

依照教育部修正課程標準編輯

復興高級中學

公民課本

第四冊

羅鴻詔編著
商務印書館發行

依照教育部修正課程標準編輯

復興高級中學

公民課本

第四冊

羅鴻詔編著
商務印書館發行

編輯例言

一、本書依據教育部最近頒布高中公民課程標準編輯而成。先述倫理之意義，次及中西各家之倫理思想，而以中國公民及民族復興之要義殿其後。

二、研究倫理係人生行動之指針，夙爲先民所倡導。竊意吾輩後學欲加探索之功，當有二途：於諸家之說，舍其短而取其長，更從而分別高下之序，此其一；確立自己之系統，而於適宜之處，引諸家學說以充實之，此其二。前者爲倫理學史，後者爲倫理學。是二者，皆非積學有素不爲功，而本書以有限之篇幅，欲兼二者而述之，疏略之虞，早在意中。但爲初步啓迪計，略示其途徑而已。

三、本書於原理方面，致力於標準之樹立，蓋攻究倫理，原爲實踐計也。於學說方面，只舉數家代表思想，以見人生應率循之大道，而於功利主義與理想主義之爭，蓋嘗三致意焉。然而舉代表則常掛一而漏萬，樹標準每易入彼而出此，取舍之間，難期適當，大雅君子，幸賜匡正！

四、第五章論中國青年之責任與義務，係編者交稿後增加者，其材料是採自蔣學階先生所編簡易師範公民第四冊下編第三章（商務印書館出版）。

五、末章論中國公民與民族復興示青年以實踐之坦途，而以服務社會爲論據。輓近民德窳敗，實爲識者所深憂，吾人雖深信理想主義之無訛，而徒託空言，亦未必有裨於萬一。欲挽既倒之狂瀾，惟望善良社會制度之確立耳。

六、卷末附中西譯名對照表，凡西方之人名、地名及其他專名悉列於其中，以備查考。

公民課本第四冊

目次

第一章 倫理之意義·····	一
第一節 倫理學的對象·····	一
第二節 動機與結果·····	五
第三節 道德的判斷·····	九
第四節 道德的標準·····	一四
第二章 中國倫理思想·····	一五
第一節 先秦的儒家·····	一五
第二節 墨家·····	三一
第三節 道家·····	三四

第四節 董仲舒·····	三六
--------------	----

第五節 宋明諸儒·····	三八
---------------	----

第三章 西洋倫理思想·····	四四
-----------------	----

第一節 柏拉圖·····	四四
--------------	----

第二節 亞里士多德·····	四六
----------------	----

第三節 斯多亞派與伊壁鳩魯·····	四九
--------------------	----

第四節 霍布士·····	五一
--------------	----

第五節 康德·····	五二
-------------	----

第六節 邊沁及其一派·····	五四
-----------------	----

第四章 中山先生的倫理思想·····	五八
--------------------	----

第五章 中國青年之責任與義務·····	六三
---------------------	----

第一節	對於家庭的責任與義務·····	六三
第二節	對於社會的責任與義務·····	六四
第三節	對於國家的責任與義務·····	六六
第四節	對於人類的責任與義務·····	六七
第六章	中國公民與民族復興·····	六九
第一節	對一己之道·····	六九
第二節	對家族及其他團體之道·····	七〇
第三節	對國家民族之道·····	七三
第四節	對全人類之道·····	七六

公民課本第四冊

第一章 倫理之意義

第一節 倫理學的對象

【提要】 行動人的行動（經意志選擇的）之道德的評價。品性：行動之已成爲習慣者，雖不經意志的選擇，仍須受道德的評判。社會關係：地位不同，則道德的評價有別；制度一立，則善惡之標準不移。

（一）行動

倫理學所研究的是行動（行爲），而且是人的行動；因爲倫理學是研究道德的判斷（評價）的，生物的行動，無論如何，我們不說它道德不道德（如謂某犬爲一義犬，不過是比喻的說法）。但是人的行動也非全數都屬於倫理學的範圍。比方無意識的行動，如夢囈之類，固無所謂道德的責任；即意識的行動，如反射運動，自動運動，意識上雖然知道，而毫無反抗之可能，也沒有道德的責任可講。至有意的行動，即有兩個以上的動機，互相衝突，我們擇取其中之一而行動者，我們對此，便要

說它的是非善惡了。這種行動纔是倫理學的對象。

可是，同一行動，儘可由各方面去研究它。今有某甲以拳打某乙的頭。物質的拳與物質的頭以幾許之力相衝突呢？那時候發生多少熱度呢？這種研究則屬於物理學。頭部受着刺激，由末梢神經報告中樞神經，而生痛的感覺，及如何受傷，如何平癒，這便是生理學的範圍。又頭部被打的時候，精神如何活動？知情意的狀態怎樣？或力圖反抗，或甘心屈服，諸如此類乃是心理學的問題。同時，我們也可以說，這種行動是不道德的，是惡的。這就叫做道德的評價，正是倫理學所研究的東西。譬如我們說，救國行動是對的，賣國的行動是不對的，這裏就有一個是非。又說愛國的行動是好的，賣國的行動是壞的，這裏就有一個善惡。是者褒之，非者貶之，善者譽之，惡者斥之，是社會上常有的事情，而倫理學家則要問其所以褒貶的理由，及立論的根柢，故最後必須牽連到最高的人生觀。

杜威及塔夫次共著的倫理學 (Dewey & Tufts, *Ethics*) 中，給倫理學立個界說（定義）道：「倫理學是討論行動的科學，而此行動只限於有是非，或有善惡的。」 (*Ethics is the science that deals with conduct, in so far as this is considered as right or wrong, good or bad.*) 又說：「倫理學之目標在對行動而下評價，給它一個有系統的說明，而此評價之施於行動，只限於

站在是非善惡的立場上。」(Ethics aims to give a systematic account of our judgments about conduct, in so far as these estimate that from the standpoint of right or wrong, good or bad.) 這個界說和我們前面的說明頗相吻合。物理學、心理學、生理學都是關於事實的科學，而倫理學乃是關於評價的科學。評價是我們對事實的態度，與事實本身無關，故倫理學雖討論行動，而並不討論行動的事實，只討論行動之道德的評價。

(一) 品性

倫理學的對象已是行動之道德的評價，則所謂行動理應是有意選擇的了。但是已成習慣的行動是不經選擇的，有起了一個動機而即現於行動者，亦有竟無所謂動機者，然而我們對於習慣也要下道德的評價，這又怎麼說呢？有人說，習慣已成，雖不待意志的選擇，然當其未成，仍須選擇，則習慣乃是由選擇的行動累積而成，故可施之以道德的評價。此說雖似有理，卻不免牽強，蓋對當前的行動而下道德的評價，理應不涉及已往也。我們的解釋則異乎此。以道德的評價施之於習慣的活動者，並非對當前的行動之評判，乃是對其人品性（亦稱性格）之評判。故杜威及塔夫次所立的界說還有些不完不備，倫理學所討論的行動以外還有品性。我們現在可於他倆的界說之中再

加上品性，便可成立一個完全的界說。即是：

倫理學是討論品性及行動的科學，而此二者只限於有是非，或有善惡的。（下一句仿此）

事實上，我們道德的評價實有此二面，即是論其行動如何，論其品性又如何。比方，對好賭的人說，「你近來不賭，可敬可佩！」暗中已含有一「你平素是好賭的」之意於其中了。換句話說，你的品性是好賭的，而近來竟能不賭。論你的行動，是道德上極可嘉許的；若論你的品性，則毫無價值。若平素不賭的人，近來也不賭，則此行動便算不得甚麼了。即是說，由道德上觀之，論其行動無特別的效力，故不見其可嘉；然論其品性，則殊堪稱讚。在如此的例中，行動之道德的評價與品性之道德的評價，剛剛成一反比例。若不分開兩方面施以評價，自難得其公允。

（三）社會關係

倫理學的對象略如上述，在探討行動及品性之評價的理由，然而所以對個人的行動及品性，要去評它是非善惡實由於社會關係。中庸有「今天下車同軌，書同文，行同倫」之語，朱子釋之曰：「倫，次序之體。」孟子滕文公章句：「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。」朱注：「倫，序也。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，此人之大倫也。庠序學校皆所以明此

而已。」若用現代的話來作解釋，倫就是關係，人倫就是人和人的關係，求其關係能夠恰當不移，即所謂序或次序之體。父子之間的關係則應該有親，君臣之間的關係則應該有義。所謂父慈子孝，君明臣良，也是同一個道理。站在父的地位，則應該以慈愛爲懷，站在子的地位，則應該以孝順爲事；身爲人君，則應該仁而不暴，明而不昏，身爲人臣，則應該行君之令，忠心報主。此所謂地位即社會關係而已。然則倫理是社會關係當中的道理，而說明此道理，找出其理論的根據的，便是倫理學。

問題

- (一) 倫理學之討論人的行動，與其他科學有何分別？
- (二) 倫理學的對象，行動以外何以更要品性？
- (三) 社會與個人的關係如何？試站在倫理學的立場以闡明之！

參考書

Muirhead, The Element of Ethics, an Introduction to Moral Philosophy (1895, 2nd Edition)

(Chap. I, §1.

吉田靜致 道德之原理 (D.P.101—142) (日文)

第二節 動機與結果

【提要】甲、動機的意義：（一）只有觀念，而無行動，不可謂之爲動機。（二）動機是轉移意志之對象的觀念，經自我的同意而發爲行動者。（三）逆料所及的結果都是志向，動機只是志向之一。乙、動機論與結果論：（一）判斷行動，不能用逆料所不及的結果。（二）只論動機而不論志向，是抽象的。（三）動機是判斷的核心，志向乃是其周邊。

（一）動機的意義

道德的評價之對象是品性及行動，而行動必有其動機與影響所及的結果。我們還是着重動機呢？結果呢？今先從動機的意義說起。

動機是轉移意志的，說起來似乎明白不過，而稍一深思，則問題並不簡單。譬如說，諸動機之間往往有衝突，我們的意志則施選擇於其間。又如謂某甲之殺人雖在今日，而其殺人的動機，已遠伏於一年之前。諸如此類都是時常聽得的說話。但這裏所謂動機只是心中生起的觀念，有時發爲行動，有時則不發爲行動。如果把動機的意思加以制限，即所謂狹義的動機，則有些不同。此所謂動機是行爲的原動力，故必有行動而後有動機之可言。只有觀念起於心中，還不曾發爲行動的，實不得謂爲動機。此二義極易混淆，我們現在所講的動機則只限於狹義。

其次動機之中有二要素，曰感情，曰欲望。有人以爲動機只在感情之中。但是快樂沒有性質的

區分，科學家探求真理的快樂，比較酒徒吃酒的快樂，就快樂而論，並沒有道德上的軒輊。所以有一優一劣者，蓋以其目標之所向不同，而對象遂有良窳之別耳。那麼，動機是否由於欲望呢？我們所以有欲，因對象（即目的物）引動意志而成，故欲望不是轉移意志的，乃是爲他物所轉移的，這個「他物」即是目的所指的對象。對象引動意志而發爲行動，纔成動機。故動機是轉移意志之對象的觀念，經自我的同意，而發爲行動者。

動機與志向（motive and intention）的關係如何，試舉例以明之。父之鞭笞其子，其動機在使他改過而遷善，然使他受苦痛，也是其志向之一。若說志向，則遷善與受苦二者，都是這行動的志向，但後者不得謂之爲動機。故志向的範圍大，動機的範圍小，言志向則動機亦涵於其中，言動機則有多數志向被擯於其外。目的與手段也可以聯帶說明。目的即動機之所指，而志向中除卻動機以外，都是由手段所造成的結果。

（二）動機論與結果論

從來評判道德者，有專就其動機目的立論，而不問志向之其他部分者。只要動機善良，則其行動的結果雖引起極不良的影響，仍不失爲善，即是目的可化手段爲神聖。反之，主張結果論者，則只

論其結果如何，不問其動機何在。結果如有利於他人，有益於社會，則其動機雖極端利己，猶是道德的；反之，雖立心爲善，而其結果有損於衆人，也不免道德的譏彈。對這動機論與結果論之判別，我們現在究竟採取何種態度呢？

平心而論，天下之事變多端，吾人之智識有限，一事之結果，其影響常及於千百年而不止，必以此責任歸之於最初之造因，恐造因者不能任其咎也。故逆料所不及之結果，不能據之以評行動之是非，爲善爲惡，皆與其本人無涉。然其結果若爲逆料所能及，則道德的責任必有所歸，固不能以動機之善而掩蔽其惡，亦不可深文周內，而作誅心之論。照前面的解釋，能逆料的結果便是志向。故只論動機而不論志向，終爲抽象之談，不能闡明善惡之實。

然而抽象的動機亦自有其價值。道德的評價之所施，自以動機爲主，而其他結果爲從。志向即使全同，苟動機有善惡之分，則其道德的價值亦因之而異，此不可不辨也。慈母鞭笞其子與悍婦之毒打其婢，表面上的理由雖同，而居心則迥別，我們難道說這兩件事的好壞，完全一樣嗎？故道德判斷的核心，不在志向而在動機。但只論動機，則取其核心而棄其周邊，不但慘酷的手段可以施使，而且不道德的行爲往往可借此以爲口實。故着重雖在動機，仍要兼論志向，然後不致過於偏頗。

問題

- (一) 試立動機的界說，並說明其理由！
- (二) 動機與志向有何區別？
- (三) 行動的是非善惡，應着重其動機，抑着重其結果？

第三節 道德的判斷

【提要】 甲、他律與自律：(一)從時間上講，先有規律而後有目的，從理論上講，則目的為主，而規律為從。(二)規律不能為標準的理由：(1)多數規律，輕重不同；(2)其中有互相抵牾者；要人守規律，必賴強大的勢力。

乙、直覺說：(一)良心有三義：直覺的，根源的，普遍的。(二)只憑直覺而不問理由，則道德無從進步。(三)道德的標準不在外而在內，即是否合乎理想目的。丙、目的之意義：(1)意識的，(要自己知道)；(2)個人的，(要自己努力)；(3)內實的(不為他物的手段)；(4)至善(最高的價值)。

(一) 他律與自律

我們下道德的判斷，有二種：一種是合乎規律 (law)，一種是合乎目的 (end)。此二者之關係若何？我們先將結論寫出：目的是思想是規律思想的根基，而道德生活的發展，則由率循規律而至於自樹目的；故從時間上講，則先有規律而後有目的，但從理論上講，則目的為主而規律為從。我們生在一個社會裏，這社會已有一定的規律，以某某行動為對，某某行動為不對。這些規律並不是我

們自己造成的，也不知其理由，而又非服從不可。則道德的標準實站在外邊，要我們去符合它。倫理學上叫做他律 (heteronomy)。但是他律是不能成立的，我們所以要遵守規律，實根據人生之目的，目的本爲善，故可據之以評判行動的善惡。現在先從外在規律說起。

社會傳來的規律，傳之愈久，則憑藉愈厚，其權威亦愈大。但若以這些規律爲究竟的標準，則理論上到底講不通。言其主要理由約有三端：

第一，傳來的規律常有多數，這多數規律普通認它們有同等的權威，而實則輕重各有不同。比方宗教的儀式與其道德的命令比較起來，必後者爲重而前者爲輕。如果從前中國的讀書人，在祭孔時候失了禮節，自然要貽笑士林；但較之離經叛道，受千秋之唾罵者，固大不相同也。

第二，同是一個道德的命令，即使沒有輕重之別，有時也不免互相牴牾。比方，一個病人在症後非常危險的時候，醫生若以真相告訴他，則影響到病人的心理，使他的病越發加重，其結果豈不是害了病人嗎？然若對他說不危險，又是欺騙他了。道德的規律不許害人，也不許欺人，故在這時候已是不能兩全了。我們碰到這些事情應該怎麼辦呢？

第三，現成的規律要強人去服從它，必賴權威，即是用強大的勢力去制裁。最普通的便是政府，

課之以刑罰，使人畏威而不敢作惡，勸之以褒獎，使人慕賞而樂於行善。但是我們知道：要道德的上達，必須自己知道了原則，照此原則去培養善良的品性，纔能成功。以外在的規律強人服從，至多只能使人循規蹈矩而沒有錯誤，決不能使人做修養的工夫，而日進於有德的境地。然而道德的要求，即在每人能自己努力以求上達，故若以外在的規律爲究竟的標準，實與道德的要求相反。

(二)直覺的

外在的規律因和道德的要求相違反，不能爲究竟的標準，那麼，能夠做標準的，不只是有良心了嗎？直覺說即有如此的主張，以爲良心是絕對的權威，我們一舉一動都是良心做着嚮導，評判道德不道德，也拿良心來做標準。良心的本質有三種意思：第一，良心是直覺的，即是不待推敲思索而直接發動的。比方看到欺騙怯懦便要非議，碰到誠實勇敢即行褒美，都是內心明白，用不着遲疑的。第二，良心是根源的。生來如此，沒有變化，這是人生究竟的事實，不能由他物引出，故不可說明。第三，良心是普遍的。無論聖凡賢愚，不論何時何地，都同樣具有良心。雖其發達的形式不同，而宿具於人則一。如視力聽力可因經驗而發展。畫家的目力可以視察全幅的风景，音樂家的耳力可以辨別微妙的歌曲，與常人大不相同。然其爲生來所宿具，則與常人並沒有兩樣。

此說尊重良心，以標準爲內在，比較外在的標準說的確好得多了。但是以良心之判斷是非善惡，全憑直覺，而不需要甚麼理由，則亦未免不合乎理。文明進步的人類，每一行動必須追求它的理由，是明明白白的事實。倘若你去教小孩子，告訴他甚麼事是好做的，甚麼事是不好做的，他往往要問你這是甚麼理由。爲甚麼充滿知識的成人，去評判某一行動的是非，竟不要理由呢？我從前聽鄰家的母親打她的兒子，一邊打一邊說道：「我忙得要死，你卻偏偏來搗亂。」我纔知道打小孩子也是要說明理由的。說者謂，如果評判是非，只憑良心而不問理由，必有人假借良心的名義以實行惡事了。這句話的確道破直覺說的病根。

直覺說又謂，良心是與生俱來的，沒有變化也沒有發展。這良心與正在發展的自我截然分爲兩物，也說不通。自我或人格，初生時好像一個甫發之芽，積經驗而逐漸發展，最後可以成功光輝燦爛的人格。假使良心並沒有發展，則良心與自我是兩種不同的東西，而良心到底站在自我之外。那麼，良心和外在的規律也只相差一間了。我們和直覺論者已經一致承認外在規律之不當，則對此良心論，難道不能用同樣的筆法去駁它嗎？

故道德的標準在內而不在外，遵守規律必歸於良心的自由，而良心是人人都有的（普遍的）

這層我們贊同直覺說的講法。但謂良心爲直覺的，根源的，則不免悖理。那麼，良心究竟是怎樣的東西？簡言之，良心並不是一成不變的，也不是不要理由的，乃是依據自我的理想目的，而操縱自我的各要素，使之各適其適的。故評判行動的是非，不由外在的規律，乃據內在的理想目的。那麼，目的是甚麼？

(三)目的之意義

甚麼是目的，是究竟（至高無上）的目的？這本來是一個難題，歷史上諸說紛紜，無所歸趨。現在先講目的之一的特徵：

第一，目的是意識的。道德的修養，必須有自覺而求上達，道德的評判，必須有明確的標準纔能決定。故這裏所謂目的，是自己心中有明確的觀念，而據之以判定一切行動者。

第二，目的是善事，是個人的善事。一人所謂善，社會上往往謂之爲惡，故從客觀言之，個人的善（personal good）即普善（common good）。並非他自己認定爲善，便可直情徑行，須有普善的性質纔行。但是道德的實現必賴一己的努力修養，故特標明這個意思。

第三，目的是屬於自我全體的，則必然是內實的善（intrinsically good）。淺近的目的仍是他

物的手段，如財富健康等等，都是一方面的自我，若對人生全體而言，還是一種手段。至於究竟目的，則人之所以爲人端在乎此，當然不能爲他物的手段了。

第四，目的是至善。（拉丁 Summum bonum，英文 highest good）人生有許多活動，每一活動各有其目的，但這些目的並不是各自乖離孤立，也不是同等的必要，乃合成一個有機的系統，其間有高有下，而在下的從屬於在上的。所謂至善便是最高無上的目的，其他都對此而後能決定其位置及價值。

問題

- （一）社會上傳統的規律，其範圍人心若何？且何以不能爲行動的最高標準？
- （二）直覺說所謂良心，其性質爲何？
- （三）直覺說之長短何在？
- （四）目的是甚麼意思？

第四節 道德的標準

【提要】

- 甲、社會的：社會爲道德的條件，善的內容是社會制度。
乙、相對的：（一）良心的迷惑因標準之不定。
（二）相對的標準（其時其地之社會制度）。
（三）絕對的標準（人格成長或自我實現）。
丙、進步的：（一）

古代的實例如猶太希臘。(二)近代的進步即範圍擴大與公德發達。丁、理想的。(一)相對的理想如十八世紀之渴望自由。(二)絕對的理想即至高無上之人生觀。

(一)道德的標準是社會的

我們求評判道德的標準，而得到的答案是在乎理想及目的。現在又把目的解作至善，豈不是循環論嗎？元來善是形式的，個個人做事都自以為善，而其結果竟有惡出來，則各人所謂善，內容不同而已。故善的內容是甚麼？這個問題一經解決，則評判的標準便已到手了。可是這個問題實在是不易解決的，不但普通人各有其所謂善，即倫理學專家還是聚訟紛紜，莫衷一是。現在將古今中外的各家學說留待後面再講，先把我們的意見寫出吧。

第一步能確實說明的是：標準是社會的。道德的評價之所施都指向社會關係，苟無社會，則倫理道德皆將無所托足了。假使有一個人走到無人的孤島去，他的行為甚麼是道德的？除他以外沒有旁人，則對人的關係如忠孝信義都不能說，一切物質都沒有所有的主人，則偷竊盜劫等等罪惡也根本無從成立。故知社會是道德的條件，沒有社會便沒有道德，一切是非善惡，皆個人對社會之關係而已。

再檢查良心的內容也是社會意識所共有。小孩子的行動因服從成年人及摹仿成年人而漸次知道有是非。至長大社交日多，則所取更廣。他方面對於較自己更幼稚的，則將自己所認為對的教給他。即是在自己所處的社會中之各種道德思想，就自己所認為正當的，則擇取之以為自己良心的內容。至若社會所無，而為一己所獨創的，即使不是絕無，也怕是僅有了。（參看下段自我實現之註）

故善的內容是社會制度所規定的。社會制度是人性發展的某一段階上必然成立的東西，如吾國昔日教忠教孝的時候，各人的良心都以為忠孝是道德的，不忠不孝是不道德的。由此可知善的具體內容是社會制度，除此以外，想找到超越時空的善，都是理想的產物。

（二）道德的標準是相對的

但是社會制度是因時因地而不同的。如果把各時代，各地方的道德規條，彙集起來研究一下，則互相衝突矛盾的，也怕不少。故我們謂標準是社會的，善是社會制度所規定的，只是一個初步的，不能認為確定的答案。

社會固定的時候，各人的良心內容比較一致，故評判行動的是非也比較沒有問題。若當社會

大變動的時期，則議論紛歧，不能統一了。我們中國現在正是這個時期，故各人的良心內容往往迥別。老年人對於結婚，堅持要父母之命，媒妁之言；青年人卻高興自由戀愛。政體方面大概有三種良心：頑固派主張君主專制；自由派則欲實現民主政治；又有提倡黨的獨裁者。家族制度要仍舊維護呢？任其自然呢？抑或從速促其破壞呢？——這三種都各有其理由，都有人在良心上贊成的。諸如此類，不勝枚舉。如果道德是社會的，豈不是同此一事，乃有許多標準，可以說它是善，也可說是惡，究其極，豈竟等於沒有標準嗎？

故我們第二步的答案是：道德的標準是相對的。所謂相對有兩種意思。第一，評判一人的行動，只能用其時其地的標準去批評，不能固執自己的理論。假定在現代，孝親是不十分重要的道德，但據此以評明朝某孝子的萬里尋親，是不對的。且依春秋責備賢者之義，即在同時同地，也因地位及知識不同，應該分別輕重，不可一概而論。第二，相對並不是沒有統一的原理，標準雖然不同，根柢則無二致。蓋道德的目的在乎自我全體的實現，即人格之成長。（註）個人也罷，社會也罷，總有高級的自我與低級的自我之別。野蠻人搶到鄰村的東西，不貪圖自己私用，而獻給酋長去分配，便是壓抑劣等的欲望，而實行良心的主張。在此一點，與文明社會實毫無二致。若以人格的充分發展為至善，

則這個標準便是絕對的。而各個社會的標準，都在人格發展的段階上占着一個位置，故叫做相對的。

註 自我實現（或人格成長）是本篇的最高論據，請言其略。社會制度規定了善惡，吾人將制度認識清楚，而努力以行善，人格即逐漸發展，迨至與當時的社會制度融合無間，便是該社會的典型人物。然而道德的上達並不止此，可以個人的努力，而先社會一步，指定將來的方向，即為道德的進步。如此遞進，至無可發展而後止，這便是自我全體之實現。

知道了這兩種意思，則我們評判一人的行動有兩方面。第一，要看他的行動是否遵循他所認定的理想或目的而行，是的便是善。第二，要看他所認定的理想或目的，在絕對的標準上，占到若何位置。前者雖易，而後者卻難。比方，民主與獨裁的論爭，我們的良心往往迷於所向，正因為絕對的標準不易知，故此二者所占的位置究以何者為高，殊難論定也。有些人雖認定獨裁不及民主，猶以現在的中國則非獨裁不可，這又回到第一種意思去了。如此，雙方糾纏，究作如何解決呢？其實，第一種意思，只在認識社會的真相，真相一明，則論爭自息。第二種意思，須看清人性發展的方向，方向一定，則價值的高低當然迥別。

（二）道德的標準是進步的

人性有發展，社會有進步，則道德亦不能一成而不變，故我們第三步的答案是：道德的標準是進步

的。十九世紀後半以來，進步發展的概念實占着思想界的中心，其信而有徵者首推生物學。由無構造的，完全同質的亞美巴（amoeba），經過魚類，爬蟲類，而進至哺乳類，最後乃至於人。其中的原則，由簡以至繁，由純而之雜，而組織則愈臻緊密。社會也是一樣，由漁獵而至畜牧，更進至農業，最後至商工業，分工愈細，而分子間的組織愈見密切而不離。氏族社會無所謂階級，也沒有種類；至君權父權的封建社會及宗法社會，則治者和被治者分離，而身分階級（status）形成；及資本主義的社會，則搾取者和被搾取者對立，而經濟階級（class）發生。而越至近代，生活的密切越發增高，近日的經濟連帶差不多合世界而爲一了。

社會進步的情形如此，道德也不能自外。比方猶太國民，由逃亡奴隸一羣，而構成一個大國民，則有摩西的十戒成立。由此原則而擴張之，乃成山上說教之詳細的規定，至基督教則總括爲愛上帝，愛鄰人。這是一個確實的進步，希臘也是一樣。古代格言的道德，到哲學家成功反省的道德。蘇格拉底總括一句道：「知道你自已而一勿有過」一句格言，亞里士多德乃擴張它而爲一個德目表。這裏可見由純而至雜，由散亂的格言而成功總括的原則。

說者謂，這是古代社會的事例，至於今日，世風不古，人欲橫流，道德方面只有退步罷了。我們現

在無暇詳談，只舉兩點以證明道德進步的實狀吧。

第一是道德範圍的擴大。四海同胞的觀念，已起於戰國時代，但實際上的道德卻只是一個家族本位。故有反道敗德的行動，不說他自己沒有人格，而說他辱沒家門，敗壞家風，換句話說，就是不能為一個家族的健全分子。積極方面，則揚名聲乃所以顯父母，立功業乃是光大門楣，爭持門面，換句話說，就是為家族做了一點體面的事情。古聖人看透了這一層，故提倡以孝治天下。罪大惡極的，不但殺其身，竟要辱及其親，戮及其子孫；有功有德的，不但身受榮寵，而且要褒揚其先代，蔭襲其子孫。現在的農村，這種家族本位的思想還是強有力的；但是我們已經進步了，進到民族本位的道德了。今日爭民族的自由，已成世界普遍的口號，我國以外患日深，有道德的人都知道以一身的力量貢獻於民族了。

第二是公德的發達。古代的五倫止於朋友，故所謂道德只限於自己知道的人們，不知道的並無所謂道德。比方做生意的對於熟客固不應欺騙，而對素不相識的雇客，則不妨欺騙一下。現在的大公司卻是真不二價，不論生張熟魏，都是同樣的價錢，豈不是商業道德的進步嗎？其次關於社會公有的事物，需要大家有共同愛惜的公德，這層中國遠不及西洋。聽說從前北平管理檔案的先生

們，有許多把好的東西偷去的。自己的書本知道保重，而圖書館的書籍則任意撕破，或將插圖剪去。這種不愛惜公有物的實例確實很多，蓋公德不發達之故也。近年以來也逐漸進步了，今後也應該努力促其進步。但是公德不發達，並非因為世風不古，人欲橫流，乃是古之所無，現在纔逐漸發達的。

以上兩點，至少可以說明，在這方面道德的標準是進步的。其實，就實際的行動而論，或許有人說今不如古，只有退步而無進步。若就道德的標準來講，則古人的標準，應該保存的我們都還保存着，其已經廢止的，都是不合時宜而落伍的東西了。但是古之所無多為今之所有，道德思想也是代有翹獲，倫理學史足資證明。這麼說來，單就標準言之，絕沒有不進步的理由，已無疑義了。

(四) 道德的標準是理想的

可是進步有二方面，量的增多與質的加深。分量方面，今多於古不成問題；而照人性發展上看來，則質的方面也必有進步。然若謂一種思想有質的進步，暗中已假定有一個「絕對」在，然後遠乎此者謂之為落伍，近乎此者謂之為進步。那麼，這個「絕對」是甚麼？在倫理學上，這當然是人生之究竟的理想。故我們最後的答案是：道德的標準是理想的。

理想有二種：相對的與絕對的。今先談相對的理想。元來，理想對實際而言，我們覺得實際有些

不好，要去找得一個更好的狀態，這便是理想所以發生的理由。我現在覺得窮，則以發財爲理想；我現在覺得沒有知識，不能做事，則以全知全能爲理想；我現在覺得沒有政治權力，則以攫取政權爲理想。對自己如此，對社會也是一樣。我覺得現在的社會不好，便去謀社會之改造。諸如此類，都是相對的理想。但是理想一經實現，則馬上成爲實際的狀態，又要被改造了，而那時的理想又往前一步。比方一個窮人，以爲有錢必然萬事好商量，快樂到了不得。但是金錢真正到手，便有些討厭起來了。盜賊的覬覦必須防護，而親友的借貸又非應付不可。如何經營以生利息，使自己終身不窮，須仔細籌商；那一種的享樂纔是最值得，最需要，也要通盤打算。這麼一來，心心念念在金錢上迴旋，只有痛苦而無快樂了。這就是發財已成爲實際，自己的理想又走進一步了。改造社會也是如此。美國獨立，法國革命當時，以爲議會政治一經確立，平等自由一經獲得，則理想的社會即在目前了。過了百餘年的今天，經濟的自由已造成貧富懸殊的事實，在被打倒之列；議會政治也受人抨擊，根本動搖。這就是這些東西已成爲實際狀態，不滿人意，而多數青年的理想都要求社會主義實現了。

相對的理想已如此遞嬗，漫無終局，人類的理性到底不安，想求出一個絕對的理想來，古今中外的哲人無不致力於此。但是這問題乃形上學之究竟問題，在這種爲初步啓迪的書籍，不能深入

以求解決，只好略說以爲收束。

照科學家的講法，物質的存在遠在生命以前，故生命的消滅必在物質之先；且人類演化的途徑正朝着滅亡的方向走去。其理論的根柢現在無暇深談，但這種悲觀的說法確是自然科學之必然的結論。這結論如果不錯，則人生的終局滅亡而已，那裏有甚麼究竟的理想？個人的生命必歸滅亡，是確切的經驗的事實，但是我們還可因人類生命有延續，則立德立言立功皆可垂諸不朽，來做我們的慰藉。現在竟說人類的生命乃至一切生命都要滅亡，則追求理想，關懷宇宙悠久的人們那能堪此？只有把這種悲觀論擯斥不談，再求別方面的答案罷了。

但是就倫理學而言，則理想實現的時候，正是倫理學滅亡的時候，這層卻是一點不錯的。現在假定理想已經實現，個個人都有理想的人格，其行動只有善而無惡。那麼，即善惡兩個名詞也是成爲無用之物。我們褒美某種行動，這行動所以值得褒美，正因爲有許多人的行動不能如此之合乎理想。若人的行動皆合理想，自無褒美之必要。且自己的行動都能夠自然而然地合乎理想，我也無庸再做道德修養的功夫了。那時候，我們還要去研究倫理學，以求分別善惡的標準，豈不是和年紀長大以後，還要去研究如何步行一樣笑話嗎？

探求絕對所以自取滅亡，不但倫理學如此，其他學問亦莫不如此。但我們由此可得到一個指示：人生之有意義正在其有無窮的進步，可以鼓舞前進的熱情，而勵行努力的動作。故社會不良，不必悲觀，正需要我們去謀其改良；學術落伍，不必慨歎，正需要我們去促其進步。活動的範圍廣大，前途的希望無疆，正是我們努力的目標，深長的意味。

問題

- (一) 道德與社會的關係如何？
- (二) 善的內容是甚麼？
- (三) 相對的標準與絕對的標準有何分別？
- (四) 道德的進步試自舉例以明之！
- (五) 理想與實際之關係如何？
- (六) 相對的理想與絕對的理想之異同。
- (七) 人生有何意義？試各就已見發揮之！

本章參考書

Muirhead, The Element of Ethics.

吉田靜致 倫理學要義 (日文)

同上 道德之原理 (日文)

第二章 中國倫理思想

第一節 先秦的儒家

【提要】甲、孔子（一）仁有四義：1. 人的全德；2. 愛；3. 克己復禮；4. 忠恕。（二）義是理想目的，即非功利主義。乙、孟子（一）義內說及王霸辯。（二）性善，只有善的種子，賴擴而充之。丙、荀子（一）性惡須化性起偽。（二）功利與理想：功利是方便的法門，理想是最高的論據。丁、儒家對於周禮的態度。

一 孔子

仁義二字爲孔子倫理思想的中堅。但仁是甚麼意思？歷來有許多異說，今分疏四義以述之。第一，仁是人的全德。如「求仁而得仁，又何怨乎？」（述而）「若聖與仁，則吾豈敢？」（述而）又「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。」（衛靈公）這些仁字都是很鄭重的，不易做到的。和「仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣！」（述而）的意思，大不相同。故謂之爲人的全德。第二，仁可解作愛。「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」（顏淵）「君子篤於親，則民興於仁。」（泰伯）

篤於親也是愛親的意思。孟子以惻隱之心爲仁之端，（公孫丑上）韓愈說「博愛之謂仁」，（原道）卽本此義。至朱子訓仁爲「心之德，愛之理」，（四書集註）則兼涵第一種意思了。

第三，「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」（顏淵）孔子一派所謂「禮」，是很寬泛的意思，舉凡習慣，風俗，禮儀，社會制度都在其中。照第一章的說法，卽是社會上認定的，歷代相傳的規律而已。自己的欲望往往和那些規律相衝突，我們應把非禮的欲望克服了，而與規律相合，就是「克己復禮」，也就是道德之外在的標準。

第四，仁卽是忠恕。「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。』」（顏淵）又「子貢曰：『如有博施於民而能濟衆，何如，可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』」（雍也）這裏解釋仁字，消極方面爲己所不欲，勿施於人，積極方面則爲己欲立而立人，己欲達而達人，只要能近取譬，只要推己以及人，便是仁之方，實與忠恕之義相同。孔子答子貢問，謂恕爲己所不欲，勿施於人，（衛靈公）正與答仲弓問仁之語一樣，故仁與恕相同。中庸說：「忠恕違道不遠，施

諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。」這裏忠恕並舉，「施諸己……」二句已是解釋恕字，則四種君子之德即所以解釋忠字。那麼，忠恕二字都是推己以及人，積極則爲忠，消極則爲恕。故己立立人，己達達人之仁，即是忠字的意思。仁兼積極消極二面而言，忠恕則各指其一面。從全部論語看起來，孔子的「一以貫之」應該是仁，而曾子卻解作忠恕，便是這個道理。這就是道德之內在的標準。

孔子的學說，仁以外還有義。「子罕言利。」（子罕）又「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁）這種義利之辨，是孔門理想主義的精神，和墨家的功利主義，完全對立。子路遇荷蓀丈人之後，說道：「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（微子）所謂行其義，即看我們的行事是否合乎理想，合乎目的，至於結果如何，或利或不利，不必去問它。比方，我們認定救民族是合乎理想的行動，便努力去做這種工作，至民族的復興能否因此而成功，那是不必管的。孔子於遇長沮桀溺之後，慨然曰：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（微子）孔子的理想是以道易天下，故知其不可而爲之（以上的引用皆從論語）。

二 孟子

孔子以後，儒家的巨子首推孟荀，孟子則發揮良心的自由（即內在的標準），荀子則探求客觀的標準（外在的標準），蓋各據孔子的一面，而加以發揚光大者。今先講孟子。

孟子雖屢言仁義，只據此原理而推論，仁字義字之解釋卻甚少。對於義，他和告子辯論時，主張義內說（告子上），確可補充孔子所未及。對於仁則提出「仁政」和功利主義對抗，而成其王霸之辨。「以力假仁者霸……以德行仁者王……以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」（公孫丑上）王者是以不忍人之心，行不忍人之政，動機很純正；從表面上看，霸者也是有利於民衆，但他的動機卻在自己獲得政權。由功利主義去看結果，則王和霸沒有兩樣，但從理想主義去探其動機，則完全不同。

孟子的獨創處，以性善說爲最著。他以爲仁義禮智四種善端，固存於人的心中，「若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」又說：「乃若其情（按情猶實也），則可以爲善矣；斯所謂善也。若夫爲不善，非才（按才猶材質）之罪也。……仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（告子）

（上）所謂性善是有善的種子的意思。植物的生長要許多條件，如日光、水分、滋養料等等。但也因為該植物本具有種子，故遇到這些條件（苟能充之），即可發榮滋長。如果沒有日光等條件（苟不充之），則其種子必萎縮，甚或至於枯死，這便是「不能盡其才」。

三 荀子

荀子雖然擁護孔子，卻與孟子不同，而主張性惡。他說：「人之性惡，其善者僞也。」（性惡篇）詳言之，「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。是性僞之分也。」（同上）他所謂性的意思和孟子不同。孟子着重在人性，即人之異於禽獸者，人之中也許有和禽獸相同的，但孟子不謂之爲性。荀子卻以一切先天性質爲性，而後天獲得的都只是僞。照荀子，講人性生而有好利，有疾惡，有耳目之欲，聲色之好；如果任這些嗜好去自由發展，必出於爭奪。要將「師法之化，」「禮義之道」去教他，纔會出辭讓，纔會合文理。這些「仁義法正」並不是與生而俱來，故不是性；但是不論何人，「皆有可以知仁義法正之質，可以能仁義法正之具，」（同上）故皆可以爲善。惟其性惡，所以要互相爭奪，但是心能權衡輕重，可於利之中取大，害之中取小。其取舍之客觀的標準便是道，「道者古今之正權也。」（正名篇）又說，「道者非天之道，非地之道，乃人之所以

道也。」（儒效篇）這種見解完全是功利主義的。荀子對於思想，也想用政治勢力來統一它。「夫民易一於道，而不可與共故。故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨說惡用矣哉？今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辨說也。」（正名篇）他可惜自己無勢無刑，不能壓迫反動思想，纔不得已而用辨說。其實辨說是勞而少功，很不經濟（不利）的。

可是荀子的功利主義不是究竟的論據，乃是方便的法門。他以為功利主義易為人所知曉，故用之以說服他人。至若人之所以異於禽獸，乃因為「有義」。他說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦有義，故最為天下貴也。」（王制篇）他所謂性包涵氣生知義而言，故惡多而善少。他所謂義雖沒有詳細的解釋，但他已推尊仲尼，則孔門一貫的精神（理想主義），當然是存在的。且看：「故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖王也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。」（解蔽篇）聖王是理想的人格，盡倫盡制即典型人物的別名，故荀子的最高論據仍是理想主義（以上引用從荀子）。

四 儒家對於周禮的態度

孔子完全擁護周禮，故曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（論語八佾）孟子則因着重良心的自由判斷之故，其態度有些不同。他答齊宣王禮爲舊君有服之問，謂應看怎樣的舊君纔可以爲之服，不是因爲禮有明文，便一定要拘泥成法（孟子離婁下）。荀子注重客觀的標準，則禮是最重要的了。「學惡乎始？惡乎終？」其數則始乎誦經，終乎讀禮。（荀子勸學篇）又說：「故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」（荀子修身篇）荀子一派對於禮都給它找出所以必要的理由，使它可以用立足比較孔子的擁護，更深進一層。大小戴禮記諸篇，大半是荀派所作。

問題

- （一）孔子的仁字應作何解釋？而那一種意思是最重要的？
- （二）義利之辨何以爲儒家一貫的精神？
- （三）孟子的性善說如何？
- （四）荀子主張性惡，與孟子分歧，其理由何在？
- （五）儒家對於周禮的態度如何？

第二節 墨家

【提要】 原則是功利主義：（一）消極方面：節用，非樂，非攻。（二）積極方面：兼愛，尚同。

春秋戰國時代，能和儒家爭霸的，首推墨子。墨子的根本精神是功利主義。他說「仁義均，行說人者功善亦多。」（公孟）他爲以論說須有三個客觀標準：第一，本之古代聖王之事；第二，原察百姓耳目之實；第三，國家百姓人民之利。（非命上）墨子的着重點當然在第三，故功和利是衡量一切的客觀標準。只要有功有利纔有價值，功利更多，則價值更高。

拿這個功利做原則，所以他主張節用。「諸加費而不加利於民者，聖王弗爲。」（節用中）如果加些費用，可以得更大的利，這是合算的，可做；若加了費用而不能得利，那是不合算的，不可做。故厚葬應該反對（節葬），三年之喪也應該縮短。再進一步，音樂及其他藝術，也是加費而不加利的東西，應該擯除（非樂）。但是喪葬音樂還是小的，最不經濟的就是戰爭，故墨子要「非攻」。你看！戰爭有甚麼「用」呢？「計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多。」（非攻中）戰爭對於少數的強國或許有利，但大多數的人民，則只有害而無利。故墨子說，「雖四五國而得利焉，猶謂之非行道也。」（非攻中）

那麼最能有利於人羣的是甚麼？這積極方面墨子乃提出「兼愛」來。「兼相愛」則「交相利」。能夠兼愛，則不但能利人，也能利己，這是兩利，也正是真利。墨子說明兼愛都在利字上着眼，他

的目的即在最大多數的幸福，而達到這目的必以兼愛爲手段（兼愛）。

但是人民果能兼愛嗎？墨子以爲任他自然是不能的。要使他能兼愛，只有「尙同」。因爲各人有不同的意見，可以互相非議，故必須「選天下之賢可者，立以爲天子。」（尙同上）然後「上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之。」（尙同上）天子的權力是絕對的，是非善惡的標準都由天子決定。天子若真正聖明，則其決定必無錯誤，這是最有利的辦法。

然而聖明天子未必出現於人間，而人民又本來不能兼愛，又有甚麼辦法呢？墨子以爲有上帝及鬼神，會賞兼愛者而罰交別者，故有天志篇，明鬼篇之作。後世所謂「神道設教」的理論，大都取自墨子而加以引伸。世間的賞罰太不公平，善人未必能得利，或竟受禍，惡人往往不受罰，而且有利。欲說明報應以警愚頑，必借若有若無的神道，纔可發生效力。

墨家學說的解釋，近來越發多了，現在取我所贊成的述之如右。由來倫理思想，大分之，只有兩派：理想主義與功利主義。孔子的理想主義最爲鮮明，墨子標出功利主義與之對抗，也找住了中心，故能旗鼓相當並爭雄長。孟荀擁護孔子，非打倒墨家不可，而荀子則兼採墨子之長，故常以功利主義的觀點，說明墨學之非（以上的引用皆從墨子）。

問題

- (一) 試述墨子的功利主義，并引墨子本文以證之！
- (二) 墨子主張節用，非攻，及兼愛，其與功利主義之關係若何？

第三節 道家

【提要】 甲、老子：取消標準（一）個人方面，復歸於嬰兒；（二）社會方面，復歸於太古。 乙、莊子：超越標準，齊一死生，玄同宇宙。

儒墨對立，各以其標準為標準，而互相辯難。老莊起於儒墨之後，主張取消標準，而與之鼎立為三。倫理學上可用的標準只有兩個，已為儒墨所分據，他們只有不要標準，纔可超乎二者之外。然老子則着重於無標準，莊子則致力於超標準。

一 老子

「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」（第二章）善惡美醜都是相對待的名稱，要有一個標準在，而後善則善，惡則惡。可是一有標準，便有爭端，至好是不要標準。故「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」（十九章）仁義是理想主義的標準，巧利

是功利主義的標準，若皆絕之棄之，則行動無所謂善不善了。他的理想的人格是「見素抱朴，少私寡欲」（十九章）是「如嬰兒之未孩」（二十章）是「常德不離，復歸於嬰兒」（二十八章）他不要知識，減少欲望，完全像小孩子一樣。他在十章所描寫之理想的社會，是不交通，無知識，無文字，無工具的狀態，在那裏，當然一切標準還沒有確立，談不到是非善惡（以上引用從老子河上公章句本）。

二 莊子

莊子比老子更進一步，他的理論在標準既立之後，超乎標準而上之。故同此取消標準，老子則回到無標準去，在標準之下；莊子則較標準更高，在標準之上。

且看莊子之理想的人格如何。他說：「古之真人，不知悅生，不知惡死。其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。」（大宗師）又說：「予惡乎知說生之非惑耶？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者耶？」（齊物論）又說：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒；疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？」（齊物論）標準由於分別，分別之最大者，莫過於死生，莊子把自身與宇宙合而爲一，故死生的分別可以

取消那些斷斷於利害之端的真，是不見道的人們。我們若與天地同流自可超乎一切標準之上。他的理想的境界只有一個，只是整個的宇宙，故「注焉而不滿，酌然而不竭，而不知其所由來。」（齊物論）自己進入這無窮的宇宙中而與之合一，則時空已無，真偽渾融，善惡也自然合一了（以上引用自郭慶藩莊子集釋本）。

問題

- （一）老子在倫理上的主張，其特點何在？
- （二）莊子的神祕境界如何？
- （三）略述老莊之同異！

第四節 董仲舒

【提要】（一）三綱：君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。（二）五紀：即敬長慈幼之義。

我們檢討先秦的倫理思想，知儒、墨、道實三分天下。然自漢武帝用董仲舒之議罷黜百家以後，儒家之獨尊者二千年，墨道都宣告失敗。這是甚麼緣故呢？老莊取消標準，思想雖極其高超，而不能指導人們之實踐。照莊子的理想，只有個人和宇宙，而這兩個又相合爲一，其間似乎沒有社會的存

在，更談不到人和人的關係了。我們即使極端信奉莊子，而日常行動卻不知如何是好。至墨子的功利主義表面上似乎滅絕，但我們在歷代的議論中，儘可找到許多和墨子相同的思想。社會上的普通人更是以算賬爲主，幾乎都是墨子的信徒。特在思想界則只以之爲通常的說法，不能占到高位而已。

上面講過：孟子致力於良心的自由，荀子着重於客觀的標準。儒家獨尊以後，董仲舒承荀子的流風，而三綱五紀之說，確定儒家的形式。宋明諸儒，暗採釋道二家的用功，其修養方法造詣甚深，而格物致知，充實儒家的內容。今從董生說起。

仲舒對策，提出「正其義不謀其利，明其道不計其功」（見漢書本傳）的口號，把儒家一貫的精神和盤托出，其堅持理想主義自不消說。而其三綱五紀之說，影響於後世最大。他說：「君臣父子夫婦之義皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰。父爲陽，子爲陰。夫爲陽，妻爲陰。……仁義制度之數盡取諸天。天爲君而覆露之，地爲臣而持載之。陽爲夫而生之，陰爲婦而助之。春爲父而生之，夏爲子而養之。……王道之三綱可求於天。」（春秋繁露基義）這是三綱說：君爲臣綱；父爲子綱；夫爲妻綱。這三個是最重要的道德。男子必須忠孝的大節無虧，纔可儕於人羣。若大節一虧，其他都不足掛齒。

了。女子只要守貞操，纔對得起她的丈夫；貞操一失，便是下流。綱常名教，維持中國的社會二千年，董仲舒也的確厲害了！他立論的根據在天和陰陽，此點牽涉到形上學，現在只好不講。至五紀是甚麼，仲舒並沒有明說那五個。白虎通義則改五紀爲六紀，謂「六紀者，謂諸父，兄弟，族人，諸舅，師長，朋友也。」（三綱六紀）用現在的說法只是親戚師友罷了。

三綱五紀之說，只是以家族爲本位，推行到各種社會去。可知仲舒也和荀子一樣，着重外在的標準。自茲以後，儒家的形式已經確立，「名教」亦至此而大成。

問題

（一）董仲舒的三綱說，其理論的根據何在？

（二）三綱說何以能影響後世如此其大？

第五節 宋明諸儒

【提要】 甲、明道：生命的宇宙觀。 乙、伊川：格物致知卽窮人事之理。 丙、朱子：雙料工夫；格物卽窮至事物之理。

丁、象山：易簡工夫。 戊、陽明：格物是爲善去惡，致知是致良知。知行合一。

自佛學東漸，掀動吾國的思想界，一時聰明才智之士，都去做研精覃思的工夫。六朝隋唐之間

儒、道三教立於平列的地位。至北宋，程氏兄弟出，然後攝取釋道的精華，納入孔孟的框架之中，而新儒學大放光明，又成儒家獨尊的天下。先秦儒墨道鼎峙的局面，至董生而統一。魏晉以來，天下又復三分，至二程纔復歸於統一。這個統一的局面，直至晚近纔完全破裂，竟有戰國時百家爭雄的氣象。

二千年來，中國的政治以皇帝爲中心，故教忠卽可以盡政治的工作；中國的社會，以家族爲本位，故教孝卽所以立社會的根基；而在父系家族制度下，女子的貞操便是唯一的道德。這種社會沒有變化，則三綱的形式無從動搖，故雖以精深博大的佛教思想，也只好歸於蛻伏。二程居此社會，在道德的形式上並沒有變更，而內心的修養則別有天地。蓋宋明諸儒所謂學問，都是作聖之功，故修養方法是他們的究竟目的，其他都只是手段。

一 明道（程顥）

明道將孔子已立立人，已達達人的意思，推闡到盡頭，而成立他的仁說，最有精彩。他說：「學者須先識仁；仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索。」（二程遺書卷二上）那麼，他所謂仁是甚麼？他說：「醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者

以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。」（遺書卷二上）又說，「萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。」（遺書卷十一）他的意思是：整個的宇宙是一個生命，仁是生命的核心（如桃仁、杏仁之仁），天地萬物只是生命的外表。故人能知道仁，存得仁，則與天地萬物都可一氣相連，如身之使臂，臂之使指。這便是修養的最高境界，能達此者，便是聖人。若把我與物分而爲二，卽如手足不仁，明明是自己的手足，而竟指揮不靈了。

二 伊川（程頤）

至伊川而格物致知的修養方法，纔完全浮在表面。他說：「誠意在致知，致知在格物。格，至也，如祖考來格之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端：或讀書講明義理；或論古今人物，別其是非；或應事接物而處其當，皆窮理也。或問，格物須物物格之，還只格一物而萬物皆知？曰：怎生便會該通？若只格一物便通衆理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習已久，然後脫然自有貫通處。」（遺書卷十八）這裏應注意伊川的窮理。他講格物，只是窮究事物的道理。看他的舉例，只是人事，故窮理也只是做道德修養的工夫，道理已通，則道德也會進步了。

三 晦庵（朱熹）

朱子繼伊川而發揚光大，而雙料工夫益見顯明。他說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以至求乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知至也。」（大學章句補格物傳）物的理和心的理本來一致，故物理越發窮究，則心理也越發明瞭。到豁然貫通的時候，則物理已極其知，心理也就通徹無遺了。這窮理二字實爲陸王攻擊的對象。

四 象山（陸九淵）

「易簡功夫終久大，支離事業竟浮沉！」這是象山在鵝湖辯論的賦詩。他以為朱子去講窮事物之理，都是支離事業，無益於修養的。蓋「道即吾心，吾心即道。」（象山語錄下同）心只是一個，不論往古後世，及並世的人都有此心。而「心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此。」他以爲能理會此心，則可以應萬物而不窮。這種功夫最易最簡，自然是可久可大的了。

五 陽明（王仁守）

朱子的雙料工夫，心物並舉；陽明則舍物而重心。朱子以窮理爲格物；陽明則謂爲善去惡是格物，而歸結到致良知。只要將靈昭不昧的一點擴充之，實行之，則徹上徹下，萬物皆備於我，又何必去窮至事物之理呢？蓋在陽明的系統內，除了良知以外，社會的典章制度都無關作聖之功，故一切外在的標準，於進德修業上，都沒有相當的地位，或竟可說是根本無用的東西。

良知已是與天地萬物爲一體，格物不過正其不正以歸於正（大學問說：物者事也；格者正也，正其不正以歸於正也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。）則知和行根本不能分別了。陽明卽以此立其知行合一的學說。「知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」（傳習錄上）陽明所謂知，只是心中的觀念，我們據之以行動者。只知道餅乾是甜的，要去吃它，便是「行之始」；待吃過後，纔眞實知道餅乾的味兒，故「行是知之成。」這些知行合一的事例，幾於俯拾卽是。但他又以知爲良知，則未免難解了。

陽明以後，直至明末，其學說的勢力甚大。清代側重考證，在倫理思想的範圍內，沒有偉大的系統，故從略。

問題

- (一) 明道的仁即天人合一的境界，其特徵何在？與莊子有何分別？
- (二) 伊川格物致知之說如何？
- (三) 朱子的補格物傳，爲後來議論之焦點，試各抒己見！
- (四) 陽明的格物致知說，與程朱有何分別？
- (五) 試述陽明的知行合一說！

本章參考書

馮友蘭：中國哲學史。

高濂、武次郤：支那哲學史（趙正平譯）。

第三章 西洋倫理思想

第一節 柏拉圖

【提要】國家三要素：勞工（要節制）；政治家（要智慧）；軍人（要勇敢）——正義。（二）人性三要素：欲性（要節制）；激性（要勇氣）；理性（智慧）——正義。（三）至善：與上帝合一。

西方的倫理思想始自蘇格拉底，而蘇氏自己沒有著書，他的思想如何，我們實無從斷定。現在只從其弟子柏拉圖說起。

政治與倫理合一，乃古代希臘的特徵，故柏拉圖的人性論以國家爲比喻。國家是大的個人，個人是小的國家，大小雖殊，而原理實無二致。照他說，國家有三個要素：即是勞工、政治家、軍人。勞工（農工商均在其內）是財富的源泉，國家的經濟基礎都在他們手裏，他們只在盡忠職分，不出自己的範圍以外，即須有「節制」之德。政治家要安排民衆的幸福，不能偏利一部分，又要對付外國，故須有「智慧」之德。軍隊則以鎮壓內亂，抵抗外敵爲職分，故須有「勇敢」之德。這三種人都能

各盡其職，發揮其應守的道德，便是國家的「正義」。

人性也同國家一樣，有三種要素：和勞工相當的，叫做欲性；和政治家相當的，叫做理性；和軍人相當的，叫做激性。欲性是維持身體的要素，無此則不能生存；但欲望過度，則反有害於身體。故它的道德重在一節制。「激性是幫助理性，使它易於支配，保護欲性，使它順遂的，故它的道德在乎「勇氣」。理性是人性中最重要，站在支配的地位，要運用激性，指揮欲望，故它的道德在有一「智慧」。這三種都能各盡其宜，恰到好處，就叫做「正義」。這四個首德——節制、勇氣、智慧、正義——本是希臘傳統的東西，柏拉圖則以人性為根據，而加以說明，乃有其所以必要的理由，而不是盲目地贊成傳統的規條了。

至於甚麼是善，蘇格拉底並未明言，柏拉圖則提出「至善」為究竟的目的，掛出理想主義的招牌。平常我們做事都有目的，而目的又有高低，比方講求衛生的目的在身體的健康，健康的目的在求學，求學的目的在救國之類。如此，越加追究，越有更高的目的，那麼，最高無上的目的是甚麼？整個人生的目的在那裏？這就是至善的問題。

要說明至善，須略知柏拉圖的觀念論。照他講，菊花有菊花的觀念，梅花有梅花的觀念，而個物

——即當前目見的菊花、梅花——實由那觀念而來。故觀念是本源，個物乃其現象。現象是一時的假象，觀念纔是永久的真實。觀念也有許多，其中也有高低，最高無上的便是上帝。故上帝是最真實，永久不變的。人生的最高目的就是要達到上帝的境界。和上帝一樣，便是至善，即使不能完全和上帝一樣，而愈接近上帝則愈善。但接近上帝有兩種準備工夫。消極方面則除卻肉體的快樂，而不役於物；積極方面則追求精神的快樂。精神的快樂之中，智慧的研磨實居第一，而音樂則在其次。有了智慧，則知理應接近上帝；理解音樂，則自然而然趨近上帝方面去了（本節敘述根據 *Plato, Republic* 共學社張東蓀、吳獻書有譯本）。

問題

- (一) 柏拉圖的國家三要素說如何？何以能有正義？
- (二) 柏拉圖對個人所說的四首德為何？
- (三) 試述柏拉圖的至善論與其觀念論之關係！

第二節 亞里士多德

【提要】 (一) 人性：植物性，動物性，理性。 (二) 至善：合理的幸福。 (三) 德性：中庸之德。

亞里士多德的人性論，則根據生物學。他以為生物有三種：植物、動物、與人類。植物的作用只有消化和生產，即吸收養分及繁殖種子。動物的作用，則此二者之外還有感性（或感覺力）。人類能消化生產，又有感性，即動植物之所有者皆已具備；此外動植物所無，而為人類所獨有的，就是意志及理性。理性的作用在乎辨別。是即是，非即非，善則善，惡則惡，經理性的判斷而物無遜形。意志的作用在乎決定目的，而努力求其實現。人之初生與植物相似，幼年和動物相似，在這時候並非沒有理性，只是潛伏於其內，而沒有表現出來。至相當時期，理想纔出現，一經出現，則不像動植物，而具有理想目的了。

諸目的之中有高有低，而最高的目的即是至善。照亞氏講，一言以蔽之，可說人生究竟的目的在乎幸福。這句話大概沒有反對，但要問甚麼是幸福，則解釋甚多。或以肉體的快樂為幸福，或以財產名譽為幸福，或則竟如柏拉圖，以接近上帝為幸福，其間相去不啻霄壤。那麼，幸福是甚麼？這個問題一經解決，則至善論也就決定了。如果人類同植物一樣，則只要衣食豐滿，子孫繁盛，便是唯一的幸福吧。如果人類同動物一樣，則只要各種娛樂可以滿足其感官，就是幸福吧。但是人性不止於此，故植物性，動物性，人性這三者全部的滿足，纔是人的幸福。而人之所以為人，在乎理性，故理性的滿

是尤爲重要。故人的幸福必爲合理的。

幸福可分三層：第一是適合於人的德性的生活；第二是由理性而來，受理性支配的；第三是自己意識的活動。第一，德性有兩種：情的德性與知的德性。情的德性如節制、勇氣之類，都是由習慣養成的；其重心在乎「中庸」。比方豪暴是過度，卑怯是不及，而勇敢便是中庸。縱欲是過度，禁欲是不及，節制纔是中庸。第二，要知道中庸必須有智慧，所以要受理性的支配。但知識極發達也往往偏宕，故必有知的德性，纔能夠不失中庸。有充分的智慧，能洞察萬事萬物的中庸，即是修德的工夫。第三，所謂意識活動有二面：消極方面是克己，即自制其欲；積極方面則選擇一定的目的，努力去實行，以養成好的習慣。總之，進德修業的要件是：研磨智力，以辨別事物的中庸，而努力造成實行中庸的習慣。人生的幸福即由此可以獲得（本節參照：Aristotle, Politics, Ethics. 後一書向達有中文譯本，題爲亞里士多德倫理學）。

問題

（一）試述亞里士多德之人性論（並與荀子比較之）

（二）亞里士多德之幸福論如何？

(三)試述亞里士多德之中庸之道(最好能與子思的中庸比較)

第三節 斯多亞派與伊壁鳩魯

【提要】甲、斯多亞派。(一)安心立命爲目的。(二)禁欲爲方法。(三)理性及自覺。乙、伊壁鳩魯。(一)安心立命爲目的。(二)快樂爲方法。(三)三種欲望：自然而必需的；人爲的；有害的。

希臘末期，倫理學特別引起人們的注意，其代表者有斯多亞和伊壁鳩魯二派。這二派同是持個人主義，同是求安心立命的大道，故最高的目的可謂相同，但所以達此的手段則正相反對。今分述之。

一 斯多亞派

他們最重理性，以爲天地萬物都是理性的表現，而人所以和他物不同，正因爲有自覺。人和他物都是理性的表現，但他物則不自知，人類則能自知其如此。人具有感情、理性及其他。但人之所以爲人，正因其有理性，纔有此自覺。故理性是人的本性，感情是偶然的附屬物。因有感情，纔會貪一時的快樂，背叛理性，而成罪惡。故須以理性壓倒感情，纔能夠獲得幸福，成就安心。若能斷絕感情，禁絕欲望，則爲有德之人了。因爲理性是充塞乎宇宙之內的，故只要自己嚴格率循理性，便是一個好人，住在那個社會國家並無關係。他們不想做好國民，只想在世界中做一個好人而已。個人主義已明

白表現出來，同時也主張世界主義。

二 伊壁鳩魯

他以求得快樂爲安心立命的大道。但所謂快樂要總括畢生，算起賬來，看苦樂之多少；如樂多於苦，則可謂之爲幸福。快樂之中有種種不同，肉體的快樂是下等的，一時的，精神的快樂纔是上等的，較長久的，故我們應求精神的快樂。求快樂又須顧慮痛苦，能避免痛苦，便是消極的快樂。我們的欲望可分爲三種。第一種如食欲，無此則不能維持身體。這是自然的而且必要的，故應該滿足它，理應竭力去追求它。第二種如衣服，雖極粗惡，仍可維持生命，但漂亮一些更覺得愉快。我們若有餘力時，不妨追求一下，但不必斤斤以此爲念。第三種如豪飲，反人性而害身體。這一種應該絕對忌避。這麼一來，伊壁鳩魯所要追求的快樂，也是很有限的了。因爲他的目的在安心，求安心則須寡欲，特不贊成絕欲而已。

問題

- (一) 斯多亞派的人與禽獸之分，根據何在？
- (二) 斯多亞派之個人主義與世界主義，能調和否？
- (三) 試述伊壁鳩魯之快樂論！

(四)斯派與伊派之異同何在

第四節 霍布士

【提要】(一)人是自私自利的，因敵視而求和平。(二)有理性爲之立契約。(三)要守約則有賴於國家。

西洋近世的倫理思想爲英國的實利主義與大陸的理想主義之爭，前者又有利己利他兩派，今略舉數家以爲代表。

近世的倫理學以霍布士爲首倡，其根本理論在乎各人的自私自利。他以為各人的能力（如腕力、智力等）是相差無幾的，欲望也大抵相同。然因物質有限，而欲望無窮，大家都欲望相同的物質，勢必出於爭奪。甲欲倒乙，乙欲殺丙，以謀奪取物質，而人人乃互相敵視。這就是人類之自然狀態。在此狀態中，其生命財產都不安全，故不能安心，而希望和平。人類的理性於是抬頭，爲之安排打算，造出一個和平的局面來。其中的骨幹在乎契約，互立契約以維繫和平。能守約而不渝，便是正義。故有契約纔有道德。但是自私自利的人，何以能夠守約？這在自然狀態中，是不可能的。故須有主權者勢以臨之，刑以禁之，纔能使人人守約，而保持和平。因爲保持和平，在社會上最爲重要，故主權者的命令有絕對的尊嚴。善惡的標準即以此主權者的意志而定，順之者爲善爲正，反之者爲惡爲邪，如

此而已。

本節參照：Hobbes, *De Cive*, Leviathan.

問題

- (一)試述霍布士的利己主義！
- (二)霍布士以道德的標準在乎主權者的意志，其是非如何？
- (三)霍布士的利己主義與荀子的性惡說，霍布士的主權至上論，與荀子統一思想說，能比較研究以明之歟？

第五節 康德

【提要】甲、善的意志：重動機而輕結果；普遍立法的原理；無上命法。乙、人格的尊嚴：自己目的，不能爲他物的手段。

歐洲大陸唯理論的哲學系統，在倫理思想上，推演出理想主義的波瀾，現在只舉康德做個代表。康德以爲我們的行動有二種動力：幸福與道義。幸福的打算由感性而來，道德的當爲則植根於理性。他堅持動機而排斥結果，故「善的意志」以外無所謂善，結果雖良，不過是「適法性」而已，決不能說是道德性。^(註)故評判道德的標準在乎動機是否純粹。苟以幸福爲動機，則其中已挾有

情感的因素，只是適法，不是道德。道德的尊嚴在乎義務之念。我們所以要做某事，因為義務上應該要做，已不因我高興不高興，更不因它有利於我。至於道德的原理則在可爲「普遍的立法。」詳言之，我們持一種主義，以爲行動的準繩，這主義要一切人們信奉之而實行，不生弊端而後可。比方，盜竊他人的物件何以爲惡？因爲人人都照樣去盜竊，則社會秩序大亂，不能生活了。這原理是由理性而來的，無條件的。平常道德上的命令都是有條件的。如謂欲免老年的痛苦，必須少壯時有儲蓄。如果有人不管上句的條件，則下句儘可以不理。普遍立法之道德的原理則不然，既已爲人，則不能不如此，故是無條件的。康德叫做「無上命法。」

（註）適法性即是偶然與道德規條相合，道德性則自己認定一個當爲的目的，而努力去求其實現。中國人有無心爲善纔是真善之說。康德則反是，以謂無心爲善只是適法，必立意爲善始爲真善也。

其次，康德重視道德律之尊嚴，以爲思之愈久愈長，則敬畏之念不期然而生。故他極尊敬人格。人各有其人格，不像物件；我們須以人格待遇人人。不可當他做物件而使用他。物件雖有貴賤，但不論若何高貴的物件都是手段。人格則不然，是自己目的，不能爲他物的手段。這種講法似乎重個人而輕社會，然在康德哲學系統上，人格論實居其絕頂，有此而後人的自由可以說明，道德的基礎纔

能鞏固。馬克思在其共產黨宣言上說道：「勞工是人格，」其義實由康德的人格論而來。蓋慘酷的資本家之待遇工人，實以工人爲物件也。由此可知康德學說的影響實遠而且大了。（本節參照：Kant's Theory of Ethics, translated by Abbott）

問題

（一）試述康德之無上命法！

（二）康德的人格論有何特點？

第六節 邊沁及其一派

【提要】邊沁：最大多數之最大幸福，是評判行動的標準；快樂只講分量。穆勒：正義也由苦樂而來；但苦樂有

性質的區別。斯賓塞：進化與快樂聯成一氣；苦樂只求其條件。

近代的自然科學——尤其物理學——廢除性質的區別而歸於分量，數量的研究日形進步，數量所支配的範圍也日趨擴大。邊沁承英國傳統的學風，將數量的支配擴張到倫理方面，便成其「最大多數之最大幸福」的功利主義。他的根本理論仍是快樂論。但古代的快乐論主張人們應求快樂，而邊沁則謂求樂避苦是人性的事實。古代主張個人的快樂，而他則求社會的福利。霍布士

主張利己，而他則主張利他。所謂最大多數的最大幸福，其意思實着重前半；蓋一個只算作一個，不能多過一個也。他講快樂，只論分量，不爲性質的分別，故擇取快樂的標準只有確否，強弱，久暫，遠近，純不純（卽是否帶有痛苦），傳播力（卽因此快樂而併獲得其他快樂），範圍（卽得快樂者之多少）。總而言之，我們評判一個行動，只要看它是否能爲最大多數人造福，是否有利於社會，是則爲善，否則爲惡。據此標準以評判行爲，還有四個條件。第一是行爲自身。第二，行爲時的環境如何，是否不得已而出此。第三，其人的志向，卽他想到了這行動會有怎樣的結果。第四，其人的意識，卽這行動是他立意要做的呢？還是不知不覺而爲之呢？把這四點顧慮到，則行動者的心情是否爲最多數人的幸福打算便可知道，而其善惡便可判定。由此可見邊沁並非只憑結果而輕動機。（以上參照 *Bentham, Introduction to the Principles of Morals and Legislation.*）

約翰穆勒少年時是一個邊沁主義的信徒，雖中經許多波折，晚年仍恪守功利主義的原理。有人說，道德律使人敬畏，正義使人嚴肅，而爲他人謀幸福，卽得福的人數甚多，也不生敬畏，嚴肅之感。穆勒以爲所謂正義是大事件的苦樂，如生命的安危，社會的秩序，國家的存亡之類。小事的苦樂不能使人敬畏，大事則能之。故正義仍是從苦樂而來。這層邊沁沒有說明，穆勒加以補充。但是穆勒認

定快樂有種類的不同，則與邊沁有別。據他說，人的快樂有高尙的，有劣等的，與其爲豬而快樂，不若爲蘇格拉底而痛苦。故快樂不單講分量，還要區別其性質。（以上參照 J. S. Mill, Utilitarianism.）

至斯賓塞把進化與快樂聯成一氣，更有勝義。他以爲現在人類雖還有痛苦，而至進化的最高境界，則必完全快樂。現在的人雖還要作惡，但這些作惡的人都逐漸要被天然淘汰，到最後人的行爲必無不善。至於幸福一層，斯賓塞也另有解釋。善惡的差別，究其極，雖由於幸福，但決不是直接以幸福的增減而定。我們所可求的，只是幸福的條件，條件一經具備，則幸福自然可得。故我們只看行爲是否適合於求幸福的條件，合則爲善，不合則爲惡。只求自己的利益者，比較爲他人謀利益者，其視察及活動的範圍都更狹窄。故人的能力，只爲自己工作時，決不能發達；要個人的活動能幫助他人的福祉之際，更高的進化纔能出現。我們以利己爲不德，而以利他爲道德者，蓋與人羣全體進化的大目的大有關係也。（以上參照 Spencer, Data of Ethics.）

輓近數十年間，西方倫理思想變動頗劇，個人主義與集團主義的爭論，特爲激烈。前者主張人格成長爲最高價值，而社會國家不外是其條件；後者則主張國民的文化最有價值，個人的努力均

須貢獻於此。以此原則之不同，而一切行動都有顯著的區別。比方，教育應以發展兒童爲本位？抑應以貢獻社會爲前提？結婚在謀個人的幸福？抑在增進民族的力量？舉此二例，可概其餘。但在中國，則這個問題比較簡單而易決。當此民族危亡千鈞一髮之際，若不能挽救，則人格成長盡成紙上空談。惟有人人拿出力量來貢獻於民族，纔能造就自己的人格。故兩個主義是一而二，二而一的。這方面的論爭於我們毫無啓迪，故略而不談。

問題

- (一) 邊沁的功利主義，其內容如何？長短何在？
- (二) 邊沁與邊沁的異同何在？
- (三) 斯賓塞如何將快樂善惡與進化聯結起來？

本章參考書

Rogers, A Short History of Ethics.

三浦藤作：西洋倫理學史（謝晉青譯）

第四章 中山先生的倫理思想

【提要】 甲、知難行易：（一）三時期：不知而行，行而後知，知而後行。（二）三種人：先知先覺，後知後覺，不知不覺。

（三）能知必能行，如科學的應用。（四）不知亦能行，如長城之建築。乙、服務的人生觀：才力大者須服千百

人之務，其次服十百人之務，最小者亦須服一己之務。

（一）知難行易

中山先生治中西於一爐，自成系統，誠可爲今日青年行動的指針。其革命的最高理論實在乎行易知難。中山先生舉出十事——飲食、用錢、作文、建屋、造船、築城、開河、電學、化學、進化——爲證，於知難行易的比較，已有剴切詳盡的說明了。他更總括說道：「夫以今人之眼光，以考世界人類之進化，當分爲三時期：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、自科學發明而後，爲知而後行之時期。其近代之進化也，不知固行之，而知之更樂行之。此其進行不息，所以得今日突飛之進步也。」（孫文學說第五章）又說道：「夫人羣之進化，以時考之，則爲

三時期……而以人考之，則有三系焉：其一、先知先覺者，爲剏造發明；其二、後知後覺者，爲仿倣推行；其三、不知不覺者，爲竭力樂成。有此三系人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦皇之長城能築也。」（同上）這三個時期中，只有最後一個纔是知而後行，可見人羣進化必先行而後知。卽在最後一個時期，也還是不知而行的人多，知而後行的人少。故芸芸衆生，大多數都是不知而行的人物，我輩日常行事也多數如此。只要努力幹去，便會成功。

而且「當今科學昌明之世，凡造作事物者，必先求知而後乃敢從事於行；所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效也。是故凡能從知識而構成意像，從意像而生出條理，本條理而籌備計劃，按計劃而用工夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以落成者也。」（同上第六章）精妙則如無線電飛行機，浩大則如蘇彝士巴拿馬兩運河，只要能知，則按計劃而用工夫，行起來都是易如反掌的。故能知者必能行。現代技術方面進步甚速，常人都很相信專家去做。惟有政治，則常人往往自信其觀察比專家更正確，其方法比專家更巧妙；退一步講，他總要懷疑專家的理論。中山先生發奮做知難行易的學說正由於此。他經過數十年的研究，著出革命方略，三民主義建國方略及其他政綱政策，當然合乎國際的情形，及中國的特殊環境。但是多數人以

爲他的理論太過理想了。是不能實行的。這實在過於自信，而輕視有研究的專家。政治也同造船建屋一樣，要憑着專家的計劃去實行；且理論如果不錯，則能知必能行了。誰知大家不指摘他的理論不到家，而懷疑它不能實行。這真是荒謬不過的成見，非努力打破不可。

能知必能行雖沒有疑問，但事事要求充分的知識而後敢去實行，則所實行的也怕很少。科學昌明而後，有科學根柢的計劃自然不會錯誤。「然科學雖明，惟人類之事亦不能悉先知之而後行之也，其不知而行之事，仍較知而後行者爲尤多。且人類之進步，皆發軔於不知而行者也。此自然之理則，而不以科學之發明爲之變易者也。故人類之進化，以不知而行者爲必要之門徑也。」（同上第七章）元來，人類的行動是迫於需要不得不行的。有些事情比較來得緩些，還容許我們去研究；至若事機緊迫，間不容髮之際，考慮的時間還怕沒有，那裏有工夫去求充分的知識？但已有需要則不能不行，只好冒險罷了。如秦始皇的萬里長城，歐洲大戰時的戰壕，都是迫於需要而成，並非預先有縝密計劃的。現在我們中國民族需要自救，而欲救民族必須建立一個近代的國家，已是明白不過的真理，那麼，我們雖不妨講究計劃，最要緊的還是去實行救國建國的工作。只要人人能實行，刻去實行，則這種事業雖很艱難，而且不能有充分的知識，到底是可以成功的。若畏難苟安，不去實

行，惟有坐而待亡而已。

(二) 服務的人生觀

中山先生對中國的固有道德，主張保存忠、孝、仁、愛、信義、和平諸觀念，且各給與新的意義；對於實踐道德，已有具體的指示。而其行動的原則，則在乎服務的人生觀。上邊說過，人類天賦的才能有三種分別：先知先覺，後知後覺，不知不覺。若行動的目的在利己，則有聰明才力的人，必用他的聰明才力去奪取他人的利益，於是政治上則生出帝王公侯伯子男等階級，經濟上則發生貧富懸殊的現象。這種弊病實在很大，故不能不使之調和。「要調和三種的人，使之平等，則人人應該以服務爲目的，不當以奪取爲目的。聰明才力愈大的人，當盡其能力而服千萬人之務，造千萬人之福。聰明才力略小的人，當盡其能力以服十百人之務，造十百人之福。所謂巧者拙之奴，就是這個道理。至於全無聰明才力的人，也應該盡一己之能力，以服一人之務，造一人之福。照這樣做去，雖天生人的聰明才力有三種不平等，而人類由於服務的道德心發達，必可使之成爲平等了。」（民權主義第三講）平等是法蘭西革命的口號，是人類的理想；中山先生提倡服務的人生觀，即所以達此理想的途徑。其革命的動機在乎博愛，故其革命的目的必使萬人平等在社會上能够實現。其爲理想主義實與

往哲同歸，而服務的人生觀，乃超出固有道德以外，最適於現代的需要。吾國人民公德的發達，將循此而日進無疆嗎？中國青年若人人能够遵此教訓，則中國社會必可改觀了。

問題

- (一) 知難行易，試自舉事實以證明之！
- (二) 能知必能行，其理論之根據何在？
- (三) 不知亦能行，試從理論與事實以證明之！
- (四) 服務的人生觀，其要旨如何？何以最合現代的需要！

第五章 中國青年之責任與義務

第一節 對於家庭的責任與義務

【提要】 我們在道德上或法律上所應做的事情就是責任與義務——格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，是青年實行責任和義務的步驟——家庭的責任與義務以愛爲基礎。

我們在道德上或法律上所應做的事情就是責任與義務。責任和義務的種類很多，在實行的時候，就不得不分緩急先後。孔子在大學這本書所說格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，就是青年實行責任和義務的步驟。責任和義務不以對他人爲限。個人對自己也有相當的責任與義務。修身是個人對自己應有的責任與義務。修身的起點是格物，這就是辨別事物的真與偽或是與非的能力。辨別了事物的真與偽或是與非，就可以致知。致知就是求真確的知識，但祇有知識而無誠意去做，也是無用的；因此，我們做事必須有誠懇的態度。誠意以後，更須正心，這就是要存心端正，然後可以談得到修身。一個人能够修身，纔可以負擔道德的責任與義務。

除了修身以外，最直接的關係就是對家庭的責任與義務，即所謂齊家。家庭是重要的社會組織，所以，道德應從家庭做起。我國舊道德所謂父慈、子孝、兄友、弟恭、夫義、婦聽，就是個人對家庭的責任與義務。照現在的觀念講，家庭道德可包括在一個「愛」字裏，這就是說，家庭裏各份子當互相親愛，以犧牲、服務及合作的精神，來實現美滿的家庭生活。

問題

- (一)甚麼是責任與義務？
- (二)實行責任與義務有甚麼步驟？
- (三)個人對自己有甚麼責任與義務？
- (四)家庭道德以甚麼為基礎？

第二節 對社會的責任與義務

【提要】 我們的需要靠社會的供給很多——我們對社會應盡的責任與義務也很多——新生活運動規定禮義廉恥為社會道德標準。

我們在社會活着，許多的需要全靠社會供給，如起居飲食的用品便是。至於文化與教育方面，

我們受社會的益處亦很多。因此，我們對於社會也有應盡的責任與義務。

所謂對社會的責任與義務，就是我們對社會應該做的事。譬如對待朋友應該以信義爲本，不圖利己而害人；對待鄰里，應該和睦與互助；對於他人的身體、財產、自由、名譽，應該尊重；對於公益事業應該効勞；對於公共衛生應該注意。

新生活運動對於我們所負社會的責任與義務，更定了四個道德標準，就是禮、義、廉、恥四個原則。

「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。」（以上禮、義、廉、恥的解釋，見新生活須知。）

問題

（一）爲甚麼我們對社會應盡相當的責任與義務？

(二)我們對社會有甚麼責任與義務？

(三)甚麼是禮？

(四)甚麼是義？

(五)甚麼是廉？

(六)甚麼是恥？

第三節 對於國家的責任與義務

【提要】

國家是人民的大團體——中國衰弱是因為人民缺乏國家觀念——我們要將家族擴展為國族——除納稅、服兵役與工役及遵守法律外，中國青年應發揚民族精神及提倡國家觀念。

國家是人民的一個大團體。如果國家衰弱，人民會受外人的欺侮；所以，我們對於國家也有應盡的責任與義務。納稅、服兵役與工役，及遵守法律固然是人民應盡的義務，但是中國青年還有更重大的使命，那就是發揚民族精神及提倡國家觀念。

孫中山先生以為中國國家之所以衰弱，中國民族之所以墮落，就是因為中國人缺乏國家觀念。要使中國強盛，就要恢復中國民族的精神和地位。第一，我們要知道我國現在處在極危險的地

位。第二，我們要善用我國固有的團體，像家族和宗族，大家聯合起來，成爲一個大國族，共同去奮鬥，以發揚與光大我中華民族及保持我國的獨立與自由。同時我們對於我國文化的優點須保存及發揚，而對於我們的缺點須設法改正，並且要迎頭趕上歐美，以建立一個現代化的國家。

問題

(一)甚麼是人民對國家應盡的義務？

(二)中國青年對國家有甚麼重大的使命？

第四節 對於人類的責任與義務

【提要】 我們對於人類的責任與義務，就是要謀人類全體的安全及增進人類的幸福——我們應該扶助弱小民族及謀民族間的自由與平等——實行世界主義須先實現民族主義。

人類相處，無論人種有色別，國家有強弱，既同屬人類，就不能不盡人類的責任與義務。我們應該謀人類的安全及增進人類的幸福。我們應該將責任與義務的範圍，推廣到人類。我國所謂大同，平天下，西洋所謂世界主義，就是這個道理。

孫中山先生告訴我們：「中國如果強盛起來，我們不但要恢復民族的地位，還要對於世界負一大責任。甚麼責任呢？現在列強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

學列強的帝國主義，走相同的路，便是陷他們的覆轍。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。」

大同世界怎樣可以造成的呢？第一，我們要盡了對國家的責任與義務，使國家與民族一律平等。國家與民族一律平等，大同世界始能實現。所以，弱小民族實行民族主義，起而自決。不僅是對自己民族應負的責任，而且是對全世界應盡的義務。弱小民族實行民族主義，從世界的觀點說，就是實行世界主義的第一步。如果自己民族還在別民族宰割之下，還大倡世界主義，那就大錯特錯了。所以，孫中山先生說：「我們要知道世界主義是從甚麼地方發生出來的呢？是從民族主義發生出來的。我們要發達世界主義，先要民族主義鞏固纔行。如果民族主義不能鞏固，世界主義就不能發達。由此可知世界主義實藏在民族主義之內。」

問題

- (一) 我們對人類應該做甚麼？
- (二) 我們對弱小民族應該怎樣？
- (三) 實現世界主義有甚麼先決條件？

第六章 中國公民與民族復興

第一節 對一己之道

【提要】（一）道德的標準是理想主義，行動只看是否合乎標準。

我們研究行動應守的標準，知道只有兩個：理想主義與功利主義。由功利主義言之，一切行動須有益於他人，有利於社會；故必先熟計其利害，衡量其結果，纔可以去。由理想主義言之，正其義不謀其利，明其道不計其功，只要問事情該做不該做，不管其功利如何。在平常這兩個主義相差無幾，該做的事，直接間接，總是有利於他人，有益於社會的。但遇特別緊要的關頭或計算不清的時候，則功利主義往往無力，而且要發生大弊。比方，研究一件新事物，它的利害功過實無從決定，故功利主義不能為標準。至於非常的大事件——如民族危亡——並不該去計算利害，明末失節逃生的大臣，便是那些熟計利害的分子。故我們的結論是：平常的行動講講功利主義，儘可無傷於道德；但非常重大時期，則非用理想主義不可。文天祥的行動，我們儘可說大有影響於世道人心，厥功不小；但當

他挺身出而抗敵的時候，不但成敗利鈍非所逆睹，即世道人心也已置之度外。讀「是氣所磅礴，凜冽萬古存，當其貫日月，生死安足論？」（正氣歌）之句，可知其心中只有該做不該做的念頭了。知其不可而爲之者，只有理想主義的人們，若依功利主義的立場，則已知其不可，又何必去做呢？

評判行動的標準已經確定了，我們即站在此立場，時時以此自責，看看自己的行動是否合乎標準。不合標準的要立即改掉，合標準的要努力去實行，這就是道德修養的工夫。待工夫純熟，便可以一念一動都無不合標準，修身的工夫便已到家了。

問題

（一）試比較功利主義與理想主義之長短！

第二節 對家族及其他團體之道

【提要】（一）舊家族制度日趨崩潰，新青年的責任在維護小家庭，與扶養近親。（二）倫理與法律應相符，徹底恢復孝道，事實上是不可能的。（三）愛護團體實公民必備之道德。

我國的傳統舊習，以家族爲本位，個人最大的責任就是保持「身家」。這家族是社會的中堅團體。各種秘密團體的組織，固無不仿照家族，即方外的釋道二氏也還是師即是父，不能外家族制

度而獨存。但自海通以後，大都市逐漸發達，青年一到都市，自無大家族制度的需要，不知家族的好處，只覺家族的束縛，而數千年傳統的制度，乃根本發生動搖。民國而還，立法上採用個人自由主義，昔日的家長，族長便失了他政治上的地位，不能支配其家族的成員，而維繫家族制度的權力組織已廢而不用。有此二種原因，家族已失其支柱。近日女子繼承權已成爲法律，如果澈底實行，則父系家族制度下之經濟的互助，亦必至於破壞。那麼，農村的大家族制度將逐漸變更，甚或歸於消滅，也是必然的趨勢。這麼一來，現在的青年對於家族的責任，當然不能和從前一樣了。

自然，居現在的社會，一夫一婦的小家庭，仍不失爲社會的細胞。故青年一經結婚，必須負完全的責任，使自己的家庭有完善的生活。這種義務，無法推諉，勢須做到。但對於近親的扶養，則不免有問題。法律上應不規定近親扶養的義務，似乎還有議論；但就倫理的立場而論，則沒有多大討論的餘地。受恩必報，是平凡不過的真理。一人在幼少年時代，必受近親的養育，則長成以後，必負扶養近親的義務。且依服務的人生觀（見前章），則須看自己能力的大小，以服他人之務，爲他人造福。這服務的起點自然是近親。所以藉口個人自由，而不肯扶養近親的，在道德上，我們斷定它是罪惡。輓近復古聲浪之中，提倡孝道最爲熱烈，大有「以孝治天下而天下治」之概。從前對於個人，

只認他是家族的一員，不當他是一個獨立的人格，故兒子要絕對服從父親的命令。有功的則光寵三族，有罪的竟可滅其九族。現在的立法，則成年人的行為由他個人負責，與家族無關了。倘若倫理上又去教他絕對服從父命，則奉父命而行的行為，法律上不能叫他負責，只好去問他的父親罷了。又依昔日的講法，父仇不共戴天，父親被人害死，則必手刃父仇，纔可以盡人子的責任。現在的法律，則直接行動一概不准，手刃父仇的是犯法的罪人。假使現在有一個手刃父仇的人，我們還是根據舊觀念，稱他爲孝子呢？還是援引新法律，當他是殺人的罪人呢？一般復古的先生們，不知曾否考慮及此。但是我們確信：澈底提倡孝道，必須改變法律；不承認大家族制度的一切，則不能以孝治天下而天下治。若法律與倫理背馳，則倫理上的教訓都成空中樓閣，怎能够發生實際的力量？

昔在閉關時代，介在國家與個人間的團體，只有家族，其他都是附屬品。現在的團體卻很多，如大學、工廠、農場等等都是極有力的團體。有時竟可駕家族而上之。這些團體各有其拘束團員的力量，即有道德的要求，故愛護團體，實爲今日公民必備的道德。言其理由約有三端：第一、依服務的人生觀，自己對於密切的團體，理應傾其全力，以謀有所貢獻。第二、由報償的見地說來，團體本有利於團員，故團員必須報答其恩惠。第三、由理想主義言之，團體是發展人格的條件，條件不備，則結果不

生。故必須發展團體，纔可使自己人格的成長。今日中國最要的急務，在乎樹立一切完善的社會制度。這種任務非人人都出其全力不能完成，而青年的責任尤大。願吾國青年，切切實實負起責任，把各種社會制度建立起來！中華民族的前途，將於此卜之！

問題

- (一) 家族制度何故日趨崩壞？
- (二) 青年對家族的責任如何？
- (三) 家族制度應否改良？若要改良，應該從何處着手？
- (四) 青年對於團體應如何愛護？

第三節 對國家民族之道

【提要】 目的：復興民族在建立獨立自主的民族國家。所以達此的方法：(1) 充實經濟，振興產業；(2) 發揚尚武精神；(3) 消滅內爭，促進團結。

十九世紀的政治狂潮，無出民族自決之右者。中葉以後，意大利復興，德意志統一均告成功，而弱小民族的自主運動乃瀰漫於全世界。歐戰而還，民族的國家已有多數樹立起來了，獨我中華民

族至今猶是奄奄不振，多麼可憐啊！民國成立以後，政治運動，社會運動也翻過好幾次新花樣，各種主義也先後繼起。但可總括一句道：中國當前的大目標在乎建設一個現代式的民族國家。這一層除某時期的共產黨外，不論各黨各派都是一致主張的。可是要達到此目的，是一件極難的事業。而不達此目的，則一切人格修養都成空談，故中國青年今日的責任，實以此為最重大。

百年來外力的侵略與日俱深，最近山河變色，警報頻來，民族運命危於累卵。我們沒有束手待斃的道理，當然要努力保存民族的生命。但是如何纔能達此目的之方法問題，則有種種不同的主張，今站在倫理的立場，闡明應有的態度吧。

就對外而論，武力與經濟實為國力的雙輪，要保存民族，非積極充實此二者不可。綜覽形勢，產業實為其骨幹。振興實業的觀念雖已鼓吹數十年，而實際上仍不能樹立產業的基礎。於是整個的中國，生產的數量遠不及消費之多，而國際貿易年年入超，金錢外溢，全國皆成大貧小貧之狀況。故欲充實經濟力，非振興產業不可。武力方面也到處和產業相關。化學工業無不可為軍需工業之用，鋼鐵工業則為造兵的基礎；若工業無從振興，則武力終不免脆弱。

振興產業已是充實國力的骨幹，我們的行動便當以此為標準，纔算盡了復興民族的義務。研

究各種產業的知識技術，最爲重要，若性之所近，聰明才力又足以勝任的，理應學會各種知識技術。但是居分工精細之今日，不但工廠以外，還需要許多人才，即在工廠以內，技師也不過少數。我們自不必個個能做技師；但對於產業須採取盡力贊助的態度。如提倡國貨，自己澈底使用國貨，並極力勸人使用國貨，便是間接贊助產業。若有人組織公司去經營產業，我們盡力幫忙，就是直接的贊助了。如此從種種方面去贊助產業，即是一種復興民族的工作。

武力方面正復如此。身體強壯，膽力過人者，理應去執戈衛國，但也不必個個都去做軍人，只要取贊助的態度就可以了。從前中國人最怕戰爭，有許多非戰的文學及議論，這種陳腐不通的東西，理應掃得一乾二淨。即二十世紀外來的和平主義也是迂闊之談，非澈底廓清不可。總之，無論觀念上及實質上，對於充實武力的行動，都要積極贊助，不可消極破壞，纔算能盡復興民族的責任。（民族文化問題太大，須有專篇，故從略。）

就對內而論，團結一致則力量強大；一盤散沙則力量減少；互相抗爭則無力，甚或助敵而自攻。這些都是極平凡的道理，我們依此道理而行動，纔不愧爲一個公民。中國國家的組織鬆懈，遠不及近世的列強；我們已所深知，自應努力去求堅固的組織。故凡使國人分散的原因，都要盡自己的能

力去消除它；反之，凡使我們團結的，都要使它發榮滋長。最壞的事還是內部的鬭爭。中國的國力本是微乎其微，而此小小的力量，又以內爭而相互抵消，故在民族間的鬭爭簡直是絲毫無力。加之，漢奸遍地，供人利用，以爲虎作倀，則豈止無力而已？故用組織的力量去肅清漢奸，當今之急務莫過於此。

問題

- (一) 我們對振興產業，應取何種態度？
- (二) 充實武力，我們應取何種態度？
- (三) 要復興民族，對內須用如何方法？

第四節 對全人類之道

【提要】 (一) 世界主義，和平主義，中國人都無資格以主張之。(二) 先用實力爭取國際的平等地位，然後發揚王道精神。(三) 中國廢爛則世界亦必紛如，故要救世界，須先從中國救起。

中山先生說過，中國向來都是主張世界主義的，不錯，春秋戰國的思想都重天下而輕國家，民胞物與的懷抱，是宋明諸賢的代表思想。劃封疆，分彼此的思想，向來沒有占過勝利，這不是世界主

義是甚麼？因此之故，民族鬭爭的經驗絲毫沒有，碰到西北的驍悍民族，還是以懷柔遠人，或守在四夷去對付，而好勤遠略的英主，往往爲士大夫所詬病。可是碰到歐洲民族，情勢乃大不相同。他們有堅固的組織，有新興科學的知識技術，有千餘年來民族鬭爭的經驗，航海東來，所向無前，而我們重天下而輕國家的民族，遂着着失敗，幾乎不能立足了。中山先生說，世界主義是中獎的彩票，民族主義是貯藏彩票的竹槓，因中獎而拋棄竹槓，是中國從前的大錯誤，真是一語破的！我們的目標雖在世界大同，而當前的要務實爲復興民族，只想世界大同的實現，忘卻自己的民族，亦不過海市蜃樓而已。講和平主義，要武力最強的國家纔够資格，講世界主義，也要文化最高的國民纔能生效。弱國而談和平，他人明知其無力戰爭，只有付之一笑；文化低的國民去談世界主義，他人只有鄙視罷了。故國際的平等地位須賴實力纔能爭得。而在尙未爭得的時候，所有世界主義和平主義都是架空之談，只能懸爲未來的目標，不能爲當前行動的標準。

那麼，我們中國現代的青年，對於全人類應該盡些甚麼義務呢？我們的先民曾有優美的文化，對人類有極大的貢獻，我們理應爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。我們現在的文化雖遠不如人，但中國人生來的智慧，較之歐人，有過之而無不及，已有科學家的證明，只要日積月累，努力不懈，將來的

文化儘有超過西方的可能。那時候，我們傳統的和平主義，王道精神，正是萬世太平的基礎，應加以發揚光大，使全世界咸被其澤。故國際平等的地位未得，民族解放的目標未達，我們應集全副精力以達此目的；若目的已經到達，則應除卻民族自私的念頭，以促王道之實現於全世界。

地球是我們的住家，人類是我們的同胞，這些格言理論上是絕對不會錯誤的。但事實上，個人與個人間還有許多誤會與隔閡，民族與民族間更多敵視與仇恨，欲求全世界的大同，前途多麼遼遠啊！專談理想而忽視目前的利害，固是世間的傻瓜；只知利害而毫無遠大的理想，也不免為商場的市儈。我們已有知識，不能做傻瓜；要講道德，不該做市儈。在這兩極端的中間，自有高一層的立場，足為我們的標準者。認清現刻的時代及自己的地位，纔能行之而無謬。

中國的人口佔全世界四分之一，若這四分之一的人們，都日在水深火熱中過着奴隸的生活，這個世界決不能說是好的。故凡以世界救主自命的人們，都應該把中國弄好。何況自己也是一個中國人，不能使其民族生活向上，根本就失了服務社會的精神。像這種人當然不配談甚麼主義。奉告中國青年：要救世界須從中國救起！中國民族如果淪亡，全世界必較現在更加紛亂，甚至無從收拾。世界前途的光明，正待中華民族去翹造出來。我們不可妄自尊大，要知道前路的多艱，而持以毅

力；尤不可自甘暴棄，要知道努力無白費，而積以恆功。中國及世界的將來是好是壞，完全在現代青年的雙肩，願以自強不息的精神，促成全人類的進步！

問題

- (一) 民族主義與世界主義能調和否？
- (二) 我們對世界主義應持何種態度？

中西譯名對照表

A Agent 行爲 (行動者) Altruism 利他主義 Aristotle 亞里士多德 Autonomy 自律	G Greece 希臘 Good or bad 善惡 Good will 善的意志 (善意)
B Bentham 邊沁	H Hedonism 快樂論 Heteronomy 他律 Highest good 至善 Hobbes 霍布士
C Categorical imperative 無上命法 Character 品性 Class 經濟階級 Common good 普善 Conduct 行爲 (行動) Contract 契約 Cosmopolitanism 世界主義	I Ideal 理想 Idealism 理想主義 Individualism 個人主義 Intention 志向 Intrinsically good 內實的善 Intuitionism 直覺說
D Duty 義務	J Jesus Christ 耶穌基督 John Stuart Mill 約翰穆勒 Judea 猶太 Judgment 判斷 (評價) Justice 正義
E Effect 結果 Ego 自我 Egoism 利己主義 Empiricism 經驗論 End 目的 Epicureanism 伊壁鳩魯派 (主義) Epicurus 伊壁鳩魯 Ethics 倫理學 Evolution 進化	K Kant 康德
F Four cardinal good 四首德	L Latin 拉丁 Law 規律 Legality 適法性

中西譯名對照表

M Mean 中庸 Metaphysics 形上學 Morality 道德性 Motive 動機	Self-realization 自我實現 Social institution 社會制度 Socrates 蘇格拉底 Spencer 斯賓塞 Stand 身分階級 Stoics (stoicism) 斯多亞派
N Natural selection 天然淘汰 (天擇)	T Temperance 節制
P Personal good 個人的善 Personality 人格 Plato 柏拉圖	The greatest happiness of the greatest number 最大多數之最大 幸福 Theory of Ideas 觀念論
R Rationalism 唯理論 Reason 理性 Resignation 安心 Right or wrong 是非	U Universal legislation 普遍的立法 Utilitarianism 功利主義
S Sanction 制裁 Self 自我	V Voluntary conduct 有意的行動 W Wisdom 智慧

中華民國二十五年八月初版

二六九六上

(37081.21D)

高級中學用

復興公民課本四冊

第四冊實價國幣貳角伍分

外埠酌加運費

編著者 羅鴻詔

主編兼發行人 王雲五

印刷所 上海河南路 商務印書館

發行所 上海及各埠 商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

(本書校對者潘同曾)

封底