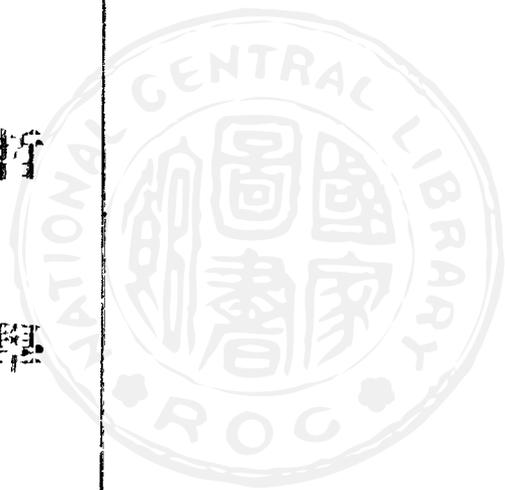


人
生
哲
學



00036

愛用
公閱
借閱

人生哲學目錄

第一章 緒論

- 一、哲學與人生
 - 二、哲學的概念
 - 三、哲學與人生哲學
 - 四、人生哲學的內容及其定義
- ## 第二章 宇宙與本體

- 一、宇宙觀與人生觀的關係
 - 二、唯物論的宇宙觀及其批評
 - 三、唯心論的宇宙觀及其批評
 - 四、唯生論的宇宙觀及其批評
- ## 第三章 人生的由來

人生哲學 目錄

人生哲學 目錄

一、生的由來

二、生的本質

三、人的由來

四、人的本質

第四章 人生的演化

一、進化的演化

二、文化的演化

第五章 人生的真相

一、從生物學的觀點來看

二、從心理學的觀點來看

三、從心理學的觀點來看

第六章 人生的職務

一、職務的成立

二、職務的性質

三、職務的種類

第七章 人生的價值

一、何謂價值

二、人類價值與動物價值

三、人生價值否定論

四、人生價值的樹立

第八章 人生的歸宿

一、歸宿問題的產生

二、人生歸宿的兩型

三、對於厭世觀與樂天觀的批評

四、我們的歸宿



人生哲學 目錄



人生哲學

第一章 緒論

一、哲學與人生

人不能離去環境的關係。但環境的紛雜，蘊藏着無窮的矛盾，人生的黯淡，即因其常爲此環境所圍攻，而無以自拔。人亦不易排除習俗的影響，習俗的觀念，安排了確然的局勢，人生的跼促，即因其僅爲此習俗所支配，而無以自立。庸庸碌碌，熙熙攘攘，下焉者，固不出於適應的趨附；上焉者，亦必陷於昏眩的懷疑。適應的趨附，破滅了人生的價值，昏眩的懷疑，沮喪着時代的活力，凡此隨使的安置，無論取徑於何途，結果總是人生之不幸！

但人何以不能自拔於環境的圍攻？自立於習俗支配之外？考其因，推之至極，則不外於無掌握環境，剖析習俗，由矛盾中求統一，由雜多中求共同，由各別中求普遍，以「淨化」人生的一種最高的「了悟！」（Understanding）

蘇克拉里 (Socrates 470—399 B.C.) 說：「未經考量的人生，實值不得生活。」此即謂苟不對於人生的根本義諦，有深切的了解，則其對於人生的一切措施，以及由此措施而來的意義，與價值，決不能有高貴的發現。所以人生的充實，就整個的過程來講；固不能盡委之於流轉的外界，如唯物主義者的機械觀；亦不可純取之於自我的所欲，如唯心主義者的虛妄論，而必須以科學的態度，作全體的探討，從生的本質的認識，以建樹起一個攷量人生，批評人生的最高至善的理想。

✓ 哲學就是這個理想，同時也就是應這個理想的要求而產生，其研究的對象，雖為宇宙的全體，但人生的開發，正因其是作全體的研究，始有澈底的創見。美國哲學家羅遺士 (J. Royce) 說：「哲學在其字的根本意義，並不是一種僭妄的努力，欲以超人的灼見，或非常的技能，來解釋世界的祕密，哲學之根源及價值，在批評的反省人之所為。人之所為是人生，對於人生作有組織的澈底的批評，即是哲學。」所以哲學之於人生，不僅是提供人生理想的

內容，以爲批評人生的標準，而且是考驗所有的標準，以審斷其所依據的理想的究極。人生的理想是哲學，也只有哲學，纔能予人生以理想，哲學的本身，乃批評的批評，人如有此批評的哲學，則其不僅足以使其人生的態度莊嚴，而且將使其人生的行爲有力。有力的人生，纔能發展生命，光輝生命，創造生命，以進人生於至高至善的境域。

二、哲學的概念

「哲學與人生」，既如上述。但究竟何謂哲學？卻是從此繼續研究的先決問題。因爲人生哲學，乃哲學裏新起的一種傾向，若欲澈底的了解何爲人生哲學？必須扼要的明白何爲哲學。茲就此義且分別舉說如次：

(一) 哲學的定義，從來對於哲學的定義，就沒有一致的意見，今茲所論，乃就其最初的語源，及其主要的性質，而加以推演和審議。

攷哲學一名，雖然在英語爲 (Philosophy) 在德語爲 (Philosophie) 在拉丁語爲 (Philosophia) 但其語源，實同出於希臘語之 *φιλοσοφία* 而 *φιλοσοφία* 又爲

Philosophia 的合成語 Philosophos 的意義爲「愛」*Philo* 的意義爲「智」，合起來就是愛智識的意思。故愛智識而求智識，是爲哲學最初的涵義。

愛智 (Philosophy) 的名詞，究竟始用於何人約有三說：(1) 希羅多德 (Herodotus) (484—424 B.C.) 所著希臘波斯戰爭記中記波斯王克里薩斯 (Croesus) 和希臘立法家梭倫 (Solon) (638—550 B.C.) 的談話裏面曾使用過 (Philosophizing) 這個動詞，愛智一語，便由這個動詞發生；(2) 畢達哥拉斯 (Pythagoras) (582 or 580—500? B.C.) 嘗表謙抑之意，自稱愛智者，(Philosophos) 此亦愛智名詞之由來；(3) 蘇克拉克里 (Socrates) (469—399 B.C.)，嘗因詭辯學派 (Sophists) 自稱智者 (Sophister) 起而闢斥其說，後詭辯學派被蘇氏口辯征服，遂共尊蘇氏爲智者，蘇克拉克里說：我非智者，我乃愛智者；因此後人講蘇氏學說者，謂之愛智學即哲學也。

時代的演進，自然科學所得的結果，已無一而不爲哲學研究的材料，亦無一而不爲豐富哲學田園的勝景。因此則所謂的智識，固已廣泛無邊，所謂

的哲學，亦已成說紛紜，而愛智識求智識的涵義，遂亦未能盡量的顯現一切哲學的屬性。雖然如此，但哲學之爲哲學，仍有其共同而必然的三事。卽

(甲) 凡爲哲學，必是以萬事萬物的全體爲對

(乙) 凡爲哲學，必是從感官世界移於思想

的活動。

(丙) 凡爲哲學，其直接的目的，雖在解釋。然其終極的目的，仍不外生

之滿足，及疑難情境的
止及完成。

就此故哲學的定義，當不出此演繹而能四種哲學的性質。

(甲) 哲學爲最根本的知識

(乙) 哲學爲最普遍的知識

(丙) 哲學爲最整統的知識

(丁) 哲學爲指導人類正當生活的知識。

以其爲最根本的知識，故所探討者，不在事物的表面節目，而在事物的深微根底；不在知事物之如此，而在知事物之何以如此。以其爲最普遍的知

識，故其推論甄明，常「體物不遺」，「盛水不漏」而包括一切。以其爲最整統的知識，故哲學的宇宙觀與人生觀，常如網在綱，各如其位。以其爲指導人類正當生活的知識，故哲學並非懸空的理論，亦非飄渺的盲談，其發生必基於人類生活的要求而與人生各方面發生密切的關係的。

所以合上四點，可得哲學的定 如下：

從討論宇宙一切根本問題獲得最根本、普遍最整統的知識，以爲指導人類正當生活之學，謂之哲學。

(2) 哲學的起源。既知何謂哲學，當然 進一步研究爲何而有此哲學？此卽所謂哲學的起源問題。

關於哲學的起源，希臘時代的亞里士多德 (Aristotle, 384—322 B.C.) 和近世紀的叔本華 (A. Schopenhauer 1788—1860) 皆有類 解釋。前者說：「哲學發源於人類驚異之情。」後者說：「哲學的產生，由於人爲形而上學的動物。」依兩氏的意見，皆無非認定哲學爲人類精神的產品。雖然哲學爲人類精神

的產品，但此產生哲學的精神，決不是普遍的存在。換過一句話說：嚴密意味的哲學，唯有心意異常發達因而具備着一種特殊精神能力的人，對於自然及人生諸現象，能依無知的自覺，而努力以求其最深奧的發現者，始能組織之理解之。所以哲學的產生，若僅謂出於「蘇格拉底」及「人爲形而上學的動物」，實不足以見其真際。而必須觀知的要求及有足以激發此主觀的可能的客觀條件，來確認下列產生哲學的兩活的攷則知的方面，即吾人遠離憤鬧，閑居靜處，去其紛亂思緒，由恬淡和之，用其整然秩然的合理思維，對宇宙對人生，一一取而觀之，推而之，分析而條理之，由淺入深，由簡入繁，由邇及曠，如剝蕉如抽緒，如是所得，則必爲哲學的問題，其所解答，亦必爲哲學上的解答。(二)則情的方面，此處所謂情，尤其是注重同情。因爲有同情，纔能以人的痛苦，吾亦覺其鬱邑，人有快樂，吾亦覺其調暢，有悲天憫人的胸懷，哀樂不由己的氣概，則對於整個的宇宙與人生，益覺其親切，而淵然惻然之情以起，釋迦之有欲無生，仲尼之有同斯人之嘆

，就多激於同情之心潮。不過「知」與「情」，並非劃然的分開，乃是有知的工作，情的動力，兩者溶和滲透，哲學乃生就是了。

(3) 哲學的部門 所謂哲學的部門，就是哲學內容的劃分。自來哲學內容的劃分，亦有多說。但就哲學的發展來講：哲學却是由客觀世界發展到主觀世界的。換過一句話說：哲學最初是向外看，注意物界的考察，——宇宙原理的探討，其後是向內看，注意人事的考察——人生究竟的追求。在向外看和向內看的中間，經過一個時期，即是求「如何」向外看到「如何」向內看。所以哲學內容的劃分，很自然的成爲這樣的三部：

(甲) 宇宙論 其目的在求一對於世界的道理。

(乙) 知識論 其目的在求一對於知識的道理。

(丙) 人生論 其目的在求一對於人生的道理。

如三分，自柏拉圖 (Plato 420—347 B.C.) 以後即頗流行。然若再復加以區劃，又可各分爲两部：

宇宙論的兩部：

(1) 研究「存在」的本質及真實的要素者。

(2) 研究世界的發生及其歷史與歸宿者。

在討論宇宙的成因及其條件的，演爲有神論無神論泛神論及一元論二元論等等。述本體的本質或心或物的有唯心論唯物論等等。

知識論的兩部：

(1) 研究知識的性質者，

(2) 研究知識的規範者。

此即討論知識的來源，本質，界限等問題。在近代哲學中頗爲重要，甚至有認爲是研究哲學的關鍵的。

人生論的兩部：

(1) 研究人類究竟是什麼者，

(2) 研究人生究竟應該怎樣者。

人生哲學即淵源於此。但與宇宙論亦有極密切的關係。因為一切哲學的人生論，莫不以其宇宙論的論據為根基的。

三、哲學與人生哲學

雖然哲學的啓示，無一不將影響於人生，或說一哲學的人生論，無不根據其宇宙論。以形成其所論哲學，但謂人生哲學，即是哲學的全體，則又未免忽視學問上的界說。因為

(1) 就研究的中心講：哲學在求對於「無窮」的認識，人生哲學在求對於「人生」的認識。

(2) 就研究過程來講：哲學在從「無窮」的認識更認識「無窮」。人生哲學在「無窮」的認識中來認識「人生」。

(3) 就研究的目的講：哲學徧重在求「是」，人生哲學則於求「是」之外，尚須求「應該」。——應該即是行的規範。

(4) 就研究的性質講：哲學是原理的，人生哲學是實踐的。

(5)就研究的範圍講：哲學是全體的，人生哲學是部分的。

雖然如此，但人生哲學與哲學，却又正正不能作截然的分，非但不能作截然的分，而且人生哲學，必須於哲學的工作中，纔能完成其內容，此即所謂「哲學以其知識論的牆垣，宇宙論的樹木，生其人生論的果實，講人生哲學者，即直取其果實。哲學以其論理學的筋骨，自然哲學的血肉，養其人生論的靈魂，講人生哲學者，即直取其靈魂。」哲學所遇的繁難既免，哲學所創設的理想可得。故人生哲學之於哲學，亦正如物理學之於自然哲學。

四、人生哲學的內容及其定義

人生哲學，亦名生命哲學。(Philosophy of life)在近代哲學中，可說是一種新興的思潮，牠除於一般的哲學田園裏，放射出牠的光輝外，並且特別的是以生物學心理學為根據，從生的本質的探討，人的意義的揭發，形成着一種解釋人生，觀照人生，提鍊人生，指正人生的最高法則。雖然一般的思辨哲學，也有關於人生的討論，可是牠只注重普遍的世界，從普遍的世界裏

，來提取人生的疇範，給果人生的調整，反因此疇範的空疏，愈益陷於曖昧的情勢，人生哲學則不然，他以爲人生固不能與「普遍」的世界割絕，於某種意義之下，且正屬於普遍的世界，但人生的自身，——已進於宇宙創進的頂點的自身，亦自有其自身的法則。這個法則不僅爲調整人生的最高韻律，而且只有充分的配合於這個法則的發展，纔是人生真正的發展。所以人生哲學，牠的主要的任務，就在如何從生命的嚴肅與生命的本質所發露出來的絕對價值，以取得其有關於人生的措置的最大肯定和否定。

人生哲學既然是如此的一個努力的方向，則其所考量的，最基本的問題，當然不僅是怎樣爲人？而且是什麼是人？不僅是怎樣求生？而且是什麼是生？怎樣爲人，怎樣求生，是行的問題。什麼是人，什麼是生，是知の問題。就此則人生哲學的內容，綜合的說：是從知的靜觀，到行的決定。分開來說：就是「辨生」「明我」「勵行」三個要點。

既然人生哲學的內容，爲辨生明我與勵行，則其所探討的範圍，當然不

僅限於人事諸現象，而必須涉及宇宙的本體。惟其必須涉及宇宙的本體，故對於科學的根基，與事實的論據，益為研究進行中所不可或缺的要素，因為對於人生的了悟，固不能於完全困在自己的特別區域以內所能求得，而現實的人生與人生的具象，雖很細微的地方，亦必被認為是研究的出發點和歸宿點時，始能獲得其真實的究竟。於此綜合前義，遂得人生哲學的定義如下：

人生哲學是以科學為根據，研究人生的機體，活動，究極，而為意義與價值的探討，用以指正人生的學問。

所以下列各論中，「人生的由來」「人生的演化」，「人生的真相」是作「辨生」與「明我」的分析。「人生的職務」「人生的價值」「人生的歸宿」是作「明我」與「勵行」的確定。同時也就是「以科學為根據，研究人生的機體活動究極而為意義與價值的探討」的程序。

第二章 宇宙與本體

一、宇宙觀與人生觀的關係

欲求對於人生的認識，人生諸現象，當然是些最好最要而不可忽視的材料。但若欲求認識的澈底，而不爲人生諸現象所限囿，則不可不超過此現象的範圍，涉獵到人類的領域以外，以探索其隸屬的最後關係。因爲人生的研究，如不把他放在宇宙的全體中去觀察，決不能找到他的真實的意義與價值。宇宙觀，就是對於這種最後關係的一種看法。人生觀，乃是由於這種對於「最後關係」的看法，反映到人生的範圍裏而成爲的一種人生的態度。但是所謂的「最後關係」，果究屬於何種性質？這雖然有許多的見解，但每一種見解的確立，不僅要建樹起一種宇宙觀，而且要連帶的改變着一種人生觀。——人生觀的建樹與改變，都是以宇宙觀的場合爲前提的。例如我國的楊朱，以宇宙爲物質的，機械的，因而認定人生別無希望，只好追求目前的快樂。西洋伊壁鳩魯學派 (Epicureanism) 亦以同一前提，得同一斷案。又如我國的道家，以宇宙爲自然的表現。凡物順性而行，卽爲至好，故人亦應順性而行，除去一切人爲的拘束。西洋的浪漫派 (Romanticism) 亦以同一前提，得一

同一斷案。所以人生觀之與宇宙觀，在思想的形式上，好像是兩個相離很遠的系統，尋不出什麼必然的關係來。但在思想的實質上，那簡直是同一邏輯的疇範。從「知」的方面轉到「行」的方面，從「全體」方面轉到「部分」方面，從「原理」方面轉到「實踐」方面的整個的體系。

二、唯物論的宇宙觀及其批評

「宇宙是一切事物的總名」，這是任何哲學裏，都一致承認的概念。但是所謂的物，果皆如我們所感覺的樣式，真實的存在，永遠的存在嗎？還是我們所感覺的東西，只是某種條件下的一種現象，現象的背後，更另有一種真實的本體呢？一談到這些，在哲學家的思想裏，那就各有各的問題，各有各的分析，各有各的解答。並且各個的問題，各個的分析，各個的解答，都極其不一致。雖然都極其不一致，但現在最有勢力而又最爲普遍的解答却只是下列的兩類：

(1) 以爲對於我們感覺而存在的東西。無論其表現的現象如何，其最後

的本體，皆是物理學上所研究的「物」。

(2) 以爲對於我們感覺而存在的東西，無論其表現的現象如何，其最後的本體，皆是心理學上所研究的「心」。

前者謂爲唯物，論後者謂爲唯心論。以唯物論的法則，來解釋宇宙間一切現象，絕成一個「唯物」的看法，是謂之唯物論的宇宙觀。以唯心論的法則，來解釋宇宙間一切現象，造成一個「唯心」的看法，是謂之唯心論的宇宙觀。雖然這兩種宇宙觀，現在還到處的奉行着，但真實的宇宙，整個的宇宙，却未曾被其把握着，理會着，而解釋得通透。現在且分別舉其概要，並加以切要的批評。

唯物論的宇宙觀，已如上述：是以唯物論的法則，來解釋宇宙間一切現象造成一個「唯物」的看法。當然他所涉及的範圍，是非常的廣泛。可是我們在這裏所要論列的，只是注重其主要的理論。其餘關於實踐的各點，暫爲不必加以討論。現在且列舉其主要的部分如下：

(1) 宇宙之間，唯有物質，一切現象，皆出於此物質的變化。換過一句話說；只有物質，纔是最後存在的本體。

(2) 所謂物質，乃是具有廣袤性，拒入性的東西。無論何種現象，皆當以出於此物質的法則來解釋來說明。

(3) 精神作用，不過是一種物質作用的別名。

(4) 一切現象的出現，皆必有其必然的因果律，因之既無所謂「意志自由」，更無所謂「自我表現」。

這樣的四點，是唯物論據以解釋宇宙間一切現象的基準，但是這種基準能不能夠成立呢？要問他能不能夠成立，當然是要看他是不是與宇宙的真理一致。現在且綜合的批評如下：

(1) 無論那一種東西，不但有其形體——物，而且有其作用——力。這是唯物論者一向所承認的。但是某種作用之力，並不是出自某種形體之物，乃是出自組成該形體之物的「結構」。因為該形體之物的自身，仍然是出於

該結構的作用之力，使其被動的顯現其存在的現象。既然如此，那末這種結構的作用之力，又何從而來呢？這就是出於宇宙的整個動態。而這整個的動態，正就是所謂的「生」。所以物質，乃是宇宙的整個動態中，某種結構的具象，並不是宇宙的最後存在的本體。

(2) 宇宙間一切物，依普通科學的經驗來講，皆可分化為化學的原質，化學的原質，又可再分化為化學的原子，化學的原子，又復可分化為電子，如是推演，每經一分化，則原來之物，即不存在，於此則所有的物，皆可謂為虛幻，好像只要以一個法則，即可以解釋一切，但自別方面言之，一切物，又皆確有其自階段的自性，此自階段的自性，亦可謂為真實，所以解釋一切物的法則，決不能以一個法則來作機械的解釋，而必以每一階段的自性的法則，安放於普遍可能法則的中心，來解釋各階段的現象，一方面沒有使個體脫離了整個，一方面又沒有僅顧到整個而抹殺了個體，簡直使個體與整個連貫得成爲一個層層相因的有機關係。這種解釋，纔解釋得通透，解釋得確

切。而唯物論所以不通的地方，就是忽視了這種各物各自階段的自性，把一切都歸納到一個單純的物質法則，致同唯心論者一樣；沒有看清楚普遍與特殊的意義。

(3)固然有許多現象，是有其必然的因果關係，但同時亦有許多現象，却只是出於一種依倚關係。因為依倚關係是與因果關係大有分別的。——依倚關係，是說甲乙二現象，若甲現象發生變化，乙現象亦隨之而發生相當變化。所謂「相當」，乃是說兩現象之變化，在性質上分量上皆極相同的意思。至因果關係，則沒有如是的普遍，牠除具備着依倚關係的條件外，還要具備一個特殊而非依倚關係所具備的條件。這個條件，就是兩現象間的關係，在時間上，不許有顛倒的情境。所以唯物論的困難，當其解釋「心」與「身」的關係時，所以不能得其真際，就是因為他對於因果關係的事象和依倚關係的事象，沒有深切的認識，一意的機械地運用因果關係的緣故。換過一句話說；因果關係，不合說明依倚關係的事實，而唯物論却只認定一個因果關

係，以尋之於一切物。

(4) 物質的特性，在有廣袤，而意識無之。然則有廣袤的物質，何以能產生無廣袤的意識，此理甚不可解，若謂意識亦有廣袤，與物質相同，此則與一般的經驗大相刺謬。若更謂此經驗亦不可靠，是則唯物論的壁壘，就完全喪失了。

(5) 自認識論上觀之，唯物論實誤解人間經驗的特性。因為所謂的主觀與客觀，並非互相獨立的两型。依吾人經驗之所得，實是渾然一體而未可加以判然的分辨的狀態。其所以有差異的緣故，乃是加以思辨之後，始於經驗的資料上，發見主觀客觀等一種概念上的區別。所以主觀與客觀的分野，乃抽象作用的結果，而造作物質的概念則又是屬於第二抽象作用，本來主觀與客觀，均為經驗所不可缺少的要素，但唯物論者探索宇宙的究竟，不求之於渾然一體的經驗，而以第二抽象作用之結果為根本的原則，那自然是要陷於不可拔救的錯誤。

三·唯心論的宇宙觀及其批評

唯心論與唯物論，實爲哲學史上對於宇宙本體論的兩種正相對的思潮。唯物論的主張，已如前述，茲更就唯心論的要點，簡約的列舉如下：

(1) 宇宙間一切現象背後的真性，皆是精神，所謂物質，不外各種性質的結合體。倘若將物質的形態大小重量顏色等一一抽去，所剩的，就沒有什麼，而形態大小重量顏色等諸性質，又無非是觀念，離了觀念，便無所謂物質，所以萬物的根源是觀念，觀念界即是本體界。

(2) 觀念無形無體，不變不化，有普遍的性質，有統一的功能，是故觀念之理，即萬古不易的真理，然欲得此萬古不易的真理，非感覺的力量所能及。因感覺之不得，不過變化無定的形體，而非事物恆久的理法，惟有借助於理性的作用，始能將觀念而認識之，故觀念乃理性的對象，而超然於感覺以上。

(3) 本體界的觀念，不特爲現象界個體的原因，且亦爲個體的目的，因

爲本體界的觀念，又爲善的觀念所統攝。而萬物之所以生滅變化，不得常住，也就無非欲實現此善的目的。

(4) 因果關係，乃現象界的法則，意志自由，爲本體界的事實。因自純粹理性上言，人類的知識，固不能超出現象界以外，但自實踐理性上言，則道德的要求，不能不與實體界相接觸。

以上爲哲學史上一般著名唯論心的要點，其幽玄深邃，固遠在唯物論之上，然其仍爲一偏之見，不惟與唯物論同其程度，而且一種空泛的邏輯，簡直不能納之於合理的思維中。茲專就唯物論不能說明之點及其與經驗背謬的地方來加以批評。

(1) 唯心論的大目的，在否定物質的存在，而舉一切實在悉歸之於精神，但據近時實驗心理學的啓示，精神作用確不能離身體而獨立。如大腦皮質之爲精神作用的儲蓄所，某部腦質破壞，某種精神作用卽不免隨之而喪失等等，已是爲一般學者所公認。惟此種不能離身體而獨存的意義，並不是說精

神是以身體爲原因如唯物論者所主張。乃是說精神與身體，實是同居於一個互相依倚的關係，同出於宇宙創進中某階段的一個結構。不過一個在形體方面來表現其存在，一個在作用方面來表現其存在，而這兩種的存在，都只是宇宙間的現象，爲宇宙的內涵罷了。唯心論者不察此中真諦，乃認定精神爲萬物的根源，來否定物質，殊不知否定物質，則精神的表露將何所依據。况復一物之存，必有其所由存之道。觀念之起，必有其所由起之物。苟外界如果無物資，則心中的物質觀念，如形態大小重量顏色等等，又何自而來？即使說所謂的物質，吾人不能得而直觀之，然斷不能以不能得而直觀之的緣故，就斷言沒有物質，或說物質完全爲觀念所造。此唯心論欲否定物質而實陷於錯誤的地方。

(2) 物質與精神相對待，一居外界一居內界，這是日常經驗裏一種實然的狀態。就是唯心論者當中，也有不否定外界的存在，而僅以主觀的精神來解釋客觀的物質的。如弗西特(Ficht)的「非我」爲「我」所立。叔本華的自然

界爲意志表現的形態等便是這種性質，但依笛卡兒 (Descartes 1596 - 1650) 的說法。所謂存在於外界的物質，其特性在有廣袤，存於內界的精神，其特性在於能思維。兩者的性質已大不相同，有廣袤的物質固不能生無廣袤的精神，無廣袤的精神，又安能生有廣袤的物質？故唯心論之不能解釋物質的所以然，便是唯心論難以成爲健全的宇宙觀的要點。

(3) 自認識論上用以批評唯物論的論據，亦可以用爲批評唯心論的法則，因吾人經驗之所得，如前所述，乃渾然一體，主觀客觀未嘗判別。及加之思辨，然後始於經驗的資料上發見主觀客觀概念上的存在，故此主觀客觀之區別，實卽出於抽象作用的結果，唯物論以抽象作用所得的物質，認爲宇宙的究竟實在，固非探源之論，唯心論以精神爲世界的本源，亦正如唯物論一樣，用抽象所得的精神來肯定宇宙的實體，其疎漏之處，自更難加以補救。

總之精神，不是原子的機械性活動的一種如唯物論者所主張，物質，也不是精神的一種表現如唯心論者所倡導。精神與物質通同都是「自然」所創生

，不過精神的被創生，須經過物質這一個層階，假手於物質的這個形式而顯罷了，其實精神是一種新實在，物質也是一種新實在，其各自的新實在，都只在宇宙的某階段上面始見其真實的意味，換過一句話說：精神與物質，都不過是宇宙間的一種現象，其實體，乃另有一個東西。

四·唯生論的宇宙觀及其批評

唯生論的宇宙觀，以爲宇宙這一個概念，雖然在吾人知識的疇範下，包含着『無限大』『無限小』和『無限複雜』這三方面的問題。但若加以綜合的觀察，實不外下列三種主要的現象：

(1) 物質現象

(2) 生命現象

(3) 精神現象

這三種現象，在唯生論者看來，不僅物質和精神，都只是現象而不是木體。就是我們通常所感認的生命，也還是現象，因爲物質生命和精神，都是

在宇宙的某階段上面纔出現的。但宇宙觀的問題，不在現象的認識，而在說明現象以及一切現象之何自而生？換過一句話說；物質，生命，精神，既然都是現象，那末，這些現象的本體，究竟是怎樣的一個東西？現在且先就這三種現象來加以科學的推究。然後對於這個問題自然可以得到最後的解答。

(1) 凡是有精神作用的東西，必定是有生命現象的東西。

(2) 凡是有生命現象的東西，必定是有某種物質具象的東西。

(3) 凡是依物質形態而存在的東西，必定是可以依物理化學的分析，分析到最後只可以想像的東西。

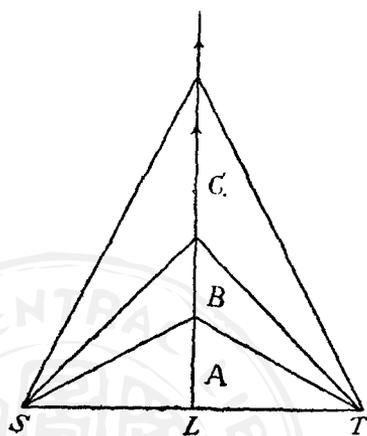
所以精神作用之存在，可以說是以生命現象為底本。生命現象之存在，是以某種有組織的物質為底本，某種有組織的物質的存在，是以依次形成的分子原子電子以至於最後不可分析的「時」「空」為底本，現象固然不只是一種底本，也不專是一個現象與底本，而是所有的現象與現象式的底本，都是以某種條件依某種過程，逐次凝和成爲一個「全境」而有其自性的存在的。於此

則我們對於物質生命精神諸現象的本體問題，及其生成問題，就可以得到如下的二個簡要的解答。

(1) 這個最初的底本，既然僅僅只是一個「時空」，「時空」就是純動，純動就是生。因為唯「生」爲能動。唯動爲能存在。老子說：「天地萬物生於『有』，『有』生於『無』。『無』乃無名之『無』，純動就是這個無名境界的一衝。衝就是『生』了。」

(2) 這個從最初的底本純動，向上衝進的過程，就是生的過程。宇宙就是這個生的過程的表象。所以宇宙的本體，不是物質，也不是精神，乃是一個無始常新的衝流，——生。生物的生命，還只是這個衝流中的一段。

現在爲便於說明及了解計，且將上面的推論，把物質生命精神諸現象，依其必須有的底本的層層推進的關係，繪成一圖，以示宇宙的整個。



(1) L代「生」——無始常的衝流

(2) S·T·下代時空

(3) A代物質

(4) B代生命

(5) C代精神

於此故整個的宇宙，——森羅萬象的宇宙，我們可以得到兩個很明顯而又極扼要的概念。

(1) 宇宙雖然是一個森羅萬象的東西，但他並不是一個雜亂而毫無秩序的。

(2) 宇宙的森羅萬象，就其自身的秩序來講，實是一個可以分成若干

層階的東西。

所以依據這兩個概念，我們可以說物質是生的衝進的最低一層，生命是生的衝進的第二層，精神是生的衝進的第三層，整個的宇宙，就是這樣層層相生，層層真實，層層存在的東西。不過這樣的三層，並不是如此說法的一樣簡單，乃是每大層中，又有其若干小層，或副層，如物質一層中，有分子，原子，電子等各小層，生命一層中有有機體單細胞等小層，精神一層中有智慧知覺感覺等小層，由於這些小層或副層，及其錯縱複雜的表現，遂成爲我們日常所接觸的森羅萬象的宇宙的奇觀了。現在且分做五個概念來說明這樣層層相生的宇宙觀。

(一)突創 何以性質形態絕對不同的精神生命物質，各能依次從其底本而產生？如由電子原子分子產生物質，由物質產生生命，由生命產生精神？這種現象，唯生論者認爲是出於「生」的突創。所謂生的突創，就是說由「甲」〔乙〕……等物，依某種條件相合而創出另一個「子」物。這個「子」物，不但不

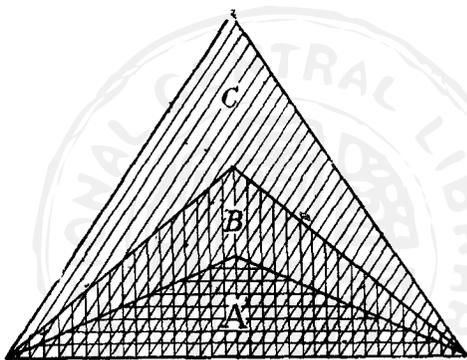
是「甲」「乙」……等物之和，而另有其新性質和新形式，並且這新性質和新形式當其尚未成爲「子」物時，絕對不能在甲乙……等物中有絲毫的發見，所以「子」物就其所以成爲「子」物的歷史講，雖與甲乙……等物有某種關係，但是「子」物的自身，確是宇宙的一個新種類。這個新種類，可以說完全是出於生的突創的。關於如是情形，在自然界裏是有很多的實例。例如在化學上所講的水，是由輕養二氣的化合物，但水的性質，絕對不同於輕養的性質，假使我們沒有輕養化水的知識，而只根據輕養的性質來研究水以期瞭然於水的性質，那無論如何去研究，決不能在輕養性質的研究中得到水的性質，是故水的性質，不能僅作是輕的性質加養的性質如 $H_2 + O + X$ ，乃是於輕養的性質上另有所「創」。若以圖式表之應是 $H_2 + O + X = \text{水}$ 。這個「所創」，或說圖中的 x ，就是生的結果，生的突創，所以水的性質，是代表這個「所創」，也就是生的突創品。其餘萬物之所以成爲萬物，也便是這樣。

(2) 層次 既然宇宙間的東西，無論是在形體方面，或性質方面，都是

出於生的突創的結果，那末只要有一個底本，或一種原料，如唯物主義者所主張的物，唯心主義者所主張的心，就可以創生出不可預計的現象了！但唯生論者認爲生的突創，不是那樣漫無限制，和不可預知，乃是一層一層一級一級的逐次向前突創的。換過一句話說；雖然生的突創的每一層，不能在該層內由其每個要素的性質，來推知其上一層的新性質，但是由這一層突出至那一層，却是有限制，而不是隨便的。所以唯生論的生，是一層一層的相生，而不是一衝即成，由於這種一層一層的相生，故宇宙的層層，也就各有其實在。時空的純動是一層，電子又是一層，原子分子物質生命精神皆各是一層，如是層層啣接，一方面表現了生的作用，一方面表現了生的實體。

(3) 包底 宇宙雖然是一層一層的東西，但並不是層層隔絕。換過一句話說，宇宙的前一層與後一層或說上一層與下一層並不是散立的两層，乃是層層相包的各層，所謂層層相包的各層，有兩個意思：就是(一)上一層必包收其下一層。(二)上一層必包收其下一層，不僅限於直接的上下兩層，乃是

從最高的一層，一直包收到最低的一層。現在且劃一圖來表明這個生的創造的包底的意義。



右圖 A 層爲生的衝進的物質層，暫以橫綫表示其特性，B 層爲生的衝進的精神層，暫以斜綫表示其特性，暫以直綫表示其特性，C 層爲生的衝進的物質層，暫以橫綫表示其特性，B 層爲生的衝進的精神層，暫以斜綫表示其特性，暫以直綫表示其特性。

其特質，於此若就 A B 兩層看，則 B 層斷不能與 A 層分開，即其中必有橫綫與直綫這就是說 B 內必包涵着 A，若就 A B C 三層看，則其中不僅必須有橫綫與直綫，且又必須有斜綫與直綫與橫綫相交。這就是說 C 不僅包涵有 B，而且包涵有 A，所以我們可以說：凡是有精神的生物，其精神不僅包涵着生命且復包涵着物質。因爲未有意識而不有生命，未有生命而不有身體，未有身體而不有細胞，未有細胞而不有分子，未有分子而不有原子電子以至最後的時空的純動的。

(4) 上屬 既然從 A 層的物质，產生出生命，從 B 層的生命又產生出精神。那末精神與生命，其將因連貫的關係而受物質一層的支配嗎？唯生論以爲生的現象，決不是如此，他以爲生命固然是從物質而創生，生命亦包涵有物質，但物質既在生命層下則此物質必反服從於生命。因爲在生命層下的物質與不在生命層下的物質迥乎不同，而其所以不同點就是由於有生命支配於其上。例如前舉水爲輕養化合物的一例，水本爲輕養二氣所創生。但輕養二

氣既經創生了水，則此輕養即完全納於水的支配之下。因為輕養皆不復仍為輕養，而已為水了。既為水則此成為水的輕養，就沒有左右水的可能。就此故唯生論的從屬關係，是下屬上的關係。所以生的衝進，當其由電子進而為原子時，成為原子的電子即須受原子的支配。由原子進而為分子時，成為分子的原子，即須受分子的支配，如此再由分子進而為某種物質，由某種物再進為生命，由生命再進為精神，則成為某種物質的分子成為生命的某種物質成為精神的生命，概將依次而受其所已創進的一層的支配。唯物論則不然，他的從屬關係，是上屬下的關係。唯物論之所以不能解釋精神，就是因為他沒有這個合於天然真里的認識。

(5) 結構 既然宇宙是層層相生，而所生又完全是新的性質。那末此新的性質，是何自而來呢？若說是來自生的突創，如前所說，但此一生的突創，與彼一生的突創，又何為而各有其新的種類？於此可見一種新的性質之創生，在生的突創的過程中，除其出於突創的意義外，尚有其他主要條件，並

且這個主要條件不僅決定其所以爲「此」新，而且決定其新的本身的各種，此條件爲何？即近代科學亦極着重的「結構」。因爲結構就是一物的「全境」。(Integral situation)所謂一物的全境，就是該物所以形成的關係。譬如今有ABC二個若其是各自散開，當然除其仍爲ABC外，是不能成爲任何異于ABC的東西。但若加以結合而各作一個個體看，那末就有種種樣式的不同了，如ABC是一個，BAC又是一個，CAB又是一個，如此的各個，不但其形式不同，其性質亦必不同。於此我們便把ABC BAC CAB各當作一個整個的東西。並且整個的ABC，也就大異於整個BAC整個的CAB。既然ABC是一個整體或說全境，BAC又是一個整體，則此各自是一個整體的不同，究竟是在什麼地方呢？對於這個問題，當然可以直截了當的回答說，就是在兩個整體的內部結構不同。換過一句話說就是因爲兩個整個的體內配列不同。所以天下僅有材料絕對相同，而造出來的東西，却絕對不同，這個不同，也就是因爲於材料以外，尚有配置與結構的一個主要的關係。所以電子之成爲

電子，就是因為他是合於成爲電子之結構。原子之成爲原子，因為他是合於成爲原子的結構；物質生命精神之成爲物質生命精神，因為他是合於成爲物質生命精神的結構。故結構每出一種新形式，現象界便生一種新事物。若結構的新種層出不窮，而新事物的產生，也就迭次不盡，則日常所謂新奇的事物，其實也就並無所謂新，不過結構的樣式，——或說關係的樣式作某種的變化罷了。生是一個無始常新的衝流，結構便這個衝流的具象。

現在且將上述各項綜合而條列之以見唯生論的宇宙觀的精義。

- (1) 宇宙的本體是生，生是一個無始常新的衝流。
- (2) 物質生命精神都是生的衝進的某階段上的現象。
- (3) 生的衝進的每一階段，皆各有其特性，此特性只有就其自身所形成的法則纔能解釋得通透。
- (4) 宇宙間只有各如其分的大同，沒有毫無差異的全同，因為宇宙間的東西，沒有出於絕對相同的結構的。

(5) 宇宙是層層相生，層層包底，層層上屬，所以成爲一個個體的時
候，這個個體，便是一個「全境」。個體中任何微微點，都是織在
這個「全境」中，受「全境」的擺佈。

(6) 宇宙乃生的衝流的具象，所以宇宙不是既成的，乃是正在那裏依
着層次而突創新的出來換過一句話說宇宙間的一切都是在生的創造
中繼續不斷的創造進化與擴大。

第三章 人生的由來

無論何人，必有其人生問題。同時無論何種人生問題必起於其對於人生
的感覺。感覺一有不同，則其所體認到的人生問題，亦必不同，所以「人生
即藝術」，不僅指此由感覺到問題的形式，並且指此由感覺到問題的內
容。但何者最足以影響人生而掀起其人生問題呢？此則就最普通而又極其重要的
原因來講；約有下列五端：

(1) 知識的發達

(2) 生老病死諸現象

(3) 天災人禍的襲擊

(4) 社會待遇的不平

(5) 政治理想的變更

由此五端遂產生人生許多的悲劇與喜劇，誠然人生的悲劇，有時是不可避免，但若能夠稍稍破去「人生之謎」，則有時雖陷於悲劇，在主觀上面亦可約略減去其可悲的成分。誠然人生的喜劇，有時是大可欣悅，但若能夠稍稍明白「人生的究極」其所謂喜劇也者，在客觀方面大可消除因人人追求所引起的衝突，然此「人生之謎」果何自而揭破？「人生的究極」果何自而探發？無他，只有從「人生的由來」這一點上，來加以澈底的追索，現在且分四點來說：

(1) 生的由來

此處所謂生的由來，是指我們生命的由來，換過一句話說：是指生物的

由來。因爲生固然是宇宙的本體。但我們的生命，却是出于這個本體的現象。現在的問題，就是我們這個生命的現象，究竟是怎樣的一個來歷的問題。關於生命的由來，須從這樣兩個論點來推究。

(1) 生命是出自宇宙的本體——生的衝流所創生。

(2) 生命的被創生，雖然是以某種有機物爲底本，但是所謂的有機物，仍然是以無機物的質素爲根基，換過一句話說生物的生命實是從無機物中演生而來。

所以生命不僅是一個實體，如其在宇宙層階中所表現的一個階段，並且是一種作用如其自身所顯現的各種功能。不過生命這個實體，這個作用，究竟是怎样纔從無機物中創生出來呢？前章唯生論的宇宙觀裏，雖曾述說過一個大概，但未特別的說明生命這現象是如何的一個演生的過程。現在且不懈求詳，來加以澈底的解說，而下面這樣的兩個事實，就是我們據以爲探討的根基。

(1) 宇宙間任憑何物，必有其所以成爲此物的質素。

(2) 宇宙間任憑何物，必有其所以成爲此物的結構。

依此我們又可以得到下面三種極可寶貴的認識。

(1) 質素不同，結構同，其物必不同。

(2) 質素同，結構不同，其物亦必不同。

(3) 質素不同，結構亦不同，其物更必不同。

在這裏我們又有兩點必須特別留意：即

(1) 所謂不同，不僅是指形式的不同，並且是指性質的不同或說作用的不同。

(2) 所謂質素是指形成某物的直接底本，故質素又皆各有其結構的情形，宇宙間的結構，可以說是沒有絕對相同的，此處所謂質素相同，仍不過是指其類似的一類。

所以科學中把世界上的自然物分爲三界：——動物，植物，礦物，並不

是有什麼天然的絕對界限，乃是依其漸次的差異，從類似的屬性，作一個蓋然的劃分，其實礦物與植物間，植物與動物間，有許多的東西，說牠是礦物，牠又類似植物，說牠是植物，牠又類似礦物，說牠是動物，牠又類似植物，說牠是植物，牠又類似動物，這個「類似」，我們可以說是動植礦三者間的橋樑和連鎖，也可以說是宇宙間森羅萬象而並不混亂的條律。莊子說：「天地與我並生，萬物與我為一」，就是從類似的相對性掌握到他的齊物觀的絕對性的地方。這個道理，若以圖式表之，就是這樣的一個形勢。



於此可見礦物之為礦物，是因其有礦物的屬性，類似於礦物的屬性最明顯的，統名之曰礦物。植物之為植物與動物之為動物亦然，不過此處所謂的

屬性及其屬性的所以不同，果何自而來呢？當然就其所依托的形態講：是因其爲動物植物礦物，但就其形成的根底講：實因其各自有其各自的特殊結構。如有機化學中「二炭六輕一養」，在原子的數量上看，是不會給人有產生兩種不同的東西的可能之暗示，但一經加入結構的情境，只因其一配置上的不同，就一個成爲酒精，一個成爲以太。酒精與以太是怎樣的一個形態不同，屬性不同的東西啦！生命是生物的一種屬性，也就是使其成爲生物的原因。但是他何以而有此生命的屬性？就是因爲他有其足以產生生命的結構。假使我們能夠知道產生生命的結構，我們簡直可以在化學室裏造出生命，至若動物的生命，高於植物的生命，或說動物的生命，比植物的生命，較爲特別，我們也可以說這並不是別的什麼使其「高」，使其「特別」，乃是形成動物的結構，比形成植物的結構，使其「高」使其「特別」。換過一句話說：礦物之無生命，是因其無產生生命的結構。植物之僅有那種呆滯的生命，是因其僅有產生那種呆滯生命的結構。動物或人之有活活潑潑的生命，是因其有產

生這種活潑潑的生命的結構。這是就動植礦實是連貫一脈，而只以結構的關係，一個有生命，一個無生命，一個生命高，一個生命低，而看出生命的產生是產自足以產生生命的結構。現在且再就化學方面的推論來講一講。我們曉得地球上的原子，據現在化學上的發見一共只有九十二種，地球上形形色色的東西，都是九十二種原子組合起來的。——一種組合，就是一種東西。生命的基礎是細胞。細胞的形成是原形質。原形質是有機物中最高的一種。雖然牠是最高的一種，可是其構成的質素，仍不出於構成無機物的共同質素的範圍——宇宙間一切通通是出於一個基礎的現象。不過有機物與無機物的分別，除無機物是由一些比較少數的原子構成的分子集合體，有機物是由一些比較多數的原子構成的分子集合體外，更有兩個極其主要的原由：

(1) 有機物當中必定含有炭素原子。

(2) 有機物因其所含的原子數量多，而且特別的含有炭素原子。因而其結構的方式不但非常複雜並且極其特殊。有許多極其特殊的有機

物如原形質一類，現在化學上尙無法了解他。

所以有機物與無機物的差別，從表面看來，好像是出於原子數量上的差別，其實真正的差別是出於以這些原子爲具象的結構上的差別，因爲有機物所包含的原子，一概是無機物中所共有的原子，無機物中所沒有的，有機物中一個也沒有。

既然有機物與無機物都只是一個結構上的「類」名，那末在有機物中最複雜的「類」自必爲有機化學中尙未發見其正確的公式的原形質。原形質是生命的起點，這是我們生物學上的定論，但是我們對他所會知道的却僅僅只有這樣的一點，就是原形質不是單一的固定的化合物，乃是一些結構稍微不同的物質的集合，所以生命的神妙，假使我們能夠將流俗的成見盡量的拋棄，「神妙」二字應放在原形質的結構上面，原形質代表一種物質，原形質，也代表一種足以產生生命的結構。生命是一個結構的「全境」，換過一句話說：生命並不是單獨的存在於動植物或我們人類身體中的某一部，乃是存在於有機

體的全部有機的全境中。

總之，生命是原形質的總計，其形成則依某種特殊的結構。故生命也可以說是結構所產生的一種「作用」。宇宙間種種「作用」必與其產生該「作用」的「形體」相應，就因為「作用」與「形體」，統統都是一個結構的出現。

(2) 生的本質

既然生命是出自某種特殊結構的作用，那末生的本身，究竟是怎樣的一個本質呢？換過一句話說：怎樣纔叫做生？生裏面包含着一些什麼東西？關於這個問題，分開來說可有六個要義，這六個要義，也可以說就是「生」的六個本質。

(1) 生的第一義是生長 通常我們看見一種生物，首先給我們的一種印象，就是他必定有一個占領空間的存在。此占領空間的存在，若我們叫他做「現狀」，那末別的無生物也是有這種現狀的，所以保持現狀，在一切物未被外力影響以前，都可以說是在保持現狀中。換過一句話說，一切物都有保持

現狀這一個屬性。不過無生物的保持現狀，只是保持其固有的現狀。有生物的保持現狀，則不僅保持其固有的現狀而且要保持其現狀的發展。這個保持其現狀的發展，就是發展現狀。因為生物如不在發展現狀中，是不能達到其保持現狀的目的的，例如老年人的老邁龍鍾，病中人的呻吟輾轉，真是餘命幾何！但是他們仍然是不肯輕輕放下，這是現狀的保持，也就是現狀的發展。故生的第一義是生長，生長是以保持現狀為初基，發展現狀為本質。

(2) 生的第二義是動 既然生的第一義是發展現狀的生長，那末所謂發展自然是由原來的質與量這一個階段，移於另一質與量那個階段的過程，例如豆子之生長為豆芽，就是說由豆子移於豆芽的意思。不過這個從原來的階段——豆子，移於另一階段——豆芽的「移」，並不是出自什麼外來的預定，乃是起於其自身內部的一「衝」。這個一衝，就是「動」。所以世界森羅萬象的萬物，其出現都無非是出自這種一衝的動態，生是一動，死也是一動，整個的宇宙都是整個的在此動態當中，故生的第二義是動。——

(3) 生的第三義是變。宇宙間萬事萬物，既然都是在由其自身的前一階段，移於其自身的後一階段的動態中，那末這個地方就有一特別的情境，就是無論那一剎那間的動，都包藏有一個變化在裏面。譬如第一秒鐘移至第二秒鐘，第二秒鐘移至第三秒鐘，這第二秒鐘的質，就不是第一秒鐘的質，第三秒鐘的質，也不是第二秒鐘的質，更不是第一秒鐘的質。因為宇宙間的東西，沒有不是剎那間剎那間變化的。若以實例來講：有如吃糖，將糖拿至口邊，用口吃着，這時手是一動，口是一動，糖發散香氣熱氣又是一動。而同時手是一變，口是一變，糖的本身又是一變。所以凡是動的時候，就是變的時候，節節動就節節變。動是形質的動。變也是形質的變，變與動是不相離的，故生的第三義是變。

(4) 生的第四義是頓起頓滅。變是生的第三義，那末變是怎樣的變呢？是新陳代謝的變？還是從甲變到乙的變？康德謂一切變，皆屬因果態的連續作用，這仍未能說明生的變化之所以。因為生的變，乃是頓起頓滅的變。所

謂「頓起」，並非是「斷」，所謂「頓滅」，並非是「常」。非斷非常，就是生滅不已。生滅不已，就是生滅相續。生滅相續，就是生滅同時。生滅同時，就是生的時候，便是滅的時候；滅的時候，便是生的時候。我們漸漸的衰老，而不覺得，以及擺在我們前面的宇宙現象的轉變，統統都是在此生滅中形成。所以我們不要以為我們有氣的時候，纔是生，斷氣的時候，纔是死，其實我們這個「生」，這個「身體」，是由生滅生滅中來，也是由生滅生滅中去的。我們是無時無刻不在生滅生滅之中。死，不過是生滅生滅的一個明顯的階段罷了。死以後，仍然是在生滅生滅當中的，故生的第四義是頓起頓滅。

(5) 生的第五義是擴大。雖然生是頓起頓滅的變，但此頓起頓滅的過程，却正是一個擴大的過程。因為生總是以其原有形質，就其內在的衝進而有所增加的。例如我們一出口便得到許多見識，一舉手便得到許多經驗。見識與經驗，都是在我們原有的上面，再增加一分的。這增加一分的意義，是在生着，也就是在擴大着，所以無論什麼東西，只是一生，便伏一動，只是一

動便伏一變，只是一變便是頓起頓滅的變，頓起頓滅的變，便擴大了一次。到第二剎那，又是一生又生一動，又伏一變，又起頓起頓滅的變，便又擴大了一次，如此剎那剎那相繼，便寸寸節節的擴大，一個機體的生長是如是的擴大，一種意識的生長，也是如是的擴大。故生的第五義是擴大。

(6) 生的第六義是交遍 既已認定生是寸寸節節的擴大，那末你也寸寸節節的擴大，我也寸寸節節的擴大，這豈不要互相衝突互相妨礙嗎？到此便要知道生又是交遍的，宇宙萬有都是在生的交遍中而完成。例如一室之內裝置許多電燈，一盞電燈有一盞電燈的光，也有一盞電燈的影。十盞電燈有十盞電燈的光，也有十盞電燈的影。可是十盞電燈的影，並不會因電燈的加多而愈顯。十盞電燈的光，到因電燈的加多而愈益放大。這種現象，可以名之曰「希網重重」，所以你也寸寸節節的擴大交遍於我，我也寸寸節節的擴大交遍於你。我之擴大有由於感受你的交遍，你的擴大，也有由於感受我的交遍。社會間交往愈繁，組織愈密，其共同意識愈一致，就是這種現象。我們大

家都是生在孔子後幾千年與甘地愛迪生等相隔幾萬里的人物，然而我們現在還要受到孔子思想之影響，甘地愛迪生等事業行動的薰陶，我們可以說這就是孔子的生命甘地愛迪生等的生命，交遍於我們的一個好例證，我國有句古諺說：太上立德其次立功其次立言。這都是表示其生命交遍作用的，故生的第六義是交遍。

合上六義便是一「生」。但這六義，却是一剎那間同時具有的。並不是由動而變由變而頓起頓滅有什麼先後的次序，或可缺少一二個的東西。故凡有生命的地方，我們都可以說是在那裏生長，在那裏動，在那裏變，在那裏頓起頓滅的變，在那裏擴大，在那裏交遍。

(3) 人的由來

關於人類的由來有二說：(一)創造說(Creation theory)(二)進化說(Evolutionism)固且進化說自十九世紀以來，已漸漸奪取了創造說的信仰，但在十九世紀以前，創造說的權威，却支配了全人類對於自身由來的信念。現在且分

別簡述如下：

(一) 創造說 創造說，是以神妙的人類有機體和萬有的一切皆出於「神」(God) 的意志所創造。此說在古代開化最早的民族歷史中，固皆有此類似的記載，但其從純粹宗教的信條，進而為學說的傳播，則自十八世紀末法人威耳 (Cuvier) 主張「天變地異說」始。邱氏的主張如下：

「現在生存動物的種屬，皆開關時神之所創造，翁開關云者，就動植物言之，決非限定一次，經一次開關，則山變為海，海變為山，天地反覆，變化無常。彼時生活的動植物，一時同歸於盡。此後更創造一切動植物。故今日之動植物，與掘出化石的動植物，二者皆神所造，創造的時代不同，舊者全為死絕，新者又別為創造，彼此毫無關係，……自世界開關以來，至於今日地球表面的大變化，至少經十四五次，每次所有的動植物，皆歸死滅，現在僅可於化石中來認識他。」就上所述，可知創造說的構成，完全是構成在如下的幾個假設上面。

(1) 神的存在。

(2) 神有預定計劃。

(3) 神有適應其變化的模型。

但是這幾個假設，只能在純憑信仰去認識一切的時候，用信仰的力量如一般的宗教熱忱去領會他。當科學發達的今日，就是信仰的本身，也要建設在事實的基礎上，始能叫人做他不貳之臣。所以創造說，雖然現在在某種宗教範圍內尚有活動的餘地，但在真實事像的說明上，實無引人趨附的勢力。

(2) 進化說 「萬物皆非各別由神所造，乃是依次而自生。」這是進化說的中心要旨，所以進化說者，以爲人類的由來，是由下等生物進化而來。其立論雖亦有其假設，但其假設能爲推論的正確條件，則因其已有下列諸科學上的考證。

(1) 據地質學家之考究化石，發現地層愈古，所藏的化石生物愈低，地層愈新，所藏的化石生物愈高。

(2) 據地理學家考察地球上生物種類的散布，發見生物的種屬關係密切者俱有地理上的密切關係。

(3) 據細胞學上的考察，單細胞生物，是依直接分裂法而繁殖。複細胞生物其細胞分裂較爲複雜，但分裂後，其細胞之集成塊，則恰似單細胞生物分裂後的羣體。

(4) 據生物分類學的考察，在生物系統內，往往發見許多介於兩類生物間的生物，若將一切生物加以排列，即可構成一上下啣接的體系。

(5) 據比較解剖學的考察，發見高等動物體內有的器官爲前此有用的器官。這種器官在某種動物雖已不用或已無用，但在別種動物中仍有沿用之者。

(6) 據比較胎生學的考察發見一個人由單細胞以至成人，其在母胎內成長的階段，與下等生物進化爲上等動物的階段正相符合。並且與

其他動物在母胎內長成的狀況比較之，則其類似之點益為詳明。

(7) 據血清學家用化學分析之方法研究動物血清，發見接近的動物，其血清的沉澱反應非常明顯。

(8) 據自然淘汰的理論，優生學家能以人工淘汰生物，獲得優種並且可使優種益為綿延。

依上列八點的考察，人類是由下等生物進化而來，是無可批駁，但是何以而有此進化？進化可能的根本原因為何？此乃進化說的根本問題。同時也就是進化說的說明，是否與天然真理一致的價值問題。所以在進化說的壁壘裏，對於問題的解答，亦有兩種不同的主張。即(一)拉馬克派的後天遺傳說。(二)達爾文派的自然淘汰說。茲略分述如下：

(甲) 拉馬克的進化說 拉馬克 (Lamarck 1744-1829) 是主張進化說最早的一人，其全部的主張，可說不外如下的三點：

(1) 無論何種動物，決非自世界開闢以來突然由天地創造，而即具有如

今日之形體的。所以有今日之形體，是經過了多少歲月逐漸變化始底於如是
的狀態。

(2) 動物形狀之漸次變化，完全基於「用」與「不用」的一途徑。常用者即
甚發達，不用者即漸消退。

(3) 動物因「用」而取得的新性質，遂傳之於子孫。代代相傳，進化乃
現。

動物是經過了長久歲月，多次變化，而始成爲現在的這種形態，這是一
個無可否認的事實。但謂此中變化是基於「用」與「不用」的結果，及由此結果
的遺傳於後代，則按諸近代遺傳學上的法則和遺傳現象中的實情，則頗多難
通之處。因爲遺傳的可能，在胚質細胞。苟僅於體質細胞加以影響，則此影
響的結局，將完全隨同個體的死亡而消失。例如中國女子纏足，已數百年，
至今生出的子孫未見其足比西洋女子未纏足者所生的子孫的足較小。其餘如
遺傳學家切去鼠尾的試驗，雖試驗至二十餘代，鼠之有尾仍如故。故後天遺

傳的學說，實未能說明人類是從下等動物進化而來的事實。

(2) 達爾文的自然淘汰說 達爾文 (Charles Darwin 1809—1882) 認生物的進化，是出「自然淘汰」(Natural selection) 的結果。所謂「適者生存」，便是自然淘汰的途徑。但此適者的「適」，果何自而得？何以見此「適」爲「適」？此又自然淘汰說必有的問題。下列三端即其對此問題的解說的綱要。

(1) 突變 (Mutation)

(2) 遺傳 (Heridity)

(3) 生存爭競 (Struggle for Existense)

生物初祖，原極簡單。但現在生物，何以而有此複雜的機體？而此複雜的機體，又何以而皆有其「合目的性」？在達爾文看來，這完全是出於生物自身的突變，由於突變，遂產生所謂「合目的性」這種東西。所以一切的突變，就全體的過程來講；實隱隱的藏着下面兩個很重要的意思：

(甲) 突變是沒有什麼主宰者主持之變。

(乙)突變不一定即合於要求之變。

因其不是出於某種主宰，爲着某種一定要求。故突變的價值，則尙有待於另一條件的決定。此條件爲何？即生存競爭。換過一句話說：突變無論朝着那個方向，其突變的結果，致能成爲生物生存的要素而加入其生命的全境，生存競爭，實爲此突變的選擇者。所以生物的進化是以一切的突變爲基礎，而其所以成爲這樣的形態合目的性的形態，則完全出於生存競爭的結果。——在生存競爭中，保存的成爲後此生命的一部，在生存競爭中失敗的，自然而然的隨着生物的死亡而毀滅了。

然而此突變的現象，生存競爭的結果，何以能成爲進化的成績？此則又賴於生物的一種遺傳作用。因爲隨生命而獲幸存的新性質，若不能藉遺傳以遺傳於子孫，則此本爲生存競爭而足以適應生存要求的條件，仍無補於生物的進化。不過所謂遺傳，並不是如拉馬克的後天遺傳。乃是任何新性質滲入生物生命中成爲生物生命的永續性質，必定要影響於其胚質始能遺傳的遺傳

所以遺傳的本身，一方面是統一生命的法則，同時他方面，也就是限制生命的法則。統一與限制，都是生物界雖然紛紜複雜而各有其連貫一致的顯明體系的條件。

合上三者——突變，遺傳，生存競爭，自然淘汰說，遂成爲說明生物進化的不二原理，而人類是從下等生物進化而來，也就成爲一個無可懷疑的定論。

人類既是由下等生物進化而來，但此所謂生物是同出一源？抑是出自多源？在生物學上以前確有許多爭執，據現在由各地所掘出的化石以爲論斷，則生物一源論當然是較爲合理。因此人猿同祖說，並不只是一個推測，而實是一個事實。因爲人類與猩猩大猩猩黑猩猩長臂猿等同一之點頗多，其所以不同的，即一則以體格上遂其發達，一則以智識上顯其特殊，以體格上遂其發達的爲猿，以智識上顯其特殊的爲人。爲便利計且將人猿的關係列如下表，以見人的所由來。

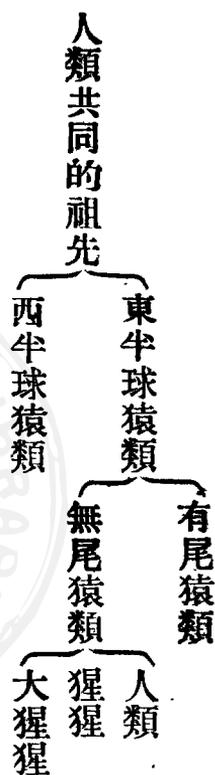
故彼時的人類，即今日人類全體的祖先。

(4) 人的本質

人是由下等生物進化而來，雖然尙未足以說明「什麼是人」這一個問題。可是我們依此却可以得到如下兩個關於人的首要的認識。

(甲) 因爲人是由下等生物進化而來，故人之爲人，乃是自然的產物，並不是什麼超自然的東西。換過一句話說：無論是如何的高妙，但其存在的形態活動與需要總不能脫去自然的疇範。

(乙) 因爲人是由下等生物進化而來。既云進化，則人之爲人，自有其特別而不同於其他自然物的地方。換過一句話說，雖然人爲自然物之一但其却



能改變自然，由被支配的地位，轉變爲支配的地位，使一切自然，漸漸的皆將合於人的需要，而附以人的意義。

所以人在其整個的求生存的活動中，一方面可以說是在遂其自然的要求，同時他方面可以說就是在擴大其對於自然的開發。人之能主動的適應其環境，是因爲如此。動物進化的規律不能簡單的應用於人類，也就是因爲如此。故人之爲人，除其如其他自然物一樣出於自然的成分外，尙有其出於其自己以創造的成分。而此出於其自己所創造的成分，因爲日形重要的緣故，並且要漸漸的掩蓋其出於自然的成分。換過一句話說，人因爲工作的結果，已漸次的將原來役使人類的規律，變而爲人類所役使。而此等役使關係的轉變，也就是大大的改變人之所以爲人的內容。所以人類的文化，我們可以說是人類改造自然更從而改造自己的成績。人是這種成績的創造者，同時也就是這種成績的觀察者，表現者，享受者。

既然如此，則人之所以爲人的本質，便可得如下的三端：

- (1) 人是有物質欲求的東西。
- (2) 人是有知識欲求的東西。
- (3) 人是有解放欲求的東西。

因爲人有物質的欲求，所以無論如何鼓吹情意生活，推重情意生活，總不能使人不從物質的享受方面來想充實人生的內容。因爲人有知識的欲求，任憑提示怎樣的「不識不知順帝之則」的好處，然而一遇到與平常不同的情境，終將有探究其所以然的傾向。並且對於這種傾向，根本就覺得是人生之所在。因爲人有解放的欲求，自然界的勢力，社會中的制度，思想中的權威，生活裏的壓迫，只要感覺到更合理的境界，常會以最大的努力或犧牲，來追求所想要的自由。人類進化的全部歷史，固然就是人類全部的努力史，但此努力史的核心，就是人生的本有的物質欲求，知識欲求，和解放欲求。

第四章 人生的演化

何爲而有現階段的人生？可以說是出於演化的結果。所謂演化，包涵兩個意思：

(1) 進化的演化

(2) 分化的演化

進化的演化，是說人生之所以底於現階段，不是一躍而卽，乃是經過長時間進化的結果。分化的演化，是說人生之所以如是不齊，並不是天然的分歧，乃是出於某種原因的分化，所以欲求人生的美滿，當加倍於「進化」的努力。欲除人生的悲慘，當盡量毀棄分化的原因。茲分述進化的演化與分化的演化如下，以明人生的究竟。

(1) 進化的演化

(甲) 進化的意義 所謂進化，含下數義：

(1) 由簡單進而爲複雜

(2) 由散漫進而爲精緻

(3) 由曖昧進而爲明確

(4) 由紛擾進而爲有秩序

所以宇宙的進化，是依此而呈現其分佈的狀態，生物的進化是依此而呈現其機體的結構，社會的進化，是依此而呈現其組合的程度，而現階段的人生，即合此種種的進化以呈現其內質。

(乙) 進化的歷程 人生進化的歷程可分做兩方面來講：(一) 進化的途徑 (二) 進化的階段。進化的途徑，是人生在精神方面所表現的進化。進化的階段，是人生在行動方面所表現的進化。不過此處所謂的精神，是指原則；所謂的行動，是指實際。而原則與實際之分，也只是爲說明的方便，並不是說人生的內質，可以分爲精神和行動兩方面。

(1) 人生進化的途徑 人生是一個永續進化的長流。這是無論從那方面——社會方面，或個人方面，精神方面，或行動方面都可以體會得到的真實。但是此永續的進化，究依一個什麼途徑？總合的說來，則不外如是的三點

：(一)真(二)善(三)美。換過一句話說：人生是在求真求善求美的追求中，很自然的形成其進化。然而所謂的真是什麼？善是什麼？美又是什麼呢？這雖然又是依着時代的前進而各有其被認識的程度，但就最質樸的意義來講：「真」就是樸實的存在，簡單的說即是「有」。「善」就是較妥的存在，簡單的說即是「好」。「美」就是最好的存在，簡單的說即是「精」。人生的一切，可以說都是絕無例外的遵循着最初求其「有」，再次求其「好」，再次求其「精」這樣的一個途徑的。譬如人生主要的需要「食」，起初大家都只要「有」食物足以充飢果腹就夠了，後來真有了，就漸漸的要要求山珍海味，講究烹飪方法，超過充饑果腹的界限而想吃得好些。及至真是吃得好些了，仍然是不安於「如此」的好，而必於好中更求其好，更好中再求其最好，以至花樣翻新，美味百出，有如中國菜一般，在食品之上，亦要做出許多花紋，添上種種色彩，以博歡欣。甚去除食品本身講究外，還要將餐室佈置得精美無倫，餐桌上擺得鮮花燦爛，吃的時候，還要開放留聲機傳出愉悅的音樂，使全部食的環境，變

成一個美麗的天堂，而盡人間食事的精美。現代的人生，是在如此的要求着，實踐着。古代的人生，亦曾如此的要求着，實踐着。這種要求這種實踐，同時也就正是人生，正是進化，所以就真善美在人生範圍內所出現的情境來講：原始時代，——或前此任何時代的人生，固不能比擬於現代，但其對於真善美的企求，及此真善美在其人生中所占據的地位，無論是現代或古代，都是一樣的控制了其人生的全體，——文明人是盡量的企求其真善美的實現，野蠻人亦是盡量的企求其真善美的實現。並且真善美在其主觀的欲求上，並沒有兩種性質的價值。因為人生的前進，既不是由什麼確信到懷疑，也不是由懷疑到確信，乃是起始與最終，都有一種極強烈的確信。真善美是這個極強烈的確信的定泊所，在客觀的表露上，容有程度上之參差，但人生的進化，却總是沿着這個途徑而永無止境的。

(2) 人生進化的階段 人生的進化，是沿着真善美的無止境的要求而進化，這是人之所以爲人而特別高超獨異的地方。但是所謂進化的過程，正是

我們遞進演變的歷史，歷史中的迹象，自然也就是我們人生進化的迹象。茲就歷史遞進演變的程序，我們可以說；人生的進化是經過這樣三個大階段：

(1) 人與獸爭的階段

(2) 人與人爭的階段

(3) 人與自然界爭的階段

在這三個階段演進的過程裏，人類社會的情態，也不斷的變化，變化的結果，一方面是表示人生確有所成就。他方面則表示人生尙有待於奮鬥。承受此成就與奮鬥，始有今日人生之可言。所以從原始的人生，一直到現在，這三個大階段中，又經過了六個顯然不同的時期。

(1) 強容弱時期 雖然人生之初，因其有「腦」與「手」的特別，而比較地有其優越的生存能力，但是生存的資料，在原始時代，除了獵取獸類以爲食物外，就沒有別的方法，足以維持其生存。既然人類要獵取獸類，那獸類自然會把人類當作獵取的對象了。於是人和獸皆各爲自己的生存而不斷的鬥爭。

• 此時在人和獸爭的過程裏，人類各分子因爲聰明才力和體格的差異，結果遂分出強者和弱者的界限來。強者可以戰勝獸類，且獵取之以維持其生活，弱者有時反陷於失去生命的危險。因此強者與弱者或以血緣關係，或以同類意識，爲求生存計，乃共同的投入一個圖存的共同鬥爭中。在弱者是依附強者而在強者庇護之下以遂其生存。在強者是因弱者的依附，足以增加其鬥爭的力量，並可得其他種種方便，也就樂於容許弱者的依附，如此故人與獸爭的初期，所謂漁獵時代，可以說就是強容弱時期。而人類合羣的觀念與合羣的意識，也就從客觀的需要變而爲主觀的情緒了。同時人類因爲有此合羣的意識和行動，不僅很勝利的獵取獸類以爲食物，而且還俘獲馬牛羊雞犬豕等飼養起來，使其成爲家畜，而永遠的供人使用。在歷史上這就是由漁獵時代進而爲游牧時代。一般的人生，也就從此前進了一步。

(2) 強凌弱時期 人和獸爭，雖然勝利，但是一方面，因爲獸類一天天的減少，人類一天天的增多，同時他方面因爲人類當時除了獵取獸類和飼養

獸類外，再不能發見第二個生存方式，或創造出其他生活資料來。所以一個地方的人類，既已經過相當的時間，把那個地方的獸類獵取殆盡的時候，他們非另找一塊足以維持其生存的地方不可，假使我們叫這種地方爲『食地』，那末人與人之間，就因爲各須尋找『食地』的緣故，而開始互相鬥爭了。結果比較強大的一部分人，就戰勝了比較弱小的一部分人。這時的人類關係，便由強容弱時期，進而爲強凌弱時期。不過前者是個體間的關係，後者是團體間的關係。所以人類彼此不斷的鬥爭，固然是^一方面產生了人類集團鬥爭的觀念，同時也就形成着個人的生存是寄托於團體的生存之下的意識。而人生內容中的種族觀念愛國熱忱，也就淵源於此。

(3) 強憐弱時期 因爲人口日繁，食地日減，人類逼於求生存的緣故，彼此之間，遂不由得不自相殘殺，甚至一個強大的部落，把其他部落的人口通通加以屠殺，而還是無法以維持其生存。於是內部又要互相摧殘，後來有些弱者，因爲看到這殘殺不止的現象，將輪到自己身上，在人人自危的心理

狀態下，不免對於其他弱者，發生深遠的同情。同時又覺得殘殺終非求生存的道理，於是人類的社會，乃由強凌弱時期，進至強憐弱時期。人類的宗教信仰，固然是此時期內的重要產物，而酋長制度，也就是此時期最盛行的政治組織，因為如是，人生的調整，就漸漸從人情的管束，到權力的管束。

(4) 強奴弱時期 既然殘殺，在人類自覺之下漸漸的廢除，不再用作求生存的方法。同時地廣獸稀，植物繁茂的現象，隨地皆然。因而人類便不期然而然的，向着自己生產東西來維持自己生存這一方面去努力。固然農業時代是由此開始，而人與自然界鬥爭的局面，也就為之展開。農業既已萌芽，以後強者因為憐恤所俘擄的弱者，而不加以殺戮，只叫他們來做種田牧畜的生產工作，同時此類生產之結果，又可以使其得有「安享其成」的可能，奴隸制度，於此成立，封建制度亦隨即發生，專制政體也漸漸流行。而人類社會遂更由強憐弱時期，進至強奴弱時期了。於是人類間除了天然的不可平等限制，如體力與智力外，又加上一些人為的不平等，同時他方面也就因為有人

爲的不平等的刺激，產生出一些必須求平等的人性的覺悟，所以自原始時代，強容弱時期，一直到農業時代，這個強奴弱時期，大體的說來，人生的活動，都只是在想辦法如何的來維持其生命以滿足其樸實的存在。

(5) 強變弱時期 初期的農業社會，是一個相稱於封建制度的社會，在此制度中，不但強者之奴隸弱者，是一個純粹的經濟關係，而且還包含着一個極嚴重的政治壓迫，因爲政治壓迫，正是他們藉以達到經濟目的的手段，所以強者與弱者之間，後來由於社會發展的自然形勢，一般的弱者，遂覺悟到此奴隸一般的身分，何能永續的任其存在，於是普遍地希望着解放，而喊出「不自由毋寧死」的口號來。至此所謂的自由主義的思想，便從此成爲人生的主要內容，維持高壓政治的專制政體，也就不免成爲人類深惡痛絕的目標，同時他方面機器工業又逐漸發達，弱者在強者統治鞭笞之下，也受到了組織的訓練，有了組織的能力，因此堅決的要求自由，要求解放的革命運動，便不由得發生了。而原來的統治關係，也不由得不爲之改變。於是人類的

社會，又復由強奴弱時期，一進而爲強變弱時期。固然在此時期中，弱者是已獲得精神上的解放，所謂「人生而平等」的信念，但在實際上的地位，復以自由競爭下的經濟制度，及由此制度所形成的知識上的差異，仍然是陷於虛偽的民主，結果雖強弱的陣容稍變，而人生的推進，尙有待於以此爲基礎的繼續努力。這個階段，就是現在的社會。

(6) 強扶弱時期 人生的目的在求生存，而所謂求生存的意義，實包下列的兩點：

(甲) 個人的生存，是要在全體人類的共生共存的實現中纔能達到。

(乙) 全體人類的共生共存，是要全體人類都加入於此求生存的活動中始能實現。

現在的社會，既尙陷於虛偽的民主，是則不但有形式上強弱的分別，而且更有實質上強弱的存在。並且此形式上實質上的強弱，就是經濟上政治上社會上或知識上的強弱。正因其是有經濟上政治上社會上知識上的強弱，則人

類所企求的生存，一方面就不是人類全體的共生共存。他方面人類的共生共存，就沒有得到全體人類的參加。所以現社會的改造，因先知先覺之感於人類共生共存的至理，遂漸進於使強者不因其經濟上政治上社會上知識上的優越而欺壓弱者，反以其是經濟上政治上社會上知識上的強者自動的認為應該去援助弱者，使弱者，亦漸漸改變其地位，從經濟上政治上社會上知識上解放出來，共同的致力於求全人類的生存，以實現全人類的共生共存。此時期的人類社會，可說是已由強變弱的鬥爭時期，進而為強扶弱的互助時期了。所謂互助，一方面是以「效能」的觀念，來觀察全體對於個人的約束程度。他方面是以能力與權力責成正比例的服務觀念，來考量個人對於全體的應有貢獻。而互助之所以顯現，也就是人類於已達到樸實的存在這一階段，而必進於較妥的存在這一階級的結果。

由上所說，我們可以知道現階段的人生，是已經過了幾個不斷的改進，而入於強者應該扶助弱者的時期，換過一句話說；現在的人生問題，不是強

者弱者間的鬥爭問題，乃是一般強者，如何組織起來，以扶助一般弱者，使其一同來向着共生共存共進的大道前進，以完成全人類共生共存共進的共業，而更從這強扶弱以進於無強弱的大同之治的問題。總理孫中山先生在其民權主義中曾這樣說：「人人應該以服務爲目的，不當以奪取爲目的。聰明才力愈大的人，當盡其能力，而服千萬人之務，造千萬人之福；聰明才略小的人，當盡其能力，以服十百人之務，造十百人之福。所謂巧者拙之奴，就是這個道理。……而人類由於服務的道德心發達，必可使之成爲平等」。

(2) 分化的演化

分化有三：(一)自然狀態的分化，(二)進步狀態的分化，(三)退步狀態的分化。人類由其繼續不斷的努力，自然狀態的分化，可說已漸漸消失於人間，可是由其努力的程度，顯現出進步或退步的狀態，現在的分化，不消說是移於人生的自身了。因爲進步與退步，都是出於人爲的原因。茲簡述如下：

(1) 分化的意義 人生有許多的「愛」，同時也有許多的「恨」。愛是人生的常態，恨是人生的變態。因為愛的存在，是普遍的存在，恨的存在，是有條件的存在。譬如原始的部落，皆各愛其親屬，但部落之間，則不甚相愛，而且有所謂仇恨。及後此部落與彼部相合為一，則當日的愛，不但擴大其範圍，當日的恨，且亦盡毀其痕跡。可見愛之相加，不因其範圍的擴大而減薄，反因其範圍的擴大而普遍。同時恨的存在，是依着部落的關係而發生，也是依着部落的融合而消失。有部落這個條件，恨纔存在的。所以愛的性質是大同，恨的性質是分化。現階段人生的分歧與失調，即由於以此恨為中心情緒的種種分化的結果。民族間的對立，是出於一種恨的分化，社會上的歧視，也是出於一種恨的分化。我們要消毀了人間的恨，纔能減去人生的分化。我們要擴大人間的愛，恨之消毀纔能真正的消毀。可是人對人的情緒，不是先有某種限度，後纔產生某種隔離，乃是先有某種隔離，後纔成立某種情緒的。所以衝毀人間的隔離，即是消滅人間的恨，也就是伸展人間的愛

(2) 分化的形成 雖然人願以手腦的特別，而堪稱「人爲萬物之靈」。可是人類間的壓迫，仇恨，與搏鬥，其兇猛的程度，不但超過其他生物間的情形，而且還瀾漫着全人類的全部歷史。固然人類的歷史，是每前進一步，就填蓋了人類間多少的缺憾，可是缺憾之由來，及其所包藏的性質，亦常因歷史的推演，而失去其真跡，致使人生生活中，常可立除的缺憾，竟被認爲無可奈何的人性。人生有許多的墮落，卽是因其以墮落的原因放在人性的根基上面。所以人生的美滿，卽使人性是一個該注意的條件，但是決不能以人性爲前提，而放棄我們對於人生應該採取的一種挑釁的態度。因爲所謂的人性，在許多方面是充滿了分化的成績。現在且一檢討分化的原因。

人生分化的原因，大別爲二：

(甲) 自然的原因

(乙) 人爲的原因

自然的原因，包括「地理」「氣候」「血統」……等等。人爲的原因，包括「社會制度」「風俗習慣」「思想信仰」……等等。由於人類社會進化的結果，分化人生的原因的重要性，現在已從自然的原因，移轉到人爲的原因。前者可說是民族的，因此在民族的環境中，遂形成「民族的我」。此民族的我，更爲民族意識所左右，所以民族間有許多的誤解和歧視。後者是社會的，因此在社會的生活中，遂形成「社會的我」。此社會的我，更爲社會關係所支配，所以社會中常有許多的不幸和衝突。固然民族的進步，有先後的分別。社會發達，靠精細的分工。但進步的結果，只在被認爲是對於人類的貢獻時，纔算是真正的進步，否則更將於民族條件之下，愈益加深人生的分化。同樣分工的成績，只有依共生共存的意義而品定其價值時，始得認爲確當的發達，否則更將於社會關係之上，越發擴大人生的裂痕。本來人生的態度，是由許多經驗的積累而成立，但此經驗的獲取，又常爲其生活環境所限定。所以人生的分歧，並不是人生的本質上有什麼不齊，乃是人生生活環境中，存在着許

多足以分化人生的原因。

既然由於自然的原因，將人類分化成爲若干民族，則每一民族的生存，就必成爲人類共求生存的单位。既然由於人爲的原因，將個人從社會關係裏分別出來，那末人生的美滿，不但要使社會平等化，以減去社會的歧視，而且要個人社會化，以充實人生的內容。所以人生的演化，演化到現在，是一個以民族爲求生存的单位的時代，以個人而社會化，爲充實生活的條件的時代。

第五章 人生的真相

何爲而有此人生？人生爲何而必如此的生活着？這是人生的真相問題，也就是人生一切動作云爲的解釋問題。因爲所謂的人生，乃人的一切動作云爲的總名，亦即人的一切生活的全稱。舍此一切動作云爲即無所謂生活，舍此一切生活，即無所謂人生。所以若能就此一切動作云爲，而探獲其綜合的

意義，則人生的真相，即可大體的求得。

因爲人是自然物之一，其一切動作云爲，自不能脫去自然的關係。於此則所謂的人生真相之探討，勢必須以生物學的觀點來看，始可得其究極的意義，同時人又是社會的人，並且人類的社會，爲求生存的結果，已進於宇宙間精神集合的最高型。於此其一切動作云爲的考察，以揭發其有關於人生真相的領悟，又必須以社會學的觀點來看，始能得其確切的要點。雖然如此，但人又是一個各時間不同的經驗所組合起來的東西，只要提供此經驗的環境不同，其爲人的內質，就要不同。這個不同合先天的生理結構，是有所謂個性，而此個性，亦常予人的一切動作云爲以影響。於此如欲澈底的瞭解人生的真相：最後必須以心理學的觀點來看，纔能得到精深的認識。茲就上述三端分別舉說如下：

(1) 從生物學的觀點來看 據生物學的研究，生物有六個特徵：(一)能活動，(二)有需要，(三)能更甦，(四)能繁殖，(五)動作是應適環境的，(六)

六）機體是統一的。這六個特徵，就生物生存的意義來講：又可以總合爲二：即（一）生命的保持。（二）生命的延續。所以從生物學的觀點來考察人生的真相，可以說人生的一切，都是以生命的保持和生命的延續爲中心的。前者若我們說他是一種自存的機能，那末後者可說是一種存種的機能。自存與存種，也就正是生物企求生存的兩種形態。因爲人生的具象，原是一個以細胞爲單位的所組成的有機體。而此有機體的組成，則又不外如是細胞的兩類。（一）體質細胞；（二）胚質細胞，體質細胞爲個己生命的所在，其惟一的作用，即繼續不斷的新陳代謝。新陳代謝終止，個己的生命，即隨之而毀滅，故個體的存在是有死亡性的，是有限的。胚質細胞是種族生命的所在，其惟一的作用，即兩性的定期交通。兩性的定期交通，永續不止，種族的生命即永遠不滅。故種族的存在，是有相對的不死性，是無限的。由於有新陳代謝，人生遂有食——物質的需要。所謂的自存，即是以此爲基礎。由於有兩性的定期交通，人生遂有性——愛的行爲，所謂存種，即是以此爲過程。所以

食的需要和性的行爲，也就成爲人生生活的一部，並且由此一部，擴展到人生各方面去，益發成爲燦爛的人生。人是人生的當局者，故說「吃飯」一「生小孩子」……正是人生真相的一幕。現在且分下列兩點來追尋此中的意義。

(甲)就自存的機能來講 體質細胞既爲個己生命的所在。那末所謂的自存，當然就是出於此體質細胞的結構，以及由此結構所產生的作用的協調。換過一句話說：自存是有機體結構的中心，也就是有機體結構的要求：這個要求是內在的，不是外加的，是過程，同時也就是目的。現在且更從具體的生理現象來看：我們曉得人類的身體，是由許多細胞所組成的。據生理學家的研究，一個成年人的身體，大約爲 4×10^{14} 這樣多的細胞。初生的嬰兒，則約爲 265×10^{11} 個。雖然這種細胞，大都爲球形，但因組織的差異，亦有種種不同的狀態。其中大的可爲我們肉眼所辨認。小的則非借助於高度的顯微鏡不可。細胞之結構和作用相同的，每集合成爲一種組織，此種組織，又復結合，遂成爲一種器官，而經營其一種特殊作用，在生理的構造上，形

成一個專門化的系統。人類的身體，若專就生機的活動情形來看，其機構的部類，並不是單獨的細胞，乃是這樣的十個專門化了的系統。(一)骨骼系(二)筋肉系(三)吸呼系(四)循環系(五)消化系(六)排洩系(七)淋巴系(八)生殖系(九)皮膚系(十)神經系。這樣的十系，從生物學的觀點來說：一方面是由於細胞增殖的結果，他方面則起於細胞性質的分化。增殖與分化，正是直接決定生物營求自存活動的內容的原因。於此我們便可以得到如下的一個認識。就是一個有機體，其在進化階段上的程度越高，組成這個有機體的各構成部分的分化也越完全。各構成部分的分化越完全，其內在的協和關係，對於自存的需要，愈益密切，人是已有如是的一個機體，是以如是的一個機體的存在，為自存的目標，同時也就是以如是的一個機體去作營求自存的活動。故說人生的真相，在求自存，自存的意義，在保有自己這一個機體。保有自己這一個機體，也就在運用自己這一個機體來作自存的活動。

(乙)就存種的機能來講 關於存種機能的檢討，不外兩個中心問題：(

一) 種是什麼？(二) 存種的方式爲何？

通常我們都知道「種豆得豆，種瓜得瓜」這一個簡單的事實。是因爲豆有豆之種，瓜有瓜之種。並且豆之種與瓜之種，都是在豆與瓜之內的。可是這一個豆之種與瓜之種，何以必然的再成爲豆再成爲瓜呢？這却是一個比較難以領悟的問題。不過我們若把對於生物存在的注視點，特別的注視到胚質細胞的作用方面，同時又以我們前面所說的任憑何物必有其所以成爲此物的元素，和任憑何物必有其所以成爲此物的結構兩點，來考察胚質細胞的內部，那末這個難以領悟的問題，也就不見得眞真是難以領悟了。因爲生物的胚質，一方面是生殖的機構，同時也就是種的機構，而這個種的機構，正與胚質的機構是同一的東西。換過一句話說種就是以某種元素依某種結構在胚質的原始質中所形成的一種特別模型。再換過一句話說胚質就是種的物質基礎。既然胚質是一個生殖的機構，在此機構中又存有一個特別模型，那末由此生殖機構所演生出來的新個體，自爲此先存的特別模型所左右，而不能跳出先定

的發展底可能性。種豆之得豆種瓜之得瓜，當然就是在胚質的形勢中即存有如是必然性，所以種這個東西，在生物學上任何分類的單位，如科與屬等等，都比較更來得切實些。因為所謂的科與屬，並不是代表存在地球上什麼有客觀存在性的實體，不過以之爲表示客觀與客觀物件之間一個類似的意義罷了。種則不然，他不但是一個分類學上的單位，他還是一個現實的物體。——在天然物當中，確實表着一個真實而有個性的東西。換過一句話說，任何生物的個體，必有其所屬的一個種，並且只有在種的存在的意義下，個體始真實的存在，因爲一個種裏面的各個體間，必定有一個原形質的連鎖，無論分到怎樣遠的地方去，都不會斷絕的。所以形成種的原形質，和比較單純的物質之間的差異，就是下面這樣的一點：即地球上原形質的種種模型，一面代表着各個不同的種，另一面每個模型，又形成一個可以包含一切分散的斷片的有機的統一。現在且說一說生物存種的方式。

生物存種的方式，不外如是的兩種（一）生殖，（二）遺傳。生殖與遺傳，

統統都是出於一個胚質細胞的機構。因爲一切複細胞的生物，如前所述，都是由於體質細胞和胚質細胞這兩種細胞所組成的。在這兩種細胞之中，體質細胞是占了較大一部分，但是他是有可以死滅的性質的。因爲他的存在，是專靠他自身的營養機能。而這個營養機能，經過某種期間之後，遲早是會停止以進於共同的崩潰而死滅的。胚質細胞則不然，他是有一種相對的不死性。因爲他的新胚質，或說他的生命，是會藉着其自身所涵具生殖作用和遺傳作用，一代一代的從母胚質細胞中，發生出來。在實際上一根肉體的連續線，由最初的進化起，一直到現今止，把各代的胚質的內質，都結成了一氣。所以每個個體的生物，其胚質，都和他們幾千年以前，甚至幾百萬年以前的祖先所有的胚質，完全是同一樣的東西。雖然這樣的胚質，在如此的長期間中，不斷的由一個分爲兩個，所分出的部分，或者成爲身體，或者全然被拋棄而散失了，但是每個個體，所從出的那個胚質細胞，到底還是構成以前的祖先的那個胚質細胞的實際的一部分。不過因他是經過了不知若干年代的淘洗

，剩下來的一个生命，不免在這個期間中，受了巨大的變化罷了。這樣的說來，一个生物の種の生命，當然就是他的胚質細胞の生命，只有他的胚質細胞死滅時，這個種纔會死滅。

所以生物の存種，所存的就是胚質，但胚質之所以得而存在，這就不能不看重生殖和遺傳。因為有生殖，生物纔能從其自身生出新個體，而延續其生命於無窮。因為有遺傳，生物所生的新個體纔會類似其祖先。而保留其生命的特質於久遠。故說個人雖死種族不滅，現在且綜合上述的意義，一驗人類的生殖關係，以見從生物學的觀點所得到的人生的真相。

高等生物の生殖，我們曉得都是兩性生殖。因此無論何人，皆必有其一父一母，四個祖父母，八個曾祖父母，以及一直照如此的推算推算下去，則每個人的祖先，假使其中沒有離婚的話，一定是按照幾何級數向上增加的，現在我們且假定推到二十一代，每代以三十年計算，那末我們的結論就是這樣的一个事實：即在六百多年以前活着的人們當中，對於我們一個個體的產

生，曾經盡過力的總數在二百萬人以上。換過一句話說：現在某一個人若只回溯六百多年以內的親屬關係，那末在其個人的身體裏面，是承受了綜合了二百萬個以上的人的胚質和特色了。於此我們可以說：就過去的人類看，每個存在的個體，不過是種的生命的一個「綜合的機制」。

既然如此，我們且不向過去去回溯，而向未來來推究，那這個過理，也仍然是一樣的，這就是說如果人口的總數無增減，其他條件亦無變更，則某一個人的子孫，在六百多年後是會超過二百萬以上的人，換過一句話說其胚質，將成爲一個分散的狀態。於此我們又同樣的可以說；就未來的人類看，每個現存的個體，不過是種的生命的一個「分散的機制」。

生殖作用的根本事實，就是兩個胚質細胞的融合爲一。這兩個細胞，過常都是由兩個不同的個體發出來的。本來胚質即種的物質基礎。表示此種的存在的，即保有此胚質細胞的個體。因此所謂的種，當然也就是依胚質的形態而一片一片的分散在各處。可是胚質這種東西，他雖然是各自分散於各處

，但並不是絕對的斷絕關係，他將因生殖的作用，把各個分離了的斷片，時時有混入共同根基裏去的機會。換過一句話說：種雖然是分散在各個相離的個體，好像只見個體，而不見種。可是以生殖的關係，一個個的個體，在某種時間條件之下，仍然混合爲一，使每一個個體，都成了種的工具，同時也就是種的自身。於此我們又可以說就現在的人類看，每個現存的個體，不過是種的生命的一個，「滲透的機制」。所以綜合的說來：個人是生在種的一片胚質上面的東西，只有種存在的時候，個人纔有存在。

(2) 從社會學的觀點來看 人是社會的產物，同時也就是依社會的關係而存在。中國人當然不是西洋人，也不是短時間內所能使其改變，——使中國人一如西洋人，西洋人一如中國人。這個原因，固然是有種的天然體質的因素，但是最要的還是整個的自我意識 (Self-Consciousness) ——生活習慣，思想態度，以及處世接物信仰等等。因爲一個人的出現，或說一個人的作用的出現，並不是一個僅具形體的身體的出現，乃是一個帶着完整的自我意識

的人之出現。換過一句話說：一個人的爲人的方式，完全取決於他的自我意識的形態，而他這個自我意識的形態，又完全取決於他所處的社會環境，和所經過的社會陶溶的歷程，一個日本人不同於美國人，並不是別的不同，乃是因爲日本的社會環境纔產生如是的日本人，美國的社會環境，纔產生如是的美國人。社會進化所達到的階段，和社會發展所形成的特點，統統都會湊合起來成爲一個時代的人性的，至於一個人的存在，又必依社會的關係而存在，那就是說一個人的生活，必須依社會的作用，始能滿足其生活，因爲一個人生活着，方是存在着。無論在何時代，生活的滿足，是要靠社會的作用的，誰能離去社會的關係而達到生活的目的呢？

既然如此，那末所謂的社會，果究是何意義？茲依德國大哲馮德（V. W. Windt 1832—1920）的意見說明如下：

「集合」爲宇宙間自然的現象，同時也就是宇宙間萬物形成的原則，所以宇宙間一切現象，概可分爲這樣的三種：

(1) 化學的集合，其最高型爲原形質 (Protoplasm)。

(2) 生理的集合，其最高型爲人類的機體 (Human mechanism)。

(3) 精神的集合，其最高型爲人類的社會，(Society of man)。

所以人類的社會，就是宇宙間精神集合的最高型，其所以謂爲最高型，就是人類社會的基礎，不是建築在個別的直接的事物欲如其他生物的經營生存一樣，乃是建築於共同生存的意識的「一致」。本來人類的集合，有兩種動力：(一)本能的集合(二)意志的集合。本能的集合，其集合的要求，即存於自身的衝動，如夫妻的同居。意志的集合，其集合的條件，乃出於集合以外的要求，如一切社團的出現。所以本能的集合，是愛慕的關係，無所謂不一致。意志的集合，是意識的關係，非一致不可。

既然個人是社會的產物，那末個人的一切動作爲，就必須受此社會的一致的影響，既然個人的存在，是依社會的關係而存在，那末個人的一切動作爲，就必須適合於此社會的一致的要求。所以人生的真相，就是常常錯

在社會的一致當中，而做一個如此的社會的人。

（3）從心理學的觀點來看，前面說過；人生是一切動作云爲的總稱，那末日常的行爲，當然就是人格的註解。這在人格的心理性方面是如此，在人格的道德性方面，也是如此。換過一句話說：整個的人格，都將從他的行爲當中流露出來。固然一個人的行爲，有許多是同出於一個樣式的肌與腺的作。但每個動作的內質，無論他的範圍如何，總多多少少包含有他所曾接觸的環境。通常所謂的「我」，不過是他的習慣的總和。將習慣加起來，就等於人格。所有不受習慣影響的一切生理作用，不能算作人格的特殊分子——沒有他們，固然不能成其爲「人」。有了他們，也未必即是「人」。人格之所以爲人格，只是一個一個的習慣集合起來的東西。所以孟母的三遷，荀子的禮樂，王陽明的良知而必曰「致」，這並不是表示什麼應該造作種種居高臨下的權威，來加在人格的造就上面的意思，乃是表示「人」，根本是在社會的實踐中而存在，社會的實踐中而形成，社會的實踐中而發展。當人與環境接觸的時

候，環境的勢力，是有極大的影響，可是從人的成長的過程來講；環境是會漸漸成爲人的一部分。是故一個人的生活經驗，達到什麼程度，他的人格，就伸展到什麼程度。蔣委員長以「力行」爲人生的第一要義，就是指示這個道理。現在且從行爲的心理的研究，來探討人生真相之所在。

無論那種行爲，總不外出於某種「刺激」(Stimulus)與「反應」(Response)的關係，以及這種關係的種種變化。通常心理學上都以 $S \rightarrow R$ 這樣一個簡單的公式，來說明此中的究竟，主要的意義並不在表示人生行爲的簡單性，乃在指明人生行爲的出現，決不是一種沒有原因的東西。換過一句話說：一個人「現時」的任何方面，必皆有其由來的歷史，他一生的遭遇，統統是他現在所以如斯的「張本」。(Past) 所以一個人的行爲，可以說爲他整個的——現在的過去的情境所決定的時候多，爲一個單獨的刺激所決定的時候少。同時若是他的經歷越簡單，能夠喚起他的行爲的刺激，也越簡單。反之若是他的經歷很繁複，簡單的刺激，是不會喚起他的行爲的。固然行爲的歷史，就刺

激本位的性質來講：是完全爲他所有的環境所決定。但就反應本位的性質來講：那却又要看他生理上的特殊構造如何。——最主要的是神經系的構造。

——有那種特殊的構造，就有那種特殊行爲的可能。沒有適當的構造，雖然有適當的情境或刺激，也是沒有用的。所以每個個體生理上的構造以及體內體外的情境，即其一切行爲所由決定的二大要素。而人之所以爲萬物之靈，固然在於人能適應環境，改造環境。但最主要的原因，可以說是由於人有一種特殊的生理構造和特殊的神經系統，人類中之有智愚賢不肖。也是同一個道理。有許多生物，儘管他所處的環境是一樣，若是他生理的或神經系統的結構不同，其所感應環境的成分，和環境對彼影響的程度，必不同。因爲環境的性質與意義，也可以說根本就是以生理的和神經系統的結構爲基礎所形成的一種心理的情態。通常生理學家，總把「我」與「環境」的界限，劃在感覺的官體上面，以爲感官以外是環境，感官以內是我，其實我與環境，隨感覺的「可能」(Possibility)與既成的習慣而改變其關係的。例如嬰兒第一次吮乳

，其所得的滿足，可說是他有生以來沒有經驗過的滿足。假使這個孩子是一個頭胎，那他母親此時所有的快樂，在她的人格上也是永遠不會磨滅的事件。可是一到了第二次第三次的吮乳，嬰兒已不是第一次的嬰兒，母親也不是第一次的母親。他們的環境已經擴大，他們的我已經改變。依此故每一個普遍的行為，分析起來，都必有下面幾種事實：

(1) 有機體，要先被環境刺激始有動作。所以刺激是行為發生的最初一步。

(2) 感應環境的刺激的，是有機體的感官，感官接受刺激後，馬上就傳達於感覺神經。

(3) 感覺神經接受感官傳達的刺激，再傳達於神經中樞。神經中樞，遂發生運動的衝動，而由運動神經傳達於筋肉。筋肉因受神經的刺激遂起收縮。筋肉的收縮，遂形成種種隱伏於體內或表現於外面的行為。

(4) 筋肉收縮的結果，常能變更有機體和環境的關係，手觸火的時候，手的筋肉起收縮。因為筋肉收縮的緣故，手就向火離開的方向而運動。手離開火以後，個人和火的關係也就變更了。所謂行爲的效果，就是指筋肉收縮所產生的動作和環境的關係的變化。有機體與他們的環境是互相變化互相作用的。有機體因受環境的刺激而發生反應，反應發生後，環境就變化，環境變化了，新的環境又來，所謂新的環境又來，就是要求新的反應。反應變更舊環境而生新環境，新環境又需要新反應。環境是如是的川流不息地變化，有機體的行爲，也就如江河一般地繼續不斷，生命是不間斷的運動的別名，行爲一停止，就等於死。

依此所以「人」，根本就是在刺激與反應的交互推演中而存在而形成而擴大的東西。當其每次受了環境刺激的時候，這個刺激對於他的行爲的構造，必予以某種的影響而改變其原有的形態。行爲的構造，一有改變，則其下

次對付環境的動作，也就與前不同，而此第二次環境的影響，以及此影響所喚起的行爲，又變化行爲的構造，那此再次對付環境的行爲，又要不同了。是故人的行爲不但是不間斷的延續，而且是不間斷的變化。現在的行爲，就是現在的構造和現在的環境以及過去一切環境和行爲互相作用時所產生的影響與變化的結果的總數。未來的行爲，除過去的行爲的變化的「積」外，還要加上現在的行爲對於行爲的構造所遺下來的影響與變化及未來環境的勢力。所以一個人，不單是與環境交錯，而且是與環境相通。不但在物質環境當中，而且在人的環境當中。不但人是我所征服占有的環境，而我也人所征服占有的東西。我的行爲，雖然是出於我的意識，但我的意識，根本就是一個社會的流露。所以除了由於個人生理的特殊條件，社會的性質，是會客觀的告訴我們自己的真相。

第六章 人生的職務

一、職務的成立

人生一切的營求，總合的說來，不外如是的兩種意念：（一）保有生命（二）充實生活。可是生命的保有，決非僅以個體爲對象所能達到。而必須以整個的種族爲前提。生活的充實，亦非僅以個人的技術所能完成。而必須計及整個的社會關係，換過一句話說；個體的存在，只有光輝種族的存在，纔足以顯現其真存在。生活的充實，只有充實社會的關係，而投入社會的一環，纔能得到切當的充實，所以蔣委員長說：「生活的目的，在增進全體人類的生活；生命的意義，在創造宇宙繼續的生命。」這個至理名言的指示，也不外指示我們這樣的兩點：

（甲）我們的生活，其活動的中心，並不在我們自己生活的滿足，而在全體人類生活的充實。我們的生命，其存在的價值，並不在我們自己生命的延續，而有擴大宇宙繼續的生命。

（乙）全體人類的生活，若從我而有所增進，我個人的生活，自亦獲得滿

足，宇宙繼續的生命，若自我而有所創造，我個人的生命，自亦永續的常存。

就第一點看可說是「大道之行天下爲公」的創造觀。就第二點看，可說是「我爲人人，人人爲我」的服務觀。有「大道之行天下爲公」的創造觀，人生的意義，始能領悟。有「我爲人人，人人爲我」的服務觀，人生的職務，始能力行。況我們現在的「我」，以及我們現在的「享受」，有的是寄託於家庭的關係，有的是寄託於社會的關係。有的寄託於國家民族的關係。有的寄託於家庭的關係的，是有所謂父子兄弟夫婦的職務。寄託於社會的關係的，是有所謂種種分工以及生產者消費者的職務。寄託於國家民族的關係的，是有所謂治者被治者，先知先覺，後知後覺，不知不覺者的職務。關係本超我的意志而存在。職務乃因我的地位而成立。關係是神聖的東西。然而此神聖意味的認識，則不僅在我們抱有一個不可破棄的觀念，而在我們能以職務的實踐，來履行關係中應有的本分。本來人生的活動，有兩種依據：（一）法

律的。(二)道德的。所謂法律的，是以一般的生活的要求為基礎。所謂道德的，是以整個的人生的價值為準則。所以依法律的意義來講，固然權利與義務是相對的。可是就人生的價值來講，任憑那種職務都是絕對的。因為職務的成立，固有其客觀的要求與條件，但此要求與條件，決不能移作主觀的打算。一切職務的履行，完全是出於先天的義務。同時此先天的義務，也只有從職務的實踐中纔能完成。一個人能完成其先天的義務，其人生的努力，則始有最高的享受與安慰。所以蔣委員長說：「人生是以勞動為本分，服務為目的」。這就是簡要的為我們確立人生職務的基礎。

二、職務的性質

人生的目的，在求生存。這是絕對的真理。可是生存的實現，則有賴於生活。人生一般的興趣與努力，常為直接的生活所吸引。而不感覺到生活裏更進一步的就是生存的意味，原因就是在此。所以生存的欲求，從自然的意義來講，是非常的簡單——求生存就是為着求存在。但是實現此生存的欲求之

生活，則不如是的淺近，而尙有其自身以外的價值的標準。因此人生的職務，以及所有一切職務的性質，不僅爲自然的生存的欲求所決定。而且要遵循隨着生活的發展而來的價值的標準，進一步說：這個隨着生活的發展而來的價值的標準，還要占有決定性的最大部分。所以人生的職務，有的是依據生存生活的意義，直接的增進或光輝生存生活的內容，有的將拋棄生存生活的欲求，間接的保持或擴展生存生活的品質，前者的至極，可說是「成功」，後者的至極可說是「成仁」。成功與成仁，正是人生職務的兩端。故就整個人生的過程來看，人生職務的性質，可得如下的三類：

- (1) 無意而自然者，
- (2) 習慣而自動者，
- (3) 有所爲而爲者。

以上三類，第一類——無意而自然者，是毋須經過意志的努力，自動的進於職務的完成。其最顯著者如父子夫婦間的行爲。第二類——習慣而自動者，

是行動時雖無職務觀念的明顯意識，但此職務的實踐，確有其主觀的色彩與決定。其最顯著者如一般的道德行爲。第三類——有所爲而爲者，是依據自身的立場與要求，經過明顯的意識作用，而始確認其職務。以進於實踐，其最顯著者如各種的政治經濟行爲。所以一個人完成其人生職務的過程，可以說就是其自身修養的成功過程。生命的記錄，不是「時間」，而是一定時間內所完成的職務。

三、職務的種類

既然職務的完成，就是生命的記錄。那末人生的意義與價值，當然就不是在「享受」而在「貢獻」，不在「奪取」，而在「互助」。每一個人的生命——我們可以說：他所有的生命之力，是多過於他營求個人生活所需要的成分。同時他所有的生命之力，也只有用在以全體人類所需要的對象上面，纔足以顯現其生命的真實的價值。人類之所以一天一天的進步，原因就是在此。固然人生的途徑，是沿着生存的欲求。繼續不斷的前進，但此前進的大道，

完全是人人各盡其應盡的職務的總成績。有了這個總成績，爲人生前進的基礎，人生纔永久是在進步中。人生永久在進步中，人生也就是永久在未完成的。人生既永久在未完成中，那末人生職務的履行，不但是爲着某階段人生的充實，而且正是整個人類人生的「繼往開來」。況人生的過程，原是一個擴大的過程，要將個人有限的生命，不致隨着「有限」而消滅，惟一的關頭，就在將此有限的生命，努力的納於職務的實踐中。所謂：「太上立德，其次立功，其次立言。」就是使生命的有限，成爲生命的無限而永存於人間的指示。然而足以進生命於無限的職務爲何？

(一) 職業的盡己 人是在社會中生存，人也是在社會中擴大，同時人更是在社會中纔激發其希望，提高其人格。所謂人是社會的動物，不僅是說人有社會本能，而且是說人有社會的必要。「生存」不是「自我」能達，「擴大」不是「自我」能成。「希望」不是「自我」而發，「人格」不是「自我」而現。達到生存，形成擴大，激發希望，表現人格，都有賴於社會的關係

。而社會的關係，正是一切關係者的綜合。關係者的活動如何，關係的內容就將如何，現在的世界，已進於分工的世界，分工就是現代文明的精髓。所以每一個社會的關係者，其所以成爲社會關係的一員，正因他是有意無意的被編入於此複雜分工的圈套中。通常我們所謂的職業，就是這個參與社會關係而成爲一個社會關係者應有的活動。社會關係，不是空洞的。社會關係者的活動，不是「爲我」的。因爲他是因有社會的關係，始有社會關係者的活動，職業之盡己，就是依據這個意義而來的命題。沒有職業，固然是沒有參與社會關係，成爲一個社會關係者，就是有職業而未盡己，也是等於沒有參與社會關係成爲一個社會關係者一樣。甚至還更是一個破壞社會關係摧殘社會關係的魔鬼。現在且就生活的幾種形態來講：

- (1) 不以其能得其所需
- (2) 僅以其能取其所需
- (3) 各盡所能各取所需

不以其能得其所需，這種生活的滿足，當然不外如是的兩途：（一）出於積極的剝削（二）出於消極的寄生。剝削與寄生，都是站在職業圈以外而成爲人類的蠹賊，一個人成爲人類的蠹賊，其何以配稱爲人！至若僅以其能取其所需從人類進化的意義來講；固然是達到了某種程度的合理，但若從人生的意義來講；這仍未進於人生理想的境域。因爲如是的情形，一方面是仍陷人於淺狹的爲我意識而無爲大眾服務的觀念。一方面各人的能力不一定即與其需要相適合，結果人生的努力，將僅遵循法律的範圍，而不能進於道德的範圍，將止於物欲的滿足，而不能進於精神的創造。總理孫中山先生說：人應該以服務爲目的，不該以奪取爲目的，聰明才力愈大的人，當盡其能力而服千萬人之務，造千萬人之福，聰明才力略小的人，當盡其能力，以服十百人之務，造十百人之福，所謂巧者拙之奴，就是這個道理……而人類由於服務的道德心發達，必可使之成爲平等。這就是說不但人應以服務爲目的，而且要盡己之能力去服務，人人都盡己的能力去服務，人類前途的光明，就

在眼前。所以各盡所能各取所需，正是總理所謂的人人應以服務爲目的的世界。在這個世界中所有的工作的動機，不是爲着有所「獲得」，而是爲着有所「貢獻」，工作的結果不是爲着造成社會個人化，而是爲着造成個人社會化，個人應有的職業，不但是出於社會的要求，而且是出於個人的志願。職業之盡己，即是此志願之遂達。但何謂職業的盡己？大概的說來約有下列二義：

(甲)就個己能力的定性，去參與某部門的職業。

(乙)就個己能力的定量，去發展某部門職業的效果。

一個人要想達到這個目的，在整個生命的過程中，對於職業的分辨，就該要有這樣一種認識，卽何者應爲「終身工作」，何者只是「指定工作」。所謂終身工作，乃該工作占據生命的全部或一部時間，且有一與生命相終始的固定方向，以謂指定工作，只占據生命的一部或大部時間，而僅在一定期間內有一固定方向，前者可說是由各人抱着一種爲人類社會服務的目的，而選定一種自己認爲最適宜亦最感興趣的工作來集中自己的精力，搜集該項工

作一切的材料，終身的以求對於該項工作有最大而又優異的成功，使人類社會從此更有新的事物的創造。後者可說：是各人因應社會或國家當時當地的需要而將自己全部或一部精力，來做社會或國家所指定的某一項工作，以增進社會或國家所需要的東西。職業的盡已是實現人生理想的要着，是表彰人生價值的所在。是人生解放的起點，同時也是人生解放的終點。

(2) 道德的實踐 關於這個問題的說明，可分下列幾方面：

(A) 實踐的意義 人生的大欲，在求生存。人生的高貴，則在能於此求生存的行爲中而出以自主。所謂自主有二義：(一)能自動的控制行爲，而加以合意的選擇。(二)能懸立選擇的標準，以爲判斷行爲價值的法則。這樣的兩點，可以說是人類文化的根源，也可以說就是道德觀念的起點。因爲我們人類求生存的行爲，是非常的衆多而複雜，同時所要求的生存，並不是獨生獨存，而是共生共存。以衆多複雜的行爲，達共生共存的目的，在客觀方面非惟有選擇的必要，在主觀方面且必須加以選擇。既然是有選擇，有選擇

就要有選擇的標準，有選擇的標準，便有依標準的檢查。一切的行為，在依標準檢查之下，無論所定的標準如何，其結果必不出於這樣的三類。

(1) 合乎標準者

(5) 違背標準者

(3) 無關於標準者

合乎標準者，可名之曰道德行為。違背標準者可名之曰不道德行為。無關於標準者可名之曰無關於道德之行為。道德是一種行為的標準，同時也就是依標準成立的一種行為。所以道德問題的研究，有人把他分爲「道德自身」與「實際道德」，就是這個意思。本來一切事物的實際，若作抽象的概括，總不外如是的兩種：(一)實然的(二)當然的。所謂實然，乃「不許不」的屬性，所謂當然，乃「不許不」的屬性，「不許不」，將隨時隨地而變，「不可不」根本就無變的可能。故一切賴以成立判斷的標準，其自身也只有依據實然的屬性與當然的屬性而成立的两類，道德即以此當然的屬性爲內質的東西

道德之有進化，或說道德之有變動，就是因為當然的基調，有所變動。所以人生的充實，凡近於普遍而客觀者，多為實然的情境。凡近於特殊而主觀者，多當然的情境。「真」「偽」是實然界的問題。「善」「惡」是當然界的問題。我們審斷的時候，在真偽範圍內是比較的簡單，在善惡範圍內，就非常的複雜了。因為善惡是包含了充分的主觀感情。以其是非常的複雜而包含了充分的主觀感情，則善惡標準的確立，惟一的要着，就在使此善惡標準的自身，從以個人性格為基礎的權威，再加上以社會習俗為基礎的權威，形成其有最高的權威，因為人生的行為，自內以規定之者，為性格，自外以範圍之者為習俗。人是不能離羣而生活的東西，故若專恃性格以決定其行為，仍屬片面，而必有待於再恃習俗以左右其行為，方得圓滿。詳細一點說：一個人不僅需要良好的性格，抑且需要良好的習俗，性格而良好，則其人可不必致有惡行，習俗而良好，則一羣且得而向上，然而這個最高的權威，果何自而建樹？簡單的答案就是建樹於各人的實踐。我們曉得道德的尊嚴，不在其

成爲一個行爲的標準，而在其能於實踐中，愈益增長行爲的價值，以展開道德的意義。同時道德的價值，也只有有在實踐的過程中纔能得到展開。

(B) 實踐的過程 道德的尊嚴與價值，繫於人人的實踐，這無論從「道德的自身」或「道德的實際」來講；都是一個不可磨滅的定論。因此我們更可以說：社會的成立與維持，實有賴於道德。通常所謂的道德，固然是依共生共存的要求而產生，但一當其既成爲社會的規律時，其勢力則將成爲社會的支配力。所以道德的實踐，常有如是的一個過程：

(1) 習俗道德的實踐 道德實踐最廣泛的一類，就是習俗道德的實踐。其特徵即在以習俗爲道德，其所以有實踐的行爲，乃出於對於該羣的習俗，感覺無上的權威。因此，如是的實踐可以說是社會化的實踐。實踐的結果，益將趨於共同而普遍的形勢。

(2) 個人道德的實踐 以個人的良心爲道德，是個人道德實踐的特徵。雖然所謂的良心，是非常的空泛，好像只是一個神密的符號，然而這個概念

的內容，實包含社會所崇奉的最高「善」。所以這種道德的實踐，是要以其良心來矯正習俗，而實踐的結果，也就成爲個性化的趨勢。

(3) 反覆思考的道德之實踐 習俗即道德，將使道德的實踐，近於盲從。良心即道德，將使道德的實踐，有設意的規避。要想補救這兩種實踐的遺憾，遂有訴之於理性的追求。所以反覆思考的道德之實踐，其特徵即在道德的根基，須建築在理性的批評與分析上面，因爲真正的道德與道德的實踐，僅有社會化的趨勢不足以成立，僅有個性化的趨勢亦不足以言此。必須兼有理性化的趨勢，而後始可謂有真正的道德，蘇格拉里主張「知識即道德」。其主旨雖在說惟知識惟能揭破僞善，惟知識惟能窺見真善，然道德的實踐，其實踐的程度，並不在人之智愚而實在人之迷悟。所以就此實踐的過程，我們便可得到如下的幾個認識：

(甲) 道德不是一種「技能」而是一種「了悟」。既然是一種了悟，則道德之爲道德，乃完全異於品物而不可具有。以技能言，例如勇，有人以其勇

，施於拒敵，此正當的行爲，而有人則以其勇用於私鬥，此不正當行爲。又如泗水能破浪救人，亦能臨危苟免，故凡屬技能，皆能用爲善，亦能用爲惡。用之於善方爲善，用之於惡必爲惡，而非常自爲善。換過一句話說：爲善爲惡，不在其自身，而在用之如何。道德則不然，不但不能用之於惡，而且常自爲善。設以某種行爲的惡結果而委之於行爲以外的原因，則根本就是道德。

(乙)惟道德無革命 道德固然藉風俗而始見，但所有的風俗，不一定全合於道德，此不合於道德的風俗在生活的進展上，自必要加以改易。改易的結果，就是道德的進化，所以道德之有進化與使道德而進化，只在逐漸汰除不良風俗，同時增長善良風俗，決不能以革命的方法來作全盤的推翻。此因一方面，道德必以自身爲表現，以自己的行爲表示道德，方能改正不道德，決不能以不道德，來糾正不道德。他方面，道德的價值，固在乎「自律」。但道德的力量，仍有賴於習俗。習俗之破壞，可以用革命的手段，習俗之建

設，則非革命所能成功。所以道德之傳授，不應以「言」教，而應以「身」教，所謂惟有以身作則，方足以挽回頹風。

(丙)惟道德爲自得 道德不是一種技能，而是一種了悟，故道德不在致用，乃在自得。並且這種自得，也就是創造。蓋技能有一定之用處，道德則無。以其無一定的用處，故無所不用。特其用處，非用以對外，非用以應物，乃純粹的在乎「自得」而已。所謂「心安理得」，就是這個意思。我們試看歷史上許多英雄義士，殉道者，其舍身爲「國」爲「人」爲「道」的凜烈精神，雖所寄托之一點，是在爲「國」爲「人」爲「道」的目的，然其甘爲國爲人爲道的最高精神，完全是出於一個如此方「心安理得」的「自得」。

(C)實踐的要德 道德是行爲的最高標準，實踐是道德的惟一評價，可是這些標準的自身，又以何者爲原則？「禮義廉恥」是也。換過一句話說：苟對於禮義廉恥而不能躬親實踐，其餘一切道德，皆將成爲虛妄。茲就禮義廉恥最簡要的意義列說如下：

(1) 何謂禮？禮是規規矩矩的態度。

(2) 何謂義？義是正正當當的行爲。

(3) 何謂廉？廉是清清白白的辨別。

(4) 何謂恥？恥是切切實實的覺悟。

因爲禮就是理，這個理在自然界中謂之爲定律，在社會關係中，謂之爲規律，在國家組織中，謂之爲紀律。人生一切的行爲，能以此三律爲準繩，遂謂之守規矩。規規矩矩的態度卽出於守此規矩的行爲的總表現。因爲義就是宜，宜卽正當。凡依乎禮——卽合於自然的定律，社會的規律國家的紀律的行爲，就謂之爲正當的行爲。行爲而不正當，或知其正當而不爲，皆不得謂之義，故義卽正正當當的行爲，因爲廉就是明，也就是能辨別是非之謂。合於禮義的爲是，反於禮義的爲非。知其是而取之，知其非而舍之，是卽謂爲清清白白的辨別。因爲「恥」就是「知」，卽知有羞惡之心，己之行爲若不合於禮義與廉，而覺其可恥者謂之羞，人之行爲若不合於禮義與廉而覺其

可恥者謂之惡。惟羞惡之念，恆有過與不及之弊，故覺悟要在切實。有切實之羞，必力圖上進，有切實之惡，必力行湔雪。此之爲切切實實的覺悟。

依此可知恥是行爲的動機，廉是行爲的嚮導，義是行爲的履踐，禮是行爲的表現。四者相連，發於恥，明於禮，行於義而形之於廉，相需相成，缺一不可。否則禮無義則奸，禮無廉則侈，禮無恥則諂，如此似禮而非禮，義無禮則犯，義無廉則濫，義無恥則妄，此犯濫妄，皆似義而非義。恥無禮則亂，恥無義則忿，恥無廉則醜，如此則皆似有恥而無恥。如果其禮爲非禮之禮，義爲不義之義，廉爲無廉之廉，恥非所恥之恥，則禮義廉恥適足以濟其奸犯，其餘道德之實踐皆爲僞亂欺騙虛矯的隱蔽物。

(3) 天賦的發揮 何謂天賦？天賦即是由先天的結構所形成的才能。這種才能是經過遺傳之法則而出現，也是由於遺傳之法則所支配，不過其形成的過程，完全是出於「生」的創造的偶然。固然優秀的祖先，將生優秀的後裔，劣等的種子，將生劣等的後代。但其優劣的成分，完全屬於生命的偶然。

，而非由於自由的選定。此則爲宇宙間絕對的真理，所以各人的天賦，無論是大才或中資，統統不是各人自己之所有，而可認爲是自己生命價值之所在。其實這種天才與中資，在各人爲人的基礎上，都是處於一個同等的地位。因爲這是天然的偶然，天然的偶然，不能作爲人生評價的標幟，人生評價的標幟，在其於其自己的天賦上所加以的努力及此努力所發揮之結果。生爲天才而未加以發揮，與生爲中資而發揮盡致，其價值，將不因其爲天才而高，因中資而低，乃因其努力的程度而始有高低。例如一人的天賦才能爲九十分。一人爲六十分，九十分者僅發揮到六十分的程度，六十分者竟發揮到極點——六十分。若就表面看來，這好像是相等。其實前者的價值，遠不如後者的價值，於此我們可以說：各人的人格，不在乎天賦的高低，全靠自己自己的努力，各人的前途雖有賴於先天的才智，然而仍在於各人自己的創造。故各人既各有其獨特的天賦，同時這些天賦，又純受之於「生」的突創的偶然，則各人各自發揮其天賦，自屬人生最主要的一種職務，前面說過，宇宙間的

東西，因結構上的差異，決沒有絕對相同的兩種。同時也沒有一個個體和其他多數個體，沒有很相近的類似。前者即萬物之所以爲萬物的個性，表示宇宙獨特的各面，後者是萬物不一定即萬物的共性，表示宇宙原體的整個。個性既是宇宙獨特的各面，則個性即可說是宇宙的創造，萬物既出於宇宙的整個，則此個性之投入共性，必使宇宙愈益進化。人類的天賦，當亦如此；一方是顯露「生」的獨特的各面，所謂生的創造品——個性，同時他方又必爲生的整個的顯現，而有待於普遍的擴大。所以各人各自發揮其天賦，即是將生的創造重新投到生命的擴大過程中，以推進生命的創造。

總之人生的過程，根本就是一個服務的過程。並且只有在服務的過程中，纔能發現人生的意義。因爲人生的開發，是從「扼於自然」到「利用自然」，從「利用自然」到「克服自然」，從「克服自然」到「操縱自然」。而此對於自然所得的開發之結果，也就是人類器官的發展，心意的發展，社會的發展，文化的發展之結果。人生之有現在，雖只看見充實人生的條件與內

容，其實這些條件與內容都是人類從求生存求共生共存的意識中所形成的服務的過程之結果。

第七章 人生的價值

一，何謂價值

我們要研究人生的價值，須先要明瞭價值是什麼？

經濟學者，把價值分爲二類：（一）使用價值（二）交換價值。使用價值是物對人的效用性；交換價值，是物對物的交換能。這二者間的關係，有的說牠們沒有必然的關係，有使用價值者，不必有交換價值；有交換價值者，不必有使用價值。有的說牠們二者有不可分的關係，交換價值，因使用價值而成立。物之有交換價值，是因爲牠有使用價值。這是經濟學者的論說。吾人對此二種論說贊成第二說。——交換價值基於使用價值。

然而物爲什麼有使用價值呢？要解答這個問題，便須說到人類的慾望了

• 我們曉得，凡是人類，都有許多慾望，學者把人類慾望，分爲精神的和物質的兩種。精神的慾望，只要精神有所寄托，慾望便能滿足，如宗教的慾望是。物質的慾望則須有物質的供給，慾望始能滿足，如關於衣食住行的各種需要是。物之有使用價值，即因牠能滿足人類的物質慾望，而顯其效用，換過一句話說即能供人使用。所以是使用價值。因爲有使用價值，而以「有」易「無」交換價值便成立了。

至此我們便須更進一步探究；人類爲什麼有慾望？人類的根本慾望是什麼？關於人類爲什麼有慾望這問題，吾人可以「本能」二字答之。就是說由於天生。至於人類的根本慾望，吾人可以一字答之，就是「生」就是「人生」。

以上我們已把價值的概念說明白了，但我們現在還有一點須注意，即經濟上的價值，與哲學上的價值不可混爲一談。在能滿足人類慾望，便有價值之一點，雖然兩者相同，但經濟上的價值，僅限於物價值，是有形的，可以爲量的測定。哲學上的價值，包括精神在內，是無形的，不可爲量的測定。

同時經濟上的價值，多指交換價值，哲學上的價值多指使用價值。

二，人類價值與動物價值

人爲動物之一，所以亦與動物同，對於動物有價值的東西，對人亦有價值，反過來說動物的價值，亦可爲人生的價值。如食與色，爲一切動物保持個體延續種族的二大性能，凡是爲食與色的對象的事物，在動物均有至大的價值。在另一方面說，食色這二種活動，在一切動物均爲有價值的活動。動物如能充分爲此二種活動，作至善地步，則此動物可稱無負此生，也可說是極有價值的「動物生」。關的此點，人亦不能例外。人對此二種活動，能作到至善地步於人亦極有價值，也可以說是極有價值的人生。但是人雖是動物，然而都是高等動物，其一切行動與要求，絕不是與一般動物完全一樣。在很多地方，動物的價值，不可以作人生的價值，而人生的價值，便須在另外一方面去尋求。

人與一般動物在些什麼地方不同呢？茲就與本題有關者，擇要舉之如下

：(1) 人有精神生活，一般動物則無。精神生活，是人類生活的一特質。一般動物，只有淺薄的物質生活，一生除了直接生理上的衝動與滿足外，毫無其他要求。渾渾噩噩，消磨生命。人則不然，於物質生活之外，尚有精神生活，愈高尚的人，精神生活愈重要。在全生活領域中常居支配地位，常以物質生活殉精神生活。

(2) 人有自由意志，一般動物則無。自由意志，亦人類生活的一特質，一般動物的行爲，常係受當前刺激而爲反應動作，故其行動，完全受環境支配，是被動的。人則不然，他雖然也和動物一樣，由感官而接受外界刺激，但此刺激，不一定便爲他的動作。他於接受刺激之後，尚須經過一種意志的選擇，選擇的結果，然後發爲動作，所以人類的意志是常居於自由支配之地位。

(3) 人有理想，一般動物則無。普通一般動物，大都是現實主義，某一

剎那間受某種刺激，而即爲某種動作。牠們無過去無未來並且惟一的活動中心就是自己。人則不然；他常有高尚的理想，他不僅有現在，而且有過去有未來，他不僅只顧自己，而且還要注意別人。以是之故，他的行動，在時間上，常把過去現在未來聯繫起來，在空間上，常把自我與別人及宇宙現象聯繫起來，作一種有理想有目的的活動。

人與一般動物既有如上的不同，那末人生的價值與動物的價值自有不同，同時也可以說上面的幾點正是人生價值的所在！

三，人生價值否定論。

人生值得生活嗎？有些人提否定的論調。他們的理由是：

(1) 從宇宙萬有現象說：人不過宇宙萬有現象之一，微末渺小不足言說；我們人生說不上有什麼價值。

(2) 從生物學上說：人的機體和性能，與其他動物一樣，沒有什麼特殊異點，可以顯現人生的特殊價值。

(3) 從人類生活上說：人生與憂患以俱來，終身愁苦如陷孽海，人生有何留戀有何價值。

以上三種論說，雖各有其見地，但決不能以此為理由，來否定人生的價值，因為從第一說講，人誠然是宇宙萬有現象之一，從宇宙萬有現象看來，誠然是渺無足數。但人生的價值，並不因他渺小而不能成立。事實倒是相反，人生特有的價值，都正從此發揮出來。就是人類雖渺小，他並不以自身之渺小自餒，他反發揮其獨立自主光輝偉大的精神，嘯傲天地睥睨衆生，自命為宇宙中心，自居為萬物主宰，不受一切萬有的限制與支配。人唯有此自尊心，自信力，故能征服自然，支配自然，使社會進步，日躋於文明。從第二說講，人類的機體性能雖然與其動物大致相同，但不能以此理由，便說人生無特殊價值成立的餘地，因為人的機體性能雖然和其他動物一樣，他的活動，却不一定相同。如人類之殺身成仁，捨生取義，不食不義之粟，寧肯餓死荒邱等悲壯節烈的行為，決非一般動物所能有。故人生特殊的價值實有充分

成立的可能。再從第三說講：人生與憂患以俱來，誠然是事實，但因憂患而即否定人生價值，實悲觀論者的頹廢論調，其說至爲不通。因爲人生的苦樂，本無絕對標準。苦與樂原來是對稱名辭，人之有苦，是因爲有樂，有樂是因爲有苦，若無苦，便無所謂樂，無樂，亦無所謂苦。故吾人對於苦與樂，均應竭誠歡迎，認爲人生應有的事實，樂無足喜，苦不應悲，人生價值，很多是從苦難中得來。故因憂患而否定人生價值，是毫無理由。

四，人生價值的樹立

人生價值的樹立，可說須從下列三端來實現。

(甲)從現實到理想 絕對的現實主義，是完全的動物生活，只要是人的生活，都多少有點理想。所以從現實到理想，是人類脫離動物生活移到人類生活的一個關鍵。根據科學研究。人原來是動物，但從動物中作出人來，完全在人自身的努力，人品的高低，胥從現實生活移到理想生活的程度的多少定之。我們看世間所謂的下等人，便是現實生活最多，理想生活最少的人。

比較高尚的人，是現實生活較少理想生活較多的人。所以我們可以肯定的說：世間之自私自利，完全爲個人的衣食奔走，完全爲個人的幸福打算之流，實衣冠禽獸，與動物生活雖程度上有高低，而性質上則完全一樣，此種人生，可謂毫無價值，較此稍高者則於自身之外，尙顧及妻室兒女，再高者則顧及鄉黨鄰里，再高者則顧及國家社會以至於全人類。其一般生活，是輕物質而重精神，舍小我而全大我。如古今中外的大宗教家大改革家，便是此類人物。他們的人格光輝，照耀寰宇，有如日月行空，人見之而共仰共信，死後猶留芳萬世爲人文進步的路燈，此種人生價值，可謂至高無上莫與比倫了！

(乙)由固定至進化 宇宙既由一種生的衝流而成立，故宇宙實隨時向前演進無片刻的停止。法儒伯格森主張創造的進化，以爲宇宙恆在創造的進程中，世間無完全之物。惟其不完全，所以在進化，惟其在進化所以不完全。古代希臘大哲赫拉頤利圖 Herakleitos (500B.C.) ？也說：「萬有常在流動，無片刻停止」，都是對靜的宇宙觀的一種當頭棒喝，因爲靜的宇宙觀者，總

肯定宇宙有恆久不變的實體。因為是恆久不變，所以才能稱為實體，因為是實體，所以才有至高無上的價值，在這種立場上，重固定輕變化，固定的，才是真的，變化的便是假的，這種說法，自希臘大哲柏拉圖亞里士多德提倡以來深入人心，遂令一般厭棄變異重視固定，實為人文進化的大障礙。近世唯生者秉前人萬物流轉之說，發現了宇宙真理，以為宇宙沒有什麼靜的實體，而是一種動的活力，此動的活力隨時向前進展，故萬物得以進化，他們認為世間的东西，沒有完全的，但是進化的，值得吾人尊重的，不是完全的實體，而是進化的過程，柏格森說：完全的便是死物，不完全的，才是活物，有生命的活物，隨時都不完全，故隨時向前活動，所以是創造的進化。

我們站在唯生的宇宙觀的立場，認識了樹立人生價值的方向，我們認定人生的價值，不在完全，而在創造，我們不必僅僅羨慕人家有偉大的事業，要自己有建立事業的活動，不必僅僅欽敬人家有高尚的人格，要自己有修養人格的工夫。隨時鞭策自己，鼓勵自己，向善美的方向前進，以促進自己的

進步社會的進化，如此，這種的人生，才可以說是有價值的人生。

(丙)由自然至文化 自然的世界，無文化，所謂文化，完全是人加工於自然所造成的結果。原始人之所以爲野蠻人，是因爲他們完全過的自然生活，他們不能控制自然，穴居野處，茹毛飲血，及後人類的智識技能進步，漸次把自然征服，於自然世界上，加上人工，使自然世界頓改舊觀，一變而成文化世界。——如社會生活原始時代，極其素朴簡單，今則政治法律道德發達，典章文物具備，迥非以前可比了。交通工具以前只靠雙足行走，今則輪船火車四達，飛機潛艇可遨遊於天空海底了。住室衣服，以前只岩穴草木，今則高樓大廈美麗無倫了。以今比昔，以前何等野蠻，今日何等文明。但以前何以謂之野蠻，今日何以謂之文明，其最大分歧點，即以前純粹過自然生活，今則把自然克服，加上人工，過人爲生活而已。所以我們可以說，所謂文化，即是指人力加工於自然的結果。但是我們人類不僅對於外界自然，加上人工，可以造成文化，對於內部自然，亦可加上人工造成文化。外界的文

化，是身外的文化，是屬人的，內部的文化，是身內的文化，是屬己的，同時更可以說內界的文化尤重於外界的文化。

前面說過，人爲動物之一，動物的性能人類亦完全具備，這動物的性能，可以說是自然的性能，動物惟依此性能活動，所以動物的生活，完全是自然生活，無所謂文化，人亦如是。人既具動物的自然性能，若人的活動，亦完全依此自然性能活動，則人的生活，也是自然生活，——動物生活，無所謂文化，人生的價值，在創造文化享受文化，今若如此，則無所謂人生的價值了。

所以樹立人生特有的價值，便須從征服人身內部的自然，使整個的人成爲文化人。但是此內部的自然，果須如何征服呢？無他，即須從知情意三方面下手。在知的方面，我們應利用科學哲學認識宇宙奧妙，明了人生真諦，確立正當的人生觀，以作行爲的指南。在情的方面，我們應利用宗教藝術文學，以醇化吾人的低劣感情，使其高尚優美，爲公忘私，損己利人，利人利

己·在意的方面，吾人應加意鍛鍊，使能果敢力行，當仁不讓，視死如歸，吾人若能從此三方面修養，有了相當工夫，則吾人定能脫離動物式的本能生活，而進於禮義廉恥的人的生活了。

第八章 人生的歸宿

所謂人生的歸宿，就是從人生的究極之檢討所產生的一種人生態度，——或說人生觀，由此而更「心安理得」的來領略其人生的意義，確認其人生所該致力的方向，以爲「如此」方是一個真正足以「安生立命」的所在。固然在事實上大多數人之所以如是的生活着，從來就未曾從其人生的究極，檢討過「爲什麼」和「該怎樣」生活下去的問題。然若對於其生活的傾向，稍稍加以細微的分析，就立刻可以發見其有意無意所遵循的人生歸宿的途徑。現在且分別研究如下：

(1) 歸宿問題的產生 雖然人，爲他的生活吸引着，吸引得好像除了直

接的生活外，就不會注意到生活以外的問題。然而從生活永無止境的意欲來講，正因其是爲生活所吸引，纔常常會走進生活要求的深邃處，追想到生活的盡頭，來考量爲什麼這樣生活着，和怎樣纔是如是生活下去的真正的意義等問題。不然這樣的一個推論，我們是可以相信的：就是大凡對於生活會意識到他的作用的人，對於人生的歸宿，是會加以攷量的人。所以人生歸宿問題的產生，可以從如下的邏輯來加以推演。

(甲)人是生而有所欲的，有欲則必須求滿。欲滿則「善」(Good)欲不滿則「惡」(Bad)人生最大之欲爲「生」，最大之善則爲生存的滿足。最大之不滿爲「死」，最大之惡則爲死而不得其所。——中國古語：千金之子坐不垂堂。並不是叫人惜死，乃是叫人要死得其所。於此故「生」「死」「善」「惡」，常成爲煩擾人生的中心問題。

(乙)人生既有所欲，是卽人人皆有「此」欲。人人既皆有此欲，勢必人人皆須求滿。人人有欲，人人求滿，所欲固不能一致，求滿遂亦

未能盡滿。

於此乃人欲衝突，人欲衝突，已非所欲，亦無可滿，故求共欲以達共滿，遂成爲人生一方必須努力，一方必須自制而進於無可奈何的矛盾現象的認識問題。

(丙)人不但有欲，而且欲上有欲。人不但求滿，而且滿仍未滿。欲上有欲，滿仍未滿，遂欲無止境，滿無方法。

於此則欲之自身，即含有不滿，因爲不滿，方有所欲，而人生乃永遠立於「追慕」「希望」「理想」之中，結果是有所謂信仰問題。

合上三點，可見人雖有欲，欲必求滿。但在生活的實際上，不僅所欲未能盡滿，而且所欲未盡可欲。於此則人之「有欲」與「求滿」的心情，終將不免進於如是的追究：

(1) 安於不滿？

(2) 必須求滿？

「安於不滿」，即是不必求滿。不必求滿，就其最後的意義來講；仍是一種求滿，不過其求滿之道，在於能以不滿爲滿。至「必須求滿」，則以滿在乎求，求滿而不滿，更有求之之必要。故兩者之態度雖大不相同，而兩者的心向，却是同一，此同一者爲何？即皆欲求一「盡滿的世界」與一「可欲的世界」以爲其安生立命的歸宿所。故人生的無限欲求與對此欲求滿足的心情，即人生探究其歸宿的原因。

(2) 人生歸宿的兩型 既然人生最高欲求的對象，在求一「盡滿的世界」與一「可欲的世界」。那末作此追求的意念的基礎，當然是以所處的現世，爲其出發的基調。換過一句話說：其對於現世的觀感，作何評價，則其對於「盡滿的世界」與「可欲的世界」，即將取何構像，耶蘇的天堂，柏拉圖的理想國，孔孟的仁義之邦，墨子的兼愛之世界……：……都是他們於現世之上構像起的一個可欲的世界盡滿的世界。於此我們也就可以說一般人對於人生歸宿的意識形態，常不外如下的兩型：

(1) 出世的歸宿觀

(2) 入世的歸宿觀

出世的歸宿觀，是以現世爲最惡。可欲的世界，盡滿的世界，非但不能在現世中去求，而且決不是如現在這樣的世界。要想求得所謂「可欲」與「盡滿」的世界，只有超越現世離去現世，一切行爲，都不要以現世的法則爲標準，而要寄托於現世以外的世界。入世的歸宿觀，是以現世雖非一個盡滿的世界，但是一個可欲的世界，並且離去現在這個世界，我們是別無世界的。於此又復分爲二類：一類以爲現實的世界，卽是一個完滿的世界，其中許多的事物與活動，無一不足爲我們享樂的條件，同時也正是予我們以享樂的機會。我們只要利用這個條件，掌握這個機會，可欲的世界盡滿的世界，便在其中。一類以爲現在的世界，固然是不完善，但正因其是不完善，我們始有努力改造的必要，並且現在這樣的世界，並不是一有世界，就是如此的世界，其所以成爲如此的世界，乃是經過很長久的時間，花費很多人的精力，

努力更新，代代推進，纔成爲這樣的一個世界的。在此世界中，已經完善的是進化的結果，尙未完善的，需要再使其進化。而每一個進化的階段，都須以「現世」爲基礎。所以我們若離去現世，非但不能走進理想的世界——「可欲」與「盡滿」的世界，並且除了現世，是別無「可能的」世界的存在。——有，也是與現實世界相關連，從現實世界延續下去的。故前者遂演成厭世觀，後者遂演成樂天觀與淑世觀。

(3) 對於厭世觀與樂天觀的批評 通常對於人生歸宿問題的檢討，主要的着眼點，當然是會放在人生有何價值這一個問題上面。這裏所謂的厭世觀，就是認定人生是沒有價值的。他以爲人生雖以發展生活爲究極的目的，但實際的生活却處處受壓迫，無非以矛盾苦惱終其一生。換過一句話說：現實世界中，是充滿了無限的罪惡，要想達到最高至善的理想，是永久無實現的可能。至於樂天觀則認定人生是有價值的。他以爲現實的世界，實爲一圓滿的世界，一切的事物，皆率自然的規律而行動，只要遵此自然的規律，其結

果自會達到圓滿的境域。固然凡是稍有思想的人，無不隨其生活的經歷，現在的環境，時代的潮流，以及各人的教育程度與生理狀態等等，或是傾向於厭世觀或是傾向於樂天觀，但一究兩派的最後性質，這樣的兩派，都不是積極的人生觀，而是消極的人生觀。因為厭世觀者之以人生爲無價值，而主張人生不必留戀於現世，其消極的意味自不待言。即樂天觀所主張的人生有價值的結果，亦將使人放任自然，而無須努力以發生價值的必要等等，更包涵消極的意味使人雖陷於消極而反不自知。我們要曉得，人生的矛盾和苦惱，以及現實世界裏的種種罪惡，誠屬事實，無可否認。但解除此矛盾，減輕此苦惱，抑制此罪惡，全賴吾人的努力，此則在吾人社會的進化上生活的改造上來觀察，已足證明此努力的有效。我們當確信我們努力的結果，有發展人生的可能，而不必陷於罪惡隨人生而永存的概念並且具有如此概念的人以及如此概念的自身，根本就是罪惡，我們只要本厭世觀的苦心，抱樂天觀的希望，以最高至善爲理想，以永久努力爲本務，現世雖有不滿之處，然而光明

總在我們前面。悲觀與自棄，乃是一切罪惡的所由生！現在且再分別批評厭世觀與樂天觀的錯誤如下：

(一)對於厭世觀的批評 考厭世觀的由來，不外起於生活上的壓迫，而生活上的壓迫，又不外自然的壓迫與人爲的壓迫二因。所以我們若從一般的事實而加以抽象的考察，則又可發見人類的厭世觀，適因對此二因感觸的深淺，而有絕對的與相對的差別。絕對的厭世觀，認現實世界的罪惡，是永遠不能免除，人類對此罪惡所加以改造的努力，亦將毫無效果。相對的厭世觀，對於現世的罪惡，雖亦抱悲觀，然頗有欲賴人生的努力，使其逐漸減免或消除，而具有改善觀的傾向。就我國言，儒墨兩家皆積極的以救世安民爲職志，雖似由於對現世的罪惡抱悲觀而起。然皆承認此世界，可由人類的努力，以致於至善，就是道家以契合自然爲主旨排斥人爲，否認行爲的價值，其消極的主張，固出於對現世的悲觀，但彼却承認自然爲美善。吾人只須取法自然，毋假人爲，則人生的價值自然存在。儒墨兩家重人爲，主張以積極的

手段追求世界將來的美善，道家重自然，主張適應的手段恢復世界本來的美善。所以都不是絕對的厭世觀。至於西方的叔本華，乃是一個絕對的厭世觀者，他以康德的泛意識論與佛教的寂滅論，綜合而成爲他的厭世哲學——一方以一時的解脫法，來截去個性，專以理想自娛，一方以永久的解脫法來完全否定意志，使對個性不起執着，對生活不起貪戀而進於真正的毀滅，因爲毀滅就是解脫。這是厭世觀的大概情形。

就上述所述，我們可以說相對的厭世觀，在既具有理性的人類，是不會沒有如是的觀念的。因爲世界上種種的罪惡，種種的苦惱，皆爲極明顯的事實，對此極明顯的事實，因感應的深刻，而發生某種程度的厭惡，我們不能不認爲這確有相當的合理。至於絕對的厭世觀，乃以現世罪惡的存在，人生苦惱的不可免，對於人生的一切，而皆加以否定，以爲「生」卽虛妄，生活卽痛苦，竟欲絕滅此生的意志以求永久的幸福，這不但違背了宇宙的理性，而且亦爲情意所不容。蓋主此絕對厭世觀的叔本華，其既認定吾人的意志爲宇宙

意志的**一部分**，今又欲絕滅意志以得永久的幸福，就現代心理學的見解來加以審察，其思想實屬錯誤。因吾人之所以有感應，而且感應限於「我」，是由於吾人有意志的存在——意志遂達時感愉快，意志受阻時感痛苦，苦樂相尋，有苦然後有樂。若謂有樂而無苦，即所謂永久的幸福，然在心理現象上實無此無苦而僅僅有樂的一個境界。若謂意志滅絕，苦樂俱不存在，則雖無所謂不幸，但亦無所謂幸，故絕對厭世觀之所求，完全是一個虛幻。並且這個虛幻是毀滅人生的，是加重人生的痛苦的。

(2) 對於樂天觀的批評 樂天觀，也有種種的差別，大致的說來，可分為消極的與積極的兩類。通常所謂樂天觀，即認現實世界為美善為圓滿。此派思想的代表，可以希臘的赫拉頤利圖 (Herakleitos) 當之。彼以為現實世界中，惟一最高的存在，為「神的理性」(Logie) 世界的森羅萬象，即悉為此「神的理性」所支配。今既云理性而又屬於神，其一切措置，當無不合理。因此則我等的世界，自然是一個圓滿調和的世界了。不過既認定世界為美善而

又完全，則吾人生於此世界中，自無努力的必要。人生而無須努力，結果不是流於消極嗎？况現實世界中的罪惡與苦惱，究爲事實上所不可否認的東西。此世界既爲神的理性所支配，但何以仍留此缺憾於人間？此消極的樂天觀所以爲錯誤的歸宿觀的地方，同時也就是持樂天觀者對此問題不能有所答辨的地方。於是由此問題復推演而成爲斯多克派，新柏拉圖派以及多馬萊布尼疵等辨神論。其辨神論的大旨是這樣說：現實世界中的罪惡與苦惱，誠不能否認，然不能因而斷爲人生的不完全。吾人道德的行爲，雖因受此等妨害，完成較爲困難。但由困難而完成的道德，却更爲高貴。若吾人的品性，可以不待修養而自然完成，則反不足以尊重。所以罪惡和苦惱，不過爲吾人生活向上的過程中，使吾人完成的一個有力的條件。如此說來，這種樂天觀，當然是轉於積極的傾向了。所以操持此種見解的人們，既努力以追求理想，自不能執滯於眼前的苦樂，於是又發生超越的樂天觀，以追求最後的真理，作進一步的活動，而吾人生活的樂趣與人生價值的估評，自然又另是一個境

界。惟超越的樂天觀，既輕視外界的感覺，注重內在的觀念，一方固足以策勵吾人，使爲積極的活動，但一方亦足以麻醉吾人，使爲消極的安慰。卽同一樂天觀可以增益積極的態度，也可以助長消極的意識。彼抱絕對的厭世觀者，固常爲避世絕俗，悠然以理想自娛，或於觀念世界中構成一淨土天國，以與現實世界相隔絕，但自表面觀之，這正轉爲超越的樂天觀。所以超越的樂天觀，雖爲高尚的人生觀，但必須與進化的觀念相輔而行。我國儒家，一方抱「治」「平」的理想，自強不息，具進化的樂天觀。一方又安貧樂道，不驚紛華，又具超越的樂天觀。前者用以對事務，後者用以養品性而常保持一種積極的態度。如此則人生的歸宿，決不致於迷惑與虛妄。

(4) 我們的歸宿 以上爲對於厭世觀與樂天觀的大概敘述及批評，也可以說我們對自己的歸宿問題已作了一部分的檢討。但是我們對於這兩者的觀察，究得怎樣的一個認識呢？

第一就是從厭世觀的觀察，我們認識了世界上罪惡的存在，不是一個奇

怪的東西，也不是一個可以避免的東西。並且正因其存在，纔使我們的努力有定準，有方向，有目標，有永久都須努力的必要。

第二就是從樂天觀的觀察，我們分辨了自然美善的境界圓滿完全的程度，使我們理想的實現，有自信的決心，有前進的勇氣，有努力修爲的長久的快樂。

所以由前者的暗示，我們可以盡消極的責任，由後者的啓發，我們可以幹積極的創造。既能明社會罪惡的存在，自然不會被社會罪惡所征服，既能覺察到美善的領域，自然打得起實現的決心，所謂要認得清現在覺察到的黑暗，才造得出前途的光明，要有看得透過去現在一切缺點的精神，才鼓得起腳踏實地努力修爲的勇氣。這就是我們從厭世觀與樂天觀的批評所體認到的真理。况且離却人的努力活動，絕不會產生什麼文明，沒有能努力活動的人，更何從造成這個世界，我們不能停留於現階段的現世，也不能拋去現世這一階段。我們要把過去現在與將來，當作一個人生過程的總體。因爲：

(1)不是有現在，是不曾有過去。過去的一切，是貫注在現在的一切當中。

(2)不是有現在，是不會有將來，將來的一切是孕育在現在的一切當中。

所以現在的一切，是過去人類努力的結果。將來的一切，是我們現在人類努力的目標。忽視過去，決不能認識現在。拋去現在，決不能創造將來。從現在來批評現在，從現在來欣賞現在，從現在來改造現在。人生的途徑，纔是一個光明的途徑，人生的充實，纔是一個確當的充實。惟「現在」爲人生的歸宿，這是一個千古不滅的真理。

然而人生的「現世」，在生活的擴展性方面，是常常爲「惡」所圍攻。在生動的繼續性方面，是終將爲「死」所結束。那末要確信「現世」爲人生惟一的歸宿，對於此足以牽累現世的信念的「惡」與「死」，就不能不加以切當的剖析，使知此「惡」與「死」，正爲人生所以以現世爲歸宿方爲正當的歸宿之原因。

(甲)惡之剖析 大凡事物之無補益於人生者謂之賤。其有損害於人生者謂之惡。故惡實爲反於生活的要求的東西。政治上的擾攘，物質上的貧窮，行爲上的罪過，智慧上的盲昧，身心上的疾病，以及生命的死亡等等，皆此所謂惡的顯例。然而凡此諸惡，其形成的原因，究將爲何？大概的說來，不外如是的三類：

(1)自然的災害

(2)社會的禍亂

(3)個人的錯誤

今吾人既知此惡的原因之所在，那末對於此惡的剷除，自爲人生應有的事務。換過一句話說：消毀伴隨人生而存在的惡，乃人生不失其生於某時代的價值之表徵，否則因感知惡之存在及其威脅而卽逃避之，這不僅只落得人生的虛空，而且辜負了宇宙間有此生命的出現。所以惡對於人生的影響，只是這樣的幾種性質：

(1) 惡爲人生藉以認識善的條件。

(2) 惡爲予人生以警惕的條件。

(3) 惡爲促進人生加倍努力的條件。

人生如以爲有惡，就值不得生活。殊不知正爲有惡，纔見人生並不平凡。因爲人類之未進於完全，以及人類之必進於完全，皆可於此惡的減免的歷史觀來加以印證，同時這些惡的減免又皆以現世爲範圍，益可見人生因惡所引起的努力，必須以現世爲對象，否則徒然只有善的想念，而無關於惡的實際的剷除。除惡不就是人生的一種歸宿嗎？因爲除惡，就是就善。

(乙) 死之剖析 「死」爲一切生物所厭惡，然而這却是自然的規律。以其一切生物皆惡死，益可見求生意念的普遍，以其一切生物皆必死，方可知死之價值，並不在死之本身。故說「死有重於泰山，有輕於鴻毛」這並不是就死的自然性說，乃是就死的代價性說。所以死之爲惡與否，是要看致死的原因與性質，以及所以死之之結果。現在且從死的現象分別簡述如下：

(1) 死的形成 通常所謂的死，乃指一生機體器官諸作用之休止。人類器官之休止，或則起於心臟，或則起於肺臟，或則起於腦髓。在此三中樞中，有一中樞生活力崩潰，其餘機體的各部分，必次第衰弱而瀕於死亡。人類的生存期，就生物學的研究，至短約爲其成熟期之六倍。故人類若能依自然的規律而生存，其壽命當可超過百歲。但現世各國人壽的平均數，類皆未過四十二歲，是則大多數的人類，俱不獲享壽其天年，而得一「自然的死」(Natural Death) 實爲人生問題中，一個值得研究的問題。因爲這種現象，若說是由於求生生活而直接犧牲了；那末現階段的世界，還是一個殘缺不堪的世界。若說是由於經不起自然的襲擊，那末人類自身的智力與體力，仍未進於足以自保的田地。本來死爲自然的規律，人竟連自然的死，尙不能達到，人生的黯淡，是如何的顯現着人生急待努力的問題，並不僅僅是怎樣的求生的問題，生且包藏着怎樣的遂死的問題。通常人只知注意生的問題之如何解決，而不知注意死的問題之如何措置，其實最能措置死的問題於合理的要求

的人，乃是最能解決如何生着方爲合理的生着的人。

(2) 死的性質 死的性質不外如是的兩類：(一)自然的死，(二)不自然的死。自然的死，是生理的死，是依着自然的條件而出現的，不自然的死，是病理的死，災殃的死，自決的死，是依着社會的情境而出現的，尤其是自決的死，是有主觀的情意。所以死同時是一個生機的結束，然而其所顯露的價值，則有大大的不同。我們曉得：無論那種生物，其最大的欲求就是生，但是其所欲求的生，並不能外於自然規律所支配的範圍。因地我們也可以說生物的求生，除去其他的性質，其最高的滿足，即在求得一個盡其天年的「自然的死」。每一種生物，能夠達到其「自然的死」的目的，也可以說就是達到其求生的目的。故「自然的死」，是生物的一種要求，同時也就是生物的一種歸宿，人爲生物之一，從單純的生物的意義來講。「自然的死」，當然也正是人生的一種歸宿無疑。曾子當其臨死的時候說：啓予足，啓予手，……這就是叫人檢驗他的身體，是否善終。善終乃是沒有侮辱了生命，沒有違背了

生命的目的。而病理的死，災殃的死，只就這一點來講當然是毫無價值。

然而人之求生，並不僅在於生，而且要求得光榮的生。所謂光榮的生有二義：

(1) 犧牲目前低級的物欲。追求永遠高貴的理想。在此高貴理想的追求中，絕對不為外力所變更。即所謂富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。

(2) 犧牲自己的一切，來增進人民的生活，充實社會的生存，擴大國民的生計，保障羣衆的生命所謂不成功便成仁。

所以光榮的生，不一定以生着為光榮的生，有時且以死去為生的光榮。「自決的死」，就是這種為着生的光榮的死。為着生的光榮的死，雖非盡其天年的自然的死，然而確是「死得其所」。故人生的歸宿，自然的死是一種歸宿，死得其所的死，也是人生的一種歸宿。——所謂死得其所，便是殺身成仁，舍生取義的死。

雖然死為人生的一種歸宿，——一種不可避免的歸宿，但人畢竟是以生

存爲目的。以生存爲目的，這又靠什麼來表露來維持呢？當然只有「工作」(Work) 因爲工作不僅將予人類以貢獻，而且將爲人生生命的記錄。我們的生命，除了以工作的結果，——立德立功立言，遺留於人間，還有什麼足以表現宇宙間，人生裏，曾經有過我們這樣一個生命的痕跡！人生的中心不是享受，乃是工作。工作卽是獲得目的物而且使目的物適合於人類目的的活動。人生如不從事於工作，其人必永遠限囿於其生理的範圍以內。工作是會自己建立關連，自己伸張規律，自己給予工作者以穩固的立足地而且給予工作者以進步的希望。工作的一切組織，將使人類的行爲格外的有效，將增進個人與時代的貢獻，浸潤人類以世界一體的覺悟，時代與時代聯合起來，分任公共的工作，正如個人和個人一樣。人類覺悟人類的價值，同時亦覺悟人類的範圍。人類的範圍，就是工作的範圍。工作在我們的前面，張開一件逐漸擴大的人生美滿的可能性的圖！

如此，人生的歸宿，就是工作。有了工作，從事工作，我們不必依賴另

一世界，想念另一世界，我們是可以在現在這樣的一個世界以內，發見我們人生的意義，獲得我們所尋求的快樂，擁抱我們所切要的「善」。

以上是關於我們歸宿問題的簡述，也可以說就是淑世觀之輪廓。然而我們所處的時代，不是一個平常的時代，通常所謂的淑世觀，當然我們更要以更積極的意義。這個更積極的意義就是革命。以革命的觀點來確認我們對於現世的因應與推動，就是說我們要以「犧牲」來換取「收穫」，以「博愛」來掃除「仇恨」，以「貢獻」來替代「享樂」，以「己欲立而立人，己欲達而達人」的天下為公的精神，來共進於「共有共治共享」的大同世界。

不過所謂的革命，我們還要注意下列的兩點。否則革命的表面字義，與通俗所指的内容，是會導人入於歧途與誤解。

(1) 革命就是進化。進化就是「生成」(Becoming) 在進化觀點上面，第一點使我們注意的，就是生物之所以進化，完全是在求適於生存。適者生存，固且是進化的結果，同時也就是進化的原因。因為有不適，才會去求適。求

適的過程，便是進化的本身。然今所謂適者是什麼？不適者又是什麼呢？無論那種生物，只要他會受環境的影響，他沒有不被環境的刺激，漸趨於適應的創造的，能夠遵照需要的適應程度，而向前創造以求適應者，便謂之適。但是環境——不僅是人事的環境，就是自然的環境，沒有不繼續的在一個轉變的過程當中的，並且這個變，並不是由於外來的變乃是變就是變而已矣。既然環境是一個常變的東西。那末適於今日的，不一定仍能適於明日。能適於明日的，不一定仍能適於後日。這種在變的過程上的求適，就叫做不適。所以有今日之適，便有昨日的不適，有明日的適，今日的適就不適於明日了。昨日的不適，是今日的適的基礎，明日的適，又是建築在今日的適的程度上面。故適與不適，又不是一個實生的形態。他只是時間的標幟，歷史的內容。革命是生於社會不適，也可以說是生於社會的求適。社會的罪惡，是社會不適的原因。消滅罪惡，是革命惟一的本務。有人以為革命有成功的終期，不錯是有成功的終期，但是這種終期，只可說是撲滅了社會目前罪惡的終

期，建設了明日更須建設的基礎，決不能說是已經做了一勞永逸完完全全的革命工作。這是我們對於革命應該習知的第一點。

(2)生物的進化，是由於求適的追求，換過一句話說：生物的活動，是完全在一個創造的高潮之下，當那由這一階段進於另一階段時，必定會有許多不平衡的危險。若是——自然是——要想渡過這些不平衡的危險，是更必要有莫大的苦惱與努力的。固且這些苦惱與努力，是我們人類一種情緒和一種行為上的名詞，安不得到這個上面去。但是在這個求適的創造的過程中，確實包含了不少的危險。所以生物進化的長途裏，不知失敗了多少的競爭者，不過他們失敗的結果，適是形成了進化的步驟。——簡直可以說，他們也是一部分進化的功臣。不過只是無名英雄罷了。因為前一個進化的步驟，是更前一個步驟的高級成績。現在這個步驟，更是收集前面一切步驟的總體而加以擴大的東西，掃除罪惡，是革命的初期任務，擴大創造，是革命的主要工作。人生的過程中，苦惱是有的，努力是要的，危險是不能免的，因為這

都是當然世界裏必有的現象，只看我們能不能夠加以澈底的認識。這是我們對於革命應該習知的第二點。

總之革命是當着生存的基調，不能適應於生活要求的滿足時所發生的一種自救自存的創新運動，我們因掌握這種運動而成爲主觀的情素，是謂之革命的人生觀。革命的人生觀就是從認識社會罪惡，掃除社會罪惡入手，用最苦的苦惱與努力，本着進化的觀念，隨着主義的指示，繼續的奮鬥的向着創造這條路上走去的人生態度。

人生的歸宿是什麼？是生！是光榮的生！是死！是死得其所的死！是工作！是擴展自己而爲人類謀幸福的工作！

(終)

國立中央圖書館



002849038

