

著編準標程課頒部照遵

校學範師村鄉易簡及校學範師易簡

民 公

冊 八 第
(意 大 理 倫)

鈞	國	劉	者	著	編
儉	楚	葉	者	訂	校
夫	立	陳			



行 印 局 書 中 正

目次

第一章	倫理的意義………	一
第一節	倫理學的意義………	一
第二節	什麼是道德行爲………	四
第二節	倫理判斷的對象………	九
第二章	中國倫理思想………	一五
第三章	西洋倫理思想………	三八
第四章	孫中山先生的倫理思想………	六二
第五章	中國青年的責任和義務………	七二
第一節	對於家庭的責任和義務………	七六

第二節	對於社會的責任和義務……	八五
第三節	對於國家民族的責任和義務……	九五
第四節	我們對於人類的責任和義務……	一〇七

第一章 倫理的意義

第一節 倫理學的意義

我們平常的談話中，常不免評論別人的行爲。我們常說：「某人好，」「某人壞；」或者說：「某件事做得對，」「某件事做得不對。」這種「善」「惡」「是」「非」的觀念，是我們所用來表示行爲的價值的。由這種觀念而產生的判斷，我們稱爲倫理的判斷。倫理的判斷，在我們日常生活中，極爲常見，我們若再用科學的方法去研究這種行爲價值，便成爲倫理學。

人生世上，不能單獨生活。衣、食、住、行固然要靠著別人幫助，纔能享受；就是

思想品行也是受他人影響而形成，人類間種種互相影響的行爲形成人類的社會活動，這些活動之中，何者是我們願意認爲行爲的標準呢？這種標準便是道德。合於這標準的，我們稱之爲「善」，爲「是」；「背乎這標準的，我們稱之爲「惡」，爲「非」。所以倫理學的研究，不能離開人羣，因爲離開了人羣，便無所謂相互的行爲，更談不到道德，談不到是非善惡。因此，我們認爲倫理的問題是應在人類社會中求意義的。否則既無所謂道德，如何還會有倫理學？

但是這些觀念所涵蘊的意義是什麼呢？什麼是一「善」？什麼是一「惡」？什麼是一「是」和一「非」？我們又憑什麼斷定一個人的行爲爲「是」，爲「善」，或爲「非」，爲「惡」呢？我們何以稱貪污爲惡？何以稱愛國愛羣爲善呢？善惡是非固然是我們常用的觀念；但是我們對於上述的諸問題，未必都能明白的清楚的答出。大家想一想，在你心中，所謂是非善惡，究竟是什麼？我們的行爲，必

定達到什麼標準，纔可算是「善」？你如得有一種答案，你就應再進一步問，這種答案是否可以適用於一切？換句話說：你應當設法查看你的所謂善，是否前後一致？是否和別人的意見相同？你這樣追究，就會明白，這件事並不是很簡單的。這種對於善惡是非等觀念，研究它們的意義，以及它們怎樣能應用到一件具體的事件上去，便是倫理學的研究。

倫理學的研究是非常重要的。第一，因為我們常在日常生活中，不能避免對於人類的行為下價值上的批判。若是不認清批判的標準，或是不明白所用判詞的涵義，則批判便不免陷於錯誤；而期待著我們的批判作為行為指導的，也就不免陷入錯誤了。所以為了正確的指導行為起見，我們要了解倫理學。第二，社會時時在變動中，若是我們不知道何種行為適當，何者不適當，人們行為便要失去正鵠，生活必至苦悶，舉動必致乖謬，而社會也無進步之可言。所以為

了指示生活的方向和社會進步的途徑，我們應當有倫理學的知識。

【問題】

- 一、倫理學所討論的是些什麼樣的問題？
- 二、倫理學為何是一種科學？
- 三、道德的意義如何？
- 四、我們為什麼要研究倫理學？

第二節 什麼是道德行為

倫理學既是人類行為的價值方面之研究，人的行為，是一切，還是祇有一部份是在倫理的範圍以內的呢？尋常我們都承認殺人是不是的。但是一個患精神病的人，持刀殺人，我們不能說他是惡人；或對於一個執行死刑命令的人，

我們不能責他不應殺人。又如人們因爲要滿足生活的要求，而有穿衣吃飯的行爲，又有遊山玩水的行爲；這些行爲在尋常是說不上是非善惡的，所以都在倫理判斷的範圍以外。但是假使有人因爲自己要穿衣吃飯而掠奪別人的衣食，因爲自己要觀賞風景而禁止別人的遊覽，這便要發生是非善惡的問題了。這樣看來，人的行爲，並不是一切都在倫理的批判範圍以內，而必須具有某種條件纔可以加上倫理的評論，是很顯然。

這種可以說得上倫理批判的行爲，可以稱之爲道德的行爲。道德行爲有它的特徵，正如經濟行爲，政治行爲，有它們的特徵一樣。這特徵有兩點：

(一)道德行爲是自由選擇的。所謂自由選擇，是說一種行爲的發動，是由於自己選擇而來；即是說，這個人對於這種行爲，必先有可以做或可以不做的兩種可能性。他考慮雙方所可發生的結果，權衡兩種結果的輕重而選擇其一。

方面，然後依了他所選的去施行；這種選擇是自主的，在身體和心理上都沒有受任何的壓迫。這樣發生的行爲，纔可以加以道德的判斷。因此，凡不是出於自由選擇的行爲，如精神病者的行爲，如因奉上官命令而殺人，都不能科以道德上的責任。

但是自由選擇這一點，並不能把由習慣而生的行爲，開脫於道德範圍之外。我們知道，習慣是有驅使人行爲的動力的。一個人對於習慣的行爲是機械性的，不自覺的。例如有酗酒習慣的人，常會發生打人罵人的行動，而醒後完全不知道。在尋常時，我們往往會原諒這種行爲，說這是醉後不能自主，而其是非可以不必計較的。這似乎是將習慣的行爲，除在道德範圍以外了。然而這習慣的本身，還是應該受道德批判的，因為習慣上的行爲雖然是不自覺的，而習慣的養成，則是可以自主的。我們自己不注意於一種行爲的好壞，而任其自然

的成爲習慣，本可以防止而不防止，我們怎能不負其責？如此說來，則雖是不自覺的習慣行爲，有時也不能免去道德上的責任。

(二)道德的行爲，是要有產生實際效果的可能的。我們的行爲離不開社會的環境，因此我們的一舉一動，必定可以生出對於他人的影響。這種影響是我們判斷一種行爲的價值時的準則，我們因其事之結果對於人羣爲有利有害，而決定其事之應該屬於善，或屬於惡。假如有某種行爲而沒有生出結果的可能，那可就一些空想，空想是難於加以批判的。批判人的行爲，必須要有一個客觀根據，而惟行爲有實際的影響的，纔可以成爲客觀的根據。但所謂實際的影響者，並不一定要看到真正實際上的效果，我們只是預計一種行爲在實際上產生效果的可能性，便可以批判這事的爲善爲惡。若必定堅持實際發生的結果而言，則一切計劃，一切預期的行爲，在實施以前，都不能談到好壞，倫理豈

不可與法律相混。

因此，我們知道倫理的行爲，必是一種經過個人自己的選擇，而又可發生實際效果的行爲。就一方面說，倫理行爲和經濟行爲、政治行爲、藝術行爲是不同的；因爲經濟、藝術、政治等等行爲，是就行爲的內容說；而倫理行爲，是就行爲的價值說。但就另一方面看，社會中一切行爲，無論是經濟的，藝術的，或政治的，只要是由自己選擇而又可產生實際的效果的，都是有倫理的價值。所以經濟、藝術、政治等等行爲，有時也都在倫理學的批判範圍以內。

【問題】

- 一、什麼是道德行爲？什麼是非道德行爲？
- 二、「不道德行爲」這名詞應當作什麼樣解釋？

- 三、有倫理價值的行爲，何以需要自由選擇的？
- 四、有倫理價值的行爲，何以須是能生實際影響的？

第三節 倫理判斷的對象

我們討論行爲的價值時，究以什麼爲對象呢？在表面上看來，自然是以人的行爲作判斷的對象，但若細加研究，這問題就不能這樣簡單。

原來我們的行爲，是一種歷程，可以分爲兩階段。第一是做事的起念：我們必先存心做某件事，然後某件事纔會實現。存心是行爲的動機，是屬於主觀的。第二是舉動：這是實現念頭的一種努力。舉動是行爲表現在外面的一部份，是屬於客觀的。我們做一件事必先有主觀的存心，而後有客觀的動作，換句話說，必先存心內有一個打算，而後纔可以有實行。行爲的兩階段在通常都是一貫的，

但有時卻不一致。例如有人施捨衣食，周濟窮人，是出於一種愛人的存心，但是受到救濟的窮人，因此而不求自立，養成依賴的習慣，貽誤終生，這是一愛之適以害之了。又如宋朝的王安石舉辦新政，存心是在改良政治，但因為對於環境的觀察力不夠，以致原來是愛國愛民的設施，都變成擾民害國的舉動。在這種情況之下，我們評判他們的行為，還是只問他們的動機呢？還是要兼顧到他們的結果呢？

在這裏，倫理學上分爲兩大派，第一派主張倫理的判斷只問一個人的存心，這可稱爲動機派。第二派主張倫理的判斷應注重行為的結果，這可稱爲功利派。這兩派在中外倫理學史上，都有它們的例子。中國的孔子、孟子一流的人，都注重存心，大學上把修身、齊家、治國、平天下等大事業，都歸本於正心、誠意。漢朝的董仲舒更明顯的說：「正其誼，不謀其利，明其道，不計其功。」這是純粹動

機派的論調。這派的人以爲一種行爲的實現，是要有客觀的條件，例如出錢辦賑濟，必要有人幫忙。若是因幫忙的人辦事不力，而賑災得不到好結果，這不能歸咎於出錢的人；把結果不良的責任，歸到他身上去，未免不公。所以這派的學者以爲行爲的客觀條件，非自己所能控制，自己當然不能負責，所以行爲的是非善惡，應該決定於人的存心如何；只要他存心好，縱有不圓滿的結果，也不能說他不好。存心是內心的事，是思想的活動；將這種活動的全體綜合起來，便成爲人的品格。據存心派的主張，唯有人的品格，纔是倫理判斷的對象。除我國的儒家以外，德國的康德（Kant, I.）黑格兒（Hegel, G. M. F.）也是這派的巨子。

但是功利派的主張卻與此相反，他們以爲人類生活的善惡，當然以人類實際所感受的結果爲標準。只有好的存心，而不能生出實際的好結果，等於是

一個空想。一萬個好的空想抵不過一件實際的惡行爲；一萬聲救災的口號，免不了一個災民的實際痛苦。所以好的行爲必定是在實際上能發生好影響的行爲，好的舉動也必是在實際上能替人謀幸福的舉動。這種以實利爲標準的倫理家，在中國要算管子、墨子；在西洋便是功利主義派的邊沁（Bentham, J.）和穆勒（Mills, J. S.）了。

平心而論，兩派都有見地，但各有所偏。若離開實際效果而單論動機，動機是空洞的；行爲的實現，誠然有不可控制的客觀條件，但也須看有某種存心的人曾否努力去使他的存心實現。若並這種努力而無之，那他這種心中的空念，不足稱爲動機，我們似乎不能予以倫理的價值。但如只論結果的有無，而不問動機如何；有些心有餘而力不足的人，不免擔負惡名，而奸詐作偽的人反可以僥倖干譽了。岳武穆、文信國的行爲雖然是失敗的，然而我們贊揚他們的人格，

以爲可以同天地不朽，這固然不是以他們的結果來論，但也不止是從他們的存心來論，這是因爲他們有了絕大的努力，以表示他們的存心。所謂努力，就是在實際上用種種行爲，以企獲得所企望的結果。若沒有這種努力，一切存心便都成空話了。所以總結起來，我們討論行爲善惡時，應該將行爲的全部，動機和結果，兩方面同時顧到。人有了真正的動機，必然努力去實現他的意旨；凡是真正有效果的事，也必是出於一種預期的結果，因此倫理判斷的真正對象，乃是一種依據預期結果而努力的行爲。這和上節所說的道德行爲，正是相同。

【問題】

- 一、何謂倫理判斷的對象？
- 二、什麼是動機？什麼是效果？

- 三. 動機派倫理學的大概主張是什麼？
- 四. 功利派倫理學的大概主張是什麼？
- 五. 倫理判斷的對象為什麼不能單講動機呢？
- 六. 倫理判斷的對象為什麼不能單講效果呢？

第二章 中國倫理思想

中國的倫理思想起源很早。在最古的著作裏，如易、詩、書等，都隨處可以看出我們上古的思想家是怎樣的關心做人的道理。這種古來流傳的思想，到春秋的末年，經過孔子的一番批評檢討之後，成爲一個系統。以後幾千年間，中國的倫理思想，差不多都是拿孔子的思想做中心的。他陶鑄中國國民性的力量，似乎任何人都不能否認。

孔子的倫理思想的中心觀念，是一個「仁」字。他生在一個兵戈擾攘社會崩潰的時期，眼看着許多人的行爲，不但不能把國家治好，反而弄得更壞。他以

爲這都是由於人們不知道做人的道理，忘記了自己的地位和責任的緣故。他以爲人人本來都有成爲完美健全的人格的可能；不過普通的人，對別人，對自己，都不能表現出適當的行爲，就是他所說的「仁」。可見「仁」就是孔子心目中理想的人格，也是一切人所應當有的德行。我們對父母要孝，孝就是仁。對國家要忠，忠也是仁。對自己要恪遵紀律，謹守規則，所以禮也是仁。由是可知，仁在孔子看來，是一切德行的基本。至於仁的特點，則在推己及人。他說：「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人。」這和曾子所說：「夫子之道，忠恕而已矣，」意義完全相同。

仁這個觀念，若在實際上的表現，便是人能達到一種圓滿生存的地位，盡其做人的意義。孔子最重「生」，可以在他易繫辭裏看出：「天地之大德曰生，聖人之大德曰位，何以守位曰仁。」可見仁是盡人的職責。而這職責便是「生」。

孔子嘗讚美天道說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉！」宇宙的本體就是一種運行不息的生機。人在宇宙間即當以生爲其意義。所謂聖人，不過是能像宇宙般的遂其生，如此以盡其職責的人。

復次，仁不僅是一種存心，一種態度，而且必須包括實現這存心的實際活動。但是合乎仁的實際活動，不是一定的，固執不變的，而是因時因地制宜的。世界上沒有一種固定的行爲可以稱爲仁。例如仁有時可以解作「愛人」，但非一切愛人行爲都是仁。孔子不贊成「以德報怨」，便是個例子。所以孔子把忠、恕、禮、義、孝、弟等一切美德都看做仁的內容者，並非因爲這些行爲的本身便是仁，而是因爲它們在適宜的地方和適宜的時間表現出來，纔能得着道德的價值，所以稱爲仁。由此可知，仁固然是倫理的最高目的，同時也是達到這目的的方法，因爲它是適宜的表現能以遂生的活動。

對於適宜的一個意義，孔子特用一個「中」字來說明。孔子論做人方法，教人注重中庸之道。做人不要太過，也不要不及，總要適如其分。孔子最反對拘滯的一成不變的行爲方式；譬如他雖然很稱讚正直，但卻反對「其父攘羊而其子證之」。因爲這種過分的直，有害於父子之親，所以不是中道，因此也就不能認爲正直了。孟子稱孔子爲「聖之時」，正因爲他要因時制宜，不拘一格。後來發揮這個中道的理論的，要算中庸一書。中庸上說：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節爲之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」可見中道的重要了。中既是因時制宜而無一定內容的，因此實行中道，便需要很高的知識，很大的勇氣。這就是「知」和「勇」。所以孔子說知、仁、勇三者是天下「達德」。能具有這三種達德的，便具有完美的人格，便是「君子」。我們須知孔子所說的君子，就是一個能充分盡人的職責的人。社

會中每個人都有他的職責。所以他說：「君君、臣臣、父父、子子。」這樣各人都能盡其職責，社會秩序就可以安定，而國家也就太平。這是孔子政治哲學之倫理的基礎。

孟子繼續孔子的主張，以爲人人可以成好人。他對於倫理學的貢獻是他把倫理學安放在心理學上，提出性善的主張做倫理思想的基礎。他以爲人生來本是的；一切過惡都因爲後來失去了本來的善而學習成功的。人的過惡不是生來如此。人在嬰孩時代，性質最是純潔無疵，人能保存着嬰兒時的淳樸天真，便是「大人」，所以他說：「大人者，不失其赤子之心者也。」他又以人的本性不但是純潔無疵，而且含藏着一切善的基礎，一切的人都有惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心，和是非之心。這惻隱之心便是仁的起頭；羞惡之心便是義的起頭；辭讓之心便是禮的起頭；是非之心便是智的起頭。所以仁、義、禮、智四種美

德都是我們心裏所固有的。不過我們往往把它們失去，因之便不能作好人。所以他說：人爲什麼會善惡相去很遠的呢？由於「不能盡其才」而已。這就是不能保持原有本性的結果。這種固有的可以爲善的本質，是不學而知，不學而能的。孟子稱之爲良知良能。良知良能是道德的基本。教育的功用在於保全良知的良能，使它們能發展。至於發展的途徑則是「推己及人。」他說：「古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已。」又說：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；治天下可運於掌。」但是要能推到別人，必先自己不要失去良善之性。所以孟子最講究「存心，」又要人「求放心，」保存那個道德的基本，不要失掉。這是他的倫理實踐方法。

在孟子稍後的有荀子。荀子的倫理主張和孟子相反。他以爲人類的本性若任意的發展而不加以節制陶鑄，就會引起人與人之間的衝突和鬭爭，而破

壞社會的秩序。他不像孟子那樣贊美天生的固有的本性，他以爲順着人的本性的自然發展，一定會生出惡果。所以他鄭重申明：「人之性惡，其善者僞也。」僞就是人爲。「不可學不可事而在人者謂之性，可學而能可事而成之在人者謂之僞。」荀子以爲人之所以能夠爲善，是把他的本性依着某種範疇去逐漸養成的。他說：「今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理而歸於治。」這和孟子四端之說恰正相反。人順着本性，必至於惡。所以荀子極着重「師法之化，禮義之道。」因爲師法禮義就是節制人性使歸於善的那套範疇。這方法是在「積善。」反覆練習，積聚善行，久之成爲習慣，而性也就因之轉移；人也成爲善人了。若不這

樣，人類之間便不能維持秩序。這個社會秩序，荀子稱爲「分」，維持這個「分」的就是禮。荀子認禮爲人類行爲的標準，也是教育的內容。所以他說：「禮者養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重，皆有稱者也。」禮的制定，不是由於良知良能，而是認爲古聖先生認爲非如此不足以節制人性，維持秩序。禮的功用，由實際效果上可以證明。所以荀子的倫理主張之實踐方法，便在於禮節和紀律。因此，他重禮的主張便流爲重法律的法家了。

孔子、孟子、荀子雖然學說不完全相同，但是屬於一個學派的。這派稱爲儒家。儒家的思想是中國人思想的主要成分，所以值得特別注意。儒家的倫理學說有幾點共同主張。他們都承認人是社會的一分子，不能離社會而生存；所以都主張人對於社會是有相當的義務和責任的。他們認爲社會是由許多個人組織成功的，個人的善惡足以構成社會的善惡，所以都極其注重修身。他們又

以爲社會的組成是層累的；這累積的各層，對於各個人的關係，有遠近之不同；各個人對於這些組織的責任和義務也有不同，因而主張修身、齊家、治國、平天下是要逐步去做的。必須把小範圍內的事情弄好，然後再推廣到大範圍的組織；所以特別看重社會的秩序和差別，因而對於禮是非常重視的。

和儒家同以治平天下爲目的而方法不同的，就是所謂法家。這一派不看重仁、義、禮、樂，不着重人格的感化，而主張以法律刑政爲政治的主要方法。自管仲、商鞅、申不害到戰國末年的韓非，都是這一派。而在倫理思想上，管仲、韓非尤爲重要。他們的基本思想是：僅僅隨着人類本性發展，不足以達到治國的目的，必須用法律的制裁和訓練，纔可以使人民有秩序的生活。道德也有待於法律的力量，纔得達到它的功用。

管子以爲道德不是人生的本性，人的最大目的在於求生，道德也是生活

的方法。在生存受威脅時，人們很多放棄道德的行爲而先求生存欲之滿足。所以他認爲要使人成善人，必先使人民生活安定，不感恐慌。所以說：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」掌握政權的人，要想教國民有道德，而不先解決國民經濟上的問題，在管子看來，是不明白道德是生存的方式而不是生存的條件；是以生活爲基礎，而不是生活的基礎。然而管子極看重道德對於致治的關係。他說：「禮、義、廉、恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡。」他又說明禮、義、廉、恥的意義：「禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。」因爲「不踰節則上位安，不自進則民不詐，不蔽惡則行自全，不從枉則邪事不生。」這樣，國家的政治自然清明，秩序自然安定，人民自然能發展他們的生活了。所以管子認爲培養國民道德是國家重要政務的一種。

韓非子便更激烈了，他完全排斥儒家的道德觀念。他說：「流涕而不欲刑

者，仁也。然而不可不刑者，法也。先王屈於法而不聽其泣，則仁之不足以爲治也明矣。」韓非子是荀卿的學生，接受了荀子性惡的主張，認人的本性完全是自私自利的，社會的組織也建築在自私的關係上。在利害衝突時，人們的本性是要犧牲他人而圖自便的，雖父子夫婦君臣之間也不能免。要制止這種相害的傾向而維持社會的秩序，惟有丟開仁愛而用法律。他說：「母之愛子也倍於父，而父令之行也十於母。吏之於民也無愛，而其令之行也萬於父母。」所以仁愛無用而法律有效。因此，在韓非子看來，法律可以替代道德的。因爲法律是規定行爲標準的，雖然是消極的禁止，但於國有益。他說：「一人不恃其身爲善，而用其不得爲非。待人之自爲善，境內不什數，使之不得爲非，則一國可齊而治。」因此韓非主張善惡的真正標準應當是法律的規定，善惡的觀念應當和合法與否的觀念同一。他對於現行社會上善惡判斷與法律不一致，認爲是社會混亂

的最大原因。所以他的倫理思想，是一種澈底的法治主義，道德和法律是合而爲一的。

法家尊君卑臣，他們要用法律的威權維持社會上的階級區別，所以他們也和儒家一樣，承認社會是有階級的。但是儒家承認個人的人格本身有價值，法家卻完全否認，這是他們所不同的。同時又有一派思想家根據人格本身的價值，認定人類一律平等，否認社會組織的層累性，更否認階級存在的必要。這便是墨子所提倡的思想。

墨家是墨翟所創的學派。這派的倫理思想以兼愛作中心。墨子以爲大家都是同樣的人，不能厚於此而薄於彼，這種彼此的區分，不是自然的。人類之互相爭殺，都是由此而生，若是人人都能愛別人如愛自己一樣，怎麼會有彼此相害的事呢？這就是墨子所說的「兼相愛。」因爲兼相愛，所以能「交相利，」所

以纔肯犧牲自己的性命，爲別人謀幸福。因爲兼愛，所以非戰，而要求人類永久的和平。行爲的善惡是以人民實際所受的利害爲標準的。墨子極重功效，所以主張兼愛，就是因爲這樣方能使人民感受實在的利益。他反對一切無實利的制度，提倡節儉，反對音樂，尤其排斥儒家所定繁縟瑣碎的禮節，特別是喪禮。墨子以爲禮義只能妨害社會的進步，並無德道的價值。墨子所提倡的，是一種積極進取爲社會服務而犧牲的人生觀。

在這裏，我們要討論到和墨子的兼愛主張相反而提倡爲我主義的楊朱學說。楊朱以爲人生在世的目的，就是尋快樂。所謂快樂，就是個人目前的享受。凡足以使人感到快樂的就是善。凡足以妨礙目前享受的就是惡。他把人生看成一種極無意義的東西。有些人爲了別人或是爲了身後之事煩心，憂慮，苦惱，在楊朱看來是最不值得的，這都把人生意義看錯了。人生則堯舜死則腐骨；生

則桀、紂死則腐骨。腐骨是一樣的，生前又何必爲了虛名去刻苦勵行而丟棄享樂呢？其實在楊朱看來，世界上最靠得住的，就是我自己目前的快樂。這是不能爲任何事情犧牲的，名利以及死後靈魂的觀念，宗教的信仰，都不必顧慮。所以拔一毛而利天下，他也不肯。這稱爲爲我主義，也就是極端的個人主義。他把一切社會國家的觀念都打破了。

老子、莊子也是古代和儒家對立，很有勢力的思想家。他們被稱爲道家。他們相信自然，以爲宇宙間萬事萬物都循着一種自然的律令變化。這自然的律令就是道。道是人力所不能改變的。人的本身以及人與人間的關係都是道的表現，所以也應當遂其自然，不必勉強用人力去改變它。凡是自然的，都是「好」的；凡是人爲的，都是「不好」。是非善惡的標準，就是「無爲」。因此他們反對一切禮節和法律，他們反對一切制度和文明，他們以爲這些都是使人類更苦，

更壞，他們主張一切須聽其自然。他們雖不像楊朱極端看重現時個人的享樂；但他們不願爲國家社會而勞苦，卻與楊朱是一致的。後來魏、晉間流行的清談，以及七賢八達之流，都是這派思想的產物。

佛教的輸入，給中國倫理思想一個新的衝動。這衝動的結果，中國人的思想漸變爲出世間的了，對於死後靈魂生活看重而對於現世生活看輕，以現世爲苦，來世爲樂。苦惱由於欲望之不得滿足，所以「無欲」「克欲」便成爲人生的理想了。宋朝的思想，一方受孔、孟一派人人可以做好人的影響，一方受佛教輕視欲望的影響，便提倡一種天理人欲對立的倫理觀念。他們認爲人生的意義就在存天理、去人欲。人欲是使人爲惡的，天理是使人爲善的。若人欲去盡，天理獨存，就可以從心所如，無有不善的了。

宋儒的學說彼此並不完全一致。由周敦頤、邵雍到程灝、程頤，再由二程到

朱熹、陸九淵、呂祖謙，其間派別也很複雜。但其中影響後世最大的要推朱熹和陸九淵。

朱子上承二程子理氣之說，以宇宙的本體爲太極。太極卽是理。但理和氣是對立的，所以宇宙的生存是二元的。理是萬物生成的原理，宇宙的本體以及一切現象的構成，都是理的作用。因此人的生存也離不了這個理。而氣則是萬物依着理而鑄型的質料。萬物都不能離開理氣二元。所以人生也有理氣二元。理給與人的是本然之性，氣給與人的是氣質之性。本然之性卽是理，也稱爲天地之性，無有不善的；因爲理卽是絕對善，仁、義、理、智、信各種德行都存在於本然之性中。至於氣質之性，則因爲氣有清濁的緣故，不能無有差別：稟受清氣的，便爲善爲聖；稟受濁氣的，便爲惡爲愚。所以人的善惡由氣質而來，氣質爲人性的材料，所以會妨礙本然之性的發展。朱子每拿日月來譬喻本性，雲霧譬喻氣質。

雲霧可以遮蔽日月，但若能把雲霧除去，日月便能重輝。氣質之性也是如此。無論何人都有本然之性和氣質之性，所以都應注重復性的工夫。在朱子看來，一身的主宰是心，所以具衆理而應萬事的心的本體是性；心的活動是情。然心有兩種，正如性有兩種一樣，便是道心和人心。道心以本然之性爲體，所以卽是理，人心以氣質之性爲體，所以雜有氣。道心是至善，而人心則有惡。由氣質的流動，生出情的喜、怒、愛、憎；有了情，便有了欲。欲在朱子看來有好有不好，不好的欲，足以滅卻天理的，這是人欲。人欲得勢，天理便不能暢然表現，所以必須要除去。

但是怎樣達到這目的呢？朱子教人要居敬窮理。居敬是內心的修養，用內省的，思辨的方法檢查自己的行爲思想，以趨善改過而明理；窮理是外面的研究，累積個別的經驗以求貫通一切的原理。居敬偏重行爲，窮理偏重知識。朱子極看重知識，所以特別注重窮理。他教人要從「格物致知」做起。他以爲人性本

來就是天理，只因受氣成形之時，加入氣質之性，不能無偏，所以需要救正。因此他說，我們若能「卽事卽物而窮其理，一旦豁然貫通，則吾心之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」這樣一來，心與理合，復得性命的真象，而由此流露的行爲無有不善了。這個境界，在朱子叫做「仁。」他說：「惟仁然後與天地萬物爲一體。」他又說：「惻隱、慈愛是仁的本相，親親、仁民、愛物便是推到枝葉處。」所以仁卽是理之表現，而爲人生最高的理想。

朱子同時的陸九淵卻認朱子的方法爲支離。他以爲人心與宇宙本是一體：「宇宙卽是吾心，吾心卽是宇宙。」所謂宇宙就是理。他說：「塞宇宙是一理。」理者，遍滿宇宙而無際限，秩序井然，一絲不亂。天地萬物由是而有序，人類亦由此而定彝倫。萬物之中無不備理者。理在人類的表現，卽是心，所謂心卽是理。這是陸子思想的中心。心既是理，所以同宇宙爲一體，而充滿宇宙。此理是天生的，

本來固有的，無有不善的地方，所以能爲一切行爲的標準。陸子以爲我們只要能把握住這個本心，讓它成爲行爲的主宰，行爲沒有不善的。這樣，人生來就能行善，所以陸子稱這個本心爲良知良能。但是人怎麼會變成不善的呢？這是由於物質的引誘。他根據孟子「物交物則引之而已」的原則，以爲良知良能所以有時不能顯其功用，是因爲受了外界的刺激而失去公正，或傾於私，或傾於邪，而成爲惡；至於情欲則並非惡的起源。因情欲是心的活動，而心卽理，所以情的本身不能有惡的。善惡分別，在於客觀的對象。假使我們能拒絕客觀的誘惑，便可以保持純然的善。陸子修善的方法有兩種，一是「思」，二是「窮理」。「思」是思索我本心所有的東西。因爲心卽理，理卽善，所以明心之理，卽是善人。這是雖然內觀的。窮理是窮吾心內之理。此理與宇宙本是一體，懂得心理，便可了澈本理。這是純粹萬法唯心的說法。由這樣的方法，我們可以把握着心的本性而

成爲善人，這似乎是很直接了當的。因此陸子的方法稱爲心學，號爲簡單容易，和朱子的「即物窮理」顯然不同。

朱、陸兩派倫理學在元、明兩朝都有相當發展。而陸派得了王陽明的發揮，更加光大，而爲明代倫理思想的異彩。王陽明的倫理思想以致良知與知行合一爲兩大綱領，而以心即理爲根據。他承陸子的學說，以爲明本心則萬物之理自明。心的本體是理，亦是能知，陽明稱之爲「虛靈明覺」。心有識別善惡的能力，故又稱良知；心與良知實是一體。同一宇宙之理，就其爲一人的主宰說，稱爲心；就其爲善惡的識別者說，即是良知。良知受物欲的蒙蔽，喪失它的固有能力，於是行爲便流於惡。若能致良知，即把這良知推到極處，不受物欲的引誘，便成爲一個聖人。所以去物欲，明良知，則一切行爲都合乎理了。所以然者，因爲知與行本是合一的：知則必行；知而不行，不是真知。知是行的開始，行是知的完成。知是

行的主意，行是知的工夫。「知之真切篤實處即是行，行之明覺精華處即是知。知行之工夫本不可離。」因此能致良知，即是能履善行。所以王陽明的倫理思想，是以致良知與知行合一兩原則爲中心的。

宋、元、明的思想家的主張雖然不完全相同，但有一個相同的大前提：他們都承認宇宙的本體是理，所以他們被稱爲理學家。他們都主張存理去欲，他們都主張躬行實踐。但是因爲他們把倫理基礎放在一種玄虛的人性論上，他們的末流，便或者是支離瑣碎，或者是空疏虛僞，或者是拘牽迂腐，或者是大言不實。所以到了清初，顏元、李塋一派的人，提倡篤實的思想，主張實用，反對空論。到了戴震，更公然的指摘宋儒理欲的分別爲不當。他說：自宋人分別理欲，一切飢寒、愁怨、飲食、男女，以至垂死望生的感覺，都被稱爲人欲；而空指一絕情欲之感，覺稱爲天理，所以欲愈見難除，而天理反爲人害。講理學的往往固執己見，不顧

人情，以爲這是天理，非人欲，硬要實行，這樣，小則一人受害，大則天下國家受害。戴氏更沈痛的說：「人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！」於是「理」成爲殺人工具了！不然，便逼人作僞。所以「理欲之辨，適以窮天下之人，盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也！」戴氏於是推人之本性在於生，生受妨礙則苦。所以他說：「人之生也，莫病於無以遂其生；欲遂其生，亦遂人之生，仁也。」仁是生生之德，是對於人類的同情，亦是社會秩序的基礎。仁的要點，在能推己及人。所以論欲望，想一人獨占則成爲惡，與人同欲則成爲善；論情，則過與不及爲惡，中節爲善。如何得這樣認識呢？戴氏以爲關於某種行爲，我們要這樣問自己：「假使他人這樣，我願意忍受嗎？」這樣，便可以決定應當行或不當行了。所以倫理的標準在於實際的生活。這是脫離理學而回歸到孔、孟的一種企圖，也是未受西洋倫理思想以前的一個大膽的學說。

【問題】

- 一. 中國倫理思想以什麼爲中心？其特點如何？
- 二. 儒家和法家的倫理思想有何異同？
- 三. 孔子、孟子、荀子三人的思想有何異同？
- 四. 墨子、楊子倫理思想的比較研究。
- 五. 佛教輸入以後，中國倫理思想起何變化？
- 六. 朱子的倫理學說如何？
- 七. 陸王派的倫理學說如何？
- 八. 戴震對於理學的批評如何？

第二章 西洋倫理思想

西洋的倫理思想，有幾個來源。第一是希臘。希臘是歐洲東部靠近地中海的一個國家。在距今約二千五百年前，是歐洲唯一文化發達的地方；但在西歷紀元前四世紀時，希臘已由盛而衰。內部的戰爭和社會的崩潰，漸使人發生怎樣纔能把國家治好的問題，由此而轉到什麼是「善」的問題。這時有人主張強權即是公理，有人主張快樂即是至善，又有人主張世上沒有絕對的善，也沒有絕對的公理。在這時有一個名為蘇格拉底（Socrates）的人，他主張「知識即是德行」。因為知識是大家公同的，知識的內容必須為大家公認，而組織知識的那

些概念，也卽是一切事物的共相；所以他反對絕無公理之說。一件公認爲好的事，大家一定去實行的，不行由於不知；所以強權卽公理之說，也不能成立。蘇格拉底主張我們應當盡力的尋求那公認爲有價值的知識，甚至犧牲性命亦所不惜。他自己就是爲真理犧牲的一人。他認知知識爲人生究竟的善，他認知知識是處理事情的根本。一切萬物對於人有利有害，人若能深切明白事物對人的關係，而採取於人有益避免於人有害的事，這樣纔能得圓滿而安寧的生活。於是知識乃爲安定的生活的必要條件。一切知識，考其究竟，都是助人行善避惡的；無知識的人纔甘心行惡。因此，知識的本身就是德行。至於人生态理想的内容，蘇氏以爲應該是法律。國家的法律和鬼神的命令，卽是人间的道德律，爲一切人所宜守的。知識所以可貴者，就在能發見這個公同遵守的道德律。

蘇格拉底的學生柏拉圖（Plato）更進一步說，人生公認的至善，不是快樂，

也不是知識。快樂是情欲方面的，是屬於感覺的。一切感覺的東西，在柏拉圖看來，都是無常的，不完美的；所以不能稱爲善。我們應當盡量發揮理性，得着真實的知識，以與永久常存完美無缺的意象世界相接觸。這個意象世界，乃是宇宙的本體。知識能令我們和它接觸，把我們從卑污的感覺世界中解放出來；所以知識比快樂好，但是純粹的知識生活，也不能缺乏情感的享受；人生不願沈溺於享樂，但也不願限止於知識，因爲知識不能滿足人的一切欲望。所謂至善，必須是一種能滿足人的一切欲望而更無別種要求的生活。這種生活，柏拉圖認爲就是「公道」。公道乃是人生各方面的活動的調和。人心的活動，有思想、情欲、和勇武三方面，若任何一方面占了優勢，這人的生活便有所偏頗；必須這三者都能適當的調和，成一個整個的生活，這纔是一個公正的人。國家也是如此。一個國裏的人，有有思想的，有有勇氣的，有有情感的，必須這三種人在國家都

能占適當的地位，如有思想的人做統治者，有勇氣的人做戰士之類，纔是一個公正的國家。無論個人和社會都以公道爲最高的生活，所以這個調整的觀念是很重要的。

柏氏弟子亞理斯多德(Aristotle)是在西洋最先爲倫理學作專書的人。他認人生必有一個最後的究竟的目的，否則人生就失去意義。這個最後目的就是所謂至善。一切所謂善行善事，都是達到這目的的手段，而至善則不是達到另一目的的手段。所謂富貴、名譽、快樂、知識等，都是達到至善的手段，而不是至善的本身。這最後的至善，亞氏以爲就是萬物各發達它的本性。就人而言，就是發揮人的特性。人的特性在心靈，所以至善也在於此。心靈有理智和意志兩方面，理智活動是知識，意志活動是行爲。因此有辨證的道德，即屬於理智方面的，如智慧明哲等是。有實踐的道德，即屬於行爲的，如寬洪，如勇敢等是。但是一切

道德都是理性給予感覺的限制；它把感覺納入一種軌範，這軌範就是中道。一切道德都是合乎中道的，太過和不及都不是德行。要合乎中道，我們須不受欲望的驅使；能這樣，我們纔有一個完美的人格，方纔能盡人的本性而達到至善的境界。

亞理斯多德以後，希臘中衰，到後來便亡於羅馬。這時的人民喪失了國家，時受異族的壓迫，感受生活的痛苦，便發生了人生的目的究竟是什麼的問題。這時對這問題有兩種不同的主張：便是伊壁鳩魯學派（Epicurean）和斯多噶學派（Stoic）。伊壁鳩魯派接受古來人生的目的不過是尋快樂而已的主張，而加以學理的發揮。他們以爲一切能使人感覺痛苦的行爲，都是惡。他們不反對欲望，以爲能滿足欲望的行爲，可以使我們生快感；欲望不得滿足，則感覺痛苦；所以滿足欲望不是不當爲的事。不過有些欲望，在滿足了之後，反使人痛苦；例如

飲酒固是快樂，但過量以致於醉，便是痛苦了。這種欲望，卻是應當除去的，若去滿足它，便錯了。所以我們要求清淨純潔的快樂，不要狂歡極興的快樂。他們反對宗教，因為宗教使人存着懼怕的心理，使人常感苦痛。但不反對神之存在，以為神是最會尋快樂的，不會來管理人事而自尋煩惱。清靜的生活，恬謐的心境，優閒的態度，是這一流人所認為最適當的人生目的。清心寡欲的境界，屏除一切煩惱，斷絕一切畏懼，怡然泰然的為其所當為，而不為其所不當為。這是伊壁鳩魯和他的門徒所認為最高無上的快樂。這種以快樂為至善的倫理思想，謂之快樂主義，在西洋有很重大的影響。

斯多噶學派卻與此相反，他們以為人生的目的絕對不是快樂而是人格的完成。他們以為人之所以要做好人，就是因為做好人纔可以成為一個真正的人；不向這目的去做，便枉為了人。欲望可以引人墮落，所以應當嚴格制止。他

們主張禁欲，有時他們過着極刻苦極難堪的生活，來磨鍊自己。他們看輕了物質的享受，只求內心的安寧。他們認為物質的快樂是無意義的，不能持久，而且會生反動；惟有內心的安寧是值得追求的。內心的安寧是由斷絕情欲來的。情欲是心的障礙，苦痛、恐懼、欲望和快樂是四種最足以攪亂心境的情，我們應當運用智慧的力量，認清它們能陷我們於惡境而竭力的除去它們。真正有知識的人必是無情的人。無情即是德。克制情欲即是善，此外無善可說。因為除去情欲之後，人心純然成為完全的理。這理是永久的，普遍的，一切萬物所同具的。這樣一來，人同宇宙是合一了，順着本性，依着正義，沒有不善的了。所以我們必須要有與天地合一的精神，纔能怡然受一切苦痛而不以為苦，纔能於犧牲小己節制嗜欲中尋出快樂。他們以為人若能在物質的痛苦中得着精神的安慰，纔是最上的行為，纔是至善，纔是人格的完成，纔是人生的歸宿。而這目的之得以

達到，就在人能依理性的啓示而活動。

這兩派的主張互相爭長。等到基督教到了歐洲以後，因爲基督教也是主張禁絕欲望的，所以斯多噶派便頗爲流行，出了很多的人才。在基督教勢力下的中世紀的歐洲，在倫理思想上，還是一個主張絕欲和主張人生應重德行的歐洲。

文藝復興和宗教改革把歐洲思想從中世紀的思想中解放出來，重新認識了人的價值，於是倫理思想起了重大的變動。首先英國的霍布士（Hobbes, T.）提出人生的目的在社會的秩序中方能得着滿足。霍布士以爲人和一切生物一樣，都是想以保存自己的生命爲目的。但是人與人之間，往往因此起了衝突；結果，喪失性命，而失去生存的目的。所以人類的道德生活便是能制裁這種衝突，限制各個人的自由行動而維持公共安寧的生活。在公共的安寧生活

中，每個人都能得着生存，達到自保的目的。國家就是這種制裁個人以保護個人的機構。道德的行爲就是能達這目的的行爲。所以國家的權力在倫理上有其根據，而人民絕對不可有不服從國家的行爲。

倫理派哲學大師斯賓諾莎 (Spinoza, B. de) 和霍布士頗有相同之處。他也主張生物的目的在於自保，但他不承認人性不加節制，能引起人類的衝突。他以爲道德即是合於一己本性發展的程序的行爲。人爲了自己的生存而擇取於自己有益的行爲，本是自然的道理。人若能充分的由這途徑走而不致遭受危害，便是在道德的範圍之內。道德於人是有益處的。世上於人有利的事物最多，我們都應充分採用它們。但最足以幫助自己的，莫過於與我一樣的人。人的稟性既然相同，二人相合，其效能必定比一人加倍，對於自己的利益必更大。由此，斯賓諾莎從利己主義的出發點而轉到合羣的重要。羣衆的生活於個己

有益；所以社會生活是和人生不能分離的，在社會中必要和衷共濟。他以為我們若是能明瞭這樣的道理，必能不欲人所不欲，不求人之所求，因此能避免衝突而得着諧和的生活，各得遂其生存的欲。人們由利己的立場而確認利他的必要，這全由於我們理智的指示。所以合理的生活就是至善，也是至樂的生活。

但是經驗派的哲學家卻主張一種快樂主義的倫理學說，這派的人要在經驗中尋真理。他們問：道德在實際的經驗上是什麼？他們一致的說是快樂。快樂是可以體驗的感覺，是實在的東西。英國的洛克（Locke W. J.）。近代主張快樂主義的第一人。他以爲行為的善惡，就在行為能給我們以快樂或苦痛。所謂道德，就是能給我們快樂，滿足我們欲望的行為。我們從經驗中認識，有些行為足以給我們永久的快樂。有的只足以取快一時。我們認前者爲應當的行為。它們是代表神的意旨的，所以很尊嚴，同法律一樣。我們如能遵從它們，必能得着

幸福。

蘇格蘭的休謨（Hume, D.）也是主張以行為的結果，即行為在實際上影響社會的利害，定行為的善惡。休謨提出以社會的利益為道德標準的主張，成為後來功利主義的基礎。休謨以為我們縱然不直接的感覺到一件行為對於己身的利害，但也能從社會，從別人的立場，判斷一件行為的價值。這就是因為我們有同情心。同情心能使我們感覺別人的快樂和痛苦，所以是道德判斷的來源。這和斯賓諾莎由利己的根據得到合羣的結果，是顯然不同的了。

歐洲的倫理思想在十七世紀時，有兩個思想領袖，一是康德，一是盧梭。（Rousseau, J. J.）盧梭是主張自然主義的，他反對一切人為的束縛。他說：傳統的道德都是限制人性自然發展的。若是人類隨着本性自然發展，一定是好的；因為人生來是好的。人生來是平等的，是自由的；社會的發展反把平等的變為不

平等，自由的變爲不自由。所以我們應當毀滅一切所謂文明的制度，而回到自由平等的自然現象。盧梭是反對理智的，他以為從前的人太忽略感情方面了。情感、良心和理智是同樣的真實，所以人類行爲的價值，也不能單從理智方面決定的。

康德卻與盧梭不同，康德是主張唯心主義的，他以為人類道德行爲的根據不是理性所能證明的。我們所以需要道德，並非因為道德於人有利，而是因為內心的要求。我們良心要使我们做好人，是無所爲而爲的。因此康德以為道德的目的，就是道德，不是快樂。德行乃是至善之境，也就是人生的目的。所謂德行，都是良心上不得不有的行爲。對於良心的命令，應無條件的服從。所以康德最重存心，他以為天下之善莫大於善意。意志所以能成爲善的，不是因它所生的動作爲善，而是它本身就是善。因為善意就是純粹爲盡義務或法律而發動

的意志。所謂義務，就是道德律所命令的。康德以爲人的可貴，就在能遵守義務的觀念。這乃是行爲的原則，也就是所謂絕對的命令，它有要求我們遵行的權威。這種絕對命令只問動作的法式，而不注意它的實際表現或結果的。這法式就是：凡好的行爲必定是能普遍化的行爲。我們應當自問：我這個舉動能做一切人的模範，使人效法嗎？如其能，便是善；如其不能，便是不善。善者當行；不善者當去。康德以爲最當除去的，就是把別人看做一種工具或達到某種目的的手段。康德以爲一切人都有內在的價值，我們無論對人或對己都當以人類爲目的，不當以之爲工具。我們願意別人拿我們自己做工具嗎？如其不願意，這樣而仍想拿人做工具，便是違反了行爲的最高原則。所以康德是極看重人的價值，而人的價值就在他有履行道德義務的能力。人們存心如何，便是人格的表現，至於實際的行爲，是有待於外界環境的，不是我們所能控制。但是存心卻是我

們所能控制的，所以道德的責任應當從人心上去求。

康德以後，唯心派的哲學大盛，斐希特（Fichte, J. G.）、雪林（Schelling, F. W. J. von）和黑格兒相繼而起，而黑格兒在倫理思想上的影響尤大。他認為宇宙的本體就是一個絕對的理性，絕對的觀念。這個觀念以正、反、合三步驟的辨證法而進展，即是世界進展的程式。這進展中的觀念即是世界的精神。所謂道德的世界和理論的世界，都是這個作為世界精神的理性的活動。一切個人都以存在於這個全部理性之中而得着地位和意義；並沒有最後的、單獨的存在。所以道德的標準應以絕對的理性本身為準而不能憑個人主觀的決定。真道德不能不和客觀的社會秩序一致。道德的根源，不在個人，而在宇宙中的普遍的理性。這個普遍理性，在現在的發展中，以表現為國家組織者為最高；所以國家是具有最高的倫理價值的。人們所可實行的善，惟有由國家纔能達到，離國

家則不能爲善。國家的利益和道德的價值是一致的。愛國是很高的道德；因爲唯有這樣，人們個人的理性纔可和國家本體，也就是宇宙本體的理性和合一。在這一致的和合中，人們超脫了渺小的個體而和宇宙合一。精神的解放成就了人格的偉大。這種於國家的活動中纔能完成個人的人格，便是黑格兒和新黑格兒學派一致的主張，爲十九世紀西洋倫理思想的主流。

和這個思想對抗而爲十九世紀倫理思想中另一主流的便是英國所產生的功利主義派。這派的領袖是邊沁和穆勒。他們近接洛克、休謨的主張，遠紹伊壁鳩魯派的餘緒，主張人生目的在尋求快樂。快樂即是欲望的滿足。一種行爲的結果，若能滿足我們的欲望，即爲有用的行爲，也就是一種有價值的行爲。他們是拿結果來評斷行爲價值的。他們認爲能滿足多數人欲望的行爲，便是好的行爲，所以他們以「最大多數人的最大幸福」做行爲的目標。他們以爲

人選擇行爲時以苦樂爲目的；能增加快樂的便是善，能增加痛苦的便是惡。所以評論行爲的善惡，也當以苦樂爲標準。邊沁以爲我們所應當尋求的快樂是一種很持久並很強烈的，至於品質的高下倒可以不問，所以他是注意苦樂的量的。但是穆勒卻是顧到質的方面。穆勒曾說：「寧可做一個多憂的人，不願做一個飽暖的豬；寧可做一個抱恨而終的蘇格拉底，不願做鼓腹而嬉的愚民。」他顯然指出快樂有質和量兩方面。我們行爲的目的是快樂的質的方面，而不僅是量的方面；所以有些強烈的快樂，不及恬靜的快樂有價值。這是穆勒高於邊沁的地方。但是照穆勒的說法，行爲價值的標準，已經不在快樂的自身，而到了分別快樂高下的質了。所以有人以爲穆勒已經離開了快樂主義的立場。但是始終仍以快樂來做行爲的評判。他特別重視羣衆的福利，一件事的價值，要看它在羣衆上所生的利害的大小。因此，他們所提倡「最大多數人的最大幸

「福」成爲一時的格言，在政治上經濟上發生重大的影響，成爲社會改革的倫理上基礎。不過「人生目的在於快樂」的主張，仍是有人不贊成的。

十九世紀後半，進化論成立，倫理思想又起了一種轉變，有些人認清了各民族各時代的道德標準不同，所以承認道德生活也是在進化之中的。既然如此，道德觀念便非一成不變，更不可墨守前一時代的成規了。並且有人更進一步，以爲各種德行也是進化的表徵。一種行爲的善惡，就在它能否在生存競爭中求勝利。這是一種純粹以生存競爭的結果論善惡的倫理學，他的流弊便是強權即公理的主張。雖然，受進化論影響的倫理學，並不都是如此。

受進化論影響最深的倫理學家，在十九世紀後半期要推英國的斯賓塞（Spencer H.）。斯賓塞的倫理思想，通常被認爲快樂主義的一種，但是和邊沁、穆勒等功利派的快樂主義不同。斯賓塞認爲功利派的快樂主義是以個人所能

感覺的快樂爲中心，這是一種個人主義，但認個人爲實在，而不認社會爲另具特性的實在。在個人主義的立場，社會只是多數個人的集合，人類的行動以個人的能力爲主動，而個人亦唯以其所能感覺的快樂爲其行爲的目的。功利主義雖然以「最大多數人的最大幸福」爲號召，但在斯賓塞看來，他們未嘗認識社會的獨立性；所謂「大多數人」仍不過是許多個單獨的人，就其自身的苦痛與快樂決定其行爲的方式。這種理論，斯氏以爲不能解釋歷史上社會上許多爲了團體或他人的幸福而犧牲自己的快樂的事實，如爲國家赴戰爭之類。斯氏主張社會也是一種有機體，個人猶如這有機體的細胞，社會自身有它的生命。他應用生活進化的原則，說明社會的進展。社會的組織和其他生物一樣，因生存競爭的關係，惟有能適應環境者纔得生存，最能適應者，其生存也最長久。但是什麼樣的社會纔能是最適應環境的呢？斯氏以爲唯有構成一個社會的

各個分子都能盡社會的義務。因爲在一切有機體中，一切構成的細胞都依附這有機體而得着生命，得着活動；但這有機體的生命與活動，卻也靠着這些細胞能盡它們在這組織中各個的責任。因此，凡個人能實行社會義務的社會必得生存。在今日生存的社會中，各個人不惟能盡其義務，並且能在實踐他們義務時感覺快樂。不能如此的個人，在社會上是不適宜的分子，必不能生存；由這樣人所組成的社會，也必是不適於生存競爭的，而結果歸於淘汰。依進化的結果，我們實行社會的道德必感快樂；否則必感苦痛。所以我們的快樂和苦痛是由社會的進化而決定的；離開社會的進化，不能說明快樂和苦痛的意義。社會越進化，社會的道德和個人的苦樂越趨於一致；而在完全進化的社會中，道德即是快樂，不道德即是痛苦。斯賓塞承認我們的行爲是以行爲爲目的；但他以爲我們不能拿它做直接的目的——直接的目的應是謀社會的進化。社會要

想進化，必須以服從種種道德的規律爲條件。這就是道德的「應當性」（強制性）所由來。在實行這種義務時，我們卽是幫助社會進化，而我們卽可在其中得着最大的快樂。這纔是行爲的究竟價值。所以快樂不是直接的目的，而是間接的。因此斯賓塞雖然是快樂主義者，但他的快樂主義不是從個人着眼而是從社會着眼，所以稱爲普泛的快樂主義，也稱爲進化論的快樂主義。

在現代的西洋倫理思想界中，最值得注意的要推美國的杜威（Dewey, J.）他也是受進化論的影響很深的人。他提倡一種特殊的實驗主義的哲學，稱爲工具主義。他認爲一切思想學說，總然是極抽象的如數學論理學之類，都是解決人生問題的方法。幫助人生進展的工具。一切真理都有工具的價值；唯有在實際生活上纔能看出意義。根據這主義的立場，他鄙棄一切已往的倫理學說。他認爲從前的倫理學家都把思想和實際生活分爲兩橛，而不知這兩者本是

連貫的。思想在生活中表現其功用；生活因有思想而更趨豐富。所謂倫理思想者，即是有道德價值的思想。凡是一種思想，若是由實際生活上某種問題所引起，分析這問題的情形，而在許多可以解決這問題的方法中，選擇那被認為最適宜的，並且考慮它實現的條件而去實行，這就是一種道德思想。比較幾種可能的方法而選擇其適宜的實行，這是道德行為的基本條件；因為在這比較中，我們是有「較好」和「較壞」的觀念的。擇較好的做，這是我們的行為受了我們價值觀念的控制，所以能發生責任問題。若是我們認為「較好」的方法果能達到解決困難的目的，那便是「好」，是「善」。所以善惡等道德觀念都是具有工具性的。一切古來的道德信條，行為標準，如「你不許說謊」，「你要孝父母，敬兄長」之類的教訓，在杜威看來，都不過是指示我們在遇着困難時可以使用的方法。當生活的需要使我們應決定一切行為動作的時候，我們應當盡量

的把古今所有的信條，在心中比較審度，而採行那最適宜於解決目前這困難的。所以這些信條的本身不過是些待用的工具，而從來的倫理學者都把它們認作無條件的，有普遍性的法律，以致於倫理思想和生活不相應。兩方面都受害，這都由於不知道道德觀念必須在生活上纔能有意思可說。這樣，我們所有道德觀念實是解決問題的工具。但是何以我們在採行一種道德行為時會覺得「非如此不可」呢？這個道德觀念的「應當性」是從那裏來的？杜威說：這就是生活的要求。人生是在具體環境中進行，客觀的環境往往足以限制生活方式的選擇。所謂「應當」就是這環境的要求，非這樣不足以解決困難的。所謂「善」就是：第一能解除生活的困難，使它進展；第二就是使得生活的力量更偉大，意義更豐富。一切道德的觀念都因生活而取得價值。所以杜威說：生活的目的就是生活。若借用一句倫理學上的術語，我們可以說，杜威的至善就是生

活了。

最近社會主義者的思想擡頭，他們以爲道德的基礎在經濟生活；經濟生活的方式改變，道德的標準也得改變。在大規模機械生產時代，一切立在個人主義自由競爭方式下的道德，都不適用。我們應當有集團的意識，不容許個人的自由。換句話說，道德行爲是團體利益的行爲，不是爲個人的。這種以個人隸屬於團體的倫理觀念，主張服從；主張紀律。社會主義者利用這一點，主張階級鬭爭。但在反社會主義者的主義上，如法西斯主義，也是把團體看得比個人重要，他們也以服從紀律犧牲小己爲美德。可見這種反個人主義及自由主義的主張，並非社會主義者所獨有的了。

【問題】

- 一. 西洋倫理思想有幾個來源？
- 二. 蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德三人倫理學說的關係如何？
- 三. 伊壁鳩魯學派和楊朱學派倫理思想的比較。
- 四. 康德的倫理主張如何？
- 五. 進化論對於倫理思想有何影響？
- 六. 紀律和自由，在倫理上，那個重要些？

第四章 孫中山先生的倫理思想

現代中國的領袖孫中山先生，不僅是一個政治革命家，並且是一個思想上的領導者。他指示出中國將來所應當走的路，也更指示出中國國民所應有的人生態度。所以他的思想是現代的中國人所不能不知，而且要絕對信仰的。

中山先生的倫理思想，與以前各家不同之處，即在他能看清今日中國的地位，指示一種中國人民爲解決民族、民生、民權三大問題所應具的行爲。他並不和他人一樣，僅僅根據形而上學的理論，規定一種抽象的人類行爲的原則。他一生以革命爲目的，他的使命是要提高中國在政治上和經濟上的地位，然

後進而致世界於大同，這也就是他對於行爲估價的標準。因此，中山先生所認是道德者，是對於整個民族的興復，有所貢獻的行爲，不是一種獨善其身的行爲。他的倫理學，是建築在他的政治主張上，但是他認道德爲政治的基礎，「有了很好的道德，國家纔能長治久安」^(一)。所以他也是一個絕端重視道德者。

中國人要救自己的國，要恢復在政治上、經濟上的地位，要對於世界各民族盡他的責任，在中山先生看來，不必再去創立新道德，而要發揮固有的道德，使其適合於現代的社會組織。中國的組織機構，爲適合世界大勢起見，不能不加改造，但是維持這種機構的道德，卻可改其面目，存其精神，爲我國今後立國的條件，因爲這種道德，是我民族所獨有，而爲西洋所不可幾及的。

西洋人科學進步，物質文明發達，關於人生日用的食、衣、住、行，種種設備，非常便利，非常迅速；關於海陸軍的種種武器毒藥，非常完全，非常猛烈。這些事本

身原不是不好的。但是因爲他們的道德觀念不好，他們只想利用別人來發展自己，他們不尊重別的民族，他們不愛和平，只知道自己，所以造成了帝國主義，使得世界上弱小民族感受壓迫。中山先生覺得這樣的道德觀念，是不應當採取的；所以他反對無條件的跟外國學。他以為在道德方面，我們固有的，比外國的好。試看西洋各國強盛了，世界上許多小國，都被併吞或征服了；在從前中國最強盛的時候，雖然收了許多屬國，但是他們的國家並沒有被中國滅掉；這就是中國人道德比外國好的最明顯的證據。所以他主張中國人民在今日，固當利用固有道德，來興復民族，即使將來本身已臻強盛，仍當繼續這種美德，對於其他民族抱着濟弱扶傾的政策去扶助他們。這纔足以糾正西洋各國的流弊。

我們民族固有的道德，中山先生說就是忠孝、仁愛、信義、和平諸德。

先講忠。有人誤解忠的意義，以為是忠於君主，這是不對的。忠是對於一件

事誠誠實實的去做。中山先生說：「我們到現在說忠於君，固然不可以；說忠於民，是可不可呢？說忠於事，又是可不可呢？我們做一件事總要始終不渝做成功，如果做不成功，就是把生命去犧牲，亦所不惜。這便是忠。所以古人講忠字，推到極點，便是一事。」

孝更是需要的。孝是子女對於父母的行為。這樣行為是一切社會的基本。中國幾千年最看重孝道。中山先生說：「現在世界上最文明的國家，講到孝字，還沒有像中國講到這麼完全。」因為子女和父母的關係是人類關係中最自然最基本的，若是這種自然的關係都弄不適當，還能應付其他各種關係嗎？中山先生要人聯合家族而成國族，起點就在能盡孝道。

仁愛是中國古人所常講的。例如孔子講仁，墨子講愛，都是極透澈而合乎需要的。不過我們對於這兩字的實行上，很有些沒有做到的地方，所以仁愛對

於國家的好處，沒有顯出。因此中山先生認為我們在這一方面應當努力實行，「把仁愛恢復起來，再去發揚光大，便是中國固有的精神。」

信義更是我們所特有的長處。我們不僅是對個人有這樣美德，就是在國際關係也守着這兩字的。現在世界上許多所謂強國，往往只是在平等的強國間講信義，講國際條約義務。其實他們的所以如此，是因為彼此畏懼，所以不是真正的講信義。試看他們對於弱國便可不講理，條約可以撕毀，領土可以侵占，他們完全是講強權。

和平的美德，也是中國所特有的。外國都是講戰爭，主張帝國主義去滅人的國家。「中國從來不是這樣。中國人在爭執時，總主張講理，要從公平的正道上求解決，從不用武力來證明是非。所以中山先生說：「現在世界上的國家和民族，祇有中國是講和平。」但是所謂和平，不是不抵抗的退讓，乃是不承認

武力可以代表公理。然而公理必須用武力來保護的時候，我們也就不能姑息。所以中山先生始終是反對強權的。

我們如其能恢復我們固有的道德，便能恢復我們固有的民族精神。然後纔可以恢復我們民族的地位。但是這件事要從修身做起。每一個人都先把自己約束好了，然後纔可以治國平天下。中山先生以爲這是中國最精美的政治哲學。普通的中國人，失去了民族的精神，讀古人的書，卻不是照它去做。「大家對於修身工夫太缺乏，大者勿論，即一舉一動極尋常的工夫，都不講究。所以受外國人的輕視。」——我們現在要能夠齊家治國，不受外國的壓迫，根本上便要從修身做起。」所以在中山先生看來，我們每個人都負着恢復民族地位的大責任。要盡這責任不是很難的，只要我們每個人先能把自己治好，然後中國就有希望。

中山先生人生哲學最重要的一部份，也是最難解的一部份，是他的知難行易說。關於知行的理論，最早者有尚書兌命篇上「知之匪艱，行之維艱」之說，後來又有宋程頤「先知後行」說，謂「知之深，則行之必至，無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺」^(一)，再後又有明王守仁的知行合一說，謂「一念發動處，便即是行」^(二)。似乎均與中山先生所說不同。但尚書之說本爲對好爲大言不重實際者的一種警戒，非爲一般人而發。程王皆爲理學家，所指者爲致力心性的工夫，謂爲對於學者的修養而談則可，謂爲對於社會的進化而言則不能通。總之前人所言皆是從個人的立場而言，與中山先生以社會立場著論者迥異，宜乎其見解之各別。中山先生以爲社會之有進化，端賴於「以行而求知，因知以進行」，所謂「行一點，知一點，又行一點」，故行比知易，知比行難。今試舉治病以爲例，臨床、診斷、處方、下藥，固先須體會病情，熟諳藥理，

似乎是知難行易，或知在行前了。然何以能體會病情而又熟諳藥理？則非從事研究、考察、試驗、探討不可。這種研究、考察、試驗、探討的工作便是行。所以中山先生所謂「不知亦能行之，知之必能行之，知之更易行之，」三個行字，所指者乃有三事。就治病而言，不知能行之行，是研究、考察、試驗、探討之行；知必能行之行，是臨床、診斷、處方、下藥之行；知更易行之行，是臨床、診斷、處方、下藥之行而又兼研究、考察、試驗、探討之行。所行者雖不同，而其爲行則一；行雖同爲一行，而行之所包含者則至廣。此種知行關係的立論，純從社會進化方面着眼，深合現代社會學的原則，其與前人之從個人修養方面着想者，不能得同樣的結論，當然不足爲異。

中山先生何以要提出知難行易之說呢？因爲他是以提高民族地位，實現世界大同爲目的者；而此種企圖，爲前人之所未有，而其實實的實現，更是含有

進展性的；假使要待將其中所有一切過程，完全認識清楚，再去努力，則歷史既未嘗供給吾人以前例，豈非將永遠不能行，亦永遠不能知。他以爲吾人的最大目的既經確定，就該着手去行，以行求知，由知進行，行無窮，知亦無窮。這是爲國家和世界負起大責任的人應有的心理，也是我們致力於民族復興的人民應有的認識。我國人民要人人抱此見解，纔能向前邁進，而一切生氣活力亦與之俱生。所以這種知難行易的學說，可以說是中山先生哲學的柱石，再和上文發揮民族道德之說，相比同觀，則如何完成今日中華民國國民的道德責任，便可瞭然。

【註釋】

（一）見三民主義民族主義第六講。這一講是孫先生倫理思想的中心，應當細讀。

(二)見王文成公全書卷一。

(三)同上。

【問題】

- 一. 孫中山先生說：「有了很好的道德，國家纔能長治久安。」試發揮這句名言的意義。
- 二. 孫中山先生對於西洋道德觀念的批評如何？
- 三. 什麼是我們固有的道德？
- 四. 爲什麼要恢復我國固有的道德？
- 五. 試解釋中山先生知難行易的學說。

第五章 中國青年的責任和義務

今日的中國實在危險極了！從那些方面可以看出呢？中山先生說：目前的中國同時受着三種力量的壓迫：第一是人口的壓迫；第二是政治的壓迫；第三是經濟的壓迫。所謂人口的壓迫，便是我們的人口繁殖速度不及列強。百年以來，英國、俄國人口增加三四倍，美國增加十倍，日本增加三倍。我們中國人口雖號稱四萬萬，然而這是滿清乾隆時候調查得來的。由此可知我們人口的繁殖是沒有列強之速。這種天然進化力是很大的。中國從前雖然亡國兩次（一亡於元，一亡於清）但都是亡於少數民族，故結果亡我者反爲我所同化。又如美

洲在二百年前，完全爲紅番所有，及至白人來後，紅番人口便漸減少，至今幾完全消滅。這二例告訴我們天然進化力是如何的偉大。可是我們中國如今正受着這個力量的壓迫！

所謂政治的壓迫，便是近百年來，因爲對外戰爭的屢次失敗，列強所加諸我們身上的種種不平等條約，例如割地、賠款、領事裁判權、租界、租借地、關稅之不能自主、內河航行權之喪失等等，這一切也足以使我們的國家日趨滅亡之路。

最後便是經濟的壓迫。這種壓迫較諸政治的壓迫更厲害，因爲政治的壓迫是有形的，是可以看得見的；經濟的壓迫是無形的，是看不見的。這種經濟的壓迫，細分之，可以有六種：洋貨的侵入，每年奪我利權約五萬萬元，此其一；銀行紙票的侵入我市場，匯兌的折扣，以及存款的轉借等，每年奪我利權約一萬萬

元，此其二；出入口貨物運費的增加，每年奪我利權約數千萬至一萬萬元，此其三；租界與割地的賦稅、地租、地價等，每年奪我利權約四、五萬萬元，此其四；特權營業約一萬萬元，此其五；投機事業及其他種種剝削約數千萬元，此其六。以上總計不下十二萬萬元。今日中國之所以民窮財盡，這也是一個重要的原因。今後如不能設法免除，那麼，中國終不免有亡國滅種的大禍（一）。

因此，中山先生說：「政治力和經濟力比較天然淘汰力還要更快更容易消滅很大的民族。此後中國民族如果單受天然力的淘汰，還可以支持一百年；如果兼受了政治力和經濟力的壓迫，就很難渡過十年。」又說：「……由剛纔所說的定義，中國是半殖民地。但是中國究竟是那一國的殖民地呢？是對於已經締結了條約各國的殖民地。……我們不只做一國的奴隸，是做各國的奴隸。」

「國家興亡，匹夫有責，」這是值得我們牢記的兩句名言。我們的國家既

然在這樣的風雨飄搖之中，我們今後便要修養人格，努力職守，鍛鍊身體，發奮圖強，以剷除我們國家的目前危機，以復興我們國家的固有地位。但是這個工作是非常偉大，絕非散漫的一時的努力所能收效；所以如今分爲家庭、社會、國家、人類四大項，以說明我們的責任和義務。

【註釋】

(一) 見民族主義第二講。

【問題】

- 一. 何謂人口的壓迫？
- 二. 何謂政治的壓迫？
- 三. 何謂經濟的壓迫？
- 四. 試述目前我國在國際上的地位。

第一節 對於家庭的責任和義務

法國大社會學家孔德說：「社會組織的單位不是個人，是家庭。」大學上說：「欲治其國者，先齊其家。」又說：「……家齊而後國治，國治而後天下平。」由此可知家庭在社會上的地位之重要。如果一個社會，一個國家，是由許多不良的家庭組織而成，則此社會，此國家，一定不能健全，甚至不能持久。我們國家今日的多難，其原因固然很多，然而家庭組織的不適當，家庭生活的不合理，換言之，家庭的多問題，也是一個原因。所以我們青年對於目前的中國家庭，無疑的，負有很多很大的責任和義務。不過要想明白我們對於家庭的責任和義務，第一，我們必先明白家庭的意義；第二，必先明白家庭的功用；第三，必先明白近代家庭的趨勢和中國家庭的現狀。我們明白了這幾點以後，纔能明白我們對

於家庭的責任和義務。

(一)家庭的意義 什麼是家庭？外國人和中國人說的不同，現代人和古代人說的也不同。外國人所講的家庭是指兩代血統關係，即父母和子女所構成的團體而言。我國原有的所謂家庭是包含兩代及兩代以上血統關係所構成的團體。

(二)家庭的功用 家庭的功用，可以分爲三方面：

甲、教育子女 我們知道，自從嬰兒呱呱墮地以後，他便需要父母很長時期的輔育。因爲初生的嬰兒，沒有自立的能力。別的動物，可以不靠父母的養育，或者需要父母養育的時期很短，便能長大；但嬰兒便不能做到這點，他的生命能否保全，全看他的父母能否盡保育之責。這是從養育子女方面來說明家庭的功用。此外還有教的一方面。養的目的是在維持嬰兒的生命，教的目的是在

發達子女的能力，使他們將來在社會上能做一個有用的分子。因爲在目前的社會裏，除了家庭，還沒有其他適當的育兒機關，又因爲家庭教育是一切教育的基礎，兒童時期是一生生活的關鍵，所以教養子女實在是家庭的中心職務。子女能得適當的教養，整個民族方能得着綿延和繁榮。所以有人說：家庭是社會上傳種的組織。這是家庭的第一種功用（一）。

乙、社會德性和社會遺產的培養 一個人之能脫離動物而成爲一個人，換言之，一個人之能成爲社會一分子，全靠家庭的共同生活。種種社會德性，如忍耐、諒解、同情、互助、合作、博愛、服務、犧牲、正義、公道等，皆是在家庭中培養成功的。此外還有許多社會遺產，如語言、風俗、傳說、信仰，以及社會上固有的道德觀念、思想系統等，亦是得自家庭的。並且父傳子，老傳幼，社會遺產，方能代代相傳，而不致中斷。由此可知家庭對於社會德性和社會遺產的培養是有很大的功

用的。這是家庭功用之二。

丙、經濟的互助 家庭是一種經濟單位，在這個單位以內的人，共同生產，共同分配，共同經營。例如在上古漁獵時代，男子出外漁獵遊牧，女子在家紡織烹飪。又如在農業時代，家宅成爲農場中心，家人成爲農業生產者。就是在目前的機械工業時代，雖然製造的中心已經移到工廠中去，但家庭的生產功用，還是沒有消滅，因爲從家庭的立場說，家庭各分子，都負有生產的責任。這是家庭功用之三。

(三)現代家庭的趨勢和中國家庭的現狀 現代家庭都是趨向於小家庭。這種小家庭的特點是一夫一妻制，不和父母、祖父母、伯叔、妯娌同居，婚姻自由，男女平等。這種小家庭有幾種好處：(1)能保全家人良好的感情；(2)能養成自立創造的精神；(3)能培養社會觀念和打破家族思想；(4)子女得受適

當教育；（5）家庭經濟不會發生恐慌；（6）衛生環境較好。但是我們中國大部份的家庭，仍是大家庭制。這種大家庭制的特點是：「五代同居」「九世同堂」，是一人生產，大家消費，是崇拜祖先，是婚姻專制。這種大家庭雖然也有它的好處，但是總免不了弊多利少的缺點。例如就同居一點來說，就可有增加家人無謂的衝突，使家庭經濟易生危險，不宜於教育，不宜於衛生諸流弊。就遺產制一點來說，就有養成家人依賴性，摧殘個人創造力諸流弊。就婚姻專制一點來說，就有侵奪個人自由，造成不樂的婚姻諸流弊。

（四）我們對於家庭的責任和義務 我們對於家庭的責任和義務是什麼呢？簡單的說，我們應當擁護家庭制度，而絕對排斥那種「無家庭主義」的錯誤思想，並且要使我們的家庭盡善盡美，以組成一個盡善盡美的社會。要想實現一個盡善盡美的家庭，可以從下面兩個途徑去努力：

甲、家庭形式的改革 所謂家庭的形式，就是指大家庭與小家庭而言。大家庭誠然有弊，但絕對採取西洋式的小家庭，而放棄中國原有家庭的一切精神，這也有許多壞處。中國的大家庭也有許多好處，例如互助和合作的精神，「尊賢養老，」「慎終追遠，」「對長以敬，」「接物以誠」的許多道德觀念，這些皆是西洋式的小家庭所沒有的。所以我們對於家庭形式的態度，應當放棄中國原有的大家庭制，同時也應當排斥那種絕對西洋式的小家庭，而應當採取一種中國化的小家庭。這就是說，子女可以像西洋小家庭的分居，但對於父母年老不能生產的時候，或其他親屬有疾病苦痛的時候，仍有奉養扶持的共同責任。這種小家庭是有中國大家庭和西洋小家庭的好處，但是沒有二種的壞處。如果中國的家庭都採取這種制度，中國的家庭生活一定能夠圓滿；中國的家庭生活能夠圓滿，中國的社會就能進步。但是中國的大家庭制度怎樣纔能改

良？中國化的小家庭制度怎樣纔能成立？這就要靠我們青年的宣傳和實際工作了。

乙、家庭生活的改造 家庭生活人類生活中占一極重要的地位，我們在幼年和老年時，都是在家庭中生活的，就是在我們壯年做事時，當我們工作完畢後，也需要家庭。所以我們可以說，人類的一生，是離不了家庭生活的。

家庭生活的要素有三：第一是家庭經濟。經濟是維持家庭和增加家庭幸福的最大要素，男子應有負擔家庭經濟的責任，女子也有輔助家庭經濟的責任。在消費方面應以量入為出作最大的原則；在生產方面，各人當用其生產力量盡量去生產，如有餘財則當儲蓄。能夠這樣做，家庭的物質生活便能維持，並且還可向前發展，其結果，家庭生活自能圓滿了。

家庭生活的第二個要素，就是家庭教育。家庭教育是整個教育的基本，兒

童最初的知識、道德、行爲，一切身心的發展，都要靠家庭教育。換言之，一個兒童將來能否成爲一個有用的人，完全要靠家庭教育是否完善以爲衡。至於如何去達到這個目的，則第一，我們要隨時隨地用各種適當的方法去訓練兒童的智育、德育、體育；第二，要實行男女教育平等，要規定子女教育基金，要規定子女入學年齡，要有相當的家庭教育設備。

家庭生活的第三個要素，就是家庭衛生。家庭衛生是直接影響家庭生活的，所以它在家庭生活中的地位也很重要。第一，我們要注意飲食方面的養料和清潔，最好要能按時進飲食。第二，我們要注意居住方面的空氣流通，光線充足，設置整潔，起居安適。第三，我們要注意生活的合理，要有工作、運動和休息的適當時間，要有充分的睡眠時間，要有適當的娛樂機會（三）。

家庭經濟、家庭教育、和家庭衛生是家庭生活的三大要素。可是我們中國

的大多數家庭都不大注意，所以我們大多數的家庭生活都有許多不好的現象發生。我們青年是未來的社會領袖，我們要復興民族，我們便應當先負起這個改造家庭的責任來。

【註釋】

(一)可參考吳景超社會組織第二章，世界版。

(二)可參考麥惠庭中國家庭改造問題，商務版。

【問題】

- 一. 家庭在社會上的地位怎樣？
- 二. 家庭是什麼？
- 三. 家庭有些什麼功用？
- 四. 現代家庭的趨勢如何？
- 五. 我們對於家庭的責任和義務有那幾點？

第二節 對於社會的責任和義務

(一)什麼是社會 社會的定義很多，各個社會科學家有各種不同的社會定義。但是有一個事實，是各個社會科學家所不能不承認的，那就是社會是由多數個人聚合而成的。家庭是一個社會，因為家庭是由許多人組成的一個商店一個工廠也是一個社會，因商店工廠都是由許多人組成的。所以從廣義方面說來，社會的範圍很大，凡人羣所聚集而有一定組織的團體，都可以稱為社會。

(二)社會和個人的關係 我們常常聽見「人類是社會的動物」的一句話。美國社會學家柯萊 (Coley) 教授也說：「社會是人性的養成所。」郭任遠先生說：「社會的利益就是個人的利益」。(二)從上所說，我們可以知道社會

和個人的關係，是非常密切；沒有人，固然不會有社會；但是沒有社會，人也不會成爲一個人。人之所以能成爲人，完全是由社會造成的。我們現在再舉幾個例子來證明這句話。初生下來的嬰兒，不會穿衣，不會吃飯，不會說話，更不會行走，並且隨時隨地有遭受生命危險的可能；但是因爲有家庭的多年保護，多年教養，後來纔會穿衣，纔會說話，纔會吃飯，纔會行走，乃至纔能成爲一個人。這是嬰兒要靠社會幫忙的一個例證。嬰兒以外，就是成人，也必定要靠社會的幫忙，纔能生活。試問我們穿的衣服，用的器具，吃的食品，不是由別人的工作而來的嗎？所以就是成人也必須依賴社會的。社會和我們的關係既然這樣的密切，我們當然不能不對社會負責任和義務。

（三）我們對於社會的責任和義務 我們對於社會的責任和義務，簡單的說，在消極方面，我們要防止社會向壞的方面走，在積極方面，我們要促成社

會向好的方面走。如果我們能辦到這兩點，則社會自能進步，前者是社會學上的社會控制問題。後者是社會學上的社會變遷問題。現在就從這兩點來說明我們對於社會的責任和義務。

甲、社會控制的需要和意義 社會進步的一個基本條件，是要社會能安定，能有秩序。一個社會的秩序能否維持，全要看這個社會中各個分子的利益，各個團體的利益能否協調一致以爲衡。如果一個社會中各個分子，各個團體的利益是互相衝突的，並且有少數分子違反大眾的利益，而有貪污不法的行爲，這個社會一定很難進步。在這種情形中，便須社會對任何個人的行爲，加以一種約束，使其不致違反大眾的利益而專爲個人謀利益。這便是社會控制的需要和意義。

乙、社會控制的方法和工具 社會控制的方法和工具，細言之，種類很多，

擇其重要而易實行者，約有以下幾種：

1. 時尚 所謂時尚，就是社會上大多數人所流行的一種現象。這種大眾所流行的現象，能產生一種社會壓力，而使大家都起而服從。在我們中國古代，有許多事是借着這種時尚的力量而推行的。例如從前晉國很奢侈，因此文公不吃肉，不穿綢，不久以後，全國皆能風從。又如齊桓公歡喜穿紫色衣服，於是全國皆穿紫服。這些例子可以告訴我們時尚是有很大的力量；同時也告訴我們，社會的領袖對於時尚的轉移尤有極大的力量。我們青年既然是未來的社會領袖，就應當提倡一種合理的正當的以及目前中國所需要的時尚。

2. 輿論 所謂輿論，就是社會上大多數人對於某一事的共同意見。所以輿論又稱為公意。這種公意的力量極大，足以控制社會的行爲。俗話所謂「千夫所指，無病而死」，便是指着輿論的力量而言。目前中國社會之所以不能進

步，其中有一個原因，便是社會上黑白不明，是非不分。換言之，就是缺少一種公正而有力的輿論所致。我們要想打破這個弊病，唯有樹立光明正大不偏不倚的輿論。唯有輿論纔能使壞人斂跡，好人出頭。不過輿論既是大眾的意見，則不免有重情感輕理性的缺點；因此，其可靠程度便生問題。這個缺點能否免除，須視領導輿論者的意見是否公正不偏以爲衡。所以領袖和輿論有密切的關係。青年都是未來的國家社會領袖，光明正大的輿論之領導，這個責任應當由我們擔負起來。

3. 道德 道德也是人類社會控制個人行爲的一種工具。它和法律不同的是：法律以刑罰爲工具，故爲強迫的，而道德無須利用此工具，故爲自願的；法律僅能維持社會秩序，而道德除維持社會秩序外，還能促進社會的進步，故法律是消極的，道德是積極的；法律能控制人類行爲的外表，而道德則能控制人

類一切內在的微細行爲。道德和風俗也不同，大概說來，風俗是少數人服從多數人的心理，而道德不僅是少數人服從多數人的心理，其中還有義務的觀念，這是二者不同之點。總而言之，道德就是經社會承認的一種行爲標準，這種行爲標準具有約束個人的絕大力量。不過道德標準隨時代與環境而不同，我們不能以西洋的道德標準應用於中國，我們也不能將古代的道德標準應用於現代。一種道德能否實行，要看這種道德的標準是否合乎目前社會的需要，以爲準。所以我們應該提倡一種社會化的道德，然後這種道德纔能於社會有一種實際的利益。

4. 信仰 這裏所說的信仰是指一種廣義的信仰而言，並非指着那種狹義的宗教。人生不能沒有一種中心的信仰，有了中心信仰，而後人生纔有歸宿，纔有意義。前面所說的時尚、輿論、道德等，固然都是社會控制的一種有力工具，

但是其力量，其功用，總是有限制的。唯有中心信仰，其力量，其功用是無限限制的。不過這種中心信仰，不能像那種拜神祭鬼的無理性的。我們這種中心信仰應該寄託於爲社會謀利益，爲國家謀復興之上。人人能有此信仰，則人人便能爲國家爲社會謀福利；人人能爲國家爲社會謀福利，則我們的國家社會自能強盛發達起來。

5. 教育 教育也是人類社會控制個人行爲的一種有力工具。教育的主要功用是在使個人社會化，利用個人的學習能力，以使其吸收及領略社會上種種文化制度風俗習慣，以培養其社會意識，社會觀念。今日中國最大的一個危機，便是許多人缺乏一種社會的意識和社會的觀念，所以養成了一種「各人自掃門前雪，休管他人瓦上霜」的不合理觀念。這在國際風雲萬分緊張的今日，尤屬不可推考這個缺點的來源，不外由於大眾不識字，無知識；換言之，就

是缺乏義務教育和民衆教育。我們受過教育的青年，應該盡量的利用我們的能力和機會，來推行義務教育和民衆教育。義務教育和民衆教育能夠普及了，大眾便有社會的意識和社會的觀念；大眾能有社會的觀念和社會的意識，我們的國家社會便大有可爲了。

（二）社會變遷和個人創造 以上所述，都是消極的使社會不致於向壞的方面走。此外，我們對於社會還有一種積極的責任，那就是使社會往新的完善的方面走。這就是社會變遷的問題了。

甲、社會變遷的意義 所謂社會變遷，簡單的說，就是社會現象，在不同時間上，所發生的失其本相的變遷。在歷史上，有所謂石器時代、金屬器時代，有所謂漁獵時代、農業時代、工業時代，這些都是社會變遷的例子。

乙、社會變遷的原因 按一般社會學家和人類學家的意見，發明是社會

變遷的鑰匙。而發明又由於三種原動力：第一是由於個人創造。例如因爲瓦特（Watt）發明蒸汽機，於是在人類歷史上便發生工廠組織、工資制度、工人團體、資本主義，乃至帝國主義，這是一種社會變遷，而這種社會變遷是由於個人創造力造成的。第二是由於社會需要。例如造橋以渡河，製造武器以禦猛獸，做衣服以避寒冷。所謂「需要是發明之母」，便是指此而言。第三是由於文化基礎。所謂文化基礎，便是說，發明必須俟文化已達準備成熟之期纔能產生。例如汽船的發明，必須先有船和蒸汽機的發明，船和蒸汽機便是發明汽船的文化基礎。沒有這種文化基礎，汽船是不會發明的。

以上三說，皆有相當理由，都是社會變遷所不可少的。中山先生說：「……恢復了我們固有的道德知識和能力，在今日之世，仍未能進中國於世界一等的地位。……恢復我們一切國粹之後，還要去學歐、美之所長，然後纔可以和歐、美並駕齊驅。」

「美並駕齊驅」(三)

所謂學歐、美之長，便是要用歐、美人的方法學術，以改造我們的社會。換句話說，也是一個社會變遷問題。要想採取歐、美之長，以改造我們的社會，今日最要緊的一個先決條件，便是人才問題，便是領袖問題。因為社會需要和文化基礎，如今都已不成問題；所成問題的是我們有沒有這種領袖這種人才來創造來發明。所以我們青年應該積極的向領袖人才培養的道路去努力，而後我們的社會纔能積極的向着新的完善的道路走。

【註釋】

(一)可參看郭任遠社會科學概論第一編第一章，商務版。

(二)見民族主義第六講。

【問題】

- 一. 社會是什麼？
- 二. 社會和個人的關係怎樣？
- 三. 試從消極與積極二方面，簡述我們對於社會的責任和義務。
- 四. 何謂社會控制？其功用安在？
- 五. 試述社會控制的方法和工具。
- 六. 何謂社會變遷？
- 七. 社會變遷的原因是什麼？
- 八. 改造今日中國社會的一個最要緊的條件是什麼？

第三節 對於國家民族的責任和義務

一、爲什麼要國家 我們已知道一個國家就是「多數人民占有一定

土地，設立政府組織，行使政治主權的一種中心社會組織」。(二)現在我們進一步的問：爲什麼要國家？要想答覆這個問題，我們就要知道國家有些什麼功用。按照近代政治學者和社會學者的意見，國家有三大功用：第一、國家可以滿足人類生存的要求。生存是人類的第一要求，但是在人類生存的過程中，常常發生競爭的現象。國家一方面可以抵抗外人的侵略，一方面可以調解國內的各種糾紛，而提倡一種合作互助的精神，這對於人類的生存，是有很大大功用的。第二、國家可以保護經濟生活的安全，同時又能促進經濟生活的發展。一個國家的經濟生活，常常受國內的紛亂，如欺凌、盜賊、饑荒等所擾亂，同時也常常受國外的侵略，如劫掠貨物，侵占利權等所危害。這種國內的紛亂和國外的侵略，必定要靠國家的調解和保護，纔能解決，這是國家對經濟生活的安全的功勞。此外，個人不能舉辦的事業，要靠國家來扶助；個人不可舉辦的事業，要靠國家來

擔任；個人不知舉辦的事業，要靠國家來提倡；個人任意舉辦的事業，要靠國家來取締。這些，對於國家經濟的發展是有很大功用的。第三、國家可以保存固有文化和發展新文化。個人和社會團體之所以不能保存國家文化和發展國家文化，是有兩個原因：一是因爲它的力量太小，二是因爲它的生命太短。反之，國家的力量很大，而生命又很長，所以能盡保護文化和發展文化的責任。

（二）我們對國家民族的責任和義務 關於目前我們國家的危險情形，在本章的開頭已經說過了。我們怎樣纔能救國呢？換句話說，我們對國家民族的責任和義務是些什麼呢？這種責任，約有以下幾點：

甲、能知 我們要知道我們目前國難的嚴重，然後纔能爲國奮鬥，爲國犧牲。中山先生對於這點曾說：「我們有了大禍臨頭，能不能鬥呢？一定是能鬥的。但是要能鬥，便先要知道自己的死期將至，知道了自己的死期將至，纔能夠奮

「(三)」。這就是能知的道理。這種「知」還應該推廣到一般民衆，使大家都能知。

乙、合羣 人類不可以無組織，因為組織就是力量，無組織就沒有力量。例如一根柴，容易折斷，若是一捆柴就不容易折斷了。這就是因為一個有組織一個無組織的道理。中山先生對於怎樣纔能有組織這一點，有很明白而具體的指示。他說：「我們既然知道了處於很危險的地位，便要善用中國固有的團體，像家族團體，大家聯合起來，成一個大國族團體。結成了國族團體，有了四萬萬人的大力量，共同去奮鬥，無論我們民族是處於什麼地位，都可以恢復起來」(三)。

丙、自信自立自強 為什麼要自信自立自強呢？關於這點，蔣中正先生說得很清楚。他說：「大家都知道我們國家的情勢，現在很危險急迫……但是國

家民族的命運，完全是由我們全體同胞自己來決定的。……要曉得我們救國家，也不是怎麼困難的事情。只要大家就本身所能做到的事情，能夠自強不息的去努力做，我相信我們國家無論如何危急，在今年一年以內，就可以挽救過來，便能轉危爲安，轉弱爲強，轉禍爲福」（四）。這就是自信自立自強的道理和方法。

丁、實行新生活運動 新生活運動和國家民族復興的關係，可看新生活運動的倡導者蔣中正先生的言論。他說：「……我講到這裏，可以告訴大家，我現在所提倡的新生活運動是什麼。簡單的講，就是使全國國民的生活澈底軍事化，能夠養成勇敢迅速、刻苦耐勞，尤其是共同一致的習慣和本能，能隨時爲國犧牲，不是說『水沒有燒沸飯沒有煮熟我們就不能去打仗』的國民。要養成這種隨時可以與敵人拚命爲國犧牲的國民，就要使全國國民生活軍事化。所

謂軍事化，就是整齊、清潔、簡單、樸素。也必須如此，纔能合乎禮義廉恥，適於現代生存，配做一個現代國民」^(五)。他又說：「新生活運動的目的，是要改良國民的生活習慣，從而增進國民的道德，發揚民族的精神，以改善國民的生活，而完成國家的精神建設」^(六)。由此看來，新生活運動實在是目前唯一國民自救救國的要道。我們應該身體力行，以促成新生活運動的偉大使命，而後我們的國家纔得救，我們的民族纔能復興。

戊、埋頭求學 青年們鑒於國家今日所處的地位，很容易被失望和苦悶所克服，因此有一種消極的、頹唐的、悲觀的，甚至厭世的人生觀。其結果，對於國家大事不聞不問，對於學術培養便不注意。在其反面者，又有一派青年，不願意被這種失望、苦悶所克服，而要積極的想法子去打破它，改造它。其結果便有種種的實際活動，如奔走呼號，結黨成派，鼓動風潮等，對於學術培養也不知注

意。要知道這兩派青年的人生態度和救國方法都是錯誤的。在國家危急的現狀中，消極悲觀，頹唐厭世，奔走活動，結黨成派，都不能拯救國家，復興民族。要知道今日國家的危弱，固然是因爲缺少飛機、大礮、軍艦、唐克車等所致，但是於航海有關的指南針，於軍器有關的火藥，都是我們中國人首先發明的。外國人利用我們的發明，加以研究，加以改進，纔能有今日各種強有力的軍備，有了今日各種強有力的軍備，纔敢欺凌弱小，橫霸一世。中國人爲什麼不能利用固有的文明，以創造各種強有力的武備呢？這就在於外國人能夠專心埋頭研究，而我們中國人不能夠專心埋頭研究。所以今日中國的危弱，還是在於學術之不如人。而學術之所以不如人，還是因爲大家不能以學術爲終身事業之所致。美國大發明家愛迪生（Edison），直到臨死，還孜孜於科學的實驗，這是人所共知的。法國大科學家巴斯德（Pasteur），在九歲的時候，經過一家鐵匠鋪，見門口站了許

多人，中間露出了一種悲慘的呼聲，後來他知道是因為有一個人被瘋狗咬傷，大家用燒紅的鐵在傷處燒烙之所致。因為這件事對他的刺激太深了，所以他立志要想法子去減少病人的痛苦。經了許多年繼續不斷的苦心研究和實驗，最後纔發明用注射手術療治瘋狗病的方法。美國因為有愛迪生，所以纔有今日之美國；法國因為有巴斯德，所以纔有今日之法國。如果中國青年能有愛迪生、巴斯德這樣精神，中國是絕不會滅亡的。中國怎樣纔能有愛迪生、巴斯德，這是要看我們今日的青年，能否以學問為終身事業而埋頭苦幹了。

己，要培養人格。只要我們讀過中國近百年的歷史，我們便知道中國之有國難，不自今日始。同時，也可以知道中國的圖強維新，也不自今日始。在過去幾十年中，我們曾學過人家的洋槍洋礮，曾學過人家的新教育，曾提倡過科學運動，民主運動，然而到了今日，我們的國家，進步依然很慢，我以為這是中國缺

少一種公而忘私、國而忘家的人的原故。換句話說，就是缺少一種具有高尚人格的人之所致。所謂人格，就是怎樣做人的道理。因為中國的教育一向不注意這種做人的道理，所以雖有「化學兵器的專家，而這種專家的心卻預備內亂；有練兵理財的專家，而這種專家的心卻傾向敵國」（七）。今日許多青年的誤入歧途，都是因為缺少人格的修養之所致。所以今後的青年不僅要努力求知，並且要注意高尚人格的培養。因為知識是人的工具，知識能否有益於社會，能否造福於人類，完全要看使用知識的人怎樣用法以爲衡。今後的中國固然需要有各種專門知識的人才，可是具有公正廉潔、明禮知恥、公而忘私、國而忘家的高尚人格的人，也是極其需要的。沒有這種人，我們的國家是永遠不得救的。所以人格的培養，是我們青年救國運動中最基本的運動。

庚、努力恢復民族的地位 中山先生說：「中國從前是很強盛很文明的

國家，在世界上是頭一個強國。所處的地位，比現在的列強，像英國、美國、法國、日本還要高得多，因為那個時候的中國，是世界中的獨強。我們祖宗從前已經達到了那個地位，說到現在還不如殖民地」(八)。又說：「我們到了今日的地位，如果還是睡覺，不去奮鬥，不知道恢復國家的地位，從此以後，便要亡國滅種」

(九)。但是我們怎樣奮鬥呢？怎樣纔能恢復我們國家民族的地位呢？除了上面所說的「能知」、「合羣」、「自信自立自強」、「實行新生活運動」、「埋頭求學」以及「培養人格」外，我們還要恢復固有的道德。所謂固有的道德，便是忠孝、仁愛、信義、和平。這是我們的民族精神，我們應該發揚光大，然後我們的民族地位，纔能恢復。此外我們還要恢復固有的知識。什麼是我們的固有知識呢？這就是大學中所說的「格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下」一段話。中山先生說：「像這樣精微開展的理論，無論外國甚麼政治哲學家，都沒有見到，都

沒有說出。這就是我們政治哲學的知識中獨有的寶貝，是應該保存的」(二〇)。

其次，我們還要恢復固有的能力。例如印刷術、紙、羅盤針、火藥都是我們中國首先發明的。今日外國的許多文明，都是藉着我們的發明，加以研究，加以改進纔有的。我們民族地位之所以一落千丈，便是因為我們固有的能力喪失了。所以今日要想恢復民族地位，必須先恢復我們固有的能力。最後還有一點，也是在恢復民族地位的努力中所當注意的，那便是要學西洋的長處，並且要迎頭趕上去。以上各點，我們如果都能努力實現，那麼我們的民族地位，自能恢復，而我們對於國家民族已盡了很完備的責任了。

【註釋】

(一)可參看陳翊林社會學概論第四編，中華版。

(二)見民族主義第五講。

(三)見民族主義第六講。

(四)見蔣中正先生二十五年元旦廣播講詞。

(五)見蔣中正先生二十三年二月十九日在南昌行營擴大紀念週講詞——新生活運動之要義。

(六)見蔣中正先生二十五年元旦廣播講詞。

(七)可參看劉衡如我們需要一種教育理想，中華教育界第二十三卷第五期。

(八)見民族主義第六講。

(九)同上。

(一〇)同上。

【問題】

一. 什麼是國家？

二. 國家有些什麼功用？

三. 我們對於國家民族的責任和義務是什麼？

第四節 我們對於人類的責任和義務

目前世界上，有一個很迫切而重大的問題，這個問題如果不能解決，那麼，整個人類的文明，整個人類的前途，將遭遇一種極悲慘黯淡的毀滅。這個問題是什麼呢？就是世界和平問題，就是世界弭戰問題。我們是人類一分子，我們對於我們的家庭社會以及國家民族，固然有種種責任和義務，但是對於整個人類也有許多責任和義務，我們對於我們的國家固然希望發達強盛，但對整個人類也應希望它永遠生存，永遠幸福。然後我們的國家，我們的民族，纔能永遠生存，永遠幸福。

我們對於人類負有什麼責任呢？孫中山先生說：「中國如果強盛起來，我們不但要恢復民族的地位，還要對於世界負一個大責任。如果中國不能夠擔

負這個責任，那麼，中國強盛了，對於世界，便有大害，沒有太利。中國對於世界究竟要負什麼責任呢？現在世界列強所走的路，是滅人國家的，如果中國強盛起來，也要去滅人國家，也要去學列強的帝國主義，走相同的路，便是蹈他們的覆轍。所以我們要先決定一種政策，要濟弱扶傾，纔是盡我們民族的天職。我們對於弱小民族要扶持他，對於世界的列強要抵抗他，如果全國國民都立定這個志願，中國民族便有希望。我們今日在沒有發達之先，立定扶傾濟弱的志願，將來到了強盛的時候，想到今日身受過的痛苦，我們便要把那些帝國主義來消滅，那纔真是治國平天下。我們要將來能夠治國平天下，便先要恢復民族主義和民族地位，用固有的道德和平做基礎，去統一世界，成一個大同之治，這便是我們四萬萬人的大責任」(二)。

蔣中正先生也說：「世界人類如何纔可以臻於文明康樂之境呢？這就是

要實現我們總理的三民主義。所以『明明德於天下』這一句話之實現的政治的真義，就是要使全世界人類個個人信仰並奉行三民主義，使三民主義的光輝，普遍照耀於世界，使全人類都能革除過去一切不光明正大不合乎公理正義之心理和事物，而造成和平康樂光華燦爛的新世界新文明。但是這個道理很高，這個目的很遠，我們要達到這個平天下的目的，一定要『先治其國，』就是先要將我們的國家治理好，先要使我們全國國民一切思想行動生活習慣能夠澈底革新，實實在在篤信並力行三民主義，建設一個文明強盛之三民主義的新國家出來。必須先做到這一步，然後纔能使世界人類都信仰並力行三民主義，日新其固有之道德，共同來建立一個和平康樂的大同世界」（二）。

所以歸結起來說，我們對於人類的責任：第一是要先復興我們自己的國家；第二是要扶助弱小民族，共同抵抗侵略的帝國主義者；第三是要使三民主義

義推行於全世界，以最後造成一個和平康樂的大同世界。

最後，我們再把本章總結起來說幾句。現代中國青年負有什麼責任和義務呢？這可以分四方面來說：第一，對於家庭，我們要促成中國式的小家庭制度，我們要從家庭經濟、家庭教育、和家庭衛生三方面來改良家庭生活。第二，對於社會，我們要消極的控制社會，使其不向壞的方面走，要積極的培養我們的領袖才能，以擔負改造社會的責任。第三，對於國家，我們要能知，要合羣，要自信，自立自強，要實行新生活運動，要埋頭求學，要培養人格，要努力恢復民族的地位。第四，對於人類，我們要在恢復我們的民族地位以後，造成一個光華燦爛的和平康樂的大同世界。如果我們能按此以行，那麼，我們的國家一定可以強盛起來，而整個的人類也一定可以達於康樂的境界。我們在師範學校求學的青年，是未來的小學教師，對於祖國的復興和人類的幸福，負有極大的責任和義務。

我們應該念茲在茲，來努力實踐現代中國青年的責任和義務。

【註釋】

(一)見民族主義第六講。

(二)見蔣中正先生二十五年一月七日演講革命與建國之大道原文。

【問題】

- 一. 我們對於世界人類負有怎樣的責任。
- 二. 世界人類如何纔可以臻於文明康樂之境？試詳述之。
- 三. 試分述師範生對家庭、社會、國家和人類的責任和義務。

封 底