

科學與  
人生觀

~~P 33 (II)~~

P 34 (II)

MG

B26

78



3 0197 4971 6

# 文學與科學——答張君勸

丁文江



五月九日我請張君勸吃晚飯，我給他說笑道：「我答你的文章的帽子已經做好了。」

張君勸答者的文章共計幾萬幾千幾百幾十字，其中真正可以算得穩當的，不過三

十幾個字——如「自己見鬼」、「僞爲不知」、「頑固不化」、「斯之謂不通」、「白日說夢

話」、「蟻蛭不知春秋」、「雷同附和」——我不能不謝謝他的雅量。適之到南邊去養病，

叫我替「努力」做文章，我正愁不能交卷，對不起朋友。恰好他下筆萬言，載滿了「努

力」的篇幅，使得我可以安安靜靜的偷懶；我不能不謝謝他的慷慨。他的文章雖長，論點

不多；我一句可以答他的兩句。況且他幾萬幾千幾百幾十字裏面，引人家的話有四千字；

這不是他自己說的話，我當然沒有答的義務，不能不謝謝他的體貼。大凡辯論的文章越

長漏洞越多，越容易攻擊；就譬如戰線越長越容易衝開，膀子泡越大越容易吹破……

科學與人生觀

511158



我的辯論沒有說完，旁邊有人拿梁任公宣布的國際公法給我，說我犯了第二條，嚇得我連忙把話匣子關起。所以我這篇文章是從第十二行起。

任公的國際公法誰敢不遵？誰忍不遵？不過我要在將來的公斷人面前申訴幾句。我第一篇文章裏面，「虛謔」則有之，「嫚罵」則完全沒有。讀者拿原文細細的看，就知道我不是胡賴。君勳答辭裏面的三十幾字，就是我的嫚罵的定義。

嚴正的辯論不應該有虛謔夾在裏面，我是承認的。但是「玄學與科學」這種題目，是實有特別興味的人方纔覺得有趣，「努力」同「晨報」都是給一班人看的，不帶一點滑稽，恐怕人家看不了幾行，就要睡覺。我若是在「國學季刊」或是「地質叢報」上邊做文章，當然不敢如此放肆。聽說許多學者要加入戰團。向來不屑得替人家辯論的君勳居然肯把杜里舒先生的講義攔起，來做幾萬字的答辭，足見得我的虛謔已經有「拋磚引玉」的效果。我若是做文言，我一定要說：「予豈好虛哉？予不得已也。」我又可以引用詩經說：「善戲謔兮，不為虐兮。」

我很感謝任公宣佈了我們向日的交情，可以免除讀者的誤會。我們這種戰爭，劈頭就不遵守國際公法，因為宣戰了一個月，仍舊沒有絕交。見了面依舊是劇談，依舊是「每談必吵」，吵的程度比做文章還要利害十倍。況且兩方面毫無秘密，毫無成心。我的知識論的來歷，是我自己勸君勸着皮耳生的「科學規範」，他方纔知道。他引翁特的科學分類，我就向他借翁特的書。所以一方面戰爭，一方面交換地圖，交換軍械，這就同威爾遜的外交一樣，是用公開的計畫，作公開的戰爭，越戰爭交情越厚，讀者不要替我們擔心。不過我勸讀者不要跟我們學，因為世界上沒有幾個人有張君勸這樣的雅量。

任公國際公法的第一條同第二條的性質完全兩樣。「剪除枝葉」是戰爭的原則，與公法無關。這明明是論壇老將給我的暗示，我如何肯不遵。所以我的答辯就分成兩部：第一是本題，第二是枝葉。

## ●本題

(一) 君勳的現在主義

學科學的人最反對獨斷式的言論。『人生觀是主觀的，直覺的……』請你用事實來證明！『科學方法不適用於人生觀，』請你用理由來解說！張君勳在清華講演所學的理由是，『人生觀最不統一。』我前次對他說，『人生觀現在沒有統一是一件事，永久不能統一又是一件事。除非你能提出事實理由來證明他是永遠不能統一的，我們總有求他統一的義務。』他這一次的答詞仍舊是說，『人生觀沒有公例可舉。』同人生觀最不統一是一樣的用意，但是他又加了一段，答我駁他的話：

『事之比較當以今日爲限，不得謬諸將來。若謬諸將來，則無一事之能決。

譬諸甲曰：世界爲進化的，歷舉種種發明與夫政治情形爲之證。乙則反之曰：

人之進步，亦必由退而進。故甲之證，實爲乙之證。甲駁之曰：

人之進步，亦必由退而進。故甲之證，實爲乙之證。甲駁之曰：于是乙之抱悲

觀主義者從而答之曰吾人但論現在不問將來 甲問乙言，乃瞠目咋舌，不知

所對。」

我不知道君勸的甲是甚麼人，不過若是我是甲，決不肯這樣的老實，決不致於「瞠目咋舌，不知所對」。過去，現在，將來三種時間中最不可靠，最不可捉摸的是現在。君勸做上篇時候的現在，已經不是他做下篇時候的現在；我寫這一張時候的現在，到了我文章做完的時候，已經成功了過去。所以討論現在，沒有不講到過去同將來的。我們所舉的事實，那一件不是過去？我們所希望的，要求的那一件不是將來？假如我說三歲的小孩子現在不會說話，將來也不會說話，君勸豈不要說我是「瘋子」或是「僞為不知」？假如我說十年後張君勸的學問事業，幸福同現在的君勸一樣，他豈不要說我是「嫚罵」？假如君勸對我說，將來的中國永遠同現在一樣——政府避債，國會賣身，部員索薪，軍警鬧餉，軍閥括錢，土匪綁票——我豈不要自殺？我舉小孩子來做比例，因為人類的進化史同小孩子的發育史是一樣的性質。經過了一百萬年的演化，人纔從猴類的動物變成成功，用石斧石劍

的獵夫，再經過萬把年的演化纔從穴居野處的野人，變成功今日有文化的民族。現在白人的凌虐異種，比非洲人待俘虜如何？比中國待苗族猓族的歷史如何？歐洲的戰禍，比中國的洪楊捻匪如何？演化是很慢的，所以許多野蠻的根性至今還存在我們的血骨裏頭，但是演化一天沒有停止，我們一天不必悲觀，拿過去推測將來，我們決不敢自暴自棄。若是君勤的乙是指他自己，我不能不以鄭重誠懇的態度勸他犧牲他的意見，這種現在主義，反進化論的人生觀，是事實上無立足之餘地的！

## (二) 君勤的人生觀的定義與範圍

君勤的清華講演僅列舉了九條我與非我的關係，沒有給人生觀下正式的定義，所以我前次的討論就以這九條為根據，以為我與非我的關係決計不止九條。譬如星占學與天文學，上帝造種與天演論，自由貿易與保護貿易，感覺主義與範疇主義，都可以照樣加入。君勤答文說我「昧于物質科學精神科學之區別」，又說「所舉九者皆屬於精神方面，皆

可以主觀作用消息其間……此種界限至爲明晰，而在君僞爲不知。」他又爲人生觀下一定義道：

「人之生於世也，內曰精神，外曰物質……所謂物質者，凡我以外皆屬之。如大地河山，如衣服田宅，則我以外之物也；如父母妻子，如國家社會，則我以外之人也。我對於我以外之物與人，常求所以變革之，以達於至善至美之境。雖

謂古今以來之大問題，不出此精神物質之衝突可也。我對我以外之物與人，常有所觀察也，主張也，希望也，要求也，是之謂人生觀。」

讀者注意！這一段裏面除了人生觀的定義以外，還有兩個很重要的論斷：（一）物質精神的分別是以內外分，以我與非我分。照這樣說起來，物質精神是隨人而異，沒有一定的，因爲從我這方面看起來，我是精神，非我的人是物質，從人家方面看起來，我是他，他是他，他是他的，我是精神。（二）我對於我以外之物與人，常求所以變革之，以達於至善至美之境。然則我對於我以外的物同人完全是善意的，不會得想利用他，破壞他，佔領

他的。既然是完全善意似乎可以不致於衝突，不知道何以又會成功古今以來的大問題。這兩個論斷，我下文還要詳細討論，目前姑且不說，單看他人生觀的定義與我前次加的第  
十至第十三那四條是否是不能相容的。

人生觀是我對於我以外的物同人的觀察，主張要求希望。範圍既然這樣廣，豈不是凡有科學的材料都可以包括在人生觀裏面？因為那一樣科學不是我對於物同人的一種觀察，一種主張？即如地質學，何嘗不是我對於大地河山的觀察？或者君勸的原意是凡我對於我以外的物同人的觀察，主張，要求，希望，『可以主觀作用消息其間的』叫做人生觀——我們是友誼的討論，不必一定以辭害意的。可惜就是加上這一句，還是不甚了然，因為從前人類以為可以主觀作用消息其間的東西，現在大家承認完全不是那們一回事的很多很多。譬如相信星占學的人，對於天象不但觀察，而且有主張，希望，要求。天象有變，漢朝丞相照法律應該引咎辭職，或是自殺；聖君賢主，修德格天，希望要求免去天變的，歷史上不知道多少；求雨求晴，禁屠齋戒，至今中國還是奉行，他們何嘗不以為『可以主觀

作用消息其間？」就是陰陽五行，何嘗不是主觀？這種歷史上的事實，給我們一個極大的教訓，知道主觀作用的範圍，是隨着知識變更的，是絕對不可靠的。因為如此，所以不但我不知道精神科學同人生觀的界限，連君勸自己也往往要弄錯了，自相矛盾的。譬如他答詞裏面說：

「物種由來雖至今尚無定論，然生物學中一部分之現象，則亦有公例可求，故關於物種當然在科學範圍以內，而不屬於人生觀。」

但是他在清華的講演明明說：

「達爾文之生存競爭論與哥羅巴金之互助主義，其所見異焉。凡此諸家之言，是非各執，絕不能施以一種試驗以證甲之是與乙之非。何也？以其為人生觀故也，以其為主觀的故也。」

又譬如他清華講演說：

「心理學上之大問題，甲曰智識起于感覺，乙曰智識以範疇為基礎，則雙方



之是非不易解決矣。然以精神科學論，就一般現象而求其平均數，則亦未嘗無公例可求，故不失為客觀的也。」

然則智識論明明是心理學上的問題，明明是科學的問題了，但是他看見我在知識論上邊加了「科學的」三個字，說「斯之謂不通。」又說：

「知識論者，哲學範圍內事也，與科學無涉者也。」

我不敢說「斯之謂不通」，但是我不能不說「斯之謂矛盾」。矛盾的原故是因為連君勸自己也覺得精神科學同人生觀的界限不大顯明，一個不小心就要弄錯。然則他如何可以說「界限至為明晰，在君僞為不知」？

要知道精神科學同人生觀的界限是否分得清的，我們不能不研究物質同精神究竟有無根本的分別，君勸拿內與外，我與非我，來分別精神物質，根本能否成立。但是我沒有討論這個問題之先，不能不說明他對於科學種種的誤解。

### (三) 對於科學的誤解

君勳對於科學最大的誤解是以爲『嚴正的科學』是『牢固不拔』公例是『一成不變』。『科學的』就是『有定論』的，所以他費了一萬多字來證明生物學同心理學沒有價值。其實近代講科學的人從牛頓起，從沒有這種不科學的觀念。牛頓說發見科學的公例有四個原則：

- 『(一) 如果一個因足以說明觀察的果，不必再添設其他的因。(二) 凡相似的果，應該歸之於相似的因。(三) 凡可以觀察的物質所有的性質，不妨類推於一切的物质。(四) 凡根據於許多事實所得到的科學觀念，應該假定他是真的，等到發見新事實不能適用的時候，再去修正他。』

牛頓這種精神，真是科學精神，因爲世界上的真理是無窮無盡，我們現在所發見的是不過極小的一部份。科學上所謂公例，是說明我們所觀察的事實的方法，若是不適用於

新發見的事實，隨時可以變更。馬哈同皮耳生都不承認科學的公例有必然性，就是這個意思。這是科學同玄學根本不同的地方。玄學家人人都要組織一個牢固不拔的『規律』(System)人人都把自己的規律當做定論。科學的精神絕對與這種規律迷的心理相反。所以我說，『科學的方法，不外將世界的事實分起類來，求他們的秩序。等到分類秩序弄明白了，再想一句最簡單明白的話來，概括這許多事實，這叫做科學公例。』凡是事實都可以用科學方法研究，都可以變做科學。一種學問不成一種科學，全是程度問題。君勸再三的拿物理學來比生物學同心理學，想證明物理學已經成了科學，不是生物學心理學所能希望的好像科學是同神仙一樣，也有上八洞下八洞的分別。研究物理學的人決計不敢如此武斷。因為物理學上的公例時常在那裏變遷。牛頓的發明，不止於三條公例。他的原子光學論，到了十九世紀之初就被人推翻。他的『力』的觀念，許多人早就覺得不很適用，所以纔拿『能力』來替代他。皮耳生同馬哈都是不滿意於『力』的觀念的人。等到愛因斯坦的相對論成立以後，牛頓的公例已經不能適用。因為愛因

斯坦說，吸引的現象是空間的性質，無所謂力，用不着力的觀念。空間自己是曲線的，所以凡在空間運行的物質都走曲線，牛頓所說的直線運行，是世界所沒有的現象，用不着這種假設。君勸說，『近年以來，則有愛因斯坦之說，雖其公例之適用範圍有不同，然奈端（即牛頓）公例之至今猶能適用，一切物理學家所公認者也。』讀者只要看愛因斯坦的『相對論』再拿牛頓的 Principle 來比較，就知道他這種話有無根據。

君勸說，『物理上之概念曰阿頓，曰原子，曰質量，曰能力。』似乎不知道『阿頓』就是原子的。若是我談玄學把『也過』（Ego）同『我』當做兩樣東西，我不知道君勸要如何責備我。原子論是達爾登（Dalton）創造的，但是他所謂原子包括分子在內。分子的觀念起於阿我喀杜羅（Avogadro）于是學化學的人都認原子為物質最小的單位，不能再分而為二。自從銻質發明以後，化學家方知道原子自己會自動的分裂：鈾（Uranium）變鉍（Thorium）鉍變銻（Radium）銻變錒（Actinium）鉍變鉛，于是不但原子論要完全修正，就是化學上所謂原質的觀念也不能成立。力同原子都是理化

學上根本的概念，倘且有如此變動，試問君勸所謂一成不變的公例，物理學上找得出找不出？  
「嚴正」科學是否牢固不拔的？

他引杜里舒的話來證明達爾文學說沒有價值，我本來不必給他辯論，因為不但達爾文學說是「李杜文章，光茫萬丈」，杜里舒還配去撼這種大樹，我那裏配去做他的馬前小卒，而且生物進化是一個很複雜，很專門的問題，沒有研究過發生學，生物構造，古生物學，或是遺傳性的人，不配參與討論，就譬如沒有高等數學知識的人，不能瞎批評相對論，是一樣的道理。為免除讀者誤會起見，我轉請君勸自己找出來的「生物學大家」托摩生（他是否是生物學大家，我下文還要說起）來替我單簡的說幾句話：

「若是我們所說的達爾文主義，是指從他的主要觀念，「變遷，選擇，遺傳性，」裏面當然發生出來的活學說，不是死守達爾文的話，一個字不改，我們可以說達爾文主義從來沒有如今天這樣穩固！」（科學大綱第二冊三六八頁）

他又說：

「若是進化的學說自己不進化，豈非自相矛盾？」

君勳最得意的話是「牢固不拔」的物理學能「推算未來」，不是生物心理學公例所做得到的，他沒有給「推算未來」下一個定義。他只舉了一個例說，「物體上左右各加一力，則其所行之路爲平行方形之對角線。」他又說天文家可以預算天象。讀者諸君，預算天象的把戲，我們三千年前的野蠻祖宗已經會做，不算甚麼希奇。我不知道君勳不信醫學是應用生物學，不過若是有人得了腸氣夫斯或是瘡疾，連我都可以預算他的溫度。我再舉一個鄭重的例。自從德夫利士(Da Vries)重新發現曼德爾(Mendel)的公例之後，若是我們拿一種黃皮的玉蜀黍來和白皮的雜種，新生出來的玉蜀黍上面有幾粒是黃皮的，幾粒是白皮的，都可以預先算得出來。近年來這種遺傳性上大數明在我個人眼光看起來其重要不亞于愛因斯坦的相對論。最近嘉沙爾(Castell)要證明生殖細胞的獨立性，拿一個未成年的黑巴西豬的卵巢，移植在一個成年的雌白巴西豬肚皮裏頭，四個月以後再用一個雄的白巴西豬給他交合，生下來的三胎，都是黑巴西豬。足見得確

的白巴西豬的身體營養，對於原來黑巴西豬的卵，沒有發生一點影響，而且曼德爾公例也是完全適用，同嘉沙爾的預言是一樣的。

我的心理學的程度同君勒的生物學差不多，不敢冒昧給他辯護，但是就我所知道的正式心理學以外，動物心理學，孩童心理學，同反常心理學近來發明很多。我對於動物心理學比較的明白一點，我覺得其中的公例儘有可以「預算未來」的，請君勸不要一筆抹殺。就是他所最鄙夷的生計學社會學，也很有公例可以計算未來的事，我舉兩件最近的事實來做一個例。

歐戰以前安基爾 (Ansell) 做一部書叫做「大幻想」，羅列種種的經濟事實，說近世的戰爭，能使得戰勝國同戰敗國一樣的破產。歐洲這一次大戰的結果，完全證明他的公例是不错的，這不是「預算未來」的事嗎？關士 (Keynes) 的「和約的經濟結果」說，壓迫戰敗國過度，使他不能生活，與戰勝國有害無利。這四年中的歐洲不件件被關氏說中了嗎？

君勳對於科學第二種誤解是把科學的分類當做科學的洪溝。托摩生的科學引論（八三頁）說：「科學的分類是為實際上同知識上的方便，但是滿身都是困難。」他又引皮耳生的話說：「各種科學是原本的樹枝。」為研究方便起見，我們把他分成功物理化學等等，其實絕不相類的科學之間，又有許多互相聯帶的科學把他們貫串在一齊。例如論理學與生物學似乎性質絕不相類，然而由論理而數學，而物理，而化學，而生物化學，而生物學，彼此重複，界限不清，足見得他們本來是同氣連枝的。所以從來各家的分類不會一致。我不知道君勳為甚麼單舉翁特的分類來做標準，因為翁特原書並沒有討論科學分類，君勳所舉的是他「論理學」各章的標題，所以是不完備，不精密的！我猜想或者君勳因為這種分類裏面沒有地質學，所以拿來給作者開頑笑。況且「確實」不是「物質」的代名詞。大多數的人把數學同論理放在一齊，叫他們做抽象科學。君勳自己引韋爾士的話說：

「算也，量也，數學之全部構造也，皆出于人之主觀，而與事實之世界相背。」



照君勳的精神定義，豈非數學也是精神科學？何以又獨爲確實？他既然把生物學認爲確實科學，何以又竭力證明他不確實？他說「純粹心理無公例，」「近年來所謂實驗心理者，大抵所試驗者以五官及神經系爲限，若此者謂爲生理的心理學則可，謂爲純正心理學則不可。」君勳所引的翁特的標題，沒有生理學，想起來應該歸入生物學。實驗心理學既然是生理的，當然是確實的，何以又說他「視生物學又下一等矣？」凡此矛盾都是以爲各科學真有洪溝，拿這種觀念來強加之于翁特的分類，自然不能自圓其說。

分類是科學方法的第一步，作者如何可以不承認？但是承認科學分類是一件事，承認精神科學物質科學真有根本的分別又是一件事。假如我爲研究地理人物的關係把直隸省的人分做北京人、天津人等等，難道這種人真正有甚麼分別？

我并不是說生計學是同物理學一樣的確實，我也並不是說各種科學的材料不可分出類來研究，我說是分類是爲方便起見，確實是程度問題，不能拿得來證明知識界真有洪溝。這種觀念，學科學的人普通都知道，所以蘇笛（Sordy）說，物理同化學分不開，化學同

生物學分不開（參觀『物質與能力』）赫胥黎論科學精神說：

『如果如我所信，世界越老，這種觀念的地位越堅固，這種精神要推廣到人類思想界的全部分，並且同知識界的範圍一樣寬廣；如果如我所信，人類走到壯年，要承認世界上只有一樣知識，只有一種方法去取得他，那麼我們還是小孩子。』（『方法與結果』四一頁）

詹姆士說：

『多○數○的○思○想○家○都○有○一○種○信○仰○，○以○為○只○有○一○個○包○括○一○切○的○科○學○，○並○且○有○一○件○不○知○道○，○沒○有○一○件○可○以○全○知○道。』這樣的一個科學，如果成功事實，就是哲學。現在都距事實很遠，所以我們只有許多知識的起點，分佈在各處，並且為事實上方便起見，彼此分開，以待將來生長聯合成功一個真理。』（心理學教科書第一頁）

君勸說否認物質科學同精神科學真有分別，是『從在君始，』太恭維我了，我不敢當。

總括講起來：科學的態度是極平等的：知道各種科學走的路，雖不一定是一條，路上看見的景物，雖不一定是一樣，然而出發的地點是相同的，走路的方法是相同的，越走的遠，各路離開的越近，彼此越可以互相幫助。今天我走得快點，明天他也會得追上，或是走到前面去，決不肯妄分畛域揚此抑彼。科學的態度是極謙和的：知道知識界同空間一樣，看不見邊際的；我們現在所已知道有限，將來所知道的無窮：正如君勸所引的托摩生的話：『小秘密去，大秘密又來』。然而若是有人來對科學說：你走的路是錯的，有幾條路不是你所能走的，旁的還有巧妙的方法，可以走到你前邊，或是走在你上頭，科學絕對的不能承認，因為用這種超越方法的人，走了幾千年，仍然走回他出發的地點，脫不了自己製造出來的太極圈子。所以我說：『在知識裏面，科學方法萬能，科學的萬能，不是在他的材料，是在他的方法。』我還要申說一句，科學的萬能，不是在他的結果，是在他的方法。

#### (四) 存疑學者的態度

君勸說「在君……自號曰存疑的唯心論。既已存疑，則研究形上界之玄學，不應有醜詆之詞。不知自謂存疑，而實已先入爲主，此則在君先已自陷於矛盾而不自知。」他對於存疑主義分明沒有了解，我不能不加以說明。

爲存疑主義開成立大會的是赫胥黎。我請這一位開山大師來親自說話：

「……我年紀越大，越分明認得人生最神聖的舉動是口裏說出和心裏覺得「我相信某某事物是真的。」人生最大的酬報和最重的懲罰都是跟這一椿舉動走的。這個宇宙是到處一樣的；如果我遇着解剖學上或生理學上的一個小小困難，必須要嚴格的信任一切沒有充分證據的東西，方可望有成績；那麼，我對於人生的奇秘的解決，難道就可以不用這樣嚴格的條件麼？用比喻同猜想來同我說是沒有用的。」（赫胥黎傳，第一冊，頁二三三）

他又說，

「我說笛卡兒敬奉懷疑，請你要記得這是葛笛（Goethe）所說的活的

懷疑，「這種懷疑的目的。是要征服懷疑自己。」不比得那一種從油滑同憎懂產生出來的東西，只知道延長懷疑，好拿來做懶惰同麻木的藉口。」（方法）

與結果，頁一七〇）

所以存疑主義是積極的，不是消極的；是奮鬥的，不是旁觀的。要「嚴格的信任一切沒有充分證據的東西。」「用比喻同猜想來同我說是沒有用的。」所以無論遇見甚麼論斷，甚麼主義，第一句話是：

「拿證據來！」

他的證據不充分，我們不信他；他把比喻猜想來做證據，我們一定要戳穿了他的西洋鏡，免得他蒙混人。用比喻猜想來假充證據，柏格森要算第一把能手。他說，「從一種狀態變到另一種狀態，同固守於一種狀態是沒有根本的分別。」（「創造的演化」第二頁）我們對他說，「拿證據來！」他又說，「心理的生活是時間造成的，時間是有抵抗力的，有物質的。」我們對他說，「在心理學上時間是覺官的感覺，在物理學上時間是空間的補

充，都是根據於可以試驗的事實來的，你的這種時間何從而來？你怎樣來證明他是有抵抗力，有物質的？」他說心理的狀態同滾雪球一樣，越滾越堆積得多。又說生物同流水向前流一樣，越流分支越多。我們對他說，「慢來，慢來！這都是比喻，請你把心理狀態同雪球的關係，流水同生物的同點，用事實來證明白了，然後再從這種比喻上發生你的無限制的推論。」不但柏格森這種玄而又玄的話一攻便破，存疑學者對於康德的「斷言命令」，倭伊鏗的「精神生活」，歐立克的「精神元素」都只有一句話：「拿證據來！」

## (五) 智識論

用君勒的名詞，我的知識論是唯覺主義。我說他是「科學的」並不是說已經「有定論的」——這是君勒自己對「科學的」下的定義，與我不相干——是因為這種知識論是根據於可以用科學方法試驗的覺官感觸，與正統派哲學的根據不同。新代的經驗主義用經驗來講知識，用生活手續來講思想，新唯實主義用函數來講心物的關係，雖與唯覺主

義的人地位不同，然而都可以說是科學的，因為都是用科學方法來研究知識論的。唯覺主義所根據的事實本來很複雜的，我用了二千字來說明，我自己本來覺得不透澈，可以討論的地方很多。幸虧君勸很體貼，他僅僅的拿了正統哲學的口頭禪來駁我，我只用幾句簡單的話就可以答覆他。

我不知道君勸所說的「論理的意義」還是人類所獨有的呢？還是高等動物所公有的呢？還是成年人所取得的呢？還是孩童所本有的呢？以感覺為知識的原子，有許多心理學的證據，最重要的就是動物心理學同孩童心理學所研究的結果。高等動物同孩童都有感覺，都有記憶力把感覺的印象留住。研究動物同孩童心理的人，都不承認感覺有論理的意義，就是成年的人看見紅色，也未嘗一定對自己說，「紅色如此。」此真是紅。如果如此，凡人遇見極簡單的感覺，都要辯別真偽。我們的生活豈不要苦死。君勸承認不承認生理學所謂無意的舉動。無意舉動的動機是否是感覺。是否有論理的意義。假如我拿一根棍子照你頭上打一下，你是不是立刻覺的痛，還是要對自己說，「痛是

如此，「此是真痛」然後能感覺是痛。西班牙決鬥的雄牛看見紅色就要亂刺人，是否他也對自己說，「紅色如此」，「此真是紅」？還是動物對於刺激的一種反動？康德的先天綜合判斷對於西班牙的牛適用不適用？動物爲甚麼對於刺激能發生影響，人類爲甚麼用感覺成功概念，用聯想而得推論，是生物學上根本的問題，現在是「小秘密雖去，大秘密又來」，沒有能完全解決的。然而學生物學心理學的人用不着康德的「先天綜合判斷」，用不着德國思想心理的「論理意義」。因爲比較心理學已經宣告了他們的死刑。

唯覺派的知識論本來是理論，本來有討論之餘地的。至於我們說，「凡常人心理的內容其性質都是相同的……我的思想的工具是同常人的一類機器。機器的效能雖然不一樣，性質却是相同。」這是事實，不是理論。自從嘉爾登拿統計的方法來研究生物的現象，成功了所謂生物測量學（*Biometrics*）我們所謂「常人」已經有了統計上的根據。即如英國的常人是五尺八英寸高，五尺以下的是矮子，六尺六寸以上的是長人。但



是矮子同長子的標準完全是隨意的：五尺以下的矮子，和六尺六寸以上的長人之間又有許多過渡的人把他們和常人聯合在一塊。智慧測量的結果同高度是一樣。假如我們說癡子的智慧是零，天才的是一百，常人的是五十一至四十九把癡子同常人聯合一氣；五十一至九十九又把常人同天才的界限相混合。肢體與高度相稱的是長人；若是一個人頭異常的長，身異常的短，或是四肢絕對不能相稱，他就是一個怪人，同心理上的瘋子一樣。研究瘋人心理的學者，都覺得瘋子的性質一部分與天才有幾分相似，因為都是感覺特別發展的原故，但是瘋子的一部分發展過度，失去了心理的平衡，而天才的各部分發展相稱，能保存生活的常態。長人矮子同常人是程度問題，不是種類問題，天才癡子同常人的分別，也是比較的，不是絕對的。常人雖然長，然而他的長的程度是為種族能力所限制，所以世界上沒有八尺九尺的長人，況且長人的體格的係數（Index）如頭骨的寬長，手臂的比較，等等，還是同尋常人一樣。天才的智慧，高出常人的程度，也是為種族能力所限制，他的心理同生理的組織也是同常人的是一類的機器。這是近七十年來生物學心理學的根

本觀念，不是可以隨便推翻的。

從天才與常人的關係，還可以推論兩種重要的觀念：

(一) 知道天才是爲種族能力所限制，而且同常人的分別是程度的，不是種類的，所以我們不相信有不學而能的孔子，上帝產生的耶穌，或是智慧無邊的佛。正如世界上沒有見過高與天齊的長人。

(二) 天才的智慧雖然是有限制的，我們決不敢因爲如此而看他不起，因爲智慧高一分，識見要高一丈，常人無論如何努力都趕不上。就譬如我們五尺六寸高的人，決不敢鄙薄六尺六寸高的人，說他不過比我們全身高五分之一有零，因爲若是我們要給他對打，絕對沒有贏他的希望；若是在人叢中看戲，我們一點兒看不見的時候，他可以滿台都看見。

君勸說：

『明明有官覺的印象相同而其所得結論則大異。器官之微異，達爾文曰，

是環境使然，拉馬克曰：是用不用使然。果達氏拉氏官覺組織之不同耶？果

如在君所謂誰為瘋子誰為非瘋子耶？關於時空問題，奈端曰：時空絕對，愛因

斯坦曰：時空相對。果爾氏官覺組織之不同耶？果在君所謂誰為瘋子誰為

非瘋子耶？……此數人者，所以各持一說之故，理由甚多，姑置勿論。要之……

以常人官覺之相同為推理相同之惟一根據，則斷斷乎其不可通。」

我請讀者平心靜氣的看看，究竟誰可通誰不可通。拉馬克是達爾文的前輩；物種由

來出版的時候，拉氏已經死了三十九年，達爾文所舉的事實，大部分是拉馬克所不知道的。

牛頓歿於一七二七年，愛因斯坦相對論所根據的事實，牛頓沒有柏格森先生的直覺，當然

不能預知的。一個人所知道的事實，本來就是他覺官的印象，如何可以說拉馬克同達爾

文，牛頓同愛因斯坦有相同的覺官印象？他們覺官印象不相同，自然有許多君勸所「姑

置勿論」的理由，如何能說他們的「官覺組織不同？」與我所說的瘋子又有甚麼關係？

我且問君勸，我們兩個人的生觀不一樣，是否因為是一個「中了科學毒」一個「被玄

學鬼附上身，」所以覺官的印象不相同，還是他的官覺組織真正和我們的是兩樣的？議論不相同，就說是覺官組織不相同，有甚麼事實的根據？你要我在生理學上舉多少的反證？若是相信柏格森的直覺主義的人，真正相信他們的覺官組織與我們兩樣，我只好對他們說，「你們有你們的直覺，我們有我們的直覺，除非你們能證明，你們的覺官組織比我們的高明，我們用不着你們的直覺！」

讀者還要注意，我第一篇講審查概念推論所舉的第二條說：

「凡推論不能使尋常有論理訓練的人依了所根據的概念，也能得同樣的

推論，科學不承認是真的。」

我說能得同樣的推論，不是說一定得同樣的推論，因為能不能是一件事，肯不肯又是一件事。我記得巴爾福有一篇文章載在惜培德（Hilbert）雜誌上。他說人類有自由意向的學說，科學上的根據很薄弱，他是知道的，但是他覺得這種學說很可愛，不肯放棄他。足見得他的肯不肯是情感問題。許多人重情感而輕知識，所以往往的「非不能也，

不肯也。』我們現在是就知識論知識，沒有把情感計算在內。

## (六) 精神與物質

我們說物質科學同精神科學沒有根本的分別，因為他們所研究的材料同為現象，研究的方法同為歸納。至於精神同物質根本有無分別，如果有分別，究竟是一種甚麼質，本來是哲學上大問題。君勱拿內與外同我與非我來說明精神物質，同沒有說明一樣，因為內與外同我與非我本身的界限定義，也是極難解決的。除去了正統派的哲學以外，近代拿科學方法來研究這個問題的有三派：(一)馬哈的唯覺主義，(二)行爲派的心理學，(三)新唯實論，杜威可以代表第二派，羅素可以代表第三派。

馬哈說感覺是知識的原質，聲，色，溫度，壓力，空間，時間等等聯想起來成功許多複雜體。其中比較永久的現象深印於記憶，發表於語言，成功了我們所謂的「物」。記憶同情感所成功的複雜體，聯合到一個特別的物。我們的身體上面，就成功了「我」。『我』自

然也是比較永久的，但是我們往往只記得他是永久的，忘却他的永久是比較的。「我」的永久全是以思想的連續同養成的習慣做根據的，然而細想起來今日的「我」同許多年以前的「我」究竟有幾分相似？若是我們沒有記憶來聯合他們，今日的「我」就未必認得昔日的「我」，所以「我」不是一個固定的，不可變的單位。「我」的特點是在連續，但是連續不過是預備同保存在「我」裏面的內容的一種方法，內容是基始的，比副從的「我」重要得多，所以「我」儘管不存在，我的內容如果有價值，如美術家的創造，科學家的發明，改造社會的事業，仍舊可以永久存在。（馬哈這種觀念同中國人所謂「三不朽」是一樣的）

物同「我」都是同樣原質（感覺）所成功的複雜體，所以物同「我」沒有一個明顯的，一定的，普遍的界限。把與苦樂最有密切關係的原質聯合起來，做成功一個理想的單位——「我」——是避苦求樂的人類的天性，是一種實際上很有用的假說，然而為求真理起見，這種觀念不但無益而且有害。馬哈又引李虛登堡（Lichtenberg）的話說，「我

覺得有許多表現是離我而獨立的，有許多是離不開我的，究竟界限在那裏？我們所真知道的，不過是感覺，表現，同思想，所以我們說，「我思想」是同說「天響雷」一樣」（參觀馬哈的「感覺之分析」）

我不必詳細說明行為心理學者同新唯實論者的意見，因為這兩派的大師杜威同羅素都在中國講演過的，聽過他們講演的人自然比我（沒有去聽講的人）要了解的明白。簡單講起來，行為心理學者的態度是三派中最極端的：他們根本不承認內省（Introspection）是求知識的方法。知識是完全從觀察來的。凡所謂思想的表示，從觀察方面講起來，是一種語言的習慣；要說明他，用不着那種不可觀察的假設。他們的根據是從比較心理學上來的。研究動物心理學的人久已知道，從前對於動物心理的推論是完全靠不住的——很複雜的行為不必一定有很複雜的思想；譬如初長成的鳥第一次造他的巢的時候，完全不知道他將來要在巢裏邊生卵；他的行為是一種天性的衝動。凡不是天性的行為都是養成成功的習慣，所以說明動物的行為不可以用自覺同思想這種假說。把這種方

法推廣到人類上來，思想的表現是語言，語言的行為完全是養成成功的習慣。至於君勳的「精神」同「我」更不是行為派的學者所能承認的了。

羅素的地位，正在馬哈同杜威之間。他的「心之分析」一部分是從馬哈來的一部書是從行為派心理學來的。他引詹姆士的話，根本不承認自覺是一種實體，說自覺是「我」的鬼，「我」是「靈魂」的鬼，完全用不着的。羅素又批評布蘭唐諾(Brentano)的語義，思想的手續，沒有他所說的「行為」(Act)思想不必有一個我想的主體。這一束思想是甲，那一束思想是乙。我們說「我想，」你「想，」不如單說「想，」同說「下雨」一樣，或是說「我裏面有一個思想。」他所講的天性習慣同內省，大部分同杜威派相同。他雖不完全否認內省，但是他再三的說「內省所發見的東西同觀察所發見的沒有根本的分別。」

這三派的學說雖然有許多不同，但是都可以說是科學的，因為他們都是用科學的結果同科學的方法來解決知識論的。同君勳所信仰的根本不能兩立的。君勳這一派的學



說，普通叫做正統的哲學，因為他們的方法是從亞立士多德一脈相傳下來的。亞立士多德的宇宙論同生物學已經完全為科學推翻；若是我們仍然保守他的哲學方法，是不是他的哲學高出於他的宇宙論同生物學幾十倍，還是我們的哲學觀念太嫌幼稚一點？

讀者或者要對我說，「我明明白白知道有個我，你如何把「我」變成功一束的思想，行為的動物，或是記憶情感所聯合的複雜體？」讀者注意！沒有許多年前，世界上不能有對誰的人，同太陽的東昇西落，都是最明最白的事，現在誰也不承認是真的了。可見得我們雖然是明明白白覺得有個「我」，「我」不一定是真有的！

況且無論我們相信那一派的哲學，只要我們不是完全不理會生物學同心理學所得的結果，我們決不能相信有超物質而上的精神，與外相隔絕的內，或是離非我而獨立的我。喝幾杯燒酒，我就會得胡說，嗅幾把淡養，我就會得狂喜，飲食消化太慢，我就會得煩躁，內腺分泌失常，我就會得恐懼。上了麻醉藥，我的「精神」，「內」，同「我」就都不知去向。我的行為自覺的，只有一部分所有記不得的經驗，多年前的感觸，不自知的慾望，都與我有。

密切的關係。管束我的精神的，有「身體上的營養，動物性的衝動，野蠻人的傳說，孩童時的印象，慣例式的回教，承繼來的知識」。我的意義是不是「自由」的？我的「純粹的心理」向那裏找去？

### (七) 美術、宗教、與科學

君勸答詞裏面最不可了解的要算他中篇的第三章，所謂「科學以外之知識」，因為他不但是濫用沒有定義的名詞，不但是矛盾，而且是無的放矢。我不知道他的人生觀從幾時起纔加入美術的，不過我再三讀他的清華講演的文章，在他九條的人生觀憲法裏面找不出與美術有關的觀念來。我攻擊他的文章完全是對於他的講演發言；那裏面所說的「人生觀」單是指他的九條！我並沒有給人生觀下定義！所以當然不提及美術，他何以知道我是狹小，是不承認美術？這豈不是無的放矢麼？

他一面說美術是知識，一面引托摩生的論美術話說，「人類之大目的，其於自然界，

僅知之——此是科學之事——又在能享受之。人者有情感者也。這豈不是矛盾麼？

「享受」同「情感」都是知識，然則飲食男女都是知識。我不知道君勳的「知識」有甚麼定義。我的那三條裏面所說的「真」第一條是指概念同推論，第二條是指概念，第三條是指推論，界限是極明白的；與美術、道德、宗教有甚麼關係？難道他的正統哲學，連知識情感同天性（Instinct）都弄不清楚？這不是濫用沒有定義的名詞麼？

他把美術宗教當做知識，不但科學的人不承認，恐怕學美術的信宗教的人也未必承認的。美術固然不是可以完全離開知識的，譬如聲學可以補助音樂，幾何可以補助圖畫，文法可以補助詩歌，但是運用死方法來表示人所不能表示的情感，是神而明之，存乎其人，所以說是術。人之所以能覺得自然界的美，同人能尋出自然界的秩序，自一樣的原因，都是演化的結果，因為不如此是不能生存的。假如我們看了自然界，就覺得醜，就要嘔吐，我們如何可以活得長？

學科學的人沒有不崇拜美術的，因為兩樣東西性質雖然不同，都是供給人類的需要，而且可以互相幫助的；知識越豐富，表示情感的能力越大，越能表示情

感，知識越豐富。况且詩人畫家雖是常有奇怪的想像，他們最誠實，決不像玄學家拿想像來騙人的。畫地獄的人決不說我們要到他畫裏面去受罪；杜牧之說「蠟燭有心還惜別，替人垂淚到天明」決不是叫我們相信蠟燭真有惜別的心，真能替人吊眼淚。若是相格森對我們老實說，他的玄學是同詩人的詩一樣，我們決不肯再反對他了。

我豈但不反對美術，並且不反對宗教，不過我不承認神學是宗教。十二年前我做動物學教科書說蟻類優勝的理由：

「然所謂優勝者，就蟻之種系言則然耳。若以蟻之個體觀之，則固有難言者。如彼后蟻，當其初生時，無家室之累，生殖之勞，有翅能飛，來去自在，其樂何如也？未幾而巢穴成而翹去，蟄居土中，日以產卵爲事，終身不復有他望。使后蟻而有知，應亦自悲其運命之窮歟？如彼工蟻，則更不足以自慰。人類之爲子孫作牛馬者，達觀者猶譏其愚。今工蟻又不能生殖，無子孫之可言，書不過數月，而終日僕僕覓食，爲數年之蓄，其愚不更十倍於田舍翁乎？合至愚之

蟻爲羣，而蟻之種乃優勝。若是者何哉？曰犧牲個體之利益以圖一羣之利益也。犧牲一羣一時之利益以圖一種萬世之利益也。言羣學者可以鑒矣。」

（頁一一八至一一九）

論天演的末節我又說：

『綜觀動物生活之景象以及天演施行之方法，而知所謂優劣成敗者，不關於個體而關於全種；不關於一時而關於萬世。然個體一時之利害，往往與全種萬世之利害相衝突，故天演之結果，凡各動物皆有爲全種萬世而犧牲個體一時之天性，蓋不如是不足以生存也。人爲萬物之靈……當上古智識初開之時，有有宗教心者，有無宗教心者；有者爲優，無者爲劣，故無者滅而有者存。送世聚積而成今日宗教之大觀。然則宗教者亦天演之產物也，所謂神道設教者非也。』

所以我的宗教的定義是爲全種萬世而犧牲個體一時的天性，是人類同動物所公有

的。這種天功不是神學，同玄學所能貪的，所以許多人儘管不信神學玄學，他們的行為仍然同宗教根本相合，就是這個原故。凡動物的天性却不是圓滿無缺的。人類的宗教性既是合羣以後演化的結果，合羣以前的種種根性不利於合羣生活的，仍舊有一部分存在；往往同合羣式的宗教性相衝突。人之所以爲善爲惡，全看這兩種根性那一種戰勝。君勸說：『我對於我以外之物與人，常求所以變革之，以達於至善之境，』就是我所說的宗教性；他所說的『物質與精神的衝突，』就是我所說的不適宜於合羣的根性。我們根本不同的點是，他以爲人性是善的，物質與他衝突，所以人纔爲惡；把物質變成功耶教裏的蘋果。我說人性有一部分是適宜於合羣的，一部分是相衝突的，都是要受物質的影響的。一個人的善惡（一）是看他先天的秉賦，（二）是看他後天的環境。優生學是想改良先天的教育，是想利用後天的。那一種環境最能使宗教心的發展適宜於人類的生活，是教育上最大的問題。

我們所以極力提倡科學教育的原故，是因爲科學教育能使宗教性的衝動，從盲目的

變成功自覺的，從黑暗的變成功光明的，從籠統的變成功分析的。我們不單是要使宗教性發展，而且要使他發展的方向適宜於人生。況且人類的衝突往往不是因為目的，是因為方法：回教徒同耶教徒都想進天堂，衝突起來，使世界變成地獄；新舊教都講兼愛，都信耶穌，三十年的宗教戰爭，把德國人殺去了四分之三。這種歷史上的教訓，舉不勝舉。要免除這種惡果，規律的神學，格言的修身，文字的教育，玄學的哲學，都曾經試過，都沒有相當的成績。惟有科學方法在自然界內小試其技，已經有偉大的結果，所以我們要求把他的勢力範圍推廣擴充，使他做人類宗教性的明燈，使人類不但有求真的誠心，而且有求真的工具，不但有為善的意向，而且有為善的技能！

## (八) 結論

讀者注意！我始終沒有給人生觀下定義；我第一篇文章所講的「人生觀」是君勳清華講演的九條，這一篇所講的是照君勳答詞裏面的定義。我已經證明君勳的定義是

不能適用的，因為用精神與物質，內與外，我與非我來講人生觀，越講越不明白，因為精神不能離物質而獨立，內不能同外分家，他所說的「我」，是不是真有的，還是一個疑問。他的兩種人生觀都不是能離開知識的：「在知識界內科學方法萬能。」知識界外還有情感。情感界內的美術宗教都是從人類天性來的，都是演化生存的結果。情感是知識的原動，知識是情感的嚮導，誰也不能放棄誰。我現在斗膽給人生觀下一個定義：

「一個人的人生觀是他的知識情感，同他對於知識情感的態度。」

情感完全由於天賦，而發展全靠環境，知識大半得之後天，而原動仍在遺傳。知識本來同情感一樣的沒有標準；近幾百年來自然科學進步，方纔發明了一個求知識的方法。這種方法，無論用在知識界的那一部分都有相當的成績，所以我們對於知識的信用比對於沒有方法的情感要好；凡有情感的衝動都要想用知識來指導他，使他發展的程度提高，發展的方向得當。情感譬如長江大河的水，天性是江河的源頭，環境是江河的地形，情感隨天性環境發展，正如江河從源頭隨地形下流，知識是利用水力的工作，防止水患的隄岸，根



本講起來也是離不開地形的。這就是作者的人生觀，究竟比張君勱的那一個適宜於現在的世界，請讀者自擇！

### ● 枝葉

君勱答詞裏面的枝葉是千頭萬緒，駁不勝駁。我現在以友誼的態度，用他的枝葉來指明他兩個很大的毛病，請他反省。

#### (一) 武斷與事實

我不知道君勱的文章裏面有幾條「不容動搖」的「學術上的天經地義」，（中篇，第三，第一段）但是我覺得他滿紙却是「必」字「決」字或是「吾敢斷言」。學術上本來就沒有「天經地義」；你越不容人家動搖他，他自己越會得搖動，我沒有功夫做一個完備的「武斷之分析」，我只好隨便舉幾個例：

(例一) 「國人迷信科學，」「國人之思想混沌若此，請問君勸的『國人』是指的誰？最奇怪的是他說，『國人所以聞玄學之名而惡之者，蓋惑於孔德氏人智進化三時期之說也。』要是他的話果然是真的，作者可以代表「國人」應該有做總統的希望。只可惜我並沒有讀過孔德的書。

(例二) 「今國中號為學問家者，何一人能真有發明，大家皆抄襲外人之言耳。」旁人的學問，我不知道；我請君勸看看地質調查所出版的書，其中翁文灝的『鑛產區域論』同『地震與地質構造』這一次國際地質學會的外國人都說他「真有發明」就是作者的「揚子江下游之地質」同「雲南東部之地層構造」雖不能真有發明，也還不至於「抄襲外人之言」。

(例三) 「以為人生觀為可以理智剖解，可以論理方法支配，數十年前或有如在君之所信者，今則已無一人矣。」如此說來，我孤立於世界，頑固得固然可憐，然而以一人敵全世界的人，連我自己也覺得勇氣可喜。無奈君勸又

說：「科學能支配人生乎？不能支配人生乎？此問題自十七世紀之末，歐美  
 人始有懷疑之者，今當爲一種新說。」歐立克是以爲人生觀不受科學支配  
 的人。君勒引他說，「吾之立腳點至今無人承認。」然則君勒同歐立克也  
 是孤立於世界的？

(例四) 他說托姆生是「英國第一流之生物學家」，「其不帶杜氏之玄  
 學氣味，當爲海內科學家公認。」君勒稱我爲「地質學家」，可見他的「甚  
 麼學家」是不值錢的。學科學的人對於這種界限，却不肯如此就範。凡對  
 於科學沒有直接貢獻的不敢號稱爲家。托姆生是討論批評旁人的貢獻的  
 人。他屢次要做英國王家科學社的社員，至今選舉不上。他生平直接的研  
 究，只有他的「男女性的進化」那一部書。他後來自己承認這都書沒有根  
 據。（參觀他的「遺傳性」）杜里舒的朋友胃根批評托姆生，說他拿不可  
 證明的玄想來解決科學問題。（參觀胃根的「試驗動物學」）可見得他

不但不是「第一流」並且沒有成家，並且很有玄學的氣味。

(例五) 君勳反對奮強，說「在寡均貧安之狀態下，當必另有他法可想。」

中國現在寡到甚麼程度，貧到甚麼田地，君勳研究過沒有？那一年北方遭旱災，沒有飯吃的人有三千萬人，賣兒女的也有，吃人肉的也有。這種貧安得了麼？中國人每人每年平均的收入，據我所研究不過五十元至六十元，同松坡

圖書館的聽差的工資差不多。這種寡均得了麼？

這五個例已經可以證明我的話不是隨便說的了。其餘如「玄學教育」如「心性之學與考據之學」如「社會改造的原動」引不勝引。好的我不是同他辯論，不必一定要湊成半打的。

## (二) 斷章取義

君勳的斷章取義，我爲篇幅所限，只能舉三個最明顯的例。

(例一) 我說玄學容易襲取，所以懶惰的人喜歡他。君勳就拿襲取兩個字來責備我。凡據人家的話爲己有的叫做襲取。我的知識論是從皮爾生同馬哈來的，我自己早經聲明，似乎不合於襲取的定義。從前奧馬(Omar)王燒埃及的圖書館，說這許多書不是反對回教的聖經，就是贊成回教的聖經；反對的固然要燒，贊成的也用他不着。君勳對於我的批評同奧馬王的心理差不多。他找不出我的議論的來歷，就說『此世界之所未聞，有之自在君始』。我自己告訴了他我的來歷，他說是『君子之襲取』。

(例二) 他說詹姆士『五體投地』的崇拜柏格森，所以『不得以玄學目之』。(在這一處君勳似乎也不以玄學爲然!) 讀者可以參考開郎(Kolman)的『詹姆士與柏格森』那一部書。開氏說詹姆士天性最慷慨，所以恭維反對他的人比恭維他的朋友還要熱心。其實他的哲學與柏氏的玄學根本不同的。我所認得的前輩裏面，梁任公就頗有這種脾氣。我們若是把任公

『五體投地』過的人的名字聚集攏來，大約可以成功一部人名辭典。

(例三) 最發笑的是君勳引托姆生的話轉引了蘭克司德 (Ray Lankester) 來證明科學的限界。他也應該打聽打聽蘭氏是何許人。我現在文章已經做完了，忍不住要說一個笑話：

玄學鬼看見科學要打他，連忙的去找了幾篇文章來當經咒念，做護身符。先找到了在北京的杜里虛，教了他一大段的經，再飛回倫敦，請了玄宗的惡鬼歐立克來演他的法術。究竟他心虛，恐怕經咒不靈，法術無效，忽然想起以毒攻毒的惡計，硬把科學小說家韋爾士求了出來給他擋一陣。韋氏騙他道，『我不是真的科學家，恐怕不中用。你不如到科學宮裏去看看。』玄學鬼沒奈何只得向科學宮走去。走不了許多時，就看見一座很大的宮殿，光茫萬丈，紫氣千條，門前有三個大金字，『科學宮』。他在宮殿的左右前後，踱來踱去，不得其門而入。忽然看見照壁牆下，站着一個老頭子，在那裏宣講聖諭。

他認得是科學宮的鬥牛托姆生。連忙上前把他手裏的書搶了過來一看，原來是一本『科學引論』。他不管三七二十一就當做玄學經咒大念起來。念了幾句忽然念到蘭克司德的名字。那裏知道這位蘭氏是科學宮內的惡金剛。一聽見玄學鬼在那裏念他的名字，就大吼一聲，跳出牆來，把他認做柏格森，沒頭沒腦的亂打；一頭打，一頭說道：

「人類的知識好比是代數上括弧裏面的內容，括弧外面是一個X，代表不可知的東西。玄學家就拿這個X來變把戲……他們所做的事又好像一個瞎子在一個瞎房子裏捉一個黑貓——最妙的是房子裏面只有一個X，並沒有貓……柏格森不但是說時間是有質的，有抵抗力的，理智是靠不住的，直覺是真嚮導——這本來就譬如他告訴我們，他在瞎房子裏面已經捉到了貓尾巴上的幾根毛——他還要來瞎講科學，看他的神氣好像他是懂得生物學的，細細一研究絕對不是那們一回事！所以他不

是一個有趣的戲法家，他是一個說謊的騙子！」（節譯「近世科學與

柏格森的幻想」的序子。）

我向任公告饒道，「下次不敢了！」我再三向君勱賠罪道，「小兄弟向來是頑皮慣的，請你不要生氣！」

十二五，三十。

——轉錄努力週報——





# 心理現象與因果律

唐 鉞

## 引言

在討論以前，我要聲明兩件事：

第一，我這篇文的主意，在說明一切心理現象是受因果律所支配的；所有議論，其中很多是人家說過的，不過我把他們應用於本題罷了。

第二，籍中關於心理學內部的問題，都沒有精密詳細的討論。這是沒有法子的，因為篇幅所限，只能說個大概，以便做討論的材料而已。

## 前論

科學與人生觀

一

## (一) 因果律的性質

我所謂因果律，就是說：一切現象都有原因。比方我們遇了甲現象，隨後就有乙現象發生；如沒有甲，乙就不會發生；那末，我們就說，甲是乙的因。淺顯的例，就如雪見日光就溶化，日光就是雪化的因，這是知識沒到十分精密時的說法。到了精密的時期，我們就有一個數學的公式來表這種關係。再用前例說，我們有一個公式表明日光的熱度與雪溶的速率的關係。到了這時候，我們可以不說前因後果，只說甲乙兩種現象相待為變就是了。牛頓的萬有引力公式，就是如此。但是無論如何，我們可以說，因果的關係，不過是可以互從推知的意思。換言之，遇甲現象發生，知道乙也要發生；見甲現象到某程度，就知道乙現象到某相當的程度。

因果律有幾種應該注意的地方，可以略說一下子：

(甲) 因果律是從經驗得來的。初民及幼兒每每不知道有因果律，所以往往有可

笑的幻想同奢望。但是，無因論者（爲便利起見，我稱主張心理現象是不受因果律所支配的人做無因論者；下文仿此）一定要引康德的主張，說因果律是理性中所固有的，是先乎經驗的範疇。這種主張，現在已經受許多人抨擊。縱使他是真實，那末，無因論者恐怕要自討苦吃。因爲康德說一切現象，都是受因果範疇的支配，心理現象當然不能除外。因爲他主張本體不可經驗，所經驗者都是現象。心理現象，是經驗內的事，當然不是本體，但是，因果律的來源，與本體無大關係，並且我不贊成康德的因果觀，也不屑把他來駁無因論。

（乙）我們知道甲因生乙果，並用不着知道甲乙的詳情細節。比方，一張紙放在火裏頭，是要燒着的。火焰的頃刻萬變，紙被燒的狀態和速度，我們不用知道，而可以斷定火因必有燒紙之果。若用羅素的說法，就是因果的關係，不是說同一個因必有同一個果，乃說同一種的因必有同一種的果。

（丙）有時我們明明知道一現象有因果，而不能由因推果或由果推因，這是因爲因

果過於複雜的緣故。所以不能以我們不會推知為該現象無因的理由。譬如瀑布擊石時噴出無數浪花。這種浪花，我們知道是依着力學公式的，並且這種公式是精密的。但是，就是力學專家，要預斷所噴出百千點浪花的大小，方向，速度，恐怕也只好敬謝不敏了。然而我却不能因此說浪花的情狀是無因的。

## (二) 心理現象的性質

(甲) 行為派的主張。依此派的主張，心理現象，就是行為，就是人體對於刺激（外界的或體內的）的反應（筋肉的或分泌的）。這種刺激與反應，都是物質現象可以為外人所觀察的，可以用物質科學方法研究的，完全有因的。這樣說，一切心理現象（感情，意志，思想等）都是物質現象。所謂純粹思想，也不過是隱微的語言器官的變動，也同別的物質現象一樣受因果律的支配。所以從行為派的眼光看來，無因論者的主張，完全不能成立。但是無因論者一定不承認行為派的主張。我現在姑讓一步：所以下文討論，都

是容納他們的心理現象的定義，就是心靈派的主張。

(乙)心靈派的主張。心靈派含兩派：一構造派，一機能派。兩派的問題方法不同，但是他們所承認爲心理現象的是相同的。就是，凡通常所謂非物質的現象，如感情、意志之類，都是心理現象。這是普通的定義，所以不用細講。

## 本論 一。一切心理現象是有因的。

我的主張——一切心理現象都是有因的——當然不是已經完全證實的。若是完全證實，也用不着我來辨論。比方，火會燙傷皮膚，是完全證實的。假如有人不相信，我就請他自己去實驗。但是，雖然我們沒有證實一切心理現象都是有因的，然而據我們的經驗，許多心理現象是有因的；也有前此以爲無因的，後來知識進步，也找出他的因來；因此我們可以相信一切心理現象都是如此。其實一切物質現象有因的根據，也不過如是，而我們都深信不疑，何以獨獨疑到心理現象呢？我可以設一譬喻。假如我們在一條長路上走。

據已往的經驗，那條路每距一丈就有一棵樹。我們走了幾百里，都是這樣。現在我們望見前路遠處還有排列整齊，像樹的樣子東西。我們就預測他們也是樹了。這假定當然不是一定不錯的；但是比說他們一定不是樹的，他的根據強固得多了。所以除非無因論者能舉實在的例，證明某種心理現象沒有一點原因，我們總相信一切心理現象是有因的。

無因論者當然以爲他們的主張是有證據的。我現在把這些所謂證據批評一下子：

(甲) 無因論者說，心理現象的大部份，現在還不知道他們的原因。既然不知道，

何以知他們一定有原因呢？我們可以回答他如下：心理現象的因果，當然是比物質現象的因果複雜得多。物質界的因果，如瀑布噴沫，都有時不能推測，何況心理界的因果呢？許多心理現象，雖然不知道他們的原因，然而據既往的經驗，可以說他們一定有因的。這一層，我在上節說過了。至於以爲他們一定是無因的，一點根據都沒有。他們又說，我們的直接經驗，覺得他們是無因的。這『覺得』是靠不住的。野蠻人覺得雷一定是天神

的發脾氣，信鬼的覺得一定有鬼，我們不能承認他們的「覺得」是一種理由。

(乙)無因論者說，物質是死的，固定的，凝滯不變的，所以有因果可言；心理現象是活的，頃刻萬變的，一定沒有因果可言。這種的議論現代大多數思想家已經不承認。所謂物質，不過是「常久的感覺的可能。」(A Permanent Possibility of Sensation)

這是穆勒約翰 (John Stuart Mill) 所下的定義，是現代人普遍承認的。近來安斯坦的相對論出來，更可以證明物質現象就是心理現象，不是死而固定的，比如風的方向速度是頃刻變化的，但是不能說他是沒有因果可言；心理現象也是這樣。

(丙)無因論者又說，心理現象就是柏格森所謂「純粹綿延。」因為他是綿延，所以不能把他分作各個的狀態。既然不能有各個的狀態，當然不能說某狀態是某別狀態的因或果。這也是附會之說。心理現象不是永久綿延，也有間斷的。杜里舒說，「以我觀之，體驗者乃斷斷續續的，而非永續的。故當比之於電光之燦閃，不得名曰河流。」「我有」，「我體驗」既為點的，則此斷續勢不能鎔成一片，如不盡之江河。」(杜里舒講演錄)



近世心理問題第四期第二十一頁）所以他不容納「意識之流」(Stream of Con-  
sciousness)的用語。杜氏在別地方與柏氏同意的很多，他的話當然不是門戶之見。據  
我的經驗，心理現象是斷續無常的。柏氏所謂純粹綿延，或者是柏氏所見的「道」斷斷  
不是我們凡夫所經驗的心理現象了。

(丁) 柏格森說，心理現象，無一不包含着一切過去的，是與所有前此與此後的任  
一現象不相同的。因果律說，同一個的因生同一個的果。心理現象既然沒有同一的，自  
然沒有因果可言。這話羅素在哲學中之科學的方法的觀念章中已經駁過了。我  
此處不能多引，姑簡單地舉一種心理現象來作例證，就知道柏格森的話是不對題的。我  
們知道凝視黃色二十秒鐘以後，忽轉眼看白紙，就看見白紙現藍色。(即所謂消極餘像)  
我們比方再凝視黃色，這個黃色的經驗當然包含着前次黃色的經驗，但是，我們却可以預  
知二十秒以後，轉看白紙，一定有藍色出現。換言之，我們不是說，同一個心理的因生同一  
個心理的果，乃是說，同一類心理的因得同一類心理的果罷了。所以柏氏的話，不能拿來

疑有因論。

(戊)無因論者又說，心理現象許多是有個性的，不能用某某原因來解釋他。例如人格、文藝作品等。這話全與事實不合。人格固然是有個性，然而有他的成因，這是心理學者和一般人所知道的。並且人格也是集合而成的，觀於人格有時分裂就知道了。文藝作品也是可以分析出來他的成因的。不過這種現象很複雜，一時不能完全找出他的因罷了。

他們說，無論如何分析人格及作品的成因，他們的個性是不能解釋的。這句話不過是強詞罷了。須知各成分相合的結果，許多都會使我們覺得他有個性，就是物質現象也是如此。比如輕養二氣化成水。水有水的個性，並不是合輕養二氣的性質而成的，然而我們却不能因此說水不是輕養化合成功的。心理現象也是如此。

無因論者所以一定要說人格文藝無因的緣故，大抵他們心中有個誤解，以為人格文藝若可以分析出原因來，就沒有大價值了。這是混「事實判斷」(Factual judgment)。

ment) 和價值判斷 (Spiritual judgment 德文稱 Werturtheil) 爲一談。這事，詹姆斯在他的宗教經驗之種種第一講 (Varieties of Religious Experience, Lecture I) 中詳論過，大意說一個事物的性質，起源，成因等和他的意義重要價值無關。所以我們不用怕因爲我們知道人格文藝的原因，文藝人格就失其價值了。

(己) 無因論者又說心理現象有因的，不過是與物質有關的部份，至於純粹思想，即浮子堡派 (The Würzburg School) 所發見者，一定沒有因果可言。這也是據不着癢的話。無論所謂純粹思想，許多心理學者不承認他的存在，(構造派鉅子鐵登納 Titchener 就是其中之一) 縱使果有這個東西，也不過同感覺情調並列爲心理元素罷了。心理學者沒有人不知道感覺情調是有因的，也沒有人承認思想是無因的。所謂純粹思想，(我不知這個名詞，是否浮子堡派原有的) 純粹當然是指非別的心理元素(如感覺意象) 所合成的，并不是可以離神經系而獨立存在或是無因而生滅的意思。所以純粹思想之有無及性質，與本題無涉。

嗎？

〔庚〕無因論者又說，若是一切心理現象都是有因的，那末，豈不是我們意志不自由，然而我們的確確覺得我們的意志是自由的。這有幾件答覆：

（一）他們說，我們覺得意志是自由的。這自由是沒有外力強迫我們的。意思並不與意志有因的命題矛盾。所以不能以覺得自由來作意志無因的理由。我在前論已經說過。因果不過可以互從推知的關係。例如，我可以推知你肚子餓時一定想吃東西，這難道是說你的意志不自由，受強迫而吃東西嗎？這點，羅素在科學中之哲學的方法的觀念章中曾詳論，讀者可以參看。

（二）他們又說，我的意志既然都是有因的，那末，我的行為都是許多因的成績，我可以不負責任，豈不是糟了嗎？這也是似是而非之論。意志的原因，最重要的是在個人身上的，當然個人要負責。比方，一個人對我說，『我要打你；就是你受傷，我不負責，因為這是許多因做的事，不是我做的。』我就對他

說：「你若是我打我，我也打你。我不是打你，是打消你內部的想打我的原因，使他能繼續實現。」難道那個人還是不負責任嗎？

(三) 還有許多事情，可以證明意志是有原因的。因為我們都相信教育可以影響人們的意志，就是無因論者也相信「內生活」、「精神修養」可以造成高尚的人格。若是意志無因果可言，豈不是這些話都是迷信嗎？豈不是孔孟釋迦耶穌及一切教育家都是無事自擾嗎？

(辛) 無因論者又說，人生觀是心理現象，而他是無因果可言的，所以至少心理現象中這一點是無因的。這句話不用再駁了。因為人生觀，用無因論者的名詞說，無非是純粹思想，意志，人格等的表現。這幾件，我們都知道他們不是無因的了。

現在再就積極方面略說一下。人生觀不過是一個人對於世界萬物同人類的態度，這種態度是隨着一個人神經構造，經驗，知識等而變的。神經構造等就是人生觀之因。我舉一二例來看。

無因論者以爲叔本華 (Schopenhauer) 哈德門 (Hartmann) 的人生觀是直覺的，其實他們自己并不承認這事。他們都說根據經驗閱歷而來的。叔本華是引許多經驗作證的，哈德門還要說他的哲學是從歸納法得來的。

人生觀是因知識而變的。例如，柯白尼太陽居中說，同後來的達爾文的人猿同祖說發明以後，世界人類的人生觀起絕大變動；這是無可疑的歷史事實。若人生觀是直覺的，無因的，何以隨自然界的知識而變更呢？

## 結論

羅素說：「從經驗看來，我們的意志，大多數分明都是有因的，然而我們却不能因此說一切意志一定都是有因的。但是我們可以說「一切意志諒必都是有因的」的理由，同我們可以說「一切物質現象都是有因的」的理由一樣。」(Russell, Scientific Method in Philosophy, p. 232) 我可以擴充他的話而說：一切心理現象都是有因的。這句

話可信的程度，同「一切物質現象都是有因的」那句話的可信的程度相等。

無因論者的主張的最要動機，恐怕是以為心理現象若是都是有因的，人們的精神生活就沒有自由。這種誤會，上文已經解釋過。德國惟心論者鮑爾森（F. Paulsen）

在他的哲學導言中有一段說有因和自由是並行不悖的，我引他的話作本篇的結束：

「假如我們給因的觀念下正當的定義，假如我們取休謨（Hume）和萊

勃尼茲（Leibniz）對於因字的用法——許多元素的變化間的有規則的和

調，「這與本篇的定義相同，不過語句有異而已」那末，因果律明明流行於心

理界中，同自然界中一樣。或者在心理界要找出一律性（Uniformity）來

或是約這種一律性為基本公例，是比在自然界難些。但是，心理界有如此的

一律性，是無可疑的。兩界中都沒有孤立或無定律的元素；每一個元素，是與

前此的，同時的，及此後的許多元素有確定的關係。任何地方，我們不容易化

這些關係為數學的公式；但是這些關係的存在，是隨在明白可見的。人。人。獸。

默。地。假。定。在。完。全。相。同。之。內。部。的。及。外。界。的。情。境。之。下，一。定。有。相。同。的。結。果。一。樣。的。觀。念，一。樣。的。情。緒，一。樣。的。意。志，必。隨。一。樣。的。刺。激。而。起。自。由。與。得。正。當。了。解。的。因。果。性，完。全。沒。有。衝。突。的。自。由。不。是。超。越。法。律。的。支。配。倫。理。學。對。於。一。種。內。生。活。的。自。由，等。於。無。定。律。無。條。貫。的。實。在。沒。有。趣。味。反。之，絕。對。不。相。連。繫。的。元。素，與。過。去。未。來。沒。有。因。果。關。係。的。孤。立。的。意。志，假。如。真。有，就。是。意。志。的。錯。亂；不。就。是。心。靈。生。活。的。完。全。破。壞。假。如。後。事。一。點。兒。不。為。前。事。所。決。定，那。末，當。然。不。能。有。練。習。與。經。驗。這。種。的。事。情，主。義。與。決。心，教。育。與。公。共。制。度，也。沒。有。效。力。總。而。言。之，沒。有。因。果。性，就。沒。有。目。的。性。』 (F. Paulsen Introduction to Philosophy Translated by F. Thilly, P. 221)

——轉錄努力週報——



心理現象與因果律

二六

# 科學之評價

童過西筆記

——張君勸先生在中國大學講——

……今天講題是近來我和人家開戰的中心問題。觀戰的人，或許不知道我們戰爭目的是什麼，所以我今天將戰場消息略為報告諸君。

有人說科學能支配人生；然即就人類對於科學，研究其成績得失一端，可以證科學是爲人所用，而非人爲科學所用。因爲我們對於自己所手造的事物，甲時覺得好，至乙時又覺得壞；科學既是人造的，故亦不能逃人類好惡範圍以外。即此一端，科學能否解決人生，已可想見。數學上面，二加二等於四；化學上面，輕二養成爲水……這都是科學公例，使我們以後做事情計算便捷。但是科學自產生到現在，其於人生的利害究竟如何呢？在吾國人或不覺得此是問題，因爲認科學一定有益的；在歐洲則成爲問題，已有數十年之久了。

自從文藝復興後，以為用科學就可以發見宇宙真理，昔日議論紛如之事件，甲以為是，乙以為非，就是一二人的意見是了。自有實驗的科學，而後有真正明確的條件，——公例——這就是科學（Science）的成績。譬如天體之運行，化學之元素，力學上之運動公例，生物學上說的人類進化的淵源，乃至於社會學上社會之原始，都要找出一定的公例來。科學的目的也就在此。

但是，自十九世紀下半期後，對於科學，漸由信仰而趨於懷疑，尤其是法國人懷疑最烈。蓋世界各國中感覺最銳之民族，莫如法國；在他國所未覺到者，而法人則已覺到。譬如主權不可分之說，創自十六世紀之布旦（Bodin）布氏所以創此說者，意在壓倒藩侯，尊崇王室。及帝王神權之說過盛，流於專制，於是盧騷創國民主權論。近年以來，厭惡國家之思潮大盛，於是又有法人狄驥氏欲去國民主權而代以社會互助說。此三人者，皆能見及幾先，發前人所未發，故法國人之先知先覺，真令人五體投地。

十九世紀之初期，崇拜科學最烈者，有法之孔德氏。孔氏之推尊科學，可見之於其思

潮時代分類法。孔氏分人類思潮爲三時期：

第一，神學時期。一切現象都以神話解釋。

第二，形上學時期。欲求最後之原因解釋一切。

第三，實證主義時期。舍去最後原因說，只研究現象相互之關係，而成一種

公例。

與孔氏同時者，有藍能（Renan）戴恩（Taine）皆崇拜科學的著名文學家。然

十九世紀中葉以降，懷疑的人很多。隨便舉幾個例，則有哥爾諾（Comte）李諾維

（Renouvier）蒲脫維（Boutroux）柏格森（Bergson）諸人。此類人之立說雖各

不同，要不外科學之能力是有一定之限界之一義。這就是我今天所要說的評價。

第一，科學目的，在求一定之因果關係，將這些關係化爲分量的。譬如物體下墜，第一

秒多少，第二秒多少，第三秒多少，皆有一定比例。一球之上，左右各加一力，則所行綫路爲

正方形之對角線，如是有因有多少，則果有多少。故科學方法最成功之地，無過於物理界。

雖然，我們生活於世界上，是否一切事都可以分量計算？照科學說，馬力多少，則蒸氣機之運轉力有多大，發電機多少強，則電燈可點若干盞；雖然，此種方法，能否用在生物學與心理學上。生物學心理學上，僅言因果，已屬不易，又如何說得到分量的因果。譬如細胞之分裂，由一而二，而四，而八，而十六，而三十二，以至於千；於是而有腸胃有筋骨。其所以成爲生機體者，學者求其原因於細胞，而細胞之中，無因可求，故杜里舒氏創爲生機主義以解釋之。至於心理學，近來有智慧測驗之法，對於孩童授以若干題目，限時解答，最敏捷者認爲最聰明，稍遲者次之，又遲者又次之。其意所在，無非要使心理學上的因果關係，一如物理學。這是我決不能相信的。何以故呢？人類爲血肉之軀，五官之感覺，如何由耳目而傳遞於腦神經，當然有因果可求；且飢思食，寒思衣，倦思睡，皆爲生理所支配，是無可免的。社會之中，有種種習慣以支配之，見客則問姓名，由聲音笑貌可以推定人之喜怒，一事之開始前與終了後，可以測定人之行爲如何，凡以此故，心理學上有若干種公例。然謂一人之心理，若其意志力強弱之由來，與其因意志力之強弱而定其成功與失敗。此外如文學之

創作，思想之途徑，乃至個人之意志與社會進化之關係，請其可以一一測定，這是科學家的夢語了。

第二，科學家但說因果，但論官覺之所及，至於官覺之所不及則科學家所不管。物理學者以物性及物性之變化爲出發點，植物學者以草木爲出發點，生物學者以有生之物爲出發點，此皆有形的，而爲人耳目所及。然各種科學最高原則，如論理上之公例，如因果律，已不是耳目之力所能及。倫理學上善惡是非之標準，以及人類之美德如忠信篤敬之類，那一事是有形的？進化論之學者欲以內界之精神化爲有形的，乃採所謂沿革的方法，（Genetic method）謂人類之道德可見之於社會制度，亦是進化而來的。如此做法，無非要使一切無形者悉求之於有形之中。吾以爲沿革的方法是，非另爲一事。若謂論理的推理由於習慣而來，（經驗派哲學之言）道德爲環境所支配，這是科學欲以有形解釋無形之故，乃將人類精神之獨立一筆抹殺了。

第三，科學家對於各問題，不能爲澈底的問答。譬如物理學家以物質爲出發點，物質

何自來，則爲科學家所不問，此就自然科學方面言之也。政治學家以國家爲出發點，至國家主義與國際主義之利害比較，則非科學家所問。生計學以財物之產生爲出發點，至物質文明之利害問題，則非科學家所問。此就社會生活之變遷言之也。夫物質之本性爲何，生命何自來，此等問題，誠哉其爲紛爭不決。然既爲人類，即對此諸事不能不生疑問；解決不解決，另爲一事；而其不能不問，則人類之天性也。譬之達爾文之書雖以實證爲方法，然於生命之原始，則嘆爲不可知。其所以嘆者，則心中有此疑問爲之也。乃至國家主義之利害，物質文明之利害，雖科學家以分科研究之故，勢不能旁及題外之文。然人類前進方向與其行動大有關係，故於其所達之境之利害得失，常不勝其低徊往復。然科學家於事物之本體與夫人類向上之途徑，既不能與人以滿足之解決，而猶傲然以萬能自居，此則引起人類對科學惡感之最大原因。

第四，我所欲言者，非科學本身問題，乃科學的結果。西歐之物質文明，是科學上最大的成績。人生原不能離開物質，然一國之文明，致令人以物質文明目之，則是有極大原因

在。而其原因之可數者，利用科學之智識，專爲營利之計，國家大政策，以拓地致富爲目的，故人謂之爲物質文明。

歐洲各國以工商立國之故，派領事，派銀行團代表，投資外國，滅人家國。國家既以此爲方針，故其教育人民，亦不外教以智識，授以技能，以達國際間兵戰商戰之目的而已。要知道專求向外發展，不求內部的安適，這種文明是絕對不能持久的。甲以工商主義侵乙，則乙必起而獎勵工商，以求等於甲或凌駕而上之；甲乙之工商既相等，爭投資於未開發之地，則甲乙必各爭海陸軍之強弱；而其參謀部又持先發制人之計，於是事端朝起，宣戰之書夕至，此則一九一四年大戰之由來，彰彰明甚者也。吾以爲國際間之所求，專在有限之物質，則物質有限，而人欲無窮，謂如此而可爲國家久安計爲人類幸福計，吾不信焉。

諸君聽我的話，或不明白我意思所在。我的意思，就是要諸君認清今後發展之途徑，不可蹈前人覆轍。什麼國家主義，軍閥主義，工商主義，都成過去；乃至思想方面，若專恃有益於實用之科學知識，而忘却形上方面，忘卻精神方面，忘卻藝術方面，是決非國家前途之



福。方今歐美先知先覺，在精神方面提倡內生活，在政治方面提倡國際聯盟，這種人已不在少數；只看我國人如何響應他，必可以達到一種新境界。而亞美兩洲之中國美國，尤為地大物博，非若歐洲地小國多，故適於提倡大同主義，觀之威爾遜之熱心國際聯盟，與吾國大同思想之發達，是其明證。敢告諸君，我所說的並非夢話，歐美知識界之新學者，都已趨向我所說的新路上來了。

假令以上評價之標準不謬，則教育之方針，可得而言：人生在世，計有五方面：曰形上，曰審美，曰意志，曰理智，曰身體。

(一) 形上。人類在世，若但計官覺界所及之得失，而不計內界之心安理得；以言乎個人，則好為功名富貴之爭，而忘君子為己之學；以言乎國家，則好為開疆拓土之謀，而忘民胞物與之義。欲矯此習，惟有將天地博厚高明悠久之理教學生，是之謂形上。

(二) 美術。人類終日勞動，走至郊外空氣新鮮地方，就覺得胸中非常愉快；及入油畫館，又覺得人巧可奪化工，可知美術與人生幸福有莫大關係。

(三)意志。往往有理智的判斷上，以為極不可能的事，而靠意志的力量，竟可以實現。李廣之矢可以貫石，及知爲石，則屢試不中，可知知識與意力是兩事。而任何難事，意志力量強者往往可以通過。以近年德俄革命之成功言之，皆其政治家意志教育之結果。一九一八年少數德國社會黨竟能推翻數百年愛戴之皇室。一九一七年俄之革命，成功亦出人意料之外。可知政治潮流，苟有意志堅強之人，自有轉移之法。若認爲事事受環境之支配，則惟有一步不能行而後已。獨惜今之教育家受外交家之流毒，專以遷就社會爲長策，故其惟一立腳點，則在「維持現狀」(Status Quo)。在此種主義之下，人類之心能，潛伏而不見者，正不知其幾何。總之，意志教育可以改造社會。惜焉教育家不加关注，而徒委之社會革命黨之手，是一件大不幸事。

至於理智身體方面，現代教育自有相當之成績，不可以抹殺的。

我的講演，現在差不多要完了，但是我更要爲諸君總結幾句。若以歐洲已往之思潮爲官覺主義，而以吾人之思潮作爲一種超官覺主義，則其利害得失當如下表：

第一，官覺主義之結果：實驗科學發達，側重理智，工商立國，國家主義。

第二，超官覺主義之結果：預測：重精神（或內生活）之修養，側重情意，物質生活外發達藝術，國際主義。

今後吾國將何去何從，是文化發端之始的極大問題。望諸君再三注意。

——轉錄時事新報學燈——

# 勞而無功

張東蓀

## ——評丁在君先生口中的科學——

丁在君先生爲反對張君勸先生的『人生觀』於是拿了『科學』來打『玄學』。迄至昨日止，我已拜讀了他的洋洋大文兩篇了。我讀了他的第一篇文章時候，就覺得有許多話非說不可，但我仍是暫時忍着。後來看見林宰平先生一篇文章，我眞跳起來。凡我所善於肚裏所要說的話差不多都被林先生說出來了。我十分佩服林先生，却又十分感激林先生，因爲這一下我既可悶得難受，又可不必要寫得手酸。我肚裏的意思雖經林先生發洩了十分之九，然尙有一分，似乎亦應得吐出，方能痛快。所以我看見林先生的文章後即加了一些接語；繼而一想，接語總不十分暢達。因此我把接語拿來改編，以成此篇。

我於開始以前有一個重要的聲明：就是我對於丁張兩先生都是朋友；我今天只駁丁

先生而不駁張先生並不是由於友誼有厚薄。只因爲我有個脾氣是不歡喜錦上添花而只歡喜雪中送炭。在丁先生第一篇文章初發表時，就有人來報告於我，說丁先生方面已預備有許多人對於張先生一個人來『羣起而攻之』。——這個話本是謠言，不過努力週報迄至今日卻除張先生自己的文章外，所有諱到『科玄之戰』的無一不是反對張先生的。我當時聽了這個傳聞，雖明知不可靠，但却預料丁先生方面（即攻擊張君勳的方面）總不會寂寞了，用不着我來湊熱鬧。於是，我決定對於丁先生來燒一燒冷灶。想不到素來不甚做文章的林先生居然放了一鳴驚人的響砲，把我的文章十分之九都搶了去。對於丁先生所應當說的話十分之九既被林先生道破了，我今天所說只是一些餘義。既是餘義，便是『附言』的性質，所以很難標個題目。若標題爲『反詰丁先生』罷，或『對於丁先生的懷疑』罷，則所應反詰的所挾疑間的決不止此數。所以我不得已，便拿我這篇文章的結尾上一句話爲題目。這原是由於想不出好題目來的緣故。

爲敘述簡明計，我先說明我對於丁先生的態度，然後加以理由。現在即列舉如下：

(甲)我認爲丁先生不是真正拿科學來攻玄學，而只是採取與自己性質相近的一種哲學學說而攻擊與自己性質相遠的那種哲學學說。

(乙)我認爲丁先生對於科學的真正性質沒有說明白。

(丙)我認爲丁先生對於科學與漢學家的考據混爲一譚，這樣宣傳科學是有害無益的。

綱領既定，請加以說明。先講第一點。丁先生第一篇題目是科學與玄學，第二篇亦離不了科玄字樣，當然以科學爲符籙而拘拿那個名叫「玄學」的鬼了。可是玄學這個鬼却亦非常調皮，他一躲便躲在名叫「哲學」的人身上，丁先生投鼠忌器起來，於是鎗法就亂了。丁先生對於玄學始終不下一個明切的定義，對於玄學與哲學的關係亦始終無一字提及。敵人尙未認清，就先開砲，我真佩服丁先生的勇敢。要是換了小弟兄，萬萬辦不到。其實玄學的性質亦很易明白。哲學向來分三部：即認識論、本體論、宇宙論便是。因舊日的沿習，學者往往名本體論與宇宙論爲玄學。可見玄學就是哲學，不過範圍較狹。

而已。哲學中本來有兩派：一派始終沒有深入本體論的野心；一派有這種野心。丁先生最喜歡聽胡適之先生的話，胡先生凡事都取歷史的觀察態度。我希望丁先生亦學一學胡先生，把自從希臘以來的思想史一看，便是這兩派的由來了。我以為這兩派的戰爭亦好像中國的朱陸異同一樣；我們不必加入他們的戰爭亦如外國人不必參加我們的朱陸異同一樣。哲學一天發達一天，玄學的意味早已變遷了。丁先生還要俯拾當時攻擊玄學（其實當時的玄學只是神學）的話來說，未免近於無的放矢。丁先生崇拜詹姆士，我請拿詹姆士的話來告訴丁先生。詹姆士在他的哲學之幾問題一書第一講上就說玄學在最初的意思是與科學相反，其實我們應得變更原有的意思。（按原文如下：In the modern sense of something contrasted with science, philosophy means metaphysics. The older sense is the more worthy sense, and as the results of science get more available for co-ordination, and conditions for finding truth in different kinds of question get more methodically defined, we may hope that the term will revert

to its original meaning, science, metaphysics and religion may then again form a single body of wisdom, and lend each other mutual support.) 不僅此也，他並且說哲學對於人生非常重要，不能反對。丁先生若不推崇詹姆士，我原不敢拿他來做擋箭牌。只因爲丁先生好像是個詹姆士的知己，知道他稱讚柏格森是一種虛讓，不是由衷之言。但詹姆士的話如上述的，我却不敢包是違心之論，所以仍舊舉了出來，請丁先生再鑑定一下。但是我不由得要說一句笑話：就是張先生拉了蘭克司德，而偏偏丁先生不爭氣亦拉了一個詹姆士，真是無獨有偶了。雖然，我本來亦曉得哲學與科學的界限是難分的，如牛頓的絕對運動論在當時何嘗不是科學，然而馬赫便說是哲學而不是科學。而馬赫的經驗論卻被發明量子的漢朗克所譏笑，以爲仍是哲學而不是科學。馬赫攻牛頓，漢朗克再攻馬赫，難保不再有人攻漢朗克麼？所以這種爭論實是無謂。我以爲我們東方人學西方思想却不必並此無謂的東西亦學了來。我現在更舉一個好例，這個例就是丁先生的話。丁先生說柏格森說心的綿延如雪的堆積完全是比喻，不能算數。誠然，但請問丁先



生爲何對於馬赫所說思想和天書雷一樣（按原文爲 *We should say "it thinks" just as we say "it lights"*），今照丁先生譯文（即不認爲比喻呢？難道不是同一比喻麼？何以對於一個比喻存而疑之，對於另一個比喻則存而不疑？何以對於一個比喻則引爲攻擊之的，對於另一個比喻則引爲攻擊之具呢？這種以矛攻盾，是否科學家的態度呢？所以我勸丁先生不必高譚科學，老老實實自認是對於某種哲學因與自己的性質相近而歡喜，對於某種哲學因性質相遠而厭惡罷了。近來精神分析學研究人把性情志願假裝爲理論以發表，名曰「理由化」。我看丁先生的這種科學論完全是理由化。須知「心」等問題不譚則已，一譚便就到了哲學裏頭去了，從正面肯定，固然是哲學，而從反面否定，亦離不了哲學。我現在亦學胡適之先生，把孫行者與如來佛的比喻，用在我所敬愛的丁先生身上：哲學就好譬如來佛的掌心，丁先生一個筋斗翻了十萬八千里，以爲出了哲學的範圍，其實還在如來佛掌心裏。

說到第二點，則是全篇主旨所在了。

丁先生對於科學的性質，與科學的確實性，所說

的話皆不能使我滿意。先講科學的性質。丁先生在他的第一篇中說了，又在第二篇中重言以申明之。其原文如下：

「科學的方法不外將世界的事實分起類來，求他們的秩序。等到分類秩序弄明白了，再想一句最簡單明白話來概括這許多事實，這叫做科學公例。」

凡是事實都可以用科學方法研究，都可以變做科學。」

我現在要求讀者重讀的即是「對於事實，分類以求其秩序，」與「拿簡明的話概括許多事實」這兩句。以淺陋如我的人看來，我們的常識就是分類以求秩序和用簡明的話以概括許多事實。如我們說「金」「銀」「銅」「鐵」便可算對於自然的事實爲之分類，並且這四個字便是簡明的話可以概括許多事實。設我這個解釋沒有誤會，豈不是科學與常識相同麼？但實際上取得科學資格最早的是物理學，物理學就不僅是對於自然的萬物分起類來以求他們的秩序。如「金」「銀」等是常識的分類，科學上却只是原子，並且近來電學進步了，知道原子的不同是由於陰電子的數目。若果科學的能事

僅是分類，實際上却愈分而類愈不立，換言之，即所謂「類」反而逐漸消滅了，難道科學不亦要跟着消滅麼？如晚近的相對論，其生命就在幾個公式，我們實在看不出他是對於何種事實分類。科學發達的結果得着了一個「有教無類」，則說科學就是分類未免太初步了罷。再如植物學動物學，好像是完全基於分類的，其實植物學中另有植物分類學，而這個植物分類學在植物學全體中並不佔第一把交椅，則其故可以思了。至於丁先生這種論調，我知道是本於皮耳生，不過丁先生也太無揆擇了罷。所以我不能不立一個代替說以補丁先生的不足，我的話曾附載於梁任公先生文章的驥尾，現在再抄錄如下：

「據我所見，科學乃是對於雜亂無章的經驗以求其中的「比較不變的關係」。這個即名為法式或法則（也許是暫定的）。如兩個人加兩個狗是四，而兩個貓加兩個鼠亦是四。都可用一個加號來表之。因為經驗的內容總是只有一次的。如我今天寫字便與昨天寫字不同。所以科學並不十分注重於內容，而注重於方式，即是關係，即是關係的定式。所以分類乃仍是初

步，而不是最後的。至於得了這個「比較不變的關係」的定式，使用一個簡

單明白的表號，但這個却不是「概括這些許多事實。」

照我這樣說，設沒有大錯，則我們便知道科學的公例不是概括許多事實的一個簡明話，乃是表示與內容無甚關係的方式。上文所述的貓狗等都是關係者，都是內容，而科學的目的則不在問任何關係者而求比較不變的關係，不問任何內容而求比較確定的方式。但科學並非對於內容諉為不知，卻以為一切內容都是關係所造。相對論便是順着這個趨向而得成功的。所以科學能昂首天外，亦正在此。得了這個定式，便可自由探縱一切。

可見科學自身便有論理，科學不必另外求助於形式論理。這一點我覺得自命擔負宣傳科學的大責任的丁先生卻沒有看清楚。林先生說丁先生的論理思想太舊了，真是實獲我心的話。若果科學的基礎是建築於形式論理的三段論法之上，則科學的正確性必定完全在視其合乎論理方式與否為斷了。但實際上論理學是比較幼稚的，而物理學

化學反比論理學先發達。若把數學歸納在論理裏頭，則非歐克立德的幾何學亦是晚近始出。我嘗說亞里斯多德的論理與歐克立德的幾何一樣，到了現在都不夠用了。不料丁先生一方面排斥亞里斯多德的玄學，而他方面却默採亞氏以來的傳統論理思想。

次講科學確實性的標準，丁先生說：

「科學既然以心理上的現象為內容，對於概念，推論，不能不有嚴格的審查（中略）凡常人心理的內容，其性質都是相同的。心理上聯想的能力，第一是看一個人覺官感觸的經驗，第二是他腦經思想力的強弱。換言之，就是一個人的環境同遺傳。我的環境同遺傳，無論同甚麼人都不一樣；但如果我不是一個反常的人；反常的人我們叫他為瘋子癡子——我的思想的工具是同常人的一類的機器。機器的效能雖然不一樣，性質却是相同。覺官的感觸相同，所以物質的「思構」相同，知覺概念推論的手續無不相同，科學的真相纔能為人所公認。否則我覺得書櫃子是硬的，你覺得是軟的，我看他是長方

的，你看他是圓的；我說二加二是四，你說是六；還有甚麼科學方法可言？

依我這個拙笨的腦筋看去，好像是說科學的確實性即基於人心的相同。特此處所謂人心是指感觸思構而言。果爾則我的疑心又起了。我現在學了先生的乖，對於先生亦說一句『拿證據來！』丁先生在他的第二篇果然拿了證據來了，他說：

「這是事實，不是理論。自從嘉爾登拿統計的方法來研究生物的現象，成了所謂生物測量學（*Bionetris*）我們所謂『常人』已經有了統計上的根據。即如英國的常人是五尺八英寸高；五尺以下的是矮子，六尺六寸以上的是長人。但是矮子同長人的標準完全是隨意的：五尺以下的矮子和六尺六寸以上的長人之間又有許多過渡的人把他們和常人聯合在一塊。智慧測量的結果同高度是一樣。假如我們說癡子的智慧是零，天才的是一百，常人的是五十一至四十九把癡子同常人聯合一氣；五十一至九十九又把常人同天才的界限相混合。肢體與高度相稱的是長人；若是一個人頭異常的

長，身異常的短，或是四肢絕對不能相稱，他就是一個怪人，同心理上的瘋子一樣。研究瘋人心理的學者，都覺得瘋子的性質一部分與天才有幾分相似，因為都是感覺特別發展的原故，但是瘋子的一部分發展過度，失去了心理的平衡，而天才的各部分發展相稱，能保存生活的常態。長人矮子同常人是程度問題，不是種類問題，天才癡子同常人的分別，也是比較的，不是絕對的：常人雖然長，然而他的長的程度是為種族能力所限制，所以世界上沒有八尺九尺的長人，況且長人的體格的係數（Index）如頭骨的寬長，手臂的比例，等等，還是同尋常人一樣。天才的智慧，高出常人的程度，也是為種族能力所限制，他的心理同生理的組織也是同常人的是一類的機器。這是近七十年生物學心理學的根本觀念，不是可以隨便推翻的。」

這段話我看來看去簡直不明白丁先生說些甚麼，因為張君勸先生並沒有主張有不能學的突飛天才者，所以丁先生的話全是文不對題。生物測定學的書，我沒有看見過，

所以不敢說甚麼，不過據我看來好像身體的長短不及智慧的高低對於這個科學確實與否的標準性問題來得關切。所以我專講智力實驗。但一講這一點，則丁先生所謂事實卻立刻變為不幸的事實了。何以故呢？因為立刻就丁先生口口聲聲所說的『常人』的絕對界限推翻了。所謂 Normal 與 Abnormal 只是程度的差別罷了。講智力實驗而探其理論的基礎，實在沒有很多的書。我所看見的只是一個小冊子，名曰人類的效率與智力的層次，乃是美國研究低能兒大家邁達德所著。一提起這個人名，丁先生當然曉得。就美國軍隊會試驗過，共分七等，而最高等只有百分之四半。若科學確實性的標準在人心的相同，恐怕相對論即要失了科學的資格，因為百人中就未必能有四個人懂相對論的。即以尋常所見的而論，一個幼稚園小學校有兒童六七百人，設若教師不先講明二加二是四，而即教兒童回答，恐怕能說二加二是四的就未必定占全數。難道數學上的二加二是四，其確實性是基於人心的相同麼？最淺的例，如相對論上有『空間彎』就是我們人類所不能目睹的；並且有人說我們人類可以看見長廣闊而不能看見第四豎向，正猶海



底扁魚只能看長廣而不能看見闊一樣。可見若說科學的確實性是基於人心的相同，實在危險得很。現在再說回來，仍講到智力實驗，過達德告訴我們說有一個不因學習而改的先天气力，所測的即是這個抽象的智力而不是具體的學習。我想這個話丁先生聽了一定大不高興，因為不料貨真價實的科學方法却背後先有一個玄學的假定。但是削去這個假定，科學的智力實驗法亦立不住了。

至於丁先生說凡用科學方法都是科學，於是我們的問題一轉而為科學方法的討論了。科學方法若即是形式論理，則不但玄學用之，宗教用之，乃至小說戲曲亦都用之。於是普天之下莫非科學。科學既早已如此普遍，丁先生大可不必再費九牛二虎之力以提倡了。可見科學方法決不僅是形式論理。然則是歸納演繹麼？歸納演繹在性質上與三段論法又所差幾何呢？所以我不得不立一個代替說如下：

「科學果有一個唯一無二的方法，則始可說凡用這個方法的都是科學，可惜科學在今天，據我看來，還是各有各的方法。如心理學有觀察實驗內省三

法，無論如何，不能排斥其二而僅留其一，使與物理學相等，至於法學的方法與化學的方法即不相同，決不能說法學的比較即是化學的解析。科學對於所取的對象可以各取各的方法。如天文學便不能離了望遠鏡，又如生物學中分出細胞學。可見科學各有方法與分枝發展，只由一個所謂科學方法（即分類與歸納等）高懸於上，決不能統一。

我這句話的意思如下：科學各應其對象而各取特殊的方法，這些方法雖是二次的，（即林先生所謂的實質論理）卻是非常重要的。若抽離這些各別的二次的方法以成根本的方法，勢必愈普遍而愈失其獨到的精神。我們要真心提倡科學便不能僅僅注目於空洞的根本的抽象的方法。

最後我還有一句話：就是科學方法與科學是不能分家的。這兩個東西，如影隨形，不能說我們先提倡科學方法自然然後便發生科學。例如丁先生相信心物是一件東西，試問這見解是由科學方法取得呢，還是由科學取得呢？平心而講，心物合一論本不是科

學乃是哲學，不過現在讓一步而即始認為科學，但亦必是科學的內容而不是科學的方法。總之，我認為科學方法不是科學所穿的衣服可以隨便剝下來給別的任何人穿的。我亦是相信心物合一論的，但我仍覺得丁先生的態度却近於武斷，為科學家所不宜。羅素說心物是由同一的材料構成的，我很想研究這個問題，所以把他的書看來看去，卻除這種簡單的說明外並沒看見有何等詳細的解釋。我對於羅素已抱遺憾了，不料丁先生更奇怪。在他的第二篇第六段『精神與物質』中除了引證斷簡不完整的馬赫與羅素的話外，簡直可算沒有說明，即有一兩句說明亦是十分模糊。我們研究哲學的人尚且對於這種大問題不敢輕信，而研究科學的人平素對於這些問題既沒有在實驗室試驗過，又沒有做過長期的冥想工夫，而竟輕信如此，似非所宜。

第二點已說完，請說第三點。第三點實在不用多說，因為科學方法不是漢學家的攷據為理很顯明。科學注重在實驗，考據不過在故紙堆中尋生活，至於那個故紙是否可靠尚是問題。至於存疑的精神，我想除了釋迦便要首推笛卡兒了。但這兩個人的思想即

不是科學。可見僅僅一個「奧康的剃刀」不能即算科學。牛頓有 *Principles non* 的名言，但他自己立有絕對運動與絕對時空，他的假說可就不算少了。可見假說的多少完全是程度的等差而沒有性質的不同。總之，丁先生怕西洋玄學投入中國的宋學，來借尸還魂，這個精神不但我原諒了先生，並且還有些敬服；只可惜了先生同時却把科學投入漢學，做一個同樣的借尸還魂。這樣遙遙相對一來，使我們旁觀者看了大大提不起興趣來了。至於以宣傳科學而論，我固然看不出張先生的玄學妨礙科學在中國的發展至何程度，然亦實在看不出了先生這兩篇文章促進科學在中國的發展能至何程度。——亦許是我的神經太不靈敏了。若說我對於科學的態度，自信可以不必待了先生來勸化。但我對於科學却認為是一個大理想。我嘗說科學好像一把快刀，一切東西碰着了必迎刃而解，即最神秘的生命精神感情意志無一不受其宰割。但是只有一個東西，仍然在外，即是能宰割一切的刀其自身。換言之，即是偉大的智慧。我們看見一輛汽車，看他內部的機括自然是呆板的死的，但迴顧創造汽車者的智慧便不能不說是創造的活的。

科學發展之所以無窮無盡即在此。自從淑種學發明以來，對於人類自己的智慧亦可以設法改良。所以科學是最富於活氣的。凡把科學認爲機括，爲呆板，這乃是不懂科學。丁先生抱定宣傳科學的宗旨自是前途遠大，但無端把個『考據』拉了來混在一起，則丁先生在中國科學史的功罪他日恐怕要成問題了罷。我現在重誦林先生的話以爲結束：林先生說以這樣拿燒酒濃水煮沖愈淡的辦法而提倡科學乃是糟蹋科學，我則說是勞而無功。

我這篇本來完了，但我想大家都是好朋友，不妨再進一步說說。我以爲這個問題本是一個大問題，以玩皮的態度雖無傷大雅，然於社會究不很好；並且亦可不必再爭論下去了，因爲爭論下去必定強學哲學的人來臨時抱佛脚，同時強學科學的人來臨時抱佛脚讀哲學，這當中便難免不有疏忽。這事太不經濟，還是其次，而給社會以惡影響，則爲害卻大。例如張先生文中

阿頓與原子並舉，這個漏洞被丁先生吹求出來了。丁先生第二篇中把杜威列入否認思想的行爲派心理學中，我想這個漏洞將來一定亦要被張先生吹求出來的。丁先生只根據羅素的心之分析，其實杜威詹姆士席勒都是機能派，而行爲派對於他們攻擊甚力，不能因爲羅素的一句話即爲定讞。然而這些都是無心之錯，算不得甚麼。不過張先生丁先生在今天的中國學術界中已不是黃毛丫頭，而已躋於命婦的地位，似乎大家何必定要強不知以爲知，使社會稍受影響呢？這便是區區的希望了。至於我呢，預先聲明：如蒙賜教，恕不答復。其實我作此篇固然是由於悶得受不了了，然亦未嘗不是受了丁先生的暗示：丁先生說杜里舒不配反對達爾文（讀者注意，我以為反對達爾文與反對進化論是兩件事，決不能說反對達爾文即是否認進化論）於是我想，以研究生物學數十年的人不配反對達爾文，而研究地質學的人卻反而配贊成達爾文，則我們研究哲學的人當然亦配談科學了。不過我後來再想一

勞而無功

想，仍是以「下不爲例」爲佳。所以附此聲明。

——轉錄時事新報學燈——

此篇經予自校，略易數語，特此附白。

東孫識。

# 人格與教育

菊農

## (一)

中國近來的學問界寂寞的很；許久不曾看見辨論學問的文字。最近丁在君先生和張君勸先生忽然提出人生觀與科學的問題來討論；學問的花園裏，漸漸有些春氣了。君勸先生的文章上提到教育問題，他對於現代教育表示不滿意的態度；這真是實際上極重要的問題，對於人類之未來有極重要的關係，所以我也乘此機會說幾句話；至於他們所討論的中心問題，也有些意見，且等以後再說。

我們立在理想主義的立足點上看，以為現代的悲哀，人生的煩悶，文化的停滯都是由西方文藝復興的兩種精神所釀成。我們常聽見研究文藝復興的歷史家說，文藝復興有



兩大意義，即新人與新宇宙之發見。主觀方面是個人之發見，客觀方面是宇宙之發見。換言之，便是個人主義與機械主義。假如我們聽了歷史家的話承認現代文明是文藝復興的產物，那麼現代的文明便是個人主義和機械主義的文明。

一個人的生活態度便足以規定他的一生；一時代的生活態度亦可以規定他各方面的社會制度和社會活動。個人主義與機械主義是近數百年來文藝復興以後一般人對於生活的態度，這兩種態度便形成了近數百年來的歷史。無論在政治方面，經濟方面，倫理方面，乃至於教育方面，都表現出這種人生觀的根據來。我們不願意咒咀文藝復興；文藝復興與在藝術，文學，與哲學，乃至於科學上的成功我們不能亦不願意否認。但是他所釀成的痛苦與煩悶却亦不容不承認。

吃苦最利害的當然要算經濟方面和教育方面了。在自由競爭的經濟制度上那裏能有真幸福與真自由；歐洲的大戰和近十餘年來猛烈的社會改造運動，以及勞動界的不安寧，都是『不打自招的供狀』。教育方面呢，雖然『紙糊老虎』，遠看似乎看不出絲毫

破綻來，但近看已經有無數的破洞了。現在要研究的便是教育問題。

前面已經略略提到各種社會活動，大部分是由時代的人生哲學所形成，教育亦不能此外。所以如果對於現代教育懷疑時，應當從根本上研究明瞭其所以致此之由，不應當僅僅在表面上批評他的制度乃至於課程，這樣的批評，一定是搔癢不着。現代教育是文藝復興後的產物，有好處呢，固然要謝文藝復興；但是如果有壞處呢，亦是文藝復興的責任。假如這句話不錯，那麼至少可以說，在現代教育的背後牽線的便是文藝復興的兩大精神，進一步說，現在教育是個人主義機械主義的教育；好處或者固然亦有，但是這兩種人生態度的壞處，現代的教育却完全承受了。在個人主義機械主義之下，當然發生這樣的教育；所以我們可以斷言，改良現代的教育決不僅是形式的改革，科目的增刪；須要根本上打破個人主義機械主義的人生觀，建設新的人生哲學，從這新的人生哲學上出發，教育乃可以言改革。其實教育不過是社會活動的一方面，我們改造社會的要求，也祇是要求新的人生哲學，也祇是打倒機械主義。

(一)

前段說的話太概括了，此後便要集中在教育上討論。第一個問題便是我們爲什麼要有教育？教育是否可能？

對於我們爲什麼要教育的問題，答復得最直截簡當的要算杜威博士了。他說教育所以不可少的緣故，就是因爲生與死兩件事。人類當生下的時候，不能獨立，必須倚賴他人，所以有賴於教育，死去的時候，非有教育將一切知識和經驗傳之子孫不可。這樣的答案老實說實在不能使我們滿意。他這段話裏有兩層應當注意，一則要小孩靠教育學成人，一則人死後靠教育將知識和經驗遺傳給子孫。如此說來，教育事業，不過是「郵便事業」，這一代傳到後一代，傳之無窮而已。這樣的教育，無非是保存一切知識經驗習慣的方法，對於我們的教育理想，實在大大不同了。他們的<sup>教育</sup>目的在保存過去，我們的目的在創造將來。但教育原是爲將來，不是爲過去的。教育不僅是經驗界以內事，更有其精

神的意義在。

談到教育便決不能沒有一種理想，希望用教育的方法，使未來的受教育的人能與這種理想適合。便是一般主張教育的目的是造成公民的教育家，也有他們的理想；他們的理想，便是要個個人都養成他心目中的公民。所以我們可以說因為要使理想實現，所以要教育。現代的教育便是硬將個人和社會分開，定一些標準說社會要合乎這些標準的個人，否則社會不敢歡迎，而這些標準，却並不能算做標準。

我們不妨老實的說，我們以為人生的理想便是教育的理想，理想的教育實現，便是理想的人生實現。人生的各方面便是教育的方面，決不能離開人生談教育。但是我們所謂人生不僅是那物質方面的生活，物質生活之上更有精神生活；不僅是外生活，更有內生活。

既然說到教育，必定是兩個前提之下纔談得到。用極普通的話說，教育是求進步，但在『進步』這兩個字之下，至少是從此一地位換到彼一地位，其中的意義便是『變』，如

果宇宙的行歷不是變，個人不能變，便根本上談不到教育。幸而宇宙不是如此。我們以爲宇宙自身便是在變化中，即變即本體，即此便是宇宙行歷的意義；宇宙的行歷，便是生活的創新，個人亦無日不在變中。所以變完全是可能的。但是假如宇宙雖是變化無已，而個人却完全受外圍支配，則又何如？因爲如果這樣教育依然是不可能的。最要緊的是我們認定人們有自由意志，自由意志便是中心的創造力。換言之，我們承認內心心力可以使個人向上；如果內心對於人生之理想有了了解和領會，內心之努力，便可以使理想實現。物質可以支配一切，只是對於活潑潑的心力，却絲毫不能限制。物質可以於某種限度限制我們的身體，却萬不能侵犯着人格的活動；人格是絕對的有自由的。在這種前提之下，誰又能說教育不可能？

或者有人說，這些話全是空話；實際上教育事業並用不着這一套話。此話我亦承認；但是我的答覆很簡單，我祇有說他們所謂教育不是我所謂教育。假如教育完全是求所以適應外物，祇求樣子外表，或者祇求做公民，當然用不着這些空話了。

### (三)

人生的理想便是教育的理想。教育一定要有理想，否則便無意義。我們既斷言教育不僅是使人湊合外物，不僅是機械的服從，而是內心的自發。那麼我們的出發點便根本不是機械主義的人生哲學了。出發點既與現代教育的源泉相異，結果自必不同。

教育是做幫助人生的理想具體化的工夫的；我們認為人生的理想便是人格的實現；宇宙中即使一切都可以否認，獨有人格不能否認。宇宙行歷的意義便是超於個體的大人格的完成。超人格無時不在創造之中，即人格無日不在創造之中。人生的目的便是完成他自己的，人格以貢獻於大的全體；換言之，便是實現小己的人格以求超人格的實現。在這種立足點上，（我們認為真理是如此的，）覺得現代的教育竟是與我們的理想背道而馳。什麼是教育的目的？不是教人做好公民，亦不是教人做環境的奴隸，乃是教人做「人」。若要我們為教育下一定義時，我們便說教育的目的，是求人格的實現，求人

格的完成。申言之，要使人了解人生的意義，做人便好好做一個完全的自由的人。」人要怎樣的做？人格如何而能實現？便是教育的中心問題。

所以教育的任務有兩方面，一方面求身與心的調和的發展，無使爲外物所縛。外物是精神自由的阻礙，是足以防礙人向上的。一切對於外界的研究，（自然科學物理學的研究，）祇是在知識上對於外物有一種了解。然而我們非了解外界事物的真相，對於外界事物有認識，便免不了受物界的束縛。所以各種科學的知識，都是教人不要做物界的奴隸。但是知識的能力很是有限，人們用理知得來的知識祇是相對的知識。得了這種知識固然可以解決實際上的各項問題，對付實際上隨處發生的事情；但是人仍不能完全免乎他的桎梏。因爲僅是知識雖然可以超脫一些物的束縛，却不能完全超脫。所以僅有實際教育，還是不夠的。教育的任務除此以外，最要緊的是人格的自覺。這是教育的任務的第二方面。

人不是爲應付環境而生的，人不是生來解決實際問題的，人有人生的理想，所以實際

教育雖不可沒有，却僅僅是一小部分。在我們求人格實現的教育目的下，是決計不夠的。我們所要求的是內心自由。然而取得內心自由的最要緊的事情，當然是自覺。自覺便是人格的實現的第一步。人格之實現非從自覺的努力出發不可。原來「人」與「物」不同之點，正因為「物」是他動的，「人」是自動的。「物」是受支配的，「人」是自由意志的。人是靠自覺的努力活動的，他的活動，他的行為是自主的。燃着自由意志的火把，即在此自覺的努力之途中實現其人格，不愁不功果圓滿！

總之，我們認為教育的目的是人格的實現。所以教育的任務一方面要排除外物的障礙，一方面要磨練人格的自覺。

#### (四)

教育上最重要的問題，據許多教育家說，是如何調和社會與個人的問題。孟祿氏說個人與社會的問題是人類生活中最初就有的問題，這句話從現代教育的立足點上看，實



在是不錯的，無論偏重個人或偏重社會都必定發生不良的影響。

但是據我們看來，祇要換一換觀點，這問題便落空。何以一定要將個人與社會對待

呢？個人與社會，本來不是可以對待的。硬要將整個的分裂起來，自然要起衝突了。個

人與社會原來是不能分開說的，因為原是不能分開的，原是整個的。社會和個人是一全

體的兩方面。在我們經驗所及的範圍裏，誰又見過純粹獨立的個人，誰又見過脫離個人

的社會。個人與社會都是一件事實的變形，這件事便是人生。人類生活之集合方面便

是社會，特指方面便是個人。社會和個人並不是不同的現象，不過因人們觀點的不同，便

當做兩件東西一般。實在是一件有生機，有目的，有自由，無時不創造的全體表現。我

們從人生全體看來，那裏還有分別。如果自己造出一堵牆來，要隔開兩方面，注重所謂

社會一方面便構成了社會壓迫個性的狀態；注重個人一方面便又構成自大的個人主義。

無論是那一方面上占上風，人類生活的全體，却受了莫大的痛苦。教育的結果，便是畸形

的發展。

我們這些話並不是什麼特別的話；因為我們根本認定生活是一全體。社會是個人的全體，個人是全體的部分。部分的活動的全體，便是全體的創造。便是對於宇宙與個人的問題，也是這樣的解答。

在機械的宇宙觀之下幾乎認宇宙為敵，努力以求克制之道，科學之發達，這也是一個原因；但是為人之道却太苦；人生無時無刻不在防禦自然壓迫之中；個人無時無刻不在與自然為敵，因此而狹義的個人主義極發達。但是我們以為個人與宇宙在超越界裏並主客之分而亦無之；祇是一大調和。自然界一切事物，對於我都有精神的意義。個人不是要克制自然乃是要與自然和洽。小己人格充分實現時，便與宇宙融合無間了。這正是我們的理想。

教育的真意義，便是求這種理想的實現。人無教育，便不免為物所蔽，便不能得人格的實現。現代教育却只見得下層，不會見到上層，所以將自然與個人對峙起來，社會與個人對峙起來；一部教育史，祇有偏重個人或偏重社會的許多次反動。始終不能超過一層，

從精神生活出發來做教育事業。所以我們的教育理想，似乎始終不曾實現過。

(五)

現代的教育——在個人主義機械主義下的教育——完全是削足適履的教育，將個人的人格磨滅淨了。好像南邊人做糕點的有花樣的印糕板一樣，和好了灰麪，只是在印糕板上，一拍，便成了一塊糕。印糕板只有一塊，做出來的糕餅，便也是千塊一律，花樣相同，形式一致，做糕的人得意極了。現代教育也是這般。定一格式，務使受教育的都變成與這格式合式的，千人萬人都一律，他們以為能事盡了。只可惜個人各有個性，各有人格，萬不能強同，這一層他們却不問。祇求形式，辦的是教育制度，何嘗是培養個性，擴大人格。現在教育的大病，在太偏重知識，而忽略人生的別方面；即使知識方面的教育登峯造極，也祇是畸形的發展。

現代教育之一大特色自然是科學。科學對於人類的貢獻，我們不能否認，科學方法

爲求真之一種準備的方法，亦無疑義。所以科學的好的方面，一則是給我們以比較正確的知識，一則是給我們以從事實下手的歸納方法。但是說到科學似乎應該分四層：一是科學精神，一是科學方法，一是科學本身，一是科學的應用。所謂科學精神，便是實事求是的態度；科學方法便是試驗的方法。現在所謂科學教育，其實只是後兩層，不過是課程上增加課目而已。也不是嚮壁虛造的，只要看歐美各國學校裏的科學課程便很清楚了。

但是我們可以很簡單的說，科學教育是不夠的。何以呢？這也有幾種理由。

(一) 常聽見科學家說科學方法無所不能。科學方法便是從事實歸納求公例的方法。科學方法注重實驗，以爲非實驗得來的便靠不住。實驗便祇有以官覺所及的爲基礎，因此而否認官覺以外的存在。但人生決不僅是感覺與經驗，假如學生僅以此爲滿足，則對於精神生活便不能了解，而爲物界所限。

(二) 科學研究的對象是自然的各方面，科學家研究自然，必須假定自然是死的，否則無從下手。但因此便爲人類設了一敵，却不知道根本上原是調和的。若不能了解這根

本上的調和，更何從而說到人格的實現。

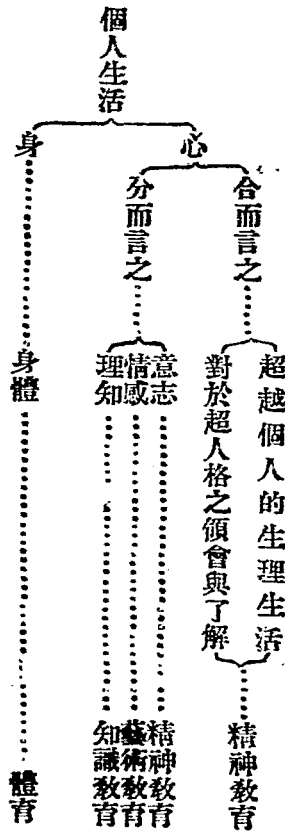
(三)科學教育的最大貢獻，是在理智方面的，是知識方面的；但是人決不僅是知識方面，知識最多祇教人如何應付實際問題，是為應用的，本來理智便是為應用的。其他各方面便全忽略了。教育第一步當求身與心的各方面的調和的發展，萬不可有畸重畸輕的現象。不調和的教育的結果，便是變態的人生，不特不能助人格之實現，且足以阻礙人格之完成。知識教育固然重要，而精神教育情感教育等也極重要。

這些都是概括的論斷，若再就學校課程中的科學論，也至少有一層弊病。

學校中的科學教育祇是販賣知識，教員對於學生祇負轉運知識的責任，科學家做學問的精神絲毫不曾得着。而所販賣的祇是科學的結論，所以得此結論的方法學生并不曾了解，學生在年紀輕的時候聽慣了這些結論，都以為是推諸萬世而皆準的話，結果祇是養成了獨斷的精神。這真是科學教育所得的最「不科學的」結果，決不合乎科學精神。有以上幾種理由，所以我們很客氣的說，科學教育有流弊，科學教育不夠。

(六)

我們既說現代教育不完全，究竟我們理想的教育是怎樣的呢？我讀君勳先生文中教育方針應改良之三點，以及教育五方面之說，雖心然其說，但很想要尋出一共同的標準來，先思以人類本能為標準，又思以人生活動為標準……但總覺得不對。祇得先將自己的意見寫出來再說。



這張表我自己並不滿意，因為還有許多不完全的地方。個人生活至少有身心兩方

面，身便是身體，心是廣義的心理生活。個人心理生活分情知意三部分，但是還有超乎知情意三分之上之精神生活，這是心理生活之最深處，人格活動之源泉。我以這種標準分教育為五大部分，即精神教育，意志教育，藝術教育，知識教育與體育。茲分別論之。

(一) 體育。我所謂體育不僅是求身體的康健，是要求身體的健康與物質生活之滿足。這是必須的。人生在世界上，便在他的生存權，應當滿足他的物質生活。這一層現代教育是注意到的，不過也不能說是已經完全了。

(二) 知識教育。從來教育皆是主知，現代教育更偏重這一層。知識固然是必要。人有求知的要求；在這一方面，科學應努力前進，在他的範圍內，應用他的方法求取真理。

(三) 藝術教育。人是情感的動物，教育應當訓練人的情感，使情感得以發揚。培養情感的東西便是藝術。這句話並不是希望人人做藝術家，但人生却務必要使之藝術化。個人為培養情感起見，應生息於能與自然接觸的境遇下，與自然融洽無間，不但使人

生美化，亦可以窺見宇宙的神秘，領略到超人格活動的意義。

(四)意志教育。我們相信意志自由；要使人人自覺到這一點，靠行為實現他的理想。

(五)精神教育。此最重要，要使人人了解人生的意義與價值，領會了解超人格的活動，實現個人與宇宙的調和，這一點，本能為力的地方很少，非用默想工夫不可。

個人能得這五方面的完全的調和的發展，便是人格的實現，這便是達到教育的目的。但是最後一句話，在機械主義的人生觀下，這種理想是否可能呢，這却要大家去想一想的了。

——轉錄晨報副刊——





# 「死狗」的心理學

陸志韋

科學與玄學的衝突，心理學者看了大不高興。因為我們爲哲學做「走狗」的人實在左右做「狗」難。在他們原或不過無的放矢，然而我們在亂箭之下變了死狗，「玄學鬼」與「科學精」恐怕還不肯放鬆我們，我們苦得冤枉啊！

心理學的地位比不上不足，比下有餘，這是我們自己的不爭氣。他們既已動了干戈，我們遭些無妄之災，只好忍氣吞聲。不過狗之將死，其叫也哀。照狗道主義而論，我們希望這兩員大將把問題辨得清楚，槍法使得整齊。近來的現象乃真使我們失望極了。

(一) 丁在君先生所說的心理學完全不是張君勱先生所說的心理學。一是唯感覺主義的哲學家的口頭禪。丁先生明說是 Pearson 傳授的 Pearson 我們不承認是心理學家。丁先生引了幾句 Mach 的話，丁先生的主張，Mach 未必都能贊同。這是一

方面。

又一方面張先生的心理學，看來他的位置介乎 Brentano 與 Würzburg 學派之間。這種學派原不無一部分的勢力（杜里舒也是一個崇拜者），然而決不能代表一切心理學；就是 Würzburg 派間接的老祖師尙有『非我徒也，小子鳴鼓而攻之可也』的氣話。

所以兩先生的心理學都是一偏之見。而且你在這一邊，他在那一邊；你穿上心理學的胃甲，我舉起心理學的盾牌。原來所爭的都不是那一回事。心理學只算得三十六着中最後一着的護身符。丁先生呼心理學說，『走狗來，』走狗有時偏不來，於是破口說，『你也造反了，你這哲學的走狗。』張先生把心理狗頭上拍了兩拍，『好狗好狗。』

我們膽大的說：兩先生都沒有了解心理學。我們再硬着頭皮說：他們原不必牽涉心理學。

（二）然而『法律賤商人，商人已富貴矣。』心理學爲哲學與科學開一條來往的

路線本稱不來什麼功，現在偏受玄學家與科學家的抬舉了。只是我們無論反對或是申說，立腳點儘可不同，儘可你推 Haeppel 我奉 Mach，事實總須分個明白。這一層上，我們很可惜丁先生出言不慎。譬如說色盲人看玫瑰花是綠的，丁先生信仰而偏袒科學家，甚至把 Holnholtz 的錯誤都信以為真理了。又如說天才與瘋子都是感覺特別發展，那豈是奉了上諭，捏造證據。張先生不得已而談心理，我們覺得他的措辭比丁先生穩健得多。他只是述學而不敘事，偏固是偏，還沒有欽定現象。

於此我們要在兩先生之外，奉勸當代『躋於命婦的地位』的先生們不要再輕談心理了。張東蓀先生是我的知交；他的出言不慎我們也不能爲他曲諒。他自己沒有讀過許多智力測驗的理論書，偏說實在沒有幾本書。他自己贊成 Goddard，竟敢說科學的智力測驗，除了玄學的假定，就立不住。近來還有一位林宰平先生自己嘗了自己的吐涎還沒有知道，倒說電流直接引起味覺。這些都是事實的問題。是則是，非則非，無從辨論。這一段話並不敢有意挑撥，大家都是初學，孰能無誤？譬如志章的工夫大都消磨在

試驗心理學裏，講心理學史就不免時有掛漏，決不敢認他人的批評爲挑撥。諸公是當代名流，發言輕重，我們但願諸公不要強不知以爲知。再諸公各有專長，在自家田地上著書立說，我們那不佩服。既已屈駕到心理學的領域裏，我們當然十分歡迎，不過諸公的發言須對於我們負責任了。因此諸公不當不滿意於我們的不滿意。

心理學的受罪恐怕也因為他的名詞太普通，不知底蘊人容易濫用，但願以後普通心理學的名詞能像試驗心理學的名詞的秘奧，或者竟像有機化學的名詞的野蠻。

末了，我們再爲了張兩先生提起一段故事，以博一笑。子不語裏有一則題爲「鬼球」心理學就是那球，而先生們自己已有定識。你們踢了一夜，天亮了，球亦開口說話了。

東蓀按：

志韋老友的話是很對，不過我說沒有幾本書是以我所看見的爲限，不然下句便不通了。至於我舉過達德是因爲了先生曾對我說過這個人很好的話，

其中原有緣故，不是汎論，志韋先生未曾明白，那就難怪了。至於志韋先生這篇文章我亦有引爲遺憾的地方：卽他始終只說『不是甚麼』而沒有說『是甚麼』。現在用一個比喻：例如導淮，非請專門家不可。若是這個專門家來了，只說這個方案不對，那個方案又不對，始終自己不另說一個對的，而只以『是則是，非則非，無從辨論』爲結果。這個淮河是導不成了。所以凡不學這一科的人固然不可強不知以爲知，而學這一類的人則宜大譚而特譚。雙方必相輔相成，若只是一方是不行的。未識志韋以爲然否？

——轉錄時事新報學燈——

運海の心理学

木

# 玄學與科學的討論的餘興

丁文江

天下沒有打不完的官司；筆墨官司自然也不是例外。兩造既然已經用了三四萬字把有關係的事實論點發表了出來，惟有聽讀者做審判官慢慢審查判決；不然，不但讀者要討厭，連「努力」同「晨報」的主筆也未必肯把他們的有限的篇幅永久來供給我們發揮，所以我認為我這方面的辯論已經可以宣告終了。這一段餘興，一來是我對於參加訴訟人的答覆；二來是對於讀者供獻的參考資料；就譬如律師將文書上的證據呈給審判官一樣的。

參加訴訟的人對於我有重要批評的是梁任公同林宰平，我對於他們兩位好像不能完全緘默。但是我細看任公的那篇文章是與會所至，信手拈來的批評，對於我的第一篇宣戰書似乎沒有詳細研究。他看了我的第二篇答詞，大概可以了解我的態度，所以我為



經濟起見，只預備對於宰平先生做一個單簡的答覆。

## (一) 答林宰平

宰平先生是我生平最敬愛的朋友。他肯給我這樣的明白嚴正的忠告，我不但不敢生氣，而且很感謝他。他自己說是反對我的，然而我細細讀他的文章，却不能不引為同志。因為他引屠正叔的話說：

「科學的精神在於拋除成見，服從客觀真理。研究科學的人一定是平心靜氣，拿極公平的態度，極細密的眼光，去處理他們所研究的對象。因為不如此，不能得很好的結果。人類經過科學的訓練以後，可以養成謹慎、忠實、公正、諸美德。」

宰平先生又說：

「這種見解現在說的人很不少。在君先生所主張，我們平日談話之間，本

來○沒○有○甚○麼○相○反○的○意○見○ 對○於○上○列○科○學○的○方○法○是○否○有○益○於○人○生○觀○當○然○是○肯○定○的○」

他又說：

「有許多人說科學是完全物質的，機械的，冷酷殘忍的；科學文明的結果就是這回世界的大戰，及現在歐洲財政破產的情形。這種主張我們也不敢贊成。」

讀者要記得，科學方法是否有益於人生觀，歐洲的破產是否是科學的責任，是這一次討論裏面的最重要的問題。對於這兩點，辛平先生的態度既然這樣明顯，無論他對於其他的議論如何反對，我當然不敢不引他為同志。

他反對我的理由一半由於誤會。這種誤會，他看了我第二篇文章，自然會得解除。一半由於他反對我攻擊玄學，反對我的態度同講法。

學佛的人同學科學的人對於玄學的態度，當然是不能相同的——這種絕對不能相

容的討論大半是辭費。但是他說玄學就是本體論，張君勱所講的人生觀與玄學無關，我却不能承認。君勱的人生觀大部分是從柏格森的玄學脫胎出來的，他自己答我的文章已經完全承認。我請宰平先生細細的看看君勱所說的玄學教育同玄學的派別，是否單單限於本體的。魯漢孫 (J. H. Robinson) 說的好：

「許多人崇拜玄學，說他是我們求最高真理的最高尚的努力。許多人都夷玄學，說他是我們最惡毒的冒動。在我看起來，玄學同烟草一樣，是對於他性情相近的人的一種最快心的嗜好。當他一種嗜好，是比較的無害的。」

(在製造中的心，頁一〇二)

無奈好玄學的人大都不肯把他當嗜好看——他們明明是吸煙，却要騙我們說，煙草可以當飯吃。我們如何能不反對他呢？宰平先生要我給玄學下一個定義，我就斗膽說：

「廣義的玄學是從不可證明的假設所推論出來的規律。」

至於宰平先生反對我們的態度講法，更是不成問題的了。一個人的態度講法，是對於激刺的一種回效——我第一篇文章是看了君勳的清華講演做的；我的態度是受了他的獨斷論調激刺的結果；就譬如連宰平先生這樣懸摯的人，受了我的激刺，也會說出許多俏皮話來，是一樣的道理。

宰平先生說我是帶幾分宗教的口氣，我承認他是我的知己。韋爾士批評亞刺伯人的科學文學說：

「他們或者是自己騙自己，以為政治上雖然有盲目同暴動的表現，科學文學仍然可以繼續發展的。從前這種態度無論在那國可以代表科學文學。聰明的人向來不敢同強悍的人決鬥；他大抵帶幾分趨炎附勢同倖臣的臭味。或者他對於自己，並沒有十分的信仰。講道理有知識的人從來沒有迷信宗教的人的那種膽量同決心。但是在最近這幾個世紀裏面，他們的確積蓄了許多的信條，增加了許多的膽力；他們慢慢的從普及教育同平民文學方面找

出了一條握權的路，所以從有史以來到如今，他們從來沒有像今天這樣放膽的說話，而且要求在人類事業的組織裏面，佔一個指揮的地位。」（世界史

大綱，頁四三四）

## （二） 參考的書籍

我們所討論的問題範圍這樣廣，參考的書籍自然是舉不勝舉；況且我又整居在天津，除去了南開的圖書館以外，苦於無書可借。所以我現在只能把我平日自己愛讀的書，同這一次參考過的書列舉出來，供讀者選擇。

（甲）關於生物學同演化的：

達爾文著 物種由來

要知道達爾文的學說，最好是看他自己的書。我不知道在中國批評他學說的人，有幾個從頭至尾看過這部名著的。

威爾遜著 發生同遺傳中的細胞 (E. B. Wilson: *The Cell in Development and Inheritance*)

胃根著 試驗動物學 (T. H. Morgan: *Experimental Zoology*)

這兩部都是近代的佳作，但是都是為專門學者說法的，比較的容易懂的是下列的兩部：

孔克林著 遺傳與環境 (E. O. Conklin: *Heredity and Environment*)

托姆森著 遺傳性 (J. A. Thomson: *Heredity*)

(乙) 關於理化學的

安因斯坦著 相對論 (Einstein: *Relativity*)

蘇點著 物質與能力 (F. Soddy: *Matter and Energy*)

施羅森著 創造的化學 (Stolsson: *Creative Chemistry*)

(丙) 關於人種學的

科學與人生觀

琦士著 人類的古代 (A. Keith: *The Antiquity of Man*)

德克峨士著 體形學與人種學 (W. L. H. Duckworth: *Morphology and Anthropology*)

這兩部都是很重要的書，但是沒有學過比較動物學的人不容易看得懂。  
下列的兩部書比較的淺近：

德克峨士著 有史以前的人 (Duckworth: *The Prehistoric Man*)

戈登外更著 人種學引論 (Goldenweiser: *Early Civilisation, Introduction to Anthropology*)

(丁) 關於科學的歷史，方法，同人生的關係

森推克著 科學小史 (W. F. Sedgwick and H. W. Tyler: *A Short History of Science*)

梅爾士著 十九世紀歐洲思想史 (J. F. Merz: *History of European*

Thought in the 19th Century)

皮耳生著 科學規範 (Karl Pearson: The Grammar of Science)

詹文斯著 科學通則 (S. Jevons: The Principles of Science)

赫胥黎著 方法與結果 (Huxley: Method and Results)

赫胥黎著 科學與教育 (Science and Education)

韋布倫著 近代文化中科學的地位 (Veblen: The Place of Science in

Modern Civilization)

蘇點著 科學與人生 (E. Solly: Science and Life)

魯濱孫著 在製造中的心 (Robinson: The Mind in the Making)

(戊) 關於心理學的

詹姆士著 心理學的通則 (W. James: The Principles of Psychology)

比上列的這一部書容易看一點的是詹姆士的心理學教科書 (Text Book

科學與人生觀



of Psychology)

諾爾德著 兒童心理學 (N. Norsworthy and M. T. Whiteley: The Psychology of Childhood)

何爾姆士著 動物智慧的進化 (S. J. Holmes: The Evolution of Animal Intelligence)

(已) 關於知識論同哲學的

馬哈著 感覺的分析 (E. Mach: The Analysis of Sensations)

羅素著 心之分析 (B. Russell: The Analysis of Mind)

羅素這一部書是介紹心理學同哲學最好的著作。他是為中國學生做的，所以說理是由淺入深，引證是折衷兼說，而他的文章簡練活潑，步步引人入勝。

杜威著 哲學的改造 (J. Dewey: Reconstruction in Philosophy)

杜威著 實驗論理文存 (Essays in Experimental Logic)

杜威著 德國的哲學與政治 (German Philosophy and Politics)

要知道君勳所信的正統哲學在德國政治上發生的惡果，同對於歐戰應負的責任，不可不讀此書。

柏格森著 創造的演化 (H. Bergson: Creative Evolution)

柏格森著 心理的能力 (Mind Energy)

開崙著 詹姆士與柏格森 (H. M. Kallen: William James and Henri Bergson)

莫利屋特著 近代科學與柏格森的幻想 (H. S. R. Elliot: Modern Science and the Illusions of Prof. Bergson.)

十二六五

——轉錄努力週報——



# 「文學與科學」論爭的所給的暗示

示

唐鉞

自張君勸先生在清華學校關於人生觀與科學的講演稿發表以後，引出了許多直接或間接關於這事的討論。現在雖然還沒有大結束，但是我從頭到尾（到我寫這篇的時候）統看一下，却得了幾個暗示。這幾個暗示，是關於討論這些問題時的態度與方法的。不是關於辨論的內容的。

我所得的暗示，是關於下列各點：

- (一) 辨論者對於對方應取的態度
- (二) 辨論者對於讀者應有的關顧

(三) 辨論者對於題目應負的責任

(四) 辨論所用的名詞應下定義

(五) 誰配說話

(六) 發表辨論的機關

## (一) 辨論者對於對方應取的态度

當丁在君先生發表玄學與科學以後，梁任公先生就定出兩條論國際法：(甲)辨論時不要罵對方，(乙)不要旁涉枝葉問題。關於後者，下文再說；此刻且說前者。在君第一篇文，說了幾句頑皮話，挖苦君勸。這雖然是「善笑謔兮，不為虐兮」，但是，究竟不是頂正當的。因為無論一個人怎樣有修養，很少能絕對的平心靜氣；君勸的雅量着實難得，但却不能「犯而不校」，所以他的答覆中就寫出一大段「君子之襲取」來。雖然兩方沒有傷感情，但是，未免浪費筆墨。我以為這種話頭，最好能刊落淨盡。雖然大家都

「忍俊不禁」的時候，但是，文字究竟比不得談話，大家總要莊重些爲是。

## (二) 辨論者對於讀者應有的關顧

發表文字，原要公衆注意。不然，儘管可以用私函往來討論，不必登載在報章上頭了。既是要大衆注意，不能不尊重讀者。這事，第一應該不浪費筆墨去譏刺對方，因而浪費讀者的腦力和時間。第二，不必將作者與對方的私人關係，以及一切其他關於人的——而無關論題的——事情寫給讀者看。此次論爭的諸君，很多都免不了這個手續。我覺得這種行爲不是頂「知禮的」(Gentlemanly)。我想把與本題無關的私人關係寫給讀者看，有點像把自己家裏的「婦姑勃谿」告訴人一樣。至於張東蓀先生却提起雙方人數多寡的問題，看見努力上許多文章駁君勸，而沒有駁在君的，他就做了一篇文駁在君。我想學術上辨論，不是行政會議，要服從大多數的。論爭的兩方，人數多的未必是，人數少的未必非。若是我們所爭的，是兩方的孰勝孰負，或者有多助寡助的問題。但是，我們所爭的

是在他們的主張就是孰非。既然所爭在是非，那末，雙方參戰者的多寡，當然不成問題。所以經農（饒恕我自己也提起私人的事體，但是，後不爲例）把他的詰問君勳那篇文給我看的時候，原也說及雙方人數多寡的問題；我就請他刪去，他也贊成。我想爲尊重讀者起見，辨論者應該不說這些與論題無關的閒話纔是。

### (三) 辨論者對於題目應負的責任

對於題目應負的責任，第一件，任公所定的國際法裏頭已經有了，就是，辨論須緊切本題，不要旁涉枝葉。君勳的講演，範圍已經廣泛。在君又把他稍微放大些。到了君勳的答覆，竟放大了好幾倍。此後越放越大了。我統計起來，有下列許多問題都牽涉在內：

(一) 人生觀與科學的異點（這是君勳的原題）

後來在君把他的講演所關涉的各事分論，又經林宰平先生分段辨論。我覺得林先生的分題，條理很好。我就把他分段的大概列下：（各目的文字

不是林先生原有的)

(二) 人生觀與玄學的關係。

(三) 科學的分類法。

(四) 論理學(包概念推論等)與科學的關係。

(五) 物 and 心。

(六) 知識論。

(七) 純粹心理現象與因果律。

(八) 科學教育和修養。

任公文中所提的問題,又稍微與上列的不同,就是:

(九) 人生觀和情感的關係。

(十) 情感和科學方法的關係。

張東蓀先生又提出三題來(這三題的講法是大要,不是他的原文)



(十一) 科學與哲學的分界。

(十二) 科學的性質。

(十三) 科學與考據學的關係。

以上共有十三題，其中也有幾題密切相關的，可以一起討論。但是，要想在一篇文章中論完他們，或論完大部份，必定使讀者『如墮五里霧中』，不知道論點所在。我希望以後的論爭者極力縮小範圍，因為問題的範圍小，則討論時不至發生誤會；因之，真理容易發見。對於題目應負的第二責任，是話不要說得過火。我覺得這回原宣戰者（在君與君勸）的說話好像都有點過火。或者一個人要使人家注意他的主張，不得不如此。但是，我覺得說話過火容易引起讀者的猜疑，以為我們的論證是『色厲而內荏』的，因此反使他們誤解我們的主張同事理的真相。

(四) 所用的名詞應下定義

這層很要緊，但是，也很不容易實行。因為本題以外，所用以論證的事物，若一一加以定義，勢必使文字過于冗長。我的意思，最好取折中辦法。將與本題相關較切的名詞加以定義。其餘的，一俟對方對於他們的定義與作者意中的定義發生異點時，作者再發表他自己的定義，以便參較。

### (五) 誰配說話

東孫先生說對於這事，「亦可不必再爭論下去了，因為爭論下去必定勉強學哲學的人去讀科學，同時勉強學科學的人去讀哲學，這當中難免有疏忽。」他因此以為這事「不經濟」，并且要「給社會以惡影響」。我對這話，很表同情。但是，我覺得這話只表半面的真理。第一，有些問題，是介於哲學科學之間的，當然學科學的同學哲學的都可以有點話說。第二，學科學者固然可以不說說哲學；但是，遇着學哲學者「無風起浪」來同科學尋事時，却不能不自衛。（我是指衛真理，不指衛個人。）否則科學的地位，必受社會的誤

會，於社會一定無益而有損。第三，哲學者不能絕對不談科學，因為哲學不能不顧及科學的事實。就是柏格森主張直覺是科學惟一方法，然而他若不懂科學方法，何以知科學方法之不適用於哲學呢？學者學者既然不能不牽涉及科學，則與其從哲學書本中學得關於科學的知識，何如從研究科學者得到這種知識呢？或者有人相信哲學書本中的科學比科學者的科學靠的住些，那末，我就不敢多話了。第四，就是兩方有時說錯話，我想也不至於給社會以惡影響。君勳和在君雖然是中國學術界中的「命婦」，但是，我想他們也不至期望國中讀者對於他們的話一味隨聲附和，像從前國人信受至聖先師孔夫子的話一樣。卽如這回，他們一兩句錯話，都有人出來駁正他，何至於給人家當做「金科玉律」呢？至於東孫先生的「如蒙賜教，恕不答復」的態度，我的淺見以為不是頂正當的。比方人家對於我的議論有正當的辨駁，我的意見與他不同，爲甚麼我一定不發表我的意見，使真理早些發見呢？我以為爲人家駁我，我若以爲實無答復的價值，儘可以不答復。但是預先聲明不答復，可以不必。

## (六) 發表辨論的機關

我國還沒有適當機關，可以發表文學同科學中一般的問題的言論的。但是，一般讀者却真是求知若渴，所以日報週刊，起而兼担這種責任。這固然是很好，但是，也不免有壞處。即如此次，在君以為努力是給一般讀者看的，所以他應該說些頑皮話。然而因此却引出雙方許多無謂的爭論。若是在哲學期刊上發表，大家就不好這樣開頑笑了，也不便提起私人關係了。所以我因此次的爭論，極盼望國中有個適當的發表這類言論的機關出來。

以上是我對此次論爭所得的暗示。至於他們的價值怎樣，我不敢講；我不過寫出來給大家看看，以備萬一之採擇罷了。

——轉錄努力週報——

幸福與科學的啟示

二〇

# 一個癡人的說夢

唐 鉞

——情感真是超科學的嗎？——

梁任公在本年五月二十九日晨報附刊上發表一篇文章，叫做「人生觀與科學」，對於張丁論戰的批評，其「他這篇的結論是：

「人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決。關於感情方面的事項，絕對的超科學。」

這結論的前半，我是沒有閒言的。他的後半，我實在不敢贊同。任公罵要以科學方法來解釋愛情的是「癡人說夢」。但是，我正是主張這樣解釋愛情的。我倒情願做一個癡人，在不癡的人面前說一點我的夢話，列位且聽我道來！

任公說：「情感……內中最少有兩件的的確確帶有神祕性的，就是「愛」和「美」。」

他對於「神秘」的意義，沒有說得明白。據他下文所說，大抵是（甲）不可分析，和（乙）不可理解。但是不可理解是因為不可分析；若是可以分析，就可以理解；所以下文只就分析方面說。

我在未討論之先，要警告讀者一件事，就是美和愛可否分析與他的價值的高低無關。任公說：「……想用科學方法支配他，（指愛和美）無論不可能，即能，也把人生弄成死的沒有價值了。」這種話是用不着反駁的。因為我們論事實的時候，不能闢入價值問題。譬如我們誰不願「花長好，月常圓」呢？然而實際上花月不如此，難道我們可以不認這不如人意的事實嗎？比方愛和美一受科學的支配，人生就沒的價值，那也是我們要老老實實地承認的。然而科學支配的結果，並不是這樣。請任公不必抱杞憂。科學方法是否有支配愛和美的能力，暫且不論，姑假定他能支配愛和美，世界只會更有秩序，人生只會更有價值，斷沒有任公所害怕的結果。我記得從前牛頓說明虹霓的物理，詩人韻茲（Keats）大不高興，以為把虹霓的美麗減少了。這是韻茲一個人的見解。從別人看來，

虹霓的美麗不特不減少，而且得這解釋以後，反要增加。我以為愛和美經了分析理解以後，也要使人越覺得他們的可貴。

我以為美是可以分析的。任公說：「請你科學家把『美』來分析研究罷，什麼線，什麼光，什麼韻，什麼調……任憑你說得如何文理密察，可有一點兒搔着癢處嗎？」美的分析當然沒有這樣簡單，也不是單就美術品的質料研究的。我承認現在美學是很幼稚，對於美的分析，爭論很多。但是許多學者都承認美的經驗是可以分析出來的。就是所謂線，光，韻，調等，當然是支配美感的要素，分析出線光等，至少是分析美的一部份；豈可一筆抹殺，謂為搔不着癢。或者任公的意思以為線，光，韻，調等，不是美感。這話當然是對的。但是，二份輕氣一份養氣，也不是水，但是在某條件之下，合起來却會變出水來；線，光，韻，調等，不是美，然而作某種的組織，就生出美來。這都是一樣的道理。科學分析的結果，並不是說水同二份輕氣，一份養氣，是一樣的東西；當然也不說美感同線，光，韻，調等是一樣的東西。

有人說：如此則美不是依舊帶有神秘性的嗎？我說：不錯的。但是這是一種神秘性，沒



有甚麼希罕，是一切經驗所共有的。比方把紅色黃色混合起來就生橙色，橙色也不是紅，也不是黃，也不是紅黃同時呈現。這樣來說，橙色豈不是「的確確帶有神秘性的」嗎？

美感既是沒有大了不得的特色，爲甚麼我們覺得他有點神秘呢？這却有個道理。美是種種的愉快的感情，而且他所依傍的理智要素是極複雜的，極複雜則不容易分析。因爲他是愉快的感情，我們不肯分析，因爲一加分析，快感就要減消，那是反乎我們的求樂的天性的。有這兩個原因，所以好像美是不可分析的。

美術品中有很多的地方，外人看來以爲是不能分析的，而美術家自己却以爲是可以分析的。畫家的配色下筆多少是可以分析的。有時有「妙手偶得」而自己不能分析的地方。這是因爲（一）美術品的組織複雜，自己不能追憶創作時詳細的階段；（二）「得之於心而應之於手」的地方，往往非言語所能現表。後者是因爲人類語言不完全，（即所謂「言不盡意」）並不是不可分析，也並不是超乎理智的作用。

就是一時不能完全分析美感，但却不可不用分析方法來駕馭他。因爲用所謂「直

『綜合』等方法，是無結果的。譬如杜甫的詩，用分析的方法，如杜甫詩話所採集來的材料中一部份，雖然不精密，還有可以使人了悟的地方。若不用分析法，簡直一天到晚說他怎樣沈鬱，怎樣渾雄，豈不是越說越糊塗了嗎？

美的分析，現在雖然不精密，但是我們知道美一定不是不可分析的。我們知道野蠻人同小孩常常喜歡濃豔眩目的顏色，如深紅，濃綠等，而且不管他們怎樣配合。至於受過陶冶的人就喜歡『清微淡遠』的顏色——如青，紫，及淺紅，淡黃之類——並且注意他們的配合。這可見美不是超乎理智的東西，美感是隨理智的進步而變化的。這種理智的成，分可以用科學方法支配的。其不可分析的部份，就是美的直接經驗的性質，那是科學的起點，而且理智事項也都有這種不可分析的起點的。這種起點，就是所謂『所與性』（*Givens*）『所與性』的本身，不特不可分析，也是不必分析；我們所要分析的，是一個『所與』（*Datum*）同別的『所與』的關係，就是要有甚麼其他『所與』而這一個『所與』纔能發生。至於要分析『所與』的本體，是無意義的問題，好像問白色爲甚麼

是白色，或是問第一個以前還有第一個沒有一樣。

任公由美說到愛，他的浪漫的筆鋒更起勁了。

他說：「至於『愛』，那更『玄之又

玄』了。

假令有兩位青年男女相約爲「科學的戀愛」，豈不令人噴飯？但是，這個問

題，恐怕不是一句「挖苦」的話可以勾銷的。據我癡人的意見，以爲「科學的戀愛」不

特沒有甚麼可笑，而且是最高級的戀愛。現代的心理學及心病學已經證明個人的戀愛

是受他的氣質已往經驗，及現在環境所制約的。中國俗語說：「情人眼裏出西施」也以

爲愛是「玄之又玄」的。不知道實際並不是這樣。有些男人愛上一個在普通人以爲

很醜的女人，大家就講這是不理解的。自心病學者看來，就知道這個女人一定有某點

——如多髮，或凸目，或特種的口音之類——可以使那個男人歡喜，而這個男人所以喜歡這一

點又是因爲他小時對於這點會感受極大愉快的緣故。這些事情，本人往往自己不知道；

但是，用某種方法，可以證明這種因果關係。我所謂「科學的戀愛」就是一個人要學分

析自己的性情同偏執（即所謂有「自知之明」）庶乎不至因爲對方的不重要的特點，

陷入情網，致貽後悔。據心病學者的經驗，這種不幸的事，是往往而有的。

任公又引孝子割股療親，程嬰杵臼代人撫孤而犧牲生命，田橫島上五百人的自殺做例子，而斷說「這等舉動……都是不合理的，却不能不說是極優的人生觀之一種。」世間竟有不合理而又極優的人生觀，豈非奇談！據我看來，程嬰杵臼處那種環境，他們所做完全是合理的。割股療親，動機是合理的，方法是不合理的。這事，我在科學與德行篇中

（見六年科學第二卷第四期）曾論過，我那裏說：「夫人身皮肉，難保無病齒存乎其間，以食老病之人，殆矣。且不諳脈絡，操刀妄割，設有不測，勢必震驚病者而其疾日以加篤……」

人生觀應該包含動機，方法兩方面。方法不對，往往弄出同動機相反的結果，不能算是優等的人生觀。田橫島上的五百人的自殺，因為田橫的自殺。田橫的自殺，不過因為不肯臣

事劉邦，這是封建時代的習氣，沒有甚麼特別可取的地方。五百人大抵因為感田橫的知遇而死，也是効忠於個人，沒有多大價值。現代日本乃木大將身殉明治天皇，他們國中的知識階級都不以為然，歐美倫理學者也多批評他的不是，因為一個人自己是一個目的，不

能給別人作手段；殉他人而死，是不認自己爲目的（殉主義又當別論）——清德宗死的時候，最受知遇的康有爲却沒有攀龍鬚而去；康氏的爲人不必論，但是這一點却不是他的壞處。田橫島上五百人的自殺，動機無可取，方法更無論，豈可看做極優的人生觀？

至於「孔席不煖，墨突不黔，釋迦割臂餉糜」這是無稽的神話，我只是不相信，基督釘十字架替人贖罪（替人贖罪也是神話！）這四個人是理智極高，感情極富的，於「民胞物與」的道理見得深切，所以有偌大的願力，並沒有甚麼不可思議的地方。這種極偉大的人物，同冥頑不靈及窮兇極惡的人，一樣是變態的，一樣是可以分析他的成因；不過現有的史料不夠做根據罷了。這些人是經過後人多量的理想化的，所以我們覺得他們有神妙不可測的地方。請看論衡實知篇，就知道漢時已經把孔子當做神人，能後知萬世的了。耶穌釋迦的理想化，常然是更厲害。

至於「人類活歷史，却什有八九從這種神秘（指「一個人對於所信仰的宗教，對於所崇拜的人或主義，那種狂熱情緒」）中創造出來。」這不能成爲一種理由。熱情生

出活歷史，固然是事實；但是，熱情不可分析，又是一個問題，不能以前者證後者。這裏，我可以帶說一句話，就是這些熱情所創造的活歷史，至少一半是糟糕的。中國歷朝的女禍，歐洲宗教的殘殺史，就是因為熱情脫離理智的編織的結果。這種「脫編」的情緒，我們不必去鼓勵他們。

我們所以看得愛這樣神秘，是（一）因為他的成因比別的心理事項複雜，一時不能分析得精密；（二）因為愛是最強度的快感，我們不肯用理智分析他的心理條件，因而消滅他；（三）因為他是人類最高的快感，所以許多文學家把他理想化，弄得我們以為愛是「玄之又玄」，而且「神聖不可侵犯」的東西。其實愛同火差不多，他的本體沒有甚麼好壞，而他的結果是可以好可以壞的。他受理智的支配的程度愈大，他的結果愈好。反之，結果就愈壞。世間許多罪惡，是由不受理智支配的愛情發生，凡誠實不自欺的人，一定不肯同十七八歲男女一般見識，把愛看做神秘而至尊無上的東西。近年青年男女，因為信仰愛是神秘，是絕對超理智的，而弄得身敗名裂，貽禍他人的，已經不少了。

至於愛的本身，是經驗的「所與」，是不可分析而且不必分析的，同美一樣。上文說美的話可以類推，恕不重提了。

我以上說了許多夢話，現在要做一個結束了。就是關於情感的事項，要就我們的知識所及，儘量用科學方法來解決的。至於情感的事項的「超科學」的方面，不過是「所與性」是理智事項及一切其他經驗所共有的，是科學的起點；我們叫他做「神秘」也未曾不可；不過這種的「神秘」同「平常」的意義無別罷了。我的夢話，「暫此為止」。

# 科學與人生觀

王星拱

張君勳先生和丁在君先生爲了這個問題，打了一個月的惡戰，並且引起許多人加入戰團，於是戰線因之而延長，戰地亦因之而擴大，所爭論的問題，愈弄愈複雜了。一直到了舊曆的端陽佳節，還沒有打得一個決定的結果出來，或者縱令打到無限年的端陽佳節，也不能有一個決定的結果出來！我早已也想搖旗吶喊，加入擁護科學的戰團；但是因授課過於忙碌，沒有做到這一層。今天因爲傅佩青先生找我來講演，我於是抽出若干的時間，把我自己的意思組織成一個局部的系統，寫一篇出來。我這一次的加入戰團，固然不敢比較美國的對德宣戰，把德國打到落花流水，然而却希望可以比較中國的對德宣戰，僅僅發出一篇宣言，而能處理中德邦交之局部問題。



這個問題中有兩個名詞，一是「科學」，二是「人生觀」。我們先把這兩個名詞的意義確定下來，然後來討論牠倆有無關係及其關係若何。科學有兩個意義：一是廣義的，一是狹義的。廣義的科學是：凡由科學方法製造出來的，都是科學。這句話有一些人不承認。他們說：「科學之所以成爲科學者，以其內容，非以其方法也。」他們的意思似乎是：科學方法是形式的邏輯，這個形式的邏輯，宗教中也用牠，小說中也用牠，難道宗教小說都可以叫做科學嗎？（見張東蓀先生的「勞而無功」論文。）這實在是誤解科學方法。科學方法不是形式的邏輯，其中有許多精密嚴毅的手續。所謂精密者，是層層不漏空；所謂嚴毅者，是不以感情而定去取。宗教家小說家實在沒有用過這個方法，而且他們無須用這個方法，或者他們簡直不能用這個方法，若用這個方法，那就不成其爲宗教小說了。狹義的科學，是指數學物理學化學生物學地質學等等，現在已經爲普通「街上人」所承認爲科學的。這些科學，萌芽於希臘，重生於文藝復興時代，昌明於十八世紀之後。我現在姑就這個狹義的科學來立論。

人生觀這個名詞，因為歷史上之沿襲，也有兩種不同的意義：一是生命之觀念（Conception of life）二是生活之態度（Mood of living） 這個生活，是就普通術語中所謂精神生活而言。依科學去解釋生命問題，應該叫做「人生之科學觀」和依科學去解釋宇宙問題，應該叫做「宇宙之科學觀」一樣。對於生命這個問題，科學獨有科學的解決方法。其解決之圓滿不圓滿，和大家之贊同不贊同，那是另外一個問題。縱令科學能夠解決得圓滿，也不能得大家全體贊同。科學家說：地繞日而行，宗教家一定要說日繞地而行，那有什麼辦法呢！依科學態度而整理思想，構造意見，以至於身體力行，可以叫做「科學的人生觀」。科學家的態度，與宗教家及美術家的態度實在是不同的。現在我也要從這兩個意義上面，略為討論一番。

我們把這兩個名詞的界說陳述明白了。我們再來討論科學是否能應用於人生觀。換一句話說：科學是否能夠應用以解決人生問題。我們要想討論這個問題，必須先看科學所憑藉以構造起來的是些什麼？

科學所憑藉以構造起來的，有兩個原理：（一）是因果之原理，（Causality）（二）是齊一之原理（Uniformity）

因果之原理是說：宇宙中之各種現象，必定有因果的關係，沒有無因而至的，也沒有不生效果的。這個原理裏邊，包含着可分之原理（Divisibility）或多元之原理（Pluralism）因為辯別出來何者為因，何者為果，那已經把宇宙分成零零碎碎的塊片了。有些哲學家以為宇宙是不可分的，故對於這個原理，極端反對。姑舉一例而言：布拉德利（Bradley）說：我不懂得何以糖是甜的。把他的意思引伸出來，是糖是一件東西，甜是一件東西，這兩件東西如何發生關係起來。依因果之原理來講：因為糖中有糖質，所以糖是甜的。但是這裏又要發生兩個問題：一是何以糖中有糖質？二是何以糖質是甜的？再往下追尋可以至於無限，而糖與甜兩個的因果關係，永遠接續不起來。所以他的結論是：「原來就沒有糖是甜的這樣一回事。」莊子說：「今日適越而昔至。」「庸詎知天之非人乎？」「庸詎知人之非天乎？」也是宇宙不可分析的意思。科學以為宇宙是可分的，德毛

克里脫司 (Democritus) 所講的原子，幾何學中所講的點，萊柏氏所講的單子 (Monad)，力學所講的力線，物理學所講的電子量子，化學所講的分子原子，生物學所講的單位性質，都是在宇宙可分之原理上立論。固然：拿時間空間物質或其他存體逐漸分析，是無限的，然而無限無礙於分析，這是算學中羣論所發見的。凡我們經驗所分得到的，總是有限的，但是又可以用理智分至無限。無限之外可以有有限，例如○與一之間，有無限的分數，然而一却是有限的整數。若是宇宙是一個混沌圓軟的東西，那麼科學就不能成立了。

齊一之原理是說：同因必生同果。假使沒有這個原理，則宇宙之間祇有千千萬萬一點一滴的事實，我們很難尋覓因果關係出來，那麼，科學也無從構造了。歷史告訴我們：科學可以從許多現象上看出同點，而把這些同點綜合起來，就成爲定律。有一些哲學家也極力的想方法去推翻這個原理。然而比推翻因果原理，却還要困難得多。其中最時髦最有力的論調，就是柏格森的創化。他的意思是：宇宙間所有過去的現象，都是現在現象發生的原因；套佛家一句話來說，就是所有過去都成現在。但是宇宙間所有過去的現象

之共總，是時時刻刻不同的，所以宇宙間永遠沒有同因的現象。既沒有同因的現象，那裏豈有因果的現象呢！那麼，同因必生同果，不過是一句便利的虛誑。然而科學的意見，却不與此相同，試爲敘述於下：

一件東西的性質，可以從兩方面看待：一從個體方面看待，是爲個體的性質；二從類的方面看待，是爲類的性質。個體的性質，是一件東西所有無限的性質；把這些無限的性質集合起來，就是這一件東西——物。類的性質，是一類中之分子所共有的若干性質，把這些共有的性質集合起來，就是類。科學的定律，是建築在類的性質上面的。

類的性質，可以分爲兩種：（一）是一類中之分子必有的性質；（二）是一類中之分子性質之平均代表。形式邏輯與數學中之類的性質，都歸第一種，例如凡甲皆歸甲類，凡非甲皆歸非甲類；凡是單獨的（不一定是物質）都歸「一」類，凡是成雙的都歸「二」類，凡是沒有的都歸零類，凡是無限的都歸無限類。但是在沾滯物質的科學之中，類之性質都歸第二種——都是平均代表，却可以有例外。在社會學中，固然是如此，在生物學中也

是如此，即在物理學化學中也是如此。這種平均代表的類的性質，又有二種：一是定性的平均代表，例如凡物受熱則膨漲，是物類之類的性質，然而水在零度四度之間，受熱則反收縮，有一種鍊滲金，受熱亦不膨漲，受冷亦不收縮。能言爲人類之類的性質，然而人類中却也有啞巴子。一是定量的平均代表，例如五尺半高，爲人類之類的性質。然而嚴格測量起來，恐怕沒有人恰恰是五尺半高。有許多人對於從平均代表上構造起來的定律，大加攻擊，而以對於定量的平均代表爲尤甚，他們的意思以爲：各人有各人的高度，五尺半不過是一個平均代表，代表不是本身，所以沒有真實之價值。豈不見現在的國會議員嗎？他們到是代表，但是這些代表的意見，可是真實的國民意見呢！我也承認這個攻擊，不是無理取鬧。二千年前亞里士多德，也曾看出這個困難，他想用最終法式的觀念來免除牠。他說：一個人無論多高，都有傾往於五尺半高——最終法式——的趨向。依我看來，這到可以不必。這個類的性質，惟其因爲牠們能夠代表類中分子的性質，所以牠們也是真實的，從牠們上面構造起來的定律，也當然是真實的。倘若從國民中抽出的議員，真正能做國民

的平均代表，他們的意見，豈不是真實的民意嗎？這不過是一個比喻，嚴重的討論，還要歸到平均代表之類的性質之問題。

定性之平均代表的類的性質，就是各分子之個體的性質之一部分。個體的性質，既是真實的，這個類之性質自然也是真實的。一個特別的物之個體的性質多得很，例如顏色堅度，……而受熱則膨漲，也是這些個體的性質之一端，但是這個「受熱則膨漲」的性質是所有的物所共有的，至少也是多數的物所共有的。我們把各物之不同的性質——如顏色堅度——放在一邊，而把各物之共有的性質——受熱則膨漲——單提出來，為類之性質，這有什麼稀罕呢！

至於定量的平均代表的類的性質，也是真實的。在生物界中，一個生物之個體性質，參差不齊，這是事實，我們不能不承認。然而一類中各分子的性質，總有一個類的平均（*Trace average*）這也是我們不得不承認的事實。一類中各分子的性質之分量，也許沒有一個恰恰和這平均代表相符，但是也許有多數是恰恰和這平均代表相符的。足見

個體之性質即爲類之性質，並不是不可能的。例如一羣人中，也許沒有一個恰恰是五尺半高，但是也許有許多人恰恰是五尺半高。若是一羣人中沒有一個恰恰是五尺半高，而我們仍可用五尺半來做平均代表。這是因爲宇宙是可分的——因爲五尺二，五尺三，五尺四，五尺六，五尺七，五尺八，……和五尺半都是理智截分宇宙的數目；五尺二……五尺八，既是可有的，五尺半自然也是可有的，並沒有如攻擊者所說的那麼與真實不符。在無機界中，各原子各電子之溫度速率……等等分量，固然是不同的，然而却是不同到「奇怪」的地步，而可以爲一個平均數所代表。這樣的事實，即朋加烈所說的無秩序之秩序。我們在力學中用牠，在電磁學中用牠，在氣動說中也用牠，並不是在客觀方面無所憑藉，而隨意建設起來的。這些定量的平均代表，論他們的價值，固然是真實的，因爲牠們可以利便思想推測之進行。即論他們的本質，也是真實的。不過牠們的真實和感觸所得的，不是完全一樣的。我們承認：在感觸的世界之外，另外有一個世界，羅素把牠叫做形式的世界，皮耳孫把牠叫做概念的世界。他倆的意思固然不同，（例如羅素的形式的世界不是有描



寫的作用的，皮耳孫的概念的世界，是有描寫的作用的（然而有一點却相同，就是這個非感觸的世界，是由感觸的世界構造起來的，而且這個非感觸的世界之行動，是絕對底有規則的。這一點却與玄學家所主張的超物質的自由的玄學的世界，大不相同。所以羅素說：從物之個體的性質，抽出類之性質，是抽象之原理，也可以叫廢除抽象之原理。（因為不是抽出一個空的東西出來。）皮耳孫說：概念的世界是用感觸世界建築起來的。

現在我們就用皮耳孫的名詞：概念的世界，來陳述我們的意見。類的性質，是一類中分子之個體的性質之平均代表，個體性質是存在於感觸世界的。類的性質，是存在於概念的世界的。科學事實，就是個體性質之表現。科學定律，就是類的性質之表現。類是不能脫離個體而獨立的，概念的世界是不能脫離感觸世界而獨立的。科學定律，也是不能脫離科學事實而獨立的。所以概念的世界中有同因必生同果的定律，感觸世界中也必定先有同因必生同果的事實。

這兩個原理，實在存在於宇宙之間，所以數學物理學化學等等科學可以憑藉牠們而

構造起來。我們再看人生各種現象，是否與數學物理化學等等科學所研究的對象——從這兩點看來——有根本的不同。換一句話說，就是這兩個原理，是否也存在於人生各種現象之中？

(一) 生命之觀念。生物界與礦物界之最大的區別，就是一邊是有生命的，一邊是無生命的。然而這兩大界的界線，也不是容易劃得出的，就和「低等動物之本能，和高等動物之智慧不是容易劃得出的」一般。地球上的生命，必定曾經有一天從無機物質進化而來，這是我們必須承認的事實。而且化學家也有一種試驗，雖不能證明，然而却可指示生物如何從礦物進化而來之途徑。波特羅 (Porter) 把一種膠體物質，放在極紫光中，此膠體物質之動，頗類似單細胞生命之動。極紫光足富於能力的，多數膠體物質之原子，是很大的。由此我們可以猜度：無生命的物質，若依一定的成分之配合，再經受一定的勢力之傳遞，是可以變成有生命的。這種配合與傳遞，自然是現在科學家所做不到的。但是我們不能因為現在科學家做不到，就相信有一個神秘的力量在裏邊主持。天地之

間，科學家所做不到的事，遠多得很咧！即就無機界而論，我們還不能用人力去發生和支配鑛類原質之放射的變遷。試問我們可能相信鑛類原質裏邊，也有一個生命之力或與生命之力有同等神祕意味的力在那裏主持嗎？斯賓塞爾雖信宗教，然而因為受了赫胥黎的影響，對於生命問題，到底主張是各部分之互組（Corroboration of Parts）我們解決這個問題，實在用不着像唐馬森另外加一個生命力到生物界裏邊，也用不着像赫克爾主張萬物皆有生命。無生命的物質，在地質歷史時期中，有一定的組織，經受一種特別環境之刺激。（這個環境也許在現在和將來的地球上天然狀況之中，不能重行發見了。）就進化而成生物，並不是不可能的事情。下等動物不過用本能的反應去求生，到了高等動物，遂進化而用概念之選擇與組織——即智慧的活動，我們也不必另外加入一個靈魂，去解決高等動物的智慧之問題。總之，高等動物之智慧活動，不過是生物活動中之最複雜者，和低等動物之不能活動，并無根本的區別，用不着歸功於靈魂。生物活動，也不過是天然活動中的一部分，和無機界之活動，也沒有根本的區別，也用不着歸功於生命。

力。所以凡用以研究無機物質的、物理化學的，也可以應用於生物問題，用以研究生物的。生物學，也可以應用於人生問題。不過在人生問題中，因子較為複雜，不及在科學（就狹義的科學而言）裏邊各問題中的各因子，容易為試驗者所規訂而已。

（二）生活之態度。前段已經說過：這個生活是指普通術語中所謂精神生活而言。玄學家之主張科學不能解決人生問題，其最重要的理由，大概不外乎三種：

（甲）意志自由。他們說：人的意志是自由的，科學所憑藉的因果律，不能應用到這上邊去。意志是人生動作之起源，即是人類歷史之產地。意志既不受科學的管理，則由意志而產生的人生動作，自然也不受科學的管理了。我們因為要討論科學是否能應用於人生，我們到要首先問問：意志可是真正自由的？從好的意志的方針說起來，愛生惡死，是生物之天性，人類當然也有這個天性。然而田橫島上的五百人，到了死着半個都不留的地步也不悔。（用梁任公先生所舉之例。）歐洲大戰的時候，有許多愛國健兒，甘心致命。

於槍林砲雨之中。從壞的意志方面說起來，愛好也是人類的天性，寡廉鮮恥的事，總是人所不願意做的，然而竟有人終身從事於娼盜事業，而恬不以爲怪。試問我們受了氣質（Temperament）之遺傳，和環境之濡染與暗示，都能願意我們所原來願意的嗎？

（乙）感情神秘。對於這一點，唐鉞先生的一個癡人的說夢已經說得很詳細，我現在不必多說了。人類有求生活（包含個體與種族而言）與求較好的生活（即所謂向上的生活）之欲望。能夠滿足這些欲望的，就發生愉快的感情，不能滿足這些欲望的，就發生悲苦的感情。其經歷的途徑，雖不能像二加二得四那樣容易明瞭，然而却也不像『哲子石』（Philosophy's Stone）那樣底不可捉摸。若是我們明白了這個途徑，却可以用方法去發生感情。而且中國舊書中有『以理克欲』『發乎情而止乎禮義』的說法，這個『克』和『止』也就是用方法去支配。不過我們究竟願意克不願意

克，願意止不願意止，又要迴到上節所說的意志問題上去，這裏不再說了。

(丙) 人生觀之不統一。他們說：人心不同，各如其面，對於同一的境遇，樂觀者以為可喜，悲觀者以為可憂。對於同一的事體，『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。』張君勳先生說科學與人生觀無關，丁在君先生說科學與人生觀有關。科學裏沒有什麼公式，把大家的意見都可以囊括而無遺。固然，各人有各人的天性，由先天遺傳而得來；各人有各人的學識，（指所有的知識，不必是科學知識，）由後天教育而得來。各人的觀察點不同，當然各人的人生觀不同。而且我們並不希望世界上各人的人生觀，都是相同的。如果世界上各人的人生觀都是相同的，那樣『清一色』的世界，又有什麼趣味呢？但是甲有如此如此的遺傳與教育，所以甲有如此如此的人生觀，乙有如彼如彼的遺傳與教育，所以乙有如彼如彼的人生觀。張君勳先生有他的遺傳與教育，所以他主張科學與人生觀無關。丁在君先生有他的遺傳與教育，所以

他主張科學可以完全應用於人生問題。而且凡是與張先生受過相類似的教育的，其主張大概都與張先生的相同。凡是與丁先生受過相類似的教育的，其主張大概都與丁先生的相同。人生觀雖不能統一，但是人生觀由於遺傳與教育而定，這一個原理是統一的。若能將各人的遺傳與教育明白底知道了，他的人生觀，也可以一索而得。但是我們所比較容易做到的是考察各人所受過的教育，若能明白知道一班人所受過的教育都有大致相同的，他們的人生觀，也可以測度得大致不差，而可以得一個平均代表，和在科學（狹義的）裏的定律一樣。不過因為有一部分因子沒有預先明白，所以牠的準確程度稍遜一籌而已。

我的結論是：科學是憑藉因果和齊一兩個原理而構造起來的；人生問題無論為生命之觀念，或生活之態度，都不能逃出這兩個原理的金剛圈，所以科學可以解決人生問題。

科學之本質已經討論過了，科學之價值也不能一筆抹煞。實驗主義家把價值和本

質混在一處，固然也有可以譽議的地方。然而我們却也不能把科學之明物致用的價值，卑之無甚高論。因為我們是要生活在世界上的，並且是要改良現在的生活，而求得較好的生活的。我們既不能『返樸歸真』脫離這個世界，我們應當把這個世界上的人類生活切切實實的維持，一步一步的改良。吳稚暉先生說得好：我們生活在這個世界上，是要把在這個世界實現的東西，弄得很美滿的，原來我們生活在這裏就是這樣的一回事。智慧之維持生活與改良生活，在經常的狀況之下，總要比本能高千萬倍。科學為智慧發達之最高點。而且我們中國一班穿長衫的先生們，向來都歡喜偷懶逃入於『此天地之所以為大也』一個籠統的橡皮性的玻璃球裏邊，不肯切切實實底做去。一個首善的北京城，連一個消糞場都沒有，到了暑熱的天氣，還有許多糞車在街上橫行。貧民窟的貧民，都窮到不成人樣子。我們天天所用的物品，都是直接底或間接底從外國輸入的。到了這樣的的地步，而負思想先進之責者，還要壓迫明物致用的科學，還要摧殘維持生活改良生活的無上利器的智慧，我也要套一句老文章來嗟嘆一番，『嗚呼，是亦不可以已乎！』



科學與人生類

——轉錄努力週報——

一八

# 科學的範圍

唐鉞

自丁在君先生發表「凡是用科學方法的研究都是科學」(這是大意,原文見他的玄學與科學篇中)的意思以後,許多人大大起恐慌,以為這樣一來,學術界的地盤,都被科學佔盡了。林宰平先生似乎就是有這樣的感覺的。他說:「其結果必至天地間無一不是科學罷了。」我的淺見,以為這樣的結論,不能從丁先生的主張演繹出來。充丁先生的話的結果,不過說「天地間無一不是科學的材料」罷了。這樣說是沒有甚麼不可通的地方。丁先生在他那篇玄學與科學討論的餘興上說,他那方面的辨論「已經可以宣告終了。」我所以不怕讀者討厭,又提起這個問題的緣故,是因為我知道很多人有上述那樣的恐慌的,我不妨將個人的淺見寫出來同大家商量。我就把林先生的話做討論的出發點,而旁及其他關於本題的意見。

林先生說：『譬如一步一步的先搜集材料，次假定公例，又次試驗證明，這樣誠實有條理，固然應用到那一方面都相宜。然科學若僅指這種空空洞洞的方法，那麼凡做人能夠誠實有條理的，（按林先生的意思，應該說能夠用假定、證明等方法）都可稱他是科學家麼？』這有兩層解答。第一，科學方法中所謂試驗證明，是極其謹嚴的。試驗時的一切條件，都要受試驗者的制裁。就是不能試驗的現象，也要用歸納五術等等以排除不相關的事實。人類的日常生活，條件過於複雜，并且事機迫不及待；這種真正的科學方法，不能夠完全應用。所以我們做人處事的根據，多少含些臆測在內，不是真正的科學方法。（這話，讀者不要誤解以為日常生活是『超科學的』，因為我們不能夠完全應用，同科學方法之不可用，及我們應該儘量應用此法，是不同的命題。）所以無論一個人做人怎樣誠實有條理，我們不能稱他做科學家。林先生不過假定有這麼一個完全應用科學方法去做人的人，然而實際上是沒有。假如果然有這麼一個人，我們很情願稱他做『做人的科學家』。第二，通常所謂科學家，單指用科學方法去研究事實而得他們的因果關係的人。

不包括應用科學方法去創造（如藝術）或變更物我間的關係（如「做人」）的人。我們通常稱呼，是照此例。若是嚴守此例，那末，就是有真正用科學方法去做的人，也可以不稱他做科學家了。

林先生又說：「若謂繪畫等……既是應用科學的方法，總可謂之科學。其實這句話只可說繪畫等也未嘗不可用科學的方法來研究；至於繪畫自身……要說他是科學，就很費解的了。」林先生既然承認繪畫可以用科學方法來研究，那末，當然可以有繪畫的科學——即關於繪畫的事實之科學的研究。這個繪畫的科學，與繪畫自身——即藝術品的創造——不是不相容的東西。至於繪畫自身，雖然應用科學如透視學等，而實在是藝術，從來沒有人稱他做科學。林先生說這樣稱說是「費解的」，我還要說，不特費解，而且是不通。以上的話，推之其他藝術也是一樣。關於這一點，林先生同我的意見實際上沒有差異。

林先生又提及「基督教科學」（*Christian Science*）「靈學」（*Psychical Re-*

research) 和妖怪學，而說他們雖然應用科學方法而不是科學。茲分別解答如次：

「基督教科學」雖也「利用暗示方法」而含有其他不合科學的方法，所以不能稱為科學。他雖然冒充科學，我們只能看他做一種宗教。

靈學，雖然得少數學者如洛奇 (Sir Oliver Lodge) 輩的崇信；但是大多數的科學家都不承認靈學所用的方法是真正科學的方法，所以不稱他做科學。洛奇於變態心理學是外行，他對於靈學的判斷，是靠不住的。洛奇從前信一個做靈媒 (Medium) 略如吾國的巫，號能召鬼) 的女人，後來經詹姆斯 (W. H. James) 發見伊是「講張為幻」的，而洛奇前三年到美國演講的時候，還要說他所見過的靈媒沒有作偽的。此公昏憤，可謂達於極點。這是枝節的話。我們所當注意的靈學不是科學，是因為他不用科學的方法，不是因為他所研究的材料的特別。

至於妖怪學，要看我們的「妖怪」的定義怎樣。我們若以為妖怪是天地間一種實在的東西，同猴子，貓頭鷹一樣實在；那末，他的有無，還不可知。「皮之不存，毛將安傳」當然不

能有研究妖怪的科學，假如我們不過把『妖怪』代表某種非常現象，而用科學方法去制裁他們發生的條件而研究他們的性質（或者結果證明『妖怪』不過是變態心理作用）這種的研究當然稱為科學。

林先生以爲了先生說：『胡適之講紅樓夢也是科學，』是可笑的話。其實沒有甚麼可笑的，假如胡先生的講紅樓夢是用真正科學方法以求得關於此書的事實，那當然是科學；假如他不過說欣賞的話頭，那就不是科學。講紅樓夢之是否科學，要看他所用的方法怎樣，不能因爲講的是紅樓夢，而說他不是科學。

我的淺見，以爲天地間所有現象，都是科學的材料。天地間有人，我們就有人類學，人類心理學等。天地間有魚，我們就有魚學。天地間有藝術，我們就可以有藝術學。天地間有宗教，我們就可以有宗教學。（現在所謂『藝術學』、『宗教學』是不是真正科學，與本題無關。）說藝術宗教的科學的研究是科學，不是說藝術宗教就是科學，同說魚的科學研究是科學，不是說魚就是科學一樣。

很多人反對以藝術宗教爲科學的材料，因爲恐怕一經科學方法的解剖，宗教藝術都沒有價值了。除非我們能夠證明凡是經科學方法分析過的東西，都是沒有價值的；我們儘可以寬懷過活，不必抱杞人之憂。我們知道紅燒魚翅，不因爲我們知道怎樣煮法而變成不好吃的東西；珍珠也不因爲我們知道他怎樣成功的而變成輕賤的物品。

或者又有人以爲某種現象，如宗教藝術至少總有一部份，用科學方法研究不出來所以然的；所以就說不能有宗教或藝術的科學。這話是不對的。因爲無論那一種科學任務他怎樣發達（如天文、物理）都有一部分——恐怕是大部份——還是研究不出來所以然的。科學中這種未知的部份，京垓年代以後，或者可以望其漸近於零；但是，要使他等於零，恐怕是萬劫做不到的事。然而吾人的知識却是日有進步的；可以不必因此灰心，更不應該因此而說科學方法不適用於研究某類的現象。

有人以爲各種科學，各自有各自的方法。既然各自有各自的方法，那末，科學方法的種類繁雜，當然不能說用科學方法的研究，都是科學；因爲一種材料，不能適用許多方法的

緣故。我的淺見，以爲各科固然有各科的方法，而同時有他們共同的方法。就是心理學、同物理學也有共同的方法；（如假定及謹嚴的證明等等）心理學中所謂觀察、實驗、內省，只是一個方法。（實驗不過以人力支配事物發生的條件而觀察之之謂，內省不過是在實驗的條件之下而觀察心理現象之謂，離實驗而內省，不是心理學。）所以不能說一切科學沒有唯一的共同方法。既然有唯一的共同方法，那末，當然可以說凡用這種方法的研究都是科學。

或者以爲「這種空空洞洞的」共同方法，不是科學獨到的地方；我們提倡科學，不應該僅僅指這樣抽象的方法。這話，我極表同情。我還要進一步說，在今日，不特不必提倡科學的共同方法，就是各科的特殊方法，也不必提倡。因爲（第一）科學方法，非文字所能滿意地介紹的；（第二）今日的中國已過了提倡科學時期而應該入於實地研究的時期了。但是，這番又翻起科學方法的問題，是由於有人誤解科學的性質，並不是因爲學科學者要仍舊提倡抽象的方法的緣故。



很有許多人以為既是天地間沒有一件不是科學的材料，那末，豈不是人類只有科學而不用再有的活動嗎？這是誤會。一個東西，可以同時為幾種活動的材料。就科學內舉例，如解剖學與生理學都是以動物的軀體為材料。舉普通的例，如西湖的山、水，既然可以為地質學研究的材料，（在科學的範圍內），同時可以供我們的流連欣賞（在藝術的範圍內）。推之他種活動，也很多是這樣。所以恐怕學術界的地盤被科學佔盡的人們，是心有罣礙，所以妄生恐怖；若無罣礙，就可以遠離慮驚了。

以上是我對於科學範圍的淺見。是否有當，請讀者評定好了。

# 旁觀者言

穆

## (一) 引端

丁張兩先生的辯論，一時引起許多人的參加，算是熱鬧極了。我也久想下一些批評，可是懶於動筆。今天夾着十多個喧雜的旅客，坐着條搖兀的小船，要經歷六七小時的路程，真是沉悶極了，我想就趁此機會，胡亂寫一些我的見解。固然文字難免草率，但是裏面的話，也懷善得久了，不是隨時胡拉。至於下面引到丁張幾位的話，原文語句均已忘卻，不過約略記其大意。

## (二) 科學家的人生觀

張先生說：科學是給人類利用的，不是用人類的東西，但人類既然要用到科學，當然不得不俯就科學的尺度，譬如你要坐船，便不得不適應船上的生活。張先生又說：各人有各人的人生觀，彼此無從統一，在張先生的語氣裏自然容許有科學家一派的人生觀在內。我的意思很多，現在便從科學家的人生觀一面逐次引申說下。

(甲) 尊重事實。科學家最重要的精神，是承認事實而尊重事實，他們應用到他們的人生觀上，自然應該是一種尊重事實的人生觀。大凡神秘的感情的倫理的各派人的人生觀都帶有幾分輕視事實和超脫事實的傾向。兩方的異點，比較起來，一方是客觀的平等的看視外物，而一方則為含有主觀的好惡的對於外物夾雜了價值高下的評判。考慮到人類起源的問題，人們為好惡的私心所驅遣，都願意曉得人類是天生的神造的，從此好把人類的價值高出於一切動植物之上，但是科學家把許多事實列舉出來，告訴我們說，人類和下等生物本來是同源的一原的。他們沒有顧憐到人類的地位要從此降低，人類都喜歡想，人是地球上的主人翁，地球是居天體之中心，從此人類的地位，像是宇宙中的

至高無比的一般，但是科學家列舉事實，證明人類在宇宙中的渺小，而讓切人類自己的誇大。所以我想正當的科學家的人生觀，第一條件便應該是尊重事實。

(乙)平等觀。因為科學家把尊重事實的精神來觀察外物，故覺得外物畢竟平等。一個大聖大賢的心理，和一個瘋狂病人的心理，在尋常人看來，一個是可愛好的，一個是可憎惡的，一個是應該尊敬的，一個是應該鄙棄的，顯然有鴻溝之界劃；但是在科學家的眼光裏，兩種心理，同為現世人類的事實，同有重大的關係值得研究和探討，並沒有善惡是非高低的區分。一根地上的小草，一隻顯微鏡底下的小生物，一個幾萬萬里的星球，一件人類忽略不經意的平淡的自然變化，到科學家眼裏，和驚天動地蕩精搖魄的人間事實招到同等的注意了。萍果墜地，這在普通人看來有什麼善惡是非值得注意的價值呢？所以我思想科學家的人生觀，確有與眾不同的第二條件，便是對於事實之平等觀。

(丙)條理密察。科學家對於事實的平等觀，並不是漫無分別，他的能事，是在把各種事實詳細探求出他的前因後果相互的關係來。神秘派的感情派的倫理派的人們，對

于外界事實，往往有一種直率的口吻，說這是自然有的，或是說道是不應該有的；但是在科學家的口裏，他們決不如此說。事實的出現，定有他出現的原因，不能說他自然有；既有他出現的原因，便也不應該他不應該有。科學家只叫人知道，在如何條件之下，某事實便會有，在如何條件之下，某事實便會無這種態度，應用人生觀上，當正可有絕大之影響。譬如論到家庭問題，說他是天然的罷，便懶了人們改革的希望，現在曉得家庭的組織，並不是天生便如此了，並不是理所當然了，鼓動起人們改革的希望和勇氣。但是家庭之間充滿了厭惡咒咀和衝突，兒子覺得父親是可厭惡的，丈夫覺得妻室是可咒咀的，人們的集合，便是罪惡苦痛，感情之流露便是衝突，這不是現在中國家庭新舊交代的現狀嗎？一般人怪他是物質生活之流弊，是科學教育之傳主母，我想科學那肯承受呢？科學家對於這種問題，一定能根據事實，描出他的來因去果，求一個圓滿解決的方法。只因他因果的觀念深了，所以不看得事實的善惡，（都是條件下的產兒）不見得吾心之好惡，（都要在條件下去解決）低着頭承認他，平着氣含容他，細着心查察他，按着步驟去改變他，這是科學家應該

的。 我所以說科學家人生觀的第二條件，應該是條理密察。

爲免冗長起見，論科學家的人生觀暫止於上舉之三條。

### (三) 科學家與內心精神之生活

張先生是注重內心精神之生活的，丁先生說只有在研究科學之狀態底下有精神的生活，林先生反駁說，離了顯微鏡又如何呢？我想說只有在研究科學時見精神，顯見是太狹隘了，但是科學家斷不要害怕自己給人家逐出精神生活的圈外去，誰也不肯信科學家的生活是沒有內心精神之生活。張先生是要提倡宋明理學來力挽頹風的，我想爲我理想中之科學家辯護，根據上列三層爲科學家下幾條總目的褒頌是：

(A) 襟宇闊大

(B) 心氣和平

(C) 思理細密

這都是宋明理學家思想中之人格評語，至少科學家中有幾個是擔當得下的。

#### (四) 丁先生的態度

我想繼此批評丁先生的態度，因為丁先生自居於擁護科學而出與張先生辯難，他說玄學鬼在西洋混了好幾百年，現在沒飯吃了，混到中國來，張君勸給玄學鬼怪上了，我們應該打破他，不然科學前途就受障礙了。

這番話實在很風趣。他又說，他的話過高深，恐讀者不明了，所以把風趣的話來引起看客的興趣，但是看客們的興趣引起了，疑問也隨了而起了。他說玄學是鬼怪，科學儼然是神仙，很可惜這是價值之評判而不是事實之敘說，這且不管：

(一) 玄學鬼在西洋到底有沒有一碗飯吃啊？

(二) 西洋的科學家用什麼方法打逃這個玄學鬼的？

(我想第二條更要緊，——倘使第一條是事實——我們只要把西洋人的老法

術來參攷應用，不愁中國的玄學鬼打不逃。

(三) 西洋的玄學鬼，是不是給科學家罵他們是鬼怪，所以沒有飯吃逃掉的呢？否則何以丁先生站在科學的地位，而用神秘派感情派的口吻？

### (五) 神仙的法寶——拿證據來

拿證據來，丁先生說是科學家的法寶，可是法寶雖靈，依我看來，至多把來做一個護身符，不給玄學鬼迷上，若要收服玄學鬼，恐怕還非這件法寶的能事。丁先生有意要替科學前途打倒玄學鬼，最妙的方法不在乎說玄學鬼不應該存在，而在乎細細研究出玄學鬼怎樣出現的道理來。譬如心理學家斷不應該說你不應該發狂，他祇應該研究人家發狂之原由而想一個方法來破除。丁先生說科學可以把人生觀統一，但是丁先生自己先不肯低首下心的承認事實，平心靜氣的把事實研究，而想一個合理的解決方法來，（這不是說丁先生的地質學是說他的打玄學鬼）我認爲對於科學家應有之態度已經缺憾了。



## (六) 科學與國家主義

張先生反對科學，說近世國家主義也是科學之流弊所致，所以要提出形上的內心生活來補偏救弊，詳細待我慢慢下批評。我現在要說的，科學並非與世界主義立於恰相反對的地位，人類真心要走向世界主義上去，我雖不說完全要靠科學，科學到底也可以效萬一之微勞。羅素可以說是受過科學薰染的一個人，他對於這次歐洲大戰爭所下的觀察批評和以後人類應該走的路的提供，也不好說他一些沒有科學的頭腦，即使說他充滿着科學的精神，也不十分過分，安見得科學與世界主義的相違反呢？但是羅素的書中盡力提倡解放人類各種的正當衝動而使之自由，對於宗教文學美術等等均有相當之意見，却不似丁先生似的把科學兩字抹殺其他一切，不曉了張兩位先生對他感想如何？

## (七) 暫告結束

我的旅程完了，在這旅程中間，那能一心一意的做文字，其他還有好多的話，我只好有相當機會再說。

——轉錄時事新報學燈——

労働者賞

一〇

## 玄學上之問題

近來丁在君先生與張君勸先生爲科學與玄學之爭，發表許多文章，引起學術界之注意。一時起而招辨者，類皆國內知名之士，對於專門之學，皆有深造，故其所發言論，自多價值。但亦有主張偏激，思想之間，發生絕大缺陷者，考其所以致此之由，大率對於玄學之所以爲玄學，不無稍欠了解。因憶舊讀乾姆斯（James）所著哲學問題（Some Problems of Philosophy）書中，有專論『玄學上之問題』一章，頗能將玄學之界說，與夫玄學的問題之性質闡明無遺，爰節譯之，以供讀者之評覽焉。

頌皋。七二。蘇州。

欲於玄學 (Metaphysics) 一詞，加以明確之定義，誠為不可能之事。如欲將玄學所涉及之問題，一一加以說明，則最妙方法，莫如即先探索其意義之所在。原夫玄學，乃所以討論各種空虛的 (Obscure) 抽象的 (Abstract) 普遍的 (General) 問題，而為科學與人生所未能解決者，易言之，即此種懸而未解決，玄而且深，關於事物之全體或其永久的原素之問題也。欲明此義，請舉例如左：

- (1) 何謂思想？何謂事物？思想與事物之間如何發生關係？
- (2) 吾人所云「真理」果作何解？
- (3) 一切事實均由材質 (Matter) 而成，試問究竟有否此種普通之材質？
- (4) 世界究竟由何而來？往昔或竟不如是乎？
- (5) 何者為本體中之最真實者？
- (6) 凡百事物果如何而併合成一宇宙？
- (7) 統一 (Unity) 與分異 (Diversity) 孰為根本的？

(8) 凡百事物祇有一源歟，抑為多源歟？

(9) 一切事物均為前定的歟，抑有數種事物為自由的歟——例如吾人之意志然。

(10) 試由全部以觀，世界是否無限止的 (Infinite) 抑為有限止的 (Finite) ？

(11) 世界之各個部分，是否相互接連，抑有空隙之處？

(12) 上帝是誰？一切神又是誰？

(13) 身與心果如何連合者？二者是否相互發生動作？

(14) 凡一事一物如何能由別一事物之中發生變化或自產生？

(15) 任何事物，對於任何其他事物，如何發生動作？

(16) 空間與時間果為『真有』乎？藉曰否，則二者果作何解？

(17) 就知識言，物體如何感入心中？心又如何觸及物體？

(18) 吾人藉普遍的觀念而知一切，然則此種普遍的觀念果為真實乎？

曰否，則是否祇有特殊的觀念真實？

(19) 何謂事物？

(20) 推考之種種原則為天賦者乎？抑為後天所得者乎？

(21) 美與善是否祇係一種意見，有否一種客觀的證實？(Objective valid-  
ity)

設曰然，則所謂客觀的證實，又作何解？

類此形式之問題，是謂玄學上之問題。康德嘗謂玄學上之重要問題有三，即：

(1) 何為我所能知者？(What can I know?)

(2) 何為我所應為者？(What should I do?)

(3) 何為我可期望者？(What may I hope?)

試觀上述各問題，可知欲於玄學一詞，假定一相當之定義，尙非難事。所謂定義，誠如

植兒夫 (C. Wolff) 所言，可歸納於下列一句：凡論及事物之可能者，是謂玄學，與備及事

物之實在者，顯非相同。何則？蓋後者所涉及之問題，大半關於實際的事實故也。或曰：玄學者乃所以探究一切事物之原因，本質，意義，及其結果者。或曰：玄學實為研究本體之最普遍之原理之學，而所謂原理，不特彼此啣接一起，即於吾人知識之能力，亦發生關係焉。夫此處所謂原理，在吾人觀之顯有不同之意義可以想見。謂為真「有」乎，則原子靈魂之說尙矣。謂為邏輯的定例乎，則「凡物非存在即為存在」之說是已。謂為普遍化的事實乎，則「凡物必須於已存在之後乃能有所作用」即其例矣。原理之意義，既如是之複雜，由原理而完成之科學，又難有實現之望，然則此種定義，推其究竟，直等於一裝飾品耳。夫玄學之最嚴重的職務，不在乎他，即在乎研究此種單純問題。斯而果能一一解決，則玄學已不失為一種整一的學問。因此本章所欲討論者，不過為少數單純問題，其他概不述及焉。

且夫上所云之各問題，大都為真實者也。換言之，祇有數問題，吾人或以不當之各詞說明之。今以「事物」而論，是否由於一種物質所組成，抑不止一種物質，是否出自一



源，抑不止一源？是否都爲前定的，抑有數種爲自由的？類此兩歧之問題，難於解決，固可付之不論。但此種問題，苟非吾人得以證實之，在自然律上，要與吾人相牴牾，則可無疑。是故即使吾人不能於此種問題有所增益，而於原有之問題與夫假定的答案，吾人亦必重視之。不啻如是，即關於此種問題之種種有價值的意見，吾人亦須詳加分析，而負責以討論之。例如「關於世界之起源究有若干意見」而論，吾人即須善加分析而一一討論之。斯賓塞爾嘗謂世界非永久者，即爲自我創造者；非自我創造者，則爲外力所創造者。但此三種假設，不過在斯氏個人言之，如此焉耳，是否正確，固又一問題也。藉曰正確，則三者之中，果以何者爲最合理，何以爲最合理，不豈又一問題耶？申述至斯，吾人不啻已深入玄學之重圍，無以解脫，蓋即使吾人隨斯氏而斷定無一起源之形態爲可以思議，而斷定全部問題爲非真實，吾人亦不失爲玄學家矣。

有數種假設，以其自相矛盾之故，令人視之，似爲荒謬絕倫。例如「連續的綜合」所永不能完成者，是謂無限性，「(Unendlich)」即一明證。蓋所謂無限性，乃指無限的而言；既云

無限的矣，則謂爲由連續的綜合而完成之，豈非一絕大之矛盾而何？是故分析各項假設，與分析各項問題，均爲吾人所應重視，均於玄學之研究，爲不可缺少者。明乎此理，吾人可以自爲玄學家，而將上述各問題，加以詳密的討論矣。

——轉錄時事新報學燈——

文藝上之問題

六

# 「科哲之戰」的尾聲

王平陵

第一，科學的一元論（實證論）的見解，於事實上及歷史上顯然是不能成立。因為在希臘時代的科學，全是包括於哲學之內；及科學離哲學而獨立以後，哲學依然存在，並沒有縮小他的範圍，或消滅掉他的痕跡。不但如此，而且有許多科學者，正因為哲學而存在，他的科學的創見，纔能發揮光大的；就是由科學萬能的見地上，所成立的『實證論』，要亦不過是科學的哲學罷了。更就事實而觀，近代的大科學家，由科學的見地而發展，其結局稅駕於哲學的境地的，正復不少。例如達爾文（C. R. Darwin）是一位生物學者，然而他的進化論，則超脫科學的領域，而入於哲學的範圍了。赫胥黎（T. H. Huxley）黑格爾（E. H. Haeckel）輩，都是進化論者，也漸次接觸於哲學問題了。此外由科學方面而接近於哲學問題的，尙是很多，所以科學萬能的謬誤，不必要根據歷史的事實來證明，即由

人心的本性而觀，也可以瞭然了。這正因為人性統一的要求，不能以部分的抽象的科學的真理，即算是徹底的滿足。

第二，補合的二元論之見解，卻有可取的地方了。（一）就是承認科學與哲學，有並立的可能性。（二）就是確知其在工作上，為對立的而非一元的。

總之，科學與哲學，其為「學」則同，而其為學之性質則異。科學乃分觀宇宙間一部分的事實，而探究其原理的；哲學乃合觀宇宙，取天地間一切事實，合一爐而窮究其本根的。科學是哲學的基礎，哲學是科學的綜合。科學的研究事物，不問其對象之真偽，但依據日常的經驗，假定此現象為真有，乃立於假定之上，從而探究其原理罷了。如物理學假定物質為常在，從而究其現象的法則；心理學假定精神為真有，從而叙其作用之變化。至於物質精神為實為妄之討論，則侵入於哲學之範圍，而非科學所能擔任的了。

科學與哲學的對象，是完全不同的：哲學之對象，是全體及具象體之實有；科學之對象，則為部分及抽象體之實有；對象既不相侔，斯機能各有差異。哲學的機能，是兼情意作用

之理知科學之機能，則爲純粹的理知；所以哲學的方法，是思辨法論理法與直覺法之總全，科學的方法，則專爲經驗的，歸納的。哲學與科學的關係，非全然同一，亦非全然無別，蓋「同中有異，」「異中亦有同，」哲學必俟科學而始得完全，科學亦必俟哲學而始得正確；所以說科學哲學爲補合的二元論，就是這個緣故了。

要之，科學與哲學的關係，爲全體與部分之關係，哲學由科學而得材料，以充實其內容，可免蹈於空虛的流弊；科學則由哲學而鞏固其目的與基礎，以獲得論理的確實性。是以二者的進步，爲相互關聯的，科學進步，則哲學亦必進步；哲學發達，則科學亦必有同樣的發達，兩者各盡其職能，於是人生便得完全的進步了。綜上所述科學與哲學的異同，現在爲明瞭起見，分別條舉於左：

(甲) 同點

(一) 不憑藉信仰，不依據傳說，專恃合理的智能爲武器，以窮究宇宙之真理的，是爲哲學和科學的共同出發點。

(乙) 異點

(一) 哲學以實有的全體性及直接性爲對象；所以他的原理是具體的，根本的。科學則以實有之部分性及間接性爲對象；所以他的原理是抽象的，表面的，假定的。

(二) 哲學的目標，在創造其規範及價值；科學的目標，在說明或運用其法則與事實。換句話說：哲學以滿足全我的要求爲目的，科學則惟以滿足知的要求，及功利的要求爲目的。

(三) 哲學的機能，爲人格的根本性質，而科學的機能，則爲理知作用。

(四) 哲學之統一原理，對於實有爲內在的，故哲學爲「自我之學」或「主觀之學」；科學之統一原理，對於實有爲外在的，故科學爲「非我之學」，或「客觀之學」。

(五) 哲學以解決根本疑問，滿足根本要求爲職能，科學則以解決實用疑

問，滿足實用要求爲職能。

現在爲着要解釋『科學哲學的異同與關係』，未免長言之了。自從『科哲之戰』兩方面正式開火以來，聲勢非常豪大，但是現在不知爲什麼沉寂下去！所以我這篇論文，或者已經是『科哲之戰』的尾聲了。

——轉錄時事新報學燈——





# 箴洋八股化之理學

吳稚暉

最近張丁科學之爭，雖大家引出了許多學理，沾溉我們淺學不少，然主旨所在，大家拋却，惟鬥些學問的法寶，縱然工力悉敵，不免混鬧一陣。實在的主旨，張先生是說科學是成就了物質文明，物質文明是促起了空前大戰，是禍世殃民的東西。他的人生觀是用不着物質文明的。就是免不了，也大家住着高粱幹子的土房，拉拉洋車，讓多數青年懂些宋明理學，也就夠了。於是丁先生發了氣，要矯正他這種人生觀，却氣極了，罵了女學鬼一場，官司就打到別處去了。後來他終究對着林宰平先生把他的初意簡單說了出來，他說：「林先生若承認歐戰不一定是科學促成，我的目的達了。」（大意如此）張先生在省憲同志會演說，說政府是暫時存在的東西，我吃驚不小，威廉第二的綠氣砲，竟引出了本來慈悲而且科學化的張先生，轉變了一個無政府主義者，做我們的同志，我還有何說呢？但

是我愛美詞，我尤愛真理。無政府時代雖我們不及親見，我想必定是一個瑤池樂園，決不是高粱幹子土屋，還有拉洋車人的人境。我們人類，自己不要毛皮，自己不要爪牙，四個足跑路很穩當，自己冒險，叫兩條後腿獨任了跑路，把兩條前腿轉變成了兩隻手，便已心懷不良，有要鬧出物質文明的整備。張先生應該在此時早早反對那兩隻毒手，才算真有見地。什麼放他在抱犢谷用高粱幹子，會造起土房，他定要不安本分出個孫美瑤同臨城的火車戰爭了。

張先生若說他長了手，也便就會讀程氏遺書及朱子全書，精神亦高出於猴子。這我本絕對的承認。然即此便可見他長了手，他才有讀程朱理學的結果。最初便是物質進步，然後精神進步。就讓一步來講，他精神進步，有將讀程朱理學之傾向，他自然便長了手，馬上叫物質也跟着進步。精神物質是雙方並進，互相促成，什麼戰爭不戰爭，竟會歸咎到物質呢？西方物質進步，故精神亦隨了進步。若理想的無戰爭，必要經由社會主義，及張先生的理想無政府主義，才可達到。程朱的理學，他做夢也說不上。沒有哥白尼把一個物質的太陽放在中心，張先生理想的無政府名詞，在宋明理學書上尋得出麼？所以

張先生的人生觀，現在我的見解，與丁先生又是不同。他並不是撞見了玄學鬼，他乃不曾請教玄學鬼。他的人生觀，是誤在他的宇宙觀。這說來話長，我已在太平洋雜誌上投一文，帶着批評了，現在也不必屢說。我現在要老實請教張先生的，我有三個武斷：

(一) 張先生厭惡的物質文明，大約即指種種的所謂奇技淫巧。我說他現在所謂奇技淫巧者，過了數百年，還止同今日高粱幹子的土房一樣。張先生若活到彼時，定還要氣得腹大如牛，亦且瞠目不曉得如何反對。

(二) 從今日而到理想的無政府，至少還有比歐戰大的三十六回，同歐戰一樣的七十二次。這是我的最乾脆最讓步的批評。

(三) 小學強迫雖未普行於全世界，理論則已普遍。中學強迫，在三十年後，世界上必有一區首先行之。大學強迫在世界完全實行，克已點說三千年，放個大砲說三百年後。到大學強迫的時節，街上的洋車夫，灶下的老媽子，都具有張君勸先生的智識，你想他還會做洋車夫麼？還會做老媽子麼？他們

運籌戰爭麼？他們還會當什麼飛機汽車，算得上物質文明麼？

本此三武斷，可以復下一結論，曰：惟物質文明進步到不可思議，設備強迫全世界人的大舉輕而易舉，世界方能至於無戰爭。

如謂此次歐戰，如何促成，曰：是乃張先生反對物質文明所促成。有人曰：德國物質文明忽進步不已，製造了東西太多，思往外販賣。英國物質文明也進步不已，製造了東西太多，也思往外販賣。因而攘奪販賣場，就弄到戰爭。這戰爭不是明明物質文明所促成？我說這是事實，我所承認。然若世界上都同美國一樣，他們到那裏去尋販賣場？還不是大家收了野心，互相交易而退，各得其所，每天發明點奇技淫巧，以相娛樂麼？惟其印度有位張先生讀太谷的好詩，反對物質文明；南洋羣島有位張先生學巫來由長老的靜坐，反對物質文明；中國又的確有位張先生，在灰堆裏拾着一個程夫子的玩物喪志，好像熱狂的拜倒，又反對物質文明。然而從寸布一針都要叫柏林或倫敦供給。從前老頑固洋烟是要吸的，洋錢是要拿的，洋學是反對的。現在張先生是理學名儒，洋烟洋錢是不要了。然

而火車是要坐的，不肯坐驛車的；輪船是要坐的，不肯坐釣船的；推而至於風扇也要裝的，電燈也要點的；於是柏林要攬張先生做主顧，倫敦也要拿張先生算買客，綠氣砲便發動了。若歸獄於火車輪船風扇電燈洋布洋針，他們老實板起了面孔回報道：你既要用我們，你何不學美國將我們自造？若歸獄於張先生的反對物質文明，又要需用他，張先生何說之辭？張先生恕罪，張先生爲我們所敬畏之友，且實在是箇物質文明提倡者。他是傷心着綠氣砲，臨時瘋顛。凡冒犯個人之處，乃是戲言。至世界有不進步之民族，惹起物質文明進步人之野心，乃是真理。歐戰之損失，是余中國人之罪也夫，是余中國人之罪也夫，於物質文明何與？這種話頭是三十年前郭篤仙爲了劉錫鴻說的，二十年前梁卓如爲了張之洞說的，不料到了今天還要陳庸腐臭的叫吳稚暉爲了梁啓超張嘉森說，真算倒楣。

（附註）何以屢雜了得罪梁先生呢？因爲張先生的玄學鬼，首先是託

梁先生的歐游心影錄帶回的。最近梁先生上了胡適之的惡當，公然把他長

與學舍以前夾在書包裹的一篇書目答問摘要，從西山送到清華園，又災梨禍棗，費了許多報紙雜記的紙張傳錄了，真可發一笑。

二十年前張之洞王先謙李文田之徒，重張顧王戴段的妖箴，（此一時期，彼一時，其詞若有憾，其實尙可相對許之）暗把曾國藩的製造局主義夭折了，產出了遮醜的西化國粹，如王仁俊一班妖怪的西學古微等。幸虧有康祖詒要長過素王，才生出一點革命精神。他的徒弟梁啟超時務報出現，真像哥白尼的太陽中天，方才百妖皆息。當時的西學書目表，雖鄙陋得可以，然在精神上批評，要算光焰萬丈，較之今日的書目，儘管面目方雅，可惜禍世殃民，真有一是福音，一多鬼趣之別。他受了胡適之中國哲學史大綱的影響，忽發整理國故的興會，先做什麼清代學術概論，什麼中國歷史研究法，都還要得；後來許多學術講演，大半是妖言惑衆，什麼先秦政治思想等，正與西學古微等一鼻孔出氣。所以他要造文化學院，隱隱說他若死了，國故便沒有人整理。我一見便願他

早點死了。照他那樣的整理起來，不知要葬送多少青年哩。

我不是敢罵梁先生，我是誠心的勸諫。凡事失諸毫厘，差以千里。不是胡適之的哲學史大綱便是好的，梁先生的先秦政治思想便是謬的。現今有許多古學整理的著作，我都拜倒。然而或是考訂的，或是質疑的，或是最錄的，價值都大。惟有借了酒盃，澆着塊壘，真叫做下作。

胡先生的大綱，雖有一部分澆塊壘的語頭，雖用意是要革命，也很是危險，容易發生流弊。果然引出了梁漱溟的文化哲學及梁啓超的學術講演。胡先生所發生的一點革命效果，不夠他們消滅。他們的謬誤，乃是完全擺出西學古微的面孔，什麼都是我們古代有的，什麼我們還要好過別人的，一若進化學理直是狗屁。惟有二千年前天地生才，精華爲之殫竭。無論億萬斯年，止要把什麼都交給周秦間幾個死鬼，請他們永遠包辦，便萬無一失了。你想他如此的向字紙籠裏，掏甘蔗渣出來咀嚼，開了曲阜大學，文化學院，逼贈青年，豈不



禍世殃民呢？這是梁先生走去那條路上，走得太遠了，所以陷入迷魂陣。

我有一天跑到胡先生的書房裏，四壁架滿了線裝書，桌上也堆得東一堆西一疊。他隨手把面前的一堆移過，他說你看了是不樂意的。我說這些給你看，我是熱烈贊同的。但是我二十年前同陳頌平先生相約不看中國書，直到五四運動之後，我遇見康白情傅斯年諸位先生，我才悟他們都是飽看書史，力以不空疎爲尙。他們不是鬧什麼新文化，簡直是復古。我想時機到了，古學有整理之必要，所以要請章太炎去里昂講經。去年將國內國外的空氣細細一檢驗，我的思想，上了大當，覺得妖霧騰空，竟縮回到時務報出世以前。影響在政界，把什麼最熱烈的革命黨，都化爲最腐臭的官僚，簡單歸罪，可以說是四六電報打出來的。

這國故的臭東西，他本同小老婆吸鴉片相依爲命。小老婆吸鴉片，又同升官發財相依爲命。國學大盛，政治無不腐敗。因爲孔孟老墨便是春秋戰國

亂世的產物。非再把他丟在毛廁裏三十年，現今鼓吹成一個乾燥無味的物質文明，人家用機關鎗打來，我也用機關鎗對打，把中國站住了，再整理什麼國故，毫不嫌遲。

什麼叫做國故？與我們現今的世界有什麼相關？他不過是世界一種古

董，應保存的罷了。埃及巴比倫的文字，希臘羅馬的學術，因明惟識的佛經，周

秦漢魏的漢學，是世界上最上人公共有維護之責的東西，是各國最高學院應該抽幾個古董高等學者出來作不斷的整理。這如何還可以化青年腦力，作為現

世界的教育品呢？亞里斯多德之古籍，經流血而擲諸校門以外。希臘拉丁

之文，至今逐漸強迫最古董之學院廢除。此種彰明較著的大改革，是世界共

認為天經地義的了。梁先生還要開一筆古董賬，使中學畢業的學生，挾之而

渡重洋，豈非大逆不道？胡適之是拿六經三史做了招牌，實在是要騙他們說

七俠五義。梁先生上了他的當，竟老實的傻氣出來，把青年堆在灰字籠裏，梁

先生自己睡了想想，也算得上一個笨伯罷？

章太炎的考據，定也不算丟醜。他那章氏叢書裏幾種小品，可以充得傳作。

但他要把那灰字籠的東西，對青年做一個新系統的傳達，他就糟了。去年在

江蘇省教育會的講演，我在倫敦看民國日報覺悟所載，我替他短氣。乃現在

還被什麼書坊刺了出來，真是他老年的污點。梁先生必定也替他難過。人

已對照，便能覺悟那種灰色的書目，是一種於人大不利，於學無所明的東西了。

從前張小浦說得好，「倘真正是國粹，何必急急去保？二千年以來，定孔孟

爲一尊，斥老墨爲異端，排除無所不至，然而老墨之書至今光景長新。」所以

在三十年內姑且儘着梁先生等幾個少數學者，抱殘守缺，已經足夠，不必立什

麼文化學院，貽害多數青年；更不必叫出洋學生帶了許多線裝書出去，成一個

廢物而歸。充其量都成了胡適之胡先驥諸位先生，也不過做一個洋八股的

創造人而已。少數的胡適之胡先驥原是要的，不幸梁先生要大批的造，不幸

又有最高等的學者張君勳先生出來做護法使他繁殖。因此，同張先生反抗，並詞連了梁先生。

——轉錄晨報副刊——



# 評所謂『科學與玄學之爭』

范壽康

## (一) 緒論

自張君勳氏在清華週刊第二七二期上發表了一篇講演稿「人生觀」以後，引起了我國學術界年來罕見的大波瀾。所謂「科學與玄學之爭」的導火線就是這篇「人生觀」。張君勳氏爲了這篇文章，不久就引起了丁文江氏的駁擊。丁氏發難以後，於是加入這一次的爭論的有梁啟超、任叔永、胡適之、孫伏園、林宰平、張東蓀、章演存、朱經農、唐鉞、甘慧仙、王星拱等諸氏，對於這種大規模的學術上的討論，一方面我覺得這是學術界應有的事情，所以我以爲這種爭論，在爭論本身，是應該提倡，却不應該排斥；但是在他方面我却覺得這次討論的內容未能十分令人滿意，所以我不願自己學識的淺陋，以爲爲真理起見，

爲學術起見，還有出來把這筆總賬清算一下的必要。

我看這次論爭的中心要在於「人生觀與科學的關係」，所以關於討論的程次和範圍似應由這個中心問題而決定。梁啟超氏在他那篇「人生觀與科學」裏面說得好：

「凡辯論先要把辯論對象的內容確定：先公認甲是什麼，乙是什麼，纔能說

到甲和乙的關係何如。否則一定鬧到「雞頭不對馬嘴」，當局的辯論沒有

結果，旁觀的越發迷惑。我很可惜君勳這篇文章，不過在學校裏隨便講演，未

曾把「人生觀」和「科學」給他一個定義。在君也不過拈起來就駁。竟

竟他們兩位所謂「人生觀」所謂「科學」，是否同屬一件東西，不惟我們觀

戰人摸不清楚，只怕兩邊主將也未必能心心相印哩。」

梁氏這段評論最是確當。這次論爭的缺點我以為第一就在討論的程次和範圍問題多被忽視的一點。梁氏獨具隻眼，對於這個問題，獨能首先認定清楚，而且他又能夠以相當的解決，他確不愧爲論壇的老將。

對於討論的程次和範圍一層，梁氏而外，伏園氏也有一種提案。伏園氏在「玄學科學論戰雜話」裏面說：

「我以為現在兩方都還沒有注意到首先應該注意的三個問題，就是：玄學是什麼？科學是什麼？人生觀是什麼？不消說，只是這三個定義就可以討論幾百萬言而沒有解決。不過至少，我以為雙方都應該宣布自己對這三個名詞的定義。這樣纔能使觀戰人明白，此方之所謂玄學，科學，人生觀，是不是彼方之所謂玄學，科學，人生觀。」

「不過要討論這個問題，只是下了那三個定義還不夠，我以為還有一個更重要的定義應該明白的，就是哲學是什麼？」

伏園氏這個提案雖足以證明他注意到討論的程次和範圍，然而我覺得他的見解已落梁氏之後。他於科學之外，另立一個哲學，不是他已承認科學只能為狹義的科學（不包含哲學在內）麼？但是爭論者所指的科學倘是廣義的科學，那末，他這個另論哲學的



意見又未免是另生枝節了。

梁氏及伏園氏而外，王星拱論「科學與人生觀」他所定的程次和範圍也還不錯，他對於這一層的見解，大體與梁氏相同。

至於其他諸氏中間，有的人們所實施的攻擊係側面攻擊，有的人們所計畫的戰關係短兵相搏，可以說樹這一種堂堂正正的旗幟的差不多是沒有。

照我的私見，我同梁氏一樣，也以爲這次問題的核心既是「人生觀與科學的關係」，那末，討論的程次和範圍應當如下面所列：

(一) 人生觀是什麼？

(二) 科學是什麼？

(三) 人生觀與科學究竟有無關係？如有，他們二者的關係究竟是怎樣？

(二) 人生觀是什麼？

人生觀爲關於人生的現實及理想兩方面的見解。古來對於人生觀，議論極多，實在是衆說紛紜，莫衷一是。關於人生現實的見解有悲觀論及樂觀論等。關於人生理想的見解有快樂論及直覺論等。進一步言，人生觀所包含的內容雖分現實和理想兩方面，而注重却在於理想方面。我們對於人生想立一種完善的理想當然應以了解人生現實的眞狀爲第一步，然而了解人生的現實不過是爲我們樹立人生理想的準備；所以人生觀就大體而言也可說是關於人生方面所有價值問題上的主張。這一種主張，實際上雖是各人各殊，但是我們對於這種人生方面各種價值問題的解決未始不能求一種共通應守的規範。這是我對於人生觀的私見一斑。

現在我再討論諸氏關於人生觀的意見。

張君勳氏在那篇『人生觀』裏面不過列舉了九條我與非我的關係，他對於人生觀起初本沒有提出一個明白的定義。丁文江氏在第一篇『玄學與科學』中間，就駁他說是我與非我的關係不止九條。張氏雖對丁氏的駁論仍有答辨，然丁氏這個責難大體是

要適的。張氏在那篇「再論人生觀與科學并答丁在君」一文，他自己也曾下一人生觀的定義說：

「人之生於世也，內曰精神，外曰物質。內之精神變動而不居，外之物質凝滯而不遷。所謂物質者，凡我以外皆屬之。如大地山河，如衣服田宅，則我以外之物也；如父母妻子，如國家社會，則我以外之人也。我對於我以外之物與人，常求所以變革之，以達於至善至美之境。雖謂古今以來之大問題，不出此精神物質之衝突可也。我對於我以外之物與人，常有所觀察也，主張也，希望也，要求也，是之謂人生觀。」

張氏在這一段文字裏面，我以為有兩種地方可以爭議：第一，如丁氏的批評，張氏所定「物質精神的分別是以內外分，以我與非我分，」這一點未免過於幼稚；第二，張氏所謂人生觀既是包括一切我對於我以外之物與人上面的觀察，主張，希望，要求，那末，難道張氏不是如丁氏所言，也把我與非我的關係已經從九條放大至無窮麼？

至於丁文江氏呢，他對於張氏議論的駁擊，論鋒雖銳，可是他自已對於人生觀却未曾發表一明確的定義。此外諸氏裏面對於人生觀的見解雖頗繁多，然而最得要領的要算梁啓超和王星拱二氏。現在把二氏的議論評論一下。餘則從略。

梁氏在「人生觀與科學」中說：

「人類從心界物界兩方面調和結合而成的生活叫做人生。我們懸一種

理想來完成這種生活，叫做人生觀。」

梁氏這個定義，內容確是明瞭。他對於人生現實的研究方面雖行忽略，但就大體而言，他的見解是正當的。不過他的文字可惜太簡單些。

王氏在「科學與人生觀」中，論人生觀頗為詳細，他說：

「人生觀這個名詞，因為歷史上之沿襲，也有兩種不同的意義；一是生命之觀念，二是生活之態度。」

倘使我大體可以把生命之觀念看做人生現實的問題，把生活之態度看做人生理想

的問題，那末，王氏這一層的意思，就我個人看來，大體是不錯的。但是王氏關於這兩個問題，更寫有詳明的解決，這裏面却頗有懷疑的餘地。就生命之觀念而論，他以為生物活動和無機界之活動沒有根本的區別；就生活之態度而論，他以為意志毫不自由，全受因果律之支配。但是照我所見，這二點却不是這樣容易能夠速斷的問題。生命和意志問題實是自古迄今尚未解決的謎。我們如果能夠斷定意志毫不自由，生命全無意義，那末，人生不是變做一種機械，試問人類社會裏面還有什麼道德可言，什麼責任可講呢？果如王氏所言，今天的社會現象不過是昨天的社會現象所必致的結果；明天的社會現象不過是今天的社會現象所必致的結果；我們人類不是簡直毫無參與的餘地麼？退一步說，王氏縱使承認我們能夠參與，但他既以為參與的原動力——意志——全受因果律的支配，那末，所謂參與，充其量也不過是必然的參與，我們對於這種必然的參與那有責任可講呢？王氏倘不否認道德，我以為王氏對於這種問題還應當慎重研究才是。

【注一】此處所謂因果律是指狹義的因果律，即必然的因果律。參看後面「因果律與充足

### (三) 科學是什麼？

科學的解釋有廣義和狹義兩種。照廣義講來，凡由科學方法製造出來的學問都是科學。廣義的科學裏面包含說明科學及規範科學兩種。照狹義講來，科學單指說明科學。什麼叫做說明科學？什麼叫做規範科學呢？原來我們人類所謂法則中間有兩種不同的法則：一種叫做必然的法則，一種叫做當然的法則。必然的法則（自然的法則）都是一定不變，我們不能用人力去左右他們，他們是必然的，是不可避免的。當然的法則（規範）却是不然，在放生的時候，我們未必服從，也未必不服從，換言之，當然的法則的實行非必然的，是可以隨人而異的；但是在他一方面，當然的法則，縱使有時有人去背犯他，却是我們所要求的，所以我們對於他們，總想竭力發見，并想竭力尊奉。科學裏面，凡是研究必然的法則的叫做說明科學，研究當然的法則的叫做規範科學。如動物學，植物學，物理

學，化學，地質學，乃至研究意識的自然的法則的心理學等都是說明科學。如論理學，美學，乃至研究人生的當然的法則的倫理學等都是規範科學。與廣義的科學——包含說明科學及規範科學——相對待的是宗教和藝術。這是我對於科學的見解的一斑。

現在我再討論諸氏關於科學的意見。

關於科學的定義，意見極多，然大體講來，似以科學方法為廣義科學的本質的見解最占優勢。如丁文江，王星拱，唐鉞等諸氏都取這種主張。對這一層我以為是妥適的。張君論科學分類及各項問題洋洋數萬言，但對科學的定義却沒有一個明白的宣言，這實在令人驚怪；不過他所謂科學從他的科學分類看來，是指廣義的科學，這却是毫無疑義的。至於反對以科學方法為廣義科學的本質的見解的代表則有林宰平，張東蓀二氏。我以下對二氏的意見略做批評一下。

林氏在『讀丁在君先生的玄學與科學』裏面說：

『……即如烏爾夫主張凡用科學方法所研究者皆可謂為「科學的」，然

嚴格說來，科學的究不是科學，換句話說：就是科學方法，究不是科學自身。譬如一步一步的先搜集材料，次假定公例，又次試驗證明，這樣誠實有條理，固然應用到那一方面都相宜，然科學若僅指這種空空洞洞的方法，那麼，凡做人能夠誠實有條理的，都可稱他是個科學家麼？假如科學方法即是科學自身，然則幾何學的方法應用於繪畫音樂等，能否即將繪畫音樂叫做幾何學；數學方法應用到無線電上，能否說無線電就是數學；物理學應用到醫學上，能否說醫學就是物理學……若謂繪畫等雖不能說他即是幾何學，然他既是應用科學的方法，總可謂之科學，其實這句話只可說：繪畫等雖未嘗不可用科學的方法來研究，至於繪畫自身，他是整的，調和的，活的，不可分析的；音樂也是如此；要說他是科學就很費解的了。」

林氏這種駁論，未免牽強。第一，科學既是一種學問，那末，學問自然不應該和藝術、宗教混為一談。我們用科學方法研究藝術或宗教的時候，我們固然可以稱這一種科學做



藝術學或宗教學，但是斷不能稱應用科學方法的藝術或宗教（假使有這一種藝術或宗教）做科學。我想丁氏的主張大概也是如此。林氏似可不必吹毛求疵。第二，科學方法雖是科學的本質，但我以為丁氏決不會把科學方法就看做科學。科學方法是一種研究方法，科學是應用這一種研究方法而成立的學問。研究方法和應用這種研究方法的學問當然是不同的。林氏也可不必故生枝節。我以為林氏這段辯論在討論學術上恐怕是沒有多大的價值。

至于張東蓀氏呢，他在『勞而無功』中間說：

「……丁先生說凡用科學方法都是科學，於是我們的問題一轉而變為科學方法的討論了。科學方法若即是形式論理，則不但玄學用之，宗教用之，乃至小說戲曲亦都用之。於是普天之下莫非科學。科學既早已如此普遍，丁先生大可不必再費九牛二虎之力以提倡了。可見科學方法決不僅是形式論理……科學各應其對象而各取特殊的方法。這些方法雖是二次的，（即

林先生所謂實質論理，却是非常重要。若抽離這些各別的二次的方法以成根本的方法，勢必愈普遍而愈失其獨到的精神。我們要真心提倡科學便不能僅僅注目於空間的根本的抽象的方法。」

張氏主張提倡科學應當於第一次的科學方法而外，注目於第二次的科學方法，這也未始無理。然而我要問第二次的科學方法的根源究在那兒？我們有了第一次的科學方法，所謂第二次的科學方法不是就會逐漸由此產生出來麼？不過我此地所謂第一次的科學方法，如王星拱氏所言，並不單指形式的論理，此外還包含「許多精密嚴毅的手續所謂精密者，是層層不漏空。所謂嚴毅者，是不以感情而定去取。宗教家小說家實在沒有用過這個方法，而且他們無須用這個方法，或者他們簡直不能用這個方法。若用這個方法，那就不成其為宗教小說了。」張氏對此，不可誤解。更進一層，就如張氏所說，我們提倡科學應當把第一次和第二次的科學方法兼行注目，那末，結局張氏所提出的問題不也是應當注目的科學方法的內包問題，對於以科學方法為科學的本質的這一層完全沒

有關係。

#### (四) 人生觀與科學的關係

如上所述，人生觀既是關於人生的現實及理想兩方面的見解，科學又指廣義的科學，那末，人生觀與科學二者，我以為大部分是有關係的，可是同時我却主張科學決不能解決人生問題的全部。爲什麼呢？人生觀既分做現實和理想兩面，那末，我們關於人生所能得到的法則，一部是必然的法則，一部是當然的法則。而人生觀既注重於理想方面，關於現實的法則不過是爲樹立理想的準備，那末，當然的法則自然比必然的法則爲重，而所得必然的法則不過是爲樹立當然的法則的根據。因爲這個緣故，我們很可以說人生觀實在是規範科學裏面的倫理學的研究問題，同時我們也可以說：人生觀大體就是倫理規範的全部。關於倫理規範，我在拙著『教育哲學的體系』（見學藝第四卷）裏面，曾有『對於倫理規範的探討』一節，裏面說：

「我們的倫理的規範是由兩部分合成的，就是由主觀的和客觀的部分合成的。良心——就是感覺感情和意志的所合成的統一的意識——有二種的作  
用。（1）良心命令人類做各人所自認為善的行爲。（2）良心又營各種善惡的評價。『做你所自認為善的行爲』這一個命令實在決不會錯誤的。可是許多的錯誤却是存在於善惡內容的判定裏面，就是：甲以為善的，乙未必也以為善；乙以為惡的，甲未必也以為惡。康德以為普遍妥當性是倫理規範的要件，我也以為這個普遍妥當性確是重要。一項法則所有的妥當性範圍愈小，這項法則的威權也就愈減。倘使只有先驗的法則才能夠普遍地適用，那末，先天的形式（指1）實在是唯一的道德規範，這是毫無疑義的。所謂直覺主義就立腳於這一點，而且他只能夠也只應該中止於這一點；可是事實上他往往還想從主觀獨斷地演繹適用於實際生活的內容的倫理規範。（指2）這是直覺主義的根本錯誤。內容的倫理法則決不是如純粹主觀形式

一樣，能夠單從主觀直觀而得的，我們只能用科學的探討方才能夠獲得這一種內容的倫理規範。至於這一種由科學研究而獲得的內容法則究竟有沒有普遍妥當性，這實在是一個疑問。可是我們不要忘記：（甲）單單純粹形式的規定對於實際科學和實際生活是不夠使用；（乙）從主觀方面獨斷地演繹出來的規範比從科學研究所得的規範更當少妥當性和權威。對於倫理的當為的先天形式，對於人類最可寶貴的義務意識，我們當然不應該和快樂主義的學問家一樣去全全忽視他——快樂主義的學問家將各種倫理的規範都看做經驗的產物——可是在這種先天形式以外，我們不得不根據科學研究，樹立幾條更切實的內容的基本法則。「哲學家的倫理的立腳點雖是變化百出，可是他們對於道德目的的判斷是比較少於變化；倘使達於道德意識的某種發達的階段的時候，這一種判斷大概也會固定起來，和論理的關係一樣。」胡恩特（Wundt）的這一句話的確含有至理。」

就上一段文字看來，讀者當也了解我對於倫理規範的見解的大概了。我的私見以爲倫理規範——人生觀——一部分是先天的，一部分是後天的。先天的形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能干涉。後天的內容應由科學的方法探討而定，決不是主觀所應妄定。換句話說：人生觀的形式方面是超科學的，但是人生觀的內容方面却是科學的。而形式方面普遍妥當，始終不變，除實踐外，實無更事研究的必要，所以現應研究的實偏於內容方面，而爲研究內容的法則起見，尤不得不採用科學研究法。在這一種意義，人生觀與科學二者，大部分是有關係，而同時科學却不能解決人生問題的全部。

關於私見，上面已經約略述完，現在再對諸氏的議論加以批評。

張君勳氏在『人生觀』裏面，把人生觀與科學二者完全絕緣，以爲人生觀的各項問題決非科學（廣義）所能解決，而科學所能解決的決非人生觀上的問題。這一種立論未免過於超絕事實，無怪乎引起了科學家丁文江氏的攻擊。更進一層，就是張氏自己弄到後來也不能自圓其說，居然現出胡適之的那篇『孫行者與張君勳』中的三對矛盾來。

我對於這一種人生觀與科學完全無關的見解不得不表示反對。

至於丁文江，王星拱，唐鉞等研究狹義的科學的諸氏呢，他們對於科學（狹義）與人生觀二者似乎都有主張完全相關的傾向。換句話說：他們都以爲人生觀的解決全賴狹義的科學，狹義的科學能夠解決人生觀的全部。弄到結局，他們竟至承認人類的意志全受因果律（狹義）的支配，他們看人類直同機械一樣，他們否認自由和道德。這種議論是科學家對於人生觀時有的偏見。我對於這一種人生觀與科學完全相關的見解也不敢表示贊成。

就人生觀與科學的關係而言，完全無關和完全相關的兩種見解既都難稱妥適，那末，能夠成立的自然不出部分相關的見解。諸氏裏面抱部分相關的主張最明顯的要推梁啟超氏。梁氏在他的『人生觀與科學』裏面說：

『人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。却有  
一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的。』

對於梁氏上面的判斷，我是全體贊成的。可是梁氏在那篇的末段對於上面的判斷所添的說明還未能使我滿意。他說：

『人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決。關於情感方面的事項，絕對的超科學。』

對這個說明，我以為梁氏以理智與情感的分別為科學能否解決的界限，這是難算正當。為什麼呢？現今的心理學不是已經把情感研究到某種程度麼？照梁氏看來，難道心理學不是科學麼？梁氏這種結論難怪要引起唐鈺氏的『癡人說夢』說得梁氏無話可答了。現在我在最後，敢替梁氏另下一種的說明如下：

『人類的倫理的當為的先天形式——就是人類最可寶貴的，站在道德現象的背後而為道德現象的資本的義務意識——是超科學的。此外的一切倫理的內容法則却完全應由科學方法來解決。』



## (五) 幾個附帶問題

(一) 因果律與充足理由的原理

唐鉞氏在「心理現象與因果律」中說：

「我所謂因果律，就是說：一切現象都有原因。」

王星拱氏在「科學與人生觀」中也說：

「因果之原理是說：宇宙中之各種現象，必定有因果的關係，沒有無因而至的，也沒有不生效果的。」

以上二氏對於因果律所下的定義當然是不錯的。可是我以為這是廣義的因果律，主觀地講來，我以為這就是充足理由的原理。這一種廣義的因果律雖認定宇宙中之各種現象必有因果，但同時却沒有包含同因必生同果的意思。這種廣義的因果律只要求有因有果，却並未要求同因必生同果。同因必生同果是根據齊一之原理而來的。這是

學理上嚴密的解釋。至於平常我們在實際談論上或文字上所講的因果律却是狹義的因果律，並不是這一種廣義的因果律。換句話說，是指包括因果及齊一兩原理的因果律，却不是單指原理的因果律。所以對這一層，我以為辨論者應當辨別清楚。

## (二) 人生觀的科學與科學的人生觀

任叔永氏在「人生觀的科學或科學的人生觀」裏面下個明白的斷定說：

「人生觀的科學是不可能的事，而科學的人生觀却是可能的事。」

對這個斷定，我覺得不十分對。科學的人生觀固然可能，人生觀的科學為什麼談科學的人一定要讓給談玄學的人去講？換言之，人生觀的科學為什麼是不可能？人生觀雖有一種小部分是超科學的，但是這一部分是唯一的先天形式，把來做一種最後假定，無所不可，而此外一切對於內容的法則正待用科學方法去切實解決。從來的倫理學就可說是研究人生規範的科學。任氏難道不知道這種科學的存在麼？我看任氏所以不承認人生觀的科學能夠成立的理由，似乎在於這一種學問的法則不能強人以必同的這一

點。  
他說：

「張君所說的人生觀既然是一個渾沌罔罔的東西，科學方法自然用不上

去。張君是不曾學過科學的人，不明白科學的性質，倒也罷了；丁君乃研究地

質的科學家，偏要拿科學來和張君的人生觀搗亂，真是牛頭不對馬嘴了。」

照任氏的意思，以為丁氏不能勉強張氏用科學方法去定人生觀，那就可以不必拿科學和張氏相辯，也就可以證明人生觀的科學不能成立。這樣講來，我們不能勉強他人用科學方法去解決真或美的問題，那末，論理學或美學難道就不能成立了麼？說明科學的法則固然是必然的，可是規範科學的法則是當然的，却非必然的。當然的法則，不能強人以必同，但却不失為一般所要求。我以為人生觀的科學之能否成立和張氏之遵奉該科學的法則與否完全是兩個問題。任氏把來混做一起，那就未免是錯誤了。

(三) 辨論的態度

關於此次論戰的態度，我以為極有缺點。

對這個問題，梁啟超氏早已發表了一篇

『關於玄學與科學論戰之戰時國際公法』 梁氏說：

『我希望措詞莊重懇摯，萬不可有嘲笑或嫚罵語。倘若一方面偶然不檢，也希望他方面別要效尤。』

唐鉞氏在『玄學與科學論爭所給的暗示』裏面也有一段論辨論者對於對方應取的態度，唐氏說：

『文字究竟比不得談話，大家總要莊重些爲是。』

梁唐二氏的議論是極有價值的。丁在君以爲努力是給一般讀者看的，所以他就該說些頑皮活。我以爲丁氏這種迎合心理的態度決不是學問家所應取。丁氏對於這次參加論戰者的態度惡化不得不負重大的責任。

【註二】 做這篇文章的時候，第一因爲時間短促，第二因爲材料繁雜，種種遺漏的處方實是在所不免，所以讀者諸位能加以切實的指正最所盼望！

七月十日上海

評所稱科學與主義之爭

——轉錄第五卷第四號學藝——

# 讀了評所謂『科學與玄學』之爭

以後

唐鉞

學藝第五卷第四號登載范壽康先生的評所謂『科學與玄學之爭』這篇可稱文理  
密察，議論審慎。惟是對於鄙見的解釋，有不盡與我意想相符的，我不得不說幾句。

## (一) 因果律的廣狹二義

范先生以爲通常所謂因果律是『狹義的因果律』即齊一的原理（謂同種的因必  
生同種的果）而我對於因果律所下的界說，却是指『廣義的因果律』（謂各種現象必  
有因果）未免有辨別不清楚的毛病。我原說『我所謂因果律，就是說：一切現象，都有原

因。」我這界說，才看好像是單指廣義的因果律，其實是包括廣狹二義。因為我底下緊接着就說明原因的意義。據我那裏（心理現象與因果律）所說的，一說「有因有果，」就是說「同種的因必生同種的果，」我于下文又說「因果的關係，不過是可以互從推知的意思。」若同種因不必生同種果，怎麼可以互從推知呢？或者范先生以一種果也許有幾種原因（這一層通常稱為原因的紛歧 *Purity of causes*）但是這不過是我們知識沒到精密時暫有的現象，並不是事實上如是。苦雷頓在他的論理學導言中有幾句話說得很淺顯，我引他於下：

「嗜酒可以因事例不同而原因不同：熱可以由燃燒，或摩擦，或電發生……這種缺點不過是太寬泛或太膚淺的分析的結果。到分析能找出實在是怎麼一回事！結果的真相！的時候，就可以決定他的惟一面基本的原因的性質。」（*J. E. Craigton, An Introductory Logic, P. 244.*）同理，一種因也只是一種果。所以我的界說，似乎不應該引起讀者的誤會。

范先生以爲廣義的因果律就是充足理由的原理。我的淺見以爲，這也不甚妥當。首先稱說這個原理是萊勃尼茲。他說：「由充足理由的原理，我們判定若沒有充足理由解釋何以事實或命題恰是這樣而不是別樣，沒有一事實是眞有，沒有一命題是眞實。（雖然這些理由常常爲我們所不知道）」（見他的單極論中）。雖然這個原理可以包括廣義的因果律，但是他的範圍廣泛，似乎不應該把他們兩個看做同物。嚴密言之，我們應該分別三個原理：

（甲）充足理由的原理；

（乙）因果的原理——一切現象都爲前事所制約；

（丙）齊一的原理，亦稱歸納的原理——同種的原因必有同種的結果。

## （二）人生觀與科學

范先生又說：「他們（指丁文江，王星拱，唐鉞等）都以爲……狹義的科學能夠解決



人生觀的全部。弄到結局，他們竟至承認人類的意志全受因果律（狹義）的支配，他們看人類直同機械一般，他們否認自由和道德。」關於自由和道德，以下再說。這裏我要說對於人生觀與科學的關係。范先生同我的意見實質上沒有大差異，不過言語上差別罷了。爲什麼呢？

我在一個癡人的說夢中說，直接經驗（所與）是科學的起點。所謂起點，就是說非科學所能轉移的。范先生說：人生觀的「先天的形式」是由主觀的直覺而得，決不是科學所能干涉。」范先生的「先天的形式」就是「義務意識。」這「義務意識」若的確是由直覺而得，（這事還沒有定論，暫且假定的確如此，）那末，就是我所稱直接經驗之一種。那末，范先生的主張同我的有什麼不同呢？

人生觀雖然是包含有直覺的部份，但是我們却可以說「科學能夠解決人生觀的全部。」因爲縱使所謂「義務意識」是由直覺而來的，而人生觀之所以爲人生觀，却是對何種現象而起「義務意識」的問題而不在於「義務意識。」這樣看來，就是說科學可

以解決人生觀的全部，也無不可。因為一切科學都着含直覺的部份，這部份是不發生問題的，是無所用其解決的，也從來沒有科學家要解決這部份的。譬如我們能感白色，這有什麼可以解決的；要解決的是如何而才感白色罷了。范先生在所引他的教育哲學體系一段中，分倫理規範為形式的內容的。我的意見以為人生觀只是內容的倫理規範的問題，而不是形式的規範的問題。所以我以為人生觀不是由直覺而得，科學可以解決人生觀的全部。

或者范先生以為人生觀的直覺的部份是「最重要的部份；為注重起見，我們應該說科學不能解決人生觀的全部。」我以為這所謂重要是實用上的重要而非學理上的重要。我們討論科學與人生觀的關係，所爭者是學理問題而不是實用問題。自學理方面看起來，「義務意識」是不成問題，因而不是重要。范先生所謂「義務意識」就是「做你所自認為善的行爲。」（見教育哲學體系）「善」的意義就是「應當做的。」所以這意識，就是「做你所自認為應當做的行爲。」這句話實在不能夠發生一點效力，因

爲我們所要解決的正是你自認爲應當做的到底是不是你應當做的。這個問題做科學可以解決，直覺只可敬謝不敏了。

這樣看來，更可以明白直覺在人生觀上，並不算是最緊要的了。因爲他所給與我們的，不過一句敷衍的話「做你所自認爲應做的行爲」罷了。即范先生自己也以爲「所得必然的法則（指狹義科學所探討的）……是爲樹立當然的法則的根據。」當然的法則既然須待必然的法則的根據而方可樹立，還用得着什麼直覺呢？

### （三）意志自由與道德

范先生說我否認意志自由和道德。我自信我並沒有發表這種渾括的議論。不知這范先生何以說我如是主張。

范先生在駁王星拱先生的那一段說：「他既以爲參與（社會現象）的原動力——意志——全受因果律的支配；那末，所謂參與，充其量也不過是必然的參與，我們對於這種必然

的參與，那有責任可講呢？」恐怕范先生對我也沒有這種的懷疑。由這段看來，范先生似乎以為意志如有原因，就無責任可言，所以說我是否認道德，因為我是主張意志有因的。范先生說，意志自由的問題，是「自古迄今尚未解決的謎。」當然我不敢冒昧來嘗試解決，但我們雖不能解決，却至少可以研究這個謎到底是不是一個謎。

我的淺見，以為「意志受因果律的支配」同「一個人對於他的活動應該負責」不是不相容的問題。這點，我在心理現象與因果律中（庚）段已經簡單地說過。不知道何以范先生說我否認道德的責任。

關於意志有因與道德的責任不相衝突的理由，我姑且再說幾句。

（甲）「意志自由」這話本來有二義。鮑爾森在他的倫理體系第二卷第九章中把他分稱心理的及玄學的。他說：「前者是指以自己的意志起決心及行為的能力（抉擇的自由）後者是說意志或各特殊決心的自身沒有原因」（F. Paulsen, A System of Ethics 136, I Chap. IX）他在同章又說：「道德上的負責及法律上的負責不

「過根據于心理的自由。」我在心理現象與因果律裏所否認的只是意志的玄學的自由，（卽意志無因）並沒有否認心理上的自由。怎麼可以說我否認道德上責任呢？

（乙）倘是有人說：我的意志既是爲某些原因所制約，那末，你們去請那些原因負責好了，不要問我。然而我們所謂要一個人負責，不過說我們可以因他的行爲的惡果而加以相當的科罰。這科罰的目的，正是要對治那些原因。因爲意志的這些原因是在那個人的身上，因之，科罰也加在那個人的身上，期望能消滅這些原因或防阻他使不至妄發。所以我們如知道惡果的原因不在他的身上，如一個人餓了五六日以後，偷了三塊餅吃之類，我們就不加罰於他，而只設法改良他的環境；因爲這行爲的主要原因不在他而在環境。又如白癡的人做壞事，我們不施刑罰；因爲在這種人，施刑不能對治做壞事的原因。若說作惡既然是全由因果的必然關係，何以要對治。我們可以答說，社會的對治，也是因果的必然關係。

（丙）以上所說，或者有人以爲只能說明意志有因不悖於負責原理，而不能免去把

人生弄成毫無意味的結局。他們以為我的意志既有原因，我的學問功業及其他活動，都是許多原因的成績，還有什麼意味呢？我且請問所謂我者是什麼東西，難道這些意志和意志的原因（即性格習慣等）不是我嗎？那末，所謂許多原因的成績，不就是我的成績嗎？

也許又有人說意志的近因，如性情習慣等，固然是我，但推而極之，性格習慣等，都是遺傳和從前環境的結果。所以我的事業，尋根究底，只是遺傳和環境的成績；有什麼意味可言呢？這有兩層解答：

(a) 自今溯前，我固是許多非我的原因的結晶品；而自今推後，我却是許多非我的結果的原動力。我覺得這將來的意味正無窮哩，何至於毫無意味呢？

(b) 我之為我，固然是遺傳及從前環境的結果；但是除却此我，却没有別的我。此我是我惟一的所有。我何至覺得他的活動毫無意味呢？或者因為此我不過是種種前因的結果，因而斷定一切世事都無意味，像佛法小乘教所

讀了許所辦科學與玄學之爭以後

一〇

主張的，也未嘗不是「持之有故」。不過大多數人都不作如是觀，並不因為此我是因緣和合而成遂對於學問事業等失掉興味了。

以上拉拉雜雜說了許多話，不過要說明我前此幾篇議論的立腳點，並不是系統的討論。亂雜無章的地方，只得請讀者原諒了。

十二，九，廿二。

——轉錄努力週報——

# 一個新信仰的宇宙觀及人生

觀

吳稚暉

小引

我做這篇文章，是拿着鄉下老頭兒靠在「柴積」上，晒「日黃」說閑空的態度，來點化我，超度我，解釋我自己的一霎那的。我固然不配講什麼哲理，我老實也很謬妄的看不起那配式子，搬字眼，弄得自己也頭昏腦脹的哲學。他的結局，止把那麻痺性的感語，你騙我，我騙你，又加上好名詞，叫他是超理智的玄談；你敬我，我敬你，叫做什麼佛學，什麼老學，什麼孔學道學，什麼希臘派，什麼經院派，什麼經驗派，理性派，批判派等等，串多少把戲，掉多少鑰花。他的起初，想也不過求個滿意的信仰。跟手，變成了「學」。一變成了學，便必定



容易忘了本旨，止在斯傳報中，將自己的式子同別人的式子鬥賽，將自己的字眼同別人的字眼炫博。學固然是學了。學者固然是學者了。問他爲什麼串那許多把戲，掉那許多鎗花，也就不如靠在柴積上的日黃中，無責任的閉空白嚼了出來，倒乾脆一點了。所以有人對我說，德國人議論哲學家，常說「哲學是把做成系統（所謂式子）的話，去妄用他的名詞（所謂字眼）的。」這固然是言之太過，然形容哲學家鬧得人太兇，不能叫人簡單了解，存心擺他學者的臭架子，也是有幾分實情的。

但是，從又一方面講來，我的對於學者，頗能懂得應該要加個相當敬禮。其詞若有憾焉，其實乃深喜之。我知道「雖善無徵，無徵不信，雖善不尊，不尊不信，」學者要維持一點門面，不能鹵莽滅裂，在柴積上日黃中，把無責任的瞎嚼蛆，亂噴出來，求一時的痛快，遺無窮的笑柄。學者非但不肯幹，也不應幹。故只好說了半句，留了半句，耐性性的經過幾百年幾千年，經過幾十個學者幾百個學者，才一點一點的愈加分明出來。於是有的東西，在從前，聖人也糊塗的，到如今，柴積上日黃中的老頭兒也知覺了，還有連現在的聖人也懂不

來的，自然現在柴積上日黃中的老頭兒更夢也不會做着，又只好讓學者擺起臭架子，烏煙瘴氣地去整理整理，整理了再千百年，再叫往後柴積上日黃中的老頭兒看做平常。這種逃不過的麻煩，我也是懂的。然因為如此，我這篇文章，也就有『予不得已』的氣概，把『諛不容辭』的責任心，強迫着寫了出來了。

第一理由是簡單的：就是爲那無責任的痛快瞎嚼蛆，不免遺着無窮笑柄的閑談天，止有柴積上日黃中的老頭兒，也懂得不得難爲情，可一說徑出的。

第二理由是繁複的：積了無窮學者，一個明白過一個，才在綿延的歷程中有一個比較的明白。這也就是我肯崇拜學者的惟一緣故。故學者的後勝於前，並不是後人聰明才力一定過於前人，止是許多前人代他積了智識，他容易暴富。所以好像如梁卓如、梁漱溟兩位先生在任何一方面，都超過我們的孔二先生。並且也是孔二先生在天之靈（聊爾云云）願意『他倆』勝過『他老』的呀。因為世上沒有一個父親不盼望兒子『跨窳』，沒有一個師父不

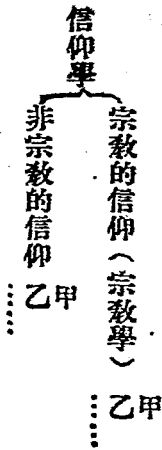
願意徒弟「青出於藍而勝於藍」。若偏是孔二先生妒忌有勝過他的兩個梁家小徒生，那中國只好一代不如一代，這無異說中國人將由癡愚而禽獸，禽獸而蛆蟲，止賸他巍巍然高坐大成殿上，他老也有什麼顯煥呢？他從一貫而大同，好像他的教育，立能化腐臭為神奇。然教了二千幾百年，止是愈教愈劣，便是兩位梁先生數年前自稱一個筋斗已跳出十萬八千里者，現在承認還是在他手掌之中，這又無異承認這位「走方郎中」止是說嘴賣假藥，並無起死回生的本領，所以對他愈加佩服，無異把他的教育招牌投入毛廁，撕破他的假面。兩位梁先生自己個人的謙光，自是美德。最好笑的，衆口一詞，物質文明掀起了此番大戰。此番大戰乃是空前的大戰，（好笑）又是最後的大戰。（更好笑）所以有個甚滑稽的羅素，信口胡扯，一面發發自己的牢騷，一面拍拍我們的馬屁，口氣之中，似乎要決意舍了他歐洲的物質文明，來尋我們「中國的精神文明」。（羅素是滑稽已極的滑稽，他胸中是雪亮的。然歐

洲像他那樣口氣的傻子，真也不止一人，無非止是臭肉麻的牢騷。於是吹入我們素有誇大狂，喜歡搗空子架，而又久失體面的朋友們耳朶裏來了，這種恭維，無異雪中送炭，自然不知不覺，感動入骨，相信入骨，也把自己催眠起來。縱使兩位梁先生的文化學院曲阜大學，在理都是可有，而且應有，但似乎太早了一點。恰恰好像幫助萬惡的舊習慣，戰勝新生命，替孔二先生的大喫牛肉，加寫了一張保單，却恰恰把他老人家子孫的飯碗，無意中可以一齊敲破。因此我這篇文章的直覺信仰，也或者間接的對於最近中國思潮，獻着一點號泣而諫的愚誠。

### 新信仰

大家都說，「凡人不會無信仰，」這是對的。有人說，「人人有個信仰，便是人人有個宗教，信仰便是宗教，」這是不對。這是名詞上向來太籠統的謬誤。古代把一切哲學倫

理學教育學美學等皆混合於宗教，現在他們一一脫離了宗教，自己獨立起來，宗教亦沒有話說。宗教的範圍，就自然的縮小。但現在還不會立一個信仰學，把宗教附屬在他底下，畢竟仍讓宗教一名詞代表了一切信仰，反把種種非宗教的信仰隸屬在宗教學，惹得多數學問家而非宗教家的，常說宗教可以不信，宗教學殊有研究之價值。其實彼所謂宗教學，即指信仰學的全部。故宗教一名詞，最好嚴格的限制了以神為對象。這又是宗教家求仁得仁，最所贊同。本來若將許多無神的信仰，屬入宗教學，雖是學問家所許，必非宗教家所樂。所以真要清楚，頂好是立一信仰學的名詞，把宗教學管領了起來，其式如左：



如此，信仰學是學問家所當研究。彼所管領的宗教學，宗教家固在必應研究之列，即非宗教家為其有人類進化史上相當價值，亦極可研究。

辯話少說我所謂「新信仰的宇宙觀及人生觀」不過說這個宇宙觀及人生觀並非哲學家的宇宙觀人生觀，乃是柴積上日黃中鄉下老頭兒信仰中的宇宙觀人生觀。這個信仰是一個新信仰，非同「虔城禮拜土地」宗教式的舊信仰。然未下這解釋時，我又怕把這新信仰三字標了出來，避開哲學範圍，終竟被講信仰學的先們拉進宗教區域，那未免驢頭不對了馬嘴，故表明幾句。

## 宇宙觀

舉現象世界，精神世界，萬有世界，（有）沒有世界，（無）適用時間空間的，不適用時間空間的，順理成章的，往來矛盾的，能直覺的，不能直覺的，合成一個東西，強加名言，或名曰本體，又曰一切根源。照我合成的成分而說，既應統括萬有及沒有……則又有所謂「一個」所謂「本體」所謂「根源」下這樣的具體名詞，自然於理論為極不可通。然我拿玄談家滑稽的老把戲來做回答，可說照我上面的界說，理論自身，配算什麼一個東西，既明

白的指出包括「往來矛盾」便也何妨有所謂「本體」等等，不合理的矛盾。若遲就理論，做一個老實的回答，就是由我執筆而寫，我即萬有的一分子。寫了要諸君賜看，諸君又不過是萬有的一分子。我能寫，你能看，便非用個名詞不可。到了我們超入沒有我們，自然用不着名詞，我也用不着寫，也沒有諸君要看。更定然沒有這篇文章。自然而然，便沒有這種「一個」呀，「本體」呀，「根源」呀等的名詞了。現在姑且用了他們，好在柴積上日黃中嚼着白蛆。

如是，放之則彌六合，變為萬有，是這一個；卷之則退藏於密，變為沒有，也是這一個。凡此文偶引成語，皆取其恰合下筆時之論調而已，非有心表示同意。因我此文，止表示個人信仰，非所以言學。不敢誣古人拉偶象，在柴積上繫綵。陳老古畫所謂萬物有生，原質是風水地火，或金木水火土，是這一個。新西洋景所謂綿延創化，是片斷而非整個，止有真時，並無空間，也是這一個。所以不消說得，煤油大王家的哲學主義，名叫實驗，吳稚暉拚命做這文章，鼓吹物質，是這一個。就是那低眉菩薩的涅槃，悲觀少年的虛無，也是這一

個。我不管什麼叫做無極太極道妙真如，又不管一元多元玄元靈子，我止曉得逼住了我，最後定說到『一個』。

先要插說緊要而又不相干的幾句。我這篇文章，也可以如丁在君先生的說法，（丁先生玄學與科學一文見努力週報）的確是玄學鬼附在我身上說的。然而我敢說附在我身上的玄學鬼，他是受過科學神的洗禮的。這種玄學鬼一定到世界末日，可以存在，不受孔德排斥的。附在我身上的玄學鬼，沒有附在張君勳先生身上的那種『無賴』。他不敢說到『初無論理學之公例以限制之，無所謂定義，無所謂方法』。他止想要求科學神占領的區域，把丁先生所謂可知道的，占領了去。可知道區域裏假設，儘科學神用論理去假設着。把那丁先生所謂不可知的區域，贖下了，讓給玄學鬼占領了。不可知區域裏的假設，責成玄學鬼也帶着論理色采去假設着。雖這種帶些論理色采的玄學鬼，必定被那『大搖大擺』的鬼同胞，笑着矛盾，笑着淺薄，但因爲



他能竭力要想幫科學神的忙，所以鬧這個玄談，也便定可免得了先生的「打」。

第一便要在這插說中交代明白，凡說到是「信仰」上的「一個」容易有「無賴」的玄學鬼來贈送徽號，叫他做上帝，叫他做神。可以混同夾賬，拉扯着三百年前的笛卡兒先生們，說道你所說的一個，便是無所不在的神，無所不在的上帝。那我要恭恭敬敬立起來，唱着啞搖頭道，這未免太褻瀆了。我說的一個，我自己固然就是他，便是毛廁裏的石頭也是他。說我便是上帝，便是神，已滑稽得可以了。并且說毛廁裏的石頭，亦是上帝，亦是神，不嫌太難堪嗎？所以縱使我請我的玄學鬼，「無賴」一下，讓一千步一萬步，承認有個上帝，有個神。上帝神非即我，非即毛廁裏的石頭。不過有個我，便有個上帝神來鑑臨了我；褻瀆點又說有塊毛廁裏的石頭，便又有個上帝神去鑑臨了他；那就上帝神也已降尊得極咯。充其量，上帝神止是那「一個」裏面的貴族。我與

毛廁裏的石頭，是「一個」裏面的落難者，淪於卑賤的罷了。上帝神之與我，之與毛廁裏的石頭，還是同屬於一個之下。上帝神決非是那最後的一個。如此，既然上帝神不過一個的一分子，則我與毛廁裏的石頭，也忝為一個的一分子。肯承認上帝神獨為貴族嗎，我們自己肯永屈卑賤嗎，這便有問題發生的呀。這種憑空的，推戴同一分子，來做我們的上帝神，止有讓宗教家去賤賣。在我同毛廁裏的石頭皆受過科學神洗禮的玄學鬼，到底不肯太「無賴」，全把論理抹煞。所以在論理上還是不肯讓步，完全否認着有什麼上帝，有什麼神。

或則另有豪混着說道，上帝神是有超絕性的，超出於你所謂「一個」的。哈，這是「大搖大擺」的「無賴」玄學鬼常作口頭禪，用來把人催眠的。可惜那無賴玄學鬼的伎倆，弄不出什麼神通，能跳出「一個」的圈子之外。「一個」是包括了「沒有世界」，換言之，便是已經包括了超絕。區區止有一點

超絕性的上帝神，真正要叫何足道哉，何足道哉了。故爾，那種駭得煞人的顯赫的名詞，上帝呀，神呀，還是取銷了好。否則惟有我吳稚暉畢竟還笑笑罷了。深恐毛廁裏的石頭，塊塊都出來爭稱上帝，爭稱神，那就上帝神的尊嚴，終要掃地的呀。

把以上得罪上帝神的插說，完全交代明白，意思就是說我以後說下去，倘然有些離奇得太好笑的名目，假設出來，決非大講神話。止是要說得淺薄容易聽懂，好讓環着柴積，在日黃中的聽衆，聽了像煞有介事罷了。

那我便劈頭的假設着，我所謂一個，是一個活物。從他「一個」變成現象世界，精神世界，萬有世界，沒有世界，無論適用時間空間的，不適用時間空間的，順理成章的，往來矛盾的，能直覺的，不能直覺的，恆河沙數的形形色色，有有無無，自然也通是活物。

又應急要的插說幾句：有人問，笑話了！別底先不要問，請問既說沒有，叫做「無」，如何還去裝上「物」，更說「活」呢？我就笑答道，因為「無」也是

「一個」一分子，「一個」是活物，所以他也應是活物。你不曾看見我寫了一撇三畫四豎四點，如此的不憚煩，我才能說，你才能懂；我才能肯定他「物」的「活」的，你才能否定他不該「物」的「活」的。這簡直還可以六合之外，聖人存而不論嗎？你若再說他是超絕，他是不可思議，對咯，更圓滿了！但是，你更瘋了，筆畫却更多了。剛剛更替我證明白應該注意了。注意所能及，很淺近的便是包括在「一個」裏了。一個是活物，他就確確實實，也是活物了。

又自從一個變成了萬有世界及沒有世界，照論理是但有萬有世界及沒有世界，更無一個存在。必要有到絕對，無所謂萬有，更以外無「無」止有一個不大不小不長不短不硬不軟不白不黑……的東西，才復返於一個，否則無到絕對，我且閉筆，你亦莫問，也便復返於一個。除此兩途之外，一個乃無從存在，你倘然要看看那一個是什麼東西，就拿我看看；或者就拿面鏡子拿你自己

看看；或者就拿毛廁裏的石頭看看。說得闊大點，更用着千里鏡顯微鏡等拿世界萬有看看。你若看得厭煩了，更閉了眼睛，拿浩浩蕩蕩杳杳冥冥，所謂道妙，所謂真如，所謂玄元，所謂靈子，許多帶麻醉性，超絕及不可思議，算他「無」的，拿來想想。皆足以見一個的一斑。我目前却要大聲而疾呼曰，整個的「一個」已是瓜分了。你莫認他存在！你不要當他老祖宗看待！又引起了一大錯誤，以為可以代用上帝神，遇有疑難，又向「一個」去磕頭求拜，你要完全明白，一個就是我，就是你，就是毛廁裏的石頭，就是你所可愛的清風明月及一切物質文明精神文明，就是你所可憎的塵垢秕糠及一切蛇狼虎豹政客

丘八！

言歸正傳！有人問，你所謂「一個」是活物，乃正經講話呢，還是滑稽一下，開開玩笑？我三薰三沐的再拜而答，說我是正經講話。他說，我想你是也想「大搖大擺」不惜「無類」儘着附在你身上的玄學鬼，盡量的說笑罷了。我說，我的玄學鬼最不高明，他是最低

頭腦小，那裏敢大搖大擺，他是最拜倒科學神的脚下，總要附會論理，豈敢無賴呢？他說，那麼你所得『一個』是活物的結論，有論理嗎？我對曰：有！我的那位玄學鬼，論理學是一定不精明。但他講起話來，至少也總喜歡用着老古董的三段論法，才肯出口的。他說，凡活物才能產生活物，換過來說，亦就可說活物乃產生自活物。吳稚暉是活物，推原他的產生，可以直追到『一個』，所以知道那『一個』亦是活物。他說，你先想想看，你的前提到底靠得住靠不住？若說凡活物才能產生活物，無異就是說活物必定產生活物。那麼從『一個』產生出來的毛廁裏石頭，也是活物，豈非大笑話呢？我說毛廁裏的石頭，自然也是活物。我同你去科學廟裏遊遊看看。你先跑到博物學殿上，自然止看見動植物標做活物，金石標做礦物。你若轉到化學宮裏，便差不多看見金石都活了起來。你又走向物理學的寶塔上面去，看見了萬有引力菩薩，及相對性大神，你把萬有沒有一齊都活了起來，自然直活到『一個』身上去了。

我今且再把那毛廁裏的石頭先活了起來，自然見得我們那位玄學鬼，還是懂些邏輯

的呢，還是一味無賴的。凡活物的界說，拿最淺薄的話來講，就是說：

(一) 是這樣東西要有質地，

(二) 是他能感覺。

人是活物，有十四種原質，一隻蒼蠅有若干原質，一棵玫瑰樹有若干原質，這都不能去驕傲。毛廁裏的石頭，因為那石頭也有若干原質，立於相等的地位。所以質地是闊過了，不必討論。人有感覺，蒼蠅有感覺，玫瑰樹有感覺，是大家承認的了。請問毛廁裏的石頭，他的感覺何在呢？是如何狀況的呢？我說：要我的玄學鬼回答這問題，他先要問人與蒼蠅與玫瑰樹，他們的感覺是同等的呢，還是差等的？我所問的同等差等，不是問程度有什麼高下，乃是問狀況有什麼異同。我不相信程度的高下，止相信狀況的異同。譬如我們「人是萬物之靈」，不是天天有這種聲浪進耳朵，又不是吾人一開口便居之不疑的嗎？如何證明他是萬物之靈呢？便是感覺最高等。此即執程度之說。及問嗅覺及得狗嗎，視覺及得貓嗎，聽覺及得鼠嗎，便又遁而至他。謂人則不但於外有感覺，而且於內有理智，故結

爲思想，形成計畫，因此高出於庶物。然問彼何以拙劣野人，對緣物不及蠶之一繭，對建物不及蜂之一房，便又恍惚周章，遁而之他。謂物之本能，實勝於人，但因是便無創作。人之所以由粗至精，多勞思慮，全欲玉成其創作之偉大。哈哈，『偉大否乎？』那場官司太大，不是插說幾句可以了事，也不是本問題所急要。在本問題，又最好是相對的含糊承認着，可以與吳稚暉主旨的提倡物質文明少點歧誤。就是人爲萬物之靈，吳稚暉是個人，恭維他爲萬物之靈，固然一定可以甜蜜的承受。便是在多盡點義務上着想，也儘可替諸位貴「人」相對容認了。有如陶斯道先生要拿人爲萬物之靈，做他的安生立命的藥方，我何忍笑他老人家癡愚呢？我要極罵惡人，我也正好脫口而出，說道你還像個人嗎，如是而已。我良心自懺，也止有在被窩中細想，恐怕我若如是如是，人便不當我是人。覺得不像個人，不當是人，終於不好即隱，總不肯失了萬物之靈的地位，所以這句話，做個盡義務時候督促物，實比上帝利害。但是宇宙除「一個」外無絕對性的東西，止有相對性的罷了。從一方面說，若把這句人爲萬物之靈，享受權利，頓時可覺人的夢惡，誰還忍說，誰還忍想。



漱溟先生最佩服孔子的地方，便是直覺之「仁」。仁是一定要解做無私心合天理。我不仁，那是在他父母新死，食稻衣錦。這種食稻衣錦，便是任着私心內最要不得的惡心，是最傷天理。所以孔子也沒有法子，只好冷峭的問他道於汝安乎。幸我乃說安。所以孔子轉沈靜了，止能說汝安則爲之。此如從前我在巴黎力駁無政府主義，他現在幼稚的信條，便叫做「各盡所能，各取所需」，譬之於物理學，孔老先生的「施之已而勿顧，亦勿施於人」，耶老先生的「愛人如己」，便是牛頓的萬有引力說。道「各盡所能，各取所需」，便是恩斯坦的相對原理。我當時老實不客氣，竟說我將不盡所能，止取所需，我不願燒飯，我止願吃飯，你奈我何。李石曾先生心平氣和的對我說道，「你吃就是啦。」而且他背後並不會再說「吳稚暉之不仁也」，我明天便掛了無政府黨的口頭招牌。梁先生慈眼看孔子，而且在覺海茫茫之中，把握住了直覺，替孔子的仁下了的解，我不能不相對承認。但是孔二先生同梁二先生，及我吳大先生，各挾了萬物之靈的資格，倘或不遭親喪，則製錦之羞，結稻之禾，一若天理之天，皆爲我輩而生。推至牛羊雞豕，無不由於天心之仁愛，

以彼等見惠；故我等報天，亦牛一羊一豕一，制爲「齊之以禮」之禮。我輩竟也老實不客氣，割不方正不食，餒不食，敗不食，要生烹活割的才好。從而食不厭其精，膾不厭其細。并且我們是無私心而合天理的君子，值不得將或有不美之名，加在自己身上；讓一個稍下等的萬物之靈，所謂廚子，讓他代擔了責任，所以我輩儘可「遠庖廚」。照這種的做品，真正叫做汝安則爲之，我們的類上有泚了。這個問題，我們在人生觀裏，還要詳細討論的。這裏屢說幾句，未免太長了。也不過要顯出人有理性，超過禽獸的止有本能，是自己吹着罷了。人的無私心而合天理，自矜爲最高的道德，亦不過爾爾。如是那所謂萬物之靈的徽號，到底爲萬物各推代表，公舉的呢，還是我們人自己賣弄着的嗎，也就不免莞爾的呀。我說這一大篇，無非表明我所謂萬物的感覺，是差等的，不是同等的。差等乃是狀況的異同，不是程度的高下，人有人的感覺，蒼蠅有蒼蠅的感覺，玫瑰樹有玫瑰樹的感覺，感覺的狀況，各各不同，各有特殊發達的條件。甲之所有，可爲乙之所無，丙之所適，非即丁之所需。如玫瑰樹挾其所有之感覺，因人與蒼蠅所無，稱玫瑰樹爲完全，或蒼蠅取其適用之感覺，笑人

與玫瑰樹不知所審，稱蒼蠅爲高等，皆定然爲自吹而已矣。自吹原亦相對的可以容許，故分感覺之高下，而有進化之一說，亦人生觀內假設所難免。惟就宇宙觀，推論而至於「一個」爲活物，則不容有此差別。

講到這裏，第一層可先用不值錢的玄學理想，近乎遊戲的，說道毛廁裏的石頭亦有感覺。蒼蠅的感覺，非即人的感覺，他們感覺的狀況，頗極差等。玫瑰樹的感覺，非即蒼蠅的感覺，他們的感覺，又極差等。如是焉能禁我來瞎說，毛廁裏石頭的感覺，非即玫瑰樹的感覺，他們感覺的狀況，也極差等。若欲強分高下，則石頭有其寂然不動的感覺，真所謂無私心而合天理，所以貞固永壽。一塊毛廁裏的石頭，可以閱幾十代人而依然如故，見數百兆蒼蠅存滅，看千萬棵玫瑰樹忽而芬芳，忽而萎枯。彼如曰毛廁裏的石頭爲萬物之靈，理由亦未嘗不充足。彼另有彼之可感與彼之可覺，人與蒼蠅及玫瑰樹之感覺，皆非彼所需，故亦非彼所有，如是而已。然這種蹈空的掉鎗花，我們中國古代的玄學鬼常用「孰爲正色孰爲正味」等的論調，鬧得甚囂塵上。自然受過科學洗禮的玄學鬼，不肯就把這種空言，

來作惟一的搪塞。所以說到第二層，他就要戴上科學面具，真正經經，板起了面孔，來斷定毛廁裏的石頭亦有感覺。他不是說能夠按着分類，代毛廁裏的石頭，做出一部石頭心理學。他簡單的止要問：我們人類的感覺，是否科學家承認為完全出於神經系？神經系的腦質纖維等等，是否由血液營養，才能做工？倘然我們好幾天不裝煤，（不食）血液枯竭，神經系失其營養，亦即失其感覺，是否為必信之果？『三咽，然後耳有聞，目有見，』這是無論何人承認的呀。那麼我們萬物之靈的人，吃飽着煖了，神經系才能作用興奮。一位才子，遇了一位佳人，才臭肉麻的直覺，不識羞的吐露出來，所謂天上人間，獨一無二，全為愛情衝動，始有此親和力。但是，你不見毛廁裏的石頭麼，一旦為化學家檢入玻璃瓶，用火酒的食物供給着，他就排斥一部分故伴，一部分去尋着新的她，發起大大的愛情。他的衝動的愛情，何嘗少異於才子佳人？而且他的衝動，能受理性的節制，可結合的結合，不可結合的完全不結合。他的意志的堅強，幾遠過於人。這樣的顯然明瞭，還說毛廁裏的石頭，是沒有感覺的東西嗎？他

(一) 是有質地，

(二) 是有感覺，

非活物而何？

好了！把毛廁裏的石頭活了起來，我的宇宙觀才有着落了。有人說，石頭有感覺，理論上固然可通，但博物學家終嫌感覺的名詞止限於動植物，若并礦物而賦予之，分類時便諸多淆亂。你的意思無非說石頭有質有力，力的表顯於化合的親和，無異感覺。我說對了！我本來止承認萬物有質有力，言質則力便存在，言力則質便存在；無無質之力，亦無無力之質。質力者，一物而異名。假設我們的萬有，方其為「一個」之時，就其體而言曰質，就其能而言曰力，加以容易明白的名稱，則曰活物。及此一個活物，變而為萬有，大之如星日，質力並存；小之如電子，質力俱全。故若欲將感覺的名詞，專屬於動植物，亦無不可。惟我還須作一甚可駭怪之詞，我以為動植物且本無感覺，皆止有其質力交推，有其輻射反應，如是而已。譬之於人，其質構而為如是之神經系，即其力生如是之反應。所謂情感，

思想、意志等等，就種種反應而強爲之名，美其名曰心理，神其事曰靈魂，質直言之曰感覺，其實統不過質力之相應。蒼蠅之神經系，有如彼之質，生如彼之力，亦即有如彼之反應，成爲蒼蠅之感覺，蒼蠅之心理，蒼蠅之靈魂。玫瑰樹神經之質大異，力之反應亦大異，遂爲玫瑰樹之感覺，玫瑰樹之心理，玫瑰樹之靈魂。毛廁裏的石頭，神經系之組織，絕非吾人所能識別。則其質之構成，我等不能言，而其力之反應，我等亦不能言，遂爲石頭之感覺，石頭之心理，石頭之靈魂。其實毛廁裏的石頭呀，玫瑰樹呀，蒼蠅呀，人呀，何嘗有什麼感覺，什麼心理，什麼靈魂，止質與力之構造及反應，各各不同罷了。所以我的萬有有生論，本來止取乎兩言曰：

萬有皆活，有質有力，并「無」亦活，有質有力。

感覺一名詞，便讓生物學家叫動植物去專有了，亦儘可不爭。然設或借給毛廁裏的石頭用，也毫不足奇。並給我們大家的「老本身」所謂「一個」者，有時亦感覺着，乃更平淡無奇呀。

寫到這裏，我本可以將我的宇宙觀正文，總括了簡單的說一說。但我不會先將靈魂，明白的斥除，定然留着小小理障。我剛要插說一番，忽然小病了十幾天。這十幾天內，剛剛張君勳先生也調動了科學兵，保護了他的玄學鬼，與丁先生在晨報副鑄及時事新報學燈上開起火來。梁卓如先生還替他們制定了『論戰公法』，預備雙方都有附加軍隊，延長戰期。但我看了張先生的反攻隊，所謂上篇中篇，那是他們學者搬他們學者的貨色。止是擺着行頭做戲，沒有真打仗。想來就是他們真打起來，設或添了無數的好角兒進去，也離不了玄學科學，搬弄許多名詞，點點鬼，引引斷爛朝報，做個秀才造反罷了。本來沒有我們柴積上日黃中的事。可是，我現在要同靈魂算賬，倒可以借他來插說一說。

張先生的一篇清華講演的人生觀，我本不會有機會拜讀。現在晨報也把他披露起來了。他反攻丁先生的下篇也發表完了。及讀了他的人生觀，我

方才微微覺着張丁之戰，便延長了一百年，也不會得到究竟。因為張先生豈但不無賴，而且不單是個玄學鬼，簡直是一位科學大神。所差的，他小心謹慎，不敢排斥空中樓閣的上帝，他意中定然有個『靈魂』。我想丁先生的意中，靈魂是不存在的。然而他也定然想着專門與張先生的靈魂轟轟。

我這篇文章的動機，雖已醞釀了五年，最簡單的幾句話，也嘗看見了什麼朋友，都扯着亂談。本來以為寫也好，不寫也好。自從有什麼新文化運動，中國人談宇宙觀人生觀的日多。（文學家的照例可以信口開河，不能與之計較者除外。）接着有什麼東方文明，西方文明，物質文明，於是談着宇宙觀人生觀的更多。雖然學問是愈鬧愈進步，可是，頭腦却愈鬧愈昏聩。我做這篇文章之先，意中有四位先生，認他們是最近時代中國思潮的代表者。一是胡適之先生，我批評他是一個中國學者而有西洋思想。於我的新信仰，雖無具體的相同，却也不會尋出他的異點來，丁在君先生怒打玄學鬼，也定是同胡先生



攝手着奮鬥的。二是朱謙之先生，我批評他是一個印度學者而有西洋思想。他的論調，叫人完全可以否認，也叫人完全可以承認。三是梁漱溟先生，我批評他是一個印度學者而有三分西洋思想，七分中國思想。四是那位老將梁卓如先生，我批評他是一個西洋學者而有中國思想。張先生的人生觀，就不免受了二位梁先生的暗示。否則張先生亦是一個學者裏的暴徒，不應縛手縛腳到如此。雖然他亦有苦衷，一則在清華學校的講堂上，那裏可以否認上帝同靈魂；二則他以爲對將赴美國的學生說話，這是一服清涼散。不曉得恰恰掉在二位梁先生的玄中。二位梁先生的人生觀，不免大大的太可斟酌了。所以我在我這篇文章的開頭，已把二位梁先生的大名標舉了出來，隱隱也見得我的下半篇要做的人生觀，也自有目標。二位梁先生的上帝觀念，靈魂觀念，究到什麼程度，若用名詞去討論，定要遭他們好笑。惟擒住了張先生所引英人鼎鼎大名歐立克的『精神元素』，我想張先生滿意了，二位梁先生也無

不肯，這就是一個變相名詞的靈魂罷了。張先生引歐氏之語曰：『第三精神元素之作用，此爲一種深遠能力，非常人所能察知。』這正用得着了丁先生所謂無賴玄學鬼的鬼攀談。他不過有了一張社會哲學家的牌子，否則什麼『深遠能力非常人所能察知』的語氣，何異南池子口頭文王八卦攤上的話。高等一點看，也不過福音堂裏外國先生的講道理一樣呀。我輩固是常人，歐先生難道便是天人，既不會察知，如何老了面皮，竟『大搖大擺』把『精神元素』一個名詞寫了出來。但是我們要原諒歐先生。他是一個紳士。在歐洲社會裏不信上帝，無異在我們社會裏不信有天。我們說到道學先生對了屋漏，在那裏真畏，什麼人都悚然起敬。他們若舉念動足，說有上帝鑒觀了他，也庶幾像一個穿燕尾服的人物。這正可以如陶淵明所謂『不求甚解』的呀。因爲反正終是解不透徹，不如不解，落得保存著身分。否則成了無法無天的『狂徒』，便不能在中國紳士隊裏廝混。做了不信神的『惡

『漢』也便不能在西洋上等社會裏存身。因為認有上帝，就不能不連帶認有靈魂。認有靈魂，更不能不說『人爲萬物之靈』。橫了此等魔障，於是進化境亦可以言有所謂向上，可惜不免上其所謂上。創造境亦可以有所謂超人，可惜不免超其所謂超。而張先生等的人生觀，一若含無窮悲憫，本着歐先生的精神元素作用，起而救世；果適類於抱薪救火乎？張先生等未計其責任也。其實精神元素自身的沒有着落，止是一種紳士應酬上帝，有麻醉性的謔言，豈但歐氏獨爲之；近代破天荒之哲人，考斐根笛卡兒斯賓挪薩康德等力可以推倒上帝，其地位非特不敢斥言，並止可顯然反與拉弄。惟孔德達爾文赫胥黎海格爾等現於聲色矣，終未忍大決裂。尼采是絕等聰明人，然其意正欲利用上帝，柏格森的胸中最是雪亮，然不能無所委蛇。故尼采主張創造是出於權力意志，這是千對萬對。然而又有什麼『由我們內部深處流出，決不是機械論所謂的力支配我們肉體的團結』機械的力，止要支配得出你的權力意

志，亦何嫌何疑，必要尋個『內部深處』。內部深處，便是變相的精神元素。柏格森主張『宇宙是一個大生命，永遠的流動。生之衝動，故……』那更千對萬對。然又有什麼『向上的本能的過程中——為植物動物。下向的解體的過程中——為礦物』。又云『人類不是大自然的完全點，乃是大自然活動的頂點』。這個頂點，又就是人為萬物之靈。尼柏兩位實在都是委蛇了上帝，所以有一些不澈底。尼氏的超人，徒然做了強權者的護法。柏氏的哲理，也就做着玄學鬼的有滋味材料，沒有影響於人生觀。介紹到了中國，却被深通『鬼神情狀』的易學名家，證明了他的『生生為易』，以為孔二先生實是二千五百年以前的柏格森。柏格森反做了孔二先生人生觀的經紀人。其實用着尼柏二位洋先生的幾句話，也就夠開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂。一樣還是可以向上，可以超人，並且在責任上講，也可以權吹着人為萬物之靈。（前已說過，後當再說。）我們止要說『宇宙是一個大

生命」他的質，同時含有力。在適用別的名詞時，亦可稱其力曰權力。由於權力，乃生意志。其意是欲「永遠的流動」及至流動而為人，分得機械式之生命（質與力）本乎生命之權力，首造意志。從而接觸外物，則造感覺。迎拒感覺，則造情感。恐怕情感有誤，乃造思想而為理智。經理智再三審查，使特種情感，恰像自然的常如適當，或更反糾理智之蔽，是造直覺。有些因為其適於心體，而且無需審檢，故留遺而為本能。如是每一作用，皆於神經系增造機械。遂造成三斤二兩的腦髓（這是戲語成趣，因吾鄉俗說「頭大九斤半」腦髓當居三分之一，故云然。）又接上五千零四十八根腦筋，（亦戲語，五千零四十八，亦吾鄉極言數多之市語）中惟直覺經理智審查情感而生，約略如胡適之先生所謂「直覺是根據於經驗的暗示，從活經驗裏湧出來的」甚為張先生所不服。張先生看直覺與意志同，以為皆出於先天。雖然我們這種瞎嚼蛆，終之要被什麼心理學家等笑到前仰後合，然一根鞭已經刺在喉

囉口，也不能不隨便一吐。譬如孟老爹說「羞惡之心，人皆有之，」羞惡確是直覺之一。然天津祝壽的或對靳雲鵬說，我來替你老太太做個媒罷，靳先生一定紅漲於臉，勃然大怒。然若對「勞愛喬治」說之，彼亦止笑謝曰，伊想無此與會了，伊想無此與會了。則此羞惡之直覺，實會賦自環境，並不出於天然。

丁張兩先生皆以電話室作譬，互相詰難。其實電話室亦聊用取譬云爾，何

足深詰？三斤二兩腦髓，及五零零四十八根腦筋，彼構造的繁複，豈人力一時所能殫究。一原子大小，假如截頭髮絲一段而為立方，足可容原子四百兆。

每一電子游離於原子「核心」之旁者，其小又止得原子十萬分之一。照這

樣說來，一粒原子，他自己帶動了核心及電子，已經如太陽帶了行星衛星，自成

一系，把這種兆兆兆的原子，構成這三斤二兩的腦髓，五零零四十八根的

腦筋，他的機關複雜，還有什麼粗重的電話室可以擬議，他那發動出來的能力，

什麼高等意志，極等理智，超等直覺，上等情感，頭等感覺，變等本能，皆有何難。

那裏用得着什麼精神元素所謂靈魂者，來做隔靴搔癢的幫助。

所以他腐爛了，或割除了，亦便冥然罔覺。二位個人的宇宙，便算終了。幾千幾百個蛆蟲的宇宙，從而開始。那裏有許多閉空的堆房，去存貯許多『得意精蟲』（人）的靈魂。（一次性交，解放着二百兆條精蟲，止有一條得意者做個萬物之靈。不知一百九十九兆九十九萬九千九百九十九條失意精蟲的靈魂，又堆放何處，一笑。）

我排斥靈魂，却止舉張君勳先生引着歐立克先生的『精神元素』說破他是個變形妖怪，不會來得及引着杜里舒先生簇新的豆人兒叫做『墮得來希』這不是我的遺漏。因為上帝那位『大搖大擺』的『無賴』久矣無處逃生。雖然他搖身一變的方法，自然比孫悟空還多。但他變化到靈魂，打算屈居僕僕，可以襯託大王，已想出一個極苦惱的苦肉計，以便推附在人身上，用三位一體的故智，糊裏糊塗，作個同命相憐的奮鬥。且利用吾人自大好吹的

弱點，比人於禽獸，已愕然大怒；何況比之於無情頑鐵之機械，自然堅決的不屑。見着爐火灼天，像煞有介事的動作，似乎竟有點私嘆不如，故又氣又羞，一定要清清楚楚，明明白白，弄一個完全沒有關係，才保固了「人生觀」的尊嚴。不料上帝在大羅天上，拍手笑樂，贊同他的尊嚴，水漲船高，我才牢居着神聖不可侵犯的地位，（但癡人並忘了機械是積着幾百年人智，用頑鐵造成的，你是積了幾百兆年，用兆兆擔的蛋白質壅培起來，進化得來的，不必瞎吹，你栽培自己，與你栽培你的機器，化的時間經費，那就巧歷也不能開清賬的比較了。當然千年狐狸，（人身）決不必降尊與漿糊三腳貓比例。可以不必着急。）人身要與機械論個出身的貴賤，最便當，自然是多個靈魂，同少個靈魂，有如掛了一等大綫寶光，禾章，去立在施衣棉襖隊裏，不必自讀脚色手本，便迥然不同。因此靈魂又搖身屢變，多方撐持他的架子。變到精神元素，已戴上科學面具，況且精神元素，便是精神元素。老實不客氣，也不配何人去問他來歷，這種大



搖大擺的無賴，如何輕易便混同夾賬，放他過去。至於「隱得來希」名目的混成，縱然還遜我們蘇州的「像煞有份事」一籌，然他的面目，突然之間，似乎還比精神元素來得特別。但是這把戲，不是滑頭演出來的，是一個老實的吃香腸的老先生演出來的。所以手勢不大靈便，一方面把這隻猴子着起紗帽圓領，像煞一位官人；一方面又自己把尾巴拖到檯面前，因此也可以不用理會着的了。因為杜先生是一個博聞彊記，色色懂得的學者，他最富的特長是分類。他不是賣膏藥的江湖，口齒不老。他是極能耐的天橋衣攤學徒，假如說「馬褂一件咯，止賣一元錢，領子值三毛，鈕子五吊錢，裏子值四毛，送了一個面。」這便是他的演講。所以他一方面將「隱得來希」同物質「爭持」，成立個二元論；一方面又說「隱得來希之意欲，即要機體構成。」隱得來希是「初式」構的，「心是次式的。」呀呀！隱得來希既被機體構成出來的，還要同爸爸（物質）爭個二元，真傻小子。

好了！現在真要將我的宇宙觀的緊要話頭，交代明白，便將這篇文章的宇宙觀從而結束，而這篇文章的人生觀可以在下期太平洋雜誌上開始。

在無始之始，有一個混沌得着實可笑，不能拿言語來形容的怪物，住在無何有之鄉，自己對自己說道，悶死我也！這樣的聽不到，看不見，聞不出，摸不着，長日如此，成年如此，永遠如此，豈不悶死人嗎？（請恕我，這幾句膚淺陳腐的帽子，而且是柴積上撒着謊，但加這幾句想當然的話，非但說下去才不突兀，庶幾叫他是主要的天機，一旦洩露，才澈頭澈尾，亦無不可。）說時遲，那時快，自己不知不覺便破裂了。這個破裂，也可叫做適如其意，所謂求仁而得仁。頃刻變起了大千宇宙，換言之，便是說兆兆兆的我。他那變的方法，也很簡單。無非拿具有質力的若干「不思議」量，合成某某子。合若干某某子，成爲電子。合若干電子，成爲原子。合若干原子，成爲星辰日月，山川草木，鳥獸昆蟲魚鼈。你喜歡叫他是綿延創化也好，你滑稽些稱他是心境所幻也得。終之他是至今沒有變好，并且似乎還沒有一樣東西，值得他愜意，留了永久不變。這是我的宇宙觀。

自從我們不安本分，不甘願做那聽不到，看不見，聞不出，摸不着的一個悶死怪物，變了這大千宇宙，我們的目的何在呢？我是不敢替我們自己吹一句牛皮的，却逼住我不得不說他是要向

真美善！

但是儘管你一樣一樣認着「真」要做到好看叫做「美」，做到不錯叫做「善」，畢竟叫做終不合意。所以秒秒分分，時時刻刻，把舊的變去了，從新換着新的，正如下棋一般，下成了，又投子在盒中，指着棋盤又下，這種「無意識」的輕舉妄動，變到如此「一場糊塗」，收拾不來。（我是戲語）於是衆兄弟們，自然而然，要鬧出三種意見。

（甲）

他說很有趣的呀！我們本來嫌悶死，才來這樣變換。換不好他麼，我抵死也不相信。就是換不到頂好，常換一個較好，也就很夠消遣了。

（乙）

他說算了罷！多大的失望。要這樣的麻煩死了我，還不如悶死了我，什麼能叫做較好，值得我來忙。便做到了頂好，那時節一動都不好動了。五光十色，都像嵌在玻璃球裏一樣，不依舊悶死麼。有勇氣，何嘗不可連那聽不到，看不見，聞不出，摸不着的一個境界，索性也犧牲了。

(丙)

他說，不要太高興，亦不要太煩惱，我來折中，我來折中。什麼叫做真美善，與其畢竟達不到，不如說苟真矣，『苟美矣，』苟善矣，我說達到，便算達到，豈不適當？他又搖頭吟哦曰：『他人騎馬我騎驢，仔細想來終不如，驀地回頭挑擔漢……』

這三種人，就是梁漱溟先生所謂三條路，他把三條路做了西洋印度中國的三代表，胡適之先生雖嫌他包含過多，然也可以攬統的代表一代表。固然要仔細的分別，不但一民族之大，決不會共走一條路；就是一個人，在一世之中，或一日之間，也不是止走一條路。那

三條路是容易隨着環境，時時變換走的。可是環境的力量能成功一個總算賬，却竟有一大民族，共上了一條路，中國向來走的是兩路，所以孔二先生以前的民族心裏，會造成孔二先生的學說。孔二先生又能隔了二千五百年用間接直接的方法，來逼住了梁卓如梁漱溟張君勱章行嚴諸位聰明絕頂的先生，進他的圈套。雖一路有什麼莊周墨翟胡適之丁文江任鴻雋等許多異端，全不濟事。我們在柴積上日黃中攪擾着，那更不相干了。不過我們自己把小鑼鐃鐃的敲着，唱個道情兒罷了。你老有什麼人生觀？朋友呀！下文再詳細說罷。

## 人生觀

什麼叫做人？先要恭敬的又好像滑稽的對答道：人便是宇宙萬有中叫做動物的動物。人又便是動物萬類中叫做哺乳動物的哺乳動物。人又便是哺乳動物許多種類中，後面兩脚直立，前面兩脚脫除跑路義務，改名爲手，能作諸多運用的動物。這就是就外表上

說着。人的腦袋，其大九斤半，有三斤二兩的腦髓。人又有五零零四十八根腦筋。把什麼哺乳動物腦袋的『大』量，來同那動物自己腦髓的『多』量，作個比例，所得的額量，都此人少。什麼哺乳動物的腦筋，也沒有人的五零零四十八根那麼樣多。（我的三斤二兩腦髓，五零零四十八根腦筋，在上半篇宇宙觀裏已經加過注，止是用遊戲的俗談，作一個約略而乾脆的報告。一筆確數的清賬，自然要問博物學家。我們在柴積上日黃中談閑天，止要大段不荒唐，也就罷了。）還有許多生理上的組織，比較着什麼哺乳動物，都有細微差別。但供着我們緊要的談話，就是三斤二兩腦髓，五零零四十八根腦筋，也就夠分別這個是『人動物』。這是就內容上說着。概括起來說，人便是外面止賸兩隻腳，却得到了兩隻手，內面有三斤二兩腦髓，五零零四十八根腦筋，比較占有多額神經系質的動物。

什麼叫做生？就是無論你說上帝造成的傀儡罷，『隱得來希』串出的戲法罷，真如幻起的妄相罷，直覺悟着的變動罷，綿延不斷的罷，片段分割的罷，或承認我吳稚暉所謂

「漆黑一團」(另注下方)破裂了,變起大千宇宙,至今沒有變好中的一變罷,終之我們講話,只好大胆的把綿延的,分割着,說道,這便是兆兆兆利那中,那位或造或幻或變的趙老爺,或錢太太,或孫少爺,或李小姐,從出了娘胎,到進着棺木,從喫起三朝湯麵,到造了百歲牌坊,他或她,用着手,用着腦筋,把「叫好」的戲,或把「叫倒好」的戲,演着的一刹那,便叫做生。於是我又敢逼着文總括一句,說道,生者演之謂也,如是云爾。生的時節,就是鑼鼓登場,清歌妙舞,使槍弄棒的時節。未出娘胎,是在後臺。已進棺木,是回老家。當着他或她,或是未生,或是已滅失了生,就叫做擇吉開場,暫時停演。

「漆黑一團的宇宙觀」是北京晨報替我起的標題。這漆黑一團的名詞才叫乾脆。因為我要把無始之始,非有,非非有,聽不到,看不見,聞不出,摸不着,混沌得着實可笑,不能拿言語形容的怪物,所謂整個兒的「一個」,簡括地,而又活潑地的說出,甚不容易。若止說「一個」,或變稱「一團」,便囹圄呆板,終不痛快。又或者開口閉口,動輒稱做「本體」,或言「太極」,那是在柴積

上，日黃中，談闊天，却扮出玄學先生的面孔，冒着講學的招牌了。犯不着如此迂腐。所以我們信口開河，自由說笑的談話，寧可犯了漆黑兩字，稍落着邊際的毛病，叫做『漆黑一團』，便活躍着，說也得神，聽也爽朗。但聽的人若竟把漆黑兩字，真當着石炭，當着木炭，當着烟煤，當着墨汁看待，那就糟了。止希望當做『非有非非有』的代名詞，才剛剛恰好。

宇宙有四謎：一是叫做怎樣起頭。二是叫做怎樣完結。三是叫做大到怎樣。四是叫做小到怎樣。這四個謎，我們常說絕對不可知。現在敢說惟有那整個兒的『一個』，乃是絕對。此外更無絕對。有『有』又有『無』，有始又有終，有大又有小，都是相對。知道絕對是『一個』，便是已知一切。無所謂更有什麼謎，更有什麼絕對不可知。始終大小，止要拿中國老玄學鬼的滑頭套話，他們有他們用套話的目的，我們有我們借套話的理由，恭恭敬敬的說着，就什麼道妙，一齊拆穿。更有什麼謎，更有什麼絕對不可知。假如：



有始是有，無始是無，有無相對，同出於絕對的一個；乃就說個「無始之始」，始就已經知道。

有終是有，無終是無，有無相對，同出於絕對的一個；乃就說個「無終之終」，終也已經知道。

有大是有，無外是無，有無相對，同出於絕對的一個；乃就說個「無外之大」，大也已經知道。

有小是有，無內是無，有無相對，同出於絕對的一個；乃就說個「無內之小」，小也已經知道。

從「無始之始」到「無終之終」這條時間線，就是宇宙萬有唱戲的季候。「人生」也在中間占有演唱的鐘點。從「無內之小」到「無外之大」這個空間場，就是宇宙萬有唱戲的檯盤。「人生」也在裏頭占有舞蹈的角隅。

無始之始，我們已經不管三七二十一，把「漆黑一團」去說明了。那無終之終又如

何呢？現在可用四個譬况，表明三種結果。我在宇宙觀的結末，說是我們宇宙萬有的衆兄弟們，雖然都是那漆黑一團，所謂整個兒「一個」的分裂了的變相。然而既分裂了，便自然的各有個性。有的是「常常高興者」，他願意儘變不歇，便是梁漱溟先生所謂向前的要求的。這是甲。有的是「死不高興者」，他到底不願再變，便是梁先生所謂向後要求的。這是乙。有的是「也能高興而到底退縮者」，他很盼望不必儘變，便是梁先生所謂持中的。這是丙。我所謂三個結果，就是因爲甲乙丙三種的個性。何以三個結果，却用得着四個譬况，他的理由如左：

第一個譬况是「下棋」，得到向前要求的結果，所謂進步，屬甲。甲以爲真善善是有的，是無窮的。變起來終能較真又真，較美又美，較善又善。向前不歇的變下去，很為頑。從當初漆黑一團，變到現在的局面，雖極不滿意，却正好再變。這種變個不歇，並非多事。這是下棋人常有的傾向。下得最好，也不恤隨手亂却，檢子入盒，從新再下。這個精神，應用到人生，即所謂四時之序，功

成者退。又所謂已陳腐狗，不必再登。無所謂聖賢王侯，到頭皆空，定要不勝其戚戚。

第二個譬况是情願「漆黑一團」，得到向後要求的結果，所謂滅絕，（好聽點叫做涅槃）屬乙。乙以為真美善是沒有的，是幻執的。變起來止有苦趣。若妄執了再變下去，叫衆生愈加的沉淪在苦海，不如反到漆黑一團，雖然說不到真美善，也就看不見偽醜惡。倘嫌漆黑一團的氣悶，不如努力把漆黑一團都滅絕了，成個正覺。這個精神，應用到人生，便是自殺，便是滅種，所謂求仁得仁。

第三個譬况是「活動影戲」，得到持中的結果，所謂命定，屬丙。丙以為真美善是有的，是固定的。宇宙的變遷，止是順着定數的變遷。活動影戲乃是這個意向的惟一說明。從前惟袁子才子不語上，曾經有這種類似的譬况。數年前傅佩青先生在倫敦對我說，英國亦有人相信這個道理。他們相信宇

宙好像活動影戲，就是以爲宇宙萬有，乃是一次鑄造停當，好像是活動影戲的膠帶一般。這個膠帶是很長，膠帶在那裏轉着，就是宇宙的萬象換着。周而復始，已過去者，從新再現；止是時間長得不可思議罷了。有如現在有個中華民國十二年，又有個北京石達子廟，又有個吳稚暉在這年，在這廟裏，寫一篇『一個新信仰的宇宙觀及人生觀』，從前也是如此，已有過了兆兆兆兆次。以後依舊如此，還要有兆兆兆兆次。這算做滑稽，然不能不說他有些理。但恐那條膠帶，若也一樣要磨損，便恐走樣，倒是一個問題。一笑。這個精神，應用於人生，便是樂天知命，適來夫子時也，適去夫子順也，吾與汝皆無並也，而又何羨乎……一類的哲人高士詩翁，都隱隱消息在這個玄中。

第四個譬况是『玻璃花球』，也得到持中的結果，所謂停滯，也屬丙。這又有丙A及丙B。丙A是一個『便宜玻璃花球』。丙A以爲真美善是有的，是要就現實而容易取得的。不變固不可，太變亦不是。（錢玄同先生常笑

這類先生終帶些從前某冬烘不撤薑食的八股調，所謂神明不可不通，神明亦不可太通。這種精神，應用於人生，就是把石器時代的茹毛飲血穴居野處，看做文明不夠。把物質世界的飛機潛艇汽船火車，又看做文明太過。惟雞犬相聞，老死不相往來，或扶犁荷鋤，載耕隴畝。芒鞋竹杖，相伴風月，或至耆耆，卽鐘香鼎茗，饋車魚艇，得此至於宇宙末日，亦可算得至樂，算得清福。這是要把苟完苟美的現實狀況，定爲宇宙悠久的標準。把這個現實狀況，嵌在玻璃花固定不變，他也不問這個玻璃花球，到底工料如何，所以只好喚做便宜玻璃花球。

丙B是一個「精緻玻璃花球」。丙B以爲真美善是有的，是要想法而趕緊結賬的。隨宜泛變是紆曲了前途，不如直接的開起一筆清賬來，一變就變到頂點，一勞可以永逸。這種精神，應用到人生，就是崇樓傑閣，玉階瑤柱，名曰天國。奇花美草，青獅白象，名曰仙境。入其中可以永樂，居其間可以長生。

或信仰而得救，或畫脩而飛昇。終之失了變動的意志，止有息肩的慾望。果然如願以償，亦永遠的嵌在一個精緻玻璃花球之中，長此不變，幾與漆黑一團的毫不變動者無異。若說天國仙境亦尚有不斷的進步，乃便顯得天國仙境仍非頂點。所謂一勞永逸者何在呢？

於是可見宇宙本身的所以要變動，所以要綿延，便應有高興的義務。不如取甲的向前要求，下着棋，不斷的進步爲好。乙的向後要求，反到漆黑一團，也太負氣。至於學丙的持中，弄到做成活動影戲，做成玻璃花球，皆固定了，停滯了，變成死板板的，也就無味極了。

現在閒話插了許多，又要言歸正傳。所謂人生，便是用手用腦的一種動物，輪到「宇宙大劇場」的第億玖八京六兆五萬七千幕，正在那裏出臺演唱。請作如是觀，便叫做人生觀。這個大劇場，是我們自己建築的。只一鹵兩手動物的文明新劇，是我們自己編演的。並不是敷衍什麼後臺老板，貪圖趁幾個工錢，乃是替自己盡着義務。倘若不賣力，不

叫人「叫好」，反叫人「叫倒好」，也不過反對了自己的初願。因為照這麼隨便便的敷衍，或者簡直踉踉跄跄的鬧笑話，不如早還守着漆黑的一團。何必輕易的變動，無聊的綿延，擔任演那兆兆兆幕，更提出新花樣，編這一幕的兩手動物呢？并且看客亦就是自己的衆兄弟們，他們也正自扮墨了登場。演得好不好，都沒有什麼外行可欺。用得着自己詭自己麼？并且賣錢的戲，止要幾個臺柱子，便敷衍過去。其餘跑龍套的也便點綴點綴，止算做沒有罷了。這唱的是義務戲，自己要好看才唱的，誰便無端的自己扮做龍龍套的，辛苦的出櫃，止算做沒有呢？并且真的戲，唱不來，下場了不再上場，就完了。這是叫做物質不滅，連帶着變動，連帶着綿延，永遠下了場，馬上又要登臺的呀。儘管輪到你唱，止是隨隨便便的敷衍，踉踉跄跄的鬧笑話，叫人搜你的根腳，說道，這到底是漆黑一團的子孫，終是那漆黑一團的性氣，不丟人麼？

我反復的先講這幾十句的老生常談，爲的是什麼呢？爲的是我說「人生」便是「兩手動物唱戲」，生怕有些道學先生同高明哲人聽了，犯了他們的尊嚴，失了他們的高

尙嫌我遊戲得太利害，未免不敬重人生。所以我在滑稽裏頭，表示出我的敬重人生，還要比他們迂腐。而且正正經經的板着一回面孔的分辨，照我的敬重人生，還比較透澈。我却並不爲止有兩手動物的新劇，該當唱得認真。便是什麼木石戲，鹿豕戲，都該一樣的認真。我與讀者先生們，都不是個木石，都不是個鹿豕，止是個兩隻手的人，所以我們商量着這幕戲，我們應當也唱得精彩，如是的罷了。

兩手動物戲的劇評，雖多到不可究詰。我儘管把什麼諸子評論，哲學史，儒學案，名人傳記等，摘抄起幾萬紙來，登到太平洋雜誌第一千期也登不完，還一定是掛一漏萬。所以我索性不嫌疏漏，止把三句話表明頭等名角的態度。縱然粗看這三句話，好像拉雜，細講下去，也頗可以算做概括。三句話是，凡是兩手動物戲裏的頭等名角，應當

有清風明月的嗜好，

有神工鬼斧的創作，

有覆天載地的仁愛。



現在這三句話，好像隨便在琉璃廠書畫鋪裏，把亂七八糟掛着的對子，抄上三句便算。但是第一句是詩畫相對贊成，第二句是美術家相對贊成，第三句是宋學先生相對贊成。自從物質文明破了產，現在我們中國新文化造出來的，便是詩翁，藝術家，宋學先生最多。皆是精神文明的產物。因此我不能不先尊重這種新人格，為相對的承認。但既然承認了之後，不能不把這三句江湖尺牘調，再解剖了，剝了他們的皮，赤裸裸使他們的真相，用粗俗話交代明白。換三句粗俗話是怎麼呢？便是

喫飯，

生小孩，

招呼朋友。

這三句話未免太粗俗了。況且這三句粗俗話，同前面三句的江湖尺牘調，又有什麼密切的關係呢？且慢且慢，這是到了我這篇文字的中心點了。我這篇新信仰的宇宙觀及人生觀，也可以說就為這三句粗俗話，與那三句江湖尺牘調的關係，所以做的。我自然把那

關係，在下面分段的詳細說明。但我現在却先要插說幾句閒話。我說，喫飯，生小孩，資本上便叫做飲食男女。再包括緊一點，也可以叫做食色。從前也有人大胆的說道，食色性也。仔細一點的，分別着，叫他這是慾性。招呼朋友用什麼手續呢？最周到是要惻隱，辭讓，是非，羞惡，完全了，招呼才算盡心。這惻隱等四項，還標明便是仁義禮智四根大柱子。人有這四端，便像人有兩腿兩手的四體一樣。這是人皆有之的良心。亦即是人性本善的善性。與喫飯生小孩的慾性分別着，這個叫做理性。或者承認慾性是性，理性也是性，不過彼此加個形容詞是要的。這就是主張性是善惡混的。或者承認理性才是性，慾性是情。這就是主張性是純粹善的。或者承認慾性真是性，善都是人爲的僞做作。這就是主張性是純粹惡的。道學先生各自善其所謂善，惡其所謂惡，牢把善惡二字膠黏在胸中，所以性善性惡的官司，打到現在也不曾判決。但是無論那一種的道學先生，都是右理抑情，乃是不約而同。到了文學家美術家哲學家的眼光裏，大都右情抑理。以爲情即是性，理智的確起於後天。故文學家美術家隱隱承認飲食男女含有至情，即是至性，如此，那

辨性惡的道學先生看個惡字，便多事了。哲學家則謂惻隱辭讓是非善惡，都是直覺的情，尙了理智便僞。如此，那是講性善的道學先生以爲四端出於理性，且認是非爲智，也錯誤了。然而尙感情則精神文明將普及，尙理智則物質文明將修張，現在文學家、美術家、哲學家，與科學家又正是各進訴狀，纏訟不休。恐怕這種精神物質的官司，也與性善性惡的交涉，到世界末日，不會結案。我們是一來沒有那種學問，二來是沒有那種工夫，能把古今中外的案卷都吊齊了，做個大裁判。我們隨便在此略略的提及，簡直狂妄點，要想把他們的頑意見加個總批駁，算他們都是夢中的說夢。一方面老實說話，我們說的話，材料還是他們的。不過覺得他們朝三暮四的說着，說得不痛快。我們改個朝四暮三的說品，似乎稱了我們自己的心，像煞新鮮點罷了。

我們怎樣說呢？我說：（一）我們的老祖爺爺，那位漆黑一團先生，搖身一變，今天變明天變。變這樣，變那樣。變的日子已經沒有法子數得清。變的東西亦是沒有法子數得完。內中有個我。我將占着號稱的一百年。那兆兆兆的一百年裏有一個一百年，

不能沒有個我。非但是理論，竟成了事實。然我沒有飯喫，七天便死了，如何支持到一百年？所以趕緊給我飯喫。如此，各位聽清楚，喫飯便是存在一百年的我。（二）據說猴子變了人，已有三百萬年。我若向上些，竟說人變超人就在明年，自然是說得最體面。可惜說不響嘴，怕要打嘴巴，不如索性把細點，說是人的變超人，還有二百萬年。於是六百萬年便是人世界。那兆兆兆兆的六百萬年裏有一個六百萬年，不能沒有人。非但是理論，也成了事實。人是怎樣有呢？最便當，就是請人來自己創造。甲人創造乙人，乙人創造丙人，平均三十年創出一個。從甲人創造到我，已有三百萬年，我便是第三十萬次的一個。那三十萬次的老人，都已盡過創造義務，叫做生小孩。（或從國家起義，名曰造百姓，一笑。）從我創造到超人，還有三十萬次。我是前三十萬次生出來的一個小孩。我又是後三十萬次，應該生小孩的一個人。如此，各位再聽清楚，生小孩便是存在六百萬年的人。（三）在一百年裏，宇宙也不是專門止要一個我。在六百萬年裏，宇宙又不是專門止要我來生小孩，或止要我生的小孩來生小孩。同一百年裏，應要數不清的我。又要更數不

清的「弄人的」我。同六百萬年裏，數不清的我，都要生小孩。數不清的「弄人的」我，也都要生小孩。倘若我竟不講理性，簡直只好有我，只好讓我生小孩，那就盤天際地，一物無有，止有「我他」與「我伊」及所生的小孩存在，無異反到漆黑一團，還那裏有什麼宇宙。如此，各位格外聽清楚，招呼朋友便是存在老祖爺爺——漆黑一團先生所愛變的宇宙。換言之，就是存在萬有。

如此，食的性，色的性，側隱羞惡辭讓是非的性，並沒有什麼善惡，無非漆黑一團先生變動綿延，要扮演萬有的作用罷了。

如此，清風明月賞玩之情，裸體美人創作之情，本着良知直覺，以無抵抗為大同起點之情，並不是什麼神秘的精神生活，也無非漆黑一團先生變動綿延，要扮演萬有的作用罷了。好了！我們柴積上，日黃中的稱說道妙，也止可至此而止。我們急急乎要把三句粗俗話，同三句江湖尺牘調的關係，所謂我這篇文章的中心點者，來暢說一番。要頭緒清爽一點，可以竟把他分做三節。並且不客氣，不管他通不通，做出三個題目，叫做

(甲) 清風明月的喫飯人生觀，

(乙) 神工鬼斧的生小孩人生觀，

(丙) 覆天載地的招呼朋友人生觀。

(甲) 清風明月的喫飯人生觀

喫飯這件事，有時被人看做最重要的一件事，所以我們也不必諱言，竟把喫飯列做人  
生觀的重要成分。有時又被人看做最鄙陋的一件事，到彼時我們也實在難為情，竟把喫  
飯要竄入人生觀的高尙問題裏討論。

例如東京大地震，有鉅萬災民沒有飯喫。世界各國都趕快送飯過去。那種風義，全  
世界什麼人都感動。這是證明喫飯確是人生觀裏的重要成分。

例如中華民國的八百羅漢，境况爲難的，實在也居大半。不靠南北奔馳，捧住那隻飯  
碗，簡直便有許多人，將憔悴失業，弄得室人交誦，有無窮的苦趣。與東京災民不相上下。

而且東京災民是，等災象過了，有從新復業，自行尋飯的希望。那些寄生蟲的羅漢，并另尋正當新飯碗的勇氣，完全被那雞肋式的議席，銷沉到零度以下。因為沒有什麼事業，再比這種可貧可富，可賤可貴的勾當，逍遙而容易。所以只剩了一個患得患失，不肯另圖別業。老實那種高等流氓，貪喫懶做，也少有人請教。故彼等的實在，可以算做終身落難的災民。縱使大選費呀，出席費呀，儘他受用，原有些可惡。至於僅僅發一點北京的打折歲費，受一點上海的客中津貼，存在存在他的裝飯臭皮囊，或兼植他的妻子，也正與賑濟東京災民一樣。即使讓一步一步說，也不好算有十分差別。然而大家對他那種喫飯，竟有種說不出話不出的鄙惡，全世界無論什麼人，沒有一個不搖頭。這又證明喫飯很辱沒了人生觀。

又例如黎菩薩前年有句話，叫做『有飯大家喫』。在狗爭骨頭同軍閥喫人的狀況中，得到這句很像體面的談話，一時也確實感動着人心。又證明喫飯問題，雖夠不上說是人生觀裏的重要問題，畢竟還算得上一個問題。

又例如自從得了菩薩的暗示，不但估摸地盤的，偷竊高位的，公然自訴他的爲着飯碗，

有所不得已。餘如紳士專爲子弟謀差缺，學生專爲父母求文憑，更看做領了菩薩法旨，十分正當。現在也不必憑着理論，來討論我們的滿意不滿意。但憑事實，來看大家的贊成不贊成。那可說贊成的居少數，都以爲被喫飯害了。又證明喫飯問題，近乎在人生觀裏是應屏斥的問題。

這樣的忽是忽非，原悉數不能盡。引着兩個比較，也夠可把一切概括。儘管有如創辦實業，叫多數人有飯喫，自是好事。然結局自己面團團作富家翁，便不大高明。又有如勤儉成家，叫子孫有飯喫，也不算大差。然結局造成許多無所事事的少爺，就畢竟錯誤。諸如此類，皆可讓大家空閑了自己推想，不必我來多占太平洋雜誌的篇幅。總而言之，統而言之，歸到實際，喫飯是，完全是人生觀裏的重要成分。喫飯本身，一毫不鄙陋，一毫無罪惡。

惟喫飯有個標準，我却沒有新鮮批評，止有老生常談。就是：

(一)是喫飯要用自己的勞力換得才是。(到了大同世界，『各取所



雷，」也要將「各盡所能」做交換。不過人人道德高尚，去了算賬式的交換形迹而已。

(二)是我的喫飯，若把阻礙別人的喫飯得來，就不對了。(現在的羅漢與菩薩叫人民愈窮，資本家叫別人歇業，少爺叫供養他的增多勞苦，皆阻礙人家喫飯。)

(三)是化了勞力喫不到飯，還是不願意奪別人的飯來喫，也便算做難能可貴。

(四)是能夠想出許多飯來給人喫，自然最好。但反過來，奪了許多人的飯，給我親愛的去不勞而喫，那就更不對。

第一條喫飯要用自己勞力換來，其原理是：宇宙萬有，都從漆黑一團變出。維持各個體的存在，原從再到宇宙以外去想法。止是采用此有，供給彼有。但其原則，應希望取於無用，以供有用。雖取於異類，亦難免因不能盡知，誤取有用者自給。然實出一時所不

知，自可相恕。至對同類，既深信自己爲有用，即應推知同類皆爲有用，不當互相供給。所以同類相殘，什麼東西都不肯幹。勞力即爲生命的一部分。喫飯不用自己勞力，一定犧牲別人的勞力，供養自己，即犯第二條的阻礙別人喫飯。間接消耗人家一部分的生命，無異同類相殘。故第一條便是救濟第二條。但是儘管遵着軌道而行，仍不免於失敗，亦是宇宙變動中所不可避免的實事。因爲萬有雖然自由出發，各自進行，並不受有劃一強制之命令。所共同遵守之大法，惟不許有意爲無故的相斫罷了。（以其類變萬有，不願吞併爲漆黑一團而知之。）然惟其甚自由，故無意中之互相阻礙極多。宇宙永無至極的眞美善，亦就因爲如此。所以個體盡了勞力，竟換不到喫飯，或喫亦不能飽，乃是道理上的尋常之事。到此勞力既盡，喫飯艱難之際，若定要強喫，亦必生有阻礙別人喫飯的影響。因此那第二條，用第一條救濟了不夠，應當再用第三條救濟。說到第三條救濟法，喫飯問題遂忽變爲清風明月問題了。

喫飯罷，食罷，原不過維持個體存在的代名詞。個體存在的需要，類乎飯的很多。譬

如飽喫白米飯，固然肥頭胖耳。但飽看明月，飽領清風，亦神清氣爽。白米飯同清風明月，在生命上同一重要。因此把維持個體存在的需要列舉出來，當說營養需飲食，呼吸需空氣，肌膚軀體需光熱，需衣，需住，目需色，耳需聲，鼻需嗅，心腦需愉快。（愛憤則頃刻可以殞命，終夜可以頓老。）概括說之，可曰生活問題。弔詭其詞，不妨就說喫飯。僥倖止有衣食住，都要化勞力的高價，方能備物。至於半分鐘不可斷的空氣，一半天不可少的陽光，江上的清風，山間的明月，耳得之而為聲，目遇之而成色，都能取之不盡，用之不竭。沒有玉米醬醬那麽矜貴，沒有高粱桿子的土屋那麽難得。於是悲憫的哲人，高尚的節士，曉得喫飯常有緩急。勞力有效，自然被珍衣，鼓琴，食不厭精，膾不厭細，「固有」之可也。倘勞力失效，則飯糗茹草，若將終身焉可也。一簞食，一瓢飲，在陋巷，不改其樂亦可也。飲水，曲肱枕之亦可也。卽井上有李，三咽然後耳有聞，目有見，亦無不可也。而且餓死勿做賊，儘將出於自然也。而又在平日，一味把取不盡，用不竭，頂便宜的江上清風，山間明月，貯做有客無酒，有酒無殺時的代用娛樂品。還把所謂盡善盡美的道德禮樂，怡悅心腦，連肉味竟可以

不知。索性朝晨開了道，就不喫晚飯，死了也不妨。把他包括說起來，便是凡人不可無高尚的存在，便叫做應有清風明月的嗜好。他的意思，就是齎於口腹而豐於耳目，一樣也可以得到生命的舒適。我雖忘不了喫飯，却也極崇拜清風明月，故願意兩全了，成功一個清風明月的喫飯人生觀。其實說來說去，無非要當着化了勞力喫不到飯的時節，能做到還是不願意奪別人的飯來喫，圓滿了第三條，去幫着第一條救濟第二條，使第二條我的喫飯，不阻礙別人的喫飯，可以實行就是了。

但是這清風明月的喫飯人生觀，既為消極道德的極軌，為至難能的『持中』主義，斷無不表一百二十分的相對同情。可惜若把這個主義勉強一般人民，便是衣食未足，叫人知榮辱。便是救死不贖，叫人治禮義。便是不等富之，即便教之。春秋責備賢者，或者可以有效。撥亂世而反之正，亦或因有一二模範人物，隻手可以擎天。然結果止小部分自盡其心，為天地留正氣而已，無補於生民之塗炭者其常。所以大布之衣，大帛之冠，又必務材訓農通商惠工，立成器以為天下利，方足以致小康，開太平。因為消極之道德，乃個人之

道德，非公共之道德。若因自己要持中，便納履踵決，出金石的歌聲，坐嘯於清風明月之中。其君子居於陋巷，致其小人皆羣陷豕牢。若還說君子愛人以德，贈之以困窮，無異贈之以高貴，也就滑稽太厲害了。當初漆黑一團，變動而爲萬有，綿延而亘無窮，時時傾向於其美善，難道整個如此的苟延殘喘，敷衍這持中的麼？所以反對物質文明，幾無異自己萎縮其精神，還有什麼精神文明可言。故分析人生觀之成分，清風明月一問題，喫飯又一問題，二者不可偏廢。况其人非即黃州太守，誰能輕易到江上去領略清風，到山間去玩賞明月？清風吹向無裊之夫，明月照進空釜之室，悽慘則有之，而高曠何在呢？彼物質文明進步之邦，從工廠出門，即入廣大花草的公園中披拂清風。執壺漿行市，即在坦平列樹的大道上仰看明月。其君子避囂於江上與山間，其小人行歌於公園與大道，以視與破膠皮車於泥塗中，噴窩窩頭於敗廁邊，我等爲我同胞之設備，果盡心焉否耶？高談個人私德，拒人於千里之外，絕不顧全體公德，至此而知飽享不取值之清風明月，直即自然界之扒手而已。一望之也重，故責之亦周，幸勿以爲忤也。故喫飯的正軌，應該歸結到第四條。所謂能

夠想出許多飯來喫，那方才使得衣食住略與清風明月等價，雖不能說到不盡，不揚亦足以多取多用。喫飯問題，便解決起來，容易多了。要想出許多飯來喫，不仰仗物質文明的科學，更有什麼方法呢？

況且因喫飯之故，對於人與人之同類，即不必用科學去進取，但使人人能淡泊消極，亦確可敷衍解決。至對着供給我們喫飯材料的異類而言，却又有大問題發生。上面不是說宇宙萬有各自維持存在，止是采用此有，供給彼有麼？不又說但應取於無用，以供有用麼？為呼吸，肌膚，耳目計，取於空氣，取於光熱，取於清風明月，都是不盡不竭的東西，別人用不了，就算無用亦可。取那種無用的空氣光熱清風明月，來供我有用的人，自然恰好。至於爲着口腹，以供營養，便不能不取牛羊雞豚，稻粱菜蔬。難道他們都是活着無用，惟我活着有用，所以取彼無用，供我有用麼？真是因其異類，而多所不知，不免很錯誤了。故從淺顯的看，似乎宇宙止是一個相斫的世界，什麼競爭互助，全說不上。所以佛做太子時，在郊外看耕田，見犂牛把泥土翻了過來，便蚯蚓甲蟲一齊顯露。隨即鴉雀三五的下來，把他

們啄食了。太子感傷這種相殺，決意出家，把宇宙使他涅槃，仍反做漆黑一團，免得常演綿延的慘劇。然太子時代，科學還說不上，還止見其一，未見其二。若在現在批評，更覺得相殺的程度越高。譬如一處啄食三五甲蟲，或飯莊佳客點食清炒蝦仁，這都是一個殺多個。但塵土飛揚，肺癆病菌數萬入口，或飲水不潔，虎列拉菌成隊下腸，或三數週年，或三數小時，一個龐大個體，就此涅槃，這叫做多個殺一個。拿着此有，來供彼有，是無從另到宇宙外想法的緣故。倘不高興的向後要求深有如佛者，他不願意看這相斫世界，原也大有理由。但他要涅槃，涅槃不了，徒然造成許多待布施的乞丐，簡直無意中阻礙同類喫飯，好像是雞相的同類相殘，也是他初意所不及料。然就着他的實行消極，有兩條辦法，雖助不了涅槃多少，却幫了我們高興進行的，也開着一些法門。我們不甘願漆黑一團，儘着高興地進行所有維持萬有的存在，無非便在萬有中，拿着此有，供給彼有，這是無可諱言。但於無法中想出一條方法，叫做做着無用，以供有用。什麼叫做有用無用，沒有確實的標準好定，定了也沒法強制的執行，也是無可諱言。因為若是標準容易定出，或執行可以強制，豈非絕對

的真美善，便真正可以湧現麼？絕對的真美善，與真正的涅槃一樣，那裏有這麼一回事呢？所以確實的標準，也是永遠沒有。惟較有理由的標準，乃是隨時可定，隨時可改，終有一個盡着心的較好又較好可言。這便是誠能動物，爲了「美善」，竭力傾向於「真」，止管據其所知，盡心罷了。因此據我們，（是指柴積上日黃中的我們）盡心的立起幾個無用標準，便是：

（一）是依我們現在的智識，沒法想得出他與我們有同樣的作用，及同樣的感覺，便權且妄認他爲無用。

（二）是尙未成熟，暫時分辨不出他同成熟的一樣，也使權且妄認他爲無用。

（三）是在這一物的自己，亦不知彼所願棄的成分，到底還是有用或沒用，也使權且妄認他爲無用。

（四）是這物已經公認爲無用，不管他到底確實否，也權且妄認爲無用。



第一條的，例如金石及草木。金石是至今被人看做專爲動植物的補充品。安斯做蒸用，雖有吳稚暉代毛廁裏石頭辨護，說他在理化試驗室裏，也會鬧戀愛自由，到底吳稚暉在另一問題上，支持之不堅。至於草木，從前綠精齋前草不除的道學先生，也已經能夠贊他生機洋溢。所以吳稚暉在天文會講漆黑一團的宇宙觀，也慮及和尙留朋友喫素飯，田裏的青菜必聽見了同留者機械的青菜泣別。南先生在晨報上做食菜小說，也說靈魂掉淚不答。但我現在閉着眼，忍心害理的瞎說，也就可以抄老文章，說「誕降嘉種，「青菜同菜子的作用，止是天慈慈仁愛我們，專爲我們而生。況且他們的泣別與掉淚，秋波生在何處，我們尙未發見。所以爲我們喫飯要緊，權且妄認他們爲無用，暫時我們也不會敗訴。這就是我佛慈惠，主張素食的一個辦法，他把他作爲正覺未圓滿時的暫局，我們也可把他化作爲五光十色進行中的改良過程。但和尙到底不及博士，就是科學博士要想在金石中取出蛋白質，乃博士使將來能實行古代風流天子辟穀餌金石的仙方。可以免流青菜紅粟的幾缸眼淚。和尙畢竟還要較着菜根，如此要想從佛學進一步，不就是科學麼？

第二條的，例如精蟲及子卵：死的孕蛋同精蟲，有顯微鏡片子及書本的插圖可看。活的驟殺着鬼子之類，也能看到。我却同許多朋友看見了人的活精蟲。當着他們出了陽性的機體，約有半分鐘，便將針頭撥一滴在玻璃片，止用一百倍的顯微鏡看着。早看見這針頭大的一滴原精，顯現了帶尾的蚪精蟲，不下二三百尾。在透明的玻璃世界內，彼此南行北行東行西行，比北京前門大街在熱鬧時的過客，還要繁忙。不過精蟲裏面無科學工藝，還沒有一個「不可徒行」的大夫在內，膠皮車汽車是都不會備。可憐忙了三分鐘，玻璃世界大約酸化了，起了超過東京地震的大災，把二三百枚的曳尾客都變成一榻糊塗，一齊超入涅槃。剩着黏濇濇的鼻涕一團。這就是全部的精蟲宇宙史。所以叫精蟲是無用，老價搖頭不敢答。但是一英寸肺癆病的痰，可含癆病蟲二百兆尾。精蟲比癆病蟲大上多少倍，我因不考性交博士，沒有查考。但曾在五百倍的顯微鏡裏，看同樣一滴的肺癆病蟲，也有二三百尾光景。（這是我的姨甥馬光斗君吐出的血痰，他不到一年便死在比利時了。一個很聰明的少年，因不相信食物潔淨等等，便做了多個喫一個的一個。）

姑且略說算精蟲大上癆病蟲五倍。如此，每與「老妻敦倫」一次，洩漏半茶杯的原精，夠算五英方寸，也是二百兆尾。倘個個精蟲都要出世，止要某三爺同某三太太兩團圓，就可以把全國四百兆百姓流放南北兩極，盡叫他的少爺來補充。那就總統選舉裏，投四百兆張，也不必運動，全體通過了。可惜據說某三太太的孕蛋，每回止有一個，至多兩個或三個。所以某三爺每次化用的精蟲，倒有一百九十九兆九千九百九十九萬九千九百九十七枚，化給冤大頭身上了。不說笑話，這化給冤大頭身上的一百九十九兆九千九百九十九萬九千九百九十七枚的精蟲，簡直可以算是無用廢物呀。倘然抽足了鴉片，又要應酬三妻四妾，又要胡同裏去偷偷摸摸，傷害了恆河沙數的未來小百姓，還有什麼李闖張獻忠比得上他的兇惡呢？然我們那位漆黑一團的老祖爺爺恐怕後面吳稚暉要做神工鬼斧的生小孩人生觀，沒有資料，竟不肯把性慾絕了。今日按下不表。再說有人說過，一對蒼蠅倘然奉生三禮拜，一無天札，全地球便止能位置蒼蠅，更無別的飛潛動植的飯碗可剩。又如播穀一升，得稻三擔，倘三擔盡要入地傳種，也不上數年，地球上止能插稻，更不能並容種稻人插足。到了這

裏，我們便由不得冒冒失失，暫時要自稱得着一個結論：就是漆黑一團先生真是周到，一是對於宇宙萬有中的每一個有預備着恆河沙數倍的候補當選者，做個綿延（傳種）的計畫，機會較多，（他竟化幾百萬元，去買十萬額一元一張的彩票，把額票一齊買了，便什麼彩都能得到。可惜一張偏爲人買去，偏偏失却頭彩，所以也還有不斷的滅種。）不怕諸有的不綿延。二是把這用不了的，便充別一個的存在資糧。三是本來不過預備着，原知道恆河沙數要遇着天然淘汰，於是宇宙萬有，各自有得剛剛恰好，便叫至真，極美，最善，漆黑一團先生就要改名精緻玻璃花球了。可惜也做不到，所以誰應若干，還是辛苦的在那裏分配。自以爲分配常有進步，因此吹做進化。或笑着止有綿延，故定要改稱積疊。聞文我們不管。我們此處，止把他所謂候補選不到的，所謂本來充資糧的，所謂曉得要淘汰的，舉這些的精蟲子蛋，皆權且妄認爲無用。因此大米飯三碗一餐，沒人非議。紅棗兒十枚一吞，止算小事。并且雞蛋到眼，就是和尚也許流涎。所謂「混沌乾坤一氣包，也無皮骨也無毛，老僧送爾西天去，請你唵囉裏邊跑。」到底比便壺裏偷燉豬蹄，罪惡輕些，歐陽竟無

先生也必定點頭允許，稱是「方便法門」。但是除了少數的賀蘭進明（？）一流的龐  
德聖，有什麼嗜精癖之外，精蟲就不得充數雜糧。然而在從前南京考舉子的時代，有首  
曹錕的打油詩，叫做「何物秦淮有，妓樓試院通，糜增附暨貢，尿屎血膿。」然則蔡淮  
河邊的精蟲，天然認為無用，自有擔糞夫同尿屎一齊收拾去，充做肥料，間接使他化身在數  
千糞子裏，供我們大嚼。而且每次性發，製造了二百兆，就是止許有一條放他跑進孕蛋，果  
真是一條一條無限制的叫他成人有用，人數必然太多，也沒有許多白米紅棗鮮蛋，能供他  
享用。因此老僧羅偶爾思凡，也要強制了入定。竟叫他在卵巢裏暫增二百兆口，頭刺復  
減絕在卵巢裏，這又是我佛慈悲，主張絕慾的辦法。他是用他實行涅槃，我們也可以借佛  
限制過癮。我們倘然凡心未淨，偶爾放二百兆大國民逃出卵巢，他裏頭的最大多數，自然  
是自討苦喫，徒然去逐隊膿血，浮沈在秦淮河邊。就使有一二強梁頭目，公然闖進孕蛋，而  
花蔞剛又來了一位女菩薩，叫做珊格夫人，竟能用辣手連孕蛋拖進醋浸棉花裏，結果他的  
歷史，決不放他成功有用。但這位女菩薩雖學過些科學，還不算甚精。手術偶爾不良，好

癩癩點悲劇出來。如此，要想絕慾絕得道地，避孕避得穩當，能夠不好的去請教科學麼？（科學家在傳染病不曾成功時，想出打針的預防法，也就是替代微生物避孕。並不是一味相斫。科學功用之大如此。）

第三條的，例如牛乳羊毛，奶媽賣人乳，與膠皮車夫賣腦力，差不多一樣。人乳消耗，有肥肉湯可以充補。腦力消耗，有窩窩頭可以充補。因此料想大武太太供給我們些兒牛乳，也可以用乾草充補。在母牛自己看來，簡直可以算做無用，落得供我們的有用。我們兩個月不剪髮，自然嫌他太長。三十二枚銅子的剪髮費，要省也不能。剪下的髮，再也沒有人用手巾包了回去。聽憑整容匠積多了，若干銅子一斤，賣給莊戶去充肥料。這正像綿羊因為禦冬之計，長了一身長毛。一爰夏令，正沒有方法脫却那重裘。我們却替他一齊剪了，令他一身輕快，免得學狗子的伸舌取涼。我們却舶來的嘩嘩大錢，從此得到。果否牛乳羊毛，自身亦有生命，那就敬謝不敏，不敢置答。幸虧目下也無人詰問。拔一毛而利天下，楊朱弗爲。那是古代翦刀難得，改翦爲拔，自然劇痛。若早說翦一毛而利天下，楊

宋定也欣然。照此種的不必難爲牛羊，我們居然飲牛乳，穿唾噉，飽享文明之福。兩利爲利，什麼更有圓滿於此呢？惟狐貉之厚以居，割不方正不食，就慘厲厲的不堪設想了。便是食夫稻，我們在上圖講過，算是廢物利用。至於衣夫錦，那就糟糕。一衣之錦，其來路至少要幾千條活蟬，宛轉在沸湯裏剝盡繭絲而死。所以佛祖爺也不贊成孔聖人衣錦尚綢，楊妾而行。然而他的八寶莊嚴，也還免不了繡般寶披，蓋在象背，墮出大羅天上威儀。即我亦贊成到無政府時代，應該街上皆鋪紅綬毯子。而且我們不喜款油畫，愛在電燈光下，討論玄學，則電線的絕緣，又不能無絲。消極辦法，惟有共換布衣，改點油燈，強火車倒開到宋朝。倘要積極進行，周程張朱的格物，他們都不是尋一物來格，叫做格不到區區之蠶。這件小事，竟也同蠶在湯裏，叫做殭了。幸虧二十世紀的科學家，他把藥水瓶橫和豎和，倒在破繭爛衣之中，居然在法蘭西的里昂城裏，繅得上好的細絲。於是有了辦法，蓋在作繭以後，聽憑他在繭裏成蛾。他咬破繭頭飛去。我們拾他的破繭，抽得好絲。電線，綬毯，綬披，合着最美之錦，可以無一不備。雖現在一面藥水已經在那裏救世。一面仍舊整千萬

撥的活繭，在那裏湯煮火炙。這止是我們還怕麻煩，貪圖省事，不願傷天害理罷了。却已不是我們沒有辦法。有了辦法，自然將來蠶國裏的浩劫，可以避免。將來恆河沙數的蠶公公，蠶婆婆，都應到科學廟裏去磕頭謝神。我想我們暫時承認牛乳羊毛破繭，於牛於羊於蠶，爲最是无用，他的不關痛癢，幾同金石一般。但做起我們衣食的供給來，又最是得力。我們倘要不看見相斫世界，我們如何不在科學上努力，把研究科學，看做宇宙間第一義務呢？

第四條的，例如死體遺蛻：這個但拿我們人來一說，不必多贅。人死七日不殮，便蛆出於戶。足見第一把我們的廢物，先可做蛆的美餐，真是惠而不費。照例不給爲蛆糧，亦可得油若干，提鹽若干，骨灰充肥料若干，我亦何爲而不許？而且縱使竟費材木，並災土石，建築了山陵，亦不過早晚之間，畢竟是蟲蟻之點心。倘投牒閻羅王，認將來的蟲蟻爲相斫，閻羅王必擲狀地下，命牛頭馬面扶出。所以這個死體遺蛻，當然確可承認爲無用之物。但此種品物，什八九皆有碍衛生，不合我們供給。除是科學家能消毒利用，則鉅額之廢物甚



可惜矣。所以也是念念不忘了科學。

至此而我清風明月的喫飯人生觀，略已說明。我們再來生小孩，造百姓。

(乙) 神工鬼斧的生小孩人生觀

把生小孩子，着個神工鬼斧四字，這個題目，就使不算七扯八扯，無理得可笑；便被冬烘先生看做生小孩是名詞，加上神工鬼斧的形容詞，也就無賴得可以。他定然大嘆一聲，預料這神工鬼斧般，生出來的小孩，決非區區徐樹錚或吳佩孚。也不像止是楚霸王同拿破崙。至少定是托塔天王或是齊天大聖。這真被他猜得糟了。然冬烘先生的天人化，猶可說也。最怕是被新文化少年去看做神祕化，以為生小孩確有神工鬼斧的奇妙，那就更糟。這就不可不在未入正文之先，百忙中插說幾句。

生小孩的一件事，決連不上什麼神工鬼斧。生小孩是止是宇宙變動的精延。狹言之，又止是宇宙萬有各個自己的綿延。例如人爸爸，人媽媽，生個人小孩，便是人在六百萬

年中，綿延六十萬次，如是而已。宇宙萬有各個的綿延，並不用絕對相同的一種方式。假如如下動物，陰陽便寄於一體，並不需有『他』又有『伊』。我想陰陽具於一體，難免容易纏綿，容易醇化。銷耗過頻，母體亦就容易涅槃。我們爲慎重生命起見，漸漸各自把陰陽兩性，隨宜排除，減殺其醇化。或偏排陰性者，至於陰性由不發達而淪滅。偏排陽性者，陽性亦積久漸失。於是甲則偏存陰性，乙則偏存陽性，及纏綿洋溢，有需於醇化，必得兩物相遇，方可實行。其實恰可救濟早衰，得生命之向上。此當爲動物進化的最鉅一階級。質言之，恰如照相顯影藥水，甲貯一瓶，乙貯一瓶，可經久不敗。臨時配合，功用以顯，而轉瞬亦遂變性，以至於無用。設平時亦甲乙共和一瓶，便無法持久。所以『他』也者，不過甲瓶貯精蟲者也。『伊』也者，不過乙瓶貯孕蛋者也。他伊交接也者，不過精蟲想合着孕蛋，綿延一小宇宙者也。故生小孩也者，並不需有神工鬼斧，絕無奇妙可言者也。其以奇妙稱者，有最爲臭肉麻之綺語，若曰『夫婦之愛，乃不可思議特別之愛，是直愛之至也』，是異酬之至矣。（一笑）其實止因精蟲起了纏綿，要尋找孕蛋來醇化。孕蛋也起了纏綿，

要尋找精蟲來醇化。一如飢之擇食，寒之擇衣，皆一種需要時的反應作用。與久病後思父母青年之保抱，困迫時思良友充分之救濟，其因所衝動，而起所反應，完全無不同。此時愛情對此，暫亦加重於床頭人者，因其時精蟲孕蛋皆不起作用，而痛癢及危急，非卿卿我我所能體貼入微及有力援手之故也。然疾痛困迫其暫，富即想易妻，飽暖即想淫慾其常。兩性常易網羅，又爲人類所特別，於是知好色則暮少艾，有妻子則暮妻子，似乎兩性之愛，一若甚深不可思議，決非他愛所能並矣。豈知全是生理作用，並無絲毫微妙。倘於此有人，以爲「男女出於性慾，可以相對承認。因老爺上胡同裏走走，姨太太向遊藝園溜溜，原說不上愛。至於高尚之夫婦，同死之情人，亦謂止有性慾，未免侮辱人生。」我則對曰，堅決的說到男女之愛，純粹止有性慾，可不問其爲胡同裏之老爺，爲遊藝園之姨太太，爲高尚之夫婦，爲同死之情人。高尚之夫婦，乃是用他愛來制限性慾之愛，故得高尚。高尚其因，而夫婦其果。否則赤裸裸一對狗男女而已。決非夫婦其因，高尚其果也。同死之情人，乃性慾橫決，被抑而發狂，所以同死。是性慾之愛，不肯受一毫制限之結果。所謂一對癡男

女而已。我之如是批評，未含一毫稱揚或侮辱，乃恰如其同死之目的而止。但上文置答

兩事，皆引而未申，易起隨便之反對。故止能多費筆墨，再分條詳細一說，以罄吾之所見。

一就高尚之夫婦言：世間性慾甚淡之高尚夫婦，愛情甚濃郁者，多至不可勝計，此事實之不可輕也。吾應曰：唯在此我要插了不倫不類的議論，才能講到本題。

當漆黑一團之際，自然先有意志，才起變動。如此無外之大，無內之小的宇

宙，包羅無量數之萬有，一部十七史從何說起。若說何不設一預定之計畫而

動，我可以說至今也不會計畫得好，何論當初。自然先是瞎撞。膽大妄為，全

要仗着情感。故意志立而情感隨生，必為原始時候的真相。任情而行，遭

阻礙，遂由思維而生理智。由理智再增意志，從而再增情感，從而再增理智，如

環無端，變動而已，綿延不可劃分。起二百兆條精蟲，去撞一孕蛋，或儘一孕蛋，

去撞二百兆條內到底能滿意否的一條精蟲，其瞎撞之程度，自然過高。而情

感之盛，自然可驚。一撞不已，盲目再撞，亦自然不肯自己限制。漆黑一團的

能變為真，且永遠綿延，永遠磨礱，全國精蟲孕蛋的性恪一樣。

但情賦由你去感，而製造精蟲孕蛋的原料，却自有限制。製造原料不足時，精蟲孕蛋為暫停網組。停止網組，或發生網組，其時間的久暫，及間歇的疎密，大約都看原料供給的來源，及醇化時消耗的狀況，為各物之不同。所以他種動物皆每年止有一定的網組期。惟人則常年隨時能起網組。故我上文說，兩性常易網組，又為人類所特別。推原所以致此之故，照我瞎說，一定他的重要原因，其一必為原料的供給較豐，其二必為醇化的消耗較當。（恰恰合度，不浪費也。）又推原消耗較當的一端而言，必是由於人的神經系發達，理智較為細密之故。疎漏點說說，在單純男女的情感中，又加多了節適生命的理智。因節適則供給富，故網組可頻。因網組頻，將消耗多，故節適更密。因需要而循環促進，為宇宙惟一方法。

由此轉入夫婦正文，不難說明其高尚。高尚者，一是他們的精蟲孕蛋，不肯盲目多撞

而無限制也。二是因性慾節蓄，而以夫婦名義之道義，以準乎朋友之聲氣與術方，相與補充也。二者加入男女，遂得夫婦之真。現在男女未到廢婚姻程度，故需夫婦之名，需其名而又行其真，恰合時宜，斯推為高尚矣。究復有性慾媒介其間，因節蓄而不即不離，自然趣味更永。粗率認為夫婦之愛，特別微妙，乃不加深察的錯誤罷了。我為什麼要搗去微妙等籠統名詞呢？因為籠統說個微妙，等到夾入性慾，往往特有籠統之微妙，不復能制限極熾之情感，便要弄出甚大的錯誤。赤裸裸止剩着男女，不成其為夫婦。失夫婦之真，在少數亦或恰能超入無政府世界，其多數定不免於胡同式的對待。

Love 一詞，畢竟帶有義務性質一半。單用「愛」字移譯，原已適當。惟華字獨用，往往含義兩歧。愛國愛人一愛也，愛孀愛賭又一愛。所以必幫貼一字，意義才能比較固定。現在往往幫上一「戀」字。戀乃未免多帶着權利性質。愛上加戀，恰恰好像固定在愛孀愛賭方面。戀與慕正同。知好色則慕少艾，有妻子則慕妻子（雖定妻之名義，不過作一己慕到之少艾觀），這兩個慕，即戀愛之確解。赤裸裸止是男女，未盡合於夫婦之

真正。孟子於此有微詞，以下文慕君與熱中連說，可以見之。惟對了父母，能用權利之感情，移作義務之永愛，過頭一點，因為尙孝，故慕父母可以遷就贊同。換句話說，孔夫子贊成好德如好色，其意亦相似。非甚少艾之慕，因慕父母而妥當，亦非好色之好，因好德而高明也。故名 Love 爲戀愛，用之於情人較當，用之於老婆則較失當。還是用「情愛」移譯，目前常說的夫婦當以戀愛結合，不如改做夫婦當以情愛結合，毛病較少一點。試粗直的把兩語各做一問答，便可分出差別。如甲方曰：我不愛你了，你另走道路罷，倘契約是以戀愛結合，乙方止可問曰：你竟不戀我了麼，自然應曰：我不戀你了。乃理直氣壯，叫做失戀便算。倘契約以情愛結合，乙方可問曰：你竟無情於我麼，就不好應曰：我無情於你了。因無情不大理直氣壯，不能以無情便算。雖毫釐之差，而有千里之別。夫婦果以單純的戀愛結合，恐去高尙將遠。

若全世界之男，及全世界之女，皆用情愛，男女本可雜交，用不着夫婦名義。夫婦者，爲男女尙落戀愛時代，故不得已殘存。今反說夫婦當以戀愛結合，則

着赤裸裸的男女，僅有胡同式之交關，豈不大誤？情愛者，用理智限制情感。大同之世，乃一雜交之世。挾貴挾富，固無其事。卽挾賢挾美，亦在所陋。性交之事，直與兩個朋友會談相等。因需要談話，便聚而談話，談竟各散。不因有談話之遇合，遂衣食，居處，子女，互相牽累。於是不正之性交需要，亦無從彼此相強。今夫婦因性交而有衣食，居處，子女等之共同。牽係多端，性交復多起於需要之不正，乃僅以戀愛，輕易結合，輕易解約，真所謂談何容易。

廢婚姻，男女雜交，乃人類必有之一境。然必在子女公共養育，私產廢止之時。又有一大難事，非科學更向上，不能解決。卽雜交以後，如何而血統不亂，可使人類更爲優種是也。同姓爲婚，其生不繁，卽前乎今日一萬年之野蠻，亦已知之。因血屬相交，所以子女往往盲目殘缺，乃科學所證明。人類的最高道德，卽在改良進種。由人而變超人，其關鍵在此。血屬之分辨，用人類之標誌，不如用天然之生理。必待科學一步一步的增進，辨明人類內部有如何的



差異，即顯現於外部，為狀態之如何分別。男女彼此一望便知，有如今日之辨

別諸姑伯姊，血屬相同，或肺癆麻瘋，不可醫通。皆不待語誠，自不起性慾。并

精細的辨知甲乙交合，雖配偶適宜，然無良於種，而有損於身，皆自惕然冰冷，不

待另加檢制。如是則雜交自行。雜交既行，無家室之私，則節孕益周。過庶

之患，亦由此而救。世乃可以大同。大同之效，惟謀之於科學而能實現。

二就同死之情人言；精蟲孕蛋因綑縲而欲醇化，以圖厮併，冀造其小宇宙，常常至為熱烈。故無論夫婦情人，凡為性慾之情感所用，即有捲起兩塊泥，造成一個我，造成一個你，再

把并合了，再造一個我，再造一個你，你中便有我，我中便有你之概。故當佳麗月夕，感事傷

往，往往相互擁護，恐百年終有差池離散之苦。欲如泥之捲而為一，又不可得，故覺同衾復

得同穴，差可相代。不如早遂同穴之願，庶幾訴合無間，可以早些成就。所以無端涕泗交

頤，願即相抱倏逝，一若至快。這種不識羞的肉麻醜態，雖彼此相笑，然閨房之內有甚於畫

眉時，靡亦不免。因此神工鬼斧的大文章，亦遂借此「至情」造其至文。有人讀情，必吐

之爲僞矣。其實我來拆破板壁說亮話，無非精蟲孕蛋欲併混合之度至強，因此感得他們貯藏的兩個瓶子，亦想併混合，如是而已。夫婦則同穴之希望大，故能忍而有待，不以自殺急進。情人則有種種阻難，離散在不可把握之間，於是斷然同死了，此不可說之苦趣，遂其說不盡之感戀，也不問到底有他們所想到的一回事麼？他們也不顧問。吾故以不狂爲狂，正正經經證之曰癡男女。

終之男女罷，夫婦罷，情人罷，雜交罷，都是生小孩惹出來的枝葉。因生小孩而有精蟲孕蛋。因精蟲孕蛋而有強烈的網羅情感。因強烈的網羅情感而有奇妙微妙等之批評。因奇妙微妙等之批評而有戀愛男女，高尚夫婦，同死情人，科學雜交等之主張。於是神工鬼斧的文學，藝術，及諸多美術品之創作，不但新式文學美術家之解剖，兩性實爲骨幹。即老頑固亦言詩首關雎，易紀乾坤，看得精蟲孕蛋，終是不可思議之大神。實在我來澆上冷水一杓，生小孩的本身，止是一件應當科學化的小事情。原先我們那位漆黑一團老祖爺，鑽進了一個甲種科學學校，然後再造宇宙，也便不至於分配萬有，如此雜亂。預備補充

如此過剩。豈有造一個小孩，要耗費二百兆精蟲。造了一次造成，或造了數百次儘造不成。浪費也未免太多。并且反引他呀伊呀，芬芳濃郁，甜蜜得要死。迷離情恍，神奇得要死。生離死別，辛酸得要死。神工鬼斧的創作，揣摩得要死。這漆黑的老頭兒，真是惡作劇。照我辦法，若早有科學的精密計算，網編也不必如許之頻。網編出來的精蟲少爺，孕蛋姑娘，也不必如許之多。把他們分裝在『他』的瓶及『伊』的瓶，自是好法。但亦嘗用錢先生所講的不撤糞食八股調，訓之曰，『你們戀愛，不可不戀愛，亦不可太戀愛。』而且生小孩也不是個個負有義務。如此不必節孕，也就分配恰好，不惹過庶。這就叫做科學的戀愛。豈知這種科學戀愛，不但梁卓如先生早就嘲笑，并且冰冰冷的，簡直精蟲也睡覺，孕蛋也負氣，不容氣拒絕做工。各位試想，北大第三院開救國會，忽有一位少年，對衆明光亮的小刀一閃，指頭割破，寫起救國兩字。旁觀皆咋舌擊掌。明晨報紙大書特書。區區半小杯血，就沒有第二個人再肯犧牲。一次性交的原精，過於半小杯，消耗過於熱血。倘無盲目的過剩精蟲，大家各要尋着孕蛋，爭一飯碗之故，熱烈驅他下水，誰肯化半杯原精。

替國家造百姓麼？儘管報紙一樣大書，也不勸了。所以袁子才晚年得子阿遲，有些老而無子的健羨着，寫信請求方法。他回信說，『你們學狗』（在他的尺牘中）亦竭力形容性交之先，若先在祖宗神主前點起香蠟，請祖宗幫同祈請閻王，俾今夜鄭重敦倫，必一索得男。於是上床道，娘子，卑人無禮了，院君答道，相公請便，這種科學式的有條有理，卑劣的精蟲孕蛋會興奮嗎？於是知道『你們學狗』四字，真是才子神工鬼斧，鑄心啞血想出來的神秘浪漫派的寫實作品，真不愧是前清一個文豪。自從蔡子民先生欲以美學代宗教，國人得了這個暗示，年來文學的創作品，藝術的創作品，都用神工鬼斧的手段，叫空氣中造成積烈的高尙感情。使枯寂無味貧弱的中國，有活潑生氣，得引出無上真愛，瀰滿全球，可造永遠和平。偉哉今日神工鬼斧的創作，仁哉今日神工鬼斧的創作，高明哉今日神工鬼斧的創作！而兩性骨幹的原則，洋溢於新文學之篇章，及新藝術之出品。就是國故先生，亦東南學府，京津文壇，弦誦關雎，闡揚乾坤，協助進行。懿歟休哉，新詩賦，洋八股，軼明清，而觀唐宋矣。惟愛情之定則，戀愛之原理，不能不使棄神工鬼斧之潮流，倒灌逆捲而來，終奪

美感之席，盛開醜化之門。學狗之徒又復公然打油詩篇，評花文章，助麻蔣烏煙，在胡同公園作一般之普及。新文化賦，舊國粹賦，老江湖賦，膠黏在一片，還我戊戌前「說空話」之舊物，乃現象所不難諱也。此坐先以生小孩爲神秘，搖身一變而爲愛情。搖身再變而爲美學兩性化。搖身再變而爲神工鬼斧之創作，使精蟲孕蛋，居改造世界之中心。然創造宇宙之原始，亦不過拿神工鬼斧，做一過程。意志生情感，情感起理智，理智定意志，循環爲聯合，不曾有中心。生小孩之精蟲孕蛋相相撞，自是情感之表現。但分貯兩瓶等之作用，又理智之表現。故不必但有愛情之戀愛，儘可尙有科學之戀愛。且神工鬼斧之手段，合以生小孩之始願，我們漆黑老祖，已以神工鬼斧，造成星辰日月飛潛動植的奇觀了。我們亦何不可以神工鬼斧，造成銑質鑽，以太線，開火星航路，結月球探隊，幫他老人家，生些機械性的小孩，助着萬有的熱鬧呢？你若說地球有時而毀滅，即造成了火星航路，必有如橫濱爲斷港。即結成了月球探隊，必有如東京爲絕地。我應曰，此言是也。然你的令郎幾十年後反正要入木，你現在造之之勇，何爲竟與奮如此乎？萬物方成方毀，如獨狗然，陳即激

去。下棋式之宇宙觀，生小孩式之人生觀，方覺意味無窮。此卽我的神工鬼斧的生小孩人生觀是也。

歐陽竟無先生作生公之說法，說到宇宙及人生之幻，尙要拿夢來譬況。殊

不知科學家並不必做夢，已斷定無物常存，無物實有，然他呀，的確執了一個物質。我亦不必做夢，可堅言無物常存，無物實有，然我呀，也的確執了一個漆黑

一團。歐陽先生辛苦的做着夢，才勸人知道一切皆妄，萬不可執，然他呀，也竟的確執了一個真如，又添上一個正覺。大家所爭，止在半斤之與八兩。王恩

洋先生六根未淨，婆心甚熾。忽妄執了一個現在時世衰敗，要把真如正覺來救濟。我雖一面有個大惑不解，蓋因真如正覺，乃教人涅槃。衰敗比着隆盛，

去涅槃較近，正是漸入佳境，何以反要救濟？又佛法無邊，何以但救衰敗，不救隆盛？將救衰敗之世，使進於隆盛乎，何以佛之出世，能助人入世？此皆惑惑

不解者也。然王先生竟開方便之門，暫認衰世非妄，如此，正可予我方便，進與

一商。充認衰世之本意，實即承認萬有雖妄，止有物質，止有漆黑一團，止有真如正覺。然當前衰世，姑可並予妄在，捨身入夢，救使隆盛。然後再把隆盛之世涅槃，使歸正覺。正與我說現在佛法廢話，姑可暫予妄在。執筆做夢，救使入世，使主張科學，燒却亡國滅種之佛經，造成物質文明。然後再把物質文明毀滅，共返正覺式的漆黑一團。彼我固同一主張。若笑造物質文明是妄，則造隆盛之世同妄。又是半斤八兩之爭。我當結以諧語，使彼此同發一笑。吾十四歲時在蘇州玄妙觀聽『小熱昏』唱瞎話，他說：『先生喫飯像真珠，喫子下來就變屎，胡勿喫子屎？』這小熱昏都比我們澈底。飯便是隆盛之世，及物質文明。屎才是正覺，及漆黑一團。我們若愛正覺及漆黑一團，正應喫屎。喫飯乃是喫妄。但小熱昏自己也止是囉蛆罷了，也不肯喫屎。小熱昏罷，吳稚暉罷，王先生罷，歐陽先生罷，皆止管喫飯。有時還偶爾要上禪悅齋呀，六味齋呀，喫至好之飯。因此看來，我們本此精神，止管造隆盛之世，止管造物

質文明，也不算太愚。物質文明的破產，還是遠哩，好比現在正是燒飯，出恭還要到夜分哪。（這一段很像着誘佛，因為在『生小孩人生觀』的文章後，微觸犯着不肯生小孩的出家人，也是順了口收不住，得罪的很。）

上面兩個人生觀，都是所謂人欲橫流的人生觀。豈知說穿了，也不見得同道德有多少的衝突。現在且把天理流行的人生觀，叫做覆天載地的招呼朋友人生觀者，再在太平洋雜誌下一期上拉雜來說說，安慰了別人的精神文明，貢獻了理想的物質文明，於是便把一個新信仰，從而結束。再會再會。

——轉錄太平洋第四卷第一號和第三號——



一個新舊的宇宙觀及人生觀

加新式標點符號分段的

# 水滸

胡適的水滸傳考證

水滸傳後考

「……這部新本水滸的好處就在把文法的結構與章法的分段來代替那八股家的批評

陳獨秀的水滸新叙

「……水滸傳的長處乃是描寫個性十分深刻……」

(七百餘頁) 洋裝兩冊，一元二角  
平裝四冊，一元八角

上海，亞東圖書館發行

加新式標點符號分段的

◀國語的文學▶

# 儒林外史

吳敬梓傳……胡適之先生

吳敬梓年譜……胡適之先生

儒林外史新叙……陳獨秀先生

儒林外史新叙……錢玄同先生

全書近五百中頁

▲洋裝一冊

一元八角

▲平裝二冊

一元三角

上海，亞東圖書館發行





■ 胡適之著 嘗試集

曾經增訂，分爲三編，附去國集。有四  
版自序。

定價四角五分。

■ 康白情著 草兒

有自序，有俞平伯先生序。

分三部：(1)從草兒在前一詩起，至九  
月廿七日起美止所作新詩；(2)附錄新詩  
詞數十首；(3)附錄新詩短論一文。

定價八角。

■ 俞平伯著 冬夜

有自序，有朱自清先生序。俞先生三年  
來的詩，大部分彙在這個集子裏。全集分  
四輯。

定價六角。

上海亞東圖書館發行

高語罕 先生編 **國文作法** 定價八角

(中等學校適用作文教本)

▲內容舉要

通論

(一) 國文作法的意義

(二) 作文的初步

(三) 文字的要素

(四) 文字的戒律

(五) 文字的美質

(六) 文字的精神

(七) 文字的構造

文體

(一) 敘述文及其作法

(二) 描寫文

(三) 解說文

(四) 論辯文

附錄

書信的寫法

標點符號

上海亞東圖書館發行

孫侯工 先生編 **中國語法講義** 定價三角五分

(中等學校適用國語法教本)

▲內容舉要

(一) 概論

(二) 詞底專論

(三) 句底專論

這部文法未

出版之前，已

經兩次實地試

驗：(一) 漳州

第二師範(二)

長沙第一師範

邵力子先生序

陳望道先生序

上海，亞東圖書館發行

欲研究中國及世界的政治經濟狀況者請讀 陳獨秀 主撰之

# 前鋒

月刊。

第二期已出版，

要目如左：

中國國民革命與社會各階級.....	獨秀
太平洋問題與美國後袋裏的中國.....	瞿秋白
由華盛頓會議到何東的和平會議.....	和森
一年來之廣東.....	奇峯
對於萬國女權同盟大會的感想.....	警予
中國婦女運動雜誌.....	警予
中國教育問題.....	T.S.O.
美國革命運動之現勢.....	澤民
五年來之蘇俄外交.....	澤民
埃及的模範.....	仁靜
寸鐵.....	
通信.....	

(角二冊每價定)

編輯及發行所：廣州平民書社  
 上海代派處：棋盤街民智書局，民國路上海書店

