

C B A 觀 生 人

著 蓀 東 張

版 出 局 書 界 世

八 二 九 一

上海图书馆藏书



A541 212 0000 0533B



ABC叢書發刊旨趣

徐蔚南

西文ABC一語的解釋，就是各種學術的階梯和綱領。西洋一種學術都有一種ABC；例如相對論便有英國當代大哲學家羅素出來編輯一本相對論ABC；進化論便有進化論ABC；心理學便有心理學ABC。我們現在發刊這部ABC叢書有兩種目的：

第一 正如西洋ABC書籍一樣，就是我們要把各種學術通俗起來，普遍起來，使人人都有獲得各種學術的機會，使人人都能找到各種學術的門徑。我們要把各種學術從智識階級的掌握中解放出來，散遍給全體民衆。ABC叢書是通俗的大學教育，是新智識的泉源。

第二 我們要使中學生大學生得到一部有系統的優良的教科書

或參考書。我們知道近年來青年們對於一切學術都想去下一番工夫，可是沒有適宜的書籍來啓發他們的興趣，以致他們求智的勇氣都消失了。這部ABC叢書，每冊都寫得非常淺顯而且有味，青年們看時，絕不會感到一點疲倦，所以不特可以啓發他們的智識慾，並且可以使他們於極經濟的時間內收到很大的效果。ABC叢書是講堂裏實用的教本，是學生必辦的參考書。

我們爲要達到上述的兩重目的，特約海內當代聞名的科學家、文學家、藝術家以及力學的專門研究者來編這部叢書。

現在這部ABC叢書一本一本的出版了，我們就把發刊這部叢書的旨趣寫出來，海內明達之士幸進而教之！

目次

序說	一
一 人生觀之定義	三
二 自主的假設與當然的發見	七
三 兩大類思潮	一一
四 公認幾點的解釋	二二
五 第三種態度	三二
六 自我	四二
七 康健與不朽	四九
八 本能	五三
九 文化	六二
十 經濟問題	六九

十一 宗教	七三
十二 結論	八一
十三 青年 煩悶 問題	八六
十四 科學 人生觀 的不通	九五
餘論	一〇六

附參考書

著者自按：人生觀不是學校中的功課，故本書亦不照學校教科書的體裁來編纂。而止舉幾個根本問題，由著者以自己的意見試作答案。雖所答爲個人主張而實則皆是普通常識。青年人讀了必可知人生是甚麼，處世應怎樣。不過書中所說雖分爲十餘節，而實在都是一貫的，最好通讀一過，不可斷章取義。但求有益於青年的心身，則著者於三個禮拜中成此小冊子亦不算徒勞了。惟著者在養病中寫的，其文句恐不免有不周處，尙望原宥之。西歷一九二八年六月二十日著者附識。

年六月二十日著者附識。

人生觀ABC

張東蓀

人生觀ABC

序說

一個人在世上決不能像石頭一樣，一動也不動。如果石頭從山上滾下來，碰在一人的腳上，這個人不但不怪這塊石頭的魯莽；並且反自怪太不留心，沒有早一些避開。石頭的動是沒有意思的，是不由自主的，所以人們對於他不以責任相課。而人則不然。動一動便跟着起一念以自已評定這一動是否得宜。若是一個人一舉一動都不以適當與否容心于其間，則這個人完全是和石頭一樣了。但天下決沒有這樣的人。不過有些人對於自己的行動不甚斟酌，有些人則頗喜反復思考罷了。斷沒有人對於行爲絕對無所評價，因為這樣的人完

全是機械，而失去人生的意義。

人既不能像石頭一樣，而必須動作，於是問題就發生了。就是既必須動，則如何動是好呢？這裏便提出一個「好」字來了。所謂好亦就是「宜」。須知「好」的問題一出來，則人生觀則不能不跟着出來了。苟人的行動能像石滾水流一樣，便無所謂如何滾得好，如何流得宜。但人在世上既不能和石水一樣，則行動如何是好舉止如何得宜的問題實是不可避免的。

因為必須行動，遂迫出如何行動是好的問題。有了如何行動方好的問題，遂不能不研究下去，而及到人生究竟是甚麼的問題。因為如果對於人生究竟是甚麼東西尚且不知道，如何能評定人生的行動好不好呢！所以從行動的好不好的問

題又迫出一個人生是甚麼東西的問題。必須把人生是甚麼的問題解決了，方能解決行動如何方好的問題。

一 人生觀之定義

人生觀是甚麼？就是：對於人生的看法，譬如甲看人生好像流水一樣，自然而然的流了七八十年就完了。這種流水當然是無目的，與無所爲。所以這種對於人生的看法，可以說是自然主義的人生觀。而乙看起來則不然。他覺得人的一舉一動都是背後有一個不可思議的神力在那里支配着，沒有一件事不是有所爲的。這種人生觀當然是非自然主義的人生觀。總之不外一種看法；各人的看法不同罷了。

宇宙觀是人們對於宇宙的看法。宇宙是自己成的呢，還是有另外一個東西來造成呢？宇宙間森羅萬象還是雜亂無章

各自爲政的呢，還是有一個安排的總力使其各得相當位置呢？這些就是宇宙觀的內容。如說宇宙是一團亂糟糟，這就是渾沌的宇宙觀。如說宇宙是有一個總目的，其中各物都由此而安排得秩序井然，這便是目的性的宇宙觀。以上不過舉幾個例罷了。現在~~不~~講人生觀，似乎可以不多述宇宙觀。不過須知人生是在宇宙中的一部分。若要確知人生是甚麼，詳言之，即欲知人是甚麼，生活是甚麼，則當然決不能不知宇宙是甚麼。因爲人是宇宙中的一部分，生活（換言之即生命現象）亦是宇宙中的一部分。若不知道宇宙全體的性質，很難決定人生的性質。所以講到人生觀就非講宇宙觀不可。

宇宙是甚麼祇須有一種看法就行了。所謂看法當然是對乎其性質與意義的了解。這種了解乃祇是靜觀。譬如我們看

日蝕，我們知道日蝕的緣故與道理，但我們却不必直接對於我們的生活態度起何等變化。這便是所謂靜觀。大凡知識的作用是在靜觀一方面的。宇宙觀是一種學識，所以是屬於靜觀。而人生觀中前一部分講的，是人是甚麼，人在宇宙中的位置是甚麼，生活是甚麼，所以亦是屬於靜觀的。但後一部分講的是人的行動如何方不背乎人生的意義，這便不是靜觀了，乃是態度的決定。譬如我以爲人生是無意義的，無價值的，則我對於這個無價值無意義的人生便不能不決定一個自己取消自己，自己否定自己的態度。自己取消自己就是所謂自殺。自殺是對於人生而採取的一種處分。決定何種態度與採取何種處分不是靜觀所有事。所以靜觀是屬於知；而決定態度是屬於意。譬如一個人旅行，在未動身以前先取地圖來

看，這便是知的所有事；等到看完了地圖，決定由那條路出發，這便是行的所有事。但須知沒有一個行爲的決定而不先有靜知的觀察的。所以人生觀亦是包含有兩部分；就是對於人生性質作靜知的觀察，而另一部分是關於自身行動與態度作決意的實踐。因此我們可以知道人生觀不僅是靜觀而實兼含有行踐。現在列之如下；

知的靜觀

宇宙觀

人生觀上部分

行的決定——人生觀下部分

廣義的人生觀

於是我們暫爲人生觀的定義如左；

人生觀就是對於人生從性質上作知的靜觀，與從態度上作行的決定，而成一種綜合的看法的。

二 自主的假設與當然的發見

有些學問止許作靜觀的研究，例如天文學；我們祇能知道天上的日月星辰的情形就完了，決不能變化他們。有些學問是可以容我們立刻拿來實踐，例如衛生學：我們立刻可以拿「維他命」來吃。人生觀中的人生就是我們自己，不是我們自己以外的天體，所以人生觀亦是屬於後一類的。因為我們自己要左右我們自己的人生，要決定我們自己的人生態度，當然又迫出一個問題來了：就是試問我們究竟有沒有左右自己，處分自己的能力呢？這個問題固然是很重大，但通常對於此點先作了肯定的假定。這便是所謂無意中的預先假定（*resupposition*）。何以言之，因為我們若不預先假定我們有處分自己的能力，則我們何以能處分自己呢？所以凡是要決定人

生態度的，必定是預先包含有一個具有決定能力的假定。倫理學上因此把「行爲」與「行動」分爲二。行爲是英文的 *conduct*；行動是英文的 *action*。他們的意思就是說無機物亦有行動，對於其行動，不能有道德上的責任；而人則不然，其行動不是漫然的，不能諉諸外力。所以名此種有責任的行動曰行爲。人的行動既是行爲，則便是明明表示人的動大異於水的動。其異點在何處呢？當然不外乎一個是由於自主，一個是由於不自主。甚麼是自主呢？當然又不外乎是自己先有這樣是好的心，然後這樣去做，換言之，卽是自己要怎樣便怎樣。自己態度的決定完全出於自己的意志。這樣說來，豈非又預先假定了我們的意志有要如何便如何的自由麼？這兩個預先假定實祇是一個；我們可名曰自主能力的預先假定。

從這個預先假定的另一方面我又看出還有一個預先假定來；就是我們既有自主能力以抉擇于多數行爲間，以爲這種行爲好，那種行爲不好，這種行爲宜，那種行爲不宜；而好不好，宜不宜究竟又必是根據於一種應該不應該的標準，所謂應該不應該和如此不如此大兩樣。譬如一個人殺死父母。從事實上講，是已經如此了，但從道理上講，則是不應該的。所以有許多事情是不應該而偏如此。因此我們便須把這分別建立起來；我們名應該不應該曰「當然」(Ought or ought to be)，而于如此不如此名曰「實然」(is)。但是我們普通用當然二字往往指實然說——即是「自然」的意思。其實宇宙間萬事萬物照他們的固有樣子在那裏運動，自都是實然，即都是自然，沒有甚麼應該這樣而偏不這樣的。所以自然的世界是實

然的世界。在實然的世界中一舉一動都是定數的，則無所謂應該不應該了。然而忽然竟有了這個應該不應該的問題發生，則是顯然于實然的世界以外又添上了一個當然的部分。我們可以名此爲「當然」的發見。這是於實然的世界以外發見另有當然的世界。

一切人生觀，不拘何種，都是於無意中立在這兩個預先假設——自主與當然——之下而始成立的。若是不自主而又無當然，則「人生觀」其自身先就不能有了，更何況人生觀的這種那種呢！但是這兩種預設却又不是經過反覆思考而始設立的，乃是出於無意中，不自覺。所以這裏就起了問題。問題即在我們須得對於這個預設先下一番審察工夫，看他究竟成立與否。

三 兩大類思潮

檢察上述兩個假定的結果，勢必發生兩派的思想。就是一派以爲這些假定是似是而非的，不甚可靠的。如說我們自己假定其行爲的能力，其實是我們自己的妄自尊大。我們的殺身成仁，與忠君愛國在道德律上看去，好像是很高尚很尊嚴。然而若經因果律來看，或許和燈蛾的撲火一樣，沒有甚麼自主的意義存於其間。我們對於行爲覺得有應該不應該亦是同樣出於誤會。世界上萬物都是一樣的動；因爲其狀態不平衡就生變動；有動亦就有反動。人因爲胃裏空了，所以就要吃東西。男女到了相當的年齡，因爲生殖機關的需要，就要結婚。這些動完全是實然，而無所謂當然。這一派的思想苟其澈底下去，不但可以使道德根本上取消，使人生觀根

本上不必要，使人類于行爲上根本不起善惡的分別。不過這一派否認道德，否認人生觀的思想從他的自身就不容他這澈底下去。於是他的主張止能半途而停止。他們以爲人的行動是受萬物動律支配的。萬物的動律是引拒；人的動律就是好惡。所謂好惡就是苦樂。因爲苦所以惡之，因爲樂所以好之。人類好樂而惡苦，就樂而避苦，乃是天性。這種思想名曰快樂論。(hedonism) 歷史上這一流的思想可以希臘的普洛他谷拉斯 (Protagoras) 與亞里斯第普斯 (Aristippus) 以及哀披扣魯斯 (Epicurus) 爲代表，而在近代的開始則有英國的霍布士 (Hobbes 1588-1679) 法國的康第拉 (Candillac 1716-1780) 拉曼特萊 (La Mettrie 1706-1751) 赫爾拔哈 (Holbach 1723-1789) 等人。他們對於宇宙觀完全是採取機械觀，主張唯物論。與此相反的一派

思潮則以爲人類顯然有時明知其苦而爲之，明知其樂而不爲，足見人是有理性的。理性是左右人們行爲的標準。所以這一派名曰理性論（rationalism），其中可屈指的代表者，在希臘當然是蘇格拉地。（Socrates 470-399）柏拉圖（Plato 427-347）到了近代當然是英國的卡德渥斯（Cudworth 1617-1788）德國的康德（Kant 1724-1804）法國的笛卡兒（Descartes 1596-1650）瑞典的斯披諾利（Spinoza 1532-1677）。這種人生觀而關於宇宙方面必是採取唯心論與意匠觀。此兩大思潮，自然其中間有多少的混合，不能十分分得清楚，然始終是兩個大流。因兩流相背，所以對於各項問題都有相反的答案。現在因篇幅有限，不詳述各家思想，而僅述這兩大類思潮對於各項問題的答案。

一 關於宇宙的性質

甲派思潮以爲宇宙不過是物質與勢力而已，物是體積，而力則是物的運動。所以宇宙除了運動的勢力與體積的物質以外沒有別的。這種思想名曰唯物論 (materialism)。

乙派思潮以爲所謂物質與勢力都是我們所感的印象，我們若不去感知他，是否仍是那種原樣完全不可知，所以比較靠得着的不是外界的物，而反是內界的心。內界的心既是可靠的，則宇宙的本體當然即在這個內界的心上表示出來。這種思想名曰唯心論 (idealism)。

二 關於宇宙的構造

甲派以爲宇宙既是物力的分合散聚，則所以如此必是

由於一動一應，恰如機器一樣，其中沒有甚麼神秘，沒有甚麼意欲，沒有甚麼計畫。這派思想名曰機械論 (mechanism)。

乙派以爲理性的內心既足以表現宇宙本體於幾分之幾，則由此可以推知宇宙亦必是一個大理性，其一切活動是有一個大目的的，好像安排好了了一個計畫一樣。

這派思想名曰目的論 (teleology)

三 關於宇宙與人生的狀態

甲派以爲宇宙就是那個自然的樣子，人生亦不能跳出這個自然樣子的圈兒以外。這派思想名曰自然主義 (naturalism)。

乙派以爲人生不是自然那樣的，他可以自己創造出

價值來，使其影響及於全體。這派思想名曰人文主義 (humanism)。

四

關於人生行爲的規範問題

甲派以爲人生既是自然的樣子，便沒有另外的規範。既沒有一定的規則，人們但順着自然去做就完了。所以這派思想就其對於道德作否認態度來說，名曰懷疑論 (scepticism)；而就其聽各人自然去做而說，名曰便宜主義 (conventionalism)。

乙派以爲不然，道德是普遍的，是永久的，不是由各人自己隨便的，如像天立的憲法一樣，人人必須遵守的。這派思想名曰道德主義 (moralism)。

五

關於人生行爲標準的問題

六

甲派以爲人的行爲無所謂善惡，^本止是個人的好惡，於我有利則我好之，於我有害則我惡之。這種思想名曰個人主義（individualism）而其實亦就是利己主義（egoism）。

乙派以爲人的行爲是有善惡的分別，善是有一定的格式，這種格式是普遍的，不以個人的主觀而有變化，這種思想名曰普遍主義（universalism），而其實就是方式主義（formalism）。

關於人生的目的問題

甲派以爲人生不過是避苦而就樂，但一個人雖是如此，而人人合起羣來，則各相苦樂不能不有錯縱，於是在互相牴牾的苦樂中求集積上最大的樂而最小的苦，

乃是人生所求的目標。這種思想在個人方面爲快樂主義，在羣體方面爲功利主義 (utilitarianism)。

乙派以爲人生的目的在克抑小我以實現大我，所以道德的基礎即在利他的情緒。這派思想從其重在利人而言名曰利他主義 (altruism)，而從其克制小我而言名曰克己主義 (rigorism) 而其實就是理性主義 (rationalism)。

七 關於人生的理想問題

甲派以爲人生的理想即在現世的幸福。這派思想名曰幸福主義 (eudæmonism)。

乙派以爲人生的理想是在現世以上，所以非排除現世的利益不可。這種思想名曰苦行主義 (asceticism)。

八 關於規範我們行爲的規律問題

九

甲派以爲規範人們行爲的規律只是社會上的習慣，是由外面強加上來的，不是我自己本來有的。這種思想名曰他律主義 (heteronomical theory)。

乙派以爲這種規範是本來存于我自己的，雖則如魯濱孫只一人在荒島亦仍有道德律附在身上。這種思想名曰自律主義 (Autonomical theory)。

關於人們對於是非善惡的判斷問題

甲派以爲是非善惡的判斷不是天生的，乃是後來由經驗上學得來的，這種思想名曰後天論 (aposteriorism)

其實就是經驗主義 (empiricism)。

乙派以爲人們對於是非善惡具有天賦的判斷力，一看就知道。這種思想名曰先天論 (apriorism) 其實亦就是

直覺主義 (intuitionism)。

十 關於人生有無自主的意力問題

甲派以爲人生意志自由是沒有的，因爲世界上一切事都是在因果連環中，人們行爲一舉一動都有前因來決定他。這種思想名曰限定論 (determinism) 其極端的就是宿命論 (fatalism)。

乙派以爲無論萬事是否依從嚴格的因果律，而人的意志確有自由的餘地。這種思想名曰自由論 (libertarianism) 其實就是非定論 (indeterminism)。

十一 關於人們行爲善惡批評的對象問題

甲派以爲人的行爲是好是壞，是善是惡，只能看他的結果，不能問他們的原來本意。這種思想名曰結果論

) (consequentism)。

乙派以爲我們可以問他的最初動機，若動機是好方是好，若動機不良雖結果沒有甚麼也不能算善。這種思想名曰動機論 (motivism)。

十二關於人生在世界上究有味道沒有的問題。

甲派以爲只有現世界，則現世界便可算不是壞的世界。這種思想名曰樂觀論 (optimism)。

乙派以爲現世界總是缺憾太多，沒有法子修改得完全。這種思想名曰悲觀論 (pessimism)。

以上所舉自然是不能算詳盡，不過兩大類思潮的支流藉此似可以窺見其一斑了。至於後來研究的學者都不能完全站在那一邊，因爲兩邊都是太偏。所以學者往往採取綜合說。

這便是於兩大類思潮以外又有第三類思潮。現在且不談第三類思潮，而先說一說有幾點是大家不能不公認的。

四 公認幾點的解釋

我們根據事實，下列幾點是不能不承認的。

一 我們是人，而人是動物，和其他動物所具有的生命現象是完全一樣的，

二 道德的規律是風俗習慣，往往有在此種風俗中認為合乎道德的而到了彼種風俗中便是不道德了，所以道德規律都是襲習而來的風俗。

三 人們雖覺得死後就完了，未免不甚甘心，但事實上無論如何，小己的不死 (*Finite immortality* 即個體的不朽) 總是不能證明的。

四 無論如何宗教的生活是和評判的精神相柄鑿的，我們若既有了懷疑性的批評精神便無法再取宗教生活以自慰了。

這四點是很重要的，因為從這四點引出的議論影響於人生甚大。現在須對於此加以解釋。

第一條上說人是生物，和一切動物差不多。根據這個論點便可引伸出來，主張人只是一種動物，而其以為有靈性有價值，乃是妄自尊大。人既是動物之一，動物是率本能而行，饑來求食，困了即睡。所以人類雖有種種假面具，號稱文明，而其實亦不過是率本能而行。換言之，即是為本能所控制的天然奴隸。從其不能打破動物的範圍來看，則是可說人乃是一架機器，不能有自己作主的自由。這種引

伸的推論把所謂「人的尊嚴」(destiny of man) 完全打毀了。一個人人生在世就等於一個狗，一個蟲。

有些人對於這種毀滅人類尊嚴的議論大不高興，都想設法駁倒。據著者看來，這乃是推論太過的弊病。我們止能承認人類有生命現象是和其他動物相同，但決不能說與動物完全一樣。進化論上告訴說最低的生物其活動是和物理化學上的現象相類似，但生物進化的層級漸高，其行動的性質便離物理化學作用愈遠。並且若把無機物亦加入這個宇宙進化的長途來看，由無機物的世界上添出有機物來，便不可不算一種突然的創造。由有機物的世界又添出生命來，雖則生命與有機所差甚微，而究竟不免是一個跳躍，至於由生命而又添出心靈來，有心靈的生物在其行為上和無

心靈的生物相比實是大大不同。所以我們祇能說人是出身微賤，却不能說長此微賤。若這樣說便太忽視進化了。所以從進化的事實來證明，便知這種太甚的推論是不切於實際。我們不必因此短氣。

第二條上說道德是風俗習慣，譬如在君主時代以身殉主，以爲這乃是最高道德；而在民主時代看來便沒有甚麼價值。在現在的國際情形，一個人爲國家而死，大家都爲之崇拜，將來若有一天舉全地球而組織有一最高政府，現在的各國變成了聯邦中的各邦，那時這種狹義的愛國心便不算甚麼了。¹⁴可見道德即是風俗，不是萬世不變的行爲規律。既非不變則其價值便不永恆。這種論點亦大足使人短氣。因爲使覺得在肉體一方面爲物理所支配，而在心靈一方面

亦仍是爲風俗所囚。其實這種風俗並沒有多大價值。於是由此推論便謂聖賢和強盜沒有兩樣。則又何必自苦而勉爲聖賢呢？因爲聖賢不過甘困于風俗，強盜不過是打破習慣而已。其實這種風俗習慣的道德自身就不能長久，沒有多大價值。作此說的亦是犯了推論太過的弊病。須知道德是在風俗習慣中固無可諱言，惟除了風俗習慣以外便絕對不能另外有超越的道德，却亦不盡然。我亦知道這種超越的道德很不容易發見，大家今天祇在暗中摸索。不過我們可以說真的是非，真的善惡是藉時代的風俗而表顯，而其自身却非卽與風俗合而爲一。風俗習慣所以爲道德就是因其中包含有真是非真善惡的道德。乃是道德由風俗而出。這便是道德的進化。我們祇可以說道德的出身亦是微賤的，

却不能說他不能再長進，總之，據著者的意見，以爲於風俗的變遷中可以尋得出道德的進化。道德在風俗中漸漸露出他的真面目來正好像淘沙一樣漸漸沙被淘去而金石比較容易看見了。所以我們對於道德的進化正不必因風俗變化無定而悲觀。我們苟將各時代的風俗而比較其變化則必見各種道德觀念由狹而至廣，只有深切，沒有牴牾，其中都有線索可尋，決不是胡亂變遷。從這一點上便可以證明風俗與道德是一而二，是二而一，却不能即認爲完全相同。因爲風俗的變化本無害於道德的發展。這是我們對於這種太甚的推論所要矯正的地方。

第三條與第四條上說，宗教上所說的總是與現代生活相接觸，不能使我們完全起信，並且個體的永存亦是不可證明

。因此便引伸出來一種主張，以爲宗教是騙人的，所謂神道設教原是借神爲名以愚弄無知的人民而已。從這一點看去，以爲教主都是和舊制帝王一樣，弄手段以圖自便其私罷了。個體的不死更屬欺人之譚。我們明明看見至親好友一死而不復生，這種推論亦足使人短氣。先就個體不死不能成立來講，勢必使人皆有『終須一個土饅頭』之感，覺得一個人上壽不過七八十年，匆匆如電光石火一樣，一過就完了，真是人生虛空得很。更就宗教不能成立而言，必使人覺得我在這個宇宙中真是『先不見古人，後不見來者』，既沒有宇宙總體可以倚靠，又沒有自身本性可以根據，勢必如零落的絮葉，隨風飄盪而已，則人生真沒有意味。而在著者的意見，以爲這種論調亦是由於推論太過。須

知人生的問題就是在這區區百年間，並不必問死後的有無存在。假定我們死後一無所有，我們難道立刻即不要生活了麼？必定不然。我們既是一刻一秒不能不生活，則對於生活必取一種態度，不可隨便。生活就是相續，換言之，就是連續下去。連續下去是事實，但如何樣子以連續下去則有問題。譬如向東走，這是很簡單的，但如何走去則不能不有各種不同的態度。例如坐火車亦是走，坐汽車亦是走，徒步亦是走。並且走得很快亦是走，慢慢地前去亦是走。生活即如這樣。生活相續下去是自然事實不成問題，但如何樣子連續下去則大有選擇的餘地。所謂人生問題就是這個選擇樣子的問題。我們不因爲死後的如何而可以對於生前的樣子便可無用選擇。如我們於死後假定並無餘存

，然我們於生前這七八十年間還是不能隨隨便便。因為我們一隨便而在生前必立感痛苦，立覺不利。所以我認定死後有無的問題與生前決擇態度的問題是兩件事，沒有必然的連帶關係。凡以死後空虛而引為生前隨便的理由乃是不合論理。至於說人生空虛與人生渺小，這本不錯，不過却不能因此遂主張放肆，主張胡亂，主張隨便。因為這樣一來，這七八十年還是十分不好過，更要比那慎重振作認真的人們來得吃些苦些。所以我以為凡是悲觀的人除了立刻自殺外決沒有第二條路。我主張對於人生如抱悲觀就應立刻自殺；如不自殺而仍活着，就應振作精神，認真做人。二者必居其一，決不容有中間的第三條路。故悲觀論者一方面不自取消其生活，他方面又不振作其生活，這乃是在論

理上最不合的，在實際上最不好的。從論理上講，既認定人生無價值就應該取消他；既不取消他便是認定尚有價值，既是認定尚有價值，就應該維持而增長之。所以悲觀論於人世沒有甚麼可怕，不必反對。可怕的不是悲觀論乃是自暴論。你若悲觀，你就不必生活，而讓不悲觀的人們去生活。若你又悲觀而又要生活，則你就妨礙了人家的向上的生活。所以自殺非社會之患，非人類之不幸。而自暴乃是大患大害。自暴既是不合於論理就不應該有。所以我們對於悲觀派止須從論理上矯正他，不必否認他所說的事實。總之人類一切問題都在生前區區數十年間，因為這數十年實在不容易過。不過則已，若要過必須有種種的方法，所謂文化所謂道德就是使人們得能過此數十年的。不然就

此區區數十年亦過不去。此即是文化與道德之需要所在了。人生好像一個危險的長橋，你不要過則已，你若過去，却非振作精神走過去不可，不然必定是不能成功的。但自暴論者始終不明此理，他們把人生的渺小作爲人生可以隨便的註釋，真是牛頭不對馬嘴了。這乃是我們所要矯正的。以上所說三點請爲綜合如下：就是人生渺小而不能視爲空虛；雖出身微賤而有創化的可能。

五 第三種態度

從上面所講的結論上看，便知道我們所應當採取的思想態度必須異乎前章所述的那樣兩極端。換言之，即我們對於關乎宇宙與人生無論提出何種問題我們都不可作兩極端的答案，而當另取一種新態度。普通名此態度爲綜合的態度，而

我則不以綜合爲適當。我以爲這種態度應當名曰進化的態度。就是凡事都從進化方面來看，用英語來講是 *evolution as method*。詳言之，即進化當作一種方法，凡事都用這個方法來解釋。譬如說到某一問題，照兩極端的答案方法必定是一方面說止是甲，他方面說止是乙。而我們這個第三種態度却不然：以爲是由甲而進化到乙。我們對於下列問題都可以用這個態度來解決：

一 關於宇宙的性質 我們以爲既不是單純的唯物論，亦不是神祕的唯心論。乃是進化而成，詳言之，即由物質的底層而創造出來心靈的高層，所以這個世界是由物質而到心靈的進化歷程。

二 關於宇宙的構造 我們以爲既不是呆板的機械論，亦

不是先定的目的論，乃是于呆板中逐漸創出來活動，就是於不自由中逐漸創增自由。

三

關於宇宙與人生的狀態，我們以為既不是純粹的自然主義，又不是孤懸的人本主義，乃是由自然中創造出來的人文，是創造進化出來的。

四

關於人類行為規範，我們以為既不是主張無道德的隨便主義，亦不是主張有萬世不變的道德的道德主義，乃是道德止為進化的產物，是由無而有的。就好像物質上忽然添出心靈來，在普通的行為上添出價值的行為來亦是一樣。

五

關於人生的目的，我們以為既不是個人主義快樂論，又不是普遍主義克己論，乃是自我創造，由此更前進，

既不以自己的快樂爲目的，亦不以利他爲止境。

六

關於行爲的規律與善惡的判斷 我們以爲既不是他律主義與經驗論，又不是自律主義與直覺論，乃是以自覺而運用經驗，以經驗而改正直覺，這樣的互相關係乃是在一個創造的歷程中。

七

關於意志的自由 我們以爲既不是預定的必然論亦不是漫然的自由論，乃是由不自由中逐漸增創出來自由。而在人類，此種創增自由的工具就是理智。

八

關於行爲的對象 我們以爲既不是結果論，又不是動機論，乃是結果即在動機中，動機亦在結果中，不能分成兩概。

九

關於人生價值問題 我們以爲既不是樂觀論又不是悲

觀論，乃由悲觀中逐漸增加樂觀的成分而已。

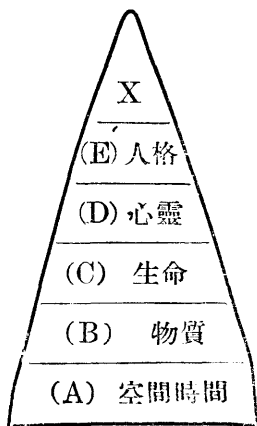
以上不過舉例而已，並非詳述各種答案。在這些例中便看出我們所取的态度來。我們這種態度有幾個要點：

一 是從無生有，所以不僅是變化而實有所創增。

二 是高的確能左右低的，但低的包括在高的中，不能分離，

三 低的與高的同為實在的。

從這幾個特點便構成我們的宇宙觀與人生觀，請詳述之。我們以為這個宇宙乃是一個創造進化的歷程，換言之，就是堆積的產物，好像一座極高大的塔，一層一層向上添造出來，但是都聯着成一體的，不能各自分開。若用圖來表示，我們可以列之如下：



所謂生命，由生命而心靈，這樣便是宇宙的塔形全圖。

在物質一層止有形與礙，所以可以說止有初性，到了生命層方有感覺，所以物質的次性，如色香味等，是在生命層的。根據這個理由，我們可以把是非善惡美醜等價值認識即認作「第三性」，是由心靈進到了人格而方創造出來的。

因為道德方面的是非善惡美醜是第三性，亦和感覺方面的色香味等一樣，則其為實在的亦必相同。黃之所以為黃，

圖中所表示的，就是說宇宙的
最根本的結構（即架格）
是空間時間；由這個最元始最素
朴的再添創出來一些，便成了
物質；由物質再創進一層便有

美之所以爲美，我們除了當前直感以外，是不可下定義的。道德亦然。雖不是完全的直覺，而却是不可界說的（undefinable）。須知一切科學上的極限概念都是不可界說的。例如「電」，在物理學上雖對於電能作種種測驗與應用，然問道電是甚麼却回答不出。此外如「質量」如「力」都是如此。明白了這個道理，便知道道德是在價值界，而價值是第三性，和第一性第一性止有層次的不同而已。

所以我們這個人生觀就是以爲人生是隨着宇宙的創造進化的大潮流而行，其前進並無預定目標，好像放花炮一樣，一放以後，便散發開來，而開展的結果有所創造。所以即創造即生活。一天生活即一天創造。這就是生活的意義。至于人生有無目的，這句話顯然含有論理的錯誤。是問人生本來

有無目的呢，還是問各個人對於人生能否設立一個目的呢？如果是前者，而主張人生本有一個一定的目的，則各人皆對於這個目的不能加以變化是不啻因此犧牲了個人的意志自由。這種目的對於個人好像定命論把人生化爲機械一樣，於各人毫無活動餘地。則這種目的，從個人方面看去，便等於無目的。還不及無目的來得好些，因爲本無目的，還可以後來另加上一個目的。所以若指後者而言，則不必問有無目的，而止問你怎樣把你自己的目的加在你的人生上。你若能加上一個高尚的目的，則你的人生便成了有目的的人生了。可見人生有無目的的問題是一句費話，不必討論。

我們這個第三種思想的态度所以要發生是有鑑於上述兩極端的思想態度不能說明完全的事實。譬如於此有事實共六

種是 a b c d e f ; 甲種思想學說止能說明 a b , 乙種思想學說止能說明 c d , 丙種止能說明 e f 。這樣便是總有遺漏。後來甲種學說雖然改良了些，而至多仍不過能說明 a b c 而止；乙種學說雖稍修正了而亦不過能說明 d e f 而止。所以要有一個能說明較爲包括的，換言之，即能網羅各方面而不相矛盾的，則必須另創一種新說。我們這個新態度就是爲了這個緣故。這個新態度並不敢遽然自謂是既定的真理。乃止是比較上能包括各種事實而說明之的一種嘗試的統制原則 (Relative principle)。我們拿了這個原則到處試用一下，試用的結果，不但從未見抵觸，未見有說不通的地方，並且反覺得比以前便利得多，圓滿得多。這就是我們所以要立此原則的緣故。

於是必有人問我：先立一個原則以說明事實恐怕不若先以事實而歸納成原理來得妥當些罷：因為歸納是科學方法而演繹是玄學方法。所以先立一個統御原則是不合理的。我對於這個駁議有充分的答復。就是作此說的人實在不懂甚麼是歸納，甚麼是科學方法。須知天下沒有單純的歸納，因為凡是認識都是自身本含有格式（即規範）在內。若沒有格式以為統御的原則，則決不能成認識。所以一提到認識必先就預想到理性的規範。所謂歸納不是憑空就事實來收納，乃是用格式或原則來吸收事實。所以事實上沒有純粹的歸納法。至於科學方法更為可笑。須知普通所謂科學方法就是名學上的方法論（methodology）。這種方法論是名學（即論理學）之一部分。現在中國一班不學無術的人們對於科學方法大起了誤會：

以爲於論理學以外另有一個獨立的科學方法。好像一種祕訣一樣，得了這個祕訣，一切科學都可不研究了。這真是挖苦人。天下那裏有這麼一回事呢！

六 自我

根據上述的態度我們可以對於下列幾個問題試爲解答：即第一是自我的問題，第二是本能的問題，第三是經濟史觀即環境的問題。

請先講自我問題。爲甚麼提出這個問題呢？祇因爲任何人，生在上世，其最大的根據即在自己的存在，即所謂有我。所以一切人生問題都是以我爲出發點，若無我則一切皆不可成問題。因此我們討論人生必先討論自我。至於本能問題與環境問題亦是和自我有密切關係。本能問題是討論自我的

性格中有與自我相衝突的所在，換言之，即於自我內有非我或他我，究竟自我爲他我所宰制呢，還是他我爲自我所克服呢，這便是本能問題的焦點。環境問題亦是問自我爲環境所左右呢，還是環境乃自我所創造。因此我們須得先研究自我問題。

著者於幼年時候常常自己一個人在那裏懷疑，覺得天下最奇怪的事情莫過於有「我」：究竟「我」是那裏來的呢；何以幾千幾萬幾億幾兆的人都不是我，而祇我一人是我；何以幾千幾百年無我，而忽於此時有我？「我」究是一個甚麼東西？真是不可解！天不最神祕的恐怕莫過於此罷。但是一經研究便知道其中亦沒有甚麼大神奇。我們通常所謂我是一個很複雜的概念，內中包含許多東西，例如我的身體，我的已往

事迹，我的所有物件等等。把這個複雜的我加以剖解，勢必最後止剩了一瞬間一瞬間的認識主觀方爲「真我」。其實亦不足稱爲真我，止是主觀而已。我們可名此曰主觀性 (subjectivity)。我們查看各界，不僅人類各具有主觀性，即其他生物亦然。甚至於不僅生物有個體性的都具有這個主觀性，並且於物理界亦是有之。這就是中國通常所謂的「能」與「所」，因爲無論何種事物在一方面總是能，在他方面總是所。所以「能」是普通現象，換言之，即主客相待相成乃是普遍的通常事實，沒有甚麼神奇在內。所謂我就是這種主觀性，就是這種能。不過主觀性與能却不限於有自覺。譬如一原素的分子化合他原素的分子，在此原素的分子爲主觀，在他原素的分子爲客觀，就是一能一所。而主觀的原素分子却未必自己覺

得自己是主觀。人的主觀性所以異於物的主觀性，人的能所以異於物的能，就在人自覺其主觀，自覺其能，而物不自覺其主觀不自覺其能。因此我們須得把自覺 (self-consciousness) 加在「我」上方可。若沒有自覺便不成其爲我了。於是我們的問題又由主觀而移到自覺。要研究自覺非訴諸心理學不可。心理學從初生下來的小兒來研究，以明心意的發展，乃知道小兒最初止是當前直感而已，不知有外物與內我的類別。他一生出來看見燈光，則這個燈光就是我的世界，並不知道於燈光外還有一個我，在那里看燈。後來經驗堆積起來，乃於所知覺的中分爲兩類，一類是歸屬於外物，一類歸屬於自我，所以自覺的我乃是從無數的經驗中抽括歸納而始告成的。這一個自覺的我乃卽是自我。自覺的我出來了以後，我對於我便

時時照顧，時時留意，以求前後一致，以便在社會上與衆人相處而得宜。於是乃又形成所謂「社會的我」。這個社會的我就是所謂「人格」(Personality)。人格的意義是包含着道德方面，不是單純的自我問題。我們可以把自我的由來列表如下：

物界通有的主觀性 + 物界通有的銘記性 (mnemonic causation) + 生物所有的通體性 (Organic causation) + 心界所有的自覺性 (awareness) + 社會界所有的分子性 (membership) = 自我 (即人格)。

就表中來看，則自我的來歷甚明。主觀性是物界所通有的，已經說過了。銘記性亦是普通現象，如我們以一塊鉛來通電其上，其第二次的通電必較第一次來得敏易。這便是因爲第一次的電已經銘印有痕迹遺留在上了。一旦新刺激來了

，便可喚起其舊痕。這種記憶痕與喚舊是和人類的記憶是一樣。但是這種記憶現象不限於人類，不限於生物。至于通體性則惟生物有之。所謂通體就是指牽一髮而動全身而言。就是全體打成一片，其內的各部分互相倚靠。例如人身，沒有頭則身體不能生存；頭上沒有頰蓋，則頭亦不能生存。所以通體性是有機物別於無機物的特徵。照這樣講，所謂我不是最初的，乃是最後的。換言之，即逐漸發展與進化而始成的。由主觀性後來再添上銘記性；由銘記性後來再添上通體性；由通體性後來再添上自覺性；由自覺性後來再添上社會性，於是最後乃完成所謂人格。則我們普通把我認為最元始的，最本來的，乃是一大錯誤。我敢正告一班人們說：我們不是由有我而到無我，乃是由無我而到有我。

無我的人生觀，而願名曰真我的人生觀。詳言之，卽我是進化中的產物，而真我是我的更進化一層，更圓滿一層。

討論至此，我的問題已解答完了。惟尙有一些意思亦可籍此說一說。就是不朽問題。因爲這個問題與我有關係的。

七 康健與不朽

在未講不朽以前，先講一講康健，因爲這個問題和不朽有關係的。我們中國人往往不知康健的重要，所以不能充分發揮自我。我以爲康健是自我實現 (self-realization) 的要件。因爲身體一有不足，則一切能力都被阻格。所以第一必須把這個唯一的工具弄好，否則一切都談不到。你既要生活應求生活充分實現，要充分實現便必須去掉其障礙；若是工具不靈便生了障礙，所以非先保持康健不可，照這樣說是主張康健

的目的在使人得以自由。而「康健」自身不是一種善，因為我們普通分「善」有兩種。一種是爲了甚麼而善，在英文卽是 *good for*。譬如筆所以爲善的緣故是因爲能使我達到寫字的目的，換言之，卽爲了寫字。其目的在外，學者名此曰所爲的善，或賦予的價值 (*contributory value*)。另一種其目的卽在本身，是內有的，而不是外加的。這一種是名曰本有的善，或本有的價值 (*intrinsic value*)。譬如一個善人，其人本身是好的，不是爲了別人有甚麼用處。所以一個是用處的善，一個是本身的善。普通所謂道德往往指本身的價值而言。以爲我們認仁義是最高善，不是因爲仁義對於我們有甚麼用處，乃是因爲其本身自己是好的。我的意見和這種道德論者相反；我以爲就一件一件的「德」(*virtue*)而言，不能說本身的善

，因為本身善即等於無善惡。所以止有總體可以說有本身善，對於人格全體可以說有本身善。因為本身善就是目的在自身上。止有總體是可用這種內在論(imminence theory)解釋的。而關於總體內的各部分則不能。以人格全體而言是目的在內的，而就其人的一舉一動而言，則皆為所以完成其人格，其目的在人格，當然是在一個一個的舉動以外。所以康健是人們的行爲之一；其目的在人格的自由，所以是目的在外，是賦予的價值而不是本身的價值。因為康健的用處使人得使以自我實現，是有所爲的，不是無所爲的。不僅康健爲然，一切德目，如節儉，如勇敢，如公正，如勤勉，等等都是一種德。而凡德就單獨而言都是有所爲的善。其目的在人格的實現而不在其事的本身。這便是關於道德性質，我的主張所以

異於通說的緣故了。

論到不朽。往往人們把不死與不朽混而爲一。須知不死是講事實，而不朽是關於價值。惟價值有永久性或繼續性，所以方有不朽。但是絕對的不朽亦是很難說的。無論何人都

有若干延長的價值。就是他所作的事情與他的言論思想無論何人總有些影響及於他人。影響有大小的分別。有極大的能及於全人類，能延長數千年。有極小的不出乎其家庭夫婦父子。但影響既被於人羣，則其人就可算不朽。所以不朽是比較的，不是固定的。若是一個人，他的功業言行足以助人羣的進步，則其爲不朽自然沒有問題。反之，若其行爲意見是正有以破壞人羣的進步，則這種「遺臭」雖從一方面來講亦可算不朽，然却非真的不朽。所以不朽的意義必須與進化的

意義相並行。沒有進化即沒有堆積；沒有堆積即沒有不朽。譬如造房子，甲乙丙丁等十幾萬人每人以一塊磚，起成房牆。這十幾萬人，每人的一舉手一投足都可算不朽了，因為房子造成在那里。倘若不造房子，換言之，即沒有房子，則這些人的一舉一動完全隨便過去，沒有成績可留。這乃是隨風飄散，當然不能算為不朽。所以不朽的前題是在於人類事功思想的堆積進化。若反乎此，即不足為不朽。因此「流芳」與「遺臭」大大不同。例如康德，他的思想是有助於人類學術的，所以他的價值是永遠不朽。又如朱溫，他的行為無關於人羣進化，所以他雖在歷史上很鬧熱，但却不能算真的不朽。

八 本能

現在要講到本能 (instinct) 了。中國人對於本能往往誤會，如我們常見報紙上載着許多人的文章有「發揮本能」的造句。其實本能是不能發揮的。本能是甚麼呢？止能舉例以明之，如小兒初生下來即會吮乳，這就是本能；如小雞初孵出來即會啄食，這就是本能；如小鴨初生下來即會游水，這就是本能。所以本能就是良能，換言之，即是不學而能的意思。為甚麼生物有這種不學而能的本領呢？此中殆有天意。因為若沒有這種本領，生物就不能生存了。例如小雞初生而若不會啄食，須待老雞來教，那麼他早餓死了。所以學者說本能是以個體生存與種族生存為目的的，這話不無過分，却亦是有所根據。本能的目的是如何暫且不論，而一切生物依靠本能而生活則係事實。我們要討論本能勢必連帶及於性善性惡

的問題，且因性的善惡的問題而又必牽涉及於文化的問題。

本能在動物是一件極重要的東西。動物的生存大半靠着本能。而一到了人類，則本能的重要性反而減低了。我們可以拿各種動物來比較觀察，必見動物的等級愈低，其本能愈固定；其種族與個體的生存全靠於此；而動物的等級愈高，其本能愈不固定。換言之，就是本能與動物的等級成反比例。愈是高級動物，其本能愈不重要。到了人類，本能更是變化得容易。所以可以說人類並無十分固定的本能，因為人類的本能無一不參雜有後天經驗與學習在內。近來社會心理學忽有重視本能的傾向：以爲人的好爭等行爲都是本能的表現，這種主張推而至於極端，勢必謂我們現在的人，其一切行爲都早由本能決定了的。我們雖極力修正補足，而仍不能逃

出本能所左右的範圍。於是人便變了本能的奴隸了。有爭鬥的本能，所以人們永久不能免掉戰爭；有戀愛的本能，所以人們永久不能絕掉色慾。這個問題與人性非常有關係。就是試問本能是好的呢，還是不好的呢？若是好的，則可說是性善；不然即是性惡。然而普通分本能為三大類：曰以自己為中心的一類名曰自利本能 (ego-instinct)，這一類的本能是以保存自己生存為目的；曰以性慾為中心的一類名曰兩性本能 (sex-instinct)；曰以種族為中心的一類名曰種族本能 (herd-instinct)。但是這些本能却不能以善惡論，譬如自利本能，就其為自己生存講來亦不見得就是惡，但因為自利的緣故竟與他人的生存相抵觸，說其為惡又未嘗不可。所以就本能自身來講，似無善惡可言，而就本能的實現上有種種關係的不同來

講，似皆有善有惡。可見性惡性善的問題不能拿本能來解決

。現在單就本能來說，我們對於這種本能論應得有所糾正。

本能論者把人的行爲大部分歸諸本能，即不啻主張人應該率本能而行。我以為這種主張其實即是一種禽獸主義，把人都變爲禽獸而後快，所以有一種人生觀，以爲人生在世應該滿足本能。這種意見的根本錯誤是在誤認人類本能是固定的，不滿足他便使人不舒服，這是第一個謬點。還有一點。是誤認人們滿足本能即是幸福與快樂，這是第二個謬點，殊不知這二點都不合於事實。須知本能在人類已不復像在動物那樣固定那樣重要了。所以近來心理學上起了一種「非本能論」的議論。他們反對本能的存在，以爲止有亂動（即漫然動作）的單位，而沒有連串的本能。其說雖不免極端，然却

根據於初生小兒的試驗。就是對於初生小兒作實驗的觀察，止見其漫然亂動而已，後來由亂動中漸漸組織起來，乃是經驗的結果，並沒有既成的行爲統系。其說的要點在表明人類的動作在先天是不固定的；並且後天的成分居多。凡此都是真理，是不容否認的。所以近來學者對於本能亦不像以前那樣主張了。反以爲凡是本能無不可由後天經驗加以變化。人類所以異於其他動物的地方亦就是不倚靠本能。人類所以止有亂動單位就是因爲便於由後天經驗而有所組織。不像禽獸，其本能是一成不變的。可見人類的不倚重於本能乃正是人類的進化。奈何反使人類降服於本能啊！根據這個道理，我們遂得主張人類苟有時不滿足其本能，亦不會有甚麼大不了的事。譬如說一個人不娶妻，沒有甚麼大不了。就是說人們

的性慾不滿足亦沒有甚麼要緊。這是對於本能論第一個謬點的糾正。

至於其第二個謬點則更為重要。就是問滿足本能是否爲幸福。我的意見以爲此事宜分別論之。我主張本能有時不滿足沒有甚麼要緊，但並不主張絕對完全不去滿足他。因爲這種主張就是上文所謂的苦行主義。苦行主義是佛教的人生觀。惟佛家能之，普通人恐怕辦不到。所以我以爲絕對反抗本能亦是不必。因此我提出一個處置本能的辦法：就是最小限度的滿足。其故是在本能的滿足若求其高度是沒有底止的。普通以爲本能有底止乃是觀察錯誤。因爲無論何種本能都離不了使用人身器官的一部分，但人身器官是因使用而愈發達。所以一種本能得因其滿足而反強旺。例如好鬥的本能因爲

實行爭鬥必反致其本能強旺起來。他如性慾亦然。所以以爲本能一滿足後萬事全休，這乃是一種錯誤。因此我以爲本能好像野獸，愈寬放便是愈不馴服；而要他馴服還是以不要十分寬放爲妙。但我何以又主張給以最小限度的滿足呢？這便是因爲本能若不有些滿足則生活必起紛擾；甚至於身體上發生病症。所以滿足本能，其目的在免除自己內部的搗亂，使生活沒有不順調的現象。所以這種滿足完全是消極的，而不是積極的。並不是以滿足爲幸福。我們看見有許多人因爲對付本能問題沒有得法，以致反使本能橫決起來。例如往往有人年輕的時代很正經的，而到了老年反而狂嫖浪賭起來了。這便是對付本能未得其道，以致久抑的本能闖出胡鬧了。所以我以爲一個人在世界上最大的問題實莫過于這個對付本能

的問題：太放則馳；太抑則抗。因此我以爲一方面不宜太放縱，他方面不宜太抑塞；同時須有宣洩之道，好像導河一樣，須另闢一塊地方使水得注入，而不致決提。這個利導之法，我名曰「化慾」，其實即是精神分拆學(psycho-analysis)所謂的提升作用(sublimation)。此字日本人譯作昇華作用。就是把本能移至別處。詳言之，即把本來發洩于此處的本能而設法移向彼處去發洩。此法的妙處即在使本能仍得發洩。因爲若使其不發洩，勢必要生疾病。這種化慾的實例很多。如一個人因爲失戀，而忽傾心于文學或音樂。等到他傾於文學或音樂以後，他不但_{不覺}失戀的苦痛，並且不再有戀愛的要求。所以我們看見古今來有不少的大學者，哲學家文學家科學家藝術家，都是終身不娶。他們是以所治的學業爲其戀愛的對象

所以不必有情人。這便是化慾的好例。不僅性慾可以移化，並且一切本能都可以提升。最顯著的如體育競賽，甚麼網球啊，田徑賽啊等等，都是所以移升爭鬥本能與遊戲本能的；使其競而不爭，戲而有用，因此我們可以考察文化的意義，便發見所謂文化就是移升本能的勾當。請申論之。

九 文化

文化是甚麼？按「文」的字義是有「添上去」的意思，就是與「赤裸」正想反對。所以例如吃東西不能算文化，而如何吃東西，或用中國烹調法來燒食，或用西洋方法來煮食，這便是文化。例如躲在樹蔭下，以避風雨，這種森林生活不是文化；而蓋房屋則是文化，蓋西洋高大房屋或造中國優雅房屋則更是文化了。所以文化的本義是從素朴的或赤裸的

上添些上去。我們今試按這個添上去究作何解釋。我以為不是別的，就是變化本能，使其向豐富優美和諧的方面去發揮。所以文化的所由出就是因為人類若率其本來目的的本能而行必不能成功。於是不得不設法利導之；抑遏之於此；則趨赴之於彼；節制之於彼；則引導之于此。其最大目的在使人與人之間不僅能調和而不衝突，並且能增長互相的利益，使各人的慾望更得一層滿足。所以文化就是把人們間不調和的慾望使其得一個總的調和，大的調和。在此調和中，有許多慾望是非受抑遏不可的。不過這種慾望被抑了以後，幸而尚有他種慾望足以代替，使其就此宣洩。因此人們並不因慾望有被遏止而感苦痛。當其于此種慾望被抑而就伸于彼種慾望時，不僅不難過，並且更得較滿足的生活。可見文化就是調

劑各人的慾望使其得就軌道，于此軌道中各人互得好處。所以文化是很可寶貴的，亦就在于此。

人類自有文化以來，無論是何種文化，然已脫離了原人狀態。詳言之，即人類已改變原來的本性，因為人類受了文化的薰染數千年，加以後天遺傳，所以到今日我們實在很難說那一處是其本來面目。有一派的思想家咀咒文明，以為應該復返于自然。這種主張實是不通。須知復返于自然不是應該不應該的問題，乃是可能不可能的問題。以如此長期浸染于文化中的人類一旦要使其盡棄所有而復返于原始狀態，其為不可能，雖三尺童子必都能辨之。所以這種議論是根本不通。至人類何以獨有文化？其故亦很易明白。第一是因為人類沒有固定的本性，一切行爲都是十分容易變化的。第二是

因為環境的需要。如禽獸有羽毛，可以禦寒；而人則不能不自造衣服。可見天然設備愈不足，則人爲的需要愈不可少。動物因有天然的設備，所以其性能偏於固定；人類因無天然設備，所以反而易於活動。文化的需要固在此而文化的所由起亦在此。因此人類是決不能棄絕文明的。凡咀咒文明的人僅見文明末流的弊病，而未見其本義。我們誠然亦知道文明的末流未嘗無弊病。例如私有財產制度，其本來原沒有甚麼，而弄到後來變演成富貧懸殊的現象。不過這些流弊，我們止能再用文化的力量去矯正，去修改，去補救，而決不能因此便主張推翻文明全體。

文化既是利導慾望則被壓抑的慾望有時亦未必甘心消滅，而不作祟。近來精神分析學便是專門研究此事的。他們以

爲人類經過社會的生活以後，由教育與文化的薰習與陶養，於其人格中自然而生了一種抵制的力量，名曰「監察者」(Censorship)。凡與文化生活相衝突的慾念都被監察，而打入下層牢獄裏去。這個下層便是所謂無意識(the unconscious)。所謂無意識就是不自覺的心理狀態。但有時監察者偶有疏忽，而這種慾念仍然會從下層中衝出來作祟。精神的不調和甚至於人格的破裂是由於此。我們現在對於精神分析學家的說不注重在其如何設法使無意識的慾念不闖出來，而止在如何養成此監察者。可惜精神分析學者於此並無詳細說明。惟在著者，則以爲端賴修養，尤其是我們東方的理學修養。莊子上說，「至人無夢。」照精神分析學所講，夢就是被壓慾念的假扮出現。果爾則至人無夢這句話很有道理。就是有修養的人

其監察力十分強，使其人習於自然，不覺有絲毫勉強。於是無意識的慾念便絕無起來的機會。久而久之，便可謂慾念已完全沒有了。這種人生是極順調的，絲毫沒有內部的糾紛。換言之，即永無天人交戰於胸中的現象。這種便是完全用文化征服了人類原有的野性。不過因為文化自身有種種缺憾與不備，所以迄今尚未做到這步田地。而尤其是近來十餘年，無論中國與泰西，都是因為文化的破綻愈露出來，遂致人類的野性亦愈猖獗起來。這誠是人類前途的大患啊！但我的意思仍主張提高文化，醇化人性。詳言之，即以理智來改造文化，以文化來陶冶人性，務使已壓抑已淘汰的野性獸性不致再抬頭起來。因此我不主張反對中國的禮教。我雖承認禮教已失了現實的効力，我亦不贊成照原樣恢復起來。不過我總

以爲禮教於社會沒有害處。將來另有新的文化起來雖說不定，然亦決不必盡推翻禮教。二者沒有衝突。換言之，即將來有新文化而對於禮教亦不必採革命態度。這是我的意見。至於有人高呼「禮教吃人」，我以爲這是由於他們認爲禮教礙他們野性的出現。其實造禍於人羣，他們的人慾橫流的人生觀較諸禮教要厲害百倍。他們看見一個女子爲了守節而死，便大罵禮教殺人。其實爲了自由戀愛而死的比守節而死的要加十倍以上。所以禮教的問題已經不成問題。而當前的問題乃是野性復起的問題。這個問題不僅中國爲然，實導源於國外。我名此爲禽獸主義。將來如何以打破這個禽獸主義，須看全世界對於文化的努力，而專靠中國這種創造力最低的民族來抵抗是不中用的。

總之，我們應得明白文化就是變化人類本性而使其向上的。所以我們止有修補文化使其更有效。並且務使其沒有漏洞，不致使已淘汰的野性仍從破綻中重復闖出來作祟。人類之所以不能不有文化與所以不能不有修養即在於此。文化之所以不能不修改日進亦是在乎此。

十 經濟問題

我們又輪到討論經濟問題了。爲甚麼要論到經濟呢：因爲我們既說到文化便不能避去一種對於文化的解釋。這種對於文化的解釋就是所謂文化觀。現在有一種文化觀就是唯物史觀。這種學說主張把文化所有的諸種要素而統歸納到一個要素中。所以我們可名此爲文化解釋上的一元論。據其說，是以爲文化上所有事，如政治制度，法律，道德，思想，學

術等都認是架上去的東西而不是基本東西。好像造房一樣，是橫的梁架而不是棟石。基本東西是甚麼呢？他們以為止是經濟，所以這種主張是經濟一元論。這種對於文化的解釋，其中雖不無相當真理，然而却有一個根本謬誤：就是對於經濟的概念沒有弄清楚。究竟人類的經濟行為純粹唯物的呢？還不是純粹唯物的呢？而據我們看來，經濟的行為是很複雜的；有許多本能錯縱在一起。並且還有程度的不同。如衣食住在最小限度內是不能免的，而貪得的本能(acquisitive instinct)則不限於此。所以我們不知道所謂唯物還是指物質呢，還是指本能呢？如果指物質的關係則人類的衣食住原不足使文化隨之而變。唯物史觀決不能建築在單純的衣食住的經濟狀態上。這樣說來，是必須把本能包括進去了。但本能是生物的

特徵，是生命現象所有事，不能純粹以物理化學上的物質概念來說明。於是所謂唯物史觀這四個字中的兩個字先就自己搖動了。所以唯物史觀無論如何是不能成立的。而止有經濟史觀似乎尚有可說。

我們且請討論經濟史觀罷。經濟史觀的大弊病在把一切文化要素皆認作梁架，而經濟則是柱石。殊不知經濟止能在一切要素中亦作一個最重要的就完了。決不能把其他都收納進去。我們承認經濟組織的性質很足以左右文化。但我們却反對某種經濟制度必定發生某種文化。我們可以證諸歷史。文化這個東西不是輕易創造的，大部分都是沿襲下來的。所以文化的傳播是具有四量向的(Four dimensions)。不僅是空間的關係，還有時間的關係。因為文化的傳播不止一條來路，所

以在一個地方其經濟制度雖止是一種，而其地方的文化却可以有多種同時存在。例如現代各國，其經濟組織是資本制度，其文化上的政治，法律，則往往雜有古來各時代所有的。至於思想學術更爲顯明，古來各時代所有的迄今完全保存。所以從經濟上講，尙可說有一定的制度與組織，而從文化上講，則完全是一個大雜會。這是歷史所示於我們的。因此我們敢說經濟史觀不是全部真理。止能告訴我們說經濟的要素亦很重要而已。若就未來而說，交通愈便利，古物的保存愈得法，必是各種文化都不容易滅亡，各種思想都同時存在。在這種情形之下，若以一種經濟制度即想要有所左右，勢必辦不到。除了用人爲的焚書坑儒的方法如赤俄所爲。這乃是另一問題與經濟制度無關。

可見唯物史觀的學說是根本上不能成立的。此外還有一種同樣注重環境的學說。就是主張以地理為文化的原因。但是無論如何，這種環境論總是主張生物的行為是由環境來決定。而我們訴諸常識便知其中有不盡然處。往往同一環境而生物的行為與變化竟不相同。且有兩個相異的生物在同一環境中亦從未見就會變為相類。這些都是常見的事實。所以環境論總不免於太偏。我們決不能承認止有環境關係為人類文化思想的決定原因。因為這種環境論者所說的環境止是空間的環境而把時間的環境完全抽除了。須知若添加時間，其情形便不相同。而況時間不止是一條直線，則必定更不能如他們所想像的那樣簡單了。

十一 宗教

最後我們須一討論宗教，因為宗教與人生極有關係。有人把宗教與迷信混而為一，這是錯誤的。宗教往往與迷信相混合，雖亦是事實，我們為研究起見却不可視為一物。不過在我們中國，實在是宗教意識不發達，所以正有迷信而不有宗教。宗教大概是以印度人為強烈，而西洋人次之。至於中國人則向來沒有濃厚的宗教意識。所以中華民族從一方面講來，是比較上容易輸入科學的民族，換言之，即將來學術的發達比較上不必抱悲觀的。而從另一面講，因為缺乏宗教心，所以對於人羣的團結方面與事業的創造方面比較上都有些不足。第一是中國人幾乎全體都是沒有信仰生活的，全國人百分之九十九是投機主義者。因為沒有信仰生活，所以必定亦沒有偉大的創造力，並且必定亦沒有偉大的兼愛心。社會

進化論的學者從歷史上證明宗教是維繫民衆道德的東西。所以宗教有好處，亦有壞處。壞處是阻止思想的自由與妨礙理智的發展。而好處則在能維繫羣道，使人自斂其小我，而發見大我。不過這是指宗教的實質而言，至於降至末流，實質已亡，而止有制度的空殼與迷信的傳說，當然對於這個好處亦不能舉了。中國人沒有宗教，從一方面看來是好，從他方面看來是未嘗不是壞。不過中國人既然沒有宗教生活，却萬萬不能硬設法去添造一個宗教給他。因為宗教決不是能憑空造的。因此在中國討論宗教與生活的關係是很不能引起大多數人的注意，就是因為大多數人的生活與宗教太沒有干係了。不過少數人或尚有這個需要，我們不妨討論一討論。

宗教是古代文化的總匯。後來文化分歧發展，便從其中

分割出來。分割到後來却止留了一點，是永久保存的。就是一種變態心理。這種變態心理雖有種種，而其中最著的特點可以說就是「見神」(deification)。甚麼是這種變態心理呢：就是的的確確覺着有一個比自己較大的東西與我融合爲一，覺得豁然開朗，有無限光明的樣子，失去一切小我的煩惱。這種境界是確實所體驗的，不是想像的，不是傳聞的。人們經過了這種境界以後，他對於人生當另抱一種特別看法。他必定有一種感想：以爲小我以外確有大我；必定以爲小我修行得宜必可以不死。所以宗教的人生觀無不是根據他這種變態心理的經驗而出。無論佛教耶教回教及其他神道教，大抵都是如此。卽孔教，雖避去神鬼而不言，然未嘗不默認有這種境界。所以我們不可以極淺的常理來揣度宗教，而當知宗

教的外衣是迷信，是傳說，而其心核却有一個切實經驗的東西。

現在我們要問這種特別經驗於人生有無益處呢？我以為未嘗沒有益處。有人說宗教與詩歌都是自己騙自己。這句話原是不錯。本來人的生活中大部分是自己騙自己。自己愈騙自己得厲害，於是方有忠臣孝子節婦；愈對於生活認真，愈覺得津津有味。不過自騙原有兩種：一種是明知的自騙，其効力是沒有甚麼的，例如小兒騎竹馬，未嘗不知道他不是真馬，所以馬的功用不實現；另一種是不自知的自騙，且有時竟生了實際的効力。後一種我們可以拿李廣射虎的故事來作一個好例。李廣看見遠處一塊石頭，他以為是老虎，遂攀弓放箭射了過去，居然一箭中在石頭上。後來他一看是石頭而

不是老虎，再去射，却不能中了。這件事便是自己騙自己的一个好例。因為自己騙自己，所以能發生力量，等到自己不騙自己了，力量亦就消滅了。宗教之為自己騙自己亦正和此事一樣。他不僅僅乎騙而已，乃能使人藉此發生出來一種力量。這種力量很足以使弱小的人生變為強大，使悲觀的人生變為有勇氣。所以宗教的用處就是在於此。正和催眠術一樣給人們一種暗示。近來心理學家很注重「自己暗示」(auto-suggestion)的研究。甚且有用自己暗示來療病的。就是使病者天天有一種觀念，覺得我的病必定會好。於是久而久之自然真好起來了。所以催眠心理學上把觀念認為一種力量。以為是有實在影響及於實際的，不是空虛的。宗教亦就是一種自己暗示：從自己的精神裏喚發出一種力量，冲破實在的環境，

而造成其理想境界。

至於人們何以要這樣喚出一種力量來呢？則因為現實的人生實在是一個危險多苦痛甚的人生。一個人生在這個世界裏就好像一葉孤舟在驚濤駭浪的大海中航行一樣，又有風，又有浪，前無岸，後無伴。膽量一小，立刻便不能行。所以人若自覺渺小，除了自殺以外，止有皈依宗教。因為宗教可以壯你的膽，使你在流離顛沛，困苦艱難的人生中安渡過去。因為我們的人生是太壞了，太慘了，太空了，太小了，所以我們非自己騙自己不可。若不自己騙自己一下，簡直生活不下去啊！可見宗教是一種關於處世的催眠術。

以上是從宗教的用處來說的。我以為論宗教止能論他的用處不能論他的真理，因為他的真理就在其用處中，除此以

外別無真理可言。而不知者反欲向宗教中討論真理，殊不知愈討論則宗教便愈不能成立。所以我很贊成美國唯用論哲學家對於宗教的態度：就是止看他有用無用；如其尚有則不必反對。

並且翻過來看，不信宗教的人們，或信科學。或奉主義，而亦依然是自己騙自己。以爲科學是最後真理，主義是最終實在，殊不知科學自身卽在那裏變化，主義更不必說了。科學上今天所是的安知十年後不被推翻呢？科學的內容既是變遷不定，則所謂信奉科學止不過信奉「科學」兩個字而已。若是如此，當然亦是一種自己騙自己。同爲自己騙自己，我們須問那一種騙法是於人生有益：如果科學的騙法較宗教的騙法能使人們安渡這種多難多險的生活，則我們不妨卽主

學比宗教好些。萬一各有功用，而不相侔，我們即不必硬須毀棄其一而獨保其他。我個人的態度便是屬於後者。

十二 結論

討論到此，各種問題差不多已都有相當的答案了。而惟缺一個總結。現在請即歸納一下罷。

一 人生就是好像放花炮一樣，相續而出，沒有預定的達到目標，所以可以說人生是無目的的。

二 但你對於這個花炮樣子的人生可以加以左右，你雖不能要他不放，而你却可以要他放得逕直些，或放得傾斜些，所以可以說人生雖本無目的而後來却可以加上一個目的。

三 加上去的目的是很有限的，斷不能遽然反乎其本來樣子。柏格森 (Bergson) 說：心靈的運用物質就是先依順物質的

本性而漸加以轉變，好像鐵路上的轉軌機一樣慢慢地轉移方向。我說人類的文化對於環境的自然亦就是如此。必先依順其性而後方可轉換其方。有意志的人對於其自然的生活亦須先依順之而後方可漸漸加以轉移。所以就目的來論，可以說人生的目的由無而到有，由微而到著，由隱而到顯。就自由論，亦是由無自由而漸自由，由小自由而甚自由，自然的機械性與人文的自由性完全是一個互相消長的東西。但兩者始終分不開。自由即在機械中，不在機械外。目的即在自然中，不在自然外。

四 在機械的自然中創出一些很小的自由活動來，既是先順依着自然機械的本性，則可見理智是必要的。因為理智就是專幹這件事情的；他能窺透機械，闡解自然。但機械被理

智窺透了，自然被理智闡解了，便不啻機械與自然是被人攻進去了，加了一些東西上去了。換言之，即機械若被理智窺破，則機械便可被理智轉移，是不啻機械自失其固定性了。所以人類之有理智即不啻天賦人類以金剛鑽，無論甚麼都可用此鑽破。於是固定的呆板的沒有絲毫破綻的宇宙，居然因為有了人類的理智，竟稍稍搖動起來了。

五 但讀者切不可因此即發生自誇狂大。須知我們的意志攻破鐵板似的宇宙止是幾千萬兆億中之一分或半分。我們的自由真似蒼海中的一粟，恐怕還不及一粟的萬分之一。不過我們有了這個小到極點的自由却已足以自慰了。

六 因此若有人問我說人生果是值得活着麼？我不能不抄

詹姆士 (W. James) 的話回答他 "This life is worth living since it is wh."

at we make it." "Believe that life is worth living, and your belief will help create the fact."

七 但我的意思却不因此而反對自殺。我以為勇敢地認真地創造地去走過這一條危險的「人生」長橋，是一種方法。率性不走了，亦未嘗不是方法。所以佛教的出世，我們須得十二分尊重他。並且從意志的自由上講，求生是自由，不是卑鄙，則求死亦是自由，不是無聊。所以一班學者，否認取消生命是一種方法實不免陷於偏見。不過人類既有向上的餘地，正亦不必取消自己。

八 求生中却亦有種種，不僅是存在的問題乃是價值的問題。提到價值，則當知其在自己以外。凡是自身的善沒有不是與其所處的全體有關係的。離了全體的地位，無論任何個

張科物，皆無價值可言。所以人類的價值是在全宇宙的進化歷程上而定的。個人的價值是在全人類進化歷程上而定的。宇宙進化的結果創出一層來：這一層名曰價值層，人類剛剛在這一層內。所以善惡美醜正和白黑甜苦一樣，是實在的。不過這種實在不是本有的，乃是創造的出品。因為如此，所以道德在價值層內有普遍効率，但在此層以外則不能成立。

九 我們既達到這樣的地步，便是已經早成所謂「文化人」了，不是「自然人」。何以已經不是自然人呢？就是我們已早把自己的本性改變了不少。一則因為我們本來沒有十分固定的本性；二則因為我們已不知不覺上了這一條路。所以我們若對於現在的文化人不滿足，止應該再去改良他，却無法倒退。

十 所以人生最大的問題就是在用自已的力量（即理智）去改造自己，使其內部不但不生糾紛，並且還得進步。詳言之，即在以理智窺破人性。一方面改進人性，使人性愈向善的方面進去。他方面免除人性內的不調和，使與進步相衝突的慾念不致出來。這些方法就是我所說的化慾等等。然而這還是指個人能行的而言。至於由羣體的力量以法律或醫術而勵行淑種學，可以擇種留良，則於個人能力所不及的地方亦可以想法子了。總之，利用自然的法則，依順天行的機械，而漸漸加以轉移，總可以達到人類自由於幾分之幾。

本書述至此，大體已完，尚餘二點，似有一述的必要請列於後。

十三 青年煩悶問題

人生觀的大概已述完了，尚有兩個問題，亦不妨說一說。兩個問題就是青年煩悶問題與現在流行的所謂科學的人生觀。青年的煩悶已成時代的通病。科學人生觀則有流行的呼聲。所以都不能不一論之。

青年煩悶的由來不可不加以追究。在我個人的觀察，以爲青年所以煩悶有內的原因與外的原因。外的原因是社會不良與政治腐敗。須知社會本來不良，再加以政治腐敗則社會的不良乃更加甚。凡此原因不是一天一人所能挽救的。現在姑置不論，而專說內的原因。內的原因即是心理上的原因。我們對於這種心理的內層惟有用精神分析學的方法去窺探。精神分析學告訴我們說人們往往有慾念起來，這種慾念是與文化生活相刺謬的，但既起以後，因爲其不光明所以自己把

他竭力鎮壓下去。而此被壓下去的慾念却時時要出來，常常向外闖。以致內部不甯靜。夜間有種種的奇夢。白天懨懨着，而說不出是甚麼緣故。若照這樣說，可見凡是煩悶都不外乎是被壓的慾念在那里冲上冲下作怪。因為自己不覺有這種慾念，所以自己對於自己的煩悶說不出理由來。我們明白了這個道理便知對付煩悶的方法。我以為沒有別的方法。止有精神病學上的所謂「解說療法」。不過於解說以前須對於各個人要知其病源。而探知病源亦不甚難。止須相處較久察其日常動作便可知道。若用「自由聯想法」亦可喚起其精神中的秘密。等到明白了，加以解說，使其知道是何種無意識的慾念作祟，而力自振拔其氣便足以鎮壓征服之了。

這是說煩悶的療法，至於青年煩悶的原因在心理方面大

概以下列兩種爲最大。就是虛榮心與戀愛關係。中國二十餘年來辦教育的結果沒有使民族得了甚麼真正好處，却徒然把虛榮心養成了，普遍了。進了小學的人決不願再去種田，再去挑柴賣菜。進了中學的人決不願再去作商店夥計與學徒。進了大學的人起碼非做一個官不可。所進了小學的若不使其進中學便不高興了；進了中學若不使其進大學便大爲失望了。在小學中所學的不是常識，乃是給以虛榮的誘惑；在中學所學的亦然。中國青年真是可憐！在這種教育的風氣之下不知葬送了多少人。而論到青年的能力則又是與其所期望的職務不相稱的。加以社會的不良與生產的彫敗，新事業不發生，以致生活問題一天一天困難起來。外的環境既惡劣，而內的要求復提高，這樣真是如何得了！要不煩悶，又安可得呢

？所以這是青年煩悶的一個原因。還有一個就是戀愛問題。不過在一種有固定制度的社會中，有習慣作範圍，而不聽青年自己去盲試，當然沒有甚麼大問題發生。可惜現在的中國，在斷續之交，沒有一定的習尚，結果勢必趨使青年各自去幹盲人騎瞎馬，夜半臨深池的勾當，所以惹出許多紛糾來了。這亦是煩悶的一大原因。

這些煩悶，我以爲一經解說，苟其人有自治能力斷無不會消除的。同時提高修養，決可以減免煩悶。這就是我對於青年煩悶的意見，雖則近乎老生常識，然其要點却在告訴人們說：你的煩悶止須你以修養力決可征服的，不必悲觀，不必求別人。

我這種主張仍在訴諸理智：就是經過解說以後，以理智

的示唆能力，換言之，即以觀念的暗示能力自己鍛鍊自己，自己鎮壓自己。所以與主張依直覺而生活的議論不相通的。有些人們看見了煩悶是近代人的通病，不限於青年，於是就以其癥結所在歸諸現代生活。以爲現代生活太操心了，太計算了，所以刻刻不安甯。要使人生免去煩悶必須去掉這種操心打算的生活而一任當前的感應。於是無慮而感，隨感而應，非常自然，毫無容心於其間。這種生活便無煩悶。我對於此說甚爲懷疑。我們果能有無慮而感，隨感而應，無所容心的生活麼？依我個人的觀察，似這種境界是不能有的、即如我們的日常生活，雖不見得事事都由理智去計較安排，然却亦無法禁止理智出來干於其事。反之，若完全一任當前的情感，亦未必能使生活適得其中而無過度。例如我們吃東西，

吃得好吃時必是多吃些，或想多吃幾次。再如看戲，一次看了有趣必想再去看。所以凡主張隨感而應的必須有一個前提：就是這種直感自身具有適中不致過度。若直感自身不具有適可而止的性質，並且反有愈趨而愈加甚的傾向，則直感便不足以領導人生。所舉吃東西與看戲便是最淺的例。可見直感和理智是相反的；若由着直感，一聽其所為，勢必漫無節制。不若理智能節制人。即此一點，我覺得主張依靠直覺而生活的議論似乎使人太無把握。這是我不能同意於直覺生活的理由。

至於有人主張把煩惱的原因完全歸於環境，以為社會改造了，人們的痛苦便可免除。抱這種社會改造理想的人根本上對於人生煩惱沒有明白。須知社會無論如何改造，而社會

內各個人的私慾決不能都使其完全滿足，使沒有一個人缺望。因為天下決無這種制度。須知既名爲制度卽是組織。既是組織便是對於獨立的小已加以配置。好像細胞一樣，既然組織到人體裏去，則每一個細胞便不能不爲全體擔負一種職司。所以人類不有羣體則已，一有社會便不能不使個人有所配置擔負與犧牲。否則卽不能成一個共同組織。否則雖成一羣亦不能有制度。制度是共同的，有以使個人去其一部分而另增一部分。因此可見我們既有了社會制度便不能使其中的入皆一律滿足慾望。而止有使人變化其慾望，而共達全體的最高目的。從這一點來說，黑格兒 (Hegel) 一派的國家論，以全體爲目的，雖受現代學者的吐罵，而我仍認爲有理由。不過不可推論過甚罷了。既然如此，則人要免除煩悶，除了着眼

於自身以外，實無別法。止知責斥環境，咀咒社會，是不通的。而況社會改造後，愈是良好的制度，愈要求有良好的人性。若是人的性格不改良，亦決不能為良好社會所容納。我不敢預言將來社會終須比現在的要改良，但野而不馴的人性却仍不能安插在內。並且社會的改良與環境的轉換亦決不是一天的事，非可立刻而致。所以我們今天於不得已中，祇有先就內部來講煩悶的醫療。

至於醫法，於上述的以外，我再提出一個，專告青年。這個就是我所定名為「自己分析」(self-analysis)的。何謂自己分析？就是自己對於自己所起的念頭加以分析而探其來源。例如我忽起一念，想要作官。則應即時自己推究此念的由來。是否由於欣欣同學少年的彈冠相慶。是否出於虛榮心。是

否真有爲民爲國作事的意思。一個人不欺暗室，自己以口問心，自己考察一下。經過這樣分析以後，雖不能打消妄念，則至少可以養成自己能左右自己的能力。久而久之，便可向合理的路上走去了。不過有一件事須大注意的：就是往往自己對於其慾念而偏附加以理由。學者名此曰「理由化」(rationalification)。就是好像強辭奪理一樣，明明無理，而必勉強加以理由。因爲人總有護短的性格，所以往往強加理由。但於自己分析時務必要揭破此層。譬如我想作官，我自然是以服務國家爲理由。須知這個理由止能對人說。若是獨居深念便可以問心，究竟這個是不是勉強的理，是不是所謂理由。如其是的，則便當自行矯正。這一點是很關重要的。

十四 科學人生觀的不通

以上我所主張的這種人生觀可以說不是科學的人生觀，因為我不相信有所謂科學的人生觀。我以為科學的人生觀是不可能的，所以這五個字是不通。

試問科學的人生觀還是以科學所得的結果綜合起來以構成人生觀呢，還是以科學的方法來研究人生觀呢？若果是後者。我們請先按科學方法是甚麼，和其能否用於人生觀。須知人生觀不就是人生。人生觀乃是一種理想 (ideal)，所以人生觀又名「人生理想」(life-ideal) 凡是理想都是虛構的，不能完全與現實相符合。如其是現實一樣，便不成其為理想了。譬如我要使人體大變化，有飛的機能，用不着坐飛機，有泳的機能，用不着乘船，千年不餓，用不着吃飯，這樣便是我所抱的一種理想。這種理想當然與事實相去太遠。其病却不

在與事實相去，而在相去太遠。因為凡是一種理想總不能就照事實那個樣子。明白了這個道理方可談人生觀。所以人生觀大概是對於人生作一種理想的看法。因此是不能實驗的。但科學方法最重是實驗。而實驗方法對於事實的人生中某事某物是可以施的，然對全體的人生，即綜合的人生，却是無能為力，可見科學與人生觀是截然不可相通，其故即在第一，人生觀是理想，理想是不能用嚴格的科學方法來實驗；第二，人生觀是一種綜合，實驗的方法止能於分析而不能用於綜合。這就是說以科學方法產不出人生觀。

讀者須明白我並不是說不能用科學方法研究人生。現在科學所研究的何一不是人生的一部分呢？例如生理學就是研究人體的生理作用。解剖學與組織學就是研究人體的構造。

心理學是研究人的心思作用。其他天文地理何一不是與人生有關係呢？以科學方法研究人生，不必高唱，不必主張，數千年來事實早已如此。因為科學所研究的就是人生，並不是另外的東西。不像中國有所謂八股，學問止是代聖立言，而在實際上。但是無論科學天天在那里研究人生，而結果却不能產出人生觀。因為人生觀不是科學所有的事。例如生理學，他止管新陳代謝的作用；神經學，他止管腦系的組織；心理學，他止管心思的作用，而對於綜合的人生理想，則他們都沒有法子包辦的。人生觀未嘗不取材於生理學，天文學，地質學，心理學，然而止憑天文地質以及生理心理決不能產出人生觀來。所以科學的人生觀是不通的。且照普通的講法，科學止是敘述 (description)，而哲學方法注重於說明 (interpreta

(tion)。今以科學與人生觀連綴，便是使科學亦擔任說明的職務了。科學是否能擔當這個職務還是一個疑問。

或許有人說所謂科學方法不是嚴格的，而只是一種精神或態度。這態度就是極慎重的態度：重事實，尚懷疑，必靠據證。須知這是普通一班的治學應有的態度，並非科學所獨有。試問哲學，若不大崇尚懷疑，能行麼？必不能行。能不尊重事實麼？必亦不能。能抹煞證據麼？必亦不能。所以這些不是科學方法所特長的地方。至於用這樣態度以對付人生觀，當然是對的。不過有時却亦未必盡然。就是人生觀是一種理想，有時尋不到充分證據。例如主張人生有自由。當然須尋有自由的實例以為證明。不過所有例證都是很微。而我們對於這個微小的證明却不能不有所伸張，這便是因為

理想使然。好像我們走路一樣，譬如一萬里路而我止走了三里。在科學的嚴格態度來講，止可以說這三里內的情形，不可說得太遠。而理想則不然，總想於此以外的情形都能藉此推知。即以三里的情形推定萬里的情形。雖這樣推測往往有誤，且易於錯誤，但理想的性質本是如此。這便是理想與科學不相伴的地方。現在人們都不明白其緣故，而高呼科學的人生觀實在是於一方面打破人生觀的本性，他方面又強科學為其所不能為的勾當。

至於若說人生觀應建築於科學的結果之上，則我們不能不問科學的成績是甚麼？科學到了今天有無一定不變的成績？恐怕稍稍懂得科學的人們必定說，科學所研究有得的内容不是一定不變的，止有科學方法是比較固定。然則我們以科

學成績來構人生觀亦並不十分可靠。即退一步認為可靠了。試問科學的成績能造成人生觀否？我以為是不可能的。因為科學所得的內容，我們止能當作一種事實。我們把許多事實集在一起却不能自己說明。何以言之？因為凡是對於任何物的全體有所說明決不是僅僅拚合湊集無數的事實所能為功。我們把天文學對於宇宙星辰所研究有得的結果撮下去作為事實。又把地質學上的；又把理科學上的；又把動植物學上的；又把物理化學上的；又把病理學醫學上的，都一一採取下來作為人生觀的材料。這樣無異乎開一個大單子，把山珍海味，雞鴨魚肉等食物都列在上面。但須知要把這些東西燒成菜却非經過烹調不可，斷不是採下來就是的。但一講到烹調即生問題：就是魚或許與雞不能在一起燒；山珍或許與海味

相抵觸。問題既起，則唯有設法選擇。於是祇有要這件而不要那件。這樣一來，羅列一單的精神根本上消失了。可見人生觀還不能完全建築於科學上。科學方法不可完全施於人生觀的研究，此其一；科學事實不能完全供人生觀之用，此其二。這兩點既明，當知科學人生觀一語本身就有些不妥當。

我在前段既已聲明，主張科學人生觀的不妥當並不包括有科學不能解決人生問題的意思在內。須知科學所研究的何一非人生問題中的一種。所以若有人問我：科學能否解決人生問題？我敢回答說：科學確實能解決人生問題，但不能構成人生觀。所以我們一方面應得以科學各各解決一件一件的具體人生問題，同時於他方面應得取一種綜合的人生理想以爲引導。這兩方面是絕對不相衝突的。更詳言之，就是人生

觀祇能作爲一種高懸的理想，而不能對付具體的各個問題。所以以爲有了人生觀便不須乎解決人生問題，這乃是大錯。而主張解決人生的具體零碎問題即無須有整個兒的人生觀亦同是大錯。而主張科學人生觀的人們其錯誤亦即在此。因爲他們把人生問題與人生理想混而爲一。他們以爲果真人生上所有的問題都能一一爲科學所解決，則彙集其總和，豈非即可形成一個科學人生觀麼？其實不然。這一種科學解決這一種問題；那一種科學解決那一種問題。其間並沒有甚連帶關係。甚至於有時竟相衝突。例如我以生理學解決身體上的問題，以心理學解決精神上的問題。有時解決不相矛盾；有時即頗不一致。所以在各科學沒有完全打通，融成一片以前，祇能對付各個的人生問題，尙不能即自然而然組合一個天衣

無縫的綜合全體的人生。所以在各科學未組成一全體以前，科學的人生觀是不能成立的。

至於另外有人恐怕主張科學能解決人生問題後，人生被科學所解決，便於人生的尊嚴有損。我亦以此爲不足慮。因爲科學解決人生是科學的本來面目。人類爲甚麼要發明科學呢？就是爲要他去解決人生的各種問題。科學並不是本來不能解決人生而今忽然能夠起來的。而況科學始終是一個工具。工具是不能自己行使的，必定另有使用者在其背後。所謂科學解決人生乃是說人用科學解決人生。這其間頗有深意：就是無異乎人生解決人生，而以科學爲媒介。既然如此，則第二個人生是被解決者，第一個人生是能解決者，而科學並不是能解決的主動者。所以於人生的尊嚴絲毫無關係。好像

刀一樣，刀雖能割人，但必有使用刀的人。不是刀自己割人，乃用刀的人割人。所以科學無論如何萬能，而使用科學的人總是在外。猶如持刀的手，刀能割一切物，而不能割這個持刀的手。有時手離了刀，被刀所割，而必另有一個手持這個刀。所以科學與人生亦是如此。科學所解決的人生有時竟即是使用科學的人生。但其時必更另有一個人生來運用這個科學，決不是科學自作主體。這樣互相輪替，所以說科學能解決一切人生問題而無遺漏固可；而說其總有些在外的亦無不可。此外人們對於科學還有一個誤會：就是以爲科學是客觀的獨立的一件東西。而殊不知科學既不是客觀的，又不是獨立的，更不是一件東西。他止是人類理智的活動。人類理智永久下去，所以科學的進步不停止，科學的內容常變化，

但人類理智却不是純客觀，全獨立的。其中本含有若干先天的範疇（即格式）。人類拿了理智中的先天範疇去支配外界，以內外交相印證而成認識。所以無論何種客觀的科學都不能完全離了理智中的先天格式。而科學上全是理智活動的結果，換言之，即是內外相交而成認識的結果，不是純然客觀上一件固定的東西。這種關於科學性質的誤解往往使人對於科學發生不合理的期望。總之，我敢說主張科學人生觀的朋友對於科學的真正性質不甚明瞭，而對於哲學亦不甚了解。所以他們的議論雖近常識，却是謬誤。

餘論

我的主張大體已述完了，請讀者平心靜氣批評罷。至於不懂得人生觀的人，至少亦可藉此明白人生觀所討論的是何

種題材。現在請以真理與忍容的討論作爲餘論。

有許多學者主張各種學說應得並存。甲所主張的甲說與乙所主張的乙說都各有真理。不能抹煞其一。所以非有忍容不可。我的意思則不然。我以爲忍容（在英文爲 *tolerance*）乃是學者所必具的德。如其學者而不能忍容與其相反的異說。則其人的思想必無進步。不過忍容止是一種治學的道德上態度，却與真理無關。我們不可因爲主張非有忍容不可而便主張真理亦是多元的。

我相信真理不能是多元的，而所以必須要忍容的緣故不在世界上有多數並立的真理，乃是主張者自己所得的未必是完全真理。例如我主張人文主義，但我不能不對於自然主義有所尊重。這不是因爲世界上有兩種相反的真理同時存在，

乃是因爲我主張的恐怕尙未達到絕對真理的地位。因爲自己所說未必卽爲唯一的真理所以不能不忍容異說。這樣完全是關於學者的道德與態度。

爲甚麼我們不可遽然承認真理是多元的呢？就因爲我們對於真理方在追尋中。我們一天生存，便須一天窮究真理。迄今我們從未得有完全的真理，絕對的真理，唯一的真理。我們既從未得過，難道不可說真理本來沒有絕對與完全麼？我以爲如果我們遽然承認如此，則我們便不須再向前追究了。所以真理的多元論很足以阻我們向前窮求的勇氣。我祇因爲這一點，所以不願意提唱此說。而以爲我們不妨自己騙自己，把一個絕對真理的遼遠目標掛在面前。使我們有前進的勇氣。所以我的真理唯一論不是事實乃是希望。我以爲學者

若沒有這種迷信，則其研究決不會有進步，且亦勢必無從研究了。請設一個比喻以明之。好像賽跑一樣。遠處有一個目標。各個運動家向此競爭以求先得。而此運動家即是學者，即是各種學說的發明者。各學者所以努力於發明學說無非是對於絕對真理的目標想有所接近些。所以我們祇能說迄至現在的學術界與人智界為止，尙未曾有一種知識爲即是絕對真理。這是由於人類的努力還未大進的緣故。却不能說世界本來就沒有絕對真理。

因此我以爲我的人生觀是比較上稍近於真理。但恐怕不是十分接近，所以我對於一切相反的異說，亦一律忍容。我現在把忍容與真理分爲兩件事，使學者於一方面必須具有忍容的道德，而同時他方面有接近真理的自信。

至於人生觀是一種看法，當然比較活動的餘地更多。所以須要容忍異說乃更甚。在科學有嚴整的系統，異說存在的餘地較少。而理想的看法則不然。可以有各種的看法。若要互相爭執。那可不得了啊！所以在人生觀更須有大量的容忍。不過有人主張人生觀以各人各樣，這是不對的。無論如何相異，而人生觀亦祇有若干種爲止。其數是有限的，決不能一人一個而各不相同。所以若有人問我：能以一個適當的人生觀給予中國的青年麼？我敢答曰：能。因爲人生觀不是各人主觀上的，而可由客觀上賦予而後加以主觀體驗上的同化。並且人生觀止有三五種。無論何人止是於此有限的數種內擇取一種而已。我們能討論人生觀。其故亦在此。若是一人一個各不相同，則必是無法討論了。

總之，人生是一方面生活，一方面理想；二者交相推進；若專靠虛懸的理想固然不行。而若專靠現實的生活亦是不行。我嘗把李義山的兩句詩借來表明生活與理想是：

春蠶到死絲初盡；

獵炬成灰淚始乾。

生活與理想總是這樣不斷地下去。

附 參考書

人生觀與倫理學大半相同，茲分列各參考書如下：

甲 初步

凡不願看西文書而欲知人生哲學的概念，可取下列各書讀之：

- 一 馮友蘭：人生哲學（商務印書館出版）

二 拙作：宇宙觀與人生觀（載本年東方雜誌）
于梗概以外而欲兼知時人各種意見，可看

一 科學與人生觀（亞東書局）或人生觀之論戰（泰東書局）

此兩書搜羅時人各種辯論頗詳盡，能兼購尤佳。

二 馮友蘭：一種人生觀（商務印書館百科小叢書）

此書持論中正，極有見地。間有與拙作所見相暗合處。

三 拙作科學與哲學（商務印書館）

此為我個人對於當時科學玄學爭論的批評，

此外有李石岑的人生哲學可惜止有上卷。

乙 進一步

要研究人生觀當然非讀哲學概論與哲學史以及倫理學不可。茲爲引起青年看書的興會起見，列二三種如下：

A. 人生觀

Hyde, *Five philosophy of Life*

此書述伊壁克魯的快樂主義，斯托亞派的苦行主義，柏拉圖的向上主義，亞里斯多德的中庸主義與耶穌的博愛主義。著者似偏於耶教。

B. 倫理學

G. E. Moore, *Ethics* (Home university Library)

此書甚小，論鐸極牟利。可惜所涉的方面太少。

Rashdall, *The Theory of Good and Evil.*

此書兩厚冊，據我所見為倫理學中最佳之作。

Rogers, *Moral insview*

此書為倫理學史性質，對於各學說有批評。

C. 哲學

Cunningham, *Problem of Philosophy* 或 Sellars. *The Principles and Problem of Philosophy*

此為哲學概論，兩書各有長處。此外有 Patrick, *Inroduction to Philosophy*，其內容有論及最新思潮處，亦可讀。

Weber, *History of Philosophy* 或 Thilly. *History of Philosophy*

此為哲學史兩書可任擇其一。

丙 再進一步各別研究。

一 關於道德觀念的由來

Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas.* 2

vols.

二 關於本能。

Bernard, *Instinct.*

三 關於唯物史觀

Bober, *Karl Marx's Interpretation of History.*

四 關於不朽

Prince-Pattison, *The Idea of Immortality.*

五 關於宗教

Ellwood, *Social Interpretation of Religion.*

六 關於心理

Hadfield, *Psychology and Morals.*

七 關於精神分析學

Tansley, *The New Psychology.*

Holt, *The Freudian Wish.*

八 關於環境問題

Conklin, *Heredity and Environment*

九 關於修養

Baudouin and Lestchinsky, *The Inner Discipline.*

Bousfield, *The Omnipotent Self.*

十 關於宇宙觀的玄學

Leighton, *Man and the Cosmos.*

十一 關於東方思想

梁任公先秦政治思想

此外關於心物的問題則有喬特的心與物，張君勵所翻譯，商務印書館發行（尙志學會叢書。）至於哲學終不能爲科學所蠶食的緣故，可看羅家倫的科學與玄學。

中華民國十七年八月三日印刷

人生觀ABC (全一冊)

【平裝五角 精裝六角】
(外埠酌加郵費匯費)

著者 張東蓀

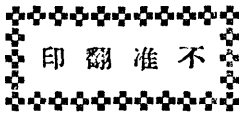
出版者 ABC叢書社

印刷者 世界書局

發行者 世界書局

發行所

上海四馬路
世界書局



不准翻印

ABC叢書目錄

文藝部

國學組

文字學ABC一册 平裝五角
精裝六角

暨南大學文科教授胡樸安著

修辭學ABC一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學中國文學系主任陳望道著

詩歌學ABC一册 平裝五角
精裝六角

暨南大學文科主任胡懷琛著

詩經學ABC一册 平裝五角
精裝六角

南開大學教授金公亮著

元劇研究ABC 上 平裝五角
下 精裝六角

元曲專家吳瞿安著

文法解剖ABC一册 平裝五角
精裝六角

郭步陶著

文體論ABC一册 平裝五角
精裝六角

顧燾丞著

中國文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

劉麟生著

文學組

文藝論ABC一册 平裝五角
精裝六角

前暨南大學文科主任夏丏尊著

文藝批評ABC一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學教授傅東華著

文化評價ABC一册 平裝五角
裝裝六角

巴黎大學碩士葉法無著

詩歌原理ABC一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學教授傅東華著

小說研究ABC一册 平裝五角
精裝六角

文學批評家玄珠著

農民文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學教授謝六逸著

兒童文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

小說月報編輯徐調孚著

西洋文學組

希羅文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

南歐文學專家曾孟樸著

英國文學ABC 上册 平裝五角
精裝六角

真美善雜誌編輯曾虛白著

美國文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

真美善雜誌編輯曾虛白著

德國文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

大學院祕書李金髮著

法國文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

南歐文學專家曾孟樸著

俄國文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

文學士泉漳中學教授汪侗然著

近代文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

文學家吳雲著

騎士文學ABC一册 平裝五角
精裝六角

文學批評家玄珠著

神話組

神話學ABC一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學教授謝六逸著

童話學ABC一册 平裝五角
精裝六角

趙景深著

中國神話研究ABC 上册 平裝五角
精裝六角

文學批評家玄珠著

希臘神話ABC一册 平裝五角
精裝六角

文學士泉漳中學教授汪侗然著

藝術組

藝術論ABC一册 平裝五角
精裝六角

復旦大學中國文學系主任陳望道著

戲劇學ABC一册 平裝五角
精裝六角

留美戲劇家洪深著

獨幕劇ABC一册 平裝五角
精裝六角

文學十蔡慕暉著

歌劇ABC一册 平裝五角
精裝六角

音樂家張若谷著

音樂樂ABC一册 平裝五角
精裝六角

音樂家張若谷著

國畫ABC一册 平裝五角
精裝六角

名畫家朱應鵬著

洋畫ABC一册 平裝五角
精裝六角

名洋畫家陳抱一著

圖案畫ABC一册 平裝五角
精裝六角

中華藝術大學教授陳之佛著

構圖法ABC一册 平裝五角
精裝六角

上海美術專門學校教授豐子愷著

新聞學組

報學ABC一册 平裝五角
精裝六角

時事新報總編輯潘公弼著

政治經濟部

政法組

法律學 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

朱采真著

政治學 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

朱采真著

中山政治 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

朱采真著

國際政治 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

巴黎大學吳頌皋著

國際法 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

朱采真著

外交 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

浙江反省院教授常書林著

黨義 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

世界書局編輯朱翊新著

市政組

都市論 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

市政計劃 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

市政管理 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

市政工程 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

經濟組

經濟學ABC一冊

平裝五角
精裝六角

經濟學博士李權時著

財政學ABC一冊

平裝五角
精裝六角

經濟學博士李權時著

貨幣學ABC一冊

平裝五角
精裝六角

德國柏林大學沈藻堉著

統計學ABC一冊

平裝五角
精裝六角

社會學學士蔡毓聰著

審計學ABC一冊

平裝五角
精裝六角

鄭行巽著

分配論ABC一冊

平裝五角
精裝六角

法政大學教授殷壽光著

農業合作ABC一冊

平裝五角
精裝六角

法政大學教授王世顯著

信用合作ABC一冊

平裝五角
精裝六角

侯厚培著

生活進化史ABC一冊

平裝五角
精裝六角

勞動大學教授劉叔琴著

商業組

商業經營ABC一冊

平裝五角
精裝六角

明治大學商學士沈長明著

工商管理ABC一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學商學士張家燾著

廣告學ABC一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學商學士蒯世勳著

售貨術ABC一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學商學士張家燾著

銀行學ABC一册

平裝五角
精裝六角

復旦大學商學士蒯世勳著

保險學ABC一册

平裝五角
精裝六角

張伯箴著

社會組

社會學ABC一册

平裝五角
精裝六角

社會學博士孫本文著

社會思想史ABC一册

平裝五角
精裝六角

法政大學教授徐逸樵著

人口論ABC一册

平裝五角
精裝六角

社會學博士孫本文著

人類學ABC一册

平裝五角
精裝六角

巴黎大學學士馬宗融著

優生學ABC一册

平裝五角
精裝六角

日本帝國大學學士華汝成著

犯罪學ABC一册

平裝五角
精裝六角

留美社會學碩士應成一著

婦女運動ABC 一册 平裝五角
精裝六角

湯彬華女士著

家族制度ABC 一册 平裝五角
精裝六角

高希聖著

哲 學 部

哲 學 組

哲 學ABC 一册 平裝五角
精裝六角

前時事新報主筆張東蓀著

西洋哲學ABC 一册 平裝五角
精裝六角

廣學會編輯謝頌羔著

宗 教 學ABC 一册 平裝五角
精裝六角

廣學會編輯謝頌羔著

精神分析學ABC 一册 平裝五角
精裝六角

前時事新報主筆張東蓀著

人 生 觀ABC 一册 平裝五角
精裝六角

前時事新報主筆張東蓀著

相 對 論ABC 一册 平裝五角
精裝六角

王剛森著

論 理 學ABC 一册 平裝五角
精裝六角

前紹興女師校長朱兆萃著

倫理問題ABC 一册 平裝五角
精裝六角

巴黎大學碩士葉法無著

中國倫理思想 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

嶺南大學哲學教授謝扶雅著

戀愛論 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

郭真著

教育史地部

教育組

教育學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

米西根大學碩士黃梁就明著

教育史 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

李浩吾著

藝術教育 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

美術專門學校教授豐子愷著

職業教育 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

中華職業教育社潘文安著

小學行政 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

世界書局編輯魏冰心著

各科教學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

世界書局編輯所長范雲六著

教育測驗 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

世界書局編譯朱翊新著

教育心理學 A B C 一册 平裝五角
精裝六角

前紹興女師校長朱兆萃著

圖書館學ABC一冊

平裝五角
精裝六角

復旦大學圖書館主任沈學植著

體育組

田徑

賽ABC一冊

平裝五角
精裝六角

時事新報編輯蔣湘青著

演說學組

演說

學ABC一冊

平裝五角
精裝六角

復旦大學文科主任余楠秋著

辯論

術ABC一冊

平裝五角
精裝六角

世界書局編輯陸東平著

史地組

進化論ABC一冊

平裝五角
精裝六角

張慰宗著

東洋史ABC一冊

平裝五角
精裝六角

文學家傅彥長著

西洋史ABC一冊

平裝五角
精裝六角

文學家傅彥長著

日本史ABC一冊

平裝五角
精裝六角

北平女高師教授李宗武著

人文地理ABC一冊

平裝五角
精裝六角

北平女高師教授李宗武著

自然地理 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

淮安中學校長王益厓著

海洋學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

淮安中學校長王益厓著

科 學 部

自然科學組

心理學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

復旦心理學院實驗中學主任郭任遠著

變態心理學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

心理學學士黃維榮著

衛生學組

衛生學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

沈霽春著劉清風博士校訂

性學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

南洋大學學監樂福沅著

應用科學組

科學論 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

北大理學士王剛森著

電學 A B C 一册

平裝五角
精裝六角

北大理學士王剛森著

攝影學 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

化學教師吳靜山著

測量術 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

東南大學理學士姚國珣著

工程學組

道路學 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

工學士楊哲明著

鐵路學 A B C 一册
平裝五角
精裝六角

工學士楊倚時著

附告

本叢書的書目是沒有限制的
隨時加編隨時發表

上海图书馆藏书



A541 212 0000 05338

~~28748~~

~~1656326~~