

吳士棟編著

復興高級中學  
教科書  
公

民

第六冊

商務印書館發行

吳士棟編著

復興高級中學  
教科書  
公

民

第六冊

商務印書館發行

高中  
教科書

# 公民第六冊

## 倫理大意

### 目次

|     |                  |    |
|-----|------------------|----|
| 第一章 | 引論·····          | 一  |
| 第一節 | 倫理學之界說·····      | 一  |
| 第二節 | 倫理學和其他科學的關係····· | 三  |
| 第三節 | 道德的進化·····       | 四  |
| 第四節 | 道德的準則·····       | 九  |
| 第二章 | 西洋倫理思想·····      | 一二 |

|     |                   |    |
|-----|-------------------|----|
| 第一節 | 希臘三大倫理思想家·····    | 一二 |
| 第二節 | 亞里士多德以後的倫理思想····· | 一六 |
| 第三節 | 中世紀的倫理思想·····     | 一九 |
| 第四節 | 近代的倫理思想·····      | 二一 |

|     |             |     |
|-----|-------------|-----|
| 第三章 | 中國倫理思想····· | 三二一 |
|-----|-------------|-----|

|     |                |    |
|-----|----------------|----|
| 第一節 | 儒家的倫理思想·····   | 三二 |
| 第二節 | 墨家的倫理思想·····   | 三六 |
| 第三節 | 道家的倫理思想·····   | 三八 |
| 第四節 | 漢唐時代的倫理思想····· | 四一 |
| 第五節 | 宋明時代的倫理思想····· | 四三 |
| 第六節 | 清代的倫理思想·····   | 四七 |

|     |                |    |
|-----|----------------|----|
| 第四章 | 中山先生的倫理思想····· | 五一 |
|-----|----------------|----|

|     |                   |    |
|-----|-------------------|----|
| 第一節 | 恢復中國固有的道德·····    | 五一 |
| 第二節 | 人格救國·····         | 五四 |
| 第三節 | 盡義務·····          | 五五 |
| 第五章 | 中山先生的心理建設思想·····  | 五八 |
| 第一節 | 心理建設的重要·····      | 五八 |
| 第二節 | 行易知難學說的證據·····    | 六一 |
| 第六章 | 中國青年的責任與義務·····   | 七五 |
| 第一節 | 對於家庭的責任與義務·····   | 七五 |
| 第二節 | 對於社會的責任與義務·····   | 八〇 |
| 第三節 | 對於國家民族的責任與義務····· | 八一 |
| 第四節 | 對於全人類的責任與義務·····  | 八四 |

|         |    |
|---------|----|
| 第七章     |    |
| 結論..... | 九〇 |

高中  
教科書

## 公民第六冊

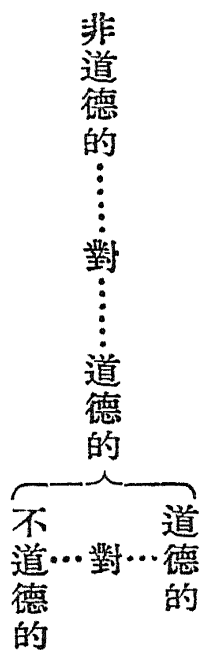
## 倫理大意

### 第一章 引論

#### 第一節 倫理學之界說

差不多人人都說過許多以下這樣的話：某某是一好人（或壞人）；這是對的（或不對的）；那是應當做的（或不應當做的）。這些形容詞可稱為道德特質或倫理特質。含有這些形容詞的句子可稱為道德判斷或倫理判斷。判斷二字有時指我們的一種心理作用，有時指這種心理作用所給予的結果。此處是採用第二種意義。道德或倫理也各別有兩種用法。從其廣義說，道德或倫理包括好與不好，對與不對，以及應當與不應當等等觀念。就其狹義而言，只有好，對，應當，纔是道德的或倫理的。在通常的談話裏，人們多半採取狹義的解釋。狹義的反稱是不道德，或不合乎倫理，即指

不好，不對，不應當。廣義的反稱是非道德，或不在倫理範圍之內；如紅色、綠色，或一尺寬，二尺高等等形容詞便無所謂是道德的。這兩種解釋的關係如下：



非道德的與不道德的二詞有「非」「不」之分。「道德的」之廣狹意義卻得根據上下文來斷定。在道德判斷或道德觀念這類名詞裏，都是取其廣義。道德二字最初見於道家的著作裏，如老子、莊子，倫理這名詞和儒家的五倫有關。道德與倫理二詞的涵義原來不必相等。但照現在一般人的用法，二者沒有什麼區別。因而在本書裏這兩個名詞是二而一的；如說倫理判斷即等於說道德判斷，二者皆指本段開始所舉列的那些話。

研究道德判斷以及有關係諸問題者即是倫理學。我們也可說，倫理學即研究倫理判斷及有關係諸問題的科學。後一形式似乎犯了循環界說的毛病。但其實不然，因為我們先已說明了倫理判斷是什麼。倫理和道德同義，但「倫理學」比「道德哲學」較為通行。「倫理哲學」或「道德

學」更加少見。

## 第二節 倫理學和其他科學的關係

普通認為倫理學是規範科學之一。共有三種規範科學，其他兩種為論理學與美學。規範科學的對稱是敘述科學，如物理學、化學等。據普通的說法，敘述科學的對象是事實，規範科學的對象是價值。前者是關於客觀界的忠實描寫，不加以主觀的可否或好惡；後者卻是主觀對於客觀界的評價。這種說法不大妥當，我們將指出三點：（一）我們至多只能說價值是主觀對於客觀界的評價——這句話未必是多數學者所承認的，——卻決不當說規範科學自身是主觀對於客觀界的評價。評價決非科學，對於評價原理的忠實描述纔是科學。在「事實」裏也許無主觀的因素，在「價值」裏也許非有不可。但規範科學要忠實描寫後者，猶如敘述科學要忠實描寫前者一樣。（二）任何科學的純粹部分對於其應用部分而言便含有規範之意。要造炸藥不得不遵守化學的種種原理，要造飛機不得不遵守物理學的種種原理。任何一種真的知識都可變成行為上的一種規範。倫理學不過研究一些特別的規範而已。（三）倫理學和美學的確有些可類比的地方。但照近代

學者的看法，論理學和數學性質相同。我們若不預備將數學和倫理學放在一小類，便不當將倫理學和論理學放在一小類。

其實在諸科學之中，和倫理學最有關係的一方面是心理學，一方面是諸社會科學。人的行為離不了人的理性作用，感情作用，意志作用，而這些是心理學所研究者。人的行為至少有十分之九是對他人的關係。這些關係或者是經濟的，或者是政治的，或者是法律的，或者是社會的。各種社會科學即以這些為它們各別的研究對象。倫理對這兩方面的關係是如此的深切，以至於有一本教科書——杜威、突夫次合著倫理學——認為倫理學的特別工作是將這兩方面關連起來；即從其為外界情形所斷定，或從其改變外界情形而去研究內心歷程，以及從其為內心界所斷定，或從其影響內心界而去研究外表的行動或制度。

### 第三節 道德的進化

道德的現象因時因地而異。就一地方或就一民族而言，道德現象在時間裏的變易大體上是由低而高，由壞而好的，故謂之道德的進化。道德進化和社會進化發生密切的關係。許多道德上的

進步是發動於非道德的變遷，政治的，宗教的，或經濟的。我們欲敘述道德進化的情形，必先敘述社會進化的情形。

學者分社會進化爲三個階段。最後的一階段是所謂的公民階段。在此階段上，一獨立國或團體內的分子可以直接或間接由他們的代表去制立與執行他們所必得服從的法律。人民在政治上與社會上是立於平等的地位的。西方諸開明國家早已進到這階段了。我們自己在名義上也在此階段上，雖然實際的情形離這標準尚遠。在此以前的一階段叫做威權階段。在這階段，社會組織的主要原則是：種種社會上的與政治上的義務都以一個治主的或一個治主階級的命令爲根據。治主是發命令的，其他分子是服從命令的。世界上各文明國家的長久歷史大半屬於這階段。最早的階段是氏族階段；社會的組織建立在血統的關係上。這階段的情形我們將敘述得比較詳細些。

氏族階段分爲三小段：在最初的小段——所謂原始游民段，社會組織只限於一家之內的分  
子，或只限於幾個住在一處的家庭。他們住在穴裏或樹上，吃些他們所能打到的野獸，或捕着的魚類。非洲，馬來半島等處尚有屬於這階段的民族。最有趣的恐怕是錫蘭的味達人。他們一共約二千人，不能計數，不知年月。智慧程度非常低，他們卻實行嚴格的一夫一妻制。

第二小段是所謂母權制。在這種組織裏，兒女跟着母親過活，受母舅而不受生父的保護。出了嫁的女人仍算是娘家的人。有些地方男子不和他們的妻子同住，只間時去看她們；對於姊妹及外甥比對妻子及兒女反較親熱。一切遺產也由兄弟或外甥繼承。有一種現象時常和母權同時發生，即圖騰崇拜。同圖騰的人們相信他們的遠祖是一種指定的動物，因而相互之間覺得關係特別密切些。除非在舉行特別的典禮時，吃了本圖騰的肉是大犯不韙的。同圖騰的不能結婚，犯者有死罪。屬於這小段的民族的，最有名的是北美洲的愛羅奎聯盟（Federation of the Iroquois）。這是五個部落所組成的，每一部落內有八個圖騰。這八個圖騰是狼、熊、獺、龜、鹿、鷓、鷺與鷹。子女採其母親的圖騰。同圖騰者雖屬於不同的部落也覺得如兄弟一般，因而各部落之間不易發生爭鬭。

第三小段是所謂父權制。父為一家之長，妻子兒女受有管理。這制度下的女人地位甚低，被看作男人的財產。父權制內總是男人為家長，族長，部落首領。在母權制下當權的並非女人，卻是權柄是由母系方面的男人相傳下去的。

以上所述三個大階段及頭一個大階段內的三小段不必是每一民族所必經過的。有些民族也許進到一種社會組織便停頓下來了。但就經過所有這些階段的民族而言，它們的進化是依了

上述的次序的。關於道德的進化也是一樣。

道德進化也分三個階段，即本能段，習俗段，與反省段。在本能的層次上說不上什麼道德不道德。那時民智未開，未見得有什麼道德觀念。但家庭中公共生活的各種關係，如夫對妻，父母對子女，全家對外人，便是他日道德判斷之原料。他們的生活是本能的直接表現，故其道德方面的萌芽被稱為本能式的道德。在原始游民小段的民族大都如此。到了母權制及父權制時道德的現象較顯明些。在這兩小段及威權段的初期，所表現的是所謂習俗道德。一團體內的分子服從種種他們祖先所曾經服從的標準。到底這些標準有無充分的理由，沒有人提出或敢提出這問題。行為上的普遍原則，是因襲以往。凡合乎風俗習慣的便是對的。事實上多少會發生一些變遷。但變遷只可偷偷地發生，不是人們所有意承認或追求的。從另一方面看，這種又叫做團體道德。在一團體內，各分子的行動是嚴格一律的。此時的團體不大，大家同居同業，一律行動是一種自然的結果。多半的團體還舉行種種宗教式的典禮，有意地或無意地鞏固團體一致的精神。個人的地位甚低，以團體為單位，大家共同負責。常時因為兩個不同團體者的私人爭執而引起兩個團體之間的長久爭鬭。這階段的團體所認為有重大罪狀的是：（一）私同圖騰的結婚，（二）偷團體的財產，（三）殺死同

團體的人，（四）不善待客人及其他。第四條頗有趣。客人，即其他團體的人，在自己家中非善待之不可。但在客人告別之後，離家少許遠些，則儘可追上去把他的財物奪了或甚而把他殺死。關於這幾種重罪的處罰由團體執行。關於較輕的過錯由有關係各方直接交涉，受損害者只有輿論做他的後盾。

到了威權階段的後期及公民階段，道德進入所謂的反省層次了。人們不僅僅因襲以往，人們要追究行為標準之根據。個人有自由的發展，可有與習慣風俗不同的，和團體不完全一致的行動，個人可根據他自己的見識來批評習俗來改革習俗。大半的時候人們依循習俗；但在理智和習俗不相容時，後者的威權不如前者。人們不時刻想起習俗的根據，但人們曾經下過一番考慮的工夫。在以前，進步是偶然的；在本階段裏，情形恰相反，人們有意謀合較能適應新環境的行為標準。各人所見未必全同，但人們逐漸養成討論的精神，與容忍的態度。在相當範圍內各人行其所是，大家不必強同。

道德的進化表示三種傾勢：第一是社會化的傾勢。人們能和更多的人們發生和好的關係。在團體道德段及以前，團體內的團結非常堅固；但團體的範圍不大，分子不多，對於這狹小範圍以外

的人們都不能有和善的往來。到了後來，團體的範圍逐漸擴大，由部落而至國家，由國家而至國際。第二是個人化的傾勢。個人更能依從他自己的好惡與能力去行動。在團體道德段時，生活過分標準化，大家千篇一律。以後，個性的價值增加了，個人也有機會去發展他的個性。個人在行動上與信仰比較地有自由了。第三是理性化的傾勢。人們更能利用以往的經驗去斷定行爲。習俗與迷信將它們的原有地位逐漸讓給理智了，哲學告訴我們什麼理想是好的，科學指示我們什麼工具可達到我們的理想。這三種傾勢現在仍在活動。現狀的不滿人意處實在仍然太多了，希望有力而未心死的人們繼續努力使令生活較社會化，較個人化，以及較理性化。

#### 第四節 道德的準則

我們要改革社會，要復興一個國家和民族，必須使一般國民具備國民道德。道德愈高的國民，就愈容易使社會一天比一天有進步，愈容易復興他們的國家和民族。然則什麼是國民道德的準則呢？

孫中山先生對於訓練黨員和一般國民，特別注意於倫理建設。所以他對誠意、正心、修身、齊家、

治國、平天下和忠孝仁愛信義和平等道德，有不少的發揮。這誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下和忠孝仁愛信義和平的倫理思想，是我民族特有的精神，是歷代聖賢相傳的道統。此種精神道統，以孔子、孟子的思想集其大成。所以要研究道德的準則，不可不體中山先生的遺意，用孔孟的思想，來做道德的根本。

最近蔣委員長又極力提倡新生活運動。這新生活運動就是要使我們全部生活都合乎禮義廉恥。因為無論是一個國家，一個社會，一個機關，一個家庭，以至每一個人要向上發展，要成功任何大小事業，都必須依據禮義廉恥的精神。所以不僅整個民族的生活，國家的大事，要依據禮義廉恥，就是個人的私生活，也不可離開禮義廉恥。這就是新生活運動的中心準則。新生活須知對於這四德的解釋如下：

何者爲禮，敬恭是主，守法循理，戒慎將事，和氣肅容，善與人處，孝親敬長，克敦倫紀。

何者爲義，一心濟世，厚人薄己，不爭權利，急公忘私，弗辭勞瘁，扶善除惡，以彰公理。

何者爲廉，既明且潔，嚴慎取予，操守有節，辨別是非，力排謬說，崇尚節約，以惜物力。

何者爲恥，心存羞惡，不屑卑污，尊重自處，不甘暴棄，力求進步，不圖苟存，寧死禦侮。

這四德之任一，皆牽涉到生活的各方面。若勉強類分之，我們可以說：敬恭，戒慎，操守有節，心存羞惡，尊重自處，不屑卑污，不甘暴棄，是對於自己的；孝親敬長，克敦倫紀，是對於家庭的；和氣肅容，善與人處，厚人薄己，急公忘私，是對於社會的；嚴慎取予，守法循理，不爭權利，寧死禦侮，是對於國家民族的。一心濟世，力求進步，扶善除惡，以彰公理，是對世界人類的。

### 問題演習

- (一) 非道德的與不道德的如何區別？
- (二) 道德與倫理二詞的涵義有無區別？
- (三) 規範科學和敘述科學有什麼不同？倫理是屬於那一種？
- (四) 道德進化與社會進化有什麼關係？
- (五) 氏族階級是怎樣進化的？
- (六) 本能段，習俗段，與反省段的道德，各有何特點？
- (七) 道德的進化有幾種什麼趨勢？
- (八) 孔孟的倫理思想，何以是道德的根本？
- (九) 新生活運動中的四大德，應如何解釋？

## 第二章 西洋倫理思想

### 第一節 希臘三大倫理思想家

西洋的倫理思想可從蘇格拉底說起。希臘的這位思想家活於紀元前第五世紀的後半葉。在那時代希臘各城市國家大都已進入公民的階段。在這些城市國家之中最繁盛的是雅典——蘇氏所生之處。蘇氏以前的希臘哲學注重關於自然界的種種問題。從蘇氏起道德問題在哲學的討論裏纔占有重要的地位。所以如此的原因一半是蘇氏自己的偏好，他只對於倫理問題感覺興趣；一半是時代的背景，那時的雅典，甚至於希臘全土，正值新舊交替之時。政體已改為民治，有長久歷史的制度及風俗有許多被動搖了；人們不由地不設問法律及道德的根據是什麼。當時有許多「哲人」教育青年子弟如何演說，如何作文。其中有的有極端的主張，認為強權即是公理，無所謂客觀的善惡。蘇格拉底自己也是哲人之一，但他對於道德的見解是趨向於積極的。他最好討論當

時流行的四種德性——勇敢、節制、智慧、與公正。他要用問答法以求出每種德性的抽象界說。他把大衆所認為關於一種德性的許多例子集在一起，再設法求出它們的共同處。他的著名的學說是德性卽知識，二者一也。這句話的意思是說：諸種德性皆是相通的，其根本同點卽爲知識；又是說：沒有人不求善的，沒有人知道了一種行爲不善而仍去做它。故有德性必先有知識，也只要有了知識便够了。這是一種知行合一的學說。

蘇格拉底打好了一種人生觀的基礎，發揚它的是他的學生柏拉圖（427-347 B. C.）。柏氏以爲在我們所居處的這個現實界以上還有一個較好的境界。現實界內的一切皆在變動中，是不完全的，不能持久的，那另一境界內的一切卻是不變易的，完全的，永久的。譬如我們這現實界只有美的桌子，美的椅子，美的人，美的音樂等等；卻是絕對的，純粹的，真正的，抽象的，爲一切美物之根原的「美」便存在那另一境界內。其他事物可以類推。「美」的自身等於平常人所謂的觀念。柏氏相信觀念不僅僅表現於人心，且有獨立的存在。那另一境界是觀念的存在處，故被稱爲觀念界。柏氏把一切價值都放入觀念界，認爲人生的歸宿在觀念界而不在現實界。人的靈魂要由理性纔可達到那境界。靈魂本是幽遊於觀念界，不幸和身體結合之後，把過去的經驗都忘記了。柏氏說的靈

魂被束縛在身體的牢獄內，人生的目的在於解脫這桎梏。這種思想傾向於神祕論。

但未到最高境界之前，人生當如何呢？柏氏根據他的心理學提出他的答覆。他分人身爲三部分：上爲腦部，中爲血氣部分，下爲慾望部分。腦的作用是理智，血氣的表現是高尙的衝動。血氣發源於心，慾望發源於肝。根據其在空間的高下，及其對觀念界的關係，理智是人生的主宰，血氣當受理性的驅使以共管那些當被節制或甚而當被絕滅的慾望。這三部分各別的德性是智慧、勇敢、與節制，各部分之間的關係能如上所云，則表示靈魂有了私協。有了私協靈魂的人即是公正的人。這便是人世間可以達到的善。公正的人自然會有快樂。但快樂自身不是一種目的，快樂不是生活裏的最高的而是最低的因素。理想的生活是哲學家的生活，靈魂既已私協，全副的精力可用以研究高深的學理，去默想觀念界。

亞里士多德(384-322 B. C.)是柏拉圖的學生。亞氏的元學系統和他先生的大不相同。他反對觀念界與現實界對立的看法，認爲總共只有一個世界。觀念發生於人們的心中，不能有獨立的存在；觀念不在事物之先，或在其上，而是由事物之具體特質而得來的種種抽象。世界裏的一切物件可排成一個等第推升的序別。人類是自然的最高產品。惟有神是高於人的。人有靈魂，猶如植

物及其他動物有靈魂一樣。但人的靈魂在營養及感覺——包括欲惡、苦樂、記憶、想像等——以外，尚有理智作用。理智是人（與神）所獨具者。人藉這作用可以有抽象的觀念，可以思想事物之普遍的與必要的原素。其他心理作用和身體連在一起，與之共存共滅。只有理智是不朽的。亞氏相信任一東西的好壞在其特性之實現與否。據此原則，理性的生活是最高的人生，是人生的理想。亞氏所謂的理智生活不外乎研究數學、物理學、元學等等探究宇宙根原的純粹科學。亞氏卻不注重積極探究的歷程，而較看重對於已得真理之默想。默想真理是人生的最大幸福。

人的生活不完全是理智，因而幸福的生活不得不另有一方面，即關於人的情感與衝動的方面。在這方面亞氏以為有多少種的活動，便有多少種的德性。我們對於衣、食、住、行、名、財、富、貴，與喜怒哀樂，都得採取合理的態度。所謂合理態度是指避去兩極端而從其適中。就自信心而言，莽撞太過，懦怯又不及；適中之道是勇敢。再以求名為例，虛榮與卑鄙是兩端，自尊是適中。適中的行為即是德性。但適中不是死板的對分。在指定的局勢中，平常的人未必能看見適中的辦法。所謂適中是具有道德智慧的人在同樣情形之下所會採取的路徑。必得在正當的時候，施於正當的人物，有了正當的原因而且出自正當的態度，這纔是適中。知道了中道之後，還需經過充分的練習或訓練纔能實

行。不但如此，亞氏以爲未有事先受過適當訓練的人不能或不易知道或了解適中之道。在四德之外，亞氏還討論了得用、自尊、溫和、寬宏、誠實、機巧、友愛、有禮、義憤等等德性。亞氏有時認爲這些行爲方面的德性不過有工具性的價值；它們使得理智生活可能，或有助於理智生活之發生，它們自身卻無什麼價值。但他有時又把它們當作無所求於外的善東西。

## 第二節 亞里士多德以後的倫理思想

亞氏未死以前，希臘諸城市國家先後失去它們的自由，爲興起於北方之馬塞頓國所征服。再過二百年希臘全土變成了羅馬帝國的一州。社會的情形比以前更加混亂。哲學在其他方面的發展已然停頓。但有心的人們繼續發問人生有何目的，怎樣纔可過渡快樂的幸福的生活。這時代出了兩個學者，各提出不同的解答。一爲伊壁鳩魯（341-270 B. C.），一爲齊諾（342-270 B. C.）。前者所創立的學派以其名爲名，而且始終保持伊氏的學說。後者所創立的學派叫做斯託亞派，後來出了一些學者修改齊諾的主張。

伊壁鳩魯說人生的目的是快樂。各種動物，不但是人，皆有求樂避苦的本能。任何一種快樂自

身便是好的；任何一種苦痛自身便是惡的。快樂是我們所求者，也是我們所當求者。但求快樂不可不詳審遠慮。有些快樂會給我們苦痛的後果，有些苦痛是快樂的引線。我們要長久計慮，不要以眼前的苦樂爲衡。伊氏以爲心靈上的享受勝過身體上的享受。智者當選前種而不擇後種。伊氏不注重積極的追求；他覺得由滿足慾望而得來的快樂是混合的，其中夾有苦痛的快樂。唯有無欲之樂纔是純粹的快樂。換言之，最高限度的快樂是沒有苦痛。伊氏所稱贊的理想心境是一種安靜的狀態，沒有身體上的苦痛，沒有精神上的煩惱。唯有這心境是有價值的，其他一切只是達此的工具，或者是完全不值得智者之注意的。欲達到這目的，一方面要實行勇敢、節制、智慧、公正四德；淫亂無紀的生活決不能給我們安寧。另一方面要打破各種迷信，尤其是關於死後的恐懼。伊氏採取機械的宇宙觀，以爲宗教所宣傳的種種皆毫無根據。心身一同滅亡，死後雖有苦痛亦不是人所能感覺到的。伊氏不否認神的存在。他卻認爲神明白求樂之道，不會多管人世間的閒事，以減少他們自己的安寧。

斯託亞派的主張恰恰相反。唯有德才是善。人生的目的是爲德性而有德行。其他一切都無關緊要，可有可無。如康健、生命、名譽、財富、地位、權勢、友誼、成功，從有自身而言，都不是善。反過來，死亡、疾

病、恥辱、貧窮、卑賤自身也不是惡。這就是說，沒有德性而有康健生命等等反而不好，有了德性，雖有疾病貧賤等等，也不爲壞。唯一有價值是德。快樂不是人生的目的，只是行爲的一種結果。

那末斯託亞派所謂的德性是什麼呢？這學派以爲宇宙是一有機的全體，具有一主宰的原質。從宗教方面看這原質是神，是運命，從物質方面看，它是火，是所謂理性的火，再從科學的立場說，它是自然律，則是天道。人既爲宇宙的一分子，爲人的義務是順從天道。這種行爲纔是德行。有德性的人必盡其部分以謀進全體的好處。斯託亞派將天道看作一個大理智，而這大理智又分存於各人。因而順從天道的具體節目是去過合乎理性的生活。這種生活是一種在精神上有自由的，與不受擾動的生活。斯託亞派和伊壁鳩魯派在理論上針鋒相對，但到了實際生活倒有很大的相同處。欲謀得這種生活，必得剷除一切情慾。情與慾是心靈的病狀。節欲只是減少病狀，絕欲纔是根本辦法。人生譬如演戲。各的演的什麼角色不關緊要；要緊的是演得好不好。臨到你演什麼，你便好去演什麼。以演戲的態度去對付生活便可滅絕情慾。如朋友遇了災難，我們當設法救之。但若因此而憐憫他便是有情欲了，便不對了。憐憫之心似乎沒有多的危險。但有了一點之後，旁的情欲會接踵而來，終至於使令我們爲情欲所支配而不能自主。人在身體上有時免不了要受一些苦痛；但若不認爲

苦痛是苦痛，不爲苦痛所屈服，則精神上的自由仍可保存。這種自由是任何人所不可奪走的，是超過環境的一切影響的。處於亂世的我們應該容易明白爲什麼斯託亞派有這種主張，以及爲什麼這種心境是一種善。

### 第三節 中世紀的倫理思想

上面說過希臘被羅馬征服了，羅馬民族的天才偏於政治與法律方面，在倫理思想上是希臘人的學徒，沒有多少獨立的學說。在希臘的幾種思想中，和羅馬民族性相近而發生最大影響的是斯託亞派的人生觀。但我們將不敘述羅馬時期內的斯託亞派思想，而即提出基督教的倫理思想。以前的思想大都是入世的。基督教所提倡的卻是一種極端出世的觀念。如聖保羅說的，人生有兩條路，肉體生活是自然人的路，精神生活是受了神惠的效果。基督教的理想是自然人之死亡，一種新的超自然人之復活。凡關於肉體的，或出自肉體的都在被擯除之列。舊生活死了，新生活纔可能。普通人怕死亡，不談論死亡；對於基督教徒，死亡是一個熟識的觀念。這世界的一切皆無價值，可寶貴的是現世以後的永久生活。因此，希臘人所重視的智慧，科學，哲學等等是基督教所輕視的。

只要存心好便够了，知識與文化是危險的東西，信神與受神纔是主要的德性。因此，希臘人所謂倫理的德性也不值得什麼。倘若這些和神無關，它們最多是華美的過惡，而不是真正的德性。基督教所承認的勇敢不是拿了刀槍流血時所表現的勇敢，真正的勇敢表現於不撓的耐苦及以身殉道。它所承認的公正不是不放任過錯的義務，而不是不爲惡的義務。早年基督教徒是不願意上法庭起訴的。節制被他們看作抵抗肉體之引誘的能力。我們要斷絕一切慾望的根原，不好名，不貪利，不：得到這世界的榮譽者反而會失去神的好感。恥辱倒是光榮，令人在來生可得到更大的酬報。基督教特別提倡一種德性，即憐憫（慈悲）。基督教勸人愛憐，對於餓者施食，渴者施飲，甚而去善待恨自己與逼害自己的人。人們所以要如此，不僅僅因爲這樣是善的，而是因爲神主命令人們要如此。基督教的倫理如同其他宗教一樣，是一種法律觀的倫理。服從神令則得神佐，不服從便不能升入天堂。要緊的是天堂，今生不是我們的家，只是我們朝山進香的客鄉。我們當虔誠地相信，堅固地希望。虔信，希望與布施是所謂三種神學的德性。

最初的教徒限於低層階級。耶穌的福音特別迎合他們的心理。不到幾百年，信徒多了，教會變成一偉大的組織，握有人間的大權。在整個的中世紀裏，沒有一方面不在教會的威權之下。到這時

候早年的好些見解改變了——改變得以適應教會的新工作，但早年的出世態度仍未能完全消滅。教徒現在不必輕視文化，脫離政治。但被認為最理想的生活，最宜於教徒的生活仍是僧院裏的生活——表現貧窮、獨身、與服從的生活。

中世紀教會的世俗化與專制化引起了一種大反動，即十六世紀的宗教革新。這運動主張恢復原始基督教的態度，主張個人直接誦讀聖經，而不必經過教會人員的解釋。這運動提高個人的地位——是近代精神的一種表現。比這運動較重要的是十五世紀的文藝復興。文藝復興運動發起於意大利，以後逐漸波及歐洲北部。它表示人們解脫中世紀的束縛，回到自然的人生。解放精神的具體表現是希臘文化之復興。人們重新入世了，不以天堂為唯一的樂境，終於懷疑天堂的存在。這時期產生許多好的美術作品，開始許多重大的科學探究。但在倫理方面沒有什麼很有系統的思想家。

#### 第四節 近代的倫理思想

培根（1561-1626）是近代的頭一位哲學家。他非常重視科學知識，認為知識即是力量。他相

信只要有了正確的方法，不難發現宇宙的祕密。利用所得的知識可以征服自然界以增進人生的幸福。在新大西洋島國裏，他描他的理想社會。這島國有十多里深長的地穴以保藏物件，又做一些隱士的居處。又有兩三千尺高的塔，用以觀察天象與測量氣候。更有空闊的建築，人們在其中製風造雷，並種植各種生物。現在所已成事實的飛機，潛水艇等等皆為培根所預料到了。培根的看法是一種重物質文明的人生觀。它不但和基督教的想法不同，也和希臘人的觀點差異。它雖不足以代表近代精神的全部，卻是其中的一主要特點。

斯賓挪莎（1632-1677），近代初期哲學家之一，根據自存的觀念來建立他的倫理學。他認為任何一種東西都企圖保存自己。自己保存是人生的最高原理。人是自然界的一部分，每人自成一個小的系統。人這個小系統時刻和自然界其他部分交相感應。有了交感而不失去小系統的平衡，表示小系統的身心康健。平衡被破壞便成疾病、瘋狂，或甚而死亡，每個小系統具有一內在的勢力以維持它的平衡，以對付外來的影響。斯氏稱之為活力。人的活力有兩方面，身體方面的與心理上的。自覺的活力便是意志。活力之所傾向者即是可愛的東西，所避免者即是可惡的東西。人們一切行動完全為活力所支配，所謂思考與選擇只是不生效果的附有現象。活力增加時我們感到快樂，

減少時覺到苦痛。人生的至善是去謀得最大的快樂。棄世、絕欲、哀憐、謙卑等等消極態度只適宜於庸弱無用，不敢前進的人們。欲求快樂必先去掉生活的種種束縛。而解脫的善法是求真知識。真知識可使人們有主動的能力，可使人們不屈服於本能、衝動、迷信，可使人們得到自由。知識能給我們一種心靈上的安寧：明白了人們弱點，便可原諒人們，知道了人生的限度，便無奢求的苦惱。沒有明晰觀念的人，爲情感所左右的人，決不能脫下人生的枷鎖。斯氏不但以爲知識是一種有價值的工具，且認爲知識是理想生活的最高內容。知道自己，知道其他物件，知道整個的自然界，知道神——這是無上的快樂，其中不參有任何苦痛。世俗之所樂者如財富、名貴、與肉體享受，斯氏認爲太不確定了，太不結實了。

斯賓挪莎的倫理學說是爲己論的，或利己論的。每人的行爲是他自己活力的表現，而活力是以保存自己爲目的的。理性生活的特點只在以審慎的爲己，明達的爲己以替代盲目的爲己。通常所謂的利他行動，斯氏認爲是間接的利己行動。利他是一種手段，不是直接的目的。英國有幾位哲學家卻注重被斯氏輕視了的方面。沙甫慈白利（1671-1713）對於自存的觀念採取一種較寬的看法。他承認每種存在是以保存自己爲目的。但他覺得所謂自己不是指一個個孤獨的人，而是指

人種。個人的天性及存在皆得自人種，個人是人種的有機分子。個人的種種本能是以種類爲目的的。在個人裏，有兩種衝動：一爲個人的，一爲社會的。前者所傾向的是個人的好處，後者——沙氏稱之爲同情心——所傾向者是公共的利益。這兩種衝動同樣地出自人的天性，無法由前者中推演出後者。

人生的目的是人性的完全發展。具體的問題在調和以上兩種衝動。任何衝動自身總是好的。利己衝動對於生存是必要的，只當其過分發展時它纔變成壞的了。如聚財的衝動自身並不壞。但若變爲貪財，而壓倒一切其他動作，它纔不好。同情心自身是善的。但若同情心太豐富以至於不能顧到自身，它可使自身滅亡，使個人沒有再表現同情的機會了。完美的人格是這兩種衝動都充分展而不相抵觸的人格。

自從沙氏以後，人的社會性或同情心在倫理理論上占有重要的地位。英國的白特勒（1692—1752）認爲人在利己心以外尚有仁愛心。種種衝動以具體的事物爲對象，不能歸爲利己心的表現。如饑餓的目的是進食。這些衝動往往會和利己心衝突；如暴怒或熱戀的人往往做出一些與己無益而有害的行動。至於利己心與仁愛心又得受良心的統制。良心的特點在從善惡的觀點來反

省行爲。良心的判斷具有權威。平常的人也許爲衝動所驅使，不聽良心之所宣示。在理想的人格，良心統制一切，統制利己心與仁愛心，它是實行或反對任一行爲的最後判決者。

在休謨（1711-1776）的系統內，仁愛心的地位也很高。人有道德的情感，贊許一些行爲，不贊許另一些行爲。人類道德之所以有今日的特別方向，由於人有仁愛心。仁愛心是人人所同具的。它和愛國心或利己心不同，因爲它的對象不是指定一個人或指定一個團體，而是任何一個人或任何一個團體。它令我們念及任何人的快樂，使自己也快樂，想到任何人的苦痛，使自己也苦痛，因此人們贊許他們所相信爲直接快樂的品質，或有助於人類幸福的品質，而責貶其相反者。休謨承認仁愛心有時會被阻遏，但無特別的衝突時，休謨認爲事實是如他所云。休謨已經注意到了利益的觀念。這觀念到了後來成爲倫理學上的重要標準。

法國的盧騷（1712-1778）可算是這時代的一種反動。自文藝復興以後，文化在各方面皆大有進步。盧騷覺得這整個的發展有些不妥。他提一種新的境界，勸人回到自然。他認爲自然及直接感覺是我們判斷一切價值的根據。他說文化使人不自由。自有文化以來，人們失掉生活上的平衡，世上發生種種不平等，不公平。所有的文化，所有的社會組織都是不好的。但既有了文化與社會組

織之後，人們無法回到原始的野蠻狀態。盧騷的意思是教人重新評衡各種價值，教人不要疏忽情感方面，不要太注意理智方面。良心與情感是和理智同樣真實的。盧騷沒有很系統的倫理學說，他的思想卻發生很大的影響。

受了他影響的有德國的大哲學家康德（1724-1804）。康德的倫理學說和休謨的正相反。休謨以功利為標準，康德卻完全否認行為的效果對於行為的道德性有任何關係。他說，在這個世界裏，或甚而在這個世界之外，沒有任何東西，除了善的意志之外，可條件地被稱為善，善的意志所以好不由於它的種種效果，即不由於它是達到其他目的之工具；它是本然的善。所謂善的意志即是純粹為盡義務而發動的意志。所謂義務即是道德律所命令者。康德以為僅僅合乎道德律，或僅僅依照道德律還不够，必得為了遵守道德律而實行的行為纔有道德上的價值。他的有名的道德律是：你得遵守而且只得遵守那些你所能同時志願其成為普遍律則的律則。或作：你得如此動作，使令你所依據的律則能由你的意志變成自然之普遍律則。或作：你得抱一觀念，謂凡有理智者的意志皆是普遍地制法的意志，而依此以行。簡單說，能被普遍化的行為便是對的。用康德自己的例子，說謊是不對的，因為將之普遍化後，人人都說謊，說謊便失了它的作用。康德認為這種情形是行為

的自相矛盾。矛盾的行為是不對的，康德以爲善惡的標準早已爲世人所發現。他是一虔誠的基督教徒，他心中的具體道德標準大約是當時基督教的各種標準。他認他自己所提出的只是一種可概括一切標準的公式。

康德注重態度而不注意結果卽是他受了盧騷影響的地方。他在一處供出早年如何重視知識，而輕視一般無知識的民衆。後來讀了盧騷的著作纔知道尊重人類。科學及文化不得不限於少數的人。存心良善與思想純潔是人人所可有的，也許是低層社會所更常見的。如果行為之善惡只以其動機或意志之性質爲轉移，那末無知識的人們站在學者的前面也可以不必有慚愧的地方。康德要重新建立人類的尊嚴，故他不重其他方面的成就，而只重人的存心。唯有善的意志是絕對好的。

在康德以後，德國接連出了幾位大唯心論的哲學家。其中最有名的是黑格爾（1770-1831）。黑氏認爲一切皆是宇宙精神或宇宙意志的表現。這精神在道德方面表現於種種法律，種種制度與習俗道德。個人不但要遏制求樂與利己的傾勢；個人良心之所驅使若和團體的標準相衝突，也得被遏制。黑氏曾經說過反省道德比團體道德較高。但事實上他是勸人民開倒車。

叔本華 (1788-1860) 受了東方佛教的影響，提倡一種悲觀的人生觀。據他看來，人的本性，如同其他本性一樣，是意志，是求生的意志。這個求生的意志產生不停息的爭鬭，強者滅弱者，大魚吞小魚。歷史是連續不斷的凶殺、搶掠、奸謀、與欺詐；知其一頁便知其全部。叔本華覺得人生是無味的。人生充滿了苦痛。根據人的意志之性質，不得不如此。生命是盲目的貪欲；貪欲未滿足以前是苦痛的，既滿足以後又有新的貪欲接着發生，永無止時。知識多了愁苦也多，增加知識即增加愁苦。若欲免去這種情形，唯有去對病下藥，將一切自私慾望都加以遏阻。這樣則可以享受幸福或得安寧。具體的節目是去賞鑑美術，研究哲學，藉以忘卻自己。或是去看破個人存在的空虛，認識人類的同一根原，引起同情心或慈悲心，以人人的苦痛當作自己的苦痛。但最徹底的辦法是去過絕欲棄世的生活，從根本上剷除求生的意志。

法國的孔德是一個社會學家，以改良社會及科學為志向。他認為科學的知識纔是積極的知識，積極的知識纔可改造社會。諸科學之中最重要的是社會學，倫理學為社會學之一部分。孔德晚年較看重倫理，把它放在社會學之上，把它當作最高的科學。人生的大問題是將個人放在社會之下。愛是主要的衝動，為他人謀幸福是無上的德性。

這種利他的立場到了英國的功利派手裏得到較有系統的提倡。這派和康德相反，重效果而不重動機。行爲的善惡要看它所生的效果是快樂或是苦痛纔可斷定。樂多苦少者爲善，苦多樂少者爲惡。沒有人不是求樂避苦的。快樂是每種慾望的對象。個人的快樂對於個人是好的。因而大家的快樂對於大家都是好的。這派所樹的旗幟是最多數人的最大幸福。這是道德的標準。從這派的創始者——邊沁（1748-1842）——看來，快樂是不分種類的。我們只問一種快樂是強烈的或薄弱的，能延長多久，確定或不確定，在眼前抑在將來，是純粹的或夾有苦痛，能引起其他快樂否，以及影響到多少人。若在這些方面都相等則簡單的遊戲和高尚的思想活動是一樣的，完全沒有分別。這派的後起大師——約翰密耳（1806-1873）——卻主張快樂性質上可分高低，不僅僅有數量上的差異。我們寧願過人的生活，不願過豬的生活。簡單的遊戲倒底不如高尚的思想活動。

最後我們將提一種利用進化論的倫理學說以結束此章。斯塞賓（1820-1903）從各方面研究行爲之後，發現最好的行爲即最進化的行爲。而進化的行爲即可使當事者及其子孫與同類的生命較長久，生活較豐富的行爲。進化的極限是一永久平靜的社會，每人在其中可遂達他的慾望而同時不妨礙旁人遂達他們的慾望，並且每人在其中可以互相幫助。所以增進生活是好的，由於

在生活裏快樂比苦痛較多。那末好的行為即是可以給予快樂的行為。斯氏的學說可稱為進化論的快樂論。道德上最後的單位是個人的生命與快樂，而不是社會的幸福。增進社會幸福只是增益個人生活的一種工具。在最初的時候利己的傾勢大，利他的傾勢較弱。所以人們提倡種種遏制方法，以維持公道以鼓勵仁愛。後來利他的傾勢強大起來了。因為最後的理想是個人的完善與幸福，利己心當高於利他心，雖然純粹利己心是不對的。在理想的社會內，每人都會願意放棄他自己的要求，而其他有同樣存心的人卻不許可他過分的這樣做。

### 問題演習

- (一)「德性即知識」怎麼講？這是何人的學說？
- (二)柏拉圖的人生觀是怎樣？
- (三)試述亞里士多德的中庸之道。
- (四)人生的目的究竟是不是快樂？試就伊壁鳩魯和斯託亞派的主張說明之。
- (五)基督教的人生觀，是出世的還是入世的？
- (六)培根的人生觀，和以前學者的人生觀，有何根本不同？
- (七)斯賓挪莎的利己倫理學，怎樣解釋？
- (八)盧騷勸人回到自然，是何意義？

(九) 康德的道德律是什麼？

(十) 黑格爾所謂宇宙精神或宇宙意志，在道德方面，是怎樣的表現？

(十一) 叔本華的人生觀，是受了什麼影響？

(十二) 英國功利派的倫理學者，以何人最著名？

(十三) 提倡進化論的快樂論者是誰？

## 第三章 中國倫理思想

### 第一節 儒家的倫理思想

中國的倫理思想可自孔子說起。孔子（紀元前551-479）的倫理思想可以一個仁字來包括。仁字有兩種意義：仁代表一切德性，仁又是個別德性之一。就廣義言，仁人是理想的人格。所謂君子，所謂賢人，所謂聖人，都不過是仁人而已。孔子所提到的德性有忠孝智勇等及狹義的仁。而這些都包括在廣義的仁裏。宰予覺得三年的喪期未免太久，孔子批評他爲不仁，可見仁包括孝。孔子稱殷代的三位忠臣爲仁，可見仁包括忠。孔子謂陳文子未知焉得仁，可見仁包括知。在憲問章 孔子說過仁者必有勇，可見勇亦是仁的一方面或一部分。

但是完善人格的主要元素還是狹義的仁。也許因爲狹義的仁特別重要，所以由此及其他元素所組合之整個人格得到了同樣的名稱。狹義的仁可說是性情之真的與合禮的流露。孔子注重

真實質直，討厭一切虛偽。如云：巧言令色鮮矣仁，剛毅木訥近仁；假裝樣子以討人喜歡的多半不仁，真樸的人反而是仁。但亦不能過於質直。固然過鄰借醋太過，證明自己的父親攘人之羊也不近人情。孔子心中的理想人是文質彬彬的君子，一方面不文——太不直了，一方面不野——過於直了。要文質得當，必得合乎禮。其節目在消極方面爲非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。在積極方面爲視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。孔子是一位比較守舊的思想家，對傳統的制度採取擁護的態度。他所謂的合禮即指遵守周朝的種種制度。如三年之喪，在孔子時已不大通行，孔子卻提倡之，認爲要三年食旨不甘，聞樂不樂，居處不安纔算適當。在繁雜的節目中卻含有一貫的精神。爲仁之方在於忠恕。忠恕之道即己所不欲勿施於人，或己欲立而立人，己欲達而達人。這是同情，這是愛人。能近取譬，則性情的流露自可合乎規範。不能兩全時，真的流露似乎比合禮的流露較可貴。宰予反對三年喪，孔子當面只說了爾安則爲之。從孔子看來，人性是相近的。那末習之以周之禮樂制度，則人人皆可安於仁了。

在戰國時發揮儒家的學說者有孟子、荀子二人。二人的見解不盡同，分述於下：

孔子說過，性相近也，習相遠也。孟子（紀元前 371-289）卻主張人性爲善，或說得準確些，人性

有善端。盡量擴充這些善端便成爲好人，便是有道德的人。善端有四：惻隱之心，羞惡之心，辭讓（或恭敬）之心，與是非之心。這四種各別是仁、義、禮、智的端始。孟子認爲缺少四端之任一者皆非人也。平常所謂的惡人並非沒有這端，只是它們被遏制了。仁、義、禮、智是孟子所提倡的四大德；它們都有心理上的根據；它們不是由外鑠的，乃人人所固有的。人之所以爲人，人之所以異於禽獸，完全由於人有這四端而禽獸沒有。人獸的差別在此，那末完善的人即是這四方面有了充分發展的人。仁、義、禮、智是這四端的擴充，所以仁、義、禮、智是完善人的特點。孟子有一處說，仁之實事親是也，義之實事兄是也，智之實知斯二者勿去是也，禮之實節文斯二者是也。孟子和孔子一樣，對於周制採取擁護的態度，雖然他有他自己的一些新解釋。至於如何事兄事親當不外乎合於舊有的這種禮節習慣，如喪必三年，葬必有棺有槨。在仁、義、禮、智之中，孟子最好談仁。仁的要素在於推己及人，實行忠恕之道。老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。仁的好處非常多，不仁的壞處很不少：推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。能推其所爲，我們便可追上古時的聖賢了。在道德上人人是平等的，人人具有善端，人人可爲聖賢。孟子有時還進一步，認爲萬物皆備於我。若能反身而誠我們簡直可以天地同流。從這方面着想，孟子的理想人格是富貴不能淫，威武不能屈，浩然之氣充塞了天地的大丈夫。

荀子（紀元前298-238）是先秦儒家的最後大師。他攻擊孟子甚力。在非十二子篇裏他批評孟子的學說爲僻遠而無類，幽隱而無說，閒約而無解。荀子創性惡論以反對孟子的性善論。人之性惡，其善者僞也。孟子及荀子所謂的善都是仁、義、禮、智。性善性惡之爭是關於這些德性之由來的問題。僞是可學而能，可事而成的意思。不可學不可事而自然發生者纔是性。荀子不相信人們自然而然會表現仁、義、禮、智等特質。他以爲任着人性去發展，結果是爭奪，是暴亂。仁義等之發生由於加了一番人爲的功夫。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。荀子並不否認人人有爲善成聖的可能，也不會否認人人具有自致於善或被致於善的工具與材質。他所認爲錯誤的是孟子的擴充善端說。要人成爲善人不可教人僅僅去擴充其端，而是要人遵守規範與模仿榜樣。德性是習慣積成的。擴充說似乎把事情看得太容易了。認一件本不容易的事情爲容易，可以給我們一些勇氣，但無根據的勇氣反而害多利少。荀子是一位純粹的學者，老老實實勸人要下番功夫，要伏學爲術，專心一志，思慮熟察，加日縣久，積善而不息。他怕人們的勇氣過大，便乾脆不去做了，或瞎做了，以至於去聖王息禮義。

孟子好談仁義，荀子卻多半的時候談禮義。性惡觀念得荀子注重外在的標準。荀子對於禮的

起原及作用有所說明。人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能無爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲不必窮乎物，物不必屈於欲，兩者相持而長。這等於說道德的根據是它對於人生的用處。這是荀子和墨家相同處，也許是他受其影響的地方。但荀子的看法較寬大，不像墨子只承認富庶是唯一的價值。荀子批評墨子為敝於用而不知文。荀子重視感情；對於這方面主張用禮來節制。荀子不但要定分以節人之欲，且要為文以飾人之情。荀子不是一個只看重物質生活的功利論者。

## 第二節 墨家的倫理思想

墨子（紀元前479-381）的倫理學說和孔子的很不相同。孔子好從主觀方面着想，墨子卻注重行為的效果。墨子的標準是人民的富庶。富庶是本然的價值。增益富庶者是善，減少富庶者是惡。是非不可不辨，但是非以利害為轉移。其實墨子很少講是非，他口口聲聲談利弊。他認孔子所主張的種種方法及當時的許多制度都不合他這個標準。於是他提倡節用、節葬、短喪、非樂。墨子覺得天然的供給不夠人們使用，少數的人若不去掉一切奢華文飾，多數人便有饑餓寒凍的危險。與其任

少數人去過繁華的生活，不如大家節省些，可使人口增加。加諸費而不加諸民利者，聖王勿爲。冬天的衣著只求輕且暖，夏天的衣服只求輕且清便可止了。房屋只求可以避風寒，別男女就可止了。生活的壓迫那般重，實不當久喪重葬，或撞鐘擊鼓，彈琴吹笙。爲什麼不利用這些時間與功夫來做可以使饑者得食，寒者得衣，勞者得息的動作呢？人生的基本要求尚難滿足，那能談得上享受與安樂呢。墨子將人類看成一家，不分彼此，要通盤計算，不要爲了少數人的樂而犧牲了多數人的利。

最不利於人類的舉動是互相爭鬪。爭鬪的原因是不能相愛。因此墨子主張非攻以治標，主張兼愛以治本。使天下視人之寶若其寶，誰竊？視人之身若其身，誰賊？視人之家若其家，誰亂？視人之國若其國，誰攻？愛並不難，但有利的愛是兼愛，而不是別愛。兼是天下之利，別是天下之害。自私自利，結果反不得利。若兼而愛之，兼而利之，則人與己皆可得利。但兼愛非易事。墨子提出種種裁制——宗教的與政治上——以使人兼愛兼利。以裘褐爲衣，以跣躋爲服，腓無胈，脰無毛，摩頂放踵以利天下，這是墨家的理想人。

戰國時的墨子門徒著了一部墨經。墨經給墨子所主張的功利主義一種心理上的根據。經上說：利，所得而喜也；害，所得而惡也。我們喜欣的是利，討厭的是害。趨利避害是人的本性，所以功利主

義是行爲的正當標準；我們要在利之中取大，害之中取小。遇盜人而斷指以免身，利也；其遇盜人，害也。利之中取大非不得已也，害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也，於所既有而棄焉，是害之中取小也。墨經本這種功利論以解釋各種德性。義，利也。忠，利君。孝，利親。功，利民。換之言，道德的要素爲利。

### 第三節 道家的倫理思想

比孟子遲些，荀子早些另有一學派出現。這派在後世被稱爲道家，以別於儒墨。道家分兩支，我們將先述老子，再述莊子。老子這本書的作者是否叫做老子是一疑問；無論如何他的詳細年代尚未被考證出來。莊子大約生於紀元前三五〇，死於二七〇。

儒墨言道言德，卻幾乎不曾將道德二字連稱。這種連稱是起於道家的。老子亦名道德經。老子的哲學是一種自然主義。儒墨以人事爲重心，教人效法先聖後王。老子卻提倡人法自然。老子認爲當時的種種過惡都由於過分的人爲。他說的：絕智棄聖，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。據此，老子覺得民利，孝慈等等是好的現象，只是由聖智這條路是緣木求魚而已。但據另一

些話，老子認爲孝慈等都是不必有的。六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣。老子的理想社會是小國寡民。有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿無所乘之，雖有兵甲無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。他中心的理想人格是：見素抱朴，少思寡欲，絕無所憂，如嬰兒之未孩，儻儻然若無所歸，昏昏悶悶，又愚又鄙。老子反對一切文化，一切人爲。五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。聖人處無爲之事，行不言之教，使民無知無欲。

爲什麼要如此呢？我們所效法的道或自然教我們如此。道之爲物惟恍惟惚。恍兮惚兮其中有象，其中有物。道常無爲而無所不爲。道是萬物所以然之總稱，德爲一物所以然之原理。道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。老子觀察宇宙內各種事物，發現道的具體歷程可以「物極必反」的方式概括之。反者道之動。事物發展到相當的程度，則必回到相反的狀態。所以要保持一種狀態，必先不發展到極點。故爲人之道在於去奢去甚去太。人生只要食甘，服美，居安，業樂，便足了。尙智多欲便是走上了奢太的路，而奢太是有「反」的危險的。

莊子對於道德的見解和老子的一樣。但莊子似乎較能發揮自然主義的精神。他真正主張絕對放任，絕對自由。各物有它的性質，依其個性各有所適。鯤鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。蜩與學鳩決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地矣。物是不齊的，即宜聽其不齊。免強齊物正是求愛之適以害之。昔者海鳥止魯郊，魯侯御而觸之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。可是鳥眩視憂悲，不吃不喝，三天就死了。再如鳧脰雖短續之則憂，鶴脰雖長斷之則悲。所以莊子主張循自然之道，讓各物依其個性去發展。其實發展二字過於積極了，不足以表示莊子的態度。他自己的說法是放德而行，循道而趨。他不要人發展個性，只要人任性逍遙，發展有人爲意的逍遙纔是真正聽其自然。

既然物性不同各有所適，世人的種種分別皆無客觀的標準。民溼寢則腰疾偏死，鱸然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鷓鴣耆鼠，四者孰知正味？猿狙以爲雌，麋與鹿交，鱸與魚游，毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？既使我與若辨矣，若勝我，我不若勝；若果是也，我果非也耶？我勝若，若不我勝；我果是也，若果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？因而莊子勸人採取全體的

——即道的——觀點，而莫執一有所不見。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。侵假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜。侵假而化予之右臂以爲彈，予因以求鵠炙。侵假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因乘之，豈更駕哉？我們要能安時而順處，哀樂不能入。莊子的理想人是所謂的真人。古之真人不知說生，不知惡死。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。最高的境界是：乘天地之正，御六氣之辨，以遊於無窮。能這樣地與宇宙相合，與天地並生，與萬物爲一，那末生之衝動豈不是得到了真正的永久的滿足嗎？

#### 第四節 漢唐時代的倫理思想

儒墨道三派學說除墨家之外在後世都有長久的歷史。自漢統一中國之後，儒家得了君王的提倡尤其盛行。但漢代及以後的儒家受了他種思潮的影響。在漢朝，所謂陰陽家的學說非常風行。陰陽家是以陰陽五行來解釋宇宙各種事物及現象的學者。漢代的大儒董仲舒（紀元前179-104）一方面說正其誼不謀其利，明其道不計其功，以發揮孔孟不重結果的精神；一方面又說君臣父子

之義都取諸陰陽之道，仁義制度之數盡取之天。他在儒家的五倫中特別注重三綱。君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。君、父、夫爲陽；臣、子、妻爲陰；後三者各別是前三者的附屬品。忠、孝、貞是人生的大節。有了陰陽之說，儒家的道德學說得到元學上的根據了。

陰陽家之言不但影響儒家，且和道家合在一起而變成所謂的道教。道教的理想人是能長生久視的神仙。道教以陰陽學說來解釋物件的性質。他們相信我們可設法窮天地之機，或奪取陰陽造化之機，以修成金液大丹。吃了這些藥品又加上按摩導引等功夫，便可以成仙。自東漢以後，道教大興；在南北朝及隋、唐時代，它和國內其他思潮對立，且時互爲盛衰。

在上述時期內知道教對立的思潮是佛教。佛教發源於印度，爲釋迦牟尼所創立。釋迦牟尼感覺人生有種種苦痛；而諸苦之源在於不知自我不能持久，以及宇宙間無恆常的原理。佛法的法印是：諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。涅槃是佛家的最高境界。佛教傳入中國後無形中被中國化了。原先永寂不動的理想變爲寂而恆照，照而恆寂——一種非完全不動的靜寂狀。佛之淨心亦能繁興大用，雖不爲世染，而亦不爲寂滯。達到這種境界的方法，各宗所云不同。如淨土宗注重信心與外行，而禪宗則以爲一念相應便成正覺。

唐代的頭等思想家大都是佛學家。有揭櫫儒家之旗幟以反對異教的人如韓愈（768-824）及其弟子李翱，皆受了佛教的影響。韓愈特別提倡孟子及大學，李翱特別提倡中庸。他們各利藉這些書的內容來解答當時人仕因受佛教影響而感覺興趣的種種問題。

### 第五節 宋明時代的倫理思想

這種風氣到了宋朝尤盛，宋朝的思想叫做道學以別於道家或道教道學在元學上有所數象之學這個新元素。道學在倫理學方面卻不過發揚李翱等所已發動的傾勢——即指示人們如何由儒家的路徑以修成儒家的佛。我們將以朱、陸二氏爲道學的代表。

朱熹（1130-1200）集他以前道學的大成。他認爲有兩個世界，一是眼見耳聞的時空界，一是理界。任一事物必有其所以然，這所以然便是它的理。宇宙內各物件之理構成所謂理界。理界是超時空的，且在時空之先的。先有其理然後事物纔可能。每種理即那物之「極」。諸理——即諸極——的總和稱爲太極。因爲理是超時空的，光有理不能構成具體的物件。具體物件的另一元素是氣。氣與理合便爲物。氣中之理亦稱爲性。他朱子認爲一物不但有它自己所以然之理（即太極中

之一極）而且具有整個的太極。只被所稟之氣障蔽了，物件往往不能現其全性。宇宙中之惡皆出於氣，而不出於理；理是純粹善的。

就人而言，人有人性。各人所稟之氣不盡，因而能盡其性的程度也不相等。人之靈處便是心。心有之理，心卻不是理。心實爲心之理與氣所合而構成的。知理盡性皆得藉心的作用。心是神明之舍，爲一身之主宰。心包藏許多道理，推廣起來，蓋天蓋地莫不由此。性和情不同，如仁爲性，惻隱是情。以水爲心，則性所以立乎水之靜，情所以立乎水之動。種種慾望則爲水之流而至於濫者。性總是善的。情有善有惡，發出來未必皆中節。欲則總是惡的。宋儒稱性爲人性或天理，或道心，稱欲爲人欲、私欲或人心。朱子說的：聖人千言萬語只是教人存天理去人欲。氣稟之蔽去了以後，人性便可全部顯露；這便是儒家的佛態，便是與天地萬物爲一體了。

在太極之中關於道德的最高原理是仁。朱子在仁說內講過：天地之心其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統。其運行焉則爲春夏秋冬之敍，而春生之氣無所不通。故人之爲心，其德每有四，曰仁、義、禮、智，而仁無所不包。其發用焉則爲愛忠宜別之情，而惻隱之心無所不貫。蓋仁之爲道乃天地生物之心，卽物而在。情之未發而此體已具；情之既發而其用不窮。誠能體而存之，則衆善之源，百行之本，

莫不在是。

朱子的修養方法分兩方面：居敬是消極的方面，卽以保存原有的天理或道心以抵禦人欲的侵犯。致知是積極的方面，卽去卽物而窮其理。朱子引用大學的一句話：致知在格物。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精細無不到，而吾心之全體大用無不明矣。

陸象山（1139-1193）極端反對朱子的學說。他認心卽是理。朱子不過說心是包藏理的地方。象山卻說宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。二者既爲同一，則修養之道在任其自然。我們只要求諸己而不必求諸物。汝耳自聰。汝目自明。事父母自能孝，事兄自能弟。本無欠缺。不必他求。象山的學說可說是儒家的禪宗，重參悟，不務窮理，不講省察。其說非文字言語之所知。象山承認旁人對他的批評，除了先立乎其大者一句，全無伎倆。那末我們也不必多述了。

明代的王陽明（1473-1529）發揮陸象山的精神，主致良知與知行合一之說。陽明承認心卽理，不以爲天下有心外之理，心外之事。一切皆出於心，皆是心。心之體，性也。性卽理也。故有孝親之心

卽有孝之理，無孝親之心卽無孝之理矣。有忠君之心卽有忠之理，無忠君之心卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶？既然如此，要達到以天地萬物爲一體的境界，只要擴充內，只要致良知。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。吾人於良所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知，而意可誠也已。不欺良知而肯除去一切私欲，則可以明德矣。王陽明不願意他的學說沒有大學做根據，認爲致良知卽是致知。大學說了致知在於格物。陽明將格解爲正，物解爲事。所謂致知格物者卽是致心之良知於事事物物也。吾心之良知卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。

良知是天理，而天理是完全善的。所謂惡，乃吾人情欲之過當者。至善者心之本體。本體上纔過當些便是惡了。天命之性粹然至善，其靈昭不昧者。此其至善之發見，是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之中；是乃民彝物則之極，而不容少有增議增損於其間也。少有增議增損於其間，則是私意小智，而非習善之謂矣。得道無惡者是大人，反之是小人。大人者以天地萬物爲一體者，其視天下猶一家，中國猶一人。

焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，是其心之仁本若是其與天地萬物而爲一也。

## 第六節 清代的倫理思想

到了清朝學風大爲轉變。學者以實事求是無徵不信爲研究的精神，以經學爲研究的主要對象。因引證多取材於兩漢的著作，故有漢學之名。學者大都埋頭於考證校勘中。有倫理思想者爲顏元（1635-1704）、李璿（1659-1733）與戴東原（1724-1777）。顏、李有師生的關係，二者皆主張一種實用論。他們覺得不但陸、王是儒家化的禪宗，即程、朱以誦讀章句爲格物窮理也非正道。他們提倡正德、利用、厚生。顏元說：學之亡也，亡其粗也，願由粗以會其精。他老實認性即是氣質之性。李璿說：在天在人通行者名之曰道。理字則聖經甚少。夫事有條理曰理，理即在事中。今日理在事上，則理別爲一物矣。他們兩個都反對峨冠博帶，垂目坐，如泥塑。他們要踐形以盡性，而不空談性。耳聰目明，踐耳目之形也。手恭足重，踐手足之形也。身修心睿，踐身心之形也。踐形而仁、義、禮、智之性盡矣。他們仍主盡性，仍主盡仁、義、禮、智之性；但他們認爲盡性的目的是正德、利用、厚生，而不是變成「佛」或變

## 成「大人」。

對於道學的反抗到了戴東原得到更有系統的表現。他認為天道即氣化流行，而氣化生生不已且有條有理。分於道者——即分於陰陽五行者——謂之性。性是血氣心知，不是什麼得於天而具於心的理。人與禽獸的差別只在人能擴充心知之明。一切道皆根原於血氣心知之性，不是另有所本。戴氏說得好：人生而後有欲、有情、有知。三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也；而因有愛畏。發乎情者，喜怒哀樂也；而因有慘舒。辨於知者，美醜是非也；而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生。喜怒哀樂之情，感而接於物。美醜是非之知，極而通於天地鬼神……是皆成性然也。有是身故有聲色臭味之欲；有是身而君臣父子夫婦昆弟朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又<sub>4</sub>有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事使欲之得遂，性之得達，斯已矣。唯人之己，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致；然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，使入之情無不達，斯已矣。古聖賢之所謂道，人倫日用而已矣。於是而求其無失，則仁、義、禮之名因之而生。非仁、義、禮有加於道也。於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。欲遂其生亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實

始於欲遂其生之心。使其無如欲，必無不仁矣。無論仁與不仁都是由於有欲。欲之失爲私，不爲蔽。戴氏最恨整個排斥人欲而存天理之說。宋儒程子、朱子、易老、莊、釋氏之所私者而貴理，易彼之外形體者而咎氣質。其所謂理，依然如有物焉，宅於心。於是辨乎理欲之分，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理。雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非「人欲」。空指一絕情欲之感者爲天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也。不幸而事情未明，執其意，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之國家受其禍。徒以不出於欲，遂莫之或寤也。凡以理宅於心，不出於欲，則出於理者，未有不以意見爲理而禍天下者也。

### 問題演習

- (一) 孔子的倫理思想，何以可用一個仁字概括？
- (二) 依據孟子的倫理思想，人與禽獸的區別何在？
- (三) 荀子與孟子的思想，根本有什麼不同？
- (四) 試述墨子兼愛學說的要點。
- (五) 道家、道教和道學怎樣分別？
- (六) 宋代的理學家，你知道幾人？他們的思想各如何？

高級中學 公民 第六冊

(七) 清代具有倫理思想的有那幾人？

## 第四章 中山先生的倫理思想

最近時期中唯一的倫理學大家，是孫中山先生。他認為要恢復中國民族的地位，就要把中國固有的舊道德恢復起來。他又主張國民要救國，非人人有高尚的人格不可。而且要人人能各盡義務。他有一種關於心理建設的「知難行易」學說，可說是他的倫理思想的中心。我們且用他自己的話，來說明這些思想的大要。

### 第一節 恢復中國固有的道德

講到中國固有的道德，中國人至今不能忘記的，首是忠孝，次是仁愛，其次是信義，再其次是和平。這些舊道德，中國人至今還是常講的。但是現在受外來民族的壓迫，侵入了新文化，便排斥舊道德。此刻中國正是新舊潮流相衝突的時候，一般國民都無所適從。

現在一般人民的思想，以為到了民國，便可以不講「忠」字。以為從前忠字，是對於君的。現在

民國沒有君主，忠字便可以不用。現在說忠君，固然不可以，說忠於民可以不可以呢？忠於事又是可以不可以呢？我國做一件事，總要始終不渝，做到成功；如果做不成功，就是把性命去犧牲，亦所不惜，這便是忠。古時所講的忠，是忠於皇帝。我們在民國之內，不忠於君，要忠於民，要為四萬萬人去效忠。為四萬萬人效忠，比較為一人效忠，自然是高尚得多。故忠字的好道德，還是要保存。講到「孝」字，我國尤為特長。尤其比各國進步得多。孝經所講究的孝字，幾乎無所不包，無所不至。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，所以孝字更是不能不要的。國民在民國之內，要能够把忠孝二字講到極點，國家纔自然可以強盛。

仁愛也是中國的好道德。古時是講愛字的莫過於墨子。墨子所講的兼愛與耶穌所講的博愛是一樣的。古時在政治一方面所講愛的道理，有所謂「愛民如子」，有所謂「仁民愛物」，無論於甚麼事，都是用愛字去包括，所以古人對於仁愛究竟是怎麼樣實行，便可以知道。中外交通以後，一般人便以為中國人所講的仁愛，不及外國人。因為外國人在中國設立學校，開辦醫院，來教育中國人，救濟中國人，都是實行仁愛的。照這樣實行一方面講起來，仁愛的好道德，中國現在似乎遠不如外國。中國所以不如的原故，不過是中國人對於仁愛沒有外國人那樣實行。但是仁愛還是中國的

舊道德我們要學外國，只要學他們那樣實行，把仁愛恢復起來，再去發揚光大，便是中國固有的精神。

講到信義，中國古時對於鄰國和對於朋友，都是講信的。就信字一方面的道德，中國人實在比外國人好得多。在甚麼地方可以看得出來呢？在商業的交易上，便可以看得出。中國人交易，沒有甚麼契約。只要彼此口頭一句話，便有很大的信用。比方外國人和中國人訂一批貨，彼此不必立合同，只要記入帳簿，便算了事。譬如定貨的時候，那批貨價訂明是一萬元，在交貨的時候，只值五千元，若是收受那批貨，便要損失五千元。推到當初訂貨的時候，沒有合同，中國人本來把所定的貨可以辭卻不要。但是中國人爲履行信用起見，寧可自己損失五千元，不情願辭去那批貨。所以外國人在中國內地做生意很久的人，常常贊美中國人，說中國人講一句話，比外國人立了合同的，還要守信得多。至於講到義字，中國在很強盛的時代，也沒有完全去滅人國家。比方從前的高麗，名義上雖是中國的藩屬，實在是一個獨立國家。中國強了幾千年，而高麗猶在。日本強了不過二十年，便把高麗滅了。由此便可見中國所講的信義，比外國要進步得多了。

中國更有一種極好的道德，是愛和平。現在世界上的國家民族，止有中國是講和平。外國都是

講戰爭，主張帝國主義去滅人的國家。近年因經過許多大戰，殘殺太大，纔主張免去戰爭。各國人公同去講和平，是因怕戰爭，出於勉強而然的，不是出於一般國民的天性。中國人幾千年酷愛和平都是出於天性，論到個人便重謙讓，論到政治便說「不嗜殺人者能一之」。和外國人便有大大的不同。所以中國從前的忠孝、仁愛、信義、種德的舊道德，固然是駕乎外國人。說到和平的道德，更是駕乎外國人。這種特別的好道德，便是我們民族的精神。我們以後對於這種精神，不但是要保存，並且要發揚光大，然後我們民族的地位，纔可以恢復。

## 第二節 人格救國

孫中山先生又在演講國民要以人格救國中說：

我們人類的天職，是做些什麼事呢？最重要的，就是要令人羣社會，天天進步。要人類天天進步的方法，當然是在合大家力量，用一種宗旨，互相勸勉，彼此身體力行，造成頂好的人格。人類的人格既好，社會當然進步。我們社會經過古今許多人羣的改良，自草昧初開以至現在，已經進步了很多，但是現在社會的道德範圍，還沒有進步到極點。我們要人類進步，是在造就高尚人格。要人類有高

尙人格，就在減少獸性，增多人性。沒有獸性，自然不至於作惡。完全是人性，自然道德高尚。道德既高尚，所做的事情，當然是向軌道而行，日日求進步。依進化的道理推測起來，人是由動物進化而成，既成人形，當從人形更進化而入於神聖。是故欲造成人格，必當消滅獸性，發生神性，那麼纔算是人類進步到了極點。

改良人類來救國，是全國所歡迎的。國家是人類湊合而成，人人都有機會，可以造成一個好國家。我們要造成一個好國家，便先要人人有好人格。所以要正本清源，自根本上做工夫，便是在改良人格來救國。講到中國人口有四萬萬，文明有四千多年的歷史，爲甚麼我們的國際地位，一落千丈呢？這就是因爲我們中國人不自振作，所以墮落。墮落的原因，就是在不講人格。我們要恢復國際的地位，須要我們不墮落。要不墮落，便先要講人格。

### 第三節 盡義務

中山先生在他的民生主義第一講中，曾說：「社會問題，纔是歷史的重心，而社會問題中，又以生存爲重心。」古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存。所以社會進化的定律，是人類求

生存」可看出他的道德觀，是着重在人類的生存。維持人類的生存，應當各盡義務。第三講說：「人民對於國家，應該要盡一定的義務。像做農的要生糧食，做工的要製器具，做商的要通有無，做士的要盡才能。大家都能各盡義務，大家自然可以得衣、食、住、行的四種需要」。他又在演講世界道德之新潮流中說，「這種新道德就是有聰明能力的人，應該要替衆人來服務，這種要替衆人來服務的新道德，就是世界道德的新潮流」。他又在民權主義中說：「人人應該以服務爲目的。聰明才力愈大的人，當盡其能力以服千萬人之務，造千萬人之福；聰明才力略小的人，當盡其能力以服千百人之務，造千百人之福；至於全無聰明才力的人，也應盡一己的能力，以服一人之務，造一人之福」。所以中山先生的道德觀，是由生存的觀點出發而爲義務，推此義務而爲忠孝、仁愛、信義、和平，而成功於「公」；他理想中的「大同之治」常充滿此「公」的精神。

### 問題演習

- (一) 中山先生所認爲中國固有的道德，有那幾項？
- (二) 我們對於國家，應當怎樣效忠？
- (三) 世界各國中，那一國對於孝字講究最完全？
- (四) 中國現在對於愛的道德，似乎不及外國，是何原因？

- (五) 中國人在商業上，有甚麼很好的名譽？
- (六) 中國在很強盛的時代，何以也沒有去滅人的國家？
- (七) 試舉一例，證明中國人有愛和平的天性。
- (八) 要人類社會天天進步，有什麼方法？
- (九) 如何可以造就高尚的人格？
- (十) 中山先生何以認人人盡義務，是國民基本道德？

## 第五章 中山先生的心理建設思想

### 第一節 心理建設的重要

文奔走國事三十餘年，畢生學力盡萃於斯，精誠無間，百折不回；滿清之威力所不能屈，窮途之困苦所不能撓。吾志所向，一往無前，愈挫愈奮，再接再勵。用能鼓動風潮，造成時勢。卒賴全國人心之傾向，仁人志士之贊襄，乃得推覆專制，創建共和。本可從此繼進，實行革命黨所抱持之三民主義，五權憲法，與夫革命方略所規定之種種建設宏模，則必能乘時一躍而登中國於富強之域，躋斯民於安樂之天也。不圖革命初成，黨人即起異議，謂予所主張者理想太高，不適中國之用。衆口鑠金，一時風靡。同志之士，亦悉惑焉。是以予爲民國總統時之主張，反不若爲革命領袖時之有效而見之施行矣。此革命之建設所以無成，而破壞之後國事更因之以日非也。

夫去一滿洲之專制，轉生出無數強盜之專制，其爲毒之烈，較前尤甚，於是民愈不聊生矣。溯夫

吾黨革命之初心，本以救國救種爲志，欲出斯民於水火之中，而登之衽席之上也。今乃反令之陷水益深，蹈火益熱，與革命初衷大相違背者，此固予之德薄無以化格同儕，予之能鮮不足駕馭羣衆，有以致之也。然而吾黨之士於革命宗旨革命方略亦難免有信仰不篤奉行不力之咎也。而其所以然者，非盡關乎功成利達而移心，實多以思想錯誤而懈志也。

此思想之錯誤爲何？卽「知之非艱，行之惟艱」之說也。此說始於傳說對武丁之言，由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣。故予之建設計畫一一皆爲此說所打消也。嗚呼！此說者，予生平之最大敵也。其威力當萬倍於滿清。夫滿清之威力不過祇能殺吾人之身耳，而不能奪吾人之志也。乃此敵之威力則不惟能奪吾人之志，且足以迷億兆人之心也。是故當滿清之世，予之主張革命也，猶能日起有功，進行不已。惟自民國成立之日，則予之主張建設，反致半籌莫展，一敗塗地。吾三十年來精誠無間之心，幾爲之冰消瓦解，百折不回之志幾爲之槁木死灰者，此也可畏哉！此敵可恨哉！此敵！

兵法有云，「攻心爲上」……滿清之顛覆者，此心成之也。民國之建設者，此心敗之也。夫革命黨之心理，於成功之始，則被「知之非艱行之惟艱」之說所奴，而視吾策爲空言，遂放棄建設之責。

任。……七年以來，猶未覩建設事業之進行，而國事則日形糾紛，人民則日增痛苦。午夜思維，不勝痛心疾首。夫民國之建設事業，實不容一刻視為緩圖者也。國民國民！究成何心？不能乎，不行乎，不知乎？吾知其非不能也，不行也。亦非不行也，不知也。

中國近代之積弱不振奄奄待斃者，實為知之非艱行之惟艱一說誤之也。此說深中於學者之心理，由學者而傳於羣衆，則以難為易，以易為難；遂使暮氣畏難之中國，畏其所不當畏，而不畏其所當畏。由是易者則避而遠之，而難者又趨而近之。始則欲求知而後行，及其知之不可得也，則惟有望洋興歎而放去一切而已。間有不屈不撓之士，費盡生平之力以求得一知者，而又以行之為尤難，則雖知之而仍不敢行之。如是不知固不欲行，而知之又不敢行，則天下事無可為者矣。此中國積弱衰敗之原因也。夫畏難本無害也。正以有畏難之心，乃適足導人於節勞省事，以取效呈功，此為經濟之原理。亦人生之利便也。惟有難易倒置，使欲趨避者無所適從，斯為害矣。

中國不患無實行家，蓋林林總總者皆是也。乃吾黨之士有言曰：「某也理想家也，某也實行家也。」其以二三人可為改革國事之實行家，真謬誤之甚也。不觀今之外人在上海所建設之宏大工廠，繁盛市街，崇偉樓閣，其實行家皆中國之工人也。而外人不過為理想家計畫家而已，並未有躬親

實行其建設之事也。故爲一國之經營建設所難得者，非實行家也，乃理想計畫家也。而中國之後知後覺者，皆重實行而輕理想矣。是猶治化學而崇拜三家村之豆腐公，而忽於裴在輅巴斯德等宿學也。是猶治醫學而崇拜蜂蟲之蝼蛄，而忽於發明蒙藥之名醫，蓋豆腐公爲生物化學之實行家，而蝼蛄爲蒙藥之實行家也。有是理乎！乃今之後知後覺者，悉中此病，所以不能鼓吹輿論，倡導文明，而反是混亂是非，阻礙進化也。是故革命以來建設事業不能進行者，此也。予於是乎不得不徹底詳闢，欲使後知後覺者，了然於向來之迷誤，而翻然改圖，不再爲似是而非之說以惑世，而阻撓吾林林總總之實行家，則建設前途大有希望矣。

## 第二節 行易知難學說的證據

### （一）以飲食爲證

夫飲食者，至尋常易行之事也，亦人生至重要之事而不可一日或缺者也。然吾人試以飲食一事反躬自問，究能知其底蘊者乎？不獨普通一般人不能知之，卽近代之科學專家至今尙未能窮其究竟也。

第一關於食物之性質；例如我國人喜食豬血，而不知豬血爲含鐵質獨多之滋養品，我國人喜食魚翅、燕窩，而西人以爲奇怪。我國人所用之醬油，美國人化驗後乃知醬油不獨不涵毒物，且多涵肉精。此其難知者一也。

其次則人體之構造，猶如一小國家，造成之者卽世所謂「細胞」卽「生元」是也。生元之爲物精、微、神、妙，一切人體之動作、思想、知覺、感觸等皆生元爲之也。人身既爲生元所構造，故人所飲食之物品，卽生元之供養料及需用料也。其需要以燃料爲最急，而材料次之，吾人所食之物，八九成爲用之於燃料，一二成乃用之於材料。燃料之用有二：曰煖體，曰工作。素食多含燃料，肉食多材料。材料過多可變爲燃料，燃料過多，材料失缺，則燃料不能變爲材料之用。是故材料不能欠缺，倘有欠缺必立損元氣，材料又不可過多，過多則傷臟腑。

近年，生理學家乃以食物新生熱力之多少，以定食物之分量，其法用器測量，以物質燃化後能令一格廉「中國二分六釐」水熱至百度表一度爲一「熱率」，故稱食物有多少「熱率」而食物之重要種類有三：卽淡氣類，炭輕類，脂肪類，此外更有水、鹽、鐵、磷、鈣、錳各質并生機質等。淡氣類一格廉有四零一熱率，炭輕類一格廉有四零一熱率，脂肪類一格廉有九零三熱率。淡氣質以蛋白爲

最純，而各種畜肉及魚類皆涵大部分淡氣。植物中亦涵有淡氣質，而以黃豆、青豆爲最多。最近依各生理學家爲飲食度量之試驗，約知人體材料所需之淡氣質總不外由五十格廉至一百格廉。其爲身體之燃料所需者不外三四千熱率之間。其間有極重之工作，有需熱率至五六千者，此則不常見也。

人間之疾病，多半從飲食不節而來，所有動物皆順其自然之性，即純聽生元之節制，故於飲食之量一足其度，則斷不多食。而上古之人與今之野蠻人種，文化未開，天性未漓，飲食亦多順其自然，故少受飲食過量之病。今日進化之人，文明程度愈高，則去自然亦愈遠，而自作之孽亦多（嗜好邪僻）故受飲食之患者亦日多。予習於醫道者，尙不免於飲食之病，於此可見飲食之難知有如此！

尙有難知者，即食物消化之程序。食物入口後，首經舌官試驗之，若其不適於胃腸之物即立吐而出之。若其適合於胃腸之消化也，舌官則滋其味而歡納之，由牙齒咀嚼之，口津調和溶化之，而送之以入食管。食管中紆而送之下胃臟。食物入胃之後，則胃之下口立即緊閉之，至足度之時，則胃之生元報告於腦，而腦則發令止食，而吾人覺之，名之曰「飽」。於是胃津則和化肉質……而胃肌則伸縮搖磨，將食物化爲細糜，始開下口而送之入於小腸。到小腸上部時則細糜與甜肉汁和合，凡口

津胃津所不能化之物而甜肉汁可以補而化之，令之悉成爲糜漿。而經過二十餘尺之小腸，輾轉迴旋，而爲小腸之機關收吸之，由迴管而入於肝。其適於養身之料，則由肝管而導入心臟，由心臟鼓之而出脈管；以分配於百體，爲生元之養料及燃料也。其不適於身體之物，則由肝臟淘汰之，不使入血，而導之入膽囊，再由膽管導之出小腸而爲利大便之津液。其小腸所吸餘之物，則爲渣滓而入於大腸。在大腸時仍有收吸機關，補吸小腸所遺餘之養料，遂由大腸而推入直腸，則純爲渣滓不適於身體之用矣。直腸積滿渣滓之後，則送之出肛門而爲大便。此飲食之終始也。惟食物既入血之後，尙多種種之變化，此非專從事於生理者則不能知，而雖從事於生理學者亦不能盡知之也。

此飲食之事之關於體內之組織者爲天然之性，吾人本屬難知，則就飲食之未入人身之前之各種問題：如糧食之生產，糧食之運輸，糧食之分配，及饑饉之防備等問題純屬人爲者亦正不易知也。

由此觀之，身內飲食之事人人行之而終身不知其道者，既如此，而身外食貨問題，人人習之，而全國不明其理者又如此。此足以證明行之非難，知之實惟艱也。

(二)以用錢爲證

夫人生用錢一事非先天之良能，乃後天之習尚。凡文明之人自少行之以至終身而無日或間者也。社會愈文明，工商愈發達，則用錢之途愈廣。人之生死禍福，悲喜憂樂，幾悉爲錢所裁制，於是金銀萬能之觀念深中乎人心矣。

錢究爲何物，究屬何用，世能知之者有幾人乎？

今先從金錢之爲物而研究之。古人有言：錢幣者所以易貨物通有無者也。泰西之經濟學界亦曰：錢幣者亦貨物之屬，而具有二種重要功用：一、能爲百貨交易之中介，二、能爲百貨價格之標準。作者統此兩用而名之曰中準，故爲之一簡明之定義曰：錢幣者百貨之中準也。專門之錢幣學者論之曰：凡物能爲百貨之中準者，尤貴有七種重要之性質，方適爲錢幣之上選：其一，適用而值價者，其二，便於攜帶者，其三，不能燬滅者，其四，體質純潔者，其五，價值有定者，其六，容易分開者，其七，容易識別者。凡物具此七種之性質者乃優良之錢幣也。然則凡物適合於爲百貨中準者皆可爲錢幣，而金錢亦不過貨物中之一耳，何以今日獨具此萬能之作用也？

錢幣者初本不急之物也，惟漸變交易，而爲買賣之後，則錢幣之爲用大矣。於是凡以有餘而求不足者祇就專業之商賈以買賣，而已不必人人爲商矣。是錢幣之出世更減少人之勞力，而增益人

之生產，較之日中爲市更大百十倍矣。世界人類自有錢幣之後，乃能由野蠻一躍而進文明也。

錢幣發生數千年而後，乃始有近代機器之發明，自機器發明後，人文之進步更高更速，而物質之發達更超越前人矣。經此一進步也，工業爲之革命，天地爲之更新，而金錢之力至此已失其效矣。夫機器未出以前，世界之生產全賴人工爲之，則買賣之量亦無出乎金錢範圍以外者。今日世界之生產則合人工與自然力爲之。其出量加至萬千倍，而買賣之量亦加至萬千倍，則今日之商業已出乎金錢範圍之外矣。所以大家買賣多不用金錢而用契券矣。

契券者或爲銀行之支票，或爲錢莊之莊票，或爲貨客本店之期單，或爲約束之欠據者是也。……售十起之貨則彼此授受十張之字紙而已，交收貨物之外，再不用交收銀元矣。如是可免運送現銀之勞及其種種盜竊遺失意外等危險。其利之大，就全社會而言實有不可思議者矣。是以在文明社會中，實非用契券爲買賣不可矣。金錢萬能云乎哉？

今日歐美普通之人其所知於金錢者亦不過如中國人士只識金錢萬能而已，他無所知也。其經濟學家僅知金錢本於貨物，而社會主義家乃始知金錢實本於人工也。是以萬能者人工也，非金錢也。故曰世人只能用錢而不能知錢者此足爲行之非艱知之惟艱之一證也。

### (三)以作文爲證

中國之文終不能不謂爲富麗殊絕。以文字實用久遠言，則遠勝於巴比倫、埃及及希臘、羅馬之死語。以文字傳佈流用言，則雖以今日之英語號稱流布最廣，而用之者不過二萬萬人。曾未及用中國文字者之半也。蓋一民族之進化至能有文字，良非易事，而其文字之勢力能旁及鄰國吸收而同化之。所以五千年不過黃河流域之小區，今乃進展成世界無兩之鉅國，雖以積弱屢遭異族吞滅，而侵入之族不特不能同化中華民族，反爲中國所同化，則文字之功爲偉矣。

以中國文字勢力之大，與歷代能文之士之多，試一問此超越歐美之中國文學家中果有能心知作文之法則而後含毫命簡者乎？曰否！中國自古以來無文法文理之學。爲文者窮年揣摩久而忽通，暗合於文法則有之，能自解析文章，窮其字句之所當然與用此字句之所以然者則未之有也。……夫學者貴知其所當然與所以然，若但能然不爲貴也。欲知文章之所當然，則必自文法之學始，欲知其所以然，則必自文理之學始。

文法之學爲何？即教人分字、類詞、聯詞、造句以成言文而達意志者也。中國向無文法之學，故學作文，非多用功於咿唔咕嚕，熟讀前人之文章，而盡得其格調，不能下筆爲文也。……中國之文人亦

苦矣。

文理爲何？卽西人之邏輯也。邏輯究爲何物？當譯以何名而後妥？作者於此蓋欲有所商榷也。凡稍涉獵乎邏輯者，莫不知此爲諸學諸事之規則，爲思想云爲之門徑也。人類由之而不得其道者衆矣。而中國則至今尙未有其名，吾以爲當譯之爲「理則」矣。

是故不知文法之學者，不能知文章之所當能也。昔曾國藩不知春風風人，夏雨雨人之上一字風雲爲名詞，下一字風雨爲動人，而強解之爲實字實用，實字虛用也。

又不知理則之學者，不能知文章之所以然也。如近人所著文法要略中認亮、猛、鵠、猿同爲本名，而不知亮、猛爲專名，鵠、猿爲類名者是也。

夫中國之文章富矣麗矣。中國之文人多矣能矣；其所爲文，誠有如揚雄所云：「深者入黃泉，高者出蒼天，大者含元氣，細者入無間」者矣。然而數千年以來，中國文人只能作文章，所以無人發明文法之學與理則之學，必待外人輸來，而乃始知吾文學向來之缺憾。此足證明行之非艱而知之惟艱也。

（四）以七事爲證

以建屋爲證 夫人類能造屋宇以安居，不知幾何年代而後始有建築之學。中國則至今猶未有其學，故中國之屋宇多不本於建築學以造成。是行而不知者也。而外國今日之屋宇則無不本於建築學，先繪圖設計，而後從事於建築，是知而後行者也。今之建築工師必兼通實踐，經濟學實驗物理學，應用之美術學，居住之衛生學，社會心理學，必根據以上各科學而設計，方得稱爲建築學之名家也。……而實行建築者皆華工也。由此觀之知之易乎，行之易乎？此建築事業可爲知難行易之鐵證者四也。

以造船爲證 作者嘗往游觀數造船廠，每向華匠叩以造船之道。皆答以施工建造並不爲難，所難者繪圖設計耳。倘計畫既定，按圖施工，則成效可指日而待矣。前美國對德宣戰期一年造成四百萬噸之船。及時所成，則結果已過於期望之上。近日日本川崎船廠竟有以二十三日造成一艘九千噸之船者，此皆爲科學大明之後本所知以定進行，其成效既如此矣。

昔明成祖嘗命鄭和造船巡行南洋，當時無科學知識以助計畫也，無外國機器以代人工也，而鄭和又非專門之造船學家也，當時世界亦無如此巨大之海舶也。乃鄭和竟能於十四月之中而造成六十四艘之大舶，載運二萬八千人巡遊南洋，示威海外。

然今之中國人藉科學之知識，外國之機器，而造成一艘三千噸之船，則以爲難能，其視鄭和之成績爲何如此行之非艱知之惟艱，造船事業可爲鐵證者五也。

以築城爲證 秦始皇令蒙恬北築長城以禦匈奴東起遼瀋西迄臨洮，陵山越谷五千餘里，工程之大古無其匹，爲世界獨一之奇觀。當秦之時代科學未發明也，機器未創造也，人工無今日之多也，物力無今日之宏也，工程之學不及今日之深造也，然竟能成此偉大之建築者，其道安在？曰爲需要所迫不得不行而已。

當德軍第一次攻巴黎之失敗也，立即反攻爲守，爲需要所迫，數里之間築就長壕，由北海之濱至於瑞士山麓，長一千五百餘里，有第一、第二、第三各重之防禦。每重之工程有陰溝、有地窖、有甬道、有棧房……三線合計長約不下五千餘里，而英法聯軍方面所築長壕亦如之。二者合長約萬餘里……而歐洲東方之戰線，由波羅的海橫互歐洲大陸而至於黑海，長約三倍於西方戰場。彼此各築長壕以抵禦，亦若西方，其工程時間皆相等，此等浩大迅速之工程，倘無事實當前，則言之殊難見信……即專門之工程家恐亦尙難測其涯略也。由此觀之，行之非艱知之惟艱，始皇之長城，歐洲之戰壕，可爲鐵證者六也。

以開河爲證 中國之運河南起杭州，貫江蘇、山東、直隸三省。經長江、大河、白河而至通州，長三千餘里。古人無今人之學問知識，凡興土木舉大事多不事籌畫，祇圖進行，爲需要所迫，莫之爲而爲，莫之致而致，其成功多出於不覺。是中國運河開鑿之初，原無預定之計畫也。

近代最大之運河爲蘇彝士與巴拿馬。蘇彝士地境處於紅海、地中海之間，隔絕東西洋之交通。拿破崙欲開鑿之，因令人測量其地而結果之報告，爲地中海與紅海高低之差約二十九英尺，因之停止。後地拉涉乃提倡創公司以開之，雖經非議，終因得法國資本家及埃及總督之贊助，而告成功。

地拉涉乃更進而提倡開鑿巴拿馬運河，以聯絡大西洋與太平洋之交通。而招股集資，咄嗟立辦。結果一敗塗地，而地拉涉竟至破產被刑。其所以致此之原因半由預算過差，半由疾疫流行。其後美國政府決議繼續開鑿巴拿馬運河，其法先除蚊子，改良衛生，乃行施工，竟得造成。由此觀之，地拉涉氏失敗之大原因者在不知蚊子之爲害而忽略之也，美國政府之成功者在知蚊子之爲害而先除滅之也。此行之非艱知之惟艱，中外運河之工程可爲鐵證者七也。

以電學爲證 往昔電學不明之時，人類視雷電爲神明而敬拜之者，今則視之若牛馬而役使之矣。今日人類之文明，已進於電氣時代矣。凡點燈、行路、講話、傳信、作工、炊爨、禦寒，無不用電。然能知

電者更有幾人乎？每遇新創製一電機，則舉世從而用之，如最近之大發明爲無線電報……其最難能可貴者則爲研求無線電知識之人。學識之難關一過，則其他之進行有如反掌矣……此行之非艱，知之惟艱，電學可爲鐵證者八也。

以化學爲證 吾國學者多震驚於泰西之科學矣，而科學之最神奇奧妙者莫化學若，而化學之最難研究者又莫有機體之物質若，有機體之物質之最重要者莫糧食若。近年生物科學進步甚速，最近法國高弟萊氏以生物化學研究食品，明肉食之毒質，定素食之優良。夫中國人之食豆腐者尙矣，造豆腐者多矣。豈知此卽爲最奇妙之有機體化學製造耶？

瓷器一物爲中國之創製。其後西人仿而效之。惟西人之仿造中國瓷器，專賴化學以分析，而瓷之體質，瓷之色料，一以化學驗之，無微不釋。然其燒煉之技術則屬夫人工與物理之關係。此等技術今已絕傳，遂成絕藝，故無由仿效。然當時吾國工匠之製是物者，并不知物理化學爲何物者也，此行非艱知之惟艱，化學可爲鐵證者九也。

以進化爲證 夫進化者自然之道也。而物競天擇，適者生存，不適者淘汰，此物種進化之原則也。此種原則人類自石器時代以來，已能用之以改良物種，如化野草爲五穀，化野獸爲家畜以利用

原生者是也。然用之萬千年而莫知其道。必待至科學昌明之世，達爾文氏二十年苦心孤詣之功而始知之，其難也如此。

作者以爲進行時期有三：元始之時太極動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質聚而成地球，此爲物質進化時期也。由生元之始生而至於成人，是爲物種進化之時期。再經幾許萬年之進化而始長成人性，是爲人類進化時期之起源。此期之進化原則，則與物種之進化原則不同，物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則。社會國家者互助之體也，道德、仁義者互助之用也。此原則行之已數十萬年，而人因物種遺傳性之未盡除，故未之知。但其趨勢已漸向於互助之原則，以達孔子所謂：「大道之行也，天下爲公。」耶穌所謂：「爾旨得成，在地若天。」之進化目的矣。乃至達爾文發明物種進化之物競天擇原則後，而學者多以爲仁、義、道德皆屬虛無，而爭競生存乃爲實際，幾欲以物種之原則而施之於人類之進化，而不知此爲人類已過之階級，而人類今日之進化已超出物種原則之上。此行之非艱而知之惟艱，進化論可爲鐵證者十也。

### 問題演習

(一) 孫中山先生何以要提倡知難行易的學說？

- (二) 飲食爲極尋常之事，何以關於飲食的科學，到近年來纔漸漸有所闡揚？
- (三) 「金錢萬能」一語，應如何解釋？
- (四) 中國人以前沒有文法，何以能做極富麗的文章？
- (五) 以建造工程而言，工程師的薪水，總比工人的薪水爲大，是何理由？
- (六) 生物界生存競爭的事實，何以必待達爾文乃能發現？
- (七) 除本書所舉的例子而外，再舉一二個知難行易的例子。

## 第六章 中國青年的責任與義務

### 第一節 對於家庭的責任與義務

家庭是一切共同生活的根本，也可說是國家社會組織的基本單位，猶如生物體的細胞一樣。細胞生活情形的優劣，足以影響生物體的健康。倘使沒有良好的家庭，那麼，國家社會也沒有一天可以安寧的。反過來說，國家社會既是許多家庭所積成，若是人人各齊其家，樹爲風聲，那就很容易「鄉里被化，州邑同風。」國家社會自然會達於治平的境地。大學所謂：「一家仁，一國興；一家讓，一國與讓。」就是這個道理。所以青年的道德，應當以對於家庭的責任與義務爲最重要。

家庭的成立，以骨肉情愛爲基礎。其具體的責任與義務，因父母子女的關係，兄弟姊妹的關係，以及夫婦的關係，而各有當盡之道。當於下面分別申論。

#### (一) 父母

父母對於子女，不該看作財產，也不該看作煩累。應該以子女的成立爲滿足。換句話說，便是以子女的人格成立爲滿足，此外不必苛求。從前未開化和現在的下等社會，多把子女做經濟上的材料和方便，去役使他，或利用他。在人格成立以外，另外有所希冀，實在爲新道德所不許的。因爲兒童既然看作家庭的目的，就各有他自身應遂的要求，有自身絕對的價值。再從新教育的見解，教育子女，非獨爲子女一生的利害計，也是爲國家社會造成有用的人才計。所以各國的通例，子女已屆學齡，必令入學校，父母爲擔任學費；沒有能力的，也要設法使子女受完小學教育，否則國家可施以懲罰，因爲他怠忽了國民的義務。所以法律上所謂親權，乃是爲盡親的義務而設的；倘爲教養之故，定要望他將來的報酬，或要他種種的貢獻，便失卻父母的真義了。

子女年長學成，父母更當酌量他們的才能，爲他們慎擇職業，並時時加以指導。少年血氣未定，思慮未周，實爲生涯中最危險的時期，往往有不計利害，誤入歧途的。此時的匡導扶持，爲父母的也不能辭責。等到子女已能獨立，從事職務，爲父母的，最好不再加干涉了。

## (二) 子女

子女孝親，爲吾國固有的美德。所以古聖先賢對於「孝」的闡揚，非常透澈。家庭間的道德，實

在應以孝爲基礎。惟有能盡孝的，爲恐傷父母的心的緣故，自必兄弟相愛，夫婦相讓。如此，家庭間的和樂，可由此永久保存。詩經上的：「妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和樂且湛，宜爾室家，樂爾妻孥」。孔子讀了，所以要歎「父母其順矣乎」。因爲子女不能盡孝，那麼，家庭間更不能找兄友，弟恭種種美德了。

從道德的價值說，必須純然超乎利害以外的，纔能算至高至美的道德。若是爲了道德有利於己，纔去做道德的事，這不算真的道德。所以子女對於父母，不能有絲毫利害之見，存於其間。因此，子女對於父母的敬愛，要純粹出乎天性，而不雜人慾。本此孝親的觀念，推之於國家社會，就能發爲純然無我的精神，他如公、忠、仁、義各種道德，也都植於孝上。因爲犧牲身家，盡瘁於國家社會事業，是普通人所難能。至於孝事父母，本乎天性，發乎至誠，那是愚夫愚婦也能辦到的。我國古來對於孝特別重視，就是以孝爲各種道德所從出的緣故。

### (三) 兄弟姊妹

兄弟姊妹的相愛，也是根乎天性。所以「內鬩於牆，外禦其侮」。友愛的情誼，本無待強致。不過婚嫁以後，各有室家，往往易因細故，彼此失和。若使兄弟別居異財，諒解也很容易，友愛未嘗不可保

存的。

兄弟姊妹相處之道，貴在以義相規，以誠相見。有事相扶持，有過相容讓。禍福與同，憂樂與共。若能各本童年愛戀的心情，終身如一日，那麼，不獨能解除父母的憂心，維持家庭的快樂。推之於國家社會如公忠，正義博愛諸德，也莫不胚胎於此。因為同一國家，同一社會，無非異姓的同胞。不親愛同胞而親愛他人，世間是沒有的。

#### (四) 夫婦

我國舊社會中的婚禮，必從父母之命，由媒妁之言，所以做父母的，每以為子女的婚事完畢，父母的責任方盡，因此把子女的婚姻大事，完全由他們一手包辦。新的人物，又以為家長主婚，弊害甚多，應完全由子女自主。其實擇婚一事，古今中外，均無萬全的方法。無論由家長作主或子女自主，均不能絕對有利而無害。不過婚姻一事，不單是謀當事二人終身的幸福，也不單是謀父母的利益，實關係社會公共的利害。所以新道德以為男女之擇婦相夫，必當以品性興趣為標準，不當以門第財產為標準。因為門第盛衰無常，財產聚散也沒有一定。惟有基於戀愛的結合，方能持久。男女雙方，若品性相埒，興趣相投，情愛不期篤而自篤。情愛既篤，家庭自有無上的快樂和幸福。夫婦所以能形影

相依，始終不渝，也全賴情愛以維繫。倘男女間有一方面不出於戀愛，爲了經濟上，勢力上，或其他情事，勉強的結了婚，此不僅害於夫婦的自身，社會也要受他的害。我們所以重戀愛，就是尊重男女的自由意志；倘男女不是由戀愛的配合，這只好算是苟合了。但有一層要注意，婚姻大事，既關係社會的公共利害，凡是結婚的，無論是否在法律限制裏頭，必須就商於父母師友；不該僅憑戀愛，一時衝動，率意孤行。要知道他們的經驗閱歷，總是深些，利害觀查，總是明白些。倘使父母師友所不贊許的，必定這件婚姻，有些缺憾，當然要考問明白，斟酌妥當，不好貿然結合的。

婚姻大事，不但要得本人的承認，還要體察當事人的身心是否健全；因爲婚姻不但使男女有室家的樂趣，還望子孫的繁衍。萬一結婚者的身心不健全，那麼，所生的子女，每每有廢疾或犯罪等發現，於家族和社會，都是不利的。所以心理上或生理上有惡性遺傳的，不論男女間有沒有戀愛，都不應該結婚。

結婚以後的夫婦，處於平等的地位，責任與義務自然也相等。無論爲照護、贍養，以及貞操等，皆爲雙方應守的德目，非可責之於任何一方面。除受生理或心理上的限制外，夫婦皆應以職業維持各人的生活。即受生理或心理上的限制時，祇有職業的不同，沒有上下或內外的等差，這纔是真正

的男女平權。

## 第二節 對於社會的責任與義務

「人類是社交的動物」。所以人類生存，不能不互相集合而成社會。社會的範圍，廣狹無定。小之可限於一鄉里，大之可包括全世界。如所謂人類社會，中國社會，勞工社會，商人社會皆是。我們的衣、食、住、行都是社會供給的；語言、習慣、學門、技能都是社會構成的。個人受賜於社會既如此，則對於社會，應生愛護的感情，應抱發展的希望，也是當然的。

對於社會的責任與義務，首爲合羣。我們在社會上，必定各有利害。然而一己的利害，或和社會的利害相反背；小我的損益，或和公共的損益相衝突。人人果有合羣的精神，必能犧牲一己目前的小利，放棄小我現時的微益，時時和公衆同一步驟，事事替社會謀發達。我們中國人最大的缺點，就是在沒有組織能力，在沒有合羣精神。拿一個一個的中國人，和一個一個的歐、美人分開比較，無論當學生，當兵，做工藝，辦商業，我們的成績，絲毫不讓他們。但他們合起十個人力量，便加十倍，能做成十倍大規模的事業；合起千百萬個人力量，便加千百萬倍大規模的事業。中國人不然，多合了一個

人，不惟力量不能加增，因衝突掣肘的結果，彼此能力，比前倒反減了。合的人越多，力量越減。但是沒組織的社會，和有組織的社會碰頭，直是擠不進去，結果非被淘汰不可。然則人家的組織能力，從何而來？我們爲什麼竟是沒有呢？一言以蔽之，就是有無合羣精神和共同生活規律的區別。一羣人爲什麼能結合起來，靠的是一種共同生活的規條。大衆都在這規條的範圍內分工合作。若是始終沒有規條，或是規條定了不算事，或是存了一種利用的心，各人仍舊是希圖自己的便利，這羣體如何能成立，便不能共同生活。歐美人的社會，大而國家政治，小而團體遊戲，人人心坎中都認定若干應行共守的規則，覺得他神聖不可侵犯。這種規則，無論叫做法律，叫做章程，叫做條例，叫做公約，無論成文不成文，總之初時是不肯輕易公認，一經公認之後，便不許違反，不許利用。一羣人靠了這個，便像一副機器，有了發動機，個個輪子，自然按步就班的運行。我國人對於這種共同生活的規則精神，希望能慢慢的養成纔好。

### 第三節 對於國家民族的責任與義務

「建設新國家，復興民族」，是現在全國上下一致努力的目標。蔣介石先生近年所提倡的新

生活運動，其目的就是要做一個建設國家復興民族的基礎。現在將新生活運動的要義摘述如下：

現在我們一般國民的知識程度如此之低，社會環境與一般的教育基礎也如此之壞，我們現在要在最短期間，使全國國民所有社會上各個分子，都能够實實在在共同一致來盡國民的責任，努力救亡建國復興民族的工作，當然是一件很困難的事。但是無論古今中外，一個社會要能改造進步，一個國家或民族要能復興，決不是一定要等到全體國民個個人都有足够的知識，然後纔可能，如果一定要這樣，那麼，不僅是我們中國有如「俟河之清」不曉得要等到什麼時候，纔能使全體國民知識充足可談復興；恐怕古今中外也沒有一個國家一個民族，真正能够復興的了！所以改進社會，復興國家和民族的責任，在事實上絕不能希望全體國民都能盡到，完全要靠我們一般有知識的做各界民衆之領袖的人能够將這種重任一肩擔負起來！只有我們先負起責任以身作則來切實去幹，纔可以推動全國國民共同覺悟奮發，協力來幹！古云：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」。就是這種道理。從前所謂君子，就是現在各界民衆中的領袖，亦即有知識有道德的優秀分子。一個社會的良窳，和一個國家的興亡，就看這種人能不能盡到教導一般國民之重大的責任。「衣食住行」，是一般國民的基本生活。這四項基本生活包括全部日常生活，是個個人時刻

不能離的。一個人或一國的精神、思想、知識、道德，統統可以從基本生活的方法，表現出來。外國人無論吃飯、穿衣、住房子、走路和一切的行動，統統合乎現代國民的要求，表現愛國家和忠於民族的精神。總而言之，統統合乎禮、義、廉、恥，合乎做人的道理，表現有現代文明國家的國民之知識道德。何以他們國民能够如此呢？就是他們各國的教育發達，社會環境優良，尤其是一般負有教導一般國民的責任之知識分子，能够養成好的風氣、習慣，以身作則來教導。他們每一個國民，從小在家庭裏就有很好的家庭教育，進學校以後，又有很完善的學校教育，出學校以後，更有很好的社會教育。他們一般國民，因為有這三種教育，接連琢育，層層扶持，所以其知識道德都同在一個水平線上，而表現於衣、食、住、行一切實際生活之中！

我們要改進生活，第一個標準是清潔。比方講隨地吐痰，撒尿，到處髒得不堪，牀下門角，永遠不灑掃，這些極不衛生的事情，就絕對不是現代任何文明國家的國民所可以存留的。日本人吐痰，都是吐在自己隨身所帶的紙頭內。西洋人吐痰，也是吐在隨身攜帶的手帕內。這種注重公共衛生的知識和習慣，我們今後一定要告訴一般國民，並且以身作則領導他們來做。總要使一切受教的人能從這一件事開始，養成愛清潔，講衛生的習慣。

新生活除清潔而外，還要使全國國民的生活能够徹底軍事化！能够養成勇敢迅速，刻苦耐勞，尤其是共同一致的習性和本能，能隨時爲國犧牲。所謂軍事化，就是要整齊、清潔、簡單、樸素，古人所謂「蔬米布帛」一般所謂「家常便飯」。我們現在挽救國家復興民族的道理，就在「蔬米布帛」「家常便飯」之中。也必須如此，纔合乎禮、義、廉、恥，適於現代生存，配做一個現代國民。

#### 第四節 對於全人類的責任與義務

講到青年對於全人類的責任與義務，當以陳立夫先生的唯生論講得最透澈。現在將其中有關青年對於全人類的責任與義務的話，摘要敘述於後。

萬物有生命，萬物都要求生，萬物便都要打破他物之均衡狀態，攝取其生元以助自己之生長。於是宇宙間不得不充滿着生存競爭物物相殘的慘狀！達爾文（Darwin）的一部物種原始（The Origin of Species）就是這種情形的記錄。的確！我們睜眼所看到的，正如赫胥黎（Huxley）所說「一切生物的爪子和嘴巴，都帶着鮮紅的血呵！」但是，這是病態，這是不能適用於人類間的學理。

人類一切的進化，離不了三個字——「真」、「善」、「美」，這三個字所以代表人類一切進化的途徑。「真」的意思，是「樸實的存在」，簡單地說，就是「有」；「善」的意思是「較好的存在」，簡單的說，就是「好」；「美」的意思是「最好的存在」，簡單地說，就是「精」。人類一切的進化，絕無例外地都是循着這三個字步驟而來——由「有」(真)求「好」(善)求「精」(美)。舉幾個例來說：譬如人類關於「食」的進化，起初大家只要「有」食物足以充飢就够了，以後漸漸要求山珍海味，講求烹調的方法，想吃得「好」了；以後不斷地求好，花樣翻新，美味百出，有如中國菜一樣，在食品亦做出許多花紋，做出種種禽獸形狀等等，就進化到「美」的階段了。以後除就食物的本身講究以外，還要將餐室佈置得精美無倫，餐桌上擺得鮮花燦爛，吃的時候還要開發留聲機傳出歡暢的音樂，那更是耳目交悅極人間食事之美矣。又如照燈，大家當沒有電燈的時候，只求「有」一支燭或是「有」一盞「一燈如豆」的青油燈，也就聊勝於無了；以後煤油燈出現，大放光明，「好」得多了；再後電燈又出來了；一步步好了，但是人們還要求「美」，要把電燈加些花罩子……來裝飾得十分好看。再講走路，起初只要有路可走，就可以了；以後卻要把他修成康莊大道……鋪些石子，更好走些；如今更要修得精緻，敷上柏油，不但要好走，而且更求美觀。我們由這些例子推而

至於人類衣食住行種種事物，乃至整個人類生活的進化，只要我們稍加體察，莫不同樣地依着「真」、「善」、「美」三種步驟。

所以人類的生命，若僅僅能够維持（現在有）和延續（將來有），而不能有所改進而發揚光大之，那便不是進化的生命；使失掉了生命存在之意義與價值。這樣的生命世界上有了既不爲多，失掉了也不爲少，反正這生命與世界或人類毫無關係。過去有許多人以為只要使大家都能維持並延續生命（大家「有」生命），便可以解決一切社會問題，因此他們僅想到如何使大家能够分得一分最低生活資料；甚至再由此偏陋的出發點而推演出「因食物（最低生活資料）不够而分不到的那些人，不應生存」這種殘酷的人口論來。根據我們所認識的人類進化的途徑看來，這些顯然都是退化的道理。我們要解決社會問題，則不僅要使大家「有」生命，而且還要改進發揚光大我們的生命。

我們已經由人類一切進化的途徑，指示出人類特別高超獨異的所在，而認為這個所在，就是人生意義之所在與人生價值之所由決定。現在再就人類進化的史實加以申述，使大家能從體會人類演進的現象而認識做人的大道理。人類因生的追求而不斷進化的全部歷史，可以就其遞遷

的迹象分做三個大的階段。第一是人和獸爭，第二是人和人爭，第三是人和自然界爭。在這三個階段演進的過程中，人類社會的情態，也不斷變化。最初因是人和獸爭，為強容弱時期。人和獸爭既然勝利，漸漸就變為強凌弱及強憐弱時期。後來更漸漸變為強奴弱和強變弱時期。最近因各國革命的結果，似爭已到了強扶弱的時期。這時人類的生命的確一天天改進，人們的幸福一天天增加。這時人類的生命已經到了「善」的階段，不僅是「有」而且「好」了。

由上面所說的，我們可以知道：人類已經經過了幾個時期，不斷地改進其生命，現在已進到一個強者應當扶助弱者的階段。總理在他的遺教中，也屢次諄諄啓迪過我們。現在的問題，就是一般強的、優的、知識高的、能力大的人如何組織起來以扶助那般弱的、劣的、知識淺的、能力小的人使他們也要強起來，聰明起來，覺悟起來，充實起來，也成為優秀而有能力的人，一同來向着共生、共存、共進的大道前進，以完成人類生命之光大或美化（充實之謂美）的共業，而從「強扶弱」漸向「無強弱」的「大同之治」之道前進。大同之治的理想時期，是人類最文明也是最和平的時期，那時一切都是共治、共有、共享，無人我之分；大家都一方面以互助、互信、互愛的精神各盡所能，各取所需，一方面以共生、共存、共進的態度，一律平等全體協和，無強弱之分，也無高下之別。無人我之分是和

的極致，無高下之別是平的表徵。這時的政治，纔是真正全民的政治，這時的人類生命，進到「美」的階段了。

至於我們怎樣來創造物呢？階級鬭爭，離不了人與人爭，是野蠻而又消極的劫取而已。惟有人和自然界相競爭，戰勝自然界而利用之，纔能創造出萬物來。無論自然科學，社會科學，都從這條路走。由以人力獵取自然界已成之物之漁獵時代，進而至於以人力尋覓自然界餘存之物之游牧時代；再進而至於以人力與自然力合作產生物之農業時代；再進而至於以第二步人力以製造農產品之手工業時代；更進而至於利用自然界之動力，替代人力以發展和製造農產品及礦產品之機器工業時代。經過若干時期直到現在，便是人和自然界相競爭的種種現象和階段。今後人類利用自然力以創造物的能力和方法，必然天天進步是無終止的。例如法國當歐戰正酣時，國內不產硝，就從空氣中抽出硝來供給軍用。又如室中的無線電機，收取空中電波以生音，這都是明證。但今後的重要問題，是人類如何利用自然力以爲人類謀幸福的問題，也就是人類道德的問題。所以我們的社會觀，就是以物養人，與人造物的創造萬物的社會觀，同時在人生方面看來也就是服務的人生觀。若是一個人沒有創造的能力，而祇會享受現在，這個人的存在，不過來分潤他人努力之所得。

徒爲世所詬病，其軀殼是否有存在的必要，確是問題，死了或許比較有益些。所以人類生存的正當道路，就是智者和勇者結合起來，做仁者的工作。使懦者能勇，愚者能智。做人應如是，政治尤應如是，於其他國家民族世界的一切，亦莫不如此。

### 問題演習

- (一) 家庭的好壞，何以會影響到國家社會的安寧？
- (二) 父母養育子女，是不是爲自己預備老年的供養？
- (三) 子女爲什麼要孝事父母？
- (四) 兄弟姊妹間，應當怎樣相處？
- (五) 何爲真正男女平權？
- (六) 中國社會與外國社會比較，總是中國社會落後，何故？
- (七) 中國青年對於國家民族負有怎樣重大的責任？
- (八) 我們的衣食住行，怎樣可以表示新生活的精神出來？
- (九) 「真」「善」「美」三字，何以可以代表人類一切進化的途徑？
- (十) 大同世界，人類競爭的對象是什麼？

## 第七章 結論

地球是太陽系統內一個比較小的行星。它的直徑約一萬二千七百公里。木星的直徑約十一倍長，太陽的約一百一十倍長。地球離太陽的平均距離約一萬五千八百萬公里。海王星離日的距離有三十倍這樣遠。普通槍所發出來的子彈一秒鐘可射五百四十公尺。要經五百年子彈纔可從太陽射到海王星。光是走得最快的東西，一年可走三十萬公里（十萬八千六百英里），由太陽到海王星只要四個半鐘頭。天文學稱三十萬公里爲一「光年」，用以作測量天間距離的單位。太陽系統的直徑約九光年；銀河世界的直徑約二十二萬光年；整個宇宙的直徑有的學者認爲約十六萬萬光年，有的認爲約一千七百萬萬光年。而我們自己長不過十尺，寬不過二十寸。

一萬萬爲一億，一萬萬萬爲一兆。地球上初有生命距今約三億年。地球的構成約在二十億年前。太陽系統大約已經過了五兆至十兆年。最老的星球據說有一千兆年的歷史。而從最初人類到我們不過三十萬年；有史的文明時期不過幾千年。至於我們個人的壽命，最多也不過一百年，普通

只有幾十年。

朝將來看，太陽的體重因為發光的關係，每日減少三十六億噸。這番減少影響太陽與地球之間的吸引力，可使地球離太陽的距離增加。大約每三四十 years 要增加一尺。但在一兆年之後，這番逐漸的增加可使地面的溫度降低三十攝度。就溫帶而言，那時的夏天和現在的冬天差不多。再經過若干年，終有一日地面上簡直不適宜於人類生存。

其實用不着到一兆年太陽系統內便會發生極大的變化。天文學家根據關於其他星球的研究結果，知道太陽的大小若變為四又百分之八十八的「光度」時，太陽便會忽然縮小，縮成一個所謂的「白色小星」(white dwarf)，因而只能發出現在所發出者四百分之一的光與熱。太陽現在的大小為四又百分之八十五光度。這百分之三的差異在兩千億年或五千億年之後便會實現。那時便是人類的末日，大家同歸於盡。

倘若在宇宙的其他部分有類似人類或高於人類的生物，那末我們不妨把他們當作一家或同類，作我們在半兆年後的生命繼承者。可惜宇宙內的其他星球多半熱度不高，約有一千六百至三千攝度。只有在像地球這樣的行星上生命纔可能。金星與水星最類似地球，但它們所含的養氣

太少，高等生物不能存在。曾經有些學者以爲火星上有像人類的生靈，不過證據不充足。那末在半年後，宇宙內便沒有任何有理性的生物了。

我們可以希望在人類末日未到之前，宇宙內自然會有別的理性生物出現，或以後的科學會發現相反的證據以推翻上述各種情形。倘若我們沒有任何證據而認真這樣希望，那末我們也當認真地擔憂科學家會即刻發現新的證據以證實在最近的將來人類會完全滅亡，而別的理性生物決不能出現。因爲這番擔憂也不過是沒有證據而已。就有科學作根據的預測而言，不但人類會有末日，整個的宇宙在若干年之後會變成一個死的宇宙。物理學裏有一條定律，說勢力不滅。據此，宇宙不至於變爲無。但另有一條定律，說熱力的變化總是朝一個方向的：由較大的到較小的「有用性」(availability)。短波變爲長波，強的量子變爲弱的量子。水向海中流；若無日光所引起的蒸發作用，一切的河流不久便會乾涸。若無人開發條，鐘表就走不了幾日。但整個的宇宙包括一切，當然不能有任何外在的作用。那末久而久之，宇宙內的力量畢竟會達到一種平衡的狀態，一切變易皆不可能。用一比方，鐘表的體積不減，卻是長短針不能再轉動了。那時的宇宙仍然存在，但不是一个如現在一樣，有千變萬化的宇宙，而是一個死的靜寂的宇宙，名之爲宇宙的末日，應該也沒有

什麼不正確。

初次知道這些消息也許會發生一種帶悲觀色彩的感覺。空間那樣大，我們只占有一點點，時間那樣長，我們只經過一瞬刻。在人生的戲臺上現在正演得興高采烈。但不久演員要死亡，戲臺也會坍塌。人生如此，人生果真有價值嗎？

有些人是「生成」悲觀的。這種人最好去訪名醫，看看消化的毛病可否醫得好，或找心理分析家看看小時候是否受了什麼隱痛。有些人是暫時悲觀的，只需將其特有原因移去便可。如請失意的政客重新上臺，他多半會對其所誦之經暫時擱起以備後用。如替失戀的青年另外介紹一位情人，他多半會將一時不穿的西裝拿去燙。如勸受經濟壓迫的人買了而且中了航空獎券，他多半不會再想自殺。但對於因為而且只因為知道本章所述各種情形而始悲觀的人，我們倒有說幾句的必要。不必永久的東西纔是有價值的。從一方面講，同樣有價值的東西，較能持久的較有價值。從另一方面看，空前絕後的東西反是無價之寶。曇花雖只一現，然到底經歷了一些時候，何況人生的前途非常遠大。以一張紙的厚薄代表過去的文明時期，人類的將來足足有希馬拉亞山那樣高。過去的幾百年科學有驚人的進步。人們若不繼續互相殘殺，而利用科學以增進和平，以謀大家的幸

福，則他日的光燦華麗真不可設想。我們不要草芥人生，應當用盡小小的力量以謀有所貢獻於非常遠大的將來。

將來的光燦華麗雖是可能，但這全靠人們的努力。達到光明的路徑是充滿了荊棘的，我們不必悲觀，卻也不可樂觀。我們要做一點得一點地去幹，得了一點再幹下去。在幹的過程中人們自可找到一種快樂，所謂追求的快樂。以下棋爲比，我們不是要得到僅僅的勝利，否則只需把車馬砲一起放在將帥的前面，就是，或者把棋盤上統統擺上白的或黑的棋子。我們要得到經過奮鬥而獲來的成功。對方的棋術不相上下，競爭的樂趣更大。物界的與社會上的種種惡劣勢力正是我們的畏敵。我們要努力，努力戰勝它們，要使得民族復興，要使得世界和平。

### 參考書

Dewey and Tufts: Ethics.

Paulsen: A System of Ethics.

Wright: General Introduction to Ethics.

Broad: Five Types of Ethical Theory.

Sidgwick: History of Ethics.

Thilly: History of Philosophy.

張東蓀：道德哲學。

馮友蘭：人生哲學。

馮友蘭：中國哲學小史。

胡適之：中國哲學史大綱卷上。

胡適之：戴東原的哲學。

梁啟超：先秦政治思想史。

潘文安：公民須知。

孫中山：孫文學說。

陳立夫：唯生論。

蔣中正：新生活運動之要義。

中華民國二十三年九月初版  
中華民國二十四年五月訂正九版

(37085·1F)

高級中學用

復興  
教科書  
公  
民  
六  
冊

第六冊定價大洋肆角

外埠酌加運費匯費

版權  
所有  
必究  
翻印  
必究

編著者  
吳士棟

主編人  
王雲五

印刷所  
商務印書館

發行所  
商務印書館

二四三九

嚴

三

封 底