



利學

西周譯

上

□ 4
3534
1



門口 4
號 3534
卷 1



許免權版日八十月五年十治明

英國彌留氏原著
大日本西周譯述

利學

掬翠樓藏版

定價金壹圓

譯利學說

本論著者為約翰·士低瓦的彌爾氏ジョン・スチルトド・ミル英國蘭頓人，生於千八百六年享和三年父惹米斯金加鎮部人，為東印度館昔時在蘭頓查長，所著有經濟原論、人心分解說、囚獄懲治法、諸屬地論、公法養育論、丕列顛印度史而印度史尤為著名，其他丕列顛百學韻府、壹丁堡西明斯打及蘭頓等之月刊評論，所載錄之論說亦不數，其學所宗在經濟學，則亞當斯美多力查道在哲

學則倍根魯哥而道學及法學則推賓雜吾而為齊

盟之首帥此書實淵源於此也千八百三十六年天保

卒歲九十三約翰奴師事賓雜吾少時為東印度

館書記後進任通報查長繼父之職千八百五十八

年安政三年會東印度會社讓其管理於英政府約翰亦

去其職時士丹禮為首揆召以印度會議之列辭而

不就後千八百六十五年慶應元年為平民房議列千八

百七十四年明治七年卒歲七十二所著致知軌範世所

誦法自謂自舊說觀念漸就衰頹在歐洲人莫知所

適從可謂在觀察世界而壞亂亦極矣蓋其所以至

於此者唯在一疑問指演繹歸納二法孰得真理故解此問題者

不特於人間知識之成功常為切要又於人生日用

在今日殊為急務也而此書乃為解此問題庶幾裨

補其萬一者矣其次經濟本論林董氏所譯卷帙浩繁論

明精微其晚年所著自由之理敬字先生所譯尤膾炙人口

其他壹丁堡西明斯打及蘭頓月刊評論等中所輯

錄極多此書則原收錄於弗羅瑟爾氏文庫書中者蘭頓書肆拔而刷行之此本係一千八百六十四年之第二版也

本論原名烏地利他尼亞里斯吾以稱利為大本之道德學也此語所原烏地利提字詳本論第一章自註爰譯曰

利者係賓雜吾所始唱也日列彌賓雜吾千七百四十九年寬延二年生于蘭頓父為訟師幼而慧敏族人稱曰哲家年十四入牛渡大學從事法科頭角嶄然既

有名於士于間年二十登第得學士級竟繼箕裘然服業數年觀法庭之設未備獄訟有冤賊私或行心甚不悅之喟然廢業乃遊于佛蘭西數次又遊於孔士文政八年但丁府足跡殆遍於歐洲千八百二十五年復遊于巴里得大學之褒賞其所友善蘭斯道伯之文庫主管德門潤色其著述而有力故賓氏之書公於世者初以佛蘭西語云所著有政體雜記道德立法本義入門民法刑法諸說何氏所譯民法論綱為其一賞罰理

論囚獄懲治論、裁官證據學、法曹官制考等。惹米斯
 馬京多斯甯曰：賓氏早辭仕途，故其著述尤富，而其
 意專在發揮改革之精神於法律之世界也。其當時
 漸次行於實事者，雖不過為斷枝片材，後來將有舉
 其全幹而用之之時矣。其著鞭此業，孰亦望為先驅
 乎。千八百三十二年天保三年卒于西明斯打。
 原本冊數一，今別為上下二冊，以便展繙，而分章五。
 第一章論此學與他門派相歧之要，所以使讀者得

入門之方也。第二章概論利學之旨趣，略示其法格
 者也。第三章論利家憑行之權，是在他門派而論之
 者，故明利家亦不無之也。第四章論利之大本供憑
 證奈何，而第五章則論利亦為法律之原，以關所謂
 性法。曰：正義本於人性者也。然此書以通體主論辯
 攻擊，而非開示法格者，讀者或難得其要領，須沈潛
 反復，悉其旨趣。雖然，欲究其詳備，則不可不涉獵，係
 此學派之諸家，而盡其蘊奧也。況於雖同奉利之大

本至論其曲折則諸家又各異其見解乎其本論第五

仕氏之論是也

本譯中所稱哲學即歐洲儒學也今譯哲學所以別之於東方儒學也此語原名斐魯蘇非希臘語斐魯求義蘇非亞賢義謂求賢德也猶周茂叔所謂士希賢之義創稱此語者係比太克羅斯後詭辯學之徒自稱蘇非士多謂賢者也所哥羅埋斯以謂其傲也乃復舊稱云然古昔科學之別未備二理混淆疆域

錯雜泛無定體亞立斯多拉之書稍別其名目曰有形理學物理之學也曰彛倫學即道德禮義之學也曰致知學曰無形理學中再別為二曰性理學曰本體學亞氏之後歷二千年及加利列阿紐頓與物理之學漸致詳確別為一源至今日格物學英語今猶謂之物理哲學在古稱也星學化學器學地質學古體學以及夫解剖生理造化史諸學皆極其精微而至無形理學則依然襲舊轍自新哲學之興雖一新其面目所說亦窮

精微至論確實則此諸夫物理諸學而似未能並馳
 駢驟者況間有未免鑿空模稜之蔽者乎至近日奧
 及斯多坤度出而唱實理哲學欲貫有形無形之兩
 學以一實理所著五學模範極其切實而若彌爾氏
 致知軌範示講明實理之方法而開立定實學之端
 緒者矣蓋此等諸書之出歐洲學者靡然風尚人漸
 知講究有道然至人々各異其見解則今日猶為一
 大戰之疆場而其鹿果落誰手亦未可知也雖然俾

歌兒歿無形理學之流亞幾失其將帥雖未可遽論
 其成敗利鈍然人智之所趨注蓋亦可知而已至近
 日所謂哲學者其區別若略一定者其中推性理學
 為之本源而人性之作用區之為三一日智是致知
 之學所以律之也二曰意是道德之學所以範之也
 三曰情是美妙之論所以悉之也是以此三學取源
 乎性理一學而開流於人事諸學所以成哲學之全
 軀也故曰哲學者百學之學也今此書乃論道德之

大本者而正為哲學之一部故併辨之
所謂道德之學有二名一曰謨羅爾水篇中譯道學
人道道德之論等是也一曰埃智哥本篇中譯彛倫
學兩者所歧唯在大本與枝葉之別而彛倫學則論
涉乎行實動作之法者其實一物二名本篇中一二
揭出此名故併及之
世或疑教門之中亦有道德躬行之則而哲學所論
與之無別余謂教門之道德所以異於哲學之道德

者唯有一訣可以決之曰教門自誠而明之道哲學
自明而誠之道也故要其揆趣則雖或歸於一然其
初步有既異方者故教門可施諸中人以下而哲學
可講諸中人以上亦各有所宜也然是就教門之真
與哲學之純者而言之耳苟有違於真與純則亦何
是非之較也讀者察諸
本論之題目曰求快樂而太痛苦曰求福祉是本遠
淵源於埃比古列晏之哲理而為古希臘哲學一派

之本旨然以其書今無存若其深義則固不可替矣而若其論述法格則全係於近時而加以利字者為賓氏之創唱也故利學於道德之說尤為新見則其於歐洲未可以為家奉人誦之道也是以若其取舍則固存於其人而余未敢遽求人之信從也雖然世既有此說則夫談道德者縱異端視之而欲闢之亦不得不窮其說為如何也而況於欲徵諸體驗而講明真理者乎余謂道學關於世道人心影響不啻今

此此利學於夫極枯性情而求人道於窮苦寒貧之中之學派而其効所發於一國之安富光榮者果孰在也

明治十年二月

甘霖舍主人西周識

利學上卷
西
周
譯并評釋



利學上卷



英國 約翰士依瓦的彌爾著

日本 西 周 譯并評釋

第一章 總論

歐洲大陸之諸賢論道德首言善惡而英之諸賢首言正邪是蓋國語之慣習使然者而意義則似初無一事至論決耳蓋自哲學之興論道德之本源者不

歐洲大陸之諸賢論道德首言善惡而英之諸賢首言正邪是蓋國語之慣習使然者而意義則似初無一事至論決耳蓋自哲學之興論道德之本源者不

運庭
哲學以希臘
太利士為肇
祖紀前十六
四〇、一五四
五
所氏希臘哲
學中興之祖
紀前十四七
〇、一四〇〇
五氏希臘偽
學家紀前十
四八九、一四
二〇
巴氏所氏之
高足弟子紀

一而足理家皆以為一大疑竇世之俊傑亦盡力於斯竟至分門派相攻擊揭旗幟相抗衡然而歷二千餘年之久其所講論依然襲舊未曾見諸名家之中眾世之間有一定說古昔所哥羅埋斯之少也聽其老師丕魯多給羅斯之言是據巴拉多之語據利學之理闢所謂偽學而排世間所奉道學云亦自今日觀之未進一步也

若夫凡百學術論而至其第一元則亦有同然者矣

前十四三〇、
一三四七
人名下所記
數字表其生
卒年紀十為
生籍一為死
籍例之若太
列士紀元前
六百四十年
生五百四十
五年卒餘微
之又為紀元
後備首紀後
二字讀者察
之

是以混淪不定或相乖戾者往往而存則其中雖稱精確者亦有不免者即若數學是也然莫因以一損其諸學功用之德矣蓋若一學中細條目當取其據證莫有繙譯其元而徵之者是其牴牾尤甚者矣若乃代數學尋常教人以其元理然至證其確實則無曾徵諸元理其所謂元理者屬縉紳先生之所撰定亦其言之荒唐猶英國之律語其旨之隱微猶神理之學則耳今夫若代數學之精確猶且如此况於他

諸學乎其較之代數學而覺一層欠妥當不亦宜哉
無損於功用之德亦不十全則可知焉耳蓋至一學
極處所奉以稱第一元理者其實莫非分解空理最
後而得之効驗者是係其學所慣用初次念頭之所
致也今論此元理所以與其學相關涉者則不類乎
堂之有基礎而比乎樹之有根柢何者雖無掘發以
露之根其為功用均是一也且夫在凡百明理之學
則雖究萬殊而後通一本至若道德政事諸學直措

形質謂行事
之形狀性質

覺性謂五官
知物之性
本能動物一
種自然之性

諸行事之術而有與諸學正相反者蓋凡百行為欲
達正鵠之具也故其有則者不得不準其可達之正
鵠而制其形質加其潤色令人欲服行一事必先
要知悉其事而明確未可遽論最後之効驗如何也
故正邪者驗諸實行之具也人能欲知何為正何為
邪而已亦何論知正邪之後其功如何也
令人談理者多謂人有天賦能力是覺性之本能而
使我知正邪者也雖欲以之避其說之難通豈可得

力如蟻之作
至如珠之作
網是也與人
之理性相對
者

理性謂人人
知理之性
抽象謂如就
雪曰白就花
曰紅具體謂
其雪也花也
共致知家語

乎哉夫道德之本能存不存既屬疑似且雖其信之
自以哲家居者至曰每遭零細事件其本能亦能辨
之正邪猶目能辨光耳能辨音則擯斥不能與必矣
故世稱通儒者大率以為曰人皆有道德之本能者
是唯謂性中具辨正邪之大本耳故道德之本能屬
我理性者而非屬知覺之能力者今講道德視之以
為抽象的道理則可如謂於具體的實物而能知覺
其正邪則不可今世之講倫學者其一為直覺學

理法亦謂之
天律儒家稱
天理者亦略
同其趣

其一為歸納學此兩派之人亦皆以謂倫學之所
須要概通萬殊之一理法也而其說俱以謂人々制
行之道非直接知覺之所係也是其同者也然至欲
取一理法以律人々個々之行為則亦各異其說又
此兩家論道德之理法大率相同然至其據證與立
論之要取以為本源者則異據一說則曰道德之元
既著明於先天人生也既具此性亦何要教之使服
從耶唯使之苟辨正邪之語為何謂則足矣又據一

說則曰、雖性中具此道理、正邪真偽者、學而後能知之、是為依視察經驗然之事也、抑亦其間有同其說者、以謂道德之條規、在演繹元理而立之、又以謂道德之學、不可不講、兩家言之、極切矣、然而至本所謂先天之元、以立其學之條規者、未見兩家之中、有一人服事此業、述以筆之於書者、況於攝眾理而約諸一元、以立人生道義之大本者乎、不特無之、又寥寥未聞、有人之努力於斯者、夫此兩家、亦嘗各奉道學

不須引證、而其義自明者、謂之自己明證、譬如火之熱、水之冷、又致知家語

之常規、本其所謂先天之性者、英又立訓誡之通則、以略寓概括萬殊之意、英然而其為通則、較諸訓誡而頗覺其力之劣、是以未曾見世人嘉納之効也、今此諸家、欲主張自己所為口實者、則不可莫一貫之元基礎之理法、以統凡百道德之根柢者、若其元有數欸、則其中又不可莫先後之次序、與其當兩欸相抵牾、決取捨之例、規自己明證者也、然而雖非因此、缺典無致惡蔽、然至若日用常行、則

秉彛之性有矯之不使至其極者存矣然亦往往以
無由乎認識準繩之故至使人心壞敗信道德之念
不堅兩者其度果何如苟欲考究之則不得不徵諸
古昔質諸現在以窮觀察辯論之力也然繁言雜話
不若據一事而明之之容易今夫使人至信道德之
念恒久不易之度者獨何也是蓋人々不知不識從
帝則者而其準繩非受世之認識而后始定者英今
縱無有賴舉世所奉之第一元者以立彛倫之學誘

明盧云就
常處破天
真是大識見
日列彌實維
吾英國蘭頓
人即利學之
祖而為彌爾
氏之師其著
有最大數之
最大福祉論
十一七四八
一八三二

化人々之心術而觀人々意見發於好惡者則有一
物之大衝動之者而存焉是蓋關人々福祉者之所
致而即為利之大本賓雜吾晚年所稱最大福祉之
大本者是也此大本也於立道德之學則從來居其
大半者也乃雖痛蔑視擯斥其功力之徒亦不能脫
其範圍矣夫論道德之條目則福祉關人之行為尤
多其論極着實且有長江靡下之勢令雖有惡認之
以為道學之基本德義之根源者亦所不能辭也苟

為觀察之學者孰有拒之乎余請敢言之不能必利
學之據證者在夫先天學之道德家而有殊然者何
則彼要事々而證之也今就先哲諸家而辨其是非
者素非此書之本意也然援例論事關涉彼巨擘中
學範之論者亦不得已也如韓圖彞倫上無形理學
其一也夫韓圖以命世之才開思惟之模範可謂永
占疆域於哲學觀察之史乘中者矣其答問篇中立
一般概通之一大元以為道義之淵源基本曰夫人

查馬女埃拉
韓圖曰耳曼
哲家十一七
二四一一八
○四世所謂
王山之哲人
也

反言對致知
家語謂兩理
相反者譬如
有對不有言
對不言只冠
一不字則為
反言對與實
反對別矣不
可混

者辨道理之體也汝制行之絜矩施諸人人皆以為
足則汝乃行之然至其論道德準此例規而定奪實
行義務則不免有反言對今夫斯辨道理之體而其
行已有奉極不經之條規者是理非謂物理之不可
有者也而韓圖措而不論不亦可怪哉蓋韓圖所論
不過曰人未曾有好犯過惡者是為人皆奉此例規
之效驗耳
余今將不論及其他諸人之學而敢說一事是為使

讀者通曉利學福祉之理而知其為道何如併以示
 入門之憑據也然不審此語之真義而不能脫平常
 俗套之意則不可以供憑據亦不待言而瞭然蓋極
 功之論固不可以取直接之證今夫欲憑證物之為
 善則必也別有一物雖無證之人既許為其善者而
 此物於彼物為其媒介為其器具則其為善可得而
 證也今證醫術而為善問何以善曰為其保健康也
 而問健康何以善則無憑據可以證其善者音樂之

此法格暗指
 利即最大福
 為

術善也問何以善曰為其生快樂也而曰快樂何以
 善則我將如何證之蓋物情概然而今云有一法格
 其廣大莫不包括眾善自己明證者而自餘善者皆
 非善之極以唯為其媒介而得為善耳則若其法格
 固雖可得或取之或捨之苟欲通其理則非尋常憑
 據之所能得理會者也雖乃非尋常憑據之所能得
 理會者然譬突之勇任意之撰非所能決其取捨固
 也蓋此憑據云者其義比尋常則廣一層而不但依

是言講論淡
洽可以理會
法格之善否
也非尋常憑
據之所能得
也是為以下
論辨之張本

利學 卷上
以可解此論之疑問而已又足以解哲學自餘之問
難矣夫人辨道理之能力固足以認識此理而不然
者持此能力不能專由直覺之道而識之耳故使人
智決諾否於此學者亦在所著之講論淡洽而是直
足以稱憑據焉
其講論之情狀應用之方法果如何又其利學之法
格使人取捨者果根據何等道理也是所當論也然
讀者苟欲辨道理以決其取捨則當先通曉此法格

極淡洽而莫遺是所期諸其初也余以謂先入為主
人之常素理會其語意而不十全是障礙之大者使
人竟失入門之道故語意苟通而無大錯其義則縱
有疑義亦甚鮮歎而其難通曉者亦至大半消除是
以當未論夫觀察基礎使人首肯利學大本者之前
余請先專解釋此學是為示此學何如得一層明亮
也而併欲以剖別此學於他不此學者並排辯駁之
者是皆係由語意之誤解而發或與之相連絡而生

者也其為地如此而後余將盡力解此而疑如此順
序為說則亦余視為哲理之一者也

第二章 如何是利學

世人動則云利者與快樂相反者也而今欲執利以
為辨正邪之本者其用利字亦不過如此耳是視此
語極膚淺未免尋常說話之意而其過根在於不學
故唯使之喫一驚則足固不足深咎也唯可盡力以
告白其寬者則在抗利學之哲家夫以此諸家與彼

埃比哥羅斯
希臘人紀前

紕繆可笑之徒一列論之者以其外狀有稍相類似
亦出於不得已今諸家所聚訟此諸夫正相反而歸
萬事於快樂之說為一層怪異而殊至其勢尤粗大
者則別為連衡以排擊利家之說是即如一名家之
書中所指斥此種之人擯斥此學曰今若使利字先
於快樂字則冷淡鄙吝不可行矣又使快樂字先於
利字則其可行亦甚貪饒縱肆也是見有此種中同
一人之言屢及之者夫主張利之理者自埃比哥羅

斯降而至賓氏人々未曾有以利為正與快樂相反者而區別之者却以之為直指快樂者而加以除痛苦之義又未曾有以利益為與愉悅併彩飾相反者而常謂曰所謂利益者其類雖多就中殊指愉悅與彩飾也然而尋常眾人以及新聞時報之著者併至諸家著貴重大名之書者莫皆不陸續蹈此膚淺之覆轍及一聞利學之名輒因以加貶黜或咎其忽略快樂是其常套而特異其形狀而已曰美妙曰彩飾

曰娛樂其實於利學二字亦不知其為何義而只知呼其音而已且其無識而用此語者不特失於輕蔑而已又有時而誤用之於敬重其與取戲謔與一時愉快寧取利益云之類也而如此顛倒字義而用之是世間一般之習而使後世子孫就此字而唯得如此念者亦將在斯焉蓋創用此語者見下條後來為其新奇而廢其用有年所然常有欲復用之意而往來胸間云何則常冀雪此語所蒙如此貶謫之冤也

本論之著者指賓氏自以為用利學名之初頭第

一人也是非無理蓋著者非自發明此語而取

之於奇拉多氏亦著之聖會通鑑中之一名句

爾來數年間以之為一題號然遭時人譏刺之

者日漸繁遂至著者并他諸人亦皆廢之是恰

似異教之符號也然是只為一說之名者而非

合諸說而立一派之名也即以之徵認利以為

大本之義者而非於他殊別之道理而用之也

哥拉多稿格
蘭之文章家
十一七七九
一八三九

此語補我國語之缺且省用多少言句而縷述
細辨取迂路之勞其利便為極多

夫在利即最大福祉之理為道德之基礎之學其

所奉以為綱領者如何曰凡人之行為其所歸向在

長福祉則準其度而謂之正其所歸向在生與福祉

相反者則謂之邪曰然則何謂福祉曰有快樂而無

痛苦謂之福祉有痛苦而無快樂謂之不福本此理

而立道德之大本也而今欲使人得此見解而明且

觀念謂觀察
理而立之念
理想之存在
也

亮則不得不費許多之講論也。即別而言之曰。所謂
痛苦及快樂之觀念。其中所含果何等事。曰。此事
之可供爭論。其廣狹果至何等度。今欲論悉之。則非
容易。雖然。如此餘論之講解。與人生日用之學理。固
不相關。蓋此道德之學理者。以人生日用為之基本
也。曰。然則其為學理如何。曰。快樂與免痛苦之二者。
為我所求之物。之正鵠。曰。凡我所求之物者。是於利
學亦同他學。其數許多。或為其性直供快樂之物。或

為依長快樂。若防痛苦之物。亦曾見。人生日用之學理。深厭之。固惡
然而世人多於如此。人生日用之學理。深厭之。固惡
之不特尋常世人在最貴重之人亦然。人生之正鵠
莫高於快樂。而其行為。莫善且貴於求之。服之。云者。
使其人一聽之。則直指以為鄙劣卑下之太甚者。曰。
是只豚豕而可始講此學耳。蓋在古昔埃及之徒。以
豚被其侮辱。而近世講此學者。亦時而為日耳曼佛
朗西英吉利之攻擊者。而同受此敬待之比較。

埃氏之徒，方常受如此攻擊，便應之曰：擠人性乎如此，此污濁之中者，非我也，罪我者也。何者，其所以罪我者，正在假想人之快樂，亦無出於豚豕之快樂也。今若使此假想果真乎，其所告訴固不可拒，而無其罪之可譴也。何則，今若為人之與豚，其享快樂之源由，真是同一，則保生之例規，善於彼者，宜亦善於此也。而在埃氏學派，則以此其生乎畜生之生者，為深貶黜人性者，以人生福祉之理會，未曾以畜生之快樂

士德衣加希
職哲學一派
之名以賒挪
為祖賒挪紀
前十三五七
一二六三
元行謂道德
之大本猶萬

為十足也。夫人之能力者，比之乎獸類之嗜好，而高萬々者也。故今苟自反而識有此能力，則孰有以不遂其暢達為福祉之理哉。余固非謂埃氏之徒，當時演繹利學之大本，以立其學，則莫必有一差謬。且今欲立此學，則於十全之基址，則不得士德衣加派并基督教之元行，亦不開列其中固也。雖然，不可謂埃氏人生之學，唯貴感覺之快樂，而未曾及高尚貴重之快樂。未曾知靈智性情想像道義之意見，其為何

物之有元行

利

學

卷三

十四

物是皆無載籍傳之者也。然而至夫利學諸家，則概皆先心意之快樂，而後形體之快樂。是亦人々所得而知也。殊就心意之中，亦貴恒久安穩，不費耗等之項，而使先應用之，便利於快樂之本性矣。若其百般條款，在利學家，悉憑證諸事情，而亦無遺算，又加之。以他要道，所謂比較之例規者，而律諸快樂，要其全然合體也。蓋欲立利之大本，則認識此事實為極切。要曰：快樂之中，有其一種，比他一種，而為殊貴重可。

形質度量可
考考余所著
致如啓蒙

求者，然人或云：快樂唯論其度量如何，而可也。夫入量定，百事論形質，無異於度量。何獨至快樂，特論度量而已，是亦不知理之甚也。曰：何謂快樂之形質有差？曰：今唯偏言快樂，苟非其為過度，則亦只一樣快樂耳。而何以謂一種之快樂，比他快樂為殊貴重？今有人如此，問于余，則余唯有一答辭以應之耳。曰：今有二快樂，皆為眾人嘗所體驗，而決然取其一者，決其全數若居其大半，如此則

利

學

卷三

十五

不論道義之操而取其快樂是即為殊可求之快樂
 今又有熟知二快樂者其人雖不多數取其一而使
 位之於他一之上雖知因此以致多少之不服猶取
 而不顧又欲代之以他許多快樂可以與之相換者
 而猶執而不變如此則我歸其形質之勝於此享樂
 我乃為得何則二者之比例使此形質之勝減彼度
 量之重也
 夫人之能力極高故用之之道亦區而別然今當準

上之例規而判其生存之道有均熟知品評而快樂
 而均享之者而歸其一以較著之撰則是為不可容
 疑之事實凡票人之生者雖為享獸之快樂而許之
 以富資饒給甘以獸自居者未之有故知者未曾甘
 為愚有教育者未曾甘為無智有節操獨知之人未
 曾甘為私曲卑劣之人縱雖說之曰與守其平素之
 辛苦不若其為痴愚為頑鈍為狡猾之為勝於其運
 命亦必不從也是以人若有所無而已獨所有

之物，則其人雖欲舉彼我所通而有之物，而換之，未
 有為此能讓之者，是人之情也。然若人謂不能無此
 事，則唯遭不幸之極，乃有此事，是雖其眼裏非欲之
 然為道此不幸而以此換彼耳。夫有高邁之能力者，
 求其福祉進而不止，是以動則易蹈一層酸辛之危
 險，且使其至於斯者不一而足。然其等隨下則其恐
 亦隨減，然而未曾有心誠願之而沈伏乎生存之道
 下於我者之中者也。今於如此人之不欲不願者見

所謂的自然一
 法，謂重義輕
 死之習，乃如
 除柳歲九十
 八憾，跌倒自
 窒息而死。
 指二者而歸
 於傲之一性

余如何解釋之，乃得推其源而歸之於驕傲矣。驕傲
 者，斯人所有之情，名而中或有尤可貴重，或有不足
 貴重而素無分別稱之者，也是其一。則係自由及人
 身自主之愛，古昔在士德衣加派為之諄々垂訓，欲
 立的然一法而為之保護者是也。其二則係權勢之
 愛與歡樂之愛，此二者實亦含驕傲之中，而可歸之
 於此也。然此情求其至當之稱，則為自重之意。是雖
 於其形狀有諸種，凡稟人之生者，莫有不有此性，而

直以誤比哥
列與士德
衣如冰炭相
反之兩學派
為同一源何
等識力

和學 卷三
又徵知之術雖未精確其強弱殊準能力開發之比
例乃至其強者則是屬其得福祉之一部而為不可
缺之元行故苟與之相交者縱一時不然莫曾得為
其所求之目的人或假想以謂如此之犧牲我之福
祉可始而得之又以謂今處於一樣之事則上等者
之福祉必不勝於下等者是皆混同福祉與安樂之
二觀念而不辨其有大差也蓋享福之量狹小者飽
之易滿足而屢得其時至稟賦高者則常憾其所望

之福祉不十足天地之大猶且有憾之然今縱憾其
不十足使之終始可堪則亦知堪之矣亦未曾有為
之而嫉夫真不知其為不十足者即不知其為不十
足者不特不知之至所以補足此不十足之者亦不
併知之也故與其為豚飽寧為人不饜與其為愚自
足寧為所氏不憚若使愚與豚不服此說則可謂愚
豚之黨唯知有己而不知其他者不若他黨之能通
彼此而知之焉

或駁之以謂人誠有自重之性有依以足享上等快樂者而因誘惑時安於下等者多何也曰是與量定上等快樂而真為勝者非不相容者蓋人之選擇有動不及於至善而取其次者是非固不知其為劣乃由性質之懦弱也而又其快樂上下兩為形體上快樂之時此諸其一係形體而其一係心意之時則守其雌者為尤多譬如縱食色之欲而忽健康非實不知健康之可重也又或駁之以謂人雖多方少壯之

時有志乎高雅自能憤發及至老衰頽然自棄乎偷安嗜欲之中余以謂是人尋常所受之變化而非有意於拋上等快樂而取其下等也蓋是方專委力於其一既至不能享他之快樂耳且夫雖稟質有高雅之情者其為性大率如嫩芽易枯死是不特攻之寇眾於外又資之需乏乎內也况使其稟質高者得伸其力而無間斷者在於立生計之職業與為往來之交友兩者內外相依以助之乎苟不然則方年少之

時不濇凋萎者幾希夫人亡靈智上嗜好則從而亡
 其志望之高大者是不能得時與機會而浸潤之也
 其竟至下等娛樂惟耽也是非思量而選之一則其
 可得享者止是耳一則猶堪享者止是耳自古人能
 熟知兩種之快樂而當堪均享之時自選其下等恬
 不以介於意者蓋有之哉其多欲兼魚與熊掌而遂
 自取敗者則有之
 夫斷爭訟判官苟當其任審判誠得其當則余知無

事可以供爭訟者今有人固無論其道德之宜不宜
 與成功之得失而曰今有二快樂孰為足尤貴重又
 曰今生存之道有二樣孰尤可愉悅於人情則何以
 判之余將應之曰具兩者之知識者則可以斷之曰
 若於是有異論則誰可以判之余將應之曰其中多
 數可以決之如此則庶幾爭訟止於斯耳誠能如此
 則於快樂之形質有躊躇不奉其決者耶何則莫別
 有上控之審院也何況於度量之爭訟乎今有二痛

苦極不可忍者、又有二感覺可最愉悅者、而當欲來定其孰為甲乙、非使熟知兩者之人、集議投票以決之、則將何策可以決也、且夫諸痛苦無一同其性者、諸快樂無一同其性者、而痛苦與快樂則必異其性者也、而今有人欲依受一苦辛取與之相值之快樂而欲決其兩相值否則非賴嘗體驗之者、以諮其情取其決而將何以取決也、然而當諮其情取其決其人將相告曰、今姑置其強弱唯就其種類而論之、則

所取於能力之高者之快樂為勝於肉體所享之快樂、此則又可謂無異論也、大木西論其樹也、不余論此事、至如此之久者、蓋於以利即福祉直為躬行之例規者、欲使之得至當之理會、而是以為其至要部分也、雖然於奉利學之大木、未可遽謂之為不可缺之限規、蓋所謂大木者、非為躬行者自己之最大福祉、而為合以為福祉之最大總計也、人有或能疑之者、以謂有高雅之資質者、為其高雅、而其得福

祉也、必高一層、則唯應之云、此大本者、不特使人享福祉、依此舉世贏得福祉、且不測是所不容疑也、故達利學之正鵠者、在一般培養高雅之資質、如此、則從其福祉之所在、各個人、將依自他為高雅、而得其益、或僅得受其益、亦所不論也、雖然、徒播揚如此泛語、則適足以長夫駁論耳、

夫於上文所論最大福祉之大本、而論其極功、則不論我一己之善、與他人之善、在於吾人生存之道、悉

除其可得除之痛苦、又多享其可得享之快樂之謂也、是併形質與度量言之者、而為此他百般之事物、為可求焉、因此他百般之事物、為可好焉、而至試驗其形質與測度其度量之法例、存於其嘗得機會、而體驗之者、擇而執之之上、加之、以其慣習意識、以認之、視察以審之、以能供比較之具、如此而後、為能事畢、其然、而在利學家之說、則曰、是既為人々百行之正鵠、則不得不並為道德之大本也、故人々躬行之

例規教則皆準此定之者也。今苟遵守此例規而不失則生存之道得如上所言。蓋及其大也。可施及人間世界。又不特人類。苟物有受性者皆得受之。則凡有血氣之類亦莫不被其澤焉。

然又於此學有一種之駁論家曰。福祉者不論其形狀為何。在辨道理之人則非生存百行之目的也。何者。於第一初頭福祉者非可得達者也。而其徒又擴作之。嘲曰。汝有何權利而願此福祉。近日又加爾里

多馬加爾里
列蘇格蘭文



章家十一七
九五此語蓋
擴所實氏之
學而云爾

列氏加之發一疑問曰。汝有何權利而嘗願此福祉。後日其徒又責曰。人雖無福祉。百事可為。又曰。凡高雅之人思之。未曾至於此。而人非奉推讓之教誨。則不得為高雅。又曰。學此教誨融會貫通而後服行。則為百德之始。而不得不由之門。若此駁論之第一節。其立論苟得肯綮。則足以覆此事之根據。何者。果為福祉。全然非人所得。而有者則不當以達於斯。為道德之正鵠。且為人躬行之本。

也雖然在利學則縱事或至此亦有猶可言者存焉
 蓋利者不特指福祉之營求又兼指禍殃之豫防與其
 荼毒之縮少也故縱福祉之正鵠屬夢幻有為避
 禍殃而要許多壘塞况又有燃眉之急乎今夫斯民
 之保生孰不謂之當然而未以至如諾哇里斯之言
 生民同時就自殺而斯世熄之慘也苟未至此極則
 其避禍亦所不免也是以彼若斷曰使人生享福祉
 者屬不可為之事此言果不為戲弄則不免為過當

諾哇里斯曰

耳曼文章家

十二七七二

一一八〇一

之言也今若以福祉之義為極快樂盡歡喜而恒常
 不絕之事則其不可為也固昭然矣蓋極歡樂者唯
 止瞬間或逢一時有吉事亦加以間歇則不過數時
 若數日也是於吾人之享樂為時々所發之光耀而
 非恒常不滅之火燭也夫在教福祉之諸哲亦熟知
 此事理無異於誹謗之者其所謂福祉者非般樂怠
 教之謂也唯謂於其生存之道既無辛苦或有之不
 過一時經過而其中有許多諸種之快樂以養意思

加以剛斷而常使自動之力勝於外物所動之力而於其生存之全體則應已分之所在而不願其外如此而已

如此經理生存之道在幸而得之者亦足以當福祉之名故方今日舉其生涯之大半膺斯福命者不為不多但庠序之教未洽鄉黨之俗味厚者欲使達福祉之實以光被乎一般人民亦不可得也

然在論駁之者蓋有疑之可容以謂今若以福祉為

生存之目的而教之則人々誠能領其一分適宜守中果如上文所言而已歟無乃因以逞其不饜之欲乎曰方今人民其所欲極寡少既為飽足者蓋居其大半矣蓋其所以為飽足者其大源有二一曰綏福一曰歡樂而唯有其一亦足以為其飽足也饒福者雖快樂極少亦安於斯者多而饒歡樂者雖有許多辛苦亦足以相均償者多然而今欲使衆人民合此二者而併享之亦必無有不可為之理也何者此

兩者非相反者而為必相待者也。是理之自然。故苟使延其一而長之。則所以為得其二之地也。漸近其地。則又必願得之者。人之情也。若夫在安寧休歇之後。而不敢願歡樂者。必在偷安之漸。流乎惡習之人。在快喜歡樂之後。而以綏福為冷淡無味者。必在荒耽趁興之病根。於骨髓之徒。是皆不能準其前而節其後者也。今有人自外。人見之。如頗有幸福。然而未曾得於其生存之道。享足養己之福祉者。蓋何也。其

源由概在乎自己之外。未嘗意一人也。蓋人無公私之關係。惹其情者。於其生平短截歡樂。殊太甚動則失其機。遂至併平昔一身之利欲。而究其死焉。其所蓄積。亦將何用。然在其死後有遺愛之人。則存生平之趣味。極活潑於死之夕。無異於少壯健康之氣力。况於其人於世交為衆人所歸向。彼此相憐之深乎。其或所以次私欲。而使人生不慊於心者。在缺心意之培養者。然所謂培養者。非謂如哲人然。唯為開知。

識之源頗知練磨心裏能力者而足焉故有教育之人則於圍繞己之廢物便覺有不可盡之趣味若天然之品物若人工之成功若詩賦之想像若史傳之事變若世道古今之沿革若其將來之期望皆足以供我之誤樂其為事苟志向之則亦足以樂斯心況於學而通之雖不盡其千分一亦可乎若夫於此等之物未初以有關於世道人心為意而徒欲以供好奇之愛玩者則不在此限也

明廬云萬物
靜觀皆自得
四時佳興與
久宜

然在一文明國欲使各人於如此思想之諸物辨知其趣味則在使之得心意之培養十分而今謂之非天資之所存則於事理實為然乎是何異於指人性為唯知愛己而不知愛人者曰是亦天賦不得不然者是則於其中心有苦楚然不使覺世間有情意之事者而存耳夫盡心意之培養固非難事也在今日則不特培養又至百事傑出於昔時者人視以為尋常是既足以多兆斯民將來之命數矣故入則處

可美之生存
英俗稱其康
福者之語
陋法以禁人
之自主制人
之福祉者於
野蠻國伴々

私事而盡純正之情出則計公益而不失真誠之道者縱有淺深之異苟教育得正則莫不可每久而望今夫世事之可分佳如此多快樂之可享如此多而事之要改正更革亦如此多故處此世而苟有道德才智之望者誰有不堪受所謂可美之生存者哉有人乎此其道德才智誠高矣自非其國有陋法擅虐之制以禁其自主使之不得立其可享福祉之理由則其人必得夫可美之生存可斷而知也如貧乏如

見之
苛酷輕蔑謂
以苛酷被待
以輕蔑見遇
夫所愛之物
譯者未詳指
何事

朗盧云此章
文字明暢而
洵爛使人腸
張意快

疾病如苛酷如輕蔑如失所愛物於半途凡所以為物理上若心理上苦難之源由者皆生存之實患也而避之則得可美之生存也蓋設論之一大緊要即在與此禍害相鬪之中今誠得全避之則是既為一善幸福然此等事目今猶存而屬味可避又味可實減之事雖然人世大實患害之中其最者可自轉移而人間事務苟得陸續就改正則可竟減之而縮之於一小域內云者在其為說有可觀之人則誰有疑

衛生之方略
尤亦急

救世猶用兵
之輜重

之者哉。乃若貧乏既為患害之一。然苟依社會之智而制之。加以人々之善修與戒慎。則莫不可撲滅。而盡。又若疾病為尤難制之敵。然苟體之攝生得其法。心之培養得其道。加以管理豫防之術。得其宜。而使邪毒不得蔓延。則莫不可縮小其禍害。而為一小塊。而若夫學術之進步。則為將來立一約束者。而使。我直齋粉此可惡之敵。以奏凱歌者。蓋在於此也。然而其進步由學術而來者。為每步救我於難厄者。而不

救民之官所
可疎注意之
處
奉利學者須
戒慎

特除傷害人生之荊棘。又保護福祉之種子。蓋人世福履之替衰。及凡關世態失意惆悵之事。是莫皆非淺慮輕舉過望僭越與鄉黨之陋習宿蔽之所生。故凡人生苦難之大源。概之此數者。殆居其全。是為依人之謹慎與努力。而可克除者。雖革除之難。急若不。可耐。然有智足以當之。義足以任其一部之人。隊伍非皆錐脫之材。各勉焉。盡力於斯。則奏功於此。戰而受其賞。豈為難哉。既至於此。雖賂之以私欲。放蕩必

不聽也。特成功之漸不可急而當其告武成之前我
之後嗣累裔將有死於攻城之役然苟有志操而不
撓知識而不足則舉世界而臻此域亦不難也
然而論者所謂雖無福祉之目的人能為之而人當
為之也云者正在於此此事固雖無福祉可得而為
亦無疑凡世界人民無意於求福祉而能致福祉者
蓋二十而居其十九方今在地球上如歐洲諸國陋
俗稍少然其致此者亦非必有意於福祉也而其中

道人殺身指
耶蘇教之徒

好彩謂福命

又有意於福祉而令至於此者若志士捨生若道人
殺身亦不少是有貴於一己之福祉者存也然而此
貴者若非為他人之福祉亦非為其福祉而要者則
何為也夫人能全捐自己之福祉或其好彩者豈不
亦高雅乎雖然畢竟其捐軀而為牲者豈徒為我亦
必有所以期而然也然而余云其所期則不在福祉
而在德則是德者勝於福祉也然則余將問之而謂
夫志士道人之殺身也無曾有意於他人依以免均

古昔耶羅教門之徒有隱遁而修道者無異於釋家

己之害而能為之歟其自捐福祉也知其結果無一裨益於同人且其運命亦無異於己而欲使彼同己陷於捐福祉之禍而為之耶夫自絕自己生存之享福捐之以致增益世界福祉之數者固足以稱譽尊榮之然徒為他目的而捐之或稱徒捐之者則莫一足賞嘆之亦何以異於柱上一灘禪乎是唯示人能得為此事者而未可敢為人當為此事之例蓋人斷然性殺己以能供他人之福祉者唯關人間

性直用西語

之制法節目未甚完備之上故當人間猶漂蕩于如此未完情狀中間則如此性殺之事為性中至高之德而人所獨有者余實認以為然矣且加之以謂當人間之情狀如此其志操能幹雖無福祉之目的能堪為之者正足以證如此福祉之實必可達而為之先兆也今夫非依意識以立志則何物有能舉人而置諸生路艱險之外且諒之覺縱有禍福代替逞其惡厲遂莫有壓服人之勢力者耶令人一覺之則

慰畏怖禍殃過多之心而使之如夫士德衣加派諸
哲處於羅馬之澆季而培養其所以致飽足之根源
於綏福之中而夭壽不貳無一動其志耳

然又在利學家至以道義上委身之實為己任則未

曾絕為其本分之望也是與士德衣加派并先天學

派韓圖之學派共有奉此道之權故在利家道德以謂人

者具牲自己至大之善而為他人之善之勢力者也

是此學所以為道也唯其所拒而不肯者直以其牲

殺為善也在利學則其所以殺身者未曾有增加世

間福祉之總計或妹曾至為增加之媒者乃視以為

虛費唯其捐棄所以堪賞譽者在為他人之福祉而

委其身或為媒他人之福祉而委其身者而或為人

間總體或因人間總體之利害關於個々為之而始

為可也

余更有可反覆而論者是恐攻擊利學之徒或有不

及認識也曰所謂福祉在利學為正躬行之大本者

明盧云亦患利國之利也

子為仁義之
利人若分別
讀此章則渙
然永釋、

不在為行之者一人之福祉而在為凡關之者之福
祉矣而於其自己之福祉與他人之福祉之際則在
利學欲使人嚴體不偏不倚猶大公仁善之傍觀人
余等觀於拿破崙人耶蘇之金典有利家彞倫學之
精神完然寓其中行己如人愛鄰如己云者在利家
之道德而為理想上極功為庶幾達於此理想至近
之地在利家則取二方略而示之警戒其一邦國之
制度律令與民間之禮法節目當要使各個人之

福祉徵之實事而言則所謂利益與全民之利益相
和相協應事之所可為而極相接近其二教育與論
說為於人民之氣習有一大權力者是以用此權力
當要於各個人々々之胸裏自己之福祉與全民之公
善相締而為不可須臾離之夥伴殊至自己之福祉
與其躬行實踐之狀則亦當無相背馳而使其動靜
行止亦與普通之福祉相協莫一乖戾如此則其人
欲以與公益相反之躬行而求自己之福祉亦必不

意之所由以
見動者謂之
動幾

能為其並存而不相戾之理會也。不特是而已。如此則各個人々欲振興公益之鼓動直為日用庸行之動幾。而又其意見與之相連絡者如呼於高而及於遠使人々有能感發興起焉。今若使攻擊利家道德之徒有能現此真個品性於其胸懷則余未知其得能謂在他家道德則殊堪嘆羨者。獨有缺於此學否。嗟夫謂在他家藝倫學則其模範之中有培養人性之發達而使之美妙高雅駕軼此學者果是何物也。

又於其模範而欲其誠命之有效則不依利家而取制行之源果何由以立焉。然又論利學者不可責以必觀之於不信之光裏也。其中或有翻評其品性頗公平略似觀之得正者然如此者亦以利學之大本為極高遠濶於人道以此為利家之過曰使人々必由振興人間公益之意而制其行云者是殊為強討要求之甚者也是誤解道德大本之真義而混同制行之例規與其意之動幾

者也。夫何物為人當務之義，而以如何試法，可得知之。教諭之則為彞倫學之事，然於彞倫學之模範，非必謂於人之百行，其意之動幾，當使之專發於義務之情也。吾人百行之中，反由外動幾而發者，蓋百分而居其九十九。然自非義務之例規所罪者，則不可謂之為不正。其况於以此一節之誤解，為駁利學之根據乎。其被寬于利家，亦甚矣。况在利學之道德家，則有殆駕他諸家而上一著者乎。曰：若意之動幾，當

論行者之品格，則其關係為尤重。然就行事之善惡而論之，則亦無可參諸動幾而論者。故今人有拯溺水者，其行為於道德也，可以為正也。又不論其意之動幾，在以此為義與望所償於其勞也。又人有賣信已友者，雖其志在報他一人，嘗恩遇己之德，其為犯罪業者，亦屬不可易也。

有一論者尊者，惹列維鈴德維斯其學識德行，余固所敬服也。嘗駁此條曰：若言拯人於溺之

德維斯未考

正邪大關於其所行意之動幾則可也。假設有
 一殘忍之君，遭其敵，避己而投身於海，而拯之
 其意在於措諸一層慘苦之刑，如此救援而謂
 之正善之動幾，其為妄不亦明晰乎？又舉所為
 彙倫學設之一譬喻曰：假設人有受其友之囑
 託者，然遭事變，若守信成之，則將有致其友於
 死傷，是以故意食其言而變其約，而在利學則
 責之以失信欺詐之罪，與夫由陋劣之動幾而

為之者，同日而論之耶？

余謂為殺之於拷掠而救其溺者，與其由仁義
 而服行此事者，於其動幾則無異，是則可也。然
 至其行事則不得不謂之有異矣。何則？為拷掠
 救敵，不若寧委之溺而不顧。然今救之者，是為
 殘忍之初步，比不救更為一層不仁，是志之所
 使而非動幾之所致也。故今使德氏曰：救人於
 溺之曲直，雖不大關於意之動幾，然殊關其志。

則利家孰有不與之者乎德氏則混同意之動
 幾與志相異之意義漫為尋常事而看過亦屬
 不可全然恕之事蓋利學諸家其中實雜吾為
 最費解釋之勞莫甚於此歟夫行事之善惡全
 係於志所謂志者其人欲為云云者也而動幾
 者情而使其人欲為云云者也故其動幾為不
 異於行為則亦無異於其善惡雖然及量定其
 人之道德則是表大異者而殊至以之指慣習

動幾在發意
 之前資氣與
 時處之景况
 相混而動意
 者故道德者

貴乎善之培
 育滋養也

如俱為性之善惡則其別尤判然足即品質之偏癖
 而行為所由以或生利益或生傷害也
 請試唯就其行為發於義務之動幾而直遵奉大本
 者而論之今謂利學者使人口用其心必於其廣大
 者或以世界為意或以一地方社會為意如此理會
 之則是誤解利家用意之法也夫人之善行非為世
 界之利而謀亦各為己而謀者蓋居十之九然各個
 人之利積之則為世界之公益者也蓋雖大德之

人在世處事其意亦在唯利自己關之者而已但欲利己而有害於自餘諸人之權利則屬不當為之事故苟能保證其所期望莫不合法與權之所許則決然行之不違顧其他也然而在利家之變倫學則有言曰福祉之增加為德之正鵠故人苟得機會而「蓋千人中一人」有博施濟眾之權者「言居惠民之官者」固屬非常唯當如此時則可自任於謀公益之責外此則人々之所謀不出於私事之利而其所專用心

之地亦止僅々數人之利益福祉耳若夫其行實為眾人民所瞻視儀型者常以公益大眼目為己任固其所也蓋立於如此地位者禁其嗜慾亦當一層嚴若乃世以為戾於德義之經而禁之者雖間或不無一時之裨益亦當戒慎之況於一種之行實若概而行之則為一般之損害者乎苟不自知醒悟以戒之則豈足謂聰慧之人乎是戒懼之則為人々義務之本也如此條款可認奉以供公共之益者比之於諸

如此等條款則雖宋明諸

儒之道德論
即莫有大運
庭

示

學

卷上

家道德之模範中，所揭載者，而莫有大運庭何者，其
行事明為害毒於人間者，諸家亦皆以戒之為其訓
誠也

又此論足以區處他，詬罵利家之學者，察詬罵所由，
在誤解道德之大本云之意，與正邪二語之真義，而
屬一層踈漏，乃徃々為之說，曰利學使人澹薄，無相
憐之情，曰其學能滅絕情義，遇人極寒冷，曰其學使
人唯論行事之效驗，極慘苦枯槁，而論其道德無一

又所行事由以發之，性質是其意以為當其辨決行
事之正邪之際，莫參以其意見，取於行者之性質者，
是其所以致誤解為不可許也，果如其意，則此言也，
豈獨詬罵利學，亦將併罪他論道德之大本者也，今
夫世之所謂彞倫學之大本者，其中果有判人之行
事，而因其為善人，判以為善，因其為惡人，判以為惡
者耶，況於因其為溫良，因其為勇壯，因其為仁慈，與
因其或與之相反，以判其行事之正邪乎，蓋此論非

利

學

卷上

係行實之位價而係為人之位價也然則在利學論其行事之正邪之外又論關其為人者亦屬不相戾不相妨之事昔在士德衣加之學派妄用一奇言常好揚言是其所以為學則之一部而使人依以冀舉已於萬累之表者也其言曰德矣哉德也有德者則有萬物唯人能有德乃富榮能善美可以能為王今在利家學則固無使有德之人有此種假冒蓋利家知外乎德而有他可願之所有與性質也既久矣而

又若德欲使之總得其本分之位價也亦為至矣且利家又知行事之正者不可以必徵有德之性質而行事之可貶責者往往發於堪稱譽之性質故若有一二露出失錯則雖不無損其位價然亦不於其行事而必論其為人雖然余請姑假其說以述其意彼蓋以謂縱一時有性行不相適苟經時之久有善質者必有善行可以證也是以其論性質也極嚴苟見心之所旺將致躬行之蔽者則至不齒之於善類也

是其所以不得人之歡心也。然而其所以不得人之歡心者，比諸夫於正邪之際而立其別，失之於苛酷之徒，而適足以稱難兄弟耳。若其詬罵在利家有心之徒，則亦所不屑辨之也。論者謂利家大率專於視人之制行而度之，以利學之大本以論其道德之可否而已。至夫性質之美，致人於可愛可慕之地者，則以為不足措輕重於其間也。今如其所駁，不過如此，則亦可甘而受之耳。夫利

家唯培養道德之念，而未嘗及煦育慈愛之情。又昧嘗至通曉巧藝之雅趣者，固多。然陷此蔽者，豈特利家而然乎哉？雖他道德諸家，苟培養缺其宜，則亦不過如此耳。今若他諸家固辭而不受者，利家亦將均固辭而不受，故與其謂有差謬於此，不若其謂有差謬於彼也。若夫徵諸事實而言，則可得謂利家之徒，與他諸家之黨，當其活用大本，則均不能無嚴硬寬疎之蔽。中有或其嚴苛如清教，或其放縱如罪

清教亦耶蘇教一派之名

隸飄客亦可得與雖如此支離然舉全體而論之則
 一派之學足以使世人禁遏其制行犯德義之律者
 也亦勝於夫不顧世論而犯德義者遠甚矣是一派
 之學亦所以顯然興公益也唯所憾在其諸說不一
 致也試揭一疑問曰何物為犯德義之律則答之言
 不得彼此不表異何則其所奉以為道德之說皆異
 其本也然其所以於道德上疑義異其論說者非利
 學始啟之端而利學則雖為事不必容易亦為決定

凡百如此之異而示確然明白之方法者也
 余請就尋常誤解利家之彛倫學者尚論其一二恐
 亦非蛇足也其中至誤謬之昭著踈大者似有聰慧
 誠信之人不可蹈者然人雖天賦頗高邁苟於其初
 少懷偏見徃々不努力求通曉於他說之旨趣是自
 招不智其為累固不貲然人能自覺者蓋鮮矣故至
 彛倫學之諸派則間雖有負大名而自稱通其大本
 兼曉哲理者亦不能免此蔽其著述之中反覆思慮

以立論者，參以卑俗之誤解也，亦不少矣。今人動則以利學為無神之學派，余聞之固非一日如此瑣細偏見，固不待辯也。雖然，無己則有說，蓋欲決此疑義，則在吾人觀上帝之道德，而為如何情狀耳。而今若為上帝所好，莫過於斯民之福祉，而造化之目的，真在於斯乎？果能真信如此，則利者非特不為無神之學派，又深合教旨，可莫過於此學派。人又謂利學不奉天啟之意，以為道德上至高之律，余將答而謂利

家信上帝之全善至智者，不得不併信上帝啟迪道德而得其至當也。而信其故，迪誠為至當，則亦信周利之所要，而莫不盡者是理之必然者也。然而他諸家之說，則以謂在耶蘊教天啟云者，其精神布教於世間，使入之心意，自得如何物為正，既知之則又使之欲行者，是設立之意，而得其宜亦在於斯。故自非尋常說話，則非徒語其為何物之比也。是以不得無別有彞倫學，縝密敘述之，以使人依解釋而知上帝。

神理學有兩部一曰天然神理一曰天啟神理天啟神理者專講西約書者也其係耶穌教之學則

利學

卷上

之意者也。今論此說之是非固屬贅言。蓋其為教旨不論由天然與由天啟苟有裨益於彝倫之講究則利學道德家得引用之無異於他諸家。故論履行之利害以為上帝之所證者亦莫異於他不拘利與福祉而唯為示先天之理法引用之者是皆能有同一權利者也。

又世人往往目利以為不經之學。是不過視此語以為便利之義據。世俗之意味以咎其與本論相反耳。

然便利之義視之為與直道相反者是大率指其人一己之便利譬如宰輔欲固其位而誤國之大事又其意雖不至如此之太甚然直為一事而便利為一時而便利云者則律々犯夫例規而反失其便利之大者也。故所謂便利於如此意而視之則非與利益為同物而為損害之一部是以欲除一時之障礙或欲得一物可直以為自己若他人之利益者為此構詐偽則人或可以為便利雖然是非真便利也夫

吾人之躬行、應以利害為其準、而平素以不謾妄言、
養我節操、其為利益莫大焉、而此操之致、孱弱其為、
損害莫甚焉、且言有苟違其真、則縱不故意、亦大損、
人言之位價、何則、人間今生福祉之一大柱、正在於
此也、夫言之不盡、猶足招禍殃、況失其真乎、蓋其為
禍殃、將不止於妨開化、抑德行、悉毀壞人間福祉之
基也、是以知拘目睫之利益、而遺如此高遠之例規、
者、非真便利也、若人有言相契、而多少為依藉之事、

乃自己若他人之便利、惟視而奪、衆人之公益、因以
貽其禍者、是黨其仇敵、而為之盡其力也、然又此例
規之高妙如此、然亦有時許闡出者、是皆道學諸家、
所以為可也、譬若抑一事、傳行兇人之消息、或拒危
險人之惡報、以保一人、指自己外、他人使之免深冤
大禍、而其為事、惟止拒而不應、別非有所加為者、是
也、然如此出格之事、自非有燃眉之急、則不可行之、
而要使之不至玷人言之信、是固所不可不預知也、

余所願在為之立其制限也若使利之大本施諸事而善則商量利之相矛盾者而就中示孰有輕重亦庶幾得其至當

又世往往有詰責主張利者曰方制行之前雖欲知我之履行闕一般福祉如何無違為之計較商量如之何是何異曰我非不欲奉耶蕪教而律我躬行而不能者無他每臨為事之機會不遑讀過新舊約書也余將答而謂若夫要時則為時固不少自創生至

今日莫非時者夫人之制行所積世累代以體諸實驗而定其歸向故其明智德行皆莫不本於體驗也而今言如此是猶廢從來所經驗而自我為始者若曰當我欲處置他人之身命與所有之時方始思慮而知盜與賊之為害於人間福祉則無瞽亦甚矣雖謂有之亦余未能信其人喫驚眩惑於此疑義也況於萬般事件未嘗見有其決吟不下手者乎又曰雖舉世有取利以證道德之說我則不欲與其利益

縱有世論以奉之國法以令之童生受之教育我亦
 不須辨其意為何也豈不亦冥頑之假想乎今夫不
 論彞倫之大本為何若以為遭舉世之蠢愚而不免
 無害則憑證其不然固非難事也然若謂其蠢愚如
 此其不甚則於一事一行關世之福祉云者在今日
 不得世人不至確乎信之而不疑之地位也苟有確
 乎可信者則是道德之例規而不特庶民雖哲人自
 非有發明一層善者以易之則不能外於此也夫哲

家為發明極容易雖近日其數不為少而從來所奉
 彞倫之典例固非神授不應改之比則於夫一事一
 行關世之福祉云者後世可受許多之變革增減必
 矣是余之所為說而又所懇々主張也蓋若利之大
 本同諸術之活用教規亦不能無其演義條目而若
 其演義條目改正之準人心進步之度因應隨時變
 易而不測焉然而令人一則以謂若道德之例規為
 一定不變一則以謂踰中間之條目而直溯第一元

以律各個行事其意謂既立第一元而言有第二行諸條規是不可共立者也豈不亦可怪哉今有旅客示之以其當到之極處則謂其途次所在之地標與傳舍則禁用之乎利家之命題曰福祉者道德之正鵠極功也此言非謂不可置達其地之道路也又非謂不可勸誠欲到其中之人示以彼此之方向也嗟人苟逢事之切於身者則未曾有視為一場說話者獨就此事豈可為一場說話而止乎夫以水夫不能

命題見致知啟蒙

通航海曆之算法之故而謂航海術不本於星學則誰信之者蓋水夫亦為辨道理之體故得推算定之曆以航於海庶民亦為辨道理之體故得抱辨正邪之通論於其心以航于人生之海也况如賢愚之辨為一層難事者而猶得了知之乎今謂世未免蠢愚之域則亦如此而待期來已且夫苟取一元以為道德之基本則不論其為何物必為活用之而要設第一行之諸規是通諸家之學範而未有廢此諸規者

也則魚別為之辨證可也然而令反嚴然辨駁曰如此
 此第二行之諸規可得無有之又曰世人素無由人
 生之體驗而引證以得概通之斷言者今日猶然將
 來必然余以謂未曾有哲家之爭論及如此謬妄之
 甚者矣

其他許多抗利學之論辯所著目大率在人性概不
 免脆弱蓋有志之人平素欲貫其履行苟遭障礙則
 不得不變其方是其通患也乃因謂曰利家雖奉一

引證並概通
 之辭言等之
 語見致知啟
 蒙

綱領當營其私動則出於道德之例規且當其迷惑
 之際苟以一利為重於遵守一例規之為利則寧戾
 例規不戾此利也如此而猶得謂利為無二綱領乎
 如此而利者為欺自己之獨知而行惡者果能足供
 其救藥耶凡此等事在諸家之學論明之既備矣况
 在道德學則諸家固許有兩理相撞突者乎是諸明
 哲之所固許而通諸學莫不悉然焉余以謂凡立躬
 行之例規而不能使人無一出於此格者又判其制

所謂大德不
踰關小德出
入可者矣

行於義務與罪責之二而不能令無遺漏者是皆非
綱領之罪而人事之理勢錯綜組織者使之然也今
夫在彛倫之綱領不論其學為何為使人堪道義之
責未有不調和其嚴法苛律而假之以餘裕之地者
是所以使之遭遇時變而得容也然而臨使之決是
非之際自欺而取污者概在此隙矣且夫若道德學
之模範不論其為何學未有不義務兩相撞突而無
疑惑之生於其間者是事之至難而在彛倫之學理

亦在日用之躬行共為其盤根錯節然唯至其實踐
則準其人才德而得多少能克之者也然而今人有
稱誠知有統兩相撞突之權利義務之一大極而通
之者而其人以通之之故處事多不當則豈得謂之
不假冒乎今若使利誠為道義之本源則及夫兩不
相符者並起可得喚利而令裁於其中也則縱難其
活用比之於曾無大本而勝遠矣然而至他家之學
範道義之諸法律各獨立無相服屬則亦莫有為之

居間而辨其是非者是以其所以捨一而取他者唯
 不過詭辯以折之耳即雖無陽奉利之大本自非有
 暗為之所動因以定其思慮則放僻邪肆莫不為己
 蓋世不自知而至於此者往々然故唯第二行之諸
 規相撞突之時而第一之元規有以斷之而已是亦
 不可不知也今苟論道義之事而莫有不要第二行
 之諸規之時故在奉此大本之人而唯一而足則無
 有孰可服事之疑必矣

第三章

利之大本畢竟憑何權而行

問曰此大本將憑何權而行也曰人之服之者為何
 所動而然又殊異其問曰其義務之本源由何而出
 曰何以是有其維持之力是問之當然者而凡講道
 德之大本者誰不受此疑問故答此疑問者在道德
 之哲學則為不可已之事是諸家之中如利家特任
 此責問者也故此言遽見之則殊似駁利家道德之
 學然其實諸家之大本亦莫得遁於此也蓋此疑問

是猶明治雖
新以前吾人
以奴隸自居
恬而不疑

今日講道學
正當此機矣

所由以起者在欲使人強奉一新大本之時與其人
欲講道德求歸著於一新本元之時至夫道德根乎
培養本乎世論而慣習為性者則茫茫雲霧中怡然
會心有常服從為其本分之意遂自視為善不怪也
然而今有概通之一元得世之歸向味至如月之於
暈者而曰汝宜信之舉汝常行悉誦法於此則孰有
不作奇異之想者哉夫人情安慣習故論維持之力
則不在本來之要領而在布演之條目者蓋為是也

是猶觀巍峩高閣而思其無基址而立故人自謂曰
我不可為盜不可為賊不可為讒不可為詐是我之
所固不應為也如此則足矣然而今謂我當進世之
福祉是何物令之若使我之福祉在於利外乎何故
不得我從之

夫利家哲學之見解本於本然是非之性故使此見
解果為正則受如此問難余未知所底止也間有人
能達此本源之理者漸釐正人間之品行以至風化

被四表舉世同握此理柄之時則可得始免此問難耳蓋至此時則人々皆賴教育之功而視我同生如一身耶蘊所想蓋在於此不可疑也其操將根於其資質銘於其意識全然為我性之一部猶少年受善教者畏過惡焉而在今日未半至此是所以解其問難之為難事也雖然其為難事非殊係利學之旨趣而反在其每事而分解行實以徵諸元理之際矣然是非至人々體此元理于其心極微妙而如不自辨

分解見致知
敬蒙

其體用之差則必有生疎杆格之患焉

夫在他諸家道德學則有憑行之權至利學何獨不能有此權世固無此理也所謂憑行之權一在外部一在內部至其憑行之權在外部者則固不要縷言是唯得寵之望與失寵之恐而已而其中又有二一則受之於我同生一則受之於寰宇之主宰者也故吾人之躬行合義者欲得同生之相愛也否則在欲得天寵而畏天威不顧自己之私而欽若天意也凡

其動源在於外部而戒懼守道者屬諸家之道德則亦屬利家之道德其力之強到遍及無一別於彼此則無咎利家之理亦明矣其中關我同生者可得準舉世人智之進步而為確實何則所謂一般福祉者不論其能為道義之本源與否而為人皆所欲也故人々苟欲他人之行事利於己好之稱之則雖其躬行不真完全亦足因以長世之福祉也至其動幾關教門者其人不得不信神之至善是信者之常也苟

信神之至善則不得不嘉其躬行誠可以助一般福祉者況於其為辨善惡之大本乎而苟嘉之則亦不得不信其為事稱神意是事之勢也是以其權力在外部之賞罰而凡人性所以能堪之者不論其於形體與心意又不拘其來自上帝與自我同生苟無私心而妄心於兩者之一則皆足使利家之道德憑以行也然是準世認奉此道德之度者而其力愈到則一般之培養教育亦愈歸於此必矣

朗廬云莫見
乎隱莫顯乎
微故君子慎
其獨也

外部憑行之權止如此耳至其內部憑行之權則皆
為同一亦不論道義之大水為何物也曰一者何也
曰我之衷情是也在其性情得培養之正者則當苟
慢其義務之時此心自受多切迫使之覺痛楚者
也乃至其甚者則至愧縮以其不能為憾此衷情平
淡唯與粹然道義之念相和而未至發於事而取成
形及未至處境遇之異應事物之變以取他資者為
獨知之本體然此粹然一事實必為同列伴屬所包

裏而為錯綜組織之一現象者是其常而微諸實境
而莫不悉然焉曰何謂同列伴屬也曰若相憐之情
相愛之情及若恐懼之情為一層有力者又至因境
遇而異者則若教門奉神之情若追懷兒童之時及
凡我往時之情若自重之情若敬重他人之情或又
若自謙之情亦皆足以助成獨知之衷情者也余謂
如此錯綜組織之極即使人疑有一種隱微之體之
源由也凡此等伴屬之諸情固不暇枚舉也而人心

和
歸向之所。致指此相錯綜而成者。以為道義之念。而
至使人信以謂此念必不能由他物而來矣。唯有不
測之一理。使人依以見其來由於日用體驗之際者。
是也。殊不知其所以為維持之力者。在一塊情之存
而已。故其制行苟有犯直道則其凝結為情者必摧
殘破碎。後來變為悔恨。而至相戰於心裏。必矣。是以
如獨知之情狀。源由不論有何等考定其本體亦不
過如此耳。

主觀與客觀
相對心為主
而為客內
為主而外為
客此為主而
彼為客之類
也。指心也。

是以凡百道德所憑行之權。別於外部動幾。畢竟在
自己心裏。而其主觀之情為之源也。然則在利家亦
何妨之有。若曰奉如此怪異之大本者。其憑行之權
果何處在。則余將答而謂其於此學猶於他家之學
憑行之權。唯在眾人獨知之情而已。然而至其人無
感覺之素。則此權亦莫奏維持之效。必矣。然在此等
人則固無亦選乎利家。與諸家之道德。苟非賴外部
憑行之權。則不論何道德莫一得驅使之柄耳。夫此

實在謂其理之實在而其物之真在

尾時菴陽明

客觀見上

情之存亦人性上一事實而其為實在不特可憑體
驗而證之其人苟有養此情之素則自己為其力所
制克其力之大亦可憑體驗而證之也是以培養此
衷情而令達至大之域者苟在他家道德之例規而
能為之則何獨謂至利家而不能為之哉斷無此理
也
夫人主張客觀之實在者則曰理備於萬物其論道
義則曰道既定於先天又人信主觀者則曰道義之

所以異也

朗廬云特晦

菴兼說陽明

偏說

本體學無形

理學中之一

類論萬物之

本體性質如

何者

念全根於主觀而占其座於人心獨知之際耳兩家
所說固不同而世之通習則以謂先天家之信道勝
於獨知家矣是余所知也然而今不論其說於本體
學為如何唯論其因由則其所衝動之力者莫非自
己主觀之情其發於事也其強弱亦可得準其
情而量之也今夫人信道義為客觀之實在孰若信
上帝之為實在之厚而信上帝之信者自非期現在
之賞罰者則亦莫不由主觀敬畏之情也故其顯於

躬行而有厚薄者亦莫不由其情之淺深也然則憑
 行之權方味淡事之際則在自己心裏也必其蓋語
 先天家之道德者其意則以謂苟不信憑行之權根
 於心外則其權亦不得存於心裏也故曰今若使人
 得自謂此控勒我而提起我獨知者唯為我心裏之
 情耳則其人將至斷然曰我情熄則道義亦熄矣然
 則與其有情以累我不若努力克我情滅絕以止矣
 雖然恐如此危殆則豈為特止利家乎彼蓋謂信道

朗盧云禮家
 起本蓋如此

義之理在於心外則其情殊不易克耳豈有此理耶
 夫人心為物概之獨知之體為極易受塵住緘默凡
 講道德者孰亦不之歎惜也而今余之所言豈為是
 哉若夫人自疑而曰我不得果不從我獨知歟是無
 選於奉利學之徒與未嘗聞有利之大本之人而均
 有此言豈特在利家而為然乎蓋其人獨知之情如
 此脆弱使之往々至發此疑者固莫足取焉則雖被
 之有從其獨知而立亦其常行不在由信先天之說

而將在依外部憑行之權矣
 若夫道義之情根抵於人性真本於培栽辨之者固
 非本論所為須要今縱以道義為根抵於性其情自
 然而發者將待何物託道義乎是誠為一大疑竇何
 者哲家固守此說者至今日亦皆以謂道德之本元
 在知覺之無嫌諦也唯若其曲折則有不可取諸知
 覺者耳今若誠為有固有之一物則固有之情得莫
 非關他人之快樂與痛苦者乎今若謂知覺之無嫌

無嫌諦見致
 知啟蒙

諦中直覺有道義之存則余可得而謂是即快樂痛
 苦之情也果關苦樂之情也歟則直覺之彞倫學與
 所謂利學何所別也則亦何較他之錙銖耶且夫直
 覺之道德家雖曰道義之發源尚有他無嫌諦然其
 所信出於同一也明矣何者論者皆於道德之大半
 莫不關我同生之利害云者一其揆也故其徒縱信
 道義之源定於先天然至謂內部憑行之權其功不
 啻倍蓰余則以謂是既暗用利家之元也

又至其說相反者則曰道義之情非固有是學而得之者也是余之所素信而於理之合否非有劣於前說者也今夫人能為說話為論辯建城邑耕土地是皆非固有而為學得之能力然亦不可謂之不其本然也而謂道義之情顯於眾人者歷々可供於我知覺則可謂妄矣故道義之情不必為人性之一分也然夫篤信先天之源由者不幸而取之以為一事實矣蓋道德之能力亦猶上文所謂他才能雖不可謂

之人性之一分然亦為其天然萌芽也必矣故其存在幸而窮天無墜發達雖微必每人而有之無異於他諸能力唯欲達其開發之盛則不得不賴培養之功也然又此能力不幸而可得使之依外部憑行之權與夙歲印象之力而培養以取萬般趣向蓋此能力依此等方略而亦可使之感人心而盡獨知之力量耳今若為不然則其言之謬妄其事之危害莫甚焉故於利之大本亦可使一人依同一方略而得同一

勢力是固不可疑也。縱使之無根於人性，亦倍培養而得勢力，可知也。若疑之，則徵諸凡百實驗，而得不背馳哉。

夫人倫交際之法，出於人之意，正而不由自然之理者，苟及人智之進，則漸次屬解散，是理之常也。今以利相合者，使其道義之情均出於人意之牽強，則早晚必歸於解散也。使道義之情無真為人性之魁，則必歸於解散也。使其氣概無有一種權力以能和合。

其交際則必歸於解散也。使其交際無我觀之，以為當然，而不特欲鞠養諸他人，於是吾人有切要動幾，蓋有餘裕，併欲煦育諸自己，則必歸於解散也。若夫使利家之道德真無天然基礎，則雖為教育以培植諸心裏之後，亦將有歸於解散之期焉。

夫人之性中有一氣概之芽，甲勃然者，今若一旦有奉一般福祉為彝倫之大本，則其所以使利家之道德致強盛者，莫不在此力矣。蓋其勃然不撓者，發而為

朗廬云：所謂
陽氣發處，金
石亦透者，此
社會謂人々

相生養之一
體其意與其
與獲罪於鄉
黨州閭寧熟
諫之鄉黨州
閭略相以真
設立會社自
別但原語則
同字一義

人間社會之情而此情也使人欲與我同生為同體
者而既為人性中至強之一也此情幸依世道進步
之功雖無諄々明言之者漸次既致強盛者真不可
誣也夫人間社會之道於斯人也本乎自然出乎必
須而成乎慣習自非有非常之形勢以逼之或強意
固心自甘退隱則人未嘗有以不為社會一體所蕪
不為意者也而及此交道漸立人間離野蠻孤立之
狀愈遠則愈駁々致強盛遂至其事情所以不可缺

於人間社會之體者於我理會中漸為不可離之一
部故人人苟理會凡百事情則其情必莫不相率來
也何者斯人生此社會中以此社會為人間之定命
也夫人間之社會其中除主隸之義則其他悉出於
謀通衆之利益今若措而不問則將依何本其不可
成也明矣夫人間之社會成於平行等輩之際而其
社會之所以立者莫不本於均視通利之意今在文
明諸國則除其一君主之外人孰不平行等輩各人

彼我相待遇、相生養、孰有不蹈此規者、若乃於歷代世變事情之進步、皆足以徵相生養於通利外之規者、不可遠、永也、人間之事情如此、竟至人々不全顧他人之利益、則不能理會其事、縱不意他人之利益、苟至其戕害之甚者、則亦不得不自慎而避之、况縱唯為保護自己、其生養亦常在拒其戕害乎、且夫人之慣習、喜與人相共相與、而行事之目的、縱不終始相貫、且向當時不在一己之利、而在謀公眾之利、而

朗盧云、彼我公私一揆之理、說來精當、無餘溢、所謂情麻姑、極處者、令人取宜服膺、

當其人々與共事也、無彼我之別、而固為同一、於是乎、縱不恒久、一時情意之所存、不得不謂他人之利益、即為我之利益也、是以堅社會之帶、結而使之生長康寧者、不特使個々人々知事々謀他人之康福者、翻使自己之利益愈強盛、又將開導之、以至使之漸合一、其情好乎公共之善、或有不得然、亦將至使之事々謀公共之善、而馴致其日就月將之盛矣、果如此歟、則人自識、不得不顧他人、猶水能駛之、然而

其用心於他人之善者在我為當然必須之事猶手足耳目相待而為用矣又果如此歟則不論此情之厚薄多寡為如何我之動幾為利益與同情所衝動而表明之乎人必切焉勸勵之乎人必勉焉縱我無有此情亦依他人有此情者而受其利益蓋不測故及此操苟發其細小芽於地上則同情以布傳染之素教育以奏感化之功而申以外部之權力以強其交情猶蛛網之經緯整然而完矣蓋如此理會人生

又如此理會自己之業隨世化漸進而至人視以為當然蓋論政事之變革則其步々進者正在於斯故個々人々之際若一種人々之際利之所注有相反則除其源而使之相協法之所准有不互均則齊其未以使之相平然而人間之福祉被委乎輕忽者令猶居其大半矣特論人心之改良則皆願彼我為合一之情既生於個々人々之心而使之相滋息之勢吾見其日大矣今誠使此情至其極則於事苟反乎

朗盧云我邦
未幾至憂々
聯時非於心
謂之情常旺
於心謂之操

朗盧云讀此
條則彌爾氏
求福祉在教
門之外聰明
之大賢固宜
然也

與鳥士多坤
度十一七九

通衆之神益而特利於己者人々不特不欲之又將
莫念慮出於此矣假設本此人々欲合一之情操而
立教以誨導世人如一種教門布教育於斯為風俗
於斯而世論之所趨亦於斯一如昔時在教門曾為
之使各人自幼生長乎此中所以行圍繞我之事
物莫不悉然耳果如此歟余則以謂誠能會此理則
將莫疑於福祉之道學最後憑行之權有真功驗者
今有學彞倫學而患此理之難解者則請就坤度氏

五、一、一八五
七、佛朗西孟
比里人、實理
哲學之祖

所著實理政學範二大部中見其第二卷余謂正足
以使人容易知其理之實也至其論中所述政學及
道學之諸範則余固不能無異說然至其明雖不假
上帝之信使人道可得性靈之勢與社會之德者莫
一異於教門而以之為人生之綱紀日常之意思生
平之節操與臨事之制行併得由以潤色之則可謂
綽有餘裕矣果從此法歟從來教門所行之最大權
力不過為之一模型一試法耳故所恐者不在其權

朗盧云、漢學
佳處之弊、亦
在與自主獨
行相背馳

力之不十全、反在其有餘、將有與人々之自主、獨行、
相背馳之至太過焉、
雖然、在奉利家道德之徒、而為堅維持其操之力、期
以如此社會之權力者、固非須要事、何者、社會之權
力、所以使人間大眾覺其道義也、當人間之進步、味
至今日、而頗屬往時之世、則人未覺有如此完好之
法、以結自他諸人之同情、使之於凡日用躬行之際、
不得為睽異者、固也、然同時、又既有社會之操全、開

達之人、當其求福祉之際、不屑乎視自餘、同生、以為
讐敵、為己之成功、甘視其取敗績者、至今日、則個々
人々、亦能以社會之一位、自居、而此理會之根、抵於
人心、既深、則人々願於自己之操行目的、與同生之
操行目的之際、必有一定和諧之度者、至為人生急
需之一也、今夫一人、雖有以世論之趨向、異方、心性
之培養、不同、道為之所拘束、使之不得參同於人世
現在之情、蓋是使其人拒絕、忽棄此情也、然其人猶

自然態度謂
有出於天性
之情狀非因
教門與社會
襲而取之

心識自己真個之目的與他人真個之目的非相爭
者也必矣況於人々真個之情願各自之利益者其
人不特不欲抗之又欲助而長之乎故願通利之情
存固不可疑但至個々人々則概為其欲情所蔽而
致微弱不振間又有至絕無此情者矣然至其人能
有此操者則其情亦有自然態度其現乎心裏也非
為教育之不正由惑溺而來又非為社會之勢力所
制由一定之法而來蓋論其屬性則唯不過云無之

屬法見致知
啟蒙不知不
識從常則
端的明證謂
自己見其證
據而不可疑
者

則欠妥當耳此事實之供端的明證者是即在最大
福祉之道學為最後憑行之權是乃在能開達其情
之人則所以使之與外面動幾即余所謂外部憑行
之權並行而不相悖也然而使此外部之權有缺若
有與之相背馳逆行則此情準其人天資聰明睿哲
之度而顧為內部維持之力也是以自非夫無忌憚
之小人則孰有棄他人而不顧者乎但其人有私事
之累緊迫己者而不暇顧他人則別也

一、...
 二、...
 三、...
 四、...
 五、...
 六、...
 七、...
 八、...
 九、...
 十、...
 十一、...
 十二、...
 十三、...
 十四、...
 十五、...
 十六、...
 十七、...
 十八、...
 十九、...
 二十、...

利學卷之上畢

