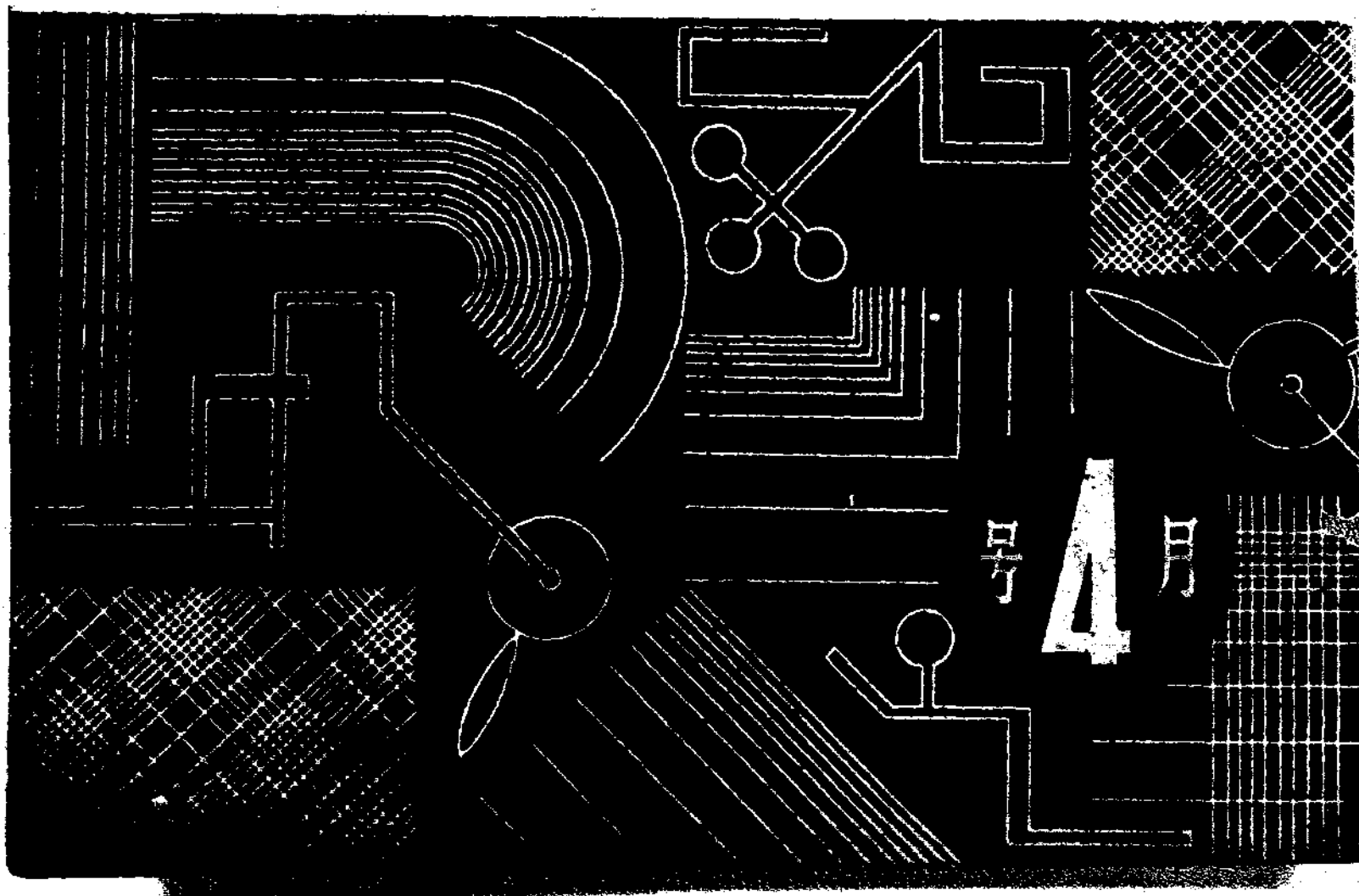


# 學 哲

1955 . 1 . 11  
期 刊 庫

期 六 第 · 卷 一 第



最新出版

# 資本主義向下的經濟

約翰·德斯·拉奇著·劉連譯 實價一元

# 批判的武器

黃特著

每冊一元三角

本書是黃先生一年來所寫哲學論文的選集，是一個有着非常精湛的內容底著作，對於新哲學的基本理論，和哲學的現實問題都有深刻的敘述，這只要一看它的豐富的目錄就可知道。材料較「新哲學談話」更為廣泛，立論也更為精闢，尤其對於新民主主義哲學，有精闢的分析與闡明，並且處處看重批判的研究。

## 目錄

- 革命運動與文化運動
- 紀念五四——發揚新民主主義的新文化
- 論新民主主義的哲學
- 論哲學的黨派性
- 論認識與實踐
- 論主觀能動性
- 論哲學史
- 自然·社會·動物與人類
- 發展中山思想
- 論少年馬克思
- 葉青反辯證唯物論的三部曲
- 駁葉青的鬼話
- 自然辯證法序
- 附錄——論學術中國化

上海新出版社發行

總社上海  
海路  
寺路  
四

電話  
三三九  
九九號

哲學 第一卷 第六期 目錄

哲學筆談.....哲夫等(五〇二)

內容的規定性——歷史會重演嗎？——混淆不分的手法——民主的暗影

理學鍛鍊者——周濂溪的哲學.....陳 壑(五〇七)

馬克斯與費爾巴哈.....星 火(五三四)

自然辯證法·歷史唯物論與辯證唯物論.....王 靜(五四二)

地理學派的演進.....錢 析(五五〇)

論井田——家族私有財產之起源(下).....吳弘遠(五五九)

論歷史與自由(續完).....思汗譯(五八一)

讀書 因果法則問題.....燈 火·哲 夫(五九二)

顧問 論翻譯的哲學著作.....胡 逸·編 者(五九四)

關於「辯證法的邏輯」底書評.....李文初等·編 者(五九六)

「哲學」第一卷——十一月號至四月號——總目錄.....(五九八)

編後記.....(五九七)

## 哲學筆談

### 內容的規定性：

對於一個事物的本質，它的內容的規定性，較之它的形式的規定性，是處於一個更重要，更主導，更有決定意義地位的。

譬如一隻橘子之爲橘子——它的本質之爲一種味鮮色美并且富有滋養的水果之確立，主要的是依賴於橘子之內容的規定性的。這就是說，正是由於清甜的果汁，滋潤的果實，以及豐富的維他命成份等這些內容上的東西，才決定了它的得以具有作爲一個味鮮色美富於滋養的水果之本質。當然，存在於形式上的黃圓的外形也并非完全不重要的，不過對那些內容言。在本質的規定性上，它就究竟只是次要的東西。我們儘可以有一只和真橘子完全同其形態的臘製的或是其他模型的假橘子，但因爲它之只有橘子的形式而沒有橘子的內容，從而我

們就決不會把它稱爲是一個味鮮色美富有滋養的水果。我們稱它什麼？我們只稱它是玩物而已。

同樣我們也可以拿國民參政會做一個例子。假使我們說，國民參政會在本質上是一個代表民意的機關，那麼我們也就該要求看看它的內容的規定性，而不能僅僅着重它的形式的規定性。而國民參政會的組織成份，正是國民參政會的基本內容。可是它的組織成份究竟是怎樣的呢？那麼事實告訴我們是如次的：

「第一：所有國民參政會參政員，都要經過中國國民黨中央執行委員會所指定組成的「國民參政會參政員資格審議委員會」（九人）審議；審議完畢之後，再經過中國國民黨中央執行委員會會議圈定。第二：佔參政員半數的甲項參政員，即由曾在各省市公私機關或團體服務二年以上，著有信望的人員遴選出來的參政員，都是由各省市政府及各省市黨部聯席會議決定提出的。第

三：國民參政會議長及副議長，是由國民黨中執會選任的。第四：不用說，所有的代表不是民選的，代表各政黨的參政員，計共產黨員七人，國家社會黨七人，青年黨五人，別的一二人不等，大概不會超過二十五人。……」

假使作為民意機關的本質底內容規定性就是這樣，那麼我們真沒有辦法不得出和在上一例子裏所說臘製假橘子的同樣結論來了。（哲夫）

### 歷史會重演嗎？

歷史的戲劇會不會重演？

黑格爾對此曾給予了一個肯定的答覆。

他說：「一切偉大的世界史上的事跡和人物，似乎都是先後發生二次的。」

在黑格爾的啓示下，我們會怵目驚心的來重讀一下「明史」，特別是明末的歷史。

這樣，我們便看到如后的許多史實：

魏忠賢和他的黨徒造成了「閣宦專政」的政治局面

，包圍了熹宗皇帝，使他成爲一個傀儡。

當權的人底政績是：陷害忠良，引用小人，屠毒人民，貪贓枉法，虐政苛刑，窮享靡色，無所不用其極。

全力打擊和排斥愛國的東林黨人，加以「欲加之罪，何長無辭」的種種罪名，加以殘酷的殺害，加以整個的殲滅。

當滿寇犯疆，對外作戰時。政守有方，屢建軍功的熊廷弼則被誣殺；忠心抗戰，頗有進展的袁崇煥則被免職；而通敵賣國，全無心肝的毛文龍則被重用；吹牛拍馬，一無所能的王之臣也連連擢升。至于魏忠賢的其他許多黨徒，則像暗通清軍。牽制軍機，冒取軍功，剋取軍餉的種種辱國求降的狗行爲，也一一做得出來。

讀史至此，我們自然不得不擲書而三嘆息曰：「明朝不亡，是無天理也！」

但歷史究竟會不會重演？

我們的答覆到底還是否定的。

黑格爾雖則說過如上的話，但卡爾曾經對它有力的補充了。

卡爾說：即使偉大的史實似乎會先後出現二次，但「第一次是悲劇的，第二次則是喜劇的。」

因此我們根本不相信今天還會有魏忠賢這樣的人存在，即使有，我們也不相信他能幹出魏忠賢這樣的局面來，即使他幹了，我們却還有着足以打倒魏忠賢的更偉大的力量在。

這個偉大的力量，便是民衆的力量，以及民衆所組成的自己的政治團體底力量，這個力量，在明末的當時是缺少的。

因此中國歷史的進途，到底是喜劇式的，而不會是悲劇式的。

歷史不會重演，我們也不准它重演。

但重要的，是我們該認識怎樣才是「不准它重演」之道，并實踐它！（胡自）

### 混淆不分的手法

艾思奇先生在「論質量的互相轉變」一文上（見「中國文化」第二卷第三期）曾經很正確的寫下了如下的

字句：

「世界是有機聯繫的總體，在這總體內部，包含着無限複雜的，多種多樣的現象的事物。每一現象和事物，成爲這聯繫總體的一個要素，一個組成分子。譬如自然界，日月星辰山河動植礦物，各各都是它的有機構成的一部分；又譬如這人類社會，不同的社會形式，不同的民族國家，是世界人類社會的不同的組成單位。我們說世界是有機聯繫的總體，這并不等于說世界是混沌一片，所謂有機聯繫，乃是互有區別的事物現象間的相互聯繫。我們說任何事物現象都是不能孤立存在，這并不是說一事物與他事物可以混淆不分，其實任何事物都是作爲一個相對獨立的單位而與其他事物相聯繫。世界的一切事物現象，是相互聯繫着，而同時又互有區別，互相對立，以至于互相鬥爭。把任何事物孤立起來看的，都是形而上學的觀點，把世界看成混沌一片，把一切事物混淆不分的，也是反辯證法的觀點。」

關於混淆不分的手法，艾先生并爲我們舉了這樣一個例：

「××帝國主義的『大東亞共榮圈』的宣傳，就是利用混沌一片的方法來實行欺騙。來辯護自己的侵略行為的。這就是首先把所謂『大東亞』粉飾成平等齊一的籠統的總體，而詭辯地抹殺了這中間帝國主義與被侵略民族的對立。只有甘心做奴隸的漢奸××之流，才會把這種糊塗一片的思想奉為神聖。」

這種混淆不分的手法，在目前的「抗建」陣營裏却一樣有人得意洋洋的使用着，而且所表現的，是和××之流相彷彿的內容，那便是——「詭辯地抹殺了這中間帝國主義與被侵略民族的對立。」這是不得不叫我們大搖其頭的。

舉例來說，有好一些人這一向來正在大放其「中英軍事同盟」的空氣，雖則客觀上不能成為事實是另外的問題，但他們的主觀上，却顯然高興玩一玩這一種「混淆不分」的把戲。

怎樣的混淆不分？明明白白的，一方面是帝國主義與帝國主義之間的戰爭，一方面則是弱小民族反抗帝國主義的戰爭，前者好像是一夥強盜的內鬪，根本是黑吃

黑的勾當，後者則正是善良百姓為了保衛自己的產業而和強盜拚着命。現在說爲了和甲強盜作戰而就得和乙強盜拉手做好朋友，并且訂一個「金蘭之交」的文書，就寔非天下之怪事！

但悽慘的是你要「混淆不分」，人家却偏偏和你分得個明明白白，不但寇爾大使稱中英同盟是「無稽之談」，而正當我們孤島上「慰英運動」進行得「轟轟烈烈」的時候，英國人管理下的跑馬廳却又執行起他的「華人與狗，不得入內」的毫規矩來了。混沌一片的下場，就是如此。

「只有甘心做奴隸的漢奸××之流，才會把這種糊塗一片的思想奉為神聖。」（無邪）

## 民主的暗影

爭取民主原是中華民族發動抗建偉大事業的最高目標，也是中國現代歷史發展規律所規定的根本任務和方向；可是，不可掩蓋的，民主在今天的中國，却已經籠罩上一層暗影。并且似乎還很有人要努力把這個暗影擴

大起來，「民主要到戰後才談」，目前却要把民主送到冷藏所去。

不說別的，就講最起碼的言論和出版的自由吧，「抗戰建國綱領」原是有皇皇明文的規定來加以保障的。

但眼前的事實是怎樣呢？舉一個最顯著的例來看，那麼爲國人所週知的，對於文化事業有着無限貢獻，并且四年來一直作爲最堅固的抗建文化堡壘的「生活書店」，現在却遭遇了幾乎令人不能置信的橫被摧殘的強暴處置。三四年來，生活書店所受的種種無理壓迫，像無數分店的被封或迫令停業，工作人員的被任意拘捕，非禁售書刊的一再橫遭搜查并沒收，寄遞郵包的時遭無故扣押，已是書不盡簡，而最近又在本年二月九日起，至二月二十一日止，不到半個月的功夫，把成都，桂林，貴陽

，昆明等幾個最重要的分店，又強加封閉或勒令停業，從而生活書店十六年的滲淡經營，五十多處的分店，到目下便已全部被毀。這就正像鄒韜奮先生所說的：「一部分文化事業被違法摧殘之事小，民權毫無保障之事大。」進而鄒先生是如是苦痛的告訴我們：「國民參政會號稱民意機關，決議等于廢紙，念及民主政治前途，不勝痛心。」而事實上，痛心的又豈僅鄒先生一人而已。

我們站在國民的立場，以及站在一個文化工作者的立場，不僅對於生活書店及鄒先生個人寄以莫大之同情，并且對這種橫暴的措施加以抗議。我們要大聲疾呼向國人號召，我們必須用最大的力量，撲滅這個暗影，而把民主從冷藏所裏拯救出來。（白丁）

# 哲學月刊

第一卷 合訂本

自二十九年十一月號至三十年四月號

精裝本六百足頁一厚冊

即將于四月十六日出版



## 理學鍛鍊者——周濂溪的哲學

陳 壘

宋明理學不是我們今日所須要的哲學理論，但也不是和我們今日所須要的哲學沒有關係。

我們今日所須要的哲學是新民主主義的哲學（以唯物辯證法為其核心的哲學）。但新民主主義哲學的建立與發展，是與批判地接受中國以往哲學的工作是不可分離的。而這工作的開展，要求着以辯證唯物論為基礎方法論而大胆創作。

宋明理學是中國哲學中含有西洋哲學風味最豐富的理論，也是為反動哲學家所最易做「還魂」工作的地方，因之是最迫切須要作批判的。

周濂溪是宋明理學家中心論體系較完整的最早的人物。所以我大膽地向讀者作此批判的介紹，一方面也可作為我學習新民主主義哲學的方法之一。

壘 按

我們說周濂溪是宋明理學的鍛鍊者，因為宋明理學的最初的較完整的理論體系，完成于周濂溪，往後各家的理論都和他有密切的關係；而他以前，只有理學的啓發者——胡瑗，孫復，石介等先生。

我們說胡瑗，孫復，石介等先生只是理學的啓發者，因為他們對於其後理學家在理論上雖有不少的天才的啓示，但所啓示只是另星的，片斷的。他們自己尚沒有較完整的明顯的理論體系。

如胡瑗先生在湖州教書的時候，立「經義」「治事」「齋」，開了宋學純于儒，宋儒喜言經世之學的先聲；他首先注重了「聖人之道」的「體」和「用」，提出了「性」和「命」，「性」和「情」的分別，也提出了「性」和「欲」和「習」的關係，更天才地主張着「先立乎其大者」的命題。但論其整個，他的成就恐還在教育上。同樣如孫復先生，他寫了春秋尊王發微，啓發了宋學重綱紀，嚴名分的作風；石介先生寫了怪說，中國論，打擊了當時的佛老時文，也啓發了往後宋學的

排二氏，輕辭采的風尚。但三先生都由于缺乏較完整較精密的理論體系，所以只是啓發了理學，沒有鍛鍊了理學。因之，理學的鍛鍊工作不能不讓給周濂溪先生了。

## 傳 略

周濂溪原名敦實，後因避英宗舊諱，改名敦頤，字茂叔，道州營道（今湖南道縣）人。生在宋真宗天禧元年，死于神宗熙寧六年，享年五十七歲（一〇一七——一〇七三）。父輔成，做過贛州桂嶺縣令，母鄭氏。他幼年父親便死了，因之生長在他舅父鄭向（當時顯宦）家裏。

在南安時候，他被當地通判軍事的程珦所賞識，並且叫他兩個兒子程明道程伊川向他受學。

他歷任不少官職，最後是任知南康軍，定居在廬山蓮花峯下，後有清溪流入湓江，因築書堂其上，取營道故居濂溪名之。後人遂稱他濂溪先生。

## 著 作

濂溪先生是宋明理學的鍛鍊者，他融通儒道佛三家的學說，匯成了他的完整的理學體系，因之，他的學說底來源，後人頗多爭論。

濂溪先生的著作，據說有易說，易通，太極圖說三種。朱熹曾叫人向遂翁傅氏求易說一書不得；且疑易通就是通書。而現在所傳的通書四十章，也恐怕已經不是周氏的全文了（註一）。

太極圖說的由來，後人傳說和議論很多，大別有五說：一是說它從佛家來的（註二），一是說它從道家來的（註三），一是說它從濂溪自作（註四），一是說它出于河圖（註五），一是說它出于易（註六）。我的意見認為太



點：一是無極二字不見于通書中，二是二程受學于濂溪，但二程沒有說起過無極二字，三是無極二字恐非儒家理論。朱熹對此，雖極盡解釋（其實也只是以朱子的理論系統來解釋它，未必就是周子的本旨）的能事，可是因沒有提出有力的反證，這場論爭終無滿意的結果，這在後面還要提及。據我的意見，濂溪本接受有道家的思想，整個太極圖說已內涵了道家的理論，我們不必斤斤于研究無極二字是否出于儒家或道家。即使出于儒家（如有人說柳子厚已會說過無極之極等）也不妨礙他整個理論中存在有道家的理論；即使出于道家，也不妨礙他整個理論是以儒家思想為主導。因之，這對于太極圖說是否為周子所為的爭論不是重要的據點。其次，關於二程不說及無極二字，我以為只能說二程很少說及無極二字，因為程頤在伊川易傳敘中明明說及無極的（註八）；但假如看到二程雖受學于濂溪，惟二程學問青出于藍，他們推崇濂溪不如安定（胡瑗），那末更清楚了這不足致疑。至于通書不言無極問題，我以為是由于太極圖說與通書二書所講的對象不同，因而用語可能各異，前者主要是講宇宙方面，後者大多是講人事修養方面。事情重要的是二書理論上是否一貫，而不是二書的用語是否互有。太極圖說和通書在理論上是一貫的（後當論及），因之，無極二字是否見于通書不能成爲懷疑太極圖說非周子所為，「或是其學未成時作」的理由。所以，太極圖說是周子所作，似較可信。

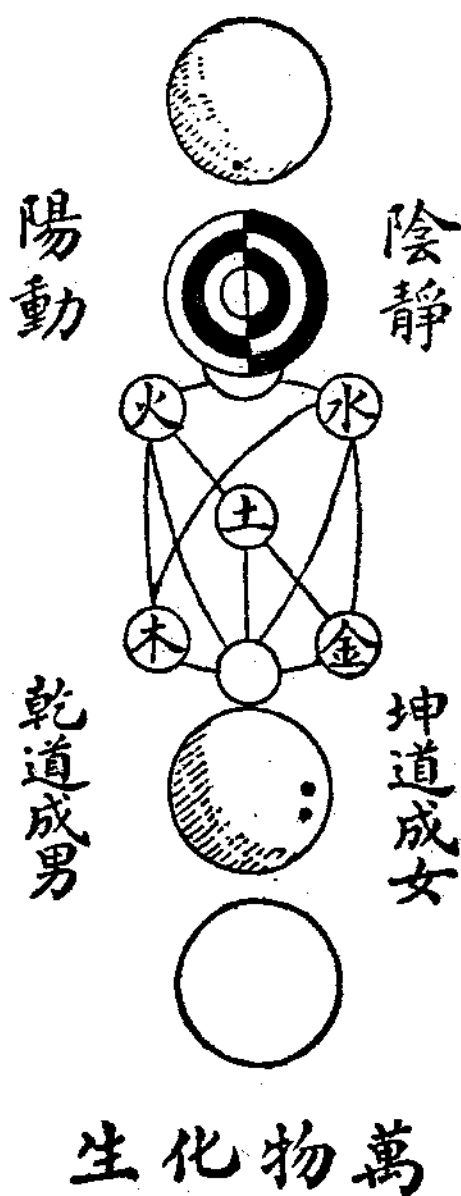
所以，我在下面是把太極圖說的理論首先介紹，像性理大全一樣；不把它放在通書理論之後，像宋元學案一樣。

### 太極圖說——宇宙發生論

太極圖說不光是講宇宙發生，但太極圖說顯然是把宇宙發生的說明作爲其理論重心，所以我附以「宇宙發生論」這一標題，顯示其特徵。

# 太極圖

無極而太極



濂溪先生太極圖說曰：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也；陰陽一太極也；太極本無極也。五行之生也，各一其性，無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜（自註云無欲故靜）立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶，故曰立天之道曰陰與陽；立地之道曰柔與剛；立人之道曰仁與義；又曰原始反終，故知死生之說；大哉易也，斯其至矣。」

根據濂溪這圖和其圖說上文（指其論宇宙發生的上半篇文字），我們可把它分作五段來說明。當然，這種說明方法是比較機械的，因為這圖上下都密切地關聯着的，但為求讀者易于了解計，也不妨暫時分段說明。

（一）最上第一圖稱「無極而太極」。對於這命題的解釋。後面將詳細論及。

(二)次圖——黑白相間的一圖稱「陰陽配合，陽動陰靜」。黑色代表陰靜，白色代表陽動。陰在右，陽在左。陽會變陰，陰會變陽，因之左白右黑之外，相反地再有一圈為左黑右白；這圈之外，再變為左白右黑的一圈，而中央的小白圈，就是太極。

因之，太極圖說曰：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉……陰陽一太極也。」

(三)第三圖——五行分列的一圖稱「五行定位，五行各一其性」。五行就是俗稱金木水火土，但根據洪範所定五行的次序，則為水火木金土。(註九)水火木金土各佔一小圈，就是所謂「五行定位，五行各一其性」。它們都在第二圈之下，又在第四圈之上，就是說明五行生于陰陽，而五行又是參加創生男女的。古人都喜歡把五行的運行配合着四時的遞變。

因之，太極圖說曰：「陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也……五行之生也，各一其性」。

(四)第四圖稱「乾道成男，坤道成女」。這個生成的過程，據說是無極的「真」和陰陽五行的「精」，相互化合結晶後創造的。有人憶度，第三圈上下二個小白圈，恐怕就是象徵着陰陽五行的「精」粹；但有人以為就是象徵太極，這也說得通底，因五行中原有太極的。

因之，太極圖說曰：「無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女」。

(五)最末的一圖稱「化生萬物」。這就是說萬物在這裏開始發生了。古人終喜把萬物的由來解釋作為兩性交感而生長出來的，這是一種「擬人」的看法，但人是萬物中的一特殊物，並且不是最初就有的，因之，有人把第四圈的「男」「女」解釋作為抽象的「男」「女」，意思是說雌雄兩性，不是指人而言。

因之，太極圖說曰：「二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉」。

濂溪這太極圖雖然分有五段，但發展上是完全一貫的。這就是說：無極而太極，太極發展而生陰陽，陰陽發展而生五行，而三者又相滲透，所以「五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也」，而無極陰陽與五行的「真」「精」底東西的化合結晶，便產生了「男」「女」，由「男」「女」交感，便化出了萬物。所以通書理性命章中說：「二氣五行，化生萬物，五殊二實，二本則一，是萬爲一，一是萬分，萬一各正，大小有定」也就是這個意思。

濂溪的太極圖說對於宇宙發生的理論到此便告一段落，接着就發揮了「人」方面的理論。這留在下面再詳論。現在我們須要把周濂溪的宇宙發生底學說加以探討。

首先必須提出的就是「無極而太極」的意義。

「無極而太極」一語，濂溪自己沒有進一步的明顯的解釋，因之後人對於它的解釋引起了不少的口舌，最著名的一次爭論就是陸象山和朱熹的爭辯。

這場爭辯，始於爭「太極圖說」是否確係周子所作。後來漸漸發展到太極圖說內容底解釋的爭辯上。象山因疑太極圖說不是濂溪所作，或至少是學說未成熟時所作，所以主張無極二字是不通的（即使圖說是周子少時所作，他在作通書時「不言無極，蓋已知其說之非矣」），它出于老子，「是聖人之書所無有也」。並且太極二字已說明得詳盡，太極已是個「不屬有無，不落方體」的形而上底「道」，無須再用無極來補充說明。且所謂極，是「中」的意思，「無極」變爲「無中」了，那怎能說得通呢。因之認爲朱熹的解釋是斷章取義，是「會學禪宗」的結果。

朱子與象山立場相反，認爲「無極」二字可以加在「太極」之上，這是濂溪補充先聖對於「太極」的說明。「不言無極，則太極同于一物，而不足爲萬化根本；不言太極，則無極淪于空寂，而不能爲萬化根本」。「極」決不能解釋爲「中」，極是名此理之至極，中是狀此理之不偏，雖然一物之極往往在此物之「中」。「無極」乃是形容太

極之妙——「不屬有無，不落方體」。道家的「無」字，含有無窮的意義，決不是濂溪的意思。一陰一陽是形器；而所以一陰一陽，乃是道體之所爲；道體的至極是太極；太極的流行是道。「無極而太極」猶如說「莫之爲而爲，莫之致而至」。

朱陸二人的爭辯，最後並沒有圓滿的結論，這是由于朱子拿客觀唯心論的眼光來解釋太極圖說，陸子拿主觀唯心論的眼光來解釋太極圖說。

正因為這樣，朱子認爲用「不着有無，不落方體」底無極來形容客觀存在的「理」是補充了「先聖」的說法，並非不必要。同時「一陰一陽」不能不是「形器」，而「所以一陰一陽者」乃是道，乃是理，也就是太極。

正因為這樣，陸子認爲「萬物森然于方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非是理」這理便是太極，便已「不着有無，不落方體」，何須再用老氏的話——「無極」來形容它呢。而「此理塞宇宙，所謂道外無事，事外無道」，因之一陰一陽就是道，就是理，也就是太極。

呂思勉先生把無極二字解釋作爲「不能追原其始」的意思，頗與佛經推原事物時，所說的「無始以來」「法爾而有」的意思相近（理學綱要）。這樣說來，「無極」二字却又帶有道家「無」字底意味了。金岳霖先生在其近著「論道」裏也把「無極」兩字作這樣的解釋。金先生這個解釋當然不是對太極圖說說的，但這樣的解釋確也是一般的較說得通底。

其次，我們要研究濂溪所說的陰陽和五行究竟是什麼東西，是否是「理」？

濂溪在太極圖說中謂「陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉，五行一陰陽也……」

在通書理性命第二十二中謂「二氣五行，化生萬物」。

五行即五氣，在太極圖說中已可看到，而陰陽就是二氣，則在二書對照後也就可知道，因之可見陰陽五行在濂溪學說中都指的是「氣」，這是很顯然的。



第三，我們跟着問：太極是氣還是理？

對於太極的本體，歷來學者大多把它解釋為理的。但我們既看到了周子把陰陽看做二氣，而陰是太極之靜的結果，陽是太極之動的結果，而太極無論動或靜的結果都成為氣，而陰陽二氣活動的結果又生出了水火木金土，那末周子把太極很可能也看做抽象的氣。我認爲劉戡山有一段話很值得注意的。

「天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也……今日理本無形，故謂之無極，無乃轉落註脚。太極之妙，生生不息而已矣。生陽生陰，而生水火木金土，而生萬物，皆一氣自然之變化」。他認爲太極是氣，理似爲氣的變化規律。戡山的學生黃梨洲在其太極圖講義中，更把這層意思發揮了，他說：

「通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而有往來闔闢升降之殊，則分之爲動靜。有動靜則不能不分之爲陰陽。然此陰陽之動靜也，千條萬緒，紛紜膠纏，而卒不克亂萬古此寒暑也，萬古此生長收藏也，莫知其所以然而然，是即所謂理也，所謂太極也。以其不紊而言，則謂之理；以其極至而言，則謂之太極，識得此理，則知一陰一陽，即是爲物不貳也。其曰無極者，初非別有一物，依于氣而立，附于氣而行」。

當然，在劉黃二先生的說明中不無摻有主觀的見解，但也相當真實地說明了周子的太極底本體也是指抽象的氣而言。這樣，濂溪在自然界方面于其說他是唯心論的，無寧說是機械唯物論的來得近似一些。

### 通書——社會學說

通書理論，大別之可分成二部份。一部份是講個人的修養方法；一部份是講政治學說。

關於個人修養的方法方面，就是宋明理學家所常說的「爲學之方」。濂溪說：「聖希天，賢希聖，士希賢」（志學第十），希賢，希聖，希天的方法，就是通書所講的個人修養方法底具體內容。

宋明理學家都是把聖人看做人類的標準，所謂「人之至者也」（邵康節語）。但聖人之所以成爲聖人，他的生活是到達於某種境界的。就這種境界說，通書提出了誠，幾，神三個條件，說明：「誠神幾曰聖人」（聖第四）；就到達這個境界說，通書就舉出無欲，思，慎動，志學等方法，作爲「聖功之本，而吉凶之幾也」。

因之，通書始于論誠。

通書說：「聖同天」（聖蘊第廿九），又說：「聖人之道至公而已矣，或曰何謂也？曰：天地至公而已矣」（公第三十七）。天，或是說天地，古人多是指全體自然界說的。這就是說：聖人是與全體自然界混然一體的，至少是以天爲法則的，「故聖人與天地合其德」（太極圖說）。

所以，作爲聖人境界的必要條件之一的誠，也是由效法自然界而來的。

所以，通書論誠，分誠上、誠下兩章。誠上就自然界立論，說明自然界是誠的，人能誠，就成爲聖人；接着在誠下，就專就人方面來立論，說明能誠的人就是聖人。

誠——究竟是什麼意思呢？

誠是真實無妄的意思。真實無妄，就是不虛假，不造作，不著私見。就反面說明，誠便是不自欺欺人；不自欺欺人，當然便真實，便無妄。大學說：「所謂誠其意者，毋自欺也」，程伊川說：「無妄之謂誠」，都是一個意思。

宇宙間最能真實無妄地行動着的，古人以爲是自然界的運動。

自然界的全體，古人大多把「天」字來象徵它。在動態中的自然界全體，則稱爲「乾」。「乾」釋作「健」，運動不息的意思。

自然界只有在動態中最能表現出它的真實無妄來，人們才能學習它這種德性，因之，易經上第一卦稱乾卦，

「本以象天……故說卦云：乾健也，言天之體以健爲用，聖人作易，本以教人法天之用，不法天之體，故名乾不名天也」（周易正義）。

自然界的運動是真實無妄的，人必須學習它這種德性，中庸說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」，朱熹註云：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也；誠之者，未能真實無妄而欲其真實無妄之謂，人事之當然也」，就是這個意思。中庸可說是儒家哲學思想底經典，濂溪在主觀上是以發揮儒家思想自命，所以通書理論，多以中庸立脚，劉戡山說：「通書一編，將中庸道理又翻新譜，直是勺水不漏」。是真話。

就「誠之」說，它是聖學（希聖之學）的基礎功夫。聖人是從「誠之」而超脫到「誠」，這在下面有論及。所以太極圖說曰：「聖人與天地合其德」；通書說：「聖，誠而已矣」（誠下第二）。

就「誠」說，它是自然界運行的真實無妄，沒有偏私于自然界中那一個物，或這一個物。所以站在自然界全界的立場來看萬物，那末各種東西，都是各依照其發展規律而發展，都是「至善」的，中庸說：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」。通書說：「乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。故曰：一陰一陽之謂道，繼之者善也」（誠上第一）。都是這個意思。

聖人因爲能「誠之」而及于「誠」，所以他常常站在自然界全體來觀察萬物，不著私見，而非常「客觀」的。也正因爲這樣，聖人對於自然界各種事物都抱着同情的態度。譬如老虎吃人，站在人的立場上看是有害的、惡的；但站在自然界全體立場上看，這也是老虎的生存方法之一，並非蓄意害人，所以也可同情的，也可說是「純粹至善」的。因之，程明道說：「周茂叔窗前草不除去，問之，云：與自家意思一般」。通書說：「故誠則無事矣」（誠下第二）正是洞察事物客觀發展規律後的結果。

但對於這樣一種「客觀」的觀察萬物底態度，我們必須指出：它在自然界中或可通底，在社會界中是絕不通底。

誠然，社會是從自然裏發展出來的，它也是廣義的自然底一部份，但社會與自然究屬有質的不同。

自然界裏一切物的行動是自在的，它只有存在的意義而無價值的意義。社會界裏就不是這樣，人在社會裏的行動更有價值的意義，就是說：人在社會界的行動是有善惡之分的。我們不能把狼吃羊和帝國主義侵略弱小民族二事等量齊觀。因之，我們以為這樣一種觀察方法未必真是客觀的；在自然界中或是可通底，在社會界中是絕不可通底。孟子說：「聖人，人倫之至也」。人倫的意義，廣義地說：是人與人的社會關係；聖人就是在社會關係中最標準的人物。所以如此，也是由於誠。

自然界的運動是真實無妄的，因為自然界的運動沒有主觀意識加入在內的。在社會界就不同，人在社會界的行動是通過意識的，因之不能都是不虛假的，不欺的，無妄的。但也不是不可能不虛假的，不欺的，無妄的。

在社會界要不虛假，不欺，無妄，就是說要真實，要誠，只有把主客觀統一了。這意思是說：人在社會界的行動若能配合客觀的規律，就是真實無妄的，就是誠。一個人要「誠心」，就是說要把他的行動合乎客觀規律。客觀規律的發展，上面說過都是「純粹至善」的，因之通書說：「誠心，復其本善之動而已矣，不善之動，妄也。妄復則無妄矣，無妄則誠矣」（家人睽復無妄第三十二）。妄就虛假，有私意的行為。

就統一主客觀說，通書的主張確有可採納的真理性，因為把握客觀規律，確是人類爭取自由的關鍵，斯賓諾莎也闡明過這一命題，但斯賓諾莎和濂溪同樣不能頂正確的把握這一個命題，主要的由於他們所闡明的客觀規律，或是說客觀必然，都不真是客觀的。

通書所指的客觀規律，或是說在社會界中人類行動的客觀規範，只是利于少數統治者的封建道德底規範，如五常（仁，義，利，智，信）之類。

照着這種「客觀」底道德規範而行動有二種境界：一種是處處把自己的行為努力地自覺地求合于「客觀」規範

；一種是不必自覺地努力而自然地照着它做。前者就是賢人的境界；後者則是聖人的境界。中庸說：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也。」朱熹註云：「聖人之德，揮然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天之道也。未至于聖則不能無人欲之私，而其為德不能皆實，故未能不思而得，則必擇善然後可以明善；未能不勉而中，則必固執然後可以誠身，此則所謂人之道也。」聖人因自然而地照着客觀規律而動，所以聖人的行為就成為客觀規範——「則亦天之道也」；賢人則因須經努力而後按合，和聖人比起來，他還是在「誠之」的境界中，還是「人之道也」。

通書說：「德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信；性焉安焉之謂聖；後焉執焉之謂賢」（誠幾德第三）。「性焉」就是指「不思而得」，在中庸上即所謂「或生而知之」；「安焉」就是指「不勉而中」，也就是中庸上所謂「或安而行之」。安就是「從容中道」毫無自覺努力的須要底意思。「復焉」是指「擇善」，或是中庸上所說的「或學而知之，或困而知之」；「執焉」是指「固執之」，也是中庸上所說的「或利而行之，或勉強而行之」。用現代語來說：就是賢人必須處處把自己的行為自覺地堅決地努力于配合客觀規範；聖人則不必自覺努力而自然而地配合着客觀規範。所以太極圖說謂：「聖人與天地合其德」。

推溯聖人所以到達這種圓熟的境界的原因，就是由于誠。這就是說：聖人能真實無妄，因之他的行為便自然而是配合了仁義禮智信。通書說：「誠，五常之本，百行之源也」（誠下第二）。假如以封建的道德規範作為行為的客觀規律，那末這個命題是可合乎邏輯底。

抽象地說行為合乎客觀規律，也就是通書所謂「動而正」（慎動第五），即是「道」；在具體場合中的得當底行為稱為「德」，通書所謂「用而和曰德」（同上）。

「道」「德」是可貴的，做到「道」「德」的人是難得的，通書說：「天地間至尊者道，至貴者德而已矣，至

難得者人，人而至難者道德有于其身而已矣」（師友上第廿四）

「道德有于其身」就是說他時時處處都把握客觀規律而行動，這是難能的，所以是「至難得」的。

就把握客觀規範而行動說，首先必須有真實無妄的心境，然後能不虛假地不著私意地把握這行動的客觀規律，最後是靈活地運用，實踐。

單就真實無妄的心境看，它只是「寂然不動」的「誠」，是無爲的；而靈活地實踐客觀規律，却是這個誠的妙用，通書稱這個妙用爲「神」。

假如把「神」作爲動的境界，有的境界，則「誠」就在於靜的，無的境界。但在這「動而未形有無之間」，却另有一個重要的契機，就是對於這一行動的客觀規律之把握的關鍵，通書稱之爲「幾」。把握的正確與否行動的良善與否全繫於此，所以說：「幾善惡」。

誠與神是不可分開了理解的，正因爲能真實無妄，所以能把握客觀規律而實踐；正因爲把握客觀規律而實踐，所以才顯得出真實無妄的妙用，通書說：「至誠則動，動則變，變則化」（擬議第三十五），「化」就是神的境界，一種「感而遂通」「充周而不可窮」的境界。

通書說：「誠無爲」（誠幾德第三）。這裏所說的「無爲」，不就是先秦道家所說「無爲」的意思，但也不是和道家「無爲」的思想沒有關係。

先秦道家說「無爲」是說不有意地爲（即所謂「率性而爲」）；順理而爲；或是說任萬物自爲因而「無爲而無不爲」。

宋明理學家說「無爲」是說無私意造作地爲（如陸王一派所主張）；或是說順理而爲（如程朱一派所主張）。但道家和理學家對於「無爲」的解釋，本質上並無大矛盾處。「無爲」終可說是不著私見地，不造作地，順應

客觀發展規律而爲，不過各家各派強調的地方容或有不同的地方。

論語說：「毋意，毋必，毋固，毋我」，可以說是從另一角度上補充說明了「無爲」的意義。所以我們說宋明理學家會受有道家的影響，而不說全部是、或接受了道家的思想。

不著私見地、不造作地、順應客觀發展規律而爲，就是「無爲」，就是「誠」，因之通書說「誠無爲」，「誠則無事矣」。在這裏，「誠」有着更進一步的意義，就是說不僅不著私見、不造作的心境，而且是不著私見、不造作的行動。

就進一步的「誠」底意義講，它是把誠，神，幾三個功夫統一了說的，所以通書說：「聖，誠而已矣……靜無而動有，至正而明達也」（誠下第二）。又說「無欲則靜虛動直」（聖學第二十）。無欲故靜（太極圖說濂溪自註），靜就是誠的另一種說明，無欲可說是到達靜的功夫。

就另一個「誠」的意義說，它只是一種不著私見，不造作的心境，即是前面所說明的一種真實無妄底境界，它還須配合了神，幾二種功夫才構成聖人，所以通書說：「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形有無之間者，幾也……誠，神，幾曰聖人」（聖第四）。

因之，我們上面說人之所以成爲聖人，他的生活是到達于某種境界的，即誠，幾，神。這裏所謂誠，是就狹義說的，即一種真實無妄的境界。若就廣義說，即就「誠」的進一步意義說：聖，只是「誠而已矣」。

中庸說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」。太極圖說曰：「聖人與天地合其德」，通書曰：「聖同天」（聖蘊第二十九），所以「聖，誠而已矣」。但對於常人，只能要求做到「誠之」的功夫，由「誠之」功夫的圓熟而後及于「誠」。

太極圖說曰：「聖人定之以仁義中正而主靜（自註云：無欲故靜）立人極焉。」

通書曰：「聖可學乎？曰：可；請問焉？曰：一爲要。一者無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通；直則公，公則溥；明通公溥，庶矣乎。」（聖學第二十）。

無欲是到達靜的境界底功夫，靜就是站在誠的功夫方面說底，誠就是站在靜的境界方面說底。從無欲功夫的圓熟而達于靜，也就是指從「誠之」而達于「誠」。

無欲就是心境中不雜有一點私念，所以單就這種心境說是靜虛的。由于心境的靜虛，所以能够心如明鏡，無不洞察，因而是明通的。這是就無事時說。

就有事時說，則由此無欲的心境而生之行動，必然是毫不歪曲客觀規律，而大公無私的。今日借宋明理學家常舉的例子來說明一下：

孟子說：「今人乍見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心，非所以納交于孺子之父母也，非所以要譽于鄉黨朋友也，非惡其聲而然也」（公孫丑上）。幾個「非所以……」即反面說明「無欲」的心境，由此心境而產生的拯救孺子的行動，即大公無私的行動。

「明通公溥，庶矣乎」，「庶矣乎」就是說「無欲」底功發展到這樣的境界，庶幾可成爲聖人了。通書說：「聖人之道，至公而已矣。或曰：何謂也？曰：天地至公而已矣」（公第三十七）。天地是大公無私的，所以天地無不覆載，即所謂「溥」。

無欲是一種到達聖境的功夫，此外，通書更提出「思」字作爲聖學的另一種。

通書說：「洪範：曰思曰睿，睿作聖。無思，本也；思通，用也。幾動于彼，誠動于此，無思而無不通爲聖人。不思則不能通微；不睿則不能無不通。是則無不通生于通微；通微生于思。故思者，聖功之本，而吉凶之幾也」（思第九）。



黃宗羲按曰：「思之衍功全向幾處用：。知幾故通微；通微故無不通，無不通故可以盡神，可以體誠」（宋元學案）

無思，即在思的角度上說明寂然不動的境界，思通則在思的角度上說明感而遂通，充周而不可窮的妙用，故可以說是無不通。通書說「發微不可見」（誠幾德第三），又說「幾微故幽」（聖第四），因之通微即說是知幾。由知幾而可盡神，由通微而及于無不通。

中庸說：「自誠明謂之性，自明誠謂之教，誠則明矣，明則誠矣」。朱熹註云：「德無不實而明無不照者，聖人之德，所性而有者也，天道也；先明乎善而後能實其善者，賢之學，由教而入者也，人道也。誠則無不明矣，明則可以至于誠矣。」這就是說：聖人因誠而知幾，由無思而通微；希望的人却當自「知幾」功夫着手而達手誠，由「思」功夫而達于「通微」，由通微而達于「無思而無不通」。

但「思」究竟是怎樣一種功夫，濂溪自己沒有詳細說明，大概是刻刻留心，勿使心境中雜有絲毫的私念，而求認識客觀的規律。

正因為「人之道」是「自明誠」的，因之常人的行動自不能如「自誠明」的聖人底行動一樣地「性焉安焉」，自然而然地配合着客觀規律，所以濂溪又主張「慎動」。

通書說：「動而正曰道，用而和曰德。匪仁匪義匪禮匪智匪信，悉邪也，邪動辱也，甚焉害也，故君子慎動」（慎動第五）。又說：「君子乾乾，不息于誠，然必懲忿窒慾，遷善改過，而後至乾之用其善是損益之大，莫是過，聖人之旨深哉。吉凶悔吝生乎動，噫，吉一而已，動可不慎乎」（乾損益動第三十一）。

就濂溪提出聖學一點上看，濂溪一方面雖主張聖人「是與天地合其德的」，其理論是大多站脚于中庸上面的，但在另一方面濂溪確又會超過了中庸，即是說，他對於聖人却有許多看法是比中庸為進步。中庸把聖人多看做「生

而知之」的，而通書却以為聖人只是某種功夫到達圓熟而已。即以誠明說：中庸多以為聖人是生而「自誠明」的，通書却以為聖人是由「自明誠」而抵于「自誠明」，所以說：「聖可學乎？曰可」，而中庸上却沒有強調過這一點。宋明理學家論誠，論性情等都會強烈地受着唐李翱的思想影響。李翱的復性書三篇乃綜合了易，中庸，老，莊，佛教的思想而做成。因之，我們可以從他書裏引出一些句子和上述的通書理論互相發明，且藉以明通書底思想底來源焉。

「是故誠者，聖人性之也，寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故……道者至誠也，誠則不息則虛，虛而不息則明，明而不息，則照天地無遺」（後性書上）

「或問曰：人之昏也久矣，將後其性者，必有漸也。敢問其方？曰弗慮弗思，情則不生，情既不生，乃為正思。正思者，無慮無思也……無不知也，無弗為也，其心寂然，光照天地，是誠之明也」（復性書中）。

無欲，思是在心境上的修養，慎動是行為上修養的消極方面底規定。積極方面底規定，通書提出個「中」字。

通書說：「性者剛柔善惡中而已矣」（師第七）又說：「厥彰厥微，匪靈弗榮，剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣」（理性命第二十二）。

中的意義，中庸上謂：「喜怒哀樂之未發謂之中」，朱熹註云：「喜怒哀樂情也，其未發則性也，無所偏倚，故謂之中」。中庸上很看重「中」的功夫，曾說：「仲尼曰：君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而時中，小人之反中庸也，小人而無忌憚也」（中與庸聯在一起只是說「不偏不倚無過不及而平常之理」（朱子）；「時中」在事上講只是做得恰好；相反就所謂「無忌憚」）

就已發講，就稱為「和」。中庸說：「發而皆中節，謂之和。中也者天下之大本也，和也者天下之達道也」。通書說：「惟中也者和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也」（師第七）

朱子說：「以中對和言：中者體，和者用；以中對庸言：則庸是體，中是用。以中和對中庸言：則中和又是體，中庸又是用。」

和的意義，通書沒有積極說明，但通書曾謂：「聖人之道，仁義中正而已矣」。太極圖說下文謂：「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」。人極是做人的最高道理。仁義的意思，通書謂：「天以陽生萬物，以陰成萬物。生仁也，成義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民」（順化第十一）。仁義大概就是指已發之「和」，中正大概就是指未發之「中」。

以中對和言，濂溪也顯然同中庸和朱子的看法相似的，即是說以中爲體和爲用，行動能否恰到好處要根據未發的性能否不偏不倚。在這裏，客觀環境的影響（性的根據）是毫未計及的。因之中庸以中爲大本，和爲達道；通書則說：「故聖人主教，俾人自易其惡自至其中而止矣」。

因爲「中」是個人在行爲方面修養的積極規定，所以聖人以「俾人自易其惡，自至其中而止矣」立教，而通書說：「或問曰：曷爲天下善？曰師，曰何謂也？曰性者剛柔善惡中而已矣……故先覺覺後覺，暗者求于明，而師道立矣，師道立則善人多；善人多，則朝廷正而天下治矣」（師第七）。

在這裏，我們看到濂溪把天下的治亂歸結于善人的多寡，而人的善惡却歸結于「師道」，所謂師道就是先覺者教人「自至其中而止矣」。這種看法，是把人心看作社會治亂的根源，顯然是觀念論的。其次，濂溪的善惡觀也是不正確的，他把足以鞏固封建統治的人看作善人，這個善顯然是不「中」的；正像他把封建道德看做客觀的規範時，他所謂的「誠」顯然不能是「無私意的」、「真實無妄的」一樣。

此外，通書更提出伊尹和顏淵二人，作爲賢人的表率。通書說：「聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹，顏淵大賢也。伊尹恥其君不爲堯舜，一夫不得其所，若撻于市；顏淵不遷怒，不貳過，三月不違仁。志伊尹之所志，學顏子

之所學。過則聖，及則賢，不及則亦不失于令名」（志學第十）。

「志伊尹之所志，學顏子之所學」大概即是希賢的方法。

中庸說：「子曰：回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」。

「得一善，則拳拳服膺」，通書也有類似的說法，「有善不及？曰：不及則學焉。問曰：有不善？曰：不善則告之以善，且勸曰庶幾有改乎，斯爲君子。有善一不善二，則學其一而勸其二……故君子悉有衆善，無勿愛且敬焉」（愛敬第十五）這該是希賢的又一切夫。

就顏淵的「不貳過」，伊尹的「恥」說，通書對於希賢功夫更有一段文章發揮這意義，「人之生，不幸不聞過太不幸無恥，必有恥則可教，聞過則賢」（幸第八）。所以「仲由喜聞過，令名無窮焉」（過第廿六）。

以上都是論及個人修養（希天，希聖，希賢）方面的，也就是宋明理學家常說的「爲學之方」，接着，我們要看看濂溪的政治哲學。

孔子說：「無爲而治者，其舜也歟？恭己，正南面而已矣」。這無爲當然不是指不作爲說底。「恭己」，「正南面」却正是這無爲的內容。這與法家的無爲和先秦道家所論的無爲，都有共同看法的地方。

就無爲說，通書提出了「大化」；就「恭己」說，通書提出了「純心」；就「正南面」說，通書提出了「用賢」。

通書說：「天道行而萬順，聖德修而萬民化。大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神。故天下之衆，本在一人，道豈遠乎哉，術豈多乎哉」（順第十一）。「不見其迹，莫知其然」正是「順」「化」的最好解釋，也就是所謂「無爲而治」。

在這裏，我們看到濂溪把皇帝（即此處之所謂聖）和天相配，把天和聖都神化了，脫離着萬物和萬民而高高地

支配一切，在政治理論上極盡了封建說教的能事。同時，更覺得太極圖說上所說的太極，朱熹把它釋作理的總樞，雖在圖說上不能找到顯著、有力的證明，但據通書理論，也可能有這樣的解釋。

可能有這樣的解釋，不是說確是這樣的解釋，因為站在樸素唯物論或機械唯物論上說明宇宙的發生底人，他的唯物論本是非常脆弱的，本給觀念論留下了極大的虛隙，儘可能因其社會學說的觀念論性而背反其在宇宙發生論上僅有的唯物氣息。但假如認爲本體論問題只是世界之初物質與精神孰先孰後的問題，那末認濂溪爲唯物論者，但同時須指出他的唯物論是機械的、不澈底的，也是一種近似的說法。

濂溪既以爲「天下之衆，本在一人」，對此「一人」的「南面」「術」便有說明的必要，通書說：「十室之邑，人人提耳而教且不及，况天下之廣，兆民之衆哉！曰：純其心而已矣，仁義禮智四者動靜言貌視聽無違之謂純，心純則賢才輔，賢才輔則天下治，純心要矣，用賢急焉」（治第十二）。「純心」正是「恭己」的基礎，「用賢」乃所以「正南面」也。這裏，濂溪把天下的治亂又歸結到君王底心的純駁。通書、家人睽復无妄第三十二裏說：「治天下有本身之謂也……本必端，端本，誠心而已矣……誠心，復其本善之動而已矣」。「純心」就是「誠心」的反面說明。

李翱復性書（上）說：「聖人知人之性皆善可循之不息而至于聖人，故制禮以節之，作樂以和之……故在車則聞鸞和之聲，行步則聞佩玉之音，無故不廢琴瑟，視聽言行，循禮而動，所以忘嗜欲而歸性命之道也」。馮友蘭按曰：「禮樂之功用，在原本的儒家之學中，本所以使人之欲望與感情，皆發而有節得中；此則係「所以教人忘嗜欲而歸性命之道」。禮樂之意義，在原來儒家之學中，係倫理的；在此則係宗教的，或神祕的。即在原來儒家之學中，禮樂乃所以養成道德完全之人格；在此則禮樂乃所以使人得到此所謂「誠」之一種方法也」。（註十）

通書對於禮樂的看法，多少是受有李翱思想的影響，通書說：「古者聖王制禮法，修教化，三綱正，九疇敘，

百姓大和，萬物咸若，乃作樂以宣八風之氣，以平天下之情。故樂聲淡而不傷，和而不淫……淡則欲心平，和則躁心釋……嗚呼，樂者古以平心，今以助欲；古以宣化，今以長怨，不復古禮，不變今樂，而欲至治者遠矣」（樂上第十七）

關於禮和樂的理論，在儒家學說中佔着非常重要的地位，但在濂溪學說中他却沒有更深刻的發揮，因之我們只能說到這裏為止。

濂溪的政治哲學，最主要的理論就是上述二點。

### 簡短的結論

濂溪是宋明理學的鍛鍊者，因為他是宋明理學家中具有較完整的理學體系底最早的一人，而後來諸理學家如二程，陸象山，朱熹，王陽明等都受到他巨大的影響。

他的學說是融合了儒道佛諸家的理論，而主觀上是站在儒家立場的，所以他在太極圖說中雖濃厚地帶着二氏（特別是道家）的氣息，但其最後則以「大哉易也，斯其至矣」的贊語作結論；在通書中亦然，理論是多站腳在中庸上面。

太極圖說是可看做濂溪的自然哲學。圖說上文闡明了宇宙的發生，下文則概要地提示其社會學說的中心主張。在宇宙發生論上，有人以為濂溪會帶有唯物論的氣息，不過是非常貧弱而機械的。就其宇宙發生過程的說明看，它是不合科學原理的，只是融合了易道佛三家的說法而寫出的。

濂溪的社會學說（包含于圖說下文及通書中）是充滿了觀念論的論調，正像十八世紀法國機械論者一樣，我們無從從其社會學說中看出他們是唯物論者。特別是濂溪，他在社會學說中會極盡為封建說教的能事。在這裏我們應

當看到濂溪的社會根源——他從小就生長在封建官僚（地主）的家庭中，他父親本是官僚，他自己也做過好多的官職。

通書說明了三方面：一是聖人的特徵，一是個人修養的方法，一是他的政治哲學。

聖人的特徵是「誠」。這個「誠」字是指廣義說的，即真實無妄地行動，也是說無私意地把握客觀規範而行事。但他所謂客觀規範，只是封建的道德規範，所以結果所謂誠，就是忠實地爲封建君主和地主政府服役。因之他會贊美「大聖」孔子道：「春秋正王道，明大法也。孔子爲後世王者而修也。亂臣賊子誅死者于前，所以懼生者于後也。宜乎萬世無窮，王祀夫子，報德報功之無盡焉」（孔子上第卅八）。聖人是以天做學習目標（聖希天），因爲天是真實無妄地運行着的。所謂天，通書中有的釋作自然界全體，有的把它神化了，看做主宰的天。

「誠」字狹義解釋是指一種真實無妄的心境。只是這種心境還不够爲「聖」的，所以再提出「幾」和「神」二字來說明聖人。

通書中並沒有說過聖人是「生而知之」，像中庸上所說的一樣。濂溪以爲聖人只是到達誠幾神三種功夫的圓熟境界而已。所謂圓熟就是說他能自然而然地不自覺地按着「客觀」規範（如五常）而行動，這樣，聖人便是與「天地合其德」了，他的行爲本身就成「客觀」規範了。所以聖人的成功，始于哲學活動（如練習使心境無私見等）終于倫理與政治的活動（如正王道等）。

還沒有到達圓熟境界的人，稱爲賢人。他是要自覺地努力于學習「誠」，所說尙在「誠之」的階段上，還是「一人之道也」。賢人是以聖人作爲學習目標。

學習聖人的方法，最主要的是求「無欲」，要「思」。從「無欲」而到達于「誠」，從「思」而到達于「知幾」，到達于「無思而無不通」。

正因為非聖人便不能自然而然地按合「客觀」規範而動，所以濂溪又主張「慎動」。「動而正曰道」，要使行動達于正，必須先做到「中正仁義」四字。中正是指未發的最確當底心理狀態，仁義是指已發的最確當底行動狀態。聖人立教便是使人到達這中正仁義的境界，改去他的惡（不正的動）。

不能成爲賢的人便須以賢人作爲學習目標。通書舉出伊尹和顏淵爲賢人的表率。知恥和遷善改過便是學習賢人的最主要底方法。

在政治學說中，濂溪是標準的封建說教者。通書說明了君主是萬民的支配者，像天（指主宰的天）是萬物的支配者一樣。做君主的人最重要是純心，純心便是不違反仁義禮智，這樣，賢者便來輔助你統治，而用賢也是治天下的要道。因之，濂溪推論到天下的治亂，要看君心的純不純。同時在另一處，他又提出天下的治亂要看善人的多少。所謂善人，就是指那些按合了封建道德規範而行動的人。

濂溪對於禮樂的看法，也受到李翱思想底影響的，他也以爲禮樂是用以改去人的嗜欲底手段。

就濂溪的理論體系看，我們不說是相當地豐富了，確非孫復、石介等人可比；但就整個理學的發展史上看，濂溪的理學，還只是粗枝大葉的，有許多問題在後來諸理學家認爲非常重要的，並且甚至作爲理論中心的如理氣問題，性情問題等，在濂溪理論中却絕少提起。但這缺點我們不能苛責濂溪，因爲他還是理學史上最初的人物，所以我們把濂溪看做了宋明理學的鍛鍊者，而非完成者。完成的工作不能不留給二程了。

（註一）朱熹門人度正在太極圖說跋中，會謂「通書本名易通；今考其說……則其書之散逸亦多矣」。宋元學案中馮雲濠濂溪學案按語曰：「陳直齋書錄解題稱先生著有文集七卷，考朱竹君家藏本則編爲九卷。凡遺書雜著二卷，圖譜一卷，諸儒議論及誌傳五卷」。今彭洋中校刊周子全書，張伯行正誼堂全書中周濂溪全集十有三卷。又附錄遺文，遺詩，遺事，年譜，祭祀諸文，及歷代褒典。



(註二)周濂溪有許多研究佛學的朋友。有人說他曾就學于潤州鶴林寺之壽涯，問道于黃龍山之慧南和晦南祖心(晦南祖心是壽南的學生)，有人說他請教過廬山歸宗寺之佛印了元和東林寺之常聰。一般人都相信他和佛印，常聰確有很深的關係。在常聰的學生弘益著紀聞中，說過他與張橫渠在東林寺中得到常聰的性理論和太極無極之傳。又空谷景隆著的尙直編裏面會說「穆修又以所傳太極圖授于濂溪周子。已而周子扣問東林聰禪師太極圖之深旨，東林爲之委曲割論。周子廣東林之語而爲太極圖說。」歸元直指集卷下，也有說到周子的太極圖和東林確有密切的關係。濂溪自己也會說他和東林佛印等關係很深的，「敦頤嘗嘆曰：「吾此妙心，實啓迪于黃龍，發明于佛印；然易理廓達，自非東林開遮拂拭，無繇表裏洞然」」(居士分燈錄)。但晁公武讀書志却以爲太極圖傳自壽涯。

(註三)濂溪太極圖說出于道家，只是這一派主張的共同結論，至於其來源，議論又不一。重要的有下列四說：

(一)宋史儒林傳朱震傳說：「震經學醇，有漢上易解云：「陳搏以先天圖傳神放；放傳穆修；穆修傳李之才，之才傳邵雍。……穆修以太極圖傳周敦頤」」(宋史卷四三五)

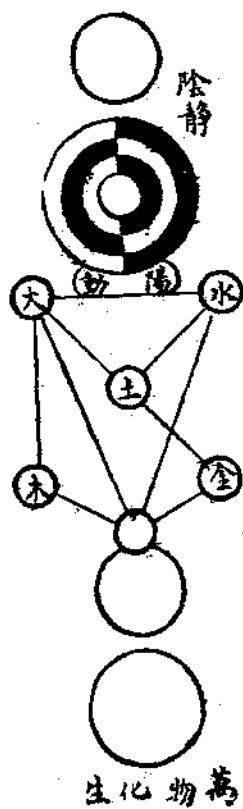
(二)胡渭著易圖明辨說「唐真元經妙品有太極先天圖，……與宋紹興甲寅朱震在經筵進周子太極圖正同。今性理大全所載者……乃後人所改，非其舊也。」馮友蘭在中國哲學史中也說：「道藏中之上方大洞真元妙經品圖中有太極先天之圖，此與周濂溪之太極圖略同。……此或即濂溪太極圖之所本歟」。

(三)黃宗炎朱竹垞主張濂溪的太極圖本名無極圖。陳搏居華山，以無極圖刻在石壁上，濂溪得之，「而顛倒其序，更易其名，附於大易，以爲儒者之祕傳」。(見黃宗炎：太極圖辨。朱竹垞曝書亭集卷五十八——太極圖授受考及經義考也有同樣主張)。

(四)毛奇齡太極圖說遺議裏說，參同契諸圖，自朱熹註後，學者多刪之，只有在彭本上有「水火匡廓圖

「三五至精圖」等圖。濂溪太極圖中的第二圖，就是參同契的「水火匡廓圖」，第三圖就是參同契的「三五至精圖」。但馮友蘭在中國哲學史中曾按語：「按道藏中彭曉注參同契亦無圖」。而呂思勉在理學綱要中曾刊有參同契之「水火匡廓」和「三五至精」兩圖。「水火匡廓圖」和性理大全所刊的周子太極圖的第二圖確相同，但「三五至精圖」却與漢上易卦圖所載的太極圖之第三圖，性理大全、何刻宋元學案、張輯正誼堂全書中周濂溪集中所載太極圖之第三圖全然不同。今列諸圖如左，藉作比較：

漢上易卦圖所載太極圖

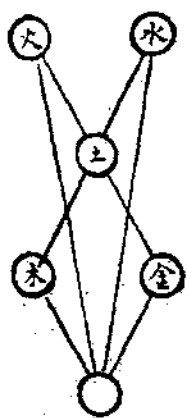


性理大全上所刊之圖見正文。

呂氏謂參同契所刊二圖如左：



水火匡廓圖又名水火兩用圖，坎離二卦，運為一軸中，一○坎離之胎



三五至精圖。土火木水金合而歸于一元（即○也）

遺恐怕毛先生馮先生呂先生所看到的參同契底版本不同吧。

（註四）朱熹曾主張過圖為周子所自作，非有所受于人，曾曰「不由師傳，默契道體，實天之所畀也」。後來却來懷疑自己這種說教，在圖書注釋上道：「莫或知其師傳之所自」。張栻曰「太極圖乃濂溪自得之妙」。

（註五）劉靜修記太極圖說後曰「……而其理之出于河圖者，則又未嘗不一也」，主張太極圖說之理，出于河圖。



# 馬克斯與費爾巴哈

星火

歷史上的——一八四一年。

離開今天——一九四一年，正是整整一百個年頭。

就在這一年的春天，馬克斯寫下了他的博士論文：「德謨克利特的自然哲學和伊壁鳩魯的自然哲學的異點」。也就在這一年的秋天，費爾巴哈出版了他的名著：「基督教的本質。」

在當時，二十三歲的少年馬克斯，還是一個道地的黑格爾主義者，因此在那篇博士論文中，他企圖將實在的事物解釋做是精神的外化作用，而寫下了「內部的理論精神變成實際的活動力」以及「凡為內部光輝之物，轉而向外變成毀滅一切的火燄」這樣的字句。這是黑格爾的絕對精神底根本見解的重複。

但「基督教的本質」一書的出現，不只給予了宗教以最猛烈的抨擊，同樣也給予了黑格爾哲學以最尖銳的批判。「基督教的本質」——正是費爾巴哈所發出的，將唯物論重新抬上哲學王座的第一個號音。

當馬克斯有機會讀到費爾巴哈的這個著作時，他就開始受他的影響，而埋下了從黑格爾走向費爾巴哈，從觀念論走向唯物論的種子。

馬克斯之所以能夠很快的轉變也並不是偶然的。這不只是十九世紀四十年代客觀歷史條件所起的作用，同樣我們也可以在少年馬克斯思想的自身，找到一定的根據。

還在馬克斯十七歲畢業于居利中學時，在畢業考試的作文題目「青年人對於選擇職業的審察」下，他就曾寫下了幾句充滿了史的唯物論的觀點底字句，這幾句是極為主試人賞識而在批語裏引下來的，那就是：「我們相信自己

可應命而往的職業，常是得不到手；在我們預備決定自己在社會中諸關係之前，此等關係已經有幾分開始（存在）了。」這和後來在「政治經濟學批判序言」中所寫的作爲史的唯物論的公式底字句「不是人類的意識決定了他們的存在，相反的，倒是社會的存在決定了他們的意識」，有着本質上的脗合。

在馬克斯的其他早期論文中，也曾經對黑格爾的「概念」予以一定的批判，而認爲「概念」不能完全看做是抽象物，關於概念的內部構成，必須作爲「社會的理性」來理解。這樣，概念的社會性，即必須依據社會生活來決定觀念的見解，在沒有接觸到費爾巴哈以前，便已經在馬克斯的頭腦裏滋長。

例如，在這些論文的一篇裏，馬克斯這樣寫着，

「但是，從前的法律哲學者，都以爲國家觀念，是由衝動所構成，這種衝動，不問其爲名譽心的衝動或爲社交性的衝動；又以爲國家觀念，是由理性構成的，這理性不是社會理性，而是個人理性。到了最近，哲學觀念的根本見解；是想由「全體的理想」來構成國家觀念，據後者的見解：把國家當做是一種大有機體，在這有機體內，必須實現法律，道德，及政治的自由。」

這已經是多少有些不自覺地在擺脫觀念論的束縛了。

在一八四一年讀到了費爾巴哈的「基督教的本質」之後，到一八四三年馬克斯又研究了在那年出版的後者的「將來哲學的根本命題」一書。費爾巴哈在這一著作中，更充分地表現了如是唯物論的見解，即認識不是社會存在的原因，而倒是它的結果。該年九月馬克斯寫信給他的友人羅格（Ruge）時，就已經表示了對於費爾巴哈觀點底接受。他說：

「如果我們想改造意識，就必須使世界全體，認識世界意識，使世界自身，要從迷夢中覺醒；而且把世界固有的行動，說明給世界知道。我們的一切目的，和費爾巴哈之批評宗教一樣，是在於提出自覺人類的宗教和政治問

題。

因此，我們的宗旨，必須如是：——「意識的改造，不依據教理，必須分析那神祕的不明瞭意識，而表現於宗教或政治上面！」」

就在同一年——一八四三年，馬克斯寫就了那篇「黑格爾法律哲學批判」的著名論文。在該文中，費爾巴哈的影響，是更強烈的表現着：

「反宗教的批判之基礎，即在是人製造宗教，而非宗教製造人。而且，宗教還確是人底自己意識與自己感情，在他還未覺得自己或既得復失之時顯出來的。但是所謂人，却決不是抽象的，蹲在此世之外的本體。他是人的世界，國家，社會。這國家，這社會，便作出宗教，即顛倒了的世界意識。……宗教的艱難，其一是現實的艱難之表現，同時另一又是對現實的艱難之抗辯。宗教是被抑壓的活物之嘆息，又是失魄狀態的靈魂，同樣亦是無情世界之感情。宗教是民衆底雅片。」

這樣的見解，不能否認地是受了「將來哲學的根本命題」的深刻的啓示，在該書上，費爾巴哈說過如此的話：「人將自己底思想甚至情緒作爲神底思想與情緒，以自己底本質——自己底立場，作爲神的本質和立場。」

到一八四五年馬克斯寫作「神聖家族」時，就更積極的把黑格爾的見解，置放在費爾巴哈的武器之前來批判。馬克斯這樣說道：

「黑格爾的歷史觀，以某種抽象的或絕對的精神爲前提。如果把這種精神，擴大起來，那麼，人類不過是意識的或無意識的支持這種精神的羣集。所以，這種精神，必定會使經驗的，公開的，歷史內部，生出思辨的隱藏的歷史來。如果照這樣，那人類的歷史，豈不是變成了抽象的，或非現實的人類精神的歷史嗎？……據黑格爾的見解：歷史的絕對精神，緣源於羣衆。而哲學裏面，就有和絕對精神對應的表現。這時候，哲學者不過是一種器官

(Ordnung)，他的作用，就是意識那運動經過後，創造歷史的絕對精神罷了。哲學者對於歷史的貢獻，在於他這種追加意識。因為現實運動，是把絕對精神，無意識地實現的。因此，哲學者是運動經過後，才能够發生作用的器官。

黑格爾犯了兩種毛病：第一，因為他爲着絕對精神的存在，去說明哲學，而却不爲絕對精神去說明現實哲學的個人。第二，因為他以爲：絕對精神，只是表面上創造歷史的絕對精神。絕對精神，當然就是創造的世界精神。這種精神，要經過之後，才能意識於哲學者心坎裏的。所以絕對精神創造歷史的事情，只能夠存於哲學者的意識，意見，及表象裏面，或只能夠存在於思辨的想像裏面。」

從而恩格斯在晚年（一八八八）所寫的「費爾巴哈論」中，就會經追述當時他和馬克斯如何爲費爾巴哈所影響，而熱烈地擁護費爾巴哈的哲學。但那時馬恩二人雖則大體上已是費爾巴哈主義者，却還不會完全克服過去黑格爾觀念論的殘餘。在一八四五年冬，馬恩又讀了費爾巴哈早在一八四二年便發表的「哲學改造暫定論綱」，第二年（一八四六）又讀了費氏的「宗教的本質」，它們使馬恩自己的歷史觀底鍛鍊又走前了一步。

一般的說，「哲學改造暫定論綱」對於馬恩的影響是較之費氏的其他著作爲更巨大的，這主要的由於這一論綱中已經充分包含了存在決定思維的全部唯物論的真理見解。現在我們且引述幾段「哲學改造暫定論綱」中的詞句如下：

「黑格爾的絕對精神，不外是一種抽象的。從精神本身分出來的，所謂有限的精神，正和神學上的無限，不外是一種抽象的，有限的觀念一樣。」

「思辨哲學從前的思想順序，是從抽象的，推論到具體的；從觀念的，推論到實在的。所以，這哲學的順序是顛倒了。如果照着這種順序推論，決不能達到客觀的真正實在。只能達到它固有的，抽象的實在。因此，決不能達

到精神的真正自由。因為，人類如果直觀事物和存在者的客觀實在性，就可以使它自由，并免却一切偏見。從觀念的推移到實在的，是實踐哲學的思惟方法。」

「思惟和存在的真正關係，就是以存在為主，思惟為客。思惟從存在發生，而存在決不會從思惟發生的。存在是從自己發生，並且依自己而存在的。存在只能依存在的增加；存在的根據，就是在存在的裏面。因為，只有存在，是有意義，有理性，有必然性，有真理；約言之。是一切的總和。存在是有存在的。因為，非存在，就是沒有存在。約言之，就是空虛，就是無意義。」

「思惟和存在的統一，遭了破壞的時候，再則，我們依抽象方法，先把「存在」的精神，或把牠的本質取掉，然後再從（存在）取出來的本質中，找尋這種本來的空虛存在的意味和根據的時候，而且只限於這種時候，存在是從思惟發生的。正和我們把世界的本質，和世界分離，然後再立論世界是神靈創造的，而且必須神靈創造的一樣。」

馬克斯的歷史觀點，是根本地在這一唯物論的基礎上建立起來的，這就正鍛鍊成爲在上文我們已經引用過的史的唯物論底真髓：「不是人類的意識決定了他們的存在，相反的，倒是社會的存在決定了他們的意識」。可是我們在此必須立刻指出，即費爾巴哈對於馬克斯的影響，還是有着很大的限制性的。因為，費爾巴哈除了本質上「存在是主，思惟是客」的見解之外，並沒有更進步的思想。

原來費爾巴哈的哲學，本是從批判黑格爾，和他分離，并排斥他的立場上建立起來的。但費爾巴哈在這一批判上却犯了二個重大的錯誤：首先，他在批判黑格爾的觀念論時連黑格爾的辯證法也一起放棄了；其次，在歷史哲學的範圍內費爾巴哈完全沒有懂得保留社會觀念體的見解，進而便完全否定了精神作用。結合這一點，便正可以看出，費爾巴哈之批判黑格爾，就完全是拋棄後者而不是揚棄後者。這樣的做法顯然是不對的，正像恩格斯在「費爾



巴哈論」上所說：「費爾巴哈破壞了體系而簡單加以拋棄了。但不能只簡單地說它是錯誤而便能將一種哲學克服的。給國民底精神的發展以很大的影響的黑格爾哲學這樣的龐大的業績是不能只是漠視便能拋棄得到的。它應該在它特有的意義上被奧伏赫變。」

正由于費爾巴哈不理解這些，而終使自己墮落為直觀唯物論，而不能避免去從來唯物論的根本缺陷——即「對象實在及感性只在客觀底或直觀底形式上被把握，並沒有被看做是人類感性的活動，實踐，即沒主觀地把握。因此，在活動的方面是抽象地，與唯物論對立地，從觀念論發展出來的——自然，觀念論是不認識現實的感性的活動如實的。費爾巴哈是想把握感性的——與思想客體實際區別了的客體：但他沒有將人類的活動自身把握着為有對象性的東西。……」（馬克斯，費爾巴哈論綱）

因此我們看到，早在一八四五年春，當馬克斯寫下他那十一條寶貴的「論綱」時，便已經完全扶住了費爾巴哈哲學的不健全底本質。在費爾巴哈，只知道固執住他的「社會的存在」底概念。他却並沒有，也沒有能力闡明這種社會的存在，從什麼地方來？有什麼根據？以及會有怎樣的發展？費爾巴哈的整個思想，其實都不出乎在「哲學改造暫定論綱」上的一段話：那便是，「可視為存在的存在本質，就是自然的本質，時間的創造，只影響形態，而不及于自然的本質。」至於要進一步把世界看為一種過程，理解做是一個不斷發展的歷史對象，並且懂得區別自然條件和社會條件，而把人類了解為自然存在物和社会存在物的統一底這種觀點，是費爾巴哈所根本接觸不到的。在費爾巴哈，人類就只是自然的存在物，即像他所說的：「是自然的一部分，存在的一部分」。

從而，費爾巴哈就完全沒有在具體歷史過程之中發見人類社會活動之真正的意義以及人類勞動的本質。進而他就把人類抽象為一種「永久的真正人類的存在者」。在「將來哲學的根本命題」中，費爾巴哈如是說：

「藝術，宗教，及哲學等，不過是真正人類的存在者的現象或表示。人類，——完全真正的人類，——不外是

美學的和藝術的，宗教的和道德的，及哲學的和科學的意義的所有者。一般的人，不外是本質上，沒有從他自己除開那人類要素的存在者罷了。」

馬克斯和恩格斯，却在不同的方向上鍛鍊了他們的歷史理論。他們雖則是基本地接受了費爾巴哈的唯物論的觀點，但同時也繼承了黑格爾的辯證法。在高級的綜合形態上統一了二者，而就得到了辯證法的唯物論，并把它應用到歷史的領域而構成了歷史唯物論。他們在前世紀四十年代的中葉，差不多已經輪廓地確立了自己的主張，他們雖則對於費爾巴哈還包留着一定的同意，但對他所說的抽象的真正人類的想像，已完全表示不滿。

恩格斯在一八四四年十一月十九日寫信給馬克斯說道：「斯梯納氏不滿意費爾巴哈所說的『人類』——至少也不滿意於『基督教的本質』上面所說的人類，是不錯的。因為，費爾巴哈所說的『人類』，是神創造出來的。費爾巴哈的思想，是從神到達人類。那麼，人類不管他三七二十一，還是有神學上的聖光的外觀。但是，達到『人類』的真正途徑，却又和以上的情形完全相反。我們必須從『自我』即從經驗的有形的固體去考察。又不可像斯梯納一樣，到那裏就中止。必須更進一步，達到我們所要求的『人類』。如果『人類』不以經驗的人類為基礎，就是幽靈了。約言之：如果我們的思想，尤其我們的『人類』，要達到一種真正實在的東西，那麼我們必須從經驗論和唯物論去考察。我們必須從個別的，演繹普遍的，不可從物的本體，成從黑格爾所說荒唐無稽的東西，演繹一切。」

馬克斯在一八四五年所寫「費爾巴哈論綱」中對於費爾巴哈的批評，有更深刻的敘述：

「費爾巴哈把宗教的本質消解於人類的本質中。但人類的本質決不是內在於個別的個人裏的抽象體，在其現實性上確是社會關係底總體。」

費爾巴哈，因為還沒有達到現實的本質底批判，所以不得不：

一，抽象歷史的進行，向自地固定宗教的情操，且假定一個抽象孤立的人類的個體。  
二，所以他把人類的本質只看做「類概念」僅能理解內在的，靜呆的，只是自然地結合許多個體的一般性。」  
「費爾巴哈因此沒有看到：「宗教的情操」自身就是社會的產物，而他所分析的抽象個人也屬於一個一定的社會形態。」

馬克斯和恩格斯，攻擊了費爾巴哈的非歷史的抽象，而把人類看做歷史發展的產物；同時又從生產機構裏面，發現了社會的存在基礎，經過了這樣的鍛鍊，才到達於他們自己的體系之建立。

當一八四六年馬恩合作撰寫的「德意志意識形態」出版時，他們便已經完全擺脫了費爾巴哈直觀唯物論的拘束，而第一次堂堂皇皇地打出了辯證唯物論與歷史唯物論的大旗。

（附告）：在星火先生大文中所提到或引用的幾個著作，其中有三本在本刊上都曾經有過「名著精隨」，讀者可加參考：

- （一）費爾巴哈：「將來哲學底根本命題」——本期。
- （二）馬克斯：「黑格爾法律哲學批判」——第一卷，第五期。
- （三）馬克斯，恩格斯：「德意志意識形態」——第一卷，第二期。

本刊編輯部

請：批判·交換·定閱·賜稿

# 自然辯證法·歷史唯物論與辯證唯物論 王靜

辯證法唯物論是攝取了人類認識的全部歷史的成果而積極創造出來的科學的宇宙觀。這個宇宙觀包括了唯物辯證法的自然觀與唯物辯證法的歷史觀之兩個有機的組成部份。以自然現象的發展法則為對象，而把辯證唯物論運用於自然界，這就構成了自然辯證法；以人類社會現象發展法則為對象，而把辯證唯物論運用於社會歷史的領域，便又成為歷史唯物論。

這正因為辯證法唯物論不是「自天而降」，也不是「虛無漂渺」，而是由全部自然史與人類社會史中抽引出來的最一般的科學的法則與宇宙觀，它本身即是唯物辯證法的自然觀與唯物辯證法的歷史觀之統一。因而沒有了作為其兩個有機組成部份的自然辯證法與歷史唯物論，辯證法唯物論之成立，也就必然成為絕對不可思議的事。

恩格斯在「自然辯證法」一書裏曾經明白的說過：

「辯證法的定律是從自然史與人類社會史中抽引出來的。然而他並不是別的東西，不過是這兩種歷史發展及思想發展之最廣泛的定律。老實說來，他們應總結為下面三個定律：

從數量到性質，與從性質到數量的轉變定律。

對立互相溶調之定律

否定之否定的定律」

現代辯證法大家約瑟夫則更給以了尤其清楚的解說：

「牠叫做辯證法唯物論，是因為他對自然現象的態度，牠研究自然現象的方法，牠認識這些現象的方法都是辯

證法的，而牠對自然現象的說明，牠對自然現象的理解，牠的理論都是唯物論的。」

「歷史唯物論是將辯證唯物論的論點擴展于社會生活的研究上，是將辯證唯物論的論點應用於社會生活現象，應用於研究社會，研究社會的歷史。」（聯共黨簡明教程）

照此說法，是不是自然辯證法與歷史唯物論完全同一而只不過是運用的領域不同呢？

不是的。真正的辯證唯物論者認為社會和自然雖然同是客觀獨立存在的東西，也同樣有其獨立的發展規律，然而兩者却並非同一的東西。屬於自然的發展規律決不能機械的套在社會的領域上去運用；同樣，社會的發展規律也不能機械的運用到自然界。這就是說，辯證唯物論一方面承認自然規律與社會規律同樣受唯物辯證法的規定，一面也不抹煞兩者之質的差異與規律的特殊性。

自然乃是人類社會的基礎，人類社會史與自然史的相互影響非但過去曾經有過，即在將來也必將繼續進行。這一真理，在卡爾的早期著作「德意志思想」一書裏就已輝煌的被提出了。他說：

「我們只曉得一種唯一的科學——就是歷史科學。歷史可以兩方面去看，也可以分做人類史與自然史。但是不能讓這兩者分離，人類存在一日，人類史與自然史的相互影響便延長一日。」

因此，辯證唯物論者在自然與人類社會的關係上，首先承認自然領域發展法則的正確把握可以鞏固辯證唯物論，並因而更能擴大辯證唯物論之在社會史中的運用（歷史唯物論）。現階段一切玄學的神學的觀念論哲學誠然已經走向歷史的太平間了，科學的歷史唯物論之為廣大革命人衆之認識與把握，正催使着舊社會的日趨崩潰與新社會的孕育，但這一科學的歷史哲學之成立，要是沒有自然辯證法上的驗證，它也就決不會出現為目前這種堅強的姿態。

同時，辯證唯物論者也沒有忘記，歷史唯物論在社會發展中的運用，一樣鞏固了科學的辯證唯物論。

從實在的例證上去看，我們早已知道，由於近代自然界的各種偉大發現，辯證唯物論才獲得了更其豐富的論據

。達爾文進化論的發現把辯證唯物論引入了有機界，「把一切有反省力的人們的思想引起一種運動」。愛因斯坦相對論的提出，則更把辯證唯物論擴張到了全宇宙，動搖與擊破了一切過去古典力學物理學以及玄學式哲學的欺人之詞。細胞的發現，證明出有機體的生長發展也有其共同法則，也有其變化的路徑。能力轉變的發現，指出自然中的一切運動也可以歸納為一個形態轉變為別一個形態的不斷過程。

所以，恩格斯在論「費爾巴哈與德國古典哲學的末日」時就說：

「由於這三個偉大的發見（即細胞，能力轉變，進化論的三大發見。愛因斯坦相對論的提出是在恩氏死後十年的一九〇五年，所以他沒有提及。——作者註）和自然科學的其他巨大勝利，我們現在不僅能夠暴露那自然各個領域種種過程間所有的聯繫，而且在整體上能夠暴露那聯絡這些各個領域的聯繫。……現在我們只要用辯證法，即從他們相互聯繫的觀點上，把研究自然的結果略加注意一下，就可以弄一個現代滿意的「自然體系」；同時，這一聯繫辯證法性的意識，甚至違犯自然科學家的意志，而浸入了他們形而上學的頭腦，於是自然哲學也就到了末日了。凡想復活牠的一切企圖，不僅是多餘的，而且是退步了。」

這裏證明，辯證唯物論在自然領域與社會領域中的獲得鞏固，正是一切辯證唯物論之敵人的潰敗。而科學社會主義的創造者——馬恩之所以能在「資本論」，「反杜林論」，「自然辯證法」，「哲學之貧困」等經典著作裏，從自然界中舉出許多有力的暗示與驗證（如天文學，力學，物理學，化學，解剖學，生理學，地質學。）也正由於他們的辯證唯物論有自然辯證法作基礎。

從實在的例證上，我們還可以看出，「如同達爾文一樣，馬克斯發見了人類歷史的發展法則。」（借用恩格斯的語），這種法則被人類認識與把握了之後，「輪把這時以前種種支配歷史和政治見解的混亂和專橫，被十分圓滿的和嚴整的科學理論所代替了。」（借用伊里奇語）。

歷史唯物論從社會領域中證明了辯證唯物論對存在與意識之辯證法的完全正確。它指出「不是社會意識決定社會存在，倒是社會存在決定了社會意識。」

歷史唯物論又從階級鬥爭的必然性上驗證出辯證唯物論的諸法則乃是一切現象領域最基本最普遍的法則，社會領域也沒有例外。

因此，只有歷史唯物論被廣大革命人衆認識了之後，在一次次舊社會的崩潰中獲得了解釋之後，一切哲學上的觀念論者才會爲辯證唯物論打出其鬼魅古怪的原形。

這就是說，歷史唯物論，自然辯證法與辯證唯物論間的關聯也是辯證的，歷史唯物論與自然辯證法兩者同爲構成辯證唯物論的有機部份。

但是自然辯證法和歷史唯物論之辯證的關係又是什麼呢？

要解釋這一問題，我們必須首先將自然與人類間的連繫加以清楚的說明：

嚴格的說，人類也是自然的一部份，恩格斯說：「我們的膚髮都是自然的所有物。」然而若就人類與其他自然物相對而言，則人類自知道製造工具時起，便算脫離了自然，開始了自己的歷史——社會史。在這時，人類與其他自然物（其他動物當然也包括在內）才產生了差別。而這種差別，又正是自然史與人類社會史發展規律不同的根源。

原來，我們人類的祖先——類人猿猴羣（或者再原始些）也和其他的自然部份一樣，也是盲目的毫無意識的受發展法則所支配，最後他們才從無意識的進化階段跨入有意識的進化階段。在這個階段上逐漸脫離其他的自然物而變成會製造工具的人類。人類會製造工具之後便開始了向自由王國的躍進，（雖然還十分初級。）

這時候，脫離了自然的人類與其他自然物之差別，也跟着顯現：

人類在生產的實踐中影響與改變着自然時，一方面也改變了自己原來的天性。這種天性又在繼續的變化中，又在各個不同社會發展階段內，體現為一定生產關係裏的人。所以，自然與人類間之第一個差別即「人類是最名符其實的動物，不單只是社會的動物，而且是僅僅在社會中才能夠個別化的動物。」（政治經濟學序論）拿我們目前所進行的這一神聖的歷史行動來解釋，那麼只要不是連骨頭燒成灰都是敵人應聲虫的倒退頑固份子，他就決不會看不見最後勝利對四萬萬五千萬中國人民利害的連繫；只有十足的投降妥協者才會忽視民族解放與個別階級，個別人民利益的一致，才會高喊「日本僅為中國身上之跳蚤，而共產主義則為心上之瘡毒」的謬論。四年來一切在敵人控制下的民族工業資本到現在還剩得幾許？

人類與自然之第二個差別，辯證唯物論認為人類的活動有意識，有目的，能認識事物的發展法則；而其他自然物則只是盲目的毫無意識的處於自然規律中造成其本身的歷史。

我們以人的資格走入歷史，人與歷史是分不開的。其他的自然物雖然也有歷史，它們的歷史即是如何產生及進化至現狀的歷史；但是這歷史只經過他們，為着他們，而他們也是親身參加的，結果却不依照他們的目的及願望，也不容有他們的意志左右。人類的歷史則是有意識的創造，有一定的預定目標，因而也能理解與運用自然的發展法則，而且這種對自然的影響作用，還可隨生產力的發展而增長。恩格斯在自然辯證法裏曾經解釋道：「人類思想之最切實的第一個基礎却是人為的自然界之變化，而不是這樣一個本色的自然界，人類理智的發展與其變更自然界的力成正比例。」這正是一個頂好的結論。後來他又在論「費爾巴哈與德國古典哲學的末日」一文裏詳細的說明過：「不過，社會發展史，有一點却跟自然發展史完全不同。就是在自然中（關於人對它的反影響，暫撇開不提）相互一個影響一個的，只是盲目的，不自覺的力量，一般法則便表現在這些力量的相互作用中。這裏不論外表上可以看見的無數表面偶然或那足以證明所有這些偶然當現象仍按照一般法則而行的最後結果，都沒有自覺的，所期望



的目的。反之，在社會史上，演員則爲賦有意識的人，他們不是深思而後行動的，便是隨着情慾行動的，各抱有一定的目的。在這裏，倘無自覺的企圖，倘無預定的目的，那一事無成了。」卡爾的資本論第三篇第五章裏，則更舉出了一個頗有興味的例子，他說：蜘蛛完成織工似的工作，蜜蜂建立自己的蜂巢，其巧妙甚至超過某些建築師。但是！最壞的建築師也有他本來的特色，爲最好的蜜蜂所不及，那就是建築師在動手建築之前，已把計劃放在腦裏，在勞動過程完結時，所得到的結果，便是這過程的工作者頭腦裏所具計劃的實現。這裏雖然是解釋人類與其他動物之差別，但移之爲人類與其他自然物的差別，大體上也還是恰當的。

人類與自然之間還有一個基本不同點，這就是人類能製造生產所需工具，自然却不能。即以人以外的某部份動物而言，也只能利用外界的自然，由他們自身引起自然的變化；而人類則以其變化強迫自然界效勞於他的目的。這就是說，人類以外的動物最多不過是收集生存手段，然而人類却可以生產他，自然界離開人便不能生出的生存手段（廣義的），人們也能得到。在今天最進步的社會主義國家裏，由於政治制度的合理化，他們已經在許多地方表現出能克服自然的力量使他服務於人類，並用以無限制的擴大生產，現在，一個小孩子做的事都比過去幾百個成年人做得多了；在世界上六分之一的土地上，工人們每天只要做八小時的工作就可以享受快樂的生活。

綜上所述，自然與人類乃是辯證的存在着的。即是說兩者一方面有着統一的特點，一方面也存在着不少差別；我們既承認自然對人類的影響，也不否認人類對自然有作用。然而，不論這些差別在歷史的研究上，在各個時代和事件上有多麼重要，但有一事實却不能絲毫加以改變，即歷史行程是由內在的一般法則所決定。辯證唯物論解釋自然現象時說：自然間一切現象是處於不斷的運動變化和發展規律支配，而不是「靜止和不動，停滯和不變的狀態。」辯證唯物論分析社會現象時也說：社會一切現象不是「靜止和不動，停滯和不變」，而是處於不斷的運動變化和發展規律支配中。

辯證唯物論，又認爲：自然力與社會力在沒有被人認識時，全是盲目的存在着的；一旦爲人所把握時，便可以利用以達到人的目的。反杜林論裏強調的指出了這個結論：「在社會中作用着的力量，是完全和自然力量表現得相同的。當我們還沒有知道它們，還不能管理它們之時，它們是盲目的，強制的，起破壞作用的。可是一到我們知道它們，理解它們的動作（即規律），發現它們的方向及它們的現象之後，那時，我們就可以更甚地使它們服從我們的意志，而利用它們來達到自己的目的。」

這就是自然與人類的辯證關係。

基於上述這種關係，現在我們可以證明：人類社會史的發展規律與自然史的發展規律雖然同爲辯證唯物論的一般法則所決定，然而却並不妨於兩者之質的特異，（把自然的規律搬到人類社會中的一切搬運，如果沒有相當理由是要被禁止的。）蘇聯哲學家M·米丁在其巨著「歷史唯物論」一書裏對此問題下過十分完滿的結論。這就是「我們必須指明自然和社會的統一性，同時要正確地估量到社會生活底一切特殊性和它底有別於自然界的發展法則。提出和展開這一正確的原則的，就是馬克斯主義。人類之顯著的本質已被揭露出來：——「社會諸關係之綜合」（馬氏語），「一定的具體的歷史的生產關係之綜合」，這是人類真正的本質。跟一切其他自然界相區別的社會生活之質的特點，被馬克思和恩格斯發見於社會的勞動過程中，交替更迭的生產方式中；這些生產方式的更迭，是由於勞動力和生產手段結合性質的變化而發生的。受社會條件限制的物質生產，生產力的發展程度：在人們物質生活的生產過程中所形成的和跟物質生產力發展底某一階段相適應的諸種生產關係之綜合，而且是在一切過去敵對的，階級的諸關係底長期歷史中形成起來的諸種生產關係之綜合——這就是馬克思和恩格斯所據以理解一切社會之結構及其發展法則的那個最主要的，有決定意義的基本點，就是他們所根據的社會基礎。」從而產生於社會現象領域與產生於自然現象領域內的歷史唯物論與自然辯證法，雖然同爲構成辯證唯物論的有機部份，然而兩者也是有差異的。這就

是說，不僅自然辯證法，歷史唯物論對辯證唯物論的關係是辯證的、亦且歷史唯物論與自然辯證法之間也存在着辯證的關係。沒有唯物論的自然觀及唯物論的社會觀，就沒有辯證法；沒有辯證法，就沒有近代科學的辯證法唯物論。同時，沒有歷史唯物論，或沒有自然辯證法，兩者缺去其一，也就不會有徹底的辯證唯物論。十八世紀的法國哲學與費爾巴哈的唯物論則正如此，即上半身是唯心論，下半身是唯物論；在自然史方面是唯物論的，而在社會史方面則是唯心論的；所以不能成爲徹底的唯物論。

到了近代，一切反動的「真理批駁者」，集中火力的向這一真理進攻，他們企圖分離歷史唯物論，自然辯證法與辯證唯物論的辯證關聯，他們企圖歪曲人類對真理之正確的認識。

生物學的歷史觀者，把人以外的動物規律生存競爭，解釋社會現象；社會學的種族論者，把種族的優劣當做社會發展的決定基礎；而現代法西斯羅馬法皇的考茨基則更把批判的鎗鋒對準着這一點，倡出一史的唯物論，是應用於歷史的唯物論的謬說。

我們是真理的擁護者，消滅反動的理論與打擊曲解真理者，正是當前新哲學者應有的職責。

在中國，近幾年來新哲學之爲廣大革命人衆所認識與把握，固已做到相當地步，然而進一步深入地研究，特別是對自然辯證法的研究，還不能說不是太不夠。我們希望於各地研究新哲學同志能特別注意及此。當前，偉大飛躍的時代，必然將給予真理以實踐的證明。

一九四一，三月。

# 地理學派的演進

錢 析

在我所寫的那本小書「新哲學的地理觀」中，抽出了第一篇「地理學派論」中的第一章來，略加增刪，就成了現在這一篇「地理學派的演進」，爲了它只是整篇中的一章，所以不免有忽略及不充份的地方，我想，這是只得在以後全書出版時再予以補償了！

作爲人類的上層建築的產物之一部門的地理學，是和其他的作爲上層建築的產物一樣，是反映着人類社會的下層基礎的意識形態。

所以地理學並不是固定不變的，它是有演化和有發展的。隨着社會性質的不同，隨着生產關係的演進，它也跟着而演化着。它是在歷史的發展中一步步地擴展着，糾正着並轉化着。

地理學的初發生乃是爲了實踐，古代氏族社會時代，爲了便于狩獵及流遷的應用起見，便已有簡單的地圖出現，其後並有以原始記事方法來，在地圖以外，對於一定地域加以記載的說明，遂成爲所謂地理學。

原始氏族社會時代的地理學非常簡單，即使在奴隸社會及封建社會底初期，地理學也並不會脫離簡單的形態。那時期中的地理學還沒有和其他文化部門相分離，即使那時已經能稍具獨立的形態了。然而，也一定是和宗教及神話混和着的。

對於那種地理，我們不妨名之爲神話地理學，因爲那種地理學的價值實在是和神話相差無幾。

我們當然知道歷史的限制性的作用，對於神話地理學的發生于古代視爲必然，而且也承認其在當時爲原始人服務的功效，然而假使在二十世紀的現階段，尙還有人以學術爲兒戲，手捧着神話地理學，美其名曰「古藉地理考證」

或者「歷史地理學」，以自鳴得計，則我們除了加以輕蔑的一嗤外，實在沒有別的應付方法的。然而，在二十世紀四十年代的現代中國，却偏偏還有人在作着穆天子西征地域考，山海經地域考，也還有人眼巴巴地從法國的星卜者流的著作中去找尋出，而且翻譯出「西遊記地域考」一類的著作。除了嘆息出版界的浪費外，我們能有什麼話可說呢？

這種地理學的最顯著的代表作，便是西歐的舊約（指其中涉及地理景象的部份）及古巴比倫，埃及，希臘，印度及中國等的有關於地理學的著作，像希臘的海克泰斯（Hecataeus）古中國的山海經，穆天子西征考，十洲記，古事記及陰陽家鄒衍等的大九州說。

封建社會漸漸固定，文化隨着生產關係的進展而進展，地理學的主流也漸漸地脫離了神話的領域，開始從實地的記錄中產生出較進步的地理學，這是因為地理學者的智識已經有了顯然的進步的原因。而且社會的安定，人與禽獸的鬥爭顯然地占到了優勢，和交通的方便，這種種因子，都能使實地的記錄成爲可能。

由這種情狀下產生的地理學，是以地理位置，地理產物及地理交通等地表面的零碎的記載爲主要成份的。只有個別的記述，却並沒有總的綜合，也不把地域單位間的關係有機地連繫起來，更並不在記述之外，附以學理的說明，這種地理學，可以名之爲記述地理學，這實在只是一種智識的堆積而已，距離科學的範疇還遠得很，各國各城的風土誌，物產誌，及中國多數的中學校的地理教科書便是很現成的例子。那時的記述地理學者，顯著的一些，計有海洛托斯（Herodotus），波列巴斯（Polybios），斯屈來保（Strabon）等等。

記述地理學到了地理大發見時代便達到了它的黃金時代，那是很顯明的，爲了它能指示給商業發達的國家，以趨奉的對象的地域的原故，那種記述地理學是常出現于商業地理學，實務地理學，航業地理學甚至水手地理的名目之下的。至今，記述地理學雖已沒落，但在英國還有梅克飛爾來特（Mackenzie），美國還有羅賽兒（Russett）等記述地理學「大師」，中國的白眉初或者也能勉強地擠入這個行列去的。

記述地理學特別是商業發達時代底寵兒，它是商人底貿易，交通和劫奪方向的指南針，它是隨着航海術一起發達的，在那時代，它確實是實用之至的。可是一到了工業資本發達的現階段，則由于生產力的更進一步燦爛生光，關於商品的國際交易，主要的經濟動向，交通線及交通站的位置等不可缺乏的知識，由于變幻的迅速，所以已經由各種組織化了的新聞，雜誌，年鑑等機關及刊物，更迅速更正確地達其報導的目的了。並不需要而且也並不可能再以地理學來完成此項使命了，于是記述地理學遂為布爾喬亞階級所棄，地理學的主流便流到了人文主義地理學的河谷去。

人文主義地理學是那些布爾喬亞地理學者引為標榜的名稱，它是着重于解釋地理環境和人類社會的交互關係。與人文地理學同時，氣象學，地質學，天文學和地形學也勃然興起，可是這些自然地理學，事實上都只是以幫助人文地理學之存在而存在的。布爾喬亞的地理學實在是以人文地理學的狀態出現于地理學的領域裏的。

人文主義地理學以其出現的先後，可以分為兩個流派，一即地理物質論，另外一個便是地理政治學。

地理物質論抬頭于布爾喬亞階級的革命時代，地理物質論在當時乃是布爾喬亞的向封建勢力鬥爭的武器，他們是以地理物質論來反抗着從來是居于支配地位的，封建的神學的意識形態。他們是以「自然」來作為社會發展的主宰者，以代替過去的以神，或君主，或英雄為社會發展的主宰者的舊學說。所以毫無足怪的，當時地理物質論的最主要的理論家就是醉心于工作于法國革命的孟德斯鳩。

但是布爾喬亞的革命的進步性是有其限制性的。所以布爾喬亞的革命理論無論如何總有其不徹底性的，地理物質論者們雖則勇敢地以「物質」來代替了神鬼，君主及英雄而作為史輪的中心，可是他們的物質是機械的物質，是幾于某年才發生大變化的自然，他們否定了神鬼君主及貴族英雄的主宰，但也並沒有以人底勞動過程來代替這些，在他們的觀察中，人即是機械，絕對沒有意志底自由，人是像草木一樣地給地理環境規定着和固定着。

基于這種理解，于是孟德斯鳩倡導出「氣候決定論」的學說，立脫（Linnæus）倡導出「地形決定論」的學說，巴克爾（Buckle）倡導出了「多元決定論」，海德爾（Herder）倡導出了「地理生成力」。這些學說在現象上雖有不同，然而論其本質，則却是一致地的含有濃厚的宿命論的傾向。

捨此之外，在地理物質論裏又滿含了人種學的觀念，這乃是相應于資本主義成熟之後，必然地需要向海外去找尋殖民地而產生的意識形態。所以地理物質論者是一方面以地理環境的相同而要求着國內人民的平等，一方面又以地理環境之不同，而要求生存于優勢的地理環境中的白種人支配那些生存劣勢于的地理環境中的有色人種。

在推翻神鬼君主及貴族為歷史的主宰者的一點上，地理物質論是革命的，但在以地理環境來代替那些事物的一點上，地理物質論又是反革命的，所以地理物質論的本身便是一個矛盾的產物，因而一到了布爾喬亞從革命走到了反動的時期，這些地理物質論者的理論便給統治階級所利用着，取消了它的革命成份，再加強了它的反動成份，地理物質論遂成了帝國主義者的侵略的理論武器。

在地理物質論，轉化為自動的武器的現代，由于中國是轉化成立個半封建半殖民地的社會。所以這種地理物質論也隨着買辦階級而產生了，竺可楨和丁文江是比較近似于這學派的，他們的主要工作，便是在自地理環境上的惡劣上來證明中國民族的落後。

由于生產力及生產關係的矛盾的加強，由于資本主義的日漸由向上發展而化為向下發展，更日漸地近于崩潰；由于新興階級的力量不斷的增長，布爾喬亞階級的一切理論都一天天地放棄了過去的「開明」和「科學」的性質，而走向「專制」「神祕」和「幼稚」而去，反映在地理學上，便有繼「地理物質論」而興起的「地理政治學」派的產生。

和地理物質論相較，地理政治學是更其錯誤和荒謬了。爲了地理物質論是布爾喬亞革命時期的產物，所以它多

少帶着一些進步性，發揚它的學者像荷爾巴哈，孟德斯鳩，立脫，黑格爾等多少還是一些當時的進步份子。但一發展到了地理政治學時代則面目全非，除開了充滿了歪曲和頑固的意態外，些微的進步的思想都找不到，而從事于「地理政治學」的理論的那些學者，則或者是著名的帝國主義的地理探險家像李希霍芬（Rithofen）等，或者是第二國際的門徒像格拉武（Graf）等，或者是德國法西斯帝的爪牙像克倫（Kjellen）和奧伯特（Ober）等，或者是反蘇健將如浩斯霍菲（Hauhofer）等，或者是反猶信徒像但克斯（Dix）和潑舍而富（Passarge）等等，自希特勒執政之後，地理政治學特別地發達于一切正義的學術都給迫害的德意志，那不是無因的。

至于，給中國的「跟班地理大師」像翁文灝，張其昀及胡煥庸等捧為神明的美國金融資本家的御用學者，亨丁頓（Huntington）和白呂納（Brunner）等，則已是「地理政治學」的末流了。

在本質上，地理政治學實在並沒有在任何一點上超越于地理物質論，而有所創見。它只是抄襲了地理物質論的主要體系，再加以別的落後科學的成份——如像星卜學，預言術，種族學，遺傳學以及哲學上的觀念論，經驗論，直覺論等等複雜的學說，所以地理政治學乃是一種充滿了矛盾的、包藏了五花八門的不同理論的產物，那許多不同的甚或為相反的理论在其同為落後的本質上給統一着。

多數的地理政治學者彼此之間的理論都自相矛盾着，甚至每個人的本身也常矛盾着。

譬如像主張了「自己的本身並沒有同樣作用于人類」的李希霍芬，在論述到了亞細亞的天文學的時候，毫不思慮地主張「乾燥地帶的澄清空氣（地理現象），給予天體以澄清的觀察，于是成立了天文學。」譬如倡導了「國家有機體」的拉賽爾（Lazell）同時又主張着河川決定民族及國家的理論；主張四種因子決定人類的克倫，同時又另外創造了純粹經驗的國家論，以經驗這一件事物來代替了他自己寫下的四種因子（即地理的，人種的，社會的和法律的。（荷拉賓（Hornlin）以為東羅馬的沒落是爲了國境的面積過長，格拉武則以為是交通技術的落後。



矛盾，曲解，混亂，和武斷，這些地理政治學的特色原是整個布爾喬亞階級在崩潰時期的意識形態的特徵，自從資本主義由工業競爭轉入了經濟獨占的階段後，那些在過去包含了部份真理（然而體系上還是錯誤的）的會爲它的本階級盡遇革命的戰鬥的任務的地理物質論，到此，因爲它不能全部抹殺真理，不能作露骨的反動宣言，所以它是已經在能盡職的和能完全這些使命的地理政治學的興起中，失去了主子的愛寵了，當前的布爾喬亞地理學派的主流便是地理政治學。

地理政治學是以闡明人地關係爲號召的，可是事實上，它却並不能具體地、系統地、法則地來說明人地間因生產過程的媒介而發生的相互關係，它只是紊亂地，由作者任意決定着地人關係，而且還如這學派的命名一樣，從事于該學派的學者彷彿是以地理學爲活動的工具似的，在德國的學者高喊着德國的爲人類的使命的「責任感」，高喊着「法國民族是吝嗇漢」；在英國的地理政治學者，則高喊着「英國民族的優越氣質」在法國美國的學者也一樣地把自己的民族拾得高過于其他民族，而在中國的地理政治學「老爺」們——如翁文灝，張其昀，胡煥庸等——則跟在那批洋大人的後面，終日地在證明着自己的國土，氣候及民族的惡劣，那是因爲中國是一個半封建半殖民地的社會底原因。

一切的地理政治學者們都一致地爲資本主義的帝國主義辯護，他們斷定蘇聯的新社會會在十年之中崩解，他們斷定中國人民除了全部信仰基督教外，便永遠不會「文明」。他們是金融獨占資本主義的擁戴者。他們創設了「超帝國主義」和「非帝國主義」的理論，他們實在只是一羣站在刀刺槍林之上的御用學者而已，對於他們，除了表示痛心疾首之外，我們是沒有第二句話可以說的。

二十世紀四十年代的現階段，一方面固然是資本主義由發展到沒落的時代，一方面也是新興階級的抬頭時代，相應于前者，出現了不少的沒落的專制的學說，相應後于者，則出現了站在真理的立場，把握了事物之本質的各種

立基于新哲學觀點上的新學說。——在地理學的領域裏，以簇新的姿態出現的便是新哲學的新地理學。

因爲新地理學在本質上，正和舊地理學相反，它是代被壓迫階級說話的理論武器，所以它能把握住物質世界的真理，它不需要歪曲事實來欺騙大眾，所以它必然是正確的。

新哲學的地理學到現在已經有相當的成果了，可是其完成却是集體地的分門別類聚積成的。

新地理學是首先出現于地理認識論的這一部門的，因爲這一部門和新哲學的關係最密切，而且也是地理學的中心思想的決定點。在卡·恩的著作中，已經不止一次地提出了地人關係的正確的認識論了。

繼卡·恩之後，來完成新地理學的認識論的巨匠是蒲列哈諾夫，他的「社會科學的基本問題」，「史的一元論」及「論墨西尼可夫底歷史與文明之巨河」中有不少關於地理認識論的見解，而在和考次基及其門徒格拉武，暨一切人文主義地理學的論戰中，他又始終站在唯物辯證法的立場的，可惜的是由于他的理解的不完全正確，所以他雖則批判了地理物質論，可是却受了地理物質論中的墨西尼可夫的影響，而犯了和地理物質論者類似的錯誤，主張「地理環境決定着生產力的發展，生產力的發展則決定着經濟的，以及隨着經濟以後的一切其他社會關係的發展」，他是根本不了解社會發展之中的內在矛盾的主導力的。由于犯了這種錯誤，所以蒲列哈諾夫是很受到正確的新哲學者的批判。

在蒲列哈諾夫之後，新哲學在俄國隨着社會革命的蓬勃及成功而蓬勃了。伊里奇和約瑟夫是地理認識論的理論指導者，其他的一切正確的新哲學家也都有助于地人關係的正確理解，像米丁，愛森堡，拉里察維區等是最顯著的一些。

同時受到了伊里奇的影響，兀立于地理政治學派囂張的德意志社會之中的溫特福哥兒，不能不說是一方面完成了地理認識論的系統，一方面又爲新地理學的本體論——經濟地理學——開闢了一條新的大道。

溫特福哥兒，在地理認識論上的戰績，是全部表現于他的巨著「地理學批判」之中，他一方面系統地分別地批判了地理政治家及地理物質論中的各主要學者，一方面又以「辯證法的物質論與經濟地理學的方法論」為命題而顯出了立基于新哲學的新見解，除此之外，溫特福哥兒又著有區域的經濟地理學好多種。

可是，爲了溫特福哥兒在受了卡恩伊諸人的影響外，同時又毫無批判地接受了蒲列哈諾夫的理論。所以他是犯了「自然」及「社會」的雙重因素同時「二次決定」人類社會的錯誤了，在論述到河川的時候，他是和墨西尼哥夫及蒲列哈諾夫類似地的，以河川規定了生產力、再轉而來規定社會性質，他是像蒲列哈諾夫一樣地的，忽視了社會發展中的內在矛盾的主導作用了，關於這一點，在本編中的「溫特福哥兒批判」一章中，有詳細的說明。

不過溫特福哥兒，在推進經濟地理的一點上，其功績是始終不能抹殺的。到現在，從事于新經濟地理學的正確學者已經遍佈了全球了，而蘇聯的一羣學者像卡贊齊、努密斯全和坡利斯等是最顯著的一些。

新地理學的認識和本體論，可以說是已經相當完全了，但在自然地理的領域裏，則新地理學的學者們，似于還未會加以注意，所以現在的自然地理學中，依然充滿了布爾喬亞的學者們，像舍斯 (Shes) 大衛 (Davis) 賓通 (Dutton) 本區 (Penck) 包惠而 (Powell) 乃至中國的「跟班」學者像竺可楨，丁文江，章鴻釗等等——的囂張的氣息，爲此之故，所以我會寫過一篇「地理的辯證運動」(見上期哲學)，一方面清算布爾喬亞學者的學說，一方面提出了自己的新見解。把布爾喬亞的學說從自然地理的領域中清算出去，乃是完成新地理學的整個體系的重要的工作，我們必需向這方向努力着。

舊的地理學已經隨着舊社會的沒落而沒落了，新的地理學也已經隨着新社會的伸長而伸長着了。未來的地理學派的主流，我們相信，一定會是燦爛光耀的新哲學地理學即新地理學的。

(註一) 我的「新哲學的地理觀」可分四篇，即(一) 地理學派論(二) 新地理學的認識論(三) 新地理學的本

# 知 識 與 生 活

半 月 刊

第一卷 · 第二期 業已出版

給青年朋友(狄)	筆哨(三篇)	從世界到中國	一. 蝴蝶夫人的煩惱	二. 一支牛新的	毅梁父
「到底誰公道?」	社會科學的研究	祖國的古今略談	經濟學講座	談自由戀愛	我在淪陷區讀書
大家寫(三篇)	麗娜	文質	王卓武	華蒂	田用

零售每冊二角五分  
各書店均有出售

生活與實踐叢書 第二輯

## 自由及其其他

現階段統一戰綫的危機	柳金
論領袖	華蒂
自由及其他	文載道
審判大學教育	范泉
略論晚宋史跡	袁行蕪
新民主主義與唯物辯證法	趙景深
「太平錢」戲文與傳奇	蕭乾
英國的保守勢力(航信)	蕭乾
蒲列哈諾夫論易卜生	張庚

一九四一年四月一日出版  
本輯實售五角·本市各書店  
報攤經售

體論(四)地理運動論(即地理的辯證運動)。本文是第一篇的第一章。

(註二)在地理學派論一篇內，共包括七章，除本章外，尚有(一)神話地理學批判(二)記述地理學批判

(三)地理物質論批判(四)地理政治學批判(五)蒲列哈諾夫批判(六)溫特福哥兒批判。關於自神話地理學至溫特福哥兒中各地理學派的主要內容，流派，發展經過及其錯誤，都在那六章內指出，所以本文便簡略了。

(註三)關於正確的地理認識論的內容，是敘述在第二編「新地理學的認識論」中的，本文也從略了。

(註四)關於經濟地理學的部份詳第三篇，本文不詳述。

(註五)本文所指的「歷史地理學」並不是指白呂納及亨地丁頓等所另創的「歷史地理學派」。

(註六)本文所引的蒲列哈諾夫的話引自「社會科學的基本問題」一書。

### 要目

現階段統一戰綫的危機 柳金

論領袖 華蒂

自由及其他 文載道

審判大學教育 范泉

略論晚宋史跡 袁行蕪

新民主主義與唯物辯證法 趙景深

「太平錢」戲文與傳奇 蕭乾

英國的保守勢力(航信) 蕭乾

蒲列哈諾夫論易卜生 張庚

# 論 井 田 下（中國社會史問題新論之一）

吳弘遠

## ——家族、私有財產之起源——

第二點，根據郭沫若先生研究周金的結果，在周金中從未發現過和井田制相符合的記載來過，他說：「周金中有不少錫土田或者以土田爲賠償抵債的記錄，我們在這里却尋不出有井田制的絲毫痕跡來。」（中國古代社會研究頁190。）我想這也是一個鐵的事實。

至於卜辭中更尙未發現有關井田制的記載。

第三點，井田制的傳說，保留着原始的家族共同體的意味特別濃厚，它決不是私有財產發生後的制度證明，（不然井田就不成其爲井田）我們試回顧一下殷，周是什麼社會，殷商沒有問題目前大家多數公認是奴隸社會，西周呢是奴隸社會抑是封建社會是尙待論爭後的結論，但是無論如何這時縱令由于進貢制的關係使農業共同體之保留，可是決定全部社會經濟結構中的主導的經濟成分決不是它，而顯然是一種階級剝削的生產方法，因之殷周都是不能存在井田制的。

第四點，井田論最不能自圓其說的還是在土地的劃分，要知道照歷來井田制的見解，那末在任何時代這種田制都不可能存在的。因爲不顧地理景觀，隨便亂劃，除非仙人才有這種能耐。其實漢代那些經師們造作之時，斤斤拘泥於井字的劃分，本是誤會於井字的字形而來，其實井字縱||橫二本作分界之義，給那些章句之儒一看便想像到在地上劃起無數井字來了。

况且一律豆腐干式分割，即照他們自己說法也是自打嘴吧的，田有上中下三等，受田亦有百畝二百畝不等，田地的肥磽難道也自然而交錯得方方整整不成。若不然上地四百畝和下地五百畝在一起，要井也井不起來了，如說受下地之家多授田，那末九百畝地不够爲八家分配。「九一而助」助點什麼呢？若然上地的井田與下地的井田分開來，那末非惟破壞了方整，且亦不可能如此截然分開。鄭玄雖然看出這一矛盾，但是他的補充依然不健全的。再者受田如以五口單位，家受百畝，那毫無問題，討厭的有人家多出人來，那末祇有餘夫受給廿五畝的一法，有一餘夫，便得多廿五畝田，這樣你也餘夫，我也餘夫，井田還井得起來麼？

其實九百畝之類的數字是根本不可信的，九爲一種多數的未知數，古以三爲多數，三個三爲多數之多數，九州，九服，九黎，……都屬此義，井田凡九，或亦同此義。

其次，我們既知井田制不是殷周的田制，但是它總是歷史上經過的一種土地制度，一種經濟組織，那末一句話，所謂「井田制」，就是家族，私有財產產生和發展過程中，由共同體變爲家族共同體而再變爲私有田制的一個過程，它不僅是存在於中國古代，且亦存在於各民族歷史上氏族社會崩潰的時期。在中國，我們可以斷定它是存在於殷周以前的太古時代，其真實情況，因爲沒有實物材料而不可考究，但是我們還能把握進步的歷史方法論——辯證的歷史唯物論，參攷民俗學和考古學的知識，再加上中國歷來固有的傳說，那自然不難認識它的真相來。

前階級社會發展的推進力，是個人生產與集體占有的矛盾，使這矛盾得以解決以促其前階級社會的生產力向前發展，那便是生產的個人化。

其實個人生產集體占有之矛盾，早在前階級社會的第一階段，原始共產羣的末期已經發生了。後來因爲農業的發生，便需要定居，乃形成一種以血緣相結合的氏族共同體，因此便進入于第二階段。氏族共同與原始共產羣雖有發展程度上的差異而無質的不同，但因農業和定居的發明，使生活資料的取得也固定了起來，生活因之也安定了，

生活安定，人口於是繁殖起來，生產技術的幼稚，使以血緣相結合的氏族共同體的內部矛盾益形深化。在初時，農業共同體的耕作方式是採取原始協業底形式的，基本耕具雖歸個人保留，但也祇是為使用時便利，所有權則仍舊是公有的。到後來，因為勞動強度需要增大，於是分工也加強了，分工的加強，促成生產個人化的傾向，因此工具也漸漸由個人使用變為個人私有，而生產個人化更因而強化，原始協業終歸破壞。氏族共同體便不得不轉化為較小單位生產的家族共同體，土地分割乃成為必需。

接着生產的個人化，致使分配亦趨於個人化。在當初血緣相結合的氏族共同體之中，作為主要生產手段之土地為共有的，勞動生產亦採取原始協業的形式，因之生產物也歸共有；但往後工具之為個人私有，原始協業中生產個人化加強，分配以後生產物亦得私有。如此，新的家族共同體中便潛伏着私有財產產生的契機。

所謂家族，正如保羅拉發格所言：「不是唯一的夫婦而是由多數最為近親的家庭構成的；它便是一個 *gens*。」

—— 灶 —— 照中古時代的話說來，即是每個小家庭之總和，包圍着唯一的灶頭。——（財產之起源及進化辛學譯本 96 頁）—— 家族共同體的土地，依然為氏族公共所有，但他們不再採協業的形式，所收穫物也不歸公，他們各自耕種分配得的土地，而單獨占有其所產的收穫。祇是家族領有的土地尚有定期重分，而在一定期間尚要耕種公地，或交納一部所穫物給氏族公社，以作為他們的公費，所以一句話，這時土地還不是財產而祇是土地的私有使用而已。

到末了共同體土地的定期分配也漸漸變更，由定期分配進為不定期分配終至不分配了。這時候再加上生產力的躍進，剩餘增加，交換從偶然的變為經常的，商業因而成爲一種專業，商業使交換擴大，剩餘生產乃成爲必要，私有制也就此奠定，土地私有也從而確立。

拉皮多士在八版政治經濟學教程中論及農業共同體發展路向，他說：

「農業公社，其性質是雙重的。一方面，它保存原始共產關係的殘餘，主要的如土地公有。犁，森林，牧場，

都是公共使用的。耕地雖然已分給各個家族，但仍不是這些家族的私有產，僅歸他們暫時使用，定期地要加以分配的。別方面，農村公社內每個家族，是以私有的生產工具來經營自己私有的個人經濟。宅地，房屋，戶外築物，農具，牲畜，均為一家的私產。顯然，這樣所生產的物品，也為一家的私有。所以，這兒我們看到，已經是個人的生產和與之相適應的私人佔有了。」（張譯拉，奧二氏八版政治經濟學教程頁30）

中國傳說中的「井田制度」，大約即相當於家族集產制的農業共同體之成立，與夫因其自身內在的社會矛盾而趨於解體，再轉化為階級社會的一個歷史過程。

中國古典文獻中保留着的記錄，多半是經過儒家的改作，因之把它的真實性混淆了，而就中還是有着被塗抹過的歷史事實。雖然它是沒有歷史地的次序，而祇是一堆雜亂的堆積。

譬如「公田」這一概念，我相信是有其事實存在的歷史根據；但它不如儒家經師們所稱的那樣，把土地九百畝劃成井字形而作為一個單位，而「公田」百畝在中央。其實把土地分成九塊而公田居一的說法，我們應該這樣來看：九是一種未知數，但表多數之多數，「公田居一」者即是在無數小塊土地劃給各家族耕種而外，尚有一塊公共的土地歸大家耕作，將勞動所得物獻給氏族公社。至於「受田於公」，那是因為那時土地所有權尚屬氏族共有之故，各家族需要耕種土地，必須向氏族公社去領取，此一制度，在氏族共同體中是不存在的，但這也是由於適應生產力發展的需要。至於若何休所云：「上田一歲一墾，中田二歲一墾，下田三歲一墾，肥饒不得獨樂，磽确不得獨苦，故三歲一換土易居。」的換耕辦法，也是有他的真理性存在，在下面幾段文字中我們大略地可見到一些真相。

關於土地的定期重行分配，以及共同體公共領有地的存在，恩格斯在其名著「家族私有財產，及國家的起源」一書中曾有論及，他說：

「在塔西佗當時，日耳曼人是否已將耕地作最終的分配。……事實的確定有如下列的情形！差不多一切民族之



耕地是由氏族以後又由共產主義的家族團體共同耕作的——這是凱撒在蘇埃比 (Suebi) 人間所見到的習慣；當作這種習慣的結果，土地要定期的重行分配；又這種耕地之定期重行分配，在日耳曼直至今日尚在保存——有了這種證據，我們就無用再就此事費詞了。在一百五十年間，從共同的土地耕作——有如凱撒就蘇埃比人所明白記述的——過渡到把土地每年重行分配的個別耕作——有如塔西佗就日耳曼人所見到的——實足以稱為充分的進步了。在這樣一個短促的時間，而且沒有何等的外界干涉，要由這一階段更過渡到土地之完全私有，實有絕對不可能的意味含在裏邊。因此我祇能從塔西佗讀他所記述的這些話：他們每年改變（或重行劃分）耕地，另有充分的地留作公共使用。這是土地耕作與土地占有的階段，正與日耳曼人當時的民族適相符合的。」（家族私有財產及國家之起源頁新生命李譯本 225—226）

在同書中他又說：

「是以日耳曼人當羅馬時代所占領土上及後來從羅馬上所奪取的領土上之移住，當不是由村落而成，而由包括許多世代的大家族共同體而成，這一大家族耕種足夠的土地，又和他們的鄰居共同利用四周的荒地。如果情形確是如此的，那麼塔西佗論及耕地改變的一節，實際上當具有農業的意義，即共同體每年耕種一塊不同的土地，上年的耕地不復耕用，或竟全然歸于荒蕪。因為人口稀少，所留有的廢地當有很多，即不必為土地占有而發生一切爭論。然至數世紀之後，屬共同體的人口增多，以致共同耕作不能與當時的生產狀態相容，於是家族共同體就被崩壞。以前共有的耕地及草地，就用一般知道的方法，分配給如今業已成就的各別的家族。這種農地的分配當初是定期的，後來是永久的；而森林草原及沼地依然是共有的財產。」（——家族私有財產及國家之起源頁 227—228 新生命李譯本）

另外他在反杜林論又說：

「從印度到愛爾蘭，絕大面積的土地的耕種最初就是由這種氏族和鄉村公社來進行的，在工作上，或是以公社力量共同耕種，或是把耕地分作各個小塊，由公社分配給各家，在某個時期內耕種，森林或牧場總是由大家公用的。」（反杜林論吳譯本華耕堂版頁222）

對於共同體之公田的存在，Y·克利莎夫斯基在氏族社會之生產的發展一文中，有着很好的例證，他說是比較地明顯：

「在墨西哥灣底印第安人中，大家族底各個分配地，彼此得清楚地區劃着。在那里「各分配地和其它分配地用一塊草地和標本或其它東西區劃着。」但在那兒，一個村落底所有分配地亦環以共同的垣，村底所有居民普通不僥同時開始勞作，而且耕作大家族底分配地之外，還要耕作沒有分開的共同地。耕作的土地為全村底共有財產。特別耕作各個地面的大家族，對於那個地面有若干優先權。但它要立刻決定這個地面的停止與否。各大家族不能把自己所耕作的分配地出賣或讓與他人。」（波克羅夫斯基主編世界原始社會史三編一章辛壘譯本239—240）

保羅·拉發格在財產之起源與進化一書中，更採集了若干現存的資料，在說財產的幾種發展形態，內中有不少事實是足以與井田傳說相參證的，除說明確有公田之外，更有類似受田、公田、什一稅制的存在，他說：

「加勒（Galles——即今英吉利之威爾士）在九世紀所編的法律，規定每一家領受二畝土地歸個人耕種，但另有一塊土地由公共耕種。」

由分配時抽出而歸公的土地，其所有的收穫，本來是要分配給村落各家的，但有時却支付公共的費用。高姆（Gomme）在其所著「共有村落」（Village Community）里面，敘述一個愛爾蘭的墨堤（neath）公領地，其公共土地的收穫，是用以繳納什一稅和直接間接稅的；在印度的某些村莊內，是用以支付吏員（斂工，

神甫，教員等）共同體一切成員服務者底薪金的。伊利亞特（*Iliade*）與奧德賽（*Odysee*）亦記着，在希臘有一種祭田——*temenos*，與在祕魯一樣，專供地方神和軍事首領——*Basibus*之用。」（上揭書辛壘楊譯本頁81）

這種制度大約還是比較原始的，相當於家族共同體出現的初時，往後公田之類正如便隨分工和生產個人化的加強，私有的因子慢慢長大，隨即公田等也歸于廢止。

在另一些地方，他又說：

「當祕魯被征服的時候，其居民已經進入於家族集產的階段：土地，已不是公共耕種公共佔有，而是歲歲分配於居住村落中的各個家族；不過其中大約有三分之二，是被保留下來專為他們的太陽神並宰制種族之神印加斯（*Incas*）之用的。」（上揭書頁68）

這種制度，在近代世界某些角落里尙有其遺制的存在，不過它已經不是完全與原來的一樣，恩格斯在「家族，私有財產及國家起源」中又會說到這種遺跡，他說蘇格蘭也曾有此制：

「在英吉利人侵入以前的前數世紀，至遲也當在十一世紀所制定的古代威爾斯法律，雖然祇能算是例外的當作以前一般的習慣之遺物，但依然能說明全村落之共同耕作。每一家族有供自己專用五英畝（*ingo*）地；此外另有一定的土地，須共同耕作，收穫物則分配於各家族。」（前揭書頁210）

在同書中，他又說：

「朗得爾（*Rundales*）的農民，即以前屬於氏族所共有而後被英吉利的征服者所掠奪的土地之各個佃農，對於各自小塊土地須納租金。但他們全體把土地合併，按照地位及土性為之分配。此等小塊土地，在且耳曼的莫瑟爾（*mosel*）河地方稱為「格完納」（*Gewanne*），是由共同耕作，而將收穫物平均分配的。沼地及牧場

皆公共使用。五十年以前，新的劃分依然時時舉行，有時每年舉行。」（前揭書頁23）

這種制度之發生原因，也是生產個人化的結果，在氏族共同體中，土地既為公社所有，耕作又採原始協業的形式，劃歸家族的耕地和共同耕作地之存在均無此必要，莫爾甘氏在古代社會里說到最初土地所有形式之時，祇說屬氏族公有的土地區劃是有的，但未言及公領地。因為農業的採用，即成為土地分割的根據，然而在當初土地為氏族公社共有，耕作採協業形式之下，此種公領地實無必要。莫氏原書中有云：

「克拉微嘿洛說道：『所謂 *Attepetalli* (*Attepetli* 就是部落的意思) 土地，(這種土地是都市與村落共有的。) 通常區分為與都之區域恰同數的若干部分，各區域領有牠自己的部分，保持劃然區分的形態，而且對於其他部分是全然獨立的。此等土地，不論在任何情狀之下，不能有割讓的行為。』每一個這樣領有土地團體，依我看來，大約就是氏族的組織，此等氏族之地方的存在，實可說是他們的社會體制之必然的結果。克拉微嘿洛每每把區域用以代替團體，實則劃分區域的，就是這種團體，共同領有土地的，也就是這種團體。」

結合各團體的同族關係，克拉微嘿洛並沒有言及，但是厄累刺會補述過了。現在把厄累刺的話，節錄在下面：「彼處有年長親（即世襲酋長）的其他領主，此等領主之所領有的土地財產，概屬於一苗裔（即氏族）每一苗裔，必須棲息於一區域內，當新西班牙（*New Spain*）開始移居的常時，此等土地，分配於數個區域，各苗裔領有自己的土地，一直繼續以至於今日，此等土地，絕不屬於任何特殊之個人，但為全體所有。縱令土地所有者，能够把土地傳給他的兒子和嗣子，但是出賣土地是不許可的。如果某一家不幸而絕滅，其所有土地，仍然要授予最近的親族，不能讓與其他的人，這個承受土地的親族，管理同一之區域與同一之苗裔。」（莫爾甘：古代社會上冊，張揚譯崑崙版頁330-331）

但是他在同書中在別一方面論及土地所有的形式之時，他把土地所有權形式的發展概念，很清楚的敘述如下：

「土地之最古的所有，便是爲部族所共有；自從土地耕作開始以後，部族的土地之一部分，便分給於氏族之間，每一個氏族，都各自共有其土地之一部分；隨時間之進展，又將土地分給個人，這種分與，最後便成爲各別的個人之所有。不耕的土地及荒涼的土地，依然殘留爲氏族部族氏族之所共有財產。」（楊東莖張栗原譯 嶼崙版下冊頁514-516）

Y·克利莎夫斯基在「氏族社會之生產的發展」一文中引論加拿大地方印地安人的耕作方式，描繪着一幅原始協業的耕作形式，由此可見在氏族共同體的勞動生產方式是有異於家族的農業共同體的：

「美洲印第安人底生活之有名的觀察者拉富志說道：「加拿大等地方底村落之全體居民，爲着租什的農業勞動結合爲一個團體。他們隨他們底耕地所存在之土地底不同，形成各種大小集團，而相互地幫助，一面從一個耕地移到另一個耕地。這件事非常容易而且急速地進行，耕地無論爲全部一塊的地面，他們之間不致因此引起境界之爭。所有的人都明瞭地知道境界。」（世界原始社會史頁239）

由氏族共同體轉變到家族共同體的轉化；由原始協業之破壞，生產個人化加強，分工趨於精密，生產單位乃從較大的單位，轉到較小的單位，於是土地劃分小單位使用與某些公有地區劃乃成爲必要，莫爾甘說：

「……個人財產之巨量增加，在這個時期，業已發生了。并且又明示：個人對於土地之關係，也發生了某種變化。不用說，地域的領有，依舊是爲部族所共有；但是土地之一部分，爲得要支持政府，便被分割了，其他一部分，又爲宗教上的使用而被分割。其他較重要的一部分，質言之，即成爲人民之生活上的源泉的一部分則分割與數個氏族之間，或者分割與居住在同一部落的人們之共同團體之間。」（古代社會下冊頁506-507）

其實這種較小的生產單位也就是家族，這組合就是家族共同體，Y·克利莎夫斯基也說：

「爲向利用休閒地的農業制度移行之結果的定住性底強化，使原始的氏族共同體漸次崩潰。還在自己底機

構中，已至算出數百，有時竟至數千人。若將作為技術發達之結果而愈益增大的勞動個人化加以考察，立刻可以知普通的生產集團必定是比共同體全體更小的。實際上，氏族共同體已崩潰於由幾個大家族或團體的勞動的結合的家族共同體中。」（世界原始社會史頁238）

關於所謂廬舍的問題，在家族農業共同體中也有所謂共同長屋，但是它不一定在田中央，但他是共同體共有田以外的建築物，這正像「公田」之不一定存在於各家族領有的土地之中央一樣，莫爾甘在古代社會也曾說到這種共同長屋，其有云：

「……但是，個人具有土地或家屋，而認為是自己的權利，並且由買賣關係，以轉移他人，以及以土地世襲的方式而過渡，像這樣的制度，不僅在這個時期沒有設定，而且也是屬於不可能的事體。他們的土地，為氏族或為許多人民的共同團體所共有的這一方式，他們住居於共同長屋，以及他們居住這種家屋的人們之為具有親族關係的家族成員，凡此，都是使土地或家屋之個人的所有成爲不可能的東西。屬於這樣的家屋的買賣權利以及將這樣的土地或家屋轉移他人之權利，都是破壞他們的生活方式的東西。」

關於所有權，我們一定要想定：這是屬於個人或家族的東西；所以除掉在氏族之內，在當時不能將所有權讓渡，並且在所有者死亡時，這種所有權便爲氏族的承繼者所承繼。共同長屋及土地共有，便明示這乃是反對個人的所有的一種生活方式。」（上揭書下冊頁506—507）

而何休所謂「因井田以爲市，俗語曰市井。」這其實也是附會了傳說，古時共同體和共同體之間，有着一種界林和界地。彼此不相屬，而是一種給公共狩獵的無主地帶，往後剩餘增加，商業發達，這種地帶便變成原始的市場，這並不是共同體的公領地，於此我在「論封國」里也有論及。保羅拉法格說：

「開初，原是爲預防侵入而設置的無主地帶，後來變成市場，成爲鄰近各種族在那里相聚而交換其消費底剩

餘品的場所。」（財產之起源與進化，辛藝揚譯本頁75）

何休把這種無主的地帶——氏族公社間的界林和界地，和氏族公領地混淆了起來，「公」雖是一樣的「公」，但性質上絕不相同。

至若何休所云「種穀不得種一穀，以防災害」的換耕制和周禮所稱的休耕制（不易，一易，再易），在保羅·拉發格的財產之起源及發展中也有着這樣的一段引證十八世紀英國集產村落的遺制，也足以爲我們參證的：

「耕種制度，通常是三田法的，有時是四田法的輪耕制。村落一切可耕之土地，分成平均的三部分，輪流播種，如第一部分種冬糧（小麥、麥、燕麥），則第三部分種夏糧（大麥，藍麥，大豆等）；到第三年，它們便是休耕的。」（上揭書頁100—101）

所謂「父老」等傳說，大約就是相當於家族共同體中的家長，他是由共同體所推舉，何休所云：「選其耆老有高德者，名曰父老。」這也許就從此類傳說中得來，然後把它塗抹一下，使之適合於儒家的思想體系。這種家長，恩格斯舉了南斯拉夫撒多格一處地方尚有遺存的家族共同體組織，這裏邊便有這種家長，他說：

「南斯拉夫的撒多格（Nadruga）供給此種家族共同體今尚存在的最好實例。牠包括一父所生的幾代子孫以及他們的妻，他們一起住在一處田地上，共同耕地，由共同的貯藏中以衣食，且共同的占有收穫的盈餘。這共同體由家長（Domacin）管理，他對外有代表團體之權，故得出賣細微的物品，掌管出納，並對出納及通常的事務經營雖有責任。他由大家選出，却不一定是最年長者。」（家族私有財產及國家之起源頁88）

家族財產，既不屬於家長，也不屬於個人，而是屬於家族全體，一個家族成員能够控告管理財產不善的家長，因爲是求家族之發達與擴大，傳至無數世代。

據拉發格所言家長雖是選舉，但權限極大，他說：

「家長，有時是選舉的，管理產業；他應很好地施行土地耕種，整理房屋，注意集合家族各個成員底需要，他應該使他傳與後的財產亦如他承繼於其先輩時那樣的繁榮。爲要完成這些責任，他便掌握專着制的強權；他是立法者，裁判官兼執刑者。」（財產之起源與進化頁115）

至於「里正」，很類似拉氏所云家族集產制的村落共同體里邊的村長之類，拉氏有云：

「村長，是按照他的才幹知識管理的能力與驅邪除魔等幻術的了解等等而被選舉出來的，他是共同體財產的代理人。只有他，才有與外人交易之權，才有出賣農產畜羣底剩餘產品以及購買本村所沒有的東西的權利。」

」（上揭書頁117）

這種人往後由代理者而變成原始的商人高利貸者。

往後隨着生產力進步，（主要的是勞動組合的分工趨於精密，生產個人化愈益加強，）與原有的生產關係及私有權形式相衝突；（生產個人化致使出現了分配個人化的要求，而此者即屬私有財產的萌芽。）結果使家族共同體由自己這一內在矛盾而向自己之對立物相推移。而交換的發生更使剩餘成爲必要，人剝削人也在此時出現，私有財產之確立也愈加需要，此時，土地制度固然從所有權屬共同體而變成事實上爲家族所有，而家族之中生產個人化之加強，因之分配個人化也得以達到此一願望，隨分配個人化的發展個人私有也因之形成。

個人私有發生以後，商業自當更趨繁榮，通過交換使某種積累形成，財富的積累引起了部族間戰爭？戰爭又爲獲得奴隸的源泉，復因這時奴隸亦得作爲商品來賣買，以強令作爲剩餘生產的主要創造者，土地的需要也增加；某些本來共同體中的公僕，也由管理變爲佔有，僕人變爲主人，他們利用其地位，大量買進奴隸和土地。但另一方面某些家族則因爲商業高利貸的腐蝕，使他們必須出賣土地，於是土地兼併就此發生，氏族中各家族非但有了貧富之差，且有負債而整個淪爲奴隸而原有的土地分割便破壞了。由此。家族共同體便緣私有財產發生而失其原來的性質



，在我國，便通過了「進貢制」的關係被保留下來，發展成特殊的奴隸制之剝削機體（詳見「論貢制」）我們傳說中的一井田」的區劃也從此分解。

馬克思對共同體之向階級社會的轉化，他有這樣一段明確又簡括的話：「公社在自己本身的腹內帶着挖壞它的因素。地產的私有，已侵入於它的內部，如房屋及其農業用屋，而且房屋變成一個準備侵犯公共土地的堡壘。……但是最重要的，還是零散的經營——私人佔有的源泉。它是集中流動產如牲畜，貨幣，甚至奴隸或農奴的地方。」

「農村公社是社會初步形成的末一階段，同時它也是達至第二步的形成的過渡階段，即由以公產為基礎的社會走向以私產為基礎的社會的過渡階段。顯然，第二步的形成，包括着好多的社會，如奴隸制與農奴制。」

（轉引自拉奧二氏第八版政治經濟學教程商務譯本頁30—31）

Y·克利莎夫斯基對此有着幾段詳細的說明敘述了這發展過程，他說：

「美拉尼西亞底土地關係與此不同。在那里因土地狹小有比較早產生集團的農業之必要，規約着嚴格限制各生產集團於一定的地方之輪作法底出現。因此這里比較早就已在使用鶴嘴鋤的農業階段中，出現了各大家族底世襲的土地。……這種習慣，第一說明生產過程個人化已達到能夠個人耕作；第二說明以此為基礎在集團的土地所有權中開始出現例外。……在愈益成長的生產個人化之下，在私有制度漸次的分出之下，大家族和家族共同體崩潰於一夫一妻的小家族中了。而大家族對於共同體的土地之一定的「分配地」底優先使用權，如各處以這些「分配地」為大家族世襲的所有地那樣，各人對於大家族共同體底土地之一定部分的個人所有權，漸次將這些土地轉化為他們底私有財產了。」（世界原始社會史頁240）

「依血緣意識而結合的氏族共同體，為只依鄰居的領土的關係而結合的農業共同體所代替了。但這一過程期間還保存着更古代共同體底碎片和各種要素。所以比較長的期間，由全村集團地耕作，此後的放牧，放充各

種公共之需——例如充軍隊的給養，共同的筵席，酋長的倉庫。隨着時間之演進，這些已漸漸轉化為自己底對立物。共有地——原始共產主義的碎片，因此而成為富裕的酋長榨取全共同體的手段之一了。」（上揭書頁242）

「各農業者可以不將收穫交存於家族底共同倉庫中，而將由自己底努力所耕作而分配得到的收穫，賣給共同體底任何人。一旦收在倉庫里，就失掉對於自己底收穫之一切權利；因為這種收穫，已變成全家族底財產。這種習慣，表明從原始的耕地底收穫之共產主義的分配，到對於個人的農業勞動底生產物之私自佔有的過渡的瞬間，所以頗饒興味在農村共同體中，「各人以自己底計劃耕作分配給自己的土地，收穫就作為自己的財產而佔有。」（馬克思）」（世界原始社會史三編一章辛壘譯本頁245）

農村共同體中民族共同體之最顯著而賦有生活力的遺制，是集團的土地所有。不過遲早在生產過程之積聚的個人化影響下，它最先為土地私有所驅逐。農村共同體底二重性，成為它底崩潰之種子了。最初，住宅周圍底菜園變為私有財產。「耕地雖然是共有，但各農夫因以自己底計劃去耕作分配給自己的土地，在農村共同體底各成員之間定期交替。」（馬克思）但此後漸次產生最後的分配，耕地遂成為私有財產。所以農村共同體變成了「耕地成為私有財產，但山林，荒野，牧場等還依然是共有」（馬克思）之「第二義的機構之共同體。農村共同體是從植基於共有的社會向植基於私有的社會之過渡的階段。」為「太古的組織之最後階段。」（世界原始社會史辛壘譯本頁243）

「我們若理解一個共同體底成員間的商業之發生，雖是意指原始共產主義關係之一定的破壞，然而當外部交通之際，共同體作為統一的經濟全體出現了，那末，不致引起絲毫奇異感吧。共同體內部底交換，為着它底出現需要兩個確實的條件：第一，是在各家族或個人之某種形態上的階級分化；第二，是所產生的共同體內部

某種程度之分業底發達。」（世界原始社會史248頁）

「恩格斯說：「商品形態和貨幣，侵入為直接生產而結合的共同體的內部經濟之中，相互地截斷共同體底聯繫，將共同體底成員化為個別的私有生產的集團。」交換的出現，一方面是原始共產主義的各種關係之某種程度的崩潰底結果，另一方面一端發生了交換，遂成為原始共產主義消滅的一個原因。」（上揭書頁253）最後我們可以拿恩格斯論及商業如何地破壞共同體的一段話來作結論：

「農村公社的產品，愈是採取商品的形式，就是說，產品中為生產者自己消費的部分愈小，用來交換的部分愈大，在鄉村公社內部，交換關係愈是寬廣地代替原始的自然形成的分工——那末鄉村公社內各社員的財產情形，也愈是不平均，舊的農村公社的土地領有制，也愈深刻地被破壞，鄉村公社也愈迅速地遇到自己的毀滅，而轉成小農組成的農村。」（反杜林論吳譯本筆耕堂版頁201）

從上面的一些文字中與井田問題相參證，我以為井田制是確當於家族共同體形成發展乃至滅亡的這一過程，所以有公田約井田制，當作此謂。在家族共同體之前的社會構成對農業經營是採取原始協作的形式，土地完全歸於血緣相結合的氏族共同體所有，根本不需公田之類的存在；至於往後勞動分工趨於精密，生產個人化加強，公田之存在也無必需，因為公田儘可分割給家族所有，至一定時期交納一定的收穫與共同體，因此公田也被分割而不存在了，此者相當於韓詩外傳，公羊解詁的說法；最後由生產個人化到分配個人化的實施，私有財產因而發生，土地也得買賣，此種家族共同體時代土地的分劃乃宣告破壞。

周禮所說的二種制度，即一為休耕制，如大司徒，小司徒所載為不易之地一易之地再易之地投田不同；一為溝洫制，如遂人匠人所載。休耕制為農業初發現時，生產水準相當低落，在原始協業的形式下共同耕作，對土地的處理，是行休耕制的，方法是今年耕過的土地，收穫後將遺下草料焚燒，使灰土以為養料，明年乃至後二年不耕作，

以保護土壤之法。這制度在家族共同體時期，也尙還保留着，像上引拉發格論及英國十八世紀村落集產制遺跡中所說的那樣（見上）。

溝洫制呢，乃是東方共同體（公社）公共經營的水利灌溉事業的組織。但是溝洫的分劃，決不似周禮所載一樣整齊，周禮所云顯係僞作。然而作爲水利灌溉事業的溝洫制，一般地在共同體中是存在的，馬恩提到東方共同體時，也每每關聯到灌溉事業，雖然這些都已是殘跡而已。

在東方國家，共同體和灌溉制度幾乎是不能分離開來的，恩格思在反杜林論論到東方灌溉制的重要，頗可給我們借鑑：

「波斯和印度的專制帝王，興亡起伏，不知多少次，他們始終都不忘他們最首要的責任——就是注意江河流域底灌溉工程，沒有這種灌溉工程，就不能在這些國家里從事農業。」（可參閱中文筆耕堂版吳譯本頁2288—2289）

此外恩氏又論及東方的灌溉制度道：

「這裏的農業，主要的是建立在人工灌溉底基礎上的，而這種灌溉却已經是村社（按即農業共同體），地方當局或中央政府的事情……這種人工灌溉法，只要水道一壞，便立刻停止作用……」（恩格思給轉引自馬恩論中國頁十九馬克斯的信一八五三年六月六日）

馬克斯也這樣說：

「氣候和土壤條件，特別是廣闊的沙漠地帶，由撒哈拉經過阿剌伯，波斯，印度及蒙古綿延到亞洲高原——這些情形，會使利用水道及水利工程來實行人工灌溉的辦法成爲東方農業的基礎。在埃及和印度利用河水氾濫來灌溉田地，在美索不達米亞，波斯及其他國家也是一樣，利用河水高漲來溉滿人工水道。人們需要節省

水份和共同水源……」（馬克斯：英國在印度的統治轉引馬恩論中國頁二十）  
馬氏更具體地論列到印度公社中有這種水利部分：

「這種共同社會形態（按即共同體），在印度，是隨地方不同的。在單純的形態上，土地是共同耕作的，生產物則在社會成員之間分配。……在這個從事同種工作的大眾之外，我們還可以發現……有一個運水員，他爲灌溉的目的，從公共貯水池，把水分配到各處……」（資本論第一卷郭王譯本第二八七頁）

上論雖指出了灌溉在東方的重要，但所論的是印度等國，而且又是共同體存在的遺跡，雖然這些仍是可以給我們參考，因爲馬恩對中國在當時還是比較不熟悉的。但恩氏又一般的論及原始共同體和灌溉的關係道：

「在這樣的社會中，最初就存在着共同利益，他們不得不將保護此種利益的責任，在共同監責之下，加到某些人身上。這些責任，有如：解決爭端，制止個人方面之違犯規律；看守水源，特別是在炎熱的國家裏。……」（反杜林論吳譯本筆耕堂版頁227）

然而，莫爾甘在古代社會裏確實也論及原始共同體中的灌溉事業，他這樣說：

他們（阿茲忒克部族）具有認清地利的敏捷的力量，所以他們敷設堤道和水堤，將他們自己部落之周圍，圍繞以非常廣大的人工池，這種工事。他們終於完成了。從上面所說的池水所流出的水對於灌溉，是十分便利的，此外如迪斯魯湖的水準線，在當時比較現今還要高許多，所以當這種工事全部完成的時候，他們所佔有的地位之安全，這非住在墨西哥峽谷之任何部族所可比擬。（古代社會峴崙版上冊頁三二三）

但當家族共同體破壞以後，原有的土地劃分自然不存在了，然而灌溉制度的依然需要的，更由進貢制的關係，共同體變質地保留下來，組成一種與古文家傳說近似的田制，但是這已經是一種剝削的機體了，在這裏，溝洫制還是存在，存在到很久很久，甚至變換了固有面目，一直保留到後世，但它和原來農業共同體的關係，簡直是稀薄得

不大容易分辨出來的了。所以說不定記載溝洫制而與井田無關的一段途人的文獻，內中真會含有殷周田制影子。這問題可以在「論貢制」一章中詳論。

我對井田制的了解就是這麼雜亂的一點。我說，歷來有關井田的記載，都不可靠而都有可靠的素材在內，若要把井田制認真地作為社會史上的問題來討論，還得要做一番剝筍的工作，我這里只是一個開始。

一句話，我了解的井田制是相當於家族共同體確立到私有財產起源的這一歷史過程，它不是殷周的田制，它是存在於殷周以前。

所以真正在實行所謂「井田制」的時候，到沒有所謂「井田」這一概念；而井田者也，却是儒家（最初是孟子）附會了一部分前時代的田制，（可能的再加殷周進貢制下有所謂「夫」和「井」——「田」的田制單位）再把這些制度更改了一下，創立出「井田」的名目。

如有人懷疑殷，周以前農業生產水準已否到達這一程度（如郭沫若先生），那末我可負責回答：不必說西周，就是殷代就已是到達大規模田野農業的階段，非但必需品生產已極豐富，就是剩餘生產品用作奢侈的消耗物如酒之類也是大規模製造（註八），所以祇要看清主要的和從屬的經濟關係，殷代絕對是農業生產已達到極盛的時代，殷以前早有農業存在可能，我們決計不可相信祇根據幾片甲骨中所載用牲之多來斷定當時社會經濟以畜牧為主，因為社會經濟之向前發展的結果，使一般經濟水準皆得提高，就牧業屠宰業而論，如按美國表冊數字和卜辭相比，自然要比殷代高出萬倍，但是我們能說美國現社會的經濟組織是以畜牧為主的嗎？

在仰韶土器物中有如耨如鋤的石器，彩色陶片更上有着發現稻米的花紋，這也是事實，（註九）如果不會沒有農業，為什麼偏要濫空畫這花紋呢？仰韶期遺物也許有人會懷疑是邊疆落後種族的遺物，因之將其年代估計極晚，（註十）但繼以山東城子崖「龍山文化」里陶又出現了，斷定是上接「小屯文化」（殷商文化）的。而不久又在

陽安小屯後又發現「小屯」「龍山」「仰韶」三種依層次堆積的遺物，（註十一）因此我們更可證明三種文化雖不是一線相承的，但「仰韶文化」最早期必早過「龍山文化」，「龍山文化」則無疑早過「小屯文化」，而彼此也不銜接，中間尚有一段極長的時期，也決不是短短幾百年的。仰韶期既有原始農業的存在，爲什麼前於殷，周（直至推而可說到「夏」）的時代不可有農業呢，所以沒有問題農業共同體在殷以前就確立，而到殷時却祇是社會經濟樣式中的一個被保留着的成分罷了。

末了，想對以往把井田制當爲社會史上之問題來研究的諸前輩學人們來一個不敢說是批判的檢討：但是不想長篇累牘地去論述他們的戰績，反正論爭的文獻尚在，讀者可以自己去找，在此不過是作爲已往對井田制當作社會史問題來研究的一種成果，有一個簡單的介紹，也許會給讀者方便些的。

最初井田制論是由胡適先生和胡漢民，廖仲愷，朱執信三先生間引起的，原因爲的胡適先生根本否認井田制的存在，而引起胡漢民先生的反駁。雙方戰士的武器，胡適先生還是美國製造的老牌實驗主義；以唯物史觀論點來論列井田的到是胡，廖，朱三先生。

但是這場混戰是無結果而終止，因爲胡，廖，朱三先生既承認井田制是一種原始公產社會時代的田制，但又過分相信孟子和春秋「初稅畝」三字的記載，而當時理論水準又遠不如目前的水平，所以當胡適先生祭起實驗主義的法寶來時，當場指出這是僞作，那是膺品，所有記載均不可靠之時，胡，廖，朱三先生不得不用模糊的數目概念來答覆，結果越弄越糊塗，無非勝不過胡適先生，至多也只打了平手。

至若牽涉而參戰的尚有季融五先生，手持戴克思社會通詮，引爲神兵，也不找對方主力，把刀花亂舞一陣，終於不能有致敵死命的戰果；呂思勉先生也從舊典籍中打了幾個圈子，想找幾面抵擋胡適先生的盾牌，但仍舊找出幾個稻草紮成的箭靶，這二先生不論武器新舊但想維持舊說的用意則相同，但其本身祇見還是論爭的邊釁而已。

此外尚有劉大鈞先生的中國古代田制研究，以後更有羅竹秋先生的中國古代土地制度的研究，但是這祇不過是論戰的餘波而已。凡上述諸文均見柯金中國社會附錄。

以新歷史方法論武器首先殺上新史壇的，當推郭沫若先生，但郭沫若先生却有着實驗主義的血液，所以他的方法論體系還是比較不頂健全的。對於井田制，郭先生查了查周金，一看找不到與井田制有關的記載來，因此也不管井田是否存在西周以外的一種土地制度，便立刻斷定說「古無井田制」，這種氣派，到着實是得到了胡適先生之遺緒的。

往後，肯定井田制的，有蘇聯著名地理唯物論者柯金，其代表作為大著中國古代社會（原名井田論）他是一水的理論家「馬扎爾的高足，這意見也可算他們師徒二人的高見，其內容則附會一切中國典籍所載的井田制到所謂「亞細亞社會」他自己的「概念」中去，結果用了不確實的材料創造出「不正確」的理論來，這也真堪稱絕。

此外，肯定井田制存在的，尚有呂振羽先生，其意見可以殷周時代的中國社會為代表。呂振羽先生是「確認」西周是「初期封建社會」的，但是很可惜缺少了與之適合的經濟制度。於是到處找莊園經濟，終於給他想到了井田制，於是便要乞靈於井田制了。呂振羽先生一向是精勤著稱的，這一回却偷了懶，引徵文祇是從陶希聖教授中國政治史里轉引了幾條，再附會上一條易井卦，一條金文，一條國語為證，算是證據確實，以為西周真有井田制了。但是很可惜的一條易卦。一條金文中的井字是否作井田來解釋、最好還是再行考慮考慮的為上；而一條國語齊語彷彿標點有誤，益加成了問題，因為如以上下文參照呂先生的斷句法非但要「不聯貫」，而且有解不通之處，所以在這一句上，我到還是主張守舊一點的。但是退一萬步就是單憑上面三條證據，恐怕還是不夠的，所以我到真是有些代呂先生的「莊園經濟說」在惴惴和歉抱着了。

其他尚有羅祖同先生，他在中國封建社會一書里也提起這問題，他也是把這問題擱在封建社會里？（註十二）



其說法似稍覺比季融五先生清通一點；但還是怕經不了否定論者的攻襲。

馬乘風先生在大著中國經濟史中的意見比較近似一些，但是太是簡括，接觸到問題中心的却祇有幾句話。

但是新的研究途徑是正在開闢，我想往後有待於致力於社會史研究者的加工努力，進步自在意中。

各家檢討限於篇幅，祇好草草結束，上論是否有當，有待來哲。

## 附 註

(一) 在第一次井田論戰中胡漢民，廖仲愷，朱執信三先生便以爲「初稅畝」三字爲井田制破壞最好的證據，見柯金中國古代社會附錄一

(二) 見郭著金文叢攷頁六十二—六十四周官質疑司卜冢司徒條

(三) 德意志意識形態：「在每個時代中支配階級之思想便是支配着的思想，即是這個階級，是社會之支配的物質的勢力者，同時是社會之支配的精神的勢力。」(言行郭譯本頁九〇)

(四) 郭沫若先生金文叢攷周官質疑攷覈周官之異同，雖然發現周禮不少謬誤，但有很多名目亦爲金文所具，但往往纏和混淆，但亦並不完全意爲的。

(五) 詳見觀堂集林卷九史林一股卜辭中所見先公先王考王亥條

(六) 所謂旁轉，是從一個陰聲韻轉到另一個近似的陰聲韻，或從一個陽聲韻轉到另一個近似的陽聲韻之謂。依章氏成均圖相轉是不妥的，因爲我們不知音值，如何得知某部與某部相近；但根本否定旁轉存在，也是不對的。

(七) 井田均曠陵阜陸瑾對稱，可知井田與陵阜爲兩組同義字無疑，高平注爲後起之義。

(八) 世傳殷人尙飲，書微子有「我用沉酗於酒」。方輿醜於酒之語。詩大雅蕩之什有「昏泆靡商，不

不涵爾以酒，不饒從式，靡明靡晦，式號式呼，俾晝作夜。」之語，書酒誥有「辜在商邑越殷……庶羣自酒，醴聞在上。」「殷之迪諸臣惟工，乃涵於酒。」之語，書無逸有「殷王紂之迷亂，酗於酒德。」之語，可見殷人對酒嗜好之程度，甲文有關酒的記載至多，而且安陽數次發掘得酒器亦極多，據王國維先生所云：「殷虛卜辭紀祀祭所用之壺，自六百以至百。其多如此。」（觀堂集林藝林一密韻樓印卷一與林告卿博士論洛誥書）由此可知當時釀酒之盛，但大規模釀酒無農業發達為前提是不可能的。

（九）見地質叢報第五號第一冊頁一七

（十）安特生單憑各地陶中同異相互參證推測其年代是不確當的，因為製陶為根據一定經濟階級所發展的文化之一，各民族經濟文化水準並不同一基礎上，進程亦有先後，絕不能憑陶片相同即斷為同時期者，者安特生以沙井期之銅器同於西伯利亞斯西安（Soythian）所發掘的，因此便把沙井期推晚一千年，這完全是胡鬧，陳恭祿先生在中國史第一冊頁九七亦有非難，可參閱。

（十一）詳見慶祝蔡元培先生六十五歲論文集梁永先生小屯龍山與仰韶一文。

（十二）詳見中國封建社會第三章封建社會土地制度頁一一九——一三七

（十三）中國經濟史上冊頁八一

# 論歷史與自由（續完）

By H. Selssam  
思汗譯

## 九 論理學，抽象的與具體的

人類意識的起源與社會的運動底這些矛盾，引我們進入于這一問題，即，什麼是好的生活，怎樣可以獲得它，以及什麼是判斷正直與不當的標準。這一課題是傳統地關涉于倫理學的。當然，除了社會的倫理學之外，不可能有其他的倫理學。一個孤立的個人，一個在荒島上的魯濱遜·克魯沙（Robinson Crusoe），不能有任何倫理道德。他的行為，無所謂正直與不當。他可以保持他的生命，或是喪失它，但是稱前者為道德的，而後者為不道德的，却是多餘的。

關於倫理學的主要的事情，目前依然有一種基本的和不同的觀點。根據第一種觀點，它是正直與不當的道德原理的事情，即是被假定為管理我們的行為底某些方面的，而不是別的。這是目前存在着的最最陳舊的道德準則，十誠的觀點。它可以分為二部分，其一是告訴我們，對於上帝，什麼是要做的和不該做的，其一是跟其他人們的關係，指出什麼是我們應該和不該做的。由于我們業已檢討過對上帝的信仰，在這裏跟我們有關係的一點是，倫理學乃是作為某些原則，即是被假定為管理我們個人的行為底某些特徵的事情。人類的某些行動，從這一觀點看來，在它們的本身是善良的。它們之所以善良，是因為它們與事前建立的原則相符合的。不論這一原則是當作屬於神聖的，或是自然起源的，在目前是不重要的，其他的行動是邪惡的。這裏必須指出，在十誠中並沒有說明，為什麼某一特定的行動是善或是惡。明顯地，其中是有一個原因的，因為在一個部落社會中，正如十誠是為了這樣的一個部落

社會而形成了，某些行動是助成了部落的維持，而其他的行動却使該部落成爲脆弱，並危害了它的穩固。例如，假使小孩們不服從他們的父母們，或是人們將追求別人的妻子，或是垂涎他們的肉慾上的財產，那末，這一部落共同體的社會的穩固將遭到危機了。然而在道德規律的形成中，却並沒有提及到這一遠大的觀點或基礎，即，對於那些行動應該判斷爲善或惡。

直到今日，許多倫理學的體系是在同一形態中建立起來的。一種行動是正直的，另一種不正直的；一種是公正的，另一種不公正的；一種是誠實的，另一種不誠實的。但在這些體系中，並沒有說明什麼致使一種行動成爲正直或不正直的，公正或不公正的。這是時代的自由主義者大部分的實踐的基礎。一個純粹的與絕對的善良、正直、誠實的觀念，遮蔽了他們對於這些理想之作爲善良的，因爲它們服役于具體的社會的目的，以及這些理想的本身完成了任何人必須服役于它的目的之間的區別。自由主義者，例如，爲這樣的一個問題煩惱着，即暴力的運用是否永遠是正確的，或是勞工們實行罷工，從而佔有「不屬於他們的」財產底行動，是不是正直的。此外，由于混亂了手段與目的，這些人們因此要求着勞工階級根據了資產階級本身制定的準則，來進行它反抗資產階級的鬥爭，並且認爲他們的破壞它是超越了他們的遵守。今日，將倫理學理解爲單純地服從某些原則的事情，並且把這些原則看作抽象的與求久的真理，對於進步的推動乃是一種確定的阻礙。

自由主義者喜歡提出這一問題，即是否但求目的而不擇手段？他們並不理解這一問題的提出，本身假定着抽象的與一般的倫理的真理底存在，它是站在人類真正的具體需要之上的。這一問題是提錯了，因爲真正的問題並不在於是否但求目的而不擇所用的手段，而是在於什麼是真正地爲生活所祈求的目的。它引起了這一問題，即，什麼致使任何原則或準則成爲好的。假如某些準則是好的，單純在於和爲了它的本身（例如，一個人不該被剝奪他的財產，或是一切人們，在任何時候，必須有完全的自由去做他們認爲最好的），那末，人們應該犧牲一切他們真實的

社會的需要去遵守這些準則。但是假如什麼是好的，是從它去完成社會的需要的一點上來判斷（例如，一種經濟，它將消除失業，缺乏與戰爭），那末，好的標準是在於它去完成這一需要的成功。因此反動者與自由主義者們反對「但求目的，不擇手段」的辯難，乃是對於什麼是被追求的目的與什麼是致使任何事物成爲好的底一種不同意。馬克思主義者拒絕這些人們提供給他們的這一建議，即，但求目的而不擇手段。相反地，他們主張，唯一給予任何準則以一個目的底事物，乃是它完成去實現一種更好的生活的服役。他們同意于斯賓諾莎（Spinoza），認爲我們並不致力於或祈求任何事物，因爲我們相信它是好的，而是我們認爲某一事物是好的，正因爲我們希望或祈求它。簡言之，去說某「事物是好的，是說我們需要它，不論是在於它本身之作爲一種直接的滿足，或是作爲某些進一步的滿足底一種手段。因此不能滿足需要的事物，沒有一樣是好的，而那些去滿足社會的基本需要所必需的東西都是好的。這便是手段與目的之間的辯證法的關係，二者是不可分割的，在任何時候，每一個都成爲另一個的條件。一個近似的說明，在爲直接的要求，爲改善勞工階級的情況以及爲社會主義的鬥爭底關係中可以找到。這一手段與目的間的關係底辯證法的概念，是勞工階級在它的歷史的鬥爭中的倫理學。去批評它並不是布爾喬亞的倫理學，乃是忘記了目的底不同：保持資本主義社會與到達社會主義的區別。那些所謂自由主義者真正焦慮的事情，是在轉變的期間他們將償付的代價。整個辯論的大部分是關於道德規範的起源及其本質。

這，帶我們進入于倫理學的第二種觀點，即，倫理學是人類生活的整個問題。在這一意義上，沒有一樣事物是在倫理學之外的。人們共同生活在社會中，追求他們的需要和欲望的完成，首先追求滿足他們基本的需要，衣，食，住，然後是進一步的所謂較高的需要，娛樂，友誼與愛情，知識，藝術，他們的智能的充分發展——這組成了一種倫理的領域。從這一立場，倫理學並沒有特殊的範圍；它包括了人類生活與活動的每一方面。它是人類具體的請求一個良好的，較善的生活底道路與方法的研究。爲一觀點有一個優點超越了前一種與更傳統的看法，即，它在一般

的善良觀念下，把握了整個人類活動的每一方面。因此它是一種真正的人類倫理學。它的第二個優點是，它將我們追求着認為是善良的事物，以及去獲得它們所必需的方法聯結在一起了。在這一觀點下，沒有一樣事物能成爲好的，而同時也有無所謂好的。這所以是如此，正因爲不論何者被判斷爲好的，是知此地被判斷着，因爲它給予某些直接的利益；它滿足着人類某些需要，或是它使我們進入于一個較好的地位去滿足這一需要。在傳統的觀點下，某一事物是好的，因爲它是好的，而不正當的，因爲它是不正當的，遠離了人們追求的善良與目的。

## 十 自由，什麼不是自由

黑格爾曾經主張自由是人生的目標和社會進化的方向。雖然他沒有具體地分析這一概念，從而陷入于一個極大的錯誤，即支持普魯士國家反對當時的進步力量，但在他的見解中却還是有許多很好的和可取的地方。然而自由必須予以具體的闡明。最好的方法便是指出那些不是自由。

首先，自由並不是所謂上帝賦予的「自由意志」，由此而認爲一個人是可以不顧一切情形，環境的影響，動機——簡言之，不顧每一事物而任意地選擇或不選擇任何東西的。主張自由意志的人們，一般地承認世界上一切的事件都是被偶然決定的，祇除了個人的意志。他們幻想這是由于它可以脫離偶然的關係。自由的與絕對的意志，他們假定爲可以不受任何從這一方面或那一方面來的影響，而由本身作出一個結論。我們即使撇開這一教條底神學上的根源，也已經可以充分地指出它是不可能和不合理的。它想像意志是在我們之中的一種特殊的東西，它進行各種選擇，且在進行選擇時是一無理由的。但在事實上我們發現人們選擇，而他們的選擇乃是他們對面前的情形底反應，且爲他們的性格，觀念等所激發，而這些乃是他們過去的一切經驗所形成的。假如這不是這樣，社會將不能存在。我們不能訓練和教育人們，因爲訓練和教育對於他們的「自由」意志底選擇，是不生效果的。我們不能預測一個人

或一個集團從某時到另一時間的行動，因為這個行動並不是各種條件和過去的經驗底產物。此外，這個自由意志的觀點，通常是被應用為加罪于個人的罪行或一般反社會的行動底方法而代替了他的環境，從而避免去探求犯罪的社會的原因。真正的自由，我們將看到，並不在於這個想像的意志底不決定（*Not-determination of the will*），而是在事實上，被習慣，觀念，動機等，那些物質的和社會的環境底產物，假定了人類行動的決定。這裏正可以引用恩格斯在他的著作，反杜林論中對於這一題目的分析：

「黑格爾是第一個正確地去規定自由與必然間的相互關係的人。在他看來，自由乃是必然的理解。」必然祇是在未被理解的時候，是盲目的」。自由不是在於想像中的對於自然法則的獨立，而是在於認識這些法則，而能有針對地利用它們來達到一定的目的。這不但適用於外界的自然法則，而且還適用於那些支配人們本身肉體的和精神的生活底法則——這二種法則，我們祇能在思惟上分別開來，在實際上是分不開的。所以意志自由，不是指別的，祇是人們根據主題的真正知識，去作決定的能力。因此，一個人對於某一特定的問題的判斷，愈是自由，這個判斷的內容底決定，將帶着更大的必然性……因此自由是在於控制我們自己和外界的自然，這個控制建立在自然的必然性底認識，所以自由必然是歷史發展的一個產物」。

自由不是任何人或每個人完全依照着他的意願去行動的權利，如同為任何狂念，幻想，空想，超越的欲望或狂妄所指揮。這將成爲一種祇是被情感或熱情，偏見或無知所嚮導的自由，它被這樣或那樣地推動着，如同烟爲風所推動一樣，許多忠誠和誠實的人們，在經久的傳統或強迫的和壓迫的制度底反響下，被導入於這一觀點。在美國歷史中，陶洛（*Thoreau*）是這一種人的最好的例子。他看到我們的社會是基於人對人的剝削，而企求着既不去剝削，又不被人所剝削，因而搬到了森林中去生活，結果是因爲不付稅捐，被關進了牢獄。明顯地，假如每個人可以任幻想的指揮去行動，不能有任何真實意義的自由。我們不此自由去駕駛車子上下於我們的街道或鄉村，除非我們

可以靠左行駛，而不願交通的標識，及類似的規則等。驅車者並沒有自由去依照他自己的意願行駛。同樣地，自由不能意味爲這樣一種自由，即任何人依着他願意的長時期，或爲了怎樣低微的工資去工作。即使我們的許多的法庭在過去曾頒佈了若干不成文法，限制工業的時期和規定最低的工資，正是基于這一理由，即他們限制個人依着他的意願去出賣他的勞動力底自由，但如此被剝削的自由，已被人所認清，乃是一種虛偽的自由。從反動集團流傳出來的反對聯邦兒童勞工改良（Federal Child Labor Amendment）的叫罵，乃是我們的社會的經濟巨頭們對自由的曲解底另一個說明。他們的辯難是聯邦政府剝奪了父母們的自由以及從他們的手中奪取了他們對兒童的管理權。這些人們——被天主教士們大聲地支持着——忘記了政府強迫兒童種痘，入學，傳染病的隔離等，這樣的措施是因爲某種對疾病的安全和教育的水準，乃是維持我們的社會所必需。資本主義所最關切的是利潤的繼續與增加，但即使是這樣，它也被迫將種種限制加諸個別的資本家們，因爲在它看來，他們的非法行動，但使資本主義遭受毀滅。每一種社會曾經做着同樣的事情，曾經限制着個人以便爲着統治階級促進最大數量的商品，並且將繼續地這樣做，直到一個無階級的社會的到來。

另一種對於自由的謬見，必須在我們轉入什麼是真正的自由之前，予以檢討的。這是在美國最通行的一種自由的觀點，即抽象的自由，在法律下，人們可以做某種事情，不論他們是否有能力或欲望去做那些事情。購置一艘遊艇，或睡在地道中的長凳上，是每一個人的自由。每一個在美國出生的兒童，祇要他才能容許，有長期求學的自由，曾經被論爭過，或是甚至未經論爭而公認了。不錯，法律並不禁止它，但是祇有極少數的美國公民，有能力繼續初級學校以上的教育。經濟的需要阻止了它，因此在這一點上，他們就沒有自由了。在每一個大學畢業典禮中，那些行將畢業的學生，曾經被指示着，在他們面前的許多道路，而是他們現在可以自由選擇的。感謝我們偉大的民主政治的幸福，他們可以成爲醫師，律師或工程師。他們可以成爲市民的和社會的領袖，可以成爲任何人物。從第



一國家銀行的行長到美國的總統。但在事實上，雖然沒有成文法去禁止這些，資本主義社會的經濟法則却將這些畢業生導入於學校教師的職業，進入悲慘的低薪給的書記的地位，或是置他們於家庭的救濟中。在美國的一千二百萬黑人，在法律上，是跟白種人完全一樣地自由的（但我們知道，事實上並不是如此的，無數的限制與障礙加在他們的身上。猶太人在法律上是跟非猶太人享有同等權利的。但我們知道『限制的』城外存在着，而『雅利安』人（Aryan）可以更容易地找到一個職業。真正的自由，祇能就我們有能力去完成我們的需要而論。

正如史太林在一九三五年的一個斯泰哈諾夫運動的會議上所說，爲蘇聯無產階級與農民的政治自由底成就是不夠的。他說：「假如缺少麵包，缺少牛油和脂肪，缺少毛織物，假如居住的條件很壞，自由不會把你們帶着很遠的。同志們，單獨依靠自由生活是非常困難的。爲了合理地 and 快樂地生活，政治自由的利益必須配合着物質上的利益」。

最後，自由不能意味爲一個集團或階級，犧牲社會上其餘的人們，去生活或發展的自由。「剝削的自由」。在字義上是一個矛盾，因爲它包含着和需要着『被剝削的自由』，那是無意義的。然而在這正是漢密爾登（Alexander Hamilton）頭腦中的自由，當他在美國憲法會議中宣稱：「財產的不平等在我們之間存在着，並且將繼續存在，當自由存在着的時候」。在漢密爾登看來，自由祇是指一個階級去剝削另一個階級的自由。這是屬於亨利·福特（Henry Ford）和自由聯盟（Liberty League）的自由。正是由于統治社會的經濟階級形成了它的意識形態或思想的形式這一事實，它在今日，祇是爲剝削者們本身所接受。這一種自由的概念，對於生活在一種根本不同的社會中的人們，顯然是荒謬得使人不能相信的，正如艾迪（Sherwood Eddy）告訴我們的一個故事，有趣地說明了這一點。在莫斯科的一個公園中，他跟一個女孩子進行着談話，那個女孩子希望知道，在美國一個人是否真的可以私有一個工廠並僱傭數十或數百個工人爲他工作。艾迪回答她說，是的，他甚至於可以僱傭數千個人爲他工作。於是那

個蘇維埃女孩子抱怨地說：「爲什麼他們不把他逮捕起來？」

對於一個在社會主義社會下教育的女孩子，人們可以容忍一種不是爲着他們的最好的利益底情形，簡直是不可思議的。由於不理解資本主義的政治組織，她以爲既存的法律與法庭，祇是爲了保障和促進人類共有的羈利的。在她的頭腦中，資本家私有一種企業的自由，業已爲廣大的社會的自由所代替了。

## 十一 自由的真實意義

自由底最豐富的意義，祇能是指共同生活在社會中的人們，集體地去獲得個人的和集體的最大的羈利——達到每個人，在跟別人間的關係上底最豐富的，最自由的職能。單就這一點，便可以將自由的意義當作人類的目標和歷史的方向。它既要求爲了獲得一種富裕的經濟而對自然諸力的控制，同時又要求對人類社會本身底最完善的，最自覺的和理性的控制。它的具體意義是指人們爲理智所嚮導的自由，即是，理性地去行動。而祇有當我們知道我們的需要時，當我們的各種需要跟別人的各種需要相一致時，以及當我們知道去達到我們的目的所必需的手段，並且這些手段爲我們所掌握時，我們才能理性地行動。這不是神學家們在自由意志的名詞下，曾經提供給我們的自由。它不是一個在作決定時，不起影響的意志，而是去選擇什麼是爲我們的福利所必需的，以及去獲得實現這一選擇所必需的手段底自由。這意思是指保護整個社會，反抗特殊利益的被強奪，控制這些利益，以及消滅人對人的剝削。它是人們在決定他們的工作及整個生活的條件時，民主地行動的自由。

它並不是一九三八年夏紐約草憲法會議中某一代表所擁護的各大學爲了基本的政治的和宗教的理由，給予法律學生的自由，也不是一個美國公民行使「特殊的權利」以對抗異族人士的自由，更不是任何人去行使這一代表所稱他的「上帝賦予的偏見」底自由。

在這一最豐富的意義上的自由，最後是指自由地去組織和運用我們的政治的和經濟的工具，致使它完全在我們的控制和統治之下，而給予我們所追求的事物與目的。資本主義週期性的危機，正是資本主義不能給予人們以自由的悲劇的證明。這些危機，甚至使一般的資本家得不到自由，因為他們不能阻止它的到來，或是去控制資本主義體系的運用。在我們目前危機的前數年中貢獻的一切祈禱虔誠的希望，對於它的緩和，一點也沒有成效。它是超越了人類控制的東西。我們是生活在經濟的工具底下，是經濟工具的，而不是它底主人的受難者。然而經濟科學與蘇維埃聯邦的成就，給予我們一個合理的經濟體系的可能性，我們可以運用它去完成我們共同的社會的目的。

在這裏被應用的自由，既是我們所追求的目的，又是達到這一目的底手段。它是目的，因為它具體地包含着人們所需要的生活上底一切那些好的事物。它是不能被完全達到的，因為去滿足人類現在的和未來的一切欲望，是不可思議的。歷史與日常的經驗指示我們，當人們達到那些基本的衣食住的欲望時，他們繼續要求着這個或那個特殊種類的這些事物，且同時又有着新的欲望：爲了娛樂，爲了藝術，音樂與文學的享受，爲了對自然與人類的生命以及歷史的更多的知識，爲了科學與發明的新的成就。自由是我們追求的目的，同時又是達到這一目的底手段，因為在我們個人的和社會的生活底每一個階段上，它意味着去達到我們的欲望和滿足我們的需要底能力。在任何階段上，它意味着任何事物，即是，使我們處于一個更好的地位去到達下一個階段。例如，假使我們目前的民主是好的，它並不是如同拜物的自由主義者們所企圖去做到的——一個唯一的，永遠的社會，而是趨向着自由的某種進步，由此可能特殊的條件得以實現的一種手段。又如，美國勞工同盟在過去會給予數百萬美國勞工們以自由——去達到更好的生活，以及去控制他們在它底下工作的那些條件底自由。但在今日，C. I. O. 已分担了這一任務，它將更多的自由，帶給了數百萬未組織的美國勞工們。明顯地，這兩個偉大的勞工集團底緊密的合作和最後的統一，將是美國勞工們趨向更大的自由底進階。因此普遍到整個世界的自由，是等同於每一事物，即是意味着與反動相對立的進

步。西班牙的義士們和中國的人民底戰鬥，普多黎谷人民的解放鬥爭，在德國與義大利的反法西斯運動，法國的人民陣線，以及在美國趨向民主陣線的步驟，都是趨向自由的運動。

爲自由的鬥爭，因此是爲了個人的和社會的進步，爲了一切給予人們以更大的權力去控制他們自己和他們的環境的事物底鬥爭。自由，在實際上，乃是權力，是完成我們爲了更好的生活所希望和需要的事物底權力。達到自由是需要理智的。但並不是在真空中的理智，那種假裝着站在人類需要的世界之上的抽象的推究或沉思。它所需要的是具有堅信它底勇敢的理智，不但僅僅知道是什麼和應該是什麼，而且是知道這些，並配合着一種推進行動的情感  
的理智。

## 十二 自由與歷史唯物論

這一論理學的概念，使我們重複回到了唯物主義的歷史的解釋。歷史向着自由前進，正如人們對自然世界和他的社會秩序的控制。歷史祇是在時間的運動上，去觀察人們的實際生活的一個名詞。它並不是一個抽象的，有着它自己的發展法則的東西，而寧願是人類鬥爭的記錄。因此，人們創造他們的歷史，但並不是製造整個織物，並非如同從他們的頭腦中紡織出來的東西。人們在任何時候所做的，乃是他們是什麼樣的產物，而後者又是他們的生活底整個條件的產物。假如歷史曾經是向前行進的話，它祇是盲目地一般的這樣行進的。人們是被他們的許多條件，強迫着進入於某種行動的進程，它有時候帶來了需求的目的，有時候却是失敗了。失敗雖然未曾解決發動鬥爭的問題，但它導入於新的鬥爭，直到需要被滿足的時候。因此我們可以看到，歷史並不給予我們任何直線的發展。人類的進步，是曲折的過程，長期的倒退，緩慢的和穩定的發展，以及進入於未來的飛躍描繪出來的。而這一進步，在大部分曾經是盲目的，在那時，人們祇是模糊地覺察到他們所追求的目的和達到它們的手段。

今日我們正在進入一個新的歷史時代，以此來比較，過去似乎祇是人類史的時期。因為從人對於他的命運、理性的和自覺的控制底更豐富的意義上來說，我們正是在歷史的門檻上。空前廣大的人類大眾，正在自覺地和有計劃地爲着一個合理的社會秩序鬥爭着，在那裏，一切方式的剝削將被廢止，在那裏，每個人的利益將成爲全體人的利益。哲學的知識，在這些人們的手中，將成爲社會進展的有力的武器。它將促使他們明瞭困難的問題，避免傳統神唯心論的和靜止的思想底陷阱，並爲他們和其他的人們澄清他們所追求的目標。在那些滿足於既存秩序，因而反對改變的人們手中，哲學祇能成爲維持現狀的工具，如我們已經描寫的那種意義。但假如未來是屬於普通的人民大眾的，那末，他們和他們的領袖們，必須屬於那個思想和事實的統治，祇有通過它，未來才是可以獲得的。（全文完）

讀

書

顧

問

## 因果法則問題

編輯先生：

我們希望您能發點精神把以下的錯誤，逐一加以分析和指教，請在哲學讀書顧問欄登出。

據朋友們說消費合作社不能成功的原因，是由於香港環境影響，致大部份同人失業所致。

根據以上的問題來分析，是否確實會令××公司流產？這是值得我們去研究，深刻去了解和加以認識的。但照我個人考察所獲悉，恰恰和他們的見解相反，就是說，以上的一個條件（原因）不是正確的，因謂凡一切事物在它演進變化過程中，客觀環境，雖然會使它突變，但這種（客觀條件）反映不至令它來一個突變的，它不過是一種力量，而不是主導的，是外因而不是內因，外因是要通過內部的矛盾，才能發生作用，發生變化的，而內因是決定事物的因素，但我們就忽略這一點（事物的主要性「原動力」）如果我們把事物內在主導的矛盾去了解其具體情況，即是認識現實，及各方面運動的規律，予以正確的把握，來改造現實，使之走向我們理想的目的，這就是我們的客觀與主觀，現實與理想的統一。

換句話說，我們應該在組織上團結一致，擴大宣傳工作，使每個人都了解目前在抗建中的偉大任務，需要我們去完成所應盡的工作。相反的，經委會不努力督束於前，而各區幹部負責人又不努力於後，這是××公司失敗最主要

要的原因，可惜我們都把這個內因漏棄了。

具體地說，想把一種有根據的理想加以實現，那我們就會不得不要在實踐中去尋求，因講一切事物在運動發展過程中它一定有許多矛盾存在着，如果我們不根據於客觀的主觀，不根據於現實的理想，不根據於具體情況的工作計劃，一遇了偶然的困難，就會發生了一種苦悶或消極的惡果，那是不對的，那是涉有投降主義的作風，是一個清談主義者的論調。

經驗告訴我們一件事物的創造，不是一下子就能夠完成的，我們應該從沒有經驗到有經驗，從辦法很少到辦法很多，而要按步去完成的。把一件事物的可能性變為現實性，那我們就應該在不同的環境下（客觀）採取不同的條件而去進行工作，否則，我們今後就會感覺到無事可做的嗟嘆，因謂我們太過看重了客觀環境的支配力，而抹殺事物內在的驅動力，而硬把××公司失敗的因果弄錯而倒亂起來，簡直不知道工作人員的推動工作不夠是因，而客觀的影響是果，推動工作不夠而致流產的原因是必然的，而客觀反映不過是偶然吧！倒果為因的朋友們，我們是犯了很大的錯誤。

哲學狂 燈火上

### 答 覆

釘火先生：

來信的事實部分，寫得非常模糊，所謂××公司，我們就不知道究竟指的是那一家公司，同時先生的文字，有幾處也寫得比較不富和難懂，不過你的基本問題，我們當然是看到了，即先生是方法論地應用了哲學上的因果觀點，來檢討消費合作社的不能成功的原因。

正由於對事實部分我們知道得不够，正由於先生的來信大部分也都是着重在原則的討論，因此我們的答覆，也

就以基本理論的探究爲主，想必先生是能同意的。

大體講來，先生自己對這一問題的把握已是很正確的。有人把「環境」機械地了解做一件事情成敗的唯一決定因素，那是明顯地錯誤的，這種觀點，會不可避免地走到宿命論的路上去。先生很正確的提出了主觀動力這一點，是足以克服那種機械的因果主義底缺陷的。不過有二點意見是可以爲先生指出的：第一，我們不能把主觀動力看爲是內因的全部，一件事物的具體性質和內容也是應該作爲它之有沒有前途的內因來處理的。其次，當然我們也不能矯枉過正地完全抹殺環境的意義和作用，這樣做就有陷入觀念論的可能；我們所當判別清楚的是，環境不是刻板地對一件事物發生一定程度底作用的，它的決定力量，還是要通過事物的內部因素而有轉移，這一點其實也已爲先生所認識，正如先生所說：「外因是要通過內部的矛盾，才能發生作用，發生變化的。」但從而就把主觀看爲「必然」，客觀看爲「偶然」，卻是不對的。一個唯物論者，承認客觀的決定意義乃是起碼條件，認客觀爲偶然也是沒有可能陷入「觀念論」去的，這也許是先生文字的語病所致。

有一點我們還需要向先生重複的指出：就是在來信中有許多哲學術語，都是用得不大妥當或不大相稱，希望先生也能加以注意。

把先生真作爲一個「哲學狂」看，我們熱望「哲學」能永遠成爲你的好朋友。（哲夫）

## 論翻譯的哲學著作

編輯先生：

近年來我國出版了許多關於新哲學的小冊子，這表明了一般人對新哲學讀物需要很大，這是一個很可喜的現象。因爲新哲學我們認爲它是世界怎樣在變動的正確反映，我們認識一切的正确方法，所以牠的爲人們所接受，正說



—— 卷 ——

遠着人們是要想向着正確的道路去走。

在這些出版的哲學讀物中，有一部份是國人寫的，有一部份是翻譯的，而後者又大多是從蘇聯翻譯出來的。蘇聯是新哲學開花結果的園地，所以關於牠的書籍很多，而我們翻譯的小冊子，大多來自蘇聯，因而也不是無理由的。這些書的優點是：

- (一) 觀點正確：著者都是新哲學上很有成就的，以他們豐富的理論及革命的經驗，當然不會有什麼錯誤。
  - (二) 充分發揮了新哲學的現實性，階級性及戰鬥性，處處把哲學與政治經濟社會各方面的事實聯繫起來。
  - (三) 敘述的方法活潑生動。
- 但作爲一個讀者的我，看了這些書後發生了一些感觸。

(一) 對於蘇聯的人民，他們一定是有興趣的讀着牠們，可是對於中國人却有點不大合胃口，假如我是一個初學者的話，我對於蘇聯的革命情形及現狀，一定不會知道得很詳細，那麼對於這些書中所言，也只能一知半解，同時翻譯的文字也總不如用本國文字寫的來得易讀。

(二) 假如我是讀過了一些基本理論書籍的，再讀牠們也不能多獲取什麼。

因此我希望在中國散佈新哲學種子的人們，學習牠們而寫一些適合給中國人們讀的作品，不要讓初學新哲學的人們仍只有一本「大眾哲學」可看。

我所指的這些書是「新哲學概論」，「新哲學教程」，「哲學」，以及最近出版的「新世界觀」等。

不知先生及其他喜歡哲學朋友的意見如何？盼能在「哲學」上加以討論。

胡 遜

答 覆

胡適先生：

尊見以爲一些翻譯的哲學著作并不能完全適合中國讀者的需要，而希望本國哲學者能多多創作，這個意見我們是同意的。當前配合了整個學術中國化運動而進行着的哲學中國化運動，也正是朝着先生的意見底基本方向進行着，在無數哲學工作者的努力下，開花結果的一天也許就能來到。但那些翻譯的著作底出版，在理論的深化以及國際文化交流的兩重意義上，我們認爲却仍有其必要的。

假使別的朋友有意見，我們也很高興聽聽。（編者）

### 關於「辯證法的邏輯」底書評

編輯先生：

我們是貴刊的忠誠讀者。也是學習半月刊的讀者，最近在三卷十一期的學習上，讀到耿初先生的「辯證法的邏輯」（書評）一文，似乎覺得它的內容都是在什麼地方看到過的，後來細細一想，原來在貴刊創刊號上也有該書的書評，是哲夫先生所寫的，我們爲比較二者的意見，把二文都再讀了一遍，却發現耿初先生的一文，全部都是哲夫先生的文字與意見的縮短和抄寫，而沒有絲毫自己的見解，這使我們認爲很不對，書評就是要將一本書介紹和批評給讀者，那麼介紹者就應該很負責的做才對，隨隨便便把別人的書評抄襲縮短而就算爲自己的批評，這種行爲是很無恥的（我們甚至猜想耿初先生就根本沒有讀過該書），爲了給耿初先生一個善意的忠告，我們不只寫信給了學習，同樣也寫信給貴刊揭發此事，我們希望貴刊也對此可發表一點意見。又自一卷三期後貴刊書評一欄却取消了，不知何故，在讀者的利益上着想，很希望能恢復。此致

敬禮

讀者李文初，鍾明，俞靜同上 三月廿日



# 哲學月刊第一卷(十一月號至四月號)總目錄

## 創刊獻詞

(一一)

一年來的中國哲學界

無邪(二一九)

## 哲學專論

論主觀能动性

黃特(二二)

墨子概說

陳壘(二三一)

關於道德經的五個問題

陳壘(一七)

地理決定論的研究與批判

胡自(二四九)

論必然與自由

鍾父(三四)

柏格森的生命哲學與直覺主義

黃特(三〇八)

本質、現象、內容、形式

劉澹(四二)

唯生論底宇宙觀的批判

錢西塘(三二一)

自然、社會、動物、與人類

光明(五〇)

人類歷史發展的諸階段與中國社會

易白丁(三三四)

哲學理論的生活應用例證(上)

史實(五七)

史底演進

弘遠(三四三)

哲學理論的生活應用例證(下)

史實(一五二)

論現階段民主運動歷史意義與任務

胡明(三五二)

發展中山思想

黃特(一〇一)

談談「批判的武器」及其他

學廬(三六一)

論學習和批判

鍾父(〇二一)

我們爲什麼要研究新哲學

劉澹(四一〇)

心觀與靜觀——三評馮著新理學

車載(一一九)

略論三民主義的哲學基礎

錢西塘(四一七)

論馮友蘭著新世訓

陳壘(一三一)

唯生論的基礎——元子——的研究

哲夫(四二五)

葉青反辯證唯物論的三部曲

光明(一四四)

論三大法則與四大法則

錢析(四三四)

哲學，一八四〇——一九四〇

黃特(二〇二)

地理的辯證運動

錢析(四三四)

論井田——家族私有財產之起源（上）

吳弘遠（四五二）

思想上的新專制主義

胡自（四〇八）

論井田——家族私有財產之起源（下）

吳弘遠（五五九）

內容的規定性

哲夫（五〇二）

理學鍛鍊者——周濂溪的哲學

陳墾（五〇七）

歷史會重演嗎？

胡自（五〇三）

馬克斯與費爾巴哈

星火（五三四）

混淆不分的手法

無邪（五〇四）

自然辯證法·歷史唯物論與辯證

唯物論

王靜（五四二）

哲學譯叢

辯證唯物論與經濟學的關係

射覆譯（六二一）

地理學派的演進

錢析（五五〇）

哲學叢談

的。」

方興譯（七二一）

悼柏格森

以文（三〇二）

實用主義·試驗主義及辯證法

劉澹譯（一五八）

二個方法與二個結論

胡自（三〇三）

近代物理學與有定論

歐陽生譯（一六七）

目前哲學研究的任務

哲夫（三〇五）

馬列論真理（上）

方興譯（二六〇）

形而上學的真理觀

任遠（四〇二）

馬列論真理（中）

方興譯（三七三）

「本質現象出來，現象本質出來」

單戈（四〇三）

馬列論真理（下）

方興譯（四八六）

哲學家的清高

豈凡（四〇六）

辯證唯物論與文學的關係

射覆譯（二六七）

「以空間換取時間」的排斥論

豈凡（四〇六）

物質的構造

思汗譯（二八〇）

「民族習學」的又一支持

豈凡（四〇七）

論歷史與自由（上）

思汗譯（三六七）

論歷史與自由(中)

思汗譯(四七八)

論歷史與自由(下)

思汗譯(五八一)

哲學名著精選

拉美特利的「人——機器」

莊生(七七)

狄德羅的「自然之解釋」

王以文(八三)

「德意志意識形態」

豐凡(一七九)

「新工具」

莊生(二八八)

赫拉克里特的哲學思想

豈凡(三七八)

「黑格爾法律哲學批判」

光明(四九一)

哲學參考資料

現代哲學史(一八四〇——一九四一)

李文初等·編者(五九六)

大事年表

資料室(三八九)

新哲學經典詞彙

黃特(四七三)

讀書顧問

關於否定及形式論理學

學應·特(一八八)

二個哲學問題

黃竹溪·漣(一九一)

時間·空間·機械運動

景光·光明(二九六)

關於哲學的意義及其他

曹其采·漣(二九八)

物質與思維·內在與外在

一羣愛好哲學的青年

劉漣(三八一)

歷史·歷史觀與社會構造

陳英·光明(三八五)

關於否定的再討論

學應·哲夫(三八七)

大矛盾與小矛盾

蔣雷·劉漣(四九五)

物質是不是獨立運動變化的？沈毅·劉漣(四九六)

一個補充的意見

予昌(四九七)

因果法則問題

釘火·哲夫(五九二)

論翻譯的哲學著作

胡遜·編者(五九四)

關於「辯證法的邏輯」底書評

書評

「精神分析學與馬克思主義」

劉漣(八九)

「辯證法的邏輯」

哲夫(九三)

「辯證唯物論體系」

程文宙(九七)

「新興哲學體系」

哲夫(一九三)

「五大哲學思潮」

易白丁(一九六)

「張如心的二個哲學著作」

葉永蕪(一九八)

### 本刊徵稿簡約

- 一、本刊為純哲學研究月刊，舉凡哲學之專著，譯文，名著精髓，書評及其他有關哲學之文字，皆所歡迎，謹仰全國哲學研究者時賜鴻文。
- 二、來稿一律請用稿紙繕寫清楚，并附加新式標點。譯稿并須附寄原文，或詳記其出處以及出版年月日。
- 三、來稿文字一律用語體文。
- 四、每稿字數以五千字到一萬字最為適宜，但特別有價值的文字，則一萬字以上的稿件亦所歡迎。
- 五、來稿經登載後，酌贈稿酬一元至三元。
- 六、一切來稿除特別聲明外，本刊編輯者有刪改之權。
- 七、來稿一經刊出，其版權即為本刊所有。
- 八、來稿不論登載與否，概不退還，附足郵票者例外。
- 九、來稿務必寫明作者真實姓名及地址，發表時用何筆名，則悉聽作者決定。
- 十、來稿請寄上海靜安寺路四四一號新人出版社轉本刊編輯部

定價		每月壹號出版郵票代價十足收用	
冊數	本埠	外埠	預定(國外)郵費照加
全年十二冊	捌元	捌元六角	
半年六冊	肆元六角	肆元八角	
每冊另售	捌角		

哲學月刊 第一卷·第六期  
民國三十年四月一日出版

編輯者 哲學月刊社  
發行者 哲學月刊社  
靜安寺路四四一號  
電話 三三九九八

本埠經售處 五洲書報社 中國雜誌公司  
兄弟圖書公司 光明書局  
外埠特約 昆明·正興公司 重慶·華中圖書公司  
桂林·科學圖書公司 貴陽·大華書局  
金華·東南書報社 梧州·大華書局  
新加坡·正興公司 上海書局  
星加坡·天一公司 香港

廣告價目		等級	特優	普通
全地	面一百元	底(加彩色)	底	裏正文前後
半	面五十元			
三分之一				
四分之一				
				八元

