

1211
民國二十年出版

高中師範科教本

人生哲學

編著者 謝扶雅



世界書局印行

序

我國高中設『人生哲學』底規定，始於民十一冬全國教育聯合會議。時代背景是五四運動以來新舊思潮底衝突，一般青年在生活上的苦悶與徬徨。其後各校大抵將這課定為高三（或高二）必修，一學年，四學分。民十九冬國民政府教育部頒發高中課程暫行標準，在必修科目表中雖未列入人生哲學，但選修科目有十八學分，亦儘讓各校綽有開此一課底餘地。尤其在部頒高中師範科課程標準中，揭舉各種選修科目，人生哲學（四學分）被列為第一位。實際上目前國內各高中什九仍設人生哲學，而選讀者亦實繁有徒，固已全無異於必修。其故因五四運動以降那種時代背景依然未曾消失，而且年來思潮衝突的程度只有

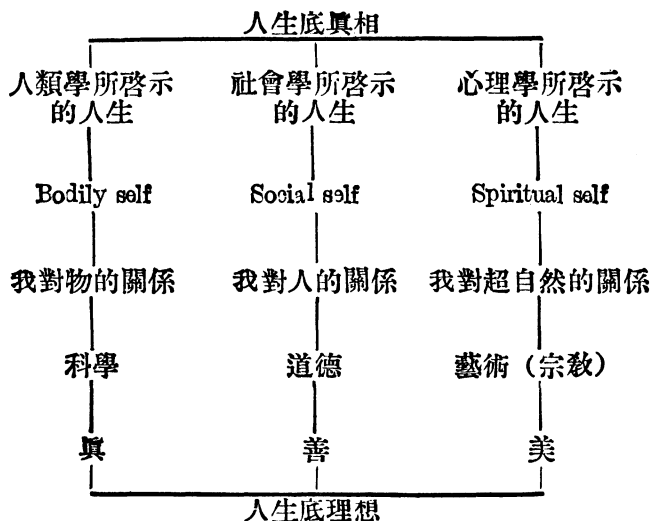
加高，生活苦悶的謎只有加緊。在這樣淒風暴雨的世途中，高中二三年的青青桃李方在開始加入人生底戰線，其有待於加意護持與良法善導自不待言。

坊間現行的人生哲學有舒君新城的（民十三，中華），馮君友蘭的（民十五，商務），李君石岑的（只卷上，民十五，商務），及杜君亞泉的（民十八，商務）四種，此外有陳安仁君的人生問題（民十五，泰東），章一貫譯的新人生哲學（民十七，新宇宙），周太玄譯的人的研究（民十三，中華），徐六幾等譯人生哲學與唯物史觀（民十一，商務），張東蓀君的人生觀ABC（民十七，世界）與道德哲學（民二十，中華）等等。但用作高中教本，非失之過艱，便失之太濫，而分量之當否且不具論。編一教科書底內容，務求與相等學年的其他教材相銜合，既不可重衍，更不可漫將高深材料屢入。本書於此點頗為措意；但仍望試用者本其經

驗賜予教正。本書共分八十段，每段講一小時，合計八十小時，適符一學年四學分之制（第一學期授上編人生底真相四十段，第二學期授下編人生底理想亦四十段，每星期授兩段，共四十星期而畢）。但主講者自可準酌各段的難易，通融伸縮其間。又每段平均只八百字左右，亦為教師多留餘地起見，當無呆板桎束之虞。

哲學之所以為哲學，只在『貫通』（Consistency）一字。作一篇普通文章或一劇本，尚且要有『統一』（Unity），況於專重系統性底哲學？哲學底主要功用並不在代我們解決什麼世界觀人生觀一類問題，乃在暗示我們得一種系統的，左右前後貫穿的，通盤圓整的，而絕無矛盾的思考方法。本書即在實證這一點，深信對於思考力正在啓發底高中青年不無若干幫助。本書內容底結構列表如下：

— 人 生 哲 學 —



這三語 —— 身體的我, 社會的我, 心靈的我 —— 因係採自詹姆士 (William James) 者故存其原文。

又人生哲學一課原是中國自己在現代特殊環境下所產生的『國貨』, 不必用西洋的 Philosophy of life 來附會。西洋中等學校內並沒有這門課目。我們這裏所說的『人生哲學』, 英譯毋寧是『Philosophy of man』, 而不是英文的 Philosophy of life (此可譯『生之哲學』) 更不是德文的 Lebensphilosophie (此應譯『生活哲學』)。牠們各有牠們的思想背景, 各有牠們的哲學體系。人生哲學也不

是倫理學或道德哲學。倫理學 (Ethics) 只是研究人與人相互間的正當關係；人生哲學不但研究人對人，亦研究人對天，亦研究人對物，所以後者比前者範圍廣得多。道德哲學 (Moral philosophy) 只是研究道德本身的根本意義；人生哲學既關涉人的生活全部，故不但研究其道德生活 (意的)，亦且研究其科學生活 (知的)，藝術及宗教生活 (情的)。總之人生哲學自有牠特殊的內容，有牠特殊的任務，而在現代的中國，更有牠特殊的使命。

本課的性質與功用既已說明如上，但教科書自身原不過一本白紙黑字的死貨；活用與善用之責，全在教師身上。編者爰以最誠摯的熱忱將此書獻給採用的各位教師；更望將教學結果連同本書的缺點不吝示知編者俾得改進，毋任拜嘉！ 謝扶雅

民國二十年，五四紀念節，廣州嶺南大學。

目 次

導論	1
§1. 人生哲學底任務	1
第一編 人生底真相	7
第一章 從人類學觀點的探究	7
第一節 人類的遠祖	7
§2. 人生底由來	7
§3. 人類天演底階程	10
第二節 猿人及原人	13
§4. 猿人底存在	14
§5. 原人底遺跡	18
第三節 人類底特徵	22
§6. 人類與萬物底異同	22
§7. 精神上的特徵	25
第四節 世界上的人種	28
§8. 人種底分類	28
§9. 種族的偏見	30

§ 10. 什麼是中國人·····	32
第五節 人類底發生·····	35
§ 11. 個體發生中底祖先再現·····	35
§ 12. 生與死·····	37
§ 13. 遺傳與淑種·····	39

本章參考書目

第二章 從社會學觀點的探究·····43

第一節 物質的環境·····	43
§ 14. 物質環境底變遷·····	43
§ 15. 風土與人情·····	45
§ 16. 生命底健康·····	47
第二節 性與家庭·····	48
§ 17. 性問題底重要·····	49
§ 18. 婚姻制度·····	50
§ 19. 家庭底影響·····	52
第三節 社會組織下的個人·····	55
§ 20. 人是社會的動物·····	55
§ 21. 公民底責任·····	57
第四節 社會約制下的個人·····	60
§ 22. 社會生活中的公共習慣·····	60
§ 23. 禮俗與宗教·····	61

§ 24. 社會所鑄造的人型	63
第五節 現代社會與人生	64
§ 25. 社會底進化	64
§ 26. 現代人的社會	66

本章參考書目

第三章 從心理學觀點的探究 …69

第一節 習慣與衝動	69
§ 27. 習慣底勢力	69
§ 28. 『生』的衝動	71
第二節 理智	73
§ 29. 理智與衝動	73
§ 30. 理智活動底歷程	75
§ 31. 理智與人類進步	76
第三節 所謂『良心』	78
§ 32. 良心說底種種	78
§ 33. 進化論的觀點	80
第四節 意志自由問題	82
§ 34. 自由論與決定論	82
§ 35. 自決論底折衷	84
§ 36. 什麼是運命	87
第五節 統一的自我	89

§ 37. 所謂「靈魂」	89
§ 38. 自我底真實性	91
本章參考書目	
上編 結 論	94
§ 39. 人生真相一	94
§ 40. 人生真相二	97
第二編 人生底理想	101
§ 41. 人生怎樣纔好呢	101
第一章 我對物(自然)的關係	103
第一節 『人的王國』(The Kingdom of Man)	103
§ 42. 蘇格拉底與希臘	103
§ 43. 從探究自然到征服自然	105
§ 44. 蜜蜂式的人生	107
第二節 格物致知論	109
§ 45. 學庸中底儒家思想	109
§ 46. 存敬與窮理	111
§ 47. 朱熹底綜合	114
第三節 禪宗的「慧」	116
§ 48. 「時時勤拂拭」	116

§ 49. 臨濟的四喝	118
§ 50. 烏龜式的態度	119
第四節 日耳曼精神	122
§ 51. 來布尼茲與勒星	122
§ 52. 費息推的『我』	125
§ 53. 倭鏗的精神生活	126
本章參考書目	

第二章 我對人（社會）的關係……129

第一節 孔子的『仁』	129
§ 54. 狩獵與農耕	130
§ 55. 仁即忠恕	132
§ 56. 仁與宗法社會	134
第二節 墨子的『尚同』	137
§ 57. 墨翟的上同主義	137
§ 58. 統一的功效	138
§ 59. 社會秩序與個性	140
第三節 亞里士多德	142
§ 60. 中道的生活	142
§ 61. 他的公正論	144
§ 62. 亞里士多德與共產主義	146
第四節 陸王學派	147

- § 63. 本學派的先驅者…………… 148
- § 64. 『大』與『全』…………… 150
- § 65. 王陽明的『大人』…………… 152

本章參考書目

第三章 我對超自然的關係…………… 155

- 第一節 印度系的理想…………… 155
- § 66. 超自然底真實性…………… 155
- § 67. 婆羅門底『梵』…………… 157
- § 68. 釋迦牟尼底涅槃…………… 159
- 第二節 希伯來系的理想…………… 161
- § 69. 文明與苦厄…………… 161
- § 70. 重生與復活…………… 164
- § 71. 出世與自殺…………… 165
- 第三節 美與人生…………… 167
- § 72. 『以美育代宗教』…………… 167
- § 73. 忘世的態度…………… 170
- § 74. 美的神契…………… 172
- 第四節 亞波羅與刁尼索斯…………… 174
- § 75. 希臘人的和諧…………… 174
- § 76. 柏拉圖的理念世界…………… 176
- § 77. 尼采的超人…………… 178

本章參考書目

下編結論 183

§ 78. 三方面的總核 183

§ 79. 完整的人格 186

§ 80. 人格與人生 188

索引 1

(1) 中文 1

(2) 西文 1

人 生 哲 學

導論——人生哲學底任務

1. 人生哲學是做什麼的？大凡一種學問，必有牠的任務。天文學是要研究日月星辰；地理學是想明白山川形勢；衛生學在求健康之道；軍事學在知戰陣之方。現在我們的人生哲學究竟是做什麼的呢？人生哲學所要研究的對象，不消說，是人生；但人生底那方面呢？若是人生的身體方面，則已有生理學來擔任；若是人生的思想感情方面，則已有心理學來擔任；若是人生的活動事業方面，則亦已有歷史學，政治學，倫理學等等來分別擔任。所以人生哲學並不在研究人生底任何部分，乃欲從全局的眼光以觀人生 (To see life whole)。這是人生哲學底特有性一。

再者，人生變化無常，千殊萬別。今日是朱唇豐頰的青年，轉瞬便變為雞皮豺骨的嫗老。中國人皮膚黃，毛髮黑，吃的大都是米飯，寫的字是直橫撇捺；西洋人卻碧眼紫髯，吃的是麵包，講的是 ABCD。有許多人是捭闔縱橫的政客，有許多人是凝思振筆的作家；有許多人是在耕耨灌溉，有許多人是在陷陣衝鋒。但這些都是人生底現象，而各有人種學，生物學，民俗學，社會學，職業指導學等等會去應付牠們，並不屬於我們的人生哲學範圍。所以人生哲學又並不在研究動的變相的儀態萬方的人生，乃欲從根本的定的究極的立場以闡明人生 (To see life ultimately)。●這是人生哲學的特有性二。

這個全體性和根本性兩點，便是哲學的特徵。因此我們不妨姑為人生哲學下一

●英國文學家亞諾特 (Matthew Arnold 1822—88)

稱道古希臘詩人蘇福克 (Sophocles)，說他從靜定的全

局的看人生 (He saw life steadily and saw it whole)。

定義道：

人生哲學者，人生之哲學的研究，亦即人生之根本的及全局的研究之學問也。

不過『哲學』一概念，代有衍變（指西洋方面言）。從前哲學的重心，着眼在世界萬物（包括人生）之根本的及全局的研究，即所謂形而上學或玄學（Metaphysics）。近代人事繁複，理想繽紛，各種的規範科學（Normative sciences）亦逐續派生，遂引起思想家對於『價值』方面之重視，尤其是現代德國西南學派和英美的實用主義者人本主義者^①幾將哲學等於價值論（Axiology），甚至等於生活術（Art of living）。^②然最近哲學界

① 代表德國西南學派者，為文德爾班（W. Windelband）黎卡特（H. Rickert）等。人本主義（Humanism）如英之失勒（F. C. S. Schiller），實用主義（Pragmatism）如美之杜威（J. Dewey）等。

② 參考 W. G. T. Patrick: Introduction to Philosophy,

又有玄學復興的趨勢。④平心而論，哲學原有兩重的任務：(1)是想解答『是什麼？』的疑問，(2)是想解答『應怎麼？』的疑問。前者是研究這件東西（廣義的）整個的根本上究竟是什麼（What is）；後者是研究這件東西應該怎樣最好，我們希望牠可以到達怎樣理想的境地（What ought to be）。前者是原理問題，後者是標準問題。前者所謂『執其玄虛』；後者所謂『用其周行』。⑤前者追

Chap. I, esp. p.10.

④ 參考 E. L. Schaub: Philosophy To-day.

⑤ 見韓非子解老篇原文曰：『凡理者，方圓短長麤靡堅脆之分也。故理定而後可道也。……無定理，非在於常所，是以不可道也。聖人執其玄虛，用其周行，強字之曰道』。蔡元培認這個『道』字頗合於西洋所謂『哲學』；從而釋之曰：『哲學理論方面所求的是形而上，是絕對，所以說是玄虛；他的實際方面，是一切善與美的價值所取決，所以說是周行』；見所著簡易哲學綱要（商務）頁三。

求意義 (Meaning), 後者評估價值 (Value): 這便是哲學底雙翼。⊕ 所以闡明教育底意義與價值者, 便是教育哲學; 闡明宗教底意義與價值者, 便是宗教哲學; 闡明社會底意義與價值者, 便是社會哲學。同樣, 闡明人生底意

⊕ 西洋哲學底傳統分類法, 向為三支:

古代	{	Physics (物理學, 即宇宙論)
		(Philosophy of the world)
		Dialectic (論理學, 即知識論)
		(Philosophy of knowledge)
		Ethics (倫理學, 即人生論)
		(Philosophy of life)

但此亦可析合為二支, 如:

宇宙論	{	本體方面 (原理)	}		
		理想方面 (價值)			
知識論	{	性質方面 (原理)		{	(1) 原理論
		規範方面 (價值)			(2) 價值論
人生論	{	真相方面 (原理)		}	
		理想方面 (價值)			

義與價值者，便是人生哲學。用杜威的話來講，前一步是清理觀念，後一步是指導行爲。

⑦ 用梁漱溟的話來講，前半是究元，後半是決疑。⑧ 因此，我們的人生哲學所要研究的是兩件事：⑨

(1) 人生究竟是什麼 (What is life?) —— 人生底真相 (或意義)；

(2) 人生應該是什麼 (What life ought to be?) —— 人生底理想 (或價值)。

⑦ 見 J. Dewey: Reconstruction in Philosophy.

⑧ 見梁漱溟：究元決疑論（東方文庫第四十五種）。
究元即佛學如實論；決疑即佛學方便論。

⑨ 人生哲學兩分法底理由，已詳拙著評舒新城君的人生哲學一文，載民國十三年十二月五日時事新報學燈欄。

上編 人生底真相

第一章 從人類學觀點的探究

(Anthropological approach)

第一節 人類底遠祖

2. 人生的由來 首先我們一定會問：所謂『人生』也者，畢竟自何而來？禪偈式的『自來處來，自去處去』底答案，不啻是『天者天也』，『白者白也』一流廢話，有答等於無答，決不能使我們滿意。中國人的老祖宗，傳說是那位『首出御世』底盤古，然而盤古又是誰生？居全世界第一位最大銷行的那本怪書『聖經』，在第一篇裏赫然寫着：

『起初神創造天地，……神說：我們要

照着我們的形像造人，使他們管理海裏的魚，空中的鳥，地上的牲畜和全地，並地上所爬的一切昆蟲。神就照着自己的形像造人（用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人），乃是照着他的形像造男造女。神就賜福給他們，又對他們說：要生長衆多，遍滿地面，管理這地】。●

不消說，這又是古代希伯來（Hebrew）民族底一派神話，自不足爲人類起源底信證。近年來則有報稱生命可以人工製造，喧囂一時，畢竟成空。●神造說固太覺荒唐，人

●見舊約聖經創世紀第一第二章。

●參考永井潛著湯爾和譯生物學與哲學之境書中『生體人造論』一篇。此由於太勇敢的『科學家』惑於赫克爾（E. Haeckel 1834—1927）之玄說，以爲生機體乃由無機的炭素化合物進化而來，其程式爲：炭化物 → Monela → 單細胞。見其宇宙之謎（Die Welträtsel）一書，馬君武譯作赫克爾一元哲學。（中華）版之者

造說亦未免滑稽！須知現在我們人類的生命機體，是一極複雜極精緻的組織，必已經過了極長時期的演化與發展，纔能到達現今的程態。追溯此地球上最初發生最簡單的生物，距今約爲八萬萬年。^③若再向上逆數，則地質學化石學及古生物學上稱之謂『無生時代』（Eozoic era）；因在那時以前的地球本身整個的滾熱好比火球一樣，決不容有生物的生存。^④直到地球表面漸漸

有 Oliver Lodge: *Life and Matter*; Mary Calkins: *Persistent Philosophical Problems*, Chap. XI 等。

③ 確數尙不得而知，各科學家所講，互有出入。據英國生物學家湯姆遜（J. A. Thomson）說，爲八萬一千六百萬年。

④ 地球的發生史，可參看普通地質學。牠活了多少歲了？今尙不知其確數；至少約爲十萬萬年。未有地球以前，在這廣漠無垠的太空中，先有了一個大火球，便是太陽的前身。當那大火球迅速旋轉的時候，有許多碳質或火塊，從牠的身上飛散到太空去；其中有一

冷卻，凝成許多岩石，地面上的空氣也慢慢冷化爲雨而下降。那些初成的嫩岩石面上被雨沖成爲泥砂。在這樣拖泥帶水，有熱氣，有濕氣的環境下，生物便出現了。這些在水裏蠕動的單細胞（學名『原生物』Protozoa），便是現在一切植物動物合我們大眾人類底共同祖先。我們不妨說：『人生』現已具有八萬萬年的悠久背景！

3. 人類天演底階程 自單細胞的原生物遞嬗到現在所謂『人類(Homo)』底一段經過，大致如下：最初生活在水中底極單純的無骨軟體細胞，隔了不知多少百萬年，因地面上起了一大變化，凸凹錯生，形成高岡低澤，水流湍急，於是軟體動物不得不奮鬥掙扎以圖生存。子孫代代積年累月抵抗與淘汰的結果，遂生成脊骨，而進化爲魚類。但有些優游於池沼岩窪底單細胞沒有艱難環境底刺激與逼迫，失掉了發展向上

塊便變成了我們現在所寄身的地球。

的機會,依然懶洋洋地度那單細胞的原始生活,而進步的魚類脊椎動物 (Vertebrata)。又因環境的驅使,過了又不知幾千萬年,體格益發硬朗起來,就變為兩棲動物 (Amphibia)。又隔了幾千萬年,有些居然能完全離開水而適應於陸地環境,遂由冷血動物一大躍進而為溫血的爬蟲動物 (Reptiles)。後來爬蟲類中有些因前肢衍化為雙翼而變成飛鳥 (Aves),或半禽半獸一類東西,又隔了多少百萬年,經過了無數變化,這些爬蟲又一大躍進而成為哺乳動物 (Mammals)。復由哺乳動物分衍為草食的高等哺乳動物,更由其中出了一種出類拔萃的『人猿』,這便是我們人類和猿類底公祖,距今約一百萬年,今示其系譜如次:

- | | | |
|-----|---|------------------------|
| 人 猿 | { | 1. 猿 (一直無進化的猿類) |
| | | 2. 『似人』猿 (猿類與人類間之渡橋) ⑤ |
| | | 3. 『似猿』人 (人類的前身) |

人猿爲什麼一派能逐漸進化,終至變爲人類,其餘則仍退居在猿界呢? 這尙成爲千古的疑案,不過環境的影響至少當爲最重要原因之一,當年主要的高等動物多住在地球的北極地方,不幸冰期疊至,人猿們退逃南下,有些到了赤道下的亞非利加,氣候暖熱,物產豐饒,既無掘穴造巢的必要,亦無掙扎取食之辛勤,奮發力完全消滅,遂墮落如今日非洲存在之大猩猩黑猩猩一類蠢貨,還有一部分退至亞細亞洲東南一帶,亦得享受較佳的環境,只成爲攀緣樹木

⑤有名的『黨斯頭骨』(Taungs skull) 底發見,可爲『似人猿』存在之一有力的證據,一九二四年,在非洲 Bechuanaland 底黨斯 (Taungs) 附近石灰岩採掘場被英國石灰公司職員 A. F. Camphell 發見帶有腦殼的頭骨,送經專門家互相研究的結果,定名爲『非澳猿』(Australopithecus Afriocanis),這種動物,大體上雖屬於高等猿類,但從顎與齒形觀察,已趨近於人類的型式了。

飛躍枝間的長臂猿和猩猩，而仍無進境。惟有我們人類的先祖（也是人猿），那時既不到亞非利加洲，亦沒有到東南亞細亞，却定居於中央亞細亞的高原，沿着喜馬拉耶山脈，在森林中過了幾萬年的樹上生活，養成一雙極發達的雙手，因而頭也豎起來了，觀察力也發展起來了，前額也廣大起來了，聲帶也伸長起來了。其後忽又遇着氣候的變化，入於旱魃時代，森林枯樵；於是我們的始祖，復不得不棄其樹上生活而下至地上（入於猿人時代，見後），執木棒以與野獸搏鬪，『食其肉而寢其皮』。慢慢知道鑽木取火，又慢慢知道營穴構巢。其時他們又發明了各種石器，來做斬割製造之用：這就是所謂石器時代 (Stone Age)，是人類文明史很光榮的第一頁！

第二節 猿人 (Pithecanthropus) 及

原人 (Homo Primigenius)

4. 猿人底存在 曾有若干學者推想人類或由猿類而生；又有以爲人類底祖先不止一種：黑種人源出黑猩猩，黃種人源出大猩猩等。這些人爲猿裔說和人類多元說，到現在已被一般科學家所否認。人類和猿類，兩者關係縱極近似；然人畢竟是人，猿畢竟是猿。我們無論如何加教育於猿，至多亦只能使他們成爲進步的猿（程度上），卻決不能使進化爲人類（性質上）。現今大多數學者皆傾向於人猿同祖論。尤其是最近數十年來各地發見猿人化石，使我們不能不信約在五十萬年前，世上確有一種界於人和猿中間的動物存在。這種似猿非猿，是人却還不是『真人』的動物，學者公名之曰『猿人』。他們雖不是人類的直系祖先，但至少和人類祖先有極親密的血統關係，當無庸疑的了。茲將猿人化石底重要發見，歷敘如次：

(1) 爪哇猿人 荷蘭地質學家海軍

醫官杜波 (Eugen Dubois) 於一八九一年在爪哇中央之 Madiun 州 Trinil 村先後掘出化石的白齒一枚,頭蓋骨一方,大腿骨一根,及第二白齒一枚;因在同一的地層 (第一冰河期的地層,後遂逕稱爲猿人層), 斷定爲屬於同一之個體,而名之曰『立行猿人』(Pithecanthropus erectus). 這猿人的大腿骨,與人類的大腿骨比較,皆有同一的機械作用. 牠的關節構造,亦完全與人類的相同;其彎曲之度數較任何猿類爲小;可證其身體已作直立的姿勢,且可知其手足已具分業作用,即前肢已不用爲行步,祇用以執使器具了. 不過牠的頭蓋骨不像真正人類的頭蓋骨;估計牠的腦髓全量,約當 850-900C. Cm, 比猩猩的 800C. Cm 雖大些,卻比最下等人種的 930 C. Cm 還小. 一九〇六年又在附近某谿谷掘得化石的左白齒一枚,齒冠具有人類特有的五個突起. 又發見有似經人工打

成的骨器,或就是那些猿人所使用過的。

(2) 北京猿人 一九三〇年即民國十九年十二月十日,我國農礦部地質調查所裴文中在北平西南一百十里的房山縣周口店●發掘出完好的猿人頭蓋骨一具,僅缺鼻部以下之上下顎及齒牙。據協和醫科大學步達大教授的估計,這猿人的腦量較爪哇猿人為大。地質學家楊鍾健博士認為這猿人至少在北方黃土層形成以前已經存在,即地質學上所謂第四紀之下期 (Lower Pleistocene),約離今四十乃至五十萬年前。今名為北京猿人 (Sinanthropus Pekinensis); 正繼續研究中。

(3) 海德爾堡猿人 一九〇七年德國海德爾堡大學叔登薩 (Otto Schoetensack)

●其先於一九二一年有德人茲旦司基 (Zdansky) 曾在周口店發見猿人牙齒,以後農礦部遂開始作大規模之發掘,民國十七年,得下凹齒一枚,但以最近一次的頭蓋骨發見為最完全而便於研究。

教授在距海德爾堡 (Heidelberg) 附近的奈
峽 (Neckar) 谷中買惠 (Mauer) 的砂層內發
見下顎骨化石一枚。因地層的鑑別，可斷
爲這猿人生存於約二十五萬年前。其骨
頗大，前齒的下方不像人類下顎骨之突
出於下顎門齒的外方。不過牠的犬齒長
度並不超出其他齒列之上，想見其生前
並未曾如猿類之用以爲攻撲或防禦之
武器，其門齒與臼齒亦皆與人類的相似；
齒冠齒根亦具有真人的特徵。

(4) 皮爾塘猿人 一九一一年英國
皮爾塘 (Pitdown) 附近烏斯 (Oues) 河畔
褐色礫層中——約爲第三間冰期的地
層，即距今約十二萬年前——爲英國道
遜 (Charles Dawson) 博士發見一種猿人碎
骨的化石，計先後掘得頭蓋骨顛頂部碎
片，前額一部分，下顎右半部，犬齒一，臼齒
數枚，鼻骨數片。頭骨完全似人；由其腦之
特徵及頸部筋肉，顛顛筋，顏面推之，則與

下等人種相近，但下顎骨又極似猿，學者今稱之曰『曙人』(Eoanthropus)。

5. 原人底遺跡 『猿人』與『人猿』底重要區別，便在後肢能直立步行，而騰出前肢以爲執使器具之用，這確開動物界的一大紀元！但他們所用的器具是什麼呢？先史時代所能遺下來給我們今日看到的唯一物件，只是石器，所以我們不得不就用石器的演進去窺測先史時代底文化遺痕。最古的石器（廣義的）爲我們所發見的乃是一種極粗陋的燧石，形似手斧，照地質學家推算，約在第一冰河期（約距今五十萬年）以前的古物，或者便爲那些猿人所使用的也未可知。若假定猿人生存於『準石器』時代，則原人當生存於真正的石器時代，即距今約三萬年至十萬年前。這種原人又可分爲前後兩期。

在歐洲方面所見的前期原人，即所謂尼安台爾塔爾人 (Neanderthal man)。這原人

化石是在一八五六年被發見於德國萊因河畔的尼安台爾塔爾谷中。先後經專門家鑒定的結果，認其頭骨較大，眉上部有稜，顏面部突出，四肢之骨粗大，肩胛骨廣闊，頭與頸有向前彎曲的傾向，膝部作正當的彎屈，故斷其血緣與現存人類極近。又在西班牙南海岸的吉布拉他（Gibraltar）岬，於一八四八年所發見的一具頭骨，現存倫敦皇家外科大學博物館。從解剖學觀察，認爲亦屬於尼安台爾塔爾人。此外如一八八九年比利時斯擺（Spy）洞穴中『斯擺第一號人』及『斯擺第二號人』（Spy No. 1 and No. 2）底發見；一八八九年克拉辟拿（Kirapina）地方多量頭骨底發見；一九〇八年法國摩斯鐵（Moustier）附近聖夏丕夾（La Chapelle-aux Saints）洞穴中多量骨骼底發見；一九〇九年及一〇年法國『費拉西第一號人』及第二號人（La Ferrassie No. 1, and No. 2）底發見等；計六十餘年間歐洲各地發見尼安台爾塔爾人

化石二十餘次。比較研究的結果，知比海德爾堡猿人及皮爾塘猿人有顯著的進步，而較近於現存人類，只有頤部還不及現人類那樣顯形的突出。●這類原人所遺下的石刀石斧，在歐洲各地陸續有人發見出來，在同地又發見有熱帶動物的遺骸，知道那時原人大概以獵獸爲生，用木製或石製的武器來作攻擊或抵抗野獸之用。他們看慣了火山爆裂或電擊森林，慢慢地發明了取火的方法，用以熟食及取暖。

到了第三間冰期的末葉，歐洲天氣忽然變冷起來，漫天冰雪，熱帶動物和尼安台爾塔爾人漸就消滅，卻發現出另一種原人來，身披獸皮，匿居洞穴，與冰鹿爲伍，因之被稱爲『冰鹿人』。現在法國和西班牙地窖中屢有發見當時他們所用的石刀，刮刀，鑿

●關於尼安台爾塔爾人，特別可參考劉叔琴：人體化石一文，載第七號中學生雜誌（開明，民十九年八月份）

鏈一類小形的石器,以及獸骨鹿角的針和匙.不過他們製造石器,還祇知道用削而不知用磨,故尙屬於初石器時代.各地所發見的這類原人化石有:一八七〇年在布拉克斯(Brux)與波達伐(Bodhava)底頭蓋破片;一八九一年在布隆(Brünn)底頭骨;一九〇九年法國多道尼(Dordogne)的Compe Cappelle地方底奧歷納斯人化石(Homo Aurignacensis)等.認為尼安台爾塔爾人與現存人類間底移行型,當無大誤.

初中期石器時代的原人遺骨,在亞洲及非洲今尙未有發見.但原人所遺下來的石器,則頗有掘出.中國河套南部所發見的石器,被認為四萬餘年前的古物.外蒙古所得的,當爲中後兩時代之交的石器,約爲一萬五千年前物.至於後石器時代——約一萬年前——的遺跡,如河南仰韶村,奉天沙窩屯,及世界上各處的發見,已多不勝數.那時的石器,已由『打製』進爲『磨製』;石

斧的一端,鑿洞可以插柄;那一端磨得很鋒利可以削木造屋。木器如櫃架杓匙,也已會做;陶器如土瓶盤碗,也已會燒了。紡織麻布以代獸皮之衣,耕種粟麥以代獸肉之食。這便是真正的我們人類。

茲將人類從猿類分界以來底嬗進,劃一簡表如下:

時 代	距 今 年 數	人 類 祖 先	文 化
新生代的第三紀	1,000,000	人 猿	無
第一至第三冰河期	元始石器時代 500,000—150,000	猿 人	形似手斧的石器
第三間冰期	初石器時代 前期 後期 100,000—50,000	原 人	尼安台爾人 石斧石刀發見 用火
第四冰河期	中石器時代 50,000—20,000	人	冰鹿人 鈍鑿穴居衣獸 皮弓箭矛象牙 針彫刻
第四間冰期	後石器時代 10,000	真 人	磨製石器丘陵木 器陶器木屋拾魚 貝耕織畜牧

第三節 人類底特徵

6. 人類與萬物底異同 自然選擇

(Natural selection), 最適者存 (Survival of the fittest).

體上的構造,胎生的程序,從解剖學和發生學觀察,可以說完全相同;所差者只是:

(1) 人類的顏面部較腦蓋骨底部分小;類人猿反是;

(2) 人類的犬齒較類人猿的爲小;

(3) 人類的脊骨適於直立;類人猿的脊骨適於匍匐;

(4) 人類的上肢較下肢短;類人猿反是;

(5) 人類的拇趾無對於他四趾之筋力;類人猿則有之。●

然而正因了這些異點,人類終於超出猿類而獨成爲人類。他因爲『最適』於直立,使前肢可用以工作,遂由製造石器,而銅器,而鐵器,而蒸氣,而電氣。他因爲『最適』於抬頭,使聲帶特別發達,能隨意寬緊,自由發出音聲,以表示各種意義,而語言,而文字,而文學藝術。他因爲有特大的腦蓋骨,得貯

● 參考陳映璜:人類學 (商務) 頁二十四。

充分的腦髓,生成一副較廣滿的大腦與較複雜的腦紋,故『最適』於學習,記憶,想像,理解,以至創造一代比一代更進步,一世紀比一世紀更偉大的文化出來。這個世界實在是『人底王國』! ①

7. 精神上的特徵 人類身體上的特徵,已如上述;但促成人類進化使能超越衆生者,尙有若干精神上的要素,不可不列舉出來:

(1) 合羣性 達爾文 (Charles Darwin)

在他的人類由來論 (The Descent of Man) 中,屢屢講到合羣生活是人類在生存競爭場中操勝利的一大原因。動物中——尤其是蜂蟻,雖亦未嘗不善於合羣;然他們的合羣生活只出自本能的而不是自覺的。惟人類纔有社會意識 (Social consciousness

① 『人底王國』(Kingdom of man)是英儒培根(Francis Bacon)的術語,以與『神底王國』(Kingdom of God)抗衡,參照下編四十三段。

), 知道爲達某種目的而去聯合同羣, 爲達某種目的而去組織各種團體 (如家庭, 行會, 國家, 及國際的組織)。合羣的意識愈發達, 分工的現象必愈繁密, 職業亦必趨於專門, 文明遂亦愈達於高度。這確是人類在自然界得佔超越地位底一大原因。

(2) 冒險性 人類手足底分業是一極大冒險性的表示, 別的動物終不敢冒這個險, 把前肢抬舉起來, 只讓後肢去步行, 所以畢竟落伍。我們的祖先在古昔和不良的氣候抵抗, 和險阻的山嶺抵抗, 和兇獍的野獸抵抗, 不知冒了幾多的險, 以至今日, 歐洲的近代文明, 實在從文藝復興期一班世界冒險的青年開拓出來。③無險可冒, 其結果是『退化』。有險不能

③ 例如 1492 年 哥崙布 (Columbus) 的發見新大陸; 1498 年 Vasco da Gama 從 Lisbon 遠航 印度; 1521 年 Magellan 航行地球一周等。

冒,其結果是『淘汰』。有險能冒而勝過,其結果便是『進化』。

(3)好奇心 冒險性是人類活動力的向外發揚,好奇心是人類活動力的向內營注。火光的現象,不知縈迴了我們祖先的好奇心若干年方纔得到了取火的妙法。『咦,這是什麼?』『哈,這爲什麼緣故?』底疑問(What and why)是人類所特有,而爲一切學術之源泉。湯姆生(J. A. Thomson)說得好:『需要是發明之母,好奇心則是其父』。現代的科學文明,豈不是都從古希臘人的好奇心胚胎下來的嗎?

(4)欲求心 『不知足』是人類的通性,亦就是人類異乎他種動物的特性。生物雖亦有欲,但限於本能的,而且較易滿足。惟獨人類則真所謂慾壑難填:有了一千想一萬,拜了將相想封王,做了皇帝想成仙……。這種無厭的欲求心,乃使人類由裸體而進爲樹葉獸皮,而進爲綾羅

綢緞；由露天而進爲穴居巢處，而進爲巍閣崇樓，由酋長制度而進爲君王，而進爲民治；由圖騰崇拜 (Totemism) 而進爲祭天祀上帝，而進爲真善美理想底追慕。這種追求不已，創造無窮的精神是我們人類的最大特徵。人類過去的光榮在此，人類前途的希望亦在此！^④

第四節 世界上的人種

8. 人種底分類 人類源出一元之說已在上節屢屢提到；加以現在世界各地陸續所發見的古器遺跡，形式都很一致，更可見世上最古的人類原來必定相同。不過人類也和別的生物一樣，常有分化的傾向。倘有一部分的人爲山河或海洋所阻隔，不得與別的同類相通，便爲了適應該地的特殊環境之故，生出若干該族特有的性質；自

^④ 本段大半取材於張作人 人類天演史 (商務)

然淘汰之上復加以雌雄淘汰，久而久之，自成一個系統。這便形成了現代世界上人種底分殊。通常學者認世界底人種大別爲四：

第一類 蒙古種 (Mongolians) 亦通稱黃種；住在亞細亞洲大部分（東部）和歐羅巴北方的一小部分。人種學上稱亞細亞系統。

第二類 高加索種 (Caucasians) 亦通稱白種；住在歐羅巴洲大部分，亞細亞西南部，亞非利加洲北部。這種人又可分爲三支：（甲）北歐民族；（乙）中歐的阿爾卑斯民族 (Alpines)；（丙）南歐暗白色的地中海民族。人種學上稱歐羅巴系統。

第三類 尼格羅種 (Negroes)，亦通稱黑種；住在非洲撒哈拉 (Sahara) 沙漠擴延至南亞非利加全部。人種學上稱亞非利加系統。

第四類 印第安種 (Indians) 亦稱紅色人種，是南北亞美利加舊來的土人。人

種學上稱亞美利加系統。

此外尚有住在澳大利亞洲的黑色或
 鶯色人種,及印度沿海,馬來羣島以至菲律
 賓土人等,或似屬第一類,或似屬第二,或似
 屬第三,很難定爲一特型的種族。●就上列
 四種而論,其區別點得列表如下。

	皮 膚	毛 髮	鼻	髯
第一類	黃 色	伸 直	中 庸	少
第二類	白 色	波 狀	幅狹而梁 高	多
第三類	黑 色	捲 縮	幅寬而梁 平	無
第四類	銅 色	略作波狀	幅不寬不 狹	極少

9. 種族的偏見 上列表中的區別
 點都只是表面的而已。色澤底不同祇由於
 色素底多少,及其在外表皮下的粘膜層位
 置之上下,原無關於品質底優劣。從前白人
 有誤以皮色定文野強弱之差,而自命天縱
 驕子,獨有資格爲世界上的主人,其他有色

● J. F. Blumenbach (德之人類學家, 1752-1840) 則

將這些種族併爲馬來種,作第五類。

人種只配供其役使底奴隸，尤其是日耳曼（German）種族，曾以純白種誇炫於世界。盎格羅撒克遜人（Ang'lo-Saxons）常瞧不起伊大利人：『哼，他是 Dago 種』！中國人也曾叫過外國人做『洋鬼子』或『老番』。各國的史地教科書中多少都帶一些自尊而鄙夷他族底口調。這種種族歧視底心理更引起種族意識底極度銳敏。十九世紀以來，希臘，伊大利，波里馬亞諸民族因種族覺悟，起而求政治獨立。後來羅馬尼亞，布加里亞，亞米尼亞諸國亦起而作同樣運動。現在種族覺起之風在印度，土耳其，埃及和別的地方都極其澎湃；勢之所趨，在將來或終攪起很兇猛的波浪。猶幸現代科學日昌，真理日顯，大家已明白有色人種的才智毫不見絀於白哲人種。⊖在相當的教育與環境下，黑炭團

⊖ 日本 明治 維新時，有一部分人驚嘆西洋國力之強，自憎種族的劣下，主張盛與西洋人結婚以改造其血質者。然不到幾十年，日本畢竟迎頭趕上了西洋文

的兒童和珠玉般的天潢貴胄，成績一樣優良。所以種族的特性與其說是天生成的，毋寧說是環境（物理的與社會的）所造成的。最近大地交通異常利便，彼我接觸頻繁，相互研究了解日多。這個種族偏見問題，我們當然可以希望和其他一切偏見因學問的漸就昌明，而終於達到完全消滅之一日。

10. 什麼是中國人？中國人是屬於蒙古種底一支。蒙古種和高加索種底分歧，大概起於後石器時代（約距今萬餘年）。最初人類的祖先大概住在中亞的帕米爾高原（即蔥嶺），以後分道下山，往西遷的就成歐羅巴族，南徙的是印度族，向東移來的，到了新疆，青海，西藏，蒙古，滿州，高麗，及中國內地：這便是蒙古人種。⑤其中先入中國

化，人種還不是從前的人種！

⑤ 蔣智由著中國人種考（民十八，華通），極力反對漢族西來說：惟其結論只是：『予惟有斬亂絲之法，曰：自我有史以來所記載確實可據者，我人出治之所，

內地的，成爲苗族。^④他們散居揚子江流域和西江流域一帶，創立大國，名曰九黎（黃帝時代），後名三苗（唐虞時代）。第二族就是漢族，住居黃河流域六省；第三族遷到青海西藏，卽是藏族，古稱犬戎；以上統稱南三系。又在中國東北一帶的通古斯族（滿族），中國正北地方的蒙族，西北地方的突厥族（回族）：統稱北三系。就領土之廣，人口之衆，同化力之強，傳世年代之久，文化發

及我人住居之所，卽謂人種自此來可也。』若說中國文明自西方來（如法人 Terrien de la Comperie 等所主張），則原牽強附會。然不必因此而并民族西來而亦反對之也。現世界的人種都是遷徙移住而來，且今後亦必或漸或驟表出遷動之勢，並無自初定居一成不變之理。屠孝實：漢族西來說考證一文（國故論叢書內，商務），亦可參考。

④ 史家通稱爲交趾支那族；現在四川南部之獠，貴州之苗，廣西湖南之獠，雲南之獠（中山大學楊成志有調查報告單行本），皆屬此族。

達之高度而論，漢族自居第一，所謂『中國人』者，就廣義的言之，乃是包括上述六族；若就狹義的言之，只是漢族而已。惟現在的漢族已不是原來那樣純粹的血統，歷代相沿，經與各族逐漸混合同化。^⑤如春秋戰國時之化合，東夷（齊）南蠻（楚）西戎（秦）北狄（晉及燕）；魏晉六朝時之化合，匈奴（前後趙，夏，北涼）烏桓（遼）鮮卑（前後燕，北周，後魏，西秦，南涼等）氐（前後秦，後涼等）羌（後秦）巴氏（成，李）；隋唐時代之化合，高麗，百濟，突厥，拓拔，吐蕃，奚，契丹；宋元時代之化合，契丹，女真，及西域諸族；滿清時代之化合，內蒙，新疆，及滿族。所以中國人實在是漢滿蒙回藏苗六族交相混冶而成底一個複合體。由這種遞嬗迭長的

⑤ 參考王桐齡：東洋史，中國史，及中國民族史（文化學社）。又梁啓超：五十年中國進化概論一文（申報五十周年特刊及梁任公近著第一輯下卷）亦可參閱。

混血種在亞東大陸的特殊環境所鑄成的特型業蹟，便是所謂中國文化。在中國文化勢力下生長的中國人，常常自覺地或不自覺地表現出中國式的人生觀和中國式的人生理想來。

第五節 人類底發生

11. 個體發生中底祖先再現 本書所要研究的對象是『人生』；現在先把人生底『生』字略加說明：『生』含有二義：一是生殖，一是生存。司生殖者名生殖細胞 (Reproductive cells)；司生存者名生存細胞，亦稱身體細胞 (Somatic cells)。前者所以延種，後者所以活命。這是一般生物底基要，人類當然亦不能例外。人類的身體概由無數的生存（身體）細胞組合而成。生存（身體）細胞則由生殖細胞發育而來。生殖細胞分雌雄兩種，雄者特富活潑的運動力，雌者特具多量的滋養分，所以前者專求進行會合於

後者,而後者專事供給子體發育時所需要的滋養物。雌雄兩性細胞會合爲卵以後,即盛行分裂作用:一裂爲二,二裂爲四,……分裂時,常預留一部分以爲將來又作生殖之用,其他則發育爲身體。人類在胎內的身體發育期簡述如次:

(1) 亞米巴狀期 即在雄細胞與雌細胞結合的最初期,其構造與單細胞動物相等,僅具有極單簡的生活力,不分手足耳目等器官,極似邈古時代地球上最初發生的水中原生物:這當於人類的第一祖先。

(2) 團旋蟲狀期 單細胞分裂復分裂,到了一千左右,結聚如桑椹,其正中因泌汁的集匯,溶成一腔,下面則垂一羣細胞如囊,大似團旋蟲,可以說當於人類的第二祖先。

(3) 魚狀期 受胎十數日後,體制構造儼如魚類;頭的兩旁有孔三對,所以人

類的第三代遠祖約爲魚形。

(4) 蛙及蜥蜴狀期 再進則變爲蛙形或蜥蜴形。在動物學上蛙與蜥蜴本相差甚遠；但人類發生途中，這兩階段的嬗化極爲緊湊，幾不能分爲兩期。

(5) 獸狀期 六星期的胚兒已和鳥類顯出區別，極似較發育的鹿胎。下顎的頤部幾不可見。

(6) 人類期 兩個月後，可以辨知不同於其他獸類，卻還難和類人猿胎分別。

上列六期不過胎內前兩個月的變化。其後八個月纔發生真正人類的構造：如腦髓的表面現出凸凹的皺褶，手足前端分出指和趾底差殊等，終遂完成爲人類的胎兒，而誕生於此世界。

12. 生與死 人類從母體出生以後，經嬰兒期，少壯期，衰老期，而至於死亡：這是生物界必循的途徑。有生必有死，自然底鐵律誰也不能逃免。靈魂不滅或大我不朽之

說，將於第三章討論；這裏所講的，乃嚴格意義的『人類』。靈魂之有無？大我爲何物？非屬本問題範圍。中國道書中有許多煉丹養氣的秘術，可使人長生不死，超昇仙界，但都是些怪誕不經的紀載，決不合乎科學真理。現代衛生學發達底結果，延展壽命至百數十歲，乃是可能的事；將來或可希望更能較此延長，但到頭亦終難免於一死。人之所以必死，由於人之所以有生。子之生出告成，親之死期已兆。生物界雄動物授精以後，立卽斃亡，雌動物產子以後，亦遂死滅；是通常的現象。人類亦何能獨異哩？只有那個最單簡的原生物亞米巴因爲無親無子，遂亦不老不死。他們的生殖是分裂爲二而各取一核，故其關係爲弟兄而非親子。人及其他動物則所生殖的兒體全不同於親體。真實地講來：亞米巴只是『增殖』而不是『生殖』，因他只有生存細胞，卻沒有生殖細胞。他的一分爲二，二分爲四，只是個體的增加，

決非新體的生出。既無生底事實，故亦遂無死底現象。他的高一級底團旋蟲便有兩種不同的細胞，其一能攝取食物，營一切生活，其他一種則不能自取食物，無運動及銳敏的感覺，全仗第一種細胞供給她養料。到某時期後，遂盛行分裂；其分割後之細胞仍不任他種作用，再行分裂。這樣連續至數十次，遂成爲多數細胞，此中又分出生殖與生存兩種細胞。俟充分發育成新團旋蟲後，舊的生存細胞遂死亡。所以死亡的現象是伴着生殖的事實而生，有極密切的因果關聯，用不着什麼『貪生』或『惡死』吓！

13. 遺傳與淑種 然在某意義講來，子體實成於我的生殖細胞，確是我自體底一部分。我雖死而子若生存，亦無妨認作我仍存在。子又有孫孫又有子，代代相沿，多少終傳承了我的嫡血，則也可以說我永遠不死了。人類遺傳底成分率，最初研究發表者爲倫敦大學的哥爾敦 (F. Galton)。據他說：一

個人的全遺傳量，有 $\frac{1}{2}$ 得自父母， $\frac{1}{4}$ 得自祖父母， $\frac{1}{8}$ 得自曾祖父母， $\frac{1}{16}$ 得自高祖父母， $\frac{1}{32}$ 得自高高祖父母……。後來皮耳孫 (Pearson) 修改其說，謂我們和父母的關係數是0.5，和祖父母的關係數是 0.33，曾祖父 0.22，高祖父母 0.11……。就原則論，每一人必有父母二人，有祖父母四人（父之父母二人，母之父母二人）有曾祖父母八人，有高祖父母十六人，推而至於 N 代之上，必有祖先 2^n 人。不過因在同一祖先之下常有行結婚者，故實際上並無 2^n 那麼多。遺傳之表現於體質上者，大抵可用曼兌爾公律 (Mendel's law) 說明。●遺傳之表現於知能上者，在未得廣大

●曼兌爾 (Gregor Johan Mendel, 1822-1884) 是奧大利的一個修道士，曾在他修道院的庭園中作植物雜婚底試驗十年之久，將其研究結果的成績於一八六九年報告於博物學會，因遂引起世人的注意。『曼兌爾律』(Mendelism) 的主要點有二：一名支配法則 (Law of

的系譜統計之前不能遽下斷語。但父母俱優秀的兒女大抵有成優才底傾向；父母俱平常者，子女或優或劣；父母俱劣者則多產出低能兒或凡材。依據實驗遺傳學的結果應用在人種改良上者，有近年新露頭角的淑種學 (Eugenics)。她的任務是在研究如何使良質儘量遺傳下去，他方面使惡質儘量退化淘汰。嚴格地選擇配偶就是最主要的方策。

與淑種學頡頏並駕者有所謂『淑境學』 (Euthenics)，乃站在『環境重於遺傳』底理論上。『人』本來有屬先天方面的，亦有屬後天方面的。人類學觀點的『人』的研究，只及於先天的一部，未窺全豹。須知人一生下來，便投入了社會，而成爲一『社會的人』。所以我們須進而從社會學的觀點

dominance)，即雜種底優性支配着劣性，劣性潛而不現；

一名分離法則 (Law of segregation)，即第二代雜種現出

了第一代所潛在的劣性，其比例數爲『優三劣一』。

以探究人生。

本章參考書目

- 游嘉德: 人類起源 (世界)。
- 張作人: 人類天演史 (商務)。
- 過耀根: 人類進化之研究 (商務)。
- 陳映璜: 人類學 (商務)。
- 化石 (商務, 百科小叢書內)。
- 遺傳與優生: (全上)。
- 王其澍 遺傳學概論 (商務)。
- 蔣丙然 譯 (Daster), 生與死 (商務)。
- 王桐齡: 中國民族史 (文化學社)。
- 蔣智由: 中國人種考 (華通)。
- 張其昀: 中國民族志 (商務)。
- 馬君武 譯: 赫克爾一元哲學 (中華)。
- 馬君武 譯: 達爾文物種原始 (中華)。
- C. Darwin: *The Descent of Man* (J. Murray).
- T. H. Huxley: *Evolution and Et'ia* (Macmillan).
- H. H. Newman: *Gist of Evolution* (Macmillan).
- Thomson and Geddes: *Evolution* (Henry Holt).

- H. F. Osborn: *The Origin and Evolution of Life* (Scribner)
- B. Moore: *The Origin and Evolution of Life* (Home University)
- Wm. Patten: *The Great Strategy of Evolution* (R. G. Badger)
- L. J. Henderson: *The Fitness of the Environment* (Macmillan)
- Rignano: *Nature of Life* (Harcourt Brace)
- H. H. Newman: *Evolution, Genetics, and Eugenics*, (Chicago Univ.)

第二章 從社會學觀點的探究

(Sociological approach)

第一節 物質的環境

14. 物質環境的變遷 人是受時間和空間限制的。時空常變，故人亦常變。從常識上看來，空間好像是固定不易的。但自安因斯坦 (E. Einstein) 相對律發見後，打破了向來的『絕對空間』觀，新生了一個『時空』(Space-time) 底名詞，以表示空間必關連着時間而決不是獨立的固定的。俗語所說的『滄海桑田』也就表明我們所住的這

個世界是常在變遷移動之中。原來地球和八大行星像滾湯團般以極大速力永無間斷地繞着太陽而轉動。太陽系全體——像這樣的，大宇宙中有無數無數，各有牠獨特的軌道，在太空中運行無息。所以地球常常受着其他天體的影響，致對軌道作二十三度半的地軸傾斜上，多少發生變化；因而地面上的氣候連帶着時時轉變。稍稍讀過地質學的人便知道地球自有史以來，地面經過不知幾多次的激變。歐洲從前本屬熱帶的氣候，證以現在英法各地陸續發掘出熱帶動物的遺骸可知。亞非利加今日沙漠之地，在遠古或是一片汪洋的深海，因地球的迅速旋轉，海水濺散，以至漸成旱涸之原，而衰滅了那時一羣繁榮的種族。中國地方今雖屬於溫帶，但若干萬年後，或會變成氣候極冷或極熱的地帶亦未可知。這裏所說的氣候，亦即我國古書上所謂『天時』。在科學未昌明以前，人類當然『靠天吃飯』，即

在科學發達底現代，對於大變動的天時，也依然沒有辦法。物產底豐嗇畢竟不能完全對天時宣告獨立。所以天時難保不變，即物質環境亦難保不變。人便生存在這變易不居的物質環境之中，和牠刻刻不能相離。

15. 風土與人情 禮記上說得很好『入國而問境，入境而問俗』。所謂『境』者，實即是物質的環境。欲知其『人』，必先明其『境』。所以『人情』和『風土』，常成爲一聯屬的名詞。蘇州出美人，只因那太湖的水。北方人較保守的，只因氣候寒冷，朔風飛沙，不大願意出門。廣東人連女子都很活潑進取，只因一年之中熱的時候多，在房子裏坐不住。英國人的沉重由於倫敦終年厚霧瀰漫。俄羅斯人底樸毅由於西比利亞蕭索的雪地冰天。耶魯大學亨丁頓教授(E. Huntington)研究氣候對於文明的影響，做成各種極有興趣的統計。●尤其是他的風與

●見其文明與氣候一書(Civilization and Climate, Yale

文明談：將文明史家所稱紀元前六世紀世界新文化運動(The Renaissance of 6th Cent. B.C.)——中國的老子孔子，印度的釋迦牟尼，波斯的Zoroaster，希伯來的諸先知，希臘的文學家和哲人，同時蔚起——完全歸之於那時的風勢。那個風吹所及，無意識地振醒了那段地帶的賢哲清神。風多固不好，全沒有風亦不好，兩者皆促進死亡率。惟有吹得適當的風最有益於人生的健康與思想的進步。其次便是地域：大抵緯度數目低些的地方，文化要比高些的地方稍遜一籌。換言之，就是離開赤道較遠的終比那較近的佔優勢。最適宜於孕育文化的理想區域是在華氏五十八度起至七十度止的地帶。熱帶地方從不聞有偉大人物產生。當然，在極北的嚴寒環境之下，生活太過艱難，也就造不成博學深思的賢哲了。北極的哀斯奇馬人種 (Es-limo) 是其好例。☉熱帶的物產太過豐腴，養

成人懶惰逸樂；寒帶的物產又太過貧瘠，血汗勞作猶不聊生。這樣看來，生存在亞東溫帶的我們中國人，實天予的機會，還不應當格外努力嗎？

16. 生命底康健 物質環境對於人生最直接的影響是衣食住三項，而這三項之中尤以食為最要。德國唯物論家費兒巴哈 (I. Feuerbach) 說過：人是食物做的 (Man is what he eats)。又有學者曾試行各國民族的食品調查，加以比較統計，而結論『食物決定文化』。人格的優劣與文化的高低雖未必全視食物的好壞為準，但營養與人生活動的精力有直接密切的關聯自不消說。但所謂營養決不指豐饌美味，亦非謂努力加餐，貪食暴飲，疾病之階，青年易犯，尤宜切戒。我們維持生命所不可或缺者乃是含有維他命 (Vitamine) 的食物，即新鮮的米麥菓蔬

●可參考梁任公學術講演集三輯 (商務) 中歷

史統計學一文內之『歷史之人物地理分配表』。

魚肉、陳米鹹菜以及醃過一類的東西，養分極少，減損健康。食以外，日光與空氣亦為重要。屋宇以及各種建築切宜在此點注意。試比較各國民族的平均壽命；歐美文明諸國，多在四十歲以上；日本人為三十歲；我國尚無詳密的統計；但至多約為二十餘歲——這因為一般衛生知識低下及兒童死亡率太高的緣故。生命短，足使文化受損失。⊙文化低，又足使生命受創傷。兩者因果連環，大可警惕！一個中國人被外國人所冤殺，賠幾十塊錢就了事；反之，外國人死了，卻動輒賠款幾萬。中國人的生命因何這樣低廉？這很值得我們仔細反省！有人嘆：在中國環境下做一個人，還不如在外國做隻狗好！這是何等沉痛的話呀！

第二節 性與家庭

⊙東西歷史上凡是大學問家大多數都是高年。清代出了許多樸學大師，享壽均在七十以上。大哲柏拉

17. 性問題底重要 在第一章已經講過：人生底『生』包含兩義，一是生存，一就是生殖。凡生機體除單細胞動物外，皆由這兩種細胞——生存細胞和生殖細胞——構成。生殖細胞又分兩種：一即雄性的精細胞，一即雌性的卵細胞。兩性不能並蓄於個體，必須分業纔能適於種族保存，否則生物便會絕滅。人類先天稟有兩性的差異，達到青春期 (Adolescence) 後 (男約十六歲，女約十四歲)，男性因精細胞，女性因卵細胞積蓄在體中，有向外排出的勢向，因之發生兩性結合底欲求；由是成立家庭，在社會學上稱爲原始組織 (Primary social group)。精神分析學家佛洛特 (Sigmund Freud) ① 重視性欲，甚至將人生一切活動，歷史，文化，概歸元於性欲。我們雖不必像他抱一『唯性的人生觀』，

圖 (Platon) 和 康德 (I. Kant) 都是八十歲。

① 可參考 Three Contributions to The Theory of Sex. (New York 1916)

卻不能不承認性與人生底關係確爲切要。

『飲食男女，人之大欲存焉』！這兩種『大欲』雖在本能上並無軒輊，然在價值上，後者實遙重於前者。因爲食的問題是以物體爲對象，而性的問題則以人格爲對象。性不是一種工具，像食那樣『爲生而食』（Eat to live）。性本身便是目的。若把性看作利己的手段，立刻便侵犯對方的人格。但是性的正當關係究應怎樣？可惜現代人對於男女問題還沒有像對麪包問題那樣加以着力的研究而得有充分知識。無論爲獨身者或結婚者，在性的事情上真能感覺圓滿的愉快生活的，少到幾乎沒有。換言之，大家都在『性的苦悶』中。試檢查各國的自殺統計是不是爲性問題占極大多數！

18. 婚姻制度 性的結合底方案，在野蠻時代爲掠奪式，文明一點的是買賣式，再進一步是媒妁，更進一步是自由選擇。結合的形式又因各種社會而不同。有的是一

夫多妻,有的是一妻多夫,西洋諸國大概採一夫一妻制。我國則向來在名義上也一夫一妻,在實際上卻一夫多妾。●近年雖受西洋影響,揭發男女平等,但現政府立法院所規定的民法中仍有關於『庶子』底條文,而一般社會亦仍容許妾底存在。『妾』固為彌縫性生活上的苦痛之一法,但這是太片面的,不合公道的,自不待言。西洋方面的補救法是離婚。依據一九二六年美國公式報告,那年結婚案共一,二〇二,五七四件,離婚案共一八〇,八五三次。這表示每逢六對半的結婚便有一對離婚。然這還是公開的同上公堂要求離婚者;更有不少啞子吃黃連的並不公然離婚,暗中卻實行分居,備受婚姻的痛苦。至於那些同床異夢的假面目夫妻更是不可名狀的悲劇。為補苴這罅漏百出的婚姻制度起見,近來有試婚制及

●廣東的『平妻』,江浙的『兩頭大』,自然都不算正式的名稱。

伴婚制底提倡；或竟自由戀愛，廢止婚姻。蘇俄雖行共產，卻不是公妻。⊖牠的婚姻法底原則大意是：『在所生孩子有充分保護之下，離婚結婚絕對自由』。男女要結婚只消到結婚登記處一註冊就了事，半點鐘後，要離婚，也只消再到登記處一撤消便可，卻用不着化半文錢，辦事員也決不追問原因。

19. 家庭的影響 家庭對於人生的重大影響誰也不能否認，尤其是母親的感化力。凡讀過幾本名人傳的，必會覺到最誠

⊖ 蘇俄的政綱只把舊社會的結婚條件打破，卻並沒有破壞普通結婚的目的，如同居，營家庭生活，生育兒童等。他們並沒有把家庭生活充公，把兒童從父母手中奪過來由公家養育。可參閱懷德（W. C. White）一文（載一九三〇年九月分美國 Scribner 報）。唱婚姻廢止論者說：『結婚是愛情底墳墓』。所以戀愛則可，結婚則不必。但在兒童公育問題未解決以前，家庭終不能省。世界任何激進的國家到今日還沒有大膽作廢除家庭組織底試驗。

摯最能動人的一段是對於他母親的描寫④。我們如欲研究某人的生平，人格，思想，業績，必須追尋其家世背景。有時簡直他的家庭環境決定了他的一生。叔本華 (A. Schopenhauer) 悲觀厭世的哲學體系，胚胎於他蕭索陰愁的家世；霍布士 (T. Hobbes) 恐懼利己的道德政治哲學，植根於他幼年所密接底提心弔膽的親懷。蘇格拉底 (Socrates) 因他母氏是產婆而發明產婆術的教育方法。『良工之子，必學爲裘，良冶之子，必學爲矢』。事實上，人生的最初出發點就是家庭——說得更逼近些，就是母親。平常人們往往『先入爲主』，而况兒童的白紙樣腦壁 (Tabula rasa) 印象最深。十個月的胎中生活，繼續着又是十個月的乳頭生活；搖籃上的兒歌，玩具前的故事；積年累歲，形影相連：⑤其間的人格

④ 最新最近手頭的例，可看時人胡適 四十自述的第二章 九年的家鄉教育一文，（載新月三卷三期）

⑤ 近代學校教育的制度雖自小學延展到幼稚園，

感應力是多麼深刻吓!如真明白了兒童在人類社會上所占的地位,我們便不能不警覺於結婚底嚴重使命。所謂『愛情神聖』者在此。

以愛爲中心底理想的家庭生活,須備具下列三種基本要素:

(1) 健康的體格 ⑥

(2) 相當的智識

似乎人生在家庭上的影響減短了許多,然而今日的學校教育,畢竟偏於智識的,技藝的,而於品性上,思想上,簡直沒有勢力。小學教科書中的道德教材雖亦不少,然只是一些抽象的名詞,空洞的概念,兒童聽了莫明其妙。有思想的小學教育家已在喊出改造的呼聲了!

⑥ 西洋人的擇婚——理想丈夫或理想妻室,都以健強體格爲第一條件。我國人心目中的第一條件却是德性而不是體格。參看潘光旦著:中國的家庭問題 (新月書店) 頁一四〇以下。這事雖小,却可作中西人生觀的重要對照。

(3) 適度的經濟

沒有夠得上這三種起碼條件，貿貿然營兩性同居生活，必會演出苦痛的結果。青年男女當想結婚時，總喜歡把自己的戀人理想化；凡所愛慕的特徵，必全依附到他或她的身上，好像衆美齊備，人間罕有。但事實上告訴我們：這種浪漫的幻想，是決不能作幸福的性生活底保障的。

第三節 社會組織下的個人

20. 人是社會的動物 社會組織——就廣義而言，家庭亦是社會組織之一，但因牠是最初級的，較單簡的，而且沒有擴張性，不像一個大學組織可由文理兩院分化爲文，理，法，教育四院，以至加農，工，商，而成七院；一個公司組織可由三部擴充爲五部十數部等等。本節所說的社會組織是較複雜的，較嚴密的，較永久的，且具有很明確的共同目的，而要求本組織的分子一致作共同

行爲，這種組織得因其功用大別爲三：

(1) 政治類 小之如政黨，大之如國家及國際組織。

(2) 經濟類 如生產組織，交易組織，交通組織等。

(3) 文化類 如學校，教會，各種學術團體等。

一個人從能離開母親懷抱以後，就會加入於某一種或一種以上的組織而爲其一分子，且必須表演其共同關係或共同行爲以達該組織的共同目的，無論這目的爲他所清楚地認識着，或完全不意識。所以人畢竟是個社會動物。他的生存，活動，發展，創造，決不能離開社會。我們所吃的一粒飯必經農產組織，運輸機關，米行……而來到我們的口腹。我們在這間學校中不能不照本校編定的時間，功課，規程來做，否則除非退出學校。換言之，我們在學校組織下，成爲一個學生；在足球隊組織下，成爲一個隊員；在

國家組織下，成爲一個國民。[●]我們決不能對於這些組織宣告獨立。凡一組織對於其分子必有若干條件的要求，以期統整，免衝突，而謀普遍的進步。這種劃一的強制要求是好是壞，或可以到某程度方爲恰當？這問題須待下編討論。我們在這裏只消明白社會組織對於個人所及的影響是何等嚴重而濃厚啊！

21. 公民的責任 人又是政治的動物：這是亞里士多德 (Aristoteles) 的老話。他天然地適於組織國家而自營公民生活。公民生活底原則約有三端：

(1) 自治 分地方自治與中央自治兩項。前者乃是本市或本鄉的公共事業如：道路，園林，學校，圖書館，醫院，工廠等等皆關係本地方的公共福利。凡屬公民的

● 虛無主義是一種企圖廢止一切社會組織純任個人絕對自由底學說。但現世界上還沒有一個地方實現這個夢想。

一分子皆有維護促進的責任。後者是關於國家全體的事項，既為國民之一，自有參加及擔任之權利義務。

(2) 合作 這是公民道德的基本範疇。例如提倡國貨必賴各商家合作。設某商不顧公益，暗自營私，便無由抵制外貨而振興本國實業。又如公園及公用物之任意糟蹋，選舉權之放棄，會議的搗亂，及公意之不服從等，都是缺乏合作精神之故。

(3) 忠忱 為鞏固國家組織起見，國民應一致效忠於祖國，盡獻一己之體力，才能知識與技術，為祖國用。尤其是近代建築在民族主義之上底國家，全仗自助，自立，自強。文明諸國的憲法中大概都規定着人民有納稅當兵的義務。戰爭底好壞是別一問題；各國霍霍備戰乃是事實。

⊕ 國家是一切社會組織的中心組織，關

⊕ 查閱英美法意日各國歷年遞增底軍費預算現

於人民生活的利害最重最深，^③所以牠有呼召國民拱衛底無上法權。

自然，有許多政府濫使威權，過分限制，甚或蹂躪人民的自由，^④引起人民的反動，把現政府推翻：這就所謂革命。但革命並不

世列強，無論何國，軍費仍占總預算的第一位。

③ 英人甄克思的政治史 (Edward Jenks: History of Politics) 上說：『夫國家之爲社會也，常成於天演，實異於人爲，一也。民之入之，非其所自擇，不能以意爲去留；其得自擇去留，特至近世而後爾耳，然而非常道，二也。爲人道所不可離，必各有所專屬，三也。其關於吾生最切，養生送死之寧順，身心品地之高卑，皆從其物而影響，四也。爲古今人類羣力羣策所扶持，莫不力求其強立而美善，五也。此五者，皆他社會之所無，而國家之所獨具者。是故國者，最完成尊大之社會也』。譯文據嚴復：社會通詮（民十四十版本，商務）頁二。

④ 自由問題，可參觀穆勒：自由論 (J. S. Mill: On Liberty)，嚴復有譯本，作羣己權界論（商務，癸卯），及羅素（李季等譯）到自由之路（新青年社，民九）。

是純粹的破壞——不要國家組織；^⑤牠不過想推翻舊組織而另建設一個新組織就是了。^⑥

第四節 社會約制下的個人

22. 社會生活中的公共習慣 個人有習慣，社會亦有習慣。社會習慣底築成，大概先由少數人在言論上或行動上發起提倡，得到多數人同情響應，便漸漸變了一種有力的權威，使少數尙未響應的人不得不響應，後遂凝成公共的習慣，以維持安定的公共生活：這就所謂社會約制 (Social control)。社會約制也和社會組織一樣，對於個人皆含有多少限制其自由的意味。不過社會組織的方式是強迫與服從；社會約制的方式是指示與響應。這種社會習慣會一代一代地留傳下去，叫做社會遺傳 (Social inheritance)。

⑤ 「不要國家」是無政府主義者的主張。

⑥ 本段可取三民主義中的民權主義爲參考。

遺傳愈遠，勢力愈固，惰性愈深，保守性愈大，而排斥性亦愈強。生存在傳統的社會習慣下的個人，對牠簡直沒有反抗或批判的餘地。但人性有新欲求，因而又發出新運動來，贏得了若干人同情以後，又形成了新的社會習慣，而與舊習慣直接衝突。這時社會生活遂陷於不安定的混亂狀態，而有待於重行調整。在這樣新舊衝突的過渡時代，人生往往受到莫大的痛苦。他如果遵守老習慣，便會被一般新人物唾罵；他若改照新習慣，又會被那班舊人物奚落。依此則成腐化分子；依彼則成惡化分子；進退維谷，午夜徬徨！這時非有清醒冷靜的頭腦，獨立不倚的態度，與大無畏的精神來應付這難關不可。

23. 禮俗與宗教 禮是人類相互間的節文，本起源於同類意識。如平時相見點頭或握手，所以表示爾我的互通。非我族類，其心必異。人對於狗決用不着行禮鞠躬。婚禮和喪禮也就所以表示悲喜之同情。所以

禮是相互的,對偶的,協同的,宗教則是有限對於無限,明界對於冥界,人世對於超世底交通,其方式是祭祀,祈禱,默省(如中國之存敬),犧牲(如印度之受戒)等類,宗教若有教義信條的確立,便不容教徒有疑問的餘地,否則受破門律的宣告,引為奇恥大刑,宗教的對象萬別千殊:有形的牛(如印度教)馬,無形的真如,細至髮爪,●大至天神,政治的如馬克斯主義,美術的如觀世音菩薩,倫理的遂如中國所謂『禮教』,但不守禮節,不信宗教,有放浪不羈的名士與澈底懷疑的哲人優為之;若論到風俗這件東西,既沒有具體的條文,更沒有規定的理法,其無形而不可捉摸,真好似一陣天風,然而『習俗移人,賢者不免』,正月初一的恭禧,見面時的寒暄,衣冠的款樣,行坐的式儀,日常的一切瑣節,幾乎都跳不出這位風俗先生的如來手掌,聖如孔子,也不能不『吾從

●參考江紹原鬚髮爪(民十七,開明)

衆]。曾國藩說得好：『風俗之於人心，始乎微，終乎不可禦者也』！反過來說：一個人如敢實行反抗世俗，非真有絕大的魄力與超世的遠見不可。

24. 社會所鑄造的人型 然而禮俗與宗教畢竟是社會的產物，社會若不是一成不變，即禮俗宗教亦決不會一成不變。從前男女有別，『內言不出於外，外言不入於內』，而今同學同工，同行同席，恬不爲怪。從前親死必須守制三年，否則議處，而今親死不守制全不構成罪名。所以一切社會約制都隨時代而變遷：時機一熟，牠就要變，你要死守也沒法；時機未至，牠不會變，你要不守卻不行。而且社會約制不但因時而變，亦又因地而不同。廣東有廣東特殊的風氣；北平有北平特殊的禮教；長江流域和黃河流域的習俗大相懸殊；東洋和西洋的禮節更自迥異。尼羅河畔的埃及人有尼羅大神的信仰；奧林比亞 (Mt. Olympus) 山下的希臘人有

奧林比亞的遊藝，試漫游各國考察，或翻閱各地的志書，便發見各種各樣國民性和地方性的社會約制。生活在各樣社會約制之下，便形成了各種的人型（Type）。英國人的特型是“Gentleman”，美國人的特型是“Business man”，日本人的特型是『武士』，中國人的特型是『儒者』。更細別之，便有特型的廣東人（Typical Cantonese），特型的紹興人，特型的景德鎮人，特型的……。在怎樣的社會環境之下，出怎樣的人生。

第五節 現代社會與人生

25. 社會的進化 有許多學者把有機體的社會比作生物，而用生物進化的現象說明社會——牠也有適應（Adaptation），變異（Variation），遺傳（Inheritance），以及淘汰（Selection）。但生物進化大概是自然的，而社會進化則更添了一重人爲的力量。人爲的社會適應便是改造或革命；人爲的社會遺

傳便是文化保存；人爲的社會變異及淘汰便是制度的增革，標準的改訂等。社會的進化有若干級顯著可分的階段——這階段只可縮短，不能躡等。關於這進化階段，可以從社會生活的各方面來說明：從政治方面說，例如甄克思 (Jenks) 劃分爲圖騰社會，宗法社會，和國家社會三程級。①從經濟方面說，例如米勒李耳 (Muller-Lyer) 劃分爲宗族組織，職業組織，和資本組織三程級。②從知識方面說，例如孔德 (A.Comte) 劃分爲神學時期，玄學時期，和實證時期三程級。但若從全部文化來看，最簡要的說法是：人類社會乃由石器時代進化爲銅器時代，由銅器時代進化爲鐵器時代，更由鐵器時代進化爲蒸汽時代爲電氣時代。最近一次的社會大進化是基因於西洋近百年來自然科學的突

①見嚴復譯：社會通詮 (Jenks: History of Politics)

②見陶孟和譯：社會進化史 (Muller-Lyer: History of Social Development).

飛猛進——機械的發達，產業的激增，交通的利便，無線電的普遍應用；這就形成了所謂『現代文明』。現代文明把人類社會擴大到打通全世界，使成爲整個的一個社會組織。我們現在都不能不羣集於這一個大組織之下以謀生存。

26. 現代人的社會 古代人的社會以一村一族爲範圍，現代人的社會則以全世界全人類爲範圍。我們的老祖宗『重死而不遠徙，……至老死不相往來』（老子語）。現在我們飛機軋軋，寰宇戶庭，朝發倫敦，夕抵上海。從前我們的老姑母常常唱嘆『夫君征戍陽關外，一紙家書抵萬金』！現在我們有無線電信，有無線電話，又有無線電相（以無線電傳映照相），不特此國人和他國人的交往成爲比鄰間舍，便是地球和他星球的交通亦且具有端倪。一切日用衣食瑣碎物具由天涯地角的工廠經過億萬里長途的輸送，來到我們的面前。一學理

的發見，一文藝的脫稿，立刻闖傳寰球，供全人類的利用與欣賞。做了一件小小不顧公益的事情，說不定貽禍全民族，甚或全世界蒙其惡影響。真所謂牽一髮，動全身。總而言之，現代無論什麼東西都成爲『世界的』。經濟是世界的——大工廠的製造，運輸，販賣，廣告，與銀行事業，都是伸展四海。政治亦是世界的——上次的歐洲大戰爭已彰彰證明。職業亦成爲世界的——各工會，各行商，皆有世界聯合的組織。文化當然亦更是世界的——什麼世界教育大會，世界醫藥會議，世界作家同盟（Pen Society）等等。人類活動的範圍既愈擴大，分工的專業亦愈精細，因而制度與組織亦愈嚴密而雄偉。你的行動呼吸都給整個的社會支配着，幾無獨立特行的餘地。在這樣情勢之下，世界上差不多只有厚重的集團，不見單純的個我了！

然而社會終究還是個人的複合體。個人互爲刺激，互爲反應，方纔構成社會生活。

如果個人相互間不發生感應，社會便無由成立。如果個人相互間發生更進步的感應，社會便成一更進步的社會。這樣看來，社會活動得歸元爲心理活動。因此我們研究人生，除社會學的探討而外，更須從心理學方面做一番考查工夫。

本章參考書目

- 陳翔林: 社會學概論 (中華)
- 潘光旦: 中國之家庭問題 (新月)
- 羅敦偉: 中國之婚姻問題 (大東)
- 王造時: 中國社會原來如此 (新月三卷五號)
- 鍾兆麟譯(C. A. Ellwood): 文化進化論 (世界)
- 陶孟和譯(Muller-Lyer): 社會進化史 (商務)
- 華超: 各國社會主義運動史 (商務)
- 孫本文: 社會的進化 (世界)
- 翁長鍾: 公民模範 (中華)
- 程振基譯(G. L. Dickinson): 正義與自由 (商務)
- J. S. Mill: On Liberty (E. P. Dutton, 即商務之嚴復譯羣己權界論)

F. H. Giddings: Principles of Sociology (MacMillan)

E. Huntington: Civilization and Climate (Yale Univ.)

B. B. Lindsey: Companionate Marriage (Garden City Publishing
Co.)

Newman: Modern Youth and Marriage

W. S. Hall: Love and Marriage (Winston)

J. A. Thomson: Problem of Sex.

W. E. Hooking: Man and the State (Yale Univ.)

Plato: The Republic (Davies' Translation, MacMillan)

第三章 從心理學觀點的探究

第一節 習慣與衝動

27. 習慣的勢力 我們生存在這個人類社會中,全靠我們自己所已養成的習慣應付周旋,措置裕如,不感何等阻礙。如果沒有習慣,便好似初生下地的嬰兒只會啼哭和啜乳罷了。幸而天生就模倣的本能,看了就會學;自出世至長大,積年學習,許多人

情世故，弄得純熟非常，頭頭是道。有時忽逢新的環境來到，如初入異國人的家中，初覺手足無所措，呆呆地不知怎樣纔好。但很快地便看取別人的樣子，學會了乖，以後又不待思索而自動去應付了。這種機械的不自覺的習慣占了人生一大部分的行爲。人格差不多就是習慣構成的。習慣養成以後，頑強異常，牠叫你那樣做，你很難抗命。俗語說：『江山易改，本性難移』。習慣就是第二本性。許多犯罪的偷兒不一定有意想做賊，只是見了東西眼紅手癢，不自覺地拿了懷起來。這是習慣叫他如此。因此現代教育學上十分注意這點。便是中國的舊教育，如孟母的三遷，墨子所謂近朱者赤，近墨者黑，孔子說的『益者三友，損者三友』，都有鑒於習慣對於人生的大勢力。習慣不但在立身處世的行爲上，且在職業上及思想上所及的影響亦很大。一見便知道他是個打鐵匠，只因他的素養的習慣顯示給我們。『三句不

離本行』，他的思路已隱受習慣支配。生物學家常喜用生物學的眼光判斷事物，經濟學家又常喜用經濟學的立點以評衡價值。詹姆士（William James）所謂『以偏賅全』，
 ① 荀子所謂『蔽』。② 這都可以證明習慣對於思想的支配力確不在小。

28. 『生』的衝動 支配人生底第二種潛力是衝動（Impulse）。一旦築成了的習慣，堅牢不拔，好比巨堤。但衝動恰似洶湧的波流，能使巨堤崩潰於俄頃。衝動底最單純的形式是食的衝動與性的衝動兩種一

① “All philosophers accordingly, have conceived of the whole world after the analogy of some particular feature of it which has particularly captivated their attention”: Wm. James: A Pluralistic Universe, p.8(1912. Longmans).

② 『墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得（德）；慎子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知智；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人』：見荀子解蔽篇。

—前者是生存欲,後者是生殖欲:結局不外乎一個『生』的衝動(或稱生之欲)。衝動既似流水,正如告子所說的可以『決諸東方則東流,決諸西方則西流』:㊟這就所謂『衝動底可塑性』(The plasticity of impulse)。因此現代教育家常把衝動認為教育的原料,可以製成好的有用的東西,也可以製成不好的害人的東西,原料本身却無所謂善,無所謂惡。有些學者如羅素(Bertrand Russell)曾分衝動為創造的(Creative impulse)與占有的(Possessive)兩種;㊢我國古代,孟子言性善,荀子言性惡,㊣似乎衝動(性)確有不同

㊟見孟子告子篇

㊢見程振基譯政治理想(Russell: Political Ideals)頁四。

㊣我國古書上所謂『性』,實即今所謂『衝動』。告子亦說過『生之謂性』。孟子與告子辯性善見孟子告子篇;又盡心篇有『不學而能,不慮而知』,及公孫丑篇有『惻隱之心,人皆有之,羞惡之心,人皆有之……』等語。荀子言性惡見荀子性惡篇。

的兩種或兩方面。但據機能心理學家如詹姆士等人的意見，衝動是人生活動的原動力，是基本的，整個的，不便分割的。⊕可被分辨爲善或惡的衝動，乃是攙入了理智後的衝動。例如瞥見一個兵士強姦幼女，不禁發生一種忿怒的衝動，倫理學上稱這種忿怒爲義憤，亦即孟子所說『人皆有之』底『是非之心』。嚴格地說：義憤是一種道德的情操 (Moral sentiment)，是較複雜的心理活動，是經煅煉過了的，受理智洗刷了的衝動，不能看作單純的原動力底衝動。其公式是：

$$\text{情操} = \text{衝動} + \text{理智}$$

因此我們必須進而探討理智 (Intelligence)。

第二節 理智

29. 理智與衝動 衝動可以推倒習慣，理智又可以導馭衝動。衝動是盲目的，理

⊕ 參考 Wm. James: Principles of Psychology, vol. II; John

Dewey: Human Nature and Conduct, Part II, Section, V, VI.

智是眼。人若只有理智而無衝動，便完全不會動作；但若只有衝動而無理智，便成了一個橫衝直撞的癡漢。性的衝動在無論男或女一到了青春後期，便會勃發而不可復遏。但我們畢竟沒有隨衝動任性而行，這完全因為受了理智的制馭。當我們發生食的衝動時，並沒有東搶西抓；發生怒的衝動時，並沒有像瘋狗般四向狂噬，都因理智節約着我們。理智用『眼』指示衝動的方向與程度，牠告訴食的衝動說：『這飯是你可以吃的，那飯是你不可以吃的——因為不是你分內的』。又說：『吃兩碗就夠了，怕貪食會生胃腸病』。又說：『揀選那滋養衛生的食物，否則有礙健康』。柏拉圖 (Platon) 曾將理智（理）比御人，衝動比黑馬（欲）。☉善御者固能操縱自如，使馬就範帖服。但有時馬性狂烈，不得王良伯樂其人，則發生種種

☉ Jowett's translation of "Plato's Dialogues" (Oxford

衝突——小也者，在夢中發現出來，大也者，簡直就成神經錯亂，瘋狂。所以近代教育學家折衷於(1)縱欲(2)抑欲之間，而有(3)化欲的主張。

30. 理智活動底歷程 宋儒如程朱學派創爲天理人欲之說，認『理』爲天所賦予，而『欲』爲人所固有。至清季顏(元)李(塽)程(延祚)戴(震)等，皆主張理欲一元論，反對理和欲底對立。理智並不是天降或神啓的不學而知不慮而能的良知良能，亦只是人生遇着了種種痛苦經驗以後學到了的聰明。碰一回釘子，學一回乖。理智的起點便是釘子，即杜威 (John Dewey) 五段思程[⊖]中所謂『疑難』。我們本着衝動或習慣以應付外物時，有時通得過去，有時卻通不過去。前者叫做『滿足』，後者便

⊖ Dewey: How we Think? (劉伯明譯:思惟術) Chap. I.

五段者:一,疑難或惑亂;二,尋求難點所在;三解決的暗示(臆說);四,選擇而試行之;五,證實。

是『困難』。人類的環境異常複雜，外來刺激極爲紛繁，我們忙於東西應付，無暇一一訴諸思考。平常我們好比一個閉了眼的直頭老虎，老是向前直行，並不逡巡顧慮；忽地碰到了一顆大樹，撞痛了頭，纔張開『眼』來一睜，這就是理智活動底出發點。那時碰了一個大釘子底我們於是急忙開始作『反省』工夫：『啊，是這顆烏樹擋在前面』！我們若讓開當前的阻礙物，繞樹的左或右旁走過去：是一個解決法。若用大石頭斫倒了樹，把牠撥開，仍依我們的直線路程行過去，又是一個解決法。疑難解決了，理智活動也就告一段落了。所以我們如欲保持理智作用常呈活潑興動而不陷於停頓狀態，必須使『疑難』底條件常具我前。在生活的路程上常常遇着荆棘，我們便不得不睜開雙眼小心提防，決不容偷安或亂走。『艱難困苦，玉汝於成』。

31. 理智與人類進步 上面說過，碰

一回釘子，學一回乖。這個『乖』便是科學底起源，也就是人類進步底機軸。我們從遇見疑難起，經反省，設計，而得到解決止底一段活動，組成了我們經驗底一部。積了無數反復的經驗，悟知事物現象的因果關係，設為種種標記，以後便可測果追因，綢繆未雨；進而控制人事，征服自然。這就是西諺所謂『智即是力』（Knowledge is power）。杜威也說：

『人憑思想發明及布置種種人爲的符號，俾其結果於未發生時預爲之備，亦所以使之避害趨利而已。此即文野之別，猶前所述者即人畜之分也。野人盪舟駛至中流而舟覆，其所見者某事，或即其將來危險之符標。但文明人特製此種符標，其於舟未覆時安置浮標，以爲警告，並築燈塔，告以此事或能發生也。野人於預測風雲等事非常精確而文明人設氣象台，以人爲之法獲得氣候符標，並以所得者傳播各處凡此皆非用特別方法所能發

現者也。野人行經荒郊，不虞迷路，其所憑者含糊不清之踪跡耳。而文明人則築大道，人皆見之。野人察火之符標，於是發明取火之法。而文明人發明永久生火生熱之法，遇需要時皆可得之。吾人建碑刻石以備遺忘，又恐人生不測倉猝而起，則又設爲方法以察其來勢而記其性質，藉以防止危害；其有利於人者則賴以更爲安全，或其範圍益大；雖其害不能全去，其衝擊之勢至少亦賴以減殺。凡此皆文明之精粹也。一切儀器皆人所特製。其爲物也，皆就自然物加以變更所致。職是之故，其能表示隱約未來或較遠之事較其在自然狀態時尤爲佳也』。⑤

第三節 所謂『良心』

32. 良心說底種種 在中國人的舊

⑤ 譯文依劉伯明譯思惟術（中華，民十五，第九版

本）頁16

觀念中，不但有天理一名詞，又有所謂『天良』，似乎把良心看作上天所命，並非人類本有。西洋希臘神話中亦有所謂良心之神（Erinyes），掌司斥逐諸惡。基督教立魔鬼與聖靈之說，前者引誘人們作惡，後者感導人們爲善。這些都是神話的良心觀（Mythical view），不脫初民素樸思想的方式。其次是純理的（直覺的）良心觀（Rational view），代表者如我國正統派的儒家，西洋古代的柏拉圖，近代的客特渥斯（Ralph Cudworth 1617—88），楷特渥特（Henry Calderwood 1831—97）等。他們大概共認良心是先天的知能，是自明的範式，對於道德行爲，一見即能判斷其或善或惡，其必然性猶如數學底二加二等四，三角形三內角之和等於一百八十度。但這種玄談因缺乏科學的根據，自然也不可靠。又其次有經驗的良心觀（Empirical view），代表者如我國的荀子王安石一流人，西洋十七世紀的英國道德學家及十九世紀初的功利學

派。他們以爲善惡的辨別由於計較利害趨樂避苦而造成。過去的經驗告訴我們某行爲是可以福利一己或公共的行爲，於是良心就來讚美牠；反之，良心就去責備牠。這說似頗近理，但良心亦並非全是理智計較的產物。

33. 進化論的觀點 良心是兼含理智和衝動底複式的心理作用。故若將直覺與經驗兩說綜合調和，便可約摸地探得良心底真相。須知生物有生存與生殖兩作用，前者是自保衝動 (Self-preservation) 的根苗，後者是好羣衝動 (Social impulse) 的基石。好羣衝動當然從母子相愛而化生。在蜂蟻等，羣性已十分發達。到了人類，因具記憶力之故，由好羣衝動生出所謂同情心 (Sympathy)。這同情心因智力的發展與理解的深到而益益擴大。上述我們對於兵士強姦幼女底義憤，即由此同情心而發，甚至蹈火救人，流血革命，史上幾多忠孝節烈可泣可歌的偉大行

爲，亦無不由此同情心而發。所謂良心者，並不是什麼特別官能，即不外此同情心所鼓鑄出來的道德情操。所謂良心裁判，便是道德情操和某種自保衝動底交戰。所謂良心責備，便是自保衝動一旦勝過了好羣衝動而又屈服於道德情操之下底一幕悲劇。不過道德情操既起源於羣（社會）的衝動，所以社會生活設有變遷，即道德情操（或良心）亦必隨而變遷。野蠻社會以多能殺人爲道德，文明社會以減少死刑爲人道。在外患頻仍的民族，以尙武好鬥爲良心所命令；在安居樂業的民族，則窮兵黷武必受良心的非難。酋族社會中人有酋族道德的良心，宗法社會中人有宗法道德的良心，民治社會中人又有民治道德的良心。所以我們不妨說某種良心不外某種社會生活底反映。內的方面原有羣的衝動，外的方面又有社會生活的某種需要，於是社會遺傳與生理遺傳累積交錯的結果，良心遂因而生成。

第四節 意志自由問題

34. 自由論與決定論 良心的呼聲，康德 (Immanuel Kant) 叫牠做『無上大法命令』(Katagoricher Imperativ). 牠的範疇是'Sollen' (英語 ought, 漢譯『應當』或『當然』). 某事是善, 你『應當』做! 某事是惡, 你『不應當』做! 康德的二元哲學便係立基在一是『當然』(即 Sollen) 一是『必然』(Müssen) 底上面. 前者是道德界, 後者是自然界; 前者是自由的, 後者是決定的. 誠然, 我們必須有自由意志為前提, 纔能在道德上負責任. 如果我意志絕非自由, 則我殺人可以不受處分, 我偷錢可以諉過環境, 法律全然無用, 道德亦不成立了. 然而這意志自由的前提究竟可靠與否, 乃是哲學史上一個啞謎, 歷

● 參考 H. Höffding: A History of Modern Philosophy, vol. II,

P. 87, 88. 及 三浦藤作: 西洋倫理學史 謝晉青 譯本二九五頁.

經爭論而未決。主自由論者如我國的孟子：

『魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也』（告子篇上）

或魚或熊掌，或生或義，任憑我的意志完全自由選擇，有誰強迫我呢？^①但機械論者以爲世界不外是一大機器，一切活動現象——例如花草魚禽，自生自長，或躍或飛，看來好似非常自由自立，其實牠們的一舉

①現代西洋哲學家最主自由者要推柏格森（H. Bergson）；可參看他的時間與自由意志及創化論，皆有漢譯本。當代文豪包以爾（Johan Bojer）在他世界之面的長篇小說裏說道：『世界的面上佈滿了種種害人迷人的東西。……這些佈滿於世界的罪惡都是人類自己種下去的』又在愛情之眼一齣內，借美麗的女郎表示『現代人的運命不是一定沒有救的，只要能自新』這都是自由論的人生觀，參照小說月報十三卷四號包以爾人生觀一文。

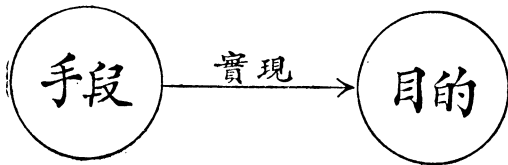
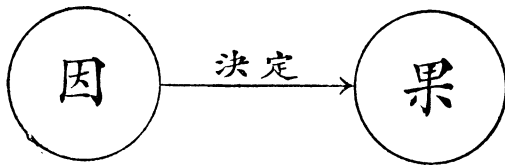
一動都受着自然鐵律的支配，絕對是盲目而無選擇的餘地的。人類亦何獨不然。試一反省日常思念行爲，除一大部分已爲不自覺的習慣動作外，所餘的自覺作用，大抵非囿於名，即梏於利，非怵於禮教，即歆於欲望，非爲某方之投鼠忌器，便爲他方之瞻徇情面。老實說，我們的生活完全作外力的奴隸，左右牽制而不能自由。難怪斯賓諾莎（B. Spinoza）要譏笑意志自由不過是一種愚蠢的希望——希望我能自舉其身。環境支配心意的力量確算極大，尤其是經濟情況是決定人生的一大衡準。馬克斯（Karl Marx）唯物史觀的根基就在於此。⑤

35. 自決論底折衷 折衷於自由與決定兩說之間者有進化論觀點的自決論。這派是先把有生物從無生物界劃出，而以

⑤ 關於唯物史觀的文獻，現下坊間甚多，不必具舉。

但可先參考科學與人生觀（亞東）書中陳獨秀一序文。

『自動的』(Voluntaristic) 事實說明生物界。風吹湖面，湖水隨風勢而生皺：這個水完全處於『被動的』地位，全無爭扎反抗的能力。水流就下，草木之根吸收之以上達高枝；日向南移，牽牛之蔓延就之以獲得光暖：植物都已顯出『自動』的要求，動物更甚。達爾文一部物種起源 (The Origin of Species) 無異乎結論到：動物是依自動力的發展而逐級進化。人類抬頭的第一件事是用手做出『工



具』，藉工具以達到『目的』，於是他們更由自動發展為『自覺』。自覺運動開始以

來，個人或羣衆行為能為實現一定目的而控制各種勢力，能甄別及審擇某種方法以企得心目中懷抱的高尚價值。所以無生物

界的線索是原因與結果(Cause and effect);有生物界尤其是人類界的線索是工具(手段)與目的(Means and ends) ④ 因果之間有決定(Determination);手目之間是實現(Realization)。

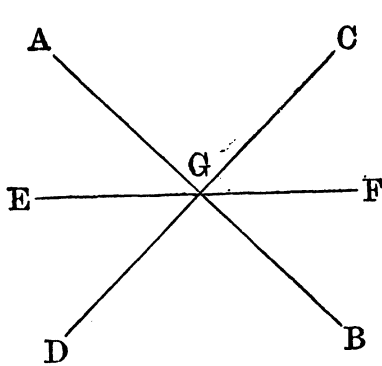
如有人欲達某種目的而選擇甲或乙或丙……各種工具時,他若經驗多,知識富,便能鑒於前事之覆轍而舍棄彼種,鑒於先

④將『手段與目的』底連貫關係簡縮為『手目律』,以與因果關係底『因果律』相對稱:這不但在文字上表示整齊,即就事實上言論:『手』無疑地是工具,『目』就是上文所說的『眼』——代表理智,人類異乎其他動物底唯一特點,就在這可以無限發達的理智,亦即所謂自覺。木石是盲目的,人是明眼的。故惟人,除因果律外,必須更用手目律來說明他;木石則祇依因果律便可說明無遺了。又本文中的『因果』皆就狹義的而言,是機械的必然的意味。有些人從廣義講因果,將手目律亦包在因果律之中,認目的為因,手段為果。我們『因』抱某種目的,所以選擇某種手段(果)。這雖未嘗不通,不過太嫌寬泛些。

例之成功而決取此種。這由於科學因果律指示他，所以不妨說他被自然律所決定；但同時他確曾訴諸自身的經驗而衡量出此，則亦不能不說他具意志自由。因其綜合兩說，故得名爲自決論。

36. 什麼是運命？ 絕對自由論之所以虛妄，只因牠是『反因果』的。縱身下跳而意欲不墜，肆腹暴食而意欲不病，晝夜工作而意欲不疲勞，那是辦不到的。在因果律範圍內的事，我們不容不服從。我們的自由是在明白各種因果系統，而於諸系統中審擇某一種以求實現。只是宇宙萬象複雜萬分，在無限時間及無限空間中，因果系統不止恆河沙數。人生知識有限，那能明白這許多？牆倒下來（因），會壓死人（果），這個因果系統很單純，我們很明白，所以『君子不立乎巖牆之下』。但如一九二三年的日本大地震把那避暑在鎌倉的文學家廚川白村連他的文稿和山莊一齊付諸海嘯

巖崩的劫運，這條因果系統比較複雜，廚川氏以至無論何人都不能完全預測：這是我們自由的限制，也就是人類運命之所在。運命並非操之天神，亦只是因果範圍內事，如下圖：AB, CD, EF, 皆表示因果系統，七湊八湊會於G之一點，而呈廚川慘死底現象，這就是所謂命。同樣，有人終身不得封侯，有人一



月三遷官職，都是命。兩角錢中十萬頭彩的山票，一場火燒得你全家老小玉石俱焚，也都是命。不過命雖存在，也只能屈服

那些意志薄弱的人。有志之士依然矻矻孳孳做他們積極奮鬥的工作。物質束縛他們，他們要衝破牠；環境和制度限制他們，他們要改造牠；習俗和傳統壓迫他們，他們要反抗牠。東西歷史上決不乏這種出類拔萃的英雄豪傑，毅然自決，岸然直行，縱有運命，夫

亦何傷!所以我們雖不否定運命,卻不必重視運命。^⑤

第五節 統一的自我

37. 所謂『靈魂』自我 (Self) 底存在亦只在這『自決』一點,自我不外乎自覺的——即有統一意識的心理活動,絕不是所謂靈魂。靈魂底觀念,起源很早。當原始人初能辨別撫摸和他們同類或動物的身體,感覺到溫度,按着心胸,感覺到氣息和跳搏,但死了以後,便沒有這些現象了。底時候,他們就推想人及動物之中必具有一種精靈的氣質。所以靈魂一語底字源如:希臘

⑤ 我國儒家的運命觀亦頗同本書見解。『君子居易以俟命』, (中庸), 『君子行法,以俟命而已矣』 (孟子盡心篇)。他們抱的是『盡人事以待天命』主義。人所謂『易』, 『法』, 『人事』, 就是本書所謂手目律, 我們儘管自己決定這樣去做, 運命由得牠! 『成敗利鈍, 非所計也』

語的 Psyche, 拉丁語的 Anima, 英語的 Spirit, 法語的 Esprit, 德語的 Geist 都是含有『氣』, 『空氣』, 『蒸散性』的意味。尤其是初民對於『夢』之不可思議, 以為我身雖橫臥不動, 而另有一個我竟可透出身體, 任意飄遙, 或受魔怪凌虐, 或蒙天神恩寵, 更奇者則和已故多年的骨肉親朋相遇, 明明他們已身體無存, 却能和我相見談話, 這不是人生別有靈體存在嗎? 我國的祭祖拜神, 印度的六道輪迴, 基督教的末日審判, 皆無非築在初民的靈魂觀之上。中世的心理學也還以靈魂為牠的研究對象。到了近代, 生物科學一日千里, 達爾文的淘汰進化說, 皮爾爵士 (Sir Charles Beale) 的反射說, 菲希納 (G.T. Fechner) 的心靈混合性說, 皆從生物學的觀點打破傳統的靈魂觀念。現代心理學所研究者是心的活動, 是意識; 舊有靈魂一詞早已絕跡於心理學界。甚至『意識』一語亦為行為派所不喜。人生的心理要素, 大致公認

爲衝動,習慣,經驗,智慧等,更沒有像初民時代的什麼『氣』,『魂』,『精靈』一類曖昧的東西了。

38. 自我底真實性 笛卡兒 (René Descartes 1596—1650) 哲學的出發點是那句有名的『思在,故我在』(Cogito, ergo Sum) ① 他認『思惟』便是自我的本性,到後來休謨 (David Hume 1711—76) 用『印象』打破『思惟』,說世上並無『自我』底客觀存在。②

① 參考笛卡兒方法論第三章 (Discours de la Methode, Chap. iii), 有萬有文庫譯本英文的有 Open Court 發行的 (1899) Discourse on Method.

② 參考休謨人性論 (Treatise on Human Nature), 如一卷四篇有云:『我過細追尋所謂『我自己』究在何處? 我惟捉到種種知覺;如覺暖或冷,明或暗,愛或憎,樂或苦。除知覺外,更無所有。當我知覺移去,例如睡眠,更不感有我自己。當我知覺全喪,例如死亡,則我更不思,不感,不見,不愛,不憎;我已完全滅絕,何所據而更造我於一完全的新體?』

據佛家哲學也說我無自性,只是因緣和合,由成而住,而壞,畢竟是空;一切思惟心念亦都生滅無常。⑤但從差別性看來,固然人生不過是些吃飯,撒尿,上課,辦事,看電影,結婚,生子女,招呼朋友,計畫,回憶,夢,病,老,死……一連串湊合的現象;若從平等性看來,就在這一大連串之中原有一個主體自存,好比大海波浪雖然鶻落靡常,千差萬變,然而大海畢竟有個大海,我們不能剝奪牠的真實性。張三有張三的自我性,他決不是李四趙二; 王姑娘有王姑娘的自我性,她可以明確地和陳太太,孫小姐,黃老爺,周公子……等區別出來。不過自我雖是諸種變我底總合,

⑤ 參考各種佛經,例如大乘起信論說:『當觀一切世間有爲之法,無得久停,須臾變壞,一切心行,念念生滅,以是故苦。應觀過去所念諸法,恍惚如夢;應觀現在所念諸法,猶如電光;應觀未來所念諸法,猶如於雲,忽爾而起』。又可參考蔣維喬:三論宗之人生觀第二段(東方文庫第四十五種)。

而自我的中心點確被笛卡兒道着,就是『思惟』作用,那些筋肉自動(如臨出門時,常無意識地伸手在帽架上拿帽子戴上),那些習慣例行事件(如我國人用筷扒飯,印度人用手指撈食等),究不能看作有自我主體在其中,自我的活動是一切自覺的行爲——尤其是自決的自覺行爲,人生所以有自由,有責任,而爲道德的動物者在此。

本章參考書目

舒新城: 現代心理學之趨勢 (中華)

郭任遠: 人類的行爲 (商務)

陸志韋: 社會心理學新論 (商務)

趙演: 本能論 (商務)

張東蓀: 精神分析學ABC (世界)

J. Edman: Human Traits and the Social Significance (Houghton)

J. Dewey: Human Nature and Conduct (Henry Holt)

J. Dewey: How we think? (D. C. Heath, 中華有劉伯明

譯思維術)

F. Paulsen: A System of Ethics (Thilly's translation, Scoibner;

商務有蔡元培譯倫理學原理)

G. W. Cunningham: Problems of Philosophy, Part VI. (Henry Holt)

H. Bergson: Time and Free Will (MacMillan; 商務有尙志
學會譯本時間與自由意志)

G. H. Palmer: The Problem of Freedom (Houghton)

G. C. Bussey: Typical Recent Conception of Freedom (T. Morey)

J. Laird: Problem of the Self (MacMillan)

Wm. Mc Dougall: Body and Mind (MacMillan)

R. F. A. Hoerle: Matter, Life, Mind, and God (Harcourt, Brace)

本編結論

39. 人生真相一 綜上看來,人生是一極複雜的東西:人類學所啓示我們的是:人生是由單細胞原生物經幾億萬年逐段進化而演成的高等動物;社會學所啓示我們的是:人生是一出娘胎直到斷氣刻刻離不掉社會生活而與他休戚相關底全人類社會中之一分子;心理學所啓示我們的是:

人生是有感情，有思想，有創作，能好能壞，能美化也能醜惡化底可自決的主體。就大體而論：人類學揭示着過去的人生，社會學揭示着現在的人生，心理學揭示着未來的人生。也不妨說：人類學揭示着人生的身體作用，社會學揭示着人生的社會關係，心理學揭示着人生的心知活動。詹姆士分人爲三方面即：(1)肉體的我 (Bodily self)，(2)社會的我 (Social self)，(3)精神的我 (Spiritual self)，正與本書的見解吻合。近人吳稚暉所謂(1)清風明月的吃飯人生觀，(2)神工鬼斧的生小孩人生觀，(3)覆天載地的招呼朋友人生觀，[⊕]實亦不外這個意思。人生的老祖宗既是爬蟲魚獸，雖然經過了幾億萬年長時期的琢磨洗煉，畢竟脫不了『動物』底系統。人之所以具有獸性者在此。他有時動怒逞威，其發作性原同貓見到老鼠時一樣。[⊖]然人畢竟

⊕ 見吳稚暉：一個新信仰的宇宙觀及人生觀（載

科學與人生觀一書內，亞東）

是人不是貓，只因這『發怒』可以昇化到『義憤』。倘使人沒有這獸性的怒，恐他亦不成其所以爲人了。人又會鬥爭殺人，兇狠無比，這顯然是他遠祖野獸們搏噬同類底遺傳。然人一方面大規模地用毒瓦斯用四十二吋大砲毀滅他的同胞，他方面又前仆後繼地奔走宣傳盡瘁於世界和平合作運動。人畢竟比野獸高了一層。人的基本活動正是吳稚暉所謂吃飯。這個自保衝動，通生物類而爲一。滋蔓的牽牛花，輾轉泥溝的蚯蚓，以至於咆哮山谷的虎豹熊羆，無不要攝取食物。人生而果是『生』，就必須『食』。然而人能自覺地吃飯，能用相當的儀文來吃飯。他一方面雖亦搶飯吃，但他方面又能

② 日本文學家夏目漱石有『我輩是貓啊』一書。

③ 現代轟轟烈烈的社會主義以至共產主義運動，亦即人生努力於怎樣好好吃飯底一種表現。所以唯物史觀祇片面地認得經濟決定人生，卻不知人生亦大有決定經濟之處。

不斷地改進方法以謀公共安全地——卽和和氣氣地大家來吃飯。④換句話說：惟獨人要吃飯吃得體面，卽吳稚暉所謂『清風明月』的吃飯。這是人生底真相一。

40. 人生真相二 馬牛吃飽了草，安安閑閑地整列成行。鳴禽啄食了東西，唧唧噥噥地唱出歌曲。直承爲動物系統底人生，也就不禁所謂『飽暖思淫欲』了。這個淫欲④底發洩，直接的（顯的）是家庭，間接的（潛的）是文化（包括科學，藝術，道德，宗教等）。而這兩件事都是人生的遺傳——前者是生物學的遺傳，後者是社會學的遺傳。⑤本來人生底真相是『生』，決不是

④『淫欲』本是一中立的名詞，不含道德的評價；也可以用『戀』字來代替。柏拉圖哲學中的 Eros，可與此字相當。我國亦固有『淫於文字』，『淫於賭』，『淫於詩歌』一類句子。淫者，迷也；一種極高熱的情感也。

⑤我國以『太上立德，其次立功，其次立言』爲三

『死』。他有極強烈的要求——要求他可以不死。天幸我們還沒有淘汰這獸欲，能叫延種接代，把我們的『生』遞給兒子，兒子又遞給孫子，孫子又遞給曾孫，……希望以至無窮。他方面我們還從動物的禽言獸語進化爲人類的語言文字思想，藉以表演出音樂，圖畫，文藝，道德，宗教，科學等等，而將這些心血鑄成的創作品代代遺留給我們生出來的子孫。但丁 (Dante 1265—1321) 雖腐朽了身軀，却永留他不死的神曲 (Divine Comedy) 黃花崗七十二烈士 雖毀壞了身體，却永留他們不死的偉大道德行爲。有時人們簡直把這種『文化遺傳欲』完全替代了那種『種族遺傳欲』；古來幾多獨身不偶專心向學，或盡瘁某種運動，如康德 (Kant) 牛頓 (Issac Newton) 聖佛蘭西斯 (St. Francis of Assisi) 耶穌 一類大創作家。他們原都是確確實實

不朽。柏拉圖 亦說詩人，藝術家，著作家的作品都是精神的子孫。

的人生，不是什麼怪物或上帝。所以獸欲底來源雖低，而可以提高至某程度。這樣看來，人生一方面固是『生』，同時又是創造的。而這創造的生原在這『生』之中，並非另有一物。⊕因此，人不是神，亦不是佛，而還只是『人生』。

⊕羅素認凡人有創造的衝動與占有的衝動兩種（見本書第二十八段），實則創造的衝動即在占有的衝動之中。同樣孔子所說的『君子謀道不謀食』，似將道與食分作兩件事。其實道即在食之中。食得對，便是道了；食得不對，便不是道了。詳見下編結論。

下編 人生底理想

41. 人生怎樣纔好呢？人生底本相好似一個圓錐體，牠的底基正和生物一樣，不外生存（吃飯）和生殖（傳種）兩種『生』的作用，但人生所以終能保持着這人生的地位而較高於其他生物底緣故，只因他還具有從那圓錐體底基延展到尖頂底一段，這一段便所謂『體面的』吃飯和『創造的』遺傳。回顧人類數萬年的歷史，這個努力誠然有多少成功，似乎可以做視禽獸，不愧人生之爲人生。但人生的問題還仍橫在——大家和和氣氣地來吃飯嗎，這個至今還沒有辦到！大家舒舒服服地來生小孩嗎，却只見失戀，決鬥，離婚，賣淫……一連串怪現象！大家分工合作地來做工嗎，沒

奈何只見不斷地破壞，嫉忌，鬥爭，毀滅……等極大慘劇！人生纔抬頭離開了禽獸界，而仍處處逃不脫獸性的束縛，有時簡直做出反比禽獸不如的下等事情來。歷史上無數事實似乎告訴我們：人一方面理性愈高，同時獸性也愈發達，而這個高度的理性為高度獸性所利用，遂演出腥天血地慘雨愁風的人間地獄。除非他是個變態的，^①凡是人，決不會不堅實地承認：『人生不該這樣』！然而人生該怎樣呢？吃飯，怎樣吃纔好呢？作工，怎樣作纔好呢？傳種接代怎樣纔是上乘呢？我們既不滿於現實的人生，就必追求理想的人生。以下各章，在研究我們人生對於自然，對於同類，和對於超自然底正當關係；以此為經，而以東西洋諸大哲的人

① 如抱三W的人生觀者——三W是Woman(婦人) Wine(醇酒) War(戰爭)。他們竭力贊美戰爭的美：『看啊，燒焦了的樹林，毀壞了的頹牆，烏煙瘴氣的壟壕，為這宇宙點綴無上的壯麗』

生理想爲緯，最後把牠們綜合起來，作一結束。

第一章 我對物（自然）的關係

第一節 『人的王國』

42. 蘇格拉底與希臘 梁漱溟認西洋的文化是以意欲向前要求爲其根本精神的。⊕就大體論，西洋式的人生理想確是積極奮進主義。現實人生之所以有缺陷，照培根（Francis Bacon 1561—1626）說：只因他（1）不想前進或（2）不能前進。前者由於侈然自足，不知道人的現狀着實可憐得很；後者由於妄自菲薄，不知道人的儲能可以無限發展。⊖所以我們必先打破此二大謬見，使自足不欲前者感不足而前進，使自小不敢前者

⊕見梁漱溟：東西洋文化及其哲學（商務）頁三十五及八十以下。

⊖ Bacon's Works, The Great Instauration, p. 25.

感不弱而亦鼓勇前進。這兩點雖發自培根，而其淵源則上承古代希臘，希臘精神的代表者，我們不得不首推蘇格拉底 (Socrates 470—399 B. C.) 他在當時被尊爲最大的智者。而他却自認爲一無所知之人。他說：『我只知一事——就是我之一無所知』 (I know only one thing and that is that I do not know anything)。那時希臘值戰勝大國波斯之後，辯士 (Sophists) 『之言盈天下』，一般青年傲氣不可嚮邇，對於一事物，一行爲，貿然下判斷，自詡無所不知。蘇格拉底卽爲矯正此風而起。他每用問答法 (dialogue) 質詰時人而使窮於置答或自歸於矛盾，遂不得不悔悟自白爲無知，而從新回頭虛懷接物。這就是後來培根的第一點。蘇格拉底固亦自承爲無知者，但他深信人生有天稟之知，倘能反躬自省，熱誠追求，必能完全澈悟。所以他一句有名的格言是：『知你自己』 (Know thyself)。這就是後來培根的第二點。由此可知蘇格拉底所遺留

給我們的教訓只是虛心與不斷的追求。他不是懷疑知識底不可能，而且認知識是人生惟一的標準。知即是德，德即是知。惟求知者纔是有德者，哲學家纔是理想的完人。

43. 從探究自然到征服自然 柏拉圖 (Platon 429—348 B. C.) 承老師蘇格拉底的遺緒，在他名著理想國 (The Republic, 商務有譯本) 中，分人類爲三級：(1) 哲學家 (2) 武士 (3) 農工商，而第一種人爲最高，立於統治者的地位，因爲他們智識豐富，能勝創立製作之大任。從前人皆以爲統治天下者必須是神，或天，或其代表——天子或祭司。一切法律，政教，道德，禮儀，都是上帝欽定或直接默示於其代表。由這點看來，柏拉圖是個大革命家，他將立法及統治權從帝神手裏奪過來；以人代神，以哲學家代天子及祭司。他的意思好似說：這個世界是我們人可以自理，毋庸你噶斯 (Zeus) 勞駕！這點不妨認爲西洋近代人權運動的萌芽。但希臘人心目中的

哲學家，猶照字面 (Philos 愛 + Sophos 智) 解作追求智識之人。到了培根更推進一層，把哲學家解作利用智識之人。換言之，希臘人的哲學觀是『探究自然』，培根的哲學觀是『征服自然』。探究的態度是純理智的，征服的態度是用實力的。前者尙以客位對待自然，後者則以奴役對待自然了。自然是爲供人生使用而存在，人生亦以能役使自然爲有價值。我們求學問，目的在『力』而不在『知』，在『術』而不在『學』。“*Scientia est potentia*” 是培根的名言。那時西洋的新技術只有印刷，彈藥，羅針盤三種。培根以爲人類文明與野蠻的標準便在技術發明的程度。所以他的理想人生是發明家。發明家應在一國中居最尊貴的地位，受最隆重的待遇；這樣，他更可以發見天行，操縱自然，以擴充國家的邊界，直到能統治全宇宙。⊕ 這就所謂『人治』(Regnum Hominis) 而反乎舊思

⊕ Bacon: *Novum Organum*, p. 16 ff. *New Atlantis*, p. 398

想的『神治』儘讓耶和華去做超自然界的上帝，我們人是可以做這自然界的上帝無疑。從野蠻人看來，文明人本已是他們的上帝。但我們現在還不夠，必須再鼓勇猛進，發明復發明，擴張人類對於自然底征服力。自然限制我們的肉眼，我們發明望遠鏡、顯微鏡；自然限制我們的耳朵，我們發明電話；自然限制我們的雙足，我們發明輪船、火車、飛機；自然限制我們的壽命，我們發明各種醫藥和衛生術。將來人生必有一日可以昂首吐氣地說：『哈！我已戰勝全世界了！』

44. 蜜蜂式的人生 尚書裏說得好：『滿招損，謙受益』。我們如要得步進步，不斷增張，必須持『謙』而戒『滿』。滿就是塞胸的成見，謙就是若谷的虛心。培根以爲人類進步底大障礙不外乎左列四種偶像（即成見）：

(1) 人種的偶像 (Idola tribus) 堅執自然物亦和人類一樣有目的有意志。

(2) 洞窟的偶像 (Idola specus) 堅執個人一己的偏見,真好比坐井觀天。

(3) 市場的偶像 (Idola fori) 堅執社會交際的符號 (如言語等) 以為確有實物的存在。

(4) 劇場的偶像 (Idola theatri) 堅執古人的傳統學說或教義以為是萬世不易的真理。

我們必先掃清這四大成見,讓我們的胸中空空如也,然後虛心接物,觀察事例,好似蜜蜂般採集各種材料,愈多愈好;次將各種事例比較分類,最後加以解釋,好似蜜蜂將所採集的花蕊加以消化而釀出有用的蜜糖來。④ 這個治學底三步驟:(1)蒐集(2)分類(3)說明,就是近代科學方法底綱領。培根以為從前的人生只似蜘蛛和螞蟻,前者儘自抽絲,空論臆斷;後者蓄積經驗,不知說明。⑤ 現在我們應學蜜蜂底榜樣,牠是理想人

(4) Bacon: *Novum Organum*, P. 131.

生底象徵。

第二節 格物致知論

45. 學庸中底儒家思想 西洋方面有『戰勝全世界』底人生理想，中國方面也未始沒有。不過西洋注重用『力』，中國則注重用『德』；西洋取躍進的征服態度，中國則取漸進的感悟態度。大學上有一段話：

『古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物』。

『物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，

(5)如泰古 (Tycho) 觀察七百七十七行星的運行，但終不敢歸納『天體作橢圓運動』一原則，為伽利略 (Galileo) 所譏。

家齊而後國治，國治而後天下平』。①

在中庸裏說：

『誠者，天之道也；誠之者，人之道也』。

『惟天下至誠爲能盡其性；能盡其性則能盡人之性；能盡人之性則能盡物之性；能盡物之性則可以贊天地之化育，贊天地之化育則可以與天地參矣』。

學庸派的儒家似皆以平天下，育萬物，統整全宇宙爲最高目的，而以格物致知誠意爲出發點，其間卻有一定的步驟，必須循序漸進，不許躐等。所謂『行遠必自邇，登高必自卑』，所謂『日日新，又日新』，所謂『物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣』。

② 他們不信強力可以一舉征服天下，惟有先『正一己以正百官，正百官以正萬姓』。

① 此段經文，據宋程頤定爲曾子述孔子之遺言；實則與孔曾本人思想不甚完全符合，疑係戰國時儒家的別派所作。

② 具見大學及中庸。

他們覺得『人』終應採『人之道』而不必妄冀天道。『人之道』是什麼？『誠之者，人之道也』。『誠之』又是什麼？『誠之者，擇善而固執之者也；博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之』。⑤ 這樣看來，所謂格物致知誠意，實不外『下學而上達』工夫。此意至程朱而益見深刻化。茲請先論二程。

46. 存敬與窮理 程顥（明道）程頤（伊川）④雖是同胞的兄弟，但大程為軟心人物(Tender-minded)，小程為硬心人物(Tough-minded)；大程較近樂觀，小程較近悲觀；大程得力於中庸，小程得力於大學；大程以『存敬』釋致知格物，小程以『窮理』釋致知格物。大程以為致知是致我所固有的良知，格物底『格』是『至』或『通』底意思。

⑤ 見中庸第二十章。

④ 程顥生宋仁宗明道元年，卒哲宗元豐八年(1032—85)程頤生明道二年，卒徽宗大觀元年(1033—1107)

因爲『物』和『人』在本體上原是一樣。『人與天地一物也』(程氏遺書十一)。『萬物與我一體也，盡性而誠，何分內外而用窮索？』(全書二)又說：『學要在敬也誠也』(遺書十四)。『天地設位而易行乎其中，只是敬也。敬則無間斷。體物而不可遺者，誠敬而已矣。不誠則無物也』(遺書十一)。又說：『蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除卻，須存習此心，久則可奪舊物』(全書卷二識仁篇)。他認人生的心地本具生氣盎然，只要不任糟蹋，自能成長豐饒。人生又好比天賦萬貫家私，只要謹慎守住，便已受用無盡。這就是他所謂『以誠敬存之而已』(注意而已兩字)。小程却沒有這樣樂天的脾胃。他一方面亦講存敬，他方面却又講窮理。朱熹在大學第五章後補述伊川之意曰：

『所謂致知在格物者，言欲致吾之知在卽物而窮其理也，蓋人心之靈莫不有

知,而天下之物莫不有理;惟於理有未窮,故其知有不盡也。是以大學始教必先使學者即凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之,以求至乎其極,至於用力之久而一旦豁然貫通焉,則衆物之表裏精粗無不到,而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格,此謂知之至也。』

程伊川認人生只有耕力,卻不具穀稻;必須『今日格一件,明日格一件』(遺書十八)(按小程的『格』,是『獲得』的意思),收穫愈豐,即表示我的耕種力愈大。反之,你若不耕不種,不但收成全無,而且你固有的耕種力亦歸淘汰。所以他說:『致知在於格物,……有因物而遷者,迷而不知時,則天理滅矣;故聖人欲事格之(全書十九)。小程不認『物』就是『人』,⑤所以格物觀便和他老兄大不同了。

⑤程伊川說:『以物待物,不可以己待物』,見遺書

47. 朱熹的綜合 到了南宋的朱熹（晦庵）^⑥把二程的居敬和窮理作一大綜合。他說：

『學者工夫惟在居敬窮理二事。此二事互相發：能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行則右足止，右足行則左足止』（朱子語類卷九）。

他似乎把中庸上的博學審問慎思明辨四事看作窮理，而把最後的篤行一事看作居敬。這樣，就成立了他的知行並重論：

『知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先；論輕重，行爲重』（語類二）。^⑦

⑥ 生宋高宗建炎四年，卒寧宗慶元六年（11.0-1.00），有朱子全書六十四卷（是語類與文集的拔萃），另行朱子語類百四十卷。

⑦ 又語類十四答林子淵問知止至能得，曰：『知與行工夫須兩著並到。知之愈明，則行之愈篤，行之愈篤，

他一方面說：『今且當自持敬始，使端慤純一靜專，然後能致知格物』；『格物從敬入最好，只敬便能格物。敬是個瑩澈底物事』（語類十四）；一方面又說：『萬事皆在窮理後，經不正，理不明，看如何地持守也只是空』（同上卷二）。他一方面端己斂容作靜坐工夫，一方面逐段逐句作讀書工夫。讀書與靜坐雖祇是『爲己』（同上十四），然他認爲這就是大學之道；而太學便是繼天立極底規模（具見十四），亦卽是治國平天下底基本原理。

要之，本學派的人生理想都立基於致知之上，而致知又在格物。⊗太學先提出了這一點而未加以詳確的規定；大程解格爲

則知之益明。二者皆不可偏廢』

⊗本派深受荀卿韓非的影響，讀者可並取兩家書爲參考。質言之，荀韓程朱輩皆極似蘇格拉底的知德合一論（Knowledge=virtue,）知就是德，不德由於不知。伊川說：『人爲不善，卽爲不知也』。

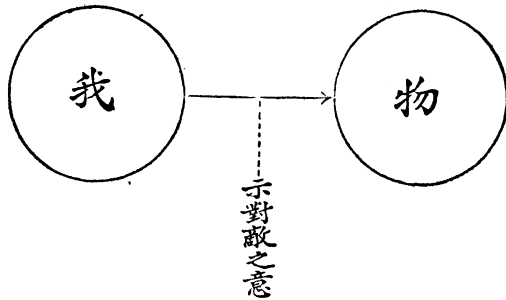
至——由己推至乎物,小程解格爲得——由物收得於己,朱子則分內外兩面:內則通誠於物,外則運知於物,兩兩相輔而行,物纔可以完全格到;由是一路順風,『物格而後知至,知致而後……天下平』:這就是儒家的『一貫之道』。

第三節 禪宗的『慧』

48. 『時時勤拂拭』 有名的佛家三學是:戒 (Sila) 定 (Samadhi) 慧 (Pañni)。小乘注重戒,大乘注重定和慧。慧的人生觀是二元式的,定的人生觀是一元式的。例如中國禪宗的北宗大師神秀即抱慧的人生觀,南宗大師惠能即抱定的人生觀。神秀的偈語是。

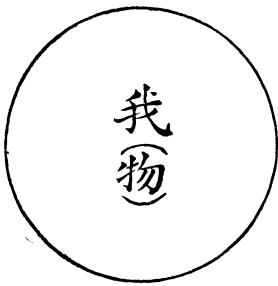
『身是菩提樹;心是明鏡臺。時時勤拂拭,莫使惹塵埃』!

這偈表示『我』和『物』常立於對敵底地位。我常常受物(塵埃)的侵入與障蔽,以使本性不明,人格墮落,所以做人第



一要着是時刻留心將此塵埃（物）拂去，庶使本性常明，人格之光永照，與這派立於正反對的地位者是惠能的一元論，他的偈是：

『菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？』



左圖表示我即萬物，萬物即我。『天地與我並生，萬物與我爲一』（莊子語）世界只是整個的一體，絕不能分出『我』

與『非我』。敵對全無，動相何有？故云『定』。就禪宗的勢力看來，南派或優勝於北派，但就思想本身而論，神秀的人生觀似較

惠能爲合理的而切實的。況且釋迦本意亦認人生爲『無明』(Avidyā)。苦業故生苦果；足見人固滿沾塵穢，並非澄澈玲瓏。神秀的勤加拂拭，至少是合於釋迦初旨。

49. 臨濟的四喝 中國的禪宗傳至臨濟義玄，又宏開有名的臨濟宗派。相傳臨濟傳承衣鉢於黃檗，他初問老師：『如何是佛法的大意？』師便舉杖打他，如是三問，三度被打。後參大愚，得悟黃檗宗旨，卻回黃檗，機鋒迅捷，檗便打，他便喝。以後接人，棒喝交馳。臨濟常說：『有時一喝如金剛寶劍，有時一喝如踞地獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用』。這就所謂『臨濟四喝』。這個『喝』的原理係臨濟受了他老師『打』的暗示，悟知世界根本是『我』與『物』相對的二元。我是主，物是賓。所以他又有一個『賓主頌』：

『賓看主；主看賓；主看主；賓看賓』。

這『看』字和『喝』和『打』一樣

都含有敵對仇視的意思。我們必須把外物看作我的讎人，纔能『讎人在眼，分外看得清楚』！愛人使我目盲，讎人使我眼清。所以我國稱校正訛字曰『讎校』；必須逐字逐個挨次檢核，些小不容放鬆！這做學問的精神，求真知識的精神，也即是我們做人的精神。『慧』是人生的理想；惟正等智纔是正等覺。釋迦所說的八正道，把『正見』列爲第一，看作最爲重要。後來臨濟賓主頌中的『看』字，便是從這『正見』脫化得來。能『看』便能『喝』，能『喝』便能『打』，能『打』便成佛了。大涅槃經講降伏妄心即是達究竟正鵠之道：我們的『心輕躁動轉，難捉難調，馳騁奔逸，如大惡象，念念迅速如彼電光，躁擾不住，猶如獼猴；乃爲一切諸惡根本』！我們倘沒有『金剛王寶劍』，便會反被牠降伏，永劫沉淪，無法解脫哪！

50. 烏龜式的態度 上述禪宗的一派，對於人生修持上可做兩重貢獻：(1)對於

一班姿質較魯鈍的人，有一種鼓勵誘掖底功能；(2)對於那種聰明活潑的人亦有鞭策警醒底作用。在龜兔競走的故事中，兔看着龜的寸步惟艱，自忖：『我只消奔躍幾下便可達到目標，不如小睡一番，未爲晚也！』那知醒覺以後，龜已一爬一跣地早達目的地了！我們做人也應以龜爲法，勤勤懇懇，孳孳矻矻，一步一步地循序漸進；只要不間斷，必有完全成功底一日。千仞之山爲寸土所積，堅石之塊由滴水而穿。智敏不一定成事，如果懶惰，必歸失敗無疑。愚拙者因自悟姿質不如人，晝夜磨礪，不敢稍怠，其結果反遠超智者之上。列子上有一段愚公移山底寓言，亦就是這種人生態度底描寫：

『太行 王屋二山，方七百里，高萬仞，本在冀州之南，河陽之北。北山 愚公者，年且九十，面山而居，懲山北之塞出入之迂也；……遂率子孫荷擔者三人叩石墾壤，箕畚運於渤海之尾。……河曲 智叟笑之曰：

「甚矣汝之不慧!以殘年餘力曾不能毀山之一毛,其如土石何」? 北山愚公長息曰:「汝心之固,固不可徹,曾不若孀妻弱子!雖我之死,有子存焉;子又生孫,孫又生子,子又有子,子又有孫;子子孫孫無窮匱焉,而山不加增,何苦而不平」? 河曲智叟無以應」。 (列子湯問篇)。

龜是『愚』底象徵;●愚反是『慧』底衣鉢。這和『滿招損,謙受益』一樣的道理,大足以使巧者知所惕,拙者知所奮。

●龜兔競走底美談,普遍地傳誦於東鄰日本底兒童界。這決不是偶然的現象。日本人的天姿比較任何民族都不能算聰敏;他自然和龜很表同情了。龜在我國一般人的心目中似乎是個奇醜的蠢貨。然日本人以龜爲姓者甚多,這個有取乎龜之長壽,但亦因牠的剛毅堅忍足爲人生榜樣。日本人因抱烏龜式的人生態度,所以他們的生活是嚴肅,呆板,沉靜,剛健,忍耐。他們的死法不像我們這裏所常見的服安眠藥,吞鴉片,吊頸,投河;乃是『切腹』,是斃死,是躍身於萬丈的巖

第四節 日耳曼精神

51. 來布尼茲與勒星 日耳曼是個『力』底民族，他們的哲學始終是『力』底哲學。如果希臘人是個天真爛漫好奇心充溢的小孩子，日耳曼人便是個血氣方剛戰鬥力亢盛的青年。德國第一個哲學家是來布尼茲 (G. W. Leibnitz 1646—1716)；他建立了力底哲學體系，與他同時代的一般哲學家^①大都以『質』(Substanæ)或『物』(Matte)

瀧！日本是地震之國，幾天一小震，幾年一大震，幾十年一大震。但你儘震你的，我儘復興我的！這種埋頭奮進，堅耐毅力，不屈不撓的精神，確是日本建國的基礎。參照拙著日本人的積極精神一文（現代青年民十九年十月份）。我們如果了解了日本，便也容易了解下節所要講的日耳曼。潘光旦作德日兩國民族性一書很值得一讀。

① 如斯賓諾莎 (B. Spinoza 1632—77) 霍布士 (Thomas Hobbes 1588—1679) 等。

說明宇宙；他獨以『力』(Conatus, force)說明宇宙。世界萬物的變化，非有『力』促成不可。什麼是力？他回答說：這是使物從現在狀態變成未來狀態底東西 (It is that in the present state of things which brings about a change in the future)。㊟ 萬象常變，而力則永恆。所以宇宙的本體不是什麼原子，乃是力子 (Monads)。㊟ 宇宙是個大力子，人是個小力子。這『力』的世界觀與人生觀，直照射到歐戰主人公威廉第二的動員令！

來布尼茲以後的德國哲學家要算勒星 (G. E. Lessing 1729—81)。他因受十八世紀歐洲啓明運動底時代限制，不曾獨創哲學體系，而只以批評家終其一生。看他如飢如渴地追求真理底熱情，無妨稱他是德國的蘇

㊟ 見來布尼茲致巴斯奈信中 (Lettre à Basnage)。參考 Höffding: History of Modern Philosophy, vol. I. p. 344

㊟ Monads 舊譯『單子』，照字面看，固甚當；但從性質上論，不如譯『力子』較切。

格拉底。他以爲人生底目的，與其說是所追求的至善，毋寧說便是這個『追求』。『釣勝於魚』（The chase is better than the prey）是他的名言。下面一段話，更顯出他的人生态度：

『一個人的價值倒不在乎他擁有學問，卻是在他對於求學上那種誠摯的勤苦（The honest pains he has taken to come behind the truth）。人的能力不因擁有真理而增加，乃因追求真理而增加。只有「追求」，可以使他永續長進而達於完成。「擁有」徒使我們停止，懶惰，驕傲。……如果有上帝，他右手拿着萬有真理，左手拿着「不斷的進步的求知，而且附帶着一個永會錯誤的條件」——來到我的面前，命我挑選；我情願取他的左手，謙虛地對他說：「給我這個吧；那個絕對真理，不是你老人家應當獨有的嗎」？』^④

勒星不是中國式的客氣；他儲藏着無

④ 見勒星駁論底駁論（Duplix）。

限剛強的『力』，而且要使牠永遠不停地潰湧出來！

52. 費息推的『我』(Ego) 我國所謂『理欲交戰於胸』底心理經驗，在西洋亦很早就有。蘇格拉底稱有良心之神曰 *Daemon*，康德則名爲無上大法命令 (*Katagorischer imperativ*，參照本書第三十四段)。我正打算受這筆賄賂，另一『較高的我』却命令我說：『不應該』！我正躊躇着花這筆款做救濟太不犯着，另一『較高的我』却命令我說：『應該這樣去做』！康德這種良心之戰的道德哲學，到了費息推 (*J. G. Fichte 1762—1814*)而更深刻化。他認宇宙的本體就是一『絕對的我』；而世界萬象（個體的有限的我亦包括在內）卽是這絕對我底表現。『我』底要素是活動——因爲要保持這活動底永遠存在，『我』必須有與我相對抗的東西永遠存在，否則『我』就無由顯示其活動了。現象世界便是與『我』相對

抗的東西，而爲不斷『活動』底必要條件。我們的大理想自然是『絕對我』能把『現象我』完全戰勝屈服下去。但一旦現象我被克服了，絕對我失其對相，也就無所用其活動了。活動既停止，絕對我不也就幻滅嗎？

這樣看來，現象我必將永遠不被克服，而絕對我又必將永遠進行其克服的工作；世界遂成了一個永無和平可期底惡鬥，人也個個都是衝鋒陷陣血流標杵的戰士！當法國兵臨柏林之日，那篇激昂慷慨的告德意志國民書，^⑤便是這奮鬥哲學的應用了！

53. 倭鏗的精神生活 到了現代的倭鏗 (R. Eucken 1846—1926)，更將費息推『意志力』的奮鬥哲學加以擴大的說明，而建立了一大綜合的『精神生活』底哲學。所謂精神生活 (Geisteleben)，據倭鏗說：是知的活動，情的活動，與意的活動底總根源。宇宙

⑤ 參照張君勱作：愛國的哲學家——菲希德一文

(東方雜誌二十三卷五號)

全相卽此精神生活底展開。這精神生活是活動無休止的，是奮鬥的，是向着未來而邁進的。人類的歷史便是一個老大的證據。歷史不是什麼，只是人心不滿足底層層推展。人終是不滿足，不甘心，不安於現狀，終想更進一步，得寸還望得尺，得尺還望得丈，拜了將相想封王，做了皇帝想成仙：這都表明人心的奧窔潛蓄着一種切迫的企求；而且這種企求竟無止境，可以稱爲絕對無限的企求。這企求既永永不會滿足，故必活動無已時，奮進無已時。我們對於自然，對於社會，終不滿意，終感不足，終懷着苦痛淒涼之情，故不得不追求，不得不向前更進一步。只就道德現象而論：道德決非單爲保存眼前一時的快樂幸福，不！牠絕不滿足於目下所享受的；牠要超越現實，超越目前，而爲永遠文化之前途努力。道德的無上命令是：抗拒那些一時性的現實性的樂利，而望着高遠的大理想向前跑！這個絕對的『企求』（Wollen）

產生絕對的『應該』(Sollen);這就是道德底真義。以此類推,科學(知的活動),藝術(情的活動)都立基於絕對無限的企求。我們豈肯滿足於半程停滯的藝術?豈肯滿足於中途彳亍不上不下不澈底的真理?

來!我們向前進!不斷地向前進!!!於是倭鏗借馬丁路得(Martin Luther)的話,結束他的人生底意義與價值:

『從來沒有完全的成功;一切都在創造中。我們不能得到終局,祇能望見路程。圓滿的光輝還沒有來,日進無已的只是革新的大業!!』[⊕]

⊕ 余家菊譯本(中華)第一四七頁。

本章參考書目

梁啓超: 科學精神與西洋文化(梁任公學術講演集,商務)

馮友蘭: 人生哲學第七章(商務)

大學

中庸

伊川學案（宋元學案中）

晦庵元案（同）

謝無量：朱子學派（中華）

羅志希譯：（Bury）思想自由史（商務）

科學與人生觀（亞東）

張東蓀：道德哲學第二章（中華）

李石岑：旅居（德國）印象記（婦女雜誌十六卷八號）

盧信：不澈底原理（商務）

胡漢民：唯物史觀與倫理之研究（民智）

B. Russell: What is Western Civilization（東方雜誌廿七卷九號有譯文）

L. Robin: Greek Thought (Keg'ans Paul)

F. Bacon's Works (Everyman Lib.)

J. Dewey: The Quest for Certainty (Minton, Balch)

F. C. S. Schiller: Humanism (McMillan)

第二章 我對人的關係

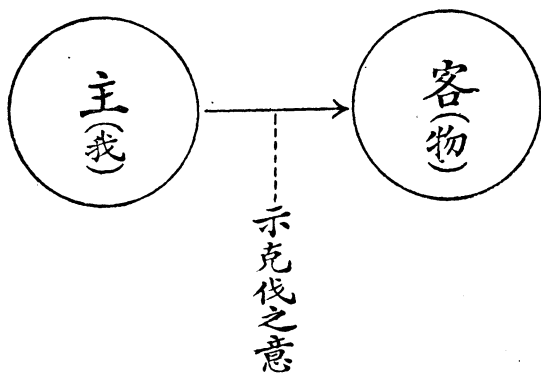
第一節 孔子的『仁』

54. 狩獵與農耕 追求,探究,利用,操縱,克伐,征服……西洋把對付『物』底態度一并用以對付『人』,遂演出空前慘惡的歐洲大戰(1914—18),殺人二千六百萬,損失三千三百八十億!●戰火甫熄後的痛定思痛,自然不禁回首一盼東方——尤其是被稱為和平民族(The pacific nation)的震旦古國,且不勝其流連羨慕之情。這是羅素(B. Russell)——也就是當時一般歐洲思想家交口讚美中國文明底心理。●中國的歷史也未嘗不充滿着腥天血地的戰爭,中國的民族也未嘗不遺傳着爬蟲搏噬的野性。但就某幾種倫理學說看來,比較西洋確是肅殺的氣味少些。例如儒家哲學之主仁而不主貪,主

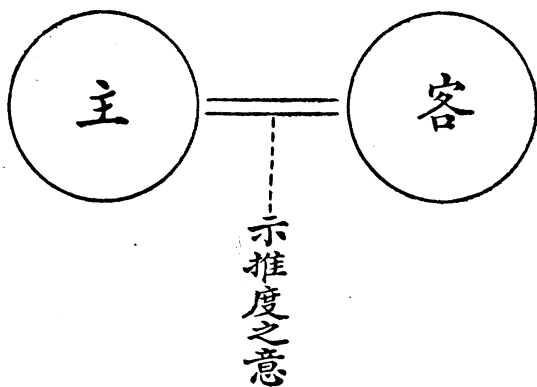
●詳細的統計更可參考美人裴齊(Kirby Page)歐戰中的損失一文,譯載青年進步七十三期。

●參考羅素中國問題(The Problems of China)及梁啓超;梁任公近著第一輯上卷歐遊中之一般觀察及感想一文。

義而不主利，主讓而不主得，主德而不主力，這顯然和『追求』，『征服』，『力』的人生觀大相柄鑿。有人從環境的立足點說明中西思想底殊途；以爲伊古中華民族沿黃河一帶而居，一早就入於農業社會，而古代農民的幸福全靠着上天下地，所謂『天以生之，地以畜之』。因此他們對於自然就抱着一種友誼和愛的態度；這就產生了中國獨特的農耕哲學 (Agricultural philosophy)。反之，西洋那種『追求』，『征服』，『力』底哲學，可以說是狩獵哲學 (Hunting philosophy)。②



② 見 L. C. Porter: Two Questions in Chinese Philosophy 一文，



狩獵哲學與農耕哲學底區別，可用上圖說明。狩獵式的人生態度是角逐，是欲求，是征克略取；農耕式的人生態度是謙和，是友愛，是推己度人。明乎此而後可與言孔子之仁。

55. 仁即忠恕 孔丘（仲尼，551—497 B. C.）以『仁』為最高的人格。^④論語中所載孔子對諸弟子問仁底答案，各不相同，無非因材施教。仁究竟是什麼？孔子亦未曾自下一定的界說。但他獨取此『仁』字以

④這是蔡元培的評解，見其中國倫理學史（商務）

頁十九。梁啟超（先秦政治思想史）及梁漱溟（東
西文化及其哲學）亦皆具同一見地。

爲『總攝諸德,完成人格之名』,其中必有深意.按仁字从人从二,東漢經學大師鄭玄說:『仁,相人偶也』(禮記注).可見仁必須在對偶關係中表演出來.如果對方是個父親,仁者必盡其『孝』.如果對方是個哥哥,仁者必盡其『弟』(去聲).如果對方是個丈夫,仁者必盡其『節』.如果對方是個君主,仁者必盡其『忠』.如果對方是個朋友,仁者必盡其『信』.這就是所謂五倫,是一切人類相互關係底基礎.而五倫中尤以孝弟二者爲基礎底基礎.所以論語上說:『君子務本,本立而道生.孝弟也者,其爲仁之本與!』曾參曾述他老師的『一貫之道』,說:『忠恕而已矣』(里仁篇).忠卽是孝,恕卽是弟.人生相互間的各種關係,就倫常言,稱爲孝弟;就方法言,則爲忠恕.而皆得歸元於『仁』底一本.仁之表現於忠者是:

『己欲立而立人;己欲達而達人』(雍也篇).

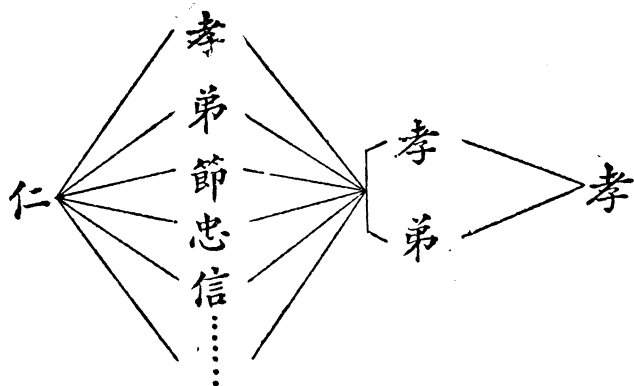
仁之表現於恕者是：

『己所不欲，勿施於人』（衛靈公篇）。

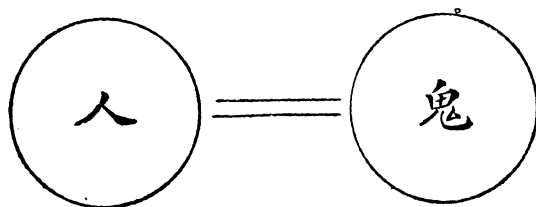
像爲自己樣地『爲人謀』；這是『中心』底忠。設身處地代人想一下；這是『如心』底恕。所以忠恕皆立基於主客推度底範疇上（如前圖下方）。這就是從二人底『仁』字底本義；這也就是儒家理想人生底『聖人』。荀卿解釋得好：

『聖人者，以己度者也；故以人度人，以情度情，以類度類』（荀子非相篇）。

56. 仁與宗法社會 人類生存於農業經濟的環境中，自然會形成一個宗法社會；而這個農業環境中的『仁』的哲學，也就立即爲宗法社會所利用。仁在五倫上的表現遂總結於『孝』之一倫（如下表）。於是中國的國家不外乎一擴大的家族，君王不外乎一至高的家長，人生向上不外乎爲光宗耀祖，獨立自尊的個性隨以勦絕，公德及國家觀念隨以消亡，『不孝有三，無後



爲大』，而多妾制度隨以產生；『慎終追遠，民德歸厚』，而祭祖制度隨以確立。歷代累附煊添的結果，遂屹然成爲積重難返的『禮教』。仁雖不任禮教之咎，但亦不能全辭其責。究其實，禮教底總出發點只是『孝』



之一字；而孝底對象是父，父又有祖，祖又有父。結局，孝成爲我們對於祖先底應有關係。這樣，主客推度底範疇，一變而爲人鬼推度底方式。人要吃，鬼豈不也要吃？人要穿，鬼

豈不也要穿？人有哀樂，鬼豈不也有哀樂？

喪，葬，風水，生忌，死忌，陰壽，上坟，送寒衣，抱木主做親，……，以對付『人』者對付『鬼』何等忠恕之至！^⑤所以有人說中國的主要文化，竟一大半是鬼文化！^⑥這也許不是太過火的批評。

^⑤中國的把鬼看作人，與那原始民族的『擬人神觀』(Anthropomorphism)似相類而實則大不同。擬人神觀是在任何原始民族皆所必經的普遍現象，古希臘人有之，古中國人亦有之。但以後西洋則進化為抽象神觀，中國却轉成以人待鬼的宗教倫理。須知擬人神觀純是情感下的產物；中國的以人待鬼，却是屬乎意志的。前者是小孩子脾氣，後者是正正經經的有意識的大人行動。前者屬美學的 (Aesthetical)，後者屬倫理學的 (Ethical)。這個重要區別點，讀者必須嚴密辨味。

^⑥時人劉大白所謂現用中國文字是鬼話（見其自屋文話；世界），也即是尙鬼心理的表現。此外如主靜的遊戲，偷偷摸摸的愛情，隱約含糊式的詞句，暮夜的蒼蒼深更的煙賭，無不是鬼式的生活。

第二節 墨子的尚同

57. 墨翟的上同主義 儒家以人待鬼,墨家更以人待神(天)。天有眼有耳,有意志,有權力,且能享用飲食。墨翟道:

『天必欲人之相愛相利而不欲人之相惡相賊也。奚以知之? 以其兼而愛之,兼而利之也。奚以知其兼愛之而兼利之? 以其兼而有之,兼而食之也。今天下無大小國皆天之邑也;人無幼長貴賤皆天之臣也。此皆莫不糴牛,豢犬豬,絜爲酒醴粢盛以敬事天:此不可爲兼而有之,兼而食之耶?』(墨子天志下)。

天並不是邈遠而不可即的太虛;他和我們只是程度上的不同,絕非性質上的迥別。在儒家哲學中,聖人是最高的人格;但在墨家哲學中,聖人以上還有比聖人更高一級的天。聖人可以作平常人的模範,天更作聖人的模範。墨翟說:

『天之行，虛而無私；其施，厚而不得；其明，久而不衰。故聖王法之』（天志下）。

這樣，天是最完全的人格，平民是最不完全的人格，兩極的中間，有若干級遞差的人格。所以理想的人類社會，應以人格高下程度定一統治的次序：

天——天子——三公——諸侯——鄉長——里長——庶民

里長賢於庶民，故庶民應受治於里長，而以里長爲法；里長說是，是；說非，非。鄉長又賢於里長，故里長應受治於鄉長，而以鄉長爲法；鄉長說是，是；鄉長說非，非。以次遞進，天又賢於天子，故天子（聖王）應受治於天，而以天爲法：天說是，是；說非，非。故曰：『上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之』（具見尚同上）。這就是墨翟的上同主義。

58. 統一的功效 墨子處在王綱解紐，天下紛紛的時會；他推究大亂底根源只由於各人意見底雜出。他說：

『……天下之人異義（即意見）：是

以一人一義，十人十義，百人百義。其人數愈多，其所謂義者亦滋衆。是以人是其義而非人之義，故交相非也。……天下之亂也，至如禽獸然（尙同中）。

他以為要消弭這紛歧亂雜的局面，非實行統一政策不可。『尙同』即是崇尚統一。①由里長統一庶民，由鄉長統一里長，由……統一……，由天統一全人類社會。如果天真是一最完全的人格，『尙同』的結果自然天下太平，一切問題都沒有了。即便退一步，天並不算得最高理想，而『統一』本身亦不無獨立價值。西洋的大陸派思想家多傾向於統一；黑智爾（G. W. Hegel）底國家哲學，更為顯著。②即在個人自由風氣最盛

① 胡適以為『尙同』底『尙』字應作『上』字解，言同於上也見其中國哲學史大綱頁一七二。其實古時此『尙』字作崇尚的『尙』（動詞）解，作下上的上（狀詞）解，均通。

② 參考他的法律哲學（*Rechts Philosophie*）。

的英國，十七世紀的霍布士 (T. Hobbes)，^㉓與現代的嘉本特 (Edward Carpenter)^㉔也皆力主統一，振振有詞。平心而論，人類社會決不能不有公共秩序。人人都守這秩序，社會便呈健全的現象。反之，若人人不守秩序，社會便陷於混亂狀態。故如遇社會（或國家）的重心已告粉碎，羣龍無首，秩序完全顛覆，橫議囂囂，思想極度紊亂底時候，我們非需要一大集中的『統一』不可。西洋中古的羅馬教會，歐戰後的俄羅斯與伊大利，統統走的是這條路。前者是上同於教；後者是上同於黨，皆等於墨子的上同於天。

59. 社會秩序與個性 不幸墨子的統一哲學多少含有迷信的色彩，既不能得當時的贊附，亦不能得後世的同情。加以我國一般人心向來散漫，對於遵守公共秩序，

㉓ 參考他的巨靈 (Leviathan).

㉔ 參考他的文明病的原因及救濟 (Civilization: Its Cause and Cure).

服從團體規律的合作精神素乏訓練，所以表面上雖似統一於『禮教』之下，其實陽具統一之名，大家各虛行其故事罷了！須知社會秩序的發生，原有心理學及歷史的根據。荀卿說：『人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能無爭；爭則亂，亂則窮（禮論）。社會秩序便是劃一度量分界而弭爭息亂底公共工具。我們若不滿意於某種社會秩序，其出路不是消極的逃避（即不合作，不遵守），乃是積極的批評。因為社會秩序原是大家造成；而且必隨時代而遷移，決非一成不變。所以每一社會秩序底確立，你，我，他，人人都有分，我們決不當放棄這參預底權利。而一經確定以後，我們即須羣策羣力地按照實踐。在沒有重再改定以前，縱使我個人覺有不甚滿意處，如果不是十分重要之點，仍以遵循爲然，以表示尊重公意。然若某種社會秩序成了反時代反人生的腐敗物時，縱使一般人仍然奉爲偶

像,我亦不當抹殺自覺,毀壓個性,必起而反抗,冒天下之大不韙,雖死不屈,不過此種反抗的發動,必以對於該秩序或制度確已具有公平客觀的研究,縝密的分析,嚴肅的審查,深沉的吟味,精刻的批評爲前提,決不容買買然只憑主觀的感情。^⑤這是『個人』與『羣體』相互關係底重要問題。

第三節 亞里士多德

60. 中道的生活 自由主義者常喜歡偏重『個人』,理性主義者又常喜歡偏重『羣體』。在倫理學上,前者傾向於快樂派 (Hedonism),後者傾向於嚴肅派 (Rigorism)。而折衷於此二派之間者,有中道的哲學。西洋亞里士多德 (Aristoteles 384—322B. C.) 便是這派學說的代表之一。^⑥他所謂『中道』 (Mesotes) 正如我國儒家所解的『中者,無過

^⑤ 參考拙著人格教育論 (青年協會書局) 一九

無不及之謂』。譬如我們對於長上，不可不有禮貌，但也不可諂媚。對於下級，不可太嚴，但也不可太寬縱；對於賓客，不可太拘束，但也不可太放蕩。亞里士多德立有一個中道表，現暫摘錄數條如下：

(太過)……諂諛	對人態度	誇傲	社交中自持	羨嫉	對人禍福
(中道)……友愛		誠實		同情	
(不及)……輕視		卑屈		怨恨	
(太過)……浪費	金錢使用上	暴戾	發怒上	粗莽	臨事上
(中道)……慷慨		溫良		勇敢	
(不及)……吝嗇		巽弱		怯懦	

但須牢記中道是相對性，決非人人一律，亦決非代代這樣。在你胃強的，吃三碗飯是中；在我胃弱的，便太過了。在現在，男女自主婚姻徵得父母同意，可算是折中；在從前

● 亞里士多德那時，快樂主義有辯士們 (Sophists) 和 亞里士鐵布斯 (Aristippus) 等所倡的 西列內克派 (Cyrenaics)；嚴肅主義有犬園學派 (Cynics) 以及 柏拉圖 (Platon)。

就嫌不及了。而且這中道論更有兩附則：(1) 倘不能求得折中，則寧擇距離中道較近底一端。例如表中第二項，卑屈較誠實遠，誇傲較誠實近。若不得誠實底中度，與其失之卑屈，毋寧失之誇傲。(2) 因各人的偏向而矯枉過正。例如冉求素性畏難，則毋寧偏重粗莽；子路素性急率，則毋寧偏重怯懦。所以倫理學上的中道，決非呆板固定好似數學上的中道『十與二折半得六』那樣絕對不變的。☉

61. 他的公正論 亞里士多德認公正 (Justice) 有兩種性質：一是合法，一是公平。但『不公』(Unfair)未必是『不法』(Illegal) 而不法一定是不公。因此合法底公正是全部的，公平底公正是局部的。前者是法律問題，是個人對於國家的交涉；後者是情理問題，是個人相互間的交涉。前者類似乎數學

☉ 參考 Aristotle: The Nichomachean Ethics (English trans. by

J. E. C. Welldon), Book II. Chap. 6, 7.

上的折中，一見清楚，守法便是公正，不守法便是不公正，後者類似乎倫理學上的折中，大有伸縮的餘地，不能死定一準則。我國儒家的『正名』便亦為解決這難問題而出。他們用名分作公正的標準。譬如薪俸吧，你因為是大學教員底名分，所以應得二百元；我因為是中學教員底名分，所以應得一百元；他因為是小學教員底名分，所以應得五十元。再譬如古代的食邑吧，天子之田方千里，天子是『名』，千里是『分』；公侯田方百里，公侯是名，百里是分；伯七十里，子男五十里，伯子男是名，七十里五十里是分。『制農田百畝，百畝之分：上農夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人，下農夫食五人』。⑤這都表示名之所在，定分之所應得。不過人事繁劇，名那裏定得許多？亞里士多德則用適當的比例判定利益的分配；比例不相稱，皆不是公正。法官（或公正人）

⑤ 具見禮記王制篇。

的任務就在準酌比例，補短截長，將甲的過分填充乙的虧損。不過所謂適當比例，也很微妙屈折；所以最後亞里士多德仍不能不訴諸理智的道德 (Noetical virtue) 以爲實踐道德的 (Practical virtue) 原動力。惟智者能燭照萬方，衡情酌理，下最適中的判斷，行最公正的行爲。^④

62. 亞里士多德與共產主義 上段說到亞里士多德主張截長補短，公平分配，雖多少類似現代的共產思想而其實則大異。亞里士多德的人生哲學立基於有機的世界觀之上。他認全宇宙是一大層套的機體，低層的做高層的基礎，高層的做低層的法式，更高的與更低的亦然。世界上絕無一物多餘的，各有各的功能，各有各的任務，人類社會也是這樣。社會好似一個放大的人，個人好似這人的細胞。各細胞各有他特殊

④ 本段參考 Aristotle: The Nichomachean Ethics (Weldon

譯本), Book V, Chap. 7 ff.

的功用,各有他的適中與公平;其參差不齊,正是這世界底真相,也就是世界所以能進化底道理。烏托邦的社會主義家想把社會生產十除五得二地均勻分配,這顯然違反生物學原理及蔑視歷史事實,直是一大夢囈罷了。至於人類社會形態,雖未必盡如亞里士多德所說的:低者供高者用,高者供更高者用那樣目的性,但互相競爭與互相扶助,皆為『有生之倫』的普遍事實。馬克斯 (Karl Marx) 的階級鬥爭,只是某時期的社會形態中一演派的現象,決不足以說明人類歷史的全景。^⑤ 目今的社會思想家皆公認『生產底合理化』為現代經濟改造底惟一出路,不必階級對峙,更不必相殘相殺,亦可以達到共存共榮的『天下一家』。最能透澈發揮『天下一家』底人生哲學者,要推中國的陸王學派,我們請進而討論。

第四節 陸王學派

⑤ 參考張東蓀道德哲學 (中華) 第七章第四節。

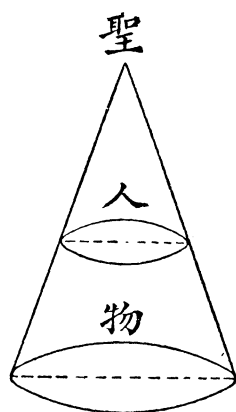
63. 本學派的先驅者 陸王學派在人生哲學上的一特點是世界意識 (World consciousness)。他們雖處在宗法社會之下,不拘拘於倫常小節,却將人生觀擴大至以全人類爲對象。溯本學派的先驅者實爲宋初的邵雍 (康節) 與張載 (橫渠) ① 邵子立一『層級的世界通體觀』(略如下圖), ② 而以觀照世界的大同情心詮釋人生理想。他說:

『人亦物也;聖亦人也。有一物之物,有

① 邵生北宋真宗祥符四年,卒神宗熙寧十年。(1011-77);有邵子全書張生真宗天禧四年,卒神宗熙寧十年(1020-77);有正蒙十七篇,東銘,西銘各一篇,及其他。

② 此與現代西洋的『層創進化』(Emergent evolution) 論者的宇宙觀頗相似,可參照張東蓀:層創的進化論一文(收入新哲學論叢書中,商務)。當然,西洋的層創說有深厚的科學爲基據,而邵子則不過是懸想的 (Speculative) 而已。

十物之物，有百物之物，有千物萬物億物兆物之物。生一物之物而當兆物之物者非人耶？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人萬人億人兆人之人。生一人之人而當兆



人之人者非聖耶？是以知人者物之至，聖者人之至也。人之至者，謂能以一心觀萬心，以一身觀萬身，以一世觀萬世……』

張載更爲世界意識下一貼切的血統根據：

『乾稱父，坤稱母，予茲藐焉乃渾然中處。天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者我之宗子，大臣者宗子之家相。尊高卑所以長其長，慈孤獨所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下之病癘殘疾惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連無告者也』(西銘篇)

必須站得高，纔能看得遠。我們如達到圓錐體（上圖）頂點底『聖』，自能收世界於眼底，視天下如一家了。

64. 『大』與『全』 陸九淵（象山）^②
最得意處是孟子（軻）那句『先立乎其
大者，則其小者不能奪也』底話。他主張爲
人當先立其大。

『近有議吾者曰：「除了“先立乎其
大者”一句，無伎倆」。吾聞之曰：「誠然
』』（語錄）。

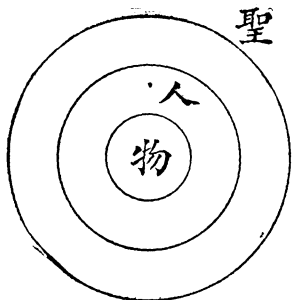
『人須是閒時大綱思量。宇宙之間，如
此廣闊；吾身立於其中，須大做一個人』。

（全書卷三十五）

究竟所謂『大』是什麼呢？照邵雍
的意思，人包涵物，聖又包涵人；所以圓錐體
亦得化爲如下的平面體：

人有大小兩比：大乎人者就是聖，小乎

② 生南宋高宗紹興九年，卒光宗紹熙三年（1139



人者便是物。『立其大』
即是『立其聖』底意思。

『聖』立，萬『物』自備；
故曰：『則其小者不能奪
也』。人原具『聖』『物』

兩性。物性被統屬於人性，
人性被統屬於聖性。人若拘拘於小，即是下
沉於物欲而喪失了『人』底資格；若確立
其大，即是上合於聖德而達到爲人底極致。
陸子說：

『人當先理會所以爲人。……若不知
人之所以爲人而與之講學，遺其大而言
其細，便是放飯流歎而問無齒決』。

後來他的弟子楊簡（慈湖）^④更提出
一個『全』的我，即世界性的我。他說：

『自生民以來，未有能識吾之『全』
者。惟觀夫蒼蒼而清明，而在上，始能言之，

④生南宋高宗紹興十一年，卒理宗寶慶二年（1141

-1223）其思想見宋元學案中慈湖學案。

名之曰天；又觀夫墮然而博厚，而在下，始能名之曰地。清明者吾之清明；博厚者吾之博厚；而人不自知也。人不自知而相與指名曰：彼天也，彼地也，如不自知其爲我之手足而曰彼手彼足也，如不自知我之耳目鼻口而曰彼耳目彼鼻口也。……不以天地萬物爲己，而惟執耳目鼻口四肢爲己，是剖吾之全體而裂取分寸之膚也，是梏於血氣而自私也，自小也』（己易）

65. 王陽明的『大人』 楊慈湖的『全我』，經三百餘年而入於王守仁（陽明）^⑤的人生哲學，一變而爲『大人』。陽明抓住『大學者大人之學也』這句話而爲『大人』定一界說：

『大人者以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉』（大學問）。

⑤ 生明憲宗成化八年，卒世宗嘉靖七年（1472-1

528）；有王文成公全書三十八卷。

怎見得人與天地萬物爲一體呢？陽明的證據是：

『見孺子入井而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。見鳥獸之哀鳴殫觫而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。見瓦石之毀壞而必有顧恤之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。親吾之父以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與天下人之父而爲一體矣。親吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與天下人之兄而爲一體矣。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神草木禽獸也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣』（同上）。

推以人待人底態度至亦以人待鳥獸，以人待草木，以人待瓦石山川；他原來承認

動物植物礦物統統和人一樣的具有良知
 (見傳習錄)。這世界既是個汎良知的世界,當然爾我交洽,人物會通,絕無扞格,誤會,猜忌,殘殺等毛病,而人間當下便是樂園了!
 『其然;豈其然乎』?

本章參考書目

論語

孟子

孝經

禮記

謝蒙: 孔子 (中華)

蔡尙思: 孔子哲學之真面目 (啓智)

張絳周: 陸王哲學 (民智)

謝蒙: 陽明學派 (中華)

梁啓超: 先秦政治思想史 (商務)

Aristotle: *Nicomachean Ethics* (Weldon's translation, Mac Millan)

Aristotle: *Politics* (Weldon's translation, Cambridge)

Thomas Hobbes: *Leviathan* (E. P. Dutton)

J. J. Rousseau. Social Contract (E. P. Dutton)

Dewey and Tufts': Ethics (Henry Holt)

B. Russell: Political Ideals (Century; 商務有程振基譯政
治理想)

J. S. Young. The State and Government (A. C. McClure)

E. Carpenter: Civilization: Its Cause and Cure.

第三章 我對超自然的關係

第一節 印度系的理想

66. 超自然底真實性 人世何嘗是樂園呢？歷史一張張塗着腥膻的血跡！人類儘套上文明的面具，骨子裏還不是搶吃飯！現實世界確是醜，確是苦，確是地獄——這是絕對無可諱底事實。然醜的存在，正因我們懸有一個『美』的標準；苦的存在，正因我們懸着一個『樂』的標準。如果我們所懸的理想標準愈高，這現實世界的醜惡程度顯得愈不堪名狀。反過來說：現實愈醜

惡,也就逼迫着我們愈不得不切求美化或聖善化。『美』(Beauty) 及『宗教』(Religion) 便由此而生,這兩件東西都屬於超自然的範圍,而需要『價值判斷』。●所謂『超自然』者,決不是說另有一個世界與這自然世界對峙,卻表示全然與現實脫離的一種超越的完美理想,這理想畢竟是個理想而決不是事實,所以不能用『事實判斷』。但這理想雖不是現存的事實,卻不能剝奪其真實性,因為牠確存在於人類『意識的經驗』之中,這種經驗確非夢幻背謬。我們對於陶潛的桃花源,若用科學(地理學)的眼光去判斷牠,自然子虛烏有;但若用『美』

●價值判斷 (Value-judgement) 是別於事實判斷 (Factual-judgement) 而言,譬如說:『北京大學位於河北省之北平,為國立大學之一』:這是事實判斷;但若說:『北京大學是全國中最進步的大學,其研究的風氣最濃厚』:這就是價值判斷了。參考 R. B. Perry: General Theory of Value, Chap. I, §1.

的欣賞去評價牠，決不會感到虛空。而且事實上我們日常生活處處逢着這種關係，尤其在碰到苦厄，煩悶，不滿意的時候。不論白種人或黑種人，不論知識高的或低的，各有他的『寄託』，各有他的美或他的宗教。

67. 婆羅門底『梵』 印度民族逍遙於恆河之濱，物產豐饒，光天化日，人生是何等樂事！豈知好花易謝，圓月倏虧，生必有老，老必有病，病必有死，生誠可樂而死神不饒！生誠可戀而六道輪迴輾轉仍必歸於一死！可憐朝露的人生，畢竟有無永永不死底出路呢？婆羅門教 (Brahmanism) 哲學即應此問題而生（約在紀元前五世紀至一世紀）。其思想具載優婆尼沙曇經典 (Upanisads)，即德國大哲叔本華 (Schopenhauer) 所嘆佩為世界第一奇書，而受其莫大的影響者。彼宗以為：在昔梵天世界中的原人，熙熙攘攘，極樂無憂。後來漸次腐敗墮落，遂成今日充滿罪惡苦惱的現實世界。但人類原具有完全自

足的『我』(Atman),與梵天底『梵』(Brahma)本爲一體。果能修明這『我』,與『梵』契合,便可免於輪迴而永存不朽。原來世界萬物底差別只由於明暗底程度。神(即梵)是至明,禽獸是闇黑。人因有情,有憂鬱,有戀生而復悲其不得長生的煩愁,所以矇矓昏暗。倘使一旦斬除情魔,陰憂四散,本性的極樂的我,自然立即復現。優婆尼釁曇第五節唱道:

『中心之情滋蔓兮,
苟一旦其休止;
我便登時達於梵兮
雖當死而永不死』^①

本來印度民族與歐洲民族同爲亞利安人種(Aryans),故有若干思想頗相同。希臘諸先哲皆主知德一致論(見第四十二段),認德行與幸福必歸於一致,其公式爲:

① 譯文依據 G. F. Moore: History of Religions (Scribner,

知 = 德 = 福

印度的人生理想亦始終立基於知福一致論之上。苦只由於不悟；悟即誕登道岸。『知』字在梵文曰 Jnana，亦即是『明』(Veda，音譯吠陀)，亦即是『覺』(Buddha，音譯佛陀)。神就是光明瑩澈的正等覺，梵天不外乎衆神棲止的極樂世界。

68. 釋迦牟尼底涅槃 釋迦的思想更進一層，以爲人間的苦厄都從『我』和『我想』而來。經載釋迦出世後與阿羅邏仙人辨論的一段話：

『非想非非想處，爲有我也？爲無我也？若言無我，不應言非想非非想。若言有我，我爲有知？我爲無知？我若無知，則同木石。我若有知，則有攀緣，既有攀緣，則有染着；以染着故，則非解脫。……若能除我及我想，一切盡捨，是則名爲真解脫也』。☉

☉ 見謝蒙：佛學大綱的釋迦本行記頁三五、三六。

釋迦痛感當時外道陷於(1)即蘊我(2)離蘊我的兩種迷執——前者認人的心中有一靈魂的我指揮肉身,主持心意作用;後者認宇宙有一絕對真宰創造萬有,我若和他結合便可永生不死——出而曉示大眾:我是因緣和合,並無自性。既覺悟自我本是『無我』,人生煩惱何存? 妄業皆除,輪迴永脫。涅槃經說:

『善男子:譬如有人覺賊爲害,不復爲賊。菩薩摩訶薩能覺一切無量煩惱。既已覺了,使諸煩惱不復有所爲,是故曰佛。以是覺故,不生不老不病不死,是故曰佛』。

無奈芸芸衆生冥然罔覺,妄執有『我』(我執),妄執有『我見』(法執):這即是『無明』(Avidya)。釋迦在菩提樹下禪定底第三夜觀徹衆生性是十二因緣的連鎖,而無明實爲萬苦底總根源:

死→老→生→有→取→愛→受→
觸(六入)→名色→識→行→無明

無明卽惑;由惑生業,由業生苦.欲解衆苦,須斷無明.用『人空智』斷『我執』底無明;用『法空智』斷『法執』底無明.二執俱破,叫做大解脫,梵名 Nirvana (涅槃). 涅槃可代表常,樂,我,淨四德:常卽常住不死 (Amata), 樂卽最高安樂 (Parama sukha), 我卽絕對安靜 (Yogahikema), 淨是清涼純靜 (Siusb-hama): 這就是佛教的人生理想.

第二節 希伯來系的理想

69. 文明與苦厄 佛教欲從根本上推翻人生底現實;若不斷絕現實的人生,便無由現出理想的人生.現實人生之所以不好,只因他太『無明』.希伯來思想則恰與此成一反照.希伯來民族亦承認這現實世界完全不好;但所以不好的緣故是由於太『文明』.換言之,我們人類因爲太聰明了,所以弄出無數罪惡來.罪惡底根源不是別個,就是智慧.舊約創世記上寫着亞當偷食

智果底一段神話：

『耶和華神在東方的伊甸立了一所園子，把所造的人（亞當 Adam）安置在那裏。耶和華神使各樣的樹從地裏長出來，可以悅人的眼目，其上的果子好作食物。園子中又有生命樹和分別善惡的樹。……耶和華神將那人安置在伊甸園，使他修理看守，吩咐他說：「園中各樣樹上的果子你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子却不可吃。因為你吃的日子必定死』。

以後耶和華神又替亞當造了一個良偶夏娃（Eva）來幫助他。當時夫妻兩人赤身露體，天真爛漫，熙熙攘攘，幸福無窮。不幸來了一條蛇引誘女子，叫她把那分別善惡的樹上的果——即智慧的果吃了，又分給丈夫一同吃了。他倆立時眼就明亮起來，纔知道自己是赤身露體，不免遮遮蓋蓋地掩飾起來，終於給神查出於是神先把蛇罰了，

叫他用肚子行走，終身吃土，還罰他世世和女子爲仇。女子的後裔要傷他的頭，他的後裔要咬她的腳。其次罰夏娃懷胎生產，代代苦楚，戀慕丈夫而受丈夫的管轄不得自由。最後罰亞當道：

『……地必爲你的緣故受咒詛！你必終身勞苦纔能從地裏得吃。地必給你長出荆棘和蒺藜來！你必汗流滿面纔能餬口，直到你歸了土，因爲你是從土而出的。你本是塵土，仍要歸於塵土！』

神處罰完畢後，又念人已有智慧，恐又再伸手摘去生命樹的果子吃就永遠活着，於是神便把人趕出伊甸園，在園的東邊安放蹉略咱和四面轉動發火燄的劍，把守生命樹的道路。^④由這些記載看來，可見我們人類現在智慧是有了，文明是增進了，苦痛與罪惡却也一天一天加多了！生命的果子終於與我們沒有分了！唉，耶和華神吓，我們

④ 具見舊約創世記第二第三章。

何時再得復歸伊甸樂園吓!

70. 重生與復活 我們的始祖亞當犯了靡天大罪,代代遺傳,到了我們已積有『原罪』(Original sin)在身,又加上自己所犯的『本罪』,重重負擔,真是骨裏的骨,血裏的血,都充滿着罪惡的毒汁!非從根本上將我們的生命澈底改換過,決講不到向耶和華求恩典!所以耶穌說:

『人非重生,不能見天國』! (約翰福音三章三節)

所謂重生者,便是曾滌生所謂『以前種種,譬如昨日死,以後種種,譬如今日生』的意思.換言之,我們對於現實的人生必須痛痛快快地掃除淨盡,絲毫不許留戀.這樣,我們纔可恢復我們當年那種理想生活.耶穌說:

『凡欲保其生命者,終必喪其生命.凡失生命者,必得其生命』(路加福音十七章三十三節).

這個二律背反的(Paradoxical)真理,耶穌自己不但宣之於口,而且踐之於行。在和衆門徒最後一次的夕餐完畢後,他便撩起衣衫,拿住毛巾,俯身爲門徒們洗腳,以實證人生應有的大犧牲精神。而且他就在那天的晚上,束手就縛,甘受死刑,默然登十字架而絕命!這杯苦酒,便是基督教的福音,便是重入伊甸園的左券。幸福即在犧牲之中,樂園即在磔架之上。這道理一見好似矛盾,却是偉大的宗教都結構於此。理想底肯定,必出於現實底否定。『負』底消除,便是『正』底確立:

$$(-a) \times (-a) = a^2$$

71. 出世與自殺 這兩大宗教的方式既是:

永我 = 無我……(佛教)

永生 = 犧牲……(基督教)

則何以牠們又都反對自殺呢? 自殺已成爲現代最流行的一現象,據一九二七

年的統計。歐洲自殺者總數達五萬人。日本尤爲昂進，年年終有二萬人之多。就大體的比較而論：自殺行爲，城市多於鄉村，壯年多於老幼，文明人多於野蠻人，受教育者多於無智識者，然則此後的趨勢，人類文化愈發展，自殺現象也必愈增加無疑。自殺的原因，依據各國統計，自以經濟問題及戀愛問題爲最大多數。質言之，一是食（生存），一是性（生殖）。兩者都是人生的起碼要求，而竟不得滿足；現世之苦，夫復何言！不速脫離，又將何待？自殺者之心，誠爲我們所共諒。然而這種行爲，畢竟何補現世於萬一？自殺只是消極的逃避，不是積極的解決。宗教所以反對自殺者亦卽在此。⑤ 現世不好，我

⑤ 惟有西洋古代的斯多亞派（Stoicism）贊成人可以自殺。這學派也可以說是一種宗教，牠的創立者齊諾（Zeno）便是自殺而死的。他們承認靈魂的不死，人格的尊嚴；主張個人應自己規定他自己的行爲，所以自殺是合於道德的。

們要求他世 (The other world)；現實界不得生，我們要求在理想界的永生。這是何等積極！何等奢望！樂園，淨土，神之都 (De Civitate Dei) ⑥永生的郇城，清涼的極樂地——宗教不但迷迷地『望』，而且堅決地『信』；不但信其必在，而且確切地接觸着，體驗着，擁抱而讚歌着。所以宗教底厭世觀是擁有樂天觀底雄厚背景。牠是奏凱班師的勇將，不是一個逃兵。

第三節 美與人生

72. 『以美育代宗教』 宗教雖不是個消極自殺的逃兵，然而班師回朝，榮膺殊典，俯伏三呼，惶感浹骨，●畢竟帶有很濃厚的封建臭味；尼采（見下節）所以罵基督教是奴隸道德，是卑弱者的行爲，誠非無故。宗教之心理的根據確如詩來兒馬哈 (F. E.

⑥ 西洋中古神學家奧古斯丁 (St. Augustinus) 的名

D. Schleiermacher 1763—1834) 所說的:由於依賴的感情(The feeling of dependence)。㊸怎能不依賴呢? 仰視丈六金身,無畏巨掌:㊹佛是何等偉大,我是何等渺微!峨峨教堂的尖頂,十字架轟然向天;㊺神是何等崇高,我是何等卑

㊸這就是基督教中「復和」(Reconciliation)的原理。

天國是浪子回家時的盛宴,參考新約路加福音十五章十一節至三十二節。

㊹見詩來兒馬哈著基督教信仰(Der Christliche Glaube)

又 H. Höffding: History of Modern Philosophy, Vol. II. P. 209

㊺據佛教美術專家小野玄妙說:釋迦在世時代,有身長八尺者,後遂據其二倍而造丈六像,但亦有更大的佛像如我國大同的大佛,日本奈良的大佛,皆約五丈三尺;甚至有十倍丈六的十六丈大佛像。又佛像手相,大抵左手執袈裟的隅角,右手屈豎,密舒五指,掌平前向,叫做「施無畏印」。意思是:佛菩薩施濟福樂給衆生,使無諸種怖畏。

㊻歐洲中世羅馬教會的寺院大致皆採取「高特式」(Gothic)建築,其形尖頭穹窿,束柱控壁,控壁頂上

下!理想界愈美化,愈光榮化,即我們自己的現實界愈顯得惡醜與黑暗。一方愈低小,一方愈閎偉,相形之下,欲不自卑而不禁!欲不頂禮膜拜而不可得!而且一度拂觸着這美善高尚的大理想之後,他不由不覺得自己滿身污穢媿恨交并,再不能挨耐片刻,必須立時將醜惡湔滌,頓得光明;但又不能自拔,恰如烏獲雖能力舉萬斤而終不能自舉其身一樣!可憐只有哀呼天,哀呼上帝,哀呼阿彌陀佛!⑤果然,佛號一聲,金光萬道!重囚頓釋冤屈具伸!宗教的魔力在此,而宗教的被利用及被咒罵亦在此。

僧,道,巫,覡,祭司,神甫,即爲自任神人間之媒介而產生。神佛那麼高遠,人類那麼低微,相距何可量數? 狡黠好事者流遂利用

有小尖塔,塔頂立十字花,矗然高舉,直冲雲霄,以表示靈魂飛昇之象。

⑤可參考梁漱溟代一位陳先生訴出的心理,見少年中國二卷八期。

這個機會，做『承上啟下』底勾當；或假神魅附身，或感聖靈默示，或爲醫病，或爲占星；取得一般人信用以後，漸由專業而組集團，積習相沿，規模益大：這就是寺觀教會的淵源，而宗教底罪惡亦由是起，後更分門立戶，教派紛歧，嫉忌排軋，仇殺頻仍；又與政治交相利用，釀成複雜糾蔓的戰爭，爲揚湯止沸之謀，時人遂有『以美育代宗教』之說。[⊕]

73. 忘世的態度 宗教以『出世』的方式超脫現實，美則以『忘世』的方式超脫現實。德人閔斯德保（H. Münsterberg）說：『凡美的表現所示給我們的，我們都委之以全心，而對於對象周圍的世界及我們周圍的世界，我們都非忘卻不可』。[⊖]這就是美對於人生底一大功用。『不如意事常八

⊕ 見新青年三卷六號蔡子民：以美育代宗教一文，又可參考徐慶譽：美的哲學（世界學會）第十五章第五節。

⊖ 見范壽康：美學概論（商務）頁十四。

九,可與人言無二三』,我們日常所即,只是些煩悶,苦惱,閑愁萬種!然而一曲清歌,可使我們忘懷身世,一杯濁酒,可以澆塊壘而消煩愁,妙語可以解頤,美景可以超身物外。蘇東坡改陶淵明歸去來辭爲詞道:

『……但小窗容膝閉柴扉,策杖看孤雲暮鴻飛。雲出無心,鳥倦知還,本非有意。噫,歸去來兮,我今忘我兼忘世!親戚無浪語,琴書中有真味。步翠麓崎嶇,泛清溪窈窕,涓涓暗谷流春水。……神仙知在何處?富貴非吾志。但知臨水登山嘯咏,自引壺觴自醉!』

中國人忘世的媒介物大抵是酒。酒可以長醉不醒,不見聞塵世醜惡,而且連自己的形骸也都遺落。竹林七賢是其極致:

『……先生於是方捧罌承槽銜盃漱醪;奮髯踈踞,枕麴藉糟;無思無慮,其樂陶陶!兀然而醉,豁爾而醒;靜聽不聞雷霆之聲,熟視不覩泰山之形;俯觀萬物,擾擾焉

如江海之載浮萍』! ㉑

74. 美的神契 然而忘世還只是美的消極作用,美更有積極方面的活動,叫做神契 (Mysticism)。神契是將我的精神和超自然的理想契合爲一,溶化無痕。例如我與一名畫相對,鑑賞領畧之極度,至覺身入畫中,與之同化,王維竹里館詩云:

『獨坐幽篁裏,彈琴復長嘯。

深林人不知,明月來相照』。

這就是詩人和明月底神契。須知這時王維眼中的月,決不是天文學的月,乃是美的月。換言之,這個月不是自然的,而是超自然的。㉒ 因爲牠超越自然,所以我投入其中,

㉑ 見劉伶酒德頌。

㉒ 蔡元培說:『美色,人之所好也,對希臘之裸體像,決不敢作龍陽之想;對拉飛爾 (Raphael) 若魯濱司 (Robbins)之裸體畫,決不致有周昉密戲圖之想;蓋美之超絕實際也如是。……又如滑稽之美,以其不與事實相應爲條件。如人物之狀態,各部分互有比例,而滑稽

可不再與塵世相接。從心理學的研究：神契底心境只可神會而不可以言傳。⊖通常我們對於一事物底認識，必勘定其是什麼(What)，而辨別其異乎他事物。譬如認識一黑板視之爲黑色而長方，觸之爲堅，叩之發木聲，呵之不動，乃辨知其非桌非布非黑熊，而斷定其是黑板。然若意識一事物時，只覺其是『如此』(That)而不知其是『什麼』(What)，言語道斷，直接會通；不但桌與黑板莫辨，抑且我與蝴蝶不分。『莊周之夢蝶歟？』蝶之夢莊周歟？』相對全失，只存絕對。『定』

畫中之人物，則故使一部分特別長大或特別短小。作詩則故爲不諧之聲調；用音則取資於同音異義者。方朔割肉以遺細君，不自責而自誇；優旃諫漆城，不言其無益，而反謂漆城蕩蕩寇來不得上；皆與實際不相容，故令人失笑耳。』見其以美育代宗教說。

⊖ 參考詹姆士：宗教經驗底諸相 (The Varieties of Religious Experience, p. 380)；張東蓀：出世思想與西洋哲學 (東方雜誌廿二卷十八號)。

而不變，『一』而無多。

『故爲是舉筵與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一』(莊子)。

到了這種神契的心境，『萬物與我爲一』，遠離現實諸相，莊子所謂『至人』^㉑是這個；佛教的真如也就是這個。^㉒

第四節 亞波羅與刀尼索斯^㉓

75. 希臘人的和諧 狄更生 (G. L. Dickinson) 作希臘人的人生觀 (The Greek View of Life) 一書，結論道：『和諧啊！在這一字中，

^㉑『至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者，乘雲風，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎』見莊子齊物論。

^㉒『一切法從本已來，離言說相，離心緣相，畢竟本等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如』。見大乘起信論。

^㉓希臘神話中的兩神。

我們扼住希臘文明底神髓了』。(A Harmony! and in the word we have the key to the dominant idea of Greek civilization) (同書p. 229.)。真的，希臘的美術是尚均勻；希臘的愛是主靈肉一致；希臘的德是合『智』與『勇』；希臘的教育是音樂與體育[⊖]並行。好個『和諧』，誠是人生理想之極致！事實上，我們不偏於靜，即偏

⊖ 這注重體育的一點爲東西洋人生觀根本不同的所在。他們深深領會筋肉美體格美，男女擇耦的第一條件，不折不扣地是強健的身體、能力及德性皆次之。這種觀念實早從希臘遺傳下來。希臘人時時舉行奧林比亞運動大會 (Olympic games)，青年人於和風暖日之下赤身競技，表顯肉體本真之美。希臘的刻像，多屬裸體，可見其觀感之深。在他們的宴舞中，常流露其『勇健代代』底頌禱：老人首起而歌曰：『憶我輩之當年兮，勇而且強』。青年繼歌曰：『是真吾黨之今日兮，奮進昂昂』。兒童續唱曰：『願不轉瞬兮，余小子將青出於藍』。具見狄更生 希臘人的人生觀 (Chautauqua Press, 1909) p. 204。

於動；不偏於柔，即偏於剛。剛柔調，動靜和；這便合成太極。太極本已到了最和諧的境地了，本已是『絕對』了。但宋儒忽又幻出一個『無極』來，和太極相對。這時無極為靜，太極為動，於是再需要一個更大的和諧。推而上之，以至無窮，畢竟最後的和諧卒不能結，人生理想還祇好退在某一偏旁——不偏居於損道哲學，便偏居於益道哲學。^⑤溯道家的太極理想原鑒於『陰』『陽』兩系的對峙；同樣，希臘的和諧理想亦鑒於優美與壯美底俱存。優美的象徵是亞波羅(Apollo, 譯言美神)；壯美的象徵是刁尼索斯(Dionysos, 譯言酒神)。前者是幻想的，耽靜的，樂天的，後者是狂莽的，衝動的，悲憤的。一個代表理念的世界；一個代表意志的世界。大祠堂的大門雙扇，一邊繪着文神，一邊繪着武神，合着並看，真是關門大吉！

76. 柏拉圖的理念世界 不幸地東

⑤ 參照 馮友蘭 人生哲學 第一章第四節。

西各皆無獨有偶：主太極的道家哲學，畢竟偏退於靜的損道；主和諧的希臘哲人，畢竟偏退於亞波羅的理念世界。柏拉圖（Platon 429—347B. C.）認為我們所感覺的現實世界而外，尚有一理念世界（The world of ideas）。在這世界中的一事物，在那世界中必有一相等的理象。理象是事物的模型，是事物所有憑寄。事物是理象的摹本，非理象莫得形成。美人之所以有美，正因她摹做了一部分理象。美底美。我們之所以見美人而評贊其為美，更正因我們已有一絕對的美底標準。而此絕對的美非現世界所可得，可知必在理象界。且理象界底絕對美必須限於獨一，否則不能評判現實界程度不齊的相對美。這樣，這世界的事物皆是變易的，生滅的，無定準的，虛幻的；而那世界的理象是純一的，永久的，絕對的。同樣，一個人在這世界中是個常變的肉體，在那世界中有個不朽的靈魂。柏拉圖借蘇格拉底對費同（Phaedon）說：

『靈魂是象神性的,不死的,智的,單一的,不可分的,不變的,肉體是象人的,會死的,無智的,雜多的,可分的,變的』(Phaedon 80節)。

他又說:

『靈魂給肉體拉入了變的世界,遂惑亂顛倒於其中,……看這世界天旋地轉,好似喝醉了酒一樣』(同上79節)。

他又說:因此,

『惟有真正哲學家常求靈魂的解放,使靈魂得從肉體分離解脫者是哲學家專門研究的事業』(同上63節)。④

這種神祕的淨化的超脫塵世的理想,佐以柏拉圖音調鏗鏘,崇閎純美的對話文字,惟有一唱三嘆,尻輪天外!這正是亞波羅美神底活現!

77. 尼采的超人 如果我們三生有

④ 以上各節數皆據 Jowett's translation of "Plato's

Dialogues" (Oxford Univ.)

幸，真的邂逅了柏拉圖那種亞波羅世界，豈有不像囂俄（Victor Hugo）對他愛人亞荻兒（Adele）那樣拜倒！

『……你對我是萬能的！明天，要是我死時，我不信你的柔聲和芳唇不能把我的靈魂重喚回來！……我的責任只是在追隨她（指亞荻兒）的左右，將我的生存去保護她的生存，用我的生命當她的盾壁，用我的腦袋當她的踏階，永遠地把我自己放在她與她痛苦的中間，不要求酬勞，亦不等待報答，只要她肯可憐地對她奴隸底我俯看一眼，只要她在危險時肯記起我的名字，我已經太幸福了！喲，但願她肯讓我把我的生命拋在她的足旁，任她處置，任她作威福！但願她肯讓我恭敬地吻着她走過的可愛的足跡！但願她在人間困難的道上肯從我的身上踐踏過去！這樣時，我便得到我所希求的唯一

的幸福了!!^⑤

亞荻兒在囂俄的眼中已成超自然的現象,這種沉重的情書怎能算得過火?但給尼采(F. Nietzsche 1844—1900)見到,必斥為賤種,下流廉價的人生!尼采受大厭世家叔本華(Schopenhauer 1788—1860)很大的影響,又和悲觀的大劇曲家魏格訥(R. Wagner 1813—82)為忘年交.他激昂慷慨地用猛雷暴雨般的大力一起把舊理想舊秩序打個稀爛!在柴拉都斯特拉這樣說(Also Sprach Zarathustra)中,他大膽宣言:要做生活的主人,不要做生活的奴隸!任何傳統的東西,無論牠有怎樣權威,都不要相信牠承認牠!尼采認為全部人類歷史底線索不外刁尼索斯對亞波羅底惡戰.^⑥他以為理想派浪漫派的人生觀太沒出息;我們要想脫離現實的

兒情書的第一篇.

⑤ 見他著悲劇的發生(Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, 1872; Eng. tr. The Birth of Tragedy, 1910.

苦惱，不當靠託美神以求楊枝甘露，必須用強烈的意志大踏步奔進衝鋒。這個結果雖是場大悲劇，然創傷，流血，毀壞，正是向上創造的壯舉！進化原動力是『力的意志』。⊕
 生命不是達爾文的『適者生存』，乃是『意欲生存者便生存』(Those survive who will survive)，人生應當盡量伸張他的力，以超出一般人！

『超人是人世的意義，你的意志應說：
 「必叫超人成爲此世的意義」！』⊕

本章參考書目

謝蒙：佛學大綱（中華）

大乘起信論

六祖壇經

⊕ 這是尼采未完之作：Der Wille zur Macht, 1888; Eng.

tr. The Will to Power, 1909—10.

⊕ 見柴拉都斯特拉這樣說（Eng. tr. Thus Spake Zarathustra）前奏第三節“‘The superman is the meaning of the earth. Let your will say: the superman shall be the meaning of the earth!’”

新舊約聖經徐慶譽: 美的哲學 (世界學會)余家菊譯 (Eucken) 人生的意義與價值 (中華)R. Tagore: Realization of Life (景梅九等譯『人格』泰東)

Encyclopaedia Britannica: "Greek Art"

G. L. Dickinson: Greek View of Life (Chautauqua Press)

H. S. Laugfeld: The Aesthetic Attitude (Harcourt, Brace)

Plato's Dialogue (Jowett's translation, Oxford Univ.).

A. E. Haydon: The Quest of the Ages (Harper).

J. Royce: The Philosophy of Loyalty (McMillan).

W. E. Hooking: The Meaning of God in Human Experience
(Yale Univ.)

G.F. Moore: History of Religions (Scribner).

M. W. Calkins: The Good Man and the Good (MacMillan)

Wm. James: The Will to Believe (Longmans, Green).

C.L. Morgan: Life, Mind, and Spirit (William and Norgate)

J. S. Haldane: Mechanism, Life, and Personality (John Murray).

J. Lindsay: Dionysos (McKee).

本 編 結 論

78. 三方面的總核 尼采的超人,實與莊周的至人,佛教的真如,耶教的神子,柏拉圖的理象,以至魯俄的愛荻兒,皆立於同一的原理上,皆主張毀棄現實,以企就一超自然的大理想;所異者只是出發的態度——或以情,或以智,或以意志而已。其實殊途同歸,大家都欲仰攀天闕,離卻紅塵!我們誠不可不有仰攀天闕底高超志氣,但天闕即在紅塵之中,決非離紅塵而獨立,隔絕紅塵的天闕只是些海市蜃樓的幻境,決非可期實現的理想,所以我們不能不懷疑於印度希伯來一流斬斷現實以求超世底人生觀。那種人生觀是代表東方式的思想,是毀肉存靈主義,是欲滅絕人生以成超自然的佛(神)格,其陳義雖高,卻於實際無補。因為人生既有『生』,便終不能不吃飯,不能不作工,我們祇好從吃飯中求出吃飯底『理』

來，從作工中求出作工的『理』來。換言之，怎樣吃纔有益於健康？纔可促進人類精力的進步？怎樣作工纔有最大效率？最大生產與最大的你我互利？這種研究與利用的人生觀可以代表西洋式的思想，萬事必探其『理』之所在而因勢利導，駕馭爲用。所以他們的理想人格不妨名之曰『理格』。牠的流弊是處處用慣了對『物』的態度亦以對『人』——人亦只是機器[●]；勞動家亦只是資產，以致社會變了一個冷酷肅殺的陰慘地獄，全無慈祥愷悌鳥語花香底生趣，階級鬥爭的悲劇，無產專政的反動，誠然所謂『歷史的必然性』！中國式——尤其是陸王學派那種萬物一體的人生觀對於西方的現代確是一服清涼散人

● 見法人 La Matrie (1709—75) 所作 L' Homme Machine (1748)。又近人 Ralph Borsodi 尤有人等機器底好例，見第十四號（民二十，四月分）中學生（開明）雜誌上『青年與懷疑』一文。

生既同屬人類，同是『有情』，自然應當：

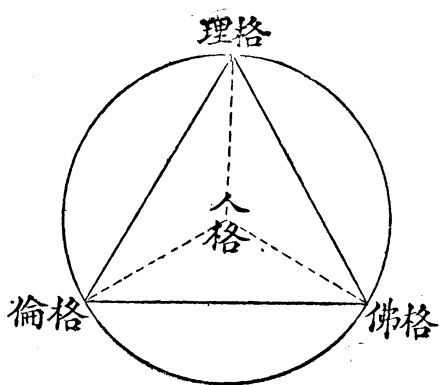
『所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右』(大學)。

這是中國特別發達底人人相互間的理想關係。立身處世皆盡於此，故可以說是『倫格』是中國式的人生觀。牠的缺點是從『親親而仁民，仁民而愛物』直流至於『以人待物』底虛假慈悲。在二十年以前，『敬惜字紙』猶成爲社會約制上底一大信條。以尊重對方人格的態度去尊重字紙，真可謂忠恕到極點了！這樣，物也是人，事也是人；所以『法』底觀念都爲『情』底瞻徇所腐蝕；科學考究的種子都爲妥協逍遙的態度所鎔消。處在工業亢進，組織繁密，思想爭競，民治精神發展底二十世紀，昔年農耕社會的倫格無疑地不堪作爲現代人的完滿理想了。

79. 完整的人格 中國式的倫格似於我對人的關係有獨到處，然以此情誼的態度推而施諸物，施諸鬼神，便陷於模稜與妥協。西洋式的理格似於我對物的關係有獨到處，然以此考究的態度推而施諸人，施諸社會，便又失於峭刻與摧殘。東方式的佛（神）格似於我對超自然的關係有獨到處，然以此虔誠的態度推而施諸牛，[⊖]施諸庶物，便流於迷幻與滑稽。所以我們如能挈長去短，作三方面的一大綜合——取理格的科學精神以企真，取倫格的同羣意識以企善，取佛格的宇宙創新以企聖美，均衡發展，銜合渾成（如下圖）：這纔是我們現在所需要的人生理想。進言之，我們的『自我』既是整個的統一的，則建築在自我之上的人格亦必須統整的，完滿的，不是偏於任何一局部的發展的。所以理格雖是在『真』

⊖ 印度教 (Hinduism) 視牛爲神聖，牛滿街橫行毀害

物品，尊拜之不迭也。



的方面頗為發達，然因沒有完整人格為其重心，遂致陷於機械之真，冷酷之真，而非澈底的元真。倫格雖是在『善』的方面

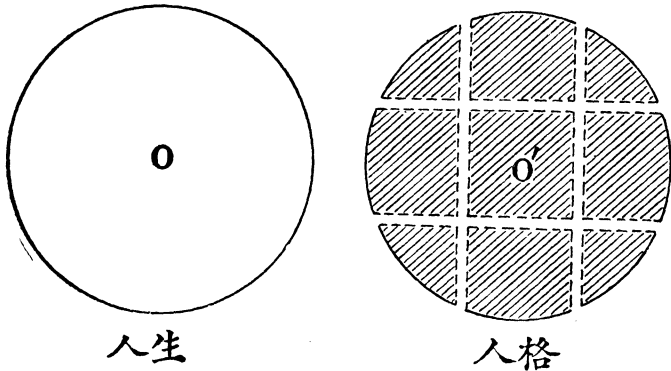
頗為發達，然因沒有完整人格為其重心，遂致囿於倫常之善，妥協之善，而非澈底的至善。佛格雖在『美』的方面頗為發達，然因沒有完整人格為其重心，遂致流為縹緲之美，幻逸之美，而非澈底的純美。而且時代推移，環境變易，事實既改，理想亦應隨以不同。在東西洋前代環境所產出的人生理想，自必隨着無限的過去一齊埋葬。我們今日所處的環境，既不是東西曩昔任何一代時勢底重演，則我們今日所需的人格，亦決不是東西先哲所創任何一種理想可以充替。以現代社會的擴大，必須濟以擴大的同情心；

以現代事物的複雜，必須馭以精確的科學方法；以現代智識的激增，思潮的矛盾，革命的澎湃，尤必須化以超越的創造的宇宙和諧這三種決不是雜湊的混合物，乃是一最高標準的三方面活動；其用爲三，其體爲一；這就是我們理想中的完人。⑤

80. 人格與人生 最後，我們必須明白：這完整的人格決不與日常生活有纖毫脫離。人格即在人生之中，離人生便無人格。『君子謀道不謀食』的錯誤即在於分開『道』與『食』爲兩事，其實『道』即在『食』之中，食得其正，便即是道了。人既是『生』物之一，生存（食）與生殖（性）乃其分內事，怎能『不謀』？不但不得不謀，而且應當盡量地謀，以遂其充分的『生』。禁欲主義（Asceticism）之所以全無是處，只因牠變了『反人生哲學』而已不是人生哲學

⑤參照拙著人格教育論（青年協會書局）第三

了。同時人又是高等的生物，能 (Potentially) 作高等的生存與高等的生殖——即是『得其正』的生存與『得其正』的生殖：這就是我們所謂『道』，就是本書所說的完整人格。『道』不外乎正當的充分的『欲』，道欲非二。人格不外乎正當的充分的人生，人生人格皆是人。人生是人不是畜，人格也是人不是神或佛。人生是人底必然性，人格是人底可能性。如下圖：○ 圓表示人生，○' 圓表示人格。○ 是 ○' 底原料，○' 是 ○ 底完整化。



○ 似亞里士多德哲學中的 Matter (質料)，
○' 似 Form (法式)。⊙ 前者是蛋，後者是雞。
蛋即是雞，雞即是蛋，原是一事，並非二本。不

過亞里士多德哲學是偏於樂天性的,他從雞的立場以論蛋,斷定蛋必完成爲雞.我們必須取實證主義 (Positivism) 的態度,從現實人生 (蛋) 以推測理想人生 (雞),則知蛋固未必一定成雞,人生亦未必一定完成人格.從人生到人格底一段路程,仍要看各人自己的努力啊!

④ 參觀 A. E. Taylor: Aristotle, Chap. III, (中華有劉衡如的譯本).

索引 一

(數字係指示『段』(section),不是頁數 (page)).

例如 49,是表明本書下編的第四十九段,不是第四十九頁)

一 畫

一元論,8,30,49.

二 畫

二元,49,80.

人格,16,27,48,57,79,80.

人猿,3,5,11.

力,43,45,51,54,77.

四 畫

化石,4,5.

文化(文明),5,6,7,9註,10,

15,16,25,26,31,33,40,42,

43,53,66,69,71,75.

日本,9註,16,24,36,50註,71.

日耳曼(德國),9,50註,51.

孔子,15,27,40註,45註,54,55.

王陽明,65.

五 畫

北京(北平),4,24,66註.

石器(石器時代),3,5,10,
25.

生存,11,13,25,28,33,41,71,
77,80.

生殖,11,12,17,28,33,41,71,
80.

本能,27,37.

印度,37,38,67,78;

印度教,79註,23.

尼采,72,77,78.

六 畫

死,12,38,40,67,68,70.

自由,政治上的,21,22;哲學
上的,34,35,36,38.

自殺,16,71.

老子,15,26.

朱子(熹),30,46,47.

同情,23,33,63,79.

交通,25,26.

因果,35,36,48,68.

名分,61.

地球,2,3,7註,14,26,69.

七 畫

希臘,15,24,35,37,42,43,51,
56,67,75,76.

希伯來,2,15,69,78.

社會約制,22,24,78.

社會秩序,59.

社會組織,22,25.

良知,28註,32,46.

杜威,1,28註,30.

邵雍,63,64.

佛教(佛家),38,43,49,68,
69,71,72,74,78.

八 畫

亞細亞洲,3,5,8.

亞美利加,7註,8.

亞里士多德,0061,62,80.

叔本華,19,67,77.

耶穌,39,70.

孟子,27,28,34,64.

性(兩性),16,17,19,29.

知識,42,43,46,47,66,7,63,
71.

宗教,23,24,40,66,70,71,72,
73.

九 畫

胡適,19註,58註.

柏拉圖,16註,29,32,40註,43,
60註,76,77,78.

神(上帝),23,40,43,51,56,
57,65,67,69,72,78,79,80.

科學,25,31,35,40,53,78,79.

風俗,15,23,24,36.

革命, 21, 25, 33, 43, 79.

美, 7, 66, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
79.

十 畫

原人, 45, 67.

原生物 (亞米巴), 2, 3, 11,
39.

真人, 4, 5, 11.

荀子, 27, 28, 32, 55, 59.

梁啓超, 10註, 15註, 54註,

梁漱溟, 1, 54註, 72註.

陶淵明, 73.

陸象山, 64.

馬克斯, 23, 24, 62.

氣候, 14, 15.

健康, 16, 19, 75註, 78.

真 (真理), 7, 51, 79.

十一 畫

淘汰 (自然選擇), 6, 7, 8, 25
, 46.

進化 3, 7, 33, 35, 39, 40, 77.

社會的, 25.

細胞, 11, 13, 17, 62.

欲求 (企求) 7, 17, 22, 53, 51.

情 (愛) 人, 19, 49, 77.

婚姻 (離婚), 18, 19, 41, 60.

習慣, 心理的, 27, 23, 38.

社會的, 22.

教育, 28, 29, 71, 75.

理智 (思考), 28, 29, 30, 31,
32, 33, 37, 38, 61.

康德, 16註, 34, 40, 52.

培根, 6, 42, 43, 44.

莊子, 15, 48, 74, 78.

張橫渠, 63.

張東蓀, 62註, 63註, 74註.

基督教, 32, 37, 70, 71, 72, 78.

十二 畫

達爾文, 7, 35, 37, 77.

程子 (顛, 頤), 30, 45註, 46,
47.

道家, 75, 76.

道德, 28, 32, 33, 34, 33, 40, 43,
52, 53, 61.

悲觀, 19, 46, 75, 77.

十三畫

猿, 3, 4.

猿人, 3, 4, 5.

詹姆士, 序, 27, 23, 38.

經驗, 31, 32, 33, 35, 37, 66, 74

註.

十五畫

遺傳, 13, 25, 40, 70; 22, 33.

社會的,

衝動(欲), 28, 29, 30, 33, 37,

39, 59, 80.

衝突, 序, 22, 23.

墨子, 27, 57, 58, 59.

蔡元培, 1註, 55註, 72註, 73註.

價值, 1, 35, 43, 63.

德(Virtue), 28註, 42, 45, 47註,

55, 67, 75.

樂觀, 46, 75.

十六畫

歐洲, 5, 8, 14, 26, 51, 54, 67, 71,

72註.

機械, 25, 34, 78.

戰爭, 41註, 51, 52, 54, 72, 77.

儒家, 32, 45, 36註, 47, 54, 55,

57, 60, 61.

霍布士, 19, 51註, 58.

十七畫

環境, 3, 9, 13, 14, 15, 16, 27, 30,

31, 36, 54, 56, 79.

禮教, 23, 24, 34, 56, 59.

十九畫

藝術(文藝), 23, 40, 53, 75.

羅素, 28, 40註, 54.

二十畫

蘇格拉底, 19, 42, 47註, 51, 52,

釋迦, 15, 48, 49, 63.

二十四畫

靈魂, 12, 37, 76, 78.

索引 二

(以外國人名及若干重要術語爲限)

『n』是『註』(note)之縮寫

A

Adam, 69.
Apollo, 75
Aristippus, 60n.
Aristoteles, 21, 60, 61, 62, 80.
Arnold, M., 1n.
Aryans, 67.
Asceticism, 80.
Augustine, St. 71n.
Avidya, 48. 63.

B

Bacon, F., 6, 42, 43, 44.
Bergson, H., 34n.
Blumenbach, J. F., 8n.
Bojer, Johan, 34n.

Borsodi, R., 78n.

Brahmanism, 67

C

Calderwood, H., 32.
Carpenter, E., 58.
Columbus, 7.
Comte, A., 25.
Cudworth, R., 32.
Cynics, 60n.
Cyrenaics, 60n.

D

Darwin, C., 7, 35, 37, 77.
Dante, 40.
Dawson, C., 4.
Descartes, R., 38.

Dewey, J., 1n, 28n, 30.

Dickinson, G.L., 75.

Dionysos, 75.

Dubois, E., 4.

E

Einstein, E., 14.

Emergent evolution 63n.

Eucken, R., 53.

F

Francis, St., 40.

Fehner, G.T., 37.

Feuerbach, L., 16.

Fichte, G. T., 52.

Freud, S., 17.

G

Galilei, G., 44n.

Galton, F., 13.

H

Hegel, G.W., 58.

Hobbes, T., 19, 51n, 58.

Höfding, H., 34n, 51n.

Hugo, V., 77.

Hume, D., 38n.

Huntington, E., 15.

J

James, W., 27, 28, 39.

Jehova, 43, 69.

Jenks, 21n, 25.

Jesus, 40, 70.

K

Kant, I., 16n, 34, 40, 52.

Kurikawa, H. (厨川白村), 36.

L

Leibnitz, 51.

Lessing, G. E., 51

Luther, Martin, 53.

M

Magellan, 7n.

Marx, Karl, 23, 24, 62.

Mattrie, La, 78n.

Mean, doctrine of, 69.

Mendel, G.J., 13.

Mill, J. S., 21n.

Monads, 51.

— 索 引 —

Moore, G. F., 67n.

Münsterberg, H., 73.

Mysticism, 74.

N

Neanderthal man, 5.

Natsume, S (夏目漱石), 39n.

Nagai, H. (永井潜), 2n.

Newton, I., 40.

Nietzsche, F., 72, 77, 78.

O

Olympus, 24, 75n.

P

Page, K., 54n.

Patriek, W. G. T., 1n.

Pearson, 13.

Perry, R. B., 66n.

Platon, 16 n, 29, 32, 40n, 43, 60
n, 76, 77, 78.

Porter, L. C., 54n.

Positivism, 80.

R

Rigorism, 60.

Rickert, H., 1n.

Russell, B., 28, 40n, 54.

S

Sakya Muni 15, 48, 49, 68.

Schaub, E. L., 1n.

Schiller, F. C. S., 1n.

Schleiermacher, F. E. D., 72.

Schopenhauer, A., 19, 67, 77.

Schoetensack, 4.

Socrates, 19, 42, 47n, 51, 52.

Social consciousness, 7.

Social control, 22, 24, 78.

Social order, 59.

Social organization, 22, 25.

Sophists, 42, 60n.

Spinoza, B., 51n.

Stoicism, 71n.

T

Thomson, J. A., 2n, 7.

Tycho. 44n.

Taylor, A. E., 80n.

U

Upanisads, 67.

V

Vasco da Gama, 7n.

W

Wagner, R., 77.

Windelband, W., In

Z

Zdansky, 4n.

Zeus, 43.

Zoroaster, 15.

中華民國二十一年七月三初版

高中師範
科教本
人生哲學(全二冊)

(每冊定價銀九角)

(外埠酌加郵費匯費)

編著者 謝扶雅

出版者 世界書局

印刷者 上海大連灣路
世界書局

發行所 上海四馬路
世界書局



版權所有
不准翻印

世界書局 初中指導書 一覽表

科目	書名	冊數	價目	黨義	國文	歷史			地理			算學			自然										
初中	黨義指導書	六冊	前 三冊定價大洋各五角		初中 中國文指導書	六冊	初中 中國史指導書	四冊	初中 外國史指導書	二冊	初中 歷史指導書	六冊	初中 本國地理指導書	四冊	初中 外國地理指導書	二冊	初中 代數指導書	二冊	初中 三角指導書	一冊	初中 幾何指導書	一冊	初中 自然科學試驗指導書	二冊	上冊九角 下冊 角

世界書局 高中教科書 一覽表

科目	書名	冊數	價目	黨義	國文	歷史			自然科學			師範															
高中	黨義	三冊	一 二冊各九角三冊各半		高中 中國文(甲種)	三冊	高中 中國文(乙種)	三冊	高中 本國史	二冊	高中 世界史	一冊	高中 現代史	一冊	高中 物理學	一冊	高中 化學	一冊	高中 生物學	一冊	高中 修辭學	一冊	高中 論理學	一冊	高中 人生哲學	一冊	每冊

