

忠的哲學

楊賓譯

青年協會書局出版

種一十四第書叢年青

忠 的 哲 學

譯者序

自有哲學的傳統之後，唯物與唯心兩面的主張也跟着產生，彼此各持己見，絕對的互相排斥。唯心論者將觀念世界認為永恆的，超人的存在，先於物質。唯物論者以為物是離觀念而先存在的，有了物質，然後才產生觀念。觀念論者（即唯心論者）既視觀念世界為永恆，他們看事物的着眼點必在其靜止而不在其變動。至於唯物論者（除了機械論以外）對於宇宙的看法，却要注意它的發展、運動、變化與離合。故觀念論必須將事物的外形和內質分開，使之對立，然後單就內質本身的靜止狀態加以抽象的分析和估價。譬如我們要研究一塊糖，觀念論者決不會注意糖所產生的時代，它的製造過程，出產地點和出產人；這些都是與糖本身不相干的東西。不但這些不要管，就是糖中的一些質料也都得抽出去，這麼一來，他們所研究的對象也許就是常識俗語中所謂的糖精或者甜素了。究竟這精呀素呀是什麼，我們不清楚，可是天下古今所有的糖都必有這點東西才能成為糖，這點東西乃是糖裏面之永恆不變的存在。你若是失掉了這點東西，你就沒有了糖，因為這東西是一切形式一切性質的糖所共有的。唯物論對於這一點就極端的不贊成。他以為宇宙的本質既是變動發展，那麼你在任何一點靜止狀態中，都不能看見某一事物的全身全質，因為這事物也是變動的，所以你要徹底確切的認識事物，你必得由各方面，各路線上面之變動的總和裏來明識你眼前的這件東西。就拿糖來說罷，現在的糖決不是三千年前的糖，洋糖決不是土糖，就說到

糖精或甜素連它也不是永恆的靜止的，它由幾種原素在相互的運動過程中所產生，同時也可以由它們的相互運動過程而消滅，這運動過程稍有增減，糖的本質上就有了改變。你專把它當作對象來研究，你終不能知道糖是個什麼東西，它在宇宙間的相互作用和意義在那裏所以唯心論不免流於浪費思索和糾纏不清。

在這裏，唯心論者會互起來反對。他說唯心論所研究的是觀念，不是糖，糖原是純物質的，可以適用一切管理物質的法則，觀念乃是精神，它與糖相離得太遠了。觀念世界的精神威力，沒有任何的物質社會法則可能施用於它的身上，無論世界怎樣的運動發展，它不能推翻這精神宇宙的存在。可是唯物論者又笑了。他說：往大裏去看，精神或觀念的世界究竟是什麼？若把古今中外的哲學家，科學家，藝術家，實行家們所為我們造出來的種種成果，種種花樣都完全取消，讓我們的頭腦只剩一張白紙，讓世界只剩下巨木大石，雷霆風雨，那時我們的精神威力除了靠頭腦去抄襲自然外還有什麼呢？往小裏說，我若不是生在我這當前的社會裏，若沒有我這麼一對父母，一個家庭，我若不是生在這有了幾千年文化歷史之後的某一定國家裏面，我若沒有我自己這麼一個頭腦，我的精神我的觀念世界會是什麼，誰能想像得出？以為觀念和觀念的能力是先天永恆的存在，而不是生物的頭腦與社會的事物間之相互運動作用的過程，人不妨將一個初生兒放在一間黑如點漆的暗室中長大來作一番試驗，然而在喂他飲食的時候已經給了他一種社會教養同啓示了。唯物論者以為即使認識的方法都不是永恆無變的，新事物新刺激必然能在頭腦中

鍛鍊出新的認識途徑；一部哲學史之進化，之派別分歧，正說明了永恆不變的東西之無踪。

十九世紀中葉，唯物辯證法的始祖曾經指出了很重要的一點，至今被那般攻擊這理論的人忽略了，從而他們便把創這理論的先知常作了兩隻眼只會瞪住一隻飯碗，兩隻手光會抓錢的物質追求者，以爲他把物質當作是人類唯一自始至終的要求，以爲他說除了物質經濟之外，絕對沒有任何事物能起任何作用。他們因此咒罵他，鄙薄他。其實他只是見到一點人所沒見的關於人類社會的真理，說物質經濟組織乃是決定社會上層建築的唯一基礎。除此之外，他又說，在這基礎之上產生出來的精神現象，對於物質關係能發生非常偉大的推動和影響作用。這位先知對於精神能力的估量比許多觀念論者還要更切實，更強大，因爲他賦與這股能力以一種很大的現實意義。

同時，自費爾巴哈以來，將宗教，將觀念世界由先天的地位退回後天去的傾向，不但是在唯物論中，就是二十世紀之絕對的觀念論者如約西亞洛依思都不能免。思想家們把觀念，精神，乃至於宗教建立在人的腳跟上，以爲超人是有了人以後的事，不是人在抄襲超人。在這種觀點上，我們似乎能見到一點唯物認識論，至少是經驗論的影響。這不能不說是哲學上的一點開明現象。當然，這並不是說因此唯物與唯心兩個觀點即將溶而爲一。並非說唯物注重精神，觀念論又使觀念世界成爲後天的綜合，就表明了這兩派可算是一個東西。但是我們在這兒有一點要注意：人類之運動和掙扎的發展及其將來的勝利，與科學的世界觀是固結在一起的事實會證明理論，同時理論的發揚及其說服力量更能啓示事實。人們越來越會明

白這個理論系統中所藏的是粒粒珠玉，是不能毀滅的巨巖崇嶺。在沒有講到本書之前，這一切是青年人以及願見真理的長者們所應該了解的。

x x x x x x x

約西亞·洛依思 (Josiah Royce) 生於一八五五年，歿於一九一六年。他是美國加利福尼亞省的人，所以他十六歲就進了加利福尼亞大學。在這裏，方興的工業國家的需要領他學了工程，可是他那善於凌空的頭腦不久便鼓起兩隻翼兒飛往哲學的玄宮裏去了。在德國住了幾年學校，回美國又跟實用主義的始祖詹姆士教授念了幾年，就拿了約翰霍普金大學 (John Hopkins University) 的博士學位。

似乎人畢了業照例得回母校似的，他跑到加利福尼亞大學 (University of California) 教英文去了。所教非所學，據我們想，他這時總不算很得意的。可是四年之後，他的好運來了，有哈佛大學請他去教哲學，幾年之間，他由助教一躍而為哈佛的教授，發表了許多有名的著作，成了哲學上一代宗師。聲名幾乎超出了老師詹姆士教授之上。在他許多有名的大著裏面，這本忠的哲學就佔了個顯要的地位。想起這位哲學大師來，人就會記到這本書的。

現在我們該看這本書有什麼內容了。說起來它當然扼要而徹底的表現了一位絕對觀念論者對於倫理道德的意見。聽書名，知他以忠誠為經來織造這一番理論，事實上，他也就把忠誠看作了倫理行為的中心德行。他說忠誠的精神是永恆不變的。雖然它所崇奉的主義每有不同，而時代環境也有差異，但這些

都不過是暫時的流動的外形而已。人應該找到一種對自己獨立，又比自己更偉大的社會目標，以爲自己忠誠的對象，專心徹底的在實際工作上把這個目標表現出來。他這樣作去，可以得到眼前的好處，把人生爲的什麼這種問題解決下來。忠於主義和個人主義並不是互相衝突的東西。尋求主義時既十分需要個人自主的選擇，選擇了之後，主義已經變爲你本人的東西，就如你自己一樣。你以全力全心去積極的在行爲上表現這重主義，就是你在主張你的自我，你在完成個人生活的目的。這當中只有一點要注意，你得留心自己選擇主義時以什麼爲標準。你不該只顧及忠於自己的主義而毀滅他人的忠誠和忠誠的機會，所以忠誠所最要奉侍的對象應爲忠誠的本身，若有妨害他人忠誠的主義，你是不宜選擇的，因爲忠誠是普遍的主義，妨害別人的忠誠，等於不忠於主義呢。

所謂的良心問題，雖然被人加以神祕莫測的看法，其實也不過主義爲祟而已。主義臨到你身，比你更偉大，更豐富有力，它爲你劃出了生活的理想，同時又常常用這種理想來和你的生活互相對照，而使你感覺衝突，這便是良心的行爲。它使你在衝突紛亂之中盡量依它，按主義的吩咐來決定，決定了便忠心到底。忠誠的訓練，依作者說來，完全在於自我犧牲，經歷失敗。困苦憂傷將失敗了的主義理想化起來，對之表示更強烈更徹底的忠誠，宗教的來源也就在這裏。到了這一步，忠誠能給人一種非個人也非多數個人的感官經驗所能得到的好處。它使自己認定主義，雖在人間遭了失敗，可是在人類之超人的意識經驗的綜合裏面，這失敗了的主義仍佔住了它的位置，並且還要發揚光大起來。這種綜合乃是經驗的事實，所以

也就是一種精神的真實。在這真實的王國裏，我們一切實際的行爲和零碎的觀念，都能得到完成，彼此都能發生聯繫的意義，而聯爲一個整體的意識經驗，同時這真實的王國也需要我們忠誠的行爲，而愈加完成它的美滿。宗教上的天國和這王國沒兩樣，都能垂於永恆。

對於這一些理論，我以爲固然有許多方面可供商討，可是一般說來，著者關於生活與上層意識的解釋，頗有值得我們注意的地方，可以看出虛心接近真理的人，無論他的整個思想系統是如何的立足於玄祕的境界裏，而他對於個別問題乃至極抽象問題的分析，却常能透出真確具體的意見來，讓我們把這意思逐條說明一下。

資本主義社會所表現的上層意識，其主要點就是自由的個人主義。這東西愛講良心的自由，判斷的自由，意志的自由，行爲與生活等一切的自由。這種自由個人主義以爲自己絕對不能容許任何社會的干涉，和外來的決定。洛依思却不然，他首先認爲人的生活須服從於一種從外而來的超乎自己的主義，以之爲自己的指南針。主義命你東，你雖在情緒上觀念上都不願東，可是你必得以主義的意志爲意志，而往東走去，主義命你西，你也同樣的非往西去不可。這種社會之決定因素，這種對於外界之超乎自我力量的承認，是集體主義的潛意識，它使行爲與行爲的意識從散漫混亂的個人主義脫離，使它們與外在的時代和環境發生了密切的結合，爲它們所左右。無論他以下的推演如何，這一點是非常重要的。它把個人由崇高的寶座上拉下來，使他從屬於他的社會和集體；他之所以忠誠努力，乃是爲了完成他的社會目標，至於

他自己還是很間接的對象，對於目前的中國人這一點是太重要了。我們若不能將環境和時代爲了我們準備的主義負在自己肩上，若不能將這渺小的自我溶在集體的主義裏面，作一個推動的小齒輪，則我們豈但有失去主義的可能，並且這主義若經失去，還不見得真能像洛依思所說，取宗教的形式來風靡全世界。假定（是一個十分無稽的假定），它即使能上升到精神之真實的王國裏去，可是我們這偉大的民族却已淪亡了！

良心這問題也是一向鬧不清楚的。有些人說起來，就像它是什麼神祕的東西，有些人則把它看得幾乎如神的化身一樣。似乎個人的主宰除了良心以外就什麼都沒有。無論你的主張如何光明，如何有意義，那是你的，我的良心不喜歡它，我就不能要它了。這樣費了千言萬語，沒有人能知道良心是什麼東西，它由那兒來，往那兒去都不知道。可是良心真是這麼神怪麼？它既然同樣是人類社會的上層意識建築，它既然是心理的現象，就沒有不能解釋的神祕性。洛依思以爲良心就是社會的主義，這種主義既決定了你的生活理想，所以就時時監督着，看你的行爲是否與理想——主義的表現和完成——相符，結果是當你在個人軟弱，不能克服自己在教養上在環境中所傳染下的缺點而不能奔赴社會集體的需要——主義——時，主義或者良心便要和你吵架，並且咬你了。在這一點上，洛依思更加具體的說明了心理意識形態的社會性。既然你的主義由當前的社會爲你準備，你這良心的意識形態也必然建立在這個社會建築的下層基礎上面，以你所從事生活工作的社會範圍來決定，是沒有疑問的。以良心這樣微妙的難捉摸的意識形

總，而且爲生活的社會範圍——爲經濟與社會地位所決定的階級關係——所決定，則整個意識形態之立足於經濟社會的基礎上，還另有疑問麼？

說明真理在行動裏面，忠誠是實際的東西時，洛依思也是超脫了一般學隨派的觀念，把抽象的真理和具體的行爲冶爲一爐，這樣理論與實踐成了不能分開的一物的兩面，同時真理也成了社會性的真理。洛依思不像實用主義者，要在每一行爲之感官的結果中尋找真理的現金。他把真理的現金存在於那超人的精神的真實裏面。其實把理論與實踐這樣去了解，就顯得機械了。真理的實現，不是兌現這一過程所能代表的。行爲應該視爲真理本身的活動，其中包含着對於環境之確切精密的認識，有適宜如分的安排動作。在這樣活動的過程中，真理如一條蛇一樣，從層層外皮中將自己蛻現出來，如一條蠶蟲般在一定的時期突變爲一條吐絲的大蠶，於是真理也就變爲事實了。若把真理與行爲解爲兌現那種機械過程，則真理與行爲成了兩個東西，沒有一點內在的關係，行爲全不必對真理負責任，同時真理與現金也就毫無聯繫，支票是支票，現金是現金，真理的價值不得不以行爲的結果——兌現——來決定，真理於是和一切無名英雄一般，遭了成敗論人的毒牙，而真理的預言性永不能作雪中送炭的先知，反要變成錦上添花的小醜了。

洛依思以爲宗教是失去的主義的變形，或昇華光大，也是頗有趣味的一點。著者原是極其信奉宗教的人，他的解釋，他爲宗教尋出的起源，却還不是一般熱狂的宗教家們所主張，以爲宗教的領域獨立於人

類經驗之先，以爲宗教之神果真是一切宇宙一切萬有的主人那種舊調子。他以為以色列人所要求的是種族的統一。這種社會性的主義只在大衛和所羅門手中曇花一現就失去了，因而在以色列人中間留下了對於它的深刻眷戀，而把它理想化，其結果便造成了猶太教甚至於基督教的種種觀念。據此而推上去，我們當然不妨說整個猶太教的起來是有猶太族、以色列族的社會要求作基礎的。並且往後看去，我們知道除了彌賽亞觀念之外，到了基督教的手裏，這一原始的宗教又增加了一些新的內容。它不但要求一個大一統的王國——天國，——它還要求平等，主張人類都是同胞，主張愛，主張豐富的生活與和平；這些觀念之產生，全不是偶然的。當日的羅馬史，雖然說不上是社會史，也必可以使我們尋出這些理想的基礎。理想本身的起源，八成是感情，只有兩分是理智，而感情是對於社會狀況之極敏捷極精微的反應，所以一切理想，天然的都與社會有非常密切的關係。

但洛依思雖知道宗教的社會基礎，他却以為佛教的悲觀，虛無，公開的出世理論，表現了道德難與宗教溶合的悲劇。以我們想來，這一點是不對的。消極，厭倦，悲觀，本是生活享受，無論物質的，精神的達到飽和點的貴族階級的意識特別代表這意識的人，往往是這一階級中感覺靈敏，知識豐富的知識分子。他們飲滿了生活的醇酒之後，回溯人生種種必不可免的痛苦，竟不過是爲了這樣無味無着落的生活，所以不由得他們不去追求虛無，將它視爲生命的解脫，不比被壓迫的窮苦奴隸對於生活還有無盡無終得不到手的憧憬者，還有憧憬可以追逐呢。所以問題根本不是道德與宗教的溶和，宗教的起源本身就有着道德性在

裏面。原始宗教的崇拜，除了敬畏之外還有求助的意思，可是求助與助人，都是一種道德觀念的雛形。

以上所提的都不過是粗枝大葉而已。果能把這問題推得更精密，使思路能任意深入，也許我們會感覺得更有意思；但是爲篇幅所限，我們只能把注意轉到另一方面去了。

本書中最使我們發生疑問的地方，可說就是作者對於忠誠所持的觀點，這觀點我們明白是純觀念論的。我們既不是研究哲學的人，同時目的也不在於打哲學官司，當然在這種問題上不能純然採取玄學的口吻來說話，同時那樣也是不必要的。作者以爲忠誠雖有千變萬化的外表形式，而其內在的精神則始終只是一個封建武士對領主的忠心，海盜的互相團結，殺人越貨，國王的愛護國家，與侍女的勤守職業等等，都是這種奔赴主義之精神的產物，主義儘管有美有惡，忠誠的精神却絕無疵議。然而這種奔赴主義的精神又是什麼呢？依照作者的意見，主義是社會職業或事業所決定的，自己既從事於某種職業，由自己和職業的關係裏便產生了主義，並且當自己一旦抓緊了這種外在的比自己更偉大的主義，企圖使自己與主義合而爲一時，自己的自我會不知不覺顯得崇高莊嚴，自身會不知不覺的去要求與主義合而爲一，不但如此，並且還會溜過了主義——那不過是人與物的關係——的圍垣，而要求與那物的本身——職業或事業——也溶合在一起，作到極點時，竟可使主義與主義的物人格化（Personalise），自己又作了這人格的化身。這種過程在理論中也許是可以沒有的，也許有了，還是可以被理智制服，使自我甘心俯首於主義的麾下，但思想的要求和感情的要求往往是兩路的，思想可以玄秘爲滿足，感情却常常非得抓住具

體的實物不可，一切宗教之所以充滿了譬語，故事，神話，傳說，也就是這個原故。作者可以說，好吧，這樣才好呢，要這樣，忠誠才能實行得徹底。可是，漏洞也就恰好在這兒。自我這件東西，無論你把它如何抽象，你不能將他和一個人的教育，地位，環境，乃至他的氣質分開，它是這些東西所造成的總和，同時爲自我所効忠的主義，又是社會經濟階層的一個斷面，自我與主義乃至主義的物一溶合，恰好具備了一片社會階層的個體和總體，而個體和自我的顏色塗遍在這個總體之上，總體不再是個體的生發者，支配者，反而變成了個體的婢妾。你積極的，徹底的忠於這一片社會階層，其實就是在効勞於你自己，其實就是在自私。不但如此，連你那積極奔赴的動機和精神，實在就是自私的動機和精神，若要把它認爲忠誠的精神時，未免就張冠李戴了。

主義本是爲時代社會所決定的，它有它的特殊形態和性質，要求崇奉它的精神採取特殊的方式和途徑來表現，這也是人所共知的。帝國主義爲了推銷資本，避免恐慌，保障繁榮，簡言之，爲了所謂貫徹企業的目標徹底的積極的實行侵略政策。殖民地政策，德皇威廉第二爲了發揚他的祖國，（其實是發揚他自己），濫行黷武主義。資本家爲了忠於企業，減低成本，便拚命的削減工資，薄待工人，這一切若依洛依思教授看來，都是忠誠之各種的形式。假定他以爲他們的主義不好，他也認爲構成這類『忠誠』的忠誠精神在超人的精神真實的王國已經佔了自己的地位。可是我們想來，與其把這些現象認爲是忠誠精神所表現的忠誠形式，還不如將它認爲是貪婪與自私的精神在作怪呢。

緊握主義，一方面在某種社會階層裏使自我崇高起來，另一方面在另一個社會層中卻能使自我卑屈下去。你完全爲了嘴和身子的需要，走進市場去賣身，或傭身於人作一個侍女。你的腦，你的心，全沒閑空來吟味你的自我，也許根本不明白你也有個自我存在。你所處的地位，要求你盡量的否認你自己，要求你抬起虔敬的眼睛來仰望別人的崇高光榮。你的言語，你對人的稱呼，都提醒你把自己放得比人低；不管是精神上或物質上。這一切內內外外的形色聲態在你的感覺神經思慮神經上起綜和作用，你明白，也會覺到你的本分是執行人家的意志，謀求人家的舒適，因爲你的主義就在於作一個好的侍女，僕人，並且爲了他人的存在而存在着，你不是爲了事務而存在的；因此你的關係也成了對人的關係，而不是對事務的關係。你的精神很容易是一種卑屈的奴隸精神，而與忠誠精神兩不相干。奴隸精神與忠誠精神之相差本來是很微妙很精細，然而其間却含有本質上根本的差異，這差異是一心奔赴志願行動的要求與環境，訓練，生活，以及個人的氣質（Temperament）（這雖然有生理的原因，可是一大部仍是社會的）互相結合的運動過程所決定的。

所謂一心奔赴的志願，分析起來，我們可以把它歸入幾個原子裏去，這些原子是能力（Energy）感情，和意志。能力是生理的要求活動的物質，感情使這能力附着於一個對象上面，意志使這種附着堅持下去，三位一體的綜合起來，便成了我們所知的奔赴的志願了。這種東西原是和人類之有腦筋一般，它本來無色無香，也無形聲，它的產生，它的成立，和它的性質，五分是根據外來刺激物的性質和需要而決定，五分由

本人的社會地位和訓練既受決定了，它的質與形就綜合，而成為各種精神和態度，它們可以是貪，可以是齋，也可以是殘暴，也可以是奴性，但也可以是忠誠。這種一心奔赴的志願，當其空白的时候，在人類意識綜合的世界裏是沒有地位的，等於一片空白的腦筋，在知識的宇宙裏沒有它的位置一樣。若一旦它的形和質被種種東西所決定而表現為貪婪時，意識綜合的世界更不能退一萬步說是啊，那只怪你的主義不好，你這貪的精神，仍然應該在我們這兒佔有它的一把交椅呢。

末了，我願意用幾句簡單的話，把這篇介紹作一個結束。這本書值得介紹的地方是它對於忠誠這個意思作了有力的闡發，它的弱點是它沒有告訴我們怎樣去尋求我們應當忠誠的對象。忠誠是我們現在所極端需要的，因為這是一個最容易使人遊移不定的時代，但是忠誠究竟只是一種生活的態度，它還要有它所努力的内容和對象。假如讀者能够抓住這書所闡發的忠誠的意義，再拿它去為一個最高的社會理想而追求，則此書實在可以有它時代上的貢獻。

楊 續 廿五，七，廿一。

著者序

一九〇六至一九〇七年之間，我在哈佛大學暑期學校講授教員適用的倫理學概論，那是我經常工作的一部分。一九〇七年一二月間，我去伊利諾大學作了幾次公開的學術講演，把一九〇六年夏天所授倫理學課程的幾個基本原則歸結在內。我又在各處把自己對於倫理學的觀點提了些出來；一九〇七年夏，在哈佛神學暑期學校又重講了四次。至於構成本書的幾篇講稿則遲至一九〇七年十二月中才第一次在波士頓羅威學院（Lowell Institute）的講臺上講出來。

在忠的哲學（Philosophy of Loyalty）這書中所論列的諸題目，以前我曾探討過好幾次，並得了不少經驗同批評的意見。此次準備在羅威學院將我的主張重新提出時，我倒得了個機會來利用這些經驗和批評。事實上，羅威學院的幾篇講稿實在是這種材料的新面目，——只有關於美國人的問題的第五講才保存着以前那些講稿的大部分。不過，讀者總會從上文看出來，本書大體的理論曾以各式各樣的形式，與很多的朋友、學生、批評家們討論過。我會歷遊各地，與各種不同的心理接觸，而受益非淺；因此，我希望這本書能夠把受益的痕跡一點不遺的顯露出來。

在一九〇七至一九〇八的學年中，本書裏所持的理論又被編成了大學的經常課程。當我去雅禮大學當短期的講師時，就蒙學校當局允許用來在每禮拜上課時講給本科的學生聽。

此書雖在過去和現在都與學校的課程有關係，可是並非教科書，同時也不能算為精密的專門哲學研究。任何讀者若對於理想有興趣，並且願意用一種新的觀點和哲學精神來重溫自己的理想時，那麼此書就要向他們有所申訴了。忠誠真是一個古舊的名詞，在我，這名詞是寶貴的；並且它的一般觀念，比這名詞還要古舊，還要寶貴了許許多多。可是這觀念常常因為與社會及傳統關係偶有結合，差不多總是使人弄不清楚。人人都聽到了忠誠，大多數人寶重它，可只有少數人由它最內在的精神中看出它的真實——一切德行的中心，一切義務的中心義務。要了解這一點，是忠誠這觀念的真正意義。人必須把它同某些特殊的社會習慣與環境分開，因為那些東西雖與忠誠有了固定的結合，其實却是無關緊要的。並且為要達到後一目的，人不能不給與這名詞以一種更準確的意義，像通常使用時所下的定義可就不行了。

將忠的觀念由那種偶然和引人誤會的聯想裏解放出來，擁護它的精神，視之為人類道德與合理生活的中心精神——這，這就是我所謂忠的哲學的新觀點。在第三講中我提出了對於忠誠的忠誠之一種概念，這就是這次倫理工作中最緊要的部分。此外，如若我的哲學當作一種理論，多多少少有些新的地方，我不過只想把自己信以為真的事提出來。我相信一切忠誠人的真精神和意義是什麼，無論他是誰，也無論他怎樣界說他的忠心。

這本書所闡明的是忠的觀念。如若我是對的，那麼以忠的觀點去考慮義務的觀念，所得的結果真是很深刻的，而且含有改造性，不但是改造倫理學，就是對於宗教，對於大部分人的真理觀和現實觀都有作