

# 論中國自食力派思想之發生

觀雲

論語載荷篠丈人之言曰。四體不動。五穀不分。孰爲夫子。吾人讀此數語。知丈人實抱有一種特具之理想。決不當視與尋常言語一律未幾。而當孟子時。果有許行其人者。出以並耕之說。特立標幟於周季學界之中。吾人於論語孟子得此前後兩家隱約間之消息。於是益欲探此學派之源流。而攷漢書藝文志述農家云。

神農二十篇

六國時諸子疾時怠於農業。道耕農事託之神農師。古曰劉向別錄云。疑李悝及商君所說。

野老十七篇

六國時在齊楚間。應邵曰。年老居田野。相民之耕種。

故號 野老

宰氏十七篇

董安國十六篇

尹都尉十四篇

趙氏五篇

汜勝之十八

篇 王氏六篇

祭癸一篇

右農九家百一十四篇

農家者流。蓋出於農稷之官。播百穀。勸耕桑。以足衣食。故八政一曰食。二曰貨。孔子

論中國自食力派思想之發生

學說

日。所重民食。此其所長也。及鄙者為之。以為無所事聖王。師古曰言不須聖王天下自治欲使君臣並耕。諄上下之序。

此神農二十篇其無許行之說否乎抑野老十七篇其無荷篠丈人之說否乎今固不可攷特吾人於此有一事之可信憑曰農家者流固與儒墨名法為同時所發生之學說是也則試進求其當時可屬於農家之人物而但即孔孟之門弟子亦似有傳聞其說者請略徵之論語載樊遲請學稼樊遲請學圃此決非貿貿然以農工園藝之事詢聖人蓋實含有自食其力之意而抱有農家者流一種之思想者也又孟子載彭更注彭更孟子弟子問曰後車數十乘從者數百人以傳食於諸侯不以泰乎又曰士無事而食不可也又曰梓匠輪輿其志將以求食也君子之為道也其志亦將以求食與呂氏春秋注不屈篇匡章高注匡章孟子弟子謂惠子於魏王之前曰蝗螟農夫得而殺之奚故為其害稼也今公行者數百乘步者數百人少者數十乘步者數十人此無耕而食者其害稼亦甚矣彭更匡章蓋亦抱有自食力之理想者其言與荷篠丈人許行蓋有隱隱相通之故特樊遲彭更匡章從孔孟游雖有時欲發舒其素所信仰之意見而為孔孟之理所折遂

不能堅持其前說而許行以挺特之姿其思想最爲高迥卓絕託言神農以神其說而又有陳相等疏扶而後先之一時乃與孟子對壘而開論戰之場許行固亦九流中之人傑也哉

許行之言直以農爲人羣萬事惟一之本原人人自耕而食其力即人人自治而初無勞乎人君之事即或有所爲君而君亦耕而自食其力則君臣上下一體竝等果如是也其時爲之民者既但知出作入息而爲之君者亦高拱而苦其身之太閒而當習勤勞於田間故曰饗殍而治此誠上下至簡質之風俗而許行胸中即浮如是景象之一理想國者也雖然令爲君而亦須自耕此若揭之爲許行之創制乎則人可持古代人君無如此之事以相難而其說或至於不能行於是許行復有以完其理曰爾獨不見神農乎神農蓋即竝耨之君而留後世凡爲人君者之一典型則折衷古義而人自不能不服其說蓋事之創始則難收功而託古則易爲力許行之揭櫫神農與儒家之揭櫫堯舜其所取之術蓋同夫許行既以農爲其學說之一本源則道德之標準亦不能不以農而定今觀許行之評滕君曰今也滕有倉廩府庫則是厲民而以自養也惡得

## 學說

## 四

賢○夫○文○公○固○許○行○之○徒○所○贊○不○絕○於○口○者○曰○聞○君○行○仁○政○曰○聞○君○行○聖○人○之○政○是○亦○聖○人○也○曰○則○誠○賢○君○也○何○以○結○末○之○一○評○語○曰○惡○得○賢○蓋○許○行○之○徒○以○爲○文○公○在○當○時○之○人○君○中○固○可○稱○爲○賢○然○進○而○以○許○行○之○學○說○繩○之○不○能○不○在○貶○斥○之○列○蓋○許○行○所○定○之○道○德○律○即○以○能○自○食○其○力○者○爲○善○而○以○不○自○食○其○力○者○爲○惡○此○即○許○行○之○所○謂○道○無○論○道○其○所○爲○道○或○非○吾○之○所○謂○道○要○自○不○能○不○付○以○道○之○名○故○其○徒○亦○以○合○許○行○之○學○說○與○否○區○別○之○爲○聞○道○未○聞○道○也○許○行○之○說○或○不○僅○如○孟○子○中○所○記○載○而○止○然○即○以○孟○子○中○所○記○載○而○觀○之○已○自○成○爲○特○立○之○一○學○派○觀○許○行○當○日○由○楚○之○滕○已○有○其○徒○數○十○人○與○之○俱○行○度○其○他○之○信○道○者○尙○多○而○又○新○得○陳○相○等○之○景○從○其○門○弟○子○之○勢○力○已○非○寡○弱○又○許○子○衣○褐○其○徒○亦○衣○褐○此○爲○許○行○學○派○衣○冠○之○一○標○識○又○捆○屨○織○席○負○耒○耜○亦○其○門○徒○中○特○示○區○別○於○人○之○處○使○許○行○之○道○得○行○其○結○果○之○良○否○別○論○要○之○我○二○千○數○百○年○之○社○會○其○風○尙○必○與○今○日○大○異○自○許○行○一○龍○象○之○大○弟○子○陳○相○爲○孟○子○所○敗○其○學○說○之○勢○力○衰○弱○而○系○統○幾○熄○後○之○人○雖○或○具○此○理○想○其○持○論○遠○不○及○許○行○之○高○無○復○敢○以○自○食○其○力○爲○政○治○道○德○根○本○之○原○理○者○劉○向○以○李○悝○商○鞅○爲○農○家○然○觀○漢○書○食○貨○志

載李悝之言。不過盡地力以爲富國之本。非可與許行並論者。惟商鞅則實以民能自食其力與否而定賞罰。固可謂自許行之後。持食力說之最堅悍者。今畧採商君書之言。

墾令篇 無以外權爵任與官。則民不貴學。又不賤農。民不貴學則愚。愚則無外交。無外交則國勉農而不愉。民不賤農。則國安不殆。中祿厚而稅多。食口衆者。敗農者也。則以其食口之數。賤而重使之。則辟淫游惰之民。無所於食。民無所於食。則必農矣。使商無得糴。農無得糴。則欲情之農勉疾。商不得糴。則多歲不加樂。多歲不加樂。則饑寒無裕利。無裕利則商怯。商怯則欲農。中農戰篇 凡人主之所以勸民者。官爵也。國之所以興者。農戰也。今民求官爵。皆不以農戰而以巧言虛道。善爲國者。其教民也。皆作壹而得官爵。民見上利之從。壹孔出也。則作壹。今境內之民。皆曰農戰可避。而官爵可得也。是故豪傑皆可變業務。學詩書。事商賈。爲技藝。皆以避農戰。則粟焉得無少。而兵焉得無弱也。中農戰之民千人。而有詩書辯慧者一人焉。千人者皆怠於農戰矣。農戰之民百人。而有技藝者一人焉。百人者皆怠於農戰矣。國待農戰而安。主待農戰而尊。中詩書禮樂善修。仁廉辯慧。國有十者。必削必貧。中今夫螟螣蠲蠹。亦生秋死。一出而民數年不食。今一人耕而百人食之。此其爲螟螣蠲蠹亦大矣。雖有詩書。鄉一束。一員。無益於治也。故先王反之於農戰。故曰百人農一人居者王。十人農一人居者彊。半農半居者危。中民見言談游士事君之可以尊身也。商賈之可以富家也。技藝之足以餬口也。則必避農。是以聖人作壹搏之國。作壹一歲者十歲彊。作壹十歲者百歲彊。作壹百歲者千

學說

六

歲。今世主皆憂其國之危。而強聽說者。說者得意。道路曲辯。輩輩成羣。紛紛焉小民樂之。故其民農者寡而游食者衆。衆則農者殆。農者殆則土地荒。學者成俗。則民舍農。從事於談說。高言僞議。舍農游食。而以言相高也。此貧國弱兵之教也。中說民篇 辯慧。亂之贊也。禮樂。淫佚之徵也。慈仁。過之母也。任舉。姦之鼠也。八者有羣。民勝其政。國弱。中 斲令篇 六。蟲曰禮樂。曰詩書。曰修善。曰孝弟。曰誠信。曰貞廉。曰仁義。曰非兵。曰蓋戰。國有是者。上無使農戰。必貧至削。中

其略如是。蓋秦之所以有天下。由孝公開其基。而孝公實用商鞅之政策者。商鞅之察。當日天下之大勢也。以爲三晉民多而土少。秦則民少而土不闢。又察秦之所以不能得志於諸侯之故。其言曰。夫秦之所患者。興兵而伐。則國家貧。安居而農。則敵得休息。故三世戰勝。而天下不服。於是合此兩觀念而定一改革之政策。曰。招徠三晉之民。使三晉民少而力弱。秦民多而土闢。而以故秦事敵。按所謂故秦者。即秦之土民也。新民作本。按所謂新民者。即由三晉招徠之客。 故曰。兵雖百宿於外。竟內不失須臾之時。商鞅以此政見實行。而遂見秦之富彊。其貽澤。至於始皇。而有天下。秦之有天下。蓋實可謂商鞅行政之大結果也。而吾人於商鞅行政之時。發見實與儒教爲敵。而欲鋤去之之一事實。蓋商鞅治國務。使國之民除兵之外。無一非農。其書中屢言所謂作搏作壹。壹孔者。蓋欲統一於農。以農爲本。而

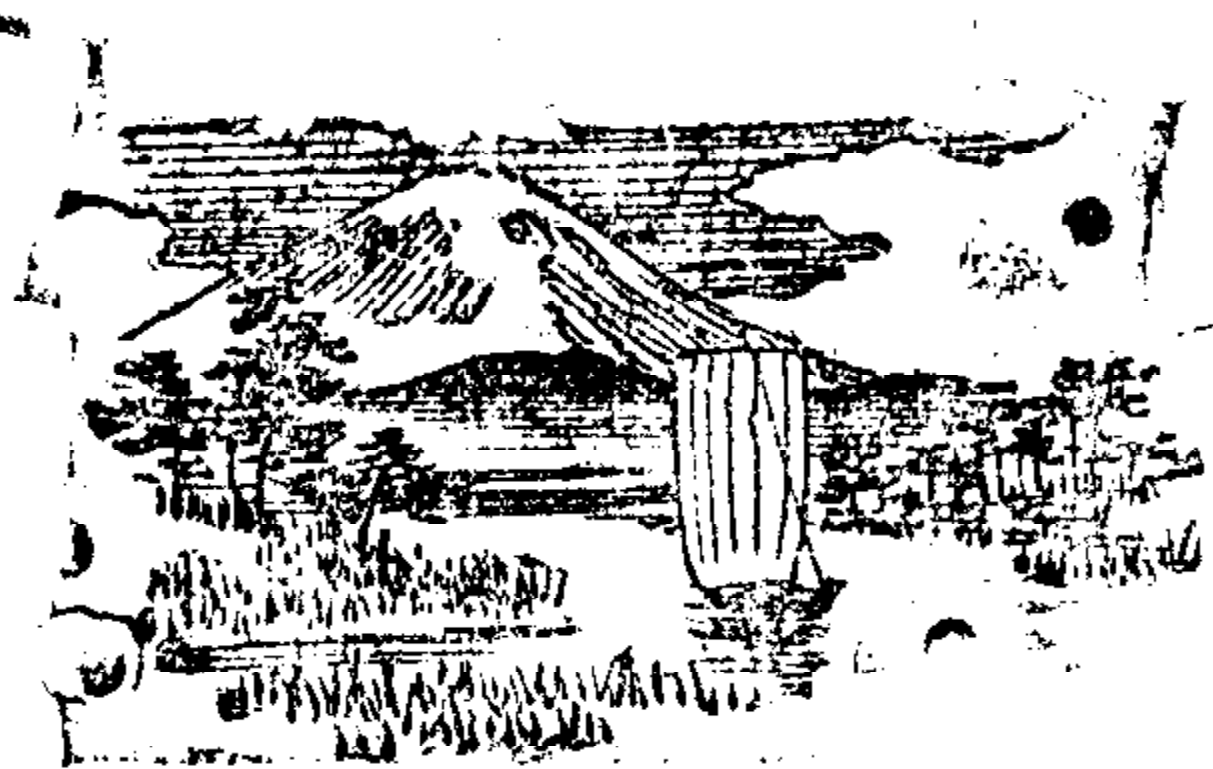
戰爲其用耳。除農與戰之外於其國而見有事詩書禮樂談孝弟信廉之人即鞅所視爲游手好閒無事而食虛辭愉惰以害耕而國家刑罰之必當首及者也。令人以燔書歸罪於秦始皇然燔書之事實爲商鞅而非始皇是有徵也。韓非子和氏篇商君教秦孝公燔詩書而明法令。禁游宦之民而顯耕戰之士。孝公行之。主以尊安國以富彊。其云孝公行之蓋已實行而孝公之實行此事則商鞅教之也。秦自孝公而後歷代皆沿用商鞅之政策。彼始皇李斯亦不過本商鞅之遺教而反覆行之而已。然始皇燔書人皆視爲中國史一大案件而商鞅之燔書多湮沒而不知此無他當商鞅時其所燔者不過秦一國之書而無大關係於中國之事。至始皇則統一六國一燔書而中國之書無不燔。故遂見爲非常之大事。要不過以其所處地位殊異之故人遂若有見有不見耳。夫許行以口舌之戰而爲孟子所敗而商鞅乃以政治上之實力敗儒家。此可謂儒家農家一大戰爭之歷史。遙遙互有勝負。自嬴秦之王氣告終而商鞅之法其勢力亦與之俱盡。然後人之持此理想者亦時有所聞。如漢之晁錯。蓋亦其一人也。然觀錯之言以爲法律賤商人。商人已富貴。尊農夫。農夫已貧賤。此不過以重農之故而欲排除

學說

商○人○已○耳○視○商○鞅○之○重○農○而○仇○詩○書○禮○樂○屏○黜○儒○教○許○行○之○重○農○而○欲○使○君○民○並○耕○則  
 錯○之○思○想○在○自○食○力○派○中○其○範○圍○固○已○隘○矣○

八

(未完)







## 論中國自食力派思想之發生

(續第六十一號)

觀雲

於後世爲吾人思議所不及而具有此思想者則韓昌黎是也昌黎學孟子之關異端以關佛謂關佛爲昌黎一生之大事可願以號爲古今一大儒而關佛意其必於學術上有至大之論辨而孰知不然昌黎之關佛殆於佛教書並未讀其一字故其所言一無關於佛教之學理而其所恃爲攻擊之一大武器曰不生產而食於人是也夫吾人類所要求決不僅衣食而止衣食者不過吾人對於生理上之一部分而吾人之心理上非有高尙深玄之學理以涵養之吾人殆有所一日不能安吾人之欲得學理而養心也實重於欲得衣食而養生萬萬使吾人類之所重者不過以得衣食而止則人類初無異於禽獸然則吾人苟出其衣食而可以得學理直不啻以至粗易至精而於交易爲至大便宜之事由是言之佛之可關不可關其本原仍必探諸學說苟其學

## 學說

## 二

說之果有可駁。雖彼日出其衣食。以衣食吾人。吾輩亦決不以得衣食之故。屈而姑從其說。若其學說之果有足存立者。在而但責以爾胡爲。而賴衣食於吾人。則直可謂不知輕重本末。而其見解之幼稚。不足一哂。然是等計度。最爲凡夫所易生。蓋當釋迦生存之時。印度之人。亦有持此說。以相譏讓者。若

一日佛在遠觀拳山。王舍城附近蓋格那爾加村。時有稱迦尸婆羅墮闍之一婆羅門。施行耕作之祭。釋迦往而在高處觀之。衆庶圍繞。尊禮釋迦。婆羅門見之。心甚不喜。而遂言曰。若彼能如吾人農夫。服耕作之勞。雖瞻部洲可王。而彼不爲何事。空費時日。見何等之可食。而欲乞之。此所以來耕作之祭。塲也。又謂釋迦曰。沙門乎。余等者耕而且種。故能獲有穀物之結果者也。沙門乎。汝亦盍爲此耕且種之事。是汝亦可獲穀物而食之也。釋迦答之曰。婆羅門乎。余亦耕且種。以耕且種而獲得不朽之果者也。婆羅門聞此言。而怪佛陀之不有農具也。乃問之曰。薄伽梵（或作婆伽婆。總衆德至尙之名。尊佛之稱也）瞿曇。余有鋤與牛等。以爲農具者也。汝從事於農。然則農具何在。乎。釋迦答之曰。吾語汝。我田地者法也。我所拔之莠者我慾也。我所用之鋤者智識也。我所播而種者無垢也。我所爲之業者戒律也。我所獲之結果者涅槃也。婆羅門聞佛之說。有所感悟。願聞佛說。請爲弟子。遂以開悟而獲成道。

是亦欲持不生產而食人之說。以關佛者。夫昌黎固孔子之徒也。孔子不云乎。君子謀

道不謀食耕也餒在其中矣學也祿在其中矣道重於食孔子亦已言之如不論其道若何而但以不生產爲病則佛教徒之不耕而食與儒教徒之不耕而食有何殊矣若昌黎者蓋亦不耕而食之一人也首其棄其筆硯而從事鋤犁而後方能以此責人而不爲人之所責且昌黎尤以學孟子自居而孟子之對彭更則曰非其道則一簞食不可受於人如其道則舜受堯之天下不以爲泰子以爲泰乎又曰子何尊梓匠輪輿而輕爲仁義其有功於子可食而食之矣儒者自重其道至謂受天下而不爲過而區區數十乘數百人受諸侯王之供養直爲不足道之事夫以孟子之言爲是則儒教以食於人爲其教中之道所許可佛教亦然如律宗之許用捨財是也戒律重盜盜者人不與之物而已強取之四錢以上謂之盜已下稱偷蘭遮然有誠實捨財者則許用之若以孟子之言爲非則昌黎固學孟子者其謂之何吾輩直不免笑曰何昌黎之號稱學孟子並孟子之全書而不一卒讀也且昌黎以佛教徒之不生

產也而曰人其人火其書廬其居設他人亦曰儒教徒爲不生產而欲以昌黎之待佛教之法待儒教吾不知昌黎以爲暴虐之行否也此固非吾之虛設是一議而爲儒教徒慮蓋其事固有實行者秦之燔書坑儒是矣燔書坑儒世以無道目秦於理固當然

## 學 說

## 四

昌黎之人其人火其書廬其居之言而一見之實行其有異於燔書坑儒之事否耶亦  
易地反觀而易明矣且夫關佛而於其學理一無所及則彼之學理存在而其教亦存  
在固不能禁人之信其說也此不必徵之他人即可驗之於昌黎之身昌黎以諫佛骨  
謫潮州而即與和尚大顛往來以是知昌黎當關佛時直未知佛說爲何如如今日守  
舊者之不知西學而謾罵平等民權爲異端無異及見大顛而略聞所說其心已不能  
不動夫以首號關佛之人不轉瞬而已與佛徒相親又安能強人之信昌黎之說而與  
佛徒絕迹也耶觀於與大顛往還一事昌黎已不啻自畫供狀取消前說羅大經謂昌  
黎攻佛但攻皮毛柳子厚謂昌黎罪佛但以其髡緇不耕農蠶桑而活於人之迹而  
已。是見石而不知石之韞玉者也夫以昌黎關佛說之淺薄吾輩即欲借用昌黎之語  
曰。蚍蜉撼大樹可笑不自量雖然在佛教則自經昌黎攻擊之後未嘗不受一大瘡疾  
之影響而其勢力幾不能振夫昌黎挾卑無高論之說不能侵入佛教之教理分毫而  
佛教竟大蒙其摧折者此何故哉曰凡說之能動一般之輿論者不必其立說之高而  
悉有當於理也往往以人智未齊之故高等之言或反爲人所冷遇而卑淺之說有大

遭世人之歡迎者故說之行不行不問其見到之理境果至何如而但判於其與一時  
 人心中智識之程度合與不合而已抑猶有一說於此曰凡關佛者不能與佛教論理  
 蓋一論理則罄吾思想之所有皆為其所網羅幾若入八陣圖中無一門可以自出吾  
 之思想早已告罄而彼所達到之一境吾人仍望之超然而不能及故凡關佛而與佛  
 教論學理者無一不敗昌黎以不與之論理而取流俗易曉之言以攻之雖不能傾動  
 其教理之根柢而於形體上已大獲戰勝之功此固非昌黎之智慮所能及謂必如此  
 關佛始足以致效而擇而出於此一途也亦適徼時之幸而然耳蓋不耕而食不織而  
 衣此二語本莊子盜跖盜跖篇云造作言語多辭繆說不耕而食不織而衣搖唇鼓舌擅生是非以迷天下之主使學士不反其本妄作孝弟而僥倖于封侯富貴者也蓋此二語他家本用以關儒而今乃用以關佛者至今尚為攻佛教之用語昌黎蓋即用之而有效者而此說之所以能動人之故則  
 即本於人當自食其力之一原理而已以上之說不能為今日之僧徒解嘲蓋今日之僧徒多半不能知佛教之學理是真坐食而無益於社會矣合  
 數人之說而統觀之其言自食力之界限各有廣狹之不同昌黎蓋以君為可食於人  
 之人而臣則附屬於君者也又所稱為儒教徒之士則特占位置於四民之上而亦不  
 必自食其力者也除此以外則所謂民者無一不當有出粟米麻絲等諸事以事其上

論中國自食力派思想之發生

無事者則誅漢之鼂錯。僅不過一種重農輕商之政論。無關涉於學理者。可不具論。商鞅則以君爲立法之人。臣爲行法之人。與昌黎以君爲出令之人。臣爲奉令之人。故君與臣皆不妨坐食。其意相同。而其間有一大不同者。即商鞅以兵爲可坐食。而不許士之坐食。昌黎則以士爲可坐食。而不許佛教徒之坐食。商鞅之視章甫逢掖之流。猶之昌黎之視緇衣托鉢之士也。而持自食力之極端論者。爲許行。許行以人人皆當自食其力。爲不可破壞之一原理。故無所謂君。無所謂臣。凡稱爲人。則皆當自食其力者也。然則荷篠丈人。當屬於何等乎。以余所推蓋。近於許行者也。或曰。有據乎。曰。雖不敢謂有確鑿之據。然亦無非可據之理。在其據。若何。曰。論語僅載荷篠丈人答子路一問之言。而其他更有何語。一無所載。夫丈人留宿子路於鷄黍宴賓之餘。不應一夕之間。別無談話。此以理可想。定論語載明日子路行以告。非徒告有丈人留宿之事。必并丈人之所言而告之。而後孔子有遣子路反見往告以言之事。不然。僅此殺鷄爲黍出見。二子亦不過繪田間惇朴之風。衣野老懇篤之情。何足動夫子之惓惓焉。而必欲相曉以大義也。知孔子之言。必有與丈人之言針鋒相對者。而孔子之言。有曰。君臣之義不可

廢也。云云。知丈人必有述其君臣之見於子路之前者。夫以真率若丈人一見子路。初不聞其所問之言爲何如。而問自問。答自答。一啓口而即曰。四體不勤。五穀不分。由是可知。丈人意中除勤四體分五穀之外。人間直無何事。夫使人人能勤四體分五穀。則力田之不暇。何緣更生他事。而勞君臣之治理爲鑿井耕田。亦幾忘帝力於何有。此固丈人之思想。度於留宿之時。必有吐露其懷抱者。然則論語不載其言何也。曰。丈人質朴。雖含有此種理想。必不能引典徵文而言之。有故持之有理。若許行之能自成爲一家言者。以其言無足記載。故論語略之。要之觀孔子之言。則丈人之言略可推定。而孔子之對丈人。有不能不告以君臣之義者。以此知丈人之所見。必略與許行相近者也。然則以農家學派言之。學說成就實始許行。立於農家之位置上。而數其宗派。則許行實爲大聖。陳相。陳辛。實爲大賢。而荷篠丈人。則其學派先河之人也。漢書藝文志述農家者。流不載許行。二陳及荷篠丈人。而以今日攷求之。所得則此數人者。實爲農家最重要之人物。而言農家學說者。必當首數及之也。

凡一學說之發生也。其原理必早含有於人心之間。有人焉。從人心所含有之諸原理。

## 學說

## 八

而抽出其一種立此爲主要之點組織而成爲一系統而一家之學說以興若許行之理想於中國古時已早得發見其根原禮月令孟春之月乃擇元辰天子親載耒耜措之於參保介之御間卽三公九卿諸侯大夫躬耕帝藉天子三推三公五推卿諸侯九推祭統天子親耕於南郊以共齊盛諸侯耕於東郊亦以共齊盛天子諸侯非莫耕也云云此已見天子三公諸侯大夫並耕而食之一理早爲古人所默認特其勢有所不暇及故不得已而謝耕農之事觀於制祿猶曰代耕則上下之人無一不當耕固可知也此其故蓋中國之地理本便於農而以農爲惟一之生業故自神農已入耕稼之時期中至於二千年尙不能脫耕稼之時期進而至工商之時期猶之中亞洲蒙古之地理便於游牧故其人民蓋至今日而尙在游牧之時期中國之文化蓋卽謂由農業所發生之文化可也中國之家族社會人心風俗無一不以農爲根柢余著農宗國詳言之試觀中國製字从田从介爲畀蓋以田爲境也从禾从刀爲利蓋以禾爲財也从力从田爲男蓋以力田方得爲男子也其重視農業爲何如吾人試深入內地睹此桑麻被野禾黍連畦亦未嘗不歎神州爲陸海之地天府之國而綠野春耕黃雲秋穫幾欲忘懷世界謂桃源之尙在人間又曷



怪。有。純。爲。此。種。思。想。所。養。成。之。人。而。若。有。許。行。其。人。者。出。欲。以。上。下。並。耕。謂。足。以。致。中。國。於。上。治。也。故。許。行。之。懷。抱。直。可。謂。爲。中。國。地。理。之。觀。念。上。所。必。有。特。他。人。或。知。之。而。不。能。言。言。之。而。不。能。盡。而。許。行。乃。獨。窺。取。此。間。之。具。有。至。理。而。發。展。其。思。想。姑。無。論。其。學。說。如。何。要。不。能。不。服。其。有。超。絕。之。見。解。九。流。發。生。皆。在。周。季。誠。可。謂。中。國。人。心。一。大。煥。爛。之。期。若。許。行。之。言。亦。特。放。一。異。彩。於。其。間。設。無。有。孟。子。其。人。能。詳。言。社。會。所。以。構。成。之。理。而。折。正。之。恐。信。從。許。行。之。言。者。不。止。陳。相。諸。人。而。農。家。者。流。且。未。必。不。占。中。國。學。術。界。之。勢。力。也。

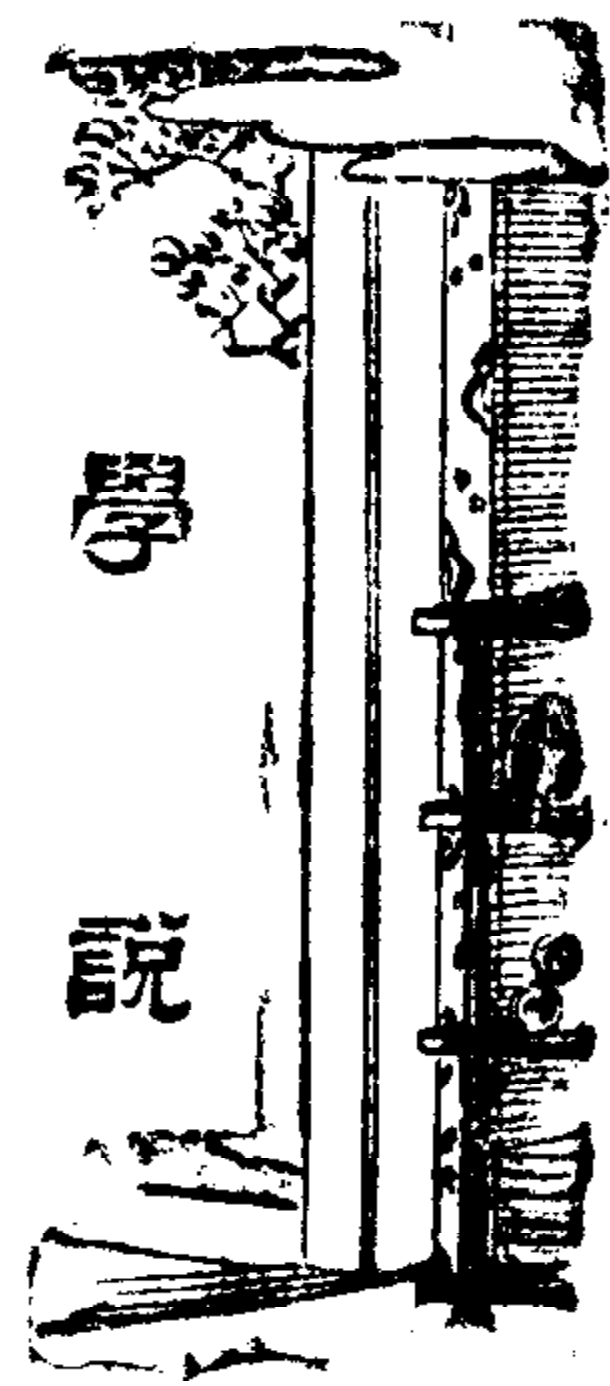
抑。人。心。之。思。想。每。以。時。勢。進。步。而。不。無。多。少。變。遷。之。勢。然。一。探。其。思。想。之。元。素。則。古。今。人。固。多。同。一。之。點。而。心。源。直。若。有。隱。隱。其。相。通。者。若。今。日。士。大。夫。間。亦。有。以。爲。振。興。中。國。當。因。其。事。之。所。固。有。而。以。農。爲。本。使。野。無。不。闢。之。土。村。無。不。耕。之。人。已。足。立。中。國。富。強。之。基。正。不。必。需。機。器。之。製。造。品。以。與。外。洋。相。爭。甚。者。以。中。國。人。多。之。故。而。主。開。鑛。亦。用。人。工。而。不。用。機。器。此。可。謂。持。人。工。論。派。者。也。而。進。於。此。者。則。以。救。中。國。之。道。不。外。興。工。商。等。實。業。而。已。若。政。治。宗。教。哲。學。等。直。見。以。爲。虛。談。而。不。解。其。何。所。用。此。可。謂。持。實。

學說

業論派者也。夫人工論派也。實業論派也。使其居於古昔社會單簡之時代，則亦農家者之流。亞也。覈其所言其義，亦不無可取。惟其所明者，僅知物質一方面之事。此其所短而可病耳。

(完)





## 辨論與受用

觀雲

宇宙渾茫。萬象森羅。凡橫於吾人之前者。孰非神秘而不可知者乎。余嘗謂天地間事。不說則人人皆知。說說則人人不知。今夫蒼然而戴吾之上者。吾謂之曰天。塊然而履吾之下者。吾謂之曰地。萬物之從無而之有者。吾謂之曰生。萬物之從有而之無者。吾謂之曰死。若是天地生死之理。吾固已知矣。然試進而思之。此天地果何由而成乎。有際涯乎。無際涯乎。有始終乎。無始終乎。有目的乎。無目的乎。於是人各出其所見。例若言天地。有以爲一元者。有以爲二元者。有以爲多元者。有以爲一神者。有以爲無神者。有以爲凡神者。有以爲有際涯有始終者。有以爲無際涯無始終者。有以爲有目的者。有以爲無目的者。又試進而思之。吾見爲生而生果何自而來乎。吾見爲死而死果何

目而往乎。於是人又各出其所見。例若言生死。有以爲有鬼者。有以爲無鬼者。有以爲有靈魂者。有以爲無靈魂者。有以爲有輪迴者。有以爲無輪迴者。此固僅舉其概略言之也。其細則更僕不能終。而論道之書若邱山析理之言如恒沙。而吾人讀書於前途。常有一必然相遇之境。曰吾人讀一書而增一疑。更讀一書而更增一疑。一若載籍之中。本爲疑團疑塚所產出之所。而即隨吾人之觀察。以俱來。然則吾人人類果能知宇宙間之真理否乎。曰欲攷吾人果能知宇宙間之真理與否。必先攷吾人以眇然七尺之軀。其在宇宙間之位置。爲若何。今夫以一蠅蟻而欲窺測宇宙。而知其本原。彼其目光之所能至。與其腦識之所能用。能有幾何。而宇宙之廣遠無極。以能有幾何之量。而測廣遠無極之境。則大小之不相準。幾無程度之可言。亦易知其窺測之必不能當。而以吾人人類之於蠅蟻。其倍數之比例。可算而宇宙之廣遠如故。於宇宙間而置一蠅蟻。與以宇宙間而置一人。其大小直何以異。猶之吾人於遼遠之處。置一分之物。與置一寸之物。初無大小之可分。即反而從彼一分一寸之間。以視此遼遠之所。其所得見之分際。亦相等。然則吾人謂蠅蟻之微。不能窺測宇宙之大。而有以知其真。則以吾人

人類之微亦不能窺測宇宙之大而有以知其真其義一也夫吾人既不能知宇宙之真則凡對於宇宙所發生之萬物亦無一能知其真即從有限之形質上自試其攷察覺吾人亦實有可知之物如今物質科學上之自有進步是然試一詰以至上之原理仍墮於渺茫不可知之中蓋吾人人類果能一見宇宙之真則白白黑黑即辨論之境亦可以不立惟宇宙之真理爲吾人之所永遠不能知故吾人不能不陷於懷疑之窟中而世界遂不免以辨論相終始然則或謂吾人既不能知宇宙之真則辨論其亦可廢乎曰曷爲其然夫吾人惟不能知宇宙之真而必欲求其知此人類之所以可貴雖真理或終無可知之一日而吾人智識之進步已多設以爲真理必不能知而并欲廢思攷觀察之能而不用則人類界且日入於闇黑之中其結果世界日卑下面滋滋藥蓋智識之爲物不必以到達於究竟之一位而始獲收其效即於其經由之過程中而已得收無限之益若吾人究竟之目的必欲發見宇宙之真理而真理不能知於其間有幾多可知之理則因此探索而得發明其故者不少且吾人以探索宇宙之真理必用其最深玄之智慧而以日磨鍊此智慧之故或用之以攷一事一物則理想亦自

能明了不致苦昏盲而迷惑於外物。即於精神上得幾多清明之效。而吾人人心亦可。因之而有向上之機。況乎吾人既不能見宇宙之真。則不能不於衆多辨論中比較。而取其言之尤長者。以爲吾理想所皈依之境。例若生死之理。雖不可知。然言生死之故。之尤當於理者。吾人實不妨信之。由是而得坦然於生死之途焉。蓋一無所知之不知。與夫無所不知之有所不知。其不知同。而於其心理上之境界大不同。所謂田夫野老。之不知與夫梭格拉底之不知。固自有不可同日語者。夫孰得謂辨論之可以無事也。故夫人事之始。渾然而已。因塔段之經過。自由渾而之畫。而辨論者。即由人事發展之。過程中不期其有而自不能不有之一產出物也。試舉一例以釋明之。今若合全數之。中國人於此。而語之曰。今將以謀吾國家人民前途興盛之事。是語也。必盡人而皆以爲然。而無有辨論者也。雖然。此不過囫圇之一語耳。果欲謀吾國家人民前途之興盛。其將擇何者之法而下手乎。則不能不進一解曰。今欲謀吾國家人民前途之興盛也。其將不變法而守舊乎。抑將變法而維新乎。於是。有以不變法而守舊爲是者。有以變法而維新爲是者。而辨論之端。於是乎開矣。又試從維新一派之中。而進一解曰。果欲

變法維新。其將尊王乎。抑將革命乎。於是有以尊王爲是者。有以革命爲是者。而辨論之端。又於是乎開矣。更試從革命一派之中。而進一解曰。果欲革命。其將急動乎。抑將緩動乎。於是有以急動爲是者。有以緩動爲是者。而辨論之端。又於是乎開矣。由是益進。愈分愈析。而愈無窮。而辨論亦與之無窮。凡古今辨論之端。皆以是例推之。可也。而其流別亦略可得而言。例則必有相敵者。人各從其所見之方面立言。而及其說之成。則此說必有與彼說相衝突之處。而立說者各欲其已說之行。則其勢不能不排人之說。而伸己之說。若儒家之排墨。而墨家之排儒是也。例則必有相承者。人心之智識。每不能無所憑。而發生。往往循前人所已闢之門。逕而於舊說之中。每足以得新智。當夫新智之生。幾若與舊說大異其面目。而不知其淵源實有隱隱相通之故。若近世西洋哲學。其源有多從希臘哲學而來者是也。例則必有齟齬差者。一人之立說也。各因其聽之者。人之有異。而其說亦從之。而異。往往有出自一家之說。於所聞者述之。而有異焉。於所傳聞者述之。而又有異焉。若儒教一也。自孔子之死。而有子張之儒。有子思之儒。有顏氏之儒。有孟氏之儒。有漆雕氏之儒。有仲良氏之儒。有孫氏之儒。有樂正氏

之儒。而儒分爲八。墨教一也。自墨子之死。而有相里氏之墨。有相夫氏之墨。有鄧陵氏之墨。而墨離爲三。佛教一也。自釋迦之滅度。而有上座部也。有大衆部也。大衆部之中。又分而爲九。上座部之中。又分而爲十一。而佛教之小乘分二十部是也。例則必有攀附者。人之心。每榮古而賤今。信其所已信之人。而不能遽信其所不信之人。故夫立言之人。而慎夫世之不信從吾言也。雖其言之或出乎已。而不敢曰已之說如是。必舉夫世所尊敬之人。而曰是固古聖昔賢之所云爾。而後人乃帖然而從之。若宋學已非盡出自孔教。而必謂爲孔教。大乘已非盡出自佛。而必謂爲佛教。王陽明輯朱子晚年定論。以爲已說實同於朱子是也。例則必有廢棄以者。進化之例言之。萬物之後出必勝於前。此不得斷爲前人之不及後人也。吾人人類之見地。若後盲者。然觀前之一方。則明而觀後之一方。則闇。故往往有前人所立之言。前不能發見其爲非也。而今人能發見之。今人所立之言。今人亦不能發見其爲非也。而後人能發見之。當夫未發見其爲非也。其說固足以自存。及夫已發見其爲非。則其說有不能不廢者。若地動繞日之說出。而日繞地之說作廢是也。例則必有復活者。凡一說之行也。必與其時勢之



人心風俗之間有種種適宜之處而後其說乃昌故或一國之內教非一家學非一說而其間不能無此盛彼衰之勢其所以有盛有衰者或亦未必盡關於其立說之有高下而其間所以定盛衰之局則宜不宜之關係爲至大是亦物競存宜之例也然至夫時勢與夫人心風俗之間一有改變則又必取其言之相宜者而捨其言之不相宜者而盛衰之局又因之一變而前之盛者或衰前之衰者或盛若墨家已絕於漢世而今時有識之士多以爲救中國必用墨家是也例則必有解釋者大抵人之立言也義約理賅或能得人之攝持而不能得人之思解論廣文多或能得人之思解而不能得人之攝持故立言之難也有不可不質者而以質之故不可不有人焉詳釋之又不可不博者而以博之故又不可不有人焉約解之若春秋之有三傳是質而詳釋之之類佛教之有起信論是博而約解之之類是也例則必有批評者一書也有作者見理獨到之處而讀者未必能知之有作者見理未到之處而讀者亦未必能知之是則世之受讀書之益也薄矣故不可不有批評者彼其於讀書也嘗平其氣凝其神取作者思慮所經由之道線忘彼我而與之合而後乃能知作者之用心非特此也批評者之見

學說

八

解學力尤不可不高出乎作者之上而後乃能瞭然於其短長是非之所在故批評家之資格常有不可缺之兩要件焉曰其心至公其識至高蓋所謂批評者非恃吾口給以駁詰人之詞將石以引理焉

中國解釋批評二字尚無高深之理論往往從字面上着想誤以此評為一種攻擊推翻之伎倆因而逞小智詭辨甚則專用其刻毒之思以

謗毀諷刺為能是非則無益於真理也其為學界之禍害亦頗矣

故知不批評矣則批評二字理論上之解釋尤不可不亟亟也

故對於作者為謙直之知友而對於讀者為誠懇之導師而批評之事遂能占學界上一重要之位若晚近之尙批評學者其真個則必有此弊者今使有人於此其所讀者不過一家之書其所聞者不過一師之說則固無所謂信疑也并無所謂是非若知有甲之一說矣未幾而又知有乙之一說知有乙之一說矣未幾而又知有丙之一說紛綸羅列亦幾眩搖而無所適從雖然此時搖不定之境為吾人人心之所不能久於是於彼乎於此乎常挈兩物而加攷慮而此攷慮之中固有以發見彼此短長之所在非特此也彼何為乎為彼此何為乎為此又往往因攷察而得發見其所以之故故萬物之現象以比較而自顯其高下萬物之私本又以此而易識其因由且夫研求事物而但以單一之事物為量則事物之件偶既乏而吾之興趣亦薄其思攷之能有不免因此而日入於萎縮者若於一事物

之。中。而。畫。一。部。區。以。相。求。悉。萃。其。同。類。間。之。材。料。則。時。零。既。化。而。爲。錯。綜。即。參。差。亦。
 變。而。爲。一。整。而。對。勘。互。鏡。之。餘。即。足。以。啓。發。吾。人。之。智。慧。於。無。窮。而。這。是。研。求。事。物。者。
 不。能。不。定。有。比。較。之。一。門。者。晚。近。之。尙。比。較。學。者。是。也。例。則。必。有。調。劑。者。學。說。之。真。價。
 值。得。十。萬。人。之。贊。同。未。必。遂。足。以。爲。據。也。必。經。攻。擊。之。後。其。中。發。理。之。勝。道。者。既。淘。汰。
 而。無。足。存。而。於。此。淘。汰。之。中。有。一。不。可。動。之。理。在。爲。攻。擊。之。方。所。不。能。施。由。是。而。
 後。人。之。對。於。其。自。嗜。之。學。說。價。值。其。若。千。分。不。能。不。留。有。其。若。千。分。而。取。夫。此。一。家。之。
 精。者。復。取。夫。彼。一。家。之。精。者。融。和。貫。穿。復。見。一。新。學。統。之。發。生。雖。此。新。學。統。中。由。創。者。
 之。自。出。其。意。見。以。取。裁。前。人。固。自。有。不。同。於。前。人。之。處。而。要。其。學。說。之。全。體。中。已。兼。含。
 有。前。人。之。長。而。前。人。之。所。謂。全。體。論。者。遷。流。轉。轉。終。得。存。而。不。遺。者。晚。近。之。多。調。劑。學。
 派。是。也。相。敵。相。承。顯。差。難。附。廢。棄。復。活。解。釋。批。評。比。較。調。劑。此。十。義。者。辨。論。之。流。別。略。
 如。是。若。進。而。問。吾。人。於。未。聞。辨。論。之。先。人。人。皆。平。等。相。無。差。別。相。然。何。爲。而。對。於。辨。論。
 之。發。生。某。從。甲。說。某。從。乙。說。某。非。甲。說。某。非。乙。說。幾。若。千。差。萬。別。而。各。存。有。一。我。見。者。
 然。是。則。決。不。得。認。人。之。真。有。我。見。也。其。視。若。有。我。見。者。不。過。從。其。人。生。平。所。經。過。之。境。

學說

遇○所○積○受○之○學○力○所○處○在○之○位○置○又○遠○而○溯○之○則○從○無○始○以○來○關○乎○其○人○性○靈○上○之○夙  
 根○與○其○因○體○上○之○遺○傳○此○其○間○惟○夙○根○遺○傳○其○所○積○漸○者○久○而○未○能○輒○易○若○關○乎○現○世  
 之○事○所○謂○境○遇○學○力○位○置○者○若○於○其○間○一○有○變○動○則○非○獨○其○已○所○發○之○辨○論○因○之○而○改  
 變○也○其○聞○人○之○辨○論○而○是○非○亦○因○之○改○變○例○若○有○人○初○在○鄉○僻○或○沈○宦○途○心○甚○頑○固○主  
 持○舊○說○後○若○外○出○或○復○游○學○得○聞○新○說○崇○奉○維○新○是○則○守○舊○維○新○同○出○一○人○而○有○兩○境  
 雖○有○兩○境○不○變○一○人○故○知○所○謂○我○見○云○者○不○過○從○其○人○境○遇○學○力○位○置○上○之○寫○象○非○獨  
 立○性○而○經○由○性○非○永○久○性○而○一○時○性○夫○如○是○故○夫○辨○論○者○乃○能○隨○人○類○之○智○識○而○日○益  
 進○步○也

十

(未完)





辨論與受用 (續第六十三號)

觀雲

夫既有辨論矣。然則辨論之道。將如何而可乎。是則必先遇有二義焉。曰我以何故能立此言。人以何故能明吾言。而於全地球最早發生此思想者。為印度。即所謂五明之一。之因明是也。蓋萬事莫不有原因。立言之道亦然。必揭明此原因。而後真偽可得。而別即疑信可得。而分而欲揭明此原因。不能不立有法。則此古因明之五分作法。及九句因之所由始也。古因明之開祖。足目。稱為刼初之人。則印度之發見此理。蓋在太古之時代可知。故學者有謂印度之因明。流入希臘。阿里士多德。因之以作論理學。此其事雖無史實上之確證。然論理學之格式。多與因明近似。則兩者之間。不無有接觸之痕。阿里士多德。以地水火風為地上萬物之元素。亦與印度之四大。同要之。此不具論。而印度論理學之發生。實早於希臘之論理學。此固無可疑之事實。印度之因明。經陳那約距釋迦一千年頃之人及其弟子天主。為幾多之改

辨論與受用

一

正故以出諸足目者爲古因明。而陳那爲中因明。天主以後爲新因明。希臘阿里士多德之論理學。大盛於歐洲。自英倍根氏出。以爲阿氏之論理學。僅足以爲立言之用。而不能因此以求真理而啓新智。於是於阿氏續譯論理學之外。特擬一歸納論理學。因倍氏之歸納論理學而得發見真理。以增長學者之新智不少。故有歸納論理法。即可謂論理中一新紀元。而全學界無不普受其光明。是則有論理學而辨論之事。因之而大進化者也。而猶有一事。更與夫辨論之本原上。有大關係者在此。無他。蓋古代之立言。多所謂獨斷者。但以我之所見者爲真。蓋人無不疑物。而從不疑我。而古今學術之一大進步。即在內觀而自勘。其在我道德上亦以能內返而能自見其過爲最高其理當別論之。例若人之通性。我見赤物。以爲物體本赤。我見青物。以爲物體本青。所見小大亦然。雖然。物果赤也耶。物果青也耶。物果大也耶。物果小也耶。吾人所見以爲青赤大小者。不能不進而攷之。吾人果以何爲依憑而立此青赤大小之名乎。猶之以權稱物。而定爲重輕。以尺度物。而定爲長短。但以有權與尺。果足以定物重輕長短之準乎。吾人欲真知輕重長短者。先不能不一攷其所恃以爲定輕重長短之權與尺。故夫人以爲吾見爲赤。吾見爲青。然若有一病

眼之人於凡所見各物有皆作赤色者有皆作青色者或作餘色亦然。又若以五色玻璃爲窗。射入日光。於是吾人所見赤色玻璃之下。物皆赤色。藍色玻璃之下。物皆藍色。其餘各色亦然。又若日色一也。而吾人朝見之日多赤。晝見之日多黃。見色如此。所見大小亦無定形。若人以眼視物。見爲如此。以顯微鏡視之。物體頓大。故知五官實多欺。我不足爲真。若信我見以爲實在。我見赤日朝從地上。暮從地下。謂日繞地。如執此見。便成謬誤。蓋攷其實。係地繞日。非日繞地。又若以木置於水中。光波蕩漾。其形彎曲。若執此見。又成謬誤。抽水出水。仍見直木。而無彎形。乃知吾人所見各物。作如是相現。如是色。皆緣吾人目官構造。與夫日光空氣。其程度適相合。故設此數者。之中稍一不同。而形象皆變。故吾人所對諸境。不得不名之爲妄。名之爲幻。而今哲學家所斷爲吾人所見。皆物之現象。而物之本體。終爲吾人之所不得而見。故夫吾人辨論其進化之次序。略分三級。當古初之時。但信其言而已。而不問其言之果有據否也。故荒唐神怪之說。皆足以動一時之聽。洎人智稍開。於其所聞之言。不能皆有信而無疑也。於是以其所有之智識。以定言之真僞。而以若者爲可信。若者爲不可信。然未有進而追窮此所

學說

口

以定此可信不可信之本原上之事者。泊人智又進以爲吾人欲知萬事萬物之理。先不能不有所以能知此萬事萬物之理之一物者。此能知萬事萬物之理之物。不先定爲一種之學問。研究而證明之。則凡所知之萬事萬物之理。吾人即不能無疑於其間。

佛教法相宗有自證分證自證分之義 此三級中見地之淺深。竊欲用佛教攝論中所謂蛇繩麻之喻。在第一級以繩爲蛇而見蛇不見繩。至第二級知繩非蛇。然見繩不見麻。至第三級知繩非蛇。知繩爲麻。而後始能見其本原。而於今日之哲學中。居重要之部位。而修哲學之必當首先從事者。則認識論 *Epistemology* 是也。輒近西洋學術能義究其極理。鉤其玄而分孽。條流貫通。脈絡首尾。秩然成一有機體之學統。而遂壓倒今日東洋學術上之上者。蓋即以論理學與認識論之發達而用。是以爲治學問之基礎。而以古代東洋學術之盛。其思想之超卓。義理之深宏。至今學子承其緒。餘自運智慮。亦時有所發見。而單詞隻義不能組織而成一系統。遂不免輸西洋之學問一籌者。則固以論理學與認識論尙未盛於東洋之學界中故也。

於辨論之中。有與道德相關而最爲吾人所易犯。且爲智慧之人之尤易犯。而吾人之



所當大戒者。是不能不取佛教之說而言之。以佛所見。吾等衆生。非著諸欲。即著諸見。凡俗之人。易著諸欲。賢哲之人。易著諸見。蓋賢哲之人。對於色聲香味觸等諸境。凡夫愛慾。或能不起。而於事理所起。我見不能排除。此著諸欲。與著諸見。其原由何而起。佛以爲執著諸欲。由於受故。如吾於味。受種種樂。遂生迷惑。愛慕味欲。而深執著。餘如男女諸欲。皆然。如狗食糞。吾人視之毫無味樂。而狗不然。味受糞樂。而起迷惑。便生愛慕。而深執著。見由於想。故由吾所想。深自執著。顛倒邪曲。佛經亦謂之倒想。而不捨離。此諸見中。分爲五見。於五見中。其一爲見取見。見取見者。我所見。取惟我爲是。而生此見。由此見。故亦能生起諸慢。慢有七。一慢。慢者。以己之劣。而反謂勝。二過慢。過慢者。自他相等。而謂己勝。他勝於己。視爲相等。三慢過慢。慢過慢者。他人勝己。而已反謂勝他。四我慢。我慢者。執著我身。及我所有之物。心生高慢。五增上慢。增上慢者。於未證得之道。自謂證得。六卑慢。卑慢者。他有多分之勝。己有多分之劣。而心不甘。自視謂己僅少分劣。而生高慢。七邪慢。邪慢者。惡行成就。自護其惡。而生高慢。慢與諸見。相應而起。亦起餘惡。故夫聰明之人。雖得種種善。因成賢智身。而此諸見。曾不斷離。與夫凡夫貪著嗜慾。不肯離捨。皆爲煩

辨論與受用

五

惱之。本。輾轉。流。造。成。惡。孽。而。受。苦。報。佛。為。鈍。根。人。說。法。兼。為。利。根。人。說。法。故。欲。證。道。

必。斷。二。惑。謂。斷。修。惑。與。夫。見。惑。分別起之惑見道所斷俱生起之惑修道所斷分別起者由見聞計度

惑見取見屬

分別起之惑佛蓋以見惑為妨悟謂有此惑不能悟入正道也夫使吾人不知此見取見

之。惡。而。不。能。捨。棄。乎。則。當。夫。辨。論。之。時。其。初。以。有。我。見。以。我。為。是。以。人。為。非。其。繼。遂。至。

以。是。為。非。以。非。為。是。其。終。且。至。以。他。人。之。見。有。不。合。於。己。見。之。故。并。欲。取。他。人。一。切。諸。

事。而。破。壞。之。是。則。惡。孽。由。此。大。作。原。其。始。祇。由。執。着。見。取。見。之。一。念。而。起。得。聞。佛。說。吾。

人。所。受。之。利。益。豈。有。既。乎。是。故。吾。人。之。於。辨。論。也。可。立。為。數。例。一。曰。人。之。所。見。勝。於。己。

見。則。當。捨。己。而。從。人。此。非。我。之。屈。於。人。而。以。為。可。恥。也。我。能。聞。人。之。言。而。知。其。善。此。我。

之。明。我。能。知。人。之。言。之。善。而。改。吾。之。見。以。從。之。此。吾。之。公。吾。但。知。言。之。合。於。理。與。否。而。

不。必。問。其。言。之。出。與。已。與。否。此。吾。之。正。然。則。能。從。善。言。吾。之。美。德。不。已。多。乎。反。而。不。從。

善。言。吾。之。失。德。不。已。多。乎。是。當。立。之。例。一。也。二。曰。吾。一。己。之。見。而。後。見。有。勝。於。前。見。者。

吾。不。妨。自。取。消。其。前。說。而。用。後。說。亦間有前說勝於後說之時然學問之境終以後勝於前為多故茲取以立論

凡人不能無過吾人

非。有。過。之。為。患。有。過。而。不。能。改。之。之。為。患。有。過。而。不。能。改。吾。身。遂。若。常。與。過。相。繫。伴。而。

不能離。一旦改過而吾已立於無過之地。故曰過而改也。如日月之更也。人皆仰之。又曰過而能改善莫大焉。凡宗教若佛儒基督無不許人之改過者。吾人於道德律當立悔過無惡怙過有罪之條。吾人之對於已固當時時省過時時改悔而對於人無論其人犯何罪惡若見悟悔而有改心便從此時視其爲人身已清白以前諸惡皆當赦除以前諸惡不復云云此吾人對人之道德也若人已悔過而吾執着視爲有過與前相等是必教人怙惡而後已世界罪惡必至但有增長而無消滅其罪惡雖非吾所造而吾實不啻間接以成就人所造之罪惡則不許人悔過即可視其人已犯罪是當立之例二也。三曰人已異見不妨互取而並存之以待世之決擇。有時吾從吾所見之一方面立說以爲理當如此而人又從人所見之一方面立說以爲理當如彼。我不枉我之所見以從彼人亦或不能枉己之所見以從我而各有持之有故言之成理之處則不必以人之言不合於我之言務抹煞而鏟除之。蓋其說之固有可存吾雖毀之而無所用若其說固無足存則人亦終必棄之。夫言固非吾一人之力之所能存亦非吾一人之力之所能毀吾固不妨兩揭之以公於世是當立之例三也。四曰因言相爭不及其事與行凡事皆有界限言自言與事與行不相混也。我所與人爭者言焉而已則曲直勝敗仍當決之於言若以言論相爭之故而挾吾意氣之私而謗訕其人之行爲或毀壞其人之事業凡若此者其所爲已出於言之界限之外夫人而不

學說

八

明界限則其事為妄為而其人即為妄人吾人即可視已為無辨論之資格以。德。日。益。發。達。若。今。日。此。事。殆。可。謂。辨。論。中。戒。律。之。首。犯。此。者。其。罪。惡。為。至。大。是。當。立。之。例。四。也。凡。辨。論。之。略。例。如。此。夫。辨。論。既。為。學。界。之。一。大。事。而。為。吾。人。人。類。間。之。所。重。用。獸。凡。禽。以。言。語。機。關。尚。未。發。達。故。或。僅。能。嗚。叫。或。僅。有。至。簡。單。之。言。語。而。不。能。辨。論。因。之。其。理。解。亦。無。進。步。辨。論。之。事。萬。物。中。惟。人。類。有。之。人。類。智。識。之。有。進。步。未。始。非。由。辨。論。之。所。賜。也。而。關。於。辨。論。之。道。德。論。者。尚。多。闕。焉。是。則。吾。人。尤。不。可。不。注。意。及。此。者。也。

(未完)





辨論與受用(續第六  
十四號)

觀 雲

與辨論相反。而有吾人人類至切要之一事。上及神聖。下至庸愚。而皆不可須臾離。有之。而得無上。不可說之安慰。無之。而來無量無終極之煩惱。是何也。則受用之說是也。試略舉之。若顏子之齋心不違仁。是顏子之受用也。孟子之養氣不動心。是孟子之受用也。北宮黝養勇之不撓不逃。是北宮黝之受用也。孟施舍養勇之無懼。是孟施舍之受用也。後世之儒。有言主靜者。主靜。蓋即其受用也。有言主敬者。主敬。蓋即其受用也。有言致良知者。致良知。蓋即其受用也。有言慎獨者。慎獨。蓋即其受用也。其餘難悉數。不具陳。要之。何宗教。不問何學派。不問凡有道之士。無不各有其所謂受用之一境。在此。不必究其義之淺深。理之高下。爲何如也。例若顏子之齋心不違仁。與孟

辨論與受用

一

## 學說

子之養氣不動心孰優。北宮黝之不撓不逃。與孟施舍之無懼孰優。主靜之與主敬孰優。致良知之與慎獨孰優。一加論議即已入於辨論之界限中而所謂受用者固無須乎此也。是則竊以爲佛折金杖之喻以之解受用之義爲至富矣。昔者健馱羅國迦膩色迦王尊信佛說日請一僧說法宮中。僧說莫同。王用深疑。以問僧上首脇尊者。尊者答曰。世尊已言。我滅度後。歲月逾邈。教分多派。雖然如折金杖段段皆金。雖失杖形不失金性。王聞修行皆可證果。一也。王聞而善之。蓋辨論者學不可不求其博。見不可不求其高。思不可不求其深。慮不可不求其周。而受用之境反是不可不有單簡之言。賅括之義。惟以其言之單簡也。故吾人之精神易與之凝而無所餘。惟以其義之賅括也。故吾之行事皆從此出而無有窮。雖有時學問或不免偏一見識亦猶滯迹象而不能不許其有受用之益。例若列子說符篇云。昔有昆弟三人。游齊魯之間。同師而學。進仁義之道而歸。其父曰。仁義之道若何。伯曰。仁義使我愛身而後名。仲曰。仁義使我殺身以成名。叔曰。仁義使我身名竝全。夫三說之相反也。若是雖然。使各取其一說而用之。不能不謂得仁義之一端也。又若禪宗五祖欲傳衣鉢。令其弟子各造一偈。時神秀爲上。

座。而造偈云。身是菩提樹。心如明鏡臺。時時勤拂拭。莫遣惹塵埃。五祖覽之。讚曰。後代  
 依之修行。亦得勝益。時六祖慧能在碓房。聞神秀之偈曰。美則美矣。了則未了。乃造一  
 偈云。菩提本無樹。明鏡亦非臺。本來無一物。何處惹塵埃。五祖知其悟道。乃以衣鉢授  
 之。夫以見解言。則慧能之偈。固高於神秀。然以修行言。則神秀之偈。亦有可取。故五祖  
 讚爲亦得勝益也。非特此也。即愚夫愚婦。或畏雷殛。不敢爲非。此其智識固爲士君子  
 所不道。雖然。其受用。則不能不許之也。又不僅此。凡吾人所當遵奉之理。雖其語或耳  
 熟能詳。而提撕。每不厭其過煩。蓋人民道德性之成熟。決非一席之談話。一篇之著述。  
 遂能收永久之效力。而不變也。以心理言之。當人之耳有所聞。目有所見。自足攝引其  
 精神。而使之凝聚。然從見聞既歇之後。因時間之經過。而前此集注之精神。亦間雜以  
 他事。而漸歸於消釋。必也於其前言之將近消釋之際。而後言復有以繼之。當此而有  
 前言之殘存。復得後言之啓發。且也因後言而前言之印象。復炳現於胸中。因前言之  
 後言之歷程。若再循夫故步。前言之後言。若爲一長線之連鎖。不斷而橫觸吾人。而後此  
 義理。乃能與吾人之心。合併爲一。不能自解。而自有其不能已之故。故凡人民於一

## 學 說

## 四

般○奉○行○之○道○德○每○若○人○人○不○能○明○言○其○所○以○然○而○各○能○遵○此○規○則○而○行○蓋○其○所○積○漸○涵○
 養○決○非○一○朝○夕○之○功○也○惟○如○是○故○其○義○雖○前○後○同○一○而○言○之○者○至○再○至○三○至○於○千○萬○而○
 決○不○嫌○其○過○多○即○聽○之○者○至○再○至○三○至○於○千○萬○而○亦○不○患○其○無○益○例○若○言○之○當○信○此○一○
 義○也○同○人○人○之○所○皆○知○幾○若○無○始○以○來○於○彼○此○交○際○已○立○有○此○契○約○者○然○於○世○而○不○
 知○言○之○當○信○者○其○人○何○限○且○視○不○信○幾○若○為○事○理○所○當○然○而○不○必○抱○歉○而○引○責○者○其○人○
 又○何○限○余與人交逢此甚多初時尚以為彼必引咎謝罪而有一游辭之詞後久之復然蓋彼固以不信為事理之當而無足奇也噫世界今日固已如此乎如○是○則○交○際○之○道○
 苦○雖○日○集○國○人○而○訓○以○無○信○之○不○可○亦○覺○暮○鼓○晨○鐘○於○塵○俗○之○中○稍○足○發○吾○人○之○清○省○
 豈○有○嫌○其○言○之○為○過○煩○耶○即○言○新○學○者○亦○然○今○夫○愛○國○也○民○權○也○平○等○也○於○數○年○前○為○
 新○說○於○今○日○亦○已○屢○見○習○聞○而○當○與○仁○信○節○廉○同○退○居○於○陳○腐○之○列○雖○然○為○問○吾○人○之○
 欲○維○新○者○固○能○踐○行○此○愛○國○民○權○平○等○之○實○否○乎○如○不○能○踐○行○其○實○則○雖○日○日○仍○以○愛○
 國○民○權○平○等○相○鐵○礪○尙○懼○其○不○能○副○豈○得○從○而○唱○反○對○日○乃○公○喜○新○奇○之○說○者○此○過○去○
 之○詞○無○煩○喋○喋○再○三○云○也○不○知○吾○人○維○新○於○一○方○面○為○理○論○於○一○方○即○為○實○行○若○舉○一○
 切○新○理○新○法○以○為○不○過○以○供○吾○人○之○談○助○而○徒○以○快○其○耳○目○一○時○之○好○奇○心○而○不○復○注○



入之於心理之上。以為踐履之本。則雖日換一愛國民權平等諸新名詞。而炫其五花八門之奇。還問之於吾人。而果有何等之益也。

中國有一種退化之現象。近且或反不讀書不閱報問之則曰。不過這幾句話。我已盡知之。此等人固無實行之日。即於學問亦必無增長。推其原則。前日之所謂讀新書閱新報者。不過視為一種新奇之玩物耳。夫吾人於當踐之道德。猶

若飲食衣服。然人之於飲食衣服也。豈得曰此習慣之事。吾人日日行之。而可捨而棄之耶。以飲食衣服為習慣。以為不足為而欲捨而棄之者。則生理上之凍餒。至而身命可由此而死亡。以當行之道德為習慣。以為不足為而欲捨而棄之者。則社會上之恐慌。來而世界可由此而燬滅。此受用之所以必要。而與辨論各異其用者也。

然則謂辨論之事。固無關於受用乎。是不然。蓋辨論之與受用。其部分異。而其系統固未嘗不相涉也。不然。但有受用而無辨論。果能知受用之理之無謬誤否乎。使其所信為受用之事。於理不免謬誤。而一旦因發見其謬誤之故。則受用之根基。即不能不因而動搖。雖然。受用者人生之所不可無者也。以人智之增進。而發見昔日所信從者之有謬誤。則不能不求進於辨論之上。而再定一可信之理。使有所以代昔日之受用者。而後道德之與智識相伴。而更進一境。例若前所云之愚夫婦。以畏雷極之故。而不敢

辨論與受用

爲惡而許其爲受用上之一理雖然此其理已不免謬誤蓋人之被殛於雷也不過以偶觸電氣之故固非有一司雷霆之神監察人間之罪惡而持此轟轟然之利器以爲誅罰陰慝之具故夫以惡人而觸電也固死以善人而觸電也亦無不死猶之入於水而死入於火而死水火豈能知人之善惡者雷殛亦然

此於物理上雖鑿無誤但於心理上有人惡人此語爲人人所深信則以心理上論之能保惡人果無招電之理否乎但有一事已可洗冤則被雷殛者決非全係惡人以平人而觸一時之電氣以致死者必多不可盡人而附會其必有惡事也然假若有人於此向則畏夫雷之殛惡人也而不敢爲惡今一知雷之非爲殛惡人者而遂蕩然以爲嗣後可任吾之爲惡而無所忌則見解之紕繆殆無有大於是者夫吾之爲惡也固知與雷霆無相關之理然吾既有爲惡之因即有可以得禍之果不必雷而甚於雷之誅罰者何限此則於雷殛之外而勸善懲惡之方已不可不更有一高尚之理解而使世人於種種理解之中各隨其智識之高下擇一理焉以爲信仰之資而仍於道德上留有受用之位置是則因誤謬之故欲變更受用之理而不能不有待於辨論者也又使有受用而無辨論果能知受用之理之無變遷否乎蓋人事既日益進化則道德亦不可不隨之而進化往往今日之道德其範圍有遠過乎昔日之道德者若死守

夫昔日之道德而毫不知變則道德與時勢其趨嚮背馳即不免以推行而致窒礙而昔日可稱為卓絕之行今日或一無可取或反因此而為世道之妨礙者何限例若所謂忠者固於道理上為不可闕之理也然昔日之所謂忠者或忠於一人一家而今日之所謂忠者則忠於一國一羣設有人於此但知效力於一人一家之為忠而有時以一國一羣之事適與一人一家之利害相衝突而若人但知為一人一家謀則一人一家蒙其福而一國一羣或不免受其害此其人或篤誠純一其性行固大可尊崇而惜乎其所以見之不遠以膠柱鮮通之故而狹小其規模遂令讀史者低徊往事而褒貶毀譽對於其人而兩不能寬近世若曾文正者亦此類中之一人也是則因變遷之故欲改進受用之理而不能不有待於辨論者也不止此夫受用之發生果何自而始乎蓋必有啓之自辨論者此義佛教於起信論謂之始覺於真言宗十住心中謂之愚童持齋心言愚童無智得聞教化發生善心而為一日之持齋也例若有人父子相別生而不識則夫遇於途中父子相視固無異乎途之人也若一旦知其為父子之親則仁孝之情有不覺油然而生者凡人之不為善亦由未聞善之道耳若得聞為善之道則未有不為善者於惡亦然若有人不知弑親之為惡則雖弑其親亦有視為尋常事者知弑親

辨論與受用

七

之爲惡。而最爲其親者寡矣。又若我國人之對於國家。其抱冷淡之性質也久矣。然自  
近數年來。因新學之輸入。一二有志之士。其對於國家之熱度頓增。此無他。前日於國  
家之誰知之也。後日而今日知之也。明了故也。又若新黨之有德行者固多。而亦有一  
知半解之人。因爲吾真知新學矣。德行何物。而可以爲我。遂不免入於小人之途。或無他  
亦其關於道德上之智識太淺故也。故人之於學也。行道其次。而聞道爲先。蓋未有不  
聞道而能行道者。故聞道直居學問中。一首要之位。是則欲發生夫受用之心。而不能  
不有待於辨論者也。又不止此。夫受用之究極果何爲而定乎。又必有決之於辨論者。  
例若有人。其頭腦本屬明晰。深知夫我國今日。在野黨所爲者之爲是。雖然。義與利不  
能同時而並居於一線。欲效在野黨之所爲乎。則斷頭也。流血也。而不便於作官。於是  
斷頭乎。流血乎。作官乎。於兩途之中。躑躅徬徨。卒不能定一義以自處。乃不能不曖昧  
其宗旨。狡猾其手段。陰陽於新黨官場之中。而欲從新黨之一面。見其爲新黨。又欲從  
官場之一面。見其爲官場。彌縫調停。亦甚可憐。而終不獲有神明自由之一日。又若其  
始自居清流。亦高王仁不事之風。固不可謂非一時人物之佼佼者也。而徒以江湖飄

泊既不堪饑寒窮困之迫於中復不勝利祿功名之誘於外持之又久持之又久而泥塗之究不能居遂不免回首低心而以久不屈於人之意亦復望塵拜跪叩權門而乞腥膻之餘而試問以昔何所見而去今何所見而來富亦自笑而苦於解釋之無從夫時會既發生艱難遠之或數百年近之或數十年決非半月數載即能自白分明而君子終至獲福小人終至受戮故吾人先自審吾心其甘為小人乎抑必為君子乎苟以志氣清明不願為小人而必自儕於君子之林則吾輩百年以前之歲月不可不預計皆為賢否混淆禍福顛倒之時也吾所恃者惟不愧吾之神明而於吾心固自得無限之愉快而已凡本篇所謂受用者即指此義不知此則雖或有一時見道之明而以辨道之功偶有未至不能知之深而見之切則吾之主宰終不免有搖撼之來而前後之人格遂至有不能統一者故發願學道之人不可不先知有長時心之一義於修學大願觀中是固欲究極夫受用之理而不能不有待於辨論者也辨論之有益於受用者其略如此昔者希臘哲學大家梭格拉底辨明生死之理故笑而受獄吏之毒杯於生死之間處之夷然又若近世哲學斯賓挪沙伊台等諸人皆各有懷抱之主義能自貫澈而不變近

辨論與受用

學說

時○學○者○之○間○遂○有○哲○學○可○以○代○宗○教○之○議○以○為○學○者○能○窮○究○智○識○而○於○天○人○之○故○能  
 洞○達○其○本○原○即○於○道○德○上○已○自○有○安○心○立○命○之○境○故○今○日○學○者○之○於○宗○教○已○多○以○研○究  
 哲○學○之○法○研○究○之○而○哲○學○之○見○理○至○深○者○亦○即○可○謂○一○種○有○知○識○之○宗○教○是○議○也○吾○以  
 為○今○日○上○哲○之○人○不○肯○羈○服○於○一○宗○教○之○下○已○不○能○不○開○以○哲○學○代○宗○教○之○一○途○而○於  
 哲○學○研○求○之○究○竟○即○得○道○德○信○從○之○本○原○於○是○哲○學○之○於○人○間○乃○大○有○價○值○而○得○成○為  
 世○界○一○至○高○貴○之○學○由○是○言○之○亦○可○知○辨○論○之○通○於○受○用○而○為○欲○求○道○德○上○之○受○用○者  
 所○不○能○廢○矣○

此一段可取王陽明之知行合一說參觀。但陽明言知行合一。蒙則以為知行自兩  
 事。不當合而為一。但其間自有貫通之理。此則與陽明之說有不同耳。

(未完)



## 辨論與受用

(續第六十五號)

觀雲

若夫受用之境。約言之。蓋有二焉。曰共受用。不共受用。共受用者。一鄉一國一世界。所同具有之一道德心是也。蓋凡人必有一普遍之理性。於意思之表。語言之外。咸能不言而喻。而知其同。然故一鄉之人。能與其一鄉之人。交一國之人。能與其一國之人。游一世界之人。能與此一世界之人。通設無此普遍性。則我不能測彼。彼亦不能測我。而彼此幾無從以事相交接。如是則通往斷。而吾人之社會國家。已早無成立之理。此普遍之一理性。大抵世愈文明。而要求愈切。蓋交涉往來之事。益繁。決不能事事而擬一法規。言言而訂一契約。所恃者。人人各有自守之道德律。而彼我皆能遵循其規。故文明之國。有一不信不義之事。其人即不能容於世。彼亦自知其如此。而將不能容於世也。

學說

二

故不能不循循焉而遵公衆之約束今外人至中國者多敢為不道德之行如詐取錢等事時時有之然其人一至本國已循循善良不敢為非此無他彼有通

國人之籍東方而我國人對於公衆之道德其籍東方薄弱故也若蠻野之世公論盡亡以險詐而可以攬利即以正直而

足以被欺其結果不得不人人共為非理無道之行夫人人為非理無道之行固能各

得其利而滿足其所欲乎曰必不然人人奪利即人人失利此最易明之理乙奪甲則

丙奪乙丁復奪丙以次相奪即無一能有安穩可得之物而徒添一彼此屠戮爭鬪之

苦故不欲世界之尚有人類也則已欲一日世界之尚有人類則人類間首先當為必

無有過於理共受用之一境者試進一步而論之人類受用之最切近而不可離者莫

如飲食衣服而一此於道德上共受用之境則不能不置飲食衣服為第二位之受用

而以道德上之共受用為第一何則有道德上之共受用不患無飲食衣服之可得無

道德上之共受用則雖有衣服飲食而吾人亦不得而享之也此共受用之義也

欲造道德上共受用之境如宗教教育與法律等皆其所要而尤以宗教教育為先與論次之法律又次之蓋法律者僅能治形迹上之事而不能治心理上之事則僅能治細故也又若無宗教教育則輿論亦無

由造成故輿論雖極重要而不能不次於宗教教育之後然是教者又各自有其適用之處而互不能廢如無宗教教育之人不能不以法律治之是也但其義廣博非此題限所及故不具論不共受用

者個人所自發生之道德心是也夫人之於世也試省其狀態實不過惘惘然憧憧然



營謀者疲於營謀勞勩者疲於勞勩以送其百年之身試問人生之一問題果如此而已乎如此則人生之無價值亦甚矣故人亦惟昏然以生夢然以死知其爲人而不知其所以爲人則亦已耳若一自省其何以必欲爲人之故恐性靈上已先逗一線之光而必先導吾人以向上之路既有志於向上則道德之境界自不覺其相接近而來蓋吾人之所作所爲初無可得自照之一鏡而能自照吾人者惟爲各人所自具之一性靈之明然果一照以性靈之明則見吾人所僕僕終生實無一高潔明淨之事質而言之吾人者終其身爲嗜欲之奴僕而已卑賤蓋孰甚焉夫吾人既自覺其卑賤則必思有所以離此卑賤者於是吾人心理上不能不更遷一境而始安而其所遷之境必由卑賤而日趨於高尚何則不如是則吾心固有所不能安也且夫吾人之所謂受用者可分爲內受內與外受用之兩境而外受用之境實與內受用之境懸殊何言乎其爲外受用也凡天富貴功名之纍受用及夫衣食居處之凡受用者固不足論若夫天地自然之美例若風月之佳良山川之俊美亦足動吾人之慕賞而不得不置於高尚受用之列然皆能區之爲外受用外受用與內受用之一大別蓋外受用者皆屬外境

## 學說

故○必○有○待○於○外○緣○之○集○合○而○成○若○外○緣○之○境○之○一○與○我○相○離○散○則○愉○快○亦○從○而○旋○消○獨  
至○內○受○用○之○境○不○然○內○受○用○者○其○受○用○即○吾○心○之○所○自○發○而○即○以○吾○心○享○受○之○初○無○絲  
毫○之○有○待○於○外○緣○故○雖○外○境○當○反○覆○顛○沛○之○時○亦○必○不○能○侵○吾○內○心○之○疆○土○即○投○之○刀  
鋸○鼎○鑊○而○咸○有○無○入○而○不○得○自○得○之○致○是○誠○所○謂○祇○堪○自○怡○悅○不○堪○持○贈○人○者○非○不○欲  
持○以○與○人○以○此○樂○即○在○吾○心○之○中○而○與○吾○心○不○能○分○之○而○爲○二○欲○人○人○皆○有○此○樂○亦○必  
人○人○各○自○造○之○於○其○自○心○之○中○而○後○乃○能○於○其○自○心○之○中○而○各○自○得○之○也○此○不○共○受○用  
之○義○也○是○二○境○界○者○自○有○人○類○以○來○智○識○之○稍○優○者○莫○不○注○意○於○此○而○嘗○皇○皇○焉○爲○之  
而○不○已○故○夫○吾○人○今○日○能○遠○過○乎○昔○日○蠻○野○之○時○代○者○蓋○已○不○知○竭○古○人○幾○多○之○力○耗  
古○人○幾○多○之○血○而○後○能○得○之○然○而○此○二○境○界○者○其○不○完○不○備○仍○令○吾○人○發○太○息○痛○恨○之  
聲○而○所○謂○人○類○間○一○真○正○美○善○之○境○究○未○知○其○願○能○償○於○何○日○而○以○此○一○境○界○之○一○日  
不○能○償○則○造○此○境○界○之○仔○肩○亦○爲○吾○人○之○所○一○日○不○能○已○而○古○人○往○矣○其○責○則○卸○而○屬  
於○吾○輩○吾○輩○往○矣○其○責○又○卸○而○屬○於○來○者○往○古○來○今○常○以○此○爲○人○生○之○一○大○事○而○其○所  
經○過○之○程○則○有○常○有○變○常○則○爲○之○之○事○也○易○變○則○爲○之○之○事○也○難○而○難○之○尤○難○者○則○莫

如經時勢之一大變而前境已往後境未來適際夫青黃不接之時代當是時也舊道德或已爲人之所棄而新道德或尙爲世所未知於是人心之間奇幻百出社會之陷於無道德猶若國家之陷於無政府然而改良墮落於前途兩無可知則危險莫甚於此時而恐慌又無過於此時矣猶船與岸當其在船與得在岸兩皆安穩獨此既不在船又不在岸則禍患即常在艱步之間夫時勢既變則道德固不能不變以求其能合於吾人之用彼以道德爲殭物論者其言固非而假有人於此曰今後可以無道德則亦不待辨而知其言之非然則吾人即於此而可得一斷案曰道德者可改變而不可廢棄者也是故吾人今日既離夫舊道德之一境不可不亟亟焉求一新道德以爲吾人前途休憩之所焉猶之吾人以數散之老屋爲不足以蔽風雨而欲移徙之是也然則必更求夫爽塏之安宅而居之而荒野露天決非吾人可長此淹留之所故吾國今日之所最要者有二曰新智識與新道德彼文明國人尙日夜發其求道德之高聲幾若非此而不能一日安其生而此事也於數年以來尙未隨自由民權之風潮而輸入於我國是亦可謂不足應時勢之要求而爲謀維新者於此尙留一缺點焉可也

故夫有辨論而又有受用者上也。若二者不可得兼。其將取有辨論而無受用之人乎。抑將取有受用而無辨論之人乎。曰毋寧取有受用而無辨論者。夫世固有學問淵博。論議縱橫。其才流實能超絕一時而至一勘定其人格則卑鄙齷齪。不能不置於小人之列。彼其於學也。非以之求道。而以爲可賺名譽富貴之具。彼其於辨也。非以之窮理。而以爲可護奸貪欺詐之器。且夫世之小人。於智而或有所不足。則雖有爲惡之心。而於事或有所拙。而不能爲。而彼則無所謂不能。何則。智固其所素優也。又於道而或有所未聞。則雖有作惡之才。而於心。或有所懼。而不敢動。而彼又無所謂不敢。何則。道又其所能言也。余嘗謂人世間有三禍。曰自然之禍。曰物類之禍。曰人類之禍。自然之禍。若風雨。水旱等。是古之所謂洪水者。當屬於此者也。物類之禍。若虎狼蛇豸等。是古之所謂猛獸者。當屬於此者也。人類之禍。則如上所云云者。是夫自然之禍。可備也。物類之禍。可除也。故至今日。而是二類者。其禍已稍澹矣。獨此人類之禍。其慘酷直無稍熄之日。是非吾人所當視爲挽救之第一事耶。且以世之有小人也。人受其害。而彼寧豈有得耶。蓋世之所謂真樂者。決不能不求之吾心。神明之內。以彼之終日。憧擾無非鬼。

魅蛇蝎之行即使偶得物質上之利益而沈性靈於孽天惡海之中已決無清夜恬靜之一時而况乎我屠戮人則人亦屠戮我我陷阱人則人亦陷阱我其患禍直有時而不可測彼固願爲小人其失算亦已甚矣且夫具於吾人人類最貴之智識其果專爲供辨論而便吾人之爲惡乎抑將於辨論之中而求受用也昔者於希臘詭辨學派之盛行也其人以爲世無是非但以辨論之私利爲是非耳其學派稱爲瑣肥瑣肥者智識之義蓋以爲利口即智識也及大哲學家梭拉底起而正之而爲智識下一界釋之語曰真正之智識者道德也柏拉圖阿里士多德承其學說咸以智識爲造就人類至於高等之用後之講學者益以梭氏之語爲名言至今心理學家分智情意爲心理學全體之部分其立智爲一部分者蓋亦梭氏之言之影響也然則世有濫用其辨論者正梭格拉底之所呵若夫有受用而無辨論之人雖於學或有所未足於理或有所未明然祇可謂之爲愚而不可謂之爲惡夫愚之與惡其及於社會上之功罪及其對於心理中之苦樂固有別矣此所爲於不得乎上但得其次之時而於次之中復權其輕重不得不抑辨論而申受用也

或曰。然則所謂有受用之人。即所謂有信仰之人。是亦用信仰之慣詞可矣。而言受用何意也。曰。所謂有受用之人。其必有信仰也無疑。雖然。所謂信仰者。據其因位而言之。所謂受用者。據其果位而言之。準以印度之因明學。於比量三支之中。有有餘比量。有餘比量者。從其結果而得推知其原因。例若見煙而知有火。見河口之新濁水而知上源之有雨者是。然則從受用之果而知其必有信仰之因此。其理固可推而見之者。而以人之情見果而推其因也。易見因而測其果也。難故特有取乎受用而言之也。且也。人類究極之一目的。不能不歸之於善。而所謂善惡果當以何為標準乎。此學界上一至重大之問題。而世之倫理學家或以快樂幸福功益及吾心之滿足以為善之定義。而佛教之言善惡也。於俱舍論十五卷曰。謂安隱業。說名為善。不安隱業。名為不善。又頌曰。欲善業名福。不善名非福。論曰。欲界善業。說名為福。招可愛果。益有情故。諸不善業。說名非福。招非愛果。損有情故。按言欲界者佛於上二界別有善之標準也又婆沙論五十一卷之初曰。性安隱故名善。性不安隱故名不善。又一說曰。引苦果為惡。引樂果為善。又唯識論曰。五卷之十七能為此世他世順益故名善。能為此世他世違損故名不善。其所謂苦果樂果可愛果非

愛果猶所謂以快樂爲善之定義者其所謂福非福猶所謂以幸福爲善之定義者其所謂益有情損有情於世順益於世違損猶所謂以功益爲善之定義者其所謂性安隱性不安隱猶所謂以吾心滿足爲善之定義者是則佛教之言善惡實包含倫理學諸家之說而兼物質與心理而言之而欲取佛教與倫理學家所說諸義而定一詞竊以爲惟言受用者爲能當之矣或曰然則受用之詞其得無創也耶曰否於佛教其究竟之果位曰涅槃而涅槃有兩受用曰自受用他受用自心清淨其果爲自受用利濟衆生其果爲他受用自他受用其義至矣豈不大哉故有取乎是也或曰受用之義果能舉其究極而言之而若辨論則不得謂學問之究極者何則學問而果至究極之地位必無辨論而後可然則又曷爲而言辨論也曰蒙則以爲學問無究極之一地位者然則學問之定義若何曰學問者凡吾人於所可知之理無不研究之而求其可知必不可稍有遺漏者存即極之吾人所不能知即所謂宇宙之眞體吾人亦不可不盡種種之智力以試其窺測

西哲來信果曰神若予眞理者可辭而不受而乞予我以研究眞理之精神學者不可不存此心

至於必不能知乃留此最後之一境故曰學問者凡可知之理無不當知至於必不能知而後已以是爲學問

學 說

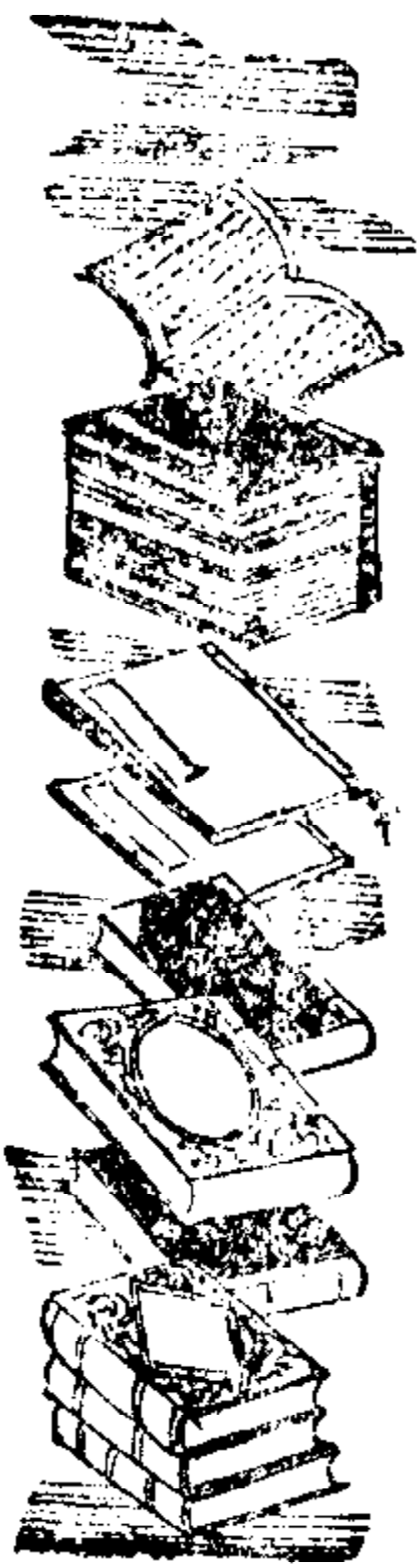
十

無。一。究。極。之。地。位。者。

按言人智有兩說有以人智為有限者有以人智為無限者哲學家多主有限之說佛敎主無限之說主人智有限說故以為宇宙之真體終不能知主人智無限說故

佛家有六神通但佛之神通非人人所能達到故不能不以無究極立論無究極之地位則辨論其烏能已抑辨論非所謂尙口給者謂所以達吾人之思想而為研究學問者所不能不用之具是辨論之義也若夫以普通之詞言之辨論者所謂知受用者所謂行辨論者所謂慧受用者所謂定抑孟子所謂博學而詳說之將以反守約也博學詳說辨論之謂守約受用之謂雖然言各有當雖其所立言之大旨從同而其間固自有不同者在故取用之詞亦不可得而盡同者此之故也至若辨論之與受用此二義者如車之有雙輪如鳥之有兩翼互相得而其用始大世之徒知有辨論者不可不反而課其受用之所在世之徒知有受用者又不可不進而窮其辨論之所至是則於二者合論之中而又竊寓此意焉爾

(完)





## 阿里士多德之中庸說

觀雲



於○古○代○開○化○之○時○期○中○東○方○則○中○國○之○孔○子○發○明○中○庸○說○西○方○則○希○臘○之○阿○里○士○多○德○亦○發○明○中○庸○說○歐○洲○之○視○阿○里○士○多○德○亦○猶○亞○東○之○視○孔○子○而○其○說○乃○有○不○謀○而○合○者○噫○奇○矣○夫○以○今○日○地○球○交○通○東○西○各○家○之○學○說○皆○得○互○相○比○較○若○會○諸○學○者○而○互○相○談○論○於○一○堂○之○上○然○以○東○西○人○心○風○俗○之○異○故○學○者○立○說○亦○往○往○互○呈○歧○異○之○致○而○不○能○合○一○若○孔○子○與○阿○里○士○多○德○之○中○庸○說○殆○所○謂○東○方○一○聖○人○西○方○一○聖○人○此○心○同○此○理○同○者○試○比○附○彙○類○而○觀○其○理○固○學○者○一○有○益○之○事○焉○

孔○子○之○中○庸○說○今○有○一○中○庸○之○專○書○雖○然○中○庸○之○理○孔○子○所○應○用○之○處○甚○廣○學○者○欲○知○孔○子○之○中○庸○說○決○不○當○僅○於○中○庸○一○書○求○之○若○徒○以○中○庸○一○書○中○求○中○庸○其○知○孔○子○中○庸○之○理○也○淺○矣○然○則○孔○子○之○中○庸○應○用○說○果○何○在○乎○曰○孔○子○之○學○說○中○實○皆○含○有○此○理○

今姑不能一一具陳試畧舉其一端而學者即可以此類推之如孔子之於詩也曰可以怨夫詩之所謂怨者何基於人之不能遂其情而發為咨嗟太息之聲者也故饑者思食勞者思逸至於孤臣放子棄士窮人莫不得謳歌其憔悴顛連不得已之衷情使孔子而欲絕人之情則必不許人之有怨矣孔子知夫怨之不可遏遏人之怨必將至於放決橫溢而為世禍故人之怨則許之而怨而至於怒則不許之然人以既得申其怨也亦遂不至於怒由孔子之理推之猶之立憲政治之下許民之言論自由而若過分之暴舉則為孔子之所不許雖然民既得言論自由則其氣平而過分之暴舉亦自可以免矣夫若民之不得於情而不許其怨是一極端之所為也然既不許人之怨則民必至於為過激之反抗而怒是又一極端之所為也而孔子擇一中道而行之則兩極端之弊可以免是孔子中庸說之應用於事之一端也餘若樂而不淫亦類此於詩見之於易見之於春秋於禮亦見之非獨於有中庸之字之處見孔子之用中庸於無中庸之字之處亦得見孔子之用中庸蓋中庸者固孔子學說中之一大根本也

欲知孔子之中庸說其理畧如是孔子之書具在固不必陳茲欲言阿里士多德之中庸說阿里士多德之說吾人所知固不能如孔子說之詳且經輾轉傳譯吾人之所得

而見者。又不能如孔子說之真。雖然。今但取其所得聞者而言。其直說之精粹。直不讓於孔子。且若但取中庸書與之相比。則所謂白刃可蹈。中庸不可能等語。尚不免有詞章之張飾語。而阿里士多德分條析理所見更深。蓋阿氏固長於論理學者。故其立言尚貫通而不尚鋪敘。雖僅得窺見其一斑。而其說固自足珍於學界也。

阿里士多德之言德也。以爲一無過不及習慣之中庸性。是也。蓋從阿里士多德之攷以爲。凡若吾人感情之發動。若喜怒哀樂等事。中庸之言喜怒哀樂發皆中節可參觀無所謂善亦無所謂惡。所謂善者。以自然感情之發動服從於理性指導之下。避於過不及之兩極端。而能遵一中道而行之軌轍。是也。然則所謂一中道之尺度者。何乎。則阿里士多德以爲。是非若數學的絕對的。有一劃一規則之可定。而各有其事。其人其地其時之不同。故此之所謂中道。或非彼之所謂中道。蓋人類生活爲種種事情之所輻輳而成。而應此種種事情之發生。不能不有種種之行爲。以處之。而於此種種行爲之中。或者過乎其度。或者不及其度。皆不免陷於一偏。而不得稱爲正當之行。夫人之事情雖多。而於千差萬別之中。實無不含有正當之理。在是即所謂去其過不及之兩端。而得其中庸者也。然

學說

四

則吾人何爲而能知中庸乎則阿里士多德仍取梭格拉底之智論但與梭格拉底之智德合一論其理有異以爲非從吾人之智力發見之其外無道其說具於阿里士多德之智的德性論中茲不及陳然則吾人又曷爲而能行中庸乎則有阿里士多德著名之習慣說以爲必先訓練其意志使常實踐其理性而得避感情之衝突而從馴熟反覆之餘所得之一良結果是也

按德國斯古拉伊摩愛爾氏分解道德之本原爲三種一曰善二曰德三曰義務善者吾人所追求而欲到達之一目的是也大學謂在止於至善德者養成爲善之一習慣是也義務者所當負爲善之責任是也此道德三分法爲倫理學中金科玉律之言而養成習慣爲德之說其原實本於阿里士多德阿里士多德之學說其沾包後人亦多矣

此阿里士多德中庸說概論之大畧也試進而觀阿里士多德所分列之諸德

一勇氣 此德者怯懦與疏暴之中庸云 凡人於遇不可不遇之危難一無所恐奮起而當之者是勇氣也 雖然可恐而不恐與不當恐而恐者是皆不得謂之勇氣

## 二節制

此德者制限情慾得宜之中庸云。凡人有願望之物必擇其在當可願望之時而又於其所願望之度量不可超越若於不可願望時而願望又或超越其適量之願望是皆不可謂有節制之德者。若關於財貨飲食等諸慾情常調整之使不感其苦痛而又不使溺於耽樂是也。

## 三適度

此德者奢侈與吝嗇之中庸云。吾人關於所有之物以適當之法使用之德也。

## 四義豪

此德者浪費與刻薄之中庸云。此專為富貴人所有之德蓋中產之人僅能為豐儉適度之德而欲博施行仁究為其資產所限而有所不能若夫居社會之上流而家貲饒足者不可不更有一義豪之德而阿里士多德又分此德為二一為公眾振興有益之事業不惜投其所有之金錢而為之是為對於社會的義豪之德一己之友人遇有窮乏急難之事則周給之或又以事機如喜慶誕辰等事而散貲財以濟窮寒之人是為對於個人的義豪之德。蓋凡富貴之人非浪費則刻薄而最下者為己則浪費而待人則刻薄兩極端之惡。

皆備若義豪者不失於浪費而又不失於刻薄之德也。按阿里士多德專設一格以待富貴之人然富貴人之可書名於此格者寥寥而阿里士多德於其己身則實行之史稱阿里士多德之逝也其遺產金貨二萬五千弗遺言皆配分於其親族云。

五自重 此德者傲慢與卑屈之中庸云。夫人多不自認其為人之價值故非尊己而卑人即至尊人而卑己若有自重之心則其為人也志趣高尚行為正直不畏富貴不欺貧賤不為譖譽人之事亦不為誹謗人之事對於仇與對於友均以光明正大出之而不包惡心其步武也整齊而莊重其談話也信實而真摯非有關於國家社會之大事者不屑營其志意不肯處卑下仰人之位任人之事必視其有何等之位權而後受。按此為有志氣者所同諸葛武侯若非三顧而處以上位彼寧窮臥茅廬而不出伊尹太公相副惟有謝亦然不問其權位而即肯受事者必小才也有道自信之士若相待之權位不與吾之材器事不受而已而亦無貪權位之心若不合於時即歸臥林泉棄其權位而不惜夫世之人往往因遭遇時會乘幸運而得取高位膺顯秩遂自視其聲價頓增十倍以為天下人不能及我若此者實以外物為輕重而入於驕慢之途若夫有自重之德者初不為富貴而自高其志氣雖當窮餓落魄之時已具不屈不撓之志節屹然履中道。

而○不○懼○者○也○

六 關於名譽之德。不列表語。此德者好名與匿名之中庸云。

七 溫厚 此德者激烈與遲鈍之中庸云。對於事情境遇之可怒而又不可怒者。求其適當一方法之謂。蓋人往往有以怒之之故而至失其平日之常度。然亦有反之。至于當怒不可不怒之時而亦不敢怒者是則愚鈍之人也。無感覺之人也。否則有卑屈奴隸之心之人也是皆兩失其正也。

八 正直 此德者狂妄與謙下之中庸云。蓋人之處世也。往往不自知其一己之真而失之於矜傲。反之則又往往過為撝謙而置己於一無價值之地位。必也己之所。有則以為有己之所。無則以為無己之所。知則以為知己之所。不知則以為不知。凡事皆道其真是所謂正直也。

九 圓智 此德者朴率與黠慧之中庸云。夫人之與世相交也。不可不求其適於交際之道。而或失於野鄙。朴陋。或失於戲謔。文巧。矯兩者之弊。而善用之。是所謂圓智也。

十平情。此德者剛復與阿順之中庸云。蓋人之相處非好爲爭論反抗則必爲阿意承旨矯兩者之弊而後平情出此非獨適用於少數之友誼中凡對於國家社會公衆之交際皆不可不如此故平情之適用其區域蓋甚大也。

阿里士多德分列之德畧如此蓋據阿里士多德之說以爲吾人之精神有感情有理性感情之所發往往向一極端而馳而一至極端即陷入於惡之中又此之極端爲惡反而至於彼之一極端則亦爲惡例若有粗暴之惡而與粗暴對立之一端即有卑怯之惡夫兩極端爲惡而兩極端之中間即有一善之存在例若粗暴與卑怯之中間則有勇氣之德傲慢與卑屈之中間則有正直自重之德吝嗇與奢侈之中間則有適度義豪之德推之他事無不皆然而此所謂中庸之德者其發生之因緣又若何乎則阿里士多德以爲生於人類萬事相互之一關係例若關係於苦痛之事而後勇氣之德生關係於快樂之事而後節制之德生關係於社會生活之事而後正義之德生由是言之吾人對於萬事無不有一中庸在吾人之感情或至爲盲目之衝動而吾人之理性即所以求中庸之權衡也阿里士多又爲之言曰吾人若稍違乎中庸或不足責



至違中庸之甚則吾人不可不起而責之。若如阿氏之言則凡所謂驕傲卑詔奢侈吝嗇之人皆得加以社會之箝制力者也。甚矣阿氏之重視中庸也。

阿里士多德之學說中於言社會之道德又重正義。而於正義之中亦含有中庸之理。在正義有兩種。一普通之正義。一特異之正義。普通之正義。茲不及陳。所謂特異之正義中。又分而爲三。一分配的正義。凡一羣中之財產名譽不可不應其人之功德而分配之。分配之當可謂之正義。分配之不當不得謂之正義。是也。觀此知阿里士多德已含有社會主義之思想。一償補的正義。於一羣中有被害者。不可不以損害同量之賠償額課諸加害者之身。是也。一交換的正義。例若相交換者。一以其品之良。一以其量之多。不可不使其價值足以相抵而得其保。其平衡是也。於是三者之中。若分配之不正義。則賢智之人不得財產名譽。而愚不肖之人反得之。則愚不肖之人幸甚。而賢智之人不幸甚。是非中庸之道也。又被害者不得同量之賠償。則加害之人利而被害之人不利。是亦非中庸之道也。又若交換之事。我不欲以不正加諸他人之身。我亦不欲從他人而加不正之事於我。反之。而於一方以行其不正而得利。則於一方必以他人待我之不正而致失利。是亦

非中庸之道也。故曰：阿里士多德之正義說中，蓋亦含有中庸之理在也。然則中庸說者，東方則孔子取以爲其學說之一大基礎，西方則阿里士多德亦取以爲其學說之一大基礎，故其所應用者，若是其廣也。

中國孔子之言中庸也，其後無繼起者，而希臘阿里士多德之後有名之斯多噶學派。出斯多噶學派重實行堪艱苦畧似中國之墨子，則亦取阿里士多德之中庸說而用之。斯多噶派之言德也，以爲德者何乎？則精神合理而得乎中庸之狀態是也。反之而若爲慾情之所驅使，則謂之精神之狂態。故從斯多噶派之言合乎中庸謂之德，反乎中庸謂之狂。而於論富貴與健康也，即應用其理。蓋從斯多噶學派之所致以爲凡物質等事，無所謂善亦無所謂惡，在用之者之合宜與否而已。故若有一貧賤與富貴、疾病與健康、彼賢者亦不必固取貧賤而辭富貴，取疾病而辭健康，蓋富貴與健康其能爲吾人道德之助力者，自多於貧賤與疾病之境。然人以得富貴健康，往往以不善用之，故遂因之而增惡德者，此實際上所屢見。故吾人不必避富貴健康，要在得富貴健康而善用之，以求其合宜。蓋富貴健康無善惡之區別，而從用之之合宜不各宜而善惡之事始

生○其○所○謂○合○宜○者○即○合○乎○中○庸○之○理○與○否○此○斯○多○噶○派○之○中○庸○說○也○又○至○近○世○紀○夏○甫○志○普○利○氏○之○學○說○出○於○感○情○上○立○道○德○之○基○礎○凡倫理學說有於智上立道德之基礎情上立道德之基礎意上立道德之基礎等派別若○吾○人○所○有○利○己○利○他○名○譽○等○一○切○之○情○欲○皆○爲○其○所○認○許○而○在○不○必○去○除○之○列○按倫理兩派或認情即爲惡而欲去之者或以情爲非人之所能去但當有法以制馭之使不爲惡而容情之存然○則○吾○人○既○有○此○在○者○人○抵○古○說○及○宗○教○家○多○屬○前○派○而○今○說○多○屬○後○派○中○國○古○代○之○道○德○說○亦○屬○前○派○情○欲○之○存○在○曷○爲○爲○之○而○可○謂○之○爲○道○德○乎○則○夏○甫○志○普○利○氏○即○持○其○中○庸○之○說○出○以○爲○吾○人○所○有○之○情○欲○能○保○其○適○當○之○權○衡○爲○善○若○奔○於○過○度○與○不○及○之○兩○極○端○則○皆○爲○惡○今○畧○舉○其○言○例○若○利○他○之○情○人○之○所○謂○善○也○雖○然○奔○於○極○端○則○亦○可○認○其○有○惡○在○如○父○母○之○溺○愛○其○子○反○使○其○子○陷○入○於○不○肖○者○是○也○又○若○利○己○之○情○人○之○所○謂○惡○也○誠○哉○惡○多○出○於○利○己○者○之○中○然○有○時○於○爲○善○有○不○可○不○用○其○利○己○之○情○在○例○若○人○之○對○於○其○一○身○各○有○其○自○當○保○護○之○責○任○若○人○而○皆○無○自○保○其○一○身○之○情○不○僅○危○其○一○身○延○而○危○及○於○種○族○危○及○於○國○家○者○是○也○又○若○吾○人○不○可○不○自○愛○其○名○譽○然○若○過○於○好○名○必○至○精○神○爲○之○不○安○日○月○爲○之○失○閑○故○名○亦○爲○吾○人○極○不○幸○之○一○事○是○也○其○他○種○種○之○情○欲○無○不○皆○然○要○之○吾○人○對○於○所○有○之○情○欲○不○必○去○之○當○從○而○調○和○之○而○使○合○乎○中○庸○之○一○均

衡此夏甫志普利氏之中庸說也。凡西方繼阿里士多德之中庸說其畧有如此者。按希臘哲學之思想大半含於其古代之抒事詩箴言詩等之中。今攷中庸說於箴言詩人之中亦早言之。如福里兌士戒人有過度名聞利慾之心。而以知足適度合乎中道。爲人生最可貴之第一義。又兌古尼士亦以爲人當居富貴而不淫。處貧賤而不亂。適度知足而守中庸。是知慧之最高也云云。是即希臘中庸說之濫觴。而阿里士多德氏之先河也。雖然凡各國最古代時之說大抵不過古人道其處世上實驗之經驗。尙不免屬斷片的格言與組織而成爲學說者。有別故徵希臘之中庸說固當自阿里士多德始。

夫中庸之說其可應用於萬事者甚多。舉其最要則若氣質之中庸配合說爲關於陶冶人品之必不可少者。蓋當古代希臘之時已分人之氣質爲四。曰多血質。膽汁質。神經質。粘液質。今尙沿其名而於下加以釋詞。若以多血質爲快豁性。膽汁質爲剛愎性。神經質爲鬱憂性。粘液質爲冷靜性。凡質名者古義性名者新義。今學者之分人氣質多從此夫人之稟有四質也。若失於一偏則皆不能無弊。而多至爲人格之累。故不可

不有陶冶氣質之法。例若多血質之快豁而失於輕浮。參以神經質之鬱慮。膽汁質之剛執。粘液質之安靜。而後氣質上之作用。方能抵於完全之域。其餘之氣質亦然。故人不可不自知其氣質一偏之所在。而於親師取友之間。時有以調劑之。而教育家尤以此爲最重要之一事。若以氣質分學生之功課。定學生之坐位。而於居處遊戲之間。亦應用此法於一校之中。以學生所有之氣質。自相陶鎔。若不能審明其氣質。則教育可全歸於無功。又教師及父母皆不可不自審其氣質。及關於年齡上所近之氣質。而自調理之。如少年教師有多血質之弊。老年多粘液質之弊。皆當矯正。蓋人之氣質。既限於天。而不能無所偏。而家庭學校之教育及社會之交際。實無一非陶成人氣質之地。彼此互相磋商。以抑其過而補其所不及。是即一中庸說也。其應用於餘事。畧若飲食所以養身。而過飽則足以致疾。體操所以習力。而過勞亦足以傷身。又若醫者所用之劇藥毒藥。皆有其一定之量。在其量之中。而足以治病。溢其量之外。而即能致禍。然則以抽象而言。謂凡事多含有中庸之理。在可也。

今之駁中庸說者。謂所謂無過不及者。將以何者爲尺度乎。若無此尺度。則人不得所

依○據○而○中○庸○說○卒○歸○於○無○效○。○顧○中○庸○說○之○不○能○立○一○尺○度○。○此○在○阿○氏○已○言○之○矣○。○雖○然○欲○  
因○此○而○廢○中○庸○說○則○過○也○。○無○論○世○間○萬○事○亦○有○不○必○盡○合○乎○中○庸○而○可○稱○為○善○者○。○然○以○  
合○乎○中○庸○為○善○之○事○固○甚○多○。○且○學○說○以○求○進○境○為○貴○。○則○對○於○中○庸○說○而○求○其○尺○度○。○此○為○  
批○評○家○所○應○有○之○問○難○。○謂○推○翻○中○庸○說○寧○可○謂○為○欲○補○救○中○庸○說○。○此○觀○近○世○學○說○之○一○  
通○例○。○必○以○其○有○駁○詰○之○言○遂○疑○其○說○為○一○無○足○探○則○聽○之○者○之○不○審○矣○。○惟○其○間○有○當○辨○  
者○。○一○派○偽○中○庸○說○之○必○當○排○斥○是○也○。○此○最○為○鄉○愿○之○小○人○所○易○竊○取○。○如○見○今○時○過○新○之○  
不○可○過○舊○之○不○可○則○欲○捧○而○處○於○不○新○不○舊○之○間○。○以○取○利○而○謬○託○為○中○庸○。○孟○子○所○謂○惡○  
是○而○非○德○之○賊○者○。○此○類○是○也○。○是○固○為○孔○子○之○所○不○許○。○而○亦○為○阿○里○士○多○德○之○所○不○容○者○  
也○。○若○夫○真○正○之○中○庸○說○其○價○值○自○存○在○於○萬○事○之○中○。○故○因○我○國○之○固○有○中○庸○說○而○復○摛○  
取○希○臘○之○中○庸○說○。○使○人○得○觀○東○西○學○說○之○通○焉○。

(完)





# 養心用心論

觀 雲

吾人之得一。新理想也。每多在初日。方興曉鐘乍動。一清晨之時期。中孟子稱平旦之氣。近世大哲學家笛卡兒。其哲學之思索。多在朝床中構成。世以愉情不思振作之人。爲暮氣。暮氣者朝氣之反對。然則朝時之與吾人心理。必有特別相關之處。而其相關之理。果何在。乎。近時學者攷朝時空氣中。以一種化合之作用。出新阿巽。此新阿巽。能爽健人之精神。是固然。然此猶僅據外境言之。而於心理上之內境。尙必別有其故。在是無他。吾人腦中之愛耐。盧尼積一日之動作。以漸消耗。而以夜間休養。而恢復之。至於朝則正愛耐。盧尼充實。滿足而思。逞其活動之時。而所謂新理想者。即此愛耐。盧尼逞其活動之時之一產物。

按心理學有曰。自動性。自動性者。不受外來何等之激刺。而原子自行運動。是即成。

形元固有之本性而所謂活力者是也。篇中所謂活動。蓋即心理學所謂自動性耳。而此活動之一時期未易猝達。必於一日作爲之後。經一夜之寧息。與天地日夜運行之一大法相準。而當靜極欲動之際。乃能湧現。此一靈敏之境。則其理無他。心之用。則必養養。則能用。而以此爲交互間最適當之時期焉而已。

又試進攷此新理想之發生。其本原果何自而來乎。則必於心理上。有兩個以上之觀念。聯合而構成一新觀念。而後所謂新理想者。生。

按言必有兩個以上之觀念者。蓋吾人若僅有一個之觀念。則新理想無從發生。故其數不能不限以兩個以上。例若今時言新學者。若僅有君之一觀念。則君以外。無何等思想之可得。若既有一君之觀念。而又有民權之觀念。又有一民智之觀念。於是三者聯合。而即可得一新理想。如云。民智未開。則當用君權。民智已開。則當用民權。是也。然此不過舉其槩略言之。其實心象上觀念之配合。其奇妙殆不可思議。故夫吾人心理上之觀念。無窮。觀念與觀念。聯結之因緣。無窮。從而吾人人類所產出之理想。亦無窮。猶之進化論者。謂兩異種合并。則一新種發生。凡天地間事物之。



所以繁多而理想之所以複雜者其故蓋皆由於此也。

雖然觀念與觀念之聯合也必先有一觀念之動而後其餘之觀念以連鎖而相繼而起而此動之之法則有二種一新觀念之入來而動者一舊觀念之復起而動者新觀念之入來而動者以一新有之觀念喚起其舊有之觀念由是而產出新觀念者如見梧桐一葉落而知天下之秋。又若古人有謀於野則獲蓋以野則多有外景之感觸而易於收得新觀念故也。所謂詩思平瀾濤風雪驢背上者亦即此理舊觀念之復起而動者不待外來何等之感觸而從舊日所有之觀念中以此觀念喚起彼之觀念由是而產出新觀念者如吾人知有性善之說又知有進化論之說而以進化論之理言性善則所謂性善者不得謂之天賦之固有性而當謂之進化之遺傳性是也此二種前者外動的受動的而後者內動的自動的而吾人理想之構成尤以後一種為多而此二種觀念之發起也又必有二個之條件一生理之協助如疾病疲倦則一切之觀念皆難發顯是也一意識之空虛蓋吾人意識之區域若有一種之觀念占領則他觀念無發生之機若吾人有一憂慮之事不能解釋其時意識之區域皆為此憂慮所充滿而他觀念均在所擠拒之

列此二種中從心理之一方以言則意識之空虛尤重關於意識區域之占領又有二種一單一之占領一雜多之占領單一之占領者如吾人若有愛慕之一物念念皆不能捨是也雜多之占領者則驚紛擾散亂集沓之心是也而吾人之欲空虛其意識也則必先清淨其心無遂於外緣無紛於內擾使意識之區域洞洞然不儲一物而後理境上之觀念焉飛魚躍自呈其活潑之機而觀念與觀念之融合不自知而一新理想發生要其故固由於養心用心之得其道矣

賀渾氏之近世哲學

日本有賀長雄譯

剖明心與物兩者之不同其言以爲物質經使用而必

壞損凡種種器具無不皆然而心獨反是愈用則愈赴於銳敏若廢止而不用則反歸於衰滅以是爲心與物分界之所在其言固含有一理顧余於此說則尙有不能替同者夫心與物當以若何爲確當之區別乎茲以非題限不及陳而以關於使用者言之則余以爲心與物其理相同今夫謂心愈用而愈赴於銳敏者物亦然若刀以用之之故則日顯其銳利是也然其間自有一限極之境若過乎此限則其物以銷耗而漸失其用吾人之用心也亦然若過乎其適當之程則疲倦來而於事理之分際不能深入

又若謂心以不用之故而反歸于衰滅者物亦然。今夫一刀也久不用則銹生而失其銳利。如心不用之人積久必益昏愚者同。又如今時一般人所想像以物爲有礙體心爲無礙體。余亦未敢謂然。以余所見心固明明有礙者也。試略舉之。如吾人之心注於一物則一物存在於吾心中。而此物以外同時種種之物其存在皆在。若有若無之間必待吾心之拋此一物復注於彼之一物而後彼物乃能顯其存在之狀。然既注於彼物則其餘一切諸物又不能不在拋棄之列。總之吾人之心思一物則同時不能復思他物。亦若物之有一定之容量。然有一物也已滿其容量則他物不能不擯之。容量以外是也。又若吾人於未知一理未聞一說之前則以何理何說投之而無不能受。然若有一先入爲主之說已固執於心中則凡繼此所聞之理與說有與其先說相通異者於心理上必顯其反抗性。奉前說而拒新說而成一衝突之象。此即守舊根原之所自來。蓋衆生本無自性。其若有自性而不能相通則以心之爲物習於此則必執此習於彼則必執彼。亦若物體之置於此則着此置於彼則着彼。此非明明心之有礙而何。平佛教之言心也。余最服訶梨跋摩之論以爲遠出大乘唯心唯識論之上。訶梨跋摩

蓋分天地萬有之境爲三。曰第一義諦。曰世諦。亦曰真諦。曰俗諦。曰第一義諦者。最上之實在。涅槃與真如是也。曰世諦。又曰真諦者。心也。曰俗諦者。物也。佛教通例立真妄二諦。或區之爲有爲無爲。以訶梨跋摩之三諦分屬之。則第一義諦爲真。而世諦又曰真諦。與俗諦皆妄。第一義諦屬無爲。而世諦又曰真諦。與俗諦屬有爲。即以物與心相較。則物爲假。而心爲真。然以心與物與真如相較。則心與物皆假。而惟真如爲真。爲混心於真如者。立一界限。而以心爲極微。所成極微。與分子同義。分子析之。至盡。有有質。無質。兩說。要之。既有分子之名。究不能斷爲真。無惟析之。至盡。而近於無。而實即爲有質之始。若以心爲極微。所成之說。而成立乎。

按心爲極微。所成。必不可得。而見。今但從其已成形。後攷之。心理學家論神經纖維。謂舌之動神經。以五千纖維成。眼之動神經。以一萬五千纖維成。視神經。以十萬纖維成。又倍因氏謂掩大腦半球之灰白質。通計含有十二億萬細胞。纖維之數四倍。當有四十八億萬纖維。又有論纖維之小者。直徑一因吉之千二百分一。乃至三千分。而無髓纖維。比之更小。一因吉之六千分一。乃至八千分一。脊髓及腦髓灰白質。

中之纖維。一因吉之七千分一乃至一萬四千分一。其極者。僅不過一因吉之十萬分一。又西爾載氏細分種種之纖維。其極細微者。須五百倍乃至八百倍之顯微鏡。僅得見之。而其內部之構造。終不能識別。西爾載氏名之為神經原始纖維。又奧篤

留氏攷劇烈之苦痛。由纖維之最微部分繼續中絕。又心象之發生。由於覺性。而司

覺性者。屬神經纖維。據此。則心為極微所成。略可推見其端倪矣。

是物固有質。而心亦有質。惟真如則無質之可言。佛家亦謂之空。但雖空而故真如無礙之

說。得以成立。而心與物無礙之說。皆不得成立。蓋從其迹象言之。則心為物之精者。而

物為心之粗者。於物之中。又自有精粗之別。如爪等則比而從其本原言之。實同一體。不得謂

心有一元。而物又自有一元。故唯心論之與唯物論。其究不能不歸於一。於佛教之密宗

而心物固有一共同之性。吾人知其有一共同之性。則可為心與物立一公例。曰不用

則做過用。則亦做。而吾人即可本此以定治心之法者也。

附識。按佛教所謂真如。以今時學術語言之可謂之元素之元素。元素之元素。其

說能成立與否。今尚未有定論。惟欲以一元論說明萬有之本體。則此說最為可取。

學 說

八

故。屈。為。古。今。學。者。所。唱。古。代。希。臘。海。雷。阿。學。派。前歷五六世紀時代以。宇。宙。惟。有。一。實。在。為。真。一。

切。萬。象。差。別。皆。為。妄。境。其。所。謂。實。在。則。無。始。無。終。不。生。滅。不。可。割。惟。一。不。二。不。變。不。

動。平。等。一。如。與。佛。教。所。說。同。一。又。海。雷。阿。學。派。以。為。思。想。即。實。在。關。於。此。語。學。者。有。

二。種。解。釋。之。不。同。一。以。為。思。想。即。實。在。者。物。為。妄。心。為。真。故。吾。人。之。心。即。天。地。之。本。

原。所。謂。衆。生。有。如。來。藏。心。者。而。或。學。者。更。進。一。解。以。為。吾。人。之。感。官。不。能。知。天。地。之。

真。惟。吾。人。之。思。想。知。有。真。之。一。境。換。言。之。即。天。地。之。真。為。吾。人。所。不。得。而。見。惟。吾。人。

之。心。得。而。思。想。之。而。已。然。吾。人。之。心。尚。不。得。直。接。謂。為。即。天。地。之。本。原。但心與物不論

來未曾於。佛。教。各。派。中。亦。含。有。此。二。義。所。謂。真。如。緣。起。屬。前。者。所。謂。賴。起。緣。起。業。感。

緣。起。屬。後。者。余。則。取。後。者。之。說。者。又。莊。子。大。宗。師。篇。云。前朝。徹。而。後。能。見。獨。見。獨。而。

後。能。無。古。今。無。古。今。而。後。能。入。於。不。死。不。生。殺。生。者。不。死。生。生。者。不。生。殺生生之說

佛教以萬有為衆緣所生其。為。物。無。不。將。也。無。不。迎。也。無。不。毀。也。無。不。成。也。稍與佛教不同

又。列。子。天。瑞。篇。云。有。生。不。生。有。化。不。化。不。生。者。能。生。生。不。化。者。能。化。化。不。生。者。疑。獨。

不。化。者。往。復。其。際。不。可。終。疑。獨。其。道。不。可。窮。又。曰。有。生。者。有。生。生。者。有。形。者。有。形。形。

者有聲者有聲聲者有色者有色色者有味者有味味者生之所生者死矣而生生者未嘗終形之所形者實矣而形形者未嘗有聲之所聲者聞矣而聲聲者未嘗發色之所色者彰矣而色色者未嘗顯味之所味者嘗矣而味味者未嘗呈皆無為之職也無知也無能也而無不知也無不能也又引黃帝書曰谷神不死是謂玄牝玄牝之門是謂天地根其曰摻寧曰谷神曰玄牝曰無為曰殺生者曰生生者雖與佛教所謂真如略異皆以此為對於萬有界之一真體其意同曰獨即所謂惟一不變曰無古今曰不可終不可窮即所謂無始無終無際限曰不生曰不死曰不化即所謂無生滅以此可略徵希臘印度中國古代學者探索萬有之本原其思想所到達點固有相同者在也海雷阿學派之開祖巴門兌士大約與釋迦莊列之時代無其先後惟巴門兌士在希臘學派中甚不顯蓋希臘學說極盛為梭格拉底柏拉圖阿里士多得諸大家所掩故也

雅賓胥爾云吾人之智慧不能一時間包括萬有必待先後而後能認識之是吾人智慧之一失也又吾人智慧必待時間之經過而後能認識其物故其認識也不能不零碎的是吾人智慧之二失也又吾人之智識因時間之經過其勢不能無遺忘

苟一時間記憶一物同時不能不遺忘他物是吾人智慧之三失也故吾人之智慧非精神之本原也云云今心理學實驗意識所能容同時能至四個以上至十五個又觸覺之印象同時能至五個六個然意識與他種心象若思想等事不同意識之界限稍寬如吾人與數人相對能同時俱上於意識之間而他種之心象若思想等則甚有質礙然雖實驗意識能容數個而心有限量之義仍在故吾人之心理當謂之有限的非無限的辨別此理有與一大問題相交涉即哲學所謂天地之本原不能不謂之無限的而吾人之心屬有限的則吾人之心與天地之本原其間尙隔一層不得直接謂心即天地之本原雅賓胥爾亦注意及此以爲非精神之本原此事爲哲學之一大爭點於佛敎主賴耶緣起者即心與天地之本原隔離之說主真如緣起者則以心爲直接即天地之本原之說也



(未完)



學說



## 養心用心論

續第六  
十九號

(附中國古代之定學攷畧)

觀雲

唯然。吾人而欲用心。則養心其最要矣。養心之事。有從生理上。以養之者。阿里士多得分人與動物植物之界。以爲植物之精神。唯司營養動物之精神。司營養兼司知覺。獨主人類之精神。則營養知覺思慮三者兼備。從營養之一方。以言。即所謂從生理以養之者。亦謂之養生。近時若衛生之學。是衛生之事。爲人類之至要。今文明各國。衛生之事。日益發達。其事理別爲一部分。茲不及具論。而但取其從心理以養心者言之。即直接心。自設養心之法。而心自受其益者。今心理家謂情意兩部分之心理。與生理相關涉者多。如情怒則面色皆變。情喜則寬舒其顏部之筋而笑。意動則百體亦隨之而動。而發爲行爲。惟智一部分之心理。與生理相關涉者較少。吾人

探。索。事。理。大。都。聯。結。個。個。之。觀。念。純。以。心。理。上。自。相。運。用。故。以。心。理。上。之。養。心。爲。尤。切。於。古。代。已。以。此。爲。重。要。之。一。學。科。今。亦。多。沿。用。古。法。而。其。最。著。者。爲。佛。教。之。禪。定。印度古代

尙有種種之法茲以繁不及陳。今夫佛教之在今日。當改革者蓋多。然其全體。吾人尙認其爲有益於人之事。如養心亦其教中有益於人之一大部分也。當夫吾人憧憧往來。朋從爾思之際。欲於方寸中。覓一寧靜之天地。而不可得。殆亦可謂人類中一大苦之事。而試一披佛教之書。陡令心清神凝。而俗慮塵念。頓爲之一掃。於吾心上。實獲無量之受用。此不能不頌佛教之功者也。然佛教之輸入中國也。大都自西漢以後。周穆王時之說未得確據。秦始皇時之說亦尙在存疑之列。

而攷我中國古代之文明。亦早發明其理。而可詡爲我國所固有之學。如道家其最著者。太史公談論六家要旨。各有取捨。而獨歸本於道家之精神。專一。爲能据各家之上。按太史公談論六家要旨。其見解甚高。洞澈諸家之利害。固中國有數之言也。其於論儒家曰。儒者博而寡要。勞而少功。然其序君臣父子之禮。列夫婦長幼之別。不可易也。即認儒家綱常倫理之說。爲有益而於繁文縟禮。頗抱不滿。餘於各家。亦即揚參半。而獨推重道家。以爲能兼諸家之長。其言曰。道家使人精神專一。動合無形。瞻

足萬物。其爲術也。因陰陽之大順。采儒墨之善。撮名法之要。與時遷移。應物變化。立俗施事。無所不宜。指約而易操。事少而功多。又曰。夫神太用則竭。形太勞則敝。形神騷動。欲與天地長久。非所聞也。又曰。凡人所生者神也。所託者形也。形神離則死。死者不可復生。離者不可復反。故聖人重之。不先定其神。而曰。我有以治天下。何由哉。蓋太史談爲道家之人。故其言若是。實然有所見。不得謂其偏於一家之論也。顧道家之於養心尙矣。又從而攷之。非僅道家儒家。蓋亦重之。大學言定靜安慮誠意正心。而孔門最大弟子爲顏子。顏子有齋心之學。至孟子於養心之事。言之尤多。是儒家固有養心之學。在又試進攷此學。其發源固始自何人乎。則首當推黃帝。列子湯問篇稱黃帝與容成子居空峒之上。同齋三月。心死形廢。是實中國定學之始。傳黃帝之學統者爲道家。而儒家亦用其法。顧儒家之與道家。其所持之理。蓋有別。其區別之代表詞。一則可謂主敬。一則可謂主靜。宋儒蓋斷斷致辨。觀孔子告顏子以四勿。而告仲弓以見賓承祭。則孔教確係主敬。至孟子發明養氣之理。爲儒教增一特色。蓋儒教主現世主義。故以治國平天下爲究竟。吾人而果欲治國平天下。先不可不正其

身欲正其身先不可不正其心心正則氣盛孟子所謂至大至剛文文山所謂天地有正氣者是也果如此則天地敬之鬼神畏之尙何生死患難之有此實儒教之精誼而今日尙可昌明其說以爲世用者也

孟子養氣之理可發明者甚多昌黎稍有窺見而其所言極爲粗淺果能發皇其說則養成剛正偉大之人物能撼山嶽而貫金石以之扶翊正義擔任危局當有過於日本之言武士道而大有影響於我國前途之風氣者也近日維新之士但知孟子能言民權能言革命余以爲孟子之功第一在發明養氣王陽明首取孟子之言良知孟子良知之說余尙有駁詞余則首取孟子之言養氣孔子僅言求誠而孟子獨言養氣故言養氣之功自當首推孟子惟孟子固儒教中人則謂養氣爲儒教之一教義可也儒教之在今日當改革者甚多若養氣之說則其中之至可寶存者世固有真能言國粹主義之士乎必首能發見及此治其說而益光大之也

故若從儒家言之則凡佛家道家流入於清淨寂滅者直可目爲異端而排斥所必不能寬雖然若從佛教言之則世界固認爲虛妄既認爲虛妄則必先除妄而後能見真

寂滅何害。四諦中滅諦之後乃有道諦彼儒教所排之一分子正為佛教所取之一分子從其立說之方面不同故其立說之趣向亦不同而各自有其特長之處故儒教不能兼并佛教佛教不能兼并儒教

凡宗教各從其所見之一方面立說故皆有獨立性失其獨立性是即失其教義之根本也援佛入儒固非援儒入佛亦非近日中國言華嚴派佛教者硬派孔子為人乘教又硬派孔子為某某菩薩謂孔子亦神通顯現非人身恐起孔子而問之孔子必不受也又謂菩薩可以生死自由故無生死顏子亦菩薩曰子在回何敢死即顏子生死可以自由之證果如此則孔子必知顏子為不死者何以有吾以汝為死矣之問然則顏子不失答孔子必失問矣其說之荒唐支離亦可謂極於學界真無一晒之價值者也。又主張此派佛教所者說謂釋迦非父母生釋迦之子羅喉羅非釋迦生皆佛菩薩所化現而以孔子為菩薩則孔子亦非父母生伯魚非孔子生而孔子之倫理學說直從根本上覆亡以文化進步若今日而尚有信是等蠻野頑固之說者真非夷所思而中國學者之研究佛教比之歐美及日本之研究佛教其幼稚亦已甚矣

道家亦然大抵儒佛道三教並行於中國。於近時道教不及儒佛兩教而人物亦多出於其中其教義固各自有別而其中人物之著者出於何家不問而皆知有養心之理畧舉

之○諸○葛○武○侯○云○淡○泊○以○明○志○寧○靜○以○致○遠○諸○葛○武○侯○道○家○中○人○也○宋○儒○性○理○之○學○實○為○道○儒○佛○三○家○和○合○所○產○出○固○無○一○人○不○注○重○於○心○理○者○明○之○王○陽○明○亦○然○近○時○若○曾○文○正○亦○主○靜○坐○之○說○曾○儒○家○中○人○也○其○佛○教○中○人○以○禪○定○為○專○修○之○學○科○者○勿○論○是○固○三○家○皆○重○養○心○之○證○也○若○夫○養○心○之○事○畧○可○分○為○二○部○一○理○論○一○方○法○道○家○之○理○論○過○於○儒○家○顧○儒○家○不○傳○方○法○而○道○家○之○方○法○亦○多○為○世○人○所○不○知○惟○佛○教○之○關○於○養○心○也○理○論○既○富○其○方○法○亦○易○可○得○而○攷○畧○舉○其○書○有○若○摩○訶○止○觀圓頓六妙門不定止觀釋禪波羅密漸次小止觀支那撰述坐禪用心記不能語日本撰述以上均漢文又日本文有坐禪講義數種其方法畧已具矣而觀朱子與黃子耕書云伽趺靜坐目視鼻端心注臍下則朱子蓋取用佛教之法者又王龍谿集中言調息之法是王學派亦取用佛教之法者惟佛教之方法雖具然若坐禪等事尙不能不擇地而於人事輻湊之中亦多有不便者在是又不能不於坐禪之外損益改變更立一簡便之法而用之夫以今日世愈文明則吾人所接之事愈多所接之事愈多則吾人之心也愈甚用心愈甚則養心之事愈不可不重蓋無以養之則將無以為用之地也

所謂簡便之養心法者。余嘗歷試道家之服氣。佛家之調息。及密宗之三密手印。宗密以此爲有淨心定身之功能。其法有圖說。但余試之殆無效。等而更立一法。取其易行而受益多者。畧如下。半跌坐。或全不跌坐。但整齊其肢體。用心理中所謂腦之制定力。斷絕思慮。壓抑一切觀念。使銷沈於意識之闕之下。意識之闕。本心理學大家赫拔特之名。赫拔特言心分爲心之靜學。心之動學。凡人觀念以得機會運動。生起現實於吾人意識之間。名爲在有意識之闕之上。然其時雖無思慮。而把住不思慮之痕迹。仍在境中。漸入深際。令把住不思慮之心。亦俱滅去。而入於哲學家所謂愛古達希斯之一境。或義譯爲消魂大悅。一切感覺皆無。全脫出物質界而入於天人合一之境。哲學家多以此爲最高之幸福物。我皆空。一無所有。而感一種之快味。境是一簡便法也。又若歐美所行之注視時辰錶數分時。是亦一簡便法之可取者。

心理學言腦有一種制止力。亦謂之腦力消極的作用。即遇一外來之刺激。腦出其力而制止之。使失其刺激是也。例若今有受人之辱。不堪憤激之情。然其人或勢力甚強。自知必不能敵。於是熟攷利害。自抑制其憤激之情而不發。而此抑止之事。須用幾多之腦力。故亦以此爲腦一種之作用。大抵腦力優者。其制止力愈強。而劣等者。反之。試以一小蛙。取去其腦。而不令與外物接觸。則蛙已絕無運動。若以外物刺

激之。其肢體突然躍動，以同此刺激。試於有腦之蛙，其躍動反不如無腦之蛙之甚。又若吾人當睡眠而不用其腦髓之時，或脊髓之一部麻痺，試以外物刺激，直變動而起痙攣者，事所屢見。若不睡眠，不麻痺，而當腦髓活潑之時，則雖有外物刺激，不甚顯其反動之性。有時其刺激或全從腦中消失，彼若神經過敏症。見影而生恐怖，聞聲而起驚悸，其病甚者，惹起種種之幻覺，若疑有鬼疑人之將殺已，是也。癲狂症，皆腦失其制止力之本性故也。觀心理學家云云，則知古來所謂喜怒不形，寵辱不驚，當倉惶急遽之時，不動聲色，又若報大讎，守大節者，無論何等之苦痛，皆能忍受。又若貧困患難，人所難堪，而君子獨能不怨不尤。又若聖賢所謂懲忿窒慾之功，凡人格上之美德，本於腦有制止之力者，蓋多而吾人之於心緣，延憧擾，欲斷絕思慮之羣，其難如斷藕絲，亦非藉此腦之制止力，不為功。然其始也，以腦之制止力治心，而習用既久，則又能增長腦之制止力，而制止力且因此而養成，是又一循環受益之事也。

附中國古代之定學攷畧 自佛教入中國，譯其書，始有禪定之詞。禪者梵名禪那，正言馱延那，意譯靜慮。靜寂思慮之義，而定為中國之固有字，故禪定之名實合。梵



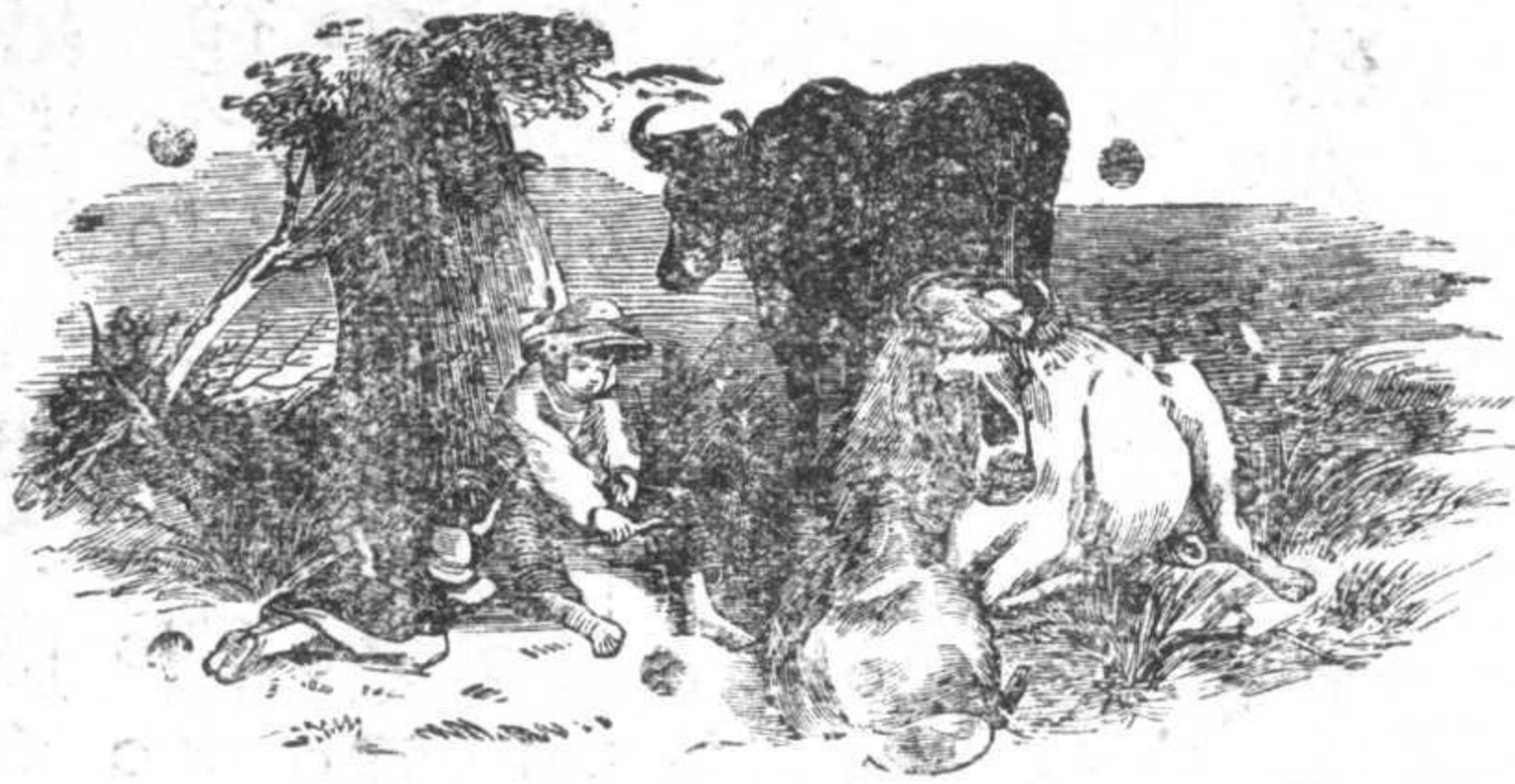
漢二字而成。夫定既爲中國之固有字。然則中國古代亦有定學之可攷乎。曰有之。於儒家之書大學云。知止而後有定。定而後能靜。靜而後能安。安而後能慮。慮而後能得。顧於其間有可疑者。儒家不言靜。漢時道家盛行。此非漢人糅合道儒兩家之言而爲之者乎。此姑不具論。要取以證我古人之知有定學而已。又孔子弟子中以顏子爲最。昔人嘗怪顏子在聖門無他可稱述。而孔子譽之特甚。求其故而不得。余謂孔子稱顏子三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣。三月不違仁。是即顏子之定力爲門弟之所不能及也。又道家亦稱顏子。莊子人間世篇云。顏回曰。吾無以進矣。敢問其方。仲尼曰。齋。顏回曰。回之家貧。唯不飲酒。不茹葷者數月矣。若此則可以爲齋乎。曰。是祭祀之齋。非心齋也。回曰。敢問心齋。仲尼曰。若一志。無聽之以耳而聽之心。無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳。心止於符。氣也者。虛而待物者也。唯道集虛。虛者心齋也。顏回曰。回之未始得使。實自回也。得使之也。未始有回也。可謂虛乎。夫子曰。盡矣。若能入游其樊而無感其名。入則鳴。不入則止。一宅而寓於不得已。則幾矣。中聞以有翼飛者矣。未聞以無翼飛者也。聞以有知知者矣。未聞以無知知者也。



莫勝。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審爲淵。止水之審爲淵。流水之審爲淵。淵有九名。此處三焉。嘗又與來。明日又與之見壺子。立未定。自失而走。壺子曰。追之。列子追之不及。壺子曰。鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇。不知其誰何。因以爲弟靡。因以爲波流。故逃也。以上云云。從道家言之。當謂之胎息術。與佛家之坐禪不同。此姑不具論。要之以古代鍊習精神之學。而概稱之爲定學。殆無不可。此道家之定學也。而進而攷之。則此學實始自黃帝。列子湯問篇。黃帝與容成子居空峒之上。同齋三月。心死形廢。又黃帝篇。朕閒居三月。齋心服形。云云。是也。黃帝誠中國文明開始之祖也。中國古有是學。而無專名。鄉吾欲名之爲齋心學。顧立一新名。語未馴熟。而禪定之詞。已慣用。定爲中國之固有字。故即欲名其學爲定學。嗚呼。中國古多絕學。定學其一也。今其學雖廢棄久矣。然亦數我國學術者所不可不知也。因畧攷而識之。

(未完)

學說





## 養心用心論

續第七  
十號

觀  
雲

夫養心既若是其要矣。雖然若徒知養而不知用。則又未有不受其弊者也。余嘗見有佛教之徒。坐禪數年。然一叩以天地之本原。及對於人生觀世界觀之理論。或茫然無所知。亦或有能言一宗之學。能持一家之說。而其所知之範圍甚隘。叩以東西學說。亦復毫無所聞。推其故。不過如愚夫婦之心。慕成佛而執成法。以求非求。開悟而自濬。其智識之源。然則置其人於學者之場。尚不免愚蒙等譏。而謂學識不能逮人。而獨能成道。亦可知其無是理矣。來布尼士以得明白之知識為宗教所不可缺者。蓋謂此也。且夫吾人之心。理決不能無觀念之來集。然聖凡之所以別。惟在對於觀念有孰者。保守孰者。棄去之不同。蓋觀念之與觀念。亦各各互試其競爭。當夫一個之觀念。獨占優勝之位。則其餘之觀念。沈墜消退。若天文上有隱失之恆星。而不復見者。然例若富貴功

養心用心論

名之觀念強則窮理致知無所爲而爲以求真正之學問之觀念消凡真正之學問多屬無所爲而爲反  
 而窮理致知無所爲而爲以求真正之學問之觀念強則富貴功名之觀念消人徒  
 見其品格之不同而不知祇由心理上之觀念孰者保守孰者棄去一自然淘汰之結  
 果而已然則欲見道不可不先求道時時有一求道之觀念往來於胸中而後此一個  
 之觀念獨強而於此觀念之一系統組織而整理之方能有豁然見道之一日若一無  
 觀念則其人且等於木石無論其於道無所見也且恐其以無求道觀念之故而或爲  
 他觀念引之而使去吾嘗攷佛教婆沙論之教義其於實踐也實立智力與禪定以兩  
 者爲必不可缺之要素蓋世俗之煩惱非慧不能斷而本原之真理非定不能悟以四諦論之不能入滅道故曰定慧雙修者此也此其理亦取譬於生理而易明夫吾人之於生理也運  
 動之餘必繼以休憩休憩之餘復起而運動由運動而休憩其休憩也能收回復之功而  
 其力以屢用而不窮由休憩而運動其運動也能振奮發之機而其氣以再接而愈厲不  
 然而拱手長袖終身不費絲毫之力則其筋力之脆弱也益甚生理然心理亦然且夫  
 以進化之理而言凡萬物之器官莫不以有所用而強以無所用則萎縮而漸至於銷

失。倘若在美國暗洞中一種之魚。以其地爲光所不至。而不必用目。遂至其眼臉之痕迹銷失。而至於無目是也。又若吾人人類。當原人時代。尙以爲避風雨居林木之故。而體有厚毛。然至今日。則毛已漸細。而無厚毛。與他之動物異。則以其不必有毛之用。而然也。此其例於進化學者舉之甚多。不具陳。然則人而有不用其心者乎。積久則靈智銷退。而將復返於蠢然之列。今夫田野之人。其體力常過於研學之人。然而一至用腦。遂不能及研學之人。蓋一則常用其腦而精練之。一則不用其腦而棄置之故也。今衛生家常限定一日用心之時間。然或游嬉怠惰無所事事。至一二月之久。則認以爲大有害於腦之事。而切戒之。故以爲用心而不可不養者是也。若以爲養心不用則更大有益於心。是又誤之莫大者也。

唯然。吾人之於養心用心也。其法亦畧可得而舉之。一曰集中。余嘗見畫馬狀其騰驤超躍之概。恍然有悟於動物之能力。其心理亦自有一集中之所。若馬其能力之所集中者。蹄也。推之而牛之能力其所集中者。在角。象之能力其所集中者。在鼻。餘可以類推。而人之與萬物異者。其集中之處。不若馬之在蹄。牛之在角。象之在鼻。大抵其所集

## 學說

## 四

中者不在於五官四肢而獨在於腦此人之所以靈於物也蠻野人尙有集中於五官四肢者如土番中人多有視覺等殊絕於人之處至文明之人大都官骸之能力日以減退而於腦之能力日增顧人既以腦爲集中之府而世愈文明則事事物物須腦力以攷察研究者亦愈多吾人欲盡舉事事物物攷察而研究之則腦力又不足於用於是乎用心之道又進一級而分業法出焉蓋上古時所謂形而上學與夫天文之學凡百人事之學如政治倫理等學物理之學無不以一人任之如中國周秦時代希臘梭格拉底柏拉圖時代無不皆然嗣後以學術有進若物理之學早與形而上學脫離而自爲一科焉寢假而物理之中又自各各分立而自爲一科焉若倫理學心理學政治學等本多屬於哲學之中而亦各各自爲一科而新學科且日出而靡有窮要之學日益精而分科亦日益細吾人於此除普通學爲共學之學外而其餘專門之學學彼者不必學此學此者不必學彼於此學爲專門而於彼學辭爲不知非恥也於彼學爲專門而於此學辭爲不知非恥也希臘自阿里士多德氏已具學科分立之形而開泰西今日學科之門逕而中國於學科分立之思想發達極遲學術之不進未始不由於此夫社會不分業則耕且織織且耕而社會終不能脫幼稚之習慣學術不分業則學者萬



能必至萬不能而學界亦終不能離渾沌之狀態。近日最刺謬無理而笑者如醫者懸牌必曰醫自醫孔子之書言倫理道德毫無與於醫家生理解剖之事若但讀儒書雖盡通十三經之大義於醫道固門外漢也方脈上而加以儒理真可謂奇而實則由於不知學問之道故也。蓋吾人之精神必以傾注於一物而後有用不如是則將失之廣泛而固無以收心理集中之效故也。又非獨分業而已而於時間亦必分而用之。古人有言讀書時如無詩讀詩時如無書。余友陳君公猛嘗謂人不可不畫格自某年至某年定為修學之期自某年至某年定為辦事之期余深服其言以為必如是而後於學問有成就之一日於事業亦有成就之一日不然則一心方欲求學而一心又欲辦事一心既欲辦事而一心又欲求學勢必學與事兩者皆失夫左手畫圓右手畫方則方圓兩不能成者固吾人之所知何則。吾人之心理於同一時期之間既注於此一方之手不能復注於彼一方之手故也。近時之偉人若曾文正其生平之所長者無他凡作事行文必先定一格律而後以全力注集於所定一格律範圍之內其事業文章能傑出於一時者得力實即在此曾氏即可謂畫格主義之一代表者而欲分時間以求心理之集中蓋可取以為法者也。此集中之理而為養心用心者所當知也。

一曰習慣。習慣者，心理學家所謂由生物之可型性而成。蓋由外界事物之刺激，從感官而進入於腦中，而又從腦中出其命令，以授於百體。如此一出，一入之間，於腦髓中一通路形成，積久反覆，此腦髓中之通路漸深，自有一種之規律。而所謂習慣者，成上以本心理學家舍溫士之言：今夫一紙也，摺之久，則所謂摺痕者成。雖欲改變其摺痕，而有所不能。人之於性也亦然。惠靈頓曰：習慣者，第二之天性。習慣之力，十倍於天性。誠哉。是故吾人有一極大之要義，曰：習慣不可不慎。蓋習慣者，善惡未定之名。習於善則善，習於惡則惡。吾人若常飲酒，則飲酒之習慣成。若常讀書，則讀書之習慣成。凡於一生於家庭、於國家、於社會，莫亟於養成一種好習慣。於不言不語之中，而自能遵此軌轍而行。而當此習慣養成之始，必有賴於教導。勉強之功。如人當幼少之時，其知識不能知何者，為當行不當行，則父兄師長代為撰擇其當行之事，而授以格律。久而習慣既成，則雖聽其自由，自能不踰矩而赴其所嚮。凡學校之教育，即大半養此習慣者也。又若吾人欲新造一善良之習慣，當其初不能不出吾腦之裁制力，以督勵之，而常覺其事為甚苦。然幾經縲返之後，雖無腦府之命令，而自能發動其一定之機關，若受催眠。

術之暗示者然某時某時爾必如此如此則至其時而自爲如此如此故習慣者實爲吾人用心定一最簡逸之法者也若吾人而無此習慣乎則對於所爲之事常茫茫然而不知取舍之何從若棄置而不爲則其心流於逸蕩而不能收若欲擇一事爲之爲甲乎爲乙乎爲丙乎則吾心已不免憧擾之來故不養習慣之作事也如馭不素習之馬然人與馬性不相知倔强憤張而自無駕輕就熟之效又若久不作字則腕常苦其不柔久不謳歌則喉常苦其不調牽強扞格其勞心蓋莫甚焉且夫吾人每日必起每夜必睡此人人皆同之習慣幾若其中別無深理者存然人之所以能保其百年之生命者實賴有此之一習慣設或有人睡起無時或經數旬之睡而不起或經數旬之起而不睡則不久而其人可以即死但動物不能以此爲例有冬眠動物如蛇蟄虫等是有夏眠動物如亦必是則吾人之生理必藉有一定之習慣以保存之吾人之心理亦不可不有一定之習慣以養育之無習慣而於心必遇種種之煩惱有習慣而於心實得種種之安易此習慣之理而爲養心用心者所當知也

按習慣說之初發明者爲希臘之阿里士多德氏當是先梭格拉底以爲人之所以

有德者由於其人之有智識而唱智德合一論至阿里士多德以爲智之作用僅能發動吾人之意志而止人之所以有德者必先練習其意志實行善事積久而有善行之習慣是即德之所由成據阿里士多德之言則所謂德者即一種善行習慣之結果而已是固倫理學上有價值之言也

凡夫養心用心之要畧如是至其細目例若關於習慣者每日睡眠幾時運動幾時勤務幾時而又何時必睡何時必起何時當爲何事有人人可同此規則者有不能人人相同而各當因其人而自立規則者則此篇蓋不及詳也

或曰此言養心用心也以古義言之曰心以今義言之曰腦然則曷勿立題爲養腦用腦也曰是固然然有說焉夫當古昔之時人多未識腦爲人生最貴之物而多以心爲人精神之中樞此證於諸國語而可知者自西紀前四百五十年時希臘醫家阿爾古美翁始認人之知覺在腦而不在心或曰此說始於希臘醫家碧波古拉台士較阿爾古美翁爲稍後今二說未知其孰是也而柏拉圖以下等知覺之作用歸於心高尙理性之知覺則歸於腦然阿里士多德以博物著稱兼長於醫學反維持

古來之心爲覺府說而以腦爲不甚貴重之物及至近時以生理學解剖學之發達種種之實驗知司靈覺之樞要部在腦而不在心其說已礪鑿而不能易然吾人於言語文字間有時或指知覺或指思慮或指神魂等事仍多用心之一字而不言腦者蓋心之義大有廣狹之分於英語有 Mind 與 Spirit 與 Soul 其 Mind 者指人之心靈 Spirit 者猶言精神 *Spirit* 者靈魂之義於梵語一紇利陀耶即肉團心所謂心臟也二緣慮心通心王心所能緣境者三質多或質多耶質帝波茶集起之心也四乾栗陀耶堅實心真實心真如之異名也於心之中又或分意與識有過去名意未來名心現在名識又心是種族義意是生門義識是積聚義又心法或名爲意或名爲識集起名心思量名意了別名識之義而佛教與哲學大都於心之一語包賅甚廣自指吾人之心以及天地之本原多以此一語括之而不甚區別如唯識之所謂前五識者屬感覺之心六七識者屬思慮之心至第八識以上屬指實在之心即爲天地之本原者是

按心字如此廣用其間察別大足爲學者之困難稍一不慎而於理直有毫釐千里之差然於佛教於哲學何以不設區別之辭而用語如此其混同者此近日哲學上

一 問 題 也

要之心之一語其所包舉之區域有生理的最狹之義即肉團心理的知覺思慮等今心本原的形而實在即天地之本原其屬生理的者今可以腦字代之其餘均非僅舉腦之一字所能代今本題於天地本原之所謂心者多無涉而又非專指所謂生理的實多指所謂心理之心而稍有牽連於生理者而言故竊以爲若僅用腦之一字或不免使人起生理之概念言心若欲理上之事有時僅用腦之一字不能再用思慮等字以表白之蓋腦爲思慮之所自出而腦固非思慮也 不如僅用一心字之爲當蓋以心字慣用之故人人見一心字而即能起心理之概念故也 謂心字未妥固當然學術上未妥之名詞蓋多當由學術之進步漸漸於術語上改良今不能突創一新名詞故不能不取慣名詞用之耳

增識 神經自性之營衛 吾人神經之作用也有二一興奮的作用一制限的作用而其作用皆由於分子由其分解之不同而從複雜易分解之化合物變而爲簡單難分解之化合物則神經中之潛勢力現爲顯勢力亦稱積極的分子所爲之事又從構成組織神經簡單難分解之化合物變而爲複雜易分解之化合物則顯勢力消失而貯爲潛勢力亦稱爲消極的分子所爲之事故神經物質之分子者於一

方以興奮之作用破壞分裂而發現其顯勢力於一方又以制限之作用而補足其破壞分裂組成神經之物質使復舊態而蓄藏其潛勢力而神經細胞實為組成神經成分之製造處由神經細胞運送其貯藏之潛勢力於神經纖維而燃燒成分分泌肌肉收縮等事起以此故腦中須燃燒料如燐類者甚多以發為顯勢力之作用而神經細胞又恢復成分而養成潛勢力以供其用故若神經纖維其起點從神經細胞切斷則神經纖維次第失其成分以不受中心部之供給遂至其成分不能恢復神經細胞蓋實可稱為營養神經之神經神經細胞之部分又有二一周圍部一中心部周圍部與興奮之神經連絡部則專為作成神經主要成分集潛勢力之處由此中心部作用之盛衰其影響及於神經全體例若中心部以久休息之故而貯藏其潛勢力多則中心部與其連絡之神經纖維勢力充足而興奮得以強盛永續又當其傳送成分之時相接近之心部以得交換其勢力而一局部之中容受其附近之潛勢力其作用又得而增進此神經休養之效也又神經細胞以興奮長久之故其變化今尙不能詳言惟據學者攷得後根之神經節細胞以久興奮之故細胞之核及原形質收縮核之外形不

規則。其細胞收縮之度。平均百分之二十四乃至三十六云。據此。則知心之用。養實互相資而欲用心者。不可不先養其心。其理固甚明也。上多據翁特氏生理的心理學之論

識野過大之病。凡才智之人。於向道之一方。既欲功名。又欲事業。既欲事業。又欲道德。學問。文章。藝術。種種。人世間可尊可貴之事。於向俗之一方。既欲宮室。又欲輿馬。既欲輿馬。又欲妻妾。衣服。飲食。玩好。種種。人世間可樂之事。多則欲二方之事。一人而兼有之。此所謂識野過大之病也。不知吾人之精神。為有限的。非無限的。故以所有之精神。集注於一二事。則事得以有成。而以百千萬億無量之事。勞吾之精神。以營之。則作為之限。過吾精神之限。而吾精神之所不至。則事之敗。機固已伏矣。愛博不專。務廣而荒。此固昔人之所屢以為戒者也。蓋吾人意識有欲。占領之區域。亦如國家有欲。占領之土地。國家之欲擴張其土地。也不可。不有財力。兵力。以副其後。若財力。兵力。之不能濟。往往有貪土地。廣大之故。而招覆亡之禍者。故吾人之精神。亦當自衡量其程度。苟為吾精神之所不及。則吾意識所欲有之。版圖。不能不加。以制止。而縮小其識野之範圍。即對於種種之所欲。為之事。加以撰擇。有所取。即不

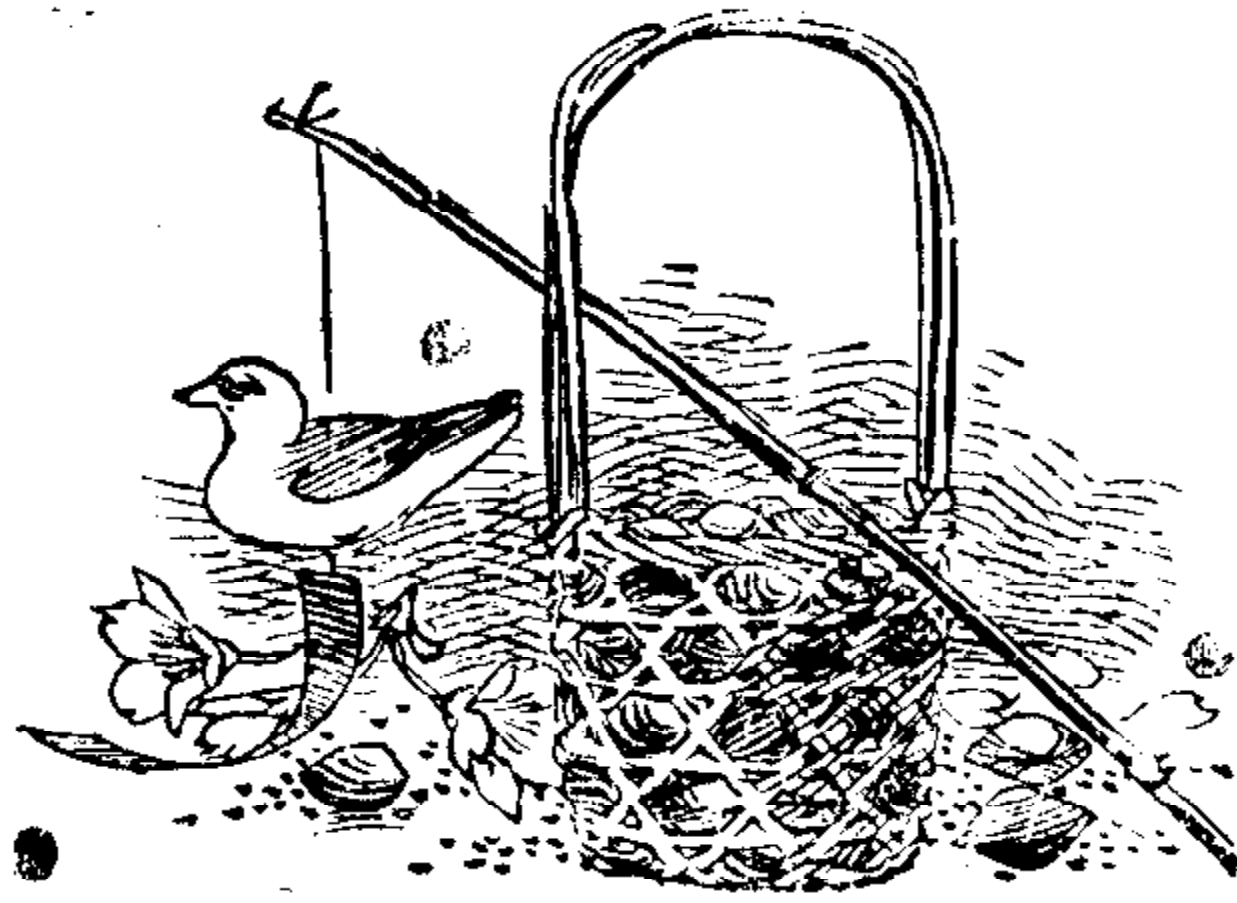


能無所棄如此則心豫神完氣充足而於事可期其有成矣大抵愚魯之人多犯  
 識野過隘之病而才智之人又多犯識野過大之病此當自省而葯之也按拿破  
 崙之敗即犯識野過大之病者夫以拿破崙具不世出之才尙以識野過大之故而  
 不免於敗而況才之不如拿破崙者乎此固於英雄心理學中所當知之理也

(完)



學  
說



十四



倫理

# 平等說與中國舊倫理之衝突

觀雲

自海蓋爾亦作黑智兒比圭黎之言倫理也。本於其哲學所定形而上之理。以世界為一大精神之發現。而個人者不過此一大精神中之小部分。個人精神之發達。無非為一大精神發達之階段。故凡所謂國家社會歷史等均非以發達個人為目的。而惟合以發達世界之一大精神云爾。從海蓋爾氏之說。則世界萬有實為平等。一如視有差別。實則並無差別。猶之一樹有根有幹有枝有葉。實則非根自為根。幹自為幹。枝自為枝。葉自為葉。而總為樹之一合體而已。蓋自近世紀以來。歐洲之倫理學說皆有自部分進於全體之勢。然以形而上學為根柢。以為凡世界之現象無非宇宙之理性。而以個個之進化為一大理性全體之進化者。則海蓋爾氏之說實居其最。凡社會主義世界主義

平等說與中國舊倫理之衝突

一

## 倫理

## 二

以平等爲道德之根據者皆可由海蓋爾之說續繹而出者也

俄國虛無黨多受海蓋爾哲學之影響又最近大學家翁

特之社會進化倫理說其理亦同

平等平等者今全世界人類碎碎訶訶之一大叫聲也國愈文明其要

求平等之心愈切而蠻野之國反是蓋約束馴擾於階級制度之下既久已埋沒其平等之思想故也夫世界果能達到平等之一境否乎此別問題要之欲謀人類之進步不能不懸一平等說以爲標準今夫人類之所以有爭亂者何即起于富貴貧賤之不平等而已富貴貧賤之不平等古今人所以處之之道約有二焉一以消極之道處之者謂貧不可不自安於貧賤不可不自安於賤能自安於貧賤者德至高道至上之人也中國古代之道德說及歐洲古代教會之道德說則皆取是義者也一以積極之道處之者謂彼人也此亦人也彼何以當富當貴此何以當貧當賤其中若無理論乎則天地間之大不平也吾人即爲天地間之大不平開戰而來者也此則歐洲近世紀之新說自宗教改革以來則多取是義者也

從歐洲舊教僧侶之言以爲貧優于富而高尚之隱遁勝於塵世之生活然自路臺改新教以爲貧非吾人之目的又依僧院

禁欲主義非能除人之惡吾人類富有作爲於人世間方可謂實行其道

德云云又一方功利倫理說昌亦排困守主義歐洲之風氣於是爲之一變

今試取二說而批評之前之說於理甚高然可以獨爲君子不能使人皆爲君子其結果我雖不以貧賤之故而

與富貴爭然人類間富貴貧賤之爭仍不絕迹且就令貧賤者人人不爭亦徒使富貴者恣橫於天地間而已故是道也於中國於歐洲行之已數千年僅能收其效於一部之人而於人類全體固無甚進步者也後之說者若爲一己之私慾計是以暴易暴而已若爲人類之公平計則正救世主之所爲也世上之福音也故爲之者必先視其人格爲何如若夫其效必待之後此之歷史而非今日所能豫斷然歐洲近數百年來之進步則固受是說之影響者其先鋒隊固已唱凱歌矣於是吾欲爲究極之斷案曰吾人果欲有此人類之世界乎不欲有此人類之世界乎不欲有此人類之世界則一切可付之絕滅而當於人類外別有一涅槃之境佛教所主張者而富貴貧賤固在不足爭之列若欲有此人類之世界乎則聽其富自富貴自貴貧自貧賤自賤永包藏一爭奪擾攘之禍根而不爲之所則人類可謂無能而所謂世界一大精神之發達亦終無現實之期故爲人類存在謀終極之目的則舍平等說固別無其道也

顧曰平等平等人人之口所能道而試一踏入此問題之中其條理之錯綜繁密雖有極明晰之頭腦而亦苦於不能理故日日言平等而平等之一境終與此世界遠距而

不。能。到。即。第。一。所。欲。問。者。果。求。平。等。則。所。謂。平。等。下。手。之。一。方。法。果。若。何。乎。今。夫。謂。富。貴。貧。賤。必。平。等。是。也。然。果。能。舉。世。界。之。富。貴。而。一。一。均。分。之。乎。此。固。事。之。所。不。能。就。令。號。之。曰。能。而。今。日。平。等。明。日。又。不。平。等。何。則。平。等。不。可。能。之。第。一。之。根。原。則。人。類。間。智。愚。勤。惰。之。先。不。平。等。是。也。夫。如。今。日。以。愚。與。惰。之。人。而。得。富。貴。以。智。與。勤。之。人。而。得。貧。賤。此。固。至。顛。倒。之。不。平。等。然。但。曰。平。等。則。將。無。智。愚。勤。惰。而。一。一。以。富。貴。均。分。之。乎。則。愚。者。惰。者。以。不。能。保。其。富。貴。而。又。以。自。然。之。勢。至。於。不。平。等。至。是。而。果。欲。平。等。勢。不。能。不。奪。智。者。勤。者。之。所。有。而。以。與。之。愚。者。惰。者。其。結。果。反。能。使。人。人。安。於。愚。惰。而。世。界。且。因。而。退。化。於。是。言。平。等。者。不。能。不。分。為。兩。個。之。階。級。一。智。愚。勤。惰。富。貴。貧。賤。均。一。之。平。等。此。則。必。待。教。育。之。大。進。步。其。期。限。甚。遠。可。別。為。一。問。題。一。智。愚。勤。惰。與。富。貴。貧。賤。相。準。之。平。等。即。社。會。不。能。無。富。貴。貧。賤。而。以。富。貴。予。智。與。勤。者。之。人。以。貧。賤。予。愚。與。惰。者。之。人。所。謂。非。事。實。上。之。平。等。而。理。由。上。之。平。等。即。有。貧。賤。之。人。起。而。問。何。以。不。平。等。而。能。據。一。理。由。以。解。釋。之。曰。愚。與。惰。故。得。貧。賤。智。與。勤。故。得。富。貴。是。也。道。行。則。人。人。爭。為。智。者。勤。者。恥。為。愚。者。惰。者。而。人。類。間。之。能。力。發。揮。無。餘。世。界。於。是。乎。一。大。進。步。是。實。

一。暫。定。適。宜。之。平。等。法。大。抵。國。家。之。興。盛。必。多。少。合。乎。是。理。國。家。之。亂。亡。必。多。少。反。乎。是。理。者。也。顧。聽。其。治。世。而。多。少。合。乎。是。理。亂。世。而。多。少。反。乎。是。理。常。在。搖。撼。不。定。之。中。而。人。類。殆。不。能。握。一。何。等。之。把。握。是。固。學。術。進。步。所。不。容。有。此。也。故。必。立。有。一。何。等。之。法。則。使。可。爲。根。據。而。遵。守。之。則。平。等。之。基。礎。於。是。乎。稍。定。是。無。他。則。說。之。最。可。採。者。今。學。者。多。所。唱。道。之。人。類。出。發。點。齊。一。是。也。

按。今。時。論。學。說。所。以。不。能。進。步。之。理。由。以。僅。得。主。要。之。法。則。而。尙。不。能。得。第。二。段。特。殊。之。法。則。故。例。若。潮。流。之。學。關。於。太。陽。與。月。牽。引。之。理。其。主。要。之。法。則。既。明。而。又。有。關。於。風。與。海。水。之。理。爲。第。二。段。特。殊。之。法。則。不。得。第。二。段。特。殊。法。則。之。理。則。學。科。每。難。進。步。今。平。等。說。亦。然。人。類。皆。須。平。等。其。理。既。明。而。梗。以。智。愚。勤。惰。之。不。齊。爲。第。二。段。特。殊。之。理。若。不。能。發。見。第。二。段。特。殊。之。法。則。則。平。等。說。終。不。能。進。步。出。發。點。齊。一。是。即。欲。發。見。平。等。說。第。二。段。特。殊。之。法。則。也。

出。發。點。齊。一。學。者。之。言。甚。多。不。及。具。引。茲。畧。陳。大。學。家。頡。德。氏。論。泰。西。所。以。進。步。之。理。於。其。所。著。之。社。會。之。進。化。一。書。有。云。泰。西。之。文。明。一。見。極。複。雜。之。觀。而。探。其。原。理。

即在人民有社會平等之運命而各能從事於生存競爭而已。所謂社會平等之運命者，即人人出發點齊一之一平等之理是也。夫生存競爭者，進化之理之所不能缺，而以先天障壁之存在，能奪人競爭之心，是實大有害於社會之發達者也。然則欲謀社會之發達者，必先排去貴族平民資本勞動家一生不能超越先天之障壁，使歸於平等而後，個人乃能發揮其社會心，有所貢獻於社會，得於社會上占有何等之價值，而生存競爭之心益熱，社會乃見長足之進步。是貫歐洲近日所以致文明之原因也。又余論社會進化之法則，以爲必須栽植與淘汰兩者並行栽植者，教育等事是也；淘汰者立一何等之法，制使優勝劣敗是也。頡氏之言，蓋從淘汰之一方面立說者也。

今夫置一彩標於此，而曰捷足先到者得之，則凡奪彩之人，先不能不較其出發點之齊一。若對於彩標之地點，甲距百步，乙距十步，則甲雖強健而有力，乙雖孱弱而無能，而彩標必落於乙之手，是即不平等之一大原。而人類出發點之不齊一，即是也。若古代各國，印度分人爲四種，而希臘有奴隸等類，自世益文明，此等階級亦漸芟除，然在



不○平○等○限○內○之○事○何○限○如○生○於○貴○者○之○家○雖○其○人○碌○碌○無○所○短○長○而○亦○得○藉○祖○父○之○餘○  
蔭○居○上○位○膺○顯○秩○至○若○草○茅○賤○士○雖○抱○管○樂○之○才○具○董○賈○之○學○而○無○介○於○王○無○援○於○朝○  
有○掩○沒○其○抑○塞○磊○落○之○奇○材○已○矣○又○如○生○於○富○者○之○家○以○庸○暗○鄙○俗○之○躬○而○曳○錦○繡○  
梁○肉○不○知○世○間○有○貧○困○事○而○修○道○之○士○勵○節○之○儒○或○至○哀○號○而○無○援○手○之○人○處○涸○轍○之○  
中○而○不○能○自○活○夫○以○品○格○言○之○則○彼○固○昏○焉○庸○焉○居○于○天○演○中○劣○敗○之○列○者○也○而○此○固○  
賢○焉○才○焉○居○於○天○演○中○優○勝○之○列○者○也○然○而○淘○汰○法○反○是○吾○聞○今○學○者○攷○人○種○退○化○之○  
理○其○一○爲○淘○汰○失○宜○即○社○會○間○以○或○種○制○度○之○故○而○劣○者○反○勝○優○者○反○敗○其○結○果○則○劣○  
者○之○子○孫○日○昌○優○者○之○子○孫○日○亡○遂○至○人○種○間○不○改○良○而○變○惡○是○即○人○種○退○化○之○一○大○  
原○因○也○我○中○國○之○所○以○退○化○其○理○由○甚○多○而○出○發○點○不○平○等○實○爲○重○因○原○之○一○以○是○之○  
故○而○人○類○於○未○出○世○以○前○一○則○早○有○先○天○富○貴○之○帶○來○一○則○早○有○先○天○貧○賤○之○帶○來○是○  
固○明○明○非○天○之○命○而○人○爲○之○制○度○爲○之○也○夫○人○爲○之○制○度○不○適○用○則○必○改○而○爲○之○求○其○  
適○用○而○後○已○然○則○出○發○點○不○平○等○之○事○固○欲○謀○人○類○進○步○之○宜○亟○改○者○也○  
按○泰○西○今○日○伏○有○不○平○等○之○禍○機○一○貧○富○是○也○自○民○權○立○憲○之○事○昌○而○貴○賤○稍○稍○平○

等。即。不。平。等。而。固。已。有。維。持。之。道。此。後。之。導。火。線。惟。勞。働。人。之。對。於。貴。本。家。而。已。中。國。今。日。伏。有。貴。賤。貧。富。兩。個。不。平。等。之。禍。機。賢。者。以。賤。之。故。而。於。國。事。不。能。有。分。毫。之。權。以。貧。之。故。雖。欲。動。作。而。無。一。事。之。可。爲。而。貴。者。但。知。竊。位。以。自。高。富。者。但。知。閉。門。而。自。樂。則。大。洪。水。必。至。其。後。者。也。

雖然。謂。凡。有。人。類。皆。當。平。等。此。理。之。至。當。而。無。以。易。者。也。謂。不。等。則。出。發。點。必。先。齊。一。此。又。理。之。至。當。而。無。以。易。者。也。顧。進。化。之。道。程。每。不。能。如。吾。人。之。理。論。而。循。一。直。線。以。進。必。紆。徐。委。屈。而。經。幾。多。形。勢。沿。革。之。彎。曲。線。猶。道。路。然。無。一。非。蜿。蜒。式。者。蓋。新。說。之。與。舊。說。以。有。衝。突。點。之。故。而。兩。力。相。持。則。一。彎。曲。線。之。式。從。而。形。成。如。出。發。點。齊。一。說。與。夫。中。國。舊。日。之。倫。理。則。大。有。不。能。相。容。者。在。蓋。中。國。舊。日。之。倫。理。所。謂。親。親。之。倫。理。血。統。之。倫。理。也。以。此。爲。不。振。之。基。礎。而。社。會。萬。端。之。事。乃。由。此。以。展。布。者。今。舉。其。不。相。容。者。之。大。者。而。言。若。從。出。發。點。齊。一。之。義。則。第。一。所。當。破。壞。者。君。主。世。及。之。制。凡。一。國。之。人。自。出。世。以。後。無。一。不。有。可。爲。國。君。之。資。格。此。資。格。即。從。平。等。之。一。大。根。原。而。來。人。人。皆。可。爲。君。而。君。祇。一。人。於。是。立。一。理。由。平。等。之。制。度。所。謂。公。舉。是。也。由。是。而。甲。得。爲。君。

乙或不得爲君而於可爲國君之資格毫未嘗有所虧損苟爲國人之所公舉則甲可爲君乙亦可爲君而甲乙固立於同等之地位不然而以君位爲一人所專有之物子以傳子孫以傳孫一若其人有特別之資格者是所謂出發點之不齊一而爲持平等說者所不許也然從血統之倫理言之則君位世及爲其學說之所許於世及之中而又有爭論則有以長以德以下之別然卜者不得已而用之而德與不德亦苦於無一定之鑑別惟以長之法有一天然之界劃故天子諸侯皆立嫡而井田亦有大宗小宗之分長幼於是乎分尊卑於是乎定爭競於是乎絕禮文於是乎始凡我數千年來實享此親親倫理之福謂其無功於我種人不可也雖然時勢進步至今日而舊日之倫理說已嫌其範圍之狹小而不適於用而補舊倫理說之所不足不能不進以新倫理說

近日有唱中國一切學問皆當學於西洋惟倫理爲中國所固有不必用新說者是言也其爲投中國人之時好而言歟抑以爲真當如此也若以爲真當如此則直可斷其言爲非是夫今日中國之待新倫理說實與他種學科其需用有同等之急顧於此有當辨者非謂新倫理說一輸入而即可直捷蹈用也又非謂有新倫理說而

舊倫理說即可委而棄之也。內顧國情外度時勢兼採新舊倫理說之長而定一方。案使舊倫理說之效用存在而更加以新倫理說之效用則倫理說斯完全耳。顧於此有難也者。新學說之與舊學說既於理有衝突之點於此不能不出於下之數法。一其將守舊學說而排新學說乎。二其將用新學說而棄舊學說乎。三其將調和兩說而用之乎。第一第二兩說行之必皆有害。余之所不主者最可取者爲第三說。於茲尤當進一步而言之曰所謂調和說者果將以何道而能調和之乎。若曰兩說兼用則其中所含之矛盾點未嘗消除而其論不免爲模糊的混合派之言。若曰擇舊說之可存者存之擇新說之可取者取之是其言固較前爲明白。然所謂若者當存若者當取仍未揭舉否則直恐其勢限於不能盡舉則其言仍不免空洞而無着落。是二說余尙未以爲然。以余所見所謂調和說者非牽合兩家之謂獨立一家之學說而消納新舊之學說於其中。例若康德之學說出而理性與經驗之兩派於此調和。然康德固自有一家之學說。在非謂徒牽合兩家之學說也。要之我有自主之學說則調和之事可成。若無自主之學說而欲執調停兩家之勢固未有能告成功者也。故雖曰調和而調和者之

學。識。不。可。不。出。於。被。調。和。者。之。上。此。則。必。有。待。於。大。學。家。出。余。之。淺。陋。固。非。其。人。故。是。篇。但。舉。其。衝。突。點。之。所。在。而。未。立。一。解。答。之。方。案。抑。新。舊。學。說。其。伏。有。衝。突。點。而。有。待。於。調。和。者。何。限。余。於。各。說。亦。粗。有。所。思。索。顧。以。條。理。尙。未。完。密。不。能。不。有。所。待。而。後。發。布。而。尤。有。望。於。當。世。之。學。者。先。能。解。釋。新。舊。學。說。之。奧。結。是。以。每。逢。難。題。輒。令。人。感。風。雨。懷。人。之。思。於。無。已。也。

調和之法。例若君權說與民權說衝突。民權既不能不用。而君主又以有歷史上之根柢。不能驟去。則立憲法。制定種種之權限。而君權與民權之說。兩得通行。是一調和法也。又若本篇所謂平等與不平等衝突。平等爲理之所不可易。而又爲事之所能行。則以人民智愚勤惰之區別。爲貴賤貧富之區別。本此學理。立爲法制。而於不平等之中。含有一平等之理論。是亦一調和法也。其調和有高下之不同。即視乎其學說高下之不同。要之於調和之中。即有一學說發生。若不能成立。一學說則必不能調和兩家之說也。

今日非能言新學之難。言新學則輸入外國之學說。不過一歐化主義而已。又非能

言舊學之難言。舊學則搬出中國之學說。不過一國粹主義而已。今日之所望者。一能發見新舊兩學說之難點。例若今人人言憲法。然行憲法之扞格點何在。弊害點何在。至今尚未有人道出。是即無發見難點之學力者也。一更進一層。能解釋新舊兩學說之難點。以發見難點為不足。而能立解釋之法。例若發見憲法之扞格與夫弊害之所在。則當以何等之法制消釋之。我能明白立一解答之案是也。是今日中國之所急需。然非有大學問家大思想家。不辦其難固可知也。

本篇要畧

(完)

- 一 以今日為常用積極之道德（但作者之意尚有一層未說。以為完全之人格則治已當用消極之道德。而為人當用積極之道德。即自己安貧守賤。而為世人爭富貴貧賤之不平。等是也。附識）
- 一 以平等為不能驟行。當先用理由平等說。
- 一 以社會進化當兼用栽植淘汰兩法。
- 一 認中國處置貴賤貧富之道。犯淘汰失宜之弊。人種因以退化。
- 一 以中國伏有兩個不平等之禍機。
- 一 斥中國自有倫理。不必用新倫理說。
- 一 認舊倫理之有功。然不能不待新倫理說之補助。
- 一 戒偏新戒偏舊。取新舊兩家之調和說。然調和說必先自有一家之學問。
- 一 以歐化主義國粹主義皆不能副今日之要用。
- 一 以發見難點解釋難點為今日學界至要之事。

## 格陵之學說



譯述二

黃國康

格陵者首倡實現自我主義。占偉大勢力於今日倫理學界之哲學家也。其研究之方法。在先觀察結果而後論及原因。結果者。即指現今存在之事物而言。蓋自己發現已成立之萬事萬物。而思索其所以致此之原因。由淺而深。由近而遠。終以之組成一完滿之哲學思想也。夫吾人之於世間萬事。其知之最明而認之最確者。莫如其身。吾人自知有我。且知我爲我。此對乎己身之意識。及所意識之己身。固亦世間萬事之一也。然此事果爲若何之現象乎。吾人對乎此事之起原。宜有若何之說明乎。是則格陵之哲學之根本問題也。彼依直接的內省法。以分析其心。先自想像推測。以觀自己之精神。係自何物成立。又爲如何之作用。且係向何物而爲作用者。此其最初之問題也。而

## 譯述二

其最後所研究者。則爲關乎此等事物之成立。其必要之先在的原理。果爲何物之問題。是也。此研究方法之結論有三大端。一曰自我也。二曰宇宙也。三曰神也。自我者。即個人的人格。自覺的自己。反省的人格。乃自宇宙中分出。而與宇宙接觸之一實在物也。宇宙即客觀的世界之意。然非可視爲單純之混沌界。乃自我組織而成之有機的全體也。宇宙之各部分必有相互之關係。始能成立。故宇宙若無精神作用。則爲毫無意義之物也。神者指主宰萬事萬物之永久的普遍的意識之神而言。萬事萬物皆神之發表也。故吾人人格亦神之變形。然人格非即神之全體。乃分有神的性質。性的存在。在物。蓋吾人之存在。與事物之存在。靡不本乎神者也。

精神的要素之最單純者。爲五感的知覺。此物乃所以組織吾人之經驗者。然苟無主觀作用。則不能成立。蓋知覺必依種種之關係。始克底于完成。若當孤立之時。則爲毫無意義之物。而組成此關係者。則爲統一的作用之主觀是也。要之吾人之知識。內容不可無主觀之作用。吾人之所以能認知萬事萬物者。以其主觀之作用。已先得有一定之意義於其方寸中也。由是可知知識之內容。必有精神之作用。否則決不能有。



此。認。知。之。能。力。也。極。而。言。之。則。吾。人。所。命。名。爲。實。在。命。名。爲。世。界。之。物。亦。不。外。乎。被。統。一。於。主。觀。之。一。大。組。織。也。是。故。必。先。有。主。觀。作。用。而。後。能。有。知。覺。既。謂。有。知。覺。則。不。得。不。假。定。有。統。一。知。識。之。主。觀。作。用。又。吾。人。既。認。定。宇。宙。全。體。之。一。組。織。之。存。在。則。亦。不。得。不。假。定。有。一。主。宰。此。物。造。成。此。物。之。自。覺。的。大。主。觀。之。存。在。自。覺。的。大。主。觀。者。何。即。創。造。宇。宙。之。神。是。矣。吾。人。之。人。格。自。覺。的。也。神。亦。自。覺。的。也。惟。神。能。極。端。實。現。其。人。格。決。非。如。人。之。有。制。限。者。人。者。漸。次。發。達。漸。次。進。步。而。其。發。達。進。步。之。極。至。即。爲。與。神。一。致。蓋。神。者。實。永。久。的。普。汎。的。全。知。全。能。之。物。而。人。則。僅。具。有。神。之。萌。芽。者。也。

吾。人。對。乎。其。一。身。而。有。種。種。之。意。識。故。人。者。乃。能。自。覺。之。物。自。知。者。人。之。特。質。人。以。外。之。生。物。之。所。無。也。人。以。外。之。生。物。雖。亦。有。種。種。之。精。神。活。動。然。彼。但。爲。之。而。不。能。自。覺。之。蓋。有。有。意。識。之。活。動。而。無。對。乎。意。識。的。活。動。之。意。識。也。即。無。自。覺。的。主。觀。也。吾。人。之。爲。種。種。作。用。之。自。覺。的。主。觀。其。最。簡。單。者。爲。感。覺。的。知。覺。而。統。一。此。知。覺。者。亦。自。覺。的。意。識。也。故。凡。離。自。覺。而。言。知。覺。者。實。爲。不。知。被。知。覺。之。物。與。造。成。此。知。覺。之。意。識。之。區。別。者。之。所。爲。也。吾。人。當。對。一。花。一。鳥。而。起。知。覺。之。時。乃。係。綜。合。種。種。之。感。覺。而。造。一。花。

## 譯 述 二

## 四

或鳥之知覺于其意識中也。此綜合作用與其時所受之種種之感覺乃全然相異之物。蓋綜合作用者自覺的主觀之作用也。吾人之認知萬事萬物皆自覺的主觀所綜合之者。雖極簡單之知覺作用亦罔不如是。且吾人所認之爲世界呼之爲世界之廣大無垠之宇宙。乃爲一對乎其身所現之現象也。將欲認定現象之存在不可不先有對乎此現象之自覺的統一者。若全無關係之分離的事物則吾人對之不能起若何之意識。故所謂宇宙者實不外乎吾人意識中之關係的綜合也。即由吾人意識所組織而成者也。

由是觀之。則凡吾人所知之物皆吾心所產也。既以事物爲心所產則吾人所認知之萬事萬物果可認之爲實在乎心之作用任意的也。隨意的也。此今人所公認也。然則宇宙者果爲任意而非實在的乎。因此疑問之故。於是格陵乃詳述客觀的世界爲精神的性質之理。而設一問題以論之曰。吾人經驗之主觀所綜合之宇宙果爲客觀的實在乎。吾所意識之世界之本體與存在。于吾心之世界果爲一致乎。今人多有謂吾人所認知之世界與世界爲非一致者。是專斷之極也。夫科學之於萬事萬物其所述

明之關係固吾人所認之爲真理者。然是亦不外乎吾人之精神作用。且與其他空想的想像之精神作用同係。主觀所作出之狀態。其相異之處。不過科學之真理爲受多數人之信仰之已成一致之精神作用而已。由是而言。則以科學的真理爲異于其他之空想的想像。爲非精神之所製造。而謂精神的作川。僅現于空想之部分。寧得不目之爲專斷的假定乎。且吾人所發明之科學上之實在。苟深加思索。討究。則可知其非完全之真理。乃爲有可以漸次發展之性質者也。吾人之主觀。漸次向理想之方面。爲不已之進行。故此實在之性。亦同時發展。但其發展。非無相互的關係。事物之集合。而現出者。乃以全體有關係之組織而現者也。易而言之。則宇宙之本體者。精神的綜合也。雖然。此外更有不可不窮究者在。如何而此宇宙。乃至于成立乎。主宰宇宙全體。而組織此關係者。果若何之原理乎。吾人對乎宇宙。而認明其種種之關係。然此關係。非吾人所創造者。吾人者。不過闡明之而已。因吾人主觀之發達。而宇宙全體以之。漸次明。現出。至其關係。則是宇宙所固有。而主宰此宇宙全體之秩序者。則全知全能之神是矣。不設如此之假定。則吾人於宇宙存立之理。實無從用其想像也。宇宙者。關

## 譯 述 二

## 六

係之組織而漸次了悟其關係者吾人之人格也。決非吾人各自之產出也是等關係。乃永久的全知的自覺大主觀之發現。神知其全體吾人之所知實不過其一部分耳。由是觀之。則此主宰宇宙之神。果有如何之性質乎。神之對乎吾人。果有如何之關係乎。以吾人有限之知識。而欲決定此渺茫無際之神之性質。實爲難能之事。故吾人之對乎此問題也。僅能答之曰。神者永久的自覺也。吾人者神之一部分。神者吾人之全體也。宇宙全體之對乎神而存立。恰如某範圍內之一小宇宙之對乎吾人之主觀而存立。而吾人因主觀發展之故。能漸次認明宇宙全體之真像。故神之于宇宙。能直接知之。而吾人之知宇宙。則由漸而進者也。此神及人之異點也。神者常發現其自身於吾人人格中者也。故吾人之人格者永久的意識之再現於空間及時間之制限中者也。神之一部分之發現也。而吾人之人格。苟發展之而使至於極端。則即所以達乎神而與之一致也。雖然。何故必如斯想像之乎。何故宇宙及人格不可不存立乎。彼永久的主觀之神。果何所爲而設種種之制限。以分配其身於個人人格中乎。吾人對乎此等問題。但能答之曰。此固有之現象。確然之事實。有宇宙。有人格。二者皆神之發現。

此人所共知共見。不可磨滅者也。至問其何故若斯。則非所能答。且終非吾人所能了悟也。

前此所論。乃僅以人爲所意識所思索之物而觀之者。然意識決不足以盡人格之全體。宜更取人爲何物。爲宜爲何事之物之問題。而自第二方面觀之。蓋不可不自其活動之方面以解釋主觀也。夫人者有意志之物。而其意志活動則能自由者也。何故以人之活動爲能自由者乎。請依下文二節以明之。(一)自然界之事物皆互相關係。依因果法則以發現其作用者。至主觀之活動則不依自然的勢力而決定。故曰自由也。自自然界之一事一物爲已造成之複雜之組織中之一部分。各部分之活動之發生。無不關係於此複雜之組織者。故其活動也皆受自然的勢力之影響。人格則不然。人格者乃不受他勢力之影響而自生作用者也。(二)吾人不僅不爲外界之自然的勢力所左右而已也。且更能自爲活動之中心點。而以種種之作用與之於自然界之事物焉。神者能以無限之作用與之於宇宙者也。而吾人之活動亦能以影響及于宇宙內之自然。然其異於神者。不過其作用有制限而已。自然界之事物皆互相爲因。互相爲果者。

然。人。格。則。不。俟。外。來。之。原。因。而。自。為。其。原。因。故。可。名。之。曰。自。由。的。原。因。格。陵。當。以。此。理。論。排。斥。進。化。論。曰。進。化。論。之。說。以。人。類。之。行。為。為。自。自。然。的。勢。力。生。出。之。結。果。而。曰。『人。類。之。知。的。作。用。乃。劣。等。動。物。之。本。能。之。稍。發。展。者。也。其。自。身。不。自。覺。之。自。然。的。因。果。之。發。現。也。要。而。言。之。則。動。物。的。作。用。之。已。進。化。之。現。象。也。』是。則。大。謬。不。然。矣。吾。人。之。知。的。作。用。乃。所。以。統。一。綜。合。自。然。之。事。實。者。自。有。原。因。自。造。結。果。決。不。依。繫。於。現。象。界。之。法。則。也。故。可。知。自。由。的。原。因。云。者。必。非。自。然。界。之。因。果。的。原。因。之。意。也。因。果。的。關。係。中。之。原。因。乃。過。去。之。事。實。為。未。來。之。事。實。之。原。因。後。之。事。實。本。原。乎。前。之。事。實。之。意。故。不。得。謂。之。為。自。由。的。原。因。自。由。的。原。因。者。不。能。依。己。身。以。外。之。事。物。以。為。之。說。明。蓋。自。由。的。原。因。者。欲。為。之。遂。為。之。且。竟。能。為。之。之。意。也。

雖。然。此。自。由。之。意。義。又。非。可。過。於。偏。重。者。也。人。類。固。為。精。神。的。存。在。物。然。同。時。又。為。被。影。響。于。經。驗。者。故。經。驗。作。用。與。精。神。的。意。識。皆。人。類。之。所。不。可。缺。也。然。此。處。所。宜。詳。加。辨。別。者。凡。有。生。命。之。動。物。皆。以。其。機。械。的。構。造。機。械。的。配。置。而。發。現。其。生。活。然。吾。人。不。能。因。是。之。故。遂。以。觀。機。械。的。眼。光。觀。動。物。而。視。動。物。為。一。頑。然。之。機。械。也。人。類。之。與。動。

物有相同之要素而自覺作用者則人之特質也。故以人與動物有同一之處而謂人爲動物的有機體者蓋無異乎以動物爲一機械之論也。二者之謬誤寧有輕重之別乎。要而言之。人者有自覺的要素者也。人格之作用自由的也是固根據確切不可磨滅之說也。

格陵之哲學上之意見。既如前文所述矣。而其立倫理說也亦本之。故彼反對主張直覺主義者之假定一種特別的道德的能力之說。又同時反對以快樂之感情爲道德的行爲之標準爲道德的行爲之目的者。自經驗的狀態之聯想的作用以解說倫理之說。其意謂欲知人類所宜爲者爲何事之問題不可不先明人類爲何物之問題。蓋推本乎哲學的結論以發揮倫理學上之新機軸也。其對乎道德的行爲乃自「能力」作用「內容」之三方面以窮其研究者。故其言曰。道德的能力不外乎吾人之意識上之根底的理性道德心云者。即此理性之對乎道德的方面之異名。非可視爲一種特別之物。此能力之根元存乎永久的意識之中。吾人者實此永久的意識之再現也。故吾人不僅以一定之關係生存於宇宙之中。且更有發展自己之能力而使爲完全。

之理想的關係。舉凡現在之成立以及將來之進步。無不根源乎此能力者。且此能力能引動吾人之希望。促起吾人之進步。而喚起最善之概念。發現最後之滿足。所謂眞善云者。即依此能力以實現其目的。而致其身於完全圓滿之謂。而良心者。則爲此理性。此能力之活動於道德上時之別名也。又良心者。即不外乎與影響於自己以外之理性。且更受影響於自己以外之理性之自己之理性也。而所謂自己以外之理性及自己之理性者。乃所以合而造成社會之全體者。也是故良心者。進化發展者。實有歷史者也。而其歷史。又決非所以教善人於理性以外者。歷史之始。理性也。歷史之終。理性也。要不外乎理性之自行其發展而已。蓋理性云者。道德的能力也。然則能力之作。用爲何如乎。則曰。自己反省是矣。吾人於或善或惡之問題。不可不聽此理性的反省之命令。夫道德的能力與其精神之作用。皆理性而爲自己反省作用者也。而於其時不可無自我存乎其中。但此自我非抽象的共通的自我。乃具體的自我。實現的自我。獨有的自我。即存在乎家庭及社會中受種種關係之自我也。此道德的內容之所由起也。吾人爲種種道德的判斷。於若何之條件之下。決定若何之行爲。而內容之同異。



由此而生。蓋內容者。隨時代地位之異。而各有不同。且所謂善之觀念。亦因時代之不同。而各呈異狀焉。善之存在。在于人世也。乃自客觀的而定之。於社會的及政治的之制度中者。吾人既受已經發展之社會的政治的制度于祖先。不可不更發展之。進化之。以傳之。吾人之子孫。故吾人必宜認定一較今更善之物。而使其思想向於所謂最善最美之處。蓋吾人者。追隨理想者也。此最善最美之思想。乃所以刺激吾人。而使爲理想的自我者。此人類進步之所由成就也。

格陵之對乎道德的能力之意見。更有如下文所舉之三端。(一)吾人當判斷行爲之時。其爲其對象(指被判斷之物)者。即人格也。且行爲之根底。在乎主觀者也。(二)凡吾人之行爲。不問其爲善爲惡。要不外乎其動機之發現。而此動機。乃主觀所已認之。爲善而將以實現之者。約而言之。則行爲者。動機之已發表于外者也。(三)此動機之發表。決非自自然界之因果之關係而生。乃本於自覺的作用。依自由的原因而生者。易言以明之。則動機者。自致現在之自我於較今更善之地位之希望而起者。目的存在乎理想的自我之中。而此目的之觀念。乃爲唯一之原因而行爲之者。也是故人者。常自

意識以定其身之目的而依動機以實現之者。但此目的苟非係其主觀所已認定之。爲善者則不可也。夫動物者常因有所缺乏而活動者也。然彼非能自覺致此缺乏于滿足者。爲其所應有之目的而爲意識的活動也。乃出自自然的本能也。故可曰動物者因缺乏而活動人則依動機而活動也。因有此條件之故。人之行爲遂爲道德的行爲。且有價值之判斷。責任之觀念也。要之動機云者。吾人所欲使其身與之一致之物也。即深信得之則自己能底乎滿足且欲得之。以致自己於滿足者也。若無此一定之目的。則無意志的活動。是故動機者非僅因有所缺乏而起。且必明知其事之足以致自己於滿足而有確然之意識也。因有此意識之故而決定其行爲之動機。始由此而生。而吾人之作此動機。乃有自由之力。且有責任存乎其中。故人者實造動機而對之。有責任者也。動機之自缺乏而生。無異乎知覺之自感覺而起。然知覺決非僅來自感覺。必認有一定之意義。一定之組織。而始成立者。由是可知動機亦決非僅就缺乏而言。必其人之已認定致此缺乏於滿足爲自我之目的。且將從而成就之。夫然後動機之意義始成也。是故最初所生者缺乏也。既生缺乏之後。其人遂覺此缺乏之不利。乃

認定一足以補償此缺乏之物以之爲目的於是動機生而至於實現之也而使自我達動機所認定之目的者則即所謂意志活動者是也是爲自己決定所使之然故曰有自由之意義存乎其中也易而言之凡意志之活動無論其爲若何之物皆是其時主觀之發表也

由是觀之動機云者非活動原因（自然現象之原因）乃對乎吾人之行爲之目的原因（有意識的原因）也易言以明之曰人類之活動者非被動於自然之勢力乃所以求實現其意識所認定之將來之目的也故行爲者依存在於自覺的人格之精神中之動機以爲決定而實現之之事乃具體的性質乃其人之所已認之爲善者也既以如斯之理論解釋動機之意義則可更假定人類生活爲更有一最後之目的此目的也於個人則爲可能的目的而於神之精神中則爲現實的目的吾人對乎此目的雖不能即時實現之而其爲可能的目的則固無疑義吾人之真實之自我理想的自我皆存乎其中者也而理想的神的精神則常爲人之精神而各再現於人性之中人類因此原理之存在遂能實現道德行爲而有致其身於可能的理想之力故吾人之活

動者乃理想之觀念刺激吾人而使之然者也。

道德的理想者幸福之狀態（此狀態必爲人格的爲意識的）進化發達之極致吾人之人的能力人的性格之完足圓滿之狀態也非可視爲人性以外之物者也人性以外之目的決不能認之爲吾人之理想而當其目的既達之時必無所謂主觀消滅如涅槃之所云者乃實有其事實有其物而得以之自形完滿者也此人類發達之眞目的也故道德的理想爲神的原理之實現之言乃神的原理實現於各人人格中之意非謂神的原理即道德的理想亦非謂神的原理與道德之理想不同也今請借所謂國民的精神者以明之夫謂國民的精神與各個人之經驗各個人之性質爲全然相異固無不可之處然細思之則不存在於各個人中者亦必不存在於國民的精神之中蓋離各個人之精神則無所謂國民的精神也國民者不立於各個人之反對地位亦不立於相離之地位國民的精神雖非僅各個人之形式上之團結然各個人之生活以外必無所謂國民的生活此所以善惡之最後之判斷必關係於各個人之人格也雖然此理想的狀態非僅人格已耳且同時有社會的性質故或言「個人的」或

言社會的。此二語非互相反對之概念。亦非不兩立者。乃同一物中相異之方面也。無社會則無個人。無個人亦無社會。故因致自己於滿足之故而實行社會的道德。以致他於滿足云者。非謂以他人之滿足爲自己滿足之手段也。人當他人之不滿足之時。決不能自致其滿足。蓋兩者相俟而行。非可以一方面爲他方面之手段。他方面之辦法者。蓋各分配相等之滿足之意也。故道德理想不可不爲理想的社會。但社會云者。非機械的集合之意。乃有機的全體之意也。又最後之善云者。即人格完成之謂。此人格非僅自利的。亦非利他的。乃由極力發揮其所有之能力以成就其義務而成者。而致道德的性格於完成之事。則即所謂最後之善也。重言以申明之。則應神之觀念。神之希望以發展人類之能力者。性格之所由完成也。是實現自我之謂也。而向此理想以爲發展者。則即所謂道德也。雖然此不過道德之形式而已。此形式者。常一定無變之物。而充實于其中之內容。則依古今東西之異。而各有不同。蓋善之所以爲善之形式。雖不變。而關乎其事實之內容。則固無一定也。夫愛同胞者。亦道德的形式之一也。然隨文明程度之進化。而同胞之範圍亦漸至於濶大。有今日謂之同胞。而曩昔則

## 譯述二

## 十六

貶爲夷狄。斥爲禽獸者。有曩昔之所宜攻之。殺之。而至今日則不得不親之。慕之者。此形式不變。而內容則隨時地之異。而各不同之說所由生也。

故曰。道德的理想在乎人的性格之完成。在乎應神之希望。而極力發揮其能力也。神之希望云者。即神之永久的目的之存於神之意識之中者。而實現之者。則吾人之職分也。以此爲目的。而爲自覺的活動者。道德的善之所由成立也。前文謂動機生於致自己於滿足之意識。蓋致自己於滿足之意識者。即善之性質也。雖然所謂道德的善者。非僅如斯之意義而已。無論如何之動機。自形式上言之。無所謂不善者。至於道德的性質。則必觀其目的物之性質之如何。而後能定也。行爲之道德性。關乎個人之主觀的意志活動。而不關乎客觀的動作之如何。故可曰。世界之所謂絕對的善者。唯有善意志而已。雖然意志之所以或善或惡也。果以何而決定之乎。是則非可僅依意志之形式而區別之者也。夫所有之意識活動。皆自致自己於滿足之希望而來。無論何者之意志。無不如是。而宜有以區別之者。則將實現之目的物之性質之如何。是也。今請以簡單之詞明之。夫人者。社會全體之一部分。而皆負有組織全體之責任。能自覺此

義。務。而。以。關。係。乎。全。體。之。自。我。之。滿。足。爲。目。的。者。乃。得。謂。之。爲。善。意。志。若。不。介。意。於。對。乎。全。體。之。關。係。而。僅。以。致。自。己。于。滿。足。爲。事。則。不。得。謂。之。爲。善。也。夫。因。一。家。之。故。努。力。以。圖。生。活。者。固。亦。可。謂。曰。善。矣。然。使。其。實。行。之。之。時。爲。出。自。於。本。能。的。而。非。反。省。的。則。不。得。以。之。爲。道。德。的。善。必。以。圖。家。庭。之。幸。福。爲。目。的。自。擔。任。家。庭。中。一。分。子。之。責。任。殫。心。焉。竭。力。焉。而。以。之。爲。自。己。之。理。想。的。滿。足。夫。然。後。得。謂。之。道。德。的。善。也。此。意。義。之。自。己。滿。足。與。起。自。非。反。省。的。衝。動。的。之。營。求。一。己。之。快。樂。者。爲。全。然。相。異。之。物。乃。是。永。久。的。滿。足。蓋。自。己。滿。足。而。他。人。亦。同。時。而。得。底。于。滿。足。也。是。即。公。利。公。善。之。謂。而。與。動。物。的。自。然。利。害。相。異。之。道。德。的。目。的。所。由。生。也。故。道。德。的。善。云。者。因。致。公。利。公。善。于。滿。足。之。故。而。以。之。致。自。我。于。滿。足。之。謂。此。意。義。也。無。論。于。何。時。何。地。皆。無。異。同。至。言。其。內。容。則。固。變。化。多。端。有。非。可。同。日。語。者。矣。蓋。當。實。現。道。德。的。理。想。之。時。因。事。實。及。事。實。上。關。係。之。異。同。而。其。所。謂。可。爲。宜。爲。者。亦。不。得。不。各。有。變。遷。之。處。又。因。各。人。生。活。上。之。位。置。之。不。同。而。其。行。爲。亦。遂。生。出。無。窮。之。異。狀。故。曰。道。德。者。有。進。步。者。也。然。此。道。德。的。進。步。不。可。單。觀。其。內。容。上。而。解。釋。之。蓋。善。之。觀。念。之。進。化。乃。道。德。的。進。步。所。不。可。缺。之。要。素。

非僅實行之方法有進化也。方法固有進化然其目的之觀念亦同時進化以終至達於最善之理想狀態。達于存于神之觀念中之善之狀態焉。雖然所謂神之意識中之善者果何物乎。是則非吾人之所能知者。吾人苟有不可無某理想的狀態之信仰則雖不能了悟亦足以使吾人努力於道德的活動。蓋雖不知其實物之如何而此物之爲最善既爲吾人所知則能確信向之而行即爲向最善之處之理也。且吾人於此最善之理想即無確然之意識之時亦能於無意識之中而適合乎此理想以爲種種之活動。（此言與前文似相矛盾。然前文論無意識的活動之非道德的善論理的也。此處乃謂人之活動亦有於無意識中而適合乎善者。叙事的也。其實兩者各無相妨之處。）例如凡人之於家庭之制度其確守不移而以圖全體之幸福者非必其能自覺此理想的目的亦決非因求一己之快樂而起者。即更進而至於種族國家等之大者亦然。其致種族及國家內各個人之道德于發展之動機亦非必自最後之理想而來者。蓋依習慣風俗之自然之勢力而至於實現此道德性也。而於此道德心之成立有二要素。（此二者乃自抽象的區別而出其實則無可區別之處）（一）種種制度之自



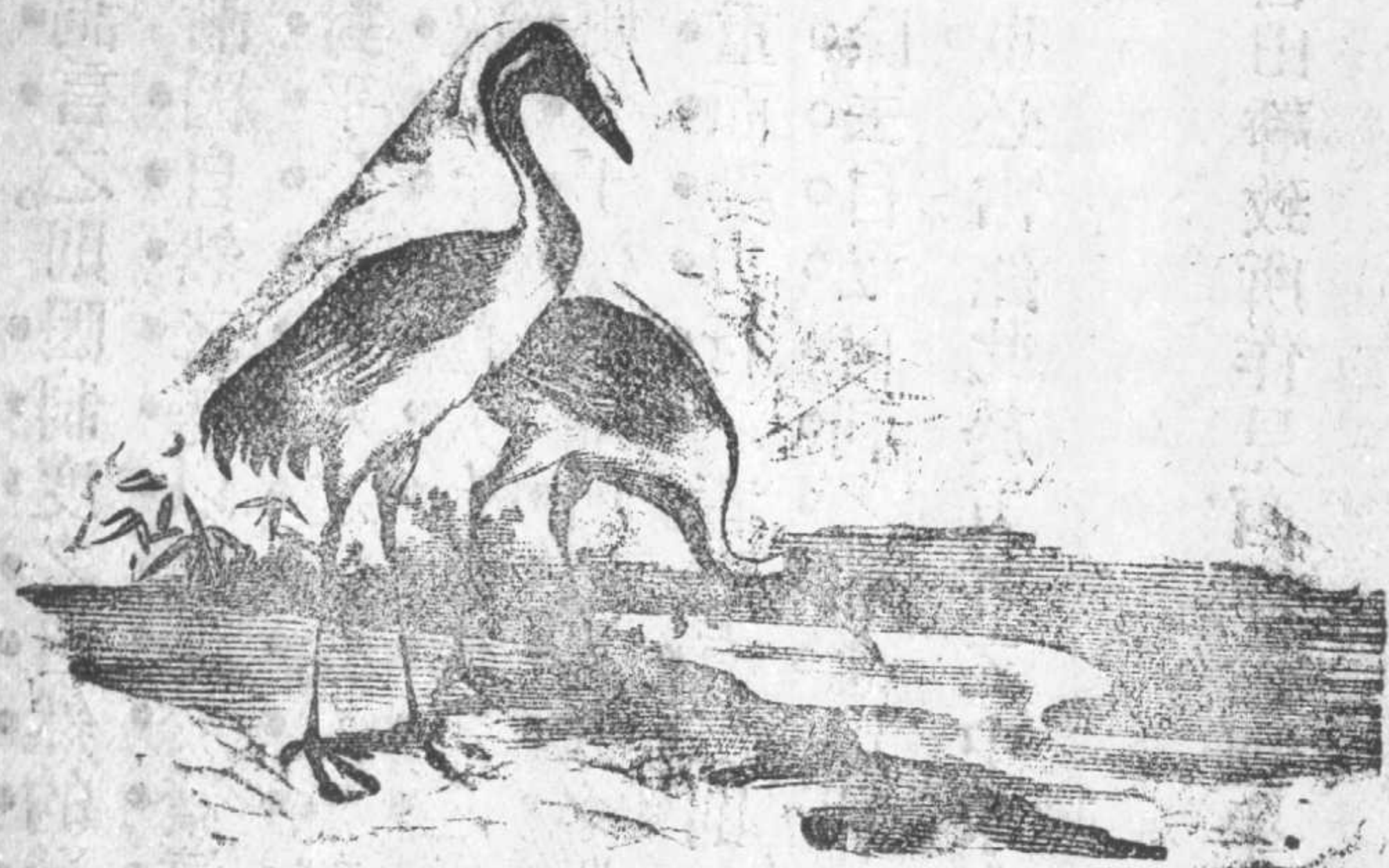
然的發展也。即家族種族團體國家之類是也。(一)反觀前此之制度。及自此制度發生之善良之風俗習慣是也。變詞言之。則因制度之自然的發展及反省作用之故。于一方面則增長公利公善之心。漸因自然之勢以更進於發達。而公利公善之可行之範圍益爲之擴大也。一方面則對乎公善公利之觀念及意識益至於發達也。而善之意識愈明。則當爲此善之時。可決不至與他人有相衝突之處。蓋以其以人類公有之精神的活動爲理想。實現之而使至于極端。即所以謀大多數之幸福故也。然關乎此道德的理想之實行。其特宜注重而努力行之者。更有二則。(一)養成強忍不拔之意志。以期此理想之可以實行也。(一)除去自私自利之邪念。以期不妨此理想的發展也。此爲實踐上最宜注重之二大端也。必常銘此於方寸之中。求與神一致而努力行之。然後可謂之真實之自我實現也。

原文爲日本文學士吉田靜致所作見西洋倫理學史講義中

譯述二

讀文翁日本文學士吉田精造所著

巴里入神言不自來其



其精義中

子

# 人格論

譯述三

光 益

本論之目的。首明人格爲何物。以及其成立之狀態。并其性質及價值之如何。次論人格之存續。及靈魂不滅之關係。

從來論人格者。多自心理學之一方面。以明人之所以爲人之資格。而其立論之關鍵。則意識之統一。是也。所謂意識之統一者。即自我之意識發生之思想感情與欲望之統一。吾人於平居思慮行爲之際。決不至以己以外之人爲其思惟作用與行爲遂行之主體。以吾自思其所思而行其所行也。而此意識。不僅起於反省實現之自己之際。即於回思過去與想像未來之時。亦莫不如是。故自我之意識。即謂之爲人格之核實。可也。要之自我之意識云者。吾所獨有而非吾以外之人之所能共有之意。是人格者。所以統一所有之意識而自覺之之精神的系統也。

人格論

## 譯述三

## 二

夫人格之爲何物。於前文已先明其大畧矣。由是可知人格之實在。(實有其物之意)不容稍有可疑之餘地。蓋吾人無論如何不能否定人格之實在。以既否定之則早已豫想人格之存在也。乃懷疑論者於此挾其疑端。謂吾人訴於自分之意識。而自知其存在。然吾人當此之時。唯知意識之內容而已。知意識之動作而已。捨意識之內容意識之動作以外。於人格之存否。蓋不能稍從經驗上而爲論證也。雖然吾人於此難表同意。因人格既爲思想感情及欲望之統一。於此而有疑其實在者。則於自己之實在。亦有可疑矣。而自己之實在之無可疑。又非必待彼之「我思故我在」之語而知其然也。則人格之實在。又如何而可疑耶。

人格何以成立乎。請更進而詮索之。前文既謂自我之意識。爲人格之核實矣。而此命名可更約之而稱爲自家意識。或自識意識者。於醒覺之間。人人有之。而自識則非經驗及知性發達之後。難以成立。蓋自識云者。不僅自知而已。自知且更知自己與外界之關係也。不僅自客觀的以認識自我而已。且認識自我對乎非我之關係上之自我也。至此自識之成立。則本乎知性的統一與感性的統一之二者。所謂知性的統一。

者。吾人類集種種雜多事物之觀念。選拔其共通之點以爲概念。概念者。概括錯雜之具體的觀念而得之抽象的觀念也。乃由此概括作用。而吾人頭腦中之具體的特殊的觀念。得爲抽象的普遍的觀念。精神界爲之大加整頓而成一組織。由此所發之概念。於同一作用之下。更概括之而愈成抽象的。換言之。則使其內包愈少。外延漸廣。連結概念之各小系統而爲一大系統者也。此知性的統一。以概念的統一。各爲知性的統一。吾人之判斷思惟事物。專賴此統一之作用。而此統一。又因人而異。有秩序井然者。有雜亂無紀者。前者知的作用歸於精確。後者蓋猶未至是也。吾之頭腦生明暗之相異者。亦基於此。是則可以知知性的統一。非知性極發達之後。斷難成立。兒童與白痴。蓋無之也。此統一。以其爲形式的。爲外的。故各顯在統一 (Erkennit unity) 與知性的統一相待而構成自識者。爲感性的統一。吾人對於視覺嗅覺聽覺等之特殊的感覺。由生理的狀態所來一般之感覺也。夫特殊感覺刺戟之原因。固在身體以外。而一般感覺。乃由身體內部生活之活動而起。此感覺平常被掩蔽於知性作用感情作用乃至特殊感覺之下。其現於意識之狀態。未明晰也。然此感覺不啻存在而已。

試與其他之精神現象比較而觀之。則其變動甚微。有統一意識之力。其所發之統一。稱感性的統一。且以其漠然之故。其所謂日常存在者。吾人醒覺之際。實難分明。然一旦就眠。其他之精神作用全止。或雖未全止而至於極微弱之境。觀其現反應於夢中者。可以知之。蓋一般感覺於愉快之時。吾人通例無夢。即令有之。亦極圓滿愉樂也。然至於不快之時。則惡夢頻來。或輾轉悲鳴。不勝其苦。此一般感覺存在之確證也。以其從生活活動而起。故稱之曰生活感覺。又名有機感覺。此感覺為統一意識。且為常伴。快感與不快感者。故有感性的統一之名。夫知性的統一。非由吾人知性發達之後。不能成立。然感性的統一則不然。無論何人。自然存在。雖兒童白痴與精神病者。苟有生命。有精神。無不具之。因其起自生理狀態。為實質的。為內的。故對於顯在統一。而名之曰潛在統一。(Implicit unity)

自識由以上二種之統一而成。為種種精神作用中之最高等者。有以知性的統一。為其中心。而調和感性的統一之力。如知情意三種之精神的活動之間。或起衝突。即得以此而融解之也。故由是。可以統一思想。感情及欲望。而構成人格。苟其無之。則吾人

之思想行動無秩序無聯絡將爲偶發的片斷的不能稍有團結矣。吾人於言語上於文章上表明自己用所謂「我」所謂「余」所謂「己」等之單數代名詞者，亦謂自己爲一個之存在一個之全體一個之統一的實在之意義也。

知性的統一與感性的統一。苟無以權衡之調和之。則防人格之圓成。而知性不發達。若身體不健全。亦有碍意識之統一。然二者之統一。非皆能完全保存其權衡與調和者。恒必稍有不平衡不調和之處。稍生障礙之狀態。則人格必有異狀而生所謂人格之變換人格之分裂者焉。

人格之變換。基於心理的理由與生理的理由。同一人也。而有次第變換其人格之事。其中有起於自然的或起於人爲的之區別。自然的人格變換。往往於權神經病時見之。而有遲鈍者變爲敏捷。憂鬱者變爲愉快之現狀。雖於知覺與判斷。無甚障礙。而已全忘其現在之境遇。而出於種種之思想與舉動者矣。然經一定之時期。可恢復其本來之狀態。人爲的人格變換者。有起於受催眠術之時者。其時之人。半眠半覺。不復記憶其平生。使有人喝之曰。汝車夫也。則其言語狀態以至心情思想。皆畢肖車夫。答曰

汝兒童也。則引起其兒童時之記憶。而爲當時所曾經驗之事。又如爲狐所附之時。亦人格變換之一種也。其變換之結果使人格爲二重者。謂之二重人格。(Double Personality) 爲三重者。謂之三重人格。(Triple Personality)

人格變換之時。雖尙能行於秩序之中。至人格之分裂。則意識之統一全破。無秩序之可見矣。人格之分裂。亦分二種。有起於病時者。有起於常時者。前者經過明晰。而適於實驗。蓋與神經病患者。有相似之處。惟此病者。其身體中必有全無感覺之部分。是之爲歇私的利亞。(Idysteria) 性。無感覺。此非生理上之原因。而爲心理上之原因。因意識之分裂而生也。其無感覺之部分。雖以針刺之。以電觸之。亦毫不自覺。今使者之右手爲無感覺。而令握鉛筆。吾人自旁執其手。使畫圓或畫三角形。其後雖離其手。患者於無意識之中。亦繼續畫之。又患者於熱心與人談話之際。若有命之曰。動爾手。振爾首。則患者且談話且應此命令於無意識之中。運動其身體。蓋意識之分裂。起自人格之分裂。雖健康之人。苟當專力注意於一事之時。亦有呈此現象者。蓋人當注意之時。惟對乎其傾注者。則其感覺強而察然於其他。則或弱或無。此意識分裂之



所由來也。彼縱橫無敵揮刀奮戰之勇士。雖受傷而不自覺其苦痛。又如曳杖海濱。澄心於松風之清韻。而不聞拍岸擊岩之波聲者。皆以此而已。

人者非生而即有人格者也。其與生而俱者。人格之萌芽而已。人格之發端而已。然此萌芽。積種種之經驗。經種種之薰陶。而人格於是乎成立。雖然。人格由經驗而成立。而經驗不足以生人格。雖在赤子。不能不認其有人之所以爲人之價值。此道德上法律上所要求者。以雖赤子亦有人格之萌芽。人格之基礎也。牛也。豕也。皆可以屠之者。而赤子不能。蓋前者可謂之獸格。然非人格也。至後者則有人格之萌芽。人格之發端者也。經驗論者謂人格爲印象觀念感覺等所集而成者。夫印象感覺固爲精神現象。然唯積集此數者。則人格猶不得成立也。前文曾有人格爲所以統一所有之意識。而自覺之之精神的系統之言。然人格之意識之中。常因有主觀客觀之對立。而爲認識作用。通常主觀客觀之對立。多成於己身與外物相交之時。然又有單出於主觀界之內者。或自種種之心的現象爲其認識之對象而生者。心理研究之內省法之所以有效。蓋以此而已。起於此。主觀界之主觀客觀之對立。於印象與感覺。實無可用其說明之。

處。故欲求此事之適當之說明。仍不得不待之於自識的統一的精神系統之人格之觀念也。

如以上所述。則人格成立之大要。可以明矣。今請論人格有如何之性質。

人格有同一性 (Identity) 吾人之意識。有如流水。故有意識流之名。以其能於轉瞬之際。爲無數之變幻也。故吾人精神之中。曾不能有一嚴密確固始終不渝之理想者。况吾人之境遇。恆不能有一定之棲止者乎。試就生理上思之。吾人之身體新陳代謝。須臾不休。苟經七年八年。則全身均爲之一新。更就心理上思之。如思想信仰知識之諸作用。較之單純之意識。固稍固定者。而其變化搖動。則無以異也。然立於是等生理作用。心理作用之外。而以保持其同一者。人格是也。蓋人苟當記憶尙存之時。必能有同一之意識。而能自知我者我也。今日之我。猶如昨日之我。明日之我。亦如今日之我。雖生活狀態。有如何之變動。知識道德。有如何之進步。及如何之墮落。而對乎自己之意識。無論何時。斷不至有所變更。而不能認明自我。且關於吾之行為。常有一定之責任心也。故雖謂道德心。基於人格之同一而起者。亦無不可。蓋如回息過去之事。受他

人之恩惠則頓起感謝之情而當時之狀況髮髯如現諸眼前者及盜賊被捕一經糾問即應其罪狀而甘受法律上之制裁此皆過去之自己與現在之自己有同一之意識之故也由是可知人格之同一性有至切之道德的意義矣

雖然此同一性果何自而生乎。或有謂現象之意識。雖變轉無常。而爲其本體之意識。則無有變更之處。人格之同一性。即基於是者也。然此不過哲學的解釋而已。以吾人之所見言之。則同一之意識。似由記憶之精神現象而起者。於記憶範圍之內。連結現實之我與過去之我。以引起前後之我之同一之感情。苟無記憶。則吾人之生活不致於支離滅裂矣。幸而有之。使所謂家族隣人朋友邸宅山川草木以及環境與吾之交涉關係。得留諸吾人之腦中。而起前我後我非爲異物之意識也。夫無學文盲。經鑽研磨鍊之功而得爲學者。與曾抱弱病。受醫藥之功效而復其健康者。皆其一身之變化無相異之處。而貫此變化以始終保持人格之同一性者。記憶也。且所遇事件經驗之變化愈多。同一之意識亦愈明瞭。老人者。因其感官之作用趨於遲鈍。對於現在之事物。勢不得不疎遠其關係。然一己之意念。專向過去。致喚起以前所積集種種之記憶。

## 譯述三

十

而深其同一之感。凡老人皆好談往事。誇耀其功名者。即過去同一之感。甚深。自我之觀念極明之故也。由斯所起記憶之動作。於使吾人生活愉快之上。實大有力。蓋自經驗之內。可喜之事業。長為快樂之源泉。而畢生存其記憶之中。而想像過去之繪畫。可減輕現在之苦痛也。

其次人格有自定性。(Self-determination) 無論何人。於其健全之中。使一度反省。則覺自己為自己之君主。自己可以支配自己。換言之。則有道德的自由之感。也是故。己以為善者行之。己以為惡者止之。使生活有秩序。有規律。是謂之人格之自定性。所謂自定性者。於自己有活動之原因。立於支配自然界之必然法以外。而從自己所作之法。則以為自由活動者也。學者謂吾人之精神。或為自由原因者。或為超絕原因者。然試思之。苟着眼於此。使人格無此活動。即無毫末活動之自由。吾人與無心之器械。無所異矣。當吾人幼稚之時。人格未完全成立。自定性亦乏。兒童易被外物之誘惑者。全為此也。然年齡既長。因之精神之發達。亦次第確立。不至亂動其心。就所遇之事件。可下精確之判斷。抑制本能與衝動之妄動。而能為堅實之行動矣。吾人於言語文章。

之上。用能勸體之動詞所謂「我言」所謂「余行」者。皆表示此自定性者也。即所謂克己勇敢節制等爲意志的德之整理者。亦因此自定性也。

然則格人者於人之所以爲人之上爲必不可少之資格爲統一各思想行動之要件。使吾人爲道德上法律上責任之主體之原因且使人有自主獨立之動力者也。人格之性質已述其大體矣。將進而論人格之價值。

前文言知性的統一與感性的統一。非皆能完全保存其權衡與調和者。恆必稍有不平衡不調和之處。然則僅就兩種之統一之形式思之。亦可知人格有生差異之事。若觀其內容。則人格上之生差異。愈知其爲不可避之理數矣。雖知性的統一。其系統中所含之要素。種類雜多。有感覺想像記臆聯想執意等。而此等要素。性質各異。於感覺有銳者鈍者。想像有精密者粗雜者。記臆有明瞭者昏暗者。聯想有速者遲者。執意有強者弱者。此人格上之所以生種種之差異也。心理學上。名此差異爲個性。(Individuality)

人之個性之成立。有先天後天兩種之條件。先天的條件。爲從祖先父母所遺傳者。謂

之氣質。後天的條件。爲從教育經驗及一般事情境遇所得者。謂之品行。氣質由吾人生來所帶之生理的狀態而生者。通常分多血質胆汁質憂鬱質粘液質四種。吾人不能變化之。然非全然不能變化之也。蓋所變者。極微小耳。故教育之事業有界限。教育的勢力。無絕對萬能之價值。然於品行上。苟方法善則發達。方法不善則墮落。蓋人類以外之動物之進化。乃行於無意者。而人類之進化。則爲有意的也。吾人雖不能直接變化氣質。然因心身相互之關係極緊密之故。以教育修養造成後天的品性。使肉體受其影響。其結果亦可以間接變化其氣質也。由是於品性之修養。人格之完成。抱極深之意義。而所謂人格之價值。自然起矣。

吾人常謂人格有高下大小之區別。謂甲之人格爲高尚。乙之人格爲卑下。丙之人格爲偉大。丁之人格爲狹小者。即認人格之價值之差異也。所謂高尚之人格。偉大之人格者。乃指凝積修養鍛鍊之功效之結果。改善其氣質。使得優美之品行。而個性能圓成實現者也。至卑下之人格。狹小之人格。則反是。夫人格之價值。即其人之價值也。孟子之所謂天爵者。其能解釋此意義乎。億萬之富。可以授受。而人格之價值。不能。蓋金

銀。勳。位。固。爲。可。重。然。非。能。以。人。格。之。價。值。與。之。比。較。者。金。銀。勳。位。非。自。然。存。在。乃。因。爲。人。類。生。活。之。方。法。而。有。其。價。值。者。至。於。人。格。則。非。方。法。而。爲。目。的。前。者。之。價。值。相。對。的。也。後。者。之。價。值。絕。對。的。也。故。吾。人。緊。切。之。事。無。有。更。如。人。格。之。價。值。者。康。德。謂。人。格。之。價。值。爲。品。位。(Dignity) 物。品。之。價。值。爲。代。價。(Price) 實。正。當。之。區。別。完。成。人。格。而。增。大。其。品。位。者。吾。人。當。頭。之。本。務。之。一。也。

吾人於接高尙之人格之時。受一種之暗示。或生敬畏之情。或起謙遜服從之念。抑果何因而至如是乎。高尙之人格。固有程度之差異。而爲近於人類之理想境之結果者。有自信。有自由。有平和。有悅樂。皆因自其人之內界有動力也。此種動力。名曰感化。古人曰。一君子之德風也。小人之德草也。草上之風必偃。其爲道破此者乎。感化所及之範圍及其繼續之時間。因人因境。不必皆同。然人格之高且大者。其感化所及之範圍愈廣。其繼續之時間亦愈長。彼所謂英雄。所謂豪傑者。立非常之功。而名傳於歷史。至窺其感化之如何。甚覺其少。蓋其才氣。意力。雖足。拔群。而其行動。多出於功名心。與名譽心。其事業。無精神。而其動機。不純潔也。故其感化。止於一地方。一時代。曾未足以

## 譯 述 三

## 十 四

動。世。界。之。人。心。彼。希。臘。之。達。俄。第。內。斯。不。喜。歷。山。大。王。之。提。言。我。邦。日。本。之。大。鹽。後。素。罵。英。雄。豪。傑。之。事。業。爲。夢。中。之。伎。倆。冥。神。思。之。實。不。勝。其。興。味。之。津。津。矣。又。如。學。者。政。治。家。技。術。家。工。藝。家。等。有。非。凡。之。人。格。具。經。國。濟。民。之。才。幹。抱。入。神。之。手。腕。雖。輝。煌。騰。達。各。顯。聲。名。要。不。過。止。於。貢。獻。屬。於。自。己。之。部。面。不。足。以。亘。古。今。通。東。西。任。人。類。一。般。之。精。神。的。指。導。也。獨。至。道。德。界。宗。教。界。之。偉。人。說。道。開。教。示。人。民。以。安。立。歸。趣。者。與。精。神。的。感。化。於。世。界。之。人。類。長。支。配。其。思。想。信。仰。幾。無。滅。亡。之。時。期。由。是。觀。之。人。格。之。價。值。至。道。德。界。宗。教。界。之。人。物。爲。最。偉。大。可。以。知。矣。

死。者。爲。吾。人。物。質。的。生。活。之。終。結。然。人。格。之。價。值。不。能。滅。亡。高。尚。之。人。格。偉。大。之。人。格。雖。有。欲。侮。辱。之。滅。亡。之。者。必。不。能。達。其。目。的。且。不。管。不。能。達。其。目。的。反。以。增。其。價。值。而。已。夫。金。錢。財。寶。之。可。使。消。費。也。勳。位。爵。祿。之。可。使。褫。奪。也。形。體。肢。體。之。可。使。殺。傷。也。此。不。待。言。者。至。高。尚。之。人。格。偉。大。之。人。格。則。無。論。如。何。有。不。能。爲。者。矣。不。觀。猶。太。人。之。磔。殺。基。督。僅。磔。殺。其。肉。體。乎。至。於。其。人。格。不。獨。無。損。而。反。增。其。光。輝。雅。典。人。之。毒。蘇。格。拉。底。亦。徒。毒。其。肉。體。而。已。其。人。格。則。不。僅。不。能。且。增。大。其。感。化。之。力。也。支。那。之。文。天。祥。我。



國（日本）之赤穗義士亦皆如是也。彼等雖慘烈以終，實無侮辱滅亡。其高尚偉大之人格，且與以永遠之生命長久存續，以飾人類之歷史。吾人於是可知，基督於刑場祈敵人之幸福，於天與蘇格拉底臨刑之時，譯導說教，以及古今之烈士丈夫視死如飴之理由，果存於何處矣。於是乎吾人不得不思，肉體死後人格之存續與靈魂不滅說之關係。

古來於靈魂不滅說，有自宗教上與哲學上二方面論之者。其主張是說者，大抵就心身之關係則取二元論，就精神之體用之關係則取實體論，謂靈魂為離肉體之實體，能存續於肉體之死後，而保其無限之生命。至其存續之狀態如何，亦與宿於肉體中之時，為同一之情狀。營意識的生活者，然此說立於今日學術進步之前，不能有些須之價值矣。換言之，即不能為科學的證明者，且不能為證明而已。於其反對，尙起必不能有之反證也。抑吾人之心意之有意識作用者，因有視覺聽覺嗅覺味覺觸覺等感官及神經，能受內部外部兩方所來之刺戟也。吾人之意識，不外對於內部之刺戟之反應。若無感官無神經，則雖如何之刺戟，亦不能受。既不能受刺戟，則吾人或向

內部或內外部均無交涉。決不至起意識作用矣。而感官與神經均爲物質的，肉體如亡。則亦同時皆絕。又不待言也。是則肉體之死後。不得謂意識作用之能存。使死神一旦襲來。吾人惟供其犧牲。絕呼吸止視聽。全爲無意識者而已。此非爲一己之空想。凡因疾病或負傷或其他不慮之變災而一旦失其知覺者。蘇生後所語之事實也。是故謂人人之精神（靈魂）死後尙離肉體而營意識之生活者。必不可得矣。由是所謂靈魂不滅說，從宗教上唱之。則可謂之迷信。從哲學上唱之。則可謂之臆斷。於今日實無一顧之價值也。

如以上之所述而無誤謬也。則靈魂不滅說本來之意義。無論如何。不能主張。然所謂死者。於吾人之物質的生活精神的生活。皆爲與以終結者。則吾人所感爲非常之苦痛。而吾人之信仰的及道德的意識之要求。決不能由此有些須之滿足。即謂以吾人死後之生命。從肉體分解。爲元子爲分子乃至耶涅爾基（Energy）而有存續之意義。亦非所願。何者。於此境界。高尚之人格。卑下之人格。偉大之人格。狹小之人格。善者。惡者。正直者。邪僞者。皆全無所異。因其平等而無差別也。而吾人於其平等無差別之處。

非吾人之所能滿足者。苟以爲滿足。則必有無差別而不平等也。且生善者不必得福。惡者不必受禍。之現世道德的不公平之現象。僅使彼獨逸士山之大思想家。以靈魂不滅神之存在。二條爲從道德的。據所主張之根本的理由。得善者爲善。惡者爲惡。雖生雖死。猶能爲明瞭之區別。褒貶以成立道德的公平。而爲吾人之信仰的及道德的意識。必至之要求也。

所謂高尚之人格。縱使體死後。不至滅其價值。且益增之也。蓋彼等長生於人之腦中。支配其思想行動。其感化所及之處。至廣且深。而爲人之景仰愉悅者也。至道德界宗教界之偉人。其流風餘韻。尤不消滅。與日月爭其光。河岳競其久而彼等。非世有其人。僅於千百年中。乃一出現。而常使人怨其出世之過遲。及其一旦而出也。則指示理想。一新人心。教人類以適歸之所。故彼等死後。人猶認其價值如生存也。且使人景仰愉悅。較其生存時。猶起多大之尊崇心也。使吾人恒以渴仰之心。思釋迦之爲人。則彼之。人格。忽髮鬚。視諸心中。以敬畏之情。慕孔子之風采。則彼之人格。儼然往來於眼界。果其如此。則謂釋迦未死。孔子猶生。亦無不可。是故所謂人間之本質。非血肉而爲精神。

真。實。之。自。我。非。物。質。的。而。為。精。神。的。也。然。則。釋。迦。之。精。神。的。自。我。即。見。之。於。佛。教。孔。子。之。精。神。的。自。我。即。見。之。於。儒。教。佛。教。者。精。神。的。釋。迦。之。所。現。儒。教。者。精。神。的。孔。子。之。所。現。也。物。質。的。釋。迦。物。質。的。孔。子。雖。以。已。消。滅。渺。不。可。求。而。精。神。的。釋。迦。精。神。的。孔。子。猶。永。存。於。佛。教。儒。教。之。中。由。是。觀。之。則。所。謂。靈。魂。不。滅。為。肉。體。死。後。人。格。猶。存。支。配。人。間。思。想。行。動。小。則。指。導。個。人。大。則。警。醒。社。會。國。家。之。意。義。為。極。適。切。者。矣。

雖然。於此有疑問起焉。謂如吾人之所言則僅如所謂釋迦所謂孔子所謂基督所謂蘇格拉底之高尙之人格偉大之人格之靈魂可以不滅而常人下至小人惡人。究不能不滅也。然以吾人之所思則不如是。常人之意。多以一死為一切人事之終結。雖未死之前。或貴或賤。或賢或愚。或老或幼。或善或惡。或正或邪。至此區別全泯。委諸塵芥矣。此等思想。不得不謂之淺薄。夫因死而能阻礙之中止之者。唯人之物質的生活。至其精神的生活。固依然繼續。且應其生存中之人格之價值。於死後之生命。附以相當之彩色。而以前所述之心靈界之偉大。人格死後之存續。尤極鮮明。於世道人心。大有裨益者也。若如彼罔生斯世。無德無識。不知道不信教。不建一事。不立一業。所謂醉生

夢死以終者。其存續必不鮮明。且不能有何等之價值也。而位於兩者之中。有於家族中存續者。有於鄉村中存續者。有於郡縣中存續者。有於國家中存續者。使生存中爲善人。則敬之慕之。留爲後人之模範。如爲惡人。則憎之厭之。留爲後人之鑑戒。其繼續死後之生命之點。前者後者。如出一轍。即善者爲善。惡者爲惡。區別之褒貶。以成立道德的公平。而爲吾人之信仰的及道德的意識。必至之要求。可於茲滿足也。人常有言人之價值。蓋棺論定。此誠可謂之真理。蓋其猶未。蓋棺猶得以已之力。以邪爲正。以惡爲善。裝飾矯僞。欺已悅世。然一朝遇可怖之死。運呼吸既絕。視聽既止。前此可張之力。忽焉弛矣。於是儘已之所有。供諸世界。而暴露於所謂一時者。夫世間一時之毀譽。或不公平。至長時間之審判。則極嚴正。極公平也。乃以所謂人者。置之於此。長久歲月。不偏不黨之審判之下。表其價值。而以爲其死後之存續者。此吾人主張靈魂不滅之意義也。

其次所起之疑問。則必有謂吾人所謂人格之存續。唯不過存於人之記憶而已。夫謂之記憶。固無不可。然非單述吾人過去之事實之記憶。而爲鼓吹高尚之人格偉大之

人。格。之。活。道。德。活。信。仰。之。記。臆。及。教。人。知。卑。下。之。人。格。狹。小。之。人。格。以。至。於。惡。人。格。之。可。憐。者。可。警。者。可。鑑。者。之。記。臆。也。且。使。人。知。位。於。其。中。堅。固。之。人。格。快。活。之。人。格。敏。捷。之。人。格。聰。明。之。人。格。冷。靜。之。人。格。各。具。之。特。長。各。有。之。價。值。而。效。法。之。之。記。臆。也。由。是。觀。之。記。臆。者。決。非。道。德。上。無。意。義。之。物。如。前。文。所。云。我。爲。同。一。今。日。之。我。無。異。昨。日。明。日。後。日。之。我。猶。如。今。日。之。意。識。(人。格。同。一。之。意。識)其。一。半。亦。基。於。記。臆。也。然。則。心。靈。界。之。偉。大。人。物。微。論。其。生。存。之。時。即。其。永。久。之。後。代。亦。受。非。常。之。感。化。於。世。界。人。類。頭。腦。之。中。存。永。遠。不。忘。之。記。臆。極。端。言。之。世。界。人。類。之。記。臆。即。偉。人。之。生。命。雖。其。他。尋。常。普。汎。之。人。格。卑。劣。邪。惡。之。人。格。其。範。圍。之。廣。狹。存。續。之。明。暗。有。特。異。之。點。其。周。圍。人。人。之。記。臆。即。其。死。後。之。生。命。也。

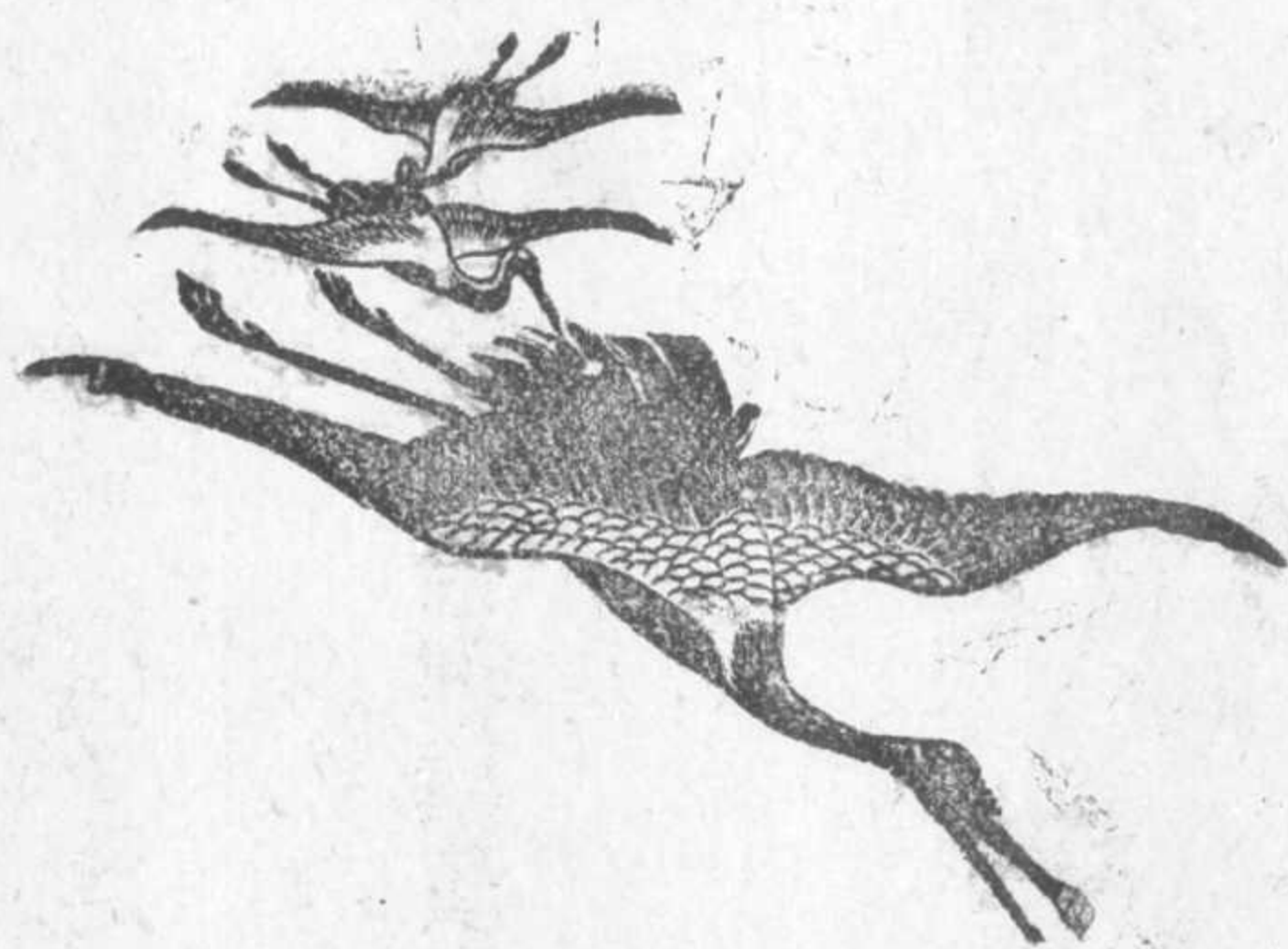
然。則。肉。體。之。死。後。人。格。之。存。續。之。事。實。即。以。靈。魂。不。滅。代。之。亦。可。且。不。啻。可。以。代。之。若。以。靈。魂。不。滅。爲。宗。教。界。道。德。界。之。必。要。則。以。人。格。之。存。續。爲。意。義。更。健。全。而。有。興。味。矣。前。所。云。靈。魂。不。滅。非。迷。信。即。臆。斷。毫。不。足。取。然。人。格。之。存。續。乃。不。可。動。之。事。實。不。僅。可。以。此。得。道。德。的。公。平。雖。於。實。踐。道。德。之。上。其。裨。益。亦。不。鮮。也。夫。向。上。發。展。最。後。之。所。成。

就○乃○吾○人○人○格○發○達○之○頂○點○在○他○人○或○上○下○其○價○值○然○於○自○己○實○為○最○終○故○雖○遇○如○何○之○窮○境○抱○如○何○之○疾○病○為○如○何○之○老○年○苟○一○息○尚○存○無○論○何○人○可○以○完○成○其○人○格○由○是○而○言○則○自○殺○者○徒○解○免○一○時○而○實○無○道○德○蓋○敢○於○為○此○即○拋○却○完○成○人○格○極○大○之○對○己○的○本○務○之○遂○行○也○夫○吾○人○稟○生○斯○世○乃○極○貴○之○機○會○為○永○遠○之○一○遇○能○勉○力○完○成○其○人○格○使○高○尚○遠○大○則○庶○乎○可○以○長○生○不○滅○矣○

此文作者爲日本文學士深作安文見倫理講演集



譯述三



三十一