

萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

一 種人 生 觀

馮友蘭 著



商務印書館發行

萬有文庫

第一集一千種

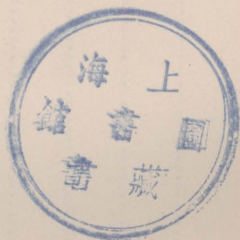
總編纂者

王雲五

商務印書館發行

一 種 人 生 觀

馮友蘭 著



百 科 小 叢 書

上海图书馆藏书



A541 212 0003 4626B

一種人生觀

目錄

第一章	引言	一
第二章	人生之真相	三
第三章	人生之目的	五
第四章	活動與欲	九
第五章	中和與通	二二
第六章	性善與性惡	一四
第七章	理智之地位	一六
第八章	詩與宗教	二一

第九章	內有的好與手段的好	二四
第十章	「無所爲而爲」與「有所爲而爲」	二六
第十一章	人死	二九
第十二章	餘論	三一
附錄	人生哲學之比較研究（一名天人損益論）序言	三三

一種人生觀

第一章 引言

民國十二年，中國思想界中一件大事，自然要算所謂「人生觀之論戰」了。「丁在君先生的發難，唐肇黃先生等的響應，六個月的時間，二十五萬字的煌煌大文，」（科學與人生觀胡序一六頁）構成了這「論戰」。而且「這一戰不比那一戰，」這「論」裏所包的問題，據唐肇黃先生調查，共有一十三個之多。（見科學與人生觀中唐鉞玄學與科學論爭所給的暗示四至六頁。）因為所包的問題多，所以這個「論戰」格外熱鬧；但是因為太熱鬧了，所以「使讀者「如墮五里霧中」，不知道論點所在。」（同上六頁。）胡適之先生說：「這一次為科學作戰的人——除了吳稚暉先生——都有一個共同的錯誤，就是不曾具體地說明科學的人生觀是什麼，卻抽象地力爭科學可

以解決人生觀的問題。』(科學與人生觀胡序一〇頁。)不但此也，那一方面人也沒有具體地說明非科學的人生觀是什麼，也卻只抽象地力爭科學不可以解決人生觀的問題。張君勸先生說：『同爲人生，因彼此觀察點不同，而意見各異。』(科學與人生觀中張君勸人生觀一頁。)他隨後舉了二十四種不同的意見，以爲說明；但卻沒有具體地說明他『自身良心之所命』的『直覺的』人生觀是與何種相似。所以這次『論戰』雖然波及的問題很多，而實際上沒有解決一個問題。我這篇文是打算具體地說出『一個人生觀』。至於這『一個人生觀』與這些解決人生問題之方法，是『科學的』或是『直覺的』，還請讀者批評。

第二章 人生之真相

人生之真相是什麼？我個人遇見許多人向我問這個問題。這個『像煞有介事』的大問題，我以為是不成問題。凡我們見一事物而問其真相，必因我們是局外人，不知其中的內幕。報館訪員，常打聽政局之真相，一般公衆，也常欲知政局之真相。這是當然的，因為他們非政局之當局者。至於實際上的總統總理，卻不然了。政局之真相，就是他們的舉措設施；他們從來即知之甚悉，更不必打聽，也更無從打聽。這是一個極明顯的比喻。說到人生，亦復如是。人生之當局者，即是我們人。人生即是我們人之舉措設施。『喫飯』是人生；『生小孩』是人生；『招呼朋友』也是人生。藝術家『清風明月的嗜好』是人生；製造家『神工鬼斧的創作』是人生；宗教家『覆天載地的仁愛』也是人生。（這幾個名詞，見吳稚暉先生一個新信仰的宇宙觀及人生觀。）問人生是人生，講人生還是人生，這即是人生之真相。除此之外，更不必找人生之真相，也更無從找人生之真相。若於此具體的人

生之外，必要再找一個人生真相，那真是宋儒所說「騎驢覓驢」了。我說：「人生之真相，即是具體的人生。」

第三章 人生之目的

不過如一般人一定不滿意於這個答案。他們必說：「姑假定人生之真相，即是具體的人生，但我們還要知道爲什麼有這個人生。」實際上一般人問：「人生之真相，果何如乎？」之時，他們心裏所欲知者，實即是「爲什麼有這個人生？」他們非是不知人生之真相，他們是要解釋人生之真相。哲學上之大問題，並不是人生之真相之「如何」——是什麼，而乃是人生之真相之「爲何」——爲什麼。

不過這個「爲」字又有兩種意思：一是「因爲」，二是「所爲」，前者指原因，後者指目的。若問：「因爲什麼有這個人生？」對於這個問題，我們也只能說：「人是自然界之一物，人生是自然界之一事。」若要說明其所以，非先把自然界之全體說明不可。現在我們的知識，既然不夠這種程度；我這篇小文，尤其沒有那個篇幅。所以這個問題，只可存而不論。現在一般人所急欲知者，也並不是此問題，而

乃是人生之所爲——人生之目的。很有許多人以爲：我們若找不出人生之目的，人生即沒有價值，就不值得生。我現在的意思以爲：人生雖是人之舉措設施——人爲——所構成的，而人生之全體，卻是自然界之一件事物。猶之演戲，雖其中所演者都是假的，而演戲之全體，卻是真的——真是人生之一件事。人生之全體，既是自然界之一件事物，我們即不能說他有什麼目的；猶之乎我們不能說山有什麼目的，雨有什麼目的。目的和手段，乃是我們人爲的世界之用語，不能用之於天然的世界——另一個世界。天然的世界以及其中的事物，我們只能說他是什麼，不能說他爲——所爲——什麼。有許多持目的論的哲學家，說天然事物都有目的。亞里斯多德說：『天地生草，乃爲畜牲預備食物；生畜牲，乃爲人預備食物或器具。』（見所著政治學）不過我們於此，實在有點懷疑。有人嘲笑目的論的哲學家說：『如果什麼事都有目的，人所以生鼻，豈不也可以說是爲架眼鏡麼？』目的論的說法，我覺得還有待於證明。

況且即令我們採用目的論的說法，我們也不能得他的幫助，即令我們隨着斐希特 (Fichte) 說『自我實現』隨着柏格森 (Bergson) 說『創化』，但我們究竟還不知那『大意志』爲——

所爲——什麼要實現，要創化。我們要一定再往下問，也只可說：『實現之目的，就是實現；創化之目的，就是創化。』那麼，我們何必多繞那個灣呢？我們簡直說人生之目的就是生，不就完了麼？惟其人生之目的就是生，所以平常能遂其生的人，都不問爲——所爲——什麼要生。莊子說：『夔謂蚘曰：「吾以一足踰蹕而行，予無如矣。今子之使萬足獨奈何？」蚘曰：「不然，子不見夫睡者乎？噴則大者如珠，小者如霧，雜而下者，不可勝數也。今予動吾天機，而不知其所以然。」蚘謂蛇曰：「吾以萬足行，而不及子之無足何也？」蛇曰：「夫天機之所動，何可易耶？吾安用足哉？」』（秋水）『動吾天機，而不知其所以然，』正是一般人之生活方法。他們不問人生之目的，而自然而然的去生；其所以如此者，正因他們的生之目的已達故耳。若於生之外，另要再找一個人生之目的，那就是莊子所說：『泉涸，魚相與處於陸，相响以涇，相濡以沫，不若相忘於江湖。』（天運）

不過若有人一定覺得若找不出人生之所爲，人生就是空虛，就是無意義，就不值得生，我以爲單從理論上不能說他不對。佛教之無生的人生方法，單從理論上，我們也不能證明他是錯誤。若有些對於人生有所失望的人，如情場失意的癡情人之類，遁入空門，藉以作個人生之下場地步；或有

清高孤潔之士，真以人生爲虛妄污穢，而在佛教中另尋安身立命之處；我對於他們，也只有表示同情與敬意。即使將來世界之人，果如梁漱溟先生所逆料，皆要皈依印度化，我以為我們也不能說他們不對。不過依我現在的意見，這種無生的人生方法，不是多數人之所能行。所以世上儘有許多人終日說人生無意義，而終是照舊去生。有許多學佛的和尚居士，都是『無酒學佛，有酒學仙。』印度化發源地之印度，仍是人口衆多，至今不絕。所以我以為這種無生的人生方法，未嘗不是人生方法之一種，但一般多數人自是不能行，也就無可如何了。

第四章 活動與欲

人生之目的是「生」，「生」之要素是活動。有活動即是生，活動停止即是死。不過此所謂活動，乃依其最廣之義；人身體的活動，如穿衣走路等，心裏的活動，如思惟想像等，皆包括在內。

活動之原動力是欲。此所謂欲，包括現在心理學中所謂衝動及欲望。凡人皆有一種「不學而能」的，原始的活動，或活動之傾向，即是所謂本能或衝動。衝動是無意識的，雖求實現，而不知所實現者是什麼；雖係一種要求，而不知所要求者是什麼。若衝動而含知識分子，不但要求，而且對於所要求者，有相當之知識，則即是所謂欲望。衝動與欲望，雖有不同，而實屬一類。中國之欲字，似可包括二者，比西洋所謂欲望，範圍較大。今此所謂欲，正依其最廣之義。人皆有欲，皆求滿足其欲。種種活動，皆由此起。

近來頗有人說：情感是吾人活動之原動力。如梁任公先生說：『須知理性是一件事，情感又是

一件事。理性只能叫人知道某件事該做，某件事該怎樣做法，卻不能叫人去做事；能叫人去做事的，只有情感。我們既承認世界事要人去，就不能不對於情感這樣東西十分尊重。既已尊重情感麼？老實不客氣，情感結晶，便是宗教化。一個人做按步就班的事，或是一件事已經做下去的時候，其間固然容得許多理性作用。若是發心着手做一件頂天立地的大事業，那時候，情感便是威德巍巍的一位皇帝，理性完全立在臣僕的地位。情感燒到白熱度，事業纔會做出來。那時候若用邏輯方法，多歸納幾下，多演繹幾下，那麼，只好不做罷了。人類所以進化，就只靠這種白熱度情感發生出來的事業。這種白熱度情感，吾無以名之，名之曰宗教。」（學術講演集第一輯第七頁。）

關於理性及宗教，下節另有討論。今姑先問：『能叫人去做事的，果是情感麼？只有情感麼？』依現在心理學所說：『情感乃是本能發動時所附帶之心理情形。』『我們最好視情感爲心理活動所附帶之「調」(tone)，而非一心理歷程 (mental process)。』自根本上言之，人之心，與動物之心，終是一複雜之機器，以發動及施行動作——以作事。凡諸活動，皆依此看，方可了解。』（唐斯累新心理

學 (A. G. Tansley: The New Psychology) 第一版六三頁。〕情感與活動固有連帶之關係，然

情感之強弱，乃活動力之強弱之指數 (index) (同上六三頁) 而非其原因。若以指數爲原因，則豈不卽如以寒暑表之升降爲氣候熱冷之原因麼？

第五章 中和與通

假使人之欲皆能滿足而不自相衝突，此人之欲與彼人之欲，也皆能滿足而不相衝突，則美滿人生，當下即是；更無所謂人生問題，可以發生。但是實際上欲是互相衝突的。不但此人之欲與彼人之欲，常互相衝突，即一人自己之欲，亦常互相衝突。所以如要個人人格，不致分裂，社會統一，能以維持，則必須於互相衝突的欲之內，求一個『和』。和之目的，就是要叫可能的最多數之欲，皆得滿足。所謂道德及政治上社會上所有的種種制度，皆是求和之方法。他們這些特殊的方法，雖未必對，而求和之方法，總是不可少的。

道德上之所謂『和』，正如知識上之所謂『通』。科學上一個道理，若所能釋之現象愈多，則愈真；社會上政治上，一種制度，若所能滿足之欲愈多，則愈好。譬如現在我們皆承認地是圓而否認地是方的。所以者何？正因有許多地圓說所能解釋之現象，地方說不能解釋；而地方說所能解釋之

現象，地圓說無不能解釋者。地圓說較真，正因其所得之「通」較大。又譬如現在我們皆以社會主義的社會制度，比資本主義的社會制度爲較優。所以者何？正因有許多社會主義的社會制度所能滿足之欲，資本主義的社會制度不能滿足；而資本主義的社會制度所能滿足之欲，社會主義的社會制度皆能滿足（或者有少數的例外）。社會主義的社會制度較好，正因其所得之「和」較大。依此說，我們可得一具體的標準，以判定一學說或一制度之真偽或好壞。他們的好或真之程度，全視他們所得之和或通之大小而定，亦可說是視他們的普遍性之大小而定。四書說：「天下之達德，全「天下之達道，」「天下之通義，」特提出「達」「通」來，可見道德之普遍性之可貴了。

第六章 性善與性惡

哲學家常有以「人心」、「道心」、「人欲」、「天理」對言；性善性惡，亦爲中國幾千年來學者所聚訟之一大公案。我以上專言欲，讀者必以爲我是個「不講理的戴東原」（胡適之先生語），專主「人欲橫流的人生觀」（吳稚暉先生語）了。我現在把我的意思申言之。我以爲欲是一個天然的事物，他本來無所謂善惡，他自是那個樣子。他之不可謂爲善或惡，正如山水之不可謂爲善或惡一樣。後來因爲欲之衝突而求和，所求之和，又不能盡包諸欲；於是被包之欲，便幸而被名爲善，而彼遺落之欲，便不幸而被名爲惡了。名爲善的，便又被認爲天理；名爲惡的，又被認爲人欲。天理與人欲，又被認爲先天根本上相反對的東西，永遠不能相合。我以爲除非能到諸欲皆相和合之際，終有遺在和外之欲，因之善惡終不可不分。不過若認天理人欲爲根本上相反對，則未必然。現在我們內道懋及重種制度，皆日在改良。若有一個較好的制度，就可得到一個較大的和；若所得到之和較

大一分，所謂善就添一分，所謂惡就減一分，而人生亦即隨之較豐富，較美滿一分。譬如依從前之教育方法，兒童遊戲是惡，在嚴禁之列，而現在則不然。所以者何？正因依現在之教育方法，遊戲也可包在其和之內故耳。假使我們能設法得一大和，凡人之欲，皆能包在內，『並育而不相害』，『並行而不相悖』，則即只有善而無惡，即所謂至善；而最豐富最美滿之人生，亦即得到矣。至於人類將來果能想出此等辦法，得到此等境界與否，那是另一問題了。

第七章 理智之地位

以上所說，是中、和、通之抽象的原理。至於實際上具體的中、和、通，則須理智之研究，方能得到。譬如「飲酒無量，不及亂」，雖僅有關於個人，而若能知如何是亂，則亦已牽及過去經驗；一牽及過去經驗，便有推理作用。至於我之自由，究竟若何方不侵犯他人之自由，以及社會上、政治上諸種制度之孰好孰不好，則更非理智對於各方情形具有切實的研究，不能決定。儒家書中，每說「時中」，蓋以「中」為隨時而異。如此則理智尤必須對於「時」有精確的知識，方能使我們知道如何為中。理智在人生之地位及其功用，在引導諸欲，一方面使其能得到滿足，一方面使其不互相衝突，理智無力，欲則無眼。

梁漱溟先生近來提倡孔家哲學。孔子也講中和，不過梁先生說：「如是之中或調和，都祇能由直覺去認定。到中的時候，就覺得儼然真是中，到不調和的時候，就儼然確是不調和。這非理智的判

斷，不能去追問其所以，或認定就用理智順着往下推。若追問或推理，便都破壞牴牾講不通了。（東
西文化及其哲學再版一七七頁。）『於是我們再來看孔子從那形而上學所得的另一道理。他對
這個問題，就是告訴你最好不要操心。你根本錯誤就在找個道理打量計算着去走。若是打量計算
着去走，就調和也不對，不調和也不對，無論怎樣都不對；你不打量計算着去走，就通通對了。人自然
會走對的路，原不須你操心打量的。遇事他便當下隨感而應，這隨感而應，通是對的。要於此外求對，
是沒有的。』（同上一八三至一八四頁。）『孔家本是贊美生活的，所有飲食男女本能的情欲，都
出於自然流行，並不排斥，若能順理得中，生機活潑，更非常之好的；所怕理智出來分別一個物我，而
打量計較，以致直覺退位，成了不仁。』（同上一八八頁。）所有飲食男女本能的情欲，都出於自然
流行，若能順理得中，生機活潑，便非常之好，正是本文所主張者。其與梁先生所說不同之點，即在本
文以為中和是『理智的判斷』之結果，而梁先生則以為『祇能由直覺去認定。』

關於梁先生所說，有兩個問題：一，梁先生所說，果是不是孔子所說；二，梁先生所說，實際上果對
不對。我們現在既非講中國哲學史，故可專就第二問題，加以討論。梁先生所以主張直覺能認定中

和者，其根本的假定（不說是孔子之根本的假定者，因第一問題，未曾解決，故未可即歸之孔子。）是：宇宙大化『是不斷的往前流，往前變化；又調和與不調和不能分開，無處無時不是調和，亦無處無時不是不調和者。』（東西文化及其哲學一七三頁。）『我們人的生活便是流行之體，他自然走他那最對、最妥帖、最適當的路。他那遇事而感而應，就是個變化。這個變化自要得中，自要調和，以其所應無不恰好。所以儒家說：「天命之謂性，率性之謂道」，祇要你率性就好了。』（同上一八四頁。）這就是梁先生主張直覺生活的理論。直覺不會錯的，以人生之生活，自然走最對的路，而直覺又其自然的、直接的表現故。我以為人是要走那『最對、最妥帖、最適當的路。』『仁人之所憂，任士之所勞，』都是因為要走那條路。但是必待於他們去憂去勞，即足見人不能『自然』走那條路。梁先生以為人之所以不自然走那條路者，由於人『打量計算着走，』不憑直覺。但姑即假定『打量計算着走』為不對，但自『無始以來，』人既多『打量計算着走，』即又足以證明人不能『自然』走那最對的路。人既不能『自然』走那最對的路，我們何以敢斷定其『所應無不恰好』呢？梁先生必以為人之所以『打量計算着走』者，因為人不憑直覺；不過梁先生所謂直覺之存在，正賴人

之自然走最對的路爲大前題。若大前題非事實，——無論其因何而非事實，——則斷案之非事實，亦即隨之了。

假使我們都如小說上所說神仙，想要甚麼，立時就有甚麼；諸欲既能隨時滿足而又不相衝突，則當下即是美滿人生，當然可專憑直覺，但其時也就無人談起直覺了。但無論若何樂觀的人，他總不能說我們現在的人生，就是這樣美滿。諸欲不易滿足而又互相衝突，已如上述；即世界志士仁人所提倡之人生方法，亦五光十色，令人目眩。於此而有種種人生問題，於此而欲解決此種問題，若不依理智，將何依呢？即梁先生於諸種人生態度之中選出直覺，以爲我們行爲之指導者，但其所以選出直覺者，仍是理智研究之結果，一部東西文化及其哲學仍是理智之產物。姑即認直覺生活之果可貴，但吾人所以知直覺之可貴，理智之可賤者，仍是理智。吾人或選理智，以解決人生問題，或選直覺，以解決人生問題，所選雖不同，而選者則一——同是理智。由此則可知理智在人生之地位了。

梁先生說：『一般人總要推尋定理，若照他那意思看，孔家所謂「鈞而不綱，弋不射宿」，「君子遠庖廚」，未免不通。既要鈞何如綱，既不綱也就莫鈞，既要弋就射宿，既不射宿也就莫弋，既不忍

食肉就不要殺生，既殺生又何必遠庖廚。」（東西文化及其哲學一八二頁）我以為即不必訴於直覺，也不見得此種辦法不通。我們對於牛羊，一方面『憫其無罪而就死地』而不欲殺之，一方面要食其肉而欲殺之。兩方衝突，故有此種『掩耳盜鈴』自欺欺人之辦法，以調和之。『君王掩面救不得，回看血淚相和流』。唐明皇何必掩面？姑假定他真會掩面，一笑。掩面又何救於太真之死？但他不願見其死，故佯若不見。據近來析心術派的心理學講，人自己哄自己之事甚多，因人生不少不如意事，若再不自己哄自己，使不能滿足之欲，得以發洩，則人生真要『凶多吉少』了。

第八章 詩與宗教

詩對於人生之功用——或其功用之一——便是助人自欺。「用盡閨中力，君聽空外音，」閨中搗衣之聲，無論如何大，空外豈能聽見？明知其不能聽見，而希望其能聽見，詩卽因之作一自己哄自己之語，使萬不能實現之希望，在幻想中可以實現。詩對於宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地，依人之幻想，加以推測解釋；亦可隨時隨地，依人之幻想，說自己哄自己之話。此詩與散文根本不同之處。

中庸說：「所謂誠其意者，毋自欺也。」歷來道德家多惡自欺。不過自欺於人，亦是一種欲。依上所說，凡欲苟不與他欲衝突，卽不可謂之惡。小孩以竹竿當馬，豈不知其非真馬？但姑且自以爲真馬，騎而遊行，自己喜笑，他人亦顧而樂之。其所以可樂，正在彼雖以竹竿爲馬，而仍自認其非真馬。人生之有詩，亦如小孩之有遊戲。詩雖常說自己哄自己之話，而仍自認其爲自己哄自己，故雖離開現實，

憑依幻想，而仍與理智不相衝突。詩是最不科學的，而在人生，卻與科學並行不背，同有其價值。

宗教（迷信即宗教之較幼稚者，今姑以宗教兼言之）亦爲人之幻想之表現，亦多講自己哄自己之道理。其所以與詩異者，即在其真以幻想爲真實，說自己哄自己之話，而不自認其爲自己哄自己。故科學與宗教，常立於互相反對之地位。若宗教能自比於詩，而不自比於科學，則於人生，常能益其豐富，而不增其愚蒙。蔡子民先生祭蔡夫人文：『死而有知耶？吾決不敢信。死而無知耶？吾爲汝故而決不敢信。』（原文記不甚清，大概如是。）因所愛者之故，而信死者之有知，而又自認其所以信死者之有知，乃爲因所愛者之故。這便是詩的態度，而非宗教的態度。若所信可以謂之宗教，則其所信即是詩的宗教，亦即合理的宗教。

近來中國有非宗教運動，其目的原爲排斥帝國主義的耶教，其用意我也贊成。至於宗教自身，我以爲只要大家以詩的眼光看他就可以了。許多迷信神話，依此看法，皆爲甚美。至於隨宗教以興之建築、雕刻、音樂，則更有其自身之價值。若因宗教所說，既非真實，則一切關於宗教之物，皆必毀棄，則即如『煮鶴焚琴』不免『大傷風雅』了。

孔子對於宗教的態度，似乎就是這樣。論語云：「祭如在，祭神如神在。」「如」字最妙。禮記祭統云：「夫祭者，非物自外至者也，自中出於心也。」祭義云：「齋之日，思其所樂，思其所嗜，齋三日，乃見其所爲齋者。祭之日，入室，僂然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愴然必有聞乎其歎息之聲。」此皆可爲「如神在」三字之註釋。

第九章 內有的好與手段的好

凡欲就其本身而言，皆不爲惡。凡能滿足欲者，就其本身而言，皆可謂之『好』。（此所謂好，卽英文之 *good*，謂之善亦可。不過善字所含之道德的意義太重，只是好之一種，不足以盡其義。如欲用善字，則必取孟子所說『可欲之謂善』之義。）就原理上講，凡好皆好。有許多好，我們常以爲惡者，乃因其與別種好有衝突，而未被包在和之內，非其本身有何不好也。再分之，好可有二種：一種是內有的好 (*intrinsic good*)，一種是手段的好 (*instrumental good*)。凡事物，其本身卽是可欲的，其價值卽在其本身，我們卽認其爲有內有的好。本節開頭所說之好，卽是此種。嚴格的說，惟此種方可謂之好。不過在我們這個世界，有許多內有的好，非用手段不能得到。凡事物，我們要用之爲手段以得到內有的好者，我們卽認其爲有手段的好。換句話說：內有的好，卽欲之目的之所在；手段的好，非欲之目的之所在，但我們可因之以達目的者。惟其如此，所以世上什麼事物爲有內有的好，什

麼事物爲有手段的好，完全沒有一定（除少數例外）。譬如我們若以寫字爲目的，則寫字卽爲內有的好；但我們若給朋友寫信，則寫字卽成爲手段的好。大概我們人生之一大部分的苦痛，卽在許多內有的好，非因手段的好不能得到，而手段的好，又往往乾燥無味。又一部分的苦痛，卽在用盡乾燥無味的手段，而目的仍不能達到，因之失望。但因爲我們的欲很多，世上大部分的事物，都可認爲有內有的好。若我們在生活中，將大部分手段的好，都亦認爲內有的好，則人生之失望與苦痛，就可減去一大部分。『君子無入而不自得焉，』正因多數的事物，都可認爲有內有的好，於其中都可『自得。』這也是解決人生問題之一個方法。

第十章 「無所爲而爲」與「有所爲而爲」

近來國內一般人盛提倡所謂「無所爲而爲」而排斥所謂「有所爲而爲」。用上所說之術語言之：「有所爲而爲」卽是以「所爲」爲內有的好，以「爲」爲手段的好；「無所爲而爲」卽是純以「爲」爲內有的好。按說「爲」之自身，本是一種內有的好。若非如老僧入定，人本來不能真正無爲。人終是動物，終是要動的。所以監禁成一種刑罰，閒人常要「消閒」，常要遊戲。遊戲卽是純以「爲」爲內有的好者。

人事非常複雜，其中固有一部分只可認爲有手段的好者；然亦有許多，於爲之之際，可於「爲」中得好。如此等事，我們卽可以遊戲的態度作之。所謂以遊戲的態度作之者，卽以「爲」爲內有的好，而不以之爲手段的好。我們雖不能完全如所謂神仙之「遊戲人間」，然亦應多少有其意味。

不過所謂以遊戲的態度作事者，非隨便之謂。遊戲亦有隨便與認真之分，而認真遊戲每較隨

便遊戲爲更有趣味，爲更能得到『爲之好』。國棋不願與臭棋下，正因下時不能用心，不能認真故耳。以認真遊戲的態度作事，亦非作事無目的、無計畫之謂。成人之遊戲，如下棋、賽球、打獵之類，固有目的，有計畫；卽爛漫天真的小孩之遊戲，如捉迷藏之類，亦何常無目的、無計畫？無目的、無計畫之『爲』，如純粹衝動及反射運動，雖『行乎其所不得不行，止乎其所不得不止』。然以其無意識之故，於其中反不能得『爲之好』。計畫卽實際活動之尙未有身體的表現者，亦卽『爲』之一部分；目的則是『爲』之意義。有目的計畫，則『爲』之內容，方愈豐富。

依此所說，則欲『無所爲而爲』，正不必專依情感或直覺，而排斥理智。有純粹理智之活動，如學術上的研究之類，多以『爲』爲內有的好；而情感之發，如惱怒、忿恨之類，其態度全然傾注對象，正與純粹理智之態度相反。亞理斯多德以爲人之幸福，在於其官能之自由活動，而以思考——純粹的理智活動——爲最完善的、最高的活動（見所著倫理學）其說亦至少有一部分之真理。功利主義固重理智，然以斥功利主義之故，而必亦斥理智，則未見其對。功利主義必有所爲而爲，其弊在完全以『爲』爲得『所爲』之手段。今此所說，謂當以『所爲』爲『爲』之意義。換言之：彼以

「爲」爲手段的好，以「所爲」爲內有的好；此則以「爲」爲內有的好，而以「所爲」爲使此內有的好內容豐富之意義。彼以理智的計畫爲實際的行爲之手段，而此則以理智的計畫，及實際的行爲，同爲一「爲」，而豐富其內容。所以依功利主義，人之生活，多乾燥，——莊子所謂「其道太覈」——而重心偏倚在外。依此所說，則人生之生活，豐富有味，其重心穩定在內。（所謂重心在內在，外用梁漱溟先生語。）

不過欲使人人皆持此態度，則頗非易事。「今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐弗贍，」奚暇以遊戲的態度作事哉？一個跑得汗流浹背，氣喘吁吁的人力車夫，很難能以他的「爲」爲內有的好；非其人生觀不對，乃是勢使之然。我希望現之離開物質生活，專談所謂「精神生活」者，於此留意。

第十一章 人死

人死爲人生之反面，而亦人生之一大事。「大哉死乎！」古來大哲學家多論及死。柏拉圖且謂學哲學卽是學死。人都是求生，所以都怕死。究竟人死後是否斷滅？對此問題，現在吾人只可抱一懷疑態度。有所謂長生久視之說，以爲人之身體，苟加以修鍊，可以長生不老，此說恐不能成立。不過人雖不能長生，而確切可以不死；蓋其所生之子孫，卽其身之一部繼續生活者，故人若有後，卽爲不死。非僅人爲然，凡生物皆係如此，更無須特別證明。柏拉圖謂人不能長生，而卻得長生之形似，男女之愛，卽所以得長生之形似者。故愛之功用，在令生死無常者長生，而使人爲神。後來叔本華論愛，更引中此義。儒教之注重「有後」及重視婚禮，其根本之義，似亦在此。孔子曰：「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？」（禮記哀公問）孟子曰：「不孝有三，無後爲大。」這些話所說，若除去道學先生之腐解釋，乾脆就是吳稚暉先生所說之「神工鬼斧的生小孩人生觀」了。

又有所謂不朽者，與不死略有不同。不死是指人之生活繼續；不朽是指人之曾經存在，不能磨滅者。若以此義解釋不朽，則世上凡人皆不朽。蓋某人曾經於某時生活於某地，乃宇宙間之一件固定的事情，無論如何，不能磨滅。唐虞時代之平常人，與堯舜同一不磨滅，其差異只在受人知與不受人知；亦猶現世之人，同樣生存，而因受知之範圍之小大，而有大小人物之分。然即至小之人物，我們也不能說他不存在。中國人所謂人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言。能够立德、立功、立言之人，在當時因受知而爲大人物，在死後亦因受知而爲大不朽。大不朽是難能的。若僅僅只一個不朽，則是人人都能有而且不能不有的。又所謂『留芳百世，遺臭萬年』，其大不朽之程度，實在都是一樣。岳飛與秦檜一樣的得到大不朽，不過一個大不朽是香的，一個是臭的就是了。

第十二章 餘論

一個完全的人生觀，必須有一個完全的宇宙觀，以爲根據。此文所根據之宇宙觀，我現尙未敢把他有系統的寫出；只可俟以後研究有得，再行發表。

梁漱溟先生的見解，與我的見解，很有相同之處。讀者可看一九二二年四月份國際倫理學雜誌 (The International Journal of Ethics, Vol. XXXII, No. 3) 中我的『中國爲何無科學』 (Why China Has No Science, Etc.) 一文，及我將要出版的『人生觀之比較研究』便知分曉。不過他的直覺說，我現在不敢贊成。因爲梁先生的學說，在現在中國是一個有系統的、有大勢力的人生哲學。我起草本文，又正在他的學說最流行之地（山東省立第六中學），故我於本文，對於他所說直覺有所批評。亞理斯多德說：『朋友與真理，皆我們所親愛者，但寧從真理，乃是我們的神聖的義務。』（見所著倫理學。）至於我所說者，是否真理，則須待討論，方能明白。我只希望我

沒有誤會了梁先生的意思。我的批評，可以算是一個同情的討論。

我覺得近來國內浪漫派的空氣太盛了，一般人把人性看得太善了。這種「天之理想化與損道」的哲學（此名係我在我的人生觀之比較研究中所用）我以為也有他的偏見及危險。

附錄 人生哲學之比較研究（一名天人損益論）序言

人生哲學之比較研究，是我在紐約哥崙比亞大學時所作之博士論文。我回國以後，很想把他趕緊用中文寫出發表，無奈總是沒有得到功夫。所以一面把此書之英文本先行出版；一面趁機會先發表此文，以爲全書之前驅。

再須聲明者，卽此書本應名爲人生理想之比較研究，因爲普通多以哲學爲大名，而以人生哲學爲其一部。而此書以爲哲學之目的在確定『理想人生』，故哲學卽是『人生理想』。故不應於哲學之外，再立人生哲學之名。不過『人生理想』一詞，在中文尙未甚通行，在一般人心，不易引起何種感想，故此書名中仍用『人生哲學』一詞。在中國現在流行諸名詞中，此一詞涵義，尙與『人生理想』相近。

近幾年來，學問界中最流行的，大概即所謂文化問題了。自有所謂新文化運動以來，我們時常可在口頭上聽到，或在文字上看見『文化』、『文明』、『東西文化』等名詞，及關於他們之討論。我們生在這個歐亞交通的時代，有過許多前人所未有之經驗，見過許多前人所未見之事物。這些事物，大約可分爲兩種：一種是我們原有者，一種是西洋新來者。他們是很不相同，而且往往更相矛盾，相衝突。因此，我們之要比較、批評、估量他們，乃是一種自然的趨勢。『人生理想之比較研究』便是此種趨勢之產物。

一 對於唯物史觀之批評

歷史有二義：一是指事情之自身，一是指事情之紀述。換言之，所謂歷史者，或即是其主人翁之活動之全體，或即史學家對於此活動之記述。歷史哲學所說之歷史，即依其第一義。一民族之歷史，是常變的，而各民族之歷史，又極不相同。有一派歷史哲學，相信只有客觀的物質原因，可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，這便是『唯物的歷史觀』。近幾年來，馬克思的經濟史觀，隨着

他的國家社會主義，在中國頗爲流行。我以為一時代的經濟情形，對於其時代之文化等，甚有影響。此誠無人否認。然吾人試想，於天空地闊之天然界內，以何因緣，忽有所謂經濟情形？沙漠與森林，同爲天然界之物，何以其一無經濟的價值，而其他則有？假使宇宙之內，本無人類，則恐只有天然情形，而無所謂經濟情形，而所謂經濟的價值，更無由成立。一切事物，必依其對於人之物質的需要及欲望之關係，始可歸之於經濟範圍之內。故凡言經濟，則已承認有『心的現象』——欲望等——之先行存在。人皆求生活，而又求好的生活——幸福，以及最好的生活——最大的幸福。凡人所作之事物，如所謂經濟、宗教、思想、教育等，皆所以使人得生活或好的生活者。人因有欲，所以活動，此活動即是歷史，而經濟知識等，則歷史各部分之內容。實際上之歷史如是，所以史學家寫出之歷史，亦有通史，有專史。通史之對象，即是上述之歷史，專史之對象，即上述歷史各部分之內容。

至於地理氣候等，於歷史自有相當影響；但此等環境，皆所以使歷史可能，而非所以使歷史實現。他們如戲臺，雖爲唱戲所必需之情形，而非唱戲之原因。梁漱溟先生東西文化及其哲學內，關於此點，大有爭論。不過梁先生於彼有『大意欲』之假定；我此書則但以人之欲爲歷史之實現者。『大

意欲』是個宇宙的原理，其存在是一部分哲學家之假定；人之欲是心理的現象，其存在是人人所公認的事實。

二 哲學之目的

最好的生活，即所謂理想人生 (ideal life)。最大的幸福，即所謂惟一的好 (the good)。關於好之意義，在一個人生觀一文中已詳。今但說：若使此世諸好，人皆能得到，而不相衝突，則人生即無問題發生。如『腰纏十萬貫，騎鶴下揚州』果為可能之事，則理想人生，當下即是，而亦即無人再問何為理想人生。無奈此諸種之好，多不相容。於是人乃於諸好之中，求惟一的好，於實際人生之外，求理想人生。哲學之功用及目的，即在確定一理想人生，以為批評實際人生，及吾人行為之標準。哲學即所謂『人生理想』 (life ideal)。

哲學與科學之區別，即在科學之目的在求真，而哲學之目的在求好。近人對於科學與哲學所以不同之處，有種種說法。有謂哲學與科學之區別，在其所研究之對象不同，例如哲學之所研究，乃

係宇宙之全體；而科學所研究，乃係宇宙之一部。然宇宙之全體，即其各部所集而成。科學既將宇宙各部，皆已研究，故哲學即所以綜合各科學所得不相聯之結論，而成爲有系統的報告。然如此則所謂哲學者，不過一有系統之『科學概論』、『科學大綱』而已。『科學大綱』名曰哲學，雖無不可；然此所謂哲學，實與希臘、羅馬以來所謂哲學，意義大別。又有謂哲學與科學之區別，在其方法不同。科學的方法，是邏輯的，是理智的；哲學的方法，是直覺的，反理智的。不過關於所謂直覺，現在方多爭論。我個人以爲凡所謂直覺、頓悟、神祕等經驗，雖有其甚高的價值，但不必以之混入求知識之方法之內。無論哲學科學，皆係寫出或說出之道理，皆必以『嚴刻的理智態度』表出之。其實凡著書立說之人，無不如此。故佛家之最高境界，雖『不可說，不可說』，而有待於證悟，然其因明論理與惟識心理，仍是『嚴刻的理智態度，走科學的路』。故謂以直覺爲方法，吾人可得到一種神祕經驗（此經驗果與『實在』(reality)符合否是另一問題），則可謂以直覺爲方法，吾人可得到一種哲學。則不可。換言之，直覺能使吾人到一種經驗，而不能使吾人得一個道理。一個經驗之本身，無所謂直妄。一個道理，是一個判斷，判斷必合邏輯。各種學說之目的，皆不在敘述經驗，而在成立道理。故其方

法，必為邏輯的、科學的。近人不明此故，於科學方法，大有諍論；其實所謂科學方法，實即吾人普通思想之方法之較認真、較精確者，非有何奇妙也。惟其如是，故反對邏輯及科學方法者，其言論『仍舊不會跳出賽先生和邏輯先生的手心裏。』（胡適之先生說張君勸語）以此之故，我雖承認直覺等經驗之價值，而不承認其為哲學方法。

我個人所認為哲學之功用及目的，既如上述，則其與科學之不相同，顯然易見。如此說法，並不縮小哲學之範圍。哲學之目的，既在確定一理想人生，以為吾人在宇宙間應取之模型及標準，則其對於宇宙間一切事物，以及人生一切問題，當然皆須有甚深研究。故凡一哲學，必能兼包一切；而一真正哲學系統，必如一枝葉扶疏之樹，於其中宇宙觀、人生觀等，皆首尾貫徹，打成一片。本書中所述十餘家之哲學，莫不如是。若一細看，便可了然。

三 理想與行爲

近人皆以真好美 (truth, good, beauty) (普通作真善美，然善義太狹，不足以盡 good 之

義前已詳，)並稱，而實不然。吾人若以真美爲好，必吾人先持一種哲學，其所認爲之唯一的好，包有真美二者。如吾人從宋儒之說，以研究外物爲玩物喪志，則吾人當然即無有科學以求真，亦不注重美術以求美。今人動以真與美之爲好爲不成問題，蓋吾人生存於時代空氣之內，已持一種哲學而不自覺耳。

梁漱溟先生說胡適之先生主張『零碎觀』。(見十二年十一月十六日晨報副刊。)胡先生於讀東西文化及其哲學中說：『人類的生理的構造根本上大致相同，故在大同小異的問題之下，解決的方法，也不出那大同小異的幾種。這個道理，叫做「有限的可能說。」』(讀書雜誌第八期。)以下他列舉諸種問題，如飢餓的問題，禦寒的問題，家庭的組織等等，好像是各有各的解決，絕不相謀。我以爲人對於各種問題之解決方法，皆因其所持之哲學不同而異。如有人以生活之充分的發展爲最高的滿足，當然他對於一切問題，有一種解決方法。又如有人以『無生』爲最高的滿足，當然他對於一切問題，又有一種解決方法。故如飢餓的問題，有如楊朱派之以大吃狂飲解決之者；有如和尚之以僅食植物解決之者；有如印度『外道』之以自餓不食，齧草食糞解決之者。其解決不

同，正因其所持哲學有異。

人皆以求其所認爲之惟一的好爲目的。人之行爲，本所以實現其理想。無論何人，莫不如是，特因其所認爲之惟一的好有異，故其行爲亦不相同。個人如是，民族亦然。故中世紀之歐洲人，皆以奧古斯丁 (St. Augustine) 之『天城』 (City of God) (奧古斯丁所著書名) 爲惟一的好。及近世紀，則皆以培根 (Francis Bacon) 所說之『人國』 (Kingdom of Man) (培根所著新法書中語) 爲唯一的好。因之，他們卽有不同的歷史，不同的文化。我作此書之動機，雖爲研究文化問題，而書中只談及哲學，其故在此。

四 東方與西方

梁漱溟先生以爲各民族，因其所走的路徑之不同，其文化各有特徵；而胡適之先生則以某一民族，在某一時代，對於問題所採用之『解決的樣式』不同，所以某一民族，在某一時代的文化表現特徵。(見讀書雜誌第八期。)關於此點，胡先生之見爲長。其實梁先生及現在一般人所說之西

方文化，實非西方文化，而乃是近代西方文化。若希臘、羅馬之思想，實與儒家之思想，大有相同之處。智、勇、『有節』及『和』(Justice) (普通譯作『公道』) 但非柏拉圖用此字之義，爲柏拉圖所說四大德 (見所著理想國) 、『中』及『無所爲而爲』爲亞里斯多德所提倡人生之大道 (見所著倫理學) 、『羅馬時代最流行的斯多噶派 (Stoicism) 之思想，與橫渠西銘所說，竟大致相合。所謂奮鬪向前的態度，即我書中所謂進步主義，實西方近代之產物，未可即以禿頭的西方文化名之。我承認人類之生理的構造及心理，根本上大致相同，所以各種所能想得到的理想人生，大概各民族都有人想到，所差異只在其發揮或透徹，或不透徹，在其民族的行爲——歷史——上或能或不能有大影響而已。我書中特意將所謂東西之界限打破，但將十樣理想人生，各以一哲學系統爲代表，平等的寫出，而比較研究之。至於一時因某種哲學得勢而有某種之歷史，某種之文化，則爲『孽鏡臺』之歷史 (紀述事情的歷史) 自然照出，不必空言爭論。

五 哲學與經驗

哲學家亦非能憑空定一理想人生。其理想之內容，必取材於實際上吾人之所經驗。吾人所經驗之事物，不外天然及人爲兩類：自生自滅，無待於人，是天然的事物；人爲的事物，其存在必倚於人，與天然的恰相反對。吾人所經驗之世界上，既有此兩種事物，亦卽有兩種境界。現在世界，有好有不好。哲學家中有以天然境界爲好，以人爲境界爲不好之源者；亦有以人爲境界爲好，而以天然境界爲不好之源者。如老子說：『絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有；』主張返於『小國寡民』的烏托邦。而近代西洋哲學家，則有主張利器物，善工具，戰勝自然，使役於人。其實兩境界皆有好的方面及不好的方面。依老子所說，小國寡民，抱素守樸，固有清靜之好；然亦有孟子所謂『洪水橫流，草木暢茂，禽獸逼人』之不好。主戰勝自然者所理想之生活富裕，用器精良，固有其好；但五色令人目盲，五聲令人耳聾，老子之言，亦不爲無理。此皆以不甚合吾人理想之境界爲理想境界。此等程序，謂之理想化。

二派所定之目標不同，故達之之道亦異。理想化天然境界者，謂不好起於人爲，欲好須先去掉人爲，其目的在損。理想化人爲境界者，謂天然界本來不好，欲好須先征服天然，其目的在益。我書名

所標『天』、『人』、『損』、『益』其意如此。

又有我所謂『天人之調和與中道』者，以天然人爲本來不相衝突。人爲乃所以輔助天然，而非反對或破壞天然。現在之境界，即是最好。現在活動，即是快樂。此三派，皆所以爲吾人定一理想人生，於其中吾人可得最高的滿足。其目的同，特其所認爲好者不同，故一切皆異耳。

不過屬於所謂天之理想化與損道諸哲學，雖皆主損，而其損亦自有程度之差異。上說中國道家老莊之流，卽以爲純粹天然境界之自身，卽爲最好；於現在境界，減去人爲，卽爲至善。柏拉圖則以爲於現在感覺世界之上，又有理想世界，可思而不可見。佛家所說最高境界，則不惟不可見，亦且不可思。又如屬於所謂人之理想化與益道諸哲學，雖皆主益，而其益亦有程度之不同。如楊朱之流，僅主求目前快樂。墨子則犧牲目前快樂，以求富庶。至培根、笛卡兒之流，則主張戰勝天然，以拓『人國』。故佛教爲天之理想化一派之極端，而西洋近代進步主義，則爲人之理想化一派之極端。孔子說天及性，與道家所說道德頗同；不過以仁義禮樂，亦爲人性自然之流露。亞里斯多德立意聯合柏拉圖所說之感覺世界及理想世界。宋元明諸子，求靜定於日用酬酢之間。西洋近代，注重『自我』，於是

我與非我，界限太深。海智爾之哲學，乃說明我與非我，是一非異。絕對的精神，雖創造而實一無所得。合此十派別，而世界哲學史上所已有之人生理想乃備。此但略說。至其詳盡，書中自明。

六 近代科學與耶教

近來一般人，對於近代科學之起原，皆有解釋。梁漱溟先生以爲科學之起，原於歐洲近代之人生態度。至於此等人生態度，他以爲即是歐洲人所批評的重提出之希臘態度。我以爲希臘、羅馬哲學家所提倡之人生態度，與孔子所提倡者，頗有相同，與培根、笛卡兒、斐希特等所提倡者，則大不相同。我所謂之進步主義，在已往歷史中，實爲特出無倫。我以爲此種態度，乃從歐洲中世紀蛻化而來。

在歐洲中世紀，耶穌教最有勢力。耶教和其他宗教及帶宗教色彩的哲學比較起來，有種種特點。其他宗教及帶宗教色彩的哲學，說人與本體原是一類或一個；而耶教則以爲上帝是造世界者，人及世界，是被造者，其中沒有內部相連帶的關係。其他宗教及帶宗教色彩的哲學，說本體是一種道理，而耶教則主有人格的上帝。其他宗教及帶宗教色彩的哲學，雖然也說人們原來有一良好的

境界，現在人都應該回到那個境界；但他們所說的境界，都不是具體的。而耶教所說的天國，卻是具體的。他所說那個天國，真與現在世界一樣，但人在其中，可以不勞力而即能享受。還有一層，其他宗教及帶宗教色彩的哲學，說人有自由的意志，可以回到原始的好境界，如佛家所謂『放下屠刀，立地成佛；』而耶教則謂人沒有自由的意志，若要回到天國，非上帝施恩不可。凡此皆耶穌教之特點。耶教所說上帝，有人格而全智全能。因此暗示，西洋近代進步主義，遂有一根本觀念，以為人可以知道及管理可知的 (intelligible) 及可治的 (manageable) 天然界。他們以為在將來可以有個完善的境界，在其中，人可以不勞而獲。這也是耶教所說天國所暗示。他們本來受耶教之影響很深，不過他們見上帝專制太厲害，人既沒有自由可以回到天城，所以只可自己出力，建立人國。但人如欲開拓人國，對於天然，須有智識及權力。惟其如此，所以需要科學。蓋科學一方面為對於天然之知識 (knowledge of nature)，一方面為對於天然之權力 (power of nature)。（斐希特語。）培根、笛卡兒為近代科學之先鋒，其注重科學之動機，實可證明以上所說之假定。詳在書中，今不具說。

七 多元的宇宙

哲學於諸好之中，求惟一的好。故凡哲學所說之惟一的好，皆至少爲一種的好——諸好之一。故一哲學所說之好，若僅認其爲一種的好，則卽無人能否認其爲好。誰能說道家所提倡之小孩式的天真爛漫不是一種好？誰能說西洋近代進步主義所提倡之英雄式的發揚蹈厲不是一種好？不過一哲學常理想化自己所提倡之一種的好，而使之爲惟一的好。種種爭論，皆由此起。

所以哲學家多有所蔽。荀子說：『墨子蔽於用而不知父，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於得而不知賢，申子蔽於勢而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。』（解蔽篇）又說：『慎子有見於後，無見於先；老子有見於拙，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。』（天論篇）哲學家之所以有所蔽，正因其有所見。梁漱溟有段話說：『翻過來說，我們（梁先生與陳獨秀、胡適之）是不同的，我們的確是根本不同的。我知道我有我的精神，你們有你們的價值。然而凡成爲一派思想，均有其特殊面目，特殊精神。——這是由他傾全力於一點，抱着一點意思去

發揮，而後纔能行的。當他傾全力於一點的時候，左邊、右邊、東面、西面，當然顧不到，然他的價值正出於此。要他面面圓到，顧得周全，結果一無所就，不會再成有價值的東西。卻是各人抱各自那一點去發揮，其對於社會的盡力，在最後的成功上還是相成的——正是相需的。』（十二年十一月八日晨報副刊。）本書所述諸哲學所說之好，皆至少爲一種的好，所以相對的皆不爲誤謬。至於我所認爲之最後的成功，惟一的好，是一大和，各種好皆包在內。（詳見一個人生觀。）『萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德惇化，此天地之所以爲大也。』

上海圖書館

編主五雲王
庫文有萬

種千一集一第

觀生人種一

著蘭友馮

路山寶海上
館書印務商 者刷印兼行發

埠各及海上
館書印務商 所行發

版初月十年八十國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library
Edited by
Y. W. WONG

A VIEW OF LIFE
By

YU-LAN FUNG
THE COMMERCIAL PRESS, LTD.
Shanghai, China
1929

All Rights Reserved

法院移交
档案内圖書

上海图书馆藏书



A541 212 0003 4626B

Handwritten signature or mark

