

《科学与人生观》序

陈独秀

亚东图书馆汇印讨论科学与人生观的文章，命我作序，我方在病中而且多事，却很欢喜的做这篇序。第一因为文化落后的中国，到现在才讨论这个问题。文化落后的俄国，前此关于这问题也有过剧烈的讨论，现在他们的社会科学进了步，稍懂得一点社会科学门径的人，都不会有这种无常识的讨论了。和我们中国的知识阶级现在也不至于讨论什么天圆地方、天动地静、电线是不是蜘蛛精这等问题一样。)而却已开始讨论这个问题。进步虽说太缓，总算是有了进步，只可惜一班攻击张君勱、梁启超的人们，表面上好像是得了胜利，其实并未攻破敌人的大本营，不过打散了几个支队，有的还是表面上在那里开战，暗中却已投降了。(如范寿康先天的形式说，及任叔永人生观的科学是不可能说。)就是主将丁文江大攻击张君勱唯心的见解，其实他自己也是以五十步笑百步。这是因为有一种可以攻破敌人大本营的武器，他们素来不相信，因此不肯用。“科学何以不能支配人生观”，敌人方面却举出一些似是而非的证据出来；“科学何以能支配人生观”，这方面却一个证据也没举出来。我以为不但不曾得着胜利，而且

几乎是卸甲丢盔的大败战，大家的文章写得虽多，大半是“下笔千言离题万里”，令人看了好象是“科学概论讲义”，不容易看出他们和张君劢的争点究竟是什么，张君劢那边离开争点之枝叶更加倍之多，这乃一场辩论的最大遗憾！第二，因为适之最近对我说，“唯物史观至多只能解释大部分的问题”经过这回辩论之后，适之必能百尺竿头更进一步！因为这两个缘故，我很欢喜的做这篇序。

数学物理学化学等科学，和人生观有什么关系，这问题本用不着讨论。可是后来科学的观察分类说明等方法应用到活动的生物，更应用到最活动的人类社会，于是便有人把科学略分为自然科学与社会科学二类。社会科学中最主要的是经济学、社会学、历史学、心理学、哲学。这里所指是实验主义的及唯物史观的人生哲学，不是指本体论宇宙论的玄学，即所谓形而上的哲学。）。这些社会科学，不用说和那些自然科学都还在幼稚时代，然即是幼稚，已经有许多不可否认的成绩，若因为还幼稚便不要他，我们不必这样蠢。自然科学已经说明了自然界许多现象，这是我们不能否认的；社会科学已经说明了人类社会许多现象，这也是我们不能否认的。自然界及社会都有他的实际现象：科学家说明得对，他原来是那样，科学家说明得不对，他仍旧是那样，玄学家无论如何胡想乱说，他仍旧是那样；他的实际现象是死板板的，不是随着你们唯物论唯心论改变的；哥白尼以前，地球原来在那里绕日而行，孟轲以后，渐渐变成了无君的世界；科学的说明能和这死板板的实际一一符合，才是最后的成功；我们所以相信科学（无论自然科学或社会科学）也就是因为“科学家之最大目的，曰摈除人意之作用，而一切现象化之为客观的，因而可以

推算 可以穷其因果之相生(张君劢语)必如此而后可以根据实际寻求实际，而后可以说明自然界及人类社会死板板的实际，和玄学家的胡想乱说不同。

人生观和(社会)科学的关系是很显明的，为什么大家还要讨论？哈哈！就是讨论这个问题之本身，也可以证明人生观和科学的关系之深了。孔德分人类社会为三时代，我们还在宗教迷信时代；你看全国最大多数的人，还是迷信巫鬼符咒算命卜卦等超物质以上的神秘；次多数像张君劢这样相信玄学的人，旧的土的阶级全体，新的土的阶级一大部分皆是；像丁在君这样相信科学的人，其数目几乎不能列入统计。现在由迷信时代进步到科学时代，自然要经过玄学先生的狂吠；这种社会的实际现象，想无人能够否认。倘不能否认，便不能不承认孔德三时代说是社会科学上一种定律。这个定律便可以说明许多时代许多社会许多个人的人生观之所以不同。譬如张君劢是个饱学秀才，他一日病了，他的未尝学问的家族要去求符咒仙方，张君劢立意要延医诊脉服药；他的朋友丁在君方从外国留学回来，说汉医靠不住，坚劝他去请西医，张君劢不但不相信，并说出许多西医不及汉医的证据 两人争持正烈的时候 张君劢的家族说 西医汉医都靠不住，还是符咒仙方好：他们如此不同的见解，也便是他们如此不同的人生观，他们如此不同的人生观，都是他们所遭客观的环境造成的，决不是天外飞来主观的意志造成的，这本是社会科学可以说明的，决不是形而上的玄学可以说明的。

张君劢举出九项人生观 说都是主观的 起于直觉的 综合的 自由意志的 起于人格之单一性的 而不为客观的 论理的，分析的 因果律的科学所支配。今就其九项人生观看起来 第一，大家族主义和小家族主义，纯粹是由农业经济宗法社会进化到

工业经济军国社会之自然的现象。第二，男女尊卑及婚姻制度，也是由于农业宗法社会亲与夫都把子女及妻当作生产工具，当作一种财产。到了工业社会，家庭手工已不适用，有了雇工制度，也用不着拿家族当生产工具，于是女权运动自然会兴旺起来。第三，财产公有私有制度。在原始共产社会，人弱于兽，势必结群合作，原无财产私有之必要与可能（假定有人格之单一性的张先生，生在那个社会，他的主观，他的直觉，他的自由意志，忽然要把财产私有起来，怎奈他所得的果物兽肉无地存储，并没有防腐的方法，又不能变卖金钱存在银行，结果恐怕只有放弃他私有财产的人生观。）到了农业社会，有了一定的住所，有了仓库，谷物又比较的易于保存，独立生产的小农，只有土地占有的必要，没有通力合作的必要，私有财产观念，是如此发生的。到了工业社会，家庭的手工的独立生产制已不能存立，成千成万的人组织在一个通力合作的机关之内，大家无工做便无饭吃，无工具便不能做工，大家都没有生产工具，生产工具已为少数资本家私有了，非将生产工具收归公有，大家只好卖力给资本家，公有财产观念，是如此发生的。第四，守旧维新之争持，乃因为现社会有了经济的变化，而与此变化不适应的前社会之制度仍旧存在，束缚着这变化的发展，于是在经济上利害不同的阶级，自然会随着变化之激徐，或激或徐的冲突起来。第五，物质精神之异见，少数人因为有他的特殊环境，一般论起来，慢说工厂里体力工人了，就是商务印书馆月薪二三十元的编辑先生，日愁衣食不济，那有如许闲情像张君勱、梁启超高谈什么精神文明、东方文化。第六，社会主义之发生，和公有财产制是一事。第七，人性中本有为我利他两种本能，个人本能发挥的机会，乃由于所遭环境及所受历史的社会的暗示之不同而异。第八，悲观乐观见解之不同，亦由于个

人所遭环境及所受历史的社会的暗示而异，试观各国自杀的统计，不但自杀的原因都是环境使然，而且和年龄性别职业季节等都有关系。第九，宗教思想之变迁，更是要受时代及社会势力支配的。各民族原始的宗教，依据所传神话，大都是崇拜太阳、火、高山、巨石、毒蛇、猛兽等的自然教；后来到了农业经济宗法社会，族神祖先农神等多神教遂至流行；后来商业发达，随着国家的统一运动，一神教遂至得势。后来工业发达，科学勃兴，无神非宗教之说随之而起；即在同一时代，各民族各社会产业进化之迟速不同，宗教思想亦随之而异，非洲美洲南洋蛮族，仍在自然宗教时代，中国印度，乃信多神，商工业发达之欧美，多奉基督，使中国圣人之徒生于伦敦，他也要奉洋教，歌颂耶和華；使基督徒生在中国穷乡僻壤，他也要崇拜祖宗与狐狸。以上九项种种不同的人生观，都为种种不同客观的因果所支配，而社会科学可一一加以分析的论理的说明，找不出那一种是没有客观的原因，而由于个人主观的直觉的自由意志凭空发生的。

梁启超究竟比张君勱高明些，他说：“君勱列举‘我对非我’之九项，他以为不能用科学方法解答，依我看来，什有八九倒是要用科学方法解答。”梁启超取了骑墙态度，一面不赞成张君勱，一面也不赞成丁在君，他自己的意见是：

“人生问题，有大部分是可以——而且必要用科学方法来解决的。却有一小部分——或者还是最重要的部分是超科学的。”

他所谓大部分是指人生关涉理智方面的事项，他所谓一小部分是指关于情感方面的事项。他说：“既涉到物界，自然为环境上——时间空间——种种法则所支配。”理智方面事项，固然不离物界，难道情感方面事项不涉到物界吗？感官如何受刺激，如

何反应 情感如何而起 这都是极普通的心理学。关于情感超科学这种怪论 唐钺已经驳得很明白。但是唐钺驳梁启超说：“我们论事实的时候 不能躐入价值问题。”而他自己论到田横事件 解释过于浅薄 并且说出“没有多大价值”的话 如此何能使梁启超心服！其实孝子割股疗亲，程婴杵臼代人而死，田横乃木自杀等主动 在社会科学家看起来 无所谓优不优 无所谓合理不合理，无所谓有价值无价值，无所谓不可解，无所谓神秘，不过是农业的宗法社会封建时代所应有之人生观。这种人生观乃是农业的宗法社会封建时代之道德传说及一切社会的暗示所铸而成，试问在工业的资本主义社会，有没有这样举动，有没有这样情感，有没有这样的自由意志？

范寿康也是一个骑墙论者，他主张科学是指广义的科学，他主张科学决不能解决人生问题的全部。他说：“人生观一部分是先天的，一部分是后天的。先天的形式是由主观的直觉而得，决不是科学所能干涉。后天的内容应由科学的方法探讨而定，决不是主观所应妄定。”他所谓先天的形式，即指良心命令人类做各人所自认为善的行为。

什么先天的形式 什么良心 什么直觉 什么自由意志，一概都是生活状况不同的各时代各民族之社会的暗示所铸而成：一个人生在印度婆罗门家，自然不愿意杀人，他若生在非洲酋长家，自然以多杀为无上荣誉；一个女子生在中国阀阅之家，自然以贞节为她的义务，她若生在意大利，会以多获面首夸示其群；西洋人见中国人赤膊对女子则骇然，中国人见西洋人用字纸揩粪则惊讶；匈奴可汗父死遂妻其母，满族初入中国不知汉人礼俗 皇太后再嫁其夫弟而不以为耻 中国人以厚葬其亲为孝 而蛮族有委亲尸于山野以被鸟兽所噬为荣幸者；欧美妇女每当桐

人广众吻其所亲，而以为人妾为奇耻大辱；中国妇人每以得为贵人之妾为荣幸，而当众接吻虽娼妓亦羞为之：由此看来，世界上那里真有什么良心，什么直觉，什么自由意志！

丁在君不但未曾说明“科学何以能支配人生观”，并且他的思想之根底，仍和张君勱走的是一条道路。我现在举出两个证据：

第一，他自号存疑的唯心论，这是沿袭了赫胥黎斯宾塞诸人的谬误；你既承认宇宙间有不可知的部分而存疑，科学家站开，且让玄学家来解疑。此所以张君勱说：“既已存疑，则研究形而上界之玄学，不应有丑诋之词。”其实我们对于未发见的物质固然可以存疑，而对于超物质而独立存在并且可以支配物质的什么心（心即是物之一种表现），什么神灵与上帝，我们已无疑可存了。说我们武断也好，说我们专制也好，若无证据给我们看，我们断然不能抛弃我们的信仰。

第二，把欧洲文化破产的责任归到科学与物质文明，固然是十分糊涂，但丁在君把这个责任归到玄学家教育家政治家身上，却也离开事实太远了。欧洲大战分明是英德两大工业资本发展到不得不互争世界商场之战争，但看他们战争结果所定的和约便知道，如此大的变动，那里是玄学家教育家政治家能够制造得来的。如果离了物质的即经济的原因，排科学的玄学家教育家政治家能够造成这样空前的大战争；那末，我们不得不承认张君勱所谓自由意志的人生观真有力了。

我们相信只有客观的物质原因可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观，这便是“唯物的历史观”。我们现在要请问丁在君先生和胡适之先生：相信“唯物的历史观”为完全真理呢，

还是相信唯物以外像张君勱等类人所主张的唯心观也能够超科学而存在？

十二，十一，十三。

《科学与人生观》序

胡 适

亚东图书馆主人汪孟邹先生近来把散见国内各种杂志上的讨论科学与人生观的文章搜集印行 总名为《科学与人生观》。我从烟霞洞回到上海时 这部书已印了一大半了。孟邹要我做一篇序。我觉得 在这回空前的思想界大笔战的战场上 我要算一个逃兵了。我在本年三四月间 因为病体未复原 曾想把《努力周报》停刊 当时丁在君先生极不赞成停刊之议 他自己做了几篇长文 使我好往南方休息一会。我看了他的《玄学与科学》 心里很高兴，曾对他说，假使《努力》以后向这个新方向去谋发展，——假使我们以后为科学作战，——《努力》便有了新生命，我们也有了新兴趣 我从南方回来，一定也要加入战斗的。然而我来南方以后，一病就费去了六个多月的时间 在病中我只做了一篇很不庄重的《孙行者与张君劢》 此外竟不曾加入一拳一脚，岂不成了一个逃兵了？我如何敢以逃兵的资格来议论战场上各位武士的成绩呢？

但我下山以后 得遍读这次论战的各方面的文章 究竟忍不住心痒手痒 究竟不能不说几句话。一来呢 因为论战的材料太

多 看这部大书的人不免有‘目迷五色’的感觉 多作一篇综合的序论也许可以帮助读者对于论点的了解。二来呢，有几个重要的争点，或者不曾充分发挥，或者被埋没在这二十五万字的大海 里 不容易引起读者的注意 似乎都有特别点出的需要。因此 我就大胆地作这篇序了。

(一)

这三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是“科学”。这样几乎全国一致的崇信 究竟有无价值 那是另一问题。我们至少可以说 自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤‘科学’的。直到民国八九年间梁任公先生发表他的《欧游心影录》 科学方才在中国文字里正式受了‘破产’的宣告。梁先生说：

.....要而言之，近代人因科学发达，生出工业革命，外部生活变迁急剧，内部生活随而动摇，这是很容易看得出的。.....依着科学家的新心理学，所谓人类心灵这件东西，就不过物质运动现象之一种。.....这些唯物派的哲学家，托庇科学宇下建立一种纯物质的纯机械的人生观。把一切内部生活外部生活都归到物质运动的“必然法则”之下。.....不惟如此，他们把心理和精神看成一物，根据实验心理学，硬说人类精神也不过一种物质，一样受‘必然法则’所支配。于是人类的自由意志不得不否认了。意志既不能自由，还有什么善恶的责任？...现今思想界最大的危机就在这一点。宗教和旧哲学既已被科学打得个旗靡帜乱，这位“科学先

生”便自当仁不让起来，要凭他的试验发明个宇宙新大原理。却是那大原理且不消说，敢是各科的小原理也是日新月异，今日认为真理，明日已成谬见。新权威到底树立不来，旧权威却是不可恢复了。所以全社会人心，都陷入怀疑沉闷畏惧之中，好像失了罗针的海船遇着风雾，不知前途怎生是好。既然如此，所以那些什么乐利主义强权主义越发得势。死后既没有天堂，只好尽这几十年尽情地快活。善恶既没有责任，何妨尽我的手段来充满我个人欲望。然而享用的物质增加速率，总不能和欲望的升腾同一比例，而且没有法子令他均衡。怎么好呢？只有凭自己的力量自由竞争起来，质而言之，就是弱肉强食。近年来甚么军阀，甚么财阀，都是从这条路产生出来。这回大战争，便是一个报应。……

总之，在这种人生观底下，那么千千万万人前脚接后脚的来这世界走一趟住几十年，干什么呢？独一无二的目的就是抢面包吃。不然就是怕那宇宙间物质运动的大轮子缺了发动力，特自来供给他燃料。果真这样，人生还有一毫意味，人类还有一毫价值吗？无奈当科学全盛时代，那主要的思潮，却是偏在这方面，当时讴歌科学万能的人，满望着科学成功，黄金世界便指日出现。如今功总算成了，一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍。我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。好像沙漠中失路的旅人，远远望见个大黑影，拼命往前赶，以为可以靠他向导，那知赶上几程，影子却不见了，因此无限凄惶失望。影子是谁，就是这位“科学先生”。欧洲人做了一场科学万能的大梦，到如今却叫起科学破产来。（《梁任公近著》第一辑上卷 页一九——二三）

梁先生在这段文章里很动情感地指出科学家的人生观的流毒 他很明显地控告那‘纯物质的纯机械的人生观’把欧洲全社会‘都陷入怀疑沉闷畏惧之中’养成‘弱肉强食’的现状，——“这回大战争 便是一个报应”。他很明白地控告这种科学家的人生观造成‘抢面包吃’的社会 使人生没有一毫意味 使人类没有一毫价值 没有给人类带来幸福“，倒反带来许多灾难”叫人类“无限凄惶失望”。梁先生要说的是欧洲‘科学破产’的喊声 而他举出的却是科学家的人生观的罪状；梁先生掂拾了一些玄学家诬蔑科学人生观的话头 却便加上了‘科学破产’的恶名。

梁先生后来在这一段之后，加上两行自注道：

读者切勿误会，因此菲薄科学，我绝不承认科学破产，不过也不承认科学万能罢了。

然而谣言这件东西 就同野火一样 是易放而难收的。自从《欧游心影录》发表之后 科学在中国的尊严就远不如前了。一般不曾出国门的老先生很高兴地喊着“欧洲科学破产了 梁任公这样说的。”我们不能说梁先生的话和近年同善社、悟善社的风行有什么直接的关系；但我们不能不说梁先生的话在国内确曾替反科学的势力助长不少的威风。梁先生的声望，梁先生那枝“笔锋常带情感”的健笔 都能使他的读者容易感受他的言论的影响。何况国中还有张君勱先生一流人 打着柏格森倭铿欧立克……的旗号，继续起来替梁先生推波助澜呢？

我们要知道 欧洲的科学已到了根深蒂固的地位 不怕玄学鬼来攻击了。几个反动的哲学家 平素饱饕了科学的滋味 偶尔对科学发几句牢骚话 就像富贵人家吃厌了鱼肉 常想尝尝咸菜豆腐的风味：这种反动并没有什么大危险。那光焰万丈的科学，决不是这几个玄学鬼摇撼得动的。一到中国 便不同了。中国此

时还不曾享着科学的赐福 更谈不到科学带来的‘灾难’。我们试睁开眼看看 这遍地的乱坛道院 这遍地的仙方鬼照相 这样不发达的交通 这样不发达的实业，——我们那里配排斥科学？至于‘人生观’我们只有做官发财的人生观 只有靠天吃饭的人生观 只有求神问卜的人生观 只有《安士全书》的人生观 只有《太上感应篇》的人生观，——中国人的人生观还不曾和科学行见面礼呢！我们当这个时候，正苦科学的提倡不够，正苦科学的教育不发达，正苦科学的势力还不能扫除那迷漫全国的乌烟瘴气，——不料还有名流学者出来高唱‘欧洲科学破产’的喊声 出来把欧洲文化破产的罪名归到科学身上，出来菲薄科学，历数科学家的人生观的罪状，不要科学在人生观上发生影响！信仰科学的人看了这种现状，能不发愁吗？能不大声疾呼出来替科学辩护吗？

这便是这一次“科学与人生观”的大论战所以发生的动机。明白了这个动机，我们方才可以明白这次大论战在中国思想上占的地位。

（二）

张君劢的《人生观》原文的大旨是：

人生观之特点所在 曰主观的 曰直觉的 曰综合的 曰自由意志的，曰单一性的。惟其有此五点，故科学无论如何发达，而人生观问题之解决，决非科学所能为力，惟赖诸人类之自身而已。

君劢叙述那五个特点时，处处排斥科学，处处用一种不可捉摸的语言——“是非各执 绝不能施以一种试验”，无所谓定义 无所

谓方法 皆其身良心之所命起而主张之 ”；若强为分析 则必失其真义 ”，皆出于良心之自动 而决非有使之然者 ”。这样一个大论战，却用一篇处处不可捉摸的论文作起点，这是一件大不幸的事。因为原文处处不可捉摸，故驳论与反驳都容易跳出本题。战线延长之后 战争的本意反不很明白了（我常想 假如当日我们用了梁任公先生的《科学万能之梦》一篇作讨论的基础，我们定可以使这次论争的旗帜格外鲜明，——至少可以免去许多无谓的纷争。）我们为读者计，不能不把这回论战的主要问题重说一遍。

君劢的要点是“人生观问题之解决 决非科学所能为力”。我们要答覆他，似乎应该先说明科学应用到人生观问题上去，曾产生什么样子的人生观；这就是说，我们应该先叙述“科学的人生观”是什么，然后讨论这种人生观是否可以成立，是否可以解决人生观的问题，是否像梁先生说的那样贻祸欧洲，流毒人类。我总观这二十五万字的讨论，终觉得这一次为科学作战的人——除了吴稚晖先生——都有一个共同的错误，就是不曾具体地说明科学的人生观是什么，却去抽象地力争科学可以解决人生观的问题。这个共同错误的原因 约有两种 第一 张君劢的导火线 的文章内并不曾像梁任公那样明白指斥科学家的人生观，只是笼统地说科学对于人生观问题不能为力。因此，驳论与反驳论的文章也都走上那“可能与不可能”的笼统讨论上去了。例如丁在君的《玄学与科学》的主要部分只是要证明：

“凡是心理的内容，真的概念推论，无一不是科学的材料。”

然而他却始终没有说出什么是“科学的人生观”。从此以后 许多参战的学者都错在这一点上。如张君劢《再论人生观与科学》只

主张：

“ 人生观超于科学以上 ”；科学决不能支配人生 ”。

如梁任公的《人生观与科学》只说：

“ 人生关涉理智方面的事项，绝对要用科学方法来解
决 关于情感方面的事项 绝对的超科学。”

如林宰平的《读丁在君先生的玄学与科学》只是一面承认 “ 科学的方法有益于人生观 ”，一面又反对科学包办或管理 “ 这个最古怪的东西 ”——人类。如丁在君《答张君劢》也只是说明：

“ 这种 科学 方法 无论用在知识界的那一部分 都有相当的成就，所以我们对于知识的信用，比对于没有方法的情感要好；凡有情感的冲动都要想用知识来指导他，使他发展的程度提高 发展的方向得当。”

如唐肇黄《心理现象与因果律》只证明：

“ 一切心理现象都是有因的。 ”

他的《一个痴人的说梦》只证明：

“ 关于情感的事项，要就我们的知识所及，尽量用科学方法来解决的。”

王抚五的《科学与人生观》也只是说：

“ 科学是凭藉 ‘ 因果 ’ 和 ‘ 齐一 ’ 两个原理而构造起来的；人生问题无论为生命之观念，或生活之态度，都不能逃出这两个原理的金刚圈，所以科学可以解决人生问题。 ”

直到最后范寿康的《评所谓科学与玄学之争》，也只是说：

“ 伦理规范——人生观——一部分是先天的，一部分是后天的。先天的形式是由主观的直觉而得，决不是科学所能干涉。后天的内容应由科学的方法探讨而定，决不是主观所应妄定。”

综观以上各位的讨论，人人都在那里笼统地讨论科学能不能解决人生问题或人生观问题。几乎没有一个人明白指出，假使我们把科学适用到人生观上去，应该产生什么样子的人生观。然而这个共同的错误大都是因为君劢的原文不曾明白攻击科学家的人生观，却只悬空武断科学决不能解决人生观问题。殊不知，我们若不先明白科学应用到人生观上去时发生的结果，我们如何能悬空评判科学能不能解决人生观呢？

这个共同的错误——大家规避“科学的人生观是什么”问题——怕还有第二个原因，就是一班拥护科学的人虽然抽象地承认科学可以解决人生问题，却终不愿公然承认那具体的“纯物质、纯机械的人生观”为科学的人生观。我说他们“不愿”并不是说他们怯懦不敢，只是说他们对于那科学家的人生观还不能像吴稚晖先生那样明显坚决的信仰，所以还不能公然出来主张。这一点确是这一次大论争的一个绝大的弱点。若没有吴老先生把他的“漆黑一团”的宇宙观和“人欲横流”的人生观提出来做个押阵大将，这一场大战争真成了一场混战，只闹得个一哄散场！

关于这一点，陈独秀先生的序里也有一段话，对于作战的先锋大将丁在君先生表示不满意。独秀说：

“他丁先生自号存疑的唯心论，这是沿袭赫胥黎斯宾塞诸人的谬误；你既承认宇宙间有不可知的部分而存疑，科学家站开，且让玄学家来解疑。此所以张君劢说，‘既已存疑，则研究形而上界之玄学，不应有丑诋之词’。其实我们对于未发见的物质固然可以存疑，而对于超物质而独立存在并且可以支配物质的什么心（心即是物之一种表现），什么神灵与上帝，我们已无疑可存了。说我们武断也好，说我们专制也好，若无证据给我们看，我们断然不能抛弃我们的信

仰。”

关于存疑主义的积极的精神 在君自己也曾有明白的声明(《答张君劢》)‘拿证据来!’一句话确然是有积极精神的。但赫胥黎等在当用这种武器时，究竟还只是消极的防御居多。在十九世纪的英国，在那宗教的权威不曾打破的时代，明明是无神论者也不得不挂一个‘存疑’的招牌。但在今日的中国 在宗教信仰向来比较自由的中国，我们如果深信现有的科学证据只能叫我们否认上帝的存在和灵魂的不灭，那么，我们正不妨老实自居为“无神论者”。这样的自称并不算是武断；因为我们的信仰是根据于证据的 等到有神论的证据充足时 我们再改信有神论 也还不迟。我们在这个时候，既不能相信那没有充分证据的有神论，心灵不灭论，天人感应论，……又不肯积极地主张那自然主义的宇宙观，唯物的人生观，……怪不得独秀要说“科学家站开！且让玄学家来解疑”了。吴稚晖先生便不然。他老先生宁可冒‘玄学鬼’的恶名 偏要冲到那‘不可知的区域’里去打一阵。他希望‘那不可知区域里的假设，责成玄学鬼也带着论理色采去假设着。’”(《宇宙观及人生观》)这个态度是对的。我们信仰科学的人 正不妨也做一番大规模的假设。只要我们的假设处处建筑在已知的事实之上，只要我们认我们的建筑不过是一种最满意的假设，可以跟着新证据修正的，——我们带着这种科学的态度，不妨冲进那不可知的区域里，正如姜子牙展开了杏黄旗，也不妨冲进十绝阵里去试试。

(三)

我在上文说的，并不是有意挑剔这一次论战场上的各位武