

道德——人生的實踐（選載）

●梁漱溟

一切含生莫不有心

道德一詞在較開化的人類社會任何時代任何地方可以斷言都是少不了的。但它在各時各地不免各有其涵義，所指不會相同，却大致又相類近。這就為人們在社會中總要有能彼此相安共處的一種路道，而後乃得成社會共同生活。此通行路道取得公認和共信便成為當時當地的禮俗。凡行事合於禮俗，就為其社會所崇獎而稱之為道德；反之，則認為不道德而受排斥。禮俗總是隨其社會所切需者漸以形成出現，而各時代各地方的社會固多不同，那麼，其禮俗便多不相同，其所指目為道德者亦就會不同了。然而不同之中總有些相同之點，因為人總是人，總都必過着社會生活。然人類特徵固在其自覺能动性，道德之真要存乎人的自覺自律。其行事真切感動人心者，所受到的崇敬遠非循從社會一般習俗之可比。有時舉動違俗且邀同情激賞，乃至附和追從焉。此又不論古今中外所恒見不鮮者。正唯此之故，社會風尚遂有轉變改良乃至發生革命。

是故有存乎一時一地的所謂道德，那是有其

不得不然之勢的；但那只是一方面，而另一方面則道德原自有真，亦人類生命之勢所必然。

茲就有關道德的一些問題簡要地分別進行闡明如後——

一、敢問道德之真如何？如我所理會：人類生命是宇宙大生命從低級生物發展出來的頂峰。凡過去發展中那些生物以至高等動物最接近人類者既莫不各自止於其所進達之度，陷於盤旋不進，其猶在發展前進不已者今唯人類耳。如吾書「人心與人生」所云：「生命本性就是莫知其所以然的無止境的向上奮進，不斷翻新」，人在生活中能實踐乎此生命本性便是道德。「德」者，得也；有得乎道，是謂道德；而「道」則正指宇宙生命本性而說。

二、生命寄於生物而見，那即是從一切生物的生活上見之，而生命本性既從生物進化史的大勢上昭然可見，又廣續表見於從古至今的人類社會發展史。試一回顧前瞻，當必憬然有悟。人生於此，豈不當率性而行乎！

三、既曰率性而行便是道德，則其事當不難，顧何以道德乃若稀見可貴，而人之不道德却紛

然充斥於世耶？此蓋以人類發達了頭腦心思作用而降低其他官體作用，亦即反乎動物各依種族遺傳本能生活之路，而特依重理智於後天；此一突出的絕大進步，正得之有所減損而非得之於有所增益。「人心與人生」第十二章前文不云乎：

人身——人腦只是給人心（生命）開豁出路道來，容得它更方便地發揮透露其生命本性耳。論其措置是消極性的，而所收效果則將是積極的偉大無比的。

對照動物來看，彼依本能為活者，行乎其所得不行，止乎其所不得不止，落於刻板文章，既少奮進創新之機，違失生命本性矣，更無率性不率性之可言，亦即談不到什麼道德不道德。唯人類得從動物式本能解放出來，為宇宙間唯一能代表生命本性者，斯有率性不率性問題，斯有道德不道德問題焉。說有所減損者，即指動物式本能的減損，為生命本性留空白活動餘地也。正為率性非定然，其向上奮進乃可貴。道德者人生向上之謂也。

四、人或向上或墮落，大有可以進退伸縮者在。此其所以然就在身心兩極之分化。人之一言

中一動乃至一念之萌，皆來自身心無數次往復之間。頭腦心思大發達了的人類，自是應當心主乎其身的，但事情却不必然。往往心從身動，心若無可見者。必若心主乎此身，身從心而活動，乃見其爲向上前進；反之，心不自主而役於此身，那便是退墮了。

五、說至此，須更剖析言之：

人心即從原始生物所見有之一點生命現象不斷地發展而來，雖優劣不等，只是一事。應當說心與生命同義，又不妨說一切含生莫不有心。

從生物進化史看去，總是心隨身而發展的，身先而心後，有其身而後有其心。

事物的發展總是漸次量變而有突然質變。依重理智於後天之心出現，正是一絕大突變，其特徵在人心之能靜，在其有自覺於衷。

說心從身動，心若無可見者：如新生嬰兒有身矣，人心之用未顯，未有自覺故也。未開化之初民社會，其人行事亦有類似情形者皆以自覺之貧乏。故必有自覺乃可言心。說向上前進必在心主乎此身，身從心以活動者，有自覺乃有自主之可言。

六、心是靈活向上的。人心要緣人身乃可得見是必然的；但從人身上得有人心充分表現出來，却只是可能而非必然。現成的只此身，人心不是現成可以坐享的。此即是說：心尋常容易陷於身中而失其靈活向上。

七、心爲身用，自覺昏昏不明，殆爲人類生活常態。此時若無違其社會禮俗，即無不道德之譏評。然而既有失其向上奮進之生命本性，那便

落於失道而不德。

八、古人說過「形色，天性也。唯聖人乃可以踐形」（見《孟子》）。形色是指身體。人身（包括人腦）原爲生命本性開豁出路道來，容其充分發揮表露。人之未能率性者辜負此身矣。古代儒家不外踐形盡性之學，固自明白言之。

九、吾書之言人心也，則指示出事實上人心有如此者：其從而論人生也，即其實事之如此，以明夫理想上人生所當勉勵實踐者亦即在此焉。人心與人生非二也，理想要必歸合乎事實。

十、科學的社會主義家馬克思、恩格斯資藉於科學論據以闡發其理想主張，不高談道德而道德自在其中。「因爲在理論方面，它使『倫理學的觀點』從屬於因果性的原則；在實踐方面，它把倫理學的觀點歸結爲階級鬥爭」。（見《列寧全集》第一卷《民粹主義的經濟內容及其在司徒盧威先生的書中受到的批評》雖外表上從頭至尾沒有絲毫倫理學氣味，却不失爲較好的倫理學說。

十一、從必然中爭取自由，原是生命一貫的活動表現。毛澤東論用兵要歸於爭取主動，同樣地整個人生亦正是要歸於爭取主動而已。文學上，藝術上，農工生產技術上……種種方面的創造發明，莫非生命靈活自由的表現，莫不表現了人的主動性創造性，而道德則是其更偉大更可貴的創造表現。

十二、總結說來，道德不離開事實而高於事實，在原有基礎上有所提高，自新不已。

十三、說事實即指此身及其可能性。說身，

指機體、機能、體質、氣質和習慣。上文說人尋常容易陷於身中者，即囿於自己氣質，習慣之謂。個人的習慣和社會禮俗相關聯，多半隨和禮俗，此庸俗的道德，缺乏獨立自主，古人說：「鄉愿，德之賊也。」（見《孟子》）非講求真道德者之所取。「學至氣質變化方是有功」（語出宋儒程明道），是講求真道德者之言。

十四、一言一行獨立自主，方顯示生命本質，其根本要在內心自覺之明強。自覺貧弱便隨俗流轉去了。或不無自覺而憚於遠俗，皆由心不勝習，苟從身以活動。對善而言惡，昔人（王船山）有言俗便是惡者，雖嚴厲哉，固有以也。

十五、世上既憚於遠俗，不讓真以求是者，亦有悍然遠俗而作惡者，此兩面似乎差距甚大，而其實不然。人之一言一行皆循從其氣質和習慣而活動的。各個人當時現有的氣質和習慣是其活動的基礎條件，活動只在這上面發生，既離開不得，亦非止於原樣不動。庸俗與大惡見爲差異甚大者，只是現前表面耳：迫近察之，其不同全在各自基礎上。（注意：其階級不同，處境不同，其氣質習慣不同。）革命家率先行其所是，衆人附從有先後，卒成革命之功。此革命偉人及其先後附從之人，一一各基於其秉賦和習染而有率先與附從之別，附從又有先後之別（當然其因素中還有環境關係在），理無二致。一切都是逐漸而來，這是生命規律。

十六、大惡人與革命家似乎甚相遠，其實亦不然。革命家自是生命力強大之人，而造作大惡者往往亦就是這樣的人。正以其同具有強大生命

力，世間頗有惡人轉變而賢智出衆者，亦有先是革命家而墮落爲惡者。若問：生命力強大何謂邪？其內在矛盾大耳。心身是矛盾統一的兩面，身在心中，心透過身而顯發作用，一般莫不如是。身的開豁大，心的透露大，其矛盾爭持大，是謂生命力強大。

十七、人的生命力大小強弱不同等和人的體質氣質各有所偏，皆有其生來秉賦（比較是主要的）之一面及其後天養成之一面。但道德不道德之分，全從向上抑或墮落而分，不在其他。向上或墮落總是一步一步乃至一寸一分而來的。雖則其間亦包含由量變而突變的變化，乃至忽上忽下時進時退的事情，然向上者更容易向上，墮落者更容易墮落。

十八、在向上與墮落的問題上，防微杜漸靠自覺。此在尙乏內心自覺的幼兒一時談不上，却慢慢亦就有了。當其慢慢有自覺的同時，亦就慢慢進入後天養成一方面來，亦就是漸從氣質問題趨重於習慣問題。

十九、習慣固然亦有好習慣壞習慣之別，但氣質和習慣皆是生活中所必要的工具條件而已，生命初不在此。世俗之見以爲道德即是好習慣之謂，德育就在養成好習慣，那是錯誤的。德育之本在啓發自覺向上，必自覺向上乃爲道德之真。習慣和社會環境總分不開，好習慣往往不過是社會所需要的道德非真道德。

二〇、道德要在有心，要在身從心而活動。說身，正是在說氣質和習慣。所謂墮落就是落在氣質習慣上不能自拔。凡此之義，上文已有明示。

。現在要指出者：懈惰是背離生命本性的，從一點小事以至罪大惡極者皆由一息之懈來。問題極其簡單。

善本乎通惡起於局

二一、遠從生物進化史看去，在進化途中唯獨後來有人類出現的脊椎動物那一脈路，始終在爭取自由，爭取靈活，層層上進不稍停歇，乃得有至今猶代表宇宙生命本性的人類奔向前程；其他物種所由千差萬別者正爲其各自歇止於所進達之度，遂落於盤旋中了。何爲而有歇止有不歇止？歇止者在個體圖存種族繁衍兩大問題之得解決上自安自足，從而亡失其向上不斷爭取自由爭取靈活之生命本性也。不歇止者反之，不自安足於現前的存活傳種，從乎生命本性廣續奮進也。問題只在一則懈（鬆動）一則不懈（不鬆動）。一息之懈便失道而不德。在人生實踐上，其理猶是生物進化史上所見之理也。

二二、造作很大罪惡者，總經過許多心計和凶狠魄力，表面看去極不簡單了，而我却說它問題極其簡單，因其全副生命工具（頭腦智力，體魄精力）用在邪路上去，其幾唯在一息之懈也。一息之懈而主（心）從（身）易位矣，氣質、習慣於是用事。一息又一息，容易相續，不容易回頭，而大惡以成。

二三、一切惡出於自私，而通於一切之善者就在不自私，以至捨己而爲公。此理至淺，人人曉得。更須曉得是公非私，是私非公，皆於當前情景比較對待上見之，非可孤立看待者。自私者

唯局於其一身是固然矣；若其範圍雖大於此身，却仍然聯繫在此，如局於一家一國者，便仍然是自私。往往有人把較大範圍的自私也看成道德，那是錯誤的。反之，若當前不存在其他較大問題，則照顧一身的病痛豈得爲自私乎？一句話：善本乎通，惡起於局。蓋爲生命本性是趨向於通的。

二四、行止之間於內有自覺（不糊塗），於外非有所爲而爲，斯謂道德。說「無所爲而爲」者，在生命自然地向上之外，在爭取自由靈活之外，他無所爲也。體認道德，必當體認「廓然大公」，體認「無私的感情」始得。

二五、隱伏身中而爲惡行之本者非一，而勢力強大莫如下列三因素：

1. 發於男女性欲本能；
2. 發於憤怒仇恨的鬥爭本能；
3. 爭奪強霸權力的欲望。

人類雖從動物式本能大得解放，但仍爲動物之一，猶留有一些本能，而如上兩種本能爲最強，當其衝動起來，便會一切不顧。末後權力欲則特見於生命力大的人，在一般人較差。

羣居生活要在盡倫

人類生命既有其個體一面，又有其羣體一面，人生的實踐亦須分別言之。前文主要從個體一面申說道德之真在自覺向上，以身從心。

以下將申說人類羣居（社會）生活中的道德則在務盡倫情誼（情義），可以「盡倫」一詞括之。

人類生命與動物生命在本質上不同，是先天之所決定。決定了一個人從降生下來後，其時期不能離開旁人而得存活；即便長大成人，還是要生活在許多人事關係中，不能離羣索居。因為必脫離動物式自然生活，而向文明開化前進，方才能成其為人類。故爾就人類說，其社會生命一面實重於其個體生命一面。一切文明進步雖有個人創造之功，其實先決條件都來自社會。人類社會的文明進步正是宇宙大生命的唯一現實代表，一個人在這上面有所貢獻，就可許為道德，否則，於道德有欠。

所謂貢獻者，莫偏從才智創造一面來看。人類由於理智發達，乃特富於感情（遠非動物所及）；感情主要是在人對人相互感召之間（人於天地百物亦皆有情，顧無可言相互感召）；倫理情誼之云，即指此。倫者，倫偶；即謂在生活中彼此相關係之兩方，不論其為長時相處者抑為一時相遇者。在此相關係生活中，人對人的情理是謂倫理。其理如何？即彼此互相照顧是已。更申言以明之，即理應彼此互以對方為重，莫為自己方便而忽視了對方。人從身體出發，一切行動總是為自己需要而行動；只在有心的人乃不囿於此一身，而心中存有對方。更進一層，則非止心中存有對方而已，甚且心面上所重寧在對方而忘了自己。例如母親對於幼子不是往往如此嗎？舉凡這輕重不等種種顧及對方的心情，統稱之曰倫理情誼。情誼亦云情義；義是義務。人在社會中能盡其各種倫理上的義務，斯於社會貢獻莫大焉；斯即為道德，否則，於道德有欠。

這裏需加剖辯或申明的幾點如次。

一、在母親的心情中，幼子最為所重，往往為了其子不顧自身安危；這種事不可一例看待。蓋各人的氣質不同，有的出於父母本能，有的行動中不失自覺之明。道德應屬於後者，不屬於前者。此一辨析不可少，却甚微細不易辨別。

二、舊中國有五倫（君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友）之說，其所指說偏乎此一人對彼一人的關係。今說人對人的關係應當包含個人對集體、集體對個人那種相互關係在內，亦包含集體對集體的關係在內。此例如工廠的工人對工廠、工廠對工人和工廠對工廠之間，以及工廠對國家、國家對工廠，皆事同一理。乃至國際上國家與國家之間，國家與聯合國之間，既然同是在生活上互相依存的兩方就同屬於倫理，都有彼此顧及對方，尊重對方之義，都有道德不道德問題。

三、處在彼此相關係中，其情其義既若規定了的，却又是有增有損，轉變不定的，此即因彼此在生活上互相感召，有施有報，要視乎其事實情況如何，順乎生命之自然而行。若看成死規矩，被社會禮俗所束縛，那至多有合於一時一地的社會道德，不為道德之真。

人對人的問題雖存於彼此之間，但人身有彼此而生命無內外，渾包對方若一體。從乎自覺能動性，採取主動解決問題，自是在我。若期待對方，責望對方，違失於道矣。唯責己者為不失自覺，是以古人云：「反求諸己」（語出《孟子》）。但問題或未易得到解決，則「盡其在我」是曰盡倫。

倫理道德上的義務是自課的，不同乎國家法律所規定的那種義務是集體加之於我的。後者具有強制性，而前者非強制性的，正為其出於生命自由自主之本性故耳。法律上的義務恒與權利相對待，而道德上的義務則否，義務只是義務而已。為什麼只講義務不提權利？此可從兩面來講明。人非有所享用享受不能生活，而生活是盡義務的前提，顯然生活權利不能沒有。其所以不提來說，正為事先存在了。須知這義務原是從倫理彼此相互間生出來的；我既對四面八方與我有關係的人負擔着義務，同時四面八方與我有關係的人就對我負擔着義務；當人們各自盡其對我的義務那時，我的權利享受不是早在了其中了嗎？具體指點來說：父母之情義在慈，子女之情義在孝，子女的生活權利不是早在父母慈愛撫育的義務之中了嗎？父母年老，子女負責奉養，父母的權利也就在子女的義務中，不是嗎？——此是講明的一面。

情也，義也，都是人類生命中帶來的。生命至大無外；代表此至大無外之生命本性者今唯人類耳。古人有言「宇宙內事乃己分內事」（宋儒陸象山語）。若遠若近對一切負責者是在人（人類生命），在我自己。這不是說大話。這是懷懷危懼，不敢怠慢之言。今天說的「無產階級負擔着解放全人類的使命」，頗合此意。權利觀念近代資產階級實倡之，那是反對往時集團權利過強而來的個人本位主義。近代以至現代的資本主義社會都是個人本位社會，在人類社會發展史上屬於前半期。從遠古以來，人類在這前半期內，大

都借助宗教以培養其社會所需的道德而已，難語乎道德之真。只有古中國人理性早啓，文化早熟，頗著見道德的萌芽。他們廣泛推行家人父子兄弟間的感情於社會生活的各方面，形成了特有的倫理本位社會（忽視集團亦忽視個人），流行着人生的義務觀（詳見舊著《中國文化要義》）。這恰好爲人類前途進入歷史後半期社會本位的社會，即將強調個人對集體的義務預示着一點影子。而且從古語「人不獨親其親，不獨子其子」；「貨惡其棄於地也不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己」（見《禮記·禮運》篇）看去，似乎早具有社會本位的理想。總之，從乎人類生命的偉大，不提個人權利是很自然的事情。——此是又一面的證明。

生命是活的，所以道德——生命力量的表現——也是活的。倫理互相以關係之對方爲重，而不執定具體之某一方爲重，實在其妙無比。舉例言之，西洋人往世集體勢力過強，引起反抗而以人權自由相號召，近世以來重點乃移於個人。抬高個人，卒又引起反抗，法西斯、納粹，從種族主義出發，乃又重集體而輕個人。如是相爭未已。雖云立場不同，而其從身出發，各自站自我一方，而非從通而不隔之心願及對方則無不同也，從乎倫理之義集體與個人孰重非有一定不易之則。譬如國家（集體）在危難中則個人非所重；若在平时生活中則國家固應爲其成員個人而謀。總之，視乎一時一事環境條件如何，而各有其適宜者在焉。執定一偏將動有窒碍，每每事實上行不通，死理終必歸從活事。

情理是隨人所處地位不同而有所不同的。說話要看誰說，不能離開說話的人而有一句話：此即所謂「相對論」，彼此互以對方爲重的倫理思想就是一相對論，今後必將通行於大小集體與其成員之間。處在平时時自能得其均衡，不偏一方；而遇有必要時，却又能夠隨有軒輊，自動伸縮適合情況。

「義者，宜也」，古語明白點出義即適宜之意。古人又說要「由仁義行」，不要「行仁義」（見於《孟子》）。情理原不存於客觀，若規定一條情理而要人們踐行之，那便是行仁義了，往往不適當，不足取。世或以「三綱五常」的教訓——那正是以行仁義爲教——歸咎孔孟，固非能知孔孟者。

孔孟論調太高，只能期之於人類文明高度發達之共產社會。一般說來，在社會生命一面之所謂道德既要在盡倫，而人與人的關係隨歷史發展和各方情況却不一樣，則以適合其時其地的社會要求爲准。一時一地社會雖不相同，但從宇宙大生命來看，要求秩序穩定（社會生產順利進行），又要求有所前進（改良乃至革命）却是同的。當需要穩定時，力求有助於穩定的行事，當需要改革時發動改革，那便合乎時宜，便是道德。總之，義各有當，不可泥執一格。

人類的道德在不斷遷進中，亦正爲人的理智理性時在開發長進中。除中國印度各以文化早熟有些例外，一般總是後勝於前。然而論罪惡恰亦是與時俱進。往者章太炎先生有《俱分進化論》之作，指出世間樂在進，苦亦在進；善在進，惡亦在進；那完全正確。

是非善惡標準變化

智、仁、勇三者是道德的內涵素質，或云成分。三者都是人類生命所有，發而爲人羣中可敬可愛之行事，是曰道德。三者既相聯帶而其在人又各有所長短厚薄不同；同時亦隨社會發展和文明進步而各有風尚表現不同。除個別人或少數人外，人類心理且是隨其社會發展而有其發展變化的。

是非善惡恒隨不同的社會生活規制（禮俗法律）而變易其標準。在人既有其不能不隨事之所宜者在，又當視乎其行事中的道德成分而異其道德評價。例如歐洲中古宗教威力下之科學家反迷信的發明發現，往往有智、有勇，亦且有仁也。反之，有如恩格斯自然辯證法中所云：「許許多多自然科學家已經給我們證明了，他們在他們自己那門科學範圍內是堅定唯物主義者，但在這以外就不僅是唯心主義而且是虔誠的正教教徒」；其明智似不足，而其篤實虔誠又不爲任何時代任何地方道德上之所取乎。

草昧之初原始人羣頭腦心思發達不足，身體本能衝動頗強，其生活規制大抵有賴虔誠的迷信禁忌以資維持，彼此間信託心理很高，是其團體所以凝固之本；論道德應屬幼稚階段。

比及階級分化之後，頭腦心思發達，暴力與詐僞乃並時而興，迄於今而未已。此際各方各族社會生活規制種種不一，蓋難概括言之。勉強概括之，則此漫長歷史時期中，其社會秩序所由維

持大抵有賴於武力強制和宗教訓誨之二者。武力強制恆以國家名義行之，宗教則未定然。由於國家武力之一因素而大有影響於道德問題，試分別言之。——

一、任何個人總出於集體（族羣），集體總重要過個體；於是有持國家至上觀念者，服從國家即是道德上一種必要。雖在人類前途上國家將歸消滅，然此一信念仍然在一定歷史時期內是可予肯定者。這是以國家占有正大名義而來，非必屈從於武力。

二、然在社會發展史上國家總構成於階級統治，階級的存在既有必要時期，亦且將有其不必要時期。在臨於無產階級世界革命時際，便有一「工人無祖國」之一義，代表工人階級革命的黨派

人士而附從帝國主義戰爭便背叛了無產階級立場而為不義。

三、一般說詐偽原非道德所許，然在武力統治下從事革命者又當別論。

四、從乎某些社會禮俗——此禮俗的形成實有強制成分和不開明的信仰在內——有可視為愚忠者，其愚不足取，其忠猶不失於倫理。

要之，自脫離天真幼稚階段以來，一般地說，古時人仍然性情淳厚心地樸實，較為近道，而難免明智不足；近代人則智力較長，知識進步，却嫌仁厚不足。自非出類拔萃自覺能動的極少數人外，大多在人與人關係上順從其時其地生活規制以行事，不出乎庸俗道德。前者於社會發展固自著有創建之功，後者亦非無助力於其間。從人

類道德發展史來說，此可喻如個體生命身體頭腦在發育，尚未達成年。必從人類歷史的自發性進入自覺性，由社會主義革命而實現共產主義的社會人生，乃見其為道德的成長期。成年期的發展將是很長很長的，其長數十倍於前不止。究竟有多長，非今測慮所及，何必妄談。

任何事物有生即有滅，有成即有毀，地球且然，太陽系且然，生活於其間的人類自無待言矣。然人類將不是被動地隨地球以俱盡者。人類將主動地自行消化以去，古印度人所謂「還滅」是也。此即從道德之真轉進於宗教之真。道德屬世間法，宗教則出世間法也。宗教之真唯一見於古印度早熟的佛教之內，將大行其道於共產主義社會末期，我之測度如此。（王重則推介）

中外文庫

之三十九

諸葛亮傳

祝秀俠教授著

定價台幣陸拾元

本書共分九章：一、家世和生平。二、立志、為學、交友。三、輔劉興漢。四、政治三策。五、軍事奇才。六、聯吳外交。七、五月渡瀘的收穫。八、偉大的人格與美德。九、對他的正確認識，附王成聖「諸葛亮的志業」內容精彩，篇篇可讀。郵撥〇〇一四〇四四一四號中外雜誌帳戶

大專

用書

最新應用文

邵健行著

二十四開本穿線平裝

定價壹佰伍拾元

郵撥0014044-4號中外雜誌社

本書為邵健行先生精心傑作要目有：應用文的涵義、特質、種類、書信種類、結構、術語及書信的信箋和信封的寫法。便條。名片。柬帖。公文。電報。會議文書。契約。慶弔文。對聯、預辭。啓事。廣告……等及待人治事日常生活有密切關係的應用文範例。王成聖教授作序。定價壹佰伍拾元。適合大專教材及一般閱讀之用。中外雜誌長期訂戶八折優待祇收壹佰貳拾元。