

白璧德與人文主義

徐震堦
吳宓
合譯
胡先驕

白璧德與人文主義

白璧德先生像



序

梁實秋

民國十三年我在美國哈佛大學讀書，我選了一門白璧德教授的功課。『十六世紀以後的文學批評』這是我認識白璧德教授之始。我未到美國之前，吳宓先生已經由美國回來了，他主編的『學衡』雜誌已刊載了好幾篇翻譯白璧德教授的文章，就是現在收在這個集子裏的。我當時讀了這幾篇文章沒有十分注意，因為我那時候還不能完全看得懂。直到我聽了白璧德的一年演講之後，我的思想變了，我懂了白璧德教授的思想，我知道『學衡』裏那幾篇翻譯的文章是不可埋沒的。

十七年夏，我到北京，吳宓先生來看我。我們閒談國內文學界的情形。我告訴他上海似乎很有一些人不知道白璧德的，更有一些人知道白璧德而沒有讀過他的書的，還更有一些人沒有讀過他的書而竟攻擊他的。我自己從來沒有翻譯

過白璧德的書，亦沒有介紹過他的學說，更沒有以白璧德的學說爲權威而欲壓服別人的舉動；我祇是在印行我的『浪漫的與古典的』那個小冊子的時候，在序裏注出了白璧德的名字。但是，我竟爲白璧德招怨了。有人是崇拜盧梭的，（究竟是崇拜盧梭的德行，還是崇拜他的思想，我們是不得而知的，）於是便攻擊白璧德；有人是偶然看過辛克萊的『拜金藝術』的，於是便根據了辛克萊在一百三十八頁上的一句輕薄話而攻擊白璧德；有人因爲白璧德是『歐美流的正人君子』，於是便攻擊他。據我所看見的攻擊白璧德的人，都是沒有讀過他的書的人。我以為這是一件極不公平的事。吳宓先生聽了我的話之後，當然不免憤慨，因爲他近年來是曾努力介紹白璧德的學說的。當時我就慫恿他把『學衡』上的幾篇關於白璧德的文章收集起來，由我負責在上海印一個單行本。十八年春，他把稿子寄來了，經我畧爲刪動整理，在書店裏又壓置了不少的時候，到現在纔得與讀者相見。

我現在把這幾篇文章貢獻給讀者，我祇希望讀者能虛心的把這本書讀完，然後再對這本書下一個嚴正的批評。這本書并不能代表白璧德的思想的全部，但是主要的論據在這裏是都完備了。我並不把白璧德當做聖人，並不把他的話當做天經地義，我也並不想藉白璧德為招牌來增加自己的批評的權威。在思想上，我是不承認什麼權威的，祇有我自己的一「理性」是我肯服從的權威。白璧德的學說我以為是穩健嚴正，在如今這個混亂浪漫的時代是格外的有他的價值，而在目前的中國似乎更有研究的必要。現在這本書放在讀者面前了，這是白璧德的本來面目，請國人公正的批評罷。假如讀者因了這本書而引起了研究白璧德的興趣，請看下列幾種原著，都是美國波斯頓 Houghton Mifflin 公司出版的：

“Democracy and Leadership.”

“Rousseau and Romanticism.”

“The Masters of Modern French Criticism.”

序

“The New Laokoon.”

“Literature and American College.”

四

目錄

中西人文教育談·····	胡先驕譯·····	一
白璧德之人文主義·····	吳宓譯·····	一九
論民治與領袖·····	吳宓譯·····	五三
釋人文主義·····	徐震堦譯·····	八五
論歐亞兩洲文化·····	吳宓譯·····	一一一

中西人文教育談

按白璧德先生 Irving Babbitt 爲哈佛大學文學教授而今日美國文學批評家之山斗也與穆爾先生 Paul Elmer More 齊名其學精深博大成一家言西洋古今各國文學而外兼通政術哲理又嫻梵文及巴利文於佛學深造有得雖未通漢文然於吾國古籍之譯成西文者靡不讀特留心吾國事凡各國人所著書涉及吾國者亦莫不寓目其講學立說之大旨略以西洋近世物質之學大昌而人生之道理遂晦科學實業日益興盛而宗教道德之勢力衰微人不知所以爲人之道於是衆惟趨於功利一途而又流於感情作用中於詭辯之說羣情激擾人各自是社會之中是非善惡之觀念將絕而各國各族則常以互相殘殺爲事科學發達不能增益生人內心之真福反成爲桎梏刀劍此其受病之根由於羣衆昧於爲人之道蓋物質與人事截然分途各有其律科學家發明物質之律至極精確故科學之盛如此然以物質之律施之人事則理智不講道德全失私欲橫流將成率獸食人之局蓋人事自有其律今當研究人事之律以治人事然亦當力求精確如彼科學家之於物質然如

何而可以精確乎。曰。絕去感情之浮說。虛詞之詭辯。而本經驗重事實。以察人事而定爲人之道。不必復古而當求真正之勅。不必謹守成說。恪遵前例。但當問吾說之是否合於經驗及事實。不必強立宗教以爲統一歸納之術。但當使凡人皆知爲人之正道。仍可行個人主義。但當糾正之改良之。使其完美無疵。此所謂對症施藥。因勢利導之也。今將由何處而可得此爲人之正道乎。曰。宜博采東西並覽今古。然後折衷而歸一之。夫西方有柏拉圖亞里士多德。東方有釋迦及孔子。皆最精於爲人之正道。而其說又在在不謀而合。且此數賢者皆本經驗重事實。其說至精確。平正而通達。今宜取之而加以變化。施之於今日。用作生人之模範。人皆知所以爲人。則物質之弊。消詭辯之事。絕宗教道德之名義。雖亡而功用長在。形式雖破而精神猶存。此卽所謂最精確最詳贍最新穎之人文主義也。人文教育卽教人以所以爲人之道。與純教物質之律者相對而言。白璧德先生之說。既不拘囿於一國一時。尤不憑藉古人歸附宗教。而以理智爲本。重事實。明經驗。此其所以可貴。故有心人聞先生之說者。莫不心悅而誠服也。白璧德先生所著書有 *Literature and the American College* (1908) 及

The New Laokoon (1910) 及 *The Masters of Modern French Criticism* (1912) 及

Rousseau and Romanticism (1919) 原書具在。讀者可取而觀之也。本篇原名 Humanistic

Education in China and the West 登載中國留美學生月報第十七卷第二期。民國十年十月出版。

去年九月美國東部之中國學生年會。曾請白璧德先生蒞會演說。此篇即係當時演說之大旨。以其論特爲吾國人而發。故首先由胡君先驢譯出。以介紹於國人。吳宓附識。

吾所見之中國人。多謂中國今日所需要者。爲一文藝復興。而與古昔完全脫離。今日中國文藝復興之運動。完全以西方文化之壓迫爲動機。故就其已發展者而言。亦僅就西方文化而發展。與東方固有之文化無預也。予今茲著論之先。予宜聲明。近二三十年中。予在哈佛大學教授之功課。即係細究歐洲十六世紀文藝復興之往蹟。及其與中世脫離之情形。並按跡此後思潮之趨向。迄於今日。予尤注意於十八世紀中第二次個人主義之發動。此種自十六世紀以來之西方運動。其性質爲極端之擴張。首先擴張人類之智識與管理自然界之能力。以增加安適與利用。此近代運動一方。則注重功利。以培根爲其先覺。其信徒之主旨。在注重組織與效率。

而崇信機械之功用。一方則注重感情之擴張。對人則尙博愛。對己則尙個性之表現。此感情擴張運動之先覺。則十八世紀之盧梭是也。

綜此二者而觀之。人類全體須日進於管理自然界。而增加利用與安適。同時以友愛之精神。爲擴張感情之方法。以日進於親密。此兩運動合而論之。可稱爲人道主義。在此人道主義之人生哲學之中心。復有一進步之概念。蓋進步主義。實吾西方主擴張者之一種宗教也。十九世紀之人。每以爲科學發明。且同情心擴張。人類將日進於丁尼孫所言之聖神光明之域。然實則向大戰場而行。結果乃漸有厭惡之者。今日西方思想中最有趣之發展。卽爲對於前二百年來所謂進步思想之形質。漸有懷疑之傾向。例如 Dean W. R. Inge 之 Idea of Progress 一書是。此書一九二〇年出版。有人欲問。吾西方之脫離古昔。是否曾將數種重要之元素亦隨之而棄去。是否如德人所云。於傾棄浴水時。將盆中之小兒亦隨之棄擲也。以有此種棄舍之故。今日之所爭。乃非進步與反動之爭。而爲文明與野蠻之爭矣。最近德國斯賓格勒氏 Oswald Spengler 著一書。名爲

「西土沈淪論」銷行數逾五萬部。盡人皆知。西方對於增加勢力。成效極大。但此勢力是否爲犧牲智慧而得者。則應研究者也。

今日在中國已開始之新舊之爭。乃正循吾人在西方所習見之故轍。相對抗者一方爲迂腐陳舊之故習。一方爲努力於建設進步有組織有能力之中國之青年。但聞其中有主張完全拋棄中國古昔之經籍而趨向歐西極端盧梭派之作者。如易卜生、斯特林堡、蕭伯訥之流。吾固表同情於今日中國進步派之目的。中國必須有組織有能力。中國必須具歐西之機械。庶免爲日本與列強所侵畧。中國或將有與歐洲同樣之工業革命。中國亦須脫去昔日盲從之故俗。及偽古學派形式主義之牽鎖。然須知中國在力求進步時。萬不宜效歐西之將盆中小兒。隨浴水而傾棄之。簡言之。雖可力攻形式主義之非。同時必須審慎保存其偉大之舊文明之精魂也。苟一察此偉大之舊文明。則立見其與歐西古代之舊文明。爲功利感情派所遺棄者。每深契合焉。

歐西之舊文明。半爲宗教的。半爲人文的。此二者之首領。爲亞里士多德與耶穌基督。亦猶東方之有孔子與釋迦牟尼也。某作者在哲學雜誌 (Revue Philosophique) 中。曾謂聖亞規那 (St. Thomas Aquinas) 之學說。合亞里士多德與基督之說而成。而與生同時之朱熹。其所作之集註。實並取孔子與釋迦之說。故二人實可相提並論云。

今試問此東西諸偉大之舊文明。其中所含之智慧。究爲何物。苟或失此。則人類將自真正文明。下墮於機械的野蠻。此物究爲何耶。文化問題之重要。未有甚於今日者。蓋以今日物質科學之發達。已使社會中發生古昔未見之事件。全世界已因之而得有物質與經濟之接觸。卽如歐戰之結果。使棉價漲至每磅美金四角。美國南部黑人。以工價增長之故。致有力購製絲綢之汗衫。因之東京生絲之市場亦大發達。昔日中國道家所夢想之御空而行。在今日已成爲實事。由紐約至北京。或由紐約至阿根廷首都。不久或比十九世紀初由紐約至波士頓。且較速而安適也。無線

電話等發明。全世界幾等於晤言之一室。試思若其所傳說者。盡爲仇恨猜疑之言。若人類以種種機械。聯爲一大團體。而同時精神上。乃有相離而背馳之趨向。其結果將何如乎。

今試精確論究吾所云今日最重要之問題。卽文化與野蠻之對戰。由普通之文化。進而論中國之文化焉。古之人常多自詡其本國爲文明。而斥他國之人及其習俗爲野蠻。此數見不鮮者也。約翰生論希臘人。至德謨森尼（Demosthenes）乃云。彼在一羣類同野獸之蠻人之前演說。又云。據我之見。外國人皆蠢奴也。中國古昔之人。此癖尤著。彼以爲中國爲文明世界。爲普天之下。其外皆邊徼之蠻夷。佛教固係自外傳入者。韓愈之諫佛骨表。亦謂佛爲夷狄也。

吾亦未嘗不贊成中國古人之自尊其文化。至於此極也。但其弊在不承認他國文化之成績耳。茲請略述吾所見中國文化較優於他國文化之處。首要者。卽中國古。今官吏雖腐敗。然中國立國之根基。乃在道德也。法國最有卓見之批評家尤柏爾

(Touber) 之論中國人曰：「世謂中國種種情形不善。其然豈其然乎？中國人屢被外族征服。然一國之文化與兵戰之勝敗何關。其立國之久長。豈非其法律優美之明徵乎？正猶哲學學說之能應用而明晰者。則稱爲良學說也。今日各民族有能具如中國之古之法律。而其法律最少變易。爲大眾所尊重愛護研究乎？」中國向來重視道德觀念。固矣。而此道德觀念。又適合於人文主義者也。其道德觀念。非如今日歐洲之爲自然主義的。亦非如古今印度之爲宗教的。中國人所重視者。爲人生。斯世人與人間之道德關係。故康熙帝之聖諭廣訓。自人文主義論之。頗有足稱者。然其言及佛教與耶教。則皆惟存輕蔑而已。

但今日中國之功利感情運動。亦以文化與道德相標榜。惟其所謂文化道德者。亦正如吾西人今日之不惜舉其固有之宗教及人文的道德觀念。而全拋棄之。吾苦無暇引證吾說。或因之視吾爲武斷。然吾深信今日西方之運動。實無道德之觀念。但假道德之名耳。今試論進步之一義。常人莫不喜言進步之說。孔子之謂顏淵曰。

「惜乎。吾見其進也。未見其止也。」此進步也。但功利主義者。乃誤混道德與物質之進步爲一物焉。

英國批評家繆萊 John Middleton Murry 著「智識階級一分子之進化」

Evolution of an Intellectual 一書有言曰：「讀近世史者。不難認明此次大戰。並非人類可驚之奇變。而實爲英國工業革命以來人類之物質欲望愈益繁複。竊奪文化之名。積累而成之結果。世所謂文化者。其作用有如一增殖之機器。人類之欲望以之而增加。欲望不達時。勉求所以達之。於是機械變詐百出。其手段亦日增殘酷。」（中略）今日之文化。舍繁複之物質發明外。別無他物。質言之。卽非文化。僅爲一種物質形態。冒有精神之名。而僭充者也。物質創造之方法。極爲新奇。使人在局中。不暇深思。回顧。具有一種狂熱。乃自詡其狂熱爲道德。以僞亂真。致將道德與精神上重要之名詞。均混淆其意義。」（中略）道德之名辭。已下降爲物質之名辭矣。（中略）今日已無足用之精神制裁。目下之問題。乃以何方法。而得此制裁耳。」

以上皆繆萊君之言也。

狄思雷里 Disraeli 每謂英美之人。不知安適與文化之別。即此安適一字。已可爲繆萊君所謂名辭混淆之例。昔人有言曰。惟苦人可得福。蓋安樂必生於憂患也。今日美國人欲得其安樂。而不願經此層悲苦。此即所謂大悖逆之樂觀主義之顯例也。不特功利主義者爲是也。彼感情主義者。亦混淆名辭之意義。強謂僅事擴張感情。即足爲充分之道德。十八世紀中葉。近代各種革命尙未發生之先。字典已先大變革。良知一字。即在此時。漸訓爲其今日之意義。昔以良知爲內心微細之聲響。今乃以良知爲在社會間大聲疾呼之事業。昔之良知爲戒己。今之良知則爲責人。此其大不同矣。

今欲治此名詞混淆與詭辯之弊。其法不宜專引古昔之舊說爲根據。彼既以近世自號。吾人即宜以其道還治其身。而用近世批評的精神以與之周旋。繆萊君以爲世竟誤以物質進步爲精神進步者。由於變更普通名辭意義之故。廻思西方首提

倡批評精神之大哲蘇格拉底。其治當時詭辨家。與若輩胡亂拋棄古昔之行事。所用之法。卽爲將所有之普通名詞。悉加以精確之界說。又迴思孔子之言。其門人問以治國之道。孔子乃以正名爲先務。今當效蘇格拉底與孔子之正名。而審察今日流行之各種學說。究與生人本性之實事符合與否。驗之於古而可知也。近人每自命爲實驗主義者。今當正告之曰。彼古來偉大之舊說。非他蓋千百年實在之經驗之總匯也。故孔子之學說。不宜僅以其生後二千餘年之影響而判斷之。須知其學說實爲孔子生前數千年道德經驗之反影也。今請引已故法國大漢學家法國學院教授沙畹(E. Chavannes)之言曰。「孔子當西歷五百年前。卽爲民族之先覺。取荒古之經籍。於其深奧之義理。加以精確聯貫之解釋。而昭示世人。又周游列國。大聲疾呼。力言其國古來逐漸積累而成之道德。切宜遵守無失。而時人之所以不能從之者。則以若輩艱於舍棄其安適與利益之故。然若輩亦覺孔子之言有無上之尊嚴。其遠古祖先所求得之真理之精神。逃聞之下。亦不勝其感動於五中也。」

此沙畹氏之言也。按此段譯文則詞句略異。因係二洲文化一篇中所譯沙畹之言。原文同。而譯文則詞句略異。故今亦不改。以存其真云。

吾人今試就此積無量之實在經驗而成之孔教之舊說以求解吾前此所云今日最重要之問題。即如何而能使人類之精神統一而非如今日機械之發明。僅使人類得物質之接觸。而精神仍渙散崩離也。孔子以爲凡人類所同具者。非如近日感情。派人道主義者所主張之感情擴張而爲人。能所以自制之禮。參閱 Lionel Giles 所譯 Confucius 編之 The Sayings of

此則與西方自亞里士多德以下人文主義之哲人其所見均相契合者也。若人誠欲爲人。則不能順其天性自由。胡亂擴張。必於此天性加以制裁。使爲有節制之平均發展。但世人十之九。皆如亞里士多德所云。寧喜無秩序之生活。不願清醒而寧靜。可見東西之人文主義者。皆主以少數賢哲維持世道。而不倚賴羣衆。取
下愚之平均點爲標準也。凡願爲人文主義之自制工夫者。則成爲孔子所謂君子。與亞里士多德所謂甚沈毅之人。予嘗佩孔子見解之完善。蓋孔子並不指摘同情心爲不當。孔子屢言仁中。即不過應加以選擇限制耳。中國古代亦已有如西方今

日之抱博愛主義者。孟子所攻墨子之徒愛無差等。孟子之言亦可用於今日。以正西方託爾斯泰之徒。抱感情主義者之非也。

夫彼君子之造福於世界也。不在如今人所云之爲社會服務。而在其以身作則。爲全世之模範。柏拉圖之釋公理也。謂之爲各治其事。至今日扶助貧民等事盛行。則幾將使人人皆越俎代庖。來治他人之事矣。今日彼芸人之田者。乃受尊崇。此爲昔之所未見。故或謂今日爲互相干涉之時代也。昔孔子稱舜之端拱無爲而天下治。蓋欲效柏拉圖之所云。各治其事。舜亦自治己之事。卽爲他人之模範而已。

上所言之人文主義。中國古時以一種教育系統維持之。此種教育。其後乃墮入僞古學派之形式主義。而自初卽有重大之缺點。凡此固無庸諱言。然爲今之計。宜注意。毋將盆中小兒隨浴水而傾棄。故昔日科舉制度。雖甚不完備。然其用意固多可取者。蓋於彼千萬應試者。欲服官而治國者。必以人文的學問爲標準。而加以嚴格之選擇。其選擇之法。則一本平民主義。此種連合貴族平民之選擇精神。實爲歐西

所未有。歐西之民治運動。大都以犧牲標準而成功。然吾意苟無曾受嚴格人文訓練之首領。則民治試驗將難有成也。中國古昔教育制度。過重記憶。斥之者宜矣。卽就此事而論。自盧梭著愛米兒一書。力攻記憶之後。今日西方教育。乃趨於他極端。吾人已忘却所謂選擇記憶之功用。此種記憶。在真正之人文訓練中。實至重要。吾人記誦佳詩格言。當時或不覺其奧理。然日後之經驗。每能爲之印證。兒童教育。既以幼年陶冶爲重要。則今世流行之兒童叢書。如 *The Tale of the Flopsy Bunnies* 與南瓜彼得之汗漫游等書。其影響於兒童之身心者爲如何。亦可知矣。吾雖知中國事不多。然吾深信。今中國之人。於舊日之教育。儘可淘汰其浮表之繁文縟節。孔教教育中。尋章摘句。辨析毫末之事。亦當刪去不講。卽經籍亦有宜改易之處。如禮記中所載之禮文。多有與士君子修身立行之原理無關。無異於孔子之不徹薑食也。又中國之人。並宜吸收西方文化中之科學與機械等。以補中國之所缺。顧吾以爲。雖其末節。宜如此改革。然中國舊學中根本之正義。則務宜保存。而勿

失也。蓋其所以可貴者。以能見得文化。非賴羣衆所可維持。又不能倚盧梭之所謂公意。及所謂全體之平均點。而必託命於少數超羣之領袖。此等人篤信天命。而能克己。憑修養之功。成爲偉大之人格。吾每謂孔子之道。有優於吾西方之人文主義者。則因其能認明中庸之道。必先之以克己及知命也。

孔教雖可敬愛。然究不得謂爲宗教。則今中國之新教育中。應否另有如何之宗教分子。亦宜研究。此問題過大。非忽忽所能畢論。故惟吾欲有言者。卽吾少時。以欲研究佛教而苦攻巴利文與梵文時。吾每覺本來之佛教。比之中國通行之大乘佛教。實較合於近日精確批評之精神。中國學生亟宜學習巴利文。今留美學生中。習以之者。已有二三人。以求知中國佛教之往史。且可望發明佛教中。尙有何精義。可爲今日社會之綱維。就其實在影響於人生行事者論之。佛教之正宗與基督教。若合符節焉。

總之。中國之人。爲文藝復興運動。決不可忽略道德。不可盲從今日歐西流行之說。而提倡僞道德。若信功利主義過深。則中國所得於西方者。止不過打字機電話汽

車等機器。或且因新式機器之精美。中國人亦以此眼光觀察西方之文學。而膜拜盧梭以下之狂徒。治此病之法。在勿冒進步之虛名。而忘却固有之文化。再求進而研究西洋。自希臘以來真正之文化。則見此二文化。均主人文。不謀而有合。可總稱爲邃古以來所積累之智慧也。今中國留美學生。潛心研究西洋文化之淵源者。不過五、六人。實可慨傷。至少須有百人爲此也。在中國國內各大學。均宜有學者。以孔子之論語與亞里士多德之倫理學。比較講授。而美國各大學。宜聘勝任之中國教員。講授中國歷史及道德哲學等。如此則東西學問家。可以聯爲一體。十九世紀之大可悲者。卽其未能造成一最完美之國際主義。科學固可謂爲國際的。然誤用於國勢之擴張。近之人道主義。博愛主義。亦終爲夢幻。然則何若告成一人文的君子的國際主義乎。初不必假宗教之尊嚴。但求以中和禮讓之道。聯世界爲一體。吾所希望者。此運動若能發軔於西方。則在中國必將有一新孔教之運動。擺脫昔日一切學究虛文之積習。而爲精神之建設。要之今日人文主義。與功利及感情主義。正

將。決。最。後。之。勝。負。中。國。及。歐。西。之。教。育。界。固。同。一。休。戚。也。

白璧德之人文主義

此篇原載法國星期雜誌 *La Revue Hebdomadaire* 第三十卷第二十九號。一九二一年七月十九日出版。

題為 *L'Humanisme Positiviste d'Irving Babbitt*。按 *Positiviste* 實證之謂。精確之謂。作者馬西爾君。Louis

J.-A. Mercier 以白璧德先生之學說撮要陳述於法國人之前。敘述簡明賅括。故不嫌明日黃花。

特為譯出。星期雜誌該期亦刊登白璧德先生像。並由馬西爾君將白璧德「盧梭與浪漫主義」一

書之卒章譯為法文載登。題曰「人文主義與想象」*L'Humanisme et l'Imagination*。今從

略吳宓識。

第一節

在昔十八世紀之初年。英國始出現於法人之眼界。意謂法人始知有英國。始重學

術。思想文學。皆受英國之影響甚大。尤以英國之立憲政體。洛克之實驗派哲學。牛頓

之物理學。波林布羅 *Bolingbroke* 之有神論宗教。李查生之感情派小說。諸端為最著。法

國革。新重要人物。如孟德斯鳩。如福祿特爾。如盧梭。皆曾遊

一九

白璧德之人文主義

國始出現於法人之眼界。語意同上。蓋法蘭西夙為歐洲文明之中心。德國僻處北方。南歐人皆以樸野蠻之概。十八世紀古學派盛行之時。德人專以德語為仿法之禮俗。初為事。如弗烈得。法大王。談話寫信均用法文。而一用人。德文。德語為恥。至十九世紀初。浪漫主義發動。法人乃轉而崇拜德國。一八〇一年。斯達爾夫人 *Mme de Staël* 著一德意志一 *De l'Allemagne* 一書。力言德國之在法國。真誠。友愛敦厚。德國之文學自然清新。不假雕琢。而富於感情。想象。凡此皆在法國觀之。而為動力。自是所法。人多崇拜。德國。直至一八七〇年普法戰後。法人始恍然大悟。知德人之愛和平。非出天性。苟經訓練。適成爲最剛勇。殘酷。黷武好戰之國民耳。而今當二十世紀之初年。出現於法人之眼界者。則美洲之美利堅合衆國也。

美國之立國。僅百年耳。而此百年中。由甫脫母國羈絆之殖民地。一變而爲世界最强之國。致使世界文明之樞軸。復爲移動。古昔該撒之時。地中海之文明。擴爲歐洲之文明。今茲歐戰。乃使大西洋成爲文化交通之中心。自今以往。如置美國於不問。則歐洲種種問題不能解決。而彼美國。雖仍不欲棄其前此局外孤處之優勢。亦審知此後歐洲種種問題之解決。與美國有切膚之關係。故今日者。誠新世局作始之會也。

雖然。法國無所損也。法國地居歐洲南北之要衝。故歷經近世史上種種變遷。而常為文明融匯之處所。今世局雖一新。而法國地當全球東西之中心。故仍將常為文明融匯之處所無疑。本其歐洲歷史遺傳之文明。而汲引美國。取其對於文明之貢獻。以合於異日之新文明。新潮流。此法國今日之責任也。前此之法國。僅為歐洲大陸北部野蠻與南部文明之通路。今後之法國。則應為新舊兩世界東西兩半球之介紹人。惟茲事極艱鉅。近以學者及學生之交換。業已逐漸進行。按去年白璧德即赴法國在巴黎大換學為交授。然仍須假衆力。寬以時日。始可望有成也。

本誌作者指星於此頗欲盡力。擬介紹美國思想家之最著者於吾法國人之前。而首以白璧德此其選擇至當。非以白璧德為今日美國最盛行之思潮之代表。如伊

略脫 Charles William Elliot 生於一八三四年。任哈佛大學校長四十年。提倡新教育甚力。故名望及影響極大。一九一〇年曾來中國遊歷。詹姆斯杜威

以上二人為吾國人所熟知。以及愛迪夫人 Mrs Mary Baker Eddy (1821-1910) 創立「Christian Science」耶教科學。該教派之主張。謂一切因果皆由心造。

所如載耶善體為耶人治病之方術。而不用醫藥。此教派創立於一八六六年。故宜者甚衆。今彼

士頓城中金頂輝煌最宏壯之禮拜堂。即該教派所建於吾國之新波士頓頗多。又主張
Asian Science Monitor 日報。即該教派之機關報。其中載關於吾國之新聞頗多。又主張公
道。憐恤弱小之民族。而加以感情偏袒。故吾國報紙有近頃常載該報之新聞。總之。該教派
存心濟世。主張博愛。然而以感情偏袒為宗教。又行報事。有近頃常載該報之新聞。總之。該教派
者。耶教正宗者。視之為一左道邪術。而由科學家觀之。則非耶教。又非科學也。故譏之
者。戲謂該教派名為一耶教科。而由科學家觀之。則非耶教。又非科學也。故譏之。一流。

而以白璧德及穆爾及其日增月盛之徒。衆方精勤奮勵。專以遏止彼思潮。且轉移其方向為職志也。

所謂美國之思想者。非僅取歐洲之思想。持續奉行之也。又從而增損之。選擇之以
意為之輕重取舍。夫人之所知者。惟其所能知而已。彼美國之人。百年之中。由一千
萬人而增殖為十億之人口。由蕞爾之片土而據有廣漠之大陸。誠所謂天之驕子。
成功率易。故其於歐洲傳來之各種思想。所最易了解。而遂取而厲行之者。厥惟近
世無窮進步之說。以為個人愈得自由。擴張物質。愈能為人驅使。則人類全體皆將
享受最大之快樂矣。

白璧德之所攻闢者。即此種毫無管束。專務物質及感情之擴張之趨勢也。本其所

爲。足促美國思想界之自覺。卽恍然於夙所取之歐洲而變本加厲者。究爲何種思想是也。

今徵實言之。白璧德以爲近世此種思想實以英人培根及瑞士人盧梭分別代表之。故於二人着重研究。自歌白尼顯明宇宙之大。人心爲之震撼。旣而漸能善自解慰。以爲人苟遵從自然_{質物}之律。則可憑科學之力驅役自然_{質物}以爲吾用。此種新見解以培根爲其代表。故培根者凡百科學的人道派之始祖也。其另一辦法則憑感情以人自合於自然_{質物}之中而求安身立命。此說盧梭主之最力。故盧梭者凡百感情的、人道派之始祖也。

本於科學則有實證主義與功利主義。本於想象則有浪漫的感情主義。斯二者非近世思想之二大派別乎。人類無窮進步之說卽出於此。於是天國之福音不復聞。而人世之福音取而代之矣。意謂宗教衰歇而衆乃迷信人類之進步以爲人力萬能不信有天命也。

白璧德之批評卽由此着眼。舊文明以宗教爲根據者已爲新說摧滅淨盡。故白璧

德不主張復古而主張實證之人文主義。本於人類之經驗深思窮研之所得。持此以爲比較。則彼科學及感情的自然主義之缺誤立見。蓋其所主張實證不足。又惑於想象。溺於感情。將舊傳之規矩盡行推翻。而不知凡個人及社會之能有組織能得生存。其間所以管理制裁之道。決不可少。故今者既已將身外形有之規矩推翻。則必須求內心精神之規矩以補其缺也。

彼科學的自然主義及感情的自然主義。皆未能以內心之規矩供給吾人。此近世最可悲最可痛之事也。

嗚呼。培根生平納賄貪財。以此得罪。非無故也。或謂培根爲能實行其學說者。彼專務物質。營營貨利。爲所驅役。遂忘人生道理。欲圖制物而卒至不能自制。嗚呼。盧梭所生子女五人。均送至育嬰堂孤兒院。不自撫養。亦非無故也。盧梭所以出此者。圖免牽累。其學說之要點。卽痛惡凡百牽累。凡百拘束。凡百規矩。凡百足以阻止吾人不得率意任情行事者。以及各種義務責任。盧梭皆欲剷除之。嗚呼。近今歐洲大戰。

又非無故也。徇物而不知有人。其結局必當如是。蓋弄權作威。尊己抑人。恃強凌弱。乃生人最顯著之本性。苟一國之人。聽其趨向此途。不加繩檢。而又專營物質之事業。則必至於好大喜功。窮兵黷武。如瘋如狂。於是託爾斯泰所倡柔靡之感情主義。遂變爲尼采所倡剛勁之感情主義。其國之人。橫思妄想。皆欲爲「超人」。一知四海同胞之非真與黃金世界之不可恃也。恍然夢醒。然欲圖無限權力之擴張。重復入夢。專務整軍嗜殺。此種感情主義。與人類弄權作威之天性。毫無拘束。以及操縱物質所得之力量。惟所欲爲。茲數者相遇。則必生大戰。此勢之必不可免。而千古莫能易者也。按當歐戰之方酣之時。英美之人。皆痛詈德人。而自詡並稱贊。法爲仁義之師。救民伐罪。保障文明。夫德人固有其重罪。而此等說法。其一偏不合於理。人皆見之。惟無敢言者。當是時。白璧德先生及其友。其徒。即力持公道。將此段所述之義。反覆申明。謂歐戰之者。事勢之所必至。至若好大喜功。窮兵黷武。則全非而協約國全是也。易地則皆然。而怨己。縱其間功罪。有輕重之差。亦不可謂德人則全非而協約國全是也。易地則皆然。而怨在。或可收些須之緩效。若今之言救世界之禍。而倡世界大同。弭兵減軍者。皆可斷上用。必無成耳。白璧德先生此等言論。在當時頗遭其國人忌。毀之者不少。然國內國外。誠篤公平之士。則莫不敬重先生。當美國與德國以潛艇事斷絕邦交之時。哈佛大學外。

前徒爲校長伊略脫博士聯合國內學界之名流數十人作公函致德國學界其時德國學界亦具
公函還報謂不出此學云皆忠於德皇所爲白璧德爲盡力等皆以不各國之欲今日謀以法殺軍佔德
魯爾種種行動國際情形者皆早見及之即昔之帝國主義一殊不知此等事亦未嘗不知箇中
實人近但以既爲美國人即不能受英美爲美之國宣說故往往存心愛國以爲不議論不竊意殊應
且人所以然者如誑小兒爲我於實情後禍尤深今皆然不可以謂日本排日法德意紛馳之日帝國
於侵略政人策而英補救則此實藥世道息戰之無二法門聞白璧德之賢者聯可以高明之士致
德乃美國債強持中克之門案鳳者決不能代表多數人之日代表吾人無軍論對英對法對美對日此
二者之間須分完全明顯途此可至不混蓋忽也○民生計國家權利着想與爲人心世局首任德
哈佛一大學九八年而白璧德與西班牙開戰是時美德人見亦爲當局好大喜功意欲乘機所
取非律濱羣島而有之故強即極逼以西開戰爲政府力使不能戰又藉口開釁先當局及
遂奏膚功當時 Norton 先生強即極逼以西開戰爲政府力使不能戰又藉口開釁先當局及
白璧德之先生前後得如出一轍所特表而出之事與

愛瑪生 Emerson 曰。一。世間二律。顯相背馳。一爲人事。一爲物質。用物質律築城。

製艦。奔放橫決。乃滅人性。」此詩白璧德用爲其所著「文學與美國」大旨。彼培根與盧

梭之失其人性者。以其忘却人事之律。即爲人道也。而歐戰所以終不可免者。以歐洲

文明。只知遵從物質之律。不及其他。積之既久。乃成此果。故也。白璧德曰。「今相鄰

之各國各族。以及一國中各階級之間。各存好大喜功。互相嫉忌之心。更挾殺人之

利器。則無論或遲或速。戰爭終不可免。若輩犧牲人生萬事之價值。但求積聚物質

之富。貨財器用。既成。乃復自相殘殺。並所積聚者而毀滅之。吁可憐哉。」

今者亟當謀所以改變之道。蓋「吾人所生之世。按之文明社會所賴以持久生存

之原理。取途已誤。不謂前史具在。鑒戒昭然。竟復昧昧然。沈溺於自然主義之羅網。

誠不知伊於胡底。此事之顯而易見者也。」

以上乃白璧德「盧梭與浪漫主義」書中之言也。該書係歐戰後一九一九年出版。然

十餘年前。一九一九年。白璧德於其所著第一部書「文學與美國」中。即已明白確定其

實證人文主義之要理。由是以得內心之規矩。惟因缺乏內心之規矩。故世變所極。

終不能免空前之大禍。指歐戰不幸而白璧德之言中。懲前毖後。可以悟矣。

白璧德首先鄭重說明人文主義與各種人道主義之分別。蓋人道主義重博愛。人文主義則重選擇。人道主義。即墨家之愛無差等。人文則儒家之分別。人道派。兼能親

仁。則進於泰倫斯 Terence 羅馬大諧劇作者之言「凡人事無不適於我心者。」雖

經卜龍鐵 Brunetiere 法國文學批評家 (1843-1908) 取爲人文主義之表徵。其實乃人道主義之

說法。蓋其中毫無別擇之義。將以柏拉圖語錄與流行之小說叢報同等嗜之矣。但有博愛。通譯爲不足也。但有選擇。或規矩亦不足也。必須二者兼之。具博愛之心。而能選擇。並循規矩。斯可矣。人性好趨極端而矜偏頗。然人之所以學爲人者。正以其能戰勝此種天性。於人心中每種趨向。各以其反對之趨向調劑之。遂能合禮而有度焉。所謂沈潛剛克。高明柔克。又佩章佩玆。亦合此意。

白璧德謂此種人文主義。古之聖賢多已言之。如釋迦我佛云。「偏則失當。」柏拉圖云。「有能兼備一多之人。吾將敬而禮之。」亞里士多德以中庸爲道德。而巴斯喀

爾Blaise Pascal (1623—1662) 法國宗教哲學家兼物理數學家。所著有 Lettres Provinciales 及 Pensées。而以後者最爲精要。之論最爲完備，其言曰：「人之所可貴而難能者，非在趨一極端，而在能同時兼具兩極端，且全備其間之各等級也。」「意謂但能一往直前，不足爲勇，必須能勇於怯，隨所宜爲之，而無不合適。當之分際，通權達變，因境制宜，而無往不衷於義也。舉此一端，餘可類推。」印度專務趨一，竟能實行其理想。希臘則不然，其人雖闡明合度之法則，以「毋過當」爲教，然其後竟廢棄其所藉以範圍身心，統一生活之規矩，於絕對即相對多二者之間，無由得執中兩全之術。於是雜說並起，擾攘紛紜，精神迷惘，而相率沈淪矣。

第二節

由上所陳之義理，白璧德進而考察其時美國之情形。

白璧德任哈佛大學教授。「原註」白璧德略歷：生於一八六五年，學於哈佛大學，一八九四年歸國。在哈佛大學任教職，今猶爲該大學教授。授法國文學及比較文學。除編訂之文學讀本若干種不計外，所著如下：一文學與美國大學教育，「Literature and the American College (1908)」「新南阿空」The New Lagoon (1910)「近世法國批評大家」The Masters of Modern French Criticism (1912)「虛校與浪漫主義」Rousseau and Romanticism (1)

19) O 譯者按以上四書之外。白璧德先生尙擬著一民主政治與帝國主義 Democracy and Imperialism 一書。數年前已計畫停妥。惟以他故尙遲遲未出版耳。○又按西曉萊維 Sylvain Levi 爲法國著名東方學者。著述甚多。今春曾來吾國游歷。並在東京演講云。○又按白璧德先生所著書四種。皆美國波士頓 Houghton, Mifflin Co. 書局印行。日本丸善書店。皆有存書發售。○又按白璧德先生批評在哈佛大學所授功課。主要者共四門。如下。(一)一虛梭及其影響。○(二)一按白璧德文學批評在哈佛大學所授功課。主要者共四門。如下。○(三)一歐洲十九世紀尙有漫運動二門。(四)一夏士布其 Chateaubriant 及浪漫運動以上屬於比較文學之範圍者。此外尙有漫運動二門。(五)夏士布其 Chateaubriant 及浪漫運動以上屬於比較文學之範圍者。此外尙有漫運動二門。(六)一巴斯喀爾 Pascal 及王港學院 Port Royal 以上六課。分年教授。甲年授(一)(二)(三)三課。則故於乙年(一)(四)(六)三課。丙年同甲年。丁年復同乙年。如是錯綜互換。以下可以類推。故於

自然主義在教育之影響感受尤爲深切。是時所謂選科制者猶盛行。

【原註】其後

已有反動。於選科制已加修改。現哈佛大學於初入校之學生。各指派教授一人爲其指導員。指導其選課之事。又定出現所謂博通 I. Distribution 及專精 Concentration 之功用。均爲其必規定之辦法。學生若有必修之課。然後數門。此外皆所以欲以救最優等或優等畢業者。更須照規定之辦法。盡修若干門功課。然後數門。此外皆所以欲以救最優等或優等畢業者。更須時也。○譯者按哈佛大學定章。所有之單位者。爲總分爲四類。每門功課。以每星期三位。中。其六單位。且其分配之法。每類至少。必須有一單位。而無論何類單位。不得多於其三。乙丙丁三類。且其分配之法。每類至少。必須有一單位。而無論何類單位。不得多於其三。位。丙二易言之。則其法所不能許。乙是之謂博通。此外所餘者。僅四單位。若夫乙丙。可以一任。故其所謂自由選科者。亦只如此。尙有他種特別之辦法。更限制於畢業之前。須受所謂普通哈佛大學歷史政治經濟系定章。凡以各該系爲主科之學生。於限制畢業之前。須受所謂普通哈佛大學

性情無定。隨一時之感觸而轉移。今棄千百年積蓄之智慧於不顧。而從若輩童子之自由嗜好。此其謬誤。顯而易見。蓋以若所爲。是將一人之個性視之過重。而將人類全體之公性視之過輕。此種理解。施之教育。當自盧梭始。前此無之也。又以若所爲。是淆亂所有之價值。漫無分別。視人事之律與物質之律同等。此種理解。當自培根始。前此亦無之也。

此種謬誤之理解。其禍並及於高深教育。卽大學畢業生。再修業一年。而得碩士學位。又修業三年。作成專門論文。經過普通考試。而得博士學位是也。白璧德謂今所行之制。按其實際。則彼求博士者。不行其所當務。不以熟讀精思之工夫。與人類思想之精華。古今文章之傑作相接觸。相親近。理會而受用之。而乃專務搜求瑣屑隱僻。無與人事之事實。纂輯以成論文。藉獲虛銜。其數年之光陰。全爲枉廢。誠爲可惜。此其所造就者。並非真正之專門學者。博古而通今。援新而明舊。洞悉人類進化之前史。能爲世用。而徒爲虛僞之專門學者而已。耗矣哀哉。此輩蓋亦爲個性教育之

犧牲。彼個性教育者。一方趨重科學。爲瑣屑乾枯之考據。一方縱任感情。專務天性。及情欲之自由。如前所言之選科制是已。

轉言之。白璧德欲使學生先成爲人文學者。而後始從事於專門也。夫爲人類之將來及保障文明計。則負有傳授承繼文化之責者。必先能洞悉古來文化之精華。此層所關至重。今日急宜保存古文學。亦爲此也。自經近世古文派與今文派偏激無謂之爭。而古文學之實際全失。系統將絕。故今急宜返本溯源。直求之於古。蓋以彼希臘羅馬之大作者。皆能洞明規矩中節之道及人事之律。惟此等作者爲能教導今世之人如何而節制個人主義及感情。而復歸於適當之中庸。故誦讀其書而取得其精神。爲至不可緩也。

希臘人閒暇之義。亦爲古來習俗之關繫重要而急宜恢復者。彼培根之徒。誤以閒暇爲休息。爲怠惰。盧梭之徒。誤以閒暇爲尋夢。爲入魔。然古來東西聖哲。若希臘。若印度。若耶教。若佛教。若回教。莫不重靜修之工夫。耶穌謂馬利主靜之智慧在馬沙

主動之上。參閱新約路加福音第十章實與亞里士多德所見不謀而合。亞里士多

為最高之生活見其所其所謂閒暇者。既非工作。亦非遊戲。乃謂以人之智力專用

於高尚之思想。及美術詩文宗教之域。使人覺有超乎一己之上。而又確為我之心

目中一切實境之根據者。使人視己之生涯。不以目前有形得喪。及過頃即滅之我

為標準。而以永久之價值為歸宿焉。按孟子云。壯者以暇日。教之以孝弟忠信之義。云云。故道德工夫。非閒暇。不可致。至靜修之義。

吾國古人多視之極重。總之。白璧德先生所謂閒暇者。即存養修省之工夫。身心性命

之學。故彼逐名趨利。營營者。固難與言閒暇。即彼日研考據詞章。科學文字。或修

談。經濟事功。愛國救世。皆不足語於此也。白璧德於此仍歸本於中庸之道。謂所當求者。非專務動作。

亦非專務靜止。而為靜中之動。苟欲圖真正人生理想之實現。不以物質之律自足。而並遵依人事之律。則此層修養之工夫。為必不可少。若此者。乃可謂之閒暇也。

必如此。而真正之進步。乃可致。而真實之創獲。要必為匯萃精思之結果。夫前此之

摹仿古文學者。常不免為奴從。固矣。考近世八十七世紀之復古派。原為個人主義初起

方盛時。與文藝復興時代之反動。非無根據。惟其後個人主義之勢已殺。至十七世紀之初。僅

見之於好爲奇詭，專務纖巧之一種文體而已。復古派志在發明古代文藝之理想，力趨純正。所惜以精粗及常變之界限未明，每不自行觀察體驗，而但崇奉後世註釋亞里士多德之書者所定之規律，致於自然渾成者亦斥之爲離奇怪誕。藝術之範圍既經復古派強爲斬削而小之，則激烈之反動爲不可免矣。此種反動發自盧梭。盧梭曰：「吾雖無過人之善，然能與衆不同。」盧梭此語，今人誦習已久。今人以專務新奇之故，至於盡反古人之思想議論，甚至自安於固陋，於古人之書曾不寓目。故復古派趨一極端，今人反之而又趨他極端，欲爲新奇而竟流於乖僻。今思救其弊，則仍須反於中庸。其法當效古希臘人利用前古之成績以爲創造，以個人自我之方法表闡人類公性之精華。不當更於科學的及感情的自然主義中制勝圖功，不當長墮迷途，自矜創獲，專務搜尋未刊之殘編，未道之隻字，如瘋如醉，效彼科學派之學究，疲精敝神，爲瑣屑之考據，詭僻之發明者，以及彼文學藝術派之學究，全爲一己之感情印象所充塞，禁錮而不能自拔者之所爲也。而所當務者，則爲熟

讀。古。人。之。佳。書。名。篇。於。以。見。人。類。所。留。遺。之。最。高。尚。之。思。想。言。行。陸。離。彪。炳。銘。刻。其。中。更。須。繼。往。開。來。自。爲。述。作。比。踪。先。哲。所。作。不。必。務。爲。奇。詭。乖。異。而。當。顯。示。人。生。之。要。理。偶。有。所。悟。而。尋。常。不。及。見。者。於。是。古。人。之。靈。明。睿。智。既。得。傳。於。今。而。今。人。本。其。新。得。之。經。驗。亦。可。以。其。靈。明。睿。智。並。傳。於。後。也。

第二節

以上所述白璧德先生之思想。皆本於其所著第一書「文學與美國大學教育」白璧德其後所著各書。均就此意引而申之。成爲系統。昔德人雷興 Lessing (1729-1781) 著「南阿空」 Laocoon 一書。以攻闢僞古學派淆亂詩與畫之畛域。所以致此者。由於誤解摹仿之本義。白璧德於所著「新南阿空」書中。先述雷興之意。並爲闡明之。然後攻闢浪漫派之淆亂各種藝術之畛域。而其所以致此者。則由於力主自然及縱任想象自由不加節制之謬說。白璧德斷曰。欲藝術之盡美盡善。僅有精湛之材料尙不足。而必須有既整齊且有變化之形式。以表達之而範圍

之。其形式愈臻完美。則愈能顯示一種寧靜之精神。異乎呆滯。而能提高藝術作品。遠離此剎那生滅之世界。而上企於莊嚴高華之境。所謂真正之藝術者。須言之有物。而又須簡單言之也。謂不假雕琢。自然渾成。故曰言之無物。而又肆為奇詭繁複。此乃下流作者之所為。最堪痛恨者也。

閱二年。而白璧德之「近世法國批評大家」一書出。直攻十九世紀之潮流。而斬其根株。蓋白璧德先生之研究文學問題。不視為某國某時某種文學中之事。而憑哲學及人類思想沿革以觀察之。故於此書中。乃取斯達爾夫人 Madame de Staël-Holstein (1769—1817)

略見前註。所著書除「德意志」外。以「論文學與社會制度之關係」De la Littérature, etc. (1800) 一論感情及於個人民族幸福之影響」De l'Influence Des Passions, etc. (1796) 及小說二種 Delphine. Chateaubriand (1768—1848) 所著書以「基督後見聞錄」

Mémoires d'Outre-Tombs (1849—1850) 及小說數種「雷尤柏爾」Joubert (1754—1824) 著有「思想

奈」Rene (1805) 「阿達拉」Atala (1801) 等為最要。尤柏爾錄」Pensées (1858) 及「文集」一格

言」尺履」聖伯甫薛雷爾 Scherer (1815—1889) 所著書以「現代文學批評研究」十卷

等共二卷 (1842) 等為最要。但因 Faïe (1828—1893) 所著書以「現代法國之由

世紀文學批評研究」Etudes critiques sur la littérature au XVIIIe Siècle (1891) 等為最要。但因

來史」六卷 Des Origines de la France contem.

三七

poraine (87, 1-149) 「英國文學史」五卷 Histoire, Renan (1821-1892) 所著書以「基督
etc. 「智力論」 De l'Intelligence (1870) 爲最要 雷納教之由來史」 Les Origines du Chri-
stianisme (1863-1881) 「以色列民族史」 Histoire du peuple d'Israël (1838-1894) 「科學之未
來」 L'Avenir de la Science (1848) 「少年回憶錄」 Souvenirs d'enfance et de jeunesse (1883) 爲
最要 卜龍鐵 Brunetiere (1843-1907) 所著書以「法國文學批評研究」 Etudes critiques, etc. 諸
人。紀皆法國十九世 而一一質詢之曰。彼其於近世思想問題。曾如何解決乎。此白璧

德著書之本旨也。

白璧德於斯達爾夫人及德法兩國浪漫派盧梭之徒。則責其於僞古學派之形式主義。固宜革除。然不當舉法律之觀念。選擇之原理。而同剷絕之。玉石俱焚。爲害於世甚大。蓋人類須常以超乎日常生活之上之完善之觀念自律。苟一日無此。則將由理智之域而下墮於縱性任欲之野蠻生活。夫惟人類能自拔於此。而上進於理智裁判及直覺之生活。乃有文明之進步可言。今奈何反其道而行。毋怪乎末流竟有如託爾斯泰者。以彼俄國村農不能領略蘇封克里及莎士比亞文章之美。而遂謂二子之劇本不當讀也。

劣者謂爲標準。實受斯達爾夫人等論事論文之影響也。

白璧德於尤柏爾則贊其卓識。知文學非僅爲顯示社會之變遷者。其中自有絕對不變者存。又知人性之中亦有其永久不變之部分。且發見一種理智判斷之原理。不專爲形式。而本於內觀直覺。且爲居理性之上而非在其下之直覺。是可貴也。

白璧德因論尤柏爾而述其將人類生活分爲三界之主張。極爲明晰。略謂人之存心行事可別爲三級。上者立於宗教界。或天如巴斯喀爾是也。中者爲人文界。或人

亞里士多德「倫理學」首數卷所言者是也。下者爲自然界。或物如盧梭是也。白

璧德謂三界之中。宗教界與自然界極易混淆。世人往往以此爲彼。誤認自然之直

覺。即本來爲宗教之直覺。即悟道不辨巴斯喀爾之所謂心與盧梭之所謂心。固截

然不同也。一爲堅主之道力。一爲激擾之情欲。

夏士布良者。過渡時代之作者也。按自十八世紀之末。直入十九世紀。此際人類思想之方向大爲改變。昔常堅信絕對之理。今則一反故轍。而專信相對之說。夏士布良自命擁護王室及教會。之爲舊派而實則其所行事。皆足促衆共信相對之理。反成爲新

派之先鋒故適成其爲過渡時代之人物云。

白璧德全書之四分之一專論聖伯甫。蓋以聖伯甫最能代表十九世紀之各種潮流。而尤能代表（一）舊傳之希臘羅馬古學派及耶教與（二）新興之科學的及感情的自然主義。主即物性之苦戰也。細究聖伯甫之思想言論則可見舊傳之規矩已無復信仰之者矣。聖伯甫一生亦嘗有歸依宗教之時。然以感情之所驅而爲此。故變遷而無定見。迷亂而乏真知。其時之奉行自然主義者及身親見耶教教義之覆亡絕滅而宇宙共入於「無神」之世。莫不深抱奇愁。墮入悲觀。聖伯甫亦然。雖曾立身於自然界。界物而終不自適。至一八四八年以後。且痛攻感情派之自然主義。至於科學的自然主義。雖仍崇信之。而亦深知其過度之爲害。當時文學中。囂俄之浪漫主義與巴爾札克 Balzac 之寫實主義。如狂飈突起。盛行一時。趨向雖殊。實皆有悖中節合度之義。故聖伯甫並攻闢之。足見聖伯甫之爲真正人文學者矣。且聖伯甫取巴爾札克及但因「主性」之說。其說謂人之性實多屬一偏。每人天性中必有其最顯著最重要之一端。

彼此不相同。或剛或柔。或緩或急。或易怒。或善愁。或貪財。或好文。名之類。是曰其人之所主性。La faculté maîtresse。此人一生之思想。言論。行事。及所作文章。無非爲其主性之所表現。由因不能得果。受其驅使。而不能自作主張。且此「主性」屬之天。雖以教育及習慣之力。亦不能轉移更改。按「主性」之說。淵源甚長。英國 Ben Jonson 所謂 Humour 蒲伯 Pe 所謂 Nature Passions 皆是。而在但及巴爾札克言之。固屬於自然派。然謂人之一「主性」必須以其相反者節制之。調濟之。而防其跡突橫決。則又人文派之見解矣。雖然。綜合一切而論斷。則聖伯甫終不免爲相對學派之巨子。其言曰：「嗚呼。若是其矛盾也。若是其相背馳也。今世言論思想之龐雜。有如大海中之橫風巨浪。吾觀其忽進忽止。忽起忽落。不勝驚駭歎賞。誠如是也。又安有規律之可言耶。」蓋聖伯甫一生力求廣博之知識。廣博之感情。爲無限之擴張。其所行事。正合十九世紀之趨勢。而又無一種集中之力量。統合收斂之工夫。以調濟之。故終於散漫而無歸宿。嗚呼。此聖伯甫所以爲最能代表十九世紀之人也。歟。夫聖伯甫既未能解決彼繁苦之問題矣。白璧德從而質之曰。論者盡責聖伯甫未能解決此事。雖然。此豈非時勢爲之乎。豈非以十九世紀對於人生之觀念。實爲殘缺不完。而所缺者又適

爲全局最要之關鍵乎。此所謂所缺者。即愛瑪生所言之律。情約之工夫。內心之規矩。中庸合度之德等。白璧德之學說。即爲補此缺耳。

白璧德以次更求批評家之得此關鍵。洞見十九世紀之癥結者。及薛雷爾。謂薛雷爾具世界知識。艱苦誠摯。持論亦精嚴。無所畏忌。然薛雷爾雖欲得固定之標準。而卒不能脫自然主義之桎梏。至謂變遷乃惟一之實在。由此可見十九世紀自然主義勢力之大爲何如矣。

至於但因。則去所懸之格尤遠。然足可顯示自然主義極端之爲害。在昔中世之理想主義。視人爲超乎空間時間之上者。行事一本己之自由意志及上帝之恩典。不受其他拘束。自文藝復興之始。乃有反抗此種理想主義而崇拜物質之運動起。愈演愈烈。至但因。而達其極。但因之實證主義。勦襲科學之形貌。狹隘愈甚。直卑視人類與物質同等矣。但因。嘗謂善惡乃一物質之產物。與白糖青礬無異。又謂文章及思想乃一環境。三者之產物。

雷納亦欲擺脫自然主義之束縛。而卒則陷溺愈深。牢固不拔。雷納少時嘗志爲耶穌正教之牧師。其後竟專務提倡科學。奉科學之理論爲金科玉律。不啻信條教規。

敬禮科學大家。尊嚴無忤。無殊教皇。視科學之事業爲神聖。總之以昔日宗教之聲勢及其感人至深之情致。舉而加諸科學。故不認世中有形而上之神。而謂其真理必由實驗所得者乃可貴云。又雷納不究人之本性。而以一己思想感情變遷之經過爲準則。此種變動之歷史觀。原可矯十七世紀靜止之歷史觀之弊。惟其失則在不信人類全體自有其公性與同具之真理存。又誤以藝術祇足爲某種民族或文化之代表。如鏡之映物。而不能有進於此也。雷納之論耶穌。正如但因之論莎士比亞。強指其由於某某各種影響積聚而成。然此說勢必不成立也。靈明神秘之域。非尋常之理性所可探索。雷納強欲爲之。遂少成功。雷納忽而用其詭變之理智。忽而憑其柔媚之感情。竟欲薰沐盛飾。殮以殊禮。葬以隆儀。親送耶教之終。而使諸神長眠於地下。意謂以其文筆之妙。花言巧語。滅絕耶教。日言尊之。實則殺之也。其法可謂巧矣。然此法決不能用之於耶教。則彰彰明甚。昔人之述靈蹟者。悍然武斷其必有。雷納則悍然武斷其必無。殊不知吾人一生之經驗細微已甚。遂敢據以斷吾之所未見者爲必無之事耶。焉知

尋常物理之上。不有更高之道理。以與之矛盾而背馳耶。又雷納之敘聖保羅繪影。繪聲。一若及身親見之者。至於佛教在當時。雖歐洲之專門學者。亦僅一知半解。而雷納乃縱論佛教。虛擬妄斷。言之淺透顯徹。娓娓動聽。而實則錯謬百出。莫可究詰。甚矣雷納之好爲武斷也。嗚呼。一八九〇年時。雷納歿之前二年雷納雖仍信科學。然亦承認科學非盡能資吾人以真理者。僅能使吾人免於錯誤而已。蓋已自知其非矣。雷納之所曾見及者。僅憑理智以爲分析耳。既知理智之不足盡恃。於是雷納遂日墮於悲觀而成爲冷酷厭世之人。道德之根據。久爲其所屏絕。故至是遂一無所信仰。視學問文章僅爲消遣之具。聊以自娛。雷納如此。其徒莫不然。故科學之信仰。既失。相對之潮流。無所依附。遂終陷於精神思想「大亂」之境。聖伯甫自言。已見其端倪者。是也。乃「聖伯甫」之名。變化之極。竟不有容存在之地。斯世也。正如亞里斯多芬尼。Aristophanes (448-380 B.C.)劇中所言。【原註】按指亞里斯多芬尼所作「雲」(Les Nuées)之劇。第八百二十八句。文云。一狂騷驟起。天上。上帝被逐去矣。「細流一變而爲狂飈。吾儕今世之人。行將覆沒而同歸於盡矣。」

於是遂有倡復古之說者。卜龍鐵即主張復古。而其行事甚可稱者也。卜龍鐵欲綜合古今。取前古信仰中不變之道。與近世沿革進化之說。互相調濟而用之。然即卜龍鐵亦未能打破十九世紀思想之難關。而有顧此失彼之病。夫舊傳統一人生之成規。既已盡行拋棄。則必須另求收斂精約之新原理。以限制個人情欲之汜濫橫決。非此則人羣社會必至終凶而不免於危亡。此層道理。卜龍鐵見之甚明。所惜其缺乏直覺之工夫。不能自拔於相對之漩渦。然卜龍鐵固曾發憤爲雄。以圖解決今世思想之中心問題。意在調和定變二義。使之並存。一方保存自然主義之成績。一方擁護人性中最高之部分。超乎刹那萬變之現象之上者。此其旨不可謂不善。惟未悟今日虛妄之個人主義過度之病。首當以真正完美之個人主義藥治之。所謂

治其人之道還
其人之身

卜龍鐵未見及此。斯則爲可憾耳。

茲所言之真正完美之個人主義。即白璧德所自擬以解決現今精神思想問題之方也。故其全書近世法國批
評大家一書之結論約如下。吾儕今世之人。須融匯從古相傳之義。

理。而。受。用。之。並。須。以。超。乎。理。智。之。上。而。能。創。造。之。直。覺。工。夫。輔。助。其。成。白。璧。德。於。歐。戰。後。出。版。之「盧梭與浪漫主義」一書中。即將此結論之意。引申而闡發之。是書實為傑作。以白璧德讀書之多。學問之博。並觀察近年世事所得之教訓。故其思想精深博大。非手自讀畢全書者不能領會也。

第四節

本誌○法國星期雜誌。此期曾以「盧梭與浪漫主義」一書之卒章。略加刪節。譯成○原作者自稱。實則全書急宜譯成法文印布也。在歐戰之前。吾法國人士茲從略。詳見。實則全書急宜譯成法文印布也。在歐戰之前。吾法國人士

已有批評十九世紀思潮者。白璧德先生持論與之相合。此不容諱。然白璧德所以卓然獨異者。則以其思想確由學問中得來。逐步慎思明辨。以苦心毅力久而致此。非憑感情意氣。蓋白璧德之學。既精且博。不惟邃於希臘拉丁古學。且深通歐洲近非憑感情意氣。蓋白璧德之學。既精且博。不惟邃於希臘拉丁古學。且深通歐洲近

世各國文學。以及印度中國日本之文學。【京註】白璧德之學生中。東亞人甚多。其

譯本。而一處。與浪漫主義。一云。而尤可貴者。則白璧德思想之構成。與吾國

版。後。日。本。各。雜。誌。亦。曾。評。論。之。云。而尤可貴者。則白璧德思想之構成。與吾國

原作者自稱 政治宗教之諸種爭端均毫無關係也。

值茲時勢危急之頃。吾人急宜籌善後之策。不特於政治社會之事爲然。而精神界爲尤要。凡善後之策。欲其可行。必處處根據事實。此白璧德再三鄭重申明者也。白璧德之責斥十九世紀者。絕非以其厲行實證主義也。乃以其主義尙未能完全爲實證耳。而白璧德之所竭力主張者。卽欲以東方西方人羣經驗之裨助。造成一種學說新穎至極。以彼極狹隘之實證派之激烈思想與之相較。反覺其爲千年前朽腐之陳言。如是乃爲滿足也。

以上所述白璧德之學說。其中最要之點。厥爲個人或社會欲圖生存。則超出一物質之律。一之原理。爲其所不可須臾離者。無論個人或社會。苟除一物質之律。而外。不另思求一種「人事之律」。以爲此乃可有可無者。則必日趨衰頹。萬劫不復矣。所謂「人事之律」者。卽收斂精約之原理。而使人精神上循規蹈矩。中節合度。是也。此原理可由宗教中得之。亦可於宗教以外得之。其來源無甚區別。但爲必不。

可。缺。者。以。其。關。繫。重。要。故。凡。倡。言。革。除。此。種。原。理。者。無。論。其。用。心。如。何。皆。屬。社。會。之。罪。人。蓋。以。其。違。悖。人。生。經。驗。之。實。證。也。

顧。白。璧。德。對。於。主。張。由。宗。教。中。得。精。神。之。規。矩。者。甚。尊。敬。之。甚。且。謂。近。世。文。明。全。本。於。自。然。主。義。毫。無。人。性。之。拘。束。如。是。行。之。已。久。而。人。類。猶。未。至。於。絕。滅。者。蓋。亦。由。昔。日。宗。教。教。義。盛。行。所。養。成。之。習。慣。規。矩。尚。存。幸。得。其。餘。力。之。庇。蔭。耳。且。今。欲。挽。救。文。明。而。不。假。宗。教。之。力。究。能。成。事。與。否。殊。未。可。知。也。白。璧。德。曰。『吾。雖。主。張。以。批。評。及。實。證。之。人。文。主。義。治。今。時。之。病。教。而。不。藉。宗。教。之。力。然。亦。試。爲。之。而。已。非。敢。謂。其。必。是。也。以。今。日。西。方。局。勢。之。險。惡。凡。宗。教。之。原。理。無。論。其。爲。恪。遵。成。法。抑。係。自。立。批。評。皆。可。造。福。人。羣。須。知。此。乃。近。世。思。想。中。極。隱。微。繁。複。之。問。題。也。』

白。璧。德。如。此。主。張。期。使。信。奉。宗。教。者。與。不。信。奉。宗。教。者。互。相。容。讓。而。不。相。爭。其。間。能。有。協。商。之。地。且。常。勗。二。派。之。人。合。衷。共。濟。協。力。同。心。以。衛。護。人。事。之。律。蓋。今。者。外。形。之。規。矩。之。拘。束。悉。已。破。壞。無。遺。則。內。心。精。神。之。繩。檢。之。工。夫。愈。爲。重。要。矣。今。人。固。不。

能學爲聖賢，然當學爲人，萬不可舍棄人道而下墜。於在理智之下之性欲之陷阱，宜立足於人文界，尋求人事之律而遵守之，宜勉爲實證派之人文學者，毋再長此爲自然主義之奴隸，視人與物同等。此科學的或以人爲飛揚之想象之傀儡，受其玩弄也。此感情的若謂昔日者，人文主義受神道宗教之凌逼，有須衛護，則今日人文主義受物質科學之凌逼，尤亟須衛護，彼科學本有其範圍，乃妄自尊大，攘奪地位，滅絕人道者，吾知其爲僞科學矣。此十九世紀鑄成之大錯也。以崇信科學至極犧牲一切，而又不以真正人文或宗教之規矩補其缺陷，其結果遂致科學與道德分離，而此種不顧道德之科學，乃人間最大之惡魔，橫行無忌，而爲人患者也。此其爲患之深且鉅，吾法國人之生於二十世紀者，知之當最審矣。指歐洲大戰，此奇創

巨劫皆科學的及感情的晚近一偏謬誤之思想，流毒所極，致引起空前之活劫。仍指

使吾法人不得不流血伏屍，傾家破國，以償其失，誠可哀矣。然今日者，欲籌善後補救之良策，如何而歸於實證之人文主義，亦惟吾法人最能爲之，孰能逾於我耶？白

璧德謂今世自然主義及人道主義如是盛行。致使人文主義之旨意無人能了解者。白璧德此語。蓋由目擊美國之情形而發。若夫吾法國則尙異是。彼以淆雜放縱之感情爲本之人道主義。與注重選擇而但取最精美者之人文主義。二者截然不同。吾法國人固亦多以之併爲一談而不克分辨者。然法國在今仍爲最生發最久遠之往古教化所積聚之地。舉凡合度中節。實鑑品藻諸義。以及文明之種種規矩。指宗教等皆尙可於吾法國見之也。

十九世紀之自然主義。逼人。類爲一物質之律。一之奴隸。喪失人性。今欲使之返本爲人。則當復昌明一人事之律。一此二十世紀應盡之天職也。

此白璧德所擬救世救人之辦法也。其言雖爲全世界而發。而最能完全了解其義者。必當推我法人矣。嗚呼。昔日之名賢巨子。指培根盧梭喜倡異說。使世界盲於一人事之律。一吾願其復生於今世。默察今日傾家破國之現狀。而自悟其功罪如何也。嗚呼。今之少年。生當茲天怒人怨。血戰巨劫之餘。謂歐戰甫畢吾願其速謀保存人類。

留遺之精華！再加以一己經驗之左證。既光復舊物。並自行創造靜美而真實之作。以求未來平安之福。嗚呼。吾願何極耶。

白壁德之人文主義

論民治與領袖

白璧德先生最近所著書，名曰「民治與領袖」 Democracy and Leadership 者。前月出版。（仍由美國 Houghton, Mifflin Co. 發售）全書分七章。今所譯者其緒論 Introduction 也。又先譯書局所撰全書提要如下。

白璧德教授以爲民主政治之成敗得失。當視其國領袖之資格以爲斷。與他種政治同。今日美國之趨勢。苟不糾正改良。則將滅絕個人之自由。而終歸於一種墮落或曰之帝國主義。至於美國領袖資格之不完美。實由於美國教育之敗壞。蓋各種功利及感情之潮流。已破毀道德之標準。而尤以高等教育爲甚也。全書結論，與白璧德教授以前所著各書同歸一體。而力主實證及精確之人文主義焉。

茲更撮述全書之大旨，而推闡其意如下。白璧德先生以爲政治之根本在於道德。苟無道德之制裁。但務功利及感情之擴張。則凡人皆必縱欲貪財。損人利己。奔放恣睢。橫行無忌。所謂個人之霸道是

也。按白璧德先生所用帝國主義 Imperialism 一字。一國之人皆主霸迫。則於其國之內政。

必專務植黨營私。貪財黷貨。而置國利民福於不顧。又於外交。必專務兼併侵略。強凌弱。衆暴寡。尙詐

術。喜戰爭。而棄人道和平。敵履。通常所謂帝國主義者。可稱如是。今末相維。內外相應。其結

果。國內固無安樂。而世界之亂尤無已時。此正今日美國。中國亦今日世界之情形也。所以救之之

法奈何。白璧德先生以爲但事治標逐末。從事於政治經濟之改革。資產權力之分配。必且無濟。欲求

永久之實效。惟有探源立本之一法。即改善人性。培植道德。已然道德之標準。已爲功利及感情之

說所破壞。今欲重行樹立之。而俾衆人共信共守。其道何由。宗教昔嘗爲道德之根據。然宗教已見棄

於今人。故白璧德提倡人文主義以代之。但其異乎昔時。如希臘羅馬異國。如孔子之人文主義者。則主

經驗重實證。而批評以求合於近世精神。易言之。即不假借威權。或祖述先聖先賢之言。強迫人承認

道德之標準。而令各人反而驗之於己。求之於內心。更證之以歷史。輔之以科學。使人於善惡之辨。理

欲之爭。義利之際。及其遠大之禍福。因果自有真知灼見。深信不疑。然後躬行實踐。堅毅不易。惟關於

此點。白璧德先生則融合中西。自闢蹊徑。大率東方主行。西方主知。耶穌乃東方之人。耶穌與孔子皆主行。即視道德爲

意志之事。希臘蘇格拉底等三賢皆主知。後世宗之。即視道德爲理智之事。惟釋迦我佛似能兼之。即二者並重。白璧德先生確認道德爲意志之事。非理智所能解決。但既不以威權立道德之標準。則如何而能使各人心悅誠服而自願遵守道德耶。即於行之之先。如白璧德先生以爲此非辯論思想所能奏功而須借助於想象。想象力有二種之別。其一使人洞見道德之因果。其二使人沈酣夢幻之快樂。爲福爲禍。適相背馳。故想象力必須慎擇而善用之。第一種如是則想象可補理智之不足而助意志之成功。此又白璧德先生異乎西方道德學家之處也。其與東方耶孔異者。在行而並不視理智爲萬能。就其知行並重。先生不涉宗教。不立佛法爲最近真幻之對待。亦爲其得力於佛法之處。然白璧德以實探釋迦耶穌之心。行孔子亞里士多德四聖之說。而獲集其大成。又可謂之爲故夫以想象窺知道德之真。而以意志實行道。人成能自治。其一身則國家社會以及世界均可隨之而治。此白璧德所擬救世救人之辦法也。觀之似屬迂遠難行。然此乃惟一正途。得寸進尺。不無裨補。更由他道。則愈行愈難達矣。

原書體大思精。今茲撮述。不免失真。讀者當取原書讀之。且當與白璧德先生以前所著之四書并讀。

之。蓋其各書前後一貫。關係密切。必通觀合思。始能明其旨意也。白璧德先生於二十年前。刊布其第一書文學與美國。其學說之全部梗概。即已成竹在胸。厥後分別部居。更爲精微之研究。每閱數年。續刊一書。其精勤審慎之處。至足欽佩。今者「民治與領袖」一書發刊。逆料其本國而外。英法德等國之著名雜誌。深心學者。必著爲文章而批評之。頌譽之。又爭先購讀。紛紜談論。或譯爲本國文而覆刊。其視此書之重要。可想象而知之也。卽在日本。若丸善書店等處。亦必有發售。獨怪吾中國之人。昏昏擾擾。既蔑棄古來文化。又不問世界思潮。但知有金錢娼妓賭博鴉片之快樂。官商營營以攫利。農工羣羣以全生。固無論矣。編撰雜誌書報者。莫肯專心用功。而安於膚淺鈔襲。置身學校者。不索薪不問風潮。則心滿意足。而開會演說。紀念運動。遊藝俱樂部。則視爲最名貴之事業。最優美之成績。無論教員學生。於功課以外。能博覽旁讀。按時計功者。百不得一。卽號爲沈潛勤苦。有志進學之士。吾仍見其日夕疲精耗神於公私社會之交際。慶弔宴會之應酬。再則田舍米鹽之布署。衣服飲饌之考究。其每日靜坐讀書之時間。不及一小時。有異乎此而稍事潛心讀書勤業之人。則衆必指爲迂腐。譏爲怪僻。蹂躪排擠。使不得安居其位。不得自謀其生。嗚乎。如此之國民。安望其能讀白璧德之書也哉。彼其

於白璧德以外。千百之學者。及其著述。固亦同此視之耳。竊嘗以人事之繁。虛文之多。爲中國社會之病根。卽不論古聖之道理。但言今日之「效率」。一宜乎中國之貧弱危亂而不能自存也。吾譯述白璧

德先生之學說。又不禁感慨繫之矣。吳宓識。

路德喬治氏

英國前首相

謂未來之世界。比之現今。當更注重經濟問題。而以資本與

勞工之問題爲首要云云。誠如是也。則彼未來之世界。亦殊膚淺而不足道。蓋若稍事通澈研究。則凡經濟問題。必捲入政治問題。政治問題。必捲入哲學問題。而彼哲學問題。又必與宗教問題。關係密切。不可分離。近世運動中。此種深微之關係。吾於以前所著各書。已略自闡明。今此書亦然。吾所著各書。雖各有專題。然前後一貫。皆以研究近世自然主義之思潮爲職志。此思潮之起源。實遠在文藝復興時代。然其戰勝古來相傳之禮教而代之。則十八世紀中事也。十八世紀中人。爲今世種種之先驅者。當推盧梭爲首。故吾所著各書。皆着重研究盧梭。阿克登爵士曰。一盧梭下筆爲文。其影響之巨。古來雖亞里士多德。西塞羅。聖奧古斯丁。聖亞規那等。皆不能

及之也。」

按阿克登爵士 Lord Acton (1834—1902) 英國史學家。爲晚近最博學銳識之人。任劍橋大學史學總教授。著書不多。而極精。茲所引之語。見其與

Mary Gladstone

書第十二頁。此其言之未免過甚。然而盧梭之重要可知。已竊意盧梭在思想史中

之重要。實以其所發之疑問悉當。而所具之答案則皆誤。願能發此等疑問。已非人所能及矣。

吾此書之題目。固亦盧梭所提示者也。蓋盧梭爲提倡激烈之民主政治之第一人。而又爲攻擊文明之人中之特出者。且在盧梭其提倡民治與攻擊文明之二事實互相關合。他人之提倡民主政治者。咸以進步與守舊之對待立說。而盧梭則以文明與野蠻之對待立論。實爲更進一解。蓋使斯世不向文明而進行。則進步固不足貴。又使如盧梭所言。野蠻之人較多幸福。則又何取於進步乎。今人立論。尙多因襲十九世紀之陳言。以進步者與守舊者相對待。然細思之。則此等言論實陳腐虛泛。反不若文明與野蠻之別。爲較切中事理而足動人也。彼十九世紀之人。儼然以其所倡之進步爲由野蠻而進於文明。斯旨也。在歐洲大戰以前。已有懷疑而非之者。

歐戰既起。疑此說者愈衆。戰後和成。以時勢所激。更有疑之者焉。夫今世何世也。歐
洲大戰何事也。舉世方自謂趨向一極樂之天國。而進行。而其實乃行抵血肉橫
飛之修羅地獄。指歐戰生於此時之人。驚心怵目。豈有不於進步之說。迷惘而疑懼者。
欲解此迷惘。則當受教於愛瑪生 Emerson 所言「人事之律」與「物質之律」
之分別。吾前已屢引而申之矣。孔子嘗稱其所愛之門徒曰「吾見其進也。未見其
止也。」孔子所謂進者。乃遵守人事之律而進於德行。若彼十九世紀之人所謂進
步者。則皆指物質之進步而已。彼輩不暇深思。以爲物質進步。道德自必隨之而俱
進。而不知人性本爲二元。善惡故此問題極爲複雜。絕非如彼輩之所想象者。從物質
之律而進步。則必具有高尚之目的。方可底於文明。惟此高尚之目的。須求之於物
質之律以外。乃可得之耳。世人惟不知此理。故常見有自詡進步之人。而跡其所行。
乃專務攫取權力。希望速成者。或謂此等人不自知其所往。惟求竭力前趨。愈行愈
速。吁可憐已。

苟如此而名之曰進步。曰文明。則毋甯從盧梭之後。主張復返於野蠻獠狂之世爲當也。盧梭講野蠻勝於文明。實屬持之有故。言之成理。蓋以野蠻之世較多博愛之精神也。今夫博愛之精神。乃真正哲學及真正宗教之美滿結果。幸而能得此。則凡百犧牲均宜在所弗恤。然吾嘗謂盧梭所言之博愛情神。實不過一種感情之幻夢。爲此種幻夢者。其心理之謬誤。至足驚駭。例如惠德曼 Whitman 者。美國人中私淑盧梭之最著者也。惠德曼即主四海之內皆兄弟之說。且謂凡人皆可效我之所爲。一自由發言。抒其天性。直情逕行。毫無顧忌。一 見其所著 *Songs of Myself* 易言之。物與民胞。本爲宗教之德。而惠德曼乃以放縱之欲當之。不其誤耶。

吾嘗一再申明。如盧梭、惠德曼等所主張之博愛。與功利派所主張之進步。雖似背馳。而實爲一體。蓋皆自然主義之別支也。可統稱之曰人道主義。十餘年前。吾即力言此種運動。實有缺陷。而此缺陷。乃正其根本致命之傷。 見「近世法國批評大由」一書第一八八頁。由是而生出諸多之謬誤觀念。今試舉其最粗淺者言之。與庸子俗夫皆有關者。有銷

行甚廣之雜誌，名曰「電影雜誌」，或於其中作為社論，痛斥人之動言「勿為某事」者，謂凡用「勿」一字之人，皆消極之破壞家，而皆豪爽之創造衝動之仇敵也。又舉耶穌基督教人之言「我至使汝等得生且盛」十見約翰福音第十節，謂必將「勿」字盡行屏絕，而後合於此言云云。噫嘻！類此之議論，如使福德 Henry Ford 美國 大君聞之，必斷為猶太種人之所為，以破壞吾種人之文明者。雖然，昔之主此說者，若斯達爾夫人 Mme. de Staël 謂凡人性中之放縱者，皆屬神聖，彼固非猶太種人也。而實則此種放縱神聖之觀念，在西洋之歷史甚長，蓋遠起於古代新柏拉圖派，並非託始於斯達爾夫人也。

要之，謂人若屏絕「勿」一字不用，即可進於高尚圓滿之精神生活，此實謬誤。吾今者，即擬與近世思潮中，此種謬誤觀念一為抗辯。吾書一出，必為人所訾議，以吾書乃專為否決權。否決權非僅指法律政治而言，乃指人性中不許人作某事之良心制裁也。作辯護故也。今世可謂無奇不有，彼最惡聞人言否決權之人，乃方自勉為道德家，提倡和平博愛等義，而殊不

知苟無否決權。

之即良心制裁

則諸種道德決不能有也。故吾對於今世之主張放縱者不

得不持反對之說。毅然斷言人性之中所以使人爲人而可幾於神聖者厥惟一種意志。此種意志對於一人平日之思想言動專圖制止而當思阻抑之。此說並非新

創。古昔聖保羅謂心神之法與四體之法對立而常相爭戰。

見新約使徒保羅致羅馬人書第七章第十四

及二十

三各節即指此也。就其大體言之。東方之宗教哲學重意志而輕理智。謙卑之義即

謂人須尊崇一較高之意志。

上帝上

者。實由東方之耶教傳入歐西。厥後耶教漸衰而謙

卑一義亦遂爲西人所蔑棄。竊以各種高上之人生觀。既皆首須承認意志之權力

無上。非此不可。故吾於茲點決從耶教之說而與西方古今之推崇理智或感情爲

首要者立意相違。然吾雖注重高上之意志。謂其有抑制放縱之私欲之功。但吾力

持人文主義而不涉宗教。此又吾與耶教徒不同之處也。轉言之。即吾不甚注重宗

教中最高歸宿之深思玄想而力求中節及合度之律以施之於人事。是入世法非出世法且

也。吾之人文主義以實證及批評之方法得之而非恪遵從古相傳之禮教。吾之不

遵奉外表形式之權威而專倚身心切己之經驗。正與彼自然派即物性主義學者無二致也。人性中屬於物質之律之部分。亦不爲少。彼科學家。用此實證批評之方法。以研究物質之律。自當受人尊敬。惟若以物質之律。概括人性之全體。則謬誤實甚。蓋如此。則不惟無外鑠之道德。即身外制裁且並人切己省察。內心經驗所得之事實。而蔑棄之。不認有心神之法。與四體之法。之對峙。而互爭。誠若是。則所謂內心精神之生活。已大半消亡矣。卡萊爾 Carlyle 所述法國大革命時。盧梭學說與耶教教理之矛盾。實即功利感情派之人道主義。與凡百堅持高上意志之學說之矛盾也。卡萊爾之言曰。一噫嘻。否否。羅君誤矣。提倡博愛者。必當從古昔四大使徒馬可路加之教。促人悔悟。使每人各自消除其罪惡。以圖自救。今不此之爲。而乃妄從此新聖人盧梭之教。使衆人同來消除全世界之罪惡。而以一紙憲法之空文救之。即以自由平等友愛

三義編入
新憲法

此真南轅北轍。謬以千里矣。

見其所著法
國大革命史

吾之不慊於彼。不務修身而專圖改良社會者。以其蹈空而遠於事實經驗也。吾之

攻、詆、功、利、及、感、情、派、也。自、始、至、終、力、求、避、免、本、質、論、學及、神、道、學、之、虛、說、而、專、倚、心、理、之、分、析、其、證、據、確、鑿、而、繁、夥、由、是、以、言、吾、所、倡、之、人、文、主、義、不、惟、爲、實、證、的、批、評、的、且、爲、個、人、的、竊、謂、今、日、世、局、轉、移、升、沈、之、樞、紐、不、在、彼、託、名、個、人、主、義、者、與、守、舊、派、相、爭、之、勝、敗、如、何、亦、不、在、彼、託、名、個、人、主、義、者、與、兼、愛、派、救世相、爭、之、勝、敗、如、何、而、實、視、真、正、之、個、人、主、義、者、與、彼、託、名、之、個、人、主、義、者、相、爭、之、勝、敗、如、何、耳、吾、以、爲、真、正、之、個、人、主、義、者、必、能、堅、守、其、內、心、生、活、之、真、理、誠、如、是、則、雖、盡、反、前、古、之、成、說、亦、在、所、不、顧、者、矣、

吾以批評及人文主義之方法研究意志之問題及其與政治之關係及今宜略述吾前此所持之論俾吾之意得以盡明吾於「文學與美國大學教育」一書開卷之數章中說明人文主義及人道主義之分別奉行人道主義者又可分爲二派一曰功利派二曰感情派功利派又名培根派感情派又名盧梭派以此二人之生平及其著述最足代表該二派之旨意故也吾嘗一再申言奉行人文主義者注重個

人。內。心。之。生。活。奉。行。人。道。主。義。者。則。圖。謀。人。類。全。體。之。福。利。與。進。步。而。倡。言。『。社。會。服。務。』。二。者。之。間。顯。然。判。分。今。人。不。察。誤。以。人。文。主。義。即。人。道。主。義。之。別。名。於。是。種。種。之。混。淆。糾。葛。遂。緣。之。而。起。云。

吾於「近世法國批評大家」一書中更進一步。為精確之人文主義辯護。今夫人之。高。上。意。志。及。卑。下。意。志。之。對。峙。或。吾。國。先。儒。常。言。『。以。理。制。欲。』。所。謂。理。者。即。非。理。性。之。高。上。意。志。而。實。為。高。上。之。意。志。所。謂。欲。者。即。卑。下。之。意。志。

也。雖為內心生活之根基。然所謂高上意志者。並非可以任其胡亂行事。而必遵從一定之標準。在昔之時。此標準可得之於古昔傳來之禮教。例如耶教徒莫不遵從耶教之教理。稔知一己卑下之性行。應如何施以規律而矯正之。惟其然也。故每人之道德觀念。道德行為。有定而如一。而凡守耶教之規訓者。亦皆同此。然在今日。奉行個人主義者。既將古昔禮教所定為人之標準。完全破壞。欲另得新標準。須由自造。而惟賴乎批評之精神。故當其發軔之始。即困於哲學中最難之問題。即「一多」之問題是也。蓋世間事物。紛紜繁多。不可紀極。苟無一定之所在。為之歸宿。

則又何從取得標準。此乃顯而易見者。「近世法國批評大家」一書之旨趣。即在研究一多之問題。並說明法國奉行個人主義者如聖伯甫等人。均未能本近世批評之真精神。將此問題圓滿解決也。十九世紀批評家之所致力從事者。可以「相對」之一字盡之。而今所苦者。個人瞬息萬變之感覺。萬物常動不息之流變。固爲不可掩之事實。苟無居中。有定之判斷力。以駕馭之。則人將墮迷惘。而文明終於敗壞。誠以文明之保存。實有賴乎標準。故「吾於「新南阿空」一書中。表明標準逐漸破壞以後。文學藝術之淆亂情形。驟觀之一。若此種情形。由於感情之淆亂。而深思細察。則其因甚遠。而爲禍尤烈。蓋感情所以淆亂。實由想象之淆亂所致耳。「盧梭與浪漫主義」一書。與「新南阿空」密相聯繫。而於想象之問題。論究特詳。今吾於此書民治與領袖。則及吾所主張之人文主義之另一端。特注重人之意志。而輕視理智。此吾異乎希臘羅馬古學派之人文學者之處。且吾尤注重想象。視爲最重要者。今夫人之放縱意志（即物性意志）與抑制意志（即人性意志）常相爭。

戰。謂前者即吾國先儒之所欲。苟不誤從狄德羅之說。以此爲「矯揉造作」而確認此

爲吾人本來天性中經驗之事實。則必共信此一義。其義維何。曰「心坎中內亂戰

爭」。此狄德羅語。孰勝孰負。以想象之態度定之。轉言之。人性之高上部分與卑下部分

相鬪而想象實握其間勝負之機云爾。試一徵之歷史。即以近今歐洲大戰爲例。則

知人類之行動決不遵從理性而平心細察。必謂拿破崙之言千真萬確。拿破崙曰。

「宰制世界者。想象也。」非理性也。特想象有各種之別。十九世紀之世界。爲拿破

崙好大喜功之想象所宰制。然其間固非無他途也。

或謂「想像」一字。意義紛歧。隨人亂用。言及想像。毫無是處。惟吾之用此字。則從

其本來之義。試略溯其流變。英文想像 *Imagination* 一字出於拉丁文 *Imaginatio*。

字。而此拉丁字則又出於希臘文「幻覺」*Phantasia*。意云「似若如此」。故

「幻覺」者。謂視聽臭味觸之感覺。又謂儲存此等感覺之功能。即記憶是也。希臘

哲學常輕幻覺而重實在。謂實在即心即理。斯多噶派尤力主推尊理性。謂理性宜

居中固守。遇外來之感覺接於眼耳鼻舌身者。從嚴甄別。取其善者。其餘一概拒而不納云云。馬克斯奧里留斯 Marcus Aurelius 羅馬皇帝。在位之年為 161-180 A. D. 又曰。

「剷除凡百浮動紛擾之幻覺而立返於寂靜。此事殊非難也。」前乎此者。柏拉圖亦言幻覺之爲害。謂「人當皈依堅定之真理。而不爲幻覺所顛簸所左右。」原註。見柏拉圖

語錄 Cratylus 383 E. 柏拉圖爲最能善用想像之哲學家。惟其想像之說殊不易明。茲不具述。以上皆重理性而輕想像者。然耶教

教理則反是。耶教主謙卑。謂人憑己力。決不能獲此真理。轉言之。卽謂感覺之迷惑。非理性所能控制也。例如巴斯喀爾亦言想像之爲害。與斯多噶派同。其所謂想像。亦即希臘文之幻覺之意。惟巴斯喀爾則並理性而痛斥之。以爲想像固爲「錯誤之母」。理性亦軟弱無力。二者均不可恃。所可恃者惟「心」。「心」者乃高上意志之發揚。而藉上帝之恩典 (Grace) 之力者也。內心之覺悟。固有賴乎外來之啓示。指上帝之恩典也。兩者並得。然後可得堅定之真理與實在。由巴斯喀爾之說。則想像於人毫無裨益。內心之生活及外來之啓示。皆不藉助於想像也。謂想像所得與實

在之間。判若鴻溝。不容相混。此又巴斯喀爾與柏拉圖相同之處也。然由心理學上精密論之。真幻之間。實無分別。尤柏爾曰：「幻乃真之一部。」幻卽真也。此言近是。謂真幻無別。則耶教之教條必爲破壞。然標準猶可取得也。至於想像之第二意義。亦極重要。西方作者之用此字。多從斯義。其義維何。曰：想像者。非內心及外官之感。覺而爲思想之所及者也。按在英國古時。「奇思異想」一字（*Conceit*）並無惡意。且與想像一字同義。其後乃釋爲虛空之想像。其變遷之跡。茲不及述。惟究「思想」（*Conceive*）一字之原義。爲集合諸多之事物。而觀其相同相類之處。以變蕪雜爲整齊。辜律己 *Coleridge* 訓想像爲統一諸物之力。於其所著書中 見 *Biographia Literaria* 解釋甚詳。其所言均以想像爲思想之意也。至釋想像爲感覺者。則有如阿狄生在「旁觀報」 *The Spectator* 中之論文是。阿狄生拘於希臘字之原意。謂想像也者。不僅爲外來之感覺。且卽視覺之別名耳。想像既兼有思想及感覺之二義。則想像之問題。與一多之問題及標準之問題。必

有密切之關係。此不待言。蓋若人生毫無一定常住之處。以爲量度事物變遷之具。則又安從得精密之標準耶。一幻乃真之一部。」即謂真中有幻。此見上。固也。然不能遂謂凡想象所得之一定不變者皆虛幻也。或且可強爲之說曰。今於真幻之問題逕置不論。亦可取得標準。而遇尋常之人。觀其幻想與解脫之性質。即可知其爲人之如何矣。雖然。絕對之一定與實在。雖終不可尋獲。絕對之問題。雖爲玄學之幻夢。然猶可本於經驗。察看某種人生觀之是否合於物性。而可斷定其爲真與否也。薛乃修 Synthesis 希臘哲學家。卒於紀元後四三〇年。爲 Protemnia 之主教。詳見 Kingsley 所著小說 Hypatia 一書。 謂上帝與人藉想象而交通。所可憾者。魔鬼與人之交通。亦藉想象。意謂想象之力。可以導人爲善。亦可誘人爲惡。故不能憑想象以定交通之爲益爲損也。欲定所想象者之善惡高下。但憑（一）感覺。及（二）思想之力。尙不足。而有賴於（三）判別之力。吾亦知人之心性。未可勉強劃分。然爲思想之故。不得不如此。吾今分之爲三。其於實用。當甚有裨也。

吾甚重視人心中之判別力。非謂其虛空判別。乃謂其就經驗所得之真實材料而

從事耳。吾之意可簡括言之如下。人生確有價值之事。爲對於事物之一種精約之工夫。既能想象。又能判別。惟彼世間事物。其數之多無限。且有精粗高下之殊。不可不辨。今夫物質進步與道德進步。不惟不必同時並進。且二者常互不相容。其故卽在於此也。近世物質之得以進步。由於世人專就物性之律之事實。強用其精約之工夫。然人之精力有限。既用功於此。遂荒於彼。物質日以進步。而世人於人事之律之事實。遂日增玩忽。其結果乃致精神之迷惘。亦可謂應得之果報與自造之罪孽。觀於歐洲大戰及晚近西方社會日增月盛之諸種現象。即可略知此果報之嚴罪孽之巨爲如何矣。

雖然。彼主張進步之說者。固不願承認其精神之迷惘。此層自不待言。彼等既破壞古昔相傳之標準及道德之常經。乃另創統一生活之新法。以補其缺。其所創之新法。頗見想像之豐富。然多與實在相違。此類統一人羣之新法。尤以所謂浪漫運動中造成者爲多。彼浪漫派之領袖。專務尊崇創造之想象力。而於判別力則摧毀無

遺。此層實關係重大。蓋此種創造之想象力。並未經物質之律及人事之律之訓練。陶冶而常如楊氏 Edward Young (1681-1765) 英國詩人兼文人。所著書以 Conjectures on Original Composition 爲最重要。 所言「恣情游蕩於夢幻之國。」人苟有專驚此種創造之想象力者。則必墮於虛空之妄想。或無聊之醉夢。虛空之妄想固爲生人之病根。然在今爲尤甚。其病深於往昔。後世回視今日。必曰。二十世紀初年之人。何其虛妄若此。動輒出其毫末試驗之幻思。而被以「理想」之美名云云。今世之人。常自詡爲高尚之「理想家」。而一經措之實事。則立見其爲夢囈之人。徒足僨事。若此類者。實繁有徒矣。

想象雖足宰制人類。幻想則幸無此力量。今夫幻想之輩與遠識之人。截然不同。若論及領袖資格。則此分別尤爲重要。吾所亟欲申明者。卽領袖雖有善惡之分。而一國一羣必常有其領袖。苟民主政治之國而不認有領袖。則民主政治將爲文明之大害矣。至謂投票所得之多數。足以代表「人民之公意」。 此虛梭所造之名。 而可據此行政。不用領袖。此說尤爲謬妄。要之觀其終始。則民主政治之成敗。視其領袖之資格。

而。定。與。他。種。政。治。同。而。領。袖。之。資。格。尤。在。其。識。見。之。如。何。領。袖。皆。無。遠。識。固。足。亡。國。破。家。而。若。其。識。見。謬。妄。則。禍。至。尤。速。竊。嘗。以。今。世。之。大。患。不。在。人。之。無。識。而。在。於。其。識。見。之。謬。妄。轉。言。之。即。今。日。之。所。當。憂。者。尚。非。彼。明。目。張。膽。之。物。質。主。義。而。實。爲。謬。妄。虛。空。之。精。神。學。說。也。

以。幻。想。之。人。而。攘。竊。卓。識。之。名。如。此。者。在。近。世。當。推。盧。梭。爲。巨。擘。盧。梭。以。返。乎。自。然。召。人。而。其。所。得。自。然。者。幻。想。而。已。以。此。幻。想。遂。令。世。人。不。以。良。心。之。制。裁。高。上。之。意。志。管。理。自。身。而。以。放。縱。之。感。情。代。之。思。想。界。經。此。變。遷。博。愛。主。義。遂。盛。行。然。按。之。實。際。但。爭。服。從。放。縱。虛。妄。之。感。情。其。結。果。並。不。成。爲。博。愛。主。義。而。爲。一。種。衰。敗。之。帝。國。主。義。吾。此。書。屢。用。帝。國。主。義。之。一。名。詞。而。其。義。則。較。英。國。美。國。之。人。所。常。用。者。爲。寬。泛。吾。之。意。蓋。因。凡。百。帝。國。主。義。之。根。源。皆。由。人。心。中。爭。權。奪。利。之。一。念。可。謂。爲。個。人。之。帝。國。主。義。柏。格。森。曰。一。帝。國。主。義。生。於。人。之。大。欲。故。不。特。爲。一。國。家。一。民。族。之。事。而。亦。個。人。靈。魂。中。之。事。也。一

見其爲塞里爾 E. Seignière 之 Balzac 或
la morale romanesque 一書所作叙言。

此說吾頗贊同。雖

然柏格森主張衝動之精力（élan vital）則實祖述盧梭之說。顧其間亦有不同處。而柏格森立說實較盧梭爲勝。何則。惟制止之精力（force vitale）足以產生博愛。柏格森固已明言衝動之精力。非博愛主義之根源。而實爲帝國主義之所寄託也。由柏格森之說。則世界中成功而操勝算者。非彼精神和善純良之輩。而爲衝動之精力欲即大最強之人。噫嘻。今柏格森之說方風行宇內。無怪乎販夫走卒皆羨慕「有魄力」「發狠心」之人。其故可以深長思矣。按白璧德與柏格森所觀察者。皆相親相讓而世可治。從柏格森之說。則人皆相仇相殺而世益亂矣。此其立說之不同也。人

由盧梭以至柏格森。皆專務尊崇人性中之大欲。其結果惟產生帝國主義。吾名此種帝國主義爲「衰敗」之故。請略釋之。今夫「帝國主義」一字。卽不假借用之於心理學。而惟用之於政治。亦易涉含混。誠以帝國主義本有各種之不同。例如古羅馬人所以能雄飛宇內。宰制世界者。由於其帝國主義。而其後乃憔悴呻吟。懾伏於暴君虐政之下者。亦由於其帝國主義。此二種帝國主義之不同。彰彰明甚。顧其

要由盛而衰。先後蛻變之跡。亦可尋繹出之。羅馬之盛衰關頭。乃在其戰勝迦太基之頃。執國政者志驕意滿。以爲大功告成。從此無復強敵外患之足懼。按左傳鄢陵之戰。范文子

力主不戰。曰。盍釋楚以爲外懼乎云云。正卽此意。史跡因果。亦可並觀也。

於內政及個人立身行事。乃始逐漸蔑棄古來

禮教法律之拘束。而惟從己意。孟德斯鳩曰。其結果一人欲大張。

見所著「羅馬盛衰史論」

奢侈之風日甚。古今言之者夥矣。尤溫納Juvenal (O. 61 A. D.)曰。一奢侈之毒。中於

國人。其禍之烈。遠過敵人之堅甲利兵。以若天遣其來羅馬。以爲世中之滅國絕世

復讎者。一然其禍有較奢侈爲尤烈者。則羅馬國中執政率羣之人。一變而專謀一

身一家及一黨一族之私利。陰狠無忌是也。此種新精神。足以敗壞羅馬之憲法。其

結果。不惟對屬國降人殘暴寡恩。且內戰頻仍。自相屠戮。尤爲慘酷。西塞羅已痛乎

言之。原夫羅馬人之衰敗。如此之速者。豈以其人善用制止之精力哉。毋亦其缺乏

之故耳。竊謂若欲除治此等暴亂之個人主義者。非可賴彼恪遵古來禮教之人。而

須覓先能自制其豪縱攘奪之欲之人。舉爲真正之領袖。方可倚恃也。羅馬之衰亡。

由其國中類此真正領袖之人數過少。吾美國人現今所處之難關與昔時羅馬人之難關正相類似。蓋吾國國勢方盛如日中天。而國人則競蔑棄古昔禮法之標準。脫離向日之束縛。而奢侈自恣之風因之驟盛。凡百均暫置不論。而惟求一己之快樂「舒服」及商業之贏利。如此之人在今美國比昔之羅馬當更多也。奢侈之風固足憂。然尚不如寡廉鮮恥毫無道德之領袖結黨操縱政治之可憂。此輩專爲一羣私人謀得錢財利益。而使全國之人受其害。按近今美國之海軍受賄煤油合同各案均其事之極顯著者。而足爲此處所

言之 在今言者或不無過甚。然使長此不變。每况愈下。則吾國憲法所許之自由。必將毀滅無遺。而衰敗之帝國主義必代之而起。可預卜也。反覆細思古昔羅馬及現今美國之局勢。則益信政治之帝國主義其根源實在個人心理之帝國主義。轉言之誠欲根本從事則當舍政局中爭權奪利之表面形跡之事。而專於個人之內心精神用功夫矣。所謂由正心誠意以達治國平天下之目的也。

今請更以吾所持論與近今歐洲之二作者比較。以使吾所論盧梭運動與帝國主

義之關係愈益闡明。二人者（一）爲德人斯賓格勒 Oswald Spengler（11）爲法人塞里爾 Ernest Seillière 是也。斯賓格勒在其最重要之著作「西土沈淪論

Der Untergang des Abendlandes (The Downfall of the Occident 卷凡二

九一九至一九二二年出版 一書中。聲言西方世界及歐洲文化。自盧梭提倡返乎自然之說以

來。卽一往直前。迅速進步。終必止於衰敗之帝國主義而後已。今日吾人所處之局勢。業已爲由盛而衰。將來之禍患覆亡。必難倖免也。斯賓格勒又於其書上卷之附錄中。列表以示預計西歷二千年時。西方衰敗之狀況。按斯氏之書甚關重要。而吾國人曾詳論及之者。惟學衡

「第二十二期李思純君一論文化」竊以斯氏之書實爲一種歷史哲學。而其立論殊

狂悖。蓋人類高上之意志。吾所視爲極重要者。斯氏則一概抹殺。故斯氏與吾立說。縱有依稀相似之處。而實則思想極端相反。不容相提並論也。吾於各種歷史哲學。皆甚不贊許。舊者如聖奧古斯丁 著有 The City of God 等書 及卜蘇愛 Bossuet (1627-1704) 法國宗教家 各派史論「耶穌新教」等爲最要。等視人爲上帝之傀儡。新者 如盧梭 則視人爲自然之傀儡。

二者固同一誤也。自吾觀之，「西土沈淪論」一書實爲十九世紀自然主義各種謬說之總匯。此類謬說皆以悲觀之命運主義爲歸宿。命運主義實足致西土之一「沈淪」者。而斯氏之書即不脫命運主義之範圍也。故吾意斯賓格勒天才雖富。然終不免爲浮夸之徒。其書在德國銷行極暢。固足見其影響之巨。然其事殊可憂而不足喜也。

若論塞里爾君。則與斯賓格勒迥異。塞君所著書約二十種。其最要者如下。民治之

démocratique (1907) 浪漫之惡疾 *Le Mal romantique* (1908) 帝國主義哲學入門 *Introduction à la philosophie de l'imperialisme* (1911) 近世民治精神之隱患 *Le Péril mystique dans l'inspiration des*

démocraties modernes (1918) 巴爾札克與浪漫道德 *Balzac et la morale romantique* (1922) 合理之社會主義 *Vers le socialisme rationnel* (1923) 末學之書。最爲重要。以塞里爾之學說悉賅括

於此中也。法國人評論塞里爾之書。以 R. Guillemin 所著 *Une nouvelle philosophie de l'histoire moderne* (1921) 爲最佳。又有當代法國文士七十二人合撰之 *La Pensée d'Ernest Seillière* 一書。

亦可。其中歷叙盧梭對於十九世紀文學及生活之影響甚見心思精細。塞君謂爲

盧梭影響實造成一種反理性之帝國主義。故在消極方面。即論前塞君研究所得。

與吾之持論頗相合。然在積極建設方面。即自己之主張。如藥方。則塞君與吾之

主張截然判分。塞君所擬以救反理性之帝國主義之失者。乃一種合理性之帝國主義。謂「一個人宜互相團結。造成社會之軍隊。以圖進攻而取得權力。」見其所著

克與派漫道德 其言如此。則塞君之見解。似承霍布士及十九世紀英國樂利派之

遺緒。而遠祖麥克韋里。Machiavelli (1469-1527) 意大利政治家。兼文人。所著書以二 Principles 爲最重要。塞君謂與反理性之帝

國主義相反者。乃合理性之帝國主義。如水之與火。藥之與症。而吾則謂與帝國主義相反者。厥惟人之高上意志。不主攫取權力而自恣也。又塞君視斯多噶派與耶教之道德無別。可以兼取並收。吾則謂二者截然不同。終必互不相容。吾以爲古今

斯多噶派之說。率皆謬誤而不能實行。而真正之耶教。其中實含至理。在昔羅馬族亡

之侵入已嘗拯救文明。免其絕滅覆亡。苟能用之得法。耶教當不難再來拯救文明於

今日也。

吾所用之方法。或恐爲人誤會。請得於茲開卷之始。略爲解釋。吾以前所著各書（近世法國批評大家一書不盡然）及此書中。皆未嘗統括某某作者之生平著作

而平均論斷。蓋吾之意不在此也。尤未嘗統括某某時代（例如十九世紀）之政教風俗而平均論斷。昔巴克Baker。謂判定一國家一民族之功罪殊難。若欲判定一世紀一時代之功罪。恐尤不易也。吾所攻詆者。非十九世紀之全體。而僅其屬於自然主義之部分。文藝復興時代以還。卽有各種潮流。爲十九世紀之自然主義造其端。而十九世紀之自然主義亦延續至二十世紀而未已。凡此固皆在吾題之範圍內者也。總之。吾但取自然主義原始要終而論究之。乃評者每有譏吾之態度爲（一）一偏（二）消極（三）極端者。請得一一解答之。

【一】謂吾之評論自然主義爲一偏。評者亦自持之有故。雖然。吾仍未失人文主義之本旨。何則。人性之一部。即高上之精力意志。彼自然派之人。全然棄置不道。故吾不得不鄭重反覆言之。吾之不平。正所以求其平也。且也。彼自然派之人所忽略者。並非人類經驗之邊幅末節。而爲中樞最扼要之部分。吾又安能無言哉。十九世紀以來。以自然派之努力。物質文明異常進步。使世人生活之邊幅末節。極爲豐富完美。

此其功固不可沒。吾決不欲菲薄之。惟吾謂生活邊幅末節雖豐富而中樞敗壞則實屬得不償失耳。吾雖攻詆自然派重要之缺陷。然吾力主用實驗之法。則固與自然派爲同道也。吾初不爲空論。但就實事推尋自然派缺陷之實在結果。列舉千百之例證以實吾說。讀者見吾之例證繁多。而無暇就一作者一時代爲平均綜合之論斷。因之遂有疑吾爲一偏者耳。

【二】至謂吾爲消極。則吾前已申明。人性中爲自然派所忽略之部分。其功用正在消極之制止也。人苟不從物欲行事。而能聽內心之告戒。即高上之意志。制止之精力。則必能養

成品德而享受幸福。世間最積極之事。固未有如品德與幸福者也。嗟乎。此誠人生之奇幻已。如因此而指吾爲消極。則吾亦不欲置辯。但若其故不在此。則須略爲解釋。自十九世紀初年以來。盛行於世之文學批評。一不事指摘缺失。而專圖表彰美善。此即不言其短。但著其長。按今吾則反其道而行。或謂近世空浮諛頌之行事。固須施以嚴正之批評。然吾之譏斥。未免過甚。蓋吾常指出著名人物之種種缺失。

而毫不及其長處也。人以吾爲苛刻。固吾所深憾。然深知吾意者。必不以吾之方法爲誤也。

【三】吾奉行人文主義。而人文主義首重節制。故譏吾爲極端者。其傷吾也實甚。然而節制之義。論者紛紜。今夫人能斟酌調處於一普通原理與實際生活之萬千變化之間。而得其中道者。可以謂之有節制之人。然善能爲此之人。必具和雅之德。和雅爲最貴之德。而亦甚易假冒渾充者。今有人於此。智識道德均未充。處兩難之間。未知孰從爲是。則曰「各取其半。」以求均平。所謂執中無一也。然其所取者不必皆是。或一是一非。或二者皆非。則又安能爲之解。故凡人於折衷之先。須將是非辨明。否

則將如彼英國政治家某氏。世稱其模稜兩可。終身常在是與非之間。局促行事。與可

蘇味道相
提並論

又何足取焉。巴斯喀爾所攻斥之詭辯家。即以其託名中立。見死不救。而自詡爲無罪也。但丁書中叙萬千中立不倚之人。均以既不助上帝。又不助魔鬼。並爲所棄。而墮入地獄。凡此皆託名中立和雅。而實咎有應得也。要之人文學者。與模

稜之鄉愿。極不易辨別。如伊拉斯馬斯Erasmus與路德路德同時。學極博。主學極博。主對於其時之激烈暴動派。態度至爲和雅莊重。至足欽佩。而馬丁路德乃詆伊氏爲不熱心宗教之鄉愿。噫嘻難哉。

總之。吾此書所爭論之問題。道理均極關重要。而不容有折衷退讓之餘地。人有注重一己內心之生活者。亦有注重他事。如進步及社會服務者。此二種之人。根本宗旨不合。其間決不能調和。故吾所論者。非奉行人道主義者。須有節制。而直謂人不當遵從人道主義也。綜上所云。吾敢毅然直言。今世生活之原理根本。錯誤轉言之。卽今人實爲不良之領袖。所誤走入歧途。及今苟非有領袖輩出。認明內心生活之要理。指斥自然主義之缺謬。則西方之文明。將有不能保存之懼矣。今夫內心生活之真理。或賴宗教而成立。或藉人文主義而宣示。二法並行之於古昔。結果均大有裨於人類之品德行事。惟吾遍察今日所流行之各派哲學。其中毫無內心生活之真理。足爲人類之滋養。乃不得不轉而求之於古賢。豈敢薄當世哉。

論民治與領袖

釋人文主義

白璧德先生「文學與美國大學教育」Literature and the American College 一書爲人文主義作辯護書分九章其目如下：（一）釋人文主義 What is Humanism?（二）論人道主義之二派培根與盧梭 Two Types of Humanitarians: Bacon and Rousseau（三）大學與民治精神 The College and the Democratic Spirit（四）文學與大學教育 Literature and the College（五）文學與博士學位 Literature and the Doctor's Degree（六）古學之合理研究 The Rational Study of the Classics（七）古學派與今學派 Ancients and Moderns（八）論創新 On Being Original（九）學院中之閑暇 Academic Leisure 茲篇所譯即其第一章也。

去今無幾時。吾國指美之聯邦某審判官謂吾美國人所需者乃百分之十之思想。與百分之九十之行事。誠如是則吾國人宜各歡慶。蓋彼所言者吾國人已悉具之。

矣。然反是又令人憶及近時有作希臘哲學史者。其書中攻訐蘇格拉底。謂蘇格拉底稱道人性之合理。不無太過。蘇格拉底若曰。但能思想正確。則行事自亦隨之而正確。關於此點。英美人之性質。適與蘇格拉底相反。其所信者。凡人苟勤奮作事。則思想自必無誤。但求得實行之效率。理論雖模糊含混。固無妨也。

吾國人思想不求清晰縝密。此種習性。雖在全國最注意之教育事業。亦可見之。美國人深信教育能造福無窮。然問其應行何種教育。而後可造此無窮之福。則茫然不知也。雷那芝 Sir Joshua Reynolds 之言曰。『不絕供辦各種器械。擾擾於勤搜遠討。將使人去思想之真工作益遠。』雷氏為英國十八世紀畫家 吾人試一觀近三

十年中。美國教育事業之忙碌紛擾。其間所費之時間心力。及圖書館實驗室等經費之捐助。如是其宏多可驚。則不得不思及雷那芝之言矣。意謂此皆徒勞而無功 今人之恆言曰。生活忙碌。實無致思之餘晷。蓋組織經營。此龐大繁複之教育機械。已使人無暇用思。顧竊意略殺行事之熱誠。而稍益以蘇格拉底之精神。其無害也甚明。惟苟

欲澄清對於教育之觀念。必首感正確定義之需要。亦猶蘇格拉底之處理其時各種問題也。蘇格拉底之方法。言其要歸不外確立界說。蓋將一字中所隱含之各種不同或相反之意義。爲之條分縷析。即將常人隨意濫用之廣泛名詞。及一般人所奉爲口頭禪者。時時加以糾正。不容混淆是已。使蘇格拉底生當今日。必將嚴行推問彼以自由進步民治服務等名詞。瀾翻舌本者。（若干大學校長亦不能出此例外。）可想而知。而世人亦必將視彼爲公衆之敵。一如蘇格拉底之見殺於雅典人也。按白璧德先生可稱爲今世之蘇格拉底矣。

由廣泛之名詞所發生之紛擾。人文主義 Humanism 一名詞。卽其佳例。此名詞在本論中較其他名詞爲尤要。爲人文主義辯護。而不加以解釋。將引起無窮之誤解。此一名詞。社會主義之夢想者用之。最新而合於時尚之哲學家亦用之。今世尊重自由。人人得逞其所好。盡量使用各種廣泛之名詞。此「人文主義」一名詞尙帶若干佳美之意義者。恐將爲各種理論家所假借利用。各求其鵠。而平空增添許多

絕不相侔之觀念。亦必然之勢矣。若牛津大學之哲學家錫曼。H. O. S. Schiller以人文學者自命者也。乃用人文主義之名。昌言「當破空入雲。以作驚人之事。」雷納 Ernest Renan 謂將來之宗教。將為一種「真實之人文主義。」而一般抱烏托邦之理想。自述其未來之夢境為「人文主義」或「新人文主義」者。尤指不勝

屈格蘭斯頓 Gladstone 1801-1883 英國大政治家稱述孔德 Auguste Comte 1788-1857 法國哲學家。創實證哲學 Positive Philosophy 者。有「實證哲學講義」Cours de la Philosophie positive。在英國勢力極大。如約翰穆勒 John Stuart Mill 斯賓塞 Herbert Spencer 皆受其影響者也。之人文主

義海福德教授 Prof. Herford 稱述盧梭之人文主義。而德國人並稱述海達 Hann Gottfried Von Herder 1744-1803 德國大文學家。之人文主義。而不知彼孔德盧梭海

達皆非人文主義者。特熱心於人道主義者耳。嘗有著名之某雜誌。深歎哈佛大學「人道精神」之廢墜。其意蓋指人文之精神無疑。於此可見不特人文主義一字。當有正確之定義。即其餘與之有關係而互相混淆之字。如 humane, humanistic, humanitarian, humanitarianism 等。皆須有相當之定義。此數字者。苟能界說正

確則爲大學一字立界說時，亦可得其助力。欲討論文學在大學教育中之位置，當視一先決之問題而定。即將來尙能有真正之大學存在與否，未可知也。使大學陷於今日之危境，固由顯然仇視大學之人。然彼自號爲扶助大學者，其罪實較重也。情形既如此，則吾人亦惟有效法古之阿加克司 *Ajax* 希臘英雄。見荷馬史詩。 而禱祝曰：請於光天化日之下決戰可也。意謂請用堂堂之鼓，正正之旗，明白決鬥。毋以詐術曖昧欺人。而猶謂未嘗鏖伐也。

第一節

研求之第一步，當溯之拉丁文 *humanus, humanitas* 二字。蓋本類字大抵皆孳乳於拉丁文。吾人所需材料之大部，可於巴西耶 *Gaston Boissier* 近出之佳著 *「humanitas 之古義」* 一文中見之。觀於巴西耶之文，則羅馬人本用此字表一種美德。然其義甚可出入。其後此字之用法漸廣泛。故後來作者蓋留斯 *Aulus Gellius*

生當西曆第二世紀。卒於紀元後一八〇年頃。所著「雅典之夜」 *Noctes Atticae* 共二卷。除第八卷外，均傳。書爲雜記體。凡史學哲學文字學以及他學術並有所論列。深

歎此字之乖離本義。其言曰。Humanitas 一字。被人謬用以指泛愛。即希臘人所謂博愛（Philanthropy）。實則此字含有規訓與紀律之義。非可以泛指羣衆。僅少數優秀入選者可以當之。要之此字之含義。主於優秀。選擇而非謂平凡羣衆也。

見「雅典之夜」第一卷第十七頁

蓋留斯所歎字義之混淆。不特深可玩味。且與今日所不可不防之一種淆亂相類。苟信蓋留斯之言。則當羅馬之衰世。敝俗以泛愛人類（即博愛）代替一切道德。與今日正同。故遂以人文主義與博愛相混。惟今之所謂博愛主義。已有進步之觀念附麗其上。而大變厥初。（後文當更詳之）此進步之觀念。在古代僅見其最初之萌芽而已。

蓋留斯之議。實有見於普遍之博愛與個人之訓迪之異點而發。有二字者。一曰人文。一曰人道。在當時需分別用之。缺一不可。在今亦然。凡人表同情於全人類。致信於將來之進步。而亟欲盡力於此事者。但可謂爲人道派。不當稱之爲人文主義者。

而其所信仰者。即可謂之人道主義。若如近今之趨勢。以 *Humanism* 人文主義爲 *humanitarianism* 人道主義之簡稱。隨意互用。必將引起種種糾紛。蓋人道主義。幾專重智識與同情之廣被。而不問其他。若希雷爾 *Johann Christoph Fide-*

rich Schiller

1797-1805

德國大詩人大戲

曲家。於美學亦多所貢獻。

者。欲「納衆生於懷中。接全球以一吻。」

則可謂之抱人道主義者也。而人文主義則異。是其愛人也必加以選擇。若蓋留斯者。固未能免於拘泥峻刻。其釋 *humanitas* 之義。絲毫不帶同情。而納於其所謂工夫與訓練之中。且引西塞羅 *Cicero* 之言以證之。然西塞羅則似無此一偏之見。彼知人文主義所需者。不僅同情。亦非僅訓練與選擇。而爲一種曾受訓練。而能選擇之同情。有同情而不加以選擇。其弊失之濫。缺乏同情之選擇。勢必使人流於傲矣。

是故奉行人文主義者。與人道派。適相反視。其一身德業之完善。較之改進全人類。爲尤急。雖亦富於同情。然必加以訓練。節之以判斷。最近嘗試爲人文主義之界

說者有卜龍鐵 Ferdinand Brunotière

1849-1907 法國大批評家。著有「法國文學之批評研究」 Etudes Critiques sur la Littérature Française

「情詩之進化」 L'Evolution de la Poésie Lyrique 等。白璧德在「近世法國批評大家」中詳論之。

卜氏固號為不與當世合流者。然其所作

之定義。

見「法國正宗文學史」 Histoire de la Littérature Française Classique 第一冊第二十八頁

於同情與智識之完滿以外。亦不能

有所見。彼取泰倫斯 Terence

190-166 B.C. 羅馬大諧劇家

之言「凡人事無不適於我心者」謂

此可為人文主義之完美之定義。然此句極表示普愛人類之意。而不能為人文主義之定義。以其全未及選擇也。此語在原劇中蓋用以為好事之解嘲。故用作一般抱人道主義之「無事忙」者之口號頗合。此類人在今日已屬慣見。但見其熙往攘來。懷抱改良世間一切之計畫。惟獨不謀改良其自身。若以泰倫斯之言施之於文學。則彼於各類書籍。上自柏拉圖語錄。下至日報之星期附刊。無不誦讀者。正可。以此言自作辯護耳。蓋僅有廣普之智識與同情。猶為未足。苟欲化之以人文。則必。以訓練與選擇調和之。由此以觀。拉丁文 *Litterae humaniores* 一名實較英文之 *humane letters* 為勝。蓋拉丁字義尤注重選擇也。

真正奉行人文主義者。於同情與選擇二者。必持其平。若在近今之人。雖好古如卜龍鐵者。猶不免失之偏重同情。反是。古人如希臘人與羅馬人。則概舍棄同情而專重選擇。蓋留斯力言人文非博愛。而乃規訓與紀律之義。似其時之人偏重同情。蓋留斯因之乃作此語。顧其實不然。就大體論之。古代之人文主義。實帶貴族性區別。極嚴。其同情心甚為狹隘。而其輕蔑一般未嘗受教之愚夫愚婦。固勢所必然矣。常人咸謂漫無甄別之普遍同情。即所謂四海之內皆兄弟之義。實自耶教之興而始與之俱來。前此固無之也。且不但此也。推尊仁愛與同情為至高具足之原理。而不必更以規訓與紀律為之輔。此種思想行事。惟當近今人道主義盛行之世。始有之耳。前此烏得而見之。試徵之於史。耶教徒之同情。常限於奉同一信條。受同一訓練者。同為耶教徒。則相親愛。而遇異教之人。則深惡痛絕。而謀加害。故耶教一方極重選擇。甚且視上帝為嚴選擇而乏同情者。（聖經中如「蓋彼招者多見選者少也」

新約馬太福音第二十章第十六節。又第二十二章第十四節。文同。

等語可為證。

設使耶教勇毅之信徒。如聖保羅、

聖奧古斯丁、巴斯喀爾等人。生於今日。見今世之人道主義者。侈談社會改良。幾於視宗教與貧民住宅問題同等。則必怒斥若輩爲柔弱頹喪。可斷言也。

然人道主義及其尊重之同情。在本題中極爲重要。故將於下文詳論之。茲所欲明者。即古之人文主義者之自立唯岸。輕蔑惡俗。實與近世廣博之同情絕對相反。不可不知也。此種自立唯岸。輕蔑惡俗之習。復見於文藝復興時代之人文主義。而有數方面。或且加甚。彼文藝復興時代之人。其自視駕於庸衆之上者。蓋有二點。一爲彼之信條與訓練。一爲其淵博之文學。爲信條與訓練所藉以傳者。此傲兀之人文主義之遺響。可於彌兒頓之詩見之。詩曰。

庸凡何足數

飄泊無定程

蟻蛄倏生滅

誰復識姓名

嗣後此種人文之觀念。漸成積習。與身分及特權之尊卑相附麗。而知識優越。乃因其地位優越。而自負益甚。其同情日趨狹隘。遂與阿彌兒

Henri Frederic Amiel (1821-1881) 瑞士國文人

以之

指英國之上流人者。相符合。其言曰。一上流人遇上流人。則可觀其溫文爾雅。此尊

彼重。遇下於彼者。則但見其倨傲、輕蔑、嚴冷、淡漠。至於和善一層。在上流人爲不近情而亦不常有之事。僅個人之特性而已。英國人之同情如此狹隘。誠爲可悲。然使擴大其同情。而因此墮弛其人文或宗教之訓練。其爲可悲則更甚焉。然英國之人文主義雖有阿彌兒所言之失。典型固猶未墜也。據蒲邱教授 Prof. Butcher 之見。則英國人之上流人與學者。與雅典嚴選之民治時代之具有學識修養之人。其資格理想甚相近似也。

第二節

上文雖屢言古代之人文主義。然人文學者 humanist 一字。始見於文藝復興時代。而人文主義一名更爲後起。吾儕研究文藝復興時代之人文主義。首當注意之一事。卽彼時所通認人性 humanity 與神性 divinity 之相背。蓋論其精髓。文藝復興時代實爲前代重神性太過。人性不足之反動。中世之神學。足使人性之若干方面桎梏窘乏。又其事神之觀念過強。乃至生人之才智機能。均加以致命之束

縛。此則文藝復興時代所務爲救正者也。其時之人。以生人才智機能之自由運用。實具於古代希臘拉丁之文學中。故奉爲楷模而研讀之。惟崇拜古學。旋亦成爲迷信。常有絲毫不諳人文主義之信條與訓練。僅因其於古代文學略知門徑。而遂稱曰人文學者。意大利初期之人文學者。真不失人文之意義者。蓋鮮。其大多數人文主義。已非復一種信條與訓練。而與一切訓練相背馳。蓋矯中古之偏頗。而失其正。而趨於相反之極端。文藝復興時代之初期。其籠罩一切者。厥爲解放運動。曰官覺之解放。曰理智之解放。其在北方諸國。又加以良心之解放。此爲近世第一重要之博放時期 *era of expansion*。而個人主義之第一聲也。凡在博放時期中。必專重智識及同情之開拓。而文藝復興時代之人。正具愛瑪生 Emerson 1803-1882 所謂智識之饜饜。若輩急求脫去中古傳說之羈勒。又深幸自然與人性。今得合一而息爭。狂喜之餘。遂謂禮文與選擇毫無需要。如拉白雷 Francois Rabalais 國法

大著作家。約生於 1483, 1495
之町。卒於 1552, 1554 之間。

蓋禮文與選擇二者皆非所具。雖有偉大之天才而不得

謂爲合於人文，自古人觀之。乃未開化之野人也。若此專務開發個人之才智機能。無軌範。無訓練。舍節制而樂自由。遂生博放時代所特有之惡果。漫無標準。凌傲自是。放縱自恣。於以加甚。或竟足危及社會之生存。於是社會起而反抗個人。而精約之時期 *era of concentration* 繼之。此種變革。各國均有。惟時有先後情形亦不同。其在意大利。約與羅馬之陷落（1527）及特蘭會議 *Council of Trent*（1562）同時。在法國。則繼宗教戰爭之大亂而起。於政治則以亨利第四（1553—1610）爲代表。於文學則以馬勒爾白 *Francois de Malherbe*（1555—1628）法國大詩人。爲法國而十七世紀文學之先驅。而正宗派詩之建設者。爲代表。在此複雜之文藝復興時代。其間自必有無數迴瀾旋渦。起伏消長。及各個之例外。蓋一時代猶一個人。其中常有若干重要分子。與其一般之趨勢相矛盾者。然吾儕苟非德國之博士。欲自矜創獲。或好爲僻論者。則雖於迴瀾旋渦之中。固仍可察見其潮流之所向也。故可謂文藝復興時代後期之重要趨勢。乃離去自由博放之人文主義。而向於深

合訓練選擇之人文主義也。此運動中。又插入一絕不相同之問題。在法國及意大利頗感需要者。即維護社會以抗個人是也。夫人本可堅守訓練與選擇。而同時亦並容納個人主義。若此時期之人文主義者之限於嚴刻褊隘。直可謂為不合於人文也。其弊由於過重一種在上或外來之規律。即不由內心。不出於己。與苛細繁瑣之禮文史加利威 Julius Caesar Scaliger 1484—1558 法國文學家 極嚴肅之天才。而其影響徧及於歐洲。此期之文學批評者也。其立說謂藝術之要歸在選擇精與責己嚴。electio et fastidium sui (然實際史氏惟責人嚴耳) 此慎選嚴別之精神日益得勢。遂至擯棄一切之馬勒爾白去。而自由博放之拉白雷來。為文者專務精鍊。而文中之理想情感以及可用之字。日即匱乏。加斯蒂遼 Baldassare Castiglione 1478—1528 意大利外交家及文人。所著以「侍從論」 Castiglione 一書為最著。 於其「侍從論」中。謂傲岸輕蔑為上流人必具之資格之一。此言也。苟得其正解。固含有深沈之真理。不幸高貴之陞岸與嚴刻之選擇相合。而不與廣博同情之智識相調和。遂至如福祿特爾所描寫之威尼斯貴人包可蘭者。此類學者。

其爲人所尊重，不因其同情之富，度量之廣，而因其萬事萬物皆不入眼。包可蘭者，至爲傲岸輕蔑。除桓吉爾 Virgil 霍萊士 Horace 之詩數首以外，於古今文章概無所取。坦白少年肅然起敬曰：「包可蘭天才卓越，世間事物無一中意，真非常人也。」

文藝復興時代後期注重訓練與選擇之人文主義，雖與其初期之專圖博放者相反。惟其根本之目的則一致而無異。此不可不知也。前期後期之人，其目的皆在使人成爲完人。Complete man 與其所奉爲導師之古人，初無別異。惟後期之人與新古學派 Neo-Classicalists 所擬造成完人之方法，不藉外緣博放之德性，而藉內心精約之工夫。彼等以爲初期之人太易爲個人之奇思幻想所中，故大多注意於選擇材料，以建設普遍而合於人性之信條與訓練。取希臘羅馬之學術規訓，以補助耶教之不足。此種調和異教與耶教之宗傳之苦心，觀於舊教國之耶穌會與新教國舊日大學之課程表，即可見之。夫強勉選擇於神性與人性之間，而求其兼能

代表二者。實爲難事而未能完備。誠以耶穌與人文古學之信條與訓練絕然殊異。其間且有如水火之不相容之處。則此調和一事。實不免膚淺之譏。亦自然之理也。文藝復興時代初期之人。對神性與人性之矛盾。所見較確。故或取此或取彼。不求調和。麥克韋里 *Niccolo Machiavelli* 1469—1527 意大利政治家。所著以 *Principe* 一書爲要。近世侵略主義之外交政策。蓋導源於此人。

許基督教使人萎靡。而馬丁路德謂研究希臘拉丁之文學。十之八九皆有害無益。

喀爾文 *John Calvin* 1509—1564 新教中略爾文派之創建者。嘗拉白雷。而拉白雷指喀爾文爲欺詐。然

究其極。欲使古代之人文學問與其表現之藝術。爲基督教義之裨助。其事終屬可稱。而其總括之箴言「求知而善言」 *Sapiens at que eloquens pietas*。苟得其真意。仍可用以確定大學教育之目的也。

今之學者。亟應研究昔時人士如何選擇主要之科目。以與宗教之成分融合。而成爲一種訓練。簡言之。卽需著書細述舊時大學課程制定之曆史也。與此密相關連。而同屬急要者。厥爲「君子人」 *Gentleman* 之發達史。宜上溯加斯蒂遼之著作。

及十六世紀中意大利人關於儀容禮文之其他論著。尤當著明「君子人」如何而與學者之觀念合而爲一。其流風餘韻。在今英國猶有存者。其時人士如意大利之加斯蒂遼。英國之西德尼 Philip Sidney 1554—1586 英國人 等。可謂能實現此理想者。而並具文藝復興時代燦爛之生機。史加利威雖刻意選擇。顧終不免爲一飽學之腐儒。語其大綱。則學者能免除拘泥。而有彬彬淵雅之風。合人文學者之標準。與深明世事者之標準。而融和之。實由於法國之影響。然世人對於「君子人」與學者之理想。亦因是流於專重外表。拘牽儀文。其後每況愈下。新古學派之人。遂皆類包可蘭。既高傲而又膚淺。全失昔日之深意。而成爲文人雅士尊己抑人之偏見。此亦受法國之影響。而然也。然吾儕必不可效彼浪漫派之首領。因亟欲脫去習俗之郭廓。乃並其中人文之理想。而拋棄之。夫彼新古學派。雖卽矯飾至極。然常恐自陷於一偏。又恐各種才智能力發達之不公平。凡事不爲己甚。不求過度。又鑒於狂熱之人不易有節制也。遂不取狂熱。凡此皆能傳古代人文學者之衣鉢者也。新古學

派又力求不染習氣。不爲無謂之驚奇。而浪漫派則反是。無往而不引起其驚奇。而對於其自身及己之天才。爲尤甚。此固盡人知之也。新古學派之儀容舉止。常思遵循人類之通性。言談著述。均留心避免專門職業之詞語。約翰生博士 Samuel Johnson (1709—1784) 有言。「舉止儀度之佳者。須不帶任何專門職業之標識。而能通體溫雅。」此標準在約翰生自身亦未能盡合也。要之。其要點蓋在防止趨重專門。羅歇夫閣 La Rochefoucauld 1613—1680 法國著作家。所著有「箴言集」Maxims。 曰。「真學者與君子。不借一事以自誇。」而美國商界之格言則曰。「能兼爲兩事者必敗。」則與此適反。易言之。彼時之人。寧甘浮淺。而惟懼人以偏頗譏之。今時之人。則寧甘偏頗。而惟懼人以浮淺譏之。此其別也。

第三節

茲試總結以上研究之結果。以求人文主義之定義。如上所言。徵之歷史。人文主義者。常徘徊於同情與訓練。選擇兩極端之間。而其合於人文與否。應視其能否執兩

極端之中而得其當更言其大凡。則卽巴斯喀爾所云。「人類美德之真標識。乃其融洽各種相反之德性。而全備其間之各等級之能力也。」出其能力以聯合各種相反之德性。而人之所以爲人者見。而人之所以靈於萬物亦以此矣。嘗聞聖法郎沙 St. Francois de Sale 兼有鷹隼與馴鴿之性。蓋一和善之鷹隼也。上文所引之治希臘哲學史者。亦稱述蘇格拉底之思想與情感能得圓滿之融洽。若盧梭則曰。「吾心與腦似非同屬於一身。」意謂吾之情感與理智。常互相衝突。判若兩人。以與蘇格拉底相較。而聖狂之分見矣。人類偏頗之失。殆屬前定。然欲其合於人文。亦惟有戰勝此天定之缺憾。以相反之德性。相互調劑。而期於合度耳。而其目的乃安諾德 Matthew Arn-
 old (1822—1888) 所謂「觀察人生。審之諦而見其全。」案此乃安氏歌頌希臘之詩句然雖懸此格。從未有能及之者。卽蘇封克里恐亦病未能也。人於簡易之事。應付得宜矣。則尙有較難者在。而其鵠的不啻在無窮之遠也。爲實用計。合度之律 Law of Measure 乃人生之金科玉律。以其包括一切規律。

在內也。東方最傑出之聖人釋迦我佛。於其第一卷經。開端即言「一切極端。悉爲
貽道。」其有見於此。無可致疑。然論印度之全體。殊未能領受釋迦我佛之教。即仍

端極希臘可爲最合於人文之國家矣。蓋希臘人不特明著合度之律（毋太過 *Nothing too much*）且審知違犯此律而悍然行事過度者。災將及之。

即在希臘。深明合度之律者。亦僅限於極少數。時或略多。然終屬少數。而無論何時
何地。大多數人必不健全。以其有所偏頗也。試就商業危機之學說。引一淺顯之例。
少數審慎之人。或不肯輕於行險。而大多數人常思逾本貿易。苟不有少數審慎者
之約止。則必自陷於恐慌之境。而希臘文化所受太過之弊。尤有研究之價值。蓋以
彼如此。其合於人文之人種。當不致無尋常應付之力。而卒致竭蹶覆亡。何哉。茲不
欲詳論此難題。所可言者。希臘人因理智上懷疑之發達。而失其從古相傳之標準。
又因其不能建立一種新標準。使生活有條貫。而個人有規矩之可遵循。於是人心
浮動。危險異常。簡言之。即不能持平。於一致。Unity與異致。diversity（哲學上謂

之絕對與相對之間也。希臘聰明睿智之思想家。蘇格拉底與柏拉圖其尤著者也。皆見此問題之當前而求其解決之法。希臘人之殺蘇格拉底。正可見其不知聖狂之分耳。

柏拉圖曰。『世有所謂一。又有所謂多。有能合此二者。吾將追蹤而膜拜之。』欲一「多」相融洽。其事極難。恐係難之尤難者。然其重要固自在。國家之不能達此鵠的而遂陷於危亡者比比也。古印度之亡。亡於但知有「一」。不知有「多」。而希臘則反是。既不能得一貫之理以約束之。乃流為輕浮柔靡。若尤溫納 *Juvenal* 大羅馬人所狀之飢荒之希臘小人也。

【原註】此段所引柏拉圖之言。見柏拉圖語錄 *Phaedrus* 篇 266B。希臘人不常以合度之律與一多

● 問題併為一談。柏拉圖其例外也。亞里士多德論玄想之生活。以求天道之一貫。又謂道德為兩極端之中道。二說各不相涉。亞氏於此正足代表希臘人也。

今日失墜從古傳來之標準。其情形與雅典貝里克里時代正同。則古之詭辯派復

昌於今日。固事之不足異者也。今世若錫婁 F. C. S. Schiller 所標榜之人文主義。實有類於比塔果拉氏 Pythagoras 481-411 B.C. 希臘 之理智印象主義。蓋今之實驗派。亦如昔之詭辯派。然欲捨棄中心標準之訓練。而以其一己之思想感情。爲萬事萬物之權衡。詹姆士教授 William James 曰：「夫經驗之前驅。何爲不可挾其滿足或不滿足之心。而直入虛無之境。一若明月之運行於黑暗之淵乎。」見其所著

「人文主義與真理」Huxley, *Animism and Truth* 第十六頁 然而日月星辰。並有其前定之軌道。比塔果拉氏之徒所謂不敢踰越定數者也。欲使詹姆士教授之設喻恰當。則必使明月脫離其中樞。而周游空間。隨意所之。作探奇尋異之旅行。而後可。今夫執着於黑智兒 Hegel 1770-1831 德國哲學家

形而上學 玄學 之疑雲。虛無繁賾。不得其解。固毋寧從實驗派之說。猶爲彼善於此。然如詹姆士教授等之力。闡極端反常之理想。而乃稱其學說爲人文主義。則誠吾儕所大惑不解者。蓋世間之不合於人文者。固未有如極端之惟一主義與極端之惟一主義之甚者也。

人。心。欲。保。持。中。和。則。於。一。貫。Unity 及。多。端。Plurality 之。間。必。持。精。當。之。平。衡。有。時。須。與。絕。對。相。交。接。而。遵。循。洞。鑒。所。得。之。高。上。標。準。有。時。又。當。知。自。身。僅。爲。此。大。自。然。之。無。涯。變。動。與。相。對。存。在。中。之。一。瞥。而。已。有。時。當。如。愛。瑪。生「惟神與存」有。時。又。當。如。聖。伯。甫。視。自。身。爲。一。最。不。可。捉。摸。之。幻。影。居。於。無。涯。之。幻。影。中。夫。人。之。可。貴。固。以。其。能。與「一」爲。緣。然。亦。當。自。知。吾。身。爲。萬。千。現。象。中。之。一。現。象。若。忽。略。現。象。之。自。我。而。不。顧。必。蹈。危。險。總。之。人。之。才。智。機。能。必。當。平。衡。而。過。度。之。自。然。主。義。即重物主義與。宗。教。思。想。即重神主義均。足。以。害。之。也。如。前。節。所。述。中。世。之。宗。教。思。想。過。強。趨。於。一。偏。致。令。人。性。與。自。然。即物性間。主。義。之。隔。離。日。遠。乃。至。文。藝。復。興。時。代。又。趨。於。相。反。之。極。端。既。調。和。人。性。與。自。然。猶。以。爲。未。足。直。謂。二。者。一。體。毫。無。分。別。按。之。斯。賓。挪。沙 Spinoza (1632—1677) 猶太人。哲學家所著以Ethica一書與Tractatus Theologico-Politicus 爲最要。之。名。言。人。在。自。然。之。中。非。如。一。國。在。於。他。國。之。內。乃。部。分。之。於。全。體。也。彼。宗。教。家。所。任。其。頹。廢。之。重。要。機。能。自。然。主。義。派。起。而。培。植。之。然。其。他。機。能。則。亦。久。棄。不。用。而。使。日。即。萎。弱。以。屬。於。立。想。生。

活者爲尤甚。人類操縱物質所得甚多。然一方則沈溺於「多」之中。而約束威服其卑下之心性之「一」遂失矣。愛瑪生之詩「世有一律」云云。爲世傳誦。其教人大旨。謂吾人既不能調和人律 Law for Man 與物律 Law for Thing。則當分別保持公性 Public nature 與個性 Private nature 之「重覺」double consciousness。愛瑪生又益以奇怪之想象。謂人當輪流據此二性之鞍。「如馬戲者之由一騎躍上他騎。或以兩足分立於兩馬之上」云云。然愛瑪生所爲精神上之馬戲。不無太過。其著作中亦數數言一貫與多端。然非能調和之。而適使其成爲矛盾而已。忽而謂凡物無不相似。忽又謂凡物無相似者。而不自知其非也。愛瑪生之才性誠爲飛揚而又寧靜。然其論及個別之事物。則常瞽亂而毫無把握。使人失望。然愛瑪生當科學物質主義盛行之時代。宣明若干重要真理。至不可沒也。愛瑪生嘗評其時代曰。

Thing are in the saddle 物據鞍 And ride mankind 人爲騎。

幾於定論矣。當時之人。對於其自身及其精神之產物。如語言文學之類。不知其各自有一種定律。而與物齊視。治之以科學方法。以爲科學方法既能戰勝自然現象。必可收效於此也。近有人類學會會長某君。在年會演講。其發端曰。『人之所當研究者人也。』按此係蒲伯（Pope）所著 Essay on Man 詩中之名句。爲人傳誦。引用人文主義之格言。全失其本意。而無見其不合者。嗚呼。誠如是也。則彼芝加哥大學某教授。近居剛果河上一年。剛果河。大

河。流入大西洋。採集各式挑線戲者。行將爲人奉爲人文主義之模範矣。

人文學問之在今日。爲物質科學所侵凌。與昔之受神學之侵凌者無殊。故須竭力爲之辯護。此乃本書之宗旨。惟吾茲當首踐前言。於下章。第二章論人道主義。培根與盧梭中。一探自然主義與人道主義之原。蓋自然主義與人道主義。在今不惟取人文主義而代之。且使今人以人文主義爲費解矣。

釋人文主義

論歐亞兩洲文化

按白璧德先生所著「民治與領袖」Democracy and Leadership 一書版之一九二四年出 Chapter.

V Europe and Asia 論歐亞兩洲文化。與吾國及東洋關係甚切。故先取而譯之。然猶深望好學有志之士之誦讀全書也。吳宓識。

昔在新古學派盛行時代。著書立說者。每喜細究禮 DECORUM 之一義。或且以東西兩大陸畫分界限。而曰歐洲人之有禮者（即足爲歐洲人之表率者）如何如何。亞洲人之有禮者（即足爲亞洲人之表率者）如何如何。如何如何。以細較其異同焉。此類之說。驟觀之似若謬妄。而其實不然。蓋亞細亞人與歐羅巴人之性行根本不同。其不同之處。不但可以審知。抑且可以言說而論定之也。惟所謂歐洲云云。非指歐洲之全體。乃指其一部而言。而於亞洲亦然。所謂亞洲云云。僅指亞洲文明最高成績最美之一部而言之耳。彼未開化或半開化之亞洲之人。昔嘗侵入歐洲。橫行蹂躪。

（異日恐復見此事）其爲禍於歐洲固矣。然其自古迄今常爲亞洲之受害者。殆更烈也。古猶太人所傳角 *Gog* 與馬各 *Magog* 之故事。按此故事見聖經約一以西結書一第三十八章第二

節。又第三十九章第一至六節。並見一創世紀一第十章第二節。角蓋亞洲北方蠻族之酋長。馬各則角之國土或人民種族之名也。 卽於亞洲北方蠻

族之侵襲。念念不忘。要之亞洲全土。約可劃分爲兩半。而以中國之長城爲其有形

之界綫。在長城之北者。阿提拉 Attila the Hun A.D. 古匈奴之王。侵入歐洲。所至披靡。歐人畏之如魔鬼神。 帖木兒。成吉思

汗所生之亞洲也。而在長城之南者。則耶穌基督。釋迦我佛。孔子所生之亞洲也。夫

豈可併爲一談哉。

吾人一道耶穌基督。釋迦我佛之名。（孔子俟後另論）卽知亞洲之所以難能而

可貴。爲歐洲及他洲所不及者。以亞洲爲世界中大宗教發生之地也。故凡如吾今

者之所爲。以批評及實驗之法。求得宗教二字之定義者。苟能洞明亞洲之所以爲

亞洲。與夫亞洲人對於人生之態度。則於此事。思過半矣。吾固知耶教 卽基督教。吾譯均從舊名

非純粹亞洲之宗教。耶教之重要教理教規。有取之於希臘哲學者。舉凡柏拉圖。亞

里士多德、斯多噶、新柏拉圖各派，悉融匯而吸收之。亦有取之於羅馬者。其中尤以羅馬帝國之行政組織爲最要。而其聖餐、魔術，取之於當時各秘宗者。（各秘宗雖爲混合而成，仍以希臘爲主）尙不計焉。然則耶教中之教理，何者爲耶穌所親授乎？即實出亞欲知耶穌之真傳，當聆耶穌所自言。謂此問題應以實驗之法解決之。其言曰：「是可就其果識之。」之意。謂新約馬太福音第七章第十六及二十節。此語

惡測之。即萬事以成效定其價值。

夫近世培根與功利派之人，亦嘗以結果之義立說以教世人。但

耶穌之所謂「果」與培根等之所謂「果」者絕異。此實顯然。耶穌之所謂果者，乃

精神修養之效果。一聖經譯本作「神之結實」其物爲何？則聖保羅已確切言之矣。曰：「仁愛、喜

樂、和平、忍耐、慈祥、良善、忠信、溫柔、操節。」二見聖經新約加拉太書第五章第二

第九節。○按聖經譯本亦有未妥之處。此所言和平乃

寧靜恬適之義。操節乃節制之義。以後不盡遵此譯本。凡此諸義，統而論之，在耶教出

世以前，歐洲之各種宗教，各派哲學，未有能言之者也。然而亞洲遠古之宗教思想中，則固已見之。當西曆耶穌紀元前三世紀之中葉，印度之阿育王。一稱阿崇信佛

法。乃命於其廣大之帝國中。到處立石。上刻諸種美德之名。以提示世人。曰：「慈悲、慷慨、真誠、純潔、溫柔、和平、喜樂、神聖、克己。」

「原註然則佛者紛紛殊無斷吾人所可
於此問論者紛紛殊無斷吾人所可
確知者。即阿育王嘗派遣徒衆赴敘利亞埃及馬其頓希臘北部等處傳佈佛教。但此一行人之結果。成績如何。則不能知矣。阿育王刻石之英文譯本。見 Vincent A. Smith 所著之

阿育王 Asoka 一書。一九〇九年再版。何其酷類聖保羅之所列舉者。耶。故夫佛教與耶教。就其教之信

條或教。觀之。似屬極端矛盾而不能相容。而本實驗之法。察其效果。則見其道理如一。相得益彰。有如是者。

欲得宗教之真義。似須更進一步。而論究聖保羅與阿育王所舉諸德之中。以何者對於真正宗教生活為最主要乎。安諾德所作宗教之定義。雖亦本有實驗。是其所長。然於此主要之德。似忽略而未言及。安諾德曰：「宗教者。道德而加以感情者也。」

見其所著 Letterature and Dogma 夫宗教必須經過道德之一階級。而在其初步。尤與感情混合為一。然

而宗教所最着重之點。固別有在。此則東西大宗教家所曾一再申言之者也。耶穌與其門徒訣別。告之曰：「即以我之安賜爾。」見聖經新約約翰福音第十四章第二十七節。其上句云。福音第一我安賜爾。此

譯所謂安。即上文之和平之義。實皆 Peace 一字。而本前後歧異。至此字之義。已詳上段小註。

又曰。「凡勞苦負重者就我。我賜爾安。」

見新約馬太福音第十一
章第二十八節字義同上。

釋迦我佛所言宗教虔修成功之情形。與此正同。曰。「所

思惟靜。靜言靜行。寧靜之人。智慧修成。」

原文見「法句經」第九十六偈。譯者按在此無佛經譯本足供查考。故此段譯文係出杜撰。

撰甚此所謂安。由何道以得之耶。但丁爲之答曰。「上帝之意使予得安。」此語深

得耶教之精神。故凡人須以平常之自己。

情欲等己之

屈服於一種高尚神聖之意志。

之下。

即有所

而始得安樂。此義非僅爲耶教所獨擅。實各種真正宗教之所共守者。

也。耶穌與佛言之。穆罕默德亦言之。如出一轍。回教 Islam 一字。即屈服之義耳。

其在印度。雖亦注重意志。然謂人之平常自己所當向之屈服者。非超越人上之神

聖之意志。而爲此人內心中高上之部分耳。耶教及他教所言篤信宗教者必具之

事。佛多刪除不講。惟獨於人內心中高上之部分（即道德之意志）與平常劣下

之部分（即放縱之情欲）並立互爭之義。則謹守勿失。且佛之立說。全本於此心

理上明顯之事實。非其他創教者之所及。故在世界各大宗教之中。本來之佛教。爲

最富批評精神而不雜入神話之宗教焉。

惟印度古今盛行之各教派中亦多主張汎神論而與佛教及其他各大宗教之二元論相背馳者。此不可不察也。今世之印度人士以宣傳印度文化於世界自鳴者多不免傾向汎神論之病。卽如泰戈爾氏以此事負盛名。不惟西方之人重視之。卽東方之人亦頗尊之。按白璧德此書出版之日。正泰戈爾在蓋泰戈爾能洞見東西

文化對峙問題之重要。而其由消極一方批評西方之失。言之亦甚透澈。泰戈爾謂西方之人專務擴張權力與機械效率。遂能稱雄獨霸於全球。然而稱雄獨霸之人必自貽伊戚而罹於禍。此自然之理也。泰戈爾此論。不惟中國日本之人頗有信從之者。而今日回教諸國之牧師。自德黑印度境內至丹及耳非洲北境皆囂囂然與之遙爲唱和焉。雖然。事實必非如是之簡單也。彼英吉利人所以能併吞印度而保有之者。既非由於其機械之效率。尤非由於英人厲行博愛。欲以白種人而爲黃種野蠻民族造福。此英國詩人吉百齡之說。以爲英之併吞印度作辯護。其虛妄不待言而明矣。其原因實別有在。原因維何。半由於印

度民族之分立互爭而實由於英人品德之優越其於道德精明沈毅英人之所以爲世界古今最善統治之民族者以此其能夷滅印度者亦以此也

泰戈爾又謂由今之道無變今之俗則雖合歐洲各國爲一聯邦所成者亦只一堆

蒸汽機關之鍋爐而已。意爲隨時可以爆發而爲戰爭。國際聯盟與和平公約徒虛說耳。彼西方機械效率之惡魔

世界實由理智之分析而成故欲治今世之病應剷除理智不用分析而以仁愛代

之云云。見其所著「國家主義」一書觀於此點則知泰戈爾與印度古來之聖賢精神相去極遠

而與吾西方盧梭一派之沈溺夢幻之人實同流而合污焉彼柔靡之泰戈爾柏格

森以及其他東方西方之人欲去理智以求其所謂「遠識」者吾人聞若輩之說則

應思釋迦我佛之所教佛固東方之人也而乃謂最高之「識」與最銳之理智分

析係一事而非二事也。「原註」佛教之悟澈因緣。即理智分析工夫。○「遠識」者計。即謂惟

而已。妄想而已。

綜上所言源出亞洲之佛耶兩大宗教其中樞最要之旨義皆謂人之內心中高上

之意志對於平常劣下之意志（即放縱之情欲）有制止之機能與權力。耶穌曰：

「願從天父之命。」本見新約馬太福音第二十四章第四十二節。聖經譯佛曰：「惟我

最尊誰能制我。」杜撰者按在此無佛經可查。此其說雖有不同。耶穌謂當遵從上帝

自己之意志。然皆承認此高上意志之存在。此實莊敬與謙卑之心之根源也。屈服於

此高上意志推而至乎其極則得精神之安樂焉。

若夫孔子驟觀之似與亞洲三大聖人中其餘二人耶穌基督絕不類者。蓋如前所

言孔子以人文文化世而不以宗教為務也。西方之人文大師以亞里士多德為最重

要。孔子與亞里士多德立說在在不謀而合。比而觀之若欲窺見歷世積儲之智慧

擷取普通人類經驗之精華則當求之於我佛與耶穌之宗教教理及孔子與亞里

士多德之人文學說。舍是無由得也。論其本身價值之高及其後世影響之巨。此四

聖者實可謂為全人類精神文化史上最偉大之人物也。自此諸聖之生以迄今日

世界中之經驗固皆導源於諸聖。即其生世以前人類之經驗亦多藉諸聖為歸宿。

豈不偉哉。〔原註〕西方有聖亞規那。St. Thomas Aquinas (1.25—1.74) 著神學大全 Summa Theologiae 融合亞里士多德與耶穌之智慧而集其大成。適於此時。東方有朱熹亦融合佛教與孔教之學理。以註釋經書。二賢遙相輝映。甚可相提並論。亦奇事也。

【原註】論孔子者可取前法蘭西學院教授(已故)沙畹氏 Chevalnes 之說以爲例。氏之言曰。『孔子生當耶穌紀元前五百年而已。爲其民族道德精神之所寄託。中國遠古之理想。見於諸種經書者。已極深厚。然皆僅具大綱。孔子乃確定之而明其關係。(中略)孔子周遊列國。以前此千百年所逐漸積累而成之道德理想。教導世人。其時之人。溺於利祿逸樂。戀戀不舍。故皆不肯從孔子之教。然而其視孔子殆如神明。聆其語。非僅人世之智慧而已。蓋孔子所代表者。乃遠古傳來之精魂。孔子所教導者。乃若輩之祖先所窺見之真理。故遂不覺心動魂懾而感徹肺腑也。』以上云云。見氏所撰中國人之道德理想。Queiques Idées morales des Chinois 一文。原係氏在巴黎大學之演講稿。

刊布於一九一八年正月至五月號之世界學會會報 *Bulletin de la Société
autour du Monde* 第四十七頁起。

亞里士多德與孔子。雖皆以中庸爲教。然究其人生觀之全體。則截然不同。而足以顯示歐洲人與亞洲人習性之殊異焉。蓋亞里士多德之所從事者。非僅人文之學。問而已。且究心於自然科學。傳謂亞氏以爲最樂之數年。乃其寓居愛琴海島上之時。終日以考察魚類及鱗介水族之生活爲事。蒐集材料。撰成生物學之書若干卷。至使達爾文讀之亦深爲傾倒云。夫以智識廣博而好奇心甚盛。如亞里士多德者。而猶望其兼具孔子及其他東方聖人指耶穌所再三申明之謙卑之義。豈非難哉。亞里士多德對於耶教以及猶太教回教之影響極鉅。至於不可測度。然設使有人欲爲亞里士多德建立祠廟而崇祀之者。聞者必覺其不合也。即謂亞氏有不足令人崇敬之處。顧設有人欲爲孔子建立祠廟。則聞者縱非儒教徒。亦決無譏此舉爲不合者。誠以亞里士多德者。學問知識之泰斗。此乃但丁「神曲」中所下之評語。而孔子則道德意志之完人也。常人

反躬內省。必不免愧怍歉疚。此常人最無把握之處。而孔子於此。則最有把握。孔子嘗欲以禮（即內心管束之原理）制止放縱之情欲。其所謂禮。顯係意志之一端也。孔子固非神祕派之輕視理智者。然由孔子觀之。理智僅附屬於意志。而供其驅使。二者之關係如是而已。西方有蘇格拉底。其專務道德。與孔子同。故若舍亞里士多德。而取蘇格拉底以與孔子比較。則不復見東西人習性之不同矣。然而蘇格拉底之道德觀念。已有過重理智之流弊。迨夫歐西近世。脫離耶教之束縛。不復遵守東方首重意志之訓。耶教乃東方傳來。即以此為教。而自文藝復興以來。衆人亦並不從蘇格拉底之教。以知識為道德。且更篤信培根之說。視知識為權力。其所悉心從事者。惟此。斯則尤為不幸者矣。

西方舊傳之宗教式微。謙卑之德亦隨之而衰減。此衆所公認者也。法格 Emile Faguet (1877—1916)

法國文學史家所著 Initiation à la Littérature 一書已有顧鍾序譯本。名「歐洲文學入門」。商務印書館出版。嘗歎息謂謙卑一字。不久殆將受

淘汰。而歸入不用之古字叢中。今日者。此字雖尚生存。然已常為人誤用。奇謬百出。

【原註】休謨 Hume 書中至有論動物之謙卑云云。見其所著 *Treatise of Human Nature*, Book II Part I, Section XII (動物亦有謙卑之德。則所謂謙卑者何物耶) 或用以表

示科學家震驚於宇宙自然之廣漠深幻之感情。或以溫恭和雅爲謙卑。又或以怯懦之人自視。欲然若不及他人者爲謙卑。其他之例。不勝枚舉。夫人之對於自然及他人。均不當妄自驕矜。固也。然此非卽謙卑。誠以謙卑乃對於天及神之事。其間畛域顯分。巴斯喀爾所曾反覆申明者也。巴克 Edmund Burke (1729—1797) 英國大政治家思想家兼雄辯家 之所謂謙卑者亦指此。故以謙卑爲凡百道德之根本。謙卑既與根本原理攸關。故爲絕對的。而無調和及中立之餘地。以謙卑爲是。則是以謙卑爲非。則非而不能依違兩可也。今使有贊成吾之意者。確信巴克之言爲是。則當問謙卑之德在西方何以如是之衰微耶。此其故實顯而易見。蓋以古昔常以謙卑寓於耶教。一人類墮落。上帝恩典。一等教理之中。近世批評之精神大興。此等教理爲之摧殘破壞。近世之人。既不信上帝之默示。又不許教會之威權。此等教理失所憑藉。不能自存。而所含之謙卑之義亦隨之俱歸澌滅矣。故在近世西人之自立之氣概日增。而其謙卑之德性日

滅二者。殆成反比例焉。由是。今世之人。如欲求合近世精神而不肯屈服於外界有形之制裁。則有最大之難關當前。即自立與謙卑二者不可得兼。如之何。能得其一而不失其二乎。此誠極難事也。由謙卑以論自立。則自立之說。在西方極不圓滿而常多流弊。自古希臘以迄現今。皆然。古希臘之什匿克派。儒即大為首倡自立之說（Autarkia）之人。其於謙卑之德。去之遠矣。斯多噶派亦主自立。故巴斯喀爾斥斯多噶派為妄逞瞽說「矜傲如魔鬼」。此言未免太過。況斯多噶派中。尙有如馬克斯奧里留斯等極溫恭謙卑之人。然就其全體言之。決不能謂斯多噶派具柔和謙卑之德性也。

至論近世之提倡自立者。則當推盧梭為首。盧梭自立之說。具詳其「愛米兒」一書中。若其人謙卑之德毫無。則凡讀盧梭「懺悔錄」之開卷第二頁者。莫不稔知也。美國之力主自立者。以愛瑪生為之魁。愛瑪生豈謙卑出眾之人耶。白明奈 W. C. Brownell 君。至

謂愛瑪生為世界古今最缺乏謙卑之人。見其所著 American Prize Masters 第一七六頁。

盧梭與愛瑪生。皆不過取古斯多噶派之說而重複言之耳。今欲解決上言之難題。求能自立而不失謙卑。則當研究斯多噶派之個人主義。彼盧梭謂人之本能皆善。而斯多噶派則信理智爲萬能。故常樂觀。斯多噶派以爲。人能知某事之爲善。卽無異已行此善事。按知行合一之說。流弊甚大。徵之斯多噶派。已可見之。審矣。理智與意志。是一物而非二物也。彼斯多噶派之爲此說者。自謂繼承蘇格拉底之遺緒。故此問題。又與蘇格拉底。柏拉圖之知識卽道德之說密相關連。而其歸宿仍在歐洲亞洲之人對於理智與意志之關係見解主張之異也。如上所述。亞洲之諸大宗教家。其立說皆謂人須以平常之自己。自然之天性（理智亦在其中）屈服於一種高上意志之下。然後始獲精神之安樂。今姑以柏拉圖與釋迦我佛爲比較。則東西理想之不同。可以瞭然矣。佛亦將宗教及哲學合而爲一。與柏拉圖同。然佛視心智之重要。則遠不如柏拉圖之甚。佛嘗開列「不可思議」若干條。一若人生之真義無人能知之者。佛之所謂心（末那 Manas）非卽柏拉圖之所謂心（Nous）也。佛以「心」爲變幻之機關。而柏

拉圖則尊「心」至於極地。由佛觀之。視吾身為常住之體。其錯誤尙小。視吾「心」為常住之體。則謬妄之尤者也。西方哲學中。常有以思想及存在合一之一派。我即謂

○此按物即唯見此物古希臘之巴門奈底氏 Parmenides 元前五世紀 實導其源。而自佛觀之。則此派

實西方哲學之根本大缺陷也。〔原註參閱 Diels 著 Fragmente der Vorsokratiker 卷一第一一七頁〕夫人者至虛空變幻之

物。又安得謂吾心之所思等等即存在之實物乎。品達曰 Pindar (522-448 B.C.) 「何

者為人。何者非人耶。人者影之夢耳。」推其意如云「人者夢之影耳。」猶嫌過沾

實在。恐啓人驕恣之心。故以「影之夢」喻之。人之本身與夫外界。既皆如此虛幻無

常。而乃妄謂專憑理智即可超出此無常之外。此實大誤。蓋由不知「幻乃真之一

部」〔意言幻即真也。此係尤柏爾之言。〕故耳。世人之過信理智者。往往喜造作常住不變之「絕對」

以立說。而彼崇信變幻與相對者。攻斥「絕對」之誤。又並所有之標準而悉剷除之。

焉。其實彼主張絕對及主張相對者。皆有妄用理智。顛倒事實。以自欺憊之病。誠以

就實在經驗所得。人生乃兼備一與多。和合而不可分離者也。〔既為絕對。又為相對。二者兼具。非可執一。〕

二故人生哲學必爲一元必誤也。

茲更續言東西理想之異同。驟觀之。佛家似若與吾西方之主張流轉變化者同科。以故近人常有以釋迦我佛與柏格森相提並論。而稱之爲「變化哲學家」者。此其謬誤之處。實足駭人聽聞。蓋佛與柏格森。不特其所生之時與地相去若是之遠。其理想學說尤大相懸殊也。柏格森喜言變化。主張任情縱欲。不加裁制。其衝動之精力之說。實爲帝國主義之發端。此層柏格森亦自承認不諱。前已述及矣。至若釋迦我佛。則力求逃出變幻無常之羅網。與柏拉圖正同。不惟帝國主義無從沾染。且專以其所謂「寧靜、智慧、涅槃」者。爲修養之鵠的。其他種種皆在所屏絕焉。佛雖講變化哲學。而能兼具宗教之安樂與謙卑。此種造詣。西方哲學中絕乎無有。故吾西人論佛教者。至須審慎。而不可妄爲比附臆度也。然而佛與西方歷來哲學家不同之處。可得而言焉。佛爲極端崇奉個人主義者。故於「一」「多」之問題。不得不急謀解決。誠使事物之中。無一貫之原理。以爲測度繁複變化之標準。則個人必

失所依據而沈溺於迷亂之印象感情。由佛探索所得此一貫之原理不在理智而在意志。即不能以意志取得。與其他亞洲諸聖哲所見相同。佛雖自用理智分析法。視理智甚為重要。然終謂理智乃隸屬於意志而供其驅使耳。惟然故凡欲憑理智解決人生問題者。皆如注盛洋海之水於一小盃。其愚不可及也。佛意若曰：人生之秘奧。惟能實行之人乃得窺見。而各種行事之中。以內心之工夫（精神之修鍊）為最難云。世之欲了解耶穌與佛者。首當知二聖皆實行之人物。而其所實行之事。則亞洲之賢哲在其最高境界所指示者是也。即內心工夫。佛最不喜為空論。吾西方哲學家之最重實行者。以佛觀之。恐猶嫌其過多空論。佛嘗將世界古今之智慧寫入八字格言之中。備極簡鍊。曰：「拒惡行善。正心即佛。」見「法句經」第一八六偈。在巴利原文僅有八字耳。

譯者按無佛經可查。此譯文係杜撰。其教徒為之註解曰：「誦此偈言似極平常。若實行之。乃無窮盡。」此其義可以深長思也。意言為使人受用之教理。不在文辭空言誇多門靡也。

一多之問題。苟視為知識而解決之。則困難殊甚。徵之於柏拉圖觀念之說。可以知

也。今夫同屬一類之各個物體之中。必有其同一之點在。此爲常人觀察所能及知者。例如所有各個馬之中。必有其所以爲馬者之同一之點在。此同一之點。柏拉圖即名之曰馬之觀念。(又曰天上之模型)然使其說遂止於是。則所謂同。所謂一者。不過虛空之名詞而已。而人性惡虛而趨實。得此何所裨益。故以理智強求一與多之關係。其末路必陷於柏拉圖於其語錄「巴門奈底篇」下篇所叙之困難糾紛焉。諸種觀念之中。以善之觀念爲最主要。蓋善之觀念即上帝。亦即人心中最高尙之部分。如是。則善之觀念尤不當流於虛空。願將如何而實之耶。夫表示善之觀念者。乃字中之字也。即道也。由是逐步研究。不難洞見其轉變之跡象。即希臘哲學形成耶教之

歷史的實跡於是希臘之「字」經猶太人斐羅 Philo Judaeus 等之傳授。而卒成爲耶教使徒約翰之「道」。見於其所撰之約翰福音。第一耶教解決此「道」之問題之方。厥爲主張(或明言或默認)上帝之理智實隸屬於上帝之意志之下。耶教之所以不失爲亞洲之宗教者。正以此也。即重意志而輕理智上帝憑其堅強之意志。遂能溝通

空泛之智慧與特殊之實物間之界限。而使之連為一體。若憑理智則故曰「道成人身。」節約福音第一章第十四章宜細讀至此而常人喜實惡虛之心理。乃得如願以償。由

此言之。則上帝之子耶穌投胎降生為人之意義固極淺顯易解。耶穌與實際合一之意。

然而耶穌之降生乃上帝之意志堅欲如此。非理智之所為。此其意志蓋謂強以理智求索理想與實際之問題。一與多之問題。必無成功之望。只有憑意志可以達此目的。故

善惡生也。接引也。皆天人也。○耶穌降生。即一多合一之意。即接引世人而上企於上帝。故降生也。接引也。皆天人也。合一之意。亦即理想與實際合一之

意。由此以推。思過半矣。抑且不必妄誕。宗教為無理之迷信。但就心理作用研究之。則矣。都云昔人癡。誰解其中味。吾欲舉此語以為宗教辯護也。

此中之理。固皆世人日常經驗所已知者也。即謂人心中所有之疑懼痛苦非道德

行為之學說所可救治。其學說雖完美亦屬無效。而惟厚德篤行之人者。出始足救

之。彼拉多曰「真理何歟。」見新約約翰福音第三十八節彼拉多之為此問。適見其為歐洲

之人而已。即欲一切理智耶穌於他處答之曰「我即途也。真理也。生命也。」見約翰福音第六節

耶穌此答。則亞洲人之態度也。當意志堅強而道德高尚之人。耶教注重人

格。實合至理。凡百精確之觀察。亦能見及此層。惟耶教以神之人格及人之人格。擴

而舉之。至於廣漠無涯、天長地久之域。此則耶教之高絕處。而爲觀察經驗所不能及者也。按中庸第二十章及二十三章所言。正可與此比較。於以見孔教之大也。

吾茲所論者乃極繁難之事理。力求簡明。故未免於柏拉圖及蘇格拉底門下諸人評之過刻。吾固知柏拉圖之智慧豐富。今人欲得宗教之真識。而又不失其批評之精神者。惟當讀柏拉圖之書。藉得裨助。雖然。柏拉圖與蘇格拉底所主張之道德知識合一之說。實有疑義。不能爲之曲解。吾非謂其說爲膚淺也。焉有柏拉圖、蘇格拉底而膚淺者。知識儘有圓滿至極之時。人若違其知識行事。如以指入火。自焚而傷。此境不能謂其無有。且人之迷惘謬誤。胡行亂爲者。事後回思。每覺我當時並非有意爲惡。特不知其事之壞耳。此亦常人之情。故柏拉圖與蘇格拉底之說似甚有理。然而人類全體之經驗。多與道德知識合一（能知卽能行）之說相反。世人不惟明知其事爲惡而竟行之。且每以作惡爲稱心之樂事。耶教神學家名之爲「罪孽之快樂」。前此羅馬之奧維德 Ovid (43 B.C. - 17 A.D.) 羅馬詩人於其詩中早已言之矣。總之。今所研

究者。即欲自立而又能謙卑。其道何由。如從希臘哲學家之說。尊理智爲無上。而同時又欲保有謙卑之德。其事必不能行也。諸種驕恣之心理中。以理智之驕恣爲最足患。而妄欲知曉善惡之事。則理智驕恣之尤者也。故善惡不能知。強欲知之。必敗。

耶教「人類墮落」之神話。無非說明此種心理之實際而已。所謂「人類墮落」創

世紀一第。上帝不許。亞當夏娃食。欲辨別善惡之果者。即不許其知曉善惡也。二人違上帝命。而摘果食之。即妄用理智。其後之受罰。則自貽伊戚。道德墮落而快樂消失也。

試一究蘇格拉底學說之結果。（柏拉圖及亞里士多德之影響均在其中）觀其成效如何。則吾之意更爲明顯。夫柏拉圖既於宗教上用功夫。而創立學院。則其學院之成績。自當爲宗教之美德。乃由其學院出身之博學名高之士。大都歸於懷疑派。在昔蘇格拉底固亦嘗以懷疑之心理而確立信仰。然柏拉圖學院中繼起之人。則皆毫無信仰可言。可爲傷嘆。反而觀之。釋迦我佛所創立之僧伽。其中多信仰聖誠之士。其精神修養之效果。適有如上文聖保羅所言者。即仁愛喜樂和平忍耐。詳見善忠信溫柔操節。

足當聖人之名。讀古籍可以稔知。彼柏拉圖學院與佛之僧伽。其結果相去如是之遠。則其說之有無流弊。可以審矣。

所以然者。彼希臘人。甫推翻古來禮教之標準。卽不能把持。而下墮於理智主義之淵。無分其爲斯多噶派。或伊壁鳩魯派。要之。理智主義。決不能管束人心中縱放之情欲也。斯多噶派亦嘗欲行宗教之事。求得一普遍正確之原理。以爲統一人羣之準繩。而以理智當之。謂理智之力。足以致此。顧又謂崇尚理智之生活。卽放乎自然之生活。其意蓋以爲理智不假外力之助。卽足勝過人心中複雜之印象及放縱之情欲。其然。豈其然乎。夫當希臘羅馬思想交滙之時。如蘇格拉底。柏拉圖。亞里士多德等。各派學說。均糅混不清。本不易分辨。然而斯多噶派。旣謂所知者是。則所欲行者。必是。而猶自詡謹遵蘇格拉底之教。不亦誤乎。斯多噶派。竟失蘇格拉底之心傳。則能得蘇格拉底真正之精神者。鮮矣。

就其全體論之。斯多噶派。乃一自相矛盾之學派也。該派謂世間只有物質界爲實。

有。又極力注重道德。其所謂道德。固非可得之於物質界也。轉言之。卽道德者真正二元哲學之出品也。而斯多噶派乃欲以一元哲學得之。宜其不能得。縱有所得。亦僅矣。故斯多噶派雖多可取之處。在當時亦頗有影響。而全局終歸失敗。不但該派爲然也。希臘人欲以批評之精神解決道德品行之問題（卽欲造出一種穩健之個人主義）蓋無不歸於失敗者。至其所以失敗之故。則緣未能了解。想象力與高上意志（卽道德意志）之密切關係。前已言之。既知「幻乃真之一部」又知欲得謙卑之德。必當重意志而輕理智。如亞洲先聖所指示者。則不能不斷言曰。希臘哲學之病根。卽在其自始至終。過崇理智。固執而不變也。

希臘哲學之缺陷。耶教起而彌補之。耶教之教理。務在黜斥理智。而又造作種種符號。運用人之想象。以管束其意志焉。是時。值希臘羅馬衰亡之後。蠻族侵入。毀滅一切。耶教本其東方之宗教信仰。竟能再造文明。挽既緒於不墜。但耶教雖成此大功。而批評之精神受損不少。遂致專務尊重威權。謂在個人「之先。之外。之上」而莫

之能抗云。夫希臘人專信理智。固屬偏謬。然若過崇意志。漫無區別。則其害亦甚大。如尼采之尊崇意志。釀禍之烈。固已衆所共知。尼采之軍國主義。遂有歐戰。而即東方人之尊崇道德意志。亦隱伏禍機。例如印度之苦行者。臥於釘板之上。或舉臂向空。久久不移。其用心固爲鍛鍊意志。然而其鍛鍊方法之合理與否。則實未必然也。至若回教。以高上之意志寓於神之意志之中。謂經典中之文。爲神所授。須字字遵守。處處實行。莫敢或違。此則其害爲尤大焉。如是爲之。則不啻以活潑之人性。強納入固定之模型之中。烏乎可。蓋因過崇絕對之意志。而忽略變動相對之一端。與過崇絕對之理智。而忽略此端。其害正相同也。如回教徒所爲。是不知「幻乃真之一部」也。且既謂此意志與絕對。爲自由行事。而又超出凡人之上。即入於上帝固足使世人異常謙卑。然並其自立之德性而失之。遂篤信命運之不可逃。而頽然墮廢。此東方所常見者也。

欲明本題。不惟須知東方過崇意志之弊。而尤當研究耶教尊崇意志之行事。即所

謂神恩之說是也。此說發自聖保羅。而聖奧古斯丁闡而廣之。故其影響於中世及近世之耶教者爲至鉅。論者每稱聖奧古斯丁爲耶教中之柏拉圖說。固有理。以聖奧古斯丁喜言「瞬息流變」與「永久固定」之對立並存。與柏拉圖同也。然細考二賢之性行。則知柏拉圖偏重理智而聖奧古斯丁偏重意志。實迥然不侔矣。聖奧古斯丁嘗自言。渠所欲知者。惟上常與靈魂之一事。此外無有也。(Deum et animam scire cupio. Nihilne Plus? Nihil omnino.) 人所可見之上帝。固非理智。乃意志也。而人之靈魂。語其精要。亦意志也。(nihil aliud habeo quam voluntatem) 但因前此「人類墮落」之故。人之意志與神之意志。高下懸殊。隔離甚遠。欲求超度。非賴上帝之恩典。簡稱曰神恩不可。但須先贖罪。而後上帝之恩典可得。二者皆靈蹟也。靈蹟由上帝之意推。不出現。不可以人力致。欲使人之意志與神之意志和諧一致。不特須待耶穌基督之接引。且須有天主教會、聖餐儀節、及各級僧侶牧師。以成此超度之功。彼柏拉圖謂能知其是者。必能行其是。今聖奧古斯丁則謂。已經墮落之人類。專以作惡爲正當。

之樂事。聖奧古斯丁自叙其幼時偷梨之舉而爲之說曰。彼時吾舌尖上所覺其異常甘美者。實非梨之滋味。乃吾之罪惡之滋味也。又謂意志之顛倒錯亂。本由於過矜理智之故。人欲與神同科。知曉善與惡。致墮落而生罪孽。故聖奧古斯丁不惟謂理智應隸屬於意志。且視理智爲有害之物。而欲慎防之。理智既黜。其流於神秘派。殆自然之勢矣。耶教能令世人謙卑而重立其意志。然而批評之精神受損矣。若就歷史實跡考之。耶教之所以重盲從者。蓋緣其教先傳於下等社會。逐漸而及上流人士。此層他教尙不如耶教之甚也。總之。耶教在當時之主張。某事某事。因其無理。故當信從。

【原註】按 Credo quia absurdum 一語。並不見於 Tertullian 之 De Carne Christi 一書之第五章。但全章之大旨。甚可以此語概括之也。又謂愚蠢無知。乃生虔誠之信心。彼時之人。既盡失其自立之性。不復效蘇格拉底派之希臘人之恃其理智。然後耶教救世之功。乃易得成焉。盧梭曰。一愚蠢無知。即能爲善行乎。學問與道德。果不能兩全乎。一盧梭之意。以爲不然。然而徵之西洋歷史。恐亦未能言其不如是也。阿克登爵士曰。平常所謂黑暗時代者。精神上實光明普照。其言不

無稍過。原註見下另列巴克亦曰。十八世紀。以智識之「啟蒙時代」稱。其精神則極黑暗也。

【原註】阿克登爵士 Lord Acton 自由發達史。History of Freedom 第
二百頁云。此後即所謂黑暗時代者。是其名雖亦有理。然後此人類所享受之
快樂。所建樹之偉績。其根柢皆植於此時也。（中略）黑暗時代著名之聖賢不
多見。然聖賢之道則遍行於人間。非他時所可比。紀元後二三世紀中。社會風
俗甚為腐敗。相形之下。故覺其時之神聖之人。矯然特出。至於後來之五百年
中。由教理紛爭之終局起。至新神學之興。及 Hildebrand, Anselm, Bernard
等創始新事業止。此時代學術晦昧。號為黑暗。然聖賢之多。盈千累萬。特其時
社會風俗良好。故埋沒而不見。稱於世耳。

十八世紀之所謂「啟蒙一譯運動」者。其起源實在中世。至十三世紀而大著。一
方侈言理智之解放。一方又特設宗教審判廳 Inquisition 以遏止思想自由。此二

事同時發生。其故可以深長思矣。然理智之真正解放。實發軔於文藝復興時代。其時之人。復能自立。而失其謙卑之德。效法古希臘人之所爲。視人生爲知識之問題。惟其所謂知識者。非蘇格拉底所倡之道德知識。而爲自然界之知識耳。蓋以道德知識已與彼不可理解之耶教教條合爲一體。而不能分離。故古者謙卑之義。與憑理智研究之新精神。常在一人心中互爭不息。今姑以巴斯喀爾爲例。以說明之。巴斯喀爾者。名高之科學家。而又爲淵深精刻之宗教作者。其主張謂於自然界物即當完全施用批評實驗之精神。但於超乎自然之上者。則當屏棄批評精神。而恪遵外來之權威。卽上帝之默示與天主教會之規律是也。見其所著 Fragment en Prose du Vide 耶教教條之中。有極不合道理者。如謂初生之嬰兒卽當入地獄。是然其中皆含精神之真理。不能另行劃分。見其所著 Pensées 第四三四頁 人之所以可貴者。固以其理智。然理智實毫無裨益於人。以理智常爲想象所左右。所玩弄。故也。茲所云云。實耶教心理與斯多噶派衝突最烈之處。蓋斯多噶派謂理智足能勝過想象。前已述及之矣。

理智既常爲想象所玩弄。則斯多噶派以及他派所倡之自立之義。必不能行。而人之惟一希望。只有盼上帝之恩典而依賴其強制專斷之意志而已。巴斯喀爾之所謂「心」者。即指上帝恩典驟降時之靈明澈悟而言。由此所言。則理智既與想象衝突。上帝恩典之意志亦與理智衝突。然而奉行穩健之個人主義者。須使理智想象二者同心協力。以爲吾所謂道德意志之輔助。是則巴斯喀爾之說未爲完備也。然吾非謂巴斯喀爾對於奉行個人主義者遂無研究之價值也。巴斯喀爾所言。悉本於心理之體察。並非武斷。以此之故。其主張謙卑。黜斥理智之學說。在今猶能成立。巴斯喀爾謂人既空懸於無窮大與無窮小之兩極之間。兩者均不能抵。故終無得到事物之究竟之一日。如此而可以自驕也耶。偶或自謂已確立基礎。建立高塔。其巔行將上達於無窮之域。忽當此時。其基礎驟然破壞。塔傾而一地球且劈裂爲無底之深壑。一哀哉。穩固之基礎既終不能得。則人之所謂知識者。果即真確之知識耶。安知其非夢中之夢耶。人之不能得知知識。固甚可羞。而尤可羞者。則其孤立。

無。援。之。理。智。斷。不。能。管。束。其。外。來。之。印。象。與。放。縱。之。情。欲。是。也。就。常。人。確。切。體。驗。所。得。則。斯。多。噶。派。之。說。謂。理。智。力。能。管。束。印。象。與。情。欲。實。誤。而。巴。斯。喀。爾。之。說。謂。不。能。管。束。確。是。也。人。之。所。

以。愚。昧。迷。惘。者。由。其。不。願。自。裁。抑。其。強。烈。之。欲。此。欲。有。種。種。人。欲。自。由。以。行。伊。拉。斯。馬。斯。所。謂。種。種。愚。妄。之。事。如。貪。財。好。色。作。惡。等。等。但。冥。冥。自。然。之。中。自。有。其。界。限。人。來。與。之。衝。

撞。大。感。痛。苦。然。後。乃。廢。然。知。返。矣。夫。人。皆。有。為。惡。之。傾。向。而。作。惡。所。得。之。刑。罰。又。如。是。之。酷。虐。則。人。生。似。誠。為。詭。幻。至。極。者。已。人。生。情。形。既。如。此。則。雖。非。冉。森。之。徒。巴。斯。喀。爾。

即。係。冉。森。之。徒。雖。非。耶。教。徒。亦。可。見。古。來。舊。說。以。慄。慄。危。懼。為。安。心。立。命。之。法。者。比。之。近。世。新。說。之。主。張。一。驚。人。之。生。活。一。即。破。除。莊。敬。謙。卑。諸。德。而。專。求。無。窮。之。奇。思。詭。行。者。

實。有。一。日。之。長。也。即。舊。說。勝。於。新。說。古。希。臘。人。曾。言。人。之。縱。任。其。幻。想。者。必。為。驕。恣。過。度。之。行。事。由。是。遂。成。愚。昧。迷。惘。而。天。道。之。懲。罰。隨。之。至。矣。故。希。臘。人。視。人。生。為。放。縱。之。幻。

想。及。天。道。之。懲。罰。二。者。間。之。因。果。此。說。徵。之。歷。史。實。跡。頗。可。見。其。無。誤。蓋。人。適。當。大。禍。臨。頭。之。頃。自。信。最。深。趨。赴。最。急。如。前。馳。墜。落。懸。崖。而。不。自。覺。當。歐。洲。大。戰。將。啓。之。

時。歐洲之人。非知識不足也。而其精神愚昧迷惘。如希臘人之所云。故大禍遂速發。而不可免。希臘諸大詩人。皆洞明天道之懲罰之義。此其所以爲不可及。按吾國古

義。易經左傳及他書所載之例。多不勝舉。讀者可自檢尋之也。卽尤里比底氏爲其中最不主張道德者。亦於此義

一再言之。如云。原註「見尤里比底氏所著「海拉克里之瘋」劇第七四四句起。」

金多運復亨 威權懾四海 長驅下峻阪 覆亡不及待 禮法供洩溺

驕蹇增懈怠 懸崖猶策馬 戒慎忘真宰 一旦身名裂 崩墜無窮悔

人之愚昧迷惘之行事。具見於史冊。實蹟昭然。苟就而研究。則知謙卑之德爲不
缺矣。彼東西之大宗教家。力主凡人應當屈服於高上意志者。豈欺我哉。尤要者。則
當以理智受高上意志之管束。蓋理智之放縱 *libido sciendi* 之知識慾 實爲根本上之禍
患。牛曼 John Henry Newman (1801-1890) 曰。「理智之力。足以衝破一切。消融一切。今欲短兵相接。
與之抵抗。且戰勝之。夫豈易事。孰能爲此哉。」牛曼此問。極爲扼要。雖其解答不盡
圓滿。不足爲病也。耶教能祛除理智之驕恣。固善。然乃視理智過卑。幾於並理智而

剗絕之。則非。原註見下另列故耶教常含神秘之意。前已述及。此則極不幸之事也。儘量廣用理智。而又使理智隸屬於他物。不至逾越範圍而恣行所是。此事至難。西方古今之人。似無有能爲此者。其理智則過度橫恣。其信仰則以愚蠢無知之盲從爲尙。二者常互爭戰不息。此蓋西方自希臘迄今之大病根也。此種腦理智與心信間之爭戰。於語言文字中亦可見其遺跡。例如古法文中「心力強壯」esprit fort 之人。卽「無神派」之義。而「有福」與「癡蠢」benet（此字源出 benedictus）同訓。又「清白無辜」之人。義卽不辨菽麥之人。而與彼「聰明如魔鬼」者相背而馳。至如英文「愚頑」silly 一字。原卽德文「神聖」selig 一字。凡此均可見耶教黜斥理智。崇獎愚盲之意云爾。按中國之「婦女無才便是德」之舊說。其中或有此意。但專就婦女而言之耳。常人每以才智與道德爲互不相容。所謂「聰明反被聰明誤」是也。

【原註】耶教視理智過卑。卽可以牛曼自身爲例。牛曼嘗曰。理智何物也。乃人類墮落之成績耳。天上無理智也。埃田樂園中無之也。小兒有之而不多也。天

主教會時或縱容理智。然未嘗崇獎之也然已經改過遷善之心中。則不能有理智存

也。(中略)或謂理智乃上帝所賜焉。得為惡事。為此言者。豈不知情欲亦上帝

所賜者耶。(中略)昔日夏娃為魔鬼所誘。縱情欲而聽理智。遂以獲罪而降謫

即墮落焉。(見牛曼所著 *Parochial and Plain Sermons* 第五篇第一一二

頁)

盧梭曰。吾心與腦。似若非一人所能具者。意謂吾之感情欲與吾之理智常相衝突而背馳也盧梭之為此

言。實創出一種新式之神秘主義。下文當詳論之。耶教之舊式神秘主義。翻理智而

然其而尚者則大不同。至新舊乃對待之稱耳惟盧梭所謂心與腦之衝突。至

今日而猶未息。今世有絕非耶教徒之哲學家。亦動謂理智與直覺每相衝突。因之

欲效柏格森之富有生機者。舍黜斥理智外。無他法也。柏格森原註參閱柏格森一

創化論一 Evolution Creatrice 第一七九頁。有云「理智之特點。為不能自然了解人生」

雖然。主張上帝之恩典者。與尊崇理性者。其不能相容之勢。固依然在也。上帝之恩

典之說，乃歐洲中世社會之基礎。此說既摧毀，恐難望保存歐洲文明於不墜。要之。今世之奉行個人主義者，既知凡人不但須能自立，且尤須謙卑，則當搜求一種新理，新說以補上帝之恩典之說所留遺之缺陷，而存其功用。此乃至急之務也。欲得此新理新說，當借助於亞洲之人歷來之經驗。今之稍具常識者，固決不謂東亞之道德遠出西方之上。然西方文化之大病，厥為理智與信仰之交爭。東亞則未嘗見此病也。釋迦、我佛與孔子，既能謙卑，又能自立，而具批評之精神，兼斯二者，實可為今人所取法。今人雖在近世生活之中，亟應取亞洲古昔之精神，文明以為藥石。否則西方專、騫、速度與權力，將如瘋如醉矣。吾所謂亞洲之精神之安樂者，非專指某國某地而言，亦非謂惟亞洲之人可免劫運。例如中國今日受西方之壓迫，行將起工業革命（漢口之情形，今已類似美國之比次堡 *Pittsburg* 矣）其結果中國舊傳之道德必將破壞，特遲速之間耳。而中國之人精神道德，必致大亂而不可收拾。反之，吾西方儘可重行申明道德意志之真理，出以近世之方法。即以批評之精神行之其所

造詣。爲前此東方所未嘗夢見者。凡此皆意中事。吾就精神原理立論。豈有畛域之見哉。解決此問題之法如下。夫今之自命合於近世精神者。皆所謂愛自由者是也。由古昔之禮教變革而爲近世之新說。此變革之最大缺陷。乃誤解自由之義。阿克登爵士生時欲著「自由發達史」一書。乃先撰就自由之定義二百條。以爲發端。彼所撰之二百條中。有能合於今日之用者否。固未可知也。今之急務。厥爲以批評之方法。求得自由之中。「集中」精神。不能爲此。而以「近世之人」自號於衆。是欺人也。彼僞託「近世之人」者。每曰。愛自由者與守舊者。互相衝突。其實不然。蓋今日真正之衝突。乃在真愛自由者與僞愛自由者之兩派。此事極關重要。故於下章詳論之。

白璧德與人文主義

一九二九年十二月初版
二千册實價五角

版權
所有

翻譯者

徐震堦

吳宓

胡先驥

上海望平街

發行者

新月書店