

10

449050

(5)

10

449050

(5)

子火之

10
44 p. 50

葉青著

為發展新哲學而戰

第一集

(『葉青哲學批判』之批判)

上海

真理出版社

出版

覺民先生指正

曹亨有敬贈

一九三七、六、三〇

葉 青 著

爲發展新哲學而戰

第一集

(『葉青哲學批判』之批判)

上 海

真 理 出 版 社

1 9 3 7

74279

序 言

我自一九三一年以來提出有幾個意見，如：哲學科學統一論、物質論觀念論統一論、哲學消滅論、思維科學論等等。因此引起了一種非難。它使我成爲“近兩年來在哲學上最受別人攻擊的一個”。而且“值茲批判葉青哲學風起雲湧之際”，就是“不長於哲學”的人“也受了一點批判空氣底籠罩”，要出來說話。於是居然有了乘此機會，想以批判我來“出風頭”的人。因此還出版有『葉青哲學批判』一書。

這是毫不足怪的。從來沒有一種新理論出來不受人批判

的。而且不僅批判，還有譏笑和謾罵，還有造謠和誣蔑，還有禁止、迫害和焚燒呢！你不見布呂諾 (Giordano Bruno)、加里列 (Galileo Galilei)、笛卡兒 (Réné Descartes)、霍布士 (Thomas Hobbes)、斯賓諾莎 (Benedicat Spinoza)、拉·梅特利 (Julien de la Mettrie)、赫爾維修 (Claud-Adrien Helvétius)、荷爾巴哈 (Holbach) 等人之所遭受嗎？這種情形，就在現今，也是一樣。所不同的，是中國新哲學界底保守主義者、宗派主義者和註疏主義者還沒有掌握政權，不能把中世紀底禁止、迫害和焚燒一一施行罷了。

但是有些朋友看見那種情形，分別給我以警告。有的說：你應該虛心接受別人底批評；有的說：你“成爲衆人批評底目標”，難道衆人都錯誤了嗎？有的說：你底意見矛盾錯誤，應該寫一個自我批判；……。這顯然是保守主義者、宗派主義者和註疏主義者圍攻我所發生的又一影響。

我對於他們，答覆如次：凡批評我的文章，只要見到，我都看了，我看得比你們多。但是沒有一篇可以使我心服。我底意見未被打破時，不能放棄。你們以爲批評我的人多就是我錯嗎？否，新理論常常受衆人批評。他們反對地動說，反對物質論，反對一切新思想、新學說。歷史告訴我們：少數先覺常能知衆人之所不知，並且以其所知去征服衆人，所以理論問題不能

訴諸投票。而在研究家，他只知有真理，不知有其它，反對他的人就再多，他也不理會。他只對真理負責，不對衆人負責。如果衆人反對他，他也反對衆人。勝利屬於真理，他怕甚麼？

因此，我決定以堅強的態度與保守主義、宗派主義和註疏主義爭鬥。凡批評我的，只有過分淺薄無聊的纔置之不理。此外俱要答覆。人家有一篇，我有一篇。我要奮起一枝禿筆殺出重圍！

『爲發展新哲學而戰』一書，就是這類文字底結集。過去我爲便於讀者之對照計，曾出有『新哲學論戰集』一書，把批判我的文字亦收入進去。現在因爲已有批判我的專書，這個辦法用不着了。只須把我底反批判文字編輯成書即得。以後擬照此多出幾本，假如有必要的話。

編底分類及其次序，看『新哲學底發展與“葉青哲學”』一篇即可知道。又，我底反批判文字，已發表過的，在編入本書時，往往有增加，特此聲明。

我相信：雲霧雖可遮蔽太陽，但不能永遠遮蔽太陽；一般讀者雖懼於“批判空氣”，總有不懼於“批判空氣”的人。只要這些人見到了我底反批判，或把批判與反批判對照，那就行了。這是撥開雲霧、掃蕩“批判空氣”的力量。

像這樣的人，我却遇着好些。他們都有信來表示他們對於

艾思奇、沈志遠、陳伯達等底“批判”之憤慨！以後有機會時，將選出一些發表。

我希望一切讀者拿出知有真理不知有其它的精神出來辨別是非，爲真理而奮鬥。舉凡傳統權威、教派勢力、“批判空氣”、個人利害、……都應該在我們底研究態度之前一起粉碎！

要辦到這樣，就須不爲片面的批判所蒙蔽。那些批判家（？），以斷取、竄改、捏造做方法的，就在利用讀者容易爲片面的批評所蒙蔽的這種弱點。怎樣纔能不爲片面的批判所蒙蔽呢？只有把批判的與反批判的文字對照地讀之一途。這也是研究底方法之一。願讀者先生留意於此。

葉青 一九三七，六，一〇。

寫在第一集卷頭

『爲發展新哲學而戰』底第一集，共有十四篇文字。有些是從前寫的，已經發表過；有些是現在寫的，在本集內還是初次發表。但其被收入成集，有一中心目標，即答覆艾生先生底『葉青哲學批判』和『哲學批判集』。其它已發表的和應答覆的統留在以後的集子中去。

但因爲本集以答覆艾生爲主，而艾生底書又是由單篇文章集成，所以我爲便於讀者對照起見，亦將未答覆的寫成單篇文章。這樣，重複就再所不免了。何況艾生底文字尤以重複爲

特色。總是把說了的話久說不已呢？我在寫時，雖然注意到了這點，盡量求少；但畢竟不可避免，即使要比艾生的少得多。然而對於讀者總覺抱歉，特此請求原諒！

還有，艾生底文字非常拉雜。他底書，不論『葉青哲學批判』也好、『哲學批判集』也好，都是一些雜湊的東西，凌亂無章已極。這當然怪不得他，他不過跟着艾思奇一流人走，無力著書，總用文章來湊。然而因為這樣，我底反批判，為便於讀者對照的，亦受其影響。雖在整個編制上比他底書有條理得多，但總覺有些拉雜。這也是應請讀者原諒的。

然而也有好處，就是便於對照。我希望讀者把我底反批判與批判對照地讀。先讀別人底批判，後讀我底反批判。茲將程序錄出如次：

『葉青哲學批判』	『為發展新哲學而戰』
為甚麼要批判葉青哲學	為甚麼要批判『葉青 ^{哲學} 批判』
何謂葉青哲學	新 ^{哲學} 發展與“葉青哲學”
評『哲學到何處去』	關於『哲學到何處去』
『哲學到何處去』並答葉青君	關於我底幾個理論意見
關於精神與物質	再談‘物質——精神——物質’
觀念論吸收了葉青	『費明巴哈論綱』與吸收觀念論問題
葉青之所謂思維科學	關於思維科學

井田形的人生哲學新體系	關於人生哲學
辯證法和加減法	辯證法底公式問題
『哲學批判集』	『哲學批判集』中之『葉青哲學批判』
如何處理形式邏輯	辯證邏輯與形式邏輯
內因論與外因論	內因論與外因論
哲學上的 ^{的綜合} 戰線與統一主義	物質論與觀念論
艾思奇哲學與葉青哲學之比較觀 哲學上的 ^{的綜合} 戰線與統一主義	對立物統一律底問題

此外，不是艾生的，亦可對照。

哲學會消滅嗎？	哲學會不會消滅嗎？
（『清華週刊』第四十五卷第三期）	（『為發展新哲學而戰』第一集）
葉青底“辯證的物質論”	關於“物質——精神——物質”
（『新哲學論戰集』第三組）	（『為發展新哲學而戰』第一集）
賣解者流底人生哲學	關於人生哲學
（『知識』第一卷第二期）	（『為發展新哲學而戰』第一集）

最後讀我底『應該怎樣批判“葉青哲學”』。

如果不對照，單依本集底次序讀下去，當然是可以的。這於問題底研究上還有好處。

在以上十四篇文字中，有幾篇是見於別的書報內的。這裏把它們收入，一部分是爲了答覆艾生底『葉青哲學批判』；一部分是爲了研究上的便利。此外，不用說，我也有把關於爲發展新哲學而與人爭論的文字一一收入，使此書成一系統的和完

全的結集的意思。

最後，希望讀者參加論戰，希望艾先生作針對的批判。

凡屬批判我的，尤其艾生先生，希望能照本集末『應該怎樣批判“葉青哲學”』一篇所說的理論要點和批判所在加以有力的抨擊！假如你們底批判是爲了真理，不該這樣嗎？

葉青 一九三七，六，一〇。

目 次

序言.....	1
寫在第一集卷頭.....	5
導 言	
爲甚麼要批判『葉青哲學批判』(答艾生)	1
新哲學底發展與“葉青哲學”(答艾生)	11
泛 論	
關於『哲學到何處去』(答艾生)	31
關於我底幾個理論意見(答艾生)	59

物質論觀念論統一論

- 關於‘物質——精神——物質’（答何封）…………… 85
 再談‘物質——精神——物質’（答艾生）…………… 97
 『費爾巴哈論綱』與吸收觀念論問題（答艾生）…………… 119

哲學消滅論

- 哲學不會消滅嗎？（答莊實）…………… 127

思維科學論

- 關於思維科學（答艾生）…………… 157

人生哲學論

- 關於人生哲學（答衛父）…………… 163
 再談人生哲學（答艾生）…………… 173

結 論

- 應該怎樣批判“葉青哲學”（告艾生及其他）…………… 181

附 錄

- 辯證法底公式問題（答艾生）…………… 191
 『哲學批判集』中之“葉青哲學批判”（答譚輔之）…………… 201

爲甚麼要批判「葉青哲 學批判」

在張東蓀問我要葉青哲學時，我曾聲明過“沒有葉青哲學”(註一)。但是我在近幾年中確曾提出有幾個意見，並又引起了新哲學界底注意。其特殊之處至於使艾生把它們叫做「葉青哲學」，並大動筆墨地批評起來。到最近，他更把那些批評文字集成一書，題爲「葉青哲學批判」。

(註一) 見我底「哲學到何處去」底序言五頁。

本來，任何人底意見一經提出即公諸社會了，說好說歹，完全由人，自己可以不必過問。因為批評對於他過去的研究和現在的研究並無關係，他儘可以照舊進行，研究家原只對真理負責，不對任何人負責的。但是我對於『葉青哲學批判』却要出來過問一下，給它一個反批判。

他曾經寫了一篇『為甚麼要批判葉青哲學』，說明其作『葉青哲學批判』的原因。現在我亦要把我要批判『葉青哲學批判』的原因說一下。為甚麼呢？

因為我自己不是一個單純的研究家而實兼為文化運動者。這就是說，我對於新哲學，同時負有定立它、闡揚它和發展它的責任。為了定立它，所以我寫有『胡適批判』、『張東蓀哲學批判』；為了闡揚它，所以我寫有『費爾巴哈論綱研究』和『論理學問題』；為了發展它，所以我寫有『哲學問題』和『哲學到何處去』。這些工作，我還在同時並做之中，要待一下纔專做發展底工作。因此，我對於否認新哲學的人和曲解新哲學的人，要本着我做定立工作和闡揚工作的任務予以糾正。批判『葉青哲學批判』，有宣明新哲學所蘊涵的精微大義而維護其正確路線的作用，既為闡揚工作之所在，亦為發展工作之所在，怎可不作呢？

這並不是主觀的喜好，有它底客觀原因在。因此，有從客

觀上加以說明的必要。

中國需要新哲學。雖然它底現階段還在由割據到統一的轉變之中同時又遭遇帝國主義底侵略，要消滅封建勢力、抵抗帝國主義以創造一近代的中央集權國家，沒有展開新的革命的直接局面；但是它一方面有了以新哲學爲世界觀的社會階層，一方面在五洲大通的今日不能不追蹤先進國爲新的革命作思想上的準備。思想以哲學爲中心，故須致力於新哲學底確立。所以對新哲學加以介紹和闡明，是一個必要的工作。

自然，這是時代的任務。因爲這樣，參加這個工作的，也就很多。但是人一多了，便良莠不齊。而中國文化，就在其近代化底階段上，因爲比先進國落後，便已低下得很了；而對於新的革命、未來的革命說來，當然更要低下。這樣，在新哲學方面便呈出良少莠多的樣子。於是說得深刻的雖有其人；而說得淺薄的，則所在皆是。通俗化者固然淺薄，就是所謂研究家亦往往缺乏常識。至於錯誤，更是顯然。他們“犯了不少的毛病，如犯了機械主義、公式主義等等”。這不能不給與批判，以擁護新哲學底真理。

並且新哲學在科學發展的今天，不能保守原狀。它是科學的哲學，應該隨着科學前進，表現出一種發展來。就是在中國，因爲輸入已相當地久，現在也不是解說名詞、介紹公式的時

代，而應該從事創造，發展它底理論。這是新哲學家底任務。然而中國因為方在離開封建的過程中，由地主階層底因襲思想和守舊觀念所形成的註疏主義，還有相當的影響。新哲學中的淺薄之徒，不能擺脫這種影響，遂對於新哲學底研究採取註疏主義底態度，一方面把新哲學派變成新子曰詩云派；一方面又只知抄襲複說，不事進取。於是造成了保守主義的風尚，至於反對創造、發展。他們以為新哲學家今天底任務就是宣傳。一說發展，一遇新說新解，即指為離經叛道，羣起非難。這不能不給與批判，以便利新哲學底發展。

並且中國底封建影響，還有籠罩新哲學界底所在，那就是由地方割據和行幫制度反映出來的宗派主義。受其影響者，對於新哲學抱關門主義，以為它是某黨某派底衣鉢，別人不能講。其實所謂某黨某派，不過一小團體而已，並不足以言黨派。然而他們還利用伊里奇（V. I. Lénino）底黨派性來裝飾其宗派主義。艾生則爽直地把黨派性改成派系性（註二）。於是代表一個階層的新哲學、代表一個時代的新哲學從此變為他們少數人底祖傳秘訣了。同一思想，別人說的不對，要他們說的纔對。假如別人說得愈對，他們攻擊愈烈。因為你不是他們那個

（註二）看他底『葉青哲學批判』初版六五頁和他（諛補之）底『哲學批

判集』初版九六至九七頁即知。

小團體中的人，你說得對，在讀者中起了作用，不利於他們底包辦把持，所以他們要攻擊你。艾思奇們對於新哲學家的批判，就是爲此。艾生們之批判我，亦是爲此。他“爲甚麼要批判葉青哲學”的“第四點”，說得很明白。然而這種小團體很多，於是他們又互相攻擊。艾生們之批判艾思奇和陳伯達們，即是一例。這種情形，酷像中世紀底教派。同一佛學而有法相、華嚴、天台諸宗；同一王學而有浙中、江右、泰州等派。你寫真胡開文，他寫老胡開文，完全是一種褊狹的門戶之見。這不能給與批判，以解除新哲學底束縛。

它一方面，在新哲學成爲時代需要時，那些具有急進心情的小市民，偏激成性，好走極端。因爲新哲學是物質論的，他便做出物質論得很的樣子，自命正統派。而其實，小市民底生活把他限制了，只能走上機械的物質論。在他愈物質論時，就愈反對觀念論，因而只把物質論與觀念論形而上學地對立起來。於是他底物質論便完全是機械論的，與實爲辯證法物質論的新哲學了無關係。對於辯證法亦然。他自命爲辯證法者，好像比辯證法底大師還辯證法十倍。因此，他澈底反對形式邏輯，要否認它底質。這種態度愈堅決，愈表明了他底立場是形式邏輯，以‘是——否——否’爲公式。所以形式邏輯絕對錯誤，應該簡單拋棄。於是他在口頭上是辯證法者，實際上却是

形式邏輯者。他底思想與辯證法無關。凡此都證明小市民所幹的完全是“把新的外衣被在舊的內容上”那種掛羊頭賣狗肉的不當。這不能不給與批判，以顯揚新哲學底本相。

同時，這班混進新哲學來的小市民、這班冒牌的新哲學家(?)，不止以機械主義、玄學觀點和形式邏輯來冒充辯證法的物質論，而且對新哲學盡量曲解和遺忘。凡可曲解的，他就曲解；不可曲解的，他就遺忘。因此，他對於新哲學的活動，實際上是搗亂。這是在市民底機械的物質論和形式邏輯受到了新哲學底批判時，市民在外面攻打新哲學不過，所以派遣他“化裝混進”新哲學來，一面可藉以知道它“陣營內的許多底細”，一面可以“做其搗亂後方的工作”。我們因此有做一個新哲學底“清黨”運動的必要。這不能不給與批判，以驅除新哲學底奸細。

最可惡的，是這班奸細之徒，爲完盡搗亂底任務計，常常裝出正統派底樣子，來批評這個、批評那個。好像做了賊的人，爲掩飾其爲賊，亦跟着人家大呼捉賊一樣。並且批評對於他，不僅有混亂觀聽的好處，而且可以藉此出出風頭。小市民是個人主義者，最好出風頭。他把批評、闡揚、發展，甚至於發表文字，看成是“出風頭”的事情。所以他也要來批評批評。然而他自己對於新哲學就根本沒有理解，又怎樣批評人家呢？於是拿

出卑劣手段從事於斷章取義、曲解原意和捏造錯誤的勾當。他自己底根據，則不是新哲學底理論和文獻，而是一兩本通俗的印末流的教科書——新哲學中三等以下的腳色寫的東西，如『新哲學大綱』和『辯證法唯物論教程』。結果，所謂批評，不過無理取鬧而已，東抄西襲而已。在客觀上，則蒙蔽讀者，使他們莫明其妙。這不能不給與批判，以澄清新哲學底論壇。

這便是我要批判『葉青哲學批判』的原因。總括一句，爲了打倒淺薄錯誤、反對保守複說、指摘派系成見、揭發冒牌假充、攻打曲解遺忘、掃除混亂蒙蔽，使新哲學得到正確的闡揚和發展，不能不批判『葉青哲學批判』。

本來寫“葉青哲學批判”的，不止艾生，還有通俗化者艾思奇、沈志遠、陳伯達等和所謂研究家張季同之流。但艾生雖無“創始之功”，却在這班人羣起批判之時著起書來。從各方面說，他都想當一個集大成者。他不僅是在形式上想超過他們，把說了的話拿來複說，譬如『葉青哲學批判』中的『辯證法和加減法』及『葉青之所謂思維科學』根本就是『哲學到何處去並答葉青君』中的兩節；而且在方法上亦想超過他們，把斷章取義、曲解原意和捏造錯誤那些卑劣的方法盡量使用，竭盡其斷取、曲解和捏造底能事。它方面，就在內容上，他也比他們更能謾罵、更能譏笑一些，雖然在理論底本質方面同樣淺薄、同樣錯

誤，批判在他們原就是謾罵和譏笑底別名呀！至於在動機上，他也比他們更爲露骨，他把“葉青在中國哲學界”（註二）的任務看成“出風頭”，又覺得“葉青在中國哲學界……出過不少的風頭”，（註三）所以要來批判他出出風頭。的確，他底動機在於乘着帶地主底研究方法之色彩的小市民教派批判“葉青哲學”時來出風頭，是十足的投機主義者。這怎不使我對於他底『葉青哲學批判』予以批判呢？

當然我並沒有對於艾思奇等底“葉青哲學批判”放鬆過一點。他們有一篇，我總有一篇。我底文字比他們的要長些，內容更有充分的積極性。至於他們底批判論據，沒有放過一個，則很顯然。

說明了我爲甚麼要批判『葉青哲學批判』後，對於艾生底『爲甚麼要批判葉青哲學』一篇，就算答覆過了。但對於那篇底其它錯誤，可說不重要的，亦須一談。

那篇底開首，就來一個捏造。他說：“記得不兩年前，北平『世界日報』副刊特別發起了一個葉青哲學底討論”。這全然錯誤。事實是一九三四年北平『世界日報』副刊在六月十二日刊有一篇介紹『二十世紀』的文字，因爲把『二十世紀』說得太好，

（註三）見他底『艾思奇哲學與新哲學之比較觀』一文（『思』月刊

第一卷第四期二六頁或『哲學批判集』七五頁）

引起了一種反對。於是雙方論戰，並各都加入了一些作者。從六月十二日到八月七日，共刊出有十一篇文章。(註四)雖然以後是否還有，我不知道，但那些文字裏面俱以估量『二十世紀』底價值爲問題。不過因我實際主編『二十世紀』，又寫文甚多，故附帶提及而已。艾生把估量『二十世紀』的討論改成“葉青哲學底討論”，顯然是反乎事實的捏造。此外，在他底文字中類此的捏造很多。他能夠把我未刊在『研究與批判』上的文字改成刊在『研究與批判』上的文字(註五)，神通廣大如此，還說甚麼！？

然而捏造是他底專長。所以在『爲甚麼要批判葉青哲學』一篇開首捏造後，不過十一行又捏造起來。他說：“葉青哲學並不就是葉青底獨創。他也有其淵源。——雖然不只是祖宗那一個人。——批判他，也間接批判了世界上的許多哲學者”。這完全撫拾我批判張東蓀哲學的唾餘。但我曾指出來了張東蓀底某些意見取自某些人，艾生曾經這樣嗎？所以未這樣的，就是沒有事實的緣故。如果有之，那便沒有“許多”而只有兩個，嘉爾(K. r. Marx)和恩格斯。(F. Engels)是的，艾生要批評

(註四) 此副刊名『社會科學』，北平底朋友曾給我寄有它底第三十六到第四十三期，共有八期。

(註五) 例如『揭棄形式邏輯問題』，『形式邏輯沒有通用底場合嗎？』二文。見『文化建設』第三卷第六期八八頁，或『哲學批判集』一〇八頁。

他倆又沒有胆量，只好以批評我的來掩飾其反嘉爾、反恩格斯的痕跡。這是市民派他混進新哲學陣營內來的目的之所在。換句話說，這也就是他底任務之所在。

好了，不再說了，他底捏造是說不完的，就此停住。

葉青 一九三七，五，一八。

新哲學底發展與“葉青哲學”

新哲學把一切都看成發展的，它自身能夠例外嗎？如果能夠例外，那它就不是發展的，因此它便不能把一切看成發展的了。於是一切皆發展從此不是普遍的法則，我們就不應該把它作方法拿來到處應用。所以新哲學在把一切都看成發展的時，它自身也應該是發展的。因此我們可以有辯證法底辯證法和唯物史觀底唯物史觀。

這一點，新哲學底大師是承認了的。看恩格斯說的這些話便可明白，這些話即：“物質論正同觀念論一樣，經過了一系列

底發展底階段。它應該隨着自然科學領域中做出的重大發現而修改它底形態”。(註一)新哲學即辯證法的物質論，原爲科學的理論，更應該隨着科學底發展而發展。科學在恩格斯死後，達到了空前的發展。新理論如電子論、量子論、相對論、波浪力學、無定原理等，層出不窮，並且非常重大。那末新哲學怎可以停止在原狀，不向前發展呢？

然而我們現在的通俗化者，正同十八世紀五十年代底通俗化者一樣，根本不知道這一回事，而只是株守師說。恩格斯對於這種情形會加以指責。他說：“五十年代底通俗化者，在德國零賣其庸俗的物質論，沒有在任何形式下超過其老師們底褊狹觀點。從那時以來自然科學底一切進步，只不過供他們作反對創造者之信仰的新證據而已。實際上，發展理論不是他們底事情”。(註二)這就怪不得今天底通俗化者不知發展理論爲何事了。艾思奇一流人便完全是這樣的。

不止通俗化者，就是研究家亦復如此。總之，大家都認定今天底新哲學課題不是發展而是宣傳。尤其「創造」二字，他們聽都聽不得。我從前說過「創造」二字，他們譏笑了多少回。現

(註一) F. Engels, Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique, Traduit Par Marcel Ollivier, Les Revues, PP. 59-60. 點是我加的。

(註二) Ibid, P. 63. 點是我加的。

在我把我要批評的艾生舉出來作例子。他在『何謂葉青哲學』一篇文中說：“在現在，我們既有宗師所發明而交給我們的武器，我們只要用這堅利的武器去攻擊敵人同時並磨礪這武器也就夠了，用不着再立一個“新體系”來”。

他們不止自己不做創造發展底工作，而且不許人家做。如果人家做了，他們就拚命反對，這班帶有封建的註疏主義的研究方式的中國通俗化者，其保守性比德國底通俗化者還厲害。因為中國封建的註疏主義的研究方式，即西歐中古底經院派的研究方式，完全是宗教性的，知有信仰而不知有研究。在中國，是孔步亦步，孔趨亦趨。凡孔子所未說的，他們就不敢說。他們認為孔子已把真理發現完了，其學問道德文章都已登峯造極，成爲聖人，我輩後生小子除了學他把他底話拿來註疏外沒有事做。中國底通俗化者因為中國正從封建時代分離，帶有濃厚的經院派或註疏派的色彩，所以一遇着新哲學上的創造發展，他們就斥爲離經叛道，大肆反對，吠影吠聲地狂叫。

這便是近幾年來，尤其近兩三年來，通俗化者甚至研究家要羣起圍攻我的一般原因。艾生在『何謂葉青哲學』上把這點表示得很明白。他不獨說了如前所徵引的話，而且在全文中表示出：當我“在哲學上無獨特之見並沒有所謂葉青哲學”時，“對於新哲學，對於新文化之推進，有其貢獻”，是“進步”的；當

我有了“獨有的意見”，“而且獨異於衆”時，便是錯誤的了，應該批判。所以發展新哲學就是我底罪案。這是多少保守啊！

在表面上，艾生好像是新哲學宗師底忠實弟子。然而在實際上，則是新哲學宗師底不肖門徒。第一，他違背了新哲學底理論。新哲學主張一切皆發展，他就不發展新哲學，從實際上來反對它。第二，他不發展新哲學顯見他對於師說不能發揚光大，因此他不能繼志述事，成爲了不肖門徒。第三，他底株守師說，不合其師恩格斯在責備德國十九世紀五十年代底通俗化者時對他的“發展理論”的遺言。所以艾生不獨是“恩格斯底最蠢的學生”，而且是恩格斯底不肖的門徒。

發展理論不超過了師說嗎？這是當然的。假使我們底世界觀和歷史觀是進化論的而不是保守論的和復古論的，那我們要承認後勝於前或青出於藍的原則。這無足怪，亦並不損其師之尊嚴。因爲任何偉大的學者，都是時代底產兒，其見解要爲時代所限。所以那個時代一過，他底學說便呈出了一種褊狹性，須要後人去解放它和超過它。一切學術思想底進步，皆繫於此。歷史上的物質論者，從古到今，雖然相師相承。假如後起的人“沒有在任何形式下超過其老師們底褊狹觀點”，那末物質論便沒有發展，並且也根本沒有物質論底歷史了。所以物質論不拒絕發展而需要發展。它是在發展中纔能存在的東西。

通俗化者之反對發展，在於把發展作違反師說解。其實不然。發展有種種形式，舉其要者，則有兩種。一是推廣師說，即把它應用於某種領域而得出新的理論。此新的理論在外觀上與師說不同，但在本質上則為師說之橫的推廣，而是它在某種領域的特殊形態。一是展開師說，即把它底邏輯向前推動而得出新的理論。此新的理論亦在外觀上與師說不同，但在本質上則為師說之縱的延長，而是它在新的時代中的特殊形態。在這兩種形式中，後一種可以有違反師說的，因為發展有走到其反對方面之時。“吾愛吾師，尤愛真理”，不應該嗎？但我們必須注意：在物質論自己底歷史上這種辯證的發展雖反對師說，却不反對物質論。反對費爾巴哈的辯證法的物質論，雖與機械的物質論相反，但並不與物質論相反。所以物質論者底發展和創造是推動物質論，對於師說的反對是形式的，實際則為師說底發展，它底邏輯底貫徹。這纔是師說之真正的繼承者。物質論史上如果沒有這樣的繼承者，還有物質論史嗎？至今還能有物質論之存在嗎？豈止物質論史如此，辯證法史亦然。所以嘉爾纔是黑格爾底偉大門徒。又豈止這兩種學史，一切學史皆然。智識底進步專賴此種有創造作用的繼承者。

這種發展，是必然的。因為智識有其自己底發展法則，任何保守派和復古派也阻止不了。雖然新的理論出來常常要引

起大多數人底反對，但經過一個相當時期便可獲得大多數人。因此，為發展新哲學而戰的人必然應運出現。同時，任何真理底發現者都是知有真理不知有其它的人，或則他不管大多數底反對埋頭工作；或則他與大多數鬥爭，為真理而戰。就是中世紀式的迫害和焚燒，都不曾阻止他絲毫。一個有時代性的新哲學，豈不能產生這樣的人？所以新哲學底保守派和復古派對於新哲學底發展也無如之何！

這種發展，是怎樣的呢？因為新哲學是科學的，所以我們應該把科學考察一下。科學發展到十九世紀，即已呈出研究各現象底關聯和發展之勢。到二十世紀，這種機運完全成熟，走上綜合地研究世界系統的道路。哲學底方法和任務俱被它吸收。在本質上，科學底理論趨於全面性底把握，如靜止與運動、空間與時間、連續與不連續等等，完全統一了。而在範圍方面，亦逐漸寬廣，甚麼都可用科學方法來研究，使成科學。並且由自然而社會的趨勢，表明它要達於思維。科學呈出了獨霸智識界的局面。

為科學理論的新哲學，在這裏可以很自然地抽出如次的一些理論來：

(一) 哲學與科學統一。這就是說科學吸收哲學。於是科學便帶哲學性，走上理論階段了。科學從此不停留在敘

述階段和說明階段。它由科學的科學達於哲學的科學了。所謂哲學的並不曾使它拋棄敘述和說明，所以仍是科學。不過哲學被吸收而已。

(二)哲學以存在與思維底關係為基本問題。主張存在決定思維的為物質論，主張思維決定存在的為觀念論。二者相矛盾，形成哲學底發展。假如用把握全面的方法，統一物質論與觀念論，說存在決定思維，思維也決定存在，但決定存在的思維仍為存在所決定，那末片面性的物質論和觀念論都沒有了，我們就把握着世界底全面。

(三)哲學是矛盾的，並以矛盾為其動力。在物質論與觀念論統一後，哲學便沒有矛盾，不能發展。同時存在與思維底問題解決，哲學沒有問題又研究甚麼呢？哲學消滅了。並且哲學存在於與科學對立之上，一與科學統一，被它吸收，哲學也就失掉其獨立的存在。這是必然的邏輯。

(四)哲學消滅了，科學發展了。於是科學獨霸智識界，成為了這個時代底唯一智識。從來被看做在科學外與科學對立或與科學無關的道德、藝術、人生觀等，或則注重應該、或則注重感情的，都要成為科學底領域。真理須以科學為標準，思想須以科學為依歸，凡不合於科學的都不能存在。有人說科學方法萬能，實則科學理論亦萬能。

總言之科學萬能。

(五)今日哲學所有的宇宙論(本體論附)、是自然科學底總論;人生論是社會科學底總論;獨有的,無科學研究的是認識論。這是哲學僅有的藏身領域。但若用科學方法來研究它,認識論便成了認識學。而且一切思維現象底研究俱可成為科學。在科學由自然而社會的發展中也要由社會而思維。所以思維科學是必然的。思維科學一成立,哲學便完全消滅,再沒有藏身之處了。為消滅哲學、發展科學計,應該努力於思維科學底建立。

(六)思維科學以研究思維現象為任務,可分為三大類。研究思維底工具者有圖畫學、文字學、數學。研究思維底活動者有認識學、論理學、方法學。研究思維底結果者有觀念學、智識學、文化學。此外,研究思維底敘述者有修辭學、文藝學(文學)等。以上各種,有已成立者,有待創造者,必然一一出現。成為專門的科學。

新哲學在這種情形中,必然是自然科學、社會科學、思維科學底總論,顯出它之為科學理論的本質。

以上六項,一是哲學科學統一論;二是物質論觀念論統一論;三是哲學消滅論;四是科學萬能論;五是思維科學建立論;六是思維科學論。我對於它們的說明,見於如次的著作中:

(一)在一底方面是：『張東蓀哲學批判』(第一編,II)；『哲學到何處去』I,II,III)；『胡適批判』(第二部份,I,二,2)；『費爾巴哈論綱』研究』(第七章)；

(二)在二底方面是：『哲學問題』；『一個新的哲學理論』(『中山文化教育館季刊』第三卷第四期)；『費爾巴哈論綱』研究』(第一章)；『觀念論不可吸收嗎』(『研究與批判』第二卷第七期)；『新哲學論戰集』(第三組)；『世界生成論』(『思想月刊』第一卷第一期)；

(三)在三底方面是：『哲學到何處去』(I,II,III和附錄)；『哲學問題』(第一章和第五節)；『費爾巴哈論綱』研究』(第八章)；『論哲學底消滅』(『新中華』第四卷第十九和二十二期)；『哲學不會消滅嗎？』(『清華週刊』第四十五卷第九期)；『關於哲學消滅論』(『研究與批判』第二卷第七期)；

(四)在四底方面是：『科學與真理』(『二十世紀』第一卷第一期)；『科學與思想』(同,第二期)；『科學與玄學』(同,第三期)；『科學與哲學』(同,第四期或『哲學到何處去』,II)；『自然科學與社會科學』(同,第八期)；『科學與人生觀』(『胡適批判』,第二部份,IV)等等。(此外則遍於全部著作之中,不能一一)

(五)在五底方面是：『哲學到何處去』(IV,-)；『論科學』(一一,見『科學論叢』第一集)；『科學之綜合』(『新中華』第二卷

第十九期)；『思維科學底必然』(『中山文化教育館季刊』第三卷第二期)；

(六) 在六底方面是：『哲學到何處去』(IV和P. 228)；
『作爲思維科學的宗教學』(『研究與批判』第一卷第十期)；『宗教的方法哲學的方法科學的方法』(『研究與批判』第一卷第五期)；
『宗教哲學科學』(同, 第九期)；『思維科學概論』(在寫中)。

以上都是就我所想到的說，當然不完全。但即此便可看出我在新哲學底發展中所做的事情了。

我對於這幾個理論的悟得，只有物質論觀念論統一論之再度注意纔從『費爾巴哈論綱』第一條來，此外均由自己研究所致。就是物質論觀念論統一論之初次浮現腦底，亦本於研究。這是怎樣的呢？由於我對於辯證法的認識與一般所謂新哲學家不同。他們只注意蘇聯新哲學家底話，這些人又只注意恩格斯底話，看重否定之否定。我則注意嘉爾在『哲學之貧困』中所說的正反合三階段底發展。因此，我把它看作辯證法底中心法則，說它是發展論，曾名之曰「動的邏輯」。用辯證法於研究，便是追迹發展：一說發展，就是正反合三階段；於是我底辯證法思維，就成爲理解我底研究對象底發展階段——正反合過程了。這種辯證法底理解和應用，是正確的。一看我底『黑格爾』序言(註三)和『新哲學論戰集』(初版, P. 332—6)，便可知道，

這裏不必重行解說。

在我用辯證法來看智識底發展時，就注意於它底正反合三階段之發現。由此使我把宗教、哲學、科學看成三種智識體裁或三種智識類型（智識類型論）；它們是由宗教而哲學而科學，一個產生一個，又一個代替一個的（智識進化論）；因此，哲學與科學有統一、分裂、再統一之時，形成了一個正反合過程，現在是合底時代，故哲學與科學統一（哲學科學統一論）；哲學自身底發展，亦採取‘物質論——觀念論——新物質論’底形式，呈出物質論與觀念論底統一（物質論觀念論統一論）；如此，哲學就消滅了，因為它一則為科學所吸收，一則沒有矛盾，發展終止（哲學消滅論）；支配這個時代的智識是科學，它不僅已經躍上智識界底王座，而且在發展之中，它要研究一切（科學萬能論）；哲學所研究的思維現象，可以由科學來研究，成立思維科學（思維科學建立論）；現在的研究課題，是思維科學，內容也可決定，有的已成立，有的可以創立出來（思維科學論）。這是我用辯證法考察智識所得的結論。

對於文獻，我是在敘述這些結論時纔去參證它的。有的，是在受了批評時纔去翻閱它，以便答覆所謂新哲學家的。然而一徵諸文獻，則無不合。『費爾巴哈論綱』研究』即是一個證

（註三）『黑格爾』一書，在莘莘書店出版。

明。於是那些結論遂與新哲學連接起來，成爲了它底邏輯底發展。艾生不承認這點而名之曰“葉青哲學”，並不妥當。我在『費爾巴哈論綱』研究』上說恩格斯寫『自然辯證法』把哲學消解於自然科學之中，嘉爾提出社會的物質論把哲學消解於社會科學之中，如果這是對的，那末上述那些結論就是把哲學消解於思維科學之中了。這怎能有甚麼“葉青哲學”呢？

那些結論，如前所述八點，其邏輯、其系統均非常顯然。但是寫『葉青哲學批判』的艾生，在『何謂葉青哲學』中竟弄不清楚。他說：““葉青哲學”底主要內容就是哲學消滅論；由此而發展成爲觀念論與“物質論”之綜合；更由此而建立思維科學，以完成哲學消滅論和“心物綜合論”。”，顯然久正確，並且不完全。整個的系統，如前所述之八點。

至於我底人生哲學論，如我在『一個人生哲學底新體系』和『人生是甚麼一回事』（註四）中所敘述的，則爲物質論與觀念論底統一論之應用。我對於辯證邏輯與形式邏輯、理論與實踐、內因論與外因論、因果律與函數律等問題的意見，皆不過辯證法底應用而已。不用說，這些都是對立物，處理起來，應該用對立物統一律纔是。同時，這都爲零星的意見，不成系統，且

（註四）前篇見『中山文化教育館季刊』第二卷第三期；後篇見『研究與批判』第一卷第六期。

與前述八點無關。

此外要談到的，是我對於新哲學的解說。辯證法的物質論在我則認為不止是辯證法與物質論底統一，而且是物質論與觀念論底統一、科學與哲學底統一。就前者說，它雖把辯證法與物質論統一了，但在敘述上則可或就側重辯證法而言，或就側重物質論而言，作兩者看。在辯證法方面，前已說過，我把它看成動的邏輯，以正反合為中心，注重它底公式‘正——反——合’，並寫成數學形式‘正+反=合’。同時主張敘述上的系統化，反對從來之混亂拉雜。這一看『黑格爾』底序言即可知道。在物質論方面，亦以主張敘述系統化之故，採取從來的分類，把它分成宇宙論（本體論附）、人生論、認識論三方面去敘述。在敘述一般哲學時亦如此。從前還把本體論獨立，使成四部份，以清眉目。這幾點是我對於新哲學的解說底例證。此外沒有一一談及的必要。

以上這一切，對於新哲學的發展和解說，我從來沒有稱說過。因為這在一個為真理而努力的人，只知向前探究，繼續努力，所獲得的是否正確，有何價值，他都無暇計較，一切皆聽諸時人和後人之公正的審核。我現在說到了一些，因為艾生在敘述和批評，同時他又要我“不客氣地反擊”，所以不能不一談。此外沒有別的意思。

只要這樣一談，我們就可看出那寫『葉青哲學批判』的艾生，在『何謂葉青哲學』中，對於“葉青哲學”的敘述，並不完全，而且沒有系統。如果說批判之前須先以認識，要弄清楚了纔說話，尤其對於清算式的批判應該如此，那末艾生根本就不懂得“葉青哲學”底範圍和邏輯，表現得非常拉雜破碎。這是很明白的事實。

更應該指出的，是敘述上的錯誤，他說“葉青哲學”，“如以時間來區分，大概一九三四年以前爲其哲學前期；一九三四年至現在爲其哲學後期。如以著作來分，則『二十世紀』上所發表的文章，如收集在『胡適批判』與『張東蓀哲學批判』內的又屬於前期；如在『研究與批判』上所作的，以及最近所著的『哲學到何處去』、『哲學問題』、『費爾巴哈論綱』研究』等著作，則屬於後期”。所謂前期，就是說“無獨特之見並沒有所謂葉青哲學”的時期；所謂後期，就是有獨特之見因而有所謂“葉青哲學”的時期。這樣的區分，顯然錯誤。首先要指出的，是『哲學到何處去』雖出版於一九三四年；其中各文，大都寫於一九三一和三三年，當然屬於前期。的確，在一九三四年以前的著作上就包含了我對於新哲學之不同的解說和發展的意見。單以後者而論，前述八點均見於一九三四年以前的著作中，請看如次的事例吧：

一(智識類型論) 見於『二十世紀』第二卷第六期三八至三九頁；『張東蓀哲學批判』第一編，1, 2和13；

二(智識進化論) 見於『二十世紀』第一卷第三期六八至六九頁；『哲學到何處去』二二八頁；『胡適批判』五五七至五五八頁；

三(哲學科學統一論) 見於『二十世紀』第一卷第四期底『科學與哲學』或『哲學到何處去』底II又『哲學到何處去』III, 一二(PP. 166—74)；『張東蓀哲學批判』, 第一編, II；

四(物質論觀念論統一論) 見於『二十世紀』第二卷第一期底『理論與行動』；又第二卷第五期二三至二四頁；『哲學到何處去』, III, 一 一(PP. 160—6)；

五(哲學消滅論) 見於『二十世紀』第一卷第四期底『科學與哲學』或『哲學到何處去』底II；『二十世紀』第二卷第八期底『關於哲學存廢問題』或『哲學到何處去』底附錄底一和二；

六(科學萬能論) 見於『二十世紀』第一卷第一期底『科學與真理』, 第二期底『科學與思想』等。這是貫穿我底著作的精神之一, 不必盡舉。

七(思維科學建立論)和八(思維科學論) 均見於『二十世紀』第一卷第四期底『科學與哲學』或『哲學到何處去』底

II, 又同書IV。

此外如理論與實踐、因果律與函數律、辯證邏輯與形式邏輯等底統一論，均見於一九三四年以前的著作中，不必一一舉例。所以艾生底分期，根本就錯誤對於各期的論斷，更不正確。

現在且看他底批評。最顯然的，就是他底話自相矛盾。我對於新哲學的發展和解說，被他稱爲“葉青哲學”的，他時而說是我底“獨有的意見”；時而又說“不就是葉青底獨創”，乃屬於“世界上的許多哲學者”；時而又說是“抄襲的古典哲學”，“復活舊哲學底整個體系”。這種矛盾，且不管它，但說我抄襲“世界上的許多哲學者”，究竟是那些哲學者，抄襲他們底甚麼，均未道出一句。說“葉青哲學”是“復活舊哲學底整個體系”，究竟舊哲學爲何，其整個體系爲何，我是怎樣復活的，我的與舊哲學整個體系底相同之處是甚麼，更未一一道及。那末艾生底批評不顯然是武斷瞎說嗎？如果他要以抽象和籠統自解，那我就請他具體地和詳細地說出來看看。

關於他說我底哲學消滅論與蘇俄新機械論者史提班諾夫等相同的話，我在出『哲學到何處去』時就已料到了有這類意見，曾在書末批判新機械論，並指出哲學消滅論底辯證法性質。現在艾生對於那些意見毫無批判而只抽象籠統地重說我批判過了的話，有甚麼意思？至於把哲學分類採用宇宙論、人

生論、認識論一點指爲不當，我在後面答覆，這裏不重說。

他對於哲學消滅論和物質論觀念論統一論等的批評，因爲後面有答覆，也不必重說。我感覺得他底批評意見非常簡單，只是到處複說。一本『葉青哲學批判』，實不過幾個簡單意見之複說而已。時而合爲一文，時而分爲數文，重複得不成樣子。像這樣的著作，不無聊已極嗎？

他給我的“機械主義”一個評語，是說我老是把統一分爲對立又把對立統一起來；並一定要採用“發生、發展、消滅一辯證法則”來看事物；且以正反合三段爲“硬性的定形的公式”，把任何發展問題“都套進”去。事實呢？他說如我先把智識分爲科學和哲學兩個對立的範疇而後統一起來；說哲學循着“發生、發展、消滅一辯證法則”，有發生、發展，故必然有消滅；宗教、哲學、科學底推移採取了正反合底發展過程。凡此不就是說我不該固執辯證法嗎？這是小市民底妥協性、折衷性和擺動性底流露。因此把辯證法看成“硬性的定形的公式”到處使用就是機械主義。那末辯證主義就是把辯證法看成軟性的無定形的公式時而使用時而不使用了。看，這不是辯證法底修正主義者嗎？恩格斯說辯證法是自然、社會、思維底運動和進化底一般法則，可以到處使用。艾生以爲不必這樣。那他不是恩格斯底修正主義者嗎？顯然的，他不僅辯證法。同時他不懂科學，

因爲科學就是此“硬性的定形的公式”之發現呀！並且他根本不懂機械主義。機械主義在與辯證法對待而言時是把事物看成固定的、不變的和反歷史的、沒有過程的。這不是恩格斯的『費爾巴哈論』第二章上說明了的嗎？艾生對於機械主義的無知變成了他對於恩格斯的竄改和修正。

其次說他給我的“形式主義”一個評語。所謂形式主義，他說我“深深感覺新物質論在形式上太簡單了”，要採取“舊哲學大綱上的”“宇宙論、本體論、人生論等”“給它配成四個柱子”，而我“所建立的宇宙論、本體論等等，完全只是名目、圖表、打合、雜湊、公式而無實際內容”。這表明他不懂得哲學分類。同時也表明他不願意把新物質論看成世界觀，說它是自然科學、社會科學、思維科學底總論，寫成哲學形式則有其相應於此三種科學的宇宙論（本體論附）、人生論、認識論底系統。並且還表明他不懂得哲學注重名目，科學注重圖表和公式，而新物質論則是集哲學和科學之大成的一個廣博的綜合。

最後我要指出的，是他抄襲我批評張東蓀的話來批評我的錯誤。我說張東蓀是二元論者，乃就其對於哲學問題的結論而言。艾生用以證明我是二元論者的話，都不是我對於哲學問題的結論而是我對於哲學問題的敘述。他把哲學問題底提出看成哲學問題底解決，顯然是曲解和捏造。至於在“物心綜合

論”一名稱下的內容，他又不徵引了。假如他再徵引出來，豈不證明我底意見是物質一元論嗎？所謂“物心綜合論”者，不過是以物質論吸收觀念論之簡單的名稱而已。讀『哲學問題』一書的人，若不懂得這些，便是理解無力或有意曲解。有一於此，都不應該隨便說話。艾生可以休矣！

一九三七，五，二〇。

關於「哲學到何處去」

引 言

在『哲學到何處去』一書出版後，我見到有幾種批評。最早是刊於『現代知識』第一卷第一期上的一篇；其次是刊於『研究與批判』第一卷第四期上的一篇。以後友人李建芳在刊於『文化建設』第二卷第三期上的『一年來的中國思想界』中有所批評。最近『文化批判』第二卷第二期上有署名艾生的，發表了一篇書評文字批評『哲學到何處去』。本來一書出版後，說好說

壞，全由讀者。但從學理討論上說，著者也有解答底必要。因此，我對於後兩篇要說幾句話。

李建芳批評『哲學到何處去』是從形式上立論的。這一點，我因爲『哲學問題』只是論究‘物質——觀念——物質’一公式，並以證明它底可能之故而引出了十三個類似的公式，所以那書底『後記』中解說它底形式時就一便答覆了，這裏不再說甚麼，專答艾生先生。

艾生批評『哲學到何處去』是從內容上立論的。這完全是那書所陳述的理論底討論。現在我把我底全部意見分成幾個問題來加以研究。

一 哲學與科學底關係

在哲學與科學底關係一問題上，艾生先生不知道哲學與科學統一於智識；而智識底發展是一元論的；並且採取辯證的歷程；使得智識史又同社會史一樣，可以劃分時代，各時代有各時代底智識。因此，他不理解我說的這個公式：‘哲學之包括科學——正，科學之脫離哲學——反，科學與哲學底統一——合’，而說我“只知硬用公式，於是就把哲學和科學之關係套上了一個正反合”。這裏，我要問問這位“自負不凡”的辯證法物質論者：我們對於哲學與科學底關係之研究，在方法上，可不

可以應用發展底概念去作一個歷史的追跡？可不可以探討這種關係底辯證性質？歷史上的事實是不是在第一期爲哲學包括科學，在第二期爲科學脫離哲學，在第三期爲科學與哲學統一？

這些問題，艾生先生底答覆都是一個否字。這正是他要來批評我的原因。那末我就不能不說艾生雖是自己表示他是一個辯證法物質論者，而實則對於辯證法物質論沒有理解，也不能應用。他底意見與一般市民學者如張東蓀一流人的沒有分別。

那末他底理由是甚麼呢？從他批評我的話中可以看出來的是他以為哲學和科學是“兩個不同範疇的東西”，不能“毫無分別地統一起來”。換言之，哲學是哲學，科學是科學。這就不能不承認它們兩者是從來就有的，永遠存在的。這樣，那就把它們兩者看成“絕對相區別的東西”去了。雖然他並不贊同這點，承認它們有相對的同一，然而這也只是在空間上、靜態上考察它們，沒有從時間上、動態上去歷史地論究它們底發展歷程。這不證明他只是用形式邏輯而沒有用動的邏輯——辯證法嗎？

因爲他只用形式邏輯，所以他不理解哲學與科學底對立。其實，這是有事實存在的，不可否認。科學“偏於觀察、感覺、經驗

的證明”(註一)，哲學“偏於冥索、玄想、抽象的論理”(註二)，完全是正確的。他以為這樣是“把這兩個東西絕對地區別起來”了，實則我並沒有。他說這話表明他忘記了我曾論究過哲學與科學底統一和再統一。假使他沒有忘記，就可知道我是相對地理解哲學與科學底對立，否則有甚麼統一和再統一可言呢？所以他說我“把這兩個東西絕對地區別起來”，是錯誤的。

他為甚麼不贊成我把哲學與科學看成對立物呢？因為說哲學偏於冥索、玄想、抽象的論理，就“把哲學純全看為是觀念論的舊哲學，而忘掉了與科學相符的辯證物質論的新哲學”。其實，他所說的新哲學，在我是作為哲學與科學統一後的綜合——「哲學-科學」或「科學的哲學」看的。與科學對立的哲學，是黑格爾(Hegel)以前的哲學。所以說我“忘掉了……新哲學”的話，是不正確的。

那末我說哲學偏於冥索、玄想(註三)和抽象的論理是不

(註一)「哲學到何處去」，辛聖，初版，三九頁。

(註二) 費爾巴哈，我把他看成是人類學家。如果說是哲學家，那就是十八世紀法國物質論的繼承者。這一點，可以答覆現代知識上的批評。如果說，與科學對立的哲學是費爾巴哈以前的哲學，也很可以。這一點，於我“忘掉了與科學相符的辯證物質論的新哲學”沒有關係，因為那個新哲學總是在費爾巴哈以後。

(註三) 艾生說我以為哲學“重理想”的“理想”二字，我沒有說過，亦不能承認。因為理想是ideal，為思維底結果，不是思維(腦底運動)。我所說的冥索、玄想、論理，都是思維或思維方式。

是“又把哲學從科學中剝離，把觀念論的舊哲學”而忘掉了與觀念論相反的機械物質論呢。第一，須知說哲學偏於冥索、玄想、抽象的論理，只是說是偏，並不會說哲學絕不用觀察、感覺、經驗的證明。第二，須知觀念論也還不是絕對的冥索、玄想、抽象的論理，因為絕對的冥索、玄想、抽象的論理在事實上不可能，在理論上則反於一切物質論底認識論，不能成立。第三，須知科學也只是偏於觀察、感覺、經驗的證明，並不是它就不冥索、玄想、抽象的論理，僅僅成分不及哲學之多而已。第四，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。物質論既然也用冥索、玄想、抽象的論理，觀念論又用得很多，那就說哲學偏於冥索、玄想、抽象的論理，沒有甚麼不妥當的地方。所以恩格斯 (F. Engels) 也像這樣看哲學。(註四)

除此以外，艾生先生所批評的是說我“不知道科學本身之變動、進步、發展，而只知道哲學之否定科學；……更不知道哲學本身之矛盾、發展、進步，而只看到哲學之應消滅的部份，科學中之觀念論的成分、即不科學的成分，……一點也沒看到。至於促進科學、解放科學，要把新哲學注射入科學，……更

(註四) 參看他著Ludwig Feuerbach et la fin de la Philosophie Classique, Traduit Par M. Ollivier, Le R. vues, P. 98.

是萬想不到”。(註五)這一些話，一點也不能用以批評我底『哲學到何處去』。因為我在那書上所論究的問題，是哲學與科學底關係，屬於“科學本身”和“哲學本身”的，當然沒有說及的必要。因此，對於“科學中之觀念論的成分。和我們應該“促進科學、解放科學”的事，也沒有說及的必要。至於“把新哲學注射入科學”，更是另一回事，艾生在批評『哲學到何處去』，為甚麼連它底任務都沒有弄清楚？

別一方面，我是不是對於那一切都不知道呢？完全知道，只要讀過我底全部文字的人，就可相信我這句話。試以“把新哲學注射入科學”一點做例子。問問艾生先生，我底『科學與玄學』(註六)不是用新哲學去解說科學而給予它以新的內容嗎？

最後我要請艾先生注意：把哲學與科學底關係限於交互作用，那就一方面用二元論看它們，別方面用形式邏輯看它們，根本不正確。只有把哲學與科學底關係從發展上理解為統一、分立、再統一之歷程，纔是辯證論者底態度，並且方合於事實。這一點，也望讀者特別注意。

二 哲學底消滅

(註五) 引文中的……，只是一個「他」字，意指着我。

(註六) 『二十世紀』第一卷第三期。

在哲學消滅底問題方面，因為艾生先生不主張用辯證法去考察哲學與科學底關係，根本不理解它們在歷史上的過程是統一、分立、再統一，當然不懂得我底哲學消滅論。那末他有甚麼理由來批評它呢？

他底理由，一貫地是形式邏輯。我已說過他對於哲學與科學底關係主張用形式邏輯去考察那一點。因為這樣，哲學與科學是平行的、永存的。於是哲學底發生、成長和死滅底事實，就為他所不能想像。因此他公然表示我對於哲學“使用了……變動的、歷史的、有生長死滅這一辯證論的觀點”之不當。好一個辯證論者！現在我要問問艾生先生：哲學是否為一歷史的產物？如其是，它是否也有生長死滅底過程？如其不是，那末請你自己揭下你底辯證法物質論底面具吧。

艾生先生底方法完全是形式邏輯。所以他在把哲學與科學看成“兩個不同範疇的東西”後，就給它們分封，說它們各有領域，各有任務。他以為它們底對象雖“同是自然、社會、思維，即是整個的宇宙”，但是“哲學所論究的是整體、是一般、是綜合；而科學所處理的則為部分、特殊。……所以不怕各種科學十分進步，……哲學底對象並不因之消滅。反之，正因為各種科學日益專門，而所研究的領域愈益深狹，便愈要一種綜合的研究，求其一般的、概括的、共通的理論，原則”。

這與張東蓀們底意見完全相同，我已經批評過了。在『哲學到何處去』上，我不是曾指明“科學底發展，一方面是分底趨勢，它方面是合底趨勢”（註七）嗎？艾生先生不反駁這些話而又把張東蓀們說過的拿起來說，實在沒有答覆底必要。並且在近出的『哲學問題』上還提出有反駁科學不研究綜合之說的另一個論據（註八），可以參看，這裏不再說甚麼。

但必須要聲明的，是自待爲辯證法物質論者的艾生先生那些話，完全是反於辯證法物質論立說者恩格斯的。恩格斯說科學發展到十九世紀，“本質上已成爲了現象底科學，事物底起源和發展以及聯絡這些自然現象爲一大整體的關係底科學”。他於是舉出生理學、發生學、地質學並及於細胞、能之轉變、進化論三大發現後說道：“由於這三大發現和爲自然科學所實現的巨大進步之賜，我們今天不僅大體上指出自然各種領域內的現象底關係，而且指出各個領域底關係。並且用實驗的自然科學提供的事實，描畫大概系統的自然關係底一般圖案。這在從前是叫做自然哲學的底任務，現在用不着了。因此在今天，自然哲學是確定地廢棄了。所以一切恢復它的企圖在今天不僅沒有用，而且是開到車”。（註九）而自恩格斯死後

（註七） 看那書底五六頁。

（註八） 看那書二七五至二七六頁。

到現在，科學比那時更加進步。電子論、量子論、相對論、光粒浪論等，尤富於哲學底意義，質與量、粒與波、時間與空間都統一了，還用得着甚麼哲學來做綜合的研究呢？

自然，這是以辯證法之出現為前提的。所以說，“今天要達到一個滿足我們底時代要求的“自然系統”，只需要辯證法地明白自然科學底結果”（註九）就夠了，“不再需要高置於其它各科學之上的哲學”。（註一〇）這時，艾生先生必然要說：辯證法不是哲學是甚麼？的確，他不贊成哲學消滅論的，我看就是這點。不錯，辯證法是哲學，恩格斯且說它是“從一切舊哲學剩下並能夠存在的東西”，“其它一切都消解於自然和歷史底實證科學之中了”。（註一〇）但是這只在就辯證法底來源而言，若其證實和能成為科學理論，則由於科學照應了它。因此它可說是科學底產物。所以恩格斯說：“自然是辯證法底證據，而且應該說近代自然科學為這個證據供給了極為豐富並且益增加的材料，結底致使這些材料證明了自然底歷程是辯證法的而非玄學的”。（註一一）這不表明辯證法到此時已由哲學的變而為科學

（註九）F. Engels, Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique, Traduit Par Marcel Ollivier, les Revues, PP. 95—98. 點是我加的。

（註一〇）F. Engels, Philosophie, Economie Politique, S.ocialisme, (Contre Eugene Duhring), Traduit Par Edmond Laskine, Paris, 1911, P.12. 點是我加的。

的嗎？這兩種辯證法底不同，正同道爾頓 (John Dalton) 底原子論與德謨克里特 (Democritus) 底原子論一樣。因此，科學的辯證法，即物質論的辯證法，不在消滅之列。這是我在『哲學到何學去』上表明的了。

在事實上，科學的辯證法就是物質論的辯證法。為自然科學所證明的辯證法便即是它。而物質論的辯證法為機械的物質論與觀念論的辯證法之綜合。由此，一方面形成了物質論的辯證法和辯證法的物質論，它方面就消解了觀念論和機械的物質論。古典哲學於是消滅了。恩格斯說的“古典哲學之終結”（註一），就是指的這個。我則以為古典哲學之終結就是哲學之終結，提出哲學消滅論來。

艾生先生於是說道：“所謂古典哲學之終結，並不是哲學之終結，……像這樣斷章取義，牽強附會，只暴露其“畫虎不成反類犬”，這是恩格斯最蠢的學生”。其實，我所說的古典哲學之終結就是哲學之終結，原來也是恩格斯底意思。因為所謂古典哲學，就是哲學，為介在智識史上宗教與科學之間的智識（註一）。它有不同於宗教和科學的方法和性質。以個人底思維

（註一） Ibid, P. 9.

（註二） 表現於他底『費爾巴哈與古典哲學之終結』一書，引語即是這本書底名字。

（註三） 關於這點，詳見我底『宗教哲學科學（研究與批判）』第一卷

建立一個說明整個世界的系統為特徵。關於這個，恩格斯說過我們一經明白——沒有人比黑格爾更好幫助我們明白——了哲學底任務在於每個哲學家單獨來實現那僅僅只有全人類在其繼續發展中纔能做出來的事，——我們一經明白了這點，在「哲學」一字底傳統意義上的哲學，就歸於結束了”。（註一四）問艾生先生：我底“斷章取義，牽強附會，……”“畫虎不成反類犬”，……”在那裏呢？再問一句：誰是“恩格斯最瘋的學生”？

讓我繼續徵引吧。恩格斯說了上面那些話後接着說道：“這是隨着黑格爾，哲學在一般形式下終止了，一方面因為他把哲學底一切發展大規模地歸納於他底系統中，別方面因為他無意中給我們從系統底迷宮外指出一條到實證地真實認識世界的路”。（同註一四）因此，黑格爾以後便不再有哲學。反對這種見解的艾生，在批評我時竟批評了恩格斯。他真不愧是修正主義者！

如果說“黑格爾以後便不再有哲學，那末辯證物質論也不算是哲學了。這真是滑天下之大稽！”——艾生先生於是發出了這樣的抗議。恩格斯似乎知道他有這種“最瘋的學生”，所以也在一八七八年就寫了一個答案。他說：辯證物質論，“它不再

第九期)和『恩格斯必然』(『中華文化教育館季刊』第三卷第二期)。

(註一四) F. Engels, Ludwig Feuerbach. …… , PP. 41-2. 點為我所加。

是看作哲學的哲學，而是一個應該不在有單獨存在的科學底學中乃在各種實證科學中自己證明並自己實現的簡單的世界觀。所以哲學在這裏與伏赫變(aufgehoben)了”。(註一五)艾生先生見過這幾句話嗎？懂得與伏赫變嗎？讓我給你解釋幾句吧。所謂與伏赫變，是含有消滅、保存、昂揚三個意思的。消滅的是甚麼，觀念論和機械的物質論(註一六)。保存的是甚麼？辯證法和物質論底邏輯公式。昂揚的是甚麼？把辯證法與物質論結合後成了一個物質論的辯證法，一個辯證法的物質論。這兩個東西為科學所證明，正確性遠勝於從前。它們可以叫做科學的結論。因此為科學理論底邏輯公式，應該看作是哲學與科學統一後的東西。這是與從前那以個人底思維建立出之說明整個世界的系統迥然不同的。“以科學為根據”的哲學，即使叫做哲學，其意義已不如從前。“它只是純粹理論或第一原理底意思。”(註一七)這是我們應該注意的。(註一八)

這樣的哲學，我是不是也把它消滅了呢？沒有。我在『哲學到何處去』上說：“在科學與哲學底綜合中消滅的哲學是……”

(註一五) F. Engels, Contre Eugene Dühring, P. 173 註為我所加。

(註一六) 詳見我底近著『哲學問題』二七一至二七五頁。

(註一七) 『哲學到何處去』二三三頁。

(註一八) 請看『哲學問題』前述註頁至二八一頁。

本義的哲學、原來的哲學，即哲學的哲學。更明白地說，那是上繼宗教、下啓科學而介在其間來支配智識史的一種研究體裁和智識體裁”。(註一九)辯證法物質論是“以科學爲根據”，並不是獨特的研究體裁和智識體裁，自可與科學並存。這是我在那書上說得很明白的。無奈艾生先生竟無理由地指爲“強辯”，並反說我“不應無條件地、無分別地把所有哲學都消滅否定”。然而這不證明他對於我底書沒有理解嗎？

至於他說“哲學消滅論是機械論的觀點”，因而我底結論與蘇俄新機械論“可算志同道合，不謀而合了”，全然沒有理由。關於蘇俄底新機械論，我有一個批評，並曾說過如次的一段話：“哲學消滅這個命題與新機械論沒有關係，……。如果說這個命題是機械論的，那末應該有它底邏輯根據。機械的物質論是立於形式邏輯之上，而把事物看成靜止的、固定的、永遠存在的。〔因此用它來看哲學，其結論爲哲學永存。反之〕說哲學消滅，正是把哲學看成變動的、歷史的、有生長死滅之過程，合於辯證論的觀點。若以爲說哲學消滅是機械論的，難道要說哲學永存纔是辯證論的嗎？……我曾引出恩格斯說哲學消滅的話很多。然而不敢展開邏輯、只是株守師說的研究家，卻又不注意，彷彿故意遺忘的樣子。我曾再三引述過。難道那些話也

是機械論的嗎？恩格斯也是機械論者嗎？這一點，我要求那以哲學消滅爲機械論見解的人，明白答覆”。這都是在『哲學到何處去』上說過的（註二〇）。艾生先生對於這些話默無一言又來說哲學消滅論是機械論的，把我看成蘇俄新機械論者底同志，究竟是甚麼用意呢？這全不是討論學理的態度。只知成見用事，有甚麼用？

最後，我請艾生先生答覆這個問題：說哲學是永存的因而說哲學無生長死滅之過程，與說哲學不是永存的因而說哲學有生長死滅之過程，二者那一個是機械論的見解？那一個是辯證論的見解？這是我希望有一個明白答覆的。

三 物質論與觀念論底統一

關於物質論與觀念論底統一，艾生先生說得很簡略。但應答覆的是如次一段話：“物質論和觀念論能夠統一嗎？嘉爾底辯證物質論是觀念論與物質論之統一嗎？我們知道葉先生之所謂統一，又並不是奧伏赫變，而只是單純的相加。如他在旁的地方說的，辯證物質論——觀念論加物質論。……可憐戰鬥的辯證物質論，一經葉先生去了勢又滲和了雜質，便成了一個和平的二元論去了”。

（註二〇） 二二六至二二七頁。

這些話，沒有一句妥當。

我們知道，物質論和觀念論是兩個對立物，爲甚麼不能統一？只要艾生先生放下形式邏輯，一用辯證法去看它們，就覺得是可以的，你要宣告對立物統一這個法則不適用於哲學嗎？但是恩格斯說過：“辯證法不是別的東西，只是自然、人類社會、思維底運動和進化之一般法則底科學”（註二一）。既然思維也在辯證法底管轄之下，那哲學底思維怎能例外？因此我們應該用辯證法去統一物質論與觀念論。

費爾就是這樣的。在他統一黑格爾與費爾巴哈（L. Feuerbach）時，就把物質論與觀念論底統一做過了。人們只知道他統一辯證法與物質論，而不知道這事，已經可惜了。然而艾生先生在我詳細說出後反來反對，不更可惜嗎？黑格爾是觀念論的辯證法，費爾巴哈是機械的物質論，把這兩者統一，則可得出辯證法加物質論和觀念論加物質論兩個結果。關於辯證法加物質論，艾生承認了；關於觀念論加物質論，他却表示反對，不肯承認。

理由呢？就是相加不對。因爲單純的相加不是奧伏赫變。好，那末你爲甚麼不反對辯證法與物質論底相加呢？如果你說辯證法與物質論底統一不是相加，那又是甚麼呢？老實說，你

（註二三） F. Engels, *Contra Eugene Dühring*, P. 177.

是形式邏輯底“俘虜”，根本沒有懂得用辯證法來考察物質論與觀念論這一回事。不滿意於相加而指為非與伏赫變，乃是一種口實。

究竟「相加」二字對不對呢？也有對處。試以辯證法與物質論合成為辯證法的物質論和物質論的辯證法一點來說。你能否認辯證法的物質論和物質論的辯證法二者中各含有辯證法和物質論兩個構成部分嗎？所以相加底意思等於綜合。綜合是正反合底合。用公式表之，即： $合 = 正 + 反$ 。凡不反對合或綜合這兩個名詞的人，都沒有理由反對相加這個名詞。然而艾生先生竟要只反對相加這個名詞，不是缺乏融會貫通底思維能力，即是成見用事，二者必居其一。

這裏我要解說一句： $合 = 正 + 反$ ，那末合不是一個數學的總和嗎？其實，就某一方面看來，合是數學的總和。但數學的總和在實際上就是化學的總和。要知道‘ 2 氫 + 1 氧 = 水’這種化合還是用數學的公式表示的呀！所以說合 = 正 + 反，乃是用數學的總和之形式來表示化學的總和之內容。一個理論要公式化，必須採取這種方法。

明白這點，就可知道我說辯證的物質論等於物質論加觀念論，有時並寫成這樣： $辯證的物質論 = 物質論 + 觀念論$ ，乃是把辯證的物質論為物質論與觀念論底綜合或統一這個理論

公式化的辦法。如果我們把「辯證的物質論 + 觀念論 = 綜合論」寫成這樣：

物質論 + 觀念論 = 辯證的物質論

就更容易說明。因為這個意思與如次的公式相同：

物質論 — 觀念論 — 辯證的物質論

這個公式底意思是說辯證的物質論爲物質論與觀念論底綜合或統一。所以它與上面的公式相同。但這兩個公式底形式則不一樣。前者是數學的（就形式而言，實則爲化學的）公式，後者是辯證法的公式，兩者相通。不過辯證法底公式只有三項，數學的公式則可超出三項以上，至於無限。所以辯證法的公式可以寫成數學的公式，數學的公式不一定可以寫成辯證法的公式。但只要是三項的，都可以寫成數學的公式。我們既不懷疑辯證法的公式，爲甚麼要懷疑數學的公式呢？

所以加就是合，相加就是綜合。要問相加是否與伏赫變，只要一說綜合是與伏赫變就對了。誰反對綜合是與伏赫變呢？雖然這樣，我仍不妨再說幾句話。從事實上，只有我們相加的是觀念論的辯證法和機械論的物質論，而所求的結果若爲辯證法的物質論和物質論的辯證法，那便是選擇觀念論的辯證法中的辯證法與機械論的物質論中的物質論來相加。所謂選擇，便必有所拋棄。這時拋棄的是觀念論和機械論。而相加結

衆所得的，是一個新的東西。物質論的辯證法既不同於機械論的物質論，亦不同於辯證法的觀念論；同樣，辯證法的物質論也既不同於觀念論的辯證法，亦不同於機械論的物質論。請問艾生先生，在相加之中有保存、有消滅、有昂揚、不是與伏赫變是甚麼？

如果說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，我並不在字句名詞上來堅持。因為我覺得狙底故事，是富有教訓的。

宋有狙公者，愛狙，養之成羣。食置將限其食，恐狙不馴，先誑之曰：“與若芋朝四而暮三，足乎？”衆狙皆起而怒。俄而曰：“與若芋朝三而暮四，足乎？”衆狙皆伏而喜”。

(註二二)

請艾生先生原諒我這個比喻吧。

關於觀念論和物質論底相加，一切都與辯證法和物質論底相加同。這一點，我不獨說過，而且徵引過嘉爾底話。艾生先生既沒有說出反對我底話的理由，也沒有說出反對嘉爾底話的理由，僅可不理。何況我在近出的『哲學問題』中已從理論上詳細說明了，擬寫的『費爾巴哈論綱』研究』一書裏將從文獻上予以闡明呢？但必須說一句的，是艾生完全不懂得嘉爾不

(註二二) 這個故事，見於『列子』和『莊子』二書。

讓觀念論發展行爲方面而主張實踐並高揚實踐的意義。請你看一看『費爾巴哈論綱』吧。

『費爾巴哈論綱』底一個重要精神是哲學不止解說世界，還要改造世界。它比只主張解說世界的進了一步。但這不是輕視解說世界，而是嫌解說世界的不夠。解說世界，在『論綱』上是就認識而言、觀照而言。這顯然指的是物質論，即從來的物質論，連費爾巴哈的也包括在內的，所以指的是機械的物質論。改造世界，則就實踐而言。實踐是行爲，而發展行爲方面的爲觀念論。一說觀念論，則爲觀念論之後殿的黑格爾當然包括在內。如果用公式表之，則機械的物質論是：

$$\frac{\text{世界——觀念}}{\text{認識}}$$

觀念論是：

$$\frac{\text{觀念——世界}}{\text{實踐}}$$

這只要懂得物質論主張物質產生觀念，觀念論主張觀念產生物質，其公式爲‘物質——觀念’和‘觀念——物質’，便可明白的。因爲物質產生觀念即等於世界產生觀念，觀念產生物質即等於觀念產生世界，所以兩種公式在意義上完全相同。但是嘉爾不滿於物質論只主張環境造人，因而批評費爾巴哈把理論

與實踐分離。同時他又不滿於觀念論，說它不適於發展行爲方面，因為它只是抽象地發展，未能如實地認識。那末怎呢？統一它們。換言之，把兩個公式加起來，使成這樣：

$$\begin{array}{c} \text{世界——觀念——世界} \\ \text{認識——————實踐} \end{array}$$

消去重複的「觀念」二字，便成：

$$\begin{array}{c} \text{世界——————世界} \\ \text{認識——————實踐} \end{array}$$

認識就是理論，所以認識與實踐統一，就是理論與實踐統一。然而很可怪的是大家常常說理論與實踐統一，竟不知道那是以‘世界——觀念——世界’一公式為前提和內容的一點，食古不化至於如此。而‘世界——觀念——世界’，依我在前面的指明看來，即是‘物質——觀念——物質’。那末這不是把物質論與觀念論統一了嗎？說嘉爾底辯證物質論不是物質論與觀念論之統一的艾生先生，不懂得『費爾巴哈論綱』，未免可惜。

至於說這個統一是相加，事實非常顯然。‘世界——觀念——世界’，為‘世界——觀念’和‘觀念——世界’底相加。相加就是綜合，就是合，所以就是奧伏赫變。這可以由辯證法加物質論等於辯證法的物質論和物質論的辯證法而推得其說明，不必再講甚麼。在這個過程中否定了觀念論，並否定了機

械的物質論。我已經在『哲學到何處去』上說明這個爲黑格爾、費爾巴哈之批判的繼承者底工作，當然是“一個歷史的發展，而不是一個空間上的相加”。我所謂相加，就是統一，乃這個辯證過程在合底階段上的說明而已。那末艾生先生說我“在這兒之所謂統一，並不是矛盾的發展，否定底否定，而是一種折衷、調和”，顯然是“歪曲”事實、污蔑嘉爾。修正主義者原來如此，倒不足怪！

統一物質論與觀念論的公式，在『哲學到何處去』上，我寫成‘實事——理論——事實’，與我這裏底‘世界——觀念——世界’相同。同時我又指明‘世界——觀念——世界’與‘物質——觀念——物質’相同。這顯然是一元論的。世界始於物質，並可看作是物質底發展，觀念不過派生的東西，爲這個發展中的現象。這一點，我在『哲學問題』上說得很多，而且詳細、明白。艾生先生說這個統一把“戰鬥的辯證物質論”變“成了一個和平的二元論去了”，實在是“捏造”事實。

最後我仍然要質問艾生先生一句：把觀念論與物質論這個對立物看成絕對對立和可以統一的二者，孰爲形式邏輯？孰爲辯證法？請你明白答覆吧。

四 思維科學底建立

在思維科學底建立方面，我以爲它與哲學底消滅有關。哲

學原是包括的，研究自然、社會、思維之一般，因而就有自然哲學、社會哲學、思維哲學。前者為本體論和宇宙論，次者為人生論，後者為認識論。至於道德學，舊來屬於人生論範圍；論理學和心理學，舊來屬於認識論範圍。但自科學發達後，情形不同了。科學走入自然領域，哲學便退出自然領域；科學走入社會領域，哲學便退出社會領域。這就是說，自然科學發達，自然哲學消滅；社會科學發達，社會哲學（人生哲學）消滅。科學要研究一切，所以必走進思維領域。在心理學、論理學已離開哲學自成科學後，所剩下的是認識論問題。只要認識學成立，哲學便完全退出思維領域。而認識學同論理學一樣，是思維科學。所以思維科學一成立，哲學便完全消滅。這並不是空想，而是根據既有事實的推論。

艾生先生不贊同這個意見。他說：“即使思維科學充分成立並發達，……也不能代替哲學”。因為“思維科學所論的對象，仍然只限於思維界這一宇宙之部分現象”，“而哲學所研究的則為宇宙之整體”。這依然是哲學為綜合的研究那個舊話。但是他對於綜合研究自然的自然哲學之因自然科學發達而消失等事實，竟默不一言。老是用綜合研究一句話來“強辯”，有甚麼用呢？

對於思維科學，他在思維底工具一部門內提出了一個反

對它的意見。他說：“把言語學和數學都列入思維科學，以爲言語學是以文字思維的言語之研究，以爲數學是以數學思維的數之研究。那末一切初民底象形文字和歷來所有的圖畫無一不是思維科學底對象了”。當然是的，我不是已經說過圖畫是人類初期底思維工具嗎？那時我以爲文字出現後，圖畫成了藝術，便不是思維底工具。就我近一年底見解，覺得圖畫始終是人類認識事物的一種方式。就有了文字，圖畫雖失掉重要性，然仍不失爲思維工具之一。這點，在擬寫的『思維科學概論』一書上，將詳細論到。文字和數學是思維工具一點，艾生先生要表示反對嗎？他確實不贊同，然而一點理由也沒有。那末反對便不是獨斷的，即是感情用事，殊可不必了。

雖是這樣，艾生先生還繼續他底推理。如果“用文字和數來思維的東西(?)都是思維科學底對象，那末以原理、公式、法則來思維的東西(?)也都是思維科學該研究的對象了。這是包羅萬有，這直等於思維科學包括自然科學和社會科學了”。這是捏造。我並沒有說“用文字和數來思維的東西”、“以原理公式法則思維來的東西”，都是思維科學底對象。這些如果就對象而言，那是自然科學和社會科學底對象；如果就結論而言，則是思維科學底對象。因爲自然科學和社會科學都是思維底結果，爲思維科學底對象之一，艾生底話很不明瞭。此外在思

維底活動一部門內，方法學就有研究某些可作嚮導思維之方法的原理、公式、法則等，如我所稱的理論的方法的。這當然不能包括一切原理、公式、法則，因為這裏面有方法作用的還是很少。而把這很少的列入方法，作方法研究，也沒有可奇怪的地方。知道辯證論是辯證法，黑格爾把它稱為邏輯的，何必奇怪某些很少的原理、公式、法則底方法化呢？

於是艾生先生說道：這樣一來，思維科學之建立就再容易不過了。我們只要把那些現成現成的科學劃入思維科學領土內就行了，多麼輕而易舉呀！”不要叫，艾生先生。我已經指出思維科學之成立早已開始，因而有些分科是存在的，不過人們還未認識它罷了。現在把它們認識出來，劃入思維科學，是很可以的。至於未成立的則還多，並有待於創造，如思維底活動方面底認識學、方法學和思維底結果方面底觀念學、智識學、文化學等。（註二三）

但談到這些，艾生先生又不贊成，並又提出了反對的意見。他說這是“假定……名目”，“巧立名目”，“創造……奇形怪狀的名單”。其實，凡是一種新出的東西，不論為我們所發現的或創造的，都非常見、習見者，當然感覺奇怪，而且深覺其生

（註二三）在『哲學到何處去』裏沒有談及觀念學，這是在寫那書時繼續研究思維科學而擬出的，至於在思維底結果方面的文學，則劃入思維底工具方面或敘述方面。凡此，在『思維科學概論』一書中說明，這裏不贅。

硬。在學術思想上，這種新名詞、新術語確是層出不窮！有人說科學底研究是某些名詞底創立和解釋。哲學更是以製造奇形怪狀的名單爲事。這不獨未研究那些學術思想的門外漢感覺奇怪，就是研究那些學術思想的內行和專家在最初也感覺奇怪。張東蓀不是一例嗎？他常常咒詛「辯證法」、「矛盾」、「奧伏赫變」等等名詞術語之不通。因此，我於艾生先生對思維科學中的新科學的批評，一點也不奇怪。

我這些話，非常確實。看他說如此的話便可明白。他說：“這其中有許多名詞簡直不知道怎樣講解？如知識學，那全體科學以及常識經驗、街談巷議都爲這知識學所包括了，那我們底葉青先生又何必另列一個名稱呢？我們又試問這一些名稱之下是否也有具體的內容呢？”這樣說來，似乎是我對於許多名詞沒有明白的和確定的解說了。真的嗎？我就以知識學爲例吧。翻開『哲學到何處去』，看它底一九七頁，便有這一段：

“知識學或智識學，是知識底研究。換一句話說，就是把知識作科學的研究。知識在我，歷史地說來，分爲三種：宗教、哲學、科學。知識學就是要研究它們底本質、結構和進化的。在宗教早已失掉其知識資格、哲學亦正在失掉中、科學方興未艾將獨霸知識世界的現階段，知識學底研究將特別注重科學。任務首在分類以說明其全部結構；以

後便從思維上研究它們底發生原因和進化規律”。

艾生先生，你只要把你底成見放下就懂得了，這是不困難的。

自然，在思維科學中，有些是從哲學來，如認識論是。但這並不如艾生所說，是“把哲學上的許多理論改頭換面，據為己有”。因為每種科學在其創立之時，都脫胎於哲學。哲學在科學前，包括一切現象底研究，所以對於每種科學都有創始底功勞。而科學呢？總是繼承哲學這種勞作前進，所以確有“改頭換面，據為己有”的地方。物理學、心理學、經濟學、政治學、……無不如此。思維科學自然不能例外。但是不懂哲學產生科學、科學繼承哲學的艾生先生，當然見了奇怪。然而這是我底錯誤嗎？

老實說，認識學、方法學、觀念學、知識學、文化學底成立，是必然的，反對它乃是與歷史底進化搏鬥，純屬枉然。思維科學不久要與自然科學、社會科學鼎足而三。不說別的，就是批評我的艾生先生，也不得不承認思維科學底必然。看他說這幾句話吧：“科學之發展是由自然科學而到社會科學，也許到人把思維作為研究底對象而研究到了說明階段時，也有如思維科學這一類科學之存在，如邏輯學之類是”。這不是思維科學取得了它底反對者之承認的證明嗎？（註二四）

（註二四） 參看我底『思維科學底必然』，文刊於『中山文化教育館季刊』第三卷第二期。

餘 話

此外有些地方用不着答覆。譬如“形式主義”之說，我在答覆友人李建芳時就已反駁過了。又如“捏造……歷史，歪曲……事實，……造出了若干奇形怪像的公式”之說，則抽象籠統，不知所謂，因而無從答覆起，只可置之不理。

至於把統一物質論與觀念論之說，認爲目的在避免“改變世界”的“危險”，真是謬誤已極！艾生先生一點也不知道這個統一是在物質論上吸收觀念論這一回事；尤不知道這個統一是在把觀念論和機械的物質論逐出哲學之外而把辯證的物質論推上科學之巔這一回事。說我爲“觀念論哲學底俘虜”云云，純屬“捏造”。客觀地讀『哲學到何處去』的人，自有公論，那絕不是艾生所能蒙蔽得了的。

最後我總括地把他底書評反駁一句：你在批評『哲學到何處去』，你底全篇文字中有甚麼辯證法物質論底氣味？自己變“成了落後的形而上學的”形式邏輯底俘虜，還要來貌爲辯證論者說七說八，殊覺太不自知了！你用鏡子照照吧！

葉青 一九三六，四。一九。

錄自『研究與批判』第二卷第二期

關於我底幾個理論意見

引言

『文化批判』底主編先生約我寫稿。在這個刊物上艾生先生曾發表有兩篇批評我的文字，一篇是『哲學到何處去』書評，我在『研究與批判』上答覆過了，一篇是『哲學到何處去並答葉青君』，還沒有答覆。現在我就以這個答覆來允主編先生之約，把它寫給『文化批判』。

我在這幾年中有提出有幾個理論意見，如哲學科學統一

論、物質論觀念論統一論、哲學消滅論、思維科學建立論等。艾生在『哲學到何處去並答葉青君』一文中就提到了它們。雖然保守派的“新哲學家”對於它們寫了好些批評文字，艾生更想來做一個集大成者；但是他們除開反對新哲學底發展外，沒有一篇文字批評着了我。這是一看我已編的『新哲學論戰集』和將編的『爲發展新哲學而戰』兩書（註一），即可知道的。本文只專門答覆艾生。

他底『哲學到何處去並答葉青君』一文，不獨正文中錯誤滿紙，就在引言裏也表現出一開口就錯誤的樣子。他一方面說“哲學是有派系性的，決不是超然的、絕對客觀的”；一方面又說“哲學上的論爭是由於現實社會底矛盾底反映”，顯然有些矛盾。而且把“派系性”解作“決不是超然的、絕對客觀的”，尤爲錯誤。他不知道“派系性”是“由於現實社會底矛盾底反映”這一點。所以有這些矛盾和錯誤的，就因爲他帶有觀念論色彩，要把哲學看作主觀的產物之故。

然而以批評我爲任務的艾生先生，反掉轉來說我在『哲學問題』上說“哲學上的論爭即物質論和觀念論底論爭僅僅由於各人主觀上對於思想與存在一問題具有不同的意見而已”。這完全是一種栽誣，我並沒有“僅僅由於各人主觀上”的意思。我

（註一）前書在上海辛墨書店出版；後書在上海真理出版社出版。

只說過物質論和觀念論底矛盾乃哲學家對於思維與存在一問題的答案各有不同所致這一類底話。然而這是不是否認了物質論和觀念論底社會根源呢？不是。因為“各個人意見底不同”正是“社會中物質生活完全不同的人羣底思想體系”之表現。但是我爲甚麼不如此說出呢？因爲我不是公式主義者，沒有在任何場合都來一個社會根源論底必要。我底『哲學問題』是從認識學的觀點上說明物質論和觀念論底產生，不是從社會學的觀點上說明物質論和觀念論底產生，所以儘可省去它們底社會根源。

像這樣的做法，是一般的。所以不止我爲然，恩格斯早已如是了。凡讀過他底『費爾巴哈論』第二章的人，都知道他說過這些話：“存在與思維、精神與自然底關係底問題，是整個哲學底根本問題……各哲學家隨着其對於這個問題的答覆樣式而分爲兩個顯明的陣營。這些肯定精神對於自然的原初性……的人，不管屬於甚麼種類……都構成觀念論底陣營。其他一些，把自然看做最初原素的，屬於各種物質論的派別”。（註二）這不是恩格斯說明物質論和觀念論底矛盾來於各個人對存在與思維一問題的意見不同的證明嗎？

（註二） Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie
Classique, Traduit par Marcel Ollivier, PP. 52-3.

至於矛盾底解決，如果說矛盾有認識學的根源，因而以對立物統一律爲方法來綜合物質論和觀念論，給予以認識學的解決，當然是正確的。艾生把對立物統一律底應用看作“調和折衷”，並簡單地和機械地固執社會學的觀點，顯然錯誤。他歪曲了對立物統一律，他把社會物質論褊狹化了。

在批評他底引言後，我就依他底次序去批評他底正文。

一 哲學消滅論

艾生先生一入正文，又是矛盾。他在聲明他“並不是說哲學就沒有發生、發展、消滅這一歷史的辯證的過程”後立刻便聲明他“是不贊成哲學消滅的”。這就是說，他在承認我在批評他的『關於『哲學到何處去』』上的話後，爲了批評我，立刻又與以否認。這不是矛盾嗎？然而這個否認，表明他始終是機械論者，不承認哲學有發生、發展、消滅這一歷史的辯證的過程。這就是他反對哲學消滅論之方法論的基礎。

但是哲學底消滅，却不因機械論者底反對而有所變動。他雖不主張哲學消滅，其如哲學之循着發生、發展、消滅這一歷史的辯證的過程而必趨於消滅何！這種鐵的事實又使艾生承認了我底另一見解：哲學與科學在歷史上的辯證的關係。他聲明他在『哲學到何處去』書評上所說的哲學與科學底相互關係

限於“目前”，而且是“相對地對待起來說的”，並未站在二元論底立場。這是他對於那個書評的一個補救，不必多說。現在我們看他對於哲學消滅論之文獻上的批評吧。

他在這方面完全使用曲解文獻的手段。恩格斯所說的自然哲學，是一般的自然哲學；說細胞、能底轉變和進化論三大發現以前（即十九世紀中葉以前）的自然哲學“拿理想的和幻想的”“空洞的觀念來填補”（依艾引）未知的事實以構造世界圖案，亦指一般的自然哲學，並不限於何派。因此，那是就哲學在自然研究中說的，亦即意味着哲學不以實證的方法而訴諸玄想、思維那一回事。請看恩格斯如次的話吧：“如果我們對於“宇宙圖案”不從我們底腦抽出而僅僅用我們底腦從現實的世界抽出，……我們就不為那件事情需要哲學而只需要關於世界和現象之實證的智識”（註三）。他和嘉爾在『德國觀念形態』中說：“在現實生活中思辨停止的地方，現實的、實證的科學……因此就開始起來。意識底浮詞空談停止，讓位於現實的知識。一自實際闡明了，獨立的哲學便失掉它底存在方法”（註四）。可知哲學根本是用思辨從腦中抽出意識底浮詞空談來作宇宙圖案。

（註三） Philosophie, Economie Politique, Socialisme, (Anti Duhring), Traduit par Edmond Laskine, P. 26.

（註四） K. Marx et F. Engels, Die Deutsche Ideologie (Morceaux Choisis, P. 76)

與科學之用腦闡明實際形成現實的實證的知識者不同。恩格斯所說的自然哲學，不過哲學在自然研究中的形態而已。那末他說“自然哲學……確定地被消除了”(依艾明)，豈不是說哲學確定地被消除了嗎？並且自然哲學之不能有，即是說哲學被驅逐出自然領域的意思。

進一步說，哲學所以被驅逐出自然領域，是因爲有了辯證法。這是恩格斯告訴我們的，當然正確。但是我們應該注意的，是恩格斯沒有把辯證法看作哲學。如果看作哲學，那末他對於辯證法之代替自“自然哲學”，只能說新的自然哲學代替舊的自然哲學，不能說自然哲學因辯證法之出現而“確定地被消除”。然則辯證法是甚麼呢？看恩格斯說“因爲自然科學長足的進步，我們現在纔能夠……證明……自然界過程間相互連繫，……可以拿經驗的自然科學本身所供給的材料，製成一個整個的自然界現象相互連繫底圖表”和“現在自然界連繫底辯證法性”云云（依艾明），就可知道辯證法是科學底理論，在自然方面是自然理論或自然法則不是自然哲學。所以艾生把辯證法看作哲學，以爲用辯證法來綜合自然研究即是用哲學來綜合自然科學，顯然錯誤。尤爲奇怪的，是他對於他所引出的恩格斯那些話沒有理解。恩格斯明明說：“因爲自然科學長足的進步，……我們就可以拿經驗的自然科學本身所供給的材料，製成一個

整個的自然界現象互相連繫的圖表……一個「自然界系統」，即所謂宇宙圖案者。這，如我所說，“還用得着甚麼哲學來做綜合的研究呢？”

至於辯證法底來源是哲學，在“近代自然科學……證明了自然底歷程是辯證法的”（恩格斯）之後，它便成為科學底理論了。哲學消滅論是主張哲學消滅，並不主張科學消滅。因此辯證法或辯證法的物質論不在消滅之列。這是我說過了無數次的。艾生沒有懂得，以為我在說哲學消滅後又說辯證法不在消滅之列，是我對於哲學消滅“找不出根據，在理論上又講不通”而云然的，未免可笑！

可不可以把辯證法或辯證法的物質論稱為哲學呢？可以。但必須知道這裏底哲學並不含有其從來的意義，如由個人用思辨從腦子中抽出宇宙圖案之類。因為它是現實的實證的知識，是自然、社會、思維底運動和進化底一般法則之學，所以它是科學的哲學，與原來的哲學、哲學的哲學不同。此原來的哲學、哲學的哲學，固是“傳統意義上的哲學”，然而“傳統意義上的哲學”在恩格斯就是“一般形式”下的哲學，就是哲學本義。因為這樣，所以他於說了“在「哲學」一字底傳統意義上的哲學歸於結束了”後又說：“隨着黑格爾，哲學在一般形式下終止了”。這不可以證明恩格斯說的古典哲學之終結就意味着哲學

之終結嗎？艾生以此爲“杜撰捏造”，是他根本不懂哲學、古典哲學、科學的哲學三者究爲何義及有何不同的表示！

至於恩格斯底這一句話：“哲學從自然和歷史中被驅逐出來以後，只剩下一個地域可以給它藏身，這個地域就是純粹思維·研究思維法則的學說——論理學和辯證法”（註五），我老早就解說過。論理學和辯證法既是研究思維法則的學說，那便是思維科學，不是哲學了。艾生對於我這種展開恩格斯底邏輯的地方，默無一言。他底“批判”之無力，表示得很顯然！

由此可知哲學消滅論雖是始於恩格斯，却因爲這些話反使得他底“最瘋的學生”變成了他底曲解者、甚至反對者、修正主義者。他們爲了要口頭上辯護辯證法至於實際上辯護一般形式下的哲學，曲解他底哲學消滅論，反對他底哲學消滅論。及到我把他底哲學消滅論加以闡揚和展開後，反而一齊來圍攻我，認爲是“畫蛇添足”。他們中的艾生，尤爲奇怪。他不詳細地、深刻地和正確地認識哲學消滅論底基本文獻，而訴諸俄國底教科書派，以「辯證法唯物論教程」做根據。對於伊里奇底話，亦不求理解，徒作堆砌的徵引。假如理解了，伊里奇所說的“正確的哲學”既顯然指的辯證法的物質論，那末正確的哲學就是我所說的科學的哲學，怎能引用它來辯護一般哲學底存在呢？

（註五）『俄爾巴哈論』，第四章。

艾生不僅不理解伊甲奇底話，也不理解教科書派底話。教科書派說俄國底“機械論者們拋棄了辯證物質論而屈服於市民的世界觀”。這與我有甚麼關係？然而他却根據這點，說我“硬是機械主義者，與俄國新機械論者不謀而合”。難道牽強附會就算得批評嗎？

從根本上說，哲學消滅論是辯證法的，以承認哲學有生長死滅底過程為前提。所以哲學是歷史的，並不從來就有，也不永久存在。艾生除把哲學消滅論誣為機械論外，又露骨地反對這種辯證法的觀點。他公然以為哲學、辯證物質論、科學、社會、人類、一切的一切，雖都是歷史的產物，却不會消滅。這是十足的機械論的觀點。而他用以支持‘一切皆永存’的論據則不外乎兩點：（一）科學消滅豈不是為玄學開路嗎？……（二）一切皆消滅豈不是宇宙也消滅嗎？他全然不懂得消滅不是簡單的消滅而是奧伏赫變，因而是一面拋棄（消滅）、一面昂揚（保存），所以是由低級向高級轉化的過程，消滅只就拋棄一面而言。哲學消滅論亦正如此。機械論者不理解它，是當然的。

然而每個愚昧的人，都要就其現有的知識程度說話，裝出很飽學的樣子。所以艾生也要說人家“把否定當做毀碎，不看成發展”，並且也要高叫“奧伏赫變”。然而他懂得奧伏赫變嗎？否，只要看他這句話就明白。他說：“恩格斯所說哲學在奧伏赫

變，該不就是哲學本身之消滅吧”。假使他懂得與伏赫變，那末哲學底與伏赫變不是說哲學本身之消滅還有甚麼意思呢？因爲哲學底保存方面不保存於哲學之中而保存於科學之中，與觀念論底與伏赫變和物質論底與伏赫變不同。二者底消滅和保存俱在哲學之內，故不礙及哲學本身。說到這裏，艾生把觀念論和物質論各自底與伏赫變當作哲學底與伏赫變，證明哲學雖變化而不消滅，真是頭腦混亂到了極點！

這種混亂還使他不明白古典哲學就是本義哲學——哲學的哲學，與科學的哲學不同，而辯證物質論爲科學的哲學因之可與科學並存；並且還使他不明白科學的哲學與哲學的科學等等。但是他不明白的，就是錯誤的，於是便拿起筆來寫他底所謂批判了。現在我只問他一句：艾生先生既承認“科學的哲學……不同於古典哲學”，那末所謂不同究爲何義？這是一切反對哲學消滅論的人所不理解的問題。

然而艾生還要來顯示他底見解之正確。他說我對於他說的哲學底對象和任務沒有反駁。請問：你說的哲學底對象，是我老早說過的，你採用了，我要反駁你做甚麼？至於哲學底任務，則我已經反駁了，而且你又已經答覆過了，反說我沒有反駁。艾生先生，你再仔細看看吧。反之，你對於我底反駁倒有多少沒有答覆呢！

二 綜合與加法

現在我們來看艾生先生對於辯證法的理解。

辯證法中的正反合三階段律，在法文正是 *these*，反是 *antithese*，合是 *synthese*。英文大抵相同。所以合即是綜合，爲正和反底統一。如果用數學來表示，那末‘合=正+反’。但合是奧伏赫變，對於正和反有拋棄有保存，所以‘合=正+反’只在形式上是數學的公式，而在實際上則是化學的公式。因爲正和反不是代表數量而是代表質量，且爲兩種相反的質量。

然而艾生不理解這一點，竟把‘合=正+反’看成是純粹的數學公式，而問“二加三等於五 ($2+3=5$) 這一公式中有奧伏赫變、有保留、有拋棄、有昂揚沒有？”並且還說加數和被加數不能作正和反看待，同時又不像正和反那樣有一定先後，……由此他便得出結論，說我“喜歡相加而害怕奧伏赫變，要用相加來置換奧伏赫變”。這可見他底批評是完全建立在他底誤解上面的了。像這樣的批評，不僅“笑破天下人底肚皮”，艾生清夜以思，恐怕也要笑破他自己底肚皮吧。

只懂得數學上的相加，不懂得化學上的相加，未免所見不廣。把對立物底相加看成純數量底相加，未免理解無力。承認對立物底統一而否認對立物底相加，未免缺乏融貫。

因爲這樣，所以艾生不懂‘正 + 反 = 合’即是‘正——反——合’之一回事，而對於統一物質論與觀念論之說與以曲解。我在『哲學問題』上，爲將此說命以簡單名稱之故，曾把它叫做物心綜合論。但爲免除誤會計，立刻解說道：“即綜合物質論與觀念論，歸納於‘物質——觀念——物質’一個公式。”實際上，『哲學問題』全書也不過解說這個公式而已。對於這個公式，我又簡括爲如次的三句話：物質產生觀念；觀念也產生物質；但產生物質的觀念仍爲物質所產生。所以綜合物質論與觀念論等於以物質論吸收觀念論。爲甚麼呢？因爲辯證法的綜合不是一般的綜合，它要求主導的東西。所以它是一元論的而非二元論的。如果用數學的公式表之，即：‘物質論 + 觀念論 = 辯證法的物質論’。這用辯證法的公式寫來，即：‘物質論——觀念論——辯證法的物質論’。然而艾生卻說我把“兩者完完全全地加在一處，無所輕重，無所軒輊，無所去取”。這不僅是曲解，而且是捏造。

至於‘物質論——觀念論——辯證法的物質論’，我在好些地方解說過，一看我編著的『新哲學論戰集』，便可知道，用不着重說了。

三 思維科學

在思維科學方面，艾生先生是完全無知的。不僅無知，而且以誤解來作批評底出發點，真是可笑已極！

請看他底無知吧。

(一)他說『哲學到何處去』一書中所列的思維科學，是些“毫無內容的名單”，就是一個證明。那些思維科學有許多不爲他所贊成，這裏不必說。單把他在『哲學到何處去』書評上贊成了的論理學舉出來。請問艾生先生：論理學是“毫無內容”的嗎？所以“毫無內容的名單”一語只是他對於思維科學無知的表示。

(二)思維底內容，依其性質分之，爲種種智識，如哲學和科學。這些，亦叫做思維。它底產生和存在，固然有其社會的條件，但同樣亦有其思維的條件。舉例說來，物理學雖以資本主義爲前提，然而如果沒有數學，物理學也不能產生。相對論與二十世紀底資本主義有關係，但同樣亦是它以前的物理學本身底內在必然。艾生不懂這些道理而反批評之，不是在以他底無知作我底錯誤嗎？

(三)恩格斯說：“辯證法不是別的，乃是自然、人類社會、思維底運動和進化底一般法則底學問”（註六），足見辯證法是自然科學、社會科學、思維科學底總論，範圍至爲巨大。思維科

（註六）『反委林論』第一編第十三章。

學則只是思維之科學的研究，即思維底運動和進化底特殊法則底學問，為科學之一種，範圍小得多。艾生不懂得這些，反說辯證法底“範圍決沒有……思維科學那樣龐雜巨大”。而且還說“思維科學……駕凌在一切科學之上並包括一切科學”。這不又是他底無知底一個表白嗎？

現在我們來看他底誤解。

(一)我說社會現象是“沒有自己底存在而由人底行為所造出來的”，意即社會現象不像自然現象那樣自己存在乃由人底行為所造。如果簡單地說，這不過指明社會現象是人做出來的一點而已。艾生却反據此以為我在否認社會現象自身底存在，不是誤解嗎？

(二)我說思維現象是“沒有經過行為而外化成事實的觀念作用和觀念形態”，意即思維現象是觀念作用和觀念形態，不會經過行為，所以未變成事實。假如那個「而」字，使艾生把我底話誤解成：思維現象是沒有經過行為就外化成事實了的，那便證明他根本沒有懂得我對於自然、社會、思維所定的分別。這個分別是：

自然現象是不經過人底行為就已經存在的；

社會現象是要經過人底行為纔能夠存在的；

思維現象是未經過人底行為、因而未外化成事實的

觀念作用和觀念形態。

這關多少明白。艾生却反據此說我主張“思維亦如自然一樣，自己存在”，是不經過行為就外化成事實的東西。這不是誤解嗎？

(三)我說過“研究思維科學要從考察人類全部智識着手”，思維科學中的智識學應以科學和哲學為對象，文學因為是寫作體裁之研究所以亦為思維科學之一種。艾生不懂“考察”和“對象”底意義，反以為我說“一切自然科學、社會科學、哲學……等等皆屬”於智識學，不又是一個誤解嗎？

無知和誤解，且不必管，很令人驚奇的就是他竟根據這些無知和誤解來下批評，說我把甚麼科學都包括在思維科學內，並且又根據這種批評來發出譏笑底言辭。然而按諸實際，批評着了我底甚麼呢？真是一點也沒有。他底得意的評語和譏笑如“這是新哲學底否定，這是古典哲學底復歸，是更高級的思維底產物”，真不知道他在說甚麼。休矣艾生先生！

四 人生哲學

我曾說過艾生頭腦混亂，理解無力。在人生哲學方面，又可得着一個證明。

他看見我在主張哲學消滅又寫出『一個人生哲學底新體

系』一文，便以為是自相矛盾。其實這是由於他不肯考察哲學消滅底哲學與人生哲學新體系底哲學有何不同。在我，前者是哲學的哲學，後者是科學的哲學。科學的哲學即科學的理論，是現實的實證的知識，其哲學性僅在其為本質和根源底說明，並無用思辨從腦中抽出宇宙圖案的意思。這是一看我底『一個人生哲學底新體系』和『人生是甚麼一回事』那兩篇文章即可明白的。艾生不從內容上分別這點，只從字面上去看，不是頭腦混亂、理解無力的證明嗎？

他不惟不分別，反而以為我底人生哲學與我主張消滅的哲學相同。他說：後者“是以空想的宇宙系統(宇宙圖案)來裝實在的宇宙”，與事實不相符合；前者也同樣“是一個“空洞的觀念”，“與事實不相符合”。因此他表示我底人生哲學違反了恩格斯。這顯然是由於他把科學的哲學與哲學的哲學混同了的緣故。

理由呢？從甚麼地方證明我底人生哲學論是一個空洞的觀念，與事實不相符合呢？他說：因為我“把宇宙間的現象平分爲四種，即自然、社會、歷史、思維，把思維當做自然、社會(其實歷史就是社會的過程)底弟兄並列起來，說人生也是思維底產物，人生下來就爲觀念所包圍着，不把思維隸屬在自然、社會之下，不把思維看做客觀存在(自然、社會)底反映”。

這些理由是不正確的。我雖然在形式上把宇宙間的現象分爲自然、社會、思維、歷史四種，好像並列的弟兄，實則在次序上顯出一種先後。自然在先，社會次之，思維又後一點。這表明了三者底生成。至於歷史呢？它只是一種演進的過程，列在最後，所以表示人生底演進底意義，並藉以指明發展概念底重要。這是一看我底『一個人生哲學底新體系』和『人生是甚麼一回事』二文即可知道的。艾生不會觀全體，理解其邏輯和體系，而只從事於枝節底割裂與挑剔。這不是理解無力，即是有意曲解。二者有一，均無足取。

其次，我要指明艾生只知道思維是客觀存在底反映，所以隸屬於自然和社會，不知道思維底本身有甚麼特殊性質，與自然和社會又有甚麼不同之點。因此，他只懂得思維底來源及其與自然和社會底關係，不懂得思維在被反映出來後就成一種東西，要發生作用。於是對於恩格斯在說辯證法是自然、社會、思維底運動和進化底一般法則之學中、在說辯證法和論理學是思維法則之學中把思維獨立起來與自然和社會並列爲弟兄的意義，就一點也不理解了。然而這不大大地違反了恩格斯嗎？豈止違反，他底批評我就無異於在批評恩格斯呢！這是修正主義之必然的歸趨，毫不足奇！

最後，我要指明他不懂得思維對於人生的作用這一點。他

反對我說人生也是思維底產物、人生下來就爲觀念所包圍着的話。但是有甚麼理由呢？沒有。如果說有，那就不外說這些話近於觀念論而已。這，我放開觀念論是否有其正確部份的一點不談，單問艾生先生一句：思維不能作用於人生嗎？告訴你，思維是有能動性的，它不單爲自然和社會所產生，還能作用於自然和社會，尤其作用於其中的人生。思維不是沒有作用的呀！我們應該在知道思維底被動性後進一步去知道它底能動性以把握思維底全面，不要陷於片面性底錯誤之中！

五 哲學問題

艾生先生又以爲我在消滅哲學後不止建立人生哲學，還“提出了哲學問題”。證明呢？就是我曾寫有“一部字數多、篇頁大的『哲學問題』”。不錯，我曾寫得有這樣的書，但它是不是“提出了哲學問題”呢？我覺得一點也沒有。艾生底話，純屬捏造。

凡讀過『哲學問題』的人，都會知道那書中說的哲學問題，是發生哲學時的，屬於歷史，與我無干。我所做的，是分析過去，把它認識出來，指明哲學史爲哲學問題討論底記錄，並與以解決而已。並且我底結論是：哲學問題解決了，哲學便消滅了。現在艾生竟指那書爲“提出哲學問題”之作，因而以爲它與

我主張的哲學消滅論矛盾，不是捏造是甚麼？

尤為可笑的，是他說這一些話：『哲學問題』把哲學問題分為宇宙論的、人生論的、認識論的三方面，採取了“舊有的『哲學概論』那一類教科書上”的“排列法”。艾生先生，你懂得宇宙論、人生論、認識論只是形式上的分類不？你懂得這個分類底正確性不？你懂得恩格斯說辯證法是自然、社會、思維底運動和進化底一般法則之學時也採用這個分類不？你不懂得這些，那末讓你去反對這種科學的分類形式吧。

回到本題上來。根據『哲學問題』以證明我“提出了哲學問題”是與哲學消滅論矛盾，自然不對；就是從那書中斷章取義地引出一些話來證明這個矛盾，也同樣不對。重說一句，這是艾生不懂得哲學消滅是哲學底與伏赫變之故。所謂與伏赫變，就是說消滅不僅是消滅而還有其保存底一面。這保存，在具體的意義中是辯證法（實不止此）；在抽象的意義中是哲學底方法作用。這一點，我在『哲學問題』內說得很明白，艾生把它斷取出來，除了表明他用‘是——是，否——否’底公式來看哲學消滅外，有甚麼意思呢？

以後便看他對於『哲學問題』一書底理論底批評吧。

假如艾生懂得恩格斯在說辯證法是“思維及其法則底理論”時，在說辯證法是自然、社會、思維底運動和進化底一般法

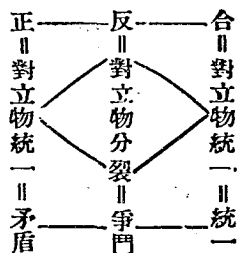
則之學時，就承認思維有其自己底發展法則，要探求它底內在的矛盾，那末我們對於哲學上的矛盾就不能僅僅歸因於現實社會底反映，還可以從哲學底本身上去加以研究了。於是哲學便是一個矛盾的東西，其發展亦以矛盾爲其內在的原因。這不是辯證法底內因論底應用嗎？然而艾生既不懂得恩格斯底話，亦不懂得辯證法底內在矛盾，反而出來批評，未免可笑！

插入一句，思維之社會的過程就是討論。

我在尋出哲學底內在矛盾爲物質論和觀念論後，因爲已經把一物二分過了，遂進而從歷史上去敘述哲學底發展，並尋求此矛盾底解決之道。這時我覺得最好的方法是應用對立物統一律。於是我就進而統一物質論和觀念論，提出‘物質——觀念——物質’底公式。然而艾生是小市民，偏激成性，口頭急進慣了，不願把握世界底全面，却反對這個對立物統一。他愈是做出物質論底樣子，愈表明他底哲學是伊里奇所說的“俗流的物質論”（註七）。他愈是要以物質論去與觀念論對立，愈表明他根本不懂得對立物統一律、不懂得真理對立物的方法，因而愈表明他底物質論是機械論的而不是辯證法的。

說他不懂得對立物統一律，非常顯然。這個法則，如我所表示的：

（註七）『哲哲學筆記』。



實爲辯證法底中心，即正反合三階段律底別名。觀上表，可知辯證法是把統一分爲對立，又把對立加以統一。所以單知對立、鬥爭、矛盾，並不能說懂得辯證法。艾生只知對立而不知統一，如他批評艾思奇的話，是對立哲學，不是辯證法。只知對立，是形而上學的觀點。其邏輯基礎爲形式邏輯，以‘是——是，否——否’爲公式，與辯證法無關。所以艾生是形而上學者和形式邏輯者。口頭上很辯證法的人，實際上是反辯證法的人。艾生即是一個很好的例子。

回到統一物質論與觀念論的問題上來。我們在處理物質論與觀念論時說的對立物統一，是上表中後面的一個，與合相同。這個對立物統一，類於調解而却與調解不同。我對於這點，在「論理學問題」上詳細說過（註八）了。艾生不懂得這個對立物統一，而譏爲調解。除開說些滑稽話和譏罵話外，有甚麼理

（註八） 梁青，「論理學問題」，真理出版社，一五〇至一五一頁。

由？他把我在『哲學問題』二五三至二五八頁底話斷取出來，除了說出“萬歲萬歲”四個字來表示譏笑外，又有甚麼理由？這簡直是無理取鬧已極！

尤為可鄙的，是他用無知、曲解和捏造作批評。我明白說過，統一物質論與觀念論等於用物質論吸收觀念論；由此得出的‘物質——觀念——物質’一公式，用話來說是如次的三句：“物質產生觀念；觀念也產生物質；但產生物質的觀念仍為物質所產生”。他在斷取前兩句作為我底調解證據後，並說我“把觀念論和物質論平等地綜合起，不左右袒”。他把提出問題的敘述看成解決問題的結論，反而在那裏洋洋自得地譏笑人家，可謂極盡了無知、曲解、捏造底能事！

再舉一例吧。我說“物質論也消解於物質論和觀念論底綜合之中”的物質論，乃指機械的物質論或舊物質論而言，他却把它解作“辯證的物質論——新哲學”。這若不是無知，就是曲解，抑或捏造。三者有一，均應該退出論壇。批評是這樣做的嗎？我還要把他底捏造舉一個例。我在『哲學問題』上說的物心綜合論，本有一定的內容，他不理會，只憑名義遂指為“雜湊論”、“心物二元論”，這本已夠了，然而他還嫌不夠，連名義亦與以竄改。他把物心綜合論改成心物綜合論。我把物寫在心前是根據我底綜合公式‘物質——觀念——物質’。他把心寫在物

前，好得出“心物綜合論便爲觀念論無疑”的結論，說我“回到觀念論那裏去了。”這樣的批評，手段未免卑鄙了一點！

然而他還以爲“這是雷都打不脫的證據”。可惜這些證據不獨是卑鄙底產物，而且也是愚昧底產物。假使艾生懂得亞學家所用的名詞，各有含義，同一「理性」，康德所用與笛卡兒所用不同，我們要了解它須從各人底解說入手而不能着眼於字面，那末他對於「物心綜合論」的批評應該根據我底解說，正同「理性」一樣，各有各底物心綜合論。艾生不這樣，顯然是他根本不懂怎樣研究他人底哲學的方法。這是多少地不學無術啊！

最後我還要指摘他底斷章取義底方法。他屢常片面地根據我底“精神產生物質”、“觀念轉化成事實”、“思維外化而成事實”等語，指我爲觀念論。我在反駁同樣的斷取主義者丁逢白先生時說過這幾句話：“我說過：“物質產生觀念；觀念也產生物質；但產生物質的觀念仍爲物質所產生”。假如有人把“觀念也產生物質”一句話斷取出來，便可說我是觀念論者；把“物質產生觀念；觀念也產生物質”兩句話斷取出來，便可說我是二元論者。這樣的批評，乃是一種竄改，於我底真意全不相干。我底真意是在把那三句話連起來成一個意思，所以要批評它，當從其整個的體系和邏輯上着手”艾生却與丁逢白一樣，只從事斷取。並且他還是集了斷取主義之大成的人，到處都使

用斷取底方法，這不無聊已極嗎？

結 論

最後，我總括地說幾句。

艾生先生不獨不懂辯證法，不懂辯證法的物質論，而且根本不懂哲學。他所知道的是伊里奇所說的俗流的物質論。他愈用他底物質論去與觀念論對立，不止把他底物質論底俗流性顯示出來，表明了他是郭仁遠底學生；而且把他底物質論底機械性也顯示出來，表明了他頂多是十八世紀法國哲學家底末流，庸俗淺薄已極！

但是機械的物質論根本是半物質論，其它一半則是觀念論。其末流，成爲俗流的物質論的，更是這樣。所以艾生口頭上雖然物質論得很，實際上却是觀念論的。你看他在批評時，對於被批評者底學說一點不客觀，只是用曲解和捏造底方法去製造錯誤。有時又用斷取底方法去羅織成錯誤。所以艾生底批評方法是觀念論的。在這裏他又變成了張東蓀底學生。

因爲他使用斷取、曲解和捏造底方法，所以他底批評全然不可靠。他底證據是東摘一句，西摘一句，把全部意思閹割了。因此，他不獨沒有批評家底方法，而且沒有批評家底道德。

最後我希望讀者順次把他底『評『哲學到何處去』』、我底

『關於『哲學到何處去』』、他底『哲學到何處去並答葉青君』、我底『關於我底幾個理論意見』四篇對照地讀。這便可以知道：他批評我的，我均按照他底論據一一答覆；我批評他的，他却未按照我底論據一一答覆。而且我在『關於『哲學到何處去』』中問他的，他却一聲不響！那末，誰是誰非，不可一目了然嗎？

一九三七、五、一七。

關於‘物質—精神—物質’

我寫的『物質與精神』一文字(註一)，根本的意見是從世界底生成發展上一元論地證明物質與精神底交互作用。所以理論是物質產生精神，精神亦產生物質，但產生物質的精神仍為物質所產生。用公式來表示，即：

物質——精神——物質

何封先生不以爲然，他在『生活知識上』提起了一種抗議(註二)。他底理由，恰恰是機械物質論者用‘物質——精神’以否

(註一) 刊於『研究與批判』第一卷第四期。

定‘精神——物質’這一點。他對於我說明精神產生物質的理由提出了好幾個駁議。

第一，他說：“‘經濟’底本質是社會生產關係。它的確是作為社會發展底基礎的物質。但它並不是人類由於‘認識’〔自然〕而‘造出’的，而是如辯證物質論底創立者所說，‘獨立於他們底意志之外的’。”

這個駁議，全然沒有理由。第一他不知道說經濟是由人認識自然而造出的，乃就它底產生而言，為人作用於經濟的過程；說經濟是獨立於人底意志之外的，乃就它底存在而言，為經濟反作用於人的過程，兩者並不矛盾。何先生以為矛盾，用後者反對前者，顯然是在用機械觀點、玄學觀點來看人與經濟底關係了。這裏我要請教何先生一句：既然經濟如你所說“它並不是人類由於認識〔自然〕而造出的”，那末經濟是自然生長的嗎抑上帝創造的呢？請你答覆我一下。

凡是稍稍懂得一點事理的人，都明白這些道理：（一）經濟是一種社會現象，為人所造出。造出就是行為，所以經濟是行為底結果。（二）人底行為本於認識。因為他是有意識的動物，在行為前必定要問一個所以然。（三）要認識了自然纔能改變自然。因而纔能造出人工的物質，有所謂經濟也者。何先生連

（註二） 他底文字刊於『生活知識』第一卷第二期。

這些日常道理都不懂得，就來談哲學，未免令人驚奇！

而在他用辯證物質論創立者底話來反駁經濟是人認識自然後造出的之說時，更證明他對於創立者底理論沒有懂得而走上了修正主義底路。因為經濟為勞動底結果，而人底勞動所以異於動物的，依創立者，就在人有認識作用這一點。所以說：“……蜜蜂營造的蠟巢，滿可使建築師漸愧。但在最拙劣的建築師和靈巧的蜜蜂之間發生差別的首先是建築師在營造蠟巢以前要在他底腦中結構出蠟巢來。我們在勞動之未得着的結果，是從最初的瞬間就以理想的形態而存在於勞動者底想像之中的”。(註三)然而如果不懂得蠟底性質和研究形的幾何學，則蠟巢底理想形態便無從發生了。所以說經濟獨立於人們意志之外的創立者，並不反對經濟為人認識自然後的產物之說。

於是何先生提出第二個駁議來。他說：即使“如葉先生說，精神可以改變物質”，然而“精神是不能造出或產生物質的”。這樣，“在‘物質——精神——物質’一公式中的兩條綫有了兩種不同的意義：前一綫底意義是“產生”(或“造出”)，而後一綫底意義是“改變”。這和‘商品——貨幣——商品’一公式中兩條綫同指“變形”(metamorphoses)比來，簡直不成為東西”。

(註三) Karl Marx, Le Capital, Traduit par J. Molitor,

Tome II, Costes, 1924, P. 4.

這“就露出了葉先生底哲學上的破綻”。

真的嗎？老實說，這裏我們可以看出何先生駁我的那篇文章底乾枯和貧乏了。他沒有豐富的道理，竟使用起咬文嚼字的把戲來。

須知人造出的經濟固然是改變自然的行爲，他並沒有絕對地造出甚麼，即不會不憑已有的自然物造出人工物，因此不能說精神產生物質；然而問問何先生：物質之產生精神又是不憑已有的自然物而絕對地由無之有嗎？精神是一種特殊物質底作用，而特殊物質仍然是一般物質底改變。把這種特殊物質看作自然物 and 把各種自然物底產生看作物質底變化即物質底聚合和分散，不是從來的物質論者底共同命題嗎？所以若說‘物質——精神——物質’底兩條線，其後者底意義是「改變」二字時，則前者亦可同樣看作「改變」二字。

如果物質產生精神的產生，既不是絕對地由無之有，而只是把已有的物質改變爲新的物質，那末改變就是產生了。這樣，由認識自然之結果而把自然改變成經濟的事情，也可說是產生。否則你能說機器、電車和布帛、桌椅等物不是新的物質嗎？它們並不存在於自然中或自然地存在。而實在是人工的產生物，通常叫做生產品。那末，在把‘物質——精神——物質’中兩條線底前者作「產生」解時，後者亦可同樣作「產生」解。

所以何先生只把那由於物質底改變而生出精神的過程叫做產生，不把那由於物質底改變而生出經濟的過程叫做產生，完全是沒有道理的，除開咬文嚼字外。

現在我們且看何先生底第三個駁議吧。他說：“‘人工的物質，即所謂經濟也者’（即生產關係），是人類社會底基本部份。物質非但不是由人類底精神所產生，就是人類對於它的‘改變’，也只是新近纔有。正如葉先生所說，‘由於認識了自然纔有改變自然的行爲，’人類也是由於認識了社會底物質基礎，纔有‘改變’社會物質基礎的可能”。

這一段話我看了後，非常驚奇。因為他說人類對於社會底物質基礎——經濟或生產關係——底改變只是新近纔有的「新近」二字，頂多只能包括近代底幾百年，不能涉到它以前。那末在它以前的中古和上古乃至文明時代以前更古更長的半開化時代和蒙昧時代，其經濟或生產關係就不是人類所能改變的了。這不令人驚奇嗎？

我想，這一定是由於何先生用機械的物質論作經濟史底觀點之所致。不然，經濟史怎樣會在他底眼裏變成了不動不變的東西呢？假如他懂得一點辯證的物質論，那末經濟史就應該是改變的，而辯證的物質論在歷史領域的形態便根本是經濟史觀，要用經濟底改變來說明一般歷史底改變，怎能說經濟

改變“只是新近纔有”的事呢？

所以他底說法，完全與辯證的物質論底創立者之說相反。創立者在批評蒲魯東（Proudhon）時說過這一段話：

“經濟學家蒲魯東先生很明白人在已定的生產關係中造呢、布、綢緞。但是他不明白這些已定的社會關係也像人造布、麻、等等一樣地爲人底生產品。……人在獲得新的生產力中改變他們底生產方式……”。（註四）

這就說明了人類對於生產關係的改變是從來就有的。因爲這樣，所以“在大體的分劃上，亞細亞的、上古的、封建的和近代市民的生產方式可以表示爲經濟的社會構成底幾個進步的時代”。（註五）那末何先生底說法便顯然錯誤，走上修正主義底道路去了。

他底第四個駁議也同樣沒有道理。爲使讀者明白計，也同樣把它引出來。他說：“自然底發展固然是由物質（礦物、植物及動物）而精神（動物底感覺及知覺），就是社會底發展也仍然是由物質（人類底社會生產關係）而精神（人類底社會意識形態）。假如可以使用公

（註四） Karl Marx, Misère de la Philosophie, 3e. édition, Paris, M. Giard, 1921, P. 122.

（註五） Karl Marx, Contribution a la Critique de l'Économie Politique, Traduit Par Laura Lafargue, 1909, P.7.

式的話，也只有‘物質——精神’這樣的一個公式。但辯證物質論底創立者以及其重要的闡揚者和發展者却都不會書寫這樣的一個公式。……這是因為他們根本上只認為精神是依附於某種物質的一種機能而不能和物質相對立，如‘商品——貨幣’或‘貨幣——商品’。”

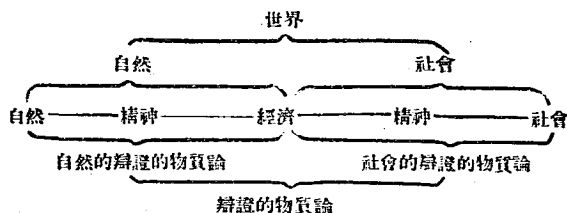
他在這裏，顯然犯了三個錯誤。

第一，是把“由物質（人類底社會生產關係）而精神（人類底社會意識形態）”看作“社會底發展”這一個見解。由物質而精神既是由人類底社會生產關係而人類底社會意識形態，那其意思不是說意識形態為生產關係所規定，屬於認識論方面，就是說在社會底種種部份中生產關係是意識形態底基礎構造，意識形態是生產關係底表層建築，屬於社會結構論方面。這怎樣是社會底發展呢？社會底發展是說以生產關係為基礎構造、以意識形態為表層建築的社會經過了種種進化歷程的意思。這樣，不論以生產力為劃分時代的標準說社會已歷有石器、銅器、鐵器等階段，以生產方式為劃分時代的標準說社會已歷有亞細亞的、上古的、封建的和近代市民的階段，要之都是以經濟來表現社會底發展。而經濟為人類認識自然後改變自然的結果，所謂人工物質，換一句話，即自然知識底所產。自然知識則是用我們底精神能力認識自然後的觀念形態，與物質不同，當然

是精神。那末社會底發展不可在某種意義中看作是精神產生物質的歷程嗎？這並不會因而陷入於觀念史觀，因為產生經濟的自然知識又為經濟之所產的緣故。

這裏，必然有人說，自然底發展既是由物質而精神，社會底發展又是由精神而物質，公式為‘物質——精神——物質’，即‘自然——精神——經濟’，那末經濟決定社會發展之說——社會的物質論——又置於何地呢？怎樣解說呢？這在我是這樣的：經濟是物質；它要產生精神，即關於政治、法律、宗教、藝術等底意識形態；這些意識形態又作用於社會的物質和自然的物質，造成與之相伴的事實，即政治、法律、宗教、藝術等社會現象。試以宗教而論。‘它底意識形態為經濟所決定；’它底社會現象則在拜物教離不了自然如日月星辰、山川草木等，祖先教離不了死人、墳墓、祠堂、木主、祭奠、拜跪等，多神教離不了擬人的神及偶像、寺廟、香火、儀式等，一神教譬如基督教離不了十字架、禮拜堂、教會組織、祈禱行為等。因此，社會現象是物質的。於是我們可說經濟出現後，情形又如這個公式之所表明：‘經濟——精神——社會現象’。這是為社會的物質論或社會的辯證法的物質論——經濟史觀所說明的。因此，現實的世界生成是：‘自然——精神（自然知識）——經濟——精神（社會意識）——社會現象（社會的物質行為）’。這完全可以包括在‘物質——

精神——物質’一個公式之內。‘自然——精神——經濟’不是‘物質——精神——物質’嗎？‘經濟——精神——社會現象’不又是‘物質——精神——物質’嗎？所以‘物質——精神——物質’一公式，又可單用於自然，單用於社會。在前者，它與自然的辯證的物質論一致；在後者則與社會的辯證的物質論一致。它是一般的辯證的物質論底公式。茲為明白起見，列表如次：



第二個錯誤是用物質與精神底存在關係來作它們底交互作用底非難。我底‘物質——精神’，是說物質產生精神；創立者以及闡揚者和發展者，他們底精神依附於物質、因而不能和物質對立之論，是說精神不能離開物質而存在，這純全是兩件事。何先生沒有分析能力，把作用底關係和存在底關係混同了。但是現在我要請何先生答覆一個問題：依附於物質的精神對於物質有無作用？因此我就要繼續請你答覆另一些問題：為生產關係所產生的意識形態能否反作用於生產關係？為資本主義所產生的社會思想(socialism)沒有改變資本主義而造出

一種新的經濟秩序的作用嗎？對於這些問題，如果你答覆是，那就非承認精神產生物質不可；如果你答覆否，那就請你再不要談哲學和社會思想，更不要做甚麼宣傳工作、寫甚麼文字了。究竟如何，請你答覆吧。

第三個錯誤是何先生只許創立者對於商品與貨幣用辯證法去研究，不許我對於物質與精神用辯證法去研究。這可以證明他不理解辯證法之爲一般的研究方法那一回事。正因爲這樣，所以我底‘物質——精神——物質’變成了‘商品——貨幣——商品’底“摹仿”。而看他底積極主張只是‘物質——精神’一項那類話，就可充分知道他是用機械觀點和玄學觀點去看物質與精神一問題的了。那末他底哲學還不是機械的物質論嗎？他還不是修正主義者嗎？

這裏，何先生自然要提出他底第五個駁議。“物質論之所以爲機械的，不是因爲它以物質爲基點，而是因爲它在社會底發展上未能尋出社會底物質基礎。……直到辯證的物質論被建立，這纔一貫地“由物質而精神”地說明了自然以及社會底發展”。

他說的這一段話，固然有理由。但他因此就對於一個最根本的事情不知道了，這事情即：舊的物質論之所以爲機械的，乃因其不是辯證的或辯證法的緣故。甚麼叫做辯證法呢？一

假是對立物統一之說，它主張相反的東西互相滲透、互相作用；一個是正反合三階段進化之說，即以這個公式：

正——反——合

所表示的由正而反以達於合的主張。因此辯證的物質論對於物質與精神這兩個對立物應該解作可以互相作用而統一於發展歷程之如次的公式：

物質——精神——物質

再詳細分析，即成這個樣子：

物質——精神……精神——物質

把世界生成底一段事實套入，即：

自然——思維作用……觀念形態——經濟

或又簡括為：

自然——思維——經濟

這不是說在作為正的物質中生出相反的精神，又由於物質和精神底統一而達於新的合，使物質為高級的復歸嗎？是的，經濟等於自然加思維而成之新的高級物質。辯證的物質論在世界生成史中之所以為辯證的，即由於它以‘物質——精神——物質’底公式去說明。因此，機械的物質論之所以為機械的，就由於它“只有‘物質——精神’這樣的一個公式”了。那末辯證的物質論對於自然和社會之“一貫地”由物質而精神地說明”

的正確性又在那裏呢？在這個場合，即：辯證的物質論之所以爲物質論的。是因爲它在社會底發展上找出了物質的原因。何先生用這個來作辯證的物質論之所以爲辯證的的說明，實在錯誤。他根本不明白辯證的物質論與機械的物質論底分別。

到這裏，我相信大家就可明白我底‘物質——精神——物質’之說，並不如何先生底話，我因此成爲了“觀念論和物質論底雜湊論者(eclecticism)！妄用公式的機械的雜湊論者！”而反之倒是他由於對我的駁議而成爲了機械的物質論者，充分顯出了他對於辯證的物質論之無知！

最後，讓我們把『物質與精神』一文中的話重說一遍來結束這篇吧。在物質與精神之關係一問題前，

主張‘物質——精神’的是機械的物質論者；

主張‘精神——物質’的是觀念論者；

要主張‘物質——精神——物質’的纔是辯證的物質論者。

所以把‘物質——精神——物質’叫做物質論和觀念論底雜湊論(eclecticism)或妄用公式的機械的雜湊論的，根本是辯證法底門外漢或昧於辯證的物質論的人，是修正主義者。

葉青 一九三五，一二，一四。

(錄自『新哲學論戰集』)

再談‘物質—精神—物質’

開端的話

艾生先生用盧隆基底筆名在『民心月刊』第一卷第一期上發表一篇『關於精神與物質』，來批評我底『觀念論底分析』、『物質與精神』、『經驗與理性』、『存在與思維』、『關於‘物質—精神—物質’』五篇文字。但在實際上，他只批評了兩篇，即『物質與精神』、『關於‘物質—精神—物質’』。這是一看他那篇文字便可知道的。

他那篇文章相當地長，共有八節。但第一、第二和第三這三節有些是引言，有些雖是在從社會學的見地批評我，實則都是一些空論。譬如他說我談新物質論是“掛羊頭賣狗肉”，用意在“麻醉”羣衆，倘然指出了他底批判之錯誤，那些話就全然沒有意思了。反之，在我指出他底錯誤之前要寫三節引言來說明我寫這篇文章批判他的意義，把他底“標榜”新物質論看成是“掛羊頭賣狗肉”，用意在“麻醉”羣衆，亦完全持之有故、言之成理。但既在理論上指出他底錯誤，便已經顯出他底“掛羊頭賣狗肉”……了，又何必嘮嘮叨叨個不止呢？如果在理論上不能指出他底錯誤，就寫出三節之多的引言，亦不能把他批判得了。那末用引言來顯示自己是新物質論者，又有甚麼用？這就是我不像他那樣寫引言的原因。

我一直走進本題去考察他對於我的批判。

一 在方法方面

‘物質——精神——物質’一公式為物質論與觀念論統一的結果，因此，要說明它須從物質論與觀念論底統一起。假使這個統一是錯誤的，它底成立就不可能了。反之，如果這個統一是正確的，它就沒有一點問題，盧隆基底批評也就沒有效力，而且是錯誤了。這是很顯然的。

談到物質論與觀念論底統一，必先知道它們是兩個對立物。關於這點，不獨我承認，他也承認。所以他說：“哲學上的這兩大派別，始終對立着、鬥爭着”。那末這便不是我“一貫的脾氣”要“先把一種東西分爲兩個對立的”吧。它們原是哲學底矛盾性之所在。

既然這樣，盧先生，你怎樣處理它們呢？他說：二者“決不能折衷、調和。……因爲觀念論和物質論是根本立在兩個不可調和妥協的世界上面的”。意即說：它們“始終對立”，只有對立，永遠對立。那末我們就顯然看到他是用玄學的方法或形式邏輯底觀點來處理對立物了。

我呢？我要用辯證的方法、辯證邏輯底觀點。想來盧先生也懂得辯證法中有一個法則叫做對立物統一吧。我要用它來處理物質論與觀念論底對立。物質論主張‘物質產生精神’，其公式爲‘物質——精神’，觀念論主張‘精神產生物質’，其公式爲‘精神——物質’。把物質論與觀念論統一，用公式表之，就是把‘物質——精神’和‘精神——物質’統一。這在我，就得出了一系列的公式：‘物質——精神，精神——物質’，銷去重複的精神，即爲‘物質——精神——物質’。

我爲甚麼把‘物質——精神’寫在前，把‘精神——物質’寫在後呢？因爲物質論先出，是正；觀念論後出，是反；統一物質

論與觀念論是綜合它們，而且又後出，是合，當然那樣。這是哲學底辯證法的發展。所謂合，在歷史上馬克思叫做「新物質論」，恩格斯叫做「近代的物質論」。在我們今天通稱「辯證法的物質論」，其實都是一個東西。

盧隆基於是大叫道：這個不對。“我們知道葉青只好亂用公式，對任何問題都把公式套上去，不問合不合。這不單是公式主義者、機械論者底毛病，而且也是一般觀念論者底伎倆。在起先是把原本不可分的整一的東西，強分之爲二物，使之互相對立、分離，繼後又說某者由某者產生、又產生某者，結果配成一個人工的綜合統一”。

盧先生，讓我問你一下吧：先把統一的東西分爲對立物，在指明其相生和分離後又統一起來，不是辯證法底根本方法嗎？你懂得矛盾律和對立物統一律否？如果不懂得，最好以不談爲是，無須瞎說甚麼。

其次盧先生，我且具體地問你這幾點：物質論與觀念論底互相對立、分離，是我“強分之爲二物”的嗎？你不已經承認它們“始終對立着”嗎？處理對立物不當使用對立物統一底法則嗎？對立物統一在發展歷程不顯出爲正反合三階段之公式嗎？用對立物統一底法則來處理物質論與觀念論底對立、用正反合三階段式來表明這個對立在發展中的歷程，是“亂用公式”

嗎？應用公式就是公式主義者嗎？應用辯證法就是機械論者底毛病和觀念論者底伎倆嗎？依我看來，你底話倒是你是機械論者和形式邏輯者的證明，倒是你用機械論和形式邏輯來反對辯證法在物質論與觀念論底對立上之應用的證明。如果你還是辯證法者，那便只能說是辯證法底修正主義者了。

二 在文獻方面

我想，盧隆基一定要說他不反對辯證法底應用，他只反對辯證法在物質論與觀念論對立之前應用，所以他說是“亂用”。那末我們必須知道恩格斯說過辯證法是自然、社會、思維之運動和進化底一般法則的話；而物質論與觀念論俱為哲學，屬於思維方面，所以應用辯證法去處理它們底對立及其在發展中的轉化，乃是正當的事情。如果說這個地方不能用，那就不啻否認辯證法之為思維底一般法則，同時也就不啻否認辯證法了。這完全是機械論者和形式邏輯者底詭計。

事實上，哲學底運動和進化完全採取辯證法的道路。它是由統一而對立而再統一的，即由正而反而合的，亦即由肯定而否定而否定之否定的。恩格斯對於這點，已經給我們指示得很明白。只可惜一般反對物質論與觀念論統一的辯證法者，不承認正反合三階段為一般法則可以應用於一切發展的辯證法

者，把它遺忘了，不肯去理解它和闡明它而已！現在讓我把它徵引出來吧。

那就是這一段話：“古代哲學是直接的和自發的物質論，像這樣的東西，不能把思維對於物質的關係弄明白。但弄明白這些關係的需要，生出了從肉體分離靈魂的學說。其次是肯定這個靈魂底不死；最後是一神教。古代的物質論因此爲觀念論所否定。但是在哲學後來的發展行程中，觀念論也成了不可主張的，而被近代的物質論所否定。後者，這作爲否定之否定的，不是古代物質論之簡單的復活。在它底耐久的基礎上加入有二千年進化歷程中的一切哲學思想和自然科學、以及這長期歷史自身底產物。”（註一）

這一段話，很顯然地把哲學底發展看成辯證法的。如果寫成公式，即：‘古代的物質論——觀念論——近代的物質論’。所謂近代的物質論，在恩格斯，指的是辯證法的物質論。這一看他那段話底下文即可知道，而在那段話底前好些章說近代的物質論“本質上是辯證法的”（註二），更屬顯然。那末，上述公式便應該寫成這樣了：‘古代的物質論——觀念論——辯證法

（註一） F. Engels, Philosophie, Economic Politiqu, Socialism, Traduit Par Edmond Laskine, 1911, P. 173. (中文吳黎平譯『反杜林論』二五四至二五五頁) 點是我加的。

（註二） Ibid., P. 12. (前譯本三九頁)

的物質論’。這是誰也不能否認的。

但這是一個梗概。如果詳細地說，近代的機械的物質論，尤其十八世紀的，就沒有包括在內了。近代的古典的觀念論，如德意志的，也沒有包括在內。但恩格斯是知道的。看他這一段話吧：“當人明白整個德意志的觀念論底全部錯誤時，就必然歸趨於物質論。但它不是十八世紀之純粹機械的和玄學的物質論。那個物質論以素樸的革命樣子簡單地處罰一切過去的歷史；近代的物質論則在歷史中看見人類底進化。……這個物質論不論在那個場合，本質上是辯證法的”。（註三）

從這一段話，便可知道近代底哲學史也是辯證法的發展。寫成公式，即：‘法蘭西的物質論——德意志的觀念論——辯證法的物質論’。而十八世紀底法蘭西物質論以十七世紀底英吉利物質論為先驅，以十九世紀底德意志物質論（費爾巴哈等的）為後殿；德意志的觀念論為十七世紀大陸理性派觀念論底發展。所以那個公式可寫成‘機械的物質論——觀念論——辯證法的物質論’。

把這個公式與從前的一個——‘古代的物質論——觀念論——辯證法的物質論’——合看，可知哲學歷史在恩格斯，無論全部或一部，都是這樣發展的：‘物質論——觀念論——

（註三） Ibid., Pp. 11-2. (前譯本三九頁)

辯證法的物質論’。這有誰能否認呢？

我們要知道，這個哲學歷史底發展公式，就是辯證法的物質論底結構公式。因爲合之中包有正和反，所以辯證法的物質論就必然是物質論與觀念論底統一。恩格斯說“它裏面”加入有二千年進化歷程中的一切哲學思想”，便是這個意思。因此辯證法的物質論底內容，不單是‘物質——精神’而且包有‘精神——物質’，成爲這個樣子：‘物質——精神——物質’。

所以盧隆基之否認‘物質——精神——物質’，乃是它反對恩格斯的表示。他把那兩段話完全遺忘了。反對恩格斯和遺忘文獻，根本是修正主義底本質。那末盧隆基還不是修正主義者是甚麼呢？

三 在公式方面

現在我們看他對於‘物質——精神——物質’的詆毀。

第一個詆毀是說：這種“綜合，是立在兩者之外的第三者來綜合”的，因此他指它爲“調和”。其實他一點也不知道‘物質——精神——物質’根本是物質論的。開始的物質很顯然是指明了世界底本體和根源之爲物質。中間的精神在它之後，不是物質產生精神的表示嗎？最後的物質雖爲精神所產生，然而精神自身又來於物質。所以盧隆基底話是錯誤的。

這二個詆毀是說：葉青提出這個綜合公式，“不是立在物質論底立場來克服觀念論、否定觀念論，他只是想消滅兩者間衝突矛盾的成分，而令其相安於一堂”。問問盧先生：‘物質——精神——物質’既是物質論的，而精神在其中被包括着，失掉獨立性，不是我立在物質論底立場上克服了觀念論、否定了觀念論的證明嗎？只要克服或否定不是簡單的，含有同時拋棄和保存的意思，那就誰也不能否認我底公式對於觀念論的克服作用和保存作用。至於“消滅兩者間衝突矛盾的成分而令其相安於一堂”，乃是拋棄和保存之所必然，所謂奧伏赫曼是。你懂得奧伏赫曼不？奧伏赫曼原是“對立物互相平衡、互相中和、互相消解”（註四）的過程呀！

第三個詆毀於是接踵而來。他說：那末你底“綜合過程中並沒含有甚麼鬥爭矛盾”，便很顯然了。這還不是調和是甚麼？否。綜合有兩種。一種是雜湊的，譬如說地理史觀、人種史觀、經濟史觀、法律史觀、……都各有理由，然而又皆偏於一面，不如兼收其長而成一綜合史觀之爲好，是即所謂綜合派，這個綜合便是調和。另一種是辯證的，它只綜合發展歷程中的對立二者，這樣的綜合，絕不是調和，反之却是鬥爭的，爲矛盾底解決。因此，統一物質論與觀念論，是哲學鬥爭底結果。

（註四） K. Marx, *Miscés de la Philosophie*, P. 122.

第四個詆毀，是以爲我“只利用抽象的正反合，而朦着具體的對立的統一。”因此他說“這便是葉先生在‘物質——精神——物質’一公式中所採取的方法”。正反合在其爲定律時，馬克思把它叫做“邏輯公式”（註五）；恩格斯把它叫做“一般法則”（註六），根本是抽象的。誰用它來分析歷史，誰就在“利用抽象的正反合”。他們兩人用得很多，我在『從黑格爾說到伊里奇』一文中舉了不少。用它，是不是就“朦着具體的對立的統一”呢？否，誰不知反和正之成爲合是矛盾發展底結果？在統一物質論與觀念論以前有鬥爭，以後亦有鬥爭（這就是說仍然要批判觀念論），而統一要排除其應拋棄的部份，根本就是鬥爭。不懂這點，配得上談正反合嗎？

把這幾個詆毀包括看來，沒有一個能夠成立。盧隆基在表面上反對我，而實際上則是反對恩格斯。因爲不贊成物質論與觀念論底統一，不贊成辯證法的物質論爲物質論與觀念論底統一，所以對於綜合和正反合公式恣意詆毀。這不是修正主義者所玩的把戲嗎？

（註五） K. Marx, *Misère de la Philosophie*, Giard, P. 12

1. 點爲我所加。

（註六） F. Engels, *Philosophie, Economie Politique, Socialisme*, P. 177. 點爲我所加。

四 在吸收方面

我們知道辯證的綜合所以與雜湊的綜合不同而不流於調和的，最重要的一點就是它不是多元論的，二元論的乃是一元論的。對立物底統一承認有主導的方面之存在。因此，綜合在實際上是站在主導的方面吸收非主導的方面，綜合就是吸收。那末綜合物質論與觀念論就等於站在物質論上吸收觀念論了，我對於這點，說得很多。而且這是一看‘物質——精神——物質’一公式就可明白的，這裏一句話也用不着說了。

於是盧隆基叫道：吸收觀念論？綜合自然不對，吸收也不對。這對於物質論與觀念論，是“妄想調解這二者之論戰。如果不是故意要做迷亂、矇蔽、緩和敵對者鬥爭底勇氣，掩護落後思想，維持那做拉倒車和維持現狀的思想這等工作，那也是愚而無功的一回事，而且也不自覺地盡了維持那倒推的思想的任務”。觀念論是絕對錯誤的。

這種看法，在表面上，好像很反對觀念論，其實是不能從根本上反對觀念論的；好像很擁護物質論，其實他所站的立場根本就不是辯證法的物質論。否則他對於觀念論便不會用‘是一是，否一否’底觀點去看它，而要把它看成有是有的了。這只要把伊里奇如次的三段話理解了便可明白。

“站在粗糙的、簡單的、玄學的物質論底觀點上看，觀念論在這個術語底哲學意義中說來只是無用的廢話。反之，站在辯證法的物質論底觀點上看，哲學的觀念論是認識底諸特徵之一或諸方面之一在與物質和自然分離而神化了的絕對中表現出的片面的誇張、過度的擴大、浮泛。觀念論是僧侶的。誠然。但它（更正確和更進一步地說）也是經過入底無限複雜的認識（辯證法的）底種種色調之一而向着僧侶的神秘論的一條道路。記下這個格言！”

“人底認識不走直線，而走成無限地接近於螺旋的曲線。這根曲線底每一斷片，——從其一觀點、從唯一方面——單獨地看，都可以看成一條直線和一條完全的線〔如果見樹子而不見森林（註七），〕它便會把盲人直接導入於神秘論底泥坑之中（那便將很巧妙地爲有產階級所推動了）。

“以無主見者底步法，憑着硬直的慣性，只從一方面出發，在主觀論底盲目狀態中，走直線，就是觀念論之意識形態的手法 and 樣子。僧侶們、神秘派（哲學的觀念論者），在認識方面確然有其地盤，否則他們會無所把握；這是生長在人類客觀的和絕對的真正認識之活的、生產的、萬能的樹上的虛花和寄生植

（註七）這句話在法譯本上沒有，是我根據兩種從日譯本查譯過來的中文本增加的。

物”。(註八)

另外，伊里奇在黑格爾底『論理學撮要』中更明白地寫有這幾句話：“所謂觀念轉變為實在的這個思想，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。反對俗流的物質論”。(註九)

從此可知觀念論是把握着了真理之一面的，它底錯誤在於把這一面離開了物質和自然並作過度的誇張使其絕對化。它之達於僧侶的神祕論，亦由於此。所以它是生長在真正認識之樹上的。把它簡單地看成無用的廢話，是玄學的、機械的物質論底觀點。辯證法“插入那包有實際的不可汲盡的種種思想色調，並把每一色調造成它底哲學體系之廣大的材料”，就是辯證法的物質論“比之於有不知用辯證法於認識進化的最大弱點之“玄學的”物質論底不可較量的財富”。(註一〇)

所以吸收觀念論是必要的。並且只有把它這一面吸收了，它纔是沒有樹子的虛花和寄生植物而歸於枯萎死滅。吸收底公式，唯一的是‘物質——精神——物質’。這是辯證法地否定它的方法，有拋棄，有保存，所謂與伏赫變是。否則它把握了真

(註八) V. I. Lénine, A Propos de la Dialectique. (Oeuvres Complètes, Tome XIII, E. S. I.), P. 330. 點是我加的。

(註九) 引自陳伯達底『葉青哲學批判』。(『新世紀』創刊號六九頁)

(註一〇) v. I. Lénine, Ibid., (Ibid., P. 229.) 點是我加的。

理底一面，能夠與物質論對立，那便任憑你怎樣反對，它也有存在底可能。並且這是粗糙的、簡單的、玄學的、機械的物質論者對付觀念論的老方法，毫不足取。盧隆基就是這樣的物質論者。倘然他還要以辯證法的物質論者自命，那便不可避免地是修正主義者了。

五 在事實方面

但是他還有不少的話說。他以爲我之寫出‘物質——精神——物質’，“只是抽象地公式地在做……思維工作、邏輯工作、公式工作、……一點也沒有顧慮到實際的事實底真象”。那末我們就談事實吧。

這種事實，我在『物質與精神』一文上說過，在『哲學問題』一書上說得更加詳細。總括一句，世界生成底歷史是由物質到精神，又由精神到物質。這裏我想不用重說，只答覆盧隆基提出來的問題，即他對於我所說的那些事實的批評。

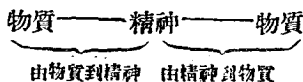
第一，他說：“物質和精神是一個東西”。由物質到精神和由精神到物質，不啻說是由物質到物質。所以“世界整個是物質底發展進化”。“世界底歷史就是物質進化底歷史”。這站在物質與精神底一般性上說來是正確的。但我們不能說它們只有一般性，它們也有特殊性。換言之，物質與精神有其不同之點

在。只主張它們底一般性而否認它們底特殊性，顯然是玄學的物質論者、機械的物質論者而非辯證法的物質論者；但在事實上，就是盧隆基也承認“精神是具有高級的組織的物質底作用”，即“人類的頭腦底屬性”。此外還有反映於頭腦中的觀念，他所說的“根據事實的觀念”，也是精神，爲他所承認。請問：這些能夠說是與物質相同嗎？恐怕誰也知道精神底特殊性與物質底特殊性正相反對吧。

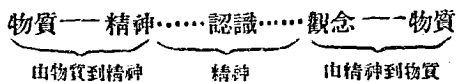
於是他遂進一步反駁道：“精神作用、精神現象……不過物質現象之一種，根本是一種物質底作用”，所以精神和物質二者“並不能截然分離而各自獨立”。就以思想而論，“脫離了客觀實際的……沒有甚麼作用”。“在認識和改造底過程中，精神和物質是統一的”。這一些話，很對。精神附屬於物質，在其作爲認識能力看時，不能離開人底物質的肉體；在其作爲認識結果看時，不能離開客觀的存在（自然和社會）。但前者“是物質進化到了某種階段時的產物”；後者可以互相傳授，能“把握着大衆、轉化成事實”。所以它們有相對的獨立性之存在。‘物質——精神——物質’一公式，表明了在物質中的精神同時又自成一環。這就是說，精神依附物質是絕對的；精神離開物質是相對的。

但在機械的物質論者，却不明白這種辯證法的關係、矛盾

的關係，所以只承認精神依附物質的絕對性而否認精神離開物質的相對性。他說：“精神根本不能自成一個發展階段，不能離了物質而自成一環”。其實，他又承認“精神是物質進化到了某種階段時的產物”；同時又承認“觀念能轉化爲事實”。這不表明由物質到精神和由精神到物質的兩個過程之存在嗎？‘物質——精神——物質’一公式，表現得很明顯。看吧：



但在事實上，情形如次：



這怎能否認精神之“自成一環”、“自成一發展階段”呢？

於是盧隆基只好反覆地復說這個命題了：在精神出現後，“原來具有精神的物質並不爲精神所否定”。這就是說，認識能力不能離開認識器官而“單獨發生作用”；觀念“必要根據事實”、反映事實；它之轉化成事實須要有人，不能“獨立在空中而指導着被動的物質之改變”。這是事實，我並不曾否認過，但他只在存在狀態中看物質與精神底相互關係，而不知道在發展過程中看物質與精神底相互關係。是呀！盧先生，在精神出現時，無精神的物質和有精神的物質並沒有被否定；在認識時

被認識的和未被認識的物質都存在着；在觀念出現時，被認識的物質也未被否定；在觀念轉化成事實時，需要從事於實踐的人，觀念不能自己轉化為物質。但是你如果從發展上看，那就會覺得在精神未出現時的物質變化是一個過程，可名為物質的過程；在精神出現後由認識到觀念又是一個過程，可名為精神的過程；在觀念指導實踐因而轉化成物質時又是一個過程，可名為物質的過程。拋開機械的物質論立場，站在辯證法的物質論上，你就會懂得的。不然，你對於進化論和資本論也要懷疑。依照進化論，高等動物由低等動物進化而來；但是在今天一切低等動物都與高等動物並存，足見誰也沒有否定誰。依照資本論，資本由‘商品——貨幣——資本’底法則而來；但在貨幣出現時，商品未被否定，在資本出現時，不獨貨幣存在，商品也存在，那末你怎麼辦呢？反對它們。盧先生，你連發展和過程是甚麼意思都不懂得，談甚麼辯證法的物質論喲！

不僅這樣，並且他還不懂得存在和發展底分別。這正同他不懂得存在和產生底分別一樣。他說：“客觀世界之存在，是在靜止的狀態中存在的嗎？抑有進化和發展？如有進化和發展，那我們就可以說，客觀世界之存在和產生是統一的，在刻刻變化中存在着。這兩者並不是分開的事情”。所以分開存在和產生兩者是“故意鬥弄虛玄，在字眼上賣弄”。那末存在和發展便

同存在和產生一樣了。我現在只答覆前者，前者答覆了，後者自然明白。存在和發展統一，是很對的。凡存在的都發展；凡發展的都存在。但存在和發展又有分別。統一了存在和發展的東西，從其爲實有上看則是存在；從其爲變化上看則是發展。這用空間和時間作喻，最易明瞭。空間和時間統一於事物。事物是整個的，所以空間和時間不能分開。但因為空間爲事物底佔據性之表現、時間爲事物底轉變性（或運動性）之表現的緣故，如果單從佔據性上看，則可離開時間而言空間；單從轉變性上看，則可離開空間而言時間，所以空間和時間仍可說是有分別的兩件事情。存在和發展亦然。它們底統一性雖是絕對的；但它們底分別性亦有相對的價值。把握其一而否認其一，是反辯證法的，這顯然忽略了事物底矛盾性和對立物統一底法則。盧隆基只把存在和產生看成統一而不理解其分別，認爲是字眼上的問題，顯然錯誤。

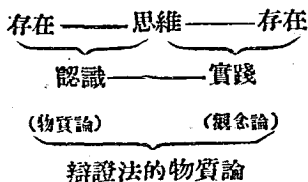
回到發展問題上來。因為他不懂發展，所以他不懂‘物質——精神——物質’這個正反合中的對立矛盾。他說其中“只有和平的發展”，因為“原來具有精神的物質並不爲精神所否定。而精神根本不能自成一個發展階段、不能離了物質而自成一環又來否定物質”。又說：其中沒有突變，因為物質和精神不是性質不同的兩種東西。盧先生，由原素到人類的發展不由於

對立和突變可以嗎？否。“自然是辯證法底證明，應該說近代自然科學給這個證明提供了極其豐富並日益增加的材料，它因此證明自然底運行歸根結柢是辯證法的而非玄學的”。（註一）所以由物質到精神的過程中有對立和突變。其次，精神過程中也有對立和突變。認識和認識史（智識史）是辯證法的，認識所得的觀念與物質不同。最後，由精神到物質的過程是一個實踐過程。只要懂得歷史（實踐史）是辯證法的，就不能否認實踐中的對立和突變。那末，‘物質——精神——物質’還是正反合公式底“亂用”嗎？詆之為“形式上抽象的公式”、“觀念論的公式”，便是盧隆基不懂自然史、認識和認識史（智識史）、實踐和歷史（實踐史）之為辯證法的的證明。

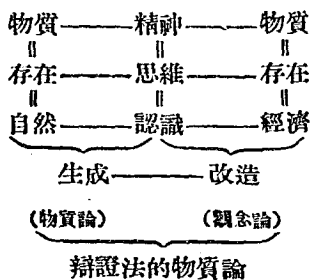
最後我答覆他這個問題：“觀念論者說思維決定存在，思維為主，存在為從。那末這種說法，果然符合於客觀世界底真實現象嗎？”這是不符合的，因為在認識時，思維是存在底反映，有甚麼存在就有甚麼思維，所以存在決定思維，思維不是主而是從。但我們又可以說這是符合的，因為在實踐時，存在是思維底實現，有甚麼思維就有甚麼存在，所以思維決定存在，存在不是主而是從。因此，觀念論底錯誤不是絕對的，在認

（註一一） F. Engels, Philosophie, Economie Politique, Socialisme, P. 9. 點是我加的。

識時錯誤，在實踐時正確。同樣，就是思維是存在底本體、先有思維、後有存在這種見解，亦與此相同。它在世界底根源方面、自然生成方面，是錯誤的，那時只有說“思維是存在底屬性、先有存在、後有思維纔對。反之，如果把它放在世界底改造方面、人力改造方面，則是正確的，因為人底實踐要通過思維，以它作嚮導，目的在創造新的存在。如果思維只是存在底屬性而不能轉化為存在底本體，那就不能理解實踐。這是機械的物質論者。盧隆基既承認“觀念能轉化成事實”，怎能否認思維在實踐時為存在底本體、有決定存在的作用呢？這裏，我們可以看出統一物質論與觀念論一方面是站在物質論上吸收觀念論，一方面是站在物質論上改造觀念論。保存不只是保存，而還是昂揚。依‘物質——精神——物質’底公式，存在與思維底關係如次：‘存在——思維——存在’。這個公式，從認識和實踐說，情形有如這樣：



從世界底自然生成和人力改造說，則與‘物質——精神——物質’同。看吧：



如果把世界底整個歷程看作是物質底發展，那末物質是根源和本體而精神則是現象，後者為前者所產生是很顯然的。但現象不止是現象，故對於其後面的物質（經濟）說來，則轉化而為本體和根源去了。不過這比於其前面的物質是相對的，前面的物質則為絕對的本體和根源。明白這些，可知只主張“思維是存在底屬性、先有存在、後有思維”的盧隆基，是機械的物質論者。修正派如何能穩立於辯證法的物質論之上呢？

總括說來，他不懂‘物質——精神——物質’在事實上是如何符合的。這根本由於他沒有用辯證法的物質論去看世界生成史的緣故。只有拋棄機械的物質論，纔能懂得‘物質——精神——物質’。這是我請盧隆基先生注意的一點。

收場的話

這便是我對『關於精神與物質』一文的檢討。

那末，自命爲新物質論者的盧隆基，不就是一個掛羊頭賣狗肉的人嗎？他底招牌是新物質論，而貨色則是舊物質論——機械的物質論。這該也是誰都看得清楚了把。

因此，他之寫『關於精神與物質』來批判我，“並不是由於他有意愛護新的哲學、主張新的真理，而是因爲他要以言詞上的激烈新穎來做釣取實利的香餌，是從反的方面來取得進身的階梯，是要標榜着前進的旗幟來招致落後者羣底重視和青睞。……而且爲要在大眾中起朦蔽、紊亂、淆混、麻醉底作用，如不裝着前進激烈的樣子，是不能發生作用的”。這種人，我們對他“就要剝去他底虛偽的外衣”，現出他本來的真相”。

他底本來的真相，是玄學家、機械的物質論者，以形式邏輯爲邏輯。他之否定觀念論和觀察世界史，就完全這樣。對於辯證法及辯證法的物質論底文獻，則一無所知。這樣的人要自稱爲辯證法的物質論者，那就只有叫做修正主義者纔適當了。“唯名與器不可以假人”（『左傳』）。

葉 青 九三六，一〇，二四

（錄自『新哲學論戰集』）

「費爾巴哈論綱」與吸收觀 念論問題

在艾生先生底『觀念論吸收了葉奇』一文上，主要是批評我對於『費爾巴哈論綱』的解說之關乎吸收觀念論一點的。這可說是我底『費爾巴哈論綱』研究』第一章底批評。

但是好說重複話的艾生，在這篇東西上又來兩頁說過了的話。爲便於讀者底對照計，我也再答覆兩句。他自己撮述的和引自『哲學問題』的，都是把我提出問題的敘述當作解決問

題的結論。他在把那些敘述問題的話徵引後就總括地斷論道：“這便是葉青底物心綜合論，也就是他底哲學消滅論”，真可謂胡鬧已極！

現在我把解決問題的結論，摘引一點出來。為明白計，分別如次：

公式 “物質——觀念——物質”

格言 “物質產生觀念；觀念也產生物質；但產生物質的觀念仍為物質所產生”。

說明 “物質是根源的，觀念是派生的，當然物質在先，觀念在後。雖是向後看，觀念也在先，還有物質在它之後；然而觀念在先是相對的，不若物質在先之有絕對性。發展底歷程即是存在底歷程，所以為根源的物質是本體，派生的觀念是現象。固然向後看，在觀念在先時，觀念也是本體，物質變成了它底現象；但是情形正與前同，觀念為本體是相對的，不若物質為本體之有絕對性”。所以“綜合物質論與觀念論是站在物質論上吸收觀念論，把它消解於‘物質——觀念——物質’一個公式之中”了。(註一)

問問艾生先生：這樣的物心綜合論是觀念論的嗎？是二元論的嗎？假如你是一個有良心的人或是是非之心的人，只有說它是

(註一) 『哲學問題』二五九、二六〇和二七一頁。

物質論的之一途。說它吸收了觀念論，可以；說它是觀念論或二元論，則不可以。

這裏我要指出艾生在方法論上的錯誤。他以為物質論和觀念論是兩個對立物，但不能統一。如果要統一，把它們綜合起來，那就是在“調和”物質論與觀念論了。這對於辯證法說來，是曲解對立物統一。而對於我們面前的物質論與觀念論說來，則是把物質論與觀念論形而上學地對立起來了。所以艾生不是辯證法者而是形而上學者。

艾生力說物質論與觀念論底對立為現實的矛盾之反映，然而現實的矛盾在今天已到解決之時。無階級的社會業已在生長之中。世界上已經有了六分之一底地面像這樣，其它只是時間的問題而已。那末怎麼說被反映的物質論和觀念論底對立還不可以統一呢？艾生只想維持現實的矛盾，而不想解決現實的矛盾。他是“保守”現狀論者，沒有創造未來的決心，把無階級的社會看成不可能。這完全是願與大市民爭鬥但不願根本推翻現狀那種小市民底利益在艾生頭腦中的反映。

然而有決心、有魄力解決現實矛盾的人，在發出這種『宣言』時即可叫出物質論與觀念論底對立之結束。是的，嘉爾在發出這種『宣言』的一八五〇年代，不就在當時底『費爾巴哈論綱』上指出了物質論底片面性，主張吸收觀念論以結束它們底

對立嗎？這件事經我在『費爾巴哈論綱』研究上證明後，艾生還來反對，其欲以維持現實的矛盾者來維持其小市民之生存的心理不表現得顯然嗎？這便是他要來反對物質論與觀念論統一的社會意義，也即是他要來曲解『費爾巴哈論綱』的意義。

然而他反對得了嗎？小市民之無歷史任務與大市民同，所以他底理論任務亦不存在。要反對，沒有理由，只有本着小市民底幻想從事捏造。明白這點，纔可知道艾生要以捏造作批評方法的社會根源。他在這裏竟誣我在『費爾巴哈論綱』研究第一、二兩章中有這樣的邏輯和這樣的意思：“觀念論是革命的、是改造世界的，反之物質論則只是“浮詞空談”，……我們應贊成觀念論”。

現在拋開他底捏造，來把『費爾巴哈論綱』底原文看一看吧。它底第一條，依艾生底引語開始是這樣的兩句：

“以前的一切物質論——包含費爾巴哈底物質論在內——之主要缺點，是對於事物、實際、感覺的世界只在客觀或直觀底形式之下去觀察而不看作是人底物質的行爲、實踐，去主觀地觀察。這就說明了爲甚麼行爲方面特別爲反於物質論的觀念論所發展，但僅僅抽象地發展，因爲觀念論當然不是如實地認識真實的活動與實踐的”。

這兩句話，一看便知是一面批判物質論（舊的），一面批判觀念

論。我在『費爾巴哈論綱』研究』上說得明白。艾生說我把這兩句話看成“批判物質論”、“推讚觀念論”、“爲觀念論辯護”，是毫無根據的捏造。

這兩句話，很顯然地告訴我們：

物質論

- (一) 把事物、實際、感覺的世界看作客觀或直觀；
- (二) 直觀世界——直觀；
- (三) 能如實地認識。

觀念論

- (一) 把事物、實際、感覺的世界看作主觀或行爲、實踐；
- (二) 發展行爲——實踐；
- (三) 不如實地認識。

而嘉爾底真意則是：

- (一) 把事物、實際、感覺的世界看作客觀或直觀，但不能止於這樣，必須把事物、實際、感覺的世界看作主觀或行爲、實踐；
- (二) 直觀世界，同時發展行爲，——直觀又實踐；
- (三) 要如實地認識真實的活動、實踐。

這不是說統一物質論與觀念論嗎？因爲統一底結果是物質論的，所以『費爾巴哈論綱』第一條指明了以物質論吸收觀念論的意思。

艾生不懂得這個意思，曲解道：“嘉爾認爲費爾巴哈以及以前的一切物質論之主要缺點，在於不懂辯證法”。證據呢？沒有。那末怎能說它底“主要缺點在於不懂辯證法”呢？不得其解。現在我們且看下文吧。艾生在“在於不懂辯證法”後接着說：“因爲不懂辯證法，所以觀察事物、實際、感覺的世界就只能形

式地、絕對地、與觀察者完全對立地去觀察，而不能具體地、相對地、把觀察者與被觀察者統一起來觀察。這就是機械物質論之主要缺點”。這更是毫無證據的瞎說。而且把原文底“形式”和“觀察”兩詞解說錯了。艾生先生請你把原文中如你所說的“形式地”底「形式」和“觀察”、“觀察者”底「觀察」兩詞找出來給我們看看。告訴你吧：中譯文“在客觀或直觀底形式之下去觀察”可譯成“看作客觀或直觀”的，所以不能把“形式”真地理解為「形式」(forma)，“觀察”理解為「觀察」(observation)。

同樣錯誤的，是這幾句話：“僅僅認為人是環境和教育底結果，這就是只在客觀或直觀底形式之下去觀察世界、實際，而人來改變環境、教育者自身也受教育，這便是在實踐過程中、在主客統一的過程中去觀察”。艾生跟着王宜昌把費爾巴哈論綱第一條頭兩句解成認識論，現在又把第三條解成認識論，這本已經夠了，而還要說出“這就是……”和“這便是……”云云，真令人笑破肚皮！艾生先生，‘時勢造英雄’一語底意思是叫你“只在客觀或直觀底形式之下去觀察世界、實際”嗎？‘英雄造時勢’一語底意思是叫你“在實踐過程中、在主客統一的過程中去觀察”嗎？我們底修正主義者在這裏真大胆極了！

還不止此。艾生在引出“行為方面特別為反於物質論的觀念論所發展，但僅僅抽象地發展，因為觀念論當然不是如實地

認識真實的活動與實踐的”一句後說：這話底“意思是說：如果我們自己——物質論者——不在實際的形式之下即是說不辯證法地去觀察事物，那就只好讓給觀念論去做了”。原來辯證法纔作“實際”解，真是一個新發明呀！那末艾生在前面說嘉爾認為“以前的一切物質論之主要缺點在於不懂辯證法”，豈不是說以前的一切物質論之主要缺點在於不懂實際嗎？真可謂妙絕千古！

然而他不僅曲解『費爾巴哈論綱』，還要來曲解我底『費爾巴哈論綱研究』。他說我“根據『論綱』一句話：“社會生活根本上是實踐的”，於是結論出社會生活根本是觀念論的”；又說我“以為……改變現實世界就是改變觀念，只要觀念改變了，那這改變過的觀念就“產生”出或“轉化”為一個改變過的現實世界，就再用不着去“如實地”作改變物質世界的工作了”。這完全是捏造。艾生先生，捏造就是批判嗎？

然而他還不止於捏造，要加一些無知和曲解。請看他這兩句話吧：“葉先生……又說觀念論加物質論等於辯證物質論。這同‘辯證法+物質論=辯證物質論’一公式對比起來，就無異乎說觀念論就等於辯證法”。在這短短的兩句話中看出他對於我說物質論與觀念論統一得出辯證物質論一點，完全沒有了解。沒有了解又要批評，於是只好玄想，說我把觀念論看作辯

證法，從事於曲解了。喂，艾生先生，何不把『一個新的哲學理論』那篇文字（註二）翻起看看呢？

他在用捏造、無知和曲解來作批評外，還有甚麼呢？我看就是複說。複說他底捏造、無知和曲解。他老是把綜合解作二元論的而不知辯證法的綜合是一元論的這一回事。同時他又把我底綜合作具體的觀察，而只斤斤於名詞。「相加」二字亦然。他並不問此相加是數學的抑或化學的，而只作皮相的叫器。對於“物心綜合論”，同樣不管內容，只抽象地抓着這個名詞瞎說。尤其永遠無知、曲解以至達於捏造的，就是把我在統一物質論與觀念論中提出問題的敘述當作解決問題的結論，徵引又徵引，複說又複說。凡此一切，他不止在這篇文字內說了又在那篇文字內說，而且就在一篇文字內也在前面說了又在後面來說。真是無聊已極！

這些就是“葉青哲學批判”嗎？可鄙！可鄙！十分可鄙！

一九三七，五，二〇。

（註二）刊於『中山文化教育館季刊』第三卷第四期。

哲學不會消滅嗎

幾句引言

我在『新中華』第四卷第十九期發表了一篇文字，題名叫做『論哲學底消滅』。那篇文字很長，這期只刊出了前半部份。後來又在二十二期上刊出後半部份，纔算完畢。但是在第二十二期還未出版時，莊實先生就在『清華週刊』第四十五卷第三期上發表了一篇文字，題名『哲學會消滅嗎？』來批評我。

學說貴在討論，所以我喜歡批評人家，亦喜歡人家批評

我。在人家批評我時，如果他底意見不能使我心服，那我是答覆他的。莊實底意見，正同其他一切批評我的人底意見一樣，不能使我心服。所以我在編了『新哲學論戰集』把一切過去未答覆的答覆後，要寫本篇來與他討論討論。

一 甚麼叫做哲學

要明白哲學底消滅，須先明白哲學是甚麼。如果不把哲學底定義弄清楚，所謂消滅便亦無從說起了。這是最要緊的一件事情。

然而莊實在批評我底哲學消滅論時，根本就不明白我底定義。看他一則說哲學是“世界底一切具體內容(?)發展底法則”，再則說哲學是“宇宙一切發展法則”，三則說“哲學是關於世界一切發展法則的學問”，四則說“哲學根本不是要由主觀創出甚麼而是由客觀抽出法則來”，便可知道。

莊實必然要說，不明白你底定義有甚麼要緊呢？當然沒有甚麼要緊。但我底定義是哲學底定義，不明白它就根本不明白哲學是甚麼。他自己下的定義，如我所舉的四個，都不合於哲學或不完全合於哲學。依我看來，那只是辯證法底定義或新哲學底定義。即使說辯證法是哲學，他也陷於用特稱代替全稱的錯誤中去了，不能說正確。

那末你底定義是怎樣的呢？我的是這一句話：“哲學是用思維探究事物底本體和根源以作綜合的說明的智識系統”（註一）。我在『張東蓀哲學批判』上，亦如此說（註二）。要明白它底正確，須把哲學與科學比較一下。

莊實以辯證法物質論者自命，這裏我們請以辯證法物質論創始者底話做根據。他們在『德意志觀念形態論』上說：“在現實生活中思辨停止的地方，現實的、實證的科學……因此就開始起來。意識底浮詞空談停止，讓位於現實的智識。一自實際闡明了，獨立的哲學便失掉它底存在方法”（註三）。這幾句話表明了哲學是在科學外用思辨來行研究的意識底浮詞空談；科學是在哲學外用實證的方法來闡明實際之現實的智識。所謂“思辨”，當然是思維底一種形態，我把它看作思維，包括性大些，此外並無別的意義。

研究甚麼呢？當然是研究世界或宇宙底一切。哲學以世界或宇宙底一切為對象。莊實是這樣說，我也是這樣說，因為我所說的事物，原就意味着世界或宇宙底一切。但我要指出的，是哲學底對象與科學底對象相同。因為科學所研究的“現實

（註一） 拙著『哲學到何處去』，辛壘書店，初版，三頁。

（註二） 看它最初版（辛壘書店）一九頁便知。

（註三） 引自拙著『費廉巴哈論綱研究』（辛壘書店）初版二四六頁。

的“實際”，也正是世界或宇宙底一切。莊實以為不同，是錯誤的。

另外要說的，是哲學與科學底對象雖同為世界或宇宙底一切。然而研究起來，哲學採取綜合的方式，科學採取分析的方式，又發生了差別。但這是方法底不同，並非對象底不同。有些人把這種方法底不同誤為對象底不同，顯然荒謬。

歸結起來看，哲學與科學底對象同為世界或宇宙底一切。不同的在研究對象所用的方法，哲學用思維的推理，科學用實證的觀察和實驗；哲學用綜合的看法，科學用分析的看法作具體的研究。因此，哲學和科學底理論有性質上的不同，哲學是抽象的、空洞的原理，科學是現實的實證的智識，所以哲學和科學是互相對立，各自獨立的兩種學問。

明白這點，就可知道莊實把哲學看成科學底總論，把科學看成哲學底分論，而說“哲學抽取了各科學底成果而又做了科學底一般法則和指針。反之，科學是跟從了哲學底一般法則底指導而致力於細微的地方”云云，是不正確了。“他不懂哲學和科學底分別”。

雖然哲學和科學在最初是統一的，到現在又呈出統一底情形，然而哲學和科學底分別却不可抹殺，如果抹殺了，那就必然陷於混亂，不能理解智識底分類和發展。因此，說用哲學

和科學底交互作用來分別它們爲玄學的方法或形式邏輯的觀點云云，也不正確。這裏是應該用玄學的方法或形式邏輯的觀點來認識它們各自底個性的。

明白了這些，就可知道哲學是在科學外用思維來綜合地研究世界而得出之抽象的一般原理。這種研究體裁(或研究類型)和智識體裁(或智識類型)，在科學發達時，是必然要消滅的。因爲科學底研究比它實在得多、細密得多、精確得多。哲學在相形之下就覺得是空洞、廣漠、籠統的了。

因此，哲學與科學雖是“一樣有實踐性，它們底實踐性底重要是一樣的”，然而它們之爲用於實踐却有直接間接之分。科學直接，哲學間接。在方法中，譬如數學，它能用於商業計算和機械製造等等。哲學底作用在方法，它只能供我們解決問題、決定策略之用，此外沒有別的。因爲這樣，科學底威力日益擴大，至於籠罩我們底全生活，成爲了智識界之王。這是事實。

莊實不贊成，並沒有理由。他只說了一些空洞的話，如“實踐無時不需要哲學來指導”，哲學與科學“一樣有實踐性，它們底實踐性底重要是一樣的”云云。請問：哲學若不是解決問題、決定策略的方法，怎樣指導實踐？而這樣，它底實踐作用不是間接的嗎？須知哲學與科學都有實踐性、其實踐性都重要二點雖是一樣的，然而它們底實踐性則因其智識底性質不同有直

接間接之分，又為鐵的事實，你能否認嗎？請你舉出哲學能像科學那樣直接為用於實踐的事實出來，不要說空洞的話。

二 消滅底必然

從前面所說一切看來，哲學與科學無論在那方面都不相同，所以是各自獨立的。雖然它們有交互作用，但是各有各底研究方式，各有各底理論特徵。為明白計，我且把它們列表於下：

(一) 哲學偏於思維，是論理的；（方法）

科學偏於感覺，是實證的。

(二) 哲學偏於綜合，是一般的；

科學偏於分析，是特殊的。

(三) 哲學是抽象的、空洞的原理；（理論）

科學是現實的、實證的智識。

(四) 哲學為用於實踐是間接的；（作用）

科學為用於實踐是直接的。

這自然沒有把哲學與科學底分別說完，只是就前面所論到的列舉而已。然而僅此也就可以看出哲學與科學底不同了。

這種不同，不止表明哲學是哲學，科學是科學，各自獨立，而且表明哲學反於科學，科學反於哲學，互相對立。這就是說，

哲學與科學是兩個對立物，互不相容。莊實以爲它們“不互相衝突”，“可以並存”，是一點也沒有理解這種情形的。

那末我們怎樣來處理這兩個對立物呢？在形式邏輯者是主張一個，反對一個。這種辦法，完全不妥當。因爲哲學和科學各有所長，都屬需要。我們不能說研究只用思維不用感覺，或只用感覺不用思維，我們不能說研究只可綜合不可分析，或只可分析不可綜合。我們也不能說我們研究所得只應是抽象原理不應是具體智識，或只應是具體智識不應是抽象原理。我們也不能說我們在實踐中只需要間接用的方法不需要直接用的理論，或只需要直接用的理論不需要間接用的方法。兩者皆不可少。所以形式邏輯不能解決問題。

那末便只有主張哲學和科學兩者並存了。莊實就是這樣的。他說：“科學和哲學只要不互相衝突時就可以並存，而且必須並存”。照前面講來，我們對於兩者都有需要，當然就不互相衝突，且可互相爲用，可以並存了，何況它們還“必須並存”呢？這樣，莊實是二元論者、調和論者。他底意見與一般市民學者對於哲學和科學的並存互助論全然沒有分別。

這與辯證法毫不相關。它對於對立物的解決方法是用它底對立物統一。所謂對立物統一，是把兩個對立物合而爲一。這種統一，好比二氫一氧之結合爲水那一種東西一樣，是

化合爲一，不是各各並存互助。因此，哲學與科學底統一不在於它們底作用之中而在於它們底本身之中。這是一。其次，這種統一不是折衷調和，把兩者平等看待，它要求主導的東西。這就是說，統一不是二元論的而是一元論的。所以統一對立物是站在一方面吸收它方面。

這樣的統一，相當於辯證法底正反合三階段律中的合。正反合三階段律是一種發展律，正反合爲發展底歷程。因此統一在發展歷程中而不在靜止的存在狀態中。那末，如果我們要理解這樣的統一，就必訴諸歷史，不能滿足於方法上的說明了。哲學和科學底辯證研究即是哲學和科學底歷史分析。

這樣，我們就可看見哲學和科學在最初是統一的，那時底科學完全包括在哲學內，不能獨立。其後，科學日益發達，顯出了它底特殊性，遂從哲學出來，與它對立。這時，科學和哲學各是各的，互相爭鬥。到現在，它們又再統一起來，合成一體。這種發展歷程，我在「哲學到何處去」一書上曾有詳細的說明，不必再談甚麼。用公式表之，即：

哲學與科學統一——哲學與科學對立——哲學與科學再統一

這種發展歷程是辯證的，採取正反合三階段底形式。因此，哲學和科學底再統一是最初的統一之復歸。最初的統一是

哲學包括科學，所以現在的統一是返於哲學。從科學方面說來，就是它要變成哲學。明白地說，即是：哲學偏於思維，科學也要偏於思維；哲學偏於綜合，科學也要偏於綜合；哲學是抽象的原理，科學也要是抽象的原理；哲學有方法作用，科學也要有方法作用。這是很明白的。不然，有甚麼復歸可言？

但這個復歸不是哲學之簡單的復歸而是哲學之高級的復歸。所以返於哲學的科學，不能只偏於思維，只偏於綜合，只是抽象原理，只有方法作用。它應該也偏於感覺，也偏於分析，也是具體智識，也有理論作用。這就是說，要把思維建立在感覺上，把綜合建立在分析上，把抽象原理建立在具體智識上，把方法作用建立在理論作用上。只有這樣，纔有高級的復歸可言。

然而一經這樣，那就無異於說：科學在感覺中思維，在分析中綜合，在具體智識中建立抽象原理，在理論作用中生方法作用。於是哲學底高級復歸變成了哲學底奧伏赫變。科學把哲學底方法、性質和作用一一吸收了。因此，科學與哲學再統一的過程是科學吸收哲學的過程，科學是主導的東西，用公式表之，那末從前那個‘哲學與科學統一——哲學與科學對立——哲學與科學再統一’就變成這樣了：

包括科學的哲學——反對哲學的科學——吸收哲學

的科學

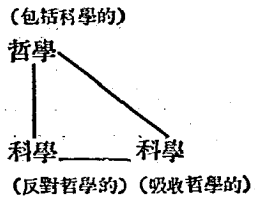
從事實上看，十九世紀以來的科學，一面用觀察實驗，一面又好作假設並用數學推理；一面分門很瑣細，一面又出現了相關科學把各門聯繫起來；一面得出具體的智識，一面又得出普遍性很大的法則和理論，探究了世界底本體、根源和進化；一面得出直接爲用於實踐的理論，一面又得出間接爲用於實踐，只有方法作用的理論。這是我說過多次的。就在『論哲學底消滅』一文上也有一些說明。

莊實對於這點，不能反駁，只是說“科學底有普遍性很大的法則之結果，正足以供給哲學底題材，證實哲學底法則。相關科學底發生是證明了世界各方面底關聯，從此顯出哲學底更加有力。”其實，他一點也不明白這些是科學吸收了哲學的表示。不然，我要問問莊實先生：電子論和波浪力學證實了甚麼哲學底法則？科學的原子論與哲學的原子論完全相同嗎？在科學的原子論出現後誰還要主張哲學的原子論呢？告訴你，科學的理論代替了哲學的理論。這裏，我並不曾“忘記科學底特殊範圍”，我只說科學已經在分析的特殊研究上建立起綜合的一般原理。世界底本體、根源和進化等哲學問題變成科學底問題。科學正在給我們創立客觀的世界系統。

哲學於是消滅了。從此不再需要那種在科學外用思維來

綜合地探求世界底一般原理以嚮導研究的哲學了。科學底吸收哲學到這裏顯出否定哲學的作用。吸收是就其可保存的說。把可保存的吸收，不可保存的當然站不住腳，要被拋棄。這樣，哲學就不能存在了。所以哲學底消滅是哲學底與伏赫變。

完成這個工作的是科學。它代哲學而起。於是從前那個公式——‘包括科學的哲學——反對哲學的科學——吸收哲學的科學’——可以寫成這樣：



三 永存底不可能

莊實反對哲學消滅。依他，哲學永遠存在。爲甚麼呢？因爲哲學是宇宙一切底發展法則，宇宙一切底發展法則要隨宇宙一切底發展而存在。所以“哲學是始終存在的”，不能消滅。這顯然是一種哲學永存論。凡是反對哲學消滅論的人，都要自覺地或不自覺地站在哲學永存論上，這是一種邏輯底必然。

這種永存完全以形式邏輯爲基礎。把形式邏輯應用於事物就成了機械觀點。依它，一切都是固定的、靜止的，沒有變化

發展可言。因此，一切不由進化而來，從來就存在；也不由進化而去，今後也存在。植物動物有好多種是由於上帝造了好多種的緣故。用這種見地來看哲學，那末哲學便是從來就有，以後亦有，永遠存在，不生不滅的了。所以哲學永存論是機械論的，在方法上根本錯誤。

很可怪的，莊實自稱辯證法者，反而主張哲學永存！“這就證明他是機械論者”，不是辯證法者了。辯證法者不主張哲學永存而主張哲學消滅。爲甚麼呢？因爲辯證法把一切看成運動的、變化的、發展的，有生長死滅底過程。如嘉爾（Karl Marx）所說：“它在現存事物之肯定的理解中同時包含着它們底否定、它們底必然毀滅之理解。它把一切形態設想成運動過程，因此它看重其可消滅的方面”（註四）。這不是把哲學消滅論底辯證性指示得很明白嗎？

這種辯證性，我在『論哲學底消滅』一文中首先指出。因爲那是關係於方法問題的。然而莊實竟不加理會。他對於那些話不批評只是反對，顯然無理取鬧。

其次他不懂得社會的物質論。依照這種理論，一個時代有一個時代底社會狀況，所以一個時代有一個時代底觀念形態。

（註四）K. Marx, Le Capital, Tome 1, Costes, PP. XCV-X

CVI。點是我加的。

甚麼都是時代的，不能從來就有，也不能永遠存在。明白這點，就可知道哲學要某種社會纔有，不是何任社會都有。哲學是歷史的產物。莊實不懂得這種理論，竟說“哲學是始終存在的，正如新科學代替了舊科學，而科學始終存在一樣”。

爲甚麼呢？他以爲哲學是觀念形態，社會變了，觀念形態也變，但這個變是新的觀念形態代替舊的觀念形態，而“觀念形態始終相應地存在”，所以“哲學是始終存在的”。這顯然由於他不明白哲學只是觀念形態底一種。觀念形態在某種社會爲宗教，在某種社會爲哲學，在某種社會爲科學。所以觀念形態雖始終存在，哲學却不能始終存在。它只是觀念形態隨社會之變而變的變中的一種產物。

莊實爲要說明哲學是從來就有的，便把宗教作哲學看。他說：“宗教底原始和哲學相同，原始宗教底作用和哲學相同。”所以我們應該“把原始的宗教看成是哲學一般的東西，即原始的宗教就是原始的哲學”。這顯然是犯了知有一般而不知有特殊的錯誤。因爲宗教和哲學都是觀念形態或智識體裁，所以有一般性在。這裏允許莊實把宗教作哲學看。但是它們是兩種智識體裁，各有各底特殊性，不容否認。這怎可把宗教看作與哲學絕對同一的東西呢？明白這點，如果我們說先出現的智識是宗教，那末哲學便不是從來就有的了。

哲學既不是從來就有的，當然爲社會進化到某種階段中的產物，所以是有時代性的東西。時代過去了，它也要過去。這種情形正同宗教一樣。哲學必然要步着宗教底後塵歸於消滅。我所提出的哲學消滅論，是不可非難的真理。莊實底非難，一點也沒奈它何！

因爲這樣，所以他承認了一部份。他以爲『論哲學底消滅』中所“說的哲學是舊哲學”，並不是一般的哲學，“那末誰不贊成哲學底消滅？可是……說所有的哲學都消滅了，豈不好笑！”其實，他不知道我們主張消滅的哲學是一般的哲學。凡是在科學外用思維來綜合地探求世界底一般原理以嚮導研究的都叫做哲學，因而都在消滅之列。不管哲學底內容怎樣，只要是在科學外用思維來綜合地探求世界底一般原理以嚮導研究的，皆不能存在。

莊實於是只好進而批評我在『論哲學底消滅』一文中所說的一個比喻。“葉青說科學發達了哲學就消滅了，正等於說成年人經驗豐富了就不會有想像或理想了。這豈不是證明了他底錯誤嗎？”否。成年人也有想像和理想，但與青年人的不同。青年人的建立在空幻上面；成年人的則建立在經驗上面。這是不可不注意的分別呀！

再其次，他批評我說明哲學消滅之哲學史上的論據。他把

統一物質論與觀念論就解決了哲學底矛盾使哲學沒有發展原因以至沒有發展、沒有存在而歸於消滅一點，看作“詭辯”。理由呢？一點也沒有。而事實還使得他承認物質論和觀念論底消滅。但他却說：“物質論、觀念論等只是哲學底一個形態，正如國家是社會底一個形態，國家消滅了不能說就是社會消滅了的，觀念論等消滅了不能說就是哲學消滅了的。”這顯然證明他不懂得物質論和觀念論為哲學底基本形態，存在原因、發展動力之一回事。關於這點，我在【哲學問題】一書上曾有所說明，恕不另說甚麼。至於國家，則只是社會底一種組織，並不是社會底形態。莊實懂得辯證法物質論底國家觀不？國家是社會底公共的權力組織，為一部份人壓榨別部份人的工具，它底消滅與社會何關？他簡直是擬於不倫。

從此種種看來，可知莊實反對哲學消滅論的一切理由都不能成立。因此，他不能挽回哲學底命運。於是哲學消滅論完全成立。哲學不能存在了。

四 甚麼叫做新哲學

然而莊實就沒有話說了嗎？不然。他還有話說。他以為我主張消滅的哲學是舊哲學。在舊哲學之外有新哲學。若因舊哲學底消滅便說一般哲學消滅，顯然是“以舊哲學代表了哲學”。

其實“不知舊哲學要消滅並不是哲學要消滅”。

老實說，要消滅的哲學在我是同恩格斯一樣的。他說過“凡在這個名詞之傳統意義中的哲學就結束了”（註五）的話。所謂傳統意義，我覺得就是哲學底本義，即：在科學外用思維來綜合地探求世界底一般原理以嚮導研究的智識體裁。因此，要消滅的哲學是一般的哲學。這也與恩格斯相同。看他說“隨着黑格爾，哲學一般地終止了”（同註五）的話，便可明白。

莊實是反對恩格斯和我底意見的，所以繼續說道：這不是“把新的哲學和舊的哲學混合起來，一網打盡”嗎？莊先生，“哲學一般地終止了。”當然是要不分“新舊，一網打盡的”，何必驚奇？

啊，你“不懂新哲學”！你“不懂新哲學和舊哲學底分別”！——莊實這樣地向我大叫。好，那末我就請你告訴我新哲學是甚麼。他答道：辯證法。“辯證法不是哲學嗎？”“唯物辯證法就是新的哲學”呀！你連這個都不知道嗎？你用辯證法作哲學消滅論底方法論，簡直是“拿哲學作根據來消滅哲學”。如果你，“不是：塗，就是故意立名目來標奇立異”，真可謂大惡極了！

那末我們就看辯證法是不是哲學吧。

（註五） F. Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la Philosophie Classique. Les Revues, P. 42. 點是我加的。

恩格斯說：“從一切舊哲學留下並保有自己底生存的，是思維及其法則底理論——形式理論學和辯證法。其它一切都消解於實證的自然科學和歷史科學（即社會科學——實）中了。”（註六）這就可見辯證法是哲學，在歷史上為希臘哲學和德意志哲學底遺產，是哲學在二千多年中發展的結果。但這只是哲學的辯證法，在德意志哲學中則與觀念論混做一起。

這樣的辯證法，在其以完全的和意識的形態初次出現時，是黑格爾（Hegel）的，不是馬克思的或馬克思和恩格斯的，因此，不是莊實所說的辯證法。莊實所說的辯證法，乃就馬克思而言。馬克思底辯證法，是物質論的，所以與黑格爾的相反，叫做物質論的辯證法或辯證法的物質論，是即莊實所說的“唯物辯證法”或“辯證唯物論”。

這樣，辯證法是從黑格爾底觀念論的辯證法顛倒而來，做這個顛倒工作的是馬克思。觀念論的辯證法何以能顛倒過來變成物質論的辯證法呢？恩格斯告訴我們說這是由於科學給與辯證法以證據的緣故。他說：“近代自然科學為這個證據提供了極其豐富並日益增加的材料，它就因此證明了自然在結

（註六） F. Engels, Philosophie, Ec. nom. e. Polit. que, Social. s. e. (Con't. Eugene Düh. Ing), Traduit Par Edmond Lassalle, P. 12.

“底上是辯證法的而非玄學的。”（註七）那末物質論的辯證法便是科學的辯證法了。

恩格斯對於這點，曾在『費爾巴哈論』上說過幾次。他以為辯證法是科學底結果，由化學、天文學（星雲說）、地質學、生物學、胎生學底發達和細胞、能底轉變、進化論三大發現底出世而來。因此，辯證法是科學底理論。恩格斯明白說過這話：“辯證法不是別的東西而是自然、人類社會和思維底運動與進化之一般法則底科學”（註八），所以辯證法是自然科學、社會科學、思維科學底理論。

如果用莊實底話說來，那末辯證法就是“科學底有普遍性很大的法則”，是“世界底一切具體內容發展的法則”，是“關於世界一切發展法則的學問”。這可不可以叫做哲學呢？莊實答可。他所說的哲學，根本就是辯證法。我不是已指明他底哲學定義就是辯證法底定義嗎？恩格斯則不以爲然。他說辯證法“簡直不是原來的哲學，而是應該求證並現於各種實證科學中而不求證並實現於有獨立存在的科學底學（所謂“科學底學”即指哲學一音）中之一單純的世界直觀。”（註九）

（註七） Ibid., P. 9. 點是我加的。

（註八） Ibid., P. 177. 點是我加的。

（註九） Ibid., P. 173. 點是我加的。

因此，研究辯證法就須研究科學。恩格斯說：“要以辯證法的樣子設想自然，並且同時是物質論的，就應該懂得數學和自然科學”。馬克思是深刻的數學家（註一〇），同時又研究物理學、化學、天文學、地質學、解剖學、生理學等。恩格斯亦然。他之研究自然科學，從一八五八年起。他怎樣研究呢？目的何在呢？他說：“對於我，要緊的不在把辯證法的諸法則加於自然，而是在它那裏找出它們，並從它那裏把它們弄出來。”（註一一）研究科學是為研究辯證法。

科學是怎樣的一回事呢？我已經說過，它是在哲學外用感覺來分析地探求世界底特殊部份以得出具體理論的智識體裁。辯證法既是科學的，那當然就不在科學外用思維來做綜合的探求了。於是單純的推理和思辨，都不是研究辯證法的方法。“思辨停止的地方，現實的、實證的科學……就開始起來。一自實際闡明了，獨立的哲學便失掉它底存在方法。”（同註三）因為“如果我們對於“宇宙圖案”不從我們底腦抽出，而僅用我們底腦從現實的世界抽出，……我們就……只需要關於世界和現象之實證的智識；這從它結論出的，也不屬於哲學而只屬於實證的科學。”（註一二）恩格斯在這裏說得很明白。重說一句：

（註一〇） Ibid., P. CVII. 點是我加的。

（註一一） Ibid., P. CX. 點是我加的。

（註一二） Ibid., P. 26. 點是我加的。

辯證法從科學結論出來，科學是實證的智識，所以辯證法不屬於哲學而屬於實證的科學。

莊實反對恩格斯，所以把辯證法叫做哲學。他以辯證法底定義作哲學底定義，說“哲學就是關於世界一切發展法則的學問”；並且說：“哲學根本不是要由主觀創出甚麼，而是由客觀抽出法則來。它固然要系統（即“宇宙圖案”一書），但它底系統是由客觀得來的系統”。這不是把科學當作哲學的證明嗎？他口中的新哲學，也是科學。他以為“新的哲學要概括和抽象，同時要分析和具體的研究，”它不是“籠統的空洞的東西”而是具體的實在的。這不是把科學當作新哲學的證明嗎？莊實根本“不懂哲學和科學底分別”。

然而辯證法不是哲學，也不是新哲學，則很顯然的。那末我用辯證法作哲學消滅論底方法論，完全是以科學來消滅哲學，並不曾“犯了以哲學消滅哲學的毛病”。莊實覺得“好笑”，乃是他“不懂辯證法，也不懂哲學是甚麼”的證明。

五 哲學與科學底統一

那末，我們可不可以借用哲學之名來稱呼辯證法呢？又不可以把它與舊有哲學分開，叫它做新哲學呢？這是可以的。但我們必須知道這是哲學其名，科學其實。它不是在科學外用

思維研究出來的，反之它是從我們用感覺研究出來的科學中抽出的總的結論。

因此，用辯證法作內容的哲學，所謂新哲學，不是原來的哲學，而是在原來的哲學外用感覺來分析地探求世界底特殊部份而得出的具體理論之總的概括。所以新哲學不是哲學的哲學，而是科學的哲學。

所謂科學的哲學，就是科學走上了理論階段的形態。一般人把科學進分化作敘述階段和說明階段，我則以為有三個階段（註一三）。因此科學是由敘述科學而說明科學而理論科學的。這個理論科學，就是科學復歸於哲學的形態。把它名爲科學的哲學，也是可以的。

那末，科學的哲學便是科學與哲學統一的結果了。不然，科學是在哲學外用感覺來分析地探求世界底特殊部份而得出具體理論的東西，怎能得出有嚮導研究之用的一般原理呢？所以名爲科學的哲學的辯證法，乃是科學與哲學統一之一具體的結果。

這不僅從哲學底發展上得着說明，而且從科學與哲學底歷史關係上得着說明。我在前面說過科學與哲學有統一、對立、再統一三個過程。在後一過程，科學與哲學統一科學吸

（註一三）說明見我底『辯證批判』，辛癸，初版，五五七至五五八頁。

收哲學。吸收的是甚麼呢？不僅是研究體裁上的思維、綜合、一般原理、方法作用等等，而且在智識體裁上也有一些東西。這在我看來，就是物質論和辯證法。關於前者，我曾經說過（註一四）。關於後者，我在『論哲學底消滅』和本篇中都已說過了。這是一看辯證法來源於科學而又爲科學所證明一點便可明白的。因此，辯證法是哲學和科學底結晶。

這裏所說的辯證法，是物質論的辯證法。物質論的辯證法，如果就其側重辯證法一方面來說，則與辯證法的物質論有別，因爲在這種情形中的辯證法的物質論，應該側重物質論一方面了。但在不側重任何一方面的場合，物質論的辯證法就是辯證法的物質論，二者相同。這兩個意義，不論就前者或後者說，把科學吸收哲學看作是吸收辯證法和物質論，都不外表明這點：辯證法的物質論是科學和哲學統一底結果。所以恩格斯說它包含有“二千年進化行程中一切哲學和自然科學底思想”（同註九）。

因爲這樣，所以辯證法的物質論一方面有它底哲學地位，爲科學發展底後殿，其情形如次式之所表明：

物質論——觀念論——辯證法的物質論

這是恩格斯在『反丟林論』上說過兩次的（註一五）。它方面，辯證

（註一四） 看我底『張東蓀哲學批判』第一編。書在辛樂書店出版。

法的物質論底哲學地位，爲哲學發展底高峯，其情形則如次式之所表明：

敘述科學	說明科學	理論科學
(素樸的物質論)	(機械的物質論)	(辯證法物質論)
素樸觀的科學	機械觀的科學	辯證觀的科學

這是我在『張東蓀哲學批判』上說過了的(註一六)。

但我們切不可因爲辯證法的物質論在哲學上有地位遂忽視了它底科學性。那是很不好的。因爲僅知道它底哲學性並不足以認識它底全貌。而且它底哲學性只在於它是世界底一般原理並有方法作用之二點。這二點，科學底理論已具備得有。機械學不是就成爲世界觀，並有過方法作用嗎？至於進化論、相對論等，則更不待言。所以它不是在科學外用思維來作綜合的研究而得出的之數點，關係極重要。這是決定它底性質的基本條件。明白這個就可知道我們不能以辯證法的物質論爲哲學與科學統一底結果之故遂把它看做哲學的哲學。

恩格斯在這裏給了我們以很好的說明。請注意他這幾句話吧：“這個(馬克思)底歷史觀之結束歷史哲學，正如辯證法的

(註一五) 其研究見我編的『新哲學論叢集』第三組『再談‘物質——精神——物質’』一文。(或本書PP. 127-148)

(註一六) 辛墾初版七六頁。

自然觀之結束一切自然哲學一樣，今後要緊的不在發明關係而在發現之於事實裏面。從此，對於哲學，它已從自然和歷史驅逐出去了，剩下來的只是純粹的思維底領域，即它還存在有關於思維過程自身底法則之學：論理學和辯證法。”（註一七）

從此可知恩格斯沒有把自然的辯證法的物質論看作自然哲學，沒有把歷史的辯證法的物質論看作歷史哲學。聲明一句，他所說的自然辯證法就是自然的辯證法的物質論；他所說的馬克思底歷史觀就是社會的辯證法的物質論，歷史哲學底「歷史」在他是常常意味着「社會」的。而回到本題上來，辯證法也不是哲學，而是思維過程自身底法則之學，即思維科學與論理學同。

那末恩格斯心目中的辯證法的物質論或簡單的辯證法，就是自然辯證法、社會辯證法、思維辯證法底總稱了。或者說，那三個是特殊的辯證法，而辯證法則是一般的辯證法，情形如次：

辯證法	{	自然辯證法
		社會辯證法 (社會的物質論)
		思維辯證法

這不恰恰合於辯證法是自然、社會、思維底運動與進化底一般

（註一七） F. Engels, Ludwig Feuerbach..., P. 122. 點是我加的。

法則那一句話嗎？

再看前述恩格斯底一段，可知哲學已從自然和社會（歷史）中驅逐出去了，一切自然哲學和社會哲學即人生哲學都結束、終止，不能再有，而在思維底領域內所有的論理學和辯證法，則是“思維過程自身底法則之學”，不是哲學。那末這裏我們不是又看到了哲學底消滅嗎？

科學與哲學底統一根本是哲學底消滅。辯證法雖可叫做哲學，却不是哲學。一般辯證法者因為我們把辯證法叫做哲學，遂忘記了這個辯證法底意義與從前不同。他們只知道哲學這個名詞還在，沒有消滅。他們却不知道名詞雖然存在，並且永遠存在，它底內容則已有所不同。概念是“歷史的和暫時的產物”（註一八），隨時代底變化而變化。這是莊實和一切反對哲學消滅論的人所絕不知道的事情。

六 哲學消滅論底進步性

我已經從文獻上和事實上把哲學消滅論弄明白了。雖然不完備，但已很足以答覆莊實而有餘，同時亦很足以定立哲學消滅論。因此我可以大胆地說一句：哲學消滅論是確立了。

但對於哲學消滅論底性質還有略說幾句的必要。因為莊

（註一八）K. Marx, Misère de l'Économie Philologique, P. 125. 點仍舊。

實曾詆哲學消滅論為退化論、還元論、機械論的緣故。

哲學消滅論有豐富的進步性。

要明白這點，我且分成幾項來說。

第一，哲學消滅論是辯證法的。我已經說過，只有辯證法纔把哲學看成有生長死滅之過程的東西，纔把哲學看成歷史的產物。所以哲學消滅論是沒有一點機械論性的。那說它為機械論的人，例如莊實，是絲毫理由也沒有的。這種徒用惡劣名詞來行詆毀的辦法，於哲學消滅論無損。反之，一切反對哲學消滅論的人，都立於哲學永存論之上。哲學永存論倒是一種十足的機械論，一點折扣也沒有。這是要特別注意的。

第二，哲學消滅論是進化論的。因為它主張消滅的哲學比科學要落後些。科學比哲學實在、細密、精確。所以主張消滅哲學的人在今天都主張科學，主張用科學來代替哲學。這在智識底進化上有推動作用。反對哲學消滅論的人，以哲學永存論為立場，完全在智識史上開倒車，是真正的退化論者。而且只有哲學永存論纔是退化論的，哲學消滅論與退化論無關。

第三，哲學消滅論是革命的。這包含在‘它底辯證法性質’之中。因為辯證法使‘它在現在的哲學之中看出其否定的方面。而依其進化論性質，它否定哲學、肯定科學，完全在做智識革命底工作。於是反對哲學消滅論的人，在其主張哲學永存論上變

成了反動派或反革命派。至於哲學永存論之爲反動的或革命的東西，也就很顯然，用不着說了。

第四，哲學消滅論是科學的。因爲這個學說不僅有方法上的根據，而且有事實上的根據。它主張消滅哲學不訴諸感情，而訴諸歷史。它認定哲學底消滅是歷史底必然。這在我底『論哲學底消滅』一文中曾有很多說明。反之，哲學永存論底機械論性質、退化論性質和反革命性質却把它底反歷史因而反事實的地方，表現得很明白。所以它是反科學的東西。

此外我還要說的是哲學消滅論在哲學史中所做的革命工作。依它，觀念論和機械的物質論都不能存在了，一般辯證法的物質論者只知道批判它們却不知道消滅它們。只有它很勇敢地把它們驅逐出哲學之外，宣告它們底死亡。對於辯證法的物質論，它則把它推上科學之巔，認爲是科學發展底結果。這不是很革命的主張嗎？哲學永存論既不能消滅觀念論和機械的物質論，也不能給予辯證法的物質論以堅固的基礎……科學基礎，它只把它囿於哲學範圍內。這是不妥當的。

老實說，不僅不妥當，它對於辯證法的物質論創始者說來，還是一種修正主義的理論。因爲馬克思一生底研究方向是由哲學到科學。這就是說，他以哲學家始以科學家終。他底智識活動史是人類底智識活動史在由哲學到科學這個階段底縮

影。辯證法的物質論對於他，只是一個方法。他用以研究社會和經濟。在社會方面，他創立了社會進化論即所謂歷史的物質論者。在經濟方面，他創立了資本進化論即所謂社會主義的經濟學者。尤其後者費了他一生中大部份的力量。他不僅發現剩餘價值，並且提出科學的社會主義。所以恩格斯鄭重地說：“馬克思曾用無數的和重要的發現……把他底名字寫在科學底歷史上了。”（註一九）今天那些辯證法的物質論者，完全忘記這點。我闡明了，他們也不注意，未免可惜！

所以然這樣的，在蘇聯及其它國家，別有原因。而在中國，則就是只知道跟着蘇聯走而不能獨立地研究。蘇聯底哲學，無論就人說或書說，都有是有非。是的固可取法，非的便當批判，無分別地一味盲從，是萬不可以的。然而一般辯證法的物質論者却只知道盲從。他們看見蘇聯底人反對哲學消滅論，他們也反對哲學消滅論；蘇聯底人說哲學消滅論是機械論的，他們也跟着說哲學消滅論是機械論的。我看了這種情形，覺得對於中國底哲學前途非常有害，所以我曾乘着『蘇俄評論』向我徵文之便，寫了一篇『五年來之蘇聯哲學』（註二〇），指陳其是非得失

（註一九） F. Engels, Karl Marx. (D. Riaza. ov. Karl Marx.

Homme, Penser et Revolutionnaire. P. 20), 點是我加的。

（註二〇）『蘇俄評論』第十卷第十期。

以告國人。

現在我要大聲疾呼地主張：研究辯證法的物質論須注重自己底了解，不可迷信，不可盲從(一)；而了解之道，端在理論底邏輯和文獻底根據，不在株守字句(二)；對於現實的哲學問題，當用理論作方法來分析事實，以發展其邏輯而參證以文獻(三)；在文獻無據時，則訴諸邏輯和事實，要以能解決問題為主，前人未說過的，我們也可以說(四)。至于孔步亦步，孔趨亦趨，則是機械的學習態度，萬不可有。

我底研究，根據這四個信念。哲學消滅論即為根據這四個信念研究的結果之一。自從提出過後，經了不少的反對，然而沒有一個人底反對足以使我心服。讀者若把我底「論哲學底消滅」、莊實底「哲學會消滅嗎」和本文「哲學不會消滅嗎」三篇依着發表底次序對照地讀，也必然會感覺到莊實底反對之不足以使我心服吧。他底論據太不充分了。

幾句餘話

最後我請讀者和哲學界中人注意哲學消滅論。這是一個值得研究的東西。倘然要研究它，請參看我底如次的五部書：

(一)張東蓀哲學批判，(第一編)；

(二)哲學到何處去；(Ⅱ Ⅲ，附錄)

- (三) 哲學問題；(第一章, 第五章,)
- (四) 『費爾巴哈論綱』研究；(第一章, 第八章,)
- (五) 新哲學論戰集 (第一組)(以上均辛壘出版)。

此外還有幾篇很重要的文字：

- (一) 宗教哲學科學 (『研究與批判』第一卷第九期)
- (二) 思維科學底必然 (『中山文化教育館季刊』第三卷第二期)
- (三) 一個新的哲學理論 (同上第三卷第四期)
- (四) 論哲學底消滅 (『新中華』第四卷第十九和二十二兩期)
- (五) 關於哲學消滅論 (『研究與批判』第二卷第七期)

倘然要批評我底哲學消滅論，也必須把這些書和文看看纔說話好一點。近來有些批評我底哲學消滅論的人都不肯看這些書和文，而只是偶然見到一點，便說起話來。這絲毫也不是討論學理的態度。我知道這些人底目的是爲了甚麼，然而淺薄的東西。其如哲學消滅論何！那不過是徒耗雜誌底篇幅而已。

葉青 一九三六, 一二, 五。

(錄自『清華週刊』第四十五卷第九期)

關於思維科學

哲學消滅了，科學却發展了。所謂思維科學，就是科學由自然而社會又走入思維領域的結果。然而艾生先生對於思維科學則提出了一種抗議。這就是他在『思想月刊』第一卷第三期上的『葉青之所謂思維科學』那篇文字。

第一他不知道自然、社會、思維三種現象底分別。其實，拋開它們底普遍性專從特殊性上着眼，那末情形就完全如我在『哲學到何處去』上所說：自然現象是“不經人底行為而自己存在的，其中沒有意識作用，”如物質、生命、心理等；社會現象是

“沒有自己底存在而由人底行爲所造出來的，雜有目的意識性，”即經濟、政治、教育等；思維現象是“沒有經過行爲而外化成事實的觀念作用和觀念形態，”即認識、推理、方法和宗教、哲學、科學等。他在批評這種分別，我要問他一下：社會現象是不經過人底行爲就自己存在的嗎？思維現象是經過行爲而外化成事實的嗎？艾生先生，你如果不能答出一個「是」字，那就莫要批評我吧。

看他說這一些話：“思維則“沒有經過行爲而外化成事實，”思維就自己存在。不僅自己存在，而且“外化成事實，”外化成……社會現象，”就可知道他對於我底“思維現象是沒有經過行爲而外化成事實的觀念作用和觀念形態”一句話沒有讀懂。因爲我底意思是說思維現象是觀念作用和觀念形態，沒有經過行爲來把它外化成事實的。很可惜的是他把他底不懂作爲我底錯誤，竟說我主張思維自己存在。而且我說它經過人底行爲就外化而爲事實，乃指社會現象。他則歪曲地推論道：“那當然天地間的一切東西都可以由思維產生了。思維便是一切現象之源。”這是捏造和栽誣。我不是明白說過自然現象是“不經人底行爲而自己存在的，其中沒有意識作用”嗎？

明白了這點，就可知道他說的話如：說我把“思維提在一切“事實”之上作爲事實之根源，”於是“思維……成了可以駕

凌於物質界之上的世界，”因而“它底發展法則……可以支配規範自然和社會”等，完全是從誤解推論出來的，純屬捏造和栽誣，沒有答覆底必要了。

此外要答覆的有如次的幾點。

第一，他不懂得我說宗教、哲學、科學以及方法、文化全部知識是思維底產物一點。我在說那句話之前，曾說過：“它們在某種意義中可以說是社會底產物。”但它們是通過了人的。就人一方面說，它們不來自呼吸、不來自消化、不來自排洩、……而來自思維。這怎不可以說它們是思維底產物呢？艾生先生，你不贊成它們是思維底產物，難道它們是呼吸底產物嗎？消化底產物嗎？排洩底產物嗎？……

第二，他不懂得我說對於宗教、哲學、科學以及方法、文化全部知識不僅應該作社會學的說明而且應該站在知識學的立場上去考察它們底結構和發展是甚麼意思，而誤解為“是把一切科學底研究都照思維學的觀點去研究。”艾生先生，我底意思是說宗教、哲學、科學等等固然有社會的基礎，為社會現象底反映；但是也有智識作前提，為邏輯推理底展開。沒有數學，能夠有物理學嗎？生物學之由分類學而形態學而生理學而細胞學而發生學而推原學而遺傳學，不是有一種邏輯的必然性存在嗎？只要明白思維底運動和進化是辯證法的，因而有其自

己底特殊規律，就不能反對我主張用思維學的觀點去考察宗教、哲學、科學等底結構和發展那一回事。但這並不是說一切科學底研究都應該照思維學的觀點去研究呀！請你弄明白了纔來批評吧。

第三，他不懂得思維有其存在這一回事。所以他一則說“思維這東西是決不存在的；”再則說思維“根本不能和自然、社會平等地鼎足而立。”關於這些，我在批評陳伯達時就說過了，這是一看『新哲學論戰集』（PP.93—5 便知道的。但是我想把文獻引一點出來。恩格斯在『反丟林論』上說：“辯證法不是別的，只是自然、人類社會、思維底運動和進化底一般法則之學。”他又曾把論理學和辯證法解作“思維及其法則底理論。”請問：這不是恩格斯承認思維之存在，並把它與自然、社會鼎足而立的證明嗎？艾生先生在表面上反對我，實際上則反對恩格斯，殊屬錯誤。他是恩格斯底修正主義者。

第四，他不懂得思維底本身究竟是甚麼。他說思維是自然及社會底反映，“其自身就依附於、植根於社會和自然之中，”不與“客觀界隔離，”凡此都就思維（有內容的）底來源及其與客觀事物底關係而言，未曾理解思維底自身。須知思維是客觀事物經過主觀的認識作用而觀念化了的形態。情形有如數學上的數和幾何上的形。數和形來自客觀事物，但都抽象化了，不即

是客觀事物。試以形而言，正方形固合於方棹，但亦合於方樑，亦合於方硯，……。這沒有別的，就是它已離開方棹、方樑、方硯、……而存在了。思維亦復如此。它一被客觀事物產生後就自成領域，有它底存在和發展。因此，它就自有其特殊的法則了。

第五，他不懂得我所說的思維科學是甚麼，所以說我“把一切科學……等“全部知識”總括在思維科學之內”去了。其實，我明白說過思維科學底種類是些甚麼。只要一翻『哲學到何處去』底一九三至一九八頁，即可知道。我並沒有把一切科學或全部知識“總括在思維科學之內。”艾生先生要那樣說，是他始終不懂得我說站在智識學的立場上考察宗教、哲學、科學以及方法、文化、全部知識底結構和發展的表示。

最後要答覆如次的一點。

他把我底“觀念轉化成事實”、“精神產生物質”、思維“外化成事實”等話，在『葉青之所謂思維科學』一文內引過，在其他各文內也時加徵引。其意以為這些話是觀念論的，非常錯誤。但是錯誤底所在，則一點未指出。他之批評這些話，正同他之批評別些話一樣，完全是公式主義的，不着手於事實底分析，真是可笑！

在他從前批評這些話時，我就給他引過伊里奇如次的話：

“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。反對俗流的物質論”（註一）很可惜的，是我把這些話引出來後，他已見到了，還要來反對“觀念轉化成事實”這一種意見。這不是他存心否認事實，並且有意當修正主義者的證明嗎？如此，艾生底物質論便顯然是“俗流的物質論”了，絕不是辯證的物質論。

我們底辯證的物質論不然。它在一方面主張觀念爲事實底反映後又一方面主張事實是觀念底產物，理解事實與觀念底交互作用。雖然事實是主導的，但它却不因此而否認觀念底反作用、觀念底能動性。這與俗流的物質論完全不同。

此外的一些，我在答覆盧隆基時說過了，一看『再談‘物質——精神——物質’』一文，即可知道，此處不另作答。

一九三七，四，一四。

（錄自『思想月刊』第一卷第四期後面在五月二十日增加了一段）

（註一）『哲學筆記』。

關於人生哲學

我在『中山文化教育館季刊』（註一）中發表了我對於人生哲學的意見。後來又在『研究與批判』（註二）中發表了一些補充的意見，並在這篇文字後面綜合它與前一篇文字底意思而寫出了一個表來。

這個表，連同那兩篇文字，都很簡單，原擬寫成一書來系統地並詳細地說明我底意見。因為那兩篇文字，如我所聲明，

（註一）在第二卷第三期中，題名『一個人生哲學底新體系』。

（註二）在第一卷第六期中，題名『人生是甚麼一回事』。

“只不過我底命意而已。”(註三)但是批評家却不願看我底全部意見就對那兩篇文字批評起來。這便是衛父先生在『知識』第一卷第一號上發表的『賣解者流底人生哲學』。

◎ 他批評了甚麼呢？

(一)對於人生哲學底定義，他提出有兩個非難。

第一，他以為我底定義，“簡却是簡，明則未也”。(P.18)因為把「人生哲學」換成「藝術科學」，也可適用我底界說法。依他換了的是：

“藝術科學是藝術之科學的認識。甚麼是藝術底科學認識？從本質上和根源上着眼去說明的就是。”(P.18)

從衛父這個批評看來，可知他連哲學和科學底分別都未弄清楚。他一點也不知道“從本質上和根源上着眼去說明”事物的是哲學而不是科學這一回事。要談哲學和科學的人，難道不應該先懂得一點哲學和科學底ABC嗎？

第二，他以為我底定義，不是“剽竊”胡適，即是證明我底意見與胡適相同。那末我就把胡適的和我的引出來看吧：

胡適說：“凡研究人生切要的問題，從根本上着想，要尋出一個根本的解決，這種學問叫做「哲學」。”(註四)

(註三) 同前，三頁。

(註四) 胡適，『中國哲學史大綱』，一頁。

葉青說：“人生哲學是人生之哲學的認識。甚麼叫做哲學的認識？從本質上和根源上去說明的就是。”（註五）這不表明胡適以為哲學是人生切要問題之根本的解決，我以為哲學是事物之本質的和根源的認識，要人生哲學纔是人生之本質的和根源的認識嗎？這又不是我在批判胡適時曾經說明了的（註六）嗎？所以衛父把我底意見與胡適底意見混同，乃是他沒有分析頭腦的證明。從而所謂“剽竊”，也就毫無根據了。

（二）對於人生哲學底體系，衛父先生提出有四個非難。

第一，他以為我底體系，從那個表看來，“不過是……把許多散亂在文字裏的名詞整理成了行列，好像一個老賣解的把四散在地上的銅板紮成四大串買（？）了”。（P.17）其實他不知道這只是一種譬喻，可以適用於任何體系，並不足以批評我底人生哲學體系。我現在不打算為一般的體系作辯護，讓他去反對一般的體系吧。我沒有時間對無知的人解說體系底必要及其根據。

第二，他以為我不應該說“新體系”的話（P.18）。因為這表示了我底“抱負不小”（P.18），還要由此“建立許多新體系”

（註五）葉青，「一個人生哲學底新體系」，見《中山文化教育館季刊》第二卷第三期九四五頁。

（註六）葉青，「胡適批判」，辛鑿書店，四九四至四九六頁。

(P.18)。這豈不超出我們底哲學宗師 (K. M.) 之外而與他對立了嗎？其真衛父完全不明白我底人生哲學新體系與哲學宗師底哲學底關係 (P. 8)。而且完全不明白我底人生哲學新體系並不與社會的物質論和社會論 (socialism) 兩種人生哲學衝突。至於我在命題時於「人生哲學底新體系」之前加上「一個」二字，正表明它只是人生哲學底新體系之一，絲毫沒有否認其它那兩個而與之對立的意思。因此，無論我建立一個新體系或許多新體系，都不妨害及於哲學宗師，反之倒是他底學說底發展。這樣的建立，不是我們應有的責任嗎？

第三，他以爲我底人生哲學體系只是胡適所介紹的「三W」(註八)之應用。其實他不知道 What (甚麼)、Why (爲甚麼)、How (怎樣) 乃是一般性的東西，與胡適乃至與歐美市民 (bourgeois) 學者都沒有特殊的關係。它們是哲學、科學甚至一切知識之共同的和根本的抽象問題，因此，一切哲學家、科學家，——連我們底哲學宗師也包括在內，——全是「三W」底信徒。那末我對於這個批評，就恕不作答，讓他去輕視「三W」了。至於他說「三W」到中國爲胡適所介紹，我覺得不是事

(註七) 這是一看我底「哲學到何處去」(辛壘), 111, 一一, (即初版一六〇至一六六頁), 便可知道的。

(註八) 其實是二W—H。

實，胡適所介紹的只是Why。

第四，他不知道人是自然的產物、人是社會的產物等等以及改造自然來生活、改造社會來生活等等之根據實踐，因而“有資格做實生活底路標”(P.19)這一回事。然而很可惜的，就是他對於這樣的人生哲學體系的批評，沒有舉出一點不合事實和離開實踐的證據出來。因此他底批評對於我底人生哲學體系毫無損傷。所以他底批評只是感情用事、無理取鬧的表示而已，此外一點理論價值都沒有。

(三)對於人生哲學底體系底 What，衛父先生提出有好幾個非難。

第一，他以爲我底 1，人是自然的產物；2，人是社會的產物；3，人是思維的產物；4，人是歷史的產物四者中沒有一種帶有決定的意義；並且那四者只是簡單的先後關係，不能說是因果關係。這顯然是他沒有理解的緣故，如果有了理解，他就不難知道自然是根源，由自然而社會而思維是宇宙生成底三階段，人則具有三階段底特性。就三階段底分別說來，各在其範圍內有決定的意義；就三階段底關係說來，那是一個產生一個，有因果關係在的。歷史呢？它爲具有自然、社會、思維三種特性的人所造，而與思維密切相關。我們底哲學大師之一，曾經說過這句話：“人造他們底歷史，不管歷史底性質怎樣，每個

人都是按照他們自己之意識地心願了的目的去做的”。(註九) 所以在把歷史作成一個領域看時，就說它是思維之所產，因此又把它與自然、社會連成一線，也很正確。

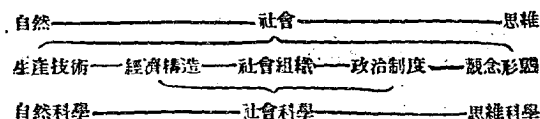
第二，他以為我說「自然」不夠解釋「人是甚麼」，須加上「社會」，社會不夠又加上「思維」和「歷史」，乃是“商人稱磅，不是一個“理學家”“講學””(P.19)。這只是用比喻來輕蔑我底人生哲學體系之說而已，並沒有批評着甚麼。

第三，他說我對於“人為甚麼是「社會的產物」、「思維的產物」、「歷史的產物」……以為是不必講的”(P.20)，乃是他對於我底「一個人生哲學底新體系」沒有理解的表示。說我講得簡略是對的，那是限於篇幅；說我簡直沒有講，便全然不合事實。這有我那篇文字在，讀者一看便可明瞭，用不着多說。

第四，他不知道思維由“自然物質(神經)與社會生活交互作用”(P.20)產生後自成一個領域的事實；也不知道思維“居於社會底上層”(P.20)又可看作“和它平行的東西”(P.20)一回事。這只要讀者記得我們底哲學大師(E.Engels)曾經在論辯證法爲通則時，把思維與社會、自然並列一雲，便「明白」。再看

(註九) F. Engels, Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique, Traduit Par Marcel Ollivier, Les Revues, Paris, PP.101-2.

事實吧：(註一〇)



這是結構表，但亦可作發生表(註一一)看。他只知其為結構表而不知其為發生表，顯然是知二五而不知一十，不太機械了嗎？

第五，他不懂我說“社會把人(原文為「他」字)從野蠻狀態中拉出來而賦予以文明底姿容”一句話，驚為“奇跡”(P.29)，實在可笑！尤其令人叫絕的，是他把那句話解作“是野蠻和文明成了動物與人類彼此底分別”(P.20)的意思。衛父先生，你連人之從野蠻到文明由於社會(註一二)的道理都不明白，而且要曲解作人與動物底分別是文明與野蠻不同，要來談甚麼人生哲學，不怕讀者發笑嗎？

第六，他說我底人生哲學“全部體系只不過是拿四片木板——自然、社會、思維、歷史——用四個洋釘——兩個「甚麼」加上「為甚麼」、「怎樣」各一——釘起來的傢伙”(P.20)。這也

(註一〇) 下面的表，我早就寫出了，刊於「科學論叢」第一集八四頁。注意：從自然到自然科學，從思維到「思維科學」，各有一線未拼出。

(註一一) 此表與本書P.39底表不同。理由在擬出的「思維科學概論」上論之，此處暫不提及。

(註一二) 所謂社會，當然是包括了經濟，並以經濟為基礎的，這裏還可把它看作是經濟呢！

只是一種帶輕蔑性的比喻，而且是對體系作批評，儘可不理。他一點不明白他對於我的批評應該問釘得對不對，而不當嘲笑木板和洋釘。那一種體系離得了木板和洋釘？

以上三部份，是就重要的說。此外，衛父先生還在他底文字中說了很多值不得駁的話。但若完全不提及，那他一定以為我承認了。現在為貴重我們底紙張和讀者底時間起見，作一分類的舉例的答覆。

第一是他帶起機械的觀點來看我那兩篇文章。譬如我說“要知道(了人是甚麼？為甚麼生活？和怎麼樣生活？三個問題)，纔不枉自活人。不然，那便是醉生夢死，同動物植物一樣”云云，不過是極言那三個問題底重要和人應當覺悟地生活而已，此外就沒有別的意思。然而他竟真以為我說人與動物植物底分別在對於那三個問題是否知道一點上，而大肆批評。這不是機械的理解方式嗎？從前孟軻對於機械地理解『詩經』的咸丘蒙，說過這幾句話：

“故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。如以辭而已矣，雲漢之詩曰：‘周餘黎民，靡有子遺。’信斯言也，是周無遺民也！”(註一三)

不圖熟讀『孟子』、用不着我為他加註的衛父，竟連這幾句話

(註一三)『孟子』底『萬章上』。

都沒有讀過。

第二是他捏造一些事實來作我底話看。在文首，他說我“以「辯證法」[物質論]底權威自許”(P.17)；在文末，他說我與張東蓀“筆戰的時候”以“「辯證物質論」”“這一學派底頭兒自居”(P.20)。我希望他能夠把“自許”、“自居”底所在註明出來。至於“巨量的著作”一語乃是一種“擬想”，(註一四)他作我說已有巨量的著作看，不又顯然是一種竄改嗎？

第三是把許多不必要的事情提出來批評。譬如我對於引語加註，乃是在寫作上便於自己和讀者之查考的，他也拿出來說(P.29)。又如我在『中山文化教育館季刊』上那篇文字中，有一句多了「因其」(『季刊』P.943下段一行)兩個字，不知是原稿錯誤，抑抄寫錯誤(註一五)或排印錯誤，他也提出來說(P.20)。這實在是瑣細無聊已極！值不得理會。然而注意這些的衛父，竟不知道他所徵引的“枉為活人”(P.19)，亦為不通之句。很顯然的，“枉為活人”是“枉自活人”之誤。

我就此擱筆了，讓他在這些地方去高呼他底勝利吧。

一九六三，二，一六。

(錄自『研究與批判』第一卷第十期)

(註一四) 『研究與批判』第一卷第六期一一九至一二〇頁。

(註一五) 我寄出去的稿，均找人抄一遍。抄者程度不高，常多錯誤。

再談人生哲學

在答覆艾生先生說『井田形的人生哲學體系』時，讓我說幾句廣泛的話。

我在兩年前寫了一篇『談讀書』底文字，刊於『教育雜誌』第二十五卷第三號上。那裏面說有這樣的兩段：

“(一)凡是一部書，都有條理，分成了好多章節的。合起來便成一個體系。讀它，固必要了解句讀詞意；但尤必要了解體系，以明白整個的書。枝枝節節的了解，是沒有意思的。

“二)一部書都要陳述一個理論，而每個理論都是一套邏輯。讀書底能事在把握它底邏輯。要這樣，所謂了解體系，纔不是形式的而是從實質上着眼的。並且要這樣，纔可說是懂得。”

讀書如此，讀文亦然。

研究已有的理論，不管是一派的或一家的，也應該這樣去把握它底邏輯，了解它底體系。失之枝節，固然不可；失之割裂，尤其不可。辯證法不是告訴我們要研究全般、研究聯繫嗎？

然而今天批評這個、明天批評那個的艾生，雖是自命爲辯證法者，實在連讀書底能力都沒有，簡直不知道怎樣去理解人家底理論。我底人生哲學體系，在他所批評的兩篇文字中，有一個顯明的邏輯，就是由自然而社會而思維，由結構而變遷，無論在橫方面和縱方面都成一個體系，艾生看不出來，反說他“只看見”我“把自然、社會、思維和歷史平等對待，沒有說到四者之相互關係”。這不是他用形而上學的觀點研究而不肯用辯證法的觀點研究的證明嗎？

幸虧他還聰明，見我答覆衛父的話，纔明白“由自然而社會而思維”這一點。可惜他始終不能把握體系，所以把那句話看作“事後的補充”。更可惜的是他見着人造歷史要用思維一點又“模糊起來了”。他把我給衛父引出的恩格斯底話——“人

造他們底歷史，不管歷史底性質怎樣，每個人都是按照他們自己之意識地心願了的目的去做的。”——讀不懂。現在我再把伊里奇底話引給他看一看。伊里奇說：“所謂觀念轉變為實在的這個思想，是很深刻，且在歷史上極其重要；……這是很明白的事情。反對俗流的物質論。”（註一）艾生先生，離開俗流的物質論你就懂得了的。不然，你永遠都不能懂得。要“模糊”一生呢！

最可笑的，是他不懂得我底人生哲學體系論中的「哲學」與哲學消滅論中的「哲學」有不同的概念這一回事。後一「哲學」是哲學的；前一「哲學」是科學的。這不可以從我論究人生哲學體系論和哲學消滅論兩種文字中看出來嗎？他沒有分析頭腦，看不出來，反轉“奇怪”道：“哲學消滅了，反而生出了一個人生哲學新體系來。難道人生哲學不叫做哲學嗎？”艾先生，世上的「哲學概論」很多，有張益弘的，有鄧謙的，你能說那兩本「哲學概論」相同嗎？『文化批判』雜誌有二，一是創造社的，一是正中書局的，你能說那兩個「文化批判」相同嗎？我怕只有你纔這樣籠統不能分別吧。

恩格斯所消滅的自然哲學和歷史哲學，是哲學的而不是科學的。在我底『哲學問題』中的宇宙論和人生論，完全屬於後

（註一）『哲學筆記』。

者，是宇宙和人生之科學的分析。你說它們“就是〔恩格斯所消滅的〕自然哲學和人生哲學”，很顯然地是注意形式而不注意內容。本義的自然哲學和人生哲學固然隨着哲學底消滅而消滅，但是由自然科學和社會科學而形成的總論，就其為科學的哲學之故，仍可以宇宙論和人生論去分類它。你把你從前說過了的話再三地說，不證明你底見解纔是形式主義嗎？

艾生根本不懂得恩格斯和我所消滅的哲學，與我底人生哲學論中的「哲學」二字，有何不同！他把他底不懂寫成我底矛盾，真是可笑已極！

他似乎也知道我底人生哲學與一般的人生哲學不同。所以他說我底人生哲學“不應叫做人生哲學”，要“叫做人生科學纔對”。否則雖“在內容上並不有所改變，但在……用語上和外觀的體系上總有點破壞了統一。”這話是對的。但若稱為人生科學，則必寫成「人生科學總論」。然而這把「綜合的」意義顯示出來而未把「本質的」和「根源的」意義顯示出來。「哲學」二字原包含有這三個意思，正可借用。假如哲學消滅論中的「哲學」，是本義的哲學，含有哲學底全部內容，那末人生哲學論中的「哲學」就只含有一部份——與科學不抵觸的部份了。這不很顯然嗎？

艾生把我底人生哲學論批評了多久 還在名詞上說。現在

我們且進到正文來吧。

這裏，他底批評是說我“抬高思維底作用”。證據呢？因為我在答覆衛父時說過這句話：“歷史……爲具有自然、社會、思維三種特性的人所造，而與思維密切相關。”從這句話“就可知道思維在四者中最爲重要了”。說人造歷史需要思維，不過前引恩格斯和伊里奇底話所含的意思，怎樣就可證明它“最爲重要”呢？問問艾生先生：思維作用於歷史，正同自然作用於社會，社會作用於思維，那裏把思維抬高了一點呢？

艾生答道：說“思維由社會產生後它就自成領域，與自然、社會平行，這可見思維可以單獨發生作用”，不抬高了它嗎？艾先生，你這幾句話，已經說過多次了，現在我也只好重複地告你以恩格斯底話。恩格斯在『反丟林論』上說辯證法是自然、社會、思維底運動和進化底一般法則之學，又說辯證法和論理學是思維及其法則底理論，就把思維看作“自成領域，與自然、社會平行”的呀！你不敢批評恩格斯而批評我，不過表明你是一個卑怯的修正主義者罷了。再問你一句：我在人生哲學論中承認思維可以單獨發生作用，未承認自然和社會各可以單獨發生作用嗎？那是先於思維而承認了的。然則那裏“抬高思維底作用”過呢？

艾生說：即未抬高，說思維“可以產生人類”或說“人類是

思維底產物這一點”，不是也“不合於事實”嗎？“實際情形”是：“人是自然、社會、歷史底產物，而思維則是人底產物”。不錯。但是人產生的思維就不能有反作用嗎？思維就不能作用於人嗎？你不知道辯證法承認交互作用，反對片面作用嗎？假如思維不作用於人，人還要哲學做甚麼？要世界觀做甚麼？要社會觀、歷史觀做甚麼？你不曾見過各種教徒自有其生活、行為、思維底樣法嗎？各種主義者不也是這樣的嗎？

說人生“為思維而生活則更是不通”，乃艾生對於生活沒有理解完盡的表示。問問艾先生：你不曾聽見過“為理想而奮鬥”，“為主義而犧牲”這一些話嗎？你不曾見過殺身成仁、捨生取義這一些事嗎？你不曾見過為哲學而哲學、為科學而科學這一些人嗎？告訴你，人類中不僅有為思維而生活的生活類型，並且每個人都有所為的理想或目的，把生活拿去隸屬於它呢！請你仔細體驗吧。

我把人生底方法寫成改造自然來生活、改造社會來生活、改造思維來生活、改造歷史來生活四種，是表明生活方法之四面。它們是同時存在、並行不悖的。分開成四種，乃敘述上的便利，並非事實上的情形。艾生不知道這點，竟以這話來反駁：“如果獨立地提出一個改造自然思維與生活，那我們就不用不着營物質生活了，而且也能單獨地改造意識形態了。”說到這裏，我

可附加一句 四種生活方法雖不可絕對分開，但可以相對分開。試舉一例。要改造社會，須先改造思維。嘉爾說：“理論的解放對於德國特別呈出一個實踐的重要。……在這個時代（宗教改革時代——青），革命開始於修道士底腦中；今天它則開始於哲學家底腦中。”（註二）伊里奇說：“沒有革命的理論就沒有革命的運動。”（註三）這不是有事實作根據的真理嗎？因此，思維可以在相對的意義上進行其單獨的改造。艾生持異議，還不是他“反乎宗師之學說”的證明嗎？修正主義者原來如此，毫不足怪！

總括看來，艾生對於思維，不承認其自成領域，不承認其可與自然、社會平行，不承認其對於人的反作用，……這一切，全由他不懂得新哲學或新物質論是吸收了觀念論的物質論而來。他底立場是俗流的物質論。他在觀念論之前把辯證的物質論修正為俗流的物質論了。所以他對於辯證的物質論說來是一個修正主義者。

因為他不承認思維自成領域，不承認其可與自然、社會平

（註二） K. Marx, Oeuvres Philosophiques, Tome I, Paris, Costes, 1927, P. 97.

（註三） N. Lénine, Oeuvres Complètes, Tome IV, E. S. I., P. 432.

行，不承認其對於人的反作用，……就至於否認事實。凡為觀念論所把握的事實，他都否認。於是他底方法論就不是客觀論而是主觀論了。因之，他在事實面前不唯物而唯心，走入了觀念論底泥沼。他以觀念論為方法論，變成了觀念論者。

一九三七，五，二〇。

應該怎樣批判“葉青哲學”

凡批判一種理論，均須注意如次的兩點：（一）考察它底方法論；（二）考察它底整個體系。不然，就是很詳細，亦失之支離破碎、瑣屑膚淺，並不能將被批判的理論予以否定。

所謂“葉青哲學”，如我在『新哲學底發展與“葉青哲學”』一文中所說的幾點，批判起來，亦當如是。關於這點，我且分述如次。

關於哲學科學統一論，其方法論和整個體系大致可以分成這幾點來說：

(一)哲學與科學是對立的智識。

(二)應該用對立物統一律來統一哲學與科學。

(三)這統一在發展中所以呈出如次的形式：‘哲學與科學統一——科學與哲學分裂——哲學與科學再統一’。亦可寫成這樣：‘哲學包括科學——科學脫離哲學——科學包括哲學’。簡單化，即：‘哲學——科學——哲學-科學’。

(四)哲 與科學統一，哲學便成爲科學的哲學，不能離開科學而獨立；科學便成爲哲學的科學，兼併了哲學底任務，走上理論階段，科學不僅是敘述的和說明的了。

(五)所以哲學與科學統一，是科學吸收哲學。

因此，要批判哲學科學統一論，必須在方法論上指明(一)‘它們不是對立物’；(二)不能適用對立物統一律；在整個體系上指明(一)哲學與科學底歷史不循着統一、分裂、再統一底歷程；(二)今天底哲學可以離開科學而獨立，科學則並未帶哲學色彩；……假如不批判這些，那是沒有用的。

關於物質論觀念論統一論，其方法論和整個體系大致可以分成如次的幾點：

(一)哲學底矛盾是物質論和觀念論；所以它們是對立物。

(二) 用對立物統一律統一它們。

(三) 這統一_{是辯證法的綜合}，所以有主導的東西，因得出如次的公式：‘物質——觀念——物質’。用話表之，即：物質產生觀念；觀念也產生物質；但產生物質的觀念仍為物質所產生。

(四) 因此，新物質論是吸收了觀念論的物質論。其式為：‘物質論——觀念論——新物質論’。統一在發展中，所以新物質論底構成公式即哲學底發展公式。

這就可以看出批判物質論觀念論統一論，應該在方法論上考察如次的問題：

(一) 物質論和觀念論是否對立物？

(二) 處理對立物是否該用對立物統一律？

(三) 對於觀念論是否應採取奧伏赫變底態度？

在整個體系下唯一的當問：統一底公式是否如‘物質——觀念——物質’之所表示？若不對上述問題給與否定底答案，那是把物質論觀念論統一論批判不了的。

關於哲學消滅論，其方法論和整個體系大致可以分成如次的幾點：

(一) 一切皆是發展的、歷史的、有生長死滅底過程。

哲學不能例外。所以哲學亦是發展的、歷史的、有生長死

滅底過程。

(二)因此，哲學是歷史的產物，不是從來就有的，亦不能永遠存在。它不僅必然消滅，而且已經趨於消滅。它底發展達到其自己否定底階段，如何能夠存在呢？哲學消滅了。

(三)這消滅雖只意味着舊物質論和觀念論，新物質論仍然存在；但新物質論是科學的，實爲自然科學、社會科學、思維科學底總論，哲學不過其名而已。它並不是本來的哲學、哲學的哲學。

(四)這可以從社會史、智識史、哲學史、近代哲學史上得着證明。

要批評這一切，必須在方法論上(一)否定一切皆有生長死滅底過程；(二)否定哲學爲歷史產物之說。同時在整個體系上必指明(一)新物質論是哲學的哲學，不是科學的哲學；(二)社會史、智識史、哲學史、近代哲學史上哲學消滅必然之非。若不如是，任便你怎樣批判，也是無如哲學消滅論何的。

關於思維科學建立論，其方法論和整個體系大致可以分成如次的幾點：

(一)思維是一種現象，有其存在。

(二)思維不是哲學獨有的領域，亦可用科學方法去

研究它。

(三)一種智識體裁或智識類型，均要說明一切，因而均要研究一切，其進路是由自然而社會而思維。現在的科學，亦呈出同樣的趨勢了。所以思維科學是歷史的必然。

(四)論理學就在這種必然趨勢中成立了。它是“思維及其法則底理論”，不能列入自然科學或社會科學，只可說是思維科學。這是思維科學能夠建立的證明。

所以要批判思維科學建立論，必否認這一切，說明

- (一)思維不是一種現象；
- (二)思維不能用科學方法去研究；
- (三)科學無達於思維領域之趨勢；
- (四)論理學不是思維科學。

如果不這樣，那是把思維科學建立論批判不了的。

關於思維科學論，其方法論和整個體系大致可以分成如次的幾點：

(一)在思維底工具方面，有圖形、語言文字、數目三種，所以圖形學、語言學和文字學、數學是思維科學底第一類；

(二)在思維底活動方面，首先是思維與存在底問題，其次是思維本身底問題，最後是思維方法底問題，因此可

以有認識學、論理學、方法學三種，這是第二類底思維科學；

(三)在思維底結果方面，首先得出觀念，其次積觀念而成智識，最後積智識而成文化，所以可有觀念學、智識學、文化學三種來構成思維科學底第三類。

(四)此外在思維底發表方面，可以有修辭學和文學等。

要批判思維科學論，必須說這一切已成科學的不是思維科學，未成科學的不能成立或成立而非思維科學。否則決無如思維科學何。

我只說哲學科學統一論、物質論觀念論統一論、哲學消滅論、思維科學建立論和思維科學論這五種理論。此外如人生哲學體系論，就不必說及了。

明白上述一切，再來看批判那五種理論的人是怎樣批判的便可知他們能否把那五種理論否認得了。關於這點，讀者只要把上述理論要點及批判所在拿去與他們底批判文字對照，即可自己下斷語，用不着我說甚麼。

這裏我要說的，是他們底批判文字，我都看過，幾乎可以說沒有明白上述理論要點，也不會找得批判所在，而只枝枝節節地說，或者斷章取義地說，既不中肯，亦無力量。對於方法

論，則尤少談及。他們全是低能的批評家，不，他們還沒有一個
人配得上說是批評家的呢！

現在我們就談艾生先生吧。他很想集那些批評家底大成，
所以他要用三個名字來寫批判文字，並且聲言“要就葉青底整
個哲學體系來作批判”，已集成了一書題名『葉青哲學批判』。
然而結果怎樣呢？與他們毫無分別，有許多地方還不及他們。
假如你不信，讓我給他底『葉青哲學批判』以一總的檢閱吧。

從方法論上看，他對於哲學科學統一論、物質論觀念論統
一論、哲學消滅論底方法論基礎均未批判。他不敢說我在哲學
與科學、物質論與觀念論之前不該使用對立物統一律，亦不敢
把我對於哲學用發展的、歷史的、有生長死滅過程的觀點加以
評論。他在這裏，只是簡單地提到，說我機械地把一物分爲對
立的二物又再統一之；說我不該把發展的、歷史的有生長死滅
過程的觀點到處使用。然而這個意義是甚麼呢？這個意義是說
對立物統一律不能適用於哲學與科學、物質論與觀念論，換句
話說對立物統一律沒有普遍性；發展的、歷史的、有生長死滅
過程的觀點不能適用於哲學，換句話說發展的、歷史的、有生
長死滅過程的觀點沒有普遍性。這不是對於辯證法的否認嗎？
艾生不僅是新哲學底修正派，而且是新哲學底反對派。

那末他自己又怎樣處理哲學與科學、物質論與觀念論底

對立問題呢？又怎樣看哲學呢？依他，哲學與科學只有交互作用，不能統一。他把哲學與科學形而上學地分離起來、對立起來。物質論與觀念論則連交互作用都沒有，而只是對立、爭鬥，永遠對立、爭鬥，不能統一。他不把物質論（舊的）和觀念論看成是有是有的東西，完全以“是——是，否——否”爲觀點。同時他也不從發展上來考哲學與科學、物質論與觀念論，而只空閒地、平行地、二元論地看它們。對於哲學，更不用發展觀點，而以爲是從來就有的、永遠存在的，沒有生長死滅底過程。從此可知他底方法論是形而上學、機械主義、形式邏輯。所以他是口頭上的新哲學家，在實際上則恰恰與新哲學相反。

從整個體系上看，他對於哲學科學統一論、物質論觀念論統一論、哲學消滅論、思維科學建立論、思維科學論絕未批判其整個的體系。他只做了枝節的斷章取義的挑剔和曲解，並且捏造。他不僅沒有批判到那五個理論之整個的體系，而且沒有批判到它們底本身。對於哲學科學統一論，他只說了些爲哲學辯護的話。對於物質論觀念論統一論，他只批判提出問題的敘述，毫未涉及解決問題的結論，另外就是抽象地批判“物心綜合論”一個名詞，並且還望文生義地批判綜合。對於哲學消滅論，以曲解文獻爲事。我從社會史、智識史、哲學史、近代哲學史上的說明，他幾乎全未觸及。對於思維科學建立論，只

否認了思維之自成領域一點。對於思維科學論，則竟以思維科學底龐大爲罪名，很少及其內容。

他更沒有從事實上檢討過那些理論。譬如“觀念轉化爲事實”一語，他並不從事實上指出其非，而只說它是觀念論的就了事。他是公式主義的“批評家”，以叫口號爲能事。

還有一點也須說及的，就是他只作抽象的批評，不作具體的批評。他批評綜合，但他不知道我底綜合是辯證的綜合而不是一般的綜合。他在『哲學批判集』上批判統一，叫出“統一主義”一個新名詞來，但他絕不知道我底統一是對立物底統一不是一般的統一，是對立物統一主義，不是簡單的統一主義。所以按諸實際，他批評的綜合和統一都與我無關。他批評“葉青哲學”，他絕不知道“葉青哲學”，因而也不明白從何說起。他只是望文生義地抓着幾個名詞作抽象的批評。這叫做“向空射擊”。

全部『葉青哲學批判』，除了敘述上的重複、拉雜、謾罵，除了方法上的斷取、曲解、捏造，除了批判上的片面、膚淺、無聊，除了內容上的空洞、淺薄、錯誤，便甚麼也沒有。當然，在那裏面，不論對於新哲學底解說、闡揚、發展任何一點說來，都沒有絲毫積極的意義。這些不是顯然的事實，爲態度客觀的讀者所可感覺的嗎？

艾生失敗了。

現在我要對一切批判“葉青哲學”的人說兩句話：你們要批判“葉青哲學”嗎？應該注意前述理論要點，針對我指出的批判所在發表議論。假如不然，你們底批判便等於向空射擊，徒然白費力氣，一點也批判不了它。這是我可斷言的。

真金不怕火來燒。它反將因火燒而愈顯其爲真金！

一九三七，五，二一。

辯證法底公式問題

辯證法是一種發展論或發展律，以公式表之即‘正——反——合’。因為合是正和反底綜合，如果用數學的公式來表示，則為‘正+反=合’。我曾這樣用過。艾生先生不以為然，在『思想月刊』第一卷第二期上發表了『辯證法和加減法』一文字來批評我。

“他在那裏面，說了一些根本否認公式的話。我覺得他對於科學底研究沒有理解。假如理解了，科學底研究便以立定公式為事，愈發達的科學愈是公式底堆積，數學、物理學、化學便是

這樣的，那怎能以“把任何具體的複雜的問題都歸納在幾個簡單的公式之中”看爲“機械論者所常犯的錯誤”和“迷亂觀衆的把戲”呢？固然，公式是“死板板的硬化靜化了的”；但這一點也不妨害它所包括的事實或理論底內容之“非常具體、非常活潑。”艾生先生，你知道我們用以敘述事實或理論的數目、表格、圖形、文字也是“死板板的硬化靜化了的”嗎？如果知道，你就沒有單獨反對公式的理由。

至於公式底表示，除開辯證法外，就只有用數學之一途。所以“天地間極複雜的事象，照科學家，‘都可用一極簡單、極抽象的數字（或符號）去代替，再來把這些數字（或符號）相加減排比，而得出一個公式。’到現在，論理學也數學化而有所謂數理邏輯者。艾生不懂這點，以爲是我底辦法，把「照科學家」寫成“照葉青先生。”但我不敢掠美，特此聲明。所以根本不贊成把具體的和複雜的現象歸納成抽象的和簡單的公式，是反科學的主張。

那末數學的公式能夠表示具有質底不同的變化和發展嗎？這在艾生當然是說不能夠。他以爲數學上的加減，可以還原；所加減的諸數沒有一定的先後；並且它們底單位要同名。如果離開數學底領域，那就不是純量的，而有質了。譬如我底‘辯證的物質論=物質論+觀念論’。“因爲物質論和觀念論根

本是兩種不同的東西，決不是兩個抽去了內容的數學上的符號，怎能相加？”它們是異名的，所謂異名並不是說物質論和觀念論二名底末尾有一「論」字相同。因此依照異名數不能相加之理，物質論與觀念論不能相加。同時，即加了亦不能還原，因為“辯證物質論減物質論便不等於觀念論”，“減觀念論便不等於物質論”呀！這裏，艾生沒有提出異質加減底先後不能互易的問題，我在此提出爲他補說一下，使他好下一個理由。

其實，這些都是不很對的。我先說數學的公式可以表示具有質底不同的變化之一點。這，我想化學就是一個好例。試拿 $H_2 + O = H_2O$ 來說，就足見異質可以相加。如果要還原，只須用化學上的分解方法便能成功。至於異質排列底先後，亦可以沒有一定。這不同數學的相加完全一樣嗎？所以原素底化合和分解，在形式上與數底加減沒有分別。這便是化學的公式可以寫成數學的公式的原因。

這是不是說化學的公式在實際上也完全與數學的公式相同呢？當然不是。誰也知道異原素相加，形式上雖是量的，實際上則是質的，要發生一種化合現象。如果從化合後的新質之中減去任一原素，自然非用化學的分解方法不可，所謂減，只是一種形式。這些是誰也未曾否認過的。但誰也沒有理由否認化合底數學公式。否認它便是不懂科學。

其次我談數學公式能夠表示具有質底不同的發展之一點。這裏，我覺得遺傳學是一個好例。只要艾生先生把曼德爾 (Jo' ann Mendel) 和戈爾登 (Francis Gatlon) 底遺傳律一看，就可明白。這是用不着說的。

自然，表示發展（生物學）的數學公式與表示變化的（化學）和表示運動的（物理學）都有所不同。質固可以異，但不能變換先後，同時也不能還原。這是發展過程異於化學過程和物理過程的所在。然而誰也不能因此否認用數學公式來表示發展過程這一回事。誰否認它誰就不懂科學。

到這裏，我們可以論究艾生批評我的另一發展過程了。發展過程暫分為生物學的和歷史學的兩種。歷史學的發展過程，如果用數學公式來表示，其情形應與生物學的同，只可異質相加，不能變換異質底排列，同時也不能還原。這個道理，同樣是誰也知道的。但誰也不能因此就說歷史學的發展過程不能用數學公式來表示。所以艾生至多只說明了表示發展的數學公式與表示數量（或純量）的數學公式有何不同而已。

並且這種不同，是說不完全相同，並非說完全不相同。試以我底‘辯證的物質論 = 物質論 + 觀念論’一點來看。他說我沒有見到物質論與觀念論有質量底不同而“只看到數量，”其實是他沒有見到異名相加的緣故。雖然他曾引出了化學上異名

相加如 $H_2 + O = H_2O$ 底公式，但是他在批評我時却忘記了，他沒有一貫的見解，氣和氧既能相加，怎麼說物質論和觀念論不能相加呢。

它們不獨能夠相加，而且以歷史爲辯證法的發展之故，可以互相易位。由黑格爾而費爾巴哈而嘉爾，用數學公式表之，是‘辯證法+物質論=辯證法的物質論’。倘然把歷史階段延長，由法國物質論者而德國觀念論者而各國辯證法的物質論者，其數學公式便是‘物質論+辯證法=辯證法的物質論’。這不證明了公式上所加的兩個可變換嗎？質底異名相加，亦可以沒有一定的先後。但表現一定的歷史階段的公式，則有一定的先後，不能隨便更易。然而不管怎樣，表示發展的數學公式與表示數量的數學公式就有很多不同，也不是拒絕我們用數學公式表示發展的理由。

自然，對於歷史發展用數學公式來表示，恐怕還沒有過。我像這樣，當然要使人奇怪。但也有我底理由。歷史底發展過程是辯證法的，而辯證法底公式‘正——反——合’因爲如我所說合是正和反底綜合，綜合即總和，所以可把合寫成‘正+反=合’，於是‘正——反——合’就可用‘正+反=合’來表示了。在這裏，歷史學的發展過程用得着數學的公式。這在歷史學底研究上大有推進底作用。

艾生不懂科學，當然不理解這點。但是他懂辯證法，所以提出了這個問題，即：把‘正——反——合’寫成‘正+反=合’，豈不是說否定之否定律便等於加法了嗎？可見“我們底葉先生……只知道統一而看脫了對立。用和平的「連續性的」增加來代替「量質底矛盾的發展」”。奧伏赫變於是被“置換”了。

答：艾生先生，我倒沒有看脫對立和矛盾，正和反不是對立和矛盾嗎？可是你却看脫了統一。你知道異元素相加後發生的化合現象是經過衝突纔統一的否？這在公式上沒有表示出來，但它並不會否認衝突之存在。然而你能因此就說化學公式“用和平的……增加來代替……質底矛盾”嗎？至於“連續性的”云云，你知道“量質底矛盾的發展”要經量變和漸變而後纔有不連續性的突變否？假如知道了，所謂“代替”，乃是一個無稽之談。

說否定之否定律等於加法，就公式底形式上看來，是可以的。『哲學之貧困』上說：運動底邏輯形態可以“公式化爲正、反、合，或者肯定、否定、否定之否定。”可見否定之否定即是合，即是總和。那末把合寫成數學公式——‘正+反=合’，便也是可以的了。

這會不會把奧伏赫變置換了呢？不會試以‘辯證法+物質論=辯證法的物質論’爲例。因爲辯證法是黑格爾的，物質論

是費爾巴哈的，所以它底完全寫法是‘觀念論的辯證法+機械論的物質論=辯證法的物質論+觀念論+機械論。’我們所要的是辯證法的物質論，觀念論和機械論就被拋棄了。如果把保存寫成+，把拋棄寫成一，那末‘觀念論的辯證法+機械論的物質論=+辯證法+物質論-觀念論-機械論，’而‘+辯證法+物質論-觀念論-機械論=辯證法的物質論’。這那裏置換了奧伏赫變呢？情形正同在 6KOH 和 2C 中求 $2\text{K}_2\text{CO}_3$ 而拋棄 3H_2 和 2K 一樣。這個化學公式—— $6\text{KOH}+2\text{C}=2\text{K}_2\text{CO}_3+2\text{H}_2+2\text{K}$ 既未置換奧伏赫變，怎麼‘(觀念論的)辯證法+ (機械論的)物質論=辯證法的物質論’(減去了觀念論和機械論)’就置換了奧伏赫變呢？

總之，艾生先生對於科學缺乏理解，不明白科學底研究以立定公式為主，公式底表示以數學為主，因而不明白辯證法可與科學統一、辯證法公式可與數學公式統一。這一些事情。其實在我遺傳學指明了數學公式能表示發展律，數理邏輯指明了數學公式能輸入辯證邏輯。因此歷史學可以用數學公式，辯證法可以成辯證法的數理邏輯。這是顯然的科學課題。

我本想在這篇文章中把辯證法的數理邏輯之可能談一談；但已超過了主編先生與我約定的篇幅，這裏只把艾生譏笑我而寫出的‘物質論+觀念論=物質論的觀念論或觀念論的物

質論’一點略爲說說。這樣的公式，我沒有寫過。但要理解它，亦不困難。因爲‘物質論+觀念論=’來自‘物質論——觀念論——’，從這個辯證公式看來，未寫出的合是復歸於物質論，因此應該寫成觀念論的物質論，意即吸收了觀念論的物質論。吸收觀念論是吸收觀念論底甚麼呢？觀念論發展行爲，所以吸收觀念論是吸收它底實踐。因此，觀念論的物質論即實踐的物質論。實踐的物質論與觀照的物質論或直觀的物質論——未吸收觀念論的物質論——不同。凡此都是「費爾巴哈論綱」上說明了的。倘然把‘物質論——觀念論——’改寫成‘觀念論——物質論——’，那末未寫出的合之復歸於觀念論，即復歸於實踐。所以觀念論的物質論亦應寫成實踐的物質論。可不可以寫成物質論的觀念論呢？不可以，因爲事實上的合是以物質論吸收觀念論底實踐之故。前一公式（‘觀念論——物質論——實踐的物質論’）表示由法國物質論而德國觀念論而各國實踐的物質論這一段歷史。後一公式（‘物質論——觀念論——實踐的物質論’）表示由黑格爾而費爾巴哈而嘉爾這一段歷史。但不管怎樣，合都只有一個，爲嘉爾所作成。因此兩個公式底合相同。公式是表示事實的，所以寫出也好，解說也好，都當根據事實。艾生不根據事實去解說，而根據公式上的字面，說合爲觀念論的物質論或物質論的觀念論，以致指爲“滑稽，”未免可惜！至於「物質論—觀

念論」或「觀念論－物質論」底寫法，從公式底外形說來是，可以的。但只爲統一或綜合之形式上的表示。若要解說它，則須依照上述的歷史事實。不知艾生先生見過‘是——否，否——是’一個公式否。若是見過，那末「物質論－觀念論」或「觀念論－物質論」也就不過對立物統一底表示而已，有甚麼“滑稽”呢？

至於艾生不懂‘物質論＋觀念論＝辯證的物質論’，則由於他不懂實踐的物質論即辯證的物質論之故。這一點，不想再說了，請去看我底『一個新的哲學理論』（『中山文化育館季刊』第三卷四期）吧。想把我底統一物質論與觀念論之說解爲二元論，請去看我底『哲學問題』和『費爾巴哈論綱研究』（俱辛壘書店出版）或者『世界生成論』（『思想月刊』的刊號）吧。批評我的人不應該懂得我嗎？

一九三七，三，一五。

（錄自『思想月刊』第一卷第三期）

「哲學批判集」中之“葉青 哲學批判”

引 言

艾生先生在用艾生一個名字寫「葉青哲學批判」後，又用譚輔之一個名字來寫「哲學批判集」。不用說這裏面也是要批判到我的。而在說明其批判理由時，也照例是那一套，如批判葉青也等於批判世界上各哲學家等等。

首先我要把他這種照例的話指摘兩句。但不必我自己說，

引用他底話好了。他在『哲學批判集』中說“提出觀念論和物質論之統一底意見來的是葉青”(P.181。在『葉青哲學批判』中對於思維科學一則說是我“新立”(P.112)的，再則說是我“個人所建立的”(同)。另外我記得他在某個地方還說這二者及其它的問題，雖是我提出來的，却是世界上的云云。這不證明他叫的“葉青哲學”並非來自世界上的哲學家而實爲我所提出的嗎？這樣，怎能說批評我就批評了世界上的哲學家呢？譚先生，你底批判沒有好大的價值，不要吹牛！

現在且把在『哲學批判集』中的“葉青哲學批判”檢閱一下吧。他在這本書裏面批判我的重要之點，只有四個：辯證邏輯與形式邏輯；內因論與外因論；物質論與觀念論；對立物統一律底問題。第三個是他在『葉青哲學批判』內談過了，這裏不過重說而已。

以後便分成四部份來說。

一 辯證邏輯與形式邏輯

譚輔之先生在『如何處理形式邏輯』一文中，把處理形式邏輯的人分成三派，其中並未明白舉出我來。但看他在『哲學批判集』目次中標的小題『評張東蓀、艾思奇、葉青』，知道他說的第三派是意味着我。這怕是就我在『研究與批判』第二卷第

二和第三兩期上的『形式邏輯與辯證邏輯』之其一、其二兩文而言的。那兩文發表在一九三六年五月和六月；他底『如何處理形式邏輯』發表在一九三六年十月底『嚶鳴雜誌』第一卷第二期上。這是一對閱即可知道的。

但將三文對閱，又可知道他以剽竊我的來批評我。因為我在那兩文上說：張東蓀主張形式邏輯否定辯證邏輯，艾思奇主張辯證邏輯否定形式邏輯，皆為簡單的否定，而且是片面的，不能解決問題；我們應該用對立物統一律來解決形式邏輯與辯證邏輯底矛盾，說明它們在理論上的統一和應用上的統一。我底結論是：

“……所以辯證邏輯有時代性，成爲高級的方法，籠罩全部研究領域。形式邏輯因此失掉時代性，變作低級的方法，退處於局部的範圍中去了。於是形式邏輯與辯證邏輯底統一，不是二元論的、折衷論的，乃是以辯證邏輯去吸收形式邏輯。

“這無異於說，形式邏輯與辯證邏輯統一後的東西就是辯證邏輯。……在這裏，形式邏輯是被辯證邏輯消滅了、保存了又昂揚了。……所以在方法底範疇上不能承認有形式邏輯。但在應用上，我們要在辯證邏輯下隨研究之所需要使用形式邏輯”。（註一）

這是很辯證法的意見。

請看批評家(?)譚輔之怎樣剽竊我和批評我呢?他說:處理形式邏輯的人有三派,第一派張東蓀,第二派艾思奇,……這是剽竊我者一。他反對簡單否定任何一者,主張統一,見解與我同,這是剽竊我者二。但是不批評我,他又怎好“出風頭”呢?當然要批評我。怎樣辦呢?罵我底對立物統一爲折衷調和,這樣,我底統一就錯誤,他底統一就正確了。這是多少可鄙、多少無聊啊!

他也知道我底意見是這樣的:“一般說來,形式邏輯是包括在整個的動的邏輯(辯證邏輯)之中的,不過在這動的邏輯(辯證邏輯)中形式邏輯也自有其獨特的地位,還可以單獨使用”。這有調和折衷底痕迹嗎?反過來看他底意見,則完全相同。他說:“我們之對付形式邏輯……把它揚棄了而同時又把它消化了,結果是只有克服或否定了形式邏輯以後的辯證法而沒有再能單獨使用有其各自領域的形式邏輯”。這與我底意見,如前所徵引的,有甚麼不同?

如果說有不同,那便只有他否認形式邏輯可以在辯證邏輯籠罩下單獨使用因而形式邏輯就在辯證邏輯支配下也無自己底領域這一點。不幸的,是他一點事實也沒有舉出來。反之,

(註一)『研究與批判』第二卷第三期一四一至一四二頁。

他對於我舉的事實，乃至文獻（註二），却默不作聲。他只憑着左傾的感情賣弄左傾的空談，情形與艾思奇一樣。所不同的，他在我底文字發表後不能不跟着我主張統一形式邏輯與辯證邏輯底對立物而已。

然而在他說形式邏輯不能在辯證邏輯底籠罩之下自有其領域可以單獨使用之後，却說了這一句話：“辯證法就是辯證法，並不是形式邏輯”。譚先生，這一句話是不是以形式邏輯底同一律和矛盾律為方法說出來的呢？如果說不是，難道那是以辯證邏輯為方法說出來的嗎？如果說是，難道那不是表明形式邏輯自有領域可以單獨使用嗎？我在『論理學問題』一書上說絕對否定形式邏輯的人亦須使用形式邏輯，完全有理由。

此外我要把他裁誣我的話提出來說一說。他以為我底主張是“把天下平分，讓形式邏輯來佔一半，又讓辯證邏輯來佔一半”。但是前幾頁他明知我底主張是：“一般說來，形式邏輯是包括在整個動的邏輯（辯證邏輯）之中的，不過在這動的邏輯（辯證邏輯）中形式邏輯也自有其獨特的地位還可以單獨使用”而已。但是，他如果不裁誣，那又有甚麼作他底批評對象呢？

再舉一例。他說我“把客觀宇宙截然分成靜止和運動兩種狀態”，但是我底話很明白的是說：“存在是運動的，運動是發

（註二） 同前，一四二頁。

展的”；雖然“運動中有靜止”，但“靜止是運動中的靜止”；所以“靜止與運動是相對的，可以合而爲一”。（註三）這不可以證明他那句話是裁誣嗎？

現在我要把他在『如何處理形式邏輯』一文中的其它錯吳略爲批評。

第一，他不懂論理學是甚麼。請看他這句話吧：“宇宙之各部分和宇宙發展之各階段自有特殊的具體的運動規律；然而宇宙底整體亦必有一共同的、一般的運動規律的。即是說，自然、社會以及人類的思維，除了其自有之特殊的運動法則外，都具有一普遍而一般的運動法則。論理學便是研究這一般的運動法則的科學”。譚先生，你弄錯了。你知道恩格斯說論理學或形式邏輯是“思維及其法則底理論”（註四），或“智識過程（或譯「精神過程」——查）自身底法則之學”（註五）嗎？如果不知道，那便是無知，無知就不該瞎說；如果知道，那便是修正，修正就不僅是“恩格斯底最蠢的學生”，而且是他底不肖的門徒，叫做修正主義者。譚先生，你願意那樣呢？

第二，他不懂得論理學與方法論，認識論底分別。自然，他

（註三）同前，一四〇和一四一頁。

（註四）『反亞林論』第一章。

（註五）『費爾巴哈論』第四章。

把論理學看作方法論和認識論，比較有理由。但還不能證明他懂得論理學。同時却又證明他不懂得三者底分別。雖然在某種意義上可以說起它們底同一性和關聯性；但必須知道三者有別：

- (一)認識論 研究思維與存在底關係；
- (二)論理學 研究思維底法則；
- (三)方法論 研究思維所用的方法。

關於論理學底意義和內容，我在『論理學問題』一書中說過了，恕不重說。

二 內因論與外因論

講到內因論與外因論一方面，譚輔之先生所幹的把戲也是一樣，一面剽竊我，一面批評我，並且也剽竊我的來批評我。要明白這點，讓我慢慢道來吧。

在近幾年，有好些批評我的文字。但同時也有好些贊成我的文字。在思想方面，除明引者外有暗述者。可是贊成的沒有人看見，而批評的則常常有人特加注意。我深感覺得“寧肯錦上添花，莫肯雪裏送炭”一語之洞悉人情。但去年七月五日那天把『中報』底『業餘週刊』（『本埠增刊』之一）上署名樂炳的『內因與外因』一文看後，非常歡喜！這是新近根據我底『外因論與內因論』一文而寫的，遂把它剪下。

及談譚輔之底『哲學批判集』，見到他底『內因論與外因論』一文，小標題爲『略評葉青與艾思奇』，使我回想起了樂炳底『內因與外因』。這篇東西一時又不知放在何處。但看他說“至於葉艾二君底原文（現在收在葉青所編之『新哲學論戰集』中的），則請讀者自己去參考”云云，就知他底『內因論與外因論』是寫在我底『外因論與內因論』之後的，即『內因與外因』一篇。不過此文底開首沒有“自葉青在『教育雜誌』『讀經問題研究』上發表了下面一段話後就引起了艾思奇在『讀書生活』上的反駁”那一些話。我疑這是在收入『哲學批判集』時添上去的。假如不然，那他底『內因論與外因論』還在『內因與外因』之後，怕是今年四月編『哲學批判集』時纔寫的。看他說我和艾思奇討論之文已“收在葉青所編之『新哲學論戰集』中”一語可知。這本書去年十二月底排好，因辛墾書店無錢買紙，今年二月內他寫『最近的中國哲學界』（註六）時間我要材料，我把這本書底校樣交他，他纔見到這本書。所以他底『內因論與外因論』必然是今年三四月內寫的。

但在我寫這篇東西論到了內因論與外因論時，總想把樂炳底『內因與外因』找出來看看。於是我就在剪報中去找。東翻西翻，一下找得了。把它與『哲學批判集』中的『內因論與外因

（註六） 刊於本年三月十日出版的『文化建設』第三卷第六期上。

論』對照，完全相同。只有開首“自葉青在『教育雜誌』……請讀者自己去參考”一段是今年四月他編『哲學批判集』時寫的。從此我完全證明了他在去年七月五日根據我底『外因論與內因論』寫的『內因與外因』，到今年因為要批判我遂在改題名為『內因論與外因論』後添出一個小標題和一段引言來作為批判我的文字。這真是論壇中很有趣味的事情。

我不想說甚麼，我只希望讀者先看我在去年五月一日發表的『外因論與內因論』，次看他在去年七月五日發表的『內因與外因』，然後纔看他在今年五月十五日出版的『哲學批判集』一三九至一四七頁。刊了前二文的『研究與批判』第二卷第二期（或『新哲學叢刊』）和『申報』底『本埠增刊』（去年七月五日出版之『業餘週刊』），是不難找得的。只要把它們依次看了，就可知道『內因論與外因論』底小題目和引言那段真是滑稽已極。他完全以剽竊我者來批評我。這，我們縱不必以「不道德」三字去責備他，亦不妨以「不應該」三字去責備他吧。

，很不應該的，就是他在引言那段上把我作外因論者，把艾思奇作內因論者，把他作外因和內因底統一論者。把艾思奇作內因論者倒有些對，但這是我說過的。把我作外因論者，就毫無證據。我底『外因論與內因論』一文是首先提出外因內因統一論的文字。然而捏造總要捏造得像，所以他還表示我主張

外因論是有證據的，只不過他“爲了避免徵引麻煩起見，只就外因論和內因論底理論上來批評。至於葉艾二君底原文（現在收在葉青所編之新哲學論戰集中的），則請讀者自己去參考”。喂，譚先生，你這些話只能騙得了未讀過我底『外因論與內因論』和“自己去參考”的人。否則識破不值一文錢，捏造有甚麼用呢？

此外不說了。但有一點須指出的是譚先生逐處竄改和捏造。試舉一例吧。他說：“自葉青在『教育雜誌』『讀經問題研究』上發表了下面一段話後……”，“如果我們底眼睛沒被塵沙蒙蔽”（註七），那末『教育雜誌』第二十五卷第五號底小題目是『讀經問題專號』，不是『讀經問題研究』。這種竄改和捏造雖然不關重要，但足見其竄改捏造之一斑，姑作爲例置之於此。

三 物質論與觀念論

譚輔之先生雖然一向剽竊我，以剽竊我的來批評我，但輪到物質論與觀念論一問題時，則不剽竊而只批評了。顯然的，他不能當一個澈底的辯證的物質論者，他底機械的物質論限制住了他。這便是他只贊同我用對立物統一律於辯證邏輯與形式邏輯、內因論與外因論，不贊同我用對立物統一律於物質論與觀念論的原因。

（註七）『葉青哲學批判』初版，六九頁。

這裏，用作證明的，是『哲學批判集』中的『哲學上的聯合戰線與統一主義』那篇文字。

他明知道“觀念論和物質論是兩個正相反對的東西”。又明知道“證證法底基本公式爲……對立物統一律”。假如他是一個澈底的辯證法物質論者，怎不贊同我底統一物質論與觀念論之說呢？

自然，他也有一些理由提出來。那末我們就把他底理由考察一下吧：

第一個理由是說我底統一“根本是把觀念論和物質論平等地相加起來的。……統一過後的東西是物心綜合論”。這裏，我們很顯然地看出他底論據同他在『葉青哲學批判』上所說的一樣，把提出問題的言辭當作解決問題的結論。而『物心綜合論』一名詞，有一定的解說，他也不去注意，只是望文生義地作抽象的批評。這真是無聊已極！

這裏我想把『物心綜合論』一個名詞談一談。這個名詞不見於『哲學問題』一書底正文中。正文只說明物質論與觀念論底統一，並說明這個統一是以物質論吸收觀念論，而歸結於‘物質——觀念——物質’一個公式。在把正文寫畢後，我想在『後記』中來概括它底內容，以助讀者之理解。如此，便有兩種理論，一是物質論與觀念論底統一論，一是哲學消滅論。名以

簡單為好，而我又喜歡整齊，所以在採取了「哲學消滅論」五字以後就把前者簡寫為「物心綜合論」。但這個名詞並不足以代表全書內容如「物質——觀念——物質」一公式之所表示者。同時我也知道這個名詞要引起誤會。但一時想不出旁的適宜的名詞；因緊接以解說。至今只要你把「哲學問題」三三八頁翻起一看，就見有兩行如次：

“本書所陳述的根本理論是物心綜合論，即綜合物質論與觀念論，歸納於‘物質——觀念——物質’一個公式”。但「物心綜合論」只是為配合「哲學消滅論」而一時暫定之名，終覺其不適，故未在任何地方使用過。譚輔之不注意解說，又不注意全書底內容及其公式，而只對「物心綜合論」一名詞作望文生義之抽象的批評，未免無聊。中文底「無產階級」，只是 Proletariat 底翻譯，全意為近代資本主義生產中的工人羣衆。然而中國底望文生義者往往把赤貧、苦力、流氓、盜匪等沒有財產的人看作無產階級。這不非常可笑嗎？然而譚輔之之於物心綜合論竟然類此。若非別有用意，卽是理解無力，二者有一均無足取！

現在我們看他底第二個理由。這個理由是非難統一物質論與觀念論之消解矛盾。依他，物質論和觀念論“是現實的社會的矛盾底反映。因之，哲學上觀念論和物質論底矛盾之解決

……在〔於〕社會的矛盾之解決。”所以不能從理論上來解決它。

這完全表明譚輔之不懂得現實的社會的矛盾已開始解決了。蘇聯底社會之向消滅階級邁進，就是這個開始底證明。現實的社會的矛盾底解決既已開始，怎能否認此反映它的哲學矛盾底解決呢？恰恰相反。正同經過二千多年的社會的矛盾將從此根本解決不再有矛盾一樣，經過二千多年的哲學的矛盾也將從此根本解決不再有矛盾了。

然而譚輔之却不懂得這點，他以為社會的矛盾永不能解決，所以在哲學上物質論和觀念論永相矛盾，“那裏說得上統一？試問水火能夠統一嗎？”對立物在他，是形而上學地分離了的。因此他以為我說統一物質論與觀念論就“解決了幾千年爭論不休的矛盾，……是一件奇聞！”譚先生，你“只要是張着眼睛看着事實的人”，能否認蘇聯之向着消滅階級的途中邁進嗎？“恐怕就決不會說”矛盾未曾開始解決或永遠不能解決吧。

但是譚輔之是一個形而上學者，把物質論與觀念論絕對地對立起來。假如要解決它們底矛盾，不是統一，而是“要某一方面否定某一方面、克服某一方面，……要物質論戰勝觀念論”。這就是說“取消觀念論，並不是吸收觀念論”（註八）。無吸收的取消，即等於簡單的否定。這是機械的物質論對付觀念論的

（註八）“取消觀念論”一語，見『葉青哲學批判』初版一四九頁。

態度，一點辯證法底氣呀也沒有！

譚輔之把艾思奇底機械的物質論方法叫做對立哲學。如果這是正確的，那末他自己底機械的物質論方法亦可叫做對立哲學。他之反對艾思奇，乃是『伊索寓言』上說的裝他人過失的口袋掛在胸前的緣故。但是爲人應該如孔丘所說：“躬自厚而薄責於人”。譚先生，把裝自己過失的口袋從背後轉換到胸前，“隨時作自我批判”吧。你底對立哲學也不是辯證法的思維而是形而上學的思維呀！

四 對立物統一律底問題

假如你站在辯證法底立場，應用對立物統一律，說物質論與觀念論可以統一，他就說你“只見統一”不見對立，於是把你底方法叫做“統一論”或“統一主義”或“統一哲學”，來大肆譏笑。他底『艾思奇哲學與葉青哲學之比較觀』和『哲學上的聯合戰線與統一主義』兩篇文字，就是例子。

爲甚麼呢？依那兩篇文字來說吧。在前一篇文字中約有三點。

第一，他說我“只用統一”。這由於他不知道我所處理的是對立物之故。遇着對立物，不用統一，還能說是辯證法者嗎？恩格斯統一原因與結果、必然與自由、運動與靜止、吸引力與排

拒力、正與負、歸納與演繹、直線與曲線、必然與偶然、等等。就是自命辯證法者的譚輔之，不是也在『哲學批判集』上統一總體與個體(P. 21)、本質與現象(P. 32和P. 73)、靜止與運動(P. 48又P. 59)、辯證邏輯與形式邏輯(同，P. 53)、感性與理性(P. 60)、內因與外因(P. 1-3)、機械論與目的論(PP. 149-55)嗎？所以統一對立物的不止我，多得很！並且我還不止統一對立物，又好二分統一物呢！這點，譚輔之自己也說過。他在『葉青哲學批判』上說：“葉青一貫的痺氣是先把一種東西剖分為兩個對立的、截然分離的不同的東西，……而後綜合這兩者，做出一個合”(P. 49)。足見我不是“只用統一”而也喜歡對立了。那末所謂統一哲學和統一主義，就不能成立了。那只是一種斷章取義式的割裂和竄改，無聊之至！

第二，他說我底統一沒有黨派性。請問：我不論統一物質論與觀念論、內因論與外因論、辯證邏輯與形式邏輯，都指出主導的東西，說統一是站在一方面去吸收它方面。這一點，差不多從來主張統一對立物的人都不曾像我那樣看重主導的東西。問問譚輔之先生：你在『哲學批判集』中的統一，曾有多少指出主導的東西呢？我與你不同，我既看重主導的東西，顯然就不是調和折衷。那怎能說我底統一沒有黨派性？請你不要捏造罪名，閉眼睛說！否則拿證據來。

第三，他說我底統一或綜合不是一元論。理由呢？他引出我這些話來：“各有是處”，“必須並存，互為補足”。我曾屢次說過，這是提出問題的言辭，不是解決問題的結論。所謂二元論，是從統一對立物或綜合對立物的結論上說的。然而這就一點證據也沒有。我底統一公式，譬如統一物質論與觀念論，是‘物質——觀念——物質’，採取正反合發展之形式，以首項為根源，完全是一元論的。至於提出問題的言辭，則不止我纔那樣說，譚輔之亦然。試以他之統一目的論與機械論為例。他說：二者“都對都不對”（『哲學批判集』P. 150），“所以簡單地反對某者和絕對贊成某者，都是不對的”（P. 152）。這不是說：“各有是處”，“必須並存，互為補足”嗎？所以他底批判我，指我底話為二元論，顯然是成見用事，不合道理。

現在我們看他在第二篇文章中的理由。這也有三個。

第一，他說我底統一是絕對的和最後的，不合於辯證法把統一看成相對的和暫時的意思。不錯，我對於物質論與觀念論的統一認為是最後的，不容再有對立，這正同嘉爾以未來的共有社會為階級矛盾之根本解決一樣。所以然者，就是我認定新物質論或辯證的物質論以統一物質論與觀念論之故解決了存在與思維、物質與精神底關係問題。說此後還有物質論與觀念論底對立，就無異於說新物質論或辯證的物質論不曾解決存

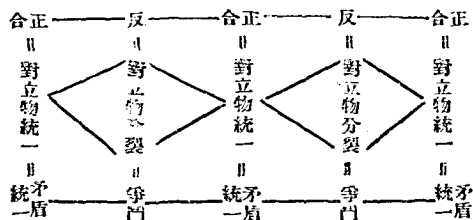
在與思維、物質與精神底關係問題。這一方面是不懂新物質論或辯證的物質論，一方面是降低新物質論或辯證的物質論，都不正確。如果承認它解決了存在與思維、物質與精神底關係問題，那就不能說以後還有物質論與觀念論底對立，必須承認這個統一是“矛盾底絕對的統一”，“解決了二千年以來的鬥爭。”但應該注意：說哲學底矛盾解決只是表明哲學底發展停止，並不是說思想底矛盾也解決，從此不再有思想底發展。因為我並沒有說智識方面底一切矛盾都解決呀！那時我們雖是沒有哲學，然而還有科學，它是比哲學精確實在的智識！

第二，他說我底統一是和平的、折衷的，不合於辯證法底統一之以矛盾為本質，具有否定它的因子。這完全是一種捏造。我在說統一時，把統一看成與伏赫變過程，所以有拋棄、有保存、有昂揚，怎能不爭鬥呢？統一過程根本是一個批判過程。但在拋棄後保存時，便是一個融和過程。關於這點，嘉爾說：“兩種對立物互相平衡、互相中和、互相消解。這兩種相反思想底溶化，構成一個新的思想，即它們底合。”（註九）這就是說，統一（或綜合）必須解決矛盾，否則沒有統一可言。在解決矛盾後的合，是一個統一體，其中也沒有矛盾。假如說有，那只是可能性的而非現實性的，必要發展到某種程度可能性纔轉化為現實

（註九） K. Marx, Misère de la Philosophie, P.1:2.

性，呈出矛盾。譚輔之所說的折衷、和平，乃是不承認統一中的融和過程，反對嘉爾底“對立物互相平衡、互相中和、互相消解”之說。這是他不懂統一，變成了修正主義者的證明。

第三，他說我把矛盾看做相對的、暫時的而把統一看成絕對的，不合於辯證法底對立物統一律。依他，“辯證法中對立物底統一，其統一是暫時的、相對的、有條件的，而對立物之分裂纔是絕對”。這是機械地複說伊里奇底話。拋開伊里奇底場合，一般地說，分裂是絕對的，統一也是絕對的。換言之，統一了又分裂；但分裂了又必統一。只有不斷地分裂和不斷地統一，纔有辯證法可言。請注意如次的圖式吧：



假如依照分裂絕對、統一相對之說，便可以永遠分裂而不必永遠統一，那末分裂就是形而上學的不是辯證法的了。並且不必永遠統一，就沒有經常的新的階段之到來，又那裏有發展呢？取消統一正同取消分裂一樣，都是結束辯證法之發展的。這是譚輔之所絕不理解的一點。

從此種種看來，可知所謂“統一論”或“統一主義”或“統一哲學”都是一些胡塗名詞，十分錯誤。除了滑稽的“尖刺”和徒然的譏笑，沒有一點內容。然而他還企圖把“統一論”或“統一主義”或“統一哲學”與政治上的統一戰線聯繫起來（『哲學批判集』PP.88-9），肆意誣蔑。

餘 話

末了，還要把我讀『哲學批判集』後不了解的事情提出來請教於它底作者譚輔之先生：

（一）陳伯達所說的理性主義是與信仰主義對待而言的，你把他看成“是與經驗主義對待的”（P.130），說“理性主義就是觀念論”（P.131），恐怕你還沒有懂他說的理性主義底意思吧。問問你：理性主義只有一個意思嗎？

（二）你說：“古代底泰利士、德謨克里特、伊壁鳩魯，近代底斯賓諾莎，都是屬於這一派。現在底許多科學家、哲學家也有很多屬於這一派，如培根、霍布士、費爾巴哈等。這一派總名為機械論者。”（P.150）譚先生，費爾巴哈是否“現在”底哲學家且不必談，培根和霍布士是“現在”底哲學家嗎？你把斯賓諾莎看成“近代”底人，把培根和霍布士看成“現在”底人，你知道培根死後六年斯賓諾莎纔生、

霍布士比賓諾沙長四十四歲這些事實否？

(二)你說胡漢民翻譯考茨基底『倫理與唯物史觀』(P.16)。在何處出版，請告訴我一下。以我所知，董亦湘和郭夢良(?)曾譯此書，胡漢民只有一本『倫理與唯物史觀之研究』，是他自己著的，在民智書局出版。你底話，根據甚麼？

好，不再舉了，那是舉不完的，就此停住。

『哲學批判集』不僅是思想錯誤、理論淺薄之作，而且也是常識缺乏、笑話百出之作。至於重複、拉雜、沒有內容，更其餘事，在這些地方，『哲學批判集』不愧是『葉青哲學批判』底姊妹篇。

譚先生，你“希望”我“自己努力研究”，“更隨時作自我批判，纔好走到真正新物質論底境地”(P.85)。很好，謝謝你底教言。但我希望你自已也要這樣，更加這樣。並且我還要附加幾點：

第一，不要把寫文著書看成是“出風頭”(P.75)，尤其不要看見別人“在中國哲學界……出過不少的風頭”(同)就自己也要來出風頭 甚至以批判別人來出風頭。

第二，凡寫一文、一書，在理論上不可失之錯誤、淺薄、貧乏，在批判上不可失之斷取、竄改、捏造，在敘述上

不可失之重複、拉雜、混亂。

第三，批判應注重理論內容，不可徒以望文生義的辦法抓着幾個名詞來作抽象的指摘；應分析客觀事實，不可滿紙口號標語作公式主義的批判；應有積極內容，不可徒作消極的指摘；應以邏輯和事實勝人，不可務為尖酸刻毒、譏笑謾罵，以言辭勝人。

第四，批判須針鋒相對，尤須把握中心問題，不可失之散漫瑣細（註一一）。以後你如欲答覆本書，須注意我在『應該怎樣批判“葉青哲學”』中所說的理論要點和批判所在。否則像你底『葉青哲學批判』和『哲學批判集』那樣，既無補於學問，也一點不足以批判我。

第五，還有應注意的，即我已經說明了或反批判了的話，如欲重說，必須將我底說明或反批判駁倒方可，否則不必舊話重提。

此外，還有很多想說的話。但是篇幅有限，只好就此停住，不再說了。

一九三七·六·九。

（註一一）我在本集中，尤其本文中，也有散漫瑣細之處。前面你底三個錯誤之指摘，即是一例。但這對於你，不過“因禮尚往來”，略為答覆而已。你是批評者，我是被批評者，一切當然看你怎樣而定。你如對於我某些地方的詩論和態度感覺難過，那末請你反讀你自己底書，看你是怎樣對付我的。“已所不欲，勿施於人”，究竟是對人態度上的真言，願加留意！

本書著者其它各書

(一)著的：

胡適批判(二册) ——在哲學、科學、思想、政治、文學、 歷史或國故各方面的切實考察——	實價三元八角
張東蓀哲學批判(二册) ——對觀念論、二元論、折衷論之檢討——	實價三元一角
哲學到何處去	實價 九角
哲學問題	實價一元三角
【費爾巴哈論綱】研究	實價一元二角
論理學問題	實價 六角
救國哲學	實價七角五分

(二)編的：

哲學論戰	實價二元二角
黑格爾(附費爾巴哈) ——其生平其哲學及其影響——	實價二元三角
新哲學論戰集	實價一元一角
讀經問題	實價 三角
科學論叢(四集)(與人共編)	每集實價六角

以上各書，非本社出版的，可由本社代辦

真 理 出 版 社

新書出版

日本明治維新運動	李建芳著	二角
蘇聯黨爭	鄭學稼著	三角五分
蘇聯黨獄	鄭學稼著	四角
救國哲學	葉青著	七角五分
論理學問題	葉青著	六角
論中國共產黨	李建芳著	二角
讀經問題	葉青編	三角
中國民族運動之現在與將來	李麥麥著 林一新著	一角五分
爲發展新哲學而戰	葉青著	六角

新書預告

太平天國底政治思想	李羣傑著	
中國論	伊里奇著	任季高譯
甚麼叫做哲學	張益弘著	
中國與日本	鄭學稼著	

真理出版社



爲發展新哲學而戰

第一集

(『葉青哲學批判』之批判)

中華民國二十六年六月二十日出版

著 作 者	葉 青
發 行 人	鄭 秉 禮
發 行 所	上海赫德路兆益里五號 真 理 出 版 社
印 刷 所	上海赫德路兆益里五號 陸 記 印 刷 所
經 售 處	上海新開路福康路福鑫里78號 本 社 及 各 大 書 坊

版權所有 翻印必究

每 冊 定 價 六 角

