

國 民 文 庫

國 民 修 養 類

中 國 國 民 道 德 (下)

姜 琦 編

臺 灣 省 政 府 教 育 廳 編 審 委 員 會 編 輯

臺 灣 書 店 印 行

編印國民文庫旨趣

程璟

臺灣省教育廳編審委員會，爲求充實本省同胞精神食糧，特遵照卅八年三月全省行政會議之決議，編印國民文庫。

本文庫旨在闡揚我國固有文化，灌輸現代科學知識，而以宏宣三民主義爲依歸。凡所編述，莫不着重本省同胞需要之適應，蓋冀其浸淫國故，默識遺教，增益新知，成爲適存進步世界之國民。

方今國事日亟，中央及本省之政教設施及其有關重要問題，尤爲一般國民所應深切認識與理解，本文庫亦擇列專題，循環編入，以爲政府宣曉政令之一助。

本文庫分期編印行世，暫定百種，都十類：（一）關於國民修養者，（二）關於國策政令者，（三）關於固有文化者，（四）關於現代知識者，（五）簡於美術文藝者，（六）關於心理建設者，（七）關於倫理建設者，（八）關於社會建設者，（九）關於政治建設者，（十）關於經濟建設者。各冊取材力求賅簡，文字亦以淺明爲尙。惟編印恩促，紕繆在所不免，尙希賢達君子惠予是正。

國 民 文 庫

國 民 修 養 類

羅 剛 教 授
遺 中 國 國 道 德
書

(下) 德 道 民 國 國 中 遺 書

姜 琦 編



臺 灣 省 政 府 教 育 廳 編 審 委 員 會 編 輯

臺 灣 書 店 印 行

目次

	頁數
第六章 中國國民道德之綱領	一一六
第七章 中國國民道德之教育	一六一—一三四
第八章 中國國民道德之實踐	一三四—一五〇
第九章 中國國民道德之目的	一五〇—一六九
第十章 結論	一六九—一八三

中國國民道德（下）

第六章 中國國民道德之綱領

前面各章所討論過的各個問題，大都是關於道德之形式（Form）方面的話；但是本章所將要討論的問題，是關於道德之內容或實質（Materials, or matter）方面的話居多。然而這兩方面的問題是不可分離的，乃是有互相聯繫的關係。因此，本章之主要的目的，雖則在於要討論道德之內容或實質，然而有些地方仍然不免涉及道德之形式的問題。因為本章雖則命題為「中國國民道德之綱領」，然而在未開始討論這個命題之前，有一個問題不能不先提出來作一度討論。這是什麼樣的一個問題呢？此地我們先簡單的答覆一句話：這就是關於中國國民道德之標準的問題。

什麼叫做「標準」？所謂「標準」（Standard），在表面上，多少是與前章所討

論過的「法則」(Law)相近似的；但是在實際上，這兩者却是各別的東西。因為所謂「法則」，是「自然」和「人工」各參其半；換句話說，它是客觀與主觀二者之綜合。至於本章所謂的「標準」呢，比較言之，它是含有人工的成分居多；因此，它是偏於客觀的；極端言之，它是完全屬於客觀的。原來所謂「標準」這個東西，是與社會上所謂的「制度」(System)相同；而所謂「制度」，大都是用一種權威去製成的，或者是從公眾的輿論或習俗所製成的。若論「標準」，它也是這樣的。由此，可見無論所謂「制度」或「標準」，它們都是客觀的東西。不但普通所謂的「標準」是如此的，並且我們所謂「道德的標準」(Moral standard)，也是這樣的。

復次，所謂「標準」一詞之另幾個意義「規矩」(Rule)和「準度」(Creption)或「準繩」(Test)的意思；因此，它有時與「權」(Weights)和「度」(Measure)相聯絡而稱之為「官碼」或「法碼」(Standard weights)和「法尺」(Standard measure)。惟其如此，故所謂「道德的標準」，也可以說就是「法的道德」。孟子說：「權然後知輕重，度然後知長短。物皆然，心為甚。」註一 孟子這幾句話，就是指

「道德的標準」而言，也就是我們剛纔所謂的「法的道德」意思。此地所謂「法的道德」一詞，驟聽到，似乎容易引起人們的誤會，甚至爲人所責備。因爲論者或以爲道德一本於人類的良心，或出於自由意志，而不爲法律所束縛的。殊不知道德，如前面第二章所已經說過的，在一方面講，固然是主觀的；但是在他方面講，它又是客觀的。因爲道德是主觀的，所以它要講求自由意志；因爲道德又是客觀的，所以它又要尊重外界制裁。現在姑引用孔子、國父及美國杜威等的話來證實吧。先說孔子，他所謂的「忠、恕」，單從其字義上講，「忠」字从「中」从「心」，「恕」字从「如」从「心」；統言之，這兩字，不外乎是「自由意志」的意思。但是他在另一方面說：「七十而從心所欲，不踰矩。」註二孔子前一句話，固然也是「自由意志」的意思；然而他後一句話，乃是很明白指「社會制裁」而言的。孔子在七十歲的時候，尙且說不違背社會的制裁，遑論他少年時代呢？復次，國父在一方面力倡平等自由（當然包括言論自由和思想自由在內）；但是在他方面又說：「祇有團體的自由，而沒有個人的自由。」註三最後說杜威，他在教育哲學上最初似乎是偏重於自由

主義，因為他往往太過於重視兒童個性之發展而輕視社會的制裁；但是近來他却要力謀「個人的自由」與「社會的制裁」二者之綜合，請讀他的近著「教育與經驗」(Education and Experience)一書，尤其第四、五兩章「社會的制裁」(Social control)和「自由的性質」(The nature of freedom)，便知其詳的。

以上所說的關於道德的標準之兩個意義，約言之，也祇有一個意義；它不外乎如前面第二章所說，是一般國民所共由之道的意思。不過，此地所謂「道」，並非像第二章那樣抽象的說法，乃是要具體的規定其法度的意思，不管好像道路有一定的長度和濶度一般。然則這種法度怎樣規定呢？此地先簡單的答覆一句話，這種法度是由「個性差異」和「社會需要」而規定的。先就「個性差異」而論，所謂「個性差異」，就是指國民的智力程度之高低而言的。前面第四章已經說過，在曩昔，譬如孔子所謂的「唯上知與下愚不移」及所謂的「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也」乃至中庸上所謂的「知」、「愚」和「賢」、「不肖」等，就是指「個性差異」而言的。在今日，譬如國父所發明的「真平等」原理及其所謂的「人能

盡其才」，也就是指「個性差異」而言的。照國父的意思，他以為「教育應當使智者進焉，愚者止焉，偏才者專焉，全才者普焉。」註四照孔子和國父這些話看起來，那變，道德的標準應當根據國父的「真平等」原理而規定的；換句話說，國父這個「真平等」——聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣——的原理，不啻就是智力測驗同時又是道德測驗（或稱「品格測驗」）上所應用之量尺一般。不過，在應用的時節，這個「真平等」表的兩極端所表示之所謂的「聖」和「劣」二字是否可以省去，同時又應否把「平、庸」二字合併為一而稱之為「中」，於是把八等分的偶數根據統計學上的曲線原理改為五等分的奇數，是另一問題。此外，我們中國國民的智力程度之兩極端——上智和下愚或賢和劣——的智商（IQ）究竟若干，應當讓諸心理學者去研究，此地姑且不談。現在我們不妨假定說這種「智商」已經估定，以為今後無論規定道德標準或實施道德教育，我們都應當以已經估定的中國國民所固有的智商及其所確定的「道德量尺」（即以國父所發明的「真平等」原理為根據而改訂的一個「真平等表」）為根據而進行的。

復次，就「社會需要」而論，所謂「社會需要」，就是指某個時代內所有社會之一切情形而言的。譬如國父詔示過我們，以爲昔日所謂「忠、孝」二字，是與今日之所謂「忠、孝」二字之意義大不同的。又如清朝的「聖諭廣訓」裏面含有十六個德目，但是缺少「忠」和「恥」兩個德目。因爲「忠」和「恥」兩德，在當時的一般國民看來，是極需要的；但是在清廷看來，所謂「忠」和「恥」，都是一種悖德。然而到了今日，所謂「忠、孝」兩個德目，乃是中國國民道德上之最重要的德目，而爲一般國民所必需的。惟其如此，故現行的青年守則（即原有的黨員守則）十二條是把「忠、孝」二字放在其首的。（關於青年守則本身之說明，請看下面。）此外，「恥」之一字，在今日的中國國民道德上，也是很重要的。由此，可見道德的標準，一定又要以社會需要爲根據去規定的。

以上所說，是關於道德的標準之說明；現在我們再來討論道德的綱要本身的問題吧。什麼叫做「道德綱領」。所謂「道德綱領」(Compendium of morality or morals)，就是按照「道德標準」及其使用法則去確立其道德之宗旨而提其綱、挈其

領的意思。但是在確立「道德綱領」之外；同時，我們還要規定其「道德要目」(Syllabus of morality or morals)和「道德細目」(Details of morality or morals)。古語說：「舉綱者必提其綱，振衣者必挈其領。」又說：「一綱舉，萬目張，一本立，萬事理。」又說：「舉一綱，衆目張，弛一機，萬事察。」註五又說：「提綱而衆目張，振領而羣毛理。」註六照這些話看起來，我們談起「綱」，一定要連談到它的目，不啻談起「領」，又一定連談到它所附有的「毛」一般。道德既然有綱有領，同時又有目，而目再分爲「要目」和「細目」，那麼，所謂「綱領」，只是一個的，決不會有兩個以上的。至於所謂「目」呢，它與所謂「綱領」適成其反；具體言之，它並不是唯一一個的，至少有兩個左右的。如果事物越複雜，那麼，它的目越多端，並且越多越好的。因爲事物的細目越多，所以它纔有伸縮之可能，而不致發生何等窒礙，尤其道德這個事物非如此不可。

不過，上面所說，祇是就着每一個道德綱領本身而論，認爲它是唯一一個的；但是就全部道德體系而論，它並非祇有一個「綱」，也許有兩個以上的；譬如古代的

中國國民道德上有所謂「三綱」註七是。所謂「三綱」，就是說「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲婦綱」的意思。此外，又如孟子所謂「四端」——仁、義、禮、智註八及管子所謂的「四維」——禮、義、廉、恥，註九也是四個道德綱領。因爲「端」之一字，是頭緒之義，也對是「綱領」的意思；而「維」之一字；更明顯的就是「綱」之義。詩經說：「四方是維。」註十又說：「四方爲綱。」註十一由此，可見所謂「四維」，就是「四綱」的意思，不啻好像上面所謂的「三綱」一般。然則管子之所以稱「禮、義、廉、恥」爲「四維」，其命意就是在於因爲「維」所以繫綱者，四面繫之，則綱舉目張，故以喻維國家之具。不但所謂「四端」和「四維」，是如此的，並且書經上所謂「五典」、「五教」註十二和「五常」（或稱「五倫」）註十三及其他譬如周禮所謂的「六德」註十四等等，也都是「綱領」之義。

尤有言者，在全部道德體系上，爲什麼會有兩個以上的道德綱領之產生呢？我們與其說它是產生，不如說它是演進的。具體言之，中國國民道德之所以在古代有所謂三綱、四端、四維、五典、五教、五常、五倫、六德……等等之產生和存在，

大都是由於最原始的唯一一個道德綱領而演進的。這一個道德綱領究竟是什麼呢？就「道」之一字而論，它不外乎是前面第二章所說的「一達謂之道」；而所謂「一達謂之道」，不啻就是說唯一條的人類共由之道路的意思。復次，就「德」之一字而論，照書咸有一德所說：「伊尹作咸有一德。」注：「言君臣皆有純一之德，以戒太甲。」後世大都沿用這語來解作「君臣合德」之義，如言「一德一心。」現在我們可以把「一德」解作「全體人民合德」之義，譬如我們中國國歌的最後兩句所謂的「一心一德，貫徹始終」，就是這樁意思。實在講起來，所謂「一德」或「純一之德」，也不外乎指唯一一個道德綱領而言的。因為原始的時代，社會組織非常簡單，政教又屬合一，統治者就是教育者。書說：「天佑下民，作之君，作之師。」注十五因為當時君就是師，所以事君之道就是尊師之道；「事君」與「尊師」，本來理無二致的。後來因社會組織日趨複雜。政教也漸分離。所以道德也是由一而生二，由二而生三，再由三而生四……等等。這不啻好像伏羲氏之畫八卦而始於一畫，後來再由周易及其他種種書籍上所說的由太極而生兩儀，由兩儀而生四象，由四象而成八卦，由八卦而成

六十四爻……乃至化生萬物一般。老子也說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」註十六老子這幾句話，雖則是就着哲學問題而言的，然而道德與哲學二者，前面第三章已經說過，本是同源的；因此，哲學既然如此，道德也莫不如此的。

根據上述的這一個理由，我們就可知我中華民族到了今日既然有五千餘年的歷史之久，社會之組織又日趨於周密，所以今日的中國國民道德之綱領，決不像曩昔那樣的簡單祇有三綱、或四維、或五典、或五教、抑或五常、六德一般，乃必須把這等等道德綱領經過一番選擇取舍的作用而組成爲一種新道德的體系，作爲一般國民日常生活上所共同遵守之準繩。惟其如此，故最初國父先詔示我們以「八德」——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平註十七；復次，總裁又適應社會需要，再加以「四維」——禮、義、廉、恥註十八；最後（即民國二十四年十一月十八日第五次全國代表大會通過）遵照國父的遺教和總裁的指示把「八德」和「四維」二者綜合起來並另加以「三達德」——智、仁、勇——計共十五德合訂爲黨員守則十二條，通令全

黨同志，一致遵守。到了民國二十八年教育部除掉遵照總裁的意旨採用「禮、義、廉、恥」四字作為全國各級學校的共同校訓註十九之外，未幾，復採用黨員守則十

二條為青年守則，現在把它抄錄在下面：

忠勇為愛國之本	忠
孝順為齊家之本	孝
仁愛為接物之本	仁、愛
信義為立業之本	信、義
和平為處世之本	和、平
禮節為治事之本	禮
服從為負責之本	義
勤儉為服務之本	廉
整潔為強身之本	恥
助人為快樂之本	仁
學問為濟世之本	智
有恆為成功之本	勇

三達德
四維
十五德

上面所列舉的青年守則雖則是十二條並且又含有十五德，然而在一端上講，它可以約成爲一德，這就是第六條「禮節爲治事之本」，不啻好像孔子所謂的「約之以禮」一般。前面第二章我已經引用過禮記曲禮所說的「道、德、仁、義，非禮不成」這兩句話了。由此，便可見「禮」之一字爲一切德目之本。復次，再在另一端上講，它不祇是十五德；除此之外，還可以化成爲無數德，這不啻就是孔子所謂的「博學於文」一般。合這兩端而論，這不啻就是孔子所謂的「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」註二十的意思。此地再總括起來說，青年守則十二條可以歸納於一個公式之下，曰：「德爲行之本。」因爲自「忠勇」以下都是德，「愛國」以下都是行的緣故。

凡上所述的一切道德綱領，就它的本身而論，不問其爲一德、三綱、四端、四維、五典、五教、五常、六德或十五德，當然都是一個或若干個綱領；但是這等道德綱領也會隨着各個時代之進步和社會之演變轉化成爲道德要目。譬如民國二十八年教育部在訓育綱要裏面再把青年守則十一條作爲實施訓育之要目，是其最近的

一個實例。同時，教育部又為建立道德之體系起見，在這十二個道德要目（或稱十五個德目）之上設置四個訓育目標（Objectives）如左：註二十

（一）高尚堅定的志願與純一不移的共信——自信信道（主義）；

（二）禮義廉恥的信守與組織管理的技能——自治治事；

（三）刻苦儉約的習性與創造服務的精神——自育育人；

（四）耐勞健美的體魄與保民衛國的智能——自衛衛國。

上面所列舉的這四個訓育目標就是道德綱領，因為「目標」(Objectives)一詞，從英語的意義上看來，是與「綱領」一詞相同的緣故。（其理由詳見拙作「德育原理」第四章第二節「道德綱領」。）不但如此，並且再進一步的在這四個訓育目標——道德綱領——之上把「自信信道」作為後三者之總綱；同時，又把它與訓育綱要裏面所謂的「管、教、養、衛」四事註二十二及中庸上所謂「誠」和「智、仁、勇」三達德互相配合起來，列表於後：

道德綱領表



上面這一個道德綱領表，就是根據總裁所手製的「三民主義之體系及其實行程序表」而擬定的。具體言之，所謂「自信信道」(主義)是與總裁所謂的「原理」和「主義」相當；復次，所謂「自治治事」、「自育育人」、「自衛衛國」三者是與總裁所謂的「原動力」相當；最後，青年守則十二條是與總裁所謂的「國民革命程序」尤其與「心理建設」和「倫理建設」相當的。最後，還有一點須要注意的，這就是我們在前面緒論中已經說過，中國國民道德「寓八德於四維之中」或「由四維以促進八德」，像這樣的「四維」與「八德」互相綜合着，它本身不能夠發動和實現，而必須另有一個原動力——誠(智、仁、勇)——為之宰的。然則上面這一個道德綱領表所以再由這十五個道德要目(即青年守則十二條)中抽出(仁、智、勇)(即第十、十一、十二等條)放在「八德」和「四維」(即第一條至第九條)的上面，其命意

就不外乎此。

註一：孟子梁惠王上。

註二：論語爲政。

註三：民權主義第二講，或革命成功個人不能有自由團體要有自由（民國十三年十一月三日對黃浦軍官

學校告別詞）。

註四：上李鴻章書。

註五：文中子中說。

註六：宋史職官誌。

註七：白虎通。

註八：孟子公孫丑上。

註九：管子牧民篇。

註十：詩經小節節。

註十一：詩經大生卷。

註十二：尙書舜典。

註十三：尙書泰誓。

註十四：周禮地官司徒。

註十五：尙書泰誓上。

註十六：老子本義下篇第三十六章。

中國國民道德

註十七：民族主義第六講。

註十八：新生活運動綱要。

註十九：教育部第三次全國教育會議訓詞。

註二十：論語雍也。

註二十一：教育部頒佈訓育綱要第五頁。

註二十二：同上第四頁。

第七章 中國國民道德之教育

我們欲討論中國國民道德教育問題，則不能不先說明教育之意義；復次，等到討論了教育的意義以後，再來研究爲什麼要有道德教育及怎樣的教學道德這兩個問題。但是「教育」一詞之解釋，說起來很長，非本書所能夠範圍的，可讓諸教育學去說明。不過，爲明瞭「道德教育」本身之觀念起見，至少限度，非就着「教育」這個概念裏面摘出與「道德教育」本身有最密切的關係之一部分作一度簡略的說明不可。現在我們先把「教育」一詞之字義作一度簡略的說明吧。考諸中國古籍，最初，「教」和「育」二字，如同「道」和「德」二字一樣，分開來被使用的；後來

這二字連爲一起而稱之爲「教育」，乃是始於孟子。孟子說：「得天下英才而教育之。」註一因此，我們也不能不把「教」和「育」二字分開來解釋的。

先就「教」之一字而論，教字、說文作敎，「上所施也，下所效也。」釋名：「效，敎也，下所法效也。」教字，从支从孝。支，小擊也；从又卜聲；而所謂「小擊」就是「發動」之義。禮記學記說：「善待問者如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴。待其從容，然後盡其聲；不善答者則反是。」此地所謂「小叩」，就是「小擊」，所謂「大叩」，就是「大擊」之義。總之，無論「小擊」和「小叩」，或「大擊」和「大叩」，這些作用，大都不外乎啓發人們有所感動的意思；這不啻好像今日教育心理學上所謂的「刺應結」一般。至於「孝」字呢，說文：「孝在子部，从爻聲，謂孝，人子之達道也，非但事老。隸書既興，孝與孝譌，故分爲二字。」說文又說：「孝，皆敲切，音交，肴韻，放也。」韻會：「放，效也；今作教。」集韻：孝，居效切，伏音教，義同。」禮記學記說：「教也者，長善而救其失者也。」綜合以上所說，「教」之一字，不外乎是要人們去法效他人之長處而補

救自己的短處的意思。若從上述的這種解釋看來，那麼，「教」字似乎是大偏於他律或被動的作用；因此，若把這個字應用之於道德教育之上，那麼，道德教育也會陷於他律主義了。

復次，再就「育」之一字而論，按諸正字通，「育」本字，字彙譌從云，作育非。原來「育」字，按諸說文，从女从肉。「女」是「子」字之倒；至於从肉呢，一取肉聲，二取母胎之義。若從後義，那麼，育字，就是形容着嬰孩在未出母胎之前，還是倒懸着的；一經產生以後，纔能够正立的意思。因此，它的意義，就是說「養子使作善」的意思。若照上述的這種解釋看來，那麼，「育」字似乎是較近於自律或能動的作用；因此，若把這個字應用之於道德教育之上，那麼，道德教育就會形成爲自律主義了。

然而在全部道德教育的過程上講，他律主義與自律主義二者不可偏廢的。孟子所謂的「得天下英才而教育之」這一句話中所有「教育」二字，它的本意究竟怎樣，姑且勿問；但是在今日看來，若像孟子那樣的把「教」與「育」二字連爲一起

而稱之爲「教育」，再妥當沒有了。因爲這樣一來，那麼，道德教育，就能夠兼收「他律」和「自律」兩種作用之效。如果在教學之程序上講，然則道德教育所需要之他律作用和自律作用應當以何者爲先呢？若考諸中國古代的道德教育史，許多教育家大都認爲在道德教育初發動的時候，我們非先依靠有他律或被動作用的「教」之力量去推動不可。至少限度，「教」和「育」二者，必須同時並行的。禮記學記說：「玉不琢，不成器，人不學，不知道。是故古之王者，建國君民，教學爲先，兌命曰：『念終始典於學』，其此之謂乎？」又說：「雖有嘉肴，弗食，不知其旨也；雖有至道，弗學，不知其善也。故學，然後知不足；教，然後知困。知不足，然後能自反也；知困，然後能自強也。故曰『教學相長』也。兌命曰：『學學半』，其此之謂乎？」照前幾句話看來，道德應當以教學爲先，尤其以「教」爲先；照後幾句話看來，「教」的作用，可以完成道德教育之過半，至少限度，「教」和「學」，各參其半的。照禮記疏所說：「學學半，言學人乃盡己之學半。」又說：「上學爲教音教，下學者謂習也，謂學習也。言教人，乃是益己學之半也。」此地所謂「教」，

不待說就是我們所謂的「教」；所謂「習」，也就是我們所謂的「育」；合言之，所謂「學學半」，就是我們所謂的「教育」的意思。照這幾句話看起來，我們就可知中國古代教育是以「教」為先同時又使「教」和「育」二者並重兼顧同時實施的。但是到了後來，却如總裁所指摘，「現在一般教育界的人，往往不明白這個道理，只注重「教」而不免忽略了「育」。因為教而不育，結果連教也教不好。這個偏跌缺劣的現象，可以說是現在我們中國教育的通病。」註二照總裁這幾句話看起來，我們就可知育而不教，固然是偏於一極端，但是教而不育，也不免是偏於另一極端，過猶不及，其弊害實相等的。惟其如此，故道德教育應當恢復於中國古代所固有那種「教學為先」和「教學相長」的原則去施行的。

復次，我們再來略談英語 *Education* 和德語 *Erziehung* 二字吧。先就英語 *Education* 而論，這個名詞是由動詞 *educere* 轉變為另一個動詞 *educate*，再由 *educate* 這個動詞轉變而成的。*educere* 一詞，是 *to bring, or to draw out* (取出，引出) / *to extract* (抽出) / *to elicit* (引出) 之義。尤其這一詞有時是特別的應用諸

道德教育的方面，譬如說 “to educe hidden Virtues” 這就是說「令微者顯出」或「深入顯出」的意思。復次，就德語 *Erziehung* 而論，簡單的說，這個名詞，原意爲「上引」；它如同英語 *Education* 一樣，也是含有「引出」和「抽出」的意思。照以上所說，英、德所有這兩個名詞，不問其實際情形究竟怎樣，然而從其字義上看來，它與中國「教」之一字適成其反，而祇含有「育」或「養」的意思。惟其如此，故蘇聯教育者平克微支 (*Pinkevitch*) 認爲英語 *Education* 不適用於蘇聯的教育哲學之上，非加以改造不可。照平克氏的見解，以爲在全部教育歷程之內，大致可以區別爲兩個部分：一部分是包括個人生來的能力之生長和發展，另一部分是關於態度之形成、品性之陶冶和人生觀之創立。前者無論在植物或動物，都可發見；後者似乎爲人類所獨有的。不幸在英語 *Education* 不能認出這個區別，因而沒有與蘇聯教育名詞恰相當之文字，他於是另用 *Nurture* (養育) 和 *Instruction* (教授) 兩個名詞以表示這兩方面的教育歷程。註三前一個名詞是與我們所謂的「育」字相當，後一個名詞是與我們所謂的「教」字相當的。由此，可見英語 *Education*

和德語 *Erziehung* 這兩個名詞裏面祇含有「育」而缺乏「教」的意味；因此，蘇聯究竟怎樣，姑置勿論；如果把它應用之於我們中國道德教育之上，那麼，它的字義，無論如何，是不夠的，非另行設法補充不可。然則我們怎樣補充呢？這是涉及教育學上的問題，此地不必討論。除此之外，還有一點本來應當說明的，就是與「教育」二字同時又與道德教育本身極有密切的關係之哲學派別，尤其中國自身的教育哲學派別——工業派和農業派——的問題；但是此地為篇幅所限制，祇得從略。

以上所說，是關於「教育」二字的字義之解釋；現在再來說明它的意義吧。照一般教育學上的解釋，所謂「教育」云者，就是說凡成熟者或完全者對於未成熟者或不完全者有意的施以一種指導作用的意思。此地所謂「未成熟」或「不完全」，是有先天和後天之分；前者是屬於智力的問題，譬如中庸所謂的「知者過之，愚者不及也」是。後者是屬於德行的問題，譬如中庸所謂的「賢者過之，不肖者不及也」是。但是「智力」與「德行」二者並非分道揚鑣，各行其是，乃是有積極的相

關性。譬如孔子說：「唯上知與下愚不移。」註四 又說：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」註五 孔子這幾句話，就是表示出「智力」與「德行」二者有怎樣積極的相關性。孔子又說：「性相近也，習相遠也。」註六 孔子這幾句話，就是表示出教育的力量自有限度的，有時敵不過環境的勢力。無論從孔子的任何一句話看起來，我們都認為道德教育是必要的。譬如孔子自己因為人類的智力和德行都有「過」和「不及」，所以孔子唱導「中庸」；而所謂「中庸」，就是孔子要救治「過」和「不及」這種心理或倫理的變態——說一句話，道德的病態——之一種道德教育。中庸說：「仲尼曰：『君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。』」註七 照孔子這幾句話看起來，孔子當時所有的道德教育，又可以名之曰「君子教育」。

抑更有言的，孔子的道德教育，是很注重於道德的病態。因為孔子的道德教育學說，如同現代的新教育學說一樣，認為道德教育之產生和必要在於道德有病的時候；而道德有病，又是由於人類的心理不健全和異常，這不管就是國父所規定的五

大建設中把「心理建設」列於「倫理建設」之前一般。就心理方面而論，孔子說：「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不爲也。」註八此地孔子所謂「狂」，就是現代學術上所謂的「道德狂」(Moral insanity)；所謂「狷」，就是現代學術上所謂的「道德遲鈍」(Moral stupidity)的意思。孔子這幾句話，是對待着他自己另有一句話所謂的「鄉原，德之賊也」註九而發揮的。朱子註釋說：「行，道也。狂者，志極高而行不掩；狷者，志未及而守有餘。蓋聖人本欲得中道之人而教之，然既不可得，而徒得謹厚之人，則未必能自振拔而有爲也，故不若得此狂狷之人，猶可因其志篤，而激勵裁抑之，以進於道，非與其終於此而已矣。」至於所謂「鄉原」呢，朱子也注釋說：「鄉原，鄉人之愿者也。蓋其同流合污，以媚於世，故在鄉人之中，獨以愿稱。夫子（指孔子而言）以其似德非德，而反亂乎德，故以爲德之賊而深惡之。」除掉朱子之外，孟子早已對於孔子所謂「狂狷」和「鄉原」各有一番詳明的解釋，註十此地無暇備述。總之，照孔子的意思，他認爲狂者和狷者，固然是一種道德的病態之表現，然而它的原因是在於心理異常——過不及；因此，他們

還有治癒之可能。至於鄉原呢，在孔子看來，鄉原雖則也不過是一種道德的病態之表現，但是他們所有的惡劣性，是存在於倫理頹廢——德之賊——之上，而所謂「德之賊」，就是說「不道德之尤者」；因此，他們實無可救藥，祇有惡絕之一途。

就狂、狷而論，這二者就是孔子的道德教育之對象；因為狂者和狷者，不是太過，就是不及，所以孔子欲有所裁抑之，使得其正而成爲中行之士。他在陳說：「歸與歸與！我黨之小子，狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」註十一孔子這幾句話，就是要使狂者或狷者各就於正有所以裁之的意思。這種對象，不啻就是現代教育學上所謂「未成熟者」或「未完全者」，或者就是國父所謂的「後知後覺者」和「不知不覺者」的意思。復次，就鄉原而論，在孔子的本意上看來，這些人配不上談享受什麼道德教育，簡直的可以置諸「不屑教誨」之列。但是照孟子所說，「教亦多術矣，予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。」註十二朱子注釋說：「……所謂不屑之教誨也，其人若能感此，退自修省，則是亦我教誨之也」由此，可見孔子

所以對於鄉原而稱爲「德之賊」，其目的也不過在於要給予這些人以一個警戒，使之退自修省，並非真意的欲惡絕之的。綜合以上所說，孔子對於任何一類的人，都要施以道德教育——君子教育，並沒有何等界限的。孔子自己也說過一句話：「有教無類。」註十三 朱子注釋說：「人性皆善，而其類有善惡之殊者，氣習之染也。故君子有教，則人皆可以復於善，而不當復論其類之惡矣。」照孔子自己所說及朱子所注釋看起來，人性生來是否皆善。另一問題，此地姑置勿論；但是氣習之感染，使人爲善或爲惡，不啻荀子所謂的「染於蒼則蒼，染於黃則黃」註十四及傳玄所謂的「近朱則赤，近墨則黑」註十五一般，已爲現代的教育學者所公認了。惟其如此，故我們可以說鄉原也是孔子的道德教育上的對象之一；不過，孔子對於鄉原稍持消極的態度而已。

上面所述的孔子這種道德教育若證諸歐、美的最新教育學術，則不謀而合的；再進一步的說，有些地方，若與歐、美的最新教育學術相比較，其價值祇有過之而無不及的。譬如德國斯勃朗格 (Spranger) 以爲教育之所以發生作用，其原因是在

於「教育的愛」；而所謂「教育的愛」，並非普通所謂「愛好」或「戀愛」之「愛」的意思。因為所謂「愛好」或「戀愛」之「愛」，是以「美」爲對象；對象越美，越加愛惜；然而教育的「愛」，是以「醜」（即指「未成熟」或「不完全」而言）爲對象；對象越醜，越需愛護的緣故。孔子所謂的「狂」和「狷」，不啻就是現代的新教育學術上所謂的「教育的愛」之對象——未成熟或不完全——一般。除掉教育的「愛」之外，孔子的道德教育裏面還有「教育的真」和「教育的力」兩種作用。陳立夫先生說：「誠之第一義爲真，第二義爲愛，第三義爲力。真所以成智，愛所以施仁，力所以致勇。」註十六陳先生這幾句話，就是關於道德教育的意義和內容之一種說明。因爲中國國民道德教育，前面已經說過，就是君子教育；而君子教育，照中庸所說，是以誠之爲貴，所以誠——知、仁、勇——就是君子教育之內涵，而真、愛、力就是道德教育之作用。

照以上所說，然則所謂「教育的真」和「教育的力」二者究竟怎樣解釋呢？教育的「愛」，既然是以「醜陋者」爲對象；所以照同一推論，教育的「真」，也是以

「無知者」爲對象；孔子說：「由！誨女知之乎，知之爲知之，不知爲不知，是知也。」註十七孔子這幾句話，就是勉子路勿把「一知半解」的「知」當作「真知」以自誤，而應當越因「不知」，越需教育，則自然而然會獲得「真知」的意思。再就教育的「力」而論，它也是以「無力者」爲對象。孔子說：「……有能一日用其力於仁矣乎？吾未見力不足者，蓋有之矣，我未之見也。」註十八又如冉求向孔子說：「非不說子之道，力不足也。」孔子答說：「力不足者，中道而廢，今女畫。」註十九孔子這幾句話，就是從消極的方面去勉人向前邁進的意思。除此之外，孔子還有許多積極的勉人怎樣自強不息的話，此地無暇備述。若祇從上述的孔子這幾句話看起來，我們已足以知道「教育的力」，是以「無力」爲前提的。

總括上述的「教育的愛」、「教育的真」和「教育的力」三者而論，這三者之總和，就是道德教育的全部，也就是君子教育的全部。孔子說：「君子道三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」註二十照孔子這幾句話看起來，我們就可以說君子教育是以「無能者」爲對象，或者說以「無能」爲前提的。因此，道德教育是

以「無道德者」爲對象，或者說以「無道德」（即指「道德的病態」而言）爲前提的。這不管就是孟子所謂的「先知覺後知，先覺覺後覺」註二十一的意思。周子說：「……故先覺覺後覺，聞者求於明，而師道立矣。」註二十二惟其如此，故國父根據我國固有的文化，尤其淵源於孔子的道德教育學說認爲先知先覺者、後知後覺者和不知不覺者有一種相互的關係，並且在道德教育的過程中特別的着重於「教育的真」——「知者不惑」——這一點之上，說：「行之之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」註二十三不但如此，國父還創立一種「行易知難學說」，以作教一般人修業解惑之工具。國父這種主張，不管就是我們在前面討論「教育」二字之意義的時候，認爲「教」應當在「育」之前一般。

復次，總裁再闡發國父的遺教，同時也復淵源於孔子的道德教育學既提倡「力行」，以爲「唯有篤行纔是力行，唯能力行纔無所謂難事。」註二十四此地總裁所謂的「力行」，就是在道德教育之目的上所需要的「教育的力」——「勇者不懼」——的意思，不管好像孔子自己在道德教育之目的上而有所唱導的「教育的愛」——「仁者不憂」——

一般。孔子說：「君子不憂不懼。」註二十五晁氏解釋得好：「不憂不懼，由乎德全而無疵，故無入而不自得，非實有憂懼，而強排遣之也。」註二十六由此，可見中國道德教育之目的，是在於養成不憂不懼之仁者和勇者；中國道德教育之方法，是在於造成不惑之知者；合言之，中國道德教育之結局，是在於使不惑的知者用全力去達到做個不憂不懼的仁者和勇者之目的意思。像這樣的說法，這又不外乎如前面所已經說過的，心理建設一定遵照國父的遺教而放在倫理建設之前，同時又如總裁在「中國之命運」裏面註二十七有所指示着的，用心理建設去達到倫理建設之目的。以上所說，還是祇就着中國國民道德教育之目的與方法二者之相互的關係而言的；除此之外，還有關於中國國民道德之材料的問題。這個問題，已經討論在前面第六章裏面，此地無須復述。不過，爲提醒注意起見，此地再說一句話：中國國民道德教育之材料，不外乎是八德（忠、孝、仁、愛、信、義、和、平），四維（禮、義、廉、恥）和三達德（知、仁、勇）——青年守則十二條——就中以四維爲道德教材之常模，尤其以「禮」爲出發點。但是「禮」之作用，應當如孔子所說，是以和爲貴註二十八；因

此，在實施的時候，我們又須使「禮」與「樂」二者互相配合，同時並進的。禮記樂記說：「……知樂則幾於禮矣。禮樂皆得，謂之有德。德者得也。」惟其如此，故我們中國國民道德教育之教材，在全部上講，是以六藝——禮、樂、射、御、書、數——爲範本；在程序上講，是以禮、樂爲先發的。然則現在教育部之所以竭力提倡六藝教育，尤其重視禮樂教育，其命意就不外乎此。

論者或以爲像孔子所提倡的那種君子教育雖能適合於過去的中國時代，但不能適合於中國今日；換句話說，就是它不能適合於目前的時代性。註二十九照他們的意思，認爲君子祇具有高尚德性，而缺乏健強體魄、圓滿智慧及充分能力，並且雖能安內，但不能攘外，而現代中國理想人物的特質必須有健、賢、智、能兼備而稱之爲民族志士，纔算是中國今日的訓育理想。然而照我們的見解，認爲昔日君子的資格並不像如論者所云然的，乃是受過了六藝教育而且是一個健、賢、智、能兼備之人；請仔細的把孔子自己對於君子之特質有說過的許多話檢討一下，便會明白的。然則我中華民族後來爲什麼頓形衰微之狀態呢？其原因是在彼不在此，總裁在

「中國之命運」裏面已經說得很詳盡，毋庸我們復述。現在我們若能夠遵照總裁的指示，貫徹從事心理建設和倫理建設，那麼，我們中國古代的君子教育仍然可以恢復，今後的中國國民道德也能够因之而建立的。

最後，我還有一句在此地須要聲明的：中國國民道德教育問題，本來是很大的；因此，非另寫專書，莫能詳述，此地不過述其概略而已。欲知其詳，還請讀者諸君參考拙作「德育原理」一書，但那部書過於詳盡，一時不易讀聲；因此，作者盡其可能的限度，姑在下章裏面先行摘要一些吧。

註一：孟子盡心上。

註二：總裁著，為學之目的與教育之意義（民國二十四年七月一日出席四川大學擴大紀念週講話）。

註三：A. P. Pinketoh, The New Education in the Soviet Republic, P. 3—5

註四：論語陽貨。

註五：論語雍也。

註六：論語陽貨。

註七：中庸第二章。

註八：論語子路。

註九：論語陽貨。

註十：孟子萬章下。

註十一：論語公冶長。

註十二：孟子告子下。

註十三：論語衛靈。

註十四：荀子所稟篇。

註十五：傅玄箴。

註十六：陳立夫著，唯生論。

註十七：論語爲政。

註十八：論語里仁。

註十九：論語雍也。

註二十：論語憲問。

註二十一：孟子萬章上。

註二十二：周敦頤通書一，師第七。

註二十三：心理建設第五章。

註二十四：總裁著，行的道理。

註二十五：論語顏淵。

註二十六：同上。

註二十七：總裁著，中國之命運第五章第二節。

註二十八：論語學而。

註二十九：汪少倫著，訓育原理與實施第六七一八頁。

第八章 中國國民道德之實踐

此地所謂「實踐」一詞，引伸言之，就是說「實事求是的踐行」的意思；譬如中庸上所謂的「篤行」，就是指此而言的。至於所謂「道德之實踐」呢，它就是指「道德之實事求是的踐行」而言的。禮記說：「修身踐言，謂之善行；行修言道，禮之質也。」註一禮記這幾句話，不啻就是所謂「道德實踐」之整個的定義；同時，又說出道德之理論與實踐二者有怎樣的關係的意思。原來道德之理論與實踐二者本是不可分離的，再積極的說一句話，這兩者本來是合而為一的；不啻所謂「知行合一」一般。但是此地所謂「知行合一」，並非就是王陽明所謂的「知行合一」，乃是一面要淵源於古代——尤其孔子——的道德學說，一面要站在國父的民生哲學的立場上有所解釋的「知行合一」——「新知行合一」的意思。關於這一層，留在後面再來

說明，此地不過先行略略提示一下，以表明道德之理論與實踐二者有必然的相互關係而已。

除上述之外，此地還有一點須先聲明的，就是要問爲什麼我們在前章討論了中國國民道德以後，再來提出所謂「中國國民道德之實踐」這個問題呢？我們的目的，並非在於認爲前章的問題與本章的問題二者有截然的分別；再具體的說句話，我們並非認爲在實施了道德教育以後，再來講求實踐道德的意思。實在講起來，在道德教育這個概念裏面，它早已經包含有實踐道德這種成分在內；換句話說，在我們討論實踐道德的時候，又不能不同時顧到道德教育的問題。再總括起來說，「道德教育」與「實踐道德」二者本來是合而爲一的。不過，爲敘述便利起見，我們把「中國國民道德之實踐」這個命題另設一章，繼續着前章來討論而已；因此，本章就是前章之續。

上述的這一段話，我們自有根據，並非出於杜撰的。若考諸中國古籍，譬如大學的八條目，無論自「格物」起順推到「平天下」止，或自「平天下」起逆溯到「格

物」止，大都是謀道德的教育與實踐二者之綜合。分析言之，自格物起至修身止，就是道德教育；自齊家起至平天下止，就是實踐道德。朱子注釋說：「正心以上」，皆所以修身也，齊家以下，則舉此而錯之耳。」此地朱子所謂「舉此而錯之」，就是「施行」之義；再明顯的說，就是「付諸實踐」的意思。照禮記曲禮所說，修身本來也就是實踐道德；不過，在實踐的過程中，它不能不先從格物入手，再由格物而致知，再由致知而誠意，再由誠意而正心，然後由正心而修身而已。像這樣的實行程序，它不外乎是禮記曲禮所謂的「行修言道，禮之質也」的意思。原來所謂「禮」之一字，是「履而行之」的意思；簡言之，就是「履行」之義。但是「履行」，有時不能不探求其所以履行之道；否則，就會等於盲動一般。惟其如此，故禮記曲禮說：「行修言道，禮之質也。」此地所謂「禮之質」，就是指「禮之本質」而言；再明顯的說，就是指「禮」之所以然的道理而言的。照總裁的指示，認為有一種現象只是行而沒有認清楚我們爲什麼要行以及我們怎樣的去行，結果成爲古人所說的「冥行。」註二總裁還積極的說：凡是真正的行，也必然是有目的、有軌道、有步調、

有系統，而且有『反之於心而安』的自覺；它必然是正軌的、經常的、是周而復始繼續不輟的。」註三 照總裁這幾句話看起來，我們就可知修身固然是一種行，但是它並非冥行，乃是如總裁所謂的「真正的行」。至於禮記曲禮對於「修身踐言」稱之爲「善行」呢，所謂「善行」二字，也就是「真正的行」的意思。

照以上所說，然則修身爲什麼會有被稱爲「真正的行」或「善行」之資格呢？這就是因爲由格物而致知；復次，再由致知而誠意；復次再由誠意而正心；最後，再由正心而修身的緣故。像這樣的實行程序而進行，那麼，所謂「修身」，不啻就是道德教育；再說句話，因爲修身已經受過了教育的洗禮，並非人類生來就具有一種道德的本能。修身既然就是道德教育，然則正心以上和齊家以下的各個階段究竟怎樣呢？我們認爲所謂「格物」，不啻就是「道德的公理」；因爲「格物」，是由於直接的知識（或稱「親知」），不待何等證明或證實而能知的緣故。復次，所謂「致知」，不啻就是「道德的定理」；因爲「致知」，是由於間接的知識（或稱「聞知」），必須先有證明或證實，方足徵信的緣故。復次，所謂「誠意」和「正心」，不啻就是「倫理」

和「倫理學」；因爲「誠意」和「正心」，都是由於邏輯的知識（或稱「推知」），即前者之目的，在於思正邪；後者之目的，在於辨真妄的緣故。復次，所謂「修身」，上文已經說過，不啻就是「道德教育」；因爲「修身」之目的，是在於養成躬行實踐之知能和習慣的緣故。復次，所謂「齊家」、「治國」、「平天下」三者，不啻就是「倫理建設」；因爲這三個階段之目的，都是在於躬行實踐本身的緣故。像這樣的說法，這又不啻就是中庸上所謂的「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之」一般。

同時我們又須要注意的，照上面所說，齊家以下的各個階段雖則是躬行實踐本身——倫理建設，然而前章已經說過，我們應當遵照國父的遺教，以「心理建設」爲「倫理建設」之先發的條件；而「心理建設」，又是必須依靠於道德教育。惟其如此，故大學說：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」再換句話說，大學之所以認定一切皆以修身爲本，其目的就是在於要謀「知」與「行」二者之合一。質言之，正心以上是屬於知，齊家以下是屬於行；而修身是介乎正心以上和齊家以下之中間而負有使「知」與「行」二者能够合一之責，不啻好像兩對岸的一條過渡

橋一般。但是此地像大學所謂的這樣的「知行合一」，並非王陽明所謂的「知行合一」的意思。具體言之，王陽明所謂的「知行合一」，其要旨是在於「即知即行，知而不行，是爲不知」因爲陽明要合知行於一人之身，結果呢？正如國父所指摘，以難（指「知」而言）爲易，以易（指「行」而言）爲難；勉人以難，實與人性相反。這就是前能行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，今反爲此說所誤，頓生畏難之心，而不敢行了。由此，可見陽明之說，雖爲學者傳誦一時，而究無補於世道人心的。註四

國父還詔示我們，說：「夫『知行合一』之說（指陽明的「知行合一」而言），若於科學既發明之世，指一時代一事業而言，則甚爲適當；然陽明乃合知行於一人之身，則殊不通於今日矣。以科學愈明，則一人之知行相去愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，即同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。然則陽明知行合一之說，不合於實踐之科學也。予之所以不憚其煩，連篇累牘，以求發明行易知難之理者，蓋以此爲救中國必由之道也。」註五國父這一段話，

實在就是指「道德教育」而言，也就是指大學所謂的「修身」而言的。至於「知」和「行」本身的問題呢，照國父的本意，他認為這兩者本合爲一的；此地所謂「合一」，本來就是根據國父自己所說過的「精神與物質二者本合爲一」的這一句話註六而云然的。因爲精神與物質二者既然本合爲一的，所以「知」與「行」二者也是這樣的。同時，這種新知行合一說，又如總裁所解釋，是「一體之兩面，或同物之異質的意思。註七這又不啻程子（伊川）所謂的「動靜無端，陰陽無始」註八的意思。除此之外，朱子對於周子所說的「一動一靜，互爲其根」這兩句話解說：「天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂易。而其動其靜，則必有所以動靜之理，是則所謂太極者也。」註九凡上諸說，大都是與王陽明所謂的「知是行之始，行是知之成」註十相異。現在爲便於區別起見，繪成二個圖式列在後面。

先照後面第一圖看來，王陽明在本質上一方面既然倡「知行合一說」，以爲即知即行，知而不行，是爲不知；他方面又以爲知是行之始，行是知之成。像這樣的說法，他似乎是自相矛盾的，復次，照它的第二圖看來，國父在本質上，也是主張知

第一圖

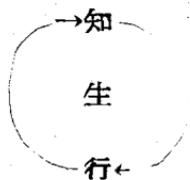
王陽明知行合一圖

知(始)——↓行(成)

第二圖

國父行易知難圖

(新知行合一圖)



行合一的；但是在作用上，却是主張分知行行的。像這樣的說法，他既不違背於哲學上的真理；同時，又很適合於實踐科學上的原則。總括起來說，國父的這種「行易知難學說」——心理建設——是世界上最健全的學說。關於哲學方面的話，我們在前面第三章——中國國民道德之本質——裏面已經說過，此地無須復述；現在就事論事，祇把關於科學方面的問題再作一度說明吧。

國父的「行易知難學說」，誰也知道的，是要推翻古說所謂的「非知之艱，行之惟艱」註十一而創造的。它的目的，是在於認為「夫畏難本無害也(即指「知」而言)，正以有畏難之心，乃適足導人於節勞省事，(即指「行」而言)，以收效呈功。」

註十二國父這幾句話，就是勸勉人們因為知難，所以不必一定要等到求得真知以後纔去實行，乃無妨先着手實行的意思。這就是普通所謂的「實踐」；但是這不過祇是對於所謂「林林總總」的不知不覺者（即實行家）而言，並非對於全體人民而言的。惟其如此，故國父提出兩個命題：一曰「能知必能行。」註十三二曰「不知亦能行。」註十四前一個命題是對於先知先覺者（即發明家）和後知後覺者（即鼓吹家或宣傳家）而言；後一個命題是對於不知不覺者（即實行家）而言的。這兩個命題中之所謂「行」字，顧名思義，當然是指「實踐」而言的。

國父更引用孟子盡心章所說的「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆矣」註十五這幾句話來證明行易知難，同時又是爲着勸勉大多數不知不覺者應當先去實行或實踐而發揮的。總裁更進一步的說：「總理說：『能知必能行。』我還要續一句：『不行不能知。』因為我們都是後知後覺，我們除了基本的革命大義以外，所知的實在是有有限。因此，我們一方面固然應當竭力求知，同時還應該從力行中去求真知。凡是我們學問經驗中認爲已經獲得的知識，如果不是經過實行而

證明爲有效，就不能斷定所知者果爲真知；所以我們一切的事業，必須實行而後始有真知，也唯有能行而後能知。」註十六 總裁這幾句話，是特別的認爲實行或實踐是很重要的。實在講起來，總裁這一段話，實是國父自己的本意。國父說：「現在政治運動言詞說，第一種人——先知先覺者——是發明家，第二種人——後知後覺者——是宣傳家，第三種人——不知不覺者——是實行家。天下事業的進步，都是靠實行，所以世界上進步責任，都在第三種人身上。」註十七 照國父這幾句話看起來，就可以窺見國父怎樣的重視「實踐道德」之一斑了。

但是我們又須知道的，國父和總裁二人固然如上面所說，是很重視實踐道德的，然而國父和總裁不過重視實踐道德而已，並非認爲實踐道德就是道德教育之全部。實在講起來，我們應當重視實踐道德是一件事，但是我們怎樣的做到實踐道德是另一件事；就前一件事論，這叫做「行」，就後一件事論，這叫做「知」。同時，在一方面講，「知」與「行」固有輕重之殊；但是在另一方面講，「知」與「行」却有先後之分。這不啻朱晦庵所謂的「知行常相須，如目無足不行，足無目不見。」

論先後，知爲先；論輕重，行爲重」的意思一般。然則國父之所以一方面重視「實行」，他方面分知分行，其命意也就不外乎此。就前一方面而論，所謂「實行」或「實踐」，固然是很重要的，然而它却是極容易的；因此；我們若肯如總裁所指示，「只要我們全體國民有不矜不伐的的篤行，實事求是的實踐，未有不可如期完成其革命的建設工作。」註十八 復次，就後一方面而論，所謂「知」，尤其所謂「真知」，固然是要先發的，然而它却是極困難的；因此，除掉少數人生而知之之外；大多數人必須學而知之，甚至或困而知之的，不啻所謂「行」，尤其所謂「篤行」，除掉少數人可以安而行之之外，大多數人必須利而行之，甚至或勉強而行之的一般。不過，如中庸所說，所謂「知」，雖則有「生知」、「學知」和「困知」的等級之差，然而及其知之一也，這不啻所謂「行」，雖則有「安行」、「利行」和「勉行」的程度之殊，然而及其成功一也一般。註十九 惟其如此，故「實行」或「實踐」，大半是依靠人類生來的本能和後天的練習，而「求知」，也完全是依靠人類的智力和後天的經驗。合言之，無論「知」或「行」，這兩者都還需要教育尤其需要道德教育的。

因爲有了上述的這個理由，所以國父在心理建設裏面對於怎樣的教人一面實行及一面求知的這個問題，已經說得很詳細而且很透澈了。撮其要旨如下：國父把世界人類之進化分爲三時期：第一由草昧進文明，爲「不知而行」之時期；第二由文明再進文明，爲「行而後知」之時期；第三自科學發明以後，爲「知而後行」之時期。國父所分的這三個人類進化的時期，不但祇就着歷史之縱的進化而言，並且可以適用於解釋一個社會之橫的進化，同時又可以適用於研究每個人的智力之發展的階段及其知能之教學的程序之上。就社會的方面而論，國父自己已經詔示過我們說：「所謂文明之進化，成於三系之人；其一，先知先覺者即發明家也；其二，後知後覺者，即鼓吹家也；其三，不知不覺者，即實行家也。」註二十國父這幾句話，就是指一個社會尤其指目前的中國社會之橫的進化而言的。實在講起來，國父這幾句話，又可以說是兼指個人的智力之發展的階段及其知能之教學的程序而言的。因爲所謂「先知先覺」，就是「生而知之」；所謂「後知後覺」，就是「學而知之」；所謂「不知不覺」，就是「困而知之」的意思。總括起來說，這三句不管就是

指人類的智力之程度，即現代的教育學術上所謂的「智商」(I. Q.) 一般。因爲人類的智力既然有如此的三等分，所以人類的知能，應當如國父所詔示，也有「不知而行」、「行而後知」及「知而後行」三個教學的程序或階段，若再用國父自己的話來稱謂，那麼，這又不啻就是國父所謂的「以行而求知，因知以進行」註二十一的意思。然則國父所謂的「不知而行」、「行而後知」及「知而後行」這三個階段怎樣的演進及他所謂的「以行而求知，因知以進行」這兩層步驟怎樣的聯繫呢？這個問題，國父自己已經有解決的辦法，他說：「行之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」註二十二國父這一句話，就是一面教人怎樣的求真知，一面教人怎樣的去實行；同時，還教人怎樣的謀「知」與「行」二者之綜合。因爲後知後覺者自身就是居於先知先覺者與不知不覺者之中間，而先知先覺者既然是發明家，所以他已經求得真知；不知不覺者既然是實行家，所以他當然能够實行；於是後知後覺者再把先知先覺者所求得之真知傳遞於不知不覺者，使他們促進其實行的緣故。由此，可見在道德教育上講，先知先覺者就是道德哲學家或倫理學家，英語叫做 *Moralist*，後

知後覺者就是道德教育家，英語叫做 Moral educator；不知不覺者就是道德實行家，英語叫做 Moral Practitioner。

除掉上述的這些稱謂之外，在我們中國社會上，還有一個通俗的名稱叫做「道德家」，這個名稱又有廣狹兩義：廣義言之，它也可解作「道德實行家」，此地所謂「道德實行家」，是泛指一般能夠實踐道德者而言；無論其為學者或非學者及教育家或非教育家，都克當此。狹義言之，它也可解作「道德學家」，（通俗有稱為「道學先生」者，語雖近於嘲笑，然也含有「道德學家」的意味。）但是它絕對不可以解作「道德專家」，因為道德不像其他科目為某些人所專有，某些人所缺乏的緣故；再積極的說句話，凡稱為人類者，他們都應當有道德的。惟其如此，故大學說：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」再換句話說，大學所說的這一句話，就是教一切人類都應當做個實踐道德者；不過，在未做成實踐道德者之前，必須先去格物、致知、誠意、正心；這不啻就是國父所詔示的「不知而行」（即格物）、「行而後知」（即致知）、「知而後行」（即誠意和正心）一般；在既做成實踐道德者以後，

應當再去齊家、治國、平天下；這又不啻就是國父所詔示的「以行而求知，因知以進行」一般。

最後，我們再引用大學所謂的「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」這幾句話並加以一度解釋作爲本章之結論。照朱子所注釋，他認爲「明德爲本，新民爲末；知止爲始，能得爲終。本始所先，末終所後，此結上文兩節之意。」朱子這種見解、固然不錯；但是照我們的意思，也未嘗不可以把它解作「此接下文三節之意」。具體言之，修身爲本，齊家、治國、平天下爲末，格物爲始，修身爲終，本始所先，末終所後。如果照我們這樣的解釋，那麼，在「格物」這一端上看來，格物、致知、誠意、正心四者與修身關係，不啻就是朱子所謂的「論先後，知爲先」一般；在「平天下」這一端上看來，修身與齊家、治國、平天下三者之關係，又不啻就是朱子所謂的「論輕重，行爲重」一般。像朱子這樣的在道德教學上（並非在道德本質上）把知行分作先後和輕重二截，並且用力於「窮理以致其知，反躬以踐其實」的功夫，後世頗有人批評他的道德學說是陷於瑣碎支離之弊。但是朱子這種說法，

若證諸國父的「行易知難學說」，認為分知行很適合於經濟學分工專職之理，那麼，我們談實踐道德時，在作用上，除掉遵照國父的遺教分知行之外，同時，還必須採用他（即朱子）的「知先行重說」。這不啻在本質上，除掉遵照國父的遺教認定心物合一之外，同時還不妨保留王陽明的「知行合一說」一般。

註一：禮記曲禮上。

註二：總裁著·行的道理。

註三：同上。

註四：心理建設第五章。

註五：同上。

註六：軍人精神教育。

註七：總裁著，青年爲學與立業之道。

註八：朱子語類。

註九：朱子太極圖說解。

註十：王陽明傳習錄。

註十一：尙書說命中。

註十二：心理建設第五章。

註十三：同上第六章。

註十四：同上第七章。

註十五：同上第五章。

註十六：總裁著，行的道理。

註十七：民權主義第五講。

註十八：總裁著，中國之命運第一三五頁，增訂版。

註十九：中庸第二十章。

註二十：心理建設第五章。

註二十一：同上。

註二十二：同上。

第九章 中國國民道德之目的

在未開始討論本章所有的整個命題之前，則不能不先把「目的」一詞作一度說明。此地所謂「目的」，並非一般所謂的「目的」(aim, or end)，尤其並非所謂的

「目標」(Objectives)的意思，乃是指中國國民道德之最後的目的(The last aim or end)或終極的目標(Final objectives)而言的；這不啻就是總裁在「三民主義之體系及其實行程序表」上所指示的「目的」一項乃指三民主義之最後的目的——世界大同——而言的一般。

原來照英語詞典，aim, or end 兩詞，固然也含有 issue (結果)、result (結局)、final cause (最後因素)等意義；並且 Objectives 一詞，有時也被解作 final cause (最後因素)之義；再歸納起來說，這些名詞，大都不外乎是所謂的「終極」或「致極」的意思。然而照一般的解釋，aim, or end 兩詞，譯作中語所謂「目的」二字之後，顧名思義，往往被人解作「目前的事物」之義；尤其 Objectives 一詞，溯其語源，本來是由 Object 一詞轉變而成的；而 Object 一詞，又是 Something before eyes (目前的事物)的意思。因此，Objectives 一詞，也是含有「目前的事物」之義。請以我們中華民國教育宗旨爲例吧，它的內容說：「中華民國之教育，根據三民主義，以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命爲

目的；務期民族獨立、民權普遍、民生發展，以促進世界大同。」此地所謂「目的」，就是指「目前的事物」而言，若譯以英語，不可祇把它譯作 *aim*, or *end*，應當仿照杜威的口吻把它譯作 *end in view*。註一 因為 *in view* 一語，就是中語所謂的「視力所及」、「眼界」或「目前」的意思；再說一句話，它就是「切於實際」之義，以與另一句話所謂「遼遠將來」(Benote future) 相對舉的。至於中華民國教育宗旨裏面所有的最後一句話——「以促進世界大同」——呢，它就是指「遼遠將來」的問題而言的。因此，如果我們對於這個「遼遠將來」的問題——世界大同——視之為一種目的，那麼，我們另稱之為「最後的目的」或「終極的目標」，以示別於它上文所謂的「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」這個目的。

以上所說，是關於「目的」一詞的意義及其與所謂「最後的目的」或「終極的目標」一語的區別和關係之說明。除此之外，還有一個附帶的問題也須提前討論一下吧。這個附帶的問題就是要問像這樣最後的目的或終極的目標究竟有無價值或在道

德教育上是否需要呢？照杜威的意見，他曾說一句好像警告的話：「教育家須防備所謂普通的和終極的目的。」註二他不但如此，並且在這一句話的前面強調的說：「我們要注意，教育的本身並沒有什麼目的。」註三照杜威這兩句話看起來，那麼，在教育上，無論卑近的目的或普通的和終極的目的，我們都不需要它的。惟其如此，故民國八年的時候，國內教育界有一部份人士誤解杜威所說的話之真意，輒懷疑教育本身有目的，遂呈請北京教育部廢除教育宗旨，而以「養成健全人格，發展共和精神」二語代之，名之曰「教育本義案」；當時教育部雖未經採用公布，但聽諸教育界自便了；因此，自民國八年十月起至十七年五月止，當時的教育，在表面上似乎有宗旨，然論其實際，已經沒有宗旨了。到了民國十七年五月，中華民國大學院召集第一次全國教育會議於南京，確定三民主義爲中華民國教育宗旨，大會宣言中有說：「從前的教育宗旨沒有主義；沒有主義的教育宗旨，便等於沒有教育宗旨了。……」註四自此以後，中華民國教育宗旨纔告確定了。這樣一來，那麼，我中華民國教育有了宗旨，豈不是與教育原理尤其與杜威的教育哲學大相背馳嗎？這

個問題，在根本上講起來，毫不足憂慮的。現在我們把這個問題答解在下面：

先就「宗旨」一詞而論，所謂「宗旨」，英語叫做 Purpose，是含有「計劃」之義；它是與「目的」或「目標」兩詞含有「有秩序的活動」的意義註五不同。惟其如此，故宗旨是不變的，至少限度，是暫時不變的；而目的或目標是變遷的，至少限度，是酌量變遷的。譬如教育宗旨，本來是一種國策或政策；因此，它當然是固定不變的。教育目的或教育目標，不過是國策或政策中的一條或兩條以上的應走途徑；因此，它必須因人、因地、因時乃至因事而制宜的。由此，可見教育宗旨與教育目的二者是各別的東西而不可混為一談；不過，彼此之間是有點相互的關係而已。

其次，就杜威的教育意見而論，他認為「教育的本身並沒有什麼目的」這一句話，乃是指教育的本質而言的；因為照杜威的意思，他認為「教育就是生活」(Education is life itself)；而所謂「生活」，就是生長的意思 (Life means as growth)。註六所以我們可以說除掉教育本身之外，並沒有別的目的。不但照杜威教育哲學的觀點看來，我們應當如此說的；就是從國父「民生哲學」的觀點上看來，

我們也可以照樣說的。因為照「民生哲學」講起來，教育之本質就是民生註七；而所謂「民生」，前面第三章已經說過，就是周易繫辭所謂的「生生之謂易」一語中之「生生」的意思，所以無論所謂「教育」或「民生」，它都是含有「生長」的意義。照這樣的解釋，那麼，我們不妨抄襲杜威的口氣，以為除掉教育本身之外，並沒有別的目的。

但是在教育的觀念形態（譬如教育政策及教育學術）上講，不消說教育宗旨，如前面所說，是不可缺少的；就是教育目的，也所必需的。惟其如此，故杜威在所謂「我們要注意，教育的本身並沒有什麼目的」這一句話的下文，就接着說：「只有人、父母、教師纔有目的。」杜威這一句話，就是說國家、父母、教師自己應當有教育目的。不過，杜威唯恐他們都把教育目的當做一個固定的東西看待，不啻「刻板文章」一般叫一切被教育者都來模仿的；所以他又說：「他們所有的目的也不是『教育』這個名詞所表示的抽象觀念。因為這個緣故，他們的目的的是有無窮的變異；隨差異的兒童而差異，隨兒童生長與教育經驗的發展而差異。」註八杜威這幾句話，

就是所謂「兒童本位」的教育；而所謂「兒童本位」，就是在教育的過程中，並非把一切被教育者都當做「成人」（即指已經成熟者而言）看待的意思。具體言之，譬如我中華民國教育之本質是民生，同時又以「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」為目的；這個目的，在表面上看來，雖則是劃一的，即對任何人都要希望他們做到的，然而在實際上，凡教育者必須視被教育者的智能程度及其所處的社會需要之差異而施教的。惟其如此，故政綱上有「厲行教育普及，以全力發展兒童本位之教育，整理學制系統，……」之明白的規定。

最後，再來討論杜威對於所謂「普通的」和「終極的」目的之意見吧，杜威以為「教育須防備所謂普通和終極的目的」這一句話，也不過指示着所謂「普通的」和「終極的」目的並非是一種抽象的東西，乃是與一切特殊的事情相聯結的。照杜威的本意，他却以為我們所有的目的，越普通越好。一個敘述能注重別個敘述所忽略的地方。少數的假設，能助科學家探討研究；多數敘述的目的，也能給與教師以相同的利益。註九 杜威這幾句話，不啻就是孔子所謂的「君子不器」註十的意思。照

朱子所注釋：「器者，各適其用，而不能相通，成德之士，體無不具，故用無不周，非特爲一材一藝而已。」由此，可見所謂「普通的」和「終極的」目的，無論孔子或杜威，他們都認爲它在教育上也所必需的。此外，孔子還有兩句話，說：「文質彬彬，然後君子。」註十一此地孔子所謂的「文」，不啻就是今日所謂「普通的目的」；他所謂的「質」，不啻就是今日所謂「特殊的事情」的意思。合言之，孔子這兩句話，不啻就是杜威所謂的「普通和終極的目的須與一切特殊的實際的事情相聯結」的意思。

綜合以上所說，我們就可知普通所謂的「目的」（即目前的事物），不待說是在所必需的，就是所謂「最後的目的」或「終極的目標」，也是不可缺少的。惟其如此，故中華民國教育宗旨根據三民主義本身的體系，一方面是以實現民生——充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命——爲目的（即目前的事物）；他方面又以「促進世界大同」爲最後的目的或終極的目標。如果從歷史的淵源上看來，這個教育宗旨，又是與大學開宗明義的所謂「大學之道，在明明德，在親民，

在止於至善」這幾句話相呼應的。現在我們姑先具體的把中華民國教育宗旨與大學這幾句話作一度對照的說明吧。中華民國教育宗旨裏面第一、二兩句所謂的「中華民國之教育，根據三民主義」兩語，是與大學所謂的「大學之道」一語相當的。因為「大學」二字，不待說就是「教育」的意思；至於「道」之一字呢，照總裁所指示，所謂「道」，就是主義。註十二復次，它所謂的「以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命爲目的」四語，是與大學所謂「在明明德」一語相當的。因為道德之本質是民生；因此，所謂「明明德」，也就是「實現民生」的意思。關於這一層、請翻閱前面第三章，便知其詳的。復次，它所謂的「務期民族獨立、民權普遍、民生發展」三語，是與大學所謂「在親民」一語相當的。因為「親」之一字，照程子所解釋：「親，當作新。」註十三「民」之一字，不待說是指一般人（People）而言的；因此，所謂「在親民」，就是說怎樣的使全體人民都能够獨立自營同時又能够合作互助的意思。最後，它所謂的「以促進世界大同」一語，是與大學所謂「在止於至善」一語相當的。因為無論所謂「世界大同」也好，或所謂

「至善」也好，這兩者都是一種最後的目的或終極的目標的緣故。總括起來說，大學這幾句話，不管就是現行的中華民國教育宗旨之模型；不但如此，並且可以說它是我中華民族有史以來所有各個時代的教育宗旨之一個共通的或普遍的公式；不拘其各個時代的教育宗旨有無用具體的文字來表示，或者它們所表示出的內容是否完備，但是他們所採用之教育宗旨的形式，不外乎大學所規定的這個共通的或普遍的「教育宗旨之公式」。

現在我們專就着大學這幾句話本身作一度說明吧。前章我們對於朱子所謂的「明德爲本，新民爲末，知止爲始，能得爲終。本始所先，末終所後，此結上文兩節之意」這幾句話用來解作「此接下文三節之意」。此地我們再回頭來以爲這幾句話又是承上文兩節尤其承上文第一節之意。因此，我們對於朱子所謂的「明德爲本，新民爲本」這兩句話，姑仍其舊；但是對於他所謂的「知止爲始，能得爲終」這兩句話，不妨把它改作「明德爲始，至善爲終」。此地所謂「始」，就是現代語所謂的「目前的事物」；所謂「終」，就是現代語所謂的「最後的目的」或「終極的目的」。

標」的意思。至於「明德」與「至善」二者之關係呢，若再用現代語來說明，那麼，「明明德」就是「止於至善」之實現；「止於至善」就是「明明德」之理想。什麼叫做「理想」(Ideal)？這個名詞，此地又不能不有一度簡略的說明。所謂「理想」本來是指事非實有，而信其當有，或希望其如何如何者而言的；但是它是已有的事實和經驗為根據和材料，而有客觀的普遍妥當性，然後用我們的努力使它有所實現。因此，所謂「理想」，是與普通所謂「空想」(Fantasy)不同。復次，就其種類而論，一般言之，它本有「相對的理想」和「絕對的理想」之可分：前者就是說依靠我們的力量之強弱而有所實現的可能，後者就是說不能够立刻實現，只可以接近的意思。照以上所說，所謂「理想」，若說以事實和經驗為根據而有客觀性，那麼，它是與所謂「法則」相同，至少是相關的。關於這一層，前面第五章已經討論過，此地無須再說。復次，所謂「理想」，若說用人類的不斷的努力向前進行而促其有所實現，那麼，它是與所謂「目標」相同。總之，所謂「理想」、「法則」和「目標」三者名雖異而實相同，我們可以隨便使用的；尤其站在民生哲學的觀點而考察，是如

此的。關於這一層，前面第三、第五章也經說過，此地無須復述。

以上所說，是關於「理想」一詞的意義之說明；現在我們再來說明所謂「至善」二字之意義吧。什麼叫做「至善」(Ultimate goal)？照朱子所解釋，他說：「至善，則事理當然之極也。」註十四若照朱子所謂的「極」之一字看來，所謂「至善」，就是一種絕對的理想和終極的目標；但是若大學所謂「在止於至善」的全句上看來，所謂「止於至善」，又是一種相對的理想的意義。因為「止」之一字，照朱子所解釋，「止者，所當止之地，即至善之所在也。」註十五此地所謂「當止」，就是說「當止則止」的意思。此外，再加以研究下文所說：「知止而後有定，……」；而所謂「知止」，也就是如朱子所解釋，言知所當止之處的意思。總之，這些話，都是含有「相對的理想」的意味。請再進一步看它下文吧，孔子說：「於止，知其所止。……爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」註十六孔子這幾句話，不啻前面所引用的杜威對於所謂「普通的」和「終極的」目的認爲它是與一切特殊的事情相聯結一般。

總之，人類的社會，在一方面講，若沒有高遠的理想，那麼，社會便陷於永久停滯的狀態而不會進步的。但是在另一方面講，每一個人必須先慎其獨；而所謂「慎獨」，若律諸現代語，不啻就是我們所謂的「私德」(Private morality)的意思。孟子說：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉，彊恕而行，求仁莫近焉。」註十七 孟子這幾句話，就是謀「私德」與「公德」二者之綜合。孟子又說：「……故士窮不失義，達不離道。……古之人，得志澤加於民；不得志，修身見於世，窮則獨善其身，達則兼善天下。」註十八 孟子這幾句話，雖則是指窮達而言的，然而也未嘗不是間接的對於一般社會說怎樣的謀「私善」(Private virtue)與「公善」(Common virtue)二者之綜合。大學上所有的「修身」這一個階段的道德教學，本來就是像這樣的東西——一方面加強慎獨的工夫——格物、致知、誠意、正心，他方面促成兼善的事業——齊家、治國、平天下。再說一句話、所謂「修身」，一方面要使理想依存於實現，他方面又要使實現以促成理想。由此，可見「修身」在「實現」與「理想」二者之中間所不可缺少的一個階段。惟其如此，始大學引用湯之盤銘

曰：「苟日新，日日新，又日新。」復次，再引用康誥曰：「作新民。」復次，再引用詩曰：「周雖舊邦，其命維新。」這些「新」字，不外乎教人們怎樣的革除舊習，好像今日所謂的「新生活運動」一般；再說一句話，這就是大學本身所謂的「修身」的意思。這一章最後一句話說：「是故君子，無所不用其極。」註十九照朱子所注釋，「自新新民，皆欲止於至善也。」由此，可見修身實在是道德的理想和最後的目標之先行的根本條件，湏臾不可離的。關於「修身」之必要，前章也有經過詳細的說明，本來無須復述；但是爲着說它怎樣的促進實現中國國民道德之理想起見，不能再把它重提一下的。

照以上所述，大學上關於道德的理想——至善——之意義和性質已經明白了，然則與大學一書有歷史淵源的關係之三民主義體系及其實行程序究竟怎樣呢？這個問題，前面已經說明一過，這兩者當然是完全一致的。現在我們再把這個問題簡單的說幾句話，以作本章之結論。照總裁所手製的「三民主義之體系及其實行程序表」看來，他遵照國父的遺教，在一端是以「民生」爲歷史的中心（即目前的事物），

在另一端是以「世界大同」爲目的（即最後的目的）；同時；又在前一端上註明「天下爲公」字樣，而所謂「天下爲公」一語，照禮記禮運篇所說，就是大同。然則總裁之所以把這四個字提到「民生」的前面，其目的就是在於好像大學所謂的「古之欲明明德於天下者」這一句話，一方面暗示着在「明德」裏面已經含有「至善」的因素，他方面教人欲實現「至善」這種道德的理想，非先從「明明德」之最基本階段的工夫——格物——做起不可；同時還依靠於有「自新新民」的功用——修身——去施行以達到「平天下」最後一段階的事業而後已一般。原來所謂「至善」，是與所謂「至公」二字有同一的涵義，周子說：「聖人之道，至公而已矣。或曰：何謂也？曰：天地至公而已矣。」註二十由此，可見所謂「至善」與所謂「至公」是一而二、二而一的東西。惟其如此，故我們以爲大學所謂「至善」，就是現在我們所謂的「世界大同」的意思。

復次，再就總裁那一張表而論，其中所謂的「國民革命程序」，實在就是大學所謂「修身」的意思。因爲所謂「革命」二字，就是「滌舊自新」之義的緣故。尤其

康誥所謂的「作新民」一語若應用之於三民主義的實行程序之上，那麼，這就是教人們做個勇於實行三民主義之一個戰鬪士的意思。況且，若照國父自己所詔示，「革命必先革心。」註二十一國父這一句話，不啻就是大學所謂「修身」的意思。由此，可見總裁那一張表裏面無論從「民生」一端達到「世界大同」另一端，或從「世界大同」一端逆溯「民生」另一端講起來，它的出發點還是依存於「民生」的本身；同時，它們所有的引渡責任乃是維繫於「國民革命程序」之上。若就「民生」與「世界大同」二者之關係而論，那麼，這不啻就是大學上以格物爲始，平天下爲終；若就「國民革命程序」（包括「建國完成」在內）與「世界大同」二者之關係而論，那麼，這也不啻就是大學上以修身爲本，平天下爲末的意思。就中，所謂「以修身爲本」這一句話，若再與中華民國教育宗旨的內容一相對照，那麼，它與所謂的「務期民族獨立、民權普遍、民生發展」三語完全相同的。因爲就「主義」二字而論，照國父所詔示，它就是一個思想（知）、一個信仰（情）和一個力量（意），註二十二就三民主義而論，照總裁所指示，民族主義本乎情，民權主義本乎

法，民生主義本乎理；註二十三而所謂「情、法、理」三者又是與所謂「情、智、意」相當的；所以這三句話就是修身。再就「務期」二字而論，它也是含有「以……爲本」的意思。有子說：「君子務本，本立而道生。」註二十四照朱子所解釋：「務、專力也；本、猶根也。……言君子凡事專用力於根本，根本既生，則其道自生。」由此，可見中華民國教育宗旨上原有的三句話，可以改爲「以民族獨立、民權普遍、民生發展爲本」；約言之，「以情、法、理——情、智、意——爲本」；再約言之，「以修身——誠——爲本。」至於有子所謂的「本立而道生」這一句話呢，我們也可以借用它來解釋「三民主義」與「世界大同」二者之關係；因此，我們就可以同樣的說「民族獨立、民權普遍、民生發展而世界大同生」；再約而言之，「三民主義立而世界大同生」；以下也不妨仿照有子的口吻再加上一句話，說：「三民主義也者，其世界大同之本與！」

抑更有言的，上述的這些話，不但認爲彼此之形式大致相同，並且可說彼此之內容也是完全一致的。具體言之，「孝」之一字，前面第一章已經說過，是善德之

通稱。「孝」字既然如此，「弟」字也莫不然的。即使退一步言之，照朱子所注釋：「善事兄長爲弟。」然而子夏說過一句話：「四海之內，皆兄弟也。」註二十五由此，可見「弟」之一字，是含有「親愛」之義；若用現代語來解釋，它是含有「平等互助」的意思。由此，可見「弟」之一字，如同「孝」字一樣，亦善德之通稱，非指事兄長言之。總括起來說，「孝、弟」二字，不啻就是今日所謂的「三民主義」的意思；不過，因爲今日的社會情形之複雜，較諸曩昔，不啻倍蓰，所以除掉「孝、弟」之外，還需有其他種種德目如八德、四維及三達德——青年守則十二條——纔能够運用自在的。至於「仁」之一字呢，不問其在本質上祇講「仁」本身也好，或在作用上講「行仁」也好，這些都是與今日我們所謂的「世界大同」完全相同的。況且，無論所謂「仁」也好，「行仁」也好，或「世界大同」也好，這些並不像「孝、弟」二者具有時空性一樣，可以說時無古今，地無東西，是一致的。不過，因爲我中國國民道德之性質，前面第一、第二兩章也經說過，是國民的同時又是世界的，所以我們所有的最後的目的雖是大同——世界大同，然而我們還須在世界大同之

前，先講「小康」。此地所謂「小康」，就是所謂「中國本位」的意思；因此，它與有「人類本位」的意義之所謂「大同」——「世界大同」——互相提攜的。關於這一層，前面第一章緒論已經有過詳細的說明，此地無須多述。

註一：J. Dewey, *Democracy and Education*, p. 123

註二：Ibid. p. 127

註三：Ibid. p. 125

註四：中華民國大學院第一次全國教育會議報告第一編。

註五：J. Dewey, *Democracy and Education*, p. 119

註六：Ibid. pp. 61—62

註七：姜琦著，*教育哲學*第四章第一節，上海羣衆圖書公司出版。

註八：與註三同。

註九：J. Dewey, *Democracy and Education*, p. 129

註十：論語爲政。

註十一：論語雍也。

註十二：總裁著，*革命哲學*的重要。

註十三：大學，朱熹章句。

註十四：同上。

註十五：同上。

註十六：大學第三章。

註十七：孟子盡心上。

註十八：同上。

註十九：大學第二章。

註二十：周敦頤通書第六，公第三十七。

註二十一：國父著，革命軍的基礎在高深的學問（民國十三年六月十六日對陸軍軍官學校開學訓詞）。

註二十二：民權主義第一講。

註二十三：總裁著，三民主義之體系及其實行政序。

註二十四：論語學而。

註二十五：論語顏淵。

第十章 結 論

總括以上九章而論，是關於我中國國民道德之概括的說明。就體裁論，自第一至第五幾章，是討論中國國民道德之體系；第七、第八兩章，是討論中國國民道德之實行政序；第九章是討論中國國民道德之目的。像這樣的體裁，這不啻就是我們

要遵照總裁所手製的「三民主義之體系及其實行程序表」而組成的。原來這種體裁，本是中國古代所固有的；譬如大學一書，就是有這樣體裁的一種著作。具體言之，大學一書，如程子所說，凡傳十章，前四章，統論綱領之趣；後六章，細論條目工夫。其第五章，乃明善之要；第六章，乃誠身之本。在初學，尤為當務之急。讀者不可以其近而忽之也。註一照程子這幾句話看起來，就可知大學一書是一部最有組織有系統的哲學著作。然則國父之所以視大學一書為古今中外所罕有的一部政治哲學，不啻「好寶貝」的模樣註二，決非過譽的。在中國古籍裏面，除掉大學一書之外，中庸一書，也是一部有組織有系統的哲學——道德哲學；不過，在形式上講，它比之大學一書，無論其組織或系統，都沒有那樣的嚴密而已。但是在內容上講，中庸一書比之大學，却為豐富的。惟其如此，故本書關於道德內容的方面，是採用諸中庸居多。

同時，我們還要遵照國父所詔示過我們有如次的幾句話；「我的學說，有些是淵源於中國固有的文化，有些是擷取自歐、美各國的新科學知識；有些是我自己所

獨創發明的」而編纂的。先就中國固有的文化而論，我們又按照中國國民道德之體系及其實行程序的兩種性質，分別的去找資料的。譬如關於中國國民道德之意義，我們是以禮記、曲禮爲主，再佐以韓愈、朱熹等關於「道德」二字之解釋。其次，關於中國國民道德之本質，我們是以周易繫辭爲主，也再佐以韓愈、周敦頤、朱熹等關於「原道」及「太極圖」之學說。再其次，關於中國國民道德之現象，我們是以中庸和論語二書爲主，再佐以孟子和荀子二人之學說。再其次，關於中國國民道德之法則，我們也是以中庸和論語二書爲主，再佐以孟子學說。再其次，關於中國國民道德之綱領，我們是以論語爲主，再佐以其他各書如書、詩、周禮、管子、孟子等書。再其次，關於中國國民道德之教育；我們也是以論語爲主，再佐以中庸、孟子、荀子、周子通書等書。再其次，關於中國國民道德之實踐，我們們是以禮記曲禮和大學二書爲主，再佐以中庸、朱子語類等書。最後，關於中國國民道德之目的，我是以大學爲主，再佐以論語、孟子及周子通書等書。以上所舉，不過言其引用的材料較多的而已；除此之外，尙有些其他參考書籍，姑不備述。

復次，再就歐、美各國的新科學知識而論，因為本書篇幅有限，對於中國自身所有的各家道德學說中之最重要的材料已經不能夠盡量備錄，所以對於歐、美各國的新科學知識難以兼顧。因此，在哲學的方面，我們祇略引用英國洛克和斯賓塞二人及德國康德的學說，作為比較；在教育方面，我們也祇引用法國盧梭、蘇聯平克微支及美國杜威和蓋茨諸人的學說，作為引伸。不過，為着討論我們應否需要國民道德之最後的目的起見，有借助於杜威的教育哲學說較多；因此，我們在本書第九章裏面不能不多的引用杜威的言論，使它約佔全章三分之一。如此，除掉研究中國國民道德本身的問題之外，它同時可以供作研究教育哲學者之參考。

最後，就國父自己所獨創發明而論，國父遺教裏面所有獨創發明之處，不一而足；舉其最著的，計有三大發明：（一）民生史觀——民生為歷史的中心；（二）心理建設——行易知難學說；（三）真平等——聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣。以上三種大發明，第一種發明是與中國國民道德之本質有關；第二種發明是與中國國民道德之教育——倫理建設——有關；第三種發明是與中國國民道德之法則——道德

標準——有關的。但是以上所說，也不過是比較的言其彼此最有關係而言的；實在講起來，國父這三大發明中之任何一種發明，都是與全部的中國國民道德有密切關係。除掉這三種大發明之外，國父所有的一切遺教尤其軍人精神教育，無一不與中國國民道德有關係的。但是如同前面所說過的一樣，我們對於國父自己的遺教尚且有割愛之處，遑論其他？

除掉遵照國父所詔示的這三個步驟之外，還有關於今人的言論，也不能不酌量而轉述的；就中尤以戴季陶先生著作——「三民主義之哲學的基礎」——及總裁兩大著作——「三民主義之體系及其實行程序」和「中國之命運」——為主要的資料，其他種種，也間或引用的。同時，我們又因為中國國民道德是與現行的本國教育政策有莫大的聯繫關係，所以陳立夫先生曾任教育部部長時有關於道德教育上之主張和言論及有關於德育的文話——訓育綱要——之內容，也須摘要敘述的。

綜合以上所說，此地還有幾個須要聲明的：第一、就中國固有的文化而論，在表面上，我們似乎是以儒家思想，尤其以孔子自己的道德學說為中心；但是在實際

上，我們並非是這樣的。具體言之，因為前面已經說過，本書為篇幅所限制，則不能不縮小其敘述之範圍。況且，在事實上，管仲本來被人視為法家之一，以與樂毅、商鞅、申、韓等並稱的；然而他的四維——禮、義、廉、恥——之說，已經為我們所採用了。同時，照一般考據家所說；管子一書，並非管仲自己所作，而出於秦、漢時代的人之手。關於這一層，究竟怎樣，也非本書所必需過問的。此地所要過問的，祇是在於認為這種四維德目是否適合於中國國民性，尤其是否適切於今日的中國社會需要；如果適切於今日的中國社會需要，那麼，我們無論如何，非採用它不可。

第二、就歐、美各國的新科學知識而論，在學術的立場上看來，如果有一種學說之中有些論據可以用來解釋我中國國民道德本身上的某項問題，我們應當尊重「言論自由」的原理，毫不顧忌的採用它。譬如前面第五章討論「中國國民道德之法則」的時候，認為日本河上肇博士關於「理想」與「法則」二者之綜合的關係這個問題說得很合理，所以我們不拘河上氏是否為一個馬克思學說的信徒，然而我們

也要採用他的學說，以作研究我們自身所有的問題之參考。像這樣的一種研究學術的態度，在國父遺教，尤其三民主義講義裏面，是屢見不一見的；因此，我們也應當效法的。

第三、就國父自己所獨創發明而論，前面既然說過，國父的三種大發明是（一）民生史觀、（二）行易知難、（三）真平等，所以本書自頭至尾一貫的也是以這三者為基礎。關於民生史觀，因為前面第三章已經說過，照周易繫辭所記載的「生生之謂易」和「天地之大德曰生」這兩句話看來，我中國自古以來，早就已經認為「生生」或「生」為一切事物之最後的決定要素；不過，在歷史哲學和社會哲學上，我們遵照國父所指示，稱歷史的中心和社會進化的重心或原動力為「民生」而已。實在講起來，周易繫辭所謂的「生生」或「生」與國父所謂的「民生」二者是一而二、二而一的東西。

復次，關於「行易知難學說」，國父之所以發明這種「行易知難學說」，其目的是在於要糾正古說所謂「非知之艱，行之惟艱」註三之非。因此，古語所說的這兩

句話，也可以說就是國父所發明的「行易知難」之前提；不過，它是一個反面的前提而已。惟其如此，故國父把它倒轉頭來使之復歸於正。如果從歷史的觀點來考察，不拘國父的「行易知難學說」與書說命中傳說所謂的這兩句話立於正反面的地位，彼此之間，也是有一種歷史淵源的關係之所在，不啻馬克思的唯物辯證法與黑格爾（Hegel）的唯心辯證法二者有歷史淵源的關係一般。

復次，關於「真平等」的原理，國父所發明的這種「真平等」的原理，雖則是對於政治而發的，然而同時又可以適用於教育的問題之上的，這不啻孔子在教育上有所發揮的關於上智、下愚、智、愚、賢、不肖、過、不及、中庸及中人以上、中人以下、乃至狂、狷與中行等之意義及怎樣的施教和裁抑一般。簡單的說句話，國父和孔子二人關於道德的病態怎樣的施以救治使之還原於道德的常態——心理建設和倫理建設——這種見地和議論，可以說彼此不謀而合了。

除掉上述這三點之外，還有一點更須說明的，就是關於本書爲什麼要一貫的以三民主義爲最高的原則。因爲論者或發生如次的兩個懷疑：第一個懷疑就是說「主義」

本來是一種主觀的東西，它沒有客觀性和科學性；因此，它不能夠用來說明一種應當有客觀性和科學性之倫理學或倫理思想。第二個懷疑就是說三民主義是一種新興的救國——救目前的中國——主義，它有時間性和空間性；因此，它又不能夠用來說明一種有必然性和普遍妥當性之倫理學或倫理思想。以上這兩個懷疑；我們答覆如下：第一、我們認為主義並不是單純的具有主觀性，同時還兼備有客觀性。西洋ism一詞，它的語源，究竟怎樣，姑且勿問；但是照國父所詔示過的「主義就是一種思想、一種信仰和一種力量」這一句話看來，信仰和力量固然往往易陷於主觀的狀態，然而思想若經過適當的訓練，則自然會化為很有客觀性的東西；因此，主義與科學二者決不會發生衝突，並且可以說彼此互相幫助的。第二、我們所有的三民主義固然是救國——救中國——主義，然而也照國父所說過的「因為三民主義是促進中國之國際地位平等、政治地位平等和經濟地位平等，使中國永久適存於世界，所以說三民主義就是救國主義」這幾句話註四看起來，就可知它是含有世界性和人類性。因為所謂「地位平等」一語，就是沒有空間性；尤其國父所謂的「使中國永久適

存於世界」這一句話，不啻就是美國威爾基所唱導的「天下一家」(One world)一般。由此，可見三民主義在空間上講，是救國主義，同時又是救世界主義。復次，就時間性而論，三民主義本來是歷史上的一種產物；現在姑不問世界史究竟怎樣，若單論中國自身的歷史，它自古以來，早就已經有三民主義存在着的。關於這一層，前面各章尤其第一、第九兩章已經說明過很詳細，此地無須再述。不過，古代中國祇有「三民主義」之實而無「三民主義」之名；並且這種三民主義之精神，在古代中國，多見諸道德的方面，而鮮見諸政治的方面而已。因為三民主義之精神，是在於求一切事物之地位平等；而所謂「地位平等」，引伸言之，又不外乎說「一面獨立自由，一面合作互助」的意思，不啻孔子所謂的「己欲立而立人，己欲達而達人」註五一般；約言之，它又是「仁」的意思。但是孔子在政治的方面也曾說過好像今日所謂的「三民主義」的話，他說：「均無貧，和無寡，安無傾。」註六這三句話，若翻諸現代語，就是「民生主義」、「民權主義」、「民族主義」；合言之，它就是「三民主義」的意思。原來古代中國，一般學者大都視道德與政治為同一之物。總裁說：「政治哲學

與倫理哲學相合一，——政治以倫理為基礎。」註七照總裁這幾句話看起來，那麼，我們就可知古代中國道德上所有的「三民主義」之精神，不啻就是政治上所有的「三民主義」之原則；換句話說，古代中國政治上所有的「三民主義」之原則，又不啻就是道德上所有的「三民主義」之精神。惟其如此，故孔子所謂的「均無貧，和無寡，安無傾」這三句話若歸納諸道德的範疇之內，可以約稱之為「善無惡」；若律諸中庸，這又可以約稱之為「中無過不及」；因此，所謂「三民主義」這個名詞，若站在道德教育的觀點上，可以一名之曰「道德主義」(Moralism)。不過，要請注意的，此地所謂「道德主義」一個名詞，並非對舉着「三民主義」以為在所謂「民族主義」、「民權主義」和「民生主義」三者之外另有一個所謂「民德主義」之存在，乃是認為三民主義本身就是道德主義之全部；換句話說，此地所謂的「道德主義」這個名詞，不過是「三民主義」之一個別名而已。

因為有了上述的三民主義就是道德主義；至少限度，它在道德教育上，是如此，所以三民主義是沒有時間性，同時又是沒有空間性的。原來道德這種東西，時

無古今，地無東西，其法則本是共通的、一致的。譬如孔子說：「己所不欲，勿施於人。」這一句話，是爲任何時代及任何地方的人所應當並且必須遵守的。不過，有些時候或有些人民譬如耶穌基督教聖經裏面另用一種積極的口吻說：「己所欲，施於人」而已；但是其意義是一樣的。

除掉上述之外，我中國國民道德之所以一定要以三民主義爲最高的原則，還是有一個強有力的理由，也可以說還是一種健全的理論之存在。前面第九章裏面已經引用過中華民國大學院第一次全國教育會議宣言所說的「從前的教育宗旨沒有主義；沒有主義的教育宗旨，便等於沒有教育宗旨了。」因此，我們所有的與中國現行的教育政策相須之中國國民道德也應當有主義；否則，也就說沒有主義的國民道德，便等於沒有國民道德了。像這樣的說法，論者或以爲這祇是一個理由，尤其祇是一個就事論事的理由，還未足以一概而論的。現在我們再來提出一種健全的理論吧，前面第九章裏面豈不也經引用過杜威所說的「我們所有的目的，越普通越好。一個敘述能注重別個敘述所忽略的地方。多數的假設，能助科學家探討研究；

多數敘述的目的，也能給與教師以相同的利益」這幾句話嗎？杜威這幾句話，實言之，就是謀「普遍」與「特殊」二者之綜合的意思。再詳細些說，照杜威的意思，他以為普遍的原理之成立須依存於特殊的事情之上，換句話說，各種特殊的事情之中已寓有一個普遍的原理之一部份的意思。這種理論，已為現代的大多數學者所公認了；因此，它是很健全的。然則我中國國民道德之所以一定要談三民主義者，其命意也就不外乎此。況且，我們所有的三民主義，在全世界所有的一切主義之中，是一種最完備並且最美善的主義；因此，它有幫助於普遍的原理之構成，其影響是最鉅且深的。惟其如此，故我們無論從中國本身上或從世界全部上看來，我們對於中國國民道德要以三民主義為最高的原則，毫無疑義了。

照以上所說，我們還要與國內有些學者關於談主義的問題在此地順便的作一度商榷。現在國內有些學者提出一種意見稱做「不談任何主義」，以為教育尤其道德教育應當與政治分離，所以不談任何主義。此外，照他們的考察，認為還要有一種理由，就是在於因為一經談起「三民主義」，則一定有「非三民主義」之發現。另

有些學者提出另一種意見稱做「可談任何主義」，以為無論教育或學術尤其學術必須尊重思想自由，所以任何一種主義都可以談的，而不必為三民主義所限制的。以上幾說，都是犯着同一的邏輯上底誤謬，以為教育或學術應當與政治相脫離，甚至反對它有與現行的國家教育政策互相配合之必要。像這樣的誤會和懷疑，我們祇去看其他各國的教育及一切學術無一不與她們現行的國策互相配合，譬如有尊重民主思想的美國，她也無所不用其「實用主義」(Pragmatism)，就可以思過半了。此地不必再言其他。惟其如此，故我中國國民道德的名稱，簡直的被稱為「三民主義的道德」，也無不可的。

綜合以上所說，我中國國民道德之性質，無論在中國歷史上或從人類世界上講，是有一種天經地義、不可磨滅的道理在其內的。惟其如此，故我們在本書開始的時候，就舉出一個前提，以為我中華民族所固有的國民性，不僅祇含有一國所獨有的國民性，並且包含有全世界所共有的人類性。現在我們若要在此地再下一個最後的總結論，那麼，我們也不外乎用這幾句話來描寫，捨此，就無他了。

註一：大學朱熹章句。

註二：民族主義第六講。

註三：尙書說命中。

註四：民族主義第一講。

註五：論語雍也。

註六：論語季氏。

註七：總裁著，政治的道理。

中國國民道德(下)完

中國國民道德



中華民國三十八年十月第一版 一—三〇〇〇

國 民 文 庫 第二種 (以出版先後爲序)

中 國 國 民 道 德 (下)

定價臺幣 元

有 著 作 權

禁 止 翻 印

主 編 者 程

編 著 者 姜

印 行 者 臺

灣 書

店 琦 璟

經 售 處 全 省 各 縣 市 各 大 書 店

地 點：臺北市重慶南路一段十四號
電 報 掛 號：〇 四 一 一 四 號
電 話：三 八 七 五 號