

評述義主理倫洋西

種五十三第庫文方東

西 洋 倫 理 主 義 述 評

楊 昌 濟 譯 述

東 方 雜 誌 二 十
週 年 紀 念 刊 物

目次

西洋倫理主義述評

- | | |
|------------------|----|
| 一、 禁慾主義····· | 一 |
| 二、 快樂主義····· | 六 |
| 三、 個人的快樂主義····· | 一一 |
| 四、 公眾的快樂主義····· | 一五 |
| 五、 進化論的快樂主義····· | 二一 |
| 六、 自我實現主義····· | 三二 |
| 西洋立身篇(附錄)····· | 四一 |

西洋倫理主義述評

楊昌濟譯述

吾國先民於倫理上之主義多有主張，吾人各尊所聞，各行所知，亦既可以自得矣；近日萬國交通，西洋之思想漸漸輸入，青年學子，遂生研究西洋倫理主義之心。然各種書籍，尙未譯成本國之文，有志者輒有末由研究之歎。今取深井安文氏研究之所得，紹介之於國人，蓋亦篤志潛修者之一助也。

一 禁慾主義

禁慾主義又有克己主義，嚴肅主義之名。禁慾主義有二種：一爲倫理學上及哲

學上之禁慾主義；一爲宗教上之禁慾主義。

倫理學上及哲學上之禁慾主義，以人欲爲罪惡之根源，謂必抑壓之，殄滅之，始能成德。其說以爲甘食悅色，乃動物之公性，人之所謂善者不存乎此；卽華名厚利，亦不足貴。人生之目的，在於脫情欲之束縛；循理而行，制御嗜欲，乃人生之要務也。要在於以仁義禮智之心，制耳目口體之欲，此主義可謂東洋諸國宗教之特色。蓋東洋諸國之宗教皆以積修行，破煩惱，達安心之境爲教也。如佛教以戒、定、慧之三法，脫無明煩惱之拘束，除妄念惡業之垢，以期遊常住大安樂涅槃之境界，卽其一例。在西洋則於基督教見之。基督教以爲人當圖靈性之完全，斥肉體之要求，以享受天國之樂，此又其一例也。

卽在希臘古代之倫理思想，亦有禁慾主義存焉。畢達哥拉斯 (Pythagoras) 力持嚴正之戒律，力倡禁慾之說。犬儒學派 (the Cynics) 以福與德爲同一，謂人苟有德，卽無須別求幸福，排斥一切人世之快樂。至斯多噶派 (Stoics) 則此傾

向達於其極，以理性制種種之情欲，期不爲快樂苦痛之所動。如此之狀態，謂之不動心；能到此境界者，謂之聖人。前乎此學派之柏拉圖（Plato）亦頗有此思想；至希臘思想界之末期有新柏拉圖學派者出，以解脫爲衆德之源，以脫物質之繫縛與神合一爲道德之極致；基督教徒亦實行禁慾；當第二世紀之時，不婚不嫁之生活，爲人所重，至第四世紀而益甚，獨身，清貧，斷食，遁世，遂至爲理想的生活必不可少之條件焉。

至近世主張此主義者爲康德（Kant），彼以爲理性者吾人之本性也；此外之動物爲感情所統御，吾人則爲理性所統御，背理性而求快樂，於是乎有罪惡，抑壓欲望，服從理性，則一切之善之所由起也。人生之目的，在於服從理性之命令爲本務，而遂行本務，而不爲欲望感情之所動。道德法者，理性之所命也，乃無上絕對者，吾人當完全服從之。如斯之主義，彼謂之嚴肅主義。

宗教上之禁慾主義，與上所言亦無大差，以殄滅情欲爲求救濟者所必不可少

之事，此乃因厭棄現世而以來世爲理想之故。此於佛教，印度教之一派，猶太之愛瑟內斯派 (Essenes)，埃及之退拉頗伊太派 (Therapeutae)，歷山府之新柏拉圖派，可得見之。基督教亦有此思想，前既言之矣。至其極端者，則不獨制慾而已，又進而以種種之方法苦己之身體，所謂苦行者是也。

今試畧評之曰：人感情發動之時，往往不顧是非利害，缺思慮選擇之作用，時而逸出於常軌之外，此不可無以指導之，乃自然之數也；而指導之者則爲理性。禁慾主義，確認理性之價值，欲以之制感情之妄動，固不可駁難之；然偏重理性，過貶感情，以兩者爲不能相容，則誤甚矣。凡正當之行爲，無非以理性適度制御感情，以達一定之目的。欲達一定之目的，不可無兩者之共同活動。感情不免妄動，欲望亦時亂發，適度整理之，以收相當之成功，而防止失望，此乃理性之作用也。感情雖有時引起不合理之欲望，爲使人屢犯罪惡之因，然亦與吾人之行動以活潑之氣，惡固由感情而起，善亦由感情而成，要在善於操縱感情而已。直以感情爲罪惡之根原，

豈非過於早計耶？

禁慾主義以理性抑壓感情，決不爲欲望若快樂之所動，此乃極反於人性之自然者也。快樂有高尙者，亦有劣下者；後者固當排斥，前者則毫無當排斥之理。此主義乃排一切之快樂，不遺餘力，豈非徒失之峻嚴，而不適於實際耶？人惟爲快樂所左右，固爲不可；然知快樂要爲人生所不可少者；若自人生除去快樂，則其淡如水矣。所謂不動心者，固不可望之於一般世人。且感情欲望者，行爲之原動力也；無之則行爲不能成立。苟欲抑壓之，殄滅之，是使行爲不可能也。且不獨行爲不可能而已，自己亦遂全滅；自己既滅，則其所尊重不措之理性，亦不得不同歸於滅，此豈非甚大之矛盾耶？

照康德之思想，則以感情爲動機而遂行之行爲，無道德之價值；惟服從理性之命令爲本務而遂行本務，則其行爲始有價值，是不達於實際之論也。如彼之所言，則見人陷意外之災，忽生憐憫之心，趨而救之，不足以爲道德；惟思救之爲己之本

務因往救之始爲道德此蓋誤也。果然則自友愛之情而發之親交自愛情而起家庭之和樂，自惻隱之心而生之慈善，自羞惡之心而生之自制，皆爲不道德矣。惟己所不欲，因其爲本務而勉強行之，獨爲純粹之道德；苟有好惡愛憎之情加之，卽爲不道德，世豈有如斯背理之事耶？有詩人西黎爾（Schiller）者，篤信康德之哲學者也；至其倫理學說，則全反之。彼曰：吾人平日以友愛之情交友，然從康德之言，則此爲不合於道德，吾又奈之何哉？吾人之所得爲者，惟有一事而已，卽必嫌惡此友，但因其爲本務而交之，是也，此乃所以合道德也。康德果有答之之辭否耶？

一 快樂主義

快樂主義，亦曰快樂說，快樂論。此主義以爲吾人之目的在於快樂，判斷行爲之時，當以快樂爲究竟之標準。當吾人判斷行爲之時，其動機如何可置之不問，但問其結果能生快樂與否而已。行爲之價值一由其增快樂與減苦痛而定，此諸快樂

主義共通之點也。然快樂果爲如何者乎？於此一事則諸說不能一致：有貴肉體上之快樂者，有貴精神上之快樂者，有以己一人之快樂爲目的者，有以社會公衆之快樂爲目的者；以公衆之快樂爲目的者之中，有特以他人之快樂爲主者，又有不別人我之輕重，以最多數之最大幸福（快樂）爲目的者。今畧述之於左：

快樂主義在古代希臘爲阿利斯基普斯（Aristippus）所倡，彼乃基列內派之一人也。（基列內派乃梭格拉底學派之一）彼以福與德爲同一，以福爲快樂，以快樂爲人生究竟之目的。以爲吾人自幼少之時，不識不知，自然爲快樂所吸引；既一次得之，則欲復得之。而吾人之所最忌者則苦痛也。其所謂快樂，乃一時之積極的快樂，而非謂脫除苦痛精神平和永久之快樂。彼曰：『汝當樂現在。』又曰：『汝宜食，汝宜飲，汝宜樂，何則？汝明日將死也。』可以窺彼思想之一斑。蓋彼專重積極的快樂肉體的快樂也。

伊壁鳩魯（Epicurus）益發達快樂主義，使成一有系統之學說。照彼之思想，

則德行與學問皆因其爲得快樂之方法，故有價值；哲學亦然。快樂爲最上之善，苦痛乃最大之惡也。脫除苦痛而得之安靜的快樂，較滿足種種之需要而得之積極的快樂，遙爲高尚。肉體之所感，不過爲現在之快樂而已；至精神則能感過去現在未來三際之快樂。此精神的快樂，較肉體的快樂，所以更強且更爲高尚也。無所不足安靜之狀態，乃吾人之理想境也；能達如斯之境界，則爲賢者。彼曰：『吾人雖以快樂爲主要之善，然非指彼徒溺於酒色者之快樂也；吾人之所謂快樂者，在不使肉體受苦痛之累，不使精神受紛擾之困而已。』又曰：『予但有麵包與水，即可與神競爭幸福。』由此可知其甚重精神之快樂；從來粗淺之快樂主義，乃由之而醇化焉。至兌莫克利士斯（Democritus）則益重精神的快樂，而斥肉體的快樂，以恬淡安靜爲主，且言其到達之方法在於磨練精神。

至近世而快樂主義乃益發展，其分派益多有以自己最大之快樂爲吾人一切行爲之目的者，爲英國霍布斯（Hobbes），曼德威爾（Mandeville），德國尼采

(Nietzsche)等所倡，有以一般公衆之快樂爲道德之理想者，爲英國配列 (Paley)，邊沁 (Bentham)，穆勒 (Mill) 父子等所倡。前者謂之個人的快樂主義，利己的快樂主義，又謂之利己主義；後者謂之公衆的快樂主義，普汎的快樂主義，又謂之功利主義。法國之孔特 (Comte) 則倡利他主義，此亦公衆的快樂主義之一種也。又有以一般生物界之進化律適用於人事界之說明，以人類之進化爲行爲之標準者，謂助人類之進化之行爲生快樂而爲善，妨人類進化之行爲招苦痛而爲惡，謂之進化的快樂主義，又謂之進化的功利主義，乃英國斯賓塞爾 (Spencer)，斯蒂芬 (Stephon) 等之所倡。上所言之三種快樂主義，以後將分別述之。

今試略評之曰：求快避苦，乃一般動物之本能，吾人類亦不能自外其例；若以道德爲不可戾於人性，則快樂之倫理的價值決不可否定。彼唯理主義之見解，目中全無快樂，甚至以享受之爲罪惡，可謂全不顧人性者矣！自生理學上言之，又自心理學上言之：大抵催進吾人身心之機能之作用，常引起快感，防遏之者則使人感

苦痛；自社會學上言之：大抵助吾人進步發達之作用常生快樂，阻止之者，則常生苦痛。由是觀之，無論爲個人與爲社會之成員，當吾人發展之時，概有快樂與之爲伴。吾人苟無快樂，則不可得而生存。若自吾人日夕之生活除去快樂，則人生將如何索摸耶？至高尙之精神的快樂，可以強吾人自信之念，助努力而慰失敗，於人格之完成極爲切要。由此觀之，快樂之價值，可以知之；快樂主義之根據，亦得以窺之矣。

雖然：快樂主義，亦有其不可避之困難。快樂者，非有宜構主義，設學說，使人追求之之性質者也。唱快樂主義者，謂喜人一切行爲之目的在於快樂，其實不然；吾人非畢生專欲求快樂者，乃求滿足快樂以上之要求者也。吾人行爲之目的，常在於行爲之遂行（即活動）而不在快樂；快樂者充足一定之欲望之活動進行，如無滯之時，及其活動完畢之時，所起之精神狀態也。一人之快樂非必爲他人之快樂；一人之苦痛，非必爲他人之苦痛；故不能以快樂爲道德的理想，不能以之爲批評行

爲之標準。且感情之性質，動搖不定，以快樂爲目的而行動，則反不能得之。欲得快樂，不在於專心求之，而在於營快樂所由而生正當之活動。若此活動進行無滯，則快樂自然隨之。若以快樂爲目的，時時置之心中，則使人躁急以當事，不能履行一定之程序，遂至得與初所期望反對之結果，欲快樂而不得，反至以苦痛終，如此者謂之快樂主義之逆理。且快樂乃不待教而人思獲之者，倘偶誤一步，反足使人犯法律上並道德上之罪惡；故若構主義，設學說曰：『此人生之目的也，道德之理想也；』則其結果正不難預料。有人謂快樂主義使人爲快樂之奴隸，誘人使陷溺於不義不德之深淵者，唱之者將何以自解焉？要之，快樂乃心理的事實，非可以爲道德的理想也。

三 個人的快樂主義

個人的快樂主義有種種：有視自己之幸福與快樂爲同一者，有以其肉體的快

樂爲主者，有以其精神的快樂爲主者。今試述霍布斯之說：彼以爲吾人有保存自己之本能，日圖己之安全，無有止息；有助於保存自己之活動，恆伴以快樂；而反對之之活動，則恆伴以苦痛。吾人生而有利己的性質，常渴望獲得己之快樂，卽利他之行爲，亦無不歸於利己，吾人見他人之不幸而生憐憫之情，實因想像自己遇同一之不幸而生起之情景也。吾人組織社會，承認他人之權利而保護其生命，亦因欲得己之利益也。人之行道德，亦因其間接有助於保存自己。卽國家之成，亦基於人之利己的性質；人若各以自己爲中心而行動，恣其爭奪吞噬，則難期生命財產之安全；以是互相結約，制限各自之欲望，組織國家，立主權者，與之以絕對的權能，使治國家，而各人則無條件的服從之，使遂行其意志，於是始可以得平和，而保存自己，法律遂爲判斷行爲之標準矣。

快樂固人生所不可少者，前既言之矣；故個人的快樂主義，亦非可一概排斥者。雖然：此主義亦大有可議，吾人有保存自己之本能，此事實也；有助於保存自己之

活動，恆伴以快樂，而反對之之活動，則恆伴以苦痛，此亦事實也；然謂吾人生而有利己的性質，渴望獲得自己之快樂，此一偏之論也。吾人類其初本無自他差別之觀念，或爲本能若衝動之所刺激而出於招自己之害之動作；及身心漸次發達，因有保存自己之必要而利己心先起，利他心次之而生；如以前者先於後者之故，以前者爲生而具者，利他之行爲遂皆歸於利己，決不可謂爲公平之見解。方吾人救他人之困厄之時，果常想像同一之不幸他日將起於我之情景乎？吾人利他之行爲，果皆因計較利害而起者乎？真自同情愛情乃至義俠心而發之行爲，有以證其不然也。如此之行爲，乃無我無私，於己一身之保存若利益若快樂毫無所顧，專爲他人而遂行之者也。遇必要之時，或至捨己之生命而不悔。由是觀之，可知『吾人生而爲利己的，無論如何之行爲，其究竟之目的在於快樂』之說之非矣。吾人之目的乃一定之活動而非快樂，一定之活動無滯進行乃感快樂，快樂乃伴行爲而生者，非其目的也。吾人不可不認吾人之欲求有快樂以上理想的要素之存在！

古哲云：人類自其天性爲社會的動物。吾人決不堪爲孤獨之生活，必爲家族，爲村市，爲國家，以營共同之生活。此何故耶？以有利他心之故也；有犧牲自己之精神之故也。人類組織社會，承認他人之權利；組織國家，以期生命財產之安全，非基於其利己的性質，實基於其利他的性質。若吾人果全爲利己的，則將爭奪吞噬，惟日不足，制限各人之欲望，必爲其夢想之所不及，弱之肉，強之食，世將忽變爲修羅之巷矣！而事實不然，少發達之人民，莫不組織國家，營共同之生活，其所以如此者，實由於有與論者所主張相反之事實之存也。利己心與利他心乃併行而存於吾人者也。前者基於保存自己之本能，後者基於血族關係與同類意識；吾人既併有兩者，而獨揚利己心，不亦偏乎？今卽讓一步：謂吾人惟有利己心，利他之行爲，皆歸於利己；然遂基之而構一主義，謂個人之快樂爲判斷行爲最終之標準，以享受快樂排斥苦痛爲有德之行爲，非與人以辯護不道德之行爲之口實耶？吾人固有利他心，又有利己心，以自己爲中心而行動，時而排擠他人以充足己之慾望，遂至有

不法不德之行爲；當此之時，欲辯護己之態度，乃曰：此倫理學說之所教也，此道德家之所許也。此主義將何以難之？况更有以自己之肉體的快樂爲主者耶？

四 公衆的快樂主義

公衆的快樂主義，一曰功利主義，又曰功利說。此主義以最大快樂爲判斷行爲之標準；最大快樂者，自快樂減去苦痛殘餘之快樂之最大量之謂也。由享受快樂者之爲自己，或他人，或社會，或一般人類，而快樂主義生種種之區別：有標榜自己之最大快樂者，謂之個人的快樂主義；古代希臘之伊壁鳩魯，近世英國之霍布斯等所主張者是也；有以他人最大之快樂爲目的者，謂之利他主義；法國孔特之所倡者是也；以社會或一般人類或有情生類之最大快樂爲行爲之目的，則謂之公衆的快樂主義；在十九世紀之初期英國配列，邊沁，穆勒等之所倡者是也。今畧述邊沁與穆勒之學說於左：

『天使吾人立於宇宙中二主權者之治下。二主權者何謂乎？快樂與苦痛是也。何事不可爲，何事不可不爲，無非以此二者爲標準。』是邊沁之所宣言也。彼以生快樂之行爲爲善，生苦痛之行爲爲惡，道德不過爲享受快樂回避苦痛之方法。人無不欲求快樂，是故道德的行爲，不在於致己一身之快樂，而在於致社會公衆之快樂；人生究竟之目的，乃最多數之最大幸福也。既以最多數之最大幸福爲行爲之目的，則不可無計量幸福（卽快樂）之標準，其標準有七：強弱，長短，確否，遲速，產力，純雜，及人數是也。彼雖認快樂有分量上之差異，而不認其有性質上之差異；然快樂有性質上之差異，此不容疑之事實也。穆勒謂快樂不僅有分量上之差異，又有性質上之差異。精神的快樂，較物質的快樂尤爲高尚。彼謂與其爲豚而滿足，不如爲人而不滿足；與其爲愚人而滿足，不如爲梭格拉底而不滿足。邊沁之見解，謂之分量的快樂主義，穆勒之見解，謂之性質的快樂主義。

今試略評之曰：觀世間不法不德之行爲，恆自不顧他人或社會之利害專圖一

己之利益而起；美事善行，則恆自專圖他人若社會公衆之利益而成。如不可詐僞，不可竊盜，此道德上及法律上之要求也；此皆因保國家之秩序而生者也。曰正義，曰仁愛，亦皆因冀社會之平和，故以爲社會的德而尊重之；故道德的事實可由此主義說明之而無遺憾。且政治，法律，經濟一切社會政策之根柢，皆不外此主義之所主張。凡國家社會之事業，不可不以利用厚生爲的，以圖人民之安寧；蓋倡此主義之人，如邊沁，穆勒皆法律學者，而有經國濟民之志者也。

雖然此主義亦有種種之難點。個人的快樂主義，以各自之快樂爲行爲之目的，而以享受之爲道德，此固有不少之缺陷；此主義有所見於此，不欲反覆個人的快樂主義之誤謬，乃欲措自己之快樂而圖社會公衆之快樂，一見似真得其當者；雖然，以人類爲渴望快樂者，因以舍自己之快樂圖公衆之快樂爲道德，是去個人的快樂主義不過數步而已。且此主義可謂爲巧智之個人的快樂主義；蓋已遂行道德的行爲，使公衆享受快樂，而已之快樂，則可待他人之畫策而享受之也。若有人

問曰：吾人何爲不可不圖社會公衆之快樂乎？則倡此主義者必答之曰：事不出茲，則不能獲己之快樂也。故道德的行爲在於措自己之安樂而圖社會公衆之快樂之見解，實含有不如此則不能獲己之快樂之思想。由是觀之，此主義陽爲普汎的，實爲個人的；外觀爲利他的，內實爲利己的；從而個人的快樂主義所受之非難，此主義亦不能辭之。

快樂者，乃吾人之欲望無滯進行之時，及其已經滿足之際所生之感情狀態也。其性質爲主觀的。一人之快樂，非必爲他人之快樂，欲望之對象因人而不同，卽在同一之人亦因時與處而異，精神之活動如感情者動搖無常，客觀的方法無論已，卽用主觀的方法，亦頗有難於研究者；蓋快樂多變化，欲計量之而知其多寡，如以權衡知物之輕重，尺度知物之長短，豈可得耶？此主義雖欲以七標準計量之，然此決非可以計量者。例如快樂之強弱，有對於甲而生強快感，而對於乙則生弱快感者，又將如何比較乎？如讀書一事，於好學者爲無上之快樂，而對於目不識丁者，則

如風馬牛之不相及矣。又如快樂之長短，有某快樂在甲能長久持續，而在乙則易於消失者。其他各標準，皆不易於測定。要之，快樂者精神內面之事實，其性質為主觀的，不能計量之而定其最大量；從而所謂最大幸福者，不能以之爲行爲之標準。今更讓一步：即云快樂可以計量，所謂最大幸福者可以測定，而其所謂最多數者，果有如何之範圍耶？謂一社會一國家之人民乎？抑謂全世界之人民乎？苟期事之公平，則必非謂前者而當謂後者；然世界廣大，有亞細亞人，有歐羅巴人，有亞美利加人，有澳大利亞人；案之統計，東洋全體之人口，較之西洋全體之人口遙多；然則此主義果捨後者而爲前者希求最大之幸福乎？若最多數之語指全世界之人民，則不得不有如斯之結論。此猶橫而言之也；若縱而言之，則猶有說：所謂最多數者，果僅指生存者乎？抑并將來者亦包含之乎？既云最多數，則不當僅指生存者；將來者亦不可不包含之。果然，則將達於無限之將來乎？抑將至何時爲止乎？此主義恐難於答此問也。况擴充之而指有苦樂之感受性之一切有情生類，則其困難倍

加。由是觀之，所謂最多數之語，亦極曖昧。乃知此主義之究竟理想，所謂最多數之最大幸福，其名似乎極美，其實乃全無意義也。

又從此主義，不僅當以快樂與快樂相比較而已；又當以快樂與苦痛、苦痛與苦痛相較。不然，則最多數之最大幸福一語，亦無意義。最大快樂者，自快樂減去苦痛殘餘之快樂之最大量之謂也。快樂之不能計量多寡，前既言之矣；况欲合快樂與苦痛、苦痛與苦痛而比較之耶？快樂與苦痛，非如正數與負數相加相減而爲零，或生一定之賸餘者也。快樂與苦痛，皆不僅有分量上之差異，又有性質上之差異；乃邊沁獨認前者而不認後者。雖然，快苦兩者皆有性質上之差異，此不可爭之事實也。比較讀書之快樂與飲食之快樂，確不相等。書中之所論述，或爲學術，或爲宗教，或爲道德，或爲藝術，雖有種種之不同，然皆可深動人心，引起高尚之興味；飲食則不過饜口腹之欲而已。慈善之快樂，與風月之快樂，又自有異。若以某快樂之分量雖大，而因其性質劣下，故須捨去之，而取他種快樂雖小而高尚者，則於快樂以外

又設一定快樂之價值之標準，快樂遂失其爲最終原理之價值，公衆的快樂主義遂至以崩壞終。故穆勒補邊沁之缺點，認快樂有性質上之差異，原欲致公衆的快樂於磐石之安，不知乃反以促其崩壞也。

五 進化論的快樂主義

進化論的快樂主義，以行於生物界進化之原理，說明人類之道德；謂使吾人順應境遇增進生命之行爲恆生快樂，反對之之行爲恆生苦痛；前者助吾人之進化而爲善，後者妨吾人之進化而爲惡。進化之思想在西洋其來甚遠；溯之上代，則有希臘之海拉苦來士氏（Heracitus）之生成論，亞里士多德之運動論；在近世則有黑智兒（Hegel）之洛葛斯（Logos 理之義）開展論，皆其顯著者也。應用之於動物之生活，而倡所謂進化論者，則英國之達爾文（Darwin）也。彼乃動物學者，專就動物之進化有所考察；後有言植物學上及地質學上之進化者，至斯賓

塞爾遂以進化之原理說明天地間一切之現象；其關於道德者，謂之進化論的快樂主義。今畧述其梗概：

一切萬有，自不明確而進於明確，自不定著而進於定著，自同質而移於異質，謂之進化。此在生物界則為增進生命之長及廣之義；即以生命之增進為目的之一般生物之進行之謂也。從此原則之生物存續發展，背此原則之生物退步死滅；吾人類亦生物之一部，不能自外此例。人類皆具有生活之慾，欲滿足此慾，勢不能避生存競爭，欲獲勝於生存競爭者不可不有一定之抵抗力；或由自己順應境遇，或使境遇順應自己，而因身心兩者有相互之關係之故，競爭而勝則伴以快樂，競爭而敗則伴以苦痛；生快樂之行爲，有益於進化而善，生苦痛之行爲，不利於進化而惡。行爲之道德的性質，由其所生之快苦而定，人生亦由享受多量之快樂與否而定其價值。人生究竟之目的，乃快樂也；然此乃究竟者，而非直接者；直接之目的，在於生命之增進，而生命之增進恆伴以多大之快樂。在現在之社會，兩者非必一致，

是由吾人尙在進化之途中之故。至理想的社會則爲人類進化之極，個人完全適應社會，無何等之強迫，無何等之苦痛，保存個人，同時又得保存社會，得享受純粹之快樂。使人得享受純粹之快樂之行爲，乃具十分明確定著及異質之諸條件而最爲進化者；謂之絕對的正當之行爲。理想的社會之法則，乃宜絕對的支配吾人者；論之之倫理學，謂之絕對的倫理學。

吾人之行爲乃自下等生類單純之行爲次第進化者也；故欲明道德的行爲之真相，不可不檢其自非道德的行爲發展而來之情態；是不可不自物理學，生物學，心理學，社會學各方面而考察之。行爲之科學的研究，必如是始爲可能。吾人本務之觀念，乃自人類生活於社會之內，於其進化之途中，經驗種種形式之拘束而生者也。其中最有力者，爲對於政治的，宗教的及社會的制裁之恐怖。如斯之恐怖，喚起人拘束之感，使人犧牲現在以爲將來，犧牲己利以爲他人，遂生本務之觀念；故在今日吾人雖不待強迫，非畏責罰，但爲道德的感情之所動，自然遂行本務。然吾

人之遠祖，則爲君主或僧侶之權威所抑壓，若怠於遂行本務，則不得不蒙責罰，感苦痛，對於責罰若苦痛之恐怖，遺傳及於吾人，教吾人今不感如此之壓迫而亦遂行本務焉。

斯賓塞爾欲以進化之原理說明一切道德的現象，至斯蒂芬乃廢行爲之物理學的及生物學的研究，而置重於社會。彼以爲社會非如功利主義者之所思，單爲個人之集合，乃以個人爲要素之有機的團體也。從而社會非無生命而靜止不動者，乃有一定之生命之活動體也。社會之健全，不可不爲其成員之行爲直接之目的。圖社會之健全之行爲致公衆之快樂，反對之之行爲，招公衆之苦痛；故人若以社會之健全爲行爲之目的而生活，則可得增進己之生命而享受快樂。道德的法則，乃社會組織之活力固有之條件，又其一部之表示也。

今試略評之曰：直覺主義，以爲吾人有一種之直覺力，可以立時判別邪正善惡；利己主義，以各人自己之快樂爲行爲之目的；功利主義，外觀爲普汎的，其實爲利

己的，不過爲利己主義之變形；此等主義皆自個人之見地研究道德者也。進化論的快樂主義，則以如此之方法爲非科學的而排斥之，謂個人與社會爲有機的關係，自普汎的見地研究道德，以破直覺利己兩主義之獨斷，而矯正功利主義之社會觀，是其不可沒之功也。利己主義，功利主義，皆以快樂爲有無上絕對之價值者，人當爲快樂而欲求快樂；此主義亦爲快樂主義之一種，其尊重快樂，自無待論；然所以尊重之者，以其爲吾人類進化發展之徵驗也，此爲此主義不可看過之一特色。直覺主義，所謂良心之直覺力，與其所直覺之道德，皆一定不動者；例如儒教之五常，佛教之十善，基督教之三德，皆爲道德的原理，而確乎不動者也；利己功利兩主義，雖不主張道德之不動，然亦未敢明言道德之進化；獨此主義明言之，謂道德之進化，與其餘一切之事物毫無所異，自種種之方面，研究道德之發展進步，此乃此主義至大之功績也。

雖然，此主義亦有種種之困難，曾生存與現生存一切之生物，乃自一種或二種

之原生物而生者，此達爾文進化論之根本思想也。進化論之所教乃一般生物所以呈現實之狀態之過程，即現有者之研究，未嘗於現有者以上更進一步，斯賓塞爾謂進化不僅爲原理，又爲事實，此正論也。然倫理學乃論吾人之道德的理想者，乃將來之情態之研究，當然者之研究也。倫理學雖亦研究過去與現實，然此非斯學本來之目的；斯學本來之目的即理想之研究也。進化論的快樂主義，轉現有之進化爲當然之理想，此決非倫理學之所許。進化者事實也，現實也，現實不得即爲理想；進化者進行之方法也，方法不得自爲目的，必關係於某目的，始有一定之意義。所謂進化者，果有意而行之耶？抑無意而行之耶？二者不可不居其一。若果無意行之，則無何等自覺之目的，惟有結果而已，此際無所謂道德，所不待言。若有意行之，則必有一定之目的，然此目的非進化，却以進化爲方法，在道德界則謂之理想。此主義毫不思及於此，漫以進化爲目的爲理想，亦不思之甚矣。從此主義，則各人正善之行爲，非欲實現自覺的統一的自我所構成之理想，非目的論的活動，而與

寒暑之往來，禽獸之飛走，毫無所異。要之，此主義引下吾人之生活活動，使沒於自然的進行之中，可謂滅却人類之特色。此主義以快樂爲人生究竟之目的，此由於卑視人類，不知人爲有情生類，既有覺感，又有理性也。注意攝生，以圖身體之健全，乃道德上甚爲切要者；以節制爲對己之德，而尊重之，乃人人之所首肯也。雖然，以生命之增進爲普汎的行爲直接之目的，則有與道德上之要求不相容者。生命之增進，固足使一般生物爲生存競爭之勝者，而爲所以進化之由；然欲構一學說而推獎之，道德上果宜許之與否，不能無疑。何則？吾人與他動物同有增進生命之本能，好就快而避苦，若任斯本能自然活動，則將達於強盛，或至敢爲污行，甚至招一身之破滅；故不可不以理性適當制御之；雖謂道德之過半成於各自本能之制限，亦無不可。故吾人生理上之要求，與道德上之要求非必一致。有於生理上極有害而於道德上有甚大之價值者，如捨生取義，殺身成仁是也。吾人見道德之內有破壞生命，犧牲一身之行爲之存，從標榜生命之增進之主義，則自高潔之動機而發

之自己犧牲，不可得而說明之也。

既言進化，則不可不豫想爲進化者之生存；有生存斯有競爭；所謂生存競爭者，乃生物因欲保存自己，發展自己，而拒斥他生物之謂也。（其中亦有無意識者）此際惟力有絕對的價值，引起優勝劣敗之悲劇，致生弱肉強食之慘事。其間進化者，惟優強者而已；至弱勢者，則不免於退步絕滅。故不可言道德自生存競爭而生，却因欲自此悲劇之中救濟人類而道德以起，法律以興。曰正義，曰真實，曰仁愛，一切對他之本務，無非所以防止生存競爭之亂發；吾人若全生存於生存競爭之原理之下，則不得不謂爲人類之一大恥辱。由是觀之，此主義若欲說明道德的事實，則當變更生存競爭之意義；不然，則不得不自白道德之終不能由生存競爭而導出。然由前之說，則生存競爭之概念，前後互相矛盾；由後之說，則此主義之本領，遂終歸於破滅；於是此主義遂陷於進退維谷之境矣。

斯賓塞爾所謂理想的社會，亦大有可議之餘地。此社會果爲如何之社會耶？彼

以爲在如此之社會人類達進化之頂點，完全順應社會無強迫無苦痛得享受純粹之快樂。雖然，此主義所主張之中，果於何處可發見生此結論之前提乎？此主義以快樂爲人生究竟之目的，以生命之增進爲行爲直接之目的；吾人於一方面爲感覺的，於他方面又爲理性的，爲感覺的生類之吾人，固喜快樂，愛生命之增進；爲理性的生類之吾人，有快樂以上生命以上之欲求對象，世有視死如歸者，卽爲此也；有以鼎鑊爲甘如飴者，卽爲此也。然則此主義所言之理想的社會，或爲感覺的生類之理想境，決非理性的生類之安宅。感覺的快樂，固可由是而得享受之，至高尙精神之快樂，則不能獲之也。然則如何而得享受純粹之快樂耶？假令讓數步，謂可有如此之理想的社會，然如此之社會向於吾人之道德生活無何等之效，從而其所謂絕對的倫理學，亦不足尊重。何則？其行爲全正，毫無不法不德之行者，是全與現存之人類異其性格；容之之社會，亦與吾人之所棲息者異其組織；倣如此個人之性格，效如此社會之組織，於今日殆不可能也。既爲現時之個人，有殊別之身

心，處現時之社會不能免自然及人爲之壓迫，如此之社會，決不能實現。然則此主義所言理想的社會之價值，亦不難察之矣！

此主義謂吾人今日所有本務之觀念，乃吾人之遠祖所受政治的宗教的社會的制裁之恐怖之結果，而遺傳之於吾人者，似全不顧其內的原因；果如此主張，則不得不到達奇怪之歸結。毫無智識，不知本務爲何物者，或常取人之所以爲本務者而遂行之；然通達事理之人，既知本務之由來，則將覺從來忠於本務之愚而不復行之矣。何則？彼知本務之原因，不存於各自之內界，全由君主僧侶之所抑壓而使然也。故此主義雖可說明人類發達之初期強者支配弱者之情態，不足以說明道德之起源，并不足以說明發達之人民之道德也。本務之觀念之發達，或可得說明之；本務之觀念之由來則不得說明之也。此主義乃全未著目於本務之內存的價值者也。使人理解此主義，反有使人怠於本務之虞，不如不理解之爲愈也。欲使人不理解之，則不如勿言之。夫主張一學說而至於不可言說，豈非極可怪詭之事

耶？

今請再取斯蒂芬所謂社會之健全者而一思之：社會之健全，果有如何之意義耶？謂社會之各級恰如個人身體之各部有統一有聯絡各全其職能乎？果然，則其任務如何？其能全之與否，又如何而知之？人雖目社會爲有機的團體，然社會尙未能如個人之身體，有十全之組織也。或以社會之健全，爲社會最能自保存與他社會競爭，而常能制勝之義乎？若然，則如此之社會，可使生於其中者，增進其生命，而享受快樂乎？凡欲圖社會之存續與發達，必嚴兵備，課重稅，遇必要之時，與他國開戰，於財力與人命，皆不可不忍受重大之損害；干戈旣動，勝負未明，斯時將卒之辛酸，人民之憂苦，有不可名狀者。由是觀之，所謂社會之健全，其意義不明瞭。假使其義甚明，亦非必增進其成員之生命而致其快樂。且縱令再讓一步，一排如此之疑懼，此果可爲吾人行爲直接之目的耶？吾人行爲直接之目的，決非如斯空漢者；不可不更爲具體的，此吾人所不憚斷言也。

六 自我實現主義

充實自我具有發達的可能性，謂之實現自我；以實現自我爲吾人行爲之最高目的，謂之自我實現主義。

自我實現之思想，夙爲希臘古代學者之所懷抱；如亞里士多德以人類理性的靈魂之實現爲最高善，其尤著者也。在近世則德國之康德、菲希特、黑智兒等，亦皆有此見解。黑智兒及其學徒，則此傾向特甚；實使用此自我實現之文字，而以此文字爲常用之術語者，則爲新黑智兒派。黑智兒以爲精神於性質上本宜爲意識的，乃現而爲無意識的自然者，恰如高貴之人自甘爲卑賤之身者然。雖然，此乃爲人類之意識的顯現之故而已，爲人類實現自己之故而已。英國布拉德勒(Bradley)曰：汝宜爲人格，非單爲一己之自我也，汝宜實現真自我。又曰：汝宜實現自我之全體，以爲無限之全體之自識的成員。至格林(Green)乃巧融合古今有數之惟心

論的倫理學說之長處，大成自我實現主義。今略述格林之見解：

世界之本體，乃永遠之精神也，永遠完全之精神也，具自識之大精神也；一切萬有，乃其顯現；爲自識的人格之人類，則其再現也。以外之動物，不有自識，惟人類有之，能自覺自己之爲何。人類之特色在於自識，其一面爲自然的，他面則精神的也。從而其目的，其活動，不能單以自然法說明之。道德者，出於吾人內界之要求。詳言之：則出於描寫比現實更優之情態而欲達到之之要求也。吾人行爲之目的，乃善也；真善（即道德的善）非充足動物的有機體之需要之謂，真善非快樂；快樂乃一時的，不足爲吾人究竟之目的；爲究竟之目的者，不可不爲恆久的。如此之目的，謂之理想的自我之實現，此乃各人完全充實天賦之能力之義也，此吾人所以非必平生常向快樂，而往往不辭苦痛也。人達於此境地，則得自己充足而感快樂。雖然，如此之情態，難於細述；因吾人尙在發達之途中，各自之能力，尙未完全實現，發達的可能性，尙未十分充實，故不能明也。此乃世界之大精神經人類之動物的有機

體，於有限之時間空間之內，顯現自己之故，然吾人雖不完全，而日日自我實現，理想之觀念驅吾人，使向之而努力，其髣髴則於既成之社會制度可得窺之。此固非絕對完全者，然有支配吾人之力，乃指示道德的理想之方面者也。

然則吾人欲實現自我，果如何而可能耶？曰：此不可不於社會的生活之下完成個人之人格。措社會無個人，雖個人無社會，自我之實現外於社會則不可期之，此無論何人所以不可不顧自己，同時又不可不應社會也。故自我之實現可謂於個人之人格成就之，亦可謂於社會成就之。吾人之目的爲個人善，同時又爲社會善。自個人之方面言之，道德的善乃自我實現；自社會之方面言之，乃社會實現也。如斯漸次實現之自我，於永遠之大精神中既已實現而存在；然在人類之社會，則其實現當在極遼遠之將來；且假令自我完全實現，各得自己充足，亦非必惟有快樂而毫無苦痛。何則？世界之構造，或永遠要求吾人之獻身的行爲，亦未可知。此所以不能如快樂主義之所言，以快樂爲行爲最高之目的也；宜爲行爲最高之目的者，

乃貫通快苦二者自我之完全實現也。

如上所言，人生究竟之目的，在於實現自我於社會的生活之下以完成人格；然則其所謂自我者果爲如何者耶？自我者種種欲望之系統之謂也。一般之動物，皆被促於生活上之需要，而營偶然的動作；人類不然，先以自識認使該需要充足一定之對象，而圖獲得之，謂之欲望。自我者，乃如此之欲望，爲合理的意志所統一，而爲一有機的全體者也，乃感情欲望及思想結合而成之性格也。欲望之目的，不在於快樂，而在於認一定之事物而趨向之，由之以實現自我之理想也。約而言之：則全自我之善，乃欲望之目的也。故特殊欲望正當之充足，即所以充足欲望之全體，（即自我）唯有宜注意者，即不可專務一欲望之充足，而毫不顧其他之欲望是也。專務一欲望之充足而妨欲望之系統調和的活動，則謂之惡。充足欲望之全系統調和的活動，乃所以使吾人實現自我者，乃各自之道德的生活之要件也。

今試略評之曰：從來英國之思潮，多爲經驗論，快樂論，此主義獨出於惟心論，惟

理論之學說，頗爲異數，不失爲英國思想界之大異彩。自然的倫理主義之研究道德也，視人類與動物爲同原，康德所尊重人格之價值遂至失墜，此主義乃自然的倫理主義之反動，以人類爲自識的生類，復大高其價值，其所取之方法與康德同，乃先天法也。以永遠之精神爲世界之本體，吾人自識的生類則爲其再現，以尊嚴吾人之生活，其學相頗峻嚴，有使人坐聞康德其人之學說之思焉，其稱爲新康德學派，洵不誣也。

此主義謂吾人之活動，單以自然法，不能說明之。道德之原因不存於行爲者以外，而出於其內界之要求。吾人究竟之目的不在於一時之快樂，而在於理想的自我之實現，吾人欲以是爲道德之真說明。快樂主義，以快樂爲行爲之目的，人之價值，由其所享受快樂之分量而定；雖然，是不足說明吾人道德的生活之實際。吾人非常自覺己之快樂而行動者；要而言之，吾人行爲之目的在於活動，活動無滯進行，其結果爲快樂。彼舍命不渝崇高之行爲，以快樂主義終不能說明之。何則如此？

之行爲對於以快樂爲目的者實過於偉大。唯因純潔之一念欲止而不能止也。此蓋所以實現自我，此主義之所易於說明也。

從此主義，則自我者乃欲望爲合理的意志所統一而成一有機的全體者也。此亦此主義優於他倫理主義之處也。克己主義以欲望爲罪惡之根源，必斷滅之而道德始成。雖然，此誤也。吾人之欲望，其自身無何等道德的價值，惟專圖特殊欲望之滿足而不顧其他，以妨欲望之全系統（即性格）完全之活動，於是乎有罪惡。人必有欲望，始有生活；人生者，欲望充足之進行也。若欲無欲望無活動，則於生時不可期，惟於死時始可望。依道德之法則，調整統御種種之欲望，於是乎有道德。從來之倫理主義，其心理學的根據概不堅固；快樂主義以感情爲自我，克己主義以理性爲自我，皆視吾人自我之一面爲其全體。然此主義以自我爲欲望之全體系統，感情理性悉包含之，以全自我調和的活動爲道德的生活之要件，能脫快樂主義之弊，又不陷於克己主義之弊，較爲得其中正。此乃此主義所以得多數學者之同

情也。

至此主義之短處，則亦有之：其所謂自我之實現，不免有失於空漠之嫌。何則？彼以爲實現自我者，廣自己之智識結合雜多之現象而統一之之謂也。又曰：實現自我者，類似乎神之進步也。或曰：實現自我者，永遠之心意，經吾人而再現之謂也。吾人自如斯之說明，殆不能知何事。又問如何而得知自我之實現耶？彼以爲宜觀過去人類之諸制度，因此皆不外於人類能力之實現也。雖然，過去之諸制度雖可證人類之善之追求，同時亦可證人類之惡之追求；使人追求惡之意念，亦要求自己能力之實現。故人類之制度，一方固由區別自我而統一之之自我之意志而發達；他方又由欲求快樂避去苦痛之衝動而進步。由是觀之，徒觀過去之制度，不能解自我實現之真意義。

此主義以爲，世界之本體之自識之大精神，爲永遠，爲完全，爲神聖；各自之精神，則爲其再現。吾人所以不能詳述其可達到之道德的極致者，實因此大精神經人

類之動物的有機體於有限之時間空間之內實現自己之故最終之理想雖夙現實於此大精神中而存在，然吾人之現實之也，當在極遠之將來。由是思之，人類之道德，乃此大精神之所以自現；吾人類不過爲此大精神之運搬器；小我不過爲大我實現自我之機關。大我，目的也；小我，手段也。雖然，此決非吾人之所能堪。世界固爲一大實在，吾人類亦儼然之實在也。人類固爲世界之一部，有一定之意義；然人類爲自主的自定的生類，又有自己特有之價值。世界對於人類雖有多大之力，吾人之努力亦可貢獻於世界之發達。由是觀之，以人類爲世界開展自己，完成自己之手段，不能免偏重世界，輕視人類之譏議也。

庫文方東

西洋立身篇

善齋譯述

一 失敗與成功

人生行路之難，自有生民以來以至於今日矣。譬之航海：或解纜而遇颶風，或半途而觸礁石；其能凌情海慾波而無恙以達於希望之岸者，蓋甚少也。夫覆水不可以再收，破鏡不可以重圓，往往有一失足而成千古之恨者，可不慎乎！詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』此之謂矣！以數十年之歲月，定千古之浮沈，其成其敗，惡得而不注意焉？然人生之航海，須各闢新奇之航路：無地圖，無引港，惟以前車之

轍，爲後車之鑒而已。今忠告之第一事，則須知成功與失敗，與人生之幸福相關。此種主義，或有反駁之者；如佛教徒之視現世之夢幻爲泡影，以爲世事之成敗，無關於人生之安危；又有倣老莊之僻說者，愚弄世間，尙清靜無爲，其意亦同。然苟欲立於今日文明之劇場，爭富貴，博名譽，則必勉勵刻苦，如勇士之效命於疆場。此實青年之所當覺悟者！無爲送生，非不樂也；早眠晏起，非不快也；惟其人不當生於今日競爭激烈之時世也耳。商工技藝，固不待言，卽爲宗教道德上之人，亦必關其銳敏活潑，智慧，忍耐，勇敢，果斷諸德，未有不勝於競爭而能得幸福者。克拉依爾氏曰：『人生之競走益烈，走者踵相接，』危乎哉，彼止於途而結其靴之紐者！

夫世間豈無僥倖而得勝利者？以其身分或資格，立於世，高千人，擁其富，享其名，猶不自知其幸福，且爲愚弄人生之說曰：『富貴利達者，遠望之如林檎，執之於手則爲灰土，人間之所求者，既得之後，則與其遠望時之物大異，幾若幸福與成敗不相關者。』不知人生之幸福，不僅在於達目的以後之享受，而在於達其目的時所

用之手段，譬如培植果木蔬菜之目的，以爲食物也；而園藝家之幸福，却於朝夕辛苦經營之中，得無上之快樂。贈獵師以鹿，贈漁翁以魚，決不及其獵與漁之樂；猶之與賭者以錢，決不能療其賭之癖也。昔有一富人，歎其子之浪費曰：『吾子浪費吾之財產，其所得之快樂，苟能與吾得此財產時之快樂相等，則予亦無憾。』蓋人生之幸福，不僅存於其目的，亦不僅存於其手段，乃因目的而得之快樂及因手段而得之快樂相和而成。故成功爲幸福所不可缺之要質，而失敗之有害於幸福，更無可疑也。

然成功亦有種種之階級，非必爲牛頓而始得爲學者，非必爲亞歷山大而始得爲英雄，非必爲第一流之人物而始得幸福；應其分，盡其才，雖非牛頓而亦可爲學者，雖非亞歷山大而亦可稱英雄。世間豈有不爲大宰相則不得爲政治家之理乎？得爲第一流之人物與否，吾人自身殊無把握，惟盡其當然之義務而已。僅有尋常之才智，而懷非常之欲望，才短心長，不幸莫甚也！猶之一足長，一足短，其不能如意

而疾走也必矣。世人或欲爲牛頓，或欲爲華盛頓，或欲爲卑斯麥克，築空中之樓閣而不得，乃沈埋於失望之中，可謂不思之甚者！博士華扶安氏有言：『世無欲爲大人而爲大人者。』蓋卽非常之人物，亦不自知其所以然而然也。且人非以爲大事之故而成大人，乃因其爲大人之故而成大事。昔和美爾之歌曲，沙士比亞之劇作，留萬世不朽之名，亦爲彼夢想之所不及。和美爾假一夜之宿，沙士比亞一己之口，成此美妙之傑作，實意想外之事。卽如馬丁路德，爲改革宗教之大豪傑，亦非其所豫期也。美國有大將曰克蘭多者，其生平無異人之處，謁將軍者無不失望。蓋將軍之德，在於有所作爲之時，事成則止，無異常人，惟見其所成之事業，則非常人之所以能而已！

總之人之生也，各具才智；才智之不同，如其面也。誰爲凡庸，誰爲英俊，不但他人所不能定，卽自己亦無能知；故人不必要問天才之有無，但一意奮勉而已。才智之人，奮勉亦不可缺；無才智者則奮勉足以補其短。昔斯巴達國有少年，向母嫌其劍之

短母答之曰：『汝可自長之。』天才短者亦當如是。威利恩魄曰：『勉強可以補天才之缺乏。』辛苦與用心，其精誠可以移山，亦何失望之有乎？

一 說 運

人生世間，有自生至死而爲不運之人者，或其人生於富貴而忽墮於貧賤，或其人生於貧賤而終不能富貴，其受運之厄，亦可謂甚矣！然細思之，決非運之所爲，乃其人認己之過失，而將其罪負於運之背而已！此『運』之一字，大有便利於世。自開關以來，人間所犯之罪過失策，無一不指爲運之所爲；間有因運而得僥倖之人，則認爲自己之力量，而不肯讓其功於運；故運也者，人間過失之污池，而其功勳則反被他人拾去。小說中有『英國之船夫，因過失而自帆檣下墮，幸而不傷，則起而立於甲板之上，大聲呼法國之船夫而嘲之曰：「汝等慵人，能爲此乎？」法國之船夫答之曰：飛將軍之技，殊可驚矣！』此雖寓言，而世事之類斯者，正復不少。試問負

於賭博之惡漢，罹於法網之盜賊，失敗於投機之商人，及才智不足事業不成之書生，誰肯認爲自己之過失，而不以運之吉凶爲自遁之詞乎？不論過之大小，罪之輕重，一切使運任之；運之爲運，亦可謂不運之至矣！

夫運之於吾人，固非絕無關係者。觀法國魯意第十四時代之宰相邁塞林，德國之富豪洛他西多之事蹟，則僥倖二字，實爲世間富貴利達所不可缺之原素。有得一貓而致富，如赫意卻克登者；有因患病而圖自殺，適割破內臟之腫癰而平復者；有受拔舌之刑反愈口吃之患，如波斯人之傳說者；又有畫工盡其心而不善，怒擲其筆於紙上，適成名畫者；又有樂師奏海上颶風之曲而不成，適病痲癩，隨其痲癩之手勢，而成極妙之音樂者；是皆運與成功之關係，世所稱爲僥倖者也。在實務家謂之『時機』，理論家謂之『境遇』，皆異名而同實者耳。

法國有名之著作家台因氏有言：『天以人之種子蒔於地上，雖爲同一類之種子，而不能盡發萌芽者，蓋時勢之溫度，爲發生特種之才能所不可缺，無此溫度，則

才能不得發生；若溫度更變，則才能之種類亦更變；此溫度常於異種之才能中行其淘汰，僅使一種之才能發生，而其餘則除去之。云：故人雖各具才能，而不能不受時勢之限制；英雄豪傑，不遇時勢，埋沒而不見知於世者，不知凡幾。德國之毛奇將軍，其武功與俾斯麥克之相業並稱，年既六十有一，尙不見知於世，幸而天假之年，又幸而德奧開釁，遂於七星期之間奏凱；又幸而遇普法戰事，遂成奇勳，日耳曼帝國之中，遂現出毛奇將軍之名號，稱爲歐洲第一之兵略家。嗚呼！太公不遇文王，不遭殷亂，不過一渭濱釣叟耳！此古來之英雄豪傑，學士文人，所以無不信仰於命運者也。

羅馬之學者普拉衣尼謂：『人之成功，或歸之於德義及才能，然是特命運也耳。』又有學者西西羅，嘗稱述羅馬有名諸大將之事，謂人民所以將兵權委託於諸將者，不但因諸將之勇，亦因諸將之運；蓋諸將於其才能之外，又有一種之運，導諸將於尊榮名譽，以當大事成大功。名將司賽爾，嘗於海上遇颶風，語引港者曰：『汝載

司賽爾與其吉運，則船決不至覆。其自信其吉運如是。培根公曰：『外界偶然之事，多使人至於僥倖。』英國之名將邁爾蒲倫、克羅謨惠及納爾遜等，亦懷如是之信仰。拿破崙云：『我類之人物，決不犯罪，我所爲之事，皆必至之事也，我特命運之子耳！』此即古來英雄豪傑學士文人信仰命運之實例也。

古今之英雄豪傑，往往以些微之事，關係於其身世之存亡。例如勿蘭克林偶於一日讀邁爾之善行論，其一生之言行思想，即以此爲原因。培賽姆偶讀一雜誌，見其卷末有最大多數之最大幸福一文，即爲其人一生之祕訣。蘇格蘭之英雄普爾司氏之生平所經歷之辛苦艱難，爲小說家之所不及想像，卒得全生。一日自樓上扶婦人而下，失足殞命。英國民權黨之內閣，因誤灑水於婦人之襟，遂爲失權之原因。凡此諸事，非皆所謂偶然者乎？世有食餅而死者，有吞刀而不死者，貧富窮達，千緒萬端，故司密司氏稱『人生爲旅行，或攜侍從，着靴披裘，步行於鵝絨之上，風不能吹，日不能曝，而亦有凌暴風，踰高山，徒手跣足，膚凍骨折，歎行路之難者。』良

妙喻也。

運之關係於成功也如是；然則人必賴運而後可以成功乎？運者不可知，則吾人之爲人，將聽之於不可知之數乎？人生如航海，運則風耳，潮耳，風潮不利，吾之舟將終於淀泊乎？將聽其覆溺乎？果其船有航行之器具及其能力，則豈風潮所能阻？老於此者，且將藉風潮之勢力，以圖航行之便利焉。人苟有成事之智力與勇氣，運亦不足以厄之；況人之一生，未必全無僥倖之機會，特怠惰者不能利用之耳！西人常謂『人生無不有幸運，不能受之，則其幸運自戶而入，復自窗而出』。華魯司克氏者，律師也。爲先輩所掩，無財產，無親故，不能成名；一日有某案，先輩四人任之，其一人病，華魯司克乃於一夜之中，凝集思想，翌朝出庭，雄辯無倫，卒成大名，任司法卿。此一人之偶病，不可不謂氏之機會，而無氏之才力精能，亦安能成功乎？法國宰相黎司爾謂：『不運之人，與無智之人，異名而同實。』蓋運之來也，智者知之，愚者不察焉；迨其知之，而運已去矣。運之於人也，猶徵兵然；人民之得應募而爲兵，由於政

府之命令，不能強也。既爲兵矣，則其奏功與否，視其勇怯勤惰，其權全在於我。西人有言：『人生僅須臾耳，豈有歎息凶運以消耗光陰之暇；成功不向吾來，吾即常向成功而往，亦無猶豫之時。』人苟有如是之精神，則惡運亦變爲吉運，轉敗爲功，何難之有乎？

三 職業

大凡生而爲人，不可不有職業；無職業而存於世上者，祇貴族與富家子耳！千萬人中，免職業之勞苦者，爲數甚少；然人苟知無事之苦況，決不希冀免職業之勞動。世人恆情，以無爲爲極樂；實則大謬。英國文學家查理斯浪姆者，曾充東印度商會之會計數年，一旦解職，大喜曰：『自今伊始，十年以內，雖能得萬鎊之巨金，亦不願重入此獄舍，我今得自由矣。自由之狀況，殆如空氣焉；今後我可多得五十年之壽命。人生所行最好之事，即不作一事是也；而慈善事業次之。』其言雖如是，但閑居

未滿兩載，已恍然大悟前說之謬誤矣。夫無爲閑游之人，由旁觀者視之，宛如見一美麗之衣服，不勝其羨慕；迨加諸自身，則始知其惡劣，而去之惟恐不速。浪姆氏既已覺悟之後，乃改前說曰：『不勞動較過於勞動爲難堪。』美國紐約之監獄章程，往往以『不准作事』爲責罰罪犯之方法，受此責罰之罪犯，恆苦無事而爭向獄吏求業；故哥敦氏有云：『因厭倦而賭博者，較諸因貪慾者爲多；因厭倦而暴飲者，較諸因渴飲者爲多；因厭倦而自殺者，較諸因失望者爲多。』法國貴族凱留士伯爵自幼生長於富貴之家，因無所事事，而爲彫刻之業，彼嘗語人曰：『我之從事於彫刻，欲藉此以免自殺耳！』然則世之以無爲爲極樂者，熟思是等事實，亦可以憬然悟矣！

羅馬詩人好理施氏戒著作家之言曰：『吾人每作文，不可不選相應於自己之才力之題目。』豈特文家爲然，吾人各自選定一生之職業，亦當如是。在西洋所競相崇尚者，爲法律，醫術，神學三種；是以西洋之青年，不自顧其才力，極欲趨社會之

所好，冀得成就律師、醫生、牧師，終至畢生陷於不幸者，頗不乏人；使是等青年知己之才力所能勝，早選定他種適當之職業，或成第一流之機器師，第一流之美術家，皆未可知。惜哉！世之少年，誤於虛榮之希望，而自陷於不幸者之多也。哈士列德氏曰：『若少年無語學之才，而尚善於舞蹈者，則可託之於舞蹈教師』云云。蓋人生斯世，碌碌無所成就者，推其原因，皆由於當初選擇職業不得其當，有以致之。據統計家言：美國大都會之商人，能昌盛其業，著名於當世者，百人中止三人，餘皆中途破產或廢業者；其故決非因運命不佳，亦非因意外之變，實以無商業之才具而強就商業之咎耳。世之爲人父者，豈有不問其子之稟性如何，而強令習繪畫或音樂哉？然西洋之爲父母者，常有不問其子之稟性才具足以營商與否，而強令學商業之弊。一與我國之爲父母者皆欲希望其子爲學士爲官吏無異也。

凡人性之所好者，竟從其所好之業，必能傾注其精神，發揮其特長而成名家無疑。西洋之格言所謂：『吾人之欲望者，即吾人之才能之前兆』是也。昔時撒機索

尼國有二名人；一曰杭德爾，一曰巴哈。杭德爾好音樂，其父嚴禁之，而強之以法律學。杭氏輒於夜半人靜時，私自掩入樓上，弄其樂器，而卒成大音樂家。巴哈氏好學，家貧不能備燈火，嘗於月光之下誦讀羣籍，而卒成文學大家。之二人者，實可謂得天賦之才能者。如是之人，非但不俟他人之刺激而勤其業，反能受他人謬妄之刺激而不顧，益發達其天授之才能。美國名畫師威斯德氏，少年時代欲學繪畫而無毛筆，嘗竊人之貓，拔其毛以製筆，卒成有名之大家。如是之人才，苟欲強令其為律師為商人，可決其必難獲益也。世人懷抱謬見，每以為祇須專心一志，無不成之業；為科學家，為政治家，為商業家，皆可任擇其一以求之，並無所謂天才之限制。英國著名之楷斯德斐爾公，嘗主張此說，以教育其子，而全無成效。基督之言曰：『人生無論費用若干之腦力，斷不能將其生命延長片刻。』人之不能違其天性而求他業，亦猶是也。然則世之為人父為人師者，可不思乎？

大抵人之天性皆相近，但因其習慣之不同，遂成爲各不相等之人物；而其習慣

之趨向力極大，絕非人力所能轉移；故其結果，亦與天性相異者等。特勒顛 (Dryden 英國愛國詩人) 十歲而能讀『玻黎毗亞斯』之原著；米啓蘭智兒 (Michelangelo 意大利畫家) 逃學而嗜畫，頗普 (Pope 英國詩人) 十四而著名文；巴斯加 (Pascal 法國算學家) 十六而草數學之名著；培根 (Bacon) 十六而著書辨駁亞里士多德 (Aristoteles) 之哲學之謬誤；馬丹德斯拉安幼年玩他人之偶具時，已具政治哲學家之思想；此類天才，究屬例外，尋常之人，惟各全其天性以期成就而已！

既選定一種職業之後，無論遭遇到如何之困難，決不可輒萌失望之心，而思轉求他業，或鳴不平而自怨其職業之卑賤；以爲若使我居某某之地位，作某某之事業，將有若何之大效。人生斯世，無論何種事業，苟爲適合於我者，我決不可自視爲卑賤，當視爲神授之天職；蓋人格之高下，無關於其人之職業；果有人物，則卑下之職業，亦可使之高貴；古之柏拉圖嘗爲油漆匠，斯賓挪莎 (Spinoza) 嘗爲製造玻璃

之工人。無論何等高貴之職業，苟無高貴之品性，則亦不足貴矣！

四 體 育

古來西洋，身體柔弱而成大業者不少：例如保羅之外貌殊柔弱，而力能使歐羅巴崇奉基督教；米爾敦盲目而著潑拉大伊司羅司特之詩集；巴斯加（法國大算學家）十八而成痼疾之人；納爾遜短軀跛足，而能指揮艦隊；西碩爾身患癩癩，每次發癩之後輒勝大敵；文學家頗普為佝僂之身；古哲學大家亞里士多德其智力雖大，而身則侏儒也；顧此非常例，其為世所傳誦者，亦正以其屬於例外耳。至於常例，則古今一轍：凡身體強壯之人，在戰場則得勝；在學界則揚名；在政界則奏功。英國政治家勃魯安姆嘗六晝夜不睡，連續治事，毫不間斷者一百四十四小時；事畢之後，由倫敦歸村舍，自星期六之夕熟睡，至星期一之晨起，又照常至倫敦治事矣；勃氏於處理繁雜政事之餘暇，猶能研究學術，擴其識見，不愧為當世著名之科學

家傅蘭克林 (Franklin) 年七十而巡行坎拿大地方，一如二十前後之壯者。拿破崙每日睡眠僅四小時，立於鞍上馳驅於戰場者，二十小時。英相巴瑪士敦 (Palmerston) 年八十而猶能總攬政治。餘如英之格蘭斯敦 (Gladstone)，伯喇底 (Bright)，德皇威廉，將軍毛奇，德相俾士麥克諸人之年齡，或至八十，或至六十，而近世歐洲諸國之成敗，多原因於諸老之進退。徵諸事實，古今來成大功立大業之人物，身體軟弱者得十人，而強壯者得百人之比例。體育發達者得成就偉大之事業，不獨軍人與政治家爲然，如詩人派倫斯，確薩，如宗教家馬丁路得，約翰諾克斯諸人，皆具有強大之才智，而又有強壯之身體者。美國近世之雄辯家惠白斯泰氏，葛雷氏，喀爾哈文氏，又身爲大將之葛蘭德氏，沙滿氏，歇立但氏，皆具英雄豪傑之智力，而兼有英雄豪傑之身體者也。在波士敦以演說著名之約瑟夫壳克氏，其智力固異於常人。然大喝一聲，有如霹靂，不僅賴其腦髓之強，有以至此，其健康之肉體，強壯之肺臟，與有力焉。

於強壯之身體上加以強壯之智力，此乃體育之祕訣也。英語謂之 Body culture，意即肉體上之修養。近世西洋諸國，於此舉頗不注意，而美國尤甚。近來歐美各國，輿論一變，向之稱道徹夜勤勞爲當者，今則大悟養生之不可藐視。夫身體固爲人心之奴隸，然身體過於勞動，則將不能勝任，終必反抗其主人之命令。心有權利，身體亦有權利，身體對於心，有應盡之義務；心對於身體，亦有應盡之義務。一方面有權利，他一方面即有義務，人間之通義也；身心之間，亦不能出此通義之外。身體柔弱之書生，在學堂中與同學相競爭，亦間有勝人之事，而一朝處身於社會，遇人生之大競爭，終不免讓身體壯健之人獲得勝利。人生之競爭，無論何項事業，於各競爭者智力同等之際，則其得最後之勝利者，必爲身體強健之人，可無疑義；故西洋現今之研究體育者，決不守巴斯加氏（Pascal）法蘭西之數學家著作家宗（教家）之格言。巴氏生於天主教國，故其言曰：『病患者，基督教徒之天性也。』今日歐美諸國之人，則反其說而言曰：『病患者，人生之犯罪也。』不注意於飲食，不

知衛生者，等於異端之人；實則不顧身體而耽學問，或他項事業之人，其罪與不顧智育德育而溺於肉慾者無異。人類而不注意於體育，決不得謂爲已臻於文明極盛之時代也。

雪德尼斯密斯氏有言曰：『吾人於演說之前，散步十二英里之道路，則當演說之時，自然興高彩烈，決無倦怠之意態。』可知英之政治家，常能挺立於國會之議場，演說數小時之久，吐其滔滔懸河之雄辯，侃侃然議論一國之利害者，不僅得力於奧格斯福 (Oxford) 或坎勃黎齊 (Cambridge) 大學之修養，而時攜其愛犬逐鹿於蘇格蘭之中原，或垂釣於哪威之海濱，或攀登亞爾伯山 (Alps) 之絕壁，大與有力焉。今日英之版圖，遍布於宇內，永無太陽西沒之時，朝鳴之軍鼓，其聲每日隨太陽環地球一周；其所以致此者，不僅由於英國國內有海陸軍及他種完備之學堂，造就多數人才；其得力尤在伊敦之踢球會，與泰晤士河 (Thames) 之賽船會，固世人所夙知者。惠靈吞侯爵 (Wellington) 嘗至伊敦之遊戲場，觀童子

之競賽遊戲，而自言滑鐵盧 (Waterloo) 之戰勝，實在於此。然近年來世人頗有憂英國之運命者，謂歐洲大陸諸強國中，無論何國，起而與英構釁，欲敗壞之亦甚易易云云。卽英人中抱此憂懼者，亦頗不乏其人。倫敦某報，曾評論之曰：『吾輩之敵國，縱製造無量數之軍艦，亦不足懼，彼所能造者軍艦耳；至勇猛活潑如我國之海軍士卒，豈彼所能造之哉？』其自恃之深若此，蓋亦有據而然也。

古代希臘之文明，不獨基於其人之智力也；古代之哲學家，決不輕視肉體之修養。當時之人，於練習體操一事，不獨力士及柔術家行之；賢人君子，亦均注意於此。故希臘羅馬之辯學家，詩人，勇士，大都如是。羅馬著名之辯士希識祿氏，嘗患吐酸之症，不求醫藥，僅赴希臘之體操場，注意衛生之道，二年而舊病全愈，旋卽歸其故居。若亞里士多德，若柏拉圖，皆身體健全之人，爲萬世學者之模範。亞里士多德如患神經病，則安能爲二千年間思想界之王？柏拉圖若困於胃病，則究不足以左右十九世紀之學問。嗚呼！有精神而無身體者，世謂之幽靈，幽靈無益於人世，欲其晝

夜不現於世間爲佳。夫槍礮雖精品，然所用之彈過小，則不能達遠；大彈之有力於戰場，亦如強大之身體，爲人生所必需。譬如日本人之智力，固不劣於歐美人，而身體則甚羸弱；故於今日之時局，決難期與歐美人相競爭；是以爲擴張國權，整頓海陸軍備，建築礮臺等，耗費金錢，甯不如每年撥出數百萬圓，作爲人民衛生費及體操費，以強壯國民之軀幹爲較切要也。陸有大礮數百尊，苟人民無運用之之腕力，亦何益哉？海有軍艦數千艘，苟無使用之之士卒，亦奚益哉？吾人效法西洋，不可徒尙形式而棄其實際；否則所住者固西式之房屋，所食者爲精美之大餐，所衣者爲堅厚之洋服，而全體之筋肉，不及西人之強壯，決難望立身於西洋之天地；故吾人不可不自警，謀肉體之改良，賴以爲防禦國權之金城鐵壁。勿仍注重虛名，極力修養實力。大凡冀立身斯世者，不可不養其軀體；蓋軀體不健全，精神亦不能健全也。

五 專心

北美合衆國之紐約州，乃聯邦中之一大國也；然祇有一海港；紐折爾西州（Georgia）有無數海口，皆淺而且窄，其地遂不及紐約之發達。紐約者，掌握美利堅全國之商業權者也。且不獨地利如此，就人才論，亦正如此。頗普不言乎？「一種之學問，祇適於消耗一人之才力。」夫世上技術極夥，而人之智力有限，現今時勢，百般之學術，萬種之功業，促人注意，吾人亟宜首先確定自己之志向，然後緊閉其眼，不視此外之名譽光榮，專心一致，盡己之全力，奔赴己所決定之志向，至達到目的爲度；若立志不堅，中途爲種種他事之所誘惑而左右迷戀，終必失其當初所定之目的，而不成一事；與其涉獵百事而一知半解，不如專精於一藝而熟練之。人生之功業，大都皆如此成就；故當時歐美之學者，決不以博學爲目的，各自研究一科之學問，孜孜不倦，不稍分其心思才力於餘事。雖今日之世界，大非昔比，必須具有非常之智力，廣通各科之學問，方得稱爲學術界之偉人；然苟非非常之人物，不易臻此境界也。人之生命甚短，學問之途甚長，且廣闊如大海之無涯，欲以一人有限之智

力，游泳此無邊之大海中，必非人力所能堪；故欲精通一種學術，不可不置萬事於不顧。不但學問爲然，實業亦如是也。夫多才多藝，造成圓滿之人物，外觀固屬甚美；而今日人生之舞臺上，立偉大之功業者，並非此等圓滿人物，反爲主一無適而具圭角之人。蓋人生斷無適宜於萬事之才能，有一長必有一短，欲立身於斯世者，當深知己之長短，就其長處進行，自能達於成功。使徒聖保羅云：『吾欲成就一事，輒大喝一聲，舉全力以向其目的，猛進直前而已。』吾人今日，一念瓦特（Watt），即憶及其發明汽機之事；一念亞克拉特（Arkwright），即憶及其發明紡絲機器之事；一念兌肥（Davy），必憶及其所發明之安全燈；一念赫維（Harvey，英國醫士），即憶及其所著之血液循環說；一念乾那（Jenner），輒憶及其發明種痘法一事；一念莫而斯（Morse），即憶及發明電報機器一事；其人與其所成立之功業，如影之隨形，永遠留存於後世者，無非專心一志之效果也。

英國著名畫工利拿德有言曰：『畫工不可不縫塞其口。』其意即謂欲成畫工

而揚名於斯世者，不得再開口而爲雄辯家；二者不可得兼也。人力如火藥，不精製之，則用於槍礮，必不能中的。或人問意國畫師安什羅曰：『君何不娶妻？』答曰：『畫乃我之妻也；畫成之時，卽我舉子也。』

威廉哈列德氏反對以上之說，以爲凡人研究一種學問無論如何勤力，必不致毫無餘暇研究他種學術；是言亦有一理。人生不可偏於一方，又必有餘暇，可以兼及他事，固也；然以一人而欲兼通各科之學術，則大謬矣！古來非常之人物，能如是者亦頗不少。希式羅氏通論理，倫理，天文，物理，幾何，音樂，美術諸學，且又以雄辯聞；培根通學術之全局；但底氏（Dante）爲意大利之詩人，而以博學名於當世，曾在巴黎大學，與十四人辯論而勝之；列阿納多（Leonardo da Vinci）意大利美術家，一身兼通畫術，數學，哲學，音樂，彫刻諸學，並具有機器師，建築師，化學家，植物家，解剖家，博物家之諸才；又如古之大王亞歷山大（Alexander）俄國皇帝，名將亞甫立開諾及西碩爾諸人，既專心於軍事，又以演說各種學問著名；然如此之

人才，古今來會有幾人？諸人之名，能流傳至今而未湮沒者，實因其才力出於常例以外也；故吾人必不能以此出於例外之人爲模範，以期望於平常例內之人。英人霍布士（Hobbes）以哲學名於世，而不擅吟詠；密爾頓（Milton）以詩聞於世，而拙於爲文；故長於詩歌者，未必長於文，擅長演說者，未必知科學，往往文法家反拙於行文，醫學家不能自養其生；一長一短，固爲數之所不免。世稱美國人結繩有種種之方法，而英人祇有一法；惟其所知之一法，乃屬最良善之法，此實英國人立大業於世界之惟一妙訣也！立國立身，其道相同。知百者範圍廣而其智甚淺，知一者範圍狹而其識甚深，此卽於人生之各種競爭可獲勝利之道也。有百萬之兵，不聚集其精銳於一處，而散布於國中，則戰征必敗；試觀太陽之溫度，在空中普照八方，不致焚燒人物；如用凸鏡聚其光線於燒點，物必立燃。人之勢力亦然：精神體力，若涉及數多之事業，則其鋒甚弱，不足以成事業；若以全力注於一事，則其熱力足以鑠金石。所謂精神一到，何事不成是已。

世有一人之身而能兼數人之學藝者：例如穆勒氏（Mill英國人）既通哲學與政治學，又爲音樂，考古學，博言學，植物學之名家；格蘭斯敦（Gladstone）爲一國之宰相兼大藏大臣，又嘗試演物理學，且通希臘荷馬（Homeros）之詩學；是皆一人兼通數種學術之實例也。雖然，古來立天下之大事業者，往往爲止懷一個觀念之人物：如改革宗教之路得（Luther），統一德意志之俾士麥克（Bismarck），皆以純一之思想，注於滿腔，專盡力於一事之人也。英國之比的（Pitt）因欲得政治上之權力，而割棄人生最難堪之愛情，終生持獨身主義，且毫不慕死後之虛名，卽其演說，亦無一留傳至今者；彼無朋友，無妻子，不愛美術，不耽文章，至其財產雖每年得五萬元之俸銀，而臨終之時，祇有無數之債票而已。其熱腸勇氣，實爲古今所無。故少年時代，自學校出，卽入國會；未及兩年，而爲英國之大宰相；時年僅二十有四，當時英政界之人才，頗不乏人，如巴爾克氏，如福克氏，皆政界之豪傑也；而比的氏爲英國政治界之大領袖者，前後互二十餘年之久，以是道脫亞力山大氏，嘗

忠告少年之說教師曰：『世上不乏熱心於技術詩文著述政治之教師，而獨無懇切演說宗教之說教師，每逢休沐日之說教，其乾燥無味，宛如已絞出水氣之海綿，請君時以說教爲念，誌數語於座右，以喚起其精神。』是誠可爲至理名言矣！然而專一主義云者，決非不可更知其他一切之事之謂也。中古時代之聖人伯爾那爾，不能辨別灰製之果品與真正之果品，德國科學家尼安得爾氏，因三十年間，日以編纂講義爲事，致忘却自其居赴學校之道路；如斯之事，決不足以令人讚美。彼拿坡崙以兵術爲天下第一之技術；法國舞蹈師惠斯滋利以除己與華推外，歐洲無豪傑；擺倫亞丹以校長爲天下第一之大人物，亦此類也。凡人除己所營之事業外，不復知有餘事，一言一動，不離其本業者，君子之所不取也。分業之說，陷於極端，有非常之弊害；故吾人所執之業，固貴專一，而此外種種之事，亦當畧加留意，以資參考，間亦有所覺悟。而大有帮助於我一人所求之學術；惟不可分心兼營種種之學業，以致無一事能達於高深之域耳。試觀英國監督牧師坡的刺氏（Butler）以二

十年之歲月，著一亞奈洛西，又愛德華格奔亦費二十年之辛勤，著一羅馬帝國衰亡史，此外若康德（Kant）之於哲學，前後消費五十年之歲月，亞丹斯密（Smith）之著原富，費十年之時日，孟德斯鳩（Montesquim）二十年著一萬法精理，皆無非專一主義之成效；必有如是堅固之精神，方能立功於世，以自立其身，不能僅恃才智也。世之有天才而無專一之精神，以致無所成就以終者，比比皆是；此等人才，間亦偶放其光彩，然不過如流星之飛於天空，忽現忽滅，暫時惹人間之驚嘆耳！苟欲爲人間之明星，而永放其光輝，則不可不如木星土星或金星之守其一定之位，永不移動；傳聞馬克德諾夫於張貝林獲大勝仗時，賴其決心專攻敵艦中最巨之一艘，餘艦無論若何攻擊之，亦不稍顧，以是卒獲大勝。士人處世之方法，亦當奉此以爲圭臬也！

六 獨立

世有所謂寄生生物者，或爲植物，或爲動物；自有生以後，卽依賴他植物或動物以保持其生命；植物界有寄生樹，動物界有寄生蟲，皆最著之寄生生物也。擬之於人類社會，則可稱之爲寄宿於人家之食客；等而下之，則爲生物界之貧乏人或乞丐。此等植物，初生時亦爲獨立之生命，伸其根於土中，爲獨立之生活；但時期甚短，一經附着於近處之樹幹或樹枝，卽不復自營而全變爲食客，從他之植物體上吸收其資養之料。寄生植物大都無根枝莖葉之區別，而爲世人所賤視。動物界中寄生蟲之種類極多，大都每一個體軀較大之動物，必有無數之食客寄居於體內，宛如一所貧民院；如此之寄生動物，多住宿於他動物之體中，分潤其滋養料而生活於斯世；故其本體組織中，凡無用之部分皆漸次變而爲衰微，違背進化之通例，而次第退化；卽如『寄生蟹』，雖非完全之寄生蟲，然以其久居於他動物辛苦締造而成之介殼中，遂致失其住居於激浪怒濤中之礁石間之性質，并失其天然之甲。夫己不勞力而依賴他人之勞力，藉以獲得住處於此世界者，如此動物然，天必罰之爲

不具者，實爲生理學上最著明之現象，亦可爲至公平之處罰矣！大凡世上無獨立之精神，慣依賴他人之力以爲生者，不獨動植物爲然，其餘一切有生之物，皆必受如此之處罰，而不能幸免者也！

夫『從不完全以進於完全』乃進化論之定律也；『吾人當自完全其身體』乃道德上之定律也。凡生活而存在於此世界者，皆抱成家謀食之目的；其所以爲生存競爭而求成家謀食者，目的又在於發達其肢體，完全其性質。是則目的有二，而以後者爲注重。今乃反之，顛倒此二目的之輕重，懷抱一種特別之思想，以爲苟可以成我之家得我之食者，無論用何種之方法可也；於是爲他人之附屬品，爲貧民院之寄宿人，亦所深願；而肢體能力之漸以退化不願也。如是之行爲，在生物則大背於進化；在人類則大戾乎道德；故人苟欲立身於斯世者，必須先養其獨立之精神。法蘭西人之諺云：『人必自助而後得天助。』人苟欲得富貴利達名譽道德信仰者，須首先絕其依賴根性，堅持自助天助之主義，獨立獨行，不衣他人之衣，不

食他人之食，恃己之力，凌風波，冒艱險，以希望終得達於富貴利達名譽道德信仰之港；宛如習游泳者當徒手裸體躍入水中，如必賴板片浮水器等以練習游泳，則永不能獨力泳水矣；人生之渡此世界，亦復如是；多得扶助之人往往不能自立，而困苦零丁者往往立功業於社會。其實例頗不少，即如近代天文學之鼻祖哥白尼氏（Copernicus）波蘭人，證明太陽爲太陽系之中心，地球及他行星皆環繞之；係餅師之子，德國天文學家愷鉢勒氏（Kepler）爲稅吏之子，羅馬法皇格勒華力氏（Gregory）爲木工之子，羅馬法皇亞德里安第六（Adrian）曾充舟子，穆勒（Mill）之父乾姆斯氏（James）係下等社會之人物，彼廢止英國穀物條例，開創自由貿易，惠及億兆貧民之哥伯登氏（Cobden）本爲微賤之製造者，發明製棉機器之亞克拉特氏（Arkwright）實爲薙髮匠之弟子——氏之發明此項機器，在法國大戰爭之際，維持英國實業界之功甚偉，其利益於英國較諸蔓延宇內之英國殖民地爲尤大，是皆不依賴他人，信自己之實力，賴自己之扶助，以百挫不

屈之精神，成就社會上之大事業者也；故欲立身於此世而有所作為者，不可不徹悟『自助』二字之原理。瑞士教育家巴斯德羅（Pestalajyi）之言曰：『在上帝所締造之世界中，無樂助他人之人。』英國戈登（Gordon）將軍云：『除自己之外，無最忠良而善為我効馳驅之奴僕。』古代著名數學家亞幾麥迪氏（Archimedes）之言曰：『先求得自己立足之地位，然後足以動世界。』是皆今日歐美諸國所行立身法之祕訣，吾人欲圖立身者，不可不有此決心也。

一國之文明愈進步，則獨立之精神愈可貴。何則？國家之文明愈進步，則政府之壓力，官吏之威權，帝王之專制，由盛而衰，由衰而滅；於是政治上之自由大行，社會上之壓制興起，輿論之督責日嚴，多數人民之威權益熾，其不自由與大壓制，毫不異於君主專制時代，宛然以今日千萬人之壓制，代前此一人或少數人之壓制，而反增加其壓力；卽就信仰一端而論，苟其信仰與社會多數人之所信仰者異，卽指為異端，將不容於社會；其思想與社會多數人之思想相反者，輒斥為妄想，甚至衣

服飲食，苟非社會多數人之所崇尚者而衣之食之，卽受社會之譴責。故勞惠爾氏常語人云：『社會之定律，較「莫塞」(Moses) 希伯來之立法家，使猶太國民脫埃及之羈絆而獨立) 之律法爲尤嚴，縱伸手入於他人之衣袂間，亦無所憚，而決不敢在餐桌上代匙箸以小刀，遂致有不得隨意啖其所思食之豆者。』是以穆勒氏(MILL)之自由論，在今日實爲俱有勇敢之氣，以發表其獨立之思想獨立之行為者，其有益於社會，良非淺鮮。穆勒氏之言曰：『輿論之專制盛行於世，則偏性特質之人物，必不爲社會所容許，而不能有所表見；故余所深望者，民間多出數輩偏性特質之人物，以破輿論之專制；有才力之人多，則偏性特質之人必多。社會上偏性特質之人之多寡，胥視其所具天才智力道德勇氣之多寡爲準，今日無敢顯其偏性特質於世而立大事業，實現時之大患也』云云。由此觀之，足見獨立精神之必要，亦與文明進步相等矣。

七 決斷

欲立身於斯世者，無異於兵士之欲立功於戰場；其至緊要之祕訣曰決斷。吾人無論具何等之才智，苟缺乏此種美德，遇事前後逡巡，左右躊躇，則所謀之事業，立爲他人所先得，此必然之勢也。心無決斷之人，每辦一事，輒以爲如此則此處有障礙，如彼則彼處有危險，因此之故，常不着手與辦，往往終生爲無功無名之人。是以吾人欲立身於斯世，每遇應辦之事，當如嚴冬游水，一心猛進，不顧前後，躍入水中；若徘徊於河濱，思水中之寒冷，則永無實行之時矣！抱如此之遠慮時，或反生近憂。今者鐵路電報輪船活字電話等，已徧行於全球；故今日之時代，誠可謂一刻千金之光陰。夫時間之價值既如此其昂貴，則吾人立身之兵法，亦不得不貴神速，此決斷之所以必要也。有決斷之性質，則困難之山，亦能移動；苟投身於競爭世界，則無事不勝他人而得自立其身矣。拿破崙第一之稱霸於歐洲者，全賴其有決斷之明。

也。拿坡崙既非鬼神，其能以一身當各國之公敵，互二十餘年之久者，豈儻然哉？拿坡崙之言曰：『將兵者所不可缺一事，即能不失時機是也。』蓋敵軍若到於我，未整備之前，其間相差僅十分鐘，即足以使我軍爲所敗績也。亞哥拉（Arcole）之役，（亞哥拉爲意大利威尼斯州（Venice）之小邑，一七九六年十一月十五十六十七等日，拿坡崙第一以一萬八千人之軍隊，破四萬人之奧軍於此，其地遂因以得名。）法兵勢將敗北之時，拿坡崙賴其瞬息間之決斷，一一授喇叭於騎兵二十五人，令亂闖敵陣，遂因以得勝。又蒙的伯羅（Montebello）在意大利北方之一小邑）之役，拿坡崙遙望奧國步兵，向法軍前進，計算其時刻而早爲之備，因以獲勝；奧軍之敗，實因遲到五分鐘也。又利烏哇里之役，拿坡崙目睹法軍之危急，勢且大敗，忽然遣使往奧軍之本陣，聲請和解休戰，奧將驟不能決，徐思應否允其所求；詎拿坡崙即賴此片刻猶豫之時間而決定其戰略，遂獲大勝。噫！其才智之神妙，誠不可測哉！

拿坡崙初征伐意大利時，以爲苟陷曼都（Mantua），則北部意大利悉在掌握之中；故圍攻曼都，經兩閱月之久。是時忽聞奧國將遣兵六萬人來襲法軍，拿坡崙全軍不過四萬人，奧軍急進，行抵額爾得湖（Garda）濱，絕法軍之後。此時法軍所處地位，極爲危險，拿坡崙見奧軍分兩路進兵：一路二萬人，從湖之右進；一路四萬人，從湖之左進；乃決計將己之全軍，聚集於彼兩軍相會合之點，首先敗其二萬人之一隊，然後轉戰而當四萬人，自必終能獲勝。然欲實行此戰畧，不得不解曼都之圍，撤去兩月間所布設之戰線；但法兵之輜重，多置設於曼都城邊，一時移去，頗匪易易；且法兵之圍曼都，已經兩月之久，旦夕可以成功，今忽捨之而去，心有所不甘；故諸將皆猶豫疑議，不能決定其方針；拿坡崙乃毫無疑慮，以爲阻隔奧兵兩軍之會合，與解曼都之圍，二者不可得兼；爲今之計，惟當權其輕重緩急，捨其一而取其

一耳；因斷然解曼都之圍，使兩閱月之功全行棄去，舉全軍聚合於額爾得湖濱。奧兵二萬人之一隊，忽爲法軍所阻，不能前進，遂暫行停止，以俟另一軍之至；拿坡崙

乃轉向另一軍備戰；是軍全數四萬人，斯時復分爲二隊；一隊前赴曼都，欲以其餘之二萬人圍攻法軍，拿坡崙察其中陣之弱，乃直攻中陣，與軍大敗而退。是役也，與軍以第一次之交戰，卽不得志，頗懷恐懼，交戰經六日之久，與軍亡兵二萬，遂舉北意大利委諸法軍而去；是役不獨足證拿坡崙之長於兵法，亦足見其膽之大，見之明，而處事有決斷云。

吾人之處世，亦如軍人之處戰場，無論在政界商界及其他何等之地位，莫不時有危機之出現；世人往往因求兩全而致兩失，此所以人之處世，不可無決斷也。世人因無決斷之故，以致失其目的者，不知凡幾。德意志皇帝甲列第五若有決斷，則路得之宗教改革運動，或可在其未萌芽之時期，早已撲滅；法蘭西之勇將谷里尼，如有決斷，則法國必能保存普羅德士且教之運命，而不致失其以苦戰購得之功績；在不與實務從事文學者，此弊最多，如詩人哥列利基及學士麥金德希，乃其最著之例也。哥列利基每逍遙於田園間，遇至歧路之處，將右向抑將左向，輒躊躇不

能決；是以其著述之詩集及哲學書，雖懷必成之志，而絕少完全之篇。彼雖具有天才，然以無決斷故而致毫無所表見，其留傳至今，使後世得略窺見其才智之一端者，僅僅不完全之遺書而已。麥金德希氏肄業於愛北淀大學之時，最耽政治學，同時又好談哲學，欲將實務家與哲學家之事業合而爲一，繼又在威丁堡學醫術，斯時麥金德希每日晨刻研究詩詞，夕則赴各處演說，以致醫學荒廢，不能如期畢業，乃入醫學速成班肄業，不久即懸壺於市上，然絕鮮過問者；乃不得已，歇其業而從事於新聞雜誌，冀爲將來第一等之新聞記者；一面又嘗爲政治法理上之演說，又希望爲大政治家；然終以氏之爲人，少決斷而乏主一無適之精神，以致畢生事業甚多，而無一成者。時或遠游印度，時或身入國會，及於晚年，思成其年來所自期之大著作，及至書成行世，然絕無勝人之處，在學界中不過爲位於第三等以下之著作而已。自是不久，氏遂辭世。嗚呼！氏在青年時代，苟決心爲文學家，終身專心研究文學，則至其究竟，必能成爲第一流之大文學家；否則自青年時代，即專心注意於

政治學，亦必成爲第一流之政治家。惜哉！以天才第一之人才，乃因無決斷之心，致爲多數事物而分其精神，致不能斷然竟入於主一無適之學問界，前後猶豫，左右躊躇，而過其一生也。語有之：『前車之覆，後車之鑒。』有志立身者，可不深長思哉！

八 風采

楷斯德斐爾特伯爵云：『凡人皆當自行修養其處世之法，一如力士之演習其術。吾人務當使己之心意與風采，傾於和順圓滿一方面，則出而處世，處處皆宜，此實處世之要訣也。』由此觀之，則風采爲吾人立身處世不可缺之一要素可知矣！世間智者少而愚者多，大都以貌取人者十中居其八九；而不重外貌，不論風采，專就其人之才智實德取人之君子蓋甚少；是以欲立身於社會者，必須崇尚風采儀式，令人一望而知爲有品格之人物，爲有德行之紳士，此亦所關甚爲緊要。曰獨立，曰決斷，曰風采，之數者，皆不可偏廢其一者也。然世往往有因不容於世，常咨嗟嘆

息以鳴不平，以爲全世界皆小人，專觀外貌以取人，而不問其實德者。古今來見放於社會之屈原之所以多者，由於此輩專尙才智實德，而不解風采爲立身必要之道，其接人缺和藹之禮儀，風采粗慢，玩世不恭之態，有以致之也。總之：吾人之風采優美，則吾人之身分，自可賴以昇進；否則往往不合於社會而被擯斥。

演說亦有演說之風采：能令人怒，能令人喜，皆演說者之風采主之。當美國奴隸制度廢止之說盛行時，有兩演說家，在一處演說：其一人使聽衆爲之感動；其一人則使聽衆憤怒；其原因實以同一之語而變換其文理有以致之。其一人之言曰：『諸君如此，（謂反對廢止奴制之說）則將受天罰。』一人則云：『諸君如此，其未受天罰者幸也。』二人之演說不同之點僅如此耳，乃其效果竟大相反背，亦可謂之奇聞矣！夫人之言語與行事，往往有出於故意而難保證其真實者；然其人談話時及行事時所現之風采，則往往出於自然，不易故意蔽匿其真相；故人之風采，乃極能表明其人之品格者也。是以凡有志欲出世立身於社會者，無論爲政治家，爲

宗教家，爲學問家，於修養風采一道，決不可稍爲懈怠，況風采亦爲道德上之一條件乎！

世間往往有自命不凡，以爲磊磊落落放浪於形骸之外，而時時發言以觸他人之怒者；又有不拘拘於小節，以爲待人之正當方法者；然因此而失其故友益友，且造成爲仇敵不顧也。夫得一友甚難，失一友甚易，此等事決不可視爲不足重輕者也。瓊生氏不言乎？『人無可行無禮之權利，亦無可出無禮之言之權利。』歐人與吐纂言何別乎？彼有名之政治家福克士，以賭博破產，在政治上最不滿人望，而竟無惡之者，此何故乎？蓋全以氏之氣質風采極優美，從無觸怒他人之事也。又如西安利耳氏雖專事飲酒與浪費，而從未以戲言損他人之感情，以是無惡之者。如此之人物，雖其德行上各有缺點，然猶不致不齒於社會，亦全恃其風采耳！則有道德之士大夫，而更应注意於風采之修養，其受人敬重，又當如何耶？

西人有言曰：『姿態之美，勝於面貌之美；動作之美，勝於姿態之美。其因此而得

之快樂，較諸雕刻繪畫之快樂尤爲高尚，實美術中之最美者也。」夫風采之美醜，似屬瑣末之事，爲大雅君子所不言；然人生之行爲，皆從瑣末之事所積成者；是以吾人決不可以其瑣末而忽之。況他人心中所牢記者，不獨爲吾人之大事業，往往有因片時之失言，微末之失態，以致深印於他人心目之中，釀爲多年之怨恨者。由此觀之：吾人之一言一動，可不慎哉？微塵可積而成邱，一錢一釐之微，可積而成千萬金之巨，一秒一分之寸陰，可積而爲千百年之歲月，吾人微末之行爲，亦可積而爲一生之大事業。英將馬耳婆羅公慮法國君主魯意第十四抱奪天下之志，合縱歐洲各國，指揮其兵，而功業垂於千載；其風采與行爲之優美，實足動人心魄。馬耳婆羅又巧於詞令，常能使仇敵變爲良友；故與之對語者，莫不欣然有喜色。宜乎將軍能以三寸之舌，於談笑之間，維持利害各殊互挾猜疑之歐洲各國而連合之；又仗其三尺之劍，指揮各國之兵，挫法王虎狼之心，而名振古今也！聞彼瑞典國王查利斯第十二辭法王魯意十四之請求，不願與法結同盟者，亦將軍優美之風采所

奏之功也。法國大政治家米拉波氏，天下第一之醜男子也；然每遇米氏登法庭議堂而振其雄辯，則大受聽衆之贊嘆，僉謂風采之美，天下誰復能及米氏，其平生風采之優美，實足以傾動天下美人之心；故當時法國社會中，皆謂天下之美男子，無出米拉波氏之右者。然則其人之貌，固如何之美麗耶？據人所述，則宛如虎面而滿生疤痕；可知風采優美者，確能變仇敵爲知友，變醜婦爲美人也。夫英將馬耳婆羅氏，實爲有名之無學者，握管作文，書法極拙，文亦殊劣，彼嘗讀英國政治家威爾遜福爾士之演說，以爲平凡之文章而毫不足崇尚；然馬耳婆羅之演說，竟能震英國之國會，動全國之輿論，遂成廢止奴隸之偉功，爲英國歷史上千古之佳話；此雖由於氏之道德上宗教上之熱心及信仰，然其演說時之聲音及風采之優美，詞意之條暢，實大與有力焉。故拿破崙第一嘗就優伶練習風采，每謂少年之人，不可不常與舞蹈師及辨護士相親近。夫一世之英雄，而重風采猶如此，況他人乎！

凡風采優秀之人物，雖才力不足，亦可立身於社會；然具有才智實力之人物而

乾襟無趣味，毫無風采者，必難見用於社會。世人每目閑雅優美風采極佳之人，爲柔弱，爲怯懦，此實謬論也。風采優美之人，豈必柔弱怯懦之輩？英國名將惠靈吞氏，生平不爲私敵。又理學家傅瓦辣台，天性之烈，有如猛火。然二人之風采，實爲天下紳士中之最優者。美國之華盛頓，亦以風采優美聞。耶教之聖經中所載之聖保羅，及彼得，其胸中烈烈，不啻火山；然讀其書，想見其爲人，則其言語風采之優美，實爲天下紳士中之最。今之欲立身於此社會中者，可不深察之乎？

Ethical Study of Occidental Theories

Commercial Press, Limited

All rights reserved

中華民國十三年四月初版



（東方西洋倫理主義述評一册）

（每册定價大洋壹角）

（外埠酌加運費匯費）

編纂者 東方雜誌社

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路

總發行所 上海棋盤街中市

商務印書館

北京天津保定奉天吉林龍江

濟南太原開封鄭州西安南京

杭州蘭谿安慶蕪湖南昌漢口

長沙常德衡州成都重慶瀘縣

福州廣州潮州香港梧州雲南

貴陽 張家口 新嘉坡

三七三一陸

東方文庫目錄

- [1] 辛亥革命史
[2] 帝制運動始末記
[3] 壬戌政變記
[4] 歐戰發生史
[5] 大戰雜話
[6] 戰後新興國研究(二冊)
[7] 華盛頓會議
[8] 俄國大革命記略
[9] 勞農俄國之考察
[10] 蒙古調查記
[11] 西藏調查記
[12] 世界之秘密結社
[13] 世界風俗談
[14] 日本民族性研究
[15] 中國改造問題
[16] 代議政治
[17] 歐洲新憲法述評
[18] 領事裁判權
[19] 新村市
[20] 貨幣制度
[21] 社會政策
[22] 合作制度
[23] 農荒豫防策
[24] 近代社會主義
[25] 馬克思主義與唯物史觀
[26] 社會主義神髓
[27] 婦女運動(三冊)
[28] 婦女職業與母性論
[29] 家庭與婚姻
[30] 新聞專業
[31] 東西文化批評(三冊)
[32] 中國社會文化
[33] 哲學問題
[34] 現代哲學一變
[35] 西洋倫理主義述評
[36] 心理學論叢
[37] 名學稽古
[38] 近代哲學家
[39] 柏格遜與歐根

- 〔40〕克魯泡特金
 〔43〕處世哲學
 〔46〕科學基礎
 〔49〕新曆法
 〔52〕笑與夢
 〔55〕石炭
 〔58〕科學雜俎(四冊)
 〔61〕寫實主義與浪漫主義
 〔64〕近代俄國文學家論
 〔67〕美與人生
 〔70〕國際語運動
 〔73〕元也里可溫考
 〔76〕近代法國小說集(二冊)
 〔79〕近代日本小說集
 〔82〕現代獨幕劇(三冊)
- 〔41〕甘地主義
 〔44〕羅素論文集(二冊)
 〔47〕宇宙與物質
 〔50〕進化論與善種學
 〔53〕催眠術與心靈現象
 〔56〕鑄錠
 〔59〕近代文學概觀(二冊)
 〔62〕近代文學與社會改造
 〔65〕但底與哥德
 〔68〕藝術談概
 〔71〕考古學零簡
 〔74〕東方創作集(三冊)
 〔77〕近代俄國小說集(五冊)
 〔80〕太戈爾短篇小說集
- 〔42〕戰爭哲學
 〔45〕究元決疑論
 〔48〕相對性原理
 〔51〕迷信與科學
 〔54〕食物與衛生
 〔57〕飛行學要義
 〔60〕文學批評與批評家
 〔63〕近代戲劇家論
 〔66〕莫泊三傳
 〔69〕近代西洋繪畫(二冊)
 〔72〕開封一賜樂業教考
 〔75〕近代英美小說集
 〔78〕歐洲大陸小說集(二冊)
 〔81〕枯葉雜記

封底