

中国近代人物文集丛书

蔡元培全集

第一卷

高平叔编



中华书局

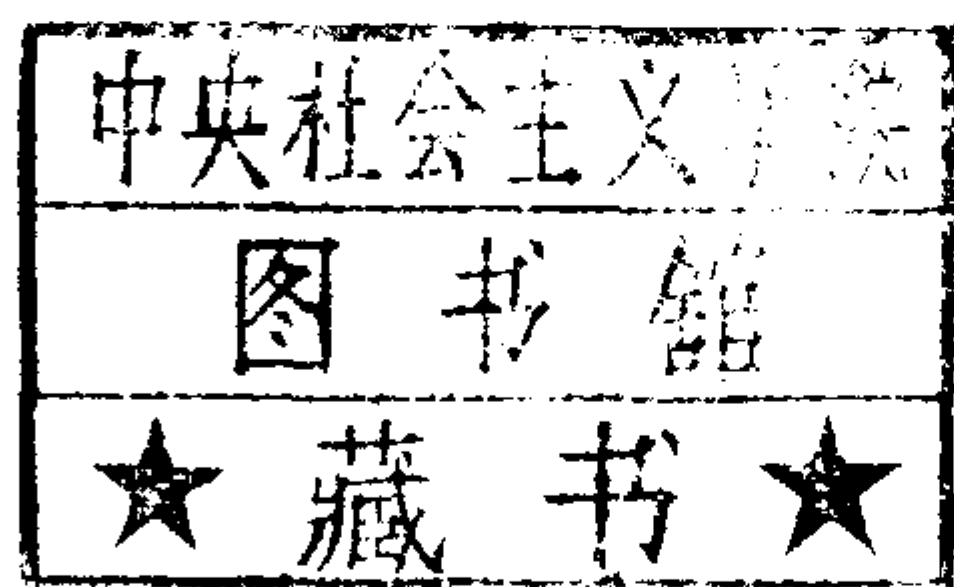
中国近代人物文集丛书

蔡元培全集

第一卷

(1883——1909)

高平叔编



中华书局

1984年·北京

中国近代人物文集丛书

蔡元培全集

第一卷

高平叔编

*

中华书局出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

*

850×1168毫米 1/32·18 1/2印张·4插页·422千字

1984年9月第1版 1984年9月北京第1次印刷

印数 00,001—14,500册

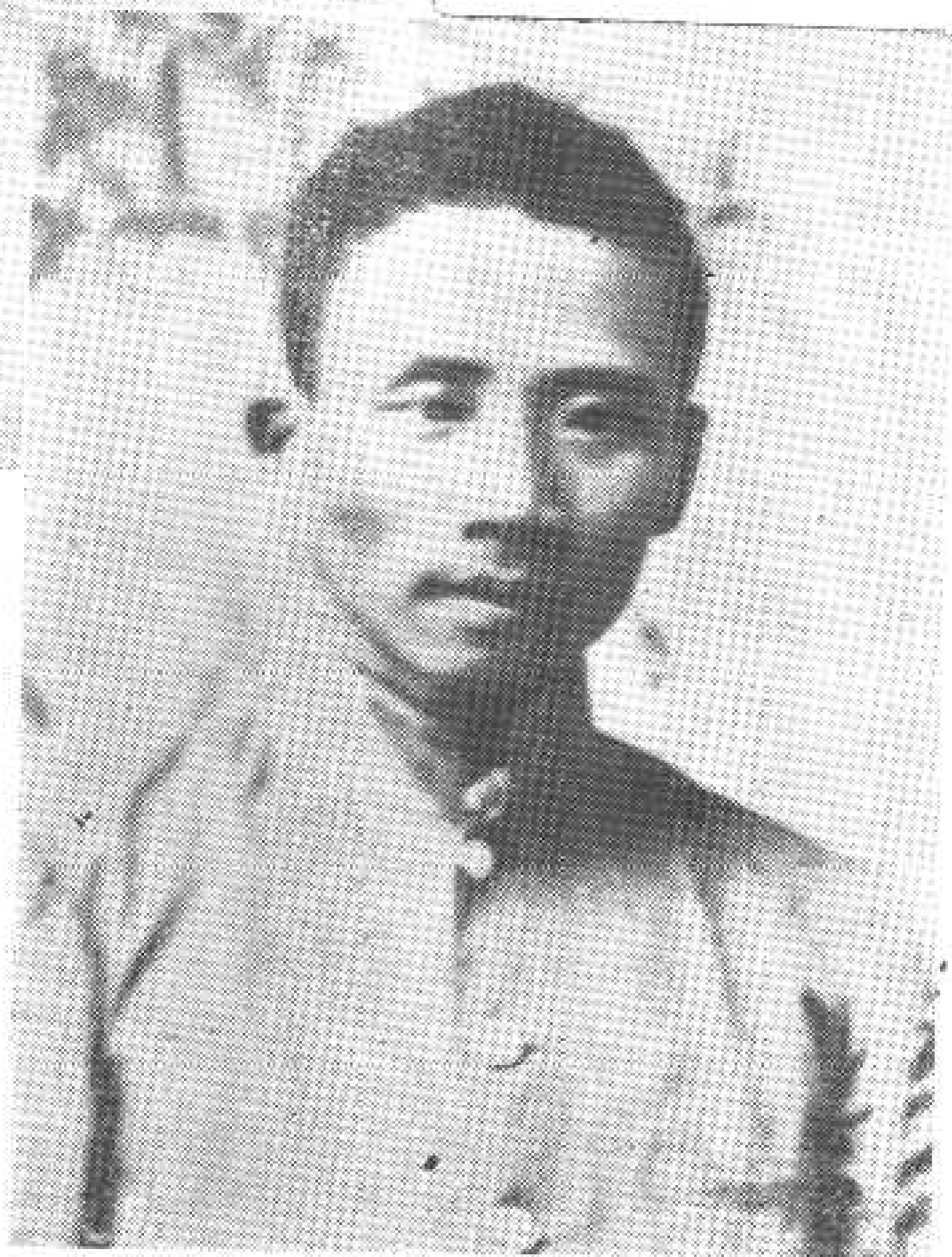
统一书号: 11018·1230 定价: 2.35元



初到德国留学时的蔡元培



主持绍兴中西
学堂时的蔡元
培



主持中国教育会、
爱国女学和爱国学
社时的蔡元培

臣對臣聞三代盛時學該於治治辰於官官司職業周禮
備矣帝王經論於茲集成諸子之書權輿焉爾楊集山川
縣土地域以五城郭是為形法家出於職方形方之官便
章名位課責實事以定民志是為名家出於禮官劑量道
寶要會政貢以剡度支是為農家出於農稷之官管鑄權
謀稽檢餼饒以周武衛是為兵家出於司馬之官班固曰
今異家者各推所長窮知竟慮以明其指皆六經之支流
使其人遭聖主得其所折中皆股肱之材洵知言矣欽惟
皇帝陛下祖述堯舜憲章文武宗師仲尼既以儒學為天下大
經大本而又網羅百家以興庶績誠所謂治無不貫矣迺
聖德廣淵符同道要持帝典之克攘益大易之謙謙進臣等於
廷而策以地理禮儀食貨兵衛諸大政如臣常樞何足以備
尺聞顧惟小說家者流閭里小知道聽塗說者之所造亦

蔡元培考進士時殿試策論卷的手迹

编 订 说 明

一、本集收录蔡元培先生撰写的专书、论文、记叙、小说、建议、序、跋、演说词、谈话、书信、电报、呈文、宣言、启事、试卷和译文等。至于题词、祝词、祭弔文、屏、联、诗、词、为他人谋求职业的一般介绍信，以及他主持教育部、北京大学、大学院、中央研究院时期、以他的名义发出的一般公文法令等，则选其较重要者收录。由别人代笔而经他修改、署名之件，以及由别人记录的演说词和谈话等，亦予收录。

二、本集各篇，均按写作时间先后编次。如无写作日期，则按最初发表日期。凡有年、月可考而日无可考者，列于各该月之末；凡有年可考而月、日无可考者，列于各该年之末；年份不详而能大致判定时期的，列于各该卷之末；不能确定时期的，则列于最后一卷之末。书信、电报如无写作或发出日期，按收到日期编排。

三、本集各篇，尽量采用蔡元培先生手书原件和原件的复印或照片、手订或手校的出版品、他所主持的各机构的正式文件及刊物，以及最早刊载其著作的其他书籍报刊。他用外文撰写、或由别人按他的语意译为外文的著述，尚无中译者，则全文译出。

四、本集各篇，一般采用原有标题，个别的酌加改动。原无标题的，由编者酌加。标题下括号内所标时间，一律采用公历；所标的季，以阳历二至四月为春，五至七月为夏，八至十月为秋，十一至次年一月为冬。

五、本集一部分篇目，必要时酌加题注，以*号标明。各篇

酌加简要的注释，置于页末。各篇的末尾，注明所据底本。各卷初次提及该底本时，详列编、著、译者姓名及版本情况。

六、订正错字，订正之字置于〔〕内，置于错字之后。增补脱字，置于〈〉内。衍文加[]。这三项均以明显讹误者为限。疑有讹误但难以确定者，用〔?〕表示。凡残缺或模糊难辨之字，用□表示。

七、所据底本如原无标点，或用旧式圈点，或虽用新式标点而与目前习惯不合者，均重新标点。底本原已分段，一般不加改动；原未分段者，则予分段。简短的函电、便条、序文等，一般不分段。

八、原文的繁体、古体和异体字，除有特殊涵义者外，均改为简体及现今通行字体。

九、蔡无忌、蔡柏龄、蔡晔盎、蔡怀新、蔡英多、林文铮等蔡元培先生的家属，马克强、张树年、刘海粟、顾颉刚、郑天挺、赵迺抟、冯友兰、陈智超、姚守新、周佳荣、王世儒、袁志煌、陈德和等同志及中国第二历史档案馆、北京大学、上海图书馆、天津图书馆、南开大学图书馆、鲁迅博物馆等单位，为本集提供了宝贵的手札、手稿、手迹。章巽、程俊英、吴廷璆等同志对本集所收科举考卷曾协助校点。徐仲年、陈寿琦、蒋仁宇、赵传家、许凤岐、陈光鼎、赵念渝、徐正文、吴重德、褚文珍等同志为本集翻译有关英、法、德、日文稿件。在本书搜集资料过程中，北京、上海、天津、南京、杭州、绍兴、厦门、福州、济南、西安、武汉、长沙、广州、香港、东京、纽约、巴黎等地许多朋友和机构曾给予热情帮助，对于他们，敬致至深的谢意。

高平叔 一九八四.三.一

于南开大学历史研究所

目 录

插图

编订说明

我不识能至否乎（一八八三年）·····	（ 1 ）
君子修之吉小人悖之凶论（一八八三年）·····	（ 2 ）
赋得弱冠弄柔翰（一八八三年）·····	（ 3 ）
在即物而穷其理也（一八八三年）·····	（ 4 ）
赋得下笔春蚕食叶声（一八八三年）·····	（ 5 ）
曰夫子何为对曰夫子欲寡其过而未能也使者出子	
曰使乎使乎（一八八九年九月）·····	（ 6 ）
子曰吾说夏礼杞不足征也吾学殷礼有宋存焉吾学	
周礼今用之吾从周（一八八九年九月）·····	（ 8 ）
公孙丑问曰夫子加齐之卿相得行道焉虽由此霸王	
不异矣如此则动心否乎（一八八九年九月）·····	（ 9 ）
赋得涛白雪山来（一八八九年九月）·····	（ 11 ）
是故形而上者谓之道形而下者谓之器（一八八九年九月）·····	（ 11 ）
八庶征曰雨曰暘曰燠曰寒曰风曰时五者来备各以	
其叙庶草蕃庀（一八八九年九月）·····	（ 13 ）
瑟彼玉瓚黄流在中（一八八九年九月）·····	（ 14 ）
公会齐侯盟于黄（一八八九年九月）·····	（ 15 ）
稷曰明粢稻曰嘉蔬（一八八九年九月）·····	（ 17 ）

乡试第一问（一八八九年九月）	（18）
乡试第二问（一八八九年九月）	（19）
乡试第三问（一八八九年九月）	（20）
乡试第四问（一八八九年九月）	（21）
乡试第五问（一八八九年九月）	（22）
重修《上虞县志》例言（一八九〇年十月）	（23）
廷尉天下之平论（一八九二年五月）	（35）
审乐知政疏（一八九二年五月）	（36）
赋得江心舟上波中铸（一八九二年五月）	（38）
殿试策论对（一八九二年五月）	（38）
为香港元发行主人书对联（一八九三年八月）	（42）
如有王者必世而后仁（一八九三年九月）	（43）
致陶濬宣函（一八九四年春）	（44）
和李慈铭《庭树为风雨所折叹》（一八九四年七月二十一日）	（45）
复陶濬宣函（一八九四年八月九日）	（46）
致陶濬宣函（一八九四年九月二十日）	（47）
与文廷式等奏请密连英德以御倭人折（一八九四年十月七日）	（47）
荀卿论（一八九四年）	（50）
复陶濬宣函（一八九五年春）	（51）
为河南省城浙江会馆书联（一八九五年五月十三日）	（52）
复陶濬宣函（一八九五年五月二十九日）	（52）
致陶濬宣函（一八九五年夏）	（53）
长洲王先生（颂蔚）诔（一八九五年八月）	（54）
复陶濬宣函（一八九五年秋）	（56）
西湖底造闸记（一八九五年）	（57）
《春闺杂咏》跋（一八九五年）	（58）

题《明宫杂咏》(一八九五年)·····	(58)
越中先贤祠春秋祭文(一八九五年)·····	(59)
展先师王子庄先生墓记(一八九六年四月六日)·····	(59)
致陶濬宣函(一八九六年四月六日)·····	(60)
复陶濬宣函(一八九六年春)·····	(61)
祭外舅王荣庭文(一八九六年五月二十四日)·····	(61)
《灌园未定稿》读后(一八九六年七月六日)·····	(62)
送湄苑之江右(一八九六年七月二十日)·····	(63)
和薛大见怀韵(一八九六年七月二十日)·····	(64)
题铁花灯(一八九六年七月二十日)·····	(64)
游遶门山石宕即事(一八九六年七月二十八日)·····	(66)
致陶濬宣函(一八九六年夏)·····	(67)
题沈应南行乐图(一八九六年八月十八日)·····	(67)
哀周榕倩(一八九六年八月三十一日)·····	(68)
复陶濬宣函(一八九六年九月三十日)·····	(69)
徐立瑜墓表(一八九六年十一月八日)·····	(70)
服兰室铭(一八九六年十一月十八日)·····	(71)
楔斋记(一八九六年十一月二十一日)·····	(71)
游绍兴石佛寺题名记(一八九六年十一月二十二日)·····	(72)
酬许翰伯赠别韵(一八九六年十一月二十四日)·····	(73)
会稽徐氏十四经楼藏书记(一八九六年十一月三十日)·····	(73)
复陶濬宣函(一八九六年十二月二日)·····	(74)
马建忠《适可斋纪言》阅后(一八九七年七月七日)·····	(75)
宋育仁《采风记》阅后(一八九七年七月二十八日)·····	(76)
代人赠柏广文(一八九七年十一月二十日)·····	(77)
李文田侍郎事略(一八九八年七月)·····	(77)

题傅应谷《梅岭课子图》(一八九八年八月七日)·····	(78)
日本森本丹芳《大东合邦论》阅后(一八九八年九月八日)·····	(78)
印行切音课本说明(一八九八年十二月二十四日)·····	(80)
沈子丹墓表(一八九八年十二月二十五日)·····	(81)
《文福轩诗》序(一八九九年一月五日)·····	(83)
严复译赫胥黎《天演论》读后(一八九九年一月二十八日)·····	(84)
《绍郡平泉征信录》叙(一八九九年一月)·····	(85)
《绍郡中西学堂借书略例》序(一八九九年二月)·····	(86)
《东西学书录》叙(一八九九年四月)·····	(87)
题嵊县沈梅清居处(一八九九年七月十八日)·····	(88)
绍兴府学堂学友约(一八九九年十一月)·····	(88)
日人中畑君以册征诗(一八九九年十二月三十日)·····	(89)
绍兴推广学堂议(一八九九年十二月)·····	(90)
致徐树兰函(一九〇〇年二月二十六日)·····	(91)
剡山二戴两书院学约(一九〇〇年二月二十七日)·····	(93)
绍兴府学堂学友第一议期摄影记(一九〇〇年三月二十七日)···	(97)
上皇帝书(一九〇〇年三月)·····	(99)
夫妇公约(一九〇〇年三月)·····	(101)
佛教护国论(一九〇〇年三月)·····	(104)
悼夫人王昭文(一九〇〇年六月五日)·····	(108)
读《四语汇编》后(一九〇〇年九月四日)·····	(109)
告嵊县剡山书院诸生书(一九〇〇年九月十九日)·····	(110)
书姚子移居留别诗后(一九〇〇年十月四日)·····	(112)
改善嘉善客农垦荒纳租建议(一九〇〇年十一月七日)·····	(114)
与顾初荪谈宗谱之编订(一九〇〇年十二月十一日)·····	(117)
为宋省庵书屏(一九〇一年一月七日)·····	(118)

阅《魏子安墓志铭》后 (一九〇一年三月二十六日)	(118)
《化学定性分析》序 (一九〇一年三月三十一日)	(119)
家道论 (一九〇一年四月十日)	(120)
赠许香九文 (一九〇一年四月十二日)	(121)
在杭州方言学社开学日演说词 (一九〇一年四月十九日)	(123)
自题摄影片 (一九〇一年四月二十九日)	(126)
致陆勉斋函 (一九〇一年四月)	(127)
题日人结城琢《越游诗草》 (一九〇一年五月二日)	(127)
挽夫人王昭联 (一九〇一年六月二十四日)	(128)
致汪康年函 (一九〇一年七月十四日)	(129)
拟绍兴东湖二级学堂章程 (一九〇一年七月十九日)	(129)
致汪康年函 (一九〇一年夏)	(131)
浙江筹办学堂节略 (一九〇一年八月三日)	(132)
南洋公学特班生学习办法 (一九〇一年九月二十一日)	(134)
叶澄衷墓志 (一九〇一年十月三日)	(135)
创办《外交报》叙例 (一九〇一年十月三十一日)	(137)
学堂教科论 (一九〇一年十月)	(139)
《选报》叙 (一九〇一年十月)	(153)
译学 (一九〇一年十一月十一日)	(154)
南洋公学特班生游息规则 (一九〇一年十一月十一日)	(155)
马用锡《讲义录》序 (一九〇一年十二月十二日)	(156)
致高歊桐函 (一九〇一年)	(157)
致蔡元铨函 (一九〇二年一月二日)	(158)
日人盟我版权 (一九〇二年三月九日)	(159)
日英联盟 (一九〇二年三月十三日)	(160)
师范学会章程 (一九〇二年三月十五日)	(161)

《文变》序及目录（一九〇二年五月）	(163)
爱国学社章程（一九〇二年十一月）	(166)
致陶濬宣函（一九〇二年冬）	(167)
《中等伦理学》序（一九〇二年）	(168)
绍兴教育会之关系（一九〇三年三月八日）	(169)
释“仇满”（一九〇三年四月十一日）	(171)
在旅沪各省人士张园集会上演说词	
（一九〇三年四月二十五日）	(174)
复陶濬宣函（一九〇三年春）	(175)
哲学要领（一九〇三年十月）	(176)
复陶濬宣函（一九〇三年）	(229)
新年梦（一九〇四年二月十七日）	(230)
《警钟日报》编务转移告白（一九〇四年七月二十日）	(242)
在绍兴学务公所成立会上演说词（一九〇六年四月二十二日） ..	(242)
妖怪学讲义录（总论）（一九〇六年九月）	(244)
《国文学讲义》叙言（一九〇六年秋）	(390)
致汪康年函（一九〇六年十一月二十二日）	(392)
为自费游学德国请学部给予咨文呈（一九〇六年冬）	(393)
记绍兴志学会三大愿（一九〇六年）	(394)
就“苏报案”事问吴敬恒（一九〇七年秋）	(396)
复汪康年函（一九〇七年十一月二十二日）	(397)
致吴敬恒函（一九〇七年冬）	(398)
读章氏所作《邹容传》（一九〇七年冬）	(398)
复吴敬恒函（一九〇七年冬）	(401)
复吴敬恒函（一九〇八年三月八日）	(404)
复吴敬恒函（一九〇八年）	(405)

复吴敬恒函 (一九〇八年)·····	(406)
复吴敬恒函 (一九〇九年八月二十一日) ·····	(407)
复吴敬恒函 (一九〇九年九月五日)·····	(410)
伦理学原理 (一九〇九年十月) ·····	(411)
复吴敬恒函 (一九〇九年)·····	(579)

我不识能至否乎*

(一八八三年)

疑大贤之至朝，欲证趋造之说焉。夫既曰趋，则孟子宜已至也；而直曰至，则孟子又未尝至也。此所以谓未识至否乎。意谓：我自见夫子之稍免于病，趋造于朝也，早知其有薄言至止者矣。顾程途可溯，知其一往不回，而迟速有分，未可悬揣而定，其已在廷耶，其尚在途耶，盖见在行者，固未见其止也。

病小愈而趋造于朝，夫子岂有不至者乎。

夫乘兴而来，尽兴而返，访友者既至而忽不至矣。兹也欲效王命，非同游目骋怀，则载欣载奔，何至自崖而反。

抑南山之南，北山之北，求士者欲至而不克至矣。兹也欲造王朝，无虑途穷日暮，则时行时止，自将覲面相逢。

是夫子谅未有不至者矣，然当此之时，其果至乎否乎？使其在千里百里而遥，则悬而拟之，可识其不至矣。兹则地非极远也，接武布武，或已至殿陛之间。使其在十步五步之近，则悬而揣之，可识其已至矣。兹则地非甚近也，载驰载驱，或未至堂阶之下。

且使就道之时，去此不过顷刻，则此时之不至可识也。今也非为时无几，敢决其刺之未投。使遄征之候，到此已历韶华，则此时之已至可识也。今也相去非遥，敢决其笏之已搢。至乎否乎，非我

* 1883年，蔡元培考中秀才。这是“山阴县”“二复”试卷的第一篇。试卷为白连史纸暗红格，黑墨毛笔楷书。考官在“二复”试卷上所写的评语：“笔轻而灵，意曲而达，是诚小试利器。论尤警当，与众不同。诗亦有动目句。”

所得而识也。

如夫子而已至也，并坐鼓瑟，并坐鼓簧，固可幸其至矣。然我则未敢决其至也。想人当跋涉道途，或遇信友而立谈，或过故家而入访，夫子其免此否乎？行止有殊，而情形难悉，我亦仅识其奔命之忧尔。

如夫子而早至也，以永今朝，以永今夕，固可乐其至矣。然我未敢决其早至也。想人当风尘奔走，或则间歇于半途，或因困疲而缓步，夫子其异此否乎？早迟莫测，而意见难凭，我亦仅识其造朝之意尔。

若夫吾子反命之时，则夫子谅至于朝矣。

据“山阴县”“二复”试卷

君子修之吉小人悖之凶论*

（一八八三年）

尝闻圣人定之以中正仁义，斯固存诸心无待乎修，体诸身无所为悖，而以鬼神合其吉凶者也。乃圣人以下，有敬焉而几于圣人者，有肆焉而反乎圣人者。此其效判吉与凶，其功判修与悖，而其品本分君子与小人，如周子所谓君子修之吉、小人悖之凶者是矣。试申论之。

或谓古之君子，履中蹈和，居仁由义，有凶而不吉者，夷齐饿于首阳之下，展禽终于柳下之名，颜渊好学，而贫而不富，夭而不寿，即如世之学问纯粹，而终身潦倒者，且至更仆难数也。天道福善，

* 1883年蔡元培考中秀才，这是“山阴县”“二复”试卷的第二篇。

徒虚语耳。

且也，君子道消，斯小人道长，如春秋之盗跖，及后世贼民之相，篡国之臣，其邪僻则悖乎中，其暴戾则悖乎和，嗜杀则悖乎仁，妄取则悖乎义，而且得享其富，保其贵，以常生于天地间也。岂得谓悖之者之必凶耶？

而抑知君子修之，则后世必飨以俎豆，勒以碑铭，而即其人而想慕之，即其名而称道之，是千载流芳也。小人悖之，则人恨不得加以刀锯，刑以鼎镬，而特即其人而怨怒之，即其名而诟詈之，是万年遗臭也。穷君子者若以表其贤，福小人者若以厚其毒。盖君子不修，则穷不止于此；小人不悖，则福不止于此也。书曰：作善降之百祥，作不善降之百殃，其谓是与。

据“山阴县”“二复”试卷

赋得弱冠弄柔翰* 得柔字五言六韵

（一八八三年）

弱冠才华具，毋将此笔投。读来书自富，弄去翰还柔。年尚垂髫也，人思脱颖不？生花时有梦，滴露节非秋。妩媚词应秀，纵横力自遒。挥毫歌史事，英气大冲留。

据“山阴县”“二复”试卷

* 1883年蔡元培考中秀才，这是“山阴县”“二复”试卷的第三篇。

在即物而穷其理也*

(一八八三年)

穷理即以致知，致知诚在乎格物矣。夫物之理，必待乎穷也，穷理即以致知，不可释经之所谓乎。朱子补格致之传曰：吾所常接者物也，所欲知者理也。吾之知，在物之理而已。使不明^①物之为事，格之为至，而昧乎理之宜求，即昧乎知所由致，曾亦思理寓于物，而不得舍理以言知，所当因物以言致耶？

致吾之知，经所谓致知者也，然经必曰在格物者何哉？据以格为来之说，且谓物自来应，而理不待推矣。顾格物而解以坐致，则知先致，物后格，致与格且分两候也，安得谓之在也。据以格为去之言，且谓去其外物，以尽夫天理也矣。顾格物而解以物欲，则所致良，所格否，致与格且分两途也，安得谓之在也。

自吾思之，格者至也，物者事也，即物穷理，致知之功在是矣。

博雅者矜言考据，但有以稽其名，非所以穷其理也。苟吾而欲致其知，则不在繁称博引，而在乎致远钩深矣。物实焉而知以虚承，物散焉而知以一贯，是无时不穷其物，即无时不致其知尔。

训诂者自诩精深，第有以言其理，非足以穷其理也。苟吾而欲致其知，则不在浅尝浮慕，而在乎锤险凿幽矣。知不发而理感触之，知不广而理扩充之，是吾之知固在乎理，而吾之致，固在乎穷

* 1883年蔡元培考中秀才，这是“山阴县”“四复”试卷第一篇。考官在“四复”试卷上所写的评语：“简洁名贵，滴滴归原。合观前几场，或优或劣，判若天渊，岂果文有一日之短长耶，抑不尽然耶？”

① 考官在“明”字旁，批“犯下”二字。

尔。

穷理而不知即物，几疑一物既穷，而他物可置矣。惟切而指其所在，觉其物既接，即其理宜穷，随物而穷其理，随物而致其知也。纵物殊于吾，似理殊于知，而知属乎理，理属乎物，有不得舍物以言知者矣，而何勿念兹在兹哉。

穷理而不能即物，或恐万物是穷，而一物或遗矣。惟实按其所在，觉物无可遗，亦穷无可缓，物之理既可穷，而吾之知始可致也。纵理不在吾，似知非在理，而当知者理，寓理者物，有贵乎即物以求知者矣，而能不释兹在兹哉。

夫物者物有本末之物也，而知者知所先后之知也。穷理即以致知，经所谓致知在格物如此。

据“山阴县”“四复”试卷

赋得下笔春蚕食叶声* 得蚕字五言八韵

(一八八三年)

才士闺中集，淋漓兴正酣。生花方下笔，食叶拟闻蚕。响似承平奏，声疑雅颂参。雕虫当砚北，摘藻对窗南。战是文场竞，音宜绣阁谙。茧抽思欲苦，蠹饱味偏甘。共把蝇头写，谁将兔颖含。

据“山阴县”“四复”试卷

* 1883年蔡元培考中秀才，这是“山阴县”“四复”试卷的第二篇。

曰夫子何为对曰夫子欲寡其过而 未能也使者出子曰使乎使乎*

(一八八九年九月)

所为有未易言者，而使者足嘉矣。夫伯玉所为，几非伯玉所能言；而使者之言，乃不啻伯玉之言也，子固重许之。今夫形迹易见，心性难知，虽朋友犹多扞格也，况在载书赍币者乎。乃圣人知良友必有良使，而谘询者直勘诸性命之精；使者知传心贵揭深心，而奉答者直抉其精勤之志；一时问答周旋，觉圣人悬探而得者，使者以据实以陈，而结契之情，为之一快矣。

与之坐而有所问，子固知伯玉之使非常人也；不然，子岂以寻常使令之人可以语屋漏旦明之事，而贸贸然以何为问哉。

意以为知非之旨，生平共与观摩，今一旦介绍遥临，必有载惕厉之功，以期相质证者；赍币陈词，谅非徒奔走才也。使以性分之难窥，而不切谘諏，将我友之精神奚达。

阔别以来，功候久思进质，今一旦音书远寄，必有择贤明之士以代抉隐微者，日征月迈，度不难缕析陈也。试一叩以精神所专注，庶听其绪论，而故人之警欬如亲。

* 蔡元培 1889 年(清光绪十五年己丑)应乡试(中举人)。这是第一场试卷的第一篇。他被编入义玖拾，第十五房。试卷是毛边纸，黑格，红硃毛笔楷书。试卷上印有：内收掌官试用知府李宝章，内监试官试用知府时庆莱，掌卷所官补用同知前署嵯县知县徐翰，对读所官试用同知包凤章，誊录所官同知衔正任山阴县知县曹寿麟，弥封所官同知衔候补知县卢维钰，准补太平县知县王阅荐。第一场被评为“首艺安章宅句，不落恒蹊；次跟定章旨，语无泛设；三充畅。诗可。”

何为一问？子固知使非常人也，而吾乃以观使者。

为著于同，为实据于独，倘使者掇拾浮言，漫誇时措，将所谓时然后言，义然后取，如公明贾之称文子者，未必非契慕之深情，而其言夸也，非伯玉命使者意也。

为见诸迹，为实根诸心，倘使者规摹迹象，而浑举名称，将有谓言不离道，动不违仁，如宰我之论夫子者，未必非表章之至意，而其言浑也，非夫子问使者意也。

乃使者密勘其欲曰寡过，细审其欲曰未能，使乎，何善道伯玉乎！何善道夫子之所以望伯玉乎！

凡学问可以示人，而此欷然自视之心，独难窥测，使非积数年之气求声应，以直勘性情，终熟视无睹耳，而使者乃脉脉喻之也。纠虔何密，一举足如遇愆尤；策励何勤，一矢念常留缺陷，在伯玉冰渊夙凜，并未易告语同侪；而代白衷怀者，乃洞悉其曲折周旋之素，度非命使时所预为淳嘱者也，而不堪嘉许哉？

功业可以耀世，而独此退若不胜之意，不事张皇，使非积半生之惕厉忧勤而亲尝甘苦，亦淡焉若忘耳，而使者乃曲曲传之也。期复礼先以克己，注以全神；愈砥砺亦愈悚皇，断难满志。在夫子期望维殷，原以此悬为拟议，而代通款曲者，已显揭其戒慎恐惧之衷，此并非询问时所可为骤料者也，而曷罄流连哉。

噫，何为一问？子固知其非常人也；特孰料其明敏之一至此乎，使乎！使乎！

子曰吾说夏礼杞不足征也吾学殷礼 有宋存焉吾学周礼今用之吾从周*

(一八八九年九月)

观圣人之言礼，不信之义益见矣。夫德如夫子，何难合夏、殷、商之礼而议之，乃以所用定所从，而不信之义益见。昔夫子教回为邦，行夏时，乘周辂，服周冕，说者谓因革损益，匹夫可以操南面之权焉。不知师弟之私言，制兼法古；而子臣之定分，义必尊王。试为追思遗训，觉往朝之制度渐湮，而昭代之声灵犹赫，虽欲不众趋则趋，而有所不能矣。

无德无位，不敢作礼乐，则从人之所作而已。顾吾思无德者，虽欲作而不能；恐有德者，因能作而妄作耳；亦思德莫盛于夫子乎。

夫子具内圣外王之学，材力远胜前人，使其酌文质之中，而特垂定制，有可自一世以至万世者，何事随时俯仰，读象魏而循束缚之规。

夫子承禹汤文武之余，法制既征大备，使其因沿革之失而略为更张，自必有尽美而又尽善者，何事与世推移，遵皇极而诵荡平之训。

然而夫子断断乎不信者，诚鉴于生今返古之弊也。盖曰者子言之矣，曰吾于夏、殷、周之礼，或说之，或学之，而不敢漫有所从也久矣。吾说夏礼，而贡赋之常经，会盟之遗制，大略犹可参稽，而欲其缕析条陈，则孙子已忘祖宗也，无可用，亦无可从也。

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第一场试卷第二篇。

吾学殷礼，而贤臣之所献，彝器之所铭，古制犹存什一，而实则人往风微，方策徒资诵读也，不足用，亦不足从也。

何也，夏殷已易为杞宋，而今所用者周之礼也，吾从周可矣。

使予生于夏而玉帛睹涂山之盛，生于殷而共球见下国之来，自必以夏礼尚忠，殷礼尚质，为循规蹈矩之常。而乃今之时何时也，禹甸畇畇，百亩已定成周之尺；汤孙赫赫，七庙已让后稷之灵；当王者贵，周室所以大一统也。使必异文雅之观，而漫敦古处，恐难免乎异言异服之诛。

使杞也未即东夷，关石和钧犹在；宋也尹兹东夏，象贤崇德依然；亦只以因于夏礼，因于周礼，为参互考订之资。而况今之势何势也，雅颂定于周制，而夏书惟传五子之歌；洪范附于周书，而商史不载九畴之训；功成者退，周家所以为独隆也。吾惟因风会所趋，而藉合时宜，庶咸遵乎无党无偏之道。

吁，赞易探乾元之旨，而连山归藏，系时不录；修史定春王之义，而夏时周月，聚讼无庸。观夫子之从周如此，而不信之旨益见矣。

据浙江己丑乡试试卷

公孙丑问曰夫子加齐之卿相得行道焉
虽由此霸王不异矣如此则动心否乎*

（一八八九年九月）

有因卿相而动心者，反以疑大贤也。夫丑重视霸王，宜其动心

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第一场试卷第三篇。

于卿相也，而乃以之疑孟子乎！今夫游说之徒，贫贱则戚戚终身，富贵则扬扬自得，其心之倏忽变幻也，固无足怪；而一二敦笃者流，志愿虽大，学养未优，一旦居大官，膺大任，辄谓敢辱高位，以速官谤，而急遽张皇，莫之所措，亦所多有也。而公孙丑乃以疑孟

曰，寻常酬酢之端，流俗亦能立决。而惟以目前之艰钜，猝焉相投，则苟非涵养在生平，鲜不震撼危疑，袖手而效旁观之状。

保障茧丝之任，圣贤素所鄙夷。而忽以意外之遭逢，脱然相赠，则虽经纶其素裕，鲜不忧勤惕厉，抚心而怀陨越之忧。

则请大其任曰齐卿相，大其志曰行道，大其效曰霸王，如是而夫子之心何如乎？

且夫隐士山林藏拙，明知此身一出，难为苍生仰慰仰望之心。故当谷有鸣驹，必欲以洗耳沈渊，预远他年之耻辱，此庸碌者之心也。不足以例夫子也。

英雄沈匿下僚，恒歎知我无人，难为虚士雪虚声之耻。苟或拔置钧轴，势必涕零感激，力抒夙昔之谋猷，此负才者之心也，更难拟夫子也。

丑所疑于夫子者，惟心之动否而已。

威武不屈，富贵不淫，夙昔久征抱负，卿相亦意中事耳，何至张皇失措乎。而要其动吾心者非细也，纵横名法诸家，咸侧目而笑儒生之迂阔，倘一试不效，将愆尤丛集，欲补救而无从，此固奉令时所不觉踌躇者也。而夫子固无事踌躇乎？

饥易为食，渴易为饮，天下大有可为，霸王亦分内事耳，诎至迟疑莫决耶。而要其动吾心者甚微矣。燕赵韩魏诸国，咸举首而观新政之施行，倘必世后仁，将水火方深，恐挽回之不及，此又得志时所不禁顾虑者也。夫子固不至顾虑乎？

则动心否乎？

据浙江己丑乡试试卷

赋得涛白雪山来^{*}得来字五言八韵

（一八八九年九月）

忽讶山排雪，涛声入耳纔。好将飞白拟，漫说送青来。所向天空阔，何从与溯洄。海门凭约束，地轴欲掀铄。浪孰乘风破，潮应带月回。喷时花皎皎，望去影皑皑。势欲吞沧海，音如听疾雷。曲江抒妙咏，谁是谪仙才？

据浙江己丑乡试试卷

是故形而上者谓之道形而下者谓之器^{**}

（一八八九年九月）

道与器相因，而形上形下分焉，夫道即寓器，器必有道，然而道有立乎器之先者，形上形下所由分与。且古今惟太极之理为最先，而凡见诸阴阳卦画者，皆其后焉者也。是故浑沦磅礴，固难舍迹象以探性命之精，而发见流行，要必先气数而溯浑全之体，试一为对勘，而知连而属者，未尝不可分而观也。

易始乾坤，夫乾坤者器也，而所以为乾坤者道也，果何以谓之

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第一场试卷第四篇。

** 蔡元培 1889 年应乡试，这是第二场第一篇。第二场试卷被评为“五艺一律清顺”，“五艺引证宏博”。

道而谓之器哉。

四象八卦之名，皆圣人所创造，而课虚叩寂，有不能无所凭藉者，一为推其缘起，而知苞符未泄，早有充塞于鸿蒙开辟之时。

宇宙空气之境，皆至理所含濡，而气运发皇，有不能无所附丽者。一自衍为图书，而知精蕴所流，未必隐匿于拟议形容而外。

然则道也者，器之所从出也；器也者，道之所散著也；谓非一形而上、一形而下哉。

间尝习揖让之容，听瞽矇之奏，委曲繁重，初不解其防情节性之由。而一为推求，乃知性情之微渺，功德之高深，道固有据乎其先者，而节奏音容，皆其器之散见者也，而易可知也。

又尝探辘轳之什，考雅颂之音，博采兼收，初不信群怨兴观之益，乃一为寻绎，而知承平之气象，感慨之神情，道实有寓乎其间者，而连篇累牍，皆其器之见端者也，而易何殊也。

且夫屯蒙初辟，未有器，已有道，道与器岂无先后之分，而浑言上下者，以相为系属也。异学冥心坐照，几欲舍名物象数，别探造化之菁英，而岂知离器言道，道且茫天津涯也，盖上与下固隐相贯注尔。

且夫制作既精，本道以为器，制器以载道，道与器似无彼此之异，而别言上下者，又难以浑同也。俗儒考据名家，几欲以摘句寻章，漫罄两间之秘奥，而岂知认器为道，道又涉于拘墟也，盖上与下又微分本末尔。

据浙江己丑乡试试卷

八庶征曰雨曰暘曰燠曰寒曰风曰时 五者来备各以其叙庶草蕃庀*

(一八八九年九月)

观庶征之因时，泽及庶草焉。夫庶征者，阴阳之气，万物所托命也，备而有叙，虽庶草不亦繁庀乎。箕子若曰：今安得生逢隆盛，颂玉烛之和，占金穰之庆哉！想其时六府修，四时序，官阴阳者，既递嬗其长养生成之柄；托帡幪者，自遂其含和吐气之情；盖怨咨之声泯，咸若之化成焉。

既观稽疑，请陈庶征。

读封禅之文，茅三脊，木五尺，麦两歧，悉足以征治化，而其应无定也，惟即二气以定权衡，而消息往来，悉足为盛世验嘉祥之象。

考竹书诸纪，翠箴茁，丹萱生，屈軼指，亦足以征盛明，而其见犹后也。先即五行以分气候，而温舒惨肃，胥足为圣朝谱瑞应之图。

且夫庶征者，岂徒取一二不经见事，以涂饰后世人耳目已哉，必有为天地所由定，民人所由育，而万物之所由蕃昌者。是故优渥霑足，歌时雨也；负暄献曝，爱冬日也；枯槁叶荣，燠即发也；靡芑秬秠，寒则实也；阜财解温，风之熏也。备当然之数，顺自然之时，而后和气协，嘉福臻，虽未尝承播种之力，经培植之功，如庶草者，已不禁曼衍而纵横也，而他可知矣。

夫蒹葭蒲苇，其生植类在湫隘之区，而协气所流，生机立应，况

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第二场试卷第二篇。

其在膏腴之土者也。想其时妇织夫耕，开农桑之利；烹葵剥枣，采园圃之饶；丰亨豫大，气象可思矣。夫岂徒以雨属水、暘属火、燠属木、寒属金、风属土者，征顺应之序哉。

夫杜蘅芳芷，其秉质特偶分鍾毓之灵，而天心既复，物力顿苏，况其秉二五之精者也。想其时介寿称觥，父老话桑麻之乐；呼群拾穗，儿童无天札之伤；生齿殷繁，承平坐致矣。夫何妨以雨属貌、暘属言、燠属视、寒属听、风属思者，征天人之应哉。

据浙江己丑乡试试卷

瑟彼玉瓚黄流在中*

（一八八九年九月）

美与美合，可先观玉瓚之中焉。夫使非玉瓚，则其中非黄流矣。观诗所咏，不已见两美必合乎。且自凡物有贵贱，而人之授之者，第因物付物已耳。是故筐筥錡釜，盛之以蘋蘩；玉敦珠槃，奉之以璧币；授受之际，未有不如其分量者，窃因观裸体而有悟焉。

忆昔历下乡，过陇畔，见有饷东菑者，或真诸囊橐，或携其簞瓢，或挈尔桮棬，问所饮食，大抵皆蒸梨炊黍之俦，其相与亦非偶然也。又尝登清庙，上明堂，见夫承祀事者，辨簠簋之数，登鼎俎之实，隆笾豆之仪，叩厥中藏，要无非酒醴牲牢之美，知相得乃以益彰也。

而不观玉瓚乎，韞于深山，鍾毓既关天授；制其太璞，琢磨备极人工；玉之质，金之饰，抑何瑟然也。

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第二场试卷第三篇。

于是有黄流焉，酒材辨五齐，馨香可格神明；柜鬯加一亩，明信可质祖考。流之黄，犹玉之瑟，宜在其中矣。

是不患无黄流之在中，特患非玉璫也。且夫黄钟毁弃，瓦釜雷鸣，世情多颠倒，安保无师心自用，漫以玉璫为燕闲玩好之资。然而无是理也，冠虽敝必加诸首，履虽华必置诸足，特恐质本凡庸，遂一听其转移耳。不然，而责任既有专归，虽运会迁流，终难舍此他适也，而玉璫其小焉者也。

且夫沈珠于渊，捐金于山，俭朴宗黄农，恐或有抱质以游，不复置玉璫于荐币陈牲之列，然而有转机也，宝剑长埋，光气射斗牛之际；古书已烬，后儒多收辑之功，特恐品非宝贵，将一听其捐除耳。不然，而精神不可磨灭，虽迭遇艰屯，断非一蹶不振也，而玉璫其显焉者也。

嗟乎，君子当美里弹琴，玉门演易，几如玉璫之不遇黄流矣。然而岂弟者，未有不得福也。

据浙江己丑乡试试卷

公会齐侯盟于黄* 定公十有二年

（一八八九年九月）

记黄之盟，与齐睦也。夫夹谷之会，会而不盟，至盟黄而齐鲁睦矣，故美之。且定公时，鲁屡侵齐，鲁固不欲与齐睦也，齐亦不欲与鲁睦。自孔子用，而讲让型仁，文教达于四境，鲁人知构怨之非善策，而推诚相与也，于是乎有夹谷之会。孔子用而讲信修睦，义

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第二场试卷第四篇。

声达于四邻，齐人知观兵之难以制胜，而降心相从也，于是乎有黄之盟。

而或且贬之曰：叛晋。嗟乎，使晋不当叛，岂孔子而不直谏哉！使晋可称叛，岂孔子而无一言哉！斯时之晋，君弱臣强，柄政者叛大夫赵鞅耳。鲁不从晋，宜也，岂为叛。且使鲁必从晋，则将背夹谷之会，而修西鄙之怨，以致齐师伐我，我或不克，而晋救不至，遂将荡摇我边疆，焚掠我积聚，系累我人民，败坏决裂，不可复振，而犹颙颙然曰：我不叛晋，天下其孰谅之，后世其孰怜之。亦思黄之会，固大圣人忧深虑远而出此乎？

开国之初，同承王命，愿式相好耳，齐不吾仇，而我顾代为晋侵也，自离其咎也。乃夹谷之会，君有悔心矣。吾不乘转移之际而速之往会也，犹惧不终也，执玉敦而奉珠槃，庶矢勿谖乎？

争地之谋无益于事，徒苦吾民耳。吾欲求盟，而大国不吾许也，末如之何也。乃夹谷之会，齐有回心矣，君若惮跋涉之劳，而不与同盟焉，是启其疑也，执牛耳而载盟书，庶无相尤乎。

独是以齐之强，敌鲁之弱，而不亦欲盟者何哉？

中国有圣人，四夷重译而至；边庭有名将，敌人解甲而降，以境内之筹画周也。况夫子问政之对，获赞一辞，而一旦得假斧柯，既遥闻其移风易俗之才，复亲见其怀远招携之德，异闻创见，远胜于平仲无还之辈也。悔任用之不先，而愿结同盟，初岂怀文马舞衣之计。

少康之一成，鬲虞服命，文王以百里，虞芮质成，圣人之感应神也。况我鲁以同姓之宗，分封千乘，一旦更张繁弱，近则继夷宫之命，远则绍费誓之师，攘狄尊周，何足道齐桓晋文之略也。思效法而无从，而特为好会，犹是归龟阴郢讎之心。

自此终定公世，齐鲁不交兵，念此盟也，圣人之泽远矣。

据浙江己丑乡试试卷

稷曰明粢稻曰嘉蔬*

(一八八九年九月)

稷与稻之名，有取乎明与嘉者也。夫稷与稻，祭祀必需也，一正言粢，一借言蔬，非取乎明与嘉乎。且古来言黍必言稷，言粱先言稻，稷与稻亦祭祀所需也。乃因名缘饰者，既有取乎清洁之形，而假借形容者，若有取乎休祥之意，殊觉嘉谷告成，佳名肇锡，非沾沾于有饒其馨也。

则且由黍言稷，由粱言稻。

含中央之色，而备中和之气，其秉质有足贵者，故无论曰芦漈，曰蜀黍，曰红粱，无不可与以纯粹精微之号。

秉太阴之精，而成南海之杞，其赋性有足异者，故无论曰红莲，曰紫茎，曰青穰，几欲尽予以呈祥献瑞之称。

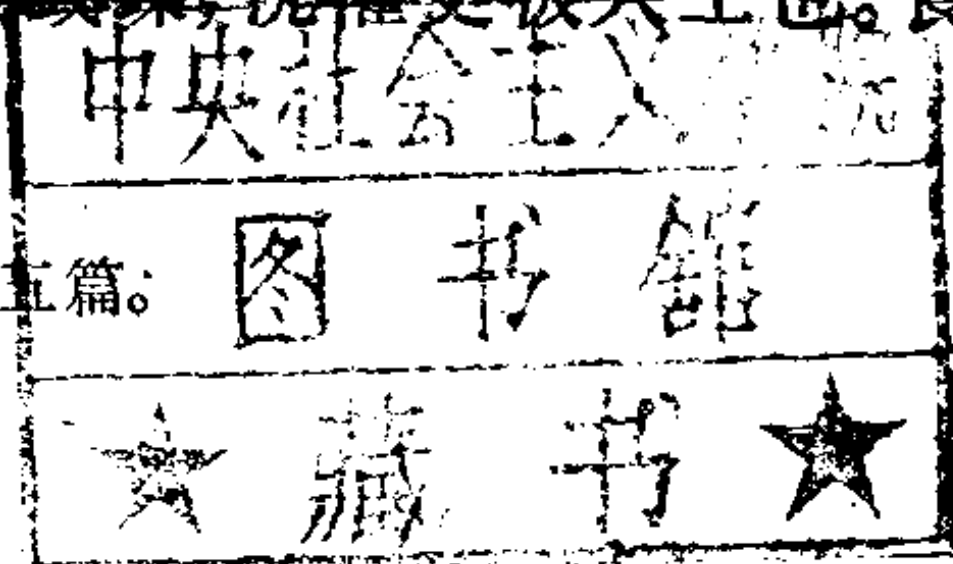
夫稷不曰明粢乎，顾或者谓粢与粱同，稷本别名为粱也；而实则粱之与粱，文固有小异者，意者纳禾则谓之粱，晶米则谓之粱，而所谓明者，从于豆于登后始见之也，未可知也。

夫稻不曰嘉蔬乎，顾或者谓蔬与疏同，稻之立苗欲疏也。而究之疏之与嘉，义有不相属者，意者陇畔或等于畦畔之疏，百谷遂偶厕于百蔬之列，而所谓嘉者，于绿葵红苋间特尊之也，未可知也。

而兹姑勿论，亦知其曰明粢曰嘉疏而已矣。

五谷皆历三时，而稷独经四时之久，雪霜之剥蚀，雨露之含濡，糟粕去，菁华萃矣。而况或舂或揄，或簸或蹂，洗濯更极大王也。食

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第二场试卷第五篇。



曰粢食，不啻者可嗤，盛曰粢盛，不洁者可恶，粢而先之曰明，直糝糠尘垢之无或留也，祖考庶来格乎。

五谷恒喜高燥，而稻每生卑湿之区，汨没于泥涂，浸润于水泽，培壅厚，精力盛矣。而况春耕夏耘，秋收冬藏，增益更多人力也。种曰嘉种，未成颖粟之形，禾曰嘉禾，偶见苯蓍之象，嘉而系之于蔬，觉硕大蕃滋之更可喜也，神明庶罔恫乎。

据浙江己丑乡试试卷

乡试第一问*

(一八八九年九月)

论六经之用，礼乐为先，注三礼之功，康成为钜，其列学官有年矣，观其匡讹正谬，折衷古文，互证参稽，兼存旧注，精粹之说，有不啻孟子述井田之制，称班爵之规，足以为万世法者，非徒为训诂考据之学已也。至若许氏作五经异义，郑君驳之，不啻鍼墨守膏肓，而实则第五田税，第六天号，其篇次至今可考者，皆合礼制，不必有失而无得。杜子春为周礼大师，与郑司农并列，而考其遗说，郑颇不从，或各存其是，或互著其非，其梗概有可述者。礼经器物，周礼职官，多举汉仪以明周制。虽因秦制，或异成周，而诸所称述，尚未扞格，非以王莽之制，证周官之法者比也。明堂位夸于颂鲁，月令杂以秦制，非徒可疑者。然苟实事求是，果有可以考古制，诏后人，虽非经庸何伤乎。以郑注之精审，而时有未详未闻，是即多闻阙疑之例，盖奥义微言，非后学所能尽解；而方言古语，恐后世无可参求

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第三场试卷第一篇。第三场试卷被评为“词意整饬”。

矣。至若明堂不只三名，禘祭或云七用，以及周礼之四声无商调，而郑注乃云三宫。或聚讼纷纭，或自相矛盾，所当一正其失者也。律有十二，还相为宫，则孔疏所陈，足伸郑义；律之度数，自起黄钟，则康成所说，有异蔡邕，孰是孰非，可得而析矣。我国家考古礼，表绝学，通经之士，有不抗心而希古哉。

据浙江己丑乡试试卷

乡试第二问*

(一八八九年九月)

闻史莫难于修志，班马所著尚已。嗣后作者踵兴，或因其制，或增其目，或异其名，或分而合之，或合而分之，欲以别创规模，自骋才力，而实则名异旨同，或反致繁复而可厌，且譊□^①而不经者。至若后世礼仪既备，史无不纪礼者，而迁《史》礼书，□^②亡而补以诸子。古时兵农不分，书无专言兵者，故班史兵志，大略仅附于他篇。范志阙而篇目可稽，袁志佚而篇目可引，至司马彪续志，荟萃众长，集前人之说，撷旧史之精，虽多阙佚，而其美乃时称于他说。考晋史十有八家，其有承遗佚之余，而尚可为收辑记载者，如王隐改志为记，何法盛易志为说，非等于疏乞循蜚之莫考也。守专门之学，杂采于记载之余者，如谢灵运之志职官，臧荣绪之志刑德，非若华黍由庚之无确证也。如《宋书》乐志，兼垂义训，若传赞之历论文人也。《齐书》州郡志，中有阙文，仅胜天象志之残阙无存也。《魏书》详于谱牒，则官氏之志，代北之姓宜搜；《隋书》出于名臣，则经籍之志，四

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第三场试卷第二篇。

①② 原毛边纸试卷，此处被蠹虫蛀蚀。

部之分宜考。《新唐书》务为简古，其志较旧增多，而选举一门，语焉不详，失之太简矣。五代史记二考，甚多漏略，而职方一谱，因事分格，朗若列眉，其立例洵尽善也。至或书本无志，或志犹未备，苟得良史才以网罗补缀于其间，庶不悖知几言志之篇，而可与班马颉颃乎。我国家士风日上，宏博之士，经经者有不纬史哉。

据浙江己丑乡试试卷

乡试第三问*

(一八八九年九月)

古者有国学，即有乡学。乡学者，夏曰校，殷曰序，周曰庠。而惟周制为最著，教以三物，考其德行、道艺，三年则兴其贤能，自乡升之国，自国贡之天子，而天子又习之射宫，凡以化桀骜之气，兴礼乐之风，而以收得人之效者也。周之衰也，郑乡校虽不废，而青衿刺焉。逮战国，争攻击，尚游说，以及于秦，而凌夷极矣。汉兴，初未遑创制，及文翁建乡学，而武帝令天□^①郡国皆立学校。嗣后若何武、寇恂，若卫飒、任延，若李忠、秦彭，□^②所居民乐，所去民思，大抵以学校化民，继文翁之烈者，其事犹可举也。唐制，天下都督府生徒，各因州县之等第而定其数，想一郡一邑之人才，必有不止于此者，恐中的者少，点额者多。夫书院之设，于古未闻，宋兴之初，有白鹿洞、石鼓、应天、岳麓四书院，有司以上闻，辄为赐书赐额以优重之。然是时大兴学校，而天下有教授者，只五十三员，殊非所以副振兴之意。考朱子白鹿洞揭示，有五教之目，为学之序，又有修

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第三场试卷第三篇。

①② 原毛边纸试卷，此处被蠹虫蛀蚀。

身处事接物之要，道学诸儒，所相讲明而遵守者也。我国尊儒术，重人才，凡列学校者，有不砥砺于廉隅哉。

据浙江己丑乡试试卷

乡试第四问*

(一八八九年九月)

盖闻浙江开道学之传，源从关洛；周许实宏通之彦，派衍永嘉。其授受者有以继往，其创始者有以开来。嗣后若吴氏、薛氏、刘氏、戴氏，若林氏、郑氏，以及忠甫、居厚诸人，或父子，或叔侄，或兄弟，或师友，联镳接轸，源远流长。于是闻风起，接踵至者，如止斋潜室论学术，而绍危微精一之传；正则同甫论治术，而悉遵修齐治平之训，固非别参宗旨者也。他若横浦见讥朱子，慈湖本出象山，其言行何必非圣经贤传之遗。其流弊恐足为曲学异端之渐。惟倪思奉使、以过宫为请，樊光远上疏、以得地可忧，徐谊忤侂冑而贬官，徐侨斥弥远而见劾，忠谏之情，非叔孙之附汉武、马融之附梁冀者比也。若王自中、楼鑰、林大中、袁燮之徒，或负奇气，或挺文辞，或著清操，或爱名节，其造诣有不朽者。东坡旧吟，伯厚尝诵；西山晚节，日抄所讥；大抵本前言以为后学之阶，即引往古以为来□^①之鉴。至于文安发奋，分义利于独行特立之交，阳明崛起，□^②学问于经济文章而上。以徐横山之教良知，刘念台之讲慎独，无论陆朱之异旨，总期接洙泗之真传尔。我国正学明昌，凡诸读圣贤书

* 蔡元培 1889 年应乡试，这是第三场第四篇。

①② 原毛边纸试卷，此处被蠹虫蛀蚀。

者，不皆证渊源而励气节哉。

据浙江己丑乡试试卷

乡试第五问*

(一八八九年九月)

夫汝潢被化，南邦擅风雅之才；泽畔行吟，屈子写离忧之作；或尊其名曰经，或据其体曰赋。诚不若扫除肤说，竟曰《离骚》。若夫合《九章》、《九歌》及《招魂》、《天问》诸篇，则注于王逸，是曰《楚辞》。嘉名锡以灵均，三后告以纯粹，训解虽纷，是非可辨。至若圜则九重，列星爰系，昆仑三角，阊风可登。至尊祀太乙之神，蕙肴兰藉；鼓乐记招魂之句，摇簾搗钟。他如岁纪摄提，周髀之遗经可考；形推南北，地形之顺椭堪稽。荃桡玉软，舟车可以并称；紫坛药房，室宇何妨分解。靡蘼异形，岂仅琼支侑食；陆离异义，大抵玉佩锵衣。合袪结为双声，定调同为合韵，已开沈隐侯谐声琢句之风；知猗披为或体，读康娱为连文，可征许叔重会意象形之法。若乃萋母托骚人之感，乃可征琬玉遗书；康回纪凭怒之词，遽载在兰台人表。改鸛鵒为鸛鵒，请注子云之句；编蓁蓁为蓁草，允知仁杰之心。田堰祠荒，故宅起沧桑之感；皋兰揽茝，精英争日月之光。读者领略其曲折低徊之至意，有不徒过泥乎东涂西抹之寓言者矣。

据浙江己丑乡试试卷

* 蔡元培1889年应乡试，这是第三场试卷第五篇。

重修《上虞县志》例言*

(一八九〇年十月)

一、地篇 为县境总图一，图界若干方，方当三里，城乡大山大水皆在也。图后识地域广轮，距所属府治及布政使治及京师里数，历代乡保分合，名目迁变，部属异同，皆具。而竟以古书分野，近籍纬度也。为分图若干，图界若干方，方当一里。城中为图一，图都里，图后识城中方若干里，管若干里，□^①里广轮如何，有古寺观则记之，附注□年建，□年修。有先贤第宅，则记之，附注今为□氏宅。东南西北乡，各为图若干（每一乡为各干图，必经意使可分可合，山水图亦然）。图都里民居屯落及田野湖泽所占，皆识也。图后识乡都里广轮之数，及附识古寺老屋之属，如城图。为山水图若干，城乡大山、小山、经水、支水，皆图也。山麓及水所经由，以里名标识之。图后志山，以大山为纲，先表土名，后述古目，□山□书所谓□山也，高若干丈云云。□山之□（东南西北）若干里，有□山云云。其山有陵墓寺观之属，皆志之。志水以大水为纲，□水（甲）出□山，□（东南西北）流若干里，至□里有□水（乙）入之。□水（乙）出□山、□流（东流西流南流北流）云云。入□水（甲），□水（甲）经□里，行若干里，至□里入口，或云入□县境。水流迁革，有故道可考则著之。所经桥闸塘坝之属，皆详录潭湖溪渠。因□水所会入通径若附近，详其开塞邕濬之由。

* 1890年，蔡元培应上虞县志局之聘，任总纂。因所订编纂条例遭分纂反对，即辞职离去。这是他所拟订的例言。

① 本文中所有□号，原文如此。

一、吏篇 自知县以下，官名人数及所职，皆详之。昔有今省，昔无今增，则条其原委，下逮府史胥徒之属，皆正录其数，仿《周官》法也。官人姓名则为表，各详其里居号字出身。其有贤名无实事者，于表后重录名氏，附注颂言考语以俟考。

一、户篇 户口都数，山田分地，银米杂税，盐课章程，皆详举历代异言，方今定制，而附志育婴堂、常平仓之属，水秋旱夏，亦录于兹。至于廓摧积弊，料量荒政，长官棠荫，百年不移，宜搜拾传记，删略案牘，褒录大纲，用为法鉴，而以土产竟焉。仿《山经》怪物之志，模《齐民要术》之编，记庶物异名种蒔成法（土产无用者不录，其为害者，推《周官》道地慝之法著之）。

一、礼篇 志祠庙在祀典者，详录之，其余以类附记。其有传说附会，则考而正之。放礼经十七篇，志士民五礼之仪制，核以本朝通礼，经传古法，而考其同异，正其讹错也。

一、兵篇 志营泛在所，古今兵数，阳九百六之世，败类横行，海国窥伺，取道所由，县境离其蜂毒，保城要略，御寇几宜，故事有征，毕详本末。

一、刑篇 志历年断狱之多寡以观治，在昔长吏，有若皋陶明信，甫侯哀敬，威惠相济，蔚为治谱，宜牖陈实事，览取要略。

一、工篇 志县城及司所诸城，建理年时，径袤道里，高厚丈尺，而旧城基址附录也。官师衙署城乡公馆皆详志。

一、学篇 学事皆志也（学额及月课之属）。附识书院、义学之属，而表进士、举人、贡生于后，贡举初基，类起诸生，则皆学官弟子也。武进士、武举人亦起于武生，亦属于学，故表于此篇。孟坚作书，用汉标目，而有古今人表。其为表也，则又通录古人，杳无汉士，史家微意，识者会之。兹之所编，窃附斯例。

一、书篇 《七略》虽书，肇有部类，后贤因之，大都广罗群籍，

曾无断限，故斯例实宜。至如《明史·艺文志》之属，时代有域，而篇部都富，物以群分，亦馭繁之说理。县志因人录书，志先贤著作而已，卷帙不多，寻省易了，宜识作者名字里居，而以所作诸书系也。有著述百种，横占四部，而推究宗旨，言成一家，则取其家法同同者，辈比朋居，疏举萃萃，申明义类。每一书下，或识存，或识佚，识未见，大意可考，务存略论。

一、碑篇 上自汉魏，下逮今兹，石刻文字，有关掌故，土木功作，人士行述，以时代先后，顺录其目，附识立碑年月，撰书人名，在所地方。其不资考证，只重书法，别为附录，亦以时比之。周秦吉金，汉晋旧璧，识于其后，而以法帖殿也。

一、列传 事取正大，义在法劝，或一人专卷，或多士同编，因事立篇，不局常故。其有名存诸史，事载前志，而行皆琐微，无与后法，言多浑敦，不见实事，都皆刊落，入士女篇。寓贤遗事，取有关本县者，会而录之。列女遗事，则仿刘子政、范蔚宗之例，人备才德，事兼常变。

一、士女篇 志忠义，志节孝，二者旧皆为表，夫表者，事有关会，而文难伴合，故仿周谱旁行斜上之法以剂之，既取分明，复得午贯。郑君《诗谱序》云：欲知源流清浊之所处，则循其上下而省之；欲知风化芳臭气泽之所及，则旁行而观之，斯其所长也。义士节妇，各行其是，不相为谋，既无仁圣知愚之等，复无子孙曾元之系，疆分高下，画为人表，于义何居。宜仿常道将士女目录之例，以时先后比之。至于前志有传，百家所记，徒有贤名，杳无事迹，本君子盖阙之旨，前史当考之云。会录姓氏，附注传言，历代征君，既不与贡举同表，有列传未详，书篇不及，名字里贯，亦著此篇。封荫诸君，封者附于子，荫者附于父，既非当王，无取专条。

道将表录士女，各为题目，士则有节士、聘士、知士、烈士

及仁义、文学之属，女则有贞烈、节烈之属。论官位，则有公、侯、大将、尚书之属。既存阐幽之旨，实申维桑之敬，今兹所编，窃取其义。或云轻褻，所不解也。^①

一、杂篇 模范山水，附会题目，巨灵高掌，姜颙城基，如善长注经，子厚作记，先民遗事，文士隽言，世说所存，语林可缀，岁华琐事，裼雉遗风，山农旧谚，童婴歌谣，荆楚岁时之编，平西风土之记，民间奇行，仙鬼愧谭，采于稗官，编为异苑，诸如此比，都是春华，不关秋实，文士有述，而史笔所刊，第有助文章，先师不废过而存之，儒林成法，越仿庄生外篇之后语，晏子内篇之末章，定著此篇，以罗柿札。

一、文征 文人聿牖，诗家篇什，敷陈古迹，备述旧事，一切最录，以事类比之。乡先所著为内篇，官师寓贤及留题之作为外篇。

方志，古侯国春秋之遗也，综古今之故，会治教之契，非如书林文藪，备文士獭祭已也。古图经不可得见，宋人遗籍，已浸浸比类之书，有明以来，益复泛滥，多用意于便繙易检，而不复为因文见道之思，鸿儒硕彦，亦颇有高义雅言，竟无以驾当世祖规孙矩之书而夺之权，盖积习使然也。国朝乾嘉间，会稽章实斋先生，崛起于百醉万梦之中，大声而震董之，推排群言，创定例目，胎义于《周官》，脉法于《春秋》，象形于太史，三条九贯，载之通义，言之重，词之复，其中必有美者焉。虽乡曲小儒，读其书，思其义，未有不心开目明，如腹中言也。《上虞县志》，创于元至正八年，所谓张志者也。其后有林志，有明永乐志，正统志，万历朱志，皆未见。见万历徐志，及国朝康熙志，嘉庆志。万历志虽同俗例，间见古欢。康熙志一切因循，无所变革。至于嘉庆志，增分门类，区别子目，类书体格，于是成矣。上

^① 《上虞县志》未刊印此段，今根据手稿补入。

虞与会稽比连，文儒学子，习闻章先生文史之教，诚不宜因陋就简，违心徇俗。今因章氏成例而略变通之，以适事体。师古者得其意不必袭其貌，例因事而立，不彊事以就例，皆章先生家法也。其于旧志，有因有革，衡之以理，并非有意更张，爰取旧名今目，表于左方，而推论其违异不同之故，用紬古义，申愚虑焉。

万历志目	嘉庆志目	今拟目
輿地志一	地理一	地篇一
境图一	輿图二	
沿革二	沿革三	
分野三	分野一	
疆域四	疆域四	
坊都五	坊都六	
山川六	山八	
	川入水利	
形势七	形势五	形势，兵家言也，《汉·艺文志》有兵形势十一家，属兵书。今移入兵篇，其名胜入杂篇。士民礼仪，通礼著之，不得与已兰午艾之属为类。今入礼篇。其岁时风俗，入杂篇。
风俗八	风俗七	
水利九	水利二	
	海一	
	江二	
	湖三	
	河四	
	溪五	
	港六	
	沟七	

浦八
水九
潭十
池十一
井十二
沥十三
塘十四
堰十五
坝十六
闸十七
土门十八

建置志二
城池一
县廨二
学校三
属署四

建置五
城一
署二
别为类
馆三
局四
学八
局九
院十
堂十一
司十二
亭十三
别为类
仓五
铺六
驿七

工篇七

学宫志此；学事入学篇。

养济堂、育婴堂之属，会典皆属户部，此地官保息之遗意也，以其名堂名院而载之建置，则户口当入人物志乎。今入户篇。

入礼篇。

常平仓，会典属户部，今入户篇。

兵数入兵篇。

祠祀五
仓廩六
邮铺七

桥渡八	桥十五	桥渡之属,以揭水道,入地篇。
	渡十六	
行市九	市十七	周官司市之属,属地官,今入户篇。
义冢十	入古迹	只一二事,从古墓入地篇。
	塔十四	从寺观入地篇。
	学校	学篇。学篇所以道文教之原,案儒林之脉,不专为学官数典也,故表举贡,志书院社学,而学署学产不与也。
	学官一	入工篇。
	学官二	入吏篇。
	学额三	
	书院四	
	社学五	
	学产	入户篇。
	祠祀	礼篇。
	坛一	
	庙二	
	祠三	
	寺四	寺观庵以揭都里,入地篇。
	庵五	
	观六	
食货志三	田赋三	户篇三。
户口一	户口一	
田土二	则壤二	
赋役三	成赋三	
	食货四	
物产四	物产一	

匠班五	入成赋	
盐课六	盐官一	入吏篇。
	盐法二	
	引目三	
	掣验四	
	场地五	
	场灶六	
	仓廩七	
	灶丁八	
	课额九	
矿务七	以下入成赋	
铺税八		
渔税九		
军政九	武备	兵篇五
	险要	
	兵制	
	海防	
官师志四	职官表九	刑篇六。吏篇二。
秩官一		
名宦二	名宦传入人物	散见户、兵、刑诸篇。
宦迹三		
选举志五	选举表十	表入学篇。
荐辟一		贡举立表之旨，章先生论之详矣。征君人数
岁贡二		不多，科名无著，又多不起于贡举，无取乎表
乡举三		也。其氏字多见列传及书篇，无取复重，故
进士四		罗其余，入士女篇。
武职五		

封荫六	封荫表十一	入士女篇，同荐辟例。
人物志六	人物十三	列传十一。士女篇十二。
乡贤一	德业五	类传始太史公书。恽子居曰：史公七十列
名贤二		传，各发一义，皆有明于天人古今之故，而
忠烈三	忠烈三	十类传为最著。三代之后，仕者惟循吏、
直谏四		酷吏、佞幸三途。其余心力异于人者，不
理学五	儒林二	归儒林，则归游侠，归货殖，天下尽于此
孝义六	孝友四	矣。其旁出者，为刺客，为滑稽，为日者，
	义行七	为龟策，皆畸零之人。然则太史类传，非
隐逸七	隐逸六	苟而作。后代史家，因仍增加，已有得名
文苑八	文苑八	失意之弊。及方志人物，举一切所传而类
烈女九	烈妇十六	之，遂成帖括之杼轴，非复撰述之体裁。至
	烈女十二	有一人行状，半入甲门，半归乙丙，复重倒
寓贤十	寓贤十	错，窦衅百出。今尽革陋规，不辞矫枉过
		正之诮。
仙释十一	入杂记	入杂篇
国戚十二	国戚九	
	名宦一	散见户、兵诸篇。
	孝女十一	
	贞女十二	
	才女十三	
	孝妇十四	
	贤妇十七	
	节妇十八	
	烈女表十二	入士女篇。
典籍志七	典籍十五	书篇九
著述一		

诗文二	艺文十六	文征十四。《汉书》有艺文志，以部书目，而方志用以志诗文，此失其义也。论者归狱于艺文类聚，类聚虽广罗文翰，大要以经纬史子为君，其曰艺文类聚，犹曰书图泉海耳，与汉志同也。今仿文选、文粹之例，目之曰文征。
碑刻三		碑篇十。
古迹志八	古迹十四	散见地篇及杂篇。
坟墓一	墓二十六	古墓入防护录者少，故不入礼篇，而附于都里。
地名二	里一	里村乡保旧名，即都里之沿革，不入地理，而附古迹，则县名沿革，何不入古迹乎。
遗构四	邱二	
	村三	
	治四	
	郭五	
	城六	
	宅七	古迹流传，历世可考，都里土名，百年数易，系古迹于都里，后人得古迹，而都里故名可案也。郡县分合，境界易蒙，以古迹核都里，而□都□里为古□县可案也。
	乡八	其诸君子亦有乐乎是也。
	桥九	
	亭十	
	园十一	
	阁十二	
	墅十三	
	舍十四	
	塘十五	
	台十六	
	馆十七	

	轩十八	
	圻十九	
	门二十	
	楼廿一	
	井廿二	
	庄廿三	
	謁廿四	
	义冢廿七	从古墓入地篇。
器物三	器物廿五	皆吉金也，入碑篇。
丛林志九	入祠祀	入地篇，以揭都里。
寺观一		
庵院二		
杂纪志十	杂记十七	杂篇十三。
轶事一	轶事六	
方伎二	方伎三	
灾祥三	祥四	水旱蝗螟之属，入户篇。
	异五	
	仙一	
	释二①	

易食货、武备诸门而为用户、礼诸篇，去名宦传而散录其事，所以正名定分，从时宜而通义例之穷也。周官诵训道方志，郑君谓四方所识久远之事，小史掌邦国之志，郑司农谓周志郑书之属，外史掌四方之志，郑君谓春秋乘柁机之属，此县志之权輿也。国、县异制，县官不得纪年，不得专大政事，而司其地，属其吏，子其民，理其政

① 上列全目，《上虞县志》未刊印，注明“目不录”。今根据手稿补入。

事，犹古诸侯也。县有吏、户、礼、兵、刑、工六房，以当六部六科，则尤侯国遗意也。谓国史以诸侯为主，县志不得以县官为主，夫人而叱之，谓食货诸门非吏户之属，谓吏户之属非县官所理，亦夫人而叱之。而县志既有食货、武备诸门，而又为县官作名宦传，以附于人物，此大谬也。不附人物而既已目为名宦传，则且与儒林孝义之属相类，而与所谓食货武备者不相谋，亦大谬也。此名不正而分不定者也。掘根图源，则由以吏户诸房之名为可丑，而乐袭旧志古雅之目，谓万不可易，袭食货，则保息荒政无可附；袭武备，则兵事始末无可附。而旧志又素无刑法刑罚之目，则昭雪奇冤，诛锄豪强之属，愈复无可附。泥其名则局其事以塞之，而罗其事之无可附者以为名宦传，此名不正而以穷其例乱其分者也。今通其穷，药其乱，则莫若廓丑今华古削趾适履之成例，而实事求是，因实以定名。昔者实斋先生创为吏、户、礼、兵、刑、工六书，以破刻舟之成见，明从宜之大义。夫惟《大雅》，卓尔不群，后学所为法也，而其书体仿《通典》，掌故攸识，而事实不详，乃删约治谱，以为政略，政略之得体，与名宦传之失体，相去不可里计也。而六书所著，皆天下大同，官书备录，纤悉求具，则移书一切，有同钞胥，揽取大要，则寥寥数言，徒张篇幅，左右佩剑，其失同同，此则章先生椎轮初定，未尽輿辂之制，蚕丛既辟，犹阙衢康之规者也。今将因先生未竟之绪，而大因而小变之，嬗《通典》之体，而行以太史八书、兰台十志之法，以备古今之故，铸正事之鉴，尊长官，合时宜，追古国史之遗意，诸义咸具，庶无憾焉。或曰：县志以县官为主，宜吏篇居首，而先地篇者，何也？此用《华阳国志》例也。地篇当巴志、汉中志、蜀志、南中志吏、户诸篇，当公孙述刘二牧志、刘先主志、刘后主志、大同志、李特雄期寿势志、列传士女篇，当先贤士女总赞、后贤志、益梁宁三州先汉以来士女名目录、常道将蜀李旧臣。其书如此，数千年来无

非之者，前事为师，非我作故。

据《上虞县志》，1892年春木刻本，
并据蔡元培手稿

廷尉天下之平论*

(一八九二年五月)

盖闻《易》家之言曰：坎为法为罚为狱，兑为刑，夫摹略坎画右契水文，兑为坎象半见责义于泽，泽水所锺也。孔子曰：“水主量必平似法。”管子曰：“水者，万物之準。”说者谓万物取平焉，故曰準。《说文解字》曰：“法，平也；平之如水，从水。”又曰：“準，平也，从水。”而《周书·立政》有准人，传家曰：“準人平法”，谓士官撝捺蹢动，稽诎文字，祥刑要略，平而已矣。

汉张释之谓廷尉天下之平，洵飭法之格言、正本之说论乎！寻尉之本义，从上按下，于文从又持火，申繒无所取之，盖取诸平。以厶为声，厶古夷字，夷有平义，亦合节也。夫郑国东鄙弊狱之官本曰尉氏，左氏所记，酈元所释，其义古矣。秦之廷尉，实胎郑义，汉氏仍之。景帝中年，更名大理。建元以后，遂复故称。

* 1892年，蔡元培赴北京补复试，中进士。这是朝考卷第一篇。考卷系宣纸，印有龙图边框，黑墨毛笔楷书。朝考卷卷面写明：“臣蔡元培，年二十六岁，浙江、绍兴府、山阴县人。由附学生中式光绪十五年恩科本省乡试举人，十六年恩科会试中式贡士，十八年保和殿补复试第三等，殿试第二甲，赐进士出身，恭应保和殿御试。谨将三代脚色开具于后：曾祖圣基（未仕，故），祖嘉谟（未仕，故），父光普（未仕，故）。钦命阅卷大臣：体仁阁大学士张，吏部尚书（宗室）麟，户部尚书翁，刑部尚书贵，吏部左侍郎谭，户部左侍郎廖，礼部左侍郎启，礼部右侍郎景，刑部左侍郎薛，刑部右侍郎周，工部左侍郎汪，工部右侍郎徐，公阅进呈，钦定一等，钦点翰林院庶吉士。”

窃考汉世居斯职者，宣义、育围之属，昌嘉、信福之伦，并皆轶事无闻，法言鲜著，彼哉彼哉，何足选也。若张汤、朱博、杜周、王温舒之徒，又以武健严酷胜任愉快，匹由太师正律，司市谨权，而慎到重轻，以为标志；天下靡然从风，固其所也。惟孔光以练法令号称详平，而于定国决疑平法罪疑从轻加审慎之心，朝廷称之曰：张释之为廷尉，天下无冤民；于定国为廷尉，民自以不冤。由其洞明大体，子良心生，比事典文，便便无党。屠伯之流闻风而敛迹，端吏可为原心而定罪。言道德者遂以识职，释之曰：廷尉天下之平，壹倾则天下用法皆为之轻重，民安所措其手足，可谓言行合节，规墨亦世者矣。

客有谓杜周曰：“君为天下决平，不循三尺法，专以人主意指为狱，狱者固如是乎？”周曰：“三尺安出哉？前主所是著为律，后主所是疏为令，当时为是，何古之法乎？”释之曰：“法者，天子所与天下公共，今法如是更重之，是法不信于民，均廷尉也。”其度量相越，岂不远哉！

夫记刑之书，古名《八索》，索之言素也，空也，空设其法，无所用之云尔。出礼入刑，《春秋》大义；平国轻法，揭于《周官》。刑措不用，惟平之基。持刑枋者思释之言哉。

据清光绪壬辰科朝考卷

审乐知政疏*

（一八九二年五月）

臣闻巢襄以前，质素未九，士萌大朴，君相无为，官朝经论，寡可注录，姸雅百五，无闻焉尔。洎乎黄辛正位，伊姚嬪图，便章伦

理，成相道宜，功兴万事，治周三世，旁和积顺，诤地昭天。遂乃声以同律，颂以行缀，匹膳合而能言，舁重而邪许也。

天常帝功，葛天所为达，大化九原，夏道所由兴，七始五言，实会齐故之义，株离曼彘，乃宣在易之文，德广所及，陈南味于羽戟，师儒得民，教国胄以德语，元委支根，察而可见。

至若步骤异道，驳粹殊方，山泽生龙，培娄无柏，度量远越，复不相蒙。是以端木论政，河间记乐，咸规斯义，斟量百王，而《小戴》裁曲台之礼，少孙补太史之书，重译曩言，广足余义，言之津津，勿可易矣。

彼夫道家者流，云曾李耳，墨氏之法，权舆尹佚，原出史官，多识故事，宜其老于觐国，知足睹微，而巨子传非乐之篇，庄生著乱律之语，殆由邹大无纪，籍谈忘祖者也。

夫三古盛时，乐章异重，五祀封禅，阳仪贡其正声，周官师胥，士夫任其专职，直宽刚简，乃申之以律永，和庸孝友，复道之以诵语，当王者贵，证明为易。

是以咸云章夏，图纬故其题目，风南雅颂，季子评其中失，晓泠神指，时亟名言。秦汉以后，经记不周，制窠所传，杜荀所定，见知见仁，未为中契。

大明大顺之作，高安理安之名，基命颂功，代有述造，核其本始，大都具文。谁复株春官之别子，阉治职之大经，匹由言为心声，仪以定命，此之不类，动生衅朕，斯先民之所详，近古之所忽也。而随文致鉴于陈词，平一腾讥于齐曲，和神定气，文中以颂昭德，金石谐婉，知古以占大庆，谈言微中，要为知音，今乐犹古，其揆一也。

圣朝治定功成，敦和章德，大蒙反踵，北户空桐，皆渐安乐之

* 1892年，蔡元培赴北京补复试，中进士。这是朝考卷第二篇。

音，而湛粲晏之化矣。臣谨疏。

据清光绪壬辰科朝考卷

赋得江心舟上波中铸* 得铜字五言八韵

(一八九二年五月)

舟放波心去，奇珍铸不同。长江澄作镜，造物巧为铜。鼓鞴烦苍使，张帆付碧翁。寒芒团雀舫，宝气烛蛟宫。竹箭流偏稳，菱花制倍工。金焦双影跃，水火一炉融。错道犀燃渚，何愁鹳退风。和鸣赓白句，陶冶荷恩隆。

据清光绪壬辰科朝考卷

殿试策论对**

(一八九二年五月)

臣对：臣闻三代盛时，学咳于治，治派于官，官司职业，《周礼》备矣。帝王经论，于兹集成；诸子之书，权舆焉尔。杨渠山川，县土地域，以立城郭，是为形法家，出于职方形方之官。便章名位，课责实事，以定民志，是为名家，出于礼官。斟量道宝，要会政贡，以斟度

* 1892年，蔡元培赴北京补复试，中进士。这是朝考卷第三篇。

** 1892年，蔡元培赴北京补复试，中进士。这是殿试策论卷。白宣纸折卷，黑墨毛笔楷书，外装木盒。卷面写明：“二甲第三十四名应殿试举人臣蔡元培。”第一页写明：“应殿试举人臣蔡元培，年二十六岁，浙江、绍兴府、山阴县人，由附生应光绪十五年乡试中式，由举人应光绪十六年会试中式，今应殿试，谨将三代脚色开具于后：曾祖圣基，祖嘉谟，父光普。”

支，是为农家，出于农稷之官。管籥权谋，稽检饬饬，以周武卫，是为兵家，出于司马之官。班固曰：“今异家者，各推所长，穷知竟虑，以明其指，皆六经之支流。使其人遭圣主，得其所折中，皆股肱之材。”洵知言矣。

钦惟皇帝陛下祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，既以儒学为天下大经大本，而天网罗百家，以兴庶绩，诚所谓治无不贯矣。乃圣德质渊，符同道要，持帝典之克攘，益大易之谦谦。进臣等于廷，而策以地理、礼仪、食货、兵卫诸大政；如臣常桷，何足以备咫尺闻。顾惟小说家者流，闾里小知、道听涂说者之所造，亦使缀而不忘；敢不一杼愚虑，敬傅刍蕘狂夫之议乎？

伏读制策有曰：“西藏屏蔽川、滇，为古吐蕃地，因地域广袤、考其山川道里。”臣谨案：大举九州之势，以立城郭室舍，此形法家所长也。唐贞观八年，吐蕃弄赞遣使来朝，是为通朝贡之始。其地察木多曰康，为前藏。布达拉及大招寺曰卫，为中藏。扎木伦布曰藏，为后藏。极西曰阿里。是为四部。由中国入藏有三道，由打箭炉、内皆腹地外环土司为孔道。其幅员北界河源，南界大金沙江，西距雪岭；东西六千余里，南北五千余里。元宪宗于河州置吐蕃宣抚司，于四川徼外置碉门等处宣抚司。世祖后置乌斯藏郡县，以吐蕃僧八思巴为大宝法王帝师领之，嗣者数世；弟子号司空、司徒国公，佩金玉印。明洪武六年以摄帝师为国师，给玉印。置乌思藏、朵甘二指挥司招讨使、万户所、千户所，以元国公南哥思、丹八亦监藏等领之。中藏今达赖所居，唐吐蕃建牙所也。其山冈底斯最大，在后藏达克喇城东北三百余里，即阿耨达山。《水经注》引《西域记》谓阿耨达即昆仑，杜佑云：“吐蕃自云昆仑在其国中”，午相证明，斯不诬矣。其相近大山四：狼千喀巴布，达木楚克喀巴布，僧格喀巴布，麻布佳喀巴布。达木楚克喀巴布之阳，雅鲁藏布江出焉；而东南流

入于南海。其西澜沧江有两原：一出格尔吉匝噶那山，一出巴喇克拉丹苏克山，会于义木多庙前，而东南流入于海。其西潞江出卫地喀萨北布喀鄂模，而南流入于海。由藏至天竺有两道：一自后藏西南经布鲁克至东天竺，一自阿里西南二千余里入厄纳特珂克，即中天竺也。我皇上功成度邑，典重厘方，固已作九共之书而陈盖地之图已。

制策又以五礼之目，宾居其一，因旁罗经记，以核其制。臣谨案：名位不同，礼亦异数，名正言顺则事成，名家所长也。《周礼》大宗伯以宾礼亲邦国，春见曰朝，夏见曰宗，秋见曰觐，冬见曰遇。时见曰会，殷见曰同，时聘曰问，殷嬖曰视。朝、宗、觐、遇，则朝之别也。盖随其至之早晚而与为礼，故四时异名。旧说谓东方朝，西方觐，南方宗，北方遇，讹也。《书》云：“五载一巡狩，群后四朝。”《礼·王制》记云：“五年一朝。”郑康成谓虞、夏之制，诸侯岁朝。《王制》所记，晋文、襄霸制也。《秋官·行人》六服与《周语》五服似异实同。说者曰：周之王畿，禹之甸服也。叙日以令祭，岁徧。侯服、甸服，禹之侯服也，叙月以令祀，近者一岁，远者二岁，则徧。男服、采服，禹之绥服也，叙时以令享，近者三岁，远者四岁，则徧。卫服、要服，禹之要服也，叙岁以令贡，近者五岁，远者六岁，则徧。夷服、镇服，禹之荒服也，世一见曰王，此其义也。《郊特牲》旅币无方一节，为诸侯朝天子庭实之礼，他书可证，《左氏春秋》说庭实旅百，亦其一证也。至若朝位宾主之间，异说夥矣；以经记颺理之，古诸侯朝天子礼，《周官》以外，尚有遗篇，《大戴》记之。自秦罢侯置守，无复古仪。《通典》分为四目，通贯古今，创立条流，于义当矣。我国家陈谟协虑，礼意周详，《王会》成书而旅巢作命，岂不祗与。

制策又以《周官》仓人主藏九谷，廩人主藏九谷之数，赐稍食，即今京通仓之制所昉，而详考其沿革。臣谨案：秦有治粟内史，

汉有治粟内史、大司农、搜粟都尉、治粟都尉。仓部郎之名始于魏、晋，宋、齐、梁、陈、北齐、北魏、隋皆有之。唐曰仓部郎中，五季宋同。明初置京通仓，以户部司员经理之。其时以尚书侍郎专督仓场，所属有坐粮厅之属。今制有总督仓场侍郎，其属有坐粮厅，以给事中御史各部郎中简用，二年而代。有大通桥监督，以各仓监督选充。有京通各仓监督，京仓十二，通州仓二，惟丰益、恩丰二仓由内务府遣官主之。余仓以内阁中书部院寺监属官选充，三年而代。官得其人，则夫偷漏之私，烂蒸之患，亦何难彻底清厘哉。皇上重农贵粟，卓蹕汉京，太仓之粟充溢，而民人给家足也已。

制策又以三代之盛，寓兵于农，而以后世屯田之法为得其遗意。臣谨案：屯田之法，始于汉文帝募民耕塞下，武帝行之于西域，而屯田之名始立。车师、渠犂、乌孙、伊循之属，在今伊犁、辟展等处。武帝时通西域，置校尉屯田渠犂。昭帝后又遣郑吉、田轮台并及车师，而都护之名自吉始。傅介子屯于伊循，常惠则屯于乌孙，皆建奇功。而赵充国于神爵元年陈屯田便宜十二事，所云留屯以为武备，因田致谷，威德并行，居民不失农业，及省大费、戒不虞诸科，皆说论也。自是已后，六朝、唐、宋，或以民屯，或以兵屯。民屯者，规墨乎汉文；兵屯者，肇祖于武帝。语其治法，固皆有利而无弊也。皇上泽被垓埏，利详水地，将删商君之开塞，补《吕览》之审时已。

若此者，形法家不破碎；名家不警；农家不鄙，兵家不变诈；诚升平之阶配，登咸之科律矣。窃惟诸家之书，宗义不同，而观其会通，百虑一致，相反而相成也。韩非子曰：“君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。令名自命，令事自定。有言者自为名，有事者自为形。形名参同，君乃无事。归之其情，群臣守职，百官有常，因能而使之，是谓习常。”臣伏愿皇上通万方之略，致知一之嫩，采儒

墨之善，撮名法之要，因阴阳之大顺，因时为业，无所不宜。至于设官分职，各举所长。习刑法家言者，使之正方位，蠹华离。习名家言者，使之定考格，条家法。习农家言者，使之录民天，会国用。习兵家言者，使之经五事，度九地。康事兴功，布同日进。用以荡荷辛之失，农翼为之责，诒明甫之义。会归有中，御衡不迷。则我国家亿万年有道之长基此矣。臣末学新进，罔识忌讳，干冒宸严，不胜战慄陨越之至。臣谨对。

据清光绪壬辰科殿试策论卷

为港元发行主人书对联*

（一八九三年八月）

遇事虚怀观一是，
与人和气察群言。

鹤庐蔡元培

据伯雨：《蔡元培在广东打秋风》，见香港《大华》月刊第42期（1968年2月10日出版）

* 蔡元培于1893年秋赴广东。据伯雨在《蔡元培在广东打秋风》一文中说：蔡此行大概有亲戚在潮州作官，要去打秋风，因为翰林院庶吉士很清苦，不得不设法谋补助，而新科翰林是有资格往各省写文字卖钱的。伯雨还说：蔡是从上海乘轮船先到香港，然后入广州。到香港后，经人介绍，住在文咸西街10号元发行商店里，主人即伯雨的父亲，竭诚招待，蔡元培为书对联。据陶英惠查询：此文作者伯雨可能是高伯雨，善谈掌故，曾在《南洋商报》上写《听雨楼随笔》，自号听雨楼主。（见陶编《蔡元培年谱》上第59页）

如有王者必世而后仁*

(一八九三年九月)

王者必有拨乱之法以酿仁也。夫天下人人相人偶之谓仁，所谓升平也。王者据乱而作，其必阅世而后能乎。子曰：吾志在春秋。立三世之法，所传闻世，著治起于衰乱之中。所闻世，著治升平。所见世，著治太平。人事浹，王道备。如有用我，举而措之。夫岂不知礼教陵夷，僂焉如不终日，而尚为此迂回哉。创巨者日久，痛深者愈迟，不必究极精微，侈谭文致，而据乱而作，驯致升平，其间旷日需时，固已多矣。

我周之初，治定功成，乃始造为冠昏丧祭乡相见之礼，以体貌情性，形容耆欲。于时宙合之中，灏灏醲醲，苴块既陈，胡輶未彻，悼诡悽怆，如存如生，其况采兰絜养常棣孔怀者乎。沙海所限，象鞮所通，传言呼敕，踪优路仁，其况伯叔甥舅祭祀享贡者乎。国笑虞芮之行，人识隈潭之让。於呼，何其仁也！

夷幽失职，鐔于平桓，天子微弱，诸侯力政，大夫专国，士专邑，臣弑君，子弑父，孽杀宗，不能统理，更相伐铄以广地，以强相胁，强奄弱，众暴寡，富使贫，并兼无已。逮于今兹二百四十年，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者，不可胜数，人伦之变，疆场之事，习贯故常，言堂满堂。於呼，又何其不仁至斯也！于斯

* 蔡元培于1893年秋赴广东，在广州及潮州小住。此文系到广州后用毛边纸以木版刻印、分送有关人士的。文后附有朱一新、徐琪、吴翊寅、陶澐宣的读后跋语。陶跋有云：“鹤巖太史洽孰经传，博精群籍，童年下笔，辄如古子，当代之龚定盦也。近同客广州南园，戏拈闺题，以破旅寂，即此片甲，足窥全骊。”

而欲规以和亲之书，绾以友任之行，不其难乎。譬犹手足拘挛，血脉天阙，医家言谓之不仁，攻溃疏淪，非可祝由而已也。

有王者起，刑乱国用重典，详内而略外，立义以明尊卑之分，彊干弱枝以明小大之职，别嫌疑之行以明正世之义，贬纤介之恶以为坊，采毫毛之善以为饵。当世桀才梟思敢于干不韪者，始而知惧，继而知愧，行之数十年，沈浸永久，而后君群、臣坚、父矩、子字、兄况、弟悌、夫扶、妇服、士事、民瞑，互相保有，互相人偶。於呼，不其难乎！

越之霸也，区区小补，犹云十年生聚，十年教训，况乃大坏之后，纳之规墨，阅世而成，固当为速。而世主方复以汤止沸，以茹鱼去蝇，不流之遏，而反道之。世变澜漫，日兹艰难，余所为渊渊恨恨思新王也。

据《蔡太史拟墨》

致陶濬宣函^{*}

（一八九四年春）

心云老伯大人左右：

侄到菴埠^①后，曾奉函，谅早蒙赐览矣。台从何日抵申？北洋已解冻，惟比日多风雨耳。侄以十八日到汕头，二十三日上船，小有风雾，尚不甚剧，托庇安稳，已于今日午后抵上海矣。彼中

* 这是蔡元培由广东回到上海时致陶濬宣的手札。“十九年夏，余历游江宁、广东，二十年春归，未几晋京散馆。”（《杂记》手稿）据此，此函当在1894年2、3月间。陶濬宣号心云，浙江会稽人，晚号稷山居士，著有《稷山诗文集》，善北魏书。

① 菴埠：镇名，属潮州。

情形，合府城、澄海、菴埠、汕头数处，可得六、七百番，琐碎之至，牵帅之至。鹿鹿往返，旷日持久，真无谓甚矣。此间一、二日后，即当同家兄由宁波返里。蒙惠书格言一纸，乞费神寄至舍间，无任感禱。专此，敬请
道安不一

侄元培顿 二十六日晚

据蔡元培手札

和李慈铭《庭树为风雨所折叹》*

(一八九四年七月二十一日)

爰木东隅旧，平平二百年。拜棠忌鼠器，横草警狼烟。三摘敦瓜苦，越南已折入佛郎西，日本又争朝鲜，藩篱尽撤，能无剥床之惧？孤军瘁叶怜。朝鲜乞援，李傅相遣叶军门志超往，挈兵仅三千，而日兵驻韩已六千余人，来者尚络绎不绝。将军旌大树，谁似节侯贤。读先生悯雨歌，有感东邻兵事，故云尔。

据蔡元培手稿

附：李慈铭原韵

自种庭前柳，依依十七年。一株久枯槁，半又殉风烟。天意诚难必，吾生只自怜。始知桓司马，终胜仲文贤。

* 蔡元培在北京翰林院任职时，与其乡前辈李慈铭（莼客）时相过从，并曾在李寓中任塾师，课其子。光绪二十年六月“十有九日，甲子，晴。越缦先生见示庭树为风雨所折叹五律，……止轩先生和二首，鲍丈和一首，予亦步韵两首，哑哑学语，可笑咤也。”（《杂记》手稿）

复陶濬宣函

(一八九四年八月九日)

心云仁丈大人坐右:

奉到手示,敬谥清恙已愈,摄卫多宜,至为忻快。伏念比日以谢客之山居,成郑君之先垄,负土表阡,劳勩可想。尚望小为节度,不废颐娱。侄近颇有子胜斐然之志,而用心不专,东繙西帙,所得甚少。大著《仓颉统系图》,便中请录副寄示,以便从事。穰卿假馆李芍师处,病已愈矣。《香麋馆集》^①装箱寄上,侄擅留一部,友人见者携去二部,故不如数,专辄之罪,幸惟鉴亮。委致三函,都已递去。《东华录跋》已装入。都中自五月以来,无三日晴。闻武清、宝坻等县,已将成灾。东邻构衅,渤海军兴,涓涓不塞,杞忧方大。同乡先正绍讯闾宗,越縵先生近亦多病。吴丈^②降官以后,又践炊血之梦。止轩^③先生哭其从子。何刑部又丧季男。公私消息,并无祥善。聊疏大概,用补新闻。敬请

簪安不一

元培拜白 七月九日小侄

附上致涓莼^④一函,敬乞转致。

据影印手迹,见浙江图书馆影印《蔡子民先生手札》,1981年9月出版

① 《香麋阁集》:陶濬宣的从兄陶方琦所著。

② 吴丈:吴讲,字介堂,清光绪进士。

③ 止轩:王继香,号止轩,清光绪进士。

④ 涓莼:马用锡的别号。

致陶濬宣函

(一八九四年九月二十日)

心云仁丈大人坐右：

前月癸未，曾奉一函，凉荷垂览。比维兴居安适，日有万慰。佳城郁郁，已藏事未？叔和负土，欧阳表阡，诚信勿悔，大夫之孝。培年未弱冠，两丁大故，自是以来，厘十年矣，窀穸之事，阒焉不举。曾无长恭执役之志，徒蕴子平覆屋之悲。与闻礼告，滋怆鄙怀。东邻消息，抢攘如故。合肥惕日，屡膺严谴。范雎可去，蔡泽何在。鼎折栋桡，殷忧方剧。闻故乡人心皇惑，纷议迁避。近今势务，不同前明。彼我相持，积精辽左。旅顺之罟，偶有番舶，多方误我，聊复尔尔。长驱深入，岂及马腹。甬上虽之比干，吾乡自可高枕。郑君通德，定资镇静。湄苑场作，亮早呈阅，画眉深浅，定入时否？蛰仙一函，附呈侍史。藉请

簪安不尽一一

小侄元培再拜白

据影印手迹，见浙江图书馆影印

《蔡孺民先生手札》

与文廷式等奏请密连英德以御倭人折*

(一八九四年十月七日)

日讲起居注官翰林院侍读学士臣文廷式等跪奏，为敌情叵测、宜出奇计、以弭兵衅、恭折密陈、仰祈圣鉴事：

窃维自古驭夷之道，不出和、战二端，能和而不能战，则和亦不可恃，战败而遂求和，则国必不复振，故孙子之论兵法，曰善败者不亡，盖操纵之方，补救之法，诚有转败以为功者也。

朝鲜为我之藩属，有乱请兵，何能不应，倭人无理，多所要求，未即允从，遽尔生衅。在中国毫无欲战之心，而彼遂有失和之举，其敢于出此者，封疆大臣不能折其气，在廷大臣不能戢其谋，使彼有以窥我之短长，盖无论如何曲从，而识者知其必出于战矣。

顾筹战之事，未可轻易，而议和之举，则非战胜之后，尤所难言。仓卒而成，必有贻无穷之患者。道路传闻，以为有赔款割地之举，腴生民有限之脂膏，蹙祖宗世传之基业，度圣明在上，必不肯出此下策，以偷安一时。

然倭人乘胜之时，震惊陪都，窥伺近甸，我虽布置严密，尤虑瑕隙未周。比闻倭将以倾国之兵，道出黄海。此时李鸿章既有暮气，而所调诸将，或多新募，或未成军。且闻倭人军械船只，多由西贡拨来，则其藉兵法人，已属共闻共见。彼既私合他国以谋我，我何能以一国独受其弊。战国之时，秦攻齐，则韩、魏救之，攻韩、魏，则赵救之。唐之藉兵，远及大食。宋之谋金，兼约西辽。此时倭人得志，势将不利于英；法人与其兵谋，德国亦所深忌。故闻英人颇有藉端与倭开衅之志，兵船五十余号，已尽集南洋。德人亦特厚于我，凡将弁之効力于中国者，其主皆特赏宝星；又任中国购买军火，

* 1894年10月6日（光绪二十年九月初八日），蔡元培与文廷式等商议上奏折事，次日联名提出此折。他曾有一段记述：九月“八日，辛巳。文芸阁读学又集同院诸君于谢文节祠，议上封事。传闻前日我遣□国居间与日本议和，日本要台湾，要兵费十九千万，议不成，而彼举倾国之师，取道黄海，其兵舶有自西贡来者，盖法郎西助之云。英圭黎以法倭之合也，颇嫉之；德意志素洽于我，军兴，许我往购军器，其国人任于我者，皆加宝星（二事皆违公法）。此折请简重臣，结英、德伐倭，许以犒师转饷，闻两湖总督张之洞曾议及，无虑二千万云。”（《杂记》手稿）

借资驭敌，此非偏有所厚也，卫我即所以自卫也。

臣等愚见，以为宜及时特派亲信重臣与之商议，资其兵费，使伐倭人。闻英、德使臣皆已微示其意，湖广督臣张之洞亦经密与商谋，大约不过二千万金上下，便可遵办。倭人既暗约法、俄，何能禁我之密连英、德。且与其议和而用为赔费，何如战胜而出以犒师，得失甚明，可无疑议。虽他日或有恃功之意，如回纥之需索于唐，然两祸相权，其轻于受侮于倭，则已多矣。

事贵早图，若及倭兵已薄榆关，则恐缓不济急。用敢合词吁请宸断，速定戎机，转危为安，在此一举。闻北洋又待俄使言和，前已为其所误，今将更受欺瞞，迁延岁时，寇且日迫，然后责其误国之罪，其可及乎？臣等愚昧，际此时事艰迫，固当知无不言，不胜悚惶待命之至！谨合词恭折具陈，伏乞皇上圣鉴。谨奏。

光绪二十年九月初九日

翰林院侍讲学士臣文海，日讲起居注官翰林院侍讲学士臣秦绶章，日讲起居注官翰林院侍讲臣樊恭煦，翰林院编修臣陆系辉，臣丁立钧，臣黄绍箕，臣周克宽，臣华辉，臣冯煦，臣沈曾桐，臣陈澧声，臣徐世昌，臣周承光，臣陈田，臣吴炳，臣柯劭忞，臣李盛铎，臣周树模，臣费念慈，臣王同愈，臣熙瑛，臣余诚格，臣吴嘉瑞，臣恽毓鼎，检讨臣陈曾佑，编修臣叶昌炽，臣吴荫培，臣余朝绅，臣曾广钧，臣鹿瀛理，臣谢佩贤，臣杨捷三，检讨臣阎志廉，编修臣汪诒书，臣蔡元培，修撰臣张謇，编修臣尹铭绶。

据《清光绪朝中日交涉史料》卷21第1739条，故宫博物院1932年5月编辑出版

荀卿论*

(一八九四年)

维周师儒，贤道得民，时无官表，名氏不彰。景敬之间，孔氏崛起，差等百王，译著六籍，揭日而行，亦世衷焉。七十二贤，颡若画一，绵褫六国，稍稍陵迟，邹峄老师，稷下祭酒，肇震董之，吾道干城，杰于华岱。孟纡救时之策，荀宏存古之烈，先后一揆，功足相埒，史公列传，各为题目，至精说矣。同门异户，侔于子云，择精语详，嫌于昌黎，孟书大明，而荀学绌焉。夫说诗逆志，丧礼末学，舜禹之事，理在不疑，班爵井田，闻其大略，孟氏所长，春秋而已，主于变文，从质为后，制作明经掌故，我则未暇乐正，孟仲厕名八儒，学派中辍。荀子极论礼乐，反复学修，大小戴记，资为邛廨，诗会韩毛，春秋左谷，推本兰陵，并有流别，赋篇成相，霸国风之附庸，脉京都之岷嶓，儒林文苑，是之自出，厥功巨矣。孟氏达情性之原，严义利之辨，操存枯，亡扩充，然达孔氏之门，功参殆庶。荀子以缮性为本，以隆礼为质，以积微为强，以解蔽为明，变化质气，克治私欲，有宋以来，儒先精语，多胎于是，说者谓陆王学派掇孟之真，程朱语录撷荀之粹，衡量功候，良非矫诬。而幡帑学案，拒陆之说，多于违朱。绳荀之篇，寂于申孟。乔抑无律，所未详也。诸子之原，推本官守，祖师著录，相生相成。及周之季，末流波靡，骛辟刻荡，蠡午并作，攻乎异端，先师所叹。孟氏立言，专辟杨墨，放豚入苙，归斯受之。荀子修儒效之本，推异家之长，正名议兵，富国天论，刑名从

* 这是代夏同甫而作的甲午朝考题。在蔡元培的记述中，称夏同甫为“同年”。

商，君子必辨，固已括囊名法，陶铸兵农，而非乐诘墨应宋，非十子，解六蔽，正论世俗之七略，所云舍短取长，荀子有焉。夫其张皇经教则如彼，发挥道术则如此。此诚六艺之大师，百虑之要归也。而论者或摘其片言指为巨创，岂知韩婴外传不著非孟之辞，董生察名，未引性恶之说。流传别本，容有增加，韩非、李斯，固优为之。集矢本师，未为通论。若乃其父杀人报仇，其子行劫，苏子文致之辞，又其枝也，可无辨焉。

据蔡元培手稿

复陶濬宣函

（一八九五年春）

心云仁丈大人左右：

奉手示，敬谂起居佳胜，日有万惠。荷赐珍品，媵以饼银，故乡风味，顿触季鹰之思；美人金错，媿无琼瑶之报。盛情稠叠，至不敢当。远道寄将，未宜辜负。汗颜拜领，无任感谢。《东华续录》两部，尚在敝处，函到即当送去。去年尚有屏联一束，燕窝伽粉一匣，乃贻常熟尚书^①者，因不得尊札，留庋至今，是否一并致去？并希示及。粤海之行，有定期否？倭氛甚恶，扰及南洋，道路絪縕，诸维珍重。专此鸣谢。敬请
道安不宣

侄元培拜白

^① 常熟尚书：即翁同龢，江苏常熟人，曾任清朝户部尚书。

寄奉数珠一贯，杏仁、蘑菇各一匣，敬乞收存。

据影印手迹，见浙江图书馆影印
《蔡子民先生手札》

为河南省城浙江会馆书联*

（一八九五年五月十三日）

畴昔开封、临安为宋京畿，溯建炎中扈跸耆臣，百世云仍，犹诵陈留风俗传；

此邦循吏、寓公有乡先正，愿诸君子追群孟晋，一编典录，重题会稽后贤名。

据蔡元培手稿

复陶濬宣函

（一八九五年五月二十九日）

心云仁丈大人左右：

日前承惠书，并贶多珍，曾奉谢槭及菲物几色，想早达矣。一昨又奉手示，知羊城之行，尚未发轫，惟起居綰縶为慰。

王太夫人节略已检出，命撰墓志，当草创呈削，恐率陋不中用耳。

亦翁见贻数珠等四物，已由徐樵云^①通守〔判〕送到，本不敢

* 清光绪二十一年四月“十有九日，庚申”，蔡元培应“李三原孝廉属，撰河南省城浙江会馆楹帖”。（《杂记》手稿）

① 蔡元培《杂记》手稿中写为“徐翹云通判”。

当，但远道寄将，未便拂其盛意，谨已拜登，无任颜汗。谢柬已送樵翁处。晤时请为致意。

比款议既成，朝士连轸出都门。鲍丈亦已乞假，将南行矣。国闻乡讯，同一无聊。家兄来书，劝作归计。培首施两端，迟迟吾行，或俟秋风起，为蓴鲈促驾，亦未可知。尔时重游粤海，藉挹清芬，亦快事也。专此敬请
撰安不悒

侄元培顿首 五月六日

据影印手迹，见浙江图书馆影印
《蔡子民先生手札》

致陶濬宣函

（一八九五年夏）

心云仁丈大人左右：

日前奉一函，想荷览及。惟藟藟多宜为颂。李太宜人墓志，勉骋应命，体乖词冗，定不中用，祈削正为荷。越縵先生榱已于前五日回南，凌晨往送，惟见吴、鲍^①两先生而已。翟公死生之感，羊昙知己之痛，百感交集，黯然销魂。敦老^②亦不日首涂矣。侄夏秋之间，拟重游岭表，向茶陵夫子^③乞广局一席，未谗可否。文从想已抵粤矣。匆匆不尽欲言。敬请

① 吴：吴讲。鲍：鲍临。

② 敦老：鲍临，字敦夫。

③ 茶陵夫子：谭钟麟，湖南茶陵人，曾任清朝两广总督。

道安

侄元培顿首

据影印手迹，见浙江图书馆影印

《蔡子民先生手札》

长洲王先生(颂蔚)诔*

(一八九五年八月)

光绪二十有一年七月己亥朔，户部郎中、记名御史候补道长洲王先生卒，乌呼哀哉！

先生讳颂蔚，字芾卿。其先世自汴迁吴，十余世至文恪公鏊枋明政而族始大，世以文学名于吴中。及先生，大振其绪。先生资稟绝人，尤锐于学，凡经史舆地词章金石之属，无不淹贯，且有所述造。吴中老宿，咸欽手焉。既成进士，以翰林院庶吉士改官户部主事，擢员外郎，迁郎中。所理联事，如漕粮捐纳之属，皆为繁剧，复直军机处，若会典方略诸馆，皆与纂修。《北山》之诗曰：从事独贤，先生有焉。公余□□，尤勤铅槧，晨钞暝写，殆废寝馈。人非金石，能勿剥摧。十年积瘁，渐婴兹□，乌呼哀哉！

先生以文恪公之后世谙明故，于《明史》尤尽心焉。既直枢曹，得《明史》旧稿以较今书，甚有异同，遂钩稽案牘，搜辑当时士大夫所记为之斟铢，属草等身，手自写定。于经，治郑氏礼，尝取周官杜氏及先后郑之说，编为义类而疏通证明之，大要以后郑之说为归。于金

* 清光绪二十一年七月，蔡元培撰写此篇。据张一麀在《纪念蔡子民先生》一文中所述：蔡元培应会试时，属考官王颂蔚（蒿隐）之房。首场不类八股文，王奇之。及二、三场卷，则引经据典，渊博异常，遂合三场试卷，盛为延誉，郑重推荐。（见《申报》1940年3月28日）

石之学，有碑录，条举件繁，多王、严诸家所未发。所为诗古文辞，不自收拾，存于篋者尚如千篇。其考辨各书者为杂缀，如干卷。呜呼，麟笔未绝，龙梦已嗟，弥留真冷，拳拳惟此，宁不慊与。

先生清德迈世，而与物大和，不立崖岸。于门下士，尤循循然有博约善诱之道。如何不吊，梁崩哲萎，呜呼哀哉！□□等奉手无从，心丧已剧，以为幼不谄长，乃记家之单词，美而不述，实礼堂之阙典。传曰：柳下惠死，门人将诔之，固知累述德行，其体尚矣。敢援古谊，用抒哀思，为之词曰：

乾嘉百年，章明古学。大江以南，经儒辈作。槃槃词流，剂其华朴。指穷为薪，流风未沫。懿与先生，奋轶其汇。文而又儒，方闻所荟。沈博绝丽，文似相如。孙洪前道，姚刘旁趋。缣直一字，纸贵三都。写礼之庾，实为仪郑。周官三百，分别疏证。异义旁搜，长编未竟。家世多闻，储为史料。讫读中秘，掌故之藪。故书今书，恣意探讨。鍼发横云，补苴黎洲。殷礼能言，奇卢琐牟。盛世不讳，奋笔无邮。考史之余，旁采石墨。孤章绝句，年月疆域。比较传记，从顺识职。平津潜研，资为羽翼。我闻汉师，经义致用。断狱春秋，治河禹贡。末世口说，遁于专愚。荆舒新义，口实身符。展矣先生，实事求是。郎潜十年，万事伯始。孔夕曰辰，楔而不已。孤愤郁郁，愿假柱后。帝心简在，羁于曹部。赍志以没，遗书待取。穷而后工，文士所忝。一行作吏，此事遂废。允维先生，乐此不疲。案牘劳形，觚简献疑。百年大期，日不暇给。积瘁之士，寡至四十。我闻此语，病其偏激。嗟嗟先生，竟罹斯厄。在昔经生，类蘄麋寿。伏生申公，褒然称首。如何先生，禀命不偶。周旌贤道，是曰师儒。诸子经师，门别户殊。末季畔涣，朝暮易趋。昌黎作说，大放厥辞。乌维先生，经师人师。牖我梏昧，正我孤离。天胡不惠，夺我范模。郑志待辑，元文夙与。何以讎言，管见瞿瞿。何以述哀，文字区区。文

范文通，汉季私谥。敢陈懿行，告之惇史。

据蔡元培手稿

复陶濬宣函

（一八九五年秋）

心云仁丈大人左右：

一昨接手示，知近有虞山之游，清兴雅怀，令人歆羨。培本拟即日图南，适以一事羁留，大约须十月初始成行。风尘仆仆，无谓已极。饥来趋人，不皇启处，可为浩叹！承筹及齐斧，感激之至。

常熟尚书处，书物已送去，晋谒相左。已作一书致弢甫前辈，遵来示略述梗概矣。

汪、徐二侍郎，培前由貽愁处亦属送悦昌文。^①转致一函，已陈大概。近日又各去过两次。见徐侍郎，则云函中有为介弟图广雅书局^②之说。心翁素所钦佩，又属友于情重，吾极愿为之竭力；但此事太小，又前日同乡一孝廉赴粤，已贲一函去求局中一席，尚未得复音，不便再渎云云。汪侍郎终不得见，投以一函，亦不见畚。大约都中大老，日营管于泰西之糟粕，不暇复与文士酬酢邪。培向来于此诸公纵迹太疏，此事竟无能为力，抱歉之至。

谭文师^③颇知爱重文士，丈之宿望，想必不至为难耳。

翰文、宝珍二函已送去。宝珍未曾雘去一部，翰文亦只雘去二、三部。其银信如交来，当赍奉也。

① 悦昌文：绍兴人蒋某所设的绸庄。

② 广雅书局：设在广州，刻印书较多。

③ 谭文师：即谭钟麟。

先此奉复,余容后陈。敬请
道安不宣

侄元培拜白

据影印手迹,见浙江图书馆影印
《蔡子民先生手札》

西湖底造闸记*

(一八九五年)

明嘉靖十五年,三江应宿闸成,而山阴、会稽、萧山潮海之水得其槽,关鑰湖海既数百年。秋潦沈陵,林藪超涌,越潭度堰,万流一闸,需时旷日,以迟其濂,而经由井里,皆水处矣。湖田连曼,鉴湖三百,受田之区,失其彊半,旬雨破决,偶违故常,近水民居,已离其祸,诚有由也。先民有作,于其上游建三闸以派之。比年来,姚家步闸、宜桥闸天阨不畅,而栋树一闸,不能立夔足之功,至乃破塘泄水,以杀其势,权宜应变,难可典常。窃尝相度水地,议立碑闸于西湖底,而未果也。光绪十五年,浙江濒海各州县大水,绍兴八县皆与焉。大吏用树兰议,敬录《会典》兴土功之法,佣饥民而食之,以治八县水利,塘堰砵坝,百废具举。富察太守遂举行西湖裨闸之议,募土斤石,基基桥桥。十六年□月毕成。为洞三,广四丈,高二丈有奇,沟其前百丈,以道于江。庙于西隅,以祀其神,以申古者祭防祭水庸之义。以屋启闭者,而时其稟,功坚而虑远,用以云初应宿,左右栋树,钟泄相当,而夺门横决之祸以息。于以见太守之子民閭悻,造福广远。而官吏之董成,都人士典功作者,皆与有嘉焉。既

* 清光绪二十一年,蔡元培代徐树兰撰写此文。徐树兰,字仲凡,系绍兴“古越藏书楼”主人。蔡元培二十岁至二十三岁时,曾在徐家读书校书。

为题名于闾，复碑于庙，以论其始末，冀后之君子，览其前后中失，造作之所由，有举莫废，相与讲切而增裨之也。

据蔡元培手稿

《春闺杂咏》跋^{*}

(一八九五年)

自沈既济始志选举，越王定保乃有摭言，而文场盛事之编，贡举故事之作，蹊集踵增，咸在著录。若乃都堂纳卷，别床宣毫，诗人之词，是焉萌芽。国朝作者，若瓯北七言，荅生诗余，遂囊括一切，纸贵三都矣。李君星若，春曹望郎，文章名宿，今兹春试，实司提调，遂以公余，采元韦之遗意，扬赵蒋之余波，作为《春闺杂咏》四十篇，语必泽古，事皆征今，资于掌固，实锁厅之诗史，掇其咫闻，亦朋□之语林。可谓体裁密致、灿若珠贝者也。既获披寻，识其用意，辱承诤锤，媵以芜词，聊抒窥豹之见，庶彰附骥之名云尔。

据蔡元培手稿

题《明宫杂咏》^{**}

(一八九五年)

诗三百篇，序于国史。国风十五，杂出琐事。由汉迄明，宫词

* 清光绪二十一年，蔡元培代沈乙斋撰写此篇。沈乙斋是蔡元培当时在北京过从甚密的“同年”之一。

** 清光绪二十一年，蔡元培为长沙饶识三明经所著《明宫杂咏》一书题词。

乐府，咏史之篇，咸其支与。国朝词流，大启肇域，南宋金源，文字识职。渊渊饶子，申以十国。欧薛□逸，吴周擷奇，既富隶事，又工摘词，灿若珠贝，凄入肝脾。旃蒙协洽，旦月癸巳。

浙蔡元培读毕题此

据蔡元培手稿

越中先贤祠春秋祭文

（一八九五年）

岩岩栋山，荡荡庆湖。扬州实镇，南江所都。葶清谷异，世擅贤谥。经论云雷，实维大禹。服教畏神，礼义之府。后王尝胆，任侠竞趋。气节慷慨，是焉权舆。胜朝致命，遂多伟儒。儒林大师，余姚肇祖。千祀不桃，授经图谱。新昌朴学，翼左程朱。良知证人，大启堂庑。文苑之英，盛哉典午。丽笔法言，递传曾矩。都凡学派，前干后喁。先贤作传，典录成书。设祀于社，古谊粲如。翼翼帝京，冠裳云傅。先尼是程，裴回瞻顾。爰启礼堂，并开闳宇。肃奠觚觴，恭漱楹俎。僊恠如闻，献祷有叙。秋菊春兰，无绝终古。

据蔡元培手稿

展先师王子庄先生墓记*

（一八九六年四月六日）

先师讳懋修，字子庄，会稽县学增广生员，生平博览群书，尤服

膺阳明、戴山两先生之说。里居授徒二十余年，言笑不苟，启迪周至，课四书义试律诗，主纪文达、路闰生之说而消息之，非近世间里书师所能知也。闾轩从事最久，培从事四年，所以策励之者尤挚。先师卒于光绪十七年九月二十七日，年五十有二。遗命以兄之孙幹庭为殯子，成后承重。葬于兔山之麓，岁展墓门，下士与焉。闾仙、仁如以多人挤挤，议别举行，各出番泉十五，岁以其息为墓祭之需。培频年远游，未闻其详，今兹里居，始与是役，嘉二君之义，而媿余无状也，记之。

据蔡元培手稿

致陶濬宣函

(一八九六年四月六日)

心云老伯大人左右：

久不晋谒，无任歉仄。尊价至，适侄往北门外墓祭，不及奉觴，以为邑邑。伏读大著《史学凡要》，详博贯综，如入宝山，如历建章宫，千门万户，欢喜赞叹，得未曾有。读子一条，辱命校勘，谨当细读。窃恐痔昧，无以报命。比日祭扫未敷，廿八、九日当晋谒，邕挹高论。专此，敬请

-
- * 蔡元培 13 岁至 16 岁时，受业于同乡秀才王懋修（子庄），学作八股文。王工制艺，好谈明季掌故，并讲述朱熹与陆九渊异同之处，尤服膺刘宗周（戴山），自号其书斋曰“仰戴山房”。因王懋修的影响，蔡元培 20 岁以前，曾崇拜宋儒。蔡元培于清光绪二十二年二月“二十四日，己丑，雨，同（薛）闾轩……往庙下兔山，展先师王子庄先生墓，王君绍庭家翠山湾，扁舟先至。”（《杂记》手稿）标题为编订者所加。

台安不既

小侄元培敬白 廿四日申夜

据影印手迹,见浙江图书馆影印

《蔡子民先生手札》

复陶濬宣函

(一八九六年春)

心云老伯大人左右:

昨奉手教,谨谕。承惠《景宋陶集》^①,祖德清芬,名贤墨妙,开帙雒诵,珍如拱璧。拜登,谢谢!委校子部例言,谨增衍数言,别录呈览,仰求海正。敬请

僎安不一

侄元培顿

据影印手迹,见浙江图书馆影印

《蔡子民先生手札》

祭外舅王荣庭文*

(一八九六年五月二十四日)

外舅姓王氏,讳荣庭,字荣庭。会稽人,世居蛭浦。考宝辉,妣赵氏、朱氏。外舅生八月而赵孺人卒,稍长,为后母所虐,欲致死

① 《景宋陶集》:影宋刻陶渊明集,为陶濬宣所刊。

* 蔡元培于1889年与夫人王昭结婚。其岳父王荣庭卒于1895年。次年(清光绪二十二年),蔡元培于四月“十有二日,丁丑,霁,日加午雨,送外舅之葬于南门外九里邨。”(《杂记》手稿)标题为编订者所加。

之，跳而免。侨于质库，为司出纳。年□□，娶外姑陈氏，乃与舅同居，而以所入饶益之。于时异母弟景庭，奉朱孺人居杭州，贫无行，不能具甘旨，时迎以来，事之如所生，其卒也，殡葬如礼。外舅体肥泽，而警敏异甚。明日有事，则竟夕不寐，时时启户，视早、晚晴雨。无何，城北火，往视之，蹶于桥，中风，或舁以归，间日卒，时光绪二十有一年九月十八日也。年六十。生丈夫子一，殇。女子子三：长适山阴贡生薛炳，次归于培，次长殇。以弟子兰生为后。今年克葬于九里邨之董家园，左外姑生圻，右殇女附焉。外舅坦白无城府，其谨厚盖天性也。自亲串交游，下至仆隶，厚施薄责，人人如其意以去，以故翕然目为长者。其殆昔者石奋直不疑之流亚与？呜呼，可以风矣。

据蔡元培手稿

《灌园未定稿》读后*

（一八九六年七月六日）

灌园，姓傅氏，名怀祖，字□□，灌园其自号也。山阴人，以同知需次江苏，与归安杨岷（见山）、湖口高心夔（伯足）、江山刘履芬（彦清）以诗古文辞相标识，所谓江苏同官四名士者也。彦清长于俚词，有《古红梅阁集》。伯足长于诗，有《陶堂志征录》。见山治经，而以分隶书睥睨一切。灌园喜读史，与萧山汤纪尚（伯述）以古文相切劘。伯述为文端公金钊孙，太常寺卿修子。文端以道光季年英圭黎之衅右林文忠，为忌者中伤，左迁太常，于咸丰季年英、法

* 清光绪二十二年五月二十六日，蔡元培于胡鍾生处“假得《灌园未定稿》，读一过”（《杂记》手稿），撰此文。标题为编订者所加。

抗津沽之役，屡晋说言，以故汤氏尤谄道、咸来夷事始末。灌园既与伯述上下其议论，又目击当时噂沓背增之习，感愤佗际，发之于文，于古古相传夷狄凭凌之祸，未尝不三致意焉。如《原耻》、《原道》、《书田敬仲世家后》、《两汉论》、《剧孟论》，允为高义雅言。《杨庸斋权守常州赠序》、《邱将军传略》、《贡山县黄公治盗纪略》、《林台北述记》、《高景山祆庙》，亦佳。他文未能称是。其结调论字，颇有意为峭厉，而不经意处，时有庸音。间取南朝俚辞、唐人小说叙事之作，不求古法，辄有不当书、不必书而书者。称谓多仍俚俗，未能如伯述《棗迈甲乙稿》之谨严也。《冯奇童》、《谷贞女》二传，题野乘氏曰，亦为不典。

据蔡元培手稿

送涓莼之江右^{*}四绝

(一八九六年七月二十日)

海滨洴澼百金方，施手摩天巨刃扬。文字九千经十二，人间何处觅原尝。

晚学纷纷杨子居，南行之沛或相依。鹏蜩各得逍遥旨，谁解南华是僻书。元唱饱食不知农战苦，我生惭对卫鞅书，甚佳。

漫说人间无是非，风涛中占一荒矶。先秦儒墨多名手，赢得众言吕不韦。

曾闻搯臂感曾参，远志当归旨午探。此去鄱阳风信好，先从家

* 清光绪二十二年六月初十日，蔡元培和薛大韵，撰《送涓莼之江右》四绝。马用锡，字涓莼，会稽人，曾任绍郡中西学堂教员。

问寄丛潭。

据蔡元培手稿

和薛大见怀韵*二绝

(一八九六年七月二十日)

穷大曾闻易失居，卅年日月感惛除。喜君锐志名家学，通故覃覃补礼书。

粤东午夜数南星，怪底年来目不听。《经典释文》引《说文》睽目，不相听也。我信步天先学算，周髀字字映枯萤。

据蔡元培手稿

题铁花灯**十六绝

(一八九六年七月二十日)

如此风神故清绝，雅宜饮酒读离骚。都梁已逐椒蒿化，赢得香名付尔曹。兰

空谷无人自惜芳，惯将露眼荡风光。无端写入隃糜墨，乞与怀香锦帐郎。又

兰膏明燭华灯错，楚些同心感自煎。我爱护花兼护影，珊珊如

* 清光绪二十二年六月初十日，蔡元培撰《和薛大见怀韵》二绝。薛大即薛炳，字闾轩，蔡元培的连襟。

** 清光绪二十二年六月初十日，蔡元培“补录题铁花灯”，未注明撰于何时。

见藐姑仙。又

昔有从蜻居海上，朝朝暮暮已忘形。近朱近墨与俱化，入空长馨吾德馨。芝兰蜻蜓

酒阑灯炮一枝斜，水欲生波月透斜。我爱梅溪集中句，此花真是铁心花。梅

雪魄冰魂郁古春，画图随例作轮囷。辟千灌万始传出，不数西滕谱喜神。又

好锻嵇生故不慵，风流尚许竹林从。痴心便欲栽为笛，持似廉夫和铁龙。竹

霸桥草折镇年年，一曲阳关思惘然。铁板江东翻别调，荆高豪气挟幽燕。柳

野风宛宛雨丝丝，尽日无人开向谁。道是秦园怀梦草，当涂翩逝未应知。胡蝶花

江干簇簇蓼花秋，露似珍珠月似钩。消得青衣双拥髻，夜深妮语荡清愁。蓼花蚱蜢

人生识字始生忧，百感茫茫不自由。安得故人贻丹棘，树之襟背永无邮。萱花

秋来细趁野花香，不傍东篱觅宠光。漫道孤芳只自赏，抱枝吟彻络丝娘。野菊络纬

治墙果似日精无，狼尾旁通证子虚。遇物能名揆古谊，不妨尔正注虫鱼。野菊狼尾螳螂

不是将离也断肠，薄罗初试怯新凉。北窗添种蒲筠草，何事通明奏绿章。秋海棠

清商凄切沁心脾，恤纬原非次室悲。朝露夕阳皆转眴，闲花野草竟何知。野草络纬

草长江南莺乱飞，暖风竟日酝芳菲。吴侬爱摘宫辞艳，陌上花

开缓缓归。野花

据蔡元培手稿

游逖门山石宕即事六绝

(一八九六年七月二十八日)

越中石宕柯岩最，更数曹山与石苒。我爱逖门绝幽倩，架床未展读书堂。

数峰绉瘦俯清泚，赖有泉明拂拭之。万柳桥边堤百丈，游人竞说放生池。

古墓犁田事可哀，荒山丛郭费安排。若闻冠石同鳌戴，恐有甄舒入梦来。

题名半厂太陈陈，诗老当年载月频。东望种山南石匱，我今载得月中人。石壁有杜尺庄先生及卮香和尚诸人题名，称道光□年中秋后一日，自香炉峰载月来游云云。绝壁又有同治四年王叔彝等题名，称载酒来游，乘月返郡城。字大小皆如前，盖学步邯郸者。月中人，指歌者嫦娥。

濠梁之乐我知鱼，潭水深深千尺余。岂必垂纶为贪饵，兰风钓石近何如？胡七、徐五，钓皆不得。

石屋参差如意庵，道南诸阮老尼谙。同舟好事徐元固，买得丛书满一龕。元固，徐坚字。小泾阮氏藏书，寄石龕中，令老尼卖之，尼本阮氏女仆也。以愁买《知不足斋丛书》。

据蔡元培手稿

致陶濬宣函

(一八九六年夏)

心云老伯大人左右：

蒙惠墨宝，猥未趋谢。昨同王寄翁赴试院前阅书，台从屈临，失迓为怅。委拟校勘一条，谨已写完，录呈斧削。适有友人属代求大书董中议家传暨隋石经撮本，敬求便中检出一二分，谨当走领，无任感谢。敬请

钧安不既

小侄元培敬首

据影印手迹，见浙江图书馆编印
《蔡子民先生手札》

题沈应南行乐图二绝

(一八九六年八月十八日)

若士相期汗漫游，金华冠子吉光裘。豪情不数严夫子，遍历裨瀛大九州。李固与弟固书，固周观天下，独未见益州耳，昔严夫子常言，经有五，涉其四；州有九，游其八，欲类此子矣。

灞桥诗思洵清绝，中散琴心况渺然。登彼高山望远海，移情何处觅成连。图中重裘朱月朱制骑驴，奚童担簏，旁悬一琴。

据蔡元培手稿

哀周榕倩* 三律，有序

（一八九六年八月三十一日）

得鍾生书，道周榕倩同年歿于江西。都中纵迹最密者也，歔歔不已！榕倩名宗彬，会稽人。厥考子翼先生，讳骥，以道光□□科庶吉士，散馆，知山东观城县，卒于任。以亏官泉，籍家产，贫甚。榕倩挈挈就其舅何□于江西，以国子监生己丑顺天乡试中式，壬辰得国史馆誊录，乙未考取宗学教习，求为知县，不果。在江西尝读律，有家法，亦无聘者。自戊子后，居京师，首尾殆十年。余与君深交，自甲午始，时聚于乙斋许，同之者，鍾生而已。四人者，语必彻夜，行必同车，棋酒殆无虚日。鍾生最慎，乙斋最敏，余最疏懦，榕倩真率，不甚修边幅，而取予不苟，介然不可强以所不欲。其虑事审慎，余与乙斋尝哂笑之，以为迂回有甚于鍾生也。然相得欢甚。去年出都，榕倩先余两月，拟取道江西归里，酿酒待我。我归而榕倩留滞江西不得归，遂客死，可悲也！年四十有五。娶于何，生一女，妾生男，七日夭，遂无子，命也夫！诗以哀之：

故人大抵不逢时，客死如君更可悲。五子商瞿年不假，一星张曙讖成诗。读书纵莫微官博，明法仍难俗吏知。九派浔阳长逝水，可能淘尽伴牢辞。

恩纪绸缪甲乙年，余与君有连。欢肠都入帝京篇。同车惯挟胡安

* 清光绪二十二年七月二十三日，蔡元培得胡鍾生函，告以周榕倩病歿江西，甚伤恻，撰《哀周榕倩》三律，其时，周尚无恙，实系误传。至清光绪二十六年十月初五日，得“鍾生函，言榕倩以末疾于七月间死矣，哀哉！丙辰讹传其死，余曾以诗哭之，……而榕倩竟不死，见诗和韵，于戊戌进京时出以见示，重索嗣音。是夏握别，屡通书问。今年不得一束，而不意其竟死也。”（《杂记》手稿）

国，悬榻惟凭沈下贤。啜茗清谈候不夜，赏花泥酒胆如天。秋中一别长收拾，昔梦沉沉过眼烟。

别时先后数归程，故里相看太瘦生。有约市楼呼定子，剧谈海国步由庚。约今年同往新嘉坡等埠。穷冬我已倾家酝，江右君胡滞夜行。衣绣夜行。尚冀魂归能识路，大招会看景差成。

据蔡元培手稿

复陶濬宣函

（一八九六年九月三十日）

示孙恭人墓表，义法缜密，文情悱恻，不朽之作也。他日篆额书丹，当称三绝。元配之称，盖始于《左氏春秋》，“惠公元妃孟子。”然石墨眇见，系之碑题，似亦太华。前人多书元室常袞《叔父员外郎志》元娶宋《范子严墓志》前妻唐《高元裕碑》，然皆在文中，碑题多不识别。如唐处士包公夫人墓志，称包君前娶义汤朱夫人下世，而夫人为继室，然则张夫人乃继室也，而只题包公夫人，可互证也。文中继配李氏，儼易余又娶于李。恃爱妄言，斥正为荷。

若蕢山联近已录出，原稿奉璧。览对诸语，近虽得数句，尚非工者，别日报命。尊联剧佳，惟蓬岛仙山，似意复。鄙意下二字当用沧洲清泚之属，则与六桥三竺云云更连贯，未知是否。

放生公所^①堂名，或取《易》“观我生”“观其生”语题观生何如？诸容晤质。敬复，敬请
心云老伯大人道安

侄元培拜白 廿四日

^① 放生公所为当时的慈善组织，专放鱼类螺蚌等于河中，地点在绍兴东湖。

家仲山^①叔父前承位置漓渚收厂所甚感。惟近又闲居，意欲奉求荐入丝厂，或费神转托陈伯蕴先生，未知可否？先此奉恳，容再面求。培又白。

据影印手迹，见浙江图书馆影印

《蔡子民先生手札》

徐立瑜墓表*

(一八九六年十一月八日)

医家言托始黄帝，周师而稍之。自扁鹊以来，衒术牟利之徒滋托焉。动于利，则识昏而虑不周；趋于时，则精摇而技不饒，道术为天下裂久矣。徐府君，讳立瑜，字怀瑾，号玉庄，会稽人也。其先世自淮上迁越，十余传至讳起凤者，于府君为曾祖，善为诗，与沈士凤、重钰相酬唱。起凤生震，震生应房，为府君祖若考。应房兄曰应箕，世其家学，著有《止谭风月轩诗稿》。其子曰元勋，善岐黄术。府君幼开颖，学诗于世父冲夷，澹定于利禄之途，世俗所慕说，泊然不屑焉。以善病从从兄读灵素诸经，乃荟汉以来专门著述奇骇难异之作，多连而博贯之，鍼盲起废，辄著奇效，以早世不克有所表现。所为诗，皆逸不传。嗟乎，天下之大，学术之繁变，勉力务焉，而有志无时，不获竟其业者，可胜道哉。

府君以道光二十一年卒，年二十九。夫人章氏，生二女，殇其一，长适袁锦庭。以兄子友兰为后，附贡生，官户部郎中加级赠府君中议大夫、资政大夫同例。孙三：维祺，殇；维则，举人，候选知

① 仲山：蔡元培的堂叔。

* 清光绪二十二年十月初四日，蔡元培为徐立瑜撰写墓表，原题为《诰赠资政大夫会稽徐府君墓表》。

县；维樵，国子监生。章夫人后府君五十三年卒，以节孝旌封夫人。道光二十一年，友兰葬府君于山阴栖鳧邨石宕湾之原。又五十五年，以状貽年家子蔡元培，而文诸墓道之阡。

据蔡元培手稿

服 兰 室 铭*

(一八九六年十一月十八日)

培与朗轩皆服膺番禺陈东塾先生，而朗轩用心尤挚，治经一宗其家法。癸巳，培在粤东，于先生长息孝直许，模遗像以归，朗轩奉之书室三年矣。顷名其室曰“服兰”，属书楣，系以铭曰：

兰甫先生，海南大儒。榻箸家法，汉郑宋朱。声律通考，水道说图。读书所记，餉饫生徒。吾友薛君，孱守知服，私淑先生，好学为福。远抚遗象，永寿书堂，五经庚子，一瓣心香。孙登行障，贾岛铸金，□各之谊，匪今始今。

据蔡元培手稿

楔 斋 记**

(一八九六年十一月二十一日)

吾闻之吾友薛君，孔子以后，儒派为二，荀、孟而已。孟氏尊德

* 薛炳(朗轩)名其书室曰“服兰”。清光绪二十二年十月十四日，蔡元培为他撰写此铭。

* * 清光绪二十二年十月十七日，蔡元培应上虞陈级三之请，为其撰写此文。

性而归于自得，自宋以来，主静以立极致良知以为天下大本者宗之。荀氏道问学而要之于知止，自汉以来，以经义治事、以威仪通礼意、以即物穷理为致知诚意之本者宗之。孟氏之论学也，曰养曰达，而程其功，则曰扩而充之。荀氏之论学也，曰蛻而积，而程其功，则曰锲而不舍。孟学之徒，尊见而捷悟，其极至于以六经注我，以心之神明为圣，非高明之质，鲜能持其说。而荀氏之徒，沉潜竺实，有坛宇，有阶陛，虽中庸之材，乡曲之士，咸有依据。是以为孟学者，若宋若明，间世而一见。而荀学，则汉之儒林，宋之道学，国朝经史考订之学，皆其家法也。夫经者，所以明道；史者，掸捺事俗之繁变，以证道之曠。为经学者，琐屑于故训，诘屈于物名，牵连于科例，多连博贯，而后识义理之归，其迂回如是。为史学者，校讎于时月之先后，地势之险易，人名、官制之同异，而后有以稽政治之中失，人事之是非，其杂糅如是。呜呼，是皆锲而不已之说也。

上虞陈子级三，勉力经、史之学，而撷荀子语铭“锲”于读书之室，盖审于宗派者。爰推吾友之说，以证成其义。

据蔡元培手稿

游绍兴石佛寺题名记*

（一八九六年十一月二十二日）

以恂、显啟、何、薛二郎、鍾生，邀游下方桥石佛寺，在羊石山。并邀许翰伯、陈韵楼。勒题名于壁，曰：

* 清光绪二十二年十月十八日，蔡元培即将离开绍兴，回北京翰林院销假，徐维则等人邀他游石佛寺，举行饯别。他们在石佛寺的墙壁上题名，并由蔡元培记述这一经过。标题为编订者所加。

光绪二十二年十月，余将北征，同人饯余于是。千年象教，印度忽焉。此子疲于津梁，此中惟宜饮酒。岷首佳客，有如叔子，新亭名士，谁为夷吾，息壤在兹，赤石鉴之。

山阴蔡元培识 会稽徐维则书

同集者：江宁许登瀛，山阴胡道南、何琪、薛炳、陈星衍，会稽徐尔穀

据蔡元培手稿

酬许翰伯赠别韵*二律

（一八九六年十一月二十四日）

我欲披云诉玉京，浑河滴泪可能清。买山计已荒充隐，斫地歌犹张酒兵。藜藿岂曾庇猛兽，蒲牢徒见吼长鲸。三君八俊古何物，未必东林果累明。

西笑长安梦未醒，感君高咏托云停。国师问字从杨子，老吏论诗比汉廷。我辈解嘲文尚白，当途惜己眼谁青。迢迢燕越三千里，夜候南天处土星。

据蔡元培手稿

会稽徐氏十四经楼藏书记

（一八九六年十一月三十日）

名山三百，支山脉之，径水十二，枝水委之，经书十四，而天下

* 清光绪二十二年十月间，蔡元培将离浙回北京，许登瀛（翰伯）赠诗送别。是月二十日，蔡元培依韵酬答二律。

之书胎繁矣。盖古者六经,《乐》亡于汉,《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》,五而已。自唐及宋,以《春秋》系《左氏传》,益《公羊氏》,若《谷梁氏》,若《周官》,若《小戴记》,为九经。益《孝经》,若《论语》,若《孟子》,若《尔雅》,为十三经。益《大戴记》,为十四经。夫《礼》二记,《春秋》三传,《尔正》,经之孳也。《周官》,经之衢也。《孝论》、《孟子》,经之别也。后之儒者,以经之微言大义具焉且古,乃诂而疏之,因类聚以为经。盖先秦经儒之言具备,而后世贤人君子铨才畸士之作,其宗派莫遁焉。是故史官之记,派乎《书》、《春秋》;诸子之言,派乎《论》、《孟》;诗古文辞,派乎《书》与《诗》;正名辨物校勘考订之学,派乎三《传》、二《记》、《尔雅》;章程律令之属,派乎《周官》;通礼之属,派乎《礼》;方技之流,祖乎《易》。彼夫七略七志四部书目所著录有溢于此者乎?故夫经者,古义之总龟,群籍之橐籥也。福欽世叔富藏书,而以十三经名其楼。盖所谓读书家之藏书,异于辨板本、较楮墨以横通鸣者。太史公谓儒者博而寡要,刘子骏谓博士专己守残。倾群言之液而衷诸经,非有要乎执经之权而拟议于古今赝动之迹以穷其变化,非爱古而广己者乎。呜呼!学问之道,鉴于是,思过半矣。

据蔡元培手稿

复陶濬宣函

(一八九六年十二月二日)

昨奉手毕,语长心重。恨恨别绪,彼此同之。承赐多珍,并惠及婴孩,情意稠叠,至不敢当。恐辜盛意,谨已拜登,谢谢!驷驹已促,燕越三千,北羽之便,时锡教言。敬上

心云仁丈大人左右

小侄元培顿 二十八日

据影印手迹，见浙江图书馆影印
《蔡子民先生手札》

马建忠《适可斋纪言》阅后*

(一八九七年七月七日)

阅马建忠眉叔《适用〔可〕斋记言》四卷，富民论、庚寅春。铁道论，借债以开铁道说，法国海军职要序，上李伯相言出洋工课书，巴黎复友人书，玛赛^①复友人书，上李伯相复议何学士如璋奏设水师书，上复李伯相札议中外官交涉仪式，洋货入内地免厘禀，上李伯相论朝鲜商约界务禀，上李伯相论漠河开矿事宜，拟设翻译书院议，凡十有二篇。其人于西学极深，论铁道、论海军、论外交，皆提纲挈领，批却导窾，异乎沾沾然芥拾陈言、毛举细故以自鸣者。

又《记行》六卷，勘旅顺记，以光绪七年始造旅顺船坞也，中有译洋文新闻纸，记博亚民始末，记刘靶头，说老铁山煤矿，皆可观。南行记，光绪七年，自天津赴香港，历雅谷口、新加坡、槟榔屿至印度，访雅片税本末，以合肥奏请有粤商何猷墀等拟于香港设洋药公司，须与香港、印度各总督商也。东行初录，八年，朝鲜与美利坚立约通商，奉命莅盟，而英、法约随之。续录，莅朝鲜与德意志立约。三录，八年，定朝鲜，乱党奉李昰应，幽王，酖王妃，戮大臣，攻日本使馆之难，俘昰应以归。观其所记，折冲尊俎之间，不辱尔矣。

据蔡元培手稿

* 清光绪二十三年六月初八日，蔡元培阅此书，写读后记。标题为编订者所加。

① 玛赛(Marseilles)：今译马赛。

宋育仁《采风记》阅后*

(一八九七年七月二十八日)

阅宋育仁、芸子《采风记》三册，凡五卷。时务论一册，纪程诗一首，感事诗四首。二十年以检讨充二等参赞官，驻英时作也。记一政术，二学校，附说例，三礼俗，四教门，五公法。记事有条理，文亦渊雅。其宗旨，以西政善者，皆暗合中国古制，遂欲以古制补其未备，以附于一变主道之谊，真通人之论。说例欲因中国籀篆择定简易文字，成中西复古同文之盛，闳约深美，非沈学辈所知。埃及古碑文字，皆类中国古文，故泰西用古籀，亦为复古也。此说非是，辛丑正月记。教门一篇，考据最详，谓彼教视佛老为近理，非是。公法篇欲以春秋家言驳正之，甚卓，惜寥寥数事，不足以张吾军耳。自记谓二十年十月方著公法驳正，未成，倭警日甚，遂辍业，明年还自欧洲，十月检行篋记付印，惟此类未完，举所已成附入见例云。时务论以西政纠中国之弊，而以《周礼》证明之，谓《考工记》即冬官事典，冬官未尝缺，非是。以西法比附古书，说者多矣。余尝谓《周官》最备，殆无一字不可附会者。得宋君此论，所谓助我张目者矣。

宋君四川富顺人，丙戌进士。

据蔡元培手稿

* 清光绪二十三年六月十九日，蔡元培阅此书，写读后记。标题为编订者所加。

代人赠柏广文*五言律诗

(一八九七年十一月二十日)

史有游侠传，或云进奸雄。后书揭独行，儿异心实同。龚生尊任篇，古微始沟通。卓哉柏夫子，应和若球鏞。灸眉郭稚行，取罪雷仲公。管中一斑耳，慕义曾何穷。

据蔡元培手稿

李文田侍郎事略**

(一八九八年七月)

侍郎讳文田，字仲约，广东顺德人，卒于光绪乙未十月二十日，年六十有二。子一，名渊硕。中日失和，首请录用□贤，匡扶危局。同治之季，有修复圆明园之役，侍郎谓内患虽平，外忧尚逼，抗疏力争，遂以终养乞归。十年后丁内忧，服阕，乙酉复官京师，凡两督学，四典试，一主礼闱，数襄廷试，所得皆知名士。于学无所不究，而所最究心者，为《西北地理》，为《元秘史注》、《元史地名考》、《西北行程表》、《和林金石考》等若干卷，上以备谭边防奖王室者之用，下以为好古籍搜遗逸者之需。咸丰乙卯举，己未一甲第三名进士

-
- * “陆思诚以柏广文(如松)生序征诗”(《杂记》手稿)，蔡元培遂于清光绪二十三年十月二十六日写此诗。
 - ** 李文田是蔡元培应乡试时的主考。此文写作时间在清光绪二十四年五月二十七日之后。标题为编订者所加。

及第，由编修历官至礼部右侍郎^①，兼署工部右侍郎。通籍后侍直南斋垂三十年。

据蔡元培手稿

题傅应谷《梅岭课子图》*

(一八九八年八月七日)

汉师传经表，离娄富家学。禄利途既开，异议恣扬榘。万言说一言，繁芜郑君剥。南朝帙文藻，义疏华胜朴。云仍宋经义，千年祢先觉。先生玩经文，体尊此焉托。吟风弄月来，亮哉不胶卓。趋庭授诗礼，器成棣韞珏。长公一黉雋，拔解驰轶较。吾乡数循吏，治谱君家握。经义孕治事，百里无乃轂。会看发幽光，雏凤仪广乐。曲园为应谷作传，其论曰：永嘉李之彦君著《东谷所见》一卷，自称游历五十年，教公卿大夫之子孙屡矣，教白屋之类亦多，是其人乃老塾师也。今君以文艺教授生徒，历主诸巨室。梅岭遗稿，固宜与《东谷所见》并传矣。

据蔡元培手稿

日本森本丹芳《大东合邦论》阅后**

(一八九八年九月八日)

阅日本森本丹芳藤吉《大东合邦论》，十四篇，序言，一、国号释

① 据商务印书馆 1921 年编印的《中国人名大辞典》第 378 页所载，应为礼部左侍郎。

* 清光绪二十四年六月二十日，蔡元培“为傅晓开拔贡题其尊人应谷先生《梅岭课子图》”(《杂记》手稿)。

** 蔡元培于清光绪二十四年七月二十三日，阅览此书。标题为编订者所加。

义,二、人世大势,三、上、下世态变迁,四、上、下万国情况,五、俄国情况,六、汉土情况,七、朝鲜情况,八、日本情况,九、日韩古今之交涉,十、国政本原,十一、合邦利害,十二、联合方法,十三、论清国应与东国合纵,十四、附宇内独立国一览表。其宗旨在合朝鲜为联邦,而与我合纵以御欧人。引绳切事,倾液群言,真杰作也。大同译书局翻刻之,题为《大东合邦新义》。据梁卓如序,谓尝荐门人陈高第、霞谔,因其义,正其文,故更名耳。今以元本校之,乃用原本复刻,挖改数处。如万国情况篇朝鲜渠法日本至可不慎与,凡十行二十二页,考乾隆朝至丕变矣一行二十五页。中国情况篇后因中国袭其例缔约元本作一信汉土袭其例缔约,又中国漠然至斯可矣三行,又袭郑声玩淫器六字,元本作为胡服,为辫发,改之可也,然玩淫器不辞。第五条、第九条,皆以元本违碍,全改之。第六条某总兵,元本作李鸿章。日本情况篇四邻皆雄视之至流自光也,元本四邻皆媚事之,独我日以敌对之,礼接之,此改作皆雄视之,日本固中国人,支离极矣。又有为亲者讳,何所褒贬。二语不可解。日韩古今交涉论则必无兵革之惨矣。以下,元本多二十四行,适充一页,此以前五、六行有违碍语,遂牵连删二十行,以就篇幅,其专辄如此。又论中国宜与东国合纵篇余更欲为中国计焉至鲜矣十二行,所删者二义:一怂恿朝鲜自主,一说中国满汉不相安;所增者二大义:一广孔教,一男女平等。其余汉土例改中国、我国,或改日本,皆无关宏旨。挖改之文,以迁移行墨,多无聊语。至乃改李鸿章为某总兵,可笑甚矣。闻投降非合肥本意。英人李提摩太《弭兵会记》谓当淘汰书籍,俾学塾中幼童所读之书,鲜涉兵机而多陈和局,以备蒙养,凡教士编书,大率如此。康、梁亦然,其所编译学堂读本,可知矣。

据蔡元培手稿

印行切音课本说明*

(一八九八年十二月二十四日)

字母等韵之学，唐宋以来，言者繁矣，钩铍纷纭，有如聚讼。国朝婺源江氏，立三十六母不得增损移易之说，五十音清浊相间之图，二百六韵细分各类，于是截断众流，独弹古调。然而四声切韵表，牵引古音，强配入声，转滋缪葛。乌程汪氏，起而补正之，易百有四类以为二百十六类，附有有音无音之识别，首尾相应，毫发无憾，可谓守温之功臣，宗彦之诤友矣。

然而番禺陈氏，求之于《广韵》，得声之清者二十一类，浊者十九类，而韵则一类、二类、三类、四类不等，以相近之韵合之，有多至十三、四类者。于以知字母者本非重规叠矩之学，而等子则削足适履之习也。然而陈氏之言，则言隋以前之音细密，唐以后之音渐混，古今声气不同，不知其所以然。又曰：字母者，唐末之音也，其后声音更混。

然则汪氏、陈氏之书，皆勇于证古而疏于通今，可以使成学心知其意，而不能使童子相说以解也。若乃捷诀、蒙引之属，易墨守而徇曲，舍雅音而安越，宜于户说矣，而印之乡里之音，尚不免复漏，则夫闾里书师，比邻冬学，欲求一切韵定本，符同今音，能质言其理而不惑者，盖未始有也。

岁甲午，在京师，于李爱伯先生处，见张氏《说文审音》稿，合二百六韵为十二部，而以《广韵》韵例录《说文》之字，视段、严、王、孔诸

* 清光绪二十四年十一月十二日，蔡元培为绍郡中西学堂蒙学印行切音课本，撰文说明。标题为编订者所加。

家古音学，盖稍稍疏阔矣。而其卷端所谓九声总□图者，按之今音，寻省易了，爰录而藏之。五六年来，南北奔走，迄未一展卷。

今年冬，为中西学堂定蒙学课程，欲以切音为学子识字之初桃，沟通西音之捷径，商量旧学，无愜心者。于篋中检所谓总□图而读之，持较诸家，实有数善：以入声建首，而公弓孤居，混易辨，一也。以五声均具之十一部为本，而以其溢出为余声，近似者为半声，无杂厕见□之弊，二也。谓第四声及余声大抵有阴声，而阴声大抵有音无字，为前人所未言，三也。惟入声亦有阴阳，而谓阴声与阳声同入。又所著之字，古音、方音多与吾乡不合者，今一切以己意更定之。凡无字之音，用汉人譬□为音，例以吾乡谣谚注焉，期易读而已，不暇为作者计也。郑人买椟，齐匠斫木，张氏见之，盖不免病我狂哉。

据蔡元培手稿

沈子丹墓表*

(一八九八年十二月二十五日)

沈君名桂，字子丹，会稽皋步人。其父卒安徽布政使司库大使任，君遂托大兴籍，以县丞需次安徽，积官至运判，补两淮盐运使司泰州分司，在任十余年，张南皮督两江，风其引见。君不请开缺，眷属不出署，代者与之争，则曰吾主人行回任，若暂署耳，盍赁以居。代者忿，诉之南皮，遂劾之，奉旨着勒令开缺，并交部议处，部议照

* 清光绪二十四年十一月十三日，蔡元培书写马涓莼代作的《沈君墓表》。在手抄稿“末幅云……”之前，有一段记述：“因援乐旨潘笔之例，乞涓莼成之，其发端意亦犹是，而文笔较为渊懿。”（《杂记》手稿）

官员溺职称罪例革职，议上，得旨依议。君旋病卒。泰州商人醵银万两助四川赈，为君图开复，四川总督鹿传霖奏闻，奉旨着准其开复。

君于吾家有连。罢官后，居扬州花园巷，六叔父时馆其家，余北行迂道过之信宿焉，值其病，一见而已，为我谋甚周。抵都，闻其卒。越数月，其家邮事状，索为墓表。

状无大关系可发挥者，欲持复官事为说，谓国朝仁民之政，至缜极厚，而于荒政尤勤勤焉。发帑截漕，犹以为未足，则有入粟补官之例，犹以为未足，则有革员捐复之例，虽以革职永不叙用如山东粮道铎洛仑，甄别降调如湖北孝感县知县亢廷镛，皆以助赈万金，得旨开复。盖有所权于缓急轻重而以为屈申，仁之至也。若乃身无不可原之罪，而民有不能忘之美，积诚醵资以为之请，则尤所谓令顺民心，有大申而无小屈，宜乎朝闻而夕俞也。近所闻安徽凤颖六泗道任君后，任君名兰生，以留用革书革职，地方绅士集缴八千两为捐复，光绪十三年八月，前安徽巡抚陈彝奏闻，奉朱批着准其捐复。以泰州分司运判沈君为尤著云云。

末幅云：君莅官不奋发收声，而去后卒见忆，盖有事则振董以守望，而处置得其职；无事则蓄意于守卫，而闾比有所赖，故君虽晚于吏议若无德于民，而民终不愿负君也。假如君日张皇于外，而无实以逮下淮之民，诟肯出气力如是。抑淮之民可愚，而圣天子甄别淑慝，纵有所急，要不以彼而释此，败一代之风教也。览君民之交俞于君，而君顾不传也哉。可谓纵横如意，毫发无憾矣。

据蔡元培《沈君(子丹)墓表》手抄稿

《文福轩诗》序*

(一八九九年一月五日)

《文福轩诗》者，会稽章履安秀才元配任孺人所作也。孺人适秀才十四年而卒。顺于君姑，睦于叔妹，宜于夫子，家政井然，有《实录》十四册。其卒也，秀才甚悼之，属其女弟钊所作诗为二卷，题词者数十家矣，而征序于余。

余维妇有四行：德、言、功、容。诗者，言之支也。太师所陈国史所录传者，在国风，妇人之作，亦数觐矣。而毛公述孔谓皆有美刺之谊，固知黍叹蓼忧，非圣人所斥也。近古妇学不兴，识字者十不得一焉。有之，则以市井鼓词遣日；而能诗者百不得一焉。有之，则学为浅俗侧艳之词，以得附名于江湖名士之集为大幸。于是惩其弊者，动辄以妇人识字为戒，不尽毁于童昏鄙陋之一涂不止。呜呼，岂不痛哉！

吾读孺人之诗，肫然以诚，霭然以和，所谓顺于君姑、睦于姑妹而宜于夫子者，诚中形外，按图可索。至于放脚、胎教、演女戒诸篇，陈义甚高，可以悬之国门。《书》曰：诗言志。《易》曰：言有物。孺人之诗，可谓不空作矣。宜亟刻之，以为闺范，毋使贸贸者日以因噎废食之言裂道行也。放脚谣注：康熙中，左都御史王熙《禁女子缠足疏》，首云为臣妻先放大脚事。

据蔡元培手稿

* 清光绪二十四年十一月二十四日，蔡元培“为章履庵亡妇任孝芬诗集作序。”（《杂记》手稿）

严复译赫胥黎《天演论》读后

(一八九九年一月二十八日)

阅侯官严氏所译赫胥黎《天演论》二卷。大意谓物莫不始于物竞，而存于天择，而人则能以保群之术争胜天行。惟是人之所以竞物而胜者，在自营。而自营于群为凶德，故群术既进，自营必减，而竞物之力亦减。且群术既进，生齿日繁，而人择之术验于植、动者，必不能施之于人，则物竞之烈即乘过庶而起。是故天行、人治，终古相消长也。然而近日名数质力之学已精，而身心性命道德治平之业，尚不过略窥大意，则推暨之程，不容自阻，而胜天为治之说，终无以易也。

严氏又引斯宾塞尔之说，谓群治进极，则用脑奢而孳乳稀，过庶不足为患，而郅治必可期也。盖以生理学推之，天演之说，有进无退，斯说密于赫矣。斯氏持公道界说，曰各得自由，而以他人之自由为界。保种三大例曰：一民未成丁，功食为反比例率；二民已成丁，功食为正比例率；三群已并重，则舍己为群。用三例者群昌，反三例者群灭。

严氏又言，亚丹斯密氏计学有最大公例，曰：大利所存，必其两益，损人利己非也，损己利人亦非；损下益上非也，损上益下亦非。

据蔡元培手稿

《绍郡平糶征信录》叙*

(一八九九年一月)

丁戊之间^①，海国有歉于米者，贵其直以报，商者趋之。吾沿海诸行省米渐贵，波被吾乡，日异月进，猾民因缘生事。及四月，椎肆夺门，僥焉不终日矣。长官忧之，咨于荐绅，议所以持其平者，贵余而贱糶，诸荐绅皆勉力焉，而推徐仲凡太守总其成，三阅月乃竣。凡出米四万余石，而诸荐绅各以赙救之谊行于其里党者不与焉。出纳相抵，绌泉六万有奇。簿录征信，以示元培，元培受而览之，采买之区，转运之人，别量而导禾，局牖而日系之，详乎哉，昔之所未录也。太守曰：吾之为此，非直资综核而已，将使览者见其费之巨，为之之不易，一焉而不可再，惕然求于其本也。

吾闻欧人之论，地十方里所受日之热力，可以养万六千人，以吾乡人数、田里推之，岂不剝然溢哉。然而岁比有季，尚仰给金、衢诸府；秋霖偶不时阙，三江闸民且狼顾矣。是故农学不劝，水利不兴，而沾沾于平准之所推抑，末也。呜呼！太守则可谓知本矣。

今兹之春，太守盖尝以仓谷直买米万斛，为先事之备，而事起仓猝，日不暇给，掊斗之论，舐康之策，外迫闭糶之艰，内抵瞰室之衅，日夕筹羽，电激泉涌，卒以馈贫拯乱，力持而无陨，斯亦盘错之遇□利器矣，乃歉然推赵公救灾之记而进之吕氏任地之论，则洵乎

* 清光绪二十四年十二月“十有二日，辛卯，晴。徐大先生来，属撰平糶征信录序。”“二十四日，癸卯，晴。作平糶征信录序，脱稿，贻仲丈。”（《杂记》手稿）

① 丁戊之间：丁酉年（清光绪二十三年，一八九七年）和戊戌年（光绪二十四年，一八九八年）。

持其本者也。

抑元培犹有进者，民知未开，计学之公理未明，则虽有良法美意，而图始为难，谬种传演，腐蚀人心，且会群不识职，而偷焉以苟生为公例。太守尝与海上同志倡农学会矣，而塘闸利病，则又平日所户说，以眇论者独弦孤张，成效可睹。乃者米直一不平，而哄市者响应，平糶作则鹜而趋矣，不必皆罄室也。或且□以争稗贩之利，四维不张，游闲为业，变本加厉，何所不至。则夫所以白群谊而持风教者，尤不能不加之意焉。太守曰，谅哉！虽然，此非一手一足之烈也。乃叙于录，谕同志焉。

光绪二十四年十二月

山阴蔡元培叙

据《绍郡平糶征信录》，清光绪二十四年十二月木版刊印本（复印自日本东京大学东洋文化研究所藏本）

《绍郡中西学堂借书略例》序*

（一八九九年二月）

甲午以来，屡奉明诏，广厉学官。吾乡土流，咸兴于有用之学，然而其途至赜，其书至繁，非寒士所能具也。爰有巨子创为借书之约，和咻杂出，事遂中辍。元培闻而甚惜之。今年承乏学堂，悯藏书之寡，购之则絀于费，欲伙助于有力者；又念藏书既多，当广之，使

* 据《浙江省立绍兴中学五十周年史稿》（1947年，章鲁瞻撰）云：“蔡（元培）总理甫任事，即规划藏书室，名曰‘养新书藏’（时校内有养新精舍，故名），并手订‘略例’十五条，其办法：‘除师生借阅外，凡校外助银十元以上者，得一人借书，五十元以上者四人。其余以是为差’。”

不佞学堂者亦得就而借焉。为学堂立法，而即寓借书约之美意于其中，当亦诸君子所许也。爰缮略例，遄企欢成。

光绪二十五年正月

蔡元培谨识

据绍兴鲁迅纪念馆所藏资料

《东西学书录》叙*

(一八九九年四月)

自汉以来，书目存者，虑有四家：一曰藏书之目，如《汉书·艺文志》之属为官书，《遂初堂书目》之属为家书是也。一曰著书之目，如《通志艺文略》、焦氏《国史经籍志》，通历代著书之人；《明史》志艺文，以明为断；方志志艺文，以乡人为断，是也。一曰译书之目，如《隋众经目录》、《开元释教录》是也。一曰买书之目，如《书目答问》是也。

海禁既开，西儒踵至，官私译本，书及数百。(英)傅兰雅氏所作《译书事略》，尝著其目，盖“释教录”之派，而参以“答问”之旨者也。其后或本之以为表，别部居，补遗逸，揭精诂，系读法，駸駸乎蓝胜而冰寒矣。

吾友徐子以为未备，自删札记之要，旁采专家之说，仿四库书

-
- 据《东西学书录》编者徐维则(以恐)在例言中说：蔡元培除撰写此序外，并曾为之校正。1902年，顾燮光(鼎梅)将此书加以增补，编出《增版东西学书录》，由金陵汇文书院印行。蔡元培在序文中云：“夫图书之丰歉与学术之竞让为比例。方今士气大动，争研新学，已译未印之书，存目报纸者，已不可俚指数。自是而往，益将汗牛而未已。两君者，诚能仿外国图书世界之例，日纂而月布之，其裨益学界，非浅鲜矣。”

《简明目录》之例，以为“书录”，补两家之漏，而续以近年新出之书，及东人之作。凡书之无谓者，复重者，互相证明者，皆有说以明之。夫两家之书，裨益学者，睹成效矣；得徐子之书，而详益详，备亦备，按图以索，豪发无憾。盖公理渐明，诞谲无实之作日消，而简易有用之书递出。广学之倪，吾以是券之矣。

光绪二十五年三月

山阴蔡元培叙

据徐维则编《东西学书录》，1899 年出版

题嵊县沈梅清居处*

（一八九九年七月十八日）

四明削成，绵亘数里，嵊县其四，驱羊之选。梅清广文，癖哉卧游。仰止行止，面东而楼。排闥送青，拄笏挹爽。一览无余，绝顶何让。名以状实，是曰揭橥。

己亥六月 蔡元培书

据蔡元培手稿

绍兴府学堂学友约**

（一八九九年十一月）

学堂衰有书院，书院弊有学堂。朝三暮四，新耳目尔。然而据

* 清光绪二十五年六月十一日，蔡元培撰此文，注“嵊沈梅清”四字。标题为编订者所加。

乱而作，一无凭借，教术不一，课本不定，迂道而无津，倍事而无功，使学者群以为外国语之肆，悲哉，与书院何异。虽然，教术可订也，课本可编也。有丁许之助，攻错之资，何志不成！何弊不绝！爰仿外国学堂评议员之例，广援同志，联为学友。先缮规约，具如左方。
光绪二十五年十月

蔡元培谨识

一、学友须已通国文溥通学，而究心教术，不沾沾于利禄者，始敢引为同志。

一、学堂办事授业之章程，学友有欢成纠正之责。

一、学友有志学算及外国语者，可住学堂，不必出膳金，惟须为学堂编教科书，或任检束学生之责。

一、学友自住学堂外，皆以议期集议于学堂，以每月十五日为通常议期。相去一、二日程者，毕集以孔子生卒日（生日八月二十七日，卒日二月十一日）为特别议期，无论远近毕集。

一、学友有不住学堂而愿自编教科书者，书成，经诸学友评议。足为善本，则由学堂酌赠经费，且为付刻，仍署编者名。

据绍兴鲁迅纪念馆所藏资料

日人中畑君以册徵诗* 五言三律

（一八九九年十二月三十日）

星界积天演，危哉吉甫林。病夫宜瓦解，黄种定波沉。卓荦同

* * 据《浙江省立绍兴中学五十周年史稿》称：清光绪二十五年“十月，蔡（元培）总理手订《绍兴府学堂学友约》五条，征集同志，编辑教科书，或任管理员。”

* 清光绪二十五年十一月“二十八日，壬申，雨。日本中畑君以册征诗，应以三律（君名荣，字含山）。”（《杂记》手稿）

文国，缠绵先觉心。侠游来几辈，自郅尚怀音。

语学余滋愧，粗知天尔波。导师足旧雨，嘉客此行窝。掷地天台赋，丰碑夏穴摩。多君尤倜傥，小极镇高歌。

闻道瀛洲钱，于今逾一年。南行尽楚粤，北指欲齐燕。社会惭无状，津梁喜有缘。茫茫文野史，百感集成连。

据蔡元培手稿

绍兴推广学堂议*

(一八九九年十二月)

痛乎哉，西人之论中国也，曰：“中国号一统，实二十三小国也。”乌呼，岂直二十三行省而已！省之下，道若府又自为国也；府之下，州若县又自为国也；州若县之下，邨若肆若塾又各自为国也。举一事，兴一利，名一而实百，甲黑而乙白。由今之道，毋变今之俗，虽荟千圣之粹言，胪五洲之良法，为拙御易车，为拙庖更刀，必无济矣。

且今天下志士，所抵掌奋谭，为保国强种之本者，非学堂也哉。甲午以后，中国睡而将醒，兹事稍稍萌芽矣，然而其数殆可以屈指计。此屈指可数者，犹复府与县相刺，都与省相糅。卒业于此者，不能达于彼。其故何哉？曰：宗旨不一也，阶级不差也，师范不同也，课本不编也，公费不筹也，学友不联也。是以师烦而任难，学散

* 据《浙江省立绍兴中学五十周年史稿》称：清光绪二十五年十一月，蔡元培“著《绍兴推广学堂议》一文，主张：‘筹集绍属八邑之公款，在府城设高级、中级学堂各一处，在县城各设初级学堂一。’后三年，实行以府属公款办府校，其议盖创于是。”

而效寡也。

且夫矫六者之弊，而实事求是，岂难也哉。然而吾欲矫之于天下，而二十三省者，吾未能户说也。吾欲矫之于浙江，一行省而十一府者，尚未能徧历也。层台基于尺土，乔木孕于寸萌。吾姑起点于吾绍兴。绍兴者，八县而已。言语同，风气同，其贤士大夫，吾所与上下其议论者也；否亦闻名而心许者也。乌呼，庶亦闻狂瞽之言而欢成之提挈之欤？谨条其大例以俟焉。

光绪二十五年十一月

山阴蔡元培识

据绍兴鲁迅博物馆所藏资料

致徐树兰函*

（一九〇〇年二月二十六日）

承示并二十三日《申报》，具悉。所属恭录二十一日上谕悬之厅事，仰见老成深虑，钦佩无任。尚有奉商者，下款请列台衔，若元培则不愿列名也。使其言而果出于我皇上与，勿欺而犯，先师所训，面从后言，尚书所戒，亦不能不绎其言之何如而漫焉崇奉之。况乎二十四年八月以后所下上谕，岂尚有一字出于我皇上哉？皆黎邸之鬼所为耳。王莽之篡汉也，有孝元皇后，有孺子婴，所下诏令，无非周公摄政、唐虞揖让之故事。然而譙玄、李业，隐遁不遑，而后书列之独行。杨雄固著书仿《周易》、《论语》者，一依违其间，而朱子斥为莽大夫，其故可知也。今日之事，何异于是！元培而有权力如张

* 原题为《正月二十七日致徐丈仲凡书》。徐树兰，字仲凡，为绍郡中西学堂堂董。

之洞焉，则将兴晋阳之甲矣。然而力不能为，则姑尽吾保国保种之心，而为其所可为者而已。其能偿吾意与否，尚未可知也。岂有取顽固者之言而崇奉之之理哉！

若曰将为之以避祸也，则元培固不畏祸。元培近得炼心之要，时无古今，地无中西，凡所见闻，返之吾益己益世之心而安，则虽阻之以白刃而必行；返之吾心而不安，则虽迫之以白刃而不从。盖元培所慕者，独谭嗣同耳。若康、梁之首事而逃，经元善之电奏而逃，则固所唾弃不屑者也，况其无康、经之难而屑屑求免也乎。且夫避祸者，所以求生也。充求生之量，必极之富贵利达。元培而欲求富贵利达也，固将进京考差，日奔走于彼顽固者之门，亦复何求不得，而顾恋恋此青毡乎。

传曰：死生亦大矣。元培为此，岂真畏生而乐死哉，乃所以求生也。孔子曰：无求生以害仁，有杀身以成仁，此善求生者也。严复译西儒之言曰，群己并重，则舍己为群，此善为己者也。何则，大厦将倾，非一木所能支，固已。虽然，此一木者，固与彼众木同在大厦之下者也。一木支之而众木我助与，大厦或可以不倾，而一木与众木咸可以不折也。一木支之而先折，众木激而群支之与，折一木而保全众木，宜亦一木之所乐也。一木支之而先折，而众木坐视之与，则大厦必倾，而众木尽折，其与一木争者，不过先后折之异耳。然而，彼一木者，必支之而后快，则亦何苦违其心，以待众木之同折乎。元培固愿为一木者也，无物足以夺之。

虽然，如元培者诚不足惜，其如累人何！何则？元培又有说：元培所理者，学堂而已。学堂者，绍兴之公事也，非元培一人所得而蟠踞也。果欲责之元培与，元培之宗旨如此。有与元培同志而不畏祸者，共事可也。教习而畏祸也者，辞职可也。学生而畏祸也者，告退可也。绅董而畏祸也者，绝交而勿干与焉可也。

虽然，前年之垫款，今年之用费，度非元培所能办也。绅董而真心欲维持学堂者，必不可出此。则元培又有一上策焉，曰元培辞总理之责而已。此事也，于学堂有三益：曰大改宗旨，可以免祸，一也。凡元培所订教习，有不惬于绅董意者，元培既去，悉可解约，二也。元培以挥霍名，今既去矣，可以力反所为，节用而持久，三也。三益之外，于元培又有一大益也。元培所自信者，教育之事耳，筹款与综核，非所长也，今一切责之，丛脞于事，局脊其身。能卸责也，则可以专究教育学，而尽心读书矣，岂非一大益乎。所切望者在此，如荷俯允，则元培已以赴嵯之故，一切事皆卸于鍾生同年矣，即以今日为元培卸总理之期可也。率直之言，诸维鉴督。

据蔡元培手稿

剡山二戴两书院学约*

（一九〇〇年二月二十七日）

一、书院为诸生肄业而设，膏火奖赏，皆以资学费也，不可存争利之见。

二、举业者，所以觐其学，非以为学也。平日当究心有用之学。应试时，借题而发挥之，各道其所得，达意而止，决不可有描头画角之习。

三、既知第一条之义，则不可不知学问宗旨，曰求有益于己而已。虽然，凡事之无益于世者，必不能有益于己；有害于世者，必将

• 清光绪二十六年正月二十七日，蔡元培提出辞绍郡中西学堂总理职后，当夜离绍兴，赴嵯县，主讲于剡山、二戴两书院。二十八日，“坐舟中，草书院学约。”（《杂记》手稿）

有害于己。故学当以益己、益世为宗旨。

四、既知第二条之义，不可不明工食之理。古称四民：士、农、工、商。士者，包官与师而言，实言之，则皆工耳。农者，耕牧之工也。工者，制造之工也。商者，贸易之工也。师者，教育之工。明耕牧、制造、贸易之理，以教农工商；明教育之理，以储师材，而又申之以互相交易之道者也。官者，有教育之工，类于师者也；如国子监及各府州县教职之属。有会计之工，类于农商者也；如户部之属。有建置之工，类于工者也；如工部之属。有听断之工，与师相剂者也；刑部之属。有监督之工，所以稽诸工之称职与否而进退之者也；若吏部及督抚道府州县官。而总监督之者，为天子。其所取之俸禄，若薪水，若工资，皆食也，皆所以贸易其工者也。因其所为之难易，所及之广狭，所关之轻重，以为所酬丰俭之差。盖天下未有无工而徒食者，此古今之公理也。世衰道微，知诈愚，强陵弱。彼农工商者，既因工而得食矣，受愚于士而不知其所以养士之故、而漫焉供应之。为士者利其不责吾工焉，而可以徒食，又利其不知丰俭之所由差也，而可以袭取丰焉，于是致力于袭取之术以为工，而教者亦遂以教此术为教育之工，揣摩焉，钻营焉，无所不至矣。而求为士者益繁。彼农工商者，以不蒙士之教育而因循简陋，所得殆不能自给矣，而士又劫其强半。积久则农工商固无以自养，而士无可劫，则皆贫，贫则争，争则益贫。积贫而所以卫生者，不得不简，则弱积，争而互相维持之势□，则愈益弱。呜呼！此我中国所以以四万万之众，而亟见侮于外国，以酿成亡国亡种之祸者也。诸生有志为士，当思自有生以来，一切养生之具，何事不仰给于农工商，而我所以与之通易者，何功何事？不患无位，患所以立，怵然脱应试求官之积习，而急致力于有用之学矣。

五、学者既知第三、第四条之义矣，而或不能自拔者，曰徇俗其

弊也，救之以自立。自立性者，万物所公有也。金之坚也，火之炎上也，水之下也，人所不能强也，而况于人。人之所以自立者二：曰职分所当为者是也，曰权分所当得者是也。能为而不敢为，失职，即失权也；可得而不能得，失权，亦失职也。二者互相持以完其自立者也。彼徇俗者，辄托于君父之命、朋友之劝焉，不知诤臣诤子，先师所急，治命乱命，于传有之，切直责善，则尤朋友之分也，岂足以夺吾志乎！自自立性失，甚者，子弟席祖父之荫而废其正业，妇女图悦己之容而梏其天形，而彼昏昏不知，且一以为全权，一以为识职也，悲夫！

六、徇俗之易也，惑于俗论之近理而乱真，则又有术以救之，曰实事求是。闻一言也，见一事也，必溯其所由也，必推其所极也。既得之矣，又溯其所由之所由也，推其所极者之所极也，必灼然见其理之无误，确然见其事之必行，而后从事焉，则无所惑矣。嗟乎，彼星卜风水，一切捕风捉影之谈，劫夺撞骗，一切忍心害理之事，胁肩谄笑，一切附热避祸之术，其所以陷溺人心者，夫孰非乘虚而入者与？

七、志既专矣，乃可以详第三义之目。人曰自治者，如身理、如心理学是也，此有益于己即可推之以益世者也。曰人与人相关，父子也，兄弟夫妇也，师友也，君臣也，官民也，若教育学，若政治学，若社会学，若伦理学，若文辞学，此为达意记事之作。若美术学此为抒写性灵之作，如诗词绘事是也。国与国相关者，若公法学也，此与世互相为益者也。其道义颇见于西人史本守氏之肄业要览，其书目略具于会稽马湄菴氏用锡之《理学导言》，诸生究心焉可也。

八、学目既定，乃次学课写读书记是也。日记读某书几叶，有新知，有疑义，皆记之。积一月，则随课卷而缴焉，用两册，缴甲册，则写乙册；缴乙册，则写甲册。使院长得以所见评议其得失，而且与课卷相证，

以考其进退也。

九、学课既立，诸生不负肄业之名，而院长亦有所借以尽心矣。虽然，间有牵于他事而未遑及者，则亦不相强也。

十、无论缴日记与否，第一课期，皆当粘名条一纸，详书字、年、住址及在家读书或出门教读等事，藉以申师友关系之义。诸生既知第一条之义，谅不致有假名增卷吸取小利之见。而监院诸君子既以教育责院长矣，谅不至疑其有私而复援科举糊名之例也。

元培生六年而入塾，以次读《百家姓》、《千字文》、四子书、五经，循文雠诵，未了其义也。十二岁而学为制艺，汨没者六七年，乃迁于词章，深服膺章实斋氏言公之义。又一年而读王伯申氏、段懋堂氏诸书，乃治故训之学。于时脱制义之范围矣。应试之作，皆称意而书，虽子朱子之说，不无异同也。可三四年，而读庄万耕氏、刘中受氏、宋于庭氏诸家之书，乃致力于公羊《春秋》，而左之以太史公书，油油然寝馈于其间。又四五年，而得阅严幼陵氏之说及所译西儒天演论，始知炼心之要，进化之义，乃证之于旧译物理学、心灵学诸书，而反之于春秋、孟子及黄梨州氏、龚定盦诸家之言，而怡然理顺，涣然冰释，豁然拨云雾而睹青天。近之推之于日本哲学家言，揆之于时局之纠纷，人情之变幻，而推寻其故，益以深信笃好，寻味而无穷，未尝不痛恨于前二十年之迷惑而闻道之晚。年过三十，而所得尚止于此也。睹同辈之中若年辈稍后者，尚或不免迷惑，如吾十余年前，力争之而不见信，则又未尝不悲之而重以自感也。去年冬，承毕侯过爱，延主斯席。今兹又重以陈侯^①之命。自维铨材，曷克胜任。重违二侯之意，又辱监院诸君子之盛情，又亦欲以所自信者与诸君子切劘而讨论之也，遂不敢以舛陋辞抑。又闻诸君子

^① 陈侯，指嵊县知县陈次耕。

鉴外力之激搏，闵学术之衰飒，欲书院以为学堂，懿哉！诸君子之远识也。虽然，书院与学堂，名异而实同者也。学堂而徒名与，则犹昔之书院也；书院而能责实与，是亦今之学堂也。且既欲推广矣，必先有所整顿焉以为之基础。用贡其愚著于左方，冀诸君子之不我弃而有以是正之焉。

光绪二十六年二月

山阴蔡元培识

附 录

剡山题： 曰子不通功易事至女有余布(生)

匹夫不可夺志也(童)

赋得实事求是得王字

二戴： 书肄业要览后

订正蒙学课程议

精气为物游魂为变解

脑赋不限韵

咏史诗后汉党锢，明东林书院。

商君论

老庄异同论

记合肥相国与俄人订密约事

吊吴柳堂侍郎不限体韵。

据蔡元培手稿

绍兴府学堂学友第一议期摄影记*

(一九〇〇年三月二十七日)

光绪二十六年二月十一日，孔子卒日，为绍兴府学堂学友第一

* 清光绪二十六年二月二十七日，蔡元培撰此文。标题为编订者所加。

议期。于时外力骤搏，士论大哗，总理者愤道路之指目，激督办之掣肘，扼腕灰心，将辞去矣，以是学友罕有至者。而丹徒许研农先生惠然自省会来，抵掌大谈，以其所闻见、所阅历，析事理之序，发体合之旨，洒然有以消人意而通群谊也。会张君琴孙亦至。乃集诸学友之与议者而以泰西脱影法图之。图界二列，前列之中，为丹徒许沅、研农，创杭州崇实学堂者也。其左为会稽张锺沅、琴孙，前上海汇英书馆学生也。二君者，皆以议成集议者也。其他十四君，皆仞于府学堂者也。张之左为山阴薛炳、闾轩，经学、词学二级教习也。又左为会稽俞墉、伯音，英文教习也。又左为山阴寿辅清、孝天，算学教习也。许之左为会稽陈绍唐、景卿，暨陈之右，为会稽杜炜孙、秋帆，物理学、算学教习也。又右为会稽马用锡、湄莼，经史词学三级教习也。又右则监督俞弼、少邨也。后列之中，为监督山阴任光椿、复斋。其左为师范生余姚李雪身、锡孙、张德骧、荀卿，其右为总理山阴蔡元培、仲申。张之左为山阴沈光烈、伯明，蔡之右为会稽杜煥孙、宿帆，山阴胡豫、孟乐，三人者，皆三级学生也。于时，揣学堂之瓦解，悲同志之星散，以是为纪念云尔。不数日，督办者悟目论之无状，掣肘之非是，折其前议，以趣于办事者之本意，而办事者亦既感动于许先生之讽议，而无为过激，体力相剂，团结如故。呜呼！自是以后，其果有成效乎，所不敢知也。然而实事求是，以蕲达于所志之的，则固如是矣。是图也，其学堂绝续之际之掌固也夫。

二月二十七日 蔡元培记

据蔡元培手稿

上 皇 帝 书^{*}

(一九〇〇年三月)

臣闻有言责者，不得其言则去。臣非有言责也，而去已久矣，可以无言。虽然，臣有大惑不解者三^①，不白之而不快。敢贡其愚，请皇上有以^②解之。

传曰：得乎邛民为天子，得乎天子^③为诸侯。国者，公司也，民者，出资本之股主也，天子者，总办也，诸侯也，官也，皆总办所自辟之分办也。彼股主者出资本以为公司办事之费，而总办之支应，分办之薪水^④，皆于是取给焉。秦汉以来，为总办者，日事乾没资本，笼络股主，而夺公司以为私业。及股主之稍黠而有力者出而恢复焉，大揉大搏，仅^⑤乃得之其于他股主焉，益巧其乾没笼络之术焉。转益多师，千障万翳，前之股主，固自居于总办之奴隶矣。皇上立二十有四年，而自悟总办之失职，乃于奴隶之中，择一二稍自知为股主者为分办，而商补过焉。不数月而忽^⑥请训于其母，其母而果知总办之职者与，请训可也。然而^⑦，其^⑧母者，不^⑨知有公司

* 清光绪二十六年二月，蔡元培写出《上皇帝书》初稿（未完稿）。随后又写出全稿。

① 全稿多一“事”字。

② 全稿删“有以”二字。

③ 全稿为天“下”。

④ 全稿易“薪水”为“廉俸”。

⑤ 全稿在“仅”字前增一“而”字。

⑥ 全稿易“忽”为“又”字。

⑦ 全稿删去“其母而果知总办……然而”十七字。

⑧ 全稿在“其”字前增一“彼”字。

⑨ 全稿在“不”字前增一“固”字。

也，知有家业而已；并不知有家业也，知一身之娱乐而已。于是乾没不已而勒索焉，笼络不已而渔猎焉。以总办之贤若此，而忽欲借剑以杀人，此何为者也？臣^①所大惑不解者一也。

传曰：人臣无将，将则必诛，是何故也？曰：总办者，人人所托命也。彼谋杀总办者，殆欲绝人人所托之命，则人人得而诛之。若乃总办之父母，则犹是人^②耳。为股主者，以其重总办之故而推之于所自出，敬之爱之，是股主之优格也。其不及格而等夷焉，听之可也。其不但不及格，而伤之杀之，则伤之杀之以偿可也。传曰：舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则执之。夫杀人抵罪，则为人杀而^③亦抵罪已耳。前年八月，皇上^④所杀、所放、所锢、所追捕，不胜举矣。问何罪，则曰谋围怡和园也。夫怡和园者，岂公司机密之地、而公司人人之命所托^⑤与？乃总办之母之所居耳^⑥。夫总办之母之所居，则虽入其居，杀其人，则亦治以人与人相杀之律而已。未杀也而围，未围也而谋，而杀之、放之、锢之、追捕之，虽^⑦人与总办交涉^⑧之律，未有如此者^⑨也，而悍然为之，此何为者也？臣所大惑不解者二也。

传曰：天子不能以天下与人。又曰：以天下与人易，为天下得人难。盖^⑩前总办之卸其责于后总办也，问其能胜任与否而已，其

① 全稿在“臣”字前增一“此”字。

② 全稿在“人”字前增一“一”字。

③ 全稿在“而”字后增一“人”字。

④ 全稿在“上”字后增一“之”字。

⑤ 全稿将“公司人人之命所托”八字易为“总办燕居之所”六字。

⑥ 全稿易“耳”为“也”字。

⑦ 全稿在“虽”字前增一“此”字。

⑧ 全稿易“交涉”为“相接”二字。

⑨ 全稿将“未有如此者”五字易为“亦非所宜”四字。

⑩ 初稿仅写到此处为止，下缺。

人之与我为父子与，为兄弟与，为君臣与，皆不足问也。皇上自去年八月以后，既以病而旷职矣，欲有所卸，则择于其子，如禹之于启可也。皇上既未有子，则择之于兄弟，如摯之于尧可也；或择之于人人，如尧之于舜、舜之于禹，亦可也。乃不问有胜任之人否，而曰必归之穆宗毅皇帝之子，穆宗固无子也，乃曰吾取一兄弟之子以为之子，而使为总办也。其人而果胜任也，可也。然为九岁之童子耳，此股主之所必不信者也。且夫总办之父子相嬗，自夏以来，学禹而失之者也；虽不合公理，然而股主不责也者，曰总办之子，必其习惯于总办之事者也，如良弓、良冶之子之善为箕裘也是也，然而必问其贤否。我朝家法不立储，是也。若乃总办之接办者有人矣。因前总办之无子而为之立子，此一家之私事耳，不以干总办之职可也。然而为之立子、而必任之以总办，且必择其不胜总办任者而立之，又何为者也？此臣所大惑不解者三也。

此三惑者，非特臣不能解，盖我国人人所不能解者也；非特我国，盖同洲之国，异种之国，亦无一人能解者也。敢请皇上明降谕旨，说其所以然，以排群疑，而坚圣□。则虽正臣妄言之罪而杀之，臣虽死之日，犹生之年也。

据蔡元培手稿

夫 妇 公 约*

（一九〇〇年三月）

一、《礼》《中庸》记曰：君子之道，造端夫妇，及其至也，察乎天

* 清光绪二十六年二月，蔡元培撰写此文，未注明日期。

地。《大学》记曰：欲治其国者，先齐其家。夫妇之伦，因齐家而起。齐者何？同心办事者是也，是谓心交。若乃见美色而悦者，如小儿见彩画而把玩之，文士见佳作而赞叹之耳，是谓目交。心动而淫者，如饥者食，寒者衣耳，是谓体交。男子见美男，女子见美女，皆有目交也。两男之相悦，如婬童。两女之相悦，如粤东之十姊妹。皆有体交也。非限于男与女者也。然而，统计全球之例，目交之事，溥通也而无所禁。如握手、接吻之属，皆目交所推也。而体交之事，限于男与女者何也？曰男子之欲，阳电也；女子之欲，阴电也。电理同则相驱，异则相吸。其相驱也，妨于其体也大矣；其相吸也，益于其体也厚矣。相吸之益，极之生子，而关乎保家，且与保国保种之事相关矣。然而，异电之相吸也，必有择焉，何则？凡体者，皆合众质点而成者也。一体有一体之性质，虽析之极微，而一点之性质与一体同，此人与物之公例也。是故其体有强弱之差者，其所发电力有多寡久暂之差；其神志有智愚之差者，其所发电以成器之性，亦有灵蠢之差，此理之必不可易者也。其电力既有多寡久暂之差矣，而使之吸，则必有所不胜吸焉而驱之，其受驱之害也同。其所以成器者有灵蠢之差矣，而强合之，则必有纯驳之差。譬如熔两金而成器，其一金也，其一铁也，未尝不可范也，然而金者不易蚀，铁者易蚀，铁尽锈而金亦无以自立，即以其金铁所占多寡之差为其器，坚□之差矣。合松与樗而构屋，松者不易朽，樗者易朽，樗朽尽而松不能支，即以其松樗所占多寡之差为其屋，久暂之差矣。是故男女质性不同者，其所生子亦与之为不同，及其所生子之生子也，又有不同矣。呜呼，此人之所以同种而渐趋于异者也。且也，驳性所生之子，其神志不完全矣，甚者，体魄亦不完全也。呜呼！体魄不完全，具耳目者皆知之；神志不完全，则我国所素不讲，而孰知夫弱国弱种之胥由于此也乎！世间夫妇，体交而已耳。目交而愜者，固已不多得

矣。呜呼！家道之所以仳离，人种之所以愚弱也。男子之宿娼也，女子之偷期也，皆以目交始，而亦间有心交者也。野合之子，所以智于家生者，此理也。呜呼，世间男女，不遇同心之人，慎勿滥为体交哉。此关雎之所以求之不得而展转反侧者也。

二、既知夫妇以同心办事为重，则家之中，惟主臣之别而已。男子而胜总办与，则女子之能任帮办者嫁之可也；女子而能胜总办与，则男之可任帮办者嫁之亦可也，如赘婿是也。然妇人有生产一事，易旷总办之职，终以男主为正职。地球上国主，亦男主多而女主少。

三、既明主臣之职，则主之不能总办而以压制其臣为事者，当治以暴君之律；臣之不能帮办而以容悦为事者，当治以佞臣之律。

四、传曰：君择臣，臣亦择君。既明家有主臣之义，则夫妇之事，当由男女自择，不得由父母以家产丰俭、门第高卑悬定。

五、持戟之士失伍，则去之；士师不能治士，则已之，为其不能称职也。君有大过，反复之而不听，则去，为其不能称职也。既明家有主臣之义，则无论男主、女主，臣而不称职者，去之可也；主而不受谏者，自去可也。

六、国例，臣之见去与自去者，皆得仕于他国。则家臣之见去与自去者，皆得嫁于他家。

七、所谓同心办事者，欲以保家也。保家之术，以保身为第一义，各保其身，而又互相保者也。

八、保身之术，第一禁缠足。

九、饮食亦保身之至要者也。当依卫生之理，不得徒取滋味而已。

十、衣服亦保身之具也。统地球核之，以满洲服为最宜，宜仿之。髻用苏式，履用西式。

十一、居处亦保身之要也，宜按卫生之理而构造之，且时时游

历，以换风气。

十二、保家之术，以生子为第二义。

十三、生子之事，第一交合得时。

十四、生子之事，第二慎胎教。

十五、子既生矣，当养之，一切依保身之理。

十六、养子而不教，不可也。教子之职，六岁以前，妇任之；六岁以后，夫任之。

十七、教子当因其所已知而进之于所未知，以开其思想之路。

十八、教子当令有专门之业，以养其身。

十九、教子不可用威喝朴责，以养其自立之气。

二十、教子不可用诳语，以养其信。

二十一、教子当屏去一切星卜命运仙怪之谭，以正其趣。

二十二、保家之术，不可不谋生计。

二十三、有生计矣，不可不知综核家用，量入为出。

二十四、保家之术，当洞明我国现情及我国与外国交涉之现情，国亡家不能独存也。

二十五、保家之事，如此其繁也，则不可不惜时。男子之征逐也，女子之妆饰也，凡费时而无益者，皆撙节之。

据蔡元培手稿

佛教护国论*

（一九〇〇年三月）

孟子曰：人之为道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。国

者，积人而成者也。教者，所以明人与人相接之道者也。国无教，则人近禽兽而国亡，是故教者无不以护国为宗旨者也。

我国之教，始于契，及孔子而始有教士。于时暴君代作，产国而奴人，恶教士之说护国而仇之，如陈、蔡、匡人、桓司马之属，其证也。孔子深循体合之义，乃危行逊言，取旧教之粗迹，略见真理端倪，以告于人人，而高等真理，则口授高第弟子，而不敢著于竹帛焉。及亡国，郁极而发，处士横议，民权萌芽，新学大兴，孟子乃敢以孔教第二真理大声而发挥之，而庄子亦以寓言道其第一真理焉^①。既皆不见用，而绝于秦，混于汉，孔子第二真理之徒，本体合之旨，以求容于世主，杂以当时俗学，如公羊、春秋是也。其后为利禄所扼，并旧教之粗迹而亡之矣。晋宋以后，郁极而又发，得所译佛经之助，畅述蒙庄，取其辨学而已，于真理未有得焉，此梁武王衍所以读庄、佛之书，仍背护国之理，以取灭亡者也。于时佛氏之徒，入君主之国，知真理之不见容，而思有以体合之也，乃造为布施功德之说，附以委巷不经之事，以求容于世之愚夫妇也。而后与扼于利禄之愚儒同，其差胜者，不臣于天子，而得自由已耳。然而为布施所扼矣，犹不能自存焉，乃造为经忏以市利焉，于是仍不得自由，而与愚儒同。而傅□、韩愈之徒，乃持愚儒所以媚君主者断断焉与之争，而□□辈亦遂持愚僧所以媚君主者断断焉与之争，呜呼，真蛮触也夫！宋明之间，郁极而又发，儒者丙佛氏之心理以证孔教矣，然而见九牛之一毛耳，而又讳之深，以为不得于佛而自得于儒也。此陈恒之窃国也，知五百不知一十者也。终以不明，是以孔、佛并绝，而我国遂为无教之国，日近于禽兽矣。

* 清光绪二十六年二月，蔡元培撰写此文，未注明日期。

① 原稿上方，注有：“论语——君主——小乘；孟子——民权不废君——权大乘；庄子——有民无君——实大乘”。

然而吾读日本哲学家井上氏之书而始悟。井上氏曰：佛教者，真理也，所以护国者也。又曰：佛教者，因理学、哲学以为宗教者也。小乘义者，理学也；权大乘义者，有象哲学也；实大乘义者，无象哲学也。呜呼！何其似吾夫子与吾夫子之言。《论语》者，小乘也；《孟子》所推，权大乘也；《庄子》所推，实大乘也。《论语》、《孟子》、《庄子》所未详，吾取之佛氏之言而有余矣。且孔与佛皆以明教为目的者也。教既明矣，何孔何佛，即佛即孔，不界可也。井上氏又曰：纯一无杂者，佛教之种实也，以社会百般之文物为食，摄取于其体内，而变其种实中所包原形之质，而次第发育为数十丈之大干与几千万之枝叶也。此所谓进化而发达者也。

嗟乎！彼耶氏之徒，消人之拜偶像，而不知其拜空气之同一无理也，袭君主之故智，称天以祸福人而恶哲学之害己也而仇之，是亦教之极无理者矣。然而耶氏之徒，能摄取社会之文物以为食，体魄甚恶，如猛兽也，脑质虽蠢，而逞其暴力，非寻常之人所能制也。况乎儒佛之脑质极灵，而又以文物为食者乎。痛乎哉，吾国儒佛之枵腹以死也。而耶氏者，以其电力深入白种人之脑，而且占印度佛氏之故虚也，浸寻而欲占我国孔教之虚矣。使其教而果真理与，则即耶即佛可也，即耶即孔可也，不界可也。然而耶氏之非真理，则既言之矣。

呜呼！儒佛之中，有能食文物而强大于体质以抵制之者乎？儒之中，盖有知之者矣，然而儒者扼于世法者也，集网甚密也，资本无出也。譬之食也，设盛筵，张三席，耶也，佛也，儒也。其饌有美者焉，有益于体；有至美者焉，有益于脑。席各一豆也，耶者饱餐其美者而已，其至美者，不敢食焉。儒与佛之位，犹未有坐者，有无数恶犬焉，恐人食儒之食以饱心益力而制我也，则聚于其席之傍，伺来者而噬之。人或不畏其噬而来焉，则又无匕箸焉。佛之席则恶犬

所不至，而匕箸又秩然焉。佛之教，昔所谓无君者。自唐以来，毁寺杀僧之举，未闻是恶犬不至之说也。恭读二十四年□月上谕，有因佛寺为学堂之议，是匕箸秩然之说也。学者而有志护国焉者，舍佛教而何藉乎？虽然，今之佛寺，则有不可不改革者焉。吾将游日本求导师而后从事焉。略举鄙见数事，以俟核定。

一、当删去念经拜忏之事，而专用意于教事。

二、当仿日本本愿寺章程，设溥通学堂及专门学堂。

三、当由体操而进之以兵学，以资护国之用。

四、禁肉食者，推戒杀义也，此佛教最精义也。何则？人之生本禽兽也，进化而已耳。人所以食禽兽者，岂不曰，彼愚而我知也，彼弱而我强也。然而，推此义也，则人与人固有知愚强弱之异矣，将亦智食愚而强食弱乎？呜呼，此白种之所以蹂躏异种人也。佛氏有见于此，故禁肉食。虽然，人固禽兽之进化者，而禽兽则植物之进化者也。植物不能动，而未尝无生性也。不食动物而食植物，非杀乎？且一滴之水，以显微镜视之，有无数微生物也，饮之者非杀乎？然则佛氏之不肉食，盖亦儒者远庖厨之义耳。既同此义，则不肉食可也，肉食亦可也。他日化学大进，能知动物益人之质皆可取之于植物矣，而后不食动物。厥后知植物若水之质皆可取之于空气，而后不食植物若水，则佛氏戒杀之义完全矣。今日者，虽援日本真宗之例、而仍肉食焉可也。虽然，必依卫生之理，而不可苟以滋味为意也。

五、禁取妻者，乃迂僧恐生齿之繁，地力不足养之，唱此义以平争耳。不知社会进化，则生齿自减。观严幼陵所译斯宾塞氏之说可知也。他日进化之极，至于人纯以灵魂相接，无借乎肉体，成不生不灭之质，则无取乎男女之交，而取妻之风自绝矣。今日者，姑援日本真宗之例，不禁取妻焉可也。虽然，必依夫妇公约以从事而不

可苟也。

据蔡元培手稿

悼夫人王昭文*

(一九〇〇年六月五日)

妇，王荣庭外舅之仲女也。母氏陈。妇无兄弟，姊适薛朗仙，以光绪二十二年卒；妹未嫁而卒。妇年二十四而适于我，光绪十五年三月也。十六年春，余晋京应会试，五月归。十八年春，余应殿试，又进京，八月归。十九年夏，余历游江宁、广东，二十年春归，未几晋京散馆，二十一年冬归，二十二年十一月晋京。二十三年三月，妇携子晋京，二十四年九月，同出京，及今又将二年矣。呜呼！十年之中，余不在家者十之三四；既在家矣，往往饥驱而出。其得欢然聚首者，不过两三年耳。君之病，余适以事往嘉善，得讯而归，不及十日，而君死矣。呜呼，余能为不负君耶！

君有洁癖，坐席、食器、衣巾之属，非与同癖者或触之，则懊憾欲死。睡则先去外衣，次去裙，必以湿巾遍拭发及衣衽，盖十年如一日。其始归也，余恶其繁琐，常与之争。君又尚气，又不受拂逆之词。余好奢，而君持之以俭。余不欲近细事，而君持之以勤。余于时持既嫁从夫之义，时有以制裁之，君虽不能不相让，而心滋不悦，以是得肝疾。

近一二年，余深绎平权之义，自由之界，乃使君一切申其意，而

* 蔡夫人王昭在绍兴家中病故，“年三十有五耳。（生同治五年十月十日，日加辰，卒光绪二十六年五月九日，日加酉。）”（《杂记》手稿）当晚，蔡元培撰文悼念。标题为编订者所加。

余惟时时以解足缠、去华饰、不惑鬼怪为言，君颇以为然，而将次第实行之，余亦不之强，而俟其深悟而决去也。以是各信淳劝之有趣，而几忘狎媒之为乐。伉俪之爱，视新婚有加焉。呜呼，孰意其不可久耶！

君澹于世荣，自归余，余侥幸入科第，君不以为喜。及官京师，阒然不趋事权要。戊戌九月，决然相与携两儿出都。孑孑道路，辛苦备尝，君不以为怨。今年有试差之考，族戚友朋多以是劝晋都，而余不从，君亦无忤焉。呜呼，以君超俗之识与夫劲直之气，充其量足以偿余所期而无难，而孰意其中道而夭也夫。呜呼！

据蔡元培手稿

读《四语汇编》后*

（一九〇〇年九月四日）

从冯君笑春许借得《四语汇编》，读一过，书其后曰：《儒门法语》，长洲彭建求、南响编。无朱陆门户，是为通识。惟其所采，类皆主强制而无诱导，言其当然而不能言其所以然，是为理学家通病，所以遗书充栋，而生蚕硬茧，天下不多得也。王氏应试语及冯氏论理学举业，皆一时兴到语，首鼠两端仍是揣摩家数，采之尤为无谓。《示儿长语》山阳潘德异、四农著。较为切实，而亦不免前弊。惟谢氏教谕语按切人情，摆脱理障，于尧舜可为之义，与夫自利利人关系之故，称心而谈，六通四辟，真孟学正宗，中庸所谓百世作圣人而不惑，象山

* 清光绪二十五年八月十一日，蔡元培借得《四语汇编》，读一过，写出此篇。标题为编订者所加。

先生所谓四海有圣人出，此心同、此理同者矣。四语之中，聪训为下，桐城张英放复聪训斋语。文端际会升平，敝历显宦，曾不素餐之愧，而惟省事适情之为急。其教子也，不使之务为自立之计，而惟戒以世家子弟之难为，糜费广交之有损，与夫一切文字书法揣摩之术，圆软猥鄙，自私自利。呜呼！我朝全盛时，大臣家法固已如是，宜乎养成今日之风气也夫。

据蔡元培手稿

告嵊县剡山书院诸生书*

（一九〇〇年九月十九日）

鄙人承乏书院，已逾半年，来此解装，将及一月，得与贵县贵士大夫上下其议论，纯挚之情，奋迅之气，非他县所及也。鄙人蒿目时艰，推寻原始，非有开智之事，必酿亡种之忧。一手一足，命在何时，随时随地，嚶求同志。大水无津之惧，望门投止之况，岂好事哉，诚有所不得已也。属者登楼，发篋见藏书之褒然。率臆妄谈，辱满堂之属耳。嗟乎，几何起点，其在斯乎！敢述管见，以质高明。在官在府，尚非出位之思；可言与言，庶免失人之消。

一、评阅课卷，便尽院长之职，此书院积习，鄙人所深耻，故于学约之中，特定日记之法，冀以收之桑榆，起诸蘋末。而悬悬半载，缴者两人而已。入夏以来，屡闻诸生以鄙人久不到院，啧有烦言。鄙人方以笔达之艰，企于问难之切。簿稽多事，深用歉讼。乃束装

* 清光绪二十六年八月二十六日，蔡元培在嵊县撰写此文。标题为编订者所加。

莅此，为日久矣，自诸老先生及素交以外，肄业诸生，鲜启问者。然则诸生所责备于鄙人者，如敝衙门之无所事事，而又不准其请假而已。鄙人深以为怪，亦复重以为忧。惟闻前年院长曾有辟馆授徒之例，鄙人不敏，愿步后尘。惟八股文、八韵诗，鄙人自二十岁以后，即已屏弃，虽侥幸得第，并不系此。同年生沈、关^①诸君所谕知也。如有英俊后生，破除俗见，志为实学，以备致用，则鄙人不量识途之微明，愿助及群之孟晋。否则鄙人为无功之劳，不殊素食。在贵县为无益之费，徒尔虚靡。鄙人将援安道破琴之例，为君苗焚砚之举矣。

一、学生分受业、听讲两类：终日在院者为受业生，一切学业程度起居时节，皆由鄙人检束。听讲生则或以自理家务，或以为人教读，不能终日在院，惟于讲学时趋听而已。每日为普通讲期，午前一点半钟，午后一点半钟。逢房、虚、昂、星四日为特别讲期，凡不在受业听讲之籍者，皆与闻。

一、受业籍不在十人以上，则此事不开办。因所益无多，而于鄙人欲为之事，反受掣曳也。

一、听课生不限人数。

一、鄙人或有他事，须放假二三十日者，当由鄙人自请摄讲之人。

一、院中藏书，经史大部已具，所必须增加者，惟新学书而已。约计购书之价，不过数百金，拟劝捐。

一、捐数自五银圆起，多多益善。

一、收款购书，皆请董事诸君经理，鄙人概不与闻。惟所购书目，则与商酌。

^① 沈关：沈，指沈乙斋；关，名字待考。

一、购书既备，宜准闾县士子得就院检抄，惟不得携出。

一、宜请一住院董事任料检藏书之责。凡检书而误毁损者，责以赔偿。

一、六月、十二月，宜曝书，由诸董事集闾邑绅耆按目检点，如有缺少，责在院董事赔补。

一、在院董事，宜酌定脩金。语曰：先其事而后其食，非曰为其事而让其食也。既工食相称，则可责备以屏他事而专一责矣。

一、在院董事之脩金，宜于每年于院长束脩及诸生膏火中提十分之一以充之，所损小而所益大，稍明理者，无不乐也。如有无理之言，创议者愿任其怨。

一、所提之款如尚不敷在院董事贍家之费，宜请其收蒙学子弟，依本县冯氏训蒙说之法教之。其有应变动处，由院长商同改定。此亦开风气之捷法，一举而两得者也。

一、逢昂〔房〕、虚、昴、星日，院长午前讲学，午后在院董事当集邻近不识字人及儿童、妇女，为讲朱子小学及圣谕广训之属。

据蔡元培手稿

书姚子移居留别诗后*

（一九〇〇年十月四日）

戊戌之变，元培在京师，历见其终始。而推暨其故，以为天演

* 清光绪二十六年八月十七日，蔡元培在嵯县，与宋省庵“同访姚君眉甫（名穆）学山书楼五架，北枕小山，南挹群峰，风景绝佳，此君藏书颇多，谈新学甚投契。”（《杂记》手稿）闰八月十一日，撰此文。标题为编订者所加。

所趋，盖有不得不变通者，而当事诸君为之而不成，盖亦有操之过蹙者与。国大器也，人质点也。集腐脆之质点以为器，则立坏；集腐脆之人以为国，则必倾。居今日而欲自强，其必自人心风俗始矣。

虽然，有土一撮，惟陶之所为，使既为缶矣，而欲变以为砖，则必俟其既碎既礧以化于土焉而后可。有木一本，惟匠之所为，使既为榱矣，而欲以为栋，则必俟其既腐既散以吸于木焉而后可。此人寿所不及也。

自京师南归，道路所见闻，都会所阅历，求所谓不缶之土，不榱之木，不数数见。于是私心窃计，将去都即鄙舍壮求之望，以行吾志矣。既回里，有以学堂请者，不胜其欲速之意而试为之，为之而未效。有以书院请者，以试于学堂之意试之，又未敢言效。于是稍稍悔夺志矣。

嵯宋生省庵，绍兴学堂高材生也，志之锐，文之遒，自未入学堂已然。叩其师承，则曰吾师姚子之所授也。既来嵯，介宋生以见姚子。姚子之居，面群山，背苍林，占一城胜，而姚子不自安曰：吾畏城市之浇也。吾先世家山阴湖塘，世耕读，以贾迁嵯三世矣，吾欲返故居而不果。吾游嵯南山，背山面溪，仿佛湖塘，而风气朴茂过之。吾将迁焉，以保吾子孙。夫家国之盛衰，以人事为消长，人事之文野，以心术为进退，心术之粹驳，以外物之印象为隐括。南山者，盖不缶之土、不榱之木之所荟与，姚子其必有以陶之匠之，而后于所谓保子孙者，始无憾焉。呜呼，姚子其先得我心者与。抑以姚子所居之胜，而戚串友朋之阻行之多，而姚子皆不为所夺。以视元培之逐逐于学堂、书院以夺初志者，度量相越，岂不远与。姚子出移居留别诗征和，书此以答，且以讼我过焉。

改善嘉善客农垦荒纳租建议*

(一九〇〇年十一月七日)

浙西人稀地荒，国课骤绌，大吏乃定垦荒例。浙东之农，负耒耜而赴之，斥家产，背乡井，困跋涉，披草莱，一不得当，归无死所，非勤朴赳悍者不能任焉。于时旷土弥望，惟意所择，以请于主者。虽顷匿其数，圩溢其界，主者亦优而容之以广劝，有游牧之遗风也。十余年后，地辟年丰，田腴谷贵，垦者坐占百千亩，指扐亚旅，大抵皆小康矣。闻其风者趋之若鹜，于是壤相错，庐相望，以至于今，几无隙地。而所称小康者，又不能不顾惜身家，慎避耻辱，向之勤朴赳悍者，一变而为畏葸纤黠之风。土民之豪者，艳其利而挟其所畏以凌之，于是土民与客民争。客民既多，良莠不一，其亡赖而落魄者又缘隙而凌之，于是客民又自相争，争烈而变通之法始出。凡垦荒诸处，大抵如此。嘉善客农之盛，于他县为后，四、五年来，争端始启，而宁、绍两府之客此者，固已创会馆，采公议，取资于他县变通之法，以图弭争，其际遇优他县矣。爰援言官言府之义，约举两府客民舆论著于篇。

土民之被害者三：

一、有粮无租 经乱以后，典册无存，有不知其田之所在者，有知其田之所在、而荒芜已久、为客民所垦、争之而不胜者，胥役催科，力不能拒，则徒粮而已。

* 清光绪二十六年九月间，蔡元培因友人之邀，赴嘉善一行，协助嘉善的宁绍会馆筹建学塾，改进会务。是月十六日，为嘉善客农垦荒纳租问题草拟此建议。标题为编订者所加。

一、粮多租少 粮额一千余文，而所收之租七、八百不等。田本无主，其始之主，必垦之者，其所加之人力也，肥料也，皆垦本也。田易主而有买卖之价，即垦本之价耳。其田既荒，垦本本当失，不得为之主矣。不为之主，而责以粮，则不情之举也。不求免粮而责租于垦者，则尤而效之也。欲因粮得租，必出垦本，不出垦本而少收租，则变通之术也。然而垦者既承种矣，而又为之出粮以自累，甚无谓也。昔者盖有免其粮而移于垦者，甚公。

一、未荒见垦 土民之田，偶有一、二年未种，而以近于客民所垦之荒为其所占者，此客民之罪也。然土民如素不纳粮，则不能援此例。

客民之被害者五〔六〕：

一、无粮索租 田之荒者，久已不纳粮矣，持旧粮串以责客民之租。凡若此者，虽收租而仍不纳粮。

一、覬租纳粮 欲无粮索租，而客民之黠者知之，则有所借口。乃于前一年每亩纳粮，而后持之以索租。凡若此者，其租既得，则仍不纳粮。

一、恃粮增租 此粮多租少之变局也。盖失之东隅，收之于桑榆。

一、粮少租多 田不编号，则纳粮之田本无定所。于是索租于甲者，又可以索租于乙与丙与丁，有以十数亩之粮，占数十亩之租者矣。

一、退佃不得 凡土民欲增租者，或为客民所不愿，则退佃可也。然田不编号，则仍可索租于所种之田而不能辨。

一、买租勒价 凡土民之粮多租少者，皆以卖田于客民为幸，客民不愿出高价，则土民苦之。于是他客民之黠者，买于土民而增租焉；不得，则指其附近之田之要害，如水口，如庐舍，曰此我所买

之田也，因以索重价。

凡此九害，皆以田不编号之故。我朝勤恤民有永不加赋之律，有并丁于地之制。浙称乐土，胡此向隅。天高听卑，不宜有此。今设为治本之策一，治标之策四：

一、丈田造册 凡阖县之田，无论荒熟，皆丈而册之。粮之复者免之，一举而土民、客民皆受无穷之利者也。

一、垦单编号 垦荒之例，三年后可以升科，而往往十余年不升者，官利之，民利之，此清丈之说之所以难行也。今变通其例，惟由垦荒局丈荒田而编号于单。凡凭粮认田者，皆按垦田之号注之，则无可影射，而诸害皆绝矣。

一、集资易田 此官民私辨之法也。凡有还租田者，每亩捐资若干，存于会馆，由董事总核租田之数，买田一区以当之。凡土民收租者，皆取于此，而前之租田，即为垦者永业，则土、客轳葛之弊绝矣。

一、粮串稽年 此所以绝觊租纳粮之弊者也。凡凭粮认田，必以其纳粮之年与彼垦荒之年相较，而视其远近以为主田之据。

一、认田归圩 此嘉兴秀水之例也。凡嘉兴府之田，皆以某区某圩为界。自册亡号乱，持粮串一纸，可以尽阖县之田而择之。故事不相谋，而易于蒙混。限之以圩，则耳目易周，而粮少租多之弊，庶乎免矣。

据蔡元培手稿

与顾初菽谈宗谱之编订*

(一九〇〇年十二月十一日)

余游嘉善，晤象山顾君初菽。顾君方经理宁绍会馆事，烦劳琐屑，锲而不舍，有古卓行之风。顾君语余曰：吾之志会馆也久，然而迟迟不创议者，吾自以所欲为而急于此者三：宗谱也，宗祠也，义田也，皆宗族事也。会馆，乡事也。吾将先尽吾心力于宗族焉，而后及于乡。虽然，乡之事则既迫二、三同志之怂恿而与闻之矣；而所谓急于此者，顾未有以偿，吾滋不安。吾以三者之中，宗谱为尤急焉，而先府君遗稿，尝录副而藏之，乃出以示余。余读顾君自序，源流详矣，表世系亦略具，而不及其他。窃以世系表用挂线体，不如用史家王子侯表例，以派别为经，而世次纬之，于昭穆亲疏之系，一览而可明。其他宜增者，又有四焉：曰大事表，若族人生卒，若嫁女，若娶妇，若旌节孝，若科名，皆记之。以年为经，而事系月日焉。曰忌日表，以月日为经，凡亡者生日有荐寝之俗，亦附记之。曰墓记，图其域而详记方向里步及碑碣之文，荫木之数。曰家传，先世有德者，叙其事为传。五者，宗谱之大纲也。谱稿未备，余无能为役。谨陈所见，备他日抉择之耳。

据蔡元培手稿

* 清光绪二十六年十月二十日，蔡元培游嘉善时撰写此篇。标题为编订者所加。

为宋省庵书屏*

(一九〇一年一月七日)

社会古义，厥惟五伦。平等相接，爱力弥纶。及其治事，有三纲云。彼民主国，总统莅焉。主辅相系，何碍平权。彼哉狃纲，伦理不宣。恣其专制，夫妇造端。身度解弛，妇学蕤蕴。矫揉涂泽，束缚拘圈。妾媵广置，优伶同论。酿成媚骨，利兹混沌。或激而裂，悍狠纷纭。流弊繁杂，更仆数难。无往不复，渐见倪端。六斋卑议，新会罪言。知行合一，责在时贤。脱习为要，劝学尤先。商量心理，绌绎国闻。齐心同愿，职识分安。道德之爱，团结缠绵。情无旁溢，福不唐捐。亦世济美，进化宜天。国以家称，政以俗旋。改良人种，关雎所关。佳耦日配，相与勉旃。

右文仿箴体，为省庵书屏。

据蔡元培手稿

阅《魏子安墓志铭》后**

(一九〇一年三月二十六日)

阅谢枚如《赌棋山庄集》，有《魏子安墓志铭》。

* 清光绪二十六年十一月十七日，蔡元培“得宋子云及其子省庵书，属书屏联。”（《杂记》手稿）

** 清光绪二十七年二月初七日，蔡元培阅《赌棋山庄集》，撰此篇。标题为编订者所加。

子安又字子敦，名秀仁，侯官人。父名本唐，历官教职，有重名，世称魏解元。子安其长子也。年二十八，始补县学生员，即连举丙午乡试，累应礼部试不第，乃游晋、秦、蜀，尝主讲成都夫容书院。父病故，挟妾归。未几，又丁内艰，遂卒，年五十有六。

其所著考定石经者十三种，凡二十八卷。又《陔南山馆诗话》十卷、《咄咄录》四卷、《蹇蹇录》一卷、《彤丹拾遗》四卷、《三朝说论》四卷、《故我读诗录》二卷、《论诗琐记》二卷、《丹铅杂识》四卷、《榕阴杂掇》二卷、《蚕桑琐录》一卷、《湖堦闲话》一卷、《惩恶录》一卷、《幕录》一卷、《巴山晓音录》一卷、《春明摭录》四卷、《铜山残泪》一卷、《陔南山馆文录》四卷、《骈体文钞》一卷、诗集二卷、《碧花凝唾集》一卷。而《咄咄集》及《诗话》尤当不朽，而世乃不甚传，独传其所为小说《花月痕》云^①。

余闻君名自芭川，芭川实未见君，见所为荔枝词而善之。芭川先君卒。芭川姓刘氏，名家谋，自号外丁卯桥居士。

据蔡元培手稿

《化学定性分析》序*

(一九〇一年三月三十一日)

《礼记大学》称：格物致知。学者类以为物理之专名，而不知实科学之大法也。科学大法二：曰归纳法，曰演绎法。归纳者，致曲而会其通，格物是也。演绎者，结一而毕万事，致知是也。二者互

^① 着重点是蔡元培加的。

* 清光绪二十七年二月十二日，蔡元培为其友杜亚泉所编《化学定性分析》一书撰写序文。杜亚泉，原任绍郡中西学堂教员，后任商务印书馆编辑。

相为资，而独辟之智必取径于归纳。海通以来，我国学者颇译科学各书，顾往往偏重演绎，化学其一也。用使学者有因循故步之思，而不为实验新知之事。彼夫医家五行，族工墨守，牢因积习，决非间接之说所能破，方且以吾为幻为海市，以此相拒，庸有济乎？吾初交杜君亚泉，君方治化学，以考质为的，穿穴诸书，为表为说，及得译本辨质，而竟有造车合辙之验。去年来上海，印行杂志，所译著化学家言为多，而定性分析两篇，于化学归纳法最为详尽，学者按图以索，举隅而反，必有发交通情，旁薄万汇，以自扩其演绎之范围者，幸勿以吾言为河汉也。

据蔡元培手稿

家 道 论

（一九〇一年四月十日）

家道始于夫妇，夫妇之道始于婚，论婚仪第一。

我国自秦以来，男女之防极严。歌舞订约，如欧西国俗，必不能行。虽然，主婚者惟门第之求，惟贸贸然媒妁之决；身与其事者，转不得过而问焉。此夫妇之道所以苦，而淫佚之所以多也。

凡男女十五岁以下不得议婚，学业未定，智慧未发，不知同心否也。俗有以五世同堂之故早婚者，觊虚荣而忘实祸，最为可怪。至以门第之故，自幼订婚，甚且指腹为婚，五年十年，人事未可逆料，其流弊大矣。

男女既达议婚之年，父兄师长当为言夫妇一伦与卫生立业及政俗种族关系之大，且与齐不改从一而终为男女应守之公义，尤不可不慎之于始，当视为极正大极紧要之事，与进学堂，就实业同。凡

世俗举以为谐谑、引以为羞耻者，皆蛮野猥鄙之为，不足措意，藉以养其自择配偶之识力。

据蔡元培手稿

赠许香九文*

（一九〇一年四月十二日）

隐之名旧矣，痼泉石，友鹿豕；屏绝世缘，甘为废物，此以畸隐者也。处众浊之场，不以槁灰其心，持隐括，引绳矩，务挽救之而出之以和光，以无戾于俗，以必达其志为的，其始若无所事事，此以侠隐者也。

余来临安，见越人侨寓者众，城居黠猾，业胥吏，无足齿数。农于乡者，或愿恣可倚任，率不解事，殆无可与深言者。童君省庵，为言许君香九，家北乡高陆，课农圃，授子弟经史，怡然自得，足迹不入城市。余意许君盖隐者。介童君书，与同年生童亦韩孝廉访之。方营新居，占溪山之胜，荷塘柳坞，点缀其间。既见君，淡漠孺散，略不拘俗士礼法，余意君诚隐者。既而引觞纵谈，数临安当时人物，皆有皮里阳秋。及近世风习之坏，则愀然太息，引为己忧，余然后知君为有心人也。

君曰：“律令，征漕米，本色折色惟便民。临安故无仓，一征折色，官吏辄三倍其值以厉民；吾尝与某某诸君集资建置，官吏百计阻挠，鲜终其事，余卒成之，以是耗资无算。”君又曰：“临安旧有过

* 清光绪二十七年二月二十四日，蔡元培游浙江临安，“赴北乡横板溪，访许根久，营室未竟，占溪山之胜，畅谈。到临安后，遇此人，为解事者耳。午，雨，归寓”，撰写此篇。（《杂记》手稿）标题为编订者所加。

江人会馆，经兵事圯矣，吾先人欲复之而位乡贤阳明先生于其中，以振风教，未果；吾必成其志。”君又曰：“吾所营室为学塾，将招乡人子弟读书其中，为讲堂，将以月之朔、望讲圣谕广训，以旬之三、八讲经史大义，使乡之中，老弱壮佼皆环而听焉，庶以益于风俗。”

余于是作而叹曰：君诚有心人哉！今天下亟矣。数十年来，士大夫徇利禄，且不知礼义廉耻为何物，国闻民俗，更相视若秦越。由是庠序以外，不知有伦理；商贾以外，并不知有书算。长不教，幼不学，聋瞽成群，趋嗜欲如鹜。苟自便矣，同类之中，相诳惑，相劫侮，相蚕噬，无所恤。一旦有外侮，挤之则如抔沙，驱之则如扬尘。甲午以来，每进益深，不急营救，无噍类矣。

虽然，救之云乎，其循之有序，其导之有术。物体之积，起于□点；江流之盛，原于滥觞；王道之易，观于一乡，有序之谓也。玻璃之热，骤冷则折；孺子之睡，骤呼则惊；习惯之久，骤革则格，此术之谓也。

余孤愤既久，遇事当意，辄急起径行，往往失之切急，欲速而转不达，吾以是益叹君之从容为不可及也。于时君方督攻木，又两风罽壶杂器丛占一室，而高谈转清，心目为之一快。及归，沐甚雨，衣袂淋漓，亦不以为苦。徐健庵曰：“迦陵须髯如戟，而吾转觉其妩媚，为其胸中有数万卷书耳。”庄子曰：“空谷闻人足音，跫然而喜矣。”呜呼！此可为知者道，难与俗人言也。既别君，心怍不能已，书此以赠。呜呼！微君，则孰与发余之狂言也与。

据蔡元培手稿

在杭州方言学社开学日演说词*

(一九〇一年四月十九日)

今日为学社开学之日，我所演说者，即是表明学社命名之义及一切课程之关系。学社品格，当属于通俗语所谓学堂一类。学堂本吴中学塾之通名，而近则以为分班教授诸院塾之大别名，盖分班教授法，始于上海西人之学塾，故从吴语而他处借以为分别文耳。

学塾繁多，不可具数，今最著者，为学官、书院、学堂三大支。学官最古周制，与西人同，其后流为史官素餐之地，于是矫之以书院。自宋以来，颇持清议，其后又流而师生牟利之地，于是矫之以学堂。然而学官如故，书院如故，则我国恋旧之习太深也。因旧属之颓败，而改造者不尽撤蠹蚀之料，则蠹必传。因旧肆之折阅，而改为者不尽去舞弊之人，则弊愈广。夫是以书院之起，非不与学官竞争，不久而与之俱化。今学堂之起，其将竟而存与，抑亦与之化与？是无他责，责主持学堂者而已。

夫主持学堂者之宗旨，恒见于其所系之专名。善乎许秋帆先生之设学堂也，名之以崇实。孔子言政，曰：君君，臣臣，父父，子子，实也。齐景公曰：君不君，臣不臣，父不父，子不子，无实也。彼夫学官、书院之弊，岂非师不师，弟不弟，教非教，学非学，以致此与？善乎先生之言崇实也。先生之学堂以绌费中止，而诸弟子持先生之宗旨不变，相与立学社于此，以学会之体，举学堂之实，复延

* 清光绪二十七年三月初一日，杭州方言学社开学，主讲许研农等邀请蔡元培前往观礼，发表演说。当晚，“研农来，属撰学社记，并笔记所演说者付录”，（《杂记》手稿）遂写出此篇。标题为编订者所加。

先生而教授焉，顾谦其名曰方言。

方言者，语言文字之学耳，而影响于我国者甚大。譬之家也，其祖宗之世，治生计，驯伦理，教诲子女，防御盗贼，皆中律令，其家之职业日兴，名誉日盛，乃记其已行之事以为法，记其所发明之理以为训，以传之子孙。子孙之不肖者，易大功同财之制，为族长专利之私，利族人之愚弱以自便也。取所谓家法、家训者一切摧烧之，凌虐刻剥，惟所欲为，乃者既以族人之公愤而逐之矣。后之继起为族长者，曰：其专利是也，其所以行之之术未善，吾将委曲以达其志。于是集族之可以道古者而噢咻之，使出祖宗法训于遗烬之中，而窜补傅会，以铸成族长专利之范围，亦世相传，用为衣钵。族之椎鲁者，无论其稍有才智，足窥见阴谋者，啖以利，不从，啖以名，不从，则胁之以死，务使一族之人，咸局脊于其范围之中而不悟，曰：吾祖宗之法若训，固如此也。是以有觊觎族长之大盗，而必无讨论公益之罪言，各图其所能焉，而不以一族之盛衰为意，积馁积愚，积私积惰，积贫积弱，并族长所专之利，亦将无所出。而东西诸邻乃烂然，职业日隆，名誉日盛，如吾祖宗时。其内容之余，辄为吾族所需要，而一操一纵，足以制吾族之死命；其知虑强权，又足以凌驾吾族而有余；而又以吾族不肖之为大有害于风俗，而以夺易之为己任；则吾族之资产安得不出卖，而子侄安得不为所佣奴乎？然而吾祖宗之时，固不如是，则吾亦图复吾祖宗之所行而已。虽然，徒记本草之文者，不可以采药；仅读天官之志者，不能以名星；传闻者难为详，目见者易以悟也。是以春秋著三世之异辞，孙卿法后王之粲。然欲复吾祖宗之法训，其必取资东西邻矣。

虽然，东西邻者，言语不通，文字不同，吾欲叩其所以而不得，则语言文字之学，其锁匙也。彼泰西传教之士来我国者，无不学官话，其来各府州县者，甚且学方言，以彼之自信所得而欲传于人者，

尚不惮为此，况吾之取资于彼者乎？学社所以有英国语言文字学。语言文字，不能无所附丽，有丽于酬应者，有丽于学理者。必通西国文字，而后及普通学。然则亦必通我国文字而后明理义乎？此必无之理也。学社是以有西国普通学，如算术、格致之类是也。然则习西文，通西学，将使学者一切如西人而后已乎？曰：果如是，仍无益于我国。何则？国体、地势、风俗习惯不能无异同也。是故如我国探理之学，由六经、诸子以推于名臣硕儒论议语录之属，抉择而演绎之，而后证之以西国理论，则无方凿圆枘之患。而我国探迹之学，由现行事例以追溯国初掌故，与夫历代制度之沿革，事变之孳乳，知其流弊之所由，而后矫之以西国政治，则无胶柱鼓瑟之患。而我国修辞之学，于百物之定名，文白之成法，篇章之熔截，有以达意叙事，使观听者无所眩，而后持以译西国之书，则无节书燕说之患。三者，吾国旧学之菁英也，学社是以有经史辞章之学。戊戌大学堂章程，曰中学为体，西学为用。西学以语言文字为门径，不以语言文字为极功。学社宗旨犹是也，曰方言者，谦词焉耳。

吾闻学校之事，与国宪之变迁有关系。国宪三变：曰专制，于春秋为据乱世；曰立宪，为升平世；曰共和，为太平世。学校亦然。专制体为学堂，为初学导门径者也。其总理谙于学问之事，管理法，延访教习，进退学生，皆符公理则效，否则脂聿敷衍，为学官、书院之附庸而已。共和体为学会，为成学结团体者也。其会友皆有确实坚忍之气，相借相长，以求进步则效，否则剽窃时论，苟以哗众榜名，则亦征逐嬉游之变相而已。若乃立宪体，则以学会之体，举学堂之实，议事取公论，治事有专责，既不阙自由之权，又不为无法之形，舍短取长，殆无遗憾。论者谓今世界政体，惟立宪最宜，吾于学校亦云。

顾甲午以来，吾国学校，颇见改革之象，而所举者专制为多。立

宪体则自京师通艺学堂外，无闻焉。迺者，武进刘君、镇海郑君、茶陵谭君、嵯袁君^①创立方言学社于浙江省会，延丹徒许先生秋帆为教习，四君者率诸弟子而受业焉。复公举谭先生建侯为总理，而刘君、郑君、〈袁君〉、〈谭君〉复各膺社长、理事之举。学社之事，弟子年十五以上，皆得参议，盖纯乎立宪体者。开学之日，同志毕集，演说者□人，致颂辞者□人，咸以及时厉学保权任事为勸，咸无背宗旨。呜呼，我国苦专制久矣，诚以诸君宗旨之正而引而申之，扩而充之，以灌输立宪思想于国民之脑中，则政体改革之机，必有影响于是者。敢记之以为息壤。

光绪二十七年三月

山阴蔡元培记

据蔡元培手稿

自题摄影片*

（一九〇一年四月二十九日）

山阴蔡氏，元培其名，字曰仲申，别号鹤庵。同治六年，冬十二月，丙申人定，爰生于越。少就举业，长习词章，经义史法，亦效末光。丁戊之间，乃治哲学。侯官浏阳，为吾先觉。愤世浊醉，如揉如涂。志以教育，挽彼沦胥。众难群疑，独立不惧。越求同心，助我丁许。

据蔡元培手稿

① 武进刘君：刘仪荪；镇海郑君：蔡郑望梅；茶陵谭君：谭寿余；嵯袁君：袁仲甫。

* 清光绪二十七年三月十一日，蔡元培在自己相片的背面题此数句。原相片无法觅得，仅留此手稿。

致陆勉斋函*

(一九〇一年四月)

适因贻书一前辈，需罗纹笺，想尊处必有之，祈惠赐数叶，即付去足为感。容晤谢。敬请
勉斋老哥同年大人撰安

年小弟元培顿

据蔡元培手札

题日人结城琢《越游诗草》**

(一九〇一年五月二日)

唐杜工部诗名空前后，而论者目为诗史，洵哉。诗足以裨史也。族史所载，皆大盗局闭之术而已。而诗人者，乃盱衡外界，旁薄万汇诸物结晶之体，社会聚散之点，精察而约取之，而出之以微言，使人自悟，洵哉，弥民史之阙陷，而含哲学之意味者也。日本结城君，伉慨有侠士风，而尤喜为诗。今年春，航海游吾国，自福建、上海而浙江，渡江而东，行山阴道中，得诗若干首，抚今吊古，托物兴怀，而

* 清光绪二十七年三月间，蔡元培去杭州，与当时主持求是书院的陆勉斋时相过从。此便函系利用印有日人“伊藤贤道”四字的大名片，以毛笔书写。伊藤贤道当时在杭州开导学堂任教，与蔡元培亦有往还。

** 清光绪二十七年三月十四日，蔡元培在杭州，张“锡庚邀饮，坐有日本诗人结城琢，字蓄堂，方游绍兴而回，见示诗稿”，（《杂记》手稿）遂撰此篇。标题为编订者所加。

于教学之所造，俗尚之所趋，尤三致意。余越人也，读之而国民进化之思想，油然以兴，则洵乎诗之可以裨史也。君渡江时，与余相左；其返也，遇于省会酒楼，见示《越游诗草》，乃识余感情于卷帙以质君。

据蔡元培手稿

挽夫人王昭联*

（一九〇一年六月二十四日）

亡妇忌日，忽忽一年矣。鹿鹿奔走，弃子不教，哀愧交集。忆素帷联语，未留存稿，录于左方：

维新党人，吾所默许，乃不及于难，鹿车南返，鷗巢暂栖，尚有青毡，博得工资同一饱；

自由主义，君始与闻，而未能免俗，天足将完，鬼车渐破，俄焉属纆，不堪遗恨竟终身。

其二曰：

早知君病入膏肓，当屏绝万缘，常相厮守，已矣，如宾十年，竟忘情乃尔耶？

尝与我争持礼俗，问浑圆大地，安置幽冥？嗟乎，有子二人，真灵魂所宅耳。

其三曰：

安知早死非为福；

* 清光绪二十七年五月初九日，蔡夫人王昭去世一周年，蔡元培在上海，回忆其丧葬时所撰挽联，录出留存。标题为编订者所加。

岂有下愚不及情。

据蔡元培手稿

致汪康年函*

(一九〇一年七月十四日)

穰卿道兄同年大人足下：

□□□晤后，不数日即回杭州，未及走别，为歉。启者，会稽陶七彪先生，与足下至好，其所制造，想曾见之。弟近为作“床记”一篇，意欲仿从前日报登陶公柜记之例，登贵报专件。特录奉，祈酌之。陶君于宜兴有知己之感，力言其并非十分顽固，此行欲劝其提倡新政，以慰天下之缺望。惟其人殊愎，如诋之太甚，则亦甘为小人而不惮；如以温语诱之，亦可以使为我辈用云。陶君已赴沪，想能晤罄一切。此托。敬请

撰安

年小弟元培顿 二十九日

据蔡元培手札

拟绍兴东湖二级学堂章程**

(一九〇一年七月十九日)

一、同志旧拟初级学堂章程，近于各乡试办两、三处，确有成

* 蔡元培于清光绪二十七年五月“二十九日，致穰卿书（陶公床记）”。（《杂记》手稿）汪康年，字穰卿，当时在上海主持《中外日报》。

效。今特设二级学堂,以为初级毕业生进步之资,略如日本高等小学校。

一、二级学额,姑以四十人为限,自初级毕业生外,凡自修学诣已与初级毕业生相埒者,皆著录。

一、学科仍依初级之例,为五种:

一、经学,本分为伦理通论、政事通论两种,每种分为浅、深两界。今已于初级卒業伦理浅说,当进以伦理论之深者;政事论之浅者,于二戴记、春秋三传及孟子中,选录演讲。

一、史学,分为地政、国政两种。地政者,由地球上形势、物产而发明其与人事相关之故。国政者,专指君官所图之事。各分详、略两种,略说合全地球言之;详说先本国,次东洋诸国,次西洋诸国,皆据现行事例为说,不及古事。

一、词学,课论说,读诗歌,并授英国语言文字。

一、算学,已于初级卒業数学,宜进以代数初步,几何初步,即以两备旨为课本。

一、物理学,以西学启蒙十六种中之生理学、地质学、动植物学、化学为课本,略购仪器,以备试验。

一、教习四人:曰授经学及本国词学者,曰授史学者,曰授英文学者,曰授算学、物理学者。

据蔡元培手稿

* * 清光绪二十七年六月初四日,蔡元培记述:“陶心丈欲于明年设二级学堂于东湖书院,属何朗轩经理,朗轩属拟章程。”(《杂记》手稿)标题为编订者所加。

致汪康年函

(一九〇一年夏)

前日为师范学堂事，承教甚快。惟《日报》中，尚未得拜读大著，渴望之至。其中曲折，前言未详，当再奉闻。藩批弟亦未见全文，即《日报》所记数语核之，矛盾已多。其曰杭垣各学堂粗有规模，岂不以省城已有求是、养正两学堂为已足乎？然学堂办法，宜由小学、而中学、而高等、而大学。是故各州县城宜设小学堂、中学堂，省城则高等学堂，京师则大学堂。今杭垣学堂，如养正、如求是之撤内院而留外院，皆是小学堂课程。方宜增设高等学堂，而况师范一门为各学堂根本者乎。其曰就地绅士云云，岂不以就地二字指杭垣乎？然以阖省各州县之丁漕平余，办阖省人可以肄业之学堂，必指索省垣绅士，已属不通。而呈中联名十二人中，有籍杭州者二人，则就地二字，乃并在杭州之外，更为可怪。窃以我国万事隋坏，正以国民无国家思想，辄以人人应问之事诿之君官，以为我不必越俎也。以藩批律之，则今日有志之士，越俎者多矣，不必远引，即如上海西学堂一事，西人之创议，华董之集捐，《日报》之持论，何一非越俎者？此诚常理，何必复为足下道，聊复弄笔，博一笑耳。昨得亦韩函，言荣^①不日赴戍，无心管事，此为幕中军饷处左克斋所批。足下持论时，或即言方伯近日自顾不暇，岂复留意及此，正是幕中鬼蜮，欺其身退权灭，故为作此笑柄，以侮弄之，抑何无故人之情云云。尊意以为然否？盖此种矛盾之言，实批者之自侮，而于呈者固无损也。

① 荣：似为中丞余荣。

大著能早登报为盼。道远又羁于事，不克走谈。专此敬请
穰卿道兄同年大人撰安

弟培顿

据蔡元培手札

浙江筹办学堂节略*

(一九〇一年八月三日)

一、于省城立师范学堂一，录年长而已通中文者为学学生，课以教授普通学之方法，以为各府州县学堂养教习之材，是为各学堂根本。近已有本省绅士某某等呈请开办。

一、省城立高等学堂一，录各府中学堂卒业学生，而授以高等普通学，以备卒业后咨送南、北洋大学堂及京师大学堂习各种专门学。省城旧有求是书院，专录已通中文之学生，不问举、贡、生、监及年纪大小，皆著录，授普通西学，略如高等。其后以旧设者为内院，而增收蒙生为外院。其后又留外院，而撤内院，渐失初意。似宜厘订章程，改复高等之旧。

一、省城立中学堂一，小学堂、蒙学堂若干，各府城亦如之。省城有养正书塾，初立时本为小学堂，而目前头二班，已达中学，似宜扩充规模，尽改为中学堂，而别设小学堂四处，蒙学堂若干处。外府惟宁波有中学堂，嘉兴已议开办，绍兴则办而中辍。

一、县城宜各设小学堂一，蒙学堂若干。

一、各乡宜各设蒙学堂若干。近惟绍兴已设两、三处。宁波亦

* 原题为《节略》，但在清光绪二十七年六月十九日《杂记》中，注明为《浙江筹办学堂节略》，今据此标题。

已议及。

右学堂种类：

一、丁漕平余 光绪二十四年，廖中丞议每年于闽省各州县提平余十万余串，以五万串为省城学堂经费，五万串为各府州县学堂经费。后因各处荒歉，遂奏定以五万串为学堂、五万串为各州县积谷经费。今案此款，省城各学堂所拨：求是书院不敷经费三千六百串，养正书塾八千串，资遣东洋游学生经费二千一百六十串，每年实仅拨一万三千七百六十串。其余提存之款，借拨工艺厂、蚕学馆、农工商务局者，应请悉数拨还，专为学堂经费，以符二十四年分奏定之案。

又，查各州县积谷，皆有地方公款。自二十四年奏定以后，并未有提拨平余款者。且未逢荒歉，仓谷依然，亦无每年拨款之需。各州县积谷五万余串，似亦可以提拨为各州县开设学堂之用。

一、书院、义塾 此两项本为培植人才而设，省城及府州县城及乡间多有之，其用意本与学堂相同。而近日专课举业，无裨实用。且其中师生皆为牟利起见，品类不齐，辄为人心风俗之害，而办事之人不免舞弊中饱，实与初设之意大相刺谬。莫如一概改订课程，按照应设之中小学堂等办理，因地因费因人计，无便于此者。

一、货捐 各府出口货，如盐、茶、丝茧、烟、酒、海货之类甚多，若择其大宗者，酌量地方情形，于厘金外，每箱每包加捐几文，以供学堂经费，积少成多，劲成巨款。此亦无病于商而有益于公者也。

一、糜费 各城镇村落，每年皆有灯节演剧及岁时迎神赛会之举，举国若狂，糜费甚巨，且往往因此生事。莫若定一限制，使其缴费若干，以供学费。闻衢州府有演戏抽费以充地方善举之法，已行之有效矣。

一、附设 各府州县多有育婴堂，养而不教，孟子以为近于禽

兽。今之育婴，多有此弊，且雇佣寄食，每致夭殇，甚负创办之美意。各处育婴堂经费皆巨，宜令各附设学堂。一区男子十二岁以上，即为分入工厂或别处学堂。女子则教之及笄而止，凡一切治家育子计算簿记之法皆习之，即为他日女学幼稚园基址，即令婚嫁以后，仍留堂任事，酌给薪水，亦能矫近时办事之失矣。

据蔡元培手稿

南洋公学特班生学习办法*

(一九〇一年九月二十一日)

一、中文书(赅译本)课程，每日自一点钟起至四点半钟止，凡七小时^①(其午后进英文课堂者，自八点钟至十一点半)。

一、每日以三小时课编纂，三小时课讲义，一小时为修辞之学。

一、编纂为探迹之学。凡所看记叙之书(日本人所谓历史的)皆属之。札记之例：一稽本末(即因果，凡下论断，必先推其前因后果)，略如纪事本末之属。一比事类，略如赵氏札记之属(此即论理学归纳之法，谓于杀散殊别中，抽出共同公理以贯之)。一附佐证，略如商榷考异之类(本书不详，别引书证明之，或援以比例时事，惟不可涉于琐屑)。

一、讲义为探理之学，凡所看论著之书皆属之(日本人所谓理论的)。

一、札记之例，一节精要，一著心得，一记疑义。

* 清光绪二十七年秋，蔡元培任南洋公学特班总教习。这是他在八月初九日起草的该班学生学习办法。标题为编订者所加。

① 此条所定时间，疑有笔误。

札记每七日一缴,如左表:

曜	甲(廿七号)	乙(廿六号)	丙(十九号)	丁(十八号)
日	发	发	发	发
月	缴	○	○	○
火	发	缴	○	○
水	○	发	缴	○
木	○	○	发	缴
金	○	○	○	发
土	课论说(缴)	课论说(缴)	课论说(缴)	课论说(缴)

一、讲堂七小时外,随意看书,有心得疑义,可别录,与札记同缴。

据蔡元培手稿

叶澄衷墓志*

(一九〇一年十月三日)

道咸以来,欧美学潮,衍溢我国。两洲风习,日印象于我国士商之脑网,贯狎酣饫,则从而规之。顾率鹜于服食起居物质之文明,而所谓宏愿长虑矫我国悛薄姑息之蔽者,不概见焉。今年春,余以阳湖刘检讨树屏之招,游上海,居澄衷蒙学堂,高阁大厦,容生徒五百人,镇海叶君所以课寒门子弟而即以其字字之者也。学堂之左曰怀德堂,则君所以周其列肆诸友意外之不幸,而又仿外国利润配当之法,使诸友各捐其岁入之若干于此以永久之者也。夫平

* 清光绪二十七年八月二十一日,蔡元培为叶澄衷撰写墓志。标题为编订者所加。

民学校之普及，预蓄银行之设置，各国教育家、经济家所同声提倡，藉以高文明之度。其说为吾国人所习闻，而卒无实地行之者。君创通大义，屡输巨资，撷异己之长，以开风气，夫非卓尔不群贤豪间者之所为与？

君讳成忠，澄衷其字，浙江镇海县人。以资职候选道，并膺二品顶戴及花翎之赏。以光绪二十六年十月卒，年六十。君娶于汤，先卒，又娶于夏，皆封夫人。妾苏氏。七子：貽鉴、貽铭、貽钊、貽铨、貽铤、貽镛、貽钰。貽鉴后君□月卒。七女皆适名族。君少孤，佣于上海，积资营贩，以勤信为中外豪商所倚重，以起其家。列肆数十，倚以业者数千人。而内行纯挚，事母以孝闻。尤勇为善，于族，于乡，于营业所，所举善事，更仆未可数。于各行省，迭赈饥以巨万计，先后赐“乐善好施”字匾额，命大吏传旨嘉奖。其卒也，远近知者痛惜之，为传状以彰君之行事，既备且懿。而君之孤以□月葬君于□□之原，介检讨请铭。余以君兴学后不一年，湖州庞氏、杭州胡氏已相继捐款立公学。怀德堂之法，上海多名贾，亦必有闻风兴起者。富、教两界，皆自君倡始。君功于国甚大，宜为铭，铭曰：

匹夫与有天下责，挽澜矫风得寸尺。富者输财智输力，言论满堂华士捷。深虚责有鼠逃日，貽彼群顽滋口实。亶亶叶君商之杰，浮言以行要先扼。开智保安舟双楫，国民文明进有的。枝叶之行吾不撷，荦荦大者铭为臬。

据蔡元培手稿

创办《外交报》叙例*

(一九〇一年十月三十一日)

一国之人，托生命于其国之政治。政治者，以实事为究竟者也。然而有思想而后有言论，有言论而后有实事，是故以思想为言论、实事之根源。然而思想之为物也，非能孑然而孤立、画然而凝结者，必激动于外界之所感而生长，而变迁，则又以言论、实事为思想之根源，其际如循环也。我国人思想之稚，观于言论、实事之间，已可概见。丁戊之际，有《时务报》，始欲以言论转移思想，抉摘弊习，有摧陷廓清之功；其后有《知新报》，参以学理；有《湘学报》，参之以掌故。嗣是人心为之一变。中更多故，流为譎诡模棱之习。于是有《亚东时报》者，揭当世之言论、实事，而一返之于思想，以名家言疏核之，视前三者有精粗之差，盖亦因病而投药，随风会播，荡而进化者也。更庚子之难，而人心又为之一变，高志孤愤者，大抵专思议于极端，而中庸之才，见朝廷变科举，励游学，有革新之象，则相与剽耳食之论，为口头之禅，诡出诡入，以求捷径，去实际远矣。夫思想顽钝，赖言论以破之；言论暧昧，则藉事实以画之。然而研地学者，必取资于图绘，习制造者，或效象于雏形，事实一界，非空言所能发也。同人有鉴于此，议发旬报，荟我国自治之节度，外交之政策，与外国所以对我之现状，之隐情，胪举而博译之，将以定言论之界，而树思想之的，为理论家邮传，而为实际家前驱。记曰：耆欲将至，有开必先。五六年来，我国人思想言论之变动，可谓

* 清光绪二十七年九月间，蔡元培与张元济等创办《开先报》；至十月二十二日，改名《外交报》，改“作外交报叙例”。标题为编订者所加。

速矣。意者其将由是而津逮于实际与？不揣微力，愿有效焉。所议略例，具于左方：

一、本报名曰“开先”，取英语〈前队、冲锋〉之义。

一、本报以有裨实际为宗旨，凡放言琐事不录焉。

一、本报为□类：曰论说，曰谕旨，曰公牒，凡奏议、条陈、章程之切要者及外交条约皆隶之，曰西文报，曰东文报。

一、本报每月出三册，以旬之五发行，惟正月上旬、中旬，十二月中旬、下旬不出，一年凡三十二册，有闰月则三十六册。

一、本报第一、二、三期不收报费，自四期以后，每册直银□□，定全年□□，逢闰加□□，邮费在内。

一、本报由同人合资以为经费，不收外来捐款。

一、本报由棋盘街普通学书室发行。外埠有愿代售者，先寄报费预定，当按期邮寄，依通例提十分之二以充杂费。

办 事 章 程

一、此报银五千圆为资本，分为十股，每股五百圆。

一、此报编辑一人，董理一人，撰论说一人，译西文一人，译东文一人。

一、发行附入普通学书室，月津贴屋租若干，司事薪水若干。

一、著译各稿，皆于发行之前若干日送编辑所，由任编辑者编定付印。

一、股银于开办时缴十分之六，四个月后又缴其四。

一、一切银钱收支，皆由任董理者总其成。

学堂教科论*

(一九〇一年十月)

少耽举业，长溺文词，经诂史法，亦窥藩篱，生三十年，始知不足。迷途回车，奚翅炳烛。悲彼来者，覆辙相寻，誓墓不出，愿为松阴。事较所见，以著于篇，庶有同志，匡其谬焉。

我国选举之法，自保举、捐纳两途外，皆出于科举。科举之材，皆出于学校。学校之别，曰国子监，助教师之，祭酒以下诸官督之，大臣管理之。曰官学，教习师之，大臣管理之，稽察之。曰庶常馆，教习庶吉士师之。曰府学，曰州、县学，教授、学正、教谕、训导等师之，而提督、学政督之。曰书院，院长师之。曰义塾，曰往教之塾（延师于家以课子弟），曰来学之塾（师辟馆而弟子就学者），塾师师之。其职有国选、公举、私约之别；其徒有成人、童幼之别；其程有岁课、月课、日课之别；而宗旨则一以科举为招。

问何以课《四书》文也？曰乡会试之所试也。何以读《四书集注》？曰文题所出，备遗忘也。何以读《五经》？曰《四书》文之材也，故删丧礼。乡会试有经艺，有策问，何以不课？曰阅者注重《四书》文，他非所急也。习楷书何也？曰殿试朝考所重也。何以课诗赋？曰散馆所试也。读经，记其文不求其义，读他书，猎其琐不见其大，何也？曰制艺诗赋所取裁，如是已足也。

来学之塾在乡僻者，或于家，或于社，其徒或一年一辍，或二、

* 清光绪二十六年至二十七年，蔡元培在绍兴及上海搜集国内外参考资料，对各级学校的课程进行研究，撰写出《学堂教科论》一书，由杜亚泉主持的上海五马路普通学书室于清光绪二十七年九月石印出版，全书二十八页。

三年而辍，其后或商焉，或工焉，或农焉，非有志于科举，而责以诵经注之文，不求其义如故焉。何也？曰先世之遗传，少年之习惯，塾师技止此耳，不知其然而然也。夫是以认字千名，而寻常书札，或所不解，读书数卷，而平生行习，了不相关。

若乃身厕士流，幸而致科第，膺官职，循资以进，则夫行政、司法之权，内治、外交之略，所以责之者曾未有限也，而固非其平日所探讨，所专业，美锦学制，大匠代斲，其不僨事者尠矣。况乎生心害政之故，固有不止于是者，请举其凡，曰鄙，曰乱，曰浮，曰憇，曰忮，曰欺。

一群之中而有君，佐君而有百官，是必其群之贤者，贤者必有见于群己关系之故，方且同一群之利以为其利，合一群之私以为其私。不得已，而已之所以维群，与群之所以偿己，不能并存，则决然为群而舍己，其所见利害固如此也。今之教育者，嚶嚶然以举业自命，则固无群之见矣。夫且以大官厚禄为自私自利之需，而一切撙取之以为快，则其撙取之术，固将愈巧而愈安。其未得之也，为揣摩，为剿袭，为倩替，为贿买，为钻营，苟无阻力，何施而不可；其既得之也，缺之肥瘠，差之优劣，上官之喜怒，要津之援系，已不胜心力之疲，尚何暇复为天下设想乎？此害于鄙者一也。

登高自卑，入室由户，循序不乱，凡事皆然，人智启发之次，宁有异乎？童子之入塾也，未知善恶之道而课以明新，未习弟子之职而语以君国，譬之婴孩舍乳而食肉，山人入水而求鱼，使其神思之径，忽断忽续，若昧若明，以此为常，则事无大小，既无执因求果之术，更无见微知著之几，皆将颠倒重轻，衡决首尾，见卵而求时夜，救火而呼丈人，此害于乱者二也。

心理之学，注意为要，传称心不在则视不见，听不闻，食不知味，此其显者。塾师之课读也，有声无义，里谚谓之小僧诵经，固已

味同嚼蜡，倦此循环。夫人之心思，自酣睡以外，固不能无所寄。彼其塾课既淡漠相遭矣，势不得不游心于文句之外，结想乎玩好之需。以此为常，酿成假公济私之习，是故居官以治事也，而转弛事以便私；抚军以防寇也，而或纵寇以自重。名实相缪，心口不侔。此害于浮者三也。

国于天地，必有与立。恃乎其人有自立之性，不可夺之志。宇长宙广，其例甚多。童子之在塾也，非有爱于其课，则竊惰而不中程宜也，为师者不求其故，不言其所以，而夏楚以迫之，忿詈以禁之，有问则对之以模棱之词，发难则科之以不敬之罚。彼其师弟之间，非有固结不可解之爱情也，屈意就范，压于势力耳。夫势力何常，因时而异，其在贤者，驱之以为贤；其在暴徒，胁之以为暴；其在中权，固成瓦合；其在外力，遂兆土崩；以是为常，国于何有。此害于蕙者四也。

夫以爱情之薄，而压力之严，受之者既有苦而无乐，则亦有怨而无怀。入塾则视日早晚，逃学或不惜饥寒。至乃街市闲行，侪辈笑语，一逢师至，匿迹销声，视学塾如囹圄，见先生如狱吏，岂弟子之无良哉，为师者固迫之为仇耳。童子就傅以后，接父母兄姊之时少，而日与其仇者相对，务剥削其亲和眷恋之良，而养成夫乖戾忮忌之性。夫是以在家而戾于家，在国而戾于国。家国虚模，人为质点，以爱力相吸耳，日驱之而日距之，有不灭裂者乎？此害于忮者五也。

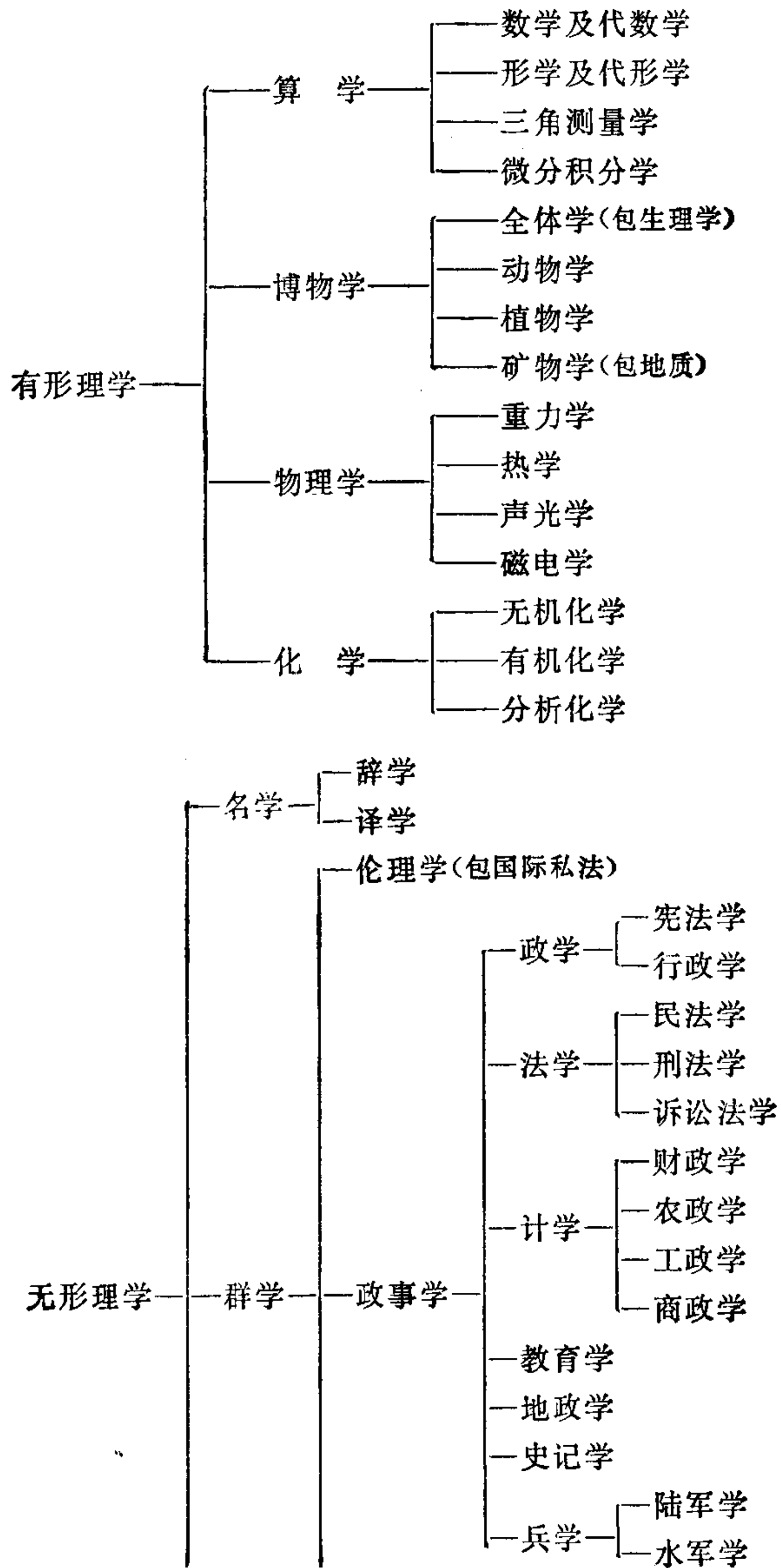
夫以上云云，师之于弟，本以压力胁从，压力移而胁从之权将挟之以移。彼夫纨绔之子，成童以后，或生性桀骜，力能持师之短长于其父兄，师之下者，乃遂与之比而以欺其父兄为事，是故多授之经，不问能诵否也；速课以文，不问能解否也；甚者先为之笔削而后录焉，乃加优善之评点以欺人；甚者应试之时，且为之代作焉，曰

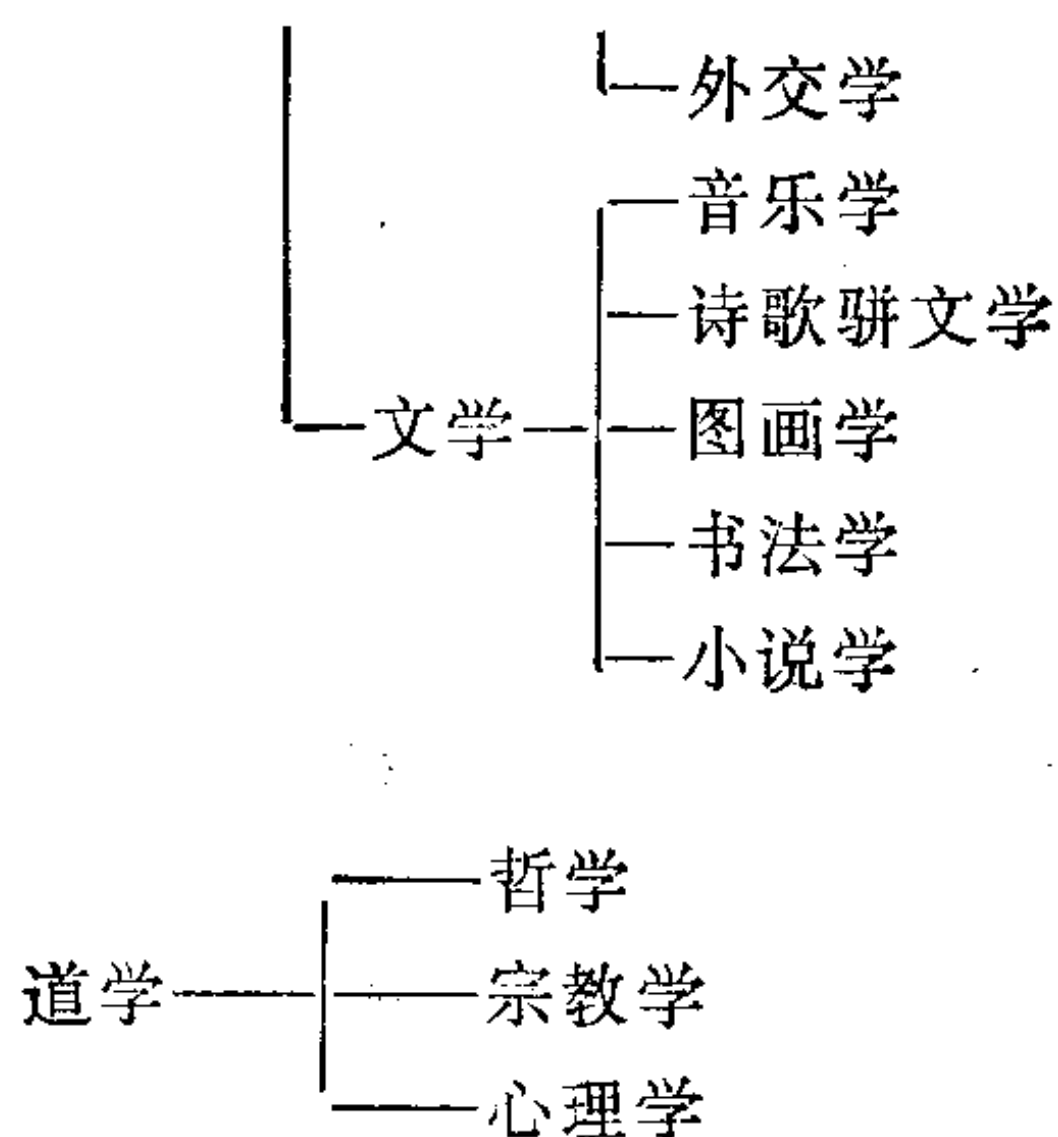
非是无以结于弟子焉；甚而书院之院长，于下劣之卷，亦必优之以评点焉，曰非是无以结于肄业生焉；甚而试官之阅卷，于屏弃之卷，亦必违心而奖借之，曰非是将见嫉于下第举子焉。以此为常，上下相蒙，司法者改罪人之供状以避议，理财者张无本之报销以盗利，察吏者窜不关之保举以徇情，将兵者造讳败之露布以希赏，驾轻就熟，何所底乎！此害于伪者六也。

其他支害，难可具论。此六者，彰彰然天下共苦之矣，而不知其源乃起于学塾。士之在学塾也久，又沈浸于考试之习，其害最烈，父子相传，成为种性，其酿之也非一朝一夕之功，则夫救之也岂一手一足之烈。甲午以后，士之高明者，锻于外力，奋然破旧日教师之谬，发为理论，已不一家，虽宗旨不无互殊，又以科举所掣，未足奋鄙近之气，然而异同之评，自此起矣。斯宾塞氏曰：凡人间意见所经之程度有三：一无识时之一致，二探求时之多殊，三聪明时之一致。三者之中，第二者，第三之母也。今之教育界，其正由一致而多殊乎。爰陈管见，备多殊之一。今之论者，将远之如魑魅；正恐他日公理大明，又当贱之如刍狗耳。

韩非子曰：理者，成物之文也，道者，万理之稽也。万物各异理，而道尽稽万物之理，是我国古学本分理、道两界。日本井上甫水，界今之学术为三：曰有形理学，曰无形理学（亦谓之有象哲学），曰哲学（亦谓之无象哲学，又曰实体哲学）。无形理学为有形理学之统部，统部即尽稽万理之义。彼云哲学，即吾国所谓道学也。今斟酌旧名，胪举学目，揭表于左，冀我国爱古之士，毋诡名而忘实焉。

韩非子曰：凡物之有形者，有短长，有大小，有方圆，有坚脆，有轻重，有白黑，是为理。要而论之，为形、性两界，短长、大小、方圆，形之属也；坚脆、轻重、白黑，性之属也。形学为博物，性学为物理，群其形而见相感之性，则化学起焉。





算学主于演绎，近名学；然比例之数，弧角之度，皆凭形求理者也，故属之有形理学。

自植物而动物，自动物而人，其形态有逐渐改良之迹，其生理有逐渐进化之迹，故以全体学属博物，而生理学则通人身、动、植言之。（生理兼理化，今附全体。）

物群而相感，有化学；人群而相感，有伦理学。故伦理者，化学之象也；物群而分职，有生理学，人群而分职，有政事学，故政事者，生理之象也。化学循原质之性以为迎距，义主平等，五伦以之，所谓父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，伦理学之言也。生理总百体于脑而司命令，义主差别，三纲以之，所谓君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，政事学之言也。近之论者，主差别则灭五伦，主平等则嫉三纲，皆一孔之见也。

人群而有伦理学，国群则有外交学。以化学之规则治伦理，则无任性越分之举，而人各自由；以伦理之规则治外交，则无吐刚茹柔之失，而国以自立。

文学者，亦谓之美术学，《春秋》所谓文致太平，而《肄业要览》称为玩物适情之学者，以音乐为最显，移风易俗，言者详矣。（希腊

先哲及近代西儒论音乐关系，与《乐记》义同。)

六朝作者，有文笔之别，笔为名家言，文为文家言。

小说者，民史之流也。群学家曰：前史体例，其于事变也，志其然而不志其所以然，且于君公帝王之事，虽小而必书；于民生风俗之端，虽大而不载；于一群强弱盛衰之数，终无可稽。我国史记，自太史公以外，皆此类耳。近世乃有小说，虽多寓言，颇详民俗，而文理浅近，尤有语言文字合一之趣。若能祛猥褻怪诞之弊，而纬以正大确实之义，则善矣。

道学之纯者，为今之哲学，心理、宗教，其附庸耳。心理者，本生理之一部(法国硕学珂氏之说)，而奥赜特甚，非用哲学规则不能解说之，故附焉。宗教学者，据乱世之哲学，其失也诬，若巫、若回、若耶皆是也；惟庄、佛两家，与道大适。

右举学目，皆取易于识别，故或采译语，或用日本人所定。要之稽核宗派，则《汉书·艺文志》所载刘氏七略，固毕具矣。自汉以来，士掣利禄，浸失其传。爰为通彼我之邮，以告同志。

刘氏以六艺略冠诸略之前，而谓诸子指归，皆六经之支与流裔，则固以六艺为纲，诸子为目。六艺，即道学也，六艺为孔子手定，实孔氏一家之哲论，日本人谓孔子为大思想家是也。是故《书》为历史学，《春秋》为政治学，《礼》为伦理学，《乐》为美术学，《诗》亦美术学。而兴观群怨，事父事君，以至多识鸟兽草木之名，则赅心理、伦理及理学，皆道学专科也。《易》如今之纯正哲学，则通科也。近世哲学名家斯宾塞氏有综合哲学原理，为通科。又有生物学原理，心理学原理，社会学原理，道德学原理，为专科，亦其例矣。

道家者流，亦近世哲学之类，故名、法诸家，多祖述焉。刘氏谓其出于史官，则如近世进化学家，固取材历史矣。以其与孔氏宗旨不同，故夷之科学，所谓别黑白而定一尊也。

农家者流，于今为计学，盖尚农主义之世，工商经济，皆未发达也。

墨家者流，于今为宗教学。墨氏出于清庙之守，而欧非旧教，皆出祭司可证也。宗教家无不包伦理，故墨氏有尚同、兼爱、非攻之说。

阴阳家者流，出于灵台之官，于今为星学，其旁涉宗教为术数。

纵横家者流，出于行人之官，于今为外交学。

杂家者流，出于议官，于今为政学。

其他名家、法家、兵家、方技(即医学)，则与今同名者也，不具论。

学级总表

	一	二	三	四	五	六	致用
普通	初级	二级	三级	四级			
专门					教育学 专门学	幕僚 教育学	普通学教 习 专门官 专门学教 习
实业		农工学	商学		医学 星学		农工 商 医 天文士

善夫，刘氏之叙诸子也，曰某家者流，出于某官，若者所长，若者所短。又综而论之曰，今异家者，各推所长，穷知究虑，以明其指，使其人遭明王圣帝，得其所折中，皆股肱之材，盖谓学出于官而实官之材也。群学家曰：有一事之效实，必有一事之储能。官，效实也；学，储能也。《语》曰：学而优则仕，《传》曰：学而后入官，此其

义也。我国之学，有经义，近儒家言，有策论，近杂家言，而所以绳之者，乃在文句声偶之间，摩拟剽窃之术，则徒得古者纵横、小说两家之流弊。而其入官也，兼摄数职，历官六部，乃责以兼九家之所长，种瓜而望豆，缘木而求鱼，其不得所期之效，而转生意外之害，是有定理，无足怪也。海通以来，稍窥邻政，共和、立宪，质性至殊，而官学相准，符同刘氏，固知公理不忒，古今一揆，转益多师，道在是矣。兴学之始，宜废科举而改官制，以卒业之凭为中式之级，因专门之学，授识职之官，夫而后耳目齐、风气一也。

学者质性不同，理论实际各有所长，用违其才，不益转损。专门学卒业以后，专于实际者，宜试之于幕僚，而后授以官；长于理论者，宜进之以教育学，而后任教习，如是则无旷职、无弃材矣。

自普通初级以至专门，积十余学年，固有寒微之家迫不及待者，宜自普通初二级后调入实业学堂，以其余普通学之尤切要者为豫科，而实业所需者为专科，卒业以后，足以持生计而不匮矣。

普通学级表

大别名	初级(六岁起)	二级(八岁起)	三级(十一岁起)	四级(十四岁至十七岁)
名	官话	解字 造句 切音记号	解字 短章 文法	论说 论理学 外国语
理		数学	代数初步 几何初步	代数 几何
		全体学浅说 动植物学浅说	矿物学 地质学	全体学 动植物学

	卫生浅说	卫生	物理浅说	物理学 气候学 生理学
			无机化学	有机化学
	嬉游	体操	体操	体操
群	对亲长伦理	家庭乡党伦理	国民伦理	伦理通理
		地理略说 外国地志略	本国地志 交涉各国地志	本国地志沿革 略 外国地志
			国政纲要	本国历史 外国政略 外国史略
				法学纲要
				计学纲要
道				心理学纲要 哲学纲要 宗教学纲要
文	实物画	图画	图画	自在画
		正书籀篆象形	正书 小篆	行书 草书
	伦理诗歌景物 诗歌（皆用官 话长短句）	伦理及景物诗 歌（浅易文言）	伦理诗歌 政 治诗歌（浅易 文言）	伦理及政治诗 歌（文言仿作）
			伦理小说	伦理及政治小说

理学为思想之事，名学为记别思想之事，故叙学先理而后名。然教者、学者，非语言文字无以通思想，故教科先名而后理。

凡人类之进化，系乎思想，而思想之进步，系乎语言。思想如传热，无语言以护之，则热度不高；思想如流水，无语言以障之，则水平如故。是故语言者，接续思想之记号也，犹不足以垂久远，于是有文字，则又语言之记号也。思想如算理，语言如数学，文字则代数也。究算理者，不能越数学而径习代数，传思想者岂能越语言而径凭文字乎。周之时外史达书名，太史采诗，而以言语不通者为夷蛮戎狄，中国语言之学，具有明征。秦汉以来，治文字不治语言，文字画一而语言不画一，于是语言与文字离，于是识字之人少，而无以促思想之进步。迨者有志之士，为切音新字，为白话报，为白话经解（绍兴北乡义塾为之），思有以沟通之。然百里异言，又劳象译，所谓事倍而功半也。宜于初级学堂立官话一科，则切音新字可行，而解经译报之属，通于全国矣。昔雍正朝曾以福建、广东两省人乡音难晓，谕督抚转饬各府州县有司及教官多方训导，近复祖制，远法周官，何惮而不为。

我国字书所载，同音同义之字为多，其常用者数千而已。以切音求之，往往有声无字，此语言文字之所以离，而切音新字之所以不能不作也。然旧法寓义于形，足为别嫌明微之识。而古书充栋，为成学所必窥，他日终当新旧并行，如日本然，虽有假名，仍不废汉文也。惟人智启发之渐，与世界开化之序从同。文字之始，实符图画，亚非旧式，皆始象形，识字之始，宜先此类，略举籀篆之变，藉博临模之趣，乃以次及指事、会意而终谐声焉，述历代声变之大纲，明古文假借之通例，而读书作文，从顺识职矣。

部文字以动、静、名、助之类，而胪举其联络同异之法，立一为式，使学者仿而为之，自二字以至于无数字，是谓造句。

积句为节，积节为章，而论说之体具矣。界名以理，界词以意，明白断制，使读者视而可识，而毋惑于两歧，此名家之法也。曲直

峻婉，因时而施，博征广喻，无微不至，使读者易从，则亦纵横家之趣也。若乃缉比陈言以为雅，删节助字以为古，必求来历之字而不顾其实（如用古地名、官名之类），标为古淡之派而不尽其词，是奴隶于文学者耳，乌足以混之。

凡差别性，自著而微，凡研究性，自简而繁。博物者，差别之事也，而动植物为著，故先之。理化者，研究之事也，而金石为简，故先之。惟动植物必核以理化而始详，故详于第四级焉。

嬉游体操，为卫生而设，生理学之支也，故附于理学。

伦理之学，自家而乡、而国、而天下，自亲而疏，自专而泛，自直接而间接，皆有序也，不可以躐等。

生物之理，在因外界所直而与为体合，又在因习惯为遗传而与之改良，政事亦然。地志者，体合之资也，史记者，习惯遗传之迹也。故政事之学，以地志、史记为初步。

史记学，以时与地之近远为先后，知盘盂之用、而后可与言筮豆之制，知舟车之利而后可以言航海铁道之理，直接者明而间接者始有媒介也。

法学、宗教学，伦理所资也；计学，生理所资也；哲学、心理，则一切学之所资。皆以人所当有事者，故课以纲要。

理论尚悟，非先其活泼者，不足以博趣；实习尚记，非先其画一者，不足以入门。书画，实习之事也，故书始象形，画始实物。

诗歌小说，所以激刺感情，而辅庄语之不足者也。感情所溢，以景物、伦理、政事界之。否则，海盗海淫之作，皆阑入矣。

我国女学之不讲久矣。女子不学，则无以自立，而一切倚男子以生存，至乃不惜矫揉涂泽，以求容于男子。（雌雄淘汰之例，凡下等动物，雄之数赢于雌者，辄美其色与声以与他雄竞；其雌数赢者亦如之。人类则男子以智力相竞，而女子尚不脱下等动物竞美之

女子普通学级表

(普通学初二级, 男女同; 三级以上始异地。其课程亦有异同, 故表之。)

大别名	三 级	四 级
名	解字 短章	论说
理	代数初步 矿物常见品 物理浅说 化学要略 体操	几何初步 全体学 生理学 医学要略 妇科、产 科、儿科。 女工 体操
群	国民伦理 本国地志 国政	伦理通义 外国地志略 本国历史 外国政略 法学、计学纲要 家事
道		哲学、心理学、宗教学纲要
文	图画 正书 伦理诗歌 风俗诗歌 伦理小说 家事小说	正书 刺绣 音律 伦理及风俗诗歌 伦理及家事小说

习气, 束腰大乳, 欧美尚未免俗, 此扶阳抑阴之说之所以不息也。) 于是不自主而有妾媵之制, 于是不自重而有女间之业。此数者, 天下妄男子之所利也。而不知正所以为害。妇女不学, 其以掣男子之肘、败男子之业者多矣, 而害于人种尤巨, 遗传也, 胎教也, 蒙养也, 何一不关女权者。顾乃以童昏侧媚之材任之。呜呼, 此种性所以靡荼, 而政俗所以腐败也。正本清源, 自女学堂始。

泰西女权之盛, 已有充律师、觐议员者, 而论者犹谆谆以整理

家政为言。盖群学家所考，男之与女，内外分职，自原人而已然。其合于天然之理与否，虽未有定论，而习与性成，骤赢于此，必绌于彼，其关于人世之祸福也剧矣。我国女权尤稚，尤不可不受之以渐，学程所揭，详家事而略国政者以此。

我国内外之防极严，解剖之学不讲，妇科医学，有决非男子所能洞彻者。小儿疾病不能自言，必按之于前后声色服食之变异，有决非仓卒诊视之所能知者，故妇女不可以不知医理。

师范速成科学目表

(凡所举学目，皆以普通为界。)

大 别 名	通 科	专 科
名学	教育 伦理 历史	名学 道学 文学
理学	教育 伦理	理学
群学	教育	群学

自普通初级以至实业、专门诸科，皆为幼学设也。若乃中年以上，素缚举业，猝遇废科举、改官制之时，恃故技则不足，究新学则已迟，不加甄录，将为弃材。且普通学校之设，遍于国中，事难旷日，安所得多许教习乎，为师范速成科以卹之，所谓事半而功倍，理顺而情洽者也。

据蔡元培鹤庐著《学堂教科论》，上海普通学书室 1901 年 10 月出版

《选报》叙*

(一九〇一年十月)

吾闻史例有三：曰记注，曰缉比，曰撰述。记注者，据事直书，如左氏所记董狐南史之事是。缉比者，整齐故事，实录历史，皆其例也。撰述者，抽理于赅动之中，得间于行墨之外，别识通裁，非文明史不足当之。吾国古书，盖有以缉比之体，韜撰述之义者，孔子春秋是也。故易世而其义始著于竹帛。自汉迄今，惟司马子长氏有撰述之才，余无闻焉。晚近士流溺帖括放国闻，缉比、记注之事，且不措意，遑论其他。海通以来，有日报为记注之体；其后或拔其萃，为旬报、七日报，则缉比之体。然所采率不出上海各报，又以宗旨不定，猎粕舍精，于所谓缉比以为撰述之资者，固未或胜任也。吾友诸暨蒋君智由，赵君祖惠，有感于是，创为《选报》，荟域中域外之国文报而抉择之，其有关天下之故、通古今之变者，咸具本末，间附评议，托体于温故，而取径于开新。盖不居撰述之名，而有其义者，非与寻常缉比之报为重台也。洞冥之士，当不可河汉吾言。

光绪二十七年九月

山阴蔡元培叙

据上海《选报》第1期(辛丑年十月初一日出版)

* 1901年秋，蒋智由、赵祖惠等在上海创办《选报》(旬报)，请蔡元培撰此序文。原题为《蔡叙》。

译 学^{*}

(一九〇一年十一月十一日)

译学二别：一政界之事，一学界之事。周之时，有夷蛮戎狄之号，即有象寄译鞮之学，以任象胥掌客舌人之官，此政界之事也。孔子问官郯子而言天子失官守在四夷。《尔正》一书，或云托始周公，有释言一篇，而《论语》亦称雅言。雅者，夏也，此学界之事也。

政界之事，自汉以来，如南北朝，如宋辽金元，其尤著者，我朝开国即有俄罗斯之约，道咸以后，海口通商，交涉频繁，立总理事务衙门董其事，迭简出使大臣以驻于各国，而设同文馆于京师以储译材。盖前代外交极不平等，有岛夷索虏之诋，有输币称侄之嫌，一以为夷狄，一以为藩属，外信内虞，不能持久。至于今日，公法大明，苟其保自主之权，申善邻之义，国无大小，号曰对等。交涉上文野之程度，即为其国安危之所系。而我国职外交者，或通语言而昧政策，或究政策而绌语言，蛩蛩相依，事多隔阂，此译学所以亟也。

学界之事，自汉晋以后，佛教西来，高僧大法，比肩接踵，缀文之士，靡然向风，译著经论，精微富有，而音义名义集诸书，亦复斟酌尽善，用能沾丐亦世，流布东邻。而孔孟遗书，智学一科，亦因是而发达。宋明诸儒，虽力讳自来，生木食木，而继迹俱在，不可掩也。自是以外，概乎未闻。有明之季，欧洲宗教流入中国，而挟测算之学以俱来。洎乎我朝，遂被简录，著之令申。近数十年，制造局、同文馆及广学会译印图书，而彼国理科法科及历史之书稍稍传布。近

* 清光绪二十七年十月初一日，蔡元培撰写此篇，原无题目，标题为编订者所加。

五六年，侯官严氏译述西儒赫胥黎、斯宾塞尔诸家之言，而哲学亦见端倪矣。于时日本以同种同文之说强聒于我国，而和文汉读之法，适为我国学者之所知，于是理哲各学之书，博购广译，而国人思想遂非复向者骨董制造两派之旧矣。然而全国士流，能读和文书者，尚百不得一，能读西文书者，且千不得一，我国译学犹稚焉。且欧美各国传教于我者，皆学我国语言，日本近布佛教于各国，亦各以其国之语言译之。我以孔教立国，近有议设尊孔教会以布教于域外者，以宗教为学界之附庸，不尤重译学乎？

我国学者，类习英文，近则日文渐盛。其余国语，精者尠矣。要而论之，政界之事，既与各国交通，非分习各国语不可。学界之事，近虽以和文为捷径，然日本人所译西文书未为完备，近又在印权同盟之列，译本渐少，故彼国治专门学者，必须通外国语，以为研究参考之地。英文之书，视日本为备，然如科学、法律之类，亦有不及德、法者。惟是普通学校师资既寡，储费尤艰，且英、日两国之书，于我国普通学已有余裕。其专门外国语学，如国立同文馆、广方言馆，兼罗殊语，已见端倪。府县诸学，姑以英、日为界，亦因地而制宜者也。

据蔡元培手稿

南洋公学特班生游息规则*

(一九〇一年十一月十一日)

一、学生游息虽有一定之时，然须有一定之地。如抛球、竞走

* 清光绪二十七年十月初一日，蔡元培任南洋公学特班总教习时，手订此规则。标题为编订者所加。

等事，只准在体操场为之；其因雨、因寒不得至体操场，则只能于饭厅游廊等处游步，不可结队蹴舞，以妨他人。

一、学生于出入饭厅、体操场时，皆当整齐，不可争先乱走。

一、学生寻常走路时，皆当有步骤，不得冲突他人。

一、学生即在游息之地，亦不得于同学有笑谑忿詈之事。

据蔡元培手稿

马用锡《讲义录》序

（一九〇一年十二月十二日）

《讲义录》一卷，吾从母弟马君辨斋之所作也。君名用锡，浙江会稽县人。少慧，口诵书数十行。家故小康，而其父以脑病挥霍无度，且委弃教子之责。君十岁即废学，十六岁丧父，家贫，为闾里书师。乃折节复读书，初为诗歌及骈俪文；既而读章实斋、恽子居诸氏之书，治唐以后所谓古文；既而读段茂堂、王伯申诸氏之书，治诂训；既而读龚定盦氏之文，推而之刘申受、宋迂庭诸氏之书，治公羊春秋；既而闻侯官严氏所译英人赫胥黎、斯宾塞尔诸氏之书，乃治哲学，而证印之于社会政俗之间。是时年三十矣，乃膺绍兴府学堂教习之任，为导言一卷，讲义若干事，卒以是为拘腐者所攻引去。君是时病肺癆，又负债多，贫病交迫，遂以光绪二十六年九月卒，年三十有一。

君自治古文，而学问变迁之时间，辄与余同，以是相切磋无虚日。然君治一学，辄奔轶绝尘，为余十驾所不及。而君性沈挚，虽处人世极困顿无聊之境，不以动容。其所持之说，将一一实地行之而不可动。呜呼，持是以往，其所造岂有限量，而不意其中道而夭

逝也！

讲义虽未完具，然在学堂时，以此授生徒，不数月，则高材生杜煥孙、张德骧辈思力大动，尽弃旧日迂谬诬诡之习，其类化之力可想见。方今新学渐萌，而门径之书不多见。君所讲持博结一，足津逮学子，为录而印行之。君所著书甚多，皆未写定。他日当辑录其有用者以问世焉。

据蔡元培手稿

致高歊桐函

（一九〇一年）

歊桐先生足下：

在省城时，叠次晋谒，不克挹教为悵。前日令亲来沪，荷赐手书，适以事他出，逮归，则令亲已行矣，致阙答候，歉仄之至。顷令甥黄生，病愈到学，为之欣慰。惟此间医士，谓其精力未复，不宜以学课刺激之，故两三日后，仍拟束装□中。不及四十日，即须停课，明年就班，亦无碍也。侧闻执事与雨亭同年宾主三难，有汝南南阳之风，循声贯耳，钦佩何量。复闻近日创办学校，厘定章程，弦歌之化，行见师表百城。奉上拙著《教科论》三册，敬乞匡正，并分贻雨亭同年，及令弟梦聃先生正之。冬春之间，再图趋谒请教。敬请道安，惟鉴不悵。

弟蔡元培顿首

据蔡元培手札

* 高歊桐，名凤歧，号槐宝，福建长乐人，为高梦旦（梦聃）之兄。当时任杭州府知府。

致蔡元钤函*

(一九〇二年一月二日)

大哥大人左右:

到杭州后,奉一函,想已达。镜清弟于二十日挈根、煦^①两儿来,知已于十八日得一子,母子均健。弟与镜弟于二十一日移居黄宅,二十二日辰刻行昏礼,午间祭祖,根、煦即于是时进屋,诸事已大致楚楚矣。浩吾^②之屋,想已复之。

《外交报》出后,请先寄一百分来。弟寓在贯巷口李博士桥下,有翰林院蔡门条,径寄此处亦可,或从大方伯养正书塾转递。

奉上师范学堂案牍一册,又书一纸,请即送赵怡初处。弟月初可到上海。《外交报》第二期论说,恐不及作;请告菊生^③同年,先预备译论。专此敬请

福安

弟培顿 二十三日

据蔡元培手札

* 蔡元钤,字鉴清,蔡元培的长兄,当时在上海崇实石印局任职。

① 根:蔡元培的长子阿根,早殇。煦:蔡元培的次子无忌。

② 叶瀚,字浩吾。

③ 张元济,字菊生。

日人盟我版权*

(一九〇二年三月九日)

诡哉，日本人之盟我版权也！是个人主义而已，微直障我国文化之进步，即于彼亦复何利也。

诚使同盟而成，则关系于和文书少，而关系于欧文书者多。彼日本持论者，谓彼以同文之谊，自任导师，将以我国文字著译群书，益我学子，恐为不肖书贾翻印讹谬，致著者、读者两受其损，故豫而为此。是诚本论。然我国官吏于国文各书认可版权，本以世界主义行之，非断限于本国，如英人之广学会，日本人之善邻译书馆，其彰彰者也。彼论者诚有意译著国文，则亦援斯例而可矣，何系乎同盟？

我国论者，又以东书译述，于今方滋，文明输入，此为捷径，版权一立，事废半涂。此则又不尽然。何则？和文汉读，其法至捷，诚宜加此于中学校及急就课程之中，如日本之汉学，则交文训读，人手一编，省译人旷日之劳，以趁学者无涯之知，塞翁失马，庸渠非福。惟欧文旧译，自赫胥黎、斯密亚丹诸名著外，类多庸旧，良由道术既裂，名义相糅，无普通学以基之，无门径书以卹之，精深之作，迻译为难。方今风气渐开，学校大启，方闻绩学之士，多留意外国语者，又得和文书以开其门径，恃源以往，锲石不舍，穷搜广译，必有什百于今日之和文者。

彼日本入版权同盟之后，译事艰阻，有识所憾。诚得吾国以为

* 清光绪二十八年一月初六日蔡元培《杂记》手稿记有撰写此文事。

亚洲之美利加,则所以迎新思想之潮流、而革旧世界之面目者,皆将取资于吾国,先进后生,交换知识,诚同文之效果,兴亚之上谋也。

吾意彼国有识,方将提倡此事于吾国,以尽导师之责。顾乃睨区区售书之利,又不详求其关系,而贸贸焉亦挤吾国于版权同盟之中,以为欧人之俦。是诚绝援揖盗,以个人私见害社会公益者也。

吾意日本政府虽劫持于一二狭者之言;而乍厕于商约,未必不逆睹其弊。

诚吾国主议约者,循理度势,正辨而剖导之,其必幡然变计,求所以我提尔挈,文明黄种之策,有可决者。否则,袭开通之形迹,挟锁港之精神,充类至尽,吾有以窥彼国退化之朕矣。

据蔡元培手稿

日英联盟

(一九〇二年三月十三日)

日英联盟成,论者皆以于东方之事极有关系,是固然矣。吾又以此举或当为世界主义之发端,而黄白二种激剧之竞争且由是而潜化。要其成毁之枢机,则在我国人之所为而已。

盖自生物进化之理明,原人同祖,已无疑义,徒以地土国界之分合,教宗之激导,勤靡鹜驯,异其天择,运会所趋,适值欧洲白人特别优胜之时,而红棕诸种,又以不及变计,骤致痿痹,狃于此者,遂乃吸宗教家七日分造之余波,谓猿人代嬗,种性已殊,当以征服异色种族为白人之天责。合众国人至欲别构名词,如人禽例,以为白种与他种之识别。观本报所译司梯反氏、诺脱氏论黑人之说,可以窥其居心。至于虐待华工,禁止日人,则尤新闻纸所习见者。乌

呼，此尚有公理也耶！

虽然，公理者，附丽于强权而始行。诚使亚洲诸国疲弱不振，终见吞噬，则此说者将遂为人类学家之定论；湔雪之责，在我而已。日本维新以来，文化进步，抗行彼族，乃造为红白种黄白种之说，以冀附于其列。然西人夸赞日本，多含惊讶嫉妒之意，日本人屡言之。辽东之役，以英之利害相关，而坐视不助，乃乘机窜取威海卫以自肥，彼其种族之见，固未泯也。及庚辛间，日本节制之师，直凌欧美；而英人内掣于非国之战争，外怵于俄、法之阴谋，踌躇四顾，慨然而允日本联盟之请，此诚日人所谓史乘中非常大事者也。虽其所约以东西交涉为限，而观雪梨埠各报之所惧，坎拿大政府之所电，知其于两人种间之关系大矣。

然其后效，尚在不可知之数。何则？我国地大民散，非五十年前土耳其之比，势力范围，已成熟语。苟其政策不变，社会如故，则列强均势之日，适为和平瓜分之媒，将使我国黄人尽为诺脱所论之黑人而后已。当是时，日本即能自立，地隘人寡，一欧洲之匈牙利而已，曾何足为全数黄人之代表？是故破黄白之级，通欧亚之邮，以世界主义扩民族主义之狭见，其枢机全在我国也。嗟乎！日本论者，方以联盟既成，负责愈重，警策其上下。我国挟世界和平之策，而乃有受人保护之耻，宜如何惕厉而奋起哉！

据蔡元培手稿

师范学会章程*

（一九〇二年三月十五日）

一、宗旨 使被教者传布普通之知识，陶铸文明之人格。

一、目的 联合同志,实行教术,不藉政府补助之力,而达学校普及之盛。

一、作用 保持我国固有之文明,而吸采世界新出之理论,以为荣养之资,冀达粹美之域。

一、会员 任提倡联络之事者曰理事,任编纂答问之事者曰教师,其在受业质疑之列者曰学友。

一、科目 凡三种:曰管理法,曰育成法,曰教授法。教授法又分为三种:曰蒙学,曰小学,曰中学。

一、课程 每月发行杂志一册,其所载部类如左:

理论——或编或译,依科目分载之。管理、育成二类,各分三级,由浅而深。教授法三种,则同时出之。

问题——待学友之答。凡三类:一、理论之要旨,一、教科书已具者之校订,一、教科书未具者之编辑法。

答案——对学友之问。

一、会资 理事不出会资,有捐垫经费之责;教师不出会资,亦不取薪水;学友每月出会资若干,由本会各赠杂志一册。

一、凭证 学友习蒙学师范者,一年卒業;小学二年;中学三年;皆由本会给以证书。

据蔡元培手稿

* 清光绪二十七年春,蔡元培等即在杭州建议设立师范学堂,培养师资,但无结果。是年九月十四日,蔡元培又去杭州,“诣(陈)介石谈,议设师范学会,以少塘说巡抚、运使等,皆以上谕无师范学堂字,各省皆无此学堂,未必肯拨经费也。”(《杂记》手稿)于是,清光绪二十八年二月初六日,他又起草这份《师范学会章程》。

《文变》序及目录*

(一九〇二年五月)

序

先儒有言：“文以载道”。道不变也，而见道之识，随世界之进化而屡变，则载道之言，与夫载道之言之法，皆不得不随之而变。譬之于人，自少而壮，其服食，其语言，其执业，无不随之而变也。自唐以来，有所谓古文专集，繁矣。拔其尤而为纂录，评选之本，亦不鲜。自今日观之，其所谓体格，所谓义法，纠缠束缚，徒便摹拟，而不适于发挥新思想之用。其所载之道，亦不免有迂谬窒塞，贻读者以麻木脑筋、风痹手足之效者焉。先入为主，流弊何已！方今科举易八股为策论，乡曲士流，皆将抱古文选本为简练揣摩之计。前者之弊，复何异八股乎？不揣固陋，拏当世名士著译之文，汇为一册，而先哲所作，于新义无忤者，亦间录焉。读者寻其义而知世界风会之所趋，玩其文而知有曲折如意应变无方之效用，以无为三家村夫子之头巾气所范围，则选者之所厚望焉。

光绪二十八年四月

选者识

* 清光绪二十八年，蔡元培编选《文变》一书，由上海商务印书馆代印（铅印），线装本二册，分卷上、卷中上、卷中下、卷下四个部分。此书系选取严复、梁启超、蒋观云（智由）、杜亚泉、高凤谦（梦旦），日本人山根虎侯、石川半山、深山虎太郎，以及黄宗羲、俞正燮等人的著作编订而成；其中未署名之作，又无法辨别哪些篇出自蔡元培自己的手笔；而严复、梁启超、黄宗羲等人的论文，绝大部分见于其他书籍，故本集略去《文变》书中所收各篇原文，仅刊载此书的序及目录。

目 录

卷 上

培根论

无名之英雄

饮冰室自由书

十种德性相反相成义

任 公

过渡时代论

养士论

日本深山虎太郎

国家思想变迁异同论

任 公

风俗篇

观 云

辟韩

严 复

原君

黄宗羲

原臣

黄宗羲

卷中上

中国士流改进策

亚 泉

论支那人国家思想之弱点

阙 名

支那人之特质

任 公

砭新论

阙 名

维新图说

义和团与新旧两党之关系①

冰 语

论党会

芦中人

支那近日党派说略

四明刘谦

变易国民脑质论

钱塘李世基

卷中下

① 原文前的题目为《论义和团与新旧两党之相关》。

论中国文章首宜变革	阙 名
论宜盛繙译翻印西书	阙 名
论空言无补于时局	日本山根虎侯
论拜跪之礼不可行于今日	高凤谦
论世变之亟	阙 名
清朝兴衰之关键①	阙 名
去奴	唐 甄
十九世纪之欧洲与二十世纪之中国	阙 名
两世纪之大观	阙 名

卷 下

论种界之竞争	日本石川半山
日人日心保华论②	
文明国人之野蛮行为	阙 名
中国人种侵略世界	日本竹越与三郎
论吉甫林	录《日本人》月报
黄种之存亡	阙 名
俄国学者诉本国之暴虐于世界③	
俄人之自由思想	
男女婚姻自由论	
女子亟宜自立论	
论女权之渐盛	
妒非女人恶德论	俞正燮
节妇说	俞正燮

① 原书内,此篇在《去奴》之后。

② 原文前的题目为《日人实心保华论》。

③ 原文前的题目为《俄人学者诉本国之暴虐于世界》。

广孝^①

唐 甄

记江西女士

梁启超

据蔡元培选《文变》，清光绪二十八年岁次
壬寅，上海商务印书馆代印

爱国学社章程*

(一九〇二年十一月)

一、宗旨 本社略师日本吉田氏松下讲社、西乡氏鹿儿私学之意，重精神教育。而所授各科学，皆为锻炼精神、激发志气之助。

二、学级 本校学生，分寻常、高等两级，各以两年为毕业限。

三、教科 寻常集〔级〕教科之目，第一学年：修身，算学，理科，国文，地理，历史，英文，体操。第二学年同第一学年。

高等级教科之目，第一学年：伦理，算学，物理，国文，心理，论理，日文，英文，体操。第二学年：算学，化学，国文，社会，国家，经济，政治，法理，英文，体操。

四、职员 本社公举总理一人，干事一人，学监一人，会计一人，教师若干人。

寻常级教师，于高等生中公举任之。

① 原文前的题目为《备孝》。

* 清光绪二十八年十月十七日，南洋公学五班学生因不堪教师郭镇瀛及总办的无理压制，全班退学，其他各班学生同情响应，特班总教习蔡元培为学生力争无效，愤而与学生一同离校，并为离校学生二百余人求助于中国教育会，创立爱国学社，于十一月十五日开学。蔡元培以中国教育会会长，被推为爱国学社总理。《爱国学社章程》的起草者无法考订，但其宗旨与内容为蔡元培所同意则是无疑的。

高等级教师，于教育会会员中公举，及延名誉教师任之。

五、停课日 年假，自十二月十六日起，至次年正月廿日止。

暑假，自六月初十日起，至七月十五日止。

清明、端午、中秋三节，各放假三日。

万寿、孔子生日，各放假一日。

每星期〈日〉休息。

六、规则 讲堂之规则，由干事管理之。

社友寄宿舍之规则，用自治制，由学监提调之。

七、经费 讲堂、体育场、社友之寄宿舍，皆由体〔教〕育会预备。

非社友而愿学者，谓之附课生，每月缴学费银三元。其由社中代理膳宿者，增缴膳宿费银五元，月初预缴。

八、考校 本社月终由各教习核稽分数，送于学监。每季、每年，统计分数最殿高下，出给分数单，以便学者父母稽考。

学生入寻常级满二学年，超〔高〕等级又满二学年，于各学科均已通彻者，由本社给予毕业证书。

据舒新城编《近代中国教育史料》第3册，
中华书局1933年第3版（原载《政艺丛书》
卷第12）

致陶濬宣函

（一九〇二年冬）

学生谈善新寄住之事，因彦复^①明日挈眷往金陵，今已与《苏

^① 彦复：吴彦复，爱国女学校创办人之一。

报》馆商妥。馆主人陈梦坡先生，亦教育会会员，而兼为爱国女学校之经理人。其二夫人蔡青绡女士，即女学校学生；其爱女撷芬女士，工绘事及文词，即女报主笔，今年为爱国女学特别科学生，明年亦拟来学。皆谈女士同学也。请属其至《苏报》馆拜会蔡、陈两女士，并看定住室，然后订定何日移寓。

心云老伯鉴

侄元培顿

据影印手迹，见浙江图书馆影印

《蔡子民先生手札》

《中等伦理学》序

(一九〇二年)

西洋普通学校，必有宗教一科，而东洋教育家欲代之以伦理，善哉！

我国伦理之说，萌芽于契之五教。自周以来，儒者尤尽力发挥之。顾大率详于个人与个人交涉之私德，而国家伦理阙焉。法家之言，则又偏重国家主义，而蔑视个人之权利。且其说均错见于著述语录之间，而杂厕以哲理政治之论，无条理，无统系，足以供专门家参考，而甚不适于教科之用。

西洋伦理学，则自培根以后，日月进步，及今已崭然独立而为一科学，学说竞优，各有流别，苛难锐讨，不见极不止。其大宗派有二：曰直觉说，求端于“良知良能”，而要归于“正谊不谋利，明道不计功”者也。曰经验说，求端于“见赅观通，见动象仪”，而要归于“以美利利天下”者也。在理论界，更胜迭负，尚无以别黑白而定于一。用之于教育，则直觉说便于提醒责备，而恐无以引名教乐地之

兴味；经验说便于诱导指示，而恐无以障放利自营之趋势。两者皆不免有所短。迹之于实践，则甲之所善，乙亦大抵善之，乙之所恶，甲亦大抵恶之。两者又实有相裨相接之势。

夫专门之学，必求之原理；而普通之学，则注重实践。是故普通教科，莫善于善采两者而调和之。

日本元良勇次郎之《伦理讲话》，则深符此旨者也。是书隐以经验派之功利主义为干，而时时以直觉派之言消息之。不惟此也，社会主义与个人主义，国家主义与世界主义，东洋思想与西洋思想，凡其说至易冲突者，皆务有以调和之；而又时时引我国儒家之言以相证；又以父子祖孙之关系，易宗教之前身来世，尤合于我国祖先教之旨。故是书之适用于我教育界，并世殆无可抗颜行者。顺德麦公立氏取而译述之，又举元良氏附录彼国之言，悉易之以国粹；惟国家伦理篇，以我国宪法未立，有无可凭藉者，则仍援彼国法律，以示取法之义。苦心孤诣，毫发无憾。吾愿我国言教育者，亟取而应用之，无徒以《四书》、《五经》种种参考书，扰我学子之思想也。

据《蔡子民先生言行录》下册，北京大学新潮社 1920 年 10 月编辑出版，原载麦鼎华编译《中等伦理学》卷首，商务印书馆 1902 年出版

绍兴教育会之关系*

（一九〇三年三月八日）

诸君皆绍兴人也，试思绍兴者，何人之给与乎？绍兴一切之

* 清光绪二十九年二月初十日，蔡元培向旅沪绍兴人士发表此演说，宣传建立教育会以发展绍兴教育的重要性。

事，何人之责任乎？一家之中，家用之备予，子弟之良否，其为家之人之责任，无可疑也。即使家之人以事远游，其恐家用之不足而补助之，恐子弟之荒嬉而劝勉之，其责任终无可谢也。然则吾辈既为绍兴之人，则绍兴一切之事，非即吾辈之责任乎？顾吾辈责任，莫大于高绍兴人之人格，而使无为世界上了无关系之人。请诸先言往事，绍兴之农勤而耐久，一府之中，几无隙地，而浙西江南垦荒之民，绍兴人辄占其一部，南至闽粤，西抵川藏，皆有绍兴人之足迹。酿造之法，冠绝全国焉，是为实业界之势力。自汉以来，儒林、文苑诸传，无不有绍兴人者，而王阳明氏之道学，及今尚为海外哲学之一派，黄梨洲氏且得东方卢骚之目焉，是为学问界之势力。数百年来，以吏治国，而吾绍兴人能利用之曰幕友，曰胥吏，此二者在今日既为国人所唾骂为亡国之媒，然其时民权未昌，宪法未立，所谓神圣不可犯者，吏而已矣，因而利用之，是亦天演体合之通例焉，是为政事界之势力。虽然，势力无常，与时相嬗，胶柱不变，终以绝灭。

诸君今日之时如何乎？大地交通，智力相竞，实业家无不本学理，洞国情，联群力，有吸收全世界利权之势。彼闽广人农作异国，铃辖外商，尚不免奴役隶齿之苦，而况绍兴人之局促域中者乎？学问家无不通古今，赅中外，因情所近，成一家言，而吾绍兴人自营官立数学堂外，无可肄业；游学日本者，不过二十人，欧美则无势〔之〕。观地方制度同焉，政治家无不乘民族扩张之道，而吾绍兴人以一朝之例自封者如故焉。呜呼，率此以往，其趋于衰歇、降于卑贱也不远矣！夫使绍兴人诚不知衰歇、卑贱之将至则亦已耳。

今者，诸君殆皆知之，而卒无以救之者，何焉？教育不兴故也。夫教育者，非徒一二学堂之谓，若演说，若书报，若统计，若改革风俗，若创立议会，皆教育之所范围也。即以学校而言，非从循例之中、小学校而已，自幼稚园以至于成学之研究，其级若干；自农桑商

工以至于政治法理哲，其科若干。此尤教育之首要也。

然而，以此烦重之重任，尽委之于家居之绍兴人，风气之未开，交通之不便，即有深识热心者大声而提倡之，殆不足以集事；是非合一切家居、远游之绍兴人而合力以图之不可。上海，全国交通之毂幅也，内之可以输进文化，外之可以联络声气，非于此设一教育会以媒介之尤不可。且上海者，欧化输入之第一步，无论工商，势必多见闻，比例视内地各省为开通者也，于此而不能有所立，则亦何怪故乡之无所鼓舞，而流寓各省者之莫视故乡而一无助力乎？诸君果欲吾绍兴人之与世界进化而为世界极有关系之人，以无至于衰歇而卑贱也，则请于今日赞成此绍兴教育会之举，以为合力行事之基地焉。

据《苏报》1903年3月12至13日

释“仇 满”*

（一九〇三年四月十一日）

吾国人一皆汉族而已，乌有所谓“满洲人”者哉！凡种族之别：一曰血液，二曰风习。彼所谓满洲人者，虽往昔有不与汉族通婚之制，然吾所闻见，彼族以汉人为妻妾而生子者甚多，彼族妇人密通汉人，及业妓而事汉人者尤多。江浙驻防，歼于洪杨之手，其招补者多习与彼族游处之汉人，此皆血液混杂之证据也。彼其语言文字，起居行习，早失其从前朴鹜之气，而为北方稗士莠民之所同化，此其风习消灭之证据也。由是而言，则又乌有所谓“满洲人”者哉！

* 清光绪二十九年三月十四、十五日，蔡元培在《苏报》发表此文，题目下署“来稿”。根据黄世晖所记蔡元培口述《传略》，知为蔡著。

然而“满洲人”之名词，则吓然揭著于吾国，则亦政略上占有特权之一纪号焉耳。其特权有三：世袭君主，而又以少数人专行政官之半额，一也；驻防各省，二也；不治实业，而坐食多数人之所生产，三也。其二其三亦在今日既为贫弱困苦、男盗女娼媒介，而亦适足为诤痴之苻，招怨之的。然自一方面观之，要不得不谓之政略上之特权。世界因果之应，不爽毫发，谚所谓“种瓜得瓜，种豆得豆”是也。其因之动力在政略上者，其果之反动亦必在政略上，故近日纷纷“仇满”之论，皆政略之争，而非种族之争也。

夫吾非谓最多数之汉族果无种族之见存也。所谓“生降死不降；老降少不降；男降女不降”者，吾自幼均习闻之。而道、咸之间刻文集者，尚时存仇满洲之微文。粤西三点会以“泐”字为记号，示满清无主之义，持之已二百数十年，一泄于洪杨之事，而至今未已。此皆种族之见之未泯者也。然洪杨之事，应和之者率出于子女玉帛之嗜好；其所残害，无所谓满汉之界；而出死力以抵抗破坏之者，乃实在大多数之汉族。是无足以证其种族之见之薄弱也。且往者暗于生物进化之理，谓中国人种，概由天神感生，而所谓蛮貉夷狄者，乃犬羊狼鹿之遗种，不可同群，故种族之见炽焉。自欧化输入，群知人为动物进化之一境，而初无贵种贱种之别，不过进化程度有差池耳。昔日争种之见宜若为之消释。而“仇满”之论反炽于前者，则以近日政治思想之发达，而为政略上反动之助力也。盖世界进化，已及多数压制少数之时期；风潮所趋，决不使少数特权独留于亚东之社会；此其于政略上，所以有“仇满”之论也。虽然，人之神经甚为复杂，被染于欧化者，非能尽涤其遗传性也，是以其动机虽在政略上，而联想所及不免自混于昔日种族之见。且适闻西方民族主义之说，而触其格致古微孔教大同之故习，则以“仇满”之说附丽之。故虽明揭其并非昔日种族之见而亦不承认也。然吾细剖解

之，而见其重心乃全在政略上。何则，果其注重于种族上者，则其术不外两端：一曰暴动，二曰阴谋。暴动者，如义和团之恶洋人也，不问其为教士、为商人，见洋人则杀之。使以此术而仇满也，则今日之所谓“满”人者，自京师及东三省外，已殄芟无遗矣。阴谋者，如周之于殷，越之于吴。闻敌之治焉而忧，闻其乱焉而喜；遣谍者以间之，貽玩好以惑之。循是而论，则彼李莲英之惑溺，王文韶、张之洞辈之貽悞；而各省官吏勒索赔款，公行贿赂，以为彼政府敛怨于平民者，皆足以动摇满洲人之基本，而为多数汉族之功臣！如张百熙之流，实心举行新政者，宜斥为助桀之民贼而诛之！至于满洲人中，如所谓光绪、肃王、醇王号圣明者，当行间而杀之！而如刚毅、荣禄则惟恐天去其疾，而图所以保护之！而汉族之稍有权力者，宜遣辨士说以帝王之业，此皆阴谋者之所有事也。要之无满不仇，无汉不亲；事之有利于满人者，虽善亦恶；而事之有害于满人者，虽凶亦吉。此则纯乎种族之见者也。而今之唱仇满者，其所指挥，所褒贬，一以吾前者云云相反。是非真仇满者也。

虽然，今之真仇满者，则有之矣。分为二党：甲党出于少数号为满人之中，袭“汉人强，满人亡”之论，而密图所以压制汉人者也。乙党出于多数汉族之中，欲请行立宪政体，奉今之朝廷为万世一系之天皇，而即满洲人以为贵族议院者也。乙党资章甫以适越，其售否固未可必。甲党之举动多类儿戏，其甚者为禁汉族学陆军于日本，如“杀一人，是一人”。是皆唤起多数汉人使之重入种族之梦者也。而两党相合之一点，在保守少数人固有之特权，此其仇满之策之中心点也。世运所趋，非以多数幸福为目的者，无成立之理；凡少数特权，未有不摧败者。且今日少数满人中，固有一、二开化者，然以与多数汉族中之开化者相比比例，孰强孰弱，较然易睹。果率两党之策，是树此少数者以为众射之鹄，不使蹈法国贵族之覆辙不止

也。

夫民权之趋势，若决江河，沛然莫御。而吾国之官行政界者，猥欲以螳臂当之，以招他日惨杀之祸，此固至可悯叹者也。而甲、乙两党又欲专其祸，以贻少数之满洲人，是岂非仇满之尤者乎？吾所谓仇满，固不在彼，而在此。

据《苏报》1903年4月11、12日

在旅沪各省人士张园集会上演说词*

（一九〇三年四月二十五日）

此是全国人的事，不是一二省之事。此刻应讲对付王之春之策。当先发电责问王之春□与法国有约，此刻恐岑春煊到后阻止之故，法人要挟以速成此事。现在我等对付王之春，要桂省人民先从本地阻挠此事，上海及各地遥为声援，遍告同志。就今日起，立一团体，专为阻法兵而设，愿与此会者即请签名^①。

据《苏报》1903年4月26日（“张园集议粤西事初志”）；并参阅《苏报》1903年4月27日（“三月二十八日张园演说摘要录”）

* 广西巡抚王之春，拟借法国军队剿击哥老会陆亚发等，许以事平后，酬以广西全省矿路之权。留日学生闻讯大愤，致电北京，要求惩办王之春，并电中国教育会等协应。清光绪二十九年三月二十八日，旅沪广西人士邀约各省在沪绅商三四百人在张园开会，马君武、吴敬恒、邹容等均有演说，申明外兵干涉，为中国亡国之原。此为蔡元培发表演说的大意。

① 蔡元培演说后，会议先成立一会，名曰“保国会”，当场签名参加的人甚多。

复陶濬宣函

（一九〇三年春）

心云仁丈大人足下：

奉二十三日惠书，谨谗文从于三月初十边可莅上海，甚喜。绍兴公学得丈提倡，必增势力。上海亦竭力设法，大约不致成画饼也。

谈学生在此甚安好。惟年齿稍长，颇不耐苦；又以学校规则：无本家亲戚在沪，不敢令出门，渠不免嫌闷，望公如岁，能早临最好也。又据云：欲添置绵衣，请酌寄衣资。谨以奉闻。相见不远，诸容晤罄。敬请
道安

侄民友顿首 二十七日

据影印手迹，见浙江图书馆影印
《蔡孺民先生手札》

哲学要领*

(一九〇三年十月)

序

吾生也有涯，而知也无涯，此哲学所由起也。顾其思想，虽为夫人之所有，而其义至费至隐，积世积智，尚不敢执以为定论，惟于前后彼此之间，得准乎今世人智之度，以断其偏正焉耳。彼其过渡时代之历史，学说樊然，虽其中自有流派因缘之相系，而参附波折，断章而求之，往往若冰炭不相容。初学者不得正宗之说以导之，将言唯物而诋纯正哲学之蹈空，言惟心而嗤物质文明之为幻，言有神而遂局古代宗教之范围，言无神而又以一切家教为仇敌。门径既误，成见自封，知之进步，于焉窒矣。德国科培尔氏任日本文科大学教授之职，约举哲学之总念及类别、及方法、及系统以告学者，皆以最近哲学大家康德、黑智尔、哈尔妥门^①诸家之言为基本，非特唯物、惟心两派之折衷而已。其所言神秘状态，实有见于哲学、宗教同源之故。而于古代哲学，提要钩元，又足示学者研究之法，诚斯学之门径书也。特据日本下田次郎之所笔述而译之，以饷有志哲学之士。

译者识

* 此书为德国科培尔在日本文科大学讲课的内容，由日本下田次郎笔述。蔡元培在青岛期间，据日文本译出，由商务印书馆于清光绪二十九年九月出版。

① 西方哲学家原名、此书的中译名以及现今通行的中译名，均见此书末所附《中西人名表》。

绪 言

余今者为诸君讲演哲学，余之所甚喜也。虽然，余不获以祖国之语进，而借资于未熟之英语，恐不无不达不详之憾。余当益致力于英语，以求详达，而亦望诸君之留意于德语也。今世治哲学者，不可以不通德语，此非余德人之私言也。各国之专攻哲学者，深谙德语者，无不云尔。其理有三：一、哲学之书，莫富于德文者；二、前世纪智度最高学派最久诸大家之思想，强半以德文记之；三、各国哲学家中，不束缚于宗教及政治之偏见，而一以纯粹之真理为的者，莫如德国之哲学。观此三者，德语与哲学有至要之关系，亦已明矣。世人以英语为世界溥通之语，诚然。然英语者，溥通于物质世界而已；精神世界，则今日当以德语为溥通语，如数百年前之拉丁语，千年前之希腊语也。各国文学家之杰作，每喜以最溥通之文明国语译之，故吾国人几有取资国语不待他求之风。夫哲学、科学、文学中至美至要之作，诚不能废译本，然译笔虽至畅达，亦如书画之临摹，其神采必不能一律。国语，犹人也，各有其特别之性质及状态。诸君不闻拉丁语之格言乎：同一事也，而二人为之则不同 *Duo quum faciunt idem non est idem*。惟书亦然。且以译本论，亦莫善于德文。其先若塞克毗亚 Shakespeare^①，若胥来革尔 Schlegel^②，若拉丁及希腊之作者，德文译本，皆较英、法译本为善，由文法缜密故也。诸君有志于哲学者也，盍于德语致意焉。

目 录

绪言

① 塞克毗亚 Shakespeare, 又译斯克司沛亚勒；今译莎士比亚。

② 胥来格尔 Schlegel; 今译施勒格尔。

哲学之总念第一

哲学之类别第二

哲学之方法第三

哲学之系统第四

哲学之总念第一

余将为诸君讲欧洲哲学史，所以研究欧洲哲学界思想之进化及诸哲学家主义之异同也。虽然，哲学者，何谓耶？此不可不先决定者。此之不知，而欲领会其历史，此至难之事也。

哲学者，本于希腊语之费罗索费 *Φιλία σοφία*。费罗者，爱也；索费者，智也。合而言之，则爱智之义也。智者何耶？曰知识也，见真理也。然则真理者何谓耶？

望云而以为山，见绳而以为蛇，此余之知与物不相合者也，不得为真理。真理者，知与物不可以不一致。

真理者，本本也，存存也，即物之实体之性质及组织，举其在吾知觉中者言之也。无论吾知之不尽、及有误，吾既知有实体，则亦吾之知真理也。然而吾之研究，不可不进而益深，进而益远。所谓哲学者，求何等真理耶？又如何研究耶？任指一物，皆得以见种种之真理。试以山论，山者，林耶？童耶？在何国耶？以何种岩石成耶？余尽知之，是亦知此山之实体也。然而此之知识，限于某山、某山而已，不能合大地诸山而一贯之，是不可不更求大地诸山普通之属性，是无他，若诸山之起原，若成形，若进化，是也。余尽知之，则能合大地诸山而言其数百万年生成之原因，无一焉与是不合者，是谓山之定义，是谓山之真理之原始。原始也者，自山言之也，山之关系，无有更先于此者。自吾人言之，则亦可谓山之真理之要终，盖

研究所得之知识,以此为最后也。是为地质学之智,亦谓之科学之知识。凡各科学,无不资真理之原始以应用于诸物质者。虽然,此之终始,即相对界言之,即一种客体而为真理之原始而已,是不可不有合各种客体而原其大始者。真理之大始,拉丁语谓之爱绥 *Esse*, 希腊语谓之阿那依 *Eivai*, 德语谓之[及]大斯塞音 *Das Sein* 及大斯塞安得 *Das Seiende*, 不外乎宇宙存存之原理,而哲学者之所求也。哲学者,求知此原理、及其一切运动发现之公例,故谓之原理之科学 *A Science of Principles*。

凡一现象之原理,决不存于其表面,如力之现象,其机械学动作之原理,不可见也。宇宙之原理,决不存于吾所见闻之世界,使其存焉,则为此世界之一部,不得为太极之原理,而此原理之原理,又不得不求之矣。是故宇宙之原理,必超乎物之质,物之有,而自为形而上者。

形而上学之名,哲学书所常见也。此亦本希腊语之眉太费忌司 *μετά Φύσιν*, 眉太者,后也,费忌司者,自然也(自然即物质世界之义),合而言之,为超于自然及后于自然之义。夫今之费罗索费,正以形而上之原理为的,则谓之形而上学,无不可也。(原注:费罗索费与眉太费忌司,其语原虽不同义,而西洋人多同用之,故皆得译为哲学。然亦有以眉太费忌司为纯正哲学,以费罗索费为哲学者,实可从形而上学义太泛,不如纯正哲学之易瞭。)

自科学观之,则哲学者,科学原理之原理也,故为科学之科学,亦谓之太极之科学。其所以太极者,有三证焉:一、关于形。形者,自人间之知识比较而得之,而哲学则包举一切之知识者也。二、关于质。质者,即万有之现象而归之原质之所表示,然而此原质者,又不过一本质之所表示,哲学者所以发明此本质者也。三、关于知识之主体。对于客体而为主体,此对待世界之言也,准于哲学之原

理，则此主体者，亦其本质所表示之机关而已。是故哲学为太极之科学。

存存之本，可假借名之曰神 Divinity，即人之思考若认识是也。然而其所思考、所认识者，亦不外乎神。神也者，统哲学知识之客体及主体而言之。吾人论知识之序次，无论今昔，皆以为始于自知，证之教授法而已明矣。世界诸物，无近于身，物之知识，大抵以间接得之，惟身则可以直接知之。不此之知，而先鹜于物，未有能瞭者也。

自命为哲学家，非必哲学家也，于其中，有出类拔萃者，始足以当之，是实吾人之导师也。读书亦然，最近出版之文学，若近顷科学、哲学之演说，吾所不知，不足耻也。虽然，吾既治斯学矣，而于斯学大家永永不朽之著作，及并世达者所发表新思想之著作，未之读也，斯实不学之证也。夫人生有涯，而世界日出之书，必不能以尽读，吾人诚不能不精择之。世界文学之杰作，为博学家历史家所最重者，其于哲学家，不必同价，盖博学家重记忆，而哲学家重理会也。现世哲学大家黑格尔曰：哲学史者，惟长生不朽之义与之，洵哉。

吾今为诸君举哲学界最伟大之人物，其著作，其主义，皆较之他哲学家而当加意研究者也。其人死已久矣，而实尚生，盖后学之所发明，强半孕之于其遗著，其人固终古不死，而后之学者，则由于津梁而生者也。

在古代希腊人中，若海勒西妥，若巴弥匿智，若毕达哥拉士，若柏拉图，若阿里士多德。在中世，若亚历山德市神学长克里门士，若阿里额士，若奥加士田尼。在十六世纪，为近世哲学开山者，若哥萨尼士，若伯鲁那；近世哲学之代表，若英之男爵培根，法之特嘉尔，荷兰之斯宾挪莎，德之里布尼士，及康德。康德以后之哲学，为最

新哲学，若费斯德，若薛令，若黑格儿，若旭宾海尔，若费耐尔，若罗错。其特为德国哲学之代表、而今日尚生存者，若哈脱门。此皆哲学界最伟大之人物，其著作不可不三致意焉。

此诸家之主义，吾当于授哲学史时详言之。虽然，今者言哲学门径，亦不外示诸家主义之梗概而已。

研究哲学之故

哲学为原始要终之知识，所以求世界太极无偶之原理，既为诸君言之矣。顾哲学何以必研究耶？世人以研究物理学、化学、数学，不徒味其学理而已，又有以应实用，使人间养生之道日精，而业之者亦可因以致富。哲学则何为耶？吾人不瞭于物之终始及其关系，遂不能得幸福耶？欲知此不可知之事者，非狂耶？使有以此相诘者，余将告之曰：哲学实无裨于实用；无哲学者之幸福，固亦可胜于哲学者；以哲学为狂，彼世界最大哲学家柏拉图曾受此名矣。虽然，狂者何耶？实利幸福者何义耶？此亦比较而得之。彼夫以温饱为最大幸福者，方且以科学若美术为疲精劳神，无与实际，此其自域于动物世界，非吾侪所指为颡愚者耶！苟非其人，则或读佳诗焉，或玩美术焉，或研究动物之进化焉，方其为之，岂以其饥不可食，寒不可衣，而谓之无实利哉。彼其所得无形之实利，可为知者道，难与俗人言也。彼夫哲学者，有求而不得，有阙而未彻，其痛苦乃甚于饥渴，则其穷无穷，极无极，与日竞走而不知止者，夫何足怪，如其不然，乃可怪耳。人者，非如动物之有感觉而已，有思虑者也，故向谓之哲学之动物 *Animal metaphysieum*。彼动物之在世界也，日与外界神秘之境相对，而不之感也，且亦不自觉其为神秘之一种而感之。至于人而始有感，惊骇焉，叹美焉，此昔之柏拉图、阿里士多德及中世之特嘉尔、近世之旭宾海尔所呼为哲学之感

动者，莫致莫为，使吾人决不能以不解解之，而务有以求其神秘之所以然，于是科学、哲学起焉。科学者，所以解释自然界各各有限之神秘，哲学则举世界无限之神秘而解释之，且由是而演绎之于各各有限之神秘者也。

哲学者，惊骇之所生也。世称惟神全智，全智者了然于物之终始，无一可惊骇者。而大愚者亦然，彼固漠无所感也。人者，智不如神，愚不如动物，于是乎有惊骇，由是而推求焉，反省焉，是以有哲学。吾人直不求而自为之，虽欲不为之而不能，是为吾人之特性，所以异于禽兽者，是可以人类之历史证之。无论何地，既为人类，无不有宗教思想。宗教者，无意识之哲学也。哲学自宗教始，而又得谓之以宗教终，盖哲学者，莫不归宿于宗教问题，否则以他问题涵之。善乎康德之言曰：神及他界者（他界谓未来世界），吾人哲学思想惟一之对象也，使神及他界之观念，不范围于道德，斯亦不足观矣。是知吾人一切原始要终之疑问，终归宿于生死之问题，生死之问题解，而哲学之目的达矣。

哲学之类别第二

哲学之问题，辜较言之，可界为二：物界及心界是也。今试仿算学之例，而命所不可知者为天，则物界哲学，专以物质世界之现象为基本，而借以求其所涵之天、及与天有关系者。心界哲学，则专以精神世界之运动为基本而求之。然二界之分，不为典要，物也，心也，其所涵之复杂，非可以片语定之。哲学家尝有自然科学之各部而建设为哲学，若纯正哲学者，将亦可分设为无机物之哲学。而人者，有机物也，是自然科学全体中之一部分而已，故曰物界、心界之分，辜较言之，不为典要也。即心界而研究之，即见有种种之部分，大别之为三：曰知识，曰感情，曰意志。

知识者，若思索，若理会，皆属之。其研究之事，谓之论理学，或曰认识论。

感情者，科学中心理学之对象也。世类以心理学 Psychology 为精神世界之科学，甚不确，此沿往昔哲学家之讹也，当于他日讲心理学时详言之。

意志者 Will，实谓意志之能力 Volition，广言之，则吾人行为之主义也。其在哲学，凡不属于理论之部、而以吾人实践之旨为其对象者，皆属之。哲学家或谓之实行之哲学。实行者，非兼涉制器程功外部之行为，而专属于心界道德之资性及志向。有善恶之别者是也。使世界止余一人，则余亦可有美丑真伪种种之观念，不异于今日，而独不能有善恶之观念。善恶者，必其有多数意志不同之人相与交涉，而后比例而得之者也。吾人之意志，实自由耶？或所谓自由者，不过吾人之想象耶？意志之性质，如何耶？善耶？恶耶？吾人之行为，当循何范耶？道德之最高主义及其目的，何在耶？凡举此类之问题而研究之者，谓之实行之哲学，亦曰论理学。

心界哲学，尚有二要，则宗教哲学及美学是也。余前者尝言哲学自宗教始。宗教及神话史（太古流传之事，多涉神怪者，如我国盘古开天地之类）者，人间哲学感情之表示也。各宗教者，或生于知识，或生于感情，或生于意志，各有其偏重之部分，及其民族、或民族中之人人有内省之识，而始为哲学家考索之事，于是神话学及宗教界渐以退步，而后代之以哲学。此人类智度进化之公例也。然其渴望宗教之思想，非由是而消灭，乃更深引而遥企之，于是哲学者研究此思想之原因及其至理，且即宗教界而各探其所涵之真理、及与吾人关系之法式，而宗教哲学兴焉。宗教之语 Religion，源于拉丁语之勒理格勒 Religare，其义为接近，为合同，为胶连。故宗教者，神、人相契之义也，而宗教实与道德有密切之关系。欲道德

哲学之完成，不能不继之以宗教哲学。

美学者，英语为欧绥德斯 Aesthetics^①，源于希腊语之奥斯妥奥 αἰσθάνομαι，其义为觉与见。故欧绥得斯之本义，属于知识哲学之感觉界。康德氏常据此本义而用之。而博通哲学家，则恒以此语为一种特别之哲学。要之，美学者，固取资于感觉界，而其范围，在研究吾人美丑之感觉之原因。好美恶丑，人之情也，然而美者何谓耶？此美者何以现于世界耶？美之原理如何耶？吾人何由而感于美耶？美学家所见、与其他科学家所见差别如何耶？此皆吾人于自然界及人为之美术界所当研究之问题也。

美术者 Art，德人谓之坤士 Kunst，制造品之不关工业者也。其所涵之美，于美学对象中，为特别之部。故美学者，又当即溥通美术之性质、及其各种相区别、相交互之关系而研究之。

二者外，又有历史哲学。不以一人之生涯为范围，即全人类之生涯、而研究其未来世界之极点者也。其中最要之问题，如人类进化之公例、及人类进化所历各种之程度，是也。

此皆哲学区分之目也。自康德以前，大抵分为本体学、合理之心理学、合理之神学三者。本体学者，即真理之溥通、及不可破者，是论理学之一部也。合理之心理学及神学，皆托于想象，康德所指为必难发明者也。其主义之遗传，或为自然哲学，或为道德哲学，或为宗教哲学。

吾所言人类哲学感动之问题，此哲学史所解释也。读哲学史之法，当本著者之见解、及其学派以求之。故哲学史亦为哲学之一部，又可为历史哲学之一部也。其所载不特见哲学之流派而已，又得以见人类哲学思想进化之度也。

① 即 Aesthetics.

哲学之方法第三

吾前者为诸君举哲学之各部，自知识论始。知识论者，论理学之一部也，于各部中，实为哲学之门径，故亦谓之方法学。方法学者，英语曰眉妥特 Method，源于希腊语之眉太 μετά及霍特斯 ὁδός。眉太者，后也，从也；霍特斯者，道也，法也；合而言之，为循道遵法之义。是故哲学者以探讨比较之法为方法学。学者功效之良否，即于其方法之精粗定之，方法之关系大矣。吾读一哲学家之书，吾循著者所循之方法以求之，则其人之性质及功候自显。方法者，哲学家之威仪也。布福安曰，人者如其威仪，吾亦曰，哲学者如其方法。方法学者，非徒如他科学界之简质无趣也，凡哲学者之见解之学力、及其与外界之交涉，一切同异攻取之迹，皆于是见焉。如柏拉图、斯宾挪塞、康德、黑格儿诸家，苟不熟玩其方法，而欲领悟其主义，不可得也。

哲学之方法有二要：归纳法、演绎法是也。

归纳法者，由果而求因，因之综合，则原理之始也。余未知之，故探究之。然而所凭以探究者，不外乎质力之现象，是果也，因之所生也，由此探究之初步，而欲达发明原理之希望，则不可以不逆行。何则？果生于因，而原理则尚在原因未现以前，如雨者，泥泞之因，而未雨以前，雨固常在云中也。因也者，阿里士多德谓之妥铿奥尼 *Tò ti ᾗν εἶναι*，为物所在之义。而由果求因之归纳法 Induction，则源于拉丁语之音杜克勒 Inducere，为导一物于他所之义，而今之语意，则为观念由偏而全、由下而上之义也。观念之综合，如由三角锥之底而溯其巅，故谓之归纳。

演绎法者 Deduction，亦谓之前进法，源于拉丁语之德杜克尔 Deducere，导以前进之义也。由高而下、由巅而底、由因而及果者

也。哲学者，或欲以神为柢，而以其表示及分布，说宇宙之现象，是为演绎法。若乃旭宾海尔，于人类总念之中，而抽取其意志以为主义，以为是存存者也，是世界之大始也，是非演绎法，而归纳法也。何则？是实由一事之现象、一知识之方便而探究之，以为此结论者也。归纳法之所得，为经验之知识，其事始于分解。分解者 Analysis，其语源于希腊语之奥里阿 *ἀναλυω*，谓即复法之对象，而分解其部分或原质也，是当由其对象之性质及作用而释之。而演绎法则从事于综合，综合者 Synthesis，其语原于希腊之寻启德弥 *δυντξημι*，合众于一之义也，即种种之对象，而以总义证明之，故谓之演绎。哲学家言，常有以一主义之论证及叙述、系以分解及综合之语者，此又不可以探究之分解法、综合法视之。

斯二者，以归纳法为适于探究，演绎法则适于论证者也。然归纳法亦不能无误，近世科学家之未治哲学者，多不解之。夫世界自有异因而同果者，一温度也，或生于摩擦，或生于电流及化学之作用，然则吾人即一温度之现象，而断为摩擦之果，是亦假定而已，不能保其无他因也。是以吾人固有偶得真理之事，而不能谓全恃归纳法以致之。

无论物界、心界，举其一现象而言之，其数殆皆无限，归纳法决不能无所遗也。吾即仅遗其一，而不能谓归纳之毕业也，然而其业决不可以毕，于是济之以类推法，哲学家未有不重恃类推法者，然而类推法者，出于不得已，不能保其必确也。

彼经验之科学，恒以得少数真理自足。哲学则不然，其所希望者，在原理之大始。彼经验科学所不能论者，方且借径于哲学以发见之。故哲学者，平静而谦逊者也。吾决不谓哲学者之无谬误，然而常有仪极之者，以无使有至大至险之谬误，如航海者，直罗针乱动之顷，尚得测恒星以为准也。是惟最大哲学家及科学之代表者

足以当之，非为各国衮衮自命哲学者言也。

知识者，主观及客观之交互也，融合也。哲学之真对象，非物而超于物，而哲学者，则犹是感觉界、经验界之人也。其所以达其目的者，势不能不以其体魄为基，而自感觉界、经验界之归纳法以外，无他道也。夫归纳法之不免不确，既如前言，然亦有未可概论者。诸君，盍思人间悟性，有预知完全目的之能力，彼其于探险之始，固有已知其结果者乎，彼其知识之比较，若断定，不过心界极速之涉历。而所谓归纳法者，乃借为发明神秘之法，而其悟性之主体，固非有事于归纳法及其相济之类推法也。此两法者，惟科学家之记述者、教授者所必需耳。

认识者，如光明然，忽焉而泄于哲学者之脑海，彼虽不知其所由来，而固已了了见之，彼若有真理之预感，不期而达其所探求之目的。彼其于人间与真理大始间无量之道里，不行一步而测得之。彼不惟于哲学对象见有我相而已，彼直破其主观性之界限，而与客观合为一，与太极无对之世界合为一，科学、美术及哲学之原始及作用，终当由是而解释之。是实大异于人生之现象者也，是谓神秘之现象。

英语之弥斯西姆 Mysicism，神秘之状态也。Mystery 弥斯退勒，不可思议也。弥斯剔 Mystic，神秘主义之人也。其语源于希腊语之弥斯德里亚，弥斯德里亚又源于弥阿 $\mu\nu\delta\iota\eta\sigma\iota\alpha\ \mu\acute{\upsilon}\omega$ ，或弥哀依 $\mu\nu\epsilon\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ 。弥阿者，锁闭之义也，在哲学界曰死，曰终。弥哀依者，宗教之秘密，入于极乐净土之义也。故弥斯剔者，即谓已入极乐净土之人。

往昔埃及、希腊，其人民之崇拜神秘，谓之眼可死而知难隐，构造各种之神象，传说其能力，以为宇宙本原无限长生之力之表识，以为其所涵之神秘，固永永无破坏、无灭绝者也。人之死也，不过

暂眠，不过其动力之衰微，而生命之本原不涸也。其神秘主义家最简之格言曰：死体之内，有不可破之生命。

是之主义，皮相者鲜不谓与经验界之所得相反。虽然，吾人终不得不由现象世界而退于微密之境，闭物质界之眼，而开心灵界之眼。质言之，则欲理会秘密之意义者，不得不死于可觉可见之世界也。神秘状态，不可思议诸语，皆源于弥阿，诚非此不足以形容之也。英语之弥斯西姆，德语曰弥斯的克 *Mystik*；而德语之弥斯西门斯 *Mysticismus*，则与弥斯的克大异，盖弥斯的克者，谓人心之状态；而弥斯西门斯，则谓其状态之俶扰而陵夷也。人类历史中，皆于叔世见之。西罗马帝国将亡之数世纪如斯，而今日亦然。今日者，有种种关系，使人起欧洲古代文明移嬗于耶教主义之同感，人心之蓬蓬然欲起革命于世界、而颠复之也同，以过敏之神经，渴望至新至大之教义也同。古之教权既杀，旧宗教殆既破坏，而期望改革之势力，常占主位于摇动之人心，而其求知识，求幸福，求完全之超拔，则非特不杀于昔，而更加甚也。曰，如何而满志耶？曰，在此无凭借不确实之中，当何所为耶？此固不得导师者之通病也。于是，甲者，有近世偏重主观之哲学，与宗教之折衷主义，及过度之怀疑主义；乙者，为各种惊异诞妄之信仰。而吾人时代，要以过度者为多，而弥斯西门斯，亦其中之一现象也。至于弥斯的克，则闲然如神之本体，而为原始要终之大智而已。中世德国有神秘主义之大家爱克哈脱，陀弥尼肯 *Dominican* 之教士也，相传以千三百二十九年生于斯多兰士勃克，其生死之神异，未之详也。其人曰，神语之告我无默时，是实最精微之言也。神语者，吾人精神界最神秘最深隐无音之声也，是即知识之缘起也。夫神秘状态之性质，殆不可明言，其语意固已神秘，欲理会之，不可不预想神秘之资性。然而神秘主义家精神之状，吾人固不能陈述，以其为吾人未经验之事

也。吾人之所能知者，不外乎感情之内容、及所觉之事实研究之者，其于神秘主义家之生涯，决不可皮相之，往往有官体残废、品性乖张、而转具远见预言之资格者，且不得即神秘主义大家之生涯及其类似，而遽断以为神秘状态本质之所寓，盖此生涯之现象，不过神秘状态偶然之衣被，而其他大抵无关系者也。宗教者，最适于神秘状态之沃壤，然而不能以此限之。神秘状态者，如葡萄然，不问其为树、为壁、为杖，皆得缘而上之，而拘一偶然之现象，而欲以为神秘状态之本质，则其所谓神秘状态者，亦不过偶然之现象耳。

哲学家说明神秘状态者，余以哈脱门之言为最善，其言曰，神秘状态者，其本体极安全者也。何则？去其一切附丽之物，则其内容，不过人与太极无二质之见而已。是见也，忽起于吾人之心光，而实宇宙大本与吾人心灵确然同一之所致也。

中世神秘主义家屡有味神之语，此非戏言也。盖欲即其感觉之不可名言者、而强名言之焉耳。神秘之感觉，其内容，即宗教、哲学、及美术之难题也，是不能以人为之方法论证之，自有此三学以来，固尝试之而无效者也。

神我同一，在哲学，在宗教，皆足见之，而尤以未尝经验之美术为最易证明，彼盖不由方法、而以直观者表明其真理也。阿里士多德尝于诗见之，故以为表示人间生命之真理，诗胜于史。若创造之大思想家、及美术家，其悟彻之片刻，即神秘主义之人也。其他能理会其所见、而终能步趋之者，是亦有神秘之血脉者也。何则？理会深彻者，亦悟彻之天才之再生也，如读诗然，非与作者同感，则不能深领其趣，此虽最严正之归纳法、亦非所能助者也，此悟彻神秘者之所以罕也。

余于是不问哲学家、美术家、科学家，举其天才特异者，以为神秘之人，若苏格拉底，若费帝亚，若斯宾挪莎，若旭宾海尔，若培琐

分，若额里罗，若斯克司沛亚勒，若哥德，皆神秘主义之人也。诸君而知天才之悟彻之不可名言也，当不河汉斯言。

宗教者，其神秘状态之长子乎！善乎沛德勒奴士之言也，曰，最初之神，人间恐怖之所生也 *Primos in orbe deos fecit timor*，斯言也，虽唯物论者亦爱之。虽然，此亦谓神秘性质所寄之人人，其想象触发于恐怖而已，至于神之观念，其本体固于恐怖无与也。

哲学者，其神秘状态之少女乎？彼其发见于世界也较迟，以境遇之故，不得不依他人之极合时宜者，而衣其衣，言其言（此谓哲学之迹近科学而远神秘）。要之，哲学者，较之宗教而有和光同尘之概者也。

虽然，此亦外部之差而已，由此差而两者互相疏间，至忘其同出之源。宗教者，为扩张势力之故，而构为神我差别之说，以垄断神权。盖人民者，大抵不瞭于神我同一之真理者也。宗教者，不为有思想有学问之人设，而惟从事于笼络蚩蚩之人民而已。哲学者，则并神秘之本源而斥之，一、以欲挫折宗教之势力，故不得不以纯粹冷静保护真理之态，表示于人群；二、欲举所谓不可名言不可决定者，以观念、若议论、若论理证明之。

迨宗教及哲学之进步，而两者皆有回向本源之希望，于是中道和会，而相与退憩于神秘状态之中，以蓄其势力；势力既具，乃又发现于世界，而为第二之争焉。虽然，此非特两部之相争而已；两部之中，又自有其相争。新宗教者，与古之教权派争；新哲学者，与古之合理说争，是也。夫尊崇精神之新教，自尊崇经典之古教派观之，不得不为异端；神秘之哲学，自合理派之哲学观之，不得不为狂为幻。然人类者，固将赖此异端者、狂者、幻者，以促其进步，由神秘状态，而宗教及哲学有革新之机。此历史之事实，诸君当于讲义之日积而益信之。宗教也，哲学也，神秘状态所命之二战士，借以

保护其实利者也。是以神秘主义之人，不以自觉为止足，而又必多方以发明之，若诗之属，若哲学之属，若论理之属，皆是也。而其发明之最高最备者，为根据科学之哲学。

余既言神秘之知识，所借以发明者，在根据科学之哲学。然则哲学者，欲以其冥心顿悟之知识，颺理而疏证之，亦恃归纳法而已。夫归纳法，诚不免不确实，然而舍是固别无发明之术也。虽然，哲学者不惟发明之而已，又得以是教人，于是有归纳、演绎之二法。演绎者，以其所得之知识为绪论，而因以证明一切之事实者也。归纳者，循其发明之方法，而借以开示探究之径途者也。二者如经师、人师之别，经师者，听其讲义，有提纲挈领理顺冰解之乐，然而未必心得，且必遗多未解之问题，此演绎法之状也。人师者，不必有经师之学识才能，而师弟间亲切之类化，有胜于经师者，此归纳法之状也。（一学校中，分科教授者，经师也；日与学生相处、而监督其德行着，人师也。）

演绎法之缺点如左：

（一）演学者尚在卑近之地位，而教者自处于高深也，非学者尽力躡等，以与教者立同等之地位，则不能相说以解。虽然，彼固学者也，彼不必具神秘资性，而神秘之原理，又决非可以论理学骤证明之者，何由使一跃而与教者同等乎。

（二）事多有异因而同果者，此非演绎法所能证也。

且也，演绎法中，殆无辨争之事，即其组织而论，其结论之合于论理否，可也；若乃于其中所证之原理，而或是之，或非之，则不可。何则？或是之，是合其全体之教义而是之；或非之，则是合其全体之教义而非之也。在归纳法则不然，彼其所考与吾人合者取之，否则，吾人又得以他术检核之。且吾人虽雷同于其结论，而其中之一二节，所见不合，亦得而改之。近世哲学家，皆古之思辨家、及近世

经验界科学之学生也。彼于演绎、归纳两者，均受其影响，彼固知古之思辨家之教义多含真理者；而亦知其于发明及论证之法，有所未备；彼亦知近世科学发见之伟大，皆归纳法之结果；而亦知其法之未备，欲达目的，则不可不更有导师也。彼欲为经验界科学之导师，彼固不能不同用归纳之方法，然而彼不可不以此问题之归宿，为其所预见者，常悬之以以为的，而于是经验界科学之归纳法，又有不得不改良者。今日各哲学家之所志，不外乎由自然界科学之归纳法，而归宿于思辨界之一言。斯言也，哈脱门所著《无识之哲学》^① Die Philosophie des Unbewussten 之发端语也，实足以括近代大思想家之倾向及性质。彼旭宾海尔及其他矜式学界之大家，瞰其哲学之形式，亦得以此语表之。

使以吾前者评论方法之适否，而遽以演绎法为无用，亦非。彼哲学家，非常教授者，其著作或不为学者设，而以贻后世少数知音者。盖哲学之性质，甚类于诗，故大哲学者，即大诗人也。观柏拉图、薛令、旭宾海尔之教义、及其他之杂俎，可以见之。非以彼等之常为韵语、若小说，而谓之诗人也；彼其所以组成若表出者，皆诗人冥悟之象也。彼哲学家之不教授而与同等之人讨论者，亦以用演绎法者为多。

大哲学家亦有兼用演绎、归纳二法者，培根及特嘉尔是也。近之康德亦然，其所著《纯理批判》^② Kritik der Reinen Vernunft [t]，皆以演绎法论证之，而其绪论则用归纳法。

所谓精确之科学者，自算学以外，皆用归纳法。算学之论证，皆三段论法也。彼以不可论证之公理为前提，而全体科学皆由此而演出，故不能有误，彼其方法之无误，非附丽于方法者，乃其公理

① 今译为哈特曼：《无意识的哲学》。

② I. Kant: «Kritik der reinen Vernunft». 今译为《纯粹理性批判》。

不误之效果也。未得公理之科学，决不能以此法例之，使因此而演之曰，演绎法者，至正确之方法也，何则？算学之结论，至正确也，而算学者，演绎之科学也，则大误矣。然有大哲学家竟蹈此误，而欲以算学之方法、论证哲学之真理者，斯宾挪莎是也。彼著一书，曰《几何学派之论理学》*Ethica more geometrica demonstrata*①，以拉丁语书之，其方法虽误，而其思想及技术之大且锐，实可惊叹。彼于近代哲学界之文学，殆无可与抗行者，研究哲学真际之人，不可不一读此书，彼之文甚简甚劲，而且甚古雅者也。

于前所举归纳法、类推法、演绎法，三者之外，其四则辩证法是也，此近世哲学家黑格儿之所提倡者也。其法附丽于各种哲学，如不从黑格儿之哲学者，即不能从其辩证法也。辩证法者，多用为哲学之名词，而源于希腊语齐亚来鄂弥 *διαλεγομαι* 之动词，齐亚来鄂弥 *διαλεγω* 又源于齐亚来俄之动词，此以受动之形，而含发动之意者也。齐亚者，通也，来俄者，撰且读也，合之，则为一物而意中自考察之、说明之、或与他人辩论之之义也。于拉丁语为罗阔尔，科罗阔尔，的斯普托 *Loquor colloquor disputo*，其希腊语之德西耐齐亚来克开 *Τέχνη διαλεκτική*，或止用齐亚来克。开者则为无问人已，以辩论发明真理之术也。夫辩论者，必由见解及决定之相异而起，天气如何，此物何色，此无可辩论者也；又如几何学、美术学之公理，此又无可辩论者也。至乃即一性质而言，善之与恶，美之与丑，正之与邪，复杂之与单一，斯则辩论之所由起也。诸君试即伦理、论理、美术、宗教，哲学之总念而考之，必见多数矛盾之说，有不可不辩论者。法国之谚曰：Du choc des opinions jaillit la Verité 由诸说之冲突而真理始不得出，即此必待辩论之

① B. Spinoza:《*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*》，今译斯宾诺莎，《伦理学》。

总念及性质，而辩证法之对象具矣。

哲学者，举科学之问题而沉思之，固已自相辩论，彼其于语源固辩证家也。最初之辩证家，于人人习惯之总念，彼乍而疑之，与其所见之总念矛盾也。彼又尝于自见之中发见矛盾者，如动与静之总念是已。

希腊哲学者额拉吉来图、及爱来亚学派之射那，实辩证家之开山也。额拉吉来图以宇宙之调和及秩序、即在反对与冲突之中。其最传诵之名言曰：*πόλεμος παιήρ παντων* 事者，物之父也。射那则见于动之观念，有所冲突，而断之曰，世界无动。其后有诡辩学派，以纵横之术，培养其辩证法，虽极正之论，务以强词夺之，致使世人关辩证法之语，即认为诡辩学派之辩证法，虽然，彼实辩证法之稂莠，而不合论理者，与纯正之思想相反对者也。

于是有苏格拉底之辩证法。苏格拉底者，开希腊哲学之新命，而辩证法之最擅场者也，其哲学用归纳法，而辩证法者，其归纳法中之一部也。诡辩学派者，不问其为真理，为谬误，一切排斥之。苏格拉底则排斥谬误者而止，彼以为真理必有，而吾自知其未之知也。故彼之格言曰，吾之所知，在吾知之有限，而见其有不可知者而已。此实足以表哲学者谨慎求知之希望，而非怀疑派之轻浮者所可同日语也。吾人既知真理本有，而尚为吾人之所未知，则学不可以已，而学者又不可以冥思而得之，则不可不借助于人我之辩论，辩论又不可以无方法，于是有教师、学者之仪式也。教师者，乘辩论之机，而提出真理。真理如产子，而教师其产婆也。苏格拉底之母，业产婆者也，苏格拉底屡以产婆术自喻其教授法，此即其辩证法之作用也。

苏格拉底未著书也，而其哲学及辩证法之事，由其弟子芝诺芬及柏拉图之所记而知之。而柏拉图于苏格拉底之学，又自为一派，

其辩证法，在发明真理之在于观念，盖柏拉图之教义，以观念为与真理之大始同一也。夫观念之综合，非命题及三段论法不成，此论理学之事也。故柏拉图之辩证法，即论理学。然而柏拉图又以观念为即真理之大始，此为纯正哲学之事也，故柏拉图之辩证法，又即纯正哲学。自柏拉图以来，及康德与康德以后之德国哲学，大抵以论理学与纯正哲学为一致，而辩证法者，于论理学及纯正哲学两者之义，普通用之。

柏拉图之弟子阿里士多德，始创所谓形式论理学，此于哲学无关，而便于初等学校之教授，盖其于命题及三段论法之所由成，言之最详，而又有证明虚伪之法也。其他论理哲学，则亦谓之材料论理学，以其对象非徒吾人思想及决定之形式，而在总念之真理也。

两者之外，又有所谓超绝论理学，此康德所著《纯理批判》中之一部也。其对象，亦吾人思想之形式，而与前者大异，盖非经验界之事，而附丽于吾人先天智力之形式，以此形式构成各人之智力者也。其中有超绝辩证法一章，吾人不可不由此辩证法，以检点吾人理性中自然难免之谬误。盖理性中有三观念，曰灵魂，曰自由，曰神，无此观念者，非人也。然而不能由理论之理性，以论证此三者之诚有，而理论之理性，又若见其端倪，自有情不自禁之论证，于是不免为虚伪所欺，而陷于极大之谬误，此其谬误及致误之由，吾人不可不检点者也。而检点之法，则超绝辩证法之事也。辩证法之名，亦有用为知识论之义者，本世纪耶稣新教之大神学者胥来劝〔勒〕麦哲尔，哲学界之伟人也，尝以此义用之。

近日最有名之辩证法，则治黑格儿哲学之方法也。黑格儿之书，其论证之用语及形式，于各哲学家中，至为难解，虽德国人亦难之，然解其教义及辩证法之义，则无不迎刃而解矣。彼之辩证法，所以明吾人总念之进化者也。彼以为进化生于冲突，自无机界进

化而为植物，为动物，以至为人，无一不然。摄力之与抵力也，静之与动也，有之与无也，盖触处无非矛盾者，是故其始之状态，谓之正题；及其移于矛盾之状态也，谓之反题，结合此正反两者以为摄论，而一进化，及其此摄论之又生矛盾也，而又结合之，而又一进化，如是递相反正，递相结合，以驯达于太极无对之地位，此不独物界而已，吾人之总念亦然。一总念，正题 Thesis 也，而必有与之矛盾之总念，为反题 Antithesis，及两者之结合，而较近于真理矣。黑格儿名之曰奥弗呵卑内斯摩门脱 Aufgehobenes Moment，此德国哲学书常见之语，不可忘也。此摩门脱一字，不可以英语之摩门脱为时间分子之义者译之，盖此义于德文为阳性字，谓之的尔摩门脱 Der Moment，而黑格儿所用者，为中性字，谓之大斯摩门脱 Das Moment，则运动之原质之义，而吾人心中观念若总念之所由生者也。奥弗呵卑内斯者，奥费本 Aufheben 之动词之变体，有三义：一、保也，保本之义也；二、碎也，止也，废也，止争之义也；三、上也，高也，积累之义也。黑格儿之用此语，所以形容亦保、亦废而又结合于进步之义也。彼常人者，日处于矛盾之中，而不之觉，怀疑派者见此矛盾之态，而一切抹杀之；黑格儿则以此为心力之一现象，而真理所由以发见者也。且怀疑派惟知矛盾之为矛盾，以为纠缠无穷，若不可分解者。黑格儿则见其附丽于总念之本性，不特非不可解，而亦不可不解者也。

此三分辨证法，凡欲理会太极之原理者，皆不可不从事也。黑格儿用希腊语之罗各士 Logos λογος，以为太极之义，而用其眉妥特士 μετά 为方法之名。眉妥特士者，合眉太 ὁδός 及呵特士 μέθοδος 二语为之。眉太者，后也，呵特士者，道也。言罗各士之开展，由正而反而总合，而吾人心灵，不可不循其后而步趋之也。黑格儿以为此作法者，即神之作法，盖彼固以神与太极为一义者也。故罗

各士之学，非徒纯正哲学，而亦可谓之神学。

此辩证法者，实创于希腊之额拉吉来图，而黑格儿以科学家之法，使之有规则有首尾而已。故黑格儿甚景仰额拉吉来图，以为其遗言殆无一不合于己之论理学者也。而十五世纪德国神学及哲学者哥萨尼士、及其学派之意大利人伯鲁那，皆足为黑格儿辩证法之先河。

康德以后之哲学，费斯德氏尝以此理想、运动、进化之三分法，应用于主观界，于其所著《知识学》Wissensschaftslehre^①畅论之。而黑格儿之弟子若米乞立、若戴费德斯德劳士、若德阿多尔费亥尔，皆用此辩证法。克那费亥尔亦深所叹美，而于其所著《论理学》中应用之。至于今日，则无论教师、学生，罕有用黑格儿之辩证法者，求黑格儿哲学于其书者甚鲜，是实学界可耻之事也。今日为黑格儿辩证法之敌者，有海尔妥门，虽然，彼其一部分为黑格儿历史哲学之附属者也。

为黑格儿之教义之大敌者，旭宾海尔是也。余实以其抗敌黑格儿之意、为其人物及著作之一短。近日巴生著所谓《实之辩证法》Realdialectic，合黑格儿辩证法及旭宾海尔之意志论而调和之，而黑格儿之主义为之一变，其辩证之主体，非罗各士，而无意识之意志也。其所谓实之辩证法，亦纯正哲学，而非方法也。

哲学之系统第四

凡科学无不有形式、及机关、及对象之异同，可得而检察之，哲学亦然。今使有问者曰：哲学诸形式中，何者最良耶？诸机关中，何者最适于研究而可以发见真理耶？所谓哲学之对象者，又当如

① J. G. Fichte: «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre», 今译费希特:《知识学》。

何抉择之耶？此实不可答之问题也。盖哲学教义者，其全体之性质，全体之状态，各依于哲学者所立之见地，而哲学界之断语，则亦如见地之各别也。人心之不同，如其面，虽同一见地者，尚不免有几许之差异，然而此差异，于其本义殆无关也。同派之思想家，其精神常有互相亲和之证，偶有差异，则出于各人特别之原因者也。

一事之异，同派之二思想家，常不难相说以解，其不能相解者，则必其怀偏见若恶意者也。其或有全异者，则恒由于见地之不同，往往于二派哲学之间，虽单简之理会，亦不能相通者。今请由种种之派别而检其见地。关于形式者，有四别：曰独断，曰怀疑，曰批评，曰折衷。

独断说者 Dogmatism，哲学最古之形式，其语源于希腊之陀克麦 δόγμα，即意义之谓，而又含必如此无不如此之语意，构为哲学科学之公例，而不容拟议者也。例如希腊哲学家，或以水及空气为物之本源。中世神学者，谓神及灵魂即普通生物之对象，亦可以物质之例分析之。是皆独断之说也。彼等亦尝用三段论法，而实论理学中之所谓无证断定也。其所以为前提者，本无证据，其所生之结论，又乌能确定乎。此无证断定者，旧为哲学家之所习用，实形式论理学中虚伪之一耳。

吾人之心灵，自由者也，决不能长受压制于独断说之下，于是激动而生他种之见地，则怀疑说 Scepticism 是也。其语源于希腊语之斯克沛斯 σκεψις，考察踌躇之义也。怀疑说者，实哲学中进步之现象。虽然，欲于其中立一不朽之学派，得一求真理之方法，则不可得。何则？怀疑说者，于原理，于系统，于方法，皆自相矛盾者也。彼等不认有界说，亦不求公理，惟有疑而已。然则当并其怀疑说而疑之，既无一界说，无一公理，则怀疑说亦何所凭借以自立耶？要之，怀疑说者，由独断说而进于自由讨论之状也。人心初脱

独断说管领之时，不能不然，抑亦不可不然。斯实近时哲学之由起，而于特嘉尔及侯爵培根之教义中，实占重要之部分者也。夫培根、特嘉尔，实开近世哲学，而特嘉尔，尤所谓近世哲学之父。彼二家者，其教义虽多怀疑说，而实皆独断家也，要其独断说，既达于高度之形式焉耳。

批评者，康德之所创也。英语谓之克里梯塞姆 Criticism，其语源于希腊语之克里那 $\chi\rho\nu\omega$ ，撰也，定也，判断也。其他若克里德斯 $\chi\rho\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ 及克里确斯 $\chi\rho\iota\tau\chi\acute{o}\varsigma$ ，为裁判者之义，克里德里翁 $\chi\rho\iota\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ ，为准据识别之义，亦皆于此语相关。故批评说者，判断也，证明也，以谨严之法，检核人间知识之本原及界限者也。其讨究之法式，大异于独断、怀疑两家。其基本之事，在检核人间知识之能力。其于普通及特别之界，所及者如何耶？此问题未决以前，虽有如何确实之界说，皆不足据也。使哲学者无以答此问题，则哲学亦失其综合科学之价值，是批评说之所托始也。是故批评说者，非特独断说之反对，而亦怀疑说之反对也。怀疑说虽与独断说相争，而密检之，则亦独断之变相，盖一则不证而信之，一则不证而疑之，其为无据一也。其义详于康德所著《纯理批判》之绪言。自康德以来，至于今日，独断、怀疑两派，竟绝迹于哲学界云。

折衷说者，近时哲学家普通之形式也。英语谓之伊来力梯塞姆 Eclecticism，源于希腊语之伊克来根 $\acute{\epsilon}\chi\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ，及伊克来该音 $\acute{\epsilon}\chi\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ ，选录之义也。折衷派者，往往由异派之教义中，节取而综合之、扩大之者也。夫哲学各派，皆颇近于折衷，虽大思想家，固不能不以先进为导师也。以余观之，则一无依傍师心创设之教义，殆不可得，且亦未见其例也。或以哲学者之为折衷说而菲薄之，此不知哲学者耳。

其折衷说之不以方法言者，为混合说，英语谓之森克拉梯塞姆

Syncretism, 源于希腊语之森 $\sigma\upsilon\nu$, 及妥克拉齐 $to\ \chi\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ 。森者, 共也, 妥克拉齐者, 混也, 故为混合、融合之义。英语又谓之森克里梯塞姆 Syncretism, 则源于希腊语之森克里齐 $\sigma\upsilon\lambda\chi\rho\sigma\iota\varsigma$, 为互无爱力之说之结合也。夫以异质之教义而混合之, 非理也, 然而科学家法之折衷说, 则不得以此例之。且吾观哲学之大流派, 大抵为总合者, 如柏拉图之教义, 即爱来亚学派及额拉吉来图教义两者之结合也。近时德国哲学家海尔巴脱, 最深于柏拉图之学、而能表出其特质者也, 其言曰, 柏拉图之观念论, 所谓普遍之观念, 即不变之本质, 而为感觉界诸物之模范者, 是即爱来亚学派存存之义也; 其以感觉界之现象、为由运动转化而创造者, 是即额拉吉来图转化之义也。故柏拉图者, 断取额拉吉来图之存存不变, 以调和于爱来亚派之变化不绝, 而为此观念论, 实折衷派之思想家也。然最合于折衷说之家法者, 为里伯尼士、及近时之薛令、旭宾海尔、哈脱门。哈脱门者, 结合薛令、旭宾海尔、黑格儿三家之言, 及近时经验之科学, 以为其教义者也。

关于人间知识之机关者, 有三大别: 曰合理说, 曰经验说, 曰经验说之一派感觉说, 是也。

合理者, 谓真理可达也。然真理者, 不存于感觉界、经验界, 而惟在于理性之纯粹作用。特嘉尔者, 近世合理说之父, 而斯宾挪莎, 其最大之代表人也。在古代, 则有柏拉图、及阿里士多德。

合理说之反对, 为经验说, 以经验为知识之根基。近世经验说之创始者, 为男爵培根。

感觉说者, 谓吾人知觉之内容, 惟以感觉性为基本, 而思想及意志, 皆感觉之变相也。感觉说最简之界说曰: 觉官之所无, 智亦无之 *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*。此语不知出于何氏, 大抵阿里士多德之弟子也。为感觉说重要之代表者,

为陆克、及康特赖、及海尔弗底士，而瑞西人般耐亦著名。

关于知识之对象者，其别甚多，一如哲学中知识之对象之数也。约而举之，一、吾人之知识、及知识之对象如何耶？二、大始之原理如何耶？是纯正哲学之问题。三、人间者何耶？其与存存之本原有何关系耶？是人类学之问题。四、世界及吾人之生命、于吾有何价值耶？此问题者，哈尔妥门谓之价值论。五、道德之问题。六、世界者孰管理是耶？其管理之规则，何以知之耶？其他神之问题，摄于纯正哲学之中，灵魂不死之问题，则摄于人类学之中也。今者以吾人知识之问题始别为二派，惟心论及实在论是也。实在者，以外界诸物为有实体者也，其为物也，极复杂，而吾人之感觉及知觉，则此外物影响之所生也。其中又分为二种：一、溥通实在论，哈脱门谓之自然实在论，非哲学者之所见也；二、批评实在论，哈脱门谓之超绝之实在论，彼常以此自任，即康德惟心论与其他实在论之结合也。超绝者，虽主观之语，而同时有一物焉，关系于客观之本体，而使吾人认客观之非子虚者也。此超绝之语 Transcendental，与其他之超绝语 Transcendent 有别，超绝之者，不可经验之义也。此所举之惟心论及实在论，皆限于知识之范围，而彼等于美术，于伦理，皆有所谓实在论，皆以唯物论之义用之。夫唯物论者，诚实在论也。然而知识界之实在论，由纯正哲学观之，决非唯物论。彼美术之实在论，当以自然论易之。即以惟心论为同于惟神论，及心界之诗才者，亦复不合也。要之，惟心论与实在论相对，皆在知识之范围，皆为哲学。凡哲学界之名词，不可不慎用之。

惟心论者谓吾人知识之本源，全在主观，吾人所见之物，非纯粹之实在，而实吾人之观念也。此观念者，与柏拉图所论之观念大异。柏拉图所谓观念，即指为存存之实体，向者亦谓之惟心论，而实与近世惟心派之知识论大异，据近世惟心论者所定之规则，则柏

拉图之教义，正实在论也。而近世哲学家所认为惟心论者，于中世多认为实在论，而惟心论之哲学家，实占一大部，一时期之最大思想家多属之。余反复诸惟心论之意义，要以吾人所住之世界，不过主观之表现，而所谓物体者，皆吾人之知觉也。旭宾海尔之大著作，名曰《意志及表象之世界》Die Welt als Wille und Vorstellung^①，去其意志语，则惟心论最确之界说矣。表象之世界者，世界即表象之谓也，吾人所见之物智，在宇宙之中，而范围于因果之理法。夫宇宙因果，吾人心界之所缘起，而非由经验而形成，是实于经验之前，附丽乎吾人之理性，而为先天者，斯实可以惟心论之科学家法论证之，康德所著《纯理批判》之所有事也，乃康德遂开近世惟心论之新世界，其教义谓之超绝者惟心论。超绝者之意，非谓超乎经验，而为在经验以前之义，与康德所用先天语同义也。吾今撮其教义，以证明宇宙因果属于先天之说。

余之证明自宙始。宙者，亦谓之空间^②，其为惟心也，有六证。

(一)经验者，必其主观以外之客体，互相分离于吾之感觉，而后得从事焉。然客体之由主观而分离，及由他客体而分离，是皆宙之关系也。余感觉于客体之分离，不可不先有宙之知觉若观念，而余如不感觉于客体之分离，则无以为经验，则此分离之感觉，必在经验以前。然而此感觉者，实缘起于宙之观念，然则无宙之观念，即无经验。故宙者，在经验以前，而确为先天者也。

① A. Schopenhauer: «Die Welt als Wille und Vorstellung», 今译叔本华:《世界是意志和表象》。

② 宙:时间的总称;宇:空间的总称。《淮南子·齐俗训》:“往古来今谓之宙”,“四方上下谓之宇”。蔡元培在口述《传略》中说:“予民在青岛不及三月,由日文译德国科培氏《哲学要领》一册,售稿于商务印书馆。其时无参考书,又心绪不甚宁,所译人名多诘屈。而一时笔误,竟以空间为宙,时间为宇,常欲于再版时修正之。”(北京大学新潮社编印《蔡子民先生言行录》上册第13页)

(二)宙之观念，吾于诸客体之关系抽象而言之也。吾能为宙间所容诸客体之想象，而不能为除去客体关系之宙之想象。故宙者，非一客体，而吾智力之作用也，吾人决不能除一切关系而想象吾之智力，故宙者，与吾智力共生者也。

(三)经验者，惟能知某物常有如何之现象，而未见他现象而已，不敢谓某物之现象必如是、及不得不如是也。而宙之关系则反之，覩若画一，必不容有矛盾，如三角形之于球面，半分之于全体，是必不能一致者。凡必然之事，皆为先天者，而宙之关系之必然，则如此矣。

(四)因宙之关系之必然，而建设一至确之科学，则几何学是也。吾人直以此几何学可溥通于地球以外之星球。盖吾人知识之范围，即宙之关系之范围，而亦即几何学之范围。如吾人决不能想象于点线面体四者以上是也，是几何学之公理及解题，亦宙之观念之属于先天之证也。

(五)外界知觉之各部分，是余主观之自动感而已，而知觉常为一总体。夫不能折物体之各部而见之，而常能见其总体者，是必余之知识能力中，有一要质焉，能结合单独之感动于一总体也。然而物体之结合也，不外乎宙，而所谓结合单独之感动者，要亦不外乎宙而已，是亦证宙之为先天悟性之作用者也。

(六)吾人之以宙为无限也，其确实，如二二为四之不可驳也。夫无限者决不可以经验，凡经验界，因无一物可以谓之无限者，而宙之为无限也如是，是非后天者而先天者也。

其次证宇。宇^①者，亦谓之时间，其为惟心也，亦有六证：

(一)经验者，常预想其感觉之为同时，或先时后时，是时之观

① 宇：为宙之误。

念，既在经验以前，而为先天者。

(二) 宇亦为宙，不能离一切关系而为抽象之想象，如吾人不能想象无变化、无运动之世界是也，是亦先天之证也。

(三) 宇之名目，若昨之与今，若前之与后，皆必然而不容矛盾者也。必然者即先天者，故宇亦先天者。

(四) 数学之命题，其确实与几何学之命题同。数学者，建设于吾人宇之总念，如几何学之建设于宙之总念也。数学者，不过省略计算之方法，计算者，不过反复单位而不置。是故数学者，宇之科学也，以数学公例之确实，知非缘起于经验，而为先天者也。

(五) 宇者，结合外界无数之感动于一总体，而比较之者也。此感动，在吾人之内，而非在其外。故宇者，亦在吾人之内，而且在诸感动之前，是不可非先天者。

(六) 吾人确知宇之无终，等于宙之无限。无终者，非经验世界之所有，故不可不为先天者。

因果之为先天性也，其论证甚有似于宇宙：

(一) 因外界所生之感动。而吾人受外界之物象者有三：其一，吾人断此等之感动为结果；其二，吾人由此等结果而追溯彼等之原因；其三，吾人见此等原因为具体之物，是物之现状为其果，而物之秩序则因果也。吾人构结物象之能力，不可不豫想因果之总念，而构结物象以前，又无以为经验，是因果者，确在经验以前而为先天者也。

(二) 据康德之说，物者不外乎吾人知觉之因果，吾人想象中不能有抽象之物，亦不能有抽象之因果，是因果者，吾人知力之作用也。

(三) 所谓有者，不问何种，无不有因果之关系，是人人所信为必然者也。凡必然者，必在经验以前。

(四)凡自然界科学,去其经验之作用,而设为公理界说者,康德所谓纯正科学者也。如纯正算学之界说,实不可动之正确,而其对象不外乎因果。是因果者不可动之正确,非经验而先天者也。

(五)欲为一完全之经验,必不能不有因果之关系,是吾人所信为必然者也,而经验界无以证之,是亦见其总念之出于先天也。

(六)因果者,吾人确知其如宇宙之无限,是亦先天性之证也。

要之,宇宙者,吾人直观之先天形式,因果者,思想之先天形式也。因果以外,尚有先天形式之思想,而因果为其最重要者。

物及全世界者,于吾主观之形式以外,为何耶,此决不能认者,是康德之教义也。彼决不以物为虚构,为幻象,而以为必有其实体,然以为吾人所见之世界,实不过主观之表象,彼物之现影而已。康德所用之名词,本体者 *Noumenon*,谓理性之物,不系吾人之觉官,而系于吾人之理性者,其语由希腊语奴士 *νοῦς* 来,智界之义也。吾今为诸君言超绝之实在论之二界说,其谓吾人不能见物之本体,而惟见其现象,此与惟心论同;而彼又谓物自有实体,由吾心界超绝作用因果之方便而觉知之也。康德自拟于惟心论,而实为超绝之实在论,其知识论即所谓超绝之惟心论者,而哈脱门所著《超绝之实在论批评》之基本,亦断为超绝之实在论。此知识论者,实严正精练,举所谓不可论证者而论证之也。故于哲学界超绝之实在论学派,皆绍述康德者。

新康德学派之哲学家,是与康德之惟心论及其他之惟心论皆不同。彼等谓惟心论不可认世界之实在,或曰,物者现象耳,实在者,惟吾人之心。或曰,物即实在,然而其实在之认识,虽间接亦不能得之,是于吾人一无真理之关系也。是可谓之知识论,而非纯正哲学。何则?纯正哲学,有真理。新康德学派如认纯正哲学,是自相矛盾也。余前者怀疑派之论,正合于新康德学派,彼虽自命为最

正之批评家，而实与于独断之甚者也，谓之惟我说可也，伦理之自爱说可也，迷妄说可也，宇宙非存存论可也。何也？彼固不认为有世界者也。黑格尔之徒亦有呼新康德派为超绝惟心论者，然此语亦有他义，余则以迷妄说之名为最合。旭宾海尔尝谓为癫狂院之哲学，良有以也。彼其教义，将酿成危险之果。何则？如其义，则若道德，若宗教，凡基本于世界实在之义者，皆当屏除之。彼以为世界者，梦而已，空想而已，曰上，曰下，曰善，曰恶，皆空想而已。新康德派最大之敌，哈脱门也，彼其所著《新康德派主义评》，甚可观。

新康德派主义之代表者，著《唯物论历史》之兰格也^①，此书甚佳，而不宜于初学，以读者须预知哲学界邪正之别者也。其中叙原子论之派别，为警策之部分。兰格者，新康德派之巨子也。又有法亨该尔，亦巨子之一。二君皆博于学者也。法亨该尔于康德之书及其历史，知之最详。《纯理批判》一书，即其所印行也。彼可为康德派之言语学者。其他若明那爱特盟者，亦得列于新康德派之中。

旭宾海尔之弟子保罗戴生（今尚存，前在柏灵教授，今在克尔），所著《纯正哲学要义》，有曰，初生数月之婴儿，使能以其见地告吾人，恐皆康德派之惟心论也。善哉！扼康德教义之中心点，而明其科学之价值、历史之起源者，未有如此语之正切者也。无论人禽，苟其有智力者，则生命之初，其精神界莫不有一往来宇宙婴联因果之世界，崛起于其中，此婴孩者，实此世界之无意识造物主也。然而彼既久涉世界，则忘其为彼之所创造，而自以为此世界中外至之一客。彼其初生数月间，以其固有之官能，与其宇宙因果不明之知觉，应用于外部之感动，皆无意识之作用也。及其转无意识而为有意识，乃立于纯正哲学大问题之前曰，实体之世界与现象之世

① F. A. Lange: «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart», 今译朗格:《唯物主义史》。

界，其界限何在乎？实体之世界，于现象之世界有何关系乎？以为此两者必不同，如古者宗教之说，盖人类无不有宗教者，康德以科学家法解说之，谓之吾人智力之本性，而又于其款问之范围，希望之目的，示吾人以当循科道而驯达之。康德者，分析科学及纯正哲学之界限者也，而又谓现象世界之内，全恃科学。康德者，所谓宗教及心理学之破坏者也，然而彼实保护之，彼破坏宗教之旧形式而已，非破坏其永永相续之内容。彼于吾人神及他世界之信仰，非有所攻击，而转谓以吾人之理性感通他世界者，不特无可能之证法，亦无不可能之证法，是对于怀疑派及唯物派之攻击而为保护也。要之，理性之理论，在悟彻者非不可示其端倪，康德则尝示吾人矣，所谓理性之实行是也（即道德）。

凡人一生之进化，即人类全体进化之缩本也，戴伊生谓数月婴儿，其思想即康德派之哲学，然则人类最古之历史，其思想界亦此哲学矣。

各宗教最古之题目及教义，莫不云于可见世界之外，有一绝殊之世界，此有变化有生死之世界之外，有一无穷不变者在也。其初所想象之神，类乎人者也，示吾人以有天也，有他世界也。吾人者，死于此而生于彼，然而有矛盾之迹也，于是即如人之神，而与以无偶无穷及不变之特性，是置神于宇宙因果之外，而自有超绝世界之地位，如中世哲学之称为农斯打斯 *nuncstans* 者，无过去、未来而有现在是已。基督教旧约书之歌有曰，溯世界之未成兮，神之寿无涯。又曰，惟神视千年如一日兮，又如夜之一更（第九十篇之二节、四节）。又曰，惟神建地兮，惟神造天（百二篇二十五节）。天地或灭兮，惟神无息，夜之旧兮，人则易之，天地之旧兮，神则革之（二十六节）。不与天地兮同革，神之寿兮无极（二十七节）。又曰，我于何所兮，背神而驰，我于何驰兮，神无不之，登九天兮神之前，入九

地兮神之次，我生两翼兮，飞于海隅，惟神之手兮，我导我扶（百三十九篇，第七节至第十节）。又耶利米记，神曰，人何从得一我所不烛之地以藏身乎？我非充塞天地者乎？是等皆康德派之哲学也。

无意识之康德派哲学，于各种人民之神话学、小说中，亦可迹之，如希腊小说中，不死之神、神之食物等是也。

古印度吠檀达教宗云，存存之体，无性质，无字，无宙，无因果，是谓梵天，亦谓之我。要之，存存者，惟梵天，为一切所莫能外，其现象之类聚，自悟境观之，皆自生自灭于无知之心界者耳。又曰，现象之类聚，迷妄而已，智者之所斥也。如以绳为蛇，审视之，即觉耳。全世界者，梵天所造之幻象，如魔术者自造之巫蛊也。

在希腊纪元前六世纪，爱来亚学派之祖师绥那芬民，则既唱惟心论矣。彼反对希腊风俗之多神教而言，神者，无偶也，无穷也，无变也，物质无可以比拟之者。世界之总体，与神为一，则亦无偶、无穷、无变者也。而此现象之世界，若是其多殊，若是其变化，是非本体，而吾人知觉之所构也。其后，巴末尼德继之，则曰，本体之存存者，无始无终，不可分、不可动者也，惟吾人之理性能显之。故理性者，合理之知识也，真理之本源也。至于觉官，则了不关于本体，其群集，其变动，其生死，徒足显宇宙及因果而已。于纪元前第五世纪，额拉吉来图及诸原子论者 Atomists，皆谓吾人之觉官，不能见物之真性。原子论之巨子德摩颌利图曰，吾人所谓物之性质者，不过不可见之原子与吾人觉官相触之方法而已。其本质，在吾人知觉之外，不能知其为何状也。罗马诗人罗勒梯苏，奉爱勃尔士派之哲学，亦原子论之流也，彼尝有字非实有之见，于其物之自然之诗，有句曰：脱除诸运动，何处觅时间。是虽经验界之言，未足为惟心论之证，然而字非实有之见，固未可抹杀矣。

原子论者，举爱来亚学派所谓无偶之本体而分析之，以至于极

微，此微分中仍各具其全体之性质者也。其在柏拉图之哲学，则此微分者，即感觉界诸物之生命及动力及智度之模范，所谓柏拉图哲学之观念也。与神同性，而为综合一切观念之复杂体，如三角锥之顶者也。此观念世界，为感觉世界之反对，而吾人之所不能见，与康德之所谓本体同义也。

阿里士多德曰：时者，灵魂计算之数，言不外乎灵魂之作用，是亦属宇于惟心界者也。新柏拉图学派诸人，亦多有惟心论。

惟心论者，又基督教最初之一界说也，曰，吾人之知物也，不真不明，徒见为混杂若暧昧而已。然而教士所以解释之者，谓由吾人德道之缺点，性质之乖戾，如使徒保罗所谓思想蒙昧之咎，是也。

综观古代哲学家之言，自吠檀达以外，从无抹杀世界、归之虚无者，此其惟心论，非迷妄说，而康德派惟心论之先声也。其中亦间有超绝实在论之说，即如基督教者，以世界为神所创造，是决不能以万物为虚无也。

近世哲学家，以科学家法建设惟心论之系统者，自特嘉尔始，其言曰，哲学者不可不自外间无实之疑始，然而其疑旋破。何则？理想界之神，必不欺余，必不置吾于幻象之世界中，此世界必有实者也。然而我感觉界之知觉，则误也。何则？吾人所以判物之性质者，不过吾人理性之性质，若知觉之法式而已，时间其一也。

里伯尼士之教义中，惟心派之说，较斯宾挪莎为多。里伯尼士所谓实体者，元子也 Monads。元子之运动为知觉，然外界所受之感动不可据，而知觉之本源，则自有在也。盖元子之所知觉者，不外乎实体之世界，而吾人之灵魂，亦元子也，因以知觉其他类似元子之世界。是故世界者，吾人之知觉也。是说也，亦旭宾海尔世界即我观念之义也。

英国经验学派中，若霍布士，若陆克，时有惟心之说。而彭克

来之学派，则可谓惟心论之完足者也。

霍布士曰，色、音、光、香之属，吾人所视为客观之性质者，皆主观也，时日方位，无不成立于主观，是皆知觉之法式而已。

陆克惟心之说，得概括言之，以为吾人知识之对象，感觉界之知觉也，感动也。故知识者，惟系于现象之一性质而已，非物之本性之知识，吾人能知物之必有本性，而不能知其有何性也。陆克尝别物之性质为二种，若外延，若运动，若图形，此物所固有者也，谓之第一性质；若色，若味，若香，此吾人之感觉也，谓之第二性质。

其他尚有二人，英国史学家、文学家沙姆哲分斯士、及瑞西哲学家查尔士般奈是也。

哲分斯尝著一书，曰《有魂》，是即其惟心论之标本也，大抵推究种种之问题。第四篇，论宇之性质，有曰，时间者，去其所关系之思想作用及运动而籀之，无所有也，此乃诸物所有之法式，而非有体者。又曰，时间者，过去、现在、未来诸事相续之法式也。又曰，物之本性之存也，有二法式：一者，统古、今、未来之事而同时见之，余以为必有此境，而名之为无尽期之今；二者，万物分别相代于其中，即吾人所呼之时间也。又曰，人间理论之最初，吾人不能有论证之法，然而造物主之存存，被造物多数种类之存存，吾人之存存，皆当有之。又曰，无前时后时之悠久，吾人亦可推想而得之，试观吾人居此地球，吾人及环绕吾人之万有，皆若有一定之法式，如時計然（即时辰钟），循法而行，终古相续，然而其对象者，必且有或速或迟之他种运动也。吾人今者，如于摄影箱中（照相器）通一小孔，而即所见之物而知觉之，谓之时间，易地以观，景象大变。吾人者，在世界爨演悲喜杂剧，而时间则舞台之转变也，及演剧之终，而与之俱尽矣。时间之不能离思想动作而有独立之本质，犹之视、听、尝、嗅之不能离其机关及关系之动物、而有独立之本质也。

哲分斯由上文之界论，而演为名隽之论，如左：

(一)时间者，不过观念及动作之连续，使即此观念动作之连续而速之，或迟之，则时间正同。盖此连续之作用不变，则时间不能有长短也。使易地球绕日之一年为一日，而人间一切观念动作，皆以此比例缩之，则吾人寿命，恐不以此而短折，其一日确如今之一年也。

(二)如此则人之生命，将比例于其思想及动作、而或长或短。何则？人于一年间之思想及动作，而以一时间思想之，动作之，则此一时间者，不但见为一年，而实一年也。使其于一时间即一年间之思想及动作而尽绝之，则此一时期间，与之相关之时间，亦复无有。又使彼心中固守一种之观念，而因时为一单独之动作，则所谓观念动作相续之时间，必不能有也。

(三)如此，则其他动物与吾人无观念之连系，而其一切关系与吾人绝异者，其生命之修短，苦乐之消长，吾人不能想象之。数月寻花之蝶，百年食息之龟，朝生暮死之蜉蝣，十年苦役之牛马，各有千秋，不能以人间为比例也。

(四)以此观之，则吾人所见物物相续之时间以外，尚有一无穷之悠久，而吾人乃局于此宇宙之系统，而谓何者为恶，此实不完全之判断也。何则？吾人所指者，皆其极微之一部分耳，杂采之绘，而割其点滴之墨以评优劣，复杂之和，而抽其单纯之味以辨甘苦，未有不谬者（此即乐天主义）。

(五)时间无实，非能以此而抹杀一切物之本体也，如灵魂不灭之论，即不能以时间例之。何则？一物既有，而吾人未能发见其虚无之证据，则不能不以有实论之。是故与时间无关系者，皆得谓之无穷，灵魂之性质，思想也，思想与时间无关系，因而灵魂之无关系于时间，确也，是以谓之无穷。吾人见物界不绝之变化，而不能得

绝灭之征候，因而于物质以上绝灭之疑更少，是以谓物之本质为无穷。

(六)由是而知彼高明之神学者，哲学者，孜孜于无穷之讨究，实不合理之见也。其不合理也，由以吾人时间之观念应用于无穷，而不知两者全异其法式，不能相关系也。时间者，于其本性，有限也，连续也；无穷者，无限也，临时也，彼其不可互证也。如音之于色，吾人之不能由时间以证成无穷，犹之和赤与青，必不能成雅歌法曲也。

是皆有关于惟心论之发达而为康德知识论之先驱者也。

右皆为知识对象之第一问题言也。吾今进涉第二问题，即大始之原理是也。即此问题，亦可为种种之分析，如所谓世界之主义，世界存存之本性，太极界之原质，皆各有可检之特性，吾人得因其形式及形式之内容而考察之。

吾人以溥通之名目始，名目之总念，大于形式之总念，而形式之总念，又大于内容之总念。今使问曰，太极存存之本性何耶？此其所以对之者，不过极广漠之词，曰精神也，或曰物质也，以物之本源及原质为不外乎物质；而精神者，脑之作用，亦为物质机能之效果，是唯物论之见也。唯物论者 Materilism，原于拉丁语之末推里亚 Materia，材料之义也，以存存之本义为属于精神界，而物质由是导出者，是惟神论之见也。惟神论者 Spiritualism，由拉丁语之素里妥斯 Suiritus，精神之义也。唯物论之代表者，若霍布士，若霍尔拜，若部次捺尔，若傅额，若摩来士楚脱，皆是。惟神论之代表，则不可枚举矣。两者亦辜较言之，唯物论之中，多有足以当惟神之名者也，而此两者，极荒漠之名词，于是进而考所谓惟神论若唯物论者、其形式何如耶？曰，其主义有一二及多数之不同，一者，为一元论 Monism $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ，二者，为二元论 Dualism $\delta\acute{\upsilon}\acute{o}$ ，多数者，

为多元论 Pluralism。一元论及多元论，惟神、唯物皆得有，而二元论，则决非纯粹之唯物者，盖其第二主义，必物质之反对，而为精神界者也。唯物论之二主义者，常不为二元论，而二元论之语，尚有不二主义，而指视本质之反对者。

唯物论之一元论，其界限不言可知，即有一物焉，自生而无穷，而全世界皆其所孳乳。前世纪霍尔拜所著《自然之系统》*System de la nature*①、及当代部次奈尔所著之《势力与物质》*Kraft und Stoff*②言之。

唯物论多元论之古式，昔者原子论派之德摩颀利图，其代表者也。

惟神论之一元论，有二别：

(一) 抽象之一元论。

(二) 具体之一元论。

抽象之一元论，自其所认之太极外，皆等之于梦幻者也。虽其教义亦有不能不认感觉世界者，然非在由抽象而移于具体之时，则其承认为无效。印度之吠檀达、希腊之爱来亚学派，皆所谓抽象唯心论之系统也。然而纯粹之抽象一元论，以独断构成之者，殆未之见。盖各抽象唯心论之教义，其所以说大始之原理者，类不免有承认实体之旨在其中。诸君可审检而得之，是名为抽象而实有具体之倾向者也。具体一元论之代表者，为今之哈脱门。

二元论者，谓世界之本体有二，一物质，一精神也。正二元之名，则必其二元之相反而不相关者，如古波斯之宗教，信善及恶二者皆固有，是也。然而波斯之教，在以善屈恶，而善独为世界之主，则亦一元论之类也。哲学界之二元论，恐多此类。然亦有截然对

① P-H. Holbach: «Système de la Nature», 今译霍尔巴赫:《自然体系》。

② L. Büchner: «Kraft und Stoff», 今译毕希纳:《力与物质》。

待者，如心理学身、心二元之类是已。

有内涵之二元论，是于太极而涵两仪之性质者也。例如哈脱门，以无意识为世界之原理，是一元论也，然而无意识之内，又以表象及意志为其形式与材料，以成感觉性与理性，是其内涵之二元也。斯宾挪莎以神为原理，而又谓其包含二反对之属性，曰物质，曰思想，是亦其内涵之二元也。纯正之二元论，当为一元论之反对，而内涵之二元论，则正所以完成一元论之理者也。

有二重之二元论，如特嘉尔，谓物质也，思想也，对待而存存，而二者又皆为神之所创造，然则神与世界二元也，而世界又有物质与思想之二元，是之谓二重。

余以原子论者为唯物之多元论，其有代物质之原子以思想者，是即惟神之多元论也，其巨子为里伯尼士，此亦谓之各体论，言其存存者为各各莫破之体也。在哲学界，不能认截然对待之各体，以其与第一原理相矛盾也。故哲学之多元论及各体论，大抵皆相关者。在里伯尼士之说，则以此各体皆神之所创造，而从属于神而已矣。

凡惟神之一元论，当谓之同一教，同一哲学 *Identitätsphilosophie*。何则？此一元论之形式，统一切有形界，无形界，若远果，若近果，皆会同于大始之原理者也。是故观念与实体，一也，精神与物质，一也，其本于大始之原理而发展为无形界、有形界之二者，比如一纸之有表里，为进于实体世界之二法式而已。此同一系统之缘起，自斯宾挪莎、而薛令、黑格儿、费斯德、旭宾海尔、哈脱门，皆自列于此系统之下。然同一哲学之语，惟薛令用之。

一元论又有一特别之形式，则自唯物而移于惟神之形神合一论 *Hylozoism* 也。其语源于希腊语之希来 $\Upsilon\lambda\eta$ 及支埃 $\xi\omega\eta$ 。希来者，物也，支埃者，生命也。彼谓物与心不可分离，而生命则丽于

物，此生命者，非指各各表现之生命，而谓其根极大始之生命也。在埃那之自然学家、海开尔，可谓形神合一论之代表者。而创立精神物理学科学之近世大思想家费耐尔亦然，费耐尔之形神合一论，结合于信神教者也。凡无意识之形神合一论，于文化初展之时期，与宗教、神话学同，而哲学系统之所关。

说大始原理者之形式，其区别大略如是，于是进而检其内容。夫内容者，不问而知为惟神一元论之说，盖唯物论纯粹之物，不能内容，内容者，不能不隶于精神界，既综合其原理于太极，则极之本性，不可不定，是得分神学、哲学而言之。神学者，其所以指示大始原理，神以外不容有他名也，故神学者谓一元论为一神教。

一神教有二形式，自然神教 Deism、及信神教 Theism 是也。

信神教者，第一，无神教 Atheism 之反对；第二，神者，非特世界之始之创造而已，其创造无已时。基督教者，信神教也，中世哲学信神教之大代表者，奥克梯吾士，常持创造无已之说。

自然神教者，神创造世界，而其后世界中不可破之天则，神不复干涉之，故世界若无神也。其所附丽之宗教，谓之自然宗教，亦曰理性宗教。于前世纪，英、法、德诸国文化时期，宗教界之见地也。在法国，自然神教之代表者，为福禄特尔（由一千六百九十四年至一千七百七十八年）及卢骚（由一千七百一十二年至一千七百七十八年），卢骚之教育界名著《爱弥尔》Emile，于第四部——塞弗亚助教自述信仰之状，即卢骚之自述也。英国自然神教之代表者、约翰妥隆（一千七百二十二年卒）、安琐尼科零（一千七百二十九年卒）、麦泰丁达尔（一千七百三十三年卒）。记英国自然神教者，以德人来次来尔所著《英国自然神教之历史》为最佳。德国之自然神教家，有声于文学史、哲学史者，有海尔曼、塞吾尔、赖麦鲁

斯(一千七百六十八年卒)。

自然神教及信神教之反对,不特无神教也,又有万有神教 Pantheism。万有神教者,今希腊语之般 $\nu\alpha\eta$ 及多斯 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 二语为之,般者,全体也,多斯者,神也。世界全体,皆神之义也。然万有神教之界说,颇不明,故有以万有神教派哲学之一家、而转为万有神教之敌者,旭宾海尔是也。彼谓有限与无限同其本质,故谓之万有神教,然不必以是而谓无限即神,此无限又得以他义说之。旭宾海尔屡称意志之万有神教,则矛盾之词也。凡万有神教,普通之形式,不认二元论中无极之神,故万有神教必一元也。是不但为信神教之反对,而又为二元论之反对也。其有合信神教及万有神教而一之者,费耐尔之系统是也。万有神教之神,即无限本质之一部分,而要为内涵者,其最明之公式,以希腊语品楷伊品 $\epsilon\nu\chi\alpha\iota\pi\acute{\alpha}\nu$ 为之,一及总之义也。此语哲学书及他书所常见,多谓始于爱来亚学派之绥那芬尼,而实不然,要之,出于爱来亚学派之哲学者近是。此公式者,其义为神以各体、而又为全体,而时亦为神之命证之义。

近世万有神教之代表者,有若斯宾挪莎,尝以“神或自然”Deus sive Natura 之语,宣布其主义者也。有拍鲁尔,于十六世纪为万有神教之巨子,当时以为异端而刑之,今者建灵象于被刑之所。其同时有意大利人佛尼,尝言“余能拜神于禾茎之内”,亦粹然万有神教也,以千六百九年被逮,焚于法国之支尔斯。

吾人于黑格儿弟子中,见有万有神教特别之形式,所谓通人心而神自得者也。此辈弟子,谓之似黑格儿学派,或谓之左侧之黑格儿学派,盖其于黑格儿学派,非保守党而改革党也。在帝国议会,改革党坐于左侧,故以此名之,其代表者,有若戴费得斯脱拉斯,有若路维弗埃毕次,有若埃尔里西,并康德后大哲学家费斯德之子小费斯德代表之。其教义,谓至善至备者,神也,而人间之理性,与神

之理性，同其本质。神者，以人间为其意志之机关，人之知善而好善者，即其对于太极主体之感应也。是故神者，存于人间，而又超然为太极之主体，不以全体入人间，而降以一部分也。

万有神教，或变而为万有在神教 Panentheism，其公式谓非全体即神，而全体在神之中，德语谓之埃尔音哥替来勒 Allingottlehre，悉在神中之义也。其代表者，大思想家克劳斯也（一千八百三十二年卒）。克劳斯之学派，虽不甚著，而其弟子，若埃棱士，若隆哈底，若林德曼，皆有声。埃棱士者，尝以极缜密之法文，译其师克劳斯之著作者也。克劳斯之教义，法兰西、西班牙两国多有传之者。

于是有二教义，皆以无限与有限为同其本质，而世界实涵有大始之原理，与万有神教颇相似者，即万有理性教、及万有意志教，是也。

万有理性教 Panlogism，合希腊语之般及罗各士 λόγος 为之（般即万有，罗各士即理性），谓物之实体，即具体之理性，于理性之进化中，各循其阶段而表彰之者也。近世最大之万有理性教家，为黑格儿，彼有界说曰：“凡实际者，皆有理者也。”此实危险之言，屡有误解之者，特于政治世界，足为辩护罪恶之助，是以在普鲁士国，甲之所解，见以为流弊而非难之；乙之所解，则又以为正义而欢迎之。要之，此语论定，则黑格儿之教义，必于普国为最有势力之哲学也。余意黑格儿书此语时，未必如解者之拘泥，不过言理性主义必至之结果，要当以理论之例理会之。

谓世界不能有善而无恶，黑格儿之万有理性教，不足以解释之。起而与之反对者，旭宾海尔之万有意志教是也。

万有意志教 Panthelism 者，谓物之本源及本质，意志也，非向一目的之有意识之意志，而爱生命、爱实利之无意识之意志也。万

有理性教，不适于说明实事；而万有意志教，又不适于说明理想；折衷两者而综合之，于是有哈脱门之万有精灵教Panpneumatism，彼其所著《无意识哲学》，谓无意识主义，其所涵太极之原理，非纯粹理性，非纯粹意志，而其统一理性及意志两者之精神也，亦谓之万有精神教 Panpsychism。

万有精神教之代表者，有近日最隽永之思想家费耐尔，彼所著《真达佛斯太》Zendavesta，为生世界之义，而以波斯神圣书之名名之，波斯古书曰 Zoroastes，或曰 Zorathustra，至可玩味者也。是书非波斯古书译本，而其教义，使读者联想于古宗教及古诗之兴味，故以此名之。费尚著有小书，曰《能那》Nanna，义即植物之灵。

人间之本性，世界之价值及意义，道德之关系，凡此等见地之异同，各因其人纯正哲学及知识论之性质以为准。

凡自然神教家、及信神教家，别人、神而二之，谓人之本质者，离于神之本质而为他质者也。希腊语谓他质为海得罗士 ἑτεροῦς，本质为乌塞 οὐσία，故合而言之，为海得罗乌塞安 Hetero-ousian。

其与之反对、而谓人神同质者，谓之霍摩乌塞稽安 Homo-ousian，合希腊语之霍摩士（为同）及乌塞（为本质）而言之，是万有神教之见地也。而万有理性教、万有意志教，亦然。

谓人、神之本质同也，而其本质之所以表彰者异，谓之同而异，是具体一元论之见地也。

世界之价值有三异见，厌世教，乐天教，及厌世教之进化说，是也。

厌世教者，谓世界害恶之积数，大于快乐之积数，故人间者，其本质固腐败也，而普通之生生者，惟恶业。人间也，世界也，不如绝灭之为愈。是于古希腊、拉丁之文学、及近世旭宾海尔之书见之。

乐天教者，谓此世界，神之所造，而无上之快乐者也，如其不然，神何以选此而造之。近世最大代表者，为里伯尼士之古义说，而万有神教及万有理性教，亦皆同此主义，如黑格儿，即纯乎乐天主主义者也。

厌世教之进化说，哈脱门价值论之义也，彼以为由各体之生命观之，恶业而已，祸根而已；而由全体之生命观之，则以至善为目的者也。于吾人、于人类全体、及世界进化之历史，不能不持乐天教。此说也，较粹然之厌世教及乐天教皆高，而吾则以为最高者，斯宾挪莎之说也，曰：“亦笑亦泣，当不厌也而认之。”*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*。其自称恒心如神之拍鲁尔，自题其肖像曰：悲哀之中有和平，和平之中有悲哀 *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*，亦此意也。道德问题，别有二支：一、人间意志之发动，自由耶，否耶？二、伦理之本源，此承第一问题而来者也。

吾人虽顷刻之举动，皆有前定，虽欲不如是而不得，此宿命论之见也，亦谓之定道论。在昔为斯多亚学派，而近世则斯宾挪莎代表之。旭宾海尔之定道论，则非斯宾挪莎之比。要之，厌世教家，大抵持宿命论者也。

宿命论之反对，为自由意志论 *liberum arbitrium indifferentiae*，基督教会之正教，以此为教条者也。而此教义之大敌，于加特力教会，有奥加士田尼（四百三十年卒）；其在哲学，采奥加士田尼之教义以为说者，旭宾海尔也，彼之教义，可谓综合奥加士田尼及柏拉图两家之教义而为之。余今略述奥加士田尼自由之说如左：

实际自由之证，不能得之于世界，以人皆立于罪恶之地位者也（按基督教之说）。然使谓人不自由，则基督教重要之点，所谓人间有罪者，将无所归宿。何则？吾人如不自由而为恶，则于道德界不

得谓之恶，而吾人亦不任其责，无责则无所谓罪，亦无可罚也。此奥加士田尼之疑问也。若此世界而无所谓自由，则自由之状，必于世界之前，或他世界得之。奥加士田尼曰：亚当无罪之时，其乐如神，是自由世界也。盖神所创造者，本自由之人，而亚当误用其自由于罪恶而失之；人类全体者，自亚当而出，故亦罪亚当之罪，而失其自由，此人类不自由之原因也。

旭宾海尔及康德，亦取自由及定道二者而调和之，彼等谓理性者自由，而经验世界，则被制于定道也。自由及定道之调和，谓人间者诚制于定道者也，而彼有自定之力，盖彼自立于法则之下，而所谓定道者，彼自定之也，是谓心理定道论，可于里伯尼士及哈脱门之教义见之。

论理之本源，由宿命论言之，则吾人之举动，镇静而已。其规则之公式，如该零之言（十七世纪哲学家）曰：“汝于其处无能为何事之力者，则汝于其处亦无可恋之事”是也。

由自由论言之，则归宿于各人幸福说，谓吾人道德界之目的，在于完全各人之幸福也。幸福说之大敌，为康德，盖心理定道论之结论，有所谓道德之自动，言人者自由也，而同时自循乎天则，此康德伦理界之见地也。

最后之问题，世界者，服从于机械学之规则者耶？抑有目的而计画以达之者耶？凡不认有目的、有计画者，机械学之见也，其他皆为终局论 Teleology。凡唯物论之哲学，皆认可机械学者之见。而自穆勒、根德、斯宾塞尔诸家，置太极原理于不论议之界者外，要皆终局论也。有理之终局论，常为机械学论及终局论之综合。

哲学入门，必先理会其总念及名词，余既为诸君言总念之大略，今言名词。

余今者自积极教 Positivism，积极哲学之名始。积极教有二

种：一者，于法国，有根德及里的来；于英国，有穆勒及斯宾塞尔；于德国，有赖斯及毗尔诸家代表之。其哲学，惟认可积极事实之在经验界者；其于纯正哲学，谓非人间理性所能知，可不必思议之。

积极教之第二种，亦建于事实界，然其事实，为超乎自然世界者，即神之意志所示现之事实也。夫神之意志之示现，于人间理性，在不可知之界，故建于示现之事实者，谓之积极宗教，以其建于宗教之事实，故谓之积极也。凡欲理会此示现之事实者，不可不耀其灵火，灵火之耀 Illumination，即吾人所以理会于不可知界之心光也。薛令、及巴德尔、与刁丁吉尔等，以此义用积极哲学之名词。薛令者，反于黑格儿、而用积极名词之第一人。于是黑格儿之哲学，当为消极 negative 者，以其建于合理之主义者也（合理谓合于论理家法）。合理者，必然者也，不能不然者也；反之则可以然，可以不然，谓之非必然者，非合理者。夫神之意志，无限自由，夫固可以如此，可以如彼，而不能以必然者、合理者绳之。故积极哲学，非合理者也。此其形式，虽与根德之积极教类似，而其内容，则正与根德及斯宾塞尔诸家之积极教相反对。是谓宗教家之积极教，或谓之纯正哲学家之积极教，是薛令晚年之定论也。

余尝以该零为遭际说之代表者，夫遭际说 Occasionalism 何谓耶？彼特嘉尔之二重二元论，既立神与世界之二元，而又于世界立心、物二元矣。自是以后，哲学者大抵以意志属于心界，而举特嘉尔所谓心若灵魂者，解为意志之所积。凡人物身心之互动，皆起于自然，非合心、物二元，则生命不完也。夫吾人于有意识之行为，固可以证心之影响于身，亦有足以证身之影响于心者。使身、心（即心、物）截然分立而不灭，则两者何恃而能互相影响耶。

特嘉尔派，所以解释之者有二：一、原因于神之全能，谓心、物互相影响之状，即神所造也，此神学之见也。虽然，此义也，以神学说

之，不如以自然学说之之易。盖心、物均为实体，而能互为影响，是必有一物焉，流注两体，以为之媒介也。虽然，此流注者何物耶？谓实体之性，能容反对实体之注入，此岂复可思议者耶？而特嘉尔认之，此其当改正者也。

于是有遭际说以弥其所短，据该零之说，神者，为世界及人生动作之大原因，而所为动作之物与心，皆神之器具也。故物与心之动作，乃不过遭际于神之意志之动作，而人固不能主动也。人不能离神而自造一物，则乌能知其动作之次第耶？该零之格言曰：“汝不知此物之如何创造者，汝非其创造者也。”*Quod nescis quomodo fiat id non facis*。是其最简明之语也。

心物之影响，为遭际说者，尚不足以自立，于是有里伯尼士之豫定调和说 *harmonia praestabilita*，谓世界内部元子间之调和也。元子者，存于精神界，而其动则由于知觉，各元子决不能自为一世界，截然与他元子睽离，而不受其影响。吾人之身，固元子之复合者也。神者，于创造之前，固预定无量数元子世界间之调和、及吾人身心间之调和，例如造二時計，而预定其时刻分秒之相同也。由是说而心物之关系，世界之全体，皆可以解释矣。然不合于斯宾挪莎之见，盖彼以物心为同一，其所谓异者，如一物之有表里而已。

哲学家言，于神之存存，或据本体论，或据宇宙论，或据物理之神学，或据伦理之神学，此皆甚要之总念，不可不说明之。

本体论者，由神之本质，而推及于其存存者也。中世烦琐学派、基督教哲学之初祖、法人安绥鲁士始发明之，其讲演集 *Proslogium* 有曰，神之存存，其他无以尚之，盖惟神全能，自于想象中有种种之命证。存存者，命证之一也，是不特于吾人有存存之观念而已，其实固存存也。盖真之本性及总念，吾人所认为神之本质者，吾人决

不能为非存存之想象，是即其存存之确证也。康德以前，哲学家多本此证据而小变之，鲜能出其范围，及康德出，始论其证据之薄弱，以为非有理论之命证，不过示位置而已。

宇宙论者，由宇宙存存之事实，而推及于神者也。其言曰：无论何人，不能不认此世界为存存者，然此世界，要为尤高于此而存存者之所创造，是神也，即世界及运动之原因也。凡宇宙论家，多为此说，其稍进而及神之性质者，亦不过证明其造宇宙主运动之状态而已。

物理之神学，亦谓之终局论，其兼容宇宙论，固不待言，惟其所证，不但神之存存而已，更举神之性质、所谓全能、全智、全善者而论之，由全宇宙及其一部之秩序及经纬而推及者也。

宇宙论之更进于终局论者，于十七、十八两世纪间，始于英国，为欧洲文化时代哲学之普通主义，其最著者，牛敦也。其他若福禄特尔、卢骚、里伯尼士等，亦时有此思想及议论。

康德者，有见于宇宙论及物理之神学，皆不免误谬，乃以伦理之神学，证神之存存，是实由福德相准之比例而推度之者也。然而此比例者，吾之良心确见其必然，而以古今之经验，知决非感觉世界之所有，是必待吾人死后而得之。故死者，非吾人存存之终，而吾人固不死者也。以斯比例非神不能制定，而得以证神之存存。

吾今者为诸君示哲学历史之最精要而便于初学者，其目如左：

克那费骇尔所著《论理学及纯正哲学之系统》Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik, 一千八百六十五年重印。

克那费骇尔所著《近世哲学史》Geschichte der neuern Philosophie, 六册，第一册，入门及特嘉尔篇最要。

爱色尔所著《希腊哲学史纲要》Grundriss der Geschichte

der griechischen Philosophie, 一千八百八十六年印。

温的彭所著《古代哲学史》Geschichte der alten Philosophie 一千八百八十八年印。

爱甫游弼佛所著《哲学史纲要》Grundriss der Geschichte der Philosophie, 三册。

爱尔德门所著《哲学史纲要》Grundriss der Geschichte der Philosophie, 二册。一千八百七十八年第三次印。

爱弗铿勃所著《由尼哥拉士、枯爱士以来之近世哲学史》Geschichte der neueren Philosophie von Nicolaus von Kues bis zur Gegenwart, 一千八百八十六年重印。

克那费骇尔之《近世哲学史》，为近世杰作，然不宜于初学。初学者宜读简单叙述之书，爱弗铿勃之书，最适用。

黑格尔以后之哲学，以爱尔德门之作为最（第二卷第二部）。然最新哲学，必预想全历史中详细之知识，非初学所宜。

吾于是为诸君言读书之法。凡知识之无系统、不消化者，非知识也。知识者，不可不有以贯通之。哲学者，不在博学，而在知识之明晰及坚定。吾今所望诸君之留意者，惟在问题及教义之历史、并哲学之公理；至于名称年纪，或有所忘，不为病也。记忆非哲学家之所重，重在理解推悟，使所得者有生长之力焉。

附： 中西人名表

Hegel	黑格儿。今译黑格尔。
Heraclitus	额拉吉来图。今译赫拉克利特。
Parmenides	巴弥匿智，又译巴末尼德。
Pythagoras	毕达哥拉士。有译毕达哥拉斯。

Platon	柏拉图。
Aristoteles	阿里士多德, 又译雅里士多德勒。 今译亚里士多德。
Clemens	克里门士。今译克雷门斯。
Origenes	阿理额士。
Augustinus	澳加士田尼。今译奥古斯丁。
Nicolans Cusanus	哥萨尼士。
Giordano Bruno	伯鲁那。今译布鲁诺。
Baco <n>	男爵培根。(美〔英〕国有两培根, 以男爵别之)
Descartes	特嘉尔。今译笛卡儿。
Spinoza	斯宾挪莎。今译斯宾诺莎。
Leibniz	里伯尼士。今译莱布尼兹。
Kant	康德。
Fichte	费斯德。今译费希特。
Schelling	薛令。今译谢林。
Schopenhauer	旭宾海尔。今译叔本华。
Fechner	费尔耐。今译费希纳。
Lotze	罗错, 又译洛采。
Hartmann	哈脱门。今译哈特曼。
Buffon	布福安。今译毕丰。
Eckhort	爱克哈脱。
Sokrates	苏格拉底。
Phidias	费帝亚。有译菲狄亚斯。
Beethoven	培琐分。今译贝多芬。
Galileo	额里罗。今译伽利略。

Shakespeare	斯克司沛亚勒。今译莎士比亚
Goethe	哥德。
Petronius	沛德勒奴士。
Zeno	射那, 有译芝诺。
Xenophon	若诺分。今译色诺芬
Schleiermacher	胥来勒麦哲尔, 有译士来厄马赫。
Michelet	米乞立, 有译米细勒。
Strauss	戴费德·斯德劳士。今译斯德劳 斯。
Theodor Vischer	德阿多尔·费骇, 有译菲塞。
Kuno P[F]ischer	克那·费骇尔。今译库诺·费舍。
Bahnsen	巴生。
Herbart	海尔巴脱, 有译赫尔巴特。
Locke	陆克。今译洛克。
Condillac	康特赖。今译孔狄亚克。
Helvetius	海尔弗底士。今译爱尔维修。
Bonnet	般耐, 有译鲍奈。
A. Lange	兰格。今译朗格。
H. Vaihinger	法亨该尔。
Benno Erdmann	朋那·特盟, 又译爱尔德门。
Paul Denssen	保罗·戴生, 有译丹生。
Xenophanes	绥那芬尼, 又译色诺芬。
Parmenides	巴末尼德, 又译巴弥匿智。
Demokritus	德摩颀利图。今译德谟克利特。
Lucretius	罗勒梯苏。今译卢克莱修。
Hobbes	霍布士。今译霍布斯。

Berkeley	彭克来。今译柏克莱。
Soame Jenyns	沙姆·哲分斯。
Charles Bonnet	查尔士·般耐。有译鲍奈。
Holbach	霍尔拜。今译霍尔巴赫。
Büchner	部次奈尔。今译毕希纳。
Vogt	傅额。今译福格特。
Moleschott	摩来士楚肢。今译摩莱肖特。
Haeckel	海开尔。今译海克尔。
Voltaire	福禄特尔。今译伏尔泰。
Rousseau	卢骚。今译卢梭。
John Tolond	约翰·妥隆。今译托兰德。
Anthony Collins	安琐尼·科零。今译柯林斯。
Mattaw Tindal	麦泰·丁达尔。
G. V. Lechler	来次来尔。
Hermann Samuel	海尔曼·塞吾尔·赖麦鲁斯。
Reimaerus	
Vanini	佛尼。
David Strauss	戴费得·斯脱拉斯。今译斯德劳 斯。
Ludwig Feuerbach	路维·弗埃毕次。今译费尔巴哈。
Arnold Ruge	埃挪·洛。今译卢格。
Karl Fortlage	咋尔·福拉。
Urlici	乌尔里西。
Krause	克劳斯。
Ahrens	埃棱士。
Leonhardi	隆哈底。

Lindemann	林德曼。
Geulinx	该零,又译葛令克。
Mill	穆勒。
Comte	根德。今译孔德。
Spencer	斯宾塞尔。今译斯宾塞。
Littre	里的来。今译李特列。
Laas	赖斯。今译拉斯。
Biehl	毗尔。
Baader	巴德尔。
Deutinger	刀丁吉尔。
Anselmus	安绥鲁士。
Isaac Newton	牛敦奈端。今译牛顿。
E. Zeller	爱色尔,有译策勒。
Windelband	温的彭。今译文德尔班。
Fr. Ueberweg	爱甫游弼佛。
E. Erdmann	爱尔德门,又译特盟。
R. Falchenderg	爱弗铿勃。

据蔡元培译《哲学要领》,商务印书馆癸卯年
九月初版,1918年11月第7版

复陶濬宣函

(一九〇三年)

心云仁丈大人左右：

书件均收悉。知为炉锡捐^①事濡滞。近已有头绪否？绍兴教育会，以商业中人尚无赞成者，恐集费为难也。馀俟临沪晤谈。敬请

道安

侄民友顿

再者，侄近得家书，言炉锡捐已经批准。岁入数几何，虽未能预定，然大约不至甚少。舍弟敷庠近与任复斋兄合设一小学校于笔飞坊，未有常款，意欲于此捐中分润几成。想左右为教育普及起见，必能设法玉成之也。

心丈鉴

民友又白

据影印手迹，见浙江图书馆影印

《蔡子民先生手札》

^① 炉锡捐：当时绍兴锡箔税的一种。

新年梦*

(一九〇四年二月十七日)

公喜! 公喜! 新年了,到新世界了,真可喜! 真可喜! 这两句话,是一个支那人自号“中国一民”的,在甲辰年正月初一日午前六点钟,从床上跳起来对他的朋友说的。这几句话在这一日说的人不知多少,为何要记起来,这却有个缘故。原来那人是江南富家子弟,他自幼性情有点古怪,读书之外,喜学工艺,内地的木工、铁工都是旧法,无所不学,一学就会。到十六岁时,他就离家外出,把应得的家财产业,都任父兄料理,只带点川费,跑到通商口岸作工度日,兼学英、法、德三国文字。隔了三年,差不多三国的通行语都能说了。他又学了点西人的普通学,学了点西人的工艺,就要游历外国。他是最爱平等、爱自由的人,所以先到美国,又从美国到法国,因为专门学问德国最高,又到德国进高等工业学校,自己又研究研究哲学。那时候,俄国的民党在德国的很多,他时常与之往来,渐渐把俄国话学会了。毕业后,他到英吉利、意大利、瑞士等国游历过了,慢慢的到俄国去考察他们社会上的情形很详细,走西伯利亚回到东三省。又由北到南,循着几条河流,一处一处的考察过了,又回到从初次出门的通商场。那时候此人已经三十多岁了,他这十几年的旅费、学费,都是做工做出来的。从来不自要别人一个

* 清光绪三十年正月初二日起,蔡元培在《俄事警闻》日报连续发表此文,未署名。据他向黄世晖口述《传略》时说:“是时西洋社会主义家废财产、废婚姻之说,已流入中国,孑民亦深信之,曾于《警钟》(实为《俄事警闻》——编订者注)中揭《新年梦》小说以见意。”可知此文出自他的手笔。

钱，从来不在无益的事情上白花一个钱。

他既然游历了许多地方，研究了许多年数，就下句断语道：“人类的力量，现在还不能胜自然，如瘟疫水旱的事，终不能免。是因为地球上一国一国的分了，各要贪自己国里的便宜。国与国的交涉，把人的力量都糜费掉了，一国所以不能胜别国，不是土地失去，就是利权让人。因为一国中，又是一家一家的分了，各要顾自己家里的便宜，把人的力量都糜费掉了。如今最文明国的人，还是把他力量一半费在国上，一半费在家上，实在还没有完全的国，那里能讲到世界主义！先要把没有成国的人，都叫他好好儿造起一个国来才好。现在史拉夫人、支那人，都是有家没有国的，史拉夫人□造□国的，一天多于一天。支那人想的都少，还是天天自己说是中国人，中国人真厚脸皮吓！其实造个新中国也不难，只要各人都把糜费在家里面的力量充□公就好了！”他抱了这个主义，逢人便说。也□信的，也有不信的。

他到通商场，正逢日俄两国为着支那人的土地开战，一天总有许多警报到这通商场来。看这通商场的人，还是讨债的讨债，求人的求人，祭神的祭神，吃酒的吃酒，忙个不了，连那报纸都没有工夫看了。他问：“忙什么？”人家都说：“今天是除夕，明日是元旦，这是很大的节气啊！”他道：“呸！地球绕太阳一周，算是一年，不知道是那一天起的，这些三百六十五日里面，随便那一天，都可以当除夕、当元旦的，今天就值得这样看重么？况且闹的都是为一家起见，连那自己土地都送给别人做战场都不管，这真是家人罢了！要是有一天，从家人进一步到成了国人的资格，或者又有一天，从国人再进一步成了世界人的资格，有一番新局面，才可以有个新纪念啊！”他既然自己的思想与那外面的情形合不上来，他看着很不受用，长吁短叹的，跑回屋子里躺着了。

忽然听得很大的钟声，他就赶紧起来，跟着钟声的方向寻过去，寻到一所很大的会场，陆续有人进去。他到门口，就有人问他姓名，把册子一查，请他进去，里边坐位是按着黄河、扬子江、白河、西江的流域分的，不过是河东、河西、江南、江北这些名目。约略把那语言风俗相近的合作一块，没有现在分省的话。每一标题总有几千或几百人先坐在那里，还有随时进来的。忽然钟声停了，就见有个人跑到坛上演说道：“我们在这里的人，都叫做中国人，我们那里配呢？我们意中自然有个中国，但我们现在不切切实实造起一个国来，怕永远没有机会了！譬如日俄两国，把满洲做战场，我们算是‘局外’^①。将来英、德把长江几省作战场，我们也是‘局外’；英法、英日把福建、广东作战场，我们也是‘局外’，‘局外’到底了，连造新国的材料都没有了，那时候才是真绝望哩！如今第一次的‘局外’，我们先打破了，以后就无可援例了，此次局〈外〉中立的宣告，何尝是我们的公意，不过几个糊涂东西，假冒我们的公意做的。现在世界自然还说不到全国一致，但多数人的主意总比少数人的主意强点。如今竟依着一两个人的主意，算做我们多数人主意，这仿佛一个店铺，被一个冒充管帐的人，私造印章，把货物盗卖给别人，等到别人来取货了，众人都知道了，哪里能答应呢？但是我们要不过打个电报，做篇文章，是不中用的。一定要有实力，把这冒充管帐逐了，还要与取货的评理。评理不下来，就要开战，开战也没有什么难处，要有当兵的人与那养兵的饷，还都是我们现成有的，不肯公出来罢了。所以不肯公出来的缘故，总是另外还有个家当，把他眼光打定了，看不到这个大家当啊！譬如一家人家，盗来打劫，就是把他们金银文契统统劫去，这些小孩子一定不着急，等

① 这是讽刺清政府于日俄战争时，宣布“局外中立”。

到顶心爱的玩物要劫去了，他就拼命的要夺回来，殊不知有了金银文契好买多多的玩物，兼且金银文契既然劫去，人也要饿死，那里还能玩这玩物呢！如今爱家不爱国的，就是小孩子这般见识。况且他就明白一点，也说我就拼命，别人都坐视，仍然不中用。我就公财，反给别人做私财，我白白自家吃苦，所以不干啊！照此情形看来，并不能专说人心不好，实在有许多老法子，把他束缚住了！如今要把老法子统统去掉，另定一个章程：一个人出多少力，就受多少享用；不出力的，就没有享用。叫他那因果丝毫不差，那自然人人着力了。”说到这里，就有好几位干事发出许多小册子来，每人一册分给。坛上的人又说道：“诸位都是各地方公举的代表人来议法的，如今我们提出这个议案，诸位赞成不赞成？”这位“中国一民”也恍恍惚惚记得他的家乡果有公举议员的事，他果是代表着来的，就把这册子细细看下去。里边应办的事分作五纲：

（一）调查：又分作两款：

第一款是地：如山向河流晴雨气候这些，如地皮的物产，地心的矿产和那水流，空气里边可以化分的材料。

第二款是人：这地方年在七岁以下者若干人，七岁至十六岁者若干人，二十四岁至四十八岁者若干人，四十八岁以上者若干人（岁数皆以生后历地绕太阳一周为一岁），已受教育与未受教育者各若干人，有职业与无职业者各若干人，聋哑瞽目废疾疯癫者各若干人。

（二）区划建筑：先划定铁道、航路，然后划种植场、畜牧场、学校、工厂、烹饪所、裁缝所、公众食堂、公园、医院、公众寝室、男女配偶室、孕妇胎教室、育婴院、养老院、盲哑学堂、盲哑废疾工厂、积货所、运货场、图书馆、歌舞场、议法院、统计所、公报馆、裁判所。

（三）职业：分作两款：

第一款，是普通职业，有变化原料的，如种植制造这些事；有移动货物的、如开矿运货这些事。从精神上用变化移动等手段的，如教育书报歌舞这些事。有专门除害的医疗裁判这些事。

(四)每人一生的课程：七岁以前是受抚养的时候，七岁到二十四岁是受教育的时候，二十四岁到四十八岁是做职业的时候，四十八岁以后是休养的时候(但休养时亦可兼任教育等事)。

(五)每人一日的课程：二十四时间，做工八时，饮食谈话游散八时，睡散八时。

其中还说各种方法，各种子目，各种变通的手段，都载在册子上面。各人看了一遍，那坛上的人问道：“诸位都看过了，有看得不妥当的，请表明意见。”就有一个人站起来说道：“这个办法是好极了，但现在各人做的职业，都是为自己利益，所以最辛苦、最艰难、最危险的事有人肯做，因为做成了，他的利益比各种职业都大啊。如今一个人只要有一个职业，那利益都是一样。哪个人不挑着容易的做！从此最辛苦、最艰难、最危险的事，没有人干了，世界就怕没有进步了。”坛上人说道：“这到不容虑，人的做工于他身体上、精神上不相宜了，才要偷懒。要是很相宜的，就硬阻止他也阻止不了。譬如眼是能看的，硬教他合着不看，可以么？耳是能听的，硬教他按着不听，可以么？呼吸是肺的利益，鼻子偏替他做工，食物是胃的利益，口舌替他效劳。我们国里面有这几等做工的人，就同身体上五官四支只要不误用，就好了。所以卫生部、教育部是最重要的，把身体上、精神上细细的检查，有从遗传性来的，有从习惯上来的。国里面有一种职业，总不怕没有相宜的人。至于工艺一门，最重的是制造机器。凡有危险的事，都可用机器代做，不过辛苦艰难是有的，照变通办法的条例，费力多的职业，每日并不必限定八时，这就不相妨了。”于是满场的人都拍手赞成。又有一个人站起

来说道：“事情是可以照办的，但怕现在还有点阻力，如从前在那里冒充管事的，与那有家私的不免执迷不悟，设法阻挠啊！”坛上人说道：“诚然，但诸君都是代表公众的，诸君赞成了便是公众的意见。现在办事总是多数的压制少数的，要是有人为一己的私计来阻挠公众的事业，这便是公敌了。古人说得好，‘一家哭，何如一路哭’。我们也只好下点辣手了。现在各地方的无线电报，都已造成，诸君既已赞成，我们就电报各地方，设起统计所、裁判所来，一切事都好着手了。但现在外交上却有特别的办法，也可以请诸君斟酌斟酌”。于是干事又发出一套小册子来，里边说的，分作三款：

（一）恢复东三省：支那的兵并非不能战，他们不知道是为自己战，单算是替雇兵的人战，所以有“养兵千日，用兵一朝”，还有“朝廷不使饿兵”这些话。偏偏粮饷很薄，统领又要刻扣他，这是难怪他不肯拼命。便是统领明白点的，也还许有多人牵制他。如今牵制的是去掉了，昧心的统领也换掉了。他们见了新定的国法，知道这个土地既就是自己的产业，自己担任了当兵的职业，不但粮饷无忧，就是从前须牵挂的父母妻子，也不要自己瞎操心，还有不拼命的么？兼且国法改变以后，马贼也来归附，居民都告奋勇，又有各地民兵，陆续可以接力，陆军势力很可打退俄兵。我们就应立刻与俄宣战。海军单靠几只老朽兵船，原不中用，但这时已有在英国海军毕业生回来，驾驶起来也可以捕拿俄国的商船，替日本做个声援。一面派外交家到日本订约，海战兵费统归我们济助，日本正苦经济困难，没有不乐受的。那就日本海战的功，我们分他一半了。一面派曾在俄国大学肄业的人，暗入俄国各地运动民党，推翻政府，三面夹攻，满洲还不能收回么？

（三〔二〕）消灭各国的势力范围：这件事，他们本来靠造铁路、开矿山两种手段。我们国法改变以后，国中的人彼此并没有尔我

的分别，对了〔于〕外国，我国与尔国，到分得十分精细了。果然是外国人的资本，那就本地的小工都招不到一个，一面与那外人商量说：“从前的合同，本不是文明办法，现在公众不答应，无可设法。”就还他资本，多贴利息。把从前的合同都废了。他们已经造的、开的，都用价购回了。

（三）撤去租界：国法既改，国中只有输运货物的一种职业，并无所谓营商。只有本国赢余的货物，要卖给外国人；国中缺少的东西，要向外国人买进，还有点通商的旧套。但也是一国公共的商店，与他们交涉。没有私人与他们营商的。他国人来往的货物，差不多每年都有定数，外商没有竞争的路。况且租界上住的支那人，不是回家乡，就是联合自己同国的人，照那国法办起来，只要有点力气，不愁没有事业，就不愁没有衣食。那里还肯做买办、做通事、做西崽，仰外人的鼻息呢！外国人既不来，支那人文明程度又高了，外国领事竟没事可办。况且支那人在外国的，除了留学、游历与外交三项，知道新中国的国法，不是也照国法办，就是回国。在外国的领事，都用不着了。照这许多的方面看来，外国还能留个领事来占着租界么？我们也就给他几个钱，把租界赎回来。以后外国，除了游历、外交两项人外，那就要遵我们的国法，才准他住哩。

各人看了这几条，就有人站起来说道：“他们外国人是讲强权，不讲公理的。对付俄国的法，倒罢了。后面两条，他们就执着从前的条约，说是你不承认接续下去，他们就不认你为国，就趁机会用兵力来压制，这什么好呢？”坛上人说道：“这一层，我们也虑到，要讲军人，我们的纯乎爱国心，他们的不过一半爱国心；讲技艺，我们有德国陆军学卒业生若干人，英国海军学卒业生若干人，他们各人都有练成党徒若干人，不怕落人后了。枪炮弹药我们从前预备的，与新制造的，也还够用。就是没有兵舰，自己虽有能造的人，怕赶

不上。到外国去购，又是与俄国开战的时候，也办不到。打算派人到各国大厂，把他们将要造成的用重价购定，同日本购春日、日进的样子，到战事一了，就驶回来；要是再赶不上，那就没有法子。只好用点辣手了。现在我们造的水底潜行舰，空中飞行艇，不到三个月，就可用了，他们战舰来的时候，我们或从水底骤放潜雷，或从空中猛掷炸药，他们虽有多多铁甲，也都化作齑粉了。但此法太狠，他们舰中的人，一个不能生活。只好临时应应急罢了。平日我们还是主张用陆海军彼此攻击，伤人较少，所以特别课程，还有当兵一门啊！”说完了，又有一个人站着说道：“法子是都有了，我还怕一层，照这样办法，要花好多的钱，我们现在还赔款，行新法，不是处处都说没有钱，到处搜刮，还搜刮不出来么？如今又要助饷，又要购船，又要赎租界，这个钱止〔至〕少就是几千兆，请教你往那里筹呀？”坛上人说：“我们支那人并不穷，有许多人藏着钱，不肯拿出来归公中用，反要把公中的钱刮回家里去，公中不够用了，专向穷人搜刮，所以显得穷了，如今且搁着物产矿产不算，先将拿出来就可作钱用的说，凡有这些冒充管事的，号称富人的，他们藏在家里，窖在地中，存在外国银行，这些钱统统计算起来，照四百兆人匀派起来，虽然不能照英国的每人派到二千八百五十四元，或美国的二千二百八十二元，但是俄国的每人五百五十二元，日本的每人二百三十九元，我们总不见得比不上。那就不是五千垓^①，也就一千多垓。照现在的国法，国里面用不着金钱，这些钱都用在外交上面，还怕不够么？”大家一想，果然有这个道理，就都表明赞成的意思。那个人就点首下坛。另有一个干事登坛声明，国法业已决议，就是此时散会。那会员就陆陆续续的散去。

① 垓：古代数名，十京为垓，泛指极多。十兆为京，亦有以万兆为京的。

这位“一民”先生也就出来了。他也忘了本来的寓所，随信步出去，不知不觉的到了一地，见有一所大房子，是题着中国各地方议员寓所，里面也是按着议场的区域分的，每一区域里面都有公园、食堂、寝室、书楼、阅报室、谈话室。这些与那小册子上说的差不多。便是议员在这时候，每日讨议国事，就是他的职业。所以有个讨议所。他的外面都有无线电报可以通到地方上统计所的，就渐渐得到各地方电报，报道新定的国法上，中流人是不用说的了，就是下等社会，他因为有许多小说、唱本、演说坛、戏院，都就他们平日顶羡慕的，顶嫌恶的，顶忧愁的，顶怕惧的，反反复复比较苦乐，联合因果，就他们知识，发见有一线光明的门径，尽力的感动他。又先造个模范村，先教上流最明白的人实行起来，给他们看，所以也没有一个人不赞成了。止有几个冒充管事的、向称富翁的，同发狂一样，硬要设法阻挠，开导他，也不理会。就在地方议会评品起来，断定是有罪。送个状子到裁判所去，等接到裁判所定罪的复书，各地街市就都揭着某人有某罪，即击死的宣告了。那时候某人也就立刻被雷击死，身上也印着“某罪某刑”这几个字，真是同俗间传说的雷公击人一样。这全是裁判所驾驭电气的手段，他没有定罪的时候查察很详细。也有情节可疑，与议会驳辩的，等到定罪就立刻宣告，立刻动刑。兼且神出鬼没，防也没法防，躲也没处躲，初初一个人死了，还说是偶然的；等到两个三个都是这个样子，那些反对党真是住在空屋子里，还是十目视他十手指他的样子，皇恐的了不得。听说守法的人，实在快乐，也就慢慢的投降了。统计从北到南，曾受死刑的也不过一、二百人。因为内中有几个是顶有名的阔老，平日巴结他的、保护他的不知有多少人。等到裁判所定罪之后，竟没法免死，所以感化的很快，不到一年竟做到全国一心。一切办事都是水到渠成，瓜熟蒂落。那些预定的事，竟是心如如意的

办下去。这是说他究竟的话。并不是这位“一民”先生整年住在寓所，都从电报上得这种消息啊。因为“一民”先生从第一次会议后，不多几日，就被派到俄国运动民党。那个议员的位置，地方别举人补了。俄国的事，果然不出所料，在几个月内，他们民党也全胜了，满洲也收回了。

“一民”先生从俄国回来，就在他的家乡所设工厂办事。那时候因外交上第二、第三的两件事，果然有好几国不答应。他们平日看着支那这片大陆温和丰富，真同天国一般。住在上面，又是些劣等动物，好像犬马牛羊，不是替人代劳，就是受人宰割，只知道自己队里，你咬我，我咬你，从没有抵挡外人的力量。又巧巧碰着有一种冒充管事的人，好替他们做个牵犬马的绳子，宰牛羊的刀子，很受他们使唤，他们还有不趁这现成的么！不意事不凑巧，这些下等动物，竟能把绳子、刀子都毁坏了，竟自己想把个天国保守起来，他们那里甘心，内中只有俄国的民党，也是从绳子、刀子底下过来，新近脱了难，报了仇。自己象称心纵意的办起事来。究是公理战胜的时候，办的事情与我们新中国竟是闭门造车，出门合辙，他就先承认我们新国了。美国是民权最重，也就承认，其余各国不是有世袭的皇帝，就是有骄贵的政党，他们总舍不得这片好地方，想支那人是最怕受不忠、不孝、大逆不道这些名目。要是硬派着这种罪名了，就杀了他、剝了他，他还要三跪九叩头的谢恩。况且替他皇帝报仇，就可以做他们皇帝，这是有旧例的。我〔他〕们看着这个好瓜，几次商量着剖分了，如今是机会了；他们又迷信了一种旧话说，军事是要专制的才会强，如今新中国讲共和，讲平等，讲到这个地步，这还有什么兵力，放心打他便了。于是各国约定日期，各统海陆军分道并进，海军有向香港的，有向厦门的，有向定海或上海的，有向燕〔烟〕台或天津或旅顺的；陆军有从朝鲜一面来的，有从印度

一面来的，有从安南一边来的，或是一国单行，或是两三国联合，东鸣西应，真个展旗蔽日，植桅成林，比那战国时候，六国的合纵攻秦，与西历千八百十四年的联军破法，还要热闹。这一片支那大陆，定归要踏成白地了。那知道真金不怕火，竟不是讲多少的，大凡开战时候，守的本来比攻的容易，就只怕有奸细漏泄军情。这时候中国的人，就把中国作为自己的灵魂，除了这个，没有再找权利的地方，那里肯损害他一点呢！所以外国人用尽方法，想买个奸细，一个都买不出。连想买张详细地图，都不能到手。我们什么布置，他们竟一点不知道。他们外国，不论什么文明，总还是在生计竞争的圈子里，我们有的是钱，买通几个高等奸细，把他们怎样调度，怎样进军，都知道详细了。各地陆军交战，一则攻守势异，二则爱国心的程度不同，来的没有不打退的。海军呢，他们昼用远镜、夜用电光，不时四处探查，兼用灭鱼雷船在前试探，除了炮台上有几个守兵外，都没有什么。就放心进着港口去了。但等到与炮台上炮火相交以后，就不是半天坠来个霹雳，便是舰底着了鱼雷，没有一舰不击沉的，所以要等炮火相交，才下辣手。这可见事出不忍，为防护自己，不得不然了。他们既然买不到奸细，竟不知道我们的底细。后来经战线外的船上用远镜测见，又从被轰的地位与时候推想起来，也就知道是这两种机械。想抵制的法子，就想得出，一时也造不成，只好率几只残舰避开去了。

各国的海陆军，既然被中国击败。把从前叫做势力范围的，统统消灭了。兼且从前占去的地方，也统统收回了。中国竟又要锁港了，他们外国那里甘心，就在德国京城柏林开个大会，商量打破中国的法子，都说：“中国的国民爱国心这么纯粹，怕没有法子打他，不如大家罢手与他讲和，还可以沾点通商的利益。”决定以后，就由俄、美两国介绍，与我们议和约。我们虽然战胜，但并不要借此占

便宜，趁着各国军备零落的时候，就提出弭兵会的宗旨来。请设一万国公法裁判所，练世界军若干队。裁判员与军人皆按各国户口派定。国中除警察兵外，不得别设军备，两国有龃龉的事，悉由裁判所公断。有不从的，就用世界军打他，国中民人有与政府不合的事，亦可到裁判所控诉。那时候各国听中国的话，同天语一样。又添着俄、美两国的势力，没有敢不从的。既定了约，就立刻照办起来。从此各国竟没有战事，民间渐渐儿康乐起来，那中国人的康乐，自然更高几倍了。偶然想出个新法子，寻出个新利源，就大家合力的办去。从前那些经费不敷、人材不足的弊病都没有了。所以文明的事业达到极顶。讲到风俗道德上面，那时候没有什么姓名，都用号数编的。没有君臣的名目，办事到狠有条理，没有推诿的摩糊的。没有父子的名目，小的到统统有人教他；老的统统有人养他；病的统统有人医他。没有夫妇的名目，两个人合意了，光明正大的在公园里订定，应着时候到配偶室去，并没有男子狎媚、妇人偷汉这种暗昧事情。初初定了强奸的律，最重犯的处死。又有懒惰的罚，如不准游散，酌减食物等例。后来竟没有人犯的，竟把这种律例废掉了，裁判所也撤了。国内铁道四通。又省了许多你的、我的那些分别词，善、恶、恩、怨等类的形容词，那骂詈恶谗的话更自然没有了。交通又便，语言又简，一国的语言统统画一了；那时候造了一种新字，又可拼音，又可会意，一学就会；又用着言文一致的文体著书印报，记的是顶新的学理，顶美的风俗，无论那一国的人都欢喜看，又贪着文字的容易学，几乎没有一个人不学的。从文字上养成思想，又从思想上发到实事。第一是俄国，第二是美国，后来传到印度，传到澳洲，又传遍亚、欧、非、美各国，不到六十年，竟把这个新法传遍五洲了。大家商量开一个大会，想把这些国□都消灭了，把那个虚设的万国公法裁判所、世界军也废掉了，立一

个胜自然会，因为人类没有互相争斗的事了，大家协力的同自然争，要叫雨晴寒暑都听人类指使，更要排驭空气，到星球上去殖民，这才是地球上人类竞争心的归宿呢。这个大会的日期，恰恰选着后一个甲辰年的正月一日，这位中国“一民”先生已经九十多岁了。这一天预备着要去赴会，遇着一位朋友，他因为志愿已达，高兴的了不得，刚要对着朋友道喜，忽然又听得很大的钟声，竟把他惊醒了。他是在梦里对着那个朋友。所以在这个黑暗世界，还要说道：公喜！公喜！新年了，到新世界了！

据《俄事警闻》第 65、66、67、68、72、73 号，

1904 年 2 月 17、18、19、20、24、25 日

《警钟日报》编务转移告白

（一九〇四年七月二十日）

蔡子民敬白：子民近担任爱国女学校事务，故警钟社编辑之役，已由汪允宗君主任。凡以社务投函者，请勿于函面写鄙人姓名，免致展转延阁。如与子民个人交涉之事，则请寄：新闻西胜业里六百三十号。

据《警钟日报》第 147 号，1904 年 7 月 20 日

（清光绪三十年六月初八日）广告栏

在绍兴学务公所成立会上演说词*

（一九〇六年四月二十二日）

个人之寿有限，而社会之寿可以无穷。然社会之寿亦有短于个人者，其原因亦复不同。约而言之，不外二端：一内伤，一外伤。

个人之内伤，或先天不足，遗传弱证。或七情过度；社会之内伤亦然，或基础本不巩固，或内部自起冲突是也。个人之外伤，或受自然界之影响，或受传染病之妨害，或受仇敌之杀害；社会之外伤亦然，随世界之进化而忽成废物，如因科举而设之社会，至今日而全废，此犹个人受自然影响之例也；外界之社会无一不腐败，则此一社会不能不受其传染之腐败而同归于尽，此犹个人受传染之病也；受反对之攻击而解散，此犹个人受仇敌之杀害也。

故一社会而冀其长寿，（一）基础不可不坚固，（二）社会中人不可不协和，（三）不可不随社会之进化而与之进化，（四）不可不有独立自营之性质，而无为不良之社会所熏染，（五）不可不有自固之力，虽日受反对者之排击而不顾。

今之山、会两县学务公所，亦社会之一种。今日开办之期，口由。……①

据蔡元培手稿

* 清光绪三十二年春，秋瑾等在绍兴建议设立学务公所，以促进绍属八县的教育事业。蔡元培被催促返里，出任学务公所总理。因筹办师范学校，筹款受人阻挠，又愤而辞职去上海。这是阴历三月二十九日他在该学务公所成立会上的演说（不全）。标题为编订者所加。

① 记述至此为止，蔡元培未写下去，从缺。

妖怪学讲义录(总论)*

(一九〇六年九月)

原序一(初版)

余之发行妖怪学讲义也,世人或以为出于好奇之余,弄无用之闲谈。夫好奇而弄闲谈,余虽不肖,亦不屑为也。余所以及此者,实有不得已者在焉。余尝以为吾邦明治之鸿业,一半既成,一半未成,政治上之革新既往,道德上之革新未来,方今天下,法律愈密,而道德日衰,乡曲无赖之徒,有藉壮士以虐良民者;有不学无术,横议时事,诡譎阴险,无所不至,居然以政治家自任者;有黄口少年,乳臭未干,仅读数卷之西籍,生吞活剥,俨然以学者自居者;有贪利无厌者。节义之风,廉耻之俗,荡然扫地,是岂可无一大革新耶?而革新之道,舍教育、宗教将何求?是余所以稟生于宗教界,投身于教育海,日夜孜孜,图报国恩于万一也。夫世人之所以亟待教育、宗教者,以其心中之迷云,隐智日之光,不去其迷心,则道德革新之功,实无可期。是又余所以向设哲学馆,以养成教育家、宗教家;今又发行《妖怪学讲义》,以与有志诸君共讲究之也。其种目固本馆所教授之学科,若馆外员诸君,于讲义所载之外,更有疑义难解者,宜向本馆所设之妖怪研究会质问,其说明或载讲义之余白,

* 此书为日本井上圆了所著。全书共八卷。蔡元培已译出六册,由亚泉学馆购印。但因该学馆失火,此书的译稿五册被焚毁,仅余《总论》一册,由商务印书馆于清光绪三十二年八月印行。

或直接回答,若尚有不明者,当于先年大学内所开之不思议研究会员,征各专门家之意见而回答云。

井上圆了

原序二(再版)

余数年来研究四百余种之妖怪,分为八部,既以一年间讲述之,而印行其笔记。发行既罄,乃以旧稿再付印,计购读者之便,就各部门而合缀之。左揭初版妖怪学绪言之序文如左:

余以独力,乘日业余暇,为妖怪学之研究,于兹十年矣。其间自搜四百余种之书类,由人辱以四百余项之通告,加之漫游全国六十余州,实地见闻者亦颇多,故其材料不为缺乏,然其中事实可取者,仅十分之一,欲由是以得成效甚难,就此等事实,抽象概括而组织一学科,则难中之难也。余不佞,远非所及,惟开其端绪于今日而已。兹不顾拙劣,公《妖怪学讲义》于世,窃冀四方博览达识之士,寄送材料,以助余微志。邮书寄东京市本乡区蓬莱町廿八番地哲学馆。特先题一言以恳请之。

井上圆了

初印总论序

余自初知学问,涉略理科,常以天下事物,有果者必有因,有象者必有体,无不可以常理推之,无所谓妖怪也。于是将幼年所闻怪妖之谈论,所受妖怪之教育,洗濯净尽。又悯家庭之内,社会之间,常窟穴无数之妖怪,思一切扫除之。惟自知学力未足,他人之所谓妖怪者,吾虽常决言其非妖怪,而不能确言其非妖怪之所以然,又不能证明他人所以误为妖怪之故,惟觉妖雾漫空,使人迷眩而不知方向耳。闻日人井上圆了氏,有《妖怪学讲义》之著,甚见重于其国

人，甚有益于其民俗，购而读之，煌煌巨册，其精思名论，令余钦佩崇拜，不可名状。且余读是书时，学问上之智识已略进，稍知心理学及生物学之门径，自觉宇宙间之名理，汇集胸次，使余心汪洋于其间，而发见一不可思议之真怪，觉哲学上之所谓元，心理学之所为实体，宗教家之所谓天地神佛、真如法性，清谈家、性理家之所称为无名、为无极，无一非此真怪之记号。即物理学之所谓质力，生理学之所谓生命，心理学之所谓心灵，亦无非真怪之一方面之一支脉。而一切所谓物理、生理、心理等之理云者，乃皆此真怪之产物。怪乎！怪乎！余之心中，前则有理而无怪，今则有怪而无理矣。每读井上氏之书，及生物进化精神物理诸论，常使余心幽焉渺焉，与此真怪相接触，日夕萦念，觉心境之圆妙活泼，触处自然，不复作人世役役之想。余常思显此真怪于我国文字之间，若无心得，乃取井上氏之书译之。全书共八大卷，非一人所易为力，曾于前数年，由蔡先生子民，译其十之六七，今先将总论付印，即蔡先生所手译者，印将成，识数语以表其钦慕之意。

乙巳年五月

亚泉学馆识

《妖怪学讲义》绪言

妖怪学者，论究妖怪之原理，而说明其现象者也。妖怪者何耶？其义未定，或曰幽灵，或曰神凭，或曰鬼魅，或曰狐惑。或若阴火，若神光，若奇草，若异木，是皆妖怪之现象，而非其解释也。其解释，或则云不思議，或云异常及变态，是犹言妖怪即妖怪也尔。若以之为定义，则何者不思議耶？何者异常耶？不可不解释。否则何者可思议耶？何者常态耶？亦不可不考定。然而通俗所指之妖怪，则普通之知识不可知，寻常之道理不可究云尔。然所谓普通知识、寻常道理者何耶？知识、道理，有高下之别，以何者为标准而

定此分界耶？是仍不外于不可知、不可解云尔。盖人智所关，必有不可知之境界围之。是故以妖怪为全不可知，是研究者愚也，然以妖怪为无不可知，则所谓可知者，更生种种之疑窦。要之，研究妖怪之为何，而为之说明，是即妖怪学之目的而已。

世人多以己所不知者为妖怪，故甲所妖怪者，乙或不妖怪之；乙所妖怪者，丙或不妖怪之。愚民随见而其理皆不可知，故事事物物皆妖怪；学者独知愚民之所不知，故不妖怪其所妖怪；然使学者而云全无妖怪，则学者之妄见也。愚民之有妖怪者，如乘船而行，不知自动，乃认岸奔，故学者大笑之，而学者之无妖怪，恰如住息地球，见太阳之上下，不知地球之自转，而认日动也，以哲眼观之，不亦笑其愚耶？盖学者所不妖怪者，亦一种之妖怪也。仰望天文，日月星辰，秩然而罗列者，妖怪也；俯察地理，山川草木，郁然而森立者，皆妖怪也；风之萧萧而吟于叶上，水之混混而走于石间，及夫人之相遇而喜，相离而悲，何一非妖怪耶？一杯之水，由一滴之露成，一滴之露，由数个之微点成，微点者，由原点成，然问其所为原点者何由成耶？则莫能答之，是即一小怪物也。人身之大，比之于国土，不及沧海之一粟，国土之大，比之地球全体，不及九牛之一毛，地球之大，较之太阳系，其微小非譬喻之所及，太阳系之大，较之无涯之空间，其微小亦非比例之可限，至空间之如何，实人智所不及，是亦一大怪物也。然则小大妖怪，筑于两岸，而人不能出其外，是实真正之妖怪也，而桥梁于其间者，即人之知识，学者立于桥上，见愚民之蟠于顽石之间，而不知迷其路，遂断言世无妖怪，抑何所见之小也。

凡妖怪种类，细别之虽不知凡几，而概括之，则得别为物怪、心怪之二大门，而参以二者互相关系之一种，如鬼火不知火，物怪也，奇梦灵梦，心怪也，催眠术、魔法、幻术，则物、心相关之妖怪也。妖

怪种类，世人多以触于耳目感觉者为限，而感觉以外，如卜筮人相九星方位，凡关于观理开运诸术，及鬼神灵魂、天堂地狱、凡关于死后冥界诸说，亦皆妖怪之一种也。人所最恐者莫如死，若开生死之迷门，而照死后之冥路，其福利于人莫大也。妖怪学者，实开此门之管钥，而照此路之灯台也。且人谁不祈一身之幸福、一家之安全耶，而时时不免祸难，欲预防之，则又不能前知，于是百方尽力，发见预定吉凶之风雨针，而卜筮人相诸术遂行于世，若夫知风雨针之不足恃，而代之以避雷柱，虽际会祸难而无害，利莫大也，是又妖怪学应用之结果也。

妖怪学者，经纬哲学之道理，而向四方上下，开达其应用之道路者也。若点哲学之火于各自之心灯，则从来千种万类之妖怪，一时雾消云散。而更见一大妖怪之濯然，发扬其幽光，是则真正之妖怪也。一遇此妖怪之光，而心灯之明为之夺，如旭日一升，而众星失其光，乃假名此大怪为理怪。

理怪者何谓耶？谓由无始之始，至无终之终，迄无限之限、无涯之涯之间，飘然而浮，块然而悬，自生自存，独立独行，灵灵活活之真体也，莫知其名，而知有其体，知有其体，而不知所以名之，其体也，如可知而不可知，如不可知而可知，是实大怪物也。称之曰神妙、灵妙、微妙、高妙、元妙，不过形容其体所发散之光气之一部分。或有字之者，老子曰无名，孔子曰天，于易曰太极，释迦曰真如，曰法性，曰佛，耶稣曰天帝，神道教曰神，皆不过假名其体之一面，今称之曰理想，亦一部分之形容。谁能以有限性之衣，显无限性之体耶，得不名之为大怪物耶！毋亦勉阶梯于有限性之名称，而想象其里面所包有之无限性云尔。

吾人仰观俯察，自然起一种高远元妙之感想，是即感接于理想大怪物之光景时也。由是精究于其心，而渐开显其真相，遂仰心天

渺茫处，惟理想一轮之明月，而见一大世界，尽森立于灵然神光之中，此时始知此世界之为理想世界也。既知理想世界，而再观万有，啾啾之鸟声，灿灿之花影，皆领得理想之实相，是所谓哲学的悟道也。于是知理想有本体与现象之别，物心万有者，现象也，现象之于本体，如影与形，须臾不离，谓二者一体可也。故推究万有而体达其神髓者，直可接理想之光，又悟理想之本体，而照观目前之世界者，可觉灵妙之露气，浮于事事物物之叶，三春之花香鸟语，中秋之清风明月，夏木之葱葱，冬雪之皑皑，无非美且妙者，是非理想之真相、自然锤发于外界而何？盖理想本体，为统辖六合无限绝对之帝王，降物、心二大臣于此世界，而使吾人为二大臣之从属。吾人知体之由物、心二根成固已，及一挑心灯，照见天地，而忽知其所谓二大臣者，全不外于理想帝王之现象。呜呼，吾人生此美妙世界，终身不观见其真相而死者甚多，诚可哀也。若其人点一盏之心灯于暗室，而观一大天地美妙之光景，破窗敝屋，忽变为金殿玉楼，众多苦患之世界，忽变为仙境乐园。其初见为妖中之妖，至是而悟为妙中之妙。示此理于人者，实妖怪研究之目的，而所谓拂假怪、开真怪者是也。

拂假怪而使人得超然独立于迷苦之门外，开真怪而使人得泰然安住于欢乐之世界，故研究妖怪之结果，在放真知真乐之光明于心内之暗天地，其功诚不让于铁路、电信之架设也。世人信妖怪者，以为明确而不容疑，排之者则以为无根之妄说。然信之者真之而已，更不证明其所以真；排之者虚之而已，更不说示其所以虚。是亦独断也，否则亦不免怀疑之弊。盖此二种之间，自有郛障，甲论者曰，实见妖怪，乙论者曰，是神经作用，而甲何故不证明实见者必真理耶？乙何故不说明神经作用如何耶？以故世无论文运之进，而旧来之妖怪，依然不改其形，却张其势。今也余提哲学之利

器，而下一刀两断之断案：凡妖怪中有关于物理若生理者，则资诸理学、医学以释之，以哲学为基础，以理学、医学为之柱若壁，而构成妖怪学之一家。

妖怪学之类，先大别为物怪、心怪、理怪之三种，物怪、心怪为假怪，理怪则真怪也。今之讲义，虽从此分类立顺序，而其说多取之于诸学，故更设部门如左：

- 第一类 总论
- 第二类 理学部门
- 第三类 医学部门
- 第四类 纯正哲学部门
- 第五类 心理学部门
- 第六类 宗教学部门
- 第七类 教育学部门
- 第八类 杂部门

是不过大体之分类，其中虽有关系于二种若三种之部门者，从讲义之便宜而揭之，例如幽灵有关系于心理学，而揭之于宗教学部门；巫覡有关系于宗教学，而揭之于心理学部门。又如卜筮预知法间接关系于种种之部门，而以无直接关系之部门，设纯正哲学一门以摄之。如妖怪、宅地、怪事、怪物，以种种之部门混合，设杂部以摄之。皆从其便而已。且如此分类，于学科上，虽非无不规则、不整顿之憾，但本事实以为种目，不得不设此部门。其种目如左：

- 第一类 总论
 - 第一篇 定义 第二篇 学科 第三篇 关系 第四篇 种类
 - 第五篇 历史 第六篇 原因 第七篇 说明
- 第二类 理学部门
 - 第一种(天象篇) 天变 日月蚀 异星 流星 日晕 虹霓

风雨 霜雪 雷电 天鼓 天火 蜃气楼 龙卷

第二种(地理篇) 地妖 地震 地陷 山崩 自倒 地雷
自鸣 潮汛 津浪 须弥山 龙宫 仙境

第三种(草木篇) 奇草 异谷 异木

第四种(鸟兽篇) 妖鸟 怪兽 鱼虫 火鸟 雷兽 老狐
九尾狐 白狐 古狸 腹鼓 妖獭 猫又 天狗

第五种(异人篇) 异人 山男 山女 山姥 雪女 仙人
天人

第六种(怪火篇) 怪火 鬼火 龙火 狐火 蓑虫 火车
火柱 龙灯 圣灯 天灯

第七种(异物篇) 异物 化石 雷斧 天降异物 月桂 舍利

第八种(变事篇) 变化 恙虫 穷奇 河童 釜鸣 七不思议

第三类 医学部门

第一种(人体篇) 人体之奇形变态 尸体之衄血 尸体强直
木乃伊

第二种(疾病篇) 疫 痘 疟 卒中 失神 癫痫 诸狂
躁性狂 郁性狂 妄想狂 时发狂 覲脱利狂等 发切病

第三种(疗法篇) 仙术 不死药 炼金术 御水 诸毒 妙药
秘方 食合 符咒 咒咀 禁魔 咒术 疗法 信仰疗法

第四类 纯正哲学部门

第一种(偶合篇) 前兆 前知 预言 察知 暗合 偶中

第二种(阴阳篇) 河图 洛书 阴阳 八卦 五行 生尅
十幹 十二枝 二十八宿

第三种(占考篇) 天气预知法 运气考 占星术 祥瑞 鴉

鸣 犬鸣

第四种(卜筮篇) 易筮 龟卜 钱卜 歌卜 太占 口占 辻占 兆占 蓍占 御陶 神签

第五种(鉴术篇) 九星 天元 淘宫 幹枝术 方本 本命的杀 八门遁甲

第六种(相法篇) 人相 骨相 手相 音相 墨色 相字法 家相 地相 风水

第七种(历日篇) 岁德 金神 八将神 鬼门 月建 土公 天一 天上 七曜 九曜 六曜 十二运

第八种(吉凶篇) 厄年 厄日 吉日 凶日 愿成就日 不成就日 有卦无卦 知死期 缘起 御币

第五类 心理学部门

第一种(心象篇) 幻觉 妄想 迷见 谬论 精神作用

第二种(梦想篇) 梦 奇梦 梦告 梦合 眠行 魇

第三种(凭附篇) 狐凭 人狐 式神 狐遣 饭纲 管狐 犬神 狸凭 蛇持 人凭 神凭 魔凭 天狗凭

第四种(心术篇) 动物电气 告理 棒寄 自眠术 察心术 降神术 巫覡 神女

第六类 宗教学部门

第一种(幽灵篇) 幽灵 生灵 死灵 人魂 魂魄 游魂

第二种(鬼神篇) 鬼神 魑魅 罔两 妖神 恶魔 七福神 贫乏神

第三种(冥界篇) 前生 死后 六道 再生 天堂 地狱

第四种(触秽篇) 祟 障 恼 忌讳 触秽 厄落 厄拂 驱傩 祓除

第五种(咒愿篇) 祭祀 镇魂 淫祀 祈祷 御守 御札

加持 御嶽讲禁厌 咒言 咒咀 修法

第六种 (灵验篇) 灵验 感应 冥罚 业感 应报 托宣
神告 神通 感通 天启

第七类 教育学部门

第一种(智德篇) 遗传 白痴 神童 伟人 盲哑 盗心
自杀 恶徒

第二种(教养篇) 胎教 育儿法 暗记法 记臆术

第八类 杂部门

第一种(怪事篇) 妖怪宅地 枕返 怪事

第二种(怪物篇) 化物 舟幽灵 通恶魔 辘辘首

第三种(妖术篇) 火渡 不动金缚 魔法 幻术 系引

以上数种妖怪,依学科之部门,而分为八类,著之为哲学馆讲义,名曰《妖怪学讲义》。其讲义照理学、哲学诸科之原理,而为之说明,读之者不但知妖怪之理,亦得藉以窥各学科之大要云。

《妖怪学讲义》卷之一上目录

总 论

第一讲 定义篇

第一节 开讲

第二节 妖怪与不思议之异同

第三节 妖怪与异常变态之关系

第四节 妖怪之标准

第五节 假怪与真怪之别

第六节 迷误之原因

第二讲 学科篇

第七节 妖怪学之所以未设学科

第八节 学问全体之学科表

第九节 妖怪学之所以为应用学

第十节 心性与妖怪之关系

第十一节 妖怪学与心理学之关系

第十二节 妖怪学与诸学之关系

第十三节 第一之分类法

第十四节 第二之分类表

第十五节 第三之分类法

第十六节 学科分类之归结

第三讲 关系篇

第十七节 实际上之关系

第十八节 与宗教之关系

第十九节 与教育之关系

第二十节 与政治之关系

第二十一节 与医术之关系

第二十二节 与实业之关系

第二十三节 与风俗之关系

第四讲 种类篇

第二十四节 妖怪之分种

第二十五节 物理的妖怪之种类

第二十六节 心理的妖怪之种类

第二十七节 心理学上之分类

第二十八节 诸学上之妖怪

第二十九节 理学的及哲学的妖怪

第三十节 真正之妖怪

第五讲 历史篇

- 第三十一节 妖怪学之历史
- 第三十二节 太古之时代
- 第三十三节 发达之时期
- 第三十四节 第一时期
- 第三十五节 第二时期
- 第三十六节 第三时期
- 第三十七节 理外的说明法
- 第三十八节 惟心的说明法
- 第三十九节 经验的说明法
- 第四十节 说明法之归结
- 第四十一节 妖怪事项之起原及发达
- 第四十二节 妖怪历史之分类
- 第六讲 原因篇
- 第四十三节 迷误之原因
- 第四十四节 妖怪谈话之真伪
- 第四十五节 智识与妖怪之关系
- 第四十六节 妖怪与论理之关系
- 第四十七节 演绎的妖怪
- 第四十八节 归纳的妖怪
- 第四十九节 因果与妖怪之关系
- 第五十节 事实考定法
- 第五十一节 妖怪总体之大分类

《妖怪学讲义》卷之一中

第七讲 说明篇第一

- 第五十二节 心理学上之说明

第五十三节 物心相关之说明

第五十四节 身心相关之说明

第五十五节 神经系统

第五十六节 感觉及知觉

第五十七节 再想及构想

第五十八节 虚想

第五十九节 感情及意志

第八讲 说明篇第二

第六十节 意识论第一 定义

第六十一节 意识论第二 意识、无意识之区别

第六十二节 意识论第三 心力与意识之关系

第六十三节 意识论第四 意识之范围

第六十四节 意识论第五 意识与观念之关系

第六十五节 意识论第六 意识与社会之比较

第六十六节 注意论第一 注意之义解及性质

第六十七节 注意论第二 注意与意识之关系

第九讲 说明篇第三

第六十八节 习惯论第一

第六十九节 习惯论第二

第七十节 联想论第一

第七十一节 联想论第二

第七十二节 信仰论第一

第七十三节 信仰论第二

第七十四节 惊情论第一

第七十五节 惊情论第二

第七十六节 恐怖论第一

- 第七十七节 恐怖论第二
- 第七十八节 复情论第一
- 第七十九节 复情论第二
- 第八十节 复情论第三
- 第八十一节 想象论第一
- 第八十二节 想象论第二
- 第八十三节 愿望论第一
- 第八十四节 愿望论第二
- 第八十五节 意志论第一
- 第八十六节 意志论第二
- 第八十七节 意志论第三
- 第八十八节 情意论归结

《妖怪学讲义》卷之一下

第十讲 说明篇第四 变式的心理学第一 总论

- 第八十九节 妖怪的现象
- 第九十节 变态之起源
- 第九十一节 妖怪之要素
- 第九十二节 外界之要素
- 第九十三节 中间之要素第一
- 第九十四节 中间之要素第二
- 第九十五节 内界之要素第一
- 第九十六节 内界之要素第二
- 第九十七节 情意之异状
- 第九十八节 妖怪要素之全表

第十一讲 说明篇第五 变式的心理学 各论

第九十九节 感觉论顺序

第一百节 视觉之异象第一

第一百一节 视觉之异象第二

第一百二节 听觉之异象第一

第一百三节 听觉之异象第二

第一百四节 触觉之异象第一

第一百五节 触觉之异象第二

第一百六节 嗅觉之异象

第一百七节 味觉之异象

第一百八节 有机感觉之异象

第一百九节 知觉之异象

第十二讲 说明篇第六 变式的心理学 各论第二

第一百一十节 内想之异状总论

第一百十一节 再想之异状

第一百十二节 构想之异状

第一百十三节 虚想之异状第一

第一百十四节 虚想之异状第二

第一百十五节 虚想之异状第三

第一百十六节 感情之异状

第一百十七节 意志之异状

第一百十八节 说明篇结论

第一百十九节 真怪论

第一百二十节 结论

《妖怪学讲义》卷之一上

总 论

第一讲 定义篇

第一节 余不自揣,尝欲挑一点之心灯,以读天下之活书。常见一大妖云,滃然横于人界,真理为之隐其光,道德为之潜其影,教育、宗教、政治、法律,皆沉沦于其中而无效,茫茫昧昧,天地否塞,是即妖怪之迷云也。此迷云锁东洋之天地,郁而不开,于兹数百年矣。明治初年,我国有一时散灭之朕,而未几欲灭复生,欲散反聚,呜呼如此,则芙峰之真面目,不可得而见耶?东海日出之邦,复不能赫然光被于四表耶?三千年来,长育养成之元气,复不能维持保存耶?一思至此,能不慨然!是忧国之士,不可不共尽心竭力,以图国家百年长计之秋也。然所谓长计者,果由何道耶?惟进社会之道德而已。方今道德大革新之期已迫,殆将一扫社会,而东洋各国之人民,犹徬徨于妖云妄雾中,不知道德光明之新天地在于何处。夫真正之道德,不可不待健全之智识,故大贤苏格拉弟^①氏曰:“知识之光如日,道德之光如月,月虽因日而明,而两光相待,天地始现美妙之光景。”故吾人不可不为国家拂妖云妄雾,开智、德之二光。儒教谓之智仁,佛教谓之悲智,其意一也。今欲开显此二光于社会之上,诚教育家、宗教家之事,欲救此两家之沉沦,而为之先驱,夫非妖怪学研究之事与?

且夫妖云锁天心,而智日隐其光者,非独一般人民之罪,学者亦不免其责也。世之学者,概遗迹而求之远,舍卑而取诸高,岂以

^① 苏格拉弟:今通译“苏格拉底”。本篇中外国人名,均未附原文,无法查对,故仍按书中原有译名,不加今译的注释。

寻常卑近者，其理既明，不复待解说与？实则不然，寻常卑近之理，尚多不明，随处有使人眩惑者，顾未闻解说之者何耶？是非谚所谓灯台基暗，又古贤所谓道在迩而求诸远者耶！罗大经《鹤林玉露》所载曰：“尽日寻春不见春，芒溪踏遍陇头云，归来笑撚梅花嗅，春在枝头已十分。”今日之学者，得毋多是背枝头之春、踏陇头之云之类耶！虽然，学问之道，固贵穷高远，不可以卑近自画，要之登高自卑而已。今夫灯之用在照远，而亦不可不照近，使其光朦胧而不能照其基，宜用反射镜之力，学亦似之。然则于寻常卑近之事，为学术界之反射镜者何耶？曰妖怪之研究是也。其事虽似卑近，其理颇高远，多世人所不能明者。且使学者知此卑近之事，胚胎于希有之真理，决勿度外视之，则所以计学问之普及，而开道德之新世界于真理之月下者也。

第二节 妖怪与不思议之异同 今所谓妖怪者，非限于通俗之所指。而主要问题，实在天地之起源，万有之本体，灵魂之性质，生死之道理，鬼神冥界之有无，吉凶祸福之原理，荣枯盛衰之规则，天灾地变之理由，迷心妄想之说明，贤愚资性之解说。其幽灵、狐凭、天狗等，不过附属之问题。而其解释，则皆本于学术之道理，其目的则在于应用之，以进国民之福利也。

夫通俗所为妖怪者，何义耶？即一切不思议之义。不思议者何耶？人智所不可测者是也。然则妖怪与不思议之意义全同乎？曰：否。征之通俗之言，不思议者，未必皆为妖怪。若天神，若宇宙，称之不思议，未闻称之为妖怪者也。然则世间之所谓妖怪者，果何物耶？有啸于梁，烛之无所见；有立于堂，视之无所睹。或若动物之化石，死者之现形，是皆妖怪之属也。然则以未知为妖怪乎？曰：否。凡宇宙间之事，有可知者，有不可知者。不可知者，则人智所必不能知，所谓不可思议者属之。而可知者，则人智所得而知。

其既知者，谓之既知；未知者，谓之未知；而未知亦未必为妖怪也。凡人或不知水由何生，火由何成，而不以之为妖怪者，日接于吾人之耳目，虽未知其理，亦不妖怪之。

第三节 妖怪与异常变态之关系 夫不思议者，未知者，未必妖怪之。然则妖怪者，异常或变态之义与？曰：通俗所谓妖怪，较近此义。凡世人于平生耳目所不惯接者，多谓之妖怪。例若狐狸之化人，或死者之仿佛现形是也。虽然，徒异常变态而已，则亦有不妖怪之者。何则？有人遇生平未见之外国人于街衢之间，不呼之为妖怪也。然则妖怪者，异常变态，而其道理不可解，属于所谓不思议者。约言之，兼不思议与异常者也。

第四节 妖怪之标准 妖怪之定义，既为异常，而且不思议，然则，何以分不思议于思议、区异常于寻常耶？曰：是决无一定之标准。何者？通俗之所谓妖怪，随人与世而变迁，甲之所妖怪，乙不妖怪之；昔日之所妖怪，今日不妖怪之。则妖怪之有无，非在物而在人，非在于客观，而在于主观。妖怪之为物，实无一定之标准，妖怪之标准，则人之知识思想是也。夫下等人民之所以每多妖怪者，以知识浅而经验少，所见闻异常者多也，是蜀犬见日而吠之类耳。其人而智识进，经验富，则以其明事物之理，而所谓不思议者、异常者难得，妖怪亦从而少，是其所以随人与世而变也。

第五节 假怪与真怪之别 愚民认不真之妖怪为妖怪，学者知其非妖怪而不妖怪之。则今日通俗之所谓妖怪，不外误信，不可名之以妖怪，而宜名之以迷误也。然在学者，其知识明睿，固无迷误之理，遂可谓学者之眼中无妖怪耶？曰：妖怪有假怪，有真怪，若解妖怪之意义为不可思议耶，则学者固不能删抹不可思议之一义。虽如何明睿之学者，犹不能无妖怪。此妖怪者，非由世与人而变，故谓之真怪，而以通俗之迷误为假怪，于绪言中谓妖怪学之目的，

在扫假怪、开真怪是也。要之，妖怪之定义，以通俗解之，为异常变态不思议，由学理上解之，为迷误。盖假怪之义为异常，而对于真怪，则为迷误而已。

第六节 迷误之原因 迷误何由起耶？由论理之误谬起也。论理之误谬，虽有种种原因，不外于误用左二条之关系：

第一 部分、全体之关系；

第二 原因、结果之关系。

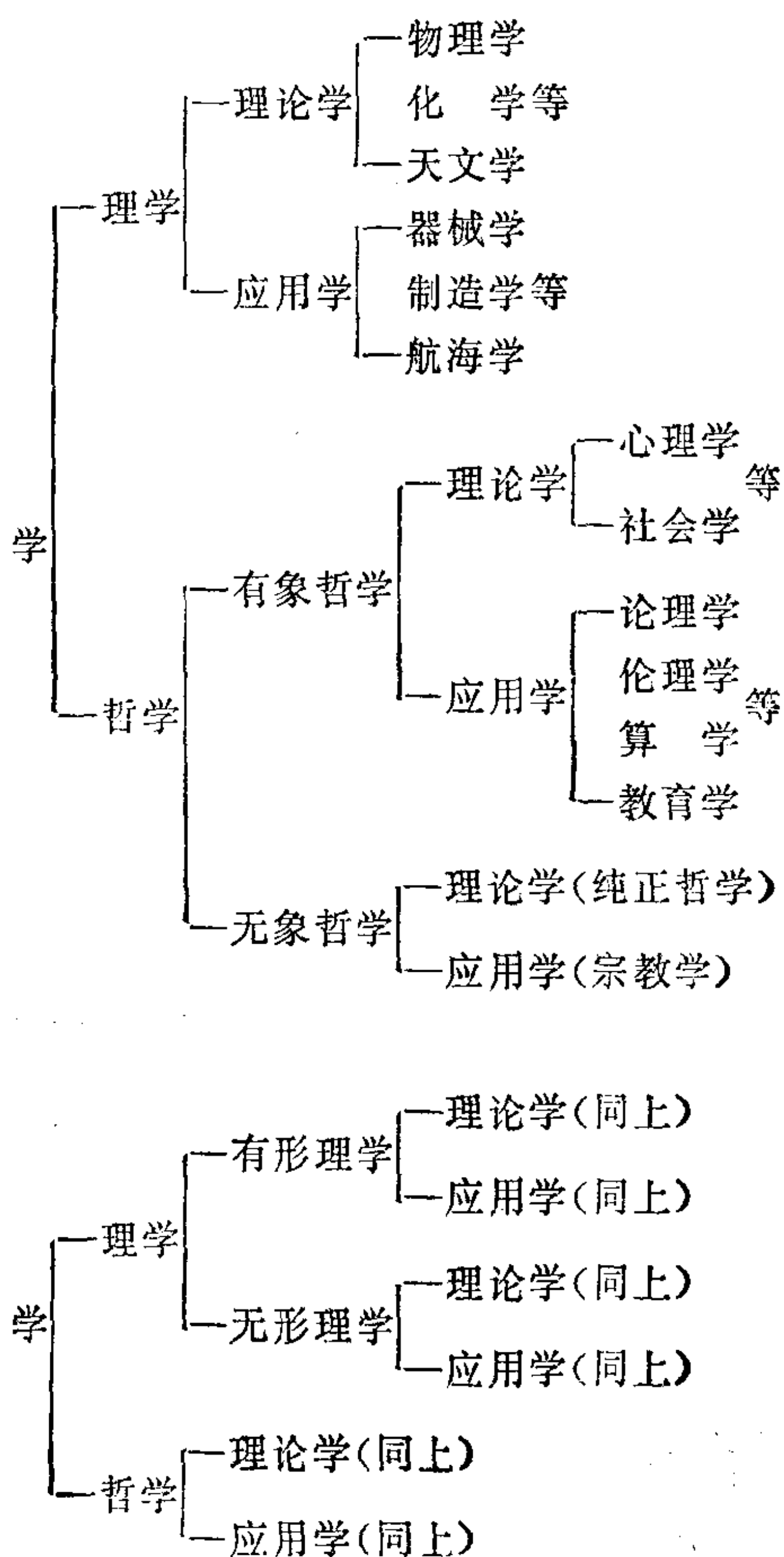
论理之作用，在于由全体及部分，由部分及全体；或就原因寻结果，就结果求原因。是故于全体确实者，于部分必确实，演绎论法之所以起也。本原因、结果之关系，而考索原理原则，归纳论法之所以起也。然非原因而误为原因，非部分而认为部分，种种之迷误，由是生矣。

第二讲 学科篇

第七节 妖怪学之所以未设学科 妖怪学者，有科学之资格者也。而世间固无此一科之学，是由学者之研究，不及于是也。虽然，既有妖怪之事实，本此事实，而考究其原理，是不可不谓一种之学。若由今研究之始，而步进一步，则他日现一科独立之学于学界上，盖不难期矣。故余以此为将设之学科，而欲开其端绪也。今欲定其学科之位置于学界上，当先揭学问全体之学科表。

第八节 学问全体之学科表 学问全体之学科表，在昔学者，各异其所见。余今由自定之学科表，而定其位置，其表有二样之别（见下页）：

第九节 妖怪学所以为应用学 此二表者，其实同一。惟因分理学、哲学之区域，为广狭而见其异耳（其详见佛教活论、本论，第二篇显正活论）。于此表中求妖怪学之所属，则心理学之应用学也。妖



怪学实兼理论、应用之二者，就妖怪之事实，而考定其原理原则，为理论学；用既定之道理，以说明事实，为应用学。今之研究，虽亦兼此二者，而以其原理原则，尚待考定，仅藉各种科学所考定者以说明之，故属之于应用学也。心理学于学科表中，在第一表，属有象哲学中之理论学；在第二表，属无形的理学中之理论学。故妖怪在第一表，属有象哲学中之应用学；在第二表，属无形的理学中之应

用学也。

第十节 心性与妖怪之关系 凡妖怪有属于物者，有属于心者。若天变地异，草木禽兽之变态异状，属于物者也，谓之物怪。又若幻觉、妄想精神诸病，属于心者也，谓之心妖。虽然，物妖亦触于我之感觉而后生，应于我感觉之状态而变化，决非全离心性而存，且如先者定妖怪为迷误，则属于心性明矣。夫心性有智、情、意三种之作用，而妖怪属其中之何种耶？则属于智也。前所谓部分全体之关系、原因结果之关系者，即智之作用。妖怪之生，则由智力之误用，是其所以为迷悟也。虽然，情、意亦非全无作用者，妖怪之起，间有情、意，而作用之影响，于情若恐怖心，于意若决断力，大有关系于妖怪之原因者也。《左传》有怪由人兴之语。要之，妖怪之起，物、心二者中，心理之关系最多，心理中，智其主因，而情、意为之助因也。

第十一节 妖怪学与心理学之关系 妖怪关于心理，则其学与心理学有关系。若以妖怪为心理之变象，则其学为说明心理学中之变象，当名之为变式的心理学也。然妖怪学本心理学之应用，而心理学之应用，犹有论理学、伦理学、审美学、教育学。论理、伦理、审美为心性作用之智、情、意各种之应用，以真、善、美三者为目的；教育学者，智、情、意总体之应用，以人心之发达、知识之开发为目的。然对此等之应用学而言，则妖怪之应用如何耶？今举示应用之别如左：

第一种之应用，由理论向实际。

第二种之应用，以理论中既定之规则，应用于未定及误解之道理上。

此第一种，为论理、伦理之应用；第二种，为妖怪学之应用也。然则妖怪学者，以既定之规则，而应用于未定者，似与论理学中之

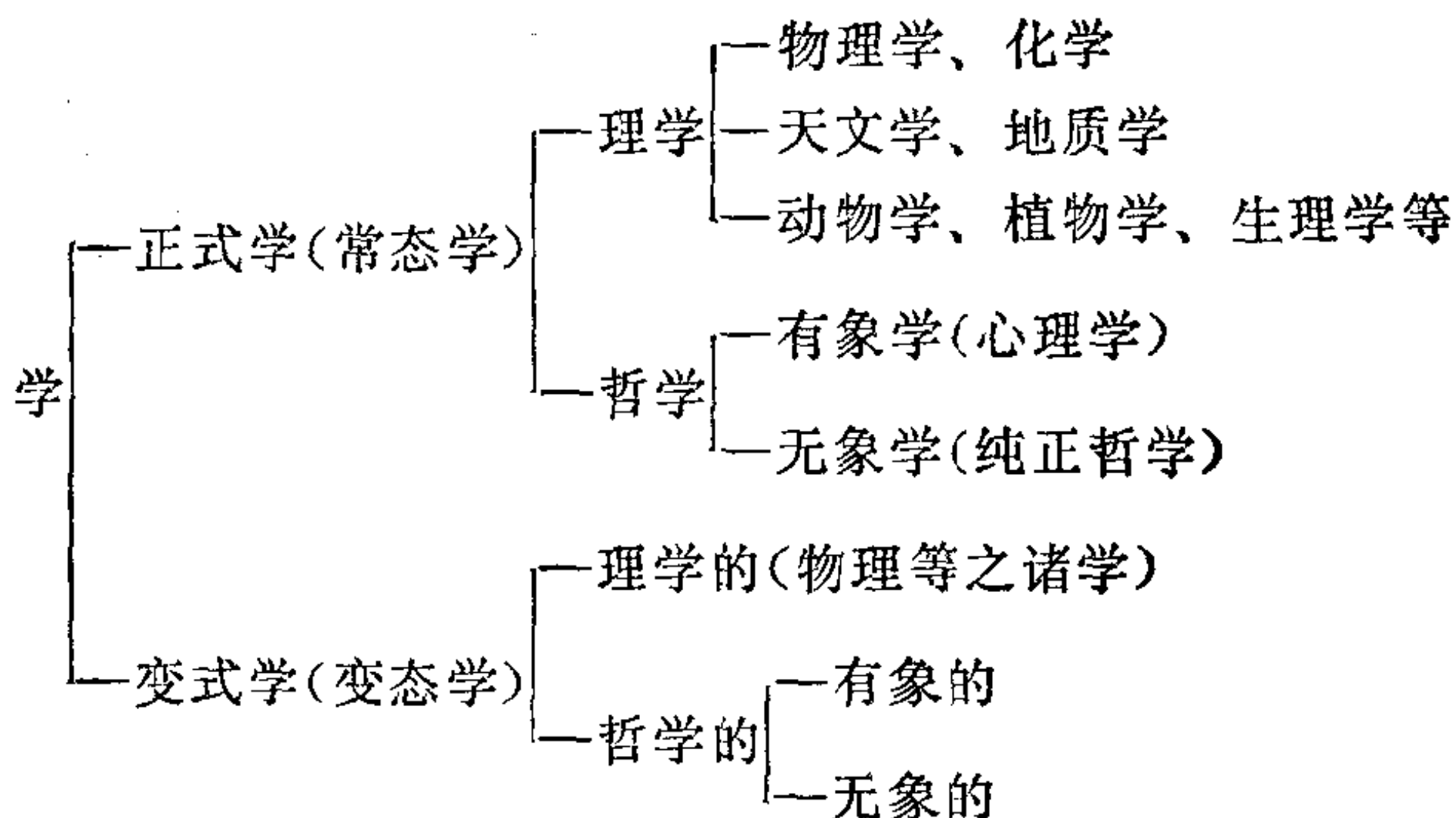
演绎论法同。而其既定之规则，则由演绎、归纳两法之所定、应用之于误解、误用之理也，即由真正演绎、归纳所论定之道理、而以正误谬之道理也。故比之第一种之应用，为心理学理论上之应用学。

第十二节 妖怪学与诸学之关系 妖怪学虽为心理学之应用，是谓其主要之点耳。若遍举其所关系，不可不为理、哲诸学之应用学。但其应用非在实际，而在理论。例如，说明物怪，当应用理、化、天文、地质、动、植等诸学之原理，而为之说明。又发于人身之妖怪，不可不应用生理、若医学之原理。又在心理中言之，心性之本体，固非在心理学之范围，不可不待纯正哲学，前所谓真怪由纯正哲学之应用而得知即是也。又关于死后之冥界、天道、地狱、灵魂等问题，必以宗教说明之。故妖怪学，狭言之，为心理学之应用学，广言之，则百科诸学之应用学也。而今者以心理学为牙城，理学为前门，纯正哲学为后门，以说明之。

第十三节 第二分类法 由是观之，以妖怪学为心理之应用，不过学科中之一方法，故名之第一分类法。若以其学为诸学之应用，更当设第二分类法。第二分类法者，以妖怪由误用诸学之原理而起，则当知诸学研究之道有二，即论究其正当道理者，及辨说其误解道理者，二者相分，余姑名前者为正式正则之学，或常态学；后者为变式变则之学，或变态学。既以妖怪学为变态学，其学也不存于智者、学者之上，而存于愚民、通俗之间明矣。然则智者、学者之学何在乎？是余所谓正式学也。夫事物有正、变两则，学问亦不可无此两道。而匡正世间之迷误，虽为教育学几分之目的，然今日实际之教育，直以学理上抽象的道理，应用于人智开发上而已，未应用于妖怪之事实，是由妖怪学未起故也。换言之，则今日之教育学者，正式之应用，而非变式之应用也。且今日之教育，其区域甚狭，仅以学校教育为目的，若广对社会，就种种妖怪之事实，而为之

说明，非别设一科专门之学不能，是变式学之所以对正式而起也。

第十四节 第二分类表 如此论定，而设其分类于学科上，如左表：



是第二分类之学科表也。此中虽有正式学，关于智者、学者；变式学，关于愚民、通俗之别，而智者、学者，犹不免多少之迷误，故非完全之智者、学者，亦得应用之。要其学以正式学所确定之理则为尺度，而检正通俗民间之诸迷误者也。

第十五节 第三分类法 以上分类之外，更有一种之分类。夫妖怪学者，可以测定人智发达之程度。其于人智也，不问古今东西，苟有言语历史之存，皆得测定之，不仅限于一人一代。盖迷误之多少，关于人智发达之高下，人智未开，迷误之种类甚多，且其去理也甚远，随人智渐进，而迷误渐减，益近于理。由是考之，妖怪学者，与历史学与人类学，有密接之关系。人类学为人类全体之学，对照动、植物而论人类之性质事情者也。对之而有人种学，论人种中之一人种与他人种之关系异同者也。虽然，妖怪学者，非限于一人种，通人类全体而研究其智力论理之发达者，不可属于人种学。至人类学者，不独智力而已，广涉于身心各种进化之事，则以妖怪学为人类学中之一种学可也。又其所以与历史学有关系者，历史

学与人类学，异其性质，非考究天地间一种之生物的人类之进化。而就一国民的发达之人类，即成社会，进文明之人民，而考究其社会外界与思想内部之进化者也。论其内部之进化者，即历史哲学。今妖怪学为测定人智程度之学，当属于内部。虽然，亦有所异。盖妖怪学者，就外界所现之风俗习惯上而论人智之程度，非论思想者，故又近于社会学。要之，妖怪学以关于人类社会，与人类学、历史学、若社会学，有密接之关系，而得为一科独立之学。何者？历史、人类等诸学，广成立于人间相互之关系，而于物、心内外相互之关系，及一个人之思想观念、对宇宙万有而变其状态，及就诸现象变化、而异其解释之程度，皆未及考究，而有待于妖怪学者也。

第十六节 学科分类之归结 由以上所述观之，妖怪学之分类，有三种之方法：第一种，为心理学之应用；第二种，为诸学之变式变态学；第三种，关于社会、人类诸学中之一科。而第一、第二分类，于一个人上考定之；第三分类，于社会历史上定之。是故狭言之，为心理学之应用；广言之，为诸学之应用。非徒一人一代知识之发达而已，实就众人数代之发达，而阐究其理者也。

第三讲 关系篇

第十七节 实际上之关系 前讲所载，学科上之关系也。在实际上，则妖怪学于宗教、教育、道德、政治、医术、实业、风俗、仪式等，皆大有关系。其结果也，在增进人类之幸福，图宗教、教育、道德、政治之改良，而进斯世之文明，故其裨益于世，不多言而可知。

第十八节 与宗教之关系 凡世之信宗教者，多为迷信、妄想之所支配，而由是以招弊害。如以神力为无量无限，祈之则不善而得福，为恶而免罚，往往见之。抑世间事变，有人力可左右之、与不可左右之者，然人常欲以神力左右其所不可左右者，以恣欲念，偿

野心。尝据所闻，有于神社佛阁，喜舍数十金，更不告姓名者。虽如出单纯之信仰，而其中或由盗贼及不正之行为，获过分之金，以畏神罚而舍其一部分者。要之，宗教妄信之害：第一，有使人当勉不勉，而祈侥幸之弊；第二，有增长欲心、强起自利心之弊；第三，有犯罪恶而不自责，反祈神佛冥护之弊。凡此等皆由迷信、妄信来者也。而迷信之时，无非由信天道地狱之赏罚，而因以制恶心、进善道者。然是亦不能无弊。有偏信之甚，而漫然患死，且又妨智力之发达者。加之世间狡猾者多乘之，而以种种之方法，营其私利。故由今以后，宗教之信仰，不可不本道理而除迷信、妄信之弊害，是妖怪学之目的也。纵令今日之宗教，尚无前弊，终未可谓真正宗教之行。何则？今日之信宗教者，大抵畏死后之赏罚，或欲免现世之不幸，是亦一种之迷信也。若告以无此果报，则鲜复信之。夫宗教之目的，非独于死后而已，又非以免现世之灾厄之谓，实以与无量之快乐于精神上者也，此快乐者，在有限相对之世界，决不可望，惟由想定无限绝对之世界，接触而起耳。考之人心作用上，不由有限的智情意、而为无限的智情意之所感。知宗教信仰者，开发此无限性于人心中，开绝对门于精神界者也。然今日一般之宗教，成立于有限相对上，甚至有成立于有形上者，其信仰皆以私利私欲有形上之幸福、快乐为目的，故谓之迷信、妄想。欲除此弊、而开现宗教之真面目，则即研究妖怪者之目的也。

第十九节 与教育之关系 世人多因对目前之世界，而不知天变地异之本于何理，而起种种之妄想，而其心大为之不安，送一生于战战兢兢之中，是之谓万有上之迷误。又人以不知吉凶祸福之本于何理，谓不可以人为左右之，而信卜筮、人相、九星、方位等之妄谈，有益增自利心之弊，是又人生上一种之迷误也。以上之迷误，大妨文明之进步，且害事业之发达。而约言其迷误所生之结

果,则为不快乐、不道德二者。然学术上明其道理而医其弊害,虽普通教育者之责,而今日之教育,未得达其目的。故余今尽力于妖怪学,开示此理于人世,以应用之于教育上,于世不无小补。而妖怪与道德之关系,亦准之而可知矣。

第二十节 与政治之关系 曩解妖怪学为解说迷误之学,而今所论宗教、教育上之迷误,不过生于一个人之上,谓之个人的迷误。对之有社会国家上的迷误,谓之社会的迷误。于此,不得不分个人的妖怪、社会的妖怪之二种。今考社会的妖怪,于政治上,迷见谬论者,即一种之妖怪也。例如,误解权利、自由、平等之意义,而有社会党、共产党、虚无党之一种之迷误,即妖怪也明矣。然则妖怪学之考究,亦得排除政治上之谬理。而本讲中要,唯说个人的妖怪之意而已。

第二十一节 与医术之关系 在今日,下等无知之愚民,以未知疾病之由,乃以宗教上之迷信解释之。人之病也,以为鬼神或妖魔之所为,不用诊断及服药,而欲以祈祷及符咒疗之者颇多。诸病中,如疫、疟、癩痢,其他诸精神病,全信为鬼神、或狐狸之所凭依。至其治疗,用种种奇怪之方法,是愚民治病上之迷误。而其所生弊害;第一,不注意于卫生;第二,不注意于治病。本服药可治之病,而一任祈祷、符咒而不顾。医此等之迷误,而除其弊害,亦妖怪学之目的也。

第二十二节 与实业之关系 实业者,农业、工业、商业之义也。既于宗教、教育有迷信、妄想之弊害,遂延及于实业上。不勉己业,徒祈请于神佛。农夫不事耒耜而望丰年,匠工不善技术而欲赢利,商贾不劳肩背而欲垄断私利,如此迷信,大妨实业之进步,而影响于国力之消长无疑。故对实业而排此迷误,为今日之急务,是亦妖怪学之目的也。

第二十三节 与风俗之关系 社会日常之风俗习惯,仪式礼

法，多有由迷信、妄想而成立者。如楹联必书吉语，岁时忌说死亡，其例甚多。民间之常事，社会之仪式礼法，多由此等迷信组织之。迷信之极，遂畏首畏尾，战战兢兢，无一日之平安，以亘一生，人间之不幸不利，莫大于此。故说明其道理，而与人以安逸者，亦实今日之急务，而妖怪学之目的也。

第四讲 种类篇

第二十四节 妖怪之分类 凡哲学上分类万有，常以物、心二者，儒家谓之内外，佛教谓之色心。盖宇宙间之事物，不外有形质与无形质两种。开我目而观于外，为有形质之体，谓之物质；闭我目而动于内，为无形质之体，谓之心性。今妖怪亦照此而分之，例如，天变地异为物理的妖怪，精神诸病为心理的妖怪，是也。若详言之，则由有形的物质之变态异常而生者，名物理的妖怪；由无形的精神之变态异常而生者，名心理的妖怪。虽然，其所谓妖怪者，实非妖怪，而世间误认之为妖怪，余谓之物理的迷误，心理的迷误。是妖怪学所以为解说迷误之学也。

第二十五节 物理的妖怪之种类 物理的妖怪，其种类甚多，有现于天象上者，有现于地壳者，有现于植物上、动物上，水、火、金、石、空气上者，余为从学科而分类如左表：

物理的妖怪——	——物理学的妖怪	如由光线之反射、屈折等而生变象，当用物理学说明之者。
	化学的妖怪	如由诸原质之抱合、分解而生变象，当用化学说明之者。
	天文学的妖怪	如彗星、流星等属之。
	地质学的妖怪	如化石、结晶石等属之。
	动物学的妖怪	如雌鸡化雄之类。
	——植物学的妖怪	如桑谷共生之类。

其他人身构造机能上之变态,以属于生理学,谓之生理学的妖怪。

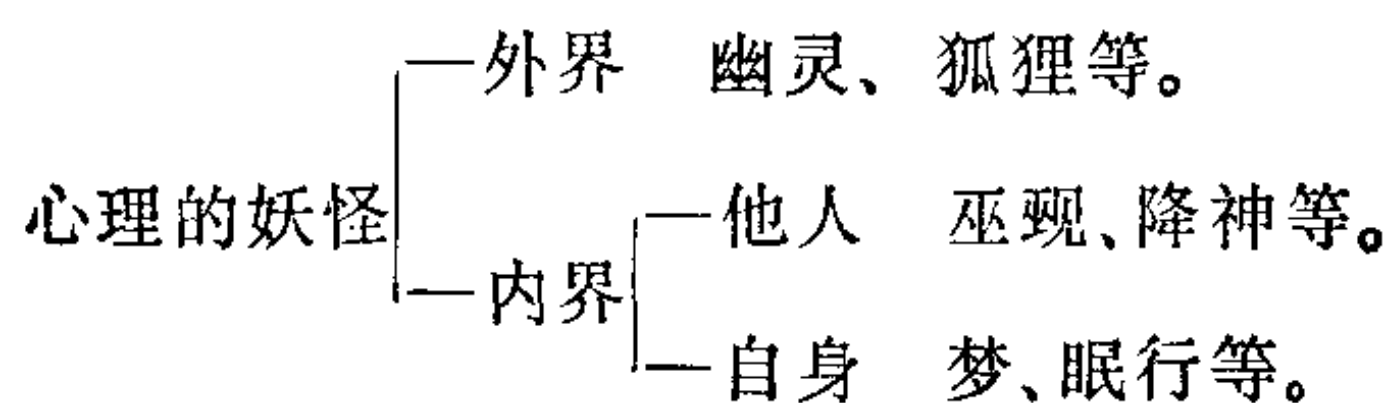
第二十六节 心理的妖怪之种类 心理的妖怪,其种类亦甚多。有考于事实上者,有考于学理上者,今先由事实上之分类为左三种:

第一种,即现于外者,幽灵、鬼神、恶魔、天狗之类。

第二种,即由他人之媒介而行者,巫覡、降神、术人、五星、方位、卜筮、祈祷、察心(或称读心术)、催眠之类。

第三种,即发于自己之身心上,梦、眠行、神通、幻觉、妄想、诸精神病之类。

其中第一种之幽灵、鬼神等,纵发于精神作用,而大抵信其为外界之所存,不与梦、眠行等,故区别之;其第二种为我身心之事变,有他人考察之;第三种则不待他人媒介,自发于身心上,两者自有所异,是亦不得不区别之。但第二种、第三种者,仅由他人之媒介与否之异而已,其所目的,皆在我身心上,与第一种之现于外界者不同。故表之如左:



外界谓我目前之物质,内界谓我体内之精神(即心性)。而外界之妖怪,实皆内界精神作用之所生,外物者,特其诱因助因耳。故心理的妖怪,限于内界所发现,若真存于外界者,是非心性而物怪也。

第二十七节 心理学上之分类 次举学理上之分类,本心理学而随心象之种类以别之,如左:

第一种,表现的妖怪(感觉及知觉上之妖怪,即幻觉、妄觉。)

第二种,再现的实想上之妖怪(再想及构想之妄见、妄想。)

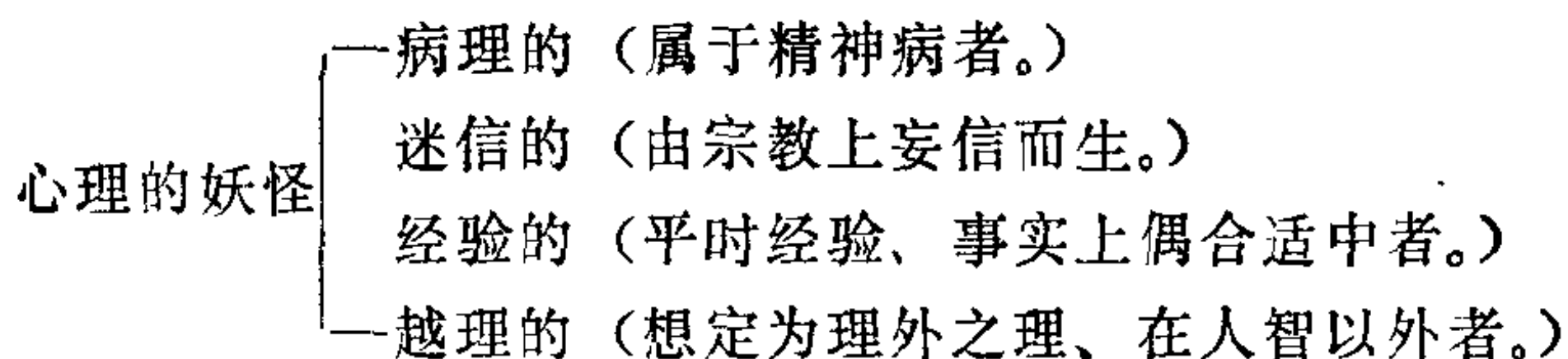
第三种,虚想上之妖怪(概念断定之迷见、谬论。)

第四种,感情上之妖怪(由感情生之迷误。)

第五种,意志上之妖怪(属意志之迷误。)

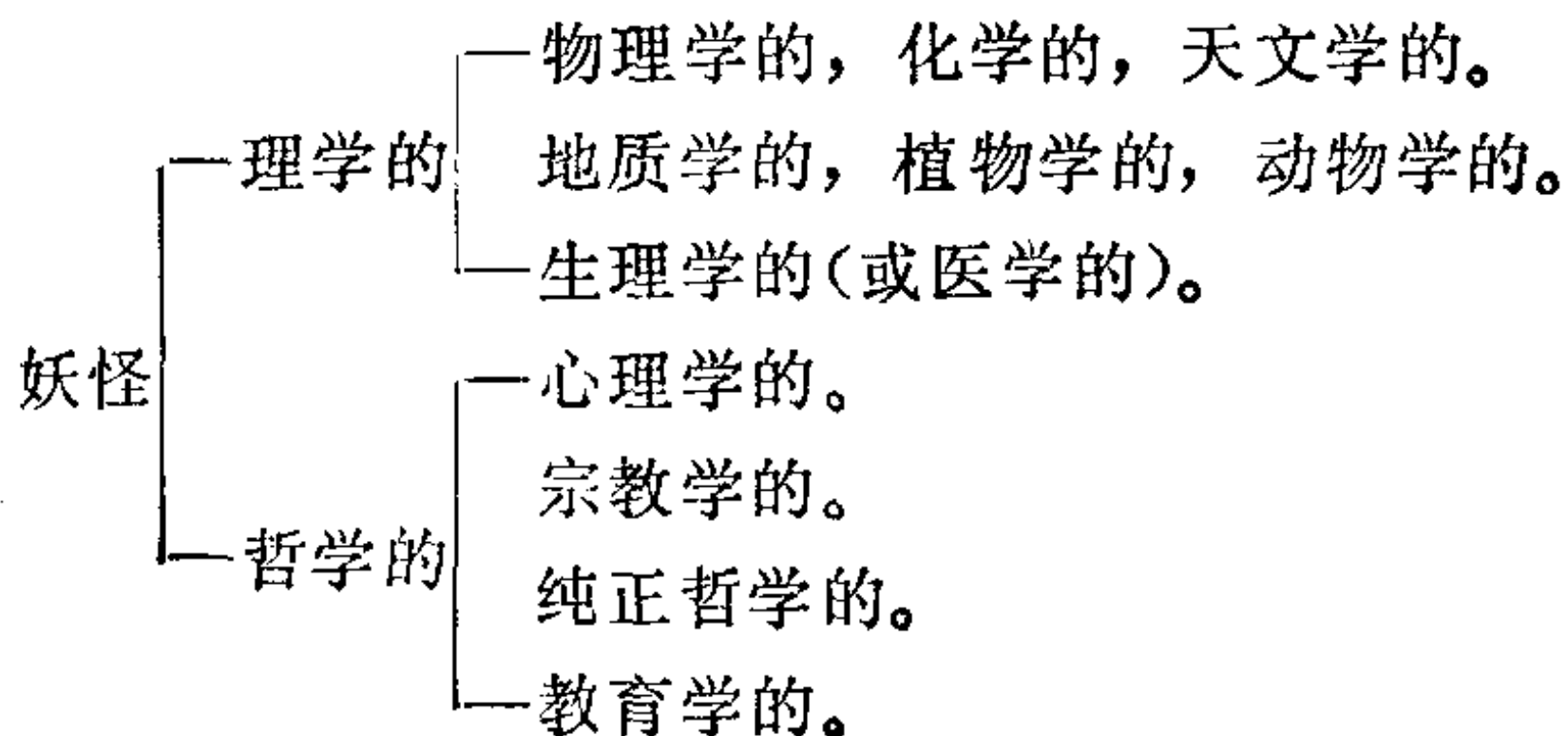
此五种皆属人心之迷误,第一种迄第三种为智力上之迷误,是妖怪之主因也。第四种、第五种为其助因。然以智、情、意之三作用,互相混淆而起,在实际上,决不能分别为三种之迷误。

第二十八节 诸学上之妖怪 心理的妖怪,不仅在心理之现象,不能概以心理一科解释之。例如由精神病发者,不可不借生理学、精神病学之说明。又关宗教上及虚想之妖怪,不可不借宗教学及纯正哲学之说明。故更揭左表以示其种类:



分配之于学科,得别为生理学的、医学的、宗教学的、心理学的、纯正哲学的,其他可更加教育学的之一类。

第二十九节 理学的及哲学的妖怪 更考之于学问上,前所谓物理、心理二种之妖怪,名之为理学的妖怪及哲学的妖怪则适当。今以学科分配之如左:



其他若细论之，亦得加论理学的，伦理学的，美学的，社会学的，政治学的之类，今姑略之。

第三十节 真正之妖怪 由诸学理上按妖怪之原理，乃有所谓超理的妖怪，究非人智所能窥测，惟谓之不可思议已耳。盖其妖怪者，极对之大怪，其胎内包有一切之妖怪，世间种种之妖怪，尚不足为其一分子也。然则其大妖怪何物耶？狐耶？狸耶？天狗耶？狐狸天狗，其形可见，其声可闻，可握可搜，是未足称妖怪。而其所谓大妖怪者，师旷之聪不可听，离娄之明不可视，公输子之巧不可奈何，无声无臭，实妖怪之至精且至大者也。此至精至大之体，一动而现二象，一名之心，一名之物，此二者互相交接，而隐见起灭于其间者，不过小妖怪耳。所谓小妖怪者，如波石相激而跃白雪，是睹者之所误认为白雪，非真白雪也。世所信为妖怪者，犹此白雪耳。故余谓其所谓妖怪者，非真正之妖怪，而现出此妖怪者，乃独真正之妖怪耳。若吾人欲接见此真正之妖怪，宜一扫此伪妖怪，而待半夜风波静定时，看取真理之月影于良心之水底，是吾人接触于理想真际之时也。余以此理想之本体，为真正大妖怪，单称之为真怪，对此而名伪妖怪为假怪，如绪言中所述是已。若吾人于外界观察，千万无量之物象，而洞达一贯穿于里面理法之中，想见其实体如何，亦得接触此大妖怪。抑此妖怪者，于物心相对之云路上，遥凌三十三天，须弥山上，尚高几万由旬之处，开一大都城，理想为其帝王，降物、心二大臣于此世界，支配千万无量之诸象，是真妖怪之巨魁，吾人不得不究尽者也。不究之，决不能尽妖怪于世上，而三十三天犹高远，况理想之都城耶？然则何所阶梯而得升之耶？曰：实验与论究，此二者，由物、心二大臣差遣于理想朝廷之使节，若吾人欲升其都城，不可不随此使节。而其使节，不能入关门以内，故吾人不能不以关门为限。果尔，则不能为世界断绝妖怪之根由。吾唯有

扫去假怪,开现真怪而已矣。

第五讲 历史篇

第三十一节 妖怪学之历史 由是欲本诸学之原理,说明各种之妖怪,不可不自古代原人蛮民之所解释,以至今日之诸说,次第说明之。兹谓之妖怪之历史。

第三十二节 太古之时代 妖怪学之起原,非与人类同其始。盖太古之人,未知物、心之为何,见万有而不知所以可怪,物心一致,彼我无别,如未满四、五岁之幼儿,蠕蠕蠢蠢,徒棲息于两间,实可谓无思无虑之时代,在此时代,安有所谓妖怪耶?凡人之性,智力仅发育,则一种疑念动于内,而刺激思想,遂进而欲说明四围之万象。妖怪学者,人智渐进,而物心内外之别渐生,至于见果求因,知因求果,而始起也。在此时,则万有悉为妖怪,日月亦妖怪,星辰亦妖怪,风雨山川亦无不妖怪,故勉为之究其原因与释解,苟不得其释解,则胸中一种之疑团,终不能散,而一日不能安其心,是百科诸学之所以起于世也。虽然,由今日观之,所说明者,一切迷见耳,妄想耳,未足以为学说,是即妖怪学之起原也。夫如此说明,虽不外于迷误,亦于其中胚胎多少之真理,不容疑虑,盖不说则已,苟有说明,必本就因探果、就果求因之理。如古代蛮民,见罗天数万之星,解为雨零之孔穴。见空气之游动而为风,解为天地一大活物所呼吸。虽不过妄说,亦以原因结果之理解之也。而其说之妄,则由于应用此理之误谬。此等误谬,在今学术发达之日,尚往往见之,何独咎古代耶。而考究其误谬,即妖怪学之目的,所以先解其学为变式学也。

第三十三节 发达之时期 古代蛮民,为宇宙万有之说明。以至今日,因一切智力之发达,其说明遂次第进化,由不完全之说,渐

得完全之说。今分此发达之年代，为三大时期。尝闻法国哲学者康脱氏，以由古代至今日，分为神学时代、形而上学时代、实验学时代之三时期，余仿其例云：

第一时期 感觉时代(智力之下级)。

第二时期 想象时代。

第三时期 推理时代(智力之高等)。

是本心理学中智力之发达而次第之，不问其何国何人，其实际必由此顺序与否，虽未断定，而从进化论之规则，不可不以此序之。

第三十四节 第一时期 感觉时代，其解释万有，皆以吾人所得感觉之形质上说明之。盖当时人智，未能为无形无质之想，一切事物，皆以为在感觉以内，经验以内，纵令知物、心二元，而亦信为有形质，于物质上说明之。彼英国哲学者斯宾塞尔氏所著《社会学初编》，述宗教之进化，唱一身重我说，此说大资研究妖怪学之参考。今略述其大要：古代人智，未能作无形之想，若梦者，人所难解也。夫梦者，我身体在此，而得见远方，晤远方之人，有大不同于平时者，蛮民乃下之以一种之见解，谓我体有二样，其中，一我在此处，而他我游彼处，名之一身重我说。重我者，我有二种之体，二者相合而成此一身之义也，而昼间二我相合而现作用，夜间一我在内，他我游外，以此理解释梦之现象。而又以当时未能想象无形，以其二我为皆有形，遂推此理而及人之死，以为死与梦同，亦由一我在此、他我游彼而起。但其与梦异者，他我所游，比梦更远且久而已。以此在梦境时得随意唤醒，一及于死，虽如何大声疾呼而不苏生，乃由死时他我出游甚远，呼声不能达故也。其他患病、失神、癫狂、狐凭等，皆以重我说为之说明。夫知人一身由甲、乙二我而成，又以甲我在而乙我得出于外，则想此人之乙我出于外，他人之乙我得入其中。即如癫狂者，其人之举动，比于平生，全若别人，则

以为当自己之乙我出游，而他人之乙我入来也。又既乘自己乙我之不在，而他人之乙我得入来，则若他人之乙我力强，而能制自己之乙我，虽自己之乙我存在，而他人之乙我乱入，亦无不可。因推此理为诸病之说明，谓患病之人，虽自己之乙我存在，而有苦之者，不能自除，则因他人之乙我入来，而制自己之乙我也。一切之事，皆以有形之道理证明之。是为感觉时代之说明。盖在当时，人既知死后之有世界，而信其世界仍在于我之感觉上，与现在世界相同。其入鬼籍也，如今日现在世界，由一地方移住于他地方，是皆形质上之说明也。由此时代渐进，而想象鬼神，尚以鬼神为有形质，而特较人类之性质为增大，例如雷神具大鼓，雨师携水瓶，电母握明镜之类，是也。

第三十五节 第二时期 及人智渐进，又知实际上不得仅以有形质解说之，自然想象至于无形质之处。而此想象之始，先以有形质者敷衍增大，而构造未经验之新影象。盖感觉上所见闻而再现之者，曰再想，彼乃取舍、增减其再想，而构造新影象，则为构想，是所谓想象也。及想象作用渐进，而有影质影象，更变而近于无形质，终至作感觉以上经验以外有无形世界之想。于此，不但物心二元中，以心元为无形之想象而已，鬼神与死后之世界，皆得为无形之想象。在第一时期，则信风雨山川，皆各有其灵，而为有形之多神。至此，其想象渐移于无形，不独以多神为无形，而且想定于多神之上，更有一神，此一神之体，支配物、心二者，而一切现象变化，皆其所创造、或媒介也。故在此时代，妖怪之说明，皆历之于神力之干涉媒介，或由其启发感通，是虽由重我说进一步，而尚未达学术上之说明。其说明也，属于想象作用，而未为论理思想之作用。盖想象者，不履论理之阶梯，而虚构空想。及人智愈发达，而推理力完全，则于其说有不能满足之感，是所以进而至第三时期也。

第三十六节 第三时期 第三时期,为智力大发达之时代,不虚构想象,而为确实推理,由卑近及高远,由有形及无形,由感觉以内及感觉以外,是全今日学术时代之解释也。今日之解释,本宇宙万有之天则天法,由精密而又确实之论理,说明种种之现象变化,妖怪之解释,遂至此而一变。其在第一时期,通万有各体内之他元,而归其原因者,重我说是也。在第二时期,通万有各体外之他体,而归其原因也,鬼神说是也。然而在第三时期,既不求之于在内之他元,又不求之于在外之他体,而即以万有之固有规则若道理,为其原因。今所讲述者,在用此第三时期之解释法,而为之说明耳。

抑此时期,又有种种之说明法,其第一,理外的或神秘的说明法;第二,惟心的或理想的说明法;第三,经验的或自然的说明法,是也。而第三时期之真面目,即在此三种。各述其大要如左:

第三十七节 理外的说明法 以道理上言之,宇宙间有理内之理与理外之理,又有可知的与不可知的之二者,既为学者之所许。然则吾人智力固非无限者,因是而谓妖怪即理外之理,到底非人智所能知,惟归之神力之不可思议,而属于神秘者。其知之也,不可不用神人感通。天启直觉之理外的说明法,宗教学者之解释多属之。是虽为哲学史上一种之学说,本宇宙之道理而论断者,要为第二期之想象说进一步而已。

第三十八节 惟心的说明法 神之存否,所谓理外之理,虽终不可推知,而吾人心中,有精神思想之存,虽何人决不能非之。且我目前之世界,现于我心面,而为现象,又不容疑。本此理而惟心论者起。据其论,则万般之妖怪,不外精神上之迷误,或精神自作为者,离心界而别无所谓妖怪。而此论进一步,则达于理想论。理想论者之说,理想与精神本一体。理想者,现其作用于精神上,而精

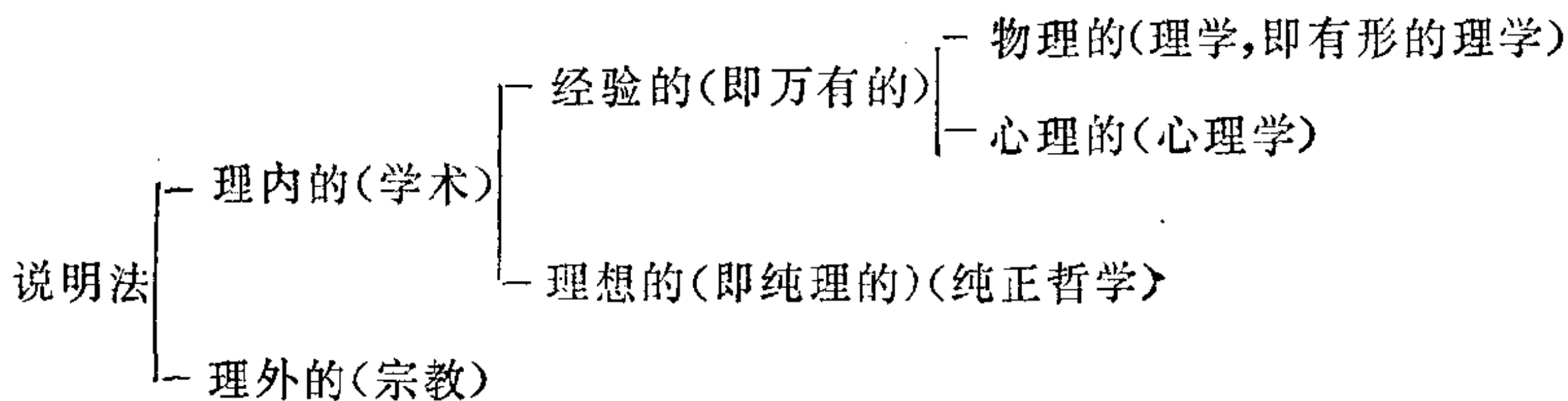
神者，理想之一部分也。故顾精神之内部，而究道理之根元，与理想合体可知，即人心者，达理想玄境之门路。其论固不背论理，而以外界万有，尽不外于心体及理想之现象，则亦信理想实在，而以万般妖怪、为精神上之迷误也。然世界之所谓妖怪，存于物心万有之间者，不能以惟心一说，尽妖怪之诸现象，而一一说明之。余是以欲由经验的说明法，而考之万有规则，以示其道理。

第三十九节 经验的说明法 此说明法，乃照万有自然之规则，以解释妖怪之现象者也。即今日之学术的说明法也。而其法也，反对惟心论、而根据唯物论者也。余虽非唯物论者，而存于万有间之妖怪，不可不以万有道理说明之。欲由此说明法，以达余之目的。虽然，说明此普通妖怪，不得不达于其极之理想论。一达其论，则曰唯物，曰惟心，皆根据于理想而成。可知就中惟心论者，直接连续于理想论。而由事实上之经验观之，则物、心二元，非各有其体之固有之规则，而共出于一大理法。故物理的妖怪，与心理的妖怪，其原理惟一可知也。本此一原理，而举物、心两界上所现之妖怪说明之，是实余之目的。然使达于此理法所不能解明之处，则不可不以最上之理想论说之。余所谓扫去假怪，用经验的说明法，开现真怪，用理想的说明法也。

此经验的说明法之一种，有从来经验上未确知，而用推想原定法，是宜为经验的说明法之附属。今试举其例：第一电气说，第二精气说，是也。自电气说行世以来，一时彼此皆归于电气之作用，苟有难解之妖怪不思议，悉谓之电气作用，是恰如中古以不可知者，尽归于神。神者，不可知之体，电气亦不可知之作用也。故归不可知之原因于电气者，犹之欲说明一不可知的，而仍以他之不可知的说之也。又近世因说明光线之理，假定一精气，即以太之说。若幽冥世界，亦有以精气之世界解释之者。又有以物理学所谓势

力之理，证明灵魂不灭者。如彼著名物理学者，苏且脱及铁恩两氏，合著之《不可见世界论》，全由势力论证明未来世界之存在者也。或又有势力论、及精气论，解释偶合、暗中、前知、预言及幽灵鬼神等者，将来或有以此等说发见真理之时，而在今日，尚未可许为一种之学说。故余谓之经验论之附说，揭于此，以供世人之参考而已。

第四十节 说明法之归结 举以上所述之理外、惟心、经验三论，而考于学科之上，理外论属宗教学，惟心论及理想论属纯正哲学，经验论可谓属理学及心理学，故表示其关系于左：

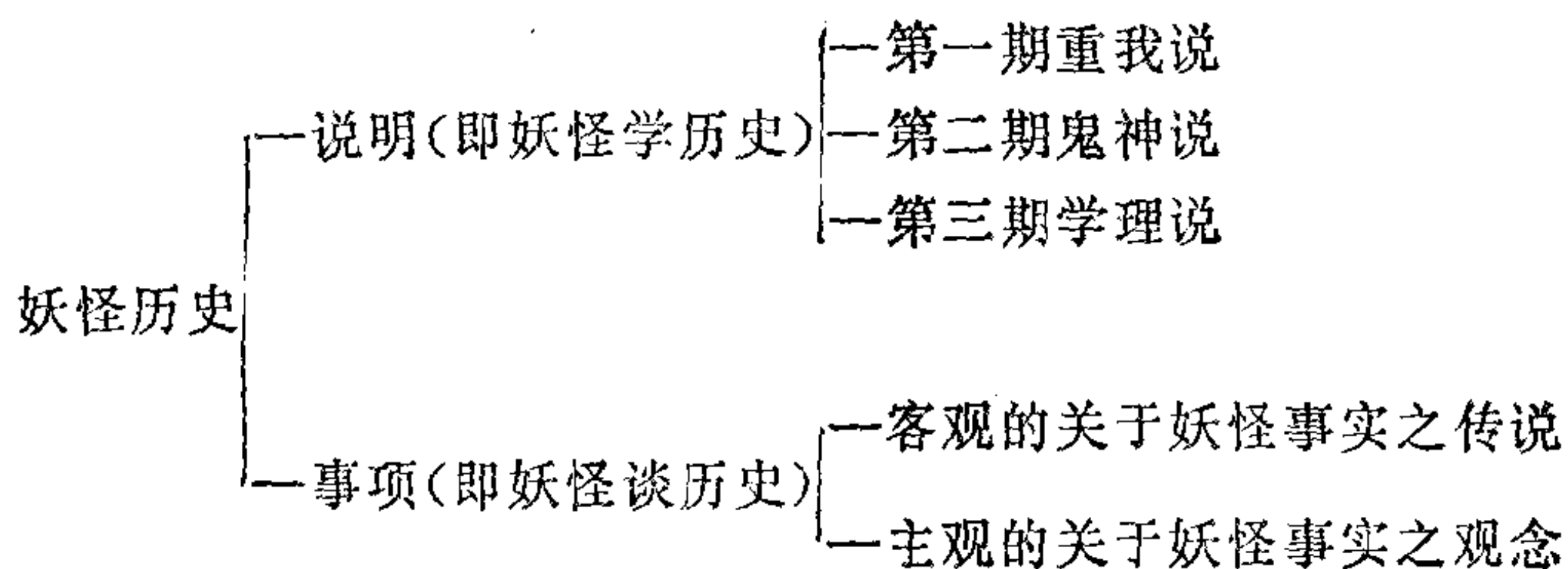


若考之现象实体之上，理想的者，说明物心万有之实体；经验的者，说明其现象。余今以经验的与理想的之二法，解说物、心现象上之妖怪，进而开示理想关内之妖怪。若夫宗教之所谓理外的，不在论理说明之限，则无烦喋喋耳。

第四十一节 妖怪事项之起原及发达 以上言妖怪说明，与世之进化共变迁者，不过略述妖怪学之历史，未说示妖怪事项之历史也。而究妖怪事项之历史，亦研究此学者必要之事。妖怪事项者，即妖怪谈也。讲究怪谈之历史，不可不预记主观的、客观的之二种。在客观上，当知妖怪谈者，何时、何地，由何事起，其后发达如何。今日传于民间之妖怪，多本古来之风说旧话，新发见者甚稀。盖吾人由幼少时，养育于妖怪谈之空气中，构成先入之思想。成长之后，接触于暧昧不明之事物，由思想之专制，而生预期意向，至现

示种种之幻觉、妄见。如狐惑、狐凭之属，其初为偶然之事，其后相传，而为世间之风说，为先入为主之观念，遂于其心自造之。其果然与否，虽未可知，而妖怪原因之主要点，在此先入之思想，有可断者。何则？如赤儿白痴，其心中不记忆狐惑之说，未闻受诬惑于狐狸也。故研究妖怪，先搜索妖怪谈之起原，虽为甚要，无如多不传于历史中，惟散见于小说，不惟难判其真伪，即究其起原，及发达之顺序，亦颇难也。次在主观上，随人智识思想之发达，而迷信、妄想，因之以为变化。及妖怪谈之影响于精神上者，此则当由精神之历史上发达，而考究其状态者也。此考究法，今日已由进化学、社会学等之进步而易施。吾人虽不能知古代历史上之情态，而于现时世界，固有可实验者，即下等之愚民，或幼小之儿童，固有可研究者。今所为妖怪学历史，即以此为由主观的研究法而已。

第四十二节 妖怪历史之分类 要之述妖怪历史，有说明与事项之二种。事项者，妖怪谈，说明者，妖怪学也。事项者，事实，说明者，道理。事项者，客观的，说明者，主观的也。揭示其全表于左，宜与第三十三节之表参看之。



而妖怪谈主观的处，虽可就妖怪学之历史而知之；客观的处，则不能详说，惟于各科之部门，摘载普通历史上所见者，以备参考而已。

第六讲 原因篇

第四十三节 迷误之原因 妖怪者，与迷误同其意。而迷误之所由起，不可不说明。其原因之第一，在古说旧话之存于记忆，而为先入思想，固无疑。然是属于历史之考究，及教育之事情，故略之。欲专明妖怪之所以增减生灭，应于人心之智愚世之开否者，分左之三段：

第一，传于世间之妖怪，不可尽以事实而信据之。

第二，随智识学问之进而妖怪减少。

第三，由论理作用之误谬而生出妖怪。

以下从此三段之顺序而论明之。

第四十四节 妖怪谈话之真伪 古人言，尽信书不如无书。古书所传，决不可尽信。不独古书，即今日世间所传谈话，其中不可信者甚多。征之每朝之新闻杂报，其记事不合事实者甚多，世人所熟知也。故无古今之别，传说风评，决不可尽信。而其所以与事实相违，由种种事情而起：第一，人之性，一有见闻，必传之于他人，而有修饰敷衍之倾向，是由人皆有小说的思想，望其语之有兴味、且完全也。又欲使闻者感之或悦之。是故由甲传乙，由乙传丙，随辗转流传而益近于小说之荒诞失实。第二，人有好奇之情，偶接平生未见闻奇异之事，而自张主之，务欲成其事实于世间。以是传怪谈者，大抵立于辩护者之地位（辩护者，即我国所谓讼师，言谈妖怪者之意，必欲以辨给之口争实其事也），以失其实。第三，妖怪者，至稀有之事柄，千百事实中，有二、三在例外者，虽亦不免，而世人于寻常一样之事，轻轻看过，更不记忆，偶属奇变，则大为之注意，长把住而不忘，以是古今远近之传说，杂然相聚，恍若数多之妖怪，一时并起也者。犹之观沿铁路道线之电信柱，虽各柱之间，相离颇

广，远望者不见其间之事物，遂若各密接而并立也者。五井兰州之《琐语》下卷曰：世人言三百六十日，雨不出七十日，验之多然。但十日晴不觉晴，一日雨便觉之，盖晴常而雨变也。古人曰：治日少，乱日多；善人寡，恶人众。是不然，治日、善人虽众多而常，乱日、恶人虽鲜少而变。常则无事，变则多故，亦是雨、晴之说。妖怪亦与之同，其事虽稀少，以其属于奇变，使人有多数之感、以失其实。第四，人有好恶情，其听言也，以其适情而解之之度大异。又记忆之而他日传之于人，不知不识，牵合附会，或夸张之，或省略之，以失其实。第五，谚云，先入为主，无论何人之心，不能不受先入思想之支配。幼时熟闻怪谈，及长而存于记忆、以支配其心，每接怪事，自以意逆之，而民间儿童所受之谈话；十中八、九皆怪谈，又如小说演剧，无不加怪谈者，成长之际，自然以怪谈为先入思想无疑。由以上诸实事观之，则世多意外之怪谈，而又传之如实事者，其实决不可信，可知也。

第四十五节 知识与妖怪之关系 妖怪之现也，大有关于人智之程度何如，盖不容疑。夫世之传怪谈者，虽如彼其多，自经验于其身者甚少，苟逢人而问实验妖怪耶？否耶？数百人中，当未得一人。而其偶言实验者，大抵非学者、而愚者，非男子、而妇人，非都会、而山野，非上等社会、而下等社会。日本有所谓犬神病者，土佐一地为多，是皆限于平民之家，无作于士族者，故士族皆知其为妄，又今狐凭、犬神等之例已甚少。阿州三好郡池田村，亦为多犬神之地，而近年小学卒业者，未闻罹之。且无论何地，凡狐凭病等，多下等无知之人民，否则妇人，皆人之所知也。由是观之，明道理，富经验，长思想，心意强者妖怪少，否则多，可知也。然则妖怪之有无多少，关于人之心意如何，其妖怪不在客观上，而在主观上也。所以通俗之妖怪，迷误而非妖怪，假怪而非真怪也。自今学问愈普

及,则谓不出数年,通俗之所谓妖怪者,将全扫地,岂空想耶!

第四十六节 妖怪与论理之关系 如今所述妖怪者,不在客观上,而在主观上。然则何如而在主观上耶?欲论明之,当就心性诸作用现象变化而一一讲述。兹姑让之次讲,先即论理上推理判断之误谬而生妖怪者说示之。抑论理上误谬之起,由种种之原因,先就第六节所举考之:第一,部分、全体之关系;第二,原因、结果之关系。第一者,演绎论法之所本;第二者,归纳论法之所本。由第一生迷误者属演绎,由第二生迷误者属归纳。而其所谓迷误者即妖怪,名此二者为演绎的妖怪,归纳的妖怪。

第四十七节 演绎的妖怪 演绎的妖怪者,即演绎的迷误,由误认演绎法原理原则,所谓部分、全体之关系而起。夫论理规则,于全体真者,于部分亦真;于部分真者,未必于全体亦真。然世人往往将部分与全体混合,或部分与部分混合,甚至见甲之一部分,而以定全无关系之乙部分者甚多。是论理上、所谓虚伪过失所由起也。而妖怪之起亦本之。例如万有之一部分人间有灵魂,遂以论定其他万有,若日月,若星辰,若山川草木,尽有灵魂。或见宇宙之一部分人界有变异之论,他之一部分人界亦有变异。或见今日某月某日有灾难,遂认定与之全无关系之来年同月同日亦有灾难。是皆属演绎论法一种迷误。世界所谓妖怪,多是类也。或又以既定神有自在力为前提,而认定妖怪非人力所能为,即是神所为。或又引天道幸善祸恶为提案,而应用之于天灾流行,以死者为天罚其恶,是亦愚民常用之论法也。其他属于论理上之过失,类此者殆不暇枚举,可参照论理学而知之。

第四十八节 归纳的妖怪 论理之过失中,由原因、结果之关系生误谬者,即所谓归纳的妖怪,种种妖怪之主因也。抑原因、结果者,相对性之关系,此为原因,则彼为结果;此为结果,则彼为原

因。以此考定其关系，多易生迷误。又原因、结果者，不必单纯，或有原因与结果同者；或有数多之原因，相合而生一结果者；或有一原因而同时生诸结果。且原因有近因，有疏因，有主因，有属因；结果有直接，有间接。而事物之变化，由错杂之因果，联络结合而生。故虽智力发达者，犹不免陷于误谬，况于无知之愚民也。愚民者，非因而认为因，非果而认为果，属因而认为主因，以事物性质中一部分相似，遂以为同种类而比较之，世间往往所见也。例如，前次大乱之前，有慧〔彗〕星出，当时人民以慧〔彗〕星为兵乱之先兆或原因。甲之人杀乙，其后自罹病而死，归其原因于被杀之亡灵。或甲之梦合于乙之所思，而信为乙之精神所感通。此类殆不暇枚举。乃由愚民者，不能明察一事物与他事物之间之关系。惟于时间之上，见前后相接而起者，以前者为原因，后者为结果。又于空间之上，见远近之间同时并发，以为两处互相感应。凡人智程度尚低，不但事物内部所包有之理法，不能考察，即时间、空间上，推究外部关系，其区域甚狭小，其论理甚浅薄，见一日间之原因，不知前日之原因，见一部分之结果，不知他部分之结果，是以所用论法，易生大谬。及智力发达，其思想之范围大广，其论理之考究亦深，始得确知因果之真正关系也。今举愚民论理极疏之一例：距今四、五年前，日本山形县内，一夕，有一种之怪光，由鸟海山向月山而过，其声轰然如雷鸣，其地方之人因说之曰：是鸟海山灵为国会事，欲与月山灵相谈而诣之也。盖其时当初期国会之将开。是虽非论理的之妄谈，而亦应用因果之理以解释之，但其应用之不合事实而生误谬耳。又清夜勉氏所著《归纳法论理学》，引彼司氏药剂书所载，以由一因生两果、而误认因果之一事，颇解颐，其言曰：事有由一因生两果，其两果互为对峙、而无关系者。圣脱枯拉港者，船舶到，则使该港一切住民患冒寒之疾，是说为大众所深信者。学士奇痕铿蒲

氏苦究其事,知此事者实有简单之因果。盖其港之地势,非有东北风时,则外人不能由船舶而上陆,而其冒寒之疾,即在此东北风,而非在外人。此类误谬,盖世多有之。

第四十九节 因果与妖怪之关系 此原因与结果之关系,妖怪所以起,亦迷误所以起也。是实可谓真妄正邪所由分之歧路。夫虽如何无知之蛮民,苟见宇宙之现象,而欲说明之者,无不由因求果,由果寻因。而其生谬误也,其应用判断之不得其当。盖因果之形式,与外界之事物互不应合也,故非原形之误、而应用之误。然其原形,当人知之未明,茫然存于心中,而未能判然,从而生误于应用上。而此因果之思想,先天性耶?后天性耶?属于别问题,虽可不论。惟我心所有之原形,待经验而愈明,外界事物之讲究,由因果之应用而愈进,内外相助而互发达,不可疑也。且此因果之理法,尤说明妖怪现象之所必用者,妖怪、非妖怪之所以分,亦由此理法之明与不明。故其理者,妖怪学之所以为经纬者也。

第五十节 事实考定法 由是不得不就因果之应用,而促世人之注意,即论理学所谓归纳法是也。其法有五种:曰契合法,差异法,合同法,残余法,共变法。例如,于此有欲考之一现象,其所显在二次以上,其时皆有同一之事情,则其事情,即该现象之原因,是契合法也。然世人论妖怪之原因者,仅于一、二回之经验,见一现象与一事情之前后续起,直以甲为乙之原因或结果。或于二回以上之经验,见其二、三回显同一之结果,而有一、二生反对之结果者,直以其间有因果必然之关系。如以天变与人事间有因果之关系,是学术界之所不许也。今宜于数回经验,不见同一因果之现象者,不可径以甲为乙之因或果。次差异法者,于甲际起而于乙际不起之现象,其事情,于甲、乙两际,异者惟一,而其他皆同,于是断其一事情之异,为甲际特起之现象之原因。次合同法者,合并契合法

与差异法之谓。次残余法者，有甲事情与乙现象，由甲之中除去其所知之原因，而考定其所余者，为乙现象中之原因。次共变法者，于甲与乙之中，增甲而乙亦增，减甲而乙亦减。考定其互有因果关系，其详宜讲究归纳论理学。今本此法则，而定左之条项，望今后遭遇妖怪之人自试之也。

第一项 若人自实见妖怪(例如幽灵)时，不可以自己之感觉为定，随其时地、而多使虚心平气之人实视之，必其各人所见者果一致，而后判定妖怪之真伪。

第二项 若人际会奇异之变象(例如天变)时，不以一回而定，俟数回经验，以考定其现象与他事实(例如国家之变乱之间)，果有必然不变之关系否？而后以一现象为他之事实之原因。

第三项 若人由一原因(例如神符)而得不思议之结果(例如病愈)，试以由他之原因(例如代神符以全与之无关系者)，而招同一之结果否？而后考定原因、结果之关系。

第四项 若于一时代(古代)，由甲原因(例如杀害)、直来乙结果(例如神罚若祟)，于他之时代(近世)，更不由甲原因来乙结果者，必详其何故，前后相违如此耶？而后考定原因、结果之关系。

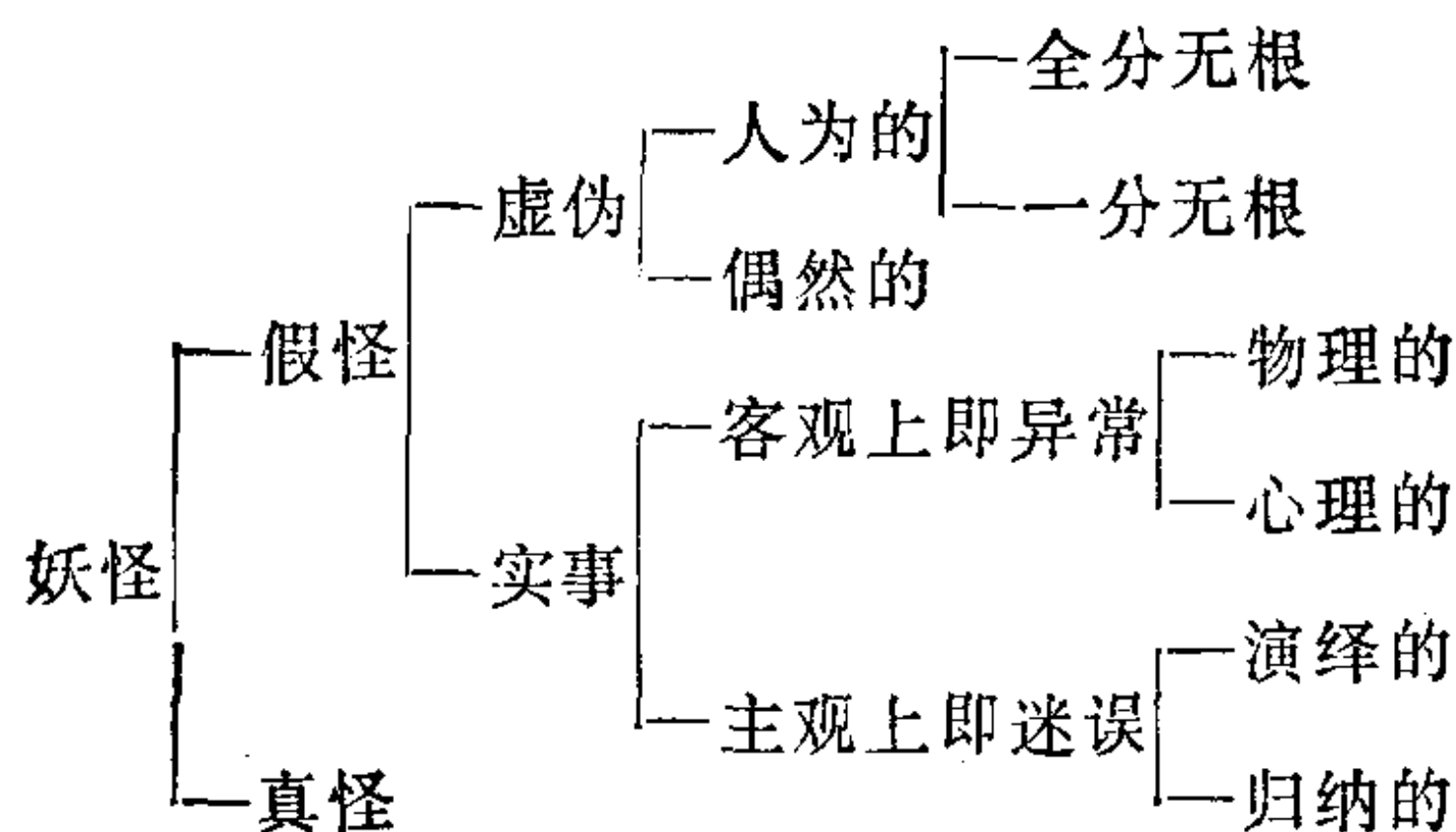
第五项 若于一地方，由甲原因(例如狐狸)，来乙结果(例如狐惑、狐凭之类)，于他地方，不由同一之原因而来其结果，寻究其何故不同耶？而后论定其关系。

第六项 若众人数回试同一之事(例如卜筮)，其多数虽得所要之结果(例如预定与事实之符合)，而少数得反之之结果，考究其何故不一致耶？而后论定为原因、结果。

由此等注意，且虚心平气以察之，而后所得妖怪，必为真正之妖怪。虽然，犹不可不于此存疑。何哉？自己一人所考定为确实者，或他人试之而发见不确实；或今日断定为真正之妖怪，后日更

考究之而发见其误。故妖怪之考定,要不任自己之专断,而考证于各科之学说。

第五十一节 妖怪体之大分类 兹将第四十一节以下所述之妖怪,先参照第四讲所示之种类,为妖怪种体之大分类,如左表:



表中人为的者,由人故意作为而生出妖怪之义。或由好奇心伪造,或为占自利,或为博人喝采,或出于小说的兴趣、与辩护的作为。而其中有全分无根、而不可信者;有以小事敷衍铺饰而大误其实,非全无根者,凡二种。偶然的者,谓非故意造出,而偶然传妖怪于世。例如,乞丐于夜中,忽入路旁空屋而就眠,过去前者,不知屋内有人,闻鼾声而认为妖怪。或曝衣于庭前之树枝,昼悬而夕忘取之,夜中经其树下者,以为幽灵现于树间之类。余闻一奇语,某年某城,于每朝鸡鸣之前,有声如当天下者,意鸟之声也,其语虽不可解,然其声似云当天下。一城之人,咸谓妖鸟告天下有大变动,盖将有当天下之人出也。然有一人欲探知其原因,迎其声之来处而行,乃知不在城内、而在城外,更出城外寻之,市有锻冶之所,每朝三点钟,即从事于锻工,知当天下者,即其打铁之声云。如此者,皆虚伪而非实事,世间所谓妖怪,多此类也。若以事实分之,亦不可不设主观、客观,即迷误与异常之二样。客观者,于第四讲种类篇既详述;主观者,论理的妖怪,即本篇所说明者。而论理的、亦为心

理的一种，属之心理学可也。今之目的，以心理学为中心，而说明物理的、心理的之妖怪。以下所述，心理学之讲义也。夫心理学者，外面与理学相关，内面与纯正哲学相关，而位于内、外两界之要路之学，故得以心理学为征伐妖怪之元帅云。

《妖怪学讲义》卷之一中

总论续

第七讲 说明篇第一

第五十二节 心理学上之说明 于前卷虽说明妖怪（即迷误）所由起之原因，而未说明妖怪现象所以生之理由，本讲则以说明其理由为目的者也。抑妖怪既有物理的、心理的之二种，物理的妖怪者，关系于诸科之理学；心理的妖怪者，关系于诸科之哲学，即心理学、教育学、纯正哲学等，而其中妖怪学所尤要者，心理学也。何则？物理的妖怪，究亦成立于心理现象之上；物理的说明，亦半由心理学讲述而后可也。而诸科之理学及哲学，待于各部门讲述。本讲就心理学之原理论明之，当知斯篇为总论中最重要之部分。心理学有正则、变则之二样，正则心理学者，说明常态之心理现象；变则心理学者，说明变态异常之心理现象，即前文所谓正式的心理、变式的心理学也。今先述正式的心理，次论变式的心理。

第五十三节 物心相关之说明 正式的心理学者，于普通之心理理论之，在既读心理学者，如属无用，今因讲变式的心理，有不可不参照者，故于此略述其大要，乃先述物心相关，次及身心相关，次论神经组织。夫物心者，互相待相对而存，物无则心亦无，心无则物亦无，故谓之相对性之存立。而以物、心二者之体，并存立论者，谓之二元论。以一为主，而一不过副之，以此立论者，为之一元

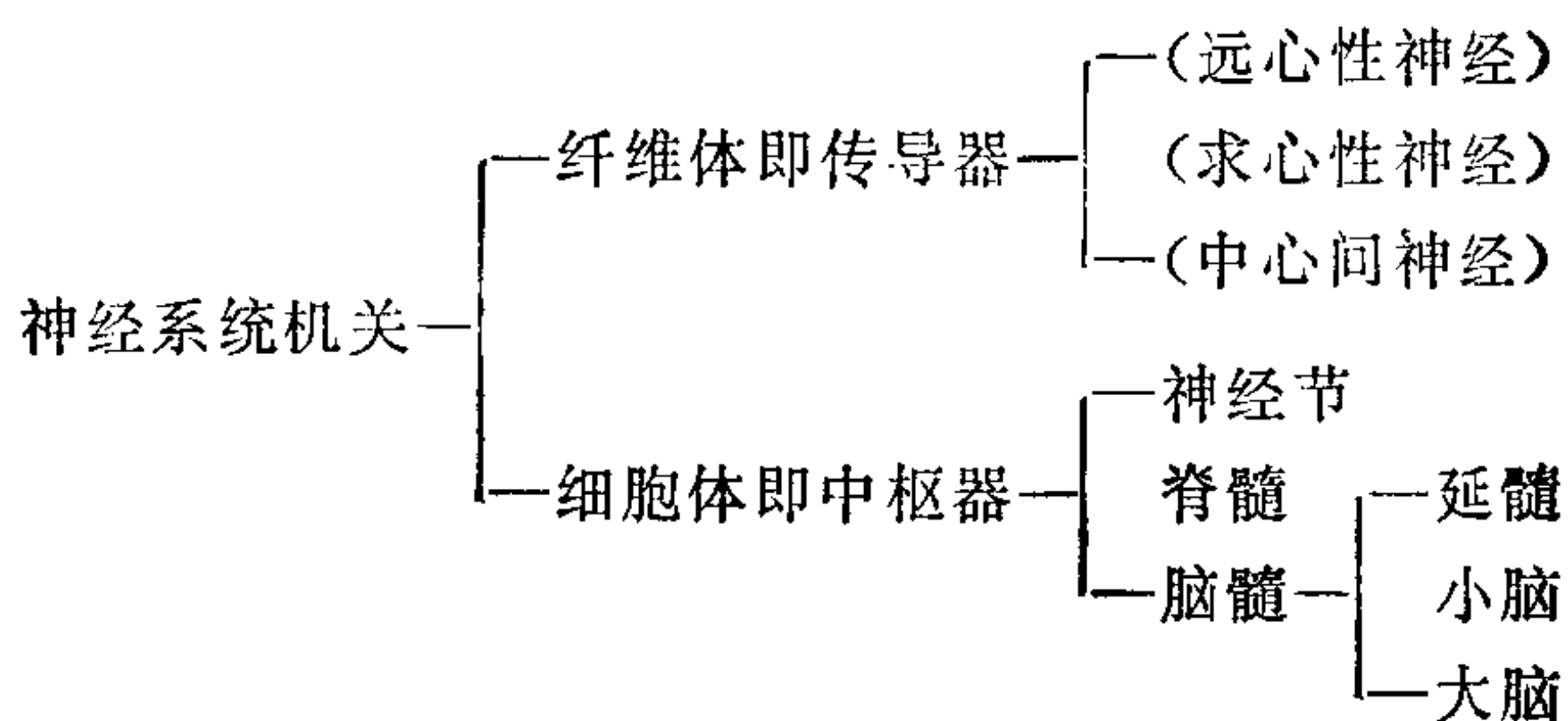
论。于一元论，有唯物、惟心之两论。又有想定物心本原，为非物非心之体，而物、心二者，不过属之之现象，是亦一元论也，即如理想论者属之。今者非述理想论，非论物心之本体，惟说明二者现象之所以互相关而已。而其现象上之关系，不可不谓离物无心，离心无物。难者曰：离物无心，虽无疑，离心无物，其意难解。何则？纵令我无心，而此天地万有之实存，不可无也。应之曰：甲某今死，而其心灭，天地依然存者，乙某之心存故也。乙某死而其心灭，天地依然存者，丙某之心存故也。犹之一茎草枯，而他草尚存，不可谓草全灭也。又有难者曰：譬有暗室于此，其中点灯，而壁间所陈列之书可知，及灯灭时，复为暗室，其室内之书籍，不与之俱灭。今宇宙间万有如书籍，心性如灯，安得谓心无则物亦无耶？应之曰：是其譬喻既误，其论理岂得正当耶？夫以物喻书籍，以心比灯，物、心二元，全异其体，犹灯与书籍异其体，如此考之，不但离心有物，亦得谓离物有心。何哉？无灯而有书籍，即得谓无书籍而亦有灯。今以物心为有相关相对性者，乃离物无心、离心无物之意，书籍与灯之喻，不可同一论也。且其所谓离心无物者，无其意识上所感见诸物象之义。其所谓物象，指色、声、香、味、触诸象。除去此诸象，岂吾人所谓物，尚得谓存耶？要之，明物、心二象互相待而存，则其关系之密接，固不须喋喋矣。以是物理的妖怪之说明，待心理的；心理的妖怪之说明，待物理的，可知。而说明此二大种妖怪，既以心理学为中心，则必详论精神作用之影响于物象上何如。古代精神学心在物外之说可不论，惟本物心相关之理，照经验学派之心理理论而为之说明尔。

第五十四节 身心相关之说明 物心虽互待而存，要其性质全异，不可同一视之。物者存于外，谓之客观；心者存于内，谓之主观。故物心相关，即内外相关也。而在此二者中间，则吾人之身体

是也。身体者，虽有物质组成，而心性现作用于其上，以示物心一致，故身心有密接之关系，不问可知。请先举身体诸事之影响于精神上者以为例，如血液、营养、消化、呼吸、体温、劳动、疾病、康健等是也。盖血液分量之多寡，成分之适否，及其循环之迟速等，皆使精神变动其作用，或过敏，或迟钝，甚至有全停止者。而食物之营养，肠胃之消化，呼吸体温之事情，皆准之而可知。又或劳动手足，伤害身体，必于精神上感几分之苦痛。身体强壮健全，则大觉爽快，人皆所经验也。是亦劳动、疾病、康健之影响于精神上可知。而精神上之变动，又必示其事于外貌，喜者笑，悲者泣，羞者面红，怖者冷汗，或以手颤足战发声音，是亦人所熟知也。虽然，以上之关系，皆间接者。若举直接之关系，则神经系统之脑髓也。例如神经健全时，传感觉如常，若生而组织不完，或由疾病及他事情而受障害，则传感觉亦不完也。或神经一部分受强压于外，及疲劳非常时，更有不传感觉，虽以意志命运动而不从者。次述脑髓与精神之关系，第一，脑髓大小，与智力之发达有比例，野蛮人之脑髓，与开明人之脑髓，其大小甚异。在动物中见有应精神发达之高下，而差异其容量者。且脑髓之表面有盘曲，与智力高下有多少之关系，是无他，盘曲多者，面积广也。第二，由外部贻非常之刺激于脑髓，或由高坠下，脑与他物冲突者，忽昏迷若失神，而精神作用为之停止。第三，过劳精神，其后必感头部疲劳或苦痛，是由第二之里面证者也。第四，罹白痴症、失语症、其他诸精神病者，检之于脑髓之部分，见有多少之变状。第五，使用精神过度时，见排泄物中多混入所以组织脑髓之成分。第六，施动物以种种之试验，得证明脑髓与精神作用，有密接之关系。由以上之理由，而身心中心脑之关系亲密可知也。

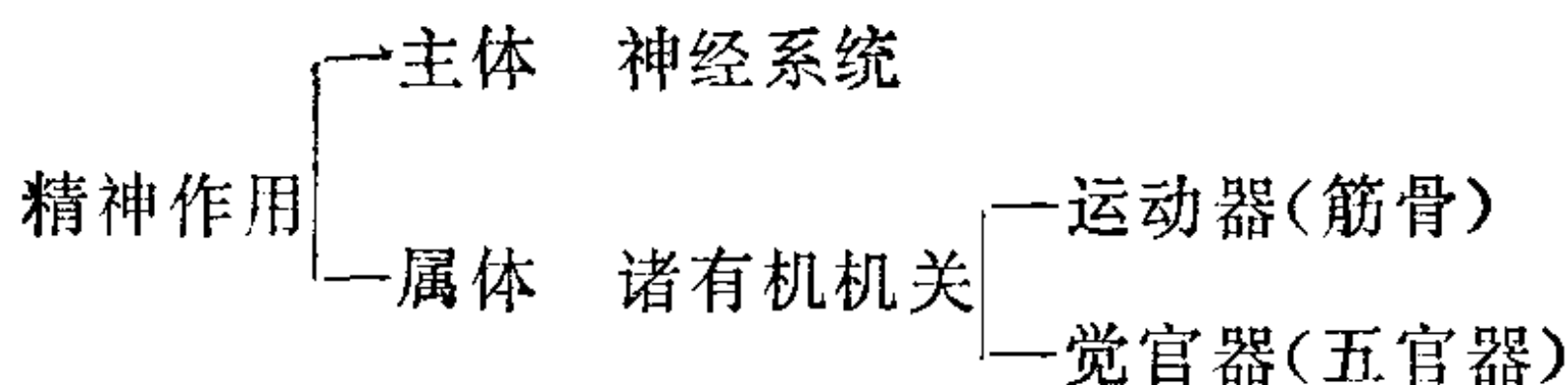
第五十五节 神经系统 神经组织论者，属于生理学之问题，

兹不详述,仅述其大略。神经系统,有二种之部分,一谓神经纤维,一谓神经细胞。纤维者,白色,主传导作用;细胞者,灰白色,主中枢作用。而传导作用有求心性、远心性之二种,以神经末端作起之刺激,传向中枢者,谓求心性神经,或谓感觉神经;又以中枢所起之兴奋,传向末端者,谓远心性神经,或谓运动神经。此二种神经相集合,而形成种种之机关,分其机关为传导器、中枢器之二类,中枢器者,由神经细胞成;传导器者,由神经纤维成。属传导器之神经,于求心性、远心性二种外,又有联络中枢与中枢间之中间神经。又中枢器有脑髓、脊髓、神经节之种类,其表如左:



其中神经节者,中枢器之一种,由神经细胞成,论精神作用,此非紧要,故略之。脊体存于节骨中,为一种之中枢器,有反射作用,例如熟眠而手足动者,由脊髓之反射作用也。而脊体者,联络手足等部分于脑髓之间,以为感觉运动二作用之媒介。次脑髓者,存于头盖骨中,为中枢器之主要者,有延髓、小脑、大脑之别。延髓者,在脊体与大脑之间,联络上下二者,主生命最要机关之反射作用,例如心脏、肺脏等之反射运动是也。而为精神作用之本位者,独在大脑,心理学所谓智、情、意之作用,全在乎此,关意识之作用,皆由此部分发也。而大脑中亦有反射作用,当于后说明之。心理作用,有反射作用(即无意识作用)、与意识作用之二者,此两作用之关

系，亦于后述之。次小脑者，于规整运动之外，别无特种之能力。以上诸机关，呈人类活动之诸作用，其附属之者，则有五官器筋骨等。其各部之关系如左：



其他有机机关中，虽有消化器(肠胃)、呼吸器(肺)、行血器(心脏及血管)等，以仅关于生活作用之机关，不加于此中。若又分之为动物性官能、与植物性官能，则关于精神作用之机关，谓之动物性；关于生活作用之机关，谓之植物性可也。

第五十六节 感觉及知觉 神经系统论者，属生理学之问题，未入心理学之部门。心理学之部门，以感觉为初级，故不可不就感觉而一言。夫感觉者，在内外两界之间，联合物、心二界之媒介也，故其义解当由内外两面考察之。先由外面(即客观上)解时，感觉者，不外于求心性神经末端所起之物质的刺激、及神经系奋兴，而其刺激之主体，由外界之物质，刺激于其物质而起神经之兴奋，由此相传而达脑髓，始生一种之感动。虽然，感觉者，非独特物质的解释所能说明，若由内面(即主观上)解之，可谓心性作用之直接于外界而最单纯者，是实智力之起原也。而其知觉，有普有性感觉(即有机感觉或体觉)、及特有性感觉二种，视、听、嗅、味、触五感觉，为特有性感觉；普有性感觉，即身体组织间之感觉，随消化、营养、呼吸、行血等，而感饥、渴、体温、疲劳、爽快等是也。此感觉关于人间之有机作用而起，非有一定特种之部位，故谓之普有性，或谓之有机感觉。视、听等五感，人所熟知，故不与解释，是为心体中有一定特种之部位之感觉，故谓之特有性。其他属感觉者，有名筋

觉之一种，是即运动之感觉、及抗抵之感觉而名之，非离所举之普有及特有二种而独立者，似不必别设一种。然其性质与二种大有所异，以别置之为善。何则？普有、特有之二种，其性质皆为所作用(被动)，不过感受外界所与之刺激。而筋觉者，以手足筋骨之运动，得施其作用于外物之上，属于能作用(主动)也。次感觉又有四种之性质：第一，事物之度量，第二，事物之性质，第三，时间，第四，位置，是也。例如，由视觉见色，知其浓淡之度，赤白之别，又由手足触外物，知其物之距离及位置、速度、时间之类也。其详细之说，以见心理学(心理摘要感觉论)，故略之。夫由感觉进一步，达于知觉。知觉者，感觉之稍涉复杂，且认识外物为一个物体之作用也，即合其得于外物各种之感觉而生者也。而感觉中形成知觉者，力各不同，大有强弱之差，乃若视觉者，构成知觉之力最强，嗅觉、味觉及体觉，其力甚弱。其说明，亦让心理学之讲义，兹略之。

第五十七节 再想及构想 较知觉更高一层者，有再想及构想之二种。名此二者为再现的，对之而名感觉、知觉为直现的、或表现的。即其与外物之关系，有直接、间接之异同也。再想者，再生的想象之义，非直接感知外物，乃一感知之而留影象于心内、其后再起之之谓。夫知觉者，直接外物而起，然必一知觉留其影象于心面，而后日再起，始谓之再想。故再想所由生，在知觉及记忆。而又有一事情，则联想也。联想者，观念相联合之义。观念者，成立于主观上事物之思想。凡客观上有数种之事物，主观上亦必有对之之数种观念。故经验于外界之事物，互联合而存，则于内界亦必有观念联合而存，此观念实再想之起所不可缺者。吾人观一物一事，每必有与之联合之感念，唤起于心内，而记忆作用，赖此联想之事不俟论。次构想，谓构成之想象，诸再想之一部互结合而稍变其形之谓。盖取再想上一影象之一部分，与其他影象之诸部分，取舍结合

之，生一种之新影象。例如构成一鸟翼人身而飞行空中之新动物，是谓构想。而吾人普通所谓想象，皆此类也。

第五十八节 虚想 再想及构想，皆就其特种之性质，而想见个个之事物，可名之为实想。反之，离其特种而考出普通一般之性质者，谓之虚想。其作用为思考作用。例如见云而判其黑白，见木而知其大小，属知觉之作用，至后再现之，属于实想。若道德、良心、权利、义务，或宇宙、世界、人间、国家，无形无质，而涉于普通一切者，不可由知觉、又不可由实想，不能不由虚想思考之。其他若禽兽之所以为禽兽，草木之所以为草木，亦然。而此思考作用，由实物实想、种种抽象概括而得之，为实想之所发达，分此作用为三种，概念、断定、推理是也。概念者，虚想作用中最单纯者，汇类比较实想，而抽象概括以得之，凡涉于普通一般事物之观念是也。此概念互结合而为一相联之思想，名之曰断定，故断定为虚想之稍复杂者。此断定又互结合而生推理，是论理之所以有演绎推理、归纳推理之二种。以上之说明，亦让于心理学（心理摘要虚想篇）。

第五十九节 感情及意思〔志〕 以上智力种类，由其初级感觉，次第进而至于其高等推理，既各摘示作用之大略，对之而有感情及意志，是亦不可不略述其大要。夫智者，以识别思量为其性质；感情者，为苦痛快乐为其状态；意志者，以行为举动为其目的。此三者，单称为智、情、意，是实心理作用之三大种也。而感情者，又分为感觉与情绪之二种：感觉者，智力之一部分，又感情之一部分也。是故感觉有二种之性质，其一，识别事物性质之作用，其二，感起苦乐状况之作用也。其识别作用，属智力，其感起作用，属感情，是其所以跨智、情两部也。次分感情为单情、复情之二种，若喜怒哀惧，属单情；若求真理，欲道德，属复情，复情一为之情操，例如，父母爱子，单情之爱；学者爱真理，复情之爱也。父母之爱，不

待智力之发达，自然而有之；真理之爱，非有高等智力者，不能感。以此禽兽犹能爱其子，而不爱真理，不但禽兽，即人间亦有多数不知爱真理者。故单情、复情之别，以心性发达之程度为差。单情渐进，诸作用结合愈复杂，至于由近及远，由有形及无形，而复情作用始生也。

次意志，亦有单意、复意之二种：应单纯之冲力而起者，谓之单意；由复杂之动机而生者，谓之复意。例如，置一果饵于小儿之前，直以手取之，是由果饵之影象，映入心内，而出此冲力。然至大人，见果饵于目前，犹豫迟疑，不敢取之，是不但果饵影象之单纯冲力，起于内部，又考出种种事情，而起种种动机。要之，小儿乏克己作用，其冲力单纯；大人有克己作用，其冲力复杂。故意志中之克己作用，属于复意可知。而今若详论此感情、意志两作用，非本讲目的，故略之。惟举心理作用中之与说明妖怪有直接关系者，特揭而说明之，即第一、意识论，第二、主〔注〕意论，第三、习惯论，第四、联想论，第五、信仰论，第六、恐怖论，第七、想象论，第八、愿望论，是也。

第八讲 说明篇第二

第六十节 意识论第一(定义) 夫为心理现象之根基、诸知识之本素者，意识也。故曰智、曰情、曰意，皆得解释之。独至意识，不能施义解。何者？一切解释，皆在意识内现也。若强欲解意识，则云意识者，意识云耳。或有解意识为感情者，为知识者，是皆意识中之一部分，而非意识之解释。盖意识者，总括此等诸现象之名称也。然全不解释，则不知其为何。故今假据心理学上大概之所用，或解之为自知。自知者何耶？即自知其心之形态。吾人今思之，所谓自知者，想象耶？将感觉耶？不过心自知心之意，故心能决断而知其决断，愤怒而知其愤怒也。由此意义，吾人除自知之

外，无一知识，一言语，仍不能与意识以何等之定义。虽然，通常吾人所谓意识者，惟反对无意识之谓，乃人之熟眠而动手足者，属无意识；醒觉之时，以意志动身体者，属意识作用也。又或醒觉之时，不觉出手伸足，此亦无意识作用也。对照此无意识而考之，自不难默会其意义。故或以无意识为直接之知识。直接之知识何则？以理明之，如吾人偶忆起往年与亲友俱游地，是非突然构造于吾心中，实于数年前一经验于我意识之上，而今日再忆起者，其在数年前，亦不得谓往时之知识全消灭。何则？真消灭者，无再忆起之理，然坐而随意忆起往年之壮游，四边之风光，跃然如睹于目前，是数年之久不消灭，而能蓄藏于心内也。如此，则知识者，得不消灭而蓄藏。意识之范围，惟限于直接现在之觉知，而其蓄藏之知识，则属之于记忆，即潜伏之知识为记忆，而发现之知识为意识也。故存于记忆中之知识，苟再现而想起于心中，始谓之意识内之知识。若记忆者，由尝经验而来，徒蓄藏而已，未再现于心中，其果记忆与否，不可得知，而吾人既以一知识为记忆，则其事不可不再现于意识上，而为现在直接之知识，是所以解意识为直接现在之知识也。又或有解意识为心性之生命者。何则？有意识始知有心，无意识亦无心。意识者，其犹心内之光明与？心内虽有种种之观念，意识不照之，则知识不能现。譬之暗室内，虽有种种之物品，灯光不照之不能见，是皆意识与无意识之所以区别之义解也。若夫知无意识之为无意识者，意识也，知意识之异于无意识者，亦意识也。至不能离意识之范围而出一步，吾人亦谓意识即意识也而已。故当知意识有绝对的、相对的二样之解释：绝对的意识，包含意识、无意识之二者；相对的意识，此二者对立并存。而今之所讲，非绝对的，而在相对的。欲以经验学派之论，说明意识之所以起者也。凡论意识之起原，有惟心、唯物之两论。唯物论者，归其原因于脑髓内

部之造构机能；惟心论者，离组织脑髓之物质，而唱心性之存在。今对照此两论而判其是非优劣，固非容易，且非本讲之目的。姑立两论中间，而取身心一体两面说，谓外面有物质的组织，内面有心性的作用，互相待相伴，其体一也。而由唯物论论之，有物与力之二者，此二者，不可不由一体两面之关系；又由惟心论论之，心者由物而现其作用，精神者，伴身体之发达而开显其性质，皆不可疑者。故不得不调和两论，而唱身心一体两面说。二者既有两面之关系，则论究其体，不可不于一处照客观上之事实，又于一处考主观上之思想。而心之为物，在实念思虑外，虽无可奈何，而探究之，则有二法，即其一，考于诸动物及他人之上；其二，考于社会国家之上也。此二法，虽不外于比较推测，而离之别无可探之道，不可不以其近真理而许之。而欲由此方法证明者，更不得不讲述动物学、社会学等诸科，是亦颇难事也。今本从来诸家研究之方针，而立私见以证明之。

第六十一节 意识论第二(意识无意识之别) 心内既为意识之光明，其光明者不可不谓心性固有之本性(即先天性)。若解之于唯物论上，则为包有于物质内部之真相，其真相伴外部之发达，而次第开显，脑髓之造构机能愈达完全，其光辉愈至圆满，故意识之光明，虽谓之先天性，而其发达，必伴于外部之组织。虽然，若独光明而无触之者，其光明之有无，且未可知。犹吾人虽具耳目，无触之者，不知有视听之感觉，故五官所感觉之影象，即触于意识光明之物体，照于其光明，而知个个观念之存。又由此观念，而知意识光明之存。譬之暗室有灯之光明，而知有室内所陈之诸品。又由其诸品而判光明之明暗。而其光明，虽先天性，其个个之观念，则由外界经感觉而入者也。且意识光明中，又有分合诸观念，以构成组织知识之作用。何者？非有其作用，则知识无能生之理也。是

犹有材木、而无构造之工匠，不能成家室也。然则意识有原形与材质之二者；原形者，先天性之光明；材质者，感觉的影象。此二者，相合而见意识及知识之成立。其为之基础者，记忆保持之力也。非有此力，不能使感觉的形象，留止于心内，而是亦意识中所固有之先天性也。然对意识而为无意识之存，何理耶？意识者，虽先天性光明，当其未发达也，心内全为暗黑之世界。如太阳未升，四面尚暗夜耳。故若动、植物者，未见意识之光明，而在暗黑之世界者也。而动物之高等者，现一部分之光辉，犹鸡鸣旭日未升，而东方仅渐白。独至人间，悬意识之日轮于心天高处，光辉赫赫，遍照四方，尚因智力发达之程度，觉其光辉有厚薄深浅之差。在光辉之浅薄者，设令种种之影象，由外界入来，而接于意识之光明者实鲜，且不明。故无智下等之人民，考定一事一物之因果，其所见甚狭，其论理极疏，犹以光辉微弱之灯，照于室内。是以动物及野蛮人种，无意识作用多；而高等人种，意识作用多也。而其无意识，即反射作用。反射作用者，应外界刺激所起之感觉，不待意识之命令，直向外界而现，反射应对之义，为生活体所固有之物理的或机械的作用，而非可属于精神的者。虽然，精神作用与反射作用，互连结而存其间，决不可立划然之分界。或反射作用一变而为精神作用；或精神作用一变而为反射作用。由是观之，意识与无意识，其间决非先天性之分界也。例如发于脑髓中之作用，有要意识与否者，今有人于此，吟诵诗文，用心力于字字句句之间，而不能不读下者，有不知不识，任口舌而得读下者，其一意识作用，其二无意识作用也。无意识而得吟诵者，其始盖由意识作用，及反复吟诵，而变为无意识，无意识而得吟诵者，久不反复之，则复须意识。观僧侣之诵经文，始也用意识记忆之，既而朝读夕诵，数回反复，随自变为无意识。其后久不读之，经数年欲背诵之，复须意识作用可知。然则意识作用

之变为无意识，由反复习惯之力而变为机械的也。此习惯性者，不独存于肉体上，心性之诸作用，亦皆由习惯性，故意识由习惯而变为无意识，及其习惯一已，仍有复其始意识作用之倾向，自然之理也。若至习惯形成确然不动之天性，则为本能性，遗传之于子孙，无复变为意识之虞。故无意识之变为意识者，由其习惯未全熟也。今欲说明其理由，复说示如左。

第六十二节 意识论第三(心力与意识之关系) 据唯物论者之说，人之心性者，物质固有势力之一种。故人类之思想力，与动物之感觉力，植物之生活力，皆同一种。即据惟心论者之说，今日亦无有如古代学说，所谓人类之心与禽兽之心为全别种者。即唯物论者所谓之生活力、感觉力、思想力皆同一种，惟应发达程度之高下、而生此差别耳。然则谓唯物、惟心两论，皆假定动、植、人类有同一种之心性，固无可也。然同一之心性，有意识、无意识之别何耶？夫意识既解为先天性之光明，而其光明之明不明，全在发显之心力分量如何。其力积集于一点，而得多量，其光愈明；若其力不积集于一点，其量从而少，其光亦不明，殆现无意识之状态。而心力之集于一点与否，在于抵抗之者如何。如此有一抵抗者，非心力多量不能胜之，则自然向其点而积集，以现意识之光。若反之而无所抵抗，则无心力之积集，意识遂不发其光。譬于此有一条之流水，当其水路，横岩石而抵抗之，水自然集此、而忽大增其量，终越其石而上之。否则无抵抗之者，无碍其势而溶溶流去，其量不增。谚所谓无对手不相扑者，稍近此意。故心者接于需大心力之事，则其力忽积集而现意识；若无发显之对手，则虽谓心内已有意识之光明，亦不能奈何之。而其所谓对手者，会从来所未习惯之新经验事，及心内种种之观念错合，而于其中发见适应之难者是也。此二者，皆于心力有多少抵抗之事情也。抑斯宾塞尔氏别意识、无意识

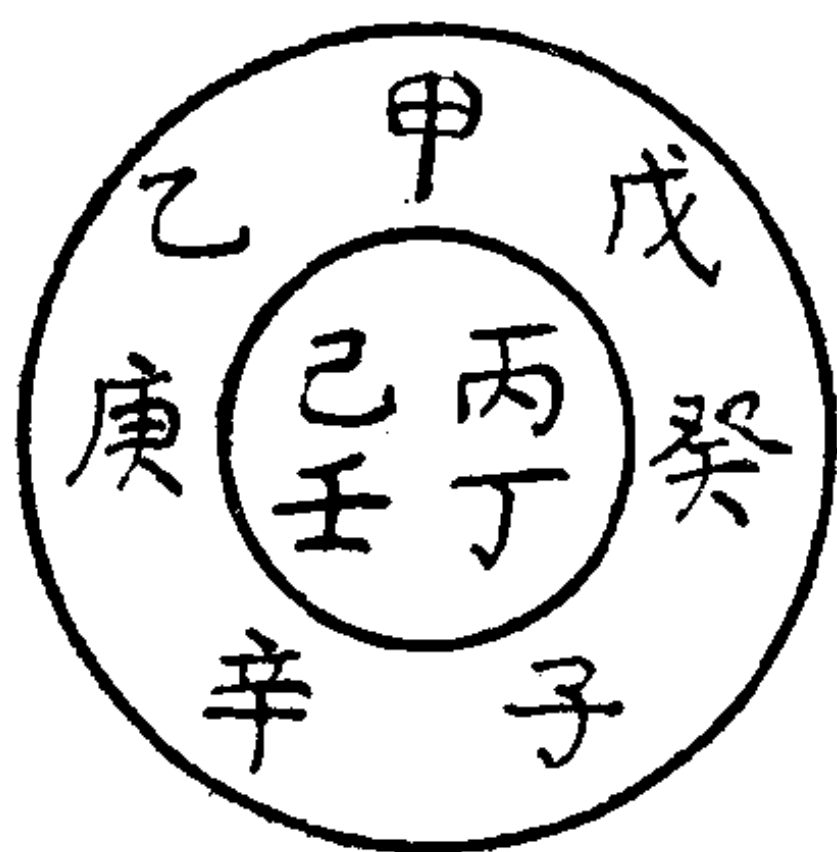
而归之经验之多少，与习识之有无，虽余所同意，而氏者以意识为非心性内包之力，其论颇觉浅薄。余则谓无意识之诸作用，皆于其内部包有意识之光明，而未进于外发之程度。其无意识之变为意识、意识之变为无意识者，由心力积集于一点而发其光明，与放散而失其光明也。虽然，余意非谓动物与人类积集心力于一点，同能发意识之光明。若动物者，神经组织，未达于发显意识之程度，意识光明之外发甚难。譬之地球内部之包有火气，虽不问何处，皆同样，非喷火口处，不能喷出火气。又设令有发显意识之造构机能，而不接心力会集于一点之事，亦不示意识之光。如有喷出火气之火口，而由晴雨气压等事，异其喷火之有无多少。要之，意识之有无，一关于神经组织之造构机能如何，一关于心力积集之事情如何，而就其事情如何，余新谓与斯宾塞尔氏之论无大差，氏不示先天性意识之内包于无意识中，余说所异也。

第六十三节 意识论第四(意识之范围) 夫下等动物之反射作用，从物质的(即器械的)习惯性而生。人类精神中之无意识作用，则由精神的习惯性而生。两者均为习惯。惟在下等动物，身心两面之发达，尚未能开显其内包之意识而已。余以是谓意识作用与无意识作用，生活力、感觉力与思想力，其体本一，惟随发达之高下，分量之多少，而见其分别。例如取一块之冰，至某温度为水，至某温度为汽，意识之变为无意识，无意识之变为意识，亦如是也。既身心发达而至内包意识之开显，若造未经经验且错杂之事情，则心力会注于其一点而感意识，及数回反复之，以养成习惯，变而为无意识时，更见他部分之须意识，而为心力所注向，如此其部分又有习惯之力，而变为无意识，又转而向他部分以集合也。譬之一条水路，有岩石障其流，水激而集其点，既越之而流，更向他岩石而集矣。是乃大助智力思想之进步，心理发达上不可缺之事情也。例

如读书学文，初由一至十，均要意识之作用。以习惯熟练之功，渐至于无意识，更得进而察高等之事情。意识者，让其既达成功之部分于无意识(即反射作用)，而自进而向未经验者，以用其力。于是不可不考意识之有限与无限。意识果无限耶？何要让其一部于无意识耶？而其让之，则有限明也。余既定意识之发达，伴于身、心两面，设令内包之意识无限，而外包之意识，固不得不有限。且其有限之范围，应发达之程度，而大异其大小也。然则以意识为有限，不能尽内界所存之观念，而容于其范围内。故观念之部分，有在意识内与在意识外之二种。以是记忆之范围，大于意识之范围，可知也。虽然，意识之光，非限于一部分而照之，或照右方，或照左方，或于前部分，或于后部分，得以次第移转，记忆中所存之诸观念，得顺次而浮现于意识中也。譬之以灯照一室，不能照全室，于一时携之，而由一部分、分移于他部，四边所陈列之诸品，得一一照见也。虽然，亦竟有不能使诸观念尽入于意识中者，乃诸观念中自然有一种之优胜劣败。观念之明且强者，早浮于意识中，否则非用特殊之意力不现。又有极用意力而终不现者，犹转灯于四方，而至微细者仍不能照。是意识力发显之有限，亦不得已之事情也。

抑吾人之所称自己(即我)者，惟心论者中，虽如一种特殊之灵魂，其实属于内界意识之范围。所谓我之本位，不外于由诸观念之比较结合而生之中心，犹之一块物质有重力之中心也，而以意识时时转其中轴，我之本位随而得变更。是以所谓我之观念，幼时与成时不能无多少之异。又醒时之我与醉时之我，喜时之我与怒时之我，皆不能同一，是人之所以起悔悟也。虽然，意识之移动，非能使我全变为别物，惟仅少小之变动耳。其平常精神不激动、而保平时，意识守正位，其所谓我之本位，必立一定之中心，更欲明其理，不可不就观念论而一言。

第六十四节 意识论第五(意识与观念之关系) 内界中个个之观念, 有现于意识中者, 有不现者。例如甲部分之观念在意识中, 则乙部分之观念在其外, 而为无意识之境。乙部分的观念来意识中, 则甲部分之观念又出其外, 乃内界记忆上所存诸观念, 新陈代谢, 而意识则有内外隐见起伏之状。由是观之, 观念之数, 比之于意识之范围, 其量过多, 不能同时并见于其中。今以图示, 大圈



表内界之全面, 小圈表意识之范围, 甲、乙、丙之记号者, 表个个之观念也。此小圈者, 得由一处移动于他处, 意识外之甲、乙、庚, 有忽入于意识内者。譬之一个之灯, 无照见全室之力量, 移动之, 得依此而照见四隅。而其意识内与意识外者, 非必其间有判然之分界, 是又如以小灯照广室内, 近处明而

远处暗, 其明处与暗处之间, 无判然分界也。然则意识者, 不外乎包有于心性之内部, 若脑髓实质中一种之光明、伴身心之发达而发显者, 可知矣。而其光明之不能平等照及内界全面者, 以内界所存之观念, 及内外相关之事情, 常不能平等同一也。如于心性之海面起高下之波澜, 意识之光, 由其各波之关系, 相一定之中心而发。故其关系异者, 从而其中心上起多少之变动, 不独道理上然, 亦实际上经验之事实也。是余所以谓我者由内界之事情而变动也。而意识之由一隅移他隅, 由于观念与观念间之联合, 习惯、遗传等之事情, 及内、外两界相关之事情, 可知矣。故意识与观念之关系, 由内界及内、外两界之关系, 如何而定, 可知也。

第六十五节 意识论第六(意识与社会之比较) 更欲明观念与意识之关系, 可比喻于社会之组织而知之。夫内界有个个之观念,

如社会有个个之人民,其人民结合而组织政府,可比之观念结合而开立意识之范围。意识中有智、情、意之别,如政府中有内阁、诸省之别。有意识内之观念与意识外之观念,如有奉职于政府之人民、与退居于民间之人民,而由观念结合以组织之政府,非君主政体而共和政体也。其所立于意识之中心之观念,不但得新陈代谢,且有由一观念移行于他观念者,若甲观念立意识之中心,与甲有亲密关系者,入于意识内,不异于一国中、甲党之首领立政府,而与之同主义者入政府;乙党之首领立政府,而其同主义者亦入政府也。而通常立于其中心者,本于遗传,应于习惯,大抵一定,即令有内外一时之事情而有小变动,犹有同主义之观念相续于其中心。故先所谓我者,于内界中,自然有相续一定之位置,能于身体变化意识移动之中,保持一定之中心也。至于罹精神诸病,而判断思想大有变动,全有其中心之变动,而别主义之观念,入于意识之中心,而代主作用。譬之政府有大革命,而别主义之党派占领政府也。狐凭、神凭等,皆准比例而可知。是为后心理学部门所讲必要之说,预置一言于此耳。如此以内界比论社会,虽若非属于论理的,然今日既以社会为一个之有机体,凡就个人发见之规则,可应用之于社会之上,将社会比例于一个之人体而与之说明,故谓欲从其反对之方向以为证明,以社会上所存之关系事情,考之于内界之上,亦不可谓全非道理也。且社会不过一个人之增大,一个人中的微细者,就社会上比考之,与以显微镜观微物,同一理也。则以社会为观一个人之显微镜,岂谓无理耶。

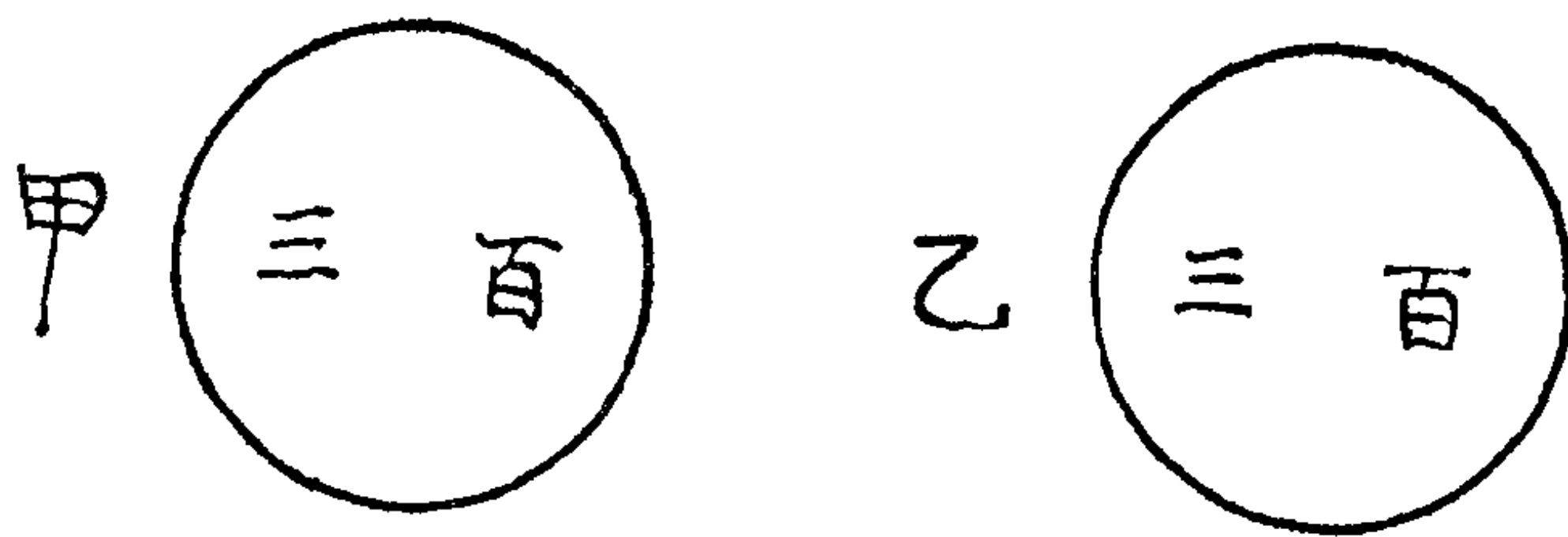
第六十六节 注意论第一(注意之义解及性质) 与意识有密接之关系者名意向,即注意也。注意者,精神合注于或一点而强其力之作用,故解之为意识之集合。若合注于一定事物上之心力,其种类有无意自然起,及有意起之二种。又起于无意自然者,有由身

体上活动起、及由感情上愿望起之二种。例如强大之音响，触于耳官，不觉起注意于其处。腹中感苦痛，自然为之注意，皆由身体上活动生者，不能由意力制止之。又如欲锦衣玉食，望名誉快乐，虽自然注意之所向，则有意力能制止之，或不能制止之。二者以外，由有意起之注意，全由意力得左右之。至于寻注意所由起之原因，则由意志愿望活动，其他内外种种事情，不问而明也。但其强弱之度，一则由刺激之事情，如感觉上之刺激强，则注意之度亦强；二则由身体及精神之状况，如身体衰弱或精神疲劳，则注意之力弱，反之，而其力从而强；三则由动机及感情之事，夫动机者，在心内而刺激精神，是意志所由起之原因，即注意之起因，固无待论也。次就注意之发达言之，儿童之注意，多反射的（即无意的），由渐发达，而生有意的注意。盖儿童之注意，每归向于刺激之强者。然年龄渐长，刺激之弱者，亦得注意。及更进，能抵抗刺激及唤起反之之注意，是全有意的注意之力也。又就注意之区域，有古来一疑问，乃同时得注意二物耶？否耶？是也。二物论者曰，吾人能辨别同时所发二种之音响，同时得注意二物之证据也。若同时不能注意二物，则比较作用及辨别作用，无可起之理。何则？比较辨别者，不能不照对二物也。一物论者反之曰，吾人于实际上同时感得二物者，由注意之由一物移动他物之时间，非常骏速，故若有比较辨别。于时间上实有前后之别，因其移往极瞬间而不能见其别。此两论孰真耶？虽未易判定，注意之全力，集于一物一点，与分于二物二点，数理上已有分量之别。惟注意一物时，与同时注意二物时，其所感得明确之度，觉大异也。例如，定注意之全力为十，集之于一物，其力十也，分之于二物，其力五也。且吾人于实验上，欲同时注意二物自然减得之力，注意一物，则其力得完。以是观之，二物论者似有理。何者？若同时不能感得二物，则注意一物与注意二物，

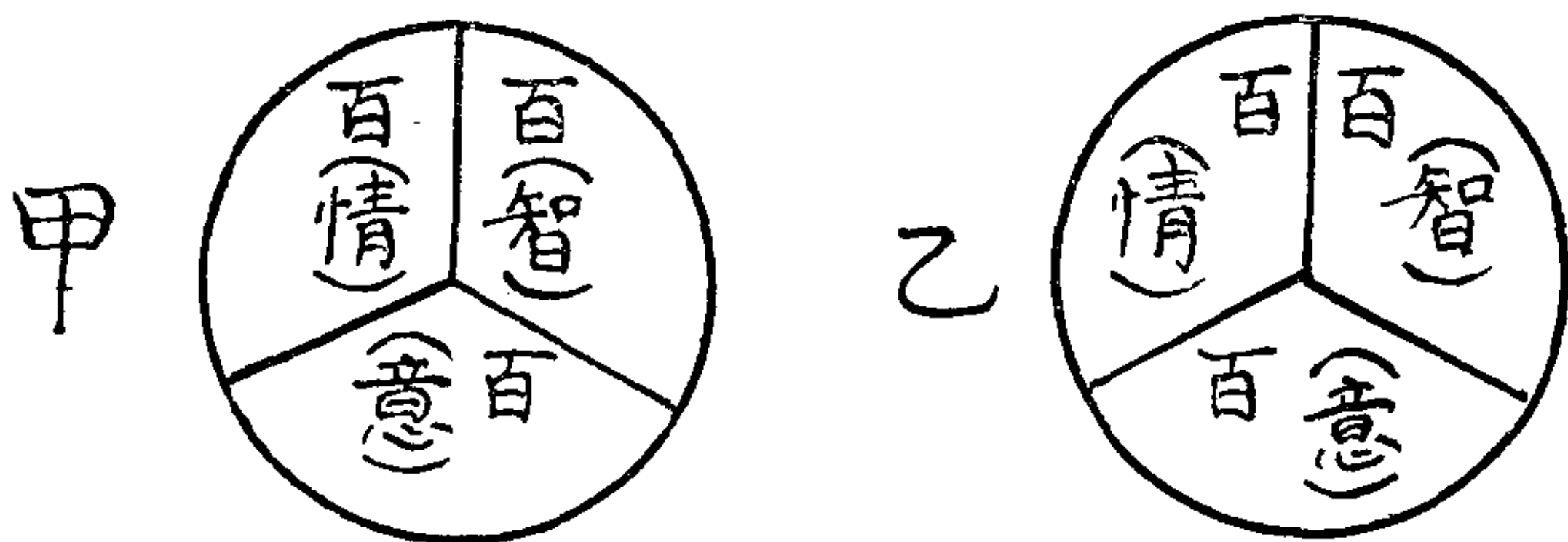
固无其力异同之理也。

第六十七节 注意论第二（注意与意识之关系） 注意种类，虽有无意的、有意的之别，二者共属于意识之范围也。而意识之范围，与心界前面之关系，观揭于第六十一节之图而可知，乃意识之范围小于心界，即注意之范围更小于意识，是注意者意识之合注于或一点，换言之，则意识光明之向某一点而集者也。夫注意者，研究事物之所必用，由注意而研究事物，犹由显微镜而看细微之动植物。古来大家，若尼由妥痕者，尤富于此意识力之人，不但富含注意识于一点之力，且能永保持其力于一点者也。非如此之人，决不能看破造化之机密。盖世所谓天禀者，即富此力之人。余尝论性理之有经济，于此论有关系，特揭出之。

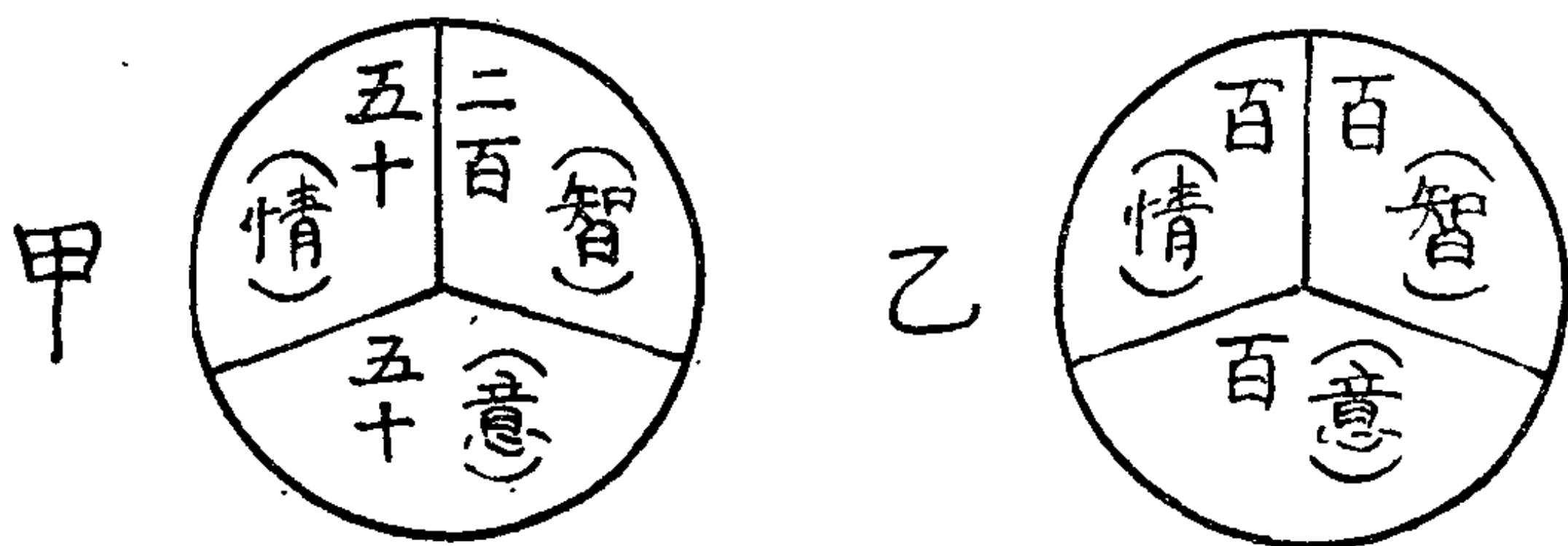
假有甲、乙二人，生来有同量之心力，其心力之量，姑以便宜定为三百，其分量从成长而次第增加者，恰如财之逐年而生息。而其增加之分量，虽由教育经验之得宜与否，余故假为其量无增减，即定为三百之分量，终始不变，以便于示用之得宜与否，而分贤愚之



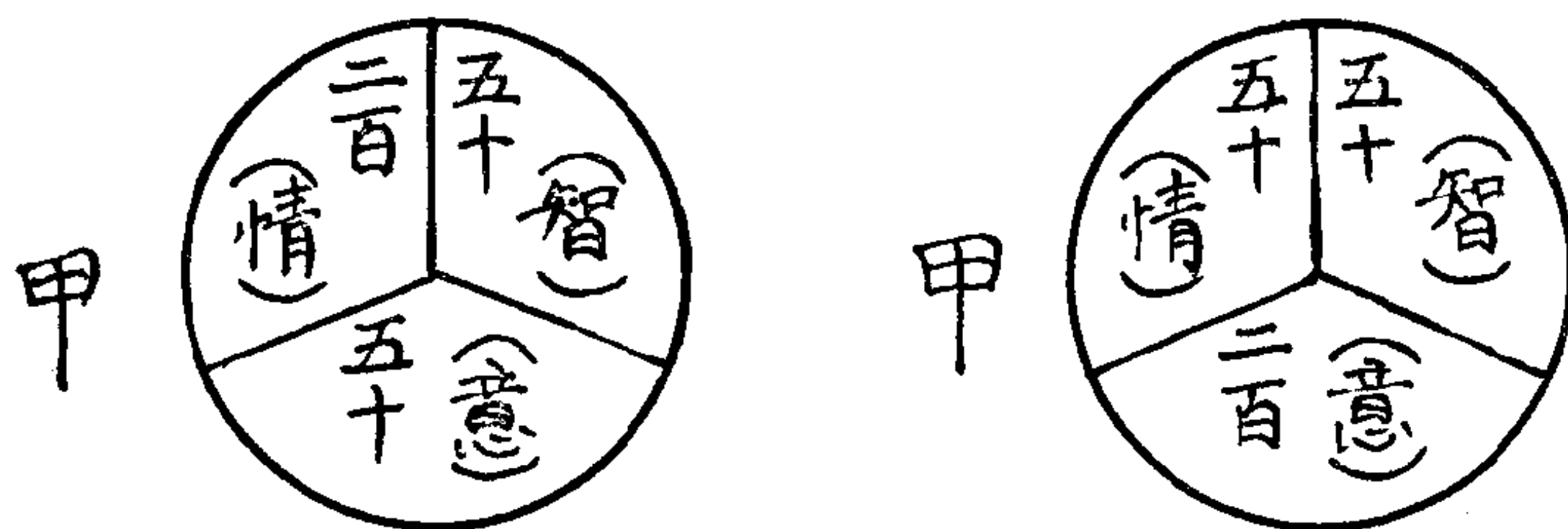
理。以人之心力分为智、与情、与意之三种，不可不平分，其全量于此三种。然则三种各得百之量，若使人而智、情、意共有如此同一之分数时，甲、乙共有同等之才力者，理也。然心力之全量虽与之同一，而以经济的利用其量，得使甲有倍于乙之才力。凡人之用其



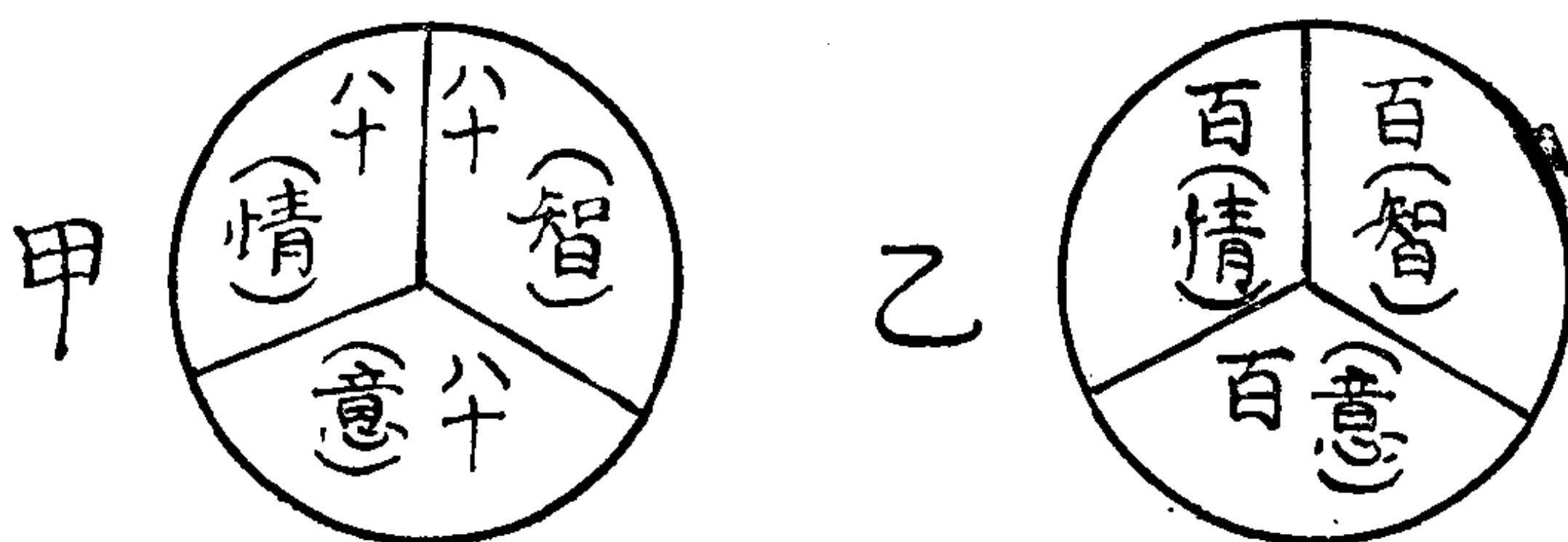
心、智、情、意三者，非要同一之作用，时而要智力之多量，时而要情力之多量，时而要意力之多量。故智、情、意三者中，要其一者之力多量，固不妨减他二者之力，以加于所要之部分。且智、情、意者，一者增其力，而他者常随之而减其力，谓之抗排性。例如，人用智力过其度，情、意二者至共减其力，是无他，心力全量有一定之限，不能出其定限外也。然观其力有一时之增减，知得融通运转其力于智、情、意各部分间，余谓之经济的利用法。由此利用法，使得甲有倍乙之力。例如甲者当其要智力时，减情、意二者之力之半，加于智之上，从来所有之百力，忽至有二百之力。而乙者当要智时用百之力，甲者可增倍乙之作用。若又当要情时，甲者减智、意二力之一半、以加于情之上，乙者仍续同量之割合，是又使甲有倍乙之力者也。意之场合，亦准之而可知。今以图示甲智倍乙之例：



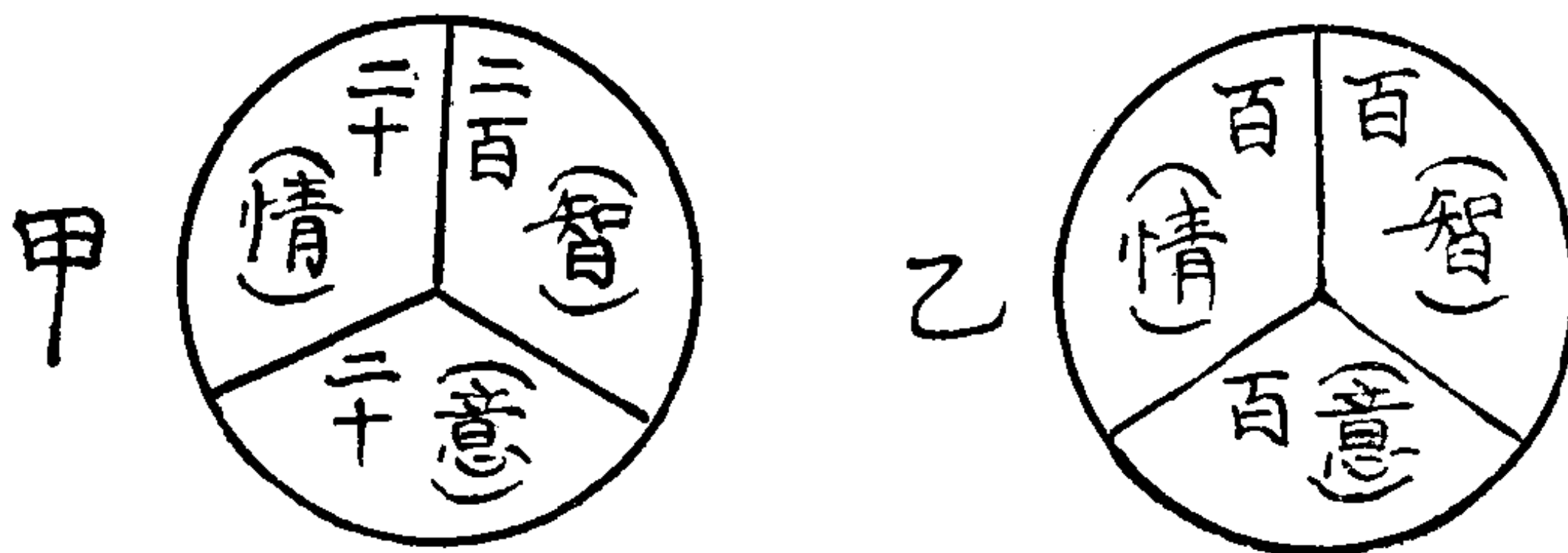
若使甲倍其情力及意力时,则如左:



由此利用法, 则虽通常心力少量之愚者, 亦得示倍于智者之力。例如定甲有二百四十之心力, 乙有三百之心力, 而示其比较如左:



即甲之愚于乙可知。虽然, 若使甲行融通运转之利用法, 而乙不之行, 则可使甲为倍于乙之智者, 其图如左:



其他准之，而甲之情及意各得使倍于乙也。减一处力、而加于他处之利用法，于心理学上，本心性集合之作用，而使精神全力集合于其所要之部分是也。盖观人之富学才，长世才者，非必其生来之力常倍蓰于人，唯由此集合力之强。虽然其集合偏着于一方而不能转运于他方，则于一二专门之事业，或为之有益，而多数之人，因之而为偏僻人若顽固人。世所谓英雄豪杰，为能以此集合力，应于时地而适用运转之。故使人为英雄，必要集合心力之力，与应合时宜而运转适用之之力，明也。

此图中所示之情、智、意，总括意识作用而举之。其所谓集合力者，谓注意力也。凡通常之注意，虽得随意由一点移转于他点，若由一事情，固着于一点，至于不可以意志左右之，在其点为观念思想之中心，而支配精神全域，将来精神作用，将变而现狂人之状态，将于变式的心理学中讲之。

第九讲 说明篇第三

第六十八节 习惯论第一 余先分说明篇为正式的心理学与变式的心理之二段。其正式的心理之讲义，亦分总论、各论之二段，即第七讲之说明篇第一，可称正式的心理之总论。由身心之关系，讲述心理之种类作用。次由说明篇第二，移于正式的心理各论，揭心性中特殊之作用，专有关系于妖怪学。今已讲述意识注意之二论，此二论者，可云各论中之总论部分，论述妖怪所关诸作用之根基者也。其与妖怪学有如何关系耶？当于变式的心理中讲之，姑不著于此。而由此所开陈者，为各论中之各论，直关系于妖怪之心理作用，不惟解说其性质，且论其缘此而生妖怪之所以然。

伴于意识注意而不可不先说明者，为习惯性。习惯性者，物理上、心理上虽皆说之，今所述为心理的习惯性，单名之习性。习

性者，由反复经验，而生于身心上之一种性力也。其种类有二，一、身体上，即动物的习性，一、心性上，即精神的习性。此精神的习性，又有道德及智力之二种：如避恶就善、克己复礼诸习惯之力，谓之道德之习性。若夫习惯上识别思量之力之发达者，谓之智力之习性。夫习性与本能，其起原虽异，其性质则同。本能者，人生而已有之能力；习性者，生后所得之能力。二者皆不用意志思想，而自然得示其作用。换言之，则习惯者，第二之天性（本能），本能者，不外于遗传之习惯也。谓之精神中之物理的能力，或器械的能力。又有分习性为能作用，所作用之二种者，所作用者，关于智觉理解之习性，如闻言语、而自然了解其意味，是也。能作用者，关于意志行为之习性，如自然以其心所思，发于语言，示于举动，是也。而习性之影响于身心上者，第一，于感情上有关系，例如美食，习惯之则减其味；恶食，习惯之则不觉其苦。又溪流之喧耳，激浪之惊梦，劳役之艰难，病室之幽郁，皆由习惯而减其感觉之苦痛，皆人之所经验也。第二，于智力上有关系，如读书解字，由习惯之力得进步，是亦人之所知也。第三，于意志有关系，观言语、动作、道德、品行之发达，由习惯可知。今更考习惯之所由起，由求心性神经所传之感觉，非必直传于远心性神经而示运动。其波动之入脑髓也，或散失于其中、而不知所往。然一由脑髓中经远心性神经而示运动于外界，反复之再三，则终由习惯而见一种联合于感觉与运动之间。又在脑髓中、一观念与他观念间所生联合强弱，由习惯之事情如何。而习惯愈达完全，则有意作用变为无意作用，意识变为无意识（即反射），故注意与习惯自然为反比例。习惯强者，所需之注意少，须注意多者，习惯未完也。要之，习惯者，第二之天性，使人为智者，为德者，无不被其影响，实于教育上有重大之关系，可知也。习惯

于吾人有重大之影响，今更详述之：第一，人之学问、职业、技艺之发达，皆由习惯。近世经验学派之泰斗罗克修吾诸氏，以智识思想之发达，全归于经验习惯之力。又支那学派之荀子，即习惯论者，其言有曰：“错习俗，所以化性也，”又曰：“圣人者，人之所积而致矣。”今且措先辈之说，而于实际上考之。儿童在家，受父母之教育，进而入学校，或读书，或解文，或受讲义，以进其智力，高其思想，无非反复数回积习之功。例如读一卷之书，反复熟习之，自然得暗诵，从而用意力，即全卷亦易读下，即习惯之力也。既如前述，依习惯而意识变为无意识，有意作用变为无意作用，事初难而后易，此学业之所以进步也。职业技艺，其理同一，或学音乐，或习书画，皆依反复积习而进步。至于习惯之外，又依天禀之有无而异，则亦不容疑之事实。殊至技艺，甚差最甚。如古来有名之乐人画工，亦由天才，不独依勉强反复之功。虽然，其才能非习惯勉强则不发育，大得习惯之力，亦明也。凡事业，以其种类有难易之别，有专依习惯而得致者；有习惯之外，又要天禀者。又世间寻常一科专门之学者、技士，虽专依习惯勉强而得达，至其得拔群绝伦之名，则必要天禀加之。余尝闻之棋客，无论谁人，由幼时勉强积习于围棋，得使进初段。虽然，至初段以上，非有天禀之奇才不能。其他学业技艺，皆同此理。习惯有功于学业进步，既如斯矣。第二，当述习惯与幸福之关系。如前所言，虽如何之苦痛与不快，得依习惯而减之，而人之幸福，多依习惯而得者也。例如，人皆爱其乡里，又皆慕之。谚称住者为都，虽如何僻壤偏境，住久则生爱慕其地之情，不喜去而之他。又或出游他乡，亦辄有每夜梦见乡里之事。又雨晨风夕，际不幸灾难，或及老衰病弱时，思乡之念更甚。去羽州酒田港海上数十里之处有孤岛，名曰飞岛，其周围不出数里，而住于兹者，以其地为都，若人生快乐，离其地即不可得者。故在其岛者，小

儿泣时,叱之以当遣逐酒田,使小儿恐之而止其泣。又距伊豆之热海,海上三里有小岛,名曰叶岛,其周围仅一里,户数仅四十二、三户,虽有由其地出游于他乡者,数年后皆归其村。如此以小岛为极乐,是皆住者为都之谚之理,无非习惯之力。然则谓习惯增进人之幸福,可也。既知爱乡里之情之依习惯而生,则世间所谓爱国心,亦由习惯,不待论。小之为爱乡心,大之为爱国心,皆由所住土地之习惯,而生一种之爱情。又在一家之中,亲子夫妇相集而互感快乐者,亦无非习惯之影响,每日惯见惯闻间,自起和亲之情,而于其间感幸福者也。日本国之女,嫁于他家,有与其家父母同居之风,虽往往家庭之间,致起不和,然同居数年之久,则自然依习惯而减其不和。其初不愉快之家,至后而感其愉快。然则一家之和合快乐,亦依习惯而生,可知也。次就习惯与道德之关系,是亦大有影响者。凡道德之发达,良心之形成,不外于使人养成良习惯。人在一家,由幼时得于父母之良习惯,即形成良心。及长,至虽欲为恶而不能生其动机。语云,近朱者赤,不外此理。长成于风习严正之家者,自严正其品行;生长于风俗善良之乡者,自善良其心质。是亦习惯之力,不待论。故在教育上,不可不注意于付与儿童以良习惯也。次述宗教与习惯之关系。人之信仰心,虽生而有,其发育之,则全由习惯之力。幼时养于热心宗教之父母,而入宗教学校以受教育,自然为宗教之信徒。又一村一乡之人,尽宗教信徒,则自然化其风而为宗教信徒矣。是非谓之习惯之力而何耶。日本本愿寺势力之所以大,要不外于习惯。其在信者竟以本愿寺法主为活佛,由其幼时受如斯之教育。故耶稣教家,专由学校教育,宏布其教于他邦。依是观之,教育上最有重大之影响者,习惯也。人幼少时所得之习惯,其力最强,故教育上不可不以家庭教育为最要。今更举近例示习惯之力。如吾人一、二周间,每朝养早起之习惯,则

后每朝至时而自觉；反之，而二、三日不起，忽为习惯，至每朝不能早起。恶习惯易得，良习惯难得，大抵如此，是亦人之不可不注意者也。他其如嗜酒、耽色、游惰、放荡，皆积习惯而至是者；反之，如堪忍勉强，能卒其业，成其事，亦无非积习惯之功也。

第六十九节 习惯论第二 以上述教育上应注意之处而已。若考习惯与妖怪之关系，则知世间所谓妖怪者，多由习惯而生。盖世人见闻经验上奇异者，称之为妖怪。换言之，则接触于经验上从来不习惯者，称之为妖怪也。反之，虽如何奇异之现象，每日接之，至见惯闻惯，亦不以为奇异。例如奇草、异木，或妖鸟、怪兽，人所指为妖怪者，因从来未见之之习惯。又如彗星，人皆谓之妖怪，由其不常见。而如太阳之不妖怪者，每日见之耳。若以二者比较，何者真妖怪耶？则太阳较彗星，实更可称妖怪也。又在天地间，其真妖怪不可思议者，非奇草、异木、彗星等，而人类也。人类者，实可谓宇宙万有中之最大怪物，皆不妖怪之，何耶？是依我平生所熟知故也。其他一滴之水，一片之云，一根之草，实皆妖怪也，然皆不妖怪，是依平常惯见而已。由是考之，妖怪与习惯，大有关系可知。次举教育上之影响，及于习惯上之妖怪者。幼少时在家庭，被怪谈之教育，于性质上有一种之习惯。长而见不妖怪者，辄唤起妖怪之观念于其心，而生妄想、幻觉，然又与以反之之习惯，则得改变其习性。如幼时养于信妖怪之家，既得恐妖怪之性，长而住不信妖怪之家，自然减其恐妖怪之度。但幼时习惯，其力最强，长而变之甚难。以是妖怪学上，大当注意者，在家庭教育如何。其理由参看教育学部门而可知。今日日本之家庭，以怪谈充之，其口说十中八、九，无非怪谈。是以日本与西洋较，而妖怪独多之一原因也。以既有幼时之习惯，或夜中步行过柳阴墓畔，种种妄想，起于心内，至微音小响，能现妖怪。虽然，若数回经过其路，或久居住其处，旧时之习惯

一变,而至不恐妖怪,故其不恐,亦习惯之力也。要之,妖怪与习惯大有关系,若欲减妖怪,不可不注意习惯云。

第七十节 联想论第一 与习惯性有密接之关系,而与妖怪有重大之关系者,联想也。联想之义,为观念联合,甲观念与乙观念互联合之谓。而其作用,可为习性之一种。何则?甲、乙两观念之互联合,由于受反复数回之经验,而于其间生习惯也。既于诸观念间生联合,则一感觉或一观念起,联合之之观念,即伴之而生,谓之联想之规则。其伴生也,有以感觉为原因者,有以观念为原因者。换言之,则其原因有在外界与在内界之别。例如,现见一物而唤起联合之之观念,可谓其原因在于外界;反之,而由一种之观念联起他之观念,可谓其原因在于内界。而伴外界原因而起者,必内界观念也。凡联想之起,必要有从来之经验,其经验有数回,以至于其间养成习惯性,则联想之力渐发达,而遂至于意识。以是分联想为无意的与有意的之二种。又有其种类附近上、类似上、及背反上之联合。例如,海与船彼此相附近,鸡鸣与日出前后相附近,于思想上亦皆互生联合。又酒与水性质上互类似,酒客见水而想酒,冰与火性质上全相反,有由冰而却想火者。或分之为时间上联合、空间上联合之二种。或分之为原因、结果之联合、及全体与部分之联合等。例如,思杭州而想及西湖,为空间上之联合;接电光而想起雷鸣,为时间上之联合。或见云而想雨,见病而想死,为原因、结果之联合。闻英国之名而思及伦敦,见一牛之角而思及全牛,为部分、全体之联合。要之,观念之联合,并外界之事情于内界,甲、乙二物间,有附近或类同之关系,内界上即有与之相应之联合。约言之,内界者,不外于外界之写影,是即经验学派之论。而罗枯氏所以云,人心初生,如白纸也。至于联合力何在之问题,则不可不在内界,而且为生而已具者,是所谓先天性也。故联合之原因,不可

全归之后天性。是先天论者，对后天论者（经验学派）之说，亦有一理也。次论联想与心性发达之关系，其影响之大，固不待言。虽谓智力之发达，全由联想之规则，亦无不可。今日经验学派者，以观念联合之理，说人之思想之所以由感觉而发达甚详。又若平常之谈话记忆，无一不基于联想。例如两人相对坐而交言语，虽移种种杂多之谈，而连络其间者联想也。又记忆事物，更要联想。例如读书，而记忆其文字、其意义，大抵由性质、语音之类，似与他之观念联合，而把住于脑中。若以桃之夭夭，而记忆逃之杳杳，以不亦乐乎，而记忆不亦落乎，皆语音类似之联合也。联想与记忆之关系，于后讲教育学部门时，当详述之。

第七十一节 联想论第二 凡世所谓妖怪，依观念联合而起者最多，故兹不可不就联想与妖怪之关系而讲述之。第一，就感觉上联合述之。外界所现之事物之色及形，或非平常惯见之性质，则人心中起妖怪之观念。例如，见外界所存之木骨，而认为鬼形，木骨非真鬼形，薄暮夜中，形不判明，我心中呼起妖怪的观念。世界斯例最多，如幽灵者，什中八九，皆此类也。是全为视觉上之联想。其联想也，所谓类同联想也。其起者，必于前有经验上妖怪之观念，其观念，当实际目击之事物现象不明而有怪状，则忽焉发动而起类同之观念，至于生鬼神幽灵之幻觉。故视觉上妖怪之起，由外界之事物与内界之观念，联合伴生而起。在外界，多于薄暮或暗夜物象之不判明时，又在内界，多于精神上有多少之变动预期时。故白昼物象判明时，及精神安定时，见妖怪者少。且外界虽见奇怪之形象，其人心中无妖怪观念时，亦不见幽灵鬼神等之妄象。其例就小儿可知，二、三岁幼儿，虽有如何奇状之形象触其目，并不惊为妖怪。是妖怪之起，依于我从来所有观念之联起，明也。而其观念，由于经验而得者，不如幼时依人之谈话传说而得者多。余前言

日本家庭为妖怪之空气所充，此观念联合之所以起也。次就听觉与妖怪之关系，举其原因联想之例。曾有妖怪观念之人，夜中坐空室，或过深林中时，自己之足音，水之流、木之动声，皆为联起妖怪观念之诱因，至于生种种之幻听、妄觉。是其原因，依心内之观念，与外界之现象联合，又由幼时保有之观念，应内外事情而联起，皆与视觉同也。次就触觉与妖怪之关系述之。例如深夜过林下，有木枝触于手足，忽感为怪物，甚至失神绝气者。又有际夜中熟眠，物由上落(鼠属)而触手足，梦忽惊觉，如感幽灵亡者之触其体。是其原因，虽在外界，而伴之之妖怪观念，自必先保有于心中。次就嗅觉、味觉考之。依此二觉而联起妖怪观念，其例尚少。虽然，如感死人之嗅气，而呼起幽灵之妄想者，即嗅觉之所起也。以上五种感觉，其于妖怪观念，不独直接联起而已，间接联起者，其例实多。今兹举直接、间接之别。接触奇异现象，直呼起妖怪观念，见种种之妄觉，幻象者，直接的联想也。今所述之诸例皆是。反之，而并不接触奇异现象，曾闻此地、此场合、若此家，素有妖怪，至其所，则外界并无诱因，而由心内联起种种之妄觉、妄想，若实际目击妖怪者，谓之间接的联想。此间接的联想，与其属外觉，不如属之于内想。又诸感觉，不惟于各范围内同种观念间，互为联起伴生，而依一感觉与他感觉之联合，有由一方刺击，生妄觉于他方者。例如闻奇怪之音，起妖怪之观念，又同时于视觉上现种种之妄象者，是也。盖不惟一感觉与一观念互联合，一感觉与他感觉互联合，又有感觉与运动互联合，依一原因而联起种种妖怪者也。

其他就感觉上之观念联合，而不可不一言者，文字及言语之联合也。文字言语，皆表示事物之符号，其符号各与对之之观念联合，有依言语之音声相似，及文字之形画相似，而联起种种之妖怪的观念者。如闻昔时文部大臣森有礼子爵之名、而想起幽灵；以四

与死音相通、而厌四之数之类。又如咒术即基于文字言语之联想者。其他称妖怪联想之事者，有属内界、与属外界、与内外两界之三种。属外界者，薄暮暗黑深林深更之类；属内界者，由记忆中所保持妖怪的观念之恐怖、或预期专制等而发动者；属内外两界者，柳阴、墓畔或从来传有妖怪之场处，有联起妖怪观念之事情，而加之以宿昔传说之存于记忆中者，有形成妖怪观念之倾向，内外相合而生妖怪也。

以上依感觉上之联想，略述妖怪所由起之原因，由是而说明内界所起之妖怪联想。然感觉有体外感觉（即视听等五种感觉）与体内感觉（即体觉）之别，由是就体觉联想而一言。体觉者，诸感觉中最难定其位置，故因之生幻觉甚易。其例于精神病、狐凭病、犬神病等多见之。狐凭病者，以为其体内某部分有狐居之，其实有多少感觉联起幻觉，或实际无些少之感觉，而自以妄想唤起其感觉。盖外部感觉，得明知其位置状态，以之自欺而又欺人也。虽至内部感觉，已与人共易欺也。因而精神病者，于体内感种种之妄觉，亦联想之作用也。心内之观念，互相联合而存，既已无疑，而一观念之发动，有于外界有诱因。与于内界有原因之二种，前既述之。然则妖怪观念之起，非必依外界之感觉，有依内界特殊之原因，而于静坐闭目之际，自然于想象上联起妖怪之观念者。联起之观念，虽依渐次发动之思想、精神之状况，而不能一一明示其连络。又以心内依一时之事情，而特发妖怪之观念者，是亦不能明示其事情。虽然，今日心理学上确定一切心象，皆依原因、结果之联络而结合，无并无原因而得联起观念之理，则决无偶然起妖怪观念之理，我等所不疑也。斯一观念起，而由之与第二、第三、第四观念前后相续，联起伴生，至构成极复杂之妖怪想象于内界。要之，一切妖怪，无不关系联想，可知。

连接于妖怪与联想之关系者，记忆也。抑一度见闻经验之妖怪的现象，成心内观念，经过若干时日后，再起再生者，是由记忆中保持其观念无疑。然其保持者，或为意识而发显，或为无意识而潜伏，不可不知妖怪之观念，有无意识的记忆、与意识的记忆之二种。而意识内再现其记忆，必依内外之诸事情，亦明也。凡吾人之心海，依外界之风缘，波动而不止，心面常不能静定，而见高低之动摇，其降于低处者，为无意识的观念，如全不存于我记忆。至其点一变而浮出于高处，则为意识的观念，而再现于记忆上。故平常之无意识的观念，不浮于记忆上者，决非消失于心内，而常保持之无疑，其或显或隐，惟依所值之事情如何而已。

第七十二节 信仰论第一 有关系于联想者，又有信凭(即信仰)作用。信仰者，竟于感觉之内、外、及于时间之前后者也。例如食时见肉，而谓我信此肉为豚肉，以其质柔而多脂肪者，此感觉以内之信仰也。又如论死后未来，而谓我信灵魂之不死，信天堂、地狱之必在者，此感觉以外之信仰也。又若由记忆想起过去之事实而信之，或推出将来而信之，此时间前后之信仰也。有名将来信仰之一种为预期意向者，是由自所信仰，而预期可有此之作用也。其作用之说明，让次讲。又有分信仰为单信、复信之二种者。单信者，信凭单纯之现象事实；复信者，信凭种种原因事情，相合而起极复杂之现象事实。而又以此单信，有不变化性与变化性之二种。如有因必有果，有生必有死，以其事柄本于必然不变之道理而信之，不变性信仰也；反之，即如明日的晴雨寒暖，易变化者而信之，变化性信仰也。次举复信之例，天气晴雨，虽多少复杂之现象，比之于人事社会之现象，犹为单纯，社会上之事，不但推量他人之意志思想、而置信仰于其上为难，定自己之价值，亦至难也。故自推量其身之价值，而以居如此位置为信凭，犹且由他人之眼视之，有或过

于自尊自大，或过于自卑自逊者。要之，信仰作用，由种种之原因而起，决非单纯作用，或由习惯，或由联想，或由感情。由习惯联想，重以反复经验，观念与观念之联合益强，其信仰随而益坚。又由感情之例，适己之情者，易信仰；不适者，难信仰。次较信仰与知识，二者其范围不同，由普通所解观之，例如，有酒器于此，不知其中有酒否，惟以推想断定之者，信此中有酒，而不可谓知有酒；若窥其中实见有酒，始得谓之知有酒，是其知与信之所以不同也。而推究信仰之为何，不得不认定为思虑知识之根基。何则？一切推理断定，由信仰而成立也。例如，断定人者，一种之动物也，自信其如此。又见西洋诸国之富强，而思白色人种者，优等人种也，亦自信其如此。古来哲学上有独断、怀疑之二论派，虽为独断派偏信仰，怀疑派反信仰，然怀疑派者，毕竟信其所谓怀疑，明也。吾人之思想，必成立于信仰之基础，可知矣。

第七十三节 信仰论第二 此独断、怀疑之二论派，大有关系于妖怪说明，不可不论述之。凡宗教家者，有偏于独断之弊；哲学家者，有偏于怀疑之弊，是皆失其中正也。今考之于妖怪之上。旧来之妖怪论者，多偏于独断，不问何理，惟臆定妖怪而不动者多；反之，而今日论者之弊，或彻头彻尾排斥妖怪谈，目为虚妄为无根，或断言一切妖怪，皆不外神经之作用，更不示其理由。如斯者，以怀疑、而实独断之甚者也。何则？独断为一切妖怪，皆神经作用而不动也。又极端独断论者之所言，反有陷于怀疑之倾。何则？独守所闻，其他不问何理，一切不信之。例如，宗教家固执自信之教，为彻头彻尾之确实，其他宗教虽有如何明确之道理，不问是非，彻头彻尾排斥之、而不之信，是不可不云独断甚，而同时怀疑亦甚也。然则，独断之极为怀疑，怀疑之极为独断，可知。故不偏于独断，不倾于怀疑，而取其中庸，妖怪学研究之要事也。余之妖怪论，由从来

迷信者见之，似亦偏于怀疑论者之一人，而决非目世间之妖怪谈，为彻头彻尾妄谈无根。由极端之怀疑论者见之，将又以余论为偏于独断矣。若果一方评为独断，他方评为怀疑，则其论或稍近中正。以先试为怀疑家之一人，以排斥从来独断论者之所信。世间论者曰：世有妖怪，决不可疑，何则？借口古书所传之事实也。然此极薄弱之论理，若欲成立其论，则必证明传于古书者无不确实。然不但无其证明，由吾人征之于从来之经验，见古书传说妄谈无根之例甚多。又论者有曰，世实有妖怪。何则？吾闻之友人，数年前实见之。是亦薄弱之论也。比之信古书者，则此得诸生存之人，似较为确实，然于友人所谓决无虚妄虚构者，须证明也。若其人平素正直，未曾一回食言者，于此特殊之事，亦未必无虚构于偶然。何则？所知世间平素正直之人，或有为虚言于特殊之场合者也。纵由其人于此事真告事实，犹未可信据以为确实。何则？其事非论者自实验，而属于传闻也。纵由生存之友人传闻，而传闻于数年前，及闻于二、三日前，其于我记忆亦大有所异。若其传闻在数年前，纵今日记忆为确据，而其记忆不能无几分消失。传闻于二、三日前者，以其人之感觉思想，与自己之感觉思想，不能无异。非熟知其人之性质，其传闻又不可信。纵熟知性质，而不知其人以如何事情、如何感动之时，见此妖怪，亦不可信。要之，由他人传闻者，必不免几分之虚妄误谬，混入其中，不能信凭其事之全体也。果然非其身实验之事，不可谓确实；而其身实验者，亦尚难确信。何者？前时之记忆，经时日而略有消失变更，又或依其当时内外前后事情，而起妄想、妄觉也。又或有两人而接见同一时事者，是亦未可为确实。何则？人若其思想，且预期处同一，则由是而生同一之幻觉、妄觉，一人由预期思想，于妄觉上得见幽灵，与之有同一预期思想者，亦可以妄觉上见同一幽灵之理也。推此理考之，三人、四人

以上，有接见同一妖怪者，亦未可信凭。又依数回之经验，而遇同一之妖怪者，亦未可以为确实。盖我心全注思想于或一事，其所预期，前后同一，亦于有数回经验，生同一妄觉者。且纵依数回之经验，所实视者，非精神上之幻觉、妄觉，而为客观上成立之事实，亦决不可以之为必然之关系存其间。例如，有生者必有死云之规则，虽为必然之理法，而得确信为一种之真理，然亦不过如今冬多雪、明年丰穰之成言，未可为必然之规则也。纵古来之经验上，数回认其事实，是只可谓之偶然，或盖然，非古来经验十十百百，悉能证明此规则之确实也。又如明早太阳出于东云，是实必定、而十百不反其预定。虽然，若依极端之怀疑论究之，则未云确实也。何者？如一夜之中，生变动于太阳系中，则难保无至其时刻而太阳不出也。若推此理而考之，则知有生必有死云之规则，亦未可确信。何则？其云规则确实者，照从来之经验而定耳，不保将来经验上无如何反变之起也。如此，则是合一与二为三，三角之总和与二正角，同为数学之规则，然亦未可为确实。何则？斯亦依我今日感觉上之经验而定，其果确实耶？不可保也。由斯而论，不但世所谓妖怪，无一可信，今所谓真怪，将亦不能认为其实在。但余非赞成如斯极端之怀疑论，其论之非理，依从来学术上研究，既已证明于妖怪学研究上，不必更提论之。特以世之妖怪论者，过于信凭，偏于独断，固执读书闻人自幻觉、妄觉者，以为确实，余故排斥之，并论破独断学派之偏见而已。

次见排斥妖怪论者之所述，全是浅薄及极端之怀疑论。一切妖怪者虚妄而非真实，人之实视之，依神经作用耳，是怀疑之极而独断也。何则？独断一切妖怪为神经作用，而更不与之说明也。若归妖怪之原因于神经作用，则何故神经组织起此作用耶？当说明也。且神经之为物如何，与外界有如何关系，不可不说明。又纵令

神经有现出妖怪之力，固无无原而偶起之理。例如鼓虽有发音之力，无打之者，其音不发；水虽有波动之性，不动之则不生。世之多归妖怪之原因于神经，更不说明其神经之原因，不啻以其为浅薄之怀疑论而排之，实以其为极端之独断论而斥之。盖世人所谓神经作用，即精神作用之义，由是生妖怪云者，即幻觉、妄觉之事。然幻觉、妄觉之起，必有其原因，决非发于偶然。而其原因，大抵在内界，偶见有原因于外界者，亦不过为诱也。因若寻其内界之原因，则有思想之专制、意向之预期等。若更究其专制、预期之原因，则其一部分在外界可知。盖吾人日夜接触外界诸象，而生长发育间，形成相关之种种观念于内界。又有联合其间，而直接、间接于外界诸事，以唤起观念，而惹起他观念者。由是甲、乙、丙等种种观念，互联起伴生，而植妄觉、幻觉之原因于心内。或又有由记忆旧闻妖怪之事，应于数年后内外之事情，而再起说明此等原因者，实心理学之研究，余谓之心理的说明法。故若依心理学的说明时，妖怪之现出，纵令依幻觉、妄觉，皆有必然之原因，决非可单评为虚妄，是余所以不赞成怀疑的妖怪论者也。余之为说，在折衷于独断、怀疑两派之间，而保持权衡中正之理而已。

第七十四节 惊情论第一 以上皆就智力诸作用而论，其与妖怪显象有关系者，由是而及感情作用。其中恐怖之情，既揭之矣。然恐怖情外，有惊情者，是亦与妖怪大有关系，兹揭其一节而论之。抑惊情者，非独谓惊愕之情，或新奇之情，或变化之情等，皆摄于此中，而总为相对性之情。相对性者，甲、乙二者相对比，而现其作用之谓。一切知识，一切感情，虽无一非相对，而其中有特别依相对成立者，兹名以相对性之情。今如惊愕、新奇、变化之情，作用似异，而实基于同理，即相对性是也。凡人情于平等一样继续者，其感苦乐之力渐减，至不见何等之感动。如何快乐，永以同一

状态继续者，遂至不感快乐；亦如何痛苦永接之，遂至不觉苦痛。例如风月之美，衣食之美，音乐之美，每日朝夕与之相接而不离，遂至不感其美。或又久呻吟病床，若忧郁狱中者，至不感其苦痛。若反之而接触时时种种之变化，常一新耳目之场合，无何而感愉快。以是知人有好变化之情，即变化之于人情，增快乐而与趣味；反之而不变化者，与人以多少之不快也。人之好旅行，以喜风景新奇，好转地移居，亦不外此理。又人旅行时，其途上风景变化少者，虽近若远；其途上风景变化多者，虽远如近。乘奥羽铁道之汽车，常觉无聊；驾东海铁道时，终日不觉其倦，亦此理也。人栖息于天地间，有春有秋，有寒有暑，四时变化，而使人终年快乐。若春、夏、秋、冬同一之气候，同一之风景，必使人大感不快。世人往往为言曰，春秋二季之气候，不寒不热，若望终年如斯者，果其终年如斯，将不免减人之愉快也。盖人在天地间，送五十年前后之生涯，无论不幸患难多出于其间，更使人生感相应之快乐，同有不愿去此世间之情。固以四围现象，自然的，社会的，共变化不止，能与人以快乐也。以是知好变化，厌不变化者，本于自然之性，是即人所以有好新奇之情也。夫新奇者，接于平常见闻不惯之事物而起，依变化相对而生者也。至食物、衣服、居所、器具、风景、人事、社会之现象，苟有异于平常，必接之而惹起新奇之感情。今惊愕之情与之同理，由所接之现象变化，反于我预想而起，故名之惊情。有苦痛、快乐、以及不苦不乐之三事。例如，旅人知在乡父母之无恙，毫不预想其死，突然接讣音而惊者，苦痛性之惊情也。反之，远游他乡，数年间绝音信之乡友，忽邂逅而惊者，快乐性之惊情也。其他偶然惊愕之场合，有不苦不快者。故惊情与变化新奇之情，同其性质，际会于异常状态之变化而起，是皆与其平常接见之事比较对照而起者，故总名之为相对性之情。有加此情以抑制及自由之情者，抑制之情，例

如心中有一种之情，而又有反对之之情，乃以一情抑制他情，其时所感之情态，所谓苦痛性者也。总之，人之性情，常不能以一种支配之时，而有二、三之情并起，竞争抗排于其间，至于其力强者压弱者而感起抑制之情。其时虽感多少之不愉快，若制其中之一情而得从自由，至心面之竞争静定，则仍感愉快，是谓自由之情。即自由之情与抑制之情反对，而除其排抗性之情，则又起快乐心之情，以此情者与抑制之情相对而起，其情之强弱，又伴于抑制之情之强弱，故名之以相对性之情。

第七十五节 惊情论第二 前节既述惊情之性质、种类，今就惊情与妖怪之关系而述之。抑惊情者，大可为妖怪现象之原因，就中新奇变化之情，必连结于妖怪现象而存。既余解妖怪为异常变态，其所谓异常变态者，全变化新奇之义。世人若不见异于平素之事物，不惹妖怪之观念。例如，古代以彗星之出天界，虹霓之现云间，流星之落，夏日之雪，谓之妖怪等，皆以见异常现象。又如见奇草异木，奇鸟异兽，谓之妖怪。又如平常见惯之动、植物，其经年甚久，其生长繁茂异常，则见之亦以为妖怪。例如老松、古杉为之神木而祭之，日本多所见也。果然则为妖怪之一部分，依惊情而起可也。今寻其为快乐耶？苦痛耶？妖怪之情，大抵属苦痛性之情也。然则新奇变化之情、与快乐性之情，此二者将异其性质耶？抑新奇变化之情，虽不与快乐性之情相违，而达其极端，则反生苦痛。虽如何快乐之情，超其适度，皆不得不为苦痛，是苦痛与快乐，所以不得不异其种类也。斯宾塞尔氏谓同一之心象，过、不及之两端为苦痛，其中间为快乐。故人虽好气候风景之变化，若其变化失适度，走极端，则感不愉快。今如妖怪，盖变化之稍走极端者，是以超愉快之程度，而起苦痛。又妖怪现象之使人不安者，由其原因之不明。凡原因不明、而道理可疑者，辄

使人起危惧不安之情。人之接妖怪现象、而感不安，固当然之事。盖妖怪现象之所以起惊情者，不独其现象在预想外，实其原因，在智识以外，故尤感惊愕也。例如，智识浅小者，接智识以外之事，必惊愕，而又同时起恐怖之情。故依妖怪而起之惊情，非快乐性、而苦痛性也。然以人有好新奇变化之情，知妖怪之可惊怖，而又有好之者。以是世人于普通之谈话，不如妖怪谈话之可喜，有非妖怪事、而敷衍增饰以假装妖怪之倾向。且人者，生来有多少辩护妖怪之癖，由他人传闻之妖怪，而更语于他人，则自立于辩护者之位置，务望完全其事、而若可信，全依人好新奇变化之情，而假构妖怪事实。凡民间怪谈颇多，皆依此情而起也。又如家庭小儿，亦有普通谈话，不如闻妖怪谈话之好。是无他，人者，由幼时既有好新奇之情。以是，如日本者，以怪谈充家庭，或又如芝居小说，新闻寄席，有依怪谈以引客之风，无非依此情之存于人而已。以妖怪情之为苦痛性，而人反好之，其理虽甚难解，是非独妖怪谈然。人之恐地震或喷火，依之而闻压死之状态则不厌，其理亦同。谁其喜震灾者！就之而表同情于我心，随而画种种之想象于心中，闻其事，充其想象，却所以与人满足，遂得感几分之快乐于其间，是安心所以即快乐也。且人者，无苦痛性、快乐性之别，自喜见闻未经验之事实，其情全有〔由〕好新奇之情发也。人之见演剧而喜，其理亦同之。演剧所见者，多示人人世之不幸苦难，现苦痛之状态，见之者，实不堪其苦痛，或含泪而表同情，而喜看之，其理似难解，是亦以满足人之想象、而使感快乐也。虽然，若一身之上，直接感苦痛，谁则喜之耶？

第七十六节 恐怖论第一 惊情之外，或爱情，或怒情，或我情、力情、行情等，皆多少与妖怪有关系。例如，亲爱子也切，而呼起种种之妄想、幻觉，不幸而其子死，如见其亡灵，此

依爱情而生有〔者〕也。又人大忿怒时，精神多少错乱，感觉事物之现象，不能辨别其道理，恰有呈一时之狂态者，是亦可为妖怪现象一种之原因。又人以有利己之情，有故意作为妖怪以营私利者，是余所谓人为的妖怪之所以生。世多虚构之妖怪，全依人有此情。又有好胜好名之情，随而至故意的作为妖怪之多。盖英雄以权谋术数作为妖怪之例，古来多有，全被支配于此情，而如斯之情，心理学所谓我情，换言之，则名利之情也。又为力情、行情，要不外我情之一种。人与人互较其力，胜则喜，负则悲；名之为力情，自欲为一事，达其成功而喜者，名之为行情，而人为的妖怪，依此二情生者亦不少。盖人者，皆有胜人之情，世间事不如意，一片之迷云，忽锁心天，欲依赖鬼神魔力以达其目的。商法家与工业家，皆祈愿于神而望致富，或祭福神、祭疫神以祈一家一身之幸福、安全。又自期计画事业之大成，而仰神佛之助力，或绝酒而祈念，或绝食而祈愿，或用御礼御守，皆由力情、行情之刺激。要之，今世之迷信者，不得不坐以为力情、行情之奴隶，而逞自己之私情，以使役神佛之罪。至此行情，往往以结果成效之不可必而迷之。如矿山事业，如投机商，最〈为〉人易迷之事业也。知如斯结果之难，必定非人力可达，祈愿之于神佛，犹以为未足，或依卜筮，或人相，或御陶等，求卜定其结果。彼卜筮、人相家者，乘人有如斯投机心，而遂设种种之方略，以营私利。果然，不得不云我情、力情、行情三者，大于妖怪有关系。虽然，单情中最于妖怪有关系者，恐怖之情也。故余特揭恐怖论，而细论其性质先之。情绪者，如前述，分为单、复二情。单情有惊情、爱情、怒情、惧情、我情、力情、行情之七种。其中特与妖怪有密接之关系者，以惧情、即恐惧若恐怖之情为第一。抑恐怖之情，苦痛性之情也。由前知将来之灾害苦难而生，例如恐震灾、恐火灾、恐水灾、恐病患，由想象其所来之灾

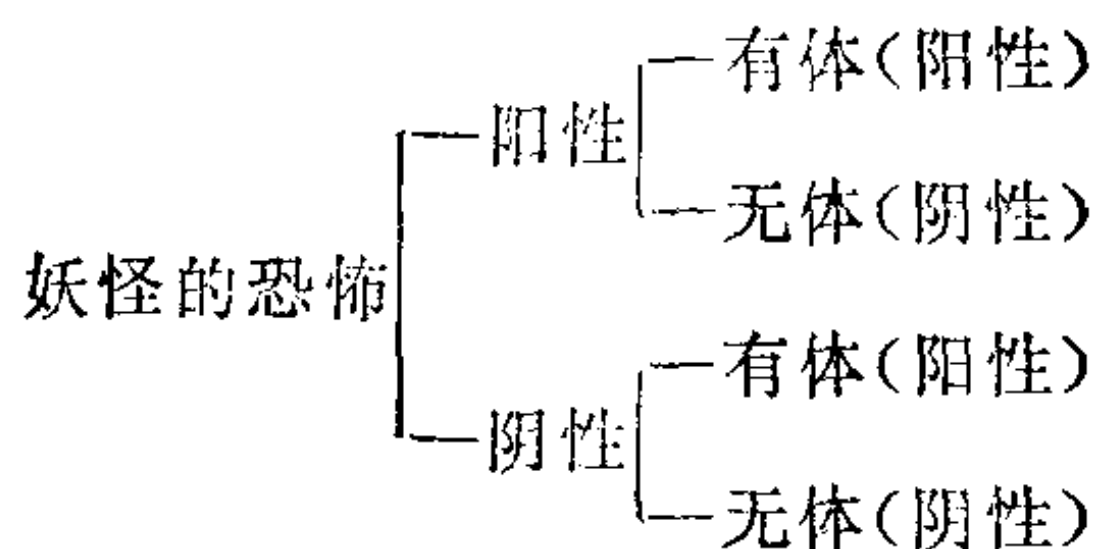
害苦恼而生也。如未有想象之小儿，虽如何灾害将来，更无见恐色者。然小儿者，却有恐两亲、恐大人之事，是不必由前知灾害，而由自感其力之微弱。彼动物之恐人类，奴仆之恐主人，与之同理，皆由身心若权力之薄弱、而生恐怖也。又有依道理之不明，及结果之不定，而起恐怖。学生恐试验，人民恐法庭，田舍者恐出他国，不学者恐有知识者，皆依道理、结果之不明不定。又凡人从事于未经验之新事业，必生多少恐怖，其理同一。由其人自疑惧能堪其事否。而所最恐者，以死为第一。世间一般恐天灾，恐病患，或恐战争与航海，要当由于恐死。而人之恐死，由于恐一生快乐、志望之绝灭，而前途暗不知何所归向。要之，考恐怖情所起之原因，第一、危难之前知，第二、良心之薄弱，第三、结果之不定，第四、道理之不明，第五、前途之冥暗，第六、快乐之减灭等也。而其勇气，依其体力、情力、智力、意力之四者而发。又要有自信之力，惟体力而已。其力虽足以扛鼎，非智力、意力伴之，仍不免恐怖之生。又虽有智力，而眼读万卷之书，若欠意力，临事仍犹踌躇，不能为果断之行。又虽富意力，而有果敢勇断之风，若体力薄弱，及智识想象不明了，仍不能无恐怖。虽然，是等之原因，非可独依教育而养成，又非可独依意志而左右。人有生而有多少恐怖心，其情触机临事，自然发动，决不可随意抑制者。例如，道理上，深夜通过墓畔，虽知毫无可恐，而夜中至其处，不知不识，恐之之情，动于心不能自制。又昼间意气堂堂，挟有天地之风，而夜无灯不能出外者，有之，故吾人之恐怖心，为遗传性、或本能性所存。可知彼之宗教信者，信未来有快乐之世界，虽更不疑、而犹若厌死者，全由一种恐死之遗传性也。以是知人有恐怖之情，为世间自然之本性，不能依教育经验之力而改变。虽然，依教育之力，得多少变化其性，即养成体力、智力、意力、情力。而其结果，恐怖心之得灭，亦不可疑也。然则何故而人之遗

传性有恐怖心耶？此问题者，妖怪说明必要之事。今聊论述其道理。抑吾人至于为今日之生存者，无非极永年月之间，加种种之竞争，而能保持生成之结果。即其目的者，不外于追生存保全之途而进行。此之生存保全，有自己生存与种属生存之二样。向于害自己生存、或与之不利之方而进，固不能见今日之生成。又向于妨种属生存之事情而进，亦不能达今日之结果，明也。吾人者，今日既有如斯繁昌之社会，则古来吾人之道，曾通过多许助自己生存及种属生存之事情也，无疑。即加种种之竞争，而占胜利以至此也，无疑。果然，则吾人自然避害其生存之事情，而就利其生存之方向而进化，是即恐怖情之所以起。而有害生存，如天灾、地灾、人灾者，不免恐之。又其力强且大者，且恐之而欲避之，以至养成此情也。故人有恐怖之情，起于保全生存之所不可缺。其发达者，决非依一人一代之事，经数世数代、而为遗传性者也。果然，则固难依一时教育之力而变更之。虽然，进化规则，有遗传与顺应之二法。吾人性质，非独依父、祖之遗传性而成，亦半由顺应而适合其一代之教育经验。故如人性固有之恐怖心，亦几分得依教育而改变者，理也。殊如由无智而生之恐怖心，依教育上智育之进步而得除去。然人之恐妖怪，依恐怖而生者少，由无智而生者多，医之之法，亦依教育而足矣。

第七十七节 恐怖论第二 既说示恐怖心之性质、起原，由是而述其情与妖怪之关系。既恐怖心之生，有种种之原因，则恐怖之为物，不可无种种之类别。今就妖怪之恐怖，如或恐幽灵，或恐鬼神，或恐狐狸，欲于祈祷禁厌而避之。或恐天变地异，或恐病患失败，或依卜筮、人相等而前知吉凶。虽云共出恐怖心，亦自异其种类，不容疑。由是与妖怪有关系之恐怖心，有何种类，不可不考也。凡世所谓妖怪者，虽称幽灵、狐狸等，而接之而起

之恐怖情，决非限于一，由种种之恐情相结，而呈妖怪现象，遂生预期意向，专制思想，从而生幻觉、妄觉也。今举其恐情之重者，或以恐感，或以怖感，或以气味恶感，或以物感，其所见者之容貌及体力，非常强大，自知不能敌之，自然于其身想出危难以生恐者，普通之恐怖也。然又有不于一身上预想危难，见其状貌之异常，与感其气味之恶，是虽不外一种之恐怖心，而与预想危难所生之情异其性质明也，是实由事柄不明、而其理难解而生者也。例如见鬼而恐、见大人迹而恐者，由预想危难而生。至如见幽灵而恐，见阴火而恐，由其心有所怪、而生疑惧之恐怖也。或深夜过森林中，逢小儿若妇人而恐怖，是决非预想危难之所生，实依其理难解而起者也。又俗所谓气味恶感者，其意亦异。例如当食，而米饭之中，见味噌一片存时，或汁中见一粒之米饭时，谓之气味恶感。或见如虱如蛆、粪虫、不洁虫多集时，亦谓之气味恶感。是等决非由道理不明而生，实由人之好清洁、厌不洁之情而出也。虽然，若更寻何故而人有厌不洁之情，亦由关系于其身之健康而起也。盖吾人之欲维持身命，必择清洁之地而就之，选清洁之食而取之，是以古来进化变迁之际，自然有厌不洁而好清洁之情，从而见清洁与不清洁相混，则生气味恶感也。虽然，其中有多少怪其状态异常、与恐其结果难定而起者。故同一气味恶感之中，含有种种之恐情可知。又所云物感之中，或见幽灵若阴火之青白色而感，或见荒芜之景色若极幽邃之山水而感，决非一样，而亦非仅由恐怖之情而生妖怪。又有由所伴之种种观念、思想而起者，殊如幽灵者，最有关系于精神作用，由精神之事而大异其恐之之度，若其人曾苦他人或害之而有怨恨者，其恐妖怪也甚。或有自依之而惹起精神病者。反之，而心中并无害人之事，则其人虽见幽灵之现，而恐之也不甚。由此观之，恐幽灵者，与其人心中之状态大有关系。且如妖怪者，多出于

薄暮若夜中,而白昼见之者甚稀,是由白昼者,吾人视觉判明,其所判种种事情,道理明了,是恐怖情之所以少;而夜中、如暗夜深更之所以尤多也。然又有一种异其性质之恐怖情,例如虽在白昼,而独坐四邻寂寥之空屋,或于广厦而终日闲居,有无端而生气味恶感者。此之恐怖,与旅行无人之境而生恐同理,由人之自然性而发也。而其发之原因,由于知人力之微弱,难以孤独生存;反之,而他有所依赖时,人意添力,恐怖自少。故多人相结旅行,或多人相集而居住,更不生恐怖也。由斯自然之情,如白昼独居广厦而生恐怖,则夜中住此,恐怖尤甚,此大名华族之家,所以多出妖怪之例也。今试举妖怪所关之恐怖情而分类之,先大别为阳、阴二性,而又各分为有体、无体,如左表:



阳性者,妖怪力强,能为我害,故恐怖之情亦强;阴性者,妖怪力弱,故恐怖之度不强,而其量大于阳性。是故阳性强而小,阴性弱而大。今举其例,如遇膂力胜人之怪物而恐之者,阳性之恐怖也;见幽灵之附于柳枝、鬼火之游其空气而恐之者,阴性也。至于有体、无体,则在目见与否之异。如见大怪物,阳性之有体者也。夜中闻覆屋之声,或石由窗入,或物由上落,直有祸及其身之恐,而不见其形,阳性之无体者也。幽灵、鬼火,阴性之有体者也。独坐空室而恐,阴性之无体者也。以此有体、无体,亦有阴、阳两性之别。阳性无体者,为阳性中之阴性。阴性有体者,为阴性中之阳性。又此阴、阳两性,有平日并非妖怪,而以时以地,忽发妖怪之恐者。如

妇、孺力弱，白昼见之而不恐，遇之于深夜、深林之中，则有大恐者。以此考之，即仅此妖怪学，已得为完成一科之心理学也。然则妖怪之恐怖有种种，而其情多有自然发动，而不可由意力左右之者，是由其情经数世之进化发达以为遗传性。而其发达也，本进化之大法，从生存保全之规则，无疑也。即其所恐之物，而一一解剖之，其各部分关系于生存上者如何耶？是不可不考怪物之性质，如美学家必考美之性质是也。世人知美之为美耳，以学术考之，必分析其所谓美者，而一一示其成分，如美丽、宏壮、适合、一统等是也。然则妖怪之为物，亦由种种之性质而成，可知。即以幽灵言之，其色其形，及其他种种之性质，不可不一一分解。今以此问题非独关恐怖者，姑略之。

更有关于恐怖之要点，则同情是也。凡一人之恐怖，感传于他人，而起其同情，则感觉倍强。故有一人恐怖，而忽使众人同生恐怖者。于是知有个人的恐怖与社会的恐怖之二种，于是不可不先讲复情。

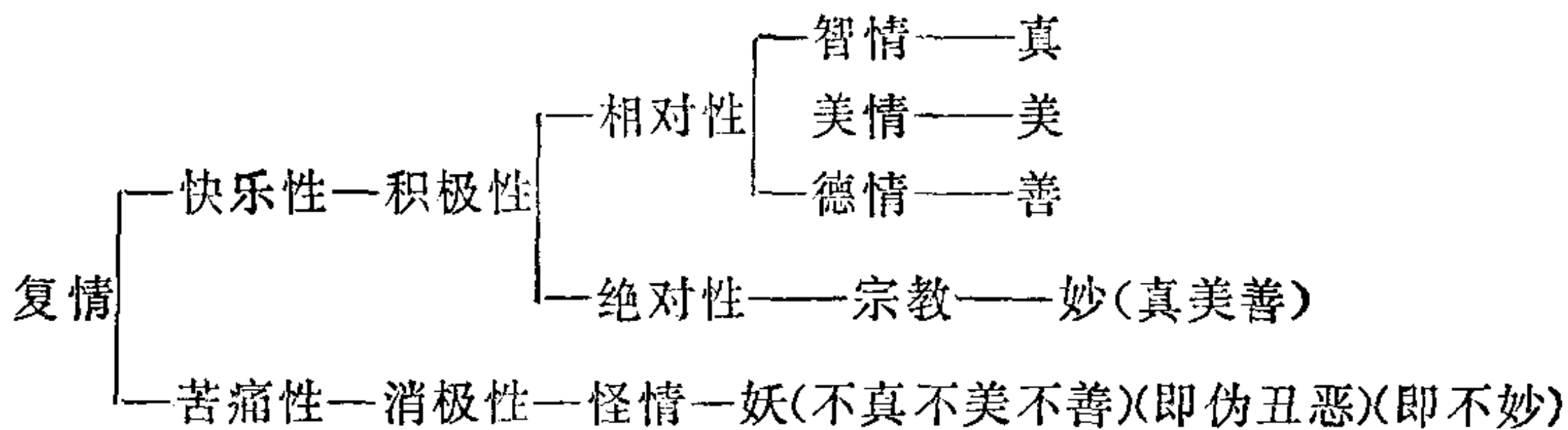
第七十八节 复情论第一 抑情有单、复二种，前既述之，而未明复情与妖怪之关系。今先述复情之性质。凡复情者，有单情种种相合，而加之以智力之混，遂有一层复杂之状态。又单情者，自己的（即个人的）之情，有直接于自己之利害者而起。复情者，非个人的，而由社会或世界之观念起，此其别也。夫同情者，社会的情操之根基，而各种复情所由起之本源也。例如，人之爱他人、爱国家，皆由同情生。而道德之情，多由同情成立，是为复情之初级，次之有智情，即智力之情；美情，即美术之情；德情，即道德之情；宗情，即宗教之情，是皆复情也。智情者，以得真理为乐，其目的可谓在真。美情者，其目的在美，不待言。德情者，以道德上得善为乐，其目的可谓在善。故以上三者，以真、善、美为目的者也。对之而

宗情者，以真、善、美相合而一为目的，求之佛教，盖以悲智圆满之体为目的。而余欲以妙字统之者也。故曰，宗教之目的在妙。至于妖怪之情，如惊情、惧情，谓之单情者，以为愚俗之情耳。其或参之以智识，则亦复情之一种，其异于普通复情之点，在于非快乐性，而实苦痛性。盖智情、德情、美情等为积极的复情；妖怪之情，则消极的复情也。其情为宗情之反对性，而与之有表里之关系，故谓之怪情。

第七十九节 复情论第二 抑复情的怪情者，非独以恐怖之情成，又以好奇、好勇之诸情相结，加之以智力作用，而形成一种之复情。其情虽个人性，至其复杂而加多少之同情，遂有含非个人性者。盖人之精神，具有智、情、意三作用，其三者互相连结，一作用起，则他作用随之而起。然其作用之中，又有因关于智者多，或关于情者多，而生差别。智力与妖怪之关系，前已详之。至情绪与妖怪之关系，观吾人接触妖怪、而必诱发苦乐之情，可知也。其情也，虽大抵苦痛性，而又非无含快乐性者。若考之单情之上，怪情者由惊情与惧情成，惧情虽苦痛性，而惊情则苦痛性、快乐性兼有之。至新奇之情，则全快乐性也。故单情的怪情，可谓兼有苦、乐二性者。至复杂的怪情，则当分妖怪为假怪、真怪之二种而论之。盖假怪之至于复杂者，其情为美情之反对。如长身、青面、一目、三目，皆反对美性，因之而起苦痛性耳。俗所谓幽灵，凡成于画工之手者，一见而知为不美。如彼地狱变相之类，虽称妙画，然谁观之而以为美、因之而感快乐也耶？西洋之幽灵，四肢五体虽存，其容色决无示美者。故怪情者，大抵美情之反对，而于复情中为苦痛性之情也。虽然，其中亦非无含美性者。自幽灵亡者以外，一切奇奇怪怪，不可思议，亦有含美丽、宏壮等之性质。例如，奇草异木，嘉祥奇瑞，虽妖怪亦非苦痛性。又如，入深山而遇完全无缺人界不见之

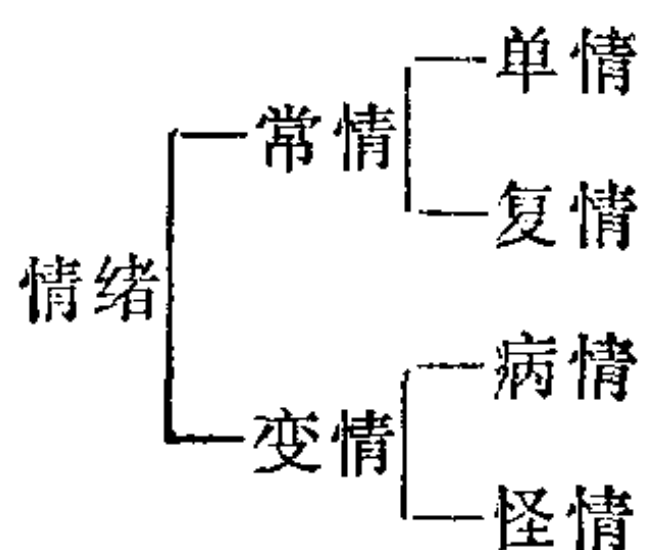
美人，虽谓之妖怪，而毫无丑性。由是观之，怪情者，非独美情之反对，具写之于美术，转示美性、而生几分之快乐。故人多喜妖怪之小说，及妖怪之绘画。要之，妖怪有苦痛性、快乐性二种，其苦痛性者，老于想象上，亦有快乐性可知。然则谓复情的怪情之要，即单情中惊、恐二情之发达可也。其他怪情，又或为智情之反对。夫智情者，喜知识，厌无识，妖怪既生于迷误，则必现于无识之上，可知佛教之解妖怪也，谓不外于人之迷妄，其结果不得不谓之苦恼，是其教之所以以脱生死苦界、达涅槃乐岸为目的也。然而人之喜闻怪谈而愿明其理者，由智情之作用。有智情渐进、怪情渐衰之倾向，是无他，普通之怪情者，假怪之情，是以智识进而妖怪自退也。又以德情与怪情比之，实有正反之关系。何则？一切道德，皆以善为目的，妖怪者，关系于不善，例如天灾、地变，天地之大妖怪，害于人类生物，是实不善性之作用也。或如幽灵怪物，多与罪恶、怨恨有关系。道德家之生灵死灵，谁则恐之，惟大恶大奸，若有怨恨者，当其死而有幽灵怪物之恐，故怪情多关于恶性。然其中又非无善性者，且其恶性，或亦为惩戒恶人之方便。其目的全在于达道德之所谓善，则虽谓妖怪与道德相合可也。

以上示假怪与复情之关系而已。若论真怪，则全与宗情相合。何则？真怪者，不外于宗教，所谓无限绝对不可思议之体，而与假怪反对者也。如左表：



第八十节 复情论第三 上来所述之情绪论，不过本培恩、衰

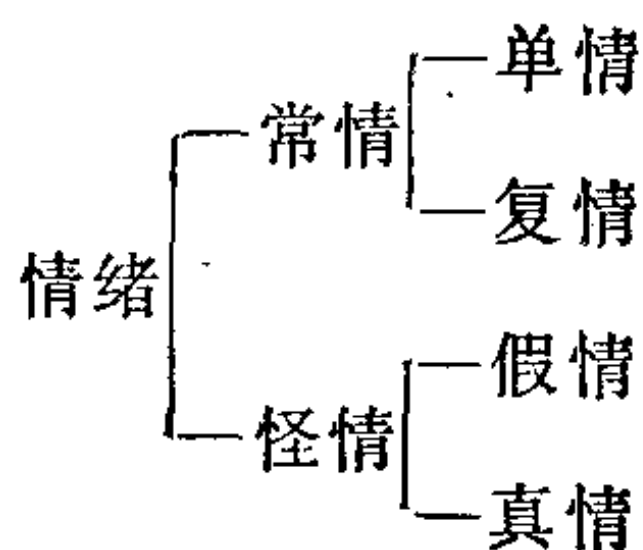
未等诸氏之心理学,从普通之分类而说明之,且辩明其各作用与妖怪之关系。惟余于复情之一部分,设怪情之一种,而论其与他诸情之反对,此普通心理学所未说也。又于先辈分类之外,设妖怪学上一种特别之分类,为从来心理学家所未唱者,即常情、怪情二种是也。盖一切事物,有常态、变态之二种,吾人之精神作用,亦有常态、变态之二(种)。故于第二讲学科篇,分学问全体为正式、变式之二科,又先于理论之应用,述其有内、外二途,并于心理学述其有正式、变式之二样。盖客观的事物,主观的精神,物理、心理,皆有常、变二态。照事实,考道理,甚明也。然则心理作用,皆有常、变二态(即正、变二式),而其中感情作用,必当有常情、变情之二种无疑。变情者,即怪情。抑变情之义,属于精神病状态时,与属于妖怪时,自有二样之别,其分类如左表:



病情者,是亦不外于一种之怪情,前已以精神病为属于妖怪,可证也。虽然,病情者,例外之例,与常体之妖怪,又稍异其性质,则暂除之,而独论普通之怪情,可也。凡人者,其自然之性,接触于异常或不可思议时,必怪之。而且求知其理,既知其理,更进而求于他之异常或不可思议者。以此人情常向妖怪而走,不能安于既知既明之地位,而向于未知未明之境遇。故俱好怪事,乐闻怪谈,又有即妖怪事实,而润饰之、回护之之情,是余所以言人本有怪情也。世界有可知的界,不可知的界,其一、有限相对之境遇,其二、无限绝对之世界也。而在有限相对界,观情绪之发动,即常情之作

用；对无限绝对界，视情绪之进向，即怪情之状态。推究此二者之别，知情绪之所以有常、怪二种。然而由此有限进向于无限之情，是宗情而非怪情。盖怪情与宗情，其所归虽一，其范围又有所异。抑宗情亦有通俗的与理想的之二种。余独即理想的宗情而述之，则所谓宗情者，即向于真理而发动之情操也。而余所谓怪情者，即合称假怪、真怪之情，而惟举其对于假怪者，其方针则在于进向真怪之途次，由有限者进行于绝对之情而已。及假怪极而达真怪，真怪者，即宗、怪二情相合之一点。此点者，实诸情之最上也。故妖怪极而宗教始现其真光。然照达此之途次者，教育之灯台也。盖拂假怪者教育，而开真怪者宗教。故宗教、教育二道进步，世所谓一切妖怪者，云消雾散，而不留其形。然而宗教、教育者，外因而非内因，其内因即吾人所有之怪情。怪情虽迷误之情，而其里面有进向真怪一种之蒸气力。其外部示假怪之迷情，其内部含真怪之实相也。以此观之，怪情者，实位于常情之上，若更扩充此情之意义，谓一切常情，皆由怪情之真相发现，岂不可耶？

以上所论妖怪，有假怪，真怪之二种，其怪情亦有假情、真情之二种可知。即外部所发动者为假情，内部所含有者为真情也。以假情关于假怪，而与教育关联；真情关于真怪，而与宗教关联，故更分情绪如左：

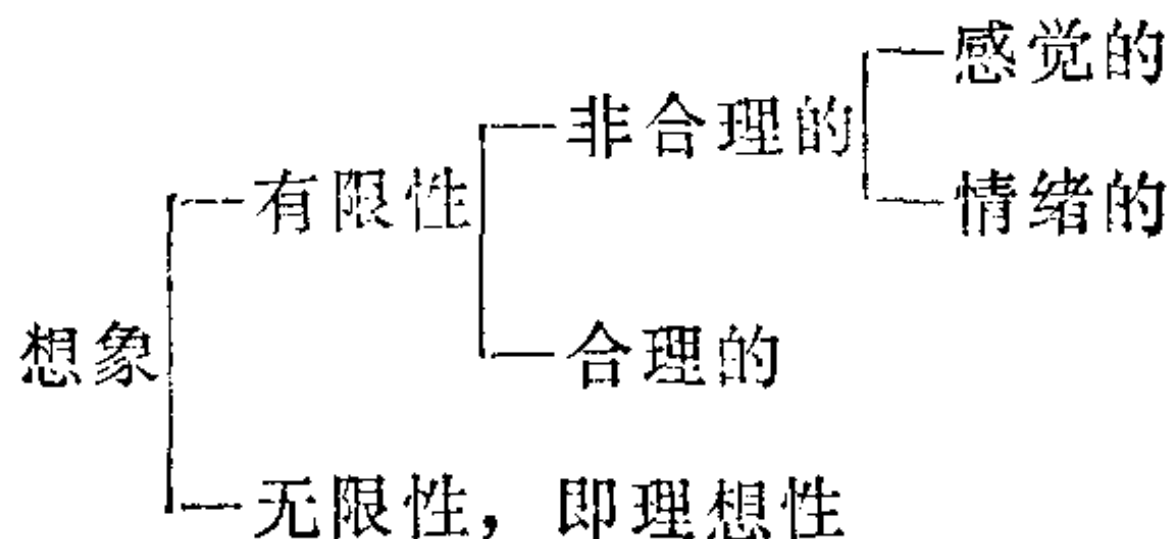


若举此理而推究之，则妖怪学者，为体达于宇宙机密之一种门径，可知也。

第八十一节 想象论第一 想象有再想、构思之二种,前既言之。抑构想有三种,智力的构想、感情的构想、意志的构想是也。例如,学者欲究明真理,发见新说,必先有想象构成假说,由是而施研究,是智力的构想也。小说家、诗人、画工,描出未常见闻之风景人物,以满足人情,是感情的想象也。吾人当言语动作,预想定其目的及达之之方法,而使其言行适合之,是意志的想象也。而此三种中,最与妖怪有关系者,为感情的想象。其想象也,从喜怒恐怖等情而起,非皆合理。然其最高等者,不但合理而已,亦能合体于理想。至其最下等者,或全反于经验上之事实,则谓之妄想、迷见而已。或又分想象为分解的及创设的之二种:分解的者,分解种种之再想,甲之一部分与乙之一部分,互相联合而构成新想象之谓。例如想象人身、鸟翼、飞行空中之怪物是。创设的者,全创造一种之新想象,其各部分皆以未尝经验见闻之新影象成之之谓。而细验其各部分,虽亦由从来经验见闻事物之观念、种种结合而变成,惟比之于分解的,则较为参互错综,不能一一详其各部分之所出而已。盖分解的者,单纯之构想;创设的者,错杂之构想也。或又分为增大的及幻妄的之二种:增大的者,实际见闻事物之再想,增大其形状,而现出于构想上之谓。若以其构想与实物较之,惟数倍其形状之增大而已,非失实物之性质。例如,普通人类,其身长虽不出五尺,乃至六尺,于构想上,得想见有金身丈六人。虽然,人犹是人,惟有大小之别而已。次幻妄的者,构成全与实物实际相反之想象,经验上人人不得见闻者之谓。例如夜叉,如幽灵,如一目、三目,实际上不可目击之构造,是即心理学中幻象、妄象之所以起,而感觉上之幻妄,盖即以此想象为原因也。对之而增大的想象,即变觉变象所起的原因。以上皆感情的想象,而欠智力意志之裁制者,其甚者,至呼起一切幻妄之想象。然而终不能构成十分无理之想象,例如

一图形而终不能同时有圆形、且有方形，又如想出此世界除去时间、空间以外之状态。凡此皆不可得想象者，故构想上之幻妄，得想见实际上不可见闻者，而不能想出思想道理之不相容者也。又想象有有意的与无意的之二种：有意的想象者，吾人以意志预画于想象上之计画。例如小说家、画工、诗人，以种种工夫思考而构成想象是也。无意的想象者，吾人不待以意志左右而自然想出，即吾人平常见闻经验之际，种种想象之非由意力而自生自变者也。由是当述想象与妖怪之关系。

第八十二节 想象论第二 抑智、情、意三种想象中，感情的想象，正与妖怪关系，亦可名之为妖怪的想象。凡妖怪，虽即外界实见之现象以立名，而十中八、九，依于我精神作用之影响而生。例如幻觉、妄觉，皆依我精神之激动变态而生，甚明。又世之妖怪谈，大抵皆增大润色其事实，而以小说法构造者，是亦由妖怪的想象之故。又妖怪有人为的与自然的之二种：人为的者，吾人以意志工夫造出一种之伪怪，是全依有意的想象者也。自然的者，依于有意的、无意的两想象者也。然其自然之妖怪，又有真怪、假怪。假怪者，依志〔智〕、情、意三种想象之有限性；真怪者，依无限性。于是分想象为有限、无限之二种，而有限性，又有合理与否，更分为合理的、非合理的之二种。其非合理的，又有属于感觉想象与属于情绪想象之二种。其表如左：



此中感觉的想象，其互感之欲，即应于体欲而起，为最下等想

象。其不合理，盖不待论。情绪的想象，应喜怒之发情而起，亦往往有走于妄想者。如妄得富贵之想象，又妄得名誉之想象，其一例也。此感觉的、情绪的二者，先所谓感情的想象也。次合理的想象，即智力的想象。依吾人之智力以制限想象，且依于道理而构成各部分者，故名之为合理的。然道理又有有限性、无限性之二种。普通之智力的想象，基于其所谓有限性道理。例如哥伦布于发见新世界前而想象之，或如牛顿于发明引力前而想象之，皆有限性合理的想象也。何则？是皆就有限相对之事物而推理者。若于想象上想出无限绝对，超有限之范围而达其外，则为无限性想象。然达之之阶梯，有用道理与否者。若不依道理以妄想的想出，则虽云由有限达，而终属于不合理感情之想象。若彻头彻尾，依道理而达观于无限绝对，是所谓无限性合理的想象，可名之为理想的想象，或单名之为理想。此理想中智、情、意三种想象相合而为一体，并与所谓无限者合体也，是谓真怪。抑吾人之生息于此世界也，有喜有忧，有悲有苦，或笑或泣，浮沉出没社会人情之风波间，不得不渡一生之浮桥，故此世决非绝对的快乐之世界，无限的幸福之国土。于是吾人者，望开立无限绝对之别乾坤于想象之界里，游朝夕欢乐之花园，住不死之仙境，是皆想象之力也。呜呼，生息此不幸世界而多患之人，所与满足幸福者，实可云想象之赐。然若其想象陷于不合理的，走于感觉的，则不但不得真正之快乐，却至于不幸而更不幸，多患而更多患。何则？依是而想起者，总是有限相对一苦一乐之状态而已。反之，而依无限性道理起理想的想象，而依之以达观绝对世界，开发真怪之灵光于吾人之心，乃可于方寸界中现立极乐净土。呜呼，此不幸多患之人，愿驾理想之舟，游绝对之世界，而能到此之要道者，亦不外于其心中排假怪之迷云，以望真怪之明月，是研究妖怪学之所以为要也。

第八十三节 愿望论第一 连带于想象及感情而有关系于妖怪者，愿望也。愿望者，我精神上所有之欲望，由想象而实行，不相侔而起者也。凡人心无不欲快乐、厌苦痛，当其想象快乐而无达之之力，于是愿望起。故其目的易达者，无所谓愿望。例如亲子同居，朝夕聚首，不起互欲相见之愿望。一朝远离数百里外，则不堪倚闾陟岵之情是也。人力必不能为之事，亦无所谓愿望。例如乘风游月世界，是必不能遂者，故亦无起此愿望之人。是愿望与想象之所以异。想象者，有由人力以内走于人力以外之倾向。愿望者，吾人经验上力所能及，而现在事势所不许者，感之尤切。是愿望者，由感情及想象而起也。要亦有由愿望而更增大其想象者，又有由想象而稍满足其愿望者。例如在贫贱之中，愿望富贵，想象他日得富贵而满足，或想象死后升天国，得无上快乐而满足，是也。反对此愿望者，曰嫌恶，愿望由欲快乐起，嫌恶由厌苦痛起，故一为快乐性，一为苦痛性也。然而此二者，非必由苦痛、快乐而起，实就关系苦乐之事物而起。例如名誉富贵，非其物之快乐，而为使人快乐之要具；若反对之恶名贫贱，非其物之苦痛，以依之而引起苦痛，故人皆嫌恶之耳。人有愿望与嫌恶同时起者，又有种种之愿望或种种之嫌恶同时起者。例如愿望名誉，同时愿望金钱，愿望富贵，同时愿望智识，愿望妻子财宝。同时而起嫌恶之心者，然亦自然起选择作用于其间，而后向其力最强者而定意志。于是意志与愿望有密接之关系，二者其性质亦颇相似，所异者，愿望为精神上之欲望，更不问其实行之之方法如何。意志则有关实行之作用，不惟一种目的之欲望，而指定达此目的之方法。愿望为想象的，意志则实行的也。例如欲富者，不过掌握万金之愿望而已。意志者，向得此万金之目的，而实行其方法之所关也。而意志作用，即以愿望为原因。然则愿望与动机，同一耶？否耶？动机者，意志诸原因之总名，愿望

则有时亦为意志之原因。而二者之间,自有所异。何则?动机者,直接意志之原因之名,必有发现其结果于行为上之性质,其目的之生快乐与生苦痛,更非所关。愿望者,非必为意志之原因。又其性质,非必有发现于行为上之倾向。而其起也,必向快乐而发动也,是动机与愿望之异也。

第八十四节 愿望论第二 然则愿望与妖怪之关系如何耶?抑妖怪有苦痛性与快乐性之二种,前既述之。如幽灵,如鬼物,唤起人之恐情者,苦痛性也;反之,如凤凰、麒麟引起奇情者,快乐性也。又天灾、地灾者,苦痛性;瑞气、祥云者,快乐性。其既有快乐性者,对之而起愿望;有苦痛性者,生嫌恶,而其苦痛性,苟不在直接苦痛自身之限。有奇情者,却有愿望之倾向,是则愿望与情绪互有关系。情绪既有常情、怪情之二种,而愿望亦不可无之,如左:

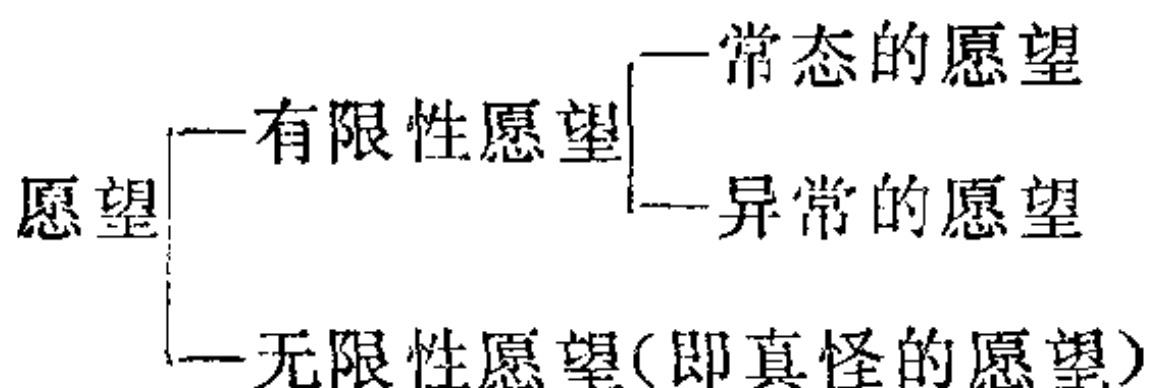
常态的愿望(即伴于常情之愿望)。

异态的愿望(即伴于怪情之愿望)。

人人有多少异常的愿望,欲见妖怪之现象,欲开妖怪之谈话。虽然,比之常态的愿望,愿望中自混嫌恶,有好、恶参半之状。例如幽灵谈,怪物谈,人虽欲闻之,决不遇之。惟动一种之奇情,而欲闻其谈话而已。虽然,人既有多少愿望之倾向,乘之而人为的妖怪之虚构者起于世。又以人有愿望、嫌恶之两性,乘之而卜筮人相等之诸方术行于民间,且专业之者起于世。

以上示伪怪及假怪与愿望之关系而已。若至真怪,非最高等之愿望,非所与知,固非普通的愿望之所关。其所谓愿望者,由有限向无限所起之愿望也。抑吾人之智识者有限性,吾人之世界亦有限性也。吾人所愿望之富贵、与财宝、与名誉、与妻子、与锦衣玉食,皆有限性,对之而起之愿望,亦皆有限性愿望也。然吾人者,非以有限性愿望止,而进而问无限绝对之境遇,而求达之之愿望,谓

之无限性愿望，是即对真怪之愿望也，今表示如左：

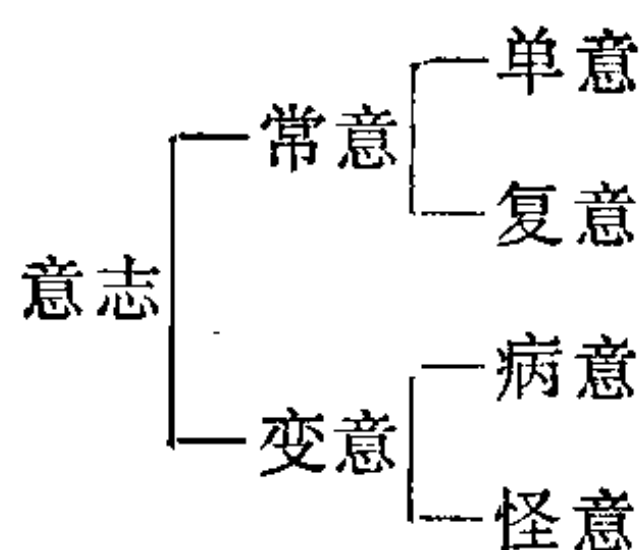


此所谓真怪的愿望者，即宗教所由起。下等宗教，依有限性愿望，高等宗教，依无限性愿望，不问可明。虽然，普通宗教，亦在向此无限性而进之途次，故谓此真怪的愿望，与高等及普通之宗教，直接关系可也。例如信宗教者，望生于死后之世界，其意在舍此世之有限性愿望，而兴未来之无限性愿望甚明。彼愚民所想象死后之世界，虽以有限性成，而其目的在于无限性，亦瞭然也。既宗教所谓极乐世界，在不生不灭之世界，绝对的快乐之世界以上，则对之而愿望，所谓无限性愿望也。反之在此世，得富贵财宝之愿望，或得健康安宁之愿望，依赖卜筮人相等之方术者，必属有限性愿望。故余谓卜筮人相基于有限性愿望，宗教基于无限性愿望，前者属假怪之范围，后者属真怪之范围也。

第八十五节 意志论第一 人之心性作用中，智情二者，直接关于妖怪，意志殆若与妖怪不相关者，然亦有多少之关系，不可不一言之。意志有单意、复意之二种，前既示之。而意志又有有意、无意之二作用。意志者，意识内所起有目的之作用。无意而偶起者，不可谓意志。然有意、无意之间，难引以界线，关系于有意作用，不可谓无意作用。人为的妖怪，固限于有意作用，至自然的妖怪，见无意、有意两作用之相混。例如以自己之意志，预期而见妖怪，是亦依有意作用而起者也。抑意志之变动，有依智而起者，或依情而起者，或有依体欲愿望而起者，或有依自然之活动而起者，其原因总称为动机，其动机有种种同时并起者。然时而各动机间，起进

化学之所谓生存竞争,其结果成优劣胜败,而力最强者制胜,自然之势也。若举其动机之种类,得分为第一感觉的动机,第二情绪的动机,第三思想的动机。感觉的动机者,起于身体状态之所关,如肠胃不与食物,则由其自然的状态,而欲饮食之动机生;身在暗室而无所见,则求光线之动机生,是也。情绪的动机者,起于苦乐状况所发之感情,例如怒时欲打人之动机生,恐时欲避之之动机生,是也。思想的动机者,起于利害得失之计较,例如见利多于害而实行之之动机生,是也。依此等原因所起之诸冲力,即于动机间优劣相较,经多少顾虑之后,现选择及决定之作用,而在意志上当专论者,行为之善恶也。是道德之行为,所以属于意志作用,盖克己修德者,属于意志作用之问题。而一切道德,无不基于克己,克己者,意志之制裁,当下等动机之起,更依高等动机制止之之谓也。

第八十六节 意志论第二 意志亦有常意、变意之二种,与情绪同,如左表:

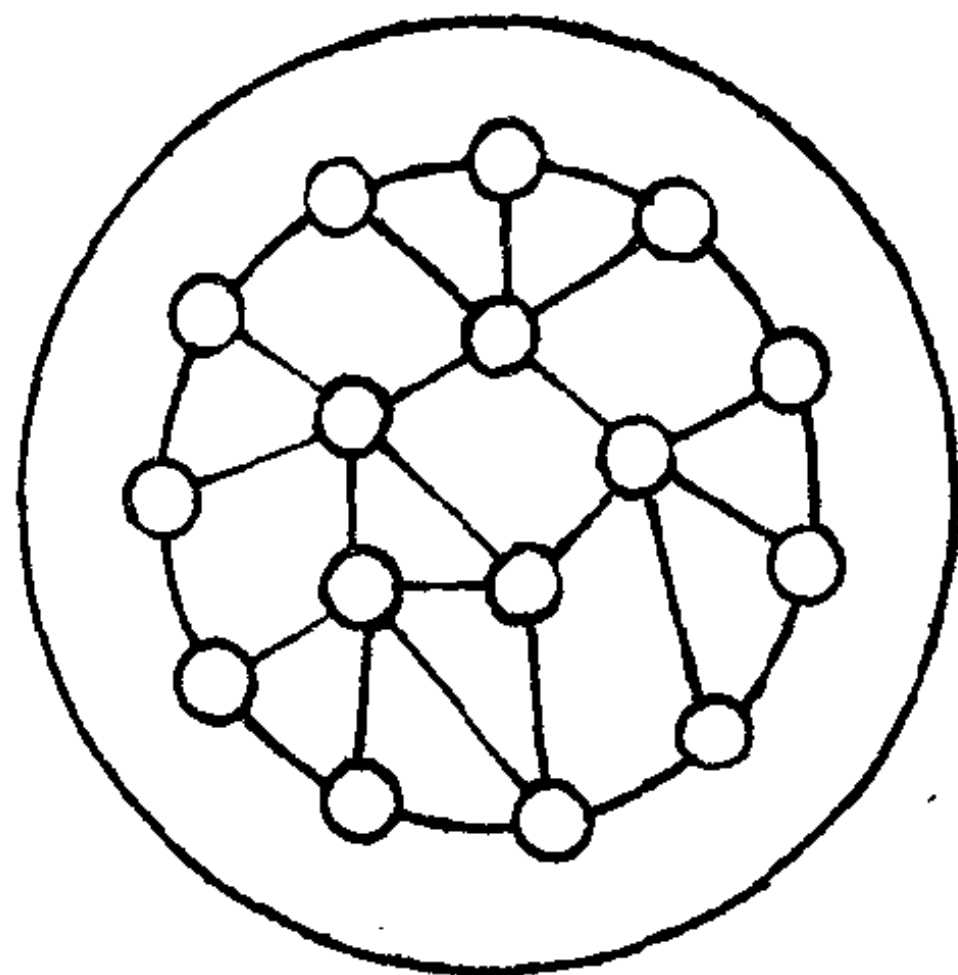


常意者,诸观念平等一样,现出于意识内,而各部之比较关系,毫无冲突之状,吾人平常所现之意志是也。然吾心之意志观念,常不能保其平权,或有特殊事情,起大变动于内界,失精神作用之权衡者,于是意志骤失其常态,或滞积一隅而变其中心,如由洪水而一变其河底,或妄动摇而不止,如激动盆中之静水,是谓变意。变意分病意、怪意二种:病的意志,不外于妖怪的意志,可云变意即怪意也。虽然,寻常之怪的与病的,稍异其性质,区其二者而言之:病

意者，依病的事情而呈违和于意志作用之上，原因虽去，结果犹存，遂为一种之痼疾。怪意者，虽依一时之激因，精神失其常态，意志不保其平均，其原因去，而早晚即复其元。例如躁性狂者，一种之精神病，至有破坏物或杀害人之举动。其起也必有最初之原因，原因既去，尚留狂态于精神上，遂为一种之病，而异常意志，永有继续之倾向。假令躁性狂与郁性狂交代而发，其浮沉之波动，有不易静定而永继续者。怪意则大异之，如或惊愕，或恐怖，依一时之原因而走一时之变态，或意志全失其力，或判断失误，或举动大异于平常，其原因既去，而经过一时，精神亦复其常态，意志亦静定而保其权衡。是怪意与病意之所以异，有前者久时性、后者一时性之别。今案此怪意所起之原因，亦有内、外二种：外因者，就外界所现之怪事怪物，而于吾人精神上引起意志之变动，是也。内因者，由精神内部一种之事情，或来思想专制，或生预期意向，其结果呈异常于行为举动上，是也。就中预期意向者，关于变意之作用，因之而生不觉筋动，亦变意作用也。此不觉筋动者，依精神之变动，而意志失其权衡，在病的与在怪的，皆有多少所生的现象，而讲妖怪学者不可欠之问题也。而其事于精神病最多，即精神病者，时时刻刻之行为，多出不觉，且此状态，在平时吾人之所经验，依一时激因而生者，姑勿论。常有并无原因，而一举一动不自识觉而为之者。由是观之，病意、与怪意、与常意，决非可判然分界于其间，惟比较上立此三者之别而已。盖此三者，非异其种，惟异其度，故余谓变式的心理学、非离正式的心理学而存，二者基于同一之规则道理也。虽然，由外面观察时，常意与变意异其态，以便宜分之，故其异，非规则之异，而应用之异；非道理之异，而事情之异也。是余所以于正式的心理学之外，唱设变式的之必要者也。

今更举变意之状态，以图式示之，可参观第六十七节之诸图。

此图大圈示心界之全面，小圈示心面上所存各种之观念，其小圈与小圈间之连络，即观念之连络也。若一原因生于观念之上，由其连络而随起各观念之结果，生一种之动机，依之而呈意志作用。由其所结合观念之种类、与数之异同，以为



其动机及意志上之异同、自然之理也。若变动既甚，各观念之中心，一变而至于变自己之位置，以是精神上有变动时，不惟感觉知觉之上生幻妄、智力推理上生迷误而已，且至行为举动上起异常，而呈变意作用也。

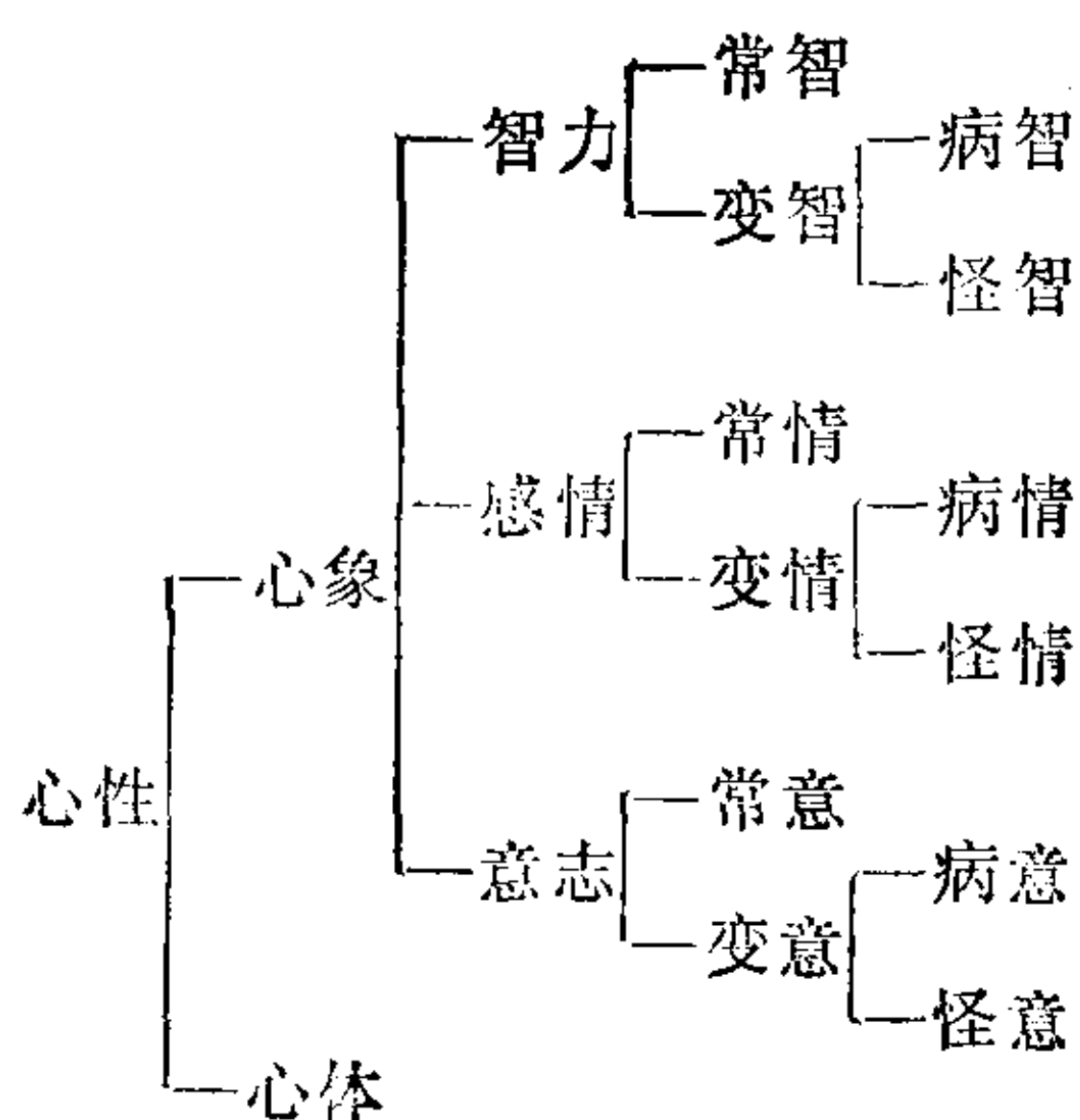
第八十七节 意志论第三 然则病的及怪的意志所生之行为举动，可论善恶耶？否耶？凡于意志行为上论善恶，以其作用起于意识内及基于自由意志而起者为限。若依不觉无识而生，与识觉之而意志不得自由而生者，其行为虽善不足赏，则虽恶亦无责之之理。以此道德论者，主唱自由意志论。若意志不自由，依物理的必然之理法，而被支配者，不可论道德上之责任也。然则时而于常意上虽可论恶意，于变意上有不可论恶意者，明矣，例如罹精神病者，其行为举动，虽起于意识内，以其意志无选择取舍之自由，则虽罪而不可为罪；如狂人多失其辨别善恶之良心，或欠其作用，于法律上不问其罪恶。妖怪的意志作用，虽不可与病时同视。而由精神之变动生者，其善恶之辨别与选择，固不能完全，故其行为不可与寻常之行为同论善恶。虽然，世所谓妖怪者，有人为的、自然的之二种；人为的妖怪，出于故意，固不可不问其罪。惟自然的妖怪，由精神之变态异常而发，不问其罪可也。然而人为的与自然的不可

辨，虽人为的亦必故为自然的，而甚难发觉其实状，是鉴定妖怪的行为之所以难也。以上就妖怪中之伪怪、假怪论之而已。若至真怪，在善恶之范围外，非可以相对性之善恶论，若强欲于其上判善恶，以其对真怪之意志行为，称为绝对的善足矣。对之而伪怪、假怪上相对的善恶，不可不云绝对的恶也。

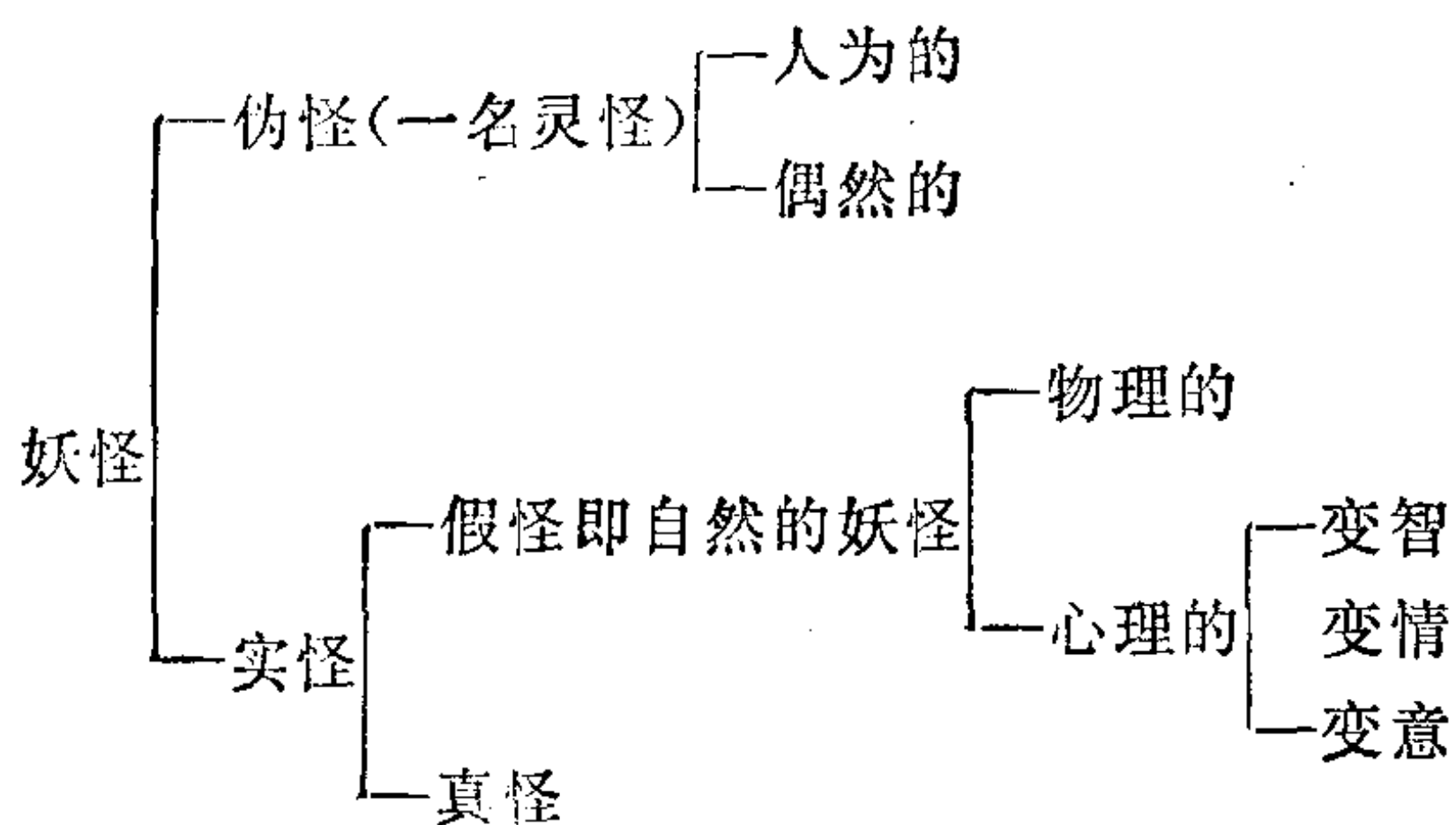
由以上所述观之，世所谓妖怪中，非人为的之限，可云全无道德之关系。虽然，因之而起种种之事，关于世之教育德义者颇多，以其为教育学部门之所论，兹姑略之。

第八十八节 情意论归结 本讲为正式的心理学的各论，于精神作用中专揭其与妖怪有关系者而说其性质变化，然不只说各作用之平时状态而已。其所讲述作用与妖怪之关系者，即次讲所讲述变式的心理学之准备，谓之变式的心理学之前论可也。今即本讲中所讲述而约言之。智、情、意三者，共有常态与变态之二种，以论其变态者为变式的心理学。而智力作用之变态，于前数讲俱已论明，如先解妖怪学，为由人之迷误生，是全以妖怪学为论智力变态之学也。故至此篇，专说明情、意二者之变态，以补前数讲之欠，即情与意共分之常、变二种。情有常情，有变情；意亦有常意，有变意。若考之于智力之上，亦当分常智、变智之二种以论之。先所谓依迷误而生者、及感觉上之幻妄，皆属变智，而其变智，亦如情、意二者，不可不分病智、怪智之二种。今示其分类如左表（见下页）：

讲此表中之常智、常情、常意者，正式的心理学的；讲变智、变情、变意者，变式的心理学也。其变式的心理学之论病的智、情、意者，为精神病学；论怪的智、情、意者，妖怪的心理学也。虽然，余所谓妖怪者，合病的智、情、意而言，直以变式的心理学为妖怪的心理学也。若至心体，独真怪之所关，非可属于心理学之范围。而其分类，照先第五十一节所揭而定之者，不可不为左表。



至左表与第五十一节之表之所异,在置伪怪于假怪之外,是余于种种工夫之末,所以感假怪与伪怪区分之必要也。



先于第五十一节之表,设客观上、主观上之分类,兹所举与之异者,以智力作用为中心而分类也。

以上已于变式的心理学之前讲,略述心理学上与妖怪有关系之诸作用。由是移于变式的心理学本讲,而于内外两界说明妖怪现象之所以起。

《妖怪学讲义》卷之一下

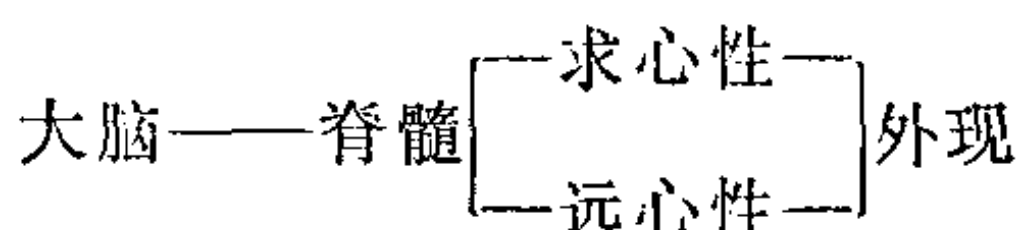
总论续

第十讲 说明篇第四变式的心理学第一总论

第八十九节 妖怪的现象 身心内外所生种种变态异常之现象，谓之妖怪的现象。讲究其理者，谓之变式的心理学。前解妖怪为迷误学，是谓民间不知妖怪之原因，真以妄信为妖怪而已。若夫寻理学上妖怪之所以起，其中有一贯道理，妖怪的与非妖怪的，决非别物，而说明此理者，实于今日理学哲学之应用中、为心理学之应用也。其所以名之变式的心理学者，惟以区别于普通之心理学。至其原理，则变式的、正式的，决非有二致。抑世有所谓例外者，以世间一切事，非尽从同一之规则，有十中一、二或出规则外者。例如人类以有言语为一般之原则，而哑者不有之。又人类以有解道理之力为常则，而白痴者全无之。雪降于冬时，而有夏日降者。樱开于春时，而有秋天开者。如此之类，是谓例外。然则例外果在规则外耶？谓之规则外，则是宇宙外别有天，则天法之二样也。虽然，由学术上考之，无所谓例外。其所谓规则外者，即存于规则内可知。是余所以欲应用正式的心理学之道理于变式的之上，而证明妖怪的现象者也。

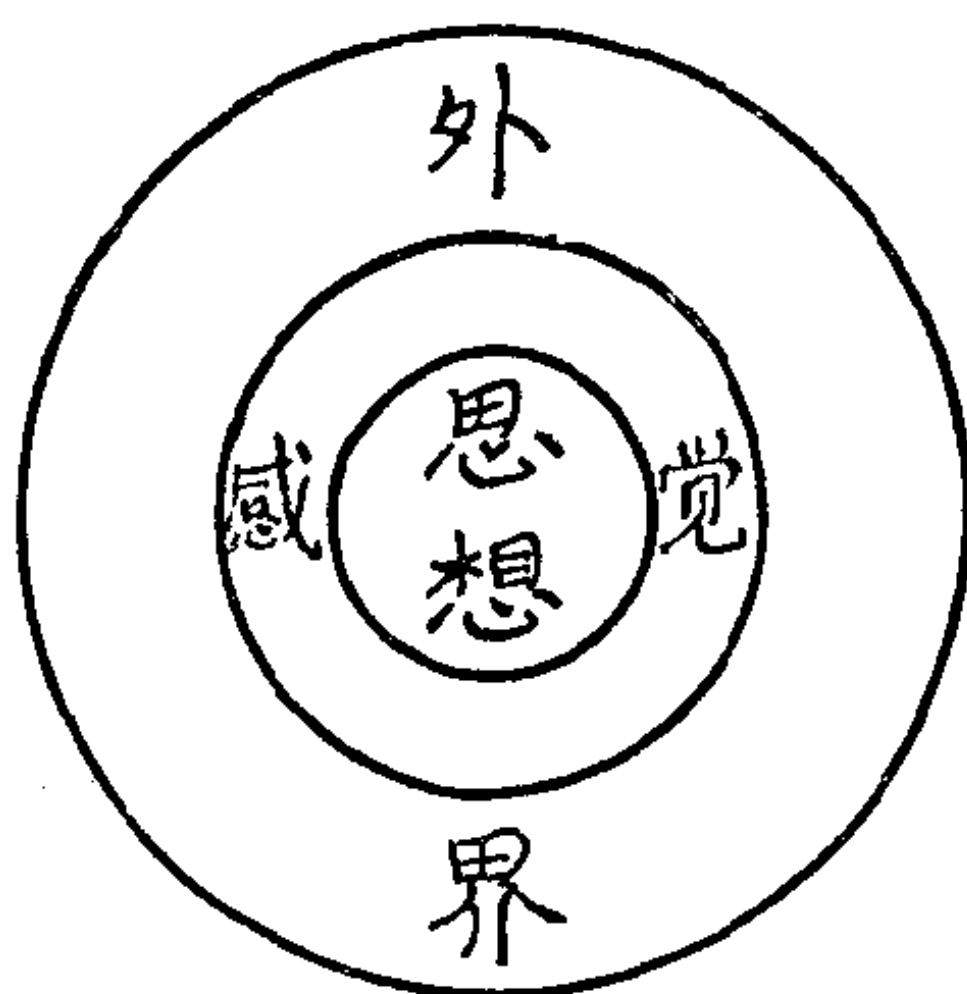
第九十节 变态之起原 凡物、心二象上变态异常之起，其原因固在物、心二者之上。心理作用，由有形上考之，不可不用生理之研究，既如第五十五节所示心性作用者，以外界所与之刺激，经求心性神经而达大脑，由是经远心性神经而向外界，呈运动为常然。亦有未达大脑，而直由脊髓反射以示运动于外界者；又有不待外界所与之刺激，由脑髓中自发之动机呈运动者；又有外界所与

之刺激,入脑中自然渐尽消灭,更不示其反动于外界者。



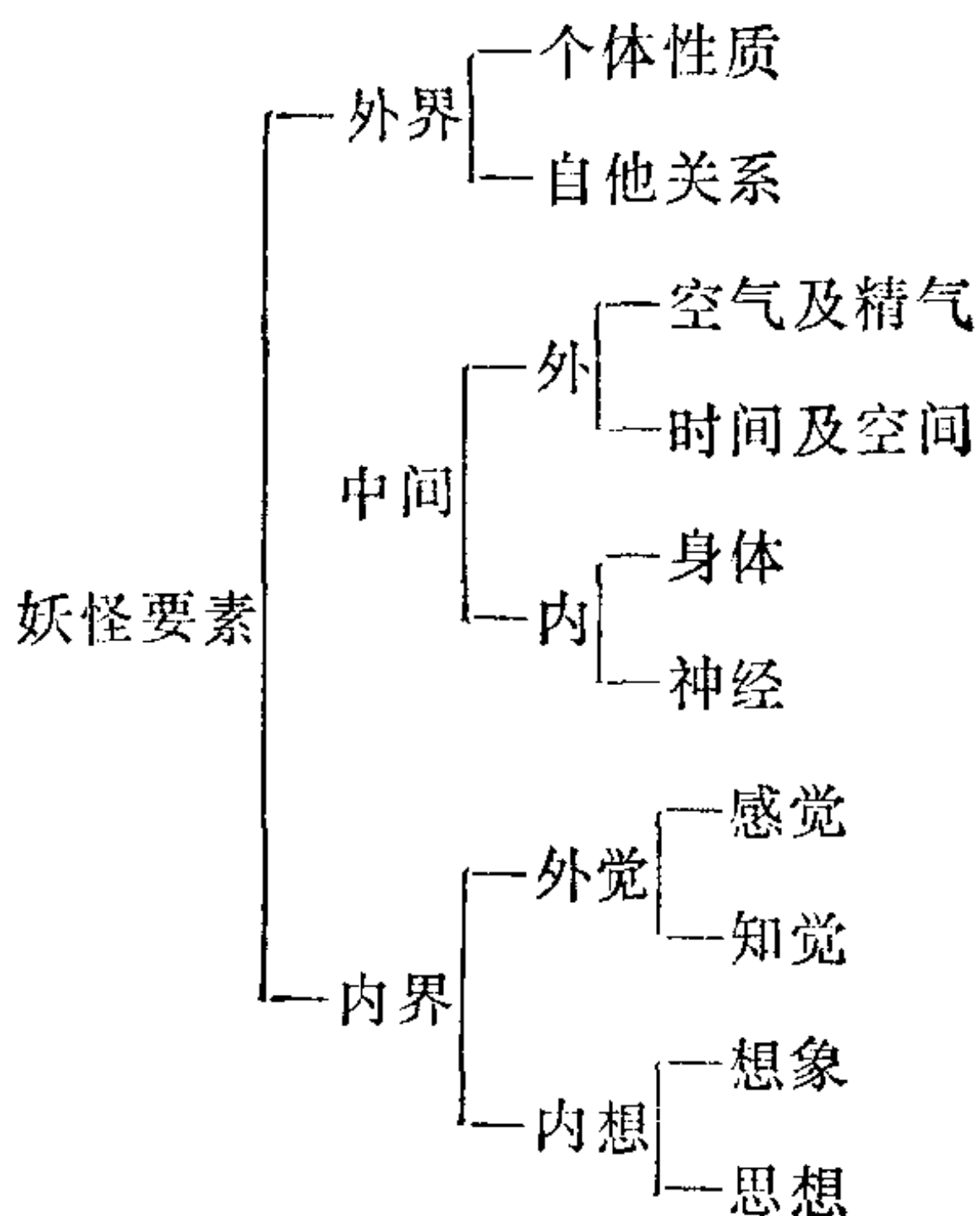
以是心理作用,必非常守一辙。又通常外界所与之刺激,虽有经感觉而达思想之正规,亦有思想中之观念,发于感觉上,而向外界示幻觉妄象者。例如无声闻声、无形见形,是也。是实精神上之变态,狂人中所以生幻妄的感觉者也。外界之现象,经感觉而形成于观念思想中,虽何人不以为怪。至思想中之一观念,现示妄象于感觉上,则概指之为妖怪。虽然,深察其理,则何者真妖怪,何者非妖怪,不易判定。惟世间一般所目为妖怪者,不外于妖怪的现象,既名之现象,其为假怪,不待言矣。

外界——感觉——思想



第九十一节 妖怪之要素 今当说明妖怪的现象,不可不先于内、外两界之上而考其原因,此之谓妖怪之要素,其表如左(见下页):

斯外界者,当分物质自体之性质、及其与他物之关系之二者而论之。内界者,于心理学上,虽常分智、情、意之三者,而兹则以智力为主,故独揭智力作用,而分之以为外觉、内想之二者。其立此两界间以为二者之媒介者,有种种,对外界有空气及以太(即精气),又有时间及空间,对内界有身体及神经。若分之以物理、心理,则



外界及中间之要素属物理的，内界属心理的也。

第九十二节 外界之要素 要素中所谓个体性质者，谓物质固有之性质，如水有水之性质，火有火之性质，养气、轻气、元质、分子、动物、植物，亦各有其固有之性质。若细分之，不可不分有机、无机、动物、植物、物理的、化学的等。而此等诸物质，虽非无多少奇异之性质，当其一性质孤立独存，未至于现示纯然之妖怪。及其有他物之分合关系，而始现种种之变化有奇异之现象者，谓之自他关系。乃由种种之元质，互结合，互分解，而生化学的变化。由种种之物质、及势力之相互作用，而生物理的变化，是也。今夫合养气、炭气则发火，加湿热于水为蒸气，而其间自然生奇变特异之现象。如此之类，对于心理的妖怪，而谓之物理的妖怪。若欲知此妖怪之道理，不可不先详个体之性质，次明自他关系，而是皆诸科学之所研究也。理学中有天文学、地质学、动物学、植物学等之科目，皆为究明妖怪现象之所要。其中尤要者，为物理、化学。先依物理学，知运动及势力之性质，应物质之诸事情，而究变化之状态，

明光热音响电气等之性质状态,以说明妖怪的现象,则从来不思议异常而一般妖怪视之者,必将非复妖怪。又依化学,究知元质之性质,明其化合分解之状态,以说明妖怪的现象,亦且举昔日不可知的视之者,而得依他〔化〕学以说明。其他现于天文之妖怪,依天文学究之。关于地质之妖怪,依地质学讲之。动物的妖怪,依动物学说明。植物的妖怪,依植物学说明。现于人身上之妖怪,依生理学说明。于天地万有之上,从来视为妖怪之现象,必尽非妖怪,是学术与妖怪之所以不能并行,学术明则妖怪渐绝其迹也,是谓妖怪与学术为反比例。虽然,其所谓妖怪者,即余所谓假怪。假怪绝其迹,同时真怪愈开显其实相,是谓学术与真怪为正比例。既学术与妖怪有如此之关系,然则妖怪之讲究,一任诸科之学,不必别置妖怪学之一科而讲究之与?然外界之现象,有常象(即普通的现象)、及变象若异象(即妖怪之现象)之二种,今之学术,专究常象。兹欲别于讲究异象者而组织之。抑常象与异象,其道理虽一,而于外见上示常异之别。专研究异象,而开示其内部所包有之常理,亦不可谓非学术之目的也。今物理的妖怪现象,虽要照物理、化学等诸科而讲究之。余专修哲学者,暗于理学诸科,其讲究让于专门之人。兹惟揭外界要素之名称而已。至理学部门之说明,亦仅摘示其一端。而外界之妖怪,必待我感觉思想而呈现象者,余特以心理学说明之。

第九十三节 中间之要素 外界之妖怪,有必由内外两界中间之要素而始起者,不可不知中间要素之性质。其中对外界之要素,有空气及精气。空气本为物质,似当属于外界之要素。然事物之变化,媒介空气而起者最多。且人为栖息空气中之动物,其四围现象,必经过空气而后起。吾人之感觉,且必依空气之状态而生异同,兹实中间之一要素也。既以空气为中间之要素,则水亦变化之

媒介，似不得不加其一种。然吾人非生息于水中者，举空气而已足。今姑就音响与光线之媒介，揭空气、精气之二种而已。夫音响相传，由空气之波动。光线相传，由精气之波动。吾人之听声视色，皆以此二者为媒介。此媒介物如有变动，随而音响光线之上，亦示异象。其他物质中立内外两界之中间，而为诸现象之媒介者多，今不遑一一举之。

次之中间之要素，有不可属物，亦不可属心者，时间、空间也。而属之物质，为唯物论者；属之心性，则惟心论者也。今无暇评二论之得失，问本来之所属，惟谓之中间之要素，而是实可谓要素中之最大至要者。何则？物无此要素，不但不现其变化，而其物自体之成立且不可保。又物心相互之关系，不能离此要素而存立，固无论。而物心两者，亦不能离此要素外而存立。故以之特入要素中。虽若不伦，而时间之长短，空间之远近，大有关系于事物之现象变化，不得不揭此二者，以为妖怪现象中间要素之一端。

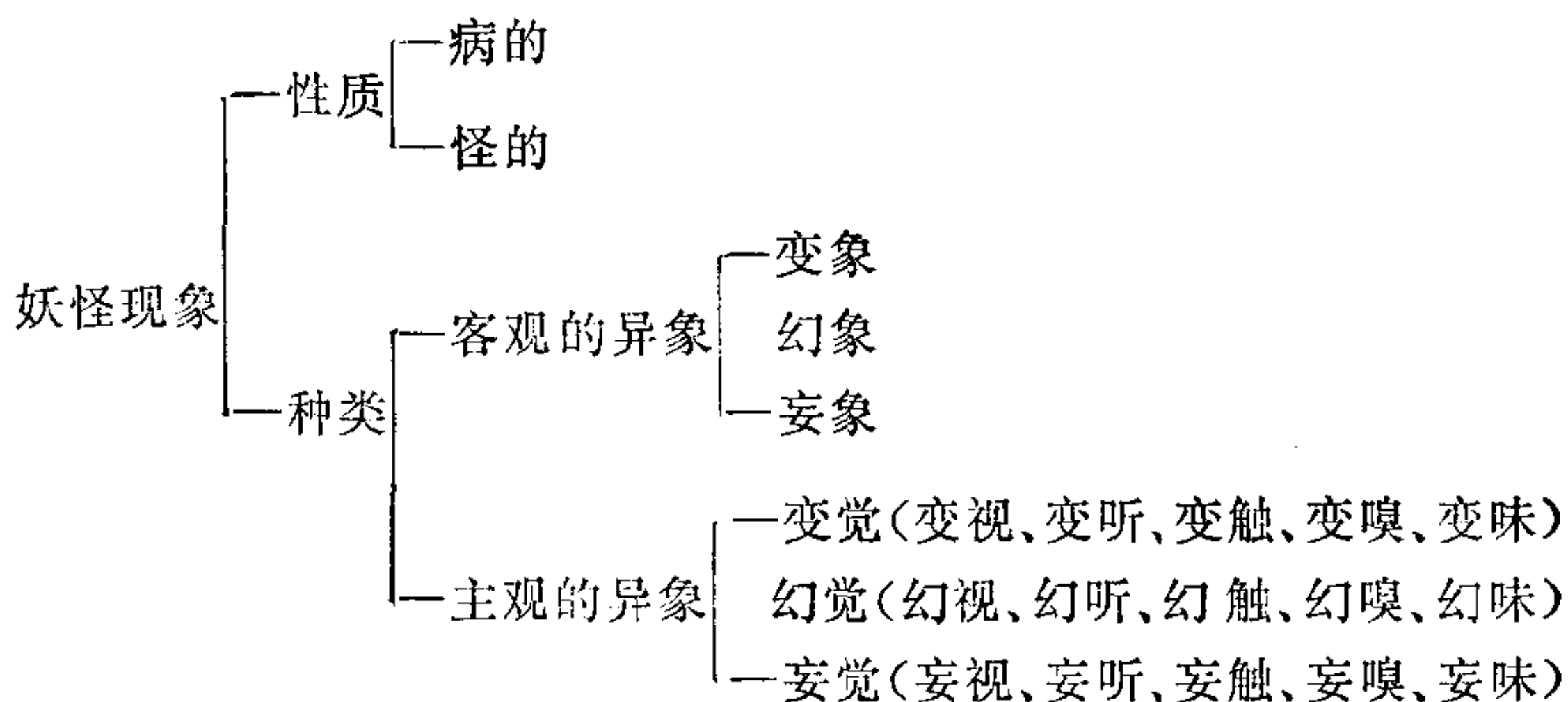
第九十四节 中间之要素第二 次之而为中间要素之一种者，身体及神经也。此二者，其体成于物质，而为精神所住息之机关，物心交互错综之处也。其组织中有精神者，犹空气、精气之于外界而已，属之内界，虽无不可，而余以人心有有形、无形两面，其无形面属内界，有形面属中间也。而身体及神经之与精神关系，按第五十四节所举可知。又其关于外界，亦准之而可知。夫由外界入内界，由内界出外界，俱不可无身体及神经。身体及神经上有变动，必及其影响于内外两界之上。例如甲、乙两人，以其神经组织之各异，而所感觉亦异，虽在同一人，由身体各部之组织异，而其感觉亦异，不能同一。又由身体温度血液成分之异同，而生变化其感觉者，平生多见，无待证明。其他由觉官及神经之不完，或由病患变质，而物心内外之感觉，遂现异象，亦理之所当然。譬之用著色

之玻璃窗,则室内外之风光,随而变色,同一理也。

第九十五节 内界之要素第一 次举内界之现象,其第一外觉,虽分之感觉、知觉二种,今合二者而论之。抑外觉者,有常觉、变觉、幻觉、妄觉四种。常觉者,普通寻常之感觉。变觉、幻觉、妄觉者,妖怪的感觉也。此妖怪的感觉,谓之异觉,或单称变觉。变觉之原因,全在外界,惟应其前后周围事情之异同,而多少变化其实状,以现于吾人感觉者。例如明月之夜,见星最稀,无月之夜,星光特明,是即变觉之一例。其星之明微,非起于思想之变动,而由月光与星光之关系也。其他由外界诸事,而所见有大小高低之异。吾人所常经验者,皆为变觉。次幻觉者,其原因在内、外两界,即外界之现象,加于我精神作用而生者。例如见道有横绳而感为蛇之类,其感觉虽起于绳之现象,而认之为蛇,则我精神之作用也。凡外界所现,误认异物,如此类者,谓之幻觉。次妄觉者,谓外界全无原因,独依内界之精神作用而现者,例如无物见物、无声闻声,是也。故妄觉者,全属于我精神之变幻。虽然,此三种感觉间,或不能判然分界。且如妄觉者,虽起于精神内部,亦有由觉官之病,无物而见物者。故觉官上所起变幻,与精神内部所起变幻,区别甚难。又如斯变幻者,有生于久时病患、与生于一时变动之二种,由病患者称病的,由变动者称怪的,病的者属精神病学,怪的者属妖怪学。余所谓妖怪,合病的言之,故不必区别。

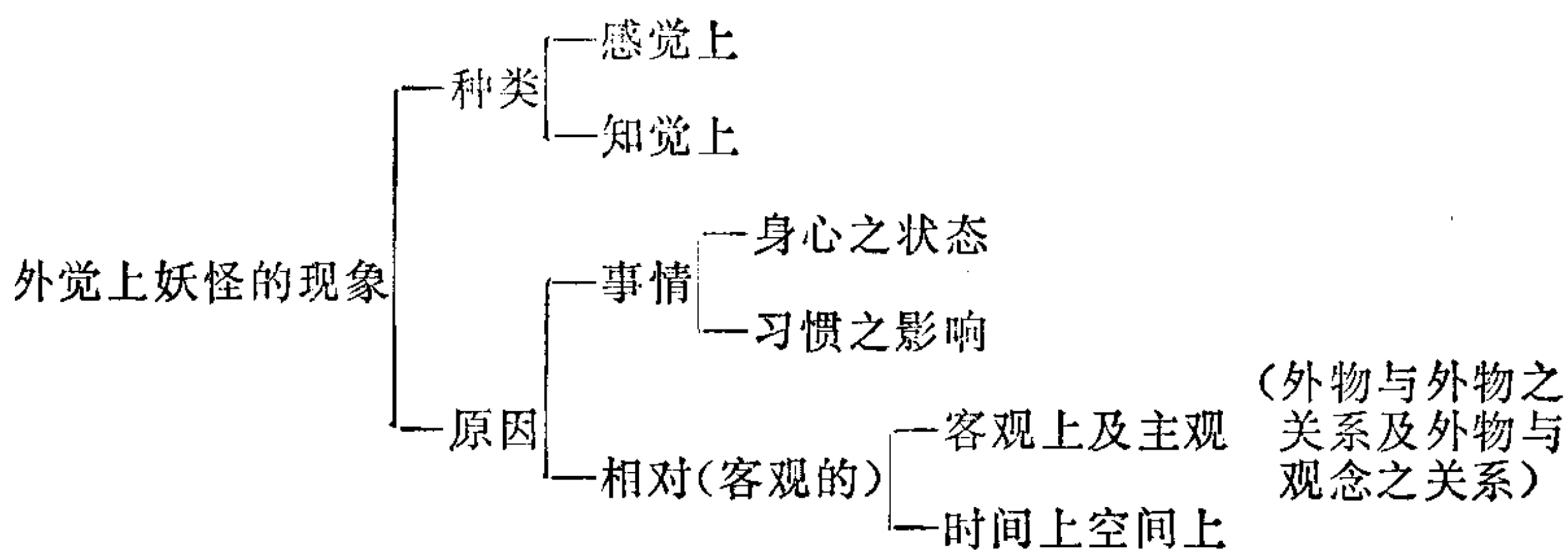
以外觉上之妖怪现象为变觉、幻觉、妄觉,是主观的之名称也。若名之于客观的,则称变象、幻象、妄象。今示其全表(见下页):

异象、异觉者,即妖怪学之问题也。而今考异象、异觉所起之原因,凡有二种:第一事情,第二相对是也。事情又分为二种:第一身心之状态,第二习惯之影响是也。身体及神经组织,所以由病患变质等而生变动于外觉之上,前节所述,由身边论之耳。今欲论之



于身心相关之点，而即称之为事情。事情者，考于吾人身心上而易知，如同一里程也，而侵晨出门而行之，与终日劳动而行之，其于感觉上大有远近之异。又同一物体也，而未疲劳以前支之，与已疲劳以后支之，亦大有轻重之异。其他又有由时间之长短、体气情况而大异其感觉者。又年少强壮之时，与老羸憔悴之时，于空间、时间、重量等之感觉，大有不同，亦与之同一理，此皆身体上之事情也。而对之有精神上之事情，例如精神爽快，则感觉锐敏而明瞭；精神郁忧，则感觉迟钝而不明，是也。其他有由喜怒苦乐之诸情而生影响者，今不暇一一举之。次由经验习惯之异同而生影响者，例如步行同一之道路，惯路与不惯路，大异其距离之感觉；或赏同一之风景，初见之、与数回反复见之，亦异其感觉，是也。而其感觉上生异同者，关于相对之原因尤多。相对者，由诸事物若诸观念之间，比较对照而起，有客观上相对、主观上相对、及空间上相对、时间上相对之数种。客观上相对者，由一物与他物比较对照而生，如红花与绿叶对照，更觉其色之鲜明，风云流动间，见一轮之明月，觉月之奔亦非常速，是也。主观上相对者，观念与观念之相对，若观念与外物之相对，其中感觉上之相对者，谓观念与外物之相对，即存于记忆上之观念，与现于目前之外物相对也。例如成长于蚁封邱垤、而无

高山峻岭之土地者，初至多山岳之地，起非常高大之感觉，或素居陋巷茅屋，而忽入金殿玉楼，感其美丽者尤甚，皆此理也。次空间上之相对者，谓同时二物比较之感觉。时间上相对者，谓前后感觉之互较。例如见西洋人与日本人并行，感日本人之矮小，以日本国地图，与中国地图相对照，感中国之大，空间上相对也。又如由有电气灯之街衢，而至无灯之街衢，倍觉其暗，由寒地移暖地者，倍觉其湿，由前时影象与观念相对照而起者，犹是相对之一种也。其他内界所存之一观念、与他观念相对者，专称之主观的相对，属于内想之范围。而外觉之相对者，总称之客观的。其他精神内部所生感觉、知觉之变幻，以其入内想部类，当于论思想异状时述之，故惟表外觉上之要素如左：



第九十六节 内界之要素第二 感觉、知觉，虽为内界之要素，其实跨内外两界之间，而为思想与外物之媒介。故其一半者客观的，他之一半者有主观的之性质，实内界中之外界也。而以下所论，为内界中之内界，虽感觉已止，而尚有作用，专由内界发见之状态也。以其有想象与思想之二种，名想象为实想，名思想为虚想。观于先第五十七节及第五十八节所述而可知，是讲变式的心理学最要至重之部分，而《妖怪学讲义》之骨子也。凡妖怪现象，其一半虽云在于外界，而外界之现象，映写于吾人之心面而始现，故外界

之现象，即心面之现象也。而其现象，虽谓存于内界外觉之上，而外觉之为物，必照以内想意识之光，而始现其作用，是亦不可不谓内想之写影。是外觉上之妖怪，即内想上之妖怪可知。由斯观之，妖怪之根据巢窟，实在内想中，是余所以以心性为妖怪之本城，以心理学为妖怪学之神体也。而内想有想象、思想之二种，当详于变式的心理学之各论。今惟就内想全体而分为常状、异状之二种，讲究常状者，属正式的心理學。讲究异状者，属变式的心理学。至异状有怪的、病的之二种，准前之外觉而可知。今专考其异状所起之原因事情，分为左之五段：

第一段 相对(主观的)

第二段 专制(智、情、意)

第三段 变识(无识及重识)

第四段 安〔幻〕境

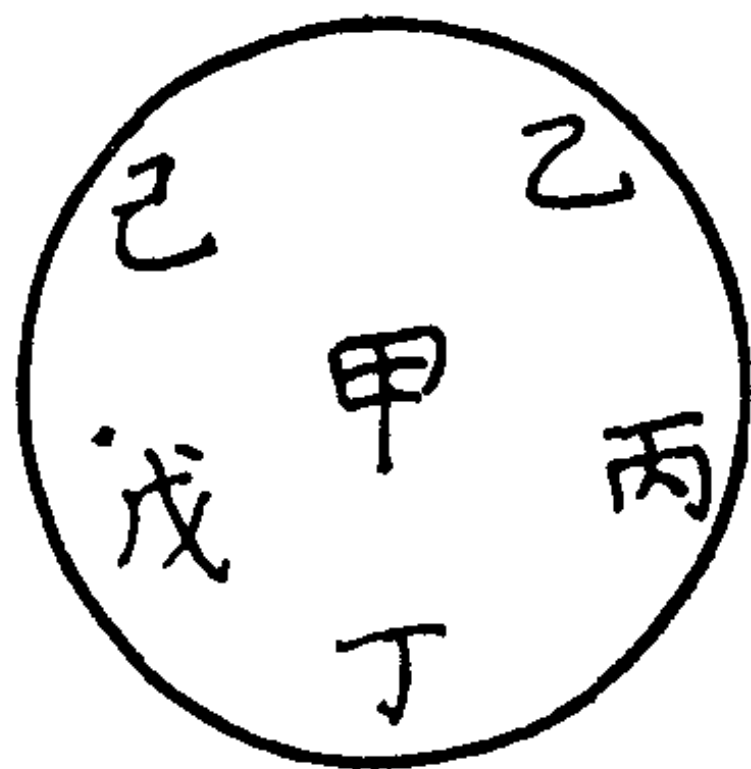
第五段 真际(真怪)

斯五者，于精神作用中，虽曰专基智力，要当并情、意二者而说明之。

第一相对者，内界之观念，互为比较对照，纯然主观的相对也，盖吾人内界所并存种种之观念，必互相比较而始明，各观念之性质状态，若于其比较有缺有误，则想象及思想上，大生误谬。即由时间之前后、空间之远近等种种观念之比较而得知者，若比较有误，则判断必误。今举其最易解者为例，无若梦中之情况，人在梦中，远距离感近，长时间感短，至微小刺激感大者，全由内界之一部分醒觉，而他部分尚安眠，是相对比较之所以不得其正也。虽然，有平常之所不忆、梦中反明了忆起者，是犹星无昼夜之别，并罗于天，太阳西灭，始现其光。時計(即时辰表)二六时中，虽一样发响，夜深人定，始能入耳。凡记忆观念，醒觉之时，惟种种显著者，始得现

出，在安眠之梦境，虽微薄者，亦得现出，即此理也。要之，由主观上比较相对，以判定事物之状态，亦有由其比较相对而生误认谬解者也。

第二专制者，思想之集于一点，而他部分皆受其支配之谓，如先第六十五节所论，是也。此专制之原因，由内外种种之事情。人若由多少之事情，而会注心力于内界之一点，自然起思想之专制，反复于此而生习惯，以致专制思想固着而不动，思想固着，旧思想与新思想全异其中心，因之而所得判断推理，亦生前后黑白之异同。例如定此甲、乙、丙、丁、



戊、己六个之观念，并存于内界，平常虽甲观念在思想之中心，由一时之变动而乙观念立其中心，以专制全思想，则前后之判断，不得不全异。犹之登骏阿台而临眺东京之全景，与

登爱宕山而临眺者，大异其观。是常人与狂人，其判断之所以冰炭相反也。而关系于此专制者，又有预期意向、无识筋动之二种：预期意向者，于吾心所预期以意迎之之谓。凡有此者，耳目之感觉，多少从之，而意向渐进其度，以来思想之专制。至于感觉全受思想之支配，则现种种之幻象、妄觉，而其力且自然及于远心性神经之上，以至于筋肉上现动作而不自觉，谓之无识筋动，或不觉筋动。而其无识之度，一以预期之强弱为比例。至预期之力，全起专制思想，则筋动上益生不觉。例如出果子于小儿之目前，由取之一念支配，有不觉出两手者。又无论何人，感非常之快乐而欢喜不措，有不知手舞足蹈者。又如闻他人吟诗歌而深感之，则自然动唇吻而和之。又如在军中而被敌追击，见制于畏惧之念，不识不知

而逃走，皆是也。要之，精神之集合，即思想之会注一方者，于求心性神经之上，起豫期意向，而变动感觉。同时，他方于远心性神经之上，起不觉筋动，而专制运动。故是皆专制思想所系之事情。而今更就专制思想、及精神集合之影响于其感觉者，译克明太氏心理书所著以见例如左：

据一教士所说，有一妇人涉毒杀其婴儿之嫌疑者，乃发棺于墓，将与医师检其尸体，监视之州官，感腐败之气，不复能忍，仓皇去之。及开棺，棺中无人，且其后知此妇人并未产儿，亦曾无杀人之事。

西历一千八百五十一年，有一屠者，以负伤故，来市场药材家。屠者曰，吾悬垂重大之兽肉于头上，误失脚，锐钩贯吾腕云云。及检之，彼苍然面如死灰，脉搏几绝，其状若不堪苦恼者。少动其腕，便感非常之痛，切断其筒袖，屡屡悲鸣，及去袖露腕，而见钩贯上衣之袖，其体无恙。

据勃来陀氏所试验，有五十六岁之一贵妇人，且健全无恙者，渴欲见马蹄磁铁之极。氏导之于暗室，诘其所观，暂眺之后，言无所见。氏告以注视之，火光将发，妇人由是直见火光之闪闪，未几，氏又言火盛喷出，如前者妇人于某公园观乌苏排斯火山之人造形。此间乘妇人不知，入磁象于匣，而此妇人者，尚言见同一之象，由是发种种之疑问。在暗室之他部，纯然壁立无一物处，问所见，妇人辄言见最灿烂之闪火光，及火态种种之形状。反复试验，无不然。及其持磁铁去他室后，导右之妇人于他室，此室既纯然四壁，而所见如前。去磁铁后经二周日，妇人入此暗室，单由观念之联合，而所见尚如前。实由妇人始见数回之闪光及火焰，后每入暗室，常见之也。

又勃来陀氏以与是同一之方法，使妇人热心于磁铁之极，

其手指与磁铁之间,虽毫不呈牵引之象,而妇人忽言牵于磁铁之强大引力,全不能引离其手。及提起他之新观念而分离之,告以其极更不及引力于其手,乃使触此极如前,果应之而无效。勃来陀氏曰,余知此妇人实无欲欺罔余及其他临视诸人之意,实由妇人以先入观念之专制自欺,而被其魅。目击此试验诸人,见磁铁呈种种之势力,无不惊者。

又有由专制预期,而使其身心作用从他人命令之一例。据克明太氏之所记,使一贵女信其鼻下之毛巾含麻醉剂,渐次陷睡,与真吸麻醉剂者,示同一无觉之状。又数分时,自觉。次施术者,说此贵女不出二分时,当就眠,且命之曰:非我呼勿觉,于是他人或鸣大铃于其耳,或以羽毛深摩其鼻孔,尽种种普通之手段,毫不为觉,及施术者徐呼其名,直破眠而醒起。又辛坡恩氏之言,时有受氏之施术者,睡亘三十五时间之长,其间许暂觉者仅二回云。此例于后文催眠术之说可互证。又就专制思想,或及影响于偏向意志精神病之上,以克明太氏心理书之所记揭于左:

据慰祁蒲氏摩宁排阿癲狂院西历千八百五十年之报告:有一妇人,其智力毫无异常之点,又非为妄念所苦,惟恼缢杀之单纯抽象的观念,欲达此目的,而种种以迫人,特害其侄及亲戚者屡矣。实此妇人之所欲缢杀,不问何人,惟杀人而始足。于是此妇人者,蒙严厉监督,虽大恢复其自制力,至许作业于洗濯室,尚常云,我不可不为之,何日可为之耶?我不能忍之。又不问何人接近之,徐致其手于喉边,发温然劝奖之曰:我恰欲如此为之。又屡云:望此世界之人,一举而缢杀,男女老幼,尽合而为一颈。虽然,此妇者,有诚实温柔之资质,院内之患者,被其亲爱者不少,且富信仰心,好临祈祷会,或访问病者、而为之祈福。

以上所记，第二回罹狂时之状态也。其在第一回，此妇人者，实谋自杀，而以其妹及母皆行自杀观之，盖其病全由遗传，素有此种发病的冲动之强倾向，决非出其诡欺无疑。且此妇人虽熟知如斯冲动之不良，并知犯罪之必不免责，而不能克制之，故常自恼而愁叹。又据同院纪元千八百五十三年之报告，右之妇人，被刺冲于其杀人癖而缢杀其妹之儿子，再至入院，而此回毫不见观念之倒乱，惟刺冲于强大难检之抽象的偏向而遂行之，自深悲己之宿运而已。

据克明太氏之所记，杜土尔阿品西吾氏者，曾乞一断喉自杀者之尸而解剖之。初以远于要所，苦闷许时而始没。氏戏谓从者曰，汝若有断己喉部之意，决不可如斯之拙，当使之偏于左方，以截喉部之动脉而速死。此从者本沉着稳当之人，有家族并有通常之资产，安乐度日，决无毫末自杀之倾向。奇哉，自此以后，忽发自裁之念，益增长而遂实行之。虽然，幸不如曩之教示，而不断其动脉得不死。是即素无经历，又非情绪所关之病的冲动，俄然而逞专制之例也。

是皆示病的专制预期偏向之影响者，当于医学部门所说之精神病参考之。由以上诸例而考所以起，即先第六十七节所示图而可知其理。即于一方集心力，而于他方减其力，若凝集全力于一方，遂于他部生不觉无识，亦当然之理也。心力之偏倾凝集于一方，一者依人生来之性质，一者由内外一时之事情。盖人之凝集精神于一方，有易有难，其凝集易者，小事夺心，即生专制于一方，而于他方生不觉；其凝集难者，由一时之事情而激动其心，亦必生多少之专制不觉，皆人之所知也。若其偏倾一方之性质，一时后不复其元，则概属之于精神病，其精神病与否，其间非有判然区别可知。又精神之专制，有智、情、意三种之别，非独存于思想之上，而今举

集心于智力之一方，而至全不感觉官上之刺激者。如学者读书至会心处，或呼其名而不觉，或至寻常眠食之时而不知之，是也。尚有甚者，当棋客对局，或报其亲之死而不觉之，是不独限于智力思想而已。对专制思想，而亦有专制感情，专制意志，专制感情者，如大愤怒是也，在此时全失感觉力，又其间之举动，多有自为而不觉，如他人所为者。又专制意志，即意力专制时，无智虑分别，无慈悲哀怜，轻举妄作，若偏于判断果决而达于极端，亦自有不觉其举动者。此专制不觉作用，以宗教信者为最多，其最热心者，一朝处火刑，自不觉苦痛。西洋昔日自耶稣基督始，宗教信者之处死刑，不知几人。又如勃卢那氏之处火刑者亦不少。其他不论何国宗教家，犯千死百难更不意之者，征东西之历史，其例不遑枚举。是实因信仰之力，凝集精神于一点，自不觉身体之苦痛。若欲证之，吾人之于大火时，或在战场纵横奔走，虽身体负伤，更不觉其苦痛，是非精神集于一点、而不存于他部分，何耶？今宗教热心家之不感苦痛，与之同一理也。克明太氏者，示一例于其书中曰，以演说名之罗部妥呼氏在病中，不胜苦痛而登讲坛，方喋喋演说，更不觉何等苦痛，殆如忘病气者，及其下讲坛，忽不堪苦闷而仆，是皆理之固然，故不足怪。今既知其所以然，则夫由人工而生专制不觉，亦复不难。在西洋古代，魔醉药水发见之时，以手术使人精神凝集一点，此事余尝自试之，即足部受手术时，预集合其心于他一定之部分，则所感苦痛之度得减几分云。

以上既由专制而论及不觉无识之所以起，今特揭无识种类。无识者、无意识、无知觉之义，反之而有名重识者，是二样相反之意识，并起于一心中之谓。合此无识与重识而称之为变识。先即所谓无识者述之。或有感觉上生无识者，或有思想上生无识者，或变于智之上，或变于情之上，或变于意之上，于是有无识情动、无识想

动之名称。而数种无识，大抵皆专制之反对，精神凝集于一方者，其结果必生他方之无识不觉，然其间所存之行为举动，属于无意识反射者也。故无识作用，皆由反射自动而发。今举无识作用之种类，有自怒而不觉之、自悲而不觉之者，谓之无识情动；又有自分别、自判断、自推理而不觉之者，谓之无识想动；又有自选择、自取舍、自动作而不觉之者，谓之无识意动。凡无识之起，固有种种之原因，一由专制凝聚、而精神全力偏倾吸收于或一点而生者，二以意自迎而入，三由急剧之变动。若过度之疲劳、失神气绝以起者，四由一种之病患以至此者。次重识者，反对之二重意、在一心中而现其作用，有一方之意识命可为，他方之意识命不可为者。又有一方所认之自己，与他方所认之自己相反者。此例在精神病者多所见。狐凭病之一种，有意识之一半示狐之作用，一半示人间之思想者。其他种种之精神病，有由二重意识而被苦者。尝有一学生久忧此重识，其所自述，每见人，虽其父母亲戚，生杀之之意志，与之同时，生制止其意之意志，常自思甚危险，不可如何，为此大苦其心云。又有一学生言朝夕所居之屋，常有其屋将倒之感，出家之外，则有树木将倒、地将陷、而自失其身命之感，与之同时，其精神中决知其不如斯，常有二样之意识，相战而不堪其苦痛。是等虽未可为纯然精神病，而要为病之始期明也。若由生理的说明之，吾人之脑髓，由左右两半球成，若其半球互呈孤立作用时，可生二样相反之意识，然是太偏于有形之说。明心理学者，不能以此说为满足，故不可不更考之。抑吾人在平时，往往分意识之二样而现其作用，或有二个之思想互相抗排者。例如每日方晨起，见有促晨起之思想、与妨之之思想，两样作战。其他，虽为何事，皆有二样相反之思想起于同时，其势不易决断者。是无他，吾人之意识思想，由观念之比较，联合之异同，而异其范围。由一部分观念之比较联

合而生者,与由全部分观念比较联合而生者,固不能同一。又一部分之联合与他部分之联合,其所起之结果,亦自不可不异。以是所谓动机之生,有生二样相反之冲力而互相抗排者。今病的重识,惟此事情之强其度而已。与吾人平常所有之状态,非异其种类也。为其例证,当于医学部门及心理学部门详之。

第四幻境者,无识界中开一种之识界,其世界全与现世界异,全与无识以前心界之世界异,是精神病者多所见也。虽然,亦有未至于称精神病而施种种之心术以至此者。在此境遇,全以妄觉、妄想成别开一种之幻天地。而幻境有一分与全分之二种:一分幻境,又分之为内界、外界之二种,于外界为妄视、妄听,于内界为妄想、妄见也。而一分幻境,得并见幻现两境于一心中。全分幻境,则身心内外全入幻境,为精神本体之幻化也。盖幻境之起,虽因种种之事情,大抵以内界之想象,直组织外界之境遇,如于梦中现见境遇者,而其内界之想象,若能保其顺序,有其联络,未可以为幻境。至于想象失常态,而起妄想、妄见,大反实际,全与平时之想象相异,始谓之幻境耳。其原因前既述之,又欲于医学部门说明之,故不复赘。但吾人精神作用,有一度入无识之境,又于其一部分开意识之境,而其意识不竞,又不能保其权衡,遂现妄意识之境者。且有吾心失自制自裁之力,仅应他人之命令,而构成外境于心内者,此等状态,于催眠术尤易知之,故其说明在心理学部门心术篇。

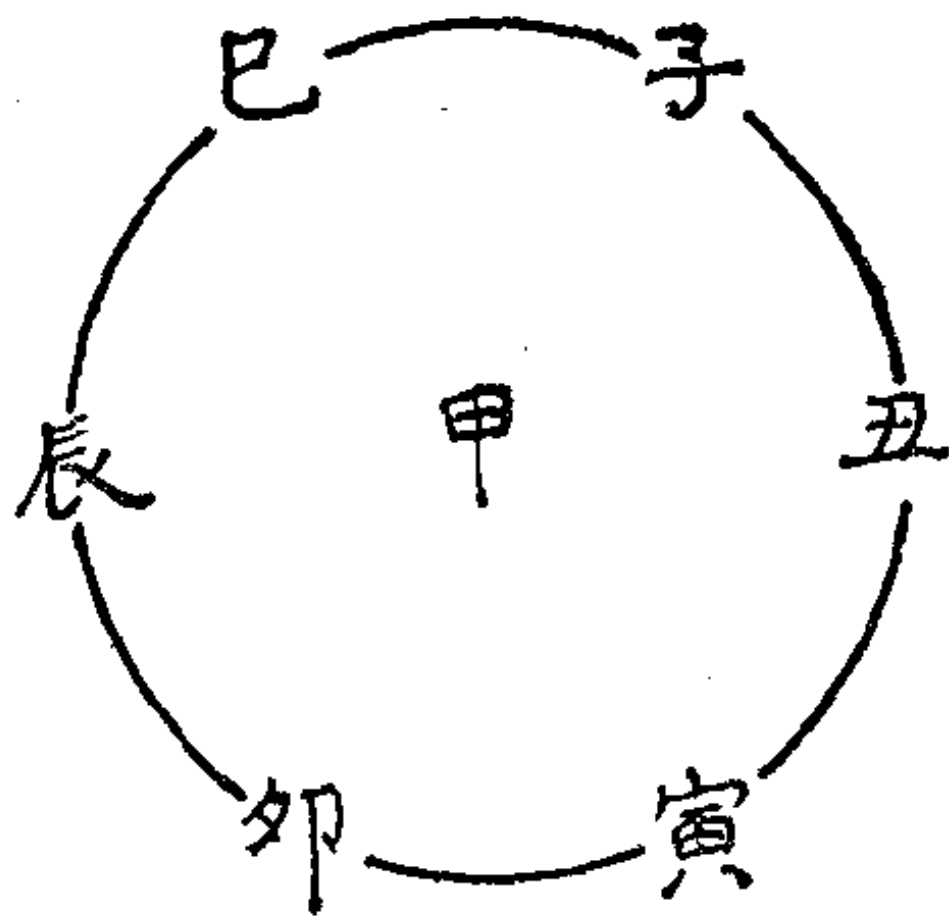
第五真际者,超过一切心象之境,而达心体本境之谓。如前述幻境及种种妄念、妄想,总谓之妄境。拂去此妄境而开显一种高等元妙意识之别境,谓之真际。在幻境者,其状态虽异于现境,而其异者,不过开意识于精神界里之一部分,无外界之对照,且非有内界全部之意识而已。至于真际,离现境及幻境所有意识精神之状态,而开现一种元妙意识之关门。盖现境与幻境,共为心象上所现

之境，要其别者，一部分之意识，异于全部分之意识而已。真际者，非心象，而心体之境也。抑此心体者何物耶？是不独心之本体而已，又宇宙万有之本体，所谓惟心一元之体也。故其体无彼此自他之差别，平平等等无差别之境也。此境一动，而吾人之现自他差别于心象者，譬若静水之一动而生波。又心象者，自他相待，所谓相对有限，心体则自存、自立而无待于他，又不受他之制限，谓之绝对无限。而此绝对无限之体之表面，开有限相对之心象。心象者，心体之一部分也，既为其一部分，与心体联络而不可相离亦无疑。以是吾人之于有限之心象上，开无限之神光。随而世有宗教家成佛悟道之法，如禅宗所云开现本来之面目、本地之风光，是即于差别相对之心象上，开现无限绝对之心体之谓。盖其所云坐禅云观法者，皆不过达之之阶梯。又佛教目的，称转迷开悟，谓转舍生死之迷而开现涅槃之悟。其所谓涅槃者，是即无限绝对之心体，谓之真如可也，谓之理想亦可也。要之，其名虽异，其体皆同。故吾人若由现境、幻境之妄境，进而达此真际时，恰如云开雾散，而仰明月于中天矣。

至此真际之一论，既超脱心象之范围，即不属于心理学之范围，谓之变式的心理学之一部，似不得当。虽然，吾人之心象，虽现境幻境，而其内部具心体之世界，势不得不联络心体而说心象。且余所谓妖怪学之研究，非独论假怪，并欲论究真怪。今真际一论，全属真怪之问题也。而此真怪非离假怪而别存，存于假怪之里面、心象之内部者，现境一变而无识界，无识一变而幻境，幻境一变而于兹开真际，尚当于结论详说之。

第九十七节 情意之异状 上讲内界之要素，于智、情、意中，本智力而论之于感觉、思想两范围之下。要之，智、情、意者，不过一心中之现象，其互有关系，不待论。故思想之为物，情与意俱相加相

助,思想有专制者,情、意亦有专制,思想有无识,情、意亦有无识,如前所述。今更就意力缺乏之际而言之。夫若梦中之想象,或精神病,有不能以意力制止思想若感情者,果何由而然耶?欲明此理,当先知意力之所以起。抑意力之起,古有种种之说,或云,意志者,本来自由,而立于万有规则之外,或云,意志者,从万有自然之规则,由因果必然之理法。然余谓纵令意志无本性自由,既在人身中,而于脑髓组织之中,现示其作用,不可不从自然之规律,必然之天则,故从此说、而后意志之所以起,可明也。夫意志有单意、复意之二种,于第五十九节既述之。又其作用变化,于第八十五节、第八十六节、第八十七节示之。虽可不赘,而对此意志,有属于无意作用,有属于有意作用,不独单意、复意之间,无判然分界而已,有意、无意,亦未能判然分界。故余以为若梦中及病中,非全无意志,惟其意志,比平常为不完,犹之梦中情、智二者之不如平常而已。盖意志有单、复二种者,心性发达自然之势。二者之原因,固一而非二,不过一者,由一部分之心象,若一个观念所刺激而生;一者,由全部分之心象、若全体之观念、比较对照而生,斯其异者耳。例如社会中一人之意志,与社会全体之意志,互有抵触,则有枉一个人之意志、而从社会全体之舆论者也。今譬之有甲物于此,其周围假定有子、丑、寅、卯、辰、巳数个之事物,子之力及于甲之上而引之,而丑、寅、卯、辰、巳之力不及,则甲者必被引于子之方。若丑、寅、卯、辰、巳亦同样引甲,其结果必异,同一理也。然在梦中或病中,心象中之一部分活动,他部分休止,虽无平常



所有复意之作用，而其有下等不完之意志、及与无意同样之作用，则不容疑，而普通称之为意力之缺乏。若以社会例之，平常无事之日，虽社会全体之意志相合而形成舆论，当一朝革命变动之生，一部分之意志、独立主作用之地位，以专制社会，有大异于平时意志之运动者。心性作用，亦与之同，平时与变时，虽异其意志之作用，至其原理，决非二致。夫心性上有变动，虽必有多少之意志，然一方有心力会注专制，而他方生缺乏无识，亦自然之理。当心性作用变态异常，有智若情独极强盛，而意志则缺乏休止者，其休止有不见意力之作用者，固不足怪。又有与之同例，致感情作用之缺乏者，虽行残忍苛刻之事，而不动其心，亦此理也。今本克明太氏之心理书，举示情意变态之一例如左：

据杜脱太吾松氏之所报：有一绅士常发难克之愤激，次第增长，其知友认为癫狂，欲拘束其自由。而征之于其言行，毫无癫狂之证据。于是乞有名医师，以种种方法透察其狂性之所以，皆不能达其目的。太吾松氏者，亦由学者以介绍于右之绅士而检察之。初入其室，见悬镜之龟制椅子、及其他华丽陈设之破损，已足为愤激时之左证。乃氏者，忽欲倒乱此绅士之智力及情绪、以发见其狂态，试以种种杂多之谈话。而氏者，有名博识雄辩之人也。又其对手为达于文学、技艺、多才巧辩之绅士。交互应答，流畅自在无涩滞。谈仅二小时，而广涉万般奇趣，妙味如涌，殆氏生平所未曾遇。厥后，谈及动物电气之事，该绅士者，说其亲族中之一人，藉此作用，感扰吾身，尤剧言己为此方法，受非常苦难，终愤然激昂，誓必复仇于此加害者，其状态实可恐。于是人人知欲保全此绅士，非检束之不可云。

又同书就情绪之激动及影响于身体上者，举示三例：

社士夫翁乌门氏之所记：有一匠工与其家合宿之一兵士，以事启争，及兵士拔剑迫之，工匠之妻，恐怖不知所为，忽投身两战士之间，夺剑寸断之，其间邻人驰骤排解，事渐镇静。然妻以此事变痛激动之际，适取健全戏嬉之儿童于摇篮而哺乳之。数分时，此儿只哺乳，四肢不动，气息喘喘，忽眠俯母之胸上，乃仓皇呼医师施百般之方法，终无效。

据蒲鲁大斋氏之所记：一婴儿会其母之急剧悲伤后而受哺乳，其身体之右方起痉挛，左方呈半身不遂症云。又母犬甚狂激后，即哺乳犬儿，亦有起癫痫的之痉挛者。

有一妇看护嬉戏之小儿，适有窗户坠落，碎截小儿之三指，惊惶悲伤之余，不知救助之术。及外科医来，绷带其创伤，而妇人亦愁然诉己指之苦痛不已，检视之，恰见与儿童所伤三指同一胀起，而发炎热。此三指者，在事变以前，毫不觉苦痛，经二十四时间，截开右部，去脓除垢、而后愈合云。

又同书就意志之影响及身体举动上者，示左之例：

据坡夫苏朋挪氏之所记：有一绅士，自己欲为何事，屡不能遂，即欲脱衣，殆非经之二时间，不能遂之，虽然，其心力除意志外，完全无缺。又或时命下婢供一杯之水，及其旁，虽如何振作，不能执杯，历半时间，渐得克其障碍。

右之例，更有根于其特性之一部者，即有一绅士，方步行街道，或直市屋断绝之所，忽其身运动不如意，又不能前进，由是于街道无建筑之所，必被抑留。又出入门户际，每数分时之间被制遏云。是等两人，当其受抑制时，竟如己之意力为他人所占有者。

此意志之一例，可参观医学部意志狂之一节。由以上诸例，不惟情意之变态、影响于他精神之作用而已，且影响于身体上可知。

第九十八节 妖怪要素之全表 以上总说心理的变态异常由起之原理，由是不可不就其各项而细论之。故变式的心理学，亦准正式的心理学，分总论、各论之二段，而由是移于各论，因更揭表明示妖怪之要素如左（见下页）：

此要素者，妖怪之起因，而非迷误之原因。迷误之原因，以既于第六讲说明，故略之。以上所揭种种之要素，一部分或全部分相合而组织世之所谓妖怪，分解之而一一说明之，决非真妖怪。其理由在各论，而各论主说明心理现象上所起之妖怪，即就此要素中，除外界之部，而就中间、内界之二者，一一举示其例证，是即所谓以心理学为牙城者也。

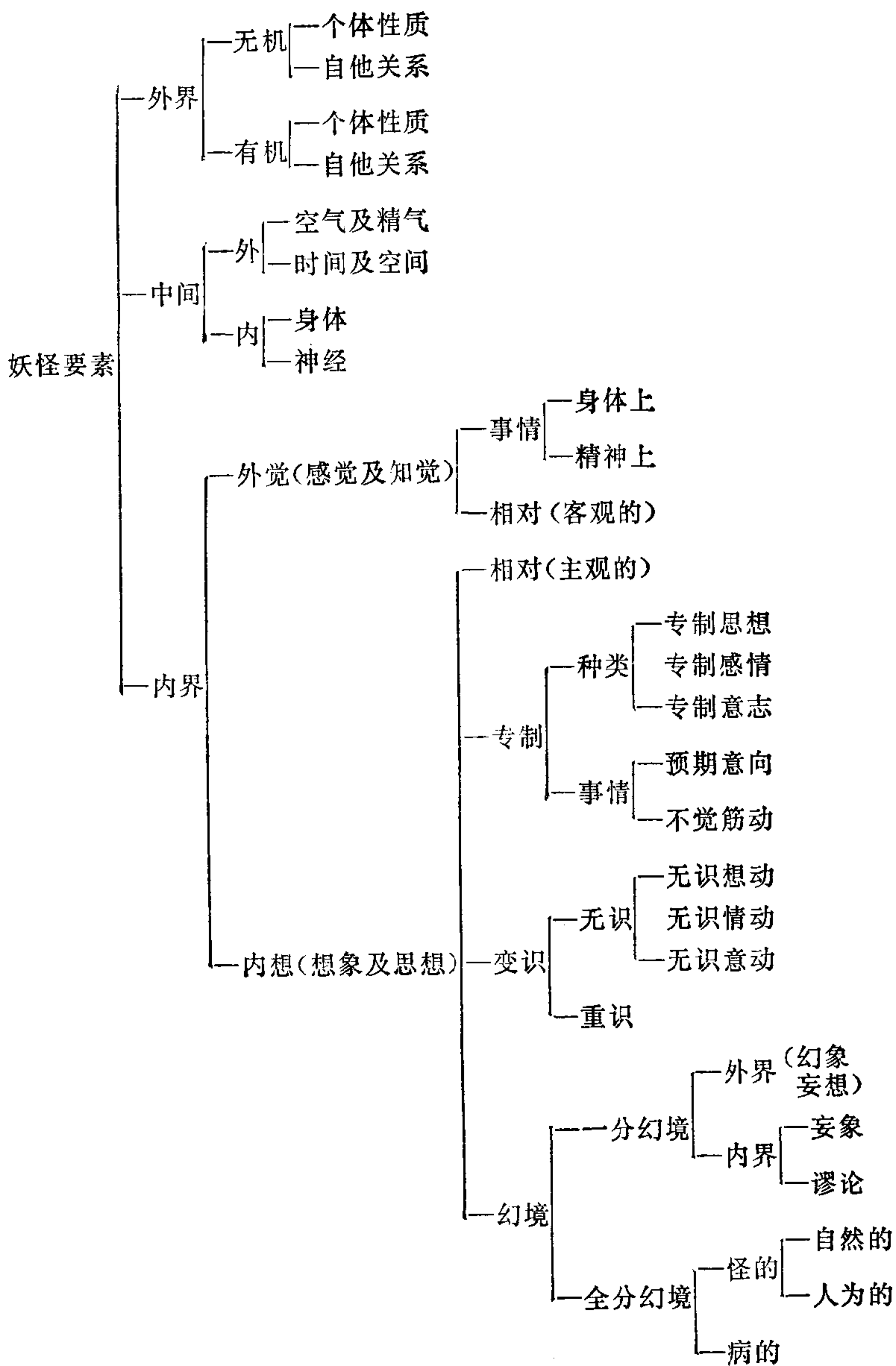
第十一讲 说明篇第五变式的心理学各论

第九十九节 既欲述变式的心理学各论，不可不考其理于心理作用之各种，而为之说明。其说明者，以心理学部门不得不再说，此惟述其大要而已。先说感觉。

第一视觉，第二听觉，第三触觉，第四嗅觉，第五味觉，第六有机感觉、即体觉。

此诸觉，外关于中间物之事情，内关于精神作用，当由前表所揭中间及内界之要素考之。

第百节 视觉之异象第一 感觉中最助智力之发达者，视觉也。而能欺吾人且使惑者，亦视觉也。今先述视觉与中间物之关系。中间物有由光线之屈折而异现象者，例如空气、水液之类，有屈折光线力，尽人所实验，即如空中见蜃气楼，由空气变状，而光线经过之屈折。又试沉指之一半于水中，与未沉之半指，显呈异样。或又杯中入钱，离三四尺，斜睹其中，钱隐视线之下而不见，及注水满杯，钱影忽浮于视线之上而可见。皆是证水液之屈折光线也。次



为反射玻璃镜，有反射物影之力，亦尽人所能知。例如在汽车中，时时见树木、人家之影象，浮于玻璃窗，又入理发场，见两镜相对，其影互反射无穷，是也。又有由中间物之色相而变化其物色者，如空气水液，随玻璃之色相而所见异其色可知。要之，视觉上所现之物象，由中间物之性质与色相而现示异象，使实物之性质与视觉之现象，不得一致。次述中间物第一种时间、空间与视觉之关系。凡物象者，固一物而由时与处以异，清晨见之，与薄暮见之，大异其观，冬、夏、晴、雨，亦皆随而异观。又由距离之远近，位置之前后，而异物体之形状，人之所熟知也。今举其例，若当秋气澄清，满天无翳，明月高悬之夜，望彼四山，觉低而且远。当密云欲雨，天色濛濛时望之，觉高而且近。以是不惯于航海者，月夜望山色，往往误距离。是光线与视觉之关系，亦得空间感觉上之异象也。又春日望远山，其形朦胧，秋日望之，其影明朗，非山之异，以时之异，而呈变化于其间。抑物之形状大小，由位置距离而异，不待论。先所谓空气、水液等光线之屈折反射色相，由时间、空间之事情，见其变化，而有强、弱、厚、薄之差，故时间、空间，亦可为视觉异象所由生之一要素。次述中间要素第二种身体及神经之事情。夫人间眼球之组织，比之动物，虽大为发达，尚未得为完全，故在平时，犹不免生种种之错觉。例如眼球内部，有称盲点之一点，吾人若只有一眼，外物之影象，入球内而落其点，不得见之。又有称明视点之一点，外物之影象，不落其点，不能明视之。又以指头强压眼睑，或两眼笼力而凝视，则于一物见二重之物象。又如定甲为两眼，乙为左指，丙为右指，其相去各一尺：甲——乙——丙 集甲之眼轴于乙点而看丙时，丙现二重；集甲之眼轴于丙点而看乙时，乙现二重。又时时于眼内见透明球体之动，是血球之动于内而映视神经也。而在病时现种种之变状尤甚，如黄疸病者，所见悉带黄色，霍乱病者，亦见种

种之幻影。又有名色盲者,于七色中不能感各种,而其中不能感赤色者最多,是盖缺感其色之神经也。要之,视觉者,由中间物之异同,大生物象之异变,若一审其中间物之性质事情,觉毫不足怪。而人之怪之者,不可不谓全出于迷误。故知一点学问之电灯于心内之公园,则此妖怪忽灭其影者,必然也。

第一百节 视觉之异象第二 视觉由身心之情况、及经验之影响,其所感大有异同。例如在上海而平日逍遥于海烟浦月之间,与在山东而朝夕餐泰嶽之秀色,所感必异,不啻为晴、雨、日、时而已。身体活泼、精神爽快时,与其疲劳厌倦时,所感必异。又虽如何佳景绝胜,朝夕起卧其间而习惯,则不感兴味,在初游之地,由新奇之感情而大增好景,是经验习惯所生之结果也。次视觉者,由相对性而亦大异其感觉,凡物之色相形容,大抵互相比照而感者,所谓江碧鸟逾白,山青花欲燃,感觉之相对也。又于空间上随距离之长短远近而为相对比较,而其比较有由主观、客观若时间上、空间上之别,目前并观二物互相较,与以往时经验所得之记忆与目前物象互相较,必不同一。其例证在心理学部门。由如此相对而于视觉上生错觉,谓之变视。其最著者,如看日、月,升时与中时大小顿异,是也。管茶山随笔中有《看月说》一章,言人之看月,由人而有大小。是故径二、三寸之物,有见为径六、七尺者,是非空间上之相对,而时间上之相对。则以种种记忆于脑中之观念,与所见之月相比较而成者也。而其结果各自异其所见如此。次考精神上之关系,有幻视、妄视之二种,即如第九十节所示。感觉者,虽生于外界之刺激,有时亦以内界之精神思想为其原因,而于感觉上生幻视、妄视。幻视者,谓由精神上之预期意向,若信仰,若恐怖等,而感外界之事物,全无别物,例如怯者认枯尾花为幽灵之类,是也。而妄视者,谓由精神上之变动,误以实不存在者为存在,例如罹热病或

精神病者，于目前见种种之妄象，是也。盖此妄视者，即幻视之走于极端，属于多少精神病者也。是故视觉上所现，决不可悉信为事实，而其错误，皆有所以然之理，不足怪也。

至于以视觉异象，即感觉机上中枢机上之关系而分考之，则感觉机上亦有二、三之种类：（一）平常由视官一时之事情而起幻视，例如或凝视一物，或指在眼睑、或注两眼于距离之一点，皆致误一为二。若由疾病而眼神经之一部分，或麻痹，或伤害，则一物有二重之感。或又视网膜运行之血液如小球，或外物映象正落眼球内之盲点，皆是也。（二）过度刺激所起之幻妄，例如睹赫赫日光而后视他物，则见与日同状之白圈，是也。（三）由病患所起之幻视，此幻视者，于感觉机上，或神经麻痹，或白质受伤，生障碍于视觉之上，以小为大，以近为远，或有与之反对之结果，或又罹黄疸病之人，视物皆为黄色，或罹眼病者，见火花闪烁之幻状之类，是也。此皆感觉机上所起之幻妄之状态也，今若加之以中枢，更生种种之幻视，其例既如前述，第一由事物不明了而起者，第二由内界思想比较相对之关系而起者，第三由精神病而起者，是也。

第百二节 听觉之异象第一 听觉与中间物之关系何如乎？夫听觉者，亦如视觉以空气、水液等为媒介者也。故音响之强、弱、高、低、远、近，大半由空气、风位之事情而变化，不知其故，则发音原体之远近有误，吾人所常经验也。一室内开其东而闭西，闻西方所发之音，多误其方向。又同一钟声，南风之时，与北风之时，觉其声有大小。又据高而呼与在平地而呼，在海上呼与在陆上呼，其声所及，有远近之差，皆可征。其他音响，有名返响，或称为山彦之声，是犹光线之触于镜面而反射，本不足怪。然古人以之作为一种之妖怪，秉烛或问珍卷二问曰：谷音何物耶？人发声而响应，我朝往古名为山彦，相传木之精、谷之神所应云。余云：谷音是空

谷之神,所谓神者,不应有物,总云神者,无形、无色又无声。然声远响应,凡由物所笼而生之空音云云。是当时未详声音反射之所以,而以种种妄想臆说附会之。又考听觉与时间、空间之关系,视觉有明知空间上位置距离之力,听觉所不及也。然以两耳所感音响之强弱,有高低显微之异,因而稍得察知其远近。故由是而误认其距离者,往往有之,如绿阴郁葱时,与木叶凋落时,误认钟声之远近。雨前与雨后,若昼间与夜间,亦误认其距离者不少。抑听觉特有之性质,虽在感知时间之前后连续,是亦由身体精神相对之事而变化,其误认时间之长短者尤多。要之,听觉者,变空间上之位置,变时间上之时日,则同种之音响,种种变化,而误认别种之音响者,甚易。时间、空间之上,最不可不注意也。而由此二者生变化,在外界有空气、水液等诸媒介物,及其他诸事之变化,在内界有相对精神等之影响,此皆听觉与外界的中间物之关系也。

由是述听觉与身体神经之关系。夫听官之发育,人人互有所异,感音响之力,亦随而有径庭。乃若盲人有几分特别听官之发达,故乐工以盲人为善。而听官之组织不完全者,通常之音调,犹听而不能别。或有由病气伤害等而妄动其听官,随而听觉起变化。又有以听官所起之小音微响,误为由外界而来者。故听觉者,应身体上造构机能之异同而变化,可知也。

第百三节 听觉之异象第二 次考内界上所起听觉异象之原因,关系于身体及精神之情况,不可疑别有感音响,而或喜、或悲、或快、或不快,由身心当时之情况为变异者实多。故体气精神活泼清爽时,入耳之音响悉愉快,松韵鸟语,亦有天然音乐之感。若当心衰貌悴时,闻所谓钧天广乐,徒增悲耳。以是知音响之感,由身心之事而异也。不独是也,亦有由经验习惯而生异同者。例如好音美声,乍闻之而感其美,习惯烂熟,有不知其乐者。次考听觉之

相对，同时闻二种之音响，互相比较，其别愈明。又先后闻二种之音响，亦互相对照，其别愈明。又同时大小高低之诸音，杂然并奏，则小者厌于大者、低声夺于高声而不闻，及大音高声静止，而小音低声亦可闻矣。例如海滨村落，昼间不闻波浪之声，至夜半群动屏息，拍岸之声喧訇而惊眠，是也。是皆由音响与音响比较对照而起者也。又听觉亦如视觉，有以精神思想为原因，而生妄听、幻听者，例如深夜人定后，孤影孑然，步行街衢之间，若闻足音者，是由预期意向而生。若罹病的而无声闻声，所谓生妄听也。

又幻听、妄听之原因，亦分起于感觉机上与起于中枢机上之二种而论之。感觉机上所起者，耳官之受伤害，或由其他之病气而变动，有闻一音而以为二音者，或有无声闻声，如所称耳鸣者，其他又有感觉机上所起之幻妄，不起于两耳而发于一方之耳者，如此之人，开他方之耳而用右之一耳，时生幻听。反之而用他方之耳则无之。中枢机上所起者，如以内部之想象及思想而生幻听者，是也。多起于音响之不明了，如以時計之摆音为人语，以铁瓶沸汤声为诵经，以波涛之音为风声松籁，皆属之，人所常经验也。又音声由人之预期而大变者，法华宗之人，以莺之鸣声为唵法华经，以其意向听之，果然。又有真宗之人，以莺鸣为闻法云云，以其意听之，亦然。要之，听觉虽由种种之事而变幻，而理既得于学术上说明之，则亦不足怪矣。

第百四节 触觉之异象第一 触觉者，直接接触于外物之感觉。虽不经空气、水液等之媒介物，而时间、空间则大有关系也。牵连于触觉而有觉筋，既先所略述，今合是二者而论之。夫空间上物质之大小、容量、距离、方位等，由触觉得知，固无论。时间之经过，亦由触觉得知也。如一个之物质，支于手，由其疲劳之度，得知时间之经过而触觉；又有同一物而由场所与时日大异其感者，例如物质

之重量,于水中感与于空气中感,大异其轻重;又如温度,试之于水中,朝与日中,亦大异其寒温;又幼时视而感其大者,或及长而惊其小。次述筋觉上运动之感觉,余尝试验所臆定东京各市街间之距离,观其成绩,人人大异其运近之感觉,是由一、二回行过时之记忆,留在心内而生此臆测也。又就重量之感觉而试验之,是又感觉识别力之随人而大异可知,盖重量者,学术上最示精细之成绩,化学上知元素分合物质不灭,全以此重量为标准,虽然,不假机器之助而自验,有大生过误者。次述身体神经之组织构造,有关系于触觉,是不必别证。总全体之在外面者,以指端唇头目盖之力为最敏,而其敏钝之别,一由于身体构造何如,而又与其身体及神经之构造组织有关系,由病的或故意的压迫神经而使之伤害,则生不觉不随之状,可证也。

第百五节 触觉之异象第二 触觉于内界之关系,与视、听两觉同,由身心之活泼与疲劳,所感有异,要亦关于习惯经验之影响者多。例如儿童游戏,有置两手于膝上,一手握之而拍膝,一手平之而抚膝,两手间迭,互换其所为者,非颇习熟之,屡屡生误。又第二指与第三指,若第三指与第四指,交叉之而置物于其间,如有二物之感,是无他,从来一物同时触于两指之侧面,未经经验也。又有以鼻之残缺而取额上之肉修补之者,然蚊虻止其鼻端,犹有止于额上之感觉。又吾人身缠衣服,足穿袜履,头戴帽子,惯而不觉,故有头戴帽子而寻之,耳挟铅笔而搜之者。次就相对性考之,每朝汲井水,冬夏固一其温度,夏觉冷而冬觉温者,由相对而然。而又举重后举轻,倍觉其轻,触粗后触滑,倍觉其滑,亦皆由相对来,此例甚多。次述精神之影响,有幻触、妄触之二种,以些少之刺激、为甚大之刺激,而误认其物,是为幻触,预期意向,其原因也。又有无一物之刺激而感大刺激者,是为妄触,例如地方报人之死于某寺,有谓

死人负于背上而往者，是虽不见其形，自有若负非常重量之想象。又有精神病者，无人在傍，而有压迫其身体、约束其手足、紧缢其咽喉之妄触。虽然，此触觉上种种异象，要皆有其可生之理由，而不足为妖怪。

第百六节 嗅觉之异象 嗅觉与视、听二觉异，由香物发散之分子，直激于嗅神经而生，不待中间物之媒介，与触觉同。虽然，以其原体离嗅官而存，分子之发散，无非由两者间空气之流动、及风之有无、方位等，而感其香气与否。又由触觉多少，推定其原体之距离方位。又以时地之异，则同一香气而生异感，此不待例证而可知也。次考中间要素中身体及精神与嗅觉之关系，人生而嗅觉有敏、钝之别，又有由寒疾等更不感香气者，此嗅神经之关系也。次考内界之事情，由身心之现状而嗅觉有异同，有由之而或感快或感不快者。又有由习惯而从来所感香气更不感者。又以数种香气之相对比较，以其种类、性质之异而感之较甚。又有由精神作用之影响而生幻嗅、妄嗅者，如小有刺激，自之预期意向迎之，而误认其种类、性质，为幻嗅。全无相对之刺激而感者，为妄嗅。此等于精神病者多见之。

第百七节 味觉之异象 味觉之性质，亦一种之触觉，而全离中间物之关系者也。虽不可由此而知外物之距离方向，而因其连续长短，得知多少时间之经过，又由时间之异而其感觉生异同。故味觉之关系，空间不如时间之多。而由于时间使味觉生异同，非由外界之事情，而由内界之情况。又有由身体神经之组织状态者，视寒疾时之无味觉可知。次考内界之事情，由身心之状况、习惯之影响及精神作用，而生幻味、妄味之异象，可以嗅觉例之。夫于味因而生味觉，虽当然之事，其无味因而生味觉者，谓之妄味，全由精神内界之冲因，动于神经之上而生者也。

第一百八节 有机感觉之异象 有机感觉,全离外界之关系,而感于内界之事情,其于空气、水液等之中间物要素,固无关矣。惟有知时间经过之力,亦稍有感体中部位之力。而其力之大,随时间年龄等而有异,是实由身体及精神之事而异也。夫此感觉者,身体内部组织间之感觉,其于造构机能固有关系,而身体及精神之情况,亦有关系。又与经验习惯亦有关系,如体中一部之感痛习惯,则不觉其苦,是也。又于相对性有关系,例如已感腹痛,而又感倍强之齿痛,有遂忘其腹痛者。又有与前时所经验者比较,而较增感觉或减之者。又有精神作用之影响,生幻觉及妄觉者。有机感觉,比于他感觉,而其位置及性质,较难识别,感于感情精神之影响尤大。故平日随气分之状,而或感快或感不快。又疾痛疴养之起,得以意志变更其大小轻重,亦人之所知,而于狐凭、犬神等为尤甚。

第一百九节 知觉之异象 知觉为感觉之复杂者,由诸感觉之结合而成。而所关中间物者,于各感觉之条已述之,今不论。又知觉之由相对诸事,亦可就前论而推知,此惟即思想上所与之影响而言之。夫知觉虽结合诸感觉而成,其作用在认识一物为一个体。然感觉中之现见一部分者,其他部分,常以记忆中所存之观念补充之。故谓知觉之一部分,由再现作用成,可也。以是知觉一物,生种种错杂变幻。例如见木片之轮囷离奇而认为夜叉,见杨柳有纸鸢之飘摇而误为幽灵,是也。而通俗所谓妖怪者多此类,又时而思想若感情之专制预期甚强,则不啻生变象而已。遂有以幻象、妄象为知觉,而现见幻境、妄境于目前者,其例证见心理学部门,此姑略之。

第十二讲 说明篇第六(变式的心理学各论第二)

第一百十节 内想之异常总论 思想有实想、虚想之二种,实想

有再想、构想之二种，于正式的心理學已述之。抑此数种之思想者，感觉材料，由外来而成现象，其错误之由感觉知觉来者不待论。虽然，思想非独由外部而已，亦由内部之观念以成立。观念之为物也，有由内而起幻妄者，故思想上之妖怪，其原因生于由感觉达思想之途次，与生于思想内部者，不可不分为二段。而思想内部，如前表为相对、专制、变式、幻境之四项。又考之内外两面，内面者，起于思想内部之异状。外面者，运动于外界之异状。其顺序为第一再想，第二构想，第三虚想，第四感情，第五意志。

第百十一节 思想之异状 再想异状之起，由于感觉及知觉有种种之异象既然矣。而又有由此二觉达再想之中途，忽生异状者。盖再想者，由记忆上之观念关系而生，而由知觉及记忆之强弱完否，生再想之误者多。又有由习惯联想等事而生误者。今姑专就内界之原因述之。而其原因有种种，一相对者，此不啻一感觉与一感觉之相对，若一感觉与一观念之相对而已。亦有一观念与一观念之相对者，即思想内部之相对也。今再想上再起一观念，其明不明有暗与他观念相对照者，例如追忆昨年面会之友人，其面会之场处之风光，及同时会合之人，必再现，且与之对照而所忆倍为明了，浮其影象于心中。次再想之生之所要者，为注意，心力会注于或一点，一影象得非常判明，而其一点，更为心力之专注，至妨他观念之再起，一观念独专制横行，而与有关系之观念再起，先所谓专制思想是也。例如有人忽念及狐而全力专注之，遂自如感狐，再起狐之态貌、声音等而拟之，而既于心内有如是之专制再想，遂示运动于外部而不之觉，所谓无识筋动是也。夫一方专注心力，而他方生无识，自然之理。在此时，意志全失其力，是更不知前后之事情，而入无意之境遇，独于或一点者，其影象非常判明，现显于感觉上，是所谓幻境，即幻觉、妄觉所起之原因也。例如父母死而慕之甚切，则

所见现父母之貌。或怖蛇者无蛇处见蛇，怖虫者无虫见虫，是也。惟罹病而于精神上生变动者，见种种之幻境，犹如梦中现种种之妄境。在此场合，不能见现幻之别，而世所谓妖怪者，多现见于此时。在日本古来诱天狗者，传有一日中历观诸国之高山。是盖其一时入梦境，以平生所闻天狗之观念，专制心内，而现其种种之妄境也。

第百十二节 构想之异状 构想之异状，生于感觉、知觉之异象，固无论，实亦生于再想之变状也。何则？构想者，除去记忆中所存观念之一部分，而附加他部分，不外于再想之一种也。而其构成新影象也，或有近于事实者，或有远于事实者，如人具羽翼，或发光明，或御风、驾云等，是皆构想所成新影象，而想见此影象于心内，亦要相对之事情。而其观念，有思想之专制者，起专制于此，而支配全思想于一种之构想。于是无识筋动、无识情动、无识意动等起，而以心内之想象现示于外界，故现示幻境也。但其幻境也，又有由再想而现较为高等之妖怪者。彼宗教热信之徒，往往观见天堂、地狱之冥界，是皆不外于构成想象之专制。而精神病者其例尤多。要之，再想之现妄象、幻境者，谓之妄象。构想之现妄象、幻境者，谓之妄想。

第百十三节 虚想之异状第一 虚想之位于第一者为概念。概念者，即实想之诸观念，而比较分类抽象概括者也。实想有误谬，或其比较抽象作用有误谬，则由是所得之概念，亦不能无误谬。而断定者，又结合概念而成。纵令概念无误谬，而其结合不得正，则将不免陷于虚伪。一人曰，雷者，神也。一人曰，雷者，兽也。夫此二者，虽有断定形式，以其结合不得正，不能合于道理。何则？结合概念，虽不得不照经验上之事实，而当智力未发达，不能明知因果之关系。见迅雷之时，有雷兽之降，直指之为雷，而兽与雷之间有何如关系，不推究也。又如视银汉为天河，视月中之影为玉

兔，皆同之。次推理者，由断定相合而构成之，既知断定之所以误谬，则推理之所以误谬可知矣。要之，概念之错误迷妄，谓之妄念。断定之错误迷妄，谓之妄断。推理之错误迷妄，谓之妄理云。

第百十四节 虚想之异状第二 次由虚想内部之情况，而考妖怪变幻之所以生，第一为相对，亦与实相同。夫知部分者，由有全体，知原因者，由有结果。诸思想无不有相对之关系，以故人智之性质，无不限于相对。如有机与无机相对，有智与无智相对，东洋与西洋相对，文明与野蛮相对，互得知也。是故经验之范围狭小，而所记忆之事实寡乏时，思想大不免有误谬，就同有神若灵魂之思想者，因知识经验之乏与富而迥然不同，皆人之所知也。而智者学者，就神及灵魂有高尚之思想，亦由与目前所现之诸象相对而想定者，如形而上与形而下相对，无限与有限相对，绝对与相对相对，可知，然则其所谓神与灵魂者，果其真神灵耶？否耶？未可知也。况于愚者之所想定耶！第二虚想之专制。凡学问之研究，在集合思想之全力于一点，非其一点思想之专制不能。然其思想若非有益于社会，而注于自己一身之利益者，或集于不道德的、不正义的之事项，亦不得不谓之一种之迷误。例如自欲有所侥幸，而祈愿之于神，若由卜筮人相等前定之是也。而如此全思想，一专注于此事，虽必有多少之效验，是毕竟不免迷误。而其所以效验者，非卜筮、人相之力，而专注集心之力也。人若向一点而专注者，识觉其一事之力甚强，他之诸事，经过于无识不觉之中。而诸事实中，惟识觉其最初预定者。如由卜筮言，何日可得幸福，则虽于其日有多少之不幸，皆不留意，即仅有小幸福，亦以为大幸福以实其言。反之，而得不幸灾难之预言，不但视小不幸以为大不幸而已，有沮丧失望自招灾害者。是皆专注专制若信仰之结果也。又世间之破家丧产，不幸累至，兴家恢业，幸福累来，或虽谓天运使然，亦由人力自招者

居多。盖人沉沦于不幸，多少精神错乱，虽自思慎重处事，犹不能如往时之精确，不免疏漏者多，是商人之一失败者，所以有再三失败之倾向也。而际会幸福者，心泰气盛，而思想精审确当而益得幸福。如此者，亦不可不以专制之理说明之。

第百十五节 虚想之异状第三 一方有专制而他方生无识，固无论。亦有一方无专制而全面生无识者，如睡眠中，观省于内作为于外者，多不自觉。又有一时思想之专制，继而变为无识者。又有思想前后全立于反对而互相抗争者。又有二样相反之思想，并存于同时者。又有全为反对之思想之专制者。表之如左：

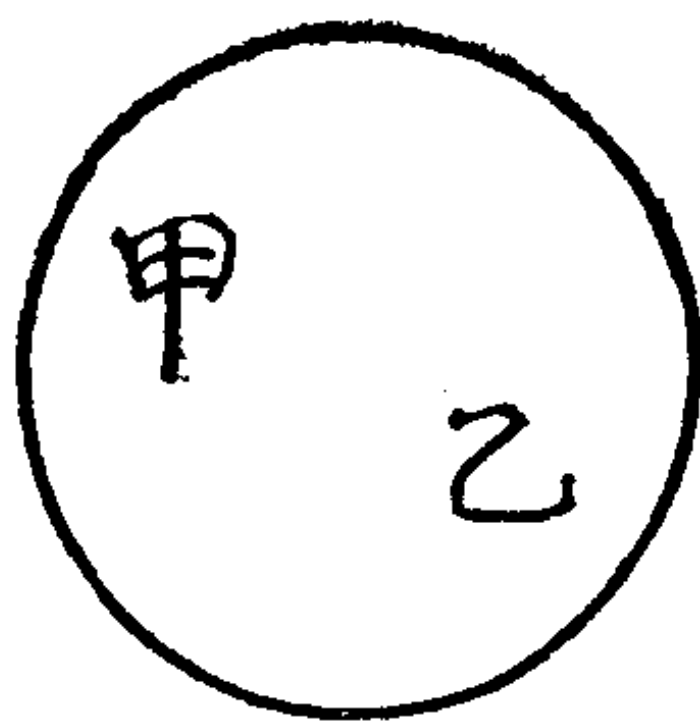
甲 前时专制而后时变为无识者。

乙 前时之思想与后时之思想全相反者。

丙 同时有二样相反之思想并存者。

丁 惟反对之思想专制者。

此丁者，全入于幻境者也。甲者，前时思想专制而后时变为无识，吾人日夜由之，致不足异。如昼间有多少思想之专制，及夜间就寝，而变为无识，若精神病则达其极端者也。乙者，前后之思想相异，先所谓意识之中心一变，初在甲点，后移于乙点，犹甲党占领政府，一变而乙党占领之。例如精神病、狐凭病，病前与病中，全有别思想，俄如化为别人者，是其在我心中而支配内界之主观念，变其位置，故也。然于此有一说，谓脑髓分左右两半球，平常者左半球独营作用，右半球休止；罹精神病、狐凭病时，右半球亦呈其作用，故前后全异思想，而此说未为可信。何则？无一半球独活动而他半球休止



之理，若由此臆说，则当谓平常两半球互一致而呈作用，在病时两半球各独立而呈作用，始稍稍有一理也。又丙者，同时二样之思想并立，在平时往往经验之，至病中倍见其甚。例如有狐凭病，而自己之思想，与凭依于狐之思想，两样并存，是在内界中甲、乙两中心并立而呈作用，犹两党对立而支配一国。若又由半球说，则可解为左半球与右半球两者同时作用。又可由假定之界说，解为两半球之一致作用与别立作用，得同时并存也。又丁者，平常之思想全消灭，而反对之之思想，独专有全力，是所谓入幻境之状态，或全分入于精神病界之境遇也。即前所揭图中，乙观念专有思想之中心，而支配全界。又由半球说，为半球独呈作用。而此状态凡有三样：其一，精神由一方法而失其中心，至全体止由他人之思想，以机械的应其命令，是催眠境遇之状，自失其中心而附以他人之思想者也。譬之一国，既失其主权，立于他国政令之下。其二，思想作用之变动，其感境虽依然如常，而论理断定之力，若失其中心，全以反对平常之思想下判断。如狂人中有名妄想狂者，图挟泰山以超北海，或计画架设铁桥于太平洋，是也。既自以此妄想为确实，更不怪之，而闻他人之怪之则反以不狂为狂。其三，感觉上现幻境，视人之不见，听人之不闻，谓目前全见别世界，是有精神病者多所见也。盖人者，有肉眼与心眼，见外界现象者，肉眼之力；见内界观念者，心眼之力。若心眼专其力，而肉眼失其力。至见心内之幻境，虽平常之人，在梦中恒见之，决不足怪，但醒时而入梦境，则谓之精神病中之状态而已。

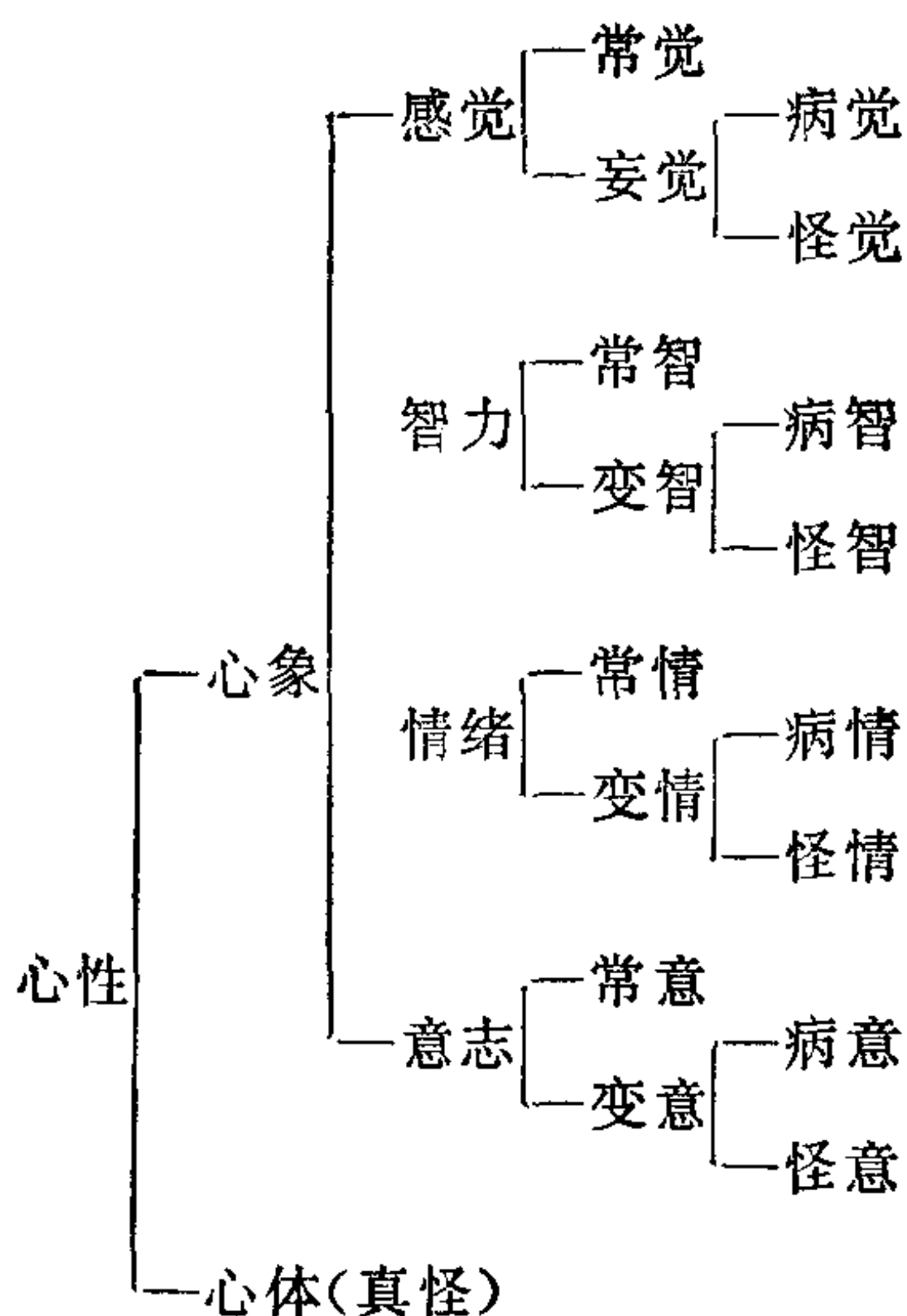
第一百十六节 感情之异状 以上述思想上所现之异象，推此理而感情及意志上所起之变幻可知。感情亦不免相对，对苦知有乐，对乐知有苦，若有乐而无苦，则其乐非己之乐，故苦乐俱非可一定者，由精神上之状况而为种种之变更也。又有感情专制、而当其

炽时，诸思想全为感情之命令所左右，其悲时是非不能辨，其畏时进退不能处，而达其专制之极。不但一方生不觉而已，有一心全入于无识之境遇者，故人愤怒而至其热度最高，有不自觉其举动。或又由感情专制之炽，而现种种之幻境，如见别世界者，睹宗教信者之热度高，而现见地狱极乐之景况可知。是亦思想之中心一变，而以一种之感情为其中心也。其感情各种之说明，先于第七十四节以下详述，此略之。

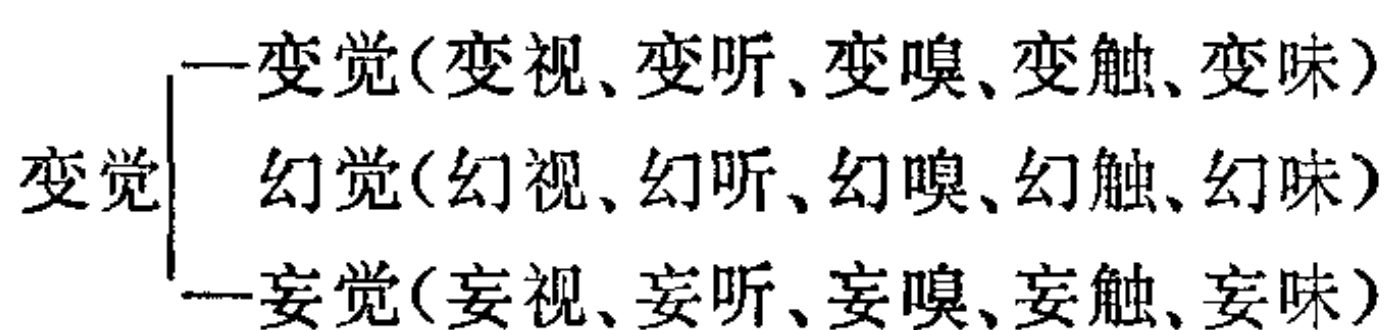
第百十七节 意志之异状 智力感情之为相对性，既如前述，意志亦然。抑意志者，虽若以自由为性，而立于相对之范围外，其发动也，仍由心内之状态，而其诸状态，由于诸观念间互相比对对照，故虽一举一动，亦无非比较对照之结果。夫鼓动意志之动力者，谓之动机，实意志之原因也。此原因数多竞起时，其间不能无比较对照。而其结果，至于向一方而决意志之举动，是亦由相对来也。其他意志作用中选择、决断等，皆无不相对。又意志有专制，当其起时，有不自觉一切之举动者。如所谓眠行之梦中发语、或起而步行，是也。又病气若醉人，不但不自觉其举动而已。有其举动全异于平时而如出别人者，或又全在幻境，无物而欲擒之，无声而欲听之，实呈奇怪之举动，于精神病者多见之。又如催眠术者，其举动应答他人之命令，而无自制之意力，是内部之思想失其连络，而有反射外部命令之状态者也。其意志之各作用，当参观第八十三节以下。

第百十八节 说明篇结论 以上所述妖怪学总论，以心理学为中心、为本城而论之。其讲述涉一年间，或有不说其前而述于后、及详于前而略于后者，或前重后复者不鲜。故于此揭心理学所关分类之略表，以便一览(见下页)：

此表中，心体关于真怪，心象关于假怪，而并及理怪者也。心



象虽常分智、情、意之三者，以便宜分为感觉、智力、情绪、意志之四种。其中考究常觉、常智、常情、常意为正式的心理。其变式的心理学，有病的者属精神病，怪的者，虽正属于心理的妖怪学，而与病的同为心象之变态异常，亦不可不加于变式的心理。今考之心象各作用之上，而为其所属妖怪之分类，先分变觉如左表：



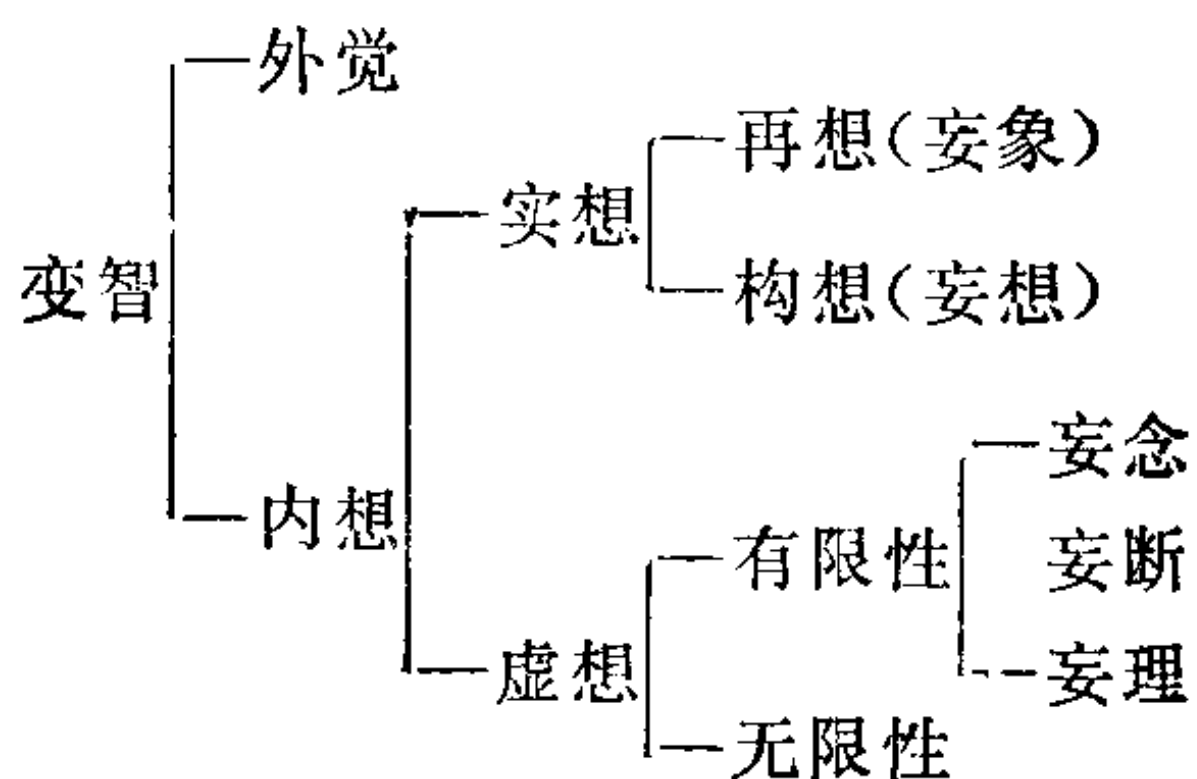
以此变觉之名称重复，或改总称之变觉为“异觉”可也。

是主观上之分类也。若对之而示客观之境遇，如左表：

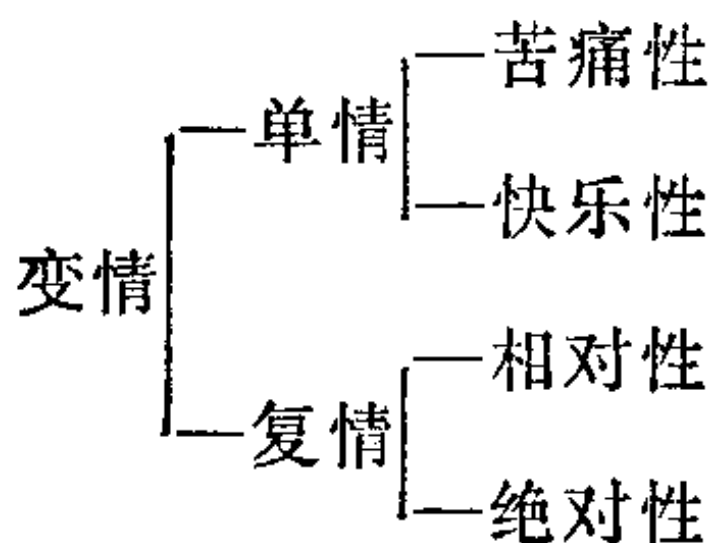
变觉(主观的)……………	变象(客观的)
幻觉(主观的)……………	幻象(客观的)
妄觉(主观的)……………	妄象(客观的)

其中变觉者，由事物与事物关系相对，而多少变其形、以现于感觉上之谓。例如同一天太阳，朝时与中天之时，异其大小。次幻觉

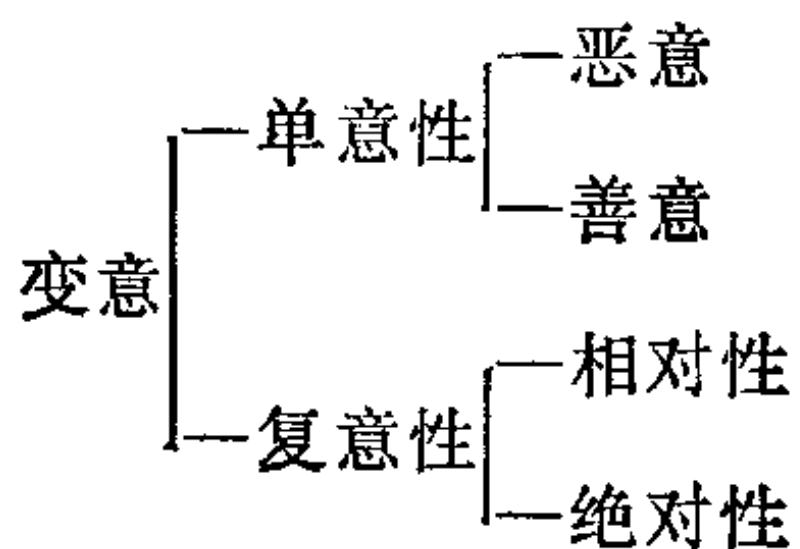
者,其原因由外界入来,加以想象、全有别物之感之谓。例如见绳认蛇,见木骨为鬼形。此妄觉者,外界全无其原因,独由内界之想象而起。例如无物见物,无音闻音。次变智分类如左:



此分类者,对照于常智之分类而设。但置无限性者,是示假怪与真怪之关系,明所以有限之道理穷而无限真怪现者也。次示变情之分类如左:



凡关于妖怪之情为怪情,此怪情与恐怖之情联络而起时,为苦痛性。若此怪情与好新奇之情连带而起时,则为快乐性。是人所以恐妖怪而又同时有好之之情也。又于复情之上,其相对性,亦有苦痛性及快乐性之二种。而设此相对性与绝对性之二者,同为示假怪与真怪之关系也。次表变意如左:



关于假怪之意志,虽无可论善、恶之理,而关于伪怪之意志,有

出于故意者，不得不论其善、恶。故意志之上，要设善、恶二种而考究之。次于复意之上，设相对性与绝对性之二，以感情同例。

以上分类，为变式的心理学，即心理学的妖怪所关心象之分类也。由是就心体而一言真怪之如何。

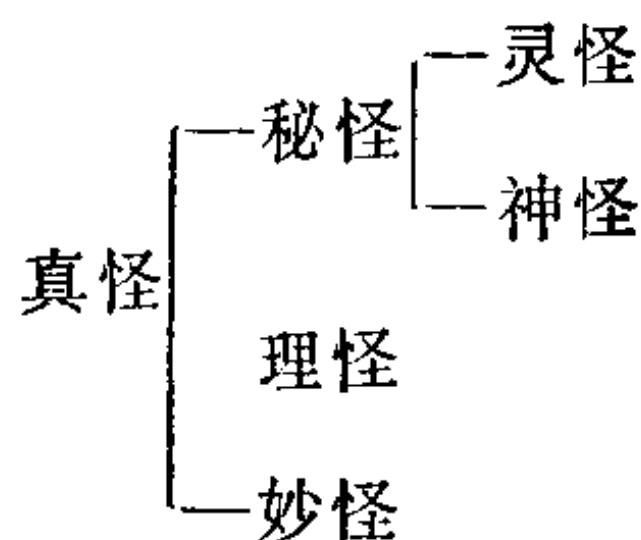
第百十九节 真怪论 抑真怪者何耶？当先举假怪与真怪而比较之。假怪者，心象、物象上之所现，固有限相对差别而可知的也。反之，而真怪者，无限绝对而不可知的也。既谓之不可知的，其内部之状态固不可知，其物存耶、否耶？似亦不可得知。虽然。详究假怪而自知真怪之存，又达观心象之内部，自得接触真怪之灵光。吾人由理论与实际，均得证明真怪之存在也。宗教家谓之天启，详言之，则吾人之得接触体达真怪者，非吾人之力，而由真怪本境启示吾人之谓也。佛教有自力、他力之二道，吾人之力，得开示真怪，是谓自力；若吾人之力不能达之，而由真怪本境启示于吾人之上，所谓他力也。此二论者，其实同一，盖以吾人之心，解为相对性之心象，而非绝对性之心体。则于吾心之上，发真怪之光者，不可为吾人之力。若反之，而以吾人之心，纵为相对性心象，然此心象者，本绝对性之一部分，自于吾人之心，含有绝对之真怪，所以体达之者，亦不外吾人之力。故在于佛教中唱自力之宗旨者，说我心本体即佛，一切众生悉有佛性，吾人之感应悟道，在开现本来我心象中所包有之心体，是自力及他力之所由分，又同一宗教所以存此二说也。虽然，更溯二说之本源而推穷之，其理一而无二致，可知。

次论真怪者，有如何关系于宇宙万有之上。抑此天地与万物，本皆由真怪本体开发来者，开示其真相于眼前万有万象之上，因当然也。此开示有内、外之别，所谓内界之开示、与外界之开示也。外界之开示，于物界之上现真相。内界之开示，于心象之上现真相。

内界之开示，于吾心象之内部，开现不可思议之灵光，吾人深思静虑而自得接触之，是也。外界之开示，吾人睹天地万有，自于其间浮美妙之观念，或于天文上见其美，或其山川上见其美，或于草木禽兽上认其美。此美也，直由无限之本境开现来，吾人接之而又惹起无限之感想也。而在外界示此美者，太阳，于内界示其神者，良心也。其一现美妙之相，其一开灵妙之光，故二者真可谓开发真怪之神气者。若在外界无太阳，天地暗黑，吾人遂无由观其美妙；若在内界无良心，又如何得接触灵妙之神光，而叩其真体之关门也。今以其开现于物界、心界之别，而谓外界之开现为灵怪，内界之开现为神怪。

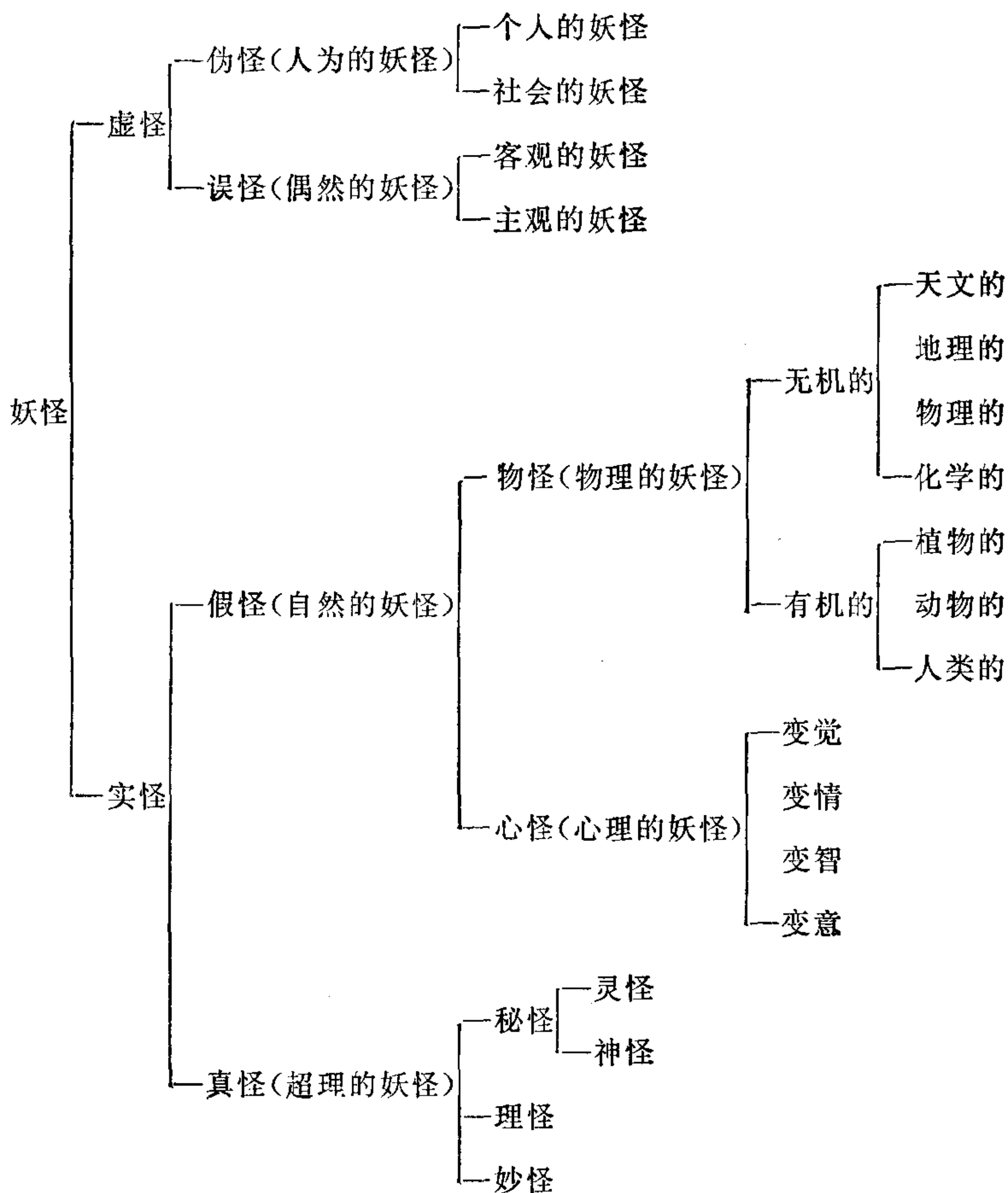
此灵怪及神怪，皆不可思议，而为吾人所不可知者，人智以上，道理以外，故谓之秘怪，即是理外之理也。虽然，此必非理外之理，必非人智以上，其所以然者何耶？曰：若以吾人之心为有限者，真怪之境遇，固不可不在人智以上道理以外。若又以此有限之心为无限之心之一部分，有限之心中，自包有无限之心。此理外者，尚得在理内。盖由吾人所有无限之心，虽为理外，由无限心，则不可不在理内。今论之于智力之上，有无限性与有限性之二种：若由无限性之智力，则真怪与心体，皆在道理以内，是知道理有有限性与无限性之二种。普通之道理，虽有限性，高等之道理，则无限性也。故若由此无限性之道理而论真怪，其体非秘怪，而不可不谓理怪。吾人之心，虽有智、情、意三种之作用，其体现于无限之心体上，则三者在外面虽有有限性，其内面自具无限性。宗教者，皆以脱却此有限性而体达无限性为目的，而此体达，或有由无限性之智力者，或有由无限性之感情者，或有由无限性之意志者，故有天台为智宗、禅宗为意宗、净土门为情宗之论。既智、情、意共带无限性，则名此真怪为秘怪或理怪，皆觉不当。何则？此二者，由道理上所与

之名称也。即秘怪者，谓在道理以外，理怪者，谓在道理以内，而其以外者，对有限性之道理而云，其以内者，对无限性之道理而云，故若加之以无限性之情，无限性之意，当名之以妙怪。此妙性，脱有限性之智、情、意，而达无限性之智、情、意，真善美圆满之体之名也。且又秘怪者，虽以道理内外之异其所视、而异其名称，而不可不知此二者之一揆。由一方观之，为秘怪，由他方观之，则理怪也。由表面认之，为理怪，由里面考之，则秘怪也。盖真怪，亦理怪，亦秘怪，亦理外，亦理内，惟呼之为妙怪可也。而妖怪学者，主由智力道理论明，由此点而名之为理怪，又无不可。今示以上论述真怪之分类表如左：



第一百二十节 结论 全论告终，揭妖怪之全表，以为总论之结论：

右表(见下页)中，伪怪者，由人之意志工夫构造作为之妖怪，分之为个人的及社会的二种。个人亦有奇情的与利己的二种，或如虚言大言，有起于奇情、与起于利己之二样，或作为伪掩蔽等行为，多起于利己。次社会的，亦有属平时与关变时之别，其平时，政略上权谋术数；变时有天灾与战乱之别，在战乱中，战略上之谋术是。虽然，此人为的妖怪，今回讲义略之。次误怪者，偶然之事，误认为妖怪，有外界一方与内界一方所起之二种，谓之客观的妖怪及主观的妖怪，又有起于内、外两界间者，例如二回若三回之大火，异年而同月同日起者，以为此日有关系于大火，而目之为凶日。此偶然暗合，而误以为不思议之关系。又梦见人之死亡，而实际会其死者，世人



真以之为怪物，其实多出于偶然，不足为不思议也。其他有臆病者，夜中旅行，途遭他人而认为怪物。或于树枝揭灯，而远方偶然认为怪物。总称之为误怪云。

次假怪者，非人为，非偶然，而自然起者。此妖怪有现于物上、现于心上之别，一者物怪，即物理的妖怪；他者心怪，即心理的妖怪。而属物怪者，由天文学、或地质学、或物理、化学、或动物学、植

物学，得考究其理。又属心怪者，可以心理学说明其理。次真怪者，是真正之妖怪，指先所谓绝对无限之体而名也。假怪虽实怪之一，而讲究之达其原理时，则基于寻常之规则道理可知。今日人智所谓妖怪，他日之人智，或可知悉其理。反之，而真怪者，虽如何而人智进步，终不可知，是超理的妖怪也。此所谓真怪之本体，到处遍在，不问物之上或心之上，渐研究之而达其本原实体，皆为真怪。终于不可知的，不可思议，即物者有物之现象与本体，心者有心之现象与本体，达物之本体则可谓真怪，达心之本体亦是真怪也。今欲区别此二者，而云一灵怪，一神怪，灵怪者，物之本体之妖怪；神怪者，心之本体之妖怪也。而灵怪及神怪之二者，皆神秘不测，在人智以上、道理以外者，合称之为秘怪。若灵怪、神怪二者相合而一体，而至与道理一致无二途，则谓之理怪。然则真怪虽有三种之别，其实通为一也。

就以上数种妖怪观之，伪怪、误怪，是固非妖怪，全出人之虚构误谬，故谓之妄有。次假怪，虽非道理上之真怪，而事实上现为妖怪，在里面虽非妖怪，而表面则为妖怪，故谓之假怪。至真怪，则独为真正之妖怪，除之，而无他之真妖怪，故谓之真怪。有此四种者，以伪怪、假怪及真怪为三大怪。考之世界上，世界者，有无限绝对之世界、与有限相对之世界，又别有人间世界，此人间世界，跨在两界之间，能与两界相通，谓之三大世界。今与此三大世界相应，而妖怪亦有三大种：即真怪者，所谓绝对世界之妖怪；假怪者，所谓相对世界之妖怪；伪怪者，所谓人间世界之妖怪。而至误怪，位于自然与人为之间，伪怪及假怪上偶然生者，别无对之之世界，故亦不以之为一大种之妖怪。以是举妖怪之种类，伪怪、假怪及真怪之三大种。就其关系于真怪而开示其理于人、又能讲体达之之道者，即宗教也。次研究假怪之道理而明之者，一般之学科也。而关于伪怪而成立者，人

情、风俗、政事等也。故研究伪怪者,得知社会人情之奇智妙用;究假怪者,得晓万有自然之奇变妙化;研究真怪者,得悟神佛之奇相妙体。是故,欲知社会人情之机密,当考究伪怪;欲知物心万有之机密,当考究假怪;欲知人物幽灵之机密,当考究真怪。盖其第一,于考治有关系;其第二,于教育有关系;其第三,于宗教有关系。是余妖怪学研究之顺序。而其目的,在于去伪怪、拂假怪、而开真怪之所以也。

据蔡元培译《妖怪学讲义总论》(日本井上
圆了原著),商务印书馆 1906 年 8 月初版,
1922 年 1 月第 8 版

《国文学讲义》叙言^{*}

(一九〇六年秋)

诸君在本馆，于英、法、德、俄四国文字，必占其一。在诸君固以是为译学之本课，而其他普通学各门，则不过补习焉，以为译学之预备，而非所谓译学也。虽然，亦知诸君在本馆之所学，固无一而非译学乎？

原外国语之所以为译学也，以外国语讲师之所据以讲授者，无论其为科学，为语学，亦无论其为吾以国文注释之，或竟不以国文注释之，而吾既习惯于吾国之文，则于读书听讲之际，不知不觉常间接于国文，而后领会，此其所以为译也。

至于国文之书，亦无论其为科学，为文词，诸君试取而为他人解说之，果能一字不易乎？又试诸君以己所演说之语，执笔而记录之，又能一字不易乎？皆不能。则以诸君所语者，今之语；而所读所记，则皆古之文也。是亦译也。

是故外国语之为译学也，以此译彼域，以地者也，谓之横译。国文之为译学也，以今译古域，以时者也，谓之纵译。不惟此也，文词者，言语之代表，言语者，意识之代表。同一意识也，而以异地之人言之，则其言语不同。是之语之与意识，并非有必不可易之关系，犹 $+$ $-$ \times \div 之于加减乘除也，犹HOCN之于轻养炭淡也。是故由意识而为语言，一译也，此中外之所同也。由语言而为文字，再译

^{*} 清光绪三十二年秋，蔡元培在北京办理赴德国留学事，兼在北京译学馆任教。这是他讲授、编印《国文学讲义》时所写的叙言。

也，此我国之所独也。彼外国人于一译而得之文，其始学之也，犹必先之以字母，继之以拼音，继之以词品，继之以句法，继之以文章组织法，继之以美辞学，如此其循序渐进也。而我国人乃于再译而得之文，仅取古人所作之文，阅读而模仿之，以为学者惟一之方法，斯亦可谓甚难而实非矣。

所幸吾人脑力本具归纳之作用，又加以数千年来祖先百余世经验，文词之遗传性，遂能由至迂之方法，而屈曲以达其目的。其于得失工拙之故，虽若得心应手，口不能言，有若轮扁所云者。然而闭门造车，出门合辙，既有公同之月旦，则必有公同之义法可知。诚取此公同之义法，而立为循序渐进之程，以与诵读模仿相辅而并行，较之往日，必将事半而功倍，有可断言者。

且夫居今日而述国文之义法，正不患无所凭藉。自国朝汉学家精研小学，于文字之源流及其应用之方法，业已推阐靡遗。至于词品，则非特近人所译之英、日、德、法文典，均足以资对证。而丹徒马氏《文通》一书，义证该洽，尤釐然有当于人心。自刘氏《文心雕龙》、章氏《文史通义》以外，纯正文学之书，虽不可多得，而论文之作，散见于别集、选本者颇多，选取而颺理之，于作文之法，当亦十得其九矣。

惟是卷帙浩繁，或且旁见侧出，不适于简练揣摩之需。今特删取其要，编为论字、论词、论文章三篇，多采前人定论，间亦附以臆见。虽其中强半为诸君所已知者，亦藉以讨论而印证之云尔。

据蔡元培手稿

致汪康年函

(一九〇六年十一月二十二日)

昨亦韩^①同年传语，曾敬翁^②许，承公允为道地，感激之至。并承示先托颂兄及菊生同年在上海关说，今日已驰函往托矣。并有致叶浩公^③一函。

弟此次进京销假，本为最不安之事。徒以游学德意志之志，抱之数年，竟不得一机会。忽见报载学部有咨送翰林游学东西洋之举，不能不为之心动。初亦恐进京而事不成，徒折吾节。故初则电询陈介公，后又电询王书公^④，其复函均称非进京销假不得图。王书翁到沪面谈，并催弟速行。因以七月进京，此亦日暮途远之为，不意竟成夸父逐日之失。

到京后，始知学部有缓送西洋之说。然友人尚有允为运动者，久之亦杳无消息。而同乡缪、萧诸丈^⑤为筹自费计，萧并首贷千金，汇至京号以为倡。由是死灰复燃。萧已回南，任再向别处运动，当为筹足两年经费(约三千元)，并劝弟暂勿出京，以便一得南中经费筹足之信，即可向学部索取咨文。此弟所以暂留京师，而且姑应译学馆教员之招致也(订定时声明，可行则行，不能预定期

① 亦韩：童亦韩。

② 帮助蔡元培赴德留学的是当时出使德国的孙宝琦(慕韩)。1907年11月22日蔡由柏林复汪康年的手札中还说：“孙慕翁见待甚殷勤，每月津贴百马克。”此函则提到“曾公之出使”，“曾敬翁许”，待考。

③ 据《杂记》手稿：清光绪三十二年十月初七日，蔡元培曾发函致张元济(菊生)、叶瀚(浩吾)及汪颂阁。

④ 陈介公：陈介石。王书公：王书衡。

⑤ 缪、萧诸丈：缪献甫、萧伯棠。

限)。盖弟数年来,视百事皆无当意。所耿耿者,惟此游学一事耳。而萧丈近日来信,所筹得者,尚未及二千金,故不能不有待。

今适有曾公之出使,而又承公力为之谋,此则所谓拔弟于地狱、而升之天堂者也,感激宁可言喻!尚有面谈情节,而此数日内午后均有教科,不能走访。今奉约“初九日午后六点钟,在燕春园西菜馆一叙”。座中惟有亦韩同年及徐显啟兄^①(显兄亦于癸卯年赞成弟西游者,并曾赠弟以往胶州之旅费)。务请惠临一谈。

昨回赣宁馆,始得读初五日之手谕。译学馆招考卷,弟不与阅,且案已于昨晚揭晓。华宗想必著录。弟昨阅案时,尚未见公书,故未及留意也。

专此奉订,敬请

道安

穰卿吾哥同年足下

年小弟元培顿上 初七日

据蔡元培手札

为自费游学德国请 学部给予咨文呈*

(一九〇六年冬)

编修蔡元培为以自费游学德国,呈请移咨学部给咨事:窃职素

^① 徐尔穀,字显啟。

* 1906年夏,蔡元培闻清廷拟派翰林院编检出国留学,赴北京等候。但编检中志愿游学者甚少,清廷遂搁置不办。于是,在一些友人帮助下,他以半工半读自费留德。这是他请求发给出国咨文的呈文。标题为编订者所加。

有志教育之学，以我国现行教育之制，多仿日本。而日本教育界盛行者，为德国海尔伯脱派^①。且幼稚园创于德人弗罗比尔。而强迫教育之制，亦以德国行之最先。现今德国就学儿童之数，每人口千人中，占百六十一人。欧、美各国，无能媲者。爰有游学德国之志。曾在胶州、上海等处，预习德语。今年四年间，敬读邸抄，有政务处议准编检各员游学西洋之奏，因特来京销假。惟是时本衙门已准学部咨称：拟送欧、美各员，暂缓派送等语，故未呈请咨送。职现拟自措资费，前往德国，专修文科之学，并研究教育原理，及彼国现行教育之状况。至少以五年为期。冀归国以后，或能效壤流之助于教育界。敬请恩准，咨明学部备案，并给咨知会出使德国大臣，随时量为照拂。再职留学德国之期，在五年以上，以措资费，深恐未能持久。将来本衙门实行咨送编检游学西洋之时，为职补入官费生额内，伏乞批准存案。又职现在译学馆任教员，拟于该馆年假后，出京回家，携带资费，便道先游历日本，而后前赴德国。查本衙门恩赐津贴分派章程，游学人员，亦得月领半份。职出京以后，拟由现为译学馆学生之职胞侄学琦遣仆持执据领取。每年颁发新执据时，亦由职胞侄学琦亲身到署领取。合并声明。为此呈请。

据蔡元培手稿

记绍兴志学会三大愿*

(一九〇六年)

二十五年前，绍兴有一个志学会。会员的姓字，现在还记得起

^① 原稿中，于此处旁加“显露柏罗都”五字。

的，是周亦辉、王积堂^①、周味莼、戚升淮、程伯棠五君。周亦辉是程朱派，王积堂是陆王派，这两位是领袖，虽然学派不同，在会中却没有闹过意见。后来王君及二周君先后病故，戚君专心做官，程君闻也在官途讨生活，志学会久已无形消灭了。

他们用功的方法是看书，写札记；把札记互相传观，加以批评。札记的内容，大约与宋儒语录相类，我曾见过一两册，也都忘了。

但闻他们有三大愿：（一）愿天下无贫人；（二）愿天下无病人；（三）愿天下无恶人。当时我的朋友，大半是治汉学的，把他们的三愿传为笑柄。但我觉得这三句话，确是言简意赅，颠扑不破，所以至今还没有忘掉。

现在社会上最重要的问题，不是贫富不均么？不是资本家与劳动家的关系么？解决这个问题的方法，现在正逐渐进行。虽然完全解决希望，一时还难达到，然也不见得永不能解决。将来工作与享用的支配，果能均平，就没有富人，自然也就没有贫人了。

现在卫生学非常发达，似乎人人可以却病。但因贫富悬绝的缘故，贫人的衣、食、住，决不能按照卫生的法则，富人又因有骄奢淫佚的力量，故意造病；医生呢，又因避贫求富的缘故，或者不能御病，反来助病。要是到了没有贫人的时候，这种弊端都没有了。卫生学的进步，就是卫生术的普及，渐渐推行，或者可以达到没有病人的境界。

照社会主义的看法，许多罪恶，都是由贫富差别生起的。俗语说：“饱暖思淫欲，饥寒起盗心。”就是这个意义。照犯罪学家的看

* 1881年（清光绪辛巳年），周炳琦、王余庆、周蕴良等组设志学会，以天下无贫人、无病人、无恶人三大愿为职志（参阅1939年10月出版的《绍兴县志资料》第16册关于周、王、周传）。二十五年后，蔡元培撰写此篇。此篇曾辑入周蕴良（味莼）的《惕斋续集》（1934年自刻本）。

① 此篇所记周、王二人的字有误：周炳琦，字亦韩；王余庆，字积成。

法,许多罪恶,都是由病而起的。无论何等犯罪人,都是受他生理上病的影响。要是世界上已经没有贫人,没有病人,那里还有罪人呢?

他们的三大愿,照现在社会进行的速率推想起来,不到百年,或者可以完全达到。志学会诸君,虽没有寻到能达这种目的的方法,但是他们的志愿是不错的。我所以记出来,兼且说明一番。

据余研因编《蔡元培文选》,上海
民声书店 1935 年出版

就“苏报案”事问吴敬恒*

(一九〇七年秋)

(一)俞明震来沪,为欲封苏报馆乎?抑欲封爱国学社乎?

(二)俞与公见面在何日?巡捕房捕人在何日?(捕人忆是闰月初六日,是否?)

(三)第一次会审公廨问案者止问《苏报》乎?抑兼问《革命军》等书乎?(此或已见从前各报)弟忆是“问官询章、邹以是否苏报馆主笔?彼等僉言:主笔是吴稚晖(此即恨公而欲陷公耳),非吾等,惟吾等各有言革命之书。其时,英吏以此等书可不必问,而清吏则欲索观,但其书由何处觅来,则不可知。”未知究竟如何?

(四)弟前闻公见俞明震后,曾回教育会告章、邹二君以《苏报》案将起之消息,而二君曾抗言“宁死不遁”。

(五)弟又闻俞明震来时,公已与爱国学社诸君意见不合而不与闻社事。确乎?

据影印手迹,见孙常炜编《蔡元培
先生全集》“遗墨”

* 标题为编订者所加。

复汪康年函

(一九〇七年十一月二十二日)

穰卿吾兄同年惠鉴：

奉手书，藉稔安抵上海，藏器待时，甚善。承详示时事，多各报所未详（弟所见《中外》、《神州》所报），甚快。照来函各节观之，似某公实有莽、操之希望，而其机渐到。未知某公果有此大志否？如果能将狐鼠之城社摧廓一番，则无论其平日虽抱极端武断之性质，而于社会必将有裨。正恐彼未必敢耳。京报竟被停，甚可惜！公在上海，亦甚可为。正不必在都。惟都中欲得一消息灵通、而又不为人注目之人以为机关，殊不易耳。前属水梦翁代定之报，彼本寄侃叔，而侃叔则以属马君武。马现寓柏林，此报现即就近致马，而马并未译。因侃叔告彼时，已得京报停止之信，故属其听信也。弟劝其不妨随时选译数条，寄《中外日报》馆转致公，想公必可觅得用处。惟此后究应如何？请公函告侃叔或梦庚为要。弟到此已将半年，而德语程度，尚甚幼稚。现惟专修语学，亦未尝有所考察，无可奉告者。孙慕翁^①见待甚殷勤，每月津贴百马克。而弟毫无可以报效于彼者，甚抱歉也。知注并闻。敬请
著安

弟元培顿 十一月二十二日

江浙路事现已解决否？

据蔡元培手札

^① 孙慕翁：即孙宝琦；字慕韩，当时驻德公使。

致吴敬恒函

(一九〇七年冬)

稚辉先生鉴：

久欲驳章氏《邹容传》语，而苦无暇。顷始勉强脱藁，然亦甚不惬意也。所以托为他人之笔者，因弟此时方专意就学，无暇与人打笔墨官司。而章君方闲暇，思作文而甚苦无题目，彼见驳论，必又有驳驳论之文。应之则无暇；不应之，则人将以为理短而不敢辩矣。然使纯是假托之名，则又将不足以取信于人。故于后半篇，仍出弟名，未知如此办法，先生以为然否？又弟意驳辩之言，最好亦寄登《革命评论》中，始为针锋相对，亦请酌之。

弟民友顿

李石公均此①。

文中如有应删改之处，务请直笔，勿客气。又全文应托何人出面，亦请与石公酌定。

据影印手迹，见孙常炜编《蔡元培先生全集》
“遗墨”

读章氏所作《邹容传》

(转载日本《革命评论》)*

(一九〇七年冬)

余久与吴君稚辉友，深知其为人勇猛、坚忍、克苦，牺牲其家之

① 李煜瀛，字石曾。

利益，而专心一志以从事于利他之事业，历久而不渝。虽古之大禹、墨翟，殆无以过也。而余近读章太炎君所作《邹容传》有曰：“清政〈府〉遣江苏候补道俞明震，穷治爱国学社昌言革命事，明震故爱眇，召眇往，出总督札曰：‘余奉命治公等，公与余昵，余不忍，愿条数人姓名以告，令余得复命制府。’眇即出《革命军》及《驳康有为书》上之，曰：‘为首逆者，此二人也。’遽归，告其徒曰：‘天去其疾矣，尔曹静待之。’”云云。眇为吴君旧名，若以章、邹二君之入狱，实由吴君陷害之者。

余以吴君之为人断之，必无此事，余于是博询《苏报》案前后之事实，以相印证。而益信章君之言全非实录。盖吴君与俞明震本不相识。惟俞之子名大砥者，自东京回上海，曾再访吴君于爱国学社。因吴君在日本时，其牺牲已利以利他，亦如今日。而其与蔡钧龃龉，亦全为他人之事。故东京留学界颇传诵，而俞大砥因以知吴君也。俞明震之邀吴君也，乃以其子之名作札，托病邀吴君往谈。及见面问讯，始知为明震。然则俞必无“公与余昵”之言，如章君所记也。及吴、俞相见，俞询及学社激烈之演说，吴君挺然自任。其后俞曾询及龙、陈诸人，未尝及章、邹。又名捕之人，不止章、邹二君，其中如陈范 陈梦坡者，一人而名号互出。而陈君避地时，吴君且为之尽力，此章君所目睹而冷嘲之者。然则数人姓名之不出于吴君所告，可知也。（吴、俞相见时，尚有朱君仲超在座，可以为证人。）邹君之《革命军》，章君之《驳康有为政见书》，吴君非日日置怀袖者，何由一见俞而即出之检^①？《苏报》案供状，则问案者止询章、邹二君是否《苏报》主笔？而二君谓主笔者乃吴稚辉，非某等，

* 原题如此。

① 此处似为“……即检出之”的笔误。

(然则二君实图陷害吴君,而吴君则实无陷害二君之事也。)惟某有某某著作云。因是问案者索此二书,及《煊书》细检之,并译作英文,始检得“载湉小丑”一语,以为章君罪案。又检得“杀尽满人”等语,以为邹君罪案。然则章君所谓“吴君出《革命军》及《驳康有为书》上之曰:首逆者此二人也”云云之必非事实,可知也。自爱国学社与教育会冲突后,吴君已迁居社外,不与闻其事。章君所谓:社生问计,及吴归告其途〔徒〕之言,尤不合于当日之情事。

余于是深为吴君不平,适以事至柏林,晤蔡君民友^①。蔡君曾与章、吴二君共事于爱国学社者。余以章君之文示之,且述余见,渠亦力言吴君必无此事,且曰:“君之言,已足为铁案矣。抑吾犹有进者,即吴君果有陷害章、邹二君之意,亦必不出此下策,如章君所言。盖自戊戌政变后,黄遵宪逗留上海,北京政府欲逮之而租界议会以保护国事犯自任,不果逮。自是人人视上海为北京政府权力所不能及之地。演说会之所以成立,《革命军》、《驳康有为政见书》之所以能出板,皆由于此。故《苏报》案未出以前,无一人能料租界之裁判所忽助政府以仇民党者。爱国学社诸教员多被警局传询,而吴君被传至四五次,警吏皆煦煦作安慰语,谓‘上海道欲名捕公等,我辈恐公等受差役暗算,故询明姓名住址,以便保护’云云。吴君亦安知后此之名单果足以害人者,而特窜其所仇之人于中乎?”

余曰:“然则章君何为而有此不情之言?”蔡君曰:“此章君之神经作用也。凡人之神经,皆有想象作用,苟举一想象而屡屡縲返之,则积久而神经中认为实事。又或他人有一想象而屡屡传述于吾,吾屡屡闻之,则积久而亦认为实事。常人于鬼怪无稽之事,往往自以为目睹耳闻,确实无疑者,率由于此。章君在爱国学社时,本不嫌

^① 此篇为托名之作,故提“晤蔡君民友”云云。

于吴君，其原因大抵在章君颇提倡国学，而社生以习惯横议之故，殊不耐烦。是时吴君以教员兼斋监，社生之意见多由吴君代述，章君疑其事悉由吴君指使，常言吴太揽权，至戏拟以《红楼梦》中之王熙凤，又常斥为钱洵、康有为之流。及社员与教育会冲突，章君尤疑为吴君主谋，至与邹君面诋之。其后《苏报》案起，章、邹诸君皆入狱，章君又以往日疑吴君之习惯，疑为吴君所陷。既有此疑，则不免时时想象其相陷之状，且不免时时与邹君互相拟议，而诟詈之。大约二年之中，神经口耳间縲返此想象，已不知若干次，故不知不觉而认为实事也。”余以蔡君之言，颇足为章解嘲，故并著之以告世之读章氏《邹容传》者。

据影印手迹，见孙常炜编《蔡元培先生全集》“遗墨”

复吴敬恒函

（一九〇七年冬）

稚辉先生足下：

得二十五日手书，于驳章枚叔事，不以第三人代办为然，甚善。且所要求于枚叔者，不过欲其承认“想当然”语，此真和平、正当之至。虽以神经病自负之章枚叔，恐亦不能不感服也。（先生第一要求在证人，然证人必不可得，故以承认“想当然”语为最确之目的。）凡积愤有所发舒，则其气渐杀。先生既以极尖刻之言，十馀易稿矣，亦稍稍足以舒受诬之恨。吾知此后先生即面询枚叔，亦必不至有三板其颊、骂为狗屁之事矣。

惟弟所录枚叔《邹传》之文，所谓“爱国学社生多○^①弟子，颇

① ○：似系“眇”字的代号。

自发舒。陵辄新社生如奴隶，余与社长元培议，欲裁抑之，元培畏，不敢发”云云。其所谓发舒者，乃言社生（旧社员）发舒。所谓裁抑之者，亦谓裁抑旧社员之权。此则枚叔之本意如此。当时曾谓弟曰：“旧社员以贵族自居，而陵新社员（平民），吾辈当助平民以抑贵族。”盖枚叔本意如此。其办法，则欲令新旧社员出同等之学费，而旧社员担任教科者，予以特别权利，视〈同〉外请之教习。弟当时颇知学社中组织复杂，不易改变，不以为意，故未尝于评议会中提议。其所谓畏先生而不敢发者，又彼之“想当然”者也。而先生来书中，乃以发舒为指先生，又以裁抑为裁抑先生之权，似是误记。恐先生或于致枚叔书，亦及此语。故特奉闻。

至先生所言爱国学社独立之原因，亦稍稍与弟所知者不同。弟当时虽闻枚叔有欲助新社员裁抑旧社员之说，然是枚叔一人之私言，未尝提议于评议会，毫不以为意。某日（不甚记忆矣，未知即是十七日、抑或前一二日），宗仰^②携《童子世界》一册至弟所居以相示，中有《爱国学社者之爱国学社》一文。弟读之，则平日爱重社员之心为之骤冷。以为爱国学社果为中国极有关系之学社，则但求有此学社可矣，何必问其为教育会者，为南洋公学退学生者。今社员乃斤斤之争此名誉，其局量之狭，已可想见，岂有远志。弟此时即决意不复与闻学社事，惟待速解决分离之问题耳。（弟所注意者，乃分离专为未来之办法，而其后果员又有争建设之功者。）弟尔时亦言作此文者，乃自忘南洋公学退学而在学社者，已全是教育会会员。故其所争建设之功，实无可辨之价值。而弟乃推测社员所以宣布此意见于此时之故，则以是时学社已有足以自存之力（指经济言之），故弟深鄙薄之。由今思之，当日社员所以发布此文，或半

^② 宗仰：即黄中央，出家后，法号宗仰，又署名乌目山僧，为爱国女学、中国教育会、爱国学社倡办人之一。

由枚叔之谋，为社员所知，疑为教育会会员全体（指非社员之会员）之意见。因而先发制人，亦未可知。但文中并未及此。但以南洋公学退学生之资格与教育会会员争所有权耳。故弟亦无从推测此一因也。弟当时止知威丹^①于礼拜三演说时，欲组织一学生同盟会，曾言：“凡退学者皆依赖教育会，亦是奴性”。（是时杭州求是书院之退学生，适以电报求助。）几为社员所殴。弟当时惟以此一因为社员解嘲耳。

是时，弟于学社之感情既已极冷，故于运动会之后，见先生而无甚特别之慰劳，亦固其所。至于斋监之说，定是弟误记。然不知何以弟脑中终觉先生实有左右诸社员之力。而当时非社员之教育会会员，如汪允中、吴仲旗屡有干涉学社之提议，弟当时本无成见，忆皆因先生之言，知其议之不可行而不赞成之。（弟实是深信先生，非如枚叔所谓畏也。）此类不一而足。故弟以为当时若非先生在社，则学社早已解散。而学社之历史，亦断不能如是之绚烂（指张园演说会）。故弟所谓传达社员意见者，用字虽不甚当，而弟实以为有此种关系也。（弟虽有此意见，而决非疑社员独立之意见，为先生所预知、所赞成者。盖其事社员若与先生谋，则必尚有妥当之办法，必不如是之卤莽，盖是时社员既享大名，不免自用矣。）

弟自辞别学社后，久已弃置前事，故多不记忆。去年秋冬，在北京与敦复^②同在译学馆，彼此甚相得，彼此均若不忆旧事者（闻《童子世界》之一文，即敦兄所作）。今因来书叙述当时历史，故略记其大概，以供参考。弟于先生来书，并无分毫意见，亦并非为辨护自己而发。幸鉴谅之。敬复，敬请
道安

弟民友顿

据影印手迹，见孙常炜编《蔡元培先生全集》“遗墨”

复吴敬恒函

(一九〇八年三月八日)

稚辉先生足下：

奉来函，承于百忙中录枚叔答书见示，感荷之至。彼书多影响之谈，仍是此公故技。而先生乃肯节取以为药石，虚怀达观，洵不可及。视彼褊攸如枚叔者，奚啻上下床之别哉。本事关键诚在张鲁望一语。张弟不知为何许人。来书称已作书问之，则先生知其人也。他日彼有答书，弟亦欲闻其略。自张鲁望言之一语外，彼书各语，诚无可辩之价值。弟却有触忆旧事者，聊奉闻，以博一笑。

(一)彼书有从蔡某讲革命语。若论宗旨，尔时彼此相同，本无所谓主从。至于演说场“昌言革命”，则或先生当为首，而弟为从耳。忆弟自胶州回上海后，尚盛传捕拿弟等之消息。(弟在胶州得家兄电促归，归后，询为何故？则因濮兰德密告《中外日报》馆汪颂公，谓：北京政府已与德使商定，电青岛德吏捕蔡某云云。故发电，此事历久始知是讹传也。)凡与弟关切者，谓弟在爱国社之举动，皆为先生所误；又闻常州人与先生关切者，又谓先生为弟所误。见爱者尚如此，见仇者更无论矣。

(二)康门执贽事，忆在上海时，枚叔曾以见语，即宋燕生^③偕宿学社之后一日，弟因闻燕生夜中冒先生邀彼及枚叔至九华楼谈宴，与之剖辨，而彼二人终不嫌于先生。燕生多悬揣之辞。枚叔则

① 威丹：邹容的别号。

② 敦复：胡敦复，上海大同大学创办人之一。

③ 宋恕，字燕生。

曾引康门事为证。其时彼曾言：闻之某人（其人为谁，弟已忘之矣）。弟因此事即果有之，亦无关于人格，不以为意，故未曾推求也。

右二节，亦全是闲语，请先生一笑置之。率此，即颂
进步

弟民友顿 阳历三月初八日

据影印手迹，见孙常炜编《蔡元培先生全集》“遗墨”

复吴敬恒函

（一九〇八年）

示民报社书，其中措词多前后不相应。如上文云“议论荒谬”，似指文章之意义；而下云“花鼓戏腔调”，“刚伯度口气”，则专指文体。下又云：“以无政府之高谈，自文其卑劣浅陋，仿佛以主义为表，而文词为里焉者。”此等毫无价值之言，似可不必介意。惟彼不任代派《新世纪》，则当别行设法耳。张溥泉^①君来欧，贵报或可引为助手。此公伉直，无城府，且持无政府主义甚早。想先生所谕也。

近日《新世纪》所载荷兰来稿，未知何人所为？其引证虽多刺谬（先生所驳，弟皆表同情），而其笃信社会主义，殊为难得也。

石公病瘥否？至念。同学齐君^②尤系之。乞代致意。

柏林天气尚好，朋辈皆健康，请勿念。敬复
稚辉先生足下

① 张继：字溥泉。

② 齐君：齐宗颐，字寿山。

弟民友顿

据影印手迹，见孙常炜编《蔡元培先生全集》“遗墨”

复吴敬恒函

(一九〇八年)

稚辉先生鉴：

手示暨各件谨悉。枚叔末路如此，可叹可怜！然申叔^①亦太不留余地。公所谓贻反对党骇笑，诚不免。公及博公劝之，甚善。弟曾于《神州日报》见炳麟启事一条（《申报》之东京通信，尤可怪）言“嗣后不答俗事函件”。以为公之第二书，彼将援此例，不置一辞矣。乃又有复函，其言尤为无聊。公不再作答，尤善。

近日陶君成章又来一函，有所商于公。然弟意公未必能离巴黎，特将原函奉览。应如何作答？乞暇时示及。弟未尝不思作西欧之游，而现在羁于作工之约（教读及编辑），不能成行矣。

奉上邮票值十二马克，其中十马克请转交《新世纪》社，两马克之票，则作为一年内《衡报》之价，并乞转交。此复，敬祝进步

《革命草檄》一册，别邮奉。

弟民友顿

据影印手迹，见孙常炜编《蔡元培先生全集》“遗墨”

① 刘师培，字申叔。

复吴敬恒函

(一九〇九年八月二十一日)

稚辉先生左右：

前日奉惠书，并刘事各证据。先生于百忙之中，详书见示，感激不可言状。知先生已挈眷定居伦敦，遥任《新世纪》撰述之事，甚慰，甚慰！

弟近来时觉有他世界之影闪烁于眼前，又以此世界之究竟终无可把握，而世界中一切事业，亦竟不能以寿命极短之人类猝定其价值。所恃以为一时取舍之标准者，惟良心为一线之光明而已。而吾人既在此物理世界中，又有无数不能自由之原因，则吾人所能循此一线光明以进步者，亦只能限于力所能达之一点。吾乡有谚曰：“做一日和尚撞一日钟。”弟颇信以为至言。苟非叛逆良心以为倒行逆施之事，则一切费吾精力者，无论为言为行，或何等之言行，殆皆为世界进化总账簿中所不可少，而吾已可以告无罪。正如先生从前所言：理发之业不必贵于修脚者也。

《新世纪》，以弟观之，正无所谓退步，盖近来渐趋于平实恳挚之路，所以渐渍人心者，将较从前□目怵心之作，为力更大。譬如那拉、载沣之类，若痛詈之为淫妇，为盗贼，似足以耸动愚妄崇拜者之心，使不复有所忌惮。然彼等未必即为之感动，因与其平日之所见相距太远也。若平心静气，按公理而与以适当之位置，加以适当之裁判，则观者亦将触发其寻求含咀之兴趣。如《新世纪》前所登《与载沣君书》者，弟所赞成也。此或因弟天性懦弱，故偏具此等意见，未必可推之于人人，亦未可知。然弟既有此见，而不当不为先

生言之，弟以先生既与《新世纪》有不可解之缘，即请以此为一大事，万不可自歉。

弟从前甚钦慕俄国虚无党之所为，且亦甚赞成目的神圣手段之说。然如德国哲学家则于此等事绝对的反对，而专主张堂堂正正之革命，以言论鼓吹为惟一预备方法。弟初以为德人奴隶根性太深，故其言学理，亦复尔尔（理论之力至大，德国政治家压力颇重，而从无暗杀案，可惊也）。近来鉴于我族党人之变态，与俄国警界之丑状，乃使弟不能无疑。盖人类以习惯为第二之天性，其初固不惜以丑恶之手段赴其美善之目的。然所谓美善之目的者，相距至远，接触之点极微。而丑恶之手段，则不免时时循返之，由是习惯于丑恶而不知不觉，遂至以是为目的，殆人类所难免乎。

刘申叔，弟与交契颇久，其人确是老实，确是书呆。惟尚杂以三种性质：（一）好胜。此尚是书呆本色。盖所谓文人相轻，自古而然也。弟尚记得一段笑话：有一日，吴彦复言：夏穗卿到彦复处，见申叔所作《□书》，有言黎民即汉人指目苗种之名，则大诧曰：光汉小子，好盗人书。盖穗卿曾于《汉族纪□》（见《新民报》）中有此说。以为申叔袭之，而不著其所自出也。时陈镜泉在座，曰：申叔前见屠敬山之《历史讲义》有此说，尝曰：吾书不可不速刊。否则人将以此说为创于屠氏也。（二）多疑。此则在其与何震结婚，及主任《警钟日报》以后，始时时发见。其最著者，在芜湖任安徽中学堂事，敖梦姜、陶焕卿（成章）、龚未生诸君皆与其事。后校中有冲突，敖君为某某等所殴，寄居于申叔家中。一日，敖君不知以何事到衙门一次，而申叔家人即大猜疑之，谓其告密于官，将捕拿申叔。顿加敖以白眼，立刻欲驱逐之。（三）好使用权术。此则弟已不能举实事以为例证。惟曾忆有此情状而已。此三种性质，甚之为老实人之累。盖世界自有一种机警之人，心术至正、而能用权术以求集事。然必

非老实人所当为。如弟者，自量无使用权术之机智，则竟不用之。在申叔，未免好用其所短。然此等性质，充类至尽，亦不过于自党中生冲突而止。万不料其反面而受满人端方之指挥，且为之侦探同党也。弟初见书生侦探小说，即疑之。然彼报未几即自取消。弟尚以为在疑似之间。一月前，得锺君宪鬯来函，有云：近来风会大变。素日同志，改节易操者，盖多有之，如刘申叔辈，其尤甚也云云。锺君素不妄语，弟于是始知申叔之果变节。及后见《民呼日报》，两载端方携其亲信之书记陶保濂主政刘师培孝廉赴北洋云云，则彼又公然入端方之幕矣。现又得阅先生所示各证据，此人之变节殆已无疑（□□一节，弟亦从未闻之，张君疑为太炎所造成然）。然何以变而一至于此！最后之希冀，或者彼将为徐锡麟第二乎？徐君当将到安徽之时，其刎颈交攻之颇剧烈。后来之事，大出意外。然则论定一人，非到盖棺时竟有未可质言者。此亦先生所谓与进与洁之意也。

中山君平日从实行方面着手者，乃亦慨于东方党事之散漫，则目前殆必无动机可望。

《民报》能在巴黎出版，欢迎之至。率复，诸维
为道自爱

（□□在□中，乃并朱葆康、苏□谷亦牵连在内，未知何据。）

弟子民顿 八月廿一日

据蔡元培手札

复吴敬恒函*

(一九〇九年九月五日)

手示谨悉。诸公近日忙迫乃尔！弟日前屡屡迫促，真不情之至矣。日内十四日及二十一日之报已寄到，敬乞弗念。同学齐君已自柏林归。此后吾二人中，只须收到一份，即可共读，较前为稳妥矣。

得上海友人书，言《民呼日报》已被官场毁灭，主笔于君右任被诬，尚押捕房，案尚未了（来函系阴历七月初一日发），报则改名“开明”矣。未知为关系国事，或关系个人名誉之口实而被告？然主笔被押，报馆改名，则似乎情节甚重大者。属以拙笔相助，甚愿效力。然近来文思枯塞，达于极点，未知能自振否。如有所写，当寄奉，但不能预定也。

稚辉先生

弟子民顿

据蔡元培手札

* 这是蔡元培在莱比锡寄发的一张明信片，邮戳为“5, 9, 09, 11-12”。《民呼日报》系1909年8月14日停刊，故此件当为1909年9月5日所写。

伦理学原理*

(一九〇九年十月)

改正伦理学原理序^①

泡尔生氏名腓力(F. Paulsen),德意志晚近之大哲学家也。以西历^②千八百四十六年生于兰根匈(Langenhorn)。初治神学,既而专修哲学、文学。以千八百七十一年毕业于柏林大学。越四年而任柏林大学教授,又越四年而被推为哲学博士。及去年而歿于柏林,年六十有三也。氏之哲学为康德派,而参取斯宾那莎及叔本华两氏之说,又于并世大家若冯德(Wundt)、若台希耐(Techner),亦间挹其流也。其著述颇多,皆关于伦理学,若教育学,而以《伦理学大系及政治学社会学之要略》(System der Ethik mit einem Umriss der Staats und Gesellschaftslehre)为最著^③。其书冠以序论(Einleitung),而分为四^④编,曰伦理学史(Umriss einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie)、曰伦理学原理(Grundbegriffe und Prinzipienfragen)、曰德论及义务论(Tugend und Pflichtenlehre)、曰社会之形态(Die Formen

* 1907—1911年间,蔡元培在德国留学,一面听课和研究,一面编译书籍,半工半读以自给,首先翻译德国泡尔生的《伦理学原理》一书,交商务印书馆于清宣统元年(己亥)出版,翌年改版重印。至1921年年底,此书已出至第六版。

① 改正序文系就初版原序略加修改而成。

② 初版序无“西历”二字。

③ 初版序为“而以伦理学大系 System der Ethik 为最著。”

④ 初版序为“三”字。

des Gemeinschaftslebens)①。千八百九十九年纽约已有英译，而日本蟹江义丸君则于明治三十二年据第五版译其伦理学原理而冠以序论（名其原理本编、曰本论），以列于博文馆之帝国百科全书中。以限于篇幅而删其第三章之厌世主义。及明治三十七年，又改订之，并补译厌世主义章，而与藤井健治郎君所译之伦理学史、深作安文君所译之德论及义务论合之，以为伦理学大系、依仿英译删其第四编、并节去其政治学社会学要略之名焉。② 蟹江氏于本书中散见之文，若驳尼采主义者，若征引德国诗歌者，皆有所删削。以其专为德人，而发于他国学者，无甚裨益，而转足以扰其思想也。而又附西洋伦理学家小传于其后。今之所译，虽亦③ 参考原本，而详略则一仍蟹江氏之旧。蟹江氏之译此书也，曰取其能调和动机论、功利论两派之学说，而论义平实，不滋流弊也。今之重译，犹是意也。其伦理学史、德论及义务论，当续译之以公于世。

宣统二年五月

译者识

蟹江氏序

近世学者盛研究伦理学，而伦理学之书，殆有汗牛充栋之观。其间卓绝恒蹊者，亦不可以倭指数。泡尔生氏虽确为当今有数之伦理学家，而其说稍稍过于平实。顾余于无数卓绝之伦理学书中，独取此书而译之，何哉？盖伦理学者，非徒叙事理，而实为吾人定行为之标准者也。故其所论，一涉偏戾，则影响于实践界者，其害甚巨。故极端之学说，虽振奇可喜，而往往足以误读者；平实之论，乍读之

① 初版序无“曰社会之形态 Die Formen des Gemeinschaftslebens”。

② 初版序无“依仿英译删其第四编并节去其政治学社会学要略之名”句。

③ 初版序中，“亦”原为“有”字。

似不足以鼓舞兴会，而身体力行之者，乃大得其益。此吾之所以有取于泡尔生氏之作也。不宁惟是，近世伦理学得别为二大学派：动机论及功利论是也。动机论者偏重主观，而谓道德律为先天者；功利论者偏重客观，而谓道德律为后天者。其弊也，前者流于陈腐，而后者流于浅薄，皆非大中至正之道也。泡尔生氏有见于此，故此书推本柏拉图、雅里士多德勒，斯宾那莎^①诸大家之说，而为两大学派之调人，而与英国伦理学界最近思潮之代表格临(Green)^②派若合符节，尤有足以见欧洲伦理学之趋势者。然则余之译此书也，岂偶然哉。

明治三十二年二月 蟹江义丸撰

目 录

序 论

(一) 伦理学之概念 (二) 科学统系中伦理学之位置 (三) 伦理学之职分 (四) 伦理学之研究法 (五) 道德律与自然律之比较 (六) 具足之概念 (七) 伦理学之普通形式 (八) 伦理学之所以为实践科学

本 论

导言 关乎纯理学及心理学者

第一章 善恶正鹄论与形式论之见解

(一) 善恶之见解之别 (二) 正鹄论见解之意义及权利 (三) 主观形式之判断与客观质料之判断 (四) 正鹄与作用之关系

① 雅里士多德勒(Aristoteles)，今译亚里士多德。斯宾那莎(Spinoza)，今译斯宾诺莎。

② 格临(Green)，今译格林。

(五)论各种行为之重要 (六)略论利己主义 (七)结论

第二章 至善快乐论与势力论之见解

(一) 评功利主义快乐非行为之鹄 (二)论人之冲动有以苦痛之动作为鹄者 (三)以生物学之公例正快乐论之见解
(四)论快乐不足以定行为之价值 (五)至善之积极义 (六)历史之论据 (七)详论至善之积极义

第三章 厌世主义

(一)厌世主义之理论 (二)感觉界厌世观之证明 (三)道德界厌世观之证明 (四)历史哲学界厌世观之证明 (五)道德界历史之厌世观

第四章 害及恶

(一)物理界之害 (二)道德界之害 (三)余之见解非寂静主义 (四)论生死

第五章 义务及良心

(一)义务感情之起原 (二)义务与性癖之关系 (三)评康德之见解 (四)论先天直觉论道德哲学之谬误 (五)良心
(六)良心之分化 (七)道德界之虚无论 (八)义务语意之范围

第六章 利己主义及利他主义

(一)利己主义与利他主义非截然相冲突者 (二)以行为之效果核之 (三)以行为之动机核之 (四)道德之判断 (五)进化论伦理学说与利己、利他两主义之关系

第七章 道德及幸福

(一)论道德之影响于幸福者 (二)论幸福之影响于性格者

第八章 道德与宗教之关系

(一)道德宗教历史之关系及其因果 (二)论其内界必然之关

系 (三)论宗教与科学之关系 (四)不信仰之原因 (五)灵魂不灭之信仰与道德之关系

第九章 意志之自由

(一)意志自由问题之历史 (二)以事实评意志自由问题
(三)论对于行为之责任 (四)人类自由之定义

序 论

(一)伦理学之概念 伦理学(Ethik)之名,本于希腊语,其本义为研究风习之科学也。

研究风习之法有二:(甲)以证明为鹄者。(乙)以实践为鹄者。甲之法,考各民族在各时代之风俗习惯而记述之,是为历史派人类学。如海罗德(Herodot)及斯宾塞尔(Herbert Spencer)^①之叙事社会学之类是也。乙之法,则在研究人生行为之价值,以指示吾人处世之正道,是则希腊人之所谓伦理学也。序以条理,而锡以伦理学之名,实始于雅里士多德勒(Aristoteles)。兹之序论,即所以说明实践伦理学之性质者也。

(二)科学统系中伦理学之位置 科学有二别:一主理论者;二主实践者。前者谓之学,后者谓之术。前者属于知识而已,后者又示人利用其能力以举措事物。而适合于人生之正鹄者也。

由是观之,伦理学之属于术无疑矣。盖伦理学者,所以示人之生活,必如何而后能适合于人生之正鹄者也。故伦理学者,位于诸术之上。而广言之,直可以包含诸术。何则?凡所谓术者,皆人所资以达其完全之生活者也。自商工业以至教育、政治,何一不然?故虽谓诸术皆隶属于伦理学,而悉为伦理学之一部,殆无不可也。

^① 斯宾塞尔(H. Spencer):今译斯宾塞。

凡术皆以学为基，盖应用学理以解释其所实践之条目者也。而伦理学之所基，则为人类学及心理学。盖伦理学之鹄，在预定人类性质及人生规则之知识，而用以解释人类全体及各人之生活及行为，如何则有助于人性之发展，如何则反益其障碍。此其关系，得以他术比例而明之，如医术以却病为鹄，在因人身之生活，而为之助其发达，去其障碍，是为卫生及治病之术，故以物理科之人类学为基。医术与物理科人类学之关系，犹伦理学与人类学全体之关系也。医术者，本人身之知识，而用以发展人身之生活，使达于康强。伦理学者，本人性全部之知识，而尤注重于其关乎精神关乎社会之两部，用以发展人类种种之生活，使达于完全。故伦理学者，可谓之完全之卫生术。不惟医术，即其他教育、政治诸术，亦可视为伦理学之一部分，或视为辅助之术焉。创设伦理学之雅里士多德勒，其见解亦若是也。

术与学之区别如此，而不得以术为独立之新科学。何则？科学所以研究事物之性质，而事物之变化，由人力所生者，不得径视为性质之一部也。惟科学之书，亦时得附记其应用之术，如著物理学，于蒸气理论后，附记气机之作用。此以技术为学说之余论，固甚当也。

使人类之本体属于学理之一方面，则吾人研究学理而已足，而其实不然。所谓本体者，乃属于实践之方面也。凡实践问题，其发生常在学理问题之前，而尤为重要。所谓科学者，率由求实践问题之解释而后起，如解剖学、生理学起于医术，几何学起于量地术，而哲学则亦起于求人生之意义及职分也。要之，驱人类全体而讨论宇宙之性质者，无问古今，不外乎各即其生活之现象，而绎其本义、溯其缘起、指其正鹄。然则谓一切哲学之原因及归宿，悉隶于伦理学焉可也。

(三) 伦理学之职分 伦理学之职分有二：一曰定人生之正鹄；二曰所以达于其正鹄之道。人生之正鹄者，至善也，具足之生活也。以善论定之，善论之职分，在论定一普通之形式，其内而身心能力之发展，外而国家天下之关系，悉得其所，而无毫发之遗憾，使人类得据以为正鹄而奔赴之者也。若是谓之至善，亦谓之安宁。安宁也者，并形容其主观之状。盖谓具足之生活，必有快乐之感随之也。然不可因是而谓人生之所以能有价值者，其内容仅此快感。何则？快感者，至善之体所感觉享受之形式，而非可以此为善也。

伦理学之第二职分，在指示吾人由何等行为，养何等品性，而后可以达于至善，此则义务论及德论所由作也。义务论者，准至善之鹄，而立普通形式，以范围各种之行为者也。德论者，揭养成性格之道，而证明敬义勇信诸吉德，何以与至善相迎；诈慢怯懦诸凶德，何以与至善相背者也。

行为及品性，非徒为达于至善之作用，而即为其内容之要素。如动作休憩，为卫生术之作用，而亦即人身生活之内容也。不观诸诗乎？积章而为篇，各章之诗，虽为构成全篇之作用，而亦自有其各章之价值。伦理亦然，由诸德之组织而为至善，而有公同之价值。又由至善之分现于诸德，而各有其作用之价值。且各章之诗，得视其关于全篇主义之远近，而价值不同。种种之德，亦得视其关于至善之轻重，而次第其价值焉。义务之等差亦然。

(四) 伦理学之研究法 吾人之知识，可别为二种：一曰得之于经验者；二曰得之于直觉者。直觉之知识，可以数学为模型：先立单元，而演绎之以为种种之公例，以论理证明之。据思想中之原理，而指示其必然之因果者也。经验之知识则反是，若物理学，若化学，必先观察事物之状态，求得其自然相应之规律，而后敢揭以为普通之法式，因果律是也。其所揭之法式，所以可据者，由其非

以论理之法，结合于预想之定义，而实符合于观察所得之因果也。

伦理学之研究法，不类数学，而类于理化学，余之所不疑也。盖伦理学者，非由概念而演绎之以为定义，实由经验而确指其事实之关联者。譬如一人有何等动作，则于其人及外界各关系，必生何种之效果，此伦理学中证明事理之通式也。苟转而言之，则为凡人欲得何等之效果，或欲免之者，不可不有何等之作用，是岂非各种技术中因果关联之成法耶。培根有言：实践之规则，生于因果律。顾实践规则之所以可信，由其以因果之关联证明之，而因果之关联，必由经验而得之。如清洁、运动、呼吸新空气，宜于卫生，否则为害，非经验无以证明之。吉德有以助人类生活之发展，而凶德适以破坏之，此亦非经验不能证明者也。

持直觉论者，以伦理学为无关于经验之知识，以为设道德之条目者，不可以恃经验，且亦无待乎经验焉。伦理学中之命令，出于人类之良心，是即天命之性，本具有立法决事之能力者也。且为之说曰：凡人屏除一切经验，而尚有善恶之观念者，事实也。何者为利，何者为害，诚待经验而后知；而何者为善，何者为恶，则于经验之前固已知之。是故人之实际行事，与其行事时各种因果关联之观念，决不能于其直觉之知识有所增损焉。

直觉论者之说如此。然核之于实际，则人类非以判别善恶之故，有待于道德哲学。所谓道德者，夙已先道德哲学而发见。苟其初无所谓道德，则决不能有道德哲学。以道德哲学必以现在之积极道德管理吾人之生涯及意志者，为其思考之对象，而后能建设也。吾人内有其心，诚若有何事当行、何事不当行之命令，于是名之曰良心。良心之起源及其与人生正鹄之关系，当详述于本论。若欲先明道德哲学之性质，不必等于直觉知识之科学也。特援卫生术以证之如下。

吾人不待道德哲学之发明，而始能判别善恶，犹之不待卫生术之发明，而始能摄养身体也。当医术未作以前，饥者求食，寒者求衣，业以足以自存。使有询以何故食能疗饥、衣能疗寒者，其人必大诧异，如询今之小学生徒以欺诈窃盗何故不可为也。彼以为此等人人能解之事，曾何足深求云尔。取自昔人不屑深求之事，以为问题而研究之，由是科学作焉。盖人类循自然能解之术，以卫其生，既不知经历几何年，而始有根据科学之医术。且其进步亦复甚缓，以观察及实验二法，知人身之构造机能，及其与外界各种生活之关系，然后能举昔日种种自然卫生之举动，而别其果合于卫生之正鹄否也。

道德哲学亦然。当其未发见也，固已有不思而得之道德为众所公认。盖社会之生活，如身体然。亦有由良能之指导，而无俟乎科学者。此其良能，即所以综合各种生活而构成社会者也。且道德之规则，亦若有不可思议之命令，临于吾人意识之上，与卫生规则无异。例如毋杀人，毋盗窃，毋欺诬，皆良心中无上之命令，有不叩其原因之何在，而自不能不遵守者，与饥而求食、寒而求衣无以异也。

然则所谓道德哲学者，将不过缀集良心中各种积极或消极之命令，而不能谓之为科学乎？曰：否，否。不然，凡自然道德，常萌芽其真理，以寓于俚谚之中。例如杖莫如信之类是也。夫杖莫如信之言，非命令也，而其中确含真理。若解析而言之，曰：汝必守信，汝知杖之可恃，而不知信之可恃乃过之乎，则真理显矣。本此自然道德所含之真理而发挥之，以论定各种行为之得失，是则道德哲学之本职也。道德哲学，亦犹卫生科学然。在举人类自昔习惯之行为，而为之指别其损益之所在，使人人得循是以为取舍。例如欺诬者，足以伤人之信用，施受者均受其害，而社会全体，亦失其信用

之一分子。又如盗窃者，自丧其品格，又使被窃盗者损失其资财，而社会全体之秩序，且为之紊乱，此其所以为恶也。一切行为，或善或恶，皆循此例以示其所由。于是人类之行为，变其纯任自然者，而益之以思虑，由无意识之道德，而进于有意识者，斯则道德哲学之赐也。

且道德哲学之职分，犹不止此。卫生科学既本自然卫生术以为基，又进而补正之。道德哲学，既因自然道德以为基，则亦从而扩充之。一行为也，既示其可否矣，而又为之规定其行止之界域。如指示欺诈之不可为，而又指示以不能不用欺诈之事是也。且自然道德，于事物错综之际，恒不免多歧，必其人谙练有素，而能判决始能屡中。道德哲学，为规定一切谙练之法。于是临事者虽亦不能不本谙练以为判决，而较之自然道德，则津涯较著矣。

谙练之规则，德论及义务论之职分也。凡德论及义务论之条目，无不指正鹄而综因果，即所谓欲达某某正鹄者，不可不有某某动作是也。然此正鹄与吾人知识之关系果如何乎？伦理学者何自而得此具足生活之意识乎？又何以证明至善规则之必无谬误乎？

一及此等问题，而持论不能无稍异。盖吾人所以决定至善之性质者，非悟性之职分，而实意志之职分也。吾人常若有具足生活之理想涌现目前，而又无思无虑，直认为无尚之正鹄。此等理想，虽明现于意志之域，然必非得之于悟性，而实出于吾人本体之映象也。有人于此，其思想与我大异，我欲匡其谬误，而论理之法，事变之经验，俱不足以动之。乃表我无尚之理想，以动其感情，而其人或翻然自悟，当此之时，其所以核定理想之价值者，不在其人之悟性，而全由意志之力也。盖悟性者，所以核真伪而非所以别善恶也。

道德者，源于理性乎？抑源于感情乎？此自昔伦理学者所聚

讼也。而二者实皆有关系，惟所以决定具足生活之何若者，则全在乎不可思议之感情。吾人虽有何等论证，不能由是而发生崇敬理想之感情，犹之尝苦味时，不能由论证之力而使之变苦为甘也。夫吾人于食物之趣味，间可由习惯而稍变，道德之趣味亦然。然亦恃所味者之变化其内容而始能。若乃至善之理想，既已确立，则凡一切动作，孰者足为实现至善之作用，孰者为之障碍，以悟性核定之，至易易矣。

至善理想之所以为最溥博最正当者，势不能以科学之法则论证之。所可得论证者，恃人类意志有同一确定之方向而已。人类之能力及其生活之规则，互相类似，故常有一种程度，可以互相忖度，如同一程度之下等动物，其欲望互相类似也。而研究是等意向者，属于自然史。自然史之职分，在即人类全体所以实现其至善之理想者，而发见其普通之法式。方伦理学者之为此也，乃遂无异于治生物学。盖其职分，不在施命令于人类之意向，惟发见之而已。果能发见人类普通之意向，则其间偶有一二与众人意向大违者，势不得不视为变例。例如荒淫之人，其嗜欲几与吾辈悬殊，而要不能不认为实事，生物学者亦仅能谓之变例，而不能谓其无是例也。意向之变例亦然。人皆有高尚之快乐，本于良知及理想者，或乃徇口腹之欲，而不知其他。人皆有运动身体练习世事之好尚，而或惟癖于偷惰。人皆有人我苦乐之同情，而或以他人之苦痛引为愉快。凡若此者，吾人当视为变例者也，而要不能直指其为错乱。何则？吾人求所以证其为错乱者而不可得也。以彼其人，不惟不自知其异于普通之人，且以为普通人之意向皆若是焉。

（五）道德与自然律之比较 吾人见自然界各种现象，常循有定之规则而变化，于是立一普通之法式以表之，是为自然律。自然律有广、狭二义。以狭义言之，有是因必有是果，物无可以自遁者。

如物理学中两物相摄之例，得以算理密定之者，是也。以广义言之，其法式虽足以范围万物，而亦不保其无一二端之出入。如生物学之法式，所以表动植物之体制及其生活机能之规则者，即属于广义之自然律者也。卫生术之法式亦然，为何等动作，恒有何等影响，如冷水沐浴，足以固肤理而增体温；如身体机能，神经系统，运动之则足以增进其势力，否则日即于痿废。又如酒精、鸦片之利害。是皆以人事错综，偶有变例，不能以算理规定、如物理学各法式之精密。然其大例，固足以包最大多数之现象矣。

由是观之，道德律者，亦未尝不可谓之自然律。盖伦理学之法式，大抵即人类生活之状态，而表明其有何等行为，则常有何等影响者也。例如欺诬足以破信用，信用破则社会之交际将受其障害，是犹酒精之搅乱神经也。又如怠惰之习，足以蒙理性而弱意志，此亦循生理学之公例，以施于心理学者。故曰道德者，亦广义之自然律也。或疑道德律所以明其当然，而非如自然律之明其必然。故如勿欺诬之律，虽不免有一二变例，而究不失为普通之正式也。或又以道德律与法律有密切之关系，而自然律不然为疑。然道德律固关于法律，且纯正之法律，或不过道德律之一部分，而要不足以绝道德律与自然律之关系也。盖法律亦所以明其当然者，其间亦不免有一二变例。然举其正例而观之，实所以表明人民各种实际之动作而已。使有一规则焉，实为全世界人民之所蹂躏，则岂得复视之为法律者。故法律者，非徒文告，而确为实际动作之规则所由表，不得以其不能密合于数理而外视之也。且法律之原始，虽由吾人之意志，而实以行为与事效相关联之因果为基本。例如律曰：勿欺诬，勿偷盗，欺诬、偷盗者罚之。此即以欺诬、偷盗贻害社会之因果律为基本者也。偷盗者紊财产之秩序，欺诈者伤人我之信用，此即自然律也。而兹之自然律，即为法律所自出。盖凡人均有保障

社会中各种生活规则之志向，法律者，本此志向而设规律以管束凡人之动作云尔。

惟道德律亦若是，不徒明其当然，而且明其必然者也。文明史家必将曰：道德律者，以正当之规则，表彰凡人正当之动作，而又为判断各种动作之原理也。设有一民族于此，无真理外道之别，无正直诈伪之分，语之以道德之规则，则曰：子之善非吾所能解，毋乃妄乎。如是，则可谓无道德律矣。然而世界亦乌有如是之民族耶？夫人之所以致疑于道德律者，徒以诈伪之属，并非必不能为，而仅为不正之动作耳。然而诈伪之属，得以变例视之。且如诈伪者，亦属自然律之一端，盖非论理学之规则，而心理学之规则也。非人人言语本有信用，则诈伪无自而生；非人人言语本有适合于自然律之真理，则信用无自而生。故信用与真理之关系，诈伪与不信用之关系，始也结合于吾人之动作，继也结合于吾人之意识，而于是毋诈伪之道德律成立。然则道德律之以因果律为基本，正与医术、法学相同。苟因之与果，一人或一社会之动作与生涯，并无适合于自然律之关键，则道德律亦无由而存立。故道德律者，非人所自造，亦非由神意及良心之无端而制定，实人类自有固结乎生涯而适合于自然律之一性质，借道德律以表彰之耳。盖人之生活，必其含有人道及精神进化史之内容，在表彰各人正当动作之道德范围以内，而道德律乃以生物学之自然律诂合也。凡违背道德律者，小而一人，大而社会，无不有障害其生活之势。苟有一民族焉，全失其道德律，则即破坏其人类进化之生涯，终且求如他种动物之生存而不可得矣。

道德律之所以为范畴也，以文典比例之而可知。文典者，普通之人所认为明其当然者也。然吾人试研究语言之历史，则知所谓文典者，非创设语法以示人，特表示言语所具之规则云尔。文典家

之于峨特语、若中古高德意志语，常探究当时实际言语之形式而叙述之，不啻古生物学家探究古物生活之形式而叙述之也。其探究今日言语之规则者亦然。夫言语者，常亦随人随事而差别，惟其间必有互相类似之点，如名词、动词之变化等是也。而亦有不能以一定之形式限之者，于口语中尤视文词为多。故文典家欲叙述实际之语言，而得其普通之规则，不能不合种种之形式而有所取舍，又不能不准诸常用者，及名人著作之受多数人信从者，以为可取之形式，于是此形式遂为标准，而文典遂为标准之科学。吾人言语文章之正误，得标准文典以判定之。其间又有一大关系，则所以需此形式之正鹄是也。盖言语之正鹄，在使人了解，不合文典之言语，人不能了解，则不得不以为谬误而排斥之。

道德哲学亦然，常人每以道德哲学之职分，在以生活之规则命令吾人。而以人类学历史学之证据核之，则道德哲学之职分，初不在施如何行动如何判断之命令于吾人，实不过举实际之生活，而取其最普通之形式以叙述之耳。而欲叙述最普通之形式，不可不洞察各各道德之正鹄、与其法则之形式及方向，而叙述之科学，遂为标准之科学矣。其中条目，既以表彰人类之安宁为主，则其由是而为判断之原理、与夫行为之训诫，亦固其所也。

(六)具足之概念 前者，吾言道德之正鹄在至善，而至善即具足之生活。夫具足生活者何耶？盖谓人类之体魄及精神，其势力皆发展至高而无所歉然之谓也。此其实质之条目，当别论之，而兹先言其形式之关系。难者或曰：形式者虚位也，无论何等实质，均可以充其内容。彼如快乐派伦理学所谓快乐为至善者，非既有其形式乎？又奚必排快乐派之说而又别立形式为？吾于快乐派之得失，当论于后章。兹所欲明者，即自形式以外别无可以说明至善之法是也。不观卫生术乎，具普通之图式，而康强身体之事实，不能

一一举似也。伦理学之于处世之道亦然。夫仅有具足生活之形式，诚不能构成生活之价值。生活之价值，实在乎充此形式内容之实质，而充此形式内容之实质，则又决非各派伦理学如快乐派等所能证明之者也。

盖人人为同状之具足生活，势所不能。苟有一民族焉，其间人人果有同一之具足生活，则意味索然，且其民族中之各人，性质同、生涯同，而仅仅以某甲某乙为分别，亦复成何民族耶？故所谓人类具足之生活者，乃合各人各种之具足生活以成之，而非取其雷同者也。由是而欲明具足生活之实质，势不得不由人类之观念、而悉举其观念中所必不可缺之形式以充之，自一人而家族，而民族，各各因其若何之资性而发展其若何之生活，皆当罗举而无遗，此则历史哲学家之以建设为鹄者之职分也。然吾人即仅取历史中过去人物之生活，及种种民族之生活，而条举之，以构成人类之观念，已不易能，况欲构成未来之历史与人类之新状态乎。

譬之美学，欲举绘画、雕塑、诗歌、音乐等一切现象，与其将来应有之事，悉以美术之观念罗举之，也岂有能之者？盖美之实现，天才之事也。美学者取过去天才之所创造，而循迹以考之，其职分在泛论美术中必不可缺之条件。即此一端，在美学者虽不能列举美术现象以贻将来，而能使美术家得预知必不可缺之条件而免于谬误。伦理学亦然，虽不能臚举将来具足生活之内容，而立普通法则以指明具足生活所必不可缺之条件，则亦使吾人各得以其特别之生活，准于所指示之条件，而免于违戾焉。

(七) 伦理学之普通形式 人类初无所谓普通之道德也，各民族所持以为普通之模范者，恒自有其特殊之道德。如英国人与非洲人，各道其所道而德其所德。彼其生活之状态，现已不同，而道德亦随之以不同，固不可诬之事实也。惟其不同也，为当然乎？为

必然乎？又不可以不辨。据昔贤之说，如康德辈，皆以为道德之本义，即在人类理性，必有其普通无异之实质。苟道德可以因地而异，则将男之与女，美术家之与商人，亦将因其体性及职业之不同而各异其道德耶？答之曰：道德之因人而异也。诚然，然不必以此而有妨于具足生活之理想也。夫人类生活之状态，既各各不同，则其所以为生活之规则者，自不能不异。观英人与非洲人，既各有其特别之卫生，则夫统一卫生诸术之道德，亦不得而强同。是故同一动作也，在此则合于时宜，而在彼则否。英人与非洲人之交际，较之英人与英人之交际，既显为特别之动作，其道德之特别也，亦若是而已矣。

虽然，此以广义言之也。若以狭义言之，则虽谓人类本有普通之道德，亦未尝不可。盖人类之本质及其生活法则之基本，既已同一，则所以发展其康健之生活者，其纲纪自不得不同。故卫生术得设普通规则以示人，如饮食之种类及定量，动静之节度，恒可为吾人所遵守。道德亦然，如思患而预防，如幼稚之教育，如夫妇有别之制，如同类相残之禁，皆普通之规则也。有悖之者，其害立见，如杀人、奸通、盗窃、诈伪之所以为恶，正直、慈祥、诚信之所以为善，亦其义也。由此等普通规则，而制为训诫，以直接应用于庶事，则必因其人资禀之异同，与夫平日生活状态之异同，而为之消息。如医家之应用其卫生术，不能强寒带之人与热带之人相同也。道德之通义，若家族相亲睦，邻里相任恤。社会秩序相与维持，虽可放之四海而皆准。至绳检实事，则不能不有所变通矣。如一夫一妇，在文明民族，诚为家族中最善之制，然衡之于非洲人，则以其平日生活状态之不同，而未可以是相绳。故谓一夫一妇为家族最善之形式可也。而必文明程度与是相宜，则得而实践之，否则视其程度之所届，而用特别之形式，亦未为不可。意者，一夫多妻之制，足以繁

衍族姓，或为家族进化史所不能不经历之阶级，如权利进化之于杀戮，社会进化之于奴隶云尔。

由是观之，则夫时代既异，而道德亦不能不随之以异，不特其理至明，而其证亦至确也。惟道德何以必随时代而不同？既已随时代而不同，而又何以仍无失其为道德？此则虽圣贤犹难言之。夫常人之情，于古人已事，与今之道德不相容者，往往直斥为悖谬。读中世史，见基督教徒之仇异教也，常捕异教徒及巫覡之属而榜掠之，甚者杀之焚之，则无不极口诋谩者。夫淫刑以逞，诚蛮野矣。然在蛮野之时代，用蛮野之刑法，未为不可，且驱蛮野而进文明，或亦不可无此作用，向使无往昔酷虐之刑法，则中世都市，或未必能跻于今日复杂生活之社会也。今日之刑法及警察，严明平正，一洗中世酷虐之习，诚可喜矣。然缘是而谓中世何以不用是制，则误矣。且今日严明平正之制之所以有效，庸詎知非中世酷虐之制所致乎？

更进而论之，则虽一民族中各社会、各人，亦不免各有其特别之道德。既有各种资性，各种生活状态，则必有各种摄身体之卫生术，而亦有各种摄卫精神之道德，或在此为益为要、而在彼为无益为非要者，盖常有之。其在实际之决断亦然，同一行为也，或在此人则可，而在彼人则不可。若欲合无数之人而同其行为，世所不能有也。苟知各种行为，非仅其人性质之一方面所由表，而实为其全部意志之所由表，与其人之品格及本性，皆相关联，则无论意向、言语、事业，无不足以见各人特别之印象者。吾人所见各人有大同之动作者，徒观其表耳。苟求其内情，则无一不具特性。夫内情者，人之本质也。其有特性也，正其所以为具足，而不得谓之缺陷。自伦理之本意以渐消失，而接近于法律之范围，乃始有整齐划一之作焉。

凡训诫道德之人，于各人之特性，宜视普通性为尤重。盖特性

者，人之资禀及性癖所托，而普通法则未有顾及性癖者也。夫人者，各持其特别之资禀，以应外界之事物，各本其特别之性质，以与其在社会之地位相习，则常欲求有特别之道德。而于他人之判断，与其良心之源于最高道德之观察者，皆有格格不相入之势，此其至易见者。夫然，而康德之严格主义，最足以矫其枉。康德之主义，务使感官之意志，隶属于普通之法则，此诚各人实现最高道德之肇端也。夫实现最高道德之事，得以基督教典之言形容之。盖不谓之法则之解释，而谓之适应也。然道德非以适应命人，观上文而可知。道德者，特指示普通法则而已。若本此法则而用以适应于特别之事，则各人之良心及知识所职也。然各人亦不免有待于指导，故必有训诫道德之人，犹之吾人之于卫生术，亦不免有需于医生也。不惟此也，精神之生活，比于身体之生活，其情事更为复杂，其问题更为纠葛，其相需尤殷，而障碍亦愈多，好恶喜惧之情，参错混淆，又更甚焉。古之人，于摄卫身体之道，常任其良能与习惯，而独于精神生活，必禀承于专门研究多方经验之教士，诚重之也。而观之今日，则医生之数与年递增，而训诫道德之人，则日形其少，岂人人重身体而轻精神乎？抑欲以医术补精神之阙乎？将由思维感觉日益复杂，而摄卫精神之职分，竟无由而胜任乎。

然更端而观之，则道德哲学之规则，实有不能普及之征。盖所谓人类普通之道德，属于理性之实现者，虽人人可以想像之，而卒未能有实行之者也。道德哲学之感觉及思想，不能蝉蜕于其民族其时代之外，而反不免为其所规定，其故有二：一则自幼稚之时，取民族之理想以渐构为自己之理想者；二则彼其善恶之观念，终不能不受时代之制限。此为十八世纪之合理理论者所未见及，故皆不免于误谬，即康德亦然。及十九世纪，为历史学时代，则未有置信于人类普通之道德者矣。是故道德哲学最适之范围，常被限于起此

道德之文化，而不能超越乎其外。其道德家之明此界限与否，非所问也。道德哲学之职分，惟在为同一文化之同胞，指示其最宜之生活法式，以共进于康宁幸福之域而已矣。

(八) 伦理学之所以为实践科学 问者曰：伦理学者，将不惟以其处置实践之方法，而又大有影响于实践之方面，故号为实践科学耶？曰：然。伦理原始之本义，固如是。雅里士多德勒曰：伦理学之正鹄，在实践，而非在讲求也。叔本华(Schopenhauer)氏于其所著《伦理学之发端》亦持此说，以为一切哲学，皆以学理为正鹄，其以实践为正鹄，务指导人人之行事而陶冶其品性，则自昔为伦理学之职分，而有识者所公认也。盖道德者，非概念所能构，而理性之所断也。道德之不可由教学而成，犹天才之不可由教学而得。故道德哲学之不能使人为高士，为君子，为神圣，犹亦美学之不能使人为大诗人及雕塑、绘画、音乐诸名工也。

然伦理学者，决不可以此而沮丧其意气。伦理学最要之职分，在贻人以关于行为之知识，即所谓何等之行为，必与其外界之事物及方向有何等关系，且于小己及社会之生活状态，有何等影响者也。夫人之知识，本皆有裨于其行为，则夫伦理学之知识，何独不然。医师说清洁之适于康健，过饮之害及神经，则因而勤洗涤、戒沉湎者盖多有之。然则道德家所阐行为与利害之关系，何故而无影响于人类之动作耶？人苟于怠惰、忿怒、轻率、猜忌、诈伪诸恶德，知其足以为生活之障碍；又于慎重、恭敬、节制、正直、亲睦诸吉德，知其足以裨生活之发展，安能无加损于其意志耶？夫意志固不能全决于知识，彼其资性、教育、习惯及外界之成例、若毁誉，皆有左右意志之力，然知识之有助于意志，则亦未有能反对之者也。

伦理学之所以有裨于躬行，在能使吾人于人生正鹄之所在，不惟口说之、而实心领之也。不知康强之益者，虽有医师日说以卫生

之术而无效；不知道义之乐者，虽有道德哲学家日聒以伦理之要，亦必无功。然使其一旦解悟，洞见人生正鹄之所在，则安知其不翻然悔改，遂去恶从善耶？难者或曰：此宗教家之所有事，而非道德家之职分也。然吾抑不知宗教家与道德哲学家果若是其不相谋耶？使宗教家无伦理学之知识，则无以尽其职，道德哲学家历举人生动作与苦乐之关系，虽无演说宗教之形式，而亦乌能无裨于躬行耶？

难者或又曰：道德哲学者，非特无益于躬行，而反贻之以危险，何则？人之由道德也，循良心及习惯之势力而笃信之、服从之耳，必探究其原本、及意义、及价值，则信仰之力杀矣。余曰：是又不然，凡探究之为，非生于哲学，而实为哲学所由生也。人之情虽欲避探究而不可得，如遇一行事，一判断，而欲辨其得失是非，势不能不探究其原理。道德哲学者，循此探究之趋向，而为之阐明其原理云尔。不宁惟是，阐明此等原理，在今日尤为当务之急。近今社会心理，日趋革新，几欲举往昔所持之天命主义而悉扫之。此其趋向，征之各种事务而无不然，如尼采(Nietzsche)之说，欲尽革青年时代之见解；社会主义，欲悉改国家及社会之旧习。此其最铮铮者矣。当今之时，无论其为思想，为道德，为生活之法式，一切舍旧而谋新。至于宗教之权，与夫古昔之传说，人人视为弁髦。此由受太过之压制，忽反动而为怀疑派。其主观之思想，遂溃裂而四出，实往昔学而不思之学派、及有信仰而无法难之教会、所激而成之，是为开放时代之特征。昔之开放时代尚已，而今乃复见，其始袭于少年，今则渐波及于普通人民。彼等厌忌往昔之思想及生活法式，为以盲导盲，必欲以其独立之意见别辟世界，此实彼等自由之权利也。自由思想，自由生活，本人生第一之权利，而亦第一之义务也。盖精神界最贵之特权，固未有尚于自立者也。而自立之精神，在其思想之自由，而不倚于预定之见。伦理学之问题，则所以使陷于怀

疑派之人，得于生活之正鹄及职分，得一自由探究之基础而已矣。

本论 导言关乎纯理学及心理学者

余于本论之端，先述余平日所持纯理学及心理学之见解如左：

(一)吾人之实际所恃以表现者，有两方面：其一，外界之为感官所见者，是谓物理；其二，内界之为意识所见者，是谓精神之生活。

(二)两方面之实现，本非异域。精神生活之进化，在外界有与之相当者。物理之进化，在内界亦有与之相当者。

(三)有形之物，皆精神生活之现象及标识，而精神生活，则不外乎实际之表现也。

(四)精神生活之直接者，即吾人内界之生活、具于有生之初者也，其现象则为吾身。

(五)吾身以外，各种之精神生活，皆以吾身之形状及动作比例而得之，惟人类知识之精密，始足以语此耳。故精神生活，与人类进化史一致。

(六)统一一切精神生活而言之，是谓神。神之实际之全量，超于吾人知识之外。强以吾人精神生活最高之形式及内容，拟议而道之，于是宗教家之拟人论起焉。(拟人论者，拟议神之言动如人然，如基督教所言造物主之类是也。)

(七)精神生活，亦有两方面，意志及知识是也。意志之动，为冲动，为感情；知识之动，为感觉，为知觉，为思维。

(八)以生理学之进化史考之，精神生活之根本，实在意志之一方面。盖意志者，不待有正鹄及作用之模象，而能以无意识之冲动规定生活者也。其在智力，则属于第二级之进化，犹生理现象之神

经系统及脑也。

(九)以心理学考之，亦当以意志为精神生活之根本。盖凡生物，皆有一种意向，以一定之特别生活为正鹄者，是为意志之趋向，而即生物内界之本质也。此其趋向，初非由知识若感情，经验于生活之价值而始得之。

(十)意志之进化有三级：一曰无意识之冲动，二曰感觉之欲望，三曰理性之意志。而其意向，则通三级而以小己及种族之保存及进步为鹄者也。

(十一)意志原始之形式，即无意识之冲动也。由无意识之冲动，而现于意识中，则为有意识之冲动。吾人若增其生活之动作，而有以履其冲动，则快感随之。若障碍其动作，而逆其冲动，则不快之感随之。

(十二)感官之欲望，即冲动而伴以动作之模象者也。欲望之前提，为智力发展之一程度与夫意志及模象之交错，而欲望之履足与障碍，则亦有快与不快之感随之。

(十三)理性之意志，即欲望而被规定于人生正鹄之思想，若原理，若理想者也，亦谓之狭义之意志。意志进化，以此为最高之形式，亦犹智力进化，而达于理性之思维也。生活理想之实践，即以意志身体为对象，其本体及形状及动作能合于理想，则满足之感随之，不合则不满之感亦随之。

(十四)吾人既有理性之意志，而其所基之自然意志，若冲动，若欲望，势不能寂灭也。于是理性之意志，任评判之选择之之务，此评判选择之务，谓之良心，理性意志之能力，所以训练下级意志而培养之者，谓之意志之自由。循是道以管辖内界生活之实际，谓之人格之实际。

(十五)意志与感情之关系，其始至密切也。各意志发动，而感

情必随之；各感情发动，而积极或消极之意志亦必随之。意志及意志之方向，若状态，皆在于感情及感情表现之中。或以感情为因，意志为果，谬矣。

（十六）精神界进化，而意志与感情之关系，乃与前不同。意志之规定，或不关于感情之发动。吾人当计划一事，或决定一策，常有不顾感情者，且有反对直接之感情而为之者。至于特别之感情，如关乎美术者，虽未尝不含意志之分子，而要不能谓之意志之冲动也。

第一章 善恶正鹄论与形式论之见解

（一）**善恶之见解之别** 伦理学之思想，何自生乎？曰：生于两问题。其一曰，道德价值之差别，其究竟之基本何在乎？其二曰，人生研究之正鹄何谓乎？此两问题者，常诱掖富于思想之人，而使就伦理学之途径者也。前之一问题，由于道德界判断之职能而出，后之一问题，则由执意及行为而起也。

第一问题之答案，有相反之两见解，正鹄论及形式论是也。正鹄论之见解，在求行为及意向之性质，视其影响于小己及社会之本质若生活者如何，而以为善恶之区别。其于人类之本质及生活，有保存之发达之倾向者，谓之善，其或有障碍之破坏之倾向者，谓之恶。形式论之见解，则不然。彼以为道德界善恶之概念，不关于行为之效果，而出于意志中超绝之性质。此其性质，确然独立，而非由他种性质孳生者，近世之康德(Kant)，代表形式论者也，其说曰：凡意志被规定于尊敬义务之意识者，善也。其被规定于反对义务之意识者，恶也。余于以上两见解之中，取正鹄论。

第二问题，亦有多数见解，而可以大别为二：快乐论及势力论是也。快乐论之见解，以为人之意志，无不求快乐而避苦痛，故快

乐者至善也。势力论之见解则否，以为人之意志，并非以快乐为鹄，而实鹄于客观之生活内容。夫生活不外乎实行，而人之正鹄，遂不外乎生活动作之具体者。

余于第二问题，取势力论之见解。故余所持伦理学之见解，谓之正鹄论家之势力宗。余之所谓善，即所以达于最高正鹄之行为方法及意志决定也。而达于最高正鹄者，谓之安，即有以完成其生质及生活之动作者也。

余将于次之二章，述余所以持此见解之故。先即上文所用之学语而定其义，如左。

自昔学者恒称正鹄论为功利论，余之所以定名为正鹄论者，以功利论之名，其造语时本不免有误点也。此语本起于边沁(Bentham)学派。约翰·穆勒(John·Stuart·Mill)于其自叙中，言用功利论之名自己始。然则此语自创用时，已与快乐论有不可离之关系。而世之论者，遂以余论与快乐论同年而语之，此余所以别用正鹄论之名也。且用正鹄论之名又有一利，则余所谓伦理学开山柏拉图及雅利士多德勒之世界观，常得因正鹄之名而联想之。盖二氏之见解，以为一切实在、一切人类之在宇宙，各有其职分，是即伦理学中根本之直觉。而伦理学之种种问题，要不外阐明此等职分，与夫由是而生之生活状态及生活动作也。

势力论之名，亦余所创用，以示反对快乐论之意。所谓意志之鹄，不在感情之内容，而在生活之动作也。此语亦本于雅里士多德勒之所谓势力云。

余之以至善为安者，以其得由两方面形容至善也。一则至善者，即客观之生活内容，由人类精神能力为完全之动作而成之。二则此等生活之内容，其主体常有快乐之感随之，故知此等快感，即含于具足之生活内容，而不在其外也。

(二)正鹄论见解之意义及权利 世人普通之见解，多近于形式论，以为行为之善恶，不在其效果，而在其原本之性质。其在道德界价值之区别，亦观其意向，而不论其影响。如福音书所载散马利亚(Samariter)^①人之慈悲，其于被盗之旅人，不但不能救助，而反误害其生命，然而无损于道德之价值也。又有诽谤人者，或反以彰被诽谤者之懿行，而自丧其信用，其效果可为至良，而诽谤之为恶德，不以是而变也。

余答之曰：事诚如是，然此不足以难正鹄论之考察法也。正鹄论所以判定特别行为之善恶者，不在其事实之效果，而在其行为之性质有可以生何等效果之倾向也。诽谤之性质，含有可以毁人信用及名誉之效果，即偶有效果相反，如上文所述者，此自有特别原因，如闻者之良心及慎重，及具有洞悉人情事故之知识，而决非诽谤之性质所固有，是即雅里士多德勒所谓诽谤者善果之偶因而非其真因也。故道德者，不在其事实之果效，而在其行为之性质所应有之果效也。物理学中研究重力之自然律，非取实际变化无量之降下运动而悉该之，盖仅言重力，固未足以赅物体实际运动之各规则。然物理学固无害其为研究重量之规则也。医学中之研究药剂及毒物，常规定其性质所含之效果，然当其特别之时地，则常不免有多数之原因，能变化其效果，或薄弱之，甚且有与其本质相反对者。药剂及毒物之价值自若也，道德亦然。惟研究行为性质中所包含之倾向，而其实行特别生变化无量之效果，非所计也。故伦理学若专为规定诽谤之效果，则第问其及于人类之影响，而已可决其为无价值。由此例推，则如慈悲者，亦以其性质本在救人之不幸，而保存其生活，或又增进之。故得而决其为善也。

^① 散马利亚(Samaritll)：今译撒马利亚。

或曰：是果无误耶？慈悲者，不问其效果如何，而本体必善耶？狠戾者亦不问其效果如何，而本体必恶耶？然则如撒马利亚人者，不能救遇盗之人，又或有救人之心，而卒为贫病所困，高卧室中，将仍不失为慈善家耶？余答之曰：然。虽然，是固与正鹄论之见解，非有所矛盾也。于是时也，其行为外界之效果，诚不可见，而要其倾向则自若也。此其所以为善也。然或又辨曰：吾将设一人类性质本不能救助他人之境界，如使居此行星之人，能见他种行星中居人之灾厄，而无所施其救助，当是之时，苟有同情，尚足以为善乎？彼其同情，直无益之情耳，不过于彼苦痛者之外，别增一我之苦痛耳，是诚不如不见彼苦痛者之为愈也。而持正鹄论者，将犹以彼之同情为善乎？余答之曰：然。于是时也，彼于不知不识之间，固以为苟得近彼行星而救助其居人之灾厄，则诚慈善之行为也。夫学理之科学，尝亦有类是者。吾人常不免举预想中至正至信之关系点，度外置之，而自陷于误谬。如人皆曰：星辰有光，若以光为星辰特占之性质也者，然人若一用认识论之思想，则知星辰之光，自有一关系点之预想，即吾人能感觉光线之目是已。世人或又言，人类虽尽瞑其目，而星辰必仍灿烂。余答曰：然。虽然，是亦由再开其目，而仍见有灿烂之星辰，故云尔耳。使其一瞑而不复视，则又乌有所谓光点耶？行为亦然。使人类意识，无互相影响之能力，如拉比尼都(Leibniz)①所言之元子，各各独立而无交感之作用，则夫慈悲为善、狠戾为恶之说，全无意义矣。

(三)主观形式之判断，与客观质料之判断 反对者或尚进而难余曰：事实决不如是。道德之判断，关乎意向，而不关乎行事。行事之动机善，则其意向之善可知也。盖其意向，苟发生于义务之意

① 拉比尼都(Leibniz)：今译莱布尼兹。

识，则内容及效果，皆可不问。如康德所谓自一切善意外，别无所谓善者，是也。

余曰：此言亦非无理。盖道德界之判断，固必先意向而后行为也。凡人即一行为而定其道德之价值，则必先究其行为何由发生，而后问其动机。有医于此，为人扶伤，而患者因以致死，舆论断之曰：彼歆于利而强为之乎？曰：否。患者甚贫，非能厚酬之也。然则彼殆骛虚名而妄为之乎？曰：否。彼尝屡试其技，而奏其奇功，而兹则意外之变也。然则彼或轻心而为之乎？曰：否。彼终日踌躇而后毅然为之，以为此冒险之举，实医者之义务也。如是，则其人之行事，以道德言之，盖无可指斥者。

虽然，犹有进，彼之扶伤，以医术核之，果无误乎？此医学专家之事也。使据医学专家所见，彼以此时，施此险术，自足以致患者之死，则其人虽居心无他，而要不得辞其咎。于斯时也，所以判断其善恶者，不在其意向，而在其效果。惟所谓效果者，不在其实际所表见，而在其行事之性质所应有者耳。

吾人又有不可不致意者，则于一行为之评论，常有二方面是也：一为人格之评论，以主观之形式为对象，而关于其人之意向；一为本事之评论，以客观之质料为对象，而关于其人之动作。前者专问其动机如何，后者则专问其行为性质中应有之效果如何也。

此二种评论，本各自独立，而易生反对之结论。常有某某行为，以事实论之，不无谬误，而以人格论之，则全为无罪者。如克里斯披奴斯(Crispinus)尝盗人皮革，为贫者制靴，果将以克氏为盗乎？是必不然。克氏初未尝为己而妄取于人，特见贫儿赤足立雪中，意大不忍，遂盗富商皮革以救之。盖克氏固守盗窃之戒者，其甘犯绞刑而为此，诚为下忍人之心所迫耳。克氏且以为彼守钱虏多蓄皮革，置之无用之地，而坐视他人之寒，适滋其罪，余今盗之以

饷贫儿，安知非天父之命，使余为守钱虏赎罪者耶！夫是以盗之而不疑。然则以主观之形式评之，克氏本于良心之命令，牺牲其身，以济他人之厄，其意志之善，无待言矣。

虽然，行事之评论，不能限于此一方面，以其行事之本体，亦当为评判之对象也。由行事本体而评之，则不徒问其为果否善意，而尤当问其为果否善行。世亦多有意善而行恶者。如克氏之事，以客观之事实评之，不能免于盗窃之名，何则？不经物主之承诺，而私用其物，非盗窃而何？凡此类行事，无论动机如何，而其本来性质，有害于人生之安宁。苟人人以是为口实，谓私占他人财产以行利人之事，则虽不经物主之承诺而无害，则其流弊，有不堪设想者。盖财产制度，由此破坏，人人无贮蓄之心，而人生之安宁，亦不可保矣。故此等行事，实具有破坏之性质，此其所以为恶，而且不免于盗窃之惩罚者也。使当时克氏对簿法庭，则司法官不能不按律处之。即立法者亦不能曲为解免。而附设法文曰：窃人财物以施人者，苟被窃者所损无几，而被施者获益良多，则不论其罪，云云。盖盗窃论罪，至为允当，非可以他故解免。惟按其情状，而量为轻减，则可耳。在司法官既按律论罪，则又不妨以私人资格，就其人而告之曰：余之论罪，余甚不忍，余明知君之行事，悉出善意，而事实则害于社会安宁，势不免为有罪，君当知余之论罪，实出于不得已也。如是，则情理两得其平矣。

历史家之评论，亦常有类此者。如罪其事而不罪其人，或罪其人而不罪其事，是也。请援一事以为证，昔刺客山德(K. L. Sand)之暗杀科次布(Kotzeb)也，（德国千八百十九年之事）据其手柬，及其友人所述之证据，诚牺牲其身以去国民之公敌也。然以客观之方面论之，则其暗杀之举，不得谓之无罪。何则？充其义，则人人有裁判他人生死之权利。有一人焉，吾视为全社会之害，吾得而

擅杀之，则保障权利之法，为之瓦解，而世界大乱矣。无论何人，即或有官职者，苟他人以其人为社会之害而擅杀之，谓足以增进社会之幸福，非余所能解也。余以昔之法吏，处山德以死刑，实为至当。即往昔宗教监察官，往往大索异教徒，而处以死罪，彼其心非必以他人之苦痛为快，盖本其履行义务之习惯，以为杀少数异教之徒，可以使全国民人无惑于邪说，实不得已而为之。故自主观之一方面而论，则与论死山德之法吏，同为无咎。惟其行事，则有当别论者。盖自吾人观之，取异教徒而尽死之者，实无裨益于社会也。

不知主、客方面观察之异者，论人评事，动生纠葛。不嫌于其事者，辄因而诋其品性，如以中古之宗教监察官为暴虐，以山德为好奇者，是也。其或能知其品性之无玷矣，则又举其行为之瑕点而亦袒庇之。历史家准道德以为褒贬者，大率类此。如评论一事，则必推测其有何名义，有何动机，以诱掖读者爱恶之感情者，皆是也。

客观之判断，实具有正鹄论之基础，以其甄别行为方法之价值，于生活状态，大有影响，故也。伦理学之职分，在规定客观之行为，而非在判定主观之品性，偶有判别动机及意向之事，然非科学份内事。即所以定此等判别之原理者，亦非科学份内事也。欲强纳之于职份，亦不过一小部分耳。夫所谓判定主观品性之原理者，谓行为之发生，由于义务意识所规定之意向者，谓之善，否则谓之恶。然则仅言顺良心者为善而逆良心者为恶已耳。良心之内容如何，非所问也。而伦理学之研究，不能以此自画，必进而求之。义务之实际何谓耶？此伦理学家所不可不解释之问题也。仅仅研究其特别之范围，伦理学无由而成立。伦理学之职份，不惟教人人各从其良心，而实在指导良心。故所以规定良心之标准，不可不揭示也。由是科学家之伦理学，不能如神学家之伦理学，援不可思议之神意以自遁；而又不能如海尔巴脱(Herbart)及罗次(Lotze)之伦理学，不

循科学公例，惟以一切条目归宿于适合之法式，而以一己之良心为人类良心之标准。然则如何而可？则必由客观之标准，而定良心之内容。客观之标准如何，则以至善为中心，而各种行为，视其与至善关系之疏密而定其价值，是也。

要而言之，即主观形式之判定，亦不能不归宿于正鹄论。盖行为之从良心而守义务者，谓之善，是主观形式之中坚也。然何以从良心者为善乎？在人或以此为无谓之问题，而余谓不然。盖所以答此问题者，即从于良心之行为，乃客观方面之所谓善也。何则？良心之倾向，在规定吾人之行为，使吾人及其外界之安宁，皆赖此而有保持增进之效者也。人之性癖，虽不能无殊别，而良心则一民族中人人有同度之状，故行为之被规定于良心者，有适合普通规则之性质。不宁惟是，吾人良心之内容，悉由所属民族之积极道德，藉教育、事例、清议以输入之者。而普通道德之内容，亦不外乎一民族或全文明社会之道德法律而已。据人类学家所考察之结论，凡所谓道德者，各人交际之良能，所以使其行为能维持小己及社会之生活者也。是故良心者，吾人以自己最深之生趣，及其所附属社会之生趣，规定吾人行为之原理云尔。吾当于第五章详言之。

读者既通览前文，则可知正鹄论势力宗之原理，当如下：曰，客观行为之价值，视其关系于至善之疏密而定之。服从良心之意志，亦视其标准至善，以规定行为之动力如何，而定其价值焉。

（四）正鹄与作用之关系 余将进而论至善之内容，先举反对派数说而答辨之，如左：

难者曰：正鹄论势力宗之原理，非即耶粹登（Yesuit，此为中世天主教之一派，盛行于西班牙，其略吕宋等地，皆由此教派之力，其言行颇有可斥者，今已废而不行。）教徒所谓正鹄神圣作用之善乎？行为之价值，既视其效果，则夫各种之行为，不皆视其效果以为价

值乎？余答之曰：耶粹登教徒之道德，所谓正鹄能神圣其作用者，本有二解：其一曰，正鹄既善，则无论为何等作用以达之，其作用无不善也。果尔，则虽不正非义之事，无一不可以为善耶？例如为身家积财，正鹄之善者也，吾不惟勤业以达之，而且可以窃盗；为朋友讼冤，亦正鹄之善者也，吾不惟正言以争之，而且可以伪誓。此等解义，实往昔反对耶粹登教者所用，彼以为耶粹登教实以此义为主臬，故彼以扑灭异教而申教皇之权为正鹄，则虽杀戮异教之君主，不履盟誓，皆可为之云尔。然彼教固未尝以此等猖狂之言，为其道德之原理也。

吾人若于正鹄神圣作用之言，别为解义，谓人生归宿之正鹄，能神圣一切作用，则又谁能反对之耶？盖行为之价值，定之以至善。至善者，人类具足生活无二之正鹄也。苟吾人行事，不失此鹄，则必有善而无恶，而且至为重要。此其义，自一二迴护成见之哲学家外，举世之人，未有不认可者也。惟集讼之点，不在普通善事，而在各种之行为。盖正鹄不失，则虽与普通道德相反之事，亦不失为善事。苟明其义，则未有不以此类行事为善者。虚伪，非善也，虚伪而有益于人（如父为子隐子为父隐之类）则不能以欺诈斥之。占他人之财产，非善也，然使其无害于主人，无损于公司，无伤于他人，而或且用诸裨益社会之事，则不得以窃盗罪之。医者之治疾也，或以救一目而去其他之一目，或以救全身而截去其一手若一足，则不得以残贼目之，孰非正鹄神圣作用之理乎？又如有归自外国者，夙染疾疫，不可救药，彼以恐传染国人之故，而属医生以毒药死之，医生果如其属，则与法律衡之，医生不免为有罪，盖杀人者抵，律有明文，不能为一人枉也。而衡之以道德，则此医生所为，乃无异于官吏之戮贼渠。盖杀一人以益社会，其功用正同也。使必以杀人为绝对之恶事，则虽有国家法令，亦不能一旦变恶而为善，

如黑白之不能变乱矣。（言如是则法令中亦不宜有杀戮罪人之例也）

或曰：然则欺诈杀人等事，苟确知其有裨于社会之公益，将悉认为善事乎？吾侪不得即答之曰：然。其故有二：一曰，语意之矛盾，凡杀人欺诈等语，不惟指称客观中有意杀人有意欺诈之事实，而并含有摈斥之意，故所谓杀人为恶者，分析之评判也。此其评判，又可以应用于法律道德所不认为恶之杀人者也。而欲为纯粹之评判，则必于其杀人之语意中，去其摈斥之意，而专以客观中有意杀人之事实，为评判之对象。如是，则其中之可以为善者自见。不宁惟是，且得著之法令，而强人实行之焉。然而普通之人，则自非正当防御之际，不得杀人。苟有杀人者，不问其所杀之为本国人或外国人，皆罪之，盖所以保社会之安宁，诚不得不然也。

或曰：然则吾人苟以保维社会之安宁而杀人，岂非善欤？答曰：欲认可此等行事，仅以社会安宁之关系为断，未足也，必加以客观中必不能有反对之效果。于是吾人揭不敢悉认之第二故，曰：正鹄神圣作用者，在学理虽若可据，而在实际则不能应用之，是也。例如以一私人而刺杀误国之奸臣，若作乱之渠魁，若暴虐之君主，是岂非问者所认为有益于社会之安宁者乎？然其裨益于社会之效力，大小轻重，实无从而决算。方拿破仑第一以帝制临欧洲，谋杀之以解欧人之倒悬者，盖不止一二人。向使千八百八年间，在欧夫（Erfurt）谋杀拿破仑之人，竟达其志，果能有大造于受压制之人民若人类全体乎！其时多数之人，尽作是想。而吾侪自今日观之，则转幸其志之不遂，而得使欧洲人民，以堂堂正正之战争，得自由也。且使拿破仑果毙于刺客之手，不但此等事例，使数百年间道德之评判为之淆乱，而国民之关系，受其破坏之影响。且德国人民，亦何由愤激淬厉，以恢复国民之意识，而成中兴之业乎？要之，一事例

之效果，实非吾人之智力所能证明而决算也。

或又曰：使当拿破仑未逞暴力以前，有刺杀之者，不惟百万生灵，免于战祸，而且神圣同盟，可以不起，今日欧人所疾苦之国家主义，亦无由而发生，非吾人之利福乎？答曰：此其利害得失，亦无从而决算者也。如人人以师丹(Sedan)之捷，为德国国民之大幸，未有能证明其故者。吾人惟信其为然而已。凡信以意志为本，物理学不能举尚未静止之一冲突，而决算其影响之大小。道德哲学，亦不能即客观特殊之一事实，而决算其于人类正鹄中所占有价值之分数。以其影响之所涉，溥博悠悠，无自而区画也。是故吾人所得研究者。在物理学，止于普通运动之趋向。在道德哲学，亦止于某种行为有增进幸福或破坏幸福之趋向而已。

然自又一方面观之，则亦非无特别之事，如毒物之可为药品者。此等事例，道德界有之，政治界亦有之，凡政治家及历史家，皆以为不得已之时，自有不能不干犯形式之法律以行其志者。然如置身党人以外，而以学理静判之，则所谓某某革命万不可避之故，亦无自而得其确证，惟人人信以为然而已。凡干犯法律之流弊，本非吾人所能决算，革命之业，常使一切法制，解散其效力，轻损其威信。然其实见于何时何处，则非计算所能罄。盖犯法之弊，其影响恒数百年而未已，酿成一种习惯，使法律效力，无自而确定也。夫善果恶果之总量，既不可决算，则所谓善果多于恶果者，决不能于客观界确定之，甚明。违犯道德之举亦然，自当有不能不违犯之时，然吾人不能不于客观界证明之。盖比较善果恶果之数量，而证明其善多于恶，势非吾人所能也。惟是干犯规则者多危，而遵守规则者恒安。以安身为志者，必非豪杰之士，历史中惊天动地之举，率皆不为法律道德所囿，以尽瘁于其理想之人之所为也。

世人于正鹄神圣作用之语，所以不能无疑者，盖泥于直接之效

果，而忽于间接之效果故也。如政党欲其党人之被选为议员，则诽谤反对党之候补者，曰正鹄神圣作用也。君相欲肆其威权，以为苟利于民，虽欺诬之，压制之，何害！曰正鹄神圣作用也。宗教家欲自伸其教派之势力，则举异教徒而虐待之，污辱之，曰正鹄神圣作用也。凡此，皆党人以其私意牵强附会而解释之，以自利其党耳。党人之道德，恒以己党人之利益，与国民若人类全体之安宁，同日语之，以为己党之所为，无一不然。夫如是，虽天下至不道德之事，亦何不可以谓之道德耶？

(五)论各种行为之重要 世人又有怀疑于正鹄论之道德哲学者，曰：自实际之道德感情言之，往往视各种之行为悉重要无比。苟道德律之不可蹂躏，仅以其行为之效果为断，则何以罪恶之中，乃有效果甚小，而当局者若旁观者，对于其事之感情，顾异常剧烈者耶？沛斯太洛谿(Pestalozzi)^①之著作，尝记一事，云一丐者，家奇贫，有子数人，不得食。其长者窃邻家马铃薯炙之，与诸弟共食。其祖母滨死，知其事，大戚，白其孙之罪于邻人，得其认容，乃瞑目。读者或以为其祖母之行为，虽适合于道德，然其感情之剧动，与其孙之罪，若大小悬绝者。邻人既富，虽失少许之马铃薯，何关痛痒。以幼儿窃取此物，而谓财产制度为之紊乱，亦未免杞人之忧，云云。夫使泥于行为之效果，则将使此等评论，普及各种行为，其弊也，必妨道德律之威信，而世人畏罪之情，为之减杀矣。

怀疑者之见如此。夫人当违犯道德律时，其感情反动如何，当以心理学为之解释，余当于义务论详言之。兹于怀疑者之见，所可致意者，惟所谓感情之反动，并非由较量行为之效果而起云尔。余则以为羞耻悔悟之情，由违犯道德律而起者，其强大无限之故，

^① 沛斯太洛谿(G. H. Pestalozzi)；今译裴斯太洛齐。

于正鹄论伦理学中非有所矛盾也。

相传希腊有一贤人，见其子之小过而苛责之。其友询其故，答曰：子以习惯为琐事乎？是语也，可以答怀疑者之诘难矣。盖各种之行为，苟其与他种行为，毫无关系，则诚不妨以琐事视之。其所以重要者，以能诱起同类之行为也。幼儿窃取微物，无损于邻人，亦无伤于他人，其事殆无人顾问，然而幼儿心中，则确有余毒矣。彼记忆方穷困时，曾窃他人财物以自给，他日再际穷困，或不免试其故技，由一度之窃，而成为习惯，有终身以之者。即幸而中道觉悟，不复以此为业，然其盗窃之趋向，已无自而讳饰矣。世有未立志为盗贼者，徒以拯急之故，一试盗窃之技，而此一试者，遂开终身盗贼之端。世未有愿为奸人而始诈伪者，亦未有愿为醉人而始饮酒者，其始皆偶一为之耳。凡嗜酒者，一醉以后，常立志不再醉，其再饮也，亦曰吾姑饮此一杯耳。然由此姑饮一杯之决心，而一而再，再而三，非醉不止。诈伪窃盗之习惯也亦然。是故无罪云者，虽消极之语，而实积极之事也。第一之罪恶，足以破其障隔善恶之壁垒。此证之男女之欲而最易明。无论何人，苟一投情网，鲜有能自脱者。人人以悬崖勒马自期，而临时殆不能自主，所谓始也自由、继也奴隶者，诚犯罪之规则也。虽然，此规则者，亦得转而用之于行善，苟能慎之于始，则第二次犯罪之趋向，已去其半。盖第一次之自克，人所最难，其后以渐容易，卒至行所无事，而自不为恶矣。

凡各种之行为，所以关系道德如其大者，以其足启各种罪恶之端也。每一行为，不特关系现状，而且影响于全体之生活。故其第一之决行，固最为重要；而第二次以下，亦复与此相当。苟其反复不已，则印象愈深，而习惯与性成矣。

不宁惟是，凡一种行为，为之者固能蔓延为类似之行为，以成习惯，而其习惯又能传染于亲炙之人。于是由一人之习惯，而成种

族之性质，是其发生，盖有二道：曰摹仿，曰报复。

行事之势力，无论善恶，无不有之，此尽人所知也。譬犹植物种子，由空气传播，散落各地，凡值其所宜之土性者，必乘机而萌芽。善恶之行为亦然。以道德之空气传播之，由人人之耳目而印入于其精神，苟值其相宜之性质，则亦乘机而萌芽，是即摹仿之道也。

至于报复之法，则凡受人损害者，恒先施其法于损害之人，其次则遇无关此事之人而亦妄施之。达尔文(Darwin)尝记一事曰：有一澳洲人，失其妻，无可泄愤，则杀他种人之妻以为偿，此诚无理之尤。而人类之行为，乃多有类此者。受人之侮辱，若欺诈，若压制，而不能复仇，则恒不免迁怒于他人，此吾人所稔知，而务避其锋者也。购物于市，适以贵价而得劣品，则虽廉直之人，亦不免欲按其原值以转售于人，以为公众既已欺我，则我即以此欺公众而为报复，亦正当防御之道也。其于乐事及善意之传播也，亦然。例如余当应付车赁之际，而适未携钱，颇为窘迫，乃有素不相识之人，为余给之，则余不惟感谢此人，而且于其他素未相识之人，亦由是而加亲矣。

行为之传播，以家族中为最剧。事例之效力，报复之确实，均未有过于家庭者。父母所领受，悉报复于其子女，而教育之善良与否，亦未有不遗传者也。

然则吾人无论自何等方面观察之，道德原理，盖未有不以保维人类之安宁及利福为正鹄者也。

(六)略论利己主义 自道德哲学一方面观察之，亦可以补前说所未具。如曰意志所归宿之正鹄何耶？是亦不外乎小己及其他人类之安宁云尔。

亦有反对此说者，谓意志之性质，以小己之安宁为鹄，而非以普及之安宁为鹄，其言曰：人皆自求其愉快若利益耳，其有无损于

他人之安宁，殆非所顾也。由是意见而组成学说，是谓利己主义，亦谓之一人之功利主义。霍布士（Hobbs）^①者，于近世哲学之初纪，代表此说者也。其言曰：凡动物实际之意志，皆以自存为鹄，此自然律也。故有利于动物自体之实际者，善也。其利于其他之实际者，要亦间接自保之作用，是间接之善云尔。

余以为是说也，苟欲以事实证明之，恒不免牵强附会。利己心之冲动，以自保为鹄，诚人生所不可少者，人亦未尝无偏重利己而无暇顾他人之休戚者。然无论何人，有但知一身之利害，而不知有他人之利害者乎？人恒有视其亲戚朋友之利害，若躬受之者。且吾人关切社会利害之情，固有显而易见者，如于卖国自利之人，无不愤激异常，是足以见其事与吾人之良知，固绝不相容者矣。吾故曰：人之意志，以小己及他人之安宁为鹄，而安宁之属于小己者与属于他人者，其间错综最甚，无论何事，殆未有不两两相关者。故所谓博爱家者，乃偏重利他主义之人。而所谓自利派者，亦不过偏重利己主义之人耳。

吾人意识之中，小己之刺激与社会之刺激，利己之感情与利他之感情，常杂然而并存。故人者，非能离群而索居者也，必列于全社会之一体，而后可以生存，此生物学界昭著之事实也。生物学界客观之事例，发现于心理学之主观界，而为意志及感情之构造。不观动物乎，其自存之冲动，固已与保存种族之冲动并存矣。

动物进化而为人类，则保存种族之冲动，益以强大，凡人无不自认为全社会之一体，无不自认为属于家族、若社会、若国民者也。故人恒以社会之正鹄为小己之正鹄，诚知小己之利害，与社会之利害互相错综，而无由界别也。由是吾人意志之正鹄，可谓之小己与

^① 霍布士(Hobbs)：今译霍布斯。

社会公共之安宁，亦可谓之社会安宁中所赅之小己安宁也。夫世界诚亦有全无利他感情之人，于旁人之利害，熟视无睹，甚且有以他人之苦痛为乐者，然不足以摇动吾说。是犹人类有理性有言语之公理，决不以世界偶有颠狂之人，而遂为之摇动也。人之无利他感情者，为伦理学之畸人，亦犹颠狂之人，在医学及人类学为畸人云尔。

利己主义与利他主义之反对，余将于后章规定安宁概念以后畅论之。兹惟明余之意见，非若当世伦理学者于此两主义之反对，特别重视而已。叔本华氏及其徒，以此义为道德哲学之基础，其言曰：自然之人类，有利己性而已，故无道德之价值。道德之价值，必以他人之利害为其行动之动机者也。而此等动机，必非循自然秩序之人类所能有，故道德者，超乎自然者也。余以为不然，吾人所生存之世界，宁若是其污下者。所谓善意，固亦存于自然秩序以内矣。惟厌世派如叔本华之流，则以善意为超乎自然耳。叔本华尝曰：自然之人类，如必不得已，小己之生存与世界之生存，不可得兼，则必以自保为第一义。而世界之灭亡，有所不顾。夫危机所迫，急不暇择，或不免有作此妄念之人。然使世界果灭，而吾身果独存乎？则将不堪其无聊，鲜不转悔其取舍之误，而求速死者。斯时即利己主义之人，亦知离群索居之不堪矣。凡人之欲为可惊异、可恐怖、可欣羡之事者，无不有待于他人，不惟有待于他人，且亦知无论何人，未有全漠然于他人之利害，而徒能拂人之性者也。

小己之安宁与他人之安宁，互相错综，小之家族朋友，大之乡党国家，苟他人不安，则小己亦无自而安，此大多数之人所承认者也。此不惟客观之事例而已。其在主观之感情亦然。若夫纯粹利己主义之人，则学说中虽有之，其实际则不可得。盖皆利己派伦理学者，虚构是人，以证成其谬说焉尔。

自一方面言之，利己感情，为人生所不能免，虽所谓全无私己主义之人，而所以利他者，即为知有利己之证，盖使人去苦而就乐，则己亦因而踌躇满志焉。如曰不然，则将瞢然于他人之苦乐，而无以为其意志之对象。盖我之意志，非由我之感情不能动，而我又不能代表他人之感情而有所感动。然则小己者，确为事物之中心点矣。惟世人之所谓利己主义，则非指此义。彼盖谓见他人之不幸而不为之悲，见他人之利福而不为之乐者耳。抽象派伦理学者，以自然意志之自相冲突，为义务实行之特质，又以屏除自己快感，为道德价值之条目，往往见奖励他人幸福者，恒有自己之快感随之，因而挟疑于其间，要为彼等回护其学说之谬见，而于事实之解释无关也。

又有当附论者，世人恒谓杀身成仁之事，非功利论之道德哲学所能阐明，如所传罗马人列格路 (Regulus)^① 之轶事，即与功利论之主义，不能无矛盾者也。

虽然，吾人苟不以纯粹之利己主义为功利论之中坚，则亦未有所谓矛盾者。原列格路为迦太基人所虏，及两国媾和而释之，及其归罗马也，痛陈和议之非计，使罗马人背盟宣战，而己则束身赴迦太基，从容就死。此其事，在正鹄论之伦理学，优足以阐明之，无异于形式论之伦理学也。列格路之就义，确有高尚伟大之正鹄，盖既欲以舍身为国之义，模范其国人，而又欲以罗马人高尚伟大之品性，昭示于敌国也。如谓仅恃区区盟约不渝之意义，而能成此伟举，则余所未敢信也。

且一切杀身成仁之事，亦皆含有保存小己之义，即所以保存其观念中之小己也。彼列格路何尝不以生活为鹄，惟其所鹄者，非形

① 列格路 (Regulus): 今译雷古拉斯。

质界之生活而精神界之生活耳。其效力国家，无论和战，必鞠躬尽瘁，死而后已，固以为非使罗马民族品位崇高，名誉发扬，则己之职份固有所未尽焉。此其所以与罗马民族之名俱不朽于千载者也。

(七)结论 凡人之动作，苟自客观界言之，能增进人我之幸福，而有达于具足生活之倾向。自主观界言之，又有自尽其义务之意识，则道德界之所谓善也。反之则为邪恶。仅缺客观界之特质者谓之恶，而并缺主观界之特质者谓之邪。

然在人类，则所谓善恶者，即以其客观界特质之有无为断，德与不德，亦由是而得以善恶种种方面阐明之。盖人类生活之条目，既有种种，则其与之相当之意志力，必随之而复杂，德与不德之复杂，亦如之。

是故善之概念，乃预想各种事物中，有一可以为善之关系点而得之。人之恒言，于物品以适用者为善；于人则以能尽其职分者为善。例如善商、善吏、善父、善友云云者，谓其能尽商、吏若父、友之职分云尔。道德界亦然。所谓善者，即某事适当之谓；所谓善人，则能尽人类职分之人之谓。此皆即其关系之一点而言之也。是故以某事为善，并非域于某事，乃以其为全社会具足生活之一方面而善之。惟各种之行为，各种之道德，各种之人，皆各有其善之关系点，合此诸点而成为职分，能尽其职分而后谓之善人焉。

又有当附论者，人类之在道德界，各为全道德界之一体，则即各为至善之一部分。苟与不相关系之正鹄相对而言之，则至善之一部分，亦即我之正鹄者也，惟德亦然。凡德各为善人之一方面，故与不相关系之正鹄相对而言之，则亦不但为外部之作用，而又为至善之一部分，即又为一种正鹄。是故道德之行为，既已实行，则亦不但为具此作用，而又可谓之达此正鹄矣。试以工艺品及诗歌证之，其中各部分，且为作用，且为正鹄。道德之各部分亦然。故无

可专指为外部之作用者。然自最终之正鹄而言之，则工艺品也，诗歌也，道德也，皆在其全体，而各部之价值，则由其与全体之关系而得之者。如吾人读诗歌而知其一节之重要者，以为全篇所不可缺是也。然则德与义务之所以重要，岂非以其于小己及全社会之具足生活所不可缺者乎？

惟是吾人之动作，非必有此正鹄之关系于意识中，而始有道德之价值。如前文所述，老妇畏忌盗窃之事，彼徒以其背于基督第七戒耳，非有他理想也。然其事实，则近合善意，维哲学家洞悉人类生活之规则，财产制度之重要者，亦无以过之。要之彼之所为，非由知识，而由其良能，然其于道德之价值，固不以是而贬也。

第二章 至善快乐论与势力论之见解

（一）评功利主义快乐非行为之鹄 既有前章之论，则余当进而规定安宁之概念。安宁非他，即余所谓意志究竟之正鹄，而亦评判人生行为之价值者所持以为究竟之关系点者也，故亦谓之至善。然则安宁也，至善也，果何由而成立乎？

余不尝吾之乎，至善之对于一人若全社会也，由其本质状态及生活动作之具足而成立，此其纯然为形式之规定，所不待言。然由此形式而充之以内容，则亦非不可得为之事。惟是具足生活，吾人势不能猝下定义，如动植物之模型然，惟叙述之而已。而详悉叙述之者，德论及义务论之职分也。

余今即至善之本质，先述他一种见解，以与余说相比，而后详密规定之。盖世有一种学说，视余说较为广行者，其言曰：至善之成立，不由客观之生活内容，而由其生活所生之快感。快感之本体，自有价值，其他一切事物，则惟有能生快感之价值而已。是说也，吾人通例称之为快感主义，而反对此说者则为势力主义。

此二种见解之对峙，自昔已然。通希腊全部哲学之中，无不见有对峙之历史。前者有基勒奈(Kyrene)派及伊壁鸠鲁(Epikuros)派，后者有柏拉图及雅里士多德勒之学风，及包含斯多噶(Stoiker)派。至近世而对峙之迹又显。一则为经验论之心理学派，一则为十七、十八两世纪之合理理论及祖述康德之德意志哲学也。前者所谓至善，在主观中快感之发生，而其快感何自而发生，则非其所计。后者所谓至善，则在一人及全社会之客观状态，而不及计快感之有无。但以为按之事实，主观中必有满足之念随之。

欲稽核快乐论之见解，有不可不注意者，即吾等之疑问，在快乐论之见解，果为真理与否，而不在其有无价值是也。学者证快乐论之不合真理，动以无价值为言久矣，而斯多噶哲学之格言，则又并快乐论及无神论为一谈而排斥之，是皆非坚确之证明也。学说之无价值，恒以其非真理故。若欲证其非真理，而以无价值为言，是颠倒之论也。况快乐主义之代表者，非无君子其人。伊壁鸠鲁，一生纯洁而无疵，边沁及穆勒皆终身矻矻发见其实践之观察者也。

论者何由而证明快乐之为至善乎？余揣其意，不外乎由人之天性言之，确见快乐为可贵之事实云尔。果如其说，则是伦理学者，不在立法家之地位，而仅有说明自然界之职分也。且人之天性，自喜快乐，而非即以为至善。今乃谓不可不以是为至善，是何理耶？凡快乐论者之论证法，大率类是。彼等皆谓一切人类，一切生物，均常求快乐。凡求快去苦之事，即为人生最大之愿望，而其余一切事物，则不遇〔过〕人生求快去苦之作用而已。

余以为此等见解，全不合于事实，余今所先欲证明者，即人之意志，并不以快乐为鹄，而其所鹄者，乃在客观之生活内容，即所谓精神若道德之内容者也。

夫一切事物，若何而现于吾之意识乎？将〈谓〉吾之正鹄，惟有

快乐，而一切事物皆为作用之现象乎？吾人于是当先明正鹄与作用之关系，余寒则欲暖，而此欲暖之鹄，将得借种种之作用以达之。运动也，袭衣也，燃火也。而燃火一事，或以薪，或以炭，或以煤，又有种种之作用，于是正鹄与作用之关系，至为易见。盖欲暖者，余之正鹄也，而其他种种可以得暖之作用，则不过以得暖而始欲之。故余于各种作用中，惟择其费力最少收效最速而已达正鹄者用之。不知人生种种活动之与快乐，其关系亦果如此乎？将谓吾饥而欲食，吾实以快乐为鹄，而食则为其作用，如取暖时之薪炭乎？格代（Goethe^①，德之大诗家，笃信穆勒之说，谓凡人实行一事时，必以最大量之快感为准。）之赋诗也，慕少艾也，游历也，研究自然科学及历史也，其皆以为得最大快感之作用乎？此其不合于条理也明矣。格代之性质中，自有一种之冲动及能力，借以促其发展及实行焉。此等冲动能力，直与植物萌芽中所包含者相同。方其发展而实行焉，自必有快感随之，然决非素有此等快感之正鹄，独存于写象之中，而其余一切事物，皆为其手段焉。盖冲动及其实行之欲望，皆在快感写象未现以前。而快乐之写象，必非先于发起快感之冲动而存立也。世间放肆怠慢之徒，非无先感于普通快乐之欲望，而后索其发生快乐之手段者，而康强之人，不如是也。

将无曰：此等龃龉之点，皆皮相之见。而按之真理，则一切欲望，固未尝以事实及行为为鹄，而专以快乐为鹄耶？以约翰·穆勒之通明，而信以为然，其所著《人心现象之解剖》第十九节曰：欲望者，快乐之异名也。又曰：渐历观念连合之涂，而杂以暧昧之义，于是有引申欲望之义以用于快乐之原因者。如曰余欲饮水，若精核之，则此不过喻言耳，盖其欲望本无关乎水，亦无关乎饮，而惟在一

① 格代（Goethe）：今译歌德。

种之快乐，所谓饮水者，特其快乐之原因耳。而吾人遂曰吾欲饮水，此则由观念之联合而生谬误者也。余读穆勒此语，因而忆某报所记之新闻，有曰：有一英人临水而钓鱼，一德人过之，曰：是水无鱼，奚为钓？英人从容答曰：余之钓，非欲鱼也，欲快乐耳。此英人者，诚超乎观念连合之途，以快乐为鹄，而仅以鱼若钓为作用者矣。然其所谓欲快乐而不欲鱼者，果人人同此感情乎？余以为无论何人，闻此英人之言，盖未有不哑然失笑者，优足以证其所见之不同矣。以余观之，人之意志及欲望，决非以快乐为鹄，而尝鹄于其事，若行为，若状态之变化。盖事实之写象，虽尝有见于欲望之前者，而快乐之写象，则必不在意识之中，且由欲望而发生者，亦未有先于事实之写象者也。

且也，快乐写象之不足以动意志，又得以事实证之。盖使快乐之写象，诚足以动意志，则快乐者必随其写象之活泼明晰而益为强烈之印象。今快乐写象之最活泼最明晰者，常在享受以后，然则享受以后，其快乐之欲望，将由是而益剧。而按之事实，乃适相反。例如饱食以后，其享受快乐之写象，了不足以动意志，是则冲动先于快乐之明证也。是故快乐之写象，并非冲动之原因，而现在之冲动，当其达于客观正鹄之时，则转为快乐之原因焉。

于是快乐论者，稍变其说曰：快乐者，非写象界之鹄，而事实界之鹄也，事实之鹄，虽不现于意识，而其为鹄也如故。如机械之有锤，非外观者所见，而其力足以动机械也。饮食也，富贵也，名誉也，其现于意识也，虽然为最后之鹄，然不过借以为诱导知力之口实耳。而意志之正鹄，实惟快乐。彼夫慕少艾者，因事外出，而往往不知不觉，抵其所慕者之家，则大自诧。乃知前之因事外出者，其冲动之作用，所以防理性之障碍而饵之者耳。洵如是也，将快乐者，譬如意志中所慕之人，而意志则转借他事以欺理性

乎？

反对吾说者，欲证明此说之不谬，则必吾人之一切事实，皆不达于所借为口实之鹄，而适达其素所欲望之鹄，如慕少艾者之借口于他事，而不知不觉觅其所慕之人焉，是也。余以事实证之，而大不然，人之意志，恒达其所借口之鹄而止，不能达于根本之欲望也。贪者虽积资巨万，而其所预期之快乐，渺不可得。热中者虽显贵，而患失之苦，或甚于患得。色欲者，传播种姓之饵也，当其满足，则欢乐竭而哀情多。此非其彰明较著者耶！

或又曰：诚如子言，然吾人之所以勤动者，以满足为的，苟无所谓满足，则谁复孳孳焉惟曰不足者？盖满足与不满足之差别既泯，则人类将无所用其勤动，是则区别一切事实之价值，又乌能不以快感为标准欤？

余亦云然。使满足与不满足之感悉泯，则一切事实，无价值之可别，而善恶之名为无义，将无所用之矣。故所谓意志满足为善，诚颠扑不破之语也。然以是而证人生最终之鹄，即在满足若快乐，则未为切当。满足也，快乐也，非人所欲望之鹄，而意志得其欲望之时之状态也。今吾询快乐论者，以人生最终之正鹄何在？而彼且曰在满足，在快乐。是犹吾询以意志何由而满足，而答以由满足而满足也，是则蹈同义异语之弊者也。夫所谓由满足而满足，其语何尝不是，然不足以贻问者。以问者之意，欲知意志之满足，必以何等客观之内容充之也。雅里士多德勒盖已于数千年前说明快乐及意志之关系矣。曰快乐，非正鹄也，现象也，当意志遂行之时，而随以一适当之现象，是为快乐。故快乐者，意志达其正鹄之记号云耳。吾人所以认识意志之满足者，由快乐，而快乐论者，乃即以此认识为善，犹曰有价值者不在事物，而在其所有之价值。得满足者非在动力，而在其所有之满足，岂非同义而异语耶？

快乐论者，亦或取消极之形式以为言曰：驱生物而使为正当之勤动者，非吾人写象之快乐，而在吾人所感之苦痛，即不满足之感是也。故吾人之勤动，以去苦痛为鹄。

余以为循此形式，亦足证快乐主义之不合于事实也。吾人果知有以苦痛若不满意为行为之动机者，如伤病则就医，闲居无事则求娱乐、希劳动，是也。然一切行为之动机，皆如是耶？借曰驱人类而动作者皆由于不满意，则夫格代之赋诗，都来（Turer）之作画，其皆由于不满意耶？又如儿童之嬉戏，亦由于苦痛耶？余以为不然。意志之冲动，本无所谓苦痛也，冲动而不满足，于是乎苦痛生，人之由冲动而活动也，往往苦痛未发之前。农夫之耕也，不待饥渴，彼见旭日之光，呼吸清晨之空气，则不觉负耜而赴田，此果有何等苦痛乎？冲动与满足之间，有一物障碍焉，则苦痛之感生，否则何所谓苦痛？其希望满足之冲动，乃适以奋其愉快耳。

故余不信动作原因于感情之说。无论其为快乐，为苦痛也，自行为之本义言之，冲动及意志为第一义，感情为第二义。感情中之快乐，为意志达其正鹄时所生之现象，而苦痛者，意志不能达正鹄时所生之现象，是生物学家之定论，而余所将论述者也。

（二）论人之冲动有以苦痛之动作为鹄者 快乐论或又变其说曰：人之所以勤动不已而欲得之者，非在形式之快乐，而在于可快之行为，若可以满足之善，故吾人每一瞬时，恒于其可以得最快之写象者而从事焉。至是而快乐论乃渐近于真理矣。然其说尚未能切合于事实。其失有二：（一）过重写象之失。昔叔本华谓意志非有预定写象之作用，其言甚是。征之动物，其生活动作之所由规定者，无意识之冲动耳。惟人亦然。故写象者，未为重要，彼未尝示意以正鹄，亦未尝永导之以实行，而生活动作之指导，实在习惯。故

当为之说曰：凡人终始在其正鹄其希望之彀中，而每一瞬时之行为，必其于内部之构造，及外界之关系，皆为最少窒碍者，故虽时时得有所谓满足，而究其所得之满足，果于同一瞬时，得为最大之满足乎？是不能无疑。且或其人惰而不事事，则其时亦将有所谓最大之满足者乎？是尤可疑者也。（二）混合希望与执意之失。凡人尝有弩力于并无快乐写象之事者，亦有值性癖之诱引而排斥之者。夫此等事实，余亦非谓彼必无说以解明之。然感官之恐怖，与义务之崇敬，动物之性欲，与道义之意执，痼癖之快感，与正当行为之满意，其差别至巨。多数伦理学者悉分别言之，而不能括以共通之概念。施泰因泰尔（Steinthal）尝本康德及海尔巴脱^①二氏之说，而别为形式之快乐与痼癖之快乐者，是也。

更有进者，苦痛及苦痛之动作，实为人生所不可废，故宜扩充其快乐若满足之概念，并痛苦而包含之，此按之事实而无可疑者也。使诚有全智全能之上帝，能置吾人于全无苦痛之域，吾人果乐此不疲乎？吾人当困穷患难之中，恒想望无事之日，为无上之境遇，及其久处顺境，无可展布，则转忆其前日之困穷患难，以为不可多得。苟吾人之性情，长此不变，则未有不以全无苦痛之境遇为无聊者。盖使吾人之生涯，举凡苦痛之原因，如一切危难，一切抵抗，一切失策，悉得而远避之，则所谓努力也。竞争也，冒险心也，战争之冲动也，喜胜而恶败也，皆由是而消灭，此自然之理也。然而吾人果得此无障碍之满足，无抵抗之成功，则必深厌之，如常胜之游戏焉。夫弈者苟知每局必胜，则无乐乎时局。猎者苟知每射必获，则无乐乎从禽。彼初无覬觐利益之希望，而以弈猎为消遣者，正以其或胜或负，或得或否，不能预必耳，否则兴味索然矣。人之生活亦

① 海尔巴脱(Herbart)：今译赫尔巴特。

然。狮之在旷野，饥渴迭至，寒暑交侵，则大苦之，以为我苟得安居岩窟，每日获肉，则吾愿足矣。无何，为人所捕，畜之栅中，饮食有余，而牝牡之欲亦遂，其始彼未尝不乐也。未几，即厌其局蹐而大无聊。人见其然也，乃纵之于广大之囿，俾得搏噬自由，彼又厌其得食之易，而无聊如故。然则彼其欲望者，不外乎前日之所厌苦，漂泊是己，饥渴是己，争斗是己，旷野是己。谟罕默德不云乎：死于兵革之武夫，享天堂快乐三日，则更怀旷野之鏖战，良有以也。

且如诗歌者，吾人之生涯及意志所借以写照者也。吾人所喜者，其为写平和宁静之境，叙快乐幸福之事者乎？然则维兰(Wieland)之雅里斯替伯(Aristipp)宜若为吾人所喜诵。其诗中人物，自雅里斯替伯以下，无不遂其所欲。其家甚富，其居为绮丽之室，而能揽都美之风景，其体质美丽而健康，其思想之敏慧，所思必通，所求必获，其性情至温良，至沉静，喜与人同乐，而于他人急剧之竞争，则淡然若全不经意者。凡吾人所希望之幸福，殆莫不具焉，宜若为吾人所喜诵。然而读之者，殆无不厌倦。是何故乎？将以其皆寓言乎？是或然，然吾人独不喜以此等极乐之寓言自慰藉也。又何故？是无他，吾人本不堪此等生活故耳。此等生活，使吾人天性中最深之冲动，无自而发起，则因而无所谓满足。故无论何人，决不能离抵抗竞争之境而生活也。如真理至可贵也，然使不待极深研几而能得之，不待与外道竞争而能存之，则又何贵之有？竞争也，致身也。皆人生所不可去之原质也。加里(Carlyle^①，英国文学家，生于一七九五年，卒于一八八一年)氏于其《英雄及英雄崇拜论》(“Our Heroes, hero-worship”)尝言其理曰：以今生及来生逸乐之果报为足诱人为善者，侮人也。虽至贱之人，其所贵有甚于逸乐者。彼夫

① 加里(Carlyle)：今译喀莱尔。

受雇为兵者，以杀人为业，诚人人所贱视矣。彼尚不徒以操练及领饷为足，而别有所谓军人之名誉。故知人类者，决非徒贪逸乐，咸欲使其行为高尚而诚笃，以养成人格，而无愧于神明。苟示以门径，则虽愚贱之人，亦一跃而为英雄矣。乃或者，欲以逸乐之果报诱之，何其诬人之甚也。诱人之道，曰困难，曰克己，曰死义，曰殉道，是皆足以鼓道义之热情，而熄其计较利害之观念者也。人之所贵，有甚于幸福者，虽区区社会之名誉犹然，况其上焉者乎。凡宗教家之所以能博信用者，亦在其不阿世人之嗜欲，而能激发其高尚之理性焉。

夫人情激刺之机，诚不仅竞争抵抗之境。然而此境之激刺，最为有效。此维兰之小说之所以不耐读，而生离死别之传奇，血战阴谋之稗史，尤为吾人所喜，诚以此等著作，类皆能钩抉生活理想，非若村词之枯寂而无味也。昔雅里士多德勒尝推究人情偏嗜悲剧之故，以为由吾人恐怖与惻隐之情，藉是而感动，人之天性，本以此等情感为动机，而悲剧能与之以机会，此其所以有快感也。是说也，犹所谓知其一未知其二者。悲剧之所动，盖尚有种种强烈之感情，愤怒也，野心也，仇恨也，忏悔也，失望也，恋爱也，义勇也，大度也，悲悯也，好胜也，死无畏也，是皆感情若冲动之最深邃者，惟悲剧能激而出之。盖吾人跃跃欲试之隐情，忽有悲剧焉自外而昭揭之，此其惬意为何如耶！

由是观之，则如恐怖若惻隐之感情，诚亦有时而为快感。如悼亡之悲，虽尽世界之珍物，不足与易焉，是殆非苦感而快感乎！虽然，是亦充类至极之言耳。若正言其理，则自吾人意识之根本。观人生意志之正鹄，实不在最大快感最小苦感之属，而在各从其理想以为生活。快感也，苦感也，于吾人意识中，并无所谓积极消极之正鹄，不过于意志及意识进步之途，常有此等现象，与吾之生活动

作相随而已矣。

(三)以生物学之公例正快乐论之见解 至于快乐苦痛之价值，则当以生物学之说证明之。快乐也，苦痛也，其于人生有何等之关系，是生物学者所洞悉而无疑者也。

苦痛者，生活破坏之现象也。故一切苦痛，每在其未尽破坏之前，而受之者辄逃焉，或防御焉，以维持其生活也。今有二生物于此，其性质虽略相同，而独其苦痛之感觉，互有敏钝之别，是二者，于其维持生活之道，孰宜孰否，理最易睹。大抵钝于苦感者，不免猝见灭亡，而敏于苦感者，恒得巧避危害。故感觉性能之缺乏，直与感官之缺乏同其效果也。快乐者，关于食色机能之意识，随进步之途而生此现象者也。其始限于饮食若生殖之动作而已。及生物之进化，而饮食以前，若追迹角逐之为；生殖以后，若抚育子孙之事，亦皆有快感随之。是二者，普通动物之所同具，于维持生活有直接之关系。前者所以维持一身之生活，后者所以维持种族之生活也。凡有机物之所以为生活者，在乎新陈代谢，常分泌其无用之原质，又吸收有用之原质而同化之。苟其吸收同化之动作中辍，则生物死矣。种族之生活亦然，人皆有死，分泌其无用之原质也，而偿之以继嗣之生殖，继嗣之生殖中止，则种族灭矣。然则快乐主义如何耶？生物学者曰：快乐者，所以诱导吾人，犹苦痛之警告吾人也。吾人由苦痛而知生活之所以被损，即由快乐而知生活之所以裨益，一则戒吾人以退避，而一则导吾人以进取，二者谓之认识善恶之原型可也。

意志若冲动，有不含情智之分子者。鸡雏出卵，即能啄粒，非必苦于饥而快于食。其所由发动者，殆如岩石下坠，水晶凝结，植物生长，悉由自然力之所规定。生殖机能之冲动亦然。在下等动物，初无所谓苦乐之感也，及生活之进化，而感情亦随而发展，自高

等动物以至于人，殆无不含有特别之感情者。此其感情，即因其生活动作之或有障碍，或有裨益，而生苦痛若快乐之现象，是也。在生物学，别感情为苦感、快感二者，是犹分植物为草、木二类，其理不圆。正言之，则人类有一种感情，与机能之种类相当，而借以意识其机能者，而此等感情，本有苦乐之况味云尔。

精神之生活，以渐进化，则又由感情而生智力。智力之职分，在即感情所营之动作而更完美之，使意志知美恶之别，而有所取去是也。凡人官体之感觉，可谓之感情之储材；触觉者，创苦之感之材也；味觉者，消化食物以前之一作用，随吾舌之同化作用而生，所以先验食物之宜否者也。故味觉非快则苦，其于意志冲动也，非相同则相反。嗅觉者，又为味觉以前之一作用，即各物体之微子，流布于空气中，而先验其能否同化，果否宜于健康者也。视觉、听觉，不必摄取物质，仅于其物至微之运动，而认识其为何物，然其原始之职分，亦在识别各物之宜于健康与否，故亦含有快感苦感之性质，惟不如味觉、嗅觉之明了耳。耳之识别物质，尤与意志冲动非为直接，特间接识别之，以向导意志而已。至于悟性，则由连合作用，本其已知之事物，而推及于所未知者，乃遂脱离感情之范围，而其职分，则亦在以其推知之物宜于健康与否者，向导意志，使知所取去焉。

是故生物学者，不以快乐为人生专一之正鹄，而以之与苦痛对待，同为向导意志之作用。意志者，借快感向导之力，营一种机能以促生活之进步，是则快感也者，渐达至善之征候云尔。而持快乐论者，乃即以征候为正鹄。试叩以苦痛之职何在，则未有不穷于置对者。快乐与苦痛，有不可离之关系，苦痛为避害之向导，其理甚明，然则快乐又宁非进取之向导耶？

且又有一种事实，自生物学界观之，有决不能持快乐主义以解

释之者，即吾人之冲动既已满足，则快乐亦随而止是也。醉饱以后，更进酒食，则有苦而无乐，惟其有刺激口舌之力，故苦痛为之稍杀。牝牡之欲亦然，间有以生殖机关为纵欲之具者，障碍疾痛，随之而起，若犹不觉悟，则鲜有不丧其机能而失其生命者。

(四)论快乐不足以定行为之价值 人之意志，本不以快乐为至上之正鹄，而局外者之评论，亦不以快乐为有至上之价值。有人于此，发明一种药剂，使服之者能沉醉于极乐之幻境，而其人之身体与在其左右之人，均不至因此而危险，吾侪其将劝人服之，以为得增益其生活之价值乎？即持快乐论者，亦将不以为然。是何故耶？将以其快乐基于幻象故耶，抑以为梦中之快乐，必不如平时之快乐耶？是皆不然。然则吾人所以反对之者，岂非以其快乐不本于自然，而其所谓圆满之生活，不足以为人生实际之生涯故耶？然则此等生活，虽有无限快乐，而自吾人之意志、及人生之价值评之，实为不足顾问者矣。

论者或曰：此等生活之无价值，由沉酣幻境之人，无所事事，不能裨益于他人，则其一人之快乐虽多，而于最大多数最大量之快乐，则反有所减故也。然则吾请由前喻而扩充之。使其药剂为一经发明，则不待何等劳动、何等费用，而全国民均得沈酣于极乐之幻境，吾人将以彼发明者为人类之慈父乎？意者一民族欲跻于具足生活之境，不得不以其无限之信用，服从于非常恳切之政治乎？使有人焉，如所谓柏拉图派之哲学家，果有秘术，能使民族悉变为无限驯伏之性质，吾人其举全国而委之乎？史称耶粹登(Yesuiten)教徒之于巴拉圭(Paraguay)也，干涉备至，凡作息寝起之属，无问日夜，悉有一定规则，使其效果，果如世人所传，被治者一无异词。然则快乐论者，将以此等政治，在一切社会、一切政治间，为最圆满、最愉快，而彼被治之土人，果已跻人生至善之境乎？若是，则彼

等必将谓吾德政治家，宜变全国人民为驯良之俗物，使每日治事及饮食游息之时间，皆能从服规则，且将更进而颂哀耶（Aia）岛叱人成豕之妖妇杞尔崔（Circe）为慈母，而以漂流彼岛之人为最大幸福矣。（此为希腊神话，见和美耳 Homer 之 Odyssee^① 篇）借曰不然，则以快乐为人生最高正鹄之说，又乌得不破耶！夫快乐之所以有价值者，由其出于正当动作之成效。若压制人类之天性，以求快乐，惟其耳目而不惟其精神，犹以为得策，则吾将以快乐为人类之玷矣。

（五）至善之积极义 余既排斥快乐论之说，乃即至善而规定其积极之义。盖余之意见，以为吾人之正鹄，苟以最普通之形式表明之，则在使吾人之生活机能为天资之基本者，动作于轨物之中而已。各种动物，无不欲营其适于天性之动作，盖现其天性于冲动，而因以规定其实行焉。惟人亦然。人也者，恒欲尽其精神之能力，以营夫原本至性发挥历史之生活。是故游戏也，学问也，劳力也，货殖也，占有也，享受也，建设也，创作也，皆人之所欲也。又如恋爱也，畏敬也，服从也，王治也，战争也，克捷也，诗歌也，梦寐也，思维也，研究也，亦皆人之所欲也。凡其所欲，无非循生活自然进化之秩序而与之俱进者。人莫不欲有人伦之经验，是故有兄弟则欲与之为兄弟，有朋友则欲与之为朋友，有同僚则欲与之为同僚，在公民之间则欲与之为公民，遇仇敌则欲与之为仇敌。对于所爱，则欲为情人。对于妻、子，则欲为良夫、为慈父。务欲一切经验之以维持其生活之内容，而又欲生育子女以继述之。苟其经验者，事事合于轨范，而有以证其为正直之人，则始达于人生之正鹄，没世而无憾矣。而究其所以为生活之内容者，乃无一不得自国民生活之历

^① 和美耳(Homer)：今译荷马；Odyssee：今译《奥德赛》。

史。故吾人又得谓人间之意志，在以其人之标榜，表彰国民之生活，而又有以维持之、发展之也。

是义也，本人类学及生物学而平心以观察之，至易明了。一生物之意志，不外乎冲动之体系，而实行其冲动，则为其种族生活之内容。故与其谓一生物之所以存，在维持其种族之生活，而又使之进步，则毋宁谓一种族之所以存，由于一生物之有生活，虽谓每一生物，皆为其种族中之一分子，而营其生活之动作焉，可也。人类之异于他生物者，惟能由动物自存之冲动，进而为观念自存之冲动而已。盖人类以下之动物，其所以为意志者，惟恃无意识之冲动，以规定其行为；而人类则能意识之。其正鹄之生活，必如何表彰，如何实行，而后成生活内容之模范，恒结为理想，而现于其心目之间，于是务实现其理想，本之以求完成其本质，发展其生活之动作，而定其价值焉。夫此等理想，在人类诚亦万殊。希腊人与罗马人，斯巴达人与雅典人，各异其理想。男子与女子，军人与学者，农民与渔人，亦各异其理想。而即其模型之原本言之，则要归一致。如人类虽形貌万殊，而自解剖学生物学之模型观之，则无害为一致也。自精神之生活以渐发展，而理想亦以渐分化，随理想之分化而本之以实现者，亦益因人而殊。于是意识中表彰理想之直觉，各异其明昧之度，抵抗魔障奋追理想之能力，亦各异其强弱之度。然而人类无不有理想，且无不本其理想以为完成其本质发展其生活之动作，则无论何人，必不能不承认其事实也。

国民亦然，尝有一种理想，而务实现之。宗教也，文学也，所以印象其理想；神祇也，英雄也，所以表彰其模型。国民益进化，则能采其过去之历史，以构成理想。而实则全世界文明历史之生活，乃皆观念之所管辖也。彼其完成本质发展生活之动作之模型，既已发现，则自能制其故见，动其新思，而终实现于动作。试观十五世

纪博爱之义之运动,非由于当时之生活理想乎?宗教改革,非由于信仰基督教及构成新生活之理想乎?法王路易十四时代之历史,非由于崇拜势力及品位之理想乎?又若法国大革命,非由于适合自然及理性之新生活之理想乎?是等事实,其所由贯彻历史之大业,与夫激动各人之意志,而使之一呼众应者,则皆人类新理想之势力为之也。

于是吾人实现理想之鹄,常非杂以有所觊觎之观念者,其理至易明矣。国民有自由若势力若名誉之理想,而务实现之,必非杂以希图快乐若幸福之见。虽其理想实现之时,未尝无满足之感,而此等满足,果否为人类全体之最大快乐,固非其所计也。国民之有理想也,决不暇计其价值,为自由,则争自由;为势力,为名誉,则争势力,争名誉;其于幸福,有几何之得失,非所计也。国民欲实现其理想,则直前勇往,举各人之利益生命以为牺牲,而各人亦愿牺牲其利益生命而无悔,即使各人未必无吝于牺牲之见,而既为国民之一分子,则必欲以身殉之。且也历史之判断,亦如历史之意志然。以此义标准,凡国民未有以快乐价值为标准,而自判断其过去之历史者,惟置其本质之观念于历史之人物及事变,而据之以定其价值。如吾人尚论腓立大王(Friedrich den grossen)及其战事,决不以当时国民所得之苦乐如何为标准而断之,惟视其所得之名誉品位等诸内容,果否近于客观之正鹄。凡历史科学家之说亦然,彼诚知标准快乐之希望,决不可达也。惟哲学家则抱有此希望者。然以吾所知,能达其希望者,盖无一人焉。

(六)历史之论据 凡余所论人类意志究竟之正鹄,与夫行为价值究竟之标准,皆非余一人之私言也。昔希腊之道德哲学家,夫既已发挥之。不惟此也,凡道德哲学,自快乐论外,殆无不合此说者。柏拉图及雅里士多德勒之言曰:至善者,本质状态及生活动作

之适合于观念者也。人类之幸福，在执持人类一切之道德而实习之。斯多噶哲学家亦曰：合于自然之生活，在以一切实体为意志之鹄。故吾人究竟之鹄，在合于理性之生活，而吾人营合于理性之生活，则即吾人之所以求安宁也。亚基那（Aquino）派之多马（Thomas）^①亦曰：一切实体，各循其天性而求达于圆满之域。由理性之意志者，思维之实体也；由感官之冲动者，感觉之实体也；由自然之冲动者，无感觉之实体也。凡此等直觉之观念，至霍布斯及斯宾那莎（Spinoza）而再现。二氏皆以为各种实体，皆以维持其本质为鹄。而生物之本质，则生活及实行而已。斯宾那莎且言思维之实体，即以思维为本体焉。索弗特彼格（Chaftesberg）及拉比尼都之所见亦同，皆以为资质之调和发展，即人生及宇宙之轨则也。康德亦赞成此说，其言曰：人类最真最深之本质，即由实践理性（亦谓之义务之意识）所决定之意志而实现之。黑智儿（Hegel）及修拉玛希（Schleiermacher〔r〕）^②之说亦然，以为人道生活之历史，以客观之正鹄为内容，各人之生活，即所以构成是等历史内容之一部分，是其生活之所以有兴趣有价值，而又有以满足其本性中最深之欲望焉。

达尔文基本生物学而得一人世观，亦与此相类。彼于思辨哲学之研究，固全本现实之历史见解，而设新法以论究之者，乃于其所著《人种论》第四章，桡核快乐主义之说，而有大相差违者。其言曰：吾尝思下等动物，皆有交际之本能，即所以发展其全种族之普通幸福者也。何谓普通幸福？即此种物体之最大多数，皆从其生活之条理，而有至大之势力，至健之生涯，以开发其能力，以抵于圆满

① 亚基那（Aquino）：今译阿奎那；多马（Thomas）：今译托马斯。

② 黑智儿（Hegel）：今译黑格尔；修拉玛希（Schliermacher）：有译士来厄马赫。

之域也。人类交际之本能，其发展也亦犹是。吾窃愿以人类之普通幸福（即安宁）为人生究竟之正鹄焉。不宁惟是，即约翰·穆勒亦尝于不知不觉间为类是之言，而与其所持之快乐主义有不相容者。彼言快感不惟有分量之差，而又有性质之差，于是得一结论曰：与其为满足之豚，毋宁为不满足之人。余以为是言也，彼不啻自举其所持快乐若满足有无上价值之宗旨而摧破之。盖一言价值，则即脱快乐之本域，而就快乐所自出之机能也。穆勒谓快乐有种种，而实则机能有种种之谓。种种快乐，皆由种种实体营种种机能，而有是种种感情随之而起云尔。

于是雅里士多德勒说明至善（即究竟之正鹄）之言，所谓幸福者（即安宁），在实行德行，尤在实行最高之德行。虽至今日，犹不可易也。

（七）详论至善之积极义 论者或难曰：若是，则陷于循环论法之弊。前者不尝言道德之所以有价值、由其有裨于生活之发展乎？然则道德之实行，不过一种作用，而今胡又以此为究竟之正鹄也？

答曰：然。余既已言之矣，凡有机体，其各部分，常为作用，而又同时即为其正鹄，以其为全体之一部也。如脏腑官骸，皆所以维持身体生活之机关，而同时即为身体之一部。身体者，非能外各种维持之机关而成立。此等机关之全体，即所以构成身体，故此等机关之活动，本为其维持生活之作用，而又同时即以此等机关之活动为其生活也。美术品亦然，剧之一出，本为其全剧之一部，而同时即为其正鹄之一部。然则道德之生活，何独不然。彼以各种德行为全部之机关，而其实行也，即所以构成内容之一部。既占内容之一部，则乌能不分受其全体名誉之一部乎？吾人精神界之道德生活，本有机体也，其各种势力，各种机能，且为作用，且为正鹄。故各部之内容，皆各自有其无上之价值。然使其绝关系于全体，则无

足道矣。如刚毅之有价值，以其为克尽一定职分之机关，苟其离生活之全体而独立，则价值何在？目之为用，以其为全体中视觉之一机关，而由是更以视觉为其无上价值之内容。刚毅之于战争也亦然。诗人言不为战士者不得谓之人，以此也。凡积极之道德皆然。消极之道德，若不诈、不盗、不淫，以其对待于真理、财产、婚姻诸善之作用，而始有价值，其本体无所谓善也。若乃守真理，保权利，持家族秩序，是等积极之道德，则皆为圆满生活之一作用，而同时即为其内容之一部。是以各种德行之实行，若研究学问，若兴殖财产，若社会秩序，若家族生活，若子女教育，皆为生活之一作用，而同时于其内容亦为重要之部分也。

彼斯多噶派哲学家，盖尝见及之矣。彼以为道德有三别：（一）有无上之价值者；（二）有作用之价值者；（三）有作用而兼正鹄之价值者。一切外著之德行，有作用之价值者也；因各德行之活动而随之以快感，有无上之价值者也；道德则有作用之价值而又兼正鹄之价值。盖以其影响于幸福之点言之，是谓作用；而以幸福之一部分言之，则亦究竟之正鹄也。

吾人更进而论之，一切之道德及动力，固既为作用，又为正鹄。而于此二者之间，乃不能无分量之差。生物之各机能，于其正鹄，亦有中边位置之别，或疏于正鹄而切于作用，或疏于作用而密于正鹄也。此其关系，雅里士多德勒已见及之，以为实际正鹄之中心点，在动作其各种特别之势力。故其对于人类，在使之动作其所受特别之理性。使吾人以科学之规则认识正鹄之中心点者，哲学之领域也。举其基于实践理性之道德而实行之者，于哲学有密切之关系者也。其他经济机能及生物机能，则关系较疏焉。此等皆为自然基础，即人生固有之内容，当有此必然之预想者。而其动作之感情，得以直接断定，则已为生物学之所认可。故人类欲得最大之

满足，惟在动作其学理之理性、及实践之理性而已矣。

凡后出之生物，必优于古代者，此天演学家历史学家所几经考察而得此相同之结论者也。最下级之动物，对于外界，务求食而避害，以自全其生活之动作而已。以渐进化，而生殖之机能具，于是种族之爱情生，感官之感觉，进而为高级之智力，于是交际之生活，与知识之生活，始有基础。至于人类，而交际及知识之生活发展最高焉。其发展也，为吾人本于记忆历史之能力而直接知之者，即进化史中一部分之内容。所谓人道史者也。人道之历史生活，所恃以为主要之内容者，一则吾人之所认识，益广益深，而益见其实际；一则吾人之交际益溥博，益密切也。而是二者之所由达，则在发展其理性及交际之道德，以理性认识事物、而示意志，以达其正鹄之方向；以交际之道德，营家族国家社会之交际，而后人生之本质所以为历史之实际者，始可完焉。

是故人类之生活，能发展此等最高之能力，而使其下级之能力从属之，则人格益高，否则动植物之机能，感官之冲动，无意识之情欲，得占势力，犹是卑劣之生活而已。所谓圆满之生活者，吾人精神之能力，发展至高，以之思维，以之创作，以之行动，无不达于圆满之度之谓也。以人类历史中之境遇观之，交际之道德，于生活中实为重要之部分，所以平和人生之境遇而使之互相维持者也。故人有恒言曰，真与善，圆满生活之两方面也。虽然，读者毋以是而谓余之所见与惟心论同，盖余固非以感官之一方面（即动物机能之一方面）为可忽者。孩提之童，喜直觉，嗜游戏，亦不失为生活之一部分。且如饮食也，快乐也，亦圆满生活中之所应有，特不可以是占生活全部之势力而已。

由是余更得以一人之生活而论其为正鹄、为作用之两方面。吾人之圆满生活，吾人之正鹄也；而自吾人为国家或文明社会之一

分子观之，则又不过一作用。柏拉图曰：国家者，大人也。然则一国之机能，犹之一人之机能。而国民与一人之关系，犹之正鹄与作用之关系，惟其作用仍为正鹄之一部。盖全体者，固积各部而成立者也。于是吾人又得一评定人格之新标准。人之尽其国民之义务也益多，则所以供国民精神界历史界之生活者，若学问，若道德，若美术，皆益大，而其历史界之价值，遂亦随之而益大。是则不关于其狭义道德之价值，而惟关于其对于国家之义务者也。虽然，是说也，愿读者毋以惟心论视之。

吾人非仅以哲学、科学、文学美术之所现，评定国民之价值。凡国民及其生活之动作，未有不属之者，若任保护之军人，若任指导之政治家，若通商外国者，若航海者，若工艺家，若发明新器者，若耕稼者，若佣者，若教育子女之慈母，若嬉戏之婴儿，无不与焉。是非特精神界内容之基础，而实各占其一部分焉。

吾人更由国民而进于更高之境遇，则为世界之一分子，而有所谓人道。人道者，仁之观念，所借以为具体之表示，而吾人经验界考察至善之效果，以此为终点者也。圆满之人道，若以基督教之语代表之，则地上天国是已。是谓至善，是谓人类究竟之正鹄。而于是国民道德亦对之而为作用。然其作用，亦仍为正鹄之一部分，可知也。各国民之品格，皆以此正鹄为其最高之标准，由其仁之观念发展之程度，而第其品格之高下焉。凡国民及进化之阶级，虽未有全无价值者，而其社会，其政治，其精神，其道德，其美术，其宗教，凡是等生活之发展，去仁之观念之中心点，不能无远近之差，则国民品格优劣之差视之矣。

仁之观念，吾人尚不能以具体者表彰之，仅以精神界历史界生活普遍之概念，想像其轮廓而已。一切人类学历史界之研究，虽足供吾人以资料，而吾人尚不能有所构成。吾人欲设一观念，使希腊

人、罗马人、埃及人、巴比伦人、支那人、日本人、无数黑色人种、无数印度人种等，悉举其生活之内容，向必至之鹄而为互相关系之生活，吾人竟不能构成之。神之理想之人类史，吾人虽能见其断章而比较之，而此种断章，各有何等作用，非瞭于其全体之组织，不能知之。而吾人终不能为全体组织之观念。所谓历史哲学者，欲集各种断章而为全部，以窥其组织之概者也。然其所得为者，惟排比断章之次第，于古代中世及近世初期狭隘之文明社会以内，指示其历史界衔接之迹，而稍稍循必至之鹄以解说之，是等科学之不能终达其希望，固以彰著。吾人仅仅知历史之断章而已。即使吾人能悉知过去之历史，尚不过全史中之一小部分，而于未来之无穷历史，非所与知也。人类者，恐尚在历史之初期，各国民各文明社会之历史生活，殆不过人类全体历史生活之初编。而世界贸易，世界邮政，或足为他日人类精神界历史界统一生活之端绪。吾人在此时期，而欲构成历史哲学，是犹读诗一二章，而即欲推论其全篇之观念，乌可得耶？

然而人类生活，尚不过一切实际事物之全生活之一部。一切实际事物之全生活，吾人仅能为形式之概念，而不能以直觉者表彰之，而惟托之于譬喻，是谓不可思议，是谓神，而其精神界历史界生活之发展，则谓之天国。神也，天国也，非若各种科学概念，可以直觉之，而惟以感情若意志之实在关系之。彼固超越于认识之范围，而惟示实际事物必有最高统一之信念而已。神之观念，既在吾人智力以外，则神之世界之观念，亦必超越智力以外，无待言矣。使必以学理解说之，非如十八世纪之神学家，违因果律，而臆列经验界事实，则如黑智儿派哲学，强以论理规则，附会普通之概念而已。惟吾侪智力，虽不足以理解至善之内容，而尚得由宗教、美术，以譬喻者想像之。盖宗教、美术，皆借有限而可思议之事物，以指示无

限而不可思议之境界者也。

第三章 厌世主义

(一) 厌世主义之理论 余将研究伦理学中第二根本概念，即所谓本务之概念者，先举近今思想界之厌世主义而略论之。持此主义者，谓人生本无价值，即使人生含有有价值之原质，而其反对之原质，已占优胜，则其和在零以下。故有生不若无生。此与吾前章之说，所谓吾人一切生活机能，循正则而动作者，其事即有价值云云，正相反对也。

诗人之作，关于厌世观者颇多，如意大利诗人里泊德(Leopardi)所作述怀之类是也，然乐天观之诗，亦复不少，如马鞅义亚尔那(Matthen, Arnolds)所作伊的那之奄披铎黎(Empedocles on Etna)(Empedocles, 西西里之哲学家，生于西历纪元前四六〇年，相传投身 Etna 山之喷火口而死云)之类是也。此等诗歌，皆诗人真挚之感兴，无可非难，盖感情者，事实也，不能以绳之是非。故吾人可以分析之，释明之，且或玩赏之，或憎恶之，而独不能诘难之也。

然而哲学界之厌世主义，则异是。如叔本华(Schopenhauer)者，不特为厌世感情之诗歌，乃以理论证明人生之无价值，且证明人生价值之论之为谬误者也。其说亦持之有故，而实不免于谬误，吾人不能不诘辨之。吾人之诘辨，非能转移厌世家之感情也，惟暴露其学说之谬见而已。以余所见，厌世主义者，未必有至溥至当可为根据之学说，大抵本于其人厌世之感，而引以为主观界之真理云尔。

厌世主义有二别，感觉界之厌世观(亦谓之快乐主义之厌世观)及道德界之厌世观，是也。前者谓吾人之生涯，苦痛多于快乐，故不若无生；后者又增以客观道德界之考察，而见为并无价值，因

而谓人生之不幸，不惟其事如是，而亦理所当然者也。二者以外，又有历史哲学之厌世观，则谓人类日益进化，而苦痛及罪恶之增加，与之为正比例者，是也。

(二)感觉界厌世观之证明 此之证明，以数量之关系为根据者也。其说曰：人之生涯，苦感常多于快感。然则欲证明其说，不得不用算学及统计学之方式。而最近之厌世文学，有习用之语，即所谓快乐决算，所以定人生之价值者也。是言也，比例商业而为之。盖商人决算财产之式，常检其簿记中所存所负之数而互消之，以定赢绌也。厌世论者既袭用此名，将亦常设一簿记，列记人生苦感、快感之数，而后决算之，乃知苦感之总数，远逾于快感之总数耶？

此等决算，其可能耶？以余所见，厌世哲学家之著作，盖未有为是决算者。夫欲验决算之可能与否，莫若以普通人之日记为之。例如于日记中胪记一日中苦乐之感。为(甲)快感：一、夜中安睡，二、早餐甚适，三、读有益之书若干节，四、得友人来书。(乙)苦感：一、于报纸中见可厌之新闻，二、为邻人琴声所扰，三、疲于应客，四、食不适口。而使习语快乐决算之哲学家，衡量其快、苦之数量，而分别记之，可乎？

或曰，是无理之要求也。夫余非不知此等要求之无理，然对于习语快乐决算之哲学家而为此要求，则决非不合于理。何则？彼苟不能以数学之式统计苦乐之数量，则何由而为苦感多于快感之断定？彼苟不能于日记中苦快各感、分记其数量，则又何由而为苦乐数量之统计？彼苟不能于简单之情状，如安睡之快与应客之苦，为苦乐孰多之决算，又何由而决算于至复杂至暧昧之情状？彼苟不能为一日之决算，则何由而决算一生？彼苟不能为一生之决算，则又何由而决算全人类之生涯耶？

德国有一小说，述甲、乙两少年，由相同之境遇及希望，而渐趋于反对者。彼等尝同学于某校，相善也，且互许为同志。毕业以后，甲试为吏，其才为长官所赏，不次迁擢，名振全国，娶大臣之女。未几，遂迭历各级，被擢为大臣焉。乙则好深沉之思，欲以学问鸣，则为义务教员，而从事于著述。彼之主义，不为世人所欢迎，其所著鲜有读者，而其人亦见疏于社会，无可展布，然彼尚不以为意，而矻矻如故。年三十有五矣，而长此困穷，其父母重忧之。及千八百四十八年之政变，而二人之境遇乃互易。其互易以后之境遇，可无论。而前此两人之生涯，快乐孰多？果可以决算乎？甲有贵显之乐，而有患得患失之苦，其比例如何？乙有境遇之苦，而有思想自由之乐，其比例又如何？

厌世论之说，亦有不必为此决算者。彼盖以普通之议论代之，请述其一二：其一，为自昔相承之说，谓快乐者不外乎苦痛之除去，故常在达其希望瘳其疾病去其恐怖之时。快乐之性质为消极者，而苦痛则为积极者。所谓快乐苦痛，实则苦痛小大之别耳。如其说，则日记中当仅记苦痛而已，无事乎记快乐也。夫快乐果仅仅为苦痛之除去，快感苦感果为同义，而与积极之事实，无所矛盾耶？果尔，则得为感情下绝对之断定，而易其快乐即苦痛之除去之语，为非苦痛不能生快乐，是其为虚伪之断定，至明矣。体欲者，苦痛耶？体欲实快乐之预感，而谓康健之人不之感耶？儿童不尝见制饼而愉快耶？其食饼以前，必有苦感耶？安睡以后，则思游戏，将以疗其痿疲之苦痛耶？是岂非掩耳盗铃之见解耶？且其谬误之点，尚有不可掩者，若快乐即情欲苦痛之除去，则夫情欲强大者，其快乐亦不得之随之而强大。而事实乃反之。凡有强大之情欲者，营求而得之，其快乐不过少量而已。惟其初淡焉漠焉，而忽于意外得之，乃始有至纯至切之快乐。试观之于儿童，其情欲大者其满足也

小，吾人所常见也。

叔本华者，以意志之性质，证明厌世主义者也。其说曰，意志者，本无意识，常为无鹄的之努力而已。彼不动于鹄的之写象，而显为盲动之生涯，故无可确指为满足者。且感情生活之内容，纯以苦痛、危险、失望、恐怖构成之。缺陷之苦痛，驱吾人而使之动作，不达其鹄，则苦痛随之而增，幸而达之，虽若有去苦得乐之一瞬，而此快感者，转瞬而消灭，无保持之望。故一切快乐之究竟，失望而已。意志若欲避此循环之苦况，而无所营求，则又不胜其无聊，故与其久静也，毋宁投艰难危急之境以自遣。盖意志常踟躕于感情之间，而不能脱其范围，如行人在荆棘之丛，左右顾忌，无之而不伤者也。

虽然，平心而论之，叔本华之说，盖偏见也。人之生涯，固有不脱于危险及无聊之感情者。而得脱之者，盖亦多有。初不若身入棘林者之狭隘也。康健之儿童，生长于纯朴安全之境遇者，虽离其父母之左右，而尚无危险及无聊之意识，苟其生活条件适与相宜，则虽更历数年，而尚不知之。农夫之勤动，初非迫于危险，日出而作，日入而息。彼虽强欲知勤动之为苦痛，休息之为无聊，而终不能。往往有日复一日，年复一年，经数十年，作息如故，而无大危险大无聊之阅历者。其间固亦不免有苦痛。虽然，苦痛者，幸福之原因，吾人所经验也。将谓此等农夫之生涯，仅少数之变例耶？然幸福之生涯，与不幸之生涯，比例如何，成功之生涯，与失败之生涯，比例如何，尚无统计表以供吾人之证明。则吾人与其信厌世论者之口给，毋宁信纯朴者之判断也。正直安全之生涯，非变例也；幸福之生涯，亦非变例也。此等断语，虽不中，盖不远矣。若乃厌世论者所摹写之意志，则非健全者之意志，而被虐待于社会者之意志也，此其意志之厌世也固宜。

叔本华则又曰，人类之多数，诚不必遭际大不幸，而得粗遂其幸福之生活。然生活之全体，徒为无鹄的之努力，其究也，空虚而已。其意谓人生者，如在漏舟之中，尽力以救其沉没，其舟以时渐沉，而终不免于覆没。人生汲汲于避死，而日近于死，亦然。人生之无谓，所以如是者，造物不仁，赋吾人以希望未来之迷执也。儿童之呻吟于学校者，自冀长大以后，必享幸福。工徒之被虐待于其师者，以为吾毕业以后，独立自营，则将去苦而就乐。艰于生计者，常神游富贵利达之境。凡此等未来之希望，既以达之，则所谓幸福者，仍渺不可得。然而一息尚存，则其迷执终不可破。且及其既死，而子孙又继承之。呜呼，人生之可厌，盖如此耶！

夫以生活意志终无满志踌躇之一日，而谓为无鹄的之努力，诚然。意志日日于其现在不得之事，而为他日得之之希望，诚然。人生之终局为死，而其辛苦经营之果效，或自享受之，或贻赠他人，无所谓绝对之善状，亦诚然。虽然，遂由是而为人生可厌之断语，则尚有误解者。盖如叔本华之所写象，是人生不以其生活为鹄的，而别求诸外也。通例，以人生比之旅行。使旅行而营业，则或际营业之无成，而厌其旅行为徒劳。然人生果若营业之旅行耶？余以为不然。人生者，非若营业之旅行，其鹄的在旅行之外也。人生者，非作用，而实鹄的，得以漫游喻之。漫游者，非有永久不绝之利益在其后，故无所谓鹄的。且亦不免有中辍之时，而不能为绝对之继续，故亦无所谓满足。旅人之欲望，常先旅人而进行。旅人达前此欲望之境，而欲望又已前进。登山者，于启行之始，既悬山巅于目前，及其流汗喘息而登之，则眼界渐开，而鹄的益远，乃无所谓休息及满足之期。漫游者，盖日日如是，及其还乡里也，而始静止。然则其旅行之全体，将重苦旅人，而彼遂不复为此无益之艰苦耶？是必不然。彼乃以是为大快，彼盖于其所经之大危险大奋励、为愉快

之记忆,而为第行旅行之计画也。

怀疑于人生之价值而无以证明之,其有异乎怀疑于漫游之价值者乎?人之漫游也,虽若有种种之缺陷,无鹄的也,失望也,困苦艰难也,其于最后,求一永永留滞之点而不可得也。然即全体观之,而常为吾人所深喜。人生亦然,苟其一生之中,勤动也,游戏也,变志至多。则于其暮年,回顾一生之阅历,而不胜其愉快,且最得意者,乃在崎岖险阻之境遇。然则意志所达之鹄的,即一切阅历之随于正直之人生者是已。老人常好陈述其往昔之交游若经历,且常好为自叙以公于世。苟人生之内容,仅仅失望而已,彼又何苦而为此耶?彼等如观剧然,其始也,窘迫、争斗、欢乐、悲忧,交至迭乘,演者观者,皆有应接不暇之势。卒也,以平和之景象结之。当是时也,演者弛其力,而观者乃追想其全曲矣。叔本华曰:若起死者于九原而问之曰,汝欲再生乎?彼必答曰:否。其言殆然。如观剧者,不必愿观同一之剧也。然而演剧之价值,并不以此而贬。如吾人虽有至愉快之旅行,然其第二次之旅程,未必愿循故步也。凡老人有还童之希望者颇多,彼夫成年者,恒不欲复为童子,童子不亦欲复为婴儿,而老人乃反之,得毋厌平和之境遇,而又已休养其跋涉世路之勇力故耶?

是故厌世哲学家之感情论,所谓人生苦痛多于快乐,失望多于成功,因而无价值者,为余所不能信也。

(三)道德界厌世观之证明 此之证明,谓人生者,不幸也,无价值也。由客观界反复考察之,求所谓有价值之内容,而不可得者也。德与智,变则也;恶与愚,正则也。叔本华尝丑诋人生,不遗余力,曰:彼等皆粗造品也。凡粗造品,品劣而价廉,多所产生,因而多所弃掷,自然之理也。奸恶也,愚钝也,普通人之二特质也。大多数之人类,愚钝甚于奸恶,常濒于饥饿,而不知有高尚之精神生

活，徒营营于一身及子孙之糊口而已。彼等常注目于地上，醉生梦死，一死而无复遗迹。彼等之愚钝，既如此矣，而又杂之以奸恶。彼等见他人精神体魄之优长，若财产名位之显达，稍高于彼等，则嫉妒之而憎恶之，其不敢侵袭之者，恃警察之力而已。豢猛兽者必以铁槛间隔之，人类亦然。以恐怖之铁，制为刑法之槛，始得阻其互相侵袭之行为。彼等苟一脱刑法之羁绊，则俄焉互相攻击。彼等所自诩为道德者，苟揭之于光明界，其种类皆同。其好交际也，由于夸衒；其有同情也，由于自爱；其重名誉也，由于恐怖；其守平和也，由于怯懦；其勉慈善也，由于迷信。间有少数之人类，奸恶之特质，超于愚钝者，必其意志较强，知识较多，故不为法律所制限，若猛兽之出柙然，蹂躏他人，无所不至。彼多数之怯懦顽固偏狭者，羊耳；少数之狞猛狡诈者，狼耳，狐耳。轶此二种之范围，而有智德者，仅矣。自然之创造天才也，一世纪中，殆不过二、三次。其创造贤者也，亦然。

此皆叙本华以其绝世之雄辩，弹劾人类，而摹写其不能有价值于道德界、知识界之状况者也。此等思想，不惟叔本华，自希腊先哲倡言多数愚物以来，传诵之者，奕世不绝。若霍布斯，若鲁骇福德(La Rochefoucauld)，若康德，皆然。

此等见解，然耶否耶？如以为然，则不可不以统计法证明之。世界之人类，果恶多于善，而愚多于智耶？欲确证之，则不可不为人口之统计。虽然，智愚善恶之差别，决不能见之于统计表，人之年龄形状贫富，虽可以计量，而道德及智慧之性质，无术以计量之。是故为人类平均价值之判断者，全恃特别主观之所经验，以为标准，若冀其判断之稍近于正确，则在乎判断者要求之适当，与其观察经验有便利之机会。彼夫断人类为大多数无价值者，其观察经验之条件，果如何耶？

凡非难人类者有二族，一为在宫廷者，二为隐居之哲学家。吾人常以宫廷之人为通世故而知人性，然宫廷之生活，果适于研究人性耶？彼所谓相知者，皆宫廷之人，而宫廷之生活，果得望其有正则之行动耶？此甚可疑者也。法之鲁骇福德，观察路易十四之宫廷者也，所以养夸衒纵恣之习惯者，宁有过于非色野离宫者乎？观泰尾(Taiue)^①所记，法国贵族之集于宫廷也，非以尽瘁职务，而惟从事于王国伟大豪奢之表彰。彼等以无益之粉饰终其生，彼等之生活，非为己也，而仅为耸动世人耳目之作用，其所勉者，克剥人民勤动之所得，以纳于王之内帑，乃各藉年金恩给之名以分润之，盖日朘国民之脂膏以恣其佚乐而已。其为养成恶德之所，宜也。腓力大王，常目苏尔采(Sulzer, 十八世纪德国美术家，生于一七二〇年，卒于一七七九年)而言曰：彼乃亦不觉屠于此可憎之种族。此不特彼一时兴到之语而已。彼于晚年，常对其所亲者而为轻蔑人类之语气。虽然，彼果于人性有所知乎？曰：有之。彼有知何等人类之机会乎？曰：是必为常集于宫廷者无疑，若欺诬同职之外交官，若希宠竞名之文人学者，若热中于富贵者，此皆具服者所一望而知其志趣者也。虽其左右，亦间有出类拔萃者，若勇敢之军人，若正直之官吏。要之彼所交际者，大率干禄固荣之人。而大多数力田捆屨之民，非其所见。彼之所统计者，人类之小部分而已。

哲学家之少数，亦被许为能知人性者也。虽然，若叔本华、康德、霍布斯之流，果有善知人性之机会耶？是不能无疑。彼等见解之不得其当者，不一而足。如家族者，于普通人类道德性之发达，最有重要之关系者也。而彼等皆无之。彼等晚年，皆罹于茕茕无告之苦状。吾人读康德自叙，至晚年苦于生计之烦累，仆隶之纷

① 泰尾(Taiue)，疑为泰恩(H. A. Taine, 1828—1893, 法国历史学家)之误。

争。及叔本华自记，至深匿财货，惟惧见窃，出入食肆，觅少许之佳话而不可得，未尝不为之惆怅而悲怜也。彼等不特无被恋爱、被关切者而已，乃亦无其所爱恋、所关切者。人之常情，亲其所爱恋、所关切者，常过于被爱恋、被关切者。而彼等乃皆无之，则其抑郁无聊，而谓人我间竟无愉快之关系者，诚无足怪也。人之对于普通人类，而施其亲爱若信用也，常本其狭少之经验而推之。人若既失其亲近之五人以至十人，则彼即有举世无亲之感。又若遇不见信不见爱之五人以至十人，则彼即愤而为人类之敌矣。又有不可忘者，是等厌世家，类皆从事于学问著述，则其关于人性之知识，大抵得诸学问著述之社会。夫世界夸衒、武断、谄谀、嫉妒之习，有甚于此等社会者乎？吾以为如叔本华者，苟稍移其考察学问家著述家品性之精力，而兼用之于平心静气从事职业之社会，则其判断人性之说，将为之改变，不至因是而抱厌世之思想矣。

且吾人盍一考中立不倚纯粹无疵者之见解乎，请以格代为标本。格代之为人也，健全而圆满，凡亲接德意志国民之生活，能扶其隐微之点，而得渊深溥博之知识者，殆未有过于格代者也。彼能不使其印象自客观界而逸遁，而其熔铸而叙述之也，又有绝人之技，是则吾人读其手简自叙之属，不知不觉，而被导入于彼之生活世界者也。佛朗渡(Frankfurt)者，彼之故乡也，其景物为彼少时之知己。其后，至来比锡(Leipzig)，至士多拉堡(Strassburg)，至射生哈默(Sesenheim)，至威都刺(Wetzlar)，而终抵威马尔(Weimar)^①。其交游中，虽亦发扬沉郁，不一其类，大抵安心乐道之人为多，而持道德界厌世观者甚罕。其间固亦不免有稍稍倾于邪恶者，而要以有恻隐之心，具正直之德，持公平之见解者，为多。吾等进而观格代

^① 佛朗渡(Frankfurt)：今译法兰克福；士多拉堡(Strassburg)：今译斯特拉斯堡；威马尔(Weimar)：今译威玛。

之诗歌,则其关于人性之理想,现身于客观界,而为模范人物,使吾人恍然亲炙其交游之人物,若格次(Götz),若耶格蒙德(Egmout),若海尔曼(Hermann),若多罗台亚(Dorothea)(四人皆格代诗中所写之人物)。举德意志各阶级人民之代表,而以诗人之笔摹写之,何一非强毅、镇静、和乐之态度耶?其间固亦兼写鄙薄柔弱谄诈暴戾诸性质,而是等皆不过诗中主人对映之资料而已。然则人类黑暗之一方面,能激起叔本华等愤怒轻蔑之念者,殆为格代所未窥见者乎?曰:否。彼于其寓言俚歌杂诗散文之中,痛斥当时文学家之夸衒狭隘卑鄙者,亦不一而足。若撷取之以为厌世主义之问答书,足以哀然成帙。即观其写魔费斯脱弗勒(Mephistopheles.《否斯脱》^①小说中之魔鬼),其淋漓书致为何如耶!然而此等事例,要决不足破坏其亲信人类之观念也。

读者若犹不饜于吾之论证,则盍一读哥的哈弗(Yeremius G-ottheef)之《瑞士农夫谈》,或一读罗德(Fritz Reuter)之名著《斯通替德》(Stromtid)乎?其中之人物,固亦有沉沦邪径者,轻率怠惰者,愚劣无用者,然而谨慎静肃之态度,进取之勤勉,坚实之能力,健全之常识,活泼之观美心,关于他人福祉之热望,对于虚伪邪恶之憎恶,弥纶其间,使读者油然感之。其间未尝无因落魄而为竞争者,要皆以勇敢热诚与外力抵抗者也。且吾人盍读里歇多(Ludwig Richter)所写之人类社会及其自叙乎,诗人之自叙,莫善于里歇多矣。

夫哥的哈弗、罗德、里歇多之流,岂皆自欺欺人之乐天家乎?是必不然。吾人信人类之中,有纯全之德行者至多。吾人苟观人类于外界集合之场,鲜能得愉快之印象,若汽车,若大都会,若剧场,

① 《否斯脱》:今译《浮士德》。

若公会，大抵喧扰耳，追逐耳，谗诬耳，夸衒耳，嫉妒耳，势不能无恶感。然而当生活范围狭隘之所，若家庭，宗族，工场之属，试即其各人而观察之，则感情顿异于前。愚至之父母，谨慎之族长，贤良之职工，随在而可见也。无论党见至深、恒发大言于公会之人，苟一泄议场，则凝神注意，而不敢轻忽他人之言，与其演说于公会之时，乃前后判若两人。可以证人类苟接近于实际生活之范围，则能发见其诚恕谨慎之德，此哥的哈弗之流所致意者也。如叔本华者，乃专观人类于远方若群集之所，遂如《否斯脱》中之华格那(Wagner)闻远方市场之喧扰而颦蹙矣。

诗人之观察人类，固亦有抱特别之见解者，若摆伦(Byron)^①，若索克拉(Shackray)，若法国及北方诸国(丁抹^②、瑞典、挪威诸国)之诗人，彼未尝不接近人生，而洞见其实际之状态。然而彼之见解，则谓人生之美观，以渐消灭，所谓光辉幸福亲爱诚实者，不过舞台表面之光景，苟一探其背面，则艰难残忍之属而已，是吾人所经验者也。虽然，是等见解，惟能适用于社会表面之人群，若政治家、俳優家、艺术家、会社员、发明家、著述家而已。自昔论者目政治为损人品性之具，以为一切公务，皆有损人品性之倾向，夸衒虚诈，殆与公务有不可离之关系。虽然，凡人类中，刺戟耳目之阶级，决非社会之中坚，苟有一国民焉，仅恃此等阶级之人类而构成之，必不久而崩解矣。表里违反之风尚，于今为烈，然则及何时而始无此风尚乎？及何时而使人一观背面之状态，无待改良之计画乎？虽然，及何时而能解吾人此等之迷惑，则至可疑也。今日者，诋谟人类，暴露人类丑恶之方面，为文学界风尚之题目，诃发人类之虚伪粗野，为诗文之任务，此岂人心倾向真理之情状耶？吾人所不敢信

① 摆伦(Byron)：今译拜伦。

② 丁抹：即丹麦。

也。吾人于热望真理以外，又有一冲动焉，以见是等黑暗之生活为愉快，是仅足以养空谈若侮辱而已。彼艺术新派，所揭为写实主义者，果健全者耶？果有欢迎之价值耶？吾不能无疑。虚伪固非，吾人对于实在之状况，固不能掩目而不睹。世界虽有监狱，有病院，有疯颠院，人类之几将入此而尚未入者甚多，彼厌世文学家所持以为研究人性之资料者，果皆足以充监狱、病院、疯颠院之内容者耶？未可遽信也。自实际言之，彼等虽有可以充此内容之几兆，而彼尚不愿一蹴而就之，吾人不宜以其解剖书轻示于人人也。弗兰克(A. H. Francke)^①曰：吾人当赞美神明之善业，而毋语恶魔之劣迹，此不可不致意者。盖人心具有至易导火之质料也，可为至言。

苟人类不能如叔本华尽去生活欲望之说，则日抱厌世主义于胸中者，至危险也。吾人之于生活，诚不能有奢望，苟自知愿望之不可以尽达，与他人之未可尽信，诚亦足以防失望之苦痛。然使专心致意，以抉摘人类弱点为事，则徒足以养轻蔑人类嫌忌人生之习惯而已。盖厌世思想，虽不能猝袭健全之人，而素有厌世之倾向者，则濡染至易，积久而遂为精神界之痼疾。人苟时时顾虑气候，若过暖、过寒、太干、太湿之属，则一年之中，可以杖策而散步者，殆不过二、三日。人苟循叔本华之说，积一切忤逆之经验于胸中，必驯至所见无非恶人，所至全无生趣而后已，曾何若寻味人生光明之方面，与人类可以敬爱之故，而强恕以行之耶？叔本华之忠告吾人也，曰：宜常注目于人类黑暗之一方面，以养憎忌人类之思想。吾则以为忠告之言，盖有逾于彼说者，曰：有德于人，毋望极也，亦毋望人之有德于我。苟由是而得意外之施报，则至可喜也。世人苟去其互相恐怖之念，则不特以爱助于人为喜，且以不待干请而能助

① 弗兰克(Francke)：有译佛朗柯。

人为喜，此至确之事实也。且人苟施而不望报，则当夫受者以诚挚之意，现为感谢之容，而益觉其愉快矣。今之世界，一方面虽有厌世主义，若倨傲之社会民主主义，而一方面，则慈恕之道，固有实行之者。夫鼓励慈恕之感情者，诗歌之职也。诗歌者，非为人类描无影之幻象，而在乎应有尽有。自感情小说之骄子，使吾人失其对于实在之兴会，而于道德界生消化不良之疾，吾人之生趣，遂为之泯灭焉。今之时代，其此病流行之期乎？往者，奥尔摆赫(Auerbach)及弗拉太格(Freytag)^①小说之盛行也，其于市民及学者之道德，不免失之夸衒。今也承社会主义家批评之影响，而酿为反动。反动之弊，不久而将去，所不待言。艺术之本领，在描写健全活泼进取之生活，而一切虚伪邪恶卑劣，则借为对照之资料焉。彼据对照之资料，而以正笔描写之，是谓艺术之病，适足以播其病于人类而已。

由是观之，厌世主义者，非能以科学之理论以证明之，不过以各人对于人类之经验，循普通结论之式，而表示之云尔。生活无价值之结论，即人不善我，我亦不爱人，而人我之安宁，皆所不顾云尔。吾人皆有以一人经验，构普通结论之倾向。人苟遇二三英国人，而意气不甚相合，则必构为结论曰，英国人者，无礼仪无知识之人民也。

且吾人关于人生及人类之邪恶，尤常欲构为普通结论，以为镇静慰藉之资。例如为妻女所给者，常欲为女子难养之说。著述而不为世所重者，常欲为世人不辨黑白之说。且如吾人遇一失意之人，而告以此为希有之遭遇，则彼将益增其苦痛；苟语以此等运命，为人人所不能免，则彼之苦痛顿减，皆其例也。叔本华者，历受教

^① 奥尔摆赫(Auerbach)：有译澳厄巴哈；弗拉太格(Freytag)：有译夫赖塔格。

习、恶少、及妇女之轻蔑，而不胜其苦痛，由是而立厌世之说，盖基于其特别之经验，而立为普通结论，以自慰也。是故厌世主义者，彼之良药也。彼常因其胆液质之缺点，而生恶感，则以此药疗之，虽未能去其痼疾之根本，而时有轻损苦痛之效，如麻醉药焉。人之感情，本有自触发之而复自镇定之之性质，普通结论，即其所以自镇者也。世界惟我失意，惟我不见礼于人，则不免有自取其咎之嫌疑，自得普通结论，而人人皆有此不幸，则人类之不幸，为理势之当然，而我不至自立于非难之冲矣。凡人蒙利己主义之定评者，恒感叹于利己主义之横流，且彼苟与人交际，而不能履其利己之欲望，则动以利己主义诋人，亦其例也。

(四) 历史哲学界厌世观之证明 文明进步，而人类益增其苦痛及邪恶云云者，叔本华与卢骚其代表也。叔本华由感情界立说，而谓文明有增进苦痛之倾向；卢骚由道德界立说，而谓文明有增进罪恶之倾向。

厌世之历史观，有输入于常识者，亦未可忽视也。历史阅历之思想，随基督教而流行于欧洲国民之间，如犹太小说然。以具足生活为在事物之始，彼言人类原始之状态，纯洁无罪，而享幸福于乐园。历史者，人类堕落之始，阅历之究竟，则为末日审判。盖罪业困难及堕落之潮流，日增其势，人遂将构成一反对基督教之王国，而世界由是灭亡矣。希腊人之历史观，亦有持此见解者。诗人希西亚若(Hesiodos)^①尝历记世界之年代，谓始于黄金时代，而终于铁时代。又自叹不幸而生于铁时代焉。此等思想，可以生理学说明之。老人之气质，恒于过去之时代为乐天观，而不属意于现在，盖彼无能力以赴现在之事物，又不求其原因于己，而归咎于时代，

^① 希西亚若(Hesiodos)；有译海希奥德。

于是常忆其少年时代之赫濯矣。盖老人者，有维持历史之力，使少年因彼而得过去之知识、若历史之光明者也。凡少年于特别荣誉之倾向，与其家世名德之倾向，常有关系，而德育之机关，与凭借历史之倾向，亦同一作用也。凡人以特别原因而不满意于现在者，恒好称述过去之所长以耻之。

皇古寓言，因历史学之发起而消灭。本文明之进步，科学之精究，而投其光于实际之过去，吾人之历史观，大为之变化。十七世纪之先哲，既移过去之黄金时代于未来，十八世纪，又据新见解而整理其秩序。从知历史之阅历，由黑暗而光明，由草创而完备，确为进步之状态，此其研究之鹄的，盖当历史学启蒙之时期而既达矣。

卢骚者，反对此乐天之历史观者也。文史哲学主义(Die Philosophie der Romantik)，如西零者，对于原始种族，颇抱纯粹完全之观念。叔本华虽亦治历史哲学，而全为文史哲学之苗胃。其于历史中进步之倾向，一无所顾，悉抹杀其内部关系之神理，而谓历史中所演之剧，不变其内容，而仅变其姓名及服饰者也。其间随历史而发达不止者，惟有苦痛，故得谓动物之幸福，过于人类，而实则动物之不幸，少于人类也。人类知识日增，而苦痛之新原因，亦随之而日生矣。

叔本华此说之证论，得约举之如下：(一)生物者，随其性质之进于复杂而益感苦痛者也。所谓文明进步焉者，即需要增加，而满足其需要之作用，亦随之而增加之义也。然则欲望也，困难也，失望也，宁不随之而增加乎？(二)人类者，随智慧之发达，而益能洞察未来者也。动物者，于现在之生活感瞬时之苦痛而已。及生活之大不利，而竟死，则固非其所预知也。人类则往往预见不幸之相袭，老死之不可免，而恐怖之，忧虑之，以增其苦痛，是最大之苦痛

也。畏死之念，常有迫人以自杀者。（三）人格有二，不仅现实之己，而又有理想之己，是也。理想之己，其受损也尤易，其感苦痛也尤剧。名誉之不得，恋爱之不遂，为苦痛最永之源泉。人之受诽谤失名誉也，其苦痛盖远过于肢体之创伤也。重以此等伤残之机会，随文明之进步而益增，盖文明程度益高，则社会益以复杂，人类互相依属之关系，益纷多而强固，则人益立于抨击之冲。观农夫之生活，大抵萧闲，而政治家、著述家之生活，抑何况瘁，则思过半矣。（四）人类之生活益发展，则同情之感益发达，而人我之苦痛交迫之。动物者，见其同类之苦痛及死亡，而漠然不为之动，人类则虽在野蛮蒙昧之时代，而已寄同情于其周围之人，见其所爱者之疾病若死亡，则与身处其境无异。是故最善良者最多苦痛，盖既有特别之苦痛，而又加以普通之苦痛也。无郁忧病之痕，而能为善士伟人者，非吾所能想象也。

此等见解，非不合于事实，如其所见太偏何！人类进化，不特感受苦痛之性，因而增剧，其于快乐之一方面，亦复日益激昂，日益复杂，而且日益巩固也。吾人若假定有脊动物之苦感，较无脊动物为强，则于肉体生活之现象，说明较易，如取虫类而引裂之，彼亦诚感苦痛，然较之犬类仅截一股神经之时，不可同日语也。而犬类当狩猎之际，其快乐之感，又岂蚯蚓得食之乐所能比拟与。

是故吾人若本真理而言之，则不能不据厌世家之说而为之补正。（一）彼谓人类随生活之发展而需要增，则苦痛亦增。夫需要增进，则所以应其需要之作用，不亦与之增进乎？吾人缘是而动作日益复杂，则得施展其最伟大最发达之能力，而快乐之感，亦随之而剧增矣。试观德意志海岸之居民，若农夫，若职工，若渔夫，若水工，其较之历史以前同地居民之生活，何如耶？彼其劳心力，感困乏，诚倍蓰于古人，然其勤动之效果，亦岂古人之快乐所能比拟者。

吾人非敢质言快乐之增进，较苦痛为剧，其理或然，而特无以证明之。虽然，使必谓苦痛之增进，较快乐为剧，又岂有说以证明之与？

(二)彼谓人类因预知将来之苦痛，而触发其忧恐，则苦痛益增。然使一切苦痛，仅成于一时之感觉，则非吾人所难堪。盖吾人之所以为缺乏忧愁及肉体之苦痛所压制者，以为由此发端，而将不能骤脱云耳。至于快感之所以有价值，乃诚在预期之希望，故吾人敢质言人类之感情，因希望而益增恐怖，盖无所谓不幸矣。人之气质，不必尽同，而吾人于将来之预期，被欺于恐怖者，不如被欺于希望之甚。至于记忆，则尤常以乐天观欺吾人者也。吾人于过去之幸福及胜事，常存于记忆，而为快乐之源泉。记忆者，以理想改正过去之图画，悉删其所杂苦难之痕迹，而仅留快乐之印象者也。至于过去之苦痛，苟充塞记忆，则失其刺戟之性，如彼遭破家之戚者，为不觉苦痛之忧郁，是也。且吾人常因经验之困难灾祸，而发生自尊之念，试观自叙行述者，夫孰不有护前之癖与。

(三)彼所谓理想之已受损之苦痛。则夫竞争胜利之日，因完全之名誉而得快乐者，优足以偿之。人之求名誉也，使不劳而获，则亦何以发展其高尚之才力乎？且如理想之已，虽受损伤，而吾人固自有疗治之良药，此尤吾人所不可不记忆者。损伤及疏略皆能使人矜持，而矜持可以药苦痛，此则叔本华所当引以自省者也。

(四)生于同情之苦痛，其理亦然。人我既得幸福以后之快乐，优足以偿之。谚曰：贻人苦痛，苦痛仅半；贻人快乐，快乐二倍。信斯言也。快乐之利益，四倍于苦痛。然则人我同情之感，不且于人类幸福有至大之效力欤？

约而言之，由文明进步，而苦痛之种类及强度，因随之以增，然快乐亦然。是以历史派之乐天主主义者，谓历史之进步，确增幸福；而其厌世主义者，则又谓确增苦痛也。吾人于此两说，皆无以证明

之。盖在理论，虽皆有能自圆其说，而在实际，则无可为证凭者。吾人惟得一最确之结论，则所谓文明进步，则感受性增进，而苦痛快乐皆益自强大而已。然则苦乐之比例相等与？曰，是或然。然苦乐之和，必非如正负两数之和而成零。盖吾人观于康健及普通之体格，多于病弱而畸形者，则不得不疑快乐者，较之苦痛而尤为普通矣。虽然，吾人反复求之，所谓感情之种类及强度者，不特不能统计而已，且吾人当统计之始，不得不于一定之时间，而询各人以为苦乐。而答者恒曰，余两无所感也。使问者欲再请其注意，而彼必答以不能。然则人类自于苦乐之感，抑何尝有特别重要之关系，如乐天论、厌世论哲学家之所论证者与。

(五)道德界历史之厌世观 道德界历史之厌世观，卢骚于前世纪之后半，所大声而疾呼者也。彼以为人类原始之状态，无罪而有德者也。自文明进步，而以渐浇漓，故吾人苟能以渐接近于原始之状态，则纯洁朴厚之德，以渐发见矣。是等美德，决不能见于巴黎交际社会、与夫非色野王宫。惟于农夫牧竖之间，庶几遇之耳。彼之第一著述，最脍炙人口者，对于科学艺术能否改良风俗之问题而作者也。彼谓道德颓废之原因，即当于科学艺术之发达求之。其后提容耐(Diyoner)大学以人类不平等之原因问题，悬赏征文，彼作文以应之，则变其前此之见解，而谓道德颓废之直接原因，在社会阶级之发达。其略曰，文明进步，而贫贱富贵主从之区别起，人性本善，而渐加以不良之进化，一方面，使为若〔君〕主者有倨傲骄侈残虐之行，又一方面，使为臣下者有怯懦卑屈虚伪之习。重以社会分化，而事物渐有背于自然评价之倾向。事物之自然价值，准实际需要之度而生者也。而在社会，则以便宜之价值，代自然之价值。凡事物能使有之者显著于社会，其价值始贵。如珠玉本无何等价值，其所以有价值者，供文饰之需耳。自社会以此等为富贵之

标准，而始得莫大之价值，此其价值，由为他人所不能有而起耳。知识亦然，在文明社会，有知识者得以显著，然其知识，非人生实际需要之知识也。有实际需要之知识者，其为人，常谨慎而聪明，而所谓文明与学识之作用，则屡屡与是反对，抑压人类健全之常识，及自然之判断力，夺社会根本道德之文雅，而代之以虚伪及浮华，以腐败社会之生活焉。彼于《民约论》中，约言当时文明及启蒙之关系曰：吾人有不德之名誉，不慎之理性，不快乐之幸福而已。此尤传诵一时者也。

卢骚之见解，亦复持之有故，而究不失之偏激焉。由文明进步，而社会分化，新生种种恶德，诚亦不免；然种种美德，亦由是而生，不可忘也。为君主者，于前述诸恶德外，不亦尝有勇敢大度节制威严审慎诸德乎？为臣下者，于前述诸恶德外，不亦尝有患节致身诚实诸德乎？凡人在社会间之地位，苟适宜于其天赋之能力，则其从事职业也，其性质之发达，较为便利，此无论其地位之上下，而皆当认为有幸福之关系者也。事物亦然。文明之产物，不徒有技术之价值而已，科学及艺术，固不免有增浮饰靡者，然其合于自然应于实际之价值，亦不得而抹杀之。货物之由工商业而制造，若输运者，岂得仅视为有技术价值而已乎？卢骚梦想自然状态之无罪而有福，此路易十五世时代之梦而已。是犹南海诸岛及北美土人，其所梦想者，非实际世界之反映，而仅为反对其社会生活之状态而已。吾人苟直接与蒙昧之民族交际，则决不能见有矜持正直福德具备之野蛮人，如十八世纪诸小说所描写者。善乎，约翰·穆勒之论自然也，曰：人类贵重之性质，非自然之赐，而文明之效力也。吾人平心而观察之，勇敢、诚实、清洁、节制、正义、仁爱诸德，皆为后天之性质；而恐怖、虚伪、不洁、无节、粗野、利己，则转为野蛮人类之特色焉。

然则道德者，果随文明而进步乎？吾人诚所赞成。然而历史学家之持厌世主义者，对于穆勒之见解，则力攻之。以为未开化之人民，固未具有文明社会之美德，然而文明社会之恶德，则彼亦无之。不观欧洲大都市之无赖社会乎？又不观隐匿于善良社会之名，而其秘密为举世欢迎之著作家所暴露者乎？凡野蛮人之凶德，彼等何所不有。秽劣之快乐也，狡狴之恶意也，儿戏之伎俩也，是等岂皆变例乎？以文明之数量计之，不道德方面之发展，盖远过于道德之方面也。是等思想，欲有以质证之，莫如具体之问题。试考察新德国国民之道德，以与启蒙时代、宗教革命时代、十字军时代、以至日耳曼时代之德人相较，其优劣果何如乎？吾人得为结论曰：文明进步，则道德之文化，亦随之而进是已。盖快乐及苦痛之感情，日益增剧，则德与不德之程度，亦日益发展也。动物者，立于奇零之点，无善无恶。道德之分化，始于人情具备之时。人类在最幼稚之阶级，彼此互相类似，尚无明了之区别。及文化进步，而各人善恶之识别渐彰。其间庸俗之流，尚在中立之地位，善恶之行动兼收并蓄之。惟具特别人格者，始可确然为善恶之区别矣。一方面，为神圣之爱，致身之忠，对于真理及正义之热诚；而一方面，为非常之败坏。虽然，即此两方面而对比之，善多于恶，恶之为变例，为对比于善而显著之之作用，盖不容疑，而其事殆将与世界终古焉。希伯来之神语，谓自然世界，自明暗分离始；历史世界，自善恶分离始。基督教本之以演为教义，则谓历史之内容，由其善恶分离之阅历而成。神界，魔界，善恶之对比，至明晰也。而人类位于两界之间，次第分为二群：或超入神界，或堕落魔界，及全人类悉为两界所吸收，则为审判之日。对于作恶而堕魔界者，为绝对之分离若放逐焉。

或曰：苟文明进步，而吾人快苦之感性增，于是道德分化而善

恶之强度亦增，则所谓道德及幸福之增加，能多于不德不幸之增加者，可疑也。且历史之自然阅历，不能放逐邪恶，而必待末日之审判。然则厌世主义，非至当耶？人生无正鹄，无价值，如叔本华所揭者，非正当耶？人类之不辞勤苦郁闷，而以身为牺牲者，不亦大无谓耶？

曰：吾人不能作是想也。谓善之与恶，快之与苦，常以同一比例而发现及增加，因而积极及消极两分等之和，等于零者，殆不合于事实。善与幸福，较之恶与过误，常过重，而此过重之分量，又常为同一比例。此虽无术以证明之，而不妨姑信之者也。信斯言也，则吾人于厌世主义之说，又安能赞成之乎？

厌世主义之论证，率以历史生活之价值，为在能实现绝对幸福绝对完全之终局，此谬见也。此等终局，本非吾人所可期。盖历史之生活，所谓一无抵抗者，非吾人所能想象，而所谓绝对幸福绝对完全之世界，不特吾人之龟勉无所用，而生活亦废弃也。且也，生活之价值，本不在其终局，而在乎全体之阅历。故待〔特〕别之生活，皆各有其价值，如幼稚及青年之价值，初不在乎能达壮岁，而自有其幼稚时代、少年时代之价值。其在壮年及晚岁者亦然。此事亦得以历史证明之。吾人之思想，常希望将来时代之幸福及道德，胜于前代，然使其不能尔尔，吾人固亦未尝归咎于历史。盖时代者，不徒为驯达完全正鹄之阶段，而又以其各遂固有之生活，有独立之价值也。希腊、罗马之国民，初不以其遗文明之泽于吾人而生活，彼等固自有其生活也。彼等之生活，自占人类全体大生活之一部分，非仅附属之价值也。人类之历史，即如原始基督教之所希望，仅及基督降生后第一世纪而止，而以前历史生活之价值，初不以此而消灭也。惟是历史生活之各时日，虽各各自尝甘苦，自占价值，非其余事实所能夺，而其价值之所以高，则在与后此时日为合

理之结合。盖历史生活，犹演剧也，彼实至大之剧。而诗人所编之剧，则不过模仿其斯须耳。人未有谓剧之各出必待全出告终，剧中人物皆有归宿，而后得价值者。盖各出者，固于全剧内容之中占其一部分也。而此各出者，又不可为孤立之断片，必有扼要之枢，以组织为合理之全体。历史之阅历亦然。特别之事实，特别之人物，决不止于无关系之集合若继续，而必能形成合理之全体。虽然，孰能举人类历史由全体观念而演绎为各部分之状态者，凿凿言之，如善观剧者之定评乎？是为历史哲学之职分，而终恐此等说明，终为神之哲学所独具，如毕达哥拉士之言也。格代曰：吾人之于人类历史，犹常人之观剧也，徒赏其特别之事状，常新之变化，而不能领会其全体之意义也。吾人研究历史，常由各方面，搜集断片，其能熔合此等断片为全体，以抉出人类历史神圣之思想而说明之者，不特尚无其人，而亦不能期其人于将来。惟吾人往往有见其全体组织之愿望，是即所以使吾人能信宇宙者必有普通之理性，循其内界确不可易之性质，以联合历史生活之要素者也。吾人之为自叙也，常自为讼直，苟人类当其末日而作自叙，则见其历史中种种劬劳争斗困难失败之迹，亦必自为讼直，而决不为神恶论之口吻也。

第四章 害及恶

（一）物理界之害 人类之害，余别为二，物理界之害及道德界之害是也。物理界之害，又有二别：一外迫之害，其原因在自然界者，是也；一自具之害，吾人身体及精神之弱点，是也。

物理界之害之外迫者，即一切自然势力，能障碍吾人之所需要及希望者也。确土之民，恒滨冻馁。居热带若寒带者，其动力常为气候所压抑。其他若水旱地震一切意外之灾害，皆属之。综合是等一切之害，而以一最普通之概念言之，则得谓之吾人动作之鹄之

抵抗。抵抗之最普通者，苟其无之，则吾人之动作及动作之鹄，亦随之而消灭。世界一切之事业及文明，固无不起于抵抗决胜也。使田自生谷，圃自生蔬，则无所谓稼穡树艺；使气候适应于身体，则无所谓建筑；使一切什器，天造地设，则无所谓工艺。如是，则与方士所谓仙境者无异矣。夫吾等所居之世界，所以异于仙境者，正以有各种抵抗，因而有与此抵抗相应之动作。故吾侪今日之资性，与其居于仙境，正不如居此实际世界之为宜也。至若特别之抵抗，则其及于吾人之效果，亦与普通抵抗无异。洪水者，示堤防之法，火灾者，启建筑进化之机。虽亦有特别之人，或于特别之抵抗，特见为有害而无益者，然能利用之，则亦未尝不可以转祸而为福。他日追忆前事，将恍然于不幸之遇，未必非福也。祸害之来，或以自力胜之，或以他人之助而胜之，则不惟不为吾害，而转为美利。事后思之，其乐无量，此等况味，人亦孰不经验之哉。

由是而知自具之害，若所谓身体及精神之弱点者，其效果亦然。使有人焉，其体魄至强，其角胜外界之力至大至久，迴绝恒蹊。又若有人焉，具绝人之智力，识别事物，从无迟疑谬误，则其所得，乃与前所谓居仙境者无异。盖人类势力之增，与外界抵抗之减，其效本同。充其量，必至于仙境而后已。谷物之有价值，以其力耕而得之，若不劳而获，则价值尽失。人之能力，犹是也。吾人具此官体，适宜于此世界之生活。故种种生活，与吾人之意志感情无不相应，居超越人世之境者，固宜别有超越人类之官能，而吾人之官能，固适合于吾人之职分矣。且使吾人仅此官能，而又益以疾病或聋瞽废疾之属，益有以弱吾人之性质及势力，而其效果，乃亦与外界意外之害相等。疾病者，教人以卫生却病之术，且使病者及其家属，知整理家政，鼓励其生活之势力，而养成忍耐恭顺亲爱惻怛诸美德。至若聋瞽诸疾，虽不免有困难之际，然或因此而使其他官

能具特别之能力,有特别之发明,盖常有之。吾人虽不能举种种疾病,而悉牖举其效力,然吾人自具之害,苟能利用之,亦未尝不可以转害而为益,则固已较然可睹矣。由是观之,害者不特为现实者,而且为必有者矣。

鸠之能翔于空中也,以有空气之抵抗,而彼乃以为苟无空气,则其翔也更自由,此康德所以讽人,使知悟性之动,必须经验实事者也。人之意思,不可无对象之抵抗,亦然。无抵抗则无动力,无障碍则无幸福,纯粹之幸福,为纯粹之真理然,有之者其惟神乎?在人类,则享幸福者必当有障碍若损害,犹之识真理者必当有蒙昧若谬误也。

(二)道德界之害 物理之害,为人生所不可少,如此,抑未知道德之害,即吾人所谓恶者,果如何乎?

余以为恶者,亦人类历史生活所不可少之原质也。何以言之,凡恶之原型有二,曰肉欲,曰我欲。肉欲者,感官之冲动,或为理性及道德之力所不能制,而暴露其弱点,如放荡、怠惰、轻率、怯懦及一切不节制之类,是也。我欲者,损人以利己,如贪欲、不正、恶意等之渊源,是也。苟肉欲、我欲,一切消灭,则世界因〔固〕无所谓恶,而亦将无所谓善。慎重、忍耐、刚毅诸美德,必有与之抵抗之肉欲存焉。使人类无痛苦之恐怖,则无所谓刚毅,无快乐之刺戟,则无所谓节制。故恶朕不存,则美德亦无自而起也。无待乎恶而为善者,意者其惟神之德乎?然而非吾人之所可思议矣。人类交际之德,亦必有感官自然之我欲,与相对待,苟无我欲,则正直仁爱之德,亦无自而生,盖一切美德,无不含有克己之原质者也。

不宁惟是,即外界实现之恶,亦为玉成美德之一要质。验美德之扩充,由其与实现之恶相竞,违反正义之事,使见者受者,勃然增权利之思想。诈伪狡猾,所以表真挚笃实之价值,而残忍谄刻,则

又为慈祥宽大之反影也。

凡人类中所称为伟人者，无不先与恶竞。苏格拉底之名，于今不朽，以其为宵小所忌，仰药自尽故也。耶稣之所以为耶稣，亦以其被磔于十字架故。彼不尝自言之乎，曰，我之所以备尝艰苦者，即所以跻于庄严圆满之域者也。盖其甘处磔刑之心象，所以激人类畏敬之心，与夫坚定之志者，其力莫大焉。使当时无保利赛人(Pharisaser)，无腐儒，无凡僧，无俗吏，无狂乱之民人及凶残之兵士，则不能映表耶稣。是等恶象，犹庄严佛像之金粉然。古昔赞美歌，盖以此等为救世主运送幸福之罪过焉。

是故吾人苟于古今历史中，删除一切罪恶，则同时一切善行与罪恶抵抗之迹，亦为之湮没，而人类中最高最大之现象，所谓道德界伟人者，亦无由而见之矣。

不惟此也，历史界生活之内容，亦且因之而消失。盖历史生活之形式，不外乎善恶相竞之力，与时扩充而已。邻国无侵略之谋，则何事军备，国民无不轨之行，则焉用法令。军备法令，国家之所以与外交内政之阻力相竞争者也。使一切阻力悉去，内而人民，外而国际，无不以正直、平和、慈祥、乐易之道相接，则战争、外交、裁判、警察、行政界一切进取之气象，悉为之消灭，而圆满之国家，亦不可见矣。宗教者，亦不外善恶相竞之形式，使诸恶不作，人类悉为神圣，则宗教亦随之而灭焉。

恶之不可免也如是，然则恶亦为正轨乎？其亦与善有相等之价值乎？余以为不然。恶之为恶，非自有存立之价值若权利，特对于善而存立，以为实现诸善之作用云耳。善之与恶，犹明之与暗，画工不设阴影，则无以发光彩。然其本意，固在光彩而不在阴影也，犹古人所言烘云托月也。诗人亦然，不描写庸恶陋劣之迹，则无以见俊伟美善。然其本意，固在俊伟美善，特借庸恶陋劣诸象以

显之耳。无论生活界历史界，凡善皆独立自存，而恶则附属之，以为刺戟抵抗之作用。故恶者，消极者也，无自具之价值，其为实现之事，则由对待于善而然。彼本具自相矛盾之性质，故无组成之力。康德曰：恶者，与其矛盾破坏之性质，不能须臾离者也。然则世界无积极之不德明矣。

不德之无规则，如误谬然。凡真理皆有尽一之统系，而误谬则无之。耶比克脱(Epiktet 亦作 Epictetus^①，斯多噶派哲学家，生于六〇年，卒于一二〇年)曰：谬误者，无正鹄者也。目前之事实，善人或蒙困厄，恶人或被尊荣，而历史则有公论焉。仁人义士之生涯，虽极至艰难辛楚，无地自容，而功德既立，千载不朽，其同时庸恶之流，虽穷极奢侈，而没世则名不彰焉，此历史之所以垂训者也。观耶稣之事，其理最明。盖历史之迹，足以动吾人高尚之心、坚定之志者，诚未有如耶稣被磔之甚者焉。

方披拉图斯(Pilatus)之罪耶稣也，曰：汝不见罪汝、赦汝者在汝目前乎！其意气之壮如此。当是时，彼之目中，固仅有一僭称犹太王之一狂人，其死生存亡，与罗马帝国曾何关影响。然自今观之，则不特主客易位，而披拉图斯与其他俗僧凡吏之事迹，悉皆湮灭，其所流传后世者，仅此磔死狂人之事迹。盖德人叙耶稣惨死者，不能不及披拉图斯之名，故耶稣遗馨千载，则彼亦随之而遗臭。其所以千载不朽者，非其荣誉，特使后人知当时裁判教案之人，不足为定讞云尔。

由是观之，恶人之事迹，率皆湮灭，其偶有流传者，特为粉饰善人事迹之具，固确不可易矣。

然则吾人安知此等记忆，非即神之意识中无上记忆之一部分。

① 耶比克脱(Epictetus)；又译耶必克丢，今译艾匹克蒂塔。

而此等悠久之意识，非即精神界事物本原之实体耶？且安知此等善为实，恶为虚之意识，其在无上意识中，非如光为实、暗为虚之确实者耶？

昔奥古斯丁 (Augustinus) 尝本雅里士多德勒之言，以驳波斯教徒 (Manichäer) 曰：恶者无自具之性质，特因善之缺陷及消失而名之为恶耳。斯宾那莎及拉比尼都，亦以为圆满及实现者神而已。善与恶之区别，本于吾人不完全之考察法耳。其在统一事例之神，则一切皆为必有，皆为圆满焉。夫吾人不能离我而考察事物，而吾人于一切事物，既知其为写象，而非本体矣。且吾人知恶者非与善有同等之价值，而其对于善也，亦非有积极之势力。然则世界虽善恶互见，而不得谓世界之无价值，固已明矣。

(三) 余之见解非寂静主义 世或以余之论害恶也，谓有不可免之性质，固疑为寂静主义者，是大不然。余之见解，非谓害恶既不可免，吾人当安坐而认容之，谓既有害恶，则吾人随时随地皆有攻击之制压之责任也。盖世界之有害恶，所以供吾人攻击制压之鹄的。苟吾人见其为必有而遂认容之，则大误矣。疾病之不能振起医术，及练习忍耐悲爱之情者，困穷之不能动心忍性者，诈伪之不为真理战胜者，恶意之不为善心屈服者，是皆实际之害恶，吾人不可不尽力攻击之而制压之，岂有坐视其蔓延者乎！

或难曰：害恶既为世界所必有，则世界未毁，害恶终无由而灭，吾人虽努力攻击之制压之，亦徒劳耳。斫须特拉 (Hydra) 之头，屡斫而屡生（见希腊人传奇中 Hydra 卒被 Herkomer^① 所焚死），斫之何益？信斯言也，其不袖手而坐视者几希。

余答曰：吾人之与害恶竞争也，其动机之所由，不在战胜以后

① Herkomer：有译赫科麦。

满志之写象，而在于受此害恶之压迫。人明知达一需要，除一障碍，则必又有一新需要一新障碍随之，然曾不足以杀其奋进之力。盖无论何等事状，必有一必得之效果，即以正攻邪，以善攻恶之实际，是也。吾人最重之职分，不在满足人类之幸福，而在自营其正当之生活，此其正鹄，随时随事，皆可以达之。格代曰：有能力者，直道而行，不问其效果如何。谅哉。清静无为，而坐待害恶之压迫者，不特不能制压之，而且为之屈服，不勇敢，不活泼，是即沮丧衰弱之源也。苟自强不息，则不惟感其能力之可恃，而且时时觉害恶之屈陷于我也。此其为满足也何如！夫岂以去一害恶又有一害恶随之，而遂为之短气哉？未来之害恶，关系于未来之人类，非我所敢与知。而除去目前之害恶，则吾人之职分也。

由是观之，余之见解，非导人以寂静，而实使人宁静者也。吾人知究竟之效果、知善之必胜，则足以消愤怒之情，而起悲悯之念。何则？人苟见恶之终胜而善之终败也，则矜悯恶人之心，虽仁圣犹或难之。今则不然，恶之为物，本无可存之价值，其所以存，则将以发挥吾善也。则悲悯起而愤怒杀矣。耶稣之将死也，不詈凡僧俗吏，而乃为之祷于神曰：请恕彼等，彼等盖不自知其为恶也。夫彼等欲灭耶稣，而卒无效，耶稣虽被磔，而精神终古不朽，彼等乃反为天下后世所詬詈也。虽然，是固非耶稣所为，彼等自造因而自食其果焉。

诗人之写善人也，虽处困厄凄怆之境，曾不愤怨其反对者，而从容就死，如科迭利亚(Cordelia)，特西摩奈(Desdemona)，是也。然彼等卒能以善胜恶，恶之势力，不足破坏其内蕴之平和，而适足攻错之，以成其完全之品格。过此以往，恶之为物，不期灭而自灭矣。

由是观之，吾人之于害恶也，必以正大及活泼之作用与之力

战，使归于善而后已，则始为尽职焉。

世人对于害恶，常有二误：（一）意气沮丧，转为害恶所胜也。（二）神经锐敏，于害恶之原素，分析太过也。精析害恶者，海姆利脱（Hemlet. 相传西历纪元前五百年顷之魔王）之技，适以自取覆亡者耳。

（四）论生死 夫人之所视为大害者，曰死。无论其为一人，为国民，为全世界之人类，殆皆视为不免于死者。

虽然，是谬见也。人之有死，不特自外界观之，有不可免之势，即自内界察之，亦实有不可免之鹄焉。格代曰，死者，自然界所以得多许生活之善策也。夫自然界欲营历史之生活，计诚无善于有死者，无时代之变易，则无历史。不死之人类，其将营所谓非历史之生活乎？此其内容，非吾人所能想象焉。且也，既无所谓死，恐亦将无所谓生。人类无亲子之关系，则凡深邃之道德心，如慈孝亲爱，恐亦将无自而付畀。是故人类既欲营历史之生活，则死之不足恶，固亦明矣。且也，人类之生活，本非有无限之性质，盖限于其能力若内容也。自生理学及心理学观之，各种动作，皆有循环之倾向。故思想行为，恒有一定之形式。然又有一相等之原则焉，即循环之动作，恒不免积渐萎缩其作用，而终抵于麻痹之境。意志及悟性，变动不止，积久则亦渐失其应变之弹力。人之老也，虽日接外界之事物，而不能受其新影响，亦无自而利用之，茫茫若隔世之人。及其既衰老而死，则并非外力侵袭之咎，而其本体固不能不如是矣。在生者视之，以为彼既尽其生活之职分矣，虽死无憾。即死者之自视也，亦然。然则生者死者，皆以死为自然之规则焉，何害之有？盖死者之所欲为，夫既已经验之矣，其所为者，固已显于世界矣，其所为尽力之子孙，若国民，若真，若善，若美，则固不随之而俱死也，曾何憾焉？

若乃中年早逝，未得尽其职分，或生无几时而夭折，则事殊前例，几不可解。又或疾疫蔓延，无论贤愚老少，死亡相继，虽则贤人君子，亦不免因而惶惑。盖此等特别之事，诚未易以理论证明其正鹄。当此之时，惟有感人力之微弱，悼天道之难知，而益增其敬慕上帝之念而已。惟早逝之人，为生者所恋悼，恒倍于寻常。希腊人常以青年士女之早世为非不幸，梭伦(Solon)之言可证也。且以他方面观之，则皆夭死之不专属于老人，而其他少壮者，乐易者，勤奋者，亦或不免。此等生活界普通之秩序，亦稍稍有可以理论，证明其正鹄者，如希腊贤人布里柰(Briene)之训毗亚斯(Bias)曰：汝平日所以自完者，当使汝虽旦夕而死，亦无遗憾，与寿至百年无异焉。此稍稍足以解释之矣。吾人之寿夭，不能自知，虽速死而无遗憾，虽老寿而不失其毅力，吾人所当务也。无问寿夭，而悉已为之准备，则虽死而何憾耶？（按此与吾孔子朝闻道夕死可矣之意正相吻合）

人死而功业足以利后世，则其人之生涯，犹存于子孙国民之中，虽谓之不死可也。若乃国民有时而灭亡，世界有时而殄灭，则奈何？时则人生价值之基，不且一切为之破坏耶？夫国民生活之阶级，不能免于循环，与一人无异，而仅有大小之别，此不可易之论也。徵之历史、国民皆不免有老衰萎缩之时，若思维行为一定之习惯，若历史沿袭之思想，若构造，若权利，与时俱增，于是传说足以阻革新之气，而过去足以压制现在，对待新时代之能力，渐渐销磨，而此历史界之有机体，卒不免于殄灭。当是时也，各人又安有能力，用以生殖传衍，本旧文明之元素，以构新历史之实质耶？人类全体亦然。虽非历史所能证明，而以此论推之，知其不免于绝灭。征之物理学，恒星及太阳系统，皆当历生长老死之阶级。其生也，自他星体而分离，由是发展焉，成熟焉，经无量数之生活，而乃老衰

焉、萎缩焉。若地球，若人类，亦莫不然。

人类之不免于殄灭也如是。然则人类之生活，又有何等价值耶？余以为不然。花之开，数日耳，歌舞，数时耳，而价值自若。凡内容有限者，其现实亦不能无限。人也，国民也，人类也，其生活皆然。其本质之内容本有限，其发达安得而无限？凡事物有限者皆无常，互永劫而不失其现实性者，惟无限之实体而已。然而人类之不免于灭亡，其一切价值，并不因之而消灭。否则人类何为而勤动，何为而困苦，何为而竞争耶？将谓其为最后灭亡之种属乎？则又不合于事理。凡一种属，苟于其生活若本体，既无价值矣，则不能因其父子相传时代之关系而忽生价值。然则人类之价值，决不因其与最后种属之关系而生也明矣。科学、哲学、文学、美术之价值，由其影响于现在之人类而成立，其尚能及效果于未来耶？非吾人所敢预言。如烦琐哲学(Scholastische Philosophie)业已过去，业已无裨于吾人，然不能谓其无价值，以其于中世后半纪人类之生活，有至大之价值也。无论何等哲学，其价值均不能历劫而常存，文学、美术、政治、法律皆然。世间事物，孰非无常，然决不以是而失其价值。盖生活之全体若各部，固各有其鹄者也。且夫世人以其生活及生活之内容设想为灭亡者，非所谓死，而在时间经过之每一瞬间，使凡事物过去者皆谓之灭亡，则吾人之生活，每一瞬间，常往而不止，即常灭而不存，又何待死。使过去者犹不灭亡，则人类之生活，常为现实者，常为有关系者，虽死亦不得而殄灭之矣。死者，不过生活连续之截止，而不能影响于过去之生活，使谓过去者必无价值，而现在者始为现实，吾人与夫吾人之生活，必在现在吾人之意识中者，始有现实之性质乎？然而现在者，一点耳，非有广狭也。吾人之生活，成立于包有过去及未来之时间之经历，而不能成立于现在之一点也。使以吾人过去之生活为与非现实同义，则

是谓一切生活，无有含现实之性质者也，岂其然乎？

第五章 义务及良心

（一）义务感情之起原 上文所述，于吾人之意志，何自而满足，及意志之性质，以何为正鹄，已可明瞭。盖吾人既知意志之正鹄，在举一人若一种族之生活而保存之，发展之。吾人又分析善之原素，知人之行为及性质，有增益小己及他人安宁之倾向者，始谓之善。以是为准，而持以判断一切行为之价值，亦与意志之正鹄无悖焉。

虽然，犹若有与之矛盾者，盖吾人恒以不为其所欲为而为其所当为者为善。善者，尽其义务之行为也。而义务者，不必与自然意志之趋向相同，是谓义务与性癖之矛盾。人之循性癖而行也，未行之前，义务之感情常谏止之。苟不从其谏而决行，则既行以后，义务感情又从而责罚之。然则性癖之所视为善者，在义务感情则以为恶，吾人因以意志之反对性癖而现为义务感情者，谓之良心。

由此等现象观之，若大有可疑者。吾人所欲为之善，与吾人所当为之善，较然相反，将何以解释之乎？将吾人往昔之一切考察，皆有误乎？将道德界之所谓善，与吾人自然意志之所谓善，仅同其名而不同其实乎？

欲决此问题，不可不先研究义务感情之起原。

夫执意之实体，何以有当为之感情乎？义务之感情，与自然之性癖相矛盾者，果何自来乎？将别由超绝自然界而入于执意之实体之统系中乎？持宗教见解者，则曰：良心者，神之声也。

虽然，其意善矣，而无裨于说明。盖伦理学之不得以神为原因，犹物理学也。自然律及道德律之基本，诚在超绝界。而吾人欲为经验事实之说明，则不得立足于超绝界，而乃当以经验界为范

围，且余固已得之于经验界矣。

达尔文著《人种原始论》，不尝于其第四章言之乎，彼尝证明兽类感情之发展，与人相似，曰：有母犬卧抚其雏，见主人出猎，欲从之，既而恋其雏，不克从，及见主人猎而归，则帖尾乞怜，甚若愧者，盖悔其不忠于主人也。家畜亦有二种冲动：（一）本之自然者，（二）得之于训练及习惯者。不免日徬徨于两冲动之间，达尔文以为是义务感情之本式也。其发生之端，即由决意之本于教育若习惯者，与其自然冲动相冲突，于是时也，内界有一种感情，迫以弃自然冲动而从其本于教育习惯之意决，是即原始之义务感情也。吾人虽亦能反对其本于教育习惯之决定，然不免因妄徇自然冲动之故，而动其忧苦惭愧之情，是为良心不安之本式。良心之不安，亦得谓之由交际、若技术之本能，本永永运动，故对于目前至强之自然冲动之压制而反动也。此等感情之发展，在人类尤为强大。盖人类之记忆过去，较之兽类，益久而益确，则其本乎教育习惯以决定其意志，而与目前之自然冲动相反对者，其力自益强矣。

难者曰：如是，则于人类之义务，何以有特别之权威者，尚未之说明也。命以当为之权威，非由自然冲动之生活而发生，而良心之反动，与歉于自然冲动之感情，又不同原。然则所谓义务者，其对于自己意志之权威，又何能发生于自动冲动之统系中乎？

余以为此等事实，亦得以进化论之直觉说明之。盖义务之权威，生于意志及习惯，申言之，则生于人与全社会之关系也。

习惯者，在一种属中各分子意志动作之大同者也，其在禽兽，即生活之本能。凡禽兽之生活，隶于三种原理：曰冲动，曰本能，曰己之经验。属于冲动者，营养、呼吸、生殖、各机能之营为；属于本能者，营巢、作窟，及迁移之随气候而逐水草者，是皆本于其先世生活之阅历，不学而能，是谓有机之智力。此等智力，或不本于其先世，

而为其所新发明者，则已之经验也。

惟人亦然，而扩其本能之范围，则成为习惯。习惯之同于本能者，在于不知不识之中，以复杂之职分，适应其生活之正鹄，是谓种族之智力。而其与本能异者，虽不必意识其适应于正鹄，而常意识其存在及其责任。盖习惯之普通形式，常以当为云云或勿为云云命令人已者也。故吾人得谓习惯为有意识之本能。彼不若本能之得诸遗传，而得诸教育；不得于自然之决定，而得之于意识之动力也。更进而求之，则习惯者，为全社会意识之动力所维持，尤异于本能。彼禽兽之不徇其本能者，受自然界之果报。而人类之不徇习惯者，则受外界人人之反动，如非难、排斥之类是焉。

请举其例，高等动物，其生殖机能，类皆为特别发展之本能所左右。当孳尾之期，常一牡一牝，或一牡一数牝，同栖而为家族之生活，以阻止他牡之杂交焉。常于猴类见之（达尔文《人种原始论》第二十章）。盖其本能能左右其生殖机能，使勿罹杂交之害。此等秩序，确有保存生活之倾向者也。其在人类，亦有婚姻之习惯，或一夫一妻，或一夫多妻，其于将来之种族，则以教育养成其习惯，尤以女子教育为甚。贞操淑德，所以确保各人之习惯，有违之者，辄为社会所不齿。教育之效果，绵延于交际社会之中，违道德训诫者，固为人所斥责，而违习惯者，则反动尤烈。妇女不贞，则永为各家族所摈斥，而男子之娶之者，亦随之而为社会所轻蔑矣。

其他种种习惯，恐亦有基于本能，与此相类者。如杀伤掠夺，自昔著为厉禁，此等习惯，恐亦起原于兽畜合群之本能也。人类成立国家，由于权威与服从之关系，而亦于兽群中萌芽之矣。由是观之，义务者，不起于一人内界之意志，而实由外界以无上之权威胁成之，明矣。义务原始之内容，风俗也，习惯也。及人类益进化，而义务与风俗习惯之关系，以渐变更，而义务遂具人格之性质。然溯

其原，则义务者，不过徇习惯而命令其生活，盖本乎父母师长祖先及国民之意志，而指示吾人，虽谓之以习惯之权威为服饰，可也。由人类最高之权威，更而发展之，是谓神之权威。神者，模型人类而为之，以国民之意志为其意志者。及宗教发展，而神遂为习惯及权利之保护者矣。父母之权威，国民之权威，神之权威，三者，由当为云云之感情意识之，是感情者，即所以裁制性癖，使服从于最高之意志者也。谓之最高意志者，以其非由外界胁迫而束缚之，乃发自内界无上之权威，使不问事势之如何与胁迫束缚之有无，而必服从之焉。

(二) 义务与性癖之关系 吾由是得返之于前之问题，而论合于义务之善，与合乎性癖而增人安宁幸福之善，其关系如何？

余本上文之结论而言之，则曰：以风俗习惯之概念为媒介，则可以调停于义务之善与性癖之善之间矣。盖人之有风俗习惯，犹禽兽之有本能，所以推行种种生活职分之行为，而使之合于正鹄者也。风俗习惯之力，有裨于社会之保存，与各人正当之发展，而义务之于人，则以其行为不与风俗习惯相悖为期。然则合于义务之行为，即所以增进各人及社会之安宁幸福，而吾人之意志，又安有不以人我之安宁幸福为鹄者？是故意志之正鹄，实与义务之命令一致。性癖与风俗习惯，一人之意志与社会之意志，其所以规定各人之行为者，大抵相合也。以前举之事例证之，风俗习惯，属于男女居室之关系者，无论一夫多妻，一夫一妻，要皆以确立家族生活之制，而使之得以持久。夫人之意志，亦孰不以持久其家族生活为鹄者。然则性癖与义务，殆无所谓扞格，其或有扞格者，偶然耳。且如杀伤掠夺，而自昔风俗习惯之所禁，岂非以其与各人之意志相反故耶？各人之意志，皆以种族安宁为鹄，则必愿其同族之人互相友助，互相亲睦。谚曰，人为社会之动物，以此也。其或相杀伤焉，相

掠夺焉，则诚偶然之事耳。风俗习惯，以社会之保存及安宁为鹄，而社会之所由保存安宁者，在整齐家族之秩序，维持其内部之平和。苟有不合此等风俗习惯之种族，则其与守此风俗习惯之种族相遇而争存，未有不为所屈服者。是故社会之安宁，包容各人之安宁，而各人之幸福，不能独立于社会幸福以外，则虽谓风俗习惯之所期，即在各人之安宁可也。而吾人无不自期其安宁者，则虽谓各人之所期，亦即风俗习惯之所期可也。人而欲达其所期乎？舍风俗习惯，无他道焉。自一方面观之，本风俗习惯以尽其生活之职分，与固有之正鹄最宜。由又一方面观之，苟违于风俗习惯，势必与全社会相冲突，而小己之安宁，无自而保存。然则风俗习惯与小己之意志，义务与性癖，夫岂非相合者其常，而相反者其变耶？

不观风俗习惯入人之意志至深耶？苟有一人焉，欲破坏风俗习惯，则人人出死力而保护之。是故风俗习惯之普及而无阻，为人人所同欲。偶有一二人与之相背而驰耳。苟非人人所愿其普及及无阻，则即不得以风俗习惯名之矣。是故道德律者，非特某事当为之空谈而已，乃正以表彰实事界普及之形式，谓之自然焉可也。

然各人意识中，义务及性癖，往往见为互相扞格者，何耶？曰，是亦有说以处之。盖各人所以有风格习惯之意识者，必在其性癖之鹄与风俗习惯背驰之时，苟性癖与风俗习惯相合，则良心无自而见其作用。良心之沉默，即其赞同性癖之时也。平时夫妇相爱，并不意识其为义务，一旦爱及他人，则意识夫妇之义务矣。婚姻者，意癖所赞成，故不意识其为义务。然时而人人以家族为累，避之若浼。如古代某某民族，濒于灭亡之时，则社会及各人，皆以婚姻为义务矣。生活之义务，人所不意识也，一旦有自戕其生活之性癖，则知自杀之不德，而意识生活之义务矣。饥食渴饮，人未有目为义务者，然生活既为义务，则饮食亦然，而人固未尝意识之者，以

其与性癖无差池耳。若遇有禁其适当之饮食,或阻其大食暴饮者,将不期而有义务之意识矣。则产亦然,凡以财产之增殖及保存为义务者,皆在其殖产之冲动有所不足之时。以通例言之,凡财产义务之意识,皆在制限之条:如毋偷盗,毋诈欺,毋贪,毋吝,是也。言语之意识为义务也亦然,毋多言,毋躁,毋诈,是也。由是观之,义务者,冲动之制限也。有义务必先有冲动,无冲动则亦无所谓义务。溯义务之源,乃属于消极者,其曰毋如是云云,乃由冲动之轶出其畛域,而人始意识其有制限之义务也。其为积极之式,则不曰汝当云云,而当为吾欲云云,及其自然冲动之有所歉而义务生焉,乃易吾欲云云而为汝当云云耳。

是故义务与性癖之冲突,变例耳。义务之命令,即道德律,所以为全社会实现之意志,表彰其性质及趣向也。道德律之有变例,犹生理学焉,其数皆甚少。道德律,本至复杂之现象而得其经验之规则者也。人固有聋聩喑哑者,不以是而破人能视听言语之规则。人即有淫盗诈欺者,亦何足破夫妇有别、财产有制、言语有信之规则乎?

吾人苟即国民全体而考察之,则可以涣然而无疑。盖国民全体之性癖,恒与义务一致也。国民常欲代表道德律。道德律者,非由外铄我,而国民自己之意志之表彰耳。惟在各人,则偶有性癖义务冲突之时,或当为而不欲为,或不当为而欲为,于是意识之中,常觉道德律之自外来而制限其意志焉者。然以普通之意志推之,则终以赞成道德律之命令者为多,且见他人之违道德律者,恒以行为言语若思想抑止之,而无所踌躇也。

(三)评康德之见解 本康德之见解,则道德之基本,即在性癖与义务感情之冲突。彼以为人之行为能有道德之价值者,必其一循义务感情,而不假性癖之力,或且反对现在之性癖焉。因性癖而

仁慈者,无所谓道德。华克菲尔(Wakefield,英国 York 州之市)有牧师焉,自谓一生惬意之事,在未尝以疾言遽色临人,其友人亦共言其如是。以康德之说评之,则此等品行,虽吻合于义务,而不必有道德之价值,与他种性癖无异,以其达于道德界循义务而非循性癖之定律也。康德之言曰:有人于此,无乐生之感情,虽有济困扶危之力,而恻隐之心则无之,然彼尚以扶济为义务而力行之,是为道德。人之于己也亦然,保其生命,增其幸福,循性癖而行之,无所谓道德也,及其不幸而坠至困大厄之中,以速死为幸,乃尚以义务之故,而勉保其生命,乃为真道德焉。盖康德之意,以为人类者,必于其意志中悉屏性癖冲动之属,而粹然余义务之感情,乃始可以评定其价值。然使人类仅以义务之故而行善,则枯寂无味,殆若傀儡。此其说之不衷于理,所不待言。而康德之说,要亦有可采者,盖义务与性癖之冲突,虽非通例,本义务以抑制感情,虽不必为道德价值之正则,然道德之性格,要待义务与性癖冲突之时机,而始能表彰之。有一富人,拾十金于道,而返诸遗金者,吾人不能以是而遽定为正直之人,以区区十金,无加损于富人之财产也。使有贫者,道拾十金,虽以得之为利,而独以义务感情之故,卒返诸其主,则吾人得以是断其为正直,或且许之为善人矣。是故其人之性癖与义务不冲突,其意志无本义务而抑性癖以定行为之机会,则吾人无自而评定其人之品格。定品格之合于道德与否,必在义务与性癖冲突之时焉。

虽然,因是而谓从容中道之意志,逊于克私从理者之价值,则误矣。而康德力持其说,彼以为薄情之人,漠视他人之苦痛,而不以动其心者,较之富于同情之人,得天独厚,盖占有道德界最富之源泉者也。其行善也,无借乎性癖,而悉循义务感情,是其于道德界为有至高无上之性格者矣。夫若人者,其贵于薄志弱行之徒,固

已。康德盖循己之品格而论之，然吾人不能想象为最高尚最圆满之人格。何则？如所谓天使者，其意志浑然至善，不勉而中，以康德之说绳之，将不得为至高无上之品格，然吾人又孰敢谓天使之性格未高尚未圆满耶？

康德之视义务意识也过重，而其徒非希的 (Fichte)^① 尤甚。然吾人之行为，不必皆由于义务之意志，则确为事实，而亦不得谓之过失。至欲使决定意志之动机，一本于道德律，而因以制御一切自然之冲动，则非特吾人所不能，而亦可以不必也。自昔道德哲学家，恒欲以一切意志之动作，悉受指导于义务写象者，始为圆满。斯宾那莎谓贤者专以理性之命令决定其意志，而不使其冲动有几微影响于行为，即边沁及穆勒之所谓贤者，亦与之大同小异，盖皆以斯多噶派及伊壁鸠鲁派为模范者焉。自实际言之，则理性若义务之写象，不必若是其重要，盖理性若义务之写象，所以整理冲动，而不能代任其责。冲动之于生活，犹悬锤之于机械，决非理性所能代。何则？理性者，无运动力者也。

康德一生痛驳合理理论，而尚不能全脱其直觉说之范围。及其歿后，学者始稍稍知其贵自然。此时期之学说，所持以为根本之直觉者，谓最高最善之境，非能由理性而思议之，亦非能由一种有意识之规则而实行之，乃由无意识之中，转化而成立者也。此在美为最著，而善亦如之。善及善之圆满，不能由伦理学之规则而演出之、成立之，犹美之不能由理性演出之，而由美学之规则以成立之也。最纯粹之美术品，由天纵者以无意识之感觉构成之，而美学不与焉。最圆满之道德，亦由天纵者以其本能实现之，而伦理不与焉。美学也，伦理学也，皆无创造之力，其职分在防沮美及道德之溢出

① 非希的 (Fichte)：今译费希特。

于畛域，故为限制者，而非发生者。美及道德之实现，初不待美学、伦理学规则之入其意识中，或为其注意之中心点。不宁惟是，人苟以美学、伦理学之规则，入其意识或为其注意之中心点，则往往转为实现其美与道德之障碍。人之作书，泥于字书之规则，则反易致误，此人之所稔知也。决正字学之疑问者，莫如执笔即书之为当；决道德界之疑问者，亦以节拟议而促实行为寡过焉。

平心论之，人类所以有道德之价值者，决不在深思义务，而意识其为行为之动机，盖勉强而行之，与安而行之者，固未可同年而语也。传康德者，其所述果确耶，否耶？康德之为人，果以义务为其行为之动机耶？余非所能知也。虽然，余敢自明，决不以此等叙事为可贵，盖义务感情，虽可为去恶之作用，而大人君子，决非能以义务感情实现之者，大抵由活泼之地感情之冲动而陶铸之焉。

（四）论先天直觉论道德哲学之谬误 又有先天直觉论之谬误二三事，不可不附论于此。盖此派道德哲学，以义务之命令，如数学之单元，仅以直觉认识之者也。例如正直为善，诈伪为恶，不必知其所以然，而自认为不易之真理。苟欲推究其原因，证明其理解，不特无所用之，而亦决不可能者也。

余以为以事实言之，道德律者，诚无论何人，可以不求其原因与理解，而直认之为真理。盖其内容，不外乎风俗习惯之由积极消极二形式表彰者。而风俗习惯，即存于全社会各人之意识中，人之所以知风俗习惯者，由其有种种特别判断，足以褒贬人我种种之行为者。每遇特别事故，直判断之而不疑，此由于练习者也。人之所以知道德界普通形式者亦然，自幼少之时，而已镌其印象。叔本华谓人常不忆其学而知之之真理，而误以为天赋。谅哉言也。且一切指示行为之言语，其意义中，率已含有道德界是非之判断，如诈伪贪鄙，已含有摈斥之意，公平节俭，已含有褒赏之意，是也。是以诈

伪为恶之属，其分析判断之形式，确为构成于先天，而后由道德律意识为不易之大法，此无可疑者也。道德律不以各人若社会之利益为标准，而直发为不可思议之命令若条禁，此则直觉论之所表彰，确合于事实者矣。

然直觉论者，又由是而推演之，遂谓此等大法，初非以客观界事实为基础，而伦理学之职分，在即种种之命令若条禁，循其体系而排比之，综合之，藉以发见普通之定理，使得附属于自然律焉，则大谬矣。盖所谓不可思议之命令若条禁，见于各人之意识而为道德者，其所以存在，所以正当，皆于客观界有其基本，即其能维持各人及社会之安宁，是也。道德哲学之职分，在证明其基本，犹法律哲学之职分，在即法律之内容及形式，而证明其基本，所以为人人证明其交际界相当之职分，而发见其不得不然之性质也。各种科学，且未有几以臆列事实为鹄者，况哲学乎。

直觉论伦理学，尚有其他之谬误，即谓良心者，无论何人，亦无论其际会何事，皆能于其主观客观两界，确示以义务之命令，是也。康德曰：道德律命人以当为之事，无论何人，皆易知之。又曰：义务之为物，尽人知之。若欲究何者为正当而悠久之利益，则必统宇宙全体而衡量之，决非吾人所能知也。

余以为正当而悠久之利益，诚所难知，然义务之命令，尽人易知，则不合于事实。行为之中，固有人人知其义务者，然不得谓凡事皆然。凡事理稍稍复杂者，其义务所在，往往不易知之。今有保险公司之职员，违公司之规律，而贻利益于逾期纳金之被保者，自其良心言之，与偷盗等也。然其为之也，非以图小己之私利，而以帮助其友，则自其良心言之，是亦与义务冲突，仍不可不求公司之利益，而避其损害也。然使吾人又进而变其事状，使被保者对于公司，一切如约，惟于形式之措置，小有不合，而公司亦得借以为不给

保险金之口实，乃于公司付金之期，而职员偶见有被保者不合形式之措置，足以使公司不必给金者。彼又稔知被保人或其遗族，不得此金，则困厄将不可状，然则何以处之，将隐匿其事以救被保者及其遗族耶？抑暴露之以利公司耶？当此之时，其良心所指示者，以何者为义务耶？即康德派学者，尚能准循理而行之格言明晰而断之耶？

以盗窃之术取人财产，其为背于义务，固矣。或乘人之急，而贷之以金，征取重息，又能以巧术遁于法网之外，而因以吸尽其财产，是亦宜良心之所斥也。然吾恐人之良心，或亦有许之而不禁之者，彼将曰：虽征取重利，而要不失为一职业，人人急于自计，又何暇为他人计耶？吾试更进而变其事状，谓贷金于人者，其取息也，不可利己而损人，必其人我两利者。然则贸易之事将如何，有一银行于此，独得西班牙革命军不日起事之报告，而知其为他银行所未注意者，乃悉举其所有西班牙各业之股票而售之，以嫁其至巨之损耗于买者，其行为正乎、否乎？在初入市场，未谙商情者，其良心必深以其事为不安，以其违己所不欲勿施于人之义也。翌日而见买者，必不能无惭色。虽然，吾人之营贸易，必先问其有害于人否耶，此不可能之事也。凡贸易，非卖者买者各持利己主义而不顾他人之利害，则不行。人孰不欲购廉价之物，于卖者之损耗与否，殆不暇顾；卖者亦孰不以其货物之得售为幸，其价值之果否相当，而果否有损于买者，亦恒有所不顾，正耶、不正耶，其界限又何在耶？

此等事状，犹其简单者也。使更以复杂者考察之，则其理更易明。有一少年，既与一女子订婚约，可不践其约乎？夫约之不可不践，不待言也。然使其订婚约之始，未及审慎，而仅为一时感情之所驱，既订以后，乃始得其实情。而知一践此约，则其身将沦于

非常困厄之境，将不经彼女之承诺而废其约乎？则其约固神圣不可侵也，将忍而践其约乎？则既已知订约之误，而知践约以后，彼此皆将牺牲其终身之幸福。然则将何以处之？彼女既不我绝，我遂与之婚耶？将迁延之耶？将遂因而自尽耶？抑以我之不能践而不欲践为权利为义务耶？

有一政治家，偶于其所属政党之一意见，不能赞成，而其党方草一宣言书，以彰其党之伟绩，使彼签名，彼从而签之耶？是自欺也。拒之而不签耶？将失其在政界之动力，而大为前途之障碍，彼将何以处之？是亦非康德之定律所能断者也。以吾意言之，则彼先当问此事之关系果何如耶，如无重大之关系，则屈意而殉党议，未为不可，否则将不能共事也。苟其事而关系重大，则与其瞻徇党见，毋宁离党而自申其见之为正焉。

难者曰：如是，则将使道德为之无定，而疑义百出，莫可究诘矣。曰：道德者，非吾人能使无定，而彼本无定，且亦无时而定者也。道德者，非可恃简单之机械作用，本于先天能力，如所谓实践之理性及所谓良心者一瞬而得之，又非举种种之机会，而得以普通之规则包摄之者也。

谓无论何等事实，其合于义务与否，不难一瞬而知之，此为直觉派道德哲学根本之谬误，而又与他之谬误相随者也。彼谓道德之命令，为一定之规则，不容有一变例，凡不合于道德律之行为，皆为悖于义务，皆为不道德，吾既已辨之矣。请又述吾之伦理学说与直觉论最明晰之异点如下：

康德全部学说之中枢，即在以道德律为至普通至正当之性，其性为绝对者，为合于论理者，而所谓合法性及道德性，则亦与之一致。正鹄论之道德哲学，则反是。其所谓道德律，乃与卫生术之本生理学以为法则者相类，盖皆取经验之规则者也。然则道德律之

不能无变例，与一切经验规则何异。凡一种行为，其于为之者及受之者之生活，或益或损，诚常有其惯例，然人事至为复杂，同此行为，而忽生反对惯例之效果者，时亦不免。于是虽破道德律之形式，而未为不道德，且或必如是而始为真道德也。求之实际之行为，实际之判断，吾人盖时见之，而直觉论伦理学，不能有以解说之，此亦其学说未纯之一证也。

请举其例，军人之第一义务，曰服从。谓于其职务为绝对之服从者，是也。军人以服从为义务，即近世国家所赖以存立者。其义务之重如此，故稍违之，则置重典焉。然间亦有破此义务而良心之不咎清议之不责者，如约克(York)将军于韬落铿(Tauroggen)宫之会议（事在千八百十二年十二月三十日普将军 York 及俄将军 Diebitsch 会议于俄之 Tauroggen 宫而结中立条约，时拿破仑一世方被窘于俄而归），本一己观察政界形势之见解，公然背国王之命，破军人服从之义，而与敌国结平和之约。此其行为，尚合于义务而为道德律所许可耶？以康德之律绳之，必不然。在将军亦固知背王命而行，于国为不祥，且一启其端，他日即欲以普通之律绳检普国之军人，而或且无效焉。

将军再四踌躇，而后决然行之。盖将军之所踌躇者，曰：吾背命而弃服从之义务，极其流弊，可以亡吾国也。而后乃决然行之者，则曰：吾不违王命而行之，则吾国且速亡也。卒之将军所为，乃为舆论所认可。普王盖尝欲责之矣，而旋以为是。以及今日，历史家无不以兹事为有功于国者，且其事甚不利于法人，而法之历史家，亦无以难之。是则官吏反道德之成例，违国家之命令，专断政策以救国家之危急，而为舆论所公认者也。凡事状类此者，皆不能以普通之规则决定之，使仅仅持普通规则而已。则军人者，不可不服从，虽值何等事势，决不能违其服从之义务，而专断政策者也。

然而国家当存亡危急之际，非反经行权，不足以救亡而图存，则不能不破普通之规则而行之。夫所谓普通之幸福为最高之规则云者，固一切规则中神圣不可侵犯之条件也。军人苟有误犯此条件者，则政府虽以死罪蔽之亦宜。

道德律亦循此条件而规定者，故亦不能无变例，盖道德律为人类而存，非人类为道德律而存也。法家之古谚曰：世界可灭，而正义不可不存。康德派之道德哲学亦曰：生命可坏，而规则不可不存，此其义，谓规则之重要，超于各种特别之正鹄也。然法律实为国民而存，且欲借以保存之，而非以破坏之。道德律之于人生也亦然，亦所以保存其生活，而非以破坏之也。故使从道德律而反有破坏生活之效果，则吾人宁弃形式而取内容，舍作用而趋正鹄矣。

(五)良心 吾前者论良心之起原为风俗习惯之意识，盖即风俗习惯之存于各人意识中者也。而所谓良心之权威，则在监临人类全体，抑制其反对道德法律之意志，而因以为道德法律之保障。其于人也，始则为父母师保之权威，以风俗习惯中种种客观界之道德输之儿童者也；进而为社会之权威，其范围较大，以名誉诽议，表彰各人行为之判断者也；进而为法吏之权威，以刑罚禁止罪戾者也；又进而为神之权威，则举道德法律而托于宗教之徽帜者也。人之行动，苟与有此等制裁此等保护之道德标准不相容，则其执意，必为其根本之意志所抑止，于是乎各种行为，皆有感情以干涉之。未行以前，或鼓舞焉，或谏止焉；既行以后，或惬意焉，或悔恨焉，是为良心之作用。良心之内容，随民族而异，种种民族，有种种本质状态，有种种生活条件，因而酿成种种风俗习惯、良心内容之不同视之，惟其形式则一致，不外乎以高等意志之意识，自各人内界，抑止其不合道德之意志，且恒以此高等意志为超绝人间而本于神之势力焉。

主良心原于神意之说，不惟以历史学、心理学之解说为不完全，而且更以为危险，谓是直侵犯良心之神圣而杀其效力焉。即以历史学、心理学说明良心之学者，亦往往信以为然，来氏（P. Rée，所著《良心之起原》，于一八八五年出版）研究良心之起原，而论以历史学、心理学研究之效果，曰：由是良心之命令，失坠其神圣。凡知良心起于人为之说者，皆将违其命令而赧然无愧焉。

虽然，余以为不然。良心命令之责任，固非恃人类学学说中论理学之结论、若心理学之定义，所能使之破坏者也。吾人即确信论理学之结论，谓良心者所以表彰国民渐得之经验，即道德足以维持人生，而不道德则足以破坏之。而良心之正当性质，并不因是而消失。然则吾人以国民之遗传知识为强证，而谓良心即道德之自然秩序，由客观而反省，岂遂以此解说，而破坏道德秩序之正当性质乎？且至于心理学说，无论其对于风俗习惯者如何，而亦不必有何等阻力。凡人精神之作用，受之于遗传若教育者，虽一日证知其为谬误，为无理，而其势力并不即为之消灭。邃于科学者，或不能脱迷信之习，持无鬼论者，或冥行而恐怖如常人，然则此等固非写象及感情中谬误无理之原质，而实为其重要之原质矣。使人人无所谓道德及良心，而一切云为，皆决之于计较及顾虑，则国民殆不可以一日存，此尽人所知也。虽大哲学家，未尝以道德哲学指导其日用行常，而为之指导者，冲动也，感情也，道德也，良心也，好善恶恶之情也。化学至进步矣，而人之味官嗅官，不因之而为具物，日常饮食，所以别甘苦芳臭者，乃恃味官嗅官之作用，且其精审，亦有为化学试验所不能及者。调和饮食，人皆承数十百年遗传之知识，而不必专依化学。化学之职分，在解说而不在发明，用以为改良饮食之指南，诚非无补，然欲废普通之嗜欲，遗传之知识，而一切本化学之理，以律饮食，则失之愚矣。世有欲屏除良心若风俗习惯之力，

而专以道德哲学律行为者，何以异是。

论者难曰：子言诚善，其如失不可思议之制裁何。余曰：不然。以余观之，人类殆必无以道德及神圣之感觉为不出神意之一日。此等感觉，苟非有至深至久之基本，在宇宙性质中者，岂能无端而发现于人类之意识中耶？且人类之于世界，岂真若骈枝然，徒于其表面有偶然之关系，而与神之本质固无与耶？善夫施泰因泰尔引希波革拉第（Hippokrates^① 西历纪元前四六〇年生）之言以叙其言语学起原也，曰：一切事物，皆属于神也，皆属于人类也。是诚能以历史心理学发人类万事之秘藏者矣。

论者又难曰：良心之起原，既如经验论之说，终不免使人类有法律以外何所不为之思想，盖其初固以道德律而出于神之命令也，今若以神之有无为可疑，又或决神之为乌有，则举其所谓命令而唾弃之，非自然之势乎？余答曰：然，是诚自然之势，而决非真理也。道德律即如经验论之说，决非偶然断定之制度，而实以宇宙之性质及人类之性质为其根本也。其所谓良心，即道德生涯在客观界适令自然之性，而反射于各人意识中者。其于保存生活既有最大之价值，岂以研究其起原之故，而顿失其价值。譬如古人，以人之言语为本之神授，今已知其说之无据，而言语之价值，曷尝为之消失耶？

文典之规则，人既确知为人类所发明，而其可凭借之性不失，则道德律之起原，虽为吾人所确知，而必不失其可凭借之性可决也。国民之于知识界，无论何人，无不循其国语而承认其规则。国民之于道德界，亦孰不徇其风俗习惯而承认其良心之命令者。人固知国民之言语，即己之言语，国民之良心，即己之良心，而小己之执意

① 希波革拉第(Hippokrates)：有译希波克拉底。

及感情，固无不自国民演出者也。福祿特尔(Voltaires)^① 学派，以辟除迷信为科学第一之职分者也，彼痛斥神学家良心说之妄诞，意气发扬，大声而疾呼之曰：良心者，无价值者也；良心者，狡猾之僧徒，欲陷人类之精神于奴隶界，而假造之者也。此等大言，使十九世纪进化论之人类学者，大为之诧异。盖进化论者，以一切人事，尽循自然之势而发展之，假定为其研究历史之起点也。彼福祿特尔之流，辟除谬误之学说，而并其所说明之本题，亦斥为妄诞而无价值，则其说之不能成立，乃与神学家同。进化论者，确信普通存在之机关，必本于先天，而为关系于保存生活必不可无之机能，故以说明此等机能与人生之发展，有何等意识，为科学之职分也。

且科学于此等地位，尚不可不有实践之职分，即不破坏其机关，而务有以保存之完成之是也。破坏良心，且仅仅因良心之释义有本于妄诞之教育若妄诞之学说(神学)者，而遂并良心而破坏之，其于各人及国民之生活，不得不为大耻也。旧学说所举之良心，虽多缺点，且或有谬误之点，然尚胜于无之。善夫希的微克(Sidgwick)^② 之言也(见所著《伦理学之方法》四七〇页)，曰：吾人于一切行事，如行世之道德者，苟发见其有缺陷之点，吾人改良之之责任，尚不如保守之之责任为重要也。功利论者，于行世之道德，虽知其不出于理性，而本于人为，然决不可以是而生厌薄道德之心。至于直觉论者之迷信，竟以道德为不可思议，为神之规则，则所当排斥，不待言也。盖功利论者之于道德，固以尊敬惊叹之情考察之，见其组织之分子，经数十百年之久而成集者，乃如自然生物，能以其合于物理之有机体，挟其后天之构造，以适合于非常复杂之鹄的，其间固有不可不慎择之者，而要之亦有影响于人类之幸福。故人类

① 福祿特尔(Voltaires)：今译伏尔泰。

② 希的微克(Sidgwick)：又译施的维，有译薛知微。

而无道德，则如有一至重至大之机械，关乎积极之规则者，猝失其所以运动之道。此虽有政治家、哲学家，将亦无可如何，而人类之生涯，洵将如霍布斯所谓日趋于寂寥，贫困，陋劣，且日近于禽兽，而亦无以久存矣。

(六)良心之分化 良心者，表彰客观界之道德性于各人意识中，即以风俗习惯为基本，故其普通之作用，固在防遏各人意志冲动之不合于规则者，然非其至高无上之状态也。良心者，由其能为圆满生活之代表，而更有积极之效果。盖有所谓理想者，先自国民之客观界道德性，得其性质，而各国民则发挥其圆满之写象于宗教及诗歌等。盖此等写象，既充实于若人之意识中，则即由若人之所著作而发现焉。

自精神界历史界之生活，益益发展，而此等理想，遂益益现为特性者，为各体者，一切历史之发展，皆分化之作用也。学者之所假定，人类由原人分化，而为种种之人种及民族，遂各有其种种之风俗习惯，以示其精神之特性。及其进化益深，则各人之精神，亦由国民精神之本质而分化矣。民族之文化较低者，一族之民，种类大同，各人之写象、思想、判断、习惯、行为，凡精神生活之内容，殆无不同者。及其更进化，而生活内容，益丰饶而驳杂，各人构造之差别益大。人之有各自研究事物之思想者，以其不嫌于国民之宗教神话中所谓普通生活之思想也，而哲学即由是起。一切哲学之原始，皆由各人之思想，与国民普通之思想相睽，而各人之判断，与风俗习惯之关系不固，则各人趋特别之方面，而形成特别之生涯。自由之生涯日扩其范围，则羁束之生涯日缩其区域，各人之生活与他人之生活，益为不失其特别人格之关系，如亲子夫妇然，而与图式之法则，益多齟齬，于是特别之规则益发达焉。

由是所谓良心者，遂一变其意义。向也范于风俗习惯，而各人

自失其生涯之价值，今也屈于特别之理想，而社会乃失其现实之生涯。此等特别之理想，萌芽于国民定居之地域，与其风俗习惯，固不能全无关系，然以其普通生活之内容及见解相睽，而抱此理想之人，遂与风俗习惯相冲突。其冲突也，不惟不为良心之所咎，而反为道德界必须之意识。于是乎主观之道德性，对于客观之道德性，而转占高等之位置矣。

由精神意志中超人之力，形成其吻合人格之生活理想，而务实现之，至不惮与当时之客观界道德冲突，而感化及于百世者，此历史中最大之战争也。人类之英雄，即此战争之主人也。彼常反对人爵，反对无益及不纯之理想，反对虚饰，以说明新真理，而显示新准的、新理想，务使人类之生活，得新势力，而益遂其高等之进化，基督则其人也。基督之宗教道德，较之当时国民之宗教道德，至为高尚，其神之观念，较之当时国民之神之观念，至为高尚，见夫国民之所谓正直，乃皆可鄙可悲，而不足行之以自贻，遂与其徒，轶出国民规行之外，破安息日之禁，废断食之制，而易之以互相亲爱之新命令。守旧者大惧，务保守其畴昔之规则，则遂与基督鏖战而杀之。然基督虽备尝艰苦，以身为牺，而其道卒占胜算，由于笃信建立慈爱新国为天命之说也。彼盖对于后世之渴望神国真理正直而欲得之者，感精神气魄亲爱自由之不足者，热心绍述其事业被磔被焚而不悔者，各示以至高之模范焉。

与此等圣贤反对者，有若柏拉图之《共和国》中所述之暴君，有若布里哈脱（Burkhardt）之意大利文学后古时期文明史中所述不畏神人大恣情欲之斯否察（Sforza）、波里加（Borgia），皆其人也。

凡有强大之天才者，可以为暴君，即可以为圣贤。格代所著之《否斯脱》（Faust）小说，^①形容精神界由极恶而至极善之变化者

^① “格代所著之《否斯脱》（Foust）小说”；今译“歌德所著之《浮士德》小说”。

也。其于第一篇，言否斯脱之为人，蔑视国民之信仰风俗，而惟以纵肆其大欲为的，彼欲悉全人类所应得之福利而独擅之。彼不惜牺牲无辜少女使破其家族之幸福与其精神界之平和，以供彼之情欲，卒使少女格利町(Gretchen)者，因彼而陷于杀母杀兄之罪，然彼一无所芥蒂，而投身于钵罗克卑格(Blocksberg)之军中。此殆为歌德自写其感情之强烈者。其第二篇，叙此穷凶极恶之人，转而为克己慕义之事，而其所以实现此观念者，尚若有所未副。盖以第一篇之否斯脱，而奋自救拔，则惟有趋至高尚之鹄的，而为大悒郁、大竞争而已，以暮年至巨之防水工程当之，尚为不类。以格代之天才，而所叙乃止于此，则以大悒郁、大竞争者，为格代生平之所未经验，故以其远轶于主观范围之故，而不敢纵写之也。

大恶与大善之两模范，其外界之舍风俗习惯而不顾，虽若相同，而其内界之关系于风俗习惯若国民者，乃大异。暴君之所以为暴君，蔑视风俗习惯而破坏之，徒以自肆其情欲，将以专有乐利而擅握政权也。基督之所以为基督，非必欲破坏风俗习惯，而在欲实现其高尚之理想，彼固自知其将不得名誉权威，而且受屈辱辄磔也。彼盖谓吾受天命而来，固在普救众生而非若常人之仅求荣誉而已也。

(七)道德界之虚无论 道德界虚无论，所举人格之特质，在无所谓义务意识，无所谓生活理想，亦无所谓良心。彼本其学理，而屏斥义务命令若道德律之不可据。曰：义务者，空名耳，生活者，在争自存。利于争存之作用，皆谓之正。杀人也，诈欺也，暴行也，苟其有效皆善也。以此为恶者，无争存之能力而劣败者耳。所谓法律规则宗教云云者，皆若〔君〕主所发明以奴隶臣民之精神，贤者固知其无服从之义务也。人无所谓对待他人之义务，亦无所谓对待自己生活之义务。所谓理想者，如碱水之泡，徒足以玩儿童欺愚夫

者耳。何谓善，曰，实行其所欲而无所忌憚之为善。俄国一贵人尝言曰：余无所信，无所畏，无所爱，道德义务何物耶？恐怖希望何物耶？亲爱理想何物耶？自由自主之人，以现在为正鹄，至于未来及过去，何足道哉！

虚无论之说如此，吾人可以驳诘之乎？吾人可以使彼自承其误乎？曰：不能。使吾人告以彼之感觉，胡异于人？则彼将曰：余之感觉，诚异于诸君。诸君虽见有所谓义务感情若理想，而余则无所见。且余亦欲见之也。使吾人欲揭其短，谓徒顾目前之快乐者，可鄙也。彼将曰：不然。余以为无实行所欲之勇，徇空想而自谢目前之快乐者，乃诚卑劣耳。此等强词，于论理界殆无可攻击。故吾人不能使彼自承其谬。欲使彼自承其谬，必彼我之间，于生活价值，有感觉相同之点，无之，则一切辩论，皆无益也。不惟无益，且使彼坚信其说。雅里士多德勒尝言曰：吾人于各问题，各学说，不必评议也，惟见其有矛盾之点，可令其自承其谬者，则攻击之，否则徒辨而已，余所不取也。足以箴今日学者好辨之风矣。

虚无论之说，不能以论理驳诘之，然果可以实行之乎？抑人类中果有专顾目前情欲之人乎？恐虚无论者之作此空想，乃彼误解自己，并误解其意志。彼之所说，乃非其所欲，彼于直情径行以外，常有自保其生之欲望，彼于观念界亦有自保之冲动，彼亦不能自脱于其所斥为虚饰虚伪者。彼自以其感觉毫不受影响于世界之风俗习惯，若义务感情，而实不然。彼时而有良心发见之时，在彼亦当自惊。吾人虽不能以言论之力，使彼有义务感情之觉悟，然而彼固于不知不识之间，自有之矣。

吾人不能闭彼虚无论者之口，使自承其误，犹之不认有曰者，吾人势亦不能以论理觉悟之。然而日之光明，尽人皆见也。虚无论亦然，病热者恒见幻象，吾人不能使彼自知为幻；病狂者恒有错

乱之观念，吾人亦不能使彼自知为错乱，以其病热病狂故也。为人类学人种学者，见彼奉虚无论为人生圭臬者，固已得其真相，曰：彼乃欠一人类应具之机关。而欠此机关之人，其沉沦堕落，大率如是。良心者，诚人类最重要之机关哉。且更进而研究之，则此等畸废之精神，恒与畸废之冲动相因而生，如沉湎酒色之癖，每与感情及意志之错乱相随，或且为其原因，是也。此等精神畸废，类皆抱厌世之想，或不免于自杀。其有不本于先天而仅为知力错乱之结果者，或不至若是其甚焉。

(八)义务语意之范围 关于义务观念者，尚有一二疑问，如有功之行为何谓耶？人类得为义务以上之事耶？义务所许可之行为何谓耶？义务所不命令亦不禁止之行为，将无所谓善亦无所谓恶耶？人果有对于己之义务耶？凡此等疑问，关于事实者少，而关于词义者多，区别其词义之广狭，而昭然若发蒙矣。

义务观念，以最狭之义言之，则吾人对于他人主张之权利，而定其当为及不为，如偿债，践约，及勿偷盗，勿诈伪，是也。至其济人之急，成人之美，则在义务以上。以其出于自由之意志，初非如前者之有所谓责任也。以此义言之，则无所谓对于自己之义务矣。

以义务之广义言之，则凡与风俗习惯及道德律一致之生活及行为，皆谓之义务。如有人揖我而问途，而吾不之告，是即违义务者，盖义务观念中，固有亲爱同胞之命令也，若乃履危蹈险，舍身以拯人，则在义务以上，为之则有功，不为之亦无损于义务，盖圣贤豪杰之所为也。以此广义言之，吾人得有对于自己之义务，发达自己之能力，是也。人若以疏忽之故而弱其身体，又或以懈怠放荡之故而伤其精神之能力，是亦违义务者。然义务之责人，乃有一定程度，所行者在此程度以上，即为有功，于是义务许可行为之概念，亦可定。虽有当务之职分，与尽其职分之能力，而偷安而不之为，非

义务所禁也。又如人虽别有当购之物品，而以佚乐之故，耗其金钱，此亦非义务所禁也。要之在寻常德行之范围中，小有出入，固为义务所许容焉。

以最广之义言之，则行为之被许容者，与有功者，皆无自而区别。如基督教徒之责其子弟曰：汝当完全其道德，如在天上之父然。彼等决不能轶此要求以上，是以神之前无所谓功绩，履行一切命令者，亦曰余尽义务而已。而人类终不能抵清静无垢之域，虽在圣人，亦且曰，余不过无功之仆隶焉。

第六章 利己主义及利他主义

（一）利己主义与利他主义非截然相冲突者 所谓利己者，行为之动机，系于己之利害者也；所谓利他者，行为之动机，系于他人之利害者也。大抵道德论者，多以此二种动机为凿柄不相容，故以为种种行为，非出于利己心者，必系于利他，而非出于利他心者，必属于利己，因是而演为二种相反之道德原理焉。利他主义之原理曰：行为之有道德价值者，在其动机之纯然利他者也；利己主义之原理曰：以一己之安宁为种种行为之鹄的，不但不当禁止，而实为道德界不可不然之事。

始用利他之义之名者为孔德 (Comte)，其意即如此。其主张至高之利他主义者为叔本华，叔本华之言曰，凡行为必有动机。动机者，非利即害。利害者，非关于己，即关于他人。凡动机关于他人之利害者，其行为始有道德之价值，故道德价值者，生于利人悦人之行为，否则其动机在一己之利害，则全为利己之行为，而无道德之价值。至于害人以利己者，则谓之恶而已矣（见叔本华所著《道德原理》十六页）。

与叔本华派之至高利他主义相对者，为至高之利己主义。至

高之利己主义，常因反动而偶现，如尼采晚年之见解，盖近之。此即叔本华利他主义之反动也。且叔本华所抱之感情，本有倾向于利己主义之趋势。彼尝轻蔑平人而崇拜天才，谓人类所以有价值者，在少数之天才，而世人皆其作用也，势必因而有至高之贵族性利己道德，如尼采所唱者矣。然而又有平民性之利己道德，则如霍布斯及斯宾那莎二氏之说盖近之，其言曰：人各图存而已，是自然之秩序，而亦道德之秩序也。人各以其正当之幸福为鹄的，是即正当之行为，而道德之要求，亦尽于此矣。人各自得其幸福，即所以助他人之安宁，盖人人正当之利害，固彼此相合，而殊途同归者也。

至高之利己主义，其于论理界尚无所谓矛盾，且人人纯持利己主义而行之社会，尚为吾辈所能想象，人人纯持利他主义而行之社会，则直非吾辈所能想象矣。且如经济社会，以契约若买卖为基本。利己主义之原理，间有因之而实现者。盖经济社会中人，各以己之利害为鹄的，集同此鹄的之人，而后乃有此社会也。若粹然之利他主义实行，则人人各注意于他人之利害，而于己无与，社会将有土崩瓦解之势，其为不可行也至明。而粹然之利己主义，其不可行也亦然，盖基本于利己主义之社会，虽若可以想象之，而非人之心理所能实现也。即如经济社会，虽注意于自己之利害，然而感情之影响，礼仪之离合，他人位置之关系，一己良心之劝阻，种种动机，尝迭出而障碍之。人类果能仅有一利己之动机，而悉去其他之动机乎？果能舍皮相之利益，而择取正当之利益乎？眩于目前之利益，而失正当之利益，果吾人所能免乎？以争自利为帜，吾恐社会之无自而维持也，况休戚相通，若父子夫妇之关系者，非以利他感情而基本，乌乎能哉？母以利己之故而育子，若亦非必不可有之事，而实际乃不可得，所谓母子利福无一不致者，亦不过词义范围之关系而已。凡吾人以关于他人利害之感情为利他感情，所以别

之于利己之感情也。而论者或曰：利他之感情，亦我之感情也，故亦得属之于利己之动机，而一切动机，皆为利己者。盖吾人之行为，皆由我之意志及感情之发动而决定，初未有以他人之意志及感情决定之者也。虽然，是说也，仍不足以调和利己、利他之两种感情也。盖如彼之说，则所谓利己之意志发动，乃遂不能无直接利己与间接利己之区别，而间接利己者，犹是利他之意志发动也。是故吾人得决言之曰：无利他之意志冲动，则人生亦无自而成立，犹之无利己之意志冲动也。小而一人，大而社会，非兼此二者，殆不足以遂其生活焉。粹然之利他主义，与粹然之利己主义，皆谬误之道德原理也。悉本于谬误之人类学，彼等皆以古昔理论之各人主义为前提，以为人者，各以绝对之独立而生存，其与他人交际者，偶然耳。而人与人之交际，非利己则利他。持利他论者曰：利他之行为，道德也，其他或无善无恶，或为恶。利己者反之，曰：凡一人与他人之关系，皆求遂己之利益而已。边沁于所著《立法原理》之卷端，记一种直觉，即此二主义之基本也。其言曰：社会者，由各人集合而成之想象团体。各人者，其会员也。此等直觉，自十八世纪之季，德人已皆唾弃之。盖国民非想象之团体，而各人亦非想象之会员。国民者，实际连合而生存，其与各人之关系，犹躯干之于四肢，四肢由躯干发生，其有生命也，由于躯体之有生命也。各人由国民而发生，其有生命、有动作也，亦由于国民之有生命也。各人为国民之一员而动作，其所言，则国语也；其所抱，皆国民之思想也；其所感所欲，则国民之感情及欲望也。而国民之所以存立，则亦由各人生殖及教育之作用，此各人与社会之关系之在于客观界者也。及其现于各人之主观界，若意志，若感情，则遂不复有自他之区别，此吾人所亲历也。惟道德哲学者不承认之，而乃有粹然之利己主义与粹然之利他主义，各不相容，要亦违于事实之谬见而已。征之实

际，凡人皆未有单纯主义之行为，而其行为之动机及效果，常徘徊于利己、利他二者之间，而其畛域亦稍稍泯灭矣。

(二)以行为之效果核之 人之行为，能无影响于一己及他人之生活者，未之有也。故吾人考察一切之行为而判断之，势不能不于人我之幸福，皆有所注意。知昔人所谓对己义务、对人义务之区别，决非正当之部类也。背于对人之义务者，决不足以为对己之义务。背于对己之义务者，亦决不足以为对人之义务。

自卫其生，若粹然利己者，然稍稍考察之，则知一身之健康，不徒一己之关系而已。一切障碍，恒由其发生之所，而播影响于四方。凡不慎于卫生而致疾者，一家恒受其影响。至其身罹重疾，则不但家族悉为之戚戚，而生财必损，靡费必增，人人悉彼其累，而其人本有职业，则必以疾病之故，使其同僚于自尽其职以外，又为之分任其劳。然则人之康强无疾，而足以任职者，其利益于人，不已多乎？是故余甚赞成斯宾那莎之说，谓自保其身，即人生第一之基本义务也。苟人人本于理性之自爱心，较今为深，则人生之苦痛，将去其强半。人人无沉湎酒色之失，则人生之不幸，殆十失其九矣。其于生计界也亦然，经商殖货，似以利己，然而职务之勤勉，家政之整理，皆由是而生，是亦对于他人之义务也。其直接之效果，在家业之昌荣，子女教育之良善，而乡党国家，咸享其利益。国民之繁盛，必以各家族之繁盛为基也。否则放荡无艺，奢侈无度，不特害于尔身，而且凶于尔家，其陋劣之习惯，孱弱之体质，数代遗传，不复可改，驯致败坏风俗，流毒全国，其影响顾不大与？

于是吾人得断言之曰：人之品性行为，有裨于一己之康健者，即有裨于社会之进步；有碍于一己之康健者，即亦有关于社会之退化，即斯宾那莎所谓吾人当以利己者利人是也。而转而求之，则凡裨益社会之公德，实行之者必足以增一己之安宁，而违背之者亦适

足为一己之障碍，盖无疑矣。

发展社会公德之区域，以家族生活为最重要。人类之中，以家族生活，包容其对人之义务者，殆占多数。人之行为品性，凡能增家族之幸福者，皆于一己有至良之效果，固不待言。而善教子女，尤两亲最大幸福之源泉。不善教育者之恶果，亦视不尽他种义务者为尤烈焉。吾人通例，以生计界之公正为对于他人之义务，而实亦对己之义务。有多数俚谚足以证之。社会中亦常于不知不觉间，作如是观矣。此等观察之合于真理，虽不能以统计学证明之，而得以心理学证明之也。觊不义之财者，常足杀其正直营业之性质，然恃诈伪以自存，则无论何时，皆濒危险也。由正当之职业而获利，足以自增幸福，若由偷盗而得之，则不足重。如曰不然，则虽仅仅为一次之偷盗，又能不浪费而保存之者，何以人人仍目为不义之财耶？全社会之是非褒贬，恒关系于各人一切之行为，人即一时幸遁之，而积久则终有受其裁判之一日。古今以秘密之行为而得幸福之效果者，未之有也。人皆知谨慎公正温良为对人之义务，然此即自求多福之道。人尝能推己及人，使亲戚朋友，皆得平和福祉，则其平和福祉之先，必反射于己；而以傲慢猜忌狡狴狞恶之行为，贻苦痛于人者，其苦痛之反射也亦然。由是观之，对人之义务与对己之义务，决非截然分立者。一身之安宁，与家族社会国家，互相错综，能自尽其义务者，即以增社会之安宁；而为社会尽义务者，即以增自己之安宁焉。

(三)以行为之动机核之 吾既即行为之效果，求其利己、利他之区别而不可得矣，吾再以行为之动机求之，而其不可得也如故。盖一行为，非起于一动机。物理界之运动，常有多许之因缘，意志之决定，亦有多许之动机也。一行为之起也，其所以结合而为之原因者，有本于固有之意向者焉，从本于临时之事状者焉。人之意

向，或关于性质，或关于生活，其因已多，而临时事状，又包有直接间接之请求、怂恿、谏止、赏誉、诽讥之属，则尤复杂矣。为农夫者，耕耘获积，穷年而不倦，由于利己之动机耶？抑由于利他之动机耶？此无谓之问也。使吾辈问农夫曰：汝之勤于田园也，为己乎？为人乎？彼将以问者为妄证，否则将答曰：不如是，则田园将芜也。曰：田园何以不可芜？曰：是农夫之耻也。彼其所以治其家者亦然。自伦理学考察之，则知农夫之勤于田园以益井里，教其子弟以助国家，悉出于彼之所志愿。彼又务增进其生计界之动力，使必举彼之行为而区别之，若者为己，若者为人，则竟有所不能。要之种种行为，均为己而亦为人，合有意识及无意识之鹄的为总量而决定之者也。凡举各种行为而别之曰，若者为己，若者为家族，若者为社会，是与计快乐之数量者同，皆伦理学家误以概念之区别为事实之区别者也。

其在学者及美术家、政治家，何如乎？凡学者当其七十生日若其他令节，则世人所以颂祝之者，必曰，是人者，为国民若人类之幸福而尽力者也。而其人亦或以此自表，如伏尔弗(Wolff)自序其所著之书，曰：吾爱人类，吾书皆为利人而作云云之类是也。夫伏尔弗之言，余非不信，然吾抑不知彼著书之初，固尝先提一人类幸福之问题，次计画其何以利人类者，乃始发见其所谓理性之理想，而后执笔而书之耶，是不能无疑。吾意伏尔弗必先得一问题，而务欲明辨之，继则得明晰之思想，而欲以笔达之，于是时也，时而思透澈其论，以邀读者之激赏，学术杂志之表彰，抵制反对者之攻击，其愉快为何如！时而思尽力发挥真理，则得使利益人类之认识，益高其价值，因而成此多种之著作也。夫由此种种之希望而著书，其所著之书之价值，并不因之而贬损。至于专为利人之鹄的而著书者，亦不必无远劣于好名者之所著也。叔本华者，素不措意于他人之利

害者也,其著书也,皆欲泄其所窥见之大秘密,而公之于世,未有以利人为鹄的者。彼之著作,如诗人之行吟,美术家之奏技,自实现其精神界之秘妙而已。夫使世界有我而无他,则一切著作,诚皆无谓。无听者则演说家必不启口,无读诗者则诗人文士或未必下笔。然当其经营之始,固不必专为他人设想也。格代尝语伊克曼(Eck-ermaun)曰:余未尝以著述家之责任自绳。如何而为人所喜,如何而于人有益,余所不顾也。余惟精进不已,务高尚余之人格,而表彰余所见到之真若善而已矣。

英雄之致身者亦然。留尼达士(Leonidas,^①斯巴达王,纪元前四九一——四八〇年)率其队与波斯大军力战而死之,其动机为利己乎?为利他乎?是亦无谓之问,而强欲分其所不可分者也。彼为祖国而战,固无待言。然祖国者,彼之祖国,而非异邦人之祖国也。如曰,彼为其名誉而战死,然彼之名誉,非即斯巴达之名誉耶?吾人尚能强以利己、利他之名区别之耶?于是吾人得为之论曰:凡致身者,亦所以自存也,所以存其观点之己也。彼之不惜以生命为牺牲,乃欲存其大于生命高于生命之己也。消极之自杀,无关于自存,不得谓之致身。凡所谓致身者,皆含有利己之元素者也。所谓舍己殉人者,矛盾之言耳。致身者无不图自存,其所以舍财产若生命而不顾,则以其所保有大于此焉者也。反之而小人有以货利之故而卖其朋友、若名誉、若祖国者,彼固非有恶于朋友、名誉、祖国,特以贪货利而为之。故君子、小人之别,在其所见之幸福高下如何,而人格高下随之。盖观其所见幸福之价值,而得以定其最深之意向矣。

物理学者,尝言宇宙间无一孤立之点,物质世界之各原质,皆与他原质互相影响。道德世界亦然。各人之行为,必有影响于全道

① 留尼达士(Leonidas);今译李奥尼大。

德界，而全道德界之现象，亦必反应于各人之行为。全道德界之现象，势不能究竟其效果而证明之，亦犹物理世界，不能究竟一运动之效果也。一岩石之落，似不足以动地球之重心，而必非无所动。一人对于烟草若咖啡之好恶，似与烟草咖啡全体之贸易，无甚损益，而决不能无损益，且于全世界之农业及生计，皆有影响也。一人于一行为，一美术，一思想，一言语之好恶，若与全国民之风俗、美术、思想、言语，无甚变动，而决不然。凡事实，一切现象，皆互相关联，无论何人，于他人之行为，不能毫无系属，其见闻他人行事也，辄判断之，或以为善，或以为恶，而一切判断之效果，即为对于一切行为而助进之或阻碍之舆论，盖人人以为他人行为皆与己有直接之关系，而或推之或挽之焉。

然则为利己主义，利他主义之区别者，果无谓之至耶？行为之动机，果全无差别，可被以利己若利他之名者耶？

曰否。余意非谓此也。吾人所遇之事，己之利害与他人利害相冲突，或近似于冲突者，盖往往有之。于此时也，非损人以益己，则必屈己以利人，此其大有关系于道德之价值也无疑。虽然，人我利害之冲突，利己利他两动机之矛盾，非正则而变则也。以正则言之，利己、利他之两动机，固一致矣。生存之道，非如多数伦理学者所说，物竞日烈，终无平和之一日，盖人人虽未能骤脱于物竞之范围，固已有多数之人，不待为激烈之竞争，而能生存者。处健康之家族，厕秩序之社会，尽正则之职务，则所经验者，大率人己两利之道，鲜有迫于非损己不能利人之境者焉。

（四）道德之判断 以道德律判断之，凡损己利人者，无论情事如何，皆为义务耶？或本非义务而可为盛德耶？叔本华之见解盖如此，而世人普通之说亦然。盖言语之习惯，固若以利己之与恶，利人之与善，其义从同矣。然吾人试详察之，则其事固非可以片言

折之者。一切行为,出于利他之冲动者,果实际为人耶?具利他之鹄的者,其果有利他之效果耶?世固有以利人为帜,而其实乃贻害于人者,其意固亲切于人,而受其影响者,转沦为伤残腐败之境。不智者之善,非善而实害,犹是自然冲动之未经陶冶者耳。莎士比(Shakespeare)于其所著《梯蒙》(Timon Von Yulia)剧本中,^①力写无识而好善者之恶果,殆无遗蕴。是故仅仅利他之性癖而已,在道德律未足以为善,况专以此为善耶?

更进而求之,为损己利人之行,而果有利于人,则无论其事如何,不能不谓之善,谓之义务矣。虽然,吾人其以他人小利之故而弃吾重大之利益耶,欲塞病者至小之希望,或少杀其病势,遂牺牲吾之财产,若健康,若生命,以供之耶?是义务耶?是即非义务而尚为盛德耶?且吾人其当牺牲吾亲子兄弟之利益,以充他人之希望耶?平心而论者,必曰:否。父子兄弟与我之关系,视他人为密切,吾以徇他人希望之故而损吾父子兄弟之安宁,是非特不合于义务,而反背之也。是故人仅仅能牺牲其性癖若利益而已,未足以为善,必其能以此而增进他人重要之利益,乃为善耳。牺牲其身以救他人之生命,以殉国民之公益,是为大善。不能自制其欲,因而陷他人于不幸,则恶也。

然则道德界善恶之判断,以其鹄的之在客观者之关系为基本。吾人本是而定利己、利他两义取舍之标准,将曰:无论我利他利,常先其大者而后其小者乎?凡功利论之以社会之利益为鹄的者,皆用之。以最大多数之最大幸福为绝对之鹄的,种种行为,皆视其客观界之价值,而以其所生幸福之量计之。凡损己之事,苟其所益于人者视所损为大,则必行之,其或所益于人者小于所损,则不必

① “莎士比(Shakespeare)于其所著《梯蒙》(Timon Von Yulia)剧本中”:今译“莎士比亚于其所著《雅典的泰蒙》(Timon of Athens)剧本中”。

行之。

然吾人欲以是为普通之标准，则尚当更狭其规定，以免误解。盖吾人所当先致意者，幸福若安宁，非若货币之可以把握而授受者也。幸福者，动力之效果，吾人当自以勤劳得之，而非他人所能赠馈者。他人惟能自其左右贻以相当之助力而已。是故普通之标准，决非可以简单之式示之。而所谓吾人之行为，必如何而能得最大多数之最大利益，亦非吾人之所能决算，吾人惟能无所踌躇而断行道德之行为而已。是非取决于客观界利害之量，而取决于鹄的之自然秩序也。余之义务，以余职务地位之所属者为第一，由余与他人特别之关系而生者次之，由余与他人因偶然之关系而生者又次之。若后者之利害，视前二者为重大，则余当自离于重心之己，而特别为之尽力，此吾人于事实界所易决者也。譬之人之以他人之环列其周者，为有向心力之众球，则视其去我中心点之距离，而定其动力所及之率，此物理器械学之规则也。其所以不能不如此者，则以种种利害，使皆以客观界之全量影响于吾人，则吾人中心点之本质，必为之崩解，而吾人之一切行为，亦崩解而无效矣。故一切助力之效果，悉视助者与被助者之距离，而减损其比例焉。

夫吾人之于利害，非必无舍近而就远者。为国家之生存及自由而舍其身，为正义真理而舍其家，固吾人所不辞。且吾人亦尝赞成撒马里亚人能不顾其一身之利害而救其见捕于贼之邻人。盖是时，自彼以外，未能有救之者也。惟以常例言之，则终以先近而后远为准。慈善者自家庭始，此英人最善之俚谚也。

(五) 进化论伦理学说与利己、利他两主义之关系 论者或曰：基本于进化论之伦理学，不足以说明社会之道德。盖自然淘汰者，能使人养成强大、敏捷、顽忍诸德。以为一己趋利而避害，决非以克己之德教之，况牺牲其身耶。凡人必无所顾忌，则足以自利，而

力益强。自然淘汰者，所以发展如此之模型者也。因而进化论之伦理学说，亦不能不赞成之而提倡之。充其义，必将以无所顾忌之利己主义，为自保存自发展而达圆满之道矣。

余答曰：否。使人类能孤立而自存，则是说或然。然人类之所以生存者，非恃有社会国家乎？肉食之兽，孤立而能生，故其生活形式之发展，或如论者所言。然人类所以占优势于生物界，而毒虫猛兽不能为害者，全恃其有结合社会互相维持之能力，若言语，若悟性，若器械之发明，皆属焉。凡合群力以达一共同之鹄的，其力莫大。由是而爱群性遂为自存之要素，因而演为各种性质，如信义、友悌、及牺牲私利以徇公益之类，皆是也。即此种性质，而求其最固最深之根据，则即在服从社会亲爱同胞之性质，故能实行社会之道德，而不为自然所淘汰，且争存于各民族间，而特占优胜也。盖人类最险之敌，即人类。故一民族与他民族竞争益烈，则一族中之结合益固，而贪诈怯懦之弊益摈。及其与他族息争而言和也，则内部之统一，渐趋于弛缓矣。平和之时代，人往往有侵侮同胞、以图其小己之自由若利益者。在抵抗异族之时，此等性癖，无自而发生，即有发生者，亦未几而抑制之。在文化之初期，人类爱群性最强，各人皆仅为民族若都市之一分子，而并无独立之人格，否则不足以自存。故如忠义、信实、勇敢诸道德，尤为往昔英雄时代所最重也。

吾侪于此，不能不一核斯宾塞尔利己冲动益减、利他冲动益增之说。其言曰：人类益进化，则其性情渐与交际之生涯相惬，而战争之祸，与年俱减。且人类战争之本能，亦与年递减，而以交际之本能代之，于是战争之形式，悉为平和交际之形式所制压矣。斯宾塞尔盖以生物学之所证明，凡生物对于其子孙之注意，益广其范围，则其为生育子孙之故，而牺牲其一身之精力若寿命者，乃益缩其范围。故由是而演绎之，且预期之曰：利他主义益发达，则对于

他人幸福，亦为其须臾不可离之快乐，而下等利己之快乐，益为此高等利己之快乐所抑制，而且其时一切自然界之缺陷，必已随文化之进步而益减。而所谓利他主义者，至不必有怜悯惻怛之状，与牺牲其身之行为，而悉为同情欢喜之态。同情欢喜者，无损于己而可得，亦利己之快乐也。斯宾塞尔既以人类快于利他之兴味，将若是其大，则亦自虑其说之过甚，而又以下说调停之曰：人皆知他人亦欲得此欢喜，而且知他人各有得此欢喜之能力，则各循其自然，而不至追求过甚焉。

斯宾塞尔为此说而又附记之曰：吾为此说，不冀名为基督教徒，而实为异教徒者所赞成。虽然，余今者不能避异教徒之呵而曲从其说。

斯宾塞尔以过去之进化史为基，而设想未来之世界。然其过去之迹，不免有以挟偏见之故而忽视之者，即战争与社会之关系是也。战争者，对于外部而发展其敌对之本能，亦即对于内界而发展其交际之本能。战争稀，则战争之本能，固为之弱，而内部结合之势力，亦为之渐弛。斯宾塞尔所述之进化史，交际益繁，则战争益减，其事诚确。吾人固早已异于美洲土人之手不释兵，而商工业之竞争，乃日益激烈。盖生活状态，既已改变，则人之性质，渐与相应，本自然之理，人类固由是而益习惯于共同之动作矣。二千年前，与马利古斯(Marius)及该撒(Cäsar)^①战争之日耳曼人，自不如其今日之子孙之习于商工。然吾人不能以此等之习惯，与利他感情之发达，并为一谈也。人类即未有互相亲爱之情，而仅为利己感情所驱迫，亦将循秩序而共事。如今之商工社会，相疑相嫉之情，远多于畴昔之农夫是已。畴昔德国之农业，业主与佃人，无连

① 马利古斯(Marius)：今译马留；该撒(Cäsar)：今译凯撒(Caesar)。

合，无诈欺，不行险侥幸，不倾轧同类，一家财政，鲜有与他家相关者。及通力合作之制，日益复杂，而互相轧轹之点日多。试问今日种种社会，其轧轹最甚者，何在乎？官吏乎？教员乎？僧侣乎？抑又农夫乎？兵卒乎？是人人所能答也。此其故，由工商社会，远不如农民之质朴，一方面虽若增其友睦信任之状，而一方面乃增其嫉妒猜忌之心也。

斯宾塞尔之说，以家族关系之发达为论据。余以为家族之关系，亦向两方面而发展，当今之世，恒有不和之家族，为古人所不及料者。盖自各人之特性日渐显者，则彼此好恶憎爱之情，亦日益剧烈，此自然之理也。观夫山野群居之禽兽，平和度日，远胜人类，则思过半矣。

国际亦然，文明之国民，以平和为常，而战争为变，野蛮之人反是。文明之国民，以战争为进化之阻力，而野蛮之人，则视之若游戏然。夫战争固可弭乎？斯宾塞尔则固预言之。然一国民固能不萌侵略他国民之思想乎？吾恐国界不泯，则互相侵略之思想，必与此终古。如曰国界终有泯灭之一日，则时局大变，将有何等新历史，何等新生活，亦无烦吾人今日之预为筹议焉。或曰：斯宾塞尔之未来乐天说，诚属梦想，然其说即有谬误，抑岂非有益于人生之谬误耶？盖推斯宾塞尔之意，在激励人类，使为未来之世界致力，固人人所信也。夫未来世界之理想，于人类之感情及行为，不能大有影响，其或闻而信者，盖亦有之，然或不免因是而生他种之效果，即误视过去及现在之世界而憎恶之，此则斯宾塞尔立言之过也。斯宾塞尔以生物学之综合为公例，而于人类历史中复杂之事实，不免有所遗忘。又彼既挟未来乐天说之成见，则不能平心以判过去，此其所短也。夫未来世界，即使其最高尚之幸福，若道德，而过去之人类，并不因是而失其所谓幸福道德也。彼等之生涯，不特最宜于

彼等，而尤为人类进化所必不可少之状态，此其状态之不失为有价值，亦犹人类于幼稚时期，以嬉戏为乐者，亦不失为有价值之时期也。夫商工之模范，固有其幸福，有其可崇拜者，战争之模范亦然。意者若亚希尔(Achilles，希腊之英雄，以勇闻)，亚历山大(Alexander)之流。当商工业极盛之时代，尚有崇拜之者乎？抑仅仅人类未脱猛兽性质之时，相与崇拜之乎？要之猛兽必为猛兽所崇拜，则确然矣。

第七章 道德及幸福

余前者既言及道德及幸福之关系矣，兹更当详言其理，而由两方面考察之：一曰道德之影响于幸福者，二曰幸福之影响于性格者。

(一)论道德之影响于幸福者 善者得福，恶者受祸，是一切国民所据为第一原理，以为考察道德界一切事物之根本者也。此等确信，由彼等生活经验之结论，而常表之于俚谚之中。斯弥得(L.Schmidt)所著希腊伦理学第一，凡希腊人之俚谚及文词，关于此义者，网罗无遗，且为之序曰：人类之运命，至公至正，善人受赏，恶人受罚。此希腊人最确实之信仰也。斯弥得谓和美耳(Homer)之诗，已以此义为主旨。嗣是以后，是等思想，遂为希腊著诗述史者之根本问题。彼等以为此等正义之实行，即人类运命受治于神之确证也。凡神虽亦有喜怒哀乐之情，一如人类，而由其全体言之，则确为正义道德之保护者。神于犯罪者，破契约者，背君父者，不善遇宾客者，皆罚之。于杀人者死之，其应报固有迟迟者，或且有施之于其子孙者。其后由东方输入轮回转生死后裁判诸说，则且谓其应报有施之于来世者。然要之犯罪者无论如何，决不能免于刑罚而已。神之爱善人也，务使其身及其家，无遇不幸，无犯罪恶，而

以幸福终其生。希腊语所谓见爱于神者，即指敬神而爱人之人也。

旧约全书中之诗篇及记事，亦以此等直觉为其根本之思想，其记事诸篇，皆谓天神甄别各人及各国民之行为，而示其赏罚。其诗篇之所赞赏，则皆正义诚笃及最深之信仰也。

神之于服从神命者，决不忘之，虽其子孙，犹贻以多福。正直者虽时亦不免困厄，而神必不以此而堕落之，或转以其困厄为幸福之媒介也。而不信神者，则必不免于堕落若覆亡。

由此等直觉之学理而进化，是为希腊道德哲学之内容。彼等不惟以是为出于偶然之神意而已，乃谓一切事物之性质，皆有道德与幸福相结合之力，然其幸福之概念，偏注于内界之性质，盖谓德行直接之效果，不必在外界之幸福，而在内界之幸福，即所谓内界之平和也。外界之幸福，不必为仁人君子所必得，而要其德行，固已有吸收外界幸福之力，且即使外界之幸福，终不可得，而内界之幸福，则固可操券矣。此等原理，即近世伦理学之大势，亦与之符同，若霍布斯，若斯宾那莎，若拉比尼都，若伏尔弗，若昔弗脱布里(C-haftesbury)若谦谟，皆从事于正义安宁互相因应之证明者也。然则近世之伦理，亦以正义自生幸福，不义自生不幸之主旨为其中心点。德也，安宁也，名誉也，内界之平和也，一类也；不德也，不幸也，耻辱也，内界之阨陞也，亦一类也。无论何时何地，德与内界之平和，不德与内界之阨陞，未有不相与结合者。惟安宁名誉之于德，耻辱不幸之与不德，未必如响斯应耳。

持此见解以论道德及幸福之关系者，所谓乐天主义也，反对之者，则为厌世主义。持厌世主义者，谓恶人常享幸福，而善人常陷于不幸。检各国民之文学俚谚，而求其反对于福善祸淫之证据，诚亦不难。盖常有小人，习行其侮弱媚强之诡计，而因以攫取富贵者。狡狐小说(原名 Reineke Fuchs, 其曰 Fuchs 者狐也, Reineke 者此

狐之名也)，格代所许为通俗之圣经者也，其中亦含此义。暴威之代表者，狮也，诡譎之代表者，狐也，是为君及大臣，其他正直之羊，驯良之兔，素野之熊，朴讷之狼，则皆在下位。《新约全书》，亦承认此义也。正直者不可不为正义及真理而尝艰苦，是为古代基督教之根本主义，凡基督教徒，皆不可不如其祖师基督之备受屈辱凌虐而不悔焉。

乐天主义与厌世主义孰是，将厌世者是而乐天者非乎？余以为不然。

凡各人各国民所持厌世之思想，在乐天主义中，固有说以调和之。夫吾人诚不能谓善人必无遇外界之不幸，如慎于卫生者，间或寝疾，而习于纵欲者，或反健康。君子固穷，而小人得志，忠荃之臣，恒为君主所憎疾，而便佞者则宠禄及之，此诚人世所不免。然此等事状，恒使世人异常注意，而为之不平，岂非明示其不合于普通之规则，而当为变例耶？凡以轻薄纵姿之故，而夭逝其身者，人皆以常事视之，曰：是固然。然使以守义持正之故，而遭际困厄，甚而至于死亡，则人无不叹天道之难知者。贤者进，不肖者退，人皆习以为常，至如素行不轨而忽致巨富，则人将永以为口实，是岂非人世之常态耶？

凡变则者，足以证明正则之可据者也。前举各例，使非反于自然之理，则人亦何由而哓哓耶？求利者以诈伪，不如正直，求友者以诡譎，不如恳笃。要之有德者必有幸福，而不德者必陷于不幸之正则，固不以偶有变则而摇动也。

善善恶恶，正则也，而亦有变例，如恶人之恶直而丑正是也。淫奔之女，遇贞淑者而恶之，彼以为世有贞淑之女，而淫奔者遂为世人所垢病，故多方以谗诬之，构陷之，必使陷于污辱而后已，彼固以为非辱人则不足以荣己，是即恶人所具陷人为恶之冲动也。他如谄

谀者忌克者之恶正人君子也，皆然。彼自以为受正人君子之弹斥，而因而为世所鄙夷焉尔。

故无论何时何地，苟有一社会焉，为奸佞者所把持，则其间正人君子，必不为人所敬爱，而转受轻蔑凌暴之待遇。然而奸佞之徒，势不免互相冲突，举全社会为怨毒之府，而土崩瓦解之势成矣。希西亚若(Hesiod)^①之诗，有寄其厌世之思想者，尝预写社会崩解之状曰：父子不相爱，宾主不相敬，朋友不相信，兄弟不相亲。子长则骂詈其父母，而凌侮之。不畏神罚，不守盟誓，而破坏他人之都府，行义守道者见鄙，而小人见重于世，权利悉为豪强者所占，而礼让者无与，奸谄之徒，陷害正人，举一世而为凌辱憎怨嫉妒之府焉。是诚善为希腊人写地狱之变相者矣。

观于此，而基督教中，人生道德之见解，亦可知己。古代基督教徒现世之概念，殆与希西亚若所写者同。试读其罗马书而以希腊罗马之世态比较之乎。彼罗马书第一章之言曰：一切恶德，君不义，若邪慝，若贪婪，若暴狠，若妒忌，若凶杀，若争斗，若诡谲，若刻薄，若谗言，若毁谤，若怨神，若狎侮，若傲慢，若矜夸，若矫诈，若不孝父母，若凶顽无信，若不情，若不慈，是皆神之法律所谓行之者必死者也。彼等既知之而犹行之，且不惟自行之而又喜人之行之云云。持此等见解以观世，而又显揭之，是则基督教之发现也，不为也人之所容，固宜。盖基督教徒亦自知之矣。

基督教又有预言之一事，则世界末日是也。彼等谓人类必不能常存，且亦无常存之价值。盖彼等所见之世界，全如希西亚若及保罗之所写，则其不能常存也无疑。然世界至今未灭。而基督教历经挫折，渐受信仰以后，以迄于今，人类之行为，实迥不同于彼等

① 希西亚若(Hesiod)：有译海希奥德。

之所写。然则彼等所谓当时人类之不能常存，亦复不诬也。且古代基督教徒，亦非仅抱厌世主义，而以此世界为不可救者。《新约全书》，有劝教徒见善果则赞天父而行善之事一章，又提摩太全书第四章第八节，言敬神者凡事有益，今生来世，皆可操券而得之，是皆言善人在世宜得幸福，与旧约全书之说同也。

又有当附记者，则基督教徒，不以困厄为不幸是也。彼等谓困厄者所以玉我于成，故虽有何等困厄，决不稍扰其精神之平和，及神赐之幸福。彼等且以为被迫于世人，正彼等非此世间人而为悠久天国之民之一证。彼等虽当道德与幸福不相一致之时，而确信道德之敬虔与内界之平和，密接而不离。不宁惟是，彼等直以道德之敬虔与内界之平和一而非二也。于是吾人又得一结论曰：实行道德者，仅以道德为鹄的，即使外界之幸福，不与之偕，其感觉之部分，若有所苦，而要之实行道德，即精神之幸福也。斯宾那莎曰：幸福者，非道德之应报，而即道德也，是也。人苟不以道德为鹄的，徒以求祸畏罪之故而行之，则一旦外界之幸福不如其所期，将遂不免有天道无知之怨。然使彼反其道以行之，而幸得如其所期，彼果能无嫌乎？然则道德与幸福，确有内界之关系，而不德与不幸，亦不能不有密切之关系，明矣。吾人固亦能设想，有一人焉，纵欲无度，永不自觉其良心之苦痛，而逸乐以终其身者。然世界果能有是人乎？吾恐行不德者终不能免于良心之苦痛也。

(二)论幸福之影响于性格者 吾尝言幸福有属于内界、属于外界之别。外界之幸福，即富贵，权势，名誉，健康，胜利，及其他一切满志之事也。此等幸福，其影响于性格者何如乎？

享幸福者，常有损性格而失安宁之虞，此观察一切文明国民之人事，而可认为第二之真理者也。余于希腊人善人得福、恶人受祸之思想既详叙其原因矣，而彼等又以为外界之幸福，与内界之幸福

不同。旧约全书之诗歌，谓幸福足以长傲，凡享外界幸福者，必流于骄傲，骄傲者必逞暴行，逞暴行者将受神谴以亡其身，是即希腊国民所认为自然之理者。盖征之希腊诗人及历史家之所言而可知。惟出类拔萃之贤者，始能永享幸福，是诚确有根据之直觉也。幸福与成功，常易使人自足，而流于骄傲。享幸福者虽尚明于评人，而常昧于自知，自夸其功，而视他人之沉滞坎坷，则以为无能，于是见他人之勤力而不之重，见他人之困厄而不之怜，日肆其骄侈，而遂为神人所共愤。凡战胜而骄者，常轻蔑邻国，凌其弱者，虐其所败者，自以为安全无患，而一旦覆亡随之矣。

夫吾人何以睹享受快乐之人，而辄起嫌恶之情，此其事不可忽也。酒池肉林，以肆口腹之欲，常使见者不欢，见肆情纵欲之人而不之嫌恶者，殆非人情。故耽逸乐者，常以离群索居为幸，诚恐为人所见，兴味索然。而好虚饰者，乃务以幸福夸耀于人，又何故耶？吾人读英雄传，及其战胜困难，既达初愿，则无复兴会。故为之作传者，于其得富贵享名誉以后之事迹，常略之。格代自叙，所以绝笔于移居华因曼尔(Weimal)之时也。格代之杰作《否斯脱》小说曰：耽逸乐者凡人耳。可谓名言。盖晏安者，鸩毒吾人之精神，使之堕落。否斯脱所以能抵抗天魔之诱惑，惟不耽逸乐故。彼天魔以种种逸乐诱否斯脱曰：吾将使之同流俗而耽逸乐也。然否斯脱虽辗转流俗之中，而卒能蝉蜕于逸乐，此其所以能抵抗诱惑也。彼之自拔，由其品性高尚，不为逸乐所动而已。

由一人而推之于团体若国民、社会、党派，亦然。苟其共享幸福，则衰亡之兆见已。彼将由是而失其自知之明，耗其实力，弛其节制，卒也颠覆于其素所鄙夷之敌人。盖世之可畏可疾者，固未有过于矜伐而骄奢者也。

幸福者衰亡之媒，其证据如此矣。而不幸之境遇，若失败，若

坎坷，乃适以训练吾人，而使得强大纯粹之效果。盖吾人既逢不幸，则抵抗压制之弹力，流变不渝之气节，皆得借以研炼，故意志益以强固，而忍耐之力，谦让之德，亦由是养成焉。幸福者，常使人类长其互相冲突之性质；而不幸者，则使人类以温和、含忍、正直之性质，互相接近。夏日旅行，忽逢骤雨，则虽互相疾视之人，相与同止于亭轩，而谈笑无猜。其在一都会，一国民，遭大不幸，则虽平日相憎相慢者，皆同心协力以御侮，皆其证也。最高尚之道德，非遭际至大之艰苦，殆未有能完成者。基督为众人崇拜，历百世而未沫，即以其际遇艰苦之故。当其时，官吏虐之，庶民诽之，弟子叛之，而彼遂被磔于十字架，此正所以玉成其为素王也。方彼之被磔也，盖将曰：吾于此世界所经营之大业成矣，吾虽为善而得祸，然终不以世人之诽谤若凌虐，而扰吾内界之平和也。

基督教者，粹然苦痛之哲学也。《梭鉢》(Hisb 书名)曰：苦痛者，此世间人类之生涯也。可谓能扶发基督教之本旨者矣。希腊人之思想，亦有如是者。不受教育于艰苦者，不能为大人君子，此美纳多(Menander)^①之言，而格代引之以冠其自叙者也。而希腊国民之悲剧，亦以发挥艰苦能使人高尚而纯粹之理为多。

苦痛者，刑罚也，而又为良药，盖源于幸福之精神病，如暴慢之类，得此而始痊，此希腊爱西布斯(Äschybus)悲剧之观念也。正人君子，并无所谓精神病，而有时横遭不幸，则力能忍之，亦足证人类意志之强大，能不为自然所束缚，而达于高尚之地位。如苏格拉底之从容就死，不亦见不幸之不足以困正人君子乎？马克斯奥力流(Marc Aurel)曰：不能诱吾为恶者，何害之有，此之谓也。

由是观之，确实之幸福，必合幸与不幸而成之。所谓际遇佳运

^① 美纳多(Menander)：有译米南德。

之人，必非终身逸乐之谓，正谓其迭处于幸不幸之间，而比例适得其当，如欢乐与苦痛，成功与失败，满足与缺乏，争斗与平和，劳力与休息，互相调剂，而适得其平者，是也。吾人之精神，幸与不幸，不可以偏废，犹植物之繁茂，不能偏废而旻然。彼夫一生沉滞者，或迫而为厌世之思想，然终生处顺者，果遂可以为幸福乎？纵使彼幸而不流于暴慢，然于人生最大之事变，未能阅历，则其最大之材干，亦无由而发展。常胜之将，无练其韬略之机会；全福之人，亦无展其精神界一切能力之机会。彼将以其运命为不利于己，如颇里克拉脱斯(Polykrates)^①之自憎其幸福者矣。

于是吾人得断言之曰：实际之生涯，必适应于人性实性之需要，大抵幸不幸交迭而经验之。人之多得幸福者，固不必引为大戚，而多际不幸者，亦无所庸其怨尤焉。幸不幸之比例，必如何而后为适当，吾人自信之而已，无术以证明之。故幸不幸之轮回，虽无时歇绝，而笃信其理者，乃不易得，然人类之备尝艰苦以亡其身者，盖亦多矣，而孰敢谓现在之生活条件，果有障碍于人性之发展耶？

国民之境遇，在当时视为最屈辱之时代，而后日转认为繁荣之基本者，往往有之。征之德意志之历史，耶拿(Yena)之战，德人最屈辱之时代也，而异日称霸欧洲，乃基于此。若夫一时之胜利富强，为衰亡之兆者，尤古今史乘所常见者矣。

世盖有不满于现在世界，而驰想于其他之极乐世界者，无论其想象之无据也，即使果如其所想，别有天地，而容彼居之，恐彼转记忆其素所嫌忌之世界，而以为较胜矣。世尝有厌其故国而迁居海外者，未几而乡思顿生，乃悟一身与故国之关系，至为密切。今之

① 颇里克拉脱斯(Polykrates)：有译坡力克拉提。

持厌世论者，亦然。苟使彼暂离大地，居于星界，其思慕故土之思，将油然而生，而悔其持论之不衷矣。

第八章 道德与宗教之关系

(一)道德宗教历史之关系及其因果 道德与宗教，其果有必不可离之关系，起于其内界之性质者耶？抑各自独立，而仅有偶然之关系耶？余今将论此问题，而先考其历史。

征之于人类学。人类之进化，达一种阶级，则宗教与道德，必有密切之关系。一切道德，皆受诸神之裁判，合宗教及道德之命令而构之以为法典。敬虔也，德行也，一也，其最著者，如摩西戒律，合宗教道德及法律之义务而一之，悉为神律之一部。此等义务，皆有相等之责任，以其同本于神意也。有犯之者，则众罚之；是为国民宗教之义务，于是以畏神为道德之基，而敬神与行善，黷神与作恶，其义同也。持此直觉者，不惟犹太教，即基督教及回教亦然。且如希腊人，罗马人，印度人，波斯人，埃及人，及亚西利亚人之所信仰，亦莫不然。一人及一社会生活之形式，皆具于宗教，所以规定国家社会之制度。一人之生涯，及一切道德习惯者，悉以宗教为基本焉。不宁惟是，即在亚美利加之墨西哥人，秘鲁人，其宗教与道德，亦皆有同一之关系。华依次(Waitz)尝以古代亚美利加人之格言，有不逊于希伯来及耶稣教徒之言者，证其国民文化之进步，且断言之曰，欲验一国民文化程度之深浅，莫善乎观其本于宗教之道德，而究其宗教及道德融合之度如何焉。

然则宗教与道德之关系，吾人苟不于其根本求之，又何从而求之哉？虽然，征之事实，则亦有与此相反者。最幼稚之宗教，仅以魔术欺人，与道德一无关系，崇拜偶像之教，亦于崇拜者之行为，非所过问。苟此等事实，皆属于根本者，则道德与宗教之关系又何在

耶？

吾人由其外部而观察之，则得而为之说曰：宗教之仪式，为科学之第一对象，其重要之仪式，不能稍有省略，苟小误之，则不惟无益，而且有言，征之印度及犹太进牲之仪式，而可知也。是以祭司必富知识，凡宗教仪式之知识，皆祭司社会相与讲明传习之，由是渐有定制，无论何人，必当恪守，一切道德法律，渐被摄入于其法典中，而一切人民，皆对之而有责任。然则所谓超绝之义务，其初附属于宗教，而后乃扩充之于道德及法律也。

宗教义务及道德义务之间，尚有属于根本属于内界之关系。一切道德命令之性质，大略从同，如奖励殉道、洁斋、持戒、节欲之属是也。而一切宗教仪式之所表彰，亦不外乎屈己意以服从权威。坏乱道德，与褻黷神圣，实具同一原因于内界，即傲慢之习惯也。神为傲慢之敌，故即为道德之保护者。凡人类之无势力者，无权利者，漂泊异乡者，羸弱者，尤为神所呵护。如人有侮慢宾客若老幼者，则神必罚之，此其所致意者也。

抑考求宗教道德之关系，更有进于此者，吾人于一切宗教得谓之对于超绝之实体而信仰者。凡宗教，皆以不满于经验界所见实体之感觉为前提，魔术教及偶像教，亦因预想有超绝之势力若实体为自然势力所不能达者，乃欲以魔力达之。自人类之生活进化，而意志亦渐趣于精神界，盖当其文化最稚之时，意志之鹄的，专在动物之要求，及其进步，则其鹄的乃移于尽善尽美之生活，即所谓人道之理想也。人类意志之趣向既变，则其所预想超绝世界之构造，亦与之俱变，而始有多神教。在偶像教尚为漠然无定之魔力，而多神教则益以邃远，而为有人格有历史之实现。多神教之所谓神，乃以代表人类美善生活之理想，而使之实现于目前者也。希腊之神界，所以代表其国民理想之人类世界于客观，故诸神之形体，各表

希腊人人生理想之一方面也。而此等超绝界，亦不能无影响于经验界。彼等谓诸神者，常注意人类之生活，诱掖之，保护之，纠责之，以导人类于美满之域。虽魔术之性质，未能尽去，其人民为欲达健康富贵成功胜利之故而祈祷者，尚占多数，然国民之先觉者，渐尽斥妖术，使普通人民，皆以诸神为人类美满生活之表现，非必有所欲望，而专以崇拜渴仰为宗教之本领焉。历史中进化最高之宗教，为一神教，其理想之要素益多，如基督教者，盖尽脱魔术矣。耶稣及其徒，惟求神意之实现，而基督教之祈祷，则以凡事出于神意者皆善为前提，是其归依渴仰之至笃者。彼等以为神意者，神圣也，公正也，慈悲也，吾人当以己之意志实现之于客观者，以明神意，以当默示。此诚人类至纯粹至深邃之意向矣。

于是余得为结论曰：凡一国民之宗教，皆反映其意志于超绝界，以表其最深之欲望者也。以信仰之心观之，超绝界为现实，而经验界则非现实，且本有价值。然超绝界与经验界，决非截然不相通者。何则？一切纯粹之龟勉，皆向理想界而进步者也。

于是道德与宗教之关系可知矣，二者同出一源，即热望其意志之达于美满之域者是也。惟在道德则要求之，而在宗教则实行之。盖圆满也者，在道德界仅为抽象之叙述，而在宗教界则为具体之直觉也。自客观者言之，道德与宗教同物，而以二方向现之。人之以其意志及行为勉达于美满之域者，道德也；以神为美满之代表而借以充塞其感情信仰及希望者，宗教也。

若夫宗教与道德结合，则宗教之制裁，必大有助于道德之陶冶。犯宗教戒律者，恒有不胜愧怍之感，此即可移用之于道德命令者也。且宗教写象之定向，尤有效力，即死后生活之信仰，所谓人类未来之生活，皆直接受辖于神者，是也。自现在世界观之，神之势力，不免稍远，所谓福善祸淫之作用，亦非出于必然，故作恶者尚

以得逃神鉴为希冀,及其死后,则一切无可掩蔽,而悉受神判,为功为罪,皆有公平之赏罚,而无所逃避。生前稔恶者,其应报悉由自取,而刚正敬虔者,亦得贍其愿望而无遗憾焉。由是观之,宗教界之恐怖与希望,非大有拥护道德之力也与。

高尚之人,于此等动机,更为纯粹。以为神也者,不惟为公明之法吏,而实亲爱吾人之慈父也。无褻其公明,无负其亲爱,此敬虔之人所造次颠沛,不敢忘者也。凡俗之人,其宗教心亦不免凡俗,彼且以为未来赏罚,可以市道袭取之,苟能尽义务于宗教,则虽恣行不德,亦复何伤。一切罪恶,皆可以施舍僧寺之金钱销灭之。凡宗教之仪式,渐趋复杂,则此等弊习,皆所不免。耶稣所以诋犹太教之保利赛主义,路德所以攻天主教之慈善会,斯宾塞尔所以短新教中之迷信派,皆以其弊习也。弊习积而不祛,则为宗教界之大害,将使爱真理崇道德之情,更为痿疲,而又为发生狂信之素地。狂信者,以为不敬吾人之所崇拜者,即不敬吾人,即吾人之敌,实即吾人所崇拜之神之敌也,屠戮此辈,使无遗种,即吾神所奖励之善行焉。

(二)论其内界必然之关系 吾于是又转而就最初之问题。道德与宗教之结合,其果源于本质而不可离乎?将仅于一定之进化阶级,偶然结合,不过一时之现象乎?未来世界,二者果将分离乎?然则道德者将无待乎宗教,而自能达于美满之域乎?

此等问题,至近世而始为热心研究之对象。数百年来,道德与宗教之不可离,既所共信矣。及近世而一切学理之直觉,皆非常破坏,于是道德宗教不可离之成说,亦有疑之者。教会之信仰,先不行于学者识者间,而普通人民,亦渐脱于宗教之范围。至于今日,纯粹之物理世界观,流行最广,彼等以为道德与宗教,伦理学与形而上学,截然两事。吾人之处此世也,决无烦考察世界所以构成之

故，此等考察，一人之私事耳。至人类有道德之价值，则无论其为唯物论者、无神论者、泛神论者、怀疑论者，及其他论者，均毫无异同也。

今之深疾此等直觉而痛驳之者，亦间有人焉。其说曰：无信仰者必不顾未来，而仅耽目前之快乐，学理之唯物论，必演而为实践之唯物论，虽多数之学理唯物论者，注重风俗习惯，防其唯物主义之波及于实践界。然学理之唯物论，一转而为实践之唯物论，乃理势之所不可免者也。

彼等以为人之于形而上学有特别见解，及于论理学为无信仰之说者，将有不顾道德律之弊，此余所未敢赞成者也。余敢曰，凡人无论有何等哲学见解，而其负责任于道德律，则皆同。盖道德律者，非由人类随意创造，而实其生活及安宁所自出之自然律也，其所以不随人类之意见而变更者，以此。然则持无神论唯物论之见解，而遂目道德律为赘疣者，不得不谓之谬见矣。

虽然，余非谓无信仰者必无道德，而有信仰者之必有道德也。世固有不信教会之条义，并不信宗教之原理，而行为悉合于道德者，亦有确持宗教之信仰，克尽宗教界之义务，而所行乃流于刚愎傲慢若狡诈者。

然余亦不以因是而谓道德与宗教，处世与世界观，各不相关系者为然。

世界观之截然相反者二：其一以善之在世界，最为重要，所谓现实者自善而生，亦即为善而存。吾得取柏拉图世界以善之观念为基之语，而名此见解为观念论世界观。人类所以有神之信仰，则即以善为世界之基本及鹄的故，如菲希的所谓世界秩序最终之基本即道德者，是也。故观念论世界观，又得名之为有神论世界观。而与此见解截然相反者，唯物论世界观也。唯物论之说，谓现

实之原理，绝无关于价值有无之区别，且现实界全体，由原子及其合于规则之运动而构成，本无所谓善恶，惟随时间之经过，而一切事物生焉。生物亦全由原子之偶然聚合而生者，生物有苦乐之感，不过原子运动之一变化，所谓苦乐也，善恶也，如是而已耳。一切原子，既偶然而结合，则亦偶然而离散，故独体必有死，而种族亦必有灭亡，生物构成之条件，如是而已耳。是故苦乐善恶之名，皆可消灭，而所余者惟无情之原子及自然律而已矣。

吾人于此两相反对之世界观，必不能无所取舍，而取舍之间，于其意向及处世，不能无关系。其人有观念之内容者，必倾于观念论世界观；其人仅有物质之生活者，必倾于唯物论世界观。此为自然之理。盖意向为本，而世界观为末，故以生活规定信仰，而非以信仰规定生活也。菲希的曰：人之择何等哲学也，视其人为何等人，信然。人苟殉无意识之冲动，而肆目前之嗜欲，则又安得有高尚伟大之世界观耶？人之判世界之价值也，视人生之价值，而判人生之价值也，视一己生活之经验。苟其一己之生活，仅仅殉无意识之冲动，肆目前之嗜欲而已，则其视世界也，谓不过原子之离合聚散，亦固其所。若乃对悠久之鹄的，伟大之观念，而生活焉者，则必先知一己之生活，次则知人类之生活，既而知世界之若是其高尚，若是其伟大矣。若而人者，知历史之生活为有意义，且现实界全体，实与一己之意向，循同一之方针而进行也。盖一己生活之价值，与全世界价值之影响，有如此者。

于是吾人得谓世界观者，包一切价值之判断而表彰之，即各人意志之反映也。凡人之解释现象也，无不符合于其意向，一切生活，各欲以其所亲爱所珍重者围绕之，则亦欲得其所视为高尚之世界观围绕之，以贻其心。意志凡庸者，得虚无论世界观而已安，则反嫌观念论世界观，而谓一己无关于宇宙之鹄的。意志高尚者，不

屑以一己为原子离合聚散之现象，为宇宙之赘疣，必如观念论世界观所谓我亦世界原理所演生，必能与之为根本之调和，而一切龟勉必非无效焉者，而其心始寤也。

生活之影响于信仰也如是，而信仰则亦反应于生活。人既信善之有势力矣，信神矣，则足以鼓其勇敢而增其希望。吾敢言人之处斯世也，无此等信仰，而能立伟大之事业者，未之有也。一切宗教，以信仰为基本，其师若弟，以信仰战胜于世界，古今来殉教者，终身为观念而生活，抵抗诘难，阅历艰险，甚至从容就死而无闷，诚由善必胜恶之信仰也。人岂有别无远效巨功之信仰，而无端就死者耶？是为世界史中最大之事实。苟举此等事实而删除之，则所余者何也。格代曰：世界史中第一深远之题目，信仰及不信仰之冲突而已矣。信仰最盛之时期，不问其信仰形式如何，而功业烂然，常垂范后世。若乃不信仰制胜之时期，则亦不问其不信仰之形式如何，而要其各种事业，虽亦间有震惊一时耳目者，皆转瞬而歇绝，此则人人趋乐易而避艰苦之效果也矣。

（三）论宗教与科学之关系 或曰：自科学日益进步，而信仰之无谓，不既大明乎？有神论及观念论，非皆多神论时代之骄子，而古昔迷信之遗传乎？以科学证明之，世界之经行，非皆由无关善恶之自然力所规定乎？

方今多数之学者，恒赞成此说。彼等皆以为科学之认识，能破坏宗教直觉之基本，而余则不以为然。余于此书，虽未暇为形而上学之详说，然不能不略举其端绪也。

古人之信仰，谓神者，有人格之一体，存立于经验界，而其偶然之意见，能影响于斯世，此其说之被摧廓而不可复立也。诚然，又如此说者，无论其所谓同于人格之体，为多，为一，无甚区别，既皆以神为实存于世界以外，而偶然影响于斯世，则无论其为多神论，

一神论，而概念则同。欲持此等直觉之有神论，以与原本科学之无神论相抵抗，诚知其难也。然原本科学之无神论，非哲学之峰极，而仅其端倪，以其未立积极之学说，而仅举往日上帝创造世界如工师创造时表之谬说而摧破之耳。而摧破谬说，未能成一家言，要当进而究种种之问题，如宇宙果为何物，其构造如何，本质如何之属，是也。

或曰：此等问题，非既经解释者乎？世界者，由无量数极微之原子偶然聚合于空间，互相影响，以成种种之现实而已。

夫以此等见解为无疑之理者，所在多有。然大抵少年方始卒業学校，而稍稍读通俗之自然科学书者为多。若好学深思之士，则鲜或抱此见解，而辄以其无疑之理为可疑，若柏拉图，若雅里士多德勒，若斯宾那莎，若拉比尼都，若谦谟，若康德，若叔本华，若黑智儿，若罗底，若佛希尼(Fechner)，^①皆不嫌于此等见解者也。凡认此为无疑之理者，率由其急于立无神论之学说，而不暇精心研究。苟精心以研究之，则将顿觉其可怪：世界者，果由各各绝对独立于其原始界存立界之原子所组成耶？然则一切事物，又何由互相影响，而使物理学者，不得不假定普通相关之律，谓各原子常被规定于其他原子之全体耶？而所谓普通相关者非大可怪耶？各原子既已绝对独立，则其运动，非亦当绝对独立而毫无关系耶？抑自然律者，驱一切原子，使之互相为影响耶？然所谓自然律者，乃以表彰原子实际之运动，而非由外界窜入者，然则以绝对独立之原子，而又普通相关，非大可怪耶？又安得不设想其本质及运动本有无量差别耶？且一切事物，果皆由原子发生，则其能发生而为宇宙体系，若有机，若思想感情之实体，抑何可异。假曰是皆原子秩序之

^① 佛希尼(Fechner)，今译费希纳。

变化而已，然由其变化而演成种种之历史，抑何不可思议？于是原子论者，亦悟原子秩序变化之说，不足以说明思想感情发生之由，乃遂谓原子者，非徒有广袤及运动，而且含有统一之原则及精神之原理焉。

吾人若由此说而追究其终极，则将如斯宾那莎伦理学中所详叙之说。其说曰：世界者，现实也，其绝对一致之本质，则实体也。一切事物，虽若独立之状，而实皆实体之所规定，实体次第发展，为有意识进化之世界，与无意识进化之世界，而此两界间，又有普通中行之性质。至管理此两界之自然律，则又出于实体之自动，而非若机械之受迫于外力也。夫实体既不受外力压迫，而特由内部冲动，以开展其本质之内容，而为现实界，是即其惟一自由之原因焉。斯宾那莎之言如此。彼苟不过偏于反对神学反对正鹄论之研究，则必由此而更为之说曰：吾人认识宇宙，当先以物理学天文学之法，认识外见之世界，至于内见之世界，即所谓以有意识进化者。吾人观察之之范围，不能如外见世界之广大，惟各于其心意中直接认识之而已，故吾人于人类界及动物界内界之生活，乃由其形象之现象而推知之，而于人类以上之精神生活，则又无从而认识也。吾人于是举内界生活稍劣之现象，以解释动物之精神生活，又举内界生活之最高度，以当吾人之本质，而解释人类以上之精神生活。由此义而吾人以智、善、公正、神圣诸属性，归之于神。吾人非敢以学理规定之，又非敢以理性及意志归之，盖精神之本质，本非人类所能规定，而理性意志，又仅能现势力于斯世，如视觉听觉为斯世之机关，然不可以语于人类以上，吾人惟欲以最美满之观念，摹写其本质而已。绘画雕塑之术，所以表神之状态者，悉按吾人之形体以摹写之，自古迄今，未之有变。吾人固非谓神实有此形体，不过以人类最美满之形体，为神之实体之符号而已。神之本质，虽不可思

议，不可写象，而吾人以人类最美满之精神为之符号，其理亦犹是也。

吾人于此，盖不能不循现实界之所指示焉。地球为宇宙之一部分，其发展之历史，为吾人所知之较审者，彼其由无机物而进化为有机物生活，又由有机物生活而进化为精神生活，至于人类，尚矣。思考之哲学家，所构为概念之图式者，新生物学家，业以历史之进化证明之，若摈斥因果相循如二物相逐之谬说，而从来比尼都及罗采之见解，知现实之一切部分，当其运动而变化也，由自力而一致，则夫地球进化，当人类历史生活达于极度之时，即为近于最高之形式，而合于雅里士多德勒所谓全宇宙者，由正鹄之神而运动而接近焉者矣。

余之所以谓道德律为精神历史生活之自然律者，以此。历史生活，既为一切生活中之一部分，则道德律不能不源于一切生活之本质，故余得谓吾人苟能知人类之精神生活，必如何而于宇宙开展史中，达内界生活最高之度，则所循之道德律，即为实体自定之最高形式矣。此于新生物学说，为结合自然与历史之媒介者也。额拉吉来图(Heraklitoo)^①曰：一切规则，由惟一规则而成立，惟一规则者，神之规则也。培根亦曰：哲学者，浅涉之，易使人为无神论，而深究之，则又使人为有神论，洵然。

· 吾人据实际而言之，一切科学之研究，在近世虽有非常进步，而于宇宙之大秘密，则非惟未能阐明，而转滋疑窦，盖于其本体之深奥，与夫形式之繁多，益见有不可思议者。在雅里士多德勒若多马之时代，不尝以世界为单纯而易知耶？及天文学物理学进步，而益增深微窈渺之观，其所计数之几万亿里，几万亿年，几万亿振动，

^① 额拉吉来图(Herakleitos)：今译赫拉克利特。

使吾人之写象，近于无限。又自生物学者得显微镜以助进化史之研究，而于有机体及其生灭变化之理，益觉其深奥。人类之生活，昔人所信为始于神之创造而终于神之裁判者，随历史学研究之进步，而益惊其不可思议。由是观之，科学之进步，非真能明了事物之理，乃转使吾人对于宇宙之不可思议，益以惊叹而畏敬也。是故科学者，使精心研究之人，不流于傲慢，而自觉其眇眇之身，直微于尘芥，则不能不起抑损寅畏之情，柰端如是，康德亦如是。格代曰：善思者有最大幸福，在既已研究其所可思议者，而从容寅畏其所不可思议者焉。

此等寅畏之情，即为宗教之泉源。寅畏者，含抑损依赖二义，抑损者，含宇宙之无限，而自视等于蜉蝣。依赖者，悟宇宙非徒有强大之威权，而实有大生广育之能力，是谓宗教之感情所自起。而写象及概念，则为表此感情之符号，以传之他人，而结合宗教社会为鹄的者也。故宗教者，非久历国民生活之社会，无由而发生。盖宗教为社会之公业，与言语、诗歌、道德、法律同也。且由是而知概念之形式，尚非最有效力。善哉格代之言曰：吾人所以为不可思议之媒介者，曰宗教。而宗教以所由表彰奖励之美术及其必不可离之仪式为重要。盖美术及仪式之职分，在举神人关系之超乎感觉超乎概念者，而以感觉者可见者指示之也。

⑬

余以为此等感情，为吾人不可失之性质。表彰感情之形式，今后虽有变化，而其本质则必无变化。科学进步之效力，虽迭更现实之写象，而常为宗教感情留其余地。宗教者，必无灭亡之时，以其为人心最深最切之需要也。吾人遭际幸福，而欲无流于傲慢，无动于蛊惑，则当思幸福者，非我所能自造，而神实赐之。及夫际遇不幸，则当思斯世事物，质之于神，皆非有绝对之价值者。又或于吾身及世界之未来，有所怀疑，而欲不陷于迷信，则常思依赖于神，而

悟世界万事，皆所以济度人类者也。苟真信仰衰退，则将有迷信代之而兴，其事非偶然焉。

抑余以为正人君子，类皆有宗教之感情。盖人类精神之发展，益进于纯粹优美之境，则其寅畏之感情，所以为宗教之基本者，亦必随之而益深。吾人苟以真挚之意处世，必有见于现实与理想，或有天渊之差，而益为之抑损。又见人类生活之日益强大而自由，则能信善之终操胜券焉。

(四)不信仰之原因 或曰：正人君子，固亦有不信宗教者，且有持不信宗教之说者，何故？余曰：是固有之。请言其理，宗教之资性，在人本不能无强弱之差，而智力及意志发达过度者，或亦障碍其高尚自由之感情。有大算学家，闻人说诗而不悻，曰：是何所证明者，是由其日事证明之业，不涉自余兴趣，积久而自算学以外，几不知为何事矣。达尔文尝语人曰：吾感受诗歌之能力，随年而减。无论何人，苟终生注全力于科学之研究，鲜不如是。又或热中于实践问题，则其余不与此相关者，多淡漠置之。是其人虽不失为正人君子，而要不得为正则之发展，盖彼于内界生活最重要之方面，所谓最优美最高尚最自由者，不能遂其发展之度也。今之人类是者特多，盖今日之长技，如分业分科，及以机械之理证明生活状态，是皆助偏颇之发展。而多数学者，乃转以近代之特色夸之。古代希腊哲学家，中世学者，十七、十八两世纪之思想家，观其宇宙也，不类于方今学者之狭隘。凡偏嗜一事物一职业者，其发展必不免偏颇，诚不如古昔时代之生活，其一方面之动作至简，而方面特多。人类与事物，关系繁赜，以故想象则活泼，感情则丰富，而发展亦自平等也。今日分科之习，最为减杀宗教感情之助力，而尤以科学之分科为甚，在客兰因(Krain)钟乳穴中之蜥蜴，以视觉之无用，而驯致无目，是生物学公例，所谓不用之机关必消失者也。今之科学专

门家，殆将类是，如治语言历史学及自然科学者，习惯于微渺之考察，而达观大局之能力，因以减损，甚者至于消失。于是见脱略细故者，则诋为痴钝，见窥研大道者，则目为空想，抑不知客兰因穴中之蜥蜴，亦将诋有目之蜥蜴为骈枝否耶？

(五)灵魂不灭之信仰与道德之关系 人类有死后生活之想象，而遂有灵魂不灭之信仰，是古今人所共信为道德之原泉者也。其意谓人类苟无死后之生活，则道德不过空想，道德既为空想，则人之处斯世也，鲜不逞快一时，无复远虑矣。然以余所已述之见解衡之，则科学之道德，不必有此关系。盖灵魂不灭之信仰，虽大有关于生活全体之状态，而于道德哲学则不然。无论死后之生活，为有为无，其于伦理学之规则，一无变更也。道德律者，此时代此地球之人类，所以为历史生活之自然律者也。假令此世之生活不过死后生活之预备，固当循道德律以营之，其或仅有此世之生活而已，直无所谓死后之生活，则道德律之当循亦然。盖循道德律以营此世之生活，其应报即在此也，初不必别索之于死后也。

且自教育界言之，欲以死后生活之信仰，以行道德命令，殆无可希冀。盖此等信仰，方今已日渐衰退，此人所公认，而亦不能保其复兴，此自然科学及人类学之效力也。人类学之说曰：死后生活者，各国民各有特别之形式，而皆为梦想，如北美土人及耶士克摩(Eskimo,^① 黑人之一种，居北美及白令海峡)人之梦想渔猎，古代日尔曼人之梦想战争与宴饮，回教徒之梦想美人与乐园，要皆不满意于目前之生活，而想象其幸福于死后之世界而已。

死后生活不过梦想也，如是。然灵魂不灭之信仰，则不然。盖其思想与康德派哲学所谓此世生活即本体悠久生活现象之形式者

① 耶士克摩(Eskimo)，今译爱斯基摩。

相同，特借感官以表彰之耳。

时间者何物乎？其现实自有之形式乎？果尔，则凡时间所有者，将即为现实所有之条件。或且曰，必现在所有者始为现实所有之条件。何则？非现在者必为过去或未来，过去者今已无之，尚来者今尚未有，故不能不专属之于现在也。虽然，进而求之，则几无所谓现在，盖吾人所谓现在之一瞬间，固已一瞬而过去，是故现在者不占空间之一点，现在所有，不可谓即现实所有之条件。苟现实而不消灭乎，无论其为过去为未来，将无非现实。故时间所有者，非即现实所有之条件，当如康德之说，时间者非现实存在之形式，而吾人感官直觉之形式也。吾人之意识，与此直觉之形式结合，而后现为时间之经历，其本体则固永永连续者，乃作随死而灭之想，何其无味耶？生活者决不随死而破坏，此世之生活，既为现实不灭者之一部分，则决无消灭，决无变化，如加里马尔（Karl Moor）所谓枪弹一发，则贤与愚，勇与怯，贵与贱，毫无差别也者，又何其无谓耶？死者虽能妨此世生活与未来之连续，而于生活之内容，决不能变化而破坏之，盖现实者固有永不可变化若消灭之性质也。

意者是不过抽象之见解，而无何等效力乎？是不然。使吾人不过以一瞬间现象于他人之目前而即隐，吾人能不顾所现者果为何等心象乎？吾人明知一瞬间之现象，在彼等意识中，一瞬而已忘，然吾人决不愿现以丑恶之心象。盖无数人类各以其心象生死于未来人类之意识中矣。而吾人之心象，不特印于彼等一瞬间之意识，亦不特印于后世之记忆，实即为现实永远之印象，且或不止心象，而即为吾人之本质。然则吾人又安能徇目前之快乐，而不顾其现于现实之本质之美丑耶？

论者或曰：现实者，全无意识，而我亦无之，且我既无意识，则人亦无之，然则我之与实在，有何等关系耶？

余答曰：是不然。论者果有以证明现实之必无意识乎？否则何以知实体者必不有其本质内容之绝对意识耶？将古今大哲学家所公认之见解，皆不免误谬耶？神之意识，与世人之时间意识不同，故人无从而思维之，写像之，叙述之，然吾人遂敢谓自可思维可写像可叙述者以外，固必无一物耶？且何人敢谓斯世之时间意识，必非永存意识之一部分，而凡具有时间之实在，必非永远实在耶？如曰不然，则论者又何以说明时间意识之发生及存在乎？

且也，意识随年而变更。少年之生活，常以未来为鹄的，其后则过去以渐而增。及其老大，则其所谓实在之概念，乃全属于过去。彼夫老大之人，追溯过去之生活，而定其价值者，何由乎？快乐乎？正直乎？基督教徒常诫人曰：凡人当无忘临死及死后之不灭，而常行其临死无悔之事，此洵确实之言，而又有大效力者也。人之将死也，无论贵贱贤愚，皆有弃掷一切快乐富贵名誉之见，而惟反省其过去行事之一时。于此时也，试自问之而自答之，凡过去之行事，使汝痛苦者何在？汝平日所受之困厄损失乎？抑汝所行不正不直之事乎？使汝慰悦者何在？衣食玩好之娱乎？抑正直之行为乎？由是观之，过去者即永远之现实矣。论者或又曰：过去者仅存于吾人之记忆中耳，虽然，安知记忆中之实在，非必非本体之实在乎？又安知一切记忆，必不为绝对记忆，而又为神之绝对意识之一部分乎？然则吾人之生活，必有与永远之现实一致者矣。

据基督教之信仰，而以哲学之术语表明之，其义亦然。基督教所谓永远之生活，非感官时间之生活，而超乎感官及时间，不由衣食成立，而由不可思议之庄严福祉成立之者也。自斯世生活之终，而本质不复有状态变化之事，盖时间之中，不能有永无变化之生活，故死后则必无时间之生活也。基督教之信仰，不惟以抽象及消极之作用，表彰永远生活之超乎感官时间而已，乃又举超绝感官时

间之生活之思想,而以感官时间生活之形式写像之。其所谓天国,有黄金之衢,珍珠之门,有被白衣手棕枝而赞美神父神子之天使。其所谓地狱,则举人类所嫌恶恐怖之事物以构成之,是等皆心像也,而又不止于心像,虽脱离感官世界,而尚不免有此等执著,是信仰之特质也。信仰者,右掷而左拾之者也。一切宗教信仰,常徘徊于感官及超绝感官之间,彷徨于想像与思想之中。其所谓神,一方面为超绝时间感官,而溥博无限,悠久不变,一方面则又为有限之实化,有思想,有感情,有意志,是以言动忧喜之属皆具焉。多神教常畀诸神以人类感官之性质,至为自由,故在美学界,极美满之观,是吾人今日所以尚惊叹于希腊诸神也。自基督教兴,而始于感官世界之内部,有特别之关系,以其在思维想像久已分离之时代,此则色诺芬派(Xenophanes)、柏弥尼德派(Parmenides)、柏拉图、雅里士多德勒之功也。然基督教尚未能笃守想像思维分离之说,古代独断派之伪科学,尝有欲举二事而再结合为一系者。他日果有一时期焉,能洞察此等结合之徒劳,而确然为思想与心像概念与符号之别否耶?果有一时期焉,认定信仰之形式,如拉飞尔(Raffa-el)所绘基督母子之像,仅为功德之符号,而非完全之概念否耶?夫基督母子之像,不足以为神之本质及功德之十全概念,将遂失其价值乎?当是时也,假有伪科学者,必欲证明其像为十全之概念,则其效果如何,恐即有政府权力保护之,而亦见恶于人人,且并其像而恶之矣。

第九章 意志之自由

(一)意志自由问题之历史 余于此章所论,亦为伦理学与形而上学之关系,即意志自由之问题是也。

意志自由之语,有二义,心理学之义及形而上学之义是也。前

者之义，谓己之意志，为决意及行为所原因之能力；后者之义，则谓意志及特别之决定，无他原因也。

大抵世人所谓意志自由者，皆用心理学之义，如云自由之行为，即谓其最近原因，在行为者之意志，如云不自由之行为，则谓其原因在种种外界之势力，若直接物理之压束，及间接胁迫眩惑之事实，皆是，以其决意之原因不在意志也。然此等情形，自柔缓之影响，而至坚强之胁制，有无数级度，因而自完全自由以至完全不自由，亦有种种级度，如人之留于一室也，或于其间有所事事，或别无出行之故，或以留此而待其所希望，或以一出而将受责，或以一出而祸害随之，或以受扁镬受束缚之故，其不同也如此，可以知人之境遇，自完全自由以至不完全自由，实有无数级度矣。

以此义言之，意志之自由也，人人公认，无复疑义矣。然而在形而上学之义，则意志之自由与否，诸说纷纷，殊如聚讼。为自由说者曰：意志者，即决定最后之原因，不被规定于他原因，而亦无所谓意志之原因。盖意志者，在因果律世界阅历以外者也。其说有二：甲之说曰：人类意志，虽不能有他原因，而为在因果关联以外之动力，然循其所有之合法性质而动作，则被规定于其性质而已。如叔本华之说曰：行为者，由实在而演生。即属于此派者。然则意志者，无他原因，而即自以意志为原因也。乙之说曰：特别之行为，皆无他原因，而为无关于内外两界阅历之新原质。然则意志者，无法之动力也。

自昔论者，咸以形而上学中意志自由之义，为哲学中最难最大之问题，而余则以为不然。盖此问题，发生于一定之事机，苟其事机既亡，则此问题亦随之而消灭。事机者何？即哲学界之神学，所谓烦琐哲学者也。

希腊哲学，并不以此为固有之问题，不过有偶然之辨论而已。

盖希腊哲学家，大抵以人类为自然界之一部分，因而循夫管理自然界之普通适合性，固无疑也。

自中世哲学以基督教义为基本，而此义遂为至难解释之问题。

基督教有二定点：一曰，神以其意志创造人类，故人本善也；二曰，人之性，实不免为恶也。此二点者，基督教之根本义，所以有救度之说，而又教会之所以不可不设者也。然则世界何以有恶，其由于创造者乎？曰：神，至善而全能者也，其所创造者，必善。然则恶者，必发生于世界创造以后，其由外界输入乎？曰：否。自神所创造之世界以外，无他物也。然则恶也者，必生于神所创造之物。然神所创造之物，何由能反对创造者所赋之性而为恶乎？形而上学之自由意志论，即对此难点而为解说者也。其说曰：神者，赋人类以自由之意志，俾能自择其善者，盖人类苟无自由选择之权，则将无所谓道德也。然即曰自由，则即有可以正负互见之性质，故人类亦得用其自由之意志以择恶而行之，此正当之所以能违神命而罹罪也。亚当之罪，即人类全体之罪，故恶者，不生于神而生于人者也。

是说也，果可以去基督教义之难点乎，兹姑不论。惟是造物者，果能以执意及行为之力之绝对自由者，赋于所造物乎？决意及行为，非原因于所造物之性质乎？然则创造其性质，非即创造其行为乎？论者或曰：决定者，非所造物性质之结果，而别由于外界绝对之宿命者也。是说也，尚不足以祛纯粹神学之惑，如所谓绝对之宿命者，生于神之全智全能乎？抑由于神惠之不可不徼，与夫人类行善之力自然缺陷而生乎？此葛尔文(Calvin)及路德(Luther)所以反对意志自由之说也。葛尔文据伦理学及正当之宿命说以驳之，路德为自然人类无自由择善之能力说以驳之。由此观之，形而上学中意志自由之义，为是为非，迄未有定论也。

若夫近世哲学之基本于新科学者，其于此问题也，恒存而不论。盖自然界阅历之有统一性及合法性，为近世根本直觉之一，发明于十七世纪之大哲学家，而其势力日以炽盛，殆无有能抵抗之者。精神阅历之解释，亦益倾向于直觉，霍布斯谓精神之阅历，运动耳。在形而上学，不能有意志之自由，犹之运动及物质，不能自虚无而发生也。至于在心理学之义，则意志之自由，无待言也。彼又尝简言之曰：有行为之执意，是谓自由，然不能有执意之执意也，足以断此问题矣。

斯宾那莎之哲学，不容有孤立而现实之原质者也，则以精神为精神自动机。来比尼都及伏尔弗，务区别算学之必然性及物理学之必然性，以避定道论之非难，皆徒劳而已。康德及叔本华，虽唱睿知自由之说，而于经验世界，不能不认为受因果律之制限。夫精神世界与物理世界同，不能不受精神界自然律之制限，其有偶然若不合者，以其至复杂而难知耳。在物理世界，气象学及生理学之阅历，亦多有不能预测而决算者。使吾人于精神阅历界，有一时事物同时观察之悟性，则夫视人类之行动，殆若星辰之运动矣。今之生理学家，业以一切精神阅历，皆规定于因果律之假定说，为其根本直觉，盖谓精神阅历，不过随于脑及神经系统中生理学阅历之现象。而生理学阅历，即物理学阅历之一种，常被规定于因果律，然则随之之精神现象，亦必受因果律之规定矣。所谓同一性质构造之有机体，其受同等刺戟之时，必有同式之反动者，其说果确，则谓有同一性质，及有同一性癖气禀经验写像之精神，受同等刺戟之时，亦必有同式之反动者，其说亦必确矣。而且身体性质之遗传，既受规定于因果律，则精神之性质，亦必同之焉。

(二)以事实评意志自由问题 形而上学中意志之果否自由，苟以事实证之，则意志也，行为之性质之发展也，自有规定之者。如

人类意志有一定之性质，而又值一定之机会，受一定之刺戟，则其任意之行为，前后相同，此人人所稔知也。

吾今更举人人所不能反对之事实以为证。夫人与人之意志，何由而现于世界乎？以吾人所见，人类生活之始，即在时间之中。其始也，无原因乎？抑其原因可以自由选择乎？是皆不然。盖人者，父母之所生，与禽兽同也，身体精神，皆肖其父母，其气质、性癖、感情、智力，皆为父母所遗传，而其所属国民体魄精神之习惯，又从而濡染之，未有能自定者，且如人类男女之异体，其原因虽未之详，而决非人所能自主。然则人类不能脱自然律之管辖，固已明矣。

人之资性，受外界各方面事物之影响而开展，其事虽亦有出于自然者，而以出于人为者为多。幼稚之时，受家庭教育，皆取诸国民之生活形式，是故其言语，则国民之言语也，其概念判断，则国民之概念判断也。其后又陶铸于国民之风俗习惯，教育于学校，熏陶于宗教，及其长也，又受社会之感化，而终身不能脱此等势力之范围，果安所得自由选择之余地耶？人人由其门第，生而为某级之人，则终身不能去之。而社会之所以影响之者，曾无已时。社会者，常以言语行为，示人以邪正敬肆可否之分，常以一定之职分命令之，或要求之，曾有何人能不为时代所指使耶？建筑家之所营，非其所欲，而时代之所欲，如第十四世纪，行峨特式，及第十六世纪，行文艺复古时代之式，及第十八世纪，而行科学式，是也。学者亦然，其于科学问题也，非自择，而为时代之所择，于第十四世纪，研究实体及属性之抽象论，及第十六世纪，模仿费尔基(Virgil)^①拉丁文诸作，及第十八世纪，竟为数学、物理学之

^① 费尔基(Virgil):有译作吉尔。

研究，若攻辟迷信之论，今则竟研究希腊文豪历史之湮灭者及有史以前之遗物焉。

然则各人之资性及发展，及位置职分，皆自其父母、若教育者、若国民、若时代、若一切外界之事变，规定之。人者，社会之产物也，人之于社会，犹枝叶之于草木，未有能以一己之意志，规定其形体若机能者。人之现于斯世也，为国民中之一人，而行动于世界，其生活及国民之生活，俱埋蕴于人类之历史社会中，而终以全世界之阅历为之归宿焉。

论者或曰：吾人之意识，未尝知有若是之制限者也。凡人皆有一种确实之感情，谓不能直接受外界之束缚，而惟吾意所欲为，又皆有一种确实之意识，谓能循己意以构造未来之生活。余时时得辍余之业务，而从事于其他，余又得移居彼得堡、若伦敦、若亚美利加，此皆循余之所欲，而无不可，然则余之能自变其生活之内容也甚明。故余之意识，确以为吾人之处世，吾人之动作，吾人之性格，皆可以自由变更，而且恐有不能不变更者也，岂此等意识皆为谬妄乎？

余曰：否。吾人之意识，非有所谬妄也。彼所以告吾人者，谓吾人之希望，若情癖、若商度判决，皆为规定吾人生活内容及形式之重要原质而已。彼盖告吾人曰：余非如机械之轮轴，受外力而动，而实动于内界意志之媒介云尔。凡有机体与无机体之区别，在前者之构成，由外部机械之作用，而后者之构成，由内界原理之动力，如雕刻品，可以锥凿成之，而于有机体，则凡器械之作用，仅能破坏之，而不能构造之。故人类者，不成于外界之机械，而成于内界之作用。吾人意识之所以告吾人者如是而已，初不谓一切特别之阅历，皆无因而生；又不谓生涯中一瞬间经历各事，皆与一切已往之事无关；又不谓内界之原理，即所谓小己者，全无原因；又不谓

小己者，由孤立之原质而发见于斯世也。盖吾人之身体，本由物质演成，惟既已发育为有机体，则当其发展之初期，虽大受物质之影响，而及其进化之程度渐高，则渐能抵抗物质之势力，遂能由其意志而变更外界密切关系之事状，且能间接自变其形体也。由是观之，吾人意志之所告，曷尝与前论相矛盾乎？

(三)论对于行为之责任 论者或曰：然则所谓责任者安在乎？人类之所由成者，神也，自然也，人类行为之恶，其罪亦当归之于神及自然，在人类又何所谓责任耶？且也，其资性与意向，其父母与朋友，均非己所能选，而悉由外界势力之所酿成，在人类又何所谓责任耶？

答曰：是说也，前是而后非。盖使人类果出于神若自然之所创造，则人类之善恶，神若自然诚不能免其责任。家族中世生不良之子孙者，不免为不良之家族；国民中常有不良之民人者，不免为不良之国民；世界中苟常为不良之人类；则亦不免为不良之世界。吾人若假定某某为世界之创造者，则因不良之世界，而斥为不良之造物，亦固其所。美善之人生，苟足以为神之名誉，则丑恶之人生，自不得不为神之尤垢也。

彼谓世界有恶，则不得有至善之神者，其说亦持之有故。中世哲学家，乃欲以恶起于人类意志之说破之，诚不能有效。欲破其说，则必谓善待恶而始存，故恶为善所必需，如吾前者所论而后可也。

恶之原因，苟在神若自然，则神若自然之当任其责，固已。然吾人对于恶人之感情，若判断，若动作，初不以是而有变更也。夫恶因固不能生善人，然吾人亦不能以恶人之别有恶因，而遂谓之无罪。评人物之价值者，视其人物如何，初不必问其何由而致此。即吾人对于人物之动作，亦然。如人于果实不良之木，恒伐而为薪，初不

以其对于不良之果实而负责任也。人于家畜之不良者，剿绝其种，初不因其以自由意志而为恶也。其间虽亦有变例，如木在硤确之地，家畜受粗恶之豢养，其不良之因，不在其资性，而在别有不利发展之条件，则变更其条件，而已足以改良，而要之资性不良者，吾人固未有不排斥之者矣。

吾人对于人类之感情亦然。恶人不能以其家族之世有恶德，而免于谴责，即彼亦不能不自认为罪戾也。使有人于此，曰：吾之为恶，由吾祖先遗传，有错乱之性欲，而歉于道德之品性也。吾人决不以是而减其谴责之感情。又使有人于此曰：吾之身家，本非卑陋，徒以值某某机会，遇某某损友之诱惑，而吾之自主力太弱，遂随之而堕于恶行也。吾人将深闵其遭遇之不幸，而图为之济拔矣。

是故责任有二：一各人对其生活之责任，二积人而成之社会，如家族、党会、国民、人类，有对于各人生活之责任。以上文所述之事实征之，各人生活之善恶，固足以定其所属社会之价值，而各人仍不免其责。且也，社会之价值，既由各人之价值而定，则凡对于社会之感情及判断，俱以各人为中心点焉。

抑余常有疑焉，责任问题，何以起于恶行，而不起于善行乎？将吾人之对于善行也，不必问其何由发生，而已足定其价值乎？抑吾人好善之情，不及恶恶之激烈乎？

法律者，以道德为基本者也，故法律界之责任，与道德界之责任同。其所关于选择自由者，初不问形而上学之意义，而惟征之于实际，故法律之所谓罪人，初不问其由遗传若教育而有此性癖，或由其绝对意志之所规定也。惟有二三学者，过重形而上学中意志自由之义，或又眩于统计表所揭之数而不胜其迷惑，则从而为之说曰：社会者，果有罚各人之权利乎？实则受罚者当在社会，试稽伪誓杀人及坏乱风俗之罪案，往往有一定时期，循一定规则，与自然

现象无异。然则罪恶者，正社会中必有之现象，而所谓罪人者，不过牺牲其身以充社会中罪恶统计表之资料而已。

答之曰：各人之罪，社会与有罪焉，而又不可以不受罚，论者之言诚然。盖社会者，贻罪人以犯罪之性癖，而又与以诱惑之机会者也。虽然，社会不已受罚耶？各人之犯罪，非即社会之罚耶？犯罪者与因其犯罪而受累者，皆社会之一分子也。且社会又因其罪而招恐怖不安之状态，是非社会所受第二罚耶？且也，罪人所受之罚，亦即社会所受之罚，盖罪人之困苦，即社会中一人之困苦也，是非社会所受之第三罚耶？最后，则社会全体，受其所执行之罚，如糜巨款以设监狱，供罪人衣食，又非其对于国民之罚耶？然则社会之受罚，固已重矣，何惑云有？

由社会全体观之，刑罚者，为社会治疗一切病害之方术也，社会欲脱于病害，而受此苦痛之疗治也，固宜。

刑罚之于罪人，为治疗之术，所不容疑。盖使彼知其动作之初，所预期之鹄的，必不能以恶行达之，而非正则之行为，必不足以招幸福也。是故监狱者，道德之病之医院也。其病有可愈者，有不可治者，与普通医院无异。且设监狱而置罪人于其中，亦犹患传染病者，必别置诸病院，而隔绝交通，以免病毒之传播焉。死罪者，对于罪人之恶意，而施最后之治疗也。使彼得延其生命，则亦徒增罪恶，而毫无裨益耳。且亦使道德之病之不可疗者，毋播其病毒于四方焉。

在现实之世界，此等事实，确不容疑。道德界及法律界，既已以心理学之意志自由为前提，则凡人类之意志，已现于行为者，必对之而有责任，而此意志之所由起，非所问也。若乃行为不本于意志，则无所谓责任，如病狂者，精神错乱，不能如常人之有执意、有判决者，是也。而常人之感情过激者，亦多类之。当其时，为感情

所驱迫，不遑顾虑，则其行为非发于其固有之意志，故虽或罹罪，司法者亦稍从末减焉，然不得全为无罪。盖其被迫于感情而不能自制也，由其意志之薄弱，治意志薄弱之疾，莫论罚若也。至若过失之出于不得已，而无关于其责任者，不以罪论，彼既无罪恶之意志，则虽其行为误陷于罪戾，而其意志之健康，固无待乎救药矣。

论者或眩于精神物理学之思想，而为之说曰：一切罪恶，皆由于精神错乱，与病狂者等耳。吾人既以狂人为精神病，则凡一切不正之行为，亦当谓之精神病，若偷盗者，若纵火者。以科学之法检察其冲动，实为精神错乱之故，是即精神病之本于遗传或后天者也。凡有是等冲动者，当以病者视之。余答之曰：有偷盗若纵火之冲动者，视为精神状态之失其常度，则凡少年男女之放荡者，亦得以此视之。然其结论如何乎？凡医师疗疾，必以经验之良方，使一切精神病，皆得以卫生治疾之方术疗之，而所谓有偷盗纵火之冲动者亦然，则吾等诚愿举是等精神病者，而悉付诸医师之手矣。而彼乃不能，则吾等别用经验之方术以疗之，固非彼所能阻。夫对于无赖之青年，为确有经验之方术者，抑制之而已。对于纵火偷盗之冲动，吾人亦有习用之方术，虽未能奏十全之效，而亦时得其防遏之力，则监狱是已。使医生果能发明一种治疗之术，较之监狱，尤为确实，尤为单纯，条件尤简，糜费尤少，则吾人固将舍习用之方术而从之。或曰：然则汝何故不行是术于狂人乎？狂人获罪，何以不控诉之与监禁之乎？曰：使对于狂人而控诉之监禁之，其效大于医药，则舍彼而取此，所不待言，然吾人公认控诉监禁，不足为疗狂之术也，且使狂人而有自害或害人之动作，则亦何尝不拘禁之乎？

若乃以罪恶之冲动为疾病，而欲放任之，且亦不为之救药，则诚吾人所大惑不解者。吾人之于疾病，常取种种方术，不亦有资于燃烧截切之作用者乎？

(四)人类自由之定义 然则人类本无所谓自由之意志乎？普通用语所谓意志自由者，意盖谓人类本质，有现实及积极之特质，与动物之有意志而无自由之意志者有别也，如是，则人禽之别何在耶？

动物之动作，皆被规定于目前之冲动，若感情，若感觉，其见食物而捕之，遇猎师而避之，皆为一时之冲动感情所驱使，初未有思虑、若疑惑、若决断也。思虑、疑惑、决断三者，至动物进化为人类，而始能之。

思虑、疑惑、决断，人类之特质也。人类之行为，定于决断，而决断者，思虑之果也。人之思虑也，常择其能行之事，而又为适合于己及社会生活究竟之正鹄者，故人类之所以自规定者，不由冲动若感情，而由其正鹄之思想也。于其正鹄思想中，含有生活及动力之全体，乃由此全体观念，而决定特别之动作。故动物之生活，各各分裂，不过互相关联而已。而人类之生活，则特别之行为，无不被规定于统一之观念也。在实践界所谓自我观念之统一，即良心，常举精神界之生活，如感情，如黽勉，如思想，如行为，而一切规定之，而其观念中所具规定一切特别动作之能力，即吾人所谓自由意志也。是故自由行动云者，谓其行为之所由规定，在正鹄及理想，在义务及良心，而不在一时之刺戟若欲望而已。

余于是更推极而言之，则所谓人类意志，不免为自然律所管辖者，自一种意义言之，自不失为正论矣。

彼夫动物者，自然界阅历之辙迹也。其于自然界，尚为被动于外界刺戟之部分，进化而至人类，则稍稍能轶出自然之势力范围，而位乎其上，于是能规定自然而利用之，而不为自然所规定，是则所谓人格也。人类所以能自主于一切行为之顷者，以此。其对于行为而有责任也，亦以此。

论至此，则知本此义而认为自由之意志者，非人类本质所固有，而得之于练习，固甚明矣。夫意志之自由，在人类历史中，既由练习而得，而其在各人之一生也亦然。人之初生，初未有自由之意志也，其受驱使于一时之欲望，与动物同。及其既受教育，则理性之意志，始能发展其抑止动物冲动之能力。惟人类是等能力发展之程度，至为不齐。其全为动物冲动所左右，而不能抑止之者，为粗暴鄙野之人；其或全无此等冲动者，则又为枯寂酷薄之人，皆非中正之道。盖人类者，位于动物之实体及理性之实体之间者也。

然则人类果能如其意志以成己乎？是问也，然之可，否之亦可。其所以为然者，盖人人有自教自助之能力，故于一己之生活，无论其为外界者，为内界者，皆得以有意识之作用，循其所抱之理想而构成之，而于其自然之冲动，常能压服之而整理之，惟其事非能恃单纯希望若决意之力，必其省察涵养，积久而不息，而后能之，与体育无异也。如人有不能安睡之习，欲本其一时之意志以矫之，势必无效，苟能卫生合法，运动以时，则其习自去。达摩士的尼(Damosthenes)，希腊人之以雄辩名者也，相传其始甚讷于口，然立志为演说家，刻苦砥砺，卒达其志，而垂大名于宇宙。吾人欲训练内界之性质，亦不外是道也。如人有易怒之癖者，自知其非，而欲抑制之，非必能猝然而效也，宜资于适当之预防法以渐去之，如屡避发怒之机会，则积久而怒癖渐去，此即生物机关由闲散而消失之理也。其或必不能避，则时时举妄怒之所以为凶德，克己之所以为美德，而反复寻绎之，毋使遗忘，则怒癖亦渐消焉。由是观之，人类之能本其意志以化其本质也无疑。盖人类于其强盛之冲动，能避其发动而扑灭之，于其微弱之冲动，则又能为之助长而发达之也。谚曰：习惯者，第二之天性。谅哉。

虽然，又得谓人类不能循其意志以自成，何欤？曰：此谓成人

之原理；为人类所固有，而不受意志之管理者，即最深之意志也。人类不能以其意志自规定其意志，如身入瓮中，而不能运瓮然。其所能规定者，惟生活历史中之经验性格而已，故叔本华谓人类不能自变其本性，良然。如不知暴怒怯懦谄诈之有害者，本无矫正之意志，则决不能自变其性格，而为温厚刚毅正直，是也。惟叔本华之意，谓一切意志之性质及动作，未有能变化者，则不得不谓之谬见，盖其说不特违于真理，而且阻人节性之功也。余则曰：凡人自知其性格之不善而欲变之者，皆可变化也，惟不能徒恃希望，而必择其足以达此鹄的之作用而行之，否则将终不能变之矣。

据往昔附属于实践哲学之心理学，以说明此义，至为利便，如柏拉图区别精神为理想、意志、及动物欲望三部，由此部别，而于自由意志为实践之解释，乃单纯而有效矣。盖理性者，人类本始自由之小己，入世以后，结合于动物之冲动及感情，而以指导训练此二者，使服从于己及己之正鹄为天职，高尚之勇敢，正当之愤怒，好名之心，皆所以助理性而训练感官之欲望者也。在实践道德，务使理性能尽其职分，而勿忘其价值，若感官欲望之恣肆，则最可耻者也。若斯宾那莎，若伏尔弗，若康德，其于道德哲学，所谓道德界之效果，皆然。斯宾那莎言理性与感动相反对，伏尔弗言高等欲望力与下等欲望力相反对，康德言实体之人类与现象之人类，实践之理性与感官之利己性，互相反对，皆以为人之自由，在能以精灵管辖动物之欲情，其不自由，则由其以动物之欲情管辖精灵焉。

此自由意志之积极义也，而道德哲学，当说明自由意志之时，必不能据二三形而上学者之狂想，如所谓各人之意志及执意本无原因焉者，以易此至确而有效之概念，盖自由意志者，从通例解之，则谓人类有一种能力，能以其良心及理性，规定感官之冲动及性癖，使从于正鹄及规则而生活也，而人类既有此能力，则能由是而

构成其本质，固无可疑者矣。

西洋伦理学家小传

(一) **雅里士多德勒** (Aristotle) ① 以西历纪元前三百八十四年，生于希腊殖民地加尔西底客(Chalkidike)半岛之答拉西(Stagira)市，三百二十二年，歿于欧盘亚(Enbōa)岛之加尔基斯(Chalcis)市。柏拉图之弟子也，在希腊哲学家中，最为博学，尝采德谟腓利图(Demopritos)主义，以补其师柏拉图之说。而立详实之进化论。其于伦理学，取幸福主义，著述极多，不及枚举，Nikomochische Ethik 者，其伦理学主要之作也。

(二) **奥古斯底奴斯** (Aurelius Augustinus) ② 生于西历三百五十四年，歿于四百三十年，基督教中宗教哲学之大家也，著有 De Civitate Dei 及 Confessiones。

(三) **培根** (Francis Bacon) 以千五百六十一年，生于伦敦，歿于千六百二十六年。与特嘉尔共排击中世之烦琐哲学，而为近世哲学之先导，所著 Novum organum scientiarum，排雅里士多德勒之论理学，为当时学界所惊服，近世经验学派，以培氏为鼻祖焉。

(四) **边沁** (Bentham) 功利论派之伦理学家也，生于千七百四十八年，歿于千八百三十二年。

(五) **孔德** (Auguste Comte) 近世法国之大哲学家也，以千七百九十八年，生于法之蒙德邦(Monlpillcer)，千八百五十七年，歿于巴黎。所著 Cours de philosophie positive，为社会学之鼻祖。

① 今译亚里士多德。

② 今译奥古斯丁。

(六)达尔文(Charles Darwin) 进化论之大家也,所著 *Origin of Species* 及 *Descent of man*,为破天荒之杰作,英国足以夸于天下者也。

(七)耶必克丢(Epiktetus)① 斯多噶派之哲学家也。

(八)伊壁鸠鲁(Epikuros) 生于纪元前三百四十二年,歿于二百七十年,反对斯多噶派之克己主义,而唱快乐主义,自成一家,然其学派甚不振,所著书亦不传焉。

(九)菲耐尔(Gustar Thoedor Fechner)② 精神物理学之创立者也,其伦理学之著述有 *Ueber das hoechste gut*。③

(十)黑智儿(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)④ 以千七百七十年,生于斯都德瓦尔(Stuttgast),千八百三十年,歿于柏林。承菲希的及西林之后,而立绝对观念论,尝执德国哲学界之牛耳焉。

(十一)额拉吉利图(Herakleitos)⑤ 希腊哲学家,折衷于密理图(Miletos)派之宇宙论,及埃黎亚(Elea)派之本体论,而唱万物循环论,黑智儿之哲学,盖源于此云。

(十二)海尔巴脱(Johann Friedrich Herbart)⑥ 生于千七百七十六年,歿于千八百四十一年。承康德派,而组织实体论,为实验心理学及近世教育学之鼻祖。

(十三)霍布斯(Thomas Hobbes) 英国之政治学者,著 *Leviathan*,生于千五百八十八年,歿于千六百七十九年。

① 今译爱比克泰德。

② 今译费希纳。

③ 《至善》。

④ 今译黑格尔。

⑤ 今译赫拉克利特。

⑥ 有译赫尔巴特。

(十四) 呵弗丁 (Hoeffding) ① 今世实验心理学之大家也。其于伦理学, 著有 Ethik。

(十五) 谦谟 (David Hume) ② 以千七百十一年, 生于壹丁堡 (Edinburgh), 歿于千七百七十六年, 为近世怀疑论之代表, 著有 Essays 五卷。

(十六) 康德 (Immanuel Kant) 德国之大哲学家也, 千七百二十四年, 生于哥宁斯堡 (Königsberg), 歿于千八百四年。熔合大陆之合理理论派, 及英国之经验学派, 而组为批判哲学。其于伦理学, 著有 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ③ 及 Kritik der praktischen Vernunft, 及 Metaphysik der Sitten。

(十七) 拉比尼都 (Gottfried Wilhelm Leibnitz) ④ 以千六百四十六年, 生于莱比锡 (Leipzig), 歿于千七百十六年, 祖述特嘉尔及斯宾那莎之合理理论, 而唱元子论。博学强记, 世称为雅里士多德勒以后之第一人云。

(十八) 罗底 (Rudolf Hermann Lotze) 近世德国之大哲学家也, 始治医学, 而后治哲学, 其所著 Mikrokosmos, ⑤ 风行世界。

(十九) 马古奥力流 (Marcus Aurelius) ⑥ 罗马帝也, 治斯多噶派哲学。

(二十) 穆勒 (John Stuart Mill) 与其父皆为英国功利派之伦理学者, 而尤以论理学名。

① 有译霍夫丁。

② 今译休谟。

③ 《伦理形而上学基本原理》。

④ 今译莱布尼兹。

⑤ 《小宇宙》。

⑥ 今译奥勒留。

(二十一) **李端** (Isaak Newton)^① 近世物理学大家也, 生于千六百四十二年, 歿于千七百二十七年。

(二十二) **尼采** (Friedrich Nietzsche) 德国近世之大家也, 文词之高尚, 为哲学家所稀见, 而其所持之主义, 学者多非难之。

(二十三) **巴弥匿智** (Parmenides) 纪元前五世纪顷希腊之哲学家也, 为埃黎亚派之代表。

(二十四) **修拉玛希** (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher)^② 以千七百六十八年, 生于德国之北勒斯劳 (Breslau), 千八百三十四年, 歿于柏林, 新教中第一神学家也。

(二十五) **叔本华** (Arthur Schopenhauer) 近世德国之宿学也, 以千七百八十八年, 生于但泽 (Danzig), 千八百六十年, 歿于马茵河滨之佛朗渡 (Frankfurt am Main), 力攻非希的西林、黑智儿诸家之哲学, 而祖述康德, 唱先天观念论, 一时欧洲之哲学界, 为之震撼焉。其于伦理学, 著有 Ueber die Freiheit des Menschlichen Willens 及 Ueber das Fundament der Moral^③。

(二十六) **索匪脱布利** (Shaftesbury)^④ 英国之道德哲学家也, 生于千六百七十一年, 歿于千七百十三年, 著有 Characteristics of men, manners, opinions, times。

(二十七) **施的维** (Sidgwick)^⑤ 今世英国之著名伦理学者, 著有 «Mothode of Ethik»^⑥。

(二十八) **苏格拉底** (Sokrates) 希腊之大哲人也, 生于纪元

① 今译牛顿。

② 有译士来厄马赫。

③ 《论意志自由》及《论道德基础》。

④ 今译舍夫茨别利。

⑤ 有译薛知微, 亦译西季威克。

⑥ 《伦理学方法》。

前四百六十九年，力辟诡辨派之有害于名教，又为守旧派所忌，卒饮鸩而歿，时三百九十九年也。苏氏虽不遇而逝，而其事业赫然，照耀青史，其哲学思潮之流演，迄今而未沫也。

(二十九)斯宾塞尔(Herbert Spencer)① 英国近日之大家，著综合哲学，实验学派之健将，而集进化论之大成者也。著书甚多，其属于伦理学者，曰 Data of Ethics。

(三十)斯宾那莎(Baruch Spinoza)② 以千六百三十二年，生于亚摩斯德尔登(Amsterdam)，歿于千六百七十七年，属于合理理论派，矫正来比尼都之二元论，而唱一元论，著有 Ethics。

(三十一)多马(Thomas von Aquinas)③ 烦琐哲学之集大成者也，生于千二百二十五年，歿于千二百七十四年。著有 Summa philosophie de veritate fidei a catholicae contra gentiles。

(三十二)福祿特尔(Voltaire)④ 近世法国学者也，生于千六百九十四年，歿于千七百七十八年，以攻击基督教之腐败为一生事业。

(三十三)色诺芬(Xenophanes) 埃黎亚派之鼻祖也，生于纪元前六世纪之末，九十余岁而歿。对于密利图派之宇宙开辟论，而唱本体论。

据蔡元培重译《伦理学原理》(德国泡尔生 F. Paulsen 原著，日本蟹江义丸译为日文)，商务印书馆 1909 年 10 月初版，1921 年 12 月第 6 版

① 今译斯宾塞。

② 今译斯宾诺莎。

③ 今译托马斯·阿奎那。

④ 今译伏尔泰。

复吴敬恒函*

(一九〇九年)

奉手示及辑报一束，已读毕，报奉缴。南海末路如此，已矣，不能复有所为矣。吾党凋枯，亦复尔尔，令人痛哭。陶君之内讧，尤为无理取闹。此公本有此等脾气，前与徐（锡麟）、陈诸君结为特别死党（凡五人）；在东京时，亦以党款故，与徐君齟齬，驰函各处攻徐君，谓其有异志。然徐君卒不出一诋陶语，识者曾以是判徐、陶之优劣，及徐君殉义，则是非更昭然矣。吾族终不免有专制性质，以政府万能之信仰，移而用之于党魁，始而责望，终而怨怼，真令人短气！

《新世纪》初出时，本不愿拘于寻常报例，且皆赠阅者。不定期出版，正是无妨。惟望永不停止耳。

先生现或有暇□从事他种笔墨乎？

稚辉先生

弟子民顿

据蔡元培手札

* 此件系蔡元培在莱比锡所写。原函未署时间，由函中有陶成章事可推知为1909年。

更多好書：

<http://myboooks.googlepages.com>