道德上之兩重責任者耶。故於選舉與被選舉權之慎重其行使。實立憲的道德之第一義也。

抑立憲政治者。輿論政治之謂也。是故其於選舉議員。必屬諸負有民望之人。夫國家立法定稅之權。公諸輿衆固矣。然無論盡美至善之政。欲悉合於全體人民之心理。則勢必有所不能。故輿論政治云者。亦取多數且正當之意見以爲標準已耳。故立憲的道德之第二義。必也人民得自由發表其意見。而尤期有識者之意見得以廣播於社會。俾知識較遜之多數人民。賴以了解政治問題。就有識者之言以定其從違取舍。而後立憲政治之目的可得而達也。



社會上事實愈開化而愈複雜。一事之所由生。其原因決非出於一端。結果亦然。種種所生。其一方爲良果者。而一方或爲惡果。而且利害相乘。得失交見。混淆雜錯。莫可究竟。是以善惡之類決非一方。惟先覺者能於社會情狀殫變極態之中。而溯其原由。窮其終極。察往知來。以宣示於羣衆。此有識者之責也。雖然。人民而乏判別言論之能力。與自由討論之習慣。則輿論無自而成。司輿論製造之事者。固在於少數有識之人。而識者之意見能成爲輿論與否。仍視多數人民之智德如何。是則人民之責也。

有識者意見之得成輿論。此立憲政治成立後之事也。專制時代。識者之意見。但得陳於君相之前。君相見納則其說行。不納則緘口而退耳。立憲時代。則識者意見。宣之於衆。成爲輿論。而政府採

納之。所謂真正輿論。卽有識者所宣布。經人民之自由討究而成之公論也。故龐雜之詖辭。雖爲多數。斷非輿論。且卽在文明之國。其發見正理。而普及於社會者。究屬少數人士。或最少數之個人。與衆民無與也。顧少數意見。欲得政府之採納。而見諸實行。則又不得不先經人民之討論與判斷。此立憲政治之精神也。故未受多數常識所判斷者。不得謂之輿論。

西諺有言。民之聲神之聲也。東方格言亦有天視自我民視。天聽自我民聽之語。似多數意見。必爲真理正義之所在者。實亦不然。夫多數輿論之成立。必有俟於自由討論之習慣。前固言之矣。所謂自由討論者。謂多數意見以外。必有少數。或單獨意見。自由發表之餘地。而後真理正義乃見。

綜上所云、新道德上於真正輿論之發揮。有要求人民之循守者三事。

一 自由討論之結果。既承認其爲真正之輿論矣。少數者即當服從多數之意見。其已成法律者尤當絕對服從。是爲尊重多數之德義。

二 多數意見合於真理正義者。在倫理上固有服從之本務。然多數意見未必盡合也。立憲國以法律爲本。而同時承認言論之自由。是故多數意見之未合真理正義者。雖已成爲法律。人民於遵循之餘。可以發爲言論評判其是非。以徵社會之公議。修正或廢止其法律。此立憲國民之權利。亦其義務也。

三 多數須有尊尙少數、或獨立之個人意見。及容納此意見之

度量。縱或不用。亦當虛心坦懷以聽之。夫人於一己之私。尙能熟審利害。比量得失。以期於無誤。矧社會國家之事。其關係之重大。爲如何乎。是以遇大事必經多數意見。少數意見。及有獨立意見者。各盡其說。而後決定。多數者常能以反對意見爲參證之資。判斷可以少誤矣。

此三者或缺。則立憲政治無成立之望。故對於國家之新道德。以此爲首要。發揮之則爲健全之輿論。而政治之舊弊可得而祛。縱不能祛。而立法以糾正不適用之法律。則政治亦可以漸卽於清明。是故言論自由者。立憲政治之生命也。孟德斯鳩之言曰。一在自由政治之人民。個人言論得當與否。不成問題。蓋人民第能發表其言論卽已足矣。言論自由固亦有其流弊。然此特指其結果

言耳。匡正此不良之結果。自有其術。言論自由之功用要不可沒也。其在專制政治。則無論人民言論之當否。一涉自由。已爲罪惡。蓋卽此議論國政之一事。既足以動搖專制政治之根本也。『孟氏之論。可謂深切著明矣。蓋言論苟自由矣。卽或有謬誤。亦可以健全之輿論匡正之。且有時偏激言論。反足激刺人民而發展其知能。自昔以來。言論自由而社會不進步者有之矣。願杜絕言論之社會。而獨能進步者。則未之或聞已。』

發揮人民之立憲的道德。必先改良學校教育。今日之教育宗旨。是否適於立憲時代。此最宜深長思者也。故就國家方面新道德言之。則學校教育宜視憲法與教育勅語並重。不特教育當局者爲然也。卽學生亦須養成其立憲的道德之實行。此非獎勵學生

分心於時事問題政治問題之謂。蓋謂學生者亦須有其立憲的氣度。而後始適於今日也。此即推之於中小學教育亦非不可行。所謂立憲的氣度。即修學時代。對於事理。咸有公平判定之力。有自治之精神。有分業之習慣。有尊重人格（兼人已而言）之觀念。此普通教育所不可或缺者。今日之教育方針。果能有合於是乎。

又養成關於國家之新道德。同時並須爲選舉權之擴張。惟須審度人民之程度而行之。以漸次而已。英國保守的國民也。未採用普通選舉制。然其全國人口。每六七人中。必有一人享有選舉權者。如法如德之採用普通選舉制者。則人口每三四人中。必有一之選舉權。夫擴張選舉權。非無弊病也。而各國宰相率趨於此之

一途者何哉。蓋時代爲之耳。且也選舉權普及於人民。則國家之政策。政府之方針。皆隨輿論爲轉移。輿論者多數也。多數之政治。究勝於專制或少數之政治。亞里士多德有言。少量之水易腐。而多量之水難濁。卽此義已。

選舉權初非天賦之權利也。有人格者始有之。蓋公權之濫用。其害實中於國家。必有不濫用之保障者。始能與以選舉之權利。謂無論何人。皆宜畀以選舉權者。非真正之義理也。故與人民以選舉權有前提焉。卽先之以教育之普及。申言之卽道德上知識上之教育是已。今世紀之國民教育方針宜注重者非一端。而對於國家之新道德。卽所謂發揮立憲的道德。非其尤重者耶。

### 第三章 關於國家之新道德(下)

國體有君主國體共和國體之分。政體有專制政體立憲政體之別。此皆形式也。國之本質無論共和專制。主權絕對不受制限。共和國之國法。需人民之絕對的服從。與君主國體無異。貴族共和國。貴族要求平民之絕對的服從。民主共和之國。人民會議要求個人與公私團體之絕對的服從。雖主權行使之方法不同。而服從要求之程度無異。蓋國唯能要求人民絕對服從其意志。又具有實行此要求之能力。斯能維持平和秩序而保護人民之自由權利。中世歐洲諸國。受羅馬教皇之牽制。力不能左右教士。而內又爲諸侯侵蝕其立法行政之權。因之權力微弱。綱紀蕩然。至於近世宗教之勢衰。封建之制廢。國家主權始漸完固。而社會之平和。與人民之自由權利。亦遂有以保持矣。



一尊重法律 服從國家之義。首在守法。蓋國之所以維持秩序。保護權利者。在於法律。其無守法之精神者。是破壞社會。蔑視人民權利者也。若此者。不特有害於羣。於己亦無利焉。侵害人之權利者。人苟反而交諸己。則若何。不服從國家者。豈獨能受國家之保護乎。當十八世紀之際。歐洲盛行自然權利之說。以爲未有社會國家以前。人民相處於自然狀態之中。有自然法焉。與以平等之自由與權利。政府之起也。不過爲保護此自然權利之故。是以人民有時亦具抵抗國家與政府之權。此十八世紀之思潮也。近代科學進步。此自然法及自然權利之說。失其勢力。蓋人當未有國家組織以前。已營協同生活。而成一種之宗法社會。其時雖無所謂國法。而已有輿論習慣。造成一種之權利。此權利、法律學者

所謂道德的權利是已。英國之法學者釋之曰。『道德的權利者。一人不恃己力。而恃輿論或社會之力。以制他人之行爲者也。』然輿論非有確實之勢力也。是故社會未進爲國家。習慣輿論未變爲法律以前。其所謂權利與自由者。蓋極薄弱而不完固矣。要之、人非生而有權利及自由者也。天賦人以生命。而非自始卽有生命之權利。人自然保有其事物。而非自始卽有財產之權利。亦自然有男女匹偶。而非自始卽有夫婦之權利。若謂生而有生命權財產權夫婦權。並不恃社會之承認與國家之保護。顧強有力者隨時皆可出而劫奪其財產妻孥。則所想像以爲權利者豈足恃哉。是以權利必由社會之輿論與國家之法律而生。所謂自然權利者。理想則有之。見諸實在則未也。權利之見諸實在。成爲

具體。而吾人得確實享有之者。實唯社會與國家之賜。未建國家之社會。無組織之社會也。國家者不外已經組織完備之社會。已法律之必須尊重。其故卽在於茲。嚴格言之。謂無法律卽無自由權利可也。當未成國家之初民社會。固亦嘗以輿論習慣之力。而認生命財產諸權。然此種社會。自由之量亦已微矣。人能完全享有自由者。唯在文明社會。蓋有法律之保護。而後自由乃得明確之保證。且能擴充其範圍也。

二納稅之義務 人之權利及自由。恃有國家與法律。而租稅者支持此國家與法律之要件也。是以國民應有納稅義務已爲今世之通義。然十八世紀之歐美思潮。以所有權爲天賦之權利。以爲國家須得人民承諾。乃能徵租稅。當時承中世之餘弊。貴族教

士恣睢無忌。人民苦於苛求。此論誠爲救時之良說矣。卽今日立憲政治。其根源亦出於此。顧以學說之價值觀之。此思想雖有功於歷史。究未能認爲適合於真理。今之見解。謂凡國家須有厲行法律之主權。與本此主權徵收租稅之能力。至於人民承諾與否。非所問也。若無人民承諾。不得徵收租稅。是未得人民承諾。亦不得加以刑罰也。泰西主張廢死刑者。多主此說。以爲生命賦自造物。非出自國家。用刑罰以戕人性命。爲戾天理。然造物雖賦以生命。未嘗賦以生命之權利也。生命之權利。受自國家與社會。以國之意志。與社會之輿論。爲公共利益故。而剝奪其生命之權。未始非當也。夫國家苟無需乎死刑。或死刑之結果確爲不良。無論何時可得而廢之。固無取乎以天賦人權之論。爲廢死刑之根據。至

刑罰之權爲主權之一部。其施行或廢止。因時因事。國家自決之可也。

徵收租稅之權亦與此同。何稅當徵。何稅當廢。國家因時因事。無變遷。而其權則確乎不可動者也。十八世紀法國學者謂租稅者。人民受利益於國家所酬之代價也。其意以爲國如保險。而租稅如保險費。審如是也。則人民之不受利益者。可以己意不納租稅。又欲脫離國籍者。猶保險之退保。亦可以解除其納稅之義務矣。本此理論以立國。國未有能立者。蓋國家成立。其能與人以利益。能保人之自由權利。固不待言。而租稅一事。實國家成立之基礎。非代價之性質也。各個人卽未受益於國家。亦有輸將之責。蓋國家與人民。非如民約說之處於契約關係也。非以處理一私人

利益爲職志者也。特以租稅爲支持國家所必需。凡屬國民卽當協同負擔耳。雖其結果，人民無有不隱受國家之保護者。而視爲附有互利條件之贈與則非矣。納稅義務與兵役之義務同。兵役義務至於犧牲個人之性命。此豈能以保險費或利益之代價諸說爲解釋者。納稅義務之根據。固亦同此理爾。

三兵役之義務 國家之生存獨立與名譽。凡國之民皆有保衛之之義務。犧牲財產無論耳。卽一身一家之存亡亦不顧惜。以盡其衛國之任者國民之本分也。特以何人當此責任。又以何法行之。則應乎時勢。而一唯國家之命是聽而已。歐洲古代以戰鬥爲武士之恆業。普通人民所犧牲唯有租稅之一事。今日階級已除。士農工商同負納稅與兵役之義務。至於兵役制度。各國不同。亦

因時代而有殊也。封建時代以武士。今之歐洲大陸與日本則採徵兵制。此外又有於一般人民徵其志願爲兵之人充之者。英美之壯兵制是也。有雇傭本國或外國之人與以餉銀以組織軍隊者。古昔之歐洲及今日中國之傭兵制是也。壯兵制兵役義務不均。且不足以備緩急。傭兵制以餉糈爲招集之的。人民趨利而來。利盡則散。如商賈焉。衛國之觀念不明。不獨其兵不強。於道德亦有未洽者在焉。

自由主義之英美人所行壯兵制。在社會進化之後。或可爲理想之適宜制度。若夫今日國際激烈競爭時代。則捨徵兵制。無他策耳。

四愛國 課稅徵兵。國家皆以權力行之。有不服者。法律之制裁

加焉。顧古今無專恃制裁以強民之義務者。大抵或藉習慣、或藉宗教、或藉教育、激動民之信念與感情。使其自覺租稅與兵役爲一己之名譽特權。且爲一種之職分。固不止法律上之義務而已也。

國體不論爲君主爲共和其本質皆同。故對於國之道德亦同。所差別者形式而已。試觀世界之共和國。從無免收租稅而以自由之義捐立國者。兵制亦然。法國共和國也。行徵兵制。與君主之德國無異。而其有賴於人民之信念與感情、以支持此最高之協同生活者。靡不一律。特在君主國爲忠君愛國。而在共和國則但有所謂愛國。在君主國忠君卽所以愛國。而在共和國則不曰忠愛而曰公共心。實則睠懷公益之精神。與忠愛之德實爲同揆。當國



家非常之際。奮迅赴義之精神。是之謂愛國心。平日於社會公益。殷拳無已之精神。是之謂公共心。忠愛之忱。不與公共心相並者。非真道德也。世有忠於本國。而一赴外國。卽蔑視其習慣法律者。是公共心之未足。亦卽愛國心之未充。類至盡者也。

夫愛國心者。感情也。非與公共心相依。往往易陷於誤謬。英人有言曰。『善乎惡乎。皆爲我國。』是則有愛國心者。往往只顧本國。不顧他國之利益。極端主張此論。乃至對於他國之不義。苟爲我國。亦所不恤。而反對者。又或鄙棄愛國心。以爲利己主義。而屏諸道德之外。究之愛國。亦一種之感情耳。善教育之。自爲最美之德。凡人孝於其親者。無取乎惡人之親。愛於其子者。無取乎憎人之子。則愛其本國者。亦無取乎行不義於他國。推老吾老。以及人之

老、幼、吾、幼以及人之幼之義。則愛本國者。亦可及於他國者也。而今之人。但知有其國。而不知有他國。是則愛國心之未完全。而教育所宜致力者也。

古者異教相仇。異族相敵。至於今日餘風未泯。故愛國心流於偏狹。愛同教愛同種。其極必至於憎異教憎異種。世界平和與人類協和之梗。此其甚者。此愛國心偏狹之弊。與真愛國心所宜區別者也。愛國心者。公共之精神。除去對外一面。以之維持安寧。發達社會。實不可無。猶之家庭之間。親親之誼。爲不可無也。親親之誼。出於人情。亦爲美德。中國人及印度人等。愛家之極。遂至破壞公共心而不顧。國之不愛。家亦難保。是亦親親之誼未能充類至盡也。今日之愛國心亦如此耳。

人或謂泰西重個人而薄視國家。泰東重家族而薄視個人。是皆得半之見也。泰西文明之有今日。實個人主義發達之所致。其倫理、其藝術、其文明、皆以個人爲有絕對的價值。而國與社會之價值。皆立於此有價值的個人之上。故自由之義昌而文明益進。至其愛國心公共心未嘗衰也。中國人印度人家族之觀念重。家族以上之愛國心公共心則缺然。而個人主義亦不發達。文化不進。職此之由。是知發達個人之自由、與人格之觀念。此吾東方今後之急務。彼視個人主義爲利己主義者可謂大惑者已。

國家的道德與普通道德之調和。此今日之急務也。蓋政治道德之根本義曰忠於國家。爲國家故。家族個人皆可犧牲。而普通道德則忠於人格。無論何時人格不可犧牲。二者之間若相反者。實

則「我」之爲義有所未達故也。苟明乎我之解釋。則於人格之真理亦無惑焉。今日倫理學說之最高尙者。爲「自我實現說」。所謂自我有三。一曰「替我」。二曰「假我」。三曰「真我」。是已。凡人任情而動。不思人生之目的。則流於替亂。蓋腹饑則思食。慾動則求偶。人之本能固不殊於動物。而下等動物。初無自由之意志。本能既遂。卽自休止。非至其再起之期。本能不更發動。而人類則有想像力。與自由意志。腹雖已飽。而可以想像起其食欲。亦能以其意志起不自然之慾念。人類之有罪惡。皆此替我爲之也。能克除替我。卽所以發揚真我也。而替我與真我之間。尙有假我者存焉。譬如孩提縱欲而動者也。而誦習禮儀。亦能克己。顧其所習止於形式。或出父命。或從師言。有欲而不敢縱。此其異於替我

也。非真能無欲。此其異於真我也。異於真我。是曰假也。假我之假。特謂其徒具道德之形式耳。其愛國也。但形式的遵循長上之訓誨爲之。而精神索然。則亦終於假我而已矣。所謂真我者。必明道德之理想。以評隲行爲之是非善惡。而知我之本分云爾。吾人日夜孜孜以求其實現者。卽此真我。所謂「自我實現」者。克去假我。轉爲假我。而使進於真我之域耳。

協同生活者。實現真我之要件也。蓋完全之自我。不能實現於單獨生活中。必始於家族之一分子。終爲國家之一分子。有父子有兄弟有夫婦此其始也。既有家族。斯有區分大我與小我之經驗。小我自利之見除。而後親親之誼以生。家族者人與人間之關係也。父子兄弟夫婦皆各有其人格。互相敬愛。以發揮共同之精神。

是以家族非一種之方便也。顧家之範圍過於狹。往往親其親者。遂慢於其所不親。故家與家之間。又有協同之要。於是國家之生活起焉。此其終也。爲家族之一分子。足以發揮自我。則爲國家之一分子。尤足以發揮完全之自我。是以國家亦非一種之方便也。國家積個人以成。而個人亦賴國家以立。個人生命財產自由。既受國家之保護。亦有時以國家之故。而犧牲其生命財產自由。其爲國家而犧牲。卽所以保持其人格也。所以實現其真我。而犧牲其替我與假我也。

由此觀之。個人人格。雖國家不能奪也。而未有國家。則人格不得實現。不得發揮。忠臣義士殺身成仁之際。卽其人格完全實現之時。卽其真我發揮無遺之時也。倫理上尊重國家之根本理由。實

在於此。亞歷斯多德不云乎。人乃政治的動物。此動物有異於他動物。未有政治。未爲國家生活。則其天性未能發揮無遺也。然以發揮愛國心之故。只知己國。不知他國者。此半開化時代之思想也。今日國際生活。爲發揮人類天性所必遵之義。凡愛國家者。未有不尊敬他國之權利與名譽也。

#### 第四章 家族之新道德

人類協同生活。其形不一。有如公司商會、以經濟上之利益爲基礎者。有如寺觀教會、以宗教上之信仰爲基礎者。而種種社會之中。有足爲一切協同生活之棟梁者二。其（一）以公共意志爲基礎。國家是也。其（二）以骨肉之情愛爲基礎。家族是也。國家與家族。爲人類社會中最居重要之部分。其餘各社會。因時因事。

有可有者。有可無者。獨國家與家族不可以須臾缺。而家族尤爲一切協同生活之根本者也。夫國家與家族固由漸次進化而成。在蒙昧之世。或亦無此。而欲涵養完全之人格。則國家與家族不可無。欲實現完全之人格。則國家與家族益當使之發達。

家族乃社會組織之單位。使無家族。則其他社會亦無不悉歸於消滅。譬之有機體。家族猶細胞也。家族之成立根於愛。愛自我者並愛其親。於是共同意識共同感情共同意志生焉。共同自我大於其小我也。以大我之故。棄此小我可也。是爲自他融洽之精神。乏此精神者。必不宜於共同之生活。而家族生活。則爲訓練教育此精神之始基也。

人類生活所以異於下等動物者。其原因有二。(一)下等動物



雖能共同生活。而其共同也。初無思想感情意志之結合。特發揮其物質上、生理上之本能而已。人則有共同意識感情意志等。以營其共同生活。(二) 下等動物缺乏記憶力想像力。即在自身一生之事。尙不能備過去現在未來之認識。至於彼此之交際。血統之相承。益無相通之意識。而人則有可貴之歷史。前人所經驗者。可傳之後人。後人即本此經驗。以察往知來。故人能日新又新。而動物則永世而無進步。此共同意識、與歷史的意識、皆以家族爲本。祖父之經驗。傳諸子孫。而子孫更發揮光大之。此其所以成今日社會之文明也。

新道德之尊重人格。亦可於家族見之。家族雖以父或夫爲家長。而非謂父與夫者獨爲一家之主人。而其餘皆奴隸也。父有父之

人格。子有子之人格。夫有夫之人格。妻有妻之人格。父子夫妻。皆有『自我目的』之價值。非徒供人之方便與材料也。故妻治內而夫治外。子知孝而親知慈。互相輔助。以圖家族之光昌。夫惟其同爲家族盡其職。而父子夫婦兄弟之人格卽寓於茲。凡百社會無不具此理想。而最能實現之者莫若家族。故家族者一切共同生活之根本。而又一切共同生活之模範也。

以上家族之理想也。至實際則草昧時代之遺風。猶未盡革。未能與理想悉相符也。古時之家族。嘗經過『以母系爲主』之時代。社會學學者謂之母系組織。以別於今日父系組織之家族。所謂母系者。其家族以母姓爲姓。財產以母之統系相承繼。迨其後生計情況日漸遷移。而父系乃一轉而爲家族之主。是爲父系組織。

當父系之始。其視妻子爲其所有猶財產也。妻或子之生命自由全寄於父與夫之掌握。而文化未開時代。爭亂相尋。女子之受蹂躪爲尤烈。雖以今日號稱文明國之家族。而男尊女卑之風。尙非能盡革也。特不若東方諸國之甚耳。至新道德所要求於夫婦父子間者。蓋非若此。以下分疏之。

甲、夫婦關係 男女居室。人之大倫也。且男女性質各有其所短長之處。相得而益彰。若孤立生活。則徒顯其短。而不能盡其長。是故新道德之理想。以爲凡世間男女皆宜脾合共處。第以人事之遷變。或男子遠行海外。女子留居鄉井。勢不得不謀獨立生活者。是亦情所不獲已者也。其或秉賦獨殊。不行嫁娶。轉得展其才能而貢獻於世者。新道德亦不之禁。特結婚乃普通男女之義務耳。

爲夫婦者宜交相尊敬。互仰望以終身。毋視爲方便或材料而利用之。斯各能完全實現其人格矣。

新道德之理想如斯。故文明各國咸以一夫一妻爲則。蓄妾之風視他人如奴隸如玩物。道德上所不許也。結婚之後。不論爲夫爲婦。私與他人偶者。道德上皆例諸姦淫。亦不許也。夫社會情狀各有其風俗習慣。固不能謂一夫一妻之制。放乎宇宙而皆準。第以今日文明社會言之。則一夫一妻其原則也。貞操之義。亦男女平等。女爲男守節。男亦爲女守節。若其事勢牽阻。未能執義以相繩。則男得再娶。女亦得再醮。彼強女子以守貞者。徒足亂風紀傷人道耳。非新道德所望於今日也。

乙、親子關係 親之於子也。不可視同財產。亦不宜視爲煩累。從

人類進化觀之。則子者直當視爲一家目的而致其尊敬。凡無子之家族。不幸之家族也。夫婦爲人倫之始。伉儷雖篤。而於人格之發展。猶有所未盡。必有子焉。養之教之。而後己之天性彌篤。教育其子。同時亦自教育也。無子者不獨其家族無永續之望。其境狀亦索然可悲。而於人格發揮。終未能盡致也。

人之同情心。蓋發原於父子之間。必有子而後知子之可愛。亦唯愛其子而始顯愛之真純。夫婦之愛固愛也。然終未脫主觀之愛。非其至者也。有子而夫婦間之愛情乃益臻肫摯。愈遠於利己主義。而入高潔之域矣。赫格爾曰。『於子而爲人母者愛其夫。爲人父者愛其妻。於子而兩親間之情愛發洩無遺。』善哉斯言。洵有至理者也。且就兒童教育言之。凡孤子易淪於縱恣。而無母之子

又多偏於冷峭。若乃早失怙恃者。蓋往往流爲惡少年矣。親之於子當以其子之成立爲滿足。易言之。卽以子之人格成立爲滿足。此外無他求也。在昔未開化之時。與今之下等社會。多以子女爲經濟上之材料與方便。或使役之。或利用之。是於成立之外別有所希覬。此新道德所不許也。夫兒童旣當視爲目的。斯各有其自身應遂之要求。有其自身之絕對的價值。從新教育之見解。國家之設蒙養園小學校也。爲兒童計也。非必豫期將來兒童之可爲成人。而以此項教育爲成人之豫備也。兒童或中途夭折。不及成人。而僅以兒童之身分。卽有受教育之價值。父母之教養其子。其用意亦猶是也。所謂有親權者。卽爲盡親之義務而設也。若以教養之之故。而望他日之報則非矣。

丙兄弟之關係。兄弟相友。亦人之大倫也。無子之父母。爲不幸之父母。無兄弟之子女。亦爲不幸之子女。凡獨子獨女。生無兄弟。父母溺愛。養成放縱之性。其極也。致不能發育其人格。唯有兄弟者。互相怡樂。互相模效。互相競爭。而且相讓相忍。自制同情之德操。於焉以生。是亦實現人格上所不可無者也。

兄弟之中。若有姊妹。尤爲幸事。蓋兄弟盡男子。則易流於粗獷。兄弟盡女子。則輒墮於靡弱。唯兩性相濟。則男子之親其姊妹者。同時知敬其姊妹。女子之親其兄弟者。亦同時知敬其兄弟。異日置身社會中。雖交際紛乘。而既能節制。又具同情。習之於幼少。而用之於畢生。達爾文曰。一人之同情心。殆由其一家之中。兄弟姊妹相處。遂習而爲恆。因推及於一家以外乎。蓋信然矣。

舊道德以親恩爲罔極。諒哉言乎。雖然。使爲人親者。劬勞以生之。而不能長養而教誨之。於所謂罔極者。應亦自愧爲弗稱者矣。新道德之教孝。不亞於舊道德。唯社會日新。時世所需。大異於往昔。則所謂孝者。其意義自必加進。古之所謂孝者。繼父志耳。述祖德耳。方是之時。競爭未劇。生齒未繁。故能世其業。勿忘祖德者。已足爲大孝。今則不然。子孫必求賢於祖父。徒繼述之。非孝也。改父之志。進父之業。以有造於社會。以發展其子孫。斯爲大孝。古者保守主義之社會也。今則進步主義之社會也。人生任重而道遠。旣宜事其祖父。又宜謀及子孫。古之人事其祖父者。所以謀其子孫也。今之人謀其子孫者。所以事其祖父也。人子以奉養父母爲己職。古今無二致也。而今之爲人親者。固不



宜存一老而待養之心。今日之社會。進步之社會也。人當孜孜力作、教養其子、而又蓄有餘力、以爲衰老之資。使其成立之子。無所顧慮。而益以致力於社會、與其子孫。若皆待養於子。則害於社會之進步。非所宜也。夫養志承歡以娛吾親之晚景。自子道言之。固不容已。而爲人親者獨何忍以此累其子乎。

其於兄弟之關係亦然。保守時代。長兄如父。有指導一家之權。而亦有教養弟妹之責。今則法律上。兄弟固有互相扶養之義務。而在新道德於父母之待養於其子。尙爲非宜。矧在兄弟。是亦時勢所趨。道德觀念不能不從而變也。

家族道德其隨社會變遷也如此。而待奴婢之道則今又大異於前。古者得以身相貸鬻。故其視奴婢。猶特種之家族也。今則僅

一時之關係。則待遇之道。自必迥殊。無俟贅論已。  
要之家族亦一社會也。範圍雖小。而包括凡百協同生活之要素。  
故對於家族之道德不能殫述。今更就家族與社會相共者舉要  
論之。

一 生殖教育問題 舊社會知男女居室。爲人之大倫。而於生殖  
之事。則視爲猥褻。家庭父子之間。尤諱言及此。近世新說。有謂生  
殖機關。以種族之生存。及似續爲目的。視他種生理機關之目的  
爲尤要。於人體中。實含有社會的性質者也。少年男女於生殖作  
用。不能諗知。往往害及身心之發育。是在爲父兄者。當子女成年  
之際。加以誠懇之訓誡。導以圓滿之學識。使知生殖作用。與其正  
當用法。此說甚盛。西洋諸國中。多有見諸實行者。

二結婚問題 舊社會之爲父母者。每以爲子女之婚嫁既畢。則父母之責任已盡。自新道德言之。似此無乃太簡。婚姻大事也。社會之公共利害繫焉。非以謀父母之利益。亦非以謀夫婦一方或雙方之利益也。小說家有以戀愛爲神聖而稱道之者。夫戀愛烏得爲神聖。唯以戀愛之故。全夫婦之大倫。而爲善於社會。其結果得稱爲神聖耳。若乃戀愛自體。無所謂善。亦無所謂惡也。

新道德以爲男女之爲夫婦。必基於戀愛之關係。儻男女間有一焉。不出於戀愛。而以經濟上或他故不得已而結婚。匪獨害於夫婦自身。社會亦且受其敝也。故重戀愛者。所以尊男女之自由意志也。男女不以戀愛相匹合。直苟合而已。唯婚姻大事。繫及社會之公共利害。凡結婚者。無論在法律制限之內與否。必就正於父

母師友。未可徒憑戀愛。苟父母師友所不贊許者。必其婚姻有缺憾者也。西諺謂「戀愛結婚。終罹不吉」。蓋一時之戀愛。與小說的戀愛。有他日之不祥伏焉。

結婚之事。不獨須得本人之承認。亦宜察其人身心之是否健全。蓋婚姻之道。匪惟使男女有室家之好。抑亦企望子孫之蕃衍。苟結婚者身心有一不健全。則其所生子女。每有廢疾或犯罪之虞。於一家於社會皆為不祥。舊時法律道德於此輒忽不經意。新道德則以為心理上生理上。有惡性遺傳之患者。無論男女間有無戀愛。咸不宜於結婚。並期望文明國之法律。於此漸施以禁革。現世界各國中。唯美國已開此例。各州中有於瘋顛白癡之人。及有狂飲之癖者。與犯某種之罪者。特設禁婚專律。犯者科罪。各州刑

罰輕重不一。甚有絕其生殖力。使不得有子孫者。此等法律。貌似慘酷。實則維持公共生活。亦仁術也。

近親結婚。往往惡性遺傳。繼長增高。不如遠姓結婚較爲安全。此亦近來通行之學說也。然此其弊乃在惡性遺傳。而不在近親結婚。使彼此身心健全。則良性亦繼長增高。豈惟無弊。乃反有益。唯今世之人。無論何家何系。各有其不健全之點。遞相傳衍。究利少而害多。故近親結婚。縱宜限制。要無取於過嚴。彼主同姓不婚之說者。亦未免執滯已甚矣。

三子孫繁殖與人口繁殖之問題 結婚有社會公共之意義。非止家族個人之事。前既言之矣。故子孫之繁殖。不能以個人或家族之利益爲準。而於個人道德與社會道德之間。固必致力施以

調和。蓋自個人方面言之。舊社會於人之生子也。以爲猶天之晴雨。非人力所能操縱。而一任諸自然。新道德則以爲婚而生子。必有教養之能力。不能教養。而結婚生子。則其於爲親之義務。必多所未盡。故生子而力不足以養。不能以教。非爲親之道也。而自社會方面觀之。則社會之發達。在於人口之增殖。必生聚既多。斯社會事業得以進步。卽生存競爭亦得居優勝地位。否則人口寡少。將見種族社會寢以衰微。故道德上結婚之限制過嚴。又似非振興社會之道也。

雖然。結婚生子。固以教養能力爲前提。而必待成功致富。始有室家之好。則亦過正者矣。夫早婚固有害。晚婚亦詎無弊。晚婚者。伉儷往往不篤。所生兒女身心輒不健全。蓋年齡相當。愛情乃摯。始

能育健全之兒女。况家既饒給。兒女生而席豐履厚。長於膏粱文繡之中。夫豈幸事。以視身處貧困。而父母子女之間。咸有自得之意者。其前途所造。孰優孰絀。當有能辨之者矣。故必待生活充裕而後成家。亦殊非新道德之理想也。

至謂人口增殖於社會事業有關。固矣。要亦未可概論也。社會所需者。多數健全之人口耳。若如中國如印度。其民乳臭未脫。已各抱子抱孫。遂至全國之人強半弱種。故印度數百年來。處英國主權之下。而中國亦岌岌焉覆亡是懼。政治不振。社會不能改良。惟以多數勞動者。供給世界。且到處受排斥焉。亦何益矣。故求人口之繁庶。要在無失其中。而國家與社會。咸宜致力於教育與貧民之救濟。以輔個人與家族所不逮。蓋社會對於個人及家族既爲

人口繁殖之要求。不幸以蕃庶之故。致個人及家族困於教養。安可坐視其敝而不爲之所。且必如是而後上述各種矛盾之理由。乃能盡其折衷之道耳。

四衛生問題 生存之要務。莫先於衛生。自新道德言之。今後個人與社會宜協力講求此事。而國家亦宜施以救濟焉。今世之惡疾。輒能蔓延。或遺傳者。是宜悉力防遏。隔而離之。勿使他延。撲而滅之。勿使能殖。苟一以放任爲政策。則患惡疾者。往往相互結婚。子孫病毒連綿。終且貽害於社會。是不獨違背人道主義。其淺識亦已甚矣。世人於公共衛生。往往忽而不察。積習相沿。固無足怪。今既以新道德倡天下。必使個人及社會各發其新良心。知茲事之不可忽也。



## 第五章 實業道德

凡人之行事必以道德爲依歸。無待論矣。唯所處之境遇不同。斯各有其特殊之道德。故武人有武人之道德。教士有教士之道德。商賈有商賈之道德。要之原理雖同。應用則異。故於對國家與對家族之道德外。有結營實業之道德。而此類道德亦各有其特點存焉。

實業者商工業上之經濟的活動也。往時疑道德爲迂闊而遠於事情。謂實業無需乎此。今則不然。實業以道德爲根本者也。今日之交易大半皆憑信用。而卽物付資者轉少。信用者信其人正直之謂也。今日之國內貿易、國際貿易、罔不恃信用者。若其品性道德不足取信於人。則其國民直可謂無工商資格者矣。

關於實業。舊道德與新道德。根本上有迥殊之處。請得而論之。舊道德所謂貴族的道德也。或重武人而輕商賈。或貴勞心而賤勞力。其視人之職業。若何者爲可貴。何者爲可賤。是蓋歷史相沿之習慣。初無意義之可言也。草昧之世。男子平居則佃獵。有事則攻戰。而力役悉委諸婦人。與所捕之俘虜。厥後漸變而爲奴隸。希臘羅馬之文明。即奴隸制度所生也。是二國者。其自由人民。均從事於軍旅政治學問。而以勞力責之奴隸。賴其勤勞以爲生活。故文學技藝莫不發達。中世無奴隸。然而農商地位。與奴隸相若。日耳曼征服羅馬。則又以土人爲農奴而已。爲地主。爲諸侯。爲貴族。食租衣稅。袖手仰成。是以實業之事。皆自由人與貴族所不屑爲。而職業不平之習慣自古不能破也。泰東古時稱士農工商爲四

民。以習學問政事軍旅者謂之士。使居四民之首。而抑商於四民之末。儒者又重農抑商。而斥商人爲逐末利。其輕視實業。蓋不下於秦西。舊道德襲其遺風。於勞心勞力之間。若有貴賤之殊焉。皆習慣使然也。新道德則反是。

第一 新道德以人格之理想爲標準。職業者、人格所由成立也。所由實現也。無業之民、無恆產、無恆心、自不足完全其人格。而既有職業。則凡有裨於社會者。皆神聖也。凡足以發揚其品性與完成其人格者。皆天爵也。華諺有之曰。「七十二行行出狀元。」凡百職業。蓋無貴賤之殊焉。

執業者、或勞心或勞力。勞心者必其素有蘊蓄者也。勞力者不然。此其間固不無難易之別。然勞心者亦須操作其身體。勞力者亦

須耗散其精神。並不能以勞心勞力之故。強別爲貴賤。不過材力有多寡。成就有難易。因而所得有厚薄耳。凡社會之職業。互相分功。亦互相協力。若奴視他業。器視他人。皆非也。今如軍旅。或爲將帥。或爲士卒。協力分功。殺敵致果。將帥非貴也。士卒非賤也。唯士卒爲貴。而後率此士卒之將帥乃可貴耳。又如國政。自元首以逮下吏。各供其職。各致其力。以事國家。大官非貴也。小吏非賤也。不過才能有大小。或從其難。或從其易耳。一切職業。莫不如是。凡盡其力以事於社會者。皆可貴也。故各國政治上。雖有貴族平民之別。而法律上一切平等。無有區別。新道德之原則。與近世法律之原則。蓋相符也。

道德上之所謂貴。凡盡力於社會者皆貴也。道德上之所謂賤。凡

無益於社會者、與爲害於社會者、皆賤也。以此標準、而一切人類、可區爲三等。

一 資己勞力以生活者。

二 受人恩惠以生活者。

三 竊人之勞力結果以生活者。

自元首、以至厮役、皆屬於第一等。道德上之貴族也。夫以昂藏七尺之軀、詎宜辜負此百年之歲月。縱稟賦稍弱、一藝一能、猶足自活。若乃成已成物。有大功於社會者、更無論矣。教育家實業家在此等中。尤具道德上之貴族資格者也。其第二等、則乞丐之流而已。夫所謂乞丐者、非必托鉢向人。乞祭餘以饜口腹。凡席祖父餘蔭。飽食以嬉。無所事事者。皆此類也。彼世家華胄所以受人尊敬

者。以其祖父嘗有勳勞。而已得食舊德。以盡力於社會耳。衣食既足。無待營求。時出餘力。以謀公益。此固彼所優爲。若才有弗逮。則作小學教習可也。卽令才學俱無。而苟存奮發之心。要可覓相當事業。以達其志。若無所事事。而席豐履厚。酣嬉卒歲。直與乞丐伍耳。此所謂社會之游民。至可賤也。

第三等則盜賊而已。蓋不必踰牆鑽穴。始謂之盜賊。不必圍囹梏。始謂之罪人。凡無職業。而竊他人之功。以爲己力。養尊處優。不自知恥者。縱世人不聲其罪。國法不投之獄。而自道德上視之。皆盜賊也。皆罪人也。人宜以己之血汗。博一身之衣食。若竊權位。貪厚祿。以縱欲敗度。則民之善良者。漸爲所侵蝕傳染。其極也。網維既喪。國家社會破滅隨之。謂之盜賊不爲過也。

第二 古者崇干戈而輕貨幣。凡禦侮之事，皆貴族任之，而以貨殖委之商民。故視貨幣若可賤者。然而既賤視之矣。又若覺其不可少。故旋斥而旋欲之。此劣性之所由來者久矣。夫事物本身，曷嘗有所謂貴與賤。視其用之如何耳。執干戈以衛社稷，其可貴者也。若用以殺人越貨，則又可賤者矣。殖貨自封而損人格，其可賤者也。而貨幣自身固不賤。而實國家社會個人所不可缺者也。夫世進文明，則貨幣之用益大。國家武力，非貨幣無自而致。而政治修明，常人轉無事乎身挾武器。故貨幣在於今日，爲生活所必需。卽爲維持人格之要具也。是宜表相當之尊敬。未可沿昔人之觀念。從而賤惡之也。

雖然，貨幣固宜受相當之尊敬。而求貨幣之法，則宜出於可敬之

途。能自勞力以得財、可也。盜他人之勞力以得財、不可也。當今之世。國際競爭方烈。凡從事職業以得貨幣者。無所謂可醜者也。機工鞋匠。製造物品以易貨幣。自今日觀之。適合於分工之例。實正當也。惟以貨幣爲人類絕對目的則誤矣。

第三 實業道德。與普通道德。其根本相同。而如商業道德工業道德者。尤與普通道德有同揆者也。近人一聞商業道德之名。或以爲此特商業之一種方便。得利之一種手段。誤矣。商工業道德云者。道德之用以律商工業行爲者也。實則工之與商皆宜守普通道德。唯治斯業者各有其特別注意之處。故有商業道德工業道德之分耳。今首論商業道德。

普通道德之根本。不外乎以人視人。各致其愛敬。故一切人皆平



等。商業道德亦然。如列肆待鬻之時。雖買者有貧富婦孺中外之殊。而悉以平等視之。一其物價。同其待遇。蓋平民主義。最宜於商業。其對顧客。不能有厚薄之分。強分厚薄。則商業受其損矣。是爲道德原則。與經濟原則相符之處。夫世間貧民多而富民少。唯能與貧民周旋。而後所經營之商業。始居社會上重要之地位。若敬禮少數之富豪。而輕賤多數之平民。其於商業非得策也。尊敬婦人之風。於商業爲尤要。欲養成此風者。惟不論婦人之貧富。一律致其尊敬乃可耳。

行商尤忌誑語。世之視商。往往擬諸奸僞之人。而行商者亦自以爲非奸僞不能獲利。此大誤也。欺僞固有時而得利。然以今日之商業發達。貿易頻繁。則欺僞所得。不如所失。若違期交貨。貨樣兩

歧。或攪水沙。以益分量。其極也。必傷信用。且傷全國之信用。大不利也。舊時賤商。故寬其繩檢。而商之自待也亦薄。直以誑語爲經商手段。迄今餘習未泯。是宜改者也。

誑語之習。東方人幾習以爲恆。舉其輕者。主人謝客。往往辭以有疾。或云他出。幾成通習。恬不爲怪。實則誑也。有東方實業家嘗寓居倫敦某旅館。厭客之多。命女僕辭以不在。俄而旅館主人前來謝客。言女僕固當從客命。唯命以說誑。則非所堪。是亦東方之慚德矣。孔子謂父爲子隱。子爲父隱。好事諱飾者恆奉爲口實。實則證父罪於公庭。固人情所不忍。而必爲之掩飾。又豈無慚於社會乎。當此之時。爲人子者不忍親之陷於罪。而剖誠以幾諫。爲人父者能自知其罪。而掬誠以自白。斯爲德矣。今欲革商業之欺僞。宜

並禁普通之誑語。童而習之於學校。壯而慎之於交際。此習或可祛也。嘗見美國某小學校。揭二格言於教室。其一曰、「時者黃金也。」其二曰、「正直最良之手段也。」其詞膚淺。其意深長。英國學校教習。亦以戒誑爲本。平時信學生之所言。縱言有不實。亦積漸訓練以養其恥。誑語之習。久而久之。感化自深。是西人之美德。而東方人所宜師也。西人重時間。而東方人不然。其極也。至於違期不交貨。猶澹然若無足重輕者。是亦宜改者矣。昔日之武士以殺敵致果爲的。故先假定有敵。而道德以敵爲中心。此其習慣決不宜於經商者也。夫商固無取乎以敵待人。卽國外貿易。亦非以外人爲敵。而思所以克之也。是故商人之於顧客。皆一體視之。無內外之別也。

商業無內外之別。爲顧客言耳。至若同業競爭固宜別論。競爭者、進步之母。本國同業、尙難相讓。况異國乎。唯競爭之道、勿過於劇烈。否則必有不惜費用以競一日之勝。而商品益貴。招徠之術愈覺其煩難。買者賣者、罔不受其不利矣。矧極其所至、或不免違背道德者乎。故遇與外國競爭時。同業者恆協力以當之。德國商人。於外國貿易、與英國競爭時。本國同業、輒協力對外。不相排擠。恰如一大公司然。故能到處制勝也。

第四 商業之道德如是、工業與商業有關。故道德亦準之。唯今日之工業。爲機器工業。規模既大。關係之資本家監督工人又無數。其間自有所謂工業道德者焉。在昔工業皆一手一足之勞。家庭之間。共操作者皆父子兄弟也。

雖攬以他姓。亦必有師徒之關係。共眠食、同起居。教養保護俾底於成立。故師之於徒也關係既親。恩誼亦至。今之工業則不然。工業以機器爲主。一工場中。資本家監督者工人無數。其關係猶機器也。故感情甚薄。且資本家與經營者並非一人。主人工人平日不相見。其經營者與監督者。唯圖爲主人多得利益。因自謂爲盡職。以邀寵而固位。凡工人之健康幸福及其道德。殊非所顧。且機器能晝夜運轉不息。苟或停止間斷則於主人爲不利。故唯驅使工人以盡機器之力。至無寢息之時。其機器之極單純者。雖未經教育之婦孺。尙能運用。遂至害及婦人之健康道德。妨及小兒之教育。其結果。將使國民之健康道德。悉歸退化。而工業之健全發達。因亦不可期矣。夫以今日之自由競爭。工場待工人厚而短其

勞働時間者。製品之價必昂。待工人薄而長其勞働時間者。製品之價必廉。極其所至。厚待工人者必絕其跡。故商業上。國家尙可自由放任。工業則必有國家保護監督。立工場法。使待工人者。不得過於刻薄。此防微杜漸之道也。若待其害惡已成。而始圖救濟。則已晚矣。是故國家之保護工人。卽所以維持國民之健康道德。而亦所以使其工業健全發達也。

英國工業。爲文明諸國之先驅。故其制定工場法亦早。婦人小兒之勞働時間。皆有制限。幼年工人且施以教育。尋常工人。凡飲食寢宿遊戲。皆與以相當時間。英俗每值禮拜日必停市。故禮拜六亦減少勞働時間。俾工人得以購置物品。可謂曲體人情者矣。兒童勞働。於國家利害關係尤切。宜注意者也。兒童者非一家之

兒童。實一國之小國民也。若使從事勞働。而妨其教育。害其健康。不獨非一家之利。國亦受其害。况小兒之作苦。有不必迫於家計之困窮。往往以父母之懶惰。驅使兒女以自暇逸者。於此加以限制。是亦新道德所要求者也。

第五 新道德之視財富也。其理想亦與舊道德異。舊道德純以財富爲私有。吾自封殖之。吾自處分之。縱或失宜。於理無舛。新道德則以爲財富者。非私人所得擅而含有社會的性質者也。自經濟學與社會學觀之。財富固不盡屬於私人。往者十八世紀盛行天賦人權之說。以爲個人有固有之權。降之自天。今則知權利者。非天賦也。非固有也。純出社會之賜。卽協同生活之賜也。若不協力共保。而徒恃一己之力。則植產雖多。土番猛獸。或從而奪之。安

見所謂所有權者耶。故草昧之世。殊無權利。權利之起。其在協同生活之後。社會之輿論與實力。足以保護個人所有權之時乎。故權利社會的也。非個人的也。且財產之價值亦因社會而生。必人人視爲有價值而求之。始足以爲財富。若皆從而棄之。雖金玉亦糞土視之矣。故財富者含有公需品物之義。造財富者社會。非個人之力也。有土地者。人不求而購之。其地不足以爲財。求者愈衆。則土地之值亦愈高。都市之地主。飽食暖衣。無所用心。而財富之分量。乃與日而增長。是皆社會之力。非己力也。夫唯己之財富。出於社會之賜。故其用之也。亦宜有益於社會。苟徒知積聚以遺子孫。而於社會漠然若無與者。是不獨非子孫之福。亦何面目以對社會乎。故富者以其有財。而對於社會之義務及責任由此生焉。



不可道也。近世社會主義盛行。主張以土地及資本爲公有。卽由富者不自明責任有以致之。苟知吾所有財富。皆社會之賜。吾特爲之經理。而措諸有益之途。則私有可也。唯不知此。而以財富恣己之欲。遂使人痛心疾首於私有制度之不良。而社會主義於是乎始倡矣。

自古迄今。不論何世。未嘗以財產爲絕對公有。亦未嘗以爲絕對私有。有不能不私者。則如衣服如食物。有不能不公者。則如道路。究竟宜私宜公。則因時宜因境遇而定之。財產自身並無此性質。故私有制度之不能稱善。猶其不能稱惡也。使當世之富人能視其財富。爲社會之賜。而自明其責任。則私有之制較良。蓋凡人皆有忠於謀己之性。以爲私有。使自謀之。必較勝於爲人謀者也。經

紀得宜。社會愈富。故能行之較久。苟爲富人者。不自明其責任。至使人感私有制度之弊害。則社會之所與者。社會亦得而奪之。輿論之變化。固不知其所屆。私有制度非磐石也。大凡保守之道。唯有日新又新。與現情相適應。則革命可避。而日進於良。富者欲維其富乎。則亦如古人普天之下莫非王土之義。視土地資本如公物。己之有之也。不過偶然之寄頓。而於未歸以前。盡其力以謀公益而已。

# NEW MORALS

By  
UKITA

Translated by

CHOW HUNG YEH AND LO P'U

1st ed., March, 1919

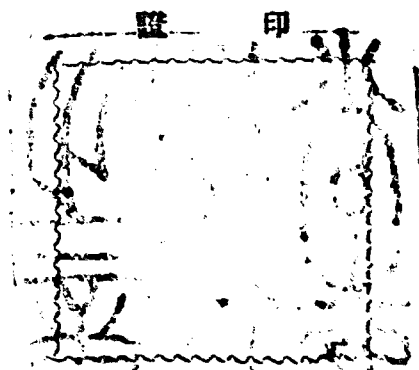
8th ed., Nov., 1926

Price: \$0.25, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED



中華書局  
一九二六年十一月八日

（尚志學  
會叢書）  
新道德論（一冊）

（每冊定價大洋貳角伍分）  
（外埠酌加運費匯費）

原著者 日本浮田和民

譯述者 周宏業

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路  
商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市  
商務印書館

分售處 商務印書館分館

- 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
- 濟南 太原 開封 西安 南京 杭州 漢口
- 青島 安慶 蕪湖 南昌 九江
- 長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門
- 福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
- 貴陽 張家口 新加坡

※此書有著作權翻印必究※

