

孝與中國文化

謝勳著



青年年軍出版社印行





孝與中國文化

謝幼偉 著

青年軍出版社印行

郭序

謝兄幼偉近草「孝與中國文化」一文，屬余略附數言，以資商榷。謝兄於此問題，思之頗深，而態度謙抑，若不敢自信其說之必無誤者。竊謂中國文化，歷史悠久，內容複雜，不可以一端盡。然吾人討論，最好擇其一端，加以深刻之探索，縝密之研究。舉一反三，因小見大。如範圍過廣，所涉太多，反不免有籠統武斷，言大而誇之弊。此文就孝發揮，不及其他，與此旨不謀而合。再吾人對於中國文化，或贊揚，或指摘，或贊揚之中有指摘，或指摘之中有贊揚，其動機不外為愛護中國文化。當今之世，固莫不言愛護中國文化矣。然愛護貴有真誠，貴有深識。貌敬心遠，故示持平，不得謂之有真誠。專己守殘，夜郎自大，不得謂之有深識。兼有二者，殆非易事，謝兄此文，庶可語於斯乎。

謝兄文中，謂「孝雖與家族本位有關，然先儒之提倡孝，所見實有超出家族本位之上者」，殊有深意。今人思想，大都有意無意，走向唯物一路。一切有自由，獨意志無自由。人非萬物之靈，乃萬物中之一物耳。昔曰天地不仁，以萬物為芻狗，今則曰制度不仁，以人類為芻狗。此制度者，由社會制度上推至於生產制度，由生產制度上推至於生產工具。人類命運，最後決定於生產工具。自創之而自受其宰割，道高一尺，魔高一丈，亦云酷矣。此說之所以動人，

實因其含有一半之真理，猶俗諺所謂時勢造英雄之含有一半真理也。惟英雄造時勢，亦含有一半之真理，此則今之論者，每諱言之。如吾人不承認孝與中國文化有特殊之關係，孝為中國先哲歷世相傳之遺訓，孝為中國民族特重之道德，有其超越之地位，與永久之價值，而僅僅承認孝在中國，不過為家族本位的經濟制度下之產物，則家族本位的經濟制度崩潰，孝亦自隨之而崩潰。不打而自倒，轉覺五四時代之非孝為多事。五四時代，尙知非孝，視為活老虎而打之。今則視孝已為垂死之老虎，不必打，亦不屑打，坐待其斃，顧而樂之，此則更可懼也。

謝兄文中，頗引孝經語。孝經一書，今文古文，雖多爭辨，其實不過文句小異，大義無殊。至作者及成書年代，確成問題。四庫全書總目謂孝經去二戴所鈔為近，要為七十子徒之遺書，其言較為近真。大抵一說之起，最初每平易近情，親切有味，其後愈推演則愈精密，愈肯定，同時亦愈僵化，愈誇大。孔子極重孝，論語言孝處甚多，然與孝經所言，其精神畢竟不同。孝經為晚出之書，戰國時代儒家所作，殆無疑義。漢人甚尊孝經，於五經之外，加論語孝經，稱為七經。荀慈明對策云，漢制使天下誦孝經。漢人主篤行，尙名節，凝重嚴肅，缺少風趣，與其所受教育有關。嘗謂中國之先秦，頗似西洋之希臘，中國之漢代，頗似西洋之羅馬。孝字英文譯為Filial Piety兩字，皆源出拉丁。漢代之與先秦，羅馬之於希臘，雖同中有異，然其為文化系統之一脈相傳，則中西無二致焉。

我國古代典籍，莫不言孝，孝經不過後出論孝之專篇而已。中國民族性，就大體言，最切

實，最近情理。「孝弟也者，其爲仁之本與」，仁主於愛，愛莫大於愛親，亦莫自然於愛親。由近至遠，推己及人，孟子謂「未有仁而遺其親者也。」言愛社會，愛國家，而不言愛親，自欺欺人，非狂妄，卽涼薄。儒家論喪祭之禮，最爲精當，大要不外報本反始，慎終追遠，求民德之歸本於忠厚。禮記問喪云：「入門而弗見也，上堂又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣。」三年問云：「凡生天地之間者，有血氣之屬，必有知。有知之屬，莫不知愛其類。今是大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉，則必反巡，過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，踣躄焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人，故人於其親也，至死不窮。」陳蘭甫謂讀此二節，當泣下沾襟，蓋至情之語，感人於不覺。生產工具，經濟制度，可因地制宜，隨時更改。此一點人性，一點真純優美之民族道德，斷不當令其隨家庭，生產工具，家庭經濟制度而俱去也。

至謝兄謂西洋文化唯一弱點，卽在忽視內發之愛，而思以外鑠之愛代之，此亦體察有得之言，與不知而妄談，信口雌黃者異撰。又引馬太福音第十章爲證，謂希伯來文化忽視父母妻子之愛。竊意耶教非不言父母妻子之愛，摩西十誡中之第四誡，卽爲「尊爾父母」。惟尊與孝涵義不同，耶教由天及人，以天爲父，孝天者然後能孝父母。儒家由人及天，孝父母者然後能孝天。嚴格言之，儒家尊天，耶教孝天，儒家孝父母，耶教尊父母，畸重畸輕，顯然不侔。惟孝天與尊天，態度雖異，究可相通。中國人所不能真正了解耶教者，不在其信天事天之說，而在

其以耶穌爲主之一套奇異神學耳。總之一民族有一民族之中心思想，中心信仰。個人有風格，民族亦有風格。生活方式可變，獨特之風格，不能盡變，亦不宜盡變。變其所當變，而守其所當守，吾與謝兄居今日而言孝者，此物此志耳，非敢謂講論孝經，便可退賊也。

民國三十一年八月郭斌蘇

自序

此書爲作者數年來汎論道德與政治等問題之作。文多散見「思想與時代」及「時代精神」等月刊。此等刊物，沿海人士，多未及見，故雖爲舊作，亦有重行刊布之需要。次則，「孝與中國文化」一文，作者自信，頗有新意，且與國父孫中山先生提倡「忠孝仁愛信義和平」八德之旨相合，對三民主義之發揚，或不無小補，此爲以是文爲本書總名及加以發表之一因。末則，今年適爲作者老母七十一歲壽辰，老母遠處海外，作者愧無物可獻，此書之刊布，固作者思親之一念促之也。友人郭洽周（斌蘇）兄，於「孝與中國文化」一文發表時，曾有附言一篇，茲得其允許，移爲本書之序，特此致謝。

民國三十五年十月十二日梅縣謝幼偉序於杭州西子湖畔

孝與中國文化目次

郭序

自序

一、孝與中國文化

二、快樂與人生

三、唯物史觀與道德

四、論道德判斷

五、戰後我國之倫理建設問題

六、思想問題與思想訓練

七、論思想自由

目次

八、自由之真諦

九、邏輯與政治

十、論民族生存權

十一、戰後的社會道德

十二、到世界和平之路

孝與中國文化

本文之作，一在說明孝在中國文化上之作用與地位，二在說明今後中國文化，甚而世界文化，有無提倡孝之必要與價值。作者於舊籍不思多所徵引。但本平日讀書與思索所得，自覺此一問題之重要，及自覺所欲言者，或為時人所未言，一得之愚，或可引起學術界進一步之探討，則本文之作，為不虛也。

一

中國文化與孝之關係，實為一明顯共見之事實。談中國文化而忽視孝，即非於中國文化真有所知。中國文化在某一意義上可謂為孝的文化。孝在中國文化上作用至大，地位至高。吾人如從道德、宗教、及政治等方面加以觀察，即知作者此言，非無根據。

先從道德方面言，孝在中國固有道德上有其特殊重要之作用與地位。孝經稱：「夫孝德之本也。教之所由生也。」又稱：「夫孝天之經也，地之義也，民之行也。」論語亦有「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本歟」之言。其重視孝，絕無疑義。因而我國儒者之談道德，言必及孝。孝為一切品德之中心。不孝即無道德之可言。此與西洋學者之談道德，迥異其趣。西洋學者，言罕及孝。孝在西洋道德上，絕無地位。此中西道德觀點之差異，如僅以家

族本位與社會本位之區別，加以說明，似不足以盡孝在道德上之意義。孝雖與家族本位有關，然先儒之提倡孝，所見實有超出家族本位之上者。竊認先儒孝之提倡，用意所在，第一，在認孝為道德本源，第二，在認孝為道德起點，第三，在認孝為道德之訓練。

孔門言仁，而認孝為仁本，此為極有意義之言，殆有見於道德之本源而發者。不然，言仁則已，何必言孝？更何必言孝為仁本？視孝為仁本，無異視孝為道德本源，非培養本源，無從培養道德。西哲談道德本源，有訴諸理性，有訴諸良心，有訴諸同情，亦有訴諸博愛者。惟理性也，良心也，同情也，博愛也，雖屬重要，然若不以孝為基，或不從孝做起，則此種種必無發展之可能。蓋所謂孝，即人類敬愛父母之一點良心。此一點良心乃「不學而知，不慮而能」之良知良能，實人類生而有之者。孝經謂：「父子之道，天性也。」孝本天性，無可否認。然此本乎天性之孝，如不加以培養，即有萎縮消滅之可能。此本乎天性之孝如消滅，則所謂理性，良心，同情，博愛也者，何從談起？人未有不愛其父母而愛他人者。如其有之，則其愛必非真愛。孝經稱「不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」悖德悖禮之人，有何道德可言？是道德之培養與發展，必依乎孝之培養與發展。孝乃道德之本源。必使此本源保持勿失，必使此天生一點敬愛父母之心得滋長發展，然後有道德發展之餘地。不謀孝之培養，坐令天生一點敬愛父母之心，自行萎縮，但空言博愛救世，此為墨家之失，亦西洋道德之失。孔子言仁必言孝者，其主要之理由在此。

然儒家之言孝，亦非認孝爲道德之全，實際乃認孝爲道德之起點。所謂「孝始於事親」，所謂「親親而仁民」，所謂「老吾老以及人之老」，其所涵義，實爲孝之擴充。此殆認吾人道德當以孝爲起點，而非以孝爲終點。孝必有所推，必擴而充之，由敬愛吾人之父母，進而敬愛他人之父母。孝親乃吾人之起碼道德。孝親雖不足以盡道德之全，然非孝親則不足以言道德。必先有此起碼道德，然後有其他道德之可言。道德之進展，必有一定之程序，必先爲其易，然後爲其難。不爲其易，而爲其難，不先使人愛敬其父母，而先使人敬愛他人之父母，勢必使人有「其道大毅，使人憂，使人悲，其行難爲也」之感。耶，墨之教，所以不近人情，儒家學說，所以平易近情，此孝之重視與否，大有關係。儒家非不談博愛，如西銘「民吾同胞，物吾與也」，「凡天下疲癯殘疾，惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也」等語，與耶，墨精神，直無二致。第儒家認博愛必以孝爲起點，亦即必以敬愛一己之至親爲起點。教人敬愛一己之至親，此事之至易者。由此易事做起，則不難擴而充之，以達博愛之途。不從此易事做起，一舉而欲使人博愛，忽於所親，而求親於所疏。此縱非不可能，然必不易行，且難普遍行。道德之事，在實行，不在空言；在平易近情，不在好高騖遠。儒家之提倡孝道，即在以平易近情者爲入德之門，以孝爲道德之起點而已。

儒家談道德有本末先後之說，其提倡孝道，實以孝爲本，以孝爲先，而非即以孝爲道德之究竟。在另一意義上，儒家提倡孝道，亦在以孝爲道德之訓練，道德需要訓練，不經訓練，則

吾人天生一點良心，卽有泯沒可能。孟子「牛山之木嘗美矣」一段語言，最可注意。人皆有仁義之心，然此仁義之心，不設法保存，而一任其枯亡，結果必違禽獸不遠。所謂「性相近也，習相遠也」，此習慣之訓練，至爲重要。西哲亞里士多德認吾人之善行，在養成爲善之習慣。彼認吾人之情欲欲望，必使日習於善事善行，積久成爲固定習慣。然後道德之德，始能產生。其說與儒家相同。惟儒家認此種訓練必以孝爲主，亦卽必始於孩提，必始於家庭。習慣之養成在童年，此爲今人公論。今人談教育，亦認家庭教育爲一切教育基礎。家庭教育不良，一切教育均受影響。孝在我國，卽家庭教育之一種。在家教孝，則知愛，知敬，知義，知禮，一切處世應具之道德，均可由之養成。在家不教孝，不使之敬愛父兄，便無家庭教育可言。中國教育實得力於孝。一切品德之養成，悉由童年時孝之訓練而來。儒家言教育必言孝。此種精神今人或忽視之。實則，孝在道德訓練上，關係至重大也。

以孝爲本，以孝爲先，以孝爲道德之訓練，合此三義，而孝在我國道德上之作用與地位，自極明顯。數千年來所以維繫國民道德者，實孝而已。

二

次從宗教方面言，孝在我國，其作用不僅在道德，實際尙有一種宗教上之作用。嘗怪我國哲人，罕談宗教，於生死一事，處之泰然，絕不感覺有何不安，亦不感覺有論究必要。西洋哲

學上討論至爲熱鬧之問題，如上帝問題，如靈魂不朽問題，中國哲人似皆不感興趣，絕少談及之。孔子「未知生，焉知死？」「未能事人，焉能事鬼？」之態度，幾成儒家一貫相承之態度。此在對哲學極有修養者言，尙可解說。即彼於宇宙本體，已深有所見，死生之故，瞭然胸中，因而對宗教問題，認爲不成問題。然自無哲學修養者言，則宗教問題之忽視，即不易解說。中國社會上所謂士，非於哲學皆有修養者也。然過去讀書人，大半對宗教問題，均不感興趣，且對社會流行之釋道二教，多所排斥。其故何在？豈彼等皆無宗教需要耶？余嘗求其故而不得，後從孝上觀察，乃恍然大悟，知我國儒者雖不談宗教，而實有一種宗教之代替品。此宗教代替品，即孝是也。

孝何以能代替宗教？此當於宗教之本質或要素上明之。宗教定義至多，然其要素，自作者觀之，則不外三點：一爲對超人或超自然勢力之崇拜，二爲得救之希望，三爲情志之感勉。任何宗教，均不能缺此三要素。具此三要素，即可名爲宗教，或可爲宗教之代替品。孝之所以能代替宗教者，以孝亦具此三要素故。

孝之爲義，不僅在敬愛生存之父母，且在敬愛已死之父母與祖宗。祖宗崇拜，遂爲孝之必然結果。孝經稱「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝，是以四海之內，各以其職來祭。」以父配天，或配上帝，卽等於視父爲一種超人勢力而崇拜之。故儒家於喪祭之禮特嚴。所謂「祭則致其嚴。」祭義稱：「

祭之日，入室，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，愴然必有聞乎其嘆息之聲。」將祭必齋戒沐浴，必明發不寐。其一種莊嚴隆重之情，較諸今日在教堂崇拜上帝者，或有過之無不及。可見在崇拜祖宗上，孝不僅有崇拜之對象，且有崇拜之儀式。雖所崇拜者，與普通宗教不同，然自其為超人或超自然之勢力言，則崇拜祖宗之作用，實與普通宗教同也。

且崇拜祖宗亦含有希望得救之意。禮記禮器篇稱：「孔子曰：我戰則克，祭則受福，蓋得其道矣。」又郊特牲篇稱：「祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。」是儒家之於祭禮，不諱言求福。其崇拜祖宗，一方面固以慎終追遠為主，一方面亦隱寓祈求祖宗之靈，加以福祐之意。故古代帝王，有大事，必廟告。如作戰，出入均必昭告祖宗。此其隱求祖宗，以超人之力，而拯救自身，意至明顯。及堯與之說興，一般社會平民之於祖宗崇拜，尤明白以求福為目標，一切吉凶禍福，凡人力之所不能控制者，皆依祖宗之靈為其唯一之保障。雖不信神求佛，而其神與佛，固自有所在。即其所以求之者，亦與普通宗教，無甚差別也。

至求情志之慰勉言，孝之作用尤大。蓋人情之最感不安，而覺無力以挽救者，莫如死。人之不能不死，與宗教之產生，關係至為密切。使人可不死，則世界宗教是否尚有存在必要，實成問題。設人於不死問題，有解決之妥善辦法，而不必求助於宗教，則宗教亦必於人為無用。儒家之於不死問題，即有其特殊之解決辦法。此種解決辦法，則又以孝為樞紐。孟子稱：「不

孝有三，無後爲大。」此言自西洋人觀之，實無法理解。然在我國儒者，則有至理存焉。有後無後，所關至鉅。祖宗生命及一己生命之繼續與否，亦即不死與否，即視有後與否爲斷。有後，則祖宗生命固不死，一己生命亦不死。無後，則祖宗生命及一己生命，隨之而絕。絕祖宗之生命，不孝孰甚？可見儒家重視有後與無後，實與生命之不朽問題有關，大約儒家認個人生命，不論從肉體方面言，或精神方面言，均可由其子孫而繼續。生子必求其肖己，所謂肖子云者，即有從肉體方面類似父親之意。父之於子，如見子之肖己，即感覺快慰。此種快慰，無形中已滿足其一部分不死之欲望。若兒子能繼志述事，克紹箕裘，在事業上及精神上與父親一致，則爲父者之快慰必更大，而其不死之欲望，亦更能滿足。以故，爲孝子者，一方面當保重其身體，有「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」之言，一方面當繼志述事，有「三年無改於父之道，可謂孝矣」之言。此其實實認孝子生命，乃父母生命所寄託，不能不如此謹慎。儒家以有子爲喜，有子更求其肉體精神之肖己，表面若極無意義，實際則彼之不死問題，即由此而解決。所謂「有子萬事足」，有子則個人生命，雖死不死。夫能以子孫生命爲一己生命之繼續，則個人之有無靈魂，及靈魂之是否不朽，遂非重要問題。死之一事，因不足以擾吾人之情志。如有肖子賢孫，則雖死無憾。所謂無憾者，即不死問題已得解決也。儒家不必信仰宗教，而能安然生活者，實於有後一義，別有體認故耳。

凡上所言，非謂孝爲宗教，特謂孝具有宗教上之要素，因能代替宗教，使中國正統思想上

不必有所謂宗教問題而已。

三

若從政治方面言，則孝在我國政治上之作用更大，其關係亦更爲明顯。孝經稱：「昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。治國者不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君。」以孝治天下，成爲歷代帝王不二之政策。今人見解，多認此爲帝王鞏固自身地位之一種策略。因教孝卽所以教忠，對父當孝，則對君當忠。君臣與父子之關係，同居五倫之首。孝之提倡，實際卽忠之提倡，所謂「求忠臣於孝子之門」，爲需要忠臣，然後需要孝子。用意所在，不外如此。此雖言之成理，或不容吾人之否認，然儒家孝之提倡，在政治上之作用，決不僅爲帝王設想而已。竊認孝在我國政治上之作用，至少有下列三點可言：

一 在用孝以感化君上。古之帝王，權力至大，生殺予奪，悉由一人之意爲之。君主不仁，爲臣下者，雖可諫諍，但諫而不聽，則亦絕無辦法，非人民揭竿而起，實行革命，則惟有忍受殘酷帝王所加之痛苦而已。若欲避免革命，及減少政治上之痛苦，唯一方法，但有出於感化君上之一途。然感化之道，如徒以空洞之道德名辭爲言，則效力必微。故必從最親切，最具體，人人共有之良心談起，然後足以動其心，而收感化之效。此種良心莫如敬愛父母之心。以帝

王亦有父母，當亦知敬愛其父母。培養其敬愛父母之心，使擴而充之，則必知愛百姓。孝經稱：「子曰，愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人，愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，此天子之孝也。」卽是此意。故歷代人臣之諫君上者，多以孝爲首，實冀君上，推敬愛一己父母之心，以及百姓。如孟子之諫梁惠王，便用此法。所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云，刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。言舉斯心，加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。」以推恩動人主，人主如稍有一點敬愛父母之心，卽不難返躬自省，而有所悟也。此實法之至善而有效者。數千年來國人所以能生活於專制帝王之下者，或得力於此感化之道耳。

二在用孝以破除階級之分。今人多謂孝爲維護封建制度之產物，孔子所以提倡孝，用意卽在乎此。（李石岑「中國哲學十講」第五十一頁卽有是言。）實則，孔子用意，未必如是，卽如是，而孝在政治上之作用，亦與所期相反。中國歷史上，封建制度，早已崩潰，而孝之提倡，則始終如故。孝如在維護封建制度，不應如此無力。作者所見，孝不惟非志在維護封建制度，且有打破封建制度，有掃除階級區別之作用。蓋孝與忠，在古代意義上，究有不同處。言忠但爲臣下對君上之辭，故只聞爲臣當忠，而未聞爲君當忠。孝則不然，庶民當孝，天子亦當孝。在此一點，孝實無尊卑貴賤之殊。是以孝經稱：「故自天子至於庶人，孝無始終，而患不及者，未之有也。」此殆謂尊卑雖異，而奉親之道無別，身爲天子，亦不可不孝。由之而一切貴

族及官吏，均不可不孝。不孝則朝爲宰相，夕可降爲庶人，且有殺身滅族之禍。反之，孝則不論何人，可由匹夫而爲宰輔。試就「求忠臣於孝子之門」一語而言，其不以階級限制人民進身，已極明顯。夫不求忠臣於貴族之門，於富人之門，而求之於孝子之門，而孝子則不必貴族也，不必富人也，此非有破除階級之分之用意者，當不言此。故漢代乃以孝廉取士。後雖代以科舉取士，然對孝子之提倡與獎勵，仍有加無已。卽對不孝者之處罰，亦始終爲刑法中之最嚴者。因之，貴族不永爲貴族，平民不永爲平民，平民與貴族間，互有升降。中國社會上，階級之分，不如西洋之嚴，或竟無階級可言者，最低限度，其一部分原因，實得力於孝之提倡。

三在用孝以成立鄉治。近人多謂國人無政治常識，而缺乏政治興趣。此所謂政治，乃西洋人之所謂政治，而非中國人之所謂政治。過去中國政治理想，在官民相安，在無爲而治。官以不擾民爲原則，民以不訴訟爲目標。官與民間，接觸愈少，則政治愈近於理想。中國人之政治觀念如此，而所以達之者，則在用孝以成立鄉治。有鄉治，則官治之需要自少。蓋以孝治家，則人知敬長，知敬長，則一切糾紛，卽可在家族之內；由家長而解決。家族間有糾紛，則可由鄉長而解決。故言孝，必言弟。孝弟并言，實有深意。孔子有「弟子入則孝，出則弟」之言。禮記「鄉飲酒」一篇，力言尊長養老之義。謂「民入孝弟，出尊長養老，而后成教，成教而后國可安也。」誠以一鄉之中，必有長老，若人皆知尊敬長老，則有何事而不可由長老加以解決？長老可以解決鄉事，則鄉不治而自治矣。鄉治，則國可治。孔子曰：「吾觀於鄉，而知王道

之易易也。」所謂王道，不外使人孝弟，由之而使鄉治而已。鄉治，則國雖不治，其對人民之影響尙小。歷史上易朝換姓之事甚多，而人民不感覺特別不安者，即因人民生活於鄉治之中，對帝王之統治，非極需要故耳。此在今日，雖有缺點，然鄉治之義，終不可忽。而中國之鄉治，則以孝爲本。數千年來國人在政治上之享受，帝王之澤或少，而鄉治之益實多也。

觀此，則孝之提倡，決非僅爲帝王本身之利可知，儒家之苦心孤詣，於此更可見也。

四

孝在道德，宗教，及政治上之作用，略如上述。其在中國文化上之地位如何，不難想見。中國文化所以成其爲中國文化，而與西洋不同者，可謂中國文化乃以孝爲本之文化。以孝爲本之文化，爲內發的，爲自然的，其所以維持人與人間之關係者，在一本「推己及人」之一「推」字。人皆有敬愛父母之心，循此本心，順此本性，擴而充之，由最親以及於最疏，自然流出，絕不勉強。其愛他人也，非出乎利己之私心，亦非畏外力之壓迫，但本其愛父母子女之心以愛人。故言愛，卽言愛，不雜以絲毫功利之私，因而其愛爲純潔的，爲真摯的，爲可久的，以此真純可久之愛爲基，中國文化乃能屹立於世，垂數千年而不墜。家庭之結合，社會之團結，民族之統一，悉有恃乎此。五年來之抗戰，不能不令人認識，中國文化之真精神，或卽在此內發之愛也。

然謂孝在我國文化上，過去有地位，有價值，此或不容吾人之否認，但若謂孝在今後，亦有地位，有價值，則其爲說，表面上似不易維持。蓋前已承認，孝與家族本位有關。此家族本位制度，如有變動，孝之爲德，是否仍可存在，實成問題。以今日中國社會之情況言，家族本位制度，確已逐漸在崩潰中，孝之爲德，亦確已逐漸不爲人所認識。此爲無可諱言之事實。居今日而提倡孝道，或爲不顧事實，而違反潮流之舉。此理至顯，作者豈有不知？作者所不能已於言者，事實自是事實，而「應該」仍是「應該」。事實不管如何，理若應該，則此應該之理，實不能不談。道德在談應該，而決不純以事實爲根據。如純以事實爲根據，則一任事實之自然演化可耳，何必再談道德！談道德自不能順潮流，而當惟理之應該與否爲衡。理若應該，雖逆潮流，所不顧也。作者所見，孝在我國社會，或任何社會，實有應該存在之理。以孝本乎內發之愛，此內發之愛如消滅，此社會必成爲冷酷無情之社會，而日在欺凌，侵奪，壓迫，殘殺中也。

今人好言西洋文化，且有倡全盤西化之謬說者。實則，西洋文化，固有所長，然其唯一弱點，即在忽視內發之愛，而思以外鑠之愛代之。蓋西洋文化以希臘及希伯來爲主要泉源。希臘文化與希伯來文化，雖極不同，然不同中，仍有一共同點，即忽視內發之愛是。希伯來文化忽視父母妻子之愛，在耶教聖經上，明有所言。如馬太福音述耶穌之言曰：「我非爲人世送和平來，特送一刀來。我將令子疏其父，女疏其母，媳疏其姑，而視其仇如家人。彼愛父母勝於愛

我者，非吾徒也。」類此之言尙多，其不重視父子之愛，實無可否認。至希臘文化中，所言雖不若是之明顯，然吾人讀柏拉圖所著之「理想國」，見柏氏之主張兒童公育與公妻之意，知其於父母妻子之愛，亦不重視。以故，由此兩種文化而成之西洋文化，對內發之愛，遂全被忽視。內發之愛，已被忽視，其言博愛，亦但爲利己之私，爲外鑠之愛，而非內發之愛。因不愛父母而愛他人，非別有所利不可。耶教之言天國樂園，言靈魂不朽，稱博愛者，可進天國，即在以利己之心動人。其爲愛也，仍發乎一己之私心，而非出乎本心。卽不如是，其方法，亦非人人可行。以愛人類，愛上帝之說，究爲空泛遼遠之理想，不易爲人所認識。不先教人愛父母，而只教人愛上帝，愛人類，此在想像力薄弱者，實無法理解。如不以天國樂園之說動之，則耶教博愛之說，必無流行可能。博愛之說，如可流行，則必建築於利己之私上。墨子之言兼相愛，而必言交相利者，卽以此故。誠以愛非內發，非交相利，則不能兼相愛也。結果，西洋社會，表面雖言博愛，實際則以利爲基。雖父子，兄弟，夫婦之間，亦斤斤言利。利害苟有衝突，不恥相見於法庭。其人與人間之相視，實爲彼此互利之工具。家庭之團結以利，社會之團結以利，民族之團結以利，國家與國家間之團結亦以利，利盡則彼此相棄如敝屣。西洋社會之冷酷無情，資本主義與帝國主義之絕無人道，安知非內發之愛，先行喪失所致耶！卽第一次與第二次之世界大戰，又安知非坐此失耶！

如上述之觀察不誤，則孝在今後，有無提倡之必要與價值，不言可知。此非家族本位或社

會本位之問題，而是社會之團結，應以愛爲基，抑應以利爲基之問題。若應以愛爲基，則父子間最親切，最真純，發乎本心之愛，不加保存，不加培養，是雖日言博愛，終必趨於利己之私，而無法避免者。若吾人不以功利主義之社會爲然，則孝之提倡，必不可忽。作者數年來，於改造社會及改造世界之道，稍有所思，因覺我國先哲孝之提倡，實有深意。乃不揣淺陋，爲發其凡如此。

快樂與人生

功利主義述評

論語稱：「子曰，賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也。」是中國儒者之於人生，實不諱言快樂，故宋儒有尋孔顏樂處語。惟儒家思想雖不諱言快樂，然決不重視快樂，亦決不以快樂爲人生目的。儒家之人生理想不在快樂，而另有所在。其言快樂，特不摒棄快樂而已，非認快樂在道德行爲上有決定性，亦即非認快樂爲區別善惡之標準。快樂可有，而不必定有，可求，而不必專求。「飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」此不求快樂而自有快樂之態度，因能視富貴如浮雲，造成其隨遇而安之樂觀思想。其人生態度是樂觀的。此樂觀態度自與快樂非不相容，快樂可在人生中有位置，可在人生成爲不可少之條件。然亦即此而止，非謂快樂足以盡人生之一切，亦非謂快樂爲人生之充足條件，更非謂人生之理想在快樂。快樂與人生雖有關係，然此非人生之唯一關係。人生在快樂外，尙有其他更重要之關係。非此更重要之關係實現，快樂不能實現；非此更重要之關係實現，快樂之實現與否，亦不足輕重。此殆我國儒家一貫相承之態度，雖言快樂，而實與西洋之快樂論不同。實際儒家思想乃反乎快樂論者，尤與快樂論中之功利主義，格不相入。（嚴格言之，儒家所謂快樂，實指幸福 happiness 而非指快樂 pleasure。）孟子「王何必

曰利，亦有仁義而已矣。」董子「正其誼，不謀其利，明其道，不計其功」之言，已爲近人認爲儒家反功利態度最明顯之言論。儒家之反功利，似成定論。於此，作者不必多所言也。

惟儒家之反功利態度，自中西溝通後，在國人實際生活上已不復爲人所認識。西洋之功利主義牢籠一切。不惟行爲上充分表現其功利態度，即學術思想上，亦明目張胆爲功利主義辯護，古代學者中之稍有功利主義色彩，如墨子者，（實則，墨子雖言功利，其人生態度則非功利的。彼與西洋之功利主義，極不相同。彼對人生中之快樂因素，殊不注意。彼之刻苦生活，與非樂主張，可爲明證，故莊子有「其道大覈，使人憂，使人悲，其行難爲也」之評。此點容另爲文論之。）極爲近人所樂道，提倡不遺餘力，而對董子「正其誼，不謀其利」之說，則多所抨擊，影響所及，社會風氣爲之一變。有識之士，已心憂之，然尙未感覺其爲害之烈也。抗戰以來，功利主義之流弊，乃充分表現。蓋抗戰本身，卽爲反功利之一種行爲。中國之抗戰，如以功利主義態度出之，將無抗戰之可能。主張抗戰者，如計利害，較得失，斤斤以人生苦樂之多少爲念，結果亦勢必放棄其抗戰主張。此功利主義流弊之一，實顯而易見者。次則，抗戰發生時，不少才智之士，退居香港上海，自樂其樂，而不願入後方爲國效勞者，其心理似亦爲功利主義之心理。由此種人退避享樂之結果，坐令後方有各種人才缺乏之感。此功利主義流弊之二，亦不難見。再次則數年來後方各地，因物價未受約束，商人得以乘機操縱，獲利至鉅。同時，公務員與教員等，則以物價高漲，生活不易，不能安貧，利之所在，遂羣趨之。社會之價值

判斷，爲之改觀，而一以利益爲準。獲利多者，價值愈大，社會之地位亦愈高。其從事文化事業之無利可圖者，乃爲人所輕視。近年來各大學文理學院人數之少，實爲此種心理之反映。絃誦之地，成爲逐利之場。學子入學，未進校門，已有一求利享樂之念，橫於胸中。以此育才，前途可想。抗戰中可爲太息者，莫此爲甚。此功利主義流弊之三。作者心所謂危，不能緘默者也。

然功利主義之說，實不如常識想像之簡單。功利主義在倫理學上始終爲極有勢力之學說。功利主義有頗爲堅強之理論，決非三言兩語所能輕易駁倒者。前述功利主義之流弊，自持功利主義之說者言，必不承認。彼可謂吾人之抗戰，實際乃爲功利的行爲，仍在謀「最大多數之最大幸福。」彼可謂謀私人利益之享樂主義者，爲誤解功利主義，或根本違反功利主義之原理，以功利主義不在謀私人利益，亦不在謀個人快樂，而在謀大衆之利益與快樂。果爾，功利主義自可不負上述一切流弊之責任。欲知功利主義有無流弊，欲知功利主義是否正確，及是否可行，不能不將功利主義之主要理論，提出而加以批評，此爲本文之主要企圖。

功利主義 (Utilitarianism) 卽快樂論 (Hedonism) 之一種，其以功利主義名者，實際本不恰當。所謂功利主義，自英之著名倫理學者席其維克 (Sidgwick) 言，「乃一種倫理學說，認吾人之行爲一般的能產生最大量之幸福，卽計及一切可爲此行爲所影響者之幸福而言，則此一行爲在任何環境下，皆屬客觀的正當。」換言之，功利主義在以行爲之能否產生最大量幸福爲

決定行爲正當與否之標準。惟功利主義所謂幸福，實卽快樂。功利主義乃以快樂界說幸福。此功利主義之主要代表穆勒（J. S. Mill）已明言之。穆勒之言曰：「功利或最大幸福原理所接受爲道德基礎之信條，乃認行爲之促進幸福者爲是，反之，其產生不幸福者爲非。所謂幸福，卽被意向的快樂及無苦；所謂不幸福，卽痛苦與無樂。」卽首先提出功利原理之邊沁（J. Bentham），在所著「道德與立法」一書，開章明義，亦提出苦樂二事爲人類行爲之指南，彼之言曰：「自然置人類於兩位有主權的主人之統治下，此兩位主人，卽快樂與痛苦。其指示吾人所應爲及決定吾人所將爲者，僅此快樂與痛苦耳。」是功利主義實以追求快樂與避免痛苦之思想爲中心，不在所謂功與所謂利，其思想乃繼承希臘時代亞里斯戴布斯（Aristippus）及伊壁鳩魯（Epicurus）之快樂論，而加以修改者。故倫理學上有名之爲普遍主義的快樂論（Universalistic Hedonism）者，或較適當也。

普遍主義的快樂論或功利主義，其主張與理論，自較古代之快樂論爲完善，然其說之不能安立，則一如古代之快樂論。功利主義認快樂爲人生目的，認除快樂外，一切皆爲手段，一切皆爲獲得快樂之手段。惟功利主義所謂快樂，非僅個人之快樂，亦爲全體或大多數人之快樂。此種快樂有主張唯以量之多少，或所謂快樂總量爲取捨之區別者，亦有主張快樂尙有性質之不同者。然功利主義認爲吾人之實際行爲，唯當以苦樂之計算決定之，認吾人一切欲求之對象唯爲快樂，或吾人行動之唯一動機爲快樂，亦認吾人所以當求快樂之理由，或快樂之所以可欲

者，以吾人事實上已欲之而已。功利主義之重要主張，當不外此。茲當逐一述其說，而批評之：

(一) 自快樂爲人生目的之說言，功利主義與古代之快樂論同一主張。然此一主張，疑問最多。第一，吾人所當問者，快樂是否爲可追求之目的？吾人所熟知者，快樂乃不可追求之目的。以快樂爲目的而追求之，則快樂常不可得。蓋快樂有過去，有現在，有將來。可樂之事無窮，能樂之機會有限。心焉以快樂爲念而追求之，則必憶乎過去所失之快樂也，必思乎現在與將來所不能得之快樂也。是快樂之事，愈思之，愈求之，則令人愈不樂耳。若謂不回憶過去，不期望將來，但以當前所能得之快樂爲限，則此人必須知足，必能自制而後可。然一言知足與自制，則此人又必須放棄追求快樂之念而後可。以所謂當前所能得之快樂，即不求自至，偶然而得之快樂。如是，則其謂吾人當追求快樂者，實謂吾人不當追求之，而當一任其自至。此其意亦無異謂，人生之目的爲無目的。此非矛盾而何？（參閱John Watson: Hedonistic Theories, p. 2）次則，吾人所當問者，快樂是否爲可實現之目的？吾人所見，快樂不惟不可追求，且亦不可實現。蓋快樂爲吾人一種心態，亦吾人一種情感。此種情感之於吾人，非永存不逝，而有常住之實可得者。此乃生滅無常，稍縱即逝之情感。若以此爲目的而求其實現，則吾人必永在失望中，永在不滿意之狀態中。誠以稍縱即逝之情感，必永無實現之可能。旋得之，旋失之。永遠追求，永遠認爲未得。猶如人追逐天之邊際，此豈有實現目的之希望耶！（此點英哲柏烈得

萊 (F. H. Bradley) 曾詳論之，參閱拙著『柏烈得萊的倫理觀』，見思想與時代第二期。快樂既不可追求，又不可實現，則以之為目的，有何意義？就令快樂為可追求及可實現之目的，然亦未必即為吾人應追求與應實現之目的。若認人類事實上確以快樂為目的，故人生即當以快樂為目的，此則又須別論。誠以事實上，人類未必均以快樂為目的也。

(二) 自除快樂外，一切皆為手段之說言，功利主義者似極着重此點。穆勒之言曰：「功利學說乃認幸福為可欲，為唯一可欲為目的者；其他一切事物之為可欲，則僅在其為達此目的之手段。」一切皆為手段，唯快樂為目的，此在吾人經驗上，殊非事實。蓋事實上，吾人有為德行而求德行，為金錢而求金錢，或為名譽而求名譽，亦即以德行，金錢，或名譽為目的，而非以快樂為目的。此為功利主義者所不敢否認之事實。然功利主義者，如穆勒，為維持其除快樂外，一切皆為手段之說起見，對此事實，乃有極勉強之解說。彼謂德行也，金錢也，其始原為獲得快樂之手段，但久而久之，乃忘其為手段，而視之為目的。「昔之曾被欲求為獲得幸福之手段者，今乃為其本身之故而欲求之。此為其本身之故而欲求之者，實乃欲求之為幸福之一部。」(參閱穆勒，功利主義三五頁) 故人之欲求德行，或金錢為目的者，以德行或金錢已成為快樂之一部，因之表面上，似為德行而求德行，或為金錢而求金錢，實際上仍是為快樂而求快樂。欲知此說之是否正確，第一，當知目的與手段之區分，乃快樂論之根本所在。必目的與手段有別，然後人生以快樂為目的之說，乃有意義。若目的與手段無別，是手段者，亦是目的

，則一切皆爲目的，而快樂失其爲特殊之目的，吾人不必定以快樂爲目的。此非快樂論立言之本意可知。今穆勒謂德行，金錢等物原爲求快樂之手段，然此爲手段者，又可成爲目的之一部（即快樂之一部）而欲求之。如是，德行，金錢等物是手段者，亦是目的，則目的與手段之區分消失。目的與手段之區分消失，快樂論必隨之而消失。次則，謂德行，金錢等物可爲快樂之一部，其言亦不經。以金錢論，金錢物質也，而快樂則吾人之心理狀態也。所謂金錢爲快樂之一部者，豈真謂此物質的金錢，可成爲吾心快感之一部耶？如然，則一切言說，皆爲多餘。若此兩物，尙無區別，世間何物，可有區別？若此金錢，即是快感，則此筆豈非即是此紙，此椅豈非即是此桌，此牛豈非即是此馬耶？天下謬妄之言，有過此者乎？（參閱G. E. Moore: *Principia Ethica* p71-72）可見除快樂外，一切皆爲手段之說，實無當也。

（三）自非僅求個人快樂，亦求全體或大多數人快樂之說言，功利主義固比古代快樂論爲高明。功利主義所以能爲一般人所信受，而成爲近代思潮中之主要思潮者，理由或在此。此一主張之本身，原無可議。所可議者，此乃功利主義本身理論所不能維持之主張。故柏烈得萊譏此主張爲「其心可嘉，但缺腦筋」而已。蓋功利主義本認吾人所欲求與能欲求者，僅爲個人之快樂。以快樂乃個人情感。此個人情感，除個人外，決不能爲第二人所欲求。欲求異乎個人情感之快樂，在心理上爲不可能。如此爲可能，則功利主義將失去其心理上之根據。功利主義最重要之論證，即謂每一人心理上實「欲求其自身之幸福」或快樂。勿論其說正確否，此爲功利

主義須守而勿失者。如然，則功利主義所謂全體或大多數人之快樂者，果爲何種快樂耶？此決非個人快樂也，決非個人心理上實際所能得之快樂也。若全體之快樂，卽爲個人心理上實際所能得之快樂，世間應無自私自利者。今世間固有自私自利者，可見全體之快樂，實非個人心理上實際所能得之快樂。是全體之快樂如何能爲個人所欲求？在此一情境下，功利主義者非放棄其心理上之根據，而從倫理觀點出發，則全體快樂之說，爲不可通。但一放棄其心理根據，則所當爲全體或大多數人謀者，卽無理由謂其必爲快樂。不放棄其心理根據，而又欲維持全體快樂之說，功利主義者之用心雖苦，然於實際，則絕無裨益。追求快樂者，勢必追求個人之快樂，而忽視全體之快樂。無他，從吾心之所欲，個人快樂最真切，而全體快樂不爲個人所感所覺也。一言快樂，必爲個人快樂，非個人快樂，實無快樂可言。若謂個人與全體爲一體，個人之快樂，卽全體之快樂。此則必先證明個人與全體爲一體，而功利主義無此理論。卽令有之，功利主義之說，亦將不同。因如是，人生將以實現個人於全體中爲目的，而非以實現快樂爲目的，且非前一目的實現，後一目的亦不能實現也。功利主義之錯誤，在主張以快樂爲目的，而此種錯誤，初不因其主張全體快樂而掃除。在快樂爲目的之主張下，雖言全體快樂，實際仍是個人快樂。功利主義之有流弊者，在此。

（四）自快樂有總量可得之說言，此爲功利主義原理中最主要之一部。所謂「最大多數之最大幸福」，最大幸福云者，卽最大量快樂之意。人生所求者，不僅快樂，且爲總量最大之快

樂。此說之正確否，當視快樂之性質如何而定。前已言之，快樂爲個人旋生旋滅之情感。此旋生旋滅之情感，如何能有總量可得？蓋快樂一生卽滅，滅則不可云快樂。是過去之快樂，決不能視爲快樂。過去快樂之於吾人，不過一觀念或一印象。「其本身實空無所有。我曾得之、我現未獲有之，而『曾得』却非快樂。」（參閱Bradley: Ethical studies, p98）如快樂有總量，則一切快樂，必爲現在。但自個人言，大部快樂皆爲過去。過去爲零，零加零，仍等於零，總量自何來耶？退一步，承認過去快樂不等於零，然快樂加快樂是否仍爲快樂？亦卽快樂是否有多數快樂（Pleasures）之可言？「吾人易認諸快樂之總量爲快樂，一如認諸數目之總量爲數目然。實則顯有不然者。一快樂之總量非快樂，乃如人之總量非一人，因快樂，有如人，不能一個加一個。」（參閱J. S. Mackenzie: A manual of Ethics, p113）以一快樂加一快樂，其結果不必爲快樂。此猶如以一人加一人，其結果不必爲人。（爲家庭，爲社會，或爲民族。）如快樂爲吾人之所求，則快樂之總量必非吾人之所求，以快樂總量非快樂故。再退一步，承認有所謂快樂總量，此快樂總量似亦於人爲無益。緣快樂爲吾人一串之情感。此一串情感無起訖可言。無起訖可言，勢不能加以總結。欲總結之，必在生命告終後。是吾人有生之時，此總量不可得，及總量之已得，吾人則無知。此於吾人有何益歟？吾人又何爲欲求之歟？可見快樂總量之說，亦不可通。其誤在將快樂與多數快樂，混爲一談。前者指吾人之情感，爲單一的，後者指快樂之對象，如飲酒之快樂，吸煙之快樂等，此乃有多數可言。快樂對象，可有總量，而快樂本身

則不能有總量也。

(五)自快樂亦有性質區別之說言，此爲功利主義者穆勒對功利主義進一步之修改。然此一修改，無異置功利主義於絕境。穆勒本人固認此一修改爲進步，以快樂若無性質區別，則功利主義將有縱慾主義之嫌，將有只知快樂，而不知有人格或人禽之別之嫌。穆勒意在避免此種嫌疑，乃提出快樂有性質區別之說。彼之言曰：「人類罕有願變爲低級禽獸，而獲得充分之禽獸快樂者；亦無具智力者，願變爲愚人，受教育者，變爲無知，有情感與良心者，變爲自私與卑污，即令彼等深知愚者，蠢者，卑污者，所得之滿足勝過彼等，彼等亦不願爲。」所以然者，因人類有一種「尊嚴之感」，決不願爲快樂之故，爲滿足欲求之故，而自行降低其人格，自求較低級之生存。「爲一豬而得滿足，實不如爲人類而不滿足；爲一愚人而得滿足，實不如爲蘇格拉底而不滿足。」(參閱穆勒「功利主義」八及九頁)故快樂雖常求，然當分別較高與較低，非一切快樂，可以等量齊觀，而無所選擇也。穆勒此種言論，誠極動聽，所可惜者，功利主義之說，已爲彼所拋棄耳。第一，當知如功利主義認快樂爲可欲之目的，則快樂之本身即爲善。如快樂之本身爲善，則任何快樂皆爲善，人之於善，復何所擇？人之於善，又何厭多？苟禽獸所得爲快樂，則禽獸之快樂亦善也，有何理由棄之而不擇耶？此穆勒之說，實與快樂論之根本主張不符者。第二，所謂快樂有較高與較低之別，此「較高」與「較低」，如不從量言，亦無意義。此點英哲柏烈得萊曾詳評之。彼謂較高必有最高者，較低亦必有最低者，否則其言爲胡說。

較高是high多少？較低是low多少？果爾，則較高與較低仍為程度之差，仍是量之區別，而非質之區別。（參閱所著：Ethical Studies, p.177）第II，若謂較高與較低，實非高低之謂，而是較可取與較不可取之謂。較可取與較不可取，乃從質言，非從量言。此則，功利主義不惟須放棄其最大量快樂之說，亦須放棄其以快樂為人生唯一目的之說。蓋較高與較低既非量之區別，則追求較高快樂者，可追求最小量之快樂。此非取消最大量之說而何？次則，不以快樂本身之量定快樂之高低，則所以分別快樂之高低者，必為異乎快樂本身之一物。此異乎快樂本身之一物，又必為高出快樂之一物。換言之，此一物乃衡量快樂，而決定其高低者。快樂須以此一物為標準，為目的，而力謀接近之。如是，人生所謀實現者，乃此一物而非快樂。此又非取消快樂為人生唯一目的之說耶？是穆勒快樂有性質區別之言，乃功利主義者自掘墳墓之言。實際上，快樂根本不能有性質之異。普通所謂不同種類之快樂者，乃指快樂之來源而言，如感官之快樂，理知之快樂，想像之快樂，道德情緒之快樂，所異者在快樂之來源，而非快樂之本身。「一快樂之來源，並不加入快樂本身為成分。快樂即是快樂，不管其來源為味覺，為聽覺，為理知，或良心。如所欲求者，真為快樂，而非理知之培養，嗜好之發展，或道德之進步，則在與各種不同活動方式相聯之快樂間，實不能有性質之別。假定快樂為所求之對象，則一種快樂自理知之途徑而得，一種自想像而得，一種自道德之感而得，其間實不能有真實之差異。」（參閱 Watson: Hedonistic Theories, p.172-3）此一快樂與彼一快樂間，除量之區別外，決不能有其

他區別。穆勒有性質區別之說，實不知何所見而云然也。

(六)自吾人實際行爲當以苦樂之計算決定之說言，功利主義之錯誤更爲明顯，功利主義者邊沁對此點，極爲重視。彼且提出計算苦樂之各種標準，謂吾人苦樂之大小，可依其1.強度，2.久暫，3.確否，4.遠近，5.相生與否，6.純粹與否，及7.範圍之廣狹，而加以計算。一事之應爲與否，須視計算後，苦樂之大小而定。如快樂大於痛苦，此即是善而當爲者。若痛苦大於快樂，則是惡而不應爲。善惡之標準，行爲之取捨，悉決於此種苦樂之計算。例如買田，吾人買田，常依乎其所獲快樂與所免痛苦之價值爲準。此種價值，則依乎保有此田時間之長久，及買得此田時間之短近而增加。其他增加快樂之因素，如強度，相生，純粹等項，則事前不能計算，以此乃依人而不同。惟此種計算苦樂之歷程，邊沁亦認爲非每事皆然，但可常在念中，愈能充分運用之，則行爲愈近於理想。對此，吾人之批評，可分數點：第一，吾人認快樂與痛苦乃根本不能計算之物。以計算苦樂之大小爲量的問題。凡量之計算，必有計算之單位，如尺寸或斤兩。試問吾人計算苦樂之單位爲何？吾人能以尺寸或斤兩爲單位，而衡量吾人之苦樂耶？第二，假定有單位可得，快樂之本身，亦不容吾人之衡量。蓋如前所言，快樂乃吾人旋生旋滅之情感。此稍縱即逝之情感，如何能容吾人之衡量？第三，假定可以衡量，此種衡量亦無法準確，於吾人實際行爲之指導上，實無裨益。試以快樂之強度論。若吾人今日飲酒得極強之快樂，遂以爲明日飲酒亦可得極強之快樂，則吾人必常感失望。以事實上，昨日可得快樂之

事，今日或可變爲痛苦之事。無他，環境不同，個人之身體狀態，亦未必相同也。第四，假定衡量可以準確，此亦必就個人言，無法成爲全體一致之標準。再以飲酒爲例。如我每日飲酒，均得快樂。此自我個人言，飲酒或可爲必得快樂之事，然自全體言，飲酒未必皆得快樂。吾人不能據此而謂人人可飲酒，更不能謂飲酒爲善。必欲以苦樂之計算，決定行爲之善惡，勢必人人有一善惡之標準。此以爲善者，彼以爲惡。此以爲惡者，彼以爲善。結果，善惡之客觀標準爲之消失。是功利主義名爲有善惡之客觀標準，實際仍等於零。此爲功利主義流弊之最大者。

(七) 自唯快樂爲一切欲求之對象之說，功利主義之錯誤，或不易爲常人所覺察。吾人之於快樂，無不有所欲。謂唯快樂爲吾人所欲求，似非不合事實，似可以爲常人所許可。欲知此說之錯誤，須先將欲求加以分析。所謂欲求 (Desire) 乃吾人之一種心態。當某一對象，或某一事件，尙未存在，成爲觀念而呈現於吾心時，此吾心所生之狀態，卽爲欲求。例如，我欲求飲一杯酒，我有飲此一杯酒之觀念在心中，然我實未飲之也。此種欲實現而尙未實現之心態，方可名爲欲求。在此欲求之關係中，快樂之地位爲何？根據英哲摩耳 (G. E. Moore) 之意，謂快樂與欲求有關，當無人能加以否認。卽謂快樂促起欲求，或快樂爲欲求原因，吾人亦可承認。如吾人飲酒觀念可促進一快樂之感於吾心，由之而幫助吾人產生一種活動，名爲欲求。此已實現之快感，卽爲此欲求之原因。勿論在心理學上，此說有無根據，吾人終覺非甚謬。但謂快樂爲欲求之對象，則吾人認爲殊非事實。功利主義之說，實與前說不同。功利主義認吾人欲求

酒時，酒非吾人所欲求，吾人所欲求者，乃由酒而希望獲得之快樂。換言之，此未實現之快樂觀念常必要的產生吾人之欲求。此說之錯誤，有如柏烈得萊所謂，在將『快樂的思想』(A pleasant thought)與『思想上之快樂』(the thought of a pleasure)混爲一談。(關於柏氏學說，可參閱拙著「柏烈得萊的倫理觀。」)前者指已獲得之快感言，後者指未實現之快樂言。必後者存在，然後吾人可認快樂爲欲求之對象，或行爲之動機。若僅前者存在，則吾人欲求之對象，乃思想之對象，而非快樂。今欲求中所存在者，實爲前者，以後者——思想上之快樂——一存在，立即變爲前者——快樂的思想——故。是快樂雖可成爲『快樂的思想』以促起吾人之欲求，然却非吾人欲求之目的，對象，或動機。(參閱Principia Ethica p.79)事實上，吾人之欲求，常非以快樂爲對象。吾人欲求一物時，常不暇思及其將得之快樂，如見孺子入井，迅前救之，此時此際，豈有計較快樂之餘暇耶？此從非救人者之唯一對象或目的，實爲救人，而決非快樂。若必以快樂爲對象，然後有欲求，有行爲，則世將無從非救人者矣。不特此也，若一切欲求必以快樂爲對象，或必思及快樂，則人類必夭折於初生之際。蓋人類初生若無吸乳之欲求，必不能繼續生存。今初生數小時後之嬰兒，焉能知吸乳爲快樂？以快樂之知識，必自經驗而得，而初生嬰兒決難謂其即有此經驗。(按此爲Canon Raghdall之說，見C. E. M. Joad: Common-Sense Ethics第六頁所引)即一切其他本能與衝動，亦難謂其必以快樂爲對象。退一步，承認快樂爲一切欲求之對象，而快樂亦非其唯一之對象。吾人所欲求者，決非僅爲快樂。快

樂決非吾人欲求中獨一無二之對象。以欲求飲酒言，此由酒而得之快樂觀念，縱可爲吾人欲求之對象，然在吾人欲求中者，必不僅爲快樂，此酒必包含於對象中，而爲吾人欲求之指導。若酒不在對象中，則由欲求而產生之行為，何必定取酒，而不取水。若吾人之欲求僅爲快樂，而絕無其他，此欲求必未能使吾人取酒也。苟欲求必令吾人採取某一固定之趨向，取酒而不取水，則此酒之觀念必同時存於對象中，以控制吾人之活動。是欲求之對象，無論如何，必非僅爲快樂。功利主義之說，不可從也。

(八)自快樂之所以可欲，因人類實際上已欲之說言，此爲功利主義者說明人生何以當求快樂之唯一理由。前述功利主義之各種主張，多就心理上立言，謂吾人心理上實以快樂爲目的。但心理上以快樂爲目的，未必倫理上即應以快樂爲目的也。換言之，吾人縱知人生實以快樂爲目的，然尙未知人生何以當以快樂爲目的。快樂論所以使人相信之理由何在，尙未明言。功利主義者穆勒所提出之理由，卽爲以『已欲』(Desired)說明或證明『可欲』(Desirable)。彼之言曰：「一物之可見，其唯一能得之證明，爲人實已見之。聲音之可聞，其唯一證明，在人已聞之。吾人其他經驗，亦莫不然。同理，任何物之所以可欲，其唯一能得之證據，亦在人實已欲之。如功利主義所提出之目的，在理論上及實踐上，不被認爲一目的，則無物可使人信其爲如是。何以一般幸福爲可欲，除每一人自信此爲可得，欲求其自身之幸福外，乃無理由可言者。」(見『功利主義』三十二頁)快樂何以可欲，因人實已欲之。可欲卽是已欲，猶如可

見，卽是己見，可聞卽是己聞然。穆勒此種論證，至爲謬誤。果如所言，一切善惡區別，必爲之消失，而道德將無存在之餘地。蓋功利主義者，原以可欲爲善，如可欲爲善，則己欲亦爲善，以可欲卽己欲故。如己欲爲善，則天下將無不善之欲求。所謂善之欲求，亦將成爲無意義之複辭。欲求卽善，善卽欲求。惡的欲求，在此種理論下，乃無存在之可能。人類道德上善惡之批評，亦爲多事。誠以人類每一行爲必爲己欲之行爲，己欲是善，則人類之每一行爲是善。果爾，「滿街是聖人矣」，功利主義者，何必再談道德？須知可欲之意義與可見可聞之意義，截然不同。可見可聞者，不過謂能被見，能被聞而已。可欲則有「應該欲求」或「值得欲求」之意義，此與可恥有「應該恥之」，可惡有「值得惡之」之義同。（參閱 Moore: *Principia Ethica* P9）穆勒將可見可聞與可欲相比，實爲錯誤之所在。此種區別，本極明顯。天下之己欲者，不必卽爲可欲，亦卽不必爲「應該欲求」或「值得欲求」者。以穆勒之才智，並此而不知，亦怪事也。

以上八點，已將功利主義之主要理論，駁斥無餘。凡此批評，多非作者個人創見。此多爲西洋倫理學者先有之批評。作者特集合各家之說，而爲功利主義作一總決算。功利主義在西洋影響雖大，然在理論上，則實爲早已破產之理論。惟西洋學者於功利主義之理論，雖多能言其矛盾，然於功利主義實際上之弊害，則多略而不談。實則，功利主義不惟在理論上不能安立，卽在實行上流弊亦多也。

功利主義流弊之最大者，一在使人不肯吃苦。德行之培養，雖不必定須吃苦，然不肯吃苦

，即於一切德行之培養有礙。以吾人抗戰言，抗戰雖非志在吃苦，然不肯吃苦，即不足以言抗戰。今功利主義勸吾人以避苦趨樂爲務，勿論其說之內容爲何，及是否真欲吾人絕不吃苦，然一言避苦，一言趨樂，則人之不肯吃苦者，即可以功利主義爲籍口。二在使人趨於下流。功利主義所言之快樂，雖非定爲感官的或物質的快樂，而可爲精神的最高尙的快樂，然自快樂之本身言，固無性質之異，即有之，功利主義之說，亦非在令人追求精神的快樂。功利主義在求快樂之總量，凡可增加此總量者，初不問其爲物質的或精神的，高尚的或卑下的。人之趨於下流，但求肉體快樂或禽獸快樂者，功利主義之說不惟無以斥其非，且足以助桀爲虐。蓋人雖有穆勒所謂「尊嚴之感」，不願自居下流，與禽獸等，然吾人之道德原理，若不以啓發此「尊嚴之感」爲務，但斤斤於快樂之計較，則此「尊嚴之感」可爲之消失，因而，向之不願自居下流者，今可居之，而毫不知恥。此爲追求快樂者，必有之趨勢，極難以避免者也。三在使人傾向自私。功利主義以快樂爲人生目的，而快樂則爲個人情感，追求快樂，則不論此快樂解說爲個人的或全體的，終必以個人情感爲主。事實上，他人之快樂，必覺爲我之快樂，然後能爲我所求。是功利主義雖有追求大衆快樂之說，實際所促成者，乃各人追求各人之快樂，此全體之快樂，必爲所忽視。功利主義之說，自其最良好之結果言，不過造成彼此互利之局面。否則自私自利之風，必因之而日熾也。此三種流弊，皆顯而易見。其他流弊，不必盡言。吾人雖可謂任何學說，皆有流弊，功利主義，不能例外，然功利主義之流弊，特爲危險而可怕。吾人今日已目

擊而身受之矣。

惟作者雖反對功利主義之說，謂人生不當以快樂爲目的，然此非謂人生不當有快樂也。主張人生不當以快樂爲目的，與主張人生不當有快樂，實爲兩種不同之主張。吾人可接受前一主張，而不必接受後一主張。以前一主張並不涵蘊後一主張。吾人之意，人生可有快樂，但不當以快樂爲目的，更不當以苦樂之計算決定行爲。人生自當有快樂，快樂與人生自有關係，自不能在人生而加以排除。惟快樂之獲得，不能強求，卽不能視爲目的而追求之。快樂乃吾人目的或吾人之真自我實現後，必有之副產物。目的實現，或真自我實現，則快樂不求而自至。人生之責任，在尋求此目的，或真自我而求其實現，而非以快樂爲目的，而求其實現也。

唯物史觀與道德

一 道德的來源

馬克思一班人所提倡的唯物史觀或經濟史觀對道德有一種特殊的解釋。根據他們的解釋，道德是有階級性的。道德是某一時代中握有勢力的階級利用為壓迫下層階級的工具。在共產主義宣言中，馬氏本人就曾說過：「一時代中有勢力的思想，祇為握有勢力之階級的思想」。既然一切思想都有階級性，道德當然也有階級性，封建社會中的道德，即為貴族的道德。資本主義社會中的道德，即為資本家的道德。貴族和資本家都站在上層階級的地位，都想藉道德來維護他們本身的利益，因此他們不能不講道德。道德是為他們而存在，而不是為平民或勞動階級而存在。這種道德的階級觀是否正確，先要研究道德的本身是什麼？或道德的來源是什麼？

普通談到道德問題，總覺得道德之為物，似乎不是我們常人所有的東西，而是古代聖賢豪傑所創造出來的東西。在歷史上，也似乎只有聖賢豪傑纔談道德，而一班常人是不談道德的。因為社會上談道德的都是些正人君子或聖賢豪傑，而所謂有道德的也似乎是些正人君子或聖賢豪傑，所以道德和正人君子或聖賢豪傑發生了一種密切的關係，我們一想到道德問題，馬上就想到正人君子或聖賢豪傑身上去，認為道德這件東西只有他們可以有，也只有他們可以談。道

德是他們想改造社會而思索出來的。道德是他們腦筋中的產物。道德的來源是聖賢，是古代聖賢遺傳給我們的禮物。

假如我們承認道德是聖賢的產物，那末，道德有階級性的說法，即不能認為錯誤。因為聖賢若可以創造道德，貴族和資本家當然也可以創造道德。同時，我們也有理由可以懷疑聖賢是為貴族和資本家而創造道德。只要我們承認道德可為少數人的產品，我們就不能不承認道德可有階級性。但事實上，道德是不是聖賢的產物呢？道德是不是可由少數人憑空想出來而強迫大眾接受的呢？

聖賢不能創造道德，聖賢只能說明道德。道德決不是聖賢的產物，決不是聖賢所能憑空杜撰的。如果有人硬要說道德是聖賢的產物，我們就得問在沒有聖賢的社會，是不是就沒有道德？我們能不能說，在原始社會或野蠻社會，根本就沒有道德？我想任何人，只要稍為懂得歷史的，必不敢有這樣武斷的說話。事實是很明顯的，在任何社會，不管這社會是怎樣野蠻的社會，只要是兩人以上而可繼續存在的社會，道德是必要的條件。沒有道德，這兩個人的社會必互相殘殺而歸於消滅。道德是任何社會的基礎，不一定要有聖賢，不一定要有豪傑，社會的形成，就是道德的表現。道德是隨社會的成立而俱來的，決不是某一個人所能獨自創造的。假如這一社會內的人不感覺有道德的需要，就是有人把道德創造出來，也決不會為這一社會內的人所接受。可見認道德為聖賢產物的話是不對的。

道德不是聖賢的產物，道德是從那裏來的呢？作者認為道德是人類經驗的產物，是人類從生活的經驗中所得到的教訓。這是全人類的產物，而不是某一二特殊個人的產物。聖賢之談道德，不是聖賢可以憑空造出道德來談，而是從人類生活經驗中觀察出來的。聖賢的觀察較為敏銳，所以對於道德的認識，也較為清楚。聖賢常常談道德，而我們不常談道德，其理由在此。決不是聖賢纔有道德的經驗，而我們沒有道德的經驗，也決不是聖賢造出道德這件東西來叫我們遵守。聖賢和常人的區別，自道德事件言，只有自覺與不自覺或認識與不認識的一點。我們之於道德多半是不自覺或不認識，而絕對不是沒有道德的經驗。道德之為物，可以說是百姓日用而不知的。在我們的日常行為中，多半是道德的，多半是在道德範圍內的，然而我們都不覺得有什麼道德的意義。這是因為道德和生活的關係太密切，我們只當牠是生活應有的方式，而不認為是道德。聖賢把我們生活應有的方式，加上道德的名辭，而說出一篇道理來，我們便認不出牠的本來面目，便認為是聖賢的產物。其實，這何嘗是聖賢的產物呢？還不是我們大家都有的東西嗎？

道德是我們大家都有的，因為道德是人類生存上絕對不可缺少的條件。人類要生存，就得要有道德。沒有道德，我們即無法生存。十八世紀德哲康德常說：「有兩物充滿吾人的心靈，若為常思之，愈常深思之，則愈見其常新而愈增吾人之崇拜和戰慄的，是在上的星辰天空和在內的道德律。」這話的意思是說，我們人類無所逃避的是頭上的星辰天空和內心的道德律。我

們不能跳出天地之外而生存，我們也不能捨棄道德而生存。我們必得在天所覆之下而生存，我們也必得在道德律支配下而生存。我們之不能不受道德律的支配，猶如我們之不能不受天地定律之支配一樣。除非我們不想生存，想生存，道德律之支配是無所逃於天地之間的。

我們也許不相信道德有這樣大的勢力，也許不相信道德是我們生存的必要條件，但這是因為我們沒有認識道德的真相，沒有認識道德的來源的緣故。道德不是什麼，道德就是我們生活的最佳方式。道德不是聖賢的創造品，也不是從天而降的東西，而是人類從生活的經驗中歸納出來的原則。人類在原始社會的時代，是否如霍布士所謂「人自爲戰」的狀態，或如盧梭所講平安相處的狀態，我們不得而知，他們的話都是沒有證據的。但不管牠是怎樣的狀態，只要有兩個人以上可以分工合作，可以互助，可以羣居的狀態，道德是不可少的條件。羣居的可能，就是道德的可能。羣居的成功，就是道德的成功。人類在羣居的時候，知道彼此相生相安的方式，莫過於講信義，莫過於講仁愛，於是信義仁愛，受經驗的教訓，遂成爲生活上人人應當遵守的規則。這信義仁愛的規則是從我們生活經驗中磨鍊出來的。因爲假如大家都不講信義，都不講仁愛，生活就往往失敗，反之，生活就往往成功。生活的成功和失敗，教訓我們不能不講信義，不能不講仁愛。信義仁愛的道德訓條是從這樣得來，即其他一切道德訓條也是從這樣得來。所以美哲培黎教授（R. B. Perry）嘗說：「道德是根據我們的行爲和結果而得的經驗所成之一羣公式和模楷，對我們進行一種事業，不論大小，可貢獻其最合宜的勸告。這是我們行爲

藝術下的理論和技能，這是帝王之所以統治，人臣之所以決定正義的大匠，這是神在開始行動時所保有的，憎惡他的就是不怕死的。」（見所著：The Moral Economy 第11頁）欲任何事業的成功，欲我們生活的美滿，道德上的勸告是無法不接受的。道德是事業成功的主要條件，是我們生活的基础，離開道德，必無生活可言。我們不要認為野蠻人是不講道德的，其實在野蠻社會中，也必有野蠻人所以相生相安的道德。雖彼等之所是，未必皆為我們之所是，彼等之所非，未必皆為我們之所非，然其有是非觀念，則無不同。彼等在生活經驗中，必然知道那一種行為可與其羣相處，那一種行為則不能，那一種行為對個人生活的成功有利，那一種行為則有害。趨利避害，人之所同。信義是有利的行為，忠實是有利的行為，互助是有利的行為，當然彼等的行為必趨於信義，趨於忠實，趨於互助。彼等也許不知道這些行為就是道德，可是其行為之受道德指導，事實上是和文明人一樣的。可見道德和生活是分不開的東西。因此培黎教授認為「道德的發生和動機實絕對和生命的發生和動機相同。」（同上第十九頁）道德就是生活，也就是生活的方式。

道德就是生活，這句話一定有人不會相信，因為事實上明明有不道德的生活，何以道德就是生活？不知，作者所謂道德就是生活的意思，在說明我們人類不能離道德而生活。我們可以設想一個絕對沒有道德世界，在這個世界裏，人人都不講道德，人人都自私自利，人我之間，絕對不講一句實話，人我之間，絕對互相仇視，人我之間，絕對不能信任，舉目所見，悉為敵

人，爾非我友，我非爾友，爾思害我，我思害爾，試問在這樣的世界裏，我們能夠一日生活下去嗎？在這樣的世界，我們就想做強盜也做不成。做強盜也不能絕對沒有道德。做強盜也要有一個強盜羣，在這一羣裏，彼此要互相信賴，互相扶助，而且還要服從一個首領，對一個首領盡忠，不然，這個強盜羣也無法成立。莊子書上所謂「盜亦有道」，就是這個意思。其言曰：「故盜跖之徒問於跖曰：盜亦有道乎？跖曰：何適而無道耶？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也；五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」離開道德，不惟任何事做不成，就是不道德的事也做不成。話雖似乎矛盾，而實際情形確是如此。所以培黎教授謂：「道德簡直是自殺與充實生命間的強迫的選擇。」（同上第十四頁）不要道德，等於自殺。否認道德，等於否認生活。

明瞭了道德的來源，明瞭了道德和生活的關係，我們即可以明瞭唯物史觀所謂道德有階級性的話是不合事實的。道德是全人類從經驗中產生出來的東西，是全人類所共有的，決不是某一階級的產物，也決不是某一階級所專有的。假如道德是貴族階級或資產階級的產物，那末，在道德概念裏面，即不應該有正義，人道等概念，因為這些概念就是貴族和資本家的致命傷，平民和勞動者所恃以打倒他們的武器。道德概念裏面包含有這些概念，即證明道德決不是貴族和資本家的產物。就令：退一萬步，承認道德是上層階級的產物，但也不能說道德是階級的，因為下層階級也不能沒有這種道德。我們在道德的本身絕對找不出有什麼階級的分別，找不出

有什麼上層階級需要而下層階級不需要的道德。例如，忠之爲德，上層階級講忠，難道下層階級就可以不要講忠嗎？共產黨是自命爲代表下層階級的，試問在共產黨裏面要不要講忠？共產黨要不要忠於他們的主義？要不要忠於他們的領袖？忠德且然，其他品德，更可想見。所謂道德有階級性的話，從何說起？道德既不是上層階級的產物，又不是上層階級所專有，同時，下層階級又不能不要道德，以作者之愚，實在想不出唯物史觀所以非議流行道德的理由，也想不出道德的階級性何在。

二 道德與經濟

從道德的來源，我們已駁斥了唯物史觀對於道德的一種解釋，現在我們想從道德與經濟的關係再來駁斥唯物史觀對於道德的另一種解釋。唯物史觀認道德有階級性，同時復認道德爲上層建築之一種。此上層建築乃下層建築的反映，且爲下層建築所左右，所決定。只要下層建築有變動，上層建築必隨之而變動，所謂下層建築就是社會的經濟結構。此社會的經濟結構即生產關係的總和。而生產關係的變化，則由於生產方法的變化。至生產方法何以變化，則持唯物史觀論的人多半忽略過去。他們的注意力集中於生產方法的變化上，認爲生產方法變化，則生產關係變化，生產關係變化，則整個經濟結構變化，隨之而政治、法律、宗教、道德皆變化。此政治、法律、宗教、道德等上層建築在人類社會裏面是處於被動的地位，而成爲沒有什麼力

量的東西。唯一有力量的是經濟，尤其是生產方法。在這裏，道德只是經濟的附庸，是經濟的反映，是受經濟所決定的。這並沒有曲解他們的意思，我們看馬克思本人的說話，即可以知道。馬氏在所著政治經濟學批評的序文裏明白的說：「在人類進行的社會生產裏，人類違反自身的意志而加入某種確定關係，也就是與物質生產力確定的演進期相應的生產關係。這種生產關係的總和形成社會的經濟結構，而為政治法律的上層建築之真正基礎，且為社會意識的確切形態所相應。這種物質生活的生產方法決定人類社會，政治和智力等生活歷程的普遍性質。這不是人類的意識決定其存在，反之，這是人類的社會存在決定其意識。……在經濟的基礎變化時，同時這全部偉大的上層建築必多少會迅速的改變。」（根據Otto Rubel: Karl Marx 所引英譯原文）文字上雖沒有確切的提起道德，但道德一辭已包含於社會意識及智力生活的意義中，也即包含於上層建築中。上層建築已為經濟所決定，道德當然也為經濟所決定。假如馬氏上面的話是唯物史觀的正確說明，那末，我們的解釋是不會錯誤的。

現在我們要問的是：道德和經濟關係是否是這樣？道德是否是這樣沒有力量的東西？道德是否為經濟所決定？道德是否處於被動的地位而不能對經濟發生任何作用？要回答這些問題，惟有就經濟本身來加以研究，看看人類的經濟生活是怎樣構成的？

根據唯物史觀的解說，人類的經濟生活似乎是一種孤立自足的生活。這種生活的構成，只是人類的生產力，生產方式，和生產關係的三種因素。除了這三種因素外，上層建築中的政治

法律、宗教、道德等都沒有作用。上層建築只有待經濟結構成立後以之為基礎，始能成立，或始能有什麼作用。所以道德對於經濟生活的構成，在唯物史觀看來，是沒有什麼力量的。但我們若承認作者關於道德來源的說明是正確，那末，經濟生活的構成無論如何是缺少不得道德的因素。沒有道德，不惟經濟生活無法成立，即任何生活亦無法成立。道德是生活的基礎，而經濟則不過是生活的一種。雖然我們得承認經濟生活是最重要的生活，也許是其他生活的基礎，可是這種生活若沒有道德為基礎，這種生活決無成功的可能。我們都知道人類不能沒有衣，沒有食，沒有衣食，人類即不能生存。表面上，衣食是最根本的東西，有如管子所謂「衣食足而後知榮辱」，沒有衣食，其他一切都談不到。其實，管子這話是有問題的，決不能認為是完全的真理。衣食雖然重要，但事實上，尚有比衣食更重要的東西。我們都要衣食，然衣食是不是一人的力量所能獲取的呢？假如是一人的力量所能獲取，又是不是一人的力量所能保有的呢？試就人類經濟生活最簡單的時代或所謂漁獵時代來論，漁或是一人的力量所能成功，獵則不易為一人的力量所能做到，人類想和毒蛇猛獸搏鬥而感覺到一人的力量不能應付時，自必結伴行動。一結伴行動，自必分工合作，自必守望相助，自必羣策羣力，而這些道德的因素即為其成功的基礎。待獵取有得之後，這獵取所得，又必平均分配，否則，以後就不會有人再肯結伴行動，於是公道的道德因素，又為其成功的基礎。可見即在漁獵時代最簡單的經濟生活中，此種經濟生活的成立，即有待於道德。沒有道德為基礎，雖最簡單的經濟生活也無法成立。經

濟生活愈複雜，道德的需要愈明顯。柏拉圖在「共和國」中，敘述第一城市的成立，認為至低限度要有耕者，織者，建築者，鞋匠等四五人，而這四五人即要分工合作，然後能維持其最低限度的經濟生活。（見 Republic, p369-370）換言之，任何一種經濟社會，雖在最原始狀態中，而合作，互助，信實公道等道德的因素必為其基礎，然後有成立的可能。荀子謂：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。」在亂和窮的情境下，沒有道德的力量為之維持，人類且將絕滅，尙何經濟生活之可言？所以正確的說來，是「知榮辱而後衣食足」，也就是「有道德而後衣食足」，沒有道德，衣食是不會足的。管子的話是倒果為因的說話，隨之而唯物史觀的話也是倒果為因的說話。

由上可知，所謂經濟生活決不是孤立自足的生活。這種經濟生活的成立，也決不僅是生產力，生產方式和生產關係所能為力，道德的因素不加進去，任何經濟組織必無成立的可能。我們不要以為有了生產的能力，有了生產的工具，生產關係就可以成立，而整個的經濟結構也可以成立。經濟決不是這樣簡單的東西。有了生產的人，有了生產的工具，有了生產的材料，假如這生產的人不肯分工合作，不肯互相幫助，不講信義，不講仁愛，簡單一句話，絕對不講道德，試問生產關係能否成立？整個的經濟結構又能否成立？我們不能把經濟看成一種純粹物質的東西。就是生產的能力也不是純粹物質的。英儒柯爾即嘗說：「我們是否可以拿純粹唯物論者的眼光來看生產的能力？人不知用煤，煤對人是沒有用處的。海是否為一種障礙或一種

公路，這要看居住海旁的人的技巧和勇敢以爲斷。自然所供給的。無疑的可以限制人類的成就，但自然的供給，事實上是要靠人類的知識。是否馬克思認爲人類僅能發現自然所置於其眼前的東西，而且不能不發現自然在適當時期內這樣置於人類之前的東西？除非這是他的意見，不然我們實難認生產能力爲純粹物質的與料。成爲生產能力的東西，根本是自然的禮物，同樣也是人類心靈的產物。J (B)RG. D. H. Cole: Introduction to Marx's Capital, 萬人叢書本) 假如生產能力不純是物質的，而應該加進人類的心靈，那末，作者認爲應該加進道德因素的說法，也就有證據。因爲經濟這種東西，除了物質的條件外，牠還是一種組織，一種制度。是組織，是制度，則不惟要有知識，而且要有道德，然後這組織和制度始能成立。事實上，沒有一種組織或制度而可以絕對不靠道德的力量而成立，而維持的。這樣看來，只有道德纔是經濟的基礎，而不是經濟爲道德的基礎，只有道德纔是社會的基層，而不是經濟爲社會的基層。假如經濟是社會的基層，那道德就是這種基層的基礎。所以唯物史觀認道德爲上層建築，而以經濟爲下層建築，一若經濟比較道德爲根本的話，也是不對的。

經濟生活或經濟組織已須以道德爲基礎，道德對於經濟的關係如何，已可想見。道德是可以影響經濟的，是可以使經濟成功或失敗的。但經濟是否可以影響道德呢？經濟變化，上層建築中的道德，是否如唯物史觀所說，亦隨之而變化呢？作者認爲這還是有問題的。普通批評唯物史觀的人多肯承認這一點，但這要看各人對於道德的解說如何而定。假如作者對於道德的解

說不誤，就是認道德為生活的最佳方式，那末，這些生活方式成立了之後，決不隨經濟的變化而變化。在原始社會裏面所需要的道德，在封建社會，在資本主義社會同樣需要，即在將來共產主義的社會也不會不需要的。例如，互助、信義、公道、仁愛等道德，是古今如一，絕不受時間的影響的。受時間影響或受經濟改變的，決不是這些道德的本身，決不是這些道德的大經大法。須知所謂道德的法律和其他的法律不同。英哲麥肯西(Mackenzie)認道德的法律為一種不能改變而可以違背的東西。雖道德的特殊規則可隨生活的特殊情形而不同，然其大經大法則永遠一樣，不會改變的。我們可以設想有不同的人類從另一世界跑到我們世界裏來，我們雖不知道他們的生活情形如何，經濟組織如何，也許他們對我們的政治經濟可有不同的觀念，可是我們可以斷言這些人類也必如我們一樣不能任意講假話，不能任意殘害生命。(參閱所著 *Manual of Ethics, P. 12*) 即以目前的世界而論，世界各國的經濟狀況皆不相同，有的還在封建時代，有的已在資本主義的最高峯，有的則已進至共產主義的階段，但關於道德的根本原則，還不是各國都一樣嗎？有那一個國家可以不要講互助、信義、公道、仁愛等道德的呢？所以就道德的本身或道德的基本原則而論，道德是可以不隨經濟的變動而變動的。唯物史觀沒有認識道德，沒有認識道德的永久性，所以對道德與經濟間關係的認識，也就隨之而錯誤。

二 道德與歷史

從道德與經濟的關係，我們又駁斥了唯物史觀對於道德的一種誤解。現在我們要從唯物史觀的本身來加以研究，看看歷史的重心或歷史的原動力究竟是經濟？還是道德？看看人類的歷史是否可以純粹拿經濟的條件去解釋？

根據唯物史觀的解釋，認為人類的歷史是不能拿上層建築中的政治、法律、宗教、道德等去解釋，而應該拿人類的物質條件，尤其是經濟條件去解釋。經濟纔是人類歷史的原動力，道德宗教等只是經濟的反映，只有隨經濟的進展而進展。歷史的演進，就是經濟的演進。人類全部的歷史即是人類由經濟原因而形成之階級鬥爭的歷史。階級鬥爭是歷史演進的原因。在歷史的演進中，只有經濟是原因，是動力，道德是沒有力量的東西，不是根本的，不是主要的。道德不能說明歷史，惟有經濟一項纔能說明歷史。這也沒有曲解他們的意思，恩格斯在英譯「共產主義宣言序文」內曾說：「這一宣言既然是我們兩人的共同作品，我不能不說明其中一主要命題成爲這宣言的核心的是屬於馬克思的。這一主要命題是：認為在每一歷史時代中，這一時代政治和思想的歷史是建築在該時代流行的經濟生產方式與交換，及其由之而必然產生的社會組織之上。同時，這時代的政治和思想的歷史，也僅能由該時代中流行的經濟生產方式與交換及其由之而必然產生的社會組織所說明。結果，人類全部的歷史，自原始共產社會解體以後，乃成爲一剝削者與被剝削者，統治者與被壓迫者階級間的階級鬥爭的歷史。這種階級鬥爭的歷史形成一串的進化，到今日已達一個階段，就是被壓迫和被剝削的普羅階級，除非同時一下把

整個社會自一切剝削，壓迫階級分別和階級鬥爭中解放出來，「即不能自剝削與統治的資產階級的控制下獲得解放。」他在所著「社會主義，烏托邦的與科學的」一書中的緒論裏也把唯物史觀界說為：「在社會的經濟發展中，在生產方式與交換的變化中，在由之而把社會分成爲互相衝突的階級中，找尋一切重要的歷史事件之終極原因和偉大動力的歷史觀」。（以上均根據 O. D. Skelton: *Socialism, a Critical Analysis*, 所引英譯原文）可見如恩格斯的話可以代表唯物史觀的真義，那末，他們之忽視道德在歷史上的力量是無疑問的。

但歷史是不是可以這樣解釋的呢？歷史的終極原因和偉大動力是不是僅爲經濟的呢？道德在歷史上是不是這樣沒有力量的東西呢？我們要知道歷史的原因決不是這樣簡單的。歷史的動力也決不僅是一種的。意斯孟氏 (Max Eastman) 嘗說：「歷史並不是一件東西或歷程，除非由歷史學者的興趣造成是這樣。在人類意識的內外，歷史也沒有一種原因而可以解釋一切的，歷史也不是由辯證的矛盾和否定之否定而進展的歷程。」(見所著·Marx, Lenin, And The Science of Revolution P50) 又說：「僅是歷史包含有各種解釋的記錄之一事實，即可證明不能有單一的歷史解釋。」[同上 P 65] 英哲羅素 (Bertrand Russell) 也嘗說：「歷史可以有許多觀點，如果我們很謹慎的去選擇事實，也可以創造許多可以包括足夠的根據以使之似乎適宜的普遍公式。不要過度的莊嚴，我可提議下面一種關於工業革命原因的不同理論：就是工業主義的原因是由於現代科學，現代科學由於加利利奧，加利利奧由於哥白尼，哥白尼由於文藝復興，文藝

復興由於君士坦丁堡之陷落，君士坦丁堡之陷落由於土耳其人之移居，土耳其人之移居，由於中亞細亞之乾燥。所以尋找歷史原因的主要科學是水路學。J. V. 見所著：Freedom Versus Organization 原書二百頁）可見想拿一種原因來說明歷史，無論如何，是有問題的。歷史是人類生活的記錄。而人類生活是複雜的，是多方面的。經濟生活不過是人類生活的一種，除經濟生活外，尚有社會生活、政治生活、宗教生活、藝術生活和倫理生活等等。這許多生活豈都是經濟的原因可以說明的嗎？有許多歷史上的重要變動，根本就不能純從經濟方面去觀察的。即以蘇俄革命而論，經濟雖是原因之一，但我們不能說列甯的學問道德是沒有影響的。假如沒有列甯，沒有列甯的學問道德，也許蘇俄革命不會成功。試問說明蘇俄革命史的人，可以把列甯學問道德的因素忽略過去嗎？在我國歷代帝王的興亡，假如要找一種原因去說明，不惟經濟是一種原因可以尋出很多證據，就是女色也是一種原因，宦官也是一種原因，也可以在歷史上尋出充足的證據去成立一種所謂女色史觀或宦官史觀而與唯物史觀並駕齊驅。所以羅素的話是不錯的，只要我們帶上了有色眼鏡去看歷史，眼鏡是什麼顏色，歷史也可以看成什麼顏色。歷史是一種複雜的東西，決不容我們只拿一種方式去說明的。

不過，我想持唯物史觀論的人必否認我們的批評。他們必以為唯物史觀只認經濟是歷史的終極原因和偉大動力，並沒有否認其他的原因和動力，其他原因和動力可以存在，然而不是終極的和偉大的。假如是這樣，唯物史觀仍然是有問題的。歷史的終極原因和偉大動力也決不僅

是經濟，至低限制，道德的地位可以和經濟相等，而且還要根本些。自歷史的演進言，道德的力量始終是基本的。沒有道德，也許無歷史之可言。一部人類的歷史可以說就是一部人類道德的歷史。因為人類可以繼續生存的根本原因，即靠道德。沒有道德，或許沒有人類，尙何歷史之可言！我們不要以為歷史上充滿了罪惡，充滿了大奸巨滑和鼠竊狗盜一類的人物，即以爲歷史可與道德無關。事實上，這些大奸巨滑和鼠竊狗盜的成功和失敗，一如正人君子和聖賢豪傑的成功和失敗相同，都是靠道德的。成功固是道德的關係，失敗也是道德的關係。這一點，我們在前面已有所說明，這裏不必多論。只要我們承認道德是生活的基礎，我們就不能不承認道德是歷史的基礎，是歷史的終極原因和偉大動力。歷史是人類道德的產物，是人類道德成功和失敗的記錄。培黎教授嘗說：「我想特別提出注意於這種事實，就是歷史乃討論人類行爲的。換一句話，歷史是討論人類行動之有助於利益的，是討論人類需要，欲求及目的在時間進展上的滿足和受阻礙的。以故，歷史的題材就是道德。歷史描寫人類利益的衝突，描寫野心的成功和失敗，一言以蔽之，描寫一切已成就而被紀錄的善和惡的事件。歷史家研究的範圍愈廣，則道德原理之湧出愈明顯。雖代現歷史注重材料之確切證明把這點稍爲掩蔽，然也沒有否定這事實，即每一詳細節目最後必置於人類幸福上善或惡，得或失的判斷下。一切歷史實際是一文化的歷史，而所謂文化是一道德的概念涉及於人類成就的總和之被宣佈爲善的。」（見所著：The Moral Economy P. 124）可見離開了道德，一部歷史必無從寫起。離開了道德，歷史必空

無所有。離開了道德，歷史必無演進之可能。歷史是人類道德原理的實現。在歷史的演進中，道德是潛伏於人類一切生活下的原動力，是維持人類一切生活的基礎。歷史的存在，就是道德的存在。歷史的繼續，就是道德的繼續。歷史上一切人類的追求不外是生存，是完美的生存。而完美的生存，即為道德的理想。而所以使道德的理想逐漸現實的，即在道德的本身。沒有道德，人類會失其生存的目標，也就是歷史會失去其前進的目標。沒有道德，人類會失去其生存的能力，也就是歷史會失去其繼續的能力。這樣看來，道德還不算歷史的終極原因和偉大動力嗎？

再從歷史上的重大事件來論，沒有道德的說明，也是無從理解的。封建社會的崩潰和貴族階級的沒落，假定經濟是一個重要原因，道德是一個更重要的原因。十八世紀法國革命的成功，自作者看來，實是人類道德的成功。不是「自由、平等、博愛」三個口號的呼喊，喚醒了法國平民的道德意識，法國的貴族不見得就會被打倒。假如，法國的平民絕對沒有道德的感覺，不知道有什麼公道不公道的區別，不知道「自由、平等、博愛」的意義，他們根本就不會有革命的要求。又假如法國的革命領袖不以「自由、平等、博愛」為口號，不以貴族種種不公道，不道德的事實訴諸人民的道德情感，法國人民也不見得會同情革命。革命的發生，就是因為社會有不公道，不道德的事實存在，然後革命的領袖，自道德的立場出發，訴諸國民的道德情感以引起國民道德上的憤怒，而殿以道德的行動，革命始有成功的可能。社會沒有不公道，不道

德的事實存在，革命是不會發生的。就是發生，領導革命的人物，不從道德的立場出發，不殿以道德的行動，這種革命也不會成功的。湯武革命何以成功，李自成，張獻忠一類的流寇何以失敗，不以道德為主因，可以說明嗎？更明顯的是，以資本主義尚極落後的帝俄而發生社會革命，反之，資本主義極發達的英美，而這種革命竟未發生，原因何在，這絕不是唯物史觀所能說明的。根據唯物史觀的公式，資本主義發展到一定的限度會自行崩潰，依理，社會革命應先在英美發生，何以應發生革命的不先發生，而不應發生革命的，竟先發生呢？這唯有從道德的觀點可以說明，就是因為帝俄社會有不公道，不道德的事實，而英美社會雖不能說絕對沒有這些事實，然無論如何總比帝俄少。英美資本家聰明些，知道設法改善勞工的生活，知道設法減少不公道的的事件，知道用道德的力量去維持其組織，所以革命不會發生。可見革命的發生與否在道德，而革命的成功與否也在道德。道德是革命的終極原因，是革命的偉大動力。歷史上的重大事件莫過於革命，而革命即非道德不能說明。假如我們一定要成立一種史觀以說明歷史，那末，作者認為道德史觀也許比唯物史觀較近事實，較為合理罷！

四 唯物史觀的錯誤

在馬克思一班人的學說中，唯物史觀是被認為比較上包含真理的。有許多不肯接受馬氏其他學說的人，常肯接受馬氏這一學說。但這一學說，自作者看來，也並不包含多大真理。其所

謂真理，只不過是經濟變動了，政治、法律、宗教、道德等等必隨之而變動的一點。就是這一點，也只說了一半，其他一半仍沒有說出或不願說出。政治、法律、宗教、道德等等固可受經濟的影響，但經濟也受政治、法律、宗教、道德等等的影響。這是後來爲唯物史觀辯護的人所不能不承認的。何況道德之爲物，自作者看來，事實上可不受經濟的影響呢！所以僅自道德的一點來批評唯物史觀，作者認爲唯物史觀至少有下列的錯誤：

第一、唯物史觀沒有認識道德的來源，致誤認道德爲階級的，誤認道德爲上層階級的產物。其實道德乃全人類經驗之產物，決無階級之可言。

第二、唯物史觀沒有認識道德和道德判斷的區別，以爲道德判斷就是道德，其實這是有區別的。道德是客觀的，道德判斷多少是主觀的。道德的本身 (Morality as such) 不過是生活應有的方式，不過是行爲的規則，不過是一種軌範性，或一種「應該性」。(Ought to be) 例如：我們的行爲應該忠，應該信，應該仁，應該義……這些「應該」就是道德的本身。這些「應該」是沒有階級的，資產階級應該講忠，勞動階級一樣也應該講忠。這些「應該」是不受經濟影響的，封建社會應該講忠，資本主義社會一樣也應該講忠。作者所謂道德無階級性，不受經濟影響，就是指這些「應該」而言。至什麼是忠，那一種行爲才是忠，這就是我們的道德判斷。(Moral Judgment) 我們的道德判斷多少是主觀，多少是可有階級的偏見的。同一行爲，資

本家所判斷爲忠的，工人也許判斷爲不忠。假如，道德有階級性，道德的階級性僅在道德判斷

上，而不在道德的本身。同理，受經濟影響的也只有道德判斷，而不是道德的本身。唯物史觀沒有把這種區別分清楚，所以有道德是階級的及道德為經濟所決定的錯誤。

第三、唯物史觀沒有認識道德和生活的關係，不知道人類的的生活非道德無以維持，無以促進，所以對經濟結構的成立，竟把道德的重要因素忽略，這也是一個大錯誤。實際上，任何一種經濟結構的成立，道德是一種重要的因素。

第四、唯物史觀沒有認識道德和歷史的關係，不知道人類的歷史非道德無以使其存在，非道德無以使其繼續，歷史的演化就是道德的演化，說明歷史而把道德的重要因素忽略，更是一個大錯誤。

這些錯誤都是從道德方面看出來的。假如，再從其他方面去研究，唯物史觀的錯誤，當不止此。所以作者要說的話雖然很多，但和道德沒有關係的話，只好不說。此外，可以附帶說幾句的，就是馬克思的唯物史觀不惟不足以說明道德和歷史，就是要說明他本人一套的共產理論也有困難。馬氏本人何以主張共產？其主張共產的根本原因何在？或其主要動機何在？是不是純粹為着個人的經濟？純粹為着個人的衣食？純粹為飢餓所壓迫？換一句話，是不是純粹出於自私自利的動機？我想馬氏的信徒決不敢這樣污蔑馬氏。作者雖不是馬氏的信徒，作者可以斷言馬氏的主要動機是道德的。因為社會貧富懸殊的不公道，引起了馬氏個人道德之感，然後對社會上勞苦工人發出道德上的同情，這樣就產生了他本人的一套共產理論。假如馬氏是一個絕

無道德情感的人，不對社會上的不公道發生道德的憤怒，不表同情於勞苦工人，那他一套共產理論決不會產生。馬氏本人也許做了資本家的走狗，去享受其舒適的經濟生活，決不肯在倫敦的平民窟裏，在飢寒的壓迫下，而寫資本論。他所以肯這樣做，除了道德，是無法可以說明的。他所以主張共產的主要動機或唯一動機，只是道德沒有旁的。馬氏內心的道德壓迫他寫出這一套共產的理論。這是唯一的解釋，不能有其他的解釋。唯物史觀的錯誤，在這一點，更可以看出。

論道德判斷

本文之主要目的，不在泛論道德判斷之性質，亦不在追求道德判斷之根據，而在說明道德判斷與道德行為及道德本身間之區別。此種區別似為中外哲人之談道德者所忽視。然忽視此種區別之結果，實為造成道德問題上某種謬誤見解之主因。茲本作者所見，提出此點而略論之，兼及道德判斷之公正問題焉。

所謂道德判斷 (Moral Judgment)，乃判斷一行為之有無道德價值而已，乃善惡或是非等辭之加諸於某一行為而已。是非之心，人皆有之，則道德判斷，自亦人皆有之。惟一行為之有無道德價值，與判斷一行為之有無道德價值，自可為兩種不同之行為。此兩種行為之均有道德價值 (或均無道德價值)，自無疑問。此兩種行為之均可稱為道德行為 (moral act)，亦似無疑問。疑問之所在，乃在道德判斷是否即為道德行為之一點。道德判斷之涵義是否即等於道德行為之涵義？或道德判斷之探討是否即為道德行為之探討？此有待於吾人之說明者也。

道德判斷自為一種道德行為 (或不道德行為)。能對一行為而作是非善惡之褒貶者，則此一褒貶行為自必在道德範圍中，而有其道德上之意義。但若謂道德判斷，即道德行為，一切道德行為均不外乎道德判斷，則雖在常知，亦必知其不可。吾人之有道德行為者，不必即有道德判斷也，亦即不必意識的自行判斷其行為也。「道德的實行之」 (We act morally)，與「

道德的判斷之「(We judge morally)」，究非一事。有後者自必有前者，有前者則不必有後者。判斷爲道德的，則此一判斷行爲即爲道德行爲。但行爲爲道德的，則此一行爲不必即爲道德判斷。從非救人者，不加思索，一躍而下。此可爲道德行爲，然決無人視此行爲之本身，即爲道德判斷也。道德行爲之範圍廣，道德判斷之範圍狹。前者可以包括後者，後者不能包括前者。此範圍之廣狹不同也。次則，道德行爲之表達與道德判斷之表達，其方式亦不完全相同。道德判斷以言說或文字之表達爲已足，然道德行爲決不止於言說或文字也。如道德行爲僅止於言說或文字，則此一社會可爲虛偽腐化之社會，但有言說，而無實際。此種社會因事實上所必無，然社會上多道德上之理論家，而少道德上之實行家，則爲常有之現象。道德行爲必表現於行動，雖不廢言說或文字，然決非言說或文字所可盡。道德判斷，則除言說或文字外，吾人自不希望其有他。此表達之方式不同也。末以心理狀態論。道德行爲之心理狀態與道德判斷之心理狀態，亦有殊異處。道德行爲常爲一種矛盾之心理狀態所產生，常爲義務與欲望間之衝突所引起。道德判斷雖有時亦可有此種狀態，然實非常有之現象。以故，前者所含之情感及意志之成分多，後者則理知或知識之成分多。判斷雖帶有情感，然一公正之判斷必極力減少情感或排除情感。此心理狀態之不同也。

道德判斷之與道德行爲有別，從上述三點以觀，似可爲吾人所認可。社會上當有道德行爲，亦當有道德判斷。無道德判斷，或判斷不公，則善惡不彰，是非不明，道德行爲之產生，可

受其阻礙。惟吾人若認為道德判斷即道德行為，視道德判斷足以盡道德行為之一切，則又為莫大之錯誤。人類道德史之悲劇，實為言行不符。服堯之服，誦堯之言，而行同禽獸者，史不絕書。無他，誤認道德判斷即道德行為而已。孔子謂：「始吾於人也，聽其言，而信其行。今吾於人也，聽其言，而觀其行。」有言而無行，即有道德判斷，而無其他道德行為而已。道德判斷特道德行為之一種，所以促進道德行為，而不能全部代表道德行為。西洋倫理學偏重道德判斷之探討，亦即偏重道德理論之研究，而於道德行為之修養，反被忽視，認為非倫理學之所有事。中國哲人偏重道德行為之修養，而於道德判斷之探討，道德理論之研究，則不甚措意。實則，道德判斷固非道德之究竟，而道德行為亦不能不以道德判斷相輔也。

道德判斷與道德行為不同，然亦與道德之本身 (morality as such) 不同。道德判斷與道德本身間之區別，似最為一般談倫理問題者所忽視。兩者常被混為一談。於是道德有新舊，有階級等謬說，隨之而起。實則有新舊，有階級之可分者，乃道德判斷而非道德本身也。蓋道德判斷受時間所左右，亦受空間所範圍。一時代有一時代之判斷。一區域有一區域之判斷。同一行為，可昔是而今非，或此非而彼是。昔人所認為善者，今人可認為惡。西洋所認為惡者，中國可認為善。此時間與區域之影響吾人之判斷，固吾人所共知。不特此也，吾人所處之地位或階級，亦可影響吾人之判斷。一種人可有一種人之判斷。一階級可有一階級之判斷。貴族之所是者，平民或非之。資產階級所認為善者，勞動階級或認為惡。故道德判斷無永恆性，亦無普遍

性。普通所謂新舊道德之分，當指新舊之道德判斷言，方有意義。即馬克思輩所謂道德有階級性之說，亦必指道德判斷言，方有意義。自道德之本身論，道德不能有新舊之分，不能有區域之殊，更不能有階級之別。據英哲柏烈得萊(Bradley)意，道德須涵蘊一種「應該」(Ought)之知識，無「應該」，即無道德之可言。「應該」云者，即在善與惡之對立間，吾人「應該」為善而去惡而已。故必有善與惡之對立，然後有「應該」，有「應該」，然後有道德。「應該」之消失，即為道德之消失。吾人關於何謂善或何謂惡之認識，可有時代，區域，或階級之不同，然此應該為善而去惡之「應該」，則無不同。「應該」乃道德之要素，乃道德之本身。例如，吾人之行為應該忠，應該恕，應該仁，應該義，應該信，……此種種「應該」，實即道德之本身。此種種「應該」，即為道德永恆性與普遍性之所在。古人之行為當忠，今人之行為又何嘗不當忠？中國人講忠，西洋人又何嘗不講忠？資產階級講忠，勞動階級又何嘗不講忠？此忠德之本身，固古今中外，任何階級，所不能忽視者，安有新舊可言耶？更安有階級可言耶？

由是以言，道德無新舊。惟道德判斷乃有新舊。普通所謂道德上之進化，乃道德判斷或道德觀念之進化，而非道德本身之進化。蓋自行為之應該忠而言，雖古今如一，不能改變，然如何謂之忠，或何一行為始可判斷為忠，則古今不必相同。例如，古人以忠君為忠，今人則不必以忠君為忠，而可以忠於國家，忠於民族為忠。忠之本身，未嘗改變，然吾人對於忠之判斷，

則可隨時代之進展而不同。所以然者，因道德判斷雖未嘗無客觀標準，然其產生，則常有個人之主觀情感相隨。吾人之判斷某一行爲，乃吾人對某一行爲贊許或不贊許之態度，或同情與不同情之表示。一良善行爲，可引起吾人之贊許或同情，由之而判斷其爲善，一不良行爲，可引起吾人之不贊許或不同情，由之而判斷其爲惡。此贊許與否或同情與否之心理因素，一方面受個人之成見所影響，另一方面則受社會成見（如風俗習慣等）所影響。同一行爲，如男女社交，守舊者認爲非法無禮，趨新者認爲天經地義。此個人之成見爲之也。又如女子纏足，昔人不感覺其不仁，今人則認爲殘忍。此社會成見爲之也。以故，吾人之道德判斷，雖力求客觀，然個人成見與社會成見之影響，往往不易避免。有時個人成見，縱可避免，而社會成見，則雖聖賢亦有不能超出之者。孔子之謂女子爲難養，亞里士多德之主張蓄奴，非彼等之判斷不公，實一時代之風俗習慣侵入其個人之道德意識而無法解除耳。道德判斷所以隨社會之進化而改變者，其故在此。道德判斷所以不能認爲絕對客觀者，其故亦在此。

道德判斷與道德本身之不能混淆，由此可知，吾人之言道德進化或言道德改革者，實當以道德判斷爲對象，而不當以道德本身爲對象。若以道德本身爲革新之對象，而謂當打倒舊道德或提倡新道德，則其弊必至誤認道德上之「應該」有打倒或更易之可能。道德上之「應該」，如應該忠，應該仁等，安能打倒？又安能更易？故僅言打倒舊道德不可，僅言提倡新道德亦不可。必欲以新舊二字之形容辭加諸道德，則當曰新道德判斷或舊道德判斷而後可。過去國人之

談道德問題者，喜言新道德或舊道德，其流弊所及，作者曾屢言之。然其故，則全在不明道德判斷與道德本身間之區別而已。是此兩者之區別，或比前一區別，更重要也。

道德判斷與道德行為及道德本身間之區別，作者所欲言者止此。茲當進而一述道德判斷之公正問題。蓋社會上雖當有道德判斷，然尤貴有公正之道德判斷。道德判斷之有偏見，前已言之。故一公正之道德判斷，常不易得。欲使吾人之判斷公正，自非易事，然其主要之條件，則可得而言。竊謂欲求道德判斷之公正，第一必須同情於判斷之對象。所謂同情，即了解之謂，或認識清楚之謂。今欲判斷某一人之行為，如對此一人絕無同情，亦即對此一人絕無所知，不認識其人格，不了解其情感與目的，則對此一人之行為，決難有公正之判斷。例如，過去西洋人對於我國人缺乏同情，因而彼等對於我國人之判斷，亦多不公正。須知同情與公正實非絕不相容之二物。同情於判斷之對象者，非欲超脫其罪也，亦非欲增加其罪也，乃欲對此被判斷者，得一客觀上之完全認識，而避免個人及社會對此對象之成見而已。可見同情對於求判斷之公正實為必要。第二，必須視判斷對象為人格的或個體的。所謂視對象為一個體者，即就此一人而論此一人，不視此一人為某一類或一派而加以判斷之謂。此一人之真實自我，始為我之判斷對象。我不能由道聽途說之所得而判斷此一人，亦不能僅由其表象而判斷此一人，必得此一人之真實自我而判斷之，然後我之判斷，始有公正之可能。例如，我若判斷某一人之行為，而曰，此共產黨也，或曰，此會犯法者也，則我之判斷必不能公正，因我已忽視其為一個體，而視

之爲某一派或某一類之人而已。此非求公正之道也。公正之判斷，必不能忽視此一人之人格。第三，必須加以精密之思維。吾人之判斷常有情感相隨。惟其有情感相隨，故不能不加以思維。有思維，然後吾人之判斷，可不爲情感所左右，可不爲個人成見或社會成見所影響。有思維，然後吾人之於判斷對象較有清晰之認識。思維乃公正之要素。不思維之公正，實少有者。世之僅根據風俗習慣以判斷行爲者，常不思維，然其判斷亦常不公正。是思維之於公正，關係亦極切密也。凡此三點，似均爲求判斷公正者，所不可缺少之條件。社會上不虞道德判斷之或缺，而慮道德判斷之不公。是非顛倒，黑白不分者，道德判斷之不公爲之也。論道德判斷而不及此，則所言似亦無意義。此作者所爲縱論及之者也。

戰後我國之倫理建設問題

戰後我國的建設問題，真是千頭萬緒，說不勝說。其中最重要的，自一般人之所見而言，當然是經濟建設或工業建設。戰後的經濟建設或工業建設一類的事項必為一般人討論最熱鬧的問題。就是政府當局的全副精神我恐怕也會集中於這一類的事項。一則，因為這一類事項的重要性是衆人所共見；二則，因為這一類事項的建設較能提出具體的計劃；三則因為這一類事項的建設較能有成效可期，也較能使大衆見到這種建設的表現。現在大家做事都求有所表現，不期然而然自會走到這一條路上去。但是假如作者提出倫理建設問題，則這一問題的重要性，即不易為一般人所認識。就是有人能認識這一問題的重要性，也會認這一問題實無法提出具體的計劃，只不過空談幾句而已。即令能提出具體的計劃，也有人會認這種計劃的實施是難有成效可期，不易有什麼成績表現出來的。這是一種吃力不討好的工作。做事求速效的人們，自然會把這一問題忽略過去。作者承認倫理建設確是很難提出什麼具體的計劃的，作者也不想在這裏提出什麼具體的計劃。作者也承認即有具體的計劃，而此種計劃的實施確也難有成效可期，三年五年，說不定十年八年，也不見得即有顯著的成績表現出來。這是眼光遠大，能想到國家百年大計的人的工作。不過，具體的計劃雖沒有，而問題的重要性却不能不談，即幾種消極的，和積極的重要方針，也不能不談。

現在先來略談倫理問題的重要性。作者認倫理建設，在任何意義上，都比其他建設為重要。總理講革命，主張革命當先革心。心理建設在其他一切建設之上。這不是隨便講的話，這是高瞻遠矚，深有所見而發的話。一般國民的心理不健全，也即道德不健全，則一切建設會徒有其名，而不能收其預期的效果，甚且會造成為一切建設的阻力，使任何建設都無法進行。這一點是稍有識見的讀者都可以看到的，用不着作者來多談。但作者所不能不言的是，抗戰以來，我國民衆的道德，一方面雖可以說是提高了，一方面却可以說是大大的墮落了。前方將士的浴血抗戰，出生入死，這是可以欽佩的。淪陷區戰區，以及後方民衆的吃苦耐勞，忍受敵人的摧殘壓迫和敵人的屠殺轟炸，這也是可以欽佩的。一般公務員和各級學校教師，在生活高漲之下，忍餓耐寒的埋頭苦幹，這也不能不說是可以欽佩的。但反過來，看看若干工商界，和社會上自由職業的人們，甚而有些學校的學生，則我們所見到的，却使人發生無限的悲憤。一般社會的道德，在某一意義上，是崩潰了。奢侈淫佚，惟利是視的風氣彌漫於後方大小都市中。大家都在講錢講利，講物質的享受。利之所在，不顧一切而爭之。走私漏稅，固所常有。欺詐取巧，亦所常見。他如囤積居奇，犧牲大眾的生活，以圖一己之私利者，更不知多少。這種風氣且侵入教育界中，放棄本身的職守，而與商人爭利者，亦非罕見。這因政府的待遇菲薄，有以致之，然教育人員之不能安貧樂道，不能以國家民族為重，亦無可諱言。其則最有希望的大學畢業生，畢業之後的擇業標準，也是以利之多少為轉移。利少的職業雖接受之後，也常不顧信

義，轉而之他。他們沒有一點道德觀念，沒有一點爲國服務的思想，充滿他們的腦筋的，只是錢，只是利。所以目前的社會，一般的說來，是爭利的社會，是以利爲基礎的社會，不知有人情，不知有道德，不知有國家民族，數千年來，我國傳統的美德爲之淪胥以盡。這是事實，是大家有眼共見的事實。這不可憂，還有更可憂的事情嗎？這不重要，還有更重要的事情嗎？所以談戰後的建設，而不着重倫理的建設，這是無本的建設。試問這種的社會，這種的人，怎樣去談建設？人人以利爲先，人人不知有道德，不知有國家民族，則多一建設的事業，即多一爭利之途。作者並不否認經濟建設，以及工業建設的重要。然作者認爲這些建設，如不以倫理建設爲基本，則這些建設是不會有成效的。倫理建設實比這些建設爲重要，或至低限度，是一樣重要的。作者誠懇的希望談建國運動的人們能認識這一問題的重要，而分些時間去注意這一問題。

次則，作者對於倫理建設雖不想提出什麼具體的計劃，但在消極方面和積極方面，却想提出多少主張來。

消極方面，作者的主張是：

(一) 我們應反對功利主義。功利主義是目前社會流行的思想，是一般人，有意的或無意的，所接受的信條。功利主義在西洋，雖爲一種強有力的倫理學說，然西洋的倫理學者，早已

起而加以駁斥。功利主義的理論是早已破產的理論。（關於功利主義之理論，讀者可參閱本書「快樂與人生」一文之批評，這裏不詳談。）可是功利主義到了中國來，却極爲一般人所歡迎。不管一般人對於功利主義是否了解，然一聽到快樂是人生的目的，一聽到行爲的善惡是以快樂的多少或痛苦的多少爲衡量後，馬上就信受不疑。因爲快樂是可欲的，是人人之所喜歡的。今聽到這人人所喜的快樂，就是善，就是道德，那豈不如水之就下，如獸之走壙嗎？所以功利主義雖有一套表面似乎是大公無私的理論，即追求大家的快樂之理論，但這一理論不僅和快樂論的根本主張矛盾，即不矛盾，也是實際爲人所忽視的理論。追求快樂的人，總是以一己的快樂爲真切，總是以個人的快樂爲前提，而大家的快樂必置諸腦後的。且快樂是目的，則其他一切即爲手段。追求快樂的人，即可只顧目的，不擇手段。一般社會道德的墮落，常以此爲起因。我國現社會一般道德的墮落，誰不說是功利主義的極端表現呢？故功利主義是我國戰後倫理建設的大敵。這一敵人不首先打倒，倫理建設是無從談起的。

(二)我們應反對唯物思想。唯物論雖與道德無必然的關係，信仰唯物論的人不一定就道德不好，但唯物論之於道德却可發生不良的影響。唯物論，猶如功利主義，信仰功利主義的人，也不一定就道德不好，然功利主義却令一般人走到自私自利的路上去。唯物論亦然。信仰唯物論的人，是只知有物，而不知有心，只知有物的價值，而不知有心的價值。結果，便逐物徇物，流連忘返，全神之所集中，畢生之所營求，均在物質上面，講物質的積累和享受。目前社會

上一般人的行爲，理論上或思想上，雖不一定就是唯物論者，或且不知唯物論爲何物，然實際上却不能不說是唯物論的表現。故理論上的唯物論者雖不甚多，而實踐上的唯物論者却舉目皆是。理論上的唯物論，自其爲哲學上的一種學說言，是不足怕的。因爲哲學上的唯物論，在現代科學和哲學的發展下，已受到了致命的打擊。現代科學已不再爲唯物論張目，現代哲學也表現反抗唯物論的趨勢，唯物論在某一意義上是沒落了。（關於唯物論理論上的敘述和批評，讀者可參閱拙著「唯物論述評」一文，原文見「思想與時代」月刊第二十七期）可是唯物論在另一意義上，即在實踐的意義上，或在道德的意義上，則依然是牢不可破，依然是抬頭的。這纔是可怕的唯物論。這只認物爲真實，而以心爲物之副產品的見解，苟由思想而見諸行動，便會造成逐物徇物的局面，而縱慾主義和享樂主義也必隨之而產生。須知物重要，而用物之心尤重要。只知唯物，而不知養心，這是主張唯物論的必有的結果。所以戰後我國的倫理建設，這種道德上的唯物思想也必須打破的。

（三）我們應反對認道德有新舊的謬見。過去之談道德問題的，喜歡說「打倒舊道德」或「提倡新道德」等口號。這些口號表面看來似乎沒有什麼問題，但實際上則可產生不良的影響。因爲道德的本身是沒有新舊可言的。道德的本身，只言「應該」。如言「應該忠」，「應該孝」，「應該仁」，「應該愛」……這些「應該」是不受時間和空間的影響的，古人應該忠孝，今人還不是應該忠嗎？古人應該孝，今人還不是應該孝嗎？中國人講忠孝仁愛，西洋人不是

也講忠孝仁愛嗎？這些「應該」，在某一意義上是不變的。所能變改的不是「應該」怎樣，如言「怎樣是忠」，「怎樣是孝」，「怎樣是仁」，「怎樣是愛」……這些確是可依時間空間之異而不同。然這些「怎樣」却不是道德的本身，而是道德的判斷道德判斷間的區別，極為重要。後者有新舊可言，而前者即無新舊可言。說「人人應這是古今一致的。說「某人的行為是忠」，這道德的判斷，古今人的見解自可不同。打倒舊道德」會令人誤認為打倒舊的「應該」。但如舊的「應該」，如忠孝仁愛等被還有什麼道德可言呢？即說「提倡新道德」也有引起誤會的可能。說要有新道德可涵道德的意思，而不要舊道德又可涵蘊不要舊的「應該」。但如舊的「應該」，如忠，愛等，真的不要了，新道德又何從談起呢？說「打倒舊道德」固有毛病，說「提倡新有毛病。我國自五四運動以來，青年道德的墮落，實和這些口號有相當關係的。今後設的人，千萬不要再用這些口號。

(四)我們應反對虛偽的自由主義。思想自由的口號，我們聽慣了。在某一意義當然主張思想自由，因為思想若絕無自由，這是思想的自殺。但思想若絕對自由，絕無規矩繩墨之限制，這也是思想的自殺。談思想自由的人，只知道前一義，而不知道後一義；只知道自由可以促思想之發展，而不知道某一種限制也可以促思想的發展。我們知道無某一種限制，最主要的，如邏輯的限制，則不合邏輯的思想是我們所需要的思想嗎？

不受道德的限制，則不道德的思想，是我們所需要的思想嗎？思想若不受國家民族利益的限制，則危害國家民族利益的思想，又是我們所需要的思想嗎？思想絕無限制，即是胡思亂想，絕不能認為是思想。所以思想是不能絕對自由的。思想不能絕對自由，行動更不能絕對自由。過去談思想自由的青年，常由思想自由走到行動自由上面去。結果，便造成蕩檢踰閑，自由浪漫的風氣，不知有道德，不知有法紀。這是誤解自由的過失。須知行動，一如思想，雖須有相當的自由，然決不能有絕對的自由。行動絕對自由，也是行動的自殺。蓋人行動自由，必彼此互相阻礙彼此的自由，彼此即無自由，亦即不能行動。追求行動絕對的自由，即是追求不自由。行動要有自由，某種限制也是必要的。思想和行動均須有限制，均不能絕對自由。認思想行動為絕對自由或絕無限制，這是虛偽的自由主義。這種自由主義也是我們今後的倫理建設所當極力打破的。

積極方面，作者的主張是：

(一)我們應闡揚固有的道德。作者認為今後道德的提倡，實不必提倡什麼新道德的口號。這是有損無益的事情。我們也不必去向西洋介紹什麼新的德目，道德之為物，自其本身言，是無古今中外的區別的。名辭縱有不同，而實際總是一樣的。講道德，不如老老實實就拿我們中國固有的道德來講。我國固有道德上，所提出來的德目，如忠孝仁愛信義和平，如禮義廉恥

，如智仁勇等等，都是很好的德目，都是經過時間的試驗而能存在的德目。這些德目，解釋起來，什麼西洋道德上的德目都可以包括在內。例如，今天好言耶穌教的博愛，但仁的意義，不就是博愛嗎？而且仁的意義實際比博愛的意義還更深，更好。那末，我們又何必談博愛而不談仁呢？所以我國固有道德上的德目是不錯的，是不會受時間淘汰的。所會受時間淘汰的，不是這些德目的本身，而是這些德目的解釋。我們可以不接受古人對於這些德目的解釋，但我們却不能不接受這些德目的本身。我們可以說，忠不就是忠君，不就是君命臣死不得不死的忠，所以忠君的觀念當打破。但我們却不能說，我們可以不要忠德，因為我們還要忠於職守，忠於主義，忠於國家民族。忠之本身是不能廢棄的，是常加以發揚光大的，作者所謂闡揚我國的固有道德，其意義是在把這些德目加以新的解釋，注以新的血液，使成爲與時代相應的道德。道德本身雖不變，而道德的解釋和說明是可以變的，也可以接受西洋的倫理學說以充實之的。我們可以擇取西洋的倫理學說用以解釋我們的固有道德，却不必捨棄我們的固有的道德，而專談西洋的倫理。這是今後談倫理建設的人所當注意的第一事。

(二)我們應提倡尊師敬長的風氣。任何社會道德的維持，師長的教訓是絕對必要的。但要使師長的教訓發生力量，尊師敬長的風氣，又是絕對必要的。我國過去社會道德的維持，一方面是得力於歷代相傳的固有道德，一方面則得力於尊師敬長的風氣。因爲道德的培養和發展，由一代而傳遞於另一代的職責，全靠乎師長。師長是道德的培養者，是道德的散佈者。但假

如師長的尊嚴掃地，師長的言論不受重視，則師長便不能對青年發生道德上的影響。青年若不尊師敬長，則青年便失去了他們的先知先覺。沒有先知先覺，則他們的思想行動，即可走到絕無指導，絕無約束的路上去。青年們的思想行動沒有師長爲之指導約束，這是何等危險的事情呢！當前的青年，卽有這樣的情形。現在的青年，既不尊師，亦不敬長。在家庭裏，父母的教訓，以至長輩的教訓，早已視若無睹。在學校裏，教員先生的教訓，也不爲青年所重視。作者五六年來在大學任教所得的經驗，就是師道掃地的經驗。學生對於教授全沒有一點尊敬之心。這雖不能獨怪學生，教授本身也當負一部分責任，（尤其是五四運動時候，主張打倒舊禮教，舊道德的教授們，更應負責。）然學生之不知尊師敬長，則爲事實，這一事實，不急謀補救，前途是不堪設想的。所以作者主張今後的倫理建設當特別注重尊師敬長的提倡。一方面師長的尊嚴常恢復，一方面師長本身也當自行健全起來。

（三）我們應制定適合時代的禮節。過去提倡新文化運動的人們，喜歡說，「吃人的禮教」。他們認我國的舊禮教，有如毒蛇猛獸一樣，是會吃人的。所以他們主張打倒舊禮教，他們對於舊禮教的攻擊不遺餘力。由於他們的攻擊，舊禮教，至低限度，在青年中，是被打倒了。青年們不知有所謂舊禮教了。現在作者並不是想來維持舊禮教，舊禮教打倒了，只好讓牠被打倒。因爲禮教之爲物是可以損益的，孔子卽不主張維持舊禮教。但問題是，舊禮教打倒了，沒有新禮教起而代之呢？禮是維持社會的必要條件，也是人與人間往來的必要條件。無禮的

社會，不是人的社會。禮的繁簡，雖可不同，而多少應有的禮節是不能或缺的。可是現在的青年既不知有舊禮教，也不知有新禮節。目前青年的禮貌問題，是負教育責任的人所最感困難的問題。這是不能責備青年的。因為舊禮教是被打倒了，是沒有人再談的了，青年當然不會知道。新禮節呢？什麼是男女間，朋友間，師生間的新禮節呢？除了少數出過洋留過學的教授們，除了少數多和外國人接觸的買辦，牧師以及教會學校的學生外，大部青年是不知道西洋人的禮節的。這些中西禮節都不知的青年，便成爲極沒有禮貌的青年。大學生見了教授不點頭，不招呼，已是極平常的事。甚則，大學生向教授借書看，看完了，不惟不多謝一聲，反而要教授在課室裏把書親自帶回家去。這還成什麼話呢？這是舊禮教打倒，新禮節沒有樹立的緣故。所以今後我國的倫理建設，對於新禮節的制定，是急不容緩的。

(四)我們應扶助現存的宗教。宗教和道德實有密切的關係。社會道德的維持實際上多得力於宗教。有道德而無宗教，則道德缺少動機，缺少鼓舞人心或安慰人心的力量。德哲康德嘗說：「道德的本身是理想的，而宗教則以活力，以美，及以實在煊染之。如果衆人都正直而有道德，這當然極好，而這種思想也可以誘導我們去成爲道德的。但倫理學只告訴我們，不管他人有無道德，我們都應該爲自身而有道德；且告訴我們應離開任何幸福的希望而追求道德的觀念。然這是不可能的。沒有一種存在把現實性交給這觀念，則道德將純然是理想的。所以必有一個存在把活力和實在加諸於道德律，而這存在又必須是神聖，仁慈而正直的。沒有這一種表

徽，倫理將光是一個觀念。使道德有力量的是宗教，宗教應是道德的動機。」康德這一段話，說得極好。談道德而不同時也談宗教，這是不會發生很大的效力的。中國社會並不是沒有宗教，儒家學說雖不算是宗教，然自崇拜祖宗之一點言，則固具了宗教的形式。東漢以後，佛教輸入，以及道教的興起，則中國社會更不能說是沒有宗教的社會。我們決不能說中國社會秩序的維持，全沒有宗教的力量在內。可是近年來談道德的人們多忽視這一點。他們多視宗教為迷信，為社會進化，科學發達上所不必要的事物。實則，宗教雖免不了迷信的成分，然是人類情感上所免不了的要求。這話甚長，難在此詳說。（讀者可參閱拙著：「哲學與宗教」一文，見「思想與時代」月刊十七期）作者可斷言的是，人類少不了宗教，我們今後的倫理建設也不能不注意到宗教的扶助。

以上是作者對戰後我國倫理建設問題之消極的和積極的主張。略明大意，未能詳言。甚盼國內注意這一問題的人，起而參加討論。這是作者所誠懇希望的。

思想問題與思想訓練

一 什麼是思想問題

年來有不少人喜歡談思想問題。政府當局也很注意於思想問題。思想之成爲問題，似乎是已確定了的事實。但思想何以會成爲問題？什麼是思想問題？這是值得我們注意的。

普通一談到思想問題，總覺得思想之複雜是一個問題。思想複雜誠然是一個問題，然這不算嚴重的問題。在某一意義上，思想複雜可以說不是問題，而是思想發展或文化前進的表現。歷史上，思想複雜的時代往往即是思想最有成就的時代。反之，思想不複雜的時代却是思想最無成績的時代。在中國春秋戰國是思想最複雜的時代，而秦漢以後則逐漸變爲思想不複雜的時代。可是從文化的立場言，我們總覺得春秋戰國在思想上有成就，而秦漢以後則成就很少，在西洋也是一樣。希臘時代是思想複雜的時代，而中世紀是思想統一的時代。然而，誰也承認希臘時代，在思想上的成就遠非中世紀所能望其項背。可見思想之複雜，並不一定就是問題。

但思想之複雜也可成爲問題。因爲問題之複雜，一方面，可爲努力用思想的結果；一方面，也可爲不用思想的結果。大家都肯用思想，因而產生各種不同的思想；這是由思想的創造自然而然所產生出來的複雜，也是我們所不必慮的複雜。所可慮的是大家都不肯用思想，因而一

任外來思想的流行，不加批判，不加抉擇，牛溲馬勃，兼收並蓄，由之而產生各種不同的思想；這是由思想的懶惰被動而產生出來的複雜，也是最成問題的複雜。前者的複雜，是思想創造上的複雜，後者的複雜是思想懶惰下的複雜。前者的複雜是自動的複雜，後者的複雜是被動的複雜。前者的複雜是有根本的複雜，是一本而萬殊的；後者的複雜是無根本的複雜，是萬殊而缺乏一本的。所以前者的複雜可喜，而後者的複雜可憂。這種可憂的複雜，嚴格說來，不是思想複雜的問題，而是思想懶惰的問題。思想複雜之所以成爲問題，多在思想懶惰的一點上。思想不懶惰，思想複雜是可以不成問題的。

思想懶惰是思想問題之一。由思想懶惰所造成的結果，是思想複雜；另一結果是思想上的盲從。思想盲目是使思想複雜的一個原因。惟其盲目，所以外來思想，不論好壞，都可隨便接受。任何一種新興的學說，有人提倡或有人介紹，即可引起不少的信從者，從而隨聲附和，從而推波助瀾，至學說本身的是非，反而少有人注意。所以只要有新的學說出來，馬上就可以有盲目的信從者。數十年來由西洋方面所輸進來的各種新奇學說，所以能在我國社會流行的緣故，即由於我們的盲目所致。思想盲目，思想是沒有法子不複雜的。由盲目而產生的複雜，這也是可慮的複雜。假如我們的思想不盲從，而能獨立，能自主；在獨立自主的狀態下所產生出來的複雜，亦不致成爲問題。思想複雜之所以成爲問題，思想盲目是有關係的。思想不盲目，我們是不怕複雜的。

思想盲目也是思想問題之一。由思想之盲目，復可產生一種結果，這就是思想的淺薄或幼稚。因為思想已失了鑑別的能力，不能分辨思想的好壞，深刻的思想常被忽視，結果淺薄的思想自然流行。淺薄的思想可以流行，大家就不知不覺相率而趨於淺薄。這猶如壞銀若通行於市場，則好銀的地位自為所奪。數十年來我國思想界即患這種淺薄病或幼稚病。我們看有許多著作家，尤其是青年，一部西洋哲學史沒有讀過，唯心唯物還弄不清楚，也就開口去批評唯心學說。又有些著作家，黑格爾或馬克思的原著，見都沒有見過，也居然敢高談黑氏的邏輯，或馬氏的經濟史觀來。根據了些翻譯或轉述的小冊子，一知半解，即以爲學問在是，這是多麼的淺薄可憐！淺薄的結果，在文字上，便徒有形式而無內容。一篇文章，除了堆上大批新名辭外，簡直沒有內容之可言。於是千篇一律的文章，遂在許多報章雜誌上發現。這種思想的淺薄化也是促成思想複雜的一個原因。思想不肯深入，自然許多不成熟的思想可以產生，也可以流行。這是淺薄的複雜，也是我們不必要的複雜。在這一點，我們所怕的不是思想的複雜，而是思想淺薄化的複雜。只要思想深刻化，複雜是可以不成問題的。

思想何以會成爲問題？作者的回答是：思想懶惰，思想盲目，思想淺薄，思想就可成爲問題。什麼是思想問題？作者的回答是：思想複雜不是根本的問題，根本的問題是，思想懶惰，思想盲目和思想淺薄。思想不懶惰，不盲目，不淺薄，思想是不大會複雜的，就是複雜，也是我們所不必慮的複雜。

二 過去思想界的工作

認識了思想問題之所在，我們再來檢討過去思想界的工作，看看過去的思想界究竟做了些什麼事情。過去思想界有沒有認識我們的思想問題？有沒有盡其領導思想或訓練思想的職責？

過去思想界的工作，自作者看來，是集中於思想解放的一點上。他們的問題是：怎樣可以使我們的思想從傳統思想的束縛中解放出來。他們認為我們的思想受傳統思想的束縛太緊了，太沒有自由了，太沒有生氣了，我們要來一個思想解放運動，使我們的思想可活潑而有生氣。他們的用意，在這一點上，是未可厚非的。可是他們的方法是錯誤的。他們對於傳統思想太沒有認識。因為傳統思想束縛是一事，而傳統思想本身的好壞又是一事。解除傳統思想的束縛是一事，而打倒傳統思想又是一事。我們可以不受傳統思想的束縛，而事實上却不必認傳統思想都是不好，都要打倒。事實上，沒有一國的傳統思想會完全不好的。但談思想解放的人竟沒有注意到這一點，以為只要把傳統思想打倒了，我們的思想就可以解放。其實，結果是怎樣呢？

他們之於傳統思想立了一個大前提，就是凡是傳統的都是不好的。這個大前提由何而得，根據何在，他們是不問的。有了這個大前提，所以舊禮教要打倒，因為舊禮教是傳統的。舊道德要打倒，因為舊道德是傳統的。舊文學也要打倒，因為舊文學也是傳統的。推而至於我們

要專打「孔家店」，因為孔子的思想是傳統的。我們要拋棄線裝書，因為線裝書也是傳統的。在傳統的名義下，一切我國的固有文化都在唾棄之列，都在打倒之列。澈底是澈底了，但這是不是辦法呢？姑勿論我國傳統思想決不是完全不好，就是完全不好，打倒了之後，我們的思想是不是即可以解放？是不是即可以自由？是不是即可以有生氣？事實是和他們的期望相反的。他們把舊的束縛解除了，却把新的束縛加上來。他們一方面在解除束縛，一方面即在製造束縛。他們的思想始終沒有解放，沒有得到真正的解放。這是什麼理由呢？

我們知道，所謂思想解放決不是不受傳統思想的束縛就算完事。可以束縛思想的決不止傳統思想。除傳統思想以外，可以束縛我們的思想，尚不知多少。英哲培根（Francis Bacon）認為我們要追求真理須得先打倒四種偶像：（一）是種族的偶像，（二）是岩穴的偶像，（三）是市場的偶像，（四）是劇場的偶像。這四種偶像都可以束縛我們的思想，然這四種偶像都不是傳統思想可以包括的，都不是打倒了傳統思想這四種偶像即可以一併打倒的。例如，所謂種族的偶像，是根據人類的天性而來，是人類拿個人的願望去觀察自然，求人類欲望的滿足，而不是求自然真相的顯露。換一句話，這就是我們帶上了有色眼鏡去觀察事實之謂。現在一班講唯物史觀的人，帶上了唯物史觀的眼鏡來觀察中國的歷史的，即患了這種毛病。這與傳統思想有什麼關係呢？又如，所謂劇場的偶像，這雖可包括傳統思想在內，然也不是傳統思想所能盡。所謂劇場的偶像指的是，信仰任何一種思想或學說，而為這種思想或學說所囿，遂不能自拔

之謂。現在信仰馬克思主義的，先入爲主，一切都以馬克思的學說去解釋，去判斷，豈不是打倒了一種劇場的偶像，却以另一種劇場的偶像去代替嗎？可見傳統思想的打倒，不一定就是這四種偶像的打倒。而傳統思想打倒了，更不一定就是我們思想的解放。

事實上，一班努力於打倒傳統思想的人，根本就沒有把本身的思想完全解放。他們多半有一個新和舊的偏見橫於胸中，以爲新的總是好，舊的總是不好。所以他們一方面在推翻傳統的思想，一方面在介紹新思想。他們不願意做傳統思想的奴隸，而却很願意做所謂新思想的奴隸。他們對於新思想並不是真有認識。只要是外來的思想而不是傳統的，他們即認爲好，即認爲有介紹的價值。所以今天一個主義，明天一個學說，五花八門，應有盡有。在哲學上，始而相信杜威的實驗主義，繼而相信維素的新唯實論，即柏格森的直接說，尼采的超人論，也曾風靡一時。現在則馬克思等的唯物論纔算是時髦的學說。在文學上，始而提倡寫實，繼而是浪漫，是頹廢，是幽默，現在則又趨於所謂普羅。在政治上，始而熱烈提倡民治，繼而有所謂無政府主義，有所謂共產主義，有所謂國家主義，無奇不有。總之，凡是西洋的學說或主義，我們都不分皂白的介紹過來。所謂思想界的領導者，嚴格說來，就沒有去領導思想。他們是在隨波逐流，是在迎合青年。是潮流所趨，青年所喜的，他們就去提倡，就去介紹。這種提倡與介紹對青年的影響如何，他們是不會想到的。他們也許自以爲這是思想解放，是思想自由。其實他們的思想何嘗解放，何嘗自由？這二三十年來的思想界即在西洋的各種主義和各種學說的束縛下

而不能自拔。他們是做了西洋思想的奴隸而不自知。試問過去所謂思想鬥爭的，還不是西洋思想的本身在鬥爭嗎？我們自己的思想在那裏？從這一點就可以看出我們的思想實在沒有解放。

所謂思想解放，作者認為必要做到思想自主或思想獨立的地步，方算是真正的解放。思想不能自主，不能獨立，所謂解放是假的解放。過去的思想解放可以說是假的解放。假定他們擺脫了傳統思想的束縛，他們仍然沒有擺脫外來思想的束縛。他們的思想還是俯仰隨人的思想。要使思想真正的解放，必先使思想自主和獨立。我們要不為傳統思想的奴隸，同時也要不為外來思想的奴隸；要不為古人思想的奴隸，同時也要不為今人思想的奴隸。然而，這却不是盲目的攻擊傳統思想和盲目的介紹外來思想所能為力的。根本的辦法是要先訓練我們的思想。這思想訓練的問題是過去思想界所沒有注意到的。他們所注意的是思想解放問題。他們不知道要思想解放，不先訓練我們的思想，使我們的思想能自主，能獨立，思想的真正解放是沒有辦法做到的。他們沒有認識思想本身的根本問題，所以他們也沒有盡其領導思想和訓練思想的職責。

三 目前思想界的動態

過去思想界的工作是那樣的，目前思想界的工作又怎樣呢？目前的思想界是不是已找得我們思想問題之所在而設法加以解決呢？究竟什麼是目前思想界的動態呢？這也是值得我們注意的。

目前的思想界，自作者看來，一方面是採取一種沉默的態度。他們不大說話了，不大寫文章了。有許多在過去所謂思想界的領導者，在過去風頭很健的人物，現在都忽然的沉默起來。我們很少聽到他們的言論，很少見到他們的文章。這也許是他們的態度較為謹慎，不敢隨便說話，隨便寫文的緣故。然而，這也許是他們的言論，他們的文章，不為一般青年所歡迎，已失去了號召力和吸引力的緣故。要不然，就是他們怕表示意見，怕得罪政府，怕所謂思想統制的緣故。再不然，就是他們要說的話都說完了，所謂「江郎才盡」的緣故。這許多原因中必有其一，不然不會怎樣沉默的。不過，大風雨之後來一度沉默，也是應有的事情，不足為怪。我們不要認為思想界的沉默，一定就是不好的事情，所慮的是這樣的沉默變為長期的。長期的沉默不是我們所歡迎的。

另一方面，目前的思想界採取的是一種懷疑的態度。他們對所謂舊思想固然懷疑，就是對所謂新思想也懷疑起來。一切流行的思想在他們看來，都有毛病，都不敢信任。他們都願意自居於所謂無黨無派的地位，不願意向左轉，也不願意向右轉。過去盲從的態度是改變了。他們不容易受一般宣傳品的影響。宣傳之於他們已不易發生效力。情感的刺激已達到一定的限制。他們的情感不是受刺激太多而轉為麻木，就是他們已稍能控制情感而運用理智。他們的情感已不是標語口號或空洞的文字語言所能激動。這種態度也不見得就是不好。能夠懷疑已是思想進步的象徵。不過，純粹懷疑而絕無主張也是思想上的病態。在懷疑中生活是痛苦的。目前的思

想界可以說是在一種彷徨無依的狀態中，他們已感覺到一種不可名言的苦悶。這是懷疑態度所產生的結果。

一方面是沉默，一方面是懷疑。爲什麼沉默？爲什麼懷疑？這不是偶然的事情。目前思想界所以沉默，所以懷疑，自作者看來，主要的理由是在思想界缺乏領導的人物。過去思想界的領導者，失去了領導的地位，他們的言論，他們的想，甚而他們的人格，都沒有法子恢復他們過去的地位。他們再不能出而領導思想。而一班新興的人物，雖極力想出而領導思想，可是他們在思想上根本就站不住，根本就沒有思想，所以就無法領導。領導思想的人必是思想上有地位的人，思想上沒有地位，雖然站在領導思想的地位，也是沒有法子把思想界領導起來的。目前的狀態就是有許多根本沒有思想的人，站在領導思想的地位，你想來領導思想，我也想來領導思想，你辦一種刊物，我也辦一種刊物，結果，刊物是發現了不少，然只有把思想愈弄愈複雜，而沒有達到領導思想的目標。想領導思想的人是很多，而真能領導思想的人却很少。這幾年來在思想界活動的人物，多半不是真能領導思想的人物。思想界沒有領導的人物，沒有風行全國的言論，沒有左右社會的思想，總是不關痛癢的言論思想在流行，表面像是熱鬧，實際還是沉默。我所論思想界的沉默指的是這種沉默。同時，因爲沒有領導人物，流行的思想遂被懷疑，被忽視，你不信任我，我不信任你，你輕視我，我輕視你，中心思想遂無法樹立起來。大家都在互相輕視，互相懷疑，影響到一般青年更爲徬徨，更爲煩悶。

目前的思想界，從上面沉默和懷疑的態度看來，多少已有些覺悟，覺悟到過去思想界的活動是錯誤的。可是他們還沒有找到真正的出路。沉默不是辦法，懷疑也不是辦法，思想要有出路總得要從思想的本身想法。不把思想的本身健全起來，領導固無法領導，即要找能領導的人也不容易的。我們都知道目前思想有問題，可是這問題的解決，決不是沉默所能為力，也不是懷疑所能為力，更不是一般沒有思想的人的亂動和盲動所能為力。我希望目前的思想界不要再沉默，不要再懷疑，要大家一齊起來，集中力量，對思想問題的本身設法加以解決。

四 訓練思想的方法

所謂思想問題就是思想訓練的問題，不是什麼複雜不複雜的問題，也不是什麼解放不解放的問題。思想缺乏訓練，自容易趨於複雜，也自不容易解放。反之，思想有訓練，不懶惰，不盲目，不淺薄，則不正確的思想自無所施其技而必歸於消滅。同時，思想有訓練，則思想必能自主，思想能自主，則思想不解放而自解放。可見我們要使思想不複雜，只有訓練思想；要使思想解放，也只有訓練思想。整個的思想問題即集中於思想訓練的一點上。

談到思想訓練，我想大家一定認為這還是老調，不算新奇。過去並不是沒有人講思想訓練，講思想訓練至少有好幾年的歷史，何以不見有什麼顯著的成功？作者承認思想訓練不算新辦法，不過，思想訓練還是一句空話，思想訓練不是容易的事情，也不是馬上可以有結果的事

情。姑勿論過去講思想訓練的人沒有很好的方法，就是有很好的方法，我們也不好希望在短期內即有什麼成績可言。講思想訓練第一先要破除這種急求功效的心理，不然，沒有不會感覺失望的。思想訓練是長期的工作，其效果也是逐漸積累而後見的。其次講思想訓練要注意訓練思想的方法，方法不好，也難有成效可言。過去講思想訓練的老毛病，也許就在方法上。所以作者特別提出來加以討論。

作者認為講思想訓練首當注意的是訓練思想的人物，這雖不算是方法，而却是方法中之最主要的方法，所謂訓練思想的人物，就是出而指導思想，負責實際訓練思想的人物。這種人物在思想訓練上的重要性常被一班主持思想訓練的人所忽視。例如，各級學校的訓育員或訓導長，各軍事機關的政治部以及各級黨部的宣傳部都是負所謂訓練思想的責任的。這些人物的思想如何，關係是非常重大的。從思想的正確與否言，他們的思想或無問題。不過，負訓練思想責任的人，不僅思想要正確，同時還得要有思想。思想正確是一事，而有無思想又是一事。思想正確的人不一定就有思想，換一句話，不一定就思想充實，思想豐富，或思想上有地位。拿沒有思想的人去訓練思想，其結果只有標語口號的工作和空疎無物的宣傳。除了一批公式化的語言外，往往即無話可說。這對一班求知慾稍高的青年常不免有面目可憎，語言無味之感。從這一班青年論，這種訓練是會失敗的。他們先存了一種輕視的心理，不管你有怎樣正當的語言，他們多不願意聽。可見這不是思想正確與否的問題，而是有無思想的問題。我雖不敢說過去和現

在主持思想訓練的人都沒有思想，可是這種有思想的人實在是太多了。不設法先培養這種訓練思想的人物，使之思想充實而正確，則任何方法都不會有好結果的。

其次，從方法的本身言，過去和現在所採取的都是一種注射式或宣傳式的方法。這種方法固是少不得的。所謂注射式的方法，就是拿一種中心思想向青年宣傳，設法使其接受之謂。在思想混亂的狀態下，不先把中心思想樹立起來，使青年的思想有所依歸，自談不上思想訓練。思想訓練的主要目標即在乎此。這種方法的好處是在先有一定的思想，一定的主張，可以把青年的思想固定，使青年的思想不致徬徨於複雜的思想中。青年急於需要一種思想，假如沒有正確的思想供給他們，他們就會隨便相信一種思想，這是過去青年思想所以複雜的原因。目前要訓練青年的思想，這種方法是不能不採用的。

注射式的方法雖不可少，但光用這種方法是不夠的。注射式的方法多少帶有強迫性，拿一種思想注入青年的腦筋，強其接受，強其信仰，而不問其是否願意接受，願意信仰。在這種訓練的狀態下，青年的思想是被動的，他只能接受，只能信仰，而未必能自動運思。一班主持訓練的人也只以思想之被接受，被信仰為滿意，不再想法子去啓發青年的思想力。他們不知道我可以拿一種正確的思想向青年注射，他人也可以拿一種正確的思想向青年注射。假如，青年受訓之後，所見所聞都是這一類正確的思想，那注射式的方法自無問題。問題是在青年受訓之後，不正確的思想仍有接觸的機會。我們儘可想法子去統制思想，但不論思想統制怎樣嚴密，事

實上不正確的思想總有流行的可能。不正確的思想可以流行，而青年又不能自動運思，自動辨別思想的正確與否，那末，青年的見異思遷是很可能的。青年們並不是有意走入迷途，他們根本就不知道這是迷途。過去國民黨中的青年所以有的會爲他黨所利用，現在有不少青年所以仍爲邪說所迷，其原因多不在沒有訓練，而在訓練不得其法，也就是專用注射式方法的緣故。所以這幾年來作者總覺得注射式的方法是不夠的。今欲補救這種缺陷，惟有於注射式的方法外，加用一種啓發式的方法。

所謂啓發式的方法，就是注意於思想能力的訓練和思想形式的訓練，其着重點不在思想之灌輸，而在思想的啓發。這一方法的目標在使青年能夠自行運思，自行辨別思想之正確性，知道怎樣一種思想是正確，怎樣一種思想是不正確，或正確思想的條件是什麼。換一句話，即是啓發青年的思想力。這一種訓練可以說就是邏輯的訓練，就是拿邏輯去訓練青年的思想。訓練思想而不注意邏輯的訓練，嚴格說來，這是沒有基礎的訓練。我國思想所以現在還是糊塗，還是混亂，還是矛盾，還是盲目，還是淺薄，主要的原因即由於缺乏邏輯的訓練。青年們所以什麼思想都歡迎，什麼思想都接受，什麼思想都認爲合理，原因也由於缺乏邏輯的訓練。就是科學思想所以不能發達的理由，又何嘗不是這種原因？沒有受過邏輯訓練，雖不能說就完全沒有合理的思想，可是要他去辨別某一思想之是否合理，即比較困難。反之，受過邏輯訓練，雖不一定思想即可合理，然往往即可有辨別思想正確與否的能力，也往往可不受謬誤思想的誘惑。

我們知道所謂謬誤思想多半是經不起邏輯的批評的。只要青年們都有邏輯的腦筋，謬誤思想即不容易施其誘惑。這種話也許有人懷疑，可是懷疑的理由也不見充足。邏輯訓練的效驗如何，自不能有確切的證明，但作者却深信我國思想界的病態即在於缺乏邏輯的訓練。要補救思想界懶惰，盲目，淺薄的毛病，要養成思想能獨立自主的精神，要使青年們不易受謬誤思想的迷惑，不以邏輯的訓練為基本，希望是很少的。我不是說邏輯訓練是思想訓練的充足條件，但這是一個必要的條件。過去和現在談思想訓練的最大錯誤，就是忽視這一個必要的條件。

總之，作者對目前思想問題的解決，認為非從思想訓練的一點着手不可。而訓練之道，一方面在拿正確的思想對青年注射，一方面尤在拿邏輯去訓練其思想，使能自動運思，自動有辨別思想正確與否的能力。能如是，則思想複雜的問題可以解決，即思想解放的目的也可以達到。

論思想自由

人類文化之進展，爲人類觀念之冒險。此觀念之冒險，乃一切進步之動因。無此觀念之冒險，則人類思想必死守某一形式，某一方法，某一習慣，某一系統，而無進展之可言。歷史上，如有進步，則此種進步，常可溯源於某一觀念之冒險。所謂觀念之冒險，易言之，卽思想自由而已。思想自由所以促觀念之冒險。思想自由之所以可寶貴者在此。惟一言思想自由，吾人似熟知其義，似知其所指爲何事。在今日民主政治高潮中，吾人尤習聞此一語。人人言之，若人人理解其義然。實則，「思想自由」一語，視爲獨立之辭句，義極空泛。吾人可不知「思想」何所指，亦可不知「自由」何所指。不知何爲思想，不知何爲自由，則思想自由之真義，自無確定之可能。本文之作，一方面在分析思想自由之若干含義，一方面在說明思想自由之必要條件，以供今日喜談思想自由者之參考。惟語不能詳，但明大意而已。

所謂思想自由，依一種意義言，乃不可能之事。蓋思想爲一種心理歷程。此心理歷程或必有一種物理根據。至低限度，思想必爲心理物理合一之歷程，或身心合一之歷程。言思想，固不能離心而言，亦不能離身而言。果思想自由之所謂「思想」，卽爲此種身心合一之歷程之思想，則此種思想必在嚴格因果律之束縛中，而無自由之可能。此種思想必有其前因與後果。此種思想之產生必在某一物理的及心理的條件之下而產生。此種思想決不能憑空產生。無前因，

必無後果。無思想之前件，必無思想之後果。思想爲有條件或有原因之思想。無因之思，神或能之，人則不能。此稍明哲學或科學原理者所熟知，不待作者之多言。德哲康德謂人類在理論上無自由，其所否認之自由，卽爲此種無因之自由，或不受因果律支配之自由。是思想自由，若爲如是之思想，如是之自由，則思想自由之不可能，乃至明顯者。然吾知一般人所謂思想自由之意義，決不在是也。

另一方面，所謂思想自由，依另一種意義言，乃爲必然之事。在此一意義上，思想必自由。蓋以心理歷程而論，思想之爲物，固非限可得而見者。思想爲內蘊於吾心或吾腦之思想。內蘊於吾心時，除一己外，任何人皆無法知之。吾人唯知吾人自身之思想，決不知他人之思想。他人之思想，非直接可見，故亦非直接可知。「他人有心，予忖度之」。對於他人思想，除忖度外，或無他法。他人之如何思想，若無任何言論或行爲之表現，卽欲加忖度，亦不可能。是我之思想，如僅爲我之思想，僅爲我所獨知之思想，則我之思想，必不受他人之干涉，而他人亦必無辦法加以干涉。我若默默無言，一無所爲時，我雖有思想，他人可謂我無思想也。我欲如何思想，在若是之狀態下，必可爲所欲爲，而不虞他人之干涉。干涉他人之思想，在此一意義下，卽不可能，亦無意義。果爾，則「思想自由」之「思想」，卽爲我所獨知之思想，而其「自由」，卽爲不受他人干涉之自由，我之思想自由，豈非必然？人類何爲流血以爭此種必有之自由耶？是一般人所謂思想自由之意義，又決不在是也。

依一種意義，思想必不自由，依另一意義，思想必自由。然此皆非一般人之所謂思想自由。一般人之所謂思想自由，如實言之，非思想自由，乃思想表達之自由，或思想外在化之自由。其所謂思想，實指表達之思想，指己以言論或文字表現之思想，指人可共見之思想；其所謂自由，則指不受他人干涉之自由，而非無因之自由。思想自由云者，實際乃言論自由之別名，或言論自由中之一事。無言論自由，即無思想自由。離開言論之思想，或無言論表達之思想，無自由與否之問題。此種思想乃專制帝王所無法干涉之思想。專制帝王之干涉思想，乃干涉由言論（或文字）表達之思想。不干涉言論，即不干涉思想。惟言論可限制思想。惟言論之束縛，乃為思想之束縛。爭思想之解放，即爭言論之解放。此當為思想自由之真義。

思想自由實即言論自由。一般人以言論之受他人干涉為不自由之所在。此固為言論不自由之一種。政府之取締歪曲言論，使言論不能過分自由發表，多少為思想自由之障礙。一般人之談思想自由或言論自由，亦以解除此種障礙為主要。但此種障礙之解除，非即思想自由之完成也。吾人可謂思想自由以言論之不受非法干涉始，然吾人決不能謂思想自由以言論不受干涉終。蓋政府之干涉言論，僅為思想之有形束縛，而思想之無形束縛則至多。所謂思想之無形束縛，最主要者，乃思想之自身。思想之束縛思想為無形。此無形之束縛，往往為思想之本身所不知。例如，五四運動時，國人提倡新文化運動以謀思想解放。此種思想解放在解除我國傳統思想之束縛，意甚佳也。然不知不覺間，多數提倡者，即為另一思想所束縛——為西洋思想所束

縛。不願爲古人思想之奴隸者，轉而爲西人思想之奴隸。如是之思想解放，非眞解放也。如是之思想自由，非眞自由也。思想自由必須有衝破思想自身束縛之能力。思想不當爲某一思想系統所範圍，至低限度，不當永爲其所範圍。在某一限度內，思想須能超出某一固定流行之系統，然後能促成觀念之冒險，而創造新思想。故思想自由須以思想獨立爲要件。思想不獨立，卽思想非自由。

次則，思想之無形束縛爲思想之形式或思想之方法。亞里士多德之形式邏輯常爲學人所詬病，卽謂其以固定形式束縛思想也。實則任何邏輯，任何方法，如視爲不變之形式，視爲獨尊之形式，皆足以束縛思想，不僅亞氏邏輯爲然。雖科學方法，過於固執時，亦足以束縛思想。永守某一方法而不變，此方法之自身，卽可爲思想前進之障礙。例如，談新文化運動者攻擊我國科舉時代之八股文爲思想之障礙。此誠無誤。然今日流行而不合時代需要之宣傳文字，又已造成一種固定形式，成爲一種新八股。如謂前一八股足以障得思想，後一八股亦足以障礙思想也。卽信仰唯物辯證法者之辯證法，又何嘗不成爲今日思想界之障礙？思想永爲一種方法所圍，則新觀念之冒險常不可能。英哲懷黑德教授論觀念之冒險，卽力言在某一限度內衝破方法限制之必要。（按：懷氏有「觀念之冒險」Adventure of Ideas一書，極重要。）可見欲求思想之自由，脫離思想形式或方法之束縛，亦屬必要也。

末則，思想之一種無形束縛，乃表達思想之工具，乃語言文字之本身。吾人均有此經驗，

均有感覺語言文字不能表達其思想之經驗。語言文字之足以障礙思想，古今哲人，悉有同感。印度佛家早有語言障，文字障之說。我國禪宗之不可語言文字，尤為避免此種障礙之澈底者。此種障礙之完全避免，除如禪宗之方法外，當無可能。吾人自不能如禪宗之所為，以禪宗所為，在某一意義上實為思想之消滅。然吾人之於語言文字，即不能過於重視，過於固執。固執語言文字之成規，常足以障礙思想之進展。在某一限度內，思想當超出語言文字之限制，製造新字新辭以適合思想之要求。今日之新邏輯已有此趨勢。此亦思想自由之一要件也。

思想自由所當免除之束縛至多，上述三點，特其主要者。此三種障礙不除，思想即不能完成其應負之使命——促使觀念冒險以求進步之使命。求思想之自由，決不能僅以言論之不受干涉為止境。政府或團體之非法干涉，固當免除，然思想自由之使命，即不能僅以此種免除而完成。今日談思想自由者，多不知此義，作者特略言之如此。

自由之真諦

自由爲理想崇高之一辭，亦爲意義最空泛之一辭。自有歷史以來，人類爲此一辭而犧牲，而流血者，已不知多少。是此一辭，固能生人，亦能殺人。今日空前之人類慘劇，吾人所爲不顧一切而爭之者，曰爭自由也。「不自由，毋寧死！」此爲吾人熟知之口號。天下事之可愛可寶者，似無過此一辭矣。人皆仰之，人皆求之，然而未必人皆知其爲何物也，未必人皆知其真義之所在也。

何謂自由？此爲不易回答之問題。人莫不知有所謂思想自由，有所謂言論自由，有所謂信仰自由，甚或知有所謂意志自由，但自由之本身其涵義爲何，則人常無法爲之說明。蓋自由之涵義至多，稍加分析，即可發見其複雜性。第一，吾人常以不受束縛爲自由。如盧梭之民約論開始即曰：「人乃生而自由者，但現則隨處皆在束縛中。」是盧梭固以不受束縛爲自由。有束縛吾人之身體者，吾人必自認爲不自由。束縛解除，吾人即自認爲自由恢復。自由與否實以束縛之有無與否爲條件。此爲自由之一義。第二，吾人常以不聽命令爲自由。吾人所以視奴僕爲不自由者，謂奴僕事事須聽命於主人也。設吾人之一言一動，皆須待命而行，則吾人未有不自認爲不自由者。主奴之別，在此一意義上即爲出命與受命之別。人皆欲爲出命者，而不願爲受命者，即人皆欲爲自由人，而不願爲奴隸而已。此亦自由之一義。第三，吾人又常以毫無阻礙

爲自由。身體無束縛，及能不受命，固爲自由之所在，但若遍地荆棘，有行不得之嘆時，則吾人亦必以爲不自由。自由須涵蘊障礙之掃除。障礙不除，則欲進不得，欲退不能，雖無束縛，亦必謂已受束縛也。是阻礙之有無，亦爲自由與否之條件。此又自由之一義。第四，吾人復常以唯我獨尊爲自由。蓋我不獨尊，則必有在我之上，或有與我平等者。如有在我之上，或有與我平等者，則我不能不受命於人，或不能不受他人之阻礙。如是，則我不能爲所欲爲，不能事以己意爲轉移，亦即不能自由自在，獨往獨來也。故吾人今日雖以希特勒爲蹂躪自由，然自希特勒之本身言，彼亦可自謂尋求自由也。此亦可爲自由之一義。自由之涵義，或不止此，然當常人談及自由時，彼等之意義，常可爲上述之某一義。蓋不論上述意義正確與否，常人之所謂自由，固自覺的或不自覺的，設想其爲若是也。

惟自由之真義，果若是乎？吾人果能從上述之任何一義中而求得自由乎？以不受束縛論，吾人縱能免除他人之束縛，未必能免除自身之束縛也。縱能免除自身之束縛，而所以免除之者，其自身仍爲一種束縛也。蓋人類束縛，莫如自身之欲望與衝動。吾人常能免除外來之束縛，然對自身之欲望與衝動所加之束縛，則多不知所以除之。即知所以除之，而除之之道則何如？非以另一種束縛加諸此一種束縛耶？亦即非以一種限制，約束或壓抑，加諸於此欲望與衝動耶？吾人能一任欲望與衝動之自由，不加束縛，而求得吾人之自由歟？可見欲解除束縛，仍不能不受一種束縛。欲絕無束縛而求得自由，實事之不可能者。此其一。次以不聽命令論。吾人縱

能不聽他人之命令，吾人能不聽自然律之命令耶？能不聽自身道德律之命令耶？能不聽國家法律之命令耶？自然律之命令，如水必濡，入火必焦，吾人不聽時，惟有吾人自受其禍耳。是此種命令，乃吾人不能不聽之命令。至道德律與國家法律之命令，除荒島上之魯濱孫外，亦無不聽之可能。蓋此種命令，雖與自然律不同，有違背之可能，然若人人違背，則吾人之自由，即無法獲得。此理至明，似不待論。誠以人人不道德，人人不守法，則人類社會必有如英哲霍布士所謂「人自爲戰」之自然狀態，不惟自由不可得，即生命亦不可保也。可見自由亦不能由絕對不聽命令而獲得。此其二。又次以毫無障礙而論。生命之活動，必有障礙，亦即必有阻力。絕無障礙或阻力，不惟生命不能活動，即任何事物亦不能活動。此爲物理學上之一定律，人所共知者。設吾人置身於毫無障礙之真空管中，則吾人必無自由活動之可能，而且必悶絕而死。是吾人之所以能自由活動者，實因吾人之四周，有空氣，有原子電子等，爲吾人之阻力，爲吾人之障礙故。並此障礙而去之，則吾人惟有坐以待斃耳。即退一步，謂此種障礙爲物理上之障礙，關於物理上之障礙吾人無法掃除，吾人所欲掃除者，乃人世上之障礙耳。但人事上之障礙，又豈能掃除耶？非荒島上之魯濱孫，則人必與人相處。人與人相處，則此一人所佔之地位必爲另一人之障礙。此一人之行動必阻礙另一人之行動。此一人之所爲，在某一意義上，必限制另一人之所爲。德哲費希德謂，非我爲自我所外置，然自我外置非我之後，自我即爲非我所限制。換言之，一有人我之對立，則人我之間，即彼此互相限制，互爲障礙。欲絕無此種障礙，

非無人，即無我耳。可見欲絕無阻礙而求得自由，亦事之不可能者。此其三。末以唯我獨尊而論，設人我間之對立，無法克服，則非若魯濱孫，逃居荒島，亦無獨尊之可能。即如魯濱孫，若為血肉之軀之魯濱孫，而非已成仙佛之魯濱孫，則彼仍必有毒蛇猛獸與之對立，仍必有自然界之一切勢力與之對立，彼仍不能任所欲為。又假定此種種者，不足為其障礙，然死亡之來臨，彼亦必無法與之對抗。如秦始皇，漢武帝統一天下，志得意滿之後，仍必俯首屈膝於所謂神仙之前，是彼等亦非唯我獨尊也。可見唯我獨尊，或非人類之所可能。此其四。

由此以觀，設吾人之所謂自由，乃上述任何一義之自由，則人類必無自由之可言。如吾人真欲以不受束縛及毫無阻礙等事為自由，則其可能之途徑，似僅有二。一為英哲柏烈得萊 (Bradley) 所謂「空無」或死亡之自由。柏氏曰：「人皆欲自由也。但何謂自由？……如自由等於免除束縛，則極自由，即為免除一切之束縛。如免除他人之束縛，免除法律之束縛，免除道德，思想，及感官等事之束縛，尙有何物不被免除者耶？是求免除一切之束縛云者，乃求成爲「空無」而已。惟有「空無」，始極自由。自由即為抽象之「空無」。若死即空無所有，則吾人惟在死亡中始自由矣。」（見所著：「倫理學研究」二版，五六頁）是上述之自由，謹在死亡中，乃能得之。此豈吾人之所願耶？不欲死亡而求自由，則唯一可能之途徑，惟有如莊子「逍遙遊」上之所謂自由。但此則須無己，無功，無名而後可。此則須如藐姑射山之神人，「肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」而後可。否

則，雖如鵬之一水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，或如列子之一御風而行，冷然善也，仍非逍遙，仍非自由。此豈常人之所能耶？前一自由，非吾人之所願，後一自由，非常人之所能，則自由亦始終爲人類之理想而已。

欲自由成爲事實，而非僅爲理想，則自由之存在，必以不自由爲條件。非有不自由之存在，即無自由之可能。亦即非有束縛，有阻礙，人類即不能獲得其自由。此猶如道德之善惡。非有惡之存在，即不能有善之存在。善惡彼此相需，自由與不自由亦彼此相需。如道德上，純善而無惡，則此爲道德之死亡，亦即已超出道德之領域。如吾人但有自由，而無不自由，則此亦爲人類之死亡，亦即已超出人類之領域。在人類社會中，而欲求自由之存在，則若干不自由，或若干束縛之存在，實爲絕對不可缺少者。第一，吾人不能不受自然律之束縛也。吾人不受自然律之束縛，或自然不受自然律之束縛，則人可爲瘋狂之人，自然亦可爲瘋狂之自然。人人瘋狂，則人人不自由。自然瘋狂，吾人亦無法自由。吾人必在自然律控制之下而行動。此乃人類無法避免之命運。第二，吾人不能不受道德律之束縛也。道德爲社會存在之必要條件。無道德，即無社會。雖強盜社會，其存在也，亦必有若干基本道德律以約束其羣。生活於社會內之吾人，苟不遵守道德律，不受道德律之束縛，則即將破壞其生存之基礎，亦即將破壞其自由之基礎。第三，吾人亦不能不受國家法律之束縛也。國家法律，雖非盡善；然有法究勝於無法。且人人不守法，則人人相侵凌；人人相侵凌，則人人不自由。是遵守國家法律，受國家法律之束

縛，亦爲自由不可缺少之條件。第四，吾人更不能不受團體之束縛也。蓋惟有團體自由，然後個人乃能自由。團體不自由，未有個人能自由者。例如，吾人之身體，如全部不自由，則吾人之四肢百骸，無法自由也。吾人之家庭不自由，則家庭內之份子無法自由也。吾人之國家，失其自由，則爲國民者，亦不能自由也。推而至於全世界，如全世界非自由之世界，則每一民族亦非自由之民族。此今日之世界大戰，可爲明證者也。是個人之自由，必以團體之自由爲條件，亦即以接受團體之命令與約束爲條件。否則，每一個人任意妄爲，因而損害團體之自由，則結果亦必損害個人之自由也。

可見自由云者，乃不自由中之自由也。決非不受束縛，不聽命令，毫無阻礙，或唯我獨尊之自由也。吾人必在自然律，道德律，法律，及團體之束縛或阻礙下，乃能求得吾人之自由。但「不自由中之自由」，非一矛盾辭乎？曰，誠然。表面上，此固一矛盾辭也。惟此一辭之意義，與普通所謂「法律內之自由」之意義，實無二致。「法律內之自由」，亦不自由之自由，以法律一方面雖保障吾人之自由，一方面亦限制吾人之自由。在法律內求自由，無異在不自由中求自由。如吾人不以「法律內之自由」爲矛盾，則吾人亦不當以「不自由中之自由」爲矛盾。且實際上，此殊不能謂爲矛盾也。誠以吾人之所謂束縛或阻礙云者，非外來之束縛也，乃吾人自身之束縛也，乃吾人本性上不得不有之束縛也。如自然律之束縛，若吾人理解人與自然之非二，知人在自然中，自然亦在人中，亦即承認天人合一之說爲真理，則自然律之束縛，實即

吾人自身之束縛而已，豈有他哉？道德律之束縛亦然。道德律乃內發，而非外鑠者。孟子謂：「無惻隱之心，非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也，無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」四端乃吾人所固有，以四端約束吾人之行為，即以吾人所固有者，約束吾人而已。此猶如德哲康德所謂：「你當遵照一種格律而行，同時能使此種格律成爲普遍律者而行。」如我所以不妄語者，以不妄語，乃人人可行之格律，亦即可成爲普遍律之故。設我以妄語爲格律，則我雖欺人，然決不願人之欺我，此則不能成爲普遍律矣。是不妄語之格律，乃我自己希望人人實行之格律，亦即我自己加諸自己之格律。道德律之束縛，實際即吾人自身加諸自身之束縛，決非外來之束縛也。至國家法律之束縛，雖有時可爲外來之束縛，如專制帝王或獨裁政治下之法律，固常爲外加，而非國民所自訂者。但在真正民主政治下，則國家之根本大法，皆爲國民之代表所制定。此至低限度，在理論上，亦即每一國民之自身所制定。例如，今日吾人若皆接受三民主義爲抗戰建國之最高原則，若認爲三民主義確爲真正之民意所在，則以三民主義指導或範圍吾人之思想與行動，吾人即不能謂三民主義爲外來之束縛。在此一意義上，三民主義乃吾人自擇自決之主義，如有束縛，亦吾人自身所加之束縛，是吾人之遵守國家法律，無異即遵守吾人自身所定之法律。最後，以團體之束縛而論。如吾人明瞭個人與團體之關係，明瞭個人生命與民族生命之關係，知離團體，不能有個人，離民族生命，不

能有個人生命，則必知團體之束縛，亦即個人自加之束縛。如吾人不能將團體放在一面，而個人又放在另一面，則吾人亦不能否認團體之所為，非即個人之所為。雖團體亦不能離個人而存，然個人固生活於團體中，固以團體之生命為生命者。吾人安能不以團體所加之限制為自身所加之限制耶？以故，此四種束縛，皆吾人自身所加之束縛，皆吾人自己約束自己，自己決定自己之謂。表面雖不自由，實際乃吾人之真自由。所謂「不自由中之自由」者，不惟非矛盾，且即為真自由之所在也。

如作者上述之全部理論不誤，則自由之真諦，可得而言。自由乃自我決定之謂，乃自我實現之謂，所謂自我，乃吾人之真自我，乃吾人之理想自我。此自我與宇宙或自然為一，與道德為一，與法律為一，亦與各種大小團體為一。故自然律乃我之自然律也，道德律乃我之道德律也，法律亦我之法律也，團體亦我之團體也。吾人之遵自然律，道德律，法律，及團體之命令與約束而行，實即遵吾人真自我之本性而行。吾人但能認識吾人之本性，盡忠於吾人之本性，則吾人之一切舉止行為，自可鸞飛魚躍，活潑潑地也。此即「中庸」之所謂盡性。中庸云：「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」盡性則自由，不盡性則不自由，盡性則可以與天地參，不盡性則必荆天而棘地。自由與不自由之分在此而已，決不在有無束縛等事之間也。此義甚深，未能詳論，茲篇所述，略發其凡云爾。

邏輯與政治

邏輯與政治，表面上似絕無連誼。一重理論，一重實踐，一重形式，一重內容，兩者間之距離甚遠。如吾人之政治，重理論而不重實踐，或重形式而不重內容，則吾人之政治即非良好之政治。此稍明政治之實際者所能言，作者未嘗不知之。然天下事相反而相成者至多。邏輯與政治，雖若相反，實亦相成。吾人固不能將政治上同於邏輯，而混之爲一，然吾人亦不能將政治與邏輯絕緣，視爲漠不相關之二物。古往今來，政治上之成功與失敗，如吾人細加體認，將見其必多少與邏輯有關者。茲篇之作，即在從邏輯與政治之互涉處，而略明其連誼，冀今之談政或從政者，亦知注意邏輯之一事而已。

第一，吾人皆知爲政之要，在識大體。所謂識大體者，即能見其大之謂，亦即能提綱挈領之謂。孟子謂：「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」此「大者」「小者」之別，自政治上言，即識大體與務末節之別。爲政如不能識大體而僅知務末節，則必有「明察秋毫，而不見輿薪」之弊。蓋一國政務，至爲繁雜，上自國家興亡之大計，下至鄉里小民之爭執，無一不在政治範圍中。若執政者必事事躬親，鉅細必問，無論非一人之精力所可能，即可能焉，亦必得小遺大，所失者多。漢書載：文帝「問右丞相勃曰：天下一歲，決獄幾何？勃謝不知。問天下一歲出入幾何？勃又謝不知。汗出洽背，媿不能對。上亦問左丞相平，平曰：有主者。上曰：主

者爲誰乎？平曰，陛下卽問決獄，責廷尉。問錢穀，責治粟內史。上曰，苟各有主者，而君所主何事也？平謝曰，主臣。陛下不知其驚下，使待罪宰相。宰相者，上佐天子，理陰陽，順四時；下遂萬物之宜；外填撫四夷諸侯；內親附百姓，使卿大夫各得任其職也。上稱善。勃大慙。出而讓平曰，君獨不素教我乎？平笑曰，君居其位，獨不知其任耶！且陛下卽問長安盜賊數，又欲強對耶？於是絳侯自知其能弗如平遠矣。一此陳平之所以優於周勃者，卽在陳平能識大體，而周勃不能而已。爲政之常識大體，自爲定論。然識大體云者，在一種意義上，卽邏輯之所有事也。邏輯之全部精神實教人以識大體爲主。邏輯注重形式，此人所共知。惟邏輯之所謂形式，乃命題之形式，乃推論之形式。命題無窮，而命題之形式有限。推論無窮，而推論之正確形式亦有限。邏輯之事，卽在求得少數有限之形式，以控制無窮之命題與推論。例如，三段論式之推論形式，爲數固有限也，然吾人所有之推論，幾全部可納入於其中。明此少數有限之形式，則吾人一切推論之正確與否，可由之而判定。故精於邏輯者，往往能於紛紜複雜之事例中，或推論中，窺其形式或架構之所在，因而提綱挈領，以簡御繁，應付裕如也。此非識大體之謂乎？莊子「養生主」稱：「庖丁爲文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然響然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。」此庖丁之技，能至此者，非彼於牛之形式或架構，深有所知，則彼固不能批大卻，導大窾，而遊刃有餘也。吾人可謂庖丁亦深明邏輯之理者。治國當如庖丁之解牛，則治國不當於邏輯之理有所知耶？

第二，一切事物，皆有本質與偶性之分，所謂一物之本質，亦即一物之要素，所以使此一物成爲此一物，而非另一物者。亞里士多德稱，任何事物之界說，即爲該一事物要素之說明。如吾人界說「人爲有理性之動物」，或界說「教堂爲依耶穌教義而崇拜頂禮上帝之房屋」，此「有理性之動物」，及「依耶穌教義而崇拜頂禮之房屋」即爲人與教堂之要素之說明。但吾人若謂「人喜游泳」，或謂「人喜觀電影」，則稍有識者，必一望而知其非人之所以爲人之本質或要素。人不因不游泳或不觀電影，而失其爲人之資格。此特人之偶性而已，偶性與本質之分，稍明傳統邏輯者，皆所熟知。然此種熟知之邏輯區分，談政治或從事實際政治者，即常加以忽視。蓋任何政治制度，皆有其本質，亦有其偶性。如民主政治有民主政治之本質，亦有民主政治之偶性。元首公選也，主權在民也，民意有表達之機會也，官吏受人民之監督也，此種種者，或爲民主政治之本質。（作者不敢肯定上述各點，即爲民主政治之本質，如肯定之，即須另有說明。本文非專論民主政治，故僅能作此不肯定之辭。）但民主政治，究應爲內閣制，抑應爲總統制；究應有兩大政黨之對立，抑不必有兩大政黨之對立；究適宜於土地狹小之國家，抑亦適宜於土地廣闊之國家；此種種者，即不能，或極不易，認爲民主政治之本質。正確言之，此種種者，實依一國之環境與歷史而異。此乃民主政治事實上之狀態，或歷史上之狀態，而非即民主政治之本質或要素。吾人亦可謂此乃民主政治之偶性，而非其本質。設吾人認爲英國民主政治之成功，緣有兩大政黨之對立，互相起伏，互相監督，故任何國家，如欲實行民主政治

，亦必設法培養兩大政黨之對立，否則，民主政治，無由成功。此則未免混本質與偶性爲一談，誤認民主政治之偶性爲其本質。若是之錯誤，雖績學之政論家，亦常不免，一般之談政治者，更深信而不疑。事之可怪，莫過乎此。試問如有人認爲英國民主政治之成功，緣有帝王之高居其上，故任何國家，如欲實行民主政治，亦必設法立一帝王，則吾人有不笑其說之謬妄者乎？若謂帝王之存在，乃民主政治上偶有之事實，而兩大政黨之對立則不然。因此，民主政治可不必有帝王，然不能不有兩大政黨之對立。此其持論，亦難令人置信。吾人決不信英國兩大政黨之對立，非歷史上演變之事實。此稍通英國政治史者，所可共證。作者決不反對民主政治下可有兩大政黨之對立，作者亦不否認英國民主政治之成功，或由於兩大政黨之對立，作者所否認，或所懷疑者，卽謂兩大政黨之對立，乃民主政治之必要條件或要素，無則民主政治不能成功之一點。作者更認爲此種錯誤之所由成，或因談政治者不明本質與偶性之分所致。此則邏輯之學或有助於吾人關於政治之認識者也。

第三，政治之事，人皆知以行動爲主。政治如不重行動，實無政治之可言。昔人謂：「爲政不在多言，顧力行何如耳。」此當爲不刊之確論。然所謂力行云者，決非盲目冥行之謂，亦決非無知妄行之謂。有行必有知，知與行必合一，而在某一意義上，且不能不合一。王陽明主知行合一之說，謂：「知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成？若會得時，只說一個知，已自有行在，只說一個行，已自有知在。」意齊克羅齊氏亦主知行合一之說，彼

謂世間無純粹之理論人，亦無純粹之實踐人。所謂理論人者，必同時爲實踐人，所謂實踐人者，亦必同時爲理論人。在理論工作中，必包含意志與行動。在實踐工作中，亦必包含理論與思維。吾人不能否認滑鐵爐之戰，不包含理論與思維在內也。吾人亦不能否認但丁之神曲，不包含意志與行動在內也。理論與實踐合一，即知與行合一。可見知行合一，中西哲人，均有同感。如吾人承認知行合一，則吾人不能不承認邏輯之與政治有關。政治上之行動必輔以邏輯上之思維。蓋行動有精密與粗疎之分。所謂精密之行動者，即慎思明辨後之行動也，或曾經慎思明辨之學之訓練而出之行動也。所謂粗疎之行動者，即毫無思索之行動也，或未經邏輯訓練之魯莽者之行動也。政治雖重行動，然所重者爲精密之行動，而非粗疎之行動。粗疎之行動，不惟非任何政治所需要，且必爲任何政治所排斥。誠以政治行動，影響至鉅。一行一動之不慎，小之足以危害一己之生命，大之足以危害邦國之安全。故偉大之政治家，於決策行動之前，往往皆經過精密之考慮與思維，然後其行動，方能精密而無誤事之虞。雖政治行動，有時亦需要迅速，而不容吾人之過於深思。第迅速決非不思。不思之迅速，足以誤國害民而有餘。希特勒之決策攻蘇，其行動或極迅速，然其錯誤即在於不思。須知思維並不妨礙行動之迅速。吾人常能於極迅速之行動中，表現精密之思維。如此次盟軍之在法國海岸登陸，其行動固極迅速，然亦爲精密思維之表現。甚而法國海岸之一粒沙，亦未嘗不爲盟軍之思維所考察。邏輯學者中（如英之席勒氏），固有謂推論足以阻礙行動，或爲行動之遲緩者。然此特指明顯之推論言，自潛伏

之推論言，則未必如是。潛伏之推論可構成迅速之判斷，而迅速之判斷可產生迅速之行動。速思速行，非不可能。但欲求速思速行，或使行動於迅速中仍不失其精密性，則思想之訓練，或邏輯之訓練，自有裨益。政治家如缺少邏輯之訓練，至底限度，必為一種損失也。

第四，政治家當有一貫之思想與主張，亦當有一貫之意志與行動。政治家雖有時不能不改變其主張，有時不能不改變其行動，但若其主張與行動，時在變易中，今日之主張如此，明日之主張如彼，今日之行動如此，明日之行動如彼，則此一政治家必無成功可能。政治上之成功，恃乎主張與行動之一貫而堅定，而不恃乎主張與行動之屢變而屢易。屢變屢易之主張與行動，縱能應變於一時，決不能維持於永久，學術上或可不惜以今日之我與昨日之我戰，政治上則決難容許吾人之朝令而夕改。朝令夕改為政治家之大忌。南宋之亡，亡於其和戰之主張不堅定也。忽而主戰，忽而主和，結果不知所以為戰，亦不知所以為和，君臣上下生活於和戰不決之狀態下，互相批評，互相推諉，而南宋以亡。此一教訓為讀史者所深知。即政治家之因主張不堅定而失敗者，為例亦不少。楚項羽於鴻門之宴，不殺沛公，此項羽之主張不堅定也。韓信臨死曰：「吾不用蒯通計，反為女子所詐，豈非天哉！」此亦韓信之主張不堅定有以致之耳。可見政治主張之堅定，乃政治家成功之常例。但吾人當如何求政治主張或行動之堅定耶？須知一種主張之所以不堅定者，必吾人對於此一主張有所疑，或對於另一主張有所羨。有所疑或有所羨，自不能堅守其主張，而必見異思遷焉。欲吾人對於某一主張深信不疑，一方面吾人須能認識

某一主張之理論基礎，另一方面吾人須能辨別另一主張之真僞利弊。設吾人對於某一主張之理論基礎絕無所知，而但爲盲目之信任，則當此一主張受他人之批評時，吾人鮮有不發生疑慮者。又設吾人對於另一主張之真僞利弊不能辨別，則當他人以另一主張向吾人宣傳時，吾人亦鮮有不受其誘惑者。政治上之朝秦暮楚，忽左忽右，所以史不絕書者，卽由彼等燭理未真，辨別力弱而已。故政治訓練，當以思想訓練爲主，而思想訓練又當以邏輯訓練爲主。以邏輯訓練其思想，使能自明其主張之理論基礎，復能辨別另一主張之真僞利弊，則主張必堅定，而不慮其有所疑或有所羨矣。此又邏輯之於政治有關者也。

上列四點，略明邏輯之與政治，確有連誼。昔希臘哲人柏拉圖著「共和國」語錄，主張哲人爲王，而哲人最高級之訓練，則爲辯證學。推柏氏意，似謂不通辯證學者，不能治國。所謂辯證學，在柏氏，亦可視爲邏輯。卽孔子之主張正名，在寬泛意義上，亦可謂已窺見邏輯與政治之關係。惟不論孔子論政，是否亦重邏輯，然邏輯之於政治有關，則作者認爲必無人可加否認也。

論民族生存權

今日世界民族在爭生存中，然民族之生存權何來，每一民族不易言也。民族生存權之一問題，政治學者，多存而不論。一民族之應生存，似為政治學者所假定而不加討論之大前提。此一大前提之理論基礎，即為本文所欲探究者。

本文所謂民族，義兼國家。民族與國家，雖有區別，然在本文中，可不必加以區別。言民族，亦言國家。所謂民族生存權，亦可說為國家生存權。此民族或國家之應否生存，表面似不成問題，以任何一民族決不願自行否認其生存權。然自此一民族之於他一民族言，則此一民族可否認另一民族之生存權。帝國主義之侵略，與今日軸心國家之亡人國者，所持理論，直接間接，皆在否認其他民族之生存權。反之，同盟國家之反抗軸心國家，則在肯定其他民族之生存權。但不論肯定或否認，均必有理由，均必有其理論基礎，問題在此理由或理論基礎是否正確或鞏固而已。以故，一民族之生存受威脅時，民族之生存權，乃成問題。任何民族莫不曰，彼有生存權也。然若究問其生存權之從何而來，或究問其何以當生存而不當滅亡之理由，則不可知所答，或答而未必當理也。

民族生存權之理論基礎，在西洋政治哲學上，雖無明確之討論，然據作者觀察所得，當不外如下之四種理論：一為訴諸神意，二為訴諸自然，三為訴諸國際法，四為訴諸歷史事實。此

四種理論，均有相當理由，均常爲政治學者有意或無意中所引用。然民族之生存，如僅以上述理論爲基礎，則此基礎，仍非鞏固之基礎。試言其故。

自訴諸神意者言，以爲民族之生存，乃是神意。神以生存之權，賦諸各民族。此各民族之生存權，實神所授。如德哲黑格爾嘗謂國家之生存，乃神所意志，除神所意志外，不能有其他解釋。如意之政治家瑪志尼亦謂每一民族均負有神之特殊使命，是其存在，卽爲完成神之使命而存在。此種神意說，理若極成，然細究之，則困難殊多。蓋神之有無，不可知也。縱知有神，而神意如何，亦難明也。且滅人國者，仍可假神意之名以行，是雖有神，何益於弱小民族？瑪志尼謂英國之使命在工業與殖民，俄國之使命在教化亞洲，波蘭之使命在爲斯拉夫民族之盟主，德國之使命在思索，法國之使命在行動，而意國之使命則在結合思索與行動。是彼在神意說中，已將弱小民族之生存權，加以否認。如此爲神意，則弱小民族，惟有否認神意。可見在神意說下，弱小民族之生存權，實無保障也。

自訴諸自然者言，以爲民族之生存，乃一種自然權利。個人有生存之自然權，民族當亦有生存之自然權。十七十八世紀間，自然權利之說盛行，如英之洛克，如法之盧梭，如美之查佛孫，莫不異口同聲，認人類均有生存之自然權。查佛孫嘗曰：「人是合理之動物，由自然給與權利，及給與天生的正義之感。」彼等直接所擁護者，雖爲人權，然間接所擁護者卽爲民族或國家之生存權。因否認某一民族之生存權隨必否認某一民族內個人之生存權。但民族之生存

權，如爲自然所賦，則民族之滅亡，亦爲自然所致。在自然界內，生固自然，滅亦自然。生滅同爲自然界必有之現象。民族之興，出乎自然。民族之亡，亦可謂出乎自然。謂自然爲有知耶？則與神意說同。謂自然爲無知耶？則民族之興亡，何關自然。荀子天論篇有云：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。」荀子之所謂天，卽自然也。楚項羽於烏江自刎時，曰：「此天亡我也。」天興人國，亦亡人國。求生存之權於天或自然，此天或自然所給者，不必卽爲生存權也。

自訴諸國際法者言，以爲民族之生存，爲國際條約所保障，一民族之生存權，實自國際法而得。第一次世界大戰後，歐洲新成立之國家，其生存權不能不謂爲確是國際法所授。無凡爾賽條約與國際聯盟之規定，此等新興國家，卽無存在可能。雖其他弱小國家之存在，似亦得力於國際法。九一八事變後，我國人士中，亦有希望國際聯盟與華盛頓條約保障生存之幻想。但幻想究竟是幻想。國際法之爲物，固能保障民族之生存，亦能破壞民族之生存。民族之生存權，如僅建立於國際法之基礎上，或僅恃國際法爲唯一之保障，則此民族之生存，隨時可失去其存在之理由。以國際條約可被勿視，可被修改，甚而可被消滅。此國際條約一被忽視，修改，或消滅，則民族之生存權，可卽隨之而歸於無有。如此次大戰，萬一軸心國家有勝利之可能，吾知世界將有不少民族必在國際條約之規定下而失去其生存。可見以國際法爲民族生存之理由，究不可恃也。

自訴諸歷史事實者言，以爲民族之生存，乃歷史的事實，有歷史之民族，卽有生存之權利。換言之，民族之生存權，實基於已成的事實上。民族之已生存者，卽應生存。此雖言之成理，然事實仍是事實。事實上存在者，理論上未必卽應存在。如民族之生存，僅以事實爲基，則事實變更，生存之權，可以消失。歷史上有尙生存之民族，亦有已滅亡之民族，如以事實爲理由，則已滅亡之民族，基於滅亡之事實，卽永應滅亡。且滅人國者，亦常以造成已成事實爲理由。蓋生存爲一事實，滅亡亦爲一事實。有生存之事實者應生存，有滅亡之事實者，非卽應滅亡耶？果爾，則侵略國家固可振振有辭，不令已滅亡之國家，恢復其生存矣。是則以歷史事實爲民族生存之基礎者，仍有問題也。

上述四種理論，均有困難，均不足爲民族生存權之鞏固基礎，如吾人欲爲民族生存權成立一鞏固之基礎，必須於上述理論外，另尋理論。作者認民族之生存必有其玄學基礎，如人之生存必有其玄學基礎。無此玄學基礎，則不論任何理由，皆可不成其爲理由。蓋玄學所追求者爲終極之理由，非有終極之理由，則其他理由無安立處也。竊認民族之生存，應在下列之假定上，乃能獲得終極之理由：

- 一、應假定宇宙爲一精神團體，或爲一有生命，有意志，有價值之大我。
- 二、應假定此精神團體或大我，卽以世界各民族爲其構成部分，爲其不可少之單位。
- 三、所謂不可少之單位者，謂此精神團體之存在，實依乎各民族之存在，如有任何一民族

滅亡，則足以破壞此團體之統一，足以減少此團體之價值，甚而使此團體不成其為團體。

四、一民族之應否生存或能否生存，即視此一民族是否為宇宙精神團體不可少之單位，亦即視此一民族之生存有無價值。如有價值，則此一民族，自宇宙精神團體言，即為其不可少之單位，即應有生存之權。否則，如此一民族之生存絕無價值，自宇宙精神團體言，該一民族即非其不可少之單位，即失其應有之生存權。蓋無價值之民族，對此團體，無所損益，無所損益，即等於零，等於零者，其生存之理由，即消失也。

作者於民族生存權之理論基礎，其大綱約如上述四點。茲所欲問者，民族之生存，何以當有此假定？及此假定是否有正確之理由？先答前問，次答後問。

民族之外為宇宙，宇宙含藏民族。此含藏民族之宇宙，可為物質的，亦可為精神的。使整個宇宙為物質的，則無所謂意志，無所謂價值。無意志，無價值之宇宙，對各民族之生滅存亡，自不關心。宇宙之於民族，成為截然不同之二物。宇宙之內，多一民族，與宇宙無關係也；少一民族，亦與宇宙無關係也；民族與民族間之鬥爭殘殺，更與宇宙不關痛癢。如是，則民族在宇宙內，即失其不得不存在之理由。反之，如整個宇宙為精神的，則此宇宙為有生命，有意志，有價值之宇宙。此種宇宙對於民族之生滅存亡，決不能視若無睹。多一民族，或可增高其價值，少一民族，亦可減少其價值。蓋有生命，然後有價值可言。有此有生命之宇宙，然後民族之生存，可對宇宙為有意義，有價值。否則，宇宙之本身固無意義，無價值，而民族之生存

，亦於宇宙爲無意義，無價值。故必假定宇宙爲精神的，爲有生命的，而民族之生存權，乃有基礎。

但僅假定宇宙爲精神的，此精神的宇宙可爲「黑漆一團」之宇宙也，可爲渾然一片，毫無分別之宇宙也。換言之，宇宙可爲一種普遍，而此種普遍是抽象的普遍，是純粹的普遍。在抽象的普遍或純粹的普遍下，一切雜多，一切殊異，皆爲其所併吞，所消滅。如是之普遍，卽不能有個體之存在。宇宙之爲普遍，若爲此種普遍，則各民族之獨立生存，可被否認，以各民族在此種宇宙內，不能保存其個性也。故必假定宇宙爲精神的團體，而此精神團體則以各民族爲其不可少之單位，此一假定，實認宇宙之爲普遍，乃具體的，而非抽象的。所謂具體的普遍，乃普遍之含藏特殊者，乃普遍之不消滅個體者，亦卽同中有異，異中有同之普遍。此種普遍，不離特殊，而非卽特殊，包有特殊，而不併吞特殊。此乃英哲人鮑桑克所謂真正之個體，經由同一與雜多而實現者。宇宙之爲物，必爲如是之個體，如是之普遍，然後各民族，乃能在宇宙中，獲其應有之地位，獲其生存之權利。蓋此種宇宙之存在，卽以各民族之存在爲條件，不能外乎各民族之存在，而別有存在。同時，各民族之存在，亦不能外乎宇宙之存在，而別有存在。宇宙與各民族間之關係爲有機的，爲全體與部份間之關係。此猶如人身之於其細胞及耳目口鼻然。耳目口鼻在人身中應有生存權，以非有耳目口鼻，人身不成其爲人身。然耳目口鼻若非假定有人身，則耳目口鼻之生存，卽無意義，卽失其不得存在之理由。此喻至明顯。民族

生存權所以不能不有上述之假定者，思之可得其故也。

惟民族之生存，雖不能不有上述之假定，然此假定仍可為吾人之幻想，未必有正確之理由。所謂宇宙為一精神團體者，事實上，可不如是。欲證明宇宙為一精神團體，自非易事。本文無此企圖。凡理解黑格爾以至柏烈得萊及魯一士諸人之哲學者，當知彼等之主要工作，即在證明宇宙為一精神團體，亦即彼等之所謂絕對。作者不思於此詳述彼等之理由。所可言者，謂宇宙為一精神團體，在思想上決不矛盾。思想之感覺矛盾者，為無系統，或無統一之雜多。對於有系統或有統一之團體，思想必不覺其矛盾。無矛盾者，即有存在之可能。有存在之可能，則宇宙之為一精神團體，便非幻想。且有存在之可能者，如事實上要求其存在，則事實上，即可認為存在。今宇宙之為一精神團體，事實上，民族之生存不能不要求其存在，是吾人在事實上，即有正確之理由，認此精神團體為存在也。若謂經驗上無法窺見此精神團體之存在，因而吾人可懷疑其存在，則印度哲人泰戈爾氏有極好之回答。泰戈爾在「人的宗教」一書嘗稱，如吾人以不見「普遍人」之全部，而懷疑「普遍人」之存在，則吾身之細胞，亦可以不見吾身之全部，而懷疑吾身之存在。蓋在全體中者，未必即能見全體，如在屋中者，決不能見全屋。人不可以不見全屋之故，而懷疑全屋之存在，則又安可以不見此精神團體之故，而懷疑其存在耶！

一種假定，如為事實所要求，復於理論無矛盾，則此種假定，即可安立。作者之假定，即建立於此種條件上。有此假定，民族之生存權，乃可不成問題。任何民族，在此假定下，均有

要求生存之正當理由，而其生存，亦不能爲他一民族所否定。所能否定一民族之生存者，惟有一民族之本身。一民族，如不成其爲民族，如不能維持其統一，不能對世界文化有所貢獻，則此一民族在宇宙內，卽非其不可少之單位，由之，其生存之正當理由，亦可喪失。此猶如吾身之手足等。若手足等麻木不仁，或已受毒而足以影響全身時，此手足等，卽在吾身，不能有存在之理由。然手足等，若均在健康狀態中，則手不能否認足之存在，足亦不能否認手之存在，手足同爲全身不可少之單位故。同理，如各民族同爲宇宙不可少之單位，則任何一民族決不能否認另一民族之生存。各民族在宇宙內，同負有特殊之責任，同有相等之地位。自謂一民族比其他民族爲優越，因可有宰制其他民族之權者，此爲侵略主義者之狂想，非有終極之理由者也。

是一民族之生存權，在作者假定下，一方面固基於宇宙本身之性質，一方面亦基於民族本身之努力。非宇宙性質確爲一種精神團體，則民族無生存之必要理由；然若非民族本身之努力，則此生存之必要理由，亦可自行喪失。一民族之生存權，不能安坐而得，縱可安坐而得，亦不能安坐而守。生存須有生存之代價，無生存之代價而求生存，求未必卽得，卽得亦必失之。故一民族欲求生存，須自行努力，須自行證明其爲宇宙不可少之單位，然後其生存方有正當理由，亦方有安全保障。

民族生存權之理論，作者所欲言者止此。此種理論，在某一意義上，亦可視爲三民主義之

理論。三民主義雖無明文論及此點，然其所涵蘊之理論，實應爲此種理論。三民主義第一講，認欲維持中華民族之生存，第一，須保持中華民族之統一，第二，須恢復吾人固有道德，第三，須恢復吾人固有智能，第四，須恢復吾人固有能力。此其意無異謂，中華民族之生存權，即基於中華民族本身之價值，亦即基於中華民族本身之光榮歷史。中華民族本身之價值，及其光榮歷史，實所以使中華民族在宇宙精神團體內成爲不可少之單位者。非有中華民族，則宇宙精神團體，可減少其價值，可不成其爲團體。中華民族之有生存權，及應有生存權，此宇宙精神團體要求之也，中華民族本身之價值及其光榮歷史證明之也。此中華民族之生存權，乃無人能加以否認者。然中華民族若不繼續努力，若不自求進步，若不設法保全其光榮之歷史，則中華民族在宇宙內之地位，可自行取消之。三民主義開始卽以求民族之統一，及求恢復固有道德，固有智能，與固有能力爲言者，實有見乎此。是三民主義若有民族生存權之理論，則其所言，當與作者所言無異也。

總之，作者認爲求民族之生存，在實現民族精神於宇宙精神中，爲在宇宙精神盡其應盡之職責，亦卽在對世界文化有其特殊之貢獻。此爲民族生存權之唯一基礎，捨此無他也。

戰後的社會道德

美哲培黎氏嘗曰：「道德之發生與動機，實絕對與生命之發生與動機相同。」又曰：「道德之爲物，直爲自殺與充實生命間之強迫的選擇。」斯言也，無異謂道德卽生命，有道德，乃有生命可言。拋棄道德，卽拋棄生命，亦卽等於自殺。生命之所在，卽道德之所在，有生命，有人類，斯有道德。時無古今，地無東西，人無文野，道德乃生活上絕對不可缺少之條件。社會所以存在，實得力於道德。實以道德爲其必要之支柱。道德崩潰，社會必隨之而崩潰。馬克斯輩經濟史觀之最大錯誤，在忽視道德本身之力量。蓋經濟結構無道德，此經濟結構必無存在可能。試問今日之談經濟組織者，能置合作、信用等道德問題於不談耶？人相欺詐，信義掃地之狀態下，經濟組織又能一日存在耶？經濟可影響道德，道德更可影響經濟。不談道德，唯談經濟，則經濟組織，必無法成立。經濟如是，一切社會生活亦如是。社會必有維持社會之道德。此維持社會之道德動搖，則社會必在危險狀態中矣。

社會道德之重要，略如上述。謀社會之改進，自不能不謀社會道德之改進。謀挽救崩潰中之社會，自應先挽救崩潰中之道德。戰爭之後，一切混亂，人心未定，秩序未復，社會道德之墮落，固意中事。任何國家，或所難免。然以今日我國之情況言，則其社會道德之敗壞，實超出任何國家之上。作者自內地歸來，所見所聞，均足痛心。爭權於朝，爭利於市，倉有餘粟，

野有餓殍，人不知禮，亦不知恥。熙來攘往者，幾不知有道德之一事。深居默念，憂心忡忡。此而不言，將何所言？輒舉數端，爲社會人士一述之：

一曰見利忘義也。我國儒家思想，向嚴義利之辨。論語稱：「富與貴，是人之所以欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以惡也，不以其道得之，不去也。」所謂不以其道者，不義不爲而已。不義，雖利之所在，棄之如遺。故孟子見梁惠王，卽曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」董子有「正其誼，不謀其利，明其道，不計其功」之言。利非不可求，但須輔之以義。義重於利，不義卽當棄利。此種重義輕利之傳統思想，實所以支持我國數千年之社會於不墜者。民初淺識者流，震於西洋之功利主義，對此嘗多所抨擊。抗戰期間，以本身經濟之枯竭，公教人員，生活低下，社會人士乃一反重義輕利之風，羣趨於利，民與民爭利，官亦與民爭利，官僚資本，無孔不入。利之所在，不顧一切。走私漏稅也，勒索敲詐也，受賄枉法也，任何傷天害理之事，莫不優爲，此種風氣，沿至今日，且有益熾之勢。人知有利，不知有義。人與人間之往來，悉以利爲基，利盡，雖至親好友，避之惟恐不及。昔曾文正公有言：「無兵不足深憂，無餉不足痛哭，獨舉目斯世，求一攘利不先，赴義恐後，忠憤耿耿者不可亟得，或僅得之而又屈居卑下，往往抑鬱不伸，以挫、以去、以死；而貪饕退縮者，果驥首而上騰，而富貴、而名譽、而老健不死。此其可爲浩嘆者也。」讀者思之，曾氏所言，有一字一句，不可移用於今日者乎！

二曰有物無人也。所謂有物無人者，知有物而不知有人，重物質之積聚與享受，而缺乏對人類之仁愛與同情而已。我國儒者，仁愛爲懷，傳統主張，重人輕物。論語稱：「廐焚，子退朝。曰：傷人乎？不問馬。」孔子所以不問馬者，非不愛馬也，人重於馬也。人與馬之比較下，不能不重人而輕馬。甯可有人而無物，決不可有物而無人。可爲人之故而犧牲物，決不可爲物之故而犧牲人。物之多少與物之有無，儒者視之，殊不介意。顏子之所以能「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂」，而不改其樂者，職是故耳。惟儒家此種精神，以西洋物質主義之侵襲，早已爲社會人士所唾棄。抗戰之際，物質缺乏，公教人員，衣食不足，影響所及，物質地位，益爲重要。昔日對物質之積聚，不感興趣者，今亦羣起謀物質之積聚。囤積物資成爲社會之普遍現象。官僚奸商，資本雄厚者，更大量囤積。因而社會物資集於少數人之手，待價而沽，價格任其操縱。物價日高，生活日苦，此爲主因。其無力積聚者，乃不能不忍饑捱餓，而貧、而病、而死。物資非無，而人多餓死。富而有物者視之，若秦越也。甚則有假慈善之名，而行中飽之實者。如最近善後救濟總署廣東分署，舞弊案件，層見叠出，卽爲彰明顯著之一例。心術險惡，人情淡薄，至今日而無以復加。蓋重物，則有物而無人，人可餓死，而物須積聚。風氣如斯，社會道德尙堪問耶！

三曰禮貌缺乏也。我國向爲禮義之邦，素崇禮節，孔孟教人，亦首重禮。論語孟子，言禮之文至多。曰克己復禮，曰立於禮，曰約我以禮，一切莫不以禮爲根據。蓋認禮乃天理之節文

，所以爲成德之準。吾人所有品德，如不合禮，卽皆有弊。孔子因曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」禮之重要，於此可見。故歷代儒者，皆能守禮而勿失。曾文正公嘗曰：「古之君子所以盡其心養其性者，不可得而見；其修身、齊家、治國、平天下，則一秉乎禮。自內焉言之，舍禮無所謂道德，自外焉言之，舍禮無所謂政事。」視禮爲道德政事之本，禮之重要，更爲明顯。惟我國此種重禮之風，迄乎今日，已有淪胥以盡之勢。五四運動時，倡新文化運動者，以「吃人禮教」之口號，對我國舊禮，攻擊不遺餘力。青年學子，樂放任，喜自由，聞此口號，遂相率棄舊禮如敝屣。人與人間之往還，幾不知有禮貌之一事。對友輩無禮，對師長亦無禮。如今日大學生之於教授，絕無禮貌可言。途中相遇，有如路人。甚則借教授之書，亦不親送還家，課室講堂，卽爲其讀書之所。又如今日之新貴，一登龍門，聲價十倍，今日爲官，明日卽視友輩或長輩如部屬，雖屢次見訪，亦絕不還禮。下不知禮，猶可恕也，上不知禮，其何說耶？須知禮可損益，繁簡因時，然若干必要之禮節，則絕無廢棄之可能。雖在西洋，對師對友，亦有其不可缺少之禮貌。若今日國人之所爲者，實古今中外之所無。詩云：「相鼠有禮，人而無禮。人而無禮，胡不遄死？」試問此種絕無禮貌之社會，我輩尙能一日居耶！

四曰廉恥掃地也。在嗜利逐物而無禮之狀態下，廉恥掃地，實爲必然之結果。蓋嗜利者，知有利而不知有其他。眼中所見，但爲金錢。金錢所在，必千方百計以求之，雖犧牲個人之地

位、名譽、與人格，亦所不惜。錢在官僚，則屈膝於官僚。錢在市儈，則屈膝於市儈。甚而錢在販夫走卒，亦屈膝於販夫走卒。諂諛阿媚，卑污苟且之事，竟公開爲之，且自鳴得意。其不知人間有羞恥事，已臻頂點。嗜利者如是，逐物者亦然。至無禮，則彼此無禮。己不以禮待人，人自不以禮待己。官上有官，奴視人者，人亦奴視之。互相奴視之結果，廉恥之念，乃無形消失。奴顏婢膝之事，遂視爲當然。笑罵由他，好官自爲者，幾於遍地皆是。過去漢奸國賊之所以多，今日貪官污吏之所以不絕，故卽在此。孔子曰：「邦無道，富且貴焉，恥也。」今之富且貴者，雖無其德而居其位，不惟毫無恥心，反思以此傲人。趨炎附勢者，從而逢迎之，恥心益失。古人之所謂廉恥，所謂氣節，今日社會多不知爲何物。如昔魏孫資劉放用事，辛毗不與往來。子敞諫之，毗正色曰：「吾立身自有本末；就與孫劉不平，不過令吾不作三公而已。」試問古人此種氣節，今日士林中尙可得耶？

由是以言，今日之社會，乃嗜利之社會，乃逐物之社會，乃無禮與無恥之社會。戰爭之後，百廢待興，勝利雖獲，危機仍伏。此正吾人振作有爲之時，奈何社會一切尙腐敗若斯！曾文正公之言曰：「干戈之後，上自縉紳先生，下逮廝役走卒，皆宜有愴惕創痛之意，以懲前而毖後；若仍酣歌恆舞，事過忘憂，漫無悔禍之意，而各逞亡等之欲，則此間之亂萌，尙恐未能遠息。」吾爲此憂，吾爲此懼。骨鯁在喉，一吐爲快。知我罪我，所不計矣！

到世界和平之路

英前首相邱吉爾最近在英下院宣稱：新世界大戰之種子已在散播中。劫後人民，聆此一語，必談虎色變，心胆俱裂。哀此子遺，果不能從此休養生息，度其殘年歟？世界和平，果為絕無希望之事歟？人類必永在互相吞噬中，以毀滅其自造之文化歟？吾思之，吾重思之，吾知其然，吾不忍見其然。即稍有人性者，亦不忍見其然也。無人願自掘其墳墓，然今日人類似均在自掘其墳墓。戰後之和約未成，另一大戰之呼聲又起。人非喪心病狂，必不願見大戰之再起。惟當前事實，確極可憂。邱氏之言，並非夢囈。設吾人不知警惕，一任世界政局，自行演進，不為之所，則邱氏或不幸而言中矣。可憂在此，可懼亦在此。世界和平，本非絕望。以戰爭為人所自造，人所自造者，人必能消滅之。謂戰爭為無法消滅者，誠如孟子所謂：「是不為也，非不能也」而已。事在人為，和平有路，請以書生之見，簡略述之：

一曰起信。信仰和平，即為到和平之路，此非作者之私言也。美哲詹姆士寫「生命值得生存否」一文，末段有一語云：「不必對生存有所恐懼，相信生命值得生存，則你之信仰，即可助你造成其為事實。」作者嘗疑其言，後始覺其為不刊之論。蓋相信生命有價值者，必努力有以善其生也。有以善其生，則此生命必有價值。反之，不相信生命有價值者，則在毫無信仰之狀態下，必輕視生命之本身，必不知所以善其生，因而絕無顧忌，妄作妄為，其生命自無價值

可言。可見生命之有無價值，實依乎吾人之有無信仰。同理，世界和平之有無可能，亦依乎吾人之有無信仰。如吾人相信世界和平爲可能，則吾人必努力謀世界和平之實現。吾人之所作所爲必向此一目標而趨。吾人必孜孜不倦，夢寐以求之。結果，世界和平或有實現之可能。所謂「信者得救」，當非虛語。反之，如吾人不相信世界和平爲可能，則吾人必各謀自衛之道，必各謀自身之安全，更必各謀本身之強大。吾人必積極準備作戰。吾人必彼此不信任，必互相猜忌，必爾虞我詐。設吾人自認爲力足以壓倒他人時，吾人必以安全爲藉口，而對他人有所要求。若他人認爲力足以抗我時，則衝突必起，戰事必生。戰爭之原因雖多，此種信心之缺乏，實爲主要。人類之一大悲劇，卽由人類之於和平缺乏信心。作者可以斷言，古今政治家實少（或絕無）相信和平爲可能者。不論彼等在語言文字上之表達爲如何，彼等之內心卽不相信和平爲可能。邱吉爾不相信，史太林不相信，杜魯門亦不相信。彼等若真心相信和平爲可能，彼等將被目爲愚笨之政治家，或誤國之政治家。彼等不願誤國，故彼等不能不對戰爭有所準備。彼此準備，卽爲彼此衝突之先導。此爲信心缺乏無可避免之後果。世界和平在信心缺乏之情境下，必無獲得之可能。吾人不信和平，和平卽不來臨。到和平之途無他，相信和平有可能而已。

二曰求仁。求仁爲到世界和平之路，亦爲老生常談，非作者之私言。儒家言仁，其義甚深。此與墨家之兼愛，或耶教之博愛，有毫釐之差，不可不辨。蓋儒家認爲仁乃內發，非從外鑠。此內發之仁，必先覓得其根源所在，從而加以培養，乃有發展之可能。故儒家特重孝道，特

重家庭道德之建立。有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本歟。」視孝弟爲求仁之本，卽已窺見仁之根源。仁非外來，乃每一人之所自有。此每一人之所自有者，於何見之？見之於父母子女間之愛而已。父母之愛子女，或子女之愛敬父母，本乎天性。孝經所謂：「父子之道，天性也。」者，指此而言，孟子所謂：「不學而知，不慮而能」之良知良能，亦指此而言。此本乎天性之愛，乃人間最純潔、最真摯、最可寶貴之愛。惟此種愛雖人所共有，不加培養，卽有萎縮消滅之可能。儒家因重視此種愛之培養，乃重視孝。其意在使吾人由愛敬一己之父母，進而愛敬他人之父母。由親親而仁民，由仁民而愛物。由老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。由齊家而治國，由治國而平天下。一步一步，逐漸外推。以孝爲起點，而以仁天下爲終點。此乃不容混亂，不容躐等之程序。吾人不能忽視家庭之愛，一躍而言愛上帝、愛人類、愛世界。不培養父母子女之愛，卽欲培養愛上帝、愛人類、愛世界之愛，此在儒家，認爲無本，認爲躐等。墨子兼愛或耶教博愛之說，所以不爲儒家所同情，其故在此。如耶穌謂：「我非爲人世送和平來，特送一刀來。我將令子疎其父，女疎其母，媳疎其姑，而視其仇如家人。彼愛父母勝於愛我者，非吾徒也。」此乃孝經所非，認爲不近人情者。卽明儒王船山氏亦有一「博則其愛也弛」之評。蓋不愛一己之父母，卽難愛他人之父母，不愛一己之國家，卽難愛他人之國家。父子之愛，先行消滅，則一切愛，必隨之消滅。嘗謂由耶教之說，乃如家有良田，不事耕耘，任其荒蕪，成爲不毛，然後以一朶鮮花（博愛），植諸其上，而望其生長而已。此豈有希望之事耶？故

爲世界和平計，吾人當使人與人間有愛之洋溢。但欲使人與人間有愛之洋溢，則當如儒家之求仁，先從孝弟着手，然後擴而充之，以及於國家天下。此乃爲有本之愛，此乃爲持久之愛，此乃足造成世界之和平。

三曰重人。戰爭之起，起於重物而輕人。古代爲爭城奪地而戰，現代亦爲爭城奪地而戰。戰爭之方式雖不同，戰爭之原因則一。爭煤鐵也，爭石油也，爭資源也，人可犧牲，而物須保存。在物重於人之概念下，戰爭乃不斷發生。此物重於人之概念，爲物質主義（或唯物論）之產品，亦爲資本主義之產品。在物質主義下，一切皆物，或物爲根本。物爲根本，則人非爲物之一種，即爲不如物者之一種。人不如物，則生之可也，殺之又奚不可哉？在資本主義下，人爲產物或物之工具。資本家之視餘人，曰生產者，曰消費者，一言以蔽之曰：資本家致富之工具。工具有用則存之，無用則毀之。對一工具之或存或毀，何足介意？故由物質主義與資本主義結合之世界，實爲重物輕人之世界。此重物輕人之世界，即爲互相殘殺之世界。由今之道，無變今之俗，戰爭必永無法避免，世界和平必永無法樹立。吾人如有意謀世界之和平，吾人必須改絃易轍，由重物輕人之意念，一變而爲重人輕物之意念。吾人當視人如人，不當視人如物，或不如物。吾人當視人爲目的，不當視人爲手段、爲工具。德哲康德嘗曰：「你當對待人類，不論自身或他人，總當視爲目的，不當視爲手段。」視人爲目的，即不應犧牲人以殉物，不應爲土地，爲資源而殺人。不特此也，吾人當視己國己族之人爲人，亦當視他國他族之人爲

人，有同等之尊嚴，有同等之價值。吾人決不能爲增加己國己族之物質，而殘殺他國他族之人。吾人當一本人重物輕之主張，由己國而推之於他國。能如是，則世界和平，或有希望也。

起信也，求仁也，重人也，皆作者認爲到世界和平必經之路。不由此路，則斷港絕潢，無由至海。吾知今日之實際政治家，或經濟家，必笑作者所言爲迂闊，爲不切實際，爲忽視現實之理想。果有此評，作者自樂於接受，然世界和平，固理想也，不談理想，不謀理想之實現，則理想永無實現之一日。歷史上人類鑄成之大錯，其爲忽視理想乎？果爾，作者所言，或有一

癩之價值也。