

道德自我之建立

道 德 自 我 之 建 立

唐 君 毅 著

商務印書館印行

中華民國三十三年十一月重慶初版
中華民國三十五年五月上海初版

道德自我之建立一冊

定價國幣貳元貳角

印刷地點外另加運費

*13320 滬報紙

版權所有
翻印必究

著者 唐君毅

發行人 王雲五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

序

本書凡三部。三部各自獨立，而義蘊則相流貫，互相照應，以表示一中心觀念，即超越現實自我自覺的自己支配自己以建立道德自我之中心觀念。

第一部道德之實踐中首提出道德生活之本質，爲自覺的自己支配自己，以超越現實自我。繼即本此觀念以說明道德之自由，人生之目的，及道德心理道德行為之共性，而歸宿於論生活道德化之所以可能。此部以對第二稱之教訓體寫出之。

第二部世界之肯定，即本上部所啓示之道德自我之尊嚴性進而追溯道德自我在宇宙中之地位，此部中首自懷疑現實世界之真實現實世界之不仁出發。進而指出心之本體之存在及其真實至善即以之爲道德自我之根原。再進而說明心之本體即現實世界之本體而知現實世界之真實，及自道德自我出發所欲實現之價值理想之必能實現於現實世界，由此以肯定現實世界之真實性。此部以第一人稱之默想體裁寫出之。

第三部精神之表現中即以精神實在一名代替前部中心之本體一名。（自心之本體之爲一充內形外之真實言即名爲精神實在）。在此部中首引申前部意，說明現實世界之物質身體皆爲精神之表現，次即論第一部中所舉出之各種道德心理及通常所謂現實生活之本之飲食男女求名譽等活動皆爲同一精神實在表現之體段，而明其相通，使人知人之一切生活均可含神聖之意義。由此遂正式提出性善之義，並論罪惡苦痛之關係，說明苦痛罪惡皆爲精神實在之一種表現。再次即本於一切道德心理與非道德心理之出於一原，而論一念之陷溺即通於一切罪惡，一念不陷溺即通於一切之善。最後論精神實在之最高表現爲使社會成真善美之社會而歸宿於論一切文化教育事業之重要性。此部以對第三人稱之描述體裁寫出之。

三部中第一部說明道德生活之本質，第二部說明道德自我之根原——心之本體之形上性，第三部說明此心

之本體即充內形外之精神實在爲超現實世界現實生活而又表現於現實世界現實生活者。然三部之寫作，各本問題之發展層層深入，自成一全體。以無通俗道德哲學著作之機械式之綱目，故三部互相照應之處，不可由綱目之明文以見。讀者必須玩其全文，於著者所欲表顯之道德哲學之意境有所會悟，乃能知其義蘊之相流貫也。

又本書重直陳義理，故於古今道德哲學各派之成說無所討論。著者思想之來源在西方則取資於諸理想主義者如康德菲希特黑格耳等爲多，然根本精神則東土儒佛之教。至於其自以爲獨創之處，亦不復自標舉。善讀者自能知其與中西先哲之異同所在也。

三十二年一月唐君毅自序於中央大學柏樹村

目錄

自序·····	一
一、導言·····	一
二、道德之實踐·····	一一
三、世界之肯定·····	五〇
四、精神之表現·····	八三

道德自我之建立

一 導言

本書原是拙作人生之路十部中之三部。因此三部文字體裁相近，內容思想照應較密，可合成一全體。故分出名爲道德自我之建立。其餘七部中之五部改名人生之體驗，已交中華書局印出，讀者可參看。

本書之寫作原非爲人而是爲己。只緣自己常不免精神不安，頗少天君泰然海闊天空之景象。而一切精神之不安皆由陷於現實自我，不能超拔。而若干年來思想之結果，已使我深信形上界之真實自我之存在。在此思想與生活之矛盾間，故常欲有以自責自勵以改造自己之過失。而在作此之諸文時正當數年前精神最不安之時。每獨步空山臨曠野，天高地迴覺宇宙之無窮，懷古思來嗟吾生之悠忽。念平生所學到此竟無受用，何以爲人？於是將昔日所思而切於自己之生活者，寫成此書。恆中夜起坐，一燈螢螢，遙望天星，炯然與吾心相照，頓覺萬感俱寂，靈光炯露。書成藏諸篋中，本未示人。然每當悔吝復生之時，即展卷自讀，總能使庶幾之志揭然有所存惻然有所感。前年冬理想與文化創刊乃絡續在該刊發表。發表以後人或亦多有讀之而有所感發者，以友人牟宗三周輔成李源證諸先生之鼓勵乃決一併付印。

我最初之所以不想發表此書，是因此書全是自己向自己的說話，雖書中對一理亦曾反復辨論，然通通是自我與自己之敵對思想辯論。作時既根本未想着我以外之他人，故亦不必能切合他人，解答他人之疑問。本書於道德哲學上之不同學說本身既無所敘述與討論，則他人對我此書中所表現之思想亦難清晰把握，所以我不發表。四年來亦屢欲將此書中之思想以另一形式表達，加上對不同學說之敘述與討論，並把節目增詳，再提出可

能之問題加以答復，使之更能切合他人。但始終未能動筆。到了現在，雖我仍有此志，然而我已深自懷疑我所欲寫之另一書寫成，其價值即可代替此書。即對人之好處是否多於此書亦是問題。我現在要自己提出理由來爲此書寫作之形式作一番辯護。

我此書寫作形式之一切缺點都是由於牠是爲己而非爲人。但是我近覺正因其寫作時不是爲人而是爲己，所以有其不可替代之價值。因我深信道德的問題永遠是人格內部的問題，道德生活永遠是內在的生活，道德的命令永遠是自己對自己下命令，自己求支配自己變化自己改造自己。人必需要在自己真切的求支配自己變化自己改造自己時，才能有真正的道德意識之體驗。一個人希望他人有道德而對人講道德亦只能出於自己之真切的成己成物的道德意識。——這一種道德意識當然是最高的——如其不然，其對人講道德之動機，可根本是不道德的。如出於爲名爲利好勝之私，一個人如出於爲名爲利好勝之私而爲人講道德，其所講出的話亦不必即是錯誤，亦不必即使人不道德；然而此種話說出時之情味，與話中之思想內容必使人有不諧和之感；同時不能真正感發人之道德意識。然而我之此書寫作時，至少自己是確想支配自己變化自己改造自己，我相信其是出於一種相當真切的道德意識而寫的。我寫時除了激勵我自己以外，是別無目的。我自然無那種爲感發人之道德意識成己復成物而爲人立言之道德意識，然而我亦無低於完成我自己之道德人格以下之目的。自然因我自己修養不足人格上之種種缺點，必仍反映於我寫此書時之心境而流露於文字之中；然而至少在我當時之自覺之中我之動機是純潔的。我在寫此書時未討論到與我思想不同之各派學說，同時我即無與別派學說敵對之意識，因而無任何爭勝之意識。就我個人來說那時精神的不安是一特殊的不安，其渴求一道德理想來支配自己之心之強烈是後來所少有的。我不能保定以後還有同樣的特殊精神的不安來刺激我，使我有那種強烈的道德意識；我同時不能保定我如果以後要作一與不同派道德學說討論是非的道德學書，絕對能免除由敵對意識而引起的爭勝心。而夾雜爭勝心的道德哲學著作，無論其內容如何豐富，論證如何堅強，依我自己的標準便是絕對低於從純粹的道德意識出發而寫出之著作的。所以我現在不能承認我另想的那書寫出以後，其價值可以代替此書。我自己實貴我寫此書時

之心境，所以我對此書寫作之形式亦不願多所改動。同時我相信從真切的道德意識出發而要求的道德理想，即對於有不同道德理想的人必亦有相當感發啓示的作用，所以我要將此書公之於世。

但是此書寫作之形式確有其缺點，即他人不易把握此書之思想與他派思想之異同。此書中有許多引而未申之意見可引起誤會。同時此書每部都是直線式的寫法，問題愈轉愈深，而不是綱目式的寫法，使人不易將其中義理類別清楚。所以我作此導言，將此書各部作一總括的檢討，指出其中中心意旨及與他派思想之重要異同，並祛險一些可能的誤會，將各部義理交流互貫處指出以補足本書之所未備。

本書第一部道德之實踐，首指出道德生活即自覺的自己支配自己之生活。我之如此界說道德生活之理由在文中未說。我們當然可對道德生活作其他界說，如自道德生活之發生上說，有人說道德生活是由社會生活中發生而從道德生活自社會生活中如何發生以界說道德生活，是為發生的定義。又如自道德生活之目的上說，有人說道德生活之目的是實現神的意志或客觀精神的意志，而從道德生活如何實現神的意志客觀精神的意志，以界說道德生活，是為目的的界說。但我對道德生活之如此界說不屬上列二類界說。我之如此界說道德生活可以被視為一方便的界說——本來說現代一些邏輯家看來，一切界說都是一方便的——即不外說出我所謂道德生活是指的什麼一種生活。但亦可以被視為傳統邏輯中的本質的界說。即我認道德生活之本質，即自覺的自己支配自己之生活。因我相信人根本便是能自覺的，所以我們自己對我們自己或世界本來可以有不同之自覺的態度。如了解之態度，欣賞表現之態度，祈禱皈依之態度，與去支配或實踐之態度。由了解之態度有科學哲學之生活，由欣賞表現之態度有文學藝術之生活，由祈禱皈依之態度有宗教之生活，由支配實踐之態度有道德政治經濟之生活。道德政治經濟之生活都是賴行為上或心理上的實踐工夫，去求有所支配。其中經濟生活所想支配的是物，政治生活中所想支配的是我以外之他人，而道德生活所想支配的是自己。然而自己之支配自己的生活必需是自覺的，乃成道德生活。因不自覺的自己支配自己，在出自純粹的生物本能之自然生活中也可說是有的。我

我們要表示道德生活是人的生活而非只一生物生活，我們必須加上人的生活之所以爲人的生活之共同性質，即人的自覺性。所以我們界說道德生活爲自覺的自己支配自己之生活。我之如此界說道德生活是本於我對於人類生活之先有如此之一類分。此類分本身自有其理由，爲今所不能說者。然而此類分本身僅應說出，使人知我之所以如此界說道德生活之直接的理由。

我們界定道德生活是自覺的自己支配自己之生活，亦與其他哲學家所謂道德生活是自己主宰自己，自己規定自己之生活，道德生活是自律的生活而非他律的生活之說，相同。當然在道德哲學中也有人主他律的道德學說，但是依我所說則他律的生活必與宗教生活或是政治生活或本能生活混淆，不是純粹的道德的生活。我們不能不承認人有純粹的求自律之生活，我們便名此種生活爲純粹的道德生活。

道德生活是自覺自己支配自己是絕對的自律。但是人要真求自覺的自己支配自己是極難的。人原始的支配的態度總是想對於世界中之他人或物有所支配。人原始的支配態度是外馳的。人要自覺的自己支配自己，必須將外馳的支配態度收回來，用之於自身。本文之初爲要使人知道這種自己支配自己的態度是一類更高的支配態度，是更足貴的，所以指出支配目的是比支配世界更偉大的工作。因支配世界只表示我們意志力能破除外界之一切阻礙，而支配自己則表示我們能主宰此用以破除外界一切阻礙之意志力本身。

我們承認了自己支配自己之道德生活之可貴，於是我們進而討論自己支配自己之生活如何可能之問題。此即第一部第一節道德生活之基礎論。我所謂道德生活之基礎即道德生活之所以可能。道德生活之所以可能，我認爲在自己能對自己之行爲負絕對的責任，與相信自己有實踐道德之自由。在此段中我論道德之自由是純粹就心之能本身上說。因我認爲只有在心之能本身才可說有自由，亦只有認識心之能本身有才能獲得實踐道德之自由。我此處所發揮之自由論，乃原於維摩詰經及禪宗思想之啓示。此中包含一「弔詭」(Paradox)即「知道你被束縛，你不可不被束縛」，「知道你不自自由即證明你能自由」，如知煩惱即是菩提。然此實爲指示人有道德之自由最簡易直截之方，欲在哲學上建立道德之自由者最後必歸入此思路，乃對此問題有最後之解決。今姑作此

武斷之言，以待來哲。

在第一部第二節中論人生之目的，即承第一節之論道德之自由而論此自由當應用於何種人生之目的。在此節中我以最簡之言辭，破除快樂主義功利主義及順生命衝動之人生思想，而歸宿於人生之目的在行自己之應當意識對自己下之命令。在此段中思想自主要是承繼康德之辨「應」與「要」之精神，與孟子辨義利之精神。但我在此處處是從自覺與否辨析此問題，則與康德之自條件的命令或無條件的命令辨析此問題不同。

第三神論道德心理行為之共性，我在此中列舉許多我們通常認為應具備之道德心理與道德行為，進而指出這一切道德心理行為都表現一共同之性質，即超越現實自我之限制，於是說道德心理行為之共性是超越現實自我之限制。在此別人當然亦可批評我說，我並未將一切道德心理行為列舉盡，則我之結論無必然性。但這是不完全的歸納共有的問題，我在此可不負解答責任。至少我在此可說在別人未能提出例外時，我的話是可以成立的。

我在此說道德心理道德行為之共性是超越現實自我之限制。即含道德價值表現於「現實自我限制超越之際」的意思。但所謂現實自我是什麼，我文中未加定義。這是要對現實自我加定義須涉及形上學上極麻煩之問題，且所謂現實自我一名之所指在日常談話中已有一大體相同的共許。如有人要我把我此共許說出，我可本第三部意說現實自我即指陷溺於現實時空中之現實對象之自我，為某一特定時間空間之事物所限制所範圍之自我，亦即形而下之自我。而道德心理道德行為之共性即使自我自此限制範圍中解放不復有所陷溺，道德價值即表現於此解放之際。

我們之說道德價值表現於現實自我解放之際，自然與西方許多理想主義的道德學家之思想相通。但是我最初得此思想，恐怕是受居友及柏格孫之暗示。居友以道德原於生命之自求擴張，柏格孫在道德與宗教之兩原中論真正的道德是開放的道德(open morality)，我蓋即由此悟到道德之本質即是現實自我之解放。但是我所謂現實自我之解放，即意涵形上的自我之實現，則不與居友柏格孫之說同。他們之生命衝動依我說仍是形下的，故我之此說自更近於格林勃拉得雷之說，但格林勃拉得雷之以道德必過渡到宗教，形上自我即通於神則非我所同

情。此外我說道德價值表現於形而下之自我解放之際，當然意涵道德價值是超越的。關於道德價值是超越的一點，哈特曼在其倫理學中有極詳盡之討論，我受其啓發不少。但其價值自存之說我不同意。此亦道德形上學中極麻煩之問題，須俟專書討論。我在此是以道德價值隸屬於形上自我。我所謂形上自我實即是中國哲人所謂本心本性，故我所謂道德價值表現於現實自我限制之超越之際，實乃中國哲人所謂反身而誠盡心知性之註解，但用以註解之思想與語言則全是新的而已。

第四節中論道德生活之發展可能，是論如何使道德生活發展擴大繼續之方法。在此節我們首論道德生活之擴大無必然之保障，同時指出我們知其無必然之保障而不求必然之保障，即可有必然之保障。此又是一弔詭（Paradox）。然此中實含極高之道德的智慧。其次我們論道德生活欲求擴大必須加強應該之意識，——此加強本身自亦出於應該之意識與擴大道德心理之體驗。在此中我們指出人只要能念念反觀，則在無論何時均可有無盡的道德心理之體驗，而歸宿於人對於其道德生活之發展可有絕對的樂觀。

第五節生活道德化之可能中我先提出十種鞭辟近裏道德教訓，進而說明一切生活皆可道德化，以證明道德無放假之一語。此中說明由道德生活可通至非道德生活，即以說明生活皆可道德化，又是一「弔詭」。蓋凡本書有弔詭處皆本書最能引人至更深之問題，啓示人以更深之思想者讀者，幸留意焉。

總括第一部之所論皆不離自覺心中之應該意識以立言，故處處皆直就道德心靈本身以顯示道德之內蘊。然此道德心靈之形上性則雖曾提出而罕所發揮。此道德心靈在宇宙中之地位及命運亦未論及。然在第二部則略補充上列之缺點。

第二部之體裁爲默想體，與第一部之體裁爲教訓體不同。此部第一節自懷疑現實世界之虛幻與不仁出發，歸於一上無所蒂下無所根之悲涼感慨的心境。在此節中主要是取小乘佛學之論據以說明現實世界之虛幻，復以其悲憫之心爲背景以描述此宇宙之不仁。然此一段實只是一導言，其中論一切現實事物之畢竟虛幻，只是一方面之論法，尚非畢竟了義。我寫此段之目的唯在引出第二節。

第二節論心之本體之玩味卽由第一節之懷疑現實世界轉到對於此懷疑者之心靈之肯定。此頗似笛卡兒在沉思錄中所表述之思想過程。但笛卡兒所肯定之心靈爲一理智的心靈，而我今所肯定之心靈爲一道德的心靈。笛卡兒由我思以定「我」在，「心」在，我今則由我不忍見此世界之不仁與虛幻，以證有要求仁與真實之「我」在，「心」在，可謂是由「我感」以肯定「我在」，「心在」，「我要求」以肯定「我在」，「心在」。由肯定心在，我遂進而說明心之本體之爲超時空者。在此我所取之論證乃循西洋理想主義者常用之論證，卽自覺之本性卽超時空者而加以引申。此處我本可再對亞力山大等實在論對此論證之批評，加以還駁，並增加其他論證。但此涉及形上學之問題太多，且我以爲在「unscientific」之心靈但須此論證已可立刻了悟心爲超時空者，而自印證之。由此印證卽可阻擋任何反對者之批評。

第三節生滅卽不滅，乃本部之中心。此節中論感覺認識中之心身物三者之關係，由身物之質力相銷除乃有感覺——卽身物之質力由銷除而不存在時，正感覺之直接所對顯出時——遂以證明感覺之直接所對乃自心所顯。身物之質力對心而言乃一限制，以論生滅卽不生滅。但此中牽連於認識上之其他問題，餘意未申者至多。此中並未假定身體與外物先不存在之說。於是最初如何可肯定身體與外物之存在，則是一問題，又感覺所對是否可潛存亦是問題。但此諸問題與此節中心意旨，無直接關係。對於後一問題我們可說從感覺所對爲潛存，亦可說其顯以心之活動，爲動力因。此節中心意旨唯在說明心與所謂身物如何關聯及心所認識者生滅性不礙心之本體之恆常性，以確立心之本體之信仰以爲道德自我之根原而已。

至於在此段中論限與無限之關係一段主要是受菲希特黑格耳之影響，但亦有不同，讀者可自察之。

第四節世界之肯定首循上節所謂身物之質力之銷除乃有感覺之義，進而論身體爲一負性之存在，爲一銷除中的心之外殼，此種說法乃受柏羅提羅之啓示。對牢執身體爲自我之核心一般人，實爲一可憚之說。然此說並不須歸於身體之保存爲無價值。依我所說身體之保存卽所以爲其以後之銷除以顯心。此又是弔詭(paradox)。然真理卽在此paradox中，吾可奈之何哉。

其次即論心之本體無限制故至善，其中亦無所謂苦與錯之存在。再進而論身體有限制，而我們復欲將此有限者當作無限制，乃有罪惡苦痛錯誤。我之此說乃受席勒(Schiller)在其美學書札及論文之影響。最後復論一切罪惡苦痛錯誤可以化除之理。

在此節中往復對辯層層深入，直至最後遂將第一節懷疑現實世界之心境，化一種肯定現實世界之心境。此所肯定現實世界，即道德自我所肯定之現實世界，亦即「為實現形上之心之本體而存在」之現實世界，為道德自我實踐道德存在之現實世界。

在本部中以道德自我之根源即形上之心之本體，乃將道德自我向上推出去說，以指出其高卓與尊嚴，然後再予以肯定下面之現實世界主宰現實世界。此部乃先分形上形下而後合故易引起人以形上形下心靈與身體物質對峙之情調。故在第三部之精神之表現則自始便自形上形下心靈與身體之合一上出發，指出形下之身體與物質世界即所以表現形上之心靈，形上之心靈遍在於人之各種活動中。故此部以精神實在一名代第二部之心之本體，精神活動代第二部心之活動，這一部可以說是從談人生以談道德自我之建立。

在本部中第一節中，我首論人自內部看為一精神之存在，超特定時空之存在，自外部看即為一物質身體之存在，亦即役於特定時空為現實限制之存在。此本為席林菲希納等之說法。但我在此處所謂內番看為一精神之存在者，仍是自內部看人為一超物質身體之存在之意，故與第一二部之意相連。在此節中我論身體物質，為精神與精神相交通之媒介之說，乃取之羅以斯(Loyce)。彼在世界與個體及近代哲學精神後半中論此極詳盡，讀者宜參看。

第二節論人類各種活動，我共指出十二種。我指出人之任何一種活動，均含一種超物質現實精神之意義，即飲食男女求名求權之活動亦然。我將此十二種活動由低至高，加以排列，並指出高者之所以高，由於其所含之超現實的身體物質之意義愈多，亦即所超越現實之限制愈多。此十二種活動實可分為三組，三組中之一二三四間各有相對應之關係。與道德之實踐中所提出之道德心理行為亦有一對應的關係。但我於此並未明白指出，

讀者可以自去看。因此十二活動之不同唯是所含超現實的身體物質限制之不同，所以我們歸到一切活動是同一的精神實在之表現，而可以互相流通互相促進互相改變。

第三節論人性之善與罪惡之命運。我們先提出我們之性善論，此即本于上段之分析人生之活動而來。因上段所分析之三組人生活動之第三組是由自覺之善而後有，是公認為善的。第二組求真求美等雖就各各本身言或不以之為求善之活動，然自求真等之使我們破除未知真理時心靈之闇蔽超越愚癡之限制等而言則含善之意義。至於第一組之活動本身雖一般人不以之為善，然亦非定不善，故我們歸到人性善之結論。

但人性既善，人精神表現之活動既善，惡自何來？我在此提出一念之陷溺以解釋人之所以有惡。此自原於孟子及宋明儒家之說。但為什麼一念之陷溺即成極大之罪惡，我在此則以無限的精神要求，為有限的現實對象所拘繫說明之。此則本席勒(Schiller)之意而說。

但人之無限的精神要求既可為有限的現實對象所拘繫，則精神之表現便不得說盡善，惡亦當為精神之一種表現。不過我說明精神之表現根本是善，惡只一種變態之表現。惡為善之反面，然善復求反其反面，故惡但是為一種為善所反之負性的存在。惡非真正的精神之表現。如此而歸於性善之結論。在此處我又是取資于菲希特黑格耳之說以完成孟子性善論，此節之義即通於世界之肯定第五節。然此節中之問題極為繁富，或尚須另為專書論之。

第四段精神上升之道首說明所謂精神實在超現實世界之意義，及此二世界之為何連繫起來。我們在此仍是就有限與無限之互為基礎以說明他們之一而二，故我們根本不能脫離現實世界以求精神實在。同時以我們在現實世界中，故我們不能希望立於無過之地，我們時時都在犯罪，都可犯罪。此乃因我們對我們任何活動都可反省之固定化之而成一現實的對象而自己陷溺其中，此即成罪惡。

但是從另一方面看，則我們對一切罪惡都能超拔。因我們能知我們有所陷溺，知病便是藥。一念陷溺通於一切之惡，自覺有陷溺則能不陷溺，而一念不陷溺即通於一切之善。於是歸到只要對我們之活動都能加以自覺以

求不陷溺，則任何活動都是上升于精神實在之活動，——亦即超越現實自我之限制之道德活動。自覺的求不陷溺以超越現實自我之限制，乃當下可求得者，於是我們歸到貞善美之必可實現於人間社會而歸宿到一切文化教育之活動之重要。

以上是就本書各篇之要點及問題所在並與他人思想之異同處分別略述。

總括言之，則此書之中心唯是說明當下一念之自反自覺即超凡入聖之路。重此當下一念，本是孔孟之教。而在後來之禪宗及明儒陽明學派以下諸子，更特別喜在當下一念上指點。此真中國哲學之真骨髓所在。但禪宗及明儒對此當下一念把握得太緊，不肯放開去廣說。而本書則求先放開說再收攝說。當然我們還可放開作更廣說，亦可更收攝說。由前者即可通於西洋哲學許多問題，由後者即可通陽明所謂良知及宗門之向上一機。但關於前者是愈說愈多，根本說不完，後者將終歸到不可說，故我此書仍保存原來之面目。

至於關於本書各篇之大旨，及其關聯，則讀者可重看原序，此不贅。

三十三年六月二十五日

二 道德之實踐（教訓體）

一 道德生活之基礎

什麼是真正的道德生活？自覺的自己支配自己是爲道德生活。

但是你要求自己的支配自己，你必需有如下的認識：

你首先當認識支配自己是比支配世界更偉大的工作。西方的諺語「拿破崙能支配世界，然而不能支配自己，」因爲他不能控制他困在島上時的煩悶。

你能支配世界戰勝世界，只是表示你的意志力能破除外界一切阻礙。而支配你自己戰勝你自己，則表示你能主宰用以破除外界一切阻礙之意志力本身。

所以支配你自己是比支配世界更偉大的工作。

我們常人的習慣總是想把力量往外用，總想對外界有所支配。這同自覺的道德生活是極端相反的。我們若不求自覺的道德生活則已，如欲求自覺的道德生活，我們首先把我們全部的生活習慣翻轉來，把力量往內用。所以我們首先要支配自己的價值看來比支配世界高，先作如上之思維。

你其次當認識你自己對你自己負有絕對的責任。你不能把你的任何行爲之產生只溯其原因于你之遺傳與環境。你必需把你的一切行爲都視作你自己作的，自己決定的。不論是你有意識的行爲無意識的行爲，常態的行爲與偶然的行爲，你一概要承認是你自己決定的。因爲無論有多少條件足以逼迫你產生某一行爲，然而一切條件到你行爲之發出必須經過你行爲的主體之認可，——不管是有意識或無意識的認可。所以你的認可，乃你一切行爲所以成爲你的行爲之所在。若無你之認可，則你之行爲與他人同類之行爲無別。所以你必需承認你的行爲之成爲「你」的行爲，其原因只在你自身而不在你之遺傳與環境之任何外在條件。