真理的追求

陳伯達著

上海 新知書店 出版

新知

眞理的追求

◆實價五角◆

著者　陳伯達

發行者　新知書店　上海環龍路福壽坊

特約經售　生活書店　上海福州路

印刷者　民光印刷公司

民國二十六年三月廿日初版

小序

這里所收集的東西，大都曾在一些知名或不知名的刊物上發表過。這本小冊子主要的內容，可以說是關於現代中國思想的批判，但有些文章所批判的範圍，並不限於中國（如現代舊哲學的新姿態和評三木清現代文化的哲學基礎）還有些文章，是側重於中國社會史法則的研究的（如論中國社會的停滯狀態。）

腐敗哲學的沒落寫完之後，當時在國內竟找不到一個發表的地方，因寄往日本唯物論研究雜誌，承該誌譯登於一九三五年秋季特大號。對於這種國際文化的友誼，我在這里，謹向該誌同人，特別是向該誌主編人戶坂潤先生及譯者田中忠夫先生，深致感謝之意。

論中國社會的停滯狀態一文，於一九三四年寫成初稿，同年在文史發表過一次。隨後我對於這問題，在其他文章中，也續有意見補充。最近何幹之鄧雲特二先生對於這問題的論爭，使我得因便把

自己過去的意見和文章，重新加以一番整理，綜合，和補充，這是我應該致謝何鄧二先生的。

最後，我要謝謝新知書店諸位同人，他們肯替我出版這本小冊子；並要謝謝多少年來關心我生活的一切朋友，他們使我得掙扎點機會來寫就了這些文章，雖則這些文章在質和量方面，對於中國文化上的貢獻，說來是極可慚愧的。

伯達一九三七，二十九，上海。

目次

小序

一　新啓蒙運動論文

新哲學者的自己批判和關於新啓蒙運動的建議……一
論新啓蒙運動……八
我們還須要『德賽二先生』……一六
新啓蒙運動雜談……二〇
論中國的自我覺醒……二三

二　哲學批判

腐敗哲學的沒落……三九
葉青『哲學』批判……七一
現代舊哲學的新姿態……一〇四
評日人三木清現代文化的哲學基礎……一一二
評二十四年中國哲學年會……一一七
斷片五則……一二四

三　中國社會史研究

研究中國社會史方法論的幾個先決問題……一二九
中國古史上的神話傳說源流考……一四五
論中國社會的停滯狀態……一五五
評郭沫若講『中日文化之交流』……一八八

附錄

郭先生：水與結晶的溶洽……一九七

新哲學者的自己批判和關于新啓蒙運動的建議

『理論落後於實際』，在我們中國尤其是關於哲學這部門。在震撼整個世界的一九二五——二七年的革命過程中，中國人民實際生活經驗的豐富，簡直一年可以抵當得數世紀。可是在哲學範圍內，我們還是貧困。在那時候，只有一二本關於新哲學著作的不甚重要的譯本，而且也不大爲人所關心。

大革命失敗後，許多先進份子從事在理論上重新武裝自己。經過革命的再生，九一八的事變和華北幾次的事變，每次都給了理論以新的充實，新的武裝。新哲學同樣地也在這艱苦的歷程中，確立了自己堅固的陣地。新哲學（新唯物論）在中國到處都已成爲不可抵抗的力量。這點就是新哲學的敵對者也是公開承認的。然而，我們新哲學者應該實行自己批判。中國新哲學者雖則已佔住了自己堅固的陣地，却還沒有很好地利用這個陣地，盡了自己應當盡的任務。比如：第一，對於中國的舊傳

統思想，一般地缺乏了有系統的深刻的批判，而這種數千年來的統治傳統思想，目前却正成爲帝國主義者（特別是東洋帝國主義者）和賣國賊用來奴役中國人民意識的有力工具。不和這種外『仁義』而內則極殘忍的舊傳統思想作無情的鬥爭；沒有看到這種舊傳統思想在四萬萬落後而黑暗的同胞中之鴉片的作用；沒有看到這種舊傳統思想在當前民族解放鬥爭中之公開叛賣民族的作用（如鄭孝胥及其他樣式的鄭孝胥所同表現了的；）那末，我們在哲學上的爭鬥，簡直就等於放走了最主要的敵人，同時也簡直等於拋棄了最廣闊的羣衆（因爲最廣闊的羣衆是根深蒂固地和舊傳統思想相固結着。）第二，中國新哲學者，大部分（卽使傾向是很好的）關於哲學的寫作中，也還沒有很好地和現實的政治結合起來，沒有很好地用活生生的中國政治實例來闡釋辯證法，使唯物辯證法在中國問題中具體化起來，更充實起來。（一般說來，讀書生活是最爲努力向這點接近的。）這樣子，新哲學就容易變成空談，而且也最爲被人假冒（如葉青的假冒。）這種空洞的，或者只限於拿過去歷史當例子的哲學敍述，我們應該承認，這是少數派唯心論之在中國的影響（或許是不自覺的。）這種少數派唯心論在中國新哲學者中的影響，使大部分的中國新哲學者不能很好地站在每個具體事變的前頭，而提出歷史之具體的預見，來嚮導中國人民之民族的和社會的現實爭鬥，理論從實際遊離出來這就更加強了理論的落後於實際。

我以爲：對於上述兩點，每個中國新哲學者是應該立卽實行自己批判的。新哲學者對於落後的中國，進行理論的介紹和一般敍述，誠然也是一個必要的任務，但並不是自己主要的任務。我們應該永遠記住偉大哲人的一句話：『哲學家只說明了世界，但任務是在於改造世界。』新哲學家應該面着中國民族的和社會的爭鬥，應該面着在腥血中，在飢餓中之現實的中國人民大衆。這不是要在口頭上，而是要在自己的工作範圍內努力做到。

當着目前民族大破滅危機的前面，哲學上的爭鬥，應該和一般的人民爭鬥結合起來，我們應該組織哲學上的救亡民主的大聯合，應該發動一個大規模的新啓蒙運動。新哲學者一方面要努力不倦地根據自己獨立的根本立場，站在中國思想界的前頭，進行各方面之思想的爭鬥，從事於中國現實之唯物辯證法的闡釋；另一方面則應該打破關門主義的門戶，在抗敵反禮教反獨斷反迷信的爭鬥中，以自己的正確理論爲中心，而與哲學上的一切忠心祖國的分子，一切民主主義者，自由主義者，一切理性主義者，一切唯物主義的自然科學家，進行大聯合。在上述這一切分子中，不少有對於異民族的奴役思想，——對於舊傳統思想舊禮教，懷有仇恨的人；這些人雖則在進行爭鬥中，不能很澈底，不是很純粹，雖則時常陷於歷史的錯誤，然而主要的，必要我們能夠抓取其一方面——某種積極的一方面（卽使這一面也還是稀薄的）而推動他們能夠向這積極新方向走去。這些人或許大部分

是唯心論者，我們並不能放鬆和他們的唯心論做鬥爭；然而當這復古思想和神祕主義的毒素到處散佈的時候，如果他們能夠保留相當理性主義的殘餘，這就是我們可以和他們進行聯合的起點。事實告訴我們：我們這裏的哲學上理性主義者（即使是唯心論的，而且還是片面的理性主義，而且內中有理性主義與非理性主義的矛盾，有極濃厚的非理性主義的傾向）曾是一些較熱心，努力，或較傾向於救亡運動的人，而且容易與我們組織一個哲學上的抵抗反禮教的聯合陣線容易與我們共同進行新啓蒙運動（不管是暫時的）。

我們這裏的舊哲學界中，有些傾向新哲學，而事實上不完全站在新哲學的立場的哲學家，對於這些哲學家，新哲學者不應該因爲他們的錯誤，而就乾脆地否認了他們；新哲學者應該用善意的批判，來糾正這些哲學家的錯誤。我們必要注意這些舊哲學家轉向新哲學之偉大的意義，這正是反映着時代新陳代謝的朕兆。這些舊哲學家的向新哲學轉換，和葉青的以『新哲學』名義向舊哲學轉換，是絕然不同的意義，因此，我們並且不應當用對付葉青的態度，來對付他們。

去年春天，我在拙作腐敗哲學的沒落一文中，因爲應付張東蓀及其門徒對新哲學的挑戰，（而且因爲他所編的「唯物辯證法論戰」在當時成了官場指定的哲學）曾經無情地加以反擊，努力暴露他們的非理性主義。關於這點，已事隔一年多了，雖則我完全不變更我當時批判的立場和意見，

但是問題顯然已弄得更複雜些。張東蓀在哲學上之主要的傾向是非理性主義，這是沒有疑問的；但張東蓀的哲學意見，在某一個節目上，有理性主義與非理性主義的動搖，這也是不可否認的（參看拙作的摘引。）當民族的和社會的變動，牽連到他們的利益（這或許是他所否認的，是他所不自覺的，）而引起他們關心的時候，他這種動搖，他也有可能重新表現出來。最近他曾強調地說他『主張民主主義與自由主義，』而且對於全國大合作，發表過比較『理性』的見地。（雖則他還是否認哲學與政治的關聯。）在這種場合，我們應該認爲只要他（和他們）願意繼續反對異民族的奴役，反對禮教，反對獨斷，反對盲從，破除迷信，那末，我們目前和他們就有合作的餘地。

五四時代一批思想界的人物：如『打倒孔家店，』『反對玄學鬼，』在考古學上推翻傳統歷史的這一切老戰士，我們都應該重新考慮和他們進行合作。

毫無疑義的，哲學上之救亡民主大聯合運動——也卽是新啓蒙運動的開展，應該從事於組織上的結合。我以爲這個組織可以用『中國新啓蒙學會』或『中國哲學界聯合會』的名義（前者的名義在思想界包括的範圍是更廣泛些，我以爲這個名義是比較適當的。）這個組織和一般文化界的救國組織，並不相衝突。這個組織，在思想界負有自己特殊的任務，參加這個組織的，還是可以參加一般文化界的救國組織，而參加一般文化界的救國組織的人，如沒有必要，也就不必參加這個組

織。

這個組織的基本綱領，就是：繼續並擴大戊戌辛亥和五四的啓蒙運動，反對異民族的奴役，反對禮教，反對獨斷，反對盲從，破除迷信，喚起廣大人民之抗敵和民主的覺醒。爲實現這一個綱領，應該進行以下的工作：

一、整理和批判戊戌以來的啓蒙著作；

二、接受五四時代『打倒孔家店』的號召，繼續對於中國舊傳統思想，舊宗教，作全面的有系統的批判；

三、闡發帝國主義者在中國之文化侵略，以及中國舊禮教如何轉成帝國主義者麻醉中國人民的工具；

四、有系統地介紹西歐的啓蒙運動及其重要的著作；介紹世界民族解放的歷史及其理論；

五、大量地介紹新哲學到中國來，並應用新哲學到中國各方面的具體問題上去；

六、在各地經常舉行哲學的公開講演會，辯論會；

七、幫助民間組織廣泛的『破除迷信』的組織，組織各種式樣的無神會；

八、擴大新文學運動；

九、和世界的文化組織思想界名流、發生關係，請求他們不斷地援助中國民族解放的事業，援助中國人民的新啓蒙運動；

十、組織大百科全書的委員會。

以上的各項工作，應該根據運動的每個參加者的能力和興趣，實行分工合作，而新哲學研究者應該站在這運動的前頭。

我希望全體的新哲學研究者考慮我上面提出的意見，給這些意見以批評，補充，或援助，來共同發起這個偉大的新啓蒙運動這是目前救亡運動中的一部分。

——讀書生活第四卷第九期——

論新啓蒙運動

——第二次的新文化運動——文化上的救亡運動——

中國啓蒙運動開始于戊戌變革運動的時候。譚嗣同的仁學，康有爲的大同書，代表了這一時期的啓蒙思想。譚嗣同是一個粗俗的——但却是極勇敢的——唯物論者，而且還表現了一些殘缺不全的辯證法。他本是康氏的私淑弟子，但可以說是『青勝于藍』。他在思想上的勇敢，與他臨死時慷慨就義的情形，很相彷彿。他用『衝決網羅』的精神，揭穿了『中古的』中國的野蠻和殘暴，唾棄了吃人的舊倫理。康氏的大同書，在當時並未發表，只給他幾個親近的弟子知道一個梗概，就現在所發表的大同書看來，這書在當時誠然是一部偉大的著作，表現了康氏之不平凡的天才；但我們應該知道：康有爲的所謂『大同』實質上，並不是『康民尼斯姆』，而只是資本主義關係之變態的寫法。譚

嗣同和康有爲的思想，反映了當時資本主義關係在中國的出現，而且表現了中國人民已經開始從『中古的』迷夢中覺醒。然而這時代的啓蒙運動，也恰和戊戌變政運動相同，並沒有形成爲羣衆運動，而只表現爲幾個上層思想家的叫喊。

辛亥革命曾把法國大革命關于『自由，平等，博愛』的口號，變成了一時流行的口頭禪。（其實這些口號在太平天國時代，已開始被翻印到中國來）然而確切說來，辛亥革命，在文化上，也並沒有立即引起一個普遍的羣衆革新運動。革命的淺薄，使『自由，平等，博愛』的口號，也只給革命做了一時裝飾的渲染，而且隨着革命的失敗，袁世凱的復古，尊孔，祀天的黑潮，竟一時掩蓋了『自由，平等，博愛』的聲浪。

啓蒙運動之成爲文化上的羣衆運動，這是在五四運動的時候。以『新青年』爲首的五四新文化運動，這是中國第一次以羣衆的姿態，向『中古的』傳統思想和外來的侵略文化，公開宣告了反叛。『打倒孔家店，』『德謨克拉西與賽因斯，』『提倡白話文』——這是當時新文化運動的中心口號。這種文化運動，和當時『反對××，』『打倒賣國賊』的愛國運動，完全融合在一起。確切說來，當時新文化運動的戰士，都同時是愛國運動的戰士，而愛國運動的戰士，同時也都成了新文化運動的戰士。

整個的五四運動就是愛國運動，就是民族的羣衆自救運動。新文化運動是文化上的羣衆愛國運動，是整個愛國運動之重要的部分，重要的一方面，是整個愛國運動之意識上的表現。五四運動（包括新文化運動）是一九二五——二七年大革命的前奏曲。

一九二五——二七年大革命的分裂和失敗，使民族的情勢來了一個大的逆轉，造成了空前未有的九一八民族大慘案。九一八事變以來，中國失掉了三分之一的領土，而且在日益深刻地遭遇着民族大破滅的危機。在這裏，文化上黑潮的捲土重來，是民族情勢逆轉的一方面的反映。簽訂廿一條件的袁世凱，當年所提倡的復古，尊孔，祀天等等，隨着幾年來國土的拱讓，竟又有力地抬起頭來，在各地喧擾着，招搖着。

相映成趣的，是我們的侵略者和我們的不抵抗主義者，以及各種式類的漢奸，都是一致地以復古向我們同胞號召着。侵略者和漢奸稱僞國爲『王道』的樂土。東京新建了孔廟，而鄭孝胥則用了孔子關于『夷狄之進于中國者，則中國之』的道理，來說明中國應該接受××帝國主義的統治。恢復讀經，旌表孝子，褒獎烈女——這些和東北同胞在異族刀下不盡的流血，共成了僞國僅有的德政。我們看到目前那些積極向我們提倡復古，守禮教，尊孔，禮佛的主要人物，一方面，是那血洗我們東北，進行吞滅我們全國，而要把我們四萬萬同胞及其子孫陷爲萬劫不復的奴隸的異族刼掠者；另一方

面，則正是那最無氣節，無廉恥，對異族忠順，而對同胞極殘忍，極貪婪的漢奸。

我們的侵略者在我們國土內，建立了許多光怪陸離的佛教團體，（這在天津已可稱盛極一時了），而且還在從事佔地建設佛寺院（如在厦門）。許多公開的漢奸都正在給『友邦』做傳教的引路者。同時，還有許多人居然對了班禪『執弟子禮甚恭』，而太虛法師也到處做起上賓來了。

現在居然有人不客氣地對我們最天眞的兒童，向我們最純潔的青年們，提出了『盲從權威』和『迷信獨斷』的口號來了。現在居然有人不客氣地告訴我們最天眞的兒童，告訴最純潔的青年們：盲從權威和迷信獨斷，才能『救中國。』

某些哲學的著作，充滿了神祕主義，貫串了神學。

白話文也一再被人目爲『離經叛道』的了，而且在許多地方橫遭摧殘。

數十年來，我們的先哲，我們的戰士，用血，用骨肉，所建造起來的新文化果實，隨着民族災難的發展，正在被人蹂躪着。在我們這裏，自由的呼喊是在被人扼制着。我們的文化，我們的新文化，正在遭逢着被毀滅的危機。我們的侵略者和各種式類的漢奸要我們回返到『中古的』時代。

爲什麼我們的侵略者和各種式樣的漢奸，在這時候，要這樣强調地來提倡復古，尊孔，禮佛，迷信，和神祕主義？因爲要來摩滅我們人民之愛國的意識；因爲要利用這一切文化上的麻醉，使中國人民

安分守己，聽天由命，逆來順受，使侵略者得順利地來吞滅我們全民族。

有人說：孔子是中國人，『尊孔』就是在提倡中國的民族意識。其實這話是太滑稽的。某民族的一種學說，一種哲學，一種宗教，如果是適合于使人安分守己，聽天由命，逆來順受的，同時也仍可由異民族用爲壓迫自己民族的工具。這種例子本來是很多的。孔夫子都曾被蒙古人和滿洲人用來統治過中國的，這在我們，是還『記憶猶新』的。耶穌是基督教的創造者，但他是猶太人。當基督教由奴隸的宗教變成奴隸主人的宗教以後，就使是那絕端瘋狂反對猶太人的現代希特拉黨徒，却也是還要基督教。

我們中國舊時的帝王，不但曾經用孔教統治過我們中國的人民，同時也用過孔教來統治我們的藩邦。當現代帝國主義者，從中國的手裏，掠奪去了這些藩邦以後，他們雖則驅走了中國的勢力，但却保護了孔教，而且還進一步地提倡了孔教。如朝鮮，如安南這都算是彰明較著的。如果孔教可以激發民族意識的發展，各帝國主義者當然是不會做這些傻事的。恰恰相反，他們的提倡孔教，正是爲要抑止那里民族意識的發展。

孔子的哲學，無疑地，是統治者的哲學，是服從的哲學，是愚民的哲學。孔子最厭惡『反抗』（犯上，）最厭惡民智的開通。孔子說：「民可使由之，不可使知之。」翻譯成現代語，就是：「老百姓可以

拿來供驅使，但不可給他們有知識。一）在這一點上，就可以說明：爲什麽現在我們的侵略者和漢奸們特別的歡喜着他。

我們現在需要組織全民族的抵抗，來挽救民族大破滅的危機。我們必須喚起全民族自我的覺醒。所以，我們這裏需要自由，需要理性，需要光明，需要熱，需要新鮮的空氣，需要奮鬥，需要集體的力。我們反對異民族的奴役，反對舊禮教，反對復古，反對武斷，反對盲從，反對迷信，反對一切的愚民政策。這就是我們當前的新啓蒙運動——也就是我們當前文化上的救亡運動。在這裏，我們要和一切忠心祖國的份子，一切愛國主義者，一切自由主義民主主義者，一切理性主義者，一切自然科學家……最廣泛的聯合起來。

我們的新啓蒙運動，是當前文化上的救亡運動，也卽是繼續戊戌以來啓蒙運動的事業。我們的新啓蒙運動是五四以來更廣闊，而又更深入的第二次新文化運動。五四時代的口號，如『打倒孔家店，』『德賽二先生』的口號，仍爲我們的新啓蒙運動所接受，而同時需要以新酒裝進舊瓶，特別是要多而地具體地和目前的一般救亡運動相聯結。這些口號的接受，也就是我們和五四時代的人物合作的要點。我們現在在提倡新的拼音文字，但在白話文被摧殘的地方，我們同時仍當爲保衞白話文而鬥爭。我們應當在『改革漢字』的口號下，與五四時代主張改革漢字的老前輩力謀合作。

當然，我們的新啓蒙運動，和五四時代的新文化運動有着基本的不同。這里，首先就在于時代的歧異。第一，我們這時代有民族的空前大災難；第二，我們的各社會層之關係，經過一九二五——二七年大革命，已有了很大的更動；而民衆的革命經驗和作戰能力，已不是五四時代所可比擬，五四時代新文化運動之哲學上的基礎，雖然當時已有動的邏輯抬頭，但動的邏輯並沒有佔領支配的地位，佔領支配地位的，一般地說來，還是形式邏輯。但我們目前的新啓蒙運動之哲學上的基礎，動的邏輯却無疑地是佔着支配的地位。大革命以來，動的邏輯的逐漸鞏固和擴大自己的陣地，才使目前新啓蒙運動的提出成爲可能。新哲學者乃是目前新啓蒙運動的主力，動的邏輯之具體的應用，將成爲目前新啓蒙運動的中心，而且一切問題，將要借助于動的邏輯，才能作最後合理的解決。文化運動各方面關係的變動和發展，乃是社會關係的變動和發展的反映，這里最恰當地證明着。

然而，新啓蒙運動結合的範圍，仍是廣泛的。對于動的邏輯之承認與否，絕不是這種結合的標誌。新啓蒙運動結合的標誌，乃是保衛祖國，開發民智。我們的救亡陣線，包括着各種複雜的社會層。這些複雜的社會層各有不同的利益，而且各有不同的動機，來參加這一致的救亡運動，所以，新啓蒙運動必要盡量把握每一部分人之積極的一面。對于任何部分的人，都要絕對求全，這是不可能的。比如：有的不願意反對孔子，不反對宗教，但却願意傳佈愛國的思想，我們還是要聯合他。有的在某些問題上

是表現爲非理性主義者，但在另一些問題上又表現爲理性主義者（如贊成全國大合作，贊成民主政治，）我們還是要聯合他。有的人對于愛國運動的直接參加，不很積極，但却仇視愚民的傳統思想，但却反對神道設教，反對復古，反對獨斷和盲從，反對傳統的歷史觀念，這就是間接地幫助了救亡運動，我們還是要聯合他。有的人不主張新的拼音文字，却主張改革漢字，主張國音羅馬字，我們還是要聯合他。即使那主張『中國文化本位』的人，如果他們眞的主張保衞祖國，反對復古和守舊，當然也還要聯合他。新啓蒙運動必要在反對宗派主義的基礎上，才能夠廣闊地開展起來。

——新世紀一卷二期——

我們還需要『德賽二先生』

『德賽二先生』(Democracy and science)——這是『新青年』當時的基本口號——也卽是五四文化運動的基本口號。『德謨克拉西』——是對着北洋武人專政而提出的；而「賽因斯」——則是對着復古，因襲，舊禮教，迷信而提出的。這兩個口號的提出，距離現在，已有十幾年了。在這十幾年中，中國經過了無數的滄桑，而文化界也遭逢了好幾次的大變。民族情勢的逆轉，民生的顚沛，自由呼吸的窒息，使我們又要回憶起這五四時代的口號來。我們應該重新給這兩個口號以正確的估計。

曾有些用新哲學名義來著作的人，把『德賽二先生』的要求，簡單地看成是歷史上過去的東西。他們認爲這種口號只是屬于上層的『市民』的，上層『市民』既然反叛了自己的歷史，所以這種口號也就不能再存在。其實這種觀點，並不是正確的。我們應該了解：中國關于民主要求的主要基礎，並不是上層的『市民，』而是最大多數的人民大衆——城市和鄉村的直接生產者，以及城市的

小『市民』上層的『市民』反叛了自己的歷史，但是，城市和鄉村的直接生產者，城市的小市民，却還在爲民主而浴血。大多數的智識分子——有理性，有正義感，有良心的智識分子，都還是同情于這種民主的浴血。民主在我們這里並不存在，所以這要求也並沒有過去。認爲『德賽二先生』是已過去了，這一面是等于承認民主只是屬于上層的市民的，而否認了民主應該屬於最大多數的人民大衆；另一面是等於抹去了目前的現實，企圖越過具體的步驟，而戲弄關於人間樂園的幻想。當然，『德賽二先生』——這口號，在我們當前，並不是簡單的舊調重彈。這種口號隨着人與人之間關係的變動，因而也很大地把自己的內容變更了。五四文化運動主要的掌舵者是一種人，現在文化運動主要的掌舵者又是另一種人。德賽二先生的口號在五四時代還是朦朧的，浪漫色彩的，而在現在，却已是更具體的，更清淅的，更現實的。五四時代對於陳腐的傳統思想所採取的反抗態度，還只是知其然，而不知其所以然，還不能對於陳腐思想從事歷史的科學理論的分析；而在現在，我們却已有極堅强銳利的歷史的科學理論的工具；任何頑固的陳腐的思想，在這種工具的歷史批判之下，都要被迫得放下自己的盔甲。五四時代還只是粗淺的理性主義的要求，而在現在，我們却已能從事於深刻的科學理論的建樹。我們對於所謂中國思想界的奧伏赫變，應該在這些問題上來着眼而不能說是『德賽二先生』現在業已完全被否定。（王靈皋在亞東圖書館出版的『中國思想界的奧伏赫變』關於

歷史方面的見解，一般地是錯誤的。）

『賽因斯』是『德莫克拉西』的一面。只有在民主中，賽因斯才有大發展的場地。我們不用提起那『六分之一』的領域內，那里因有廣大的民主自由，賽因斯的發展所以能夠一日千里。我們且提起一個標本的資本國度吧。有人曾羨慕着美國的『黃金』在那里，科學算是很發展的。然而我們應該知道：美國是沒有封建殘餘的國度。美國在一般資本主義國度中，總算是比較民主的，雖則還是形式上的民主。如果認爲那里科學的發展是和『民主』（卽使是形式的）的存在無干，那就是瞎說。幾年來，我們的官場曾經提倡過所謂『科工，』這恍惚是在提倡科學。然而在沒有絲毫民主條件之下，這所謂提倡『科工，』究竟全是空話，而且只成爲打消青年們『關心國事』的一種方法。我們官場一面提倡『科工，』而另一面却又提倡神道和禮教。這是我們官場的矛盾，然而在軟化青年們的急進心情這一個目的上，却變成了殊途同歸。提倡科工，徒有其名，而提倡神道和禮教，却已到處成爲煙瘴。我們官場這種矛盾的存在，就是因爲我們民主的不存在。

誰都知道，科學對於經濟發展的幫助，然而我們又知道：在外力的披猖下，我們的國民經濟正在陷於總破產，而外力的所以披猖，則實由於我們的民氣被壓抑——換句話說，由於我們這里的民主不存在。我們的人民想改善和擴大自己經濟的經營，當然，他們是需要着科學。然而民族不解放，社會

制度不改良，人民大衆在流離和黑暗中過着『生活』，他們如何能夠擴大和改善自己經濟的經營？如何又能夠利用科學到自己的經濟上來？我這里不是說：我們現在不必提倡科學。我以爲我們目前國防的需要，以及我們當着這『復古，因襲，迷信，禮教』被民族敵人和民族變節者竭力拿來迷惑人民心志的時候，我們必要强調着科學；但我以爲科學的提倡與民族的解放，民主的追求，是不可分的，而且必要放在民族的解放和民主的追求之基礎上。否則，我們就沒有科學。如果我們提倡科學不與民族解放和民主追求相結合，那末，我們就還只是架空的提倡，那必將爲大多數民衆所不關心。

『新青年』——五四時代的老戰士們，對於十餘年來中國各方面的歷史經驗，是有重新回憶和考慮的必要的。對於爲中國民族和爲中國人民的光明而爭求的初志，如果陷于停滯或墮落，都是可恥的變節。可悲的，不是自己的老大，而是自己和進步青年的遠隔。（其實，才經過了十幾年，算得上什麼老大？）現在一般的進步青年，據我們所知道，並沒有拒絕和老前輩合作，難道老前輩就乾脆地拒絕和一般的進步青年合作嗎？難道老前輩果然甘心蹧蹋自己的歷史？

我以爲：我們應該重新整理和擴大『新青年』時代的『德賽二先生』的運動。老戰士新戰士應該站在一個陣線上來！

新啓蒙運動雜談

——爲『現實』新啓蒙運動特輯寫——

新啓蒙運動，本來已是一種『存在』。在一九二七年大革命失敗後，這新啓蒙運動便以新哲學的廣大介紹來開始了。接着便有對于各種陳腐理論批判的嘗試，便有關于『中國社會史的論戰』，便有通俗化和新文字運動，便有大批通俗救國刊物的出現……。新啓蒙運動在目前之具體的提出，一方面是要把過去各方面所進行的，加以有組織的綜合和整理，另一方面則是（特別是）要配合着目前民族的抗敵大團結運動，把新啓蒙運動展開爲千千萬萬大衆的運動。

新啓蒙運動是民族教育運動，是中國社會教育運動，是眞實的平民教育運動。新啓蒙運動提出的具體時機，一方面是民族大破滅的危機，另一方面是民族抗敵大聯合的開展。這個時機的特點，也

就反映到新啓蒙運動本身的特點，這特點便是色彩最濃最明的愛國主義。新啓蒙運動在這時機的主要任務，便是在于喚起四萬萬同胞從事于保衛祖國，從事于救國和自救。

新啓蒙運動所表現的方式，是思想的大解放。新啓蒙運動號召全國同胞無老無少，無男無女，無貴無賤，要擺脫一切傳統思想的鐐銬，大無畏地從事批判一切。「合理的就讓他存在，不合理的就要把牠拿到拉圾桶中去。」只有在這樣普遍的大無畏的批判之下，四萬萬同胞才可以擺脫數千年來的愚昧，才可以揭開自己的眼蓋，認清着世界，同時認清自己，認清着我們偉大民族的前途。

誠然，批判的武器不能代替武器的批判。然而，批判的武器是武器的批判之重要的部分。在歷史上，批判的武器常作了武器的批判之先導，而又必要依賴于武器的批判而得完成。這歷史我們不要忘記了。這歷史正昭示着中國文化人目前責任的重大。

一般說來，我們之批判的武器已大大地落後于武器的批判。批判的武器現在正需要迎頭趕上武器的批判。另一方面來說：我們看到目前武器的批判的力量，同時也不要忽視武器的批判在全國範圍內的弱點。因此，批判的武器就更有其重大的作用。新啓蒙運動就在于要促成全範圍之掀天動地的武器的批判，促成全國的大抗戰及其最後的勝利。新啓蒙運動同樣地是新的大革命的前奏曲。

要使新啓蒙運動完成自己歷史的任務不僅需要先進文化人合作，（在開始，這是絕對需要的。）

而且需要全國愛國的和愛好文明的文化人的總動員；不僅需要文化人的啓蒙組織，而且需要把這種啓蒙組織從通都大邑直達窮鄉僻壤。這是我們這落後的怯弱的民族轉化爲文明的强盛的民族之一契機。

——現實月報新啓蒙運動特輯——

論中國的自我覺醒

在拙作『論新啓蒙運動』上，開頭這樣寫過：『中國啓蒙運動開始于戊戌變革運動的時候。』然而，更深切地來說，對于舊中國之武器的批判，都先于理論的批判，而論到這點，我們就要追溯到太平天國。太平天國第一次用『武器的批判』來進行『古今倫常之大變，』無論如何，這是中國從中古的，黑暗的，傳統的生活中走上自我覺醒的最主要的門戶。引導太平天國革命的爆發的，第一，是英國從印度運來的鴉片及其機器生產品；第二，是英國爲强制輸進這些東西到中國來而使用的大砲。因鴉片及英國的機器生產品的輸進，而輸出大批的銀子，正在醞釀着中國社會的和民族的危機，這點在當時銳敏的統治者也是充分地感覺到的。在鴉片戰爭之前，林則徐給滿洲朝廷的奏文這樣寫道：『烟不禁絕，國日窮，民日弱，數十年後，豈惟無可籌之餉，抑且無可用之兵。』這是很痛切的話，而且從這些話，就可以看出當時危機的深度。鴉片戰爭不但是歐洲資本主義發展的一種結果，而且也是

中國民族危機所發展起來的一種產物。所以，對于鴉片戰爭，我們不應當只限于看出中國當時閉關自守之反動的企圖，而且要看出中國人民富有民族抵抗力之進步的意義。特別精彩的，是廣州三元里的居民當時竟然能積集了十萬多人的『平英軍』，在廣州和英軍肉搏，圍攻戰爭的禍首英人伊里奧特，幾乎斷送他的生命。鴉片戰爭是英國人不能把中國變成印度的一個明證，而且給了中國的自我覺醒以空前未有的絕大的刺激。這中國的自我覺醒是由太平天國來開始了。馬恩二氏一八五〇年對于當時的情形這樣描寫道：

『……頑固的中國在經歷一種社會危機。賦稅入不敷出，國家瀕于破產，人民大批地流于赤貧，起而作亂，虐待並殺害官吏和佛教徒。這個國家已經站在滅亡的前面，有發生一種暴力革命之勢。還有一種更壞的情形。在叛亂的庶民中有些人出來指明一方面的貧困，他方面的富裕，要求再行分配財產，並且完全剷除私有財產……。』（錄李季譯文）

過了十年，馬氏在中國及歐洲的革命一文中對于太平天國革命的發生，在各方面又給了更精細的敍述：

『不管什麼是它的社會的原因，不管他們聽的是什麼宗教的朝代的民族的形式，它產生了慢性的變亂，過去約十年間存在于中國，現在集合起來，成了一個可驚的革命。它的暴發的機

會，毫無問題的，是那向中國强制輸入麻醉品——鴉片——的英國大砲造成的。在英國砲火之前，滿洲皇統的權威掃地無靈了；天朝永世的迷信全然打破了；封鎖未開與所謂文明世界未曾接觸的孤立，驟被侵入了。東西交通的開發，從此以後，在加利·尼亞州及澳洲的黃金誘引之下，很快的進行。同時這個帝國的銀錢——他的生命的膏血——開始流出于大英帝國的東印度了。』

中國人民從鴉片戰爭中一方面感到了民族滅亡的危懼，另一方面窺見了滿州朝廷的朽腐和無能，他們于是實行自救了。和西洋人接觸較早而較頻繁的南方，同時成了中國自我覺醒的策源地。這自我覺醒的代表者，不僅反對滿州朝廷，而且反對整個『中古的』社會；不僅反對本國的剝削者，而且反對西方『文明』的刼掠者。實在是西方的『文明』刼掠者所料想不到的，原始的康姆尼斯特耶穌竟然在太平天國首領洪秀全的身上復活了。太平天國寫下了這樣的露布：『天下凡間，分言之有萬國，統言之實爲一家。天下男人，盡是兄弟之輩；天下女子，盡是姊妹之輩；何得存此疆彼界之私？』（原道醒世詔）因此，中國數千年來尊卑名分的疆界，竟然被太平天國所『衝決』了。下流人成了土地的主人，詩書變成了廢紙。而且，由上天下凡來從事救世的，已不僅有耶穌，並還有洪秀全。在基督教義中，本來上帝只有一個獨生子——耶穌，可是在太平天國的『上帝教』中，上帝却還有第二個

兒子。耶穌變成了洪秀全的『天兄』了。這在基督教的獨斷中，同樣地是完全嶄新的革命。太平天國對于舊基督教獨斷尊嚴的否定，本質上是否定了西來刼掠者，同時也正反映了中國民族自救的自信力。

馬氏文章中曾敍述過一位德國傳教士叫做居次拉夫者，他在中國有二十年之久，經歷過太平天國的叛亂，當他『重與文明人和歐洲人相接觸時，他聽見說社會主義，便問這是什麼？他在得到解釋之後，即帶着恐怕的聲音叫道：「我沒有地方躲避這種破壞的學說嗎？自好些時候以來，中國暴民中有許多人恰恰宣傳相同的學說！」』事實上，在太平天國這里，不僅是在宣傳這『破壞的學說』，而且還是在太平軍勢力所及的大地來實行這『破壞的學說。』可是，在中國的腐敗人和西方的文明刼掠者之所謂『破壞』，却正是中國民族的眞正『建設』運動。太平天國的詔令這樣宣稱：『凡天下之田豐荒相通，此處若荒，移彼豐處，以賑此荒處；彼處若荒，移此豐處，以賑彼荒處。務使天下共享天父上帝之大福，有田同耕，有飯同食，有衣同穿，使地無不均勻，使人無不飽暖。』這是太平天國理想的烏托邦，却也正是人間最合理的秩序。歸根到底，中國民族的眞正復興和這種合理秩序的建設是不可分開的。太平天國的偉大，就是他們在事實上能夠提出這點，並開始企圖照這樣來做。太平天國的偉大，就是他們在事實上企圖塡平『天人之間』的鴻溝（這種鴻溝正反映着階層的分裂），就

是他們企圖把他們的天國在人間上建築起來。雖則這些在當時客觀歷史上，完全是具着太平黨人所不能了解的另一種不同的意義。

馬氏說『中國的社會主義和歐洲的社會主義相比，也許和中國的哲學對黑格爾的哲學一樣。』當然太平天國的『社會主義，』不能與馬氏的科學社會主義混爲一談，而且也不可與聖西門，傅利葉和渦文的空想社會主義混爲一談。但是太平天國的『社會主義，』在歐洲也的確可以找到相比擬的例子。這就是歐洲中世紀末期的農民戰爭。英國『狂僧』約翰•波爾當時在民間做過這樣的呼籲：假使人類都同是亞當夏娃的子孫，那末，貴族豈能較平民爲高貴？貴族以佃奴待我們的理由又在那里？假使我輩平民不胼手胝足替他們勞役，那末他們又怎能這樣的窮奢極侈，過着這樣自己快樂的生活？約翰•波爾這種尖銳的吶喊，却正與太平天國異曲而同工。近代歐洲各國的資本主義文明，差不多沒有例外的，都是先受過這種粗獸的農民和手工業者的『社會主義』的洗禮的。

太平天國和歐洲各國的農民戰爭一樣，只成了資產階級德謨克拉西革命的序幕。他們主觀上的『社會主義』烏托邦，在客觀上，他們所做的就是在于要掃滅『中古的』土地制度，替資本主義的發展開拓道路。

太平天國是失敗了。鴉片戰爭暴露了滿洲朝廷的無能，而太平天國却使滿洲朝廷從此陷于衰

敗。在歷史上，將被釘在最可恥的柱上的所謂清代『中興名將』雖則借助了外兵來盡量屠戮自己的同胞，但究竟不能醫治滿廷的潰爛。沒有太平天國，就不會有戊戌變政運動，也沒有辛亥革命。

太平天國是失敗了。然而太平天國是不會死。許多農民英雄遺下了他們後代以眞正革命的傳統：堅決與不妥協。太平天國是失敗了。漢奸和外力結合起來把它摧毀下去，這是中國人民永遠不能忘記的歷史苦痛；然而，在太平天國中，也曾有不少爲自由奮鬪的西方人參贊了戎幕，我們還是要永遠對這些國際的英雄致敬禮。中國的自我覺醒運動，絕不能偏狹的盲目的排擠外人，而且還絕對必要與爭自由的國際弟兄相攜手。太平天國早把這重要的一點指示出來了。

甲午戰爭的慘敗，是太平天國被覆滅所演變的必然結果。中國的民衆革命運動或革新運動被鎭壓一度，卽民族的危亡就加深一層，這點永遠是百年來中國歷史屢試不失的法則。甲午戰爭的慘敗，清廷竭盡民間膏血所建造的『新海軍』在黃海的新殲滅，一方面證明了所謂『中興名將』的『對內勇於猛虎，對外却怯如鼠子』，另一方面又證明了任何新式的武器如不與民衆相結合，就不能成爲保國衞民的武器。

鴉片戰爭的失敗引起了太平運動，而甲午戰爭的失敗，也推動了中國的新覺醒，引出了戊戌的變政運動。太平運動是自下而上的暴力革命，而戊戌變政却是自上而下的和平革新。戊戌變政在改

變舊中國的方式上，是對于太平運動的否定。

戊戌變政的目的，是在于企圖避免革命，經過自上而下的道路，而求中國民族的獨立。康有爲給光緒的奏摺，以及他進呈『俄羅斯大彼得變政記』『突厥削弱記』『法國革命記』『波蘭分滅記』『日本明治變政考』所寫的序言，（均見不忍雜誌）都是歸結在于變政救亡，變法保土。戊戌變政，只有很短的可憐的百日生命。六君子的慘死，把這變政結束了。然而戊戌變政的結束，却絕不是歷史問題的結束。戊戌變政是淸廷不能支持原來的統治之明徵，但同時又指示了眞正的救亡保土，絕不是自上而下的改革所能負担起的。戊戌運動改變舊中國的方式，必然要再遭被否定（卽否定之否定。）

義和團運動是走到上述的這『否定之否定』的一個過渡。這個運動，是人民對于戊戌變政運動絕望的結果，而嚴格說來，是南方太平運動在北方之變態的再版，是由于與太平運動相類似而更深刻，更複雜的原因，用另一種最落後的，而且是很反動的形式，在黑暗的北方，帝都的周圍，向西方的『文明』刼掠者表演叛亂，義和團運動的發生，預示了全國革命危機已在成熟。由南到北的全國人民，由下流社會到上層的統治份子，都無法再照原狀生活下去了。楊東蕃先生在辛亥革命的意義及其教訓（本刊第二期）曾引了伍梁諾夫的一段話：『這次農民運動，決不是暴徒土匪的運動，而是舊

中國衰敗的結果，是以後中國革命的先兆。雖是他們被歐洲政府利用了，可是他還是表示舊中國崩壞的一個伏流的波浪。『這段話說得絕對深刻。西方和東方的『文明』刼掠者爲着上帝和『文明』遣派了八國聯軍來掃滅野蠻的中國人，鉄蹄所至，留下了焚殺，刼掠，和奸淫的『文明』血印，然而他們究竟滅不了中國自我覺醒的火燄。

腐爛的滿清朝廷，在辛亥年，竟然被一個士兵的子彈射落下來了。革命很快地波及了全國的範圍。辛亥革命，是自下而上的革命，在改變舊中國的方式上，是對于戊戌變政運動的否定之否定。當然，辛亥革命也絕不是戊戌變政之簡單的否定，而且也絕不是太平天國之簡單的復歸。戊戌變政一部分參加者的民主主義的要求（如譚嗣同），是被辛亥革命所繼承了，同時在辛亥革命中，也有重大部分帶着戊戌自上而下的變革的性質（如在北方），雖則這些還是因爲被革命潮流所壓迫，不得已而來這樣做的。辛亥革命還不普遍是自下而上的革命，這是使革命終于妥協（同時也因此走上失敗）的主要點。辛亥革命和太平運動有基本的分別：太平運動主要地還是農民戰爭，而辛亥革命則是明白的資產階級民主革命。彼此的革命動力已有很大的變化。辛亥革命曾經重新提出了太平運動關於民族的和土地的問題，但也有很大的不同：第一，辛亥革命關於民族的和土地的問題，是和民主的問題一塊兒提出來；辛亥革命的政綱，曾經是明白的民主主義的政綱。第二，太平天國關於民

族的和土地的問題，不是簡單的提出，而是脚踏實地在做；但辛亥革命只提出了問題，並沒有走上問題的解決，除了推翻滿清朝廷之外。

辛亥革命的首領爲偉人孫逸仙。中山先生關於三民主義（三大原則）問題的提出，的確是偉大的。三民主義（三大原則）問題的提出，是反映了中國自我覺醒歷史上的三大要求（卽民族革命，民主主義，土地解放的三大要求。）中山先生說：『三者之中……遺其一則俱蔽，舉其偏則兩乖。』這話始終是不朽的名言。我敢說：中山先生這三大原則的提出，一直到現階段，還是全國人民急切的要求。然而，有理性的人，這里還應該要分別『問題的提出』與『問題的解決』，而且『問題的提出』與『問題的解決』必須要合理地加以綜合。辛亥革命的失敗，就是在於這二者缺乏合理的綜合；換句話說，也就是革命的原則與革命的方法（如何解決所提出的革命原則）缺乏合理的綜合。革命的原則終成爲烏托邦，或則終成爲現實，這里就是最重要的試金石。

革命雖則失敗了，然而在兩千年來『極反動，極保守的保護所』的萬里長城上，業已大書特書了：

『中華民國
自由，平等，博愛。』

雖則在實際上，正如中山先生所說的『有民國之名，而無民國之實；』然而，『這是表示東方已開始走上了西方的道路，新起的數萬人民，從此亦將向西方已創造的思想而奮鬥了。』『占全地球人口四分之一的民族，已從睡夢狀態中，回復到光明的爭鬥運動了。』（伍梁諸夫）光明的爭鬥運動，一直是在往下繼續：沒有任何帝國主義者軍閥能夠攔阻稍延其統治的壽命。廿一條的不得實現，青島的被迫歸還，袁世凱帝制的覆滅，張勳復辟的失敗，安福的瓦解，曹吳的潰散，這一切都指出了：沒有人能把中國的光明鬥爭運動，迫退回到中古的睡眠狀態中去。

新的大革命的伏流，在意識上，表現爲五四的新文化運動。西方人所創造的思想，他清楚地從中國人的口中，喊出了『打倒孔家店』和『德賽二先生』的口號。思想上的啓蒙運動，在這里，獲得了更明確的形態。正如我上次所說的：五四新文化運動乃是一九二五——二七年大革命的前奏曲。

五卅是一九二五——二七年大革命的總開始。許多手無寸鉄的羣衆，從事和平的演講，居然在帝國主義的槍口下，隨着顧正洪飲彈而死於『文明』都市的南京路上，中國的領土內。帝國主義者重新卸下了宗教善良的面具，用子彈來代替了十字架，但這些子彈，却靈應在相反的方面了：『打倒帝國主義』的口號從此由通都大邑直達于窮鄉僻壤。

從五卅和廣東省港罷工，中經東征北伐之役，以至武漢定都，漢潯租界的收回，和上海勞動者和

直魯軍閥的肉搏，我們看到了東亞大陸上新興革命首領（不是個人，而是社會層）的眞風範，而且看到了新太平黨人的能力。『中古的』鄉村直接生產者在數千年的黑暗摸索和流血掙扎中，一直到現在，才在眞實的生活中找到了自己可以獲得最後勝利的引率者。

在辛亥革命中，一位西方偉人這樣寫過：『中國德謨克拉西如果沒有廣大羣衆革命精神的興起，是不能推翻舊制度，而爭得創立共和國。這種興起，必然對于勞動羣衆狀況表示極眞誠熱烈的同情，對壓迫與剝削者引起劇烈的痛恨。』在一九二五——二七年革命之所以成爲大革命，以及革命之所以會那末迅速地得到廣大的勝利，我們就正可以從這些話來了解。這里我們要提起中山先生。中山先生從辛亥失敗的教訓，和俄國革命成功的教訓，確定了中國的革命必須是『俄派之革命。』他耳提面命國民黨人：『今日革命非學俄國不可；』『今從之革命，非以俄爲師，斷無成就。』（看中山全書中山先生致蔣手扎）中山先生在大革命前夜，把三大政策和『三大原則』結合起來了。中山先生三大政策的確定，就是最具體地『對于勞動羣衆狀況表示極眞誠熱烈的同情，』就是在于把『革命問題的提出』和『革命問題的解決』爲合理的綜合。三大政策是三大原則的具體化。三大政策成就了三大原則的靈魂。中山先生的革命傳統的眞正承繼者，應該要明白地來理解這點。

辛亥革命對于中華民國的創立，是肯定。一九二五——二七年的革命則是辛亥革命的否定。辛

亥革命提出了革命的原則：民族，民主，民生（土地問題）。這三大原則仍被應用到一九二五——二七年的革命中來，但一九二五——二七年的革命一方面把這三大原則具體化爲『打倒帝國主義，打倒軍閥，土×革×』的三大口號，另一方面則具體化爲『聯俄，聯共，農工』的三大政策。革命問題的原則，具體化爲革命問題的解決，這一方面是新興的偉大革命力量所給予的反映，而另方面又正是造成了中國革命力量的偉大。一切帝國主義者都在這偉大的力量前面顫抖了。

可是中國一九二五——二七年革命竟終于失敗了。這失敗開始于革命的破裂。中山先生在大革命前夜，把三大原則和三大政策結合起來，現在又被扯開了。三大原則被剝奪了靈魂。一切的帝國主義者，一切的腐敗勢力，獰笑了，高歌了，於是有了九一八的血刃。

一九二七年革命的分裂和失敗，竟使全民族臨着滅亡的慘禍。然而民族却又由此走上新的大覺醒。爲着收復東北和保衛華北，中國正在進行全民族的大聯合運動。××帝國主義者企圖穩定自己在東北的統治，這種工作業被證明，是等于難于登天；而現在中國全民族與××帝國主義者又正在以華北爲中心，進行生死的爭奪。一二九運動指示着：我們是在全國大抗戰的前夜，我們是在新的大革命的前夜。中國人民正在父詔其子，兄勸其弟，妻勉其夫，爲保衛祖國而效死于疆場。全國大抗戰是不可遏止的，也不能被戰勝。百年來被歷史所提出來的中國問題，將在這全國大抗戰的歷史發展

中，獲得眞正澈底的解決。

一九二五——二七年革命的前夜，中山先生給下了這樣的預言：『自俄國新變動發生之後。就我個人觀察已往的大勢，逆料將來的潮流，國際間大戰是免不了的，但是那種戰爭，不是起于不同種之間，是起于同種之間：白種與白種分開來戰，黃種同黃種分開來戰。那種戰爭是階級戰爭，是被壓迫者和橫暴者的戰爭，是公理和强權的戰爭。』『亞洲除日本以外，所有的弱小民族，都是被强暴的壓制，受種種痛苦，他們同病相憐，將來一定聯合起來，去抵抗强暴的國家，那些被壓迫的國家聯合，一定去和那個强暴的國家，拚命一戰。推到全世界，將來白人主張公理的，黃人主張公理的，一定是聯合起來；白人主張强權的，和黃人主張强權的，也一定是聯合起來。有了這兩種聯合，便免不了一場大戰，這便是世界將來戰爭之趨勢。』（民族主義第一講。）歷史正在證實着中山先生的預言，而全中國人民的大抗戰將成爲這『世界將來戰爭之趨勢』之主要決定的一環。

目前所進行的民族大抗戰運動，是一九二五——二七年大革命的否定之否定，但也不是辛亥革命之簡單的復歸。中山先生在辛亥革命所提出的『三大原則』在目前，被具體化爲『抗×，反漢奸，民主政治』的三大口號。抗×問題在目前佔着一切歷史問題的第一義，正如當時辛亥革命以『推翻滿清朝廷』爲第一義。辛亥革命所提出的民主主義的政綱，在目前重新被强調起來，是『抗×』

問題不可分開的另一面。然而辛亥革命推翻了滿清朝廷以後，不曾解決任何歷史的基本問題，結果北洋軍閥且代替了滿清朝廷；在現在，則因爲人民的强大，因爲民主勢力基礎的强大，將沒有任何力量再可以控制大抗戰後中國歷史的前進。辛亥革命，曾以『種族』的感情動員了廣泛的範圍來反對滿清朝廷，而目前則亡國滅種慘禍的驚心動魄，更將迫着四萬萬五千萬的中國人，絕少例外的（卽漢奸例外，）都要捲進于大抗戰的旋渦。這種民族覺醒的壓力，且已一直影響到過去著名的親×派鉅子。（如最近段祺瑞的致電當局，反對屈服。）凡是抗×除外的人，在歷史上，將永遠在中華民族的名籍內被除名，『不與同中國。』這些就是目前大抗戰運動與辛亥革命的某種相同點和基本不同點。一九二五——二七大革命前夜中山先生手訂的三大政策，將在這大抗戰運動中再現出來，然而陣壘已有很大的更動，對于三大政策的迎拒，也將有很大的變化，而運用三大政策的方式，也必然是將有很大的不同。辛亥革命建設獨立自由的中華民主共和國之事業，再度失敗于一九二五——二七年的革命，可是必將在這大抗戰中完成起來，並且中國自我覺醒史上第一次所空想的『太平天國，』行將經過新太平黨人的手，變成東亞大陸上之現實的太平天國。然而這些都將不是中國人民自己簡單的勝利。

馬氏在論太平天國運動的時候，就已指出了中國革命『對于文明必定有最重大的結果。』他

在『中國與歐洲的革命』中更這樣寫道：『我們可以很穩當地卜知中國革命將擲其火星于現在產業制度積載過多的地雷上，而致此長期準備的總危機的爆發。這個廣播海外的總危機，將爲歐洲大陸的政治革命所緊接。』伍梁諾夫在論辛亥革命的時候，這樣寫道：『整個青年的亞洲，換言之，即亞洲幾萬萬的勞苦大衆也有最可靠的幫手，這就是一切文明國家的無產者羣。世界上沒有那種力量能抑止他的勝利。這勝利將把歐洲亞洲的人民都要解放出來。』

是的，全世界將沒有任何力量能夠阻止中國人民的勝利，而且也沒有任何力量能夠阻止中國人民的勝利勢將影響到全地球的變色。中山先生曾這樣道破了中國人民的抱負：『我們要能抵抗强權，就要我們四萬萬人和十二萬萬五千萬人（指全世界的被壓迫者）聯合起來。我們要能夠聯合十二萬萬五千萬人，就要……自己先聯合起來……再把各弱小民族都聯合起來，共同去打破二萬萬五千萬人（指壓迫者）共同用公理去打破强權。』在他臨終時候，給蘇聯的遺書，還這樣寫道：『當此與你們訣別之際，我願表示我熱烈的希望，希望不久即將破曉。斯時蘇聯以良友及盟國而歡迎强盛獨立之中國，兩國在爭世界被壓迫民族自由之大戰中，攜手並進以取得勝利。』我們正在面迎着這勝利。

腐敗哲學的沒落

——爲批判張東蓀編的『唯物辯證法論戰』而作——

一

腐敗的哲學家已索性地否認了哲學上本體論的存在，卻假稱哲學上只剩下了認識論了。可是這也正是腐敗哲學家的自白，因爲腐敗的哲學本來就只是像失掉了血和肉的幽靈；因爲腐敗哲學所憑依的歷史，在現階段上，正在大踏步地喪失着自己歷史的生命。把哲學上最基本的問題，本體論的問題——也卽是思維與存在之關係的問題，根本地取消了，這哲學還成爲什麼哲學？哲學上的本體論與認識論，好比一把刀的兩面，彼此構成了不可分開的關聯。事情決不是如傅統先所說的『本體論是根據於認識論的討論』（張東蓀編的『唯物辯證法論戰』六一頁），也決不是如牟宗三

所說的『離認識而獨立的本體是烏有的』（同書二八九頁；）却是相反：離本體而獨立的認識是烏有的；認識論是依據於本體論的基礎，離本體論而獨立的認識論也是烏有的。腐敗哲學家自稱自己的哲學，只是沒有本體論的認識論，在一方面，這是顯出了腐敗哲學自覺的沒落，在另一方面，他們卻正不可免地要在這裏來直接地或曲折地暴露自己關於本體論的見地，暴露自己對於思維與存在關係之極端的顚倒；因爲哲學決不能容認你掩蓋你自己的本體論，只要是你想挨到哲學。你固然想『根本不問本體』（牟宗三語，）然而本體却會問你，却會向你提出問題，而你却又會不自覺地給了本體以答覆。

張東蓀編的『唯物辯證法論戰，』在本質上，基本的內容就是關於本體論論戰的內容。他們對於本體論的問題——對於思維與存在之關係的問題，做了如何的解答呢？我這裏舉出他們一個代表者。爲要反對『意識是人的頭腦之產物，而人自己則是自然的產物。』這個唯物論的觀點，傅統先瞻望着西方一切腐敗哲學家的後塵，否認了意識和人類頭腦的結合，否認了人類頭腦是意識的機關；他說：『腦經是佔有空間的，而意識是在任何地方都找不着的，也許意識存在空間的什麼地方，但決不在空間之內……』（論戰五四頁。）傅統先這裏確是從一切腐敗哲學家那裏學得反對唯物論的一個關健；因爲如果意識果眞是不與人類頭腦相結合，那末，唯物論便要流露了自己一個大的

破綻。費爾巴黑說過，唯物論與精神論之間的爭論，是關於人類頭腦的爭論。雖則費氏對於人類頭腦的了解，是缺乏了歷史的觀點，可是這裏是道破了唯物論與唯心論之間爭論的初步輪廓。一般唯心論者否認了思維（意識）與人類頭腦的結合，然而從來沒有一個人告訴過我們：意識是存在什麼地方？是從那裏來的？要向那裏去？爲什麼傅統先的祖先死過了就再不會流露出什麼意識？爲什麼傅統先現在活着就會寫反對新唯物論的文章？不答覆這些最簡單的問題，那末，否認人類頭腦是思維的機關，就等於什麼都不否認。

我們並不滿意費爾巴黑關於人類頭腦那種『直觀』的看法。費氏並沒有了解：『爲什麼人類頭腦會變成了思維的機關？』缺乏歷史的觀點，就不能根本搗碎一切唯心論者所謂『人爲萬物之靈』的宮殿。解答了上述的問題，那就應該歸功於近代唯物論者。近代唯物論者不僅認爲『人類應該從實踐中證明其思想的眞實性』，而且認爲人類的社會實踐是人類思維的根基，而且認爲那成爲人類思維機關的頭腦，也是人類社會實踐的產物，歷史的產物。所以，這裏，不僅如費爾巴黑以至於蒲列哈諾夫所指過的：頭腦要與人類相結合才成爲思維的機關；而且我們還要進一步地指出：人類社會歷史的實踐才發展了思維和人類頭腦的結合。從人類歷史的實踐，來說明人類頭腦發展的過程，來說明從猿的腦怎樣變成人類的腦，來說明思維和人類頭腦的結合，這在一個偉大哲人的『從

猿到人』文章中，曾給我們以光明的典型論據。腐敗的哲學家是不敢正視這眞理的，可是這眞理却要正視着腐敗的哲學。腐敗的哲學家對於所謂『爲什麼人會思維而動物不會思維』的問題，企圖作最後的詭辯，正被這眞理根本地戳穿了。

承認了『意識是人的頭腦之產物，而人自己則是自然的產物』，這就是等於承認了存在先於意識，物質先於精神；等於承認了物質乃是精神的基礎，精神祇是物質的一部分（物質發展的一部分。）否認了『意識是人的頭腦之產物』，那就必然地要把存在和意識的關係來顚倒，要把物質和精神的關係來顚倒。腐敗的哲學家怎樣地來把這個關係顚倒呢？傅統先自己提出了底下的問題：『在一個絕對沒有知識的境界，唯物論先生們尙知有存在嗎？』（論戰五六頁。）傅君往下寫道：『唯物論先生們居然肯定了在絕對無知識的境界，而有事物存在的知識……他們這樣證明：在沒有人類沒有意識之前，早有山川走獸的存在。但是到現在，假使還沒有山川走獸等概念，你們能認識其存在嗎？』（同上頁。）根據腐敗哲學家的意見，就是：存在的存在，是由於知識的存在；我們之所以認識有山川走獸的存在，是由於山川走獸等概念的存在。傅君在這裏往下寫着自己的結論：『知識之外絕對無知識，絕對無知識，則絕對不知有存在』（五七頁。）當然這種意見，並不是我們腐敗哲學家的新發明，而是自伯克萊，休謨，康德，馬黑以來無數次重複着的陳調。然而，腐敗哲學的先生們，你們也

正不妨問一問自己：如果沒有腐敗哲學的先生們先存在，是否還會有腐敗哲學的存在？如果沒有新康德主義者先存在，是否還會有新康德主義的存在？如果沒有儒者先存在，是否還會有儒學的存在？當新大陸還沒有被舊大陸的人所發現的時候，舊大陸的人不知道新大陸的存在，然而新大陸的人却早已知道了新大陸的存在；因爲新大陸的人，在新大陸被舊大陸的人所發現以前，早已生於新大陸，居於新大陸，食於新大陸。當新大陸還沒有被舊大陸的人所發現的時候，新大陸的人，同樣地是不知道舊大陸的存在，然而舊大陸的人却早已知道了舊大陸的存在；因爲舊大陸的人，在舊大陸被新大陸的人所知道以前，早已生於舊大陸，居於舊大陸，食於舊大陸。舊大陸的人不能因爲自己不知道，而取消新大陸的存在，正如新大陸的人不能因爲自己不知道，而取消舊大陸的存在。反之，新舊大陸的存在，乃是存在在被新舊大陸的人所互相知道以前，而新舊大陸的人這種互相知道，乃是新舊大陸互相存在，而且是存在在互相知道之前的反映。再來一個比喻：比方我在沒有讀到傅統先的文章之前，我並不知道傅統先及其文章的存在，請問傅君，這時候傅君及其文章是存在呢？還是不存在？如果是存在的話，那末，傅君及其文章的存在，便先存在於我的知道之前；如果是不存在的話，我又何從而讀到傅統先的文章，並因此而知道傅統先的存在？這裏是傅統先所被擠到的牛角尖，也是一切腐敗哲學家所被擠到的牛角尖。而唯物論在這裏，却開拓了海闊天空的視野了。

唯物論關於哲學上的物質概念持如下的見解：『物質是表示在感覺上被給與於人類的，離我們感覺而獨立存在，而又爲我們感覺所複寫，所攝影，所映像的那個客觀的實在——之哲學的範疇。』腐敗哲學家故意把這個唯物論的物質範疇和各種唯心論的絕對觀念混淆起來。傅統先說：『……實在論也是這樣主張，只是不承認外界卽所謂物質』（三三頁）在另一地方又寫道：『而且絕對觀念論的『絕對』也可以解釋爲獨立存在於意識之外，而刺激我們之感覺的』（六三頁）事情是很明白的：唯物論的物質範疇，是指那離我們感覺和意識而獨立，而作用於我們感官，爲我們感覺源泉的客觀實在；而各色絕對唯心論的『絕對觀念』（或如新實在論的所謂『邏輯的結構』）以至於宗教的上帝，則首先就只是一種意識，從來不曾離開我們意識而獨立存在；這些觀念，正如從我們一切經驗的指示所理解到的，那只是某種實現社會關係虛幻的映像，爲創造這些觀念者自己神祕的化身；這些觀念，從來不能刺激我們的感官，不能被我們所感覺，不能再被過渡到感性具體的認識；除了從眞實的社會關係中，我們無從求得這些觀念所隱藏的具體形態。把這種社會關係之虛幻映像，倒置起來，轉來作爲支配社會關係及一切存在（物質）的主宰，這正是反映出社會關係的倒置。所以，上帝呀，各色唯心論的絕對觀念呀，和唯物論的所謂物質，絕無絲毫相似，而且完全相反；所以我們這裏可以了解：爲什麼唯物論者偏偏要承認這個物質，而各色唯心論者却偏偏要否認這個

物質；而且，可以證明：腐敗哲學家的企圖混淆唯物論，只是一種徒勞而無功的浪費。客觀唯心論和主觀唯心論，彼此之間，只是一種本質的兩種表現；客觀唯心論結果必然演進到主觀唯心論；而且，客觀唯心論和主觀唯心論，都必然殊途而同歸，演進到僧侶主義，演進到宗教。唯心論本來是啓源自萬有精靈論，啓源自神的信念，而結果還是沒有例外的，回歸到神的懷抱裏去了。

『沒有抽象的眞理，凡眞理都是具體的。』近代唯物論之所以是眞理的，正因爲它是具體的。怎樣知道眞理是具體的呢？具體的眞理怎樣會被我們所知道呢？人們經過自己的實踐去接近事物，而事物也經過人們的實踐而接近於人們，人們從這裏把握了具體的眞理，而眞理也正從這裏表現了自己的具體性。人們的認識發展隨着人們的實踐發展，隨着人類自己歷史的本質發展，同時又是隨着世界一切客觀事物的發展。認識以實踐爲基礎，而認識對於實踐又轉成一種能動的作用。人們從自己的實踐過程中，改變了自然，而又改變了自己，同時並改變了自己的知識。例如：人們經過自己的實踐，發現了水力可以變成發電的動力，因而在某個有水力的地帶，設置水電站，或者在某地帶根據可能的條件以人工造成水力，設置水電站，這樣子，便在那裏完全改變了自然的舊觀，同時隨着勞動條件的改變，生產的發展，也改變了人們自己勞動的性質和一般生活的習慣，改變了自己對於自然的了解。所以，人們從自己的實踐過程中，把握了眞理，運用了眞理，再現了眞理，而證實了眞理，同時也

發展了眞理，改變了眞理。所以，『關於與實踐分離了的思維之現實性或非現實性的論爭，純然是一個煩瑣學派的問題。』『實踐乃是眞理的標準。』無數的實踐，證明存在（物質）在我們感覺和思維之外，而抽象的思維，同樣地是一切可感覺的個別具體物之一般屬性，經過感覺轉化的反映。『……一切認識都是感覺量 Sinliches Messen』（杜譯『自然辯證法。』）無數的實踐，同樣地證明：各種唯心論的「絕對觀念」和宗教上的上帝，只是某種人們寫照自己的頭腦產物，而不能轉化爲人們感覺的源泉；它自己首先就要依賴存在而存在，而不能是存在轉依賴它而存在；當它所依賴的某種存在，（某種社會關係）消失了的時候，它自己也就要從人們的頭腦中消失了去。

腐敗的哲學家如何地來了解近代唯物論所提出的『實踐』這個東西呢？傅統先答道：『所謂實踐……就是說外界的可感覺性或影響，也就是說我們能感覺牠，或由感覺去推動牠，也就是葉青所謂反應。……何由而有實踐乃因耳聞目睹，及由耳聞目睹之推論』（論戰六〇，六一頁。）阿彌陀佛！所謂『實踐，』據腐敗哲學家看來，就是『推論，』『可感覺性，』『由感覺去推動，』『反應！』當然的，腐敗的哲學家，正如其所代表的寄生根基，肩不能挑，手不能持，除了躺在安樂椅上，『推論着，』『感覺着，』『由感覺去推動着，』這已是惟一難能的『實踐；』對於他們還能有什麼『實踐？』還能想得到還有什麼其他的『實踐？』我們之所謂實踐又是什麼東西呢？我們之所謂實踐，是社會生產

的實踐，是社會歷史的實踐，是和自然界的奴役奮鬥的實踐，是和社會界的奴役奮鬪的實踐。作爲腐敗哲學的支持者的社會寄生者，却正是遊離了，躲開了，恐畏了，抑壓了這實踐。他們裝了一副麻木的腦袋，對於世界眞實的東西，他們實在並沒有『感覺着，』『推論着；』最多，他們也只『感覺着，』『推論着』那一些無從捉摸的幻影。社會生產的實踐和社會歷史的實踐相一致，反之，社會生產的實踐之隔絕，也正和社會歷史的實踐之隔絕相一致，而這種隔絕，也必然地要隔絕了眞理的認識。腐敗的哲學家，隨着客觀歷史的發展，隨着自己社會眞實根基的沒落，已由客觀地隔絕眞理的認識的過程，進到於主觀地否認任何認識之可能與存在。二百年前英國的主教伯克萊以爲物就是感覺，『存在就是被知覺。』現代的腐敗哲學家隨着對於本體的否認，並且也在索性地否認着感覺，而我們中國的腐敗哲學家；中國的新康德主義者，就最露骨地來做這樣的否認了。牟宗三在剖取外國腐敗哲學家的『理論，』寫着所謂『物質自身是烏有的。物質是被人認識的物質』之後，急忙地附注道：『這當然不是說眞的有什麼物質被人認識了』（論戰二八四頁。）這裏的意思以爲：即使那『物質是被人認識的物質，』也是沒有被認識。這樣子，腐敗哲學不但取消了物質的存在，而且又取消了認識的存在。本來根據腐敗的哲學看來，認識即物質，物質即認識，換句話說，只有認識，沒有物質：再換句話說，認識就是認識。可是事實上，沒有任何認識不是物質的反映，不是客觀實在的反映；認識不能就是

認識，而且認識亦不能就是認識的反映；所以，否認認識是物質的反映，否認認識是客觀實在的反映，結果就必然地進到否認認識的可能和存在，因爲根本地沒有那種不是客觀實在反映的認識。腐敗哲學在現階段不是進到了這個地步。公開否認了本體論，進至否認認識論，這二者的行動是必然要互相追隨的。而從哲學上取去了本體論和認識論，這就是整個地取消了哲學。腐敗哲學家從這裏正是自己宣告了自己哲學的完全破產和沒落，歷史迫得他們自己也掩蓋不了自己了。歷史對於腐敗哲學破毀得不留餘地，正如對於它所依據的社會眞實根基破毀得不留餘地一樣。

腐敗哲學家的否認本體論，並進而取消任何認識的可能和存在，在一方面，是因爲腐敗哲學家所依賴的社會眞實根基之一般地頹廢，無望，畏懼，厭倦，純粹寄生的養活，不顧聞問任何眞實的東西；另一方面，依此所反映的，則也正是哲學歷史本身發展的結果。因爲近代唯物論的作戰，終於擊碎了腐敗哲學任何企圖顚倒眞實的詭辯，摧毀了腐敗哲學一切最後的避難所。一個世界正崩解着，其他世界正如日方升，腐敗的哲學家就這樣地宣告了什麼都沒有了，除了神祕的虛無，虛無的神祕。如果我們說，爲歷史所逼迫得無路可走的現代世界寄生者代表的唯心哲學之特徵，是由理性主義轉變到非理性主義，那末，在我們中國，腐敗哲學這種非理性主義，比起那裏都要走得遠些。如張東蓀的『發什麼『冥索的哲學』主張什麼『向心探求』，認爲要『明宇宙的眞際』和『事物的眞相』，只

有『向內探求自心的構造』，這正是在發展這樣神祕的非理性主義，把宇宙的眞相，都歸結於任意的，神祕的『內心』。

不錯，張東蓀曾經企圖過調和理智和直覺；他說：『我們只有直覺與理智這兩條路，一個是從外面，一個是從內面。』（論戰一九三頁）卽是說，理智是從外，直覺是從內。然而他並不終止於調和，而只是急轉直下地走直覺的道路。他關於柏格森（直覺主義者）這樣寫道：『……法國的柏格森以爲理智不能對付動，而主張用「直覺」，他的話亦不錯……。』接着他說他贊同羅素關於『理智成功』的見解之後，他繼續寫道：『雖則理智所窺見的動是動之「再造」，但我們所要知道的，只是科學對象的「事實」，而不是形而上學的「本體」，則我們除非走直覺的路，從內部去體會動，把自身與動合而爲一以外，實在沒有另走一條路的必要』（一九二——一九三頁）這些話告訴了我們什麼呢？這就是說：要體會科學對象的『事實』，只有向內部，從直覺去探求，除此而外，沒有其他的道路。這樣子，『理智』在張東蓀的腦袋中，是完全沒有了。剩下的還只是迷茫的，神祕的直覺。

腐敗哲學家的闡揚神祕主義，非理性主義，實是腐敗哲學沒落的一種表演，這種表演，和他們的否認本體論，以至於否認認識論，構成了不可分開的過程。

這裏應該提出上面的分析所遺留下來的一個問題：爲什麼腐敗哲學自覺地宣告了本體論的

廢棄，自覺地否認了任何認識的可能與存在，而却又不可免地來暴露自己關於本體論的見地，來暴露自己關於認識論的見地？爲什麼他們想『根本本問本體』，而却正如上面所說的，本體總要來追問他們，本體總要來宣佈他們關於本體的見地？這里是一個矛盾，然而並不是不可了解的矛盾；這里正像矛盾哲學家的社會眞實根基一樣：他們本想躲開歷史，而又爲歷史所逼迫；想脫離現實，而又爲現實所緊縛。你看，你想，誰曾躲開過歷史的『如來掌心？』誰也能躲得開歷史的『如來掌心？』就另一方面來說：現在他們的所謂『本體』，也就是非本體；他們的所謂『認識』，也就是不認識；再倒轉地來說，根據他們學說的推演，非本體也就是『本體』，不認識也就是『認識』。所以，在腐敗哲學那里，本質上，本體終於是烏有的，認識也終於是烏有的；這里眞正的歷史意義，是在證明自己社會歷史基礎的已不再存在，是在證明自己屏絕在眞正的認識界之外。

二

正如對於本體論的顚倒一樣，腐敗的哲學家把邏輯（卽所謂「名學」，也卽是認識論）看成爲『與經驗的具體世界無涉。』張東蓀關於這點有無數重複的論調；例如他說：『矛盾與負面是名學上的，而不是事實上的或經驗上的。』（論戰一七一頁；）『矛盾是在名學上的，而對待則在經驗上……』（一七二頁；）『矛盾只在於名學上，乃是關於說話的，本與實際無干……』（一七三頁。）

像這類的話，就在他那篇『唯物辯證法之總檢討』的文章上，也夠你抄得忙不過來。在這裏，爲便利說明問題起見，暫且把他所提出關於『矛盾』是否只在『名學』上的問題撥開，我這里只指出：張東蓀這里告訴我們：『名學』是和事實，和實際，和經驗完全無干，而只是『關於說話』，或者更恰當於張東蓀的意思來說；名學就是修辭學；如果被率直地來說：那末，名學就是名學。腐敗哲學家這裏說明了什麼呢？這就是說，什麼都不說明，而且也沒有什麼可說明。這里事實的發展，恰好就是在證明我們上章的指示：腐敗哲學對於邏輯的取消，對於認識論的取消。『在近代唯物者看來，邏輯（論理學，「名學」）辯證法，和認識論，正如一個偉大哲人所寫着：「三個名詞是不必要的，它們同是一個東西。」』

關於上述這點，你們還有很好的註證。張東蓀寫道：『須知尋常邏輯是「理智」的作用，並是其唯一的作用』（一九二頁）在這話之後，張東蓀便接着談論關於『理智』和『直覺』的問題，結果張東蓀是只要走『直覺』的路（見上章我們的引述。）既然張東蓀只要走『直覺』的路，而不走『理智』的路；既然張東蓀把邏輯只看成是『理智』的作用；那末，張東蓀的否認『理智』，恰不就是在否認『邏輯』嗎？

腐敗哲學的非理性主義，神祕的直覺主義，實在自己對於舊式邏輯（「舊式名學」）也是採

取不能容忍的態度。張東蓀寫道：『……概念的範圍大小，本可隨人意而定。……舊式名學家主張內包愈大，則外延愈小，內包愈小，則外延愈大，在今天看來，這個反比例並不正確……老實說，一個大概念包含有小概念，是由於這個大概念的範圍是我們隨意決定的。我們愛使他包括幾個小概念，就可以包含幾個小概念，這其間並沒有甚麼理性進展上的推移。這只是在命名上有些關係，在分類上有些關係。但分類與命名，都是可以由我們隨意規定的』（一四六頁。）張東蓀在這里主要的意義，就是以『隨意規定』來代替舊式邏輯的法則；舊式邏輯（即形式邏輯，或所謂「靜的邏輯」）與理性主義曾有歷史的關聯。腐敗哲學在現代歷史階段上雖然離開了理性主義，當然也不能與舊式邏輯相結合。腐敗哲學實在不僅否認了客觀法則的存在，而且也否認任何主觀法則的存在。在腐敗人的眼光，世界根本上就沒有什麼法則，而只是萬花撩亂的動亂，一切都只得憑任自己的意志，一切都只得憑任自己的衝動；一切都只得隨便橫冲直撞；因爲腐敗人對於歷史的絕望和眩暈，除了盲目地橫冲直撞之外，就找不到還有其他的遠景。形式邏輯，這曾經是現在腐敗人的先輩，對於世界所描摹的某一部分的法則，曾經是世界某種有限部分的法則的反映，當然也就要被那唾棄任何法則的現在腐敗人所取消。這樣，形式邏輯，就好像其所依據的歷史根基一樣，走到了完全無望的窮途；而且這也好像其依據的歷史根基一樣，這是自己內部的矛盾發展所必至。人類歷史新生活的開拓，無數自

然科學的新發現，完全爲形式邏輯所不能解答，而且與形式邏輯不並存，使形式邏輯的擁護者也被迫得在辯證邏輯的面前，宣告自己的無用了。然而這並不簡單地宣告無用；爲着應付辯證邏輯，必然要同時宣告任何邏輯的不存在。可是，邏輯的不會消滅，也正如世界客觀法則的不會消滅，也正如人類認識的不會消滅一樣。邏輯隨着客觀法則的發展，隨着人類認識的發展，早由一種邏輯形態轉變爲另一種的邏輯形態了。

邏輯的認識與感性的認識相結合；而且邏輯的認識是出發自感性的認識。二者都是根基於實踐，而又歸結於實踐。『從生動的直觀到抽象的思維，從抽象的思維到實踐，這是認識眞理的辯證法的路程，是到達於客觀的實在之認識的路程。』一個偉大的哲人這樣說：感性的認識與邏輯的認識，代表認識發展的不同階段，也卽是反映實踐發展的不同階段，而且也卽是反映客觀實在發展的不同階段。而邏輯的認識比起感性的認識，則更爲『比較深刻，比較正確，比較完全的反映自然。』邏輯的認識出發自感性的認識，而邏輯的認識又反轉而使感性的認識更擴大了領域。中國人民對於世界先進的資本主義者所加的民族壓迫，在第一時期，只感覺到一些個別具體的事實，表現一些散漫的，個別的，原始的，混亂的反抗。到了世界資本主義發展到帝國主義的階段，對於殖民地半殖民地的壓迫和掠奪，採取了更進一步的積極形式，一直演到重新瓜分世界的大戰；他們在中國，直接自己進

兵和造成中國循環的內戰，不斷地交叉擴大表演，而從政治上，軍事上，經濟上，文化上，加深了中國的殖民地化和奴役；這里，中國人民從自己的民族不斷爭鬬中，綜合一切具體個別的教訓，理解了帝國主義掠奪殖民地的資本主義歷史法則，理解了各個帝國主義對於殖民地化中國所採取的具體策略及其相互關係，於是自己明確分清了世界的和自國內的友人和敵人，決定了，進行了明確的政綱和行動。這時，中國人民的反對帝國主義，隨着自己力量的發展，和帝國主義自身的矛盾發展相對照，和中國社會內部生產力與生產關係的矛盾發展相對照，是由自發的，散漫的反抗之階段，進到了自覺的，有組織的反抗之階段；同時，中國人民底對於帝國主義的認識，亦正是由感性的認識階段，進到了邏輯的認識階段。而這種邏輯的認識，使中國人民能更正確地，更銳利地，感覺到帝國主義任何個別的，巧妙的，以至於細小的行動；這種更正確的，更銳利的感性的認識，又轉而加深了中國人民對於帝國主義邏輯的認識。

腐敗的哲學把邏輯的認識從感性的認識分離出來，從實踐分離出來，把邏輯的認識建築於空中的樓閣，結果必然要走進於否認邏輯的認識。腐敗哲學家這種離開自感性之外的邏輯學的發展，與其社會眞實根基從歷史舞台消失自己生命的發展，適相陪襯，而且正是因爲其社會根基的消失，消失了自己的生命。

在另一方面，另一種邏輯新形態的出現，也正是伴隨着新歷史根基而出現，而且是根基於新歷史根基而出現。形式邏輯與辯證邏輯之在中國前後出現，正是描寫着中國覺醒之在『五四』發生後不同的階段。邏輯的東西與歷史的東西相一致。全部邏輯學史，不僅是全部人類認識學史，而且是全部人類社會歷史所反映的一種形態。所以反對歷史發展的，也必然反對哲學史的發展。腐敗哲學家的所以死敵新邏輯，正是一種歷史的命運。

東方的腐敗哲學家所以反對新邏輯的設辭，當然也是脫不了抄襲西方的腐敗哲學家的陳調。但是這種抄襲，却有時故意裝着『自己發明』的姿態。我們知道，從唯物辯證法的創始者那個時候起，許多法利賽人卽藉口黑格爾的『三段法』來反對唯物辯證法，『以爲』新唯物者乃是按照黑格爾的『三段法』來排列任何事實。這些陳調，早爲近代唯物的創始及其後繼者所反擊。可是我們當前的法利賽人却還在藉此囂鬧，企圖愚弄人民的智慧。在張東蓀所編的『唯物辯證法論戰』，反來覆去，對於唯物辯證法，祇是在說新唯物論者如何如何『預立一個萬古不變的正反合程式』，唯物辯證法如何如何除了『三位一組』無他物。這完全是故意曲解眞理的無聊之誣賴，因爲他們不顧唯物辯證論者多少次數的表明，不顧唯物辯證論者對於社會，思想，自然那無數具體的，活生生的分析。近代唯物論者從來沒有主張過預立什麼萬古不變的公式來把一切事物排列於這樣的公式

之中，而且從來沒有過根據任何萬古不變的公式來排列事實。眞正的新唯物論者，眞正的唯物辯證家，祇是在活生生地，經過自己的實踐，去接近客觀的事物，握住事物，從事物的具體性和全面性去解剖事物發展之內的聯結以及外的聯結，去解剖事物內部具體矛盾的各方面，指出這些矛盾怎樣地從舊的事物轉化而來，怎樣地經過具體的爭鬥形態，這事物又將轉化爲其他新的事物；而這其他新的事物又是怎樣把先前發展的兩階段奧伏赫變於自己之中。唯物辯證法的先哲，從對於事物這樣的分析中，大概地指出了事物發展的三個根本法則：由質轉變爲量，由量轉變爲質；對立的統一，否定的否定。這三個根本法則，就是從來我門從一切事物中所發現過的每個事物發展的三個根本形態，不可分開的，互相關聯的三個根本形態。這三個辯證法的根本法則乃是從自然史與社會史之中抽引出來，爲自然史與社會史的反映；而不是唯物辯證家設計了這三個根本法則，强加於自然史和社會史上，强令自然史和社會史來依賴於辯證家的設計。『三段法』在這里祇是構成辯證法的過程之『外部的表面的一方面』，撥開了事物發展具體的聯結，撥開事物內部本質各方面，各階段之矛盾發展和具體轉化的歷程，而祇從事於『三段法』的排列，這不是辯證法，而祇是企圖以僵死的公式來代替活生生的內容之辯證法，企圖以表面的片面，來代替那無限複雜，無限豐富之本質的全面。唯物辯證家從來也不曾以爲辯證法的法則，祇限於上述的三個根本法則不多亦不少。不，不。世界的

事物無盡而，法則也無盡上。述的三個根本法則，祇是給了我們以無盡法則的一個綱要。不從活生生的每個具體事物去解剖，去握取每個事物發展法則的特性，而只把上述的三個根本法則，當作簡單的圖案，那也不是唯物辯證法。

辯證法就是寄托在活生生的事物上，是宇宙萬千無盡的事物之靈魂。沒有矛盾，沒有辯證法，即沒有宇宙，沒有自然，沒有社會，也沒有思維，腐敗哲學家所謂『矛盾』只是在『名學上的』認爲矛盾只在『說話』中存在，這里只有一點意義，就是在企圖否認眞實歷史的發展，固定眞實歷史的秩序。然而歷史的不被固定，猶如腐敗哲學家的有生必有死。『辯證法本身是辯證的嗎?』我們的腐敗哲學家認爲這個問題的提出是『宣告了辯證法的死刑』（見論戰三〇五頁）毫無例外的，毫無疑義的，辯證法本身就是辯證的，可是在這里被宣布死刑的，却不是辯證法，而倒是腐敗的哲學。我們就世界辯證法思想發展的歷史看來，這個思想歷史同樣地也是經過否定之否定的過程的。在古代，辯證法曾經是唯物論的，古代希臘哲人曾經發現過：『從最小的分子到最大的大塊，小自一粒沙，大至太陽，自蚊虻至於人，總而言之，全部自然界都存身於永恆的生與滅，不斷的川流，不停的運動及變化中』（見杜譯「自然辯證法」）這是原始的唯物辯證法。然而這原始的唯物辯證法爲後來唯心辯證法所否定，爲黑格爾的唯心辯證法所否定，而這個否定又爲近代的唯物辯證法所否定（即

否定的否定。）原始唯物辯證法，這正如一個天才哲人所指出的，『祇是天才的臆測；』而墨格爾的唯心辯證法，『曾由自然科學與歷史中，引出千百可驚的例證，以確定其辯證定律；』這唯心辯證法，已不祇是天才的臆測，而已是具有千百可驚的自然科學與歷史例證之豐富的內容。然而這唯心辯證法是錯誤的，雖則他曾由自然科學與歷史中引出千百可驚的例證；『他的錯誤在乎不從自然與歷史中抽引出這些定律，而只把他們作爲思想之定律。由此得出來一個糊塗的，甚至可怕的結論：世界（不論他願意不願意）應與邏輯系統相符合，其實所謂邏輯系統，不過是人類思想發展某一階段中的產物』（上面括弧內的，均引自自然辯證法。）於是，這唯心辯證法被近代的唯物辯證法所否定了。近代的唯物辯證法把那被黑格爾所『倒置』的辯證法『再倒轉過來』，從『那神祕的外殼之中，發現合理的核心』，把『唯心哲學中那好像極端神祕的辯證定律，變爲簡單的明白的定律。』唯心辯證法的否定原始唯物辯證法，不是單純的完全的否定或取消，而是表現辯證法進一步向上的發展；這發展，在一方面，『揚棄』了原始辯證法的唯物原素，在另一方面，却把原始辯證法簡單的內容弄豐富了。近代的唯物辯證法的否定唯心辯證法，也不是單純的完全的否定或取消，而是表現辯證法更進一步向上的發展，這發展，在一方面，揚棄了唯心辯證法的唯心因素，在另一方面，又保存了唯心辯證法所發展之豐富的內容。這里，近代唯物辯證法對於原始唯物辯證法不是簡單的『復

歸，』對于唯心辯證法所保存的，也不是簡單的保存。近代唯物辯證法克服了原始唯物辯證法和唯心辯證法的缺點和錯誤，而復將其所發展的最好成果，加以綜合，擴大，和改造；所以，近代唯物辯證法，不論在那方面，都不是陳舊的事物，而是辯證法自己內部辯證的發展，經過數量的變化進到質量的變化之嶄新的事物。

此後辯證法是否還會發展呢？同樣地，這是毫無疑義的問題；是否還是辯證地發展呢？同樣地，這又是毫無疑義的問題；一切事物都是辯證地發展的，辯證法如不是辯證地發展，那也就沒有辯證法了。但是一切事物的發展，不會按步就班地依照過去發展的形態進行。人類自然以自己的勞動從一般動物脫離出來（對於動物之否定）之後，而復經過自己的勞動無數次改變了（否定之否定）自己的本質，然而這種人類本質的改變（否定之否定）並不是使人類向動物復歸，（雖則『人類胚胎時期的進化的歷程，是重復了我們動物的祖先之生理進化的歷程；同樣的，孩童的精神演進史，亦是動物祖先之智育的演進史之重演』——（見自然辯證法）而只是表現人類歷史發展的新階段。同樣地，我們可以斷言，在我們所預知的社會歷史範圍內，唯物辯證法必不會再爲唯心辯證法所否定。事實上，我們知道：自唯物辯證法的創造者以後，唯物辯證法已表現了新階段的發展，而且正再表現着新階段的發展；這種發展乃是根基於歷史的發展，人類實踐的發展，也是辯證法自身所必至

的發展。這種發展不只是單純數量上的發展，而且也包含有質量上的發展。

辯證法自身的矛盾，依存於一切事物的矛盾之中，依存於人類認識過程的絕對眞理與相對眞理的矛盾之中。事物矛盾的發展無盡，人類認識過程矛盾的發展無盡，辯證法矛盾的發展也無盡。只有對於歷史發展積極的祖護者，創造者，才敢正視這辯證法的眞理，而且發展這辯證法的眞理。『辯證法本身亦是辯證的』這正是證明了辯證法充塞乎天地之間之不可抵抗的力量。辯證法本身之矛盾的發展，不是否定辯證法本身的存在，正如嬰兒之產生，不是否定母親本身的存在一樣。但是，嬰兒的產生（經過在母胎內數量上的發展而達到突變之質量上的發展）這是一種新生，是從母體分離出來，是一種對於母親的否定。蒲列哈諾夫在『歷史一元論』寫道：『花是植物的一機關。並且，當作這樣東西看的花之不否定植物，恰如密海洛夫斯基的書之不否定密海洛夫斯基本人一樣。但是，果實，正確地說，受胎了的卵，實際上當作新生命的發展之出發點看，是一定的有機體之否定。恩格斯從那由受胎了的卵生出的植物之發展的開始，到植物把受胎了的卵再現爲止，觀察植物的生涯。』這個例子，同樣地可以拿來說明辯證法本身。

傅統先寫道：『辯證法唯物論本身與內在的矛盾律是不相容，因爲辯證法唯物論本身若含有矛盾，則該理論不能成立，若無有內在矛盾，則矛盾律之普遍性卽被摧殘』（論戰六五頁）上面我

們已辯解了不少始於『辯證法本身是辯證的嗎』的問題，現在我們繼續來檢討辯證法與唯物論之關係是否辯證的，是否與矛盾相容的問題。唯物論本來的歷史同樣地也就是矛盾發展的歷史，正如我們上面所牽涉到的，古代的原始唯物論是原始辯證法的唯物論，這原始辯證唯物論後來爲機械的唯物論所否定，但這機械唯物論，却包含有新的歷史和廣大自然科學的基礎；這機械唯物論，由於歷史的發展，由於社會科學和自然科學的發展，又爲近代的辯證法唯物論所否定（否定之否定；）這種唯物論的否定之否定正與辯證法的否定之否定相結合，一方面，爲辯證法唯物論，另一方面爲唯物論辯證法，而唯物辯證法這方面正是依存於辯證唯物論方面。這兩方面構成了辯證唯物論，一方面不存在，他方面也不存在。這兩方面是矛盾的嗎？是互相矛盾，然而這互相矛盾又被解決於辯證唯物論的自身中。在一方面：事物是在客觀上存在，是在我們意識之外，在我們主觀之外存在，經過無數實踐的證明，這是終古不變的，這是不會倒置的；在另一方面，客觀存在的事物，是不斷在變化的，在流徙的，在否定的，而人類的認識（事物經過人類對於事物的實踐所反映於人類頭腦中的）也是不斷在變化，在流徙，在否定。前一方面，是唯物論的基礎，後一方面，則是辯證法的基礎。這就是辯證唯物論內部不可分開的矛盾，撤去任何方面之一，就沒有辯證唯物論。這兩方面的矛盾，隨着客觀事物的發展，隨着人類認識的發展，隨着辯證唯物論本身的發展，在辯證唯物論中，自己爭鬥，自己解

決，而又進至更高的階段，而又自己爭鬥，自己解決。這樣子，我們看到辯證法唯物論內部之充滿了矛盾。然而，這種矛盾的發展，正如事實的辯明，正如我們上面對於唯物辯證法幾個例子的引證，並不是否定辯證法唯物論本身的存在；而且我們可以斷言：在我們所預知的社會歷史範圍內，辯證唯物論也必不會再爲機械唯物論所否定，因爲事物辯證法的發展並不是簡單地遵循舊路，在這里，只是把辯證法唯物論推進到更高的階段。這樣子，辯證法之成爲不可抵抗的力量，不僅爲自然和歷史所證實，而且也爲辯證唯物論自身所證實了。

張東蓀領率下的馬下將牟宗三自述其反對辯證法的理由，寫道：『今之人不明白哲學史各家術語的定義，但是又離不了他們，所以只好望文生義……辯證論者所最起勁的，就是世界是變的，相關的。這個道理我敢說無人不承認，雖愚夫愚婦亦盡知之，雖下愚不移，一經指點，也不明白，沒有一個人反對這個道理的；所反對的，就是專門術語之不可亂用……』（一二六——一二七頁）又寫道：『辯證論者所說的否定之否定，其所指完全具體事實之發展過程……辯證論者名目上用否定之否定，而骨子裏則講事物之發展的內部因果關係，這是萬難掩飾得住的』（一二九頁）這兩段話所證明的，就是一點：即使是如何頑固的辯證法反對者，在不可抵抗的辯證法力量之前，亦只得對辯證法屈服下來。不錯，唯物辯證法最起勁的，是關於世界的變，一切事物的相關是在『骨子裏講事物

之發展的內部因果關係』（雖則這樣簡單看，還是不大恰切，）這在辯證論者從來一點也不曾掩飾過，而且是以全力來發揮。眞實的辯證論者沒有那末多的空閒，和辯證哲學家，爭執什麼術語，而只問那術語是否反映其體事物的發展，腐敗哲學家承認了辯證法的事實，承認對於辯證法，『雖下愚不移，一經指點，也可明白』而却只反對辯證論者應用辯證上的術語；因爲根據他們看來，應用邏輯上的術語，就不應牽涉事實。這里正是反映着我們與腐敗哲學家對於邏輯本質上不同的見解：腐敗哲學家以爲邏輯是獨立於事實之外，與事實無干，而我們則以爲邏輯只是事實的反映，邏輯的發展與事實的發展相一致，沒有事實也就沒有邏輯。

辯證法也讓反對辯證法者來證實辯證法了。你看！那里找得到比這個更偉大的力量？

三

哲學是一種科學。『哲學是關於自然，社會，和人類思維的一般法則的學問。』它是在這類實踐的基礎上，與一切自然科學及社會科學相伴隨地，交叉地發展，是一切自然科學和社會科學發展的一般成果，而又反過來成爲繼續發展自然科學和社會科學的武器。更進一步地說，更確切地說，轉成爲人類『改造世界』的一種武器。人類經過自己的實踐，和世界奮鬥，認識世界，說明世界，而又經過自己的實踐，改造世界。這里首先爲近代唯物論所闡明，而又爲近代唯物論所寄托的精神之所在。在哲學

史上，近代唯物論者首先自覺地把哲學放在改造世界的基礎上，這正是近代唯物論所憑藉的歷史展開自古未有的偉大歷史實踐之反映。

近代唯物論者同樣地首先指出了哲學的黨派根性。哲學的爲歷史所限制，正如某個人類集團的爲歷史所限制一樣；而且在歷史上，爲歷史所限制的哲學，正是爲某個人類集團的歷史根性所限制。『海闊從魚躍，天空任鳥飛』這誠然是自由的了，然而魚躍終不得越出海外，鳥飛終不得越出天空一定的界線。這個法則可以拿來說明歷史上自由與必然的某種狀態，也可以拿來說明哲學思想及其他一切思想上自由與必然的某種狀態。許多中國腐敗哲學家在哲學爭論中，時常自許自己的思想爲超歷史的自由，可是歸根到底沒有一個能夠越出了自己歷史的界線。柏拉圖不能不成爲奴隸的祖護者，中世紀哲學必然成爲神學的婢女，十八世紀的啓蒙思想家只成爲布爾喬亞世界的謳歌者，伯克萊休謨及其一切後繼者成爲布爾喬亞向上帝懺悔的禱告者……這里正表現了沒有一種哲學或那個哲學家能不受自己的歷史所約束或不存在有自己的黨派根性。自從這種根性爲近代唯物論者所指出之後，一般腐敗哲學家企圖遮掩自己歷史的私心利己的貪婪，却以全力來詆毀這種根性的存在。近代唯物論者一方面指摘其他哲學這種根性，另一方面又公開自己哲學這種根性。以全人類利益爲利益者，他門必不掩蓋自己這種根性，而且必要越是盡力表揚自己這種根性，才

越能發露其他哲學這種根性，才越能發露自己之歷史的能動作用，『改造世界』之能動作用。

張東蓀因爲近代唯物論者指出了哲學的黨派根性，反轉而誣衊了近代唯物論者『否認』哲學。是的，近代唯物論者否認腐敗哲學，却從來沒有否認自己的哲學。你說這是近代唯物論的偏祖嗎？對的，是偏祖，是對於歷史的偏祖。然而又不是偏祖，因爲這偏祖是適合于客觀眞理的發展，適合于客觀歷史的發展，適合于全人類利益的發展。反轉來說，只有腐敗哲學家的偏祖，是一種利己貪婪的偏祖，是對于歷史戕賊的偏祖；這種偏祖，使人類永遠不能忘記中世紀光明思想家所遭的慘痛及其後代這種慘痛擴大的重演。

腐敗哲學家指斥近代唯物論者『破壞思想自由，』把思想限于『八股式，』『不許作第二種答案，』關于這些李長之那篇『八股式的唯物辯證法』說得最爲無聊和醜惡。然而，這里挨嘴巴的，却不是近代唯物論者，而是腐敗哲學家自己。腐敗哲家家一方面企圖把人們束縛於空虛的幻夢中，一方面憑藉火與劍以攻『異端，』企圖使人們永遠俯伏爲保守歷史和自然的奴役。而近代唯物論者則正是在啓發自己和人們要從空虛的幻夢和一切不合理的奴役中解放出來，啓發人們的自覺，而着歷史和自然，經過自己的實踐，去接近並把握活生生的具體的事物和過程，因而發現活生生的具體的眞理，並經過自己的實踐去改造眞理。這眞理之『接近於客觀的，絕對眞理的界限。在歷史上

雖被附上條件，但這種眞理之存在，却是無條件的，我們逐漸接近于具體的眞理，也是無條件的。」惟其是這眞理，從人類實踐而獲得，從人類實踐而再現和證明，這眞理在當時是獨一無二的眞理，而且這眞理，在當時只能有一種最確切的『答案』做這種『答案』的，對於這答案的承認和實踐，自然會以全力去爭取，在這里，擁護眞理者的不容有謬說或眞理的歪曲，亦正如謬說者的不容有眞理。誰是思想自由的歷史『破壞』者，誰是歷史『八股式』者，腐敗哲學家的醜惡却在這里把自己表露無遺了。

張君勱給『唯物辯證法論戰』寫序言，開頭就這樣寫道：『異哉，近年吾國思想界也！以外人爲網罟，自待若魚蝦，魚蝦入網罟之中，無異于自尋死路。以外人爲圍場中之獵者，自視若兔雉，兔雉在天羅地網之中，終于爲人所擒。人之投網羅而不自知，未有如吾國今日者矣。』這一段八股文章表現了中國腐敗哲學家內容之窮極無聊的悲鳴。然而這段話所形容的，同樣地不是近代唯物論，而倒是中國腐敗哲學的自供。不用說：在現代的中國，誰匍匐于『外人』宗主的足下，在各方面來奴役自己人民，這是人所周知的事情。爲這個根基的上層思想活動者，當然毫無例外的，投入於這『外人』宗主的網罟？這種投入，在他們是（自覺自知）的，而且也『樂於公然自居』（用牟宗三語，見二八一頁）作外人的魚餌，來企圖釣盡整個的中國人民，供外人宗主的宰割。在張東蓀編的『唯物辯證法論戰，

差不多千篇一律地『重演』了外人一切反對近代唯物論的『武器』（姑名之曰『武器』）完全說不了什麼『休謨』『康德』『柯亨』『柏格森』『羅素』『杜威』……這些外國宗主的『天羅地網』。中國腐敗哲學家對于這些『武器』的搬運，並沒有發明什麼，也沒有外加什麼，祇是把這些『武器』弄得更惡劣化，更萬花繚亂而已。我們知道：那些精神武器全是近代外國宗主奴役自己人民和殖民地人民的鴉片劑。在客觀上，中國腐敗哲學家這種搬運，正適合于效勞外國宗主來奴役自己民族。更不幸的，是他們居然公開把日本帝國主義（『日本主義』）侵略中國的謳歌者紀平正美（如二八一頁）也奉來做他們學說的仿傚者。這裏，中國腐敗哲學家的『自由』又在那里？歷史的必然，把他們的思想完全束縛在自己社會根基的欄柵內。

『自由，是由于對必然的了解。』只有了解必然的人，才有眞正的自由；了解了必然，才能操縱自如地來駕馭必然。能操縱自如地駕馭必然，這並不是取消了必然，而是能更順應地，更大踏步地，來推動必然的發展和前進。孫子說：『知己知彼，百戰不殆……不知彼，不知己，每戰必殆。』軍隊中的參謀本部對於那軍隊的作戰，所以能有決定的作用，就是因爲它是從事考察自己和敵人政治上經濟上軍事上的各種具體情形，根據這各種具體情形以製定作戰計畫。如果它所考察的是正確的，那末，由此所製定的作戰計畫也當會是正確的；在這個時候，它的指揮作戰，進退就來得很有把握。在這個時

候，參謀本部是自由的，因爲它了解了必然。在這個時候，必然轉成爲自由，因爲必然已被參謀本部所了解；而自由又轉成爲必然，因爲參謀本部根據自己的了解，推動了作戰的開展。

『……自由不外是根據于自然的必然性之理解的，對於我們自己與外部自然的支配。所以自由，必然是歷史的發展之產物。』所以，自由具有自己的歷史性，具有自己歷史的範圍。這裏換句話說：歷史上不是任何社會階層都能了解必然；向歷史倒退的社會階層，同時是阻礙了自己對於必然及其發展的了解，而且，不管他自己以爲自己是『自由』，可是在事實上，依然是盲目地受必然的支配。工廠主或許以爲自己有打算出產商品的完全自由，可是首先他自己就必要考慮利潤的條件；而且，這種無政府狀態的商品生產自由。（資本主義生產的基本狀態，）由于生產與消費的矛盾，却以歷史的必然（完全爲資本家所不自覺的，所不能控制的，所莫名其妙的）造成資本主義經濟週期擴大的危機，引導資本主義的滅亡。同樣地，腐敗哲學家歷史的偏見，把他們從歷史必然的了解隔絕起來，他們絲毫沒有看見歷史的遠景，而只周轉于迷茫的虛幻。如果這叫做『自由，』那就是混亂的『自由，』而不是科學的自由。他們企圖以全力把這種混亂的『自由』來代替科學的自由，來摧毀科學的自由。這種混亂的『自由，』只是盲目的別名，只是對於歷史的必然，表示自己完全的盲目，完全沒有辦法的屈服，正像腐敗哲學家的歷史眞實根基的終要在歷史面前屈服一樣。

近代唯物論者之所以是自由的，正因爲近代唯物論者把握了，把握着歷史發展的動向，把握了歷史發展的法則。近代唯物論者之所以是自由的，正因爲他們是自覺地成爲歷史必然的發展者，奮鬥者，創造者。近代唯物論者是歷史的有定論者，認爲自然，歷史，都不是亂雜無章的進行着，而是有一定的法則。然而近代唯物論者絕不是歷史的宿命論者。近代唯物論者了解：人是歷史的產物，而歷史却正是人所創造的。雖則人受必然的支配，可是當其了解了必然，却要使必然來受自己的支配。九一八以來，日本軍國主義進行侵華戰爭，我們從其所遭到的中國人民抵抗的戰跡上看，這軍隊內部的對外士氣，比起甲午之戰和一九〇五年日俄之戰的日本『武士道』是不可同日而語的，在這點却正是反射日本帝國主義歷史必然的衰頹，而東北四省的佔領，只能是它垂暮的返照。可是歷史的必然，東省的奪回，還是要取決於中國人民力量的決戰。中國人民對於這種歷史必然的覺醒，必須從自己的抵抗中，更深刻地去發現自己的力量之所在，發現日本侵略者內部各方面的腐敗和弱點之所在，來決定自己戰略和行動的去取，這時候，在日本侵略者那里，是受必然的盲目所支配，因此而加强自己歷史必然的潰滅；在中國人民這里，則正是必然轉成爲自由，必然轉受自由的支配，因此而加强自己歷史必然的前進（自由又轉成必然。）毫無疑義的，歷史的宿命論者，就是等待論者，和歷史的有定論者完全相反，他們在這里只是在解除民族抗戰的武裝。

眞正的思想自由，依賴於眞正的社會自由。眞正的社會自由，必須由於社會不合理的桎梏之擺脫，由於人間榨取之消滅，而這種狀態只有在近代唯物論者所指出，所力取的那個歷史境地之下，只有在那境地，才有廣闊無邊的社會自由，才可以眞正從自然的奴役中解放出來，才有眞正的『事在人爲。』只有在那境地，全體人民能從必然的盲目狀態之下解放出來，獲得普遍的自由，能普遍地從盲目地服從自然法則轉變爲自覺地來發展，來控制自然法則，把自然法則自身轉變爲我們的法則，由思想的自由進到自由的思想。『這將是人類由必然的王國，進於自由的王國之突變。』然而這自由還是依據於必然的了解。

所以，認爲近代唯物論者『破壞思想自由，』純粹是無聊的誣賴。在事實上，近代唯物論者乃是站在眞正自由的歷史前頭。中國近代唯物論者也從來沒有做過任何『外人』的俘虜，如張君勱所說的。中國近代唯物論者，只是在自覺地也卽是自由地（因爲他們了解了必然）做着忠誠的歷史人物；他們把自己看成四海兄弟，而且爲四海兄弟所共看待，除此而外，我們找不出其他的意味。

——讀書生活第四卷第一期——

葉青『哲學』批判

一

一切唯心論的總特性，就是在于把脚和腦袋互相倒置。如果我們根據這種特性，去追究葉青的作品，那末，到處都可以發現到這種特性。

我們試看葉青關于哲學的定義。葉青寫道：『哲學是追求最後根源的研究……根源的研究說得廣泛點，就是第一原理的研究或根本理論的研究……否則，不是哲學。』（胡適批判三一五頁）『哲學是原理之學，研究第一原理的學問。』（哲學何處去三頁）『哲學的目的，在研究認識自身……哲學的起點是內界，能知，認識者。』（仝上書三八頁）從葉青這些定義，我門可以看到整個倒置的世界：『第一原理』變成了宇宙的最後根源，內界變成了哲學的起點；哲學並不研究存在，而只在研究認識的自身。葉青把塵世的哲學變成了天堂的哲學：他認爲哲學之於哲學家，『好像先天化

了一樣；』（胡適批判九四頁）他又同意了王星拱關于所謂『哲學用超越的方法』的見解。（哲學何處去三五頁）這樣，哲學是成了先驗的東西，而哲學家是成了『生而知之者』了，葉青完全重複了一切腐敗哲學家的陳調。

近代唯物論者認爲：哲學是關于思維與存在之關係，以及關于自然，社會，思維之一般法則的學問。近代唯物論者把哲學看成是客觀的世界之一般法則的寫照。近代唯物論者認爲：哲學研究自然和社會之發展的一般法則，同時也研究人類思維之發展的法則。但近代唯物論者認爲：沒有自然和社會之發展的法則，就沒有思維的法則；自然和社會的存在，決定了人類的思維；人類思維之發展，乃是自然和社會之發展的反映。『哲學不是像菌一樣，突然地從地下生長出來的，他們是自己時代，自己民族的結果，這種民族最微妙的，最可貴的，和最難看見的精華，表現于哲學的觀念中。』所以，在我們看來，不是哲學的歷史顯現爲眞實的歷史，而是眞實的歷史顯現爲哲學的歷史。葉青和我們的見解，却正相反。葉青認爲哲學的發展，自有其孤立的『必然性』的『一套邏輯，』而且把哲學史的任務，看成『就在把各家各派的貢獻，排列或時間底先後，而互相傳遞之一貫的邏輯必然和進化體系。』（胡適批判四六一頁）葉青不是要從社會歷史之內在具體關聯和互相轉變，來闡釋哲學史之內在的具體關聯和互相轉變，而只是企圖依據『一貫的邏輯』來『排列』哲學的歷史。正如葉青在他

所著胡適批判對于中國哲學史的排列一樣，葉青在那裏所依據的『一貫的邏輯』又恰恰是葉青自己杜撰出來的邏輯。

大家知道：葉青曾稱自己是『物質論』者，而且據說，還是『新物質論者！可是，中國古文家韓愈有幾句話說得很好：『其所謂道，道其所道，非吾所謂道也；其所謂德，德其所德，非吾所謂德也。』葉青的『新物質論』並不是我們的新唯物論。不錯，葉青提到『物質論』的時候，有些地方，也說過『是肯定外界物質的存在，』『智識本身是外界底反映』（哲學何處去一七頁）然而，在葉青那裏，『外界』也就是『內界，』『內界』也就是『外界。』這裏舉一個例子。孔子的『忠恕』哲學，基本的意義，就是在於承認：人類對於外界的認識，是由於內心的推度；外界萬物包括于一個內心之中，外界是內心的推演。這是澈頭澈尾的唯心論哲學，神祕主義的哲學。可是葉青却稱呼了孔子這神祕主義的哲學爲『物質論的認識論』」胡適批判一六三頁。葉青在胡適批判中，差不多把中國一切古代的哲學，都看成了『物質論。』）這是葉青把唯心論當成了唯物論。

葉青對等了唯心論和唯物論。他自己是一個唯心論者，但同時却表白了自己自『新物質論者，』誠然，這是葉青的矛盾，但同時也並不矛盾。因爲，在本質上，你要怎樣稱呼，反轉在葉青那裏是無所謂的。葉青寫道：『哲學是一種不確實的知識總匯；凡是確實的知識都成了科學；而一切含混模糊，不明

不確的知識，便剩下來，存留在一堆垃圾裏，總稱之爲哲學。』（哲學何處去三三頁。注意點根據原文。）又寫道：哲學『……是玄虛，籠統的主觀想像。在人生方面，偏于當然，偏于意志，偏于自由。就在自然方面，也頗有如此的。這全是不看事實，不憑經驗的獨斷。』（仝上書四一頁）據葉青看來，哲學既然是『不確實的知識』『全是不看事實，不憑經驗的獨斷』那末，哲學上唯心論與唯物論之分，根本就是一種混沌，就是一堆糊塗賬，唯心論者當然也可以叫做是唯物論者，唯物論者當然也可以叫做是唯心論者。二千年來哲學上兩個基本營壘的爭鬥，被葉青一筆勾消了。這就是葉青之所謂『統一物質論與觀念論。』

在我們看來，哲學不是『一種不確實的知識總匯，』哲學乃是表示人類之知識的成果，而代表這種人類知識的成果的哲學，是事實之確實的反映，是人類經過自已實踐接近事物，而事物經過人類實踐對于人類之確實的反映，而不是『全是不看事實，不憑經驗的獨斷。』不錯，哲學史上之某方面，有了『玄虛，籠統的主觀想像』有了『不看事實，不憑經驗的獨斷』然而，這種『玄虛，籠統的主觀想像』這種『獨斷，』首先就是某種人類類型之存在的反映，是代表某種人類類型之自已的意識。哲學史上唯物論與唯心論兩個基本路線之爭，一般說來，就是眞理與獨斷之爭，也就是反映了某個人類類型與另一個人類類型之爭；我們不能因爲哲學史上有了獨斷的存在，而卽否認哲學史上

之眞理的存在，正如我們不能因爲有了剝削者的存在，而卽否認了被剝削者的存在。

唯心論之在哲學史上，誠然不只是一種簡單的錯誤，也正如剝削者之在社會歷史上的存在，不只是一種簡單的錯誤。伊里奇說得好：『哲學的觀念論是把認識的諸特徵，諸方面諸界限之一，從物質與自然分離出來，一面的誇大的把牠發展（膨脹，誇大）爲神化了的絕對的東西。觀念論是僧侶主義，這是對的。但哲學的觀念論更正確的說來，而且更進一層說來，是經由人類無限複雜的（辯證法的）認識之色調之一，而到達于僧侶主義的道路。』惟其是如此，所以把唯心論籠統地，簡單地，看待爲無意義的獨斷，也並不是辯證唯物論的見地。如果更進而把整個的哲學籠統地，簡單地，看待爲無意義的獨斷，當然更不是辯證唯物論的見地。

事實上，葉青對于哲學的見解的特徵，恰恰就是唯心論對于一般事物的見解的特徵。葉青的見解，是在于把哲學史的一面，誇大而爲哲學史的全面，是在于誇大了唯心論哲學，來代替整個的哲學。葉青的企圖，不是在于否認哲學的唯心論，而是在于把唯物論逐出哲學。葉青寫道：『須知物質論也用冥索，玄想，抽象的論理。不過比諸觀念論，在程度上有多少之不同就是了。』（研究與批判第二卷第二期三一頁）。據葉青的見解，原來唯物論與唯心論都一樣是『冥索，』『玄想』的哲學，而只有程度上的多少不同。唯物論變成神秘主義了，那還有什麼唯物論？葉青不知道：正確的『抽象的論理』

——反映客觀現實法則之抽象的論理，這種抽象的論理，也還是具體的。殖民地的掠奪，是資本主義宗主國維持自己生命所需要的行動。這是抽象的論理。然而這抽象的論理，不是從『冥索』『玄想』中得出來的，而是從萬千血腥的具體事實中抽引出來的，所以這抽象的論理同時又是具體的：而且正因爲是具體的所以它才是眞理。我們應該組織最廣泛的民族陣線，進行全民一致的抗戰，才能制止敵人的侵略，才能最後戰勝帝國主義者，保衛民族的生命。這是抽象的論理。然而這抽象的論理，不是從『冥索，』『玄想』中得出來的，而是從萬千血腥的具體事實中抽引出來的，所以這抽象的論理同時又是具體的；而且正因爲是具體的，所以它才是眞理。新唯物論中有抽象的論理。一個偉大哲人寫道：『物質，自然法則的抽象，價值的抽象等等，作一句話說，一切科學的（不是無條理的，而是眞實的，正確的）抽象，更深刻的，更忠實的，更完全地反映自然。』惟其是這種科學的抽象，是更忠實的，更完全的反映自然，所以它的出發點，它的基礎，就絕不是內界的『冥索，』而是對于客觀外界之活生生的活動和觀察。『沒有抽象的眞理，凡眞理都是具體的。』這裏是新唯物論與唯心論的界限，而葉青的企圖，却是要消滅這個界限，是要把唯物論附屬于唯心論，是要關閉人類知識——握取眞理的門戶。

企圖消滅唯心論與唯物論的界限（這種界限不是程度上的多少不同，）這裏最深刻的社會

意義，是在於企圖取消社會階層之生活的爭鬥，而企圖把唯物論附屬於唯心論；則是在於企圖把被剝削者附屬於剝削者。葉青爲什麼要做這樣的企圖呢？因爲葉青的利益是和剝削者的利益相一致。這裏我們從葉青的理論舉出了一個證明。葉青認爲：理論是第一，實踐是第二，而葉青自己又是『嚮導實踐』的『理論家；』但是，怎樣才能成爲『理論家』呢？葉青的意見，認爲：只有依賴于『不勞而食；』『不勞而食，』也就有閒心，暇時，去管理政治，崇尚禮儀，學習六藝，講究文學』了。（胡適批評一〇七頁。）葉青主張『理論與實踐必然要分離，』也就是說，勞心與勞力必然要分離。因爲據葉青看來，只有這樣分工，理論才能『獨立發展，』才能『嚮導實踐。』（參考理論與實踐。）我們知道，勞心與勞力的分離，是社會分裂的標誌，而擁護這種分裂的人，恰巧就是社會的剝削者。葉青這種意識的發展，也正是曲折地來證明他的利益就是代表剝削者的利益。葉青的理論當然也不是新鮮的，葉青只是在給孟子所說過的『天下之通義，』給了一番新的演釋罷了。

葉青給『新物質論』寫下了這樣的公式：

世界——觀念——世界
認識——實踐

誠然，我們新唯物論者不否認，而且强調地認爲觀念可轉變爲實在。新唯物論的創造者，老早就

宣稱了：理論一旦把握住羣衆的時候，理論就成爲物質的力量。伊里奇在黑格爾的論理學撮要中寫道：『所謂觀念轉變爲實在的這個思想，是很深刻，且在歷史上也極其重要；同時，就連在人類的個人生活上，也甚正確，這是很明白的事情。反對俗流唯物論。』然而新唯物論者這種見解和葉青的見解，完全異趣。葉青關于『世界——觀念——世界』這個公式的前提是：『物質就是觀念，觀念就是物質。』換句話說，就是：物質等于觀念，觀念等于物質。葉青公式中的『——』符號，實同于『＝』的符號。葉青公式的着重點，只在于要說明世界是觀念的化身。

葉青關于物質與觀念之關係的顚倒，和他關于理論與實踐的顚倒，完全相一致。上述公式的另一部分，是：『認識——實踐。』葉青這個公式，一方面是要說明『理論產生實踐，』另一方面，也正是要說明理論等于實踐（葉青認爲：「理論就是實踐，實踐就是理論。」參考理論與實踐。）新唯物論者和葉青不同。新唯物論者就是在于要顚倒葉青這種顚倒。在眞實的社會意義上說，新唯物論者就是在于要顚倒剝削者對于被剝削者的顚倒。

綜括說來，葉青第一步是把存在的發展倒置爲思維的發展，把社會的發展倒置爲思維的發展，認爲社會的發展『是與思維底必然性相適應』（胡適批判八九頁）而不是思維的進行與社會的發展相適應；第二步又進而認爲『思維或思維方式，』首先是冥索和玄想。（研究與批判第二卷

第二期三十頁。）換句話說，第一步是：思維在葉青的腦袋中，成了世界的主宰；第二步則又是：神祕在葉青的腦袋中，成了世界的主宰。伊里奇關于唯心論的到達于僧侶主義，這樣繼續地寫道：『……人類的認識不是直線，而是無限的接近于環線的體系及螺旋綫的曲線。這個曲線的任意的斷片，碎片，小片，都能轉化（一面的轉化）爲獨立的完全的直線，人們如果只見樹木，不見森林，就會從此陷入于泥沼，引到僧侶主義（到這裏，這根直線與支配階級的階級利害相固結。）』總括上面一切的分析，葉青走的，完全就是伊里奇指的這個直線。葉青跟着這直綫，一直走進到僧侶主義了。這是擁護精神生活（理論）『獨立發展』的結果，這是一般剝削者認爲勞心者應該統治世界的結果。

二

葉青把論理學，和認識論，方法論，看成不同的東西。葉青寫道：『（一）認識學研究思維底內容，（二）論理學研究思維的形式；（三）方法學研究思維底工具——思維在主觀方面所用的工具。』（哲學何處去一九六頁。）把『思維』的研究分裂爲『內容的』和『形式的』兩種學問，這的確是天下之奇觀。原來『內容』是自『內容』，『形式』是自『形式』；你可以研究你的『內容』，我可以研究我的『形式』！葉青又寫道：『論理學是專門研究思維，而不及于存在。』這樣把思維和存在各關在『專門』裏面，彼此『風馬牛不相及』，又的確是一種天下之奇觀。葉青對于『方法學』又這

樣寫道：『方法學是有技術性和理論性的。』原來『方法學』就是『技術學！』而且是『主觀方面』的『技術學！』你看！這又是怎樣的奇觀！

正如我們所最時常覆述的，伊里奇這樣寫過：認識論，論理學，辯證法的『三個名詞不是必要的，它們是一個東西。』把這三者分裂爲三個不同的學問，這等于取消了認識論，取消了論理學，取消了辯證法。因爲認識論如不是論理學，認識論就等于虛無，而辯證法如不是認識論，辯證法對于人們就變成了無花果。伊里奇寫道：『論理學與認識論必須由「自然以及精神之全生活的發展」上引導出來。』（黑格爾論理學撮要）又寫道：『論理學……是關于「一切物質的，自然的，及精神的東西」之發展法則，即關于世界及世界認識的具體內容之發展法則的學問。總之，論理學是世界認識之歷史的總計，總和，與結論。』（同上書）然而葉青的企圖，却在于要從論理學中抽去關于世界及世界認識的具體內容，而只給論理學留下了與存在和內容無干的『思維的形式。』這樣子，論理學在葉青那裏就變成不是研究法則的學問，而是變成爲排列公式的學問了。葉青說過：『哲學……體系上則是一個完整的世界圖案。』在唯心論者那裏，對于『世界圖案』（公式）的排列，和『正名析辭，』是具着同樣的興趣的：因爲剝削者想依照自己來排列世界的秩序，而且要藉『正名析辭』來證明自己的名器之不可侵犯。葉青同時也步着腐敗哲學家的後塵，認爲論理學是『以正名析辭

爲務』的。（研究與批判第二卷第三期一三四頁。）

葉青抽去了辯證法一切內在的血肉，把辯證法還原爲『三段法』之公式的排列，把一切都嵌入于正反合『三段法』的公式之中，而却稱之爲辯證法。葉青對于恩格斯、伊里奇、普列哈諾夫的聲明『三段法』不能代表辯證法，公開提出了相反的意見，而認爲辯證法只有了『三分法』（即三段法。）（見哲學何處去一〇八——九頁。）于是『A——B——A』這種『三段法』的兒戲，——如伊里奇所說的，便成了葉青自己的『世界圖案』的法寶。

用『A——B——A』這種『三段法』的兒戲，不能反映出眞正事實的發展，即在葉青自己所排的一切圖案中，也完全不能自圓其說。比如，葉青之所謂『知識體裁』（這是一個完全莫名其妙的名詞）的『三段論：』開始是『宗教』（！）再就是『哲學』，再就是『科學』。當然，葉青這裏完全不知道人類知識史之辯證法的發展，不知道哲學與科學在歷史上之交叉的發展，也不知道哲學史上唯心論與宗教之血統的相關，更不知道宗教只是人類社會關係所反映的幻想，（而不是確切的知識。）在另一方面，依據葉青『三段法』的遊戲，所排列的圖式，却應該是：『宗教——哲學——宗教，』而不是『宗教——哲學——科學，』如果葉青排的是『宗教——哲學——宗教，』那末，葉青就進一步地公開承認自己是宗教的說教者；如果葉青排的是：『宗教——哲學——科學，』那末，

葉青就顯然與自己的『三段法』不相容。事實上，依據葉青『三段法』的戲遊，同時都要得到上述的兩種結論。再如，葉青於上述的『知識體裁』(!)三段法之外，又提了『哲學——科學——哲學——科學』公式，這就完全不能和葉青上述『宗教——哲學——科學』的公式相聯結，究竟是要那一個『三段法』呢？這眞是要令人感到葉青的『一國三公，吾誰適從』了。而且，根據葉青的『三段法』的遊戲，也應該是：『哲學——科學——哲學』，而不是『哲學——科學——科學』。依照第一個公式，就和葉青的『哲學消滅論』不相容，依據第二個公式，又和葉青的『三段法』不相容。

葉青的『三段法』的公式，其中的『反』是簡單的反，而『合』更不是我們的『否定之否定』。葉青把『合』等于『正』和『反』的相加。葉青寫道：『相加的意思等于綜合。綜合是正反合的合。用公式表之，合＝正＋反』（研究與批判第二卷第二期四一頁）葉青這里意味着在『反』命題中，對于『正』命題，沒有絲毫的相干，也就是說，只是簡單的『反』，而只有在『合』命題中，『正』和『反』才接觸在一起，『相加』起來了。葉青在另一地方又寫道：『……但最後的否定，(卽指合命題)不是簡單的拋棄，而是奧伏赫變。』（哲學何處去一〇六頁）這裏的意思也就是等于說：在『反』命題中，是簡單的拋棄，而在『合』命題中，才不是簡單的拋棄。而其所謂『奧伏赫變』就是『正』『反』(這兩個不相干，不相關的東西)的『相加』。我們的見解和葉青完全相反。伊里奇寫道：『辯證法的

動因，要求指摘否定的東西及肯定的東西之「統一」，即兩者的聯結，發見否定的東西中之肯定的東西。由肯定到否定，由否定到包含肯定的「統一」——沒有牠，辯證法就變成完全的否定，游戲或懷疑論。』葉青在吶吶不休關于唯心論和唯物論之關係的問題，我們也就舉着這個問題來說吧。我們知道：資產階級黎明時代的機械唯物論是對于古代辯證唯物論的否定，同時也是對于古代和中世紀唯心論的否定，而辯證唯物論對于機械唯物論是否定之否定。試問機械唯物論對于過去唯心論的否定，是否簡單的否定呢？不！誰都知道形式邏輯和機械唯物論的關聯，而形式邏輯正是從古代唯心論那裏繼承下來的，這個例子我們正可以看出：奧伏赫變不但是在合命題中存在，而且也必然在反命題中存在，否則，反命題就不能導出合命題。再如，辯證唯物論是對于機械唯物論的否定之否定，但同時也是對于辯證唯心論的否定之否定。這是奧伏赫變，但這也絕不是等于辯證唯心論與機械唯物論的相加。在這裏，我們可以看到另一種曲線的發展，就是：辯證唯物論一方面拋棄了機械唯物論的形式邏輯，另一方面，却保存了辯證唯心論的辯證邏輯。如果把這樣的奧伏赫變變成爲辯證唯心論與機械唯物論的『相加』，那末，我們就看不到辯證唯物論與機械唯物論發展之內在的關聯，而且也看不到辯證唯物論及機械唯物論對于唯心論之不同的保存，而且也看不到辯證唯物論對于唯心論的辯證法之顚倒，對于唯心論的辯證法之改造和昂揚，而且也看不到辯證唯物論和機械

唯物論之根本的差別。

奧伏赫變是內在的發展，是自己運動，是質量的突變；而葉青的『相加』(十)所表現的，是外在的附加，是外力，是數量之簡單的移動。誠然，質量是數量發展的結果，數量的移動，可以成爲質量，但這只有依據某種具體的場合，數量加到一個適當的程度的時候，才可成爲質量。磚瓦的『相加』不就是屋子，而是要在具體的適當的建築計劃的進行之下，磚瓦的『相加』加到一定程度的時候，才構成了屋子。說磚瓦的『相加』就是屋子，就連三歲小孩子都會嗤笑其愚妄的。然而這樣的愚妄却成了葉青的傑作。

葉青說：『如果你喜歡綜合，而不喜歡相加，或者我們從此就說合不說加，也是可以的。』不，葉青先生！你要知道，我們這裏爭論的問題不是名詞，而是關于本質。我們新唯物論者不但不歡喜你的『相加』，而且也不喜歡把你的『相加』改成『合』字就了事。確切地說，我們喜歡的，是否定之否定！偏偏是這否定之否定！爲什麼葉青不喜歡這否定之否定呢？爲什麼葉青把這否定之否定變成他自己的三段法的圖式呢？因爲否定之否定——這裏最清楚表現的是革命，而葉青所喜歡的，却是無生命的圖案，却是循環，却是對立的和解。

不錯，我們承認了事物之正命題，反命題，合命題之發展的過程。但我們却鄙棄了葉青之『三段

法』的圖式，我們要從事物內的矛盾，內的爭鬥，內的轉移，內的聯絡，來發現事物之肯定（正命題）否定（反命題）和否定之否定（合命題）之發展的過程，而不是依據于三段法圖式的排列，在我們看來，『三段法』只能是事物辯證法過程之『外部的表面的一方面』；把三段法的排列來代替了事物內在法則的研究，這是把『外部的表面的一方面』誇大爲事物內容的全面，也就是說，是把『曲線的任意的斷片，碎片，小片，……轉化（一方面的轉化）爲獨立的完全的直綫。』這不是辯證法，而卻是形式邏輯的特徵。

事實上，葉青是在把辯證法還原爲形式邏輯。葉青寫道：『形式邏輯都爲思維的本性，在實際上是交互表現的。因此，就是形式邏輯，亦以辯證邏輯爲其機構的法則：反之，就是辯證邏輯，亦以形式邏輯爲其建立的前提。』（研究與批判第二卷第三期一三七頁）說『形式邏輯與辯證邏輯都爲思維的本性，』這是葉青把客觀法則的研究轉化爲主觀的『冥索』之一貫的唯心論見解，我們這裏不用再費口舌。他的所謂兩種邏輯『在實際上是交互表現的，』就是說：形式邏輯表現爲辯證邏輯，而辯證邏輯亦表現爲形式邏輯。所以他接着的意思，又說：形式邏輯之結構的法則，就是辯證邏輯，而辯證邏輯的建立，是以形式邏輯爲前提。這樣，在葉青的筆下，形式邏輯與辯證邏輯，不但不是兩種完全不同的『質，』完全不同的事物，不但不是彼此存在着不可和解的爭鬬，而且居然公開宣稱二者

是『全然一樣』了。（同上，一三九頁）然而，在葉青這種筆下的根底，實存着最深刻的陰險企圖。大家知道：形式邏輯與辯證邏輯之爭，是反映着兩種人類類型的你死我活之爭：把形式邏輯與辯證邏輯看成『全然一樣』這裏葉青所想說的，也就是；利益本來處在你死我活之不同境地的兩種人類類型，是『全然一樣』帝國主義者與殖民地人民既然是『全然一樣』，是『互相表現』帝國主義者表現爲殖民地人民，而殖民地人民亦表現爲帝國主義者，那末，還有什麼帝國主義者與殖民地人民之爭？封建主與農民既然是『全然一樣』，是『互相表現』，封建主表現爲農民，而農民亦表現爲封建主，那末，還有什麼封建主與農民之爭？工廠主與勞動者既然是『全然一樣』，是『互相表現』，工廠主表現爲勞動者，而勞動者亦表現爲工廠主，那末，還有什麼工廠主與勞動者之爭？葉青寫道：『無資本家，勞動者雖欲勞動自給，亦無辦法。生產手段被壟斷了，你會怎樣？所以他們就再互相仇視，再相衝突，資本主義制度存在一天，也必須協作一天。』（哲學何處去四二頁）提倡被剝削者與剝削者的『協作』，這就是葉青全部哲學作品之最現實的企圖。你們很好地當奴隸吧？生產工具和統治權在別人的手裏，你會怎樣；——這就是葉青的心聲。

然而，辯證邏輯不會是形式邏輯，形式邏輯也不會是辯證邏輯，正如被剝削者不會是剝削者，剝削者也不會是被剝削者。辯證邏輯與形式邏輯，是人類認識史上之偉大的劃分。辯證法是在批判形

式邏輯之中，生長起來發展起來的。唯物辯證法是在批判唯心辯證法之中，同時也是在批判形式邏輯之中生長起來發展起來的。形式邏輯的法則之基本的特點，是靜止的秩序，而辯證法的法則之基本的特點，是內在矛盾的運動。形式邏輯把一切事物劃一不可過渡的鴻溝，而辯證法則認爲一切可以互變。我們認爲：一切事物都是辯證法的，沒有辯證法，便沒有一切事物。形式邏輯也是一種事物，是人類意識的一種，那末，形式邏輯是否也是辯證法的呢？由一方面來說：根據形式邏輯所排列的法則，毫無疑義的，形式邏輯絕不是辯證法的；由另一方面來說：形式邏輯之客觀歷史的發展，在我們把形式邏輯當成一個事物的自己運動來看的時候，那末毫無疑義的，形式邏輯的發展又是辯證法的。第一，形式邏輯發源于古代唯心論（肯定）後來與機械唯物論相結合，這是第一個否定；但這個否定，後來又爲辯證唯物論所否定，這是否定之否定。第二，形式邏輯孤立了一切事物，但世上却沒有任何孤立的事物，因此，形式邏輯在接觸到事物的時候，同時也不能不牽涉到其他的事物。比如它提到『甲』，就不能不牽涉到『非甲』。我們可以說：形式邏輯中的『矛盾律』（甲不是非甲）和『拒中律』（甲是甲或是非甲）事實上，都是形式邏輯基本定律『同一律』（甲是甲）之自己矛盾的引伸。這種矛盾的引伸，反映了世上沒有孤立的事物，同時也正是形式邏輯的自己運動，走到了否定自己。形式邏輯這種自己運動矛盾的發展，正證明了形式邏輯的不是眞理，正證明了形式邏輯的同

一律，矛盾律，拒中律的不是眞理，而引到自己要爲辯證所否定。

所以，我們說：葉青的認爲形式邏輯的法則就是辯證邏輯的法則，這完全是荒謬絕倫的。形式邏輯自己內部的矛盾，不是在證明形式邏輯就是辯證邏輯，而是一方面，指出了形式邏輯必要爲辯證法所代替，另一方面，也正指出了辯證法的充塞於天地之間。事實是完全與葉青的企圖相反的。葉青寫道：『辯證邏輯……『它的總法則是正反合三階段律。如果稍加分析，卽可知道三階段律是形式邏輯底三律之合寫。』（研究與批判第二卷第三期一三九頁）這樣子，辯證法倒是抄襲形式邏輯的了。辯證邏輯沒有了，這裏只有形式邏輯倒成爲葉青之萬古馨香的神位。我們已詳細地說明過：「三段法」不能代表辯證法，拋開了事物內在具體矛盾發展的分析，而用了『三段法』圖式的塡列，這等于什麼都不說明。這是第一。第二，我們知道：辯證法在肯定中，同時就包含着否定；辯證法的肯定，絕對不是形式邏輯的『同一律』比如：辛亥革命後代替淸朝的，是『中華民國』；可是這『中華民國』，並不就是『中華民國』在這國度內，人民並不曾得到任何最低的共和國權利，一如其他資產階級共和國所存在過的；辛亥後的中華民國是帝國主義指揮下的北洋軍閥的專政。『中華民國』是『名』而『實』却是『北洋軍閥專政』；『中華民國』是形式，而內容却是『北洋軍閥專政』。這種名實的矛盾，形式與內容的矛盾，一方面是存在了北洋軍閥專政對于中華民國的否定，另一方面又必然引出了一九二五

——二七年大革命對于辛亥革命的否定。這里，我們在辛亥革命後的中華民國——這一個『肯定』命題中，可以發現多方面的『否定』。沒有肯定，不會有否定；而在肯定中所包含的及其所引出的否定各方面，都是很有關聯的：北洋軍閥專政對於中華民國的否定，正指明了辛亥革命必要被新的革命所否定。但在形式邏輯中的同一律，就只能是：中華民國就是中華民國。辯證法在否定中，同時也包含着上述的肯定；辯證法的否定，絕對不是形式邏輯的矛盾律；比如：一九二五——二七年的革命，是對于辛亥革命後北洋軍閥專政的否定，同時也是對于辛亥革命的否定，這個革命在自覺的革命運動方面，在革命的政綱方面，在革命的方式方面，在革命力量的表現方面，都不是辛亥革命所可比擬的，可是這革命同時又是在繼承辛亥革命建立中華民國的事業。但在形式邏輯中的『矛盾律』就只能是：一九二五——二七年的革命不是辛亥革命，同時就不能是辛亥革命的繼續。辯證法在否定之否定中，不是肯定之簡單的復歸，更不是對于否定之簡單的拋棄，乃是肯定與否定之內在法則所發展的新事物；辯證法的否定之否定，絕對不是形式邏輯的『拒中律』。比如：因爲一九二五——二七年革命的挫折，中國民族就來了『九一八』大慘變的逆轉；我們在當前這河山破碎，國亡無日的時候，進行組織全民族陣線的民族革命戰爭，提出了這樣的口號：武裝收復失地，武裝保衛華北和全國！這樣，我們可以看到辛亥革命時代的『光復』的口號，又在另一種完全不同的民族情勢中提出

來，然而我們目前之收復失地的口號，無論在那方面，都不是辛亥革命時代『光復』口號之簡單的重複，這在大家應該是很清楚的。其次，組織民族陣線的問題，也決不是一九二五——二七年的再版，因爲中國具體的上下層社會力量，已有很大的變動；民族陣線之展開的形式，也勢必採取和一九二五——二七年完全不同的形式；一九二五——二七年參加革命統一陣線的，還是會有一部分參加當前的民族陣線，而却有一部分退出當年革命統一陣線的，勢將繼續成爲當前民族陣線的反對者。可是，另一方面，因爲民族大破滅的危機，甚至在一九二五——二七年是反對革命統一戰線，而在辛亥革命却曾是參加革命統一戰綫的一部分人，倒要捲進到當前的民族陣線中來。（如最近逝世不久的章太炎，他是一九二五——二七年革命統一戰線的激烈反對者，但『九一八』以來，特別是『一二九』以來，却是民族統一戰線的贊助者。『一二九』以後，他打給宋哲元的電報，實是這個同盟會時代老革命家之最後的光榮紀念。）這一切生動的事實，是辯證法的否定之否定。但在形式邏輯中的『拒中律』又只能是：當前的革命運動，或者是等于辛亥革命，或者是等于一九二五——二七年的革命。這樣，無論在那方面，都不能揭穿任何事實的眞相，這是很明顯的。

把辯證邏輯的法則，當成形式邏輯的法則，這裏葉青的企圖，是在要剝奪中國人民革命意識的武器，是在要剝奪中國人民組織民族陣線爲保衛祖國而戰之理論的武器。

葉青寫道：『運動是靜止的積累，靜止是運動底停留。』（研究與批判第二卷第二期七七頁）葉青把運動附屬于靜止，把運動還原于靜止，當然也就要把辯證邏輯附屬和還原于形式邏輯。葉青認爲事物的開始，就是靜止。（同上第三期一四〇頁）我們的意見完全和葉青相反。『原始爲動。』（哥德）一切事物自始至終都是運動，都是矛盾的運動。靜止是運動之附屬的形態，一個契機，而靜止亦是運動的。運動不能是靜止的積累，因爲這等于說：除了靜止外，沒有運動。靜止不能是運動的停留，因爲這等于說：靜止中沒有運動。葉青寫道：『凡存在的皆發展，凡發展的皆存在。』（同上）這兩句話，在實質上，他所要說的：也就是靜止。這兩句話也可以改變爲如下的公式：存在——發展；發展——存在。依據這樣的公式，那末，在事實上，就要得到非常汚穢的結論。比如：我們說，中國社會歷史是發展的。但葉青說，中國現在存在着的社會秩序（半殖民地和日益殖民地化的秩序）這種存在就是發展，而且要發展的，還是這存在。葉青那個公式，無疑地，是抄襲自黑格爾的『凡是現實的都是合理的，凡是合理的都是現實的。』——這個有名的命題。然而葉青是沒有援引這個命題來辯解自己的權利的。我們知道：黑格爾那個命題，在事實上曾招致了普魯士王朝的感謝。而另一方面，黑格爾這個命題也有反動作用之外的革命作用，正如恩格斯所分析了的：『依照黑格爾的思維方法之一切法則，一切現實之合理性這個命題轉變爲別一個命題：一切存在的，都是值得死滅的。』（彭譯費爾巴哈

論。）但葉青却恰恰相反，而認爲：凡存在的皆發展。換句話說，就是：凡存在的都還要存在下去。葉青這個命題，除了反動以外，就別無他物。

根據上面的爭論，一切事實的徵引，我們可以說：辯證邏輯與形式邏輯，不是二者平分天下，而是前者克服了後者，前者代替了後者。宇宙間沒有任何事物，任何處所，不被辯證法所征服；凡是有事物存在的地方，同時就是辯證法存在的地方。葉青寫道：『……形式邏輯可說是靜的邏輯，以研究靜態爲主，凡個體的分析，如形態，性質，關係等認識屬之。』（研究與批判第二卷第二期七四頁。）事實完全相反，任何事物的形態，性質，關係，都是辯證法的，也只有辯證法的研究，才能捉住任何事物的形態，性質，關係。比如：中國的社會是一種半封建半殖民地的社會（半封建半殖民地的社會形態，半封建半殖民地的經濟性質，半封建半殖民地的生產關係）這裏就充滿了辯證法的矛盾：地主與農民的矛盾，帝國主義者與中國人民的矛盾，資本主義的發展與半封建半殖民地的生產關係的矛盾，勞動者與資本家的矛盾……如果依照形式邏輯去研究，就不能了解這些矛盾，以及這些矛盾之複雜的聯結；如果依照辯證法，那末，這些矛盾及其彼此的聯結，就完全可以暴露在我們的面前。再比方：我現在靠着寫字的這個桌子，在葉青眼中看來，或許要說這個桌子是『個體，』這種『個體的分析，』應該屬於形式邏輯。然而事實上，我們要捉住這個桌子的眞相，却應該是辯證法，而不是形式邏輯。這個

桌子充滿了矛盾：這個桌子有着桌面和桌脚，桌面是朝天，而桌脚是朝地，它們各朝着不同的方向；沒有這種桌面和桌脚的矛盾，這個桌子就不成其爲桌子。這個桌面有中心，同時又有四周的邊緣。沒有桌子的中心，就沒有這桌子四周的邊緣；反之亦然。這又是一種矛盾。這個桌子有抽屜，這裏的抽屜，一邊是向桌子的裏面，一邊是向桌子的外面，它們各朝着不同的方向，沒有這樣的矛盾，也不成其爲抽屜。我現在拿在手中寫字的自來水筆，這個『個體』同樣是充滿了矛盾：這枝自來水筆，有筆頭，又有筆尖；它們各朝着不同的方向，這是矛盾。這枝自來水筆，有外皮，又有中空，外皮的存在爲着中空，中空却環背着外皮而存在。這又是矛盾。沒有這些矛盾，也就沒有這枝自來水筆。

辯證法是眞正的家常便飯，眞正俯拾卽是的東西。但葉青却要把辯證法劃出一個特殊的領域，把它當成貴族們的特殊的領域。可是辯證法之所以成爲辯證法，就是要摧毀這特殊的領域。

葉青的認識論，歸結來說：是圖式論，是混亂的機械論。葉青寫道：『物質論……在宇宙上，以物質爲根源，一切俱由它機械地進化而成。』（哲學何處去一七頁）一切都是機械地進化！阿彌陀佛！做這樣的主張者，而同時却還偏偏要自稱是『辯證論』者！這裏除了兩重人格以外我們是不能了解的。爲什麼葉青不用堂堂鼓，正正旗，來反對辯證論，而走了這麼彎曲的道路呢？

三

葉青關于近代哲學史有兩個重要的觀點：第一，『黑格爾爲哲學底最高峯……就任何方面說，他都是最後的哲學家。』（哲學何處去一六八頁）第二，『……費爾巴哈後沒有物質論。』（同上一七七頁）葉青從這裏導出了『哲學消滅論。』其實這裏的結論，就是消滅新唯物論哲學的哲學消滅論。新唯物論者不算是哲學家，因爲黑格爾已是最後的哲學家了；新唯物論者不算是唯物論者，因爲費爾巴哈已是最後的『物質論者』了。葉青對於黑格爾的體系寫道：『……組織嚴密，邏輯謹嚴，表現得非常精緻，天衣無縫。』（同上一一一頁）又寫道：『……在黑格爾發現眞理（辯證法等）組織體系後，再沒有人能像他那樣了……』（同上一七六頁）葉青對於黑格爾所盧讚的地方，恰恰就是新唯物論者打擊黑格爾的地方。我們知道：黑格爾哲學不但是在方法論與體系上有不可克服的矛盾，而且在他的體系本身中，亦存在了許多不可克服的矛盾，『黑格爾因迫于他的「體系」的必然，有時不得不在無理的構造中找出路……』（彭譯費爾巴哈論三六頁）黑格爾哲學的致命傷，是在于他的唯心論，同時也正反映到他的『體系。』我們雖則在他的體系中，『……可以發現就是在今日也要承認完全有價值的無數的寶物，』但我們不能說他的『體系』『天衣無縫，』而且我們還到處可以發現他的破綻。我們否認任何哲學家自稱其理論已被他完全發現了的哲學『體系；』確切說來，這種體系乃是唯心論的遺產，禮讚了這種體系，就等于禮讚了唯心論。恩格斯宣告了

德國古典哲學的終結，確切說來，指的就是一般哲學『體系』——那種包羅萬象，自稱是絕對眞理的哲學『體系』——的終結。恩氏寫道：『……在過去的意義上的哲學，就到了末日了。于是人們就丟開了「絕對眞理」——因爲那是無論何人，無論用何方法，都不能找到的；而去追求相對眞理，——那是我們依靠實證科學和辯證法，大家都可以找到的。辯證法的作用，就在建立這些科學間的互相聯繫，和互相影響，依照其自然次序，將這些科學分門別類，並綜合這些科學所得的結果。』（考據林超眞譯宗教、哲學及社會主義。）恩氏的意思是很明白的，他說的是：過去意義上的哲學的終結，也卽是『絕對眞理』體系的哲學的終結。然而葉青却倒轉借此而以爲眞理已全在黑格爾那里了，再沒有人能像黑格爾『那樣發現眞理』了，于是也就沒有任何哲學了。這樣，卡爾就被關在『發現眞理』的門外了。

葉青一方面認爲黑格爾之後無『眞理，』另一方面又這樣寫道：『他的弟子很多。出名的尤不少，誰繼承他呢？實際上繼承他的人——卡爾，却走向科學，政治，實踐去了。』（一七六頁）這就是說：卡爾是黑格爾的唯一實際繼承者，但他並不發現眞理，而只是繼承了黑格爾的眞理，並且因爲他『走向科學，政治，實踐去了，』也就離開『發現眞理』更遠了。這是胡謅。實際上，『卡爾是黑格爾的繼承者』——這個簡單的說法是不對的。卡爾固然也是德國古典哲學最好傳統的繼承者，（注意：繼

承最好的傳統）但如認爲卡爾只繼承黑格爾，而且還是黑格爾僅有繼承者，這是不合事實的。普通稍微知道卡爾學說的，都會知道卡爾學說的三個主要根源——德國古典哲學，英國政治經濟學，法國社會主義，這是第一。第二，卡爾對于任何方面都不是簡單的繼承，在整個的學說上，完全是嶄新的獨創。對于哲學也是如此。卡爾不但拋棄了黑格爾的唯心論，不但拋棄了黑格爾的『體系』而且也全面地改造了黑格爾的辯證法。認爲卡爾的辯證法，就是黑格爾辯證法，這不用說是荒謬的；認爲黑格爾以後就無哲學，那更是荒天下之大唐了。

新唯物論對于黑格爾哲學所保存的，是黑格爾的辯證法，所拋棄的，是他的唯心論及其體系；但葉青對于黑格爾哲學所要保存的，却是他的唯心論及其體系，而拋棄的却是他的辯證法。葉青企圖在建築一種不倫不類的包羅萬象和『絕對眞理』的自己體系。如上所說的：恩格斯的所謂古典哲學的終結，是指着唯心論哲學體系的終結，但葉青的哲學消滅論，却偏偏是要唯心論哲學體系的復活。

葉青在各方面都貫澈了唯心論的胡謅。他一方面否認了哲學之客觀的和歷史的眞實性，而認爲哲學是主觀自由及主觀意志的隨便的東西；另一方面又認爲科學是『無成見的，無主觀的，無個性的』東西，而否認了科學的發展，與某種人類類型之歷史的關聯。這兩方面的意見，都充分證明了

葉青的知識論，是超歷史的知識論，是混亂的知識論。在葉青的知識論中，沒有知識發展的法則；因爲如果人類知識和人類類型無干，從那里可以找到知識發展的歷史法則？可是人類知識的發展，畢竟是人類社會發展的反映；人類知識的發展，也有其歷史的法則，而且是基於人類社會歷史的法則。葉青對于科學的研究者，這樣寫道：『……他們對于既有眞理沒有執着，也沒有爲原理，爲系統而犧牲事實，曲解事實舉動。』（哲學何處去五十七頁）然而誰若稍微知道科學史的事實，特別是近代自然科學的危機的，都可以知道葉青這話的沒有根據。卡黑曾經是近代有名的自然科學家，可是他也是一個有名的唯心論者；不但卡黑，近代許多的自然科學家，都同樣地以唯心論的見地，做了許多『爲原理，爲系統而犧牲事實，曲解事實的舉動。』自然科學的材料，與布爾喬亞自然科學家的結論相矛盾，這是近代自然科學危機的特徵。否認了自然科學中也有某種社會層之主觀的作用，如何能夠來解釋這一種危機的歷史根據？

葉青完全隔絕了哲學與科學在歷史發展的關聯。葉青認爲每個時代，不是哲學『獨霸，』就是『科學』『獨霸。』但在事實上，歷史上，沒有科學，也就沒有哲學。科學是哲學的一環，一個部門，一種成果。在古代希臘，哲學統括了一切科學。隨後這哲學內部各個部分科學的發展，因而從哲學各自獨立起來，哲學或爲關于思維與存在之關係，關于自然，社會和思維之一般法則的學問。哲學與科學雖然

有這樣的分離，但每個時代的哲學，都和當時的科學發展相關，爲當時科學發展的一般總結。後代許多自然科學家鄙棄了哲學，但自然科學研究的發展，却又迫待自然科學家必要去和哲學相接近。『凡是研究理論問題的人，都應該採取現代自然科學的結果，這是必要的，也有如現代每一個自然科學家都應該（不管他願意不願意）走向一般的理論上的結論。』『經驗的自然科學收集了這樣大量的實證的材料，這時就逃不了把這每一個研究科目都加以系統化，而且要用內在關係之觀點去整理他們，配列他們，同樣地也必要確定他們相互間的正確連繫……自然科學在研究這些問題時已經走入理論的領域……』（自然辯證法。）自然科學需要與哲學這種的接近和自覺的結合，不但證明了哲學消滅論的荒謬，而且證明了我們還應强調着哲學的作用。現代自然科學如果不借助于辯證唯物論哲學，就不能解決自然科學的危機，這已是一般進步的自然科學家的一致結論。這正如：歷史的突變爲解決現在舊社會危機之惟一的鑰匙，是歷史法則之不可移易的結論一樣。但葉青的哲學消滅論，在實質上，却就是要推翻這些結論。

葉青用了孟子『五百年必有王者興的』口氣，這樣寫道：『科學史也正由自然而社會而思維的發展中。以世紀考之，在近代十七世紀是自然科學出現時代，十九世紀是社會科學出現的時代，二十世紀其將爲思維科學出現的時代乎？』葉青認爲十九世紀是自然科學出現時代，這種荒謬的奇

論，（說十九世紀才是社會科學出現時代，其實也是不對的）我們姑不管他。我們談一談葉青自認爲獨創的『思維科學』吧。論理學（形式邏輯及辯證法）如恩格斯所說的，這是思維科學，但這却不是葉青在廿世紀的發現。根據我們前面所引述的先哲們關于哲學和論理學的一般定義看來，這種思維科學也可以說就是我們現在所指的哲學。在這裏我們又要來一次重複我們上面說過的論調，我們認爲思維科學是自然，社會和思維之一般法則的研究，而且思維的法則是自然和社會之一般法則的反映；但葉青的『思維科學』却是『認識的自己認識』（哲學何處去一八四頁）是孤立于自然和社會之外。在前面第二章裏面，我已徵引了葉青所謂『論理學是專研究思維，而不及于存在』的導論（葉青也承認了論理學是思維科學，但他却偏說思維科學到了他「於是確立了。」）除此而外，葉青關于他的『思維科學，還這樣寫道：『一切內在的必然性，不應該是社會學的，而應該是智識學的。』（二〇三頁）這個意見，也正和我們的意見完全相顚倒。因爲我們的意見認爲：『思想本身不過是這歷史的一方面』（德意志思想）而表現人類知識的『觀念的（東西）不是別的，不過是人類腦筋中再造過的複製過的物質的（東西）』（資本論第二版序言。）既然如此，所以，我們認爲：除了自然的和社會的歷史法則，就沒有思維科學的法則，雖然人類思想史的法則，也有了自己內在的特點。

葉青寫道：『思維科學要建立，就必須找出它的物質來。它底物質是什麼，就成一個重要問題。』（二〇一頁）原來葉青還沒有找到思維科學的『物質』却已建立了他的『思維科學。』哲學上的物質範疇，乃是：『物質是表示在感覺上被給與於人類的，離我們感覺而獨立存在，而又爲我們感覺所複寫，所攝影，所映象的那個客觀實在。』換句簡單的話說：思維是存在的反映。但葉青不但不懂得這個物質的範疇，而且正是在顚倒這範疇，因爲在他那裏，『思維科學』是先于物質而存在的。

更光怪陸離的，是他底下這個意見：『我們底思維符號，在最初是圖畫，以後是文字，現在（尤其將來）則是數學。而愈後出的，總愈高級之』（一九四頁。）葉青以爲現在，特別是將來，我們的思維，將不由文字表現出來，將是由數學表現出來。文字在葉青的腦袋中是要消滅了。但我們不懂：爲什麼葉青的大著，他所『獨創』的哲學消滅論，偏偏不用數學寫出來，而用文字寫出來？我們說：數學本來是『古已有之，』而且還當是開始于沒有圖畫和文字的時候。此其一。數學本來是自然科學的一種。把數學看成是主觀的東西，這是葉青從一切主觀唯心論者抄襲來的。此其二。就兩點來說，也就夠說明葉青的見解是怎樣的荒唐了。

哲學並沒有被葉青的『哲學消滅論』所消滅，而葉青自己的『思維科學，』却並不能用他的最高級的『思維符號』——『數學』表現出來，這證明了葉青倒已把他自己的『思維科學』（當

然不是我們的思維科學）先消滅了。葉青『思維科學』的『革命，』（二〇四頁）恰就是革了他自己的命。

葉青『獨創』了他那種光怪陸離而孤立世外的『思維科學，』當然有自己歷史的意義：這個意義，正是針對着當前中國大衆的實踐活動而發的。葉青聲明他的『思維科學』是不『經過行爲外化爲事實』的『科學』（一九八頁）。葉青的企圖，是要把大衆從實踐的場合中趕走出來，而把他們束縛於『玄想』和『冥索』的圈套內。葉青告訴青年們說：喂，自然科學是過時了，社會科學是過時了，現在我們所要的，就是『思維，』而『思維』就是『實踐，』思維就是一切。『好好地思維思維吧！』『好好地讀書吧！』這是葉青勸告一般青年的濫調。中國青年們如果上了葉青這樣『思維科學』的圈套，中國或者竟然會『太平無事，』但中國却從此要『亡國滅種』了。然而事實上，中國青年畢竟是不會上葉青的圈套的。

四

葉青的哲學是中國法利賽人的哲學之一種。葉青之法利賽人的特性，就是在于他的掛羊頭，賣狗肉：用新唯物論的招牌，來反對新唯物論。他附和了張東蓀的哲學（哲學何處去關于哲學的見解，都是採取張東蓀的）但却張着反對張東蓀哲學的旗幟。他主張消滅哲學，但他所編輯的雜誌，却聲

明他『主張研究』的，是『理論以哲學爲主；』『他完盡的任務』是『哲學思想的普及。』這一切的矛盾和混亂，都恰是葉青兩重人格的寫照。我們殊不願知道葉青個人的歷史，而且我們也很高興望着錯誤的人們之改過爲善。但葉青這種痲痺青年們智慧的理論活動，却證明他是在用另一種方式，來繼續自己的罪過。無論如何，這是不可寬恕的。我們不能讓毒虫在田禾中擴大地蔓延，而且爲着田禾，必要把毒虫清算淨盡。

事實上葉青的『兩重性』是已乾脆地只在向一方面發展。葉青內在法則的發展，正在乾脆地扯開自己所掩飾的外衣。我沒有讀過葉青近作的『哲學問題，』最近在寫稿中，讀到了國聞週報上張季同關于該書的批判，所有的摘引，證明着葉青已在公開聲明：他的『物質論』就是觀念論，而他的『辯證論』就是機械論。如在上面所摘引的葉青新發表的『形式邏輯與辯證邏輯』一文，也正證明着葉青哲學新近發展。爲着思想界旗幟的鮮明，葉青這種發展，這種露骨地表白了自己，也算是好的。（張季同關於葉青過去著作的評論，實在是錯誤的，這裏不多贅。）

我這裏引一個歷史有趣的對照，來結束我這篇文章。大家知道：伯因斯坦曾有一句可恥的名言：『運動是一切，而目的乃是虛無。』我們的葉青在他的研究與批判的封面上，這樣寫道：『它所企圖的——運動。』葉青所企圖的，是運動：但目的呢？葉青並沒有下文。但我們也正好替他寫下兩個中國字：

『虛無』。虛無就是葉青的歸結。葉青的哲學消滅論，原來所反映的，正是他自己的消滅，他所代表的人類類型的消滅。眞實的歷史，不正是在這樣發展着嗎？

一九三六，七，二十日，寫完。

——新世紀創刊號——

現代舊哲學的新姿態

時事類編第二卷第二十七期翻譯過哲學雜志一篇舊哲學的危機，第三卷第六期翻譯過羅素一篇理性的反動。這兩篇文章，都是值得一讀的文章，雖則兩篇的性質和場合並不一致。我這篇短文，對於上述兩篇文章，可說是一方面有所補充，另一方面則有所糾正。

羅素在其新作理性的反動一文中這樣寫道：『在某種意義上說來，二百年前的情形可說是理性化的，而現代最特著之現狀，可謂反理性的。』（據胡譯文。）當然，在某方面說來，羅素這個看法是正確的，但這正確就是只能限於指某方面；換句話說，即限於指某一種的人類類型的方面。在人類思想史上放一大異彩，而劃開一個偉大歷史階段的十八世紀，並應追溯到十八世紀以前去的黎明運動，這個運動也就是理性運動。理性主義在當時是市民對於黑暗中世紀的反叛，他們把『理性』作爲一切事物的準則，合於『理性』的，就讓它存在，不合於『理性』的，就要把它扔到垃圾桶中去。法

國大革命就是在事實上展開了這『理性主義』的火光，橫掃了中世紀一切神祕主義的汚穢。這理性主義，不但是對於舊的中世紀的神祕，迷信，愚昧，加以勇決的否定；而且在實質上，正如幾個先哲所指出過的，還引導了社會主義思想的種子。如果，我們說，理性主義的運動，是反映了市民社會的誕生，那末，在同一人類類型的後裔中，却否認了自己祖先所發展起來的這種精神上的生命，把自己的反理性主義來代替自己祖先的理性主義，這也正是反映了這樣社會的衰落。在另一面，理性主義之最好的傳統，落在另一種人類類型的身上，而被重新發揮和改造，理性主義在這里却又轉化了自己歷史的本質了；換句話說，歷史賦予了理性主義另一種新的生命，這種新的，而又更理性化的生命，同時也是給舊理性主義以否定。所以，羅素所謂非理性化爲現代特徵的那種籠統說法，是不合於這另一方面的歷史事實的。非理性化只是現代一方面的特徵；而在另一方面，理性主義却憑藉另一種歷史根據，以新的更理性化的內容和形式表現出來。

羅素曾企圖從思想史的綫索上去追溯反理性主義的根源，他指出了休謨、康德這些哲學家的反理性主義的因素，他還特別提到了現代德國的『納粹』運動最老的祖先——費希特。當然，我們還應該進一步地說，市民哲學本來的理性主義，正和市民社會一般歷史矛盾的發展一樣，它自身就懷了現代反理性主義的胚胎，而當市民社會發展到這衰落的階段的時候，這反理性主義也隨之從

舊理性主義裏面脫胎而出了。市民哲學本來的理性主義之反理性主義的因素，可以從兩個事實來觀察：一個事實就是當時理性主義與經驗主義缺乏了自覺的結合，而理性主義與經驗主義的分開，這使理性主義缺乏了外界經驗的根基，不可免地發展爲反理性主義。另一個事實這正是和上一個事實相關的，十八世紀的理性主義，還是空想主義，而不是科學的。當時理性主義在客觀上是反映了市民之主觀的願望，是市民自己的化身和影射，可並不是已經科學地把握了歷史發展之客觀的法則，所以，這里它就塗上了最濃厚的浪漫色彩，這種最濃厚的浪漫色彩，正適宜於發展爲反理性主義。而新理性主義的特點，却在於它是科學的：它克服了舊理性主義的片面性，而和經驗主義爲自覺的結合；它不僅是在客觀上反映着歷史發展的法則，而且在主觀上是自覺地把握了這個法則的。

現代舊哲學對於理性的否認，實質上，就是對於思想的否認。內心的衝動，盲目的意志，自發的本能，自我的直覺——這一切被反理性主義者把來代替了思想。反理性主義否認了世界上法則的存在，所以，思想也被看成了廢物。這里，碻切地說來，反理性主義對於思想的否認，就是對於文化存在的否認，而其事實的發展也正是如此。羅素寫道：『……一方面無偏見的理性是能使合作有普遍的可能，而他方之不理性，因代表自私的情感，却使戰爭不可避免。因爲理性適合於眞理的普遍及正當的基礎，所以對於人類之上進至屬重要，且重要程度不僅在理性流行時代卽方今理性爲人藐視，反對，

被視爲弱者夢想時，亦不可忽也。』（錄胡譯文）羅素對於現代反理性主義之發展的歷史根基，雖則缺乏了解，可是這位還殘存着若干理性主義思想的英國思想家，對於反理性主義的本質，指爲『偏見』和『自私，』而認爲『理性適合於眞理的普遍及正當的基礎。』這種看法，就理性主義與反理性主義的歷史發展上，是表現了一種眞理；我們知道，歷史上的偏見和自私，在具體方面，就要摧殘文化的發展。現代舊哲學反理性主義的創始者之一的尼采，誰都知道他的超人哲學是在『佔有他人，壓迫弱者；』羅素在同一文章曾引過他下面一段話：『目的是在達到那大的超然的力。這種力能因訓練和併吞萬千的愚弄者的方法型造將來的人類，因是痛苦的人類仍然存在，那末，這種力也不會消滅的，且亘古也沒有消滅過。』（據胡譯文。）超人哲學的歸結，是在維持愚昧的存在，因爲『超人』的存在，必要依賴於愚昧的存在，而維持愚昧的存在，正是要對於文化，加以破毀和壓抑。如羅素所提過的，愛因斯坦在德國的遭難，就是事實上發展的一個最顯著的例子。

反理性主義的哲學，事實上，只是中世紀神學之變態的再現。直覺主義卽是獨斷主義。中世紀的神祕，迷信，偏見，這一切早已死去的靈魂，都依附在現代舊哲學的身上，重新唱起了歌曲來。

現代舊哲學發展的新姿態之特徵，除了反理性主義這點外，而又和反理性主義相關聯的，這里我以爲應該指出舊哲學之關於本體論的問題。現代舊哲學，否認了『本體論』的存在，否認了哲學

對於宇宙一般根源的探討，以爲哲學已沒有『本體論』只剩了認識論了。關於這點在中國新康德主義者中，如張東蓀及其所率領下的弟子，曾特別地强調了這點。哲學上的本體論，碻切說來，這就是思維與存在之關係的問題，也就是哲學上的基本問題。本體論與認識論是哲學上所不可分開的兩面，而本體論乃是哲學一般的基礎，是認識論的基礎。哲學上從來的分野，就是依據於本體論——思維與存在之關係的問題而分野的，就使舊哲學界一些較深思的先人，也曾承認過這點。而現代舊哲學界之庸俗的後裔，却乾脆地否認了這點，把這個基礎來倒置了。當然，現代舊哲學家對於這點的否認，並不推翻了事實的存在，可是這種否認在現代舊哲學的發展上，却具有自己歷史的意義，這個意義，就等於舊哲學自己自覺地取消了，瓦解了自己存在的基礎，等於舊哲學之自覺的沒落。舊哲學這一種發展，正是從現代市民之中心無主和彷徨無依的情態所反映出來的。這里並不是說現代舊哲學在本體論上，卽在關於思維與存在之關係的問題上，因爲自己對於這個問題的『否認』，就沒有自己基本的路向；不，不會沒有自己基本的路向的。如果它們對於思維與存在之關係的問題上沒有自己基本的路向，那也就不會來『否認』這個問題，那就簡直無從發生爭論了。其實，內心的衝動，盲目的意志，自發的本能，自我的直覺——這是它們的認識論，同時首先就是它們的本體論之表現。換言之，神秘的內心本能決定宇宙一切的存在——這就是現代舊哲學的本體論，現代舊哲學正從這

里建造了它們整個的體系。而這個神祕的內心本能，結果必要匍匐在上帝的足底下，且早已匍匐在那足底下了。

舊哲學對於本體論問題的新發展，這不只是表現了舊哲學的危機，且是表現着舊哲學的沉淪。舊哲學的全部體系，到了現代，已陷於全部瓦解的狀態。舊認識論的形式邏輯，不只爲『第亞力的克』所抨擊，而且舊哲學家們在新的歷史事實和科學發現的前面，在『第亞力的克』縱橫的前面，也已公開宣布那形式邏輯的不中用了。時事類編第三卷第五期科學新聞內，對於這點，曾給了我們一點材料：

『最近在美國科學促進會上，辟茨堡大學的哲學教授拉賽爾(Reiser)提出非亞里斯多德的思維方法(Non-Aristotelian Method of thought)。他反對形式邏輯的同一律，而主張一切都在變化，無論一個蘋果，一個人，一個星球，每秒鐘都在變化着，前一秒與後一秒不同。我們說着一樣事物，必須把它所在的時間表示出來，或者附以數字作爲區別，如說蘋果一號，蘋果二號，正像一位慈愛的母親把她的嬰兒的照片註上時日或號數一樣。……

『新邏輯很注意於智慧與情緒間的聯繫，他們說，如果使理性或思維從情緒隔離，正如使時間與空間，精神與肉體分離起來一樣的錯誤。拉賽爾教授指出新的思維方法有普遍而深入的實

際效用，這並且可用來治療由於假的同一及幻想出來的精神病。』

我想說的，拉賽爾教授的所謂『新邏輯』實質上還只是神祕主義，反理性主義的一種表現：第一、他的所謂『變化，』並不是表現事物新陳代謝的法則，他並不從那事物的內在不可免的發展，去了解事物『每秒鐘都在變化着；』而且也看不到事物這種『每秒鐘都在變化着』的量的發展，到了某個階段，就會變成質的發展。他的所謂『變化，』只是表現一種混亂，只是『說着一樣事物，必須把它所在的時間表示出來或者附以數字作爲區別。』這完全是對於事物表示自己失却知識的能力，簡直是要回歸到原始人類所謂『結繩記事』的模樣了。第二、他最注意於把『智慧』和『情緒』的聯繫，而且簡直是把智慧依賴於『情緒，』把智慧歸根於『情緒，』以爲沒有情緒就沒有智慧，其實就等於取消智慧。換句話說，他這里就是把內心的衝動，盲目的意志——也卽是『情緒，』來代替了理性和思維。拉賽爾並沒有治療了市民幻想的精神病，而倒是表現了這精神病。反理性主義普泛地波及於一切舊哲學的理論上，這也是一個明徵。

二十年來，中國老哲學界拾取過西方一切舊哲學的渣滓：尼采主義，柏格森主義，新康德主義，新黑格爾主義，詹姆士的實用主義。而這些東西却都是西方現代舊哲學反理性主義之理論的柱石。張君勱先生曾嘆息過中國青年人投入於外國人的網罟中而不自知，可是我們知道，著名的張君勱

『玄學』理論，却是從柏格森等這一流外國人取來的，而且當其自示『再生』的時候，他還另外顚倒在一個老外國人——費希特的足下。老哲學界中所表現的言行之異常矛盾，可說是反理性主義的一種寫照吧。在這個短簡的篇幅中，我不想清算中國舊哲學界中這些歷史的陳賬。不過這里我想說，這種進一步的清算，爲昭示來者，也還是必要的。反理性主義實質上籠罩着整個中國老哲學界，就使老哲學界中有些較進步的哲學者，還把『仁』等舊神祕觀念（這些不但是接近直覺主義，而簡直就是直覺主義）當作最進步的觀念提出來，這就很值得大家注意的。

一九三五年，秋。

——時代論壇第一卷第三號——

評日人三木清『現代文化的哲學基礎』

三木清君在其著作中這樣寫道：『……在這種社會轉形期中，……過去的文化已經終了牠的使命，正在沒落的運命中，而新興的文化尙未形成確定的形態時，我們要討論文化問題，惟一可能的立場，只有站在歷史的立場。』三木清君這些話，我認爲很有討論的餘地。第一，在目前世界中，業已存在着一個有十八年歷史的新國度，這個新國度以一日千里的速度，在創造着自己經濟的和文化的各方面完全嶄新的新生活，如果只就這點來說，我們那裏還沒有看到『新興文化確定的形態，』那眞是表露了我們的淺見了。第二，『討論文化問題，惟一可能的立場，只有站在歷史的立場，』並不是因爲『新興文化尙未形成確定的形態，』才應站在這種立場；也不是因爲如果新興文化已存在着某種程度的確定形態，我們就不應站在這種立場。換句話說：我的意見以爲無論在任何種場合，我們都只有站在歷史的立場，而某種確定形態的存在，正足以强固我們的立場而已。

三木清君說：『現在我們說說目前轉形期社會文化的一般特徵。……近代市民的文化是合理主義，個人主義，自由主義三個互相關聯的理想。轉形期的文化特徵，恰與相反，目前非合理主義，反個人主義，反自由主義等正支配着現代人的一般心理。』三木清君這裏完全和羅素在『理性的反動』一文中關于非合理主義的片面看法一樣。其實，非合理主義並不是現代一般文化的特徵，而只是腐化的市民文化的特徵而已。和這種腐化的市民文化相反的，却正不是非合理主義，而是一種新的合理主義。這種新合理主義，是舊合理主義的否定，而又是舊合理主義歷史的發展。三木氏說：『……Marxism 並不標榜非合理主義，反而標榜合理主義，進而批判現代種種非合理主義。但是 Marxism 決不是市民文化的合理主義，即抽象的合理主義，或形式論理學的合理主義，若按已往的合理主義來說，Marxism 寧是非合理主義。蓋因所謂合理性須視論理方法爲何而斷。如果承認辯證法的論理方法，Marxism 就是合理主義，若承認形式論理法，則 Marxism 爲非合理主義。』三木氏這種對於合理主義和非合理主義的區別的看法，實在就是形式論理的看法，而不是辯證的看法，並且還近于詭辯。試問：形式論理是合理的呢？還是辯證論理是合理的呢？誠然，形式論理在某個部分的方面來說，曾經是合理的，當前一個時期，人類對於自然，社會，和思維，還不能把握其整個運動的一般規律，而還只能作片面的觀察的時候，形式論理曾成舊合理主義的支柱，可是當人類對於自然，社會，和思維，已能

把握其整個運動的一般規律，而能作全面的觀察的時候，形式論理已不是合理的，而舊合理主義已成爲非合理主義了。人類這種認識的進程，恰是追隨着全部社會歷史的進程，而且是一個正比例的對照。而且這種合理的認識的進程，同時也恰是合理的社會歷史的進程的反映。誠如三木氏的見解，合理主義和非合理主義便沒有一種歷史的標準，可以隨便人要怎樣說就怎樣說，那還有什麼歷史的立場呢？三木氏曾說得對：『Marxism 決不是市民文化的所謂合理主義，卽抽象的合理主義，或形式論理學的合理主義，』惟其是如此，所以牠是最具體最現實的合理主義，而這種最具體最現實的合理主義，才是眞正的合理主義。

三木清君說：『法西斯主義的哲學基礎是一種普遍主義或全體主義，』其實，這種說法是完全不確實的，確實說來，法西斯主義只是一種最利己，最私心，最貪婪的，最少數人的極端個人主義，是最露骨的以犧牲絕對大多數人的幸福和利益來適合於絕對少數人的幸福和利益的個人主義。法西斯主義的所謂『團體主義，』是在絕滅絕對大多數人的自由，以擴大絕對少數人的『自由，』而新合理主義，則是在以個人的自覺，爲絕對大多數人自由的團結，爭絕對大多數人的自由，以取消絕對少數人的『自由。』換句話說，新合理主義把團結建築在自覺和自由的基礎上，而從團結去爭取社會的自由；法西斯主義則把其所謂『團結』建築在盲目服從的基礎上，而又由此取消社會的自由。

正如三木清君所說『……法西斯主義，無論如何講自由，結果是要求個人的奴隸式的服從與犧牲。』惟其是如此，所以，法西斯主義的『文化』，是同歸於自私，是回歸於中世紀的自私，這是逆轉，而不是進步，因而也不是合理的。專制，獨斷，神祕，這就是法西斯非合理主義的精神，法西斯不但反對辯證論理，同時也拋棄了形式論理。在法西斯主義者看來，宇宙沒有任何法則的存在，宇宙只是混亂，只是黑漆一團，人類除了簡單的服從之外，沒有任何思想，所以，在法西斯主義者支配的地方，那裏就表現着文化的毀滅——焚書坑儒。

這裏我想隨便批判三木清氏關於哲學上一些不很純正的見解，比如關於『反映』說，他說『反映說並不是眞正站在生產的立場，所以牠不承認文化的創造性……反映說是站在理解與認識文化的立場的，並不是站在生產與創造的立場的。』這是一種機械論對於反映說的曲解。其實，所謂『反映』，就辯證法的唯物主義者看來，並不與實踐對立起來，反映是依存於人類實踐的行程，同時也是實踐的一種表現。沒有實踐，就是沒有反映。文化也可以說是社會的存在之一種『反映』，但這不是簡單的反映，這反映同時也是一種實踐，一種『創造』，社會的存在，是文化的一般基礎，文化在這個基礎上成長起來，然而文化同時又對於這種基礎起了一種積極的反作用，助長這種基礎的發展。文化的『創造』是社會的『創造』的一個部門，而和社會的一般『創造』相關聯，並且是伴隨着社

會的一般『創作』。

整個宇宙——包括自然，社會，和思維，是辯證法的發展。可是三木清却曲解了這整個宇宙辯證法的發展；他說：『人類的行爲與草木的成長之過程不相同，後者可以說是有機物的發展，前者是辯證法的發展。』這個，三木氏把有機物從辯證法割開出來了，好像有機物的發展就不是證辯法的發展了。如果是這樣，辯證法所處的範圍不太狹窄了嗎？當然我們並不想把生物界發展和人類社會發展的法則混同起來，二者辯證法的發展，都各有自己的特點，達爾文學說和卡爾學說正分析了二者不同的特點。三木氏在著作中對於『卡爾』學說所採取的歷史立場的了解，也實是偏見，比如他說：『Marxism 只在經濟理論上採取歷史的立場，特別是生產的立場，現在我們要在一切文化上，澈底援用這種看法。』這樣，好像卡氏只在經濟理論採取歷史的立場，而在文化上則不然；對於卡氏學說做這樣的割裂，我想是徒勞無功的，因爲只要稍爲了解卡氏學說的人，都會知道三木清的說法，並不是卡氏學說的眞相。

（附註：三木清原文係刊登『日本評論』，我所看到的，是『知識往來』第五期大炭君譯文。）

一九三五，冬。

——盍旦第四期——

評二十四年中國哲學年會

大概在一個歷史大震盪的時代和大轉換的前夜，哲學的問題，就要重新提到人們的前面。在中國歷史上的例子，古代如春秋戰國諸子百家的勃興，近代如戊戌政變前夜譚嗣同仁學和康有爲大同書的提出，如辛亥革命前夜章太炎關于中國古代哲學和佛學的重估，如五卅前夜所謂『科學與人生觀』的論戰；在西歐歷史上的例子，如意大利的『文藝復興』，如英國十六七世紀的自由思想家，如法國十八世紀的啓蒙學者，如德國的古典哲學……都是代表了一種偉大時代的思潮。在第一次世界大戰的前夜，新舊哲學曾表演過各種色樣的新調度和新激辯，而且曾提供了許多歷史上極可寶貴的哲學文獻；簡直可以說，近代的從事哲學者，如不屬目一下於這些極可寶貴的文獻的，那對於哲學的歷史，簡直就是背向着廿世紀，面着十八世紀。現在世界又整個地捲進于不可抵抗的驚駭浪濤中了，從西方到東方，從通都大邑直至窮鄉僻壤，時代的播盪，都在刺激着任何人的脈搏，各種人

類的類型，誰都在關心于自己的前途和命運，誰都在鍛鍊自己的宇宙觀，這樣，哲學又重新提到在人類各種類型的前面了。最近中國哲學界新論戰的發展，就是這時代發展的一種反映，不僅是世界的時代之一種反映，而且是，必然是，特別是中國的時代之反映，因爲誰都知道：中國民族的獨立或滅亡，中國人民的生或死，發揚或破滅，解決已迫在瞬間了。而這種獨立或滅亡，生或死，發揚或破滅的兩個方向之爭，必然要反映爲哲學之爭。

最近北平中國哲學年會的第一次召集，不消說就是『應運而生』的一種，表現了近代中國哲學界上之爭的某一面。參加這個年會的，差不多完全都是老哲學家。哲學年會的開會時間只有兩天，而宣讀論文就有十多篇，會場上的爭論也不會引起鉅大的波浪。嚴格說來，會議是太匆促而艸率了，這里我想大略地分析他們這些報告的論文。

因爲參加會議的，都是一些『老哲學家』，他們的哲學思想，我們在過去都清楚了一些，在會議中，我們實在還沒有發現何種新的東西。不過從這十幾篇的報告裏面，我們可以看出他們之中，也有一些稍爲不同的傾向：如馮友蘭氏和張申府氏是比較傾向于理性主義的，如賀麟氏和傅統先氏則是比較公開地反理性主義。從馮友蘭氏的『歷史演化中之形式與實際』的報告，可以看出他還是比較承認有一種法則的存在，只是這種法則，在馮氏看來，是所謂『原理原則』，而且這種『原理原

則』是和『事實上有無』『皆無關係』的。（馮氏說：『……此各種社會類型之原理原則，皆永恆不變，無論事實上有無此種社會組織，皆無關係。』）這里正是表現了馮氏之澈底的形而上觀念主義。賀麟的『宋儒的思想方法』很明顯地表現自己是一個直覺主義者，而直覺主義正是現代反理性主義的特徵。直覺主義主要就是『向內反省』，依恃本能和天才，把『自由意志』知『內心衝動』看成第一位。賀麟氏說，『直覺是一種研究生命或精神生活的心靈的邏輯，』『直覺法是一種探求眞實的藝術，其所得結果是否正確，和其應用之工拙與否，須視天才之高下，學養之醇熟與否爲斷。』這樣子，當然也就沒有什麼理性和法則的存在，除了『回復本心』和『切己體察』。（『回復本心』是賀氏對于陸象山『直覺法』的形容，『切己體察』是賀氏對于米晦翁『直覺法』的形容。）傅統先氏的『科學唯心論』把宇宙萬有歸結於內部心靈的活動，以爲『外界乃由心靈活動之結果』，同樣地是一種最流露的反理性主義。不過，這里我們應該提出這點，近代的反理性主義，在哲學上，實是理性主義向另一個極端漲大的一種結果；許多舊理性主義者忽視眞理的認識是從經驗來的，他說明眞理的認識之所從來，而且也不能從抽象的思維過渡到個個感性的事物之認識，這種發展，對於事物的眞理和法則，就要走到莫明其妙的道路，就要走到反理性主義的道路。馮友蘭氏是反經驗主義的，所以他的『理性主義』發展的結果，也就會走到反理性主義。張申府氏在其『我所認識的

辯證法』的報告裏，把『仁』『生』等思想認爲接近于辯證法，我以爲這些無甯說倒是接近于直覺法，也卽是接近于反理性主義。所以，忽視了經驗主義的理性主義，如張申府氏，結果還是可能走上反理性主義的道路。對于理性主義和經驗主義之正確的處理，必要一方面綜合二者，一方面克服二者的片面性。我以爲在目前，應該注意反理性主義在中國哲學界中的重要危險性，因爲反理性主義將會引導人民思想於迷亂惶惑的狀態中。但是，我們可也不要忘記：理性主義片面性的漲大，排棄了經驗主義，那就是打通了反理性主義的門戶；同時，經驗主義片面性的漲大，排棄了理性主義，那也不可免地終歸于反理性主義，因爲單純的經驗主義，終歸于分離了論理的認識，否定了事物法則的認識。經驗依據實踐而產生，而經驗又依據實踐而被改造爲概念。經驗主義與理性主義的結合是由于實踐，也正因爲這結合是由于實踐，才表現了這結合的正確性。老哲學家對于這點是不能接受或了解的，而且也不存這樣的希望。

鄭昕氏『理性與實在』的報告，雖然承認了眞理與實在的關係，却是倒置了這關係。他說：『一個被科學律布滿的宇宙便是實在』這樣子，據鄭氏看來，却是實在依存于眞理，而不是眞理依存于實在。所以，他的所謂實在，也就是不實在。所謂眞理，據鄭氏的結論，也就是所謂『……概念的統系，範疇的統系……』（鄭氏說：『……此概念的統系，範疇的統系，卽是眞理的基本構造的型式。』）鄭氏

實是把眞理和實在同時都建築在概念和範疇的空中樓閣上了。正確地解決眞理與實在之關係的問題，只有把空中的樓閣倒置爲脚踏實地的樓閣。

黃子通氏介紹懷德海的『實在論』有一點頗扼要，就是他指出：懷德海以爲『天地萬物都起于一刹那間之實存，這一點與莊子也相同。』我以爲這點最足表現出舊人類之世紀末的悲哀。他們感到時間于他們已是過去的了。

哲學年會的論文，總括來看，說些不敬的話，實在是表現了中國老哲學界的空疎和貧弱。中國哲學的生機，是要貫注新血液的，而且這種新血液，本來着實貫注下了。在這哲學年會中，比較可注意的，是馮友蘭，胡適，和張申府諸氏有一部分的話，表示對于世界新唯物論之注意的轉向，這不能不說是新血液已强有力地貫注在中國哲學上的一種反映。

這裏，我想借個機會說一說關于近來甚囂塵上的所謂『中國本位文化建設』和所謂『創造新哲學的』諸問題。我以爲對于這些問題，應該把被顚倒的本末再顚倒過來，把問題安放在脚踏實地的基礎上。毫無疑義的：中國民族的獨立，人民的更生，所憑藉的，只有最廣泛的人民力量，而且是惟一的力量。作爲民族獨立和領土完整的運動的契機之一的文化運動，必然是和這個力量結合起來，而且是這個力量的一種表現，同時又推動這個力量的開展。反之，從這個力量隔開起來的『文化運

動，』那就要成爲懸空的東西，成了另一種相反的作用。所以，中國目前所需要的文化運動，確切地說，應是中國人民本位的文化運動。這種以中國人民爲本位的文化運動，和民族的獨立，領土的完整，人民的更生，成了統一的關聯。這種以中國人民爲本位的文化運動，也即是以中國人民的利益爲本位，亦即是以中國民族獨立的利益爲本位。關于中國的新哲學運動，也必須如此，否則，這哲學也就要成爲懸空的東西。我們這裏的新哲學，亦必然是世界的新哲學。當然，我們這裏，不是對于世界的新哲學只是做一種簡單的搬運，而且是依據中國歷史的發展，加以新的充實和發展。自從老大帝國閉關自守的門戶被西方資本主義者的大砲所轟開以來，中國歷史的新生活，表現了無限復雜和豐富，同時也是給了中國人的思想以可能在多方面無限豐富的展開；在這裏，我們可以隨便舉出一些具體的範疇，例如：民族與民衆，殖民地化與非殖民地化，瓜分與共管，抗日與親日，自由與干涉，革命與改良，東方文化與西方文化，民族與民主，國力的肯定與國力的否定，世界大戰與中國內戰，知與行……這一切無限複雜的問題，不但是目前中國歷史上最有意義的問題，而且世界歷史上都有其相當地位的意義。新哲學者，如無視這些中國歷史上具體的問題，不指示解決這些中國歷史上具體的問題，那末，哲學就會變成空話。所以，中國的新哲學運動，應是把世界新哲學在中國歷史上具體化起來，也就是把世界新哲學在中國歷史上進一步地發展起來。中國的新哲學，應是而且必然是世界新哲學的一

環；這是發展，同時也就是所謂『創造』的一種形態；而這種發展，這種『創造』，是依據于中國人民本位的基礎上的，除了這個基礎，就沒有什麼『中國的新哲學』。哲學年會的結果，在實質上，也提出了這樣的教訓。

（附誌：中國哲學年會，係於四月十三日在北平開幕，於十四日閉幕。）

一九三五，四，十六，早寫畢。

——讀書生活第二卷第二期——

斷片五則

（一）

國內翻譯家有人把『對立底統一』譯成『對立物底統一，』這我不同意，不是因爲字面，而是因爲問題的本質。

辯證法一個主要的觀點是：一切事物之發展基於自己運動，雖則外的條件亦能影響這種發展。每個事物之內部都含有對立的方面，事物之發展，卽此內部對立底矛盾之發展『卽自己運動。』如把對立底統一作爲『對立物』底統一，就無異把『事物自己內部對立底矛盾之發展』變成『事物與事物之間外部對立底矛盾之發展，』把發展看成兩種外力底衝突，那將不是辯證法，而是布哈林底平衡論。

誠然，每個事物包含着自己的否定『對立物底胚胎，』然而這胚胎着的對立物還只是事物內

部底部分，而不是一個獨立體；只有事物內部對立底矛盾解決的時候，這胚胎胥底獨立體才告成立，亦即是事物轉變爲自己對立物底過程告了自己歷史的段落，而又開闢了另一個事物轉變爲自己對立物底新歷史過程。把事物內部對立底統一，作爲對立物底統一，也就無異是要把『事物自己』與『事物所包含底自己否定』『對立物底胚胎』等量齊觀起來，這樣，實質上，我們並沒有理解對立底統一『對立性底統一』而是要走到否認對立底統一『物內部對立底統一』否認物之自己運動。

所以，對立底統一只能譯爲對立的統一『或對立性底統一』，而不能譯爲『對立物底統一』。

（二）

辯證法底三個根本法則『對立性底統一，由量轉變爲質及由質轉變爲量，否定底否定』只給我們以了解自然界和社會發展底大概，輪廓，庶幾，綱要，自然界和社會底事物萬千，儀態萬千，而法則也萬千，這萬千無數的法則，雖則大都是由這三個根本法則底推演，和這三個根本法則相近，然而却各具有其自己的特點。因此，我們不是把這三個根本法則作爲敎條，作爲圖案，把各種事物按照安排起來，而是要根據具體的事物，生動的去應用這三個根本法則，去發現各個事物發展過程的特點出來。

『我們的理論不是教條，而是行動的指導，』在哲學範圍內亦是同樣。

（三）

『冰生於水，而寒於水，青出於藍，而勝於藍，』這個中國舊成語，表示一個粗淺的例子；一個質經過量的變化轉變爲另一個質，而這兩個質各具有自己的不同特性。

（四）

辯證法是不足駭的，因爲一切事物都是辯證法的；辯證法是足駭的，因爲辯證法要否定現存的秩序。

（五）

『問題』是表示人們認識過程底某階段，亦卽是反映人們實踐過程底某階段。人們認識過程與人們的實踐過程相一致。人們在實踐過程中，接近於某種新的物象，同時這新的物象亦因人們的實踐而接近於人們；認識這新的物象，這是爲人們對於物象之實踐底持續所需要的，亦卽爲人們對於物象之認識底持續所需要的。人們經過實踐認識了物象，而這種認識又幫助人們的實踐改變了物象，並改變了人們自己。『這新的物象是什麼？』實踐在某階段上提出了某種問題，實踐又解答了問題。某種問題都是具有其自己的歷史性的，特殊性的。

『問題』的解答表示人們對於這新的物象底認識告了相當的段落，同時，又是另一種新的認識底開端『新的要變成舊的了。』過去的認識準備了現在的認識底基礎，而現在的認識又準備了下一次的認識底基礎『隨着實踐的過程。』

『問題』是人爲的把認識過程暫時的截斷起來，而清算舊的知識之積壘，開闢新的知識之門戶。沒有這種截斷，認識底持續『整個認識過程底進行』是不可能的，而這種截斷，如離開了認識底持續『整個認識過程』也將是不會存在的。在關於『問題』底問題中，我們看到了認識過程底截斷與持續之辯證法的綜合。

研究中國社會史方法論的幾個先決問題

『社會是什麼，進步是什麼，從這樣的問題出發，就等於從終點到始點。在你們還沒有特別研究一種社會的構成，不能確立這個概念，不能研究眞實的事實，不能在客觀上分析任何社會諸關係的時候，你們從什麼地方取出社會和進步一般的概念呢？』

我借引這段先哲的名言，來開始我這篇文章；因爲這段名言，正可作爲我們許多參加關於中國社會史爭論者的棒喝。

我們必當確切地指出：唯物史觀的發現者及其眞實的承繼和發展者，雖則給人們指出了世界社會形態發展的一般連續的次序，但並不是預先規定一個死版的整個人類社會歷史的公式和圖案，而不管任何民族的具體歷史之發展，就叫人們依樣排列或套上。唯物史觀的發現者第一次把唯物論引到歷史的領域中去，指出『社會存在決定社會意識，而不是社會意識決定社會存在，』在這

樣的論綱之下，他當時研究了資本主義社會的組織。烏利雅諾夫這樣說過：『卡氏把中世紀經濟制度的其他特徵丟開了，因爲這些特徵是屬於封建制度的社會形態的，卡氏當時是研究一個資本主義的社會』『見「什麼是人民之友」』這里的意思正是指出：資本論的作者——亦卽是唯物史觀的發現者，只給了資本主義社會形態以詳盡無遺的解釋，他並未給整個人類各種社會形態以詳細無遺的解釋；雖則當其在解釋資本主義社會形態的時候，曾經時常地涉及其他的社會形態。

唯物史觀的發現者及其發展者，正是竭力警戒着以某種公式來曲解唯物史觀的企圖。依里奇在『什麼是人民之友』曾經繼續地引出卡氏的指示來證實自己的見解：

『事變是明顯地相類似，但因發生於相異的歷史環境中，引起完全不同的結果。個別地來研究這些進化中的某一個，以後再把牠們拿來比較一下，就很容易找到此種現象的鑰匙！但如果手中有歷史哲學理論的總鍵，則無論如何不能了解牠們，因爲此種歷史哲學理論是以超歷史爲牠的最高功績的。』

唯物史觀的發現者反對那種以超歷史的歷史哲學理論來處理歷史；可是不幸得很，大多數的參加中國史爭論者，却以唯物史觀當做超歷史的歷史哲學理論來看待。加爾在『政治經濟學批判』序言所說的：『一般地，亞細亞的，古代的，封建的，以及近代資產階級的生產方法，可以稱爲社會經濟

形態之相連續的時代』這一段話，成了一切公式主義者（或者口稱『反對』公式主義者）超歷史的歷史哲學理論的惟一盾牌。事實上，加爾這里所指出的社會形態之相連續的時代，當然還只是『一般地』只是指出那標本式的，只是指出這種社會歷史發展次序之一般法則。事實上，世界各民族歷史的發展，在過去和現在，總是不平衡的。有些民族的歷史，依賴其具體的歷史環境，也有並未完全經過上述連續的階段的。蘇聯在革命前，有些民族，有的還只是在純粹的封建生產關係之下過活，有的甚至還只是在民族社會之下過活，但現在他們却與俄羅斯民族一塊兒在建設社會主義社會。如果不去『特別研究一種社會的構成，……不能研究眞實的事實，不能在客觀上分析任何社會諸關係，』而只把任何民族的歷史套上死版的公式，又如何能了解這種活生生的歷史？

所以，關于中國社會歷史爭論的問題，絕不是如從來許多參加爭論者之所謂『原則上』的問題；而乃是眞實的歷史生活底問題。我們不是要『在原則上』去斷定中國社會歷史和其他國度及民族的發展之一般性，共同性；而應是要在活生生的歷史生活中，在眞實的歷史事實中，去揭出中國社會歷史和其他國度及民族的發展之一般性，共同性，而又同時地去揭出各個國度及民族的發展之特殊性，闡釋其特殊的規律。爲要達到這樣的目的，我就很同意於文史吳檢齋齊震諸先生關于『老實的蒐集歷史資料』的提議，而且我還以爲必要『個別地來研究這些進化中的某一個。』加

爾曾以數十年的精力，『和材料奮鬥，』才完成了『資本論』的巨著，完成了資本主義社會一般的解剖；莫爾根也以數十年的精力，『和材料奮鬥，』才完成了『古代社會』的巨著，完成了『古代社會』一般的解剖。只有用這樣類似的精力，先行個別地來研究社會進化中的某一個，才能握住某個社會眞實的血肉，而再把牠拿來和其他的社會互相比較一下，去看出一般社會發展的脈絡。

當然，這並不是說能夠蒐集材料的人，就能夠正確地解剖某個社會。例如前淸一代的許多漢學家，以及近代考古家如顧頡剛等，他們曾經努力地蒐集了許多可貴的材料，然而他們不曾很正確地解剖任何社會。神話拜物教者的李季一方面否認顧頡剛他們考古的勞績，另一方面又『嘆息他受了胡適博士的騙，誤選一種唯心的實驗主義做方法，』當然，李季這里之所謂『受騙，』『誤選』云云，是『荒天下之大唐』的；顧頡剛之不曾受胡適的騙，正如我們之不受李季的騙一樣；顧氏他們之採用『實驗主義，』而不能更進一步，這不是他的『受騙』或『誤選，』而是他們的歷史限制了他們，歷史的限制時常是很無情義的，譬如李季總自以爲是『唯物史觀』的代表者，然而歷史限制了他，使他終成爲唯心史觀的奴僕。

事實是很明顯的：能蒐集材料的人，不必就能處理材料。能正確地處理材料與否，不僅要依賴于他對於現實歷史的態度，而且還要依賴于他自己的眞實歷史生活。

事實告訴我們：唯物史觀第一次被其創始者應用去研究資本主義社會的組織，獲得了偉大的成功，給下了一個可以應用唯物史觀去分析各種社會形態的光耀的標本，因爲它是科學地被證實了，歷史地被證實了。這在大體上是被一般參加中國社會史爭論者所知道的。數年來，風靡整個中國學術界的中國社會史爭論，似乎大多數人都還以『唯物史觀』或『辯證法唯物論』相標榜；敢于公開否認唯物史觀的，似乎比較不多，因爲如有誰公開地來做這樣否定的，他的文章就不會引起人一讀的興趣。然而這種現象，並不如一些人所說的『大體上一般戰士，却已能把握着唯物的理論——正確的思考方法』一樣。這種現象只具有這樣的意義：卽唯物史觀在中國也已具有最大的眞理權威，就是那極端不高興唯物史觀的，也被迫得要在『唯物史觀』的幌子底下，來做反對唯物史觀的勾當了。從眞切的事實來看，就會活現着這一切微妙的作用。

大部分倡談『唯物史觀』或『辯證唯物論』的中國社會史爭論者，大抵是忘記了唯物辯證法一個根本的精髓，這就是：對立的矛盾之爭鬥，仍是事物自己運動的源泉；換言之，事物『內部』對立的矛盾之爭鬥，乃是一切事物發生，發展和消滅的源泉。經過這樣的內部自己運動，新的東西胚胎于舊的東西之中，而從舊東西中誕生出來；這新的東西重新發展着自己所已醞釀着的矛盾，而再否定着自己。這是唯物辯證法的根本內容，也就是一切事物不可抵抗的辯證法的力量。在社會歷史範

圍內，我們同樣地遇到這個不可抵抗的辯證法。唯物史觀的發現者曾經指出：人類社會歷史內部的根本矛盾，乃是社會生產力與社會生產關係的矛盾，以及由于這種生產力與生產關係的矛盾所引出的社會階層矛盾和爭鬥，而在階級社會裏面，階層之矛盾和爭鬥成了歷史運動的動力。研究社會歷史的任務，這裏恰正如拉比托斯在『政治經濟學教程』所說明的經濟學之任務一樣：

『經濟學，定要指示如下的事實：在社會生產力的某種發展水準上發生的生產關係的一定類型，如何成爲這些生產力往後的發展形態？如何『物質的生產力，在其某種發展階段上，與現存的生產關係相矛盾？』如何這些生產關係，由生產力的發展形態而變爲牠們的桎梏？』（政治經濟學批判序言）如何這種矛盾必然招致社會革命，而至於一種經濟構造歸於滅亡，別的經濟構造起而代替？』「見筆耕堂李達等譯本。」

社會史研究的任務，就在於解剖某個社會內部生產力與生產關係的統一和矛盾，把生產力發展到某階段所決定和表現的某個社會生產關係的類型看成爲某個社會經濟構造。生產力與生產關係構成了統一的生產過程內部互相聯結的兩方面，『生產力乃是這種過程的內容，而生產關係乃是生產力在其框子內發展的社會形式』「用拉比托斯語。」生產力的發展到某個階段，造成某種生產關係，而這種生產關係又轉而幫助了生產力的發展；這種生產力的發展到了另一種新的階

段，原存的生產關係已不能適應於這種發展，而且轉爲這種生產力發展的桎梏，於是這種矛盾的爭鬬，又必然要經過突變而招致新的生產關係的到來，而使原有的生產關係滅亡。這種新舊生產關係的更迭和轉換，也就是新舊社會經濟構造『社會形態』的更迭和轉換。

如上所述，生產力與生產關係的矛盾和衝突，正是社會內容和社會形式的矛盾和衝突，這種矛盾和衝突成爲社會『自己運動』的源泉，即社會發展的源泉。這不是超歷史的哲學理論，而是唯物史觀的先哲的研究資本主義社會內部眞實的生活的時候，把這個規律描摹出來，發現出來，而從資本主義社會的發生，發展，及其必然死亡的眞實歷史，來證明這個規律的眞理。忠實於唯物史觀者，不是去把這個規律當做『敎條』，而是應當從眞實的社會生活中，從對於某個社會的精審分析的再現中，從這某個社會的分析與先哲對於資本主義的分析之互相比較中，去證實這個規律，啓發這個規律，並發展這個規律，豐富這個規律。爲什麼還要發展並豐富這個規律呢？這正如一個先哲所常愛背誦的一個句子：『理論是灰色的，而生活之樹是常青的。』

大多數的中國社會史爭論的參加者，是很少能夠履行這樣的任務的。舉一個爲陶希聖所『感覺到高度的興趣和欽敬』的『最有光彩』的李季先生來說吧。嚴格說來，在李季『豐富的篇幅』裏面，是很難尋出唯物史觀的痕跡的，雖則李先生自以爲是深切了解加爾主義，』『深切了解西洋

的經濟發展史和社會形態發展史』和『深切了解中國的經濟發展史和社會形態發展史』的。然而李先生的所謂『中國經濟時期的劃分及其說明』，在那里何曾發現過某個社會經濟構造的內部藏着什麼生產力與生產關係之對立的矛盾，什麼階層的矛盾和爭鬥？何曾指出過後起的社會經濟構造是前期某種矛盾之爭鬥發展的結果？何曾指出過某種社會因生產力和生產關係的矛盾怎樣地經過突變而引致新的社會的到來？在李季看來，不是新東西從舊東西中產生出來，而是從『莫須有』的虛無中產生出來，所以除了他根據自己所找的一些散漫的，武斷的材料，把這些材料安插排列在自己所武斷製造的什麼『中國經濟時期的劃分』的圖表外，你從他的文章，就不能抓到一點什麼社會進化聯續的綫索。（隨便說幾句話：我曾讀過李季著的一本「辯證法還是實驗主義」小冊子，這本書曾被神州國光社一些人認爲「說明辯證法」的標本，李季在其書中，「發現了」辯證法的「七大規律」，在實質上，沒有絲毫辯證法的氣味，這正與他不能懂得中國歷史辨證法的事實相符合。懂得辨證法的人，會如此了解中個歷史，那不是變成奇蹟嗎？）

實在的，忽視對于生產力與生產關係的矛盾之啓發，忽視對于由這種矛盾所表現的階層矛盾之啓發，這不但是中國的參加爭論者爲然，就是國外的參加爭論者亦是犯着通病。我們姑不談馬札亞爾的『亞細亞生產方法』論，因爲攻擊他的人是很多了。我們在這里舉出一個有力的馬札亞爾

攻擊者。這就是『亞細亞生產方法，封建制度，農奴制度，及商業資本之本質問題』的著者——杜博洛夫斯基。第一，杜氏說：『私有制度的關係（杜氏這里是對着土地的關係而說的）並不是經濟基礎，而是上層建築的現象，因爲在私有財產的關係中只是表明了生產的關係』（吳淸友譯本第三十六頁）杜氏這里顯然是顚倒了唯物史觀的觀點，因爲無疑的，加爾氏正是把私有財產的關係，當作某種生產關係來看待的；在私有財產的制度中，某種的私有財產的關係，也卽是某種生產關係，而某種『生產關係的總和，形成社會經濟構造，牠是社會的眞實基礎，在這基礎上，矗築起法律的及政治的上層建築，又使一定的社會意識形態與牠相適應』（政治經濟學批判序言）杜氏竟把爲社會基礎的私有財產的關係，看成爲上層建築的現象，豈不是牛頭不對馬嘴？（按杜氏這個理論曾爲王禮錫等所吹噓和採引，見「中國社會史論戰」一三輯。）第二，杜氏由這個錯誤的觀點出發，他就不能了解生產力與生產關係之矛盾的作用，就不能了解：『社會之物質生產力發展到某一定階段，就與他從來在那裏面活動的財產之關係……發生衝突；』於是，杜氏在分析其所新『發現』的與封建生產方法不同的『農奴生產方法』之後，竟把農奴主看成爲未來資本家的變形，把農奴看成爲未來僱傭勞動者的變形。他做了如下的描寫：

『……由農奴的自然物工資，走向有貨幣工資的自由工錢勞動，只一步而已。因此，在生產的

增長及經濟商品性增長的基地上，農奴生產關係發展再進一步的過程，不可免地要走向農奴制度的消滅，走向自由工錢勞動逐漸的發展。

『眞的差不多到處的地主自己都開始感覺到强役制勞動和自由工錢勞動相比較的不合算。同時農民也不願意守舊生活下去。這一切造成農民『解放』的前提。』『吳譯本』

從杜氏的描寫中，我們看不見農奴社會（在我們看來，也卽是封建社會）內部所醞釀的有什麼生產力與生產關係的矛盾；農奴的生產關係並不成爲生產力往前發展的桎梏，而倒是順應着；農奴制度的消滅，並不是經過歷史的突變，而是由于地主自己的感覺；杜氏就是這樣地來指出由農奴制度到資本主義的轉移的，杜氏就是這樣地『在客觀上』來否定土地關係的變革。是的，杜氏是曾感到此種理論是與歷史的客觀情形不合的，他曾經企圖用巧妙的說法來自圓其說，他聲明『這種途徑，完全不是和平的。』他又舉一些農民戰爭的例子。然而，如果地主自己已消滅了舊的生產關係，而農民又自己已適應着新的生產關係，而願爲僱傭勞動，那末，農民戰爭所要推翻的，又是那種生產關係的對象？這不是無的放矢嗎？

爲了杜博洛夫斯基，我們已費了不少話，這因爲杜氏特殊的農奴制度理論雖則被人否定，然其基本的理解謬誤之所在，對於生產力與生產關係之矛盾的不了解之所在，似乎還沒得到明確的揭

露（就我所知道。）在此，我們正可以看出：凡是不能正確地闡發社會生產關係者，不能正確地闡發生產力發展與某種生產關係的矛盾者，便是不能正確地了解某個社會和歷史。

根據什麼來『劃分社會發展的階段』呢？這是數年來莫衷一是的爭論。當然，我們否認有什麼包羅萬象的一般的社會概念。我們要從某個一定社會經濟構造的分析中，來確立某個社會概念。然而這不是說，我們無法解答關于社會發展的階段應以什麼來區別——這一個問題。誠如上面根據先哲具體的歷史分析力所說過的，我們把生產力發展到某階段所決定的某種生產關係當做某種社會發展的形式。『……生產關係的總和，構成所謂社會關係，構成在歷史發展一定階段上並帶着牠所特有的一定性質的社會。古代的社會，封建的社會，資產階級的社會，是生產關係之總和，而在人類歷史的發展上各代表一個特殊的階段。』這就是我們的答案。在爭論中一部分人把剝削關係來劃分社會的階段，這點，我認爲應當給以相當的修正。在階級社會中，生產關係表現爲剝削關係，而生產力與生產關係的矛盾表現爲階級的矛盾，這誠然是必要認識的；然而對於某種社會的劃分和區別歸根來說，還是以生產關係。我們還應了解：剝削關係不是從來就有的，在原始公社，那里沒有階級的存在，因而也沒有剝削的存在，然而那里必有生產關係的存在；如果沒有某種人與人之間的生產關係的存在，人就不能對於自然界進行何種生產，而且也沒有什麼生產力，因爲生產力的各個因

素『勞動力，生產工具，和生產手段』要通過生產關係，才能形成爲生產力，『要進到了生產關係的桎梏裏，才從一個一個的東西轉變爲勞動的，社會的生產力』『用拉比托斯語。』剝削關係也不是永久會存在的，在將來光明的社會裏，也不會有剝削關係的存在，然而仍必有生產關係的存在。剝削關係（某種生產關係之表現）是隨着生產力發展到某個階段而出現，而發展的，而且必將隨着生產力的發展而歸於消滅。只有從生產力與生產關係的矛盾啓發中，才能啓發這種剝削關係之辯證法的過程。

不了解這種社會內部辯證法的過程——卽生產力與生產關係矛盾的過程，時常就會把歷史附帶的條件和外部的影響來解釋歷史的一切。（當然，我們不否認外部的影響和附帶的條件——這一些對於歷史發展所發生的很大作用。外部的和附帶的條件，一影響到歷史內在的根基而發生作用的時候，就會由外部和附帶的條件轉成爲內在的根基的因素。）用外部的影響來解釋一切者，在關于中國歷史的爭論中，實在數見不鮮。這些人大抵變成爲普列哈諾夫和拉狄克的追隨者。舉一個例子，特別是關于中國社會歷史的停滯性問題。而有些人就簡直否認中國社會的停滯性，而有些承認這種停滯性者，却又完全求之外部的環境（如地理條件，國外市場等）以外部的影響來塞責解答一切，而不進一步的去從中國社會經濟構造的特殊性（某種社會生產關係的特殊性）來闡

發，即從社會內在的根基之矛盾來闡發。

『同一的經濟基礎——同一的基本條件，因爲有許多無量數的差異的後天的環境，自然的條件，種族的關係，外來的歷史影響等等，在牠的表現中可以發現出無窮盡的變化和濃淡，只有分析這些後天的環境，才能夠了解牠們。』

這一個著名的論綱，並不足以爲『外力論』的根據；這個論綱，只是說明外力之足以影響內在；內在的根基『同一的經濟基礎』在某種自然的條件，種族的關係，外來的歷史影響等等之下，其表現『可以發現出無窮盡的變化和濃淡。』唯物史觀絕不單純只看到一個內在的根基，而且也不把內在和『外力』看成爲不可過渡的鴻溝。反之，把內在根基的矛盾看成爲自己運動的源泉底唯物史觀：一方面從內在與外力之具體的密切關係中去，活現地描寫出社會內在活生生的歷史，另一方面又看出內在與外力在某種限度上之可以互變。

往下我們將說及分析某個一定的社會經濟構造和其他社會經濟構造的關聯問題。我們上面極力指示過：我們要根據活生生的具體事實來從事於某一特定的社會構成的分析。然而這決不是說；我們應該把這某一個的社會構成，和其他種類的社會完全孤立起來，把牠看成爲魯濱孫所漂流的孤島。如果這樣，那就是一個極大的誤解。我們不是說過了嗎！新東西乃是從舊東西誕生出來。加氏

如果不是把資本主義社會看成是從封建社會的母胎中誕生出來，那他就無法來分析資本主義社會的誕生；再者，他如果不是從資本主義內在發展的法則看出資本主義的必然滅亡，他也就無法來指出光明社會的必然到來。我們現在要分析，中國封建制度社會的誕生就不能不涉及以前社會的如何滅亡；要分析目前中國半封建半殖民地的社會形態，就不能不涉及中國封建社會的特殊形態，這種特殊形態之所給以中國歷史停滯性的作用，以及這種停滯性爲什麼直到現在還會和帝國主義的勢力相結合，以扼止生產力的廣大發展；同時，在這里，又不能不涉及資本主義宗主國發展的法則，如何殖民地政策是這種資本主義法則所發展的結果；當資本主義發展到帝國主義階段的時候，殖民地政策內容及其作用又是如何地變換，並如何地影響于中國社會的構造。

然而如上所述，並非轉來否定了我們所謂『個別地來研究社會進化中的某一個社會』這個論綱。這是說：當研究某一個社會的時候，不應把某個社會看成爲前無來路，後無退路的東西，而應當和其他的社會聯繫起來，『把一定的歷史所規定的社會生產關係，在其發生，發展，及沒落上去研究』(伊)。在這里，我們正是把握着整個鏈子的特殊一環，而又把這特殊一環看成爲整個鏈子的一部分。

我們並不如李季一樣，『反對』假設的設立『見一社會史論戰二輯』李季文35頁；『伊里奇曾以爲唯物史觀在十九世紀六十年代以前——即在加氏寫資本論以前——曾經是天才的假設。

愛森堡在『唯物辯證法與形式論理學』往下寫道；但牠是『開始使對於歷史的及社會的諸問題的嚴格科學態度成爲可能的』假設。加氏根據於向着階層爭鬥的直接的積極的參加，根據於黑格爾哲學之唯物的改造，根據於英國經濟學及法國空想社會主義之批判，造出了這個假設。並爲這個假設所引導，『採取社會經濟的構造之一——商品經濟的體系——根據龐大的資料（他把牠研究了二十五年多）很詳細地分析了這構造機能及發展的法則』（伊。）愛森堡往下又引着伊氏的話說：『現在，資本論出現以後，唯物史觀早已不是假設，變爲科學上已被證明的命題了。』（上述見李達等譯「辯證法唯物論教程」五六七——八頁。）

這里很清楚的：我們之所謂假設，嚴格的科學態度的假設，並不是架空的假設，乃『根據於被限定了的數量之事實與觀察』的假設，而再經過更豐富更多的實驗材料，『清除假設，除去其中的一部分，訂正其他部分，最後就至於確立純粹的法則』（恩格斯語。）目前我們要分析中國社會歷史的發展，要分析其中的任何一個，當然我們還需要『根據於被限定了的數量之事實與觀察』的某種假設；『但這里之所謂需要假設，也並不是關於唯物史觀一般原理的假設，因爲唯物史觀一般原理已被歷史和科學所證實，而早已不是假設的了：我們需要的是如關於中國某個社會經濟構造的假設，關於從生產力與生產關係之矛盾來說明中國某個社會的停滯性的假設，關於目前中國半封

建半殖民地的特殊社會形態的假設，等等。』由於：唯物史觀分析資本主義社會及其被應用去分析其他社會的一切偉大成績，眞實歷史發展的各種證明，許多文字的考據和地下出現的材料，中國和外國的各種關於中國的統計數字——這一切已使我們有很大的可能來確立關於中國社會史的某種假設。我們必要知道：如果沒有假設，我們也是不能進行何種研究的。如果有人能根據其所據有的相當數量之事實和觀察，來確立某種假設——以被證實了的唯物史觀爲基礎的某種假設，以進行研究『材料會隨着研究的過程而豐富起來』，他就會得到很大的收獲。

我們反對架空的假設。李季雖則冷笑顧頡剛『專在假設上用工夫』，然而誰如讀到他的『中國經濟期的劃分及其說明』這一段大文，誰就會知道他正是一個假設專門家。以神話爲拜物教，採摘若干淺薄而且已被人否定的材料，只會專在『你沒有聽過這句話，我讀過那句話』這上面用工夫，而不曾企圖去窺察社會內部發展的眞實根基和源泉，這是李季式的唯心史觀的假設，經不起試驗的虛僞的假設；這種假設應當屏絕於我們研究的範圍之外。

這篇文章，係在一個臨時的寓所寫就的，材料非常稀少；文中所有摘引的譯文，都係根據手頭所有的書中抄錄起來，譯文如有不妥當處，也無從校勘，只得請讀者原諒。——作者。

一九三四，七月，二十三日，寫畢。

——文史一卷二期——

中國古史上的神話傳說源流考

關於中國史前期社會生活的各種神話傳說，在古典的中國歷史上，完全被列爲神聖的正史。一九二一年間，北京學術界，曾發生了關於古史的激辯。『疑古』派的考古學家顧頡剛等人，提出了所謂『累層地造成的中國古史』的意見，給了這些『神聖的正史』以不小的擊挫。然而歷史實踐的發展，目前已使這種『古史辨』更進一步，而這種進步，正是伴隨着中國社會歷史的爭論的開展而來的。郭沫若氏在其所著中國古代社會研究中，曾標榜反對以神話傳說爲正史，但其往下却又採取一些神話傳說當做史實來分析古代歷史；這裏表現了郭氏還沒有解決自己的矛盾，但同時也表現了郭氏對於神話傳說具有某種眞實性和科學性的銳利眼光。確切說來，中國古史上的神話傳說，在某種限度上，是我們說明東方原始社會和氏族社會的一種幫手。因爲正如許多人所指出過的一樣：這些神話傳說，與我們從來所發現的世界各地原始社會和氏族社會的遺跡，頗多暗合之處。可是這

種『暗合』絕不是我們先人憑空設想的奇蹟；只有正確地理解這種暗合的線索之所由來，我們才能正確地理解這些神話傳說的具有眞實性和科學性的所在。如果我們否認了考古家的勞績，模糊了神話傳說的史源，把神話傳說簡單地當做古代遺留的正史，那就不可免地變成了神話拜物教者。呂振羽史前期中國社會研究是郭沫若中國古代社會研究發表後比較可以注重的一部作品，他在自序中這樣聲明：『……這一部份的研究所根據的材料，第一爲各種古籍中的神話傳說式的記載，第二爲仰韶各期的出土物；可說是以後者爲正料，而以前者爲副料的。』可是事實上，他這本書最大部份的材料，還是採用自神話傳說。我很同意呂君對於中國各種記載中的神話傳說，認爲『能代表歷史上一個時代的眞實意義』的說法；但呂君對於神話傳說歷史來源的了解，可惜沒有比前人更進一步；呂君說：『神話的本身，原係邃古時代人類實際生活所構成的一種遺留到後代的傳說』這種看法是不符於事實的，因爲在沒有文字以前，一種實際生活的痕跡，實在沒有可能經過傳說一直遺留至若干千年甚至亘萬年的悠久時間。我很同意安得列夫以下這些話：『原始社會，絕不能根據什麼文字的材料來研究的，那個時代的人類，還不會寫作，所以除他們本身而外，在文字上，沒有遺留下任何東西。他們生活唯一的遺跡，算是他們活動的紀念物：他們所作的石器和骨器，住所和衣服的殘迹，墳墓，他們吃過的禽獸的骨骼，及其柴薪的灰燼等等……』（參考時事類編第二卷第二十八期何

謂原始社會譯文。按安氏此文係研究氏族社會以前的原始社會。）然而是否從此卽完全否認中國從來文字記載的各種史前期社會生活傳說的某種眞實性呢？是否承認了這某種眞實性，卽違反了我們上述的見解呢？兩方面都不。因爲，我們承認中國文字記載的各種史前期社會生活傳說的具有某種眞實性，正因這種史前期社會的生活傳說，最大部分並不是從我們中國人的原始祖先經過悠久時間一直遺留下來的，而是中國人始祖的遠代後裔，經過『文明』的進化，逐漸開拓自己的生活版圖，與四周的尙未走進文明時代的野蠻人乃至於蒙昧人接觸日益頻繁和展開，把這些蒙昧人和野蠻人的生活輾轉描摹出來。換句話說，中國文字上的原始社會和氏族社會生活的傳說，實質上，應是當時四週蒙昧人和野蠻人生活的反映。只有從這裏，我們才以可解答顧頡剛等所提出的『累層地造成的中國古史』的問題，才可以解答爲什麼『時代愈後，傳說的古史期愈長』，爲什麼『時代愈後，傳說的中心人物愈放愈大。』

中國史前期社會生活的神話傳說，展開並擴大自春秋戰國而後，而這正是中國民族逐漸『光大』的時候，那並不僅是『蠻夷猾夏，』而且也是夏迫蠻夷。這四週的蠻夷，大抵是生活在野蠻時代甚至於是蒙昧時代的各種階段中，這各種斑雜淋漓的生活，自然給予中國人以甚深刻的印象。禮記（應爲漢代作品）王制篇寫道：『東方曰夷，被髮衣皮，有不火食者矣；南方曰蠻，雕題交趾，有不火食

者矣；西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。』這種各色奇異的生活印象，使當時中國人的腦袋中，創造出自己的發明各種比較進步生活的祖先——神化的偉大人物。當時中國人想：中原人的生活之所以能較進步於四周的蠻夷戎狄，就是因爲出現了這些神聖的祖先——具有各種發明天才的祖先。因爲看到了四周有蒙昧人是在『穴居野處』的，同時也另有一部分蒙昧人已進至『構木爲巢』的，於是中國人就創造了一個『教民構木爲巢』的自己祖先——有巢氏；因爲看到了四周有蒙昧人是在『茹毛飲血』的，同時也另有一部分蒙昧人已進至『取火熟食』的，於是中國人就創造了一個『鑽木取火，以化腥臊』的自己祖先——燧人氏；看到了四周有野蠻人正過着原始的佃漁生活，於是中國人就創造了一個『作結繩而爲網罟，以佃以漁』的自己祖先——伏羲氏；看到了四周有野蠻人正過着原始的農業生活，於是中國人就創造了一個『斲木爲耜，揉木爲耒，』以教耕稼的自己祖先——神農氏：這種神話的創造，當然是完全無組織的，所以同一神化的人物，在各種不同的書上，成了各種不同發明的『箭梁。』譬如，或以爲燧人氏不僅教民取火，而且也『教民以漁；』伏羲同時又是『制嫁娶』者，而神農又是『日中爲市』的發明者。

在目前中國領土內還存在着許多史前期社會生活的種族，圍繞或參雜於漢族居住之間。最近天津大公報刊載了一篇川康邊境郭洛克探險記（見一月十一日該報第四版），那裏就還有很多

氏族社會狀態的殘餘。在兩千年前，這古史神話最盛的時候，四周各種原始的和野蠻的狀態，是不用多贅的。禮運篇關於『燔黍捭豚』這樣寫道：『中古未有釜甑，解米捭肉，加以燒石之上，而食之耳，今北狄猶然。』這所謂『北狄猶然，』正是把蠻夷生活來說明自己祖宗生活的明證之一。

山海經與穆天子傳，實質上，是當時中國人周圍各種蒙昧人和野蠻人生活的記錄。誠如呂君所謂；『山海經中的那些怪人，有靠草果和樹漿作食物的，有靠捕魚鳥作食物的，有能靠獸肉和獸乳作食物的，又發現有竹箭和弓，畜牧和種植，還有圭和貝，桑和絲。他們居住的住室，有鳥獸樣居的巢，有湖上房屋，湖邊村落（邑），甚而還有比此進步的村落』（見呂作一一二頁。）這一切蒙昧時代以至於野蠻時代各階段的生活狀況，絕不是作者憑空幻想的『暗示，』或古代我們祖先一直遺留下來的『傳說，』而是中原人對於四周蒙昧人和野蠻人的部落親身接觸，所握取的印象，加以神怪化，而筆之於書。（當時沒有現代的科學分析能力，對於蒙昧人和野蠻人生活的了解，是多少不能不有神怪的渲染的。）從來中國人曾把山海經當作地理書看待過，這本書所敍述的，包括當時中原之外很大的地域，地名目前已考出的雖不很多，然而即就可考的，已足證明此書的寫作，當時實有相當的生活根據，而這種根據，並不是中原人祖先直接的反映。（就是呂君也曾懷疑或許是『關於古代中國近親民族的活動的記載，』但沒有肯定。）

穆天子傳所紀述的『穆王』西征行蹤，我們雖則還不能詳舉其現在的地名，可是他行蹤的大致方向，我們是可以考察出來的，而那些並不在當時的中國版圖之內。從穆天子傳中，我們知道『穆王』不僅涖過『茹毛飲血』之邦，而且自己也受『進飲白鵠之血，』也曾『飲左驂血止渴。』從這里，我們對於古史茹毛飲血的神話相傳的由來，便更很可以了然了。

春秋戰國時代的『荊蠻，』很可以看出是中國古史神話之所從出的一個主要淵藪。屈辭的天問，差不多提出了關於古史神話傳說的問題的大觀，這是不足奇異的。中國古史上最有名的所謂三苗，原來卽係被漢人迫處到荊蠻那些地方。戰國策記載吳起對魏文侯說過底下這些話：『昔者三苗之居，左彭蠡之波，右洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北，……爲政不善，而禹放逐之。』尙書中的現在堯典舜典諸篇，所描摹的氏族社會生活，所描摹的曾是討伐三苗的聖者——堯舜史蹟，實質上，或者卽是三苗的化身。歷史上所謂舜象共妻堯的兩個女兒（娥皇女英）的傳說，我們從九歌，從山海經中山經，從史記，從括地志等書，我們很可以看出這種傳說，或卽係從洞庭江湘三苗所遺留下的彭那魯亞婚姻制度（從郭沫若說）的殘跡轉化而來。（山海經中山經：「……洞庭之山，帝之二女居之。」史記秦始皇本紀：「始皇……浮江，至湘山祠，逢大風，幾不得渡，上問博士曰：湘君何神。博士對曰：聞之堯女，舜之妻，而葬此。」括地志：「黃陵廟在岳州湘陰縣北五十七里，舜二妃之神；二妃塚在湘陰北

一百六十里青草山上。」列女傳：「舜陟方死於蒼梧，二妃死於江湘之間，因葬焉。」

玄珠中國神話研究認爲女媧補天的神話，係出北方，我以爲不是如此。女媧名字始見於天問，而天問又有『康回憑怒，地何故以東南傾？』的問話，這里正表現有『女媧補天』神話的線索可尋，離騷篇中有過『路不周以左轉兮』的句子，這與女媧補天的神話中的『不周之山，』也正有相當的脈絡。女媧補天的神話，是關於中國洪水的神話之一部分。淮南子覽冥訓說：『……火爐炎而不滅，水浩洋而不息；猛獸食顓民，鷙鳥攫老弱；於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水……。』這種洪水及其人物的神話傳說，我以爲出自所謂『百川水潦所歸』的東南是最可能的。

禹治洪水的神話，始見於詩經，到戰國時代，才更具體化，或人以爲『禹是一種氏族的圖騰，而禹卽爲這個圖騰社會的酋長，他本是一個人，後來才被人神化了。』禹或就是一種氏族的圖騰及其代表的酋長。詩經上說：『信彼南山，維禹甸之』（信南山）『奕奕梁山，維禹甸之』『豐水東注，維禹之績』——從這些詩中，可以試定：大概禹這個氏族，曾在這『南山』『梁山』和『豐水』之間奠居，而且曾與水災奮鬬過，這個氏族的遺跡（顧頡剛氏曾解『維禹之績』的『績』字當卽迹字）後來爲周人所移居。（山海經大荒山經說：『大荒之中，有山名曰先檻大逢之山，河濟所入，海北注焉。其西有山，曰禹

所積石；有陽山者，順水出焉。』據日人小川琢治攷據：今之包頭，爲穆王時的鄂多，春秋戰國之時，爲母達，卽無達，漢代爲莫黜；莫黜卽博托，而博托與包頭相當。接於其西者，有積石山，又有一陽山。又淮南子修務訓篇：『禹之爲水，以身解於陽盱之河，』該氏考定陽盱當在包頭西。因此，該氏斷定中國洪水傳說，以此等地帶爲發源地，此說或者是對的。又左傳襄四年：『昔有夏之方衰也，后羿自鉏，遷於窮石，』據該氏考，古巨蒐國在賀蘭山西，窮石與巨蒐發音相近，而鉏想卽在今蘭州東。楚辭天問有『浞娶純狐』句，據該氏考，其位置盤繞於今寧夏府之西南，中衛縣之西。禹羿浞想均係代表一種氏族，據該氏所考，其位置均在附近，則古史上所傳其彼此間的關係，或卽近於事實。）然而，禹治水所以能成了一種有力和擴大的神話傳說，還遠在以後，卽當春秋戰國時代，中原與荊蠻交接最密繁的時候，禹乃成了治洪水的巨人。孟子上說過以下兩段話：

『當堯之時，天下猶未平，洪水橫流氾濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥迹之道，交於中國。……舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿，禹疏九河……』

『當堯之時，水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定，上者爲巢，下者爲營窟。……使禹治之，禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹……險阻旣遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。』

對於這兩段話，我與顧頡剛的見解頗相近。顧氏認爲孟子上所說的這些情形，與當時楚越間的情形相似：『楚之古文爲蠻，可見他們是在林中建國的（本文作者按：左傳關於楚的先人，本有『蓽路藍褸，以啓山林』的話）楚亦名荆，當以荆棘繁多之故……楚越間因地土的卑溼，有積水的氾濫，故有宣洩積水的需要；因草木的暢茂，有蛟龍的害人，故有楚山澤驅蛇龍的需要；有了這種需要，故禹益的神話，足以增大牠們的價值，發展牠們的傳播』（古史辨一二三頁。）這裏應該補充說：孟子上的話，對于當時楚越的情形，還不是簡單的『相似』，而是有相當的放大。我頗懷疑：洞庭湖水的鉅流漫延，或許是戰國當時形容洪水的根據。

如上所述：我們很可以看出禹的神話最後的構成，是南北神話的合流。戰國時代的禹已不是詩經上的禹了。夏人的一個氏族所變成的神化人物，實質上，又變成了荆蠻生活反映的神化人物了；而這個荆蠻生活反映的神化人物，又重新打扮被確定爲全中原人的祖先了。

中國古史上傳說的許多人物，的確都是『用夷變夏』的。我們民族曾相傳是『黃帝子孫，』可是我們知道：（黃帝）原先祇是秦的一種谷士之神，或許本來就是西戎一種氏族的圖騰所轉化（顧頡剛說過黃帝之祀起於秦國，說不定黃帝卽是『黃龍地螾』之類——見古史辨六五頁。）自秦在中國實現了統一的專制政權，建立了中央政制之後，黃帝就進一步地成了神化的『中央之帝』了，

而且又成了各種發明的集中者。人皇本來是蜀的始祖（華陽國志：蜀之開國，肇始人皇，）自秦幷巴蜀，李斯輩就抬來當做中國的祖先了（史記，秦始皇本紀李斯說：古有天皇，有地皇，有秦皇，秦皇最貴。按秦皇當卽人皇。三皇傳說的創立，當係社會關係三綱進一步堅固確立的反映）至若盤古氏，如果進一步地去追究其來源，那就更要褻瀆我們所謂『神明之冑』了。本來盤古祇是苗人神化中的祖先；後漢書南蠻傳：『昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴而攻伐不克，乃訪募天下有能得犬戎之將吳將軍頭者，贈黃金萬鎰，邑萬家，又妻之以女。時帝有蓄狗，其毛五采，名曰盤瓠；下令之後，盤瓠遂銜人頭造闕下，羣臣怪而診之，乃吳將軍首也……乃以女配盤瓠，盤瓠得女，負而走之南山，止石室中，至三年生一十二人，六男六女，盤瓠死後，因自相夫妻……今長沙武陵蠻是也。』日人桑原隲藏東洋史要釋盤瓠卽盤古現在湘粵之間，還存有關於盤古神話的遺跡，如盤古祠等。這種由獸轉化爲人的苗人神化祖先，經通中國人的神話手術，居然成了中國人乃至全人類惟一的開天始祖了。

這篇文章就暫在這里結束。舉一反三，對於中國古史傳說的歷史來源，就在上述這些淺薄的例子，我們已足窺其輪廓。把這些考據，擴而充之，只好等待他日了。

附記：本文材料的蒐集，曾得過齊燕銘君的幫助，並此誌謝。——作者。

一九三五，二月十四日。

——太白二卷一期——

論中國社會的停滯狀態

中國社會歷史的保守性和停滯性，被稱爲『歷史之謎。』嚴格說來，從來關於中國歷史的論爭，特重是關於這個『謎』的解答。實在的，關於這個『謎』的研究和解答，不僅是對於過去的中國社會歷史的了解，具有最大的意義；而且對於現在的中國社會歷史的了解，也具有很大的意義。

一位世界最知名的偉大哲人，他曾企圖過解釋關於亞細亞社會的停滯性問題。他很詳細地描寫過印度的農村公社內容，他指出了這種農村公社的閉塞性和自足性和社會停滯性的關聯。

『印度極古的小公社——至今還有存在的——是建築在土地公有，農業和手工業的直接結合，和一種固定的分工上，……這種自足公社的單純生產組織，時常在同樣的形態中，再行出現，即使偶然被毀滅，又在同一地方，以同一名稱再造起來，這種組織就是了解亞洲社會不變狀態的祕密的鎖鑰，而亞洲國家不斷的解體與新建，以及朝代的更迭，對於這種不變狀態恰恰

構成一種顯著的矛盾。社會的經濟基本元素的結構沒有爲政治的風暴所搖動。』(Capital 第一卷。借用李季『對中國社會史論戰的貢獻與批評』文中的譯文。『矛盾』李季原譯爲『對抗』，此處係我根據其他譯文校改的。)

在另一地方又說：

『前資本主義的民族的諸生產方法的內部堅實，對於商業解體的作用所表現的障礙，可以從英國對印度和中國的通商明白表現出來。這些國度生產方法廣大的基礎，是由小農業與家庭工業聯合構成的，印度還要加上一種建築在土地公有的鄉村公社的形態，然這也是中國原始的形態……』(Capital 第三卷。借李季的譯文。)

這裏我們可以看出加爾的特重關於農業和手工業的直接結合（或小農業與家庭工業的結合）這一個論綱。當加爾提起這個論綱的時候，他時常和亞細亞社會聯繫起來。

『由于生產品地租形式與生產品和生產自身的一定性質之聯繫，由于這種形式之下的農業經濟與家庭工業之必然的聯合，由于在這種形式之下的農戶幾乎完全獲得自足的性質——這是由于他之不依賴於市場，不依賴於生產的變更，不依賴於社會以外的歷史運動，簡單說來，是由於一般自然經濟的性質——這個形式是最適應於社會停滯狀態的基礎，像我們在

亞洲所看到的一樣。……生產品地租可以達到這樣的分量，卽是它成爲生產手段自身之勞動條件的再生產一種嚴厲的威嚇，它把生產擴大造成相當的不可能，並且把直接生產者的生存手段降低到生理的最低限度。這種情形，在當着商業國——掠奪者，如像印度的英國人，準備找得這個形式，並且開始使用這個形式的時候，尤其是累見不鮮的。』(Capital第三卷。借用自沙發諾夫中國社會發展史的李俚人譯文。)

如上面所引述的，加爾曾經極力從生產力與生產關係這個社會內部的矛盾，來企圖啓發關於亞洲社會停滯狀態的謎。他這些提示，對於我們目前題目的研究，無疑地是很有力量的。誠然，我們必要了解：加氏當時所能得到的關於亞洲社會歷史的材料（特別是關於中國）是很零碎的，片面的，而我們目前研究中國的歷史，却很有可能來利用很多的歷史的材料和經驗。因此，我們在這裏，不是要把加氏上面的一些提綱當做教條，而是應當根據我們所能握取到的歷史眞實生活的材料和經驗，把他這些提綱發揮起來，卽更進一步地充實起來。並且，在這裏，我們可揭破那些地理環境論，國外市場論，和人口論關於中國社會停滯性的解釋之無稽和力弱。

本來也可這樣說：地租形式下的小農業與手工業的結合，乃是一般封建生產方法的特徵。換言之，這也就是所謂自然經濟的特徵。家庭成爲封建社會的經濟單位，構成了封建社會的基本細胞。封

建社會中的農村公社，是氏族社會的遺留，這種遺留和封建生產方法結合起來，又恰成了封建社會這種基本細胞（家庭）的放大，成了這種基本細胞的另一方面。這種農村公社的主要特徵，如加爾所述的，是：土地公有，農業與手工業的直接結合，以及固定的分工。更簡單地說，也是：自給自足。所以歷來一些人對這種農村公社的特徵，時常只提出了土地公有這點，這是不大對的。中國封建社會包含的最早的農村公社之具體的形態，我們現在還缺乏最豐富的材料來描寫。詩經上『雨我公田，遂及我私』的所謂『公田』，從該詩的全詩看來，實是封建地主的私田，是力役地租的一種說明。孟子關于『井田』那段話，曾成爲一般歷史學者爭論的中心。不過，對於孟子那段話，必須給予多方面的分析；片面的解釋，還是會抹煞歷史的眞相的。孟子於引述上面的詩經句子之後，自己也曾有這樣的解釋：『惟助爲有公田。由此觀之，雖周亦助也。』可見孟子所謂『井田』中的『公田』，也一樣是力役地租的說明。（『助』即力役地租）但另一方面，孟子的所謂『井田』，同時也還可以作農村公社的說明。孟子說：『死徒無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。』這也正是表現了農村公社之自足自給的形態，又正是表現了鄉民在自己村落內的互相依賴，休戚與共。而且其間有某種土地公有，也應是無疑問的。春秋戰國時代，因鐵的發現及其廣大的使用，生產力有了很大的發展，這種生產力的發展，一方面表現於分工的發展，另一方面又表現於交換的發展。但是，我們這里要指出

來：這種分工的發展，一方面，還主要的是表現於家庭內男女分工的發展（如管子——戰國書——所形容過的：『農夫寒耕暑芸……女勤於緝績徽織……』）另一方面，也還主要的是表現於村落內分工的發展。至於加爾所指出的農村公社的第三特徵：固定的分工。這種特徵到春秋戰國時代，也還是有據的。比如：國語齊語的所謂『士之子恆爲士，』『農之子恆爲農，』『工之子恆爲工，』『商之子恆爲商。』左襄九年，秦子囊關於晉說過這樣的話：『其庶人力于農穡，商工皂隸，不知遷業。』左昭二十六年齊晏子也有這樣的話：『民不遷，農不移，工賈不變。』這些例子，都正可以和加爾所描寫的印度公社相印證。

春秋戰國時代分工與交換的發展，（特別是戰國）對於農村公社的本來形態，對于封建社會的細胞——家庭的，和農村公社的——農業與手工業結合的古典形態，已起了相當解體的作用。雖則如此，春秋戰國以後，加爾所指的東方社會之農村公社的反覆再現，在二千年來的中國歷史中，也仍可以得到說明。二千餘年來，中國宗法家庭組織仍是極其堅固，而農村公社也還一直變態地再版。直到現在，大部分的中古式的中國農村中，我們還到處可以看到這種農村公社殘跡之變態的組織。這種變態的農村公社，是以一姓的祖廟祠堂爲中心，而在齒長或位等的族長領率之下。在這種農村中，祖廟祠堂的土地，卽是全族名義上的公共土地，作爲春秋或祖宗忌辰祭祀的費用。祭祀一般是由全

族各房輪流，那年誰值主祭的，誰就領有該年土地的耕種權利，或由他作主出租，地租也由主祭的收領。不過應該指出的，這種祖廟祠堂是有兩重組織的：一種是普通族人所不能參加祭祀的祖廟祠堂，參加祭祀的，只能是那有身分的人。那不能參加祭祀的，在其死後，也當然不能在那祖廟祠堂中佔有自己的神位。另一種祖廟祠堂，則是身分不分的。這種兩層組織，恰就是反映了封建社會中農村公社之階級的內容。現在中國大部分中古式的農村中，固定的分工，也還是存在着某種殘餘。村民的各種職業和手工業的經營，也差不多經常是父子相傳，屬代不變的。

農村公社殘跡之一般的存在，及其在歷史上的堅固性質，同時也就是證明了中國封建社會之細胞的堅固。在另一方面，我們又要指出：這種農村公社的組織，只是披着宗法感情的外衣而是事實上封建地主直接統治農民的合法組織，是地主們之吸血的機構。

中國封建生產方法內部之所以這樣的堅固，農村公社殘跡之所以這樣的堅固，在基本上，我們應該從兩點來求其解答。第一，是關于中國奴隸社會的問題；第二，是關於中國地主與商業資本高利貸資本之三位一體的混合。

中國是否有過奴隸社會的階段，一直到現在，還在被爭論着。關於這問題，我以前在研究殷周社會的時候，曾寫過如下的意見：

『家族私有財產及國家之起源』的作者在追述家族起源的時候，對於一夫一妻制家族這樣地指出過：『牠是文明社會的細胞形態，我們得由此以研究在文明社會正在完全展開的對立與矛盾之性質』（新生命書局版。九八頁）這個文明社會的細胞，一位哲人曾給了如下的描寫『近代的家族因當開始時與農業有了關係，所以在胎種中不惟包含奴隸制，也包含農奴制。牠是具體而微地包含以后在社會及由社會所發生的國家中所更普遍發展的一切對立。』這一段話對於古代中國的社會的研究，實有決定的意義所以決定氏族社會是否脫胎爲奴隸社會，這必要是氏族社會內部之近代家族的胎種的具體矛盾形態，也卽是氏族社會內部生產力與生產關係的具體矛盾形態。在古典形態的希臘和羅馬，那里氏族社會的末期，勞動已有偉大的分工，手工業從農業分離出來，『生產分爲農業與手工業之二大部門，同時就成立了爲交換的生產，卽商品生產。』在那里，那個時代已是『鐵犂與鐵斧的時代，鐵已成爲人類的僕奴。這是在歷史上盡過革命任務的一切原料中最后而且最重要者……鐵產生了大規模的田野耕作，開墾了廣大的森林地域。牠供給手工業者以這樣堅牢而銳利的工具，就沒有任何的石，任何別的知名的金屬，能與之相抗。』惟其是『農業與手工業的分業已經發展强大，足以抗爭由氏族及部落所分成的舊社會之優越，』惟其是在這樣的情況之下，『奴隸勞動的大田莊經濟，或

用強迫勞動的大規模生產，』乃成爲可能；爲生產力發展之桎梏的氏族社會關係乃轉化爲奴隸社會關係。日耳曼人在奴隸社會的廢墟上，建起封建社會，這是在奴隸制度的生產衰敗的時候，『是以低級的農業與產業之發展階段爲前提的，此種一般的形態，必然產生支配的大地主與隸屬的小農民，』卽必然產生封建制度。

當然，我們不能認爲：凡是奴隸社會，都一定如希臘羅馬發生過的一樣。各民族是能有自己發展的特點的。證明中國是否有過奴隸社會，這需要活生生的材料，並要去佔有這種活生生的材料，從生產力與生產關係的矛盾，來給與活生生的分析。抱憾的，就是我自己缺乏時間來從事這種材料的搜集和考究。在最近歷史論壇中，認爲殷代社會是奴隸社會的，頗見有力。不過，第一，我現在想說的：有人曾想拿盤庚篇來做證明，假使盤庚篇完全是信史，則這證明還是可以討論的。以前我有過如下的意見：讀盤庚篇，從『若農服田力穡，乃亦有秋』和『惰農自安，不昏作勞，不服田畝，越其罔有黍稷』這些文句中，似乎是表示農民的附屬於封建主的土地（『服田』）而且封建主是極其關心於土地的收成；從盤庚遷殷『民咨胥怨，』『民不適有居，』『民之弗率』的事實看來，又似乎是表示封建生產方法下的農民的極其留戀自己的土地和故居（因爲這本是農民的根性）而盤庚的『永建乃家』的話，也是封建下農民心理的另一種反證。這些是還要大家研究的。第二，我現在想說的，如果殷代社會是

奴隸社會，但也必如一些研究者所已指出的：這奴隸社會是極殘缺不全的。（這樣的假設，是很可能成立的。）這里總括來說，對於殷代社會性質，無論最後得到何種結論（或者是被假設中的初期封建社會，或者是被假設中的殘缺不全的奴隸社會）但是有一點是無疑問的，就是：中國封建社會的前史，是缺乏了農業和手工業强大分工的遺產，這是造成了後來中國封建生產方法及其社會細胞——家庭的與公社的——農業與手工業的結合之畸形堅固的一個重要的前提，造成了中國社會停滯狀態的一個重要的前提。

復次，我們這里要特別詳細論到所謂封建式的土地佔有與商業資本高利貸資本之三位一體的混合。

如上面已指出了的：無論農村公社殘餘之一般的存在，無論農業與手工業的結合的堅固，但我們卻絕不能忽略春秋戰國以來分工與交換的發展，已引起那種封建社會細胞之相當解體的作用。而這里，商業資本與高利貸資本，也正有力地，活潑地發展起來。在這過程中，商業資本高利貸資本，與封建的土地佔有，形成了『三位一體』的混合。

商業資本高利貸資本，在歷史上，發有『使生產方法變革，』沒有產生了新生產方法。二千餘年來中國社會的生產關係，還是封建的生產關係。封建式的土地佔有——這是封建式的基本生產關

係，卽一方面，直接生產者——農民，缺乏了基本的生產條件（土地，）而另一方面，佔有基本的生產條件者（地主）則完全隔開了生產，這種生產關係表現爲直接生產者（農民）對於基本生產條件的私有者（地主）的地租關係。而這種生產關係仍是二千年餘來中國社會的基本生產關係。

蘇老泉（宋）說：『周之時，用井田。井田廢，田非耕者之所有，而有田者不耕也。耕者之田，資於富民；富民之家，地大業廣，阡陌連接，募召浮客，分耕其中，而役屬之民，夏爲之耨，秋爲之穫，無有一人違其節度以嬉，而田之所入，已得其半，耕者得其半；有田者一人，而耕者十人；是以田主日累其半，以至於富强，耕者日食其半，以至於窮餓而無告』（見『文獻通考』田賦篇引。）這裏，蘇氏之所謂『田非耕者之所有，而有田者不耕……田之所入，已得其半，耕者得其半，』實是封建土地關係最好的說明。蘇氏之所謂『井田，』當然是很不切實際的。在事實上，不但在所謂『井田廢』後是如此，在所謂『井田廢』前，卽在周之時代，也是如此。蘇氏在這裏，掩蓋了一半的眞相。

葉水心也說過這樣的話：『……有田者不自墾，而能墾者非其田。』（見『通考』戶口篇引。）

蘇葉二氏對於封建社會關係實質的了解，實在比起李季之所稱『列爵曰封，分土曰建』爲封建制度之確切定義，不知高明到幾千萬倍。

商業資本和高利貸資本與封建的土地佔有爲三位一體的混合，結果是强固了中國封建的土

地佔有，使中國封建式的生產關係更加複雜斑剝起來。在這裏，地主成爲封建式的土地佔有與商業資本高利貸資本的混合主人，地主成爲全社會財富多方面的集中者。商業資本和高利貸資本，在這裏，對於封建的土地生產關係，沒有形成爲獨立的存在，而是封建社會基本生產條件私有者（地主）對於直接生產者（農民）擴大剝削形態的某方面的直接契機。在中國歷史上，所謂富商大賈或『豪強』也卽是地主的別名。如以下爲普通人所熟知的文獻，我們卽可以看得出來：

『……商賈大者積貯倍息，小者坐列販賣，操其奇贏，日游都市；乘上之急，所賣必倍；故其男不耕耘，女不桑織；衣必文采，食必粱肉，亡農夫之苦，有阡陌之得；因其富厚，交通王侯，力過吏勢；以利相傾，千里遊遨，冠蓋相望；乘堅策肥，履絲曳縞。此商人所以兼幷農人，農人所以流亡也。』（晁錯說漢文帝書。）

『……豪人之室，連棟數百，膏田滿野，奴婢千羣，徒附萬計，船車賈販，周於四方，廢居積貯，滿於都城；奇賂寶貨，巨室不能容；馬牛羊豕，山谷不能受；妖童美妾，塡乎綺室；倡謳妓樂，列乎深堂』（仲長統昌言理亂篇。）

上面的兩段話，爲近來談中國歷史的人所喜歡引證，然而一般人祇是拿來形容『豪強的兼併』，而却忽略了這裏所含的社會內容：卽地主（亦卽是歷史上所稱的『商人』『豪強』）是土地的集

中者，而同時又正是商業的壟斷者，商業資本與土地兼併成了堅固的統一體。而商業資本又正是依附於封建式的土地關係，爲土地關係剝削形態的旁支。

在歷史上，高利貸資本與商業資本隨着交換關係的發展而一同出現。卽商業的利潤與借貸的利息一同出現。當商業資本在中國社會歷史上開始活躍的時候，高利貸資本也就活躍起來。左傳魯昭公三年，曾有晏子關於齊國陳氏『以家量貸，而以公量收之』的話。而陳氏則是大的封建地主，又是商業的經營者。戰國策曾記有馮諼爲孟嘗君『收債於薛』的故事，而孟嘗君也正是大的封建地主。『管子』書被公認爲戰國末的作品，書中曾有『問邑之貧人，債而食者幾何家？……問人之貸粟米有別券者幾何家？』——這一切事實，都可以看出當時高利貸的發展。而地主又正是高利貸的主人。高利貸資本和商業資本一樣地是依附於封建式的土地關係，爲土地關係剝削形態的旁支。

葉水心說：『小民之無田者，假田於富人；得田而無以爲耕，借資於富人，歲時有急，求於富人，其甚者傭作奴婢，歸於富人……』『「文獻通考」田賦篇引』這些話正是顯出地主『所謂「富人」』兼爲農民的土地和高利貸的主人。

上面引證晁錯的所謂『商賈大者（卽地主）積貯倍息，』同樣地是地主與商業資本高利貸資本之主人同一的說明。

無數的歷史事實，無數的歷史生活，都證明了中國封建式的土地佔有關係與商業資本高利貸資本的三位一體的混合。這種三位一體的混合，在中國歷史上，留下了最悲哀汚穢的血印。爲要了解這點，我們就要來說明直接生產者在這里多方面的被剝削形態。

直接生產者『農民』在土地關係上把全部剩餘勞動的生產物作爲地租『主要的是實物地租，但同時力役地租與實物地租互相交叉，後來又雜有些小部分的貨幣地租』以交給地主，這是毫無疑義的。

左傳昭公三年晏子有所謂『民三其力，二入於公，而衣食其一。公聚朽蠹，而三老凍餒』的話。這當是當時古典的封建主對於農民的『租稅合一』的榨取。這已不僅是剝取其全部剩餘勞動了。董仲舒說：『……或耕豪民之田，見稅十五。』這裏的所謂『稅』，就是我們現在的所謂地租。這就是說：農人以十分之五輸納地主。

荀悅（東漢）說：『……豪强人占田逾侈，輸其賦大半。』這也是說農民以『大半』的生產物輸納地主。

陸贄（唐）說：『……有田之家，坐食租稅；京畿田畝稅五升，而私家收租，畝一石。官取一，私取十。』『以上均見「文獻通考」』

又如上面引證的蘇老泉所謂『田之所入，已得其半，耕者得其半。』這也是地租剝削程度的說明。

（上面所說的，是專就農人對於地主所繳納的地租而言。至於政府所另加各色各種的賦稅，爲利便說明起見，我們以下再談。）

然而僅就這種地租形態，並未完全表明了直接生產者在『三位一體』這種雜種剝削形態下所被剝削的程度。這里直接生產者不僅是以全部剩餘勞動的生產物交給地主，而且因爲『農業與手工業的直接結合』部分地被破壞的結果，被迫得要把一部分必要勞動的生產物經過地主的商業機關，去交換爲維持自己生活和生產繼續的必要生產物『如衣料，農具，或其他糧食，種子等。』然而這種交換絕不是等價的交換，而是欺算，欺騙的盜掠式的交換。這裏，地主提出一部分從農民方面所繳納的地租物，作爲商品，以和農民的其他生產物交換，而又把這種從農民所交換來的生產物，再轉作商品。如此循次交乂反轉。然而，這裏，地主壟斷了商業，同時又是壟斷了商品的價格，他從直接生產者方面盡量抑低價格購買進來，而同時是盡量抬高價格售賣出去給直接生產者。因爲農民逼迫需要，使地主得以暢所欲爲地來實現他們這種盜掠的商業行爲。

晁錯在其說文帝書描寫農夫生活之勤苦這樣說：『農夫五口之家，其服役者，不下二人；其

能耕者，不過百畝；百畝之收，不過百石，奉耕夏耘，秋穫，冬藏；伐薪樵，治官府，給徭役；春不得避風塵，夏不得避暑熱，秋不得避陰雨；冬不得避寒凍；四時之間，亡日休息，又私自送往迎來，弔死問疾，養孤長幼在其中；勤苦如此，尚復被水旱之災，急政暴虐，賦斂不時，朝令而暮改；當其有者，半價而賣；亡者取倍稱之息；於是有賣田宅，鬻子孫，以償債者矣。』

陸贄對於農民生活也有如下的描寫：『……增價以市所無，減價以貨所有……。』又說；『……有者急賣而耗半值，無者求價費倍……。』『見「文獻通考」田賦篇引。』

晁錯的所謂『半價而賣』與陸贄的話，都是在證明這種不等價的交換。而陸贄的話，尤爲明白如畫。

這種不等價的交換，已使地主『卽商業的壟斷者』得以從剝削農民的全部剩餘勞動之外，進一步地剝取農民必要勞動的生產物『卽剝取其生理最低限度的生活資料。』然而事情還不止此。

正因爲最低限度生活資料的被剝取，使直接生產者轉入於更加『求生不得，求死不能』的慘酷地獄中，卽再轉入於地主的高利貸的壓榨中。在我們上面所引述的那些文獻中，已很鮮明地表露了這種汚穢的血迹。如晁錯的所謂『亡者取倍稱之息』，陸贄的所謂『無者求價費倍』，這不僅是指示了農民的被高利貸所壓榨，而同時又是說明了高度兇酷的高利貸利率。這種高利貸的利率竟

是百分之一百『「倍稱之息」,『費倍』——卽是說利息加倍。在晁錯的同一文章中,又有『富者積貯倍息』——見前引——同樣是一個證明。』

司馬光說:『稼一不登,則富者操奇贏之資,取倍稱之息;偶或小稔,責償愈急;稅調未畢,資貯罄然;穀未離場,帛未下機,已非己有。所食者糠粒而不足,所衣者綈褐而不完。直以世服田畝,不知舍此尙有可生之路耳。』『見宋史食貨志。』

呂思勉著的『白話本國史』曾根據『宋史陳舜俞傳』,指出當時的利率:民間借貸的利率,春天借米一石,秋天就還他兩石,還算是普通的。

官家賦稅的(直接的和間接的)壓榨,與天災循環不已的壓榨(這種天災仍是社會眞實關係造成的產物)使農民更不得不低頭於這種百分利率地主高利壓榨之下。而這種利率,無疑地,是又從農民的必要勞動的生產物剝取來的。

寫到這裏,我們已可以完全地來做出如下的結論:在封建式的土地佔有與商業資本高利貸資本三位一體的混合剝削形態下,直接生產者『農民』以全部剩餘勞動的生產物,對於地主,表現爲地租;而又以一部分(甚至於是大部分)必要勞動的生產物,對於同一主人,表現爲商業的利潤和高利貸的利息。這樣,地主藉地租,商業利潤,和高利貸利息——這三種形式,以剝取農民全部剩餘生

產物和其一部分或大部分必要的生理最低限度的生活資料。

這裏，已不僅如加氏所謂『把直接生產者的生存手段降低到生理的最低限度』（加氏僅就生產品地租而言，）這裏，這種三位一體的剝削形態，已進一步地使直接生產者的生存手段降低至於不能維持最低限度生理條件的程度。這是慘酷無比的剝削。這種剝削好像鐵桶似地，把直接生產者包圍得簡直不能爲生存的呼吸。這種剝削，以封建式的土地私有關係爲基礎的三位一體的剝削，使直接生產者『重困疲羸，捶骨瀝髓』（陸贄語，）剝奪了直接生產者的一切生產興趣，剝奪了他們的一切改善生產和擴大生產的可能。這種剝削，又正是絕對地壓榨人民的購買能力，使國內市場緊縮至最低限度，缺乏了擴大再生產的市場條件。這種剝削，使直接生產者於無可逃生的絕望中，轉而千方百計地來死守着這『小農業與家庭手工業的直接結合』的殘骸，以企圖苟延自己狗彘不如的生活的殘喘，就是使小農業與家庭手工業的直接結合反而得到了『畸形的堅固。』加氏說過這樣的話：『……獨立生產者，只有在以父子相傳的古老的經營方法，來經營手工業或作農耕的時候，乃有與之相並的高利貸者或商人，即高利貸資本或商業資本的出現，像寄生虫似地把它們吮吸以盡。在一社會中，如果這一剝削形態佔優勢，則不會有資本主義方法的。』中國的歷史正證明了加氏的話是金科玉律。

生產力的發展被生產關係所扼住了。生產關係在某個階段上成爲生產力發展的桎梏，在這裏得到了最頑强的說明。（加重說一句：所謂「三位一體」的剝削形態，是建立在封建的基本生產關係——土地私有關係的基礎上的。）

蘇軾（宋）形容當時人民的生活說道：『……爲積欠所壓，如負千鈞而行，免於僵仆則幸矣，何暇舉首奮臂，以營求一飽之外哉？』（見「文獻通考」國用篇引。）這所謂無暇『以營求一飽之外』，正是農民沒有能力，也沒有心思，以改善生產和擴大生產的反證。

陶希聖曾根據考證，指出生產力在中國歷史上的進展，說：『大略的考一下，每一畝田地在漢初得生產一石五斗穀。西晉每畝良田大約可生產兩石多。南宋初每畝約可生產三石了。』（見「中國社會史論戰」三輯，陶氏文。）當然，我們絕對不是否認生產力在中國歷史上有某種數量上的進展，但這種進展還是幾微得可憐！『由漢到宋有一千多年，而生產的增加却只由一石五斗進到三石。』顯然，二千餘年來，中國生產力並未得到質量上的進展。

根據上面所引晁錯的話：『百畝之收，不過百石，』則當時一畝只得一石『卽漢初，』陶希聖所謂一石五斗，或許有錯。

× × × ×

然而祇是描寫了『三位一體』的剝削形態，並沒有窮盡了中國歷史上直接生產者生活被剝奪的眞情。除此以外，在直接生產的身上，還加上了許多不可勝數的從政府方面來的各種强制剝奪，如各種繁雜而深重的賦稅，差役，士貢，以及『沒收』其實以『和糴』其名的徵發，或者簡直實行沒收；並如貨幣的濫鑄和紙幣的濫發，造成絕對無政府狀態的『通貨膨脹』（借用術語）使物價異常騰貴起來，結果完全是使直接生產者吃虧。

有些人被惑於皮相的現象，以爲好像西漢初期，所謂『十五稅一』，乃至於有『三十稅一』的，那時農民的負担一定很少。在實質上，這種田稅，完全不曾減輕農民的負擔；這種田稅，無論加何，不管是直接向農民徵取，或向地主徵取而間接轉加於農民身上，總是奪取自農民剩餘勞動以外的必要勞動的生產物，來抵償的；換言之，比起古典式的封主剝削還要殘酷。如果政府（代表三位一體主人的政府）的稅輕（這只是限於某種暫時的現象）地主仍是絲毫不鬆手地，盡一切力量地，進一步地去壓榨農民的必要勞動的生產物，使他們更加不能得到維持最低限度生理條件的生活資料。關於漢代，荀悅說道：『官家之惠，優於三代（??），豪强之暴，酷於亡秦，是上惠（？）不通，威福分於豪强也。文帝不正其本，而務除租稅，適足以資豪强也』（見文獻通考引。）這段話正是最好的說明。在歷史上，除了官家的田賦之外，還有層出不窮的關於各種物品和關卡的稅務，乃至於：『廛市有稅，空舟有稅，

以食米爲酒米，以衣服爲布帛，皆有稅……甚者貧民傳易瑣細於村落，指爲漏稅，輒加以罪……』見文獻通考，征榷篇。）卽使一些稅務名義上，是加之『豪强商賈，』而在實質上，則是：『農民不獲豪强商賈之利，而代受豪經商賈之榷』（「文獻通考」征榷篇。）而且，『產業旣失，稅糧猶存，（見續文獻通考田賦篇，）竟爲歷史上的常事；這就是說：土地被富人吞併了，而稅糧還是壓在喪失土地者的身上，『文獻通考』對於唐代這種情形寫道：

『……唐始分爲租，庸，調。田則出粟稻爲租，身與戶則出絹，布，綾，錦諸物爲庸，調『卽現物賦稅——達。』然口分世業，每人爲田一頃……而所謂租，庸，調者，皆此受田一頃之人所出也。中葉以後，法制隳弛，田畝之在人者，不能禁其賣易，官授田之法盡廢，則向之所謂輸庸調者，多無田之人矣。』（見田賦篇。）

這裏正是說：失了田地的人，却還要出如有田時候的一樣租稅。

『人頭稅』也是中國歷史上最著名的特產。這種人頭稅在西漢時就有。『田稅隨占田多寡爲之厚薄，而人稅則無分貧富』（「通考」田賦篇。）然而我們知道：不但『人稅無分貧富，』而且人稅只能施於貧人，而富人却是加不上的。文獻通考對於唐代這種情形又寫道：『……富人多丁者，以官，學，釋，老得免；貧人無所入，則丁存。』（見田畝篇，）事實上，歷代的人頭稅都是如此，又何止唐代？

因爲有的是現物的賦稅，所以時常是『所業非所供，所供非所業，』更迫得農民要『增價以市所無，減價以貨所有』（以上均陸贄語）用來供納那賦稅所誅求的物品。

陸贄繼續寫道：『督收迫促，蠶事方興而輸縑，農坊未艾而欽穀……小乏則取息利，大乏則鬻田廬，斂穫如畢，執契行貸，飢寒室家相棄，乞爲奴僕，猶莫之售……』見文獻通考田賦篇。白居易（唐）「杜陵叟」詩篇寫道：『……典棄賣地納官租，明年衣食將何如？剝我身上帛，奪我口中粟，虐人害物即豺狼，何必鉤爪鋸牙食人肉？』

這裏所表現的畫圖，已不僅是直接生產者部分的或大部分的必要勞動生產物被剝奪，而且簡直是全部的必要勞動生產物被剝奪了。賣妻鬻子，出售田廬，析骸而爨，易子而食，就是在這樣的情態之下，循環不斷地，渲染了中國血腥歷史的篇幅。

我們知道：從秦漢以來以至清代，這裏是顯現了一般統一專制政權的形式（雖然在某種的階層的爭鬥情況下並不全是這樣。）關于這種中央的專制政治，加恩二氏幾次都有同一樣的說法：『農村公社的孤立，一個公社和其他公社的生活沒有聯系，公社形成一個小天地……只要它存在，必然出現中央的專制政治。』當然，加氏這意見也正可以作我們歷史專制政府的說明。但我們還要指出：我們這種中央的專制政治，是伴隨封建社會另一段的發展，而具體形成起來了的。這種封建式

的土地佔有與商業資本高利貸資本的混合主人——三位一體者，爲着鞏固自己對於一般人民的多面剝削，爲着土地吞併的便利，爲着自己的土地利益（如對於水利的開鑿和調劑，這是當時農業生產力發展所需求的結果）爲着便利於把自己從直接生產者所剝削來的生產物轉變爲商品的流通，爲着對於商業的壟斷（國家的，或大地主的）需求一種統一的專制政權形式，這種政權形式不是否定了封建政權，而是封建政權在另一個階段上的展開。爲要執行上述的各種任務，在這個政權底下，產生了鉅量的官僚和軍隊，這種官僚的和軍事的組織，正像一位世界偉大哲人對於法國社會所形容的一樣：『……這種奇怪的寄生有機體，——嚴密的包圍着法國社會，就像皮裹着身體一樣，而且充塞他的全部毛孔』（「路易勃朗的二月十八日。」）爲着維持這種無孔不入的寄生虫有機體，需要鉅量的經費，然而這種經費，不是取之於『三位一體者』自己，而是倒轉而又取之於直接生產者，即是依賴於對於直接生產者『農民』慘酷無比的稅收。這種政權是爲了維持『三位一體者』對於直接生產者的多面刻骨剝削，同時又進而加深了，窮竭了對於直接生產者的多面刻骨剝削，剝奪了直接生產者的全部生活，以至瓦解全社會的生產和經濟。這種政權的組織者，——這種官僚和軍隊的組織者，就是由『三位一體者』出身，而爲『三位一體者』所制御，所豢養的歷史上所稱的『士大夫』，——以『仁愛哲學』爲基礎，以『修身齊家治國平天下』爲任務的孔子先師的門徒。

上述的這些仁愛的哲學家東方精神文明的眞實代表者，不但以各種奇異的苛稅來掠奪直接生產者『農民』的全部生活，而且當直接生產者在迫得拋棄其生產的最後命根——『典賣田宅』，即拋棄手上可憐的尺寸土地和蔽風寒的廬宅，那時，這要仁愛的哲學家還是絲毫不肯放手。換句話說：就是典賣田宅，也要納稅。（至若「產業既失，稅糧猶存」上面已說過。）

『文獻通考』寫道：『宋太祖開寶二年，始收民印契錢，令民典賣田宅，輸錢印契稅契……』（見征榷篇。）

不久以前，我從報上知道：某地農民賣妻鬻子，賣出之後，每人抽稅兩元。（讀者諒我，因我讀報之後，報就丟了，所以不能將詳細情形轉描出來，大概事情是發現在陝西。想來不會只限於陝西吧？）後來居上，於此益信而有徵，孰謂中國不『進步』哉？

爲要窮盡『三位一體者』的政權進一步地剝奪直接生產者生活的全部眞相，我們以下再舉出若干事實。如徭役方面，直接生產者要以一定的時間爲官府當『差役』。遇到統治者爲要大舉從事於自己市場的開闢及鄰國的征服，『爲着銷售自己從農民方面所剝奪來的生產物及獲取鄰國貢品』，從事於『土木』的興建，或者從事對於叛亂的鎭壓，農民這種徭役，更弄到毫無寧日。而這種徭役，正如鮑宣上漢哀帝書所說的『奇吏徭役，失農桑時』，必然加深農田的荒無。

應該指出的：當然，徭役只限於貧人，而與富人無干。正如『文獻通考』所說的『世族在必免之例。』

宋王安石『這位地主的改良家，』曾建行『免役法，』以納錢來代替徭役，其結果亦正做到如齊文宣帝所行的『富者稅其錢，貧者役其力；』因爲貧者何從得納錢而免役？其實就是貧民勉務湊錢以求免役，結果也祇是『以免役誘民，而取其錢，及得錢則以給他用，而役如故，』或所『庸錢白輸，苦役如故。』所以，自免役法行後，社會的現象只表現出：『富者休息有餘，貧者敗亡相繼，』『富者差得自寬，而貧者困窮日甚。』（以上引文，均見文獻通考鐵役篇。）

再如土貢方面。統治者朝廷，爲要供奉自己的享樂，强迫各地於國家的賦稅之外，另納土貢，而這土貢仍是壓榨在直接生產者身上。文獻通考這樣寫道

『……季叔之世，務爲苛橫，往往租自租，而貢自貢。至於珍禽奇獸，袞服異味，或荒淫之君，降旨取索，或姦陷之臣，希意創貢，往往有出於經常之外者。甚至措留官賦，陰增民輸，而命之曰：羨餘以供貢奉。上下相蒙，苟悅其名，而於百姓則重困矣。』（土貢篇。）關於這一切的歷史事實，這裏不多枚舉。

再如所謂『平糴』（或所謂『私糴。』）當年歲較豐收的時候，農民也是很難拿來『以供一飽』的。文獻通考對於唐憲宗時一段事實，這樣寫道：

『憲宗卽位之初，有司以歲豐熟，請畿內私糴，當時府縣配戶督限，有稽違，則迫蹙鞭撻，甚於稅賦，號爲私糴，其實害民。』(見市糴篇。)但是『害民』還不止此：白居易寫道：『……所支私糴價錢，多是雜色匹段，百姓又須轉賣，然後將納稅錢，至於給付，不免侵偷，貨易不免損折，所失過本，其弊可知。』這就是說：『官廳以雜色匹段給百姓換米，百姓再以『雜色匹段』折價換錢來供納賦稅。』

這樣：農民希望『以供一飽的豐收，也在各種形態之下被沒收了。』

宋眞宗時，以『糴爲軍餉迺儲一大事，』糴之於民，『……至於計其家產，而均敷之；量其蓄積，而括索之；或不償其值，或强敷其數。』

數百年來的儒家宗師，作『四書註』的朱熹在南宋時所重新倡議的隋唐『社倉』制度，『委積以待凶荒，』取之于民，而『夏受粟於倉，冬則加二計息以償，』結果亦祇是：『或主者倚公以行私，或官司移用而無可給，或拘納息米而未嘗除免，甚者拘催無異正賦。』這也正是對于直接生產者生產物的變相沒收。

(以上所引，均見「通考」市糴篇。)

最後，我們要敍述到關于貨幣的濫鑄和紙幣的濫發：

『漢興，……令民鑄夾錢，市物價騰躍，米至石萬錢，馬至匹百金。』

『……自孝文更造四銖錢，縣官多卽銅山鑄錢，民亦盜鑄，不可勝數。錢益多而輕，物益少而貴……。』（漢）

『梁武帝……盡罷銅錢，更鑄鐵錢，人以鐵錢易得，並皆私鑄。所在鐵錢遂如丘山，物價騰貴……。』

唐肅宗時，鑄錢『法既屢易，物價騰踴』……

（以上均引自文獻通攷錢幣篇）

關于這一類歷史之事實，實在不勝枚舉，爲節省篇幅起見，我們不再抄錄，在中國歷史上，鑄幣之權，不只由政府專擅，同時政府亦可以授權于『民』。當然能進行鑄錢的人，只有富翁（地主）所以這裏，很明顯的，國家和大地主是商業的壟斷者，同時又是印鑄貨幣的壟斷者，然而，這些仁愛哲學的代表者鑄錢所標的價值，並不是眞正的實價。賈誼說：『鑄錢之情，非殽雜爲巧，則不可得贏，而殺之甚微，爲利甚厚』這眞是說破了爲什麼那些『正直君子』的富翁，曾那樣瘋狂地來盜鑄錢幣。爲着企圖『厚利』而競相『殽雜』鑄幣，結果是錢幣充斥，並使錢幣價值狂跌，因而使物價昂貴起來，迫得直接生產者要以極昂的價格去購買所需要的物品，而鑄幣的獲利者，却又正是商品的壟斷者（商業的

壟斷者。)『三位一體者』這裏兩方面的獲利，直接生產者這裏得到的只是兩方面的損失。而且，錢變易無常，一度變易，舊幣便成廢物。在這裏，直接生產者手裏所僅有的舊幣，便眞是弄得『哭泣誰訴』了。

紙幣發現於唐代，而大盛于宋。這便是著名的所謂『交子』和『會子。』『交子』的開始，本是由富戶十六戶主其事，後來竟弄到富戶不給償付，才由政府收辦。政府爲充實自己的財政和軍費，便以極無限制地來濫造紙幣，使紙幣（卽交子，會子）的價值狂跌，紊亂了整個幣制。『會子太多而本錢不足，』並以會子『發赴軍前當現錢流轉，』結果是『會子壅滯，物價湧甚；』『當舊楮之界未滿，而新楮之出已頒，』『小民嗷嗷，操楮四走，無所易，幸而得售，不啼意外之獲』（以上所引，均見「文獻通考」和「續文獻通考」的錢幣篇。）直接生產者以自己僅有的刻骨的物品，去換來的，只是一張無從兌換的紙幣！

× × × ×

總之，直接生產者農民在三位一體者——封建式的土地佔有與商業資本高利貸資本的混合主人——及其政府的統治下，所被壓迫的程度，已不是全部的剩餘勞動生產物的被剝奪，而是連他的一部分必要勞動，或大部分必要勞動，甚至于全部分必要勞動的生產物都被剝奪，以至于剝奪其生產的最後命根。這樣的剝奪，就造成了中國歷史上不斷的地主土地集中和農民喪失土地的過程

（卽所謂「富者田連阡陌，而貧者無立錐之地」，以及所謂「商人之所以兼幷農人，農人之所以流亡。」）農民這種流亡，就是一批一批地變成了中國歷史上的奴僕，乞丐，盜賊，流氓，娼妓，乃至於『餓殍』而使田園趨于荒蕪。當這種狀態由數量發展到質量的時候，一方面，就造成了經濟上的普遍飢荒，另一方面，則造成了政治上的廣大農民叛亂。普遍飢荒與農民叛亂成了中國歷史所必互相追隨的契機。這是中國畸形的封建生產方法所培養出來的惟一果實。這時候，經濟生活和社會生產，幾乎是全趨于破毀了，社會各階層完全像瘋狂一般，捲進于不可拒絕的你死我活的鉅大血戰旋渦中，直至于屍暴遍野，血流成河。農民戰爭一開始，大抵都是聲勢浩大，節節勝利，搖撼了封建的舊統治，但歷史上每次血戰的總結，總是農人的慘敗，因爲沒有一個站在社會前頭的社會階層，可以在政治上經濟上組織他們，引進他們于最後的勝利。當然，統治階層的勝利，嚴格說來，都不曾是依賴于自己的力量，而時常地是憑藉外力，（或者是由于農人隊伍首領的投降和背叛。）

中國正人君子，仁愛哲學的代表者時常這樣誇示：『吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也；』然而當其戰勝不過叛亂而匍匐於『夷狄』足下的時候，他們還有另一個適當的口號：『夷狄之進于中國者，則中國之。』鄭孝胥不云乎：『舜爲東夷，文王爲西夷，得志行乎中國，豈可擯耶？』（其實，鄭孝胥的話係抄襲自康有爲，而康有爲則係抄襲自壑正「大義覺迷錄」；或者「先聖後聖，其

揆一也」歟？再按：鄭孝胥所著「王道救世之要義」及「撥亂反正義」，已成爲「滿洲建國之聖經」其文墨雖不過一鄉塾高材生之「四書義說」，然而究竟是集「王道」理論之大成，特別是所謂「今紀綱掃地，不能立國，非借外力，不足以平亂」數語，尤爲表露「王道」三昧。有志於王道者，誠宜拳拳服膺，而弗失之。）

農民是中國每個封建朝代的掘墓人，是中國數千年來歷史的動力。農民戰爭在決定中國朝代的更迭上，每次總使中國社會又上前了一步。

在歷史上的每次農民叛亂最後慘敗之後，統治階層便又開始在『兵燹之餘』，從事于收拾餘燼。那時，土地廣漠，人口稀少，一反『大亂』以前的現象。在這時候，統治階層也曾頒佈一些假仁假義的土地改良分配，——如晉的占田制及戶調法，後魏的『均田』（即所謂「計口授田」）唐的『口分世業』（「租庸調制」）等等——以從事於政治的和經濟的生活再建。然而經過若干時日的『休養生息』之後，仍是『兼幷之風大盛；』『富者田連阡陌，而貧者無立錐之地，』還是依然敵我；而且是一代勝過一代，如唐書所說的『租庸調』制一樣，到了開元時候，已是『兼幷踰成衰。』歷史又如上述的一樣，再來一回擴大的循環和重演。『社會的經濟基本元素的結構，沒有爲政治的風暴所搖動。』

歷史上上流社會爲要勦滅農人的叛亂和爭奪自己的地位，其殺人放火的程度，在世界歷

史上，總可以坐上第一把交椅吧？我們知道：每一次作戰，『斬首數萬級，』這都成爲歷史上功狗報功和朝廷酬庸的標志，關于此層，我們這裏轉舉『三國』時代若干事實爲例：如董卓徙長安，悉驅洛陽百姓數百萬口西行，一路步騎迫蹙，更相踐踏，積尸盈路，又焚洛陽宮室，官府，居家，二百里內，無復鷄犬。又如曹操擊陶謙，所過州郡，悉行屠滅，凡殺男女數十萬口，鷄犬亦盡，墟落無復行人。總計後來三國人口，戶不足二百萬，口不足九百萬。魏明帝時，陳羣說過：『今喪亂之後，人民至少，比漢文景之時，不過一大郡。』（上述參看「中國經濟」「魏晉南北朝之經濟狀況」文。）

又『文獻通攷』引葉水心的話：『漢末，天下殫殘，三國爭利，孫權搜山越之衆以爲民，至於汎海絕徼，俘執島居之夷而用之；諸葛亮行師亦拔隴上家屬以還漢中。』（戶口篇。）可見當時人民稀少到何種程度。

關於所謂『土地改良分配，』並未曾侵及原有地主絲毫，這當然是明顯的事。文獻通攷引鄭夾漈氏對於後魏均田內容的分析，有如下的話：『……後魏孝文始納李安世之言，行均田之法，觀其立法，所受者露田，諸桑田不在還受之限。意桑田必是人戶世業，是以栽植桑榆其上；而露田不栽樹，則似所種者皆荒閑無主之田，必諸流遠流配謫，無子孫及戶絕者，墟宅桑榆，盡爲公田，以供授受，則固非盡奪富者之田，以予貧人也』（田賦篇。）

當然，中國社會的生產力，一般說來，經過朝代的更迭及其更迭後的『休養生息』總是有多多少少的數量上的發展的。『雖則各朝代不是完全如此的。有的朝代在更迭後，甚至更往後退；就是那些生產力較發展的各朝代與朝代之間，也是不平衡的，而各地方也更是不平衡的。』這種數量上的發展雖則是極其遲緩的『即是表現爲停滯狀態，』但最後總有一天，經過自己運動，是可以轉變到質的發展，即轉變到資本主義生產方法的發展，這實在是無疑問的。關于這點，唐五代宋元明清的歷史眞相，都是最好的證明。

最後，我想稍爲批評關于中國社會停滯狀態問題的一些不正確的見解。沙發若夫，在其所著『中國社會發展史』（據李譯譯名）曾經反覆地陳述關於中國歷史上的人口問題。他在引用恩格斯『人口不是壓迫生存手段，而是壓迫生產手段』（據李譯文）的話之後這樣寫道：『中國農業技術之畸形的停滯，整個地和完全地證明了這個眞理』（見李譯一八八頁）在另一地方，又寫道『欲知中國技術的特點，我們必須追索技術落後的根源……這些粗笨的生產工具，恰恰是合于奴隸私有制的生產方法。……人不僅代替了勞動的家畜，而且排斥了他們，因爲養活一個勞動的人，比較豢養一頭家畜要廉賤些。恩格斯說人口壓迫生產方法，此處完全證實了。』（見李譯四四五——四四八頁。按李氏上譯恩氏原文爲「……壓迫生產手段，」下處又寫爲「……壓迫生產方法，」不知是李氏譯

錯，抑係沙氏原文如此，因爲手裏沒有沙氏原本，無從校勘。）秦漢以來，中國歷史上的人口過剩，大抵是在『大亂』之後，經過若干『休養生息』再引起『兼幷之風大盛』的時候，沙發若夫所指的事實，大概都是在這個時候。可是，在這裏，沙發若夫可不要忘記：某種的社會人口過剩，乃是某種生產方法的產物，換言之，人口之所以能壓迫生產手段，正是因爲某種生產方法產生了這種過剩的人口。如果只咬住了『人口壓迫生產手段，』而忘記了馬恩二氏基本的提綱，那就是歪曲了唯物史觀，也就是歪曲了歷史的事實。沙發若夫在其書中顯然是有這樣的企圖：以『人口』來解釋中國社會的停滯性，這樣子，不管沙氏是醜詆了馬爾薩斯，在這裏，却是不知不覺中變態地附和了馬爾薩斯的『人口論。』

我們將再略略提及關於以地理環境和國外市場來解釋中國社會停滯性的問題。關於這點，我在『研究中國社會史方法論的幾個先決問題，』曾經聲明過：我們不否認外力對於內在的影響，然而研究事物的發展，主要應當着重於啓發事物的自我運動——事物內在的矛盾。讀者可以參看我那篇原文（見「文史」三號，）這裏不再重覆關於這點的爭論。在闡釋中國社會停滯態狀內在的基本法則之後，這裏我們可以探討一些外力對於中國歷史的影響。歷史曾告訴我們：美洲的發現本是當時歐洲生產力發展，商業發展的結果，而這種發現，却又反轉而給歐洲生產力的發展以鉅大的推動，啓發『資本主義的曙光。』無疑地，歐洲人航海術的熟習，是歐人發現美洲的一種幫手；而這種航

海術的熟習，正有賴於歐洲內地海——地中海——的便利于學習航海術。中國缺乏了內地海，中國東濱太平洋，汪洋浩漫，是學習航海的一個困難，使中國人不易爲開拓海外市場的冒險；再則：西北一帶，高山大嶺，荒漠絕域，也使中國不易較長期地維持國外市場的聯繫和存在。這種國外市場的獲得和維持之困難，當然對於中國社會生產力發展的停滯，是加強了影響。

然而，歸根到底：國外市場不是決定內在生產力發展的唯一因素，而且也不是主要因素。我們知道：資本主義不是因爲有了國外市場才存在，資本主義的存在和國內市場的存在乃是相隨的一體。在中國歷史上的國內市場，却被『三位一體者』自己所剝奪了。這在我們所分析的事實，已經陳述了。

自從西洋人東進叩關，資本主義襲擊中國封建生產方法之後，我們知道：封建的土地佔有和商業資本高利貸資本的混合主人，是如何地以不顧惜的手段來挽留封建生產關係的殘骸，而且是如何地與帝國主義在政治上經濟上爲頑强的反動團結，以反對生產力的發展。這一切只好留在別論了。

一九三四年，中秋節，初稿寫畢。一九三七年，一月，改稿。

——文史一卷四期——

評郭沫若講『中日文化之交流』

這篇東西是根據『國聞周報』所載的紀錄而寫的。據郭先生在質文二卷二期發表的致孫席珍信，該紀錄和郭先生原辭大有距離。這樣，我這里所批評的，有許多該是郭先生不能負責的。郭先生的信有不少重要的提示，我曾接受他的提示，修飾了我原文中關于『接受資本主義文化』問題一個不正確的語病。順謝郭先生，並附錄郭先生原文于後。

郭沫若先生的『中國古代社會研究』，在當時曾給了國內文化界一個很大的激動，替新興歷史科學在中國首先打開一個門路，這個勞績，是不能淹沒的，雖則他的書中，還有很多不純正的判斷。他那本書有幾篇文章用杜衍的筆名，先在東方雜誌發表過，記得當時有一個讀者，還不知作者究竟是誰，讀後覺得很高興，並且用筆在文章後面批下了幾句，稱作者該是『傑出的人才。』我還聽了一位讀者這樣說過：『這些文章的勞績，簡直等於摩爾根的古代社會了。』但往後數年，中國社會史論戰發展的時候，他那本書便成爲被批判的一個對象了。有許多批判他的，並不見得比他高明，可是無

疑地，該書的弱點是大致地被暴露出來了。郭先生對於批判他的，似乎沒有作何回答，而只在海外埋頭做些甲骨文和金文的考據，那許多考據，在考古學上，也有他自己的地位，這都是被人承認的。

郭先生最近在東京中華留日青年會做了一回講演，題目叫做『中日文化之交流，』這個講演，曾在『國聞周報』發表過。據我所能知道的，或許這是郭先生發表『中國古代社會研究』後，六七年來，重新發表自己歷史意見的第一次吧？可是這篇講演，實在說來，是太給人失望了。郭先生究竟還是前進着呢？停頓着呢？還是後退着呢？這篇演講，實在使我感到郭先生停頓和後退的惆悵。

郭先生對於文化發展的觀察，首先只是從社會外在的環境來觀察，而沒有從社會內在的矛盾來觀察，換句話說，就是沒有從社會生產力與生產關係的矛盾來觀察。這絕不是『老生常談』的調子，實在是因爲如離開了這點，而縱論任何方面的社會問題，就無從來抓着那里的核心，雖則或許在材料上能有相當的貢獻。這點郭先生本來是先我知道的。社會的歷史，是活的歷史，是千萬綜錯的歷史，關于生產力與生產關係的矛盾，並不是一個簡單的公式，也不是只懂了這個概念，就算是已懂了歷史。如果不能從各方面活的動態，抓取其具體的發展的法則；不能從其無限複雜和無限曲折的過程，暴露其矛盾的所在，那末，就把『生產力與生產關係的矛盾』背了千百遍，結果也是枉然。這里我們稍爲牽涉到關于社會歷史發展形態的一般和特點的問題：有一些人完全否認了社會歷史的發展的

一般性，只看到特點，而沒有看到一般，結論是說，中國是『特殊國情，』中國社會歷史和世界社會歷史無關，歷史唯物論不能應用到中國來。另有一些人則完全否認了社會歷史發展具體的特點，只看到一般，而沒有看到特點，結論是以爲中國社會歷史和其他民族完全一模一樣，世界社會歷史就是中國社會歷史，要說中國社會歷史某個階段的發展形態，有某種特點，那就是『否認』歷史惟物論。其實，前者固然露骨反對歷史唯物論，而後者也并不是歷史唯物論。歷史唯物論發現了歷史發展的一般法則，而又從一切歷史具體的發展，來闡發這一般的法則；特點是脫離不了一般，但除了特點，也就等于取消一般。我們這里，就要能夠結合一般和特點。說到這里，好像有點離開題目了，其實并不。郭先生在『中國古代社會研究』嚴格說來，只看到了一般，把中國歷史的發展機械地公式化了，而『中日文化之交流』的演講，嚴格說來，又走了一個極端，把歷史發展的一般法則抹殺了，而且甚至完全從歷史唯物論走開了。

在『中日文化之交流』裏面，郭先生曾提到過去的『中國接受外來的文化，本來是很有彈性的，能夠吸收，能夠熔化，』又提到過去『中國的文化在日本是浸潤得很透闢的。』然而郭先生除了舉例子以外，沒有從例子的證明，來闡發這些事實的原因。因爲平日郭先生所告訴我們和我們所希望于郭先生的，這種支離破碎的歷史演講，實在是不應有的。我對於日本歷史，確實是一個陌生的人，然而

不難了解的，過去中國文化的能夠在日本浸潤，實在是因當時中國是個先進的民族，而當時日本則是後進的民族，更具體點，就實際情形來說，就是因爲當時中國封建社會是已經發展到很高度的國度，而當時日本封建社會的發展還比較的很落後，正是如此，中國封建社會所已高度發展了的封建文化，就很容易被日本所吸收，所熔化了，因爲那正是當時日本封建社會所需求的，因爲那正是適應于當時日本生產力發展的程度。在另一方面，當時中國在東方是一個文化最高的國度，對于同等文化而且富有同等文化內容的國度如印度的文化，當然也能兼容並收，並且加以充實和發展，而對于較落後的國度的文化，也能採擇其個別的所長，和自己的東西融洽起來。這正如郭先生所說：『從前的中國，好像是一座很大的洪爐，無論什麼外來的東西，都可以消融下去，經過了一番的消化之後，成爲自己的東西』其實我這些話都沒有什麼大道理，爲什麼郭先生會忘記了？

可是，還有更重要的問題，是郭先生講演中所提出來的關于現代的問題，郭先生說：『由中國流到日本來的資本主義以前的文化，在日本是收到了莫大的成功。但是，到了資本主義的文化階段，却完全變了。中國同歐美接觸後，中國完全失敗了的，而日本則成功了。爲什麼日本接受歐美的資本主義的文化，收到莫大的成功，而中國接受歐美的文化，却會失敗呢？』如果說歐美資本主義文化，沒有給中國文化很大的影響，或者說在現代中國沒有歐美資本主義文化因素的存在，——這些看法當

然都是不對的。然而歐美資本主義文化在中國，則確如郭先生所說，失敗是失敗了。資本主義文化的沒有在中國成就，基礎上就是因爲資本主義生產方法不能在中國得到廣大和高度的發展，雖則資本主義生產方法在中國有過某種的趨向。中國生產力在海禁開放以後，還是沒有得到大規模的突變的發展。爲什麼在日本是那樣，而在中國是這樣呢？郭先生在這里指出了四個關于中國的原因：『第一是因爲中國地大物博……對于舊時的生產方法，還可以應用，數年前，我到過江西，看見還有許多的荒地，沒有開闢，江西是中國近代的中原，中原區域，尙且如此，其他的地方，自然不難想見……我們沒有繼續的努力，也就是因爲我們舊有的東西，能維持現狀而有餘。第二個原因是中國周遭的民族，對我們沒有促進生產的要求。……第三是因爲中國過去的文化，歷史太久，有了三四千年的固有文化，因此不免總是迷戀過去，對于新的加以拒絕。……第四是因爲……滿清入關，用科舉取士……。』郭先生這些話，簡直完全是過去別人家的『老生常談』，離開歷史科學的觀點是太遠了，根本上，把他們自己所牢記過的一般歷史法則忘記了。郭先生所說的第一個原因，簡直是太對于歷史事實歪曲了。有了『荒地』，難道中國人民就『能維持現狀而有餘』嗎？就使有些『荒地』，郭先生也應問一問那些『荒地』究竟是屬于誰家的呀？郭先生是熟于掌故，而且總是閱覽近代的新聞報的，郭先生應該知道數千年來直到現在，無數『鄉下人』根本就沒有田地的事實，這個事實，就使有些人過去認爲中國歷

史是『黃金世界』的現在也被迫而低頭承認了，而且還有在那里幻想烏托邦的對策的。中國文化的『落伍』果然是因爲『地大物博…能維持現狀而有餘』嗎？郭先生不太寃枉了現實的中國人民嗎？第二，郭先生所謂『我們周遭的民族，沒有高級的要求來促進我們的生產。』並且還舉過朝鮮人做例子，說他們只要買『品質低劣』的東西，『再好的東西，根本就沒有人買。』誠然，周遭民族的人民的貧困，也能剝奪發展生產的市場。可是：爲什麼日本資本主義，却已在朝鮮建立了自己的市場呢？難道那里的商品，不是日本資本主義的商品？可見這里問題不是在乎『我們周遭的民族，對我們沒有促進生產的要求，』而是在乎中國社會內在生產力的發展是否能在那里建立自己的市場。並且，最特別要注意的，資本主義的發展，首先的問題，不是依賴于國外市場的問題，而是依賴于國內市場的問題。而中國國內市場的問題，對於中國資本主義的發展，並未有解決。第三，關於『戀舊棄新，』這在各民族歷史上都有過這種人，現在各國也還多着呢？不只中國一國。當然，或許中國某種人更頑强些。可是郭先生會知道的，戀舊的究竟不是多數，而歡迎新的生活的，却是最大的多數。而這追戀舊文化的，首先是有自己的物質根據的。第四，關於『科舉取士，』應該必要指出的，這是中國社會本來停滯的『果，』而不是『因，』當然，『因』也可以變成『果，』可是問題應該從基本上處理，而對于因果關係，不能機械看待，但也不可流于詭辯。並且，這是郭先生所必知道的，『科舉取士，』在中國是『古已有

之，』不是從滿清才開始。

根據上面我們所分析的，可見郭先生指出的所謂『中國接受歐美資本主義文化失敗』的四個原因，或者是從外在的環境，或者是顚倒了因和果。郭先生這里的見解是完全失敗了。對於日本『接受資本主義文化成功』的原因，郭先生同樣地舉了和上面所說的四個反面的原因：『他們受了地理環境的限制，……舊時的生產方法，早已利用到了盡頭，所以非得進一步不可。其次是周遭的民族的要求，比中國也不同，或者就說剛剛相反罷。……日本雖然也有舊式的文化，但他的負担沒有我們中國那樣重。而在接受西方文化的時候，沒有異民族的阻礙，……』郭先生在這里也同樣地忽略了社會生產力與生產關係的矛盾的問題，結果也是沒有答覆了問題。

那末，我們應該怎樣來解決郭先生所提出的問題呢？第一，我們應該從社會生產力與生產關係的具體的矛盾，來觀察在東方各國如加爾所指出的『前資本主義的生產方法』（也就是封建生產方法）的內部堅固程度如何；第二，我們應該觀察開始西方資本主義對於東方各國所加的民族壓迫力量，這種壓迫力量與東方各國的舊封建殘餘勢力互相結納的程度如何，這種結納，如何把民族的壓迫力量，變成爲東方各國社會內在的鉅大或甚至成爲支配的因素，與舊封建殘餘勢力共同來壓抑生產力的發展。關于前者，誠如我們上面所說的，日本是後起的封建社會的國度，小農業與手工

業的家庭結合——這種封建社會細胞，沒有像中國那樣年代久遠的堅固；以至如在中國所存在的那樣重担的地租，和那樣重担的商業利潤高利貸利息所對於直接生產者的三位一體之慘酷剝削傳統，在日本年代當然也是要差些，內容或許還輕鬆些，因此資本主義生產方法比較容易打擊封建的城廓。第二，當時西方資本主義的民族壓迫力量，所加于日本的，比起所加于中國的，也比較輕鬆些，對于這點，郭先生的所謂『地大物博，』是有了說明的用處，因爲西方資本主義，正用最大的壓力來爭取中國這塊『地大物博』的市場，而放給日本一個『異軍突起』的道路。日本的資本主義是壯大起來了。然而中國却還是在外力的支配之下，並且更加深沉，而其和土著舊力量的結納，亦更加牢固不拔；中國資本主義廣大的發展始終表現着無望。這樣，事情是很明顯了，爲什麼『日本接受資本主義的文化，收到莫大的成功，而中國接受歐美的文化，却會失敗。』

在目前的中國，業已不是簡單『接受西方資本主義文化』的問題了。我們不能再走可以不走的別人家的舊路了。

關於上面的問題，我不再寫下去了。在我的旅途中，材料是缺乏，精神也相當倦怠。就是上面所寫的，我也不再加整理了。有問題將來還是可以討論的。不過還應當說幾句的，就是『吾愛吾師，吾尤愛眞理。』我希望郭先生對我這篇文章，不要以爲是有意地對不起郭先生。前天讀到郭先生在『知識』

上發表的一封信說：『…我們中國人却個個都是自我滿足的天才，自己幹的一切總比別人的好，自己毫沒有一點學問總要裝作一個滿腹經論的樣子，因之對於別人底好處是一概抹殺的，也唯恐別人有了一點好處。』郭先生的話，誠然是值得學習的，但我希望這里不會有這樣不幸的誤會。郭先生的『女神』，當我們年輕時候，所給我們的精神上的養料，我想這是我們所不能忘記的，而其後來，所表現那種孟軻所謂『大丈夫』的氣慨，在一般知識分子中，總是難能可貴的。可惜的，是他去國太久了，這在他的造就上，我以爲將是他最大的憾事。希望郭先生有回到故國來的一天。

一九三五年，冬。

——盍旦第一卷第四期——

附錄

水與結晶的溶洽（質文第二卷第二期）

席珍兄：

接到你的信已經五天了，因爲要等盍旦四期，所以直等到今天才來回答你。盍旦，今天接到了。××先生的批評我已經看過。我現在拉雜地寫些意見在下邊，你看如果用時便請摘出發表吧。

沫若四，二。

× × ×

××先生的意見大抵是正確的，有好些地方可以補助我的不足，尤其對於我的關契，我是十分感激的。

我那次的講演爲時間與環境所限，有許多的話，沒有說出。國聞週報所載的紀錄是從留東新聞轉載的，那篇紀錄和我的原辭更大有距離。東流上另有一篇更比較眞確一點。××先生假如是看見

了東流上的那一篇，或者也可以減少他些憂慮吧。

等質的文化容易溶洽，如清水之與濁水。異質的文化不易溶洽，如水之與油。我的講演所包含的不外是這個命題，而且記得當場也曾說過和這約略相同的話。然油與水幷不是完全的不能溶洽，用高度的壓力可以使它們生出 Emulsion。這高度的壓力便是 Revuoltion。而我十年來所關心的所主張的還不僅只是這水與油的溶洽，而是水與結晶之溶洽，東流的紀錄最後的幾句：

『利用我們優秀的頭腦：

批判地接受一切既成文化之精華，努力創造更高一級的新的文化。』

這兒所呼喚着的便不外是要溶洽水與結晶。

『接受資本主義文化』這個問題，在中國幷沒有『過去。』在中國目前是應該如何接受。有人主張『中國本位』的，這是半封建的意識。有人主張『全盤接受』的，這是布爾喬意識之翻譯。我們目前應該『批判地』來接受，接受遺產中之精華分子。要說沒有接受的必要，或那樣的問題是過去了，那却不免犯了點子 Kinderkrankheit。

我要請××先生安心：我從不曾『把歷史發展的一般法則抹刹』過，更從不曾『完全從歷史唯物論走開』過。就如××先生所說『就把「生產力和生產關係的矛盾」背了千百遍，結果也是枉

然』的一樣，我們須當把一切的資料占有起來。向公式的歸納也好。由公式的演譯也好，總要求公式之爲正確的公式。好在我們的先覺者們已經替我們歸納出了好些正確的公式來，我們目前就來做一個忠實的『公式主義者』也是可以不必怕人笑話的。『下略』