

10
876264
ct

高級中學用

改訂本

新中學人生哲學

全一冊

編者 舒新城

校者 陸費逵

上海中華書局印行

8

舒

(乙)

序 言

舒君新城以所著人生哲學原稿來，乞我爲序言。我把這原稿，瀏覽一過，覺得稿中所說，雖不免與我的主張有不盡相同之處；但他爲研究人生哲學者立定三個目的，說：“人生哲學有三大目的：1.辨生，2.明我，3.勵行。我們研究人生哲學，就是要本科學的精神，達到此三種目的。”這話卻可以認爲有學說的價值。何也？因爲人生哲學的實體，離不了‘生’與‘我’，‘生’與‘我’的意義，既已明瞭而且正確，而後可以說到‘勵行’，顯出人生哲學的效用來。這中間的程序，是一貫的，是相互的，是決不可離析或偏少的。從前我應各學校的要求，講演青年之人生觀，曾將講稿印行，其中所講要點，多有可與這三大目的互相印證之處。今依這三者的順序，爲約略的說明：

1.辨生 辨生就是要辨明什麼是生命，我的講

稿裏說：“佛家之說……謂世間一切有情無情，皆是因緣和合而成。何謂因緣？譬如草木，泥土爲因，火與人



工爲緣，因緣和合而成杯。凡世間一切物，皆非常住，不久變壞，是謂無常；無常之物，原是虛妄，既是虛妄，卽不能斷其始終。唯人亦然，以業力爲因，父母爲緣，因緣和合而生，因緣分散而死。”這就是說所謂‘生’，不過由因緣和合而生的一種相，這種相，求之因緣未和合時，不可得；求之因緣已分散時，亦不可得；要不過是宇宙間一種虛妄的現象而已。西洋舊說以爲人的生命是上帝所造成，此固無庸深論；卽進化論‘人由原始動物進化而來’的一句話，亦終是糊塗的解釋。

2.明我 我們人類因爲因緣和合而有所謂‘生’，於是就從這個‘生’上面，發生‘我見。’‘我見’愈發達，人我之見愈嚴，自私之觀念愈強，而一切罪惡，亦由之而起。其實這個‘我’究竟何在？我的講稿裏說：“細推我身之由來，實由無量數細胞集合而成，我是一大堆細胞，人亦是一大堆細胞，彼此同體，有何分別？且細胞有新陳代謝之作用，……刻刻變遷，閱七年而我之軀體必完全變換一個；故詳密言之，昔日之我，已非今日之我，前一刹那之我，已非後一刹那之我；是則我身尙不

能爲我有，更何物而能爲我有乎？我身細胞，既代謝不留，將執何部之細胞以爲我乎？故佛家以無我爲立腳點，極端平等。”所謂‘我’的究竟是如此，則所謂‘我，’可知不獨我自身有如此的一個我；我自身以外的人類，乃至於一切衆生，皆各有其如此的一個我；能明白這個，自然能明白我自身的我，與我自身以外的我，彼此平等，同是虛妄；可以如舒君所說“也不至於惟我獨尊用不著驕狂。”

3. 勵行 就小範圍的人類說，我們人類既以無量數有‘生’的‘我，’相聚而成社會；則在這個世俗所謂有‘生’的時期中，要使這些無量數的‘我，’大家過得去，這是無論何人，不能不承認這一點爲人與人相處的正義。這一點愈發展，人類社會的幸福亦愈發展；這一點愈萎縮，人類社會的幸福亦愈萎縮；這也是無論何人所當然承認的。我們人類能各自修養，用著勉強的功夫，使這一點，——即人與人相處的正義，——日益發展，這就叫做勵行，勵行而能如此，方可够得上研究人生哲學的價值。所以我的講稿裏，講人生之最後目的，

在入世間的一部份說：‘人生最後目的，即遵守社會之規律，盡一分子之義務，而使社會日臻健全，舍己從人，愛人如己，苟有利於社會者，無不赴之’是也。我們能做到這一步，方才算得勵行，而人生哲學的效用，亦方可算得真實無妄。但是我們要做到這一步，卻應當先了解什麼是‘生’什麼是‘我，’——就是應當先了解這個‘生’和‘我，’是彼此相同的，是把持不住的，——而後可以不執著一個有‘生’的‘我，’而顧念到無量數有‘生’的‘我，’

舒君編著這部人生哲學的見解，雖與我以上所言三項，不盡一致；但其立說的程序及內容，卻彼此多有相同之點；以論理學的法則說，亦絕少不相應處；所以我說可以認為有學說的價值。

中華民國十三年五月 武進 蔣維喬

序 言 二

舒新城著了一部人生哲學，要我作一篇序。我說：“我很想作一篇長序，但是我少有整閒的時間，要說的話又太多，恐怕作不好。”

甚麼是人生？甚麼是人生哲學？我以為人字是包括精神肉體兩方面，生字是指活着的人。人生哲學就是研究活人的精神肉體兩方面怎麼維持。

古人說：“人之大患，在有吾身。”我以為還不盡然。實在人之大患，在有有生命之身。倘無生命，身入土中與草木同腐，有甚麼患呢？倘無肉體，靈魂飄盪宇宙中，就是有患，也不是生人之患。我們這個有生命之身，如何免患，這就是人生哲學。

孟子說‘性善’，荀子說‘性惡’，告子說‘性無善無不善’，孔子說‘性相近’。其實性是種子，有善有惡。擴充善種，就是為善。擴充惡種，就是為惡。“人皆可以為堯舜，”未必人人都成堯舜。“狗子有佛性，”未必狗狗都能成佛。孟子說性善，證據很多。但是他又說：“食色，性

也。”食色既是性，那麼，“紵兄之臂而奪之食，踰東家墻而摟其處子，”正是食色之性，正是性之一部份，那能說人之性善？我想要紵而奪，踰而摟，是性之惡種；知紵奪踰摟之非而不爲，是性之善種。人之善惡，看他擴充那一面。

人性之中，有善有惡；一人之性，又雜善惡。如何方能行善祛惡？我上月替‘中華書局同人進德會’的‘進德季刊’曾作一文，題目是：

萬惡情爲首，百善忍爲先。

人有所不爲而後可以有爲。不情才能有爲，能忍才能不爲。放下屠刀是能忍，成佛還要不情。

人生問題是一個啞謎，從古以來沒有正確的解決。我們在這不解決之中，求相對的解決，孔與佛實有研究的價值。等而下之，即迷信的拜偶像，虛渺的登天堂，甚至想發財，想有後代，都可以解決他的人生問題。爲甚麼呢？人生最要緊的東西，是希望和目的；最痛苦的是絕望。有希望目的而不絕望，一定能忍能爲；無希望目的而絕望，他又爲甚麼去忍去爲呢？

我覺着現在最痛苦的人，是覺悟而不澈底，空想而無實力的一般青年男女。他們沒有正確的希望和目的，他們沒有能忍能爲的定力，更或因環境不好而悲觀，更或因物質迷惑而墮落，更或因習慣束縛——如結婚不自由寡婦不再嫁之類——而生趣毫無。他們的人生觀，遠不如力耕的農夫和念佛的老太婆。

我想我們要解決人生觀，第一要有澈底的知識。新城此書，從科學上哲學上討論人生之所以爲人生，正是我們求知的寶筏。第二要有能忍能爲的力量。我是冷水浴的實行者，我將我的見解經驗說說。

冷水浴的功效，生理上可以堅皮膚，活血行，強體力。精神上可以清楚頭腦，增加忍耐力。——更能減少遺精和性慾的衝動——我在二十歲左右的時候，身弱多病，易疲易怒。十幾年來，天天冷水浴，身體漸強，氣質大變。從前作文一二小時就疲倦的，現在連續六七時還不覺疲倦；從前皮氣極壞，甚至和人拍案相罵的，現在橫逆之來，可以一笑置之。我對於運動靜坐，都不甚感興趣，或作或輟，毫無成績。只有冷水浴成了習慣，愈

久愈有興味。不但我的體質氣質變化，我的人生觀也大受影響。或者四十能不動心，也未可知。我覺着冷水浴是我的人生哲學，讀新城此書的人，也願意習我的人生哲學嗎？我願作指導者。

陸費逵，一三，七，一。

序 言 三

這部‘人生哲學’編輯、試用的時間較長，又曾參合數人的意思，故在此述其經過如下：

我脫離學校生活後，即在中等學校服務；任教職於男女師範、中學者歷時七年，歷地數省，歷校及十，故對於青年男女常有機會與之為團體及個別的接觸。而數年來所感於懷者即多數青年對於‘人生’無多方面之觀察、考量，因而見解狹隘、生活煩悶。十一年冬，全國教育聯合會新學制課程標準起草委員會在南京開會，我曾出席中學教育組；當討論高中必修科課程時，我將數年蘊蓄於懷的感想，向大眾傾吐一番，主張加一種科目討究人生各方面的問題，當時首先贊成者為黃君任之，但名目如何我們卻無定見。後經幾次討論，始定名為‘人生哲學’，並規定為六學分。十二年初滬寧委員分科審查，再減為四學分，名稱仍舊，何年教授，則由各校自定。

科目定後，即由委員會延請李石岑君起草綱目，石

岑轉推常君乃憲。爾時適與常君在吳淞共事，悉常君草就之綱目特注重於哲學方面；當時雖有不敢苟同之處，但以職務忙碌，未曾參加意見。而委員會亦未加採用，卒改由黃任之君起草。

十二年二月由吳淞遷南京，江蘇第一中學高三已設此科目，由石岑教授，適石岑去滬，乃請我繼續擔任。當時參合石岑任之乃憲之綱目，編輯講義，內容分爲機體、活動、道德三部分，共十萬餘言，而特別注重於道德方面，蓋倫理學爲人生哲學之本位的舊觀念，猶深印於腦中也。

十二年八月與劉伯明君赴湘暑校講學，共居處者十餘日，屢次談及此問題，他以爲‘人生哲學’以道德哲學爲主，範圍未免太狹，因共商定另編一綱目，而將其內容分爲五部分——緒論，機體，分析的活動，綜合的活動，究竟——一中高二此科之教材卽以此爲綱，編印講義。今年春東大附中亦加授此科，由我教授，乃更將去年在一中所用之稿增刪付鈔；又與任之及蔣竹莊君商，再加入修養一部分，於是成爲現在之內容。此稿共

計修改四次，歷時一年半，試用三次。

‘人生哲學’是一種新科目，到底要包括些什麼，既無前例可遵，便不得不自行創造。此書雖係我一人執筆編輯，一人試用教授，但其中的意思卻不是我個人底，除上述諸人直接參加意見外，去年國內學術界所發生之‘科學與人生觀論戰’的諸議論，間接亦有很大的影響。此則應向大眾伸謝的。

這書雖名‘人生哲學，’但其中之大部分，卻是與人生最有關係的科學常識及哲學常識。所以如此取材的：一因年來許多青年的思想頗有趨於浮泛之傾向——如作浪漫的新詩，及空談主義之類——想設法引起他們研究科學的興味；一則略為指出人生問題是多方的，使青年由有此科而有較豐富的生活，努力前進，不因小不遂而煩悶。至於學者個人底人生問題，則待學者自身解決；此書目的只在從各方面敘述人生的問題，而不希冀為個人解決人生問題。

新學制高中雖定人生哲學為必修科，但並未規定何年教授。據我個人經驗所及，以在高三教授為最宜，

高二次之，高一則不甚適宜；因此科較抽象而多含主觀性，倘學者於生物、心理、社會各科之常識太缺，反省習慣又未養成，頗不易領悟。至於全書分量，除附錄外，不過十四萬言上下，照課程標準以四學分計算，應講授七十餘小時，每時平均不過兩千言，以高中二三年生之學習能力，處此當能裕如——我自教三次，亦不感困難。倘學生曾經習過生物學者，並可將第二編略去，習過心理學者可將第三編略去；若時間有餘，即可將第四第五兩編詳細研究。每章附錄之參考書及問題，更望教者指導學生閱讀詳答。

此書雖經修訂試用，但以囿於少數人見聞與無前例可遵之故，不敢言適用，更不敢言盡善，姑印出以供教育家之批評。倘試用者能指示謬誤，或有所修訂批正，均竭誠歡迎，儘量採納。幸不我遐棄！

舒新城，南京，十三年六月。

新中學教科書

人生哲學

目錄

第一編

緒論

第一章

什麼是人生哲學

一	各人底哲學	1
二	哲學底字義	3
三	哲學底定義	4
四	哲學與科學	4
五	哲學底分類	8
六	人生哲學底定義	9

第二章

人生哲學底方法及目的

七 發生的方法	11
八 心理的方法	14
九 社會的方法	16
一〇 辨生	18
一一 明我	19
一二 勵行	20

第二編

人生底機體

第三章

生命底原素及其特徵

一三 生物底原始	22
一四 生命底原素	24
一五 生物底特徵	28

第四章

生命底持續

一六 生物生存的機體	31
一七 生殖	32

一八	遺傳	34
----	----	----

第五章

人類在生物界的位置

一九	人類底由來	42
二〇	身體上的特徵	44
二一	精神上的特徵	46
二二	人類底社會產物	49
二三	人類底將來	53

第三編

人生活動底分析研究

第六章

人類活動底動因及其原始稟質

二四	活動底原因	58
二五	活動底原始稟質——本能	59
二六	本能底性質	60
二七	本能底價值	64
二八	本能底制馭	65

第七章

機械的活動

二九	本能應付的困難與習慣的養成	69
三〇	習慣底社會功用	70
三一	習慣與風俗	72
三二	習慣對於人生的效用	75

第八章

感情的活動

三三	生活的興趣	78
三四	感情底表出及其種類	80
三五	情緒與本能	81
三六	情緒與個人	83
三七	情操底效用	85
三八	情緒底制馭及情操底修養	86

第九章

理智的活動

三九	環境底歧繁	90
四〇	思想底要素	91

四一	思想底價值.....	93
四二	思想底制馭與訓練.....	98
四三	思想與科學.....	100

第 十 章

個性與羣性

四四	人類活動底兩方面.....	103
四五	個性底差異及其原因.....	105
四六	羣性底表現.....	111
四七	個人與社會的關係.....	114

第 四 編

人生活動底綜合研究

第 十 一 章

自我及人格

四八	活動的統一.....	117
四九	自我底種類.....	118
五〇	自我底發達.....	120
五一	自我底滿足.....	122

-
- 五二 自我底統一.....124
五三 自我與人格.....125

第十二章 道德與人生

- 五四 道德底起原.....129
五五 道德律與自然律.....132
五六 道德進化底階段.....134
五七 道德與社會制度.....135
五八 道德底遍效性.....136

第十三章 宗教與人生

- 五九 宗教底意義.....140
六〇 宗教底起源.....140
六一 宗教與信仰.....143
六二 科學的信仰與宗教的信仰.....146
六三 宗教與人類生活.....148

第十四章 藝術與人生

六四	藝術底意義	152
六五	藝術底起源	154
六六	藝術與創造	156
六七	藝術底普遍性	158
六八	藝術底效用	160

第十五章

愛與人生

六九	愛底意義及其起源	163
七〇	愛與犧牲	166
七一	愛底擴充	169
七二	愛底效用	172

第十六章

自由與人生

七三	自由底意義	175
七四	自由論	177
七五	必然論	179
七六	必然論與自由論之批評	182
七七	因果律與無限的自覺創造性	184

第十七章

理想與人生

七八	理想底意義	187
七九	理想底功用	189
八〇	理想底目的	193
八一	理想與進化	196

第五編

人生底究竟

第十八章

人生底意義

八二	意義的尋求	199
八三	解釋的紛歧	201
八四	儒家底解釋	203
八五	佛家底解釋	204
八六	科學家底解釋	207
八七	我們底態度	211

第十九章

人生底價值

- 八八 價值底意義.....213
八九 苦樂生死與價值.....216
九〇 我們對於人生價值的估定.....219

第二十章

人生底目的

- 九一 目的底紛歧.....224
九二 儒家底人生目的觀.....225
九三 佛家底人生目的觀.....229
九四 我們底試探.....233

第二十一章

個人與宇宙的關係

- 九五 我底本質.....235
九六 我底自覺史.....238
九七 我與宇宙的關係.....243

第六編

人生底修養

第二十二章

身體底修養

- 九八 修養底意義.....248
- 九九 身體底重要.....250
- 一〇〇 身體修養的方法.....253

第二十三章

精神底修養

- 一〇一 精神底重要.....258
- 一〇二 精神修養的問題.....260
- 一〇三 知情意底修養.....263

第二十四章

行爲底修養

- 一〇四 行爲與人格.....271
- 一〇五 處己的行爲.....274
- 一〇六 處羣的行爲.....280

第二十五章

職業底修養

- 一〇七 職業底重要.....284

一〇八	擇業與樂業	287
一〇九	知識的修養	291
一一〇	技能的修養	294

索 引

I	名詞索引	1
II	人名索引	6

中西名詞對照表

I	中西對照	9
II	西中對照	15



新中學教科書

人生哲學

第一編

緒論

人生哲學是一個複合的名詞，從文法上講，哲學是名詞，人生是形容詞；從文義上講，我們所要研究的，不是純粹的哲學，也不是人生，是有關人生問題的哲學。因此本篇所要討論的問題如下：

1. 什麼是人生哲學？
2. 研究人生哲學之方法如何？
3. 研究人生哲學之目的何在？

第一章

什麼是人生哲學

一 各人底哲學 從未學過哲學的人，以為哲學是一種很神秘很奧妙的東西，平常人不能隨便去學

習；其實我們各人都有一種哲學，我且先引幾句很重要而有趣味的話給諸位看：

“我們想一個房主婦對於她底寓客要緊的事是知道他收入底多少，但是更要緊的是懂他底哲學。我們想一個將軍出去打仗，要緊的是知道敵人底數目，但是更要緊的是知道那敵人的哲學。”*

這幾句話你們或者以為很奇怪，然而卻是現代很重要的哲學家詹姆士(William James)^[1]在他實用主義(Pragmatism)上開篇時引述謙斯探頓(Ches'erton)底話。所以他以為“各人有一種哲學；而且關於各人最有趣最要緊的一件事，就是各人底哲學規定各人底宇宙觀。”而“各人所必需的哲學，並不是專門學術，就是大家對着人生一種老實的深切的意義。”*我們想：世界上果有人對於宇宙和人生沒有一種意義嗎？大學問家以為小我可死，大我不朽，固然是他對於宇宙及人生的意義；鄉間愚婦以為生前敬神，死入天堂，又何嘗不是她對於宇宙及人生的老實而深切的意義；就是我們數

*詹姆士原著：實用主義頁一。(同卷) †同上。

十人聚在一起，對於宇宙及人生的意見，也各不相同。這樣，講我們各人都有一種哲學，又何嘗不是事實，更何嘗不可！

二 哲學底字義 我們各人既有一種哲學，那麼哲學似乎是世界上最容易的事，用不着研究了。其實不然：有許多事情，看來似乎是極平常，極容易的，而仔細研究起來，卻可愈鑽愈深，終身還研究不了。哲學就是這種事情底一個實例。我們研究人生哲學，雖然不是要精研純粹哲學上的各種問題，但對於哲學底意義，卻不可不知道。因為哲學兩字是從西文譯出來的，所以先從字義講起：

哲學兩字，英文爲Philosophy，德法爲Philosophie；各國文字拼法雖稍有不同，但都從希臘文Philosophia變化而來；而Philosophia又出自動詞Philosophien，在希臘文中Philos底意思是好，Sophos底意思是知；合起來便是愛好知識。起初不過用以表示尙理論，疏實利的意思。後來希臘哲學家蘇格拉底(Socrates)^[2]和他底弟子柏拉圖(Plato)^[3]嘗自稱爲Philosopher，意思是要表明

他們是愛知者，與當時盛行之詭辯派(Sophist)^[4]志在獲利者不同。柏拉圖說：“詭辯者之講學，志在獲利，其徒之求學，志在求富貴；有爲而爲，非真欲窮理而致知也。愛知者則反是：絕嗜欲，遠利祿，殫心竭慮，索隱鈎玄，一以宇宙真理爲其究竟之目的而無他求者也”。* 這是哲學兩字字義的來源。

三 哲學底定義 哲學兩字，初意爲愛知，到柏拉圖便以爲是研究宇宙真理；近代哲學家對於此兩字底定義幾乎人各不同。^[5]我也不必詳細引證，現在自己下一哲學底定義如下：

哲學是以科學的實證爲根據研究宇宙各種現象底意義與價值的學問。

這定義有二要點：一，哲學對於宇宙間的現象，只爲意義與價值上之探討；二，探討宇宙現象底意義與價值要以科學爲根據。因此，我們又要進一步討論哲學與科學之區別及其關係。

四 哲學與科學 無論什麼學問，其對象總離

*疏大齊：哲學概論頁三，（北大出版部）

不了人事界與自然界的現象：科學如此，哲學也如此。許多學者以為哲學是綜合的，科學是部分的。但現在底歷史哲學、宗教哲學、政治哲學等等，又何嘗不是就某一部分現象研究之？可見哲學與科學之區別，不全在部分的或綜合的，也不是研究的對象不同。二者根本的差異，在於研究者底觀點。例如清明之夜，明月在天，我們約集幾位朋友到附近的山上去賞夜景，這‘夜景’是一種自然界的現象，‘賞夜景’的舉動是一種人事界的現象，我們都可以用科學的觀點和哲學的觀點去研究。假如我是一位天文學家，我對於這夜景的現象，雖然也和常人同樣可以感觸着，但我所注意的只是些星月底明度，雲氣底變化，若進一步研究，則問月白風清之因果關係何在；又如我是一位心理學家，則對於這夜景的舉動，只問作此舉動者底心理歷程怎樣，有種什麼特殊的刺激，使之發生這種舉動。至於月白風清對於人生有什麼意義，什麼價值；這賞夜景的舉動有什麼意義，有什麼價值；那是完全不問的。倘若我是一位哲學家，對於這些現象便只問其意義如何，價值如何，而忽視其歷程上因

果上的觀點。所以科學底基本要素，是對於自然現象、社會現象爲系統的敘述，因果的說明；哲學則進一步而爲意義上之探討，價值上之解釋。簡單說：科學求‘是什麼’（‘What’）、‘怎麼樣’（‘How’），哲學求‘爲什麼’（‘Why’）。^[6]

哲學既是研究意義與價值的，同時又發生兩問題：一，哲學與常識有什麼不同？二，哲學能不能離科學而獨立？

我們日常生活之中，無時無事不表現意義與價值之探討；待人處事固然要問這種舉動、那種言論有什麼意義、什麼價值；即休閒時爲消遣的遊戲，也要問這事那事有什麼意義、什麼價值。就探求意義與價值的形式上講，常識與哲學極爲接近，所以詹姆士以爲各人有一種哲學。然而常識不能稱爲哲學者；因常識之探求意義與價值，只在偶然現象上爲片斷的研究；無所謂系統，亦不求證實。哲學則與之相反：以科學上已經證實的事實爲根據，推求各種現象對於人生之意義與價值的所以然。故人人可以有一種哲學，而人人又不一定能成爲哲學家。

其次，哲學雖然只研究各種現象底意義與價值，但必以證實之事實為根據，決不能由幻想產生結論；而科學底職務在於把自然界人事界底現象分析整理，分類排列，為系統的敘述與證實，故哲學必以科學為基礎。換言之：哲學家並非不重現象底整理與證實，只把這步功夫讓科學家去幹，而取其結果以為立論之本。因此，我們要治哲學，必不可不先懂科學。倘若不以科學為根據而妄談哲學，勢必流於虛誕。現在許多青年都把哲學看作玄想的東西，隨便亂講，實是一大錯誤，我們應當留意。再若反問治科學的也當研究哲學嗎？我則答曰是的。因為人類底日常生活是充滿了意義與價值的；人生世上，時間不過百年，空間只一席地，而能孜孜不已的工作，熙熙攘攘的往來，生活上不感枯寂者，就是這意義與價值兩件事在那裏維繫。倘若我們都以解剖學家底態度，把人體視為若干機械的細胞所構成，或如構造派的心理學家把人底精神活動，看作若干不可分的心理原素，則世界上一切衆生都是機械的活動。果如此，人生還有樂趣，這世界還可安居嗎？科學的研究，重在理

智的分析，要增進控制自然的能力爲人類謀幸福，科學誠然重要；但專作分析的研究則易流於理智的冷靜，而破滅人生，實人類最不幸的事。故欲人生豐富而不枯寂，哲學的研究，實是必要。所以治科學者也不可不知哲學。

五 哲學底分類^[7] 哲學既在把自然界、人事界各種現象爲意義上、價值上之研究，而各種現象又可依其性質而分爲若干類，故哲學也各分爲若干類，因此我們有：

1. 根據生物學研究一切衆生底生命之由來及其意義與價值的生物哲學；
2. 根據歷史學研究人類事蹟之由來及其意義與價值的歷史哲學；
3. 根據政治學研究人類政治之組織及由來而討論其意義與價值的政治哲學；
4. 根據社會學研究人類社會活動底根源及其意義與價值的社會哲學；
5. 根據教育學研究人受教育之意義與價值的教育哲學；

6.根據倫理學研究人生道德行爲之意義與價值的道德哲學；

7.根據宗教學研究人生歸宿有什麼意義與價值、無歸宿又有什麼意義與價值的宗教哲學。

此外還有我們正要研究的人生哲學，以及其他關於自然界、人事界各種現象特殊部分的哲學。好在我們不是專門研究哲學分類學的，關於哲學上之各種詳細分類系統可以不必去管。所要知道的，只是哲學底種類很多，人生哲學不過是其一部分罷了。

六 人生哲學底定義 哲學的意義大概講過了，再問什麼是人生哲學？答此問題的答案也不一致：^[8]有人把道德哲學當作人生哲學，以爲人生哲學所要研究的是關於人類怎樣行善去惡，行善去惡有什麼意義、什麼價值的問題。又有人認一切哲學都是研究人生的切要問題，所以都可稱爲人生哲學。倘若完全從主觀上立論，只有愈研究愈紛亂的；要求一種比較能有助於我們解決人生問題的方法，只有以科學爲根據，從客觀的事實解釋人生底意義與價值。我們對於人生之究竟，雖然

要有相當的解釋，但先於此究竟問題之人生底‘生’的事實，‘活動’的事實，卻也不可根據科學底結論為相當之敘述與說明。此外關於怎樣實現我們理想的方法方面並略為道及。因此我們所要研究的人生問題有四種：

1. 人生底機體，
2. 人生底活動——分析的與綜合的，
3. 人生底究竟，
4. 人生底修養。

根據此範圍，我們下人生哲學底定義如下：

人生哲學是以科學實證的人生機體及活動為根據，討研人生之意義、價值及修養等問題的學問。

本書以後即根據此定義分編研究。

問 題

1. 何以各人有一種哲學？鄉間的農人也有哲學上的見解嗎？為什麼？
2. 哲學底字義怎樣？柏拉圖底學說你知道多少了，試述之。
3. 哲學底職能是什麼？與科學的區別怎樣？
4. 什麼是科學？試下一科學底定義。
5. 哲學何以要以科學為根據？二者之關係怎樣？

6. 常識、科學、哲學底區別怎樣？
7. 人生哲學底職能是什麼？何以要包含那四個問題？
8. 你習人生哲學底目的何在？現在對於人生的意見怎樣？
9. 試與校外貧民一人或二人作懇切的談話，把所談的情形記下來，考察他或他們對於人生的意見怎樣？何以有這種見解？
10. 在與同學往來之際，留心研究其對於人生的態度，看各人差異之度若何？主要原因何在？再與自己及校外貧民之人生態度比較之而記其結果。

第二章 人生哲學底方法及目的

I. 方法

人生哲學底內容決定了，現在討論怎麼研究的方法。本書所用的方法共三種：即發生的、心理的、社會的。

七 發生的方法 發生法 (Genetic method) 是從生物學上着手研究任何問題之發展 (Development) 及進化 (Evolution) 的方法。牠很有許多好處：第一，能使我們對於一種問題有具體的實證；第二，能使我們有系統的知識；第三，能使我們明進化的途徑。例如人生底機體

問題：在不知生物進化的人看來，以爲人類底活動能力較其他動物優越，其機體底構造必特別不同，而視爲很神秘的東西。所以宗教家對於其教主常錫以‘神子’的名稱。由此種觀點常發生許多荒誕的附會，左傳、書經上載的神異事實——如履大人跡之類——，聖經上底創世紀，都是實例。其次則發生無人道的階級制度：奴隸制盛行於往古，到現在還不能完全廢除，也大半是由於不知人類進化底事蹟，而以爲神造人類是不平等的觀念所致。倘若我們用發生的方法去研究人類底機體，知道牠是細胞構成的，就其構成的原素上講，不但人與人相同，即與其他生物亦相同，所差者是構造有複雜簡單之別，是量的問題，而非質的問題。如此，不但神秘的幻想、階級的觀念得由生物構造的具體實證打破之，並可以知道人類是由其他動物逐漸進化來的，對於進化的歷程且可以有相當的知識。我們更可用發生法從兒童着手，研究人生各種活動底發展情形：例如有人無故罵人，在一二歲兒童聽得，不知他所講的話是什麼意義，就是這人罵他，他也不發生什麼動作；若是七八歲的兒

童聽得，已懂得他所罵的意義，若自揣他底力量能勝過那人，他便有對罵或毆打的動作，若自揣力量不勝，便出以哭泣；倘若是青年聽着某人罵他，將不問自己底力量怎樣，便與他作對；又若是老於世故的人聽着，他一定要先考慮一番，研究別人罵他的原因，及他自己對付這事這人的方法，主意定了，然後再回答他。從這一點上，我們知道經過思考的意志動作，是逐漸發達的。又如我們看見三四歲的兒童有幾個人在一塊地方玩，常常爲一件公共的目的共同商議許多辦法，若有人違犯大家所議定的規案便當受罰；在成人團體活動中有成文的或習慣的規律制裁團員底行動；國家更有法律制裁人民底行爲，有政府作制裁的機關；某人某事作錯了，法律或規條上有規定的，固然要受法律或規條底制裁，就是法律或規條上沒有載明，而他底行爲果違反大多數人民底心理，也要受輿論底制裁。由此，我們知道道德的判斷也是逐漸進步的。^[9]發生法底要點在注重客觀的事實，我們應用之以爲研究人生底意義與價值的工具，其結論可較普遍而正確，所以本書採用牠的地方

也很多。

八 心理的方法 心理的研究法是以人類心理的現象爲省察解釋問題之根據：一面可以根據自己心理上的現象，省察某問題底價值；一面可以從他人底言論、行爲、著作中推斷他對於某問題的評價。

人類除了物質生活以外，還有精神生活。精神生活底內容是由心理現象構成的，故要瞭解精神生活底意義與價值，不可不從心理的方法入手。心理的方法有二：一是直接的，即利用心理學上的內省法，直接省察我對於人生的態度，並可以此結果推論他人底意見；一是間接的，即用心理學與其他科學所公用之觀察法，從他人外部的言動，推論其思想，也可以其結果反證自己。現代的心理學者，除了行動派 (Behaviourist)^[10] 以外，大概以爲心理的事實是含有私有性 (Privacy)^[11] 的，要直接知道心理的歷程，只有靠個人底內省。例如我對於人生是抱樂觀的，他人雖然也可由我底言論行動中推知我是抱樂觀，然而要直接知道我所以抱樂觀的各方面情形，則只有我自己用內省法去省察。我底精神狀態，雖

只有我個人知道，但同一的刺激必生同一的反應卻又是心理學上普通原則；那麼，我處我底情形之下，對於人生有樂觀的態度，倘他人所處者與我相同，其對於人生的態度，也當如我一樣是樂觀的。孔子之所謂恕，就是以己之心度人之心。這種由己及人的推論，因前提不一致之故，誠有不盡確實的地方，倘若注意於客觀事實各方面底推考與試驗，其結論亦未嘗不可靠。至於從他人底舉動與言論中也很可以推出他對於某問題的意向或評價來。例如慈善事業原是以人類同情心為根基，作慈善事業的人，應當有超利害的博愛情操：倘若某人因某處荒旱，自己捐輸或代募若干金錢送去，而態度怡然，若認為應作的事情一般，我們便可以推知他對於慈善事業是認為應作的，捐錢募款的舉動是出於誠意的；若他做了此事而有昂然自得的氣概，並且逢人稱述，以表己功，我們便可以推知他並不以救人為人類應作之事，而以慈善事業為沽名釣譽的手段。這都是用心理觀察法推斷問題的顯明事實。

心理方法的優點，第一能使我們直接知道自己底

心理事實以爲推己及人的根據；第二能使我們就外部的言動，推論他人現在或已往的思想，實是很經濟的方法。其缺點則無論何種推論，都以個人底主觀爲轉移，因各人經驗上的差異，推論底結果常不能一致；而主觀的見解又常足影響於客觀的現象，每致所推論之論斷不正確。所以我們應用心理的方法研究人生哲學上的問題，當特別注意除去主觀上之偏見，以補其缺陷。

九 社會的方法 心理的方法比較偏重於個人方面，而人類是富有羣性的社會動物，個人不能獨立生存，所以我們又當注意社會的活動。

個人雖然不能離社會而獨存，但一到社會活動中作一個分子，其一切舉動都有變化，^[12] 與個人動作時候的情形大不相同。換句話說：社會中之公共意識，決不等於各分子底意識相加之和。^[13] 例如學校中很活潑的學生，初出席於團體中，其活潑態度要減去幾分，言論、動作，都有點不自然，而與個人單獨活動時的情形不同。這就是他原有的思想受了團體底刺激發生變化。由此我們知道人與人相互的影響很大，若但注意於個

人底活動爲分析的考察，所得的結論常不能應用於團體之中。要知道人類社會生活底各種情形而探求其意義與價值，非注意社會上各方面的現象不可。研究人類社會活動的方法有二：一種是間接的，即利用關於社會現象如家庭、人口、都市、經濟、罪犯諸問題之記載物，以爲推論某種現象底因果。例如道德標準：中國的何以與外國的不同，古時的何以與現在的不同？要推求其原因，可以從社會組織、經濟制度、人口問題等各方面的著作物上去研究。一種是直接的，即實際調查社會上的現象，以其結果爲推論某問題的根據。例如陰歷新年南京城內夫子廟是各種人娛樂的公共地方，我於陰歷正月初一初二去了兩天，把那地方底一切現象統計起來，結果以賭博及賣刀、槍、馬鞭的小攤最多。於此我們可以推知(1)好遊戲是人底本能，沒有良好的娛樂場所滿足民衆底要求，便藉賭以發舒其本能上的衝動。(2)戲劇表演在社會上的勢力很大，刀、槍、馬鞭攤獨多，是因爲這些東西底銷場好；銷場好底原因就是我國舊劇舞臺上都用這些東西，兒童腦中充滿了戲劇上戰爭的觀

念，所以特別歡喜購買。——從這種現象上並可以看出民族底人生觀來。社會上的活動現象時時呈現於我們之前，只要留心觀察，隨時可以發見新問題、新原則。不過社會現象底範圍很廣，要推論正確，一定要分門別類地精密觀察，等到聚集許多例證之後，然後剔同留異，繹為原則。所以我們應用此方法研究人生哲學上的各問題，應當一面注重文獻底統計與比較，一面注意於實際現象底考察。

II. 目的

無論作什麼事，都當有目的，我們研究人生哲學也當先立定目的。我以為人生哲學有三大目的：即(1)辨生，(2)明我，(3)勵行。我們研究人生哲學就是要本科學的精神，達到此三種目的。

一〇 辨生 辨生，就是要明白什麼是生命。鄉間愚夫愚婦，不知道生命底原素，以為人類底生命是由佛菩薩創造的，所以沒有嗣子，要到庵寺去進香求子。佞佛的人以為世界有不死的神仙，只要修得好，可以長生不老，所以極力供奉菩薩，出家修行，求成大道。耶穌

教底信徒，相信聖經上的神話，以為世界是上帝所創造的，只要虔敬上帝，到最後審判的時候，肉體仍然可以復活。他們何以有這許多神秘觀念？因為他們對於生命兩字沒有澈底瞭解。人生哲學就是要從科學上給我們以一種正當的生命觀念。牠雖然不關迷信，但迷信自然不能到我們底腦筋裏；雖然不關神怪，神怪的觀念也無從發生——發生了神怪迷信的觀念也可以自然消滅。這一點我認為是人生哲學底第一任務，我們研究人生哲學真能達到這個目的，總算有點效果。

一一 明我 明我有兩種意義：第一是明白我在生物界之位置，第二是明白我在人類中之地位。我們知道人類有誇大狂：^[14]不知道生命是什麼的人，固然自高自大，以為人類是天之驕子；就是知道生命是什麼的人也以為人類是有理性的最高等動物，其神經系既然特別發達，支配世界，滿足自己的權力也最大，因此對於其他生物常常發生過量的殘殺。其實世界上生物底種類不知若干，人類在這些生物中間所占的地位也不過滄海之一粟，所占的數量更微乎其微；我們底神經作

用固然比其他生物發達一點，然惟其如此，責任更重大，應該時時警惕，用不着驕狂，更用不着殘殺。至於個人在人類中的地位，也和人類在生物界的位置一樣：過去的人類無窮，未來的人類也無窮，同時的人數又不知多少。於此無窮及不知多少的數量中而摘出一個‘我’，我底地位已經小不可言。然而這小不可言的‘我’，所負的責任卻又很大：因為我底一舉一動都與他人有關係，直接間接可以影響及於人類。我若是不良分子，一定有害於社會；我若是善良分子，自應盡我力之所能為，替人類謀幸福。這些問題都是人生哲學應當給我們解決的，就是牠底第二種任務。

一二 勵行 我們有了生命之後，自然要動作，但是動作底本身是盲目的衝動的，固無所謂惡，也無所謂善；倘若我們只順着本能的衝動作去，常足以妨礙他人底幸福及社會底秩序，所以自然動作之中應當加以決擇、抑制，以維持公共安寧。人生哲學既使我們明白生命底由來，及在人類中、社會中的地位，並指出一條善惡的道路，使我們行爲有所遵依，故牠雖不命令我們

怎樣行動，怎樣去惡就善，而能使我們對於善惡有適當的瞭解，本着智識的趨向，要就善去惡，以求心之所安，這種改變思想的內心教導，比用命令去指示的力量大。所以我以為勵行是人生哲學底第三個目的，也是我們研究人生哲學所當特別注意的。

問 題

1. 什麼是發生法？其優點有幾？
2. 心理的事實何以含私有性？試就個人底經驗舉例證明之。
3. 我們用心理方法研究人生問題，何以要去主觀的偏見？
4. 道德標準何以隨社會組織、經濟制度等為轉移？我國現社會上的道德標準有衝突嗎？其現象如何？原因如何？
5. 試於星期日就近調查一種社會情形，將其現象逐一記出，而推論其因果。
6. ‘我’與人底關係怎樣？個人加入團體活動中，其言動何以有變化？你自己底經驗怎樣？
7. 辨生、明我、勵行底相互關係怎樣？舉例證明之。
8. 個人在人類中的地位既然很小，何以對於謀人類底幸福要負很大的責任？
9. 你學人生哲學的目的怎樣？

第二編

人生底機體

人生一切問題都是有了生命機體以後所發生的，故我們研究人生底意義與價值，先從人生底機體講起。但人類底機體只是無窮生物中的一種，就組織底程度講，確優於其他生物；但從構造底原素講，其性質卻無根本的差異。我們若以生物底機體爲起點，以人生底機體爲歸宿，不但可以破除‘就事論事’的狹隘見解，且可以得許多有系統的證實而窺見人類進化底歷程。所以本編所研究的有下列三問題：

1. 生命底原素及生命底特徵，
2. 生命底持續，
3. 人類在生物界的位置。

第三章

生命底原素及其特徵

一三 生物底原始 構造生命底原素是什麼？
其特徵如何？要知道這些問題便又牽到生物是怎樣來

的問題上面去，所以先略述生物底原始。

地質學家以為地球上生物進化所經過的時代，已有五千萬年。我們生在五千萬年以後之世界，而生存的時間又不過百年上下，在生物進化中所佔的地位，真所謂‘渺滄海之一粟’。生物之始現於地面上究在何時？從何而來？其狀若何？這些問題雖然很重要而有興味，但沒有一個問題能供我們直接研究的。我們要研究生物底原始，只好照生物學家所講的‘推論’推論罷了！

夏天太陽照着水中，水中便有許多小生物如蚊、蠅、水蟲之類，受熱化生出來，那麼，生物不是由熱力與水分所產生的嗎？在常識上這問題是可以發生的，但從科學上看來，這實不能答復生物起源的問題：因為溝渠河道的水裏，已經有了這些生物底卵，所以受着太陽熱力底蒸發，能有這些生物化生出來；太陽熱力只能使這些生物發育較快，決不能無中生有產生這些生物。倘若我們把沸過的清水裝入消過毒的玻璃瓶中，把蓋嚴密塞好，那就整日放在太陽底下曬，無論曬多久，水中也不會生出生物來。所以我們研究生物底起源，不能以常識為

斷。

解答生物起源的學說有三種：第一種爲往古的傳說：此說以爲地球上的生物，最初即賦有非科學能詰究的生命力所構成的。^[15]這話雖然很簡單，但未免過於神祕，不爲科學家所取，我們亦不再信。第二種以爲地球上之生物係由他種星球而來。^[16]第三種以爲最初之簡單生物是由無機物中產生出來的。^[17]這三說，都是解釋生物原始的臆說，但以第三說較爲合理：因近世化學家能用無機化合物造成藍靛、咖啡精、葡萄糖等物，對於生物由無機物產生之理論有事實上之實證。至於什麼時候地球上始有生物，更是一個極難解答的問題。地質學家講地球及生物之進化最少已經有五千萬年，有人要追溯生物起源的時期，也只好以‘生物起源於五千萬年前’作個假定。要確切斷定某年某月某日地球上才有生物，實在不是我們現在的知識所能作得到的。本書不是專論生物進化的，所以關於生物原始問題的討論就止於此。

一四 生命底原素 生物既然是從無機物中產

出來的，構成生物生命機體的原素是什麼？生物學者以爲一切組織極複雜的生物都是從極簡單的生物進化來的：從組織方面講，人類與變形蟲（Amoeba），固然有天涯地角的區別；但從生命底原素上講，無論動物、植物、人類、變形蟲，都屬相同。這一切生物所同具的生活原素，生物學上稱爲細胞（Cell）。細胞底形狀大小雖然不一，但都由細胞膜及原形質（Protoplasm）所構成。細胞膜係細胞底外壁，原形質居其中；原形質中間並有球狀的小體，生物學家叫牠作核（Nucleus）。

原形質是細胞生命所依托的最大要素。牠底構造內外不同：外部透明而稍濃厚，名透明質（Hyaloplasm）內部含有顆粒，稀薄而易流，名顆粒質（Granularplasm）核就在這顆粒質底中間。據生物學家所試驗，原形質可以活潑運動。核是隱沒於原形質中間的圓狀小體，析光性很強，其中又有小核（Nucleolus）一個或幾個。通常每一個細胞只有一個核，下等植物中常常一個細胞有幾個核。

細胞膜是由原形質分泌而成的，其主要成分爲纖

維素(Cellulose),在細胞生命中不甚重要, 所以有許多細胞往往沒有此膜, 如生活於朽木敗葉上的變形菌就是缺少細胞膜的。

我們手指爲刀砍去一塊肉, 只要包得好, 微生物不能滲入, 不多時便復原了。砍去的肉爲什麼能再生起來? 就是細胞分裂(Cell-division) 所補成的。細胞分裂的方法, 是細胞裏面的母核, 先自己分爲兩女核, 再在這女核中間生出膜壁, 遂漸成爲兩個新細胞。

一切生物, 都是由細胞組織成的, 爲什麼生物有高等、下等植物動物之別? 赫爾巴德(S. Herbert) [18] 說: “最下等生物爲動物中之變形蟲及水滴蟲(Infusoria), 植物中之黴菌及酵母等都只有一個單細胞。……其次我們看見細胞繁殖, 把牠類似的形狀構成細胞殖民地(Cellcolonies) 爲植物中之藻類及動物中之勿勿色納(Volvocinae)。以後細胞與細胞之中的差別漸漸發生了, 內部與外部的系列也構成了, 每個細胞都有不同的構造與機能。我們再逐漸追溯動物底種族與植物底類屬更有特殊的區別: 自單細胞生物至哺乳類的高等動物以至

人類，其組織與器官都是爲其特殊的目的構成的，而有特殊解剖上之構造。凡生物有許多細胞所構成者在動物稱爲複細胞動物(Metozoa)，在植物稱爲複細胞植物，以與單細胞之原生動物與原生植物相別。最高等生物與最下等生物之差別無論怎樣大，但有一種根本的觀念是人人所承認的：即一切生物都是由細胞構成的，其構造與機能中之排列及適應的差異是各依其特殊目的而來的。”^{*} 由這一段看來，我們知道下等生物與高等生物之區別，只在細胞底構造與機能上有差別，其差別又各依其特殊目的而定。至於動物與植物的區別本是生物學者爲研究的便利而然的，生命之原素並無截然的鴻溝。麥開柏^[19]說：“……………在最初時動植物必出自共同祖先，其後因生活方法不同，遂分成決不相似之兩門。那些攝取無機物營生者，既無需乎感覺運動，這幾方面自不發達，因而成爲植物；其攝取有機物者即不然；不但須能自由運動以逐取其營養品，且須有靈敏之感覺。如是，這幾方面因之發達以成其爲動物。前者於是

* S. Herbert: Physiology and Psychology of Sex P. 66.

益遲滯不能動，祇能藉土中或空氣內之無機物以爲生，到後來因無需感覺光綫及其他刺激，遂於身之外圍生出堅厚硬皮自覆；後者則愈增加其靈敏且愈能活動，漸漸進化成高等動物。’”

一五 生物底特徵 一切生物生命機體的原素是細胞，生物與無生物的區別怎樣？換言之：生物底特徵是什麼？關於此問題各學者底意見不一，茲引述數種而歸納之：

美國密勒(Irving Miller)^[20]著人生教育(The Education for the Needs of Life) (鄭宗海俞子夷譯成中文)第一章講教育之生物學觀，其中羅列生物之特徵四項。第一，生物有需要(Needs)。他說：“……至於生物其本體卽在於生。換言之，卽生物必時滿足其需要。下等植物亦有待乎空氣陽光之煦育，水分食物之營養；人物愈進乎高等，需要亦緣而倍蓰，而在動物爲尤甚。……”第二，生物能有行動(Behaviour)。他說：“茲所謂行動者，指各種反應(Response)言也。(不論對於外來刺激(Sti-

*麥開柏進化論頁 67-68。

mulus)或內具趨勢(Tendency)而起者皆屬之。)一片石、一方鐵、一盂水，實無反應之可言，其動也，必為外來刺激所趨使，彼固無自動之能力也。至於草木則漸有向日之力，井蛙被迫則入於水，人因所遭境遇之萬有不齊，而為千差萬別之反應。”第三、生物能有適應的行動 (Adaptive behaviour)。他說：“適應行動者，即滿足生物願望之需要也……室內之花草，當其傾向窗戶也，即欲滿足其日光之需要，此適應的動作之一例也。蛙善食物，則擇蠅而食之。人為禦風雨計，則或張幕或築室以居。”第四、生物為適應的行動，故身體精神各部分皆互相聯絡，互相依賴。他說：“植物一本，其根其枝其葉對於全部之生活，皆有其各種之功用。其存也，非各為其本體，亦不能獨立而自存。人體中之各部亦然：心臟、筋肉、神經各有其所司，然亦必賴他機關之動作而得其生活；且各部之意義與關係，亦必以其對於全體貢獻解釋之而後見。”*

杜威(John Dewey)^[21]說：“生物與無生物最顯明的

*鄭宗海譯：人生教育頁3—5。(商務)

區別，就是生物用更新 (Renewal) 的方法，保持他們自己。我對於石頭敲一下，牠也有反抗，倘若牠反抗的力量比外部擊打的力量大，依然矗立如故沒有變化。否則便成爲碎片。石頭決不企圖用一種一面可以保持自己，一面可以抵抗外力的方法，而使外力對於牠自己的動作有所補益。至於生物也很容易爲外部的強大勢力所壓倒，但牠總想法變換這勢力使之成爲牠底未來生存之工具。倘若牠不能做到這一步，牠也如石頭樣，裂爲碎片(最少在高等生物中是如此)，但已失去牠生物的統一性 (Identity) 而不是生物了。”*

此外，杜威以爲生物能利用外物 (Surrounding) 自己生殖，但其意可以用更新兩字包括之。所以不再多述。

從上面幾位學者所講看來，生物底特質歸納起來可得六種：即1. 能活動，2. 有需要，3. 能更新，4. 能繁殖，5. 動作是適應環境的，6. 機體是統一的。

問 題

1. 你讀過進化論嗎？假若沒讀過，把第一種參考書仔細讀一遍，看

* Dewey: Democracy and Education P. I.

與你底思想發生什麼影響沒有？

2. 你平日對於生物原始的想像怎樣？爲什麼要那樣想？
3. 你相信人類是由下等動物進化來的嗎？爲什麼？
4. 試捉一蛙解剖之，看牠底神經細胞怎樣？肌肉細胞怎樣？
5. 你能舉出實例證明生物是由細胞構成的嗎？
6. 細胞能自己更新嗎？舉例證明之。
7. 你相信密勒底話嗎？舉例證明之。
8. 舉例證明杜威所講的生物底特質。

第 四 章 生 命 底 持 續

一六 生物生存的機體 生物有了生命的機體，便要繼續保持其生命，使生存的時間延長。所謂生存有兩種意義：一是自身的存在，二是種族的傳衍。倘若只有生命的機體而不能繼續生存，則宇宙中縱有新種日日產生，也隨生隨滅，實在極不經濟；又若生物底生存只以本身爲限，而無傳種的機能，無論某種生物能生存若干時，一旦滅亡，即不能再生，縱有他種新生物產生，只是些獨生獨滅的個體呈現於宇宙之中，其無系統又爲何如！然而‘自然’不如此，對於一切生物都賦以兩種

生存能力：即一面有保存自身生存的飲食力，一面有傳衍種族的生殖力。孟子說：“飲食男女，人之大慾存焉”。即表示自存、存種的能力是人類所同具。其實自存、存種的本能不但爲人類所獨有，一切生物都同有。所以我們可以稱之爲生物生存的兩大機能。關於自存的機能，以後將要再說，現在只把存種的機能略爲討論。

存種的機能可分作兩方面研究：一是生殖，一是遺傳。

一七 生殖 生物生殖的方式有無性生殖 (Asexual reproduction) 接合生殖 (Conjugation) 有性生殖 (Sexual reproduction)，而各類方式之下，又分若干小支，以下分別簡單述之。

無性生殖是生物最簡單的生殖法：就是由母體底一部分直接分離，發達而爲獨立的新生物，這又可分爲三種：第一種是分裂，其本體即分裂爲兩女細胞而成爲兩個生物。第二種是發芽。分裂是母體分成兩個之後，母體便消滅無存，發芽則女體僅從母體中之某部分發射出來，仍與母體不離，第三種是芽胞生殖 (Sporulation)。

生物體外另具一特殊細胞，等他們與母體離開，便產生新生體。這種萌芽從廣義講也可說是胚胎(Germ)，與胚胎細胞不同者，只是無性而已。下等植物如水藻、青苔、鳳尾草之類及少數原生動物，就是芽胞生殖的。

接合生殖是把兩個分離的個體聯合起來以達其繼續生存之目的。這種作用可以說是無性生殖與有性生殖之過渡橋。因為無性生殖嗣子祇從母體中直接發育或分裂出來，有性生殖，又要兩物體有性的交接。接合生殖無兩性的交接而有兩體的接合，所以是介於二者之間的一種生殖方法。

有性生殖是由雌雄兩要素之結合而產生嗣子，可分為兩性生殖、單性生殖、自性生殖、世代交替、四種。兩性生殖，一般人都會知道，因為人類及其他高等動物都是先由兩體交接，然後產出嗣子。植物中之營兩性生殖者，多藉他物以為媒介。故植物學中有風媒植物、水媒植物、動物媒植物之分；就是植物的生殖要藉風、水、或動物為之傳達兩性底要素。自性生殖是一個個體中具有雌雄兩性，要生殖時，個體中之雌雄兩性互相交接，

同時爲雄性又爲雌性之個體，叫做雌雄同體(Hermaphroditites)。單性生殖是雌性動物自有生產的能力不要與雄性交接而能產生嗣子。世代交替，卽同一生物，時爲無性生殖，時爲有性生殖，互相更迭，其爲無性生殖之時代，叫做無性世代，其爲有性生殖之時代，叫做有性世代。

一八 遺傳 生物不但有生殖力，而且所產生的嗣子與自體相類似。這種嗣子類似親祖的現象，就是生物底遺傳。遺傳學上很簡單的成語是‘類生類’(Like begets like)。若果同樣的生物產生同樣的生物而永久無變化，我們看見某種生物現在的狀態，便可以推知其已往及未來的同類底形態，用不着再去研究。可是生物界的事實不如此，每類的生物與其同類者相較，固然有若干變異，卽同親所產的嗣子互相比較也有很顯著的差異。這種差異的程度如何？其原因安在？都是遺傳學所要研究的。我們爲要解釋人生底意義與價值而牽及遺傳問題，自然不能詳細研究。茲將遺傳學上幾種重要學說——適應環境說、泛生說、祖傳說、遺傳質素分立重

組說、胚種形質說——略述如下：

主張適應環境說(Theory of adapting the environment)以法國生物學者賴馬克 (Jean Baptist Lamarck) [22]為代表。唐凱司德 (I. Doncaster) [23]說：“他底學說底要義，便是說各種生物都能感應環境底刺激而生出變化來；而且這種變化，能彀逐漸發展，逐漸進於完善。這種由感應得來的變化，至少必有一部分能傳之子孫；所以牠底子孫對於環境能彀一代適宜於一代。……但感應能彀遺傳之說，極為可疑，因此主張賴馬克學說的人，現在已比從前少了。”*

主泛生說者為最負盛名的英國進化論學者達爾文 (Charles Darwin)。[24]唐凱司德說：“……他 (達爾文) 收集了許多證據之後，便建設一種極重要的遺傳學說，這種學說，稱為泛生說 (Theory of pangenesis)。泛生說底要義是說一個生物底各個細胞，能發出細小的粒，稱為微芽 (Gemmules)，此種微芽在體中周遊，終至胚種細胞中便止息了；或到將發芽的地方去止息。此種微芽又

*別津人譯：遺傳論131。(商務)

自能繁多，又能傳至下代而不消失其性質。又認此種微芽，能在生物發育的各時期各種組織裏繼續發出來，所以凡一生物各時期的性質都能由微芽帶到胚種細胞裏去，因此胚種細胞含生物底一切性質。後來胚種細胞發育而成個體，所含的微芽，仍然發散到各細胞中去，所以前代的各種性質，能遺傳在下一代了。

“達爾文以這一假設，解釋一切有性生殖和無性生殖的現象、損傷部分的再生、變化性、本性和感應性的遺傳，以及進化復演 (Recapitulation) ……………這實是第一次擬將各種紛沓的現象編成一系的假設，然而這假設終於有大缺點：在有些現象裏不能直接證明這微芽的存在；並且即能假定其存在，但能說調和在胚種細胞之內，也必定異常微細，以至於不可想像。所以泛生說並未傳播得極廣；然而影響到後代的研究和思想卻極其重要。”*

創祖傳律 (The Law of Ancestral Heredity) 者為英國的該爾頓 (Sir Francis Galton),^[25] 繼續主張此說者

爲披爾遜 (Karl Pearson) [26] 唐凱司德說：“該爾頓由徵集來的事實所得的結論說：凡一個體一半傳襲產從父母得來，四分之一從四個祖親得來，八分之一從曾祖親得來，如是逐級相同 ($\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}$ ……………)，以合成爲一。披爾遜計算子孫和一親間平均相關數差不多是 .5，和一個祖親是 .33，和一個曾祖親是 .22，這相關的系數與每一代的祖先遞減爲 $\frac{2}{3}$ 。他所計算的數目，和該爾頓所算的級數 .5、.25、.125 等等，本不能相比較。……………由此級數演爲和該爾頓相當的數目，卽成爲 .6241、.1988、.0630，便是雙親底遺傳量比該爾頓所算的大，祖先底遺傳量卻比其小*。”合二人所計算的數目稱爲祖傳律。這種定律最普通的說明是‘子孫底平均性質可以核算，我們若知道祖先底這種性質愈詳細，計算也愈確實’。換言之：就是親子間的關係無論如何變化總是連續的，可以用數學統計出來。但生物中常有不定變化(Fluctuation)，這種機械的數形便不能應用。所以祖傳律只能應用於許多個體合作的羣的觀察，而且統計上的條件並不

*同上頁15—40。

是生理學的條件。這就是說：其條件不是由這一代遞傳到後代的程序。

創遺傳質素分立重組律(The law of that genesis for inherited characters separate from one another and recombine in various ways in the cells)者爲奧國的牧師曼兌爾(Joham Gregor Mendel)^[27]他從種豆試驗所得的事實歸納爲三種原則：——獨性(Unit character)分性(Segregation)隱顯性(Dominance and Recessiveness)。

他以爲生物是由千百單獨性質組織而成，在種子細胞內，每一單獨性質各有牠特別的原素。原素雖然彼此有相互的關係，但當呈現的時候，都是矯然不依而各成一派，這叫做獨性。倘若兩種子細胞匯合的時候若各有相反的原素，不能融合，則只有夾雜遺傳(即遺傳於嗣子者某部分像父，某部分像母，可以顯然看出)，或單獨遺傳，這叫分性。又兩種性質雖經遺傳，但二者因他故不能同時並現，故只呈現兩種中顯著的一種，而潛伏隱蔽的一種。我們叫這顯著的爲顯性，叫那潛伏的爲隱性。這潛伏性質雖潛伏在內，蓄而不發，但牠底遺傳力

並沒有減少，到了以後遇着機會，一樣能發見於嗣子身上。這叫做隱顯性。曼兌爾底學說雖然得許多生物學者底贊同，但相互性質在胚種細胞中能完全分離否，還是不能解決。

該爾頓與曼兌爾二人之學說大半只注意於遺傳的分量，至於遺傳之物質的基礎(Physical basis)還沒有說到。關於這一點以德國的懷司慢(August Weismann)^[28]底胚種形質說(Theory of the Germ-plasm)最爲詳備。他以爲人底身體中有兩種重要的細胞：一種是形體細胞，一種是種子細胞。形體細胞是構成身體各部分之原素，不能遺傳；種子細胞專爲傳衍生殖的，不受外界的影響，繼續遺傳下去。這兩種細胞是截然不同的，就是嬰兒在母胎中，這兩種細胞底功能，也早已分開。母受胎時之細胞，自集以成幼兒之種子細胞，離其所受之形體細胞獨立發育，其根源只在父母底種子細胞，與父母底形體細胞絕不相混。形體細胞可以受外界的影響，如某人手指被砍一刀，他底形體細胞，能自己分裂自己集合，把所砍的破處補起來，將來他所生的子女，決不因

他曾經被砍，而有那種缺陷。至於種子細胞，則能寄居人底身體之中，好像寄生物樣，能自己一代一代地繼續遺傳到無窮的子孫身上去。這是種子綿延說底概略。

他因為要證明種子細胞綿延，所以他說後天的習性是不遺傳的。他底理由是：父母底知能品性一定要在先天就含於種子細胞裏面，才能世世相傳不絕；若是單在後天存在於形體細胞內，是絕對不能遺傳的。因為種子細胞遺傳，毫不受外界的影響，而從後天獲得的特性又絕不能在後天入於種子細胞內，所以後天的特性，是絕對不同先天的特性一樣地遺傳。他要試驗後天性習，果然遺傳與否，曾經喂鼠切尾，看後來所生的小鼠有尾無尾，結果仍是有尾，所以他斷定後天的性習不能遺傳。近代生物學家有許多人很懷疑他這習不遺傳的話，但照現在科學上調查所得的結果，還無法證明習是遺傳的，所以他底學說，仍然可以存在^{*}。

近代關於遺傳的學說很多，但上面所述五位學者底思想，在遺傳學中很占重要，合起來看，我們對於遺

^{*}舒新城：教育心理學綱要頁87—88。（商務）

傳也可有一種相當的概念，而知道生物底種族是怎樣傳衍下來的。

問 題

1. 舉出幾種無性生殖的動物及植物而說明其無性生殖的情狀。
2. 能舉出幾種世代交替的動物嗎？並說明其生殖的狀態。
3. 近代教育者講遺傳是教育的根基，你相信嗎？理由安在？
4. 在各種遺傳學說中，你最相信是哪一種？
5. 能舉實在的事物證明該爾頓及曼兌爾底定律嗎？
6. 你以為後天的性質能遺傳嗎？理由安在？
7. 你以為遺傳底勢力比環境勢力大，還是環境勢力比遺傳底大？說明你底主張，並舉例證明之。

第 五 章

人類在生物界的位置

我國成語說：‘人爲萬物之靈’，其所以靈於萬物者何在？近代生物學者以人爲生物之一種，就其生命的原素講，雖與其他生物相似，而其構造則特不同，其特殊之點又何在？這都是我們現在要解決的問題。所以本章從人底由來起討論其身體上、精神上的特點及將來發展。

一九 人類底由來 關於人類由來的問題，進化論者討論的很多，我且引麥開柏底簡單論證於下，以代說明。他說：

“我們是由極遠的動物祖先傳衍下來的。但這祖先像什麼，他何以變成人，怎樣變法？……”

“關於這一點，科學家中有許多爭論。有許多人——或者是大多數——以為人類最後的遠祖是一百五十萬至一百萬年以前之間（以普通所用之單位計算）散佈於地中海一帶之大類人猿科之支派。這科之某種支派成爲長臂猿（Gibbons）、大猩猩（Gorillas）、猩猩（Orangs）、非洲猿（Chimpanzees），別的支派湮滅，而一支成爲人類。

“其他科學家則遠溯至猿類以前。開茲教授（Professor Keith）^[29]是近代很有力量的科學家中之一個，以爲人類是由棲林動物（Arboreal animal）之支派中進化而來的，在人類未發育以前，即已與猿類的支派分離。他並以爲原始的人類與原始的猿類在二百萬年以前是同祖的。這人猿共同的祖宗屬於猴類，是猿猴世界時的一支派。但近來著作者又以為狐、猴、猿之全科其構造都

與人不同，牠們一定是分離發育的。換句話說：在三百萬年或四百萬年以前與狐、猴、猿是同屬於一種祖宗的；但我們底祖宗決不經過狐、猴、猿那些階級。這些學者自然是主張人類是由哺乳動物進化來的，但人類底祖先無論在任何時期都不與猴類極相近而列入猴屬。

“但是這族類之一支，爲什麼能增加而且怎樣增加牠底腦力作人類發育的起點呢？……………最初的人類骨骼已有四十萬年或五十萬年了。但人類的發達，已有幾千萬年。除非你假定人類在這極長的時期中特別無進步以外，你一定要承認在很早的時期，人類底腦力不見得比類人猿底強，因爲最早的人類是若干年進化所產生的產物。但牠底知力不及現在生存於地球上最低的野蠻人。”*

從麥開柏所講的看來，我們知道人類是經過若干萬年由哺乳動物進化來的。雖然在若干萬年以前人猿同祖，但決不是從現代的猿類變化而來的。現在有許多人未深究人類進化之由來，常把人猿同祖說誤會爲人

*McCabe: The A B C of Evolution P. 92-94.

是由猿類變化而來，實是一大錯誤：因為人類是最初的時代或與猿相類，但人類未到人類底時代，猿還不是猿。既分爲人類以後則始終爲人類，我們只能說人與猿底形體上的關係很密切，但決不能說從前的人就是現在的猿。至於人與猿類隸於同屬更可由血清(Serum)證明之。凡隸於同屬的血清相混則生沉澱，異屬者不生。如以牛兔血清試牛之血清，馬兔血清試馬之血清，犬兔血清試犬之血清，均生沉澱。準此試驗之結果，可知馬與驢、犬與狼、牛與山羊相似之點很多，隸於同屬無疑。再以人兔血清試別的動物都不生沉澱，試猿則生沉澱。又試猿中之類人猿，其沉澱更顯著，漸次移至下等，則遞減其度。由這種實驗看來，人類與猿類的關係，也和馬與驢、犬與狼的關係一樣，只隸於同屬，而不是現在的人類就是猿類變化而來的。

二〇 身體上的特徵 人類底身體與其他動物底差別，在常識上看來，是顯而易見的事。但從解剖學、發生學、種種方面看來，人與類人猿(Anthropoid apes)身體上的構造、胎生的程序，差不多是完全相同的。人類

身體底構造怎樣，普通生理衛生學教科書中都曾詳細講及，這裏不要再說。我們現在所要知道的人類與其他動物區別的特點在什麼地方。陳映璜在人類學中舉人類與類人猿的異點五項如下：

1. 人類之顏面部，比腦蓋骨之部分大，類人猿反是。
2. 人類之犬齒比類人猿之犬齒小。
3. 人類之脊骨適於直立，類人猿之脊骨適於匍匐。
4. 人類之上肢比下肢短，類人猿反是。
5. 人類之足之拇趾無對於他四趾之筋力，類人猿則有之。

其他如內臟毛髮器官等也有差別，而最重要者為神經系統與語言器官。人類神經系統的組織與作用，普通生理學中俱曾說及：人類神經系統特異於他高等動物者，在大腦腦紋較複，富於可塑性，易於學習。至於聲音器官之構造為人類所獨有者為聲帶(Vocal chords)，能

※陳映璜：人類學頁24。(商社)

隨意寬緊，因各人之需要，自由發出聲音，以表示各種意義，其他動物雖也能發音，但都為感情上之聲音，不能用聲調自由表示意義。此外手之對握，能自由活動，製造機器，也是人類身體上之特質。

二一 精神上的特徵 人類在生物界居於主人的地位而能制馭利用其他生物，不但身體上構造有異，即精神亦有其特殊之點。這精神上的特點，我們可以稱為無限的自覺的創造性。張君勸說：

“人類之現象維何？曰繼續不斷之變動而已；變動何由起？曰人類心力實為之而已。……”

“人類之心力何物哉？就其特著之現象言之，是善惡是非之辨。惟人知善惡是非……，故常不滿意於現在之境界而別求創造其他新生活形式。新生活形式之創造無盡期，故文明之進化無止境。幾希哉，人類之自覺！明顯哉，人類之自覺！”

“人能自覺，動植礦物不能自覺；能自覺者變化出於自主，故為自由的，進步的；不能自覺者，如機器然，雖日在運轉，而不知其所以運轉，今日如此，明日亦復

如此，是謂機械性(Mechanism)。此機械性非動植礦物所獨有，而人亦不能免焉。目司視、耳司聽、口舌司飲食、手足司行動，視也、聽也、飲食也、行動也，習之既久，則開闔上下，初不知其然而然。故所視無窮而自知其視者常在異物，此以視之後有自覺焉；所聽無窮，而自知其所聽者常在異聲，此以聽之後有自覺焉；手之舉動無窮，而所舉者重或其物異於傾折者，則於手所舉之高下所扶之斜正，倍加注意，何也？有自覺以隨之焉；足之舉動無窮，至遇道上障礙或危險之物，則足之前後左右，倍加注意，何也？有自覺以隨之焉。可知自覺固無時不存。
.....

“有人焉，不甘於常人所好惡，常人所云云，苦形勞神，以探求生活之新境界：毀譽不顧，生死不問，於社會之進化，爲之更上一層：非其人之有異於常人焉，其自覺性發達耳。……”[※]

張先生以爲人類之所以與動植礦物不同者，在於有自覺性，並且以爲這自覺性是無往不存的，所以他以

※張君勱：鑿製之社會；改造同志會意見書（改造四卷二號，中華）

視聽行動及精神生活上之諸事爲例，證明自覺性之普遍的存在。他這議論，我們承認是人類生活中所有的現象。不過我們卻不能把這種現象視爲人類異於他生物的唯一要素：因爲從動物心理學上看來，人以外之高等動物也有智慧，一舉一動，也能自知，不過程度有高下之辨罷了！

羅素(B. Russell)^[30]以爲人類有兩種衝動：一種是創造的衝動(Creative impulse)，一種是佔有的衝動(Possessive impulse)^[31]佔有的衝動以求得及維持私人獨占的財產爲目的；創造的衝動是把既不祕密，又不能佔有的貨財公諸社會，且要大家使用，使之有效。他以爲人類最善的生活便是使創造衝動的活動儘量加多，使佔據衝動的活動儘量減少。他雖然是講人類生活中有這兩種衝動，而沒有說明創造衝動是人類生活底特質，我卻以爲創造活動是人類精神生活中的特質。

人類底精神生活不僅有自覺，能創造，而且這自覺與創造是繼續前進無時或已的。此特質就是人類精神生活所獨有的無限的自覺創造性。所謂無限自覺創造

性，是人類對於環境及自己底行動不但自覺而已，並且時時感覺不滿足，時時設法創造新事業，以安慰精神上之要求。從廣義講來，無論何種行動，只要不是襲取他人的，都可叫做創造的，照這樣解釋，其他動物有特新的行動，也可謂之創造的動作。所異者，動物有這行動，無整個的計劃、預期的目的。人類則不然：對於環境及行動，不僅為盲目的創造而已，並於創造歷程中能自知其所欲創造者為何物，所欲達的目的為何事。所以無限的自覺創造性是人類於自己的生活歷程中時時自覺現實不滿足，而創造新生活，並能自知所欲創造之新生活底目的；如此周而復始，永無止境。從個人講，直至軀體消滅，從團體講，直至人類滅絕而後已。這種瞭解物我、創造不已的精神，就是我所認為人類精神上的特質。

二二 人類底社會產物 人類是好羣的動物，所以有社會的組織，這是一般社會學家所常講的。若但以社會的組織評人類，人類在生物界的位置，也不過和蜂與蟻相等：因為蜂與蟻底社會組織，也不亞於人類。蜂與蟻雖有社會的組織，但他們社會產生的產物，最多

也不過是物質上的幾件很簡單的東西。——如蜂羣所釀之蜜，蟻羣所築之巢——精神上卻沒有什麼。人類因神經底構造複雜，思考能力强，社會中彼此相互的影響很大，而共同生產的東西很多。從物質上講，現代物質文明中的一切用具，無一樣不是人類社會中的共同產物。不過這種產物雖然是人類社會中所特有的，但與其他生物社會中所有的產物相較，只能說是量的差異，還不是質的區別。此外有一種特產爲人類社會所特具，爲其他一切生物所無的，就是歷史上遺傳下來的文化。文化是什麼？很難得有確切的答案，且暫時下牠一個定義：有史以來社會之政治、經濟、教育、藝術、法律、科學等等現象叫文明，發動這些現象的精神力叫做文化。從廣義講，野蠻人也有他們底社會組織，具有政治、藝術等雛形。但因文字底構造太簡單，不能將社會上各種實際現象記載下來，傳之後世。後來的史學家雖也推論他們有這種組織，但實際上都不如此，所以我們只說野蠻人有類似於政治、經濟組織的現象，而不能說那些現象，就是政治經濟的組織。因此就可說文明野蠻之分，是在

於能否用文字記載其生活現象，傳之後世。文明底定義弄清了，文化兩字底解釋便沒有問題了。

這樣解說文明與文化，或有人要疑惑以爲把野蠻人擯諸人類社會之外。其實不然，前兩章說過，人類是由下等動物進化來的，但既經進化成爲人類之後，便時時在創造文化歷程之中。野蠻人固無所謂文明，但卻有異於其他動物之自覺的創造衝動，這種創造的動作，一天一天的堆積下來，便成爲現在文化之基礎。我們現在一切文明事業，以及發動這文明的精神力，無一不是從野蠻民族所遞嬗進化而來的。不過爲講述的便利，以能否用文字記載其當時實際的生活現象傳之後世爲野蠻文明之區別。論到社會意識(Social consciousness)^[32]的根本要素，野蠻人與文明人都是同具的。至於其他生物在某種程度以內，也可說有社會意識，不過他們底社會意識是直感的、衝動的，不能以社會間相互的思想力或現實社會上的習慣傳衍於後代。這是人類與其他生物社會性的一大區別。

人類精神中既有一種無限的自覺創造性，又能把

所創造的影響於社會中之同伴，而把彼此互相影響所生之結果遺傳於後代的社會，——可稱為社會遺傳（Social heritage）——所以現社會之一切制度風尚，都與已往的歷史、現在的環境，有極切的關係，因而民族與民族之間常有一種極自然而不可言宣的公共意識。這種公共意識，既不要規定法令，又不要從事宣傳，凡生活於此社會之中的分子，都無形要受牠底支配。就其大者言之，東洋人與西洋人之行動迥異。甲國人與乙國人之行動不同；就是很小的團體或學校，只要成立的時間久點，團體中或學校裏的分子純一，大家齊心一德地向同一的方向進行，也可養成一種特殊公共意識。由這公共意識，可以發生許多社會活動、社會事業。梁漱溟以為西方文化具有科學及德謨克拉西的兩種精神，西方人底生活，無論一舉一動，都是為這兩種精神所支配。中國人以調和持中為其根本精神，所以無論做什麼事都講調和、講中庸。這種科學的、德謨克拉西的、調和的、中庸的等等精神，都是由數千年繼續遺傳下來的，而現代西方的種種物質文明，中國人的安閒生活，都是

由這些精神所產生出來的。這種社會的產物，只有人類獨有，其他生物都沒有，這也是人類在生物界佔特殊地位一個要素。

二三 人類底將來 人類之將來到底怎樣？是學術界中一個很大的問題，並且所討論的在於不可知之未來，既然不是預言者，如何能在現在斷定未來。不過我們對於人類既然施以一部分的觀察，觀察所得的結果對不對，現在雖然不敢說，但總可以拿牠來作推理的根據，以推論未來的結果。所以直截地在這裏說明一些意見。

近時討論人類將來的人不少：有從進化上立論的；有從經濟、政治上着眼的。從進化論上立論的人，有推論人類發展無窮的，有推論將歸滅亡的；從政治、經濟上着眼的人，有推論文化日進的，有推論民德日墮而至於自滅的。麥開柏說：“……………人類自有歷史以來，還只有數千年，而學術思想的發達則為期更短，但最近不及百年間的事而已。然在此不及百年的短期中，已能將宇宙之祕奧盡行洩出，徵諸既往，進化的速度，又後後勝於

前前；則人類將來之進化，正難可限量，我們祇有自慶前途無窮。”* 日本丘淺治郎論人類之將來，一面從進化上立論，一面又從政治經濟上着眼，最後斷定人類滅亡。他說：“據化石學上這樣例證看來，一時在地球上占優勢地位的動物種屬，他那所以能戰勝其餘動物，達到優勢地位的性質，後來卻變做了禍根，因此滅亡乾淨。照這樣，人類卻怎樣呢？……”他又說“就是人類起先仗着腦和手底力，戰勝其他的動物，占得絕對的優勢地位，然而因為腦和手的動作進步，其結果就弄到今後貧富大相懸絕，生活越發困難，身體退化，神經過敏，不懷疑的心念越深，私慾越重，勢必至於不能協力一致的動作。當初在生存競爭最有效力的性質太發達了，後來卻反變做禍胎，今後唯有向着滅亡的方向進行……”。

”。

麥開柏與丘淺治郎雖然不是學術界翹楚，但他們底話卻很可以代表許多生物學家及社會學家底意見。

*太 朴譯：進化：從星雲到人類頁130—131。

*劉文典譯：進化與人生頁259—260, 280, 281。(商務)

他們的結論雖然相反，但都以進化爲出發點。不過丘淺治郎並從政治經濟方面着眼。本編對於人類的觀察特注意於心理及社會兩方面，所以有無限的自覺創造性及社會遺傳之結論。根據這兩種結論，可以推論人類將來的發展無窮，我們正可慶幸。丘淺治郎以爲人類底手和腦太發達，將來將變作禍胎，他這話很與‘用進廢退’的原則相背。麥開柏雖說人類將來之進化無限，但並未說明所以進化無限的原因。要知道人類與他動物不同的：個人方面有自覺的創造性，團體方面有社會意識，這些都是使人類自求進步的根本要素。人類有了這些根本要素，便不知不覺之間受其支配而時時自求進步、自己創造。現在的經濟制度、社會組織，誠有不能滿人意者，也有足以使人感苦痛者。不過這種現象是偶然的、非永久的，是嘗試的、非固定的。現在的人類固然偶爾走到這條所謂不良的道路上來了，但一次有了這種經驗之後，若果真正感着痛苦，自己便會利用其自覺創造性，發展爲社會的公共意識而解除這種困難。小兒初學行路常常碰着障礙物跌倒於地，但經過幾次痛苦，體

力漸漸發達，跌倒的事情，便一天一天的減少下去。以人類全體生存的時間比個人底生命，以小兒學步之時間比人類今日的壽命，總是人類全體生存的時間長。那麼，現在經濟政治縱有不良而感痛苦，也像小兒學步跌倒於地一樣，又算什麼事！所以對於人類之將來，總是可以抱樂觀的；並推論其發達無窮，進步不已！

問 題

1. 人類底身體構造，何以與猿類不同？
2. 人類腦筋底構造怎樣？其作用如何？
3. 你以為人類精神上有些什麼特質？把平日所擬想者寫出來。
4. 你相信無限自覺創造性嗎？牠與人類生活有什麼關係？
5. 你讀過柏格森底創化論嗎？牠怎樣講生命？
6. 個人底行為對於社會上的影響怎樣？舉你日常經過的事實證明之。
7. 人類何以有社會遺傳？社會遺傳底勢力比之先天遺傳怎樣？
8. 社會底風俗是怎樣構成的？舉出幾件你本地方的特殊風俗，並說明其構成之原因！
9. 你以為人類底前途怎樣？將進化抑將退化？理由安在？
10. 把進化與人生第十八章讀完，分析丘淺治郎作此文之原因及動

機。

第 三 編

人生活動底分析研究

無論何種生物，既有了生命以後，便不能不設法維持其生命。維持生命的方法就是不斷的活動。人類為生物中之最高等者，更不能不繼續活動以維持、發展其生命。而人類因神經組織特別複雜之故，具有思考能力，其活動的方式亦與其他生物不同。現在我們所要研究的是從心理學上分析其活動的方式，故本篇所包含之問題如下：

1. 人類有了生命的機體以後，何以要活動——活動的動因何在？
2. 活動的方式怎樣？此問題又包含本能、習慣、感情、理智諸問題。
3. 個人活動與團體的區別怎樣？其動因安在？

第 六 章

人類活動底動因及其原始稟質

二四 活動底原因 人類自有生命以來，便活動不息，直至機體毀滅而後已。爲什麼要這樣活動？從目的論上講，人類底活動不息，是要達其維持、發展生命的目的。然而目的上的論斷，只是一種解釋，我們要使解釋的論證正確，非先瞭解據以爲解釋之資料的事實不可，所以先從客觀的事實研究起。

從科學家底觀點看來，自然界、人事界一切現象都有因果可尋：人類不息的活動是表現於外面的果，其物質上的原因究竟何在？我們很簡單的答案就是機體存在的需要。講到人類生存的需要自然很複雜，並且因各人所處的境地不同而有很大的差異，可是根本上的生活要件爲一般人所必不可不具者爲衣與食。無論何種生物，機體中都有新陳代謝作用，未生以前，靠母體代營食物以供給其需要，既生以後，便不能不自謀供養，故食的需要是一切生物所同具的。而人類底機體構造又與其他動物不同，無蔽體的羽毛與皮膚，欲求生存，更有衣的需要。人類底幼稚期^[33]很長，嬰兒期本不能滿足其需要，一切供給均仰賴於他人，似無活動之必要。

然而個人底需要，他人無從知之，嬰兒雖不能自取衣食滿足其需要，但能自覺其有需要而有‘要求滿足’的必要：嬰兒初生，感環境的不適，腹中的飢餓，常為號泣聲以求有人能代給以衣食以滿足其需要；若有人給以適當的衣食，他便止着號泣，安然睡眠，否則繼續號泣，直等滿足或死亡而後已。這號泣就是為衣食需要所迫而發生的活動。這衣食的需要，可以說是自存慾所驅使，其次人類所同具的普遍需要為兩性衝動的滿足：無論男女，到青年後期，性慾器官發育成熟，便常現不安的狀態而有種種要求滿足的活動。這兩性滿足的需要，可以稱為存種慾。此外由感情所發生的宗教、藝術的需要，由理智所發生的名譽、事業的需要，都足以驅使人繼續不斷地活動，不過其需要的程度，幾完全以個人後天的經驗為轉移，不如前兩項之普遍罷了！所以人類底活動最初是為物質的需要所趨使而然。

二五 活動底原始稟質——本能 人類有了需要而要活動，倘若機體中沒有一種工具實現其活動，仍然無濟於事。然而人類於賦有生命機體的時候，同時具

有活動的工具；這工具在心理學上稱爲本能。

本能是先天遺傳下來的原始稟質，爲一種不學而能的機能，其義與天性相似。例如兒童初生下來，並沒有人叫他吃乳，但他餓了，自己曉得吃；外面有大聲音，沒有人叫他怕，他自己會知道怕；稍長一點要模倣他人底聲音，到青年期有性慾衝動。未有各種動作以前沒有人教他，當動作的時候，也不計料未來的結果怎樣，完全照着內心的衝動去作，這就是本能的表現。此外，人類活動之中還有許多不學而能的動作。最普通的：遇危險而有抵抗及防禦的動作，遇新奇的東西而有求知其所以然的動作，看見兒童而有撫摩的動作，都是我們日常所經驗過的事情。這些動作心理學者看作自衛本能、好奇本能、親性本能的表現。上面所述嬰兒吃乳、模倣他人的聲音、求偶等動作，心理學者稱爲自存本能、模倣本能、兩性本能的表現。

二六 本能底性質 本能既是一種與天性相似的原始稟質，但其性質怎樣：是善的還是惡的，或是無善惡的？我國學者討論本性的很多，可以分爲性善、性

惡、及無善無不善三派。講性善的，可以孟子【34】爲代表。孟子講性善的話很多，他說：“惻隱、恭敬、是非、辭讓、羞惡之心，人皆有之。”這惻隱等等機能，確是人類所同具，但他卻假定牠們是善的。所以他說：“仁義禮智非由外鑠也，我固有之矣，堯舜與人同耳。”又說：“若夫爲不善，非才之罪也。”“苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。操則存，舍則亡。”是認人作惡事乃天性受外物蒙蔽，不能把善的本質表現。不過他也認環境底力量大，要表現善性，要努力去做。所以他又說：“夫道若大路然，豈難知哉？人病不求耳！子歸而求之，有餘師。”“夫人豈以不勝爲患哉？弗爲耳！”性惡派可以荀子【35】爲代表，他底議論完全與孟子相反。他說：“人之性惡，其善者僞也。”“若從人之性，必出於爭奪暴亂。”“人之欲爲善者爲性惡也。”他這些話直截斷定人性是惡的，比孟子更爲簡決。他既認定性是惡的，所以對於世人所稱爲善的仁義禮智等等，都以爲是僞的。他說：“聖人知人之性惡，故起僞以化性；禮義法度者生於聖人之僞。”性無善無不善派可以告子【36】爲代表。他和孟子論性把人性比水，孟子

以爲就善是人底性，就下是水底性；他則以爲人性無善惡，也和水性無上下一樣，所以他說：“人之性猶水之性，決諸東方則東流，決諸西方則西流。”

西洋學者對於本能的觀念也有兩派：一是主善派，一是主惡派。主張性善的人，以爲人生本來是善的，以後受了外界的影響就變壞了。法國的自然主義的大教育家盧梭(Rousseau)^[37]就是這樣主張的。所以他以爲教育最好的地方就是使兒童離開社會，讓他自己發育，成人只要供給生活上必需的東西就行了。性惡派以爲人生來就是惡的。要是善呢，那就不用教育的訓練；因爲人類需教育訓練，所以性不是善。基督教^[38]的教士以爲人類底先天就有罪，生下地就把罪惡帶下來，所以要懺悔，要修行。就是屬於性惡派的。

其實本能的動作是由遺傳來的，不是人類所獨有，其他動物因機體構造較簡單，無理智作用，或理智作用簡單，多恃本能或全靠本能支持其生活。鳥類營巢的工作卻很複雜，但牠們並不要教育，到產卵孵化的時期，自己知道怎樣結巢。此外如蜂類底釀蜜、蟻類底掘穴，

以及一切動物遇着與牠機體有妨礙的物件而有反抗、自衛的動作，都是先天遺傳下來的。在人類社會中有善惡是非問題：某種動作對於他人有妨礙的叫做惡或非，於人有利的叫做善或是，因而有性善性惡的爭辯。至於其他動物，無是非善惡問題，他們也有這些動作。這樣看來，善惡是後天的，本能是先天的。後天的善惡是人爲的，先天的本能是自然的。我們何能以後天人爲的標準，判斷牠底性質！並且從生物學上看來，各種本能都是經過很長的時期逐漸進化而來的：動物因生活的便利，生命的保持而有本能，人類最簡單的本能動作如求食、自衛等等，固然是保持生命；最複雜的情緒如喜、怒、哀、樂等等，也是爲保持生命。各種本能所發出來的動作，在我們現在的社會看來，雖然有簡單複雜之分，但牠們原始目的都是爲保持生命。在同一保持生命的動作之下，我們何能勉強說某種是善，某種是惡。孟子講性善，荀子講性惡，都是把後天的人爲標準來判斷先天的原始稟質。其結論雖然極端相反，而所犯的毛病實是一樣的。故從科學上看來，本能是無善惡，一切本能都有

同一的價值。

二七 本能底價值 本能既無所謂善惡，無論何種本能行動中都有同一的價值。杜威說：“本能不過是一種教育的原料，本無所謂善惡，把牠造成善行或凶德都無不可，只看怎樣利用牠。……沒有一種本能我們不能用牠來助善，也沒有一種本能我們不能用牠來助惡。譬如怒：普通人講是應該寂滅，但是怒也可以養成堂堂正義和健全人格。一個人要是沒有義理之怒，斷不能大有作為，和惡魔作戰。要是見了社會罪惡，還是漠不關心，無一點憤慨，斷不能望他改良社會。即便一時有志，久後境過便忘，終是無濟於事。所以像怒這種本能，要是利用到好的地方去，便是善，便是義理之怒(Righteous indignation)。我們再有同情這樣本能，初看好像是好的，但是用到壞的地方去，便成阿其所好、煦煦之仁：譬如我們看見乞丐底痛苦，我們也覺得痛苦，要給他表同情，賞他幾個銅子，這不是慈悲嗎？但是他得了錢，就甘心乞食到老，懶去謀正當的職業，所以我們給他錢，反增加他底痛苦，害了他終身，社會上又添了許多寄生物，要

是不善用同情，也可以長惡啊！總而言之，道德的重要問題，不是要怎樣消極的去束縛本能，是要怎樣去利導牠，纔能得良好的結果。’* 由此我們知道本能是我們生活的資本，用之得當，固然可以增加幸福，用之不當，反足以發生流弊。我們固然要重視其增善的價值，更應當防其長惡的流弊。

二八 本能底制馭 本能是人類活動的源泉，為感情、思考、意志的原料(Raw materials)，人類沒有牠固然不能活動，但全恃本能的動作以為生存的工具，卻又足以僨事，因為本能的衝動不但不能適應現在的社會環境，即各本能活動之間也常互相衝突。所以我們對於本能也像工匠對於製造的原料樣，只把牠視為可以構成種種能如人意之範型的材料，要此材料適合於預定的範型，則非加以人工的整理不可。本能所以要加以制馭的原因有二：

第一是內在的原因：即人類生而有許多互相衝突的慾望，若任其自然發現，勢必至於共殘。例如爭

*杜威五大演講頁410。(北京農報)

鬪與愛的活動是我們原始稟質中所同具的，倘若任性而行，有時對於極愛之人，因一時衝動的忿怒，竟可與之爭鬪，而犧牲其長久的交情；又如性慾與食慾在人類生存上有同一的位置，然使任性慾衝動自由發為動作，有時竟至犧牲食慾甚至於喪失生命。故為各種本能調和發展計，非有適當的制馭不可。

第二是外部的原因：即人類是社會的動物，不能個人獨立生存；要與團體合作，勢必受團體底制裁，故在團體生活之下，決不能順着本能的衝動，任性而行。例如食慾的衝動隨時可以發現，當其發現時，有遇着可食的東西便拿來充飢的傾向；然而果如此，不但為社會的禮教所不許，實際上並足以擾亂社會秩序，妨害他人安寧——因為食物是有數量的，我若不勞而食，他人便將短少其因勞動所獲的食物之一部或全部。又如我們底本能活動都是無規律而極自由的：若論個人底滿足，只有於衝動發現時照着作去最為簡捷，但現在社會上各種組織都有一定的秩序，各種職業亦有一定的規律；倘使電報司機者或電話接線

者順其本能的衝動自由講話，或學生於聽講時自由發言，固然不能治事、求學，即使在交通繁盛、車輛交錯的地段，要順其衝動向前快走，不但受警察干涉，且有被壓於電車、汽車而喪失生命之虞；至於因個人底便利而妨害他人底交通，更是必不可少的事實。因此，爲適應社會生活計，也非對於本能有適當的制馭不可。

本能的衝動雖然要加以適當的制馭，但只能引導其向良好的方向走，決不能壓抑使之全不表現。例如食慾的衝動是人類所同具的，我們不能因兒童之自由取食，或成人之不勞而食，而使之不食，只當引導兒童食有益之食物，依定時而食，引導成人努力工作，用勞力以求食；又如性慾也是青年所常有的衝動，我們不能因青年性慾衝動之不盡入正軌而提倡絕對的禁慾主義，只當灌輸以性的正當智識，使之知兩性本能之重要與當尊貴，而引入於真正戀愛的境界。本能的衝動何以不當絕對的壓抑，近代精神解析(Psycho-analysis)^[39]研究得很詳細。他們以爲原始的本能衝動不能得適當的發

表時，常退存於潛意識(Subconsciousness)^[40]之中，於意識防閑不周時，乘機發現為變態的動作；倘若壓抑過甚而無機會發現則成為各種情複(Complex)^[41]而逐漸由各種神經病——最普通者為神經錯亂症(Hysteria)^[42]——以表現之。解心術底詳細理論，我們不能在此研究，不過由此可以知道本能的制馭只是把某種不適當的衝動，引導其向適當的方向走，並不是絕對地壓抑牠，使之完全不表現於外。

問 題

1. 人類有了生命的機體以後，何以要活動？
2. 什麼是本能？其效用如何？
3. 孟子何以言性善？其立論之動機怎樣？
4. 荀子主張性惡之所見何在？
5. 你能從生物學上找出證據來證明性無善無不善嗎？
6. 本能對於人生的價值怎樣？
7. 本能何以要制馭？其方法如何？
8. 什麼是精神解析？試述其大意。

第 七 章

機械的活動

二九 本能應付的困難與習慣的養成 現在社會的組織極其複雜，全恃本能的活動，固然不能應付；即使能應付，也因為動作遲滯，費時太多，而不能生活。飲食起居，在成人看來本是極平常的事情，只要照着慣例做去，用不着思考。然而回想嬰兒初學穿衣吃飯，不知用盡多少氣力，費了許多時間。倘使我們現在的飲食起居也都如嬰兒時代樣，要費那多的精力與時間，則一日之間將為此等事情忙不了，更不能做其他事情。果如此，世界上還有文化可言？往古的文明還能日新月異地進步嗎？

人類活動的原始稟質，雖然也與其他的動物相同，靠着先天的本能，然而人類本能底可塑性^[43]比其他的動物大，學習的能力特別強，故能適應多方面的環境。這適應環境最經濟的方法就是養成習慣。養成習慣最重要的條件就是反復練習。例如初學打網球的人，往往手不應心，球拍打球不着，但經多次練習之後，手底動作漸漸能從腦筋底命令，而有心手一致的趨向；等到熟練極了，遇着球便自然而然地知道應付，並不要費絲毫

思想；而且所發出的動作是很機械的。我們遇新環境而能應付是由於本能富於可塑性容易學習新動作，日常生活能處理裕如者是由於有能由學習而成的機械動作。這機械動作的習慣在人生上的效用很大，以下再略為說明：

三〇 習慣底社會功用 假若個人能單獨生存於世，與他人無關係，縱然因物質上的種種原因而構成許多習慣，這些習慣是屬於他個人底，所謂道德、所謂責任，也是他個人底，但人類習慣構成的原因由於物質底勢力不如由於社會環境的多：原因是人類為社會的動物，其行動在同伴中相互之影響極大。例如中國北方幾省的人食麥，南方的人食米，我們可以說是物質環境——就是北方水土宜於麥之種植而產麥多，南方宜於種稻而產米多——所構成的習慣。但處現在社會進步、文化昌明的時代，這種習慣在人類生活中並不占很重要的位置，傳導力亦不大。現時人類行動占重要勢力的，是社會制度與遺傳。例如中國底財政案亂達到極點，作小百姓的以為坐在家中不與外事，總可以安然過

日子，但事實上竟不如此：一旦銀行倒閉，便可以使你生活不成。只要社會上發生幾次這樣的事情，大家都會有存現金的習慣。這是社會制度影響及於個人習慣之一種。又如葉紹鈞隔膜集所敘親友相見的隔膜情形，差不多是人人所有的經驗，也可以說是人與人相見之一種共通的習慣。若問這種習慣是那裏來的？就是因為社會上遺傳下來的虛偽禮節所構成的。這是社會遺傳影響及於個人習慣之又一種。此外各個人行動對於他人底習慣的影響也很大：例如同室共住四人，三人有吃煙的習慣，這一人與之相處久了，也不知不覺之間有了吃煙的習慣。其他各種行動也是如此：我們仔細回想，無論何種習慣，總不會不受他人底影響的。中國年長之人嘗戒少年以慎於交友，也就是為着人與人相處很容易因他人底影響而構成種種惡習慣。

人類因職業上種種關係並有職業的習慣。老教師與老軍人偶然同起居，不管他們底服裝怎樣相似，知識怎樣相等，但留心觀察的人都能看出某人是教師，某人是軍人。就是因為他們生活於特殊職業之下的時間久

了，一切言語，都帶有‘本行’的色彩。這樣看來，習慣之構成，大半是受社會底影響，牠底功用也大部分是屬於社會的。所以我們批評某人習慣底好壞，於他本身底一切特質以外，應當注意他底社會的環境。

三一 習慣與風俗 習慣雖然具有社會的功用，但其運用在於個人，所以稱為個人的。倘若某地方的人都有一種相同的習慣，則稱為風俗。——中國舊日以上之所化為風，下之所化為俗，風與俗略有區辨，現在則統稱社會上的習慣為風俗。英文於個人底習慣稱為Habit，社會的習慣稱為Custom，兩字底意義也大有區別。——所謂風俗是指社會上公共的習慣。習慣與風俗底性質雖然不同，但牠們底關係卻很密切。胡漢民說：“習慣不好，要個人負責，風俗*的不好，要社會負責；這是普通的說法。個人是社會一分子，與社會息息相通的；習慣與風俗也有因果聯絡的關係。人類有同類意識，有模倣性，各人底習慣漸漸通行於一個社會，就變成風俗。這個風俗成立之後，又做他社會裏各個人習慣底基礎。比

*原文為慣習，即英文之Custom。因慣習二字較生澀，仍照普通譯法改為風俗。

方農村有早起的風俗，養成個人早起的習慣；都會有晏起的風俗，養成個人晏起的習慣。從農村裏帶着早起習慣的人，跑來都會，跟着都會底風俗，不知不覺也成了晏起的習慣，這是常有的事。至於帶着早起習慣的人有一種指導人的力量，引起社會的模倣，也許將他晏起的舊風俗革除。然而這幾乎稱做移風易俗的本領，比那隨風從衆的就難得多。這是什麼原故呢？因為風俗成立是多數人精神相互影響的結果，多數人一樣去實行的。聯想着多數人，就有使個人屈服的力。起初想違反多數人底意志，要受多數人底非難；後來就想着違反多數人底意志就是一種罪惡，這個多數人所爲是很可靠的；就使有不善，也不妨照樣去做，何況是善呢？個人遇着社會風俗就儘管依從，好像催眠術上的暗示作用。個人底意力往往敵不過多數人底意力；故拿社會的風俗拘束個人底習慣易，用個人底習慣改變社會的風俗難。個人覺着自己底習慣不好，可以用着最強的力，把他矯正；在社會風俗上就不能說個人底努力定有把握。一種風俗已完全暴露了他不合理不合用的壞處，但牠自身社

會的勢力還是存在。這社會裏的人沒有自拔的方法，還是受牠拘束：雖然說可以減輕個人底責任，然而社會還是一般的受損害。在這社會裏的人，究竟是羣盲的一分子，就像一個合股公司，因為規矩不好，弄到生意不行，虧本倒盤，那些股東是不能完全負責的。”

風俗與習慣之關係既然這樣密切，所以牠對於個人的效用也很大：因為個人底動作可以跟着社會的風俗走，要省去許多勞力及時間。但牠底壞處也不少。胡漢民又說：“我們要知道風俗底效果，就是使人有保守性，和‘不進步性’。風俗本來發源於各個社會底規定。社會裏的個人往往不意識牠所以然：靠着人類底社交性、模倣性、遺傳性供牠發達；更靠着一種歷史的惰性使牠流傳。拿牠做底子，社會裏多數或少數人底‘意識的’、‘人爲的’、‘理想的’行爲，都沒有什麼作用。照文德 (William Wundt)^[44]底心理學說：凡人意志行爲有前進的發達，更有後退的發達。由單純衝動的行爲進爲有意的行爲，更進爲選擇的行爲，這是前進的發達。選擇有意的行爲最初用非常的努力；複習幾遍，努力的程度

次第減少，就移作衝動的行為。因練習結果成爲有意行為的退步。一味的練習，更會退到全無意識的機械的運動，這是後退的發達。故此執着一種不好的習慣，始終不移，變成無意識的舉動，是害事的。個人對於社會的風俗往往不理會牠所以然，養成一種習慣，也有許多無意識的行動，很難望牠改良進步。原始社會靠着老年人把生活底方法來教導人，他就成爲社會風俗的護法師。老人死了，大家死守他底方法，並且迷信他個人，便成了偶像崇拜。富於守舊性的社會，常覺得風俗的來源愈古愈好，什麼事情都要附會到他所崇拜的古人身上……”*

風俗既能使人有保守性而不進步，人類底行動又常常爲風俗所支配；我們評論人底行為，於其本身特質、物質環境以外，並要注意其當日的社會現象。

三二 習慣對於人生的效用 我曾說：“人類底行為與其說是理智的，不如說是習慣的；我們日常生活如飲食起居，乃至訪友問疾等事，都爲習慣影響所支配。

*胡漢民：習慣之打破，建設一卷二號。

某報上記英國政治大家瓦勒斯 (Wallas) 所說的笑話說：假定地球與其他行星相撞，把人類都滅絕了，而留着倫敦紐約的建設物，另換一羣新人到那裏去生活，這些人不曉得乘車駕馬，又無人教導他們，數日之後這些人都要死絕，這是表示習慣與人生的關係。倘若我們現在沒有習慣，飲食起居，都要像不會吃飯，不會穿衣那些小孩子樣一件一件去學習，我們將不能生存，縱能生存也太不便利。所以習慣在人生中占很重要的位置。

“習慣與人生的關係很密切，所以牠對於人生的效用很大：第一、能增進技能與效率，第二、能減節努力與疲勞，第三、能造成良好的人格。

“你們在按時講授制度底下過慣了舊式學生的生活，忽然學校裏改行道爾頓制 (The Dalton Laboratory Plan)，^[45]什麼書都要自己去讀，什麼事都要自己去作。從前靠教師一字一句的講，自己可不費考慮；現在要自己先研究，實在不懂的時候，然後再請教師指導。由被動的學習變為自動的學習，初行起來，覺得很不方便，覺得太忙。但是經久了，成為習慣之後，自己也不覺得什

麼苦，讀書的能力也加強了，所得的效果也加大了。這就是習慣能增加技能及效率的實例。又如初行道爾頓制，你們在作業室工作，都覺得很費力，作不幾時便感疲勞；但經久了成爲習慣之後，作起工來，不那樣費力，也不像初作那樣疲勞。這就是習慣能減節努力與疲勞。

“人類底行爲差不多全爲習慣所支配：一個人底人格可由其習慣表現出來。例如寄信貼郵票本是一件很小的事情，但常足以表示個人底人格。我底朋友某君寫信給我，常常夾在報紙中間。我接得報紙以爲其中必定有特別的新聞，及打開一看卻是舊報，中間附幾張信紙寫上他要同我講的話。寄一束新聞，比寄信雖然便宜了三分之二，但每寄一平信，相差只有兩分錢，若用明信片，相差只有半分。他並不是沒有錢寄信的人，爲什麼要這樣節省？就是因爲他底公德心薄弱，不服從社會上公共的約束成了習慣，不知不覺便發現到寄信用郵票上面。我們從這事研究起來，便可知道他底人格底缺點在那裏。從好習慣方面，也一樣地可以表現人格。”*

問 題

1. 本能的動作，何以不能應付現在的社會生活？
2. 個人底習慣對於社會風俗的影響怎樣？
3. 我國成語說：天下風俗之成，成於一二人之手；從心理學上分析起來是否有此事實？若有此事實，從歷史上找出幾件實事來證明之。
4. 你個人有些什麼良好的習慣？試舉出之，並說明此種習慣構成之歷程。
5. 你有些什麼不良的習慣嗎？若有，用什麼方法改革之？
6. 習慣何以能改變本能的動作？試說明其理由。
7. 習慣對於人生之關係怎樣？
8. 習慣何以稱為第二天性？

第 八 章 感情的活動

三三 生活的興趣 我們遇着外部的刺激，有原始稟質的本能活動及很機械而經濟的習慣活動去應付牠，本也可以生活。然而這種生活卻不是我們所能過的：因為本能只能應付不得不反應的刺激，習慣只能機械地對付陳舊的刺激，都是偏於被動而少變化的活動；果如此，人生只是一種固定的機械運動，無自動、無創

造，未免太枯寂而無生趣。可是我們實際的生活不如此：每日工作疲勞之後，常想出許多休閒的遊戲以自娛；平日衣食用慣了，忽然想出些新花樣以增加興趣；某事未作成以前，極望其能成功，既成功之後又不滿足，而思創造更優於此事的事業。所以我們底生活極愉快、極豐富，而又能時時創造，進行不已。這使我們底生活愉快豐富而能繼續創造的動力就是感情。所以杜威說：“……情緒如希望、憎惡、喜、怒、愛、惡等，對於人生添上多少色彩，增加多少生趣熱力，要是沒有牠，何等的奄奄無生氣；即使有理智，能知能行，也像機械造物、算機算數，成不喜、敗不憂，索然沒趣了，所以人生有興趣、有價值，因為有情緒；不然，就生也像死了。”* 杜威這段話對於情緒底價值與功用已經講得很清楚，我素來以為文化的進步，人生底興趣，感情實具有很大的功用，故說：“……假定我們沒有感情作用，我們對於一切的事物，都只達到認識——知識——而已。那麼，無論什麼樣的好東西，我們對於牠也沒有愛慕的心思，而設法

*杜威五大講演頁413-414。

去保存牠；無論怎樣的壞東西，我們對於牠也沒有仇恨的心思去排除牠。什麼是文明，什麼是野蠻，對於我們都是一樣的關係，真可以說是不成世界。若從他方面講，世界的進化，感情實有莫大的功用：因為感情能促進我們內部的精神及外界的事物。譬如我們看見一件東西，牠底內形外觀，不能滿足我們底欲望，就要想法子改良牠，求合於我們底要求；若是這東西能滿足我們底欲望，我們精神愉快，更努力求高尙的。如此循環不已，進步無窮，雖不能說感情是世界文化的創造者，但這好惡的動機實是創造文化的要素。”* 至於人底生活常苦機械，全靠有活潑的感情爲之調節，使我們終日勞形於生活之中不感勞苦，其用更是不小！感情直可稱爲‘生趣’的原素！

三四 感情底表出及其種類 “我們看見警察無故毆打人力車夫而有忿怒的情緒，這時候我們身體上有種種特殊現象：即呼吸迫促，聲音高急，心臟快跳，顏面緊張而現紅色或青色，手足身體作勢如要與人相

*心理學初步頁第七章。(中華)

打的狀態樣。這種伴情緒而起的身體變動，叫作表情動作 (Bodily expressive of emotion)。表情的動作可以分爲三類：一、由循環、呼吸、消化、排泄等器官所生的動作，二、由運動器官所生的，三、由顏面肌肉所生的。無論何種情緒，表出的時候，都不止一類動作，常合兩類三類動作同時活動。”*這是感情表出的現象。故感情的活動常足以引起身體上急劇變化，與本能、習慣活動之自然狀態不同。

感情是心理學上綜合的名稱，一般心理學者常把牠分爲三類：即一、原素的感情 (Feeling)，二、情緒 (Emotion)，三、情操 (Sentiment)。原素的感情是快、不快的表象；集合感覺、觀念、想像所生的複雜表象爲情緒：簡單者爲恐怖、忿怒、嫌惡、喜悅、憂鬱、忌妒、怨恨等，高尚者如自尊、同情、美情、愛情等；由此而加以涵養，多涵理智的作用，少有衝動的表現者就是情操：情操普通分爲知的、美的、道德的、宗教的四種。【46】

三五 情緒與本能 情緒是動作時表現於外面

*心理學初步頁94-95。

的態度，本能是動作的原動力 (Motor force)，二者之關係極密切。詹姆士說：“本能的反動與情緒的表現彼此交錯很難辨識。無論何種物體能刺激本能的，便能刺激情緒。”* 他這兩句話不但表示情緒與本能之關係，並能表示二者對於刺激物之反應有同一的性質。簡單說：無論何種本能的動作都有情緒伴於其中。例如我們看見美味：在本能上有吃的動作，未吃以前心裏有嗜好這食物的激動，既食之後並有一種滿足的情態，這愛好和滿足的心境就是情緒。這樣看來，本能和情緒不是一樣的性質嗎？何以把牠們分爲兩種呢？從根本上講，人類底活動本是統一的，我們把牠分爲本能、感情、理智等等，只是歷程上的劃分，並不是性質上的區別。故本能底歷程在心意活動中是極單簡的，只以原始的動作爲限；情緒則較複雜，於原始動作之外並帶有利智作用；所發出來的動作，不但複雜而且有一往直前之概，要止住牠也止牠不住。例如青年當性慾正盛之時，對於異性者有愛好的感情，就明知某事不應作，但也無法止其不作。從

*James: Principles of Psychology vol. II, P. 442.

這一點看來，本能好比發動機，外部的刺激好比開發動機的鑰匙，情緒則是特別的燃燒力，一旦加增於機械之上，能使牠底力量強烈。所以情緒與本能在心意活動之歷程雖有簡單複雜之別，但在功用上卻無甚差別。所以一般心理學者常把情緒之態度如同情等混合於本能中間一同說明。

三六 情緒與個人 本能是天賦的，由本能所發出來的動作，人與人之間差不多是相同的。例如餓了有吃的動作，遇危險有逃避的動作。至於情緒之表出，便各人不同；其原因是由於情緒含有理智作用，摻入經驗在內。人類所處的環境不同，所有的經驗不一，因而對於外部刺激所生的反應也不同。例如“上海的警察因極小的事情毆打人力車夫是很平常的事情。假若是社會改造者看見這種情形，心裏覺得這種舉動不應該而有忿恨的情緒。倘若是素日重視官威，輕視勞工的人看見，或不以為怪而反以警察之舉動為應該，而有自私自尊的情緒，或竟漠然如沒有看見，不發生任何情緒。又如從未看見這種情形而富於平等思想的人驟見此事，

覺得很奇怪而發生驚奇的情緒。又如看慣了這種情形而富於同情心的看見此事，知道中國軍警以及軍警長官平日濫用威權，一時無法糾正，便只對於車夫有憐惜的情緒。其他各種人看見此事所生的情緒更不知多少種類。同是一件事，爲什麼各人底情緒不同：就是因爲各人底思想不同，各人注意的方面不能一致，所以結果不一致。”*從上面的例看來，我們知道情緒的產生，必定要先對於外部的刺激能瞭解，再與內部底思想融化然後能發出動作。精細講來，任何兩人對於任何刺激決不會發生同一的情緒；但大體上總有許多相似的地方：這相似量底大小與各人在時間、空間上的久暫、遠近，及智識的接近與否成正比。例如中國連年內亂大半是由於軍閥及政客作祟，他們對於各省所造的罪惡雖然大小不等，但就一般人聞見所及他們底行爲大概都不好，因而聽得軍閥政客等名詞，都有一種厭惡的情緒。住在美國的人雖和我們的時間相同，但因爲空間離得太遠，中國軍閥政客所造的罪惡不曾看見，雖然在報紙

*心理學初步頁92-93。

上也得着一點消息，而所瞭解的情形極少，對於他們最多有不十分歡喜的情緒而已，決不會厭惡他們。倘若在二十年前，世界上多數的國民都在那裏倡軍人救國，政黨救國，對於軍人政客只有表示好感的，那裏會厭惡他們。又如湖南、四川、廣東的兵禍在中國要算是最利害的地方，^[47]對於軍人有深惡的情緒差不多這幾省人民所同具的，但各人底知識不同，厭惡的程度亦有差異：學生因其擾害他人而厭惡他們，氣盛的講到軍人兩字便由厭惡的情緒而變爲忿怒的情緒，要拍案大罵；農人直接受其禍害，固然很厭惡他們，但因為受他們底壓制太甚，又不知道這些罪惡都是人造的，以爲是天意，於是由厭惡的情緒變爲自怨自艾的情緒。各人底情緒所以能大同者是因為我們同在一時間、一空間，而這時間與空間的社會風俗、個人習慣上共通之點比較異時間、異空間的量來得大，彼此所感觸的刺激有許多相同，所以發生的反應也大體相同。因此要研究人底感情、行動，並當注意各個人底環境。

三七 情操底效用 情操是一種經過理智化的

感情活動，當活動時，不計利害，無所爲而爲，最足以安慰人生。“我們終日作事，很爲疲勞：倘使我們一切動作都有一種物質的目的，則目的不達，痛苦即隨之發生，人生未免太苦。我們所以不至於這樣痛苦的，就是有無爲而爲的情操安慰我們。各種專門學者如美術家、宗教家、科學家、以及社會改革家等都孜孜不已的工作，有時甚至於犧牲一切亦所不顧，都因爲所求的是超乎物質以外的東西，所得的精神上的結果，很可以安慰。這些安慰都是情操所賜的。所以情操與人生底幸福有很大的關係。”*

三八 情緒底制馭及情操底修養 感情雖然是‘生趣’底原素，但其表現則多以直感的衝動爲動因：倘若照着衝動的動因，直接表現於外，有時很足以僨事。例如忿怒的情緒很容易爲不滿足的外部刺激所引起；若這刺激確爲不合理而於社會秩序、個人安寧有妨害，我們自然要順着這感情的激動爲適當的應付；可是因個人經驗上的關係，有時自己認某事爲極不正當而當

*心理學初步頁104-105。(中華)

以忿怒出之，實際上卻不如此，果照着我們底直感做去，反足以擾亂社會、妨害自己。要我們忿怒的情緒成爲義理之怒，非加以適當的制馭不可。

“情緒底制馭和本能底制馭一樣，不當絕對壓制使之無所表現，只當利導使之向正當的方向發展。我們知道情緒之產生與內部的思想有極大的關係，所以抑制不當的情緒，也只有從思想上着手。換句話說：就是用理智去制馭情緒。用理智制馭情緒，就是遇事三面着想，切實反省，把人與事分開，多方觀察。例如某人作某事，我不問其人怎樣，先研究此事是否應作，如此事應該作的，不管什麼人作的都當贊成，不應該作的，任何人都當反對；又如某某人治某事，覺其不當而有忿怒的情緒；或自己的問題不能解決而有憂悶的情緒，便當仔細想想：把當事的‘我’當作客觀的‘我’，更當作第三者，易地相處，看看這事到底要怎樣處置，那時無謂的情緒，自然不易發生。但有時感情太盛，理智竟不能戰勝牠：有許多事我們明知道自己的理由不充足，但因爲顏面的關係，一時爲自炫心所蔽，不能把已發之情緒抑制下

來。處到這種時候，我們更當另謀替代的方法，即變換環境，另尋適當的事情去發抒情緒。我們清醒時意識闕總是不斷認識事物，只要環境一變，外部的刺激有變異，內部的思想也受其影響，而注意於新的事物，原來的情緒，縱不能完全消滅，但也可以消滅一部分；時間稍久，便可逐漸減去。但要注意的：抑制情緒只以過量者爲限，應當表出之喜怒哀樂等等應當自然地表出，不要勉強矯情，成爲無情的人。”*

至於情操既能使我們有超物質利害的精神，我們更不可不努力養成。情操是經過理智洗滌後的感情作用，與經驗、推理、有很大的關係。所以要養成情操，第一要多與社會各方面接觸以擴充經驗；其次要對於已有的經驗隨時思考以發展推理力。例如社會改革家之研究改革社會的問題，實行改革社會的事情，有犧牲一切的精神，第一是他對於社會的現象有深切的瞭解，知道某事不合理，某事當改革；其次他能由己及人推想他人所受的痛苦。由此種經驗與推理的激動而有昂然向前，

無爲而爲的精神：當其不顧利害，犧牲一切的時候，並不是茫然不知利害之所在，是他對於改革社會，拯救別人比犧牲自己底利權以至於生命還重要，故能毅然爲之。倘使鄉間不知世事之農夫當此，固然不知道社會應否改革，即使深悉社會情形而自私的官吏處此，也不推想他人底苦痛而有改造社會的意向。所以情操之養成要經驗與推理兩方面都顧到。

問 題

1. 感情何以是‘生趣’底原素？
2. 感情底表出何以常足以使身體有急劇的變動？
3. 情操與情緒之區別怎樣？
4. 情緒何以當抑制？其方法如何？試舉自己經過的事情證明之。
5. 情緒之表出與個人經驗的關係如何？
6. 情操對於人生的效用如何？怎樣養成牠？
7. 我們日常的活動，感情的多還是習慣或本能的多？其故安在？
8. 近代社會學者以爲物質文明愈發達，人類底感情生活愈缺乏，其故安在？

第九章 理智的活動

三九 環境^[45]底歧繁 我們有本能的活動應付不得不反應的刺激，有習慣的活動處理機械的刺激。有感情的活動調節生活的興趣，我們底生活似乎可以怡然自得了！然而實際上這幾種活動還不足以應付。因為我們現在所處的環境，除了衣食起居一部分是固定可以用本能、習慣、或感情去應付以外，其他處世接物，都是新境遇、新問題。從同一性底廣義講，我們一生之中固不能遇着絕對相同的二事，也不能發生絕對相同之二動作；即在固定的日常生活之間，也常常發生許多非本能、習慣、或感情動作所能應付的問題。例如飲食可算是我們生活之中極固定而機械的事情：當飲食時，只要按照舊有的習慣進行，似乎沒有問題，但盛饌在前，不能一一盡食，非用選擇的工夫不可；雜食並列，不可一一兼食，也非用選擇的工夫不可。其他如出門會友應論什麼事，遇着新人應講什麼話；到肆中購物應購什麼東西，何者當購，何者不當購，其價值如何，我底經濟力能否購此；在大街走路，怎樣纔可以不爲人撞，不爲車壓；冬天到了，應著何衣，室中應否生火；夏天來了，怎樣纔

可避蚊，飲食要怎樣纔可免病；報紙送來，應先看何部分，若數報同到，應先看那一種。以上事情以及其他我們所常遇着而不可應付的千萬事情，都不是純粹的本能活動、習慣活動、感情活動所能應付，都要用決擇的工夫。這決擇作用就是屬於理智的思考的。所以我們要能隨時應付新環境解決新問題而使生活舒適，又要有理智的思考活動！

四〇 思想底要素 思想是怎樣起源的？其要素如何？關於此問題，杜威替我們解答很清楚，茲引述之：“……一切思想原於疑難及煩亂；蓋思想不憑空起，如物之自然着火；又非但憑廣泛原理，必有使之然者。而其使之然者，又必有特殊之事。凡欲逕使人思，不問其經驗中有無疑難，足以使之不安而亂其均衡，是猶執韉繫冀自舉其身，必無濟也。

“有疑難矣，其第二步，即設法解決此疑難。猶見圍者設計以解其圍；其法不外設為臨時計畫，或心中有所假定，冀能以之解釋問題中特異之點，或逕解決其問題。然現有資料，不能與吾人以此項解決，但暗示之，然

則此項暗示，(或曰臆說)何從出乎？曰：曩日之經驗與知識也。此如吾人前所閱歷有與此相同者，或曾應付同樣之資料，則適當而有裨益之暗示或能隨之而起。其適當與裨益之限度，姑不必計也。但苟非過去經驗一部分與之相同，而此經驗可復見於想像之中，則心中煩亂，一仍其舊，無法解之：猶人之無存銀者，無所支取，以應其求也，即使兒童(或成人)有待決之問題，苟其無一部分相同之過去經驗，逕令其思，必無效也。

“如吾人暗示一經發生，即承受之，是謂之盲從的思想，此最低限度之反省也。反省即使一事在吾心中數四翻轉，而此即尋求新證據、新資料、藉以推衍吾之暗示：其結果即不證明吾之臆想，亦使謬誤或不確切之處益明瞭也。假使有真正困難，而過去相同經驗之可以取用者，亦有合理之分量，良與不良之差別，即存乎能否推衍臆想或暗示也。人方有所臆，最易之法，即於一說之來，苟其似有真理，則承諾之，而使吾心之不安狀態告終。然反省的思想則異乎是。一切反省，必與吾人以多少之困難：蓋其令吾人戰勝惰性，此惰性者，即使吾

心但取一說表面上的價值也。不但此也：凡人反省必情願忍受心中不安寧之狀態。約言之：反省之義，即謂方吾人繼續思考，必不遽下斷語，使之中懸；而懸而不決或能予吾人以多少之痛苦也。如吾繼此所述，良好心習之訓練，其最緊要之要素，即在獲得一種懸而不決之態度；並能操縱各種方法，用以搜集材料以證明或駁斥初發生之暗示也。是故思想要素即維持懷疑狀態，而使有系統之思考，得以繼續進行不中斷也。”*

由杜威所說的看來，我們知道思想底起源由於疑難。解決疑難的方法：一、利用舊經驗構成臆說而直接承受之；二、對於已有之臆說存懷疑的態度，繼續作系統的思考，以求實際能解決已發生的問題。二法之中，以後者為最要。我們所需要的思考活動也就是這一種。

四一 思想底價值 我們日常生活幾無時不要思考。杜威引穆勒約翰(J. S. Mill)^[49]底話說：“推證者人生之一大事也：無日無時、無一息之頃，能不為推證之事。苟非感官之所觸，皆必經推測而後心知其虛實。人

*劉伯明譯：思維術頁12-14。(中華)

之爲此，非欲增進其知識也：處於人羣，生有執業，不如此，其業不治而事不成。治人之市長、御兵之將帥、爲舟師、爲醫、爲農，一言蔽之，皆察當前徵驗而知其所當行已耳。爲此而善，其業亦善；爲此而不善，其業亦不善。故推證者，人生不可離之事也。”* 由此我們知道思考爲人生須臾不可離的東西，其對於人生的需要量，比本能、習慣、感情尤大。

我們既時時需要思考，思考到底有什麼價值？此問題仍可引杜威底話來解答。他說：“一、吾人而欲解脫本於純粹衝動或習慣之行爲，其唯一方法即思想也。不能思想之物，其舉動驅於本能與嗜欲，而此又爲客觀狀況及身體內部狀態所引起者也。其行動如是者，似有物陰驅之於後，此即吾人所謂獸行之盲目的性質也。蓋行爲者於此不能見及或預料行爲之目的，其行事相對之價值亦不能見及，簡直不知作何事也。凡有思想之處，現有事物，如符標然，即預兆未然者也。是故能思之物，其行事依據未然。其趨向一事，常有較遠之目的，潛率於

*同上頁18。

前，而此目的彼能間接知之，非如無識之舉動，但爲外力催促於後——所謂外力，本能可也，習慣可也，而又爲此行者所不知覺者也。

“無思之物，將雨入窟，所以應當前之刺激也；能思之物，見某事或爲將雨之符號，則其行事之步驟，悉依據此預料之未來：播種、耕耘、收穫諸事皆有意之行爲，凡此唯有思者能之。蓋唯有思者能使目前之經驗屈伏於其所暗示或預料之價值也。

“二、人憑思想發明及布置種種人爲符號，俾其結果於發生時預爲之備，亦所以使之避害趨利而已。此卽文野之所由別。……野人蕩舟駛至中流而舟覆，其所見者某事或卽其將來危險之符標。但文明人特製此項符標，其於舟未覆時，安置浮標以爲警告，並築燈塔，告以此事之或能發生也。野人於預測風雨等事非常精確，而文明人則設氣象台以人爲之法獲得氣候符標，並以所得者傳播各處。凡此皆非用特別方法所能發現者也。野人行經荒郊，不虞迷路，其所憑者含糊不清之踪跡耳，而文明人則築大道，人皆見之。野人察火之符標，

於是發明取火之法，而文明人發明永久生火生熱之法，遇需要時皆可得之。吾人建碑刻石，以備遺忘；又恐人生不測，倉猝而起，則又設爲方法，以察其來勢而記其性質，藉以防止危害。其有利於人者，則賴以更爲安全，或其範圍益大；雖其危害未必能全去，其衝擊之勢至少可賴以減殺。凡此皆文化之精粹也。一切儀器皆人所特製：其爲物也，皆就自然物加以變更所致。職是之故，其能表示隱約未來或較遠之事，較其在自然狀態時尤爲佳也。

“三、一切事物在有思者觀之，其狀態及價值較之蠢然不靈之物所見及者迥不相同。此頁文字，自不以之爲語言符標者思之，僅痕跡耳，僅黑白之變異耳；但在以之爲事物之符號者視之，一一皆有確定之特性，隨其所傳達之意義而定。文字如是，自然之物亦然：今有一椅，自狺狺者視之，一可嗅、可齧、可踐之物耳；而自人觀之，則其暗示一坐而憩息或交談之機會也。或有一石，自常人視之，一可感覺之物耳；而自略知其歷史及其未來之用者視之，其爲物迥不相同也。是故吾人認爲一物

者其大部分爲種種屬性組合而成；而此屬性又皆其他事物之符號。職是之故，苟吾人謂無思之物，亦能經驗一物，此僅客氣耳！英國名學家范恩（Mr. Venn）謂犬之視虹，其懵然無知，蓋猶其視所居之國之憲法也。豈惟不知虹之意義，卽所居之舍，所食之肉，其意義所在，彼亦不知，其欲眠時則自然入舍，飢時則爲肉之色味所刺激。過此以往，謂其能視一物無餘意也。有屋於此，犬不之見也：蓋一屋有其屬性，有其關係，一永久居留之所也。此種意義，惟有思者知之：蓋惟有思者能以所見者爲未見者當然之符標也。其所以不能見肉之爲肉者，蓋肉之爲物，亦暗示未見之屬性，此如其爲某獸身上之某節或有營養之用，凡此皆意義。假使於一事一物，褫其意義，所餘者究爲何物，吾不能言；但可能言者，則其較之吾人所知覺者必迥不相同也。更有進者，知覺思想兩事，遞復無已，今之見而可識無俟深辯者，他日或發見至理於其中。二者循環，無有紀極，智識之日進不已，亦利賴之。故今之兒童視爲固然以爲物之固有屬性者，古時須哥伯尼（Copernicus）^[50] 牛頓（Newton）^[51] 之智力

始能瞭解其意義也。”[※]

杜威這幾段話，對於思想底價值可算講得很詳細，其效用可總括爲三：一、改變本能及習慣的動作，制馭情緒的動作；二、創造文化；三、增加事物底意義與價值。近來有些學者以爲理智的生活太過於技巧與計較，足以減少生趣，因而提倡‘歸真返樸’的自然生活，一任本能、習慣、感情之所爲，此則未免太過：因爲時時運用推理應付環境，是人類所以爲人類之特質，某部分人太偏於利害的計較而有理智的冷靜態度，固然矯枉過正，足以使人生寂枯。但在現在社會組織之下，環境極爲歧繁，問題至多，非運用思考，或竟不能生活；而且推理的活動，能使我們對於事物有多少精確的觀察，澈底的解釋，不但豐富個人底生活而已，一切哲學、科學，也均以此爲發軔之基。所以思想對於人生的價值，不能因某部分人過於偏用而根本消滅，而在實際上終爲我們不可須臾離的東西，我們不得不重視而亦不能不重視之！

四二 思想底制馭與訓練 思想雖然是我們生

活中須臾不可離的東西，但無相當的制馭與訓練，常足以發生謬誤，杜威以爲“思想謬誤之由來有四種原因：兩種人所固有，兩種由於外鑠。所固有者：其一、掛一漏萬，屬意事之可以證已說者，其與之背馳者，或不易注意及之，此普遍之傾向而人所共有者也。其二、基於個人特殊之性情與習慣。至其原於外鑠者，則其原於普通社會狀況：此如以爲苟有一名必有一實以副之，苟無其名，必無其實。其二、根於地方或暫時之社會潮流：其例甚多，不可殫舉之也。”^{*} 由此我們知道因個人與社會上之種種關係，思想常易陷於謬誤：至於因過重理智的計算而有理智的冷靜，也是事實上所常有的。所以我們底生活也決不能全憑偶思（Chance or idle thinking）自由支配，應有適當的制馭與訓練。所謂制馭者是利用已往的經驗控制臨時的偶思。而這種能力之獲得，又全靠平日的訓練。例如旅行山中，遇着一大一小的歧路，無論何人，都知道想設法擇走一路以達其欲達的目的地。但沒有相當的經驗者或兒童處此，既不知道以目的地底

* 思維術頁22-23。（中華）

方向爲決擇的根據，只以平常大路可走的經驗爲臆說底前提，而向大路走去，結果或至走到與目的地相反的方向。倘使經驗充足的人處此，於‘大路可走’的一種臆說外，還要把目的地底方向仔細審核，以爲選擇走某路底根據：如大路與目的地底方向相反，亦將棄而不走；果如此，其達到目的底可能量較大，這就是他底思想有相當的訓練。所以杜威以爲訓練經驗的自然源泉有三：一、產生臆說的經驗與事實；二、臆說底敏速、豐富及伸縮性；三、臆說底秩序、繼續、適應性。^{*} 故思想底訓練第一要多與社會接觸，觀察事實，獲得經驗；第二要利用已有的經驗與事實爲判斷問題的資料，構成臆說；第三要隨時運用推理，多方練習使臆說底內容豐富，而且井然有序，對於問題底解決實際上有效益。

四三 思想與科學 思想底起原由於要解決實際問題，但因人類精神中有剩餘生活力，常於實際問題以外推求宇宙間一切現象底究竟，於是由應用的解決

^{*}Dewey: How we Think P. 30 卽思維術，因此段譯文較難瞭解，故照原文大意重譯

問題，進而及於專門求真求簡的科學。例如居於海濱的人因生活上的必要，對於潮汐為真確的觀察，切實的研究，初意只在探究潮汐底自然現象與其定律以為出漁的標準。等到潮汐底現象與定律瞭解之後，出漁底標準有所遵循，環境的應付也因成了習慣而能自由處理，則昔日對於考察潮汐的時間及精力可以餘而不用，而思從他方面消耗之；於是對於潮汐底因果與究竟發生疑問，而為進一步的研究以求知道其所以然。這求所以然的精神，就是求真與求簡的科學底出發點。雖然有許多自以為真者，實際上完全謬誤，但只是方法的差誤，其精神原是不錯的。所以王星拱說：“無論何人，總想明白萬事萬物底真理：人類底心理總是信真實而不信假偽的。就是素行糊塗的人相信假偽的，他底心全是把假偽當作真實；如果有人叫他明白知道他所信的是假偽的，另外還有個真實的，決沒有不舍其所信而信之的。”[※]

人類因為有這種求真的通性，所以常把思想用到超實用的科學上去。其次，宇宙間現象，極為繁複，若都照

※王星拱：科學底起原和效果，國語文類選第十類頁18。（中華）

我們常識上所見的孤立現象一件一件的存儲於腦筋之中，其煩難爲何如！而人類底生活是多方面的，決不能如此分歧應付，於是設法就各種現象底同點，抽繹爲共通的定律。現在科學上用簡約定律說明複雜現象的臆說，就是由這種求簡的心理作用發生出來的。

科學底產生是基於人類底求真與求簡的心理，科學底效用就在於憤發尋求真理的努力，我們處此科學昌明的時代，要使生活豐富而有效率，所最不可缺者是科學的精神。所謂科學精神者，“以事實爲基，以試驗爲稽，以推用爲表，以證驗爲決，而無容心於已成之教、前人之言。又不特無容心已也：苟已成之教，前人之言，有與我所見之真理相背者，則雖艱難其身，赴湯蹈火以與之戰，至死而不悔。”[※]這就是我們研究人生問題應有的精神，做人更應有的精神！

問 題

1. 本能、習慣、感情的活動，何以不能應付環境？
2. 思想何以是人生不可須臾離的？

[※]任達出：科學的精神，科學通論頁3-4。

3. 舉例證明思想的要素。
4. 舉例證明思想底三種價值。
5. 思想何以當制馭與訓練，其方法如何？
6. 科學是怎樣起源的，其效用如何？
7. 什麼是科學的精神，我們做人何以要有科學的精神？
8. 什麼是理智的冷靜，有什麼方法救濟之？

第 十 章 個 性 與 羣 性

四四 人類活動底兩方面 從以上四章所講的看來，人類在心理上同具有本能、習慣、感情、理智的四種活動。這些活動底性質雖然是人類所同具的，但其程度則人各不同。桑代克(Thorndike)^[52]說：“各人均有其與人不同之個性：不但有人類共同的心意(Mind)，並有他特有的，顯然可辨的個別心意。即以身體底稟質講，人與人之差別也很大，每百萬人中間也難尋兩個人，他們底形態完全相同、感冒疾病的性質相等、身體的習慣一致。不過比較起來，智力與品性的差異特別大點罷了！”

“我們對於一個人可以從人類底通性上去研究，或從他底個性上去研究。換句話說：我們可以把一個人當

作人類的代表，研究他與一般人所同具之智力及品性的形態；或把他當作單純的個人，研究他與人不同之智力及品性的差異率。”* 由此，我們知道人類底活動是屬於兩方面的：一爲個性的表現，一爲通性的表現。

我們雖同處在同一環境之下，但對於社會上各種現象的意見彼此不同：不但意見不同，並要各人發揮其主張希望他人信從。從機械論者底意見看來，人生底機體不過是許多物理、化學的原子、分子所集合成的機械，只要構造的原素相同，其結果也應當相同。可是我們機體構成的原質雖然相同，然而其數量則一切生物之中無兩物能完全一致者：因其量的原始差異，故生物自有機體以後一切活動亦不能一致。此不一致的機體所產生的活動在其本身看來都足以概括天地，充塞宇宙，所以常向外推擴，以期他人信從。日常生活之中一切舉動，無一處不表示‘我見’，這‘我見’佛家謂爲我執，在心理學上只是個性的表現。假使一切生物，無此獨異於衆的個性，則宇宙中的活動都是機械性的統一，

*舒新城譯：個性論頁1-2。(中華)

人生還有樂趣嗎？所以個性的表現，是增進人生興趣的一件要事。

個性的表現在人類活動中固然很重要，倘若一切個人本其特性孤立進行，而其所具的特性在人類中又無共通之點，則各人底活動彼此不能瞭解，仍是孤立自動的機械，人生豈獨無興趣而已，即生存亦且難能。但我們各個人所具的特性不但彼此有共通之點，並且有求與同類羣居的傾向：例如獨居一室即使物質生活上有適當的供給，而精神上卻極不安靜；況且現在的社會組織，一切分工，個人無法獨存。所以羣的需要為先天的，而羣性的發展在人生中也與個性發展一樣地重要。

四五 個性底差異及其原因 人既各有特性，其差異之度怎樣？其原因何在？仍引桑代克底話來解答。他說：“各人精神特性之差異，普通分為量的差異或質的差異，程度的差異或種類的差異。所謂量的差異，各人都具有同一的特性，不過數量上有差別。例如：‘甲兒對於先生所講的話較乙兒注意點，’‘乙女沒有甲女那樣歡喜洋洋，’‘張三底愛國心較李四強。’這些話都

是量的差異之報告：即他們都具有同一種類的東西，不過數量不同。質的差異是有些特質爲某人所有而他人所無者：例如，‘王某曉得德文，’‘劉某不曉得，’‘某甲是藝術家，’‘某乙是科學家，’‘某丙富思想，’‘某丁好動作。’這就是說：從事實上講，王某有幾分懂德文之特性，劉某無之；某甲對於藝術、某丙對於科學有幾分興趣與能力而某乙某丁無之。

“在智力或品性中之質的差異，實際是量的差異，不過程度有零、二、或二以上之分。一切知識的差異，歸根結果，都是數量的差異。我們要敘述任何二人之差異，只能把甲乙賦有各種同一特性的數量互相比較。因爲在智力與品性上，人與人之間不能確定有種類的差異，亦不過程度底混合差異罷了！”*

個性底差異既然是量不是質，故‘人’的特質任何人都具有之，不過其程度有差異。至個性差異的原因可以分作兩方面說：即一屬於先天的遺傳，一屬於後天的環境。桑代克說：“人底稟質是父母之生殖細胞混合而成

*同上頁3-4。

的，人也是由此發育的。在天性中無論父之生殖細胞或母之生殖細胞，都是父或母所產多少細胞中之一種。這些細胞彼此就有差異，所以由父或母遺傳下來之特質，就比他自己底稟質廣闊而豐富。人所給與兒童的，不是他底單獨本體，是他所產生之多樣的細胞。所以研究無論何種特質，由一親所得的細胞其變度較某種族各分子所產的細胞小。

“個人所從發育的生殖細胞可以產出智力或品性的定形，現在姑稱此生殖細胞的原素爲此定形的‘定素’(Determiner)。如此，上面所講的事實，可以說明如下式：同一個人底細胞，其‘定素’有差異；種族同個人不同之細胞差異較多，個人不同種族又不同之細胞差異更多。

“追根說來，遺傳是各細胞互相關係的事實。子所以似其親者，因爲生親的細胞，也產生其生子孫的細胞。子孫所以異其親及子孫之互相差異，同一理由。差異是由於一個細胞所產生之多數細胞有變異，類似是由那些多數細胞變異的程度較由許多細胞所產生之多數細胞變異程度小。

“總而言之，智力與道德的個性似乎大部分在細胞中即已決定，假定把一切人類都精確地施以同一的教育，精確地與以同一的影響，他們底差異還是很大。……

……”*

以上是講個性與遺傳之關係。環境對於個性的影響也不小。他說：“家庭、學校、書籍、友朋、政治狀況，以及其他與此相類之種種差異，足以使人之後天稟質的智力與品性等有所差異是無疑義的。假定把兩個同一原始稟質的人分開教養，一在紀元前千九百年，一在紀元後千九百年，或一在柏林，一在北京，結果，兩人的後天性質一定大不相同。今日的日本人，在原始稟質上或者差不多——或完全——與他們的祖先一致。其所以有種種差異的，應當歸根於環境的影響。任何人的個性大部分爲他底語言、職業、宗教、風俗、思想所決定；而語言等等又大部分爲他底教養所決定。

“環境的影響常屈於兩種重要的限制之下。無論何種環境，只要牠底勢力可以避免，其效果特少。例如中

*同上頁34。

~~~~~  
國兒童之稟賦甚優，能進學校，縱使私塾與學校的比例率爲百與一，但其勢力較以私塾爲唯一的教育機關，受教育者均無所逃避的時候小。

“倘若奴隸制度是普通的制度，就是生而公正講人道的人，也要把生於奴隸之家的嬰兒底普通人權剝奪。倘若這種風俗在社會上發生問題，果有人能逃出事實或思想拘束底範圍，而與懷疑此種奴隸制之人爲伍，社會贊許此制之勢力可以免除一部分，而這種風俗底效力也大大減少了。就此事講，人之原始稟質可以決定他的後天稟質。

“做此，在飲料未發明以前，無論何人的原始稟質怎樣耽縱，總不能成爲酒癖。但飲料發明以後，可以避免酒禁，則人嗜酒的行動大部分爲他底原始稟質所構成。……………

“第二種限制是環境影響底勢力因人而異，其結果由人之原始稟質與環境勢力共同決定，就是某部分人對於某環境勢力的影響不加避免，但影響所及之程度不一。爲奴隸者未必都有奴隸性，更不能使之一律卑

劣；不良的交際也可以使一部分人之態度尊貴。在一人中引起某種勢力或思想或習慣之適當環境刺激，對於他人也許不能望其適當。倘若通常所講的故事是真的，在藥店洗瓶子，適能決定法拉德(Faraday)<sup>[53]</sup>底一生事業，航行海外，採集生物，爲達爾文成爲自然科學家之要素。但把世界上一切兒童起初送到藥店去工作，以後再去作科學的旅行，其結果卻不能有百萬個法拉德及達爾文，或百萬個化學家與自然科學家。某人只要得着選舉便是自由的人民，但在他人雖長受自治的教育還不中用。某兒只要略有指導，便可養成讀書的習慣，但在他旁邊的兒童，仔細受了兩年教育，還是不會讀書。某人作事所需之刺激的數量極小，其能力似乎全由他本身所產生，但他人卻無法可以尋出產生這種能力之痕跡來。

“因爲這兩種限制底結果，所以同時代同社會的人雖互有差異，但找不出某種差異是顯明由於教育所生的。大學問家不定是大學造成的，或是稟質使他吸收別人所輕視的影響。有許多人受外界試探之引誘很少，而

終成爲酒徒：酒館去不成，在家裏暢飲；酒禁絕了，他飲專利的藥酒；酒類都沒有了，他或發明一種新法用格加葉所製之有機鹽基代酒。在某種程度，每種稟質選擇牠底環境，每種稟質並可於一種環境之中得不同的影響。  
.....’\*

環境與遺傳既已對於個性有極大影響，而且有些特質是在受胎時已決定，所以我們研究行爲，不僅當注意其已表現之動作，並要注意其所以有此種動作之原因。人類的反應對於刺激之關係非常複雜，我們自然不能用機械的標準去測驗其動作，但也不可全憑主觀判斷其是非，應當於評判行爲時把各個人底個性作一個因子。

**四六 羣性底表現** 人的特質固然是人類所同具的，然僅具此特性不過於各人底活動較易互相瞭解而已。人類於彼此活動互相瞭解之外，並能與同羣組織團體爲系統的活動，其根本在於具有羣性。羣性對於社會組織之最要者有三：

\*同上頁6-8。

第一是好羣 (Gregariousness)。羣性不僅是人類所獨有，其他動物也有這種類似的性質。昆蟲類團體生活最著之蜜蜂與螞蟻是動物學中所常講，也是我們所知道的。就是牛、羊、雞、犬等也有好羣的動作表現於外。不過人類好羣的情緒更甚：假若一個人住在一所很孤僻的地方，周圍沒有一個人相往來，雖然物質生活上一切東西都不缺乏，甚至還有精神上的物品如書報之類供給給他，他也覺得很不舒服。若是一旦遇有幾個人其知識能力縱相差甚遠，但也覺得很愉快，要同他們攀談；倘若所遇着的是知識相等、性情相投的朋友，愉快的情形更不可以言語形容，這就是表示人類的好羣活動——更注意於其知識、職業相同的伴侶。好羣在人類行動中的影響很大：我們個人的行動常因團體的活動把原來的性質改變，就是爲此羣性所支配；所以我們研究人類活動應當注意羣性。

第二是同情 (Sympathy)。我們看見別人遇危險，或是窮困異常，這人就是我們素不相識的，心裏也爲之不安而有一種憐恤及救助的情態：這就是同情的表現。

同情可以分作三種階段：第一、反射模倣的結果 (The result of reflex imitation)，屬於生理的同情。如兒童看見他人笑也笑，看見他人哭也哭等事。第二、是心理的同情 (Psychological sympathy)，以他人所表示的情緒為基礎，在自己心中有同樣之感情，換言之：即是自己與他人之情緒類似。第三、是知力的同情 (Intellectual sympathy)，對於他人底思想能瞭解，因而發生同樣的感想。第一第二兩種同情在兒童時代即有所表現，第三種同情則發達較遲。真正的同情只以第三種為最可寶貴。這種同情，對於他人所表出的感情之刺激，要能感覺牠，明白牠，自己也要有相當的知識。”\* 人類的個性不能一致，才力也高下不一，強者大者對於弱者小者若不表同情心去憐恤救助他們，結果一定要弄到真正的弱肉強食，人生不僅無意味，而且太慘苦。人類究有同情能互相救助，同情的價值也就可知了。

第三是愛情 (Love)。愛情也可以分為三種：一是母愛，一是性愛，一是博愛。母愛的情緒是伴父母性本能

\*舒新城：教育心理學摘要37。

的。(Parental instinct) 這種例證前章已經講過。性愛是伴兩性本能的，也可以稱爲戀愛。男女到了青年期對於異性的有一種神祕的愛好感情，而這種感情的力量很大：某人果對於某異性人有真切的戀愛，倘若某人遇有危險，發生困難，他可以犧牲一切以救助之。博愛是對於人類所起之泛愛的情緒：無論對於什麼人都覺得可愛，對於人類所施的行動，無親無故，一視同仁。這是愛情之最高尙者：本能的成分較少，理智的成分較多。現在許多學者竭力鼓吹愛之實現：他們以爲世界上的一切爭鬪、殘暴等等行動都是由於愛情不能充分表現出來，所以主張以愛力消滅罪惡，增進幸福。愛力實現之後是否能把罪惡消滅，人類的行動是否應當完全爲愛力所支配，固然是一個未解決的問題。然而愛底效用，我們都可以從日常生活之中看出，其當重視自無疑義！

**四七 個人與社會的關係** 羣性與個性似乎是不能並存的：要發展社會便當犧牲個人，要發展個性便不能顧到社會。所以有許多的個人主義者以個人爲主：個人要怎樣便怎樣，社會的信條可以完全不管；而極端

的羣化主義(Socialism)——因社會主義四字漸成爲經濟制度之專門名詞，所以改用羣化主義以別之——則又視個性爲社會底障礙物，一切標準只以社會公共需要爲本，個人底自由完全不要管。其實無社會、個人固然不能生存，無個人、社會又何能構成；無論如何，二者都不能偏廢。那麼，二者之關係到底要怎樣規定？前既說人類個性的差異是質同量異的，我們就可根據這種論據以人類的本能、感情爲出發點，而規定個人與社會之關係，使個人在社會中，能充分發展其個性，而社會的進步卽在這自由發展之中以維繫之。

### 問 題

1. 人生底活動何以是兩面的？
2. 個性底差異何以是量的而非質的？
3. 遺傳與環境對於個性之影響孰大？舉例明之。
4. 環境普通分爲自然的、社會的兩種，對於個性之影響那樣大？
5. 環境與思想之關係怎樣？怎樣創造環境？
6. 你曾過孤獨的生活嗎？當時所發生的現象怎樣？
7. 同情、愛情對於人生的關係怎樣？
8. 社會的組織，在人類心理上的根據若何？

9. 個人與社會的關係怎樣？如何才能使二者均齊發展？

## 第四編

# 人生活動底綜合研究

前編從心理上分析人生活動底方法，自然是我們解釋人生意義與價值不可缺的基本功夫。可是只為分析的研究，仍不足以瞭解人生活動底真象；因為人生實際的活動雖然也有偏於某種方式的，但決不是本能、習慣、感情、理智分門別類的獨立活動，而是彼此交互為用。所以我們於分析的研究以後，更當為綜合的探求，以求對於人生活動有綜合的瞭解。本編即專論人生各種綜合活動，其問題如下：

1. 人生活動實際上何以是綜合的？其原因何在？機能如何？——自我及人格問題。
2. 綜合的活動與社會組織、精神生活的關係怎樣？社會組織何以能繼續維持？精神生活怎樣滿足？——道德、宗教、藝術、愛、自由、理想諸問題。

## 第十一章

## 自我及人格

四八 活動的統一 人生底活動分析起來雖然可以分爲本能、習慣、感情、理智種種，但當實際活動時，卻不是某種活動孤立運行，而常彼此混合。例如遇友人於途中，隨便講幾句寒暄話的動作中，就有本能、習慣、感情、理智的各種作用在其中：能講話是本能的，講中國話而不講他國語是習慣的，見友人而身體有一種激動，且伴有好惡的情緒是感情的，預備講某幾句話是理智的。其他無論何種動作都是如此。由此可見人生底實際活動，是本能、習慣、感情、理智諸作用綜合表現的。

人生底活動何以是綜合的？從生物學上講，人生底機體是統一的（第三章），由此統一的機體所表現的動作自當是統一的。從目的論上講，生物底完整活動是有目的的，其活動也當向同一方向走。杜里舒（Haus Driesch）<sup>[54]</sup>說：“……我們知道個體生物是實有的，每個生物代表一個多元而一性之體，即事體的完整；我們又知道至少實有三種程序——胚胎的、復組的、適應的——演成並維持完整，好像拿這個完整的生存當作牠們

底目的。牠們處處演成並維持完整，時時如此：已如此，今如此，當如此。”\*從心理學上講，人類活動之所以是綜合而要統一的，是因為有綜合而統一的自我(The self)。這自我在心理學上可說是一種機能的名詞，而在目的論上則可當作一種實體。我們現在只從心理學上討論自我底發展及其與人格的關係。

**四九 自我底種類** 自我是人生活動統一的主體，包括身心活動各方面的。我們研究人生哲學要明我，故對於自我應當有相當的瞭解。

自我可以分爲三部分：即物我 (Material Me)、羣我 (Social Me)、神我 (Spiritual Me)。“物我有人以為就是一個人底身體。實在身體不過是物我底一部分，決不是物我底全體。因為身體以外，還有許多東西也是屬於物我的。身體以外，第一件要緊的東西就是衣服 ……………其次就是家屬。

“社會學者說：人是合羣的動物。其實人不僅是合羣而已；在一個羣中間 並且有‘出衆’的傾向。例如某人

\*江紹原譯：實生論大旨頁 5。(泰東)

在大眾中間，那些人都很恭維他，說他怎樣的好，怎樣有力量，怎樣能幹事，他就覺得興高采烈，非常歡喜。若是他在人叢中間。做事也沒人管，講話也沒人答，他便垂頭喪氣，懊忿異常。他在羣衆中間，既然有這‘向上’的趨向，羣我便不只一個。詹姆士說：一個人底羣我，是他在他底同伴中間所得的認識(A man's social me is the recognition which he gets from his mates)，所以羣我的數目，是跟他所認識的人的數目而增加的：最關切的，是最相親愛的朋友，異性的親愛朋友更要緊。其次是階級同、職業同、地位同的朋友，其次是社會一般相認識的人。

“各人在社會上自我性的表現，也因職業不同，互有差異。兵士在社會上最重要的自我性，是戰勝的事蹟；文人學者底自我性，是著述；商人底自我性，是營商的力量；牧師底自我性，是傳道的效果；工人底自我性，是勞動的技能。其餘各種人在社會上都有各不相同的自我性，各個人也有各不相同的自我性。並且因所處的地位情形不同，發生各種差異的表現。

“我們眼見一物，耳聽一聲，心中就覺得有‘物’及‘聲’的觀念。這物與聲底觀念，雖說是由我們底眼簾耳鼓送入的，但是能辨別這物與聲底對象，使我們有種明瞭的印象，能存留久遠，決不是眼與耳所能爲的。這種作用，心理學上叫做意識 (Consciousness)，由意識所生的作用，有感覺、知覺、記憶、想像、思考、感情、意志等等。這感覺、意志，各種作用，都是由於我們底精神生活所發生，能永久存在，有自動能力。若是我們心意中間，沒有這種精神作用，雖然我們五官百骸的形狀，沒有一點欠缺，也覺得極不舒服。又假定我們這些人，都有思想的能力，若是一旦有人把我們底思想能力除去，就使我們能飲食、能行走，我們一定覺得痛苦異常。所以這智力的本能 (Intellectual instinct) 與自動的感情 (Active feeling)，是我們精神生活所最不可少的，就是經驗的容我最緊要的一部分。”\*

**五〇 自我底發達** “我們當幼年時。我底範圍極小。據畢司柏烈 (Pillsbury)說：人在嬰兒期連他自己

\*心理學初步頁132-142。(中華)

身體底各部分，都不當作他底物我。我們細心看那未滿三歲的小孩子，當他吃什麼東西的時候，常常把他所吃的分一部分，給他底足吃。若是問他爲什麼要給東西把足吃，他卻說不出理由來。但是我們若在旁邊默默地考察他，他常對足說：‘我吃好東西，你也吃點罷。’這就是小孩子不認他底足爲他一部分的實例。稍長一點，他物我的觀念漸漸明瞭了，他更認定母親是他底物我底一部分。慢慢推及於兄弟姊妹，及他最親愛的伴侶。到了十五六歲，那羣我底思想漸漸擴充了，對於國家社會中間所發生的事，及國家社會所認爲有聲望的人，也曉得注意。經過羣我的階級，到了成人以後，心我發展的時候到了。二十歲以上，作事就要比十餘歲的時候沈着些。到了三十歲以上，處世接物，更加要沈毅些，對於一件事的主張，都要經過思考的作用，比較上要和平些。但是到四五十歲以後，若是平素沒有修養，或居心偏頗的人，他便變爲滑頭。若是修養有素，他的智力更加堅強，思考更加精細，很容易發見真理。

“上面講的三種階段是心理上發展的自然步調。但

是這三種裏面，又以羣我底發展爲最要緊。因爲牠上可以爲心我底基礎，下可以爲物我底導師。譬如一個過渡船一樣：要從這邊岸上到那邊岸上是必不可不經過的途徑。所以我們對於羣我的發展最要留心，因爲一個人作好作歹的根基，都是在這個時候立的。”\*

五一 自我底滿足 自我既經發展之後，便要設法滿足。滿足的方法，詹姆士也分爲三部分，即體我自謀(Bodily selfseeking)，羣我自謀(Social selfseeking)，心我自謀(Spiritual selfseeking)。

“我們普通的自衛運動，如忿怒、畏懼等都是自保的行爲。自謀含有滿足現在的需要，圖謀未來的幸福的意義。譬如我們對於一件事，發生忿怒或畏懼的心思，我同時便要想想，對於我自己現在及將來，有甚麼利益和妨害嗎？再簡單說，我們身體上各種機能，發生一種要求，我們想方法去滿足牠，使牠能繼續我們底生存：就是身體自我的自謀。譬如我們飢了要尋飯吃，渴了要找茶喝；年齡成熟了，要尋異性的人相戀愛；都是體我

\*同上頁145-146。

自謀的實例。

“羣我自謀是根據於‘向上’的心思來的。人在一個團體中間，總想爲一個出色的人，於是想種種的方法要別人來注意。我們常看見有些人，在稠人廣衆之中，談及當代重要的人，他們常說：‘某人我很相熟，某人是我的好友……某人與我至好；……’其實他所稱爲某人的，到底認得他嗎，與他是不是好友，我們還是不曉得。但是我們要考究他們爲甚麼要這樣說，就是他們自己本來不是社會上所知道的人，特意要借那有名的人來陪襯他，使別人注意。

“前面曾經說過神我，是人底智力、感情、意志底作用。故精神的自謀，也就是智力、感情、意志底自謀。換一句話講，就是要滿足知力、感情、意志的要求。我們都曉得知力最終的目的是真理，感情最終的目的是審美，意志最終的目的是善行爲。這三種精神作用，既然都有最終的目的；我們一定要想種種的方法，去滿足牠們。所以我們底生存，除了衣服飲食之外，還要讀書、作詩歌、愛人、助人，並且依據我們個人的信心，要信仰宗教，

求牠滿足我們未來的要求。’\*

**五二 自我底統一** 自我雖然可以分析研究，但其特質卻是在於永存的統一性。‘譬如我們說‘我與昨日是一樣的。’就這句話分解起來，昨日的‘我，’未必與今日的‘我’是一致。在客我一方面說：昨日飽，今日飢，昨日只認張三，今日除張三之外，並認得李四，昨日無錢，今日有錢。將各種情形比較，不能說是一致。在主我一方面說，昨日的心境是開展的，今日的心境是狹隘的；昨日的思想是純潔的，今日的思想是污濁的；實際上也是不同。那麼，自我底本質，總沒有一時相同，一時一致的。其實卻又不然：我們再把客我同主我仔細研究，便曉得這中間有一致的地方，所謂不一致的，不過是人類繼續生存中間的變化狀態，與自我底本體卻沒有最大的關係。譬如昨日的客我，與今日的客我，——再縮短起前一分鐘的客我與現在這分鐘的客我——在物質及經驗上，固然有許多不同的地方，但我底姓名，我底形態，我底能力，我與世界的關係，昨日今日都是一樣的。

\*同上頁143-144。

雖說比較上或者有點進步，但是這些進步，是繼續以前的，根據以前的，並不是另外有別的要素加進來。所以物質上，經驗上，都有根本永存的地方。再從自我方面說，雖然心境思想有不同之處，但是那認識事物的心靈，辨別是非的意識，還是一樣的。昨日我固可以認識世界上的事物，可以構成觀念，今日這種能力還未消滅還是存在。這理解力就有根本永存的地方。”\* 這不變的永存性，就是自我統一性底表現。前面把他分析為物質、社會、心靈各部分，只為敘述的便利。其實際活動的機能仍是綜合的，不但綜合而已，並有不可分、不變易的統一性。

**五三 自我與人格** 什麼叫做人格？陳大齊說：“人格(Personality)<sup>[55]</sup>者，簡言之，即人之所以為人之資格也。……心理學上之所謂人格，指意識之統一的形式言也。”李石岑說：“心理上的人格，以自我為中心。自我為身心活動統一的主體，有不可分割的單一性，又

\*同上。

÷陳大齊：心理學大綱頁 407。(商務)

有不可變易的同一性，把這兩種性質做基礎，以努力追求自己所認定的理想，便是人格的表現。”\* 這意識之‘統一的形式’，與‘不可分割的單一性’及‘不可變易的同一性’，即自我底特質，也是人格底特質，故人格是以自我為內容的：人格底完成，即自我底統一。若自我底統一性有缺陷，人格即不完全。他說：“若失了不可分割的統一性，則為人格之分裂；如同一意識同時營兩個作用，而兩個作用並沒有什麼聯絡，這叫做同時的二重人格。若失了不可變易的同一性，則為人格之轉換；如同同一的人格漸漸變為相異的人格，甲人格突然變為乙人格，這叫做繼續的二重人格。在意識失了自覺和統一性的時候，便會發生這種現象。惟意識的自覺和統一，在精神活動所謂知情意之中，完全以意志為主宰，意志實在是人格成立之根源，那知與情都不過是輔助意志進於充實的副作用。”†

照李先生所說的意思看起來，意志是人格活動的主要原素。至於意志的活動實是由後天的經驗而來，<sup>[56]</sup>

\*李石岑演講集頁84。 †同上。

非有相當的鍛鍊不可。故他又繼續說：“意志裏面實在含有一種潛在的性能，這潛在性能，非經強烈的鍛鍊不易發現。我們遇着猛虎，便會越河而逃；一個弱女子臨着絕險，也能懷其雛而遠颺，甚至踰牆鑽隙，平時所絕對不能做到的，這時也能做到：這都是潛在性能的顯現。”這潛在性底內容是些什麼？他說：‘魄力(Will-power)實在是使我們人類強烈和昇進的唯一要件，由魄力可以含蓄幾種美德，都是人格裏面所缺一不可的，一、活動力：活動爲創造必具的條件，我們要曉得世界的創造，都發源於這活動力。二、抵抗力：抵抗爲促進意志堅強的主要原素，我們底環境，都是抵抗的試金石，我們底生活，都是抵抗的報告書。三、統一力：統一是維繫個性的一個關門，我們所以能取一條路向進發，不奔入歧途，就全憑這種統一力。四、征服力：由征服而後可以同化，由同化而後可以顯示一種威權。這四種美德，都潛伏於魄力底裏面，所謂人格，卽此魄力之表徵。……所謂魄力實在和潛在的性能沒有什麼區別，非經一度熱烈的鍛鍊卽不易發現；既已發表，其表著於外面的行

爲，必非常人所能推測；於是乎人格之尊嚴，便從這裏立定。”

人格要怎樣表現才稱圓滿，他又說：“……………如果正在表現的時候，忽然遇着障礙，那時我這種表現的努力，仍是繼續不懈，必須達到充分表現才止，這便是圓滿的人格。倘若遇着障礙時就因而輟化，不但不能表現，而且因此喪失，這便是人格之破裂。我們充分表現的結果，得施一種影響於現在與未來，這便是人格之擴大。我們所施的影響，使現在或未來有所忌憚而不敢放肆，這便是人格之威權。我們充分表現的程度能自己認識，如孔子云：‘天生德於予。’釋迦<sup>[57]</sup>云：‘天上天下惟我獨尊。’基督云：‘我乃神之子。’皆自己認識也。這便是人格之自覺。反之，一生努力之結果，只不過作了古人底一種奴隸，社會底一種機械，毫不自覺其本身之價值，這便是人格之墜落。”\* 李先生平日研究尼采 (F. W. Nietzsche)<sup>[58]</sup>底哲學，很受他底超人 (Superman) 說底影響，故講意志鍛鍊、人格修養，有一種矯然不依超絕一切的

\*同上頁89。

氣概。這種精神實是我們青年所不可不具者，編者個人，關於人生活動的見解，也有許多相似的地方，故特別引其人格論之要語如上。

### 問 題

1. 人生活動何以是統一的？其機能如何？
2. 什麼是自我？其種類有幾？
3. 舉例證明物我、羣我、心我底區別，並說明其發展的情形。
4. 羣我對於社會生活的關係怎樣？
5. 俗話說：“名譽為第二生命，”其表義如何？在心理上的根據如何？
6. 自我何以是綜合的？其特質如何？
7. 人格與自我的關係如何？
8. 人格何以要修養，其方法如何？
9. 人格要怎樣表現才稱圓滿？怎樣便是破裂？舉例說明之。
10. 什麼是人格的自覺？你對於自己底人格有何種覺識？

## 第十二章

### 道德與人生

**五四 道德底起原** 人類因為不能獨立生活，所以有社會的活動，而當各個人為社會活動時，個人底需要很容易與他人底相衝突，要能彼此互相調和，共同

生存，非有共同的規律不可。這公共規律就是道德的標準，就是是非善惡的判斷。【59】

現在的道德標準雖因時因地而不同，但其源泉都以人類底心理需要為基礎。胡漢民說：“人類底道德許多要素都是從人在動物界裏帶來的。這一層道理，生物學者進化論者，都說得很明白。即如人類合羣互助的道理，憑空提出，好像非常難能可貴的，然而最初卻因為是一種草食的動物爪牙不甚凶猛，性子略帶溫和，要抵抗其他的猛獸敵人，就要合了許多人數，纔能補這兩個缺點。合成了許多人做一個團體，一面要和敵人對抗，一面要找尋食物，一面又要得休息的時間，內裏自然而然的發生很簡單的分工事業，這便是人類合羣互助、協力共動的起原，叫做社會的本能。因為協同作業有彼此的感情，還有種種事物及行為迫着要有所表現，人類底言語也就漸次發達。社會的關係不是一下子可以分離，在那關係的繼續時間以內，跟着那關係而起的要求，對於社會以內的個人，也無疑是繼續的；弄得久了，便成了社會的習慣。這時候各個人和社會非常密切，個人自

己的保存和社會的生活分拆不開。不承認那社會底要求，不依從那社會底習慣，決不能與那社會相容；道德不道德的觀念，也漸漸從此而起。簡單的說：道德不是天生的、是人爲的、不是個人孤立發生的、是由社會關係發生的。人類社會的本能，不知形成了若干年代，社會的習慣遺傳已化合做一氣；不去尋牠底原因，就會認做天生神授超然獨立的東西了。有人說：人類底良心悔悟，不必社會去責備他，他自己也會發見，似乎個人道德心是先社會存在。殊不知良心就是社會本能潛在力的發動。凡人做一件事（古人所謂天人交戰的時候），如果尅滅或是犧牲了自己的保存慾、生殖慾，去隨順社會本能的發揮，便沒有良心不安的事；反轉來，個人底慾望強盛，社會本能被牠壓倒，做了損人利己的壞事，而那社會本能的潛在勢力究竟未曾消滅，重復擡起頭來，這就是良心復發。所以人底道德不但是對於社會的，完全出於社會的要求；就是對個人，其來源也沒有兩樣：不是社會道德底結果，就是牠底反射。”\*

\*胡漢民：階級爭鬪與道德學說，第一卷頁1176-6。

胡先生這段話講道德底起源很清楚而有根據。由此可知我們人類有道德的活動是以社會本能爲根基，而其標準則以當時的社會要求爲本位，故道德是生長的而有進化。

**五五 道德律與自然律** 道德標準既以當時的社會要求爲本位，故常隨社會的情形而異，各社會最初的道德律是怎樣構成的？推其原始，與自然律有很密切的關係。因爲極複雜的自然界，其活動都有一定的規律可尋；最容易看見的現象：如日月經天、江河行地、四時變遷、草木凋茂之類，都是遵循一定之規則而變化。這種自然界一定的規則叫做自然律 (Natural Law)。初民看見這種情形，以爲人事界的動作，也應當有一定的規則爲一般人所遵循。我國古代倫理思想常以天與君作對比，即鑑於自然界之一切現象都能秩然有序，有條不紊，以爲其中必有一種不可思議之神力在那裏作主，而以天爲此神祕勢力之代表；推之人事界也以爲在無數人民之中要能使各個人安生樂業，社會秩然有序，也應當有一種特殊的人爲之主持一切。於是以君爲人事界

之代表，以後便成爲社會上一種信條，凡有違犯君主者即爲不道德。社會上此種無形的道德信條，叫做道德律 (Moral Law)。自然律是以物理爲根基，可以終古不變，道德律則以社會的要求爲轉移，時常有變更。

社會中間有許多道德律是直接受自然律的影響而發生的：天與君並稱，即其一例。有許多信條卻由少數人的心意構成。成語說：“天下風俗之成，成於一二人之手。”社會上的風俗雖未必都可以做道德的標準，而道德的標準，卻是從風俗中推衍出來的。風俗對於道德的影響，領袖人物對於風俗的轉移，在初民時代力量尤大。墨獨孤 (McDougall)<sup>[60]</sup> 在他底社會心理學敘論中講道德傳說 (Moral tradition) 之構成，也以爲是社會上所稱爲‘地上之鹽’ (Salt of the earth) 的少數人所構成的。其他大多數人雖和他們同處在一社會之中，但總是跟着走。少數強有力的分子底行爲，既然爲多數人所遵從，於是社會上底秩序與安寧，便無形之中受其維持。一般人因生活的便利對於那些行爲底本質是好是壞也不懷疑，只照着成法作就是了。就是中途有人懷疑要破

壞這種傳說，因為他底行爲不適宜於當時的社會，並足以使一般人底生活不安，當時的人民常有很大的反抗力以抵制之。他既不能戰勝社會，仍當服從社會上的道德傳說去作。所以道德傳說不但對於當時社會的裁制力很大，而且能維持久遠。<sup>[61]</sup>

**五六 道德進化底階段** 從上面所講的看來，我們知道道德是生長的、進化的。現在我們再研究道德進化的階段怎樣？杜威和塔夫斯共著倫理學，把行爲分作三期 (Three Levels)：第一期是由本能以及必要的 (fundamental) 需要所發的。在這些動作中雖然也有許多有理性的 (Rational) 及社會的 (Social) 意義，可以合於道德律，但並不爲道德的判斷限制。所謂道德不道德是以道德的標準去就行爲底結果，在行爲者對於什麼是善什麼是惡的問題卻沒有計較。第二期是個人底行爲受社會標準 (Standards) 底約束，行爲者對於社會的幸福也多少有點自覺，不過對於自己底行爲沒有深切的考慮，只跟着社會上的習俗走罷了。第三期是個人底行爲爲曾經批評、考驗過的社會標準與理性標準所支

配，行爲者對於其行爲不但知道牠與社會有利，而且能自知其爲善而行之。可以說是自覺的時期 (The level of conscious)。〔62〕這三大時期即道德進化的階段。

**五七 道德與社會制度** 道德是社會底產物，故無論何種階段的道德標準，都是以社會制度爲轉移。無論何種社會制度最盛的時候，牠裁可道德標準的力量也最大。古時母權家庭盛行，故婦人極爲尊貴，凡有侮辱婦女者，社會上都以爲不對。及至父權的家庭得勢，一切道德標準都以父權爲本位：女子在家庭中是一種附屬物；所謂三從四德，所謂七出，本是極不近人情的，然而社會上視爲天經地義，不敢反對；倘若某女子有反抗的行爲，社會上即認爲罪惡，即認爲不道德。至於男子之濫用威權，出妻納妾，則一般人認爲當然的。又如中國素重孝道，對於子女底行爲有極嚴厲之規定，父母之行爲則無所限制。降至末流，並有‘父要子死不得不死’之傳說，直把子女當作物品任憑爲父者自由處理，然而社會上一般人卻見怪不怪。其次就是族長：他在一族之中即是道德的標準，凡能服從他的是善，否則

爲惡。此外在兩性、朋友、鄰里的活動之中都有其特殊的道德。但總逃不出以‘利於強者爲道德的標準’之公式。<sup>[63]</sup>及至國家發達，有政治的組織，而一般人不能人人參加，於是強有力者出來或由人民推舉若干人出來代爲主持一切。這些人既然握着支配權，於是制定政體，凡利於他們所定的政體者爲善，否則爲罪。處帝制國家之下，提倡民主者就是叛逆，不道德；在民主政治之下，有提倡無政府主義者又是叛逆，不道德。宗教既經成立之後，其權力也不亞於政府；宗教團體的道德以維持其信仰爲原則，倘若團體中之分子有人破壞其信仰者即是不道德，並且要受團體底裁制。至於職業團體的道德，更各以其團體的利益爲本位，對其他團體底利害完全不管，孟子所講的‘函人惟恐傷人，矢人惟恐不傷人’，很足代表各職業團體底道德觀。但團體與團體相較，又以在社會上佔勢力者在道德上勢力也大。由此看來，道德的標準常以社會制度底勢力爲轉移。

**五八 道德底遍效性** 道德標準既以當前社會底要求爲本位而隨社會制度底勢力爲轉移，不是各是

其是、各非其非、無共通的要素嗎？果如此，則人類底社會活動不必要，我們底人生哲學更不必講。可是道德的事實雖因時因地而異，而道德的判斷，則有遍效性。“所謂遍效性就是一個判斷，應當人人以為是，普遍有效的意思。”\* 若問道德的判斷何以有遍效性？是因為我們底認識對於他人有同意的要求：即我們對於某事認為是或非的，也求他人認為是或非。陳大齊說：“科學因為有遍效性，所以常帶着排他性，在事實上或者不是遍效，但是要求遍效。道德判斷亦是如此：事實上雖不統一，但亦要求遍效。……”

“不但在理論上，道德判斷有遍效性，在事實上也多少有統一性。道德判斷在小範圍內是統一的，無論何人都承認人應當有道德：聖人如是，盜跖如是，即使小孩聽到人家讚美他底品行也很快樂。……此外亦有數種主張為大家所一致的：如說人應當有同情心、應當正直、應當慈善；反之幸災樂禍、欺詐、殘忍，是大家認為不對的。我們可以說道德判斷底幾種原素是統一的。所不

\*陳大齊：略評人生觀和科學的論爭，東方二十卷二十四號頁21。

統一的，只是複雜的事實罷了。其所以不統一的原因，或者由於各人底視點不同，祇就其所見到的加以批評；或者由於處在某種條件之下，改變他底意見如‘治亂國要重典’是。我們如果明白了這種條件，對於道德判斷的意見是容易接近的。”\*

我們底認識固然有遍效性，而道德發源的社會本能，又是我們所同具的，所以道德標準的事實雖然因時因地而異，而道德的要求，卻是人心所同然的。且如陳先生所舉的同情、正直、慈愛諸美德，並未嘗受時間、空間底限制：盜賊乘人之危而劫財，似乎無同情、不正直、不慈愛，然這種動作，係他對於其團體以外之路人所施的，至於團體以內的行動仍不能不具同情、正直、慈愛諸美德；且他們向外劫財，向內即係實現其維持團體生活的目的，不過其實現此數美德之範圍較狹罷了。此數美德何以不受時間與空間的限制？因為牠們是團體生活的要素，而以社會本能為出發點。所以現在的道德標準誠然是階級的，以社會制度底勢力為轉移，但人類文

\*同上頁23-24。

化日進，團體活動日漸擴大，充類至盡，不但道德判斷有遍效性，即道德標準的事實之統一也是可能的。我們應當於此進化的社會生活之中，努力破除人類底隔膜，而使同情、正直、慈愛諸美德為普遍而無限制的實現。

### 問 題

1. 人類何以有道德的活動？其他動物也有嗎？
2. 什麼是道德？道德標準何以受空間時間的限制？
3. 道德律與自然律的區別怎樣？其關係如何？
4. 少數特殊的人何以能構成社會上的道德律？並舉幾件實在的事實證明之。
5. 道德何以是進化的？進化的階段如何？舉例證明各階段的情形。
6. 國家之效用如何？國家對於人類是否為一種必不可少的組織？
7. 道德的判斷何以有遍效性？
8. 同情、正直、慈愛諸美德何以不受時間、空間的限制而為一切社會組織所同需要？
9. 現在的道德標準既是隨時隨地而異，我們立身處世應當以什麼為準則？可能立定一種普遍的道德律嗎？
10. 試從歷史上及社會現象上研求將來道德標準底統一事實之證據。

## 第十三章

## 宗教與人生

**五九 宗教底意義** 宗教是人類感情的產物，在人類生活中已發生過很大的影響，現在還是學術界的一大問題，我們因篇幅有限，只略為討論。

什麼是宗教？答此問題的人很多，但難得有兩人一致的答案。<sup>[64]</sup>茲暫下一定義如下：

宗教是由於人類自卑感情所生的信仰，認定神底存在，而以直覺與神交通，謀生活上之安慰與勗勉。

所謂神者是全知全能的代名詞，從知識上分析，在宇宙之中本找不着這樣東西，然而以宇宙之大，事變之繁，個人底小己不能完全用理智解決一切問題，遂有‘力不能勝’的自卑感情，而對於宇宙的偉大發生一種神的信仰；信仰達相當的程度，並可運用直覺儼然如見神在，與之交通；其目的在於使生活不安定的時候，得一種安慰與勗勉自己的東西。所謂宗教者，其含義如此而已。

**六〇 宗教底起源** 從宗教底定義看來，我們

知道宗教是以人類底自卑感情爲其源泉，現在且問宗教起源的事實如何？

宇宙無邊，事變萬端，在現在科學發達時候，我們還不能完全用理知解決一切問題，何況當民智未開的時候。古時人民對於自然界的種種現象如風、雲、雷、雨，人事界的種種現象如生、老、病、死，都不知其所以，而以爲有全知全能的神在那裏主持，於是由自卑而產生虔敬的感情，立定種種儀式，宗教因而成立。周太玄把宗教底形式分爲神話、靈魂不死、象徵物、儀式四項，<sup>[65]</sup>而研究其起源。他以爲神話是由人心自己造作的神秘史，這神秘史是感情上的擬議，故有文學色彩。此種現象，我們很可於兒童生活中見之：兒童知識不足，常用想像以滿足其感情上之要求，如物語之類，就帶有神秘色彩。靈魂不死是以精神上之變態如夢及神經錯亂等事實爲根據，以感情上之希望爲手段所構成的。夢與神經錯亂，在現在受過科學教育的人看來，固然是容易解決的事情，但在初民社會之中則誤認爲人類生活之中有能離身體而獨立存在的靈魂爲靈魂活動的表現。至於

人類有了生命之後，自己固然不願意死，尤難過的最有關係的人之死，佛家底感無常就是爲此。然而死終於是不能免的事實，只有希望死後的靈魂不死，於肉體消滅之後，再能與生者歡聚。這種希望的感情，不獨初民社會的人如此，現在的文明人還是如此。陳大齊引蔡元培祭妻的話說：“‘死而有知，我與汝聚首之日不遠矣。嗚呼！死者果有知耶，我平日決不敢信。死者果無知耶，我今日爲汝而決不敢信。我惟有認汝爲有知，而與汝作此最近之通訊，以紓我之悲悔耳。’蔡先生是一位不信鬼的學者，是一個明白人，故能把希望當希望敘述出來。希望原來是一種想像，但精神幼稚的人不容易辨出想像和事實的區別，往往把兩者同樣看待，誤以想像底內容爲事實底內容。”<sup>※</sup>所以常把靈魂不死的希望，當作神底活動。初民社會既信宇宙之中有神，神是什麼？必有一物以爲代表，然後纔能表現其品格，此代表的東西常以各地底環境而異：有拜火、拜日、拜月、拜其他動物等等。既認定一種物體爲神之代表，對於牠要表虔敬之誠，不

※陳大齊：有與論成立的一個原因，晨報五週年紀念增刊。

能不有一種儀式。“宗教儀式之宗旨有二：一、爲人神交通人神冥合的一種方法；一、罪惡滌除之一種手續。……如膜拜、頂禮、祈禱、默示之類，其起源出於敬神，媚神之種種行爲，不過用一種最尊貴的肉體的表示，以博神底歡心。……後來……禁例漸立，制限漸多，在中古時代的神，也如中古的君主一樣，有萬能的權力，但爲這種權力底保護者，大都全在儀式。”<sup>[66]</sup>

六一 宗教與信仰 宗教之維持全靠着信仰。李石岑說：“宗教本爲鎮定吾人生活上之苦悶煩惱而設，而鎮定生活上之苦悶煩惱，計無出於導之於信仰之一途；故凡在知識不能達到的部分，皆可藉此省去許多迷惑。所以宗教底出發點，不能不托信仰。”<sup>\*</sup> 由此我們知道宗教與信仰的關係，但信仰兩字底含義又很複雜，所以我們分作幾個問題來研究：一、信仰底意義，二、信仰與知識的區別，三、信仰與迷信的區別，四、科學的信仰與宗教的信仰之區別。第四問題下節再說，今先講前三問題。此三問題李石岑在其懷疑與信仰文中，曾有一

\*李石岑懷疑與信仰，講演集。

段講得很清楚，可代我們解決。他說：“信仰一語，照詹姆士所示爲掃蕩一切理論研究的不安之心的狀態……爲確信(Certitude)或證信(Conviction)之一種，而與知識稍異其趣。確信是對於事物得下正確的判斷的，屬於廣義的知識；確信之充分狀態爲證信，屬於狹義的知識……信仰非印象之結果的一種表象，亦非概念之分析、綜合及比較的一種思維，更非快苦之感情，乃過去全經驗結果之意識一般狀態，對於外來影響之自我反應。由是可知信仰之中含有知的要素，也含有情意的要素，蓋基於吾人經驗之全體，與吾人意識或無意識所作成之宇宙觀及人生觀相調和。換句話說：信仰是完全出發於心理的，而知識則出發於數學的論理的；信仰爲主觀的，而知識則爲客觀的；信仰不欲但止於蓋然的(Probable)而必達到必然的(Real)；知識亦欲達到必然的，而有時不能不退居於蓋然的；此信仰與知識不同之處。信仰既具此性質，故每易於妄用，妄用之結果，則爲迷信(Superstition)。迷信者在可以憑依知識不必憑依信仰之時而亦憑依信仰之謂。迷信與信仰在客觀批評

者有時辨之甚晰，而在主觀者或爲成見所蔽不易辨認。由此導出兩結論：一、信仰基於人格之全體，在主觀者心理狀態中不易辨別孰爲真妄，故無區分迷信與信仰；二、知識非萬能，自有一定之界限，在此界限以外，即在不可知的境界中，乃有信仰之必要。此中所示吾人之標準有三：一、當知識極明瞭時，吾人但恃確信或證信；二、當知識但能達到蓋然時，吾人方求確信或證信於信仰；三、當知識不止達到蓋然時，而亦求確信或證信於信仰則爲迷信。惟迷信與信仰，亦不過是比較的區別，而非絕對的區別。”\* 他這段話對於我們三問題的答案是，一、信仰是於知識只達到蓋然時以過去全經驗底總和意識對於外部刺激所生之自我反應；二、知識爲對事物下確切判斷之客觀的思考；三、迷信爲憑知識可以解決而亦憑信仰的活動。換句話說：知識是對於事物底實在，明知其如此；信仰是對於不能明知的事物，憑個人已有的經驗，由推想而相信其如此；迷信是不用知識而妄信其如此。此爲三者之區別，也是我們研究宗教與信

\*同上。

仰之關係所當首先瞭解的。

**六二 科學的信仰與宗教的信仰** 由上面所講的看來，我們知道信仰底對象原是不可知的，只因要鎮定我們精神上不安的狀態，遂憑已往之經驗而信其如是。此信其如是的作用，不但是宗教底基本要素，即科學上也常有之：科學對於宇宙中之現象，為求簡之故，常構成若干很簡單的定律，以為說明之工具，在科學上稱為臆說(Hypothesis)。科學上之臆說有兩種：一、現象的臆說(Phenomenal hypothesis)，用已知的現象以為他現象之說明；二、概念的臆說(Conceptual hypothesis)，根據已知之現象，用論理上之推理以說明未知的事物：<sup>[66]</sup>如光學電學之以太，化學之分子，生物學之生活原素，都不是我們感覺所能覺知，其實體如何，任何人亦不根據親知(Immediate knowledge)而加以說明。概念臆說底對象雖為不可知，但在科學上卻認為是真的。是因為臆說中推論的判斷在人類知識能力中，不與已知的事實相背反。至於宗教的信仰則不然：其對象也是不可知的，與科學的信仰相同；但其構成的原素，卻不以知識上

所得之已知現象爲根據，且不容有知識滲入其間，乃以與知識立於背反地位之超自然的意念爲根據。故赫克爾 (Ernst Haeckel)<sup>[67]</sup> 以科學的信仰爲自然信仰，宗教的信仰爲超自然的信仰；並謂“宗教信仰常爲奇蹟信仰，且常與良知之自然信仰反對而不可調和……主張超越自然之現象，故可名曰超越信仰，即迷信之初形。”\*赫克爾以爲宗教的信仰即迷信，其實迷信與宗教的信仰不能混爲一事：迷信與宗教的信仰雖然都不以知識所得的已知經驗爲推論的根據，然迷信可受知識底支配，而爲知識所變換：例如鄉人迷信鬼神，以爲鬼有人格性而極其崇拜之誠，但予以相當的教育，使之有充分的知識，他便可棄其以前之信從；至於宗教的信仰則完全不受知識底支配，許多科學家明明知道宇宙中無所謂神，然而偏信某種宗教；梁漱溟引陳某相信基督教的話，很可說明宗教的信仰之特質。他說：“我曾看見過一位陳先生，他本是講宋學的，後竟奉了基督教。……他不是自覺弱小，他是自覺罪惡，他不是怯懼，他

\*赫克爾一元哲學頁273。(中華)

是媿恨，他不求生存富貴，他求美善光明。但是一個人自己沒有法子，沒有力量將作過的罪惡湔除，將媿恨之心，頓得光明，別開一新生命，登一新程途，成一新人格——這如勇士不能自舉其身樣——只有哀呼上帝拔我，才得自拔。”<sup>※</sup> 這覺得無力湔罪的現象，就是自卑感情底表現。在知識上他亦未嘗不知所謂上帝——神——是一種幻想的名詞，然而爲自卑感情所迫，竟不能分割，且亦不容分割，只有照着做去，生活上才能得安慰。這就是宗教信仰特別的地方，也是宗教於創造許多罪惡以後而仍能繼續存在以至於今日的一大原因。

**六三 宗教與人類生活** 宗教在歷史上所有的功罪，我們可以讓歷史家去研究批判，不必討論，現在只問究竟宗教在人類生活中是否必要。從宗教信仰底特質上看來，宗教似乎是人類生活中不可缺的一件事情，但梁漱溟以爲這種勗慰自己的信仰不過是一種幻情，是不必要的。他說：“明是自己勗慰自己，而幻出一個上帝來，假使宗教的必要只在這幻的上邊，也就薄弱的很

了。\* 其實論宗教底作用，原來只是如此而已；我們考察任何宗教總離不了假設神的存在，所謂神的存在不能經理知的分析，自然是一種幻情；若幻情不是人類生活所必要，則宗教當然不必要。然而梁先生卻以為宗教的必要固自有在：即人有痛無常而求脫離之要求，他舉佛經所記佛未出家時所發見之人生問題，而歸納為兩項：一、衆生底生活都是相殘，二、衆生底生活都是無常。並明白的說：“宇宙不是一個東西，而是許多事情，不是恆在而是相續，吾儕言之久矣。宇宙但是相續，亦無相續者，相續即無常矣。宇宙即無常，更無一毫別的在；而吾人則欲宇宙於無常之外於情乃安，此絕途也。吾固知若今日人類之老、病、死，可以科學進步而變之也。獨若老、病、死之所以為老、病、死者絕不變，則老、病、死固不變也。……你莫以為人類遇到的問題，經人類一天一天解決，便一天從容一天；所謂問題的解決除掉引入一更難的問題外沒有他義，最後便引到這類無解決的問題為止。除非你莫要去解決問題，還可以離得這項

\*同上頁16。

困厄的問題遠些，但是人類一天一天都在那裏奮力解決問題，那是攔不住的。那麼這個問題便眼看到我們前面來了。我們遇到這種不可抗的問題，沒有別的，只有出世，即是宗教到這時節成了不可抗的必要了。”\*他把出世與宗教混合爲一而以佛教爲最高等的宗教，實是誤解佛教，這層歐陽竟無在其佛法非宗教非哲學講演中曾經講過，<sup>[68]</sup>我們不必再贅。即使出世是必要，亦不能證明宗教是必要。李石岑則據尼采底意見以爲宗教有兩義：一、由對於人類精神向上，生命充實之感謝情而造有神，二、由對於自己異常興奮之恐怖情而造有神。前者神爲生命擴張之象徵，神活動於吾小己之中，凡吾小己強烈之瞬間，卽與神交通合一，故極度肯定自我之生活。後者神立於吾人之上，具有絕對支配吾人之力，苟吾小己之本能煥發，則恐怖卽伴之以生，故不得不乞靈於神，而極度否定自我之生活。”\*因而稱‘第一義之宗教乃人心本然之要求，所以促人性與神性之調和融合者；爲人類生活所不可少者。其實他所謂第一義的宗教，並

\*同上頁22。

\*李石岑論文集宗教論。

非宗教，其所謂神者既係生命擴張的象徵，則神是不具人格性的東西，只能看作人生的理想。無論其是否必要，與宗教本身無關係。梁李兩人主張宗教的必要：是從哲學上立論，超出於宗教家之議論萬萬，然而照上面所講，即他們所認為必要的理由，我們亦不能贊同。所以最後的結論是宗教在人類生活中不是必要。至於自卑感情雖是人類所同具的，但可以因知識的進步而逐漸使之減少；果使這種感情不能降牠至於零度的時候，亦有他種方法可以滿足，而不必定要靠托具有人格性的神以為解脫。以下討論藝術、愛、自由、理想諸問題時，將再述及。現在就止於此。

### 問 題

1. 什麼是宗教？宗教底定義何以各學者不一致？
2. 宗教何以以認神的存在為其通性？
3. 人類的的生活何以常有缺憾而不能滿足？
4. 滿足人類精神生活的方法，除宗教而外還有其他嗎？
5. 宗教是怎樣起源的？試述基督教、佛教、回教起源的情形。
6. 宗教與信仰之關係怎樣？信仰與知識及迷信的區別如何？
7. 什麼是宗教的信仰？與科學的信仰及迷信的區別如何？

8. 宗教的信仰是人類所同具的嗎？無此信仰精神上亦能有安慰勗勉嗎？

9. 宗教在人類生活中何以不是必要？

10. 你對於我國現在的基督教的意見怎樣？

## 第十四章

### 藝術與人生

**六四 藝術底意義** 宗教的活動雖然基據於人類底自卑感情而來的，然而自卑感情的滿足却不一定要認神的存在：因為自卑感情是對於宇宙之偉大所發生的反應，滿足此種感情的方法，只有擴張自我底勢力。於自覺能力不足的時候，認定神的存在，固然可以得着一些安慰與勗勉，然而終於是一種幻情，姑無論經不起理智的分析，即感情的依托，亦因無實徵而無力量。實際上有兩種精神活動可以擴張自我勢力的，即藝術與愛，本章與下章分別簡單說之。

什麼是藝術？賴德(William Knight)<sup>[69]</sup>說：“藝術是美的愛好與領悟之結果。(Art is the result of the perception and love of Beautiful)……其最高機能，在利用

牠把握人與自然底精神，會悟他們底潛伏意義，與理想的描繪，以溝通人與自然。”\* 故藝術即美底產物。我們平常所有詩歌、彫刻、繪畫、建築，等含有美的性質的都稱爲藝術品，與創作這些藝術品的精神活動，同稱爲狹義的藝術。此外我們用美的態度去鑑賞藝術品，對待人事，觀察自然等等精神活動可稱爲廣義的藝術。廣義的藝術其機能在溝通人與自然，實即表現生命而與自然合一。李石岑引卡朋特 (Carpenter)<sup>[10]</sup> 生命之藝術大意說：“……文明期之藝術須與現實生活相一致，一切社會上之問題，皆不可不本藝術之見解以解決之。而藝術之本質，則爲自我表現。……吾人勞動非爲恐怖而勞動，乃爲愛而勞動。換言之：非由奴隸的強迫而勞動，乃爲由吾手所欲創造之真生活之興味而勞動。於是人類生活，悉成一種藝術，故藝術即人類之自我表現也。……自我表現者生活也，生活者個性也，個性者不斷之持續與創造也。”÷ 由此我們可以知道藝術與生活的關

\*William Knight: *The philosophy of the Beautiful*, part II P. 55.

÷李石岑：藝論藝術論文集。

係，對於自我底擴張是實證而非幻情（以下當再說）。

**六五 藝術底起源** 藝術離不了美，表現美的形式便是藝術品。美只是宇宙中底一種活力，雖然能興奮人鼓舞人，使人為創造的活動，然而始終是離開實用的，故牠有普遍性及永存性。但狹義藝術的起源却由於兩種動機：一、實用的，一、遊戲的。呂澂說：“……………現代所有的藝術，種類算是很多了；最初雖不必是共同的一個源頭分派下來，但因樣式、材料等等分別，也自成了兩羣：空間的藝術成了一羣，時間的藝術又成了一羣。第一羣裏最先發生的是裝飾，第二羣先起的是舞蹈。裝飾和舞蹈何以會比其餘的先起來，這是因為原始社會實際很需要那些的原故。裝飾能做他人愛情的誘導，舞蹈又是社交的方便，對於維持社會都覺得很有用。但就為着這點實際應用，說裝飾、舞蹈是藝術麼？可又不然。當時人們底各種製作自各有實用的意味，我們並不一律說是藝術，却特提出裝飾跳舞來說，就因為這兩種創作有從藝術創造活動（最自然的生命表現）發動的地方。當時人們為着誘導愛情，却用形色調和的裝飾；為

着社交的方便，卻用進退合拍的舞蹈。就當他們裝飾的時候，舞蹈的時候，也自有一種快感，也許忘却了實用意味。他們那樣的快感又自能得着廣闊的同情。由這許多地方，都可以見出裝飾舞蹈是一種藝術。不過就兩種底全體看，恰像混合物，有些地方從純粹的藝術動機來，又有些地方從實用的動機來。”\* 所謂純粹的藝術動機就是人類原始稟質之中有遊戲性，而遊戲性的解釋，又以剩餘勢力(Superfluous energy)<sup>[71]</sup>爲其總因，故藝術品的創作與物質生活無直接的關係。裝飾、舞蹈固然與物質生活無直接的關係，他如詩歌、音樂、繪畫、彫刻等更與物質生活不直接發生關係。即以裝飾、舞蹈講，某種裝飾與舞蹈或有誘導愛情、便利社交的實用意味，而有種裝飾如食具施以刻畫，居室塗以色彩，及舉動雍容、步履調節等，完全無實用的意味存於其中。然而人類不惜費時間精力以爲之者，正以於應付日常生活的事件以外，還有剩餘的勢力無所宣洩，而藉此以發舒之。故藝術的創造與鑑賞是人類中最普遍而最足以擴

\*呂澂：美學淺說頁44—45。(商務)

張自我底勢力之活動。

六六 藝術與創造 藝術是美底產物，而表現美的藝術品，則完全為創造的。從前講美學的人也主張要模倣自然，現代學者知藝術在於表現個性，表現個人底生命，所以無論何種藝術品，決非專是模倣所能了，應當加入表現者底生命力以陶鑄之。歌德 (Gothe) [72] 說：“藝術之為藝術，確因其不是自然 (Art is art precisely because it is not Nature)。”其意以為藝術是超自然的，於自然現象的基礎以外，還有人底感情混於其中，故藝術的表現是創造而非因襲的。此種創造活動的情形怎樣？呂澂說：“我們平常藉着藝術品也會引起美的態度，覺得一種美感。或對於自然現象也會這樣；卻都是暫時間便過去的事，和生活的關係異常淺薄。……作家……每種創作都不是偶然發生的事，和他前前後後的感受、創作、自有連貫的地方，所以他個人生活很受着美的態度底支配。他最和一般人生活上歧異的地方，就是藝術(狹義的，下同)創作活動的發達。……那活動一般人都具有，也都可以發達。……那活動的發達對於

作家生活有甚意義？以前將藝術創作當作一件遊戲，或是一種表情，在生活上當然無甚重大的關係。現在卻明白了創作決不像遊戲那樣簡單只為娛樂，又非簡單的表現一種感情。作家自己感到生命最自然開展的趨向，又最自然的表現出來。這無妨稱為最自然的表現生命。何以稱為最自然的呢？原來在人們生活裏隨處有表現自己的事：一舉一動、一哭一笑，都可以表出他底生命意義來。但這不必都很自然：也許是因為哭笑，也許是但顧自己，不計別人。所以有些表現對於自己不必要；又有些自覺必要，在別人卻不必要：因為我們底一哭一笑，決不能使見得聽得的都同聲哭笑。但在藝術作家呢？他底哭笑非但能得着人們一時的同情，並能得着永遠普遍的同情。我們現在看得彌寇耶解羅(Michelangelo [73] 底彫刻不能不憤發，聽到歌德底少年維特之煩惱(Die Leiden des jungen Werthers) [72] 也不得不悲哀。因為生命自然的表現固屬歡喜就笑，苦痛就哭，但尤其自然的，是順着生命普遍的性質去悲哭喜笑，便使凡有生命的誰都不能不這樣喜歡就笑，又誰都不能不這樣苦

~~~~~

痛就哭。真正的作家便只表現得這樣的哭笑，祇表現得他個人特殊生命上所顯現的這樣普遍意義。由此，藝術家底表現生命是一切表現中最自然的。”^{*} 藝術家所表現的自然是以一切人們所同感到的現象為基礎，然而經過他底生命力底陶化，便與原來的現象不同，而有永久普遍的意義，這就是創造。這種創造的活動是人人所同具，我們雖不能人人將此活動盡量發展而成為嚴格的藝術家，但我們底生命活動固無時不是創造的表現，從廣義講，也可以說生活就是藝術。^[74]而藝術品對於我們精神上的陶鑄，更是普遍永久無偏無私，使我們有超利害而優越的人格，在生活中時時為創造的活動。

六七 藝術底普遍性 藝術的活動是創造的，所以能使我們精神生活中富有創造性；又因牠有普遍性的性質，故能陶鑄我們超利害的人格。蔡元培說：“純粹之美育，所以陶養吾人之感情使有高尙純潔之習慣，而使人我之見、利己損人之思念以漸消沮者也。蓋以美為普遍性，決無人我差別之見能參入其中。食物之入我

~~~~~

\*同上頁40-42。

口者，不能兼果他人之腹，衣服之在我身者，不能兼供他人之溫，以其非普遍性也。美則不然：即如北京左近之西山，我游之，人亦遊之，我無損於人，人亦無損於己也。‘隔千里兮共明月，’我與人均不得而私之。中央公園之花石，農事試驗場之花木，人人得而玩之；埃及之金字塔，希臘之神祠，羅馬之劇場，瞻望賞歎者若干人，歷若干年而價值如故。各國之博物院，無不公開者；即私人收藏之珍品，亦時供同志之賞覽；各地方之音樂會、演劇場，均以容多數人爲快。所謂‘獨樂樂不如同樂樂，與寡樂樂不如與衆樂樂，’以齊宣王之愾尙能承認之，美之爲普遍性可知矣。且美之批評雖間亦因人而異，然不曰是於我爲美，而曰斯爲美，是亦以普遍性爲標準之一證也。美以普遍性之故，不復有人我之關係，遂亦不能有利害之關係。馬牛人之利用者，而戴嵩所畫之牛，韓幹所畫之馬，決無對之而作服乘之想者。獅虎人之所畏也，而蘆溝橋之石獅，神虎橋之石虎，決無對之而生搏噬之恐者。植物之花所以成實也，而吾人賞花，決非做果實可食之想。善歌之鳥，恆非食品，燦爛之蛇，多含毒

液，而以審美之觀念對之其價值自若。美色人之所好也，對希臘之裸體像，決不敢作龍陽之想，對拉飛爾<sup>[75]</sup>若魯濱司<sup>[76]</sup>之裸體畫，決不致有周叻密戲圖之想：蓋美之超絕實際也如是。”\*

蔡先生所講之美底特質，就是藝術底特質。藝術有普遍性，故能超利害，無人我。惟藝術有這一種特殊的性質，故能擴張自我底勢力，而滿足我們底自卑感情。

六八 藝術底效用 藝術與人類生活上之關係可以從兩方面講：一、社會方面的，一、個人方面的。藝術之有社會性是一般人所承認的，而藝術對於社會之效用，卻少有人承認。呂澂說：“人們底生命，決沒有不歡喜自然，反對勉強的。所以遠在二十萬年以前的人們就有了藝術，有了對於藝術發生的同情。……藝術有這融合全體宇宙人生的性質，就叫做藝術的社會性。從人們有了藝術以後，一時代一時代開展不絕，由藝術構成的社會也隨着繼續擴張。由這上面說，藝術對於他自身所開展的社會，永久是有密切關係，但對人們一般生活

\*蔡元培：以美育代宗教說頁4-5 新青年三卷六號。

所構成的社會，那祇是個反對。……藝術社會由美的態度成立；一般社會呢，隨處忘不了利害計較。……有些人主張用藝術來調劑（一般社會生活），其實成立藝術的根本態度，完全與一般社會不相容，又何從去調劑？”\* 呂先生之所謂社會性是指藝術範圍以內的，而以此社會性與一般社會生活相反，彼此不能調和。其實人生底活動是多方面的，隨處忘不了利害的計較，固然是我們生活中的事實，而於計較利害之中，處處享受藝術的愉快，也是我們生活中的事實。文明人於工作之餘入戲場，野蠻人於狩獵之後作社戲，固然於計較利害之餘求美的享樂，而一切人們集合在一起工作之時，常互相謳歌，更足表現在計較利害之際為美的享樂之精神。而當美的享受之時，不但利害的計較忘去，人我的思念也消泯了；維持人羣生活的同情也可於此時充分發展充分表現。故藝術底社會機能是喚醒人類底同情心，這同情的喚醒，是人類社會生活的鑰匙，我們不可不常用着呵！藝術對於個人的效用，在擴張自我底勢力，蔡元培

以爲藝術是具有普遍而超利害的特質，能陶鑄高尚的人格，故有以美育代宗教的主張。但他對於宗教的批評還只及於形式方面，而不注意美育何以能代宗教滿足感情生活。我們前面說過：宗教是以人類自卑感情爲根基，而自卑感情則由於人類對於宇宙底偉大所生的反應。要滿足此種感情的要求，唯一的方法是擴張自我底勢力，而藝術能給我們以自我擴張的實證，故其力量較宗教大。我們鑑賞藝術之運用直覺，與宗教家與神交通之運用直覺同。然而鑑賞的對象是實有的：當鑑賞時，人我利害之見悉泯，渾然與宇宙合而爲一。精神亦不期而奮發，宇宙雖大，自我的活動可與之等量齊觀，自卑的感情亦自然無有；若爲藝術創造的活動時，自我的活動直充塞於天地之間，更無自卑情緒的發現。這自我擴張是美的經驗(Aesthetic experience)中所常有的，並不必看作奇蹟。這是藝術對於個人方面的特別效用。我們努力爲藝術的活動，宗教問題亦可解決一大部分。至於高尚人格之陶鑄，更是藝術對於個人方面的普通效用而爲一般人所常常講的，這裏不再細說了。

## 問 題

1. 什麼是藝術？
2. 何謂美的態度？
3. 藝術是怎樣起源的？
4. 藝術何以是創造的？
5. 崇閎之美與都麗之美的區別如何？
6. 什麼是美育？什麼是美學？二者之關係如何？
7. 美何以有普遍而超利害的特質？
8. 美育能代宗教否？其根據如何？
9. 藝術對於社會方面的效用怎樣？
10. 藝術對於個人方面的效用怎樣？

## 第十五章 愛與人生

**六九 愛底意義及其起源** 我們個人生活不感苦寂，是因為有藝術的活動，解除煩悶擴張自我；人類社會生活之能互相維繫，而垂諸久遠，是愛在那裏支配我們底活動。正法念經<sup>[77]</sup>底偈言說：

如火益乾薪，增長火熾然；  
如是受樂者，愛火轉增長。

薪火雖熾然，人皆能捨離，  
愛火燒世間，纏綿不可捨。

薪火是有形無情的，雖熾可捨，愛火是無形有情的，燒在內心，故不可捨。這幾句偈言，很足以表現愛的勢力。

歷代哲學家、宗教家重視愛的甚多：有些人卻把愛看作一件很神祕的東西，其實從心理學上分析起來，所謂愛者不過是一種根諸本能的利他活動<sup>[78]</sup>而已。此種活動是從那裏來的？周建人說：“冬天的寒冷既去，溫和的春已來了，柔和的陽光和空氣，把蟄眠的小蟲喚醒，候鳥也相率歸故鄉來了。這時候我們若游行山林中，見自然已不復如冬天的寂寞，蟲類匆忙的往來地上，樹上的鳥，高唱美的歌，正在找尋牠們的配偶了。

“鳥類常用清脆的歌曲，妍媚的跳舞，去博那對手底歡心，但這並不是普遍的通例。許多走獸，卻憑着自己底武力，去競爭牠們底配偶，牡的在求配的時候，對於同性充滿着敵愾，有時互相爭鬪，至於身上染了斑斑的血。

“我們看了生活界中這種奇異的情形，不能不使我

們心中測想，那愛底本質是什麼一樣東西，在生命中能占這麼大的勢力，能叫有生命的物類，演出這許多悲歡或殘暴的活劇。現在我們已經知道：原來愛是跟着生命底進化而來的；起原時期的愛，只是一種營養的變相，既有兩性的分別之後，遂使生命更適於繁變和進化，愛在生命中也愈加重要了。”

他隨舉生物生殖上的許多事實，而為最後的結論說：

“動物因有兩性的分別，遂使生命世界變為複雜、奇麗，而且有生氣，假使高等生物只營單性生殖，不知世界成為那樣單調沉寂了。但這種不可猜想的事，且按下莫論，且說這衆人視為神祕不可思議的愛，追溯牠底起原，卻由於兩個原始生物的細胞底合併，只是一種營養作用的變相：其間的不同，只在個體要食品的營養，是在個體底生存與長發兩個細胞底合併——這愛的營養——是在種族底生存與繁衍。但生物須進化到成為多細胞，有複雜構造的軀體之後，方纔有精細的愛從個體表現出來，賴這愛的吸引，使那營養在體中的原始生

物狀的細胞——生殖細胞——能够合併，以完成這自然賦予的不可思議的繼續種族的工作。’\* 換句話說：生物生殖的本能，即愛的基礎，生殖活動即愛的表現之始基。

七〇 愛與犧牲 愛爲利他的活動，生物底生殖作用，即犧牲自體，以達利他之目的。當原生生物於分裂生殖時，於自體以外，別生新物體，新體成立之日，即舊體消滅之時，若從目的上講，這就是利他的一種表現。再看植物，其營養機關不外根、幹、枝、葉，此四者已能完成其自體之生存，以保護其自體之發展。乃這些自存機關完備之後，復發一與自體無直接關係之花的機關。花之目的在於結實，實落於地，便又再發生其他新體；而原來的植物，經過若干次開花結實之後，其自體即自然凋殘，這是植物利他的表現。至於高等動物，兩性之愛以外，母愛極爲發達。無論虎、豹、雞、犬，雌性對於其嗣子，在本能上即有種種愛護的動作；倘有他物對於其嗣子加以傷害者，常不惜犧牲自己底生命，以與之

\* 周建人愛的起原頁1, 5, 民權四卷二號。

奮鬪。人類因機體構造上的關係，嬰兒期甚長，初生數年，不但不能自謀生活，就有了現成的東西，也不能自衣自食，必要母親代他衣食。而爲母者對於撫育兒女所感受的種種困難，不獨認爲是應當受的，而且離開一時就一時不快起來。葉紹鈞在他底隔膜集母的一篇中寫母的愛情說：

“上半年我在本地任事，每晚看他們底笑靨；日間空一點鐘沒課，還抽身去撫抱他們一回。誰知這就是我底錯處；人家說我太戀家了。如今我到了這裏來，一個留在家裏，一個寄養在人家吃乳，他們在那裏是怎樣情境，我一些也不曉得。我夢也做够，醒的時候——像現在——也差不多是夢了，然而只來得一月呢。我想到下月、再下月、明年、后年，我真怕；我不能想了。

“欲就此留在家裏罷，我還有別的責任；想起再來，又怎忍再來。後來我底腦子不能想了，我底脚載着我底身體走上了航船。兩岸的景物，什麼都沒看見，同船有幾個男、幾個女、幾個老的、幾個少的，也沒有察覺。直到剛纔一陣沙沙的雨打在桐葉上，方始提醒我，知道我又

在這裏了。……………”\*

這兩段所描寫的現象，是母親對於子女愛情的普通情形。就自體的生存講，無嗣子反較便利，然而爲母者不願貪此便利：在嗣子未產生以前，或許有若干生理上的條件而約束其活動，既生以後，則完全爲精神的活動，情願犧牲一切爲之謀福利。所以日人大住嘯風說：“女子自供犧牲而具有爲他生命之感情，是卽母之務也，母之愛也。夫母之愛也，既非對於其子有惻隱之心，又非對男子有情欲之見。其愛也，乃自動之愛，並無依他之意義，並無有爲之意義。爲人道而活動者母之愛也。母之產子也，亦莫非爲人道而產焉。子之孕於母胎時，不能不受生理上之約束，及其既產，物外之物，易其生理之關係，而爲同情、爲憂慮、爲護持、爲精神的、倫理的活動。——生子之目的，爲保存自己之種族，然生子之事物，爲犧牲自己之活動。若子出母胎之後，其母不加以同情、憂慮、護持與精神的、倫理的活動，其子焉能養育以至長成。其所以甘此煩難而不辭者，所以完全其本來

\*葉超鈞：母，國語文讀本第二編頁222, 225。(民智)

生殖之目的也。故生子之現象，在胎內時，則入生理範圍之中，在出胎後，則入倫理範圍之中。子也者跨生理與倫理兩方面而生者也。

“一般生物，跨此生理與倫理而由之者，並無何等自覺，不過游行於無意識之天。人類對此，則有絕大之自覺焉。母之愛乃貫通人生之一大原則。人間社會，漸次進步發展之日，擴充此愛之範圍於世界，使之協同動作，而愛之世界以成焉。”\*

母愛的活動在生物中是極自然、極普遍的，而以人類為最發達、最高尚。母親對於其嗣子，固然願犧牲一切為之謀幸福，即父親對於子女亦有相當的愛悅，一切生活上之負擔，大半全由父親計劃；因子女生活上的問題，自體受很大的犧牲，亦是常有之事。然而這種犧牲，但為自體生存計，實不必要。可見兩親之愛的純潔、高尚、除利他而外，別無目的。

**七一 愛底擴充** 人類的愛以兩性本能為基礎，由性愛而達於母愛是極自然而必不能免的途徑——因

\* 引自：人生問題第七章頁10-11。(中華)

男女婚姻之後生育兒女是自然的結果——由母愛而擴充至於博愛，亦是極自然而必不能免的事。所以人生與愛相終始，無時不生活於愛之中。我們不必向神祕的玄學派中求愛神的存在，也不必藉幻覺與愛神交通，只要注意一般人日常的生活現象，就知道愛是人生的永久伴侶，而性愛、母愛、博愛是循環活動，無一時休止的：兩性的活動是本能的，除了行動派心理學中之非本能論者以外，心理學家生物學家都是承認的。人類到了成熟期無論男女，都有兩性的衝動。此時的生活雖有母愛、博愛的分子在其內，而其注意則完全集中於兩性之上。性愛有所專屬，平常不安的狀態，好像得一種特殊的安慰而爲之鎮定，一切活動，均以滿足此要求爲目的。若活動爲外力所阻而不能達目的，可以排萬難，甚至於犧牲生命而爲之——青年死於愛情的事實，古今如一，隨處可得——愛底勢力也就可知。性愛既有專屬而實現其預期之目的——結婚——產生嗣子以後，則兩性愛底意識闕爲母愛占去一部分。爲父母者昔日注意力完全集中於性愛上面的，現在卻自然而然移其一

部分於子女的養護之上。此時愛底範圍已擴大，即由性感靈感平均的愛而擴張至偏重靈感的愛，由平等的對手而推及於不平等的弱小者；已將個人的小我擴充，逐漸入於社會的大我了。

社會底範圍很廣，而其基礎卻建築在家庭之上。沒有經過家庭生活的人，其‘羣我’也可適當的發展，而對於他人有博愛的表現；然而因為愛的活動，於本能的傾向以外，還可以用經驗去發展，所以終不如有家生活經驗的人所表現的真切。家庭生活因有性愛母愛相互活動，無形之中要增加許多同情的勢力——兒女底喜怒哀樂，最容易引起父母底同情——將此同情擴充起來，便是博愛。所謂博愛，便是對於一切人類底喜怒哀樂都表同情。佛家之感無常，就是由愛所生；倘人類無此愛情，則衆生生活自相殘殺，衆生生活都是無常，於個人底小我生存無關係，也不必當作問題研究，更不必誓願普渡衆生。不過一般人底同情心沒有釋迦那樣發達，故‘無常’與‘相殘’的事象，雖是人人可以感覺、可以知道的，但其範圍較小：普通多以家庭為限，上焉者

以羣我爲限。佛之所以爲佛，就是他能將同情底範圍擴大，對於一切衆生爲普泛的博愛。佛底同情範圍雖較一般人爲大，然而這同情底勢力卻是普汎地潛存於我們心意之中。孟子所謂“惻隱之心，人皆有之。”惻隱底對象，誠然可以隨時隨地而變，而惻隱的機能，卻是先天所固有。無論何人，有了兒女之後，便分其性愛底一部分於愛護兒女之上，而此時的兒女，幾完全覆載於母愛之下，爲父母者，則大半生活於性愛、母愛之中。等到兒女成熟自尋性愛的生活以後，爲父母者以性愛、母愛不必專注之故，更特別注意於一切人類之愛護，而實現其博愛的活動。此時的生活差不多以博愛爲本位，而以性愛、母愛爲輔助。一代如此，他代亦如此。故性愛母愛博愛，在個人生活中循環活動，無時或已。社會生活固賴這愛維持，個人底精神生活，也賴此愛以滿足之。

**七二 愛底效用** 一切生物，在本能上都具有利己利他兩種特質：利己的活動，爲維持現在生命之努力的表現；利他的活動，爲永遠保持其生命而努力的表現。二者在表面上似乎是互相衝突，而其實則交相爲

用。人類生活於社會之中，而能發展個性，以實現其人的生活，就以此兩種活動為基礎。人類底個性千差萬別，需要亦極不一致，而彼此共同生活，全靠這利他的愛的活動以維繫之。因愛的活動之本質為利他，而其表出之形式為犧牲<sup>〔70〕</sup>——合物質精神兩方面——故能交互相讓，以完滿其羣的生活。此愛的活動，不但是人類間社會活動的基礎，並是自然界一切活動的基礎。大住嘯風說：‘貫穿自然界之根本原理者愛也，與此愛關連而起之第一現象，則自然界一切相互之一致協力也。……吾人所棲之地球，亦非獨自之存在：地球之運動也，安定也，莫非依太陽系統之組織體系之協力。倘此協力一旦破壞，則宇宙亦不能不隨其體系而破壞之。而竟不破壞者，以我之太陽系統，與他之太陽系統，有相互不可離之協力關係耳。……此宇宙之體系，以人格化現之，則宇宙悉為愛之準繩所維繫之者也。

“再觀有機界之組織，凡屬生物，莫不賴植物界以立，凡屬動物，莫不本植物之實與種以維持其生命……植物之種，即植物之愛之結晶一部分也，植物犧牲自

已，永遠所遺留者，愛而已矣。人類食植物之種，以保全其生命，即謂植物保全人類，亦無不可。人類之飢餓，雖在欲求，然非得植物之愛，烏足以滿足之。……”<sup>\*</sup> 這是愛對於社會生活的效用。

再從個人方面看：當我們心意之中充滿了愛而實現愛的活動時，一切利害之見滌盡無餘，小我渾然與宇宙調和一致。此時個人底自我，已由有限擴張至無限，而活動的勢力亦擴張至無限。第十一章中所述人格活動的魄力，也可以說是愛在潛意識中支配一切。否則一弱女子於臨絕險時，不會懷雛遠颺了。且愛的實現是無限的，故常能滿足個人精神生活上之要求。太戈爾 (Tagore)<sup>[80]</sup>之無限的實現，羅蘭 (Rolland)<sup>[81]</sup>之大勇主義，都以愛為其基本原則。而托爾斯泰 (Tolstoy)<sup>[82]</sup>之精神煩悶，求之於科學、哲學而不能解決者，卒由愛得解脫，愛底勢力也就可知。故高等宗教如耶教，佛教等，莫不以愛為其重要信條。我們能本着生物生存之固有傾向，努力為愛的實現，固大可以擴張自我底勢力，滌除自卑

\*同上頁6-7。

~~~~~  
的感情，以滿足精神上之要求，又何必藉幻想而存在之
人格性的神以爲煩悶解脫之工具呢！

問 題

1. 什麼是愛？心理學上的愛共有幾種？
2. 愛是怎樣起源的？人類而外，其他生物也有愛的活動嗎？
3. 什麼是母愛？母愛與性愛的關係及區別怎樣？
4. 愛的活動何以於犧牲自體之後而精神上感着安慰與滿足？
5. 試將葉紹鈞所描寫的母愛分析之而解釋其意義與價值。
6. 人類底生活何以與愛相終始？舉例證明之。
7. 何謂惻隱之心？與博愛的關係如何？
8. 愛對於社會生活的效用如何？
9. 愛何以能滿足個人精神生活的要求？與宗教的關係如何？

第十六章 自由與人生

七三 自由底意義 自由平等爲我們口舌所常講而耳鼓所常聞的兩種名詞。中華民國底約法有集會、結社、宗教、言論種種自由權利的規定；前幾年，知識界一部分人並曾發表爭自由的宣言。這樣看來，自由似乎是一種有形的東西而可以用數量去量度。我們對於有

形的言論、結社、種種自由權利，雖然也很重視，而當作生活中的要件，但所謂自由權只是法律上對於活動範圍的規定，是局部的，因時因地變遷的，縱能自由，亦只能在某種範圍內自由動作，決不能為我們精神生活上的動力，故存而不論。我們要討論的自由，是人類生活中的普遍勢力，即哲學上的自由意志問題。意志是有思慮、有目的而含有自尊情感之努力動作底一種心力；意志自由即此心力能自由發舒不為外部勢力所牽制、束縛。這種解釋是心理學上的解說，也是常人所認為對的。但哲學上對於自由意志的說法卻不同。關於這兩種解說的要義，泡爾生^[83]講得很明白。他說：“意志自由之語有二義：心理學之義及形而上學之義是也。前者之義謂己之意志為決意及行為所原因之能力；後者之義則謂意志乃特別之決定，無他原因也。大抵世人所謂意志自由者皆用心理學之義：如云自由之行為即謂其最近原因在行為者之意志；如云不自由之行為則謂其原因在種種外界之勢力；若直接物理之壓束，及間接脅迫眩惑之事實皆是，以其決意之不在意志也。……以此言

之，意志之自由也，人人共認，無復疑義。然在形而上學之義則意志之自由與否，諸說紛紛，殊如聚訟。爲自由說者曰：意志者即決定最後之原因，不被規定於他原因，而亦無所謂意志之原因；蓋意志者在因果律世界閱歷以外者也。其說有二：甲之說曰：人類意志雖不能有其他原因，而爲在因果關聯以外之動力；然循其所有之合法性質而動作，則被規定於其性質而已。……意志者無他原因，即以意志爲原因也。乙之說曰：特別之行爲皆無他原因，而爲無關於內外兩界閱歷之新原質。然則意志者無法之動力也。”* 形而上學對於自由意志之解說以意志爲超於因果律以外的動力，在我們現在看來，似乎很奇怪，然而在哲學上卻費許多時間的爭論：爭論的學說爲必然論與自由論兩種。這兩種理論陳大齊在他底哲學概論中講得很明白，茲引述於下：

七四 自由論 主張自由論者以爲意志不受任何原因所支配，可以康德^[84]及叔本華^[85]爲代表。“康德於純粹理性之批評中以意志自由之問題爲純理世界論

*蔡元培譯：倫理學原理頁196-197。(商務)

(Rational Cosmology)上一種矛盾。此種矛盾，其兩方面之立言苟異其所指之範圍，則可以並真。蓋現象界中無有自由原因，萬事萬物，莫不遵從必然的機械的關係，以爲生滅變化。若超越現象界而入於實體界，則又可設想自由意志之存在矣。故自自然科學言，絕無自由，自道德上言，則有自由。申言之：吾人知識之對境中，一切事物皆成自機械的必然之關係，及入道德之域，則要求自由之存在矣。康德既謂實體界中有意志之自由，故於其實踐理性之批評中論意志之自由曰：因果關係乃現象界之法則，意志自由則實體界之事實也。自純粹理性上言，人之知識不能出現象之外，自實踐理性上言，則道德之要求必與實體界相觸。而所謂意志之自由，含有二義。實踐理性自立法則而自守之，乃道德上之自由。故此云自由，即遵從道德之法之謂，此自由之第一義也。道德法則乃無上命令爲吾人絕對所當服從者。使吾人而無服從之能力，無率行之自由，則道德失其根據矣。故吾人於服從機械的因果關係以外，不能不承認喚起行爲之自由原因，此自由之第二義也。

“叔本華之論自由意志與康德大略相同。叔本華亦區別現象界與實體界。現象界爲時間空間因果所束縛，實體界則超越於感覺認識之外。而意志之在現象界也，則服從因果關係；其在實體界也，則可以自由。”

七五 必然論 必然論者可以斯賓諾沙 (Spinoza)^[86]及李布尼疵 (Leibnitz)^[87]爲代表。“斯賓諾沙否定意志之自由：蓋其機械主義之哲學有以引起其必然論上之論斷也。斯賓諾沙之言曰：行爲之際有自由之感者，非緣意志自由不受因果關係之束縛，特以其原因晦澁，一時未能盡明故耳。三角形種種之性質爲三角形必至之結果，生物行動之出於生物天性之自然，亦猶是也。

“李布尼疵雖主張目的論之哲學，然其對於意志自由之問題、則與斯賓諾沙持有同樣之見解。李布尼疵之言曰：思維之爲用，有自不明瞭狀態漸進而至於明瞭狀態之傾向。此發展之傾向謂之衝動。衝動之爲吾人所意識者謂之意志，是故意志之活動出於思維之裁決，非絕對的自由也。特是吾人意識之中，往往但有意志決定之

事實，而未嘗自覺意志所由以決定之作用。於是吾人遂誤信意志之決定無有理由而以爲絕對的自由矣。

“必然論者則以意志爲必然之作用而無自由之屬性，其所持論據約有三端：

“1. 因果關係爲一切現象之法則，有因斯有果，有果必有因，因因果果，有若貫珠，推而極之，無有窮盡。使吾人能詳知一切之原因，則事物他日之結束，殆可以預知。是故自然之系統^[88]之著者以爲宇宙萬物殆有宿命，生者不能生，滅者不能滅，無可強求，亦莫能倖免也。意志作用亦不能外是理；雖其原因之所自，有並行交用兩說之爭議，然其必具原因而非自由則可斷言也。

“2. 人之意志常直接間接被外界事物之影響而莫能抗拒，受外界事物之障礙而不克逾越。是故飢者不能不思食，渴者不能不思飲，視不能不眩於雲霧，聽不能不亂於雷霆。由是言之，意志得謂自由乎？

“3. 人之行爲大抵淵源於氣質 (Temperament)，而人之氣質則受之祖先父母之遺傳。蓋人之軀體不外父母生殖細胞之結合而生長；而細胞之中已具有規定其

氣質之物質。是故氣質者，得之祖先父母之遺傳，而規之以生理上之組織，根深蒂固，移易爲難。夫遺傳之說爲輓近進化所考定，特以其理甚微，其因甚雜，一時猶未能立數學的方程式以核其一定之理，然其爲說，固有足爲吾人所措信者。氣質既出於遺傳，而行爲復出於氣質，則意志非無所根據，概可知矣。”

“夫當意志作用之際，二三動機同時崛起，相傾相軋，各欲制勝以表現於外部，而人能於二三動機之中，擇其一而制其他。若以此選擇作用爲自由，則誠自由矣，然非自由論者之所謂自由也。蓋此諸動機之起，亦皆遵循因果之關係，非無所根據也。而吾人之對於行事所以負責者，徒以有此選擇能力耳。選擇作用與知識俱進，故法律有責任年齡之規定，固屬無謂，而意志之病的現象亦復不當出現於世矣。”*

以上引述的話，對於意志自由與意志必然的意義講得很清白，我們不必再贅。以下只對於這兩種的爭論略爲批評。

*陳大齊：哲學概論頁118-122。(北大)

~~~~~

**七六 必然論與自由論之批評** 人類意志果真無阻無礙不受因果律支配嗎？世界上果真有不<sub>受自然律支配的實體的東西嗎？關於這問題的解答，不但舊日哲學家底意見不一致，就是我國一九二三年學術界的‘科學與人生觀’<sup>[89]</sup>問題發生後，也爭論不絕。茲先述薛蕾、泡爾生兩人的意見：薛蕾<sup>[90]</sup>說：“今請分析自由之覺悟：方吾意願之端倪尙未露也，吾或自覺曰：此可爲也，彼亦可爲也。顧於意願動作之際，吾必不能有此感覺。迨夫情移境遷，事已行矣，吾或回憶前事而自悔曰：‘何必當初。’此無他，凡人之動作必與其所有環境與外緣相附麗。昔日之情勢固一時之急也，而今安在哉。是以動作之不同，以意願之不同，意願之不同，以驅迫意願之情勢不同故也。若彼所云1. 意願爲無因，2. 意願之爲意願吾人不求甚解可也，3. 意願爲萬物之真始，4. 意願可以自生自滅不受前事之約束。此皆率臆之談，吾人未嘗感覺之也。至謂吾之心志所以揭發智靈之我，智靈之我者，吾覺其爲自由者也云云，則更荒謬絕倫矣。”\*</sub>

~~~~~

*朱進譯：倫理學導言頁192。

泡爾生說：“夫意志之自由在人類歷史中既由練習而得，而其在各人之一生也亦然。人之初生，初未有自由之意志也，其受驅使於一時之欲望與動物同；及其既受教育，則理性之教育始能發展其抑止動物衝動之能力。……道德哲學當說明自由意志之時，必不能據二三形而上學者之狂想，如所謂各人之意志及執意本無原因焉者，以易此至確而有效之概念。蓋自由意志者，從通例而解釋之，則謂人類有一種能力，能以良心及理性規定感覺之衝動及性癖，使從於正鵠及規則而生活者也。”*

泡爾生與薛蕾兩人底意見都不認意志為最後的原因，而以爲是受因果律支配的。其實宇宙間有何事能逃出因果律之外。‘科學與人生觀論戰’之一部分人主張人生觀是超因果的，大概是由於未曾分析觀察所致。我們誠然知道各個人底人生觀不同，各民族底歷史不同，但不同有不同的原因，決不是無故而起的。例如某資本家底人生觀是賺錢，某民族某時代底歷史現象是恐怖，必

*錢元培譯：倫理學原理頁209, 212。

有賺錢及恐怖的環境與背景，構成其賺錢及恐怖的現象。不過人類精神活動底變化比死物底變化快而複雜，考察分析比較困難。論者不察，便以為不能用因果律去推斷，其實事實上何嘗如此。即如我們現在講意志自由，即牽到我國一九二三年的‘科學與人生觀論戰’問題上而否定超因果論者：遠因是由於我平素不相信幻想而相信科學；我何以相信科學，是因為我受了相當的科學教育；我何以受相當的科學教育，是因為我底機遇、環境，使我這樣；我何以‘能’受科學教育，是因為我受了祖先的遺傳有‘人’的能力。這不過是舉其大者，其他附帶的原因很多很多。我牽到此事是經過思慮，有目的的意志動作，然而我這意志的動作是有原因的，決不是自天而降的。其他推至於各人底人生觀，民族的歷史現象又何嘗不是如此。這樣看來，某部學者之所謂意志的絕對自由，不但無其事，並且無其理。

七七 因果律與無限的自覺創造性 我們既不主張無因果的無限意志自由說，有些人或以為這主張與第五章上所講人類精神上有無限自覺性的特質相矛

盾。其實不然：意志有能在許多衝動之中擇其一以實現的決擇力，固是我們所承認的；而欲望不能滿足，時時向前進步，求創造更完善的生活以爲精神上之安慰，更是實際的事實而不能據幻想以否認。換句話說：人類底活動在我們看來，是永在創造歷程之中而無時或已，不過我們所認定的創造活動，是在自然律範圍以內，受因果律支配的。我們認定現象都有因果可尋，故對於現在的現象有不滿足者，竭力從實際上去分析研究，以求改良；對於未來的希望，則努力在現在造因。對於人生底前途，不但不爲絕對自由論者底態度。只順着盲目的衝動，任性而行，並且要利用人力，制馭自然，利用先見——因果上的預斷——奮勇前進。朱經農說：“科學家努力的創造，其精神並不亞於研究玄學的人。不過科學底創造是腳踏實地的。他們知道環境影響人生的勢力很大，但是他們並不因此灰心，依然照着科學方法，切實去謀改良環境，制馭自然。他們知道人底天才，是很受遺傳的影響的，但是他們並不因此氣短，依然照着科學方法，研究遺傳學，並講人種改良的方法（Eugenics）。胡

適之先生有幾句詩說得很好，就是：‘種種從前都成今我，莫更思量莫更哀。從今後，要那麼收果，先那麼栽。’（嘗試集第一編第九頁）科學家研究各種因果關係，並不是想做被動的收果者，乃要做一個主動的種因者。科學家努力於創造環境，制馭自然，教育家努力於改造經驗，順導人性，都是想積極的種好因。……凡事在種因的時候，人們很有選擇的自由。種好因便收好果，種惡因便收惡果，‘要那麼收果先那麼栽，’全在各人自己努力。’’*這就是我們對於人生應有的態度，也是我們能時時在創造底歷程中活動而不自餒的原因。

問 題

1. 你對於自由的見解怎樣？
2. 什麼是道德的自由？
3. 必然論產生之原因何在？
4. 你對於必然論之意見怎樣？
5. 什麼是因果律？你以為因果律能支配宇宙間一切現象嗎？
6. 自由論者之論據何在？
7. 自由論產生之原因何在？

*朱經農：科學與定命論，教育與人生週刊第二十二期。

8. 自由論之缺點何在？

9. 因果律與無限自覺創造性的關係怎樣？因果律論者對於人生的態度怎樣？

第十七章 理想與人生

七八 理想底意義 在第五章中我們說人類精神上之特質是無限的自覺創造性，前章我們又說，我們在種因的時候有選擇的自由，可以憑着自己底努力，種良好的因以求收良好的果。人類因有無限的自覺創造性，所以時時不滿意於現實；因於種因時有選擇的自由，所以時時求創造較善、較真、較美的現象，以期實現預期的目的。這以不滿意於現實之精神為基礎而預懸一種未來的目的就是理想 (Ideal) 在後面為其動因。故理想是對於預期的想望而為實現之追求與努力的精神活動：以理智的思考為基礎，為感情的興奮劑，意志的發動力。其性質與幻想、信仰、理論、觀念、想像都異。幻想是所想的對象絕無實現之可能，而且當想像時，全憑一時的利害衝動，既不以理智的思維為根據，也無超利

害的感情爲其動因：例如某人因物質生活已經富裕之後，爲永久幸福主義所盪惑而求長生；某人因貧窮不堪，爲物質享樂意念所激動而望在房中有藏金發現。理想則以思考爲根據，其對象有實現之可能。科學的信仰是以已知的事實爲根據，宗教的信仰以自卑的感情爲根據，對於所信的對象，不問其是否可以實現而假定其爲實在的；理想雖然認所想之對象有實現的可能，但不認這對象是已經存在，而以努力去求其實現。理想與理論、觀念及想像的區別，余家菊講得很明白。他說：“理想是尙未實現的情境，祇是一種想望的境界，當然有想像作用活動其中。理想底建立，多憑思維推考，祇能信其實現的可能，實則還未曾實現，其中要旨自然都是理論。至於理想之不能離開觀念，自是更顯然的事。可見理論、想像、觀念，本來都是理想中所含有的。可是理想中所含有的，還不止此，這不過是一小部分而已。理想與想像的不同，在牠底積極的態度、追求的態度、熱望的態度。理想與理論的不同，在於牠着重實現的可能。理想與觀念不同，在於觀念是靜止的、理想是發動的。

總之，理想是可以實現而且是已經或將要開始去實現的熱望中境界。”所以他引赫德斐爾(Hadfield)^[91]底話說：“從心理學的見地言之，正當的理想就是能吸收一切本能的情緒而使精神得以和諧；能刺激意志以追求一共通的鵠的，而使心靈的個人揉成一個有機體，能够滿足自我完成的慾望而取得自我實現與快樂。”* 由此，我們知道理想不是盲目的想像，乃是一種有組織有系統的活動，能使自我和諧向同一的方向進行。

七九 理想底功用 理想在人生上到底有什麼功用？還是引余先生底話來解答較為顯明。他說：“理想底功用雖多，而其最大功用則不外給意志以刺激，其他的功用，可以說都是由這功用而起。感官有牠適當的刺激，本能有牠適當的刺激，情操亦有牠適當的刺激。但意志的刺激是什麼呢？從來很少道及的。據吾人之意，意志的刺激就是理想。所謂意志就是活動中的全人格，就是有組織的自我之作用。意志不是一個自存的獨立體，不過是自我的作用；也不是全自我的作用，祇是自

*余家菊：理想與教育頁5-6（教育叢誌十五卷十二號）。

我中之有組織的一部份的作用。所以在心靈界，有排除到意志以外的成份，如被壓制的情複與本能等，都是出於自我控制以外的。被壓制的情複與本能的表現，是衝動的，常與自我相仇抗。自我是指有組織的自我，是指日常爲一切實際的目的所用的‘我’。諸種本能以一個觀念或人身爲中心而組織着，就成爲情操；諸種情操以一個理想爲中心而組織着，就成爲自我。所以有組織的自我可以說是一切被承認的情操與性格之大組織。

“自我含有自私的諸種情操。自我的活動就是意志。其他被壓制的情複與本能，不能得着正當的發洩，就發爲衝動、夢囈乃至精神病態。結果，自我與組織外的衝動等發生衝突矛盾。所以這種自我算不了理想上健康的自我。然而尋常的人格大率如此，所以我們根據牠。

“在尋常的情形之下，意志具有最高威權。牠是許多本能的組織體，所以有力控制而克服與其目的不相投的本能與衝動。激發的次數愈多，牠就愈強。若不激發或無足以激發牠的，牠就萎弱。於假期中，我們多萎靡不振，就是由於沒有激發意志的動機。換句話說，就

是沒有刺激意志的適當理想。在恐怖、憂愁、失敗或疲勞時，我們每柔弱無力，不願努力，而流於頹喪、墮落，人格瓦解，而聽憑衝動的流動。倘若接着有一新理想的產生，而足以使牠重新振作發憤有爲，恢復自我的權力，發揮意志的機能，則滿天愁雲可以消散，而人格的健全得以保存。可見人生是進取的，追求自成的，不可一刻停滯。一經停滯，則意志無所附着，自我的組織隨之瓦解。所以自強不息，自古懸爲明訓。然而動不可亂，也不可盲目。亂動與盲目之動都非合於組織原理之動。不合於組織原理的，都不足以持久。所以用一理想以爲意志努力的標的，是使人進取的祕訣，也是防人墮落的良方。並且理想的樹立，乃合於人性的自然，並非責人以難能，亦非外爨式的灌入。諺云：‘人之好善，誰不如我？’向上之心，乃是一自然現象。所以完成法則（Law of Completeness）【92】是有生界的極有勢力的法則。各個生物都不能不自己去追求自己的完成。生活的豐富是生活的標的。無論是身體的或精神的欲求，其要求圓滿，都極互久。在未能達到時，就發生缺憾之感。這完成

法則，顯現在生理界，就是健康；顯現在道德界，就是盛德；顯現在宗教界，就是神聖；顯現在心理界，就是自我實現。”*

這一段不僅說明理想底功用，並且說明理想是人類精神生活的自然活動，無論何人都具此種能力，只要我們努力去發展就是了。

八〇 理想底目的 理想是我們精神生活中固有的活動，能刺激意志，增加行為底威權，但問其活動底目的何在？這就是說：理想所預期的是什麼？從精神活動底本質講，無論何種動作都是整統的，但就精神生活的狀態講，則有知、情、意之不同。第二編曾經講過，我們既不能專恃本能或習慣生活，也不能專恃感情或理知生活，必各種活動互相維繫以完成滿足我們底欲望，豐富我們底生活。無論何人對於環境中的一切刺激，總有求知其所以然，或對之有好惡之感，或要征服牠，吸收牠。就這些活動分析起來，就是知、情、意的活動。知底目的在於求真，情底目的在於求美，意底目的

*同上頁6-7。

~~~~~

在於求善。這真、善、美就可以說是理想底目的。

有人說：真、善、美是主觀的，常以時地爲轉移：甲所謂真的、善的、美的，乙未必以爲真、善、美，甚或以爲是偽的、惡的、醜的，此時與彼時，此地與彼地之真偽、善惡、美醜標準亦復如此。真、善、美底標準未定，何能說理想以真、善、美爲目的？真、善、美底標準因時因地而異，爲實在的事實，隨時隨地可以尋出例證，我們當然不能否認。不過理想向真、善、美的方向走而且以之爲鵠的，則不受時間空間底限制。同一件事情，同一種行爲，同一種藝術品，甲乙兩人，因各人經驗之不同，可以有極端相反的主張而互相爭論起來。倘若問他們所爭的是什麼，甲乙都同要說是爲真理問題、道德問題、美的問題。可見真、善、美的判斷，是人心所同具。若就某種標準去批評某人底行爲，誠然不對、非道德，而在行爲者自己則以他所行的是善的。愚婦迷信神鬼，在受過科學教育的人看來本是極無道理的事，而她自己則以爲所信者是真理。野蠻人之文身飾面，在文明人看來是極醜的，然而他們自己卻認爲是極美的。由這些事實，我們

~~~~~  
可以證明無論何人，他知識上的理想總向真處走，行爲上的理想總向善處走，感情上的理想總向美處走。

真、善、美的標準，雖然因時因地而異，但在此地今日我們應有相當的目標。今日之所謂真理，無論各人主觀的見解怎樣不同；但決非迷信的、幻想的，最少應以科學爲根基。赫克爾說：“……純粹之真理，當於自然知識之廟堂中求之。其唯一可循之途，爲有辨別之觀察及反省，(Reflection) 對於事實爲實驗之研究，對於其起作用之原因爲合理之認識。於是由實驗良知以得真實科學，爲人類文明之至寶。……真理之女神居於自然界之廟堂內，在綠林之中，碧海之上，在白雪覆蓋之高山巔，決不在清修寺中之暗室中，決不在教會學校之狹小牢獄中，決不在基督教香火逼人之教堂中也。就此真理及知識女神之路，研究自然界及其諸定律，以望遠鏡觀察無窮大之諸星世界，以顯微鏡觀察無窮小之細胞世界，而決非無意識之禮拜，無思想之祈禱，決非天主教所要素之種種施捨。此真理女神所賜與吾儕者，爲知識樹之果實，爲明白統一之世界觀念，而決非超過自

然之奇蹟信仰及永遠生活之幻象也。”⁹³換言之，我們應用科學的方法向自然界求真理，不當向迷信或宗教的默示中討生活。

善是什麼自然是一個不易解決的問題，但今日之所謂善，當然不能以社會的因襲習慣為道德的準繩，應以自覺為其動因。我們在第十二章中說過，同情、正直、慈愛諸美德是維繫人類社會生活的關鍵，不以時地之差異而差異。第十五章中並說過，愛的活動是人類生活中最寶貴的動力，可以盡量發展以增進人類全體底幸福。我們既不能個人單獨生活，必與他人共存，則利他的活動實係必要；然而只有利他而無自利的活動，個人底機體將不能保存。不特非人情，而且有妨社會生存。所以今日之道德也當採取赫克爾底主張，以自利利他保其平衡為準則。^[93]

我們今日所需要的美又是什麼？文身塗面的野蠻民族的美，我們固然不要；建築、彫刻、詩歌等美術品，雖能供給我們鑑賞，足以滿足精神生活之一部分需要，

然而還是技巧的、有限的，而且非有相當的資本不能享此供養。我們所需要的美是普遍而自然的。‘山間清風，江上明月，’是自然界‘取之不盡，用之不竭’的美景，誰也可以鑑賞玩味，故美的鑑賞應注重自然的現象，而對於人生一切問題更當以美的態度處之。換言之：即由美的陶鑄而有超利害的高尚人格。

理想的進步本無盡期，但在今日，我們卻可暫以此項真、善、美的內容為對象，而努力以求實現。

八一 理想與進化 人類精神上因有無限自覺創造性的特質，所以於現實生活不滿足的時候，即有進一步的理想以為預期的目的，而解脫現在的煩悶。因為理想是一種可實現的熱望，所以能鼓舞我們的精神而時時向前活動，柏格森 (Bergson) [94] 所謂創造的進化 (Creative Evolution) 就是以理想為其動因。我們貴乎有理想，不在預期懸擬物可以滿足一時的欲望，而在其實現的價值，足以安慰精神上的振盪，而有更悠越高尚的志趣。實現理想的方法便是意力的擴張，自我的實現。而這種意力擴張，自我實現，又是人類精神上的自然要

~~~~~

求(見81節);故我們時時活動,時時進化,而決不以已有的現實現象爲滿足。在我看來,人類生活不苦寂,有價值,就在於此。

再從時間上看,我們底生活,有過去、現在、未來三部分。基督教徒很重視已往的懺悔,希冀未來的天堂,學者重視現在而預計未來的事業,一般人也無不對於未來的前途,懷莫大的希望。這過去、現在、未來,在時間上本無絕對的界限,但從通俗的意義上講,事實之未實現者均爲未來之希望,我們固常看人懺悔已往,徘徊現在,而決未聞人對於未來有懺悔徘徊的情態者,即明知立即將死的人而在未死前一剎那,仍有其特殊的希望。希望雖非理想,然而理想之時時改進,就以此爲其出發點。故希望層出不窮,理想也日進不已。這是從最普通的日常事實上,可以看得出理想是進步的、創造的。理想底本質既是創造的,我們只要順其趨向努力於發展理想,便可以達到進化的目的了。

## 問 題

### 1. 什麼是理想?

- 
2. 理想與幻想、觀念、信仰、理論、想像的區別怎樣？
  3. 理想之功用如何？理想何以能刺激意志？
  4. 理想與組織的關係如何？
  5. 理想何以以真、善、美為目的？
  6. 你底真、善、美的見解如何？
  7. 求真、善、美的途徑如何？
  8. 理想何以能解脫煩悶？

## 第五編

# 人生底究竟

人生底機體與各種活動我們已經講過，現在要問人類機體的存在與活動的表現，到底是為什麼的？研究‘為什麼，’已入於解釋底範圍：解釋要以事實為根據，所以常以各人底觀察點不同而異其結論。我們既從科學上說明人生各種活動的現象，其結論當然不能超出以上各種事實之論理的推斷。但專就我們觀察所得的事實為本而加以推論，或者不免有囿於一隅之見的弊病，故關於近代及我國古代聖哲底重要意見亦略為述及。本篇所要討論的，共有四項：

1. 人生底意義；
2. 人生底價值；
3. 人生底目的；
4. 個人對於宇宙的關係。

## 第十八章 人生底意義

八二 意義的尋求 意義底本質是根據個人底已往經驗對於任何事物加以適意的解釋，比較偏重於主觀方面；故同一事實，甲以為如此，乙以為如彼；在哲學上常常有極端背馳的意見互相爭持，而其在科學上的事實或出發點則極相接近。人生的事實本很複雜，因各人觀察點的差異，對於人生之意義的解釋，其差異之度亦較大。但無論各個人之觀察如何，既生於世，必求一種適意的解釋以為安身立命之所，卻是人心所同然。蔣維喬說：“人生世間，不過數十寒暑。……此數十年之經過，究何為而來？何為而去？此實是一大謎窟。將以營營衣食住為吾人之本職乎？此則程度稍高者決不肯承認；將做英雄豪傑之建樹一番事功，以為人之本職

乎？然自古以來英雄何在？事業何在？亦頗難下斷語。人人具有七尺之軀壳，過此一生，譬如旅行者，行千萬里之長途，茫茫前途，不得休息，天者天，半途中止，長壽者幸能達到，此長途之中，寂寞無聊，而重擔又無從放下。於是轉而研究此重擔如何負？如何定方針以前進。是則‘人生問題’之所由來也。至人之程度，萬有不齊，人生觀範圍，亦有大小。無論孰大孰小，對於人生之意義，皆欲知其所自始，則有同一之傾向：知識豐富者，人生觀大，知識淺薄者，人生觀小。”\*他這段話，一面既說明各人尋求人生意義的同一傾向，他面又舉出人類所以要尋求意義的原因。換句話說：人類個體生存於宇宙之間爲時甚暫，而一切個人爲着本能遺傳的驅策，均不能不努力活動以維持機體之生存；但無論怎樣努力，其生存的時間終屬有限，其結果終於是消滅個體，於是一切生死的問題發生，而各人有追尋一種適意的解決的要求。這是人類尋求人生意義的動機，也是任何人所不能逃脫的謎圈。從這一點看來，我們可以說：尋求人生

\*游維喬：青年之人生觀頁2—3。(商務)

意義是一切人類所同具的普遍傾向。

八三 解釋的紛歧 我們對於人生的事實，既然有所觀察，便進而求其解釋，這是人類底通性，上節曾經說過；但觀察的範圍不同，解釋亦因之而異。所以我們無論遇何人問其是否尋求人生的意義，必不假思索而答之曰：“然。”若問他尋求所得的結果是些什麼？則嚴格講來，可以人各不同。故一九二三年我國學術界之‘科學與人生觀’問題的發端者<sup>[89]</sup>便說：“天下之最不統一者莫如人生觀。”一般論者也以為人生觀是最紛歧最個體化的問題，而不能類列討論。其實這問題很與個性問題相似：我們在第十章中講過，個性是質同量異的，從量上講，可以說全世界的人類無二人絕對一致，從質上講，則人人相同；然而我們決不能以個性底量的差異，便說人類底個性不能分類研究；因為還有‘同’的方面之質可以歸納討論。人生觀問題也是如此：若求嚴格的統一，自然是不可能——並且不必要——但因為一切人類都具人性，在相似的環境之下，能產生相似的反應。所以從歷史上看來，環境相似，時間相近的個人，

其人生觀之同點較異環境、異時代之個人者底量大。最顯明的事實，便是梁漱溟在其東西文化及其哲學中所舉的中國、印度、西方三種人生態度——這只就其分類的事實爲例。此種分類當否，是另一問題，我們不在此討論——由此我們人生觀或人生解釋統一不統一問題，是量的而非質的。從量的細節上講，自然是人各不同，但其大體則有可接近性。若就其接近性的大者區分爲若干類，卻是事之可能。這種類別，仔細講來，可窮畢生之力講不盡，自然不是我們底時間與篇幅所許可。現在只擇已在我國人人生問題最有關係，最占勢力的儒家、佛家兩種思想，及將發生很大關係、占很大勢力的科學的精神略爲說明。

八四 儒家底解釋      儒家底學說支配我國人生問題的思想幾千年，其影響之大，誰也承認。儒家底代表爲孔子，而孔子底思想又特別注重人生，所以現在許多學者都以爲孔子底哲學就是人生哲學。<sup>[05]</sup> 孔子對於人生的意見怎樣？篇幅有限，不能詳講。只擇其要者簡單說之。

孔子底學說是入世的，故其議論都以切近人事爲本，因而對於生的事實，祇爲常識的討究，並不爲神祕的幻想。梁漱溟說：“我們先說孔子底人生哲學出於這種形而上學（調和）之初一步，就是以生活爲對、爲好的態度。這種形而上學，本來就是講‘宇宙之生’的；所以說‘生生之謂易。’由此孔子讚美歎賞‘生’的話很多，像是：‘天地之大德曰生。’‘天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！’‘致中和天地位焉，萬物育焉，’‘唯天下至誠爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以與天地參矣。’‘天地變化，聖人效之。’‘大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。’如此之類，統是贊歎不置。這一個‘生’字，是最重要的觀念，知道這個，就知道所有孔家底話。孔家沒有別的，就是要順着自然道理頂活潑、頂流暢的去生發。他以為宇宙總是向前生發的，萬物欲生，即任其生，不加造作，必能與宇宙契合，使全宇宙充滿了生意春氣。”\*這話很是。因爲‘生’是一件事實，無論

\*梁漱溟：東西文化及其哲學頁168。

何人當然不能否認，孔子底學說既以切近人事爲本，所以就從此已經有的事實上講起。至於生從何來，他究置之不問，所以說：‘未知生，焉知死。’孔子既不尋求‘生’底由來，則對於人生似乎沒有什麼意義。但又不然：他雖不問生底由來，卻承認生的事實；不特認人的活動爲生的表現，即‘天’底運行，亦認爲生的表現。照此自然的傾向表現出來，就是生的意義、生的完成。梁漱溟講中國人有持中與調和的態度，或者就是由於這‘就事論事’的生的讚賞之精神所陶鑄而成。近來李石岑倡唯生論的人生態度，所謂‘生是一個無盡藏的寶庫，’而用無爲的方法去表現生命，其立論雖然較爲精詳，但其思想的根源，仍逃不出孔子底‘生之讚美。’由此，我們知道孔子底學說在我國思想界的影響。

八五 佛家<sup>[90]</sup>底解釋 孔子以人事爲本從生的事實上去讚美生，所謂‘未知生’而究‘可生、’‘樂生’者，就是對於‘生’的活動有相當的傾服與讚賞，故以生機條達爲愉快的事情。佛家則把生活看得太認真，於生的事實以外，尋求生的所以然，結果便趨於虛幻的本體

觀。印度人因環境的刺激，平常很歡喜探討人生底根源，故外道各派即各本其經驗或師說以研究人生底究竟，因而有有始無始兩說。主張有始者以爲萬物從大自在天生，或從四大物質和合而生；或從時生、或從世性生、或從變化生、或從微塵生。主張無始者以爲萬物自然因、自然果、無因自然而有。又如小乘之俱舍宗，<sup>[97]</sup>以生生不已爲萬化之本，以生生、住住、滅滅來生殺萬物，萬物又各有生、住、滅三相，由此立展轉相生之說（輪迴說）：這是主張萬物有始者。成實宗<sup>[98]</sup>則言無明之惑，托空而起，前無所因：是主張無始的。而佛家則以爲有始無始之說都不對，而主張因緣和合相互爲生之說。蔣維喬說：“佛家……謂世界一切有情無情，皆是因緣和合而成。何謂因緣？譬如茶杯，泥土爲因，火與人工爲緣，因緣和合而成杯。凡世間一切，皆非常住，不久變壞，是爲無常。無常之物原是虛妄，既是虛妄，即不能斷其始終。惟人亦然：以業力爲因，父母爲緣，因緣和合而生，因緣分散而死。如幻如夢之人生，夢中之人，欲研究夢之所自始，焉能確實，自非醒後，誰能了知。佛即醒覺者，覺

者覺悟人生之虛妄也。”\* 華嚴經<sup>[99]</sup>說：“佛子：無一衆生而不具如來智慧，但以妄想執着而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智即得現前。”佛家以人生一切活動都是妄想執着，所以主張破執返真。所謂真者即覺悟人生的虛幻，表現的行爲就是厭生活、求出世。梁漱溟論孔佛二家的異同說：“你看這種發育萬物的聖人道理（孔子對於生之讚美），豈是佛家所願意的嗎？他不是以萬物發育爲妄的嗎？他不是要不淪在生死的嗎？他所提出的‘無生’不是與儒家最根本的‘生’是恰相反對的嗎？所以我心目中代表儒家道理的是‘生’，代表佛家道理的是‘無生’，”† 他並引吳檢齋<sup>[100]</sup>所作王學雜識的話證明儒佛底根本區別。謂檢齋所說的‘王說生生不息之根，正窮生死蘊，恆轉如流，衆生所以在纏，智者期於斷證，而彼輩方以流行無間爲道體之本然；此中庸至誠無息之說所爲近於天魔，而彼宗所執之性非無垢淨識明矣’諸語，爲能得到兩家根本分別之處。佛家既然主

\*青年之人生觀頁3-4。

†東西文化及其哲學頁158。

張‘無生，’根本上似乎講不到人生的意義。其實生是一件事實，佛家雖然主張無生，但已有的生的機體，卻不能令他自然寂滅，於是走轉來以虛幻爲人生的歸宿。故佛家對於人生意義的解釋，只在破除我執，覺悟虛幻。這種解釋對於我國人思想所生的影響，雖然很大，但都是經過中國民族性的變化所產生的，未見得是佛家原始的精神。所以降至末流，不特不能破除我執，返悟真如，甚而至於拘着我執，以求超死(長生)，現在社會上之佞佛者幾完全與佛家底人生意義背道而馳，就是爲此。

八六 科學家底解釋 梁漱溟講‘西方文化’是由意欲向前要求的精神產生‘賽恩斯’(Science)與‘德謨克拉西’(Democracy)兩大異采文化，並歷舉許多生活的事實爲證，而以西方人底生活爲理智的。他這種論斷，大體上確是不錯。西方人底生活態度，比較傾重於知識方面，故其特殊的精神爲科學——‘德謨克拉西’仍是科學精神底產物——的。所謂科學的精神，即重經驗、重分析，對於人生的解釋注重客觀的事實，不爲玄想的討

究。儒家只在生的現象上讚美生，不求生的所以然，雖然也注重經驗，但缺少分析的精神；至於佛家則以虛幻爲人生之本體，既缺少分析的精神，更不重視經驗。我國一般人因爲受了這兩家思想上的影響，所以很缺乏科學的精神。但自從海通以來，我國物質生活上既大受其影響，精神上亦大有變更：從前受儒家、佛家思想底影響，對於生活持調和、虛幻的態度，現因物質方面的壓迫，精神方面的激動，亦不能不實事求是、努力創造，以求滿足其需要。科學對於生活的影響，在我國現在雖說不到‘盈溢滔天，’但其氾濫之勢，已不可遏：最顯明的例證，就是一九二三春季學術界所發生之科學玄學論戰的問題，兩造的議論雖多，而其量約相等，但其征服力則主張科學者較大；而且從事實上講，科學對於人生的解釋，其立腳點較爲切實，只要人類知識日進，而中國人又不能獨立於進化途徑之外，科學底影響終要所至披靡的。所以我在八十三節說科學的精神對於我國人人生問題將要發生很大的關係，占很大的勢力。

科學雖然是西方的產物，然而西方的學者解釋人

生意義也儘有超科學而專憑玄想的。不過大體講來是重經驗、重分析的。而且科學底範圍很廣，各科學家對於人生都有其特殊的解釋，我們要列舉也無從列舉。所以講科學家對於人生是怎樣解釋的，卻很困難。我們篇幅有限，不能類列並述，茲舉胡適科學的人生觀的幾項要件，以爲科學家對於人生解釋的例證。他說：

“1. 根據於天文學和地理學的知識，叫人知道空間底無窮之大。

“2. 根據於地質學及古生物學的知識，叫人知道時間底無窮之長。

“3. 根據於一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物底運行變遷皆是自然的，正用不着什麼超自然的主宰或造物者。

“4. 根據於生物的科學的知識，叫人知道生物界底生存競爭的浪費與慘酷——因此，叫人更可以明白那‘有好生之德’的主宰的假設是不能成立的。

“5. 根據於生物學、生理學、心理學的知識，叫人知道人不過是動物底一種，他和別種動物只有程度

的差異，並無種類的區別。

“6. 根據於生物的科學及人類學、人種學、社會學的知識，叫人知道生物及人類社會演進的歷史和演進的原因。

“7. 根據於生物的及心理的科學，叫人知道一切心理的現象都是有因的。

“8. 根據於生物學及社會學的知識，叫人知道道德禮教是變遷的，而變遷的原因都是可以用科學方法尋求出來的。

“9. 根據於新的物理化學的知識，叫人知道物質是不死的、是活的，不是靜的、是動的。

“10. 根據於生物學及社會學的知識，叫人知道個人——‘小我’——是要死滅的，而人類——‘大我’——是不死的、不朽的；叫人知道‘爲全種萬世而生活’就是宗教、就是最高的宗教；而那些替個人謀死後的‘天堂’‘淨土’的宗教，乃是自私自利的宗教。

“這種新人生觀是建築在二三百年的科學常識之一的一個大假設，我們也許可以給牠加上‘科學的人生

觀’的尊號。但爲了避免無謂的爭論起見，我主張叫他做‘自然主義的人生觀’。<sup>※</sup>

胡適雖然不是科學專家，但他這樣解釋人生，確實如他所說是建築在二三百年的科學知識之上的一個大假設，所以我們即以他這種總合的解釋爲科學家意見的代表。科學家對於人生既不如佛家之以虛幻爲人生本體，也不如儒家只‘就事論事’，而從經驗上、事實上觀察現在，追溯已往，推斷未來。惟其以經驗及事實爲根據，所以腳踏實地幹去：雖明知‘小我’在時間空間上極其渺小而終要死滅，但以‘大我’永存之故，決不甘自暴自棄而努力爲創造的活動。所謂人生底意義就在這繼續不斷地創造活動中。

**八七 我們底態度** 我們下人生哲學底定義爲‘以科學實證的人生機體及活動爲根據，討研人生之意義、價值及修養等問題的學問。’第二、第三、第四各篇並從生物學、心理學、社會學各種科學的常識上敘述，說明人生底機體活動各問題，我們對於人生意義的解釋，

※科學與人生觀胡序頁65-27。

當然不能離開科學的基礎。故上述三種意見，在我們看來，第三種較為滿足。儒家就生言生，比較尚可融合，至於佛家以無生及虛幻為最後的歸宿，卻當排斥。因為我們從生物學上看來，知道生物有了機體，便要活動，而人類精神上有一種無限的自覺創造性的特質，一切活動都能影響於他人（因果觀），故個體雖小，其有造於宇宙者卻很大。所以我們覺得人生是積極的，演進的，徹頭徹尾有希望、可樂觀的；人生底一切活動都是能創造的、有效果的。我們機體存在一剎那，便當本創造的精神為積極的活動：無所謂悲觀，更無所謂虛幻。至於儒家就生言生的態度，雖然也能使人樂生，但究非徹底的，我們雖不排斥這種思想，但只能以之為追求人生意義的起點，而不以之為終徑。

### 問 題

1. 一般人對於人生何以有尋求其意義的傾向？
2. 對於人生意義之解釋何以極紛歧？人生觀是否有統一的可能？
3. 儒家對於人生意義是怎樣解釋的？對於我國人生活上之影響是怎樣？

4. 孔子何以極力讚美‘生’?
5. 佛家因緣說底內容怎樣?何以以虛幻爲人生本體?
6. 佛家思想對於我國人生活上之影響怎樣?
7. 什麼是科學的人生觀?科學家對於人生意義解釋的要點怎樣?
8. 科學的思想對於我國人生活上之影響怎樣?
9. 我們對於人生意義的解釋,何以排斥佛家而迎受科學家?
10. 你對於人生的意義是怎樣解釋的?

## 第十九章 人生底價值

八八 價值底意義 人類對於生命加以適意的解釋外,同時又要問‘值得生活嗎?’這‘值得生活嗎?’的疑問,就是估定人生底價值之起點。意義的解釋,只是根據已經觀察所得的事實,附以一種內容的說明,是消極的。例如說:‘人爲萬物之靈’,或說:‘人是兩手兩足的動物,’都只把‘人’的表義(Significance)說出爲止。至於價值的估定,則進一步而問這萬物之靈或兩手兩足的人到底有什麼可貴之處,是否值得據以爲生活的根據是積極的。故人生價值之估定,與意義的解釋有同樣的重要。

什麼是價值？是主觀的還是客觀的？我們不可不略爲研究。蔡元培說：“何謂價值？不外於意識中懸一種嚮的而欲有以達之。事物與意志及情感無關者，卽無所謂價值。例如千金之券，謂之有價值者，以其可以購種種可愛之物也。苟其人既不愛錢，亦不購物，則雖有千金之券，與廢紙無異。何則？其所有者形耳、色耳、重量耳，玄學中所謂物質原素或所謂心靈原素之集合體耳，而其所以構成價值之原素則已失之。又如謂某甲有價值者，亦謂其人有利物之道德心，而爲他人所利用耳。苟舉其利物之道德心而去之，則雖形體猶是，能力猶是，而其對於他人之價值已不復存。然則事物之價值，無不由主觀之意志而發生明也。”\* 據此，則價值的評定是主觀的，既屬主觀的，則因時因地而異：故同一活動，甲以爲有價值，乙以爲無價值，此時認爲有價值，彼時認爲無價值，此地認爲有價值，彼地認爲無價值。換言之：價值之評定，常以各人意志與情感在各時各地對於事物而生之關係而定。由此關係而評定之價值，叫作相對

\*蔡元培：哲學大綱頁60-61。

的價值。

世界上果有客觀的絕對的價值嗎？爲便利計，仍引蔡先生底話爲答。他說：“……宜若有之。雖然，其確定之內容，則未能質言之者。昔之哲學家，蓋嘗試之矣。曰：人類最終之鵠的在快樂、曰在幸福、曰在生存、曰在威權。此四說者，非不各持之有故，言之成理也。然而其所以判斷之者，乃據大多數人之行爲而求其效果之所在。故曰在是在是，非自各人價值之意識中，實得有普通之證明也。”\* 由此看來，則客觀的價值也不是絕對的，故他對於價值問題的結論說：“於是價值論之研究，所可認爲普遍者惟有形式。在客觀界，以最後鵠的爲最高價值，而其他達此鵠的之作用，則視其遠近於大鵠的以爲差。在主觀界，則良心之命令由有意識而進於無意識（即由努力而進於習慣）是也。至其內容，則今日尙爲……研究之問題，而未能質言之。”† 則價值之估定，仍不能以時與地之關係而異其內容，我們所能斷定者，只是一切人對於人生有估定價值之要求而已。

\*同上頁62。 †同上頁65—66。

八九 苦樂生死與價值 人類個體的存在，不過數十年，最多亦只百餘年而已。無論何人既有了生，一定便有死，生與死爲必然的因果；而當個體存在的時候，因爲有感情的活動，又時時有苦樂之感。此四者實人類中之普遍的經驗，誰也逃不出這個藩籬。就尋常的經驗講起來：生與樂是人所願受，死與苦是人所憎惡。故對於生與樂常以懽娛的態度處之，對於苦與死則以嫌怨的態度處之。由此態度可以證明在尋常經驗上，生與樂是有價值的，而苦與死無價值。但我們仔細分析一番，便知道生死 苦樂都是對待的名詞：有生方能見死，有死方能見生；有樂方能見苦，有苦方能見樂。倘是人類只有生而無死，或只有樂而無苦，那麼一切活動都是機械的、刻板的，固然表示不出苦與死之無價值，也表示不出樂與生之有價值。所以生死苦樂無論在客觀方面或主觀方面都有相等的價值，只看各人評定的標準怎樣。

儒家對於人生的態度是樂生，所以只在生的事實上享受，而不問生死的因果，故有‘未知生，焉知死’的

議論。生死既不去探究，苦樂之感也不與流俗俱化，只以很安閑的態度，應付環境。孔子稱顏回簞食陋巷，不改其樂，自謂‘飯蔬食、飲水、曲肱而枕之，樂亦在其中矣’以及厄於陳蔡，弦歌不輟的事實，都足以證明孔子對於物質生活之困迫不以爲苦，而有精神之樂足以調劑之。故有‘天生德於予，桓魋其如予何！’與‘朝聞道，夕死可矣！’之語；當危難之時，而有不屈不撓的自信心，當無事之時，而有‘聞道就死’之勇武精神，他雖不去探究生死與苦樂底根源，但也可以見他對於生死與苦樂的態度。

佛家既以虛幻爲人生的本體，對於生死苦樂的評價也以這種態度出之。常人以苦樂爲實體，佛家則以領受爲區別，所以對於苦樂有苦受、樂受、捨受<sup>[101]</sup>之估量。蔣維喬說：“此三受可以生、住、滅三種時間之長短分之。生時苦、住時苦、滅時樂，苦之時長、滅之時短，是即吾人所感之苦名爲苦受。生時樂、住時樂、滅時苦，樂之時長、苦之時短，是即吾人所感之樂，名爲樂受。若生、住、滅，三時，不苦不樂，則爲捨受。是知苦樂不過時間之區

別，實是無常。”\*所謂苦樂，在佛家看來，不過是感受時的幻相，無所謂實體，若視為有價值，則二者都有價值，若視為無價值，則二者都無。至於生死在佛家仍以因緣和合與分散為解釋的工具，但因緣分散而死，並非斷滅，其第八識之阿黎耶(含藏的意義)仍然存在。死時後去，生時先來，若不能轉識成智，則此識永永相續，輪迴無窮。佛家痛此無常，而教人明心見性，勘破第八識，超出生死關頭，而視生死為幻相。<sup>[102]</sup>所以生死底價值，在佛家看來，也是相等的。

倘若把苦樂生死從科學上分析起來而評定其價值，結論也是苦與樂、生與死其價值相等。苦樂是一種感情作用，二者之顯出由對比而成：有苦方知有樂，有樂方知有苦。要徹悟樂底真價值，必先有苦的實際經驗：與豪富講生計充裕之樂，與童子講失戀之苦，他們因未有過生計艱難與戀愛的經驗，終不能領悟；等豪富中衰感受生活困難，始回想從前所過安適生活之快樂，童子成人之後，享受過戀愛之樂，始知失戀之苦。二者互相

\*青年之人生 頁3-9。

映照，始能互顯其價值。至於生死也是如此。人生之不枯寂也就是有此互相映照的生死苦樂協調活動。所以科學家對於生死苦樂價值之估定，也是‘一視同仁的。’

九〇 我們對於人生價值的估定 苦樂生死是生物界的事實，而且爲必然因果，既不能否認，也不能避免。我們既生存於世，於消極的認定人生底意義以外，並要積極尋求人生底價值，以爲生活的張本。我們從生物學、心理學等科學上，知道構成人生機體的本質雖然也與其他生物無異，但因其組織複雜的原故，有幾種很顯著的特徵爲其他生物所不具，茲類列於下：

1. 形體方面有靈敏的兩手與語言器官，及特別發達的腦筋；
2. 精神方面有無限的自覺創造性；
3. 社會方面有繼續不斷的文化。

我們是以科學研究所得的事實爲解釋的根據，所以對於人生各方面都不當作神祕的東西看待，而當從客觀的事實上着眼。以上三項都是客觀事實中之最顯明的，誰也可以知道。我們就根據這極平常的事實，對

於人生爲一種評價如下：

形體方面既有手與語言器官特別發達的腦筋三種特殊的要件，所以能製造器具、制馭自然；運用語言，傳達極複雜的思想。這幾種能力，已可謂是得‘天稟之至厚者，’在生物界極可寶貴。就客觀的形體講，既有特殊的能力，滿足我們底要求，便有可以生存之特殊價值。

除了形體上之特殊能力而外，精神上並有無限的自覺創造性。這無限的自覺創造性更可寶貴：因為牠一面能產生種種精神上的活動，滿足我們底需要，一面又能開拓種種新境界，使我們追求不已，無時或息：關於知識上之真的活動，感情上之美的活動，行爲上之善的活動，都足以增加人生多方面的興趣，而使人於繼續前進之時不感苦惱，奮發有爲。這繼續不斷的努力，便是生存的本義，所以從精神上講，也有可生存的特殊價值。

假若我們運用形體上，精神上的特殊能力，創造種種新境，而此新境之存在、只以我們機體生存的時間爲斷，則‘浮雲千里，瞬息即滅。’這不能永存的價值，還不

能算真價值。然而人類底活動除個性而外，還有羣性：各個人之活動能彼此互相感應，一人底努力可以影響及於人人；而且因為有文字供紀載一切言行之用之故，現在的活動可以遺留於未來。因爲一人底努力可以影響於人人，則用一分功夫，即有一分結果；因爲現在的活動可以遺留於未來，則今日的努力，不但收果於今日，而且可收效於將來。如此，則一切力量不致虛耗，而‘一石盪全海，’其影響更可波及全體；只要我們努力造好因，定可收好果。這種有把握的生活實值得生活。所以從社會方面看來，人生也有特殊的價值。

苦樂在我們看來，只是對於外部刺激感受時之主觀的評價：佛家之捨受是對於刺激不加評價，爲尋常人所不能，而且足以滅殺人生的生趣，即能之亦不可。我們仍本對於形體、精神、社會各方面所施之評價，而以樂受反應一切刺激，所以我們生活中充滿樂趣：樂足以鼓舞我們前進，固有價值，苦可以反映樂感，也同樣有價值。

至於生死之評價，我們正和泡爾生底意見相同，茲

引其兩段以爲結論，他說：“……人之有死，不特自外界觀之，有不可免之勢，卽自內界察之，亦有不可免之鵠焉。格代曰：‘死者，自然界所以得許多生活之善策也’，夫自然界欲營歷史之生活，計誠無善於有死者，無時代之變易則無歷史，不死之人類，其將營所謂非歷史之生活乎？此其內容，非吾人所能想像焉。且也，既無所謂死，恐亦將無所謂生；人類無親子之關係，則凡深邃之道德如慈孝親愛等，恐亦將無自而付畀。是故人類既欲營歷史之生活，則死之不足惡固亦明矣。”\*

“人類之不免於殄滅如是，然則人類之生活又有何等價值耶？余以爲不然：花之開、數日耳；歌舞、數時耳；而價值自若。……人類之不免於滅亡，其一切價值，並不因之消失。……科學、哲學、文學、美術之價值，由其影響於現在之人類而成立，其尙能收效果於未來耶？非吾人所得預言。如頹瑣哲學 (Scholastische philosophie) <sup>[103]</sup>業已過去，業已無裨於吾人，然不能謂其無價值：以其於中世紀後半人類之生活有至大之價值也。無論何

\*蔡元培譯：倫理學原理頁140。(商務)

等哲學，其價值均不能歷劫而常存：文學、美術、政治、法律皆然。人世間事，孰非無常，然決不以是而失其價值：蓋生活之全體若各部固各有其鵠者也。且世人之以其生活及生活之內容設想為滅亡者，非所謂死，而在時間經過之每一瞬間常往而不止，即常滅而不存，又何待死。使過去者猶不滅亡，則人類之生活常為現實者，常為有關係者，雖死亦不得而殄滅之矣。死者不過生活連續之截止，而不能影響於過去之生活；使謂過去者必無價值，而現在者始為實現，吾人與夫吾人之生活，必在現在吾人之意識中者，始有實現之性質乎？然而現在者一點耳，非有廣狹也。吾人之生活成立於包有過去及未來之時間之經歷，而不能成立於現在之一點也，使以吾人過去之生活為與非現實同義，則是一切生活，無有現實之性質者也，豈其然乎？<sup>※</sup> 換句話說：我們對於生死只看作生命持續之移轉。生死之輪轉即構成歷史、創造進化的要素，二者有同等的價值。

### 問 題

※同上頁116—117。

1. 什麼是價值？其效用如何？
2. 價值的評定是客觀的還是主觀的？
3. 何謂苦樂？
4. 佛家三受底意義如何？並舉例證明之。
5. 佛家對於生死的見解如何？與科學家的區別何在？
6. 從形體、精神、社會三方面評定人生的價值，而說明所以‘可生’的原因。
7. 死何以非滅亡？
8. 你以為人生有什麼價值？根據的事實何在？

## 第二十章

### 人生底目的

九一 目的底紛歧 價值的評定是解決‘可生’的問題，決定‘可生’以後，便要問怎樣生法，‘生’是爲什麼的。這‘爲什麼’的解釋便是目的的追求。目的是情知對於活動所懸之理想：因理想要以已有的經驗爲根據，所以目的常以主觀的經驗而異其性質。無論何人只要對於人生認定有生之價值，便有一種懸想的目的：志士殺身成仁，固屬‘生’之目的，愚婦求神降福，冀達肉體之永生，也是‘生’之目的。故精細分析，各人有各人底

生存目的。但因人類有通性，故關於人生之目的，亦可歸納爲幾派。李石岑在其教育與人生中說：“本來討論人生問題的，大概分三派：一派是厭世說 (Pessimism)，<sup>[104]</sup>一派是樂天說 (Optimism)，<sup>[105]</sup>一派是改善說 (Meliorism)。<sup>[106]</sup>厭世說完全否定人生，以爲現世不過是些未掩埋的枯骨，絲毫不必留戀；……樂天說完全肯定人生，以爲人世是充滿善和美的一個樂土；……改善說以爲前兩說都犯了走極端的毛病，如照樂天說，便不免流於放任，如照厭世說，又不免流於消沉，因起而折衷二說，爲人生立一正鵠。”<sup>\*</sup>各哲學家對於人生底目的雖有許多差異，<sup>[107]</sup>但大體卻可歸納爲上述之三派。

我們現在且就儒家、佛家及近代科學家對於人生目的之意見，略爲述之：

**九二 儒家底人生目的觀** 儒家對於人生的解釋，既然是‘就生言生’，故一切關於人生的問題都離不了日常生活的事實。而日常生活中最重要而難於處理的就是團體生活中各個人相互的關係：因爲人生的一

\*李石岑：講演集頁99-100。

切問題，都以‘我’爲本位，但‘我’不能獨存於世，必與他人共同合作，始可以生存，於是爲存‘我’計，不能不與‘人’相周旋，而‘我’與‘人’的關係產生；然而‘人’與‘我’的關係是交互的，非單向的：以‘我’爲本位，則‘我’以外之人爲‘人’，若以人爲本位，則‘人’轉爲‘我’，而‘我’反爲‘人’；在這交互錯綜的關係中，不能不謀所以共存之道。孔子從‘人事’上看透這層，所以以‘仁’爲人生最終的目的。他說：“君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。”可見他對於仁之重視。以顏回之賢，亦只能許以三月不違仁，其餘則日月至焉而已，即他自己雖然懸一個仁的目的，卻也不敢直接承認，而說：“若聖與仁，則吾豈敢。”曾子說：“士不可以不弘毅；任重而道遠，仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”由此可見‘仁’是人生最大的事。梁漱溟說：“可見仁是頂大的工程，所有的事沒有大過牠的了，而儒家教人亦惟要作此一事，一事而無不事矣。”<sup>※</sup>

仁在儒家底眼光中誠然是一件最重大而可以終身

※東西文化及其哲學頁170。

由之的事情，但問仁是什麼？其中含些什麼要素？近來治國故的學者解釋仁字的很多，在我看來，梁啟超所講的較爲平正。他說：“仁者何？以最粗淺之今語釋之，則同情心而已。樊遲問仁。子曰：‘愛人。’謂對於人類有同情心也。然人曷爲而有同情心耶？同情心曷爲獨厚於人類耶？孔子曰：‘仁者人也。’此言‘仁’之概念與‘人’之概念相函；再以今語釋之，則仁者人格之表徵也。故欲知‘仁’之爲何，當先知‘人’之爲何。‘人’何以名？吾儕因知有我故比知有人。我圓顱而方趾，橫目而睿心，故凡見有顱、趾、目、心同於我者，知其與我同類，凡屬此一類者錫以一‘大共名，’謂之‘人’。人也者通彼我而始得名者也。彼我通斯謂之仁。故‘仁’之字從二人。鄭玄曰：‘仁，相人偶也。’非人與人相偶，則‘人’之概念不能成立。申言之：若世界上只有一人，則所謂人格者決無人看出，人格者以二人以上相互間之‘同類意識’而始表現者也。既爾，亦必二人以上交相依賴，而人格始能完成。

“智的方面所表現者爲同類意識，情的方面所表現者爲同情心。荀子所謂‘有知之屬，莫不知愛其類也。’愛

類觀念以消極的形式發動者則謂之恕，以積極的形式發動者則謂之仁。”\* 由此看來則孔子之所謂仁，是以人生日常‘相共’的事實為根據，所以要以‘仁’為最後的目的而教人行‘仁’者，無非要使人與我的關係得一種適當的處理，而存人以存己。所以樊遲問仁的時候，孔子曰：“居處恭，執事敬，與人忠 雖之夷狄，不可棄也。”仲弓問仁的時候，孔子曰：“出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。”恭、敬、忠，與夫如見大賓，如承大祭等等都是為‘仁’的方法，而其最終的目的在於之夷狄不可棄，與在邦在家均無怨。總而言之，就是要對於‘我’以外的各方面的同類都能融合共存。

求仁的方法怎樣？就是一個‘恕’字。子貢問一言可以終身行之者乎？孔子曰：“其恕乎：己所不欲，勿施於人。”所謂恕者，用現在的話來解釋，就是對人有同情心：消極方面，己所不欲的，勿施於人；積極方面，則以己之所欲而引起人之同好。故孔子說：“夫仁者己欲立而立

\*梁啟超：先秦政治思想史頁112-113。

人，已欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。”梁啟超爲之解釋說：“譬者比也；以有我比知有彼，以我所欲比知彼所欲，是謂‘能近取譬。’近取譬卽‘如心’之恕也。然恕與仁復異名者，恕主於推其所不欲，仁主於推其所欲。我現在所立之地位，必與我之同類相倚而並立，我將來所欲達之地位，必與我之同類駢進而同達。何也？人類生活方式，皆以聯帶關係（卽相人偶）行之。非人人共立此地位，則我決無從獨立，非人人共達此地位，則我決無從獨達。‘立人達人’者，非立達別人之謂。彼我合組成人類，故立達彼卽立達人類，立達人類卽立達我，用近譬的方法體驗此理，徹底明了，是謂‘仁之方。’”<sup>\*</sup>因爲孔子是讚美‘生’的，所以要立人達人，使大家都能安‘生’樂‘生’。故對於人生目的之決定是積極向生的方向走。

九三 佛家底人生目的觀 佛家對於人生的態度，與儒家根本相反，故人生最後之目的，佛家以爲是涅槃。蔣維喬說：“……………此究竟目的，卽是永離一切戲

<sup>\*</sup>同上頁113—114。

論，<sup>[108]</sup>名爲涅槃。<sup>[109]</sup>然外道<sup>[110]</sup>亦有涅槃。”其義有四：“一、執涅槃是常，以爲有煩惱則有生死，生死所以無常，無煩惱則永離生死，故涅槃無常。二、計涅槃是無煩惱之因，由先觀察涅槃之真理，而後生了解，斷煩惱，故涅槃爲因。三、立涅槃是無煩惱果，先由斷煩惱，後方得涅槃，故涅槃爲果。四、立斷滅爲涅槃，以爲畢竟無處，空空洞洞，卽是涅槃，此外道邪見之究竟也。小乘如俱舍宗則以涅槃爲本有，是常是善，在煩惱之外，斷煩惱以後卽得之；成實宗則明涅槃俱是無法，從善因修得之。今細按外道小乘所說，雖種種不同，然皆不能見其究竟。要知涅槃者，乃對於生死而言，諸法未曾生死，亦非涅槃；但爲衆生虛妄，故成生死，欲正其虛妄，故強說涅槃耳。生死若除，則涅槃亦息，如病乃投藥，病既去，藥亦不須矣。故涅槃者，不爲戲論所戲論，本無所得，無處可至，不斷不常，不生不滅，方名涅槃。是以涅槃不得名爲有。何以故？眼見一切萬物，皆有生滅，故有老死相，若涅槃是有者，則應有老死相，涅槃有老死相，云何得稱涅槃？而涅槃又非是無。何以故？若有尙非涅槃，空無如何是

涅槃。又因有故有無，若無有云何有無？是故無亦不得稱涅槃。然則涅槃是亦有亦無耶？如云有無共合爲涅槃，此亦有亦無之說也。今謂有無二事相違，不能合於一處，有時無無，無時無有，如明與暗，不共一處，故知有無共合，不得爲涅槃。然則涅槃是非有非無耶？如云涅槃境界微妙，有無俱遣，此卽以非有非無爲涅槃也。今謂正對有無謬見，故說非有無，不言非有非無是涅槃。以上所說，皆是戲論分別，非是涅槃。若人覺悟此等戲論，皆非究竟，內息自心一切法不受，如此卽得見真相，卽得常樂涅槃，方爲人生之真實究竟也。”\* 蔣先生這段議論，運用佛經文體說明涅槃，看來似很玄奧，其實他底根本意思只在說明佛家對於人生的究竟，在於覺其虛幻，有無生死，都是戲論，只要把這些執着打破，便常樂涅槃。

涅槃雖然在於使人破我執、悟虛幻，但又不是寂滅，這一層李石岑講得最明白。他說：“佛一切說教，都是以涅槃爲指歸。從前的人講錯了，佛教徒一部分也講錯

\*三論宗之人生觀，東方十九卷五號。

了，以爲涅槃是廢滅，是‘寂無，’什麼束縛，什麼苦惱，到此都絕滅了根株，枯木寒灰，連木也化爲煙，灰也化爲塵，什麼事都沒有了。實則何嘗如是。佛教人以涅槃，不過證得法性常住，便知法相如幻。而後有事可做，而後纔能做事，而後不做冤枉事。所以佛的無盡功德，就從涅槃而來。不過衆生的根性，有種種的分別，就是那一系統的功能的堪任性各有差別，對於這涅槃的證得而後的境界也不同，對於證得涅槃所用的工夫也不同，所以又有三乘的區別。聲聞乘<sup>[111]</sup>的衆生因聞聲教而悟道，緣覺乘<sup>[112]</sup>獨自靜觀而悟道，他們祇知名利自覺，惟有菩薩乘<sup>[113]</sup>（也說佛乘）自悟悟他，並行不悖，求得一切智智，無所不知，也就六度（施、戒、勤、忍、禪、慧）<sup>[114]</sup>萬行，無所不行。最緊要的一件事，是在發菩薩心，求無上菩薩（覺）之心，並還要使這種發心保持不退，則事事皆爲菩提行，<sup>[115]</sup>不必改現在社會之組織，不必剃除鬚髮，而無害其行菩提之行。一切人事無不可行，但以存菩提心爲限，這是何等圓滿周遍的說法呢？但因爲一切系統的一切法，都是有關係的，所以一系統的生活必有

關係於其他系統，更必以其他系統之生活改正，爲自己生活改正之一條件，以是菩薩對於一切衆生，不自覺有大悲之心，而他之行事，總是視人如己，佛法的人生乃是這樣一種生活。”\* 他這兩段話說明佛以涅槃爲人生的目的，並不是自求寂滅。若果自求寂滅，勢非自殺不可。佛固不惡生，但求免無常，所以從主觀上看破生死，覺悟虛幻，所謂大慈大悲，只是以己之覺悟虛幻，使人有此類似之覺悟而已，並不是教人樂生，向外擴張其生活。所以梁漱溟講佛家是‘無生’的人生觀是很對的。

**九四 我們底試探** 我們對於人生的解釋是極平常的：既不把人生當作神祕的東西，也不把人生當作漂浮的問題，只以科學上已經證明的事實爲根據，規定我們應走的路向。故我們對於人生到底有什麼目的底答案，只有八個大字：卽

發展自我，延擴社會。

我們從各種科學上看來，都知道人生的活動是由於機體的存在，而人生的一切問題，也都是由機體存在

\*李石岑講演稿，佛學與人生。

以後所發生的。我們既是由物質的細胞所構成的‘人’體，當然不能置生存的機體於不顧，而爲虛幻的靈魂或超人說。所以我們以爲人生第一目的，就是存‘我’。‘我’既有了存在的機體，便要時時活動，活動的方向雖然有種種，但其目的都在於自存存人，故‘我’是一切生活的根本，是生活中最有價值而最當看重的東西。然但只注意於一‘我’的活動，而不顧及於對方之他‘我’，則活動可以互相衝突而於‘存我’的目的有妨礙。所以當活動時，一面要努力發展自我，一面又要注意社會。換句話說：當我們活動時，應當使個性與羣性交融使之均齊發展。所以我們以人生的第二目的，就是延擴社會。所謂延擴社會有兩種的含義：一是使社會的機體繼續存在於無窮，一是使社會機體同時擴充於無邊。我們知道個人的機體是要消滅的，而社會的機體則能‘萬古長存。’‘我’有機體、能活動，當活動時，就個人講，固然是在於發展自我，就社會講，則於社會機體的存在使之繼續綿延以外，並將其存在之內容增加。故我們多一分活動，自我便充實一分，社會也悠久而擴大一分。然而活動是

自有機體以來所具的特質，並不假外求，只要我們順其趨向，向前進行。這不假外求而時時向前的活動便是無限自覺創造性的表現。所以我們可以說：人生最後的目的是發展自我，延擴社會，而其方法為無限的創造。

### 問 題

1. 人生的目的何以紛歧不一致？
2. 樂天說和厭世說改善說的區別如何？各說之要點何在？
3. 儒家何以以‘仁’為人生的目的？‘仁’之含義如何？
4. 仁與恕的區別如何？
5. 佛家何以以涅槃為人生的目的？
6. 涅槃之真義如何？
7. 佛家三乘之內容如何？
8. 個人底機體要消滅，社會的機體何以能長存？
9. 人生活動何以以自存存人為歸宿？
10. 我們何以以發展自我、延擴社會為人生的目的？其方法如何？

## 第二十一章

### 個人與宇宙的關係

九五 我底本質 第十八章講自我與人格時，曾把自我分為物我、羣我、神我三方面說明其活動的情

形。但其綜合的本質固是時時變動，無時或息。蔣維喬說：“生理學上說，人底身體是十四種原質所構成，乃許多細胞的集合體。細胞是新陳代謝的，以前的我，是那些細胞構成的；今日底我，又是這些細胞構成的，細胞時時變換，刻刻不同，那末這個我還能說是一定的嗎？可是身體的變化和存亡，我們自己是沒有一點主權的。人底身體，因為細胞新陳代謝作用，到了七年，便完全另換一個；七年後的我，就不是七年前的我了。假使有一兒童，每一年拍一照，拿來比較比較，就見得他的面貌年年略有點不同；若拿七年前的照片，和七年後的照片來比較一下，差不多就是兩個人了。這樣看來，我們身體全部在那裏變遷，我將執着昔日的身爲我呢？還是執着今日的身爲我呢？有人說，我們對於身體，是沒有主權；然我們的心，卻是有主權的，那麼就要拿心來研究一下。要曉得我們底心，不過是妄念，妄念也是剎那剎那的變遷，沒有停止的，前念去、後念生，生生滅滅，相續無窮。若以在前的妄念爲我底心，那麼在後的妄念就不是我底心了。以在後的妄念爲我底心，那麼在前的

妄念就不是我底心了；若以在前在後妄念都爲我底心，那麼我有兩個心了。可是前念亦非我底心。後念亦非我底心。就身心兩方面覓之，實在無我。”\*

蔣先生這段話，雖是以佛家底觀點爲根基，以說明‘無我’爲目的，然從生理學與心理學的事實看來，身體精神兩方面確是息息變動，永久不居，佛家主張破除我執，雖是謀主觀上情志之安寧，實亦有客觀的事實。然而現代自我心理學者 (Self-Psychology) [116] 則以宇宙間一切東西，只有自我最爲實在，其他都不足憑。果如此，我們到底何去何從：依佛家底見解，破除我執而以無我爲歸宿？還是照自我心理學者底意見，認‘我’爲最可靠、最實在的東西？若說‘我’是實在，身體精神兩方面卻時時變動，若說‘我’不是實在，則凡具人之機體者皆知有我。在我們看來，無我有我，都是事實。所謂無我者，是在人生繼續不斷的活動中找不着固定之分子，所謂有我者，是人生當活動時，有一種統合的機能。真正的我就是這‘動而不居、’與這‘統攝全體’的兩種要素

\*蔣維喬：青年之人生觀頁29-30。

混合而成，取其一而遺其他都是不對的。所以我們以為‘我’是實有的；不特實有而已，人生一切問題，都是由於‘我’之認識而起的；倘若‘我’自己不覺知有‘我’，則宇宙間一切現象，與我無關，‘我’將和死物相等，——佛家之‘無我’，也是由於認識‘我’太認真所生的問題——還有什麼人生可說。我們以‘我’為實有者，其含義為‘變動不居’與‘統攝全體’的兩方面，故我們在前章中規定人生底第一目的為發展自我，其次為延擴社會。

**九六 我底自覺史** 從生物活動的歷程講，有存在的機體便覺知有‘我’：單細胞的生物，其組織可算簡單了，然而牠既有了機體，便自然而然要為保存其機體的活動。嬰兒產生以後，既知道食乳以自維其生，稍長遇事無不為‘我’，——一切活動，均以‘我’為本位。歷代聖賢與教主，更無不特別重視‘我’：孔子之“天生德於予，桓魋其如予何！”釋迦之“天上天下 唯我獨尊。”耶穌之“我乃神之子。”都是極顯明的例證。由此看來‘我’是人人所認識者，而且是人人所重視者，似乎沒有什麼自覺不自覺的問題。然而因少數人對於自我特別

發展之故，竟把他人之‘我’壓抑，使之屈服消滅於不正當勢力之下，不特無由申展，即申展之自覺，亦因習慣勢力底拘束，而逐漸消滅。因之，我們現在講個人與宇宙之關係，反要先向歷史中找出‘我’來。

‘我’之自覺雖是人生中極自然的事實，但因為個人不能獨立生存，於是為團體生活之故，不能不把‘我’底意見犧牲一部分；團體本是超個人的大我，為大我底存在，犧牲小我的一部分亦未始不可。只因其中有少數個人，為欲發揮個人征服力，求他人受其同化，於是藉‘羣’的名義或強者底勢力以壓抑各個人之小我而使之屈而不伸。中國自古為宗法社會，在家族的團體中，幼輩底‘我’即統屬於家長之下，不能單獨發展；女子在社會上更無獨立的地位，只是男子底附屬品：三從、七出的條律，就是不使女子底‘我’存在的顯證。至於君權之擴張，更是消滅個人小我的利器：清初的文字獄，固然限制個人底思想自由達於極點，即舊日天與君對稱，及‘普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣’與法家<sup>[117]</sup>商鞅之疆國弱民主義，又何嘗不是使個人小我喪失的

思想。所幸者，我國人還沒有受歐洲那樣很惡毒宗教底壓抑，但自漢以後，孔子無形中作了教主，卻也給一般人以很大的影響。

至於歐洲，‘我’卻受兩重有形的限制：一爲宗教，一爲國家。宗教底勢力以中世紀爲最盛，國家底威權，以前世紀爲最強。朝永說：“中世紀以教權爲中心：以爲教會之教理不可侵，而哲學則教會神學之奴隸而已。人之理性，無獨立之價值，不過爲說明、證明宗教上既定教理信條之工具；而此所謂信仰教理者，又悉爲教權所支配。世間一切學問，若物理、天文、心理、諸學，亦皆有所謂公認說者，逆之者則加以異端之名，排斥之、禁壓之、迫害之。道德亦然：對於教會之意志，則個人之良心既無權威，亦無價值。其最著者，有若辨護赦罪符之辭：‘教會者，神之代表也，其意志命令絕對代表神意。故教會既曰施捨可以免罪，則衆人當從之。對於自身之道德心縱有不安，然以個人之道德心，較之教會之宣示——即神受之啟示——則爲甚小甚微。已經墮落微弱之人類精神 何以動天神啟示之真理。且啟示之真理，非當

初卽爲人心所不滿者乎?……故此時代之特徵,不論信仰上,不論學術、道德上,教權則萬能,個人則絕對無價值:一言以蔽之,則一切他律是已。……”<sup>\*</sup> 看這段話,宗教在中世紀之橫暴也可以想見了。然而十七十八世紀之間,國家底威權且浸駕宗教而上之。朝永說:“……個人之意志、良心、信仰爲國家所威壓則未有盛於此時者。其學說之最著名者爲霍布斯 (Hobbes)<sup>[118]</sup> 之政治論,彼以爲‘欲救各人互敵’ (Bellum omnium contra omnes) 狀態——卽無政府的自然狀態——則絕對之君主權爲不可缺。君權有一步之限制,卽人類爲一步之退化,而復歸於自然狀態。故君主當獨掌人民生殺予奪之權。人民之行動當依君主之意志,不當依自己之良心爲標準。不但道德上之善惡,當依治者之意志,卽宗教上何者當信,何者不當信,亦當惟治者之命是聽。故治者可確定教理、信條,而強制人民服從之不可拒。國家不承認之宗教是爲迷信;國家指定之教理不得批評。人欲治肉體之病,則醫生所給與之丸藥,當吞不當嚼,欲治

<sup>\*</sup>將方爲譯:近世我之自覺史頁3-4。(商務)

精神之病，則‘國家所指定之教理當盲從不當批評。’蓋近世來國家主義之學說，雖有種種，未有如霍氏極端之盛者也。……後時路易十四‘朕即國家’之語，實當時治者國家萬能思想之代表。’\*這種國家萬能的思想，無形有形對於‘我’的壓抑，不知多少。故當時之所謂‘人’者，實宗教與國家底工具，其存在也係爲宗教與國家，與個人無與。

中國與歐洲底情形雖然不同，但個人底小我爲團體所壓抑卻相同，其原因果何在？我們底答案是知識不充所致：因爲初民社會因個人生存之故，不能不有團體生活，團體中之少數強有力者當時能倡率同伴，其意力所構成的習慣，便逐漸推及於社會爲社會中之信條，等到信條成立之後，大家因爲照着舊習慣走去，於生活上有許多便利，便無形遵從之；加以社會上底壓力，個人縱有所不滿，若非生活上太感痛苦，終不輕易反動而獲勝利。所以中國底君權、族權，與歐洲底宗教權、君權能壓迫‘我’數百年以至數千年。但人類底精神總是向前

\*同上頁13—14。

活動的，等到與自然界接觸久了，對於自然現象瞭解的程度逐漸增加，科學也逐漸發達，由各方面證明‘人’是平等的，爲生活計，雖然不能離開社會，但個人底‘小我’卻應當保持其適當的地位，自由向前發展。所以近世的‘我’已由禁錮的時代而入於解放時代，充類至盡，可以與宇宙等量齊觀。

**九七 ‘我’與宇宙的關係** ‘我’在宗教國家勢力之下屈服的時間很長，現在各種科學進步，始知所謂‘我’者爲宇宙間一種活動的機體，爲人類之通性：凡具人之機體者都有‘我’，都能自由發展至於無限，所以擴而充之，其量竟可與宇宙相等，故‘我’與宇宙之關係最密切，而‘我’底責任也極重。我們且把二者的相互關係略爲說說：

易白沙說：“有世界矣，有國家矣，斯不能無我以爲之主人。以先後論，我爲先、世界次之、國家又次之；以輕重言，世界爲重、國家次之、我爲輕。先後之說，天上地下惟我獨尊之說也；輕重之義，天下溺者若我溺之，天下飢者若我飢之之義也；二者相成而並不悖。……”

由先後之說，必有我而後有世界，由輕重之說，必無我而後有世界。有我者非有我，亦非無我，我與世界無須臾離；無我者，非無我，亦非有我，個體之小我亡，而世界之大我存。\*他這段話對於‘我’與宇宙之關係，可謂說得很清楚。我們現在再問二者之關係，何以如此密切？從唯心論<sup>[119]</sup>者底見解講，一切物界，均為精神存在，總攝精神活動者為‘我’，故‘我’在而後宇宙在；從唯物論<sup>[120]</sup>者底見解講，一切精神現象，都為物界底反映，而反映的機能為‘我’，故宇宙在而後我在。其實無‘我’不能驗宇宙之存在，無宇宙亦不能儲我，二者相互共存。宇宙的存在固然由我之體驗而知，我之一切活動都足以影響及於宇宙全體。這並不是玄想，我且引胡適不朽論中的兩段話當說明。他說：“李布尼疵 (Leibnitz)說得好：‘這個世界乃是一片大充實 (Plenum, 為真空 Vacuum 之對。)其中一切物質都是接連着的，一個大充實裏面有一點變動，全部的物質都要受影響，影響的程度與物體距離的遠近，成正比例；世界也是如此。每一

\*易白沙：我頁<sup>3-5</sup>。新青年一卷五號。

個人不但直接受他身邊親近的人的影響，並且間接又間接的受距離很遠的人的影響。所以世間的交互影響，無論距離遠近，都受得着的。所以世界上的人，每人受着全世界一切動作的影響。如果他有周知萬物的智慧，他可以在每人的身上看出世間一切施爲，無論過去未來都可看得出，在這一個現在裏面便有無窮時間空間的影子。這便是有機的世界觀。

“從這個有機的社會觀和有機的世界觀上面，便生出我所說的‘社會的不朽論’來。我這‘社會的不朽論’的大旨是：我這個‘小我’不是獨立存在的；是和無數小我有直接或間接的交互關係的，是和社會的全體和世界的全體都有互爲影響的關係的，是和社會世界的過去和未來都有因果關係的。種種從前的因，種種現在無數‘小我’和無數他種勢力所造成的因，都成了我這個‘小我’的一部分。我這個‘小我，’加上了種種從前的因，又加上了種種現在的因，傳遞下去，又要造成無數將來的‘小我。’這種種過去的‘小我，’和種種現在的‘小我，’和種種將來無窮的‘小我，’一代傳一代，一點加一點，一

線相傳連綿不斷，一水奔流滔滔不絕，——這便是一個‘大我。’‘小我’是會消滅的，‘大我’是永遠不滅的，‘小我’是有死的，‘大我’是永遠不死，永遠不朽的。‘小我’雖然會死，但是每一個‘小我’的一切作爲，一切功德罪惡，一切語言行事，無論大小，無論是非，無論善惡，一一都永遠留存在這個‘大我’之中。這個‘大我，’便是古往今來一切‘小我’的紀功碑、彰善祠、罪狀判決書、孝子慈孫百世不能改的惡謚法。這個‘大我’是永遠不朽的，故一切‘小我’的事業、人格，一舉一動、一言一笑、一個念頭、一場功勞、一樁罪過，也都永遠不朽，這便是社會的不朽、‘大我’的不朽。”<sup>※</sup>

‘一石投海，波及全體，’正可以喻我們底活動對於社會的影響。所以小我底地位雖小，數量雖微，但因為‘我’是平等的，有自由發展的權能，人人可以由自我的擴充而改變宇宙全體；只要我們繼續不斷的活動，費一分努力，便有一分結果；社會的進步，大我底擴充，我們個人都有全權。只看我們個人底造因怎樣？我們不悲

※胡適：不朽論，胡適文集。

觀、不苦惱、而抱無窮的希望，繼續向前活動就是爲此。  
大家努力罷！

### 問 題

1. 身體與精神何以時時變動？
2. 自我心理學者何以以自我爲最實在？
3. 佛家何以主張無我？其根據之事實何如？動機怎樣？
4. ‘我’底本質怎樣？
5. 我國何以無宗教底流毒？小我何以常爲國家所壓抑而不能自由發展？
6. 近世‘我’底自覺的原因何在？
7. 從先後講何以‘我’爲先，從輕重講何以‘我’最輕？
8. 社會不朽論之大意如何？
9. 個人何以能改變宇宙？
10. 從本編各章所講的看來，我們生活態度應當怎樣？

## 第六編 人生底修養

人類有了機體便要活動：這活動的能力是固有的，至於活動的內容卻是後天的。例如凡屬人類都有能言的本能，而講何種語言，則完全是後天學習得來的。人

類因有社會生活，不能全靠本能的活動以維持其生活；因要制馭自然，更非把固有能力特別加以訓練使之盡量發展不可。所以人生的活動要有適當的修養。關於修養問題，我們可以分爲

1. 身體底修養、
2. 精神底修養、
3. 行爲底修養、
4. 職業底修養

四項來說明，以下分章討論之。

## 第二十二章

### 身體底修養

九八 修養底意義 人生要修養的原因，本編導言上曾經提及；茲於未講修養的問題與方法以前，略述我們對於修養兩字的解釋。我國講心性修養之學者以宋爲最盛：天理人欲不絕於口，而其結果則流於玄談，故現在許多人一聽修養兩字便以爲是提倡冥想、幻擬。其實我們所謂修養，其含義決不如是：用很明確的話來說，修養就是養成習慣。我們從第二第三兩編看

來，知道人生活動底內容大半是習慣的：就從常識上看，我們一舉一動也無不受習慣底支配，而一切習慣都能表示其人之品性，所以我們很重視習慣。孟子說：“是非之心，人皆有之；惻隱之心，人皆有之。”我們從科學上研究起來，確實承認他的話是對的——即人皆有是非惻隱的先天稟質——至於所是非、所惻隱的內容，則完全由後天學習而來，是習慣的。關於這些問題的實例，吳稚暉在其一個新信仰的宇宙觀及人生觀<sup>[121]</sup>一文中講得很多，可不贅說。我們所要說的是良心<sup>[122]</sup>一名詞，不是先天稟賦底表義（The significance of the original nature），乃是後天累積經驗底總和，惟其是累積經驗底總和，所以可用繼續不斷的經驗去擴充其內容，因而有養成良好習慣之必要，這就是人生要修養而當修養的實證。至於修養的方法雖然可因時因地而異，而其根本原則就在於練習。故關於身體、精神、行爲、職業各方面的修養方法，就是按照我們預定的目的隨時予以適當之練習，而養成良好的習慣，以制馭自然、創造環境。

九九 身體底重要 前章說過，人生一切問題都發生於‘我’底機體以後；故身體可說是作‘人’的基礎。古時宗教家也有看輕肉體，重視靈魂的，這種玄幻的思想，現在當然不能存在。我們從歷史研究任何人底偉大事業，其身體都有特別過人的地方。我們對學問、事業要有所建白，都非有強健的體力不可：在校求學可算是極平常的事了，倘若身體不健，不能繼續用腦力或用體力三四小時以上，遇着一個較複雜的數理題目固然無法解答，即要實際到社會上去調查一件事實，也力不能勝。現在學校的上課雖然是一小時一小時間斷的，然而真正研究學問，決不是這種機械的學習所能奏效。若出學校到社會上服務，更不能只專作機械的事務人員，每日額定只工作八小時——八小時工作制，中國各地現在還不能實行——倘作一團體之領袖，一旦遇着重要問題要解決或不能解決，數晝夜不睡眠、不休息亦是常有之事；體力不健，將如何應付！而且中國社會問題極複雜，而社會現象又極紊亂，果真有志於改進社會，決不是安居城市翻讀外國書報所能收效，最少親至內

地各省去調查社會情形，然後釐訂之方案才有根據，才能實用；要如此，便非‘弱不禁風’或‘養尊處優’之羸弱體力所能勝任。而且因經濟問題引起社會紊亂之故，土匪劫掠更是常事，我們誠然不願有此種事象，然而民國十二年春之臨城劫車案【123】，竟隨時有機會可以碰着我們，倘使體格羸弱，又怎樣應付！這是就學問與事業及應付社會講，不可不有強健的身體。

再從身體對於精神上的影響看來，也不可不强健。西洋成語說：“健全之精神寓於健全身體之中，”就是表示身體與精神的關係。我們生活底興趣全在感情，而感情之愉快又以能達預期的目的為其動力。倘使身體不健，一切理想均無由實現，精神上便很感痛苦，痛苦至於極點，常有因而自殺者；即幸而不流於自殺，亦覺生趣索然。佛家雖然有樂受、捨受之說，但身體上的物質勢力，決不是完全的主觀控制所能奏效；而且照精神解析者底研究，對於預期實現的欲望壓抑過甚，便變成情複，更足以使精神苦痛而流於神經病。【124】此就身體對於精神之影響方面講，不可不强健。

再從人生底價值與目的講，也不可不要強健的身體：我們從各方面研究起來，知道人生有了機體之後便要活動，便要無限的向前創造；死，本然是人生所不能免的事，然宇宙中既有了‘我’，‘我’便有‘我’底責任；而且‘我’之活動可以影響及於全宇宙，‘我’能盡其責，人類的全社會乃至於其他一切生物都可因‘我’底影響而有相當的變化，相當的進步。否則全宇宙亦將因‘我’故而發生不良的結果。倘使‘我’底身體不健，不能盡量發展‘我’可以發展的事業，在個人方面，自我不能得充分的發展，固然是不幸，宇宙中失去這一份‘可有的’力量而不能適當發展，更是不經濟。倘若‘我’因身體不健之故而臥病延醫以累及他人，則各方面之損失更大。至於人生可存在之價值與擬達的目的，皆因而消失，其不幸與痛苦更爲何如？此就人生生活之各方面講，不可不要強健的身體。

健康並不是‘希世之寶’，是人人所固有的；只要消極方面不戕賊，積極方面能鍛鍊，便自然有健康之果。孔子說：“君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及

其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。”這色、鬪、得三項，可以說是戕賊身體之具。孟子說：“故天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲；所以動心忍性，曾益其所不能。”這動心忍性，就是積極的鍛鍊工夫，任何人都當具此苦心志、勞筋骨、餓體膚、空乏其身的精神，以求發展自我、延擴社會。

#### 一〇〇 身體修養的方法 身體要怎樣修養？

這問題蔣維喬曾有一個解答，茲先把他底議論錄下，然後再述我們底意見。他說：“身之修養，與衛生有密切關係，飲食爲維持生命之要素，人皆知之。食物經口腔食管而入胃，與胃酸化合，即起一種酸化作用，變成養料，由小腸內毛細管吸收，即成血液。血液有循環作用，由心房內發出，輸入動脈管，而運行全身，再入靜脈管，迴歸於心房，經二十四秒鐘，即能循環全身一週，其所以能循環之故，由心臟跳動故也。當運動時，則血液循環之速度亦增，動脈管血色鮮紅者，具有滋補身體之養氣。彼靜脈管血色紫暗者，由身體各部之老廢物，所謂碳酸

氣者，納入血中，故變爲紫暗色。動脈管之保護，較爲重要，故隱於筋肉之下，靜脈則顯露於皮膚，吾人常見之青筋，實卽靜脈。醫生檢驗病證，卽按手腕間脈管跳躍之遲速，而爲診斷之根據。是知血液循環，實爲吾人生命所繫，心臟跳動，無時間斷，乃一種重要之工作。倘偶有停滯，循環不良，疾病卽由此而生。靜脈管紫色血液，如何能變爲鮮紅色，則藉肺臟之呼吸作用，吸取空中養氣，呼出血內炭酸，使變爲鮮紅色，仍輸入於動脈管，故吾人所需空氣，較食物尤爲重要。何以證之？人若飢餓不得食，其生活力強者，可延至七日不死。假使塞其口鼻，不得呼吸，則不終日而斃，故知空氣較飲食爲尤要也。世人昧昧，以食物必須金錢換得，空氣則充滿於大地，不論老幼富貴貧賤，均可取之無盡，用之不竭，遂不加察，而惟知食物爲生命之源耳。故衛生必講求運動，多得日光空氣，皆所以使血液循環良好也。舉其要項有四：

(甲)工作      依時工作，乃一種自然運動，學校中規定各課時間，亦卽工作也。吾人對於工作，須要

有興味，因有興味之工作，即是吾身之大補劑；苟無興味，即失工作之效用。

(乙)遊戲 遊戲包括體操在內，爲最有益運動。向者學校中排體操功課，隔日一次，或隔數日一次，殊失體育平均發展之意。今則每日有十五分體操，實於衛生最爲有益。

(丙)沐浴 運動後，皮膚上流出汗液，與空氣中塵埃混合而成垢，沐浴即所以去垢，使皮膚毛孔排洩通利。至游泳一項亦爲最有興味之運動，吾國素不重視，現在世界上文明各國，無不重視此種遊技。

(丁)睡眠 睡眠爲完全之休息。至睡眠時間，視年齡大小而異；幼童宜多睡，年老血衰，睡眠自然減短，中年之人，平均約八小時，過多過少，皆非所宜。

以上四種，須每日分配平均適宜，方能獲養身之益。與修養爲敵者，即是戕賊身體，戕賊有種種（如煙酒之類），而尤以性慾之衝動爲最難駕馭，青年須慎之。孔子所謂‘少之時，血氣未定，戒之在色，’是也。吾國理學家均絕口不譚性慾，即昔日之教育家亦然。近年來教育

學說，以爲青年既犯此病，須澈底解釋，使之了然方能免害。當十二歲至二十歲時，性慾衝動最烈，而危險亦最盛，往往犯手淫之惡習，致使精液消耗，甚且喪失生命，殊堪惋惜，是宜使一般青年知性慾之爲害，而以理性制裁之。若不能以理性節制性慾，則是違反自然界之規則，應受自然界之懲罰。此懲罰維何？卽疾病是。故醫院不啻文明之監獄，所以拘禁違反自然規則之罪人。人能順應自然，方可保持身體之健康也。’’\*

蔣先生所舉關於身體修養的四要項以及戕賊身體的事實，都是我們青年所當注意的。不過作這四件積極的修養工夫，與不作消極的戕賊身體的動作，其中有一件很重要的要素，就是操勞的習慣。大禹惜寸陰，陶侃惜分陰，就是他們不自甘於安逸而好勞動的表徵。但我們所謂操勞，還要更進一步，於活動之外，同時有耐苦的意義存於其間。耐苦與享樂是對待的名詞，似乎不能並存，然而我們底耐苦，就是尋樂。例如我們在一切可以自動的範圍以內，都本‘自己服侍自己’的原則，不假

\*蔣維喬：青年之人生觀頁10—14。

手於他人，一面既可謀身體之健康，一面因經驗擴充可  
 得着許多實用的知識，而又一面更可以節省他人底勞  
 力，爲社會上減去不必費的精力與時間；一舉三得，其  
 樂可知。若我們平日練習勞作，一旦變出非常，亦有相  
 當的精力可以應付 更能於危難的時候，得着許多最難  
 得而很有用的實際經驗，更爲可樂。所以我們以爲耐苦  
 就是尋樂，因而極端排斥犧牲他人以自求滿足的享樂  
 主義。<sup>[125]</sup>操勞的活動是人人可能的，只要我們有‘事無  
 大小，均須躬親’的精神，時時刻刻向前做去，成了習慣  
 之後，遇着要費勞力的事情，反覺‘甘之如飴。’鄉間老  
 農於衣食充裕之後，仍操作如前，就是勞作之習慣已成  
 不易打破所致。我們爲什麼不可‘自己服侍自己，’而必  
 要假手他人代爲操作！

## 問 題

1. 修養之意義如何？人生何以要修養？
2. ‘良心是累積經驗的總和，’能說明其理由嗎？
3. 團體底領袖何以要有強健的身體？團員也要強健身體嗎？理由何  
 在？

4. 從人生底目的與價值講，何以要有強健的身體？
5. 健康何以是人人所固有的？你也覺得健康可貴嗎？
6. 身體修養的方法怎樣？工作、遊戲、沐浴、睡眠四事，你平日是怎樣配置的？
7. ‘醫院不啻文明監獄’，你對這句話的感想如何？你曾有過病院的經驗嗎？在病院中對於健康的感想如何？
8. 耐苦何以就是尋樂？
9. 怎樣纔可以養成操勞的習慣？此習慣之效用如何？

## 第二十三章

### 精神底修養

一〇一 精神底重要 精神是抽象的東西，所以一般人對於‘什麼是精神？’的答案也很不一致。我們爲敘述便利起見，特下一很簡單的定義：精神就是心理活動的總和。人類有了機體便有種種心理活動如感情、思考、意志之類。這些活動的原素是先天的，而其活動底內容則是習慣的。倘若我們底精神不協調（如瘋狂之類），就是機體上一切組織沒有缺陷，也不能如常人一樣自由活動；即使精神協調，若無適當的習慣，對於外部的刺激還是見如不見，聞如不聞。所以精神第一要協

調，就是神經器不受損害；第二要修養，就是要有良好習慣。

前章說：‘健全之精神寓於健全身體之中。’意思是說身體對於精神有很大的影響。從又一方面講，精神對於身體的影響也很大。人當忿怒時，血行、呼吸均受影響發生變化，憂鬱時亦然，而直接受損害者為消化器，故盛怒之人不能照常飲食，多憂之人，飲食量亦漸減。消化器吸收營養物，好像機器底發動器，若有損傷，身體活動，自然要起變化而失常態，經過多次變化之後，即成病軀而不能活動。我國從前的文人常用‘多愁善病’形容‘美人，’實是一種紀實：因為愁多者其思慮必複雜，血液上升於腦，消化力弱，吸入之營養，不足供其消耗，自然要病：愁與病是一種自然因果，由此可見精神對於身體之影響之大。其他關於感情方面如我國所謂喜、怒、哀、樂、好、惡、欲七情，只要任何方面有過度之舉，都足以使身體受影響。故要保持身體的健康，不可不有健全的精神。

人類所以超越其他生物而能制馭自然者，大腦特

別發達，爲一重大原因；我們精神上的無限自覺創造性，物質上基礎就是大腦，倘若我們對於各種精神活動的機能，無適當的訓練，任其自由衝動，某方面過於發展，或某方面過於抑制，精神上將因不協調之故而受損害，自覺的創造性，亦將不能有適當之發展。所以就發展精神上固有的特質講，也不可不要適當的修養。

再從個人與社會的關係看來，精神更不可不健全：因爲身體底力量是有形的，雖然一舉手一投足，也能影響他人，但爲時究竟較暫，而常以身體之存在爲轉移；至於精神上的工作，時間上可以永久不朽，空間上可以擴大無邊：耶穌釋迦孔子底肉體活動，其影響在當時是極有限的，而其精神上所產生之各種教義與哲理，則互數千年而價值自若，對於他人的影響如故。從第二十一章中，我們知道個人底力量可以改變宇宙，‘我’對宇宙所負的責任很大，‘我’無強健的身體，固不足以當大任，‘我’無健全的精神，又何足以爲人格之表徵而改善他人。這是就個人與社會的關係講，不可不要健全的精神。

### 一〇二 精神修養的問題 修養身體的最後目

的在於使身體強健，能順其自然而為適當的發展，其方法底要點為耐勞。精神修養的最後目的在擴充精神生活，其方法底要點在於自制。換句話說：身體的活動直接向外發展，故非耐勞不可；精神的活動要先求內部充實，然後可以影響於外，故重自制。這是二者底區別。而精神活動又可分知、情、意三方面，三者在活動的性質上雖不能有嚴格的區分，但形式上則截然不同，故修養的方法亦不能一致：關於知的方面，重在精審的觀察，情的方面，重在優越的涵養，意的方面，重在有目的的鍛鍊。本節只說精神生活的擴充，下節說修養的方法。

生活就是活動的表現，是生物所獨有的性質。精神生活與物質生活相對待，其活動的特質相似；即物質方面之衣、食、住有新陳代謝作用，精神方面的智、情、意也有新陳代謝作用。所不同者一為有形，一為無形而已。衣、食、住為維持機體生存之要件，自不可一日或缺，我們要身體適當發展，也不可過於刻減致妨生機。但物質是有數量的，若享用過度，則他人將受其影響而有飢寒之虞。且過度享用者如食必珍饈，衣必錦繡，於襲取他

人應有之服食，消耗工作者之勞力而外，並要把許多有用的精力用於無用之地，而身體固有的抵抗力反爲之減去，於人於己，兩無益處。而且物質生活是有限的，不論怎樣享用，終是一時的，即使盡量發展，亦無何種意義。故物質生活以能維持機體底適當生存爲本位；不可過奢，致妨機體生存，更不可浪費，致損人損己。精神生活則不然：新陳代謝之作用雖然與物質生活相同，但因爲精神無數量，不論個人底精神怎樣活動，與他人不生衝突，而且可以給人以很好的影響；至於自己，則更覺得愉快。例如科學家盡其全力研究科學，藝術家盡其全力創造藝術品：當他們研究與創造時，自然要經過許多困難，費去許多時間與精力，然而他們自己並不覺得苦痛：因爲用一分努力必有一分結果，這結果能永久存留、永久享用，就足以安慰他們、報酬他們。至於他們研究、創造的結果，能公開的宣布出來，使人人可以享用、賞玩；在他們自己既不據爲己有，即他人享用、賞玩，也不要據爲己有。這種超利害、無人我的精神活動，在空間上可以傳播至於無邊，其價值已可概見；而在時間上

更能延至無窮：孔子底哲理，拉斐耳(Raphael)底繪畫，時間上不可謂不久，享用賞玩者也不可謂不多，而其價值仍巍然存在。由此可知精神活動的可寶貴。而且物質因為有數量的原故，物質慾過度發展，便要發生爭端：近世軍閥、資本家底互相爭鬪與殘害他人，都是由於這物質慾過分發達之故。精神活動不論怎樣發展，精神生活不論怎樣擴張，總是人已兼利的，而不互相爭鬪。羅素主張盡量發展創造的衝動，減少佔有的衝動，以造成合理的社會，就是爲此。

一〇三 知情意底修養 知、情、意是精神活動的三方面，並不是孤立的：雖說三方面的修養方法各有偏重之處，然而彼此有共通之點，所以合在一起討論。

知識是什麼？我們很明白的答案是：知識是經驗的累積。關於哲學認識論<sup>[120]</sup>上的知識問題，現在不必討論，我們所要知道的，只是日常生活上的知識問題。眼見一物、手觸一物而能知有一物，是由於我們有感覺的機能；今日見這物，明日見那物，經過長期‘見物’之後，若有某物之形狀與從前所見者相似，即只見其一部分，

也能推知是某物，這是由於我們對於感覺所得的直接印象有類化作用，能把各種印象融合起來構成一概念，同時並能根據已有的經驗推知與舊有之印象相似而未曾全部看見者底內容。這‘推知’就是推理作用。但無論推理、類化、都要以感覺所得的印象為根據，這印象的獲得，就是經驗<sup>[127]</sup>的擴充。所以要知識豐富，只有擴充經驗之一法。

求知的傾向是人所同具的：無論什麼人對於新環境都有一種奇感而求知其所以然的情態，這就是求知慾的表現。不過一般人未受過相當的訓練，不知怎樣去求：或以一時偶然的現象為常住性，或以傳聞之詞為實有的事實，結果往往陷於謬誤。我們只要把經驗的來源略為考驗，便知道經驗是觀察自然界人事界底事變得來的：無論何種科學家、哲學家，都不能離開客觀的事實而建立其原理，所以凡屬學問家無不注重自然界人事界的觀察。不過天地間的事變很繁、空間極廣、時間極長，一人活動的範圍有限，要瞭解各部分的現象，勢不能不借助於他人底經驗，所以於直接觀察而外，又要

藉助於文字之閱讀，以爲獲得經驗的工具。在事實上，凡受過教育而有閱讀書籍能力的，都曾運用此兩種方法以求擴充經驗。然而成就有高下的，是由於學者觀察方法的精審、推理能力的發達有差別。所謂精審者，就是能於日常生活中常見之事實隨時爲詳密的考驗，不爲傳言所誤，不爲感情的獨斷；無論何種現象，都以客觀的態度，用分析的方法，把實在的情形切實分析，研究其各方面之因果；推理力發達者，是對於平常不爲人所注目的問題爲詳細的推論，而且就推論所得的結果，應用於一切現象以求制定最後的定律：蘋果落地本是極平常的事實，然而牛頓竟據以發明萬有引力律，生老病死也是極平常的現象，然而釋迦竟據以創佛教。羅素講心底分析(The Analysis of Mind)，<sup>[128]</sup>以爲精神界現在還是一塊荒地，只要我們努力，可以發見無價之寶，事實上確是如此。我們要知識豐富，第一要遇事留意：不論直接對於自然界、人事界之觀察，或間接藉文字以爲求得知識之工具，都當從客觀的事實上爲精密的觀察與研究。第二再把所得的結果加以適當之推論，以求發

見其他與此相似的事實，累積起來，制定較簡的定律，以應用於一切事物。此外最要緊的就是創造的精神。我們應當把宇宙當作一個大學校，終身在這學校裏作學生，世世代代在這學校中求學問，區區學校教育——不論小學、中學、大學、中國學校、外國學校——最多只能指示我們進宇宙大學校的一條路徑而已，所謂畢業與學位只可算作我們離乳期的紀念。真正的知識是進化的，全在個人具有無爲而爲的精神之後，作終身的努力活動，或者還可得到一二分；若以學校教育自劃，不但談不到真正的知識，即在社會中的物質生活也要發生問題——舊人物之日被淘汰就是實證——我國自變法以後，因變法前無適當的預備，對於西洋文明瞭解不真，徒在形式上用功夫，既未學得西洋學者‘終身以之’研究學問的精神，復把中國固有個人努力的精神失去，故變法幾十年，國人對於學術上無大貢獻——不但少創造，連重要的介紹也少有——而一切制度方法都脫不了抄襲的方式，實在是很可痛的事。青年底學習能力優於他人，在知識上應當特別努力於創造的活動，在宇

宙的大學校中作終身的學生，並當把此精神傳衍於未來的人類。〔129〕

感情底本質是對於外部刺激所生的好惡之意向，人類生活所以不感苦寂而能前進者，就賴有感情的活動。但感情很容易流於偏激：在青年期常有許多不當怒而怒、不應悲而悲的，其原因在於與社會接觸太少，各方面的情形不能瞭解，常以個人底主觀見解爲發抒感情的標準。這種由偏狹見解而發抒不當情緒的活動，我們固當抑制；但又決不可因抑制不當情緒之故而對於一切事物都以不關心的態度處之。我們是主張經驗論、因果說的：好惡的意向，我們看來，固然是先天的，而好惡的對象則完全由經驗而來，所以對於感情的活動應當有積極的涵養，遇着應當忿怒或同情的時候，便直接發抒以爲人格之表徵。第十五章上說過：人類底社會生活，全靠愛力維持，而‘我’又絕不能單獨存在，非與人共處不可；既要與人共處，則非愛人不可。愛人的意向，本是人類所同具，而所愛底範圍則常以經驗之不同而有大小之別。我國人人生活動，大部分爲孔與佛底兩種

思想所支配，可是實際上所得者只是佛教小乘底果報觀念與儒家底五倫形式。即以感情生活這一方面講，佛家底萬物平等的慈悲精神，孔子修己立人的恕道，大概都沒有學得。我們知道社會事業都要以同情心為根據：生老病死是人所常見的事，釋迦對於這些事情特表同情，所以創佛教，倘使釋迦也和常人一樣，這些事情，他將見如不見，如何能肯捨棄其祿位。他如耶穌犧牲其生命於十字架上，我國所謂‘孔席不暇暖，墨突不得黔，大禹三過其門而不入，’都是他們對一般人的同情心特別發達，所以有‘天下有飢，若已飢之；天下有溺，若已溺之’的態度；倘若沒有同情，不論知識怎樣充分，意志怎樣堅強，終找不着下手的地方。現在常聽人說‘改造社會，’實際上現在的社會也要改造，倘同情心不發達，對於什麼事都將以不關心的態度出之，所謂‘改造’也只是一句空話罷了。這是對人要有同情心的涵養。至於個人方面，則宜有愉快的感情：因為一切活動要有‘樂而為之’的精神，才有效率。我們要發展自我、延擴社會，只有向前活動：無論作何事業決不能完全順利進行，中途總有

挫折，一般人遇挫折便發生愁鬱之感情，心灰意懶，有時將銳氣消滅之餘，反趨於不問世事，乃至於自殺，這是極不對的。我們要知道人事界的現象極複雜，因果極錯綜，有些事就其本身看來，誠然是失敗，而其影響卻及於此事以外之他事，有些事雖然成功而實際上卻發生不良的影響：耶穌之死於十字架上在當時可算是失敗，然而遺下愛的精神於後世；袁世凱之帝制自爲可算是成功了，然而現社會之紊亂，他卻不能不負一部分責任。由此，可知所謂成功與失敗，都是相對的。我們能看破此層，不以一時之得失榮辱繫於心，而求留永久的影響於社會，則憂鬱的情緒自可減去；倘再從感情的功用上探知憂鬱只足以自戕，而愉快可以使人前進，則爲發展自我計爲延擴社會計，更不可不有愉快的感情。此就個人講，應有愉快的感情。同情與愉快的感情，不是一時所能養成，必經過長期的涵養，始能自然表出，故感情的修養注重在優越的涵養。<sup>[130]</sup>

意志是行爲的發動力，能運用知識，但無相當的修養便很容易爲衝動的動作。所謂衝動的動作即不經思

考而憑一時的感情活動，故最足以壞事。意志修養底目的在於立志，而其方法爲鍛鍊。換句話說就是鍛鍊要有目的。成語說：“有志者事竟成，”即預定一種目的，努力向前進行，不達目的不止。在事實上，也有有志而不能成事者，也有無此志而竟成此事者，然仔細分析起來，有志而不能成者必其所志過於虛幻，或志不虛幻而無適當之努力以成其志；無此志而竟成此事者，則完全爲偶然的機會，是絕對不可靠的。我們應當從實際上立定志向，用努力以實現之。努力底動力全恃乎氣，故孟子說：“夫志、氣之帥也，氣、體之充也；夫志至焉、氣次焉，故曰持其志，無暴其氣。”又曰：“我善養吾浩然之氣……其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。”故要修養意志，必先立定志向，向前做去，不論經過何種困難，決不因而中止。果如此，則經一番挫折，即多一番閱歷，多一番鍛鍊，即養成一番毅力，於實現人生底價值，達到人生底目的都有極大的效益。歷代學問家、事業家之發明學術，創造事業無不中經若干波折，然而卒能成功者，即有預定的志

向，堅強的毅力爲其後援。我們要作任何事業、研究任何學術，均不可不具此堅毅耐苦的精神。近人常說青年意志不堅、不能有爲，我們應力雪此恥！<sup>[131]</sup>

### 問 題

1. 精神何以是心理活動底總和？
2. 精神對於身體的影響怎樣？舉例證明之。
3. 精神活動底結果，何以能傳衍至於無窮？
4. 什麼是精神生活？精神生活何以當盡量擴充？
5. 什麼是知識？知識的修養何以重在養成精密觀察的習慣？
6. 同情心與愉快的感情怎樣纔能養成？
7. 學問何以是終身的事情？個人努力的精神何以在研究學問上是極重要的？
8. 立志與養氣的方法怎樣？

## 第二十四章 行爲底修養

一〇四 行爲與人格 行爲是經過思考的努力動作、爲意志的表徵，故行爲與意志的關係極密切。意志只是一種決斷的作用，實現這決斷作用便是行爲。孟子說：“說大人則藐之，勿視其巍巍然。堂高數仞，棖題

數尺，我得志弗爲也；食前方丈，侍妾數百人，我得志弗爲也；般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘，我得志弗爲也。在彼者皆我所不爲也，在我者皆古之制也。吾何畏彼哉？”這就是平日對於個人底活動，決定了一個趨向，以便遇事照着做去。這平日的決斷只是一種內蘊的意志。果使遇着‘大人’而實行‘藐之，’得志之後，而實行其所‘不爲，’意志方能實現。一般人平日對於各種活動也有適當的決斷，但臨事的時候往往爲利害關係，或一時的感情衝動，而放棄平日的主張。所以我國舊說以爲知易行難。自孫文倡行易知難<sup>[132]</sup>的學說以後，舊說很受影響而有動搖之象。其實知與行二者之關係極密切：知得很親切，自然容易發現所知的動作(行)，而時時作某種動作，也可以對於某種動作有深切之瞭解。不過意志底決斷或知底內容必定要有行爲表現出來，才能顯示於外。因爲意志底決斷是內部的意識作用，其內容如何，在決斷者固然知之，而他人除由外面的行爲上觀察以外，無從推知，故意志的表現，不可不賴行爲。行爲因爲是顯示於外爲人人所能察知的，故常足以表現人格。

人格是自我活動底綜合體，行爲是否能表現人格，要先問行爲者有所行爲時是否自我爲綜合的活動。從心理學上看來，一切行爲都是自我綜合活動底表現。我們日常動作之中也有許多無目的的亂動(Random movements)如眼閃、足跳之類。然而這些動作只能稱之爲行動 (Behavior)，而不能算作行爲 (Conduct)。<sup>⑤</sup>行爲既要經過思考而爲努力的活動，則動作時注意已經集中於一事，即係自我底綜合活動：與友人晤談本是極平常的事，但當討論某事時，或正談某話時，絕不能在同一時間注意他事與他語，就是實例。當行爲時，雖然所注意的其範圍極小，而這極小的範圍卻佔據了自我底全部，故表出的動作常足以爲人格底表徵。例如飲食本是很小的事，而曾子之孝卻可由其‘不忍食羊棗’的行爲看出來；食住也是小事，而顏回之賢可以其‘簞食、陋巷、不改其樂’<sup>⑥</sup>的行爲中看出來。其他各個人在社會上的活動，只要我們考察，都可以尋出其人格上的特徵來。

行爲既與人格有很密切的關係，而社會生活又靠個人人格的相互影響以維繫之，所以不可不有適當的

~~~~~  
修養。

一〇五 處己的行爲 無論何種行爲都有影響及於他人，嚴格講來，本無所謂個人的行爲。我們所謂處己的行爲是個人底單獨活動，對於他人雖有影響，但活動之目的不在於直接影響他人，而在於自求精神上之安寧。例如作事負責，雖然由負責的結果把事情辦好，使他人與此事之有關係者都受其利益，但負責之主要目的只在於自盡其責，自求心安而已；至於他人因把事辦好而受益，卻是盡責底副產物，非盡責之預期目的，這就是處己的行爲。處己行爲甚多，^[133]但應注意修養者有三事：一、積極的道德習慣之養成，二、負責，三、慎獨。以下分別說明之。

我國歷史上之遺傳，對於道德的活動多傾向於消極方面——即以不做惡事爲戒——而少積極的動作——即以做善事爲勸——孔子之恕，含義是‘己所不欲，勿施於人’本屬於消極的活動；然而在積極方面還有‘己欲立而立人，己欲達而達人’的積極精神。自宋儒盛倡性理之學以後，更日趨於消極，徽欽出亡，士大夫不能

起而爲救國運動，只以相對哭泣爲事，^[134]以後便流爲‘只掃自己門前雪，休管他人瓦上霜’的頹廢習慣。這種習慣由社會遺傳繁衍下來，使社會上一般人底道德都趨重於消極方面：最顯明的事實就是從民國以來，政治現象極其紊亂，而一般知識階級，反而宣言不問政治。這種舉動，在某時某地誠然也可以存在，然而決不可當作行爲的常經，以求普及於人人，青年尤不可有此行爲。現在社會上各種現象都極紊亂，倘若都不去管，其紊亂的程度將更不堪。而且社會不好，個人也無從好起：從理論上講，個人底活動可影響及於全社會，則個人同時亦受全社會的影響；從事實上，政治紊亂我們不管，然由政治紊亂結果之無故捕人、殺人的舉動隨時可加於我們，其他各種事象亦莫不如此。故爲社會計，我們不能不有積極的道德，爲個人生存計，也不能不有積極的道德。所謂積極的道德是不但不作惡事，而且要作善事；不特自己不作惡事，而且要別人也不作惡事；不特自己作善事，而且要別人也作善事。無故殺人害人，是不正當的行爲，我們當然不要作，不過自己不作是消極的，目

的雖然在獨善其身，但結果反足以自害其身：因為‘我’不殺人害人，而見他人殺人害人不加以積極的勸告，使之瞭解此種行為之非是，或見被殺被害者而不救，使之因得救而救人，則他日殺人害人者之殺害行為隨時可施於‘我，’而‘我’當被害被殺時亦將無人援救。所以我們自己固然要不作有妨公眾安寧的事情，而看見他人作這些事情，決不能以為事非我為，或事不干己而不理，應當盡力從積極方面設法改革；不但個人力謀改革而已，並要以同類意識喚醒他人起而共謀改革。

負責是對於職權內應作的事盡力作去，不假他人督促，也有積極、消極兩方面：積極方面，是某事在‘我’職權範圍以內而為‘我’所應作者，第一要切實作去，不問有人督促與否，凡‘我’承認去作者，便當努力進行；第二凡在‘我’職權範圍以內而為‘我’所應作者，若有人無故阻撓，不使‘我’盡責者，當排除困難，竭力負責去作，倘力量不能直接征服環境，即犧牲地位，亦所不顧。積極方面要能實現這兩種活動，預先有兩件事要注意：即不輕然諾、有計劃，這就是說：我們當未作某事以前，必先

將個人志願與當前的事情切實估計一番，看此事是否力所能任，更是否所志在此；如力不勝任，當然不必妄爲承受，以妨礙他人有能力者之發展。我們要知道現在文化日進，分工日細，一切事業均有專家，某事得專家治理，秩然有序，效率極大，若由外行主持，徒費精力與金錢還是小事，結果因處理不當，反足引起社會糾紛。現在青年常講改造社會，倘使無相當的預備，長期的鍛練，而味然憑一己之直感輕於支配社會，實是極危險的事情。我國社會紊亂一方由於有能力的專家，提倡消極的道德，而他方面即造成無常識者握社會支配之權。他們無常識而握支配社會之權固然當排棄，然而只可‘以仁易暴，’決不可‘以暴易暴，’所以我們無論作何事情：小之代朋友作一件事情，大之改革社會，都先要估量自己底能力如何。對於某事雖覺得力量可以勝任，但所志不在此，也不必輕於然諾：因爲作一件事情一定要對於此事感興趣，有無所爲而爲的精神去處理牠，才可有較大的效率。否則，在應付上雖然可以過去，只要不感興趣，便可以逐漸減去其努力而終於不勝任。所以於能力

可以應付之後，還要問所志如何。若是能力能應付而志願又在於此事，則無論大小，可以毅然承諾；既經承諾便要預定計劃，逐步進行，然後才有責任可負。然而負責作去，有時竟有出乎意料之外的事變，使我們不能負責：此時我們決毋遷就，如果所負的責任不能實現，寧可犧牲一切而全責任。所以無論作何事情，未作之前要有永久的、綜合的計劃，既作之後，又當有一日不能實現責任，立即去而之他的精神。若具備了這兩種精神，積極的責任也可以負了。負責底消極方面要不越位，不侵他人底權限：在‘我’底權限範圍以內，‘我’既然要負責做去，則他人職權範圍以內的事情，他人也將盡力做去；倘使‘我’無故侵越他人底權限，一方面固足以妨礙他人底責任，一方面又要放棄自己的責任。我國政治紊亂，官僚軍閥不明責任卻是一大原因：我們仔細把社會上的現象調查一番，便知道官僚、軍閥大家都放棄其衛國、保民的責任，而無故侵佔人民的自由權。故國民受其損害而政治日形紊亂。我們應力矯此弊，本自存存人及人存我存之見解，於尊重自己時，同時尊重他人，

慎獨是無論治何事、作何動作，不以無他人底監察而變更其態度。自炫心(Self-display)本是人類活動中的普遍現象，但因社會風俗、法律壓迫之故，有許多活動不能明白公諸社會——即社會上認爲不好或他人知道與自己有妨礙的事情——於是轉而養成一種守祕密的習慣，文明國的法律，並有保障人民某部分活動之祕密權——如書信祕密之類——的條文。嚴守祕密的習慣或風俗成立之後，一般人常利用此種權利作爲有妨礙他人或與平日主張相違背的事情：有許多人在團體中所持的主張與所發布的言論，未嘗不正大光明，而離開這羣衆的勢力，便把平日的主張拋棄，言論推翻，作出許多不正當的事情。在作這些事情的人看來，也未嘗不以‘這是極祕密的事，他人不會知道，’但事實上卻正與之相反：因爲人格的表現是統一的，既然在羣衆中的言論主張與私自活動時的不合，總因矯飾的注意力不能集中，時在羣衆中發現互相矛盾的動作，他人由動作中既可以推證其人格若何；而且一切活動也絕少真正屬個人的，要作不良的事情，必有對手——如受賄必有賄

者，害人必有受害者——當行爲時即有人知道，終不能永保其不發現。一次發現之後，人格即宣告破產，以後即‘表裏如一，’他人也將不信。所以君子慎獨，不僅是爲人，並是自爲。我們個人與全社會的關係極密切，投一石可盪全海，種好因定有好果，我們用人格力征服他人，改革社會，這慎獨的習慣卻不可不養成。

一〇六 處羣的行爲 處羣的行爲是與他人共同動作而直接影響及於他人的活動，我們應當注意的二事：一、在羣衆活動中保持個性，二、遵守公共秩序。

社會心理學家對於羣衆活動分析所得的結果有三：即暗示、模倣、衝動。這三種勢力常爲羣衆活動的支配者，故個人在羣衆活動中常失去其自主的能力：詳細情形普通社會心理學^[135]中都曾講及，我們現在只研究怎樣才可以保持個性。^[136]羣衆活動何以常爲此三種勢力所支配，重要的原因是理智消沉，對於一切動作不能加以理智的分析，而直接受他人底暗示而模倣之，首先發出這種動作的人，或因一時的感情衝動，或因別有作用預備許多足以鼓舞感情的刺激，利用羣衆心理之

弱點，以求達其特殊目的——近年來的學潮就有許多是受他人利用的——我們要於羣衆活動時能保持其個性而不爲他人利用，只有保持理智生活的態度，對於當前的問題，都先加以理智的分析，然後本平日的經驗去贊成或反對。要在羣衆活動中能實現理智的分析，很重要的是抑制感情，使之不爲過甚之發舒；其次則看重個人底責任，決不可以稠入廣衆之中，一人作不良的事情，他人不會知道而放膽妄爲——羣衆之無理性，個人不負責任也是一大原因。果如此，無論在何種羣衆活動中，都可以實現其個性，而不至爲人利用。不過僅僅個人不爲人利用還是不行，同時應當設法使他人不盲從——盲從是羣衆活動中最普通的現象——此時人格底征服力雖有很大的勢力，但必定其人在社會上有相當的聲譽爲某羣衆中大部分人所信仰才能奏效。尋常人人格上之勢力很小，我們要使他人不盲從，應當先從感情上利導，使之向正當的方向發舒，使之逐漸有理智上之自覺——決不可用理智壓抑感情。

在羣衆活動中雖然要保持個性，但在團體中却又

不可不遵守公共的秩序：因為我們有個性，同時也有羣性，一切事情都要照個人底意見去處理，事實上即辦不到；倘使在團體活動中而不遵守公共的秩序，勢必‘人自爲政，’什麼事都辦不成功。遵守公共秩序也有兩種含義：一、服從團體底規律，二、不妄用團體底勢力壓抑個人或他團體。服從團體底規律，並不是消滅個性，只是把羣性發展爲共同生活之方便：個人既爲團體底一分子，對於團體底盛衰強弱應當負責任，而團體活動力之擴展，全在內部有組織。個人身體各部分能協調活動是因爲有系統的組織，團體也是一個有機體，要能生長——進化——發揚，也非各分子互相協調不可。故我們在團體活動中要個性與羣性的發展同時顧到：即一種問題正在討論時，當盡量發表個人底意見，絲毫不可苟且、敷衍，既經議定之後，則當絕對服從公共意見，即與個人有妨礙，亦當犧牲個人而轉爲團體謀幸福。這是個人對於本團體——即個人爲其一分子之團體——應有的態度。本團體底活動固然要牠發展而有影響及於他人或他團體，然而只可以人格力爲征服的工具，決不可

用暴力壓抑他人：我們要知道，宇宙的現象極複雜，真理也是多方面的，我們底團體活動誠然有我們獨到之處，也誠然是真理所在，然而決不能說宇宙中只有這一條路可走，其他均當用暴力排斥——排他是個人活動、團體活動之通性；用人格力為征服的工具也是排他，其所以不可用暴力為工具者，因行為的變更，要自動纔有效力，而自動底動機在於對某事有深切的瞭解；若以暴力則不予他人以瞭解的機會，而強迫其遵從，表面雖然不反抗，實際上反抗的勢力潛存於各人心意之中，遇有機會便當破裂，爾時不但擾亂社會秩序，即前功亦將盡棄。故我們於謀本團體發展時，同時要顧到他人及他團體底活動，使之共存。【137】

問 題

1. 什麼是行為？行為與意志的區別怎樣？
2. 行為何以能表現人格？
3. 對己的行為與對羣的行為的區別怎樣？
4. 什麼是責任？怎樣才可負責任？
5. 中國社會上何以缺乏積極道德的習慣？

6. 積極道德的習慣怎樣才能養成？我們何以要有積極道德的習慣？
7. 什麼是慎獨？我們何以要慎獨？
8. 羣衆活動何以少理智的生活？
9. 羣衆活動中怎樣才能保持個性？
10. 團體與羣衆的區別怎樣？團體活動時何以要個性與羣性協調？怎樣協調？
11. 你對於改革社會的意見怎樣？主張‘以德服人’還是主張‘以力服人’？

第二十五章

職業底修養

一〇七 職業底重要 職業在我們看來是一種用勞力——不論體力或腦力——換得生活上供給的一種較永久的工作。無論社會組織怎樣變更，職業終是人生不可缺的要素，其理由很多，茲簡述之。第一、人生有了生存機體之後必要生活，要生活便要有生活之供給，這是我們屢次講過的。生活上既要相當的供給，則不論屬於精神方面或屬於物質方面，總要有實際資料。這資料的原質雖有自然界供給我們，但因為人類生活複雜的原故，僅取這些原質來應用，決不足滿足生活上的要

求，於是不得不把原質加以工作；這是人類工作底起因。又因人類生理上的缺陷，無適當的羽毛可以蔽風雨，無極強的消化器官可以隨便飲食而無傷，便有衣、食、住的需要；並因物質生活滿足之外，有剩餘勢力無處發舒，便有娛樂的需要；而各人爲個性所限，既不能‘必種粟而食’，‘必織布而衣’，也不能自己供給自己精神上一切需要品，便不能不各就其力之所能擇作一二以爲他種物品的交換；這是分工的起因。現在文明進步，社會組織複雜，個人物質上、精神上的需要更多。我們閉居書室，範圍可算很小；然而我們底用品卻有遠自歐美輸入的——一如自來水筆、鐘錶、及外國書報之類——近從全國各處運來的。可見個人生活上之供給，與全世界的人類都有關係。‘我’既如此，他人也這樣，倘若大家都不努力工作，一切生活上的供給從何處來；所以古人有‘一夫不耕，或受之饑，一女不織，或受之寒’的推論。從現在的科學上分析起來，這兩句話確實是對的。這是就社會方面講，我們有了生存的機體以後，不可不工作。就個人方面講，我們既經生存，便要活動；倘使靜坐不動，不特精神

上不愉快，即身體上亦將發生疾病，可見工作也是必要的。

工作是人類生活中一種自然的傾向，而且實際上要維持生活也不能不工作。不過工作是專業；若不分工做去，個人精神，社會效率都受影響：因為一切工作都要由學習得來，養成一種習慣，必定要經過長期的練習，若個人隨便亂作，對於各事之學習步驟，必不能逃出‘試誤法’底範圍，幾經試誤，個人底時間與精神固然白費去許多，社會上生產率——不論是物質的，精神的——也將減少，而他人生活上之供給便要受其影響。而且有些工作，竟非短時間所能練習而成，既成習慣之後，便又不容易破除，若照此習慣永久工作下去，其結果之優良更與時間之長久為正比例。故為個人計，為社會計，一切工作都以專而久為貴。這專而久的工作便是職業。職業有屬於體力的，有屬於腦力的，有直接生產的，有間接生產的^[138]——如教育，新聞之類——但因為人類底生活有物質、精神兩方面，需要極其複雜，無論何種職業都受得着，只看各人底努力如何。人類底社會組織

雖然時有變更，但既要生存，便需生活上之供給，既要供給，便不可不工作，爲個人與社會各方面之效率計，更不可不有專門的工作。所以個人需要一種職業也可以說是亙古不變的天經地義——我國現在社會上之紊亂原因雖然很複雜，而政客、劣紳等多無固定職業，生活上的享用又特別優越，相習成風，遂致生產與消費相差過鉅，卻是一個很大的原因。

一〇八 擇業與樂業 自近世文明進步以來，社會組織複雜，各人生活上之需要極多，無論是屬於精神方面或屬於物質方面的工作品都用得着。換句話說：無論何人只要操一種職業都可以生存。在客觀方面，各種職業都有同等的價值，都可以做；而在主觀方面，因個性的關係，則有宜有不宜，所以萬業當前，不可不有一種選擇的工夫。選擇職業的方法屬於職業指導^[139]範圍以內，現在中等學校差不多都有這一門學科，故其詳細方法，可以不必討論。我們所要知道的就是擇業的主觀要素。從擇業的條件講，應當同時顧到社會、家庭、個人三方面：^[140]顧到社會是問社會是否需要某種職業，

願到家庭是問家庭能否助之成某種職業，願到個人是問個人個性是否宜於某種職業。這三事在表面看來，似乎有同樣的重要，而其實則以第三項爲最要緊：因爲治一種職業要能精而專，必定個人對於這事有特殊興趣，然後才有極自然的努力：這種努力固然可由環境底影響而激成，但能受此影響而有特殊的反應，則個性卻有很大的關係。故我們選擇職業應當先問自己底個性如何，其次問社會的情形怎樣，至於家庭境況雖然也不可不顧及，但實際上的影響較少。我們要知道無論何種職業固然要有相當的預備，而真正的專業決不是幾年學校教育或徒弟教育所能培植得好的，必定要個人底終身努力才可以有成。所以選擇職業要首審個性。

俗語說：‘知人難，知己尤難，’希臘大哲學家蘇格拉底 (Socrates) 之治學方法爲‘知汝自己 (Know thyself)’，可見自知並不是很容易的事。我們要知自己，第一要靠自己的反省：有許多事表面看來，似乎都是願作的，但其實卻只有一事有長期的興味，而其他卻爲一時的感情或環境所驅使而然。胡適對於國語文總算有點貢獻，然

而他初到美國去卻是習農科；不過在他習農科的時候，對於文學仍有特殊的興味，課外自由研究與所發表者以文學爲多，所以結果終於專習文科。故我們對於個性的自審在於平日從自由研究活動中，反省其興趣之所在。不過僅僅自省，還未見得完全能瞭解個性底特點，有時亦可請他人——師友——從我們底活動下客觀的批評，以爲反省的資料。

根據個人底個性擇定了一種職業，便當繼續做去，若繼續做去而興趣日增便到了樂業的境界：無論何種職業，要樂業才能專精。所以有業之後，並當樂業。現在青年對於職業常視爲苦事，而不覺得可樂，物質的供給不適當自然是重要的原因，但主觀方面卻也有兩種很大的原因：第一是擇業不慎：某種職業在社會上極需要，在他人作來也很順利，但以個人個性不宜於此事而勉強爲之，感情上便不愉快，反感一生，以後即不願繼續努力，結果終於不成。第二是物質欲望太高而不能耐苦：用一分勞力即有一分報酬，是工作的原則，資本家刻薄工資，固然要反抗；但要求報酬——合物質報酬的

工資與精神報酬的權力而言——倘若以普通工人的地位而要求管理工廠底工資與支配廠務的權力，以小學生之學力而妄想大學教授底薪修與學術上的威權，事實上自然是辦不到的。我們對於職業界個人底地位不當專看他人底結果，應當研究其歷程，看他人底能力如何，平日所費去的修養時間與精力如何，再將自己底能力與修養程度與之比較，便知要在某種職業上成爲一個重鎮，非有堅忍的力量不可。倘若我們對於某事，有‘終身以之’的精神，結果自可專精，所以古人有‘業精於勤’的成訓。業如何纔能勤？是要樂於從事，而樂於從事之基本條件除上述的個性相宜而外，便是物質生活安定。物質生活安定的要件是要於可以適當維持機體底生存以後有量入爲出的計算。我們知道物質生活的供給是無限制的，而金錢的支出，大概不外必需的、安適的、奢侈的三種，不論生產能力如何，奢侈費終可減除，安適費則可以其能力爲斷，最要爲必需費。倘使機體的生存能得適當的維持以後，便當專心致志於事業，不可預存奢望。現在有許多青年在學校惑於‘物質享用爲人

生唯一目的'之說，妄用家庭所供給的金錢而外，物質欲望極高，因能力不足副其欲望之故，常設法用不正當的方法去求滿足個人欲望，社會所受損失如何則全不過問。故現在許多爲學生所唾罵之賣國官僚、軍閥，從前也曾如今日之學生唾罵其他賣國官僚、軍閥，不數年，易地以處，完全與原來的主張相反，這就是由於他們當時未曾擇定一種固定的職業，以‘終身以之’的精神幹去，而專想抄捷徑以滿足其無根據之物質欲望所致。所以要樂業第一要慎爲擇業，其次要從個人能力上立物質欲望的基礎，繼續努力於一業。

一〇九 知識的修養 職業既經擇定之後，便當對於此職業之知識有相當的修養。關於知識上的修養有三方面：一爲本業的專門學識，一爲與此業有關係之常識，一爲普通常識。大概治某種職業的人對於本業的專門學識，都知道留意，對於與此業有關係的常識加以注意者較少，普通常識則更不注意；其意以爲能應付某事底各種問題，此事卽可以辦好，更不必多費時間與精力於他種學識之上。果存這種的心思去治一種職業，

其結果最多能作一個機械的，被動的工匠而已，決難有適當的發展。成語說：“源之遠者流自長，根之深者葉自茂。”一種職業在個人底生活也好像水底流、樹底葉一樣，若是根源不深而遠，一經烈日，便將枯涸。再從事實上講：現在科學發達，學說一天比一天進步，就職業底本身上觀察，無論何種職業都有許多與之極有密切關係，而為治某種職業者不可不知道：例如經營商業的人，百貨分肆，對於其所司之業務自然要有特別的專長；而凡與商業有關係的經濟、銀行、貨幣、簿記、運輸等等學科均不可不研究：否則，買賣貨物，收支銀錢，就要感受困難。治農業的人，種植畜牧，雖當專精，而與農業有關係的天文、地質、生物等學科也都不可不知道：否則，水旱無法抵禦，種植不能擇地宜，畜牧不知擇優種，還能望農業發展嗎！此外如工業有其必不可不知之理化、數學等基礎科學；業教育者有其必不可不知之心理、教育等科學。總之，無論治何種職業，決不是單知某職業之要件所能成功。我國以農立國數千年，而現在的農業反日形退步，就是由於業農者於遵從祖先底傳說以外，不再

爲科學上的研究，所以平日不求改良，遇着水旱，更以依靠天命自慰。自科舉廢後，學校底歷史將近有三十年了，然而一般青年受社會遺傳底影響甚深，在學校竟有習文科而絕對不問理科之科學，習理科而絕對不問文科的科學者；以此精神去治職業，其結果之流於狹隘將與舊日之農夫等。這是從職業本身上講，我們不可不注意於科學的修養。其次，各種科學日有進步，對於職業所生的影響很大，商業上簿記單位之變更，農業上禦旱、禦蟲方法之新發明等等，都可以使應用者減輕時間經濟上之負擔而增加效率，倘使職業家墨守成法，對於新學理、新方法不努力研究，結果終要失敗。這是就科學底發達講，我們不可不日日努力研求新學理、新方法。倘使努力不已的研究，經驗與學理相合，便可以有良好的新發明，供獻他人。創造性是我們所固有的，爲什麼不努力發展！

普通常識是我們處於現社會中，生活上所不可缺的知識：不論治何職業都當留意。全世界的政治狀況、社會狀況，看來好像對於個人所治的某種職業沒有關

係，其實卻息息相關。例如某國有政治革命，國際上就要發生問題，貿易要受影響，而國內的一切生產者消費者亦直接、間接受其影響；某國交通業罷工，其影響及於世界各國者亦是如此。現在交通便利，國際間的交際日繁，我們個人生活上之供給都與全世界底人民發生關係，我們對於他國底事變能不注意嗎？——本國底事變不消說更當特別留意。所以不論治何種職業，於專門學識，基礎常識而外，更當注意普通常識。^[141]

——○ 技能的修養 但有知識而無適當的技能以實現其理想，不論對於某種職業的理想怎樣高遠，還只是一種想像而已，實際上並無效益。所謂職業家不是空想的玄學家，而是能實現其理想的工人。我們要以農為職業，無論專治種植或專治畜牧，或專治種植或畜牧的那一門，都當親身去幹，決不可如現在大多數的農業學生在農業學校學完了天文、地質、土壤、肥料、動植物各種學科，而不能植一樹；其他各種實業學生，亦大半如是。實業學生所以有如此現象，物質欲望過高，不能耐苦，都是原因，而最重要者卻係受了‘勞心者治人，

勞力者治於人’兩句話所衍成的社會遺傳之影響。其實世界上無不勞心而專勞力之勞力者，也無不勞力而專勞心之勞心者。‘知行合一’^[142]四字在倫理學^[143]上有很大的價值，在職業上實是一種很重要鎖鑰：有理論無技能固屬空想，有技能無學識只是機械，所以我們應當二者並重。再從事實上講，要能在職業上佔一較重要的地位，而操處理一團體活動之權，非對於此職業各部分分工的技能，有相當的練習決不能調處一切；而且職業的活動決不能人人為領袖，即有領袖才幹，初出任事亦不得且不可為領袖；倘若我們要‘自食其力，’非有一種最低的生活技能^[144]不可——有技能再加以知識則可逐漸發展以至於無窮，無技能而徒有知識或將不能自存。這是我們不可不特別注意的！

怎樣才能注意技能的修養？耐苦的精神、與抑制物質欲望自然是不可少的；而最重要的是瞭解職業平等：無論偏重於腦力之職業——如記者、教師之類——或偏重於體力的職業——如運輸工人之類——對於社會上都有同樣的貢獻而佔同樣的位置，我們都當平等看

待。現在許多青年，不注意於職業上之技能，並非‘不能’，乃爲從前的‘士’的舊觀念所錮蔽，而‘不願’幹。果能瞭解職業平等的原則，把不願的欲念除去，自然可以體力與腦力兼用了。我們卻不可不努力於此！

問 題

1. 什麼是職業？職業在人生中何以爲必要？
2. 擇業與樂業的區別怎樣？
3. 擇業何以要特別注重個人底個性？
4. 你現在預備擇那種工作爲終身的職業？擇此業之原因何在？
5. 怎樣才能樂業？何以要樂業？
6. 專門學識、基礎常識、普通常識的區別如何？
7. 職業上知識的修養，何以於專門學識之外，並要注重基礎常識與普通常識？
8. 職業何以要有技能上之修養？技能修養之方法如何？
9. ‘職業平等’底意義如何？

索 引

I 名 詞 索 引

二 畫		心理的同情	113
人格	125	五 畫	
人格之破裂	128	目的	224
人格之擴大	128	本能	59
圓滿的人格	128	本能底性質	60
人生哲學底定義	9	本能底價值	64
人猿同祖	43	本能底制馭	65
人類底由來	42	自衛本能	60
三 畫		自存本能	60
工作	254	好奇本能	60
工作底起因	285	親信本能	60
四 畫		模倣本能	60
分工	285	必然論	179
分性	38	必然論與自由論之批評	182
反省	288	生物哲學	8
心理的方法	14	生死之評價	221

生活的興趣	78	良心	249
生理的同情	113	沐浴	255
六 畫		身體	250
自由	175	身體修養的方法	253
自由底意義	175	泛生說	35
自我	118	完成法則	191
自我底發達	120	我底本質	235
自我底統一	124	我底自覺史	238
自我與人格	125	我與宇宙底關係	243
自覺	46	佔有的衝動	48
自然律	132	技能的修養	249
行爲與人格	271	八 畫	
處己的行爲	274	物我	118
處羣的行爲	280	宗教	140
好羣	112	宗教底意義	140
同情	112	宗教底起源	140
母愛	113, 169, 171	宗教與信仰	143
七 畫		宗教的信仰	146
改善說	225	宗教與人類生活	148
佛家	204	宗教哲學	9
佛家底人生目的觀	229	性愛	113, 169

社會哲學	8	十 畫	
社會的方法	16	個性	104
社會遺傳	52	原形質	25
知識的修養	291	原素的感情	81
知力的同情	113	哲學	3
九 畫		哲學底字義	3
美	158	哲學底定義	4
信仰	143	哲學與科學	4
科學的信仰	146, 188	哲學與常識	6
風俗	72	哲學底分類	8
風俗底效果	74	迷信	144
思想	91	迷信與宗教	147
思想底價值	93	十一 畫	
思想與科學	100	細胞	25
科學	6	細胞膜	25
科學的人生觀	209	細胞分裂	26
苦樂	216	理想	187
政治哲學	8	理想底意義	187
胚種形質說	39	理想底功用	189
修養底意義	248	理想底目的	192
負責	276	理想與進化	196

習慣	69	道德與社會制度	135
情緒	81	道德底逼效性	130
情緒與本能	81	遊戲	255
情緒與個人	83	意志	126
情緒底制馭	86	羣我	119
情操	81	羣我自謀	123
情操底修養	86	羣性	112
基督教	62	睡眠	255
教育哲學	8	意義底尋求	199
十二畫		經驗底擴充	264
發生法	11	愛	163
無性生殖	32	愛底意義	163
創造的衝動	48	愛與犧牲	166
博愛	114, 171	愛底擴充	169
十三畫		愛底效用	172
道德	129	愛情	113
道德哲學	9	十四畫	
道德底起源	129	慎獨	279
道德律	133	複細胞動物	27
道德傳說	133	複細胞植物	27
道德進化底階段	134	厭世說	225

精神底重要	258	環境	90,106
精神修養	260	十八畫	
實用主義	2	職業的習慣	71
十五畫		職業底重要	284
適應環境	25	十九畫	
價值	213	藝術	152
樂業	287,289	藝術底意義	152
樂天說	225	藝術底起源	154
十六畫		藝術與創造	156
歷史哲學	8	藝術底普遍性	158
遺傳	34,106	空間的藝術	154
遺傳質素分立重組律	36	時間的藝術	154
獨性	38	二十三畫	
儒家	202,225,226	體我自謀	122
儒家底人生目的觀	225	顯性	38
擇業	287		
十七畫			
嬰兒期	58		
慮說	140		
隱性	38		
隱顯性	39		

II 人名索引

三 畫		告子	61
大住嘯風	168, 173	呂澂	156, 160
四 畫		杜威	64, 79, 91, 93, 94, 100
孔子	128, 203, 204, 226, 255, 260,	杜里舒	117
263		李石岑	125, 153, 204, 225
牛頤	97, 265	余家菊	188
文德	74	李布尼班	179, 244
太戈爾	174	八 畫	
王星拱	101	孟子	61, 136, 172
五 畫		披爾遜	37
尼采	128	法拉德	110
卡朋特	153	周太玄	141
瓦勒斯	76	周建人	164
丘淺治郎	54	泡爾生	176, 183, 221
六 畫		叔本華	177, 179
朱經農	185	吳檢齋	206
托爾斯泰	174	拉斐耳	263
七 畫		九 畫	

胡適	209,244,288	十二畫	
胡漢民	72,130	曾子	226
柏拉圖	4	朝永	240
柏格森	196	斯賓諾沙	179
范恩	97	十三畫	
十 畫		詹姆士	2,6,82,119,122
格代	222	該爾頓	26
荀子	61	葉紹鈞	71,167
哥伯尼	97	十四畫	
唐凱司德	35	歌德	194
十一畫		赫克爾	156,157
陳映璜	45	十五畫	
陳大齊	125,137,142	鄭玄	227
梁漱溟	52,147,148,203,204, 206,207,226	蔡元培	142,153
梁啟超	227	墨獨孤	133
康德	177,179	蔣維喬	199,205,217,229,236,253
基督	128,260	歐陽竟無	150
曼兌爾	38	十六畫	
麥開柏	42,43,53,54,55	賴德	152
張君勱	46	賴馬克	35
		盧梭	62

穆勒約翰	93
十七畫	
薛蕾	182
彌寇郎解羅	157
十九畫	
羅素	48,265
羅蘭	174
懷司慢	39
二十畫	
釋迦	128,171,260,265
蘇格拉底	3,288

中西名詞對照表
I 中西對照

二 畫		牛頓 NEWTON	97
人格 Personality	125	文德 WILLIAM WUNDT	74
人生教育 The Education for the		水滴蟲 Infusoria	26
Needs of Life	28	勿勿色納 Volvocinae	26
三 畫		不定的變化 Fluctuation	37
三期 Three Levels	134	少年維特之煩惱 Die Leiden des	
小核 Nucleolus	25	jungen Werthers	157
大充實 Plenum	244	五 畫	
大猩猩 Gorillas	42	尼采 F. W. NEITZSCHE	128
四 畫		外物 Surrounding	30
心意 Mind	103	卡朋特 CARPENTER	153
心的分析 The Analysis of Mind	265	必要的 Fundamental	134
心理的同情 Psychological sym-		必然的 Real	144
pathy	113	瓦勒斯 WALLAS	76
分性 Segregation	38	六 畫	
反應 Response	28	好 Philos	3
反射模倣的結果 The result of		好羣 Gregariousness	112
reflex imitation	113	行爲 Conduct	273

行動 Behaviour	28,273	社會的 Social	134
行動派 Behaviourist	14	社會標準 Standards	134
自我 The self	118	社會意識 Social consciousness	51
自然律 Natural Law	132	社會遺傳 Social Heritage	52
自動的感情 Active feeling	120	李布尼疵 LEIBNITZ	179,244
自覺的時期 The Level of conscious		佔有的衝動 Possessive impulse	48
	135	私有性 Privacy	14
自我心理學 Self Psychology	237	八 畫	
同情 Sympathy	112	知 Sophos	3
血清 Serum	44	知力的同情 Intellectual sympathy	
有性生殖 Sexual reproduction	32		113
地上之鹽 Salt of the earth	133	刺激 Stimulus	28
托爾斯泰 TOLSTOY	174	定素 Determiner	107
先天稟賦的表義 The significance of		表義 Significance	213
the original nature	249	表情動作 Bodily expressive of	
七 畫		emotion	81
杜威 JOHN DEWEY	29	物我 Material Me	118
杜里舒 HAUS DRIESCH	117	物質的基礎 Physical basis	39
更新 Renewal	30	拉斐耳 RAPHEL	263
改善說 Meliorism	225	長臂猿 Gibbons	42
泛生說 Theory of pangenesis	35	非洲猿 Chimpanzee	42

中西名詞對照表 11

波爾遜 KARL PEARSON	37	神經錯亂症 Hysteris	68
法拉德 FARADAY	110	哲學 Philosophy; Philosophie;	
泡爾生 PAULSEN	176	Philosophia; Philosophien(v.)	
九 畫			3
范恩 MR. VENN	97	桑戴克 THORNDIKE	103
柏拉圖 PLATO	3	哥伯尼 COPERNICUS	97
柏格森 BERGSON	196	原動力 Motor force	82
是什麼 What	6	原形質 Protoplasm	25
怎麼樣 How	6	祖傳律 The Law of Ancestral	
風俗 Custom	72	Heredity	36
美的經驗 Aesthetic experience	162	原素的感情 Feeling	81
胚種形質說 Theory of the Germ-		唐凱司德 I. DONCASTER	35
plasm	39	十一 畫	
十 畫		密勒 IRVING MILLER	28
核 Nucleu	25	情操 Sentiment	81
真空 Vacnum	244	情複 Complex	68
迷信 Superstition	144	情緒 Emotion	81
氣質 Temperament	180	偶思 Chance or idlo thinking	99
神我 Spiritual Me	118	習慣 Habit	72
神我自謀 Spiritual Self-seeking		理想 Ideal	187
	122	理性的 Rational	134

細胞 Cell	25	超人 Superman	128
細胞分裂 Cell-division	26	達爾文 CHALES DARWIN	35
細胞殖民地 Cell-colonies	26	統一性 Identity	30
曼兌爾 JOHAM GREGOR		創造的進化 Creative Evolution	196
MENDEL	38	創造的衝動 Creative Impulse	48
粗原料 Raw Materials	65	無性生殖 Asexul reproduction	32
開茲 KEITH	42	剩餘勢力 Superfluous energy	155
棲林動物 Arboreal animal	42	斯賓諾沙 SPINOZA	179
接合生殖 Conjugation	32	智力的本能 Intellectual instinct	
畢司柏烈 PILLSBURY	120		120
現象的臆說 Phenomenal hypothesis	146	十三畫	
contra omnes	241	道德律 Moral Law	133
欲救各人互敵 Bellum Omnium		道德傳說 Moral Tradition	133
contra omnes	241	道爾頓制 The Dalton Laboratory	
十二畫		Plan	76
爲什麼 Why	6	亂動 Radom movemeat	273
猩猩 Orangs	42	微芽 Gemmules	35
進化 Evolution	11	意識 Consciousness	120
發展 Development	11	愛情 Love	131
發生法 Genetic method	11	愛知者 Philosopher	3
透明質 Hyaloplasm	25	羣我 Social Me	113

中西名詞對照表 13

羣我自謀 Social selfseeking	122	德謨克拉西 Democracy	207
詹姆士 WILLIAM JAMES	2	樂天說 Optimism	225
該爾頓 SER FRANCIS GAL-		適應環境說 Theory of adapting	
TON	36	the environment	35
義理之怒 Righteous indignation		適應的行動 Adaptive behaviours	29
	64	墨獨孤 Mc DOUGALL	133
十四畫		十六畫	
需要 Needs	28	遺傳質素分立重組律 The Law of	
歌德 GOTHE	156	that genesis for inherited cha-	
蓋然的 Probable	144	racters Separate from one	
詭辯派 Sophist	4	another and recombine in	
厭世說 Passivism	225	various ways in the cells	38
精神解析 Psychoanalysis	67	獨性 Unit character	38
赫克爾 ERNST HAECKEL	147	確信 Certitude	144
赫德斐爾 HADFIELD	189	親知 Immediate knowledge	146
赫爾巴德 S. HERBERT	26	機械性 Mechanism	47
雌雄同體 Hermaphroditis	34	賴德 WILLIAM KNIGHT	152
概念的臆說 Conceptual hypothesis		賴馬克 JEAN BAPTIST	
	146	LAMARK	35
複細胞動物 Metozoa	27	隱顯性 Dominance and Recessive-	
十五畫		ness	38

霍布斯 HOBBS	241	蘇格拉底 SOCRATES	3,288
十七畫		二十二畫	
賽恩斯 Science	207	變形蟲 Amoeba	25
趨勢 Tendency	26	纖維素 Cellulose	26
臆說 Hypothesis	146	二十三畫	
聲帶 Vocal chords	45	體我自謀 Bodily selfseeking	122
潛意識 Subconsciousness	68		
顆粒質 Granularplasm	25		
穆勒約翰 J. S. MILL	93		
謙斯探頓 CHESTERTON	2		
彌寇郎解經 MICHELAN-			
GELO	157		
十九畫			
羅素 B. RUSSELL	48		
羅蘭 ROLLAND	174		
證信 Conviction	144		
類人猿 Anthropoid apes	44		
類生類 Like begets like	34		
懷司慢 AUGUST WEISMANN			
	39		
二十畫			

II 西 中 對 照

A		Bodily selfseeking 體我自謀	122
Active feeling 自動的感情	120	O	
Adaptive behaviour 適應的行動	29	CARPENTER 卡朋特	153
Aesthetic experience 美的經驗	162	Cellulose 纖維素	26
Amoeba 變形蟲	25	Celi 細胞	25
Analysis of Mind 心之分析	265	Cell-Colonies 細胞殖民地	26
Anthropoid apes 類人猿	44	Cell-division 細胞分裂	26
Arboreal animal 棲林動物	42	Certitude 確信	144
Asexual reproduction 無性生殖	32	Chance or idle thinking 偶思	99
B		CHESTERTEN 謙斯探頓	2
Behaviour; Behavioristic 行動		Chimpanzees 非洲猿	42
	28, 273	Complex 情複	68
Behaviourist 行動派	14	Conceptual hypothesis 概念的臆說	
Bellum Omnium contra omnes			146
欲救各人互敵	241	Conduct 行爲	273
BERGSON 柏格森	196	Conjugation 接合生殖	32
Bodily expressive of emotion		Consciousness 意識	120
表情動作	81	Conviction 證信	144

COPERNICUS 哥伯尼	97	人生教育	28
Creative Evolution 創造的進化	196	Emotion 情緒	81
Creative Impulse 創造的衝動	48	Evolution 進化	11
Custom 風俗	72	F	
D		FARADAY 法拉德	110
Dalton Laboratory plan, the		Feeling 原素的感情	81
道爾頓制	76	Fluctuation 不定的變化	37
DARWIN, CHARLES 達爾文	35	Fundamental 必要的	134
Democracy 德謨克拉西	207	G	
Determiner 定素	107	GALTON, FRANCIS 該爾頓	36
Development 發展	11	Gemmules 微芽	35
DEWEY, JOHN 杜威	29	Genetic method 發生法	11
Die Leiden des Jungen Werthers		Gibbons 長臂猿	42
少年維特之煩惱	157	Gorillas 大猩猩	42
Dominance and Recessiveness		GOTHE 歌德	156
隱顯性	38	Granularplasm 顆粒質	25
DONCASTER, I. 唐凱司德	35	Gregariousness 好羣	112
DRIESCH, HAUS 杜里舒	117	H	
E		Habit 習慣	72
Education for the Needs of Life, the		HADFIELD 赫德斐爾	189
		HAECKEL, ERNST 赫克爾	147

西 中 名 詞 對 照 表 17

<p>HERBERT, S. 赫爾巴德 26</p> <p>Hermaphroditis 雌雄同體 34</p> <p>HOBBS 霍布斯 241</p> <p>How 怎麼樣 6</p> <p>Hyalopnesm 透明質 25</p> <p>Hypothesis 臆說 146</p> <p>Hysteris 神經錯亂症 68</p> <p style="text-align: center;">I</p> <p>Ideal 理想 187</p> <p>Identity 統一性 30</p> <p>Immediate Knowledge 親知 146</p> <p>Infusoria 水滴蟲 26</p> <p>Intellectual Instinct 知力的本能 120</p> <p>Intellectual Sympathy 知力的同情 113</p> <p style="text-align: center;">J</p> <p>JAMES, WILLIAM 詹姆士 2</p> <p style="text-align: center;">K</p> <p>KEITH 開茲 42</p> <p>KNIGHT, WILLIAM 賴德 152</p>	<p>26</p> <p>34</p> <p>241</p> <p>6</p> <p>25</p> <p>146</p> <p>68</p> <p>187</p> <p>30</p> <p>146</p> <p>26</p> <p>120</p> <p>113</p> <p>2</p> <p>42</p> <p>152</p>	<p style="text-align: center;">L</p> <p>LAMARK, JEAN BAPTIST</p> <p style="text-align: center;">賴馬克 35</p> <p>Law of Ancestral Heredity, the</p> <p style="text-align: center;">祖傳律 36</p> <p>Law of that genesis for inherited</p> <p>characters Separate from one</p> <p>another and recombine in</p> <p>various ways in the cells, the</p> <p style="text-align: center;">遺傳質素分立重組律 38</p> <p>LEIBNITZ 李布尼疵 179</p> <p>Level of Conscious, the 自覺的時期 135</p> <p>Like begets like 類生類 34</p> <p>Love 愛情 113</p> <p style="text-align: center;">M</p> <p>Material Me 物我 118</p> <p>MCDUGALL 墨獨孤 133</p> <p>Mechanism 機械性 47</p> <p>Meliorism 改善說 225</p> <p>MENDEL, JOHAM GREGOR</p>
--	--	---

曼允爾	38	Passivism 厭世說	225
Metozoa 複細胞動物	27	Possessive Impulse 佔有的衝動	48
MICHELANGELO 彌寇郎解羅	157	PAULSEN 泡爾生	176
MILLER, IRVING 密勒	28	PEARSON, KARL 披爾遜	37
MILL, J. S. 穆勒約翰	93	Personality 人格	125
Mind 心意	103	Phenomenal Hypothesis 現象的臆說	146
Moral Law 道德律	133	Philos 好	3
Moral Tradition 道德傳說	133	Philosopher 愛知者	3
Motor Force 原動力	82	Philosophy; Philosophie; Philosophia Philosophien (V.) 哲學	3
N		Physical basis 物質的基礎	39
Natural Law 自然律	132	PILLSBURY 畢司柏烈	120
Needs 需要	28	PLATO 柏拉圖	4
NEITZSCHE, E. W. 尼采	128	Plenum 大充實	244
NEWTON 牛頓	97	Pragmatism 實用主義	2
Nucleu 核	25	Privacy 私有性	14
Nucleolus 小核	25	Probable 蓋然的	144
O		Protoplasm 原形質	25
Orangs 猩猩	42	Psycho-analysis 精神解析	67
Optimism 樂天說	225	Psychological Sympathy	
P			

西 中 名 詞 對 照 表 19

心理的同情	113	Sentiment 情操	81
R		Serum 血清	44
Radon movement 亂動	273	Sexual reproduction 有性生殖	32
RAPHEL 拉斐耳	263	Significance 表義	213
Rational 理性的	134	Significance of the original Nature,	
RawMaterial 原料	65	the 先天稟賦的表義	249
Real 必然的	144	Social 社會的	134
Renewal 更新	30	Social Consciousness 社會意識	51
Response 反應	28	Social heritage 社會遺傳	52
Result of reflex imitation, the		Social Me 羣我	118
反射模倣的結果	113	Social selfseeking 心我自謀	122
Righteous indignation 義理之怒		SOCRATES 蘇格拉底	3, 288
	64	Sophist 詭辯派	4
ROLLAND 羅蘭	174	Sophos 知	3
RUSSELL, B 羅素	48	SPINOZA 斯賓諾沙	179
S		Spiritual Me 神我	118
Salt of the earth 地上之鹽	133	Spiritual selfseeking 神我自謀	122
Science 賽恩斯	207	Standard 社會標準	134
Segregation 分性	38	Stimulus 刺激	28
Self me 自我	118	Subconsciousness 潛意識	68
Self Psychology 自我心理學	237	Superfluous energy 剩餘勢力	155

Superman 超人	128	Volvocinae 勿勿色納	26
Superstition 迷信	144	W	
Surrounding 外物	30	WALLAS 瓦勒斯	76
Sympathy 同情	112	WEISMANN, AUGUST 懷司慢	39
T			
Temperament 氣質	180	What 是什麼	6
Tendency 趨勢	29	Why 爲什麼	6
Theory of adapting the environment 適應環境說	35	WUNDT, WILLIAM 文德	74
Theory of pangensis 泛生說	35		
Theory of the Germ-plasm 胚種形質說	39		
THORNDIKE 桑戴克	103		
Three Levels 三期	134		
TOLSTOY 托爾斯泰	174		
U			
Unit character 獨性	38		
V			
Vacuum 真空	244		
VENN 范恩	97		
Vocal chords 聲帶	45		



—著 孫東張—
元 二 冊 壹

道 德 哲 學

本書共七章，以淺顯之文字，闡高深之學理，述自然主義與理性主義兩大思潮內之十派，每派因互相調和而有進步。著者係以思想之型式，藉明思想之進化；而以個人獨到之主張，殿於各派之後。書中精彩處，在敘述之顯明，評判之精當，為中國從來所未有。

王充	王陽明	陽明先生	陽明先生	陸王	朱子	韓非	淮南	公孫龍	公孫龍	墨子	莊子	補老	孔子
哲學	傳	傳	傳	學辨	學	非	集	子懸	子懸	刊誤	集註	子古	子古
謝元量	胡越	余重熹	謝蒙	胡哲敷	謝元量	謝蒙	陳柱尊	陳柱尊	陳柱尊	阮毓松	楊樹達	謝蒙	謝蒙
一冊四角	一冊二角半	一冊九角	一冊五角	一冊六角	一冊六角半	一冊五角	二冊一元	二冊八角	二冊八角	一冊五角	四冊二元	三冊九角	一冊六角

心

理

學

心理學 初步

現代心理學之趨勢

心理學 大意

教育心理學 大意

教育心理學

吳偉士心理學

學習心理學

青年心理學

個性心理學

兒童心理學

兒童心理與興味

夢

舒新城 一冊 六角

舒新城 一冊 七角

舒新城 一冊 二角半

廖世承 一冊 八角半

廖世承 一冊 一元四角

謝循初 二冊 各七角

朱定鈞 一冊 六角

夏承楓 一冊 六角

劉建陽 一冊 三角

舒新城 一冊 二角

葛承訓 一冊 一元五角

葛承訓 一冊 三角

舒新城 一冊 三角

中華書局發行

常識叢書

本局出版常識叢書，分門別類，語簡意詳；是中等以上學生及各科專家必備的參考書。

地	南	京	現	摩	道	國	貨	中	人	燃	資	駕	臭	心	工	近	利		
震	民	代	托	爾	化	際	常	國	口	料	本	稅	蟲	理	業	世	息		
淺	政	大	車	頓	論	論	概	喪	地	問	問	問	與	學	會	之	問		
說	策	國	道	淺	說	說	論	史	題	題	題	法	蟲	大	計	新	題		
楊	黃	吳	許	陸	舒	陳	王	謝	吳	吳	吳	尤	吳	尤	舒	李	葛	吳	
鍾	桐	士	士	蔭	新城	食	伍	彬	應	應	應	其	琢	其	新	琴	琴	應	
健	園	毅	毅	夫	城	善	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一
二	三	三	三	五	二	二	二	四	二	二	二	二	二	二	二	四	四	三	三
角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角

道	青	最	跳	商	歐	夢	科	華	深	道	文	中	運	細	世	美	現	歐		
傳	年	近	蛋	法	州	界	學	呼	呼	教	學	國	動	前	界	國	代	州		
學	四	之	與	概	遠	的	的	吸	吸	源	概	之	與	與	藥	聯	英	州		
淺	大	日	若	要	古	家	家	冷	冷	流	論	交	生	生	之	行	國	州		
說	本	本	蠅	史	文	庭	庭	水	水	流	論	通	生	生	新	行	國	州	州	
陳	莊	陳	尤	陳	李	舒	羅	李	李	傅	傅	葛	葛	張	丁	童	劉	汪	汪	
發	澤	其	其	瑣	長	新	世	長	長	代	代	成	成	東	錫	致	思	韻	韻	
善	宜	祥	祥	瑣	傳	城	世	傳	傳	言	言	成	成	民	康	致	韻	韻	韻	
一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一
册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册	册
三	二	三	三	二	三	三	三	三	三	三	三	五	五	二	六	二	一	三	三	三
角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角	角

中 華 書 局 發 行

精裝
一百冊

定價
八元



中華百科辭典

本書是舒新城先生費十年
光陰集十數同志隨時隨地從各
方面估量青年及一般社會應具
之常識，釐訂綱目，搜集材料
，從事輯輯而成。全書共一千
六百餘頁二百萬言；凡關於
政治、社會、教育、經
濟、文學、藝術、數理
、哲學等科學術語以及社
會流行名詞，無不盡量搜
羅，詳加解釋。其日常應用之
名詞無須詳釋者，則列為圖表
，附錄於後。空 中等學生
及一般青年 修學治事必備
的常識大全。

▲專科詞典

中國教育辭典 七精裝一冊
七元

余家菊等編

中外地名詞典 二精裝一冊
二元五角

丁晉宜葛綏成編

數學詞典 三精裝一冊
裝

倪德基廖稼編

理化詞典 一精裝一冊
一元八角

陳英才楊立登彭世芳編
符鼎升陳映璜王烈

博物詞典 三精裝一冊
三元

王烈彭世芳陳映璜編

中華書局發行

標商冊註

