

書叢學自年青

觀生人的學哲新

胡繩著



生活書店發行



青年自學叢書

新哲學的人的觀

胡適著

上海生活書店發行

中華民國二十六年六月

青年自學叢書

新哲學的觀生

每冊實價叁角五分
外埠酌加郵費

著者

胡

海

發行者

生

生活書店
上海福州路
第三八四號

印刷者

生活印刷所

版權所有不准翻印

中華民國二十六年六月一日

自序

一九二三年，中國思想界，對於人生觀問題有過一次轟轟烈烈的大論戰。論戰的一方面是主張「科學的人生觀」的丁文江，唐鉞，吳稚暉……諸位先生；另一方面是「死抱着」「玄學的人生觀」的張君邁張東蓀……諸位先生。這一番論戰的結果是什麼呢？主張科學的人生觀的諸位先生自以爲已經得到了最後的勝利；但是僅僅靠了機械的自然科學觀是並不能把「玄學的人生觀」澈底戰敗的，事實上，科學的人生觀對於近十年來的青年的生活實踐何嘗有幾分幫助，而主張科學的人生觀的先生們自己有時還不自覺地跌到了玄學的泥沼裏去。

要能夠真正戰敗「玄學的人生觀」，而且要能批判地接受「科學的人生觀」中的積極成分，而且克服牠的錯誤的成分，這種人生觀顯然要把牠的理論的基礎建築在新哲學上面——我們就在這樣的意義上，提出我們的人生觀。

但是我寫這本書的主要原因，並不是爲了要結算十多年前的那一筆老賬，因此在這本書中並沒有直接批判到那一次的論戰。我所最希望的是，這本書能夠對於青年讀者們的生活實踐有相當的作用，幫助他們更結實地，更合理地處理身邊的一切事情，渡過這個艱難的年頭。固然我知道，這本匆促寫成的小書，未必真能給讀者那麼大的好處，但是只要我的希望能達到一分兩分，也是我的極大的喜悅了。

因爲這本書是拿新哲學做根據，拿生活的實踐做中心的，所以在有些

部分就不能不講得簡略一點。例如對於人生活動中的生理的基礎和社會的基礎，就是應當更多地說明的。但是爲了要留下充足的篇幅給最後的三章，使本書在正面提出「新哲學的人生觀」時能夠較具體地說明一切，所以在旁的部分的簡略，只好請讀者們原諒了。

這書的原稿承孟起先生細細看過一遍，使我能夠把這書弄得比較像樣了一點，這是應該感謝他的。但是倘然在書中仍有不妥之處，那當然還是要由我個人負責的。我誠意地等待讀者的批評。

胡繩 一九三七年一月二十日

目次

自序

第一章 人・人生・人生觀

一 「自然的人」和「生理的人」

二 人生的活動

三 人生觀

第二章 哲學和人生觀

一 哲學和生活

二 舊哲學怎樣處理人生觀問題

三 新哲學怎樣處理人生觀問題

第三章 觀念論和機械論的人生觀……………

五七

一 現代人的各種人生觀

二 虛無主義的人生觀

三 享樂主義的人生觀

四 定命論的人生觀

五 厭世主義的人生觀

第四章 人生的意義和價值(上)……………

九七

一 偶然性和必然性

二 可能性和現實性

三 人類的自由

第五章 人生的意義和價值(下)……………一三三

一 自我和不朽

二 悲觀和樂觀

第六章 人生中的客觀標準……………一五三

一 人生中的「好」

二 真理的認識

三 結論

第一章 人·人生·人生觀

一 「自然的人」和「社會的人」

人是什麼？這問題好像是用不着解決的。但是常常有些問題，儘管看似簡單，但是若要尋根究底地一追問，就會覺得不是那麼容易解決了。譬如文學是什麼，科學是什麼，解決這些問題，在各種百科辭典裏面，在各種文學概論，各種科學概論裏面正不知有多少答案。「人是什麼」的問題比較起來還沒有那麼樣的困難，但是答案的分歧却也不少。

要給一個東西下一個定義，原不是很容易的事。因為第一，我們不能

只是看到了事物的某一方面就用來做爲全體的特徵，一定要從許多表面的現象中抉發最本質的特性，才能算是對於這事物有了明確的認識；第二，因爲一切事物都是動的，我們要認識一個事物還不能只看牠的某一階段，我們一定要從牠的發展的全系列中間去考察。

正因爲有這樣的困難，所以有許多學者對於「人是什麼」的問題做了各種的片面的，形而上學的答覆。

有人要說：既然那些都是學者們的頑意兒，那麼，和我們有什麼關係呢？但是不然，讓我說下去，你就可以看出來：這種種錯誤的意見，只是由學者用更學術一點的詞句表達出來，而實際上恐怕也是存在在我們中的許多人的觀念中間的吧？而且不只是存在在觀念中間，因爲這種錯誤觀念也可以影響到我們的實際行爲的。

有些人把「人」定義做「有理智的生物」，或者說是「有智慧的生物」，有人則較具體地說：人是生物界中特別有着抽象的概念的。而在中國流行着的說法，便是：人爲萬物之靈。

不論這種種說法如何地不同，牠們共同地都是以爲：人之所以爲人是因爲他有着一種天賦的精神上的特質。正如在拉瓦錫發現氧氣以前，人們都以爲物之所以能燃燒是因爲有着一種「燃燒素」的原故，同樣的，人們把人的特徵也解釋做有一種「人素」了。

這種定義的缺點正是因爲牠不能抉發出最本質的特性。把獨立的精神的活動看做人的特徵，而不再進一步地解釋這種精神活動的由來和牠的發展的條件，那麼，結果就不免要墮入玄學的，宗教的泥坑中。是的，人是有抽象的思維能力的，而人類以外的動物是沒有的，但絕不是上帝特別優

待人類，在「創世」的時候賜給人類這些能力的啊。

根據實證的科學，我們都知道，人的一切精神的心理的活動並不是什麼玄妙的東西，都是和神經系統有關係的。各種較高級的動物多少都有心理活動，不過人的神經系統比較更是發達，所以心理活動也更加複雜了。

——探究人的精神活動還是不能不根據物質來考察的。

根據達爾文的進化論，我們又知道：原來所謂「萬物之靈」的人也是從單細胞動物一步步進化而來的，在生命的自然本質上和其他一切生物並沒有什麼不同。……並無所謂「靈」不「靈」。

在物質觀和進化觀的基礎上，我們對於「人是什麼」的問題，就可以有一種新的解答了。

生命的現象本來是認為不可解釋的，但是從生物學發達之後，我們也

可以在物質基礎上來說明牠了。原來生命的千變萬化，分析到結底，只是蛋白質和原形質 (Protoplasm) 的活動，原形質從外界攝取物質，儲存在體內，吸收能力，然後再在運動中把體內的廢物排斥出去，放出能力。在這種攝取和消費物質中間，形成了原性質的特色，也形成了生命的基礎。

——自然，我們在這裏只是最簡單的說明，讀者若要得到更詳細的闡發，請參看生理學的書籍，只要是不被觀念論哲學所蒙蔽的生理學家都能一致地向我們證明：從最簡單的單細胞生物到最高級的生物——人，在生命的基礎上是一樣的。

但既然人是從單細胞動物一步步進化而成的，那末他當然有比其他動物較高級的地方。這種較高級的地方却無需用意義不定的「靈」「智慧」這樣的字眼來解釋，我們可以很具體地指出最主要的兩點來：

第一，神經系統的發達。原始的阿米巴（Amoeba——單細胞動物）

沒有神經，其全體都營心的作用，動物較高等，便逐漸分化出專司神經作用的細胞了，到脊椎動物便已有了很發達的神經系統。人類的中樞神經器成立自腦髓和脊髓，在脊髓方面和其他脊椎動物還是大同小異，但腦髓的發達却不是任何其他動物所及得到的了。

第二，手和脚的分工。哺乳動物原是四足動物，人類的祖先不用說也是四隻脚的。但後來大概是因為爬樹的原故，前足舉起，多做攀援的工作，便慢慢地和後足的構造不同，工作也不同了。有了手之後，人才能製造工具，實現勞動，當然是人之所以為人的一個重要特點。

所以吳稚暉曾給「人」下了一個定義道：「概括起來說，人便是外面止贖兩隻脚，却得到了兩隻手，內面是三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦

筋，占有多額神經系質的動物。」（註）

這樣的定義很科學，和常識也很一致。人就是人，「圓顛方趾」，有手有腳；肚子餓，要吃飯；還要養兒子……是自然的生物中的一種，並沒有什麼玄妙的所在。

但是像這樣地給「人」下了定義是不是已經夠了呢？是不是已經掣到「人」的本質了呢？

這種定義還是片面的，因為牠只說明了生物學的人，在自然形態上的人，却忘記了社會的人。

有許多自然科學家因此碰了壁：他們把在生物界中證明是真理的進化的「物競天擇」的原則搬來解釋人類的事情，却常常是解釋不通。為

馬，恩的唯物論的先倡的費爾巴赫（Feuerbach）雖然大胆地推翻「上帝造人」的胡說，但是他自己也墮入了「人本主義」的陷阱，就是他把自然的人當做社會發展的出發點看了。

原來自從人站直了身子，把兩隻前肢離開了大地之後，於是人就可以用手做種種其他生物所不能做的工作，而且更重要的是他還用手來製造了工具。生產工具的發明才是使得「自然的人」變成「社會的人」的決定的原因。其他各種生物的適應自然環境，只是靠了牠本身上的器官，像齒，爪，毛皮……但人類却製造了工具來適應甚至進一步地改造自然環境。在人類生活中勞働工具占了重大的作用時，才產生了人類社會的歷史。人類有了工具，牠才能去改變自然界的東西成功人爲的東西，像把木頭，石頭改造成我們的房屋，船隻，器皿……這就是人類的生產行爲。動物界的進

化都是根據了「生存競爭，天演淘汰」的法則的，但人類的社會却有了牠自己的法則：生產工具的發展，推進了生產力的發展，生產力的發展便成爲整個社會發展的基礎。在生產力發展的最低級形態之下，人類只是營着最簡單的集團生活。但在生產力一步步發展中，人類的社會組織的範圍更加擴大，社會關係也更加複雜了，人類便一天天地更加不能脫離了社會而營獨立的生活了。固然，在蜜蜂，螞蟻，猴子以及其他各種動物中間也有集團的互助和分工的生活，但是這種集團和人類的社會是大不相同的，因爲前者只是由於生存競爭的必要，而並沒有建立在一定的生產力上的生產關係。所以恩格思說：「我們不僅在自然界中，而也在人類社會中生活，而人類社會也有自己的發展的歷史和科學，不減於自然界。」（註）作爲社

會的動物的人就不能不受這種「社會發展的歷史和科學」的支配。

任何一個人都無法幻想他自己只是一個自然界的人，因為他必然地是這社會的生產關係中的一員，譬如他不能夠自以為只是一個人，而並不是一個醫生，一個工人，或是一個商店的掌櫃。是剝削者還是被剝削者，社會的生產關係已經給他規定好了，不管他自己願意不願意。從社會的橫面看，人是被安置在社會關係中間，絕對逃不走的；從歷史的縱面看，人又是歷史發展的一定階段中的產物。人類的歷史在生產力的發展中經過了各種不同的階段，我們每個人生來就是在歷史中的某一階段上的，我們不能不接受過去人類的歷史的影響，我們的一切行動也不能不配合着整個歷史的發展動向。

作爲「社會的動物」的人，就有許多複雜問題了。譬如吃飯，生物界

中一般的規則是肚子餓就吃，但在人類的社會中就不這麼簡單。因為社會關係的決定，有的人能夠吃過多的飯，有的人出了氣力也吃不到；而道德家更有什麼「餓死事小，失節事大」的話。所以，我們絕不能說，人類的吃飯只是一個生理問題，而不是一個社會問題。把人看成是純粹的「自然的人」的科學家常被道德家罵做「縱慾者」，罵做「人慾橫流」的人生觀，那正是因為若照了澈底的自然主義，一切人生問題都會被看成自然現象，都根據了人的感覺和生理去求解決，譬如吃飯只是肚子餓不餓的問題，所謂愛情呢，也「全是生理作用，並無絲毫微妙」。

我們雖然不是道德家，也反對「人為萬物之靈」的說法，但是我們也不能同意那種把社會的人還原到自然的人的主張。

我們對於「人」的看法可以歸結成這樣兩點：

第一：根據生物學的知識，使大家知道人也是動物的一種，並沒有什麼超然一切以上的非物質的玄妙的精神作用，我們只能學富蘭克林那樣地說：「人類是製造工具的動物。」

第二：根據社會科學的知識，使大家知道人不只是單純的「動物的人類」，而且是社會關係的總和，是歷史的發展中的一部分的產物。

我們對於人的解釋，只能很簡單地說明到這裏為止。在生物學上，在社會學上，我們可以找到對於自然的人和社會的人的更詳細的說明。但是在這一節裏我們還只是把人作為一種客觀的存在物來考察，可是人一方面固然是客觀自然界和社會中的存在物，同時，牠還有主觀的思維。觀念論者誇大了這種主觀的思維而造成一人為萬物之靈」的說法雖然是錯誤的，但我們也決不能否認人類的確是有主觀的能力的，而且能靠這種主觀的能

力去積極地影響客觀，不像自然界中一切其他動物那樣地完全消極地受自然的法則的支配。我們應該怎樣來解釋這種主觀的能力呢？——底下我們要做更進一步的討論。

二 人生的活動

什麼是人生？——人生就是人的活動。

這樣的下定義其實只是「同意反覆」，並沒有多說出了一點什麼。倘若做更進一步的研究，就又要發生種種的不同意見了。

在宗教家看來，人生是應該被估價得很低的。人的活動只是增加煩惱苦痛，要消滅這種煩惱，只有在內心去追求神的生活。因而，人的一切活動便都不能不受神——一種超越一切以上的精神活動——的支配了。雖

然宗教也答應給人類，只要能完全照着神的意旨，便也可以儼然如神一樣，也可以有神的權威和能力。但是俗世的人既然永遠做不到神，人生便只好永遠是一種無生氣的，受支配的過程了。

自然科學和宗教站在相反的立場上，自然科學絕對反對「上帝造人」的說法，而把「人」看做只是生物中的一種，這已在上節中說明了。現在若把這種自然主義移來考察人生，將有怎樣的結果呢？

自然科學家冷酷地說：什麼人生？人生不過是順着自然界的機械要求，完全跟隨着自然界的客觀法則而前，而後，而進，而退罷了。像十八世紀的法國唯物論便是抱這樣的態度的，他們用純粹機械的理論來解釋人生，當時的拉·梅特里 (La Metrie) 寫過一本論人的機體的書，書名乾脆就題做「人——機械」。

在十八世紀，「祇有機械學（固體——天體和地球——機械學，即重力機械學）達到某種成功程度。化學尚在其幼稚形式即燃素學的形式，生物學還在襁褓中，植物和動物的有機體 祇經過粗淺的研究。」（註）當然是只能把人生活動完全用機械的力學來說明了。但從達爾文以後，對於人類在自然界，在生物界中的位置有了更科學的解釋，對於生命現象和人類的生理活動也找到了物質的根據，人生的自然主義便有了更充實的基礎了。譬如近代的行爲派心理學便是企圖把人生的一切活動都用生理學的「刺激——反應」的機械的定則來說明，似乎也很能自圓其說。在他們看來，人生的活動正如一隻在試驗室裏的白兔子或老鼠的活動一樣。

這種自然主義作爲對於宗教的反動看，當然可說是有着積極的意義

的，牠把人生從天上移到了地下。但是自然主義雖然使人生脫離了神學的桎梏，却又使牠做了自然的奴隸，結果人生免不了是一種無生氣的，受支配的過程了。

對於這種人生的自然主義，在主張「人爲萬物之靈」的人看來，不能提出嚴重的抗議。他們說：人有兩重的生活，一重是外面的，還可以勉強用生理學來解釋；但還有一重是內面的，那便是一「靈」，「智慧」，「理智」……而這却不是根據科學的法則解釋得了的。人生決不是機械的受外界法則所支配的活動，而是出發於內的精神的，無拘無束的，自由的活動。

好了，這樣一解釋，好像人生立刻就有了一種新的光彩了。做了「萬物之靈」的人還要受什麼法則的支配，真是太可憐，也太無趣了。倘然我

們真可以有一個超越物質，超越客觀環境以上的心靈，那末我們的一切活動都可以由我們自己來支配，人生便可以既不枯燥，也不是死板板地沒有生氣了。

說句笑話：宗教是叫人刻苦修行到西天去過「金光燦爛，慈眉善目」的「神」的生活，而這種「萬物之靈」的說法却是叫我們去過呂洞賓似的「遊戲人間」的「仙」的生活。但是人生究竟不是神的生活，也決學不來仙的生活。

從前一節裏我們已經知道：人不但是生理的動物，而且還是社會的動物。人固然要受自然的生理的法則的支配，但同時人又因為發明了工具，能夠在生產行為中間對自然做有意識的，有目的的改變和創造，於是單用自然法則來機械地解釋人生活動便不能不感到困難。譬如動物的生存一定

要靠自然界的生活資料的供給，一旦生活資料的供給窮竭，這種動物便不能不死亡，滅種。但是人類不同，人類不只是坐着等待自然界的供給，而且還能用自己的力量給自己創造生活資料。這就是馬爾薩斯根據生物界一般通則而建立的人口論却不能行得通的原因。

生理學的「刺激——反應」的定律也只能解釋人類生活中的一小部事項，如最簡單的喜怒哀樂的情感活動，但對於較複雜一點的「愛國心」「自我的犧牲」以及宗教信仰等等將怎樣地解釋呢？——這些都已牽涉到社會的活動，不只是屬於生理的範圍的了。而且人既然是社會的動物，其實任何一點最簡單的情感發洩也都決不會是單純的生理現象的。

人是社會關係的總和，人生的活動也就決不能脫離了社會的集團生活，也決不能脫離歷史的總的發展法則，這是很明白的。我們根據新的歷

史觀知道：人類的歷史是依據了生產力的發展和經濟制度的變革，而在一定的道路上向一定的方向前進的。照此說來，那麼似乎可以得到這樣的一種結論，就是任何一個人都不過是這有着一定的運動法則的歷史車輪上面的一個齒輪，一個螺絲釘，人生不過是追隨着歷史的車輪而活動罷了，但是這樣一來，豈不是使人生從自然的定命論裏跳出來了之後，又從新跌入歷史的定命論裏面去了麼？

但是這種歷史的定命論是誤解了人類和歷史的關係的：這是把人類完全看做被動的，消極的，歷史的担当者，而忘記了牠其實是「歷史上的主動者」〔註〕。

（註）費爾巴哈論中說：「要從費爾巴哈抽象的人過渡到真實的人和活的人，必須將人看

做是歷史的主動者。」（二三三頁）

我們在前一節裏會特別指出，人之所以異於其他的動物，不只是因為牠除了受自然的法則的支配以外，還要受社會的，歷史的法則的支配，而且更因為人類有主觀的思維能力。在哲學上，我們也可以把人定義為人是主觀和客觀的統一，這就是說：人的主觀並不是脫離了客觀而獨立發展的，但人的主觀也並不是消融在客觀中間，顯不出一點能動的力量。

像自然科學的機械論者便是把主觀消融在客觀中間，主觀一點也沒有能動性，人生便成爲一駕受支配的機械了；而觀念論者却又使主觀脫離了客觀，高抬了主觀的能動性，完全不顧到人生的被動性。——我們不能不在這兩種傾向中打出路來。

是的，客觀的社會法則是存在在主觀之先，人不能不受他的支配的。但是卡爾已經警告過我們了，「唯物論學說認爲人是環境和教育的產物，

因此人的改變是環境和教育改變之結果；却忘記了正是人來改變環境，而教育者也應該教育其自身。」（註一）所謂「人來改變環境」不正是說：人不但不是客觀地被動的，而且還有積極的主觀的能動性麼？

在一定的客觀條件的範圍之內，人的主觀的能動性是無可否認的。人類能用主觀的力量來利用自然，改變自然，征服自然，已經是周知的事實。恩格思說：「所謂人類統治自然者祇是人類找着自然的法則而正確地運用之而已。」（註二）對於歷史的發展也正是如此，人生的活動不是在社會歷史前面的奴伏，而是找到歷史發展的客觀規律來創造歷史。

人類有能製造工具的雙手，有最複雜的神經系統，更有充分發揮出集

（註一）卡爾的費爾巴哈論綱第三條。

（註二）自然辯證法（杜畏之譯本）四二九頁。

體力量的社會組織……這就構成了他的主觀的能力。他可以事先安排自己的行爲，追逐着一定的目標而活動，不像其他動物的活動那樣全是盲目的，不自覺的。其他動物用不着討論「怎樣生活」的問題，而人類却不能不討論。這正是因爲人類是能夠意識地指揮自己的動作，預先規定動作的步驟，目標和方向的。

但是我們決不是說：主觀的能动性可以無限制的發揮。一個瘋子在主觀中間可以有無限的幻想，但是在客觀的現實前面，這些幻想是要一個個破滅的。在人生活動中間，主觀的能动性是相對的，因爲要刻刻顧到客觀的條件；而客觀的被动性也是相對的，因爲牠是可以以主觀的力量去打破的。譬如說：在現社會中的屬於小資產階級的人往往在意識和行爲上表現出動搖，徬徨，甚至退却的現象，這是客觀的階層性給他的限制，要想在

一個短時期中克服一切舊的根性幾乎是不可能的。但是他也有着能夠打破客觀限制的主觀的能力，那就是一種追求光明的渴望，只要能夠繼續提高自己的認識，培養健全的人生觀，推進生活的實踐，那麼，像巴比塞，羅曼羅蘭不都已作為堅強的戰士而踏上了戰鬥的前哨了麼？

倘然誰一定要用一句話來說明人生的活動，我們不妨回答道，這是主觀的能動性和客觀的被動性的統一。——達到了這一個結論，我們就可以把這一節的討論結束了。我們在這一節裏只是簡單地提了一下，而沒有充分地發揮的意思，將留到本書的後面討論人生的意義和價值的地方，再做詳細的說明。

三 人生觀

正因為人生是主觀的能動性和客觀的被動性的統一，所以我們才能討論人生觀問題。

假如人生絲毫沒有主觀的能動性，那便正如十八世紀法國百科全書派的狄德羅 (Diderot) 所說的：「我們是被賦與感覺和記憶能力的樂器。我們的感官是鍵盤，週圍的自然在這鍵盤上而鳴，鍵盤也在其上而鳴。」(註)倘人生一切行爲都如感覺一樣，那麼，還會有什麼人生觀問題發生呢？自然要我們怎樣「鳴」，我們就怎樣鳴好了——不必違抗也不能違抗。

但是反過來，假如人生在客觀上一點不受到限制，那麼人生觀問題其實也是無庸討論的，因為討論了也是不會得出結果來的。譬如在一九二三年的一場有名的人生觀大論戰中間，張君邁就以爲人生是一點不受客觀的

(註) 唯物論與經驗批判論中引的達倫博和狄德羅的對話中語，十八頁。

因果律的支配的。他說：「蓋人生觀既無客觀標準，故惟有反求之於己，而決不能以他人之現成之人生觀，作為我之人生觀也。」（註）

一架五百馬力的引擎，牠自己不會有什麼「人生觀」，因為牠應該怎樣走動，應該做些什麼工作，都已有有人給他安排妥當了。一個有大智慧，無所不能的「神」（倘若真有神的話）也不會有什麼「人生觀」，因為他不必要有固定的人生觀來指揮自己的行動。人生觀問題是只有界在「機械」與「神」中間的人能夠有，需要有的。

人生觀並不是什麼玄妙的東西。大哲學家柏拉圖，黑格爾有他們的人生觀，大英雄拿破崙，俾斯麥也有他們的人生觀，不論是張三，李四，阿貓，阿狗，橋頭三阿爹，吐血四官，趙將軍，李縣長……都有他們的人生

觀。

單說隔壁的張公館吧，我們就可以從牠裏面的看出各種各樣的人生觀來。張家大少爺是在交易所做公債的，他也許一天就賺個十萬八千，也許一小時中就破了產，這就造成了他的絕對的偶然論的人生觀。在他看起來，人生就是碰機會，自己固然不能給自己作主，也沒有什麼上帝來作主，人生只好過一天算一天，不能預定計劃，也不能推算將來。張家二小姐的人生觀和她的哥哥不同，她反正有父親哥哥供給錢用，整天看電影，上跳舞場。你要是跟她說國家大事，社會問題，她就說：「誰管得了那些呢？一個人活着就是爲的尋快活，我可不管什麼國家社會！」我們可以把這種人生觀叫做享樂主義的人生觀。張府上的石門老頭子叫老黃，他一年到頭，辛辛苦苦，養活一家老小，但他並不埋怨，他只覺得窮人反正注

定了是苦的，也只好服服貼貼，咬緊牙關忍受，這是種定命論的人生觀。老黃的大兒子在工廠裏做工，父子一見面就抬槓，老黃說他兒子不安分，兒子說老子沒出息。兒子的意思是：我們雖然生活苦，但是這和命運無關，我們可以客觀地找出這些苦痛發生的原因，用我們自己的力量來改造現實的生活，——這就可以說是現實主義的或是唯物論的人生觀。

張公館裏面的人當然不止這幾個，但我隨便說說，已經有了什麼偶然論的人生觀啊，定命論的人生觀啊，享樂主義的人生觀啊，現實主義的人生觀啊……從這裏我們可以知道：人生觀並不只是哲學家，思想家的問題，而是植根在平凡的個個人的日常生活中間的。

人從「哇哇墮地」直到死都是在生活，即使自命爲出家修行的和尚和遠避塵世的隱士也還是在生活。既然生活了，他當然對於生活有他自己的

看法，有他自己的認識，更根據了這種看法和認識來決定他的生活的態度和方法。——在這裏，就有了他的人生觀。有個觀念論哲學家解釋人生觀說：「人生觀包含有兩部分：就是對於人生性質作靜知的觀察，而另一部分是關於自身行動與態度作決意的實踐。」（註）這種說法也可說是有一點對的，因為人生觀中是可以包含「人生是什麼」和「怎樣生活」這兩部分的問題的。但是「人生是什麼」已經並不是什麼「靜」的問題，而是和第一個實踐的問題分不開來的。事實上，每個人的人生觀的養成決不是先拿人生做一番「靜知的觀察」，然後才決定怎樣去進行生活實踐的。恰恰相反，我們是在一步步的生活實踐中間養成了我們對於人生的態度的。譬如張家大小爺並不是先以為人生一切無非偶然，才去做「買空賣空」的生

意的，而是交易所公債市場中的瞬息萬變的環境養成了他的人生的偶然論；老黃自然也並不是因為有了定命論的人生觀才去投身做張家奴才，而是奴才的生活養成了他的奴才的人生哲學；同時，近代工廠中的工人生活却使他的兒子有了一種進步的現實主義的人生哲學。

一個人的階級性，地位，生活環境規定了他的人生觀。你能相信一個種三畝薄田養活一家八口的農人會有享樂主義的人生觀麼？你能相信一個有吃有用的「摩登小姐」會有苦行主義的人生觀麼？當然都是不可能的。

生活環境的變動也使得一個人的人生觀發生變動。假如張家二小姐的父親忽然官做不成了，哥哥做公債又失敗得一塌糊塗，她的經濟來源斷絕了，舒服不成了，以前在她面前周旋奉承的朋友馬上瞧不起她了，這時她

的舊的人生觀也不能不起動搖了罷？種田人往往是靠天吃飯的，天時順當，收成好，他的日子就過得好，人力所不能防的災難一到，他就馬上糟糕，這自然養成了他的定命論的人生觀。但是農村中的情形也在一天天的變，現在是「豐年」也要「成災」了，天雖幫忙，生活還是過不了；又加上內戰時軍隊的騷擾，土豪劣紳的無情的加重剝削，更使他明白了生活苦難的根源，於是許多年青的甚至年老的農人便不肯再在定命論的人生觀面前低頭了。——這些都是很明顯的，誰也不能不承認的事實。

但是現在我們又碰到了一個疑難了。既然人是脫離不了客觀環境的，我們的客觀環境必然地規定了我們的人生觀，那麼，我們不能夠意識地追求一種進步的人生觀，用來改革我們的生活呢？

我們不能再做進一步的討論。

上面所說的這一些人，其實並沒有意識到自己應該有一種正確的人生觀，他們的人生觀都是在生活中自發地產生的，並沒有系統的一貫的組織；所以事實上，也並不會如上所述那樣地簡單：譬如張家大少爺的偶然論的人生觀中間很可能也是滲雜着定命論的成分的。

而這種自發的人生觀並不一定是健康的，譬如老黃的兒子因為生活環境不同便有了進步的人生觀，而其他的張公館裏的人却都在過着畸形的生活，因此，他們的人生觀也都是很不正確的。人類在生活中既然有主觀的能力，那末他當然可能脫開自己的舊的生活，在新的人生觀的建立和培養中間去追求新的生活。

特別在社會轉形期，新的社會和舊的社會，新的思潮和舊的思潮正在辦理移交，一班處於中間階層的人在新的與舊的的夾攻中間，最容易感到

苦悶了。這種苦悶，現代的小所有者的智識份子是最明白地感覺到的。正確的人生觀對於他們是必需的：因為牠可以幫助他們去處理各種私生活問題，克服舊的根性，加強他們的意志和戰鬥力。

並且即使一個現代工廠中的工人罷，也並不一定有着正確的人生觀的。因為每個人的生活環境是很複雜的，還有各種傳統的迷信和習慣都能對他的生活起影響。張家的兒子要是並不曾意識地堅持着現實主義的人生觀，那麼他在遇到了一點挫折的時候，恐怕不免要對於自己的先前的信念懷疑，而覺得老頭子的話也許是對的了。但倘若他能系統地，一貫地，明確地把握着正確的人生觀，用這種人生觀來指導自己的生活，一切外界的欺騙誘惑都不能把他勾引去了。

一個堅定的戰士一定有他的堅定的，正確的人生觀。

所謂正確的人生觀當然不是「哲人」的「靜觀」中的產物，牠是配合了整個歷史發展法則和具體的客觀環境而得出來的。這樣的人生觀，無疑問地，可以幫助我們來理解生活中的一切和指導我們的生活實踐。

第二章 哲學和人生觀

一 哲學和生活

我想讀者們在看到「新哲學的人生觀」這個題目時，有許多人恐怕要提出這樣的問題來，哲學是否能夠指導人生觀？牠又是怎樣地指導的？所以這裏先來說明一下。

我們從哲學和生活講起。

許多人都以為哲學是非常空洞玄妙的東西，原因恐怕是在於在哲學中所討論的都是些抽象的概念和最高的範疇。但實際上，我們知道，這種概

念和範疇還是綜合了各種具體的，個別的事物而得出來的。觀念論把哲學研究的對象看做是並無物質基礎的概念和範疇，當然是要引起人神祕的感覺了。

和觀念論恰恰相反，新哲學指出，哲學決不是「觀念的遊戲」，牠的研究對象是客觀的現實和反映這現實的人類的認識。自然科學的研究對象是自然界的運動發展，社會科學的研究對象是社會的運動發展，但哲學的研究對象是更廣泛的，是自然界，社會界以及人類的思維的運動發展。牠要給這一切找出最基本的總的發展法則出來。

正因此，哲學有了牠存在的理由：無論在研究自然科學和社會科學的時候，首先都不能不有一個正確的世界觀，更不能不把握到正確的方法論

於是，我們就不能離開哲學。

不但是在學術的研究時，不能不有正確的哲學；就是在日常生活中，正確的哲學對於我們也是有着極大的幫助的。

隨便舉一點例吧，譬如有人相信人是有靈魂的，人的肉體死了，精神便飄飄盪盪地離開軀壳而獨立了。這種信仰不只是智識程度淺薄的老百姓有，甚至歐美的科學家也有人這樣地相信着。但是唯物論告訴我們，物質是本原的，思維（感覺，精神……）是派生的，離開物質不能有思維的存在，人死了，當然一切心理活動都停止了。那麼，鬼神的存在當然是毫無根據的了。

再如：在現在還有人迷戀着骸骨，提倡復古尊孔，主張恢復舊道德。他們以為，道德的標準是永遠不變的，在某一時期是真理的便能永遠是真理。這和「萬物皆變」的哲學自然是衝突的，新哲學告訴我們，一切事物

都是發展變化的，過去了的永遠不能挽回，道德的不變的標準顯然也是不可能存在的。

正因為新哲學是客觀事物的運動發展法則的反映，所以牠能幫助我們對於客觀事物有更正確的認識。把握到正確的認識的人當然不會再有鬼神的信仰和「事物不變」的錯誤觀念了。

而且哲學不但是能夠幫助我們的日常生活，甚至無論那一個人的生活都是表現着一種哲學的。譬如，能夠在物質基礎上否定靈魂說的人是個唯物論者，相信萬物皆變，從變動中觀察一切事物的人是一個辯證論者，即使他們自己並不曾意識到。同時，那種相信鬼神，提倡舊道德的人，在不知不覺中，已經做了觀念論和形而上學的哲學的奴隸了。

我們在生活中常時保留着許多錯誤哲學的影響，使得我們在認識上，

在實踐上發生了種種的錯誤。因此，我們更不能不追求正確的哲學來克服我們的錯誤。

於是，我們的正確的人生觀也不能不建立在正確的哲學上面。而且，我們的人生觀本來就可說是我們的哲學在人生問題上面的應用。

哲學史上從古到今，有着無數流派，真是一名目繁多，不勝枚舉，但是一切哲學的基本問題就是：「究竟是精神先物質存在呢？還是物質先精神存在呢？」對於這個問題的不同的答案，把一切哲學家分到了觀念論和唯物論的兩大營壘中間。因為哲學上的這個根本區別，在人生觀上自然也有了觀念論的和唯物論的這兩大區別。——這兩種哲學不只是在「人生的意義，價值是什麼」的問題上有不同的答案，而是在「怎樣討論人生問題」這一問題上已經有了根本的差別了。現在就讓我們來看一下新舊哲

學在處理人生觀問題時的不同的態度。——這裏所謂舊哲學，除了觀念論哲學以外，也包括機械的唯物論的哲學，而所謂新哲學當然是指辯證的唯物論哲學。

二 舊哲學怎樣處理人生觀問題

觀念論哲學在人生觀問題上有過極熱鬧的討論，得到了各種各樣的結論；但是他們的人生觀，因為世界觀和方法論的限制，都不可避免地是非常空虛的，是脫離了現實的人類的現實的生活的。

觀念論的世界觀是怎樣的呢？這裏只能最簡單地說明一下。觀念論以爲物質是從精神中產生的，因此宇宙的本質就是精神（或說是觀念，思維，心——）既然宇宙一切是以精神爲根據，那麼整個大宇宙便都是有意

識的，有目的的活動；上帝和神的信仰就偷偷地溜進來了。——觀念論哲學雖然有種種派別，但他們的世界觀的基本是不出乎此的。從這樣的世界觀中自然不免要推出空虛的，甚至帶着神祕的宗教色彩的人生觀了。

從柏拉圖的有名的「精神戀愛」以至近代的倭鑑（Eucken），他主張人類要追求一種超越自然的精神生活，達到絕對自由的神的生活，柏格森（Bergson），他是所謂「生命哲學」的首創者，他用「生的衝動」來說明宇宙創造的原動力）……他們那一個的人生觀是和實踐的生活密切地連繫着的呢？

舊哲學把人生觀脫離了具體的生活實踐，從「內的良心」上來做玄妙的探討，這當然是他們的根本錯誤。

新哲學又常常帶來了形而上的思考方法，牠們是用了形式邏輯（靜的

邏輯)來考察一切的。形式邏輯的最基本的法則是「A是A」；A中間沒有非A。他們看不見內的矛盾，便無法解釋事物的運動和發展了。

在人生觀問題上，一切的觀念論哲學家，幾乎是毫無例外地，都在追求着絕對的標準。他們看不見人生中間的矛盾發展，看不見道德規準的隨時代而變遷。固然他們也不能否認各時代中間人生觀的變動；曾經是合理的而現在是成爲不合理了，曾經是善的而現在是成爲惡了……但是他們總以爲：在這一切的變動的裏面，還有一個不變的本質。他們想要拿住人生的絕對的本質，永遠的目的，萬古不朽的善惡標準，以爲能這樣才能算是明白了生活的價值和意義，也才能使人的生活更加完滿。

站在形式邏輯的立場上，對於人生觀中的各種問題，要想有合理的解決，簡直是不可能的。譬如：人生觀中有一基本的問題，人生活動是自由

的呢還是必然的？一切的觀念論哲學家或者是說：上帝安排好了宇宙的秩序，人生一切都是前定的；或者是說：人的意志有無限創造性，是絕對自由的。在他們看來，自由和必然是有着絕對限界的兩個範疇，自由是自由，必然是必然，正如A永遠是A一樣。但是事實上，自由和必然是對立地統一的，是能夠相互移行的；不從動的邏輯來考察，人生有沒有自由意志的問題是永遠不能解決的。

固然，觀念論哲學家，也有能使用動的邏輯的，但是在觀念論的哲學體系的束縛下面，動的邏輯是很難發展得完全的，特別在具體地應用到實踐的問題中去時，動的邏輯往往立刻又被靜的邏輯所篡奪了。

像黑格爾 (Hegel)，他雖然是光輝地發揮了辯證法的方法論的人，但是他的方法論是套在觀念論的哲學體系中間的。雖然他沒有系統地說明

他的人生觀的主張，但有人從他的歷史哲學和法律哲學中推論出了一種人生哲學來。我們知道，黑格爾的歷史哲學和法律哲學中是最明顯地現出了套在觀念論體系中的方法論的局限性和當時的德國的軟弱的資產階層的保守性的。黑格爾把歷史的發展停止在「基督教日耳曼世界」中，以為從此以後，歷史就沒有更進一步的發展了；因此，他就給普魯士的君主立憲國找出了合理的根據，把普魯士國家的現行制度看做國家的永遠的本質。無疑地，這種看法是和辯證法的根本精神絕對衝突的。從這種保守的國家哲學中間發展出來的人生觀當然也是非辯證法的，所以後世的國家主義者甚至援引了黑格爾來證明：人只有通過國家，才能達到至高的善，才能達到理想的人生。

哲學史上的機械的唯物論者，像法國的十八世紀的百科全書派的哲學

家及費爾巴赫，甚至可以連斯賓挪沙（*Spinoza*）也包括在內，他們雖然在唯物論的世界觀的立場上考察人生問題，但是在方法論上還是不免做了形而上學的奴隸。他們在人生論上的最大的貢獻，便是使人生從神祕的宗教中間解放到真實的自然界裏來，這已如前述了。至於斯賓挪沙哲學中是已經有了辯證唯物論的萌芽的，所以他對於人生的自由和必然已有了極正確的理解，雖然這種理解還有待於後來的發展。

總之，一切的舊哲學家因為受了觀念論的和形而上學的思維方法的局限，雖然努力研究人生問題，却永遠得不到合理的解決。但是值得我們注意的是：正因為不能得到合理的解決，在舊哲學中又形成了人生問題研究的畸形發展的現象。

我們若把哲學史大致看一下，便可看出有這樣的情形：在古希臘哲學

中大都是以宇宙現象的實體的探討做中心，他們追問着「宇宙的本體是什麼」的問題。但在近代哲學（從笛卡兒以後）中，中心問題變成了「智識來源」的問題，對抗着的大陸的理性主義和英國的經驗主義都是集中他們的討論在「人類的認識是根據理性呢，還是根據經驗」這問題上面的。在黑格爾以後，哲學又走了一個新的方向，承繼了黑格爾哲學中的革命的方法的新哲學在方法論上得到了極燦爛的建設，牠把世界觀，方法論，認識論統一起來了。固然，舊哲學中的每一派哲學也是任何哲學問題都討論到的，不過顯然我們可以看得出如上所述的那樣的偏重吧了。

但是黑格爾雖然結束了舊哲學的歷史，舊哲學畢竟還有許多殘餘的痕跡。資產階層還在度着他的臨終前的歷史生命，當然他們也有他們的哲學。這樣的哲學有什麼特徵呢？我們不妨借用杜亞泉先生的話說明：「以

生命爲研究的中心，尤其以人類的生命爲研究的中心實爲近代哲學上的特徵，「哲學卽人生，人生卽哲學者」（原註：德人 Krause 語），這兩語可以表明現代哲學和人生的關係了。」（註）這種情形，在舊哲學家自己是「沾沾自喜」的，但在我們看來，這只是表明了世紀末的舊哲學的墮落罷了。

瀕於沒落的資產階層在歷史上已經看不出自己的出路，不敢也不能深入地考察一切事物的本質，因此，他們很自然地把哲學研究集中在所謂「生命問題」上來做煩瑣的，玄學的討論了。從叔本華，尼采直到柏格森以及實驗主義的哲學共同構成了一個世紀末的哲學的特點：——那便是，畸形地發展了人生問題的討論。

這種病態也曾傳染到中國來的，在前面提及過的「科學與人生觀的論戰」之後，一時中國哲學界都以人生問題的討論做中心，你說尼采哲學，他說柏格森哲學……都想把自己的人生觀做青年行爲的標準，但對於青年的實生活的影響其實是很小的。——這現象，不也是反映了中國當時剛興起不久的民族資產階層的沒落的命運麼？

三 新哲學怎樣處理人生觀問題

舊哲學把人生問題做抽象的研究，根據「不變的人性」「內界的良心」做純邏輯的考察，這當然是我們反對的。和這相反，我們所要求的是具體的，客觀的研究。

卡爾責難蒲魯東說：「蒲魯東先生不知道：整個歷史不是別的，正是

人性之不斷的改變。——(註)不論「性本善」「性本惡」種種的說法都是忽略了「人性之不斷的改變」這一事實的。然而「人性之改變」當然也不是絕對自由的，無限制的，那還是體現在歷史中間，受歷史上的每一階段的客觀的現實條件所限制着的。

試以戀愛問題爲例吧。許多人都說：戀愛是一種人性的表現，「狗叫春來貓叫春」，同樣，人也有其戀愛的「本能」。但不論把戀愛還元做純粹生理的要求或是把戀愛看做人性之自由的發揮都是不曾把握到戀愛底社會的本質的。在封建社會裏面，戀愛以男子做中心，女子只是處於奴隸的地位；到資本主義社會中，才把戀愛看做神聖不可侵犯，並且在名義上給與女子在戀愛上的獨立的人格。再看，蘇聯在大革命的最後時期，青年間

盛行着戀愛的一杯水論，無保留地打破了戀愛至上主義；隨後，跟着社會主義建設的開展和五年計劃的成功才鞏固起來了新的戀愛觀。——這不足以說明，一切人生問題的解決都包容在社會的歷史的發展法則中間的麼？研究社會的、歷史的發展法則是社會科學的責任。

從社會科學的具體研究中，我們可以解釋歷史中每一種人生觀發生的客觀的社會根據。魏晉時代的士大夫，都抱着一種消極的逃世主義的人生觀，他們縱酒吃藥，說幾句「幽默」一話，講一點雋語，其餘一概不管，有的甚至教僕人帶了鐮子跟着，說：「死便埋我」。——對於這種人生觀，單是從空洞的道德的標準加以批評，顯然是不中肯的，因為這明明是當時動亂的社會的反映，只有從整個社會環境和當時的士大夫的階層性中才能與以適當的評價。

從社會科學的具體研究中，也可以指導我們今日的生活，指示我們建立我們的人生觀。一切彷彿只與個人有關係的生活問題其實都不能不和當前的整個社會發生聯繫。我們的人生觀當然不是存在在想像中的，而是要的確能夠應付當前的客觀環境的。

所以，我們要把人生問題的具體解決權從空洞的觀念論和形而上學的手裏送到社會科學的手裏去。但是這樣一來，我們是不是把前面所說的——我們的正確的人生觀不能不建立在正確的哲學上面——這句話否認了呢？的確，有人是主張把人生問題全盤交給社會科學，哲學不必過問，

正如把哲學中研究自然現象的一部分全盤交給自然科學，甚至有人以為在「思維」法則的研究中也消滅掉哲學，而另建立所謂「思維科學」（這是葉青先生的「哲學消滅論」的高見）。但這種主張是錯誤的。他們根本

不知道哲學是社會，自然，思維的總的發展法則，所以決不能無條件地「零拆碗菜」地解消到各部門中去的。

社會科學能具體地解決各種人生問題，那是不錯的，正如自然科學能具體地說明各種自然現象，物理現象一樣——但是，不論社會科學和自然科學，能忽視了總的發展法則麼？能忽視基本的世界觀和方法論麼？顯然是不能夠的。

請容許我舉一個譬喻。一隻船能夠在水裏航行無阻，一定要有管理帆的人，有划槳的人，有撐篙子的人；但一定還要有一個掌舵的人，這掌舵的人能指揮一定的方向，全船的生命都握在他一個人的手裏，固然他也不能沒有司帆、撐篙、划槳的人的幫助。哲學正如這掌舵的人，住在生活的船中的我們就不能不在牠的最高指導下面建立人生觀，指揮一定的方向。

所以我們還是應該首先根據新哲學來確立我們對於人生觀的基本的認識，然後才可以把人生的一切問題再放到社會科學中去做更具體的研究。

但是對於舊哲學的想建立獨立的人生哲學的體系的要求，我們不能不反對。恩格斯說得好：「對於任何哲學家，『體系』這東西都是應該消滅的。因為體系正是生於人類之或種不滅的要求，即想調和一切矛盾的要求。」^(註)所以根據新哲學而建立的人生觀並不是萬古不易的絕對標準，而是要在實踐中時時被補充，被修正的，至於像舊世界中的沒落階層那樣地把人生問題的探討當做哲學中的中心問題，更是我們所反對的了。

根據唯物辯證法看來，哲學是世界觀，方法論，認識論三者的統一體，唯物辯證法的法則本身是世界觀，是方法論，甚至就是認識論。只有

(註) 齊爾巴赫論 參照柳若水譯黑格爾哲學批判一八二頁。

把握了這些有着豐富內容的法則，一切哲學問題的探討才是可能的。——
在新哲學的觀點上考察人生問題時當然也是如此。在建立正確的人生觀的
時候是一刻也不能忽略掉我們的世界觀，方法論，認識論的。

人生觀和世界觀是有密切關係的，前節已經說明了觀念論的世界觀怎
樣妨礙了正確的人生觀的建立。人生本質是虛空的麼？人生在這世界上的
地位是怎樣的？這些都是牽涉到我們的世界觀的問題。

我們在人生觀問題的討論中不能不討論到：人類能夠認識客觀的真理
麼？人類對於客觀有實踐的改革能力麼？……這些顯然又是和認識論有關
的問題。

方法論在人生觀的建立中的意義更是無庸說的，只有根據了科學的方
法論才能認識人生活動中的一切現象。

脫離世界觀，方法論，認識論，我們還能夠求得什麼「對於人生之道理」麼？

恐怕還有人要表示懷疑，他們要說：現在社會中正有許多處世精明的人，他們吃也吃得好，穿也穿得好，到處占便宜，永遠據上風，但是他們並不知道什麼人生觀，更沒有什麼哲學。這些人是根據了「處世的經驗」來處理一切問題的。但是依靠個人的經驗來使旁人吃虧，自己便宜，這也還是一種實利主義的人生觀。胡適之博士們所推崇的實用主義有一句名言說：「一張能兌現的支票才是有用的」，這也正是市儈們的所謂「處世經驗」。而實用主義當然還是一種哲學，所以說「人生用不着受哲學的最高的指導」的人，其實却是偷偷地（甚至不自覺地）運進了一種卑劣的庸俗的哲學罷了。

新哲學一方面把人生問題的具體解決權交給社會科學，讓這些問題配合着各種特殊的環境，特殊的條件，得到個別的圓滿解決；但一方面決不放鬆哲學在人生問題上的指導權，要把我們的人生觀看做是我們的正確的世界觀，方法論，認識論在人生問題上的應用。——這是我們處理人生觀問題時，和舊哲學絕對不同的態度。

於是我們的人生觀就不能不是：

第一，拿唯物論做根據。因此，決不把人生問題脫離物質生活來考察，因為人的意識是由人的社會存在來決定的。「把人生問題的具體解決權交給社會科學——這一原則，其實也還是由唯物論所指示出來的。唯物論決不像觀念論那樣把人生觀問題討論的結果看做一個邏輯的公式，可以到處適用。我們認為，人生觀只是一個最高的原則；在實踐中間，我們應該

把他和個人的特殊條件和客觀的具體形勢配合起來，才足以應付一切生活問題。

第二，拿唯物辯證法做根據。唯物辯證法要求我們在運動發展上，在「內的矛盾」上來處理一切事物：人生是永遠在變化着，永遠在產生着新的矛盾的，當然我們可以根據唯物辯證法來考察人生觀問題。但是若把唯物辯證法的基本法則看成是死的公式，把人生發展按照了「正反合」三階段配置一下，那有什麼意義呢？所以我們在討論人生觀問題時一定要把這幾個基本的法則活潑地運用起來，從「偶然性和必然性」，「可能性和現實性」，「必然和自由」……等等法則上來考察人生現象。

第三章 觀念論和機械論的人生觀

一 現代人的各種人生觀

既然每一個人的人生觀都是從他的實生活中間出發的，那麼我們在討論現代人的人生觀之前，不能不先看一下現代人的生活。——但是「現代人的生活」這題目的範圍太大了，我們只能簡單地說幾句。

我們都是生活在自然科學無限發達的社會中間的，自然科學的發達對於人類不能說沒有好處；首先，牠打破了人類對於超自然的神祕力量的信仰，使人類更迫切地追求現實的生活；其次，牠又加強了人類征服自然的

可能性，使人類更加意識到自己的力量。這些的確是現代的生活和過去時代的生活很不同的地方。但資本主義社會中的一切動盪和不安——失業、飢餓、賣淫、貧窮、革命、戰爭——也在現代人的生活中烙下深刻的印痕，使人們發生了悲觀，厭世，懷疑的思想。階層間的尖銳對立使得一班中間階層的智識份子更加感到自己不但沒有力量應付現實的一切，而且也沒有力量來支配自己的生活。特別在現在的中國，社會中的一切事情是更加複雜而使人感到困擾。對於我們，時代真是變得太快了。僅僅是最近四五十年的中間，我們好像已經飛躍過好幾個世紀，而且還在用神奇的速率向前飛躍。因為跑得太快，在我們的社會中一切舊的事物還沒消失掉的時候，新的事物已經在茁生了。在我們的社會中間有尊孔讀經的老古董，也有未來派，達達派的藝術；有未成親的寡婦守節，也有最「摩登」的自由戀

愛；有舊的，新的，半新不舊的，舊的却套着新的假面具的，已經變成新的而還脫不了舊的痕跡的……等等等等。生在這個社會中的中國青年的確是更不容易應付現實的一切和支配自己的生活了。他們不能不使自己的生括更加有意義一點，更加有力量一點；否則就會在生命之途上不敢前進，而深深墜入失望和悲哀的深淵中去的罷？在不能適當地支配自己的生活的時候，要想應付現實的一切顯然更是不可能的。

在這樣的複雜形態的社會中間，自然產生出來了各種各樣的人生觀。胡適之在科學與人生觀的序言中曾列舉道：我們有一「做官發財的人生觀」，「靠天吃飯的人生觀」，「安士全書的人生觀」，「求神問卜的人生觀」，「太上感應篇的人生觀」……（註）但事實上自然還不止這一些

人生觀，我們還可以再舉出：「出洋留學的人生觀」，「投機主義的人生觀」，「香檳跳舞場的人生觀」，「美金英磅的人生觀」，……這樣地列舉下去實在是舉不完的。這許多人生觀有些是建築在封建社會的意識形態上的，有些却是資本主義的產物，但在半殖民地的中國社會中間却可以「萬花撩亂」地同時出現；這許多人生觀自然又是反映了各種不同的階層的人的生活的，但對於出身在小所有者的環境中的我們，却多少都可以有點影響；譬如說，雖然我們不會得相信「靠天吃飯的人生觀」，但是「人窮則呼天」——在我們對於一切都感到毫無辦法的時候，說不定我們會一時覺得，也許暗中真有個命運之神在左右我們。爲了不至於受現社會中的各種錯誤的人生觀的誘惑，我們不能不對於這各種人生觀有明確的認識。

但是既然有這許多形形色色的人生觀，而且我們連列舉出牠們的名目來都不可能，我們怎麼能一一地分析牠們，來做正確的認識呢？——然而我們還是有方法研究的。我們要從最高的綜合下手，要根據這許多種的人生觀的基本的特徵，把牠們綜合在幾個範疇中間來做總的研究。

馮友蘭教授寫過一本著作，叫做天人損益之比較研究（一名天人損益論），所謂「天人損益」是什麼東西呢？原來這就是馮教授在比較研究東方和西方的哲學史上的各種人生哲學時，所看出來的各種人生觀的基本特徵。他自己解釋道：「理想化天然境界者，謂不好起於人爲，欲好須先去掉人爲，其目的在損。理想化人爲境界者，謂天然界本來不好，欲好須先征服天然，其目的在益。我書名所標「天」、「人」、「損」、「益」，其意如此。」（註一）因此，他把各種人生哲學分成三派，第一是所謂「損

道」的人生哲學。這一派的哲學以爲人類要脫離一切苦痛和醜惡，一定要解除人爲的一切事物，而回到自然中間去，因爲只有在自然中間才能得到美和好。另一派是所謂「益道的人生哲學」，這是說：自然是不仁的，是苦痛的，現實的人爲世界才是好的，幸福的；所以他們對於人爲世界的態度是「益」，而不是「損」的。還有第三派，馮教授稱之爲「天人之調和與中道」的人生哲學，這又是什麼呢？我們可以用馮教授自己的話來說明：這派是以爲「天然人爲，本來不相衝突。人爲乃所以輔助天然，而非反對或破壞天然。現在之境界卽是最好；現在活動，卽是快樂。」（註二）

根據馮教授所定的這一種標準來把現代人的各種人生觀分類，是不是

（註一）馮友蘭：「一種人生觀四十二頁。」

（註二）同上四十三頁。

辦得到呢？我們覺得是不大妥當的。雖然在現社會中，也有許多人因為看到了「自然科學所造成的罪惡」，而覺得用人為的方法來改革生活是不可能的，以為只有退回到無思無慮的自然界中才能得到生活的幸福和平。但是這種人生觀的基本特徵卻並不是在於什麼「天」和「人」，「損」和「益」上，我們倘若進一步地分析這種人生觀，就可以看出，這一種人生觀的本質是逃避現實：因為對現實不滿，而想憑着個人的力量跳到一個理想的境界去，——這種看法是出發於觀念論的哲學的。假如還有一個人，他也對現實不滿，但他不願意退到自然中去，却想用個人的力量創造一個人間的樂園——這種主張也許可算是馮教授所說的「益道」的人生哲學了，但在我們看來，因為他對現實的改造，並不看準了客觀一步步地着手，却在主觀中空想着一個什麼樂園，那麼，這也還是一種觀念論的哲學，和前

一種回到自然的人生觀在本質上是差不多的。

所以，在我們看來，決定每一種人生觀的基本特徵的，並不是「天」與「人」，「損」與「益」的問題，而是怎樣處理主觀與客觀的問題。

我們在前面已經說明了人生是主觀的能動性和客觀的被動性的統一。正確的人生觀就是能夠很正確地指示我們怎樣地把人生中的能動性和被動性配合起來；而一切錯誤的人生觀不是誇大了能動性，抹煞被動性，就是誇大了被動性，抹煞能動性。

以爲人可以在空想中建立生活的計劃，而且達到他的計劃；也不論他所計劃的是回到自然中去，還是跳到理想天地中去，我們都可說他是過分誇大了人生的主動性而忘記了人生至少還得有這樣的一個被動性的限制，就是人不能不生活在現實的社會中間。——誇大主觀就是觀念論的傾向，

所以一切在人生活動中間只看見主觀的能動性，那樣的主張，我們都可以稱之為觀念論的人生觀。

唯物論的人生觀當然是決不忽視人生中的被動性的，因為我們的一切活動都不得受自然的，社會的物質條件的限制。但若只看見了人生中的被動性，以為人生一點也沒有積極的能動性，不能夠在主觀努力中間去影響，改變客觀環境——那麼，這就是機械的唯物論的主張，是各種機械的人生觀產生的根源。

所以，分析了各種人生觀的哲學基礎之後，我們可以把牠們歸入這三個範疇中間，就是：觀念論的人生觀，機械論的人生觀和唯物辯證法的人生觀（新哲學的人生觀）。

我們在上一章裏已經大致說明了新舊哲學在處理人生觀問題時不同的

態度和方法，現在就該說明牠們在現代人的人生觀中所表現出來的具體形態了。

我們應該知道，同樣是觀念論的或機械論的人生觀，在不同的時代中，對於不同的階層的人都有不同的具體形態。倘然我們從哲學史上把許多用玄祕的術語和奧妙的言辭裝飾着的人生思想一一搬出來，對於我們，恐怕是很少有幫助的。我在這一章裏只想舉出幾種在現代青年中間比較有影響的人生觀，指出牠們的哲學基礎，並且在實生活的基礎上各與以簡單的批評。在下面，我首先要舉出一種「虛無主義的人生觀」，這可算是最積極地強調了人的主觀能力的；作爲機械論的人生論的代表，我們舉出一種定命論的人生觀。在這兩種極端的人生觀以外，我們再舉出享樂主義和厭世主義這兩種人生觀，這兩種人生觀和觀念論、機械論都有點淵源，但牠

們表現在現代人的生活時，前者常是觀念論的，而後者却是機械論的。

二 虛無主義的人生觀

倘若把人生中的主觀力量無限地誇大，結果就不免要把客觀的限制全部抹煞。有人說：「我們的一切行爲只要憑我們的意志好了，譬如我要用右手拍一下桌子，我就馬上舉起手來，而且果然拍下去了。」他們把人類的一切行爲都看成和拍桌子一樣的簡單，所以是用不到受任何客觀的條件的限制的。

只要是他願意做的，他就能夠做到；抱這樣的態度的人在生活中就根本不追問「是不是」，「對不對」，「應該不應該」的問題，他所認爲值得考慮的問題只是：「這樣做，對於自己是不是合適。」既然自我的意志

成了生活中的標準，因此他們就可以無條件地否定了一切社會中的既成法規，甚至否定一切客觀事物存在的價值，因為在他們看來，這些東西是束縛個人的自我發展的。他們不但否定了道德，以為人類行為根本沒有標準；而且還把真理的存在也否定了：即使有道德和真理，牠們也只是拿個人的自我做中心的。

這樣的人生觀，把個人的地位抬得極高，把個人看成是脫離了歷史和社會的獨立的存在，因此我們可以稱之為英雄主義。但從他們否定客觀存在的一切事物這一點上說，我們可以用「虛無主義的人生觀」這一個名稱。

說到這裏，我們不免想起尼采(Nietzsche)的超人哲學。尼采反對用低級的享樂來調劑人生的苦痛的主張（這就是下一節中要說的享樂主義的

人生觀），也反對對人生抱消極厭世的態度（這就是再下面要說的厭世主義的人生觀），然而他也沒有力量從現實的根基上來理解人生的活動，却空洞地提出了權力意志。他以爲人生的最高法則就是每一個人努力發展自己的權力來壓倒旁的人，所謂宇宙的真理只是爲了強有力的人存在的。在尼采看來，什麼宗教、道德、哲學、科學，在和個人的權力意志衝突的時候都是毫無意義的。他的人生理想就是創造「超人」，這所謂「超人」是在肉體和精神上都比一切人更強壯，更高貴的，是能在宇宙，歷史和社會中間獨往獨來的。——從這種超人論裏發展出來的人生觀顯然是染着濃厚的虛無主義色彩的。

虛無主義在俄國，十九世紀沙皇的黑暗統治下面，是在青年中間非常普遍的。屠洛涅夫在他的名著「父與子」中間用主人翁巴札洛夫給當時的

虛無主義思想的青年畫出了一個典型（虛無主義 Nihilist 這個字就是屠格涅夫首先創用的）。在中國，有一個虛無主義思想的作家給虛無主義下了一個解釋道：「虛無主義以脫離一切的羈絆，獲取意志之自由為出發點。凡所謂社會、國家、宗教、家庭所強加於個人身上的一切義務責任之負擔，牠都藉口於個人底自由對之一概否定。」他還引證了俄國虛無主義者中的一個，畢沙列夫（Pisareff）的話：「每個生物對於他自己乃是宇宙底中心，宇宙底意義。甚至對於一個最平庸的庶民，他底個人的苦樂與願望也是比較他所未參加而且對於他底個性之命運毫無影響的宇宙革命重要得多。」（註）這豈不是絕對的個人主義的說教麼？人生就是「個人底自由」的發展，要用「個人的苦樂與願望」來衝破「一切的羈絆」。

爲什麼在那個時代的俄國會產生虛無主義的思潮呢？我們可以再引用一段在一八五一年，俄國的歷史家格拉諾夫斯基（Granovsky）追悼柏林斯基（Belinsky）的話：「柏林斯基得以早死，是多麼幸運的事！那般有力量的人都陷入在絕望裏，對於他們周圍的事情全然沉默，不作一聲了。呵，怎樣才能夠把這個愁苦的世界化爲灰燼呵！到處都聽得見怨恨之聲，然而力量在哪裏？這生存底重担，我們實在把牠擔負不起了。」（註）這段話很清楚地反映了那時代俄國的智識分子的青年的苦悶。他們深感到現實的壓迫，有無限熱情要摧毀舊的時代，但是除了自己以外，却看不見旁的「力量」。——這一種情形正是培植虛無主義人生觀的肥料。

把十九世紀的俄國和現在的中國對比是很有意思的事。雖然那時俄國

（註）用巴金譯文，見俄國社會運動史話五六頁。

的客觀環境的配置未必全同於我們的，但是那時的俄國青年的苦痛在有些點上和我們的是很相似的。雖然科學的社會理論在我們的青年中間已經非常普遍，但是階層性的限制常使他們不能把自己溶化到羣衆中去，在人生觀上也就發生了虛無主義傾向：無視了客觀條件的限制，一意誇大個人的力量，想用如火如荼的熱情來點燃自己的生命。

在虛無主義人生觀中間也多少有着積極的意義，那是我們不能否認的。虛無主義意味着對於傳統的一切事物的反抗；不像因循主義者那樣地抱着得過且過的人生態度，他們是積極地企圖使自己的生命更加有意義一點的。他們並不用低級的享樂和廉價的逃世主義來逃避現實，却毫不顧慮地把自己和整個的現實社會對立起來；從這一個意義上，我們甚至可以說：在虛無主義中也多少染有着唯物論的色彩，而事實上確也是如此。

然而虛無主義的人生觀中的積極意義是有限度的。虛無主義只告訴我們要毫不留情地和這「愁苦的世界」作對，要把牠「化成灰燼」；却不曾告訴我們怎樣創設新世界：新世界是從這「愁苦的世界」中轉化出來的，好也是從壞中間轉化出來的，僅僅否定了壞的方面，否定了「愁苦的世界」，我們還是得不到新的好的事物的。虛無主義又告訴了我們要發揮自我的力量，却不曾告訴我們怎樣適當地運用自我的力量；自我的力量不和歷史的發展密切地配合起來，是不能得到任何效果的。——所以虛無主義者對於現實的認識雖然是唯物論的，但他們對於改革現實的力量的估計却還是觀念論的；而且正因為這種觀念論哲學的障礙，他們對於現實的認識還是不完全的，譬如只看見醜惡而看不見包含在醜惡內的光明，只看見個人力量而看不見歷史。在虛無主義人生觀中，觀念論的要素是超過了唯物論的要

接受了虛無主義人生觀的人在人生實踐中一定有許多事情都不能很好地處理。我們讀屠格涅夫的父與子，看到巴札洛夫對於父母那種冷淡的表示，總覺得太不近人情。然而那種態度正是從虛無主義人生觀中產生出來的。在我們的社會中間，也處處演着父與子的衝突，有許多青年，因為憎惡舊的社會關係，便想斷絕這一切的社會關係；但我們以為，我們既是生存在這社會中間，就不能脫離這些社會關係，我們倒是可以，而且應該儘量地利用這一切社會關係。想斷絕各種家庭的，同事的，親戚的這許多舊的社會關係而去過自己所願意過的自由的生活，這和想脫離社會而建立理想的「新村」，是同樣地出發於觀念論的空想的。在戀愛關係上，虛無主義者常會表現出一種肉慾主義來，像阿志巴綏夫所描寫的山寧，那種赤裸

祿的性慾觀是會教紳士們頭痛的。自然我們並不以爲山寧真是個「禽獸不如」的人，因爲他那種性慾觀正是出發自對於紳士們的虛偽的「戀愛神聖論」的極端憎惡的，但是作爲虛無主義者的他却沒有力量建立新的戀愛道德來代替紳士的虛偽道德，便只能消極地發揮了「一杯水論」了。

而且從虛無主義的人生觀中常會造成人生的悲劇。那是因爲虛無主義是禁不起在社會實踐中的試驗的。虛無主義者以爲生命的意義就是盡量發揮個人的意志來毀滅現實的一切，但是個人意志的發揮究竟要受客觀環境的限制，而現實的一切又決不像獻給死人的冥屋那樣的東西，可以用一把火在片刻間燒得乾乾淨淨。當實踐使他們明白了這些事情之後，他們就失掉了他們本來所固執着的生命意義，於是許多虛無主義者起初是懷疑現實的一切，結果也要懷疑自己的存在，便不得不用一把刀來結束自己的生命

了。

事實上，虛無主義者雖然強調個人的力量，但還是和悲觀主義一脈相通的。這也不必細加說明，只看尼采的超人哲學原是受了叔本華 (Schopenhauer) 的悲觀哲學的影響的，尼采以為，正如悲劇的藝術是最高的藝術一樣，悲劇的人生也是最高貴的人生。——一個以為權力意志是萬能的哲學家却不能解除人生中的悲劇，這真是對於虛無主義人生觀的一個諷刺。

中國的目前，雖然也有抱着虛無主義傾向的青年，但究竟因為在半殖民地中的社會鬥爭的情形比了在十九世紀的農奴制度的俄國，更要來得急激而顯著，所以不能容許青年真正做像一個巴札洛夫了。——中國目前的社會中是產生不出那樣澈底的虛無主義者的。他們在半途中若不能更進一步學到現實主義的人生觀，便跌下來成爲享樂主義和厭世主義的人生觀的

奴隸了。

三 享樂主義的人生觀

「今朝有酒今朝醉」，這是享樂主義的人生觀的最明顯的表示。在歷史生命快要結束，但在目前的片刻時間中間還可以找求一點物質享受的上流階層中間，這種人生觀是最普遍的（就如前面舉過的張家小姐）。然而在「下流社會」中間也有這種人生觀的影響，譬如在意識落後的工人和保守性的農人中，也有人把辛勤得來的一點工資換取片刻間的享樂，暫時忘記了現實的一切，彷彿他們一世的勞苦就爲了這一忽兒的麻醉似的——這不也是享樂主義的人生觀的表現麼？雖然他們的現實生活使他們不可能永遠繼續這一種人生觀。

享樂主義的人生觀常是意味着在現實世界中找不到出路時的自我麻醉——他們因為不敢也不能向遠處，向廣大處眺望，便只能追求一點肉體的、個人的、直接的享樂了。沒落的階層不必說了，在進步的青年羣中也有人向享樂主義的人生觀投降了的。在時代的大變動的過程中，每個戰士在生活中必然會遭受到重大的壓迫和痛苦，於是不免就有一部分原來是 nhỏ 所有者的入向後退却了。他們故意迴避了現實的生活，故意忘却了動搖矛盾的當前的世界，因為他們已經失掉正面對付生活和改革這世界的勇氣了。他們感嘆地說：那些都是太空洞也太偉大的事業，我們的渺小的生命還是在一杯酒，一支煙中能找到更多的意義。於是他們追求最强烈的刺激，最惡性的麻醉，使自己能和世界隔離得更遠。

享樂主義和個人主義也是有聯帶關係的：因為享樂主義者是只有力量

顧及自己的生活的；享樂主義和市儈的「今日主義」又是有聯帶關係的；因爲享樂主義者主張，我們只要顧及今天的快活，更不必管到明天的悲哀。

從這裏看來，享樂主義在其本質上是以觀念論的哲學爲基礎的。醫治享樂主義者，也只有用唯物論的現實主義這一味藥：使他們和客觀的現實碰面，把現實社會中的各種矛盾暴露給他們看，而且讓他們知道，個人是逃不開社會的，個人的享樂是維持不到幾分鐘的。

但也有人說：享樂主義是唯物論的，因爲享樂主義看重肉體的享受，而且把牠看成唯一的真實。特別是反對唯物論的人更故意把唯物論看成饕餮，酗酒、縱慾、貪財……的同意語。——然而事實上，唯物論者，並不像這些人所想像那樣，一定要放棄精神和理智上的活動，只是追逐肉體的

片刻的享受。「衣食足而後知榮辱」，這固然可說是唯物論思想的萌芽，但倘若根據這一點就說，人生的意義只是追求衣食上的溫飽和舒適，那却並不是唯物論的必然的結論，而只是機械的唯物論的思想。

我們已經說過，一種人生觀在不同的時代原可有不同的表現。在古希臘，有一派在本質上是機械的唯物論的伊壁鳩魯 (Epicurus) 哲學是拿享樂主義做他們的旗幟的；他們爲了反抗觀念論的柏拉圖所主張的一超感覺的理想生活」，便大膽地主張人應該注重現世的生活，拿感覺上的快樂與否做人類道德的標準。伊壁鳩魯哲學本是代表了當時剛興起的德謨克拉西主義的商人階層的意識形態，而反抗貴族政治的，這種享樂主義中所含有的唯物論在當時不失爲進步的傾向，而且也並沒有發展到縱慾和貪婪的地步，譬如伊壁鳩魯有句名言道：「我只要有麵包和水，快樂已經不比上帝

差多少了。」這種主張和世紀末的享樂主義是大大地不同的，因為牠並不是叫人忘記現實，却是叫人不要追求空想中的幸福，而要追求感覺生活中的現實的幸福。自然，伊壁鳩魯的享樂主義中的缺點也還是很多的，所以牠立刻就被巨商，甚至貴族利用了去做他們的荒淫卑劣的生活的掩飾，但他們只是借用了伊壁鳩魯的幌子，把他的唯物論的本質完全剝脫了。

在我們的社會中間，沒落階層用享樂主義來阻止自己展望悲慘的前途，從現實鬥爭中退出來的青年用享樂主義來暫時忘却現實的苦痛和生活

的壓迫——這些都是以逃避客觀的現實為特徵，那裏還有什麼唯物論的氣味呢？倘然說：虛無主義是積極地強調人生中的主觀能力來反抗客觀，那麼，享樂主義就是消極地強調主觀能力來逃避客觀。

有一些享樂主義者端着他們的酒杯說：只有酒才能給我愉快，其他一

切都是空虛的了。這種享樂主義顯然是立足在很深的悲痛上面的，絕對不是積極的樂觀主義。在我們的四周，我們可以看見有不少的青年，對於現實既感到絕望，對於改革現實的力量也感到懷疑，便逃到一種個人享樂的方式中去，或者是戀愛生活，或者是酒精的自殺，或者什麼也不是，只是隨時找點消遣和娛樂，來時時給自己一點刺激，使自己能夠意識到，自己還是活着，而並沒有死掉。你假如責備他太糊塗，他便回答你：「人生反正這麼一回事，要不糊塗又怎樣呢？」你再告訴他；我們還有更重大的社會事業要做；他也會反問你：「人生頂多也只能活一百年，假如我們吃盡艱辛，去幹什麼事業，事業未成，人先死了；我們未必能看得到我們的成就。不如還是趁現在的時候享受一點，還能馬上得到快樂的感覺。」對於這樣的享樂主義者，我們要怎樣地說服呢？我們怎樣才能使他們從新走上

積極的生活的道路呢？

然而享樂主義本身也是立不穩脚步的。牠是從悲觀中間產生的，其結果也會回到悲觀裏面去。這是因為享樂主義者雖然想要和現實脫離，但是事實上，一點個人的愉快究竟敵不過時代的襲擊。所謂「借酒澆愁愁更愁」，正是因為時代所給我們的苦痛是現實的存在，絕對不會在一杯酒中間消失掉的。享樂主義只是一種逃避的手段，但事實上，我們若沒有正面去處理一切生活問題的勇氣，生活中的不論是大的，還是小的煩惱都不會因為我們逃避而不跟着來的。

這個時代已不容許享樂主義的人生觀存在了。

四 定命論的人生觀

上面我們已經說明了兩種人生觀：不論牠們是企圖用主觀能力來破壞客觀一切，還是在主觀的享樂中來忘記客觀一切：牠們都是逃不了觀念論的哲學基礎。在牠們的相反的一面，便是機械的唯物論的人生觀。我們在本書第一章已經說過：對於人生的解釋中有一派人把人生看成完全是一架機械，只有被動性，而完全沒有主動的能力：從這種對人生的法中間自然就產生了機械論的人生觀。

倘然觀念論者把一切人生行爲都看做是和用手拍桌子一樣地簡單，都可以隨意地自由支配的；那末機械論者却以爲：連用手拍桌子這樣簡單的事情，也是有着必然的根據，不能夠由人的意志能力參加進去的。

假如你是在一個公司或是機關裏做事，一天到晚奉迎上司，周旋同事，覺得生活很是乏味，便想把自己的生活重新整頓一下，把時間好好地

支配一下，抽點空暇出來做點較有益的事；這時，一個機械論者就會對你說：「別瞎操心了，你的環境是這樣，你有什麼辦法呢？」——這種人很看重環境，所以可算是唯物論者；但是他們把環境對於人的支配力量看得非常機械，所以就不免造成了定命論的人生觀了。

再舉一個例：在現社會中間的小所有者的智識份子有着許多妨礙他進步的傳統的根性，那都是應該，而且可以在一步步的實踐中加以克服的。但是一個機械論者却絕對地否認了克服根性的可能性。克服的過程原來並不是很簡單的事，我們看見，有許多青年不能認識這種過程的艱難，想一躍就洗盡舊時代遺下的根性，結果當然是失敗了。這時，他就會發生這樣的念頭：「我既然是在小所有者的傳統中生長起來的，是無論如何走不出這個圈子的了。」——定命論的人生觀抬頭起來了！

抱着定命論的人總是缺少對於生活的積極態度：他反正已經把生活的方針全部交給「環境」了，「環境」要他怎樣，他就怎樣。他也沒有人生的理想，只是「隨遇而安」。

在封建社會裏面，身分的關係非常嚴密固定化：貴族的子子孫孫永遠是貴族，士大夫的子子孫孫永遠是士大夫，商人的子子孫孫永遠是商人，農奴的子子孫孫永遠是農奴……因此，在人的意識上就自然而然的要把這種階層的分裂看得神聖化起來，以為一切都是命定的；一種超自然的力量把各個人的命運都安排妥當，人力是一點也不能違抗的。封建的勢力仍然瀰漫在半殖民地的中國社會中間，所以在封建社會的基礎上產生的定命論的人生觀在「老」的中國人中間也還是很占着優勢。

受過科學洗禮的新青年對於超自然的命運說當然是不相信的了，但是

僅僅靠機械的科學觀的力量並不能澈底克服定命論的人生觀，恰恰相反，倒是把牠重新培植起來了——那便是前面曾批評到的「歷史的定命論」。

封建社會中的定命論既然是和超自然的命運的力量相結合着的，所以常在宗教的神祕的外衣下出現，這種人生觀顯然是形而上學的。機械論，因為不能夠理解人類認識中的實踐的作用，更不能理解在歷史中間的人類的主觀力量所能起的作用，所以從牠裏面發展出來的人生觀也是形而上學的，他們儘管強調人的環境的作用，但是他們把人的環境看成是死的，是不能加以變革的，在這樣的理解中的環境是獨立在人的力量以外的存在，人類除了服從牠以外，一點旁的辦法都沒有。但我們的現實生活中的環境却並不是這樣的。譬如大家庭的環境對於我們有着某種的束縛，那是不待說的，但是我們決不以爲除了順應這環境做個孝子賢孫以外就沒有旁的辦

法；雖然我們也並不以為我們能在觀念論的意味下，純主觀地解除環境對我們的束縛。

一個真正能夠對客觀的現實有本質的，全面的認識的人決不會抱定命論的人生觀；因為他一方面看到客觀環境對自己的支配，一方面也看到了逐步地打破這客觀環境的可能。於是人生就充滿了積極的，能動的意義，成爲樂觀向上的了。

而定命論的人生觀却是消極的，被動的，而且也不免是悲觀的。

許多觀念論的哲學家反對唯物論的人生觀，他們把唯物論的人生觀看做是「自然主義」，說是倘然採用了這種人生觀，那麼：「人類的內部發展就從此停止，於是一切行爲都歸依自然而不歸依意志。由是而人類最大努力的真正目標，就與一切精神生活同歸於盡了。」（註）這個批評用來

針對機械論的人生觀是很對的，但是機械論却只是唯物論的一個變種罷了。

五 厭世主義的人生觀

機械論既然把環境對於人的支配看得是命定的，不可打破的，那麼人活着還有什麼意義呢？我們不能夠改變現實，也不能夠創造將來，這樣的可憐的生物，活着和死掉豈不是一樣的麼？——從這裏，就產生了一種厭世主義的人生觀。

絕對的厭世主義者顯然是除了自殺以外沒有旁的出路的，因為除了死掉之後，我們什麼時候可以脫離現實環境對於我們的支配呢？特別是在現

代的，充滿着生活的苦難的社會中間，許多人因為痛恨於自己無力改革這社會，改革自己的生活，便更深地墜入厭世主義中間去了。

對於現實的不滿，那是在虛無主義，享樂主義和厭世主義中所共有的。但是虛無主義者強調了個人的力量，想用熱情來衝破這現實；享樂主義者已經失掉了這種勇氣，只能找求一點感覺上的快樂來設法忘掉現實；而厭世主義者的消極程度是更進一步了，他們只能用絕滅自我的辦法來逃避現實。我們前面也指出過，虛無主義者的衝破現實的企圖畢竟只是觀念論的空想，在實踐中證明了這是不可能的時候，他們不由得不對於過去所輕視的環境力量驚詫起來了。這時他的思想上就會因為矛盾而感到非常苦悶：還是繼續着過去的不顧一切的虛無主義的生活態度呢？還是投降了環境的力量做定命論的俘虜呢？這種思想矛盾的苦悶是使一個虛無主義者走

向厭世主義去的原因——這證明他是在現實的面前敗北了！

在十九世紀，德國有個有名的厭世主義哲學家，叔本華（Schopenhauer），這是大家都知道的。叔本華的厭世哲學產生的時代背景是值得一說的。在十八——十九世紀德國資產階層的力量很是薄弱，絕對不能像法國的資產階層那樣，發動一個反封建貴族的革命。叔本華在一八二〇年到柏林大學擔任教授，那時在民主主義的立場上和梅特涅的反動政權鬥爭的只有學生羣衆，然而在這一年的八月，學生同盟被解散了，一切智識分子的出版集社的活動都被監視，大學裏的自由主義教授也被取締。在這樣的黑暗恐怖的時代，德國的智識份子一方面蓄積着對於舊勢力的不滿意，一方面又看不見新的歷史的創造者，對於打破現狀的可能性完全失望——叔本華的厭世主義哲學正是產生在這個時期。

所以叔本華的厭世哲學同樣也是出發於對現實的不滿的，但是叔本華是個觀念論者，他以爲宇宙的本體不是物質，却是一種「生活意志」；所以世間一切苦痛都是從這意志中間產生的，倘若斷絕意志，便能夠脫離這些苦痛，達到另一個完滿的境界，正如佛教幻想一個西方極樂世界一樣。但是對於那個境界，叔本華却不願加以具體說明，因爲那一境界原是不可見，也是不可想像的。——這真是代表了在世紀末的智識份子逃避現實的最可憐的幻想了，他們在幻想中建立起來了彼世界的幸福。

但是現代的機械的科學觀却把這一種幻想也打破了，所謂「彼世的幸福」，在我們看來，顯然是毫無意義的空想。因此，今日我們的社會環境，在某幾點上，和叔本華所處的社會很是相同，也同樣產生了一部分的智識份子的絕望悲觀，但是我們在今日却不易看到叔本華型的厭世主義

了，因為現代人的厭世主義大半是從機械論的定命論中出發的。這種機械論的定命論使現代人的厭世主義更加成爲一片灰色的了，因為叔本華還可以用理想的彼世界來安慰自己，但這種安慰對現代已經很難生效力了。現實生活使許多人感到，只要生活一天，就不得不做一天的牛馬，要不做牛馬，除非絕滅自己的生命——那就是自殺了。

但是真正採用自殺這一手段的徹底的厭世主義者，到底還是很少的。即使是叔本華，在鄉間霍亂流行的時候，也還是要愛惜自己的生命，到柏林去避疫。現代有許多青年，雖然已經看不見生命的意義，對於整個生活都厭倦了，但也還是不能不對於這個世界有點戀戀，用了各種方法來打發這「棄之可惜，食之無味」的生活，——抱着這種不徹底的厭世主義的人，在我們周圍，我們是不難發現的吧？

厭世主義者打發他們的生活的方法倒也值得我們來分析一下。

一種方法是得過且過地敷衍歲月。他們也不想找尋什麼刺激，也不想用什麼手段來麻醉自己了。他們覺得，人既已註定了做牛馬，就做做牛馬吧。能做一天，就算一天。我們大概都讀過魯迅的一篇題目叫做「在酒樓上」的小說，那裏面描寫了一個不澈底的厭世主義的典型人物，他對於做一切事情都感到興趣了，但既然按照社會的習慣應該這樣做，按照做人的道理也應該這樣做，那麼他也就應應景地做一下算了。——這種生活態度可說是慢性的自殺。

但是還有一種厭世主義的很可怕的表现，我們給他杜撰一個名稱，叫做「烈性的自殺」，但不真是用手槍對準自己的腦袋。有許多人，對於自己的生活已經絕望的時候，便想把他的僅有的生命力在最後一分鐘裏痛痛

快快地發散一下；或者是痛痛快快地戀愛一場，或者是到戰場上去痛痛快快地肉搏一下，甚至是痛痛快快地「革命」一下。他們在戀愛、戰爭、革命……上本沒有什麼大的企圖，也不過借此來打發掉這「無聊的生命」而已。

打發生命的辦法，此外也許還有許多吧？但我們不能再繼續寫下去了。要說服這些厭世主義者並不是靠幾句空洞的說教就能成功的；我們除非能夠給他們找尋出人生的意義和價值究竟在哪裏，否則，抱厭世主義的人生觀的人不但不會減少，而且在慘酷的社會加在個人身上的苦痛一天天加重的時候，我們很有把握地相信，那樣的人也一定會一天天地增多起來的。

觀念論和機械論的人生觀都無力幫助我們解決人生的意義和價值的問

題，我們還是試用唯物辯證法的武器提出一種新的人生觀來吧。

第四章 人生的意義和價值（上）

一 偶然性和必然性

在前面的幾章裏，我們首先對於人，人生，人生觀的意義提出了我們的解釋，並且說明了新哲學在處理人生觀問題時所取的態度，接着又指出了各種錯誤的人生觀的哲學基礎——在這幾章裏面，正確的人生觀是什麼，這問題雖然還沒有討論到，但其實已經給我們看見了一個大概的輪廓了。現在我們可以更進一步討論到人生的意義和價值。

首先我們要提出哲學上的兩組範疇來討論一下，這就是「必然性和偶

然性」和「可能性和現實性」，這兩組範疇原是宇宙論方法論中的基本範疇，而也是一切舊的哲學所不能給以圓滿的解釋的。對於這兩組範疇的錯誤理解影響及於人生觀的建立是很大的，所以我們不能不在新哲學（唯物辯證法）的立場上與以詳細的說明，當然，主要地是要說明這兩組範疇是怎樣地表現在人生的活動中間，然後我們可以進而討論為人生問題中的中心問題的「意志自由問題」。

前面我們曾說過，生活在公債市場中的張家大少爺把人生一切都看做是偶然的，一個偶然的機會可以使他破產，又一個偶然的機會又可以使他恢復過去的財產，所以在他看來，人生的進行都是聽隨偶然性的播弄，既不能預知，也不能做任何計劃。

這種看法是不是對的呢？似乎我們也不能完全否認。人生中的確有許多偶然的機會，往往一個不期而來的偶然會改變了我們的整個的生活。譬如一個窮孩子，雖想求學，却沒有錢進學校；偶然一天遇見了一個富翁，這富翁的獨養子新近害病死了，而這窮孩子的容貌身段和那死掉的孩子很相像，便被富翁收養了去，得到了求學的機會。——這故事我記得是在什麼電影上看見的。試想想：容貌長得和另一人相像，那是何等偶然的事，但就是這偶然性改變了他一生的命運，而小時候和他做同伴的另一個窮孩子却始終拾破布，檢垃圾過日子。——我們應該怎樣解釋這種偶然性呢？倘若人生真是完全受偶然性所支配，那末一個窮孩子要想受教育，除了等待有富翁肯發慈悲心給他求學機會以外，是一點辦法也沒有了。

偶然性的問題在哲學史上也是最令人困惑的問題之一。一切觀念論的

和形而上學的哲學不是把偶然性從必然性絕對地分離開來，使二者互相獨立，就是把偶然性還元做必然性，把一切現象都看做是機械的，必然的。

把必然性和偶然性絕對分離開來的見解是這樣的：他們以為必然性是合法則的，能用法則解釋的便是必然，無法解釋的便是偶然的。一種東西不是必然就是偶然，偶然和必然是絲毫也沒有關聯的。譬如舊道德家說：一個人，只要勤勤懇懇，就能發財。這是他們的最高的法則。勤懇之後，跟來發財，在他們看來是必然的。但是事實上，儘有人苦苦勞作一世，一個錢也沒有，這樣的事便不能容納進他們的法則中了，他們只能說，「這是偶然的一」。所以，這種說法其實只是逃避了對於偶然性的解釋，用偶然性來掩飾自己對於某些現象的無知。——在人生中間處處都有偶然事件的發生，倘採用了這種「不了了之」的辦法，那麼對於人生現象是一點也不

能說明了。

和上面這一種見解在形式上是相反，而本質上其實是相等的另一種見解說：偶然性是根本不存在的，一切東西都具有絕對的必然性。老王偶然在馬路旁邊買了一張航空獎券，開出獎來，偏偏就發了二十五萬的財；阿狗因為長得像一個富翁底死掉的兒子，被富翁收養了去——倘然說這些事情都是絕對的必然性，那麼我們除非相信天上有命運之神的主宰。所以這一種見解和機械論的宿命論原是一脈相通的。我們看，城隍廟裏的「星相家」們就是壓根兒否認偶然性的人。在他們看來，不但房子失火，人口喪亡，甚至死了一匹狗，一隻雞都是有着必然的命定的意義的；而且人生中心每一件小事件對於整個人生都有決定的意義，譬如造房子時把門面偏了一點對於子子孫孫都可以有無窮的影響。不要笑這只是江湖術士的胡說，許

多歷史家也有着同樣可笑的見解，他們有的說：假如克萊俄拍特拉（Cleopatra）古埃及的一個女皇）鼻子高一點，整個歷史就要變一個狀態了。這種說法其實正是承認了絕對的偶然性。若以為這女皇的鼻子的高低和社會生產力的發展對於歷史同樣有決定的意義，那麼，正如恩格思所批評的，這一並不是將偶然性提高到必然性的水準，却是使必然性降落至偶然性了。（註）根據了這種理論，我們不論是對於歷史還是對於人生都無從說明。所以簡單地否定了偶然性，把偶然性還元到必然性，結果我們的人生還是不能不永遠受着偶然性的播弄；因為假如人生中的每一偶然事件都有着必然性，這一切必然性我們如何能夠覺察呢？只好說是天曉得了。只有根據辯證法才能說明必然性和偶然性這兩個範疇。

必然性和偶然性並不是兩個靜止的範疇，我們不能不從運動和發展中去觀察牠們，在運動和發展中牠們互相滲透着，而且能夠互相轉化。

辯證法決不否認偶然性，而且認為必然性是不能夠脫離偶然性而存在的。必然性是由事物發展的內在本質所規定的，譬如資本主義的沒落，那是由資本主義社會的本質所必然規定的；偶然性只是必然性的發現形式，但也能補充必然性。——我們舉一個實例來說明這意思。

我們可以用魯迅先生的一生奮鬥做個例子。魯迅起先是在進化論的立場上反對國故，反對封建的腐朽傳統，更進而反對「費厄潑賴」，反對自由主義；到一九二九年左右才接受了新的理論站到新興階級的立場上面。這一種「轉變」當然決不是偶然的，牠的必然性的根據是在於這兩方面：第一當然是近二十年中國社會的急激發展迫着他走這樣的一條路的；第二

是魯迅本身的永遠戰鬥的不屈服不妥協的精神也使他必然放棄了進化論的立場而走入新的陣營。但在魯迅一生中也可看見許多偶然事件：譬如他在一九二五年在北平遇見陳源教授之流增加了他對於紳士學者的自由主義的反感；一九二七年又剛巧到「革命策源地」的廣州，看到了新的恐怖和黑暗，感到了新的失望；一九二八年到上海又被創造社的作家們一一擠一，被逼着看了些科學的文藝論的書……這些事件，對於魯迅的整個一生的發展，都可說是偶然的。也許有人要說：假如沒有這些偶然，魯迅會永遠老死在殘缺的進化論裏了。但實際上魯迅的進步原是必然性的，即使沒有和創造社的論爭，魯迅也終於會發見過去自己的偏頗的吧？不過對於一件事情的促進或延遲，偶然性却多少有着作用；正是通過了這一切偶然性的事件，魯迅才迅速地發揮出了一從舊的立場移向新的立場——這一個必然性。

——從這個例子中我們已能很明白地看出：偶然性並不是脫離必然性的，這兩個範疇也不是絕對地對立的；恰恰相反，牠們是一個貫串着一個的。

偶然性和必然性當然還是有差別的，我們並不像機械論那樣糊裏糊塗地把牠們混同在一起，但也不能形而上學地把牠們絕對分開；我們要認定：偶然性是必然性的契機，這種契機，在它作用增高起來的時候，也可以轉化成爲必然性。——下面，我們也舉一個例來說明：

假定有一個在北平讀書的學生，他一向是除了死讀書以外什麼也不管的，偶然在馬路上看見了「友邦」軍隊的威武的行列，感到了憤慨。這一種偶然的憤慨就可能轉化成救亡行動的必然性。自然，也有些人在一時憤慨之後就漠然無動於中的，所以我們還不得不指出：一種偶然性，若要轉化爲必然性，還得具備其他一切必需的條件，像上舉的那個學生大概還

看了一點關於國難和救亡的書，也許他本來是出身在沒落的中產家庭中的，這就更容易使他參加救亡運動的行列了。

承認了偶然性的存在並不就是否認因果性和規律性。事實上，一切事物的發展還是建築在有規律的必然性上面的，而且甚至，偶然性也還是客觀存在的現實性，還是有種種原因和條件的。我們決不以爲偶然的事件是毫無原因和條件，脫離了現實而獨立地出現的。

最後，我們還要指出：一方面必然性通過一切偶然性而發現，一方面必然性更能積極地克服偶然性。這也是很明顯的。例如在勤懇的自學中可以得到成功，這是有必然性的，假如在自學中忽然生了一場大病，這種偶然的事情會不會把必然性完全打倒呢？並不。當然這個偶然性對於他的自學是有重大的影響的，但是一個真正刻苦自學的人決不會因爲偶然的妨害

而斷絕了上進的意志。

所以我們並不抹煞偶然性的作用，但也不誇大牠的作用，我們用不着害怕人生會被偶然性所播弄。人生的發展還是以必然性為基礎，而偶然性只是必然性的發現形式。我們要把握每一個偶然性的機會來開闢必然性的道路。我們上面已經舉了魯迅一生的奮鬥做為我們的模範了，但是在我們的現實生活中間，還存在着種種偶然性和必然性的發展的具體形態，我們不能不從實踐上去充分把握到這兩個範疇的具體的意義。

二 可能性和現實性

大概我們都經歷過追求中幻滅的悲哀，就是想要得到什麼東西而終於

達不到目的的悲哀，任何人在生活中都不能不有某種幻想和希冀，而且自然希望能把在腦子裏的幻想轉變成爲現實中的存在。但是在追求中間，理想常常被現實所壓扁；所謂「畫餅充饑」只是在無力促進現實性的產生時的解嘲的話罷了。

所謂現實性這一範疇當然決不是建築在空想上面的，牠一定是反映了客觀的實在性，牠是把客觀實在的發展中的全面的內容都表現出來了。沙灘上建立不起摩天樓，空想上也建立不起現實性來。但是不論是在自然界還是社會中，而在人生中間也一樣，永遠是有新的事物產生的。人生更永遠是在意識地追求着新的事物。新的事物怎樣地產生的呢？是怎樣地從本來沒有而變成現實性的呢？

自然，從純粹一沒有一中間是產生不出任何東西來的。新的東西在未

變成現實性以前其實已經預伏着一個不會顯現出來的可能性了。在這一節裏我們就來討論現實性和可能性這兩個範疇。

我們還是從人生說起。有一些悲觀的人以為，人生永遠是在追求和幻滅中間，自己總是以為所憧憬的事物就在眼前，但實際上他們是永遠達不到他們所憧憬着的事物的，因此，人生永遠是在苦痛的深淵中間。譬如為建立新社會而奮鬥，却屢次失敗的人就常會有這樣的悲觀的論調。現社會制度的一切已指示給他們了新社會建立的可能性，但是怎樣使這種可能性發展成爲現實性呢？他們躊躇起來了，甚至以為是不可能的。也不但大而至於社會改革事業，即使在小至於日常生活中的各種事項中間，因為覺得無力使可能性發展成現實性而感到絕望悲哀的人都是很多的吧？

像這一種看法可以說是把可能性和現實性絕對地分離開來了。可能

性永遠只是可能性，永遠不能轉化成現實性。但是還有一種對於這兩個範疇的錯誤理解：那是把牠們機械地看成同一的東西了。

照機械論的說法，一件事物既然已有存在的可能性，那麼牠「自然」地會轉變成現實性的。好像一粒種子既然牠裏面已經有了產生出來一顆植物的可能性，那麼你不必去管牠，這棵植物就自然而然地會生長出來的，但實際上，你若不去澆水，加肥，恐怕這棵種子不免要死亡在泥土裏，——產生植物的可能性根本被斬斷了。這一種把可能性和現實性看成同一的東西（只要有了可能性，跟着就一定產生現實性，這豈不是把二者同一看待了麼？）的機械論就是產生了宿命論和機會主義：反正要來的總是要來的，那麼大家豈不是只要安坐下來等待好了麼？

那麼，我們對於可能性和現實性這兩個範疇，究竟應該怎樣地來說明

呢？——一方面我們要克服把可能性和現實性絕對分開的觀念論，一方面也要克服把二者看成同一的機械論。

從可能性到現實性的轉化是以現實的發展為根據，而並不是建立在空想上面，這已在前面說過了。但是我們要知道：並不是一切事物都能在發展中間充分實現牠的本質中所包含着的一切可能性的。從可能性向現實性的轉化中間有一個決定的條件，那就是不能缺少人們的主觀的能動作用。

事物存在的可能性倘已經有了，但這可能性並不已經是現實性，要使可能性變成現實性就要人們去努力，去奮鬥。不然的話，可能性將永遠只是可能性，正如一顆種子得不到澆水施肥，就要枯死在泥土裏面一樣。

一個窮苦的商店學徒不放棄求學機會，企圖能在自學中得到成功，這是有可能性的。但是假如他只是每天得便讀一兩頁書，恐怕終於是不會成

功的吧？他真想得到成功，就不能不努力，設法加入什麼讀書會，接近任何一個可以給他學業上的指導的人，並且儘量爭取讀書的時間……那末他的自學成功的可能性才能轉變為現實性。

在說服一個人的時候，也很可看出可能性和現實性這兩個範疇的轉化的情形。要想使一個小工廠主人努力從事救國運動，並不是不可能的。這個小工廠主人因為私貨的充斥，外國資本的排擠已經感到很大的威脅了，這裏就顯示了他參加救國運動的可能性。但若以為他自然而然地會參加救國運動的，那就錯了，所以我們還是不能不用種種方法去說服他。說服正是我們的能動的活動，這種能動的活動保證了可能性向現實性的轉化。

機械論把可能性和現實性看成是同一的東西，二者間即使有區別，也只是在於量上。他們以為新的東西原是以極微小的形態存在於舊的東西

中間，這微小的東西本來我們看不見，後來慢慢地增大了，便變成新的東西。但實際上，我們知道，可能性和現實性的轉化並不是這麼一回事。雞蛋有變成小雞的可能性，但是雞蛋裏面並沒有一個很小很小的雞存在在裏面。所以可能性和現實性之間並不只是有量的限界，而且有質的限界的。像上舉例中的那個小工廠主人，他轉變成救國運動者的這一可能性向現實性的發展更顯然是一個質的飛躍——機械論者把質的限界還原爲量的限界便很自然地發展成爲宿命論，把在歷史和人生中間的人類的能動力量全然無視了。

我們還要進一步分析一下可能性的範疇。事實上並不是一切的可能性都能轉化成爲現實性的。今天還是一個窮光蛋，想像明天就會成爲百萬的大富翁，這種空想那裏能夠轉化成爲現實性呢？——即使你怎樣地努力。

能夠轉化成現實性的只有在現實中間有着必然的基礎的可能性。

所以我們有兩種範疇的可能性：一種可以叫做抽象的可能性，另一種可以叫做實在的可能性。

倘若不顧到現實的環境，儘管「鏗而不舍」地抱緊了一個「抽象的可能性」；結果在和現實碰面的時候，就不能不感到幻滅的悲哀了。許多人生的煩惱其實是因此而來的。有些詩人憎惡這個社會中的黑暗，以為靠了他的詩人的靈感就可以避開這個社會去過自由自在的生活，這顯然只是一種抽象的可能性。反之，倒是想用集團的力量來推翻這個社會，重新建立一個萬人幸福愉快的社會的理想是具有實在的可能性的。爲什麼呢？因爲後一種可能性是從現實的矛盾的分析出發，有着客觀的必然的基礎的。

但是我們還要指出來：實在的可能性和抽象的可能性也並不是機械地

對立的兩個範疇，牠們還是能夠辯證地互相轉化的。在現社會中，一個小店員想靠自己的勞力拚起錢來進大學，這只能說是一種抽象的可能性，事實上是無論如何辦不到的。但是在社會環境整個變易了的時候，教育已不用洋錢和支票做大門了，那時候，小店員想進大學當然是不成問題的——這就是抽象的可能性轉化成實在的可能性的例子。這種相互轉化也還是由整個發展過程和具體條件的變遷來決定的，並不是一切抽象可能性都能轉化成實在的可能性。前面舉過小工廠廠主變成救國運動的戰士的可能的例子，有人也許要懷疑，認為那只是一種抽象的可能性，他們以為，民族資產者是根本沒有可能變成愛國者的，但他們忘記了中國目前的客觀形勢的變動了，因為在帝國主義的進攻加急，民族資本的整個破產這種客觀形勢之下，本來是抽象的可能性的也變做實在的可能性的了。

仍舊用小工廠廠主的轉變做例子再來繼續研究一下。在目前的客觀形勢之下，這位廠主先生是不是只有變做民族戰士的一個可能性呢？仔細分析一下，並不。橫在他面前的還有一個可能性，那就是爽新去販買私貨，做一個小小的漢奸。這種可能性難道不是有着現實的基礎的麼？所以事物的發展不一定只有一個實在的可能性，可以有兩個，甚至更多。

中國古代有個「歧路亡羊」的故事。說是楊子追趕一匹走失的羊，趕到一個三叉路口，不知道應該向那面追去好，掩面哭起來了。人家問他，他回答道：「歧路尚且亡羊，人生的道上正不知道有多少歧路呢！」這故事正可以用來說明人生的發展中常是有着幾個可能的前途的。但是我們却不能站在歧路口，以一哭了之。靠了主觀的努力和奮鬥，我們可以在幾個可能的前途中間揀選一個來大踏步地前進，正如那位廠主先生只要有決

心，他便能逃開漢奸的命運去做一個光榮的民族鬥士。

到這裏，我們可以把這一節裏的討論做一個結束了。

可能性和現實性，正如偶然性和必然性一樣，雖然是客觀宇宙中間的總的範疇，但這些範疇的正確理解對於人生實踐是具有重大的意義的。人生中的現實主義的戰士一定要能夠在實踐中清楚地分辨出抽象的可能性和實在的可能性，再用主觀的積極的努力來促進每一個實在的可能性向現實性的轉化，甚至他可以創造現實的條件來使得抽象的可能性也轉化成實在的可能性。只有這樣，人生才不只是盲動，也不是消極的，被動的；恰恰相反，是有着正確的目的和方向，是積極的，能動的。甚至我們可以說：人生的意義在這裏已經被我們發見大半了。

三 人類的自由

人生，在其基底上，是以內的發展的必然為根據的：偶然性是必然性的發展形式，而可能性到現實性的轉化，也仍然是拿必然性做基礎的。倘若否認了人生活動的必然性，那麼每一個人都可以成為自由自在的神了。但是我們也不因為承認必然性而達到機械論的宿命論的見解，因為我們同時承認人類是有他的特有的自由的。

說到人類的自由，這實在是一兩千年來哲學家所最紛爭不絕的一個問題，但是對於我們，我們既已經說明了人是一種有着主觀的能動性的社會動物，而現在又解決了偶然性和必然性，可能性和現實性的問題，那麼，人類的自由這一問題也並不是怎樣難以解決的了。

對於自由這一範疇，我們也應該分析一下：正如可能性有實在的和抽象的兩種，自由也可分成抽象的自由（或者竟可稱之爲形而上的，神祕的自由）和實在的自由。倘若以爲人類可以脫開一切自然的因果性和歷史的必然性而絕對自由的活動，在這樣的理解中的自由顯然只是一種抽象的自由：想用人力來改變地球繞日的軌道，或是一個窮叫化子想一躍而成爲大總統，這種自由是人類所沒有法子具有的。我們所能夠有的只是實在的自由。一個火車頭在軌道上風馳雲捲地走着，在道旁的鄉下人看來，也許要以爲這東西是有着無限的自由吧？但實際上並不，火車行駛的自由是有限制的。第一牠一定要有軌道，牠顯然不能開馳到一個沒有鋪着軌道的村莊裏面去；第二，牠要有充足的煤和水……但是我們還是可以說：火車頭是有着有限制的自由的。在現實的因果性的限制裏面的自由是實在的自由。

也許有人要說：人生所有的自由倘像火車頭所有的完全一樣，這種自由有什麼可貴呢？自然，譬喻究竟只是譬喻，社會的人和機械的火車頭是不能相提並論的。這譬喻只是用來說明，人生的自由，也要受現實的因果性的限制，正如火車頭的自由一樣，我們不可能具有一種抽象的絕對自由。

恩格思說：「自由不是在於想像中的對於自然法則的獨立，而是在於認識這些法則，而能有計劃地利用牠們來達到一定的目的。」（註）但是有一些哲學家却否認人生活動有目的，他們以爲：人沒有目的，正如山沒有目的，雨沒有日的一樣。當然我們不能誇大了目的性，造成含有宗教色彩的的目的論的宇宙觀和人生觀。山自然不是爲了給雅人遊覽而產生的，雨

也不是爲了給人灌溉便利而產生的；但是作爲「社會的動物」的人却不能和這種自然物一概而論。固然人的產生也並不是註定了爲什麼目的的，但是在他的生活實踐中間，却的確可以在每一個活動之前預懸一個目的，這樣的目的是，決不是上帝給我們規定的，却是根據科學的預見而得到的。

我們並不是城隍廟裏的星相家，不能夠未卜先知地知道你那一年交大運，那一年要家破人亡；但是因爲一切事情的發展都有着必然的因果性，所以我們可能根據今天的事物，預見牠的未來的發展的動向。雖然我們不能算定你在那一天死，但你總於要死的，這是我們可以斷定的。若你以爲，人人都要死，這是常識，這種預知一點也不稀奇，那末我們可以舉一個大的例子。我們雖然不能知道中華民族要在那一年，在怎樣的具體情形下復興，但是在全民一致抗敵中，中華民族將得到新的生命，這却是我們

可以預知的；正因此，我們就可以拿發動全民抗敵這一事做爲我們的活動的目的了。

人類能夠充分認識必然性，能夠有科學的預見的能力，能夠給自己的動作預定目標，所以人類的自由並不完全和山，和雨，和火車頭一樣。

爲什麼在必然性的認識和科學的預見中間能夠產生自由呢？那是很明顯的。既然宇宙的一切事物的運動發展都有必然性的法則，譬如水的流，好像是很自由的，但其實牠也一定要依照了引力，摩擦，惰性等等法則而自由流動的，那麼我們人類在澈底認識了必然性之後，就能有築堤防水，開通運河，以至利用瀑布來發電力等等的自由。「呼風喚雨」那本是神話中的天神的自由，但在人類充分認識了自然的祕密之後，人工造雨，人工造風都是不難的事情。所以只有在認識了外物的必然性之後，人類才能不

只是受這種必然性所播弄，反而能夠想法支配這種必然性而發揮出來人類特有的自由。

在海上航行的船舶發覺了氣象中的某一種變態的時候，便能預見到暴風雨的到來，於是他們就可以採用各種方法來逃避或是防禦自然的災難。但是在沒有預見的能力的時候，顯然這種自由是不可能有的，除了聽憑自然界的慘酷的播弄以外一點辦法也沒有。人類正是靠了他所特有的這種自由而變成非常狡猾，能夠和自然界對抗，而且利用牠。

海獺能夠築堤防水，鳥能夠築巢，蜜蜂也能自己建築蠟窠，但他們這些行爲和人類的建築房屋的自由是不能相提並論的。因爲人類對於建築術有科學的理解，所以他們能夠在各種環境中築各種形式的堤，造各種形式的房屋。在建築上，人類有相當的自由（雖然他終於造不出一個一空中樓

閣」來)，但是海獺、鳥、蜜蜂却沒有這種自由，因為他們子子孫孫所造的隄、巢和蠟窠是幾乎沒有一點不同的。

人類在自己的行動上也可以有支配的能力，正好像他們支配自然界一樣。——這種支配自己的行動的自由同樣也是建立在必然性的認識上面的。

在歐洲大戰中間以及以後的一個時期，在戰爭中直接間接受到許多苦痛的人都對於人類的力量感到了無限的失望：戰爭彷彿是一個不可避免的惡運，我們並不曾有意去挑選這種苦痛，但這種苦痛却不管我們願意不願意，突然加上我們的身上了，我們那裏有什麼自由呢？的確，戰爭的發生是有着必然性的，但是在認識了國際戰爭的本質和牠的發生的必然性的時候，我們可能用各種方法去阻止牠。譬如，現在在第二次大戰又快爆發的

時候，人們並不是束手待斃了，在國際間產生了種種的和平運動，保衛和平協會。有人說這只是空想的和平主義，但實際上並不是的，因為靠了國際間千萬愛好和平的大眾的力量，消滅帝國主義者的戰爭冒險和軍火商人的軍事投機並不是不可能的。但我們也決不過分誇大這種自由。有人想用「設壇祈禱和平」的方法來消滅戰爭，但這種方法因為並不是出發於對於戰爭的本質的理解，當然不能得任何效果。

現在我們把我們的論題縮小一點，來看一下在個人的人生活動中的自由。假如這裏有一個人，他想將來做一個醫生，那末他現在就可以去進一個醫科學校（當然，他還得具備進醫科學校的條件），這學校就可幫助他做成一個醫生。在一個醫科學校和一個音樂學校中揀選了前者，而終於達到他的目的，這豈不正是他的自由？雖然這自由確是受了多方面的條件的

限制的。

因為我們有科學的預見的能力，我們就可以在今天我們的一個活動中間，看出必然要跟着來的將來的一串結果；那麼我們就能夠決定今天應該怎樣做法，同時也就是決定了我們的將來的命運。我們又可以預見到在人生中的幾個可能的前途，而揀選一個前途努力走去；我們還可以根據現實的分析來決定我們的理想……在這裏都表現了我們的自由。我們的自由不是抽象的，因為憑我們的努力，可以使這種可能性轉化為現實性，可以在現實中達到理想的目的。做事而能夠達到目的正表示我們有實在的自由。

「自由是必然的認識」，這是我們對於「自由」這一範疇的基本的瞭解。不從必然的認識出發的自由是抽象的自由，是永遠不能在現實中實現的自由。你不妨想像我們有從一個音樂學校裏學成外科醫生的自由，但這

種自由既不能幫助我們達到目的，似乎也並沒有什麼可貴。我們甯願守住我們所僅能有的有限制的自由，而充分地發揮牠。對於那種抽象的自由論者，我們一方面要告訴他們人類所能有的自由是要受限制的，但同時還要告訴他們，這限制並不是從有史以來永不變更的。從前的人類想像他們有上天飛的自由，但在那時代，這只能算是抽象的自由；但是對於二十世紀的我們這却是一個實在的自由。雖然對於現社會中的一個窮叫化子，坐一下飛機的自由也還是不能有的；可是到了另一個新社會裏，坐飛機的自由對於任何人一定都是不成問題的了。從這兩個例子中，可以看到抽象的自由向實在的自由的轉化——在這裏我們又得到了一個對於「自由」這一範疇的很重要的理解。

既然自由是對於必然的認識，那麼隨着我們人類的認識的不斷發展，

自由當然也要不斷地發展的。我們知道，有一些學者把人類看成是一種「自然的動物」，只從生理上來考察人生活動。根據了這種看法，我們即使不把人類看成和自然物一樣地毫無自由，也會認為：人類即使有自由，他們的自由也是永不變的。既然原始的人類和現代的人類在生理上並沒有很大差別，我們似乎就可以得到這樣的結論：原始的人類有那麼多的自由，現代的人類也還是有那麼多的自由。這種說法顯然是不對的，因為事實向我們證明了現代人類的自由比了原始人類的自由無疑地是大得多的。

古代的人類不能夠充分認識自然界的「祕密」，完全被束縛在自然的必然性中間，風雨雷電以及任何一個自然界的突變都能給他們的生活以威脅和阻礙，他們的自由的範圍顯然是很小的。但是跟着生產活動的發展，科學知識的進步，人類對於自然的必然性有了較多的認識，對於自然界便

逐漸有了較大的支配和利用的自由了。但是人類一方面受自然的必然性的限制，一方面還受社會關係的必然性的限制。古代人類沒有上天飛的自由是由於前一種限制，而近代社會中的窮叫化子沒有乘飛機的自由却是由於後一種限制。但人類在充分認識了社會關係的必然性之後，也可以在實踐中打破這種必然性，正如他們打破自然的必然性一樣。在那時候，人類自由的範圍又擴大一層了。所以，我們可以說：自由並不是死的東西，而是不斷地變更的，是在人類的社會的、歷史的實踐中間一天天地擴大，一天天地發展的。以爲「人類的自由是不發展的」，這種錯誤理解的產生正是因爲他們把人類的歷史的、社會的實踐忘記了。

在個人的發展途徑中，自由的範圍也是一天天地擴大的。初生的小孩當然說不上有什麼自由，在生活實踐中對於事物和人生逐漸有了本質的認

識之後，人才能有較多的決定自己的一命運一的自由。每個人在少年時代對於前途常常有許多幻想，彷彿前途是一個無邊的自由的廣場，可以讓自已任意去開發。這時所想的自由其實是抽象的自由，並沒有現實的根據。慢慢地，他就會對於自己的自由感到失望了。譬如要想升學，却因家庭經濟關係而做不到，要想就職，又得不到一個合於自己理想的職業，除了聽憑一命運一的支配以外，似乎是什麼辦法都沒有了。但一個抱着現實主義的人生觀的人這時就會覺悟到過去所想像的自由原是不可能存在的，他應該馬上利用他目前所有的一切社會關係，根據他所處的現實環境從新建立起理想來。不能夠升學，我們可以自學；不能找到合於理想的職業，就從現在所處的職業環境做起，在業餘利用一切機會從事有意義的事情。這樣，他就會覺得他的自由並不會被社會關係的必然性所壓制得死死的，恰

恰相反，他倒可以在生活中創造更多的自由。

有一個生理學家在他的討論人類的意志自由一書的結論中說：「整個的問題的結論，最好以古代的經文來表明之：『你須知道真理，而真理必使你自由。』」（註）我也借用這一句話來結束這節的討論。——我的意思就是說：爲了得到支配外物和自己的生活的自由，我們不能不深入地知道真理，所謂真理就是反映了事物發展的必然性的。在對於必然性的認識一天天地加深中間，我們的自由也一天天地擴大。

(註) Herrick: Fatalism or Freedom, 六五。

第五章 人生的意義和價值

一 自我和不朽

我們有「英雄造時勢」這一句老話，相信這句話的人就會把「自我」的力量抬高到一切以上，以為靠個人的力量能夠創造歷史和社會。這顯然是一種英雄史觀的誇大論。實際上，自我不能離開社會和歷史而獨立，是刻刻要受後者的法則的支配的。我們又有一句話是：「時勢造英雄」，過於相信這句話的人又會把自我的力量完全抹煞了：英雄尚且受時勢的支配，區區小民有什麼力量呢？現在爲了要明白「英雄」和「時勢」之間的

真實的關係，我們對於自我不能不有一種新的估價。

自我的存在是無可疑的，在客觀上，在某時期某地方確有一個我存在，在主觀上，我更能意識到自我的存在；「我在那裏呢？」這只是瘋子的囈語。但自我却並不是孤立的存在，牠是和整個的歷史和社會甚至整個的宇宙界緊密地聯繫着而存在的，以爲自我能脫離開一切客觀界的必然性的法則而獨立地存在，那只是觀念論的空想。

歷史的發展法則是支配了自我的活動的，譬如生在現社會中的人絕對做不成一個中世紀的騎士，即使你是一個堂吉訶德式的英雄。但是自我的活動對於歷史的整個發展所生的影響却也是不容忽視的。試想一個大工廠裏，一切機器都依一定的法則而運動着，在這裏面的工人也都是依從着這整個法則而工作的。但這裏並不曾完全絕滅了工人的自我。這工人可以更

勤力地工作，使全部機器的活動也更活潑；倘若他忽然怠工了一會工夫，也不免要連累到全工廠裏的工作的進行，——雖然他並不能因為自我的喜怒而改變全部機器進程。在歷史中間個人的力量也正是處於同樣的情形。

在一次革命行動中間，只要有一個人不能按照原定計劃機警地動作，整個行動都可能受到巨大的影響，那是很顯然的事。在革命中間，領袖的決斷力、預見力、規定策略和口號的才能有着很大的意義也是不能否認的。當然我們並不誇大這種事實而造成英雄史觀，因為每一個英雄都是作為歷史的人物而出現的，在歷史需要一個英雄的時候，即使沒有這一個英雄也一定是有另外一個英雄出現的。假如沒有拿破崙，一定有另一個人出來代替他；沒有瓦特，也一定有另外一個出來做成了他的工作，整個的歷史還是要同樣的發展，雖然決不會是機械地在任何小節上也完全一樣。

因爲歷史畢竟還是人創造出來的，所以雖然歷史依從着一種彷彿是獨立在人的意識以外的法則而前進，但牠的每一步發展都不能不從人的行動上表現出來。因此在歷史中間，不論是一個英雄還是一個平凡的人都是負着歷史的任務而活動的，最有能力的人當然能在歷史上負擔最重要的任務，他們就作爲英雄而出現在歷史的舞台上，但我們不能忘記還有許多「無名英雄」對於歷史也同樣有着一部分的貢獻。除了瓦特之外，在十八、十九世紀之間也還有許多無名的機械師同樣爲蒸氣機的發明而努力。這一切個人力量的總彙才構成整個歷史的洪流。

正因爲我們不否認個人的力量對於整個歷史的作用，我們決不反對自我的修養和鍛鍊。只有前述的虛無主義者在否定了一切客觀事物之後，往往連自我的存在也否定了。

所謂「個性的發展」，倘然不在觀念論中去理解，也還是正確的。歷史並不排斥自我，牠容許各個人發展個性來盡更大的努力，這種努力並不是和歷史的發展違抗，而是順應，並且能加速歷史的發展的。

但是歷史的發展是無盡頭的，而自我却是要死亡的——這又產生了人生的一個悲劇。

其實人是要死的，這並不是值得悲觀的事。既生了就不能不死，生和死原是一個統一體。恩格斯非常警闢地說明了生死觀，那大意是：作為一生的否定一的死原已包含在生的本身中間，倘若脫離了生的必然的結果（死），那麼生命便是不可想像的了。所以他甚至說：「生就是意味着死。」（註）照這樣說來，那種假設了「靈魂不滅」的說法去安慰自己的行為

（註）自然辯證法一八五——一八六頁。

顯然是非常無聊的。想逃出生死界以外，達到「無生死」的「涅槃」境界的佛家其實也同樣是沒有看透生和死的本質。抱着現實主義的人生觀的我們要肯定死，正如肯定生一樣。

在科學的生命觀相當普遍的現在，大概很少有人幻想長生不死的藥或相信靈魂不死的宗教觀了。使人苦惱的倒還不是肉體和靈魂要死朽的這一點，而是：「人生的努力是不是『及身而斬』的」這一個問題。假如人一死，他生前的一切努力都統統跟着死朽，那末人生豈不是太渺小，太無味了麼？人生更何必要努力，要奮鬥呢？

我們現在已經進而討論到「不朽」的問題了。

中國的先聖先賢曾拿三不朽的說法來教訓世人，說是一個人只要立了「功」，立了「德」，立了一言」，那末這人的臭皮囊雖然爛掉，他立的

「功」「德」「言」是不朽的。這種不朽論確能安慰不朽世人不少。但這種論只使得人人都想做聖賢英雄。而且所謂「功」「德」「言」其實也並不是不朽的，孔子的學說也只是在封建社會中被尊崇了一千多年，到了現在，我們還能不說牠是死朽了麼？

於是有人修正這種不朽論。胡適之說：「小我是會消滅的，大我是永遠不滅的」。這所謂「大我」其實就是社會。他以為社會是不朽的，而「小我」雖然要消滅，但小我的一切作爲却都刻印在社會中間了，所以「小我」也能跟着「大我」的不朽也得到不朽（註）。但是這種說法也還是只說出真理的一部分。社會明明是不斷地發展的：舊的社會死朽了，新的社會生長了。上面說的孔子的學說的死朽就正是因爲封建社會死朽了的原

故。「小我」要死朽，「大我」也何嘗不死朽。——所以我們不得不更進一步地說明我們的不朽觀。

懂得辯證法的人都知道，宇宙的一切都是在發展的過程中，不但人要死朽，社會要死朽，連地球也要死朽，太陽系也要死朽。一切事物都是向着死走去的，形而上學的不朽的觀念是和客觀事物的發展法則違背的。

但是片面地抱住「不朽」的概念固然是形而上學的觀點，而片面地抱住「一切皆朽滅」的概念却也還是形而上學的觀點。辯證法要把「朽」和「不朽」的概念統一起來，正如把生和死統一起來一樣。一切都要死朽，但死朽中間有新的事物成長起來了。這個太陽系死朽了，將有新的太陽系產生；人類死朽了，將有新的人類產生；宇宙永遠是在死朽的過程中

間，但同時也永遠是在新生的過程中間。舊的事物死朽了並不是意味着牠變成了一無一，而是變成了新的事物。沒有舊的事物，新的事物也不能產生起來。在這意義上，我們也未始不可以說：舊的事物並不會死朽，因為牠是變成了新的事物了。

奴隸社會固然是已經死朽了，但是現在的社會正是從奴隸社會中發展出來的。倘沒有奴隸社會，不但沒有資本主義社會，連未來的更高階段的社會也不可能有吧？所以我們要從歷史上去研究奴隸社會，而且在這意義上，可以承認奴隸社會是不朽的。

從這裏，我們可以回到我們所討論的「自我的不朽」的本題上來了。

現在倘有一個人在一棵極高的樹頂上繼續地住宿了兩個月甚至半年的時候，這大概很可以轟動一時了，而且也許到幾十年幾百年後還有人說起

在一千九百幾十幾年，有個某某人做過這樣的事情。這也許可算是不朽了，但這種不朽顯然是一點意義也沒有的，不是我們所要追求的。

真正的不朽應該是對於歷史的發展盡了他的最大的努力的。這樣的努力決不是白化的，因為牠推動了歷史的發展，而且給後來的歷史上的一切發展做了個基礎，但我們並不是教人都去做歷史上的英雄。像那在巴士提獄前流了血的人都是不朽的，因為靠了他們的犧牲才建立起來了近代資產階級的民主的社會，雖然他們的名字早已被遺忘了。根據這種看法，我們對於孔子，也未始不可以說他是不朽的，因為他在歷史的發展中確是有他的功績的，雖然這功績只是歷史的功績，而不是應該保存在每一時代中間的。

所以我們的「不朽」觀是在承認了一切皆朽之後而得到的。人生是要

朽滅的，但正是在這朽滅中間包含着不朽。只要我們能夠在認識了歷史的發展動向之後，充分發揮出自我的努力來担负起歷史的任務，推進牠的發展，那麼我們的自我已可說是不朽的了——即使我們所做到的只是極微小的成就，即使我們的名字並不是不出現在後來的任何一本記載歷史的書上面——因為我們的名字已經用光輝的顏色刻印在整個的人類歷史的發展中間了。

二 悲觀和樂觀

我們的人生觀的基礎是建立在「人是一個能積極地創造自己的歷史的生物」這一種理解上面的。人能夠積極地克服偶然性，在必然性的道路上大踏步前進；人能夠意識地使一切可能性轉化成必然性；人能夠有達到他

的目的的自由，而且在歷史上一天天得到更大的自由。失敗不能使我們悲觀，死亡也不能使我們悲觀，人生的渺小也不能使我們悲觀，我們的人生觀顯然是樂觀主義的。

這種樂觀主義是建立在現實的基礎上面的。人生只要能面對着現實，做一個歷史車輪的推動者，那麼這種樂觀主義是無可動搖的。狄慈根(Dietzgen)說：「誠然世界是不穩定的、罪惡的、悲慘的。但這些都不過是偶然的表現，不過是世界底外形和邊緣。牠底永生，真，美，和善是本質的，存在的和積極的。牠底消極的，是黑暗，是來使光明更加明亮，所以牠戰勝黑暗而更光輝地照耀着。」(註)我們的樂觀主義的人生觀和這種樂觀主義的世界觀是一致的。

(註)狄慈根：辯證法的邏輯(柯柏年譯)一一二頁。

我們的樂觀主義和前面說過的享樂主義是絕對不同的。因為享樂主義常常是意味着逃避現實，而我們的樂觀主義却是從對於人生的意義，人生的價值的肯定中間得到的。

我們把樂觀主義和悲觀主義比較一下，便更可以看出我們的人生觀的特點了。悲觀主義者是否定人生的意義和價值的；他們把人生和整個宇宙比較，而感到自己的渺小；他們又把人生和無始無終的時間比較，而感到自己的短促。但我們以為人生的渺小和短促固然是不可否認的，但並不因此就要達到悲觀的結論。因為人生雖是渺小，然而人能夠支配並改變自然界，又能改變自己來適應環境，所以我們毫無理由要悲觀，而應該積極地更加發揮出我們的能力來；人生雖是短促，但在短促的人生中正存在着不朽的價值，這已在前一節中說明。

沒落階層因爲看到自己的時代的過去而對於人生前途感到悲觀，但一個現實主義的鬥士却能夠清楚地認識到：舊時代退讓給新時代是歷史發展的必然法則，我們只應該努力去爲促進這新時代的實現而鬥爭——在這種鬥爭中才可以實現我們的人生價值。

廚川白村在所著的近代文學十講中間，曾舉出近代人在生活中所感到的四種悲哀。他所說的，我們不能不認爲是事實，但我們要來看一下，靠了我們的樂觀主義，我們是不是能夠衝破這一重重的悲哀。

廚川氏所指出的第一種近代人的悲哀是幻影消滅的悲哀。他以爲在從前「浪漫的時代」，人類在空想中建立了許多烏托邦，但一到近代自然科學發達之後，這一切烏託邦都在現實生活中碰了壁，人類就領受到無窮的幻滅的悲哀。這種說法，在懂得空想的社會主義到科學的社會主義的發展

歷史的人看來，顯然是錯誤的。從十六世紀以後，因為對於現實的不滿意，人類在空想中建立了各種各樣的理想社會，甚至有人還召集了他的信徒，到一個荒島或是未開墾的土地上去實施他們的社會理想，結果固然都是失敗了。然而人類的前途却並不因為他們的失敗而完全失望，恰恰相反，後來的科學理論的發達幫助了人去分析現實，於是人類就從現實中建立新的「烏托邦」了。科學的社會主義從生產力和生產關係的矛盾中說明舊社會的必然崩潰和新社會建立的可能，牠消除了人類過去的幻想，却帶給了人類在現實基礎上的樂觀主義。我們對於社會理想的解釋也同樣可以用來解釋人生理想。廚川氏拿佛羅貝爾小說中的主角愛瑪來做幻影消滅的悲哀的例子。愛瑪幼年時所讀的愛情小說和騎士小說使她對於愛情和生
活建立了許多奇妙的幻想，但結果她嫁了個鄉村中行醫的醫生，過着鄉村

中最單調的生活，接觸到的也只是些最平凡的可憐的人。這部小說（馬丹波華撈）我們大概都會讀過，我們不免要同情這個幻想過高，而不能在現實中間發現人生的價值的女人；但是真正抱着現實主義的人生觀的我們却不會再感染到這種悲哀的了，因為我們不讓抽象的可能性迷惑我們，我們的一切理想都是從現實生活中建立起來的，因此我們可以保證我們抱着這理想達到目的。但是我們也不能不給自己一個警告，因為出身在小有產階層的智識份子中的我們常會對於一切事物預存過高的幻想，把可能性向現實性的轉化估計得太容易，那麼，我們就不能不謹防如廚川氏所說的「幻影消滅時的悲哀」！

第二種人生悲哀是「由懷疑傾向所產生的悲哀」。有人以為知識的發達增加人類的懷疑思想。譬如科學的發達動搖了宗教的信仰，而對於科學

的信仰又在慘酷的現實中動搖了（戰爭，失業，社會的不安彷彿都因科學的發達而更加强）；以前人類在「人爲萬物之靈」的觀念中也得到許多安慰，但進化論又使我們不得不相信人也不過是動物中的一種。此外，像對於道德，法律的信仰也都被推翻了，人生便浸在懷疑思想中間，不知何處可以容身，正像一片萍葉飄在汪洋大水中間一樣。這種論調也是「似是而非」的。懷疑思想動搖了我們過去的錯誤的信仰，但我們並不因此就說；在懷疑了過去之後，就不能追求將來。懷疑本身並不是真理，客觀真理的存在是不容懷疑的，人類是有能力去一步步更加接近真理的。關於真理的認識，本書將有專門的一節來討論，這裏不多說了；現在我們只要指出，懷疑並不能毒害我們的樂觀主義，懷疑了過去所抱的錯誤的人生理想之後，我們還是可以根據現實的指示去建立進步的新的的人生理想。

廚川氏所指出的第三種人生的悲哀也是很值得我們注意的，那是所謂「二重生活的悲哀」。他以爲，這種悲哀的產生是由於近代人的個人主義傾向的發達。個人懷抱自己的理想，而黑暗的社會却處處給他障礙。還是應該放棄自我的發展來順應這社會呢？還是應該任憑自我的發達，在這社會中做一個曲高和寡的孤獨者呢？這種悲哀的確是很深刻的。但在我們，却絕對不把自我的發展和社會的發展完全對立着來考察。我們不讓社會的黑暗來壓倒我們，但也決不想脫離這黑暗做一個超人，我們是有新的路可以走的——那就是，深入到社會的黑暗中間，充分地理解牠，然後在現實的根基上一步步地改革牠。所以二重生活的悲哀也並不能毒害我們。

廚川氏又以爲，站在積極的個人主義立場上想打破環境，那就產生前述的二重生活的悲哀，但在消極的個人的見地上，又會把個人看得完全沒

有力量；那麼，這正是本書前面所論及的從定命論中產生出來的厭世主義，但在懂得了個人對於自然界和歷史的主觀的力量後，我們，這種厭世主義也是不難打破的罷？

從各種錯誤的人生觀中都必然要得出悲觀的結論：前述的定命論和厭世主義的人生觀固然是悲觀論的，而虛無主義和享樂主義的人生觀中也何嘗不是包含着悲觀論的呢？只有現實主義的積極的人生觀才保證了我們的樂觀主義，但這樂觀主義並不是天生成的，而是在人類的歷史實踐和生活實踐中間用主觀的力量一步步地創造出來的。

但是又有人說：人類發展到現在已經到了盡頭了，過度的發展必然招致滅亡。主張這一種說法的人其實只是表明了他對於人類歷史的發展的無知。自然，從整個宇宙的發展看來，將來的人類一定會跟着太陽的死滅而

同歸於盡。但太陽的死滅的日子，據推算還在十五萬兆年以後，而人類從脫離開猴猿的階段，發展到現在才只經過一百五十萬年。所以我們只能說，現在的人類還是在年青的時代，我們正不必因為顧到十五萬兆年以後的人類的命運而預存着杞憂。到今日為止，人類的一切成功，還只是人類的歷史的第一步，只是未來的更光明燦爛的文化的序幕。

過去的人類，究竟還是受着自然和歷史的必然性所支配的，人類還沒有得到真正的自由發展。但現在我們已經接近一個新的社會了，在這社會中「生產手段既轉入社會掌握中，商品生產以及生產物對於生產者的統治，也便同時歸於消滅」，過去支配着人生活動的一切法則將反轉過來受人的支配了。在這時候，人才是真正地「脫離了動物界」，而成爲「自然界的自覺的，真正的主人翁」。所以現在人類正在開始着真正的人類的

歷史，正在從「必然的王國」飛躍到「自由的王國」去。（註）在現社會中，人生固然有許多苦痛，煩惱，但這一切苦痛和煩惱都是實現「自由的王國」的代價。消極的悲觀主義者只是自己放棄了人類的光輝的未來，放棄了人在歷史中的積極的活動能力。

我們就拿這一種積極的樂觀主義做我們討論人生的意義和價值的結論。

（註）這裏的引文都見反杜林論三八六——三八七頁。

第六章 人生中的客觀標準

一 人生中的「好」

作爲人生觀研究中的主要問題的，當然是人生的意義和價值的問題：人生是爲了什麼？人生是不是值得？——這些問題在上一章裏已經有了結論了。但是我們還有一個問題，是人要怎樣地生？人生行爲有沒有客觀的標準？雖然這問題根據上一章的結論也多少可以答覆了，但爲了更展開我們的討論起見，我們就不能不論及人生中的「好」和「真」的問題。

「好」「壞」，「真」「假」這都是我們常常說的字眼。人的行爲應

該是照着「好」的標準走的，人是應該跟着真理做事的，這是誰都不能否認的。但什麼是「好」？什麼是「真」？人類是不是能夠得到「好」，得到「真」？却是容易回答的了。我們先來講「好」的標準。

首先我們要指出，人類並沒有永久不變的「好」的標準，這一時代的人所認為「好」的，在另一時代就會被人認為是「不好」。在現社會中尊重私有財產是「好」的，但在原始共產社會裏，這種「好」的標準就絕對不適用，在那一切財產都歸公有的時代，事實上也不會有人發生私有的觀念。在原始共產社會裏，社會集團中的一切人都是平等的，但到了奴隸社會，蓄養奴隸的行爲反而是「好」的行爲，而在資本主義社會裏剝奪任何人的自由又被認為是「不好」的了，雖然在資本主義社會裏，用剩餘價

值的方式剝削工銀勞動者却還是「好」的行爲。——我們實在無法找到一件行爲，在任何時代，任何場合都被認爲是「好」的。戰爭固然是不好的，但殖民地國家爲爭取獨立自由而進行戰爭，對於這種戰爭，我們還可以用一般的道德標準來批評麼？

所以我們不能不說，「好」的標準是隨着時間和空間的不同而變化的。有人想用抽象的道德概念（像正義，良心，善）來做人類行爲的「好」的標準，但實際上這些概念並沒有具體的內容；脫離了現實的客觀環境，這些概念是空無所有的東西。「好」的標準決不是被這種抽象概念所決定的，而是被社會生活所決定的。社會生活在每一時代都有不同的形態，所以我們的「好」的標準也不能不隨時代而變遷。

我們說：「好」的標準是變遷的，但我們並不是無道德論者，並不是

說：人類的行爲不必受任何「好」的標準的約束。我們所否認的只是永恆的，絕對的「好」的標準。譬如在兩性的關係上，一夫多妻制，一妻多夫的制，甚至用貞操觀念裝飾起來的一夫一妻制都並不是絕對的「好」，雖然牠們在某一時代都會被人認為是「好」的。這是歷史的事實，我們無從否認的。但就是這歷史也同時說明了，在每一時代都有一個最適合於那時代的性行爲的標準，所以在蘇聯的新社會裏也還是有性道德的，雖然牠和封建社會和資本主義社會裏的性道德都不同。——我們無論是在什麼社會，什麼時代裏面，在性行爲以及其他一切行爲中都不能憑生理的衝動做任意的活動，而不受任何社會規約的節制。

擁護舊道德的人，甚至反對舊道德的人都常常保有一種錯誤的觀念，以為推翻了舊道德，結果人類的行爲就會沒有「好」「壞」的標準了。

但事實上，人既然都是存在在社會的集團中間的，人的行爲固然是爲了發展自我，但同時他也一定要爲了發展集團而努力。使自我和集團的相互關係適當地配置起來，使自我的發展和集團的發展不至於抵觸——在這裏，就有了人類的道德標準，也就是人類行爲的「好」「壞」的標準。

所以，法利賽人所誇說的道德其實並不是什麼神祕的東西，並不是從天上飛來加到人身上的約束，也不是如康德（Kant）所說的，道德律是絕對理性的最高律，而是：「人們自覺地或不自覺地，從自身階級地位所處的實際條件中，就是說從他們的生產及物品交換的經濟條件中，取得自己的道德觀念。」（註）但是舊社會中的統治階層却把從自己的「階級地位」和「經濟條件」中所取得的道德觀念誇大成了「俟諸百世而不惑，放

諸四海而皆準」的絕對標準，彷彿只有他們所說的「好」才是真正的「好」，他們所說的「壞」便一定是絕對的壞。

在我們的社會中間，抱着絕對的「好」的標準來教訓青年的人真不少，他們說：你應該孝順父母，因為孝順是一切道德的基本；又說；你應該「唾面自乾」，要「被打了左頰之後，再把右頰也送過去，」因為謙順是美德；又說：你應該服從，不能服從的就是亂臣賊子；他們又教女人回到家庭去，因為「好」的女人是只要生活在廚房和臥室裏面的。左一個應該，右一個應該，好像青年要能做到好的行爲就非得照他們所說的「應該」做的那樣做去不可。

有些青年真的上了這種絕對的「好」的標準的當，於是人生就成了奄奄一息的可憐的存在。

但也反激出許多青年的虛無主義的道德觀。他們回答這種法利賽人說：不要拿應該不應該來束縛我們吧，我願意怎樣做，我就怎樣做；只有我願意做的行爲才是好的行爲。我們對於這種虛無主義的道德觀，根據我們前面提出的我們對於道德的看法，也不能不表示反對。

我們在日常的行爲中間，還是可以分得出什麼是應該做的，什麼是不應該做的。但我們是從現實生活中間去分辯什麼是好，什麼是壞，而不是根據一個絕對的道德律。放棄了社會的更重大的事業，拿賺錢供養父母做人生最大的目標，這樣的孝，並不能算是好的行爲；但是親子也是現社會中的社會關係之一，做兒子的只顧自己的生活，全不管父母的死活，這也不能說是好的行爲。所以「孝」固然不是絕對的道德標準，「不孝」也同樣不是絕對的道德標準。只有在具體的情形下才能決定我們對於父母應取

的態度，譬如我們在從事某種社會工作時，不得不把一切家庭關係都拋棄了，誰也沒有理由責備我們不孝的。

所以在一定的具體情形下面，我們還是可以說：你應該怎樣做，你不應該怎樣做；而且自然也可以批評，你這樣做是好的，那樣做是不好的。

我們現在正是生活在舊的時代和新的時代輪替的時候，舊的道德標準還是保存着，雖然已顯出「左支右絀」的神情；而新的道德標準還不可能馬上建立起來。怎樣找尋一個好的標準來指導我們的行爲，這問題，對於我們是特別嚴重的。

我們知道，有些青年是太性急了，他想超越時代地去跟踪新的道德標準。在青年問題中幾乎還占最重要地位的戀愛問題上，我們可以很明顯地看到這種情形。現在我們只舉一個「借債還錢」的小例子來說明一下，借

債還錢，這的確是在私有財產社會裏的帶着絕對性的一個道德標準，私有財產社會過去之後，這種道德顯然是沒有存在的可能，而且那時也不會有什麼借債的事情發生吧？因此，現在有些青年就在這種金錢的事情上漫不經心，借了債之後即使在有還債的可能時也覺得沒有如數歸還的必要。因為那樣做了，就顯得自己是個市僧了。這樣想法的人是忘記了他雖然抱着一個進步的理想，但他本身，其實還是生活在現實的社會——私有財產制度的社會——中間，我們不能夠以生活在現在的社會關係中間的人，去採用未來的社會中的道德標準。——當然；我舉出這個例子並不是教大家「錙銖必較」，不過是說明我們不能不站在現實主義的立場上來估計道德——「好」的標準。

不脫離現實，不逃避現實，不超越現實，我們才能知道什麼是人生中

所應做的「好」的行爲，所以一切「好」的行爲都不能不建立在對於現實的正確的理解上面。只有認識了現實之後，才能充分發揮出應付和改造現實的力量，只有這種力量能產生「好」的行爲。最後我可以引用一句赫拉克里特士（*Heracitus*）的話：「好不是拱手可得屬於天賦的東西，乃是一種功業。好裏面包含可征服的惡，可獲得的勝利，可達到的努力。」兩千多年前的這個偉大哲人的名言是值得我們仔細吟味的。

二 真理的認識

客觀的實在世界是獨立在人類的意識之外的，但人類能夠在認識中間去接近客觀世界。在人類的認識和客觀的世界完全一致的時候，人類就可以算是把握到真理了。

只有認識了客觀世界的真理之後，我們才能在人生的活動中充分發揮出積極的力量。

對於「真理」的問題，在哲學史上也有各種各樣的議論。有人說：客觀世界的「本體」對於人類是「不可知」的。這種說法是根本否認了人類的認識達到客觀的真理的可能。有人說，人類是一次就完全認識了宇宙的祕密的，照這種說法，那麼真理就有着絕對性，我們只要把過去人類所認為真理的接受下來，再用不着加以發展了。又有人說：真理是相對的，每個人只是為個人的便利而製作一種真理，真理根本沒有客觀性。——要詳細說明這些錯誤的意見，並加以批評不是這一本小書裏所要做的工作，我們只能就我們的人生觀的本題來說一下新哲學的真理觀。

客觀的世界是不斷地發展的，人類的認識也是不斷地發展的，要是

說，人類的認識在一次中就反映了客觀世界的全部真理，當然是不可能的。事實上，我們無論在自然科學或社會科學中都看見一切舊的理論不斷地被推翻，被修正，被增補。這就證明了人類的認識是不斷地發展的，但同時這也證明了人類是在不斷地向客觀真理接近，因為在理論的每一次的修正中，我們對於客觀世界就認識得更清楚一點；所以決不能因此證明客觀真理的不存在和人類沒有認識客觀真理的可能。

我們現在所有的智識當然都還不能算是絕對的客觀真理，而只能算是相對真理。但我們決不以爲人類只能有相對真理。因為在相對真理的發展中間，我們已經逐漸和客觀的真實世界更加接近了。同時我們也決不能看不起現在的相對真理，因爲只有在相對真理的積聚和提高中，我們才能得到絕對的真理。

我們要向着真理做積極的，不斷的追求，而且肯定我們將來總可以得
到絕對真理的，在這裏正表現了我們的向上的積極的人生態度。沒落階層
就不能有這種積極的人生態度：在他們本來所認為是絕對真理的東西被證
明也只是相對真理的時候，他們就全然墜入失望的深淵中間，不敢再在
真理之途上繼續前進了，因為再進一步的真理必然證明了他們的時代的滅
亡，和他們的地位的崩潰。失掉了真理的人就不能用現實主義來評價和指
導人生的行爲了，他們或者是說教着抽象的道德觀念，或者是直捷了當
在人生行爲上放棄了一切標準，只靠了個人的生理衝動和便宜來應付一切
事件：在這裏我們也可看到享樂主義，虛無主義以至厭世主義的根源。

但抱了新的人生觀的人決不在「人能認識客觀真理麼？」這問題上悲
觀。我們要繼續地向客觀的世界進攻，把握宇宙，社會，人生發展的本

質，使我們今日的相對真理發展成爲絕對真理。

爲了說明不在真理的指示下建立人生觀是非常危險的事，我們不妨拿張東蓀來做個例子，他曾說：「不信宗教的人或信科學，或奉主義，而亦依然是自己騙自己。以爲科學是最後真理，主義是最終實在，殊不知科學自身在那裏變化，主義更不必說了。」所以，在他看來，客觀真理是不存在的，宗教和科學同樣只是「自己騙自己」。他接着便說：「同爲自己騙自己，我們須問那一種騙法是於人生有益：如果科學的騙法較宗教的騙法能使人們安渡這種多難多險的生活，則我們不妨即主張科學比宗教好些。萬一各有功用而不相侔，我們即不必硬須毀棄其一而獨保其他。我個人的態度便是屬於後者。」（註）張東蓀的人生觀向宗教投降了！這是否認客

（註）張東蓀：人生觀ABC八十一—八十一頁。

觀真理的人的必然的出路。

難道我們在宗教和科學之間竟不能看出那一個是真理麼？顯然，宗教不會對於客觀的世界有任何正確說明，而科學雖然「自身在那裏變化」，但牠始終是在一步步地更加接近客觀真理。受科學支配的人生觀無論如何要比宗教的人生觀更接近人生的真理一點。我們決定我們的人生觀決不能用「那一種騙法是與人生有益」這一個標準，而應該用客觀真理的標準。

但憑什麼可以保證人類的認識能夠達到真理呢？回答是：實踐。「實踐證明宗教是錯誤，證明科學之到達於真理。生產上的實踐，證明自然科學的客觀真理。勞動階級革命鬥爭的實踐，證明科學社會主義的客觀真理。」（註）我們在人生中的實踐也證明了對於人生的各種解釋中間，何者

（註）辯證法唯物論教程二四頁。

是謬誤的，何者才是真理。

有些哲學家教我們發展自我的精神，追求絕對的自由：但實踐證明這是辦不到的。又有些哲學家教我們不要懸什麼人生理想，因為一切理想都是空虛的，但實踐却證明從現實中產生的理想是可以達到目的的。人生中的客觀真理只有一個，實踐能幫助我們把握到這個真理。

許多人在少年時代，在家庭和學校裏面過着愉快的生活，便以為在社會和人生中，一切都是完美而幸福的。但是他一旦脫離了學校，和現實的社會接觸到的時候，他不能不更正過去的理解了。現在他知道社會中原來佈滿了醜惡，人生的道路上也滿是悲哀和失望的種子。這時，他對於人生的理解的確是更深了一層。但是他若停止在這一種理解上，便必然會走入悲觀厭世的人生觀中去了；我們不能不說，他還沒有把握到人生的真理。

只有再進一步的實踐才能使他不但看到了人生的醜惡一面，也看到人生的光明的一面；不但看到了人生的渺小和被動性，也看到，人生可以在積極的活動中間改變現實。我們的人生正是在這樣的一步步的實踐中才能發展我們的認識，使我們的認識一步步地接近真理。

實踐是真理的試金石，而反過來，真理也正是我們的人生中的最高的客觀標準。

三 結論

到這裏，我們已經把人生觀問題的各方面都大致地討論到了。我們是在新哲學的指導下面，建立我們的人生觀的，這一種人生觀可以叫做現實主義的人生觀。倘若要把本書中所觸及的每一問題都充分地發揮起來，那

麼非要有更多三四倍的篇幅才夠；我們的全部討論最主要地是集中在這一點上的，就是：人生不只是被動性的，而且也有積極的能動性，雖然人生的能動性還是不能不顧及被動性的限制的。從這人生的能動性的把握中，我們的人生才是積極的，樂觀的，而且是有前途的。

因為我們只是從哲學的觀點上來討論人生觀問題，雖然我們在討論中已經儘量地從現實生活中舉出各種例子來說明了，但也許，我們的討論還會使有些讀者覺得太空洞。由於篇幅和全書系統的限制，我們不能夠把我們討論人生觀的結論，更具體地說明牠在各種實際問題（像戀愛問題，家庭問題……）上的應用；但我相信，我們若對於人生有了基本的，正確的認識之後，一切人生問題對於我們，都不會是難於應付的了。

觀念論的哲學家都在腦子中建立他們的人生觀，但我們的人生觀却是

從現實生活的熔爐中間鍛煉出來的。能夠指導我們的生活的顯然不是前者，而是後者。同時，我們接受這一種現實主義人生觀，也並不是把牠看做幾條空洞的法則而接受下來的，恰恰相反，我們要在實踐中間去理解牠，發揮牠。因此，雖然在這本小書中不會把人生問題中的一切都毫無遺漏，毫無缺陷地說到，而只是提出了一個基本認識罷了，但我希望這本書的讀者都在生活實踐中間來補充，並且發展（也許還要修正）這一個人生觀的基本認識。

生活在現階段社會中的青年不能不遭逢到各種慘痛的經驗，這種經驗或者使他們過分激昂，或者使他們消極頹廢；許多青年空想着改造社會，但是往往在一點小小的私人生活的事件上，就被打擊得永遠爬不起來。我們雖然不願意像易卜生那樣地做個人主義的說教，叫人「在大海中翻了船

時，第一要緊的是救出自己」；但是我們也不能不說：我們絕對不應該忘記了自己的存在，我們要堅強起我們自己來，然後才能擔負更大的事情，我們在人生觀的鍛練中間就可以培養起健全的人格，堅毅執着的「生之意志」和各種鬥爭中的最高的品德。——不要因為我用了「人格」「意志」「品德」這種抽象的說法而不滿意，我的意思還是在這本書中反復說明的這一點：生活在這艱難的客觀環境中間，背負着沉重的難以拋棄的舊傳統的中國青年不能不加倍地提高主觀的積極能力，來改造自己，改造客觀環境。

我們知道，有一種只憑經驗做事的人（這常常是所謂「世故」的人），他們自以為用不着人生觀的指導；是的，假如我們的生活只是爲了吃飯，睡覺，賺錢養兒子，那麼的確我們用不着追求什麼正確的人生觀。但是爲了

使生活更充實，使人生有堅決的向上的積極意義，單靠「世故人情」就辦不到了。——假如以上我們的這些討論還不是脫離實踐的「哲學的」空談，那麼，我相信，我們所討論得的結論是可以增加我們的生活的意義和勇氣的。

謹以這本小小的書獻給千萬在自學中克苦奮鬥的青年，願這本小書能幫助他們更積極地，更勇敢地生活！

錶

魯迅譯

蘇聯·班台萊耶夫作
四版 實價四角

這是一本內容簇新，非常有趣，而且很有名聲的中篇童話，描寫一個流浪兒在一個新的環境之下如何變成好孩子。魯迅先生特地用了最通俗的文字，介紹這名貴的譯文貢獻給親愛的讀者和全國的孩子們的父母，師長，教育家，童話作家以及十歲上下的弟妹們。

紅蘿蔔鬚

(繙譯) 文庫

Jules Renard 著 再版
黎烈文譯 七角五分

原著者法國文學家賴納用深刻的意思，老練的技術，描寫一個非常不幸的孩子，和每個人日常生活里許多不易為人見到的機詐與卑鄙的地方，都被活現在紙上。

繙譯文庫

小約翰

F 魯 再
望 魯 版
譚 迅 實
著 譯 價
角八

這是一篇「象徵寫實底童話詩」。無韻的詩，成人的童話。因為作者是荷蘭最著名的抒情詩人，他的博識和敏感，或者竟已超過了一般成人的童話了。其中如金蟲的生平，菌類的言行，火螢的理想，螞蟻的平和論，都是實際和幻想的混合。荷蘭海邊的沙岡風景，在本書所描寫的，尤令人神往。

桃色的雲

(繙譯) 文庫

愛羅先珂著 七角
魯迅譯 再版

這是愛羅先珂創作集的一篇童話劇，著者自己覺得這篇更勝於先前的作品。世間本沒有別的言說，能比詩人以語言文字畫出自己的心和夢，更爲明白暢曉的了。

上海生活書店發行

生活書店

新書及重版書

社會哲學概論

再版 趙一萍著
七角五分

本書內容：是把哲學與社會科學底基本知识，作有系統的介紹，使哲學與社會科學聯繫起來。所以本書內並沒有專門的艱深的理論。對於哲學與社會科學的初學者或在這方面有點基礎的讀者，這部書是最適宜的。

蘇魯支語錄

(世界文庫) 德·尼采作
譯者 曹湜

甲種 一元三角 乙種 九角

青年的修養與訓練

平心著 七版 實價九角

事業與修養

十版 實價五角

最難解決的一個問題

十版 一元

青年自學叢書第一輯

創作的準備	中國怎樣降 半殖民地	思想方法論	現代外交的 本知識	怎樣研究中國經濟	文學與生活	世界經濟地理講話	民族問題講話	政治常識講話	怎樣閱讀文藝作品	現代哲學的 本問題	社會科學研究法
茅盾	錢亦石	艾思奇	張弼	錢俊瑞	胡風	思慕	吳清友	漢夫	沈起予	沈志遠	平心
初版	初版	再版	再版	再版	再版	再版	再版	禁售	三版	三版	四版
二角半	四角	三角	四角	三角	三角	四角	三角	三角	三角	三角	三角