

人生觀之論戰

張君勳署

人生觀的科學或科學的人生觀

任叔永

『人生觀的科學或科學的人生觀』，讀者看見我這個題目，一定要疑心我在弄詭辯，掉字面了。我要請讀者把最近張君勛君在清華學校講演的『人生觀』，和本週刊上發表的丁君和張君勛討論玄學與科學的文字仔細的讀一遍，就曉得我這個题目的意思。

張君勛在他的演說中說『同爲人生，因彼此觀察點不同，而意見各異，故天下古今之最不統一者，莫若人生觀。』又說『凡此問題，東西古今，意見極不一致，決不如數學或物理化學之有一定公式。』又就科學與人生觀來加比較，說『科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能爲力，唯賴諸人類之自身而已。』推張君的意思，是說凡是科學，都有一個公式可發見，而人生觀最不統一，最不一致，所以無發見公式的可能。既然沒有發見公式的可能，所以人生觀問題，不是科學所能解決。要是我們解釋張君的意思沒有錯誤，那麼張君從頭就陷於錯誤而不自知了。張君所說的，人生觀中無公式可求，就張君自己所下的科學定義，只可以證明人生觀不成科學。但是人生觀不成科學是一事，科

學能不能解決人生觀的問題又是一事。而張君勱並為一談，無怪丁在君要說他「違背論理學」，為「玄學鬼」所迷了。

人生觀何以不能成為科學，是不是因為如張君勱所說，人生觀是主觀的，直覺的，綜合的，自由意思的，單一性的嗎？關於這一層，丁君已有極詳細的駁論。丁君的科學智識論，是要證明「凡是心理的內容，真的概念推論，無一不是科學的材料。」人生觀要是不外乎心理推論的作用，也當然要受科學的支配。但是張君要說「我所說的人生觀，決不是由概念推論所得來的。我的人生觀是由主觀的自身良心所主張。」我們現在再要看看張君所說的自身良心，是不是一個極單簡的東西。張君解說人生觀的時候，先立了一個為中心的「我」，隨後引證人生觀的特點，就有孔子的行健，老子的無為，孟子的性善，荀子的性惡……康德的義務觀念，邊沁的功利主義，達爾文的生存競爭論，哥羅巴金的互助主義，……叔本華哈德們的悲觀主義，蘭勃尼慈黑智兒的樂觀主義，孔子的修身齊家主義，釋迦的出世主義……等等。這許多東西裏面有的是講的社會倫理，有的是說的行為動機，有的是指的人生究竟。任舉那一件，都不是單簡的「直覺」或概念。我們曉得科學的方法雖

是無所不能，（讀者注意，我說的是科學方法，不是科學萬能）但是他應用起來，却有一定的限度。我們所說的限度，就是指那經過分析而確實清楚的事實。張君所說的人生觀，既然是一個渾沌罔圖的東西，科學方法自然用不上去。張君是不會學過科學的人，不明白科學的性質，倒也罷了，丁君乃研究地質的科學家，偏要拿科學來和張君的人生觀搗亂，真是「牛頭不對馬嘴」了。

上面所說的，是要證明渾沌複雜的人生觀，當然不受科學的支配，有免強拿科學方法去勸他的，不免終歸於失敗，如像張君勸的演說，就是宣布這種失敗的結果。但是照這樣說來，科學簡直和人生觀沒有關係嗎？我們答應這個疑問，自然是一個頂大的否字。我們的意見，是：人人生觀的科學是不可能的事，而科學的人生觀却是可能的事。讓我稍為詳細的把這件事講一講。人生觀的種類，雖然很多，但有一個公共的出發點，就是要求外物與內心的調和。外物的對象，無論是純粹物質也好，社會制度也好，他總體也好，宇宙背後的造物也好，調和的方法無論是希望也好，要求也好，改革也好，出世也好，總之要在內面的我，和外面的物質世界中間，求一個恰好滿足的關係。這種說法，不是唯物論的

科學家纔如此的，唯心論的哲學家大半都是如此的。人生觀既然不能離物質世界而獨立，所以物質界的智識愈進，人生觀當然亦從而生變動。換一句話說，就是物質界的智識愈進於科學的，而人生觀之進於科學的，亦與之爲比例。關於這一層最明顯的例，就是生物學上的進化論。達爾文的學說，是張君所不認爲完全成立的。張君並且引杜里舒的話來證明達爾文學說的不成立。但達爾文的學說成立與否爲一事，進化論的成立與否又爲一事。據我們所曉得的，達爾文的學說，雖經過了若干修正及改革，進化論的原理，却是無人能反對的。進化論發明之後，所生的人生觀的影響，至少有下列幾件：第一是表明人類在自然界的地位，第二是打破宗教上的創造說和玄學上的前定論，第三是張君所舉的生存競爭論。我們無論如何說物質文明與精神文明沒有關係，總不能不承認近世的人生觀，比中古時代的固定的消極的人生觀進步多了。但是這一點人生觀的進步，還是從那『未經解決』的進化論得來的呵！

科學與人生觀的關係，不但是因物質科學的進步，間接的把人生觀改變，直接的科學自己還可以造出一種人生觀來。這一層在以科學爲客觀的，機械的，物質的人們，未免有些

不備。唯其如此，我們對於此點不能不特別加以說明。人人都曉得研究科學的人，大半是不信宗教的，但大多數的科學家，都是道德完備，人格高尚的人。要是人生觀就是對於社會倫理，人生目的，有一定見解的意思，我們不能說這一般人沒有人生觀。他們的人生觀是從那裏得來的？原來他們的人生觀，就在他們的科學研究裏面。這就科學的性質上方法上可尋得出幾個緣故來。

第一，科學的目的在求真理，而真理是無窮無邊的，所以研究科學的人，都具一種猛勇前進，盡瘁於真理的啓淪，不知老之將至的人生觀。牛頓暮年的時候，說：『我不曉得世界看我是怎樣。我自己覺得我不過像一個小孩子在真理的大海邊，偶然拾得幾個可愛的貝壳玩弄，而真理的大海仍在我的前面，不曾發見。』現今的物理學大家湯姆生說：『我們占了一峯還有一峯，看看我們的前面，仍舊全是美麗有趣的去處。但是我們看不見目的地和水平線。在較遠的地方，還有更高的山，能攀登上去，就能看見更好的境界。科學愈進步而造物的偉大不可思議也愈顯明。』這些話出諸大科學家之口，都可以代表科學家的一種偉大的人生觀。有了這種人生觀，才能打破物質界的許多引誘，凡是真正的科學家都

是如此的。

第二，因為科學探討的精神，深遠而沒有界限，所以心中一切偏見私意，都可以打破，使他和自然界高遠的精神相接觸。這樣的人生觀，也不是他類的人可以得到的。關於這一層，我們可以引赫瀉爾的話來做一個例。他說「有多少時候只要把觀點改一改，或把隱僻的原理應用一應用，就可把物理或算學上的荆棘變成康莊，研究中的不毛，變成智識及權力的泉源。見慣了這些事體的人，若有人告訴他說人類的現在及將來是一個無望可悲的結果，他一定不相信。一方面在他們的研究中間，由四方八面看見道德，智識，以及物質的種種關係，那樣廣漠無限，而他自己宇宙中間那樣的細微不足道。他要想停止或改變在他四周的大機的運動，一點也不能為力。他纔曉得希望的自信力，和坎然的自處，同是他性質中所必須的。」有了這種人生觀，所以有些科學家，竟能把榮名界限及一切社會階級打破。這是因為科學家的人生觀，是超乎這些以上的。

第三，科學所研究的是事物的關係，明白了關係，才能發見公式。這樣關係的研究，公式的發見，都可給人一種因果的觀念。而且這個因果觀念，在經驗世界裏面，是有絕對

的普遍性的。研究科學的人，把因果觀念應用到人生觀上去，事事都要求一個合理的。這種合理的人生觀，也是研究科學的結果。我們何以不信亞當降種的尊貴，而自甘動物進化的卑賤，因為前說不合理的原故。我們何以不信五行風水的說話，而主張人能主宰自己的運命，也因為前者不合理的原故。科學家因為要求一個合理的關係，所以不憚用精確的觀察去求事實，精確的論理去做推論。他們因為要求一個合理的結論，所以不憚和前人的名論或社會的成見宣戰。赫胥黎說：「要我相信在某時以前宇宙不會存在，忽然有一個先在的神人，在六天中間（或者說立刻也可）就把他造成功來，也不是很難的事體。我不說凡不能的都是不真。我所提出的只是最低微而最合理的要求，要求現在所有動植物的種類由那樣創造出來的一點證據。這一點證據是我要相信覺得極不可能的說話的唯一條件。」他們不敢信怎樣隆古重要的傳說，只是要求一個證據，因為他們曉得只有由證據推出的結論，是合理的。

上面略舉三種科學的人生觀以見一斑，其餘的不多說了。總結起來，我們承認：

（一）科學有他的限界，凡攙統渾沌的思想，或未經分析的事實，都非科學所能支配。

但是科學的職務，就在要分析及弄清楚這些思想事實上。

(二) 人生觀若就是一個擁統的觀念，自然不在科學範圍以內。若分析起來，有一部分或全部分都可以用科學方法去變更或解決。

我們還要主張：

(三) 科學自身可以發生各種偉大高尚的人生觀。

(四) 因為不曾研究過科學的，看不到這種人生觀的景界，我們應該多提倡科學以改良人生觀，不當因為注重人生觀而忽視科學。

讀了評所謂科學與玄學之爭以後

唐鉞

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

(一) 因果律的廣狹二義

范先生以爲通常所謂因果律是『狹義的因果律』，即齊一的原理，（謂同種的因必生同種的果，）而我對於因果律所下的界說，却是指『廣義的因果律』；（謂各種現象必有因果）未免有辨別不清楚的毛病。我原說『我所謂因果律，就是說：一切現象，都有原因。』我這界說，才看好像是單指廣義的因果律，其實是包括廣狹二義。因爲我底下緊接着就說明原因的意義。據我那裏（心裏現象與因果律）所說的，一說『有因有果』，就是說『同種的因必生同種的果』，我于下文又說『因果的關係，不過是可以互從推知的意思。』若是同種因不必生同種果，怎麼可以互從推知呢？或者范先生以一種果也許有幾種原因。（這

一層通常稱爲原因界紛歧 (Plurality of causes) 但是這不過是我們知識沒到精密時暫有的現象，並不是事實上如是。苦雷頓在他的論理學導言中有幾句話說得很淺顯，我引他於下：

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

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

理：

(甲)充足理由的原理；

(乙)因果的原理——一切現象都爲前事所制約；

(丙)齊一的原理，亦稱歸納的原理——同種的原因必有同種的結果。

(二) 人生觀與科學

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

我在一個癡人的說夢中說，直接經驗（所與）是科學的起點。所謂起點，就是說非科學所能轉移的。范先生說：人生觀的「先天的形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能

干涉」。范先生的「先天的形式」就是「義務意識」。這「義務意識」若的確是由直覺而得，（這事還沒有定論，暫且假定的確如此，）那末，就是我所謂直接經驗之一種。那末，范先生的主張同我的有什麼不同呢？

人生觀雖然是包含有直覺的部份，但是我們卻可以說「科學能夠解決人生觀的全部」。因為縱使所謂「義務意識」是由直覺而來的，而人生觀之所以為人生觀，却是對何種現象而起「義務意識」的問題而不在於「義務意識」。這樣看來，就是說科學可以解決人生觀的全部，也無不可。因為一切科學都着合直覺的部份，這部份是不發生問題的，是無所用其解決的，也從來沒有科學家要解決這部份的。譬如我們能感白色，這有什麼可以解決的；要解決的是如何而才感白色罷了。范先生在所引他的教育哲學體系一段中分倫理規範為形式的內容的。我的意見以為人生觀只是內容的倫理規範的問題，而不是形式的規範的問題。所以我以為人生觀不是由直覺而得，科學可以解決人生觀的全部。

或者范先生以為人生觀的直覺的部份是「最重要的部份，為注重起見，我們應該說科學不能解決人生觀的全部」。我以為這所謂重要是實用上的重要而非學理上的重要。我們

討論科學與人生觀的關係，所爭者是學理問題而不是實用問題。自學理方面看起來，「義務意識」是不成問題，因而不是重要。范先生所謂「義務意識」，就是「做你所自認爲善的行爲」。（見教育哲學體系）「善」的意義就是「應當做的」。所以這意識，就是「做你所自認爲應當做的行爲」。這句話，實在不能夠發生一點效力，因爲我們所要解決的正是你所自認爲應當做的到底是不是你應當做的。這個問題惟科學可以解決，直覺只可敬謝不敏了。

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

(三) 意志自由與道德

范先生說我否認意志自由和道德。我自信我並沒有發表這種渾括的議論。不知道范

先生何以說我如是主張。

范先生在駁王星拱先生的那一段說：「他既以為參與（社會現象）的原動力——意志——全受因果律的支配；那末，所謂參與，充其量也不過是必然的參與，我們對於這種必然的參與，那有責任可講呢？」恐怕范先生對我也沒有這種的懷疑。由這段看來，范先生似乎以為意志如有原因，就無責任可言；所以說我是否認道德，因為我是主張意志有因的。范先生說，意志自由的問題，是「自古迄今尚未解決的謎」。當然我不敢冒昧來嘗試解決，但我們雖不能解決，却至少可以研究這個謎到底是不是一個謎。

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

關於意志有因與道德的責任不相衝突的理由，我姑且再說幾句：

（甲）「意志自由」這話本來有二義。鮑爾森在他的倫理體系第二卷第九章中把他分稱心理的及玄學的。他說：「前者是指以自己的意志起決心及行為的能力；（抉擇的自由）

後者是說意志或各特殊決心的自身沒有原因。[K. F. Paulsen, A System of Ethics Bk. I Ch. and. IX] 他在同章又說：『道德上的負責及法律上的負責不過根據于心理的自由。』我在心裏現象與因果律裏所否認的只是意志的玄學的自由，（即意志無因）並沒有否認心理上的自由。怎麼可以說我否認道德上責任呢？

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

（丙）以上所說，或者有人以爲只能說明意志有因不悖於負責原理，而不能免去把人生弄

成毫無意味的結局。他們以為我的意志既有原因，我的學問功業及其他活動，都是許多原因的成績，還有什麼意味呢？我且請問所謂我者是什麼東西，難道這些意志和意志的原因

（即性格習慣等）不是我嗎？那末，所謂許多原因的成績，不就是我的成績嗎？

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

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

（B）我之為我，固然是遺傳及從前環境的結果；但是除却此我，却沒有別的我。

此是我惟一的所有。我何至覺得他的活動毫無意味呢？或者因為此我不過是種種前因的結果，因而斷定一切世事都無意味，像佛法小乘教所主張的，也未嘗不是「持之有故」。不過大多數人都不作如是觀，並不因為此我是緣和合而成遂對於學問事業等失掉興味了。