

講十識知

郭文彬著



上海一心思書店發行

5200

知識

不準翻印

中華民國廿七年二月出版

實價八角

編著

郭文彬

發行

澹如

出版

一心書店

各大

均有經售

前 言

一個人的知識慾與食慾是很相鬪鬪的，當我們的胃腸裏藏滿了食料時，我們就暫時感覺得飽，而過了一個習慣的時間，又漸漸地飢餓起來了；知識慾也是這樣，當吻合真理的學理給我們珍貴地寶藏到頭腦裏時，我們好像有了戰勝一切的利器了，但過了一個相當的時間，又漸漸實感到某些利器鈍呆起來了；食慾的永遠不滿足，是因為消化作用，知識慾的沒有絕對止境，是因為現實社會不斷地的發展，所以我們要追求絕對真理簡直是個永遠摸捉不到的夢想。

這樣說來，好像現實社會與人類的意識是相對峙的了。那到也不然，恩格斯說『人類創造自己的歷史』完全對這問題予以個否定，固然，人類社會的歷史也和自然同樣有着客觀的一定的法則的，然而不加上人類的意識，社會便不會發展和進步，意識對於社會起着推動的積極作用，是現實社會發展的原動力。

於此，我們知道了人類意識對社會的推動作用，現實社會沒有人類意識的指示，是永遠會停滯在某一階段上的，意識推動人類社會的發展而人類社會的發展也反作用於人類的意識，這是人類意識與現實社會的交互作用。

說到這裏，我們的問題也就來了。我們怎樣充實我們的意識，武裝我們的意識呢？這一方面固然去向社會學習，他方面就是增求我們的知識作正確理論的準備，因為沒有後者的準備，盲目地去向社會學習，是很可能有不知所措之慨的。

我們編譯這部基本理論——知識的講座就是本着這個意思，做得夠不夠，或會不會起引導作用，我們不敢自己作答，不過缺乏『入門書』的古老的中國文化界里，本講座的問世當不致是件多餘的事吧！

這部講座，共列十講，編者願作一個簡略的說明。第一講：怎樣研究社會科學。說明社會科學是什麼，並對社會科學的各部門作個簡略的

敘述。第二講怎樣研究哲學，敍明哲學的用處及特徵，對於哲學的發展過程也有部分地說到。第三講怎樣研究政治·經濟學，予以正確方法論的說明。第四講怎樣研究文學，對中外文學的研究方法著述得很詳細。第五講思想方法談，從演繹法歸納法起說到辯證法基本法則止。第六講奴隸社會與封建社會，是一冊過渡期的社會史，第七講十萬個是什麼，是對社會科學的各部門作個別的概論，第八講怎樣增進讀書效能，予讀者一個正確的讀書方法。第九講升學乎？就業乎？敍述升學及求業的應有態度與其方法。第十講怎樣修養自己，是教青年自己訓練自己教育的一個方法。統括說來，這部講座是全以方法論爲中心的原意。

是給青年一種求知的工具，假如青年朋友們閱讀了這講座而能對較深的理論作研究的時候，也就是編者的心願滿足的時候了。

編 者

一九三八年十一月廿日於上海

目 次

第一講 怎樣研究社會科學

一	科學.....	一
二	社會科學和自然科學.....	一〇
三	社會法則和自然法則.....	二〇
四	從什麼地方研究起.....	三一
五	社會學.....	三八
六	經濟學.....	四五

七 政治學.....

八 法律學.....

九 倫理學.....

一〇 宗教學.....

一一 歷史學.....

一二 社會主義史.....

一三 社會問題.....

一四 結論.....

七七

七四

七一

六六

六三

六〇

五七

五三

第二講 怎樣研究哲學

一 什麼叫做哲學.....

二 哲學有什麼用處.....

三 哲學的意義與特徵.....

四 研究哲學的程序.....

五 新哲學發展史略.....

第三講 怎樣研究政治·經濟學

怎樣研究政治學？

一 形式邏輯的方法……………一

二 辩證邏輯的方法……………一六

三 怎樣研究經濟學？

一 經濟學的定義……………三五

二 經濟學的研究對象和起點……………四四

三 經濟學底方法……………五八

第四講 怎樣研究文學

一	怎樣研究文學.....	一
二	怎樣研究西洋文學.....	二八
三	怎樣研究中國文學.....	四二
四	動的宇宙觀.....	
	序論.....	
二	演繹法.....	一
三	歸納法.....	六
四	動的宇宙觀.....	一七

五 辯證法之史的發展

二六

六 矛盾統一律

三〇

七 質量互變律

五二

八 否定之否定律

六一

九 思維與辯證法

六七

第六講 奴隸社會與封建社會

● 奴隸所有者社會

一 奴隸所有者社會的發生

一

二 希臘羅馬奴隸所有者的構成.....七

三 亞細亞生產樣式與東洋古代社會的特質.....一五

四 古代東洋的奴隸制度.....二五

五 奴隸所有社會基本矛盾與沒落.....三九

一 封建社會

一 封建主義的發生.....四一

二 封建社會發展的合法則性.....四七

三 封建主義時代的對立形態.....六七

第七講 十萬個是什麼

- 一 科學是什麼………
- 二 社會學是什麼………
- 三 經濟學是什麼………
- 四 政治學是什麼………
- 五 法律學是什麼………
- 六 教育學是什麼………
- 七 道德學是什麼………
- 八 宗教學是什麼………
- 九 歷史學是什麼………

六八

五六

五〇

四〇

二八

一一

一五

九

一

第八講 怎樣修養自己

一 修養必備的條件.....

二 我們須有健全的人格.....

三 我們要有那一種道德.....

四 爲什麼要求學.....

五 談談升學的前後.....

六 怎樣自學呢.....

五五

一六

二七

三五

五九

第九講 怎樣增進讀書效能

一 談談讀書的方法

二 談談讀書的技術

三 怎樣研究各科知識

二七

五七

第十講 升學乎？就業乎？

一 一個信念

二 必須要的一個中心觀念

一一

三 怎樣升學・就業

二七

四 再談怎樣升學・就業

六五

625

怎樣研究社會科學

科 學

要怎樣研究社會科學，必須明白社會科學是什麼，要知道社會科學是什麼，就須把科學二字加以分析；科學的任務是在發見出因果關係的法則，就是從混沌的現象中抽出因果關係的法則。

但是，所謂因果關係的法則是什麼呢？

先從因果關係解說起。因果關係是各個現象間的依存關係，由甲現象而繼起乙現象的關係。例如小孩子向玻璃窗投擲石子，打破了玻璃，這個場合，玻璃被打破一現象是依存於小孩向玻璃窗投石子這個現象的。所以說在這兩個現象間是有因果關係的。

不過，因果關係和繼起關係是不能混同的。譬如以晝夜的關係作例子而說。夜是自晝繼起的，但夜並不依存於晝，所以在兩者之間，雖有繼起關係，却沒有因果關係的存在。夜不依存於晝，而是依存於太陽的運行。所以夜是同晝沒有因果關係，同太陽的運行則有因果關係的。

關於因果關係，尚有兩點應該特別注意的。

第一不要把因果關係認爲既成停滯狀態下兩個孤立現象間的依存關係。向來，世人往往把因果關係當作死物看待，以爲在一定的瞬間有旣存停滯的甲現象，在另一瞬間有旣存停滯的乙現象，在兩者間，有因果關係的存存時，便稱爲因果關係，但這樣的解釋是錯誤的。一切的現象須依生成，流動的過程而加以把持。

恩格思關於這一點說：

『原因和結果是不過適用於個個孤立場合時而有妥當性的觀念。但我們在將個個的場合和世界生命相關聯而下觀察

時，兩者歸於同一，結果，歸着到原因和結果不絕的調換位置，現時在這裏成爲結果的，到那裏後又成爲原因，或成爲正相反對這種全般的交互作用的見地。』

第二是不忘記在原因和結果間有交互作用進行着。關於這點，恩格思在一八九三年給墨爾林的信中說：

『把原因和結果看作固定而相對立的兩極，這乃是對於原因和結果之通俗的非辯證法的觀察，是絕對的忽略了交互作用的觀察。』

然而因果關係本身雖得爲科學的手段，却不是牠的目標。科

學的目標。科學的目標不單在因果關係的發見，而且是在『因果關係的法則』的發見。

因果關係是一次的關係。以上述的例子說，小孩子向玻璃窗投擲石子的場合，玻璃有時被打破，有時也可以不被打破的。即在投石和打破的兩現象間，必然的關係是不存在的。在研究玻璃被打破的場合，因為發見出牠的原因是在小兒的投石——換言之，因為單是發見了因果關係——就是科學，那還是不可以的。

要稱爲科學的，那必須發見出『因果關係的法則』。

然而所謂法則是什麼呢？

所謂法則是現象和現象間之關聯的必然性。有了甲現象，不可避免地繼起乙現象的現象。因爲是必然性的關係，所以不論時間和場所，總是妥當的。『活的人要死的，』『死了的身體要腐爛的，』這些是和上述投石，打破的場合不同，不論時間和場所，總是妥當的。所以就名爲法則。

但是，上述意義的法則是有重要的限制的。

在嚴密的意義上，究竟能夠有不論時間和場所都是妥當的嗎？我們就是置（一）科學的研究一天天進步，今日的法則明日被破壞，明後日更有新的法則定立出來，（二）科學即法則的發現定立

是受生產用具，生產力，生產樣式，生產關係以至社會組織等點於不顧，但第一，世界上的一切都是不斷地流動生成，須臾間都不靜止停滯的。所以同一現象在全然同一條件之下反覆生起一事乃是不會有的，而且是不能有的。就這個意義說，一切的現象都是一次的。這樣，『不論時地都是妥當的法則』的發現，完全是不可能的。

那麼，『不論時地都是妥當的法則』不過是一種謬語了。

然而我們在不斷地流動生成的潮流中找尋出一定的『類型』，那却不是困難的。例如在岩上沖下的流水是取了一定的形態而

奔騰，在水本身是不絕更代，須臾也不靜止的。在自然及社會之流中，也能見出類乎奔騰之水的『一定形態』的。這就是『類型』了。所謂『類型』不外是近似法則。近似法則這一意義上的法則是可以有的。在這裏所說『不論時地都是妥當的法則，』不過就是這樣意義上的法則。

由上所述，『因果關係的法則』是什麼一點，當然是可以明白的。

這樣，所謂因果關係是各現象間的因果關係。所謂法則是各現象間關聯的必然性。至所謂因果關係的法則不外是各現象間必

然的依存關係。即是有了甲現象，必然地由此繼起乙現象的關係。例如物體的溫度上升了，牠的體積就增大，液體加熱而到某程度即變爲水蒸氣等，都是因果關係的法則。因爲在溫度的上升和體積的增大之間不只有依存關係，而且有關聯的必然性，在液體的加熱和蒸發之間也有同樣的關係。

從錯雜的現象中，發現出這樣的關係一事，這纔是科學的目標，纔是科學的使命。

社會科學和自然科學

成爲科學之研究對象的現象可以區分爲二。一是社會現象，二是自然現象。

社會現象和自然現象的差異有下列三點。

第一，社會現象都是意識的，至自然現象，則爲無意識的。

社會現象的發生不會和人類沒有關係的。所以必是從人類的意識發生的。『一切使人類活動的都是從人類的頭腦中經過。然

而這在頭腦中取了怎樣的形態呢？這是依據周圍的情形而定的。

』（恩格思）

第二，社會現象都是有目的的，至自然現象則為無目的的。

關於這一點，我們可作如下的引用。

『然而社會的發達史在根本上和自然的發達史是相異的。在自然方面——不說到人類對於自然之反作用的範圍內——交互的作用是純無意識的，盲目的能因，在牠的交互作用中有一般法則活動着。在發生了的一切事物中，沒有一件是被意欲被意識而發生的。反之，在社會的歷史方面，行動的都被賦與了意識，

具有反省和情熱而行動，且是向着一定目的而活動的人類。沒有意識的意旨，和沒有意欲的目標是不能發生的。」（恩格思）

適切地證明這個差異的，可舉下面的例子。蜘蛛經營類似機械工人的作業，蜜蜂的建築蠟巢也和水木匠相像的。然而最劣的水木匠和最良的蜜蜂所不同的地方是水木匠在構造房屋前，頭腦中已有成竹。表現到勞動過程之最後的結果，當牠的發端時，已經是存在於勞動者的表象中即觀念中。他不只變更自然物的形態，同時又意識地而且是法則地實現那決定行爲之種類樣式，並使他的意志不能不服從目的。這個服從不是片斷的行爲。

人類以外的動物已經是這樣。其他自然物（例如星，石等）的變化，那更不用說是無意識的，無目的的了。

第三，社會現象的勞動和自然現象的勞動，他們的形態是相異的。

大部分的自然現象是沒有行使勞動的，就是行使了勞動是部分，牠的勞動形態也是和社會現象的勞動形態相異的。

『勞動是人類和自然間的一過程，是由人類自身的行為而交換，而媒介而規整而統制自然材料的一過程，人類爲一種的自然力而和自然材料相對立的。人類爲了使自然材料使

用於自身的生活中，所以活動屬於他自身身體上的自然力，即，腕，腳，頭，手等。他因了這個運動，以變更站在自身外部的自然，同時變更了他自身的性質。』

不過這種最初的，動物的，本能的形態之勞動，就是在動物界也是個共通的現象。所以要由此以區別社會現象和自然現象，那還是不可能的。

因此，問題是在單是屬於人類之形態的勞動。

單是屬於人類之形態的勞動是使用加工了之勞動用具的勞動。動物也經營蒐集果實等和人類方面相似的勞動。

用具，原則上只限於身體各機關，並不使用加工了的勞動用具。使用加工了的勞動用具者，原則上只限於人類。所以富蘭克林給人類下定義說，人類是造器具的動物。

這樣，勞動用具的使用和創造是人類的特色，所以也就是區劃社會現象和自然現象的一種標識。

如上所說，意識的，有目的的及勞動形態的相異等三事，乃是將社會現象和自然現象相區別的標識。

從社會現象中抽出因果關係之法則的是社會科學，從自然現象中抽出因果關係之法則的是自然科學。

社會科學和自然科學更因研究對象的各自相異，細分而爲許多個別的科學。

先就自然科學方面說，就是以同樣的無機界作爲研究的對象，也生出了數學，天文學，機械學，物理學，化學等，以同樣的有機物爲研究的對象，也生出了動物學，植物學，生理學，醫學等。這些各個的科學都被稱爲個別的自然科學。

其次，再就社會科學方面說，則亦形成了經濟學（以人類的生存條件作爲研究對象，）社會學（以社會的關係爲研究對象）法律學（專以法律爲研究對象，）政治學（以國家形態爲研究對象，）

宗教學，美學，教育學，倫理學等等。這些個別的科學又各各被稱爲個別的社會科學。

然而從自然現象中引出各種個別的自然科學以及從社會現象中引出各種個別的社會科學之導線是什麼呢？這正如上面所說是研究對象的差異了。

由上所說，社會科學及自然科學的體系中所占的地位，當然是很明白了。即所謂社會科學是處於各種個別的社會科學之上位的概念，而所謂自然科學則是處於各種個別的自然科學之上位的觀念。

但是，社會科學是和經濟學，社會學，法律學，政治學等各個別之社會科學的總計是否具有完全同一的領域呢？換言之，社會科學所經營的機能還有得殘留嗎？

對於這個問題，可以這樣的回答。社會科學自身所經營的機能還是殘存着的，這恰和國家雖是和市鎮村等的地方團體具有全然同一的領域，但在地方團體所經營的機能以外，尚有國家自身所經營的機能一樣。

那麼，為社會科學所殘存的機能是什麼呢？

確定成爲經濟現象，社會關係，法律現象，國家形態，和其

他個別社會科學的研究對象之各現象的地方及相互關係，確定各現象中一現象的變化發達及於他現象的影響，發見並定立一貫這些現象的法則等，都是殘留給社會科學所担负的使命。

社會法則和自然法則

從社會現象中抽出因果關係的法則，普通叫作社會法則，從自然現象中抽出因果關係的法則，普通叫作自然法則。

在社會法則和那自然法則間，有沒有性質上的差異呢？

在解答這個問題以前，我先要一述社會法則及自然法則間所
有幾種共通的限制。

不論社會法則，或自然法則，凡是法則都沒有超越時地而能

妥當的絕對性和至上性。

第一成爲出發點之我們的認識，在牠的性質上，不僅沒有絕對的正當，並且常常受實在的影響而變化的。恩格思說，『徵之一切過去的經驗，與其說牠（即認識）不須改善或是正當的，不如說牠是常常改善的。』

站在這樣不足信賴的認識之上的科學以至法則，那當然是沒有至上的絕對性的了。因爲這樣，昨日成爲法則的，明日被推倒，明後日更定立出新的法則，科學是不斷地進步的。

果然，我們可以想定有絕對的法則之日。但這只能限於思惟

上。在實際上這是不能到達的境地。

第二，不是意識規定存在，而是存在規定意識，不是意識形態規定生產力，物質的生產樣式，社會關係等，反是生產力，物質的生產樣式，以至社會關係等規定了意識形態。

『由物質生產的一定形態，第一生出，社會的一定編制，第二生出了人類對自然的一定關係。國家形態及精神形態是由這兩者所規定的。所以牠的精神生產也是同樣的。』

『社會的經濟的構造，即法制上及政治上的上層建築是站立在這些生產關係的總和上，而形成了和一定社會的意識

形態在照應的現實基礎。物質生活的生產樣式規定了社會的，政治的及精神的生活過程。不是人類的意識規定了他們的存在，反是人類之社會的存在規定了他們的意識。』

所以定立法則之精神的生產物是容易受到生產力，生產樣式，以至社會關係等之影響的。科學在究極上是被社會關係所規定的。

這在自然科學的領域，也是一樣的，我們在西洋的歷史中，屢屢在那裏可以見出因了和社會形態不適應而不容於世之自然法則的發見者以及爲了和支配時代的觀念（例如基督教思想）相反而

被排斥之自然科學的學說。

第三，一切都是不斷地流動生成的，所以一切的現象，嚴密說都只有發生了一次。因此定立在不論什麼時候什麼場所都是妥當之絕對的法則一事乃是不可能的。所謂法則，都不過是『類型，』即近似法則。

第四，一切法則不過在一定的界限內，而且在一定的條件下纔是妥當的。

例如蒸汽的法則只有在一定的界限內是正確的，但是這個法則在這個界限內，究竟是絕對的，究極的真理麼？任何物理學者

都不會持這樣的主張的。他可以說在一定的壓力和氣溫的界限內，而又對於一定的瓦斯，纔有妥當性，他也不能否定就是在這個很狹的界限內，因將來的研究，會生出更狹的界限或別個的見解。

這在社會科學的範圍也是一樣的，我們知道，在沒有貨幣的時代或場所，要定立通貨流通的法則是不可能的，在資本主義生產的萌芽都沒有存在的時代或場所，要見出資本集積的法則也是不可能的。

所以我們談及未來的法則時，至少在那裏已有了成爲牠的根

據之何等的萌芽。因此人類常常只能想出能夠解決的問題，因為問題本身只有在已經存在了可以解決問題的物質條件，或至少在牠的生成過程已得把握的場合，始能發生。

由上說來，可見法則的妥當性不過是相對的了。要是在這裏追求究極的絕對真理，沒有變化的真理，那麼除了二乘二是四，三角形內角之和等於二直角，巴黎在法國，一切的人都要死的，一切哺乳動物的女性都有乳腺的，或是人類在過去都分爲支配者和被支配者，拿破侖死於一八二一年五月五日等最最平凡而通俗的事以外，再也得不到其他何等的收穫。

所以我們不能也不想主張法則的永遠性和絕對性。

然而法則的相對而不妥當一事，在社會科學和自然科學兩方面，却有程度上的差異。即自然法則比之社會科學，妥當的時候來得久長，妥當的場所也來得廣大。

那麼，為什麼自然法則是比較不變的，社會法則是可變的呢？這是因為自然法則是由自然本身所造作，而被人類所見出的法則，至於社會法則則是由人類所造作而被人類所見出的法則。

人類是作用到自身外部的自然，加以變更，同時變更了他自身的性質。然而自然現象不是由人類所造作的。所以，自然法則

，本來和人類的思惟及行爲，比較上少關係。這不過是經人類的認識而被整理而被提示罷了。

反之，社會現象則是在根本上依具有同物質生產力相照應之意識和目的的人類所造作。所以社會法則也是由同物質生產力以至社會關係相照應的人類所造作所見出的。人類是社會法則的造作者，又是演技者。因此，社會法則更是敏感地反映物質的生產力以至社會關係，隨着物質生產力以至社會關係的變化，社會法則也是敏感地變化了。

『依物質的生產樣式而形成社會關係的人類又依他們的

社會關係而形成了原則，觀念和範疇。」

『所以這些觀念和範疇也和形成他們的各種關係一樣，並不是永久的。這些都是歷史的，一時的，無常的生產物。』

在上述原則一語前，加入了社會法則一語也是妥當的。

『各原則或擁有顯現自己的世紀。例如個人主義的原則之有十八世紀那樣，權威的原則是具有十一世紀的。要是問到這樣的原則為什麼只是顯現於十一世紀或十八世紀而不顯現於其他世紀，那便必須詳細地研究到十一世紀及十八世紀

的人類是怎樣的，他們當時的欲望，生產力，生產樣式，生產上的粗製原料是怎樣的，最後因這些生活條件而生之人類和人類的關係又是怎樣的問題。深究這些問題就是研究各世紀中人類之神聖的歷史，換言之，就是將這些人類作為他們自身戲曲的作者和演技者而表示。但從表示人類為他們自身之歷史的演技者兼作者時起，始能回到本來的出發點，因為最初出發點之永遠的原則在這裏是被放棄了。』

社會法則的比較自然法則所以更是一時的無常的，就是基因於以上所說的理由。

從什麼地方研究起

那麼研究社會科學應該從那一點着手呢？

首先我們應該從社會科學的基礎——方法論入手。因為方法論是貫通整個社會科學體系的縱線，因方法論的不同，社會科學，就可以分成各種不同的體系。方法論是決定社會科學體系的指南針，我們要瞭解社會科學，先要把握住這上面的指南針。

社會科學的方法論，有唯心論的，有唯物論的，有形而上學

的，有辯證法的。後來思想體系上的基本區別，便是唯心論與唯物論的區別。唯心論者以爲精神是宇宙間一切現象之母，他們以精神解釋物質，以主體解釋客體，以思維解釋存在，以爲客觀的現實物質狀況，祇是主觀的思維的結果，換句話說，他們正是承認宇宙間一切現象的根本，是精神。這樣的唯心論思想體系，是與神學及宗教，密切相聯的。譬如英國著名的唯心論者柏克萊（Berkley），便是一位大主教，他公開地宣佈他的學說底目的，是在摒棄無神的唯物論。反之，唯物論者則認物質爲宇宙的基本原素，他們以物質解釋精神，以客體解釋主體，以存在解釋思維。他

們以爲精神與思維不過是物質狀況與客觀存在人的頭腦中底反映，『思維不是別的，祇是在人的頭腦中翻譯出來的改造過來的物質。』所以唯物論者不承認有獨立精神的存在，不承認有超出人間之上的上帝的存在，所以唯物論者，是無神論者。

這種思想上基本觀點的不同，使他們對於一切社會現象的解釋，各不相同。試舉戰爭一事爲例，我們如果按着唯心論者的觀點，那麼我們就要說這種慘酷無比的戰爭是『人心好亂』『上帝懲罰下界』的結果，或是說這是爲什麼『人道』『正義』等等而起的，（可是『人道』『正義』究竟在那一方面？）這樣我們就決

看不到戰爭（例如歐洲大戰）的真正原因。反之唯物論者則指示世界客觀的形勢，各帝國主義的經濟衝突，他們在政治上與軍事上的競賽，證明戰爭是現社會發展的矛盾所必然成立的結果。由此可以明白地看到，因基本觀點的不同，我們對於一切現象的解釋，均採取截然不同的態度。我們如欲正確地瞭解社會現象的實質，我們就不能不採唯物論的觀點。

但是唯物論和唯心論一樣，包含着非常衆多的支派，因根本思維方法的不同，我們可以把牠分成二大類：形而上學的唯物論（如十八世紀的法國唯物論）與辯證法的唯物論。在唯心論上，我

們也可以看到這種分別（形而上學的唯心論，黑格爾的辯證法的唯心論），不過唯心論的體系是決不能與辯證法美滿地聯合起來的，即使牽強地聯合起來，也一定要引起無限的矛盾（如在黑格爾的體系中）。反之唯物論祇在採取辯證法的思維方法時，纔能成爲真正的美滿的唯物論。

什麼是辯證法的實質呢？辯證法的基本原則有二：（一）一切存在，都處於相互聯繫及交互作用之中。（二）一切存在，都是變更着發展着的，而且牠的發展，採取對立互鬥的形式，矛盾成熟發生突變的形式。辯證法的主要法則有三：（1）從量到質及從質

到量的轉變，（2）對立的統一（3）否定之否定。

研究社會科學方法論（亦可名之爲『哲學概論』）的程序如下：

1. 哲學的基本問題
2. 古代的唯物論與唯心論
3. 中世紀的煩瑣哲學及繼起的反動
4. 唯理論（笛卡兒，斯賓諾莎等的哲學）
5. 經驗論（洛克，柏克萊，休謨，等的哲學）
6. 十八世紀的法國唯物論（拉梅特里費爾巴哈，黑爾威棲

，田特羅等）

7. 康德哲學

黑格爾的辯證法唯心論

費爾巴哈的唯物論哲學

辯證法唯物論

A. 辯證法的邏輯

B. 認識論

C. 總的哲學觀

社會學

我們在研究了社會科學的方法論以後，便可以進一步研究社會現象的內容。社會現象，既是非凡的紛紅複雜，那末我們就非把牠們分析整理，編成一定的體系不可。做這樣工作的科學，便是社會學。

社會學首先應該說明社會與自然的關係，社會現象與自然現象的區別，社會現象的規律性，意志自由與必然等等問題。其次

便進一步分析社會的基礎，指出生產力是社會發展的原動力，人們在生產過程上建立了一定的關係（生產關係），這種關係，便是一切社會關係的基礎。生產力是社會經濟結構的真實內容，而全部社會生活，便是從這種經濟結構上發展出來的。在經濟結構之上，產生了許多上層建築。最接近經濟結構的上層建築，便是政治結構或國家形式。其次便是法律，各種意識形態，如倫理，宗教，科學，哲學，藝術等等。所有這些意識形態，都是直接地間接地根據於經濟基礎之上的，牠們隨着經濟結構的變更而變更。

『物質生活中的生產方式，決定了人類生活中社會，政治，精神

等等過程的一般性質。不是人的意識決定人的存在，而反是人的社會存在，決定人的意識」。可是經濟結構與上層建築的關係，決不是機械的。「政治，法律，哲學，宗教，文學，藝術等等的發展，依靠於經濟的發展，但是牠們（指政治法律等）相互發生影響，而且反過來又影響於經濟的基礎」。在闡明了社會經濟基礎與上層建築間的正確關係以後，便可以進一步具體說明基本的社會關係。以後，便可逐一說明各種上層建築——國家，法律，科學，宗教，藝術等——在整個社會體系中的作用，特別須明白地闡述社會變革的過程。社會學的研究程序如下：

A 自然與社會

自然現象與社會現象的關係與分別
自然現象與社會現象的規律性
歷史的必然與意志的自由

社會之起源與實質

B 生產力與生產關係

生產力的內容

生產力的發展

生產關係的形成與變革

C 經濟基礎與上層建築

經濟結構乃社會的基礎

經濟基礎上產生出來的上層建築

經濟基礎對於上層建築的決定作用及上層建築對經濟基礎的反作用

D 社會內部的區分

階級是什麼

各階級間的關係

關於國家的學說

G 國家的起源及其實質

F 國家形態的發展與變更

E 國家在社會變革中的作用

D 意識形態

C (一) 法律與道德

B (二) 科學

A (三) 藝術

H (四) 宗教等

G 社會的發展

社會發展的條件
社會發展的法則
將來的社會

經濟學

從社會學的研究上，我們知道經濟結構是整個社會的基礎，所以我們爲更確切地具體地瞭解現社會的結構起見，我們就應該研究這種經濟的結構。作這樣研究的科學，便是經濟學，或稱政治經濟學。

經濟學應該說現社會經濟生活的運行法則，即說明現社會中生產交換與流通的過程。生產是怎樣進行的，生產品是怎樣交換

和分配的，生產關係是怎樣建立起來的，社會再生產的過程，是怎樣循環前進的，政治經濟學應該能夠對上述這些問題，作一個明白的答覆。

政治經濟學研究的程序如下：

- A. 商品經濟的調劑者——價值
- b. 商品
- c. 價值
- d. 交換社會的均衡物
- e. 形成價值的勞動

e. 簡單勞動及複雜勞動

f. 商品拜物教

B

貨幣

a. 為價值尺度的貨幣

b. 貨幣的各種職能

c. 紙幣

d. 信用貨幣

C 剩餘價值

a. 貨幣之變成資本

D

- e. 借貸資本的利潤
- d. 商業利潤
- c. 生產價格
- b. 資本的有機結構——固定資本與流動資本
- a. 剩餘價值與利潤率
- 利潤與生產價格
- d. 相對剩餘價值的生產
- c. 絶對剩餘價值的生產
- b. 剩餘價值的形成

f. 紅利及創業利潤

四 地租

a. 地租乃剩餘價值的一部份

b. 等差地租與絕對地租

c. 各種地租形態的相互關係

F. 工資

a. 勞動力的價格

b. 工資的各種形態

c. 工資額決定的方法

G

資本的蓄積與恐慌

a. 簡單再生產

b. 擴大再生產

c. 資本的蓄積

d. 市場關係

e. 恐慌

H 金融資本

a. 金融資本的形成

b. 金融資本時代的社會法則

c. 帝國主義

d. 資本主義的危機

政治經濟學包涵資本主義社會的全部經濟法則底闡明。其中所含的各項在更詳盡地研究時，均可以成爲獨立的研究部門（如價值論，剩餘價值論，經濟論，地租論，貨幣論，資本蓄積論，金融資本論，帝國主義等等）。在研究政治經濟學時，特別應該注意下述兩點：一、近代資本主義經濟的歷史的根源。在這上面，應非常注意封建社會崩毀的過程與商業資本的作用，二、近代資本主義經濟的內在矛盾及其不可避免的變革。

在瞭解了近代資本主義經濟的法則之後，我們還可以對於歷來的重要經濟思想作一個批判。這種工作，便歸屬於『經濟思想史』。主要的節目如下：

一、重商學派

二、重農學派

三、古典經濟學——亞當斯密李卡圖

四、馬克思主義經濟學

五、最近歐美各種經濟思想——奧大利學派，英美學派等。

政 治 學

我們瞭解了統治現社會的經濟法則之後，便可以進一步研究最接近經濟基礎的最重要的上層建築——政治制度。政治學的目的，是在說明這一上層建築的運行與活動的法則。『人是政治的動物』，在現社會中，那一個人能脫離直接的或間接的政治關係。我們如欲自覺地參加政治，我們就不能不明確地瞭解政治學。

政治學的研究程序如下：

A

政治學的實質

a. 政治與經濟的關係

b. 政治學與其他社會科學的關係

c. 政治學的內容

B

國家論

a. 國家之起源及其實質

b. 國家形式的變革

古代奴隸主的國家

中世紀封建國家

近代德謨克拉西國家

新的國家形式

c. 將來國家的衰亡

C 政府論

a. 近代政府的各種形式

b. 政府機關的職能

c. 所謂三權分立的實質

d. 最近新的政府形式

D

政黨論

a. 政黨形成的社會基礎

b. 政黨組織的原則

c. 政黨的作用

d. 政黨衰亡的過程

政治學的主要內容，便是如此。這幾項實際上都可成爲獨立的研究部門（國家論，政府論，政黨論）。牠們所包含的領域，是很大的。在更詳細研究時，我們還可以在各項目下，分成許多細目。這上面詳略的程度，就要看研究的需要如何而定了。

法 律 學

法律也是上層建築的意識形態之一種，牠和經濟基礎，也是密切地相聯的。法律的意義，是在於保持該社會的『秩序』，牠是政治的附庸。所以因政治制度的變遷，法律也就要跟着變遷，在現社會中，法律是一種有力的政治工具，牠對於經濟生活的進行，具有極大的影響。所以法律學在社會科學中，也不失爲一個重要的研究部門。

研究法律學的綱要，簡括地敍述如下：

A 法的本質

B 法律的起源與變遷

C 法律的分類

a. 憲法——近代國家的根本法典

b. 民法

c. 刑法

d. 勞動法

e. 土地法

D

f. 法之將來

國際公法等

倫 理 學

法律是用國家的名義頒佈出來維持該社會的秩序的。道德的作用與法律一樣，也是維持該社會秩序之一種工具，不過道德並不是由國家的命令來頒佈的，牠是站在某種經濟基礎上由社會的心理來形成的。道德也和法律一樣，是隨着社會的變遷而變遷的。世界上不會有永恆的道德法則，正好像世界上不會有永恆的法律一樣，倫理學研究的大綱如下：

A

道德法則的歷史性

a. 道德之起源與實質

b. 道德之作用

B 歷代倫理的變遷

a. 古代氏族社會的倫理

b. 奴隸社會的倫理

c. 封建社會的倫理

d. 資本主義社會的倫理

e. 未來社會的倫理問題

C

各種道德觀的批評

- a. 古代希臘的道德觀
- b. 基督教的道德觀
- c. 康德的倫理學說
- d. 新倫理學說

宗 教 學

宗教也是上層建築的意識形態之一，牠離經濟基礎比較更要遠些，但牠也一樣的受社會法則的支配，不過其表現形式，比較的不甚顯着罷了。宗教學的研究程序，可以概括地敘述如下：

A 形成宗教的二種原素

- a. 對於祖先及首領的禮拜
- b. 對於自然的禮拜

B 原始的拜物教

由多神教至一人教的變遷

D 基督教的起源及其變遷

E 宗教改革之意義

F 世界現在的主要宗教

一、基督教

二、回教

三、佛教

四、其他

G

宗教信仰消滅的物質基礎(一)

歷 史 學

我們從以上的研究，可以瞭解整個社會的機構及其作用，因之；我們對於整個社會現象的體系，便可以有一個明白的概念。

以上各個研究部門，主要的是屬橫的一方面，去解剖和分析現社會的機體的。但這還是不夠。我們還應該從縱的一方面去研究社會變革的過程。做這種研究的科學，便是歷史學。可是我們所需要的，不是記載帝王大臣起居年譜的歷史學，而是敍明社會真實

發展過程的歷史學，這樣的歷史學，可以分作兩部。

第一部自社會形成之時起一直敘述到商業資本時代。這一部分可以稱爲『社會形式發展史』。牠的研究大綱如下。

一、人類的起源

二、原始共有的社會

三、血族社會

四、氏族社會

五、封建社會

第二部自封建制度崩毀時起，一直敘述到現在，這一部可以

稱爲『近代世界史』。牠的研究大綱如下：

一、封建制度的沒落

a. 沒落的原因

b. 商業資本的作用

c. 農民的戰爭

二、最初的資產階級革命

a. 尼德蘭革命

b. 英國革命

三、英國的產業革命

四、法國大革命

五、小資產階級專政時期

六、反動時期

七、英國的憲政運動

八、法國一八四八年革命

九、一八四八年的德國革命

十、歐美民族解放運動及民族統一運動

十一、第一國際

十二、巴黎公社

十三、帝國主義時代

十四、第二國際

十五、大戰後資本主義概況

十六、大戰後之革命運動

由這一歷史的研究，我們就可以明瞭歷來社會變革的過程，知道社會發展的動力變革的原因。以後我們在分析與判斷一切事變時，便不會像一個瞎子了。

社會主義史

最後我們應該研究歷代提倡改造社會的思想潮流，即社會主義史。這是現代青年的必修課程之一。這一課目，實在可以供給我們很多的改革社會的方針。牠的研究大綱如下：

(一)、社會主義的意義

(二)、古代的社會主義思潮

柏拉圖的學說

基督教的思潮

(三)、初期的空想主義者

湯麥司摩爾

康班尼拉等

(四)、偉大的空想主義者

聖西門

傅立葉

歐文

(五)、近代社會主義

(六)、帝國主義時代之社會主義

(七)、最近世界各種社會主義思想的批判

社會問題

在未結束時，我們還應該提示幾個應該研究的重要社會問題——一、民族問題，二、婦女問題，三、農民問題。農民問題在現時還是世界政治上一個重要問題，尤其是在我們被壓迫的中國民族看來，這個問題具有深切的意義。民族問題研究的要點如下：

1. 民族的實質與民族問題所以發生的原因
2. 資本主義前期的民族問題

3. 帝國主義時代的民族問題

4. 民族問題解決法

婦女問題研究的要點如下：

1. 婦女歷來受壓迫的概況
2. 婦女在現社會中的地位
3. 初期的婦女問題
4. 近代的勞動婦女問題
5. 勞動婦女與其他勞動羣衆的關係
6. 婦女問題的解決法

農民問題：

1. 農民的階級性
2. 農民在封建制度下之情形
3. 農民的解放的要求與土地問題
4. 農民在資本主義下的狀況
5. 農民的分化及其與城市勞動者的關係
6. 將來的農業改造問題及農業問題的解決

結論

讀者懂得了社會科學是什麼，再能按上述的方法，程序，大綱，逐一研究，那麼他在完成這一工作時，雖不必一定成爲社會科學家，但至少對於社會科學，總已是升堂入室，而能對一切社會現象與事變作確切的評斷了。最後，我們鄭重地向讀者重說一遍：讀者在研究社會科學時如欲得有效的結果，那末一定要處處根據着我們在上面所說的唯一科學方法論。

怎樣研究哲學

什麼叫做哲學

誰都知道理論底重要，同時誰都知道哲學就是一切理論底鎖鑰、基本。可以說，若哲學這個門限跳不過去，則其它理論都是不能接近的禁地。雖然如此，但在着手研究哲學之先，橫在面前必須先行解決的，就是這四個問題：第一，什麼叫做哲學？第二，哲學有甚麼用處？第三哲學的意義與特徵；第四，研究哲學

的程序。第一與第三問題，要求哲學意義之切實的確定；第二與第四問題，要求理論與實踐之關聯底闡明。

哲學究竟是甚麼？這可以簡單地回答：哲學就是研究自然社會及人類思維之運動發展最一般最根本的法則之學。這個定義是否妥當呢？我以為是妥當的。因為一切哲學底最高問題，就是存在與思維底關係問題。而一切哲學派別之分劃成兩大系列——觀念論與物質論，亦以此問題之解答如何為其分界點。所謂存在，就是自然與社會，所謂思維，就是自然、社會（存在）在人類頭腦中的反映。這三種東西在人類歷史的範圍內，是不可分離的契

機、統一於人類生活的實踐之中，隨生活實踐之歷史的進展而運動、而發展、而由一種關聯形性到另一關聯形性。所以這種運動發展底內在法則之綜合的、根本的、最一般的研究，就是哲學底中心任務，因而哲學就是完盡這個任務的學問。

但在哲學意義方面，尚有不少的異論。

第一，有把哲學看成根本難於認識清楚的啞謎的，它究竟是個甚麼東西，很難說定，不過是世間有哲學這個東西就是了。這就是張教授底見解。一門學問必有其本質的作用、內容、形式，說明它自己是甚麼，亦單是就其本質的作用、內容、形式而言。

豈有無以名之而莫明其妙的學問？何況是在人智領域中佔極重要地位的哲學呢？所以這種說法是不對的。

第二，有把研究哲學底某些方法，或哲學中的某一學派拿來概括全部，說哲學只是玄想、冥想、思辨。沒有玄想的思維就沒有哲學。哲學由抽象的思辨得來的，只是浮詞空談。哲學只是一種不確實的知識之總匯。一切含混模糊、不明不確的智識，由科學剩下，存留在一個垃圾堆裏，總稱之爲哲學。這是拿思辨哲學、哲學中之一部分概括全部的說法。抽象的思辨哲學所得的自是浮詞空談，既是浮詞空談，當然可以說這種哲學是不明確的知識。

之垃圾堆，但思辨哲學實未足以包括哲學全部。哲學誠然有些是很糊塗混亂，甚至荒謬得比基督教底之創造更甚、更不可能的，但那只是哲學之一部而非其全部。這一派學說底局部現象，並不能據以斷定哲學全部都是這種東西。並且卽以思辨哲學而論，所謂思辨、及思辨所得的知識性質如何，是一回事、而其以哲學的立場、哲學地研究其對象、盡其根本任務，實未變更，不過方向不同，立說錯誤而已。立說正確的派系，自是哲學，而立說錯誤的仍未因此而就失掉哲學底資格。在哲學全領域內，不能以前者包括後者，亦不能以後者包括前者，而謂只有其中之一，才叫哲

學。

第三，有退一步承認哲學是研究自然、社會及人類思維之運動發展的最根本最一般的法則這個定義的，但要加以限制，說這定義只合於新哲學，即辯證法的物質論，而不適合於舊哲學。這也是似是而實非的說法。因為如果照前面所說一切哲學底最高問題，必須承認那是存在與思維底關係問題，如果承認自來哲學兩大對立的派別——觀念論與物質論，就是由這問題之不同的解答而分化出來的，那末就得承認物質論也好，觀念論也好、二元論也好、舊哲學也好、新哲學也好，無一不是以解答此最高問題爲

其中心任務的。若說這個定義，只適合新哲學、新物質論，豈不等於說祇有新物質論才解決這個最高問題，而舊哲學則與此問題無干嗎？豈不是說舊哲學底宇宙論、本體論、人生論、認識論，都不是從存在、思維及二者底關係之探討而建立起來的嗎？這是無論如何都說不過去的。『所以對於自然、社會、思維三界，我們用所知或客觀去說明嗎抑用能知或主觀去說明，實爲哲學底核心問題之所在。』『所以哲學問題是客觀與主觀底關係問題，是對於自然、社會、思維三種現象應該用客觀去說明抑該用主觀去說明的問題。』『自有哲學以來的歷史，都是物質論與觀念論爭

門的歷史。」由這幾個引證看來，可見既然自有哲學史以來就有物質論與觀念論之爭，這就無異說，自有哲學以來，這劃分觀念論與物質論之最高問題就已存在，而那時哲學已就在處理這個最高問題了。處理這個最高問題，自然要着手研究自然、社會（存在）及人類思維之運動發展底最根本最一般的法則。出發點錯了，觀點錯了，其結果也許只是一些浮詞空談而大背於現實（如觀念論之所爲），但處理而不得其當與必須以處理它爲中心任務，并不能混爲一談。所以我覺得把哲學定義爲研究自然、社會及人類思維之運動發展最一般最根本之學，乃不分新舊哲學都可以適用

的定義，沒有甚麼不對的地方。

如其不然，祇取哲學中某一種不合現實的哲學之錯誤的出發點和錯誤的歸結點，作為哲學之本質的根本任務。那末哲學本質如果因此而是雲裏霧裏、單逞玄想思辨去研究或探討存在與思維運動的法則，其根本的任務，就是造成不明不確的智識，造成這種智識之垃圾堆，那末像這種不成形式的東西，還能有觀點作用，方法作用嗎？

哲學有甚麼用處？哲學是什麼既已弄明白，現在且進一步考察它用處。

哲學有什麼用處

有人把哲學看成高深玄妙非一般人所能理解的東西，高貴誠然，但沒有實際的用處。研究它、應用它，乃是一些哲人、學者底事。知識落後的大眾則不能接近它，而日常生活也沒有用它的必要。哲學，在一般人看來，本也是無異乎天書一般地神祕，既難懂得又無用處，所以哲學不免被人漠視。

其實哲學這門學問，雖有些是玄之又玄、令人難以接近的東西，但就其發展到最高階段的哲學，真與現實相切合而為實踐理

論之指針的哲學、却是很明白、很平易、很有條理的。

因哲學既是研究自然、社會及思維一般運動法則之學，那末哲學便是高級的、最包括的原理之學，從其對於現象而言，則是理論之獲得、從其對於由理論到運用而言，則是行為之嚮導。哲學底作用，最主要的是方法作用、觀點作用。人生存於自然與社會兩重環境內，獲得種種觀念、知識，在生活實踐底繼續中，不斷地要求對於環境的認識、判斷、由此設定其行為方面的方案。任何人，都不能不在實踐的生活中與自然，社會發生接觸、關聯，而且在它們當中、只有在它們當中，才能遂其生存，對於各種

現象就不能不依某種基本觀點去下判斷，形成認識。例如自然現象底風、雲、雷、雨等天象變化，最與生活有關係。若遇風調雨順，或風雨不時，人們不說那是天意使然便得說是自然氣象作用。這就是一本於神底信仰去說明，而爲信仰的宿命論、目的論的判斷，一本自然界物質自有的運動變化去說明，而爲物質論的判斷。這兩個判斷底出發點是正相反對的。又如在社會裏，我們看見強凌弱、衆暴寡、盜賊滿盈、人心乖離、官僚多貪污，人民遭塗炭種種不良現象，在下判斷時，必不免有三個形式。一說這些壞現象是由於道德淪亡，即由於人心之壞，如此以心去說明它們，

就是採取觀念論的觀點。一說壞事由於壞人，但人壞乃環境驅之使然，却怪不得人，如此由環境、由社會的存在去說明人們底意識，乃是與前者相反的物質論的觀點。另有一說則主張這些現象自然可以歸咎於環境，同時也得歸咎於人心，同一事象可以有兩個根源，這是二元論的觀點。舉此可以概括其餘。只要是生活着的人，無不需要或應用（自覺地或不自覺地）某種觀點（正確與否，自當別論）以爲考察事物的方法。所以在一般漠視哲學或認爲哲學是與自己永不相干、永不能接近的人，事實上無一不是在不自覺的狀態之中爲粗雜而零亂的某種基本觀點所指導，這也可

說就是他們底哲學及其應用。

人對於事物作何種應付，就看他如何認識這些事物以爲定，例如，家有病人，假使歸咎生理上的疾病，當然的結論就是延醫診治，注意調養。假使歸咎於神鬼作怪，就會反之而拒絕就醫，去做那甚麼驅邪解禳之舉。前者雖不能說是萬全，但有效總什居八九，後者則除徼倖萬一而外，沒有不誤死許多人的。但後者是由信仰主義底觀點出發，前者是由物質論底觀點出發。可見觀點不同、判斷自異，而爲其所指導的行爲之效果如何，也大有分別了。

這是僅就粗雜而不自覺的基本觀念所顯示出來的方法作用而言，其關係於人類生活已如此其重要。若就更大且遠的事象說，例如中國這個被壓迫民族，無限的農民破產，無限的工人失業、無限的青年學生一出校門就找不着生路，無論從那方面看，好像是黑漆一般的世界。你去聽聽一般人發出的呼聲吧。不是說中國人不爭氣，就是說外國人可惡，不是說中國氣運不好，就是說天意使然或希望英雄出世加以拯救。這都是些觀念論、宿命論的見地，其判斷可謂一點也未搔着癢處。自然由此出發點所能提出的辦法，由時輪法會到乞靈於封建時代的禮教，不一而足，都可以

說是與現實需要背道而馳，無一是處的。要是觀點正確，那末對於這一切事象的觀察方法，便大有不同，它必須盡可能地暴露一切真相，探討出因果之全部關聯，指示出內在的矛盾及其必然的發展傾向。根據此種觀察提出的辦法，自然才算是對症之藥，可以有神效的。

由此可見我們在日常生活中，既然遇着大小事件，都得要下思維工夫去認識它們，然後本着認識去決定應付的方法而施諸行為，而認識事物、判斷事物都少不得基本觀點和方法，這就證明哲學實爲生活之所必需。而行為之正當與否，在下判斷之時早已

決定，譬如行軍，決勝千里是運籌等帷幄的結果，並不是糊裏糊塗可以打得勝仗的。但人們日常生活中所使用的不自覺的粗雜的基本觀點，乃是不統一的、不澈底的、不深刻的，什九是不正確的，所以爲要採取統一、澈底、深刻、正確的基本觀點和觀察事物的方法，辦到自覺地、精煉地運用此觀點和方法，哲學底研究，乃是絕對必要的。

這種研究，并不單是根據學識底要求，而是根據生活之最迫切的需要。不是爲哲學去研究，而是爲生活去研究哲學。這尤其是因爲現在每一個人底生活都是以世界爲基礎，即是說人在大到

以世界爲範圍的生產關係中討生活了。一個人底生活之榮枯、苦樂，其構成的因子，分存於整個世界之上。因此個人生活之理解，不特要求理解一家、一邑、一鄉、一國，而且要求一個全世界之全部社會結構與其發展過程之綜合的理解，錯綜複雜，可謂達於極點。若沒有系統的、精煉的，澈底的、正確的認識武器，簡直會要使人目迷五色，不知所措。若依然抱着原始的、粗雜的，僅憑常識所形成而每每錯誤居多的基本觀點去作認識環境的工具，決不可能，所以生存現時世界的人，自然不必人人都去當哲學家，但百分之九十以上的大衆，爲了要完盡其責無旁貸的，偉大

的歷史任務起見，最進步的哲學這個武器，是非取得不可的。

不過我所說必須取得的哲學是指哲學，發展到最高階段的新哲學、即辯證法的物質論，并不是觀念論或機械論等舊哲學，舊的觀念論、機械論，不足以作改造現世界的武器，能作這種武器的只有新的哲學、爲馬、恩所完成而爲伊里奇所發展的新哲學。

至於舊哲學，尤其是其中的觀念論、機械論、至今還以種種改裝姿態，爲沒落的社會層服務，與新哲學對抗或修正新哲學，扮演其意識形態上的鬥爭，這却是應該特別留心的。

哲學的意義與特徵

關於哲學底意義，我們不應該如許多的哲學的著作者般地從字源上的 *Philosophia* 中去探尋。說哲學是甚麼愛智 (*Philosophia*) 或冥索 (*Philosophize*) 等。因為哲學發展到現在已經數千年，而回返到哲學剛出現不久的字源上去找尋一般的哲學意義，這是多麼淺薄和愚笨的事啊！

同時，我們不應該躲懶，抄到些哲學偶像底哲學意義來塞責或充數。好像抄引哲學大家底哲學意義說它是甚麼『凡研究人生

切要問題，從根本着想，要尋一個根本的解決。』或抄引哲學教授底哲學意義，說它是甚麼『研究不在任何科學之內，又非科學所能盡的問題。』這些哲學意義，只能給與學哲學的人以部分的和皮相的認識，有把他導引入錯誤和曖昧的迷途上去的可能。

我們要獲得哲學正確的意義，必須概觀由那起源、發展到現在的哲學，分析它們本身共有的特徵，不論任何哲學派別、任何哲學體系，將分析得到的特徵，綜合起來就構成哲學底意義。

應用這種方法的結果，我們可以得到一個正確的哲學意義如

『哲學是我們人類主觀的意識，對於客觀的宇宙和人生，作究極的、綜合的研究和考察，而認識其根本的、一貫的原理，應用來說明客觀的現象和改變客觀世界的學問。』

從這個哲學意義中，可以發見哲學具有幾個特徵，即是：

『哲學是具有究極的、綜合的、一貫的和原理的特徵的學問。』

哲學是究極的學問，因為哲學對於所認識的客觀的宇宙和人生，需要探索它們底最究極的底蘊、最根源的本質，這種底蘊或本質是不依附於其它任何事物而獨立自存的。同時要認識客觀宇

宙和人生底根本原理，用以說明一切事物和做改變一切事物的嚮導的。由這裏可以看見哲學與由哲學中孕育和發展出來的科學不同，因為許多科學家說：科學不研究客觀事物底究極和根源，以及其根本原理，而只認識客觀事物底表面現象，敘述它們、分類它們、以及找尋現象間的因果和運動底法則而已。所以『究極的』這一點，是哲學特徵之一。

哲學是綜合的學問，因為哲學所欲認識對象，是整個的宇宙和人生。甚至我們用來認識這些事物的主觀意識，亦綜合在認識對象之列。至於科學則不同了。例如我們日常所見的科學，好像

物理學、化學、經濟學、政治學、……都是在我們主觀意識所對的一切客觀的宇宙和人生中，選擇其某一部分、某一範圍來做研究和認識底對象，由這裏可見『綜合的』是哲學特徵之二。

哲學是一貫的學問，因為哲學在研究綜合的對象中，必須認識這整個的對象，從根源到終結，以及概括和貫串整個對象的一貫原理。不像科學有物理學的原理、化學的原理，心理學的原理，各科學間沒有一貫的共通的原理。哲學根本反對這個，故『一貫的』爲哲學特徵之三。

哲學這三種特徵，同時和神學 (Theology) 底特徵差不多。

因為神學也探求客觀宇宙和人生究極的、綜合的、和一貫的認識，好像從『宇宙、人生底創造者和支配者是上帝』這一神學的認識中，也可以發見究極的、綜合的和一貫的特徵。在這裏可以理解哲學和神學底關係。照人類認識歷史底發展看來，哲學最初是孕育於神學中，從神學底懷抱裏產生出來的，好像科學最初是孕育於哲學中，而從哲學底懷抱裏產生出來一樣。然而一般地說來，科學不卽是哲學，所以同樣哲學也不卽是神學，它自有它本身獨有的特徵在。

哲學是原理的學問，不像好些科學，只將客觀事物來敍述和

分類，而不檢討對象底原理。它不但力求認識宇宙和人生底原理，並要探索其究極的、綜合的和一貫的原理。原理是由客觀的宇宙和人生底許多各別的事實經過分析和綜合的歸納方法而得，有客觀的實證，可以演繹到未知的事實上去而說明它們；同時可以將這種原理，來嚮導行爲去征服自然、改造世界。這個原理底特徵，便是哲學和神學最大分歧之所在了。神學的認識由於猜測、幻想、獨斷和類擬，沒有客觀事實作證據，只是主觀心理上的信仰。不過哲學原理底正確性，也只是與神學對立起來，才可以這樣說。至於有些哲學和科學比較起來，原理底正確性底嚴密程度

，相差尚遠；同時有些哲學，其荒謬錯誤，亦不下於神學，不過現在最進步的新哲學，是和正確的科學統一的，科學也和這種哲學有統一的趨勢。成爲一種科學的哲學或哲理的科學。無論如何，哲學必具有原理，不過正確性底程度不同而已。所以『原理的』是哲學特徵之四。

這究極的、綜合的、一貫的和原理的四種特徵，構成哲學底特徵。在一般的哲學派別內、體系內、都可以探索得到的。

研究哲學的程序

研究哲學，第一先要就它的一般的概括的特殊的與具體的來研究；這裏就是談哲學的研究中的一般的概括的研究，與特殊的具體的研究方法問題。這是應當分作兩方面來說的：即一方面就哲學本身的研究說，即就思維與存在之關係說，他方面就對於這一問題的各種見解來說，在我們研究它們的時候，都存在得有這個問題，這是我們研究哲學時所應當注意的。

哲學的問題，歸結起來不過是一個思維與存在的關係的問題

，但這個問題本身就是很抽象很概括的一般的問題，所以哲學自身就是很抽象的一種科學，是概括地在論究着思維與存在的一般的關係的科學。我們研究哲學，就是在要求認識思維與存在誰是主體，誰是第一義的東西？是存在生產思維，或者是思維產生存在？是主觀從屬於客觀？或者客觀從屬於主觀？乃至思維和存在間的關聯是經驗的或是非經驗的？以及我們用怎樣的方法達到於存在的認識？等等問題。可是，所有這些問題的研究，都只停留 在思維與存在的一般關係上用功夫，並沒有進入於現實的物質自身之研究。因為這對於物質的本質、它的存在和其真實可靠性，

它自身的運動變化狀和其法則，乃至思維過程之主觀的物質基礎的作用和活動狀態等等，都是沒有提到的。然而哲學的研究，它又在以獲得對於客觀之宇宙觀爲其究竟，因此它的研究也一樣要進入於物自身之諸種狀態和活動的具體狀態的研究中去的。所以這裏也就發生了概括的一般的抽象的研究，與特殊的具體的研究的問題。

研究哲學，也和研究別的科學一樣，應當首先從概括的一般的抽象的問題研究起。就是說從認識論和認識的方法問題研究起，這是哲學本部的研究。因爲如果你連甚麼叫做認識論，應該怎

樣去認識的問題都一點也不知道，根本就不能談哲學；不懂哲學是甚麼性質的科學，自然也就不能研究哲學。當然，具體的事物也是應當研究的，因此我們似乎也可以從具體事物研究起。如像我們先分別而且具體地研究物質之構成變化的基本元素和法則，研究天體，動植物之形成和變化，研究思維之物質器官的組織構造與活動的生理上的問題那樣。但是，如果我們完全離開了認識論和認識方法的哲學本部的研究，而來開始就研究這些具體的事物，這就不是在研究哲學，乃是在分別地研究各種科學。因為如此，所以哲學的研究，是以認識論和認識的方法問題研究起的。

。可是認識論和認識的方法問題，這明明是只處理着思維和存在的關係與其如何關聯問題，並未及於存在的具體物之本身的研究，也未及於構成思維之物質器官的實際活動的研究，所以這研究是很捨象的研究，只是概括的僅僅論究到思維與存在的關係那種一般性的問題的研究。這種研究，在前面我們已經說過它是必要的，而且是哲學本位的研究，不先略加了解這些問題，根本就不能研究哲學，那麼哲學的研究應當從概括的一般的抽象的研究着手，這是很自然的研究方法，是必須如此進行的研究方法了。

在我們抽象地大概地理解了思維與存在誰爲主體、爲第一義

的東西？誰產生誰？誰從屬於誰？以及存在怎樣經過經驗而關聯於思維，形成思維？和我們應該依靠實證的辯證的方法去思維世界等問題以後，哲學的研究並不是就可以止步了。因為整個宇宙觀之形成和證驗，還須作比較具體的研究，才能使這哲學的研究本身更能有實證性些，更能充實起來。雖然這具體的特殊的研究所大半是超越了哲學的界限而入於特殊科學領域，但哲學原是在吸收特殊的科學成果以建築自己的基礎，充實自己的內容的。而且哲學的研究本身中即包含得有我們的認識效能問題的，這一問題一樣是認識論中所應該解決的問題。然而一談到認識的可能和

究竟的問題，就必然要追尋到物質之自性的問題，追尋到物質是否認真實存在？我們是否有認識它的可能？乃至物質怎樣存在的問題。可是談到物質的本性，物質是否真實存在，和它採取怎樣的形式存在等等問題，這就必須要作具體的研究，由一般的研究進入於特殊的研究了。於是像那以認識物質之基本的存在形態和其構造、運動變化為任務的物理化學的研究，以及說明物質之採取各種形態而存在變化的天文學的、生物學的等等具體的研究，就有了必要。不但對於外界的存在，必須要有具體的研究才能根本地解決哲學上的存在物的問題，就在思維本身，也須借助於具

體的科學。因爲怎樣由外物的刺激引起感覺？怎樣通過感覺器官而達於思維器官？怎樣依於感覺、記憶、聯想、思考等等生理的機能作用而形成思維？這都是必須依據生理學和心理學諸種科學去說明的。否則對於思維將被認爲是神祕的不可理解的東西，在哲學上亦將構成對於思維本質的認識之錯誤的觀念。當然，如果你還要理解每一時代之宇宙觀和社會觀，理解各時代的哲學，那是不能單在哲學思想的本身中可以獲得解答的，更必須要進入於社會學、歷史學等等中去尋求說明，於是別的社會科學的研究，即對於社會事象之具體科學的研究，也就有了必要了。

根據上述的理由看來，哲學的基礎因為它是建立在各種特殊的具體的科學成果上的，它是在綜合着各種特殊的和具體的科學作出宇宙的認識之總的結論，那麼它的研究也就必須由概括的一般的抽象的研究，進入於特殊的具體的研究，而普遍地研究一切特殊的具體的科學、如物理學、化學、天文、地理、動植物、生理、心理和各種社會科學。然而就是具體的研究方法，這種具體的研究却又是非常必要的。事實也是這樣告訴我們，沒有相當充分的自然科學與社會科學的具體知識的哲學家，是不會有好的哲學體系從他腦子裏產生出來的。辯證唯物論的哲學的建立者和其

光大者。在哲學上是最高強的，但他們就同時具有相當豐富的各種具體科學常識，便是證明。

既然哲學是在把一切特殊的和具體的部門科學的研究，綜合起來作着總和的結論，以形成整個的宇宙觀，那麼哲學的研究不過以具體的特殊事物之研究爲一種研究的過程而已。它如果只滿足於那具體的特殊事物之認識和理解，不但不能形成一個總括的整個的宇宙觀，而且也不會有正確的宇宙觀產生，不能正確地認識世界。歷史上有許多科學家和思想家，在他所鑽研的部分問題裏是正確的，但一進入別的領域就錯誤了，就是由於他們只能理

解個別的問題而忽視了一般的理論，缺乏了整個宇宙觀之哲學的思維，遂自陷於只見樹木而不見樹林的愚笨之中的緣故。比如許多自然科學家就是如此。他們在自然科學中是唯物論者，是正確的思想家，但一進入社會的領域就變成了觀念論者，是不正確的思想家了。最顯明的例證，如像在生物學上的達爾文和一般進化論者，他們把生物中的自然淘汰和生存競爭的一切法則，簡單地直接運用之於人類的進化上，或如像斯賓塞那樣把社會的有機的結合體，簡單而又直接地比擬於生物有機體，就是如此。因為如此，所以哲學的研究是不能停留在個別問題的理解上的，它必須

要由具體的個別問題的研究，再回到一般的概括的抽象的研究，在各種部分的現實的事物的研究中，抽象出一般的概括的法則來，並在這裏作成能共通於全宇宙之普遍的發展的總的結論，就是說構成一個總的宇宙觀，這才哲學研究的終點。比如說，在自然界與社會界，我們都認識出是以物質自身的活動變化而形成一切事象，也看出自然與社會的現實世界是不斷變化發展，乃至看出它們的運動變化，是爲對立的統一之矛盾的邏輯所支配的，看出人類的意識形態，即依於每時代的社會形態，和其對於自然之認識程度，反映成爲思想體系，思維以此是現實所反映所決定的，

於是對整個宇宙之認識的辯證的唯物論的宇宙觀，就如此形成了，而這個統一的完全的正確的宇宙觀的哲學結論也就作出來了。

假使我們只停留於特殊的個別問題上，那我們就不會理解到這辯證的唯物論是共通於全宇宙的完整的宇宙觀，至少是不敢把這哲學的結論運用於宇宙之一切部分，相信它是整個宇宙的發展法則。正如許多人只承認自然界有突變而社會則沒有那樣。

不但如此，那由特殊的具體的研究，再回到一般的概括的抽象的研究，以此作出哲學的總結論的研究方法，它的回復並不是簡單的回歸，而是向高級的發展階段邁進的研究方法。因為只有

我們從具體的個別的研究中，更加認識了一切具體事象的真實，更充分地深入了一切具體的事物而明白地認識之後，由此再總結出來的一般的概括的結論，才能有新的認識之增加，才能作出新的結論。哲學的研究才能以此發展前進，才能以成立自己的新的體系，這時的研究也算比開始研究時所作的這種輪廓的一般的研究更加深入。所以哲學的研究步驟，在其本身的研究上，也完全應該以由概括的一般的抽象研究，到特殊的具體研究，再到概括的一般的抽象的研究爲方法的。這方法正是辯證法的研究方法。

上面我們是說明了對於哲學本身的研究方法，應當採取那樣的進程和路線的。現在我們且略說一點對於哲學中之各種學說型的研究，亦應如此。我們已屢屢提到關於思維與存在的關係，思維之本質，外在世界之真實性和認識的可能與否，以及如何去認識的方法問題等等哲學的見解，是有很各別的意見的。一部哲學史，就是這些各別的見解之綜合的產物，所以我們研究哲學，幾乎大部分是在研究和批判這些哲學上的各派學說。但是，研究這些各別的哲學見解，也是也循着那由概括的一般的抽象的研究起，再進入於特殊的具體的研究去，更再進入於概括的一般的研

究的方法去研究的。怎樣循着這種路線和步驟去研究呢？這就是說，首先我們得理解哲學見解中之總括的哲學學說型。哲學上的總括的哲學學說型，嚴格地說來只有唯心論和唯物論兩種。不怕在哲學上有好多流派，但歸總起來它不屬於唯物論即屬於唯心論。就是二元論或多元論的哲學，它仍然大半是最後依歸於唯心論的。因爲如此，所以唯心論與唯物論的哲學概念，可以說是在各種各樣的具體哲學學說中最一般的概括的抽象的概念。我們如果不能首先抽象地和概括地認識唯心論和唯物論這兩方面的最根本一般的條件和特徵，那麼我們拿到任何具體的哲學家的學說，

將都不能辯別它的性質和其特點。既然如此，那麼我們研究哲學，在理解各種哲學學說的研究上，當然要首先概括地去研究一下唯物論與唯心論各自的基本要點，使我腦子裏有一個唯物論是甚麼？唯心論又是甚麼？的大概輪廓。即是說如像應當先抽象地知道凡是唯心論都是主張思維決定存在，精神產生物質，客觀從屬於主觀；而凡是唯物論都是主張存在決定意識，物質產生精神，主觀從屬於客觀那樣。因爲我們一定要有這一個最一般的總括的抽象的學說派別之主要差別點的大概認識，我們才能進一步去研究各種具體的學說，而認識和批判它的觀點和內容屬於那一種學

說型

自然，我們要理解人類的哲學思想之發展，要理解各派哲學家的具體的學說內容，並不是只籠統地知道有唯物論唯心論兩個主要派別和其大致的觀點就夠了，當然還須去研究各個哲學家是怎樣在依於他的觀點去說明自然、社會，人類思維乃至整個宇宙之究竟，這才算理解了人類的哲學思想之歷史遺產的全部。可是這種由概括的唯物論與唯心論的一般的抽象的研究，進到具體地研究每一個哲學家的學說，進到研究每個哲學家是怎樣地在解答許多具體的實際問題，這就是由概括的一般的抽象的研究，進到

特殊的具體的研究，而且這種研究方法也是自然的必須如此進行的步驟。

對於各種各樣的哲學派別和學說，作了分別的詳細的具體研究之後，當然還不能說我們的研究已經有了最後的結果。特別是在形成自己的獨立的批判和評價上，在形成自己的獨立的哲學體系上，不能說就有了最後的結果。因為這只能說我們認識了別人的思想和學說內容而已。因此我們還得把我們具體了解了的各種特殊的學說所獲得的東西，再總括起來作一翻總結的攷察，依於現實的事態之實證，依於各派學說的比較，得出總和的批判和結

論來。這種研究方法又是由特殊的具體的研究，回到了原來的出發點，即回到了概括的一般的抽象研究。然而這最後的概括和抽象，乃是用了自己的見解在那裏行着新的批判的。在這新的綜合的結論中，在新的批判中，加入了自己見解，就是說建立起來了自己的哲學體系。所以這是發展和推進了自己的研究到更高的階段的，而且也只有這樣才算是在研究哲學，才能對於世界有自己認識。

總之，無論是研究哲學問題的本身上，或者在研究哲學之各種學說型上，都得採那由概括和一般的抽象研究，到特殊和具體

的研究，再到概括和一般的抽象研究的方法。這種研究法是辯證的研究法，在哲學的和在一切科學的研究中，都是一樣適用的。

其次進一步研究哲學，不能不從讀哲學史和哲學概論那點着手了。

哲學史和哲學概論，都是過去哲學的記錄。哲學史是依照時間的先後敍述從古到今哲學的發展，哲學概論則是將從來哲學上所發生的問題依照性質，分類論述，不一定顧到時間上的秩序。哲學史使我們知道哲學在過去的發展經過；哲學概論告訴我們哲

學內部包含着一些什麼問題。總之，讀哲學史和哲學概論，可以「把既有的哲學弄了解。」

但是，所謂「弄了解，」這句話是非常空洞的，怎樣才算弄了解呢？譬如做文章，前清時代的學究們以爲只要能夠做八股，用幾個古典，寫幾個怪字，也就算是弄了解了。然而現在我們認爲至少要能自由地發表自己的意思，才算了解做文章。又譬如做人，有的以爲一心專幹眼前的業務，謹慎奉承自己的老闆，就算盡了做人之道，然而這種只顧眼前，不問社會其他事件的態度，有的人就覺得未免太庸俗，算不得了解現代的做人方法。就哲學

來說，有的人以爲只要懂得了各個哲學家說過些什麼，就算完事了，但又有人以爲應該還要能夠批判他們，找出他們的理論上的優點和弱點，這才算將過去的哲學弄了解。所以，說到「弄了解」，就不能有一個標準，沒有標準，我們就不能夠決定怎樣才算「弄了解」，我們就只是說了一句空話。

我們的標準是什麼呢？我們要在哲學史和哲學概論裏去學些什麼呢？

自然，我們要懂得過去的哲學家們說過些什麼。同時，自然我們也不能僅僅以爲滿足，我們還要能分辨他們的優點和弱點。

但這樣說還是不夠。因爲這裏所說的「懂得」，所說的「分辨」，都只是在純粹理論圈子裏面的事情，都只是關着門在書本上學得的東西，完全沒有注意到社會或街頭生活和哲學的關係。我們知道，一個大哲學家，也還是一個社會的人。他決不是不食人間煙火的神仙，他的學說和他的時代社會有密切的關係，正和我們人的思想意識和自己的生活有密切關係一樣。他所提出的問題，正是他的時代所提出的問題，他在他的哲學理論中解決他當前的問題，也正如一個普通受生活打擊的人用自殺思想或鬥爭思想來對付他當前的遭遇一樣，自然，哲學家的理論是說得更有系

統，更完全，但它不能離開他的時代，這一點是始終沒有不同的。

所以，要把過去的哲學弄了解，不是單把一些理論弄「懂得」和在理論上分辨好壞就算完事。哲學並不僅只是一套天賜的邏輯，哲學史並不僅只是邏輯的發展，它也是每一個時代的現實的反映，讀哲學史，我們對於每一個哲學家都要知道他的時代的背景，他的時代所需要解決的問題，以及這哲學家是站在什麼立場上來解決這問題，他的解決對於他的時代發生一些什麼作用，（前進的還是退步的。）讀哲學概論，我們也要知道某一派的哲

學（例如觀念論或物質論）一般地是在什麼樣的社會基礎上發生的。它在社會上是代表那一種的力量，所解決的是那一方面的問題。總之，研究哲學史和哲學概論，是不能把社會的歷史拋開，而單只作「邏輯的展望」的。

在這裏，我們還不能忘記最初的目的：研究哲學，是爲要給自己找到正確的世界觀和建立健全的生活實踐。讀哲學史和概論，不過是一個準備工作。換一句話說，哲學史和概論是爲我們自己的生活而去讀它。不是爲過去的哲學家去讀它。從社會歷史的關聯上去研究，在這一點上特別有重要的意義，在這裏我們需要

知道各時代各派的哲學家怎樣處理他們當前的問題，某些地方處理得對，而某些地方又因為他的立場不對而不能發展，由此我們才能知道時代發展到現在，我們應該怎樣處理自己在現在所遇到的問題，才可以知道過去的哲學家有些什麼有價值的遺產值得我們接受，有些什麼不對的地方應該批判，不夠的地方應該發展。

現在的哲學是過去的哲學發展結果，如果讀哲學不知道和各時代的社會歷史聯繫起來研究，那麼我們也將不懂怎樣將哲學知識應用到自己的生活裏去了。

因此，所謂把過去的哲學弄了解，並不單是在哲學理論的範

圍內弄了解就算完事，還得要把哲學發展的歷史的背景和各時代哲學對於當時社會的反作用也弄明白，才算盡到了讀哲學史和哲學概論的能事了。

在這標準之下，我們應該怎樣入手研究呢？

就研究的程序來說，哲學史應該在先讀。先知道了哲學的歷史發展的情形，然後再由哲學概論中去研究來哲學上所發生的種種問題，這是很自然很普通的程序，誰都能夠了然的。單就哲學史來說，有西洋哲學史和中國哲學史。中國哲學是中國的傳統思想的史。這種傳統思想在現在我們的生活中仍繼續存在着，許多

人的「聽天由命」人生觀，許多人的舊道德觀念，都是傳統思想的遺留，要了解這些傳統思想，要批判它，克服它，中國哲學史的研究是不可少的。至於西洋哲學史，也不可不讀，中國近代受西洋文化的影響極深，而且現代最前進的的哲學，也是首先在西洋哲學裏產生的，不讀西洋哲學史，就不要想了解最前進的哲學。爲初學的人設想，也以先讀西洋哲學史爲是。理由有以下兩點：

第一，西洋哲學史的內容比中國哲學史所包括的問題更豐富，中國社會的發展從秦漢以來直到現在，是在一種停滯的狀態中

，哲學和文化也同樣陷於停滯的狀態，變化很少。孔子的哲學高過了一切，哲學問題不能多方面的發展。西洋社會歷史，都經過了多次的曲折，產生了很多的哲學派別，提出的問題也就比中國的哲學家來得完全。初學哲學的人應該先明白哲學的概略的全貌，所以先讀西洋哲學史爲最好。

第二，哲學雖然是由各國社會的「此時此地」的基礎上發生的。但在全世界政治經濟都已到了打成一片的狀態的今日，哲學也同時要具有世界性了。自然，各國各社會按照他特殊的立場，也要有特殊性，但在特殊性之外如果不同時具有世界性，如果違

抗着今日的世界情勢，仍想建立閉關自守的「國粹哲學」，那是遲早要沒落的。然而具有世界性的（也就是最前進的）哲學，已經先在西洋哲學裏生產了。中國現在的新哲學運動，也是在這西洋新哲學的影響之下產生的。爲要了解今日中國的哲學狀況，也不能不先讀西洋哲學史。

總之，讀哲學史和哲學概論的程序，大致應該這樣定：（一）西洋哲學史，（二）哲學概論（三）中國哲學史。

現在要說到書籍的問題了：讀些什麼書呢？

說到書籍，就比較要感到一點困難。我們在前面定了那樣的一個標準，然而要找一本能夠完全適合標準的書，却可以說沒有，第一我們現在就找不到一本哲學史是從社會發展的基礎上來說明的，我們所看得見的著作都是單把歷史上各派哲學家的理論按時間的秩序寫下來就算了。單獨靠一本哲學史，就要想將各時代哲學及其社會，歷史背景弄了解，現在是靠不住的事。其次，就是單只敍述理論的哲學史，也沒有一本完全的，常常缺少一部分，例如有的西洋哲學史只說到康德爲止，康德以後的黑格爾就沒有提到。又有的雖然一直說到黑格爾以後，却把法國十八世紀的

唯物論提得非常少，現代的新唯物論簡直好像完全不算哲學似的，完全不講。這都是因為做哲學史的人自己有立場，也按照自己的立場加以取捨，於是認為不對的，都排除在哲學史的範圍之外了。

因為有這兩種原因，我們讀哲學史就不能單只讀一本。而應該找幾本能夠互相補充的著作來讀。同時還得要讀關於歷史方面的書，而這種歷史書，也不能是普通的流水賬式歷史，必須是對於社會發展的根本基礎有正確的解釋的著作。根據以上的理由，我們要把既有的哲學弄了解，在中國所有的出版物中，可以選擇

以下的書籍來讀：——

- 一 社會進化史綱 鄧初民 神州
- 二 西洋史要 王純一著 南強
- 三 西洋哲學史 瞿世英譯 商務
- 四 近代唯物論史 王若水譯 泰東
- 五 由唯心論到唯物論 高品齋譯 新生命
- 六 蘇俄哲學思潮之檢討（論文） 中山文化教育館季刊創
刊號 沈志遠

以上是關於哲學史方面最少限度的讀物。瞿譯的《西洋哲學史》

，在中國算是比較完全的，但因為著者是觀念論（美國的實用主義）的立場，他把法國唯物論忽略，把新唯物論也拋開了。所以用近代唯物論史和由唯心論到唯物論等來補充。關於哲學概論方面的書，可以讀的是：——

一 哲學概論 李石岑 世界

二 現代哲學概論 溫健公編 或辯證唯物論教程 李達譯

三 新哲學大綱 艾思奇 鄭易里譯

關於中國哲學史方面的：

一 中國社會發展史 沙哈諾夫著 新生命

二 中國哲學史 馮友蘭著 商務

以上各書的排列，是按照閱讀的秩序編的；就期限來說，至少則三個月，多則半年的課程，這是哲學之史和概論的最少限度的書目，爲初學者所必讀的書。

附錄

新哲學發展史略

我們平常在待人接物的過程中，要澈底認識某人或某物，就必須考察這個人或物底來歷；來歷不明，我們底認識就不安全，而且難免錯誤。所謂來歷；說得科學些，就是歷史的淵源。我們要認識一切事物或現象，必先考察它們底歷史的淵源，換句話說，必須從它們底歷史的發展過程中去考察它們、研究它們。

爲什麼要這樣去研究現象呢？理由很簡單：因爲世界上任何事物或現象，事實上沒有一件不是歷史底產物，沒有一件不是從它自身歷史的發展中演化到目前這個狀態的。上海二三十層樓的大洋房，它底最古的歷史形態是山洞地穴；現代最新式的運轉機（Conveyer）、電力發動機和偉大的聯合機（Combines）等等生產工具，它們底原始形態是石塊、木棍；創造今日這個燦爛輝煌的文明世界、舉止高雅、禮貌十足、自命爲「萬物之靈」的現代人，他們底祖先是赤身裸體、茹毛飲血的野人（也有說人是猴子進化過來的。）總而言之，天地間的一切，無不有它自己特殊的

歷史的淵源；具體的物質現象是如此，抽象的精神現象亦莫不如此。爲精神現象之一的哲學，自然也不能成爲例外。

現代的新唯物論哲學，在兩千五百年前開始了它底歷史的發展。它底原始形態，是紀元前六世紀到五世紀的希臘原始唯物論。當時的唯物論，在我們現代人看來，其拙笨簡陋的程度，正跟石塊，木棍這類勞動工具底拙笨簡陋是一樣的；但是它對於現代人類思想的貢獻，它底歷史的意義，却極其重大。所以我們要了解現代哲學底來歷，必須從古代希臘的唯物論哲學講起。

古代希臘唯物論底最著名的代表有泰理斯 (Thales) 安那西

門德 (Araxemondor) 、安那雪曼尼斯 (Anaximenes) 、赫拉
克利圖 (Heoaclitus) 狄莫克利圖 (Domocritus) 、和伊壁鳩魯 (E
picurus) 等人。這批哲學家，不論他們各人底學說如何，他們
却有一點共同的見解：認爲世界是由物質構成的，是某種物質原
素不斷變化、不斷發展而產生的結果。例如泰理斯說萬物之基源
爲水，水就是世界上一切事物底本質，安那雪曼尼斯認定氣爲宇
宙萬物之基源；赫拉克利圖認定「火」這個基本原素演化出來
的；到了紀元前五紀世和四世紀之間，偉大的思想家狄莫克利圖
出，創成了有極大的科學價值的原子論 (Atomic theory) ，照

狄氏底意見，認爲構成世界的物質，本身是由數量無窮、質量同一而且細微到不可再分的微塵組合而成的。這種微塵，狄莫克利圖名之謂原子(Atom)。

根據狄莫克利圖底原子學說，原子是構成宇宙萬物的基本單位。隨便什麼東西，不論是一塊石頭也好，一枝竹竿也好，一隻狗也好，一個人也好……總而言之世界上任何事物，都是由無數的同一原子組合而成的。原子數量底多寡、形式和排列次序底不同，就形成各種不同的事物。宇宙間除了原子以外，狄莫克利圖認爲還有空間(Space)底存在。原子佔據着空間，它們在空間中

互相壓迫，擊撞，因爲發生各種的運動。

不過以上的原始唯物論者所講的，大概都祇是關於本體論 (Ontology) 的。就是說，他們祇講到事物底本質是什麼，構成世界的是什麼的問題，而差不多都不會注意到認識論 (Epistemology) 底問題——即我們對客觀世界認識過程中所發生的一切問題。祇有狄莫克利圖已相當地注意到認識來源底問題：他認爲感覺是我們認識底唯一來源，沒有一點思想不是先經過感覺而後發生的。思想不過是外界事物反映在我們心中的印象而已。

以後狄氏底繼承人伊壁鳩魯對於認識論問題具有更進步的見

解；他把人類一切心理現象都看作物質實體底表現，人底靈魂，亦由原子構成；人底一切意識現象，便是那些構成靈魂的，諸原子之活動底表現。總而言之，伊壁鳩魯對於哲學底根本問題的意見，是物質決定精神而不是相反。

除本體論和認識論以外，在古代希臘唯物哲學中還有一點特別值得我們注意的，就是它底動的矛盾的方法論 (Methodology) 觀點。例如泰理斯認為宇宙萬物處於不斷的變動中：甲可以變爲乙，乙可以變爲丙；甲變爲乙，即甲滅而乙生；乙之變丙，即乙滅而丙生。這樣，萬物就不斷地變動着。安那克西門德也同樣地

認為萬物是動的變化的、而且他解釋這種變化，是對立物底鬥爭過程：即「熱」和「冷」兩種矛盾力量底互相衝突，漸漸造成天體中的各種星球。其次，對現代動的邏輯（或矛盾邏輯，亦稱「辯證法」）發生史上比較貢獻最大的，就是赫拉克利圖底流動觀，赫拉克利圖有句名言、他說：『一切都在流動，一切都在變化；宇宙萬有，猶如溪流，在同一流水中，吾人不能涉入二次。』因為當我們第二次下水去時，此時之水已非第一次涉足時之水了。赫氏不但指出宇宙不斷變化，而且還進一步地說明變化本身是一種對立物爭鬥底過程，即矛盾底發展過程，矛盾便是萬物

變動底原動力。

我們在這哲學講話底結尾中，還有一個問題要大概說明白的，就是為什麼紀元前六、五世紀時代的希臘會發生唯物論的哲學？我們知道，哲學是有社會性的，也可以說，哲學是有社會經濟的背景的。那末現在要問：希臘唯物哲學底社會經濟的背景何在呢？

紀元前六、五世紀唯物論發生於希臘社會，絕對不是偶然的事情，它是當時希臘社會經濟條件底產物。因為紀元前六世紀時，希臘底自然經濟已逐漸被商品經濟所排擠，這種商品經濟首先

發生於希臘南部沿海的島嶼上。那裏商業、航業、交通底發達，比任何地方都早。原始唯物論，就正在當時商業最發達的伊昂尼島(Ionia) 地方產生了。所以原始唯物論就被稱爲伊昂尼學派。

它底主要的代表，泰理斯、安那克西門德、安那雪曼尼斯三人，都生於伊昂尼島底米利都城 (melcetus) ，因之亦稱爲米利都學派。

伊昂尼底各個城市，經濟既比任何地方都發達，人類底知識思想，也必然進步得很快，因之過去支配人心的神祕觀念，黑暗的，盲目的迷信，就被科學化的唯物論思想所代替了。在當時的希臘各門實用的科學，如天文學、幾何學、氣象學以及物理

學都開始產生出來，而在哲學底領域內，便產生了唯物的宇宙觀。這種宇宙觀（即世界觀，亦即哲學思想，顯然是代表當時希臘最先進的社會層——商人階層——底思想系統的。

現代的新唯物論哲學之最早的歷史淵源，大概就如上述。但是現代哲學所以能達到現有的狀態，前面已經指出是兩千五、六百年來人類思想發展底結果。所以要明白現代哲學之史的來歷，只介紹了古代哲學還不夠，我們在以後有機會，還要順次地來跟讀者先生們談談近代哲學（十六到十九世紀前半）底開端和發展

：從笛卡爾 (Descartes) 、斯賓諾莎 (Spinoza) 、英國經驗派唯

心論，十八世紀法國機械唯物論，十九世紀德國經典派唯心論——直到費爾巴赫(Feuerbach)底自然主義唯物論。

怎樣研究政治·經濟學

怎樣研究政治學

形式邏輯的方法

從前研究社會科學的學者們，都有一個共通的觀念，以爲社會現象和自然現象不同，社會現象是人事現象，而人是有意志的自由的，不受什麼法則的必然性所支配。尤其是倫理學者，法學者，政治學者們，都覺到有固守這個觀念的必要。他們以爲如果離開這個觀念，就會冒犯危險；如果自己的行動和意欲都不受自

己的意志所支配，那就會顯現出罪與罰，善與惡，法律的判罪和道德的譴責等毫無用處了。這種觀念，在今日的社會科學上還有牠的痕跡。

自從十五世紀後半期以來，自然科學漸漸發達，往往更以不斷增加的速力向前邁進，自然科學研究「自然」的方法，就是把「自然」分解爲種種個別的部分，把種種自然過程與自然物分離爲明確的種別，把生物體內部的種種形態實行解剖的研究。這種研究方法，在自然界的認識上，是最近四百年來傳承給我們的大進步的基本條件。但這種研究方法，却又遺留給我們以一種習慣

——把自然物及自然過程從牠的全體的總關係分離出來，而實行個別的觀察。即是說：不在自然的運動上觀察自然，而在其靜止上觀察牠；不把牠當作根本變化的東西，而把牠當作永久不變的東西；不把牠當作生動的東西，而把牠當作僵死的東西。這種思惟方法，經培根(F. Bacon)和陸克(Locke)由自然科學移入於哲學以後，就形成了形而上學的思惟方法。所謂形式邏輯，就是這樣成立起來的。

形式邏輯，如其名稱所顯示的一樣，只是形式的，不是現實的，辯證的。牠處理依據於悟性造出的定義，不窮究事物的內容。

至多只能通達於事物的表面（即形式）。因爲形式邏輯是在事物的孤立隔絕的形態上，在事物的固定不變的形態上，去考察事物的。但事物並不是孤立隔絕的存在着，也不是固定不變的存在着。換句話說，孤立隔絕的存在着的事物，固定不變的存在着的事物，在現實上是沒有的。所以應用形式邏輯研究事物所得的認識，只有在孤立了的範圍內，在限制了的時間內，是正確的。即是說，這樣得來的認識，只是認識的一分段，一斷片，而不是認識的總體和總過程，所以我們如果要求得真正的知識，就不僅要認識對象的形式，並且要認識對象的內容；不僅要了解事物的現

象，並且要了解事物的本質。但要做這樣的研究，單靠應用形式邏輯是不濟事的，我們必須更進一步去應用現實的辯證的邏輯。

現時政治學所應用的方法，有的是直接從自然科學方面搬進的，有的是從形式邏輯上採取的，有的是從歷史方面採取的，但那些方法的本身，仍是形式的，所以研究所得的結果，也是形式的。我們姑且就現時政治學上流行的幾個方法，如有機體的方法，歷史的方法；實驗的方法，心理學的方法等，加以檢討。

一、政治學上的有機體的方法，可以說是應用生物學的知識研究國家這一政治現象的方法。主張有機體的方法的人，把國家

看做有機體，把國家的構造和機能，看做有機體的構造和機能，這種方法，只在其把國家的發生發展及消滅比擬於有機體的發生發展及消滅的一點，是正確的。至於要想靠這個方法以研究國家的本質，國家的發生發展及消滅的法則，却是不可能。因為在其抽象的形式上，國家或許與有機體相似，但有機體屬於生物學的領域，國家屬於社會學的領域，支配着生物界的法則，不能無條件的移用於社會。人不但受生物力及物理力的作用，還要受社會力的作用。人能從事生產，以營社會生活，這是人類與其他動物相區別的主要特徵。所以生物學上的範疇與社會學上的範疇完全

不同，因而生物學上的法則，不能適用於社會。所以應用有機體的方法以研究國家，至多只能知道國家的形式，不能知道國家的本質，更不能知道國家的發生發展及消滅的法則了。這個有機體的方法，決不能成爲政治學的方法，尤其把有機體的各部分的構造和機能來比擬現實國家支配者與被支配者的地位與活動，那更是不倫不類。

二、政治學上歷史的方法，是應用歷史的材料研究政治變遷的原因和路線的方法，這個方法，在其以歷史的事實作爲研究政治的資料一點，是正確的。因爲我們研究政治不能不取材於歷史

，尤其是研究國家的起源，必須取材於前史學。但是我們要靠已成的歷史，指示我們以政治變遷的真實原因與真實路線，却有些不可能。我們知道，已成的歷史，大都是由歷代的支配者遺留下來的史料編纂而成的。而那些史料又多半是聖君賢相及英雄豪傑的事跡，各時代的社會的真相都被隱藏或淨化。所以那樣的歷史不但不對我們指示政治變遷的真實的原因及路線，並且往往容易使人誤入英雄主義或天才主義的迷霧，使人只知保守而缺乏改進的精神。所以當着向歷史採集資料之時，必須採取進化的觀點，抱着參考的態度，去探求被隱藏了的被淨化了的歷代政治的真相。

。從這種見地說來，這個方法本身，還不能單獨成爲一個研究方法，因爲研究任何科學，都不能不蒐集資料。而蒐集資料一事，並不就是研究方法的一切。

三、政治學上的比較的方法，是比較各種不同的政治制度以抽出其共通性而求得一種普遍的政治原理的方法。原來比較的方法，是在於就各種有差別的東西加以比較，以求得類似和差別的規定的。由比較的方法所得的結果，是真的科學的智識所必須經歷的階段，但是停頓在這個階段上，還是不夠的。我們知道！各種國家的政治制度，各自有其特殊的歷史的社會的根源，各自有

其特殊的環境和條件。正如世界決沒有兩個完全同一的事物一樣，也決不能有兩個完全同一的國家或政治制度。所以這個方法在政治學的領域中應用起來，就不外是由多種相異的政治制度以求出其相同之點，而樹立所謂普遍的政治原理，然而在這樣成立的普遍的政治原理之中，各種不同的政治制度中所具有的特殊的政治理論就被拋棄了。所以這樣得來的政治原理，也只是關於各種不同的政治制度的抽象的形式的同一性。即是說，由比較的方法所得的政治原理，只是抽象的，不是具體的，只是形式的，不是本質的。真正的科學的方法，必須超過比較的方法這個階段，更

進而探求具體的同一性。所謂具體的同一性，即包括一切差別性的同一性。明顯點說，即是立腳在普遍的政治原理之上，去考察各種不同的政治制度，以確立各種具體的特殊的政治原理。

四、政治學上的實驗的方法，是把國家這一政治現象當作試驗室，把各種政治原理拿去實驗，以觀察其實效，決定其價值的一種方法。這種方法，是依據哲學上的實驗主義（Pragmatism）而成的。實驗主義是主張以實際的效用爲真理的標準的一種主義。據實驗主義說來，真理是觀念的形容詞。觀念顯出其實效時，就叫做真理。至于那觀念與牠的對象一致與否，却不成問題。只要

那觀念顯出實效，就不問對象的有無，都是真理。但我們知道，觀念是關於對象的觀念，觀念的真或假，要看牠是否與對象相一致。但實驗主義，却主張觀念的真理性並不在於牠與對象一致，而在於牠所顯出的效用，甚至那觀念沒有對象，也是可以的。照這樣說，觀念與對象無關，因而真理也是與對象無關，這明明是形而上學的。若果依據這種實驗主義的方法來研究國家，結果所得到的知識並不是關於國家這個對象的知識，所得的真理並不是關於國家這個對象的真理。因為實驗主義的方法，是主張把各種政治原理拿到國家的實驗室來實驗，以觀察其實效判斷其價值。有

實效有價值的政治原理，即是真理，即是關於國家的真理。照這樣，政治原理並不是由於分析國家這個對象得來的，而是從外面拿來適合於國家這個對象的，這明明是錯誤的。

我們知道，科學的研究方法的順序，是先就政治這個對象作客觀的分析，經過種種研究之後，然後纔能樹立政治原理。所以原理不是研究的始點，而是研究的終極的結果。如果要證明這個原理是否正確，是否與政治的對象相一致，當然可用實踐（或實驗）做標準。如果在實踐上證明了，那種政治原理便是真理，否則便非真理。但這個標準，並不是實效或價值。因為真理是有用

的，而有用的東西不一定是真理。價值的判斷是主觀的，不能作爲真理的標準。科學的任務在於求真，不在於判斷價值。

五、政治學上的心理學的方法，是應用心理學的知識研究政治的方法。這個方法，主張把國家這一政治現象當作人類的精神的結合，把政治心理狀態當作國家，所以要用心理學的知識去研究國家。前面說過，國家是階級統治的機關，是社會上的強者基於經濟的利害創造出來用以支配弱者的東西，並不是由於什麼心的相感作用而成的。所謂政治心理，不外是支配者與被支配者關於國家權力發生出來的心理，而兩方面的政治心理，又是基於各

自的經濟的利害而顯現的。所以政治心理的根源，是埋在經濟的利害關係之中。經濟的利害關係是根本，政治心理是前者的反映，我們只有從根本的東西，去說明由牠所發生的東西，這是無須多加說明的。

上面幾種方法，已經一一加以說明，加以批評了。這些方法，都可說是形而上學的方法。如果應用那些方法去研究政治，結果只能通達於政治的表面，而不能通達於政治的本質。如果我們要更進一步去了解政治的本質，單靠那些方法是不夠的，我們不能不應用現實的辯證的邏輯的方法。

辯證邏輯的方法

辯證邏輯是超出形式邏輯之上的關於思惟方法的學問。如其名稱一樣，是辯證的，不是形式的；是具體的，不是抽象的。這裏無暇詳述辯證邏輯的本身，只說及辯證邏輯的方法在政治上的應用，特揭舉如下的幾個論綱。

一、由現實的經濟生活的關係去說明政治形態，經濟關係是社會的基礎，政治形態是上層構造，是從這個基礎分化出來的。

經濟的構造是第一次的東西，政治的構造是第二次的東西。所以國家這一政治形態，不是可以由國家自身去理解牠，也不是可以由人類意識的一般的發展去理解牠，而是要從經濟生活的關係中尋出牠的說明來。

譬如世界先有地球存在，然後牠反映於我們的頭腦中，使我們發乍所謂地球的意識，並不是由於我們頭腦中先有地球的意識，然後地球纔得發生，這是很明白的事情。同樣，在人們未曾有意識的統治社會關係以前，人與人之間，就不知不覺的（即無意識的）結成一定的社會關係，然後這一定的社會關係反映於人們

頭腦中，纔使人們意識到自己是在社會當中生活着。所以社會的意識是第二次的東西，而依存於一定的社會關係，而一定的社會關係是離開人們的意識而獨立的東西，因而一定社會的意識的成立，應由社會的關係去說明，而社會的關係不應由社會的意識去說明。

政治對於經濟的關係，和上面所說的道理一樣。在一切階級社會中，經濟上的強者因為抑壓經濟上的弱者，需要一定的權力。而這權力的裝置，是由物與人及觀念三大要素構成的。這些裝置的總和，形成社會之政治的構造。我們如果考察到那一個階級

爲着那一種目的去使用國家的權力，就能夠理解到那種政治形態的構造和機能，一切都是由社會的階級關係規定着。即經濟是根本的東西，政治是從經濟分化出來的東西。所以我們要說明一定的政治形態，必須以現實的經濟生活關係爲根據，纔能表現出牠的真相。

二、從政治的全體性上去研究政治 第一項中的說明，是研究政治的前提，這個前提即是要由現實的經濟生活的關係去說明政治形態。前提確定以後，第一步的工作，就是詳細的搜集關於政治的研究材料。我們要說明政治現象之具體的表現時，先要明

白了國家、政權，政府，政黨，革命等現象。我們搜集材料時，當然首先要依據這幾種現象去搜集材料。關於國家所應搜集的材料，如與國家的本質，國家的起源，國家的發展等項有關的材料之類。（政權一項，可以包括在國家的材料當中去說明，所以不另立專篇。）關於政府所應搜集的材料，如與國家權力，人民權利，政府職權，議會制度，選舉制度等項有關的材料之類；關於政黨所應搜集的材料，如與政治鬥爭，政黨活動，有產政黨，無產政黨，政治鬥爭的策略等有關的材料之類；關於革命所應搜集的材料，如與革命的根本問題，奪取政權的手段，革命勝利的條

件等有關的材料之類。以上那些材料，都是與政治這個概念的內容有關的東西，都應詳細地一一搜集起來。

然而單是那些材料還是不完全的，因為政治現象是以階級矛盾為其主要內容的，所以關於階級的概念，階級的形成，階級的對立，各種各式的階級集團及社會分子以及種種形式的階級鬥爭與種種形式的階級聯盟等材料，都要盡量搜集起來，實行分析的研究，作成有系統的說明，以為說明國家，政府，政黨，革命等政治現象的準備。

材料一經詳細搜集以後，就進行第二步工作。所謂第二步工

作，就是對於一切材料，實行分析的研究。先就政治的各種要素加以分析之後，再抽出一個最主要最根本的要素，加以研究，暫將其他許多要素擱在一邊。等到把這最主要最根本的要素研究清楚了，再順次進而研究其他的許多要素，順次加上許多複雜的規定，以到達於政治的全體性的完全認識。這裏所說的最根本的要素，就是階級矛盾。我們必須先認識了社會的階級矛盾，即認識了政治的本質，然後纔能順次研究國家，政府，政黨，革命等要素。探求其互相聯絡及其聯絡的線索，以求得政治的統一的形象。

三、在政治的發展過程上研究政治形態 宇宙間一切事物，都在發展的過程中，即是在運動的過程中，運動是一切東西存在的形式，凡屬不變不動的東西，在現實上是沒有的。而運動的原因，起於運動着的東西的內部的對立。一切運動或發展，都由於對立物的鬥爭。我們就力學上的範圍說，力學上的運動，由於作用與反作用的對立而起；就物理學的範圍說，物理學上的運動，由於陰陽兩電的對立而起；再就化學的範圍說，化學上的運動，由於原子的結合與解離的對立而起；末了再就社會科學的範圍說，社會上的運動，由於階級的對立而起。政治是社會的上層構造

，社會是在不斷的發展過程中，因而政治也是在不斷發展的過程中。政治也和別的一切存在物一樣顯現為一個發生，發展，及消滅的過程。政治的發展的原動力，即是支配者與被支配者的對立，即階級對立。

國家這一政治現象是包攝支配者與被支配者的統一體。支配者與被支配者的組成，根源於社會上的階級的編制。社會上的階級的編制，由於經濟力的發展而改編，因而政治上的支配者與被支配者的組成，也隨着改編。歷史上的國家形態的變遷，其原動力就在這種地方。所以國家並不是一成不變的東西。也不是永久

的或絕對的東西，我們對於國家的研究，必須站在發展的立場，探求國家的發生，發展，及其消滅的因果律。這樣的因果律的發見，原是政治學的任務。

所以依據第二項的方法，對政治做了全面的研究，求得政治的統一的形像以後，必須更進而站在動的觀點上，探求出政治的發展的法則。

四、具體的真理之探求 『哲學的任務，不是各色各樣的解釋世界，而是改造世界』，同樣。政治學的任務，不是各色各樣的解釋政治，而是改造政治，前面說過，真理是有用的。試以國

家的研究來說，我們研究國家，是在於認識國家的本質，認識國家的發展法則。國家的本質和牠的發展法則一經認識以後，當然可以依據牠的發展法則，以改造現實的國家，使人類的生活能適應於社會的環境，而有向上的可能性。不過這裏要補充幾句的，所謂『使人類生活向上』的意思，是說在我們認識了國家的本質及其發展法則，並根據牠改進了現實國家以後的事情，却不是先拿一種『使人類生活向上』的理想，作為國家目的。這是與判斷價值的那種政治學是絕不相同的。

然而所謂國家的發展法則那東西，也不是永久的絕對的真理

，而是相對的真理，是可以接近於絕對真理的相對真理。因爲真理必是具體的，而具體的真理本身是可變的東西，是因時因地而改變的東西。具體的真理，並不是超越時間空間而都妥當的東西。因而政治學所研究得來的政治原理，並不是永久的絕對的東西，牠常常隨着國家的特殊形相和特殊階級而有所改變。所以政治學上的具體的真理之探求，就是在研究政治過程時，一面要拿政治的『普遍』的發展路線及法則性爲前提，一面對於那『特殊』的時代與政治所具有的特殊的意義，加以具體的考察，纔能引出具體的政治原理。關於這層，可以分爲兩方面去說明。

第一、政治學是要研究國家這一政治現象的科學，但牠不是研究某一特殊國家的科學，而是研究一定時代中與一定社會形態相適應的一定國家形態的科學，這樣與一定社會形態相適應的一定國家形態，當然也有種種色色的不同。譬如就現代代議制國家說，現代代議制國家，是與現代資本主義社會相適應的東西。而所謂代議制國家，又是各色各樣，如英美法日德等國家，可說都是代議制國家，而這些代議制國家，又各自有其特殊的歷史的社會的根源。所以當我們把這些代議制國家作為研究對象而探求他們的共通的本質及法則性時，這樣的本質及法則性，也只是近似

的包括各種不同的代議制國家。我們的認識作用的任務，一面要以這種共通的本質及普遍的法則性爲前提，一面要把各個特殊國家的特徵，和這樣的共通的本質與普遍的法則性關聯起來，加以具體的分析，以求得使特殊與普遍相調和的具體的真理。

第二、政治學不單是研究現代的國家，還要研究過去的國家。即是說，政治學要研究國家的過程，並探求國家的發展法則。

國家既是一個過程，在這個過程中，牠要經歷無數的發展階段。就整個的過程說來，由原始無國家時代到有國家的時代，由初期國家而封建國家而現代代議制國家而社會主義國家以至於將來的

國家的廢除，都包括在這個長期的過程之中。在國家的這個長期過程中，具有着發生發展及消滅的許多階段，具有着貫串於這許多階段的普遍的發展法則。再就全過程中的各個階段上的國家說，這各個階段上的國家又各自成爲一個過程，也具有着發生發展及消滅的各個小階段，也具有着貫串於這個小階段的特殊發展法則。這各個階段上的國家發展法則與全過程的國家的發展法則的關係，是特殊法則與普遍法則的關係。普遍法則由特殊法則而成立，特殊法則依普遍法則而存在。所以我們一面要認識全過程的普遍的發展法則，一面要認識各階段上的國家特殊的發展法則，

纔能得到具體的真理。再則各個階段上國家的發展法則，其相互之間，也是各不相同的。例如封建國家受封建國家的發展法則所支配，現代代議制國家受現代代議制國家的發展法則所支配。現代代議制國家與封建國家不同，所以兩者的發展法則也不同。這不同的原因，是很明白的。正如資本主義社會高出於封建社會一樣，現代代議制國家也高出於封建國家，所以隨着封建社會轉變爲資本主義社會，而現代代議制國家就開始受另一種法則所支配。然而各個階段上底國家的特殊的發展法則，雖然由於歷史的演進而互相不同，而這些特殊的發展法則，却都是構成着全過程的

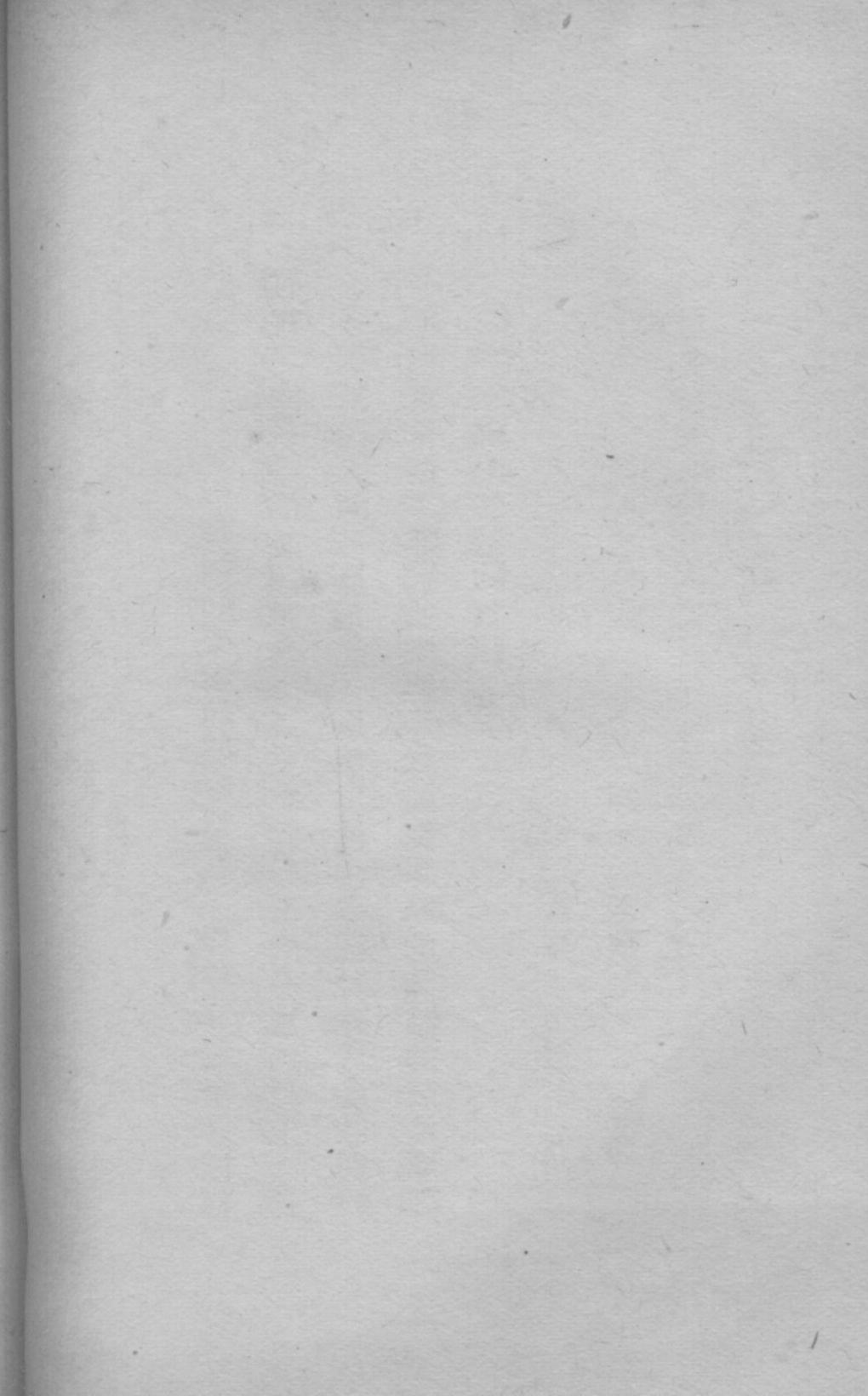
普遍的發展法則的一部分。這一點是要明白認定的。

所以政治學在研究國家過程時，一面要立腳於普遍的法則性的認識之上，一面要去觀察一定時代的一個階段或一個時期的各種國家的特徵，並因此去抓住國家的連鎖中的最重要的特殊的環。這樣研究得來的真理，纔算是具體的真理。

現實的辯證的邏輯在政治學上的應用，大致如上所述，總括起來，可以引出如下的簡單的結論。

現實的辯證邏輯的方法，是政治學上的唯一的科學的研究方法，這個方法，要求着：（一）從經濟生活的關係去說明政治

形態，（二）分析政治的要素的關聯形態，以建立包含多種複雜規定的統一的政治形像；（三）在政治的發展過程上，探求各個階段上的發展形態，以引出包含多種特殊發展法則的普遍發展法則；（四）並依據這樣研究得來的具體的政治原理，從事於政治生活的實踐。



怎樣研究經濟學

經濟學的定義

凡是一種科學，都是對於人類所經驗的一定範圍內的現象之一種有系統之理解。所謂現象的理解，就是認識並確定現象底相互關係，以爲利益人類之用。人類在實行『勞動鬥爭』——人類爲其存在和發展，不斷對自然施行的鬥爭——過程中的經濟活動時，亦有同樣的企圖。人在他的勞動經驗中，知道了這種事實：

比方說用相當的力氣，將兩片乾木頭互相摩擦，經過相當的時間，就會生出火來，而這火又有一種可驚的能力，能夠變更食物的性質，減輕牙齒和胃的活動，同時更能以少量的食物去滿足人們底欲望。這樣，人類底實際要求，就促進了成立這些現象間底關係。理解了這些關係，人類便利用它來做他底勞動鬪爭中的武器。可是此種程度對現象的理解，不消說，還不能說是一種科學。

要成爲科學，必須要對於勞動經驗底一定部門的現象全體有系統的理解。在這意義上說，摩擦，發火……等現象間底關係之理解，祇能看做那統一物理的化學的過程之科學——現今物理學，化

學底萌芽。

經濟科學或經濟學底研究範圍，就是人與人間底『社會的勞動關係』。

在生產過程中，人類必然地要站在一定的相互關係上面。人類底歷史中，決沒有一個時期，各人完全營孤立的生活，各別去獲得生活資料。即在很遠的太古時代，獵取兇猛的野獸，搬運重大的物件等事，亦需要『單純協作』。隨着經濟活動底漸趨複雜，人們間又發生了『分工』，這個人做這部分，別個人做那部分，共同團體底工作，分配給團體員去分別擔負。單純協作和分工

這兩件事，將人們放在一定的相互關係上面，成立了最初的『原始的（基本的）生產關係』。不消說，單純協作和分工，決不能包括生產關係底全部，生產關係底範圍，還要更複雜些，更廣大些。

從人類底低級發展階段到高級發展階段，我們遇到如此的事實：農奴繳納其勞動生產之一部分給領主；勞動者爲資本家而勞動；工匠不是爲自己個人消費而生產，大部分是爲供給農民；反轉來，農民又將自己的勞動生產物之一部分，直接地或經過商人之手給與工匠。這些都是社會的勞動關係，組成廣義的生產關係

底全體系。所以生產關係是包含社會生產物底獲得和分配的。

複雜廣大的生產關係，在發達了的商業社會中，特別明瞭地顯現出來。例如在資本主義之下，造出一種永久的社會關係於人們底中間，而那些人彼此從沒有會過面，有時竟一點也不知道有一種牢固的線索在結合着他們。柏林股票交易所經紀人，可以領有南美洲一工廠底股票。單單因為領有這些股票，他便能每年從這些企業中取得利潤，換句話說，他每年取得南美洲勞動者所造出的生產物之一部分，或者取得他底生產物底價值之一部分。照這樣子，柏林股票交易所底經紀人與南美洲底勞動者之間，便成

立了一種眼睛看不見的社會關係。社會科學，必定要研究這種關係。

『人類在其社會生活中，離開他們底意志，走入一定的生產關係。這些關係（即人類對於外部自然界之社會的技術關係或社會的勞動關係，）常與那物質的生產力底發展程度相適應。』這就是說：人類在對於外部自然界的鬥爭過程中，彼此必然地站在順應那鬥爭手段的關係上面。例如打獵，需要另一種協作方法，與那缺水地方所行的大灌溉事業的組織不同。又如近代的機器生產，將勞動者放在另一種相互關係中，與那建在手工勞動上的生

產不同。馬克思繼續說道：『這些生產關係底總體，形成社會底經濟構造。它是社會底真實基礎，在這基礎上面建築起法律的及政治的上層建築，又使一定的社會意識底形態與它適應。生產方法，通常是決定社會的，政治的及精神的生活過程。』（見馬克思著的政治經濟學批判序文）

照這一種構成唯物史觀之本質的思維法看來，經濟關係完全 是必然的產物。它是適應生產力底發展程度而不可避地發生，並且形成社會底基礎構造。——它像一幅畫布，在它上面描畫着人類底社會勞動生活之種種複雜的圖樣。所以經濟學，不妨叫它爲

研究社會底基礎構造的科學。

不管我們論及歷史全體底情形或是社會意識底發展，亦不管我們討論外交問題或宗教問題，都不能不觸到社會底經濟紐帶，即社會底基礎構造；我們必須借用經濟學的結論。所以經濟學可以說是社會科學全體系底基礎。它在社會科學中所站的地位，與物理化學在研究一切有機的和無機的過程中的地位相同。植物學者，動物學者，天文學者，農業學者，如果不懂得物理化學底結論，就如解除了武裝一樣；同樣，社會學者，歷史學者，法律學者，如果沒有經濟學的智識，也必困於同一的境遇。

不僅如此，無論那一個人，要想參加社會鬥爭和社會事業而有所活動，如果不懂得經濟學，也會遇到同一的困境。

我們研究社會科學的人，尤其是研究法律與政治的人，必須對於經濟學一門，加以深切的研究，作為我們研究一切法制現象政治現象的出發點。我們若能切實有系統地理解了『社會的勞動關係』——即社會的基礎構造，則我們對於其他一切的上層構造，都能迎刃而解；而對於解決社會的困難問題，也就得着了光明的燈塔。

經濟學的研究對象和起點

經濟學的研究對象，就是在人類社會的基礎生活進程上，即是說，在物質的生活進程上，結合於人類和人類相互之間的生產諸關係——即社會的勞動關係。

馬克思在致庫格曼（Kugelmann）的信裏面，曾經說過：『不說一年，那怕就是在幾個星期中，如果勞動停止了，無論什麼國民，都會死了去的——這是三歲小孩子都知道的事。』這個勞動

，就是人類和天然之間的『物質代謝』的一般的條件，也就是人類生活的永久的天然條件。所以，雖然人類和人類之間，形成了社會現象，其間的相互作用實在繁複得了不得。然而，成爲這些相互作用的永續性條件的東西——就是說，成爲一種，少了他，別的東西就不能夠繼續維持下去的東西，一種社會連絡的基礎的東西——就是人類有意識的或無意識的爲相互的物質生活而做了的社會的勞動。拿別的來說，就是社會的物質生產進程上，結合於人類和人類之間的種種勞動連絡或生產關係。現在，如果把這些生產關係總計起來，那末，所得的總計，就是『社會的經濟構

造』。這個經濟構造，就是形成全社會的物質基礎的東西，我們現在所研究的學問，就是以這個社會的經濟構造，為研究的對象。

所以，從我們的研究說來，『現實的出發點』第一就是正在社會上從事生產的人們的生產，所以，也可以說是那些已經在社會關係上被規定了的人們的生產。這就是一個確定了的前提，也就是我們的觀念的出發點。

因為，人類這個東西，是不能夠離開社會去生存的。一切人類的生存，都是在社會內的生存。並不是先有了個個的個人，然

後這些個人才爲謀自己生活的便利，去造成社會。人類下地來就在社會當中存在着，猶如人類之中無論何人都是生下地來就有雙親一樣。在前一節裏，我們已經約略說過。所以，那種假定着社會以外還有有孤立的個人的生存的說法，完全是一個空想，猶如認定着，沒有共同生活，共同說話的個人，就可以有言語的發達一樣，是絕對不合事實的。我們研究學問，不應從這種空想出發。在經濟學上主張所謂限界效用說的心理學派——後面還要說到——就是想由孤立的個人的心理出發，去說明價格現象的，所以可以說，他在出發點上，就犯着根本的謬誤了。

我們要想把學問安放在現實的基礎上面，第一就是得把研究的最初的出發點，放在那些最根本的事實——不經無論什麼樣的理論的構成，不受無論什麼樣的思想的加工的事實上面。一切理論的思想，在某種程度以內，必定是偏於一方面的，必定是由真正的具體的現實，行了若干的抽象的。我們的研究不應拿這種從思想產生出來的抽象物爲出發點。因爲，從根本上說，理論這種東西本是不應該從理論出發的。如果理論是從另一個理論出發的，這個被當作出發點的理論，又將成爲問題了。像這樣，問題之中生出問題，決不是一種從根本上確立理論的辦法。因此，可以

當作為我們研究的有用的出發點的，不是內部的理念，祇是外部的現象。現在，如果我們把這種外部現象，照他的原樣子接受着，拿別的話說，如果我們看一看外界事物怎樣反映在我們意識之上，我們就可以看見，直接反映在人類意識上而生出來的表象，常常總是受着種種規定的某一個具象物。這種具象物，在我們沒有理論以前，就像先橫臥在那裏，所以他並不是理論所生的結果，倒是理論最初當作材料去接受的前提。所以，從這種意義說來，我們的研究的現實的出發點，不單是在社會的關係上被規定了的生產，並且同時還是在歷史的關係上被規定了的生產。因為，

一切社會的經濟構造——都是有歷史的，過渡的性質的，並沒有一種什麼可以永遠不變的經濟組織。所以，在社會關係上被規定了的某種生產，同時也變成了在歷史的發達階段上的某種生產了。關於這一點，有一件特別應該注意的事，種種具有互不相同的經過構造的社會，都各是一個特殊的有機體，關於他的成立，發展，以及走向更高級的形態去的推移等等，都各有他的特殊的法則。所以，某個社會形態和另一個比較更為發展的高級社會形態間的差異。打個比方說，並非父親和兒子之間的差異，倒是猴子和人類之間的差異。猴子和人類的全體的生理構造，是各不相同的。

，所以雖然在外觀上同是具有約莫相同的，如像手啊，足啊，種的器官，但是，這些器官的機能，却是遵循着完全不同的法則的。所以，總說起來，我們研究的現實的出發點，就是在社會關係上及歷史關係上被規定了的，某種特殊的具象的生產。

在目前這個問題上成爲問題的，特殊具象的生產，就是現代社會的生產，因此，這個現代社會的生產，就是我們這研究的現實的出發點。祇要稍微看看現實，誰也會知道，現代社會的生產雖是有種種要素成立的，但是，在這種種要素之中，佔着壓倒一切號令一切的地位的要素，就是所謂『資本家的生產』。所以，

我們的研究，就專就這個資本家的生產去做。不消說，純粹祇行資本家的生產的社會——純粹的資本家社會——那種東西，在現實上，是不存在的。這種東西，祇不過是在思想上的一个抽象罷了。我們不過是從擺在我們面前的現實當中，把這種資本家的生產，當作一個占着最統率的地位的一方面，抽象出來罷了。但是，因為這種資本家的生產，在現代社會上是一種統率的生產，所以，如果能夠說明他那種種統率現代社會的法則，換句別的話詳細說，就是那種種統率資本家社會的成立，發展，以及走向較高級社會形態的推移等等的法則，那末，我們利用那種說明，也同

時就知道現代諸社會的運命的根本路途了。這就是我們的研究的界限和意義。

所以，我們研究的目的。就在闡明在資本家的生產上面特有的種種法則。自然，種種不同的諸社會形態，也會含着一些共通的規定，我們可以用我們的抽象力，把他們抽拔出來。在這些被抽象出來的東西當中，他們的共通性的程度，是不一致的；也許有一些東西，是祇屬於兩三種社會形態的，也許其他一些東西却對於一切社會形態都是共通的。這些在一切社會形態中通通都存在的規定，就是一種少他不得，少了他，無論什麼生產不可能的

東西，就是關於人類的物質生產的永久的天然條件。這種天然條件的發生，自然是由于人類的物質生產的特質而來的，因為所謂物質生產，無論在什麼時候，結果總不外乎以人類為生產的主體，以天然為生產的客體，所以因此便發生了天然條件。不管這些有共通性的規定，是祇屬於兩三種社會形態的，或是屬於一切社會形態的。總之，在我們研究某種特殊社會形態的特殊法則的時候，也都是必須知道的。換別的話說，就是，我們為要闡明特殊性，就不得不同時闡明這樣的一般性。世上有一種人，硬說我們研究着的原論祇是一種特殊的東西，拿這個理由來加非難：像這樣

的人，真是還沒有理解着特殊常以一般爲前提這個道理。要知道，我們研究着的原論當中，當然含着那些祇以一般爲目標的人們所發見的東西在內，不過，應該注意，這種東西雖然被包含於我們的研究當中，却並不是我們所要發見的目的。我們研究的目的，祇在闡明資本家的生產——在我們現今住着的社會裏面，正占着統率地位的資本家的生產——的特殊性。我們若不能把這種特殊性闡明出來，我們就不能夠理解我們現今住着的這個社會。我們所以要把一般生產上種種共通條件，當作問題去研究，祇不過因為他們是我們這種現代生產的特殊性的研究闡明的一個前提罷。

了。這一層，在經濟學的研究上，有特別注意的必要。不然就會弄出種種的弊病。舉例說，在現今的差不多一切教科書裏面，都寫着，勞動和生產手段是必不可少的生產要素。老實說來，所謂兩種要素，不過是前面說的生產的一般的條件罷了。但是，在許多教科書上，却都於不知不覺之間，偷天換日，把那個單單屬於一般條件的生產手段，改爲現代的資本，換句話說，他們把一個重要問題——這種生產手段應該在什麼樣的特殊的社會關係之下，才會變成現代所謂資本的問題——完全不看在眼裏，裝做不知道那麼一回事，所以他們不但不能真正的理解現代的經濟組織，

並且還扮演着一種反動大家，要妄想把現在的經濟組織，化爲永遠存在的組織。

經濟學的方法

我們在思想的路程上面，是由最簡單的範疇出發，慢慢進到比較複雜的範疇去，最後才達到那種由最複雜的諸規定綜合而成的最具象的範疇。

前面已經說過，我們研究的現實的出發點，就是現代社會。

這個現代社會，是由最複雜的種種規定綜合而成的，所以乍看起來的時候，這些規定的內部聯絡當然是不會明白的，所謂現代社

會，結果恐怕是浮在我們腦筋裏的一個混合的表象罷了。所以，如果我們不先闡明這種種的規定，突然就把現代社會這個東西擡出來，如果我們不把構成現代社會的階級，即資本家階級及勞動者階級等等東西，弄得明白，那末，所謂全體社會那種東西，就變成了一句抽象的空話了。同樣，這些資本家階級，勞動者階級等等東西，如果不把他們的物質的基礎，如像資本，雇用勞動，等等要素弄清楚，結果也會變成一種空空洞洞的東西。再進一層說，就是這些資本，雇用勞動，等等東西，也還要拿種種東西做他的前提，如像資本，就是非有商品，貨幣，雇用勞動，等等東

西做前提，就不能成立的。設如照俗流經濟學派所說，以爲，凡是過去的生產物可以供將來的生產之用的，都是資本，那末，資本這種東西，結局就會成『一個抽象，一句空話』了，因爲這種過去的生產物，就是所謂生產一般的天然條件，就是所謂生產手段，自人類生存在這個地球上起，直到現今，並且從今日起，到人類最後生存在這地球上那一天爲止，在無論什麼樣的社會形態裏面，都常常是必要的。我們的研究，當然是決不會用這種空話爲基礎，去建設出來的。所以，像賁巴衛(Bohm-bawerk)那樣，在他著的：『資本及資本的利息』裏面，把一切繞道的生產，當

做資本的生產，並且把繞道的生產上面所用的一切中間的生產物，都認為資本，站在一種空洞的出發點上去研究，那就是一定不會真正把握着現代社會現實狀況的。

總之，放在我們研究面前的現實的前提，就是現代社會，這個現代社會，又是由種種規定綜合而成的。所以，在這些規定尙未弄明白以前，反映在我們意識上的現代社會，不過是『對於社會全體的一個混沌的現象』罷了。我們的理論工作的職責，就把這個混沌的表象，整理起來，使他成一個明白的概念，要達到這個目的，應該用下述的方法。

第一、我們應該在那直接放在我們面前的具象物裏面，看定一個最富於捨象性的方面抽了出來。最初被抽取出來的這一方面，既是把一切煩雜的規定都捨了去的方面，當然同時也就是最簡單的一方面。我們最初由這種頂簡單頂被捨像的範疇出發，在思想路程上，慢慢加上種種的規定，種種的方面，漸漸的進到比較複雜，比較具象的範疇去，最後就會把我們認爲目標的現代社會，從新現出於我們腦筋裏面了。簡單說，我們是由最簡單的一方面出發，輪流去研究種種的方面，到最後，才把已經研究明白了的各方面，綜合起來，當做一個多面性的統一物，去理解我們的研究。

究對象的。用這種方法得來的現代社會，和最初直接放在我們面前的那個混沌的表象是不同的。因為他既然當做一種由種種規定，由已經研究明白的種種方面，綜合得來的統一物，被我們理解着，所以他映在我們腦筋裏的時候，是一種從理論上加以整理而後被構成的東西。要知道，一切的具象物，都是因為他是種種規定的總括的緣故，才成為具象物的。所以，上面說的那種方法，是真正去理解具象物的唯一的科學方法；祇有用這個方法，才能夠把具象物當成具象物理解清楚。

在這裏，我們應該注意：我們雖然以最簡單最被捨棄的範疇

，爲思想的出發點，但是，這個變成出發點的被捨棄的範疇，卻決不是由我們的思想產生出來的。我們在前面已經說過；把我們思想上產生出來的東西當作我們研究的出發點，是不對的，因爲如果那樣，就等於靠思想去研究思想，結果就會變成一種沒有止境的巡環論理。所以，我們拿來當做思想出發點的東西，應該是，無論是誰，都可以對現實的現象，在經驗上實行知道的東西。現在我們拿我們研究的經濟學來說罷。現代社會這個現實的具象物，固然擺在我們面前，然而同時也有一種頂簡單頂被捨棄的社會關係，即商品交換關係，當作這極複雜的具象物的一方面，

擺在我們的面前。所以，在思想的路程上，我們雖然是由最被捨象的範疇出發，慢慢挨次進到具象的範疇，最後才達到研究目標的現代社會；但是，在這裏，最初出發點上最被捨象的東西，實在就是最後的到達點上的最具象的東西的一方面，就是由這個具象的東西所具有的多方面當中，抽拔出來的一方面。所以，這個抽象，並不是單由思想上得來的抽象。所以，那個出發點上的被捨象的範疇，雖然帶着被捨象的性質，同時卻又是具體的和實現的。這樣看來，我們的研究方法，在一方面，因為是用最簡單最被捨象的範疇為研究的出發點的，所以能夠滿足一切科學研究上

的共通要求，同時，在另一方面，又因爲我們是把那種最被捨象的範疇，向那種在經驗的可以實行知道的研究對象本身上——即向現實的出發點裏面——求得來的。所以並不是靠思想去研究思想，不會有巡環論理的毛病。這也就是唯物辯證法的根本特徵之一。

這樣看來，我們所用的敘述方面，和我們所用的研究方法，在形式上，是不相同的，在研究上，我們的出發點，是那種由最豐富的種種規定綜合而成的具象的東西，在敘述上，却和這個相反，我們倒拿那種最後被捨象的範疇——即是說，一切複雜的規

定，都捨去不顧，祇留着最簡單的規定的範疇——爲我們的出發點。爲什麼會有這樣的差別？祇因爲，我們的敘述，結局不過是表現一種思想的進程，想把具體物從新在精神上再生產出來一次罷了。因此敘述這東西，決不能夠成爲具體物本身的發展進程。

舉例說，如像商品，是一個最簡單的範疇，牠就是要拿已經行着分業的社會——拿一種比較具象的東西——做牠成立的前提的，並且，商品的最完全的發展，還是以一種叫做資本家社會的最具象的東西爲前提的。前面已經說過，在我們思想路程上的出發點就是牠的到達點上最具象的東西的一個方面，所以，我們的敘述

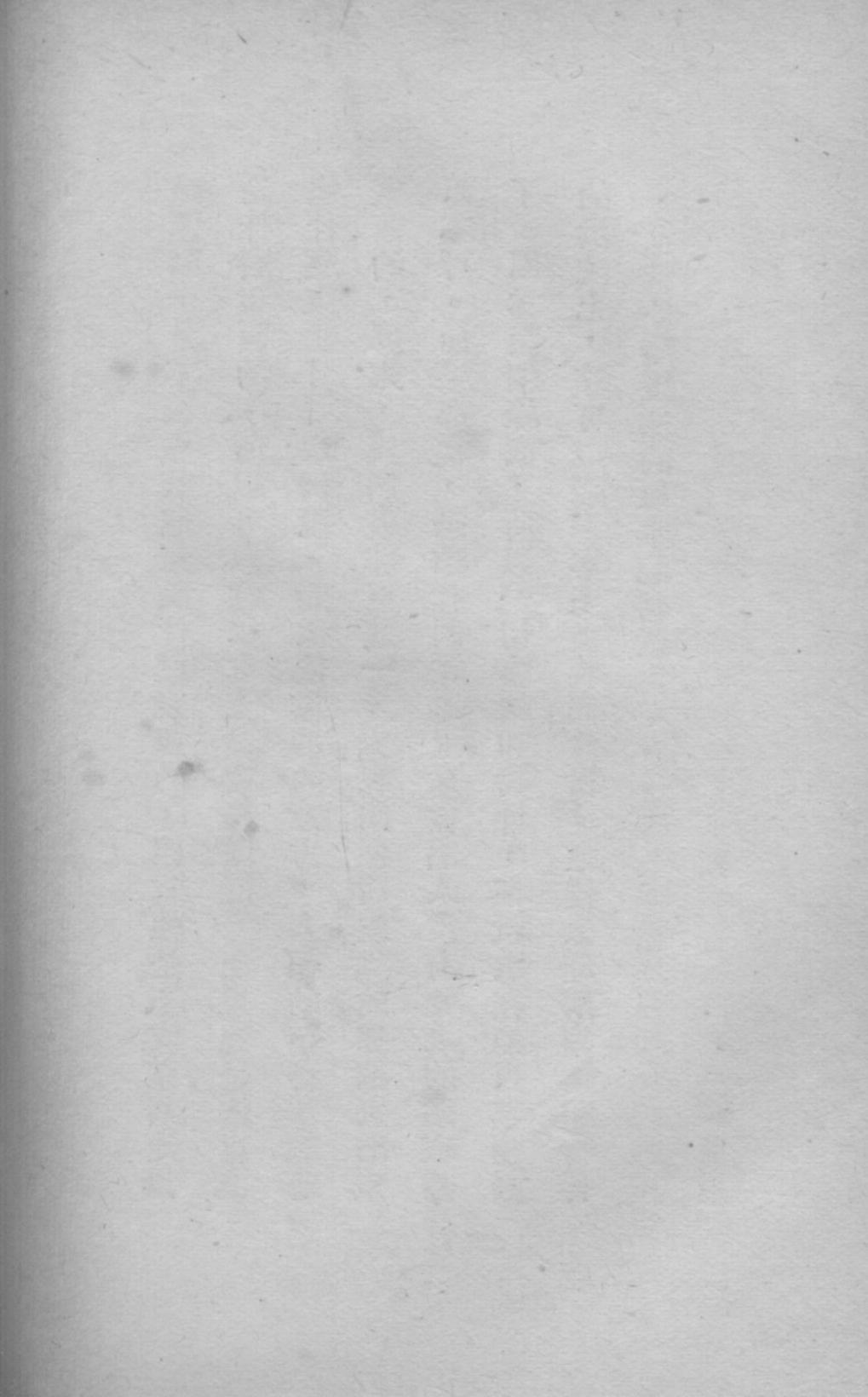
，雖然是從最簡單的範疇的商品出發，然而，在出發時，我們在表面上，已經不能不常常預先浮着一個現代資本家的社會，作為牠的前提了。不消說，商品在貨幣以前，貨幣在資本以前，即是說，在資本家的社會以前，都是可以存在的，並且在歷史上也都曾經存在過。因為，凡是屬於同一系統的範疇的東西，從歷史上說，比較簡單的東西，會在比較複雜的東西以前存在，這件事，本是自然的順序。所以，在這樣的關係上，我們使思想的進程，相適應的；同時，在已經發展的社會裏被捨棄的範疇，自然對於比較尚未發展的社會，也是可以適用有效的。因為這個緣故，所

以，在敘述的進程裏面，最初發現出來的，必然一定是對於一切或兩三個社會形態可以共通適用的範疇。如像在我們的敘述的商品及貨幣，就是一個實例。因為商品在貨幣以前，即在資本家的生產以前，都早已出現，同時他們又是一切的商品生產社會——不管他是單純的商品生產社會，或是資本家的商品生產社會——所共有的範疇。

由最單純的東西起，慢慢上進到複雜的東西去，這個道理，在生物學上說來，是依據細胞由細胞生出來的原則，自動的行着的；在我們的研究上，商品的自動的發展，也和這個原則一樣，

是當作一個自己運動發展出來的。我們第一就不得不把這個叫做商品的統一物——即是一種可以看作資本家的社會的細胞的東西——分解出來，去認識他所含着的種種矛盾的構成分子。但是，因為一切矛盾都是運動的母親，所以，如果商品是統一着各種互相矛盾的對立物而成的。那末商品這個東西，在他本身上，就非運動不可。這種運動，就是商品的自己運動，並且在這樣的運動的當中，資本家社會的成立，發展，沒落（即是說，向着較高級的社會形態走去的推移）等等的進程，也被表示出來。這種運動，既然是自己運動，所以他的動力，就在他本身當中。所以這

種運動，是不依靠其他無論什麼東西的，因為他是不依靠其他無論什麼東西的，所以可以從根本上被我們懂得。如果他是依靠其他什麼東西——舉例說，如像依靠神的意志，人類的精神，等等東西的，那末，我們就非更進一步去說明他所依靠的那個別的東西不可。如果那樣，恐怕我們在這里又會陷入沒有止境的循環論了。因為這個緣故，所以一切事情和物件，都祇有在他自己運動的洪流上，才可以從根本上被我們懂得。這樣去理解事情和物件，也就是辯證法的根本的特徵之一。



怎 樣 研 究 文 學



怎樣研究文學

怎樣研究文學

爲了敍述的便利，在未講本題以前，請容我抽出幾分鍾的時光，先來簡略地談談文學是什麼和爲什麼要研究文學兩個問題。

文學是什麼？這是很不容易用簡單的幾句話來解答的。就拿桌子這樣一件很平常的東西作例罷：按形體說，有人說牠是四方的，長方的或是圓的；按效用說，有人說牠是吃飯用的，有人

說牠是寫字用的，更有無聊的人說牠是打麻將用的；按原料說，有人說是木的，有人說是石的——這樣的解答，是誰都說對了一部分，但誰也沒有說得完全。桌子是一件具體的實物，尚且不能用簡單的話來說明牠，何況文學是那樣抽象的一種學科呢？從來有不多知少的人給文學下了定義，可是能下得很恰當的，實在絕無而僅有。所以我們在這裏也不敢貿然來給牠下個定義。

我們既拋開文學的定義不談，可是形成文學的幾個基本條件，我們却必須知道。現在就先談談這個罷：

第一，文學與自然科學社會科學等等是不同的。自然科學和

社會科學等等都是以組織思想爲主的，而文學是以組織情感爲主的，所以文學的第一個要素是情感，而情感實爲文學之基礎。

但情感這個東西是很複雜的，變化很多而且很快的，牠的本質又是非常抽象而難以捉摸的。要把這些散亂不堪而又抽象難以捉摸的情感組織起來，表現出來，換言之，要使牠系統化和具體化，必有賴於想像。所以說，想像也是形成文學的基本條件之一。

那麼，想像什麼呢？簡單地說，牠是以舊的經驗爲根據，從中加以組織，加以安排，而形成一個新的東西的作用。例如一

個畫家要畫一個美人，他便先要把他所見過的許多女郎的印象重新喚起，而在這許多印象中加以選擇，結果他選了張小姐的眼，李小姐的眉，王小姐的嘴和陳小姐的鼻子等等，然後把牠們配合起來，便構成了一個絕世的美人。通常我們稱這種人物爲典型人物，如林黛玉是多情女子的典型，王熙鳳是潑辣女子的典型等是。這種所謂典型人物，便是想像所創造的。

總之，凡是一件文學作品，牠必須經過想像的步驟，不但人物的創造是由於想像，即牠的情節和背景等等也必通過想像始能產生。所以想像 是文學的第二要素。

可是，有了情感和想像仍然是不夠的，一件文學作品，還須有思想。思想是文學的第三要素。通常我們隨便講一個笑話，這笑話也必有一個焦點，何況是嚴肅的文學作品呢？文學作品的焦點，便是中心思想。我們不妨說，情感是文學的脈絡，想像使文學的骨骼，而思想則是文學的生命。

於是諸位要問，這三個條件不是一切的藝術都是必須具備的嗎？音樂，圖畫，雕刻，建築，跳舞等等，不都是以情感作基礎，思想作中心，想像作手段的嗎？例如中國的寶塔表現了佛家的伽藍思想，埃及的金字塔表現了封建的英雄崇拜思想，希臘的

雕刻表現了古希臘民族的現世享樂的思想；而牠們一方面又必然是情感的產物，且曾經過想像的洗鍊的。那麼，這些藝術與文學的分別在那裏呢？回答是：由於牠們的表現形式不同。文學是用文字來表現的，而音樂則用聲音，圖畫用線條和色彩，雕刻用形體，建築用位置，跳舞用動作。所以文學的第四要素便是文字的形式。據輓迎一般文學研究者如赫德森（W. H. Hudson），亨德（H. W. Hunt），等人的說法，凡不是用文字的形式寫下來的東西，嚴格地說起來便不能稱爲文學。原始文學不是用文字寫下來的，所以莫爾頓（R. G. Moulton）別稱之爲口頭的文學（Oral

Literature)。據此可知文字的形式對於文學之重要性了。

以上我們簡單地說了文學是個什麼東西，現在我們可以再來談談爲什麼要研究文學了。有人說研究文學可以藉此發發牢騷，有人說是爲了調劑乾燥的生活，照這樣瑣瑣碎碎地說下去，是永遠沒有一個完的。但究其實，這決不是研究文學的真正目的。

文學有兩種主要的作用：第一種是表現生活，第二種是批評生活。表現生活可以使我們認識生活，當然，這裏所謂生活不僅僅是個人的生活，而是整個的社會生活。例如辛克萊（U.Sinclair）使我們認識了現代資本主義社會的生活，至有批評生活呢

，那是足以促進生活的向上性的。因為我們無論什麼人生活在社會上，對於現實總不能完全感到滿足；換句話說，我們在生活中都有一個理想維繫着，希望將來比現在更好。而文學家的感覺往往比較銳敏，他們常能把大眾的苦悶和大眾所還未明確地把握到的理想抓住而表現出來，消極方面給我們的生活以某種批評，積極方面給我們的生活以若干啓示。於是許多人真的照着文學家所啓示我們的去做了，而文學家所描寫的理想社會終於實現了出來，所以說文學是常常能夠推動我們的生活向上進展的。有人說文學家是預言家，便不外乎此理；其實文學家何嘗會算命占卦呢？

爲什麼要研究文學？我們的回答是：因爲文學有這樣兩種重大的作用，所以我們要研究牠的。

但是，文學究竟要怎樣研究的呢？如果我是一個聰明人，我一定對大家說，那是沒有固定的方法的。有人憑天才發展，有人靠修養，二者往往能夠達到相同的結果。因爲文學好比是一個花園，在那裏面無論向着那一方面走，都能發現很好的東西；而且這花園並不像中央公園那樣非買門票不可，而是誰願意進去就可以進去，只要你肯努力，你定能發現許多東西。

不過話雖這樣說，文學畢竟是比較自然的學問，所以天賦優

厚的人所得能到的結果總比較要格外好些；但是有天才的人也不可以便因此自驕，因為天才仍然是不能離開修養的，天才而想得較好的結果，仍非努力修養不可。

現在我們可以正正式式地來談談怎樣研究文學了——不過我也不能固定地說，必須怎樣去研究。現在姑且把牠分爲五個步驟；如果我們能按着這步驟去做，大概總可以得到相當的成績。

第一，要確定自己的態度。以往的文學家，成天鬧些什麼花呀，月呀，不知天高地厚，只是馬馬虎虎地生活着，江湖術語所謂『吊兒浪當』的便是；這種態度，我們絕不以爲然的。所以我

首先要勸你們學學幾何學，因為牠可以使你腦筋日益精密起來。

然後又要有一個正確的人生觀和社會觀——因為我們不能不活着，同時還不能離開社會而活着；生活在社會上的我們，是不能不探究一下活着爲什麼，應該怎樣活着，應該怎樣在社會上活着等等的問題的，於是我們非要確定自己的人生觀和社會觀不可。關於這個，在人生哲學和社會學一類的書籍裏有時固然也可以找得到，但在自己從事着實際的社會活動時也許能有更正的確發現。總之，態度的確定對於文學研究是最重要的。

第二，各種科學的涉獵。我們一個人的精力和時間都是很有

限的，要想一一精研一切學問，事實上決不可能，可是我們多少都應該懂得一些，換言之，我們應該具備很充分的常識，因為文學和一切其他的學問都有很密切的關係。其中尤其是歷史，地理，心理學，生理學，生物學，人類學，社會學等等，關係更為密切。因為文學的產生必有牠的背景，社會環境和自然環境常常給文學以極大的影響，所以我們非懂得歷史，地理不可。同時文學又是一種精神的產物，而精神實為物質的反映；我們要想知道人類精神構成的原因結果以及牠的週圍種種狀態所給予的影響，便非懂得心理學，生理學，生物學人類學等等不可。此外如經濟政

治等等，都是決定文學的內容形式的重要因素之一，也應該懂得一些纔是。

第三，工具預備的工作。文學必須以文字來表現，所以要研究文學，對於語言文字的預備是非常要緊的。我們本國的文字，誰都知道有文言語體之分；這二者對於文學研究，都有同樣的重要性。現在頗有不少的時髦主義者，以為研究文學只須懂得白話文就夠了，一切的舊的東西都無須乎去讀。其實這是一種莫大的錯誤。我們決不能厚今而薄古，爲了要認識本國文學的全部面目，對於古文學也實在有理解的必要；所以我們雖可以不必再用

文言去寫文章，但講讀文言書籍的能力却是必須具備的。另一方面，我們爲了要知道世界文學的演進變化種種面目，以便拿牠來作我們的借鑑，便非懂得外國文字不可。普通以爲研究哲學醫學的人最好學德文，研究美學藝術的人最好學意大利文，研究文學的人最好學法文，這種說法自然有牠的根據。單就文學來說，因爲自文藝復興以後，歐洲文學或世界文學的中心，很多時候是在法國；古典主義，浪漫主義，自然主義以及新浪漫主義，差不多都是法國作家執了牛耳；直至歐洲大戰以後，新寫實主義文學誕生，文學中心才轉移到蘇俄去。但你們在學校裏大抵都是學英文

的，如果我勸你們從頭開始去學法文，倒不如勸你們對於英文加緊努力一點的好；因為英國文學在世界文學史上也佔着極重要的地位，而其他無論任何國的重要作品，英文也差不多都有譯本，他們的翻譯是那樣地有計劃有系統，決不像我國的摩登翻譯界，只知道什麼書摩登，就翻譯什麼。此外，如果還想學別種外國文的話，我倒要勸勸你們學日文，因為中日兩國的文字比較接近，學起來總比較容易些；而且日本的翻譯界也非常有計劃有系統的；若就文藝思想方面來說，牠有時比英國更前進些；同時日文書的價格也比英文書便宜得多。

第四，取得文學的基本智識。文學史，文藝理論和文藝批評，都應該懂得一些。這在初學的人是絕對需要的，尤其文學史是一切理論和批評的基礎，沒有文學史便沒有理論和批評，所以世界任何國家的大學裏都把牠定為初年級生（Freshman）的必修科。還有文藝理論和文藝批評也是十分重要的：因為不懂理論決不能解決許多文學上的問題；沒有批評，文學便難於進步。這些東西都可以提攜你們走入文學之門，但完全倚仗這些却是不夠的；文學史往往總是一種籠統的敘述，文藝理論和批評有時也不免使人覺得空洞，要想實際把握文學的內在的質素，非有更進一步

的工夫不可，這樣，我們便不得不來作更進一步的工作了。

第五，直接去讀作品。這是最要緊的一步，如果不做到這一步，決不能認識文學的真正面目，也決不能得到文學的奧妙。因為文學是有生命的，正如一個人一樣。你要認識一個人，只看看他的嘴眼耳鼻是不夠的，用解剖刀把他解剖了也不行，因為一被解剖，他的整個生命，就立刻消失了：你要認識他，唯一的辦法只有和他做朋友，早夕過從，要那樣，你也許漸漸地可以認識出他的品格，脾氣來。研究文學也正是相同的情形。讀文學史，有如你看見了牠的嘴眼耳鼻；讀讀文藝理論和文藝批評，至多也不

過像解剖了牠一樣；若要想認識牠的整個生命，便非直接去讀作品不可。然而讀作品必須要有程序，決不能盲目地去讀。像現在的一些摩登青年，心目中只知有三張——張競生，張恨水，張資平，——每天亂七八糟地去讀些什麼『性史』啦，『春明外史』啦，『啼笑姻緣』啦，三角四角乃至十七八角的戀愛小說啦，實在是極可悲的現象。

那麼，我們該怎樣讀法呢？

先說本國：古文學方面，我們應讀『詩經』，『楚辭』，先秦諸子，漢賦，漢魏六朝詩，六朝駢體文，唐朝的律詩絕詩，宋

詞，唐宋八大家的古文，元朝的曲，明清的傳奇和小品文，唐宋以後的長短篇小說。新文學方面，例如魯迅，茅盾，郁達夫，葉紹鈞的小說，周作人的小品文，郭沫若的詩等等，也應該選讀一點。

其次要說西洋文學，或者不如說是世界文學更為恰當。我首先要勸你們讀一讀希臘神話和『聖經』，這二者都是世界文學上的最宏富的寶藏。於是你不妨讀一讀荷馬（Homer）的『伊里亞特』（Iliad）和『奧德賽』（Odyssey），魏其爾（Virgil）的『伊泥易德』（Aenied），或者再加上莎弗（Sappho）的抒情詩和三大悲劇家

的悲劇。以上是古代的作品。中世紀的騎士文學是一個大垃圾堆，直到如今還沒有人給牠好好地整理出一個頭緒，就我們現在所知道的而論，行吟詩人的歌功誦德的作品，讀不讀實在沒有什麼關係。以下從文藝復興時代讀起，你應當讀但丁 (Dante) 的『神曲』(Divine Comedy)，波加遮(Boccaccio)的『十日談』(Decameron)，西萬提斯(Cervantes)的『吉訶德先生』(Don Quixote)，莎士比亞 (Shakespeare) 的『哈孟雷特』(Hamlet) 等作品。古典主義時代，服爾德(Voltaire)的悲劇和莫里哀(Moliere)的喜劇你可以隨便讀一點；但米爾頓(Milton)的『失樂園』

(Paradise Lost) 和歌德(Goethe)的『浮士德』(Faust)是非讀不可的。英國浪漫主義的主要表現是詩，華資華斯(Wordsworth)、華勒律己(Coleridge)、拜崙(Byron)、雪萊(Shelley)、濟慈(Keats)的詩，你多少都該讀幾首；史各脫(Scott)的小說，你可以讀他一本『撒克遜劫後英雄略』(Ivanhoe)。法國的浪漫主義作家中，你須讀囂俄(Hugo)和維宜(Vigny)的歷史劇，繆塞(Musset)和戈恬(Gautier)的詩，巴爾薩克(Balzac)的小說；倘若你讀得有興致，還可以加上喬治桑(George Sand)的小說和大仲馬的戲曲；梅里美(Merimee)的『加爾曼』(Carmen)有的是現成

的譯本，也可以買來念一遍。德國的浪漫主義的作品，我推舉歌德的『少年維特之煩惱』(Die Leidende Jungen Werthers) 和希勒(Schiller)的『強盜』(Die Rauber)。寫實主義或自然主義，法國的應社讀福羅貝爾(Flaubert)的『波華荔夫人』(Madame Bovary)，左拉(Zola)的『娜娜』(Nana)，這是他的『羅貢馬惹爾叢書』(Rougon Macquart) 中最好的一本，還有莫泊桑(Maußant) 的短篇小說和小仲馬(Dumas fils) 的『茶花女』(La Dame aux Camelias)——『茶花女』有小說和戲劇兩種，我的意思，如果讀小說不如讀戲劇。德國的，霍卜德曼(Haupt-

tmann)的『織工』(Die Werber)或『日出之前』(Vor Sonne navfong)，蘇德曼(Subermann)的『故鄉』(Heimat)，是值得一讀的。英國，狄更斯(Dickens)的『塊肉餘生述』(David Copperfield)，薩克萊(Thackeray)的『虛榮市』(Vanity Fair)，較遲的哈代(Thomas Hardy)的『苔絲小傳』(The Tess of the D'Urbervilles)。另外還可以加上美國霍桑(Hawthorne)的『紅字』(The Scarlet Letter)和史拖活夫人(P.B.Stowe)的『黑奴籲天緣』(Uncle Tom's Cabin)。俄國呢，龔察洛夫(Goncharov)的『奧布羅莫夫』(Oblomov)，杜思退益夫斯基(Dostoevsky)的『

sky)的『罪與罰』(Crime and Punishment)，託爾斯泰(Tolstoy)的『復活』(Resurrection)或『戰爭與和平』(War and peace)，柴霍甫(Tchekhoff)的短篇小說，都是須要一讀的；屠格涅甫(Turgenev)的六大著作能全讀固然很好，否則只須讀他一本『父與子』(Father and Sons)就行了。還有挪威的易卜生(Ibsen)，他的戲劇也該讀一點。以後的新浪漫主義，其中頹廢派可讀波特萊爾(Baudelaire)的『惡之華』(Les Fleurs du Mal)和道生(Dawson)的『裝飾集』(Decorations)，象徵派或神祕主義可讀梅德林(Materlinck)的『青鳥』(L'Oiseau Bleu)，唯美派

約可讀王爾德(Oscar Wilde)的『莎樂美』(Salome)或『道連格雷的畫像』(The Picture of Dorian Gray)。現代的種種式式的主義的文學，像什麼未來派，表現派，立體派，大大派之類，都有點自生自滅的樣子，或者可以不去理會牠；但現代有幾個大人物如羅曼羅蘭(Romain Rolland)，法朗士(Anatole France)以及巴比塞(H. Babusse)等人，却也應該讀一點。最後是普羅列塔利亞的新寫實主義，那可以讀讀高爾基的『四十年代』和綏拉菲莫維支(Serafimovich)的『鐵流』，據說這是典型的普羅作品；美國的暴露文學家辛克萊，曾有一時在中國很風行，近來却

又沈寂下來了，在他的許多作品中，『煤油』是最好的一本，如果你去讀『石炭王』『屠場』或是『波士頓』，那是不如『煤油』多了。

說到這里，我忽然想起了一段故事。聽說幾年以前，有人會拿怎樣研究文學的問題去問魯迅，魯迅回答他說：『你可到書坊裏去買一本關於文藝思潮一類的書來讀讀，然後按照着裏面所列的各種主義的先後，把每種主義的幾位代表作家的代表作品都讀一讀，那時你對於文學，或者可以認識一個大概了。』我個人很贊同他這個答話，現在就把他的話轉送給你們罷。

除了以上所說的話以外，附帶我還該告訴你們幾件關於研究文學必須注意的事。第一，要有耐性；大家要知道，研究什麼學問也得要有耐性，研究文學也一樣，牠不是三天兩天就能弄好的，必須慢慢地來，纔有成功的希望。第二，要有一副健全的身心，否則便不能使我們的工作繼續下去；要知道，多愁多病並不是光榮的事。第三，要去掉一切怠惰的習慣，我們無論做什麼事情都必須勤謹才能成功，研究文學也是一樣的。

怎樣研究西洋文學

在沒有談本題之前，關於普通研究文學底話，有兩點要說一說：

一、暇時的研究 研究文學若不是在閒暇的時候，這種研究是沒有益處的。人必須有閒暇的心境，纔能研究文學。匆忙的誦讀本是徒費光陰。爲應付考試而念底文學決不會有賞鑒，因爲這種動機根本就錯了。在美國底某夏令學校裏，每個學生都要念十二部小說。教員每天讀一部小說，自己驕傲個不了。這決不是

研究文學者應走的路。因爲好的小說，是使人百讀不厭底，一天怎能夠讀完？讀完又怎能夠賞鑒？

二、研究文學底目的是要更澈底地認識人生，是要更真實地通曉人情。所以將你自己和所讀底東西同化是一個必須的條件。

換一句話說，一本書對你有無價值，在你未讀牠之前，你自己底經驗已經爲牠規定好了。所以如果你要讀某一本書，你應當有些舊經驗以便同所要讀的書連接起來。在你們那方面這是一種渴望，一種希求，——渴望有相似的經驗。假如你有了戀愛底經驗，在你讀一首情詩時，你便可以說：「我也能寫這樣底詩。」於此

可知這首詩對於你底價值，是給你在人類上底一種信仰心。我們常以爲這世界誤會了我們，但是當你遇到同樣經驗底人，他能說出你所有底意念時，你便知道你不是孑然孤獨底。你們總有過這樣底經驗：你要與向你表同情底人談話；如果你對着不了解你底人談話，你覺得寂寞。在文學裏，無論你有何種情調，祇要你長久地尋求，你必找到友誼，找到知己，找到你所有底情調底表現。那時你纔更澈底地認識了人生。

西方人在中國沒有得着很好的了解，西方文學在中國沒受很多的賞識，有兩個大原故：第一，在中國的西方教習很少數是爲

文學而研究文學底。與此最有關係底問題是經濟上的。以現下經濟狀況而論，中國沒有能請外國人來講授底能力。歐美底幾位近代大詩人都去到日本做過教授，因為日本政府按時供給充足的薪金。但是中國底國立大學不是這樣。教會大學所出底薪水太低，不足以引動他們來。所以現在在中國底西方人多是因旁的職務而兼教授文學底。第二，留學生中，多數對於文學沒興趣。他們喜歡外交，政治，科學工業……。但是在中國今日的政治經濟狀況之下，他們不能藉着外交，政治，工業等謀生，所以不得已而去教英文。其實，從前他們並未曾研究過英國文學。

論到翻譯一層，我知道你們中國人很喜歡將西方人底著作譯成中文，不過就以往的成績看來，你們大多數都作的不甚合適。這最大的緣故是：你們不完全地了解一個人底著作，你們僅將所讀過底幾個片斷翻譯出來，這種零碎的介紹是極不合適底。中國要曉得西方文化，必須曉得西方文學；要曉得西方文學，必須專曉得一個一個的作家，這是極根本底。因爲在西方，一個人常是專讀某一個人底著作。我在法國的時候，有人問我阿蘭波(Edgar alan Poe) 美國詩人兼小說家底著作是否有英文譯本。他如此問，因爲阿蘭波底著作底法文譯本，譯得非常自然，

幾乎沒有翻譯底彩色，以致使這位先生信阿蘭波是法國人。這不能不歸功於法國詩人波的來爾 (Baudelaire)，因為他費盡一生底精力去譯阿蘭波底著作。

這如何地可以影響你們呢？我以為是在這一方面；你們應尋求與你們最投脾氣底作家，盡力研究他底著作，你們底興趣延長多久，你們便研究多久。研究時要反覆誦讀，盡心揣摩，不要管什麼「得一些旁底大概底知解」底閒話。上禮拜，有一位師範大學底學生問我說：『史哥提 (Sir W.Scott) 底小說，我當再讀那一部呢？』我問他說：『你已竟讀過幾部？』他說：『七部

。』我當時非常高興，因爲他已找着研究文學底途徑：他對於一個最和他投脾氣底作家底作品，要盡力地盡量地研究，這是很可贊美底。又有一位學生來問我說：『爲什麼中國人不甚知道馬兒洛(Marlowe)（英國戲劇家，與沙氏比亞同年降世，重要著作爲Doctor Faustus 與 Tamburlaine the Great)呢？』我回答說：『不僅是馬兒洛中國人不大知道，還有許多的作家也是不知道，中國人知道西方人都是由於「碰巧」，並不是由於正式的介紹，因爲作教習底及留學生根本就不是愛好文學底一喲』

這樣在你們面前有一大片文藝底園地，你們連裏邊花草底名

字尙不知道，這不是很可惜底嗎？你們打算真在這園裏享樂，應當少留心於一切的課本，不要注意書鋪裏售賣底新書，（因爲新書是爲賣錢底），你們不要以爲沒有版權底舊書是無價值底。你們喜歡某人底著作，即專心研究牠，多談論關於他底事情，多寫作關於他底文章，本着你與他底純正的親密的關係翻譯牠，如是，你們便可領會西方文學。現在我試舉幾個例：我底女兒專喜歡讀阿絲婷(Jean Austin) 底小說，她底丈夫愛讀一個更偉大的詩人——莎士比亞——底著作；英人魏雷先生 (Mr. Arthur Waley) 未曾到過中國，然而他有中文教習，他專習中國名著，且從事

翻譯；在西方翻譯希臘文也有很驚人的進步；穆瑞教授（Prof. Gilbert Murray）專攻希臘文，他所譯成英文底希臘戲劇，甚至在台上表演都有很大的成功；美國文豪羅巍（James Russel Lowell）最愛讀史哥提底小說，此等例舉不勝舉。總之，你們要領會西方文學，博雜的誦讀是沒有益處底，你們當拋掉通曉一切底野心，從專精漸漸的路上走去，因為多少文學家已經證明了這是唯一到「文藝之園」底路。（Lewis Chase原作）

拉丁成語有云「Beware of the man of one book！」麥脩斯（William Mathews）底「The Great Conversers」一書裏

有叫「一本書」(One book)底一篇文章，開端就解釋這句拉丁成語底含意。他以為這「一本書底人」，不是指着僅讀了一本書底，乃是指着以某書爲愛物(Pet)底，選某書爲伴侶底人，——他將所有的工夫用在專研究這本書上，直到書中底意思化爲他自心靈組織底一部分。這是禪師所常講底「融化」(Assimilation)底本意。禪門有參詣頭底工夫，我覺得有多少可取的地方，雖然自己不想認識「本來面目」，除掉「生死根株」。在文學上「參嚼」底工夫實不可少；麥脩斯說：『我們注重「神會」(Communion)這個字，因爲展

讀雖是普通，而與書有「神會」底人却是很少；如果我們要從偉大的思想家得最大的益處，我們應當養成同他有最親密的相識，以待量出他心智底整部淵深，且將他底心智底寶藏作為我們自己底。』我常想這種經過心領神會底書，好像武士底一種慣使的兵器一樣，他儘可以用這種兵器同持任何兵器底人交戰；所以我們對於人生底兵器——書籍，不必想樣樣精通，通了一件已足應用無窮了。十三年十二月二十六日

譯者記。

柴先生這一片話不但是研究文學的至理要道，尤貴在句句針

對我國所謂文學界的現狀下藥。他說多數的留學生對於文學沒有興趣，這句話就我們看來不但不算苛薄，並且是十二分的真確。爲謀生而去教英文的留學生，我們還未親經許多，大概他們爲尊重當下的行業起見，不至於顯然的排斥文學，祇於教授時使雙方感到無聊罷了，至若其他的學生我們却領教過不少，他們因爲自己對於文學沒有興趣，竟公然的仇視文學，視同亡國的途逕，大聲急呼的來加以排斥。使一二嗜好文學的青年學子驚愕却步，不是悔恨既往嗜好文學爲迷途，便要深深的感到柴先生在「研究文學的初步」中所說的一

句話——『我的聽衆是在一種完全不適宜研究文學的環境當中』的真實。諸位嗜好文學的朋友啊，我們應當覺悟，覺悟我們的環境是爲消磨我們的個性，個性消磨，等於心死，『哀莫大於心死，而身死次之！』這實在是我們的危機！任他們去說中國現下需要工程師，商人政客罷，我們但認定人當對自己忠實，充分的發展自己的個性，然後才能盡忠於人。試看滿眼的洋八股，小政客，飯桶教員，都是不忠於自己的結果；這樣的人名爲應時勢的需要，究竟是社會上的蠹賊！任他們去說國家的需要罷，讓我們聯合起來，磨拳擦掌，走

我們自己的道路，耕我們自己的園地。果然我們用志不分，十年以後，當能見出那個究竟是飯桶，那個真正扶助了祖國的文化。同時我們也同情他們的排斥文學，因為藉此正可使一班在文藝園中徘徊觀望的人們，早日退出，別尋投機的途逕，免得白白踐踏了園中的地土。

怎樣研究中國文學

中國是一個古老的國度，關於這國度底一切都是古老的；因此，中國底文學當然亦是古老的了。所以，當我們有了「新文學」之後，我們就稱這過去時代的古老的文學爲「舊文學」。這樣的稱呼是對的：它們既是舊時代的產物，舊思想的結晶，名之曰「舊」是再公正也沒有的。可是，照近來的情形看起來，這「舊文學者」，却已經日漸地成爲「新」的東西了。我們對於它們已經感覺到新的興味，發現了新的價值，彷彿我們眼前的這悠久古

老的文學，是新生產的事物，是新從別的國度帶來的東西。換句話說就是，我們對於我們的「舊文學」已經有了「新認識」，因為有了這樣的「新認識」，我們就覺得以前所鄙棄的「舊文學」是一種新的東西了。這是近來中國文壇上的一種很顯著的現象。

這種現象是一種反動，亦是一種自然的趨勢。所以是反動者，是因為這種現象告訴我們；在新的隊伍裏的人們，態度是已經妥協了，他們已經由絕對鄙棄舊文學的態度轉變到舊文學頗有是處的態度。這種態度不是對於新文學的一個反抗，不是保存國

粹，恢復國故的腐化思想底表現，當然不是的。但它却是一個反動，是表現了兩種的反動：第一是，新文學底虔信者對於新文學發生了空虛和乏味的感覺，因而減少了依戀的熱誠；第二是，向來心目中只有新文學的人，因為與舊文學的偶爾接觸，逐漸發現了過去的態度底偏執，因而對於舊文學有了若干的好感。在這兩種反動之中，前一種可以說是對於新文學底貧弱反動（因為並不是對於新文學的決絕，所以只是一種反動）；後一種可以說是對於新文學運動以後的蔑棄全部舊文學的偏執態度的反動。

就態度而論，「中國文學」研究的新興趣是含有反動的意味

的，略如上述：但就原因而論時，這種新興趣之產生卻全然是一種自然的趨勢，即：必然的現象。何以是必然的現象呢？因爲，一，自從新文學運動以後，文學的標準和評價已經換了新的立場；以後我們對於一切文學作品和作家的鑑賞及批評都要站在這新的立場上。所以，在創造上，我們固然要走新的途徑；在批評上，在研究上，我們也得走新的途徑，——至少，也得依照一個新的方向。新文學運動底最大的功績就是開闢了新的道路，樹立了新的目標。它只是創始，不是完成；只是劃分出一個新的時代，不是創造了一種新的文學。所謂「新文學」者，至今還只是初初

走上建設的時期，離成功的時期還是很遠的。因之，所謂「新文學運動」，「新文化運動」，祇是爲後人們築下了建功立業的根基，至於以後的功業，以後的成就，則當然是有待於後人底努力的。而這樣的努力，又必然是分成三個方面。這三方面就是：「創造」，「介紹」，與「整理」。「創造」即是新文學作品之創作，這是最直接最積極的一種努力，其重要與需要不言可知。「介紹」是介紹外國的文學傑作和理論到中國來，這也是很重要，而且迫切地需要的一種努力，中國的文學已經被幾千年的舊思想舊倫理和舊技巧（其實大多無所謂技巧。）所盤據所腐化了，單靠

「文學革命運動」底幾篇理論幾句口號是不能肅清不能改進的，所以非常多呼吸些外國文學底空氣，多吸收些外國文學底技巧不可。因此外國文學底作品與理論的介紹是刻不容緩的工作。這種工作當然是間接的努力，其効力不是立即可以看到的，但這是根本上有益的事情，影響於新文學之創造者實甚宏大，所以應該是一種非常重要而且非常有意義的努力。第三就是「整理」，「整理」的是什麼呢？整理的就是中國過去的文學。

中國的文學是有悠久的歷史的，時期之長，作家之多，作品之繁，真使人驚嘆。前人形容書冊之多，用什麼「汗牛充棟」；

其實全部中國文學的作品，「汗牛充棟」亦不止？這樣多的作品，不要說看，就是翻翻目錄也夠辛苦了。但偏偏過去的文學又是在不論什麼方面都是亂七八糟的；便是你要翻翻目錄，也沒有一本清楚的目錄可以翻。目錄學是不必說；以前的人對於文學底定義和分類簡直是根本不懂。哲學家史學家經學家都可以算是文學家，傳奇雜劇彈詞都可以算在小說之內：這麼亂七八糟的，怎樣會攬得清楚？古人底不必說，近人底什麼大文學史小文學史都還是這樣。孔老夫子說「名不正則言不順」，可是照這情形看起來時，似乎讀孔孟之書的朋友們對於名底正不正，向來就不好理

會，那真難怪其言之不順了。所以中國的文學好比一座坍了的宮殿，裏頭是雕梁畫棟，朽木破板，金玉珠寶，磚頭瓦片，什麼都有，可是什麼都混在一起，分不清楚。所以我們在這山樣的「古蹟」旁憑弔扼腕，徘徊慨嘆的人，第一件應當幹的工作就是檢翻整理。而第一步手續就是把裏頭的東西「清理」出來，分門別類的，開上個詳細的「清單」，讓大家看了這張清單，可以知道這裏頭究竟有些什麼貨色。然後大家再來研究，再來估價，再來保存。這樣的幹去，經過若干的時代，這所坍了的宮殿，一定就可以經後人之手，而改造成「摩登」的「摩天樓」(Skyscrapers)

了。裏面的材料，陳列品，收藏物，當然都是古代的，但建築的格式方法却是新式的。這就是中國文學的再造，亦就是中國文學的Resurrection！

所以，第三方面的努力就是對於過去的文學的「整理」。當然，「整理」並不是一種創造的工作，只是一種消極的努力，但這種努力却不可少。中國文學是一個大寶石礦，是一所大寶殿；我們撇開什麼國粹不國粹不說，單從文學的觀點來看時，這包羅宏富的文學也至少是有一部份值得我們的欣賞，值得我們的保存的。我們愛好文學，我們閱讀我們研究外國的文學，但是自己家

裏有了許多好東西却拋棄不睬，這無論如何是說不過去的。而且，每一種的新文學，其形成總有兩種要素：其一是「本國文學底演進」，其二是「外國文學底影響」，外國文學底影響足以使本來的文學新鮮，活躍；但本國文學底演進却是產生新文學的根本要素。這理由是很顯然的，用不着解說。新文學不能憑空產生，其中所應用的字眼，辭藻，文法等等，都還是要取自舊學裏的，其不能與新文學斷絕關係，毫無交涉，自是當然的事。所以舊文學不演進，則新文學無從產生；要新文學產生，必須先要舊文學演變進化。因此，新時代的人對於舊時代的文學仍然不能不有

若干的親炙，一則可以獲得許多文學上的修養，二則可以知道以前的文學如何演進如何變更。這就是我們要研究中國文學的緣故，亦就是中國文學有存在之價值的理由。所以，爲了對於舊文學的認識，爲了從事新文學的創造，我們有整理中國文學的必要。至於何以說是「整理」，而不說是「保存」，則我們在上面已經譬喻過；中國文學是太蕪雜了，太繁雜了；只有耙梳，只有整理，才是於我們有益的辦法。僅僅乎「保存」是徒然的，無意義的。等於築高閣藏古書，對於文學對於大家都不會有益處；只有「整理」才是有效的，有意義的，其結果可以增厚我們的文學的

背景，改進我們的傳統。因此，我們說，新文學底建設，其第三方面的努力是中國文學的整理。

由上所述，我們可以知道，關於中國文學的新研究，是一種必然的現象，亦是一種自然的趨勢。一方面是我們已經走到了這一步；「創造」的工作已經早已開始了，「介紹」的工作也動手許久了，「整理」的工作當然是到了開始的時候。所以中國文學的新研究正是新文學運動所必然要引起的努力之一。還有一方面是，新文學運動替文學界思想界開闢了新的途徑，新的方向；在文學上是使「白話的」，「平民的」，「社會的」「技巧的」，

「現代的」，「科學的」成爲文學底標準，使得以後的創造，介紹，評判等等，都應該以這標準爲依歸。因此，對於文學的研究和欣賞，我們也換了個眼光，換了種標準。對於我們自己的文學，當然亦是如此。於是，不知不覺地，我們在賞鑑評判中國文學的時候，就用了這種新眼光和新標準。而這，就是「中國文學的新研究」底發端。所以，我們現在所看到的對於中國文學的新態度，新興趣，新研究等等，都是新文學運動所必然要產生的結果之一。不過我們現在所看見的還只是這結果底萌芽而已。

因此，從種種方面考察起來時，我們可以說，目前這種對於

中國文學的新興趣，新研究是一種反動的態度，亦是一種自然的趨勢。而且，我們要知道，這二者並不是矛盾的，對於新文學起了空虛乏味的感覺的人，看到一兩部舊小說詩詞，反倒覺得興味無窮，因而對於舊文學發生了新興趣，甚至去從事於新研究；這就是「反動的態度」底表現。受了新文學洗禮的人，充滿了新的精神，新的眼光，因而發揮這新精神新眼光於一切的研究及探討上；這就是「自然的趨勢」底表現，這樣的人來從事於中國文學的研究，那當然不是出於反動的態度而是由於自然的趨勢了。所以這兩種的人都有。態度有一點反動，覺得新文學底貨色太少，

而又受了自然的趨勢底推動，意識到整理中國文學的需要的人，也有。不過，總之是，研究中國文學的人，和目前這中國文學底新研究，分析起來時，其主因當不外乎上述這兩種。

但，不論動機如何，這事情底本身總之是有意義和價值的，只要我們所走的方向不錯。說到「方向」，我們就到了論題底中心了；這話就是說，我們已經接觸到「中國文學的新研究應當如何」的問題了，這問題是個先決的問題，亦是攸關全局，成敗系之的問題。讓我們來鄭重地加以討論吧。

第一，我們在現在這時代要研究過去的中國文學，是不可不

先確定我們的立場的。我們的立場是什麼呢？簡單說起來，就是現代人底立場。這是個根本的原則，亦是最應確定的一點。站在現代人底立場去研究中國文學，這是我們唯一的方向，唯一的標準；亦是我們的研究和過去的研究者不同的地方。我們知道，過去的文學家和文學，都是以「復古」「摹古」「擬古」爲原則的，所以以前的文學鑑賞及研究都是以這個原則爲標準。譬如說的，做詩的人，無論是清代，明代，元代，都往往是「李杜蘇黃」的以唐宋爲宗，於是研究文學和評詩讀詩的人，就說某人底詩「上追李杜」，某人底詩「比肩蘇黃」；至於某人底詩所反映的時代

所表現的社會等，都可以不必問，而某人本身在寫這些詩的時候恐怕也不會顧到反映時代表現社會的上頭去。又如，作古文的人，所謂古文家者，無論是清代的，明代的，總往往以「唐宋八大家」爲宗，或者還要厲害點，追蹤「秦漢」，於是學古文評古文的人就說，某人之文「得退之神髓」，某人之文「有柳州風致」，將今比古的，說得意非凡。其實。總而言之，統而言之，是今人須作古文，活人須說鬼話！所以，歷代相傳，無論是文學家，是批評家，都跳不出這「法古」「宗古」的天羅地網。因此一切創作底方向，一切評論的標準，都離不了「古」之一字，而且

也萬萬不敢離。於是乎守這範圍，襲這道統的作品，儘管摹仿抄襲，毫無特創，都可以成爲最有價值而可以供諸廟堂，傳之後世的作~~品~~。至於那些越出範圍，不守道統的作品，即使奇才驚人，自成一家，也決不會被認爲有價值的作品，甚至還要被認爲離叛道的「旁門左道」、「雕蟲小技」。所以在歷代之中，如宋朝底平話，大宋宣和遺事，京本通俗小說之類；元朝底雜劇，如元曲百種之類；明朝底小說，如水滸傳，金瓶梅之類；清朝底傳奇如長生殿，桃花扇之類，小說如紅樓夢，儒林外史之類；都是「旁門左道」，「雕蟲小技」的東西。換句話說，都是不在中

國文學傳統之內，而被認為「文學」作品的。這只要看清代紀曉嵐等奉旨編纂的四庫全書就可以知道了。四庫全書是中國正統派「文學」思想底典型，亦是中國正統派文學作品（即統治階級與知識階級所承認的文學作品）底最宏大的總集；但上面所舉的宋人平話，元曲，明清小說等等，在這三萬六千多冊的廣博的四庫全書裏，我們却一本也找不出，這真是叫我想想都要生氣的事情。但是，假如我們知道了舊時代的文人鑒賞評判文學作品底標準時，我們就會一點也不覺得詫異。他們既然以「崇古」「摹古」爲文學的原則，那末一切的文學作品，當然非文言的，古雅的，

典雅的，貴族的，因襲的不可了。那末一切白話的，通俗的，樸質的，平民的，創造的文學作品，當然都是毫無價值而不算配作「文學」作品了。這種眼光在我們看起來，自然是非常不對；但在他們自己，不必說，是覺得再對也沒有的。這就是他們的立場與我們的立場不同的講究。不同在什麼地方呢？——就在於「現代的」與「非現代的」。以前的人評判文學——即使是當代的——是站在「非現代的」立場的，所以一切以古人爲法度，一切以古人爲標準；我們現在的人評判文學是站在「現代的」立場的，所以要用現代的眼光，現代的標準。因此，古人所輕視所排斥的平

話小說，傳奇雜劇，以及連提都不提的民歌小曲，故事傳說等，我們現在都加以重視加以研究。這就是因為我們站在現代的立場看起來時，這些作品正是最最「文學的」的東西。

所以，總結一句話，站在現代人底立場去研究中國的舊文學，是從事於這種工作的人底唯一的方向，這是不可不先認清楚的。唯其如此，我們的工作方纔不至徒然，纔不至無價值。唯其如此，我們的研究纔會和前人底研究不同，纔不會跟他們走錯了路，纔會得到勝過他們的成績。所以現代人底研究可以稱爲「新研究」。前人未嘗沒有從事於文學研究的工作者，但他們都沒有

重要而偉大的收穫；這就是因爲他們的立場根本錯了，所以研究到牛角尖裏去，鑽不出來。即如現在頗受所贊美的金聖嘆，把人所不齒的水滸西廂比諸詩經史記之列，其卓識與大胆的確空前；但金聖嘆評水滸評西廂却是用了古人評文章的方法，字解句析的，講什麼起承轉合，來龍去脈，好比在清香的野薔薇上洒上了許多臭鼻煙，雖然風雅斯文了，其奈不倫不類何？所以金聖嘆只成其爲半個偉大的文學批評家；他有了現代人底眼光，却用了古人底方法，這是金聖嘆底不幸，亦是中國文學底不幸。然而，在他那個時期，即此已經就很難爲他了。他後來的腰斬棄市，雖然並不

全是爲此，但他的捧評水滸西廂總逃不了是「該死」的原因之一吧。不過，這是閒話，不必管它；我們要說的，只是以前的文學研究者所以沒有偉大的成功和收穫的緣故，就是因爲他們在研究的立場上先就弄錯了。因此，我們說，從事於中國文學之新研究的新時代的人，是切不可再蹈他們的覆轍的了！

立場認清確定以後，我們的作工就易於進行了。

如果要加以具體的說明的話，則我們可以說，「中國文學的新研究」，進行起來時，應當就有如下的四個大原則：

(一) 欣賞的興味；(二) 現代的眼光；

(三) 科學的方法；(四) 社會的觀念。

現在逐條地略加解說。

(一) 欣賞的興味 「欣賞」本來不能算作「研究」，但欣賞却是研究底發端，所以我們以爲研究底第一個條件是有要欣賞底趣味。這理由是很顯然的。我們要研究一樣東西，必須先對於這樣東西發生欣賞的趣味，然後研究熱誠和興致才可以引起，這是對於無論那一種的研究都是如此的。文學的事情，本來是含有多量的趣味，研究起似乎不患沒有興致吧？但並不然。我們的舊文學

，我們知道的，除了小說之類以外，都是古字古語的東西；這樣的東西，欣賞起來時，當然比現代的作品艱深得多。所以詩詞古文等等，閱讀起來既很費力，欣賞的興味決不是立即可以發生。

尤其是現代的青年，國學的程度較爲淺薄，對於中國文學的欣賞力之不高明，是無可諱言的，欣賞力之養成，當然是不成問題的必備條件；但有了欣賞力之後，還有欣賞的興味。看了某種中國文學的作品，不得其解和覺得興味索然，是常有的事。這在中國文學的「摹古」「求古」的情形之下，當然並不能算是現代人底弱點之一。但有志於作中國文學之研究的人，不能不先有欣賞中國

文學的興味，却是不能否認的一個條件。對於研究的對象有了趣味，然後研究的工作才是愉快的，樂觀的；這是一種心理上的準備，亦是走上研究的路的一條捷徑。所以，假如我們要研究元曲，我們對於元曲必須先有欣賞的興味；假如我們要研究宋詞，我們必須對於宋詞有欣賞的興味；這樣，我們心中先有了熱愛，我們的研究就是愛的工作了。假使爲了時髦的緣故，或是爲了別人底勸告，或是其他的緣故，去研究元曲，宋詞……等等，而自己對於這些東西却是看了要頭痛的，那末欣賞的興味既然缺乏，研究的工作當然要成爲痛苦的努力了，結果即使可觀，精神上

的損失已經不小，也就太乏味了。所以，第一條事：是要有欣賞的興味。

(二) 現代的眼光 這一層我們在上面已經說過，可以不必細細解釋了。現在只舉事實來證明。譬如說，我們要研究中國小說，我們就得用現代人的眼光去研究，不必拘囿於古人底見解之中。花月痕、燕山外史之類的東西前人是當作好貨的，我們用現代的眼光估量起來時，就覺得它們並不高明了。又如花明寶卷之類的「佛曲」，「徐文長」「呆女婿」之類的民間文學，前人是不屑提起的，但從現代的眼光看時，正大有研究搜集的價值。

再譬如，已經有地位的文學作品，文學家和文學流派等，我們都須用現代的眼光去重行估價，重加評判。例如，「桐城文派」在清代是最重要的文派，對於古文的影響是極大的；前人之推崇備至，津津樂道，自不待言；但從現代的眼光去考察時，這文派對於中國文學不但沒有什麼大影響，它的本身簡直就沒有價值。桐城派方苞主「義法」，姚鼐主「義理」，這都是以古人爲法度；但其結果，學古人（其實只是一個歸震川）只學了些皮毛和扭捏，即在文章底氣勢上都沒有可觀之處。可是，桐城派底特色是有含蓄，是曲折有致，但其實却只是吞吞吐吐，一句爽快話

大胆話都不敢說。這在滿人朝庭之下，當然是正合統治者底心意，所以桐城派能與清代相始終；但就文學而論時，這樣的文章有什麼價值，它表現了什麼？它創造了什麼？——當然是，什麼也沒有！那末，這樣的死人駭骨般的東西有什麼價值？中國文學裏有沒有它們有什麼關係？所以從現代的眼光看時，桐城文派當然是毫無價值的。這不過是一個例，中國文學裏類乎此者甚多，都是全靠我們用現代的眼光去判別估量的。

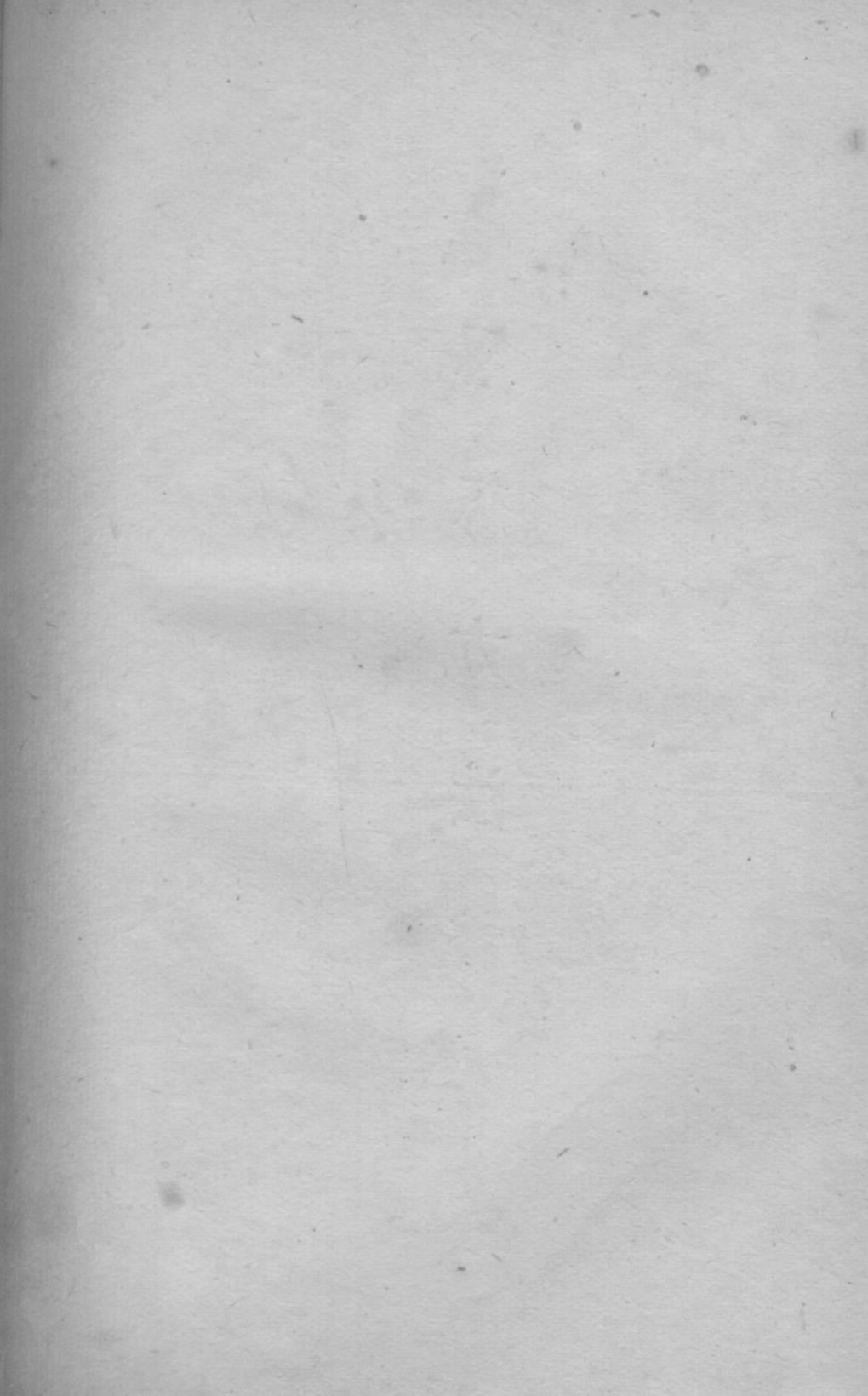
(三)科學的方法 應用科學方法來研究一切，這也是現代學術研究底要點之一，亦即是我們所藉以勝過前人的地方。所謂

科學方法者，就是應用「邏輯學」的方法，亦就是「歸納法」(Induction)與「演繹法」(Deduction)底應用。至於在文學研究裏的應用，則如同根據一個原則來論及各部份（演繹法），或以若干部份為根據而求出個原則（歸納法）等都是。舉例起來是很冗長的，姑且免了吧。

(四)社會的觀念 這所謂「社會觀念」者就是「社會學的觀念」的意思。我們對於過去的文學底形成，發展，流布等，在研究之際，都應該有社會學的觀念，這也是很重要的一點。一切文學的產生形成等等，是都有它的時代背景，社會背景的；我們要

窮究它們的根源，就不可不對於它們的背景加以注意。一切的文學作品決不是從文人底腦子裏平空產生的，它必然有物質方面的原因；這些原因我們都應該用社會的觀念去加以考察和分析。例如，元曲底發生，五代文學底形成，宋人平話底發達，桐城文派底風頭等，細細考察起來時，都是和當時的時代，政治，經濟有關係的；我們如果忽視了這些方面，我們的研究就不會有巨大的發現和正確的結論。

思
想
方
法
談



思想方法談

序論

所謂人類的知識，就是過去人類對於環境適應的積聚經驗。

人類受教育，求知識，也就是間接獲得人類祖先所積聚的經驗，以適他的環境。因為人類的現在環境是以前環境的延續，不是由天而降，所以人類過去經驗還是可以利用，人類有這過去已成的經驗可利用，便少碰多少釘子，省了多少時間，因而有工夫有力

量可以謀進一步的發明；這是人類討便宜的地方，也是人類進化所以比其他動物迅速而優越的地方，但是，人類的現今環境無論如何也和過去的環境不同，所以人類僅僅利用祖先的已有經驗仍是不夠，必須再進一步由自己的行為運用自己的身體各器官，借重自己的思維作用以求得更新的知識，目前以之適應環境，將來以之傳給子孫。像這樣，人類一天一天的積聚知識，并創造知識由有人類一直到现在，造成了一大「知識層」——便是我們的文明。

由此看來，人類的經驗是一天比一天積多的，同時是一天一

天更新的，因此人類求知識的方法也不能不隨着一天一天的改變，第一，因為知識越來越多，所以由父母直接的傳授進而至於師傳徒弟的專門的傳授，由口頭的傳授進而至於文字的傳授，於是人類便有所謂讀書，有所謂教育。自有教育以後，人類便有一定的期間接受我們祖先所遺留的經驗。到了後來，人類的歷史日長，人類交通的範圍日廣，於是一個地方或一個種族的祖先經驗之外又有其他地方或其他種族的祖先經驗匯聚。同時，人類的環境也因為人類自身的開闢，變化的更為劇烈。一方面人類感覺知識太多了，書籍的冊數不僅可以汗牛充棟，人生有限，絕對讀不完

，同時知識的變化太大而太快了，使人類感覺求固定知識的不合算，於是再進一步，由注意知識本身轉而至於探求知識的方法。到這時候，人便由注重承受古人知識到注重自己創造知識。

進化論盛行於全思想界之後，哲學上的認識論也受了莫大的影響。實驗主義(Pragmatism)的哲學家說：沒有「絕對的真理」也可說是沒有「絕對的正確知識。」正確知識也是時時進化，時時修正，因而時時改變的。比如古代認『天動地靜說』爲正確，後來『變而』『地球繞日說』爲正確，最近愛恩斯坦(Einstein)『相對論』出現，修正牛頓(Newton)的『萬有引力說，』天體運

行基本原則也動搖了。所以絕對的正確知識實在是太難尋覓。現在我們與其吸收知識無寧學習方法。有正確的思維方法自然可以尋得正確知識。現在的知識太多，我們吸收不了。現在的知識太雜，我們也不可亂吸收。一個最好的道路便是注意方法。最近學術界注重方法的意義在此，論理學的可貴也在此。

演繹法

一切學術都是由環境的需要而生，一切研究學術的方法自然也是隨着學術的進化而進化。在人類系統知識尙未完成以前，人類自然是不需要，也就是不能知道有系統的求知識方法，在距今三千年之前，小亞細亞西隅西西利及南意大利的希臘諸城哲學初興的時候，就發生了關於知識的性質和各種經驗的特殊價值問題。當時各位先哲學家雖然很注意由感覺所得知知識與由推理所得知

識的區別，並且公認由推理所得知識比由感覺所得的知識更為可靠。當時名哲學家卓諾（Zeno, 490—30 B.C.）的研究及雅典時代『辯士』（Sophist）以演說、辯論及文字語言的運用教練青年如何說服法官，雖然是論理學的萌芽，但不是真正的求知識方法。到了蘇格拉底（Socrates, 469—39）主張：人可以在感覺或感情的不同之下尋找出共同的思想或觀念來；這就是『概念』（concept）。他的弟子柏拉圖（Plato, 427或427—347B.C.）在柏氏的對話集（Dialogues）中曾討論許多關於論理學的問題，這可以算是真正的論理學方纔開始。

直到柏拉圖的弟子亞里士多德 (Aristotle, 387—322 B.C.) 系統哲學成立，論理學也就正式成立，而人類求知識的第一有效方法也便成立。亞氏關於論理學的有名著作是工具論 (Organum)。他在那本書中說明了探索正確知識的思維方法——『三段推論式』 (syllolism)。這三段推論式便是構成舊論理學大部份的『演繹法』 (deductive Logic) 據亞氏的意見，一切真實的正確的思維方法都應當是下列形式：

凡人皆會死，

蘇格拉底是人，

故蘇格拉底是會死。

在這三段中，第一段『凡人皆會死』及第二段『蘇格拉底是人』叫作『前提』(premise)，第三段『故蘇格拉底是會死』叫作『結論』(conclusion)。不過，這種三段推理式有時也可以省略一段而形式略有變更。比如說：『某人應當受國家的保護，因為他是一個老兵。』這也是一個三段推理式，不過結論放在前，中間省略一段就是了。真正的情形應當依法排列爲：

凡老兵都應當受國家的保護，

某人是一個老兵，

故某人應當受國家的保護。

亞氏學說最完善的部分是告訴我們前提怎樣的連合可以得到正確的結論。亞氏對演繹法的貢獻直到現在大致仍沒什麼變更。

亞氏死後斯托意學派(Stoic)對於論理學也略有增補。

中古時代，宗教的勢力瀰漫，經院派(Scholastic)的哲學家想利用希臘哲學證明耶穌教的教理，於是亞氏的演繹法在論證上便最爲有效，所以當時學者很爲重視。學校中把亞氏工具論中的最重要部份列爲「七藝」(seven Liberal arts)的一種，在教科學書中佔很重要的位置。但當時對於演繹法不過是把亞氏成說略爲擴

充而已，新說創立是完全沒有。中世紀是黑暗時代，一切都是黑暗的論理學當然也是如此。

亞氏的演繹法總括來說：不過是『先指明某種事實和公認通則相關，遂證明這事實是真。』「蘇格拉底也有死」這個事實，和「凡人皆有死」和「蘇格拉底是人」這兩個公認通則相關聯，因此，便可以證明他是真的或正確的。但是，「凡人皆有死」及「蘇格拉底是人」的通則怎樣知道的呢？演繹法不能告訴我們。

所以演繹法可稱之爲「證明的論理學」(Logic of demonstration)。因爲演繹法不注重「公認通則」的根本問題，僅注意由這

通則所推出的各種結論，所以很容易爲宗教觀念或哲學的武斷專制論者所利用。宗教家可以用耶穌教義爲「公認通則」，用演繹法來推論什麼是眞的，什麼是僞的。但是教義的眞僞是不管的。

這樣對於宗教當然是有利極了。觀念哲學家以主觀的觀念作爲宇宙的實體來說明一切。自然也是要需要這種方法。但是這「公認通則」根本上如若發生問題，那末，全盤的推理便都不對了。這是何等危險的事實！這演繹法居然也能維持一千八百年之久，這是因爲他是哲學和宗教最有效的求知識方法。

歸納法

到了近世，宗教勢力下的「學院派」哲學家大受攻擊，亞氏演繹論理學也就不時髦了。同時，自然學的研究發達。自然是要由自然界的零星事實尋找因果性，尋統一而一致的原則，這種原則知識的探求當然需要新的方法。倍根(Bacon, 1561—1626)出，而論理學上的大革命也起。倍氏以爲亞氏的演繹論理學僅僅是證明已有知識的方法，絕不能幫助我們有所新發明。我們於「證

明的論理學」之外還需要「發明的論理學」(logic of discovery)。倍氏針對亞氏的工具論作了一本書新工具(*Novum Organum*)。我們人類於「證明的論理學」之外還需要「發明的論理學。」倍氏以為，我們要在自然界中尋得新知識，我們必需觀察自然界的本身及其動作的情狀。自然界中的事實不是由演繹法所能發明的。知識必須從若干特殊事實的觀察，再加以審慎的分類排列，方能覓得真正的所謂「公認通則。」按倍氏的主張是注重於通則的尋覓，怎樣尋覓通則呢？必須先觀察特殊的事實。比如尋覓「凡人皆有死」這一個通則，我們必須先觀察各個人皆有死的現象，并

且沒曾發現出來一個不死的人，所以可斷言「凡人皆有死。」這種方法便是所謂「歸納法」(inductive logic)。科學的原則中，愈基本的愈是由歸納法得來的。比如牛頓的「萬有引力說」(Law of universal gravitation)及「運動三大定律」(three laws of motion)是物理學，天文學的根基，但這個定律的來源不是用演繹法推出來的，而是用歸納法找出來的。牛頓觀察天體運行及物質一切力的作用的各種特殊事實所得的結論。所以歸納法在科學上有很大的貢獻。

倍根之後，洛克(Locke, 1632—1704)和休謨(Hume, 1711—

1776) 對歸納法又深加研究，在論理學的發展上很有功勞。及穆勒 (P.S. Mill, 1806—1873) 出，歸納論理學始告大成。穆氏著有論理學的系統 (System of Logic)，在一八四三年出版。穆氏在這本書中極力注重歸納法，以爲這是尋求新真理的唯一方法，演繹法僅僅是排到統輯我們已知事物的方法。從此歸納法便盛行，認爲是科學的方法，而佔論理學研究的大部分。

動的宇宙觀

人類的知識由個別事實的研究又重進入自然界及人類社會全部的研究，於是便感覺這舊論理學的求知識方法缺陷很多，有補充的必要。這缺陷在什麼地方呢？聽我慢慢的講來。

演繹法和歸納法有一個共同的錯誤，都是就靜止的，固定的，獨立的，絕對的方法觀察一切自然的和社會的現象，事實上何常是如此。現實的世界是一秒鐘也不肯停留的變化。一秒鐘以前

的世界和一秒鐘以後的世界不同。比如地球，他是由星雲漸漸的冷成固體，成固體之後，仍是天天散熱，以致地球表面上熱的地帶漸漸縮小，寒冷地帶漸漸擴充，在地球表面上棲息的生物，爲適應他的環境也自然是天天在那裏變更他的身體構造，或製造新的應用工具，或移動他的定住地位，有的興盛發達，有的就衰敗之途。這種變化真是大而且廣。同時，就我們自己來說：我們的身體是由無量數的細胞集聚而成。這細胞由新物質的攝取和舊物質的排泄而起變化；每一剎那間，不斷的舊細胞死亡，不斷的新細胞生長。我們一伸手，不知道破壞死亡了多少細胞，同時因新

陳代謝作用也不知道另造出多少新細胞來補充，所以一點鐘以前的我和一點鐘以後的我不同。我，在大體看來，由在母親胎裏逐漸生長成熟，以至於衰老，死滅，固然是變化的，就是在一時一刻之間來看也是變化的。推而至於其他一切的自然界物質，沒有一個不是如此。一棵樹，不斷的新葉生出，舊葉黃落。一座牆不斷受太陽的熱及化學作用，空氣的氧化，及其他物理的及化學的作用。牆外的石灰不斷的由氧化鈣變成炭酸化鈣而堅硬起來，同時不斷的變爲硝石而日飛散墜落。火山的岩石經長時間不斷的風化作用，會一星一片的崩壞，變成土壤。大海的洪流，因爲長時

間不斷的蒸發作用，一點一滴的變爲雨雲，飛散天穹。自然界的
一切，無時無刻不在變化之中。

不僅自然現象是如此，社會現象也是如此。我們社會中的一切不是靜止的，固定的，不變的。我們看中國社會：在一百年前，上邊是皇帝統治着，下面卑賤的臣子們要絕對服從。老百姓見了官，官見了皇帝，要跪下講話。社會有所謂士的階級，講五經，背朱註，作八股文，由科舉以作官，代君父鼓吹忠孝，以維持當時支配階級的利益。社會上另有所謂農工商階級，用鋤鍬，用手工，開小商店，是當時的經濟基礎。我們再看五十年前中國社

會便和一百年前不同了：洋貨進來了，洋人的政治勢力也就跟着來了。機器輸入了，工場和公司等等與工業和小商店相混雜，相衝突，而後者漸漸凋零。我們行路不作轎車帆船，改作火車輪船。我們漸漸不穿黃藍的土布而穿用印度棉花經過英國工人所織成的各種花洋布。同時，因為經濟的變更，社會政治的思想也就變更了。所謂西方文明隨着機器之後輸入中國，於是二千年來奉爲天經地義的忠孝也有人敢起懷疑。行了二千年的君主政治也有人敢反對，敢謀推翻。亞丹斯密、孟德斯鳩等等洋思想代替孔孟程朱的四書五經，漸漸的盛行於新興的知識階級之中。這社會當然

與以前大大的不同。但是社會的變化並不因之停止。我們再看二十年來的中國。由君主而共和，新興勢力漸漸膨脹與舊封建殘餘勢力在衝突混戰之中。同時小資產階級、買辦階級、帝國主義的新軍閥又復產出。最近的社會情形和五十年以前真是大大的不同。中國的社會現在變革之中，幾乎是使人追不上。

不僅是變革中的社會是變的和動的，一切的社會無時不在變動之中。人的慾望無窮，生產力的發達不能停止，人類天天在勞動之中，借勞動的經驗以改良他的工具，社會自然是無時不徐徐的或急劇的變動。現在我們可以斷言：一切自然現象和社會現象

都不是靜止的，固定的，而是川流不息變動的。

同時，在橫的方面，一切現象也不是獨立的或絕對的。先就自然現象說：譬如一張椅子在這裏放着，他和四週圍的空氣發生關係，要受空氣的遲緩氧化作用，受空氣的壓力作用。他和地球的引力有關係，和地板上的抵抗力有關係。他和旁邊的火爐有關係，可以使他溫度升高，甚而至於燃燒。……

社會現象也是如此。我們一個國家要受其他國家或國際的影響。我們的銀元價格會受倫敦市場金鎊價格的影響。金鎊、金元、佛郎、馬克的起伏竟可以決定國際間的消長，影響國際形勢，

變更大人先生們的所謂內政外交政策。社會現象所受橫的環境方面影響，比自然現象有過之無不及。

一切東西，不論他如何微小，都是這無限的宇宙的一部份。所以他和這無限宇宙中的一切部份都有不能分離的關係。一切的東西都不是單獨存在。一切的東西，祇有和別的一切東西發生相互關係方能存在。

現在，我們可以斷言：一切自然現象和社會現象都不是獨立的，絕對的，都是和他四週的其他現象發生關係的。

所以，從前的演繹法和歸納法把宇宙間的自然現象和社會現

象看成靜止的，固定的，獨立的，絕對的，實在是一種錯誤。

恩格爾(Frederick Engels)說他們的方法是玄學的方法(*metaphysical method*)。

辯證法之史的發展

動的世界觀念起源很早，因為人類的哲學本是發端於宇宙本體的研究。遠在希臘哲學家赫拉克利泰(Heraclitus,563—470B.C.)說，『萬物都在流轉。』可見在那古代已經有了把萬物看做變動的觀察法。希臘哲學家把這種動的觀察法叫作『辯證法』(dialectics)。到了二千二百年之後，康德(Kant, 1724—1804)的星雲說打破牛頓的太陽系永久不變說，他以為天地是由星雲冷卻

而成液體，而成固體，是變動的。因此便成立辯證法的基礎。到了黑格爾(Hegel, 1770—1831)，變動發展的觀察法達於最高點。黑格爾把一切自然界，人類社會和精神現象全部看作變動的，發展的，於是辯證法方纔成立。

黑格爾以後，社會科學的研究發達。這社會科學中所研究的社會定律，和自然科學上的自然定律有很大的不同地方。自然定律固然也因為時間空間的改變而搖動其正確程度，不過，這種改變是很遲緩而不顯然，比如地球繞日的速度和軌道固然也有改變，但是這改變所需要的時間太長，人類幾乎感覺不出來。寒帶和

溫帶的情形固然是不同，但熱學的原則在這兩帶都可以適用，很少有例外。社會科學是研究人類社會關係的，這社會關係不僅是因為變化的太快而時時不同，且又因為地球上各部份的人類社會在橫的方面環境不同，縱的方面進化階段各異，所以這變動的觀察方法更為必要。同時，社會科學的定律是人類自己創造，自己改變而自己發現的定律，變易的可能也自然很大，而正確的程度也自然是很低。所以變的觀察方法為社會科學所最需要。這是為什麼古代傳下來的辯證法中間埋沒了二千多年到輓近方纔重見光明。指示這光明的第一個人自然是黑格爾，但他是哲學家，是唯

心論者。尙不能獨立完備。到了馬克思(Karl Marx, 1818—1883)，一個有名的社會科學家和歷史哲學家，把黑格爾的辯證法修正了。從一個唯心論移到唯物論的基礎上，於是這有名的「辯證法的唯物論」便成立了。馬克思以後，社會科學一天一天的發達到最近，幾乎成了思想界的中心，而辯證法的唯物論遂因爲應用而發揚光大，至於辯證法的唯物論內容如何，可以分三方面來說明。

矛盾統一律

自然和社會底一切現象，都是在流動着變化着，任何事物都不是不變的或絕對凝固的。古代希臘哲學家赫拉克利特(Heraclitus)就已經說過：人不能兩次入同一的河流，亦不能兩次在同一狀態中觸及可以消滅的實體。到了十九世紀，事物永遠在發展變化底過程中之見解，幾乎任何人都已不能否認。所以問題不在於承認發展與否，乃在於怎樣去理解發展。思想史上關於這個問題

就有兩種不同的見解。

第一種見解是俗流進化論的，也就是形而上學的發展觀，認爲發展祇是單純量的增加或減少，以及既存事物之量的成長或反復。譬如持這種發展觀的人，在自然現象中，把性質不同的物理過程，還原於原子或電子之某種量的配合，把物理過程底相互推移，還原於這種配合之某種量的增減或反復。他們對於有機的生命現象底發生發展與分裂，以爲是生物體底原有細胞之單純量的變更。在社會現象中，則把封建社會與資本主義底差異，還原於生產力底發展程度——量的差異。他們認爲二十世紀初期底資本

主義，甚至歐洲大戰後底資本主義，較之初期的資本主義並沒有新的成分；在他們看來，勞動者底成長，資本底集中，生產手段所有者數量底減少，景氣與不景氣現象，都不過是量的變化罷了。

這種發展觀，停止於現象底表面上，不能再深入一步，所以它祇能在外表上去敘述發展，不能表現出它底本質來，祇能在外表上敘述過程底各方面之增減，不能說明運動和發展之內在的原因，更不能指示出一定的過程怎麼樣並且爲甚麼會有發展，自己運動底動力，源泉及其動機都被掩蓋住了，在外的作用之中去探

求量的變化底原因，因而就往往要借助於神，纔能夠打通它底去路；要它來說明一切事物怎麼樣會轉化爲與其自身相反的性質，說明由漸變到突變，說明舊事物底消滅與新事物底產生，完全是不可能的。這種機械論的發展觀，因其爲還原論與均衡論的，所以不能正確地說明發展。

第二種見解是辯證物質論的發展觀，認爲事物底發展，由於統一的事物分裂成兩種相互排斥的對立性，由於對立性底鬥爭，例如在封建社會和資本主義社會，都有相互對立的階級與其鬥爭存在着。

這種發展觀就不僅停止在現象底表面上，它深入了現象底奧底，去表現運動底本質，並揭露發展底內在法則及其根據，這種發展觀，不在過程底外部而在過程本身之中去尋求發展底原因，它認為所謂認識過程，就是揭露過程中各個充滿着矛盾底方面，確定這些方面底相互關係，追求過程中矛盾底運動。祇有這種發展觀，纔能認識突變，指示過程底分裂，以及說明舊事物底消滅與新事物底產生。

伊里奇 (V.Ilich) 說：『發展是對立底『鬥爭』。兩個根本的（或兩個可能的？或兩個在歷史上所見的？）發展（進化觀，一個

是認為發展乃減少與增加或者反復，一個則認為發展是對立底統一（統一物分裂成相互排斥的對立性，和這種對立中間底相互關係）。第一個發展觀，是掩蔽着自己運動及其起動力與源泉和動因（或者將這種源泉移到外部去——神，主觀等等）；第二個發展觀，主要的注意是對於自己運動底源泉之認識。第一種見解，是死的，貧弱的，枯槁的。第二個見解是活的。祇有第二種見解，纔能提供我們以理解一切存在物底自己運動的鑰匙，祇有它纔能提供我們以理解飛躍，連續性底中斷，轉化為對立物，以及舊事物底消滅與新事物底產生之鑰匙。』

以爲發展祇是量的變化之機械論者，不理解客觀世界底發展，是它自身所固有的，被它底內在特殊性所制約的，其結果必在事物外部去找發展底原因，實際上變成和否認發展的形而上學相應和了。譬如資本主義的經濟恐慌，因軍事工業底膨漲而略有轉機，布爾喬亞學者就以爲這是週期的反復，前次的恐慌與後次的恐慌之性質的差異被一筆勾銷了，其結果等於說資本主義是永存的。

辯證物質論則認定事物底發展是其自己運動，其自身從一種狀態推移到另一種狀態。伊里奇說：『運動與自己運動（注意！

自發的「自立的」，自生的，內的必然的運動），「變化」，「運動與生動」，「一切自己運動底原理」，向「運動」，與「活動」之「衝擊」——「僵死的存在」底對立面——所有這些，有誰相信就是「黑格爾主義」，底精髓，抽象而且奧妙的（難解的，沒有條理的？）黑格爾主義底精髓呢？如馬克思（K.Marx）與恩格斯（F.Engels）之所爲，發見這種精髓，並理解它，救出它，剝取它，滌淨它，乃是必要的。

所謂，自己運動，是由事物之物質的內在源泉引起來的，並且是根據事物本身所固有的法則而發生之事物本身底運動。而事

物之所以會有此運動，則因爲它隨時隨地都由自身轉化爲和自己對立的方面，事物內部形成了這種對立的性質，是一種矛盾，這種矛盾就是一切運動與生命底根源。我們要認識客觀世界那種有生滅性和聯繫性的實質，就祇有從事物底矛盾變化中去認識它。

可是這在形而上學者或機械論者是不能理解的，他們以爲祇有人類底思維纔有矛盾，客觀世界是沒有矛盾的，思想上有了矛盾，即證明運用思維之不當，和思想底不一致，乃是應該極力避免的。他們不理解思想上的矛盾是客觀世界底矛盾之反映，而客觀世界底一切事物，又都是對立的統一體，沒有矛盾便沒有運動，而

沒有運動的物質又是不能想像的。所以恩格斯說：『可是當我們在運動中，變化中，生命中，相互作用中來觀察事物時，事情就完全不同了。在這種情形之下，我們就遇到了矛盾。運動本身就是一個矛盾。即就簡單的機械的位置移動，也表明某種物體是同一瞬間在這個場所而同時又在另一個場所，是在這個場所又不是在這個場所，這種矛盾之不斷的產生和同時它底解決，正就是運動。』

形而上學者之考察事物和現象，是把事物看作永久固定的靜止的東西，他看不到客觀現象底聯繫與交互作用，所以不能理解

事物之矛盾的統一。

客觀現象既是沒有絕對靜止的，而當這一事物轉化爲另一事物之間，又沒有絕對的界限，就有相互對立而又不可分離的兩種成分，同時存在於一個事物之中，這種事物就是對立物底統一體。這種例證，真是舉不勝舉，如數學上之加與減，微分與積分，力學上之作用與反作用，靜止與運動，物理學上之陽電與陰電，磁石底南極與北極，光底連續性與非連續性，化學上之原子底化合與分解，生物學上之生與死，同化（有機體不斷地從外界吸收能力）與異化（在生活活動中又放出這種能力），遺傳與進化，社

會科學上之生產力與生產關係，生產與消費，使用價值與交換價值，自由競爭與獨佔等，都是對立物底統一。

這裏祇就社會現象來說明一下。生產力與生產關係之間底矛盾，爲社會發展底源泉。生產關係是生產力底發展及運動之社會形式，生產力不能脫離生產關係而單獨存在；生產力是生產關係底內容，生產關係須由生產力來決定它。此二者乃是對立物，却又時常都在交互作用中。舊的生產關係變成足以阻礙生產力底發展時，生產力就必然推翻這種生產關係，而建立可以促進生產力再向前發展之新的生產關係。

矛盾底統一是客觀世界底固有現象，我們從客觀世界裏紓繹出來之矛盾統一底法則，反過去認識客觀世界，自然可以適用於客觀世界底一切現象與認識過程。在自然和社會中，矛盾統一底法則是客觀辯證法底核心，一反映到我們底思維中，就變成主觀辯證法底根本動因；所以矛盾統一底法則是客觀世界底法則又是認識底法則，祇有根據這個法則去認識自然、社會、思維底一切現象與過程，纔能夠發見充滿着矛盾的、相互排斥的、對立的各種傾向。如普列哈諾夫(G.Plechanov)把矛盾底統一看作『實例底總和』，限制了矛盾統一底法則之普遍性，是折衷主義的解釋。辯

證法根本反對折衷主義。伊里奇說：『辯證法就是探究如次的問題之學問，即矛盾要怎樣纔能同一，要怎樣纔是同一，（要怎樣纔成爲同一）？——在甚麼條件之下，矛盾纔是同一，纔互相轉化？——爲甚麼人類底心不以爲這些對立是死的，凝固的東西，而以是活生生的、有條件的、可變動的、相互轉化的東西？

矛盾底統一就是對立底同一性，同時又是相互排斥，相互否定和鬥爭。舉一個例說，國際聯盟底會員國，有英國、法國、意國、奧國、蘇聯、中國、……等等，這些國家底政體有君主立憲、民主立憲、法西斯蒂(Fascisti)獨裁與工農專政等差別，若論

它們底經濟體制，則有以侵略和剝削弱小民族爲其存在條件的資本帝國主義，有爲工農羣衆建造樂園的社會主義，有被侵略被剝削的半殖民地與殖民地國家，其間錯縱複雜的矛盾對立，是很顯然的；資本主義國家與社會主義國家的對立，形成反蘇聯陣線；帝國主義與被壓迫民族底對立，形成民族革命陣線；帝國主義國家相互間爲了分割殖民地而引起火併等等。然而因種種條件底緣故，主要是爲了世界底和平，這許多相互對立的國家，被統一於國際聯盟之下；各國爲了自身底種種關係，願保持世界底現狀，是它們底同一性；然而這種同一性，不能消滅它們中間之相互

排斥，相互否定和鬥爭。對立統一底法則就是要具體地認識統一物底分裂及其充滿着矛盾的部分。

要理解和應用辯證法，就必須理解對立底同一性和它底相互滲透，以及由一事物向另一事物之它底相互推移。恩格斯說：『想證明理由與結論，原因與結果，同一與差別，存在與本質底永遠的對立，是禁不得一駁的；分析告訴我們，一極攝要地存在於另一極中，到了某一點時它們可以互相轉變，以及全部邏輯也就是從這向前運動之對立中發展出來的。反映於唯物辯證法底範疇中之發展底一般法則，祇有基於這對立的互相滲透纔能夠理解。』

哲學發展到伊里奇階段，對於辯證物質論之最有力的闡揚，就在於說明了『對立的統一（一致，同一性、均勢）是有條件的，暫時的，過渡的，相對的，相互排斥之對立物的鬥爭却是絕對的，就好像發展與運動是絕對的一樣。』這就是說；相互排斥之對立物的鬭爭，使對立物的統一，和相互契合相互滲透改變了形式，規定了對立矛盾的解決性質，鬥爭使對立物的統一變成有條件，暫時的，過渡的，復促成已發生之矛盾的最後解決，重新開始新的過程。如果嫌這解釋太抽象了，祇好舉例來說明。如法國大革命時代，法國底資產階級和無產階級以及農民小資產階級聯合成

一個陣線以共同反對地主封建貴族底專制政體，要求民主共和。

這個陣線裏的資產階級與無產階級是對立的，但在反地主封建貴族的民主革命中，他們的利害同一，有結合的可能。這兩個對立的階級的同一，祇是在反地主封建貴族（有條件的）的民主革命中之暫時的同一，而它們的分裂却是絕對的，「巴黎公社」的失敗，工農大流血，就具體地證明了經伊里奇闡揚出來的這個原理。這些例證非常之多，過去如一九一七年俄國的二月革命，一九二五——二七年中國大革命，現在如各國的人民陣線，祇要略加分析，都是很好的證明。即前述的國際聯盟，亦可以作這裏的

例證。

不理解對立物的統一之相對性及其鬥爭之絕對性，使許多號稱辯證唯物論者自覺地或者不自覺地陷於和唯物辯證法格鬥的境地。現代機械論和俄國少數派(Menisehwiku)觀念論，都陷於這樣的錯誤中。機械論祇承認外在的兩種力量相互敵對的，要這兩種力量均衡，纔能夠共存，均衡一被攪亂，就要引起變化。從所謂力量底敵對產生出來的運動(即均衡或均衡底攪亂)，顯然是和辯證法的矛盾不同。恩格斯在『反丟林論』中曾辛辣地嘲笑過均衡論者丟林(E.Duhring)把矛盾作敵對，伊里奇讀布哈林(N.Bucharin)

底過渡期『經濟學』時，亦曾指明把矛盾，和敵對看作同一的東西，是非常錯誤的。例如在將來的社會主義社會，階級底敵對雖然消滅了，但促成社會再向前發展的矛盾，却依然存在。少數派觀念論則以為矛盾不是過程中起初就有的，而是在過程底發展中，由同一性進於差別，復由差別移到對立，由對立移到矛盾；既形成了矛盾，祇要把它們和解一下就天下太平了。這種在過程底某一定階段纔出現的矛盾，就不免要借動外物底衝擊，而不是事物內的矛盾發展，少數派觀念論者把矛盾與同一性看作絕對的，自然要得出這個結論來。把矛盾底統一誤解爲『對立和解』於是祇要

是對立的東西，就可以使它們和解底經過這一和解後，問題也就解決了；這是多麼輕而易舉的事情！所以德波林(A. Deborin)說辯證法是關於對立底融合之學說，而不說是關於對立底鬥爭之學說。這種對立底和解論，是形而上學的理論。唯物辯證法，『其本質上是批判的，革命的』；它主張矛盾底解決（不是『和解』），是由一事物向另一事物之相互推移，是矛盾底一種形態爲另一種形態所代替。對立性轉化爲同一性，決不是把互相排斥的兩方面和解，而是在新的矛盾和內在的鬥爭之新形態下解決了舊的矛盾。

辯證法底法則，是自然和人類社會底歷史中抽象出來的，因

此它就是自然和人類社會底歷史發展與思維底發展之最普遍的法則。矛盾統一底法則是唯物證法底根本法則之最重要之一個重要的一個，它和唯物辯證法底其它法則同樣，是實踐和認識客觀世界之指針並不是抽象的圖式；所以祇從書本上去把握它是不夠的，主要是從實踐中去認識它。

質量互變律

宇宙間的現象是變動的，但是這變動是以物理學上等加速度徐徐的漸進變化呢？還是以不等加速度有時作飛躍的變化呢？許多人以為自然是不飛躍的，一談到進化，便以為是漸次徐徐進行的變化，其實，事實恰恰相反，宇宙的現象是有飛躍的變化。

我們先從自然現象看一杯水加熱則水漸起變化，溫度由攝氏表六十度而七十度，而八十度，而九十度，當然是愈高愈有變化

，但是截至九十九度止，雖然變化，仍不失爲水，到了一百度立刻就起了一個絕大的變化，水便盛變蒸氣而上昇，不復再爲水了。這由九十九度到一百度，水的變化，誠然是一大飛躍。一百度以前，水雖變化，仍是水，性質不改：這種變化是「量的變化」。一百度以後，水變爲截然不同的一種東西——蒸氣——性質亦大爲不同：這種變化是「質的變化」。水的冷却也是一樣。水漸漸冷到八度，六度，四度，二度，雖然是受變化，仍不失其爲水，一到零度便變成另外一種東西——冰。這零度的變化便是由「量的變化」到「質的變化」的「飛躍的變化。」

社會現象也是如此。從周秦以至滿清，都是君主政治的社會形態，這二千多年間當然也都在變化之中，而成爲不同的各階段。不過，仍然是封建社會形態，僅僅是量的變化。到了辛亥革命以後，由君主政治一躍而變爲民主政治——可惜沒有改變成功，直到今日中國社會，仍在變革之中。如若這種變化成功了，則新舊的民主政治與舊的君主政治截然不同：這不是一種量的變化而是一種質的變化，也就是飛躍的的變化，從經濟方面看，更可以明瞭；比如從前的工業——現在中國大部份仍是如此——是手工的，一個掌櫃和幾個師傅幾個徒弟，便可以組織一個生產機關；工

作的工具是——如錘、斧、刀、鋸、——歸工人所有，由徒弟可以升師傅，師傅積幾個錢也可以作掌櫃的，同時掌櫃、師傅、徒弟都要工作，所收入雖有不同，工作上完全相等。從二千年前，直到機器輸入中國爲止，雖然不時都在發展變化之中，但是這種變化不能影響到手工業本身，僅僅是量的變化。但是，一經使用了機器以後——也就是所謂產業革命以後，——工場制度代興，由若干大資本家來買機器，聚集成百成千的工人來工作，用工錢收買他們的勞動力，工人和他的所使用的工具——機器——分離，工場內顯然分爲兩個階級，一種是永遠作苦工，賣勞動力的工

人，一種是永遠不作工，一點力也不費而坐收利潤的資本家，資本家固然是不肯作工人，工人也絕對沒有機會作資本家，無論如何積蓄工資也達不到可以買機器開工場的程度；這種由手工業變化到機器工業，成了截然不同的兩種，是質的變化，也就是飛躍的變化。

從日本的社會來看，可以更為明瞭：一百年的日本社會——所謂封建制度的社會——是專制國家。經濟方面以農業為主，鋤鍬是主要的生產工具，支配土地可以有絕對的權利，支配了社會生活。工業方面都是手工業，僅足自用。商業方面都是小資本的

商店制度、負販的範圍限於國內。到了現在，日本的社會——所謂資本主義社會——和以前大大的不同了。新式工業興起，大工廠林立，聚幾十萬人從事於紡織或製鐵，交通便利，火車如蜘蛛網一般，輪船運載大宗貨物以尋求海外的銷路，三菱、三井大資本家代農民地主而握勢力，成了特權階級，不僅是生產的技術和方法以及因此而生的經濟生活關係大不相同，就是政治的形態也完全不同。萬世一系的天皇也不能不爲低眉，實行立憲的社會政體。法律也與前不同，甚至於什麼叫善，什麼叫惡，道德的內容也不一樣。人情、風俗、日常生活習慣等也和以前兩樣了。這種變

化便是質的變化或飛躍的變化。日本變成了資本主義社會之後，自然仍是在變化。比如在明治維新的時候，日本的資本主義是『商業資本』的階段，中日及日俄兩戰爭以後，便變化到『工業資本』的階段，歐戰以後便變化到『金融資本』的階段。不過這種變化，仍不出資本主義的範圍，僅僅是量的變化而已。

由以上，可以斷言：無論在自然界或人類社會，都有『量的變化』和『質的變化』或『漸進的變化』和『飛躍的變化』兩種。不過這質的變化或飛躍的變化決不是突然而起的。這『質的變化』或『飛躍的變化』是先行的『量的變化』和『漸進的變化

』的必然的發展。所以無論在自然界或人類社會都是『量的變化』引入『質的變化，』『漸進的變化』引入『飛躍的變化。』

自然界和人類社會固然是有飛躍的變化，但決不是這種固定的現象消滅以後，另外一種現象飛躍而出，事實上恰恰是相反。不是所謂封建社會的固定社會消滅以後，另外一個名叫資本主義社會出現，資本主義社會在封建社會裏胚胎，而封建社會在資本主義社會中也仍有他的燼餘。比如水加熱到八九十度以上，未嘗沒有變成蒸氣的，不過到一百度方纔不能遏止，全部水都要盛變蒸氣而沸騰，但是沸騰以後仍有水存在。人類社會中也是如此。

比如現在的中國社會變革尙未完成，仍是在封建社會之中，但是新式工業以及產業革命以後應有的思想，也在萌芽。日本的社會是資本主義的社會，但是軍閥、元老、地主等封建社會的殘餘依然存在。所以一種社會形態萌芽於他的『先行的社會形態』之中；舊的社會形態告終於他的後繼社會形態之內。封建社會流入於資本主義社會中；資本主義社會從封建社會中流出來。

否定之否定律

宇宙間一切的東西都是在變化之中，不過有時表面上看着似乎是靜止，有時似乎是變動。其實所謂靜止，不過是平衡狀態，所謂變動不過是平衡狀態的破壞，宇宙間的東西不是受一種力的作用，比如一個走着的火車，一方面是受蒸汽機關的推進力，一方面受地球的引力，一方面受鐵軌的摩擦力，一方面受空氣的抵抗力……，這許多力如若彼此相殺，則互無作用，而呈平衡的狀

態。比如一條繩子，一個人向東拉，一個人向西拉，方向相反，力量相等，則兩力相殺而呈平衡的狀態，這條繩子便不運動，便靜止，但是，如若再有一個人幫助向東拉，則平衡破壞，繩子便向東運動，變動即因之而起，這世界上的一切東西都是從一個平衡狀態到一個打破平衡狀態，再成立第二個平衡，再到第二個打破平衡……像這樣，一時似乎靜止，一時實行變動的，宇宙進行下去。

我們可以生物作例說明。假如有塊土上，某種植物很繁茂，有一種以這種植物莢實作食物的動物也生活在這塊土上，同時

以這種動物爲食物的另一種更有力量的食肉動物也生活在這塊土上，這樣的環境，如若沒有變化，這種動物適應這種環境，數目上大體也不會有什麼大變化；這種動物和他的環境關係是處於平衡的狀態。但是如若氣候生了變化，某種植物菓實因之減少，這種動物便不能得到豐足的食料，數目也必減少，到這個時候便破壞以前的平衡狀態，而生了變動，以後這種動物或者又習得以這塊土上的其他植物菓實爲食物的新習性來維持他的種屬，數目又增加而恢復以前的狀態，於是第二個平衡便又成立了。

人的社會中也是如此；並且人類的社會比其他的動物尤爲顯

著，因為其他動物的平衡成立和破壞不在他本身，而在他本身以外的環境，人類則不然。人類社會自身的變化就不斷能破壞平衡，也不斷的成立平衡，所以自然的環境沒有變化，人的社會仍然可以變動，人類所以破壞和成立平衡的是什麼呢？就是人類向自然取得生存資料的工具和技術的變化，人類一經新工具和新技術發明，舊的平衡便打破，以新工具和新技術作基礎的新平衡便成立。但是以後，這種新平衡又會被再新的工具和再新的技術所破壞。譬如在農業時代，地主和佃戶，皇帝和臣民，忠君愛國的思想，彼此之間成一種平衡，但是因為發明機器的新工具，生產技

術因之改變，於是新式工業的工場制度興起，大批工人聚集到都市來，自然平等的思想發生，立憲的民主的政治成爲時代的需要，這以前的平衡狀態便破壞了，但是經濟產業革命、思想革命和政治革命完成以後，新經濟制度、新政治制度、新道德、新思想、一切都完全了，新平衡便又成立。但是這平衡狀態不久又會被矛盾而對立的資本家和勞動者間的階級鬭爭所破壞，社會又起變動，因而又需要有一個新平衡的建設。

所以，一切自然界和人類社會的變化過程，都不外下列三段的無限連續：（一）內部各種勢力一時的保持平衡狀態，（二）

在這平衡狀態中發展的各種勢力發生矛盾和對立，攪亂這種平衡狀態，(II)結果又在新的基礎上，恢復了新的平衡狀況。黑格爾把(一)的平衡狀態稱爲『正』(these)，把(二)的打破平衡狀態稱爲『反』(antithese)把(III)的新建平衡狀態稱爲『合』(synthese)。如若用論理學上的名詞來說：『正』就是『肯定，』『反』是『否定，』『合』是『否定之否定，』這有名的『正・』『反・』『合』三段進行發展，叫做『辯證法的發展。』據黑格爾說，宇宙一切萬物的變化和發展，都是辯證法的；以這樣的發展過程來理解世界，便是辯證法的理解。

思維與辯證法

一部哲學的歷史都是唯物論和唯心論鬪爭的歷史，而唯物論唯心論鬥爭的中心便是思維與存在的問題。唯心論者主張思維決定存在，也就是精神和觀念支配現實世界。唯物論者的意見恰恰是相反。辯證法在自然界和人類社會可以應用，在思維上更可以應用。於以辯證法的分類是：（一）自然發展的辯證法，（二）社會發展的辯證法，（三）思維發展的辯證法。自然和社會發展

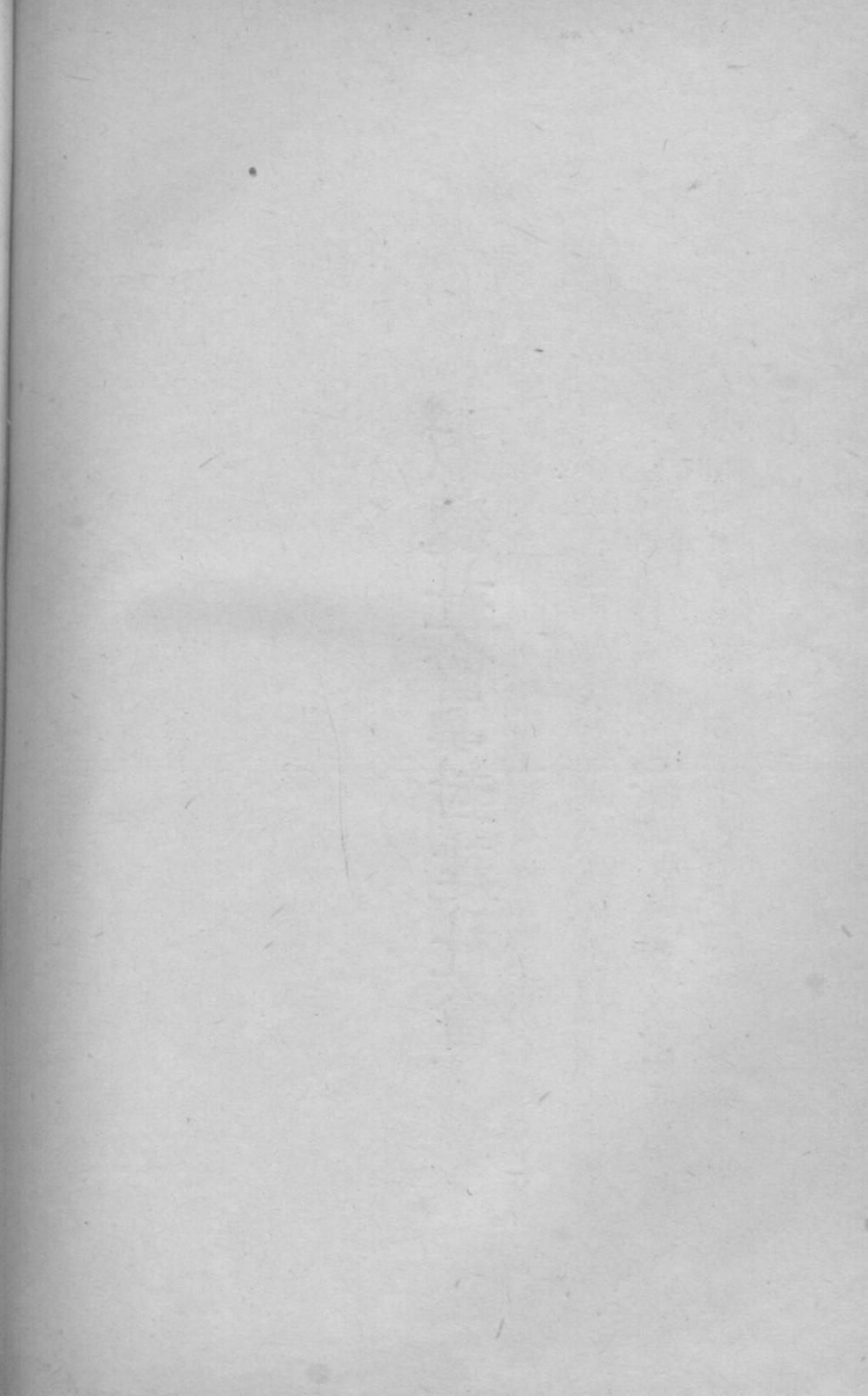
的辯證法，前面已經說明了。至於思維的辯證法則無需乎證明，因為人類的思維不過是現實世界在腦子裏的映像，現實世界（包括自然和人類社會）既然是辯證法的，思維的發展自然也是辯證法的。思維是『在人類頭腦中換置了的翻譯了的物質』，這話誠然是不差。不過，辯證法創始者的黑格爾是個唯心論者，他對於知識有根本的錯誤。他對於說明自然、社會、思維三個辯證法的關係發生錯誤。黑格爾以爲：自然和社會的一切現象是辯證法的發展着，乃是因爲精神和宇宙觀念是辯證法的發展着。黑格爾認精神和觀念是因，自然和社會的現象是果。到了馬克思，修正他

這唯心論的錯誤，代以唯物論的見解。馬克思以爲：一切自然的社會的現象依辯證法發展的原因，是因爲事實上物質的世界是依辯證法發展着。我們的思維是辯證法的發展着，是因爲我們思維的事物是辯證法的發展着。黑格爾認爲因——精神和觀念——馬克思認爲是果，黑格爾認爲是果——自然及社會的現象——馬克思認是因。馬克思說：『黑格爾以爲觀念這獨立的主觀是現實界的造物主，現實界不過是這主觀的局外現像；我的意見恰恰相反，我以爲觀念不過是物質移植，反映於人的頭腦中的東西。黑格爾的辯證法是倒立於頭上的。所以我們爲着剝去那神祕的外皮求

得合理的內容，把他的辯證法從頭上搬到脚下。』

經馬克思修正之後，辯證法的唯物論方纔完全成立。有了辯證法的唯物論，我們方纔有理解自然界和人類社會的正確觀察法——正確的思維方法。於是人類求知識，在演繹法和歸納法之外，又有了第三種有效的方法。

奴隸社會與封建社會



奴隸所有者社會

奴隸所有者社會的發生

奴隸所有者的社會，必然地是社會構成的前進諸形態中的一個。所以，同時也和其他一切敵對的階級社會構成相同，是從社會的生產力和生產諸關係的不可避免的衝突中發生了出來。因此，我們在分析奴隸所有者構成時，那唯一的任務，也就在指示出這個構成的生產諸關係的本質，和規定了它底發生，發展，及

崩壞的合法則性這一點。

奴隸制度的發生，是和財產上的不平等，以及階級的形成相同時的。當氏族社會在隨着生產諸力的不斷地發展，遂必然地會引起了巨大的社會的分業。這巨大的分業的最初形態，那就是畜牧從農業的分離，而獨自成爲一個特殊化了的經濟部門，在這個時代，氏族制度的經濟基礎尙未十分地動搖，分業還依然是保有着一種自然的性質，就是說，那還是以性別及年齡來決定某個人的作業。這一直等到了在家族上具有決定意義的一個變革時代的到來，就是家父長制破壞了母權的基礎以後，於是父——即家

長，他却成爲妻的主人，成爲一個有權的命令者了。同時，在歷史上最初有奴隸制度的出現，也就正在這個時候，那就是家父長制的奴隸制度。

在家父長制的奴隸制的時代，奴隸和家族的成員間還沒有十分嚴密的區別和隔離。那時的奴隸所有者的家長自身，依然還未能完全從肉體的勞動中解放出來，在事實上也還是直接地參加了生產的過程；所以那個時候的奴隸，祇不過是一種生產勞動力的補助的來源而已，因此奴隸被榨取的程度也還是很輕微。

但是，因爲有了家父長制的發生，於是結果却加速地促進了

氏族制度的崩壞，同時，家父長制的家族，由於奴隸底勞動力的使用，却增大了家族生產的可能性，社會的生產也愈益地複雜化了起來。生產力既然有了這樣顯著的發展和向上，結果遂發生了第二個巨大的分業，即手工業從農業的分離。這農業，牧畜及手工業發達，不但是格外提高了人類勞動的生產性，並且還急切地要求更大的勞動力的使用，結果唯一的祇有戰爭才能供給這種剩餘的勞動力。在以前戰爭時所獲得的俘虜，不是被殺戮，就是變爲氏族的成員；而現在的俘虜，却成爲獲得奴隸的一個最大的源泉了。

手工業從農業中分離出的結果，又促成了都市與農村間矛盾的激化，而發生了第三種巨大的社會分業，就是有一羣不從事生產，而只從事於生產物的交換的商人階級的出現。同時，由於交換的愈益頻繁，而發生了當作一般等價物的金屬鑄貨，接着更進一步的有高利貸的盛行，和商業資本的萌芽。於是在社會上不僅是發生主人與奴隸的分裂，並且更有富者與貧者的區別了。那些沒有支付能力的債務奴隸，於是也成爲產生奴隸的一個最大的源泉。以後更漸漸地發生了在鄰近的種族間的奴隸買賣的一類事情，乃至於還有一種廉價出賣奴隸勞動力的市場的出現。譬如古

典的希臘羅馬的國家，也就是在這樣一個廣大的奴隸的基礎上建築了起來的。在那時候的奴隸，已經不再是只作爲主人的一種補助的生產者，而相反地却變爲創造生產物的最基本的而且是唯一的被榨取者階級了。在這時的奴隸勞動的榨取，無疑地是採取了一種極殘酷的形態。但是在另一方面，自由的奴隸所有者們，正因爲已經有了奴隸來擔負起全部的生產勞動，所以他們才能專心來從事於政治，哲學，藝術等等的精神的活動，而產生了像希臘的藝術，及羅馬法一類在人類文化史上是永遠值得紀念的不朽的豐碑。

希臘羅馬的奴隸所有者的構成

希臘羅馬的奴隸所有的社會，那不用說是所有古代生產樣式中的一個最古典的模範，並且也是發展得最完全的最成熟的一個奴隸社會的形態。

——希臘

依照社會構成的發展過程，我們可以把希臘的社會分為英雄時代，雅典—斯巴達時代，和馬其頓時代三個階段。所謂英雄時代，那就是指在有名的希臘盲詩人荷馬的二大敍事詩——「伊里

亞特」和「夢得塞」中所說的時代。那時希臘的種族社會制度，雖然在實際上還依然保有着古舊的氏族組織的形態，但是它的內部却已經含有的一切氏族制度沒落的諸前題了。這個時代，正是相當於摩爾幹在「古代社會」一書中所說的野蠻階段的上期，即所謂父家長制的氏族時代，所以那時已經有了廣泛的分業的存在，和發生顯著的財產上的差異了。至於到了英雄時代的末期，則共
有地也漸漸地被分割而轉化為私有地。一方面由於商品生產的急速地發展，於是更促成了雅典人在愛琴海上貿易，這越發加速了民族制度的崩壞。狄休士的政治改革的結果，遂以雅典為中

心，而形成了一種幼稚的國家形態的種族同盟。不久更有紀元前五九四年的梭倫的改革，於是才正式地有了國家形態的出現。在這個時候，希臘的奴隸的人數，已經有了顯著的增加，並且是在某種的監督之下，而施行一種集團的勞動。由於奴隸制度的不斷的發展，更引起了希臘社會的自由民階級的分化。梭倫曾經依照自由民在財產上的差異，把他們分成四等，在這四等之間，並且還設定了種種不同的政治權利，以及軍事義務上的差別。結果私有財產者在這種改革之下，遂開始以一種特權者階級的形式，而成為社會上的一個新興的構成的基礎了。同時以奴隸制爲基礎

的商工業的發達，更產生了商工業者階級的一個新的階層，而和既有的貴族相對立。

據說在最盛時代的雅典，一共有九萬自由民，四萬五千的外國人及被解放者，和三十六萬的奴隸。

至於斯巴達的國家，那是由征服者的斯巴達人，有自由而無參政權的阿凱亞人，以及海洛特奴隸三個階級所構成的，所謂海洛特，那是與雅典的奴隸完全不相同，因為那並不是屬於某個人所私有^⑩，而是全斯巴達人民的共有物。斯巴達人對於民族制度時代的習慣是保存得較多，同時商工業也不十分的發達。並且斯巴

達人因為海洛特奴隸的再三的叛亂，以及鄰近諸國的不時侵入，於是不得不形成了一個強固而嚴密的軍事組織。這樣一直繼續到紀元前四世紀左右，突然地馬其頓王菲力普斯興起，而開始侵略了希臘的全領域，到了他兒子亞力山大的時候，遂建立起了一个龐大的以貢納制爲基礎的帝國。但是這個在亞力山大統制之下的帝國，不久又很快的隨着他自身的病死而崩壞。在紀元前一世紀，遂正式合併於羅馬帝國。

—— 羅馬

羅馬人和希臘人同樣，在最初也曾經過了所謂氏族制度的這

個階段。這一直到紀元前五世紀左右，羅馬人因爲統一了意大利的全領土，和得到西西利，沙亞幾尼亞，哥爾希加，希臘等屬領，可獲得了大量的男女奴隸，那才開始使羅馬能有那樣一個全盛期的奴隸制度的時代。從紀元前二一一二世紀，這可以說是羅馬帝國最隆盛的時期。但是同時却也是羅馬的土地貴族和工商貴族，貴族平民，貴族，自由民和奴隸間相鬥爭的最激烈的時代。

在羅馬的初期，貴族和平民間，爲了要獲得共同體國家公有地的平等的所有權而相互鬥爭，後來更變爲大土地所有者和自由小土地所有者間的鬥爭，而發生了格拉克斯的土地改革。這是在紀元

前二世紀的末尾，代表自由小土地所有者利益的提庇雷格拉克斯規定了每人土地所有最大不得過五〇〇尤格拉（Ugera 兩個尤格拉等於一英畝。）但是這個法案却不能得到貴族的同意，他不久竟因此被人殺害。後來他的弟弟加由斯格拉克斯雖然還想繼續遂行這種主張，而結果却依然歸於失敗。不久在貴族的內部，又引起了大土地所有者和工商業者的鬥爭，最後更成爲奴隸對於一切貴族及自由民的叛亂。這種奴隸的叛亂一直延續到紀元後二世紀左右，因爲自由民漸漸地沒落，和奴隸制度的衰微，而產了進步的封建構成之生產基礎的萌芽，即借地制度的出現。同時更因爲

日耳曼野蠻民族的侵入，而引起羅馬帝國的分裂和滅亡。

希臘和羅馬在時代上雖然有前後的不同，但是在社會的本質上則很相似，我們可以說羅馬不過是在反復着希臘社會的發展而已。所不同的兩者雖然同是奴隸所有者的社會經濟構成，可是從發展的階段上講，羅馬是比希臘來得更前進了一步；同時，羅馬的奴隸制度的內在的矛盾，當然也愈益的來得尖銳化。所以在羅馬時代的末期，土地所有形態發展的矛盾，是顯著的深化。其他如希臘是個各都市相並存的國家，而羅馬却形成了一個統一的強固的國家，所以在希臘，奴隸對自由民，平民對貴族的鬥

爭，屢屢是採取了一種都市國家間相互鬥爭的極曖昧的形態，而在羅馬却顯出了鮮明的階級間的對立。

總之，希臘羅馬的社會，是世界歷史發展過程中的一個最典型的奴隸所有者社會經濟的構成，這一點無疑的是大家都會一致承認的了。

亞細亞生產樣式與東洋古代社會的特質

這是誰都知道的，馬克思在「經濟學批判」的序文中，他是首先以亞細亞的生產樣式開始，來列舉了社會經濟構成的諸時代

。但是，我們同時又在其他幾處地方，看到卡爾，弗列德立赫，伊里奇又僅僅在全部的舉出了奴隸所有社會，封建社會，和資本主義社會三種構成形態。然則卡爾所指的「亞細亞生產樣式」這範疇，我們究竟應當怎樣才算是正確的理解了呢？這個問題，在一八二九——一九三一年，首先在蘇聯被一些卡爾主義的歷史家們作為論爭的中心。

在這次的論戰中，有名的年青的東洋學者馬札爾所代表的一派，最初是認為「亞細亞生產樣式」這範疇就是對於現代東洋的分析，也可以完全適用。後來，他雖然清算了自己把『亞細亞生

產樣式」這個概念現代化了的謬誤，但是他却依然認爲「亞細亞生產樣式」，全然的是一種特殊的獨立的社會經濟構成形態。同時他還強調了在東洋亞細亞諸國家的許多顯著特異的性質。例如土地的國有，農業共同體，人工的灌溉，國家的中央集權制及專制的形態等等，雖然在事實上，我們是不能抹殺了這一切特性的實際上的存在，但是僅僅就是數說出這幾種特異性來，却決不能說是就證明有一個特殊的亞細亞的構成形態之存在的事實，馬札爾及其一派理論之根本的錯誤所在，是由於他們不從根本的生產關係和階級間的關係來作出發點，去把握和決定一切生產的樣式，

結果遂必然地會到達了所謂亞細亞專制國家的生產關係，是一種封建的關係的結論。而完全忽略了在古代亞細亞的古典的諸國家中，奴隸制度諸要素的存在這一點。

當時，立在否定一切特殊的亞細亞生產樣式形態的見地上的有約克一派。他主張「亞細亞生產樣式」之所以被人理解爲一個獨自構成的原因，那是根源於俄文譯本的錯誤，照原文的意思，那不過是指一種狹義的生產樣式，即技術的生產諸樣式而已。像這樣的見解，無疑的是由於他根本還沒有能感覺到「亞細亞生產樣式」的重要性及其意義。我們知道在卡爾的諸著作中，他曾經不

止一次的提起了「亞細亞的社會」，「亞細亞的生產樣式」這類的概念。所以在這個範疇裏面，我們應當認爲它是會包含有一定社會及經濟的內容。

在這次的論爭裏面，哥代斯竭力的主張所謂「亞細亞生產樣式」是封建主義的一變種，那只不過是一種東洋的封建主義而已。他認爲氏族制度崩壞以後，在西歐是發展向奴隸所有者的構成，而在東洋則直接地飛躍爲封建的構成，像哥代斯的這種主張，當然必然地又會到達了在古代的中國，印度、埃及，米索，波達米亞諸國是沒有經過奴隸所有者構成的時代，換句話說

，就是承認了在東洋諸國家的古代構成的缺除的一人。我們知道封建主義社會是決不能成爲共同體崩壞後直接的產物的，而奴隸制度就正是這兩者中間所必不可缺的一環。奴隸制在歷史上的任務，根本就是在促進共同體的崩壞，和造出了封建主義的直接的諸前提，大土地所有及個人的生產。所以像哥代斯那種的構想，他不但是有意歪曲了歷史的現實，並且還把奴隸制度變爲歷史的偶然的產物，而破壞了整個世界史的發展過程的統一性。

對於哥代斯的這種理論加以批判和修正的是柯伐萊夫，他確

認了亞細亞奴隸所有者構成的存在，而闡明了奴隸所有者的構成，是不僅僅局限於希臘，羅馬地中海一帶的範疇，這在東洋的古代，也同樣有階級榨取的支配的形態，而成為經濟構成的基礎。他說：「在西歐我們可以看到古典的勞動奴隸制；一方面在古代東洋，則也有以家內的奴隸——國家奴隸制為基礎的奴隸所有者構成的形成。我們對於後者應當以亞細亞生產樣式來把握。在中世的東洋，它並且更形成了亞細亞的封建主義」。

這個難解的但是有決定的意義的「亞細亞生產樣式」的命題，在東方也曾經被廣大的作為論爭的中心，這在日本有「歷史

科學」派一羣的新興的歷史學者。

在這一羣中，首先我們應該提出的是早川二郎的主張，他是確認在古代東洋史中，奴隸所有者構成缺的一人，而樹立起了「亞細亞生產樣式」是一種「貢納制度」的理論。他說是在古代東洋的所謂奴隸所有者的構成，那其中的一部分，是應當歸入前奴隸所有者構成中去的，其另一部分，則包含後奴隸所有者的構成裏面，所以事實上在古代東洋是並不會發生什麼強烈的奴隸所有者構成的傾向。因此在東洋的諸國家中，當原始社會崩壞以後；就直接地誕生了封建社會。早川氏這種理論的最大的謬誤所

在，無疑地是由於他把社會構成和單單的一個階段相混同了的緣故，並且他不理解古代的貢納制，也就正是一種奴隸所有者構成的萌芽。

其次如森谷克己氏，他主張把亞細亞生產樣式列入氏族制社會的末期，也就是相當於無階級社會的最後的階段，於是結果他到達了一種「無階級社會的農業共同體」的理論。他說：「所謂亞細亞生產樣式，那是意味着一種原生的農業共同體，這正如卡爾所指摘，它是劃開了長久的太古社會進化系統的最後一個紀元，同時也可以看做是古代的生產樣式的直接先行的階段，而成爲

後來發展的一個基點」。我們知道卡爾雖然是把東洋的農業共同體作爲是亞細亞生產樣式的一種特質，但是他却決不是說亞細亞生產樣式是無階級的社會。所以我們是沒有一點理由把它歸於前階級社會裏去的。何況是在事實上，卡爾又是那樣極顯明地將亞細亞生產樣式認爲是階級社會的最原始的形態呢。

最後我們還得敍述一下相川春喜氏對於亞細亞生產樣式的見解。相川氏先批判了柯伐萊夫那種對於「古代的勞動奴隸制」和「東洋的家內奴隸制」的對抗的特徵，是兩個各別的固有的範疇的主張，而以爲勞動奴隸制及家內奴隸制那僅僅祇是一個不可分離

的支配的生產形態，兩者必得相伴的存在着。因爲如果單是一種家內勞動，或是奢侈行爲的使役勞動奴隸，而並無直接從事生產，和造出剩餘生產物的勞動奴隸羣存在的話，則家內奴隸也決無存在的餘地。所謂家內奴隸制是亞細亞奴隸所有者構成的唯一的生產基礎，像那種柯伐萊夫的見解，是由於他把「家內奴隸制」和「家長制的奴隸制」相混同了的原故。相川氏的結論，是認爲所謂亞細亞生產樣式，那就是共同體私有||家長制的奴隸制。卡爾所指的亞細亞生產樣式的經濟的構造，也只有在原始共產的共同體向奴隸制的構成不斷崩壞的移行過程中，也就是在共

同體的私有財產形成的過程中，才會具體的表現了出來。雖然這個在事實上那祇不過是一個轉換期的形態，但是卡爾却看到它在亞細亞諸國家中是怎樣廣泛而且徐緩地發展着。所以我們必得先要了解這種亞細亞生產樣式的特質以後，那才能正確地把握了在東洋階級社會生長的辯證法之形成的過程。

依據過去關於亞細亞生產樣式的一切論爭的結果，我們對於卡爾的這個命題，暫時可以得到這樣一個具體的本質的概念。就是依照弗列德立赫所指示，在階級形成的最初的時候是由於共同體的崩壞。但是在古代的東洋，却因為土地私有的免除，——土

地最初是共同體的代表者所有，後來又爲共同體的實權者亞細亞的專制君主所有，那時共同體內最基本的經濟細胞，是父家長制的家族及共同體的成員，他們漸漸地也形成爲一種特有的階層，並且還樹立起了亞細亞的專制君主的政體。這就是東洋獨特的及未發達形態的奴隸所有者社會之根本的諸特質。亞細亞生產樣式也就正因爲帶有位置於共同體和古典奴隸制之間的一種中間性的特徵，所以卡爾才會把它列爲社會經濟構造的前進諸階段的第一位。

至於何以亞細亞生產樣式在古代東洋及埃及，能經過那樣極

長久的時期還依然繼續存在的理由，卡爾和弗列德立赫曾經說明了那是由於地理環境的獨自性，因為在古代的東洋，那種在農業上有決定的意義的人工灌溉及河川的管理，因為受了自然的制限，不但是不使共同體崩壞，而且更進一層的使它強化了起來。

農業與農村家內工業的相結合，幾乎完全可以維持着一種自足的狀態。一方面由共同體的代表者們漸漸地成為統治者的階級，宣言土地國有，結果更施行了一種東洋的專制政體，這一切都是東洋社會發展的停滯性和靜止性的一個最大的特質。

總之，所謂亞細亞生產樣式的特殊性，可以認為是一種奴隸

所有者生產樣式的獨自的變異或是東洋奴隸所有者社會，未發達的形態，那決不是某種特殊構成的基礎。

古代東洋的奴隸制度

關於古代東洋的奴隸制較諸希臘羅馬的古典的奴隸制度是有其獨自性這一點，那已經是沒有疑問餘地了。現在我們先敍述中國的奴隸制度。

中國最初有國家的出現，那不用說是在周的時代。在周以前殷朝的末期，還依然不過只是以黃河中部爲代表的中心的一個

部族和其他諸部族同盟的組織者而已。這種已經組織起了的部族同盟，常常對於其他的部族積極地施行征服的戰爭。但是由於東洋古代社會的獨自性質，在農業灌溉的諸國家中，對於那時的征服部族的澈底的奴隸化和土地的奪取，在事實上完全是不可能，所以那唯一的方法，只有使他們組織化，而吸收其剩餘的生產物，結果這些被征服的部族，遂成爲國有奴隸的形態，同時也成爲家內奴隸的源泉。周代也就是建立在其廣大的奴隸的基礎上的王朝。在周代的初期，周公封其子伯禽於少皞的故都，賜以殷氏六族，以及武王封其弟康叔於殷的故都，賜以殷氏七族一

類的事實，這正是被征服部族的解體而進入奴隸化的一個過程。同時隨着部族內部的成長的階級的對立遂愈益的激化，結果遂以王侯及官吏爲中心而形成了貴族的世襲化和封建化，一方面氏族員的小人的轉落，其他如國有奴隸邑的人，家內奴隸的刑人童僕等階級的形成，這是周代初期的狀態，總之，在周的時代，那還不過是以部族爲基礎的種族國家，以奴隸制爲基礎的社會。至於周代的九服制乃至爵制，那也只能說是封建制的萌芽，而在本質上無疑的依然是以奴隸制爲基礎的一個種族國家——部族聯合的組織而已。周代的土地制度，是漸漸地從土地共有轉

化爲國有，一切的租稅是以地租的形式來徵收。在土地完全國有後，於是更進一步的發生了支配者們對於土地自由的處分，乃至有賞賜田地給諸功臣的事。到了周代的末葉，土地私有化的傾向愈益來得顯著，於是發生了私田與分田的區別，和田地的自由買賣。那時家內奴隸的數目越發增大，奴隸竟也變爲世襲的了。而那個時代的王，當然無疑的也就是最大的奴隸所有者。後來到了春秋時代，這可以說是一個圍繞在周朝左右的辟后及諸侯的政權爭奪戰時代。接着是戰國的蠻夷戎狄諸遊牧民族的侵入，遂崩壞了以奴隸制爲基礎的種族國家。一方面由於金屬工具的

採用，而增大了勞動的生產力，灌溉事業的發達，手工業及商業的發展，而加速了村落共同體的解體，結果到了秦時，於是拋棄了從來一切奴隸制的氏族制的最後諸殘滓，而建立起了官僚主義的中央集權的封建國家。

在日本，奴隸制度是以一種亞細亞的獨特變異的形態而出現了的。在三——四世紀，我們已經可以在日本看到發展完全了的氏族制度；四——五世紀，發生了共同體的地域化，到七世紀，遂以共同體的地域化爲基礎，而發生了中心的氏族安於土地的獨占化，接着七——八世紀，日本遂到達了中央集權化的亞細亞專

制政體的極端，而實現了所謂六四五年的「大化革新」，使共同體所有的土地完全轉化爲國家所有。這以國有土地爲基礎，而分賦口分田於農民與奴隸。在日本一直到九——十二世紀，才發生了世襲的土地所有，而開始向封建主義的移行。這就是古代日本奴隸制度發展的一個輪廓。

其他如在「馬魯法典」中，曾經指出在古代印度中的七種奴隸。又如萊吐爾諾從印度的法律中，列舉出了十四種的家內奴隸；還有印度種姓制度的四姓，即婆羅門（僧侶），刹帝利（王侯，武士），毗舍（農，工，商，平民）及首陀（奴隸及被征服

者），這一切可以證明了奴隸制度在古代的印度也有極廣泛的普及的意義。

所以，在最近關於古代東洋奴隸制度的歷史的存在那種理論的再抬頭，也決不是一件什麼偶然的事了。

奴隸所有社會基本矛盾與沒落

在企圖說明古代生產樣式的崩壞的過程，首先必得了解這個生產樣式的基本的矛盾，然後才會正確地引導出它運動的一個必然的形態。

關於奴隸社會構成的基本的矛盾，那我們可以從那個社會經濟發展階段中勞動過程的特殊的性質，和古代支配的財產形態的特殊來說明。

古代經濟，在到達了野蠻社會的上期的階段時，已經發生了生產的個別化，和手工業勞動的小規模的生產，而代替了太初的血緣的集團生產。這種手工業型的小規模的生產，卡爾曾經指摘過，那後來就成為古代希臘羅馬的生產的基礎。這種勞動的手工業的性質，在奴隸所有者的經濟的基本矛盾中，是代表了生產力的這方面。

同時成爲這基本矛盾的反對的一極，而與勞動的手工業的性質相對峙了的，那就是古代的社會國家的私有形態。雖然古代社會的支配的財產形態，是以共同體——國家財產或是奴隸所有者的共同財產爲特徵，但是無疑的這也就是一種私有財產的一定的社會的形態。

古代生產樣式的基本的矛盾，我們既然知道那就是私有財產的古代的形態和不能超越了手工業勞動範圍的小規模生產間的矛盾。這矛盾的必然的運動形態，是奴隸所有者對於奴隸的榨取。

在開始的時候，這是成爲社會的進步的基礎，但是隨着歷史不斷

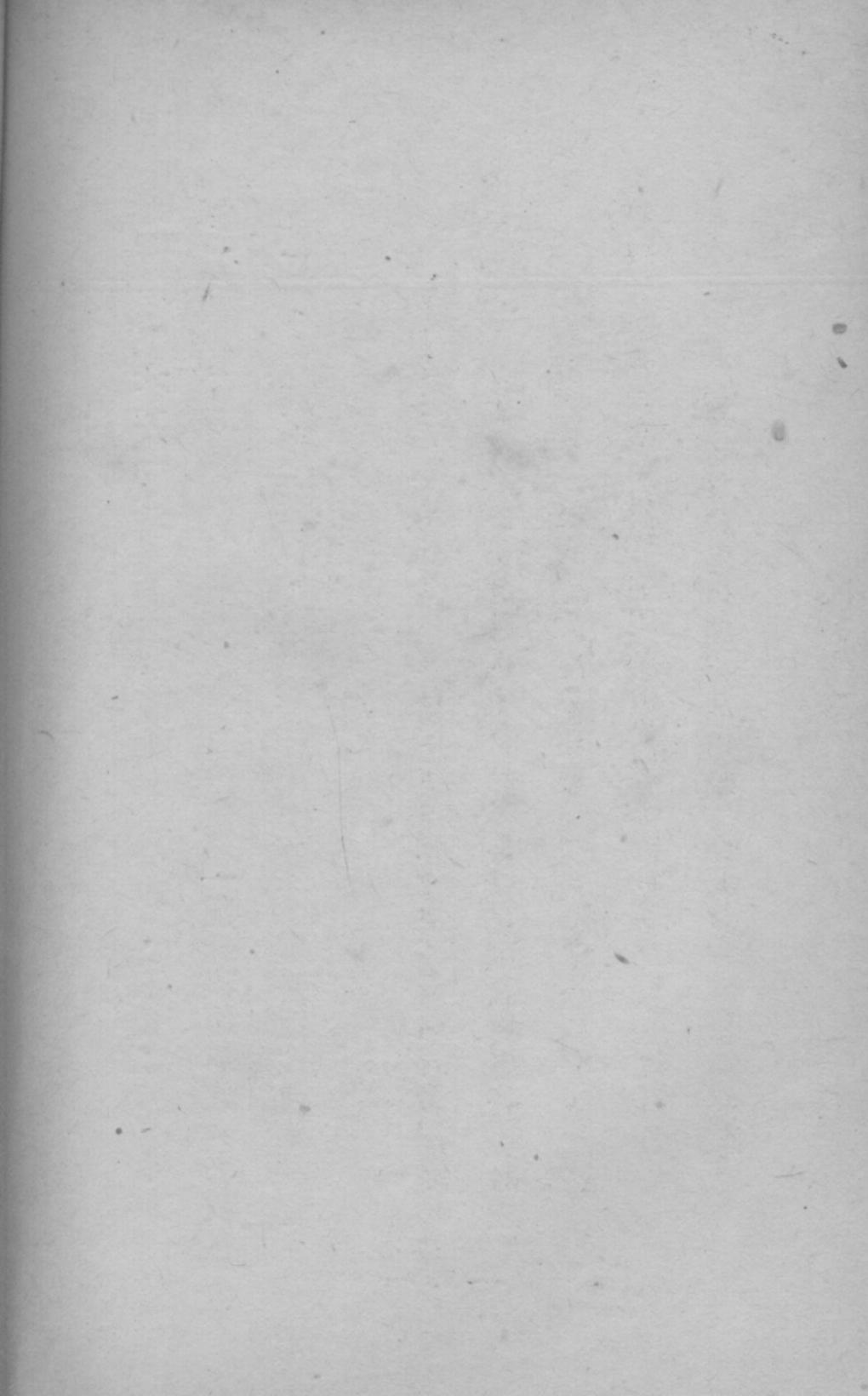
地向前發展，它又相反地成爲腐敗了制度的全體，而成爲寄生階級的基礎了。

奴隸所有者階級因爲已經有了奴隸負擔起全部生產的勞動，遂不覺間養成了一種不勞動的心理，而對於一切生產的事業加以蔑視，這於是杜絕了一切從單純的協業，過度的榨取，以及廉價的勞動力等等所生出的種種優點的來源，而其中最致命的一點，是更因爲野蠻人的侵入，更大大的絕滅了奴隸的擴大再生產的一切的可能性，於是奴隸制度遂不得不走上它的沒落的一途。

同時在奴隸制社會的大土地所有制也發生了向小土地所有制

的轉化，大土地所有者將其土地零細的分割，而分配給各個奴隸，或借與自由的小土地所有者，同時以一種地租的形態，來收回一部分的剩餘生產物，這種隸農制的發生，就是近代封建社會下農奴制度的直接的先驅。

這在奴隸所有者生產樣式的胎內既然發生了封建的諸關係的萌芽，於是它自身遂不得不向着一個更高度的社會經濟的構成——封建主義社會而發展了。



封建社會

封建主義的發生

階級社會之一切新的型，新的社會構成之發生，都是意味着從新的榨取形態，從直接生產者榨取剩餘勞動的新的形態之發生。「這剩餘勞動，祇有從直接生產者的勞動被榨取的形態來區別經濟的社會構成。例如從工錢勞動者的社會區別奴隸的社會」（卡爾）。然而，剩餘勞動這新的榨取形態，是被新的生產的性質，

特別是被直接生產者被剝奪了的而且是支配階級獨佔了的決定的生產條件所規定。我們是知道直接生產者被剝奪了的而且是支配階級獨佔了的是土地。所以，封建主義之發生的中心問題是土地所有怎樣成爲封建領主階級的獨佔，直接生產者怎樣被奪去這決定的生產條件這些問題。我們是知道土地所有之最古的形態是團體的共同體所有。土地屬於共同勞動耕作的直接生產者的團體。

團體的土地所有，是原始共產社會之崩壞與階級社會之發生，是引導了團體的土地所有之破壞與爲私有所代替。然而，私的土地所有的這個發生過程，並不是和平的地進行着。私的土地私有，

發生了團體土地所有之篡奪和暴力佔有的結果。

爲着篡奪共同體的土地所有，奴隸者一定要克服土地的團體所有者——共同體的反抗。換言之，他們一定要有充分經濟的及政治的力。共同體的土地的篡奪者的經濟的及政治的勢力，只是以剝取他人的勞動爲基礎而積蓄的。共同體的土地之未來的篡奪者基於其剝取而積蓄的勢力的勞動，是奴隸制是人類社會的歷史上最初的榨取形態。

封建主義的發生過程，可以如次地描寫：原始共產崩壞的結果，最初的階級社會——奴隸所有者社會就出現。「奴隸所有者

與奴隸是最初大的階級分裂」（伊里奇）。然而，這階級社會是有其特殊性的。爲這機構的特徵和跟前階級社會區別的基本事實，是一方面，被榨取者與榨取者，即奴隸與奴隸所有者的存在。

他方面，這社會的成員之大部分還站在榨取關係之外。團體的共同體的土地所有，是其獨立的經濟基礎的，自由共同體員。但是在這社會上，階級對立已經演着指導的作用。奴隸的榨取，賦與在原始的奴隸所有者階級的社會爲着強行自己的作用，在社會上爲着佔有支配的地位的物質基礎。然而，這階級對立及因此而起的階級鬥爭，便引導國家之發生。奴隸所有者的貴族，掌握

着氏族的諸機關，將這從民意的工具轉化爲壓迫國民的獨立機關。奴隸的榨取，已經不是緩慢地了。一方面，農業的發生，使土地爲決定的生產條件，他方面，使奴隸所有者的貴族與自由的共同體員之間的對立越發尖銳化，這對立的結果便引起衝突。奴隸所有者的貴族，爲着擁護其階級的利益，於是利用這創造出來的國家剝奪共同體的土地。同時，使自由的共同體員轉化爲農民。這樣一來，封建社會便發生了。卡爾關於封建主義的發生的一般概念，在「摩爾道」與「華拉基多腦」公國的歷史的例中展開了。卡爾選擇多腦地方的是因爲這裏的封建主義的發生過程是取

着最古的形態而進行。「發展的這種東西最有興味的是因為在這場合，沒有征服與人種二元論的中間的環，在純經濟的途上也可以指示農奴制的成立」（卡爾）。然而，在具體的歷史上，我們極稀少地能夠在純粹的形中，觀察發展過程。反對地，普通它爲着多少原因與事情，常常被複雜化而且被歪曲。這，對於封建主義之發生的問題也完全妥當。比方，西歐封建主義是沒落時代的羅馬社會與古代日耳曼社會的交互作用之結果綜合而發生的。對於英吉利封建主義之發生過程，諾爾曼人的征服等是很大的影響。但是各個民族的封建主義之發生的一切這些具體的特殊性，只

基於由卡爾所賦與的封建主義的一般的理論才可能正確地理解和說明。因此，封建主義之發生的本質，是在基於奴隸勞動之榨取而積蓄自己的勢力的支配階級之剝奪共同體的土地所有。所以，奴隸所有者階級與共同體的土地篡奪同時，將自由民轉化爲農奴。

封建社會發展的合法則性

研究封建主義之發展的合法則性是意味着闡明封建社會的運動法則。確認其發展的原動力和封建社會之從發生到沒落的瞬間

在其發展上通過了如何的諸階段。辯證法的唯物論告訴我們一切現象之發展，是作為矛盾的發展而表現着。伊里奇是否認了作為現象之單純的增大或減少的發展的概念。他相反於這概念的是以互相排除之一個東西的分裂和在這些之間作為相互作用之發展的理解。所以，研究現象之發展的合法則性的任務是在於闡明成爲這展開的現象之發展的本質和矛盾的性質。卡爾和恩格斯已經由他們的資本主義（或其他的社會構成）之分析啓示給我們應該如何地研究經濟的社會構成之發展的合法則性了。他們闡明資本主義社會的矛盾——社會的生產和資本主義的佔有之間矛盾。顯示

資本主義一切的歷史是這矛盾的解決。是在於資本主義的崩潰。

資本主義的發展，引起普洛的革命。研究封建社會的發展的合法則性的我們的任務，也是這樣被規定。我們確認封建社會的基本矛盾，於是不能不要闡明在封建社會的歷史的進行這矛盾如何地發展和其解決的形態如何。

爲着研究封建主義之發展的合法則性，是必要正確地理解封建經濟的性質，我們在研究封建主義之一般的特徵這問題的時候，已經知道伊里奇認自然經濟爲封建社會之存在的第一的條件了。基於農業勞動與手工業勞動之結合的自然經濟，正是使土地

成爲封建社會之決定的生產條件的。然而，這事實也規定了封建社會之基本的生產關係——對於生產條件的所有者之直接生產者的關係。這關係的本質，在封建社會的直接生產者的農民有土地以外的生產手段。農民，跟決定的生產條件（土地）的所有者封建領主對立着。在生產條件的所有者之對於直接生產者這關係裏，有着封建社會的基本矛盾。這矛盾是在於農民及小手工業者之個人生產物被封建領主所佔有。這矛盾運動及解決形成了封建主義之發展的特色。實際上，獨立的小農及手工業者的經濟，即剩餘勞動不被封建領主佔有的話，殘留在經濟內部那樣的經濟，

可以在經濟上完全被考慮和存在於歷史上。然而，在封建主義之下，封建領主的土地所有是從農民及手工業者的個人經濟榨取剩餘勞動，而且給他們以爲着自己佔有剩餘勞動的物質基礎。封建社會的矛盾，是在於手工業者不爲自己個人的經濟的發展而利用剩餘勞動，和在經濟外強制重壓下被迫不得已將剩餘勞動引渡給封建社會的矛盾被表現於這裏面的經濟的範疇，是封建地租的範疇。封建主義的基本矛盾的運動在封建地租的進化形態內看出來。封建地租的進化的本質，是在於農民及手工業者的生產越發從封建領主解放和自由。關於封建地租的進化學說，已由卡爾

解釋清楚了。卡爾確認了在封建地租的發展上的三個主要的階段——勞動地租，現物地租和貨幣地租。勞動地租是以直接的勞動者的剩餘勞動在其自然的形態裏，即在農民支出耕作領主的耕地的勞動的形態裏，被封建領主所佔有的封建社會史之最古的階段爲特徵。這個地租形態的本質，是在於「直接生產者於週的一部份時間以事實上和法律上屬於他的勞動工具（犁，家畜等）耕作事實上屬於他們的土地；於週的其他的時間，則在地主的所有地爲地主而作無酬報的勞動」（卡爾）。封建社會的矛盾，在勞動地租上以最公然的形態表現。直接的生產者之經濟

的個人的性質，是在於依封建領主的經濟而被地域的地劃分。

「從而，剩餘勞動在這裏便空閒的地從必要勞動分離了。即農民爲着地主而耕地主的土地，爲着自己而耕自己那份土地。他們在每週的幾日爲地主而勞動，在其他幾日爲自己而勞動」（伊里奇）。在勞動地租之內，共同體的土地的篡奪者使他轉化爲農奴的農民的昔日之共同體員爲自己而耕這些土地，封建主義的瞬間便被刻印着了。勞動地租，最明瞭了地顯示經濟的外強制是封建社會的生產之必然的特徵。

代替勞動地租的封建地租之其次的形態是現物地租。「勞

動地租之向現物地租的轉化，經濟的地，在地租的本質上並沒有何種變化」（卡爾）。這，依然是表現土地所有者，即封建領主方面榨取直接生產者範疇。雖是這樣，但這是跟勞動地租本質地相異的。在勞動地租之下，土地所有者是將農民的剩餘勞動在其自然的形態上佔有的。但，在現物地租之下，封建領主「已經不是在本來的自然形態獲得剩餘勞動，而是在實現了的生產的自然形態裏獲得的」（卡爾）。現物地租，是意味着封建社會的直接生產者之從封建領主得到若干的解放。「剩餘勞動，已經不是在其自然的形態上，地主，監督和強制之下遂行的了。毋寧說，

直接生產者從直接的強制代以諸關係的力，和從皮鞭代以法律的規定而被驅使着。在其自身的責任下來完成這剩餘勞動」（卡爾）。同時，直接生產者是爲着自己而利用剩餘勞動的一部分的可能性和若干積蓄的可能性。同時，從勞動地租到現物地租之施行，使封建社會的基本矛盾發展而且尖銳化。由於直接生產者的經濟從封建領主的權力解放，現物地租，明白地顯示着作爲結果的直接生產者在其自己的經濟的內部，得到實現一切剩餘勞動的可能性的，封建榨取的廢絕與封建領主的權力之清算的經濟底可能性。現物地租，更的確地指示出土地是封建社會之決定的生產

條件。由於有着土地，封建領主得到榨取直接生產者的物質基礎。勞動地租的支配，在封建社會的發生，在其發展的最初的階段衰微了。但現物地租則包括發展了的封建主義的時代。「現物地租是以直接生產者之更高的文化階級和他的勞動及社會一般的更高發展階段爲前提的」（卡爾）。

封建地租之發展的最後階段是貨幣地租。根據卡爾的話，貨幣地租是現物租的單純的變態。這變態的本質，跟在現物地租直接生產者的剩餘勞動由於封建領主以現物的形態榨取相反，在貨幣地租下，封建領主是以貨幣的形態榨取剩餘勞動。貨幣地租

的發生，在封建社會的發展上是意味着新的階段。「現物地租之向貨幣地租轉化，是爲商業，都市的工業，商品生產一般及與這同時貨幣流通之比較顯著的發展爲前提」（卡爾）。然而，商品生產的發展，貨幣流通增進，是意味着貨幣地租之基礎的生產樣式之近於崩壞。自然經濟，跟被結合了的農業的及手工業的勞動一起，基於分業而開始讓地位於商品經濟。但是，生產條件的所有者與其對立者的直接生產者性質，是依然同樣的。貨幣地租，是意味着農民及手工業者向解放方向之更大的前進。現物地租，強制地規定了直接生產性質。但貨幣地租是直接生產者將剩餘

勞動以商品的一般等價形態——貨幣的形態支付給封建領主，於是給直接生產者以向自己最有利的方向發展其經濟之完全的經濟底可能性。但是，直接生產者是不能實現新的情勢之一切的優越的。生產條件的所有者與直接生產者之間的這種矛盾的發展，對封建領主之支配的物質基礎之廢絕的問題，便上了日程。這樣一來，封建社會的基本矛盾之發展，便引起這個社會自體廢絕而伴着生產關係之新的型，爲新的社會構成所代替。

我們已經考察過表現於封建地租上的，在剩餘勞動之舊的佔有形態保存下以直接生產者之從封建領主的權力越發大的隸屬爲

特徵的，封建社會之基本矛盾的發展的一個方面了。現在，我們必要來考察封建社會的基本矛盾之發展的第二方面。跟以上的矛盾結着不可分的封建主義的基本矛盾之運動的這第二方面，是在於和封建地租之進化一起，從封建領主的權力之直接生產者的解放傾向被表於其中的其他的過程進行着。這是被結合了的農業勞動，到手工業勞動的分化過程，從農業到都市的分化過程，作為自由的手工業者的中心地的都市之形成過程。

馬·恩是確認了封建社會的都市的兩個型，即「在中世紀過去的歷史移於準備了的型」的都市與「由於新被解散的農民形成了

的」都市。很明瞭的，要是第一的型是作為預備的東西存在於封建主義的歷史的進行中的現象的話，則第三的型是封建社會的發展之合法則的生產物。封建社會的自然經濟，是以被結合的農業的及手工業的勞動為基礎的。必要的工業製品，是在與原料被獲得的同一的經濟而從原料生產的。所以，家庭工業成為自然經濟之必要的附屬物。但是社會的分業之徐徐的發展，在一定的階段引起工業勞動之從農業分離。「從家長制的農業分離的工業是最初的形態，是手工業，即消費者的定購的商品生產」（伊里奇）。

從農村人口的一般大眾分化了的手工業者，決不是殘留在封建的

榨取的範圍之外。他們依保存封建社會的直接生產者的一切特性，而且將他們的剩餘勞動以手工業生產的形態支付給封建領主。但是，手工業勞動之特別的特殊情形，跟其市場的關聯，使手工業者集積他們的商品於販賣市場的周圍。這種販賣市場，是世俗的及教會的封建領主的經濟。最初的手工業中心地是形成於封建的城及寺院的周圍。在封建的城之這種手工業者的密集，實是成爲封建都市的萌芽。封建主義的基本矛盾——個人生產的剩餘生產物之由封建領主佔有，是在於發生着的都市中心地的手工業者爲着封建領主而繳納免役稅者勞役稅中表現着。這矛盾的發展，

一方面，在於努力企圖減輕而且規制封建地租上表現着。他方面，在農奴的手工業者從封建領主的權功下逃亡上表現着。農奴的手工業者發見比較在封建領主的領地上能發展的場所是自己能夠獲得若干特權而且歡喜收藏農奴的新成立了的都市中心地。（「都市的空氣使人自由」這有名的話便是這個的表現。）這樣，在都市的形成過程上，我們就可以看到封建地租之進化的同樣的傾向，即從經濟領主的權力之直接生產者的生產解放過程。但是，在述從封建領主的手工業者之生產解放的過程的時候，考慮到兩個契機是必要的。——第一，手工業者的解放過程，是作為各個。

工業者的解放過程而進行的。「逃亡農奴，並不是作爲階級的，而是個別地解放自己」（德意志意識形態）；第二——雖是重要的——解放了的手工業者，依然是停留於封建關係的範圍內的。

「他們並不是從身分制度的範圍內脫出了的，只是形成一個新的身分，而且雖在新的地位，仍保存他們從來的勞動樣式。將這由不照應從來的，已經達成了的發展的桎梏解放而使其更發達吧了，」（卡爾）。這樣一來，封建的都市，便是封建社會之發展的生產物，並成爲封建社會之有機的部分。所以馬恩說：「基爾特的所有和手工業的封建組織，在都市裏對應了土地所有的封建

構造。」基爾特是最明瞭地反映中世的都市經濟之封建的構造。

由對於貴族攻擊而結合的必要，一般市場上的消費，對於由集合於都市合逃亡農奴方面之增大的競爭而產的基爾特，是跟生產的性質和規模之嚴密的規定與在手工業部門被限制了的手工業者人數一起，表現封建的性質的制度。由於生產的限制而維持着販賣市場。基爾特，同時是阻害了生產的發展，不使來到都市的逃亡農奴的新的手工業者大衆入其構成。最後，爲着造出在都市裏形成了純粹的教權制的工人與徒弟，基爾特是以作爲工頭與徒弟那裏榨取剩餘勞動的工具。於是，封建都市，自其發生的事實自由地

而表現着封建主義之基本的矛盾的發展，和產生基爾特的手工業者與非基爾特的手工業者之間的和工頭與工人之間的矛盾之新的羣。這矛盾的羣，在其發展上引起基爾特制度之破壞與爲着手工業之自由的發展的條件之創造的問題。在封建都市的胎內放置着其發展的進行一定要炸破其封建都市制度之基礎自體的矛盾。

我們已經說明封建地租形態之進化與封建都市的發展過程不是互相孤立的了。這兩個方面是同一的現象的。由於爲着造出直接生產者者生產的自由發展的前提，封建地租的進化，賦與分業

和生產物之交換的發展的可能性。即造出了爲着手工業及都市的中心地——都市的形成的前提。他方面，都市的發展，由於強化交換及市場，造出爲着從封建地租的最低的形態向高的形態移行的物質條件。這麼一來，封建地租的進化和都市的發展，表現了通過基於農業勞動和工業勞動之結合的自然經濟的一個崩潰過程和由於實現通過基於社會的分業而且社會過程，通過市場之各個生產者間的聯結的商品生產之代替。但是，商品生產之發展，掘潰了封建領主之支配的物質基礎。土地開首喪失其決定的生產條件的作用。蓋因社會的分業和商品交換的發展，是意味着離開土

地而獨立了的生產之創造故也。所以，封建的生產樣式，生產關係之封建的型，轉化爲從生產力的發展形態阻害社會的發展的，伴着未發着粗野的分業的自然經濟已經基礎不穩固，伴着社會的分業之廣汎的發展，已經不是農業而是工業的，不是農村而是基於伴着都市的支配作用的商品資本主義的經濟底社會構成之封建社會的經濟底社會構成之移行的枷鎖了。封建社會的發展，以其合法則的必然性，引起布爾喬亞的革命。

封建主義時代的對立形態

我們已經考察過封建社會之發展的合法則性的問題了。我們已知道封建社會的基本矛盾——農民與手工業者的個人生產的產物爲封建領主所佔有——如何地發展和且尖銳化而使封建社會的歷史前進了。這前進運動，是在封建社會的經濟構造之變化——跑向一定的方面的變化上表現着。這變化的性質，是在由支配階級保存着無代價地佔有剩餘勞動之舊的形態從封建領主的權力下解放直接生產者的生產。然而，若認爲封建社會的發展，是「經濟的必然」的結果，純粹自動地，獨自地進行着的話，那簡直是對歷史的現實之直接的嘲弄，卡爾主義之奇怪的歪曲——發展

的這種理解，跟卡爾主義沒有何等共通點，而且這是意味着將卡爾主義代以布爾喬亞的客觀主義——卡爾主義是認一切歷史的發展爲階級鬥爭的產物，歷史的發展的矛盾，是在階級鬥爭上表現而且解決。這一般的命題，對於封建社會也完全適當。封建社會的歷史，是構成這社會的諸階級的鬥爭的歷史。

封建主義時代的階級鬥爭之基本的樞軸，爲着封建的土地所有之廢止，着自由生產之農民的鬥爭。農民對於封建領主這個鬥爭，是貫通了封建主義的全史。我們是知道在初期封建主義時代，歐羅巴，東歐羅巴都有農民層的暴動的。這是由於封建領主

殘酷地榨取農民所引起的。但是，農民的這些暴動，是不能傾覆封建領主的權力的。這些分散的，非組織的，武裝粗劣的暴動農民，是不能反抗支配階級的。支配階級的教權制的編成，使他們將當時所用所鎮壓暴動農民的一切戰爭技術力的轉化爲一個組織的勢力。所以農民的暴動，不但不能阻止封建主義的發展，反而促進封建主義向更高階段昂揚。封建地租形態的交替，在從勞動地租到現物地租和貨幣地租之移行的過程演着決定的作用的是對於封建的榨取和爲着封建的土地所有與封建領主的權力之廢絕的農民的鬥爭。

初期封建主義時代的史料，農民對封建領主鬥爭的事實，雖是保存的比較少（其理由是在於支配階級抹煞了被壓迫階級的暴動的史料），但我們是知道發展了的封建主義時代有繼續數年間的農民暴動的。階級鬥爭的激化，跟封建主義的發展，跟分業和市場的與交換的作用之增大一起，是由於封建主義的基本矛盾尖銳化而被引起的。這尖銳化，強化了農民的榨取，回復了剩餘勞動之榨取的最粗野的形態，給農民層以最殘酷的形態。封建榨取的這個強化，有如次的基礎，即一方面，市場關係的意義之增大，給封建領主以出賣在其自身的經濟上，不能消費的農民之剩餘

勞動的生產物的可能性。他方面，封建領主爲着自己所有地的農民的勞動不能生產的商品（第一是侈奢品和武器）之購買，需要多量的貨幣，然而，社會分業之發展和市場的作用之增進也影響於封建社會直接生產者的。他們在市場實現自己的剩餘勞動，而且以這而得到其自己的經濟發展的可能性。但是，這個發展，只在於農民及手工業者的生產拋棄了放在自己身上的枷鎖而沿着向小商品生產者的生產轉化之途發展成爲自由生產的場合才可能。封建社會的經濟之矛盾的尖銳化，是在對着封建領主的農民大衆運動上表現着。發展了的後期封建主義時代的農民運動的羣，名之

曰「農民戰爭」。蓋因階級鬥爭，在當時的社會是取着封建領主與農民這兩個對立的營壘的近代市民戰爭的形態故也。在這些戰爭上，農民運動的基本口號，是廢除封建領主的權力和封建地租。

西歐羅巴在封建主義時代最大的農民戰爭是如次：即法蘭西的暴動（一三五八年）。英吉利的華特·忒拉的暴動（一三八一年）。和德國的大農民戰爭（一五二五年）。俄羅斯的十六世紀及十七世紀的初頭的農民戰爭，拉陣暴動（一六六六——一六七二年）。和蒲格喬夫暴動（一七七三——一七七五年）便是這種農民戰爭。烏克拉哪之最有力的農民戰爭起於十七世紀，是夫米

利尼茨基暴動（一六四八——一六五四年）。一切這些戰爭，雖然被封建領主所鎮壓，但像英國和法國，農民戰爭的結果是封建主義之急速的崩潰與農奴制的廢棄。東歐羅巴封建主義的發展，則帶着不同的性質。封建領主鎮壓了農民後，回復了封建榨取之最粗野的形態，而且強化了經濟外強制的諸形態。恩格斯叫這封建主義的反動的這個過程——封建主義的復興（復舊），做「農奴制的再版」。

封建主義也知道階級鬥爭的其他形態。這些的最重要的是在封建都市胎內的階級鬥爭。由於逃亡農奴所築成其基礎的封建的

都市，從其發生的瞬間便爲着從封建領主的權力下解放而作着鬥爭。對封建領主的都市的武力鬥爭，在十二世紀和十三世紀獲得了特殊的勢力，最完備的是在法國及法蘭德爾進行的，在那裏，有些大都市轉化爲獨立的都市國家。

都市雖爲着解放而跟封建領主鬥爭，但在社會關係上決不是同質的勢力。相反地，在封建都市的胎內，是進行着激烈的階級鬥爭。開始是一個市民大衆，忽而分裂互相尖銳特殊化了三個的羣，即都市貴族，這是最大的商人和高利貸。高利貸，借助於高利的業務而榨取市民大衆，而且將一切政治的權力掌握於自己的

手中。市民階級，是由中流商人，基爾特的工頭和部分的更小的商人大衆所構成。都市平民，這是由零落了的市民，手工業工人，日傭人和流氓無產階級所構成的。這都市平民（賤民），被剝奪了一切市民的權利，而且是封建都市人口的被榨取者部分。都市平民這大衆的性質，是以「結合舊封建的和基爾特的社會的零落分子與近代布爾喬亞社會的未發達的，剛抬頭的普洛列塔利亞的要素」的特徵。被剝奪一切權利的這些平民的要素，屢次蹶起對都市貴族鬥爭。西歐羅巴之都市平民的要素之最大的暴動，是一三七八年意大利夫洛廉茨的「喬姆比」（謹謹的人們）的暴動。

那時候，「喬姆比」暫時奪取權力。其主要的大衆，是由普洛的和半普洛的要素成立的這「喬姆比」的暴動，是有很大的意義。以托瑪斯，苗茨爾爲首領的平民的要素，是一五二五年德意志農民戰爭之暴動農民層的前衛。

階級鬥爭，是封建社會借助其力而解決自己的矛盾的工具。這些矛盾，是作爲封建主義的歷史的結果而被解決。經濟的地，這是向封建的土地所有與封建地租的廢絕及自然經濟的商品經濟——基於廣泛的社會勞動與作爲其生產的社會的規制者之唯一的形態的直接生產者間的市場關係的——轉化。即意味着創造出資

本主義的前提。政治的地，這是意味着封建領主權力的崩潰和布爾喬亞政治的誕生。

十 萬 個 是 什 麼



十萬個是什麼

科學是什麼

我們平時往往聽到「科學」，「科學」底聲浪，究竟科學是甚麼，恐怕還少有正確的答案吧。

是的，少有正確的答案。

原始的意義在拉丁文中， *scientia* 是從動詞 *scire* 引伸出來

，本意是求知。這同「哲學」在古代之義訓愛智一樣。那時，科學包括在哲學內，所以相同。在今天，一點也不適用。假使科學還義訓求知，那便與哲學沒有分別了。

到近代，科學離開哲學，單獨成爲一種知識。這時底科學定義，提出了很多。在十八世紀，伍爾夫 (Wolf) 說：『凡有系統而求其真實的教訓，我們都算作科學。』那末，神學、哲學都是有系統的，並且它們亦自以爲是在求其真實的教訓；也都可算作科學了。這不是怪事嗎？

到十九世紀，哈密爾頓 (Willian Hamilton) 說：『科學是一種

完成的認識，其性質在形式方面屬於完全的邏輯；在實質方面屬於精密的探索。』這種定義也很空泛。甚麼叫『完成』？甚麼叫『完全』？甚麼叫『精密』？這怕自己也說不出一個所以然來吧。

這些都是個人的，錯誤還不算甚麼。那有標準意義的『大英百科全書』，所下定義亦無足取。看吧：

『研究自然界現象和其相互關係之有系統的智識，就是科學。』

那末我們要問：第一，那種智識沒有系統？第二，那種智識不以自然界現象和其相互關係為對象？第三，科學只研究自然界

而不研究社會界甚至思維界麼？這就可以知道『大英百科全書』底定義也不確切了。

在中國，同樣不足道。因為中國人還是抄襲歐洲人的呢。試舉一例吧。黃昌穀說：『「科學」這個名詞，在近來應用底時候，有廣義和狹義底分別。在廣義一方面，是照觀察、實驗和分門別類以研究一切精確知識的學問之總名。像形而上學、神學和一切物質的科學，都包括在內。在狹義一方面，是用觀察、實驗的歸納法研究自然界有形的現象求得精確知識的學問之總名。像天文學、地質學、生物學、理化學、等。』這個定義，實在謬誤極

了。第一，『研究一切精確知識的學問』是甚麼？第二，形而上學和神學是科學嗎？用過觀察、實驗嗎？第三，甚麼叫『精確』？這一些，都不可解。

那末，科學究竟是甚麼意思呢？

科學有三個階段，所以有三個意思。『在敍述階段，科學是分類地敍述事物的知識系統』，例如礦物學、植物學、動物學等。『在說明階段，科學是闡明事物之因果法則的知識系統，』例如物理學、天文學、等。『在理論階段，科學是探究事物底根源及其進化法則而說明全宇宙之體系的知識系統，』例如物理學中

的電子論和生物學中的推原學等。

但『這，並不是說，在敘述階段就沒有說明；在說明階段就沒有理論。同樣也並不是說，在說明階段就拋棄敘述；在理論階段就拋棄說明、或敘述和說明兩者。』因此，科學底定義如果要完全點，那末我們就可以說：科學是對於事物加以分類、解釋至於認識宇宙整體之經驗的知識系統。

這就可以看出科學這種知識，

(一)是要敘述事實的；

(二)並予以分類；

(三) 和說明；

(四) 又要如哲學樣地組織宇宙圖案；

(五) 所以是經驗的知識。

它與別的知識，如宗教、哲學等，迥然不同。即以第一項來說，宗教要奇蹟不要事實，哲學要邏輯不要事實——即使牠由事實出發；但却不敍述事實。分類事實和說明事實，更只有科學纔這樣了。組織宇宙圖案一項，與哲學同，並且也與宗教同。但它們不是經驗的知識，科學則可觀察、可實驗。以感覺爲認識之泉源。這都是科學底特徵，爲其它的知識所不曾具有。

了解科學底特徵，纔算了解科學底意義。如果說些寬泛到足以籠罩一切知識的話，就談不到定義科學。定義科學的意思，是在把它與別的知識分別出來，所以必須要把握它底特殊性。

同時在言詞上要具體，抽象的話是說等於不說。因為那可以應用於一切知識的，沒有特殊的意義。譬如精確二字，本來，科學是精確的知識。但必須加以解說。定義上沒有解說底餘地，而只是簡單的精確二字，那就不大夠用了。

這兩點，不僅下科學底定義須這樣，一切定義都須這樣的。幾何學與物理學是很好的模範，我們應該注意它。

社會學是什麼

我們生在社會中，總當懂得一點社會學。不然，會是迷迷忽忽過日子的。何況改造社會的聲浪，聽得爛熟，還不當把社會學弄一個所以然麼？

然而社會學這門科學，非常幼稚。雖是它發達很快，在世界上研究的人極其普遍；但到現在，實在是連社會學底定義都沒有弄清楚。這是稍稍翻過幾本社會學著作的人，就知道的。

實在，社會學底定義，極爲紛歧。孫本文在他底『社會學底領域』一書上，說有八種。其實還不止八種，幾乎每個社會學家，都有其定義。這種情形，活像哲學底樣子，一人一說，十人十說。

不僅紛岐，而且很少有正確的呢。就以孫本文自己底定義來說吧。他說：『社會學是研究人類社會行爲的科學。』這就一點也不準確。人類社會行爲是甚麼？沒有包括着經濟、政治、教育、宗教、等等麼？如果說不然，那就非否認經濟、政治、教育、宗教等等之爲人類社會行爲不可。然而誰能否認呢？那末社會學

就變成了社會科學。換一句話，社會學只是經濟學、政治學、教育學、宗教學、等等底總名吧了。

的確，社會學中有一派學者是這樣主張的。他們以爲社會學是一種綜合的社會科學。那末，社會學是只有名稱，而沒有實質的內容了。

因此，別一派社會學者，却反對這種說法。他們以爲社會學是一種特殊的社會科學。換一句話，社會學是社會科學中的一門，有一定的研究對象。

這一定的研究對象是甚麼呢？社會學者底見解又不一致了。

因為這種見解底不一致，纔有社會學底定義底紛歧。所以給社會學找出了準確的對象，社會學底定義就不難下了。

是的，一切特殊科學底定義，不外乎是普遍的科學意義加上特殊的研究對象。譬如科學若是因果法則底說明，那末經濟學就是研究經濟現象底因果法則的科學，政治學就是研究政治現象底因果法則的科學。所以只要把對象弄清楚，定義就容易下出來了。

那末，社會學底對象是甚麼？我以為既不是如華德 (L. F. Ward) 所說的人類成績，也不是如孫本文所說的社會行為，同樣不

是許多社會學家如勞史 (E.A.Ross) · 衛史脫麥克 (Westernarck) 等

所說的社會現象。因爲這些東西都太寬泛了，包括有各種社會現象。經濟學可說是研究經濟現象的，政治學可說是研究政治現象的；但社會學却不可簡單地說是研究社會現象的，因爲社會現象含義甚廣，經濟現象、政治現象也是屬於社會現象的。

那末，社會學研究甚麼呢？我以爲社會學研究的就是社會，社會這個整體。它底主要課題就是研究社會底結構法則和進化法則。前者可名爲社會靜學；後者可名爲社會動學。所以總括說來，社會學是研究社會底結構法則和進化法則的科學。

從這裏，我們可以明白社會學是一種特殊的社會科學，牠有一定的對象，而且任何科學所不曾研究過的對象。所以社會學是社會科學中的一個部門。然而又不失其爲綜合的社會科學的意義。因爲社會包有經濟、政治等特殊的社會現象。而此特殊的社會現象都隸屬於社會。所以社會學有作爲社會科學之總論的性質。並且因爲它是特殊的社會科學，在牠爲綜合的社會科學時，纔不落於空虛而有實際的內容。於是社會學底特殊性與一般性底矛盾也解決了。

我所見到的社會學，大該如此。

經 濟 學 是 什 麼

經濟學是研究經濟的，但經濟是什麼呢？這是研究「經濟學是什麼」必須先待解決的問題。

經濟學是一種社會科學。牠研究的是人類社會共同勞動底生產過程中所發生的人與人的社會關係；然而基於物質生產所發生的人與人的社會關係——生產關係又是怎樣形成的呢？

在人類社會中的一切成員，必須要大家勞動，纔能給於他們

自己各種的滿足。爲了想取獲或種所必需的事物，來滿足自己的需要起見，於是在人與人之間就開始發生了一種聯繫，這種在社會生產過程和生產品分配過程中所形成的人與人之間的關係，在經濟上就名之曰生產關係。

人類若是不相互結成生產關係，生產力底各個要素——生產工具、勞動對象、勞動力等——，也只是成爲混雜無章的堆積物了。必須注入了生產關係底鑄型中，生產工具、勞動對象及勞動力等才會從雜亂無章地的轉變爲蠻有條理的勞動的社會生產力。

社會生產力的發展，就是一切社會發展而變遷的主因。就是

生產關係，也是以生產力的發展而發展的，所以各個特殊形式的生產關係，或各個相異的社會經濟結構之形成的不同，也即是社會生產力發展到歷史的某一階段的緣故。由此我們可以知道，各種相異的社會經濟結構，是社會生產力發展的產物。

在此，我們對於「經濟是什麼」的一問題，也可以得到具體的解答了。經濟是什麼？經濟就是基於社會的物質生產力，決定於生產力，在社會物質生產過程中人們自己茫然的投進去的一定諸種生產關係的總和。

然而要給經濟學下一個定義：經濟學是什麼？經濟學所研究

的是什麼——即研究對象是什麼？却生了問題又有不能溶合的不同的說法了，我們現在來略略的申述一下。

就說我們隨便的給經濟學下一個定義：經濟學是研究社會生產關係之運動法則及生產力發展之社會形式的一種社會科學。爲什麼？因爲我們想必早已知道，每一時代發展底階段，均各有特殊的，一定的社會生產關係，例如，古代社會與封建社會是不同的，封建社會與資本主義社會也是相異的，因此經濟學所研究的生產關係是在不斷的變化，不斷的運動之中的，牠的任務，也即是研究歷史上某種一定的社會形態底生產關係之發生，發展，和

滅亡。但事情可並沒有如是簡單，因爲有一般經濟學者却認定經濟學是祇研究資本主義社會底諸生產關係之運動法則的，布哈林說在別種社會形態中就沒有任何經濟法則底地位，這種見解雖說不正確而近乎機械論口氣，但也不能全全說他絲毫沒有真理。

就總括上面的二種說法吧，我們也就可以把經濟學分爲廣義的與狹義的兩種了，主張經濟學是只研究資本主義底諸生產關係之運動法則的，就是屬於狹義的經濟學的。

現在，我們可以解答經濟學是什麼的問題了，經濟學可以分狹義的與廣義的兩種；狹義的經濟學是祇研究資本主義社會底經

濟結構的科學。廣義的則是研究歷史上某種一定的社會形態底生產關係之發生，發展和滅亡的；即使是建築在資本主義社會底廢墟上的社會主義的計劃經濟之規律性的研究，也是廣義的經濟學所負任務呢。

我的經濟學的解答，大該是這樣。

政治學是什麼

高一涵在他底『政治學綱要』中說：『甚麼是政治學這一個問題，在許多名著中間都找不出令人十分滿意的解答。』是的，就是他自己，企圖超過許多名著而給我們的解答，也不能令人滿意，自然談不到十分。

如果不信，我就把他底話引出來給你看。他說：『所謂政治學，就是用科學的方法，研究出關於管理衆人底事的原理原則來

，造成一種精密的有系統的理論和能夠實地應用的政策。』

這一段話，並沒有告訴我們政治學是什麼。

第一，中國底皮耳生 (Karl Pearson) 之徒，總以爲科學底特徵在於科學方法。凡用科學方法研究的就是科學。這固然有道理。但那樣科學不是用科學方法研究的？所以這一句話在政治學底定義中，是照例的，沒有重要性。至於『精密的有系統的理論』云云，則不獨適用於一切科學，就連哲學也適用，哲學不是精密的有系統的理論麼？

第二，『能夠實地應用的政策』一句，自然有特殊性，是貼

切於政治學的。但，顯然的，這是就實際的政治研究而言，與政治學無關。而且凡是科學，都研究已然的事實，正實踐中的不屬於科學範疇。所以在意味着理論的政治學中，可以把這句話除外。

那末最重要的，看作把握政治學之特殊性的，在他底定義中，就是，『關於管理衆人底事的原理原則，了。然而這句話底意義却非常寬泛。因為那把團體底職員爲構成份子辦事、宗族長老和地方紳首之排難解紛等事實都變成政治學研究底對象了。所以那句話也並沒有把握着政治學底特殊性。

因此，高一涵底『政治學綱要』也同許多名著一樣，沒有給『政治學是甚麼』一問題以令人滿意的解答。那末政治學究竟是甚麼呢？

我以為古代底學者對於這個問題還能給我們露出一點光明。

依孔子，『政者正也，子率以正。孰敢不正？』而孟子則把人分爲『治人者』和『治於人者』後明顯地說道：『無君子莫治野人，無野人莫養君子。』既然政治是治人，那末政治學就是治人之學了。如果說得摩登(modern)一點，政治學是研究統治關係的科學了。

然而高一涵不贊成。他以近代國家底職務與古代國家底職務不同，古代國家治人，近代國家治事。這，我們就不妨把近代國家底職務考察一下吧。

近代國家在世界上有三種職務，即立法、行政、司法。在這三部份中，行政可以說就是行法。因此近代國家底職務，可以用「法」字盡之。法是甚麼呢？法是命令人叫人遵守的。所以立法是治人條例底規定；行法是治人條例底執行；司法是治人條例底監察。有犯法者，法庭即捕來審訊，監獄即用以幽囚他們。這不是治人麼？

所以近代國家底職務與古代國家相同，因而古代學者底政治意義，是把握着了各時代底政治之一般性的，可以適用於現在。因而政治學就應該是研究統治關係的科學。

但「統治關係」一句話，還有具體說明底必要，統治關係不把政策也包括進去了麼？科學是已然事實底研究，所以統治關係應該是就已然事實說。而把種種統治關係歸結起來，那就是國家。國家實爲統治關係底中心。因此，政治學是在「是甚麼」一問題下研究國家的科學。

這一點，我覺得季爾克立斯 (R.N.Gilckrist) 還有見地。他以

爲政治學底中心對象是國家。因而政治學底範圍當限於與國家相關之研究。我不同意的，是他把國家「應怎樣」之研究包括進去，並以分析政府之職務爲國家應怎樣之內的事云云。

然而歐洲學者底中國學生，却還不知道這個。足見中國文化還在介紹時代。少量的著作，不惟是編，而且是不好的編。高一涵底『政治學綱要』，即是明顯的例子。

法律是什麼

法律是什麼呢？簡單一句話，法律不過是社會生活關係之一種固定了的形式，即在社會生活關係裏面，常常有一部分的事象連續而習慣地運行。這種連續而習慣地運行的事情，要是在維持社會安定的見地上看來認為必要的時候，往往會將這一部分的事象用些形式固定起來，而強制全社會構成分子履行。這種固定了的形式，就是所謂法律。

例如這里有一個社會，在這個社會裏面，不知道在什麼時候起產生了一種一夫一婦的習慣。因為有了這種習慣，關於這一方面的事象，都可以維持社會的安定。但是這種習慣假使永遠地祇是一種漠然的社會習慣，那麼這種習慣常常有被反社會的人們所破壞的危險。所以，對於這種習慣，發生了一種將牠用一定的形式固定起來，變成一種不能變動的規準，而強制社會全體構成員履行的必要，就是，因為這種原故，一夫一婦的社會習慣方纔成爲法律，而產生了一種違反這種法律便非受罰不可的現象。

但是，不論誰都知道，要將這種社會生活關係固定，——要

將習慣成爲法律——非有一種權力不可。沒有權力，習慣不能成爲法律，已經法律化了的事情也不能強制人們服從，換句話，就是不能用刑罰來處置違反法律的人們。

在人類社會進步到需要法制關係的階段，這種權力，常常以某種形態而存在。這些形態裏面的最進步的，是國家權力。在這個時候，國家在牠自身所內包的社會生活關係裏面，假使認爲在維持國家安定有採取一定事象而施以固定化的必要，那麼牠便將這些事象賦與法律的形式，而強制全體國民的履行。

那麼，法律對於國家機構，究竟有何種關係呢？

和政治的上部構造一樣地，國家機構是由國家特有組織，人，觀念，這三種要素組合而成。國家機構，既不是單由物質的諸機關的構成，也不是單由從下級官吏起至國務大臣止的人物構成，更不是單由法律規範一般觀念形態的組織。獨有的物的機關，人的裝置，組織化了的觀念，這三者以一定方法組合起來，方纔形成一家國家的機構。

因此，法律就是組織了的國家特有觀念，正是造一國家實體的一種重要元素，祇要國家存在，這種法律必然地非存在不可的。

我們可以明白，法律是社會生活關係固定化了的形式。

從上述的事情，我們立刻可以想到，爲着要產生法律秩序，一定要有一種先行的社會生活關係。同時，因爲社會生活關係依存於經濟的發展，所以爲着要有法律的秩序，非先有經濟的秩序不可。沒有現存的社會生活關係，我們無從將牠規定，換言之，沒有現存經濟秩序的地方，當然不會有法律的規制產生。

事實上，沒有牧場，沒有某種程度的畜牧經濟，當然沒有畜牧法案；沒有農耕經濟，當然沒有農業法案，沒有交換貿易，當然沒有商法；沒有航海，當然沒有航海法案的可能。

資產階級學者對於法律下了種種的定義。有的說，「所謂法律是社會生活的規範被社會力特別是公權力所強制執行。」又有人說，「所謂法律是國家承認了之國家生活的規範」。

就是，依他們的理論說來，法律是我們人類在經營社會生活上所必要而不可缺少的規範。有了這種法律，我們人類始能互相經營共同生活。法律的目的是在維持社會生活的和平，由此而被保護利益的是全般的人類。在這些資產階級學者方面，對於法律所欲維持的社會乃至國家，究竟是那一階級的社會乃至國家呢，被法律所保護到的究竟是人類的那一部份——那一階級——呢等，

却完全不拿來當作問題看待。

於是，他們由於從法律中抽去了階級性，把法律和人類相結合，以爲在人類所生存的地方，沒有法律，沒有法律的地方，便沒有人類的社會生活。他們遂把所謂法律是人類所不可或缺之貴重的法則這一個觀念，灌輸到被支配階級的頭腦中，想藉以維持現存支配階級的秩序。

然而，我們並不這樣的設想。我們認法律爲一種階級支配的武器——而是一種精銳的武器。依我們看來，存在於原始共產社會的生活法則和存在於未來新社會的社會生活之簡單的基本的規

則——在這個規則的遵守不用何等的強制而成爲人類的習慣性時，國家始歸死滅，真正的新社會也就展開了——等，是不進入法律的範疇中的。不論怎樣，法律是階級對立的產物，牠是和階級對立是「公然的表現」的國家相共生死的。法律是羈束了社會生活，牠維持了社會的秩序。然而這是那一階級的社會生活呢，是那一階級的秩序呢，這是我們引以爲問題的。

我們這裏再來說一說法律形成的過程。

……自原始的共同團體解體以後，生產過程——生產關係同時成了階級過程——階級關係。

『既是有階級的分裂和對立。那便必然要生出一種的生活過程，又可名爲政治過程或國家過程的生活過程——支配階級用以支配並統治被支配階級的生活過程。

『這是所謂「權力行使」的過程，榨取階級賴這個過程而保持並展開那榨取的生活關係』（福本和夫：社會的構成——並國家的過程）

即所謂法律，是在上述權力行使的過程——國家過程——裏，一個爲了僞瞞地粉飾行使這個權力的外觀之有效的武器。所謂權力行使是以武力爲背景的支配階級之意思的強制。然而這個可

強制的意思之成爲支配階級的意思而君臨於被支配階級一事，在支配階級說來，決不能說是得策。那必須要和支配階級的意思沒有何等關係好像神聖的樣子而君臨於被支配階級之上。在這裏，便發生了法律的任務。即法律的本質可以說是用了神聖的面帕來粉飾了支配階級的意思。

不用說，這個「粉飾」的形態和意義等是隨着社會的發展階段，而有種種的相異，關於這點，第一須考慮的，是法律和經濟的關係。馬克思和恩格斯對於這點說：

『依我們的見解說來，生產及運輸的技術，又是決定了交換

(流通)以至生產物分配(所謂分配)的樣式。

『這樣，在社會——指原始的共同團體——解體以後，又決定了階級的劃分，決定了支配關係和隸屬關係，決定了國家，政治，法制等。』

『生產的各種形態是生產了種種的法律關係，統治形態。』就是，所謂法律是在分裂爲階級的社會，支配階級爲了要支配並榨取被支配階級，爲了要偽瞞地粉飾自己的意思的強制而生的一種武器，而這個形態是被當該社會的生產形態所規定的。

所以，在古代社會，有維持奴隸制度的法律，在中世社會，

則有保護農奴制度的法律，在目前則有安定榨取工銀勞動制度的法律。

教育學是什麼

人類底生存一刻也不能離開自然和社會，他要從自然中取得生活資料，必須對於自然有所認識，並且人類自身就是自然底一部分，他要生存就得對自身有所認識。然而人類之所謂得天獨厚，決不是甚麼上帝造成的，而是從猿猴進化到原始的野蠻人，由野蠻人進化到今日底文明人。在這個進化過程中，他必須將自己所獲得的經驗傳授給他底子孫，於是有所謂教育。最初的教育，

只簡單地將自己底生活經驗傳授給別人，所以經驗較豐富的人就是青年人底教師，而所謂傳授亦只在生產之中施行。後來社會關係日益複雜，生活經驗日益繁多，人類不僅要適應自然，且要適應社會，於是纔有由某些專負教育責任的人。最初還祇是以勞動方法爲中心的教材，接着私有財產制度出現，貧富日漸懸殊，教育乃漸爲富者所奪，便與勞動分離，而變成以統治他人爲任務。如孔丘所謂『學而優則仕』，孟軻所謂『勞心者治人，勞力者治於人』，都可以表明這時代底教育其主要任務爲養成治者人材。一直到現在，教育底任務還是沒有甚麼變動。

由以上關於教育底發展之簡短的敘述，可以知道，所謂教育，從其最概括方面說，就是某一部分人對於另一部分人作有計畫的影響，使他們具備必要的知識與技能的行爲。

社會生活既漸複雜，需要傳授的知識與技能亦日見增加，教育底內容也就日益繁複；於是又產生以研究教育底本質、法則、組織和方法為任務的教育學。

教育學既是從這樣產生下來的，其定義也就自然明白了。但是，這種教育學是否有成為科學的可能呢？對於這個問題，我們除了明瞭教育學底性質之外，還得明瞭科學底特徵，纔能得到精

確的解答。那末科學是甚麼呢？讓我們簡單地回答：科學是事物之加以客觀的分類，解釋和組織之知識體系。依據這個原則，無疑地教育學是科學底一種，科學須認識客觀事物之因果法則以說明事物底變化，而教育是社會現象之一，有因果可尋，研究教育的教育學自然有成爲科學之可能。一部分人以爲教育隨時地而有不同的，不能找出它底原理原則來；或者以爲教育學沒有獨立性須依靠生物學，心理學。這些反對教育學之成爲科學的理由，都是不值得駁的。一切爲科學所研究的物質現象，都是在運動變化之中，沒有片刻靜止。那末，教育現象底變化，還是有因果法則可

尋，不致妨害其研究之成爲科學。至於說到某一門學問之具有獨立性，祇是相對的，嚴格說來，客觀的現象有許多是互相聯繫的，所以生出科學底聯繫來。例如醫學須從解剖學，生理學和心理學所蒐集的材料，以分析病底狀態。這不足以證明教育學之借助生物學，心理學以及兒童學，不致損及它底科學性麼？把教育學看作應用心理學，更是混淆不清，不能因爲教育學之技術的應用，而否認它底科學性。無論任何一種科學也有它底技術性存在，最顯著的如化學，醫學，經濟學等。這樣，教育學之爲科學，是無可動搖的了。不過我們還得承認，在目前這個階段，社會科學

沒有完全植基於科學的基礎上時，教育之爲科學，也還很幼稚，有待於革命的教育學者底努力。

教育學既是科學，當然亦有科學的方法。教育學之科學的方法，是科學底一般方法應用到教育領域而產生的特殊方法。過去教育學所慣用的方法，依羅廷光底列舉，有歷史法、調查法、觀察法、實驗法、測量法、統計法、問答法、訪問法、案由法……等等。在這些方法之中以觀察法、實驗法、測量法爲教育學底主要方法。這種方法最先依觀察以考察現象、蒐集並分類各種材料，然後設立假設，從事實驗；或在各種不同的條件之下比較觀察

，以求證實這假設之確實性。在教育底分野，要明白在教育影響之下的被教育者底行爲，和成人對於政治教育所引起的精神活動，以及被教育者對於教授法所生的反應，都需要觀察和實驗。尤以對於兒童的觀察和實驗，可在預定的環境中實行，使兒童不覺得這個環境是預先設定的。至於測量法 (Measurement) 亦稱爲測驗法，是實驗可不可少的工具，如知力測驗、教育測驗等比較測驗等。這些方法，在更高級的方法出現了的現在，都已感覺到不足。最主要的是它們底應用只是局部的，靜止的，因而不能把握現象與現象之間的聯繫。一部分人以教育是變化不居的爲反對教

育學之成爲科學的理由，這就是他們底方法不足的表現。且自愛因斯坦(A.Einstein)底相對論出現以後，已證明時間與空間之不能單獨存在；要把捉現象底眞際，祇有應用動的方法纔有可能。我們之所謂動的方法，是站在一切方法之最高峯的物質論的辯證法。牠能夠教我們從動的觀點去觀察教育過程中之相對的、聯繫的、發展的現象。上面所列舉的方法也只有在牠底指導之下應用，纔不致陷於機械論或觀念論底窠臼。

教育學是觀念形態之一。觀念形態隨着社會底經濟基礎變動，且爲社會底經濟基礎之反映。在階級矛盾的社會裏，教育學亦

充滿着矛盾。如沒有時代使命的市民學者在其他方面企圖遏堵歷史的進展，在教育學領域裏亦同樣採取保守主義；在事事都以個人主義為立場的資本社會，教育學亦充滿着個人主義。而且資本主義社會走到了崩潰階段，經濟恐慌已使他們束手無策。對於教育，雖然還揭舉『普及』或『機會平等』的幌子，不獨完全的教育只有極少數人纔有福享受，即就普通教育，人們在日益窮困中，生活尚難掙扎，何暇顧及知識？都市底工人總算比較有受普通教育的機會，然亦以工作所需要的為限，離知識之邦還很遠。這些現象，只有在社會制度變革之後，纔能消滅。但教育學底改造

，達到某種程度，亦能反作用於社會。不過要使今日底教育合理化，就要有社會底根據纔能實現。

根據這些，可知我們底教育學者當前的任務，在乎使教育學臻於完全的科學領域。這首先需要把握運動，研究事物與事物之間的聯繫，在發展底觀點上去考察教育過程中一切現象底發生，發展，衰亡之因果關係。使教育摒棄個人主義，而變成集團主義，脫離保守主義而變成革命主義，使教育機會能夠真正平等，一般教育能夠普及。只有這樣，教育學纔能成爲科學。

道德學是什麼

道德學與倫理學是一個東西。從其爲倫理學說來，是英文
Ethics 或 Ethical science 底翻譯。Ethics 導源於希臘文底 *ethos*。
牠以音底不同分爲二義，一指性格人品，一指風俗習慣。至於道
德學呢？其英文 *Moral science* 或 *Moral Philosophy* 乃從拉丁文 *Phil-
osophia Moralis* 來，由 *Mores* 所轉化。*Mores* 在拉丁文亦爲風俗習
慣之意。所以道德學與倫理學相同。而我則願意採道德學一名。

因為研究經濟的叫經濟學，不是又妥當、又整齊得很好的嗎？

道德學底對象是道德現象。所謂道德現象，就是含有善惡之意義的。這只有人底行爲纔可以作道德學底對象。風底吹、地球底轉動、生物底生長衰老這一切自然現象，全都無善惡可言。反之，人底行爲就有善惡可言。所以道德現象是人底行爲。因此道德學是行爲學底一種。

然而人底行爲亦有其自然的部份。譬如呼吸、攝取、排洩等，在其抽象的意義上，完全是生理的、即生物的，亦即自然的，沒有善惡可言。但就在其具體的意義上，完全是個人底生活行爲

消費行爲，亦沒有善惡可言。然而在涉及他人時，那便有善惡可言了。所以道德現象是人底社會行爲。

但人底社會行爲也很多，有經濟的、政治的、教育的、宗教的乃至軍事的種種。而這一切，有經濟學、政治學、教育學、宗教學乃至軍事學等去研究牠們。那末道德學底對象便不是一般的社會行爲了。然而牠能外於社會行爲而存在嗎？不能。牠是在這些社會行爲中的。這就是說，在人做這些事而有利於他人或害於他人時，便有善惡可言。所以道德現象是人底有利害及於他人

的行爲。

然而這種行爲也不能就說是道德現象。在人類有一個時代，把老人推之岩下，或令其上樹而後搖他落地，使他死亡，這不是有害於人嗎？然而那時代底反認爲是道德。所以利於他人或害於他人之所謂利害，要以社會公認的標準爲判斷之尺度。這就不能不是風俗習慣了。從而道德現象是人在一定的風俗習慣中有利害及於他人的行爲。

道德學爲研究這種行爲的科學。因爲科學不能離開已然的事實，而道德又不能外於公認的標準，那末把道德學解作風俗習慣底研究，實大有理由。所謂善惡，就是一種風俗習慣。在某種意

義上，道德現象雖不限於牠，然而不能不以牠爲重要的部份。這是我們應該注意的。

這樣，道德學雖是價值之學，然而却不曾離開事實而單獨存在。善惡根本是基於風俗習慣而有的價值。所以把價值界與事實分離，因而以價值判斷與事實判斷對立的主張，是不正確的。

所以，道德學是社會科學中的一種，與經濟學、政治學、教育學、宗教學等並立。牠底任務，也同牠們一樣，是科學地研究道德現象。這就是說要敘述事實、說明事實。

那末道德學就與道德哲學不同了。道德哲學是道德現象之哲

學的研究，目的在從本質上、根源上說明道德。換一句話，以道德底本質和根源爲問題。如果道德學是敘述的和說明的科學，那末道德哲學就是道德學底理論的科學。所以張東蓀把道德學與道德哲學混而爲一，是不對的。

至於說道德學是『追求人生最終目的的學問』顯然把牠看成人生哲學之一部去了。這在一般學者，還往往把牠與人生哲學混同。其實兩者完全是有分別的東西。人生哲學是人生之哲學的研究，目的在綜合地說明人生底本質和根源。道德學只是人生之一部份底科學的研究，當然不同。

所以道德學完全是離開哲學而獨立的。牠有牠自己底對象、自己底方法、自己底任務。不僅理論上如此，事實上也如此。然而很多哲學家不是把牠看成哲學中的人生論之一部門，即是看成哲學中的所謂價值論之一部門。這實在是錯誤的見解。

自然，我們不否認道德學與哲學、人生哲學和道德哲學底關係，牠與牠們有密切的關係。這是理論底本質使然的。所以研究道德的人，應該以哲學、人生哲學道德哲學作為預備知識。

那些說道德學與政治學有關，簡直以道德學為『政治學之一部或其別名』，實在錯誤！政治學是國家底研究，與道德學為風

俗習慣底研究者廼然不同。

至於說道德學與心理學有關，以道德學爲『心理學之一部』的，更是錯誤得可憐！他連心理學爲自然科學，道德學爲社會科學；心理學研究抽象的意識活動，道德學研究具體的社會行爲，都不知道，你說用牛頭去對馬嘴，不可憐嗎？

宗教學是什麼

宗教是大家都知道的。誰不知道有拜物教、祖先教、多神教、一神教等等呢？然而宗教究竟是甚麼，那就言人人殊了。據說歷來研究宗教的學者對於宗教所下的定義大約已有一千多種。那末宗教是甚麼，就當然沒有確定的見解了。

那末對於這個問題從甚麼地方談起呢？

我以爲宗教底定義只能有兩種。第一，宗教是一種智識形態

，因為牠能夠給宇宙、人生種種現象以說明。不過牠自成體裁，與哲學和科學不同。第二，宗教是一種社會現象，因為牠能夠表現成行為，又客觀化為事實。不過牠有牠底特殊性，所以與經濟、政治等現象有別。此外，把牠與道德、感情等聯合起來說的定義，都只能就其部份而言或作用而言，不能給牠以全面的和本質的概括。

因此宗教學有兩種性質，至於可以分列入兩種科學範疇。作為智識形態而研究的宗教學，乃是智識學之一種，屬於思維科學。作為社會現象而研究的宗教學，則為社會科學之一種，屬於社

會科學。這是把宗教定義爲二種事物後之一必然的結論。

這裏，我要論究的是社會科學中的宗教學。

牠如我所說，雖是把宗教作爲社會現象研究，但這種現象之異於智識形態中的宗教的又在那裏呢？不解明這點，牠就無以異於思維科學中的宗教學了。

凡屬智識，都是理論的，可稱爲觀念形態。而事實，如社會現象者，則是實踐的，乃客觀化了的行爲。因此，社會科學中的宗教學所研究的宗教，是宗教行爲而不限於宗教思想。

甚麼叫宗教行爲呢？宗教行爲是依着宗教思想——即宗教教

義——底指示而做出來的事實。換一句話，宗教行爲是宗教思想轉化爲事實後的客觀現象。這就如信仰、崇奉（廟宇）、祭祀和祈禱（儀式）等。但這些不能與宗教思想離開，所以宗教學應以牠們爲研究底對象。

這樣，宗教現象與經濟現象等底不同，也就顯出來了。牠以信仰爲特徵。有信仰，則愚昧及由此而生的焦慮和恐怖都可不至妨害生活，可以繼續下去了。同時，在行爲上亦因信仰而有規範，可致擾亂秩序。不又顯出宗教與法律、道德、教育等底不同麼？看吧：

(一) 宗教——營精神生活者；

經濟——營物質生活者。

(二) 宗教——以信仰規範行爲者；

法律——以權力規範行爲者；

道德——以知識規範行爲者。

(三) 宗教——以信仰陶鑄人者；

教育——以知識陶鑄人者。

那末宗教學與經濟學、法律學、道德學，教育學等底不同，

也就可以明白了。

在這裏，宗教學依照那些科學底定義，在研究宗教現象上加進科學底研究方式，這就是研究宗教現象底因果法則的科學。

分別說來，可有宗教靜學和宗教動學二種。就中，重要的部門又可分成幾個。現在且列表於下：

(一) 宗教靜學：

1 宗教底本質；

2 宗教底結構：教義，儀式，等；

3 宗教底作用。

(二) 宗教動學：

1 宗教底起源；

2 宗教底進化。

宗教學底發展，應同別的科學一樣，要經過敍述階段、說明階段、理論階段。這可以說是宗教分類學、宗教科學或宗教學、宗教哲學三種。前者從發展上將一切宗教作分類的敍述；後者只研究一切宗教之共同的本質和根源；中者則兼而有之，以發現宗教底結構法則和進化法則。至於宗教史，則是這三者之事實底提供。但完備的宗教史，又應該是兼這三者而有之的敍事著作。

至於宗教心理學呢？牠應爲心理學中社會心理學之一分科。

謝頌羔把牠列入宗教學，不很妥當。而更不妥當的，是把他宗教科學作神道學解。宗教科學所研究的問題，並不是『上帝是甚麼以及一切宗教上的神學主義，如一神、多神……等等區別』。所謂『宗教哲學者，宗教之哲學的研究也 (Philosophical study of religion)』甚麼叫科學的研究呢？這倒不如謝扶雅所說。哲學的研究是事物之究極的研究，即對牠究其本質和窮其根源的研究。所以宗教科學是探討宗教之本質和根源的學問。

但宗教底研究雖開始得很早，十八世紀底法蘭西物質論者就

已對牠有光輝的創業，經過德意志觀念論者底努力到十九世紀上半底物質論者費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 便已登峯造極，然而始終在初期階段，還沒有從哲學移到科學方面來。在十九世紀中葉，科學地研究宗教的原則和方法纔被新的物質論者規定下來。

在成績上可說的還少，只有拉發格 (Paul Lafargue) 和考茨基等。
Karl Kautsky 等。所以著作最多的是哲學的宗教著作（舊的宗教哲學）和歷史的宗教著作，科學的宗教著作不多。這是我們要說及的。

爲甚麼呢？我想科學底研究是現實的研究。在有哲學甚至有

社會科學的時代，在社會中最顯著的現象是經濟、政治等，所以牠們最發達。而宗教在這時則已衰落了，所以牠底科學研究在近代中只能止於物質論哲學的研究。一般的科學研究只是宗教史了。要歷史科學大發達時，纔有牠底科學研究發達之時吧。

歷史學是甚麼

要明白歷史學是甚麼，當先明白歷史是甚麼。

歷史在一般的流行意義中有三個解說。一個把歷史解作歷史的著作。例如杜威 (John Dewey)。他說：『歷史係記載社會的羣體之活動中所有重要事實。』一個把歷史解作過去的事績。例如約翰生・亨利 (Johnsn Henry)。他說：『歷史是曾經遇到過的無論甚麼東西。歷史，就是過去底本身，不管過去是甚麼』。一個

把歷史解作歷史學。例如魯賓孫 (Robinson)。他說：「歷史是一種研究人類過去事業的廣泛的學問」。

在這三個意義中把歷史解作歷史學的，即是人們今天通稱的歷史學或史學，可以除外不計。我們在解答歷史學是甚麼一問題之前所應先解答的歷史，是對於那兩個意義究取何種。一般人大抵採取歷史著作一義，於是歷史學就變成歷史著作法底研究了。這自不妨包括在歷史學內；但歷史學是社會科學之一種，應研究人類的社會活動。因此，歷史學底歷史，當作人類社會活動底陳述解。

這樣，歷史學底定義就不難下了。科學以敘述事實、說明事實爲本義。那末歷史學，研究歷史的學，即是對於人類過去社會活動底事實加以整理和分析而求其因果法則的科學。歷史學如果是社會科學中之一種，或者說，歷史學如果是科學，牠底定義就該如此。

然而很多歷史學家不會同意。他們根本反對歷史學之爲科學。依他們，科學重在法則，而歷史却沒有法則可言。所謂法則，是事實間的數字關係。歷史不能這樣，所以歷史不是科學。這種見解並不正確。法則之不能以數字表出的，亦不害其爲法則，自

然科學中也有不能成立數字關係的，例如地質學、生物學等。這些科學既不以無數字關係而喪失其法則因而喪失其科學資格，則歷史學正不必以沒有數字關係的緣故而否認其爲科學。

反對者於是又提出另一種非難。他們以爲法則總得有一般性纔行。歷史事實受時間空間底限制，是個別的，只有特殊性。爲甚麼呢？因爲牠不重演。這樣，歷史學就沒有法則，不能成爲科學了。其實，在絕對的意義上，任何事實都不重演，因爲星球、生物、等都是進化的，並沒有靜止過。自然也根本同社會一樣，在歷史的運行之中，然而研究地球歷史的地質學、研究生物歷史

的博物學，並都有法則可言，而不害其爲科學。牠一方面，歷史也並非絕對不重演。從空間上說，英國、法國乃至中國，均有市民的民主革命；從時間上說，近代底資本主義在古代也會有過。而且很普通的，任何歷史事變都有其發生、發展和消滅，換言之，都有其變遷，因此成立了人所共認的歷史學的方法。這能說歷史事實沒有一般性麼？老實說，教訓公式的歷史也就指明一般性之存在了，那裏用得着多說呢？

此外還有從方法上來說明歷史學之不能成爲科學的。依他們，科學注重直接觀察，歷史則不能；實驗更無待論了。如果觀察

實驗爲科學的方法，是科學之所以爲科學，那末歷史學就不能成爲科學。其實，自然科學中的地質學又何嘗不是過去底研究？牠便同樣不能觀察實驗。而別一方面，歷史也能施行觀察實驗。因爲過去的任何時代都有殘迹存在，而當前的實踐便也最好的實驗，只要細心觀察就對了，斷沒有不能應用科學方法之理。問題在觀察和實驗是一般的科學方法，應用於各種科學時當隨各種科學底性質而特殊化。明白這點，那末地質學也自有其觀察實驗。

從此種種看來，歷史學之有法則，因而成爲科學，是不可非難的。於是歷史學也就應該如前所說，是探求人類過去的社會活

動底因果法則的科學了。

那末，坊間所流行的史學著作，便有很多錯誤議論，值不得讀。試舉一例吧。『史學概要』說：

『世之一知半解之徒，強以歷史爲明白因果之學，其見解之膚淺要其立論之誣忘，豈待煩言？總之，史家所根據之史料，斷不能應用實驗工夫。對於前言往行，決不重複。祇在事實殘迹之中，求其全部之真相。與自然科學家之常能目睹事變而再三實驗之者：真有霄壤之別也』。

爲使更明白這段話底錯誤計，我想再駁斥幾句。但我前面的

話說得很明白，不必重複。這裏我用『以子之矛攻子之盾』的方法，把那位著者在『史學概要』前面『史學之定義』節中的話引一段出來。那段即：

『人類社會之活動，遞遺遞襲，繼續演化，情態行爲，互爲子母，質言之，不外一因果關係。研究歷史，了解因果關係而已。故余曰『史學者，研究人類社會繼續活動之跡象，以尋求其因果關係之學也』。……

這樣，歷史學當然是探求人類過去的社會活動底因果法則科學的。那末歷史學與社會學有甚麼分別呢？社會學是整個地研究

人類底社會活動；歷史學也正是那樣，牠整個地研人類底社會活動而有別於經濟史、藝術史、……。在這裏，我們固然可以說社會學注重現在，歷史學注重過去；但是社會學所取資的人類社會活動，亦正是過去的陳述。縱就內容來說，社會學亦有歷史的說明，因為社會學不單研究社會底靜態，還要研究社會動態，所以牠有社會進化底說明。

那末歷史學與社會學就全然沒有分別麼？果真全然沒有分別，為甚麼又有所謂歷史學與社會學底名目呢？我想是有分別的。這個分別，依牠們底各自的對象講來，就很明白。社會學以社會

爲對象，研究牠底結構法則和進化法則，而不必及於人。這種情形。正同經濟學政治學之研究經濟、政治而只注意於商品、資本、生產、分配，……及國家、政府、立法、行政、……一樣。歷史學以歷史爲對象歷史中固有事變、制度等等，然而每個事變、每個制度都離不開人。誰能否認歷史中充滿了英雄和羣衆這一回事呢？』人爲他們自己底歷史底表演者和著作者』。離開了人就沒有歷史。因此，歷史學所研究的主題，應該是人造歷史的法則。

歷史哲學呢？我以爲牠與歷史學有分別。歷史學是歷史科學

，爲歷史科學的研究；歷史哲學則爲歷史之哲學的研究。哲學的研究是根源的研究，所以歷史哲學底主題在探討歷史變動底最後原因。人造歷史必有所依據，這依據底研究便是歷史哲學底任務。即使歷史哲學也討論到人，然而本體的觀察與現象的觀察、抽象的觀察與具體的觀察是有分別的，絕不會混同。

當科學由敘述階段而說明階段而理論階段時，被看作說明科學的歷史學是不夠的，牠必須要進到理論階段。而歷史哲學呢？只要牠是實證的，不來自空想，就可看作理論階段底歷史學、即歷史學底理論科學。因此，牠們雖不相同，却可統一。歷史學在

現今，其最高的意義；也不單是歷史之說明的研究，而應該是歷史之理論的研究。所以歷史學是對於人類過去社會活動底事實研究其變動底因果法則和最後根源的科學。



怎樣修養自己



怎樣修養自己

修養必備的條件

青年學生的最重要的切身問題，便是怎樣修養自己。但什麼叫做修養？為什麼要講修養？怎樣修養呢？

簡單說來，修養的意義就是自己教育，自己訓練。譬如自己去進求知識，自己去強健身體，自己去訓練道德。無論那一個青年，或者未受過學校教育的，或者已受過學校教育的，或者正在

受學校教育的，都有自己教育、自己訓練的必要。這種修養，範圍極廣，好像要強固意志、仁愛性情、豐富學識，強健身體等，都是包括在青年修養範圍以內的。

講到修養的目標是在造成自己爲一個更聰明，更健康而於社會爲最有用能活動的人。凡是單爲自己打算而不顧慮人羣或竟致損害人羣的人，乃是最墮落人格的人。我們要知道人是永遠而且必然的是個人羣中的人，人的生活也是永遠而且必然的是個社會生活。而且我們吃的食品是靠人家種的，我們穿的衣料是靠人家做的，我們住的房屋是靠人家造的，我們讀的書報是靠人家編輯

印刷的，我們做的文章是靠人家傳布閱讀的……總之，我們的一切，離了人家，便不能作爲了。我們是不能離開人家來孤獨生活的。所以一般人夢想着的「獨養其身」，一則於理不合，二則勢所不許。這裏，我們可以明白：我們所以要講修養，是爲了要自己培養成功一個有用的人，以便對人類生活有所改進，對社會文化有貢獻，不致於變爲專門損人利己的寄生蟲。

至於修養的方法，那是在乎實際活動上努力，結起團體來，定出綱領來，從客觀方面度量修養的成績；而且不可抱了「高尚純潔」的旨趣，隔絕社會的關係。因爲各個人的力量有限，單靠

個人絕對不能達到修養的目的。何況社會的勢力很大，如果社會不良，個人也就容易墮落呢。所以我們爲要培養優美的勢力和抵抗社會的惡勢力起見，只有團結起來。但團結起來，是不是就算已盡修養的職分呢？不！有了團結以後，還得規定幾種當時當地的社會生活的具體目標作爲信條，進而實行此種信條。總之，要達到修養的目的，一定要靠一種實際的團體的活動，要在客觀環境上做出可以度量的成績來；而這一種活動又必須有嚴密的組織，方能保護並監察團員的行爲使不墮落或懈怠。這才是活動的修養法，這才是人生需要的修養法。

我們須有健全的人格

現在在學校裏受教育的青年學生，有許多以爲受教育就是讀書，這是錯誤的見解。青年學生大都是志趣未定的，而他們又是被送到學校裏去的，很少有自己要到學校裏去的，那自然對於到學校裏去的目的，不能有正確的了解了。就是社會上的一般人，無論是號稱有智識的以及無知識的，受了從前的科舉的遺毒，總把讀書認爲最高等的事情。自然，到學校裏去受教育便是去讀書，沒有旁的事了。父兄送子弟入校，是叫他們去讀書，所勸勉

其子弟的，是要他們認真讀書，親戚朋友所稱許的，也是某人家的子弟在學校裏讀書讀得好，而這種子弟自己，在學校裏也只要認真讀書，便以爲盡了他的責任，可以副他的父兄親友所對於他的期望了。只要是讀書，而且讀得好，使父兄欣慰，親友讚美，自己也洋洋得意。至於讀的是什麼書，讀了這種書到底有何效用，於身心方面有何益處，那都可以不問的。至於讀書以外，還有沒有旁的事情，那不用說是不在話下的了。甚至有些辦教育者，也只把讀書爲唯一的職責，只要教師教得出書，學生能好好去讀，教育的能事就算盡了。上焉者，還把有關於讀書的種種設

備，如圖書室啊，實驗室啊，辦得周全一些；不焉者，就只持教科書爲唯一工具。所謂體育，所謂訓育，都視爲題外之義，可有可無，或則敷衍門面，或則簡直不管。這種見解，實在是很謬誤的。要知求知識固然是教育上的一種重要事情，然而教育却到底不只是求知識一端，何況讀書還是求智的方法中之一端，尙不能概括求知識的方法的全體哩！

一般人所以把讀書認爲受教育的唯一事情，實由於科舉的心理和實利的心理；他們以爲受教育的目的，就在將來能夠有謀生的本領，而這謀生的本領，唯有在讀書中可以得到。神童書上有

這樣四句話：『小小須勤學，文章可立身，滿朝朱紫貴，盡是讀書人。』還有幾句成語，一書中自有黃金屋，書中自有千鐘粟，書中自有顏如玉。』真把讀書人的卑鄙心理，刻骨的描寫出來了。

這因為我國從前一向以科舉取士，唯有讀書人，能夠「飛黃騰達」，得意的可以做官做府，富貴榮華；退一步亦可以在地方上做個土豪劣紳，魚肉鄉民，吃着不盡；那些循謹的也可以教幾個小小蒙童，敷衍一世。這就是所謂謀生的本領！現在時勢雖已變了，而這種思想，却還盤據在一般人的心底裏，沒有動搖；或許把做官做府等的心理，更擴充而變爲做洋翰林、洋行買辦，體面

商人，或工程師等等的心理吧了。這實在是一種最卑鄙齷齪的心理！固然謀生的技能，也是教育中的一個重要部分，然而教育的目的，却决不單是爲將來謀生計的。

其實存着上述的兩種思想的人，不特不能受到真正的教育，並且也不能求得真正的知識，連讀書一事，也不能讀得好。還不是拿讀書來做敲門磚，騙文憑，搶飯碗嗎？所謂「一着錯，滿盤輸」，起初的志趣一不正，全部的前途都是邪路了。青年學生們，還不在入學的時候，端正你的志趣嗎？

所以青年學生的進學校，不單是求知識，更不單是讀書，乃

是受教育的；所謂受教育，就是修養。修養的目的，是在養成健全的人格，也即是造成自己爲一個更聰明、更健康而於社會最有用能活動的人。

所謂人格，有兩種意義：一種是狹義的意義，那是單指道德的，例如常聽人說：『其人雖沒有知識，但人很好』，或者說：『某人不懂這道理，那是知識上的問題，若明知故犯，便要發生人格問題了。』這所謂人格，就是道德。一種是廣義的意義，那便不單指道德，而指一個人身心各方面的全部的完成和發展。在這個意義下面，一個人道德雖好而沒有應具的知識，不能說他人

格完全，甚至身體不及格，也是人格的缺點。現在社會上通用的人格兩字，往往是狹義的人格，不過我們現在所用做修養的目的，則是從廣義解釋的。

那末，所謂健全的人格，究竟要具備何項條件呢？

第一是強健的身體，

第二是高尚的道德，

第三是豐富的智識。

這就是平常所謂智德體三育；其中第一是屬於身的方面的，第二三是屬於心的方面。這三種身心方面的發展，是一個人所缺

一不可的。身體自然是一個人的根本，沒有了身體，所謂道德、所謂智識，將何所附麗，智識爲生活必要的工具，而道德則更進而尊重他人的生活，因而互相維持，互相幫助，使人類互助的社會得以成立，而人生更加幸福的。其中智識，又能促進道德，而於保養身體方法，也有貢獻，好的身體又都有助於道德的鍛鍊和智識的進步。而道德又能使人更知愛護身體，重視智識。三者互相影響，互相促進。所以健全人格，便是三者都有相當的發展而相團結不可解的。缺其一端或其發展不相稱，便成了畸形的發展，而且轉輾影響的結果，就是發展的方面，也是畸形而不循正

輓的。這其間雖然也不無天才的產生，或者竟可以說，天才頗多出於此種人，然而瘋子和犯罪者是更多由此產生的。

如此說來，健全的人格，須要德智體三育平均發展。向來的學校和學生，雖莫不三育並進爲口頭禪，然而實際上都是偏重智育，忽視道德和身體。學生能守學校秩序，不反抗師長，便是好品行的學生了；在外賭博游蕩，好似無傷道德的。或有自稱爲注重道德的，其所謂道德，也大都是九十度的鞠躬、眼觀鼻鼻觀心的姿態，靜默寡言笑，對於師長，唯唯諾諾之類的消極道德，奴隸道德，而沒有一種積極的進取的道德。至於身體，則因用功過

度而成近視曲背的，頗不乏人。其自稱注重體育的，也不過提倡球類的奪標比賽和開開運動會，每年挑幾個選手出來。這麼玩一次；其得錦標的便自鳴其體育成績，豈知選手中有因競技運動過於劇烈與內部的發達不相應而受傷的，至於夠不上做選手的，仍然是毫不運動的老少年。因此，中國的學校雖辦了許多年，所造出來的人才，其中算有成就的，則賣國賊也有，壞官僚也有，惡紳士也有，此外則患肺癆的病夫，抽鴉片的煙鬼，還有青年夭折的，真不在少數。這種教育，毫無補於社會國家，這不是不明白健全人格的意義所致嗎？所以在學生時代，須時時刻刻不忘記所

謂健全人格的意義，而致力於德智體三方面的修養。

我們要有那一種道德

青年學生當有道德的修養，然而青年學生所急於修養的是怎樣的道德呢？

社會中發生壓迫者和被壓迫者之後，所謂道德，不過是壓迫者謀自己利益之工具吧了。「不道德」變成經常的現象。壓迫者靠了他自身的實力，不但要用強力修訂利己的法律，以束縛一般平民的利益，而且要事事諱諱勸告，造作道德規範。同時，被壓迫者處於剝削制度之下，他們在反抗這制度的鬥爭裏鍛鍊出自己

的道德。可是，因為在壓迫者的統治之下，使一般人民習久而忘其利益，甘心受剝削，以爲是當然的。

在壓迫者所把持的現社會中的道德，真是非驢非馬，完全失却其真意義了。「宗教的左道，法律的習慣，就是道德了。那般平民，也是安分守己，因循過活，爲他們的大本領。因此人類良善的偉大的慈愛的性質，慢慢地變壞了。說謊成了品行，平庸就是責任。什麼智識、熱心、毅力、一切不管。最要的事唯有希望得個機會，求些錢財吧了。最可憐的那般下級社會，也脫不了這個範圍。因此做皇帝官吏牧師……等，幾乎成了他們唯一的希望；就

是非禮非義，也當做天經地義了。」

可是人類總是進化的，決不能安於這樣污濁的惡道德之下。我們應該脫去了社會的束縛，大胆地把社會上的惡道德惡制的。我們應該加以嚴正的批評，決定我們的新道德。我們要使度惡信條，一一加以嚴正的批評，決定我們的新道德。我們要使社會上全體人羣，都漸漸培養成高尚的人格，走到正當的軌道；不使再有偏面的道德，謀少數壓迫者利益的道德。

道德，大家都知道：是隱然在社會中暗示羣衆一種「行為的標準」的，牠和法律是互相爲用的東西，牠是一種社會心理，但在已往的歷史中，社會心理是壓迫者指揮被壓迫者的催眠術，或

是被壓迫者反抗壓迫者的興奮劑。所以，道德不是什麼超越時空永遠存在的真善美的真理，不是什麼善惡的唯一標準和最高鵠的，也不是什麼無上命令，良心表現。牠是一種應時代的需要，約束一部分人的行為的社會制裁。故同一時代，同一社會，可以有二種以上的道德標準，而異時代，異地域，異生產方式之社會中的道德，便又千差萬異，絕不相同。

道德是隨着經濟的進展而變換方式的。這時代認為道德的，到了那時代却又認為不道德了。

「原始社會的時候，生產力很簡單，人人都要勞動，都要

去生產，才能獲得維持自己生存的生活資料，人與人間的關係還不是階級關係，大家都得共同勞動，社會內還沒有「坐吃閒飯」的人出現，如果誰到了不能生產只能消費的時候，，大家只好把他殺來吃了，所謂「吃人」和「殺老」，却是這種社會內常有的現象。這殘酷的現象在現在看起來，是野蠻，是沒有良心是一點也不講道德，其實在那時，實在是他們減少消費者的最好辦法，無所謂道德不道德的。

「宗法社會的時候，族長或家長是生產的分配者和管理者，在氏族社會中握有最高的威權，族人都在他的管理下和指揮監督

下去努力生產，所以，對於這樣的「長上」，那只有無條件的「尊敬」。所謂孝弟也者，也就成了至高無上的根本了。這時候，誰敢起來反抗家長和族長，自然是頂不道德的，會被什麼家法來治罪了。

「封建社會的時候，社會組織已經漸漸複雜，已經不像宗法社會時那樣單純，封建制度已經是由君主、諸侯、大小貴族、儒牧、僧侶、農奴佃人等層層疊疊的積累而成。可以說是一座很繁重很壓迫的生產機器。要維持這一座生產機器不至炸裂，就是說要使那最低一層的農奴佃戶等被壓迫者不起來反抗，那就很需要

尊卑名分之分，和温情欺騙的施用了。所謂「忠君愛國」和「仁慈恭順」的道德也就恰在這時產生出來。而「君要臣死」，也就「不得不死」了。

「資本主義社會的時候，社會的經濟基礎是商品經濟，在自由競爭的原則之下，大家都崇尚獨立性，誰會做買賣誰會剝削，誰便是了不得的能人。這時的所謂道德是「守契約」和「不偷盜」等擁護資產私有制的道德，窮人被壓着去偷東西或搶劫人家的財物，這是不道德，資本家殘酷的剝削勞動者，這是頂道德的事——這便是資本主義社會的所謂道德。

從上說來，道德是隨着各時代經濟中心的變換位置而變遷的。所以新的道德觀念的第一要點是變遷的。

第二、道德是社會的。這有兩種意義。一是說道德的形式是受社會的影響，不是由各個人冥想的。二是說道德的性質是社會的；單講個人的道德，在實際上是沒有什麼用處的。中國人從來講道德修養必自個人始，而且自正心誠意始，所謂「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」殊不知道人與人生活在一起，彼此的影響感染非常有力，往往形成一種風習而不容易改變。個人處在不良的環境中，耳濡目染久了，自會同化於無形。

雖也有見識卓越，意志堅決，不易受着環境影響的人，但他所能爲力的，至多不過自身不墮落爲止，終無法去改善這個不良的環境。所以我們要人類社會有圓滿的合理的道德，必須改造這個社會。譬如在資本主義的社會裏，耶穌教徒勸勞動者不要罷工；道學先生勸女子不要爲娼作妾；慈善家勸平民不要做土匪強盜或乞丐；試問這些話到底有效果嗎？還不是說說罷了嗎？至於我們做青年的，自然要有決心不去同流合污，不過還要知道個人修養終歸無用，應當走上一條改革的路，去爲羣衆謀合理的生活才對。

第三、道德是活動的。中國人從前以爲道德只是個人的事，所以單講「修身養心」，「主敬主靜」，終不想到羣衆的生活上面去。至聖先師孔子積聚了七十年的修養工夫，也不過做到「從心所欲不逾矩」。至如世俗所稱頌的「忠臣」，竟拿「以身殉難，以死報主」最無用的辦法，算是道德修養的極致，似乎更笑話了。我們青年的道德便要「反其道而行之」，須從積極的實際的客觀的方面表示出動作來。我們不要口裏嚷著「砥礪人格」，「陶冶性情」，「敦品勵行」等空話，我們乃要實地去做青年運動，（如最近，發生之讀書運動等）社會服務等事業。我們做這

些事業，還當結合同志，用團體的力量來幹。這樣，一方面互相監視，可以防止自身的墮落，他方面互相鼓勵，可以增進活動的效率。總之，我們決不可再閉起房門做「正心誠意」的夢，我們必須靠羣力在環境裏幹出成績來。

總括一句話：現代青年所當養成的道德，應該是剛健的，質直的，活潑的，負責的。反抗的，爲羣衆幸福的，做實際動作的；不應該是斯文的，客氣的，拘束的，敷衍的，馴服的，爲個人私利的，講性靈涵養的。

自後，我們再談談讀書的問題。

爲什麼要求學

求學是一件最普通的事，我們現在竟提出青年爲什麼要求學，求學的目的何在一問題，說不定有許多人要奇怪要發笑，以爲這樣的平凡事情誰不曉得，還用得着研究麼？但是我們且問問，究竟求學的目的何在？也許有許多俗流的人會回答說是在做官，他們可舉出什麼「學而優則仕」一類的「先生之言」來。可是做官真是求學的目的麼？中國有那麼樣多的官可以給整千整萬的人做麼？現在不論士農工商的子女都要求學，求學的人都做了

官，更有誰來從事衣食等事呢？這樣一說，便可見這個回答是不妥當的了。也許一般普通的見解會回答說是在發財，並可舉出近代職業教育大家的種種理由來證明。然而發財真是求學的目的麼？以發財爲目的，還用得着非求學不可麼？鄉下地主，洋行賣辦，不通文理的儘多着呢！又何必要求學呢？也許有人會說是在得名；的確，「名譽是人的第二生命」，「三代以下之人惟恐不好名」，但何以得名必須求學呢？中國失學的人多得很，他們難道都是「名譽掃地」麼？

稍有思想的青年，必以爲上述三種回答，都是不正確的見

解。譬如就做官而說，官是執行政治業務的一種人，當然不是可缺的；有長於政治才能者而做官，更是應該的事；但要是說求學的目的在做官，那將使求學者個個做官，這便變得不通了。再譬如就求學的目的在發財的說；靠教育以習得生活技能，改良生活習慣，增進生活趣味，這在個體維持上爲必須的條件，本來可當作求學的目的之一，不過要是說求學單是爲謀生，而且還要發財，那麼志趣不免太卑劣，而且只做了金錢的奴隸，更不得。再就求學的目的在得名而說，那麼這個空洞的名譽到底有什麼用處，值得大家費了許多的精力和錢財去追求去調換呢？

這樣，上述的說法，既是都不健全，因而又有人會說求學的目的在讀書，他們可以根據「開卷有益」的話，實行「讀書」，甚而至於「廢寢忘餐」，希望將來做個無所不通的博士。但是這種說法又怎樣呢？對的麼？依然是不對的！因為他只知讀書。除書以外，便無所知，也無所能，牠的結果會陷社會於退落，中國於垂危的地位。為什麼呢？因為這樣求學的人，只知死讀書籍，不知鍛鍊身體，運用思想，更不知服務平民，改造社會；所以對於封建政治，對於外力壓迫，對於社會黑暗，都是只會俯首聽命，而不知其他的。

這樣說來，求學的目的到底是什麼呢？簡單的說一句，求學是在學做人，在學做一個更有作爲更有效能的人。做人自然要會謀生，自然要會讀書，自然要有好的名譽，而且自然地有一部分人要去做官，更有一部分人要去理財；但這些都只是人生的一方面，或只是某一方面的人所做的事業，並非整個的人生是這樣，更不是全部的人都是這樣的，所以不能拿以上一方面的人生或一部分人做的事業，作爲我們求學的目的。

真正所謂求學的目的，乃是在學習了做人的基本條件，好叫我們做個有用的人，有用的人是怎樣的呢？有用的人必須具有下

列的各種要素：

- 一、要有堅強的身體；能夠忍耐得住辛苦，擔當得起責任。
- 二、要有靈敏的頭腦，能夠應付隨時發生的事項，解決一切疑難的問題。
- 三、要有消閒的能力，能夠利用空餘的時間，豐富社交的趣味。
- 四、要有文化的修養，能夠發揚高尚的思想，增進想像的能力。
- 五、要有勞動的習慣，能應用自力以取得一部分的生活費。

料。

六、要有社會的人格，能有力謀人羣幸福，剷除公衆禍害的志願。

抱了上述種種觀念而求學的青年，才是向人生正路上走的青年，只要願意努力的做下去，將來便可成爲一個有用的人。

更有一點在求學中的青年必須要注意的。現在中國人中能入學校求學的，只是少數中的少數；此外尙有成千成萬失學的同胞，他們的生活既然更是困苦艱難，而他們受人壓迫的程度，也更是深且嚴重——青年們求了學問，難道不該分些所得的利益給他

們麼？所以凡是有血性的青年，都當下決心去喚醒他們起來，把學術的光明放進到他們的黑暗生活中間去，使他們一致起來從事抵抗壓迫自獲解放的運動。這樣的一種決心，實爲現時求學中的中國青年所最最不可忽略了的一個責任。

敬愛的中國青年，大家也再不要被什麼「功名」觀念，什麼「利祿觀念」，什麼「讀書觀念」所拘囚了。大家快起來打破一切因襲的成見，以創造一個新的世界罷。

談談升學的前後

一到暑假將近的時候，有許多快拿到中學文憑的青年，心裏都在着急「我下半年究竟怎樣呢？入大學呢？還是……？」，有些神經過敏心地急躁的青年，爲了這個問題，甚至寢食不安，坐立不定。的確，這是個很重大的問題，所以我就拿這個問題來說幾句話。

升學是困難的。雖然「中學的一些知識，實在算不得什麼，我還得要升學呢？」是每個將要中學畢業的青年朋友們所想到所

樂爲的一件事。但是你們一想到升學，你們的難題就接二連三的湧上胸頭了。第一個最足致你們求學的念頭於死命的難關，是經濟的問題。在目下的中國，你要是每年沒有三四百元以上的法幣，有幾處能夠允許你進去呢？以前還有寥若晨星的幾處的高等師範是勉強得以免費進去的，但每年至少也要化去近百元以至百多元的錢，這在希望你們早些謀生以補家用的許多父兄家長看來，已是非常喫力。現在連這一條狹極狹極的路也塞住了斷絕了。

什麼南高，什麼北高，什麼武高，不是早已一個個改爲大學，要收起學費膳費來了麼？有人說，「大學校是有錢人所專有的」。

窮苦的青年，那當然是沒有進大學讀書的希望了。

退一步說，你們倒是很幸運，你們的經濟能力能夠進得起大學，但你們仍是要逢到一個很大的難關，那就是入學試驗了。近年來因為青年求智慾的進步，縱然有家境貧苦得很的，他們還是千想法萬設法的求讀書，而一般富有人家的子弟，他們也覺悟到非做大學生不足以顯其榮耀，得不到大學文憑，不能順利的達到升官發財的志願。因而想進大學的人一年多似一年了。但是大學的數目——尤其是國立的——却並不如何增加，於是供不應求，不能不將科舉式的入學試驗加倍嚴格，結果大多數有志入大學者

是落第了失選了。以普通的情形說來，有的是二十個中錄取了一個，有的是十個中錄取了，一個在特別的場合，自然是更加難於錄取了。你們試想費了許多時間來預備入學試驗的功課，東奔西走的爲了應考又要化去不少的金錢和光陰，所可預料的希望，至多也不過是二十分中之一二分，這樣的情形，不是已苦痛到了極頂麼？你們或者想，既然有這樣多的人要讀書，爲什麼不多開幾個大學，或是把現存的大學好好擴充一下呢？這種發問，當然也是不能免的。但是我們要明白，僅有的幾個國立學校，尙且因困於經費，時時有不可終日之勢。我們要希望在現在情形下發展大

學教育，那不是等於空想麼？

有了上述的兩個難關，已夠使一般青年的升學熱冰冷到了零度以下，然而後面的難關還多着呢。

如果你們僥倖地走入了高高的大學門檻，那你們的志願終算是達到了。不過，不久以後，你們便覺得如此這般的大學，比之你們理想中所構成這樣那樣的大學，相去不知又是數千里！到了那時，你們便發現所謂大學，不過是好聽罷了，僅僅是空空的多讀幾本死書罷了。他們的功課大都是空泛虛浮而不切實，什麼現代的研究，社會所最需要的東西，他們却全不注意。有人說，他

們不是替數百年前的古人辦死教育，便是在那里做一種瑣屑的縫窮婦般的教育。教會的學校，不是製造歐美化了的傳教徒，便是倍植成了許多宣揚洋人恩德的奴才。其他以營業爲目的之朝三暮四的什麼私立大學，目的已是弄錯，在學生更是得不到多少益處了。自然，他們多少也有好的地方，然而不滿人意的地方實在是太多了。雖是他們在文化的意義上不是絕對的沒有供獻，但在現時社會所需要的意義上論，那實在是太微弱了。

這里，我們再進而說到學成了以後的出路又是怎樣的問題。

我們既不都是富有人家的子弟，當然是談不到什麼「爲學問而學

問」，或單單是做一個專門的學者就算了事，我們求得了些高等的學問，還要造福社會和救助民衆的。但是照現在的情形，我們能不能達到上列的目的呢？老實說來，教會學校裏出身的，只會念幾句『亞們！』只會在洋人圈套中謀飯喫，最易墮落而爲洋奴化，那是不必講了。其餘的縱然還有良心，還想救助民衆，還想爲社會謀幸福，但是中國社會的情形實在太糟了，實業不振，商業消沉，社會上簡直不需要人材，所以你就是有了學問，也是英雄無用武之地，這是中國大學生的命運啊！我們看近年來國內大學畢業生出路的一年困難一年，便可以預想到將來命運的更是不

堪設想了。費了好幾千塊的金錢和好幾年的心血，還不過是做到一個高等的失業者，對社會對民衆依舊是不能盡方，不能效勞，這是何等痛心啊！你們的中間有幾位眼見得終於不能爲中國社會所見用了，於是爲糊口計，那時說不定就到了外國人的公司中做工程師，到他們的洋行裏去做買辦，你們因此可以拿到充分的薪水，這果然可說是幸運極了。但回頭一想，良心上又立時覺得不能過去了。你們是要救助中國的社會和民衆的，如今却替壓迫侵略中國帝國的主義者盡忠，幫他們來剝削中國的民衆，試問這是應該的麼？你們本是要爲中國民衆謀幸福的，如今却去當了中

國民衆之劊子手的助手，這又豈是你們的本意麼？於是我們，就可以下個斷語說，如果中國的政治不清明，中國的社會不改造，那你們就是都在大學畢了業，也不會有所發展有所造詣的，在民衆社會也不會因增多了像你們那樣許多的專門學者而得救的。我們想在實業上教育上盡力，想替社會和民衆謀幸福，那我們期望好政治實現的心理，便不知不覺的比求學的念頭更深切了。

由上所說，我們對於高昇大學這一條路，深覺得是荆棘叢生，談何容易的一條路。而且牠對於今日之下的中國青年，至少也不是一條唯一的康莊大道，比較上更有意義更為切要而又為現

時的青年所應該走的路還多得很呢！青年們，你們到了現在，不應再拘泥於一條極狹的升學之路上用心力，你們應該放大眼光看看社會情形，找找別的路子了。青年們，我們且細細研究一下罷。

但是，請大家不要誤會了我的意思。我是說許多的大學都不能滿人意，並不是說個個大學都是壞的；我是說入大學不是唯一的康莊大道，不是說人人不應入大學；我是告訴大家，除了入大學外，還有其他在現在看來，覺得還有切要的路可走，決不在想誘引青年們個個不進大學念書。

因了想貢獻給你們比入大學更切要的路向，我特在這里先引出你們當中最容易誤解的幾點，提出來申說一下。

一，我們往常總以爲要讀書必得入學校；要求學必得入學校，好像除了學校便沒有得到學問的機會了，這樣的迷信學校教育實在是太過分了。我們須知道一個人如果他沒有一時可以離開社會生活，那便是他一生沒有一時不是在學習，凡是人永遠是在學習的，死的時候，才是畢業的時候。所以在教育學上說，人生只是一個學習的過程，我們應該把自己看成是一個永無止息之宇宙的學生，學校教育僅僅占了人生中一個極短促的期限，真是算

不得什麼，幾本死板板的教科書，對於我們實在沒有多大的益處。真實的學問家那一個不是從長期的刻苦自勵中自己精求出來的。我們的一些勉強可以應付人生的技能，又無非是從無數的經驗中得來，教科書上所說的，究竟能給我們多少助益呢？真是有志學問的，他實在隨時隨地可以求到知識，可以得到從書本上面所得不到之種種切實的學問。況且一個中學畢業了的學生，他已獲得了求學的工具和方法，更不因他不能進大學，便說他沒有求學的機會了（關於這一層，當於在下節怎樣自學呢？再作詳細的檢討，這里且不多說了）。因此，我們至少也要承認

學校雖然是可以求到學問的地方，但斷不能說這是求學問的唯一途徑。

二，許多的青年們，還是以爲社會改造的責任，應該由少數的專門家以及父老兄長去擔負。自己呢？還是在青年時代，應該多儲些學問，至社會改造等大事業，只好放到後日再管了。青年們！你們至今還抱着這種打算麼？我老實說，如果多數的青年，多是牢牢的抱着了這種觀念，那麼中國的社會，便不會有改造的日子了。專門學者能夠擔當這個責任麼？你們看他們的血是何等的冰冷，他們的精神是何等的消沉，他們只曉得多拿到幾個錢，

過過愈快美滿而含有詩意的生活，社會不社會，他們又何嘗放在心上。有幾位大學的教授，偶然談到了中國社會，他們總是說，「中國社會是越弄越糟，還是不去談牠的好。」好一句不負責任的話啊！「你們不會聽見說過印度的博士的數目，可以嚇得我們吐舌三寸麼？但是，印度人依然是做亡國的奴隸啊！」迷信學者專門家能夠救助中國社會的，也可以明白了。我們的老前輩可以救助中國社會麼？他們愛好和平，呴咀革命，他們要生命，他們要保全家產，要他們拔一毛而利天下，尙且依戀不捨，那里談得到救助中國社會呢？吳稚暉曾說，「我從前在南洋公學教書的

時候，那里的同學有時和我在操場上談話時說，『中國現在的老頭，不死光是沒有辦法的。』這許多人，有的追悼會已開過了，有的從外國留學回來做事的，我也不說他們的名字，倘若你們知道了他們，也要說，『他們這般人是不死沒有辦法的。』再過二十年，你們又怎樣？』對了，我們要根本覺悟，社會改造的責任，不論學者專門家，不論老前輩，都是擔負不起的；能夠勝任而愉快地負起這個責任的，我們要老實不客氣的說，只有一般可敬的青年學生了。我們從各國的歷史上也可以見到青年在革命運動社會改造上的真價值。辛亥一役，青年學生之爲革命而犧牲生命

者，不知有多少！俄國革命之有今日，也大有賴於青年志士的努力奮鬥！青年啊，你們要自負，你們不要再誤會了。改造中國社會的責任，完全在現時的你們的肩上呢。

三，雖然你們已明知中國社會的情形不好，但你們還沒有深切知道牠究竟不好到了怎樣的一個程度。因此你們心裏還是想做幾年學問工夫再來管社會改造的事業。其實呢，中國社會在現時已達到了個最無嚴重的地步，牠猶如一個垂死的病人般只剩一口氣了。要是你們再不腳踏實地的盡力幹一下，那連這一口氣也快要斷了。所謂「今日的中國，受國際帝國主義和國內軍閥兩重壓

迫，水深火熱，到怎麼樣田地；不過中國的人民，向來是那種不管事的脾氣，忍耐的脾氣，個人知足安分的脾氣，所以澹然忘懷的，過一種達觀的日子。其實，按情理說，所有中國人，早應該一齊發腳，向前線去了。」有勇氣有精神有奮鬥力同時負了社會改造重任的青年，難道反可以不發腳不走上前線去麼？

因此，目前中國青年最重大最切要的任務是莫過於改造中國的社會，換句話說就是要你們擔負了使中國社會起死回生的重大責任。

怎樣改造中國社會呢？說起來話是很多的，不過我們的路子

只有一條，那就是剷除封建勢力，完成民族革命，實現良好政治。因為我們想教育發達，實業振興，並不受列強所壓迫，那只有在良好政治底下才能實現。

我們要這種社會改造的事業趕快成功，使中國建設的工作早日開始，那只有使多數民衆都能明白瞭解，大家起來做成這個偉大的工作。自有民國以來的歷史已很清楚的告訴我們說，改造中國的工作，如果沒有多數民衆的共同協作，是不會成功的。辛亥革命的所以只換得了一個「中華民國」的空招牌，就是因為大家沒有注意到大多數民衆所致的。

青年啊！你們如果是真心要負起改造中國社會的責任，那我勸你們快快加入到民衆中間去，實心實力的下番苦工夫，將來一到了民衆對於革命的認識都能夠瞭解時，那中國的社會便沒有改造不成的。那時的你們，都是中國社會以至全中國民衆之真真的救主了。青年們，你們的責任是何等地重大啊！

「到民衆中去！」；「到民衆中去！」，這個偉大的工作，至少在現時的你們是值得去一試的。

在「到民衆中去！」的一條大路上，我以為你們尤其要注意的下面各分線。

第一條分線是所謂與農民羣衆的接近了。中國的農民，占全國人民三分之二以上，他們在中國社會改造運動上所占地位的重要，當然可想而知；農民雖是保守一些，但他們的反抗能力並不薄弱，他們在世界的革命史上，早已占了很重要的地位。伊里基等的完成俄國革命，大有賴於農民的幫助；土耳其的革命，基瑪爾等得農民的幫助不小，中國的農民在說不盡的種種惡劣環境中，生活的困難；家庭的流離，已經受得叫苦連天。只要能夠去指導他們，那他們在改造事業上，一定有很大助力的。

與農民羣衆接近的最好方法，是去做鄉村小學的教員。自然

， 在鄉村裏比不得在城市小學中當教員的能夠拿到較大的薪水，能享受較完美的物質幸福。但是，我們爲社會的關係，爲民衆的幸福，却應該犧牲一些去謀一個鄉村小學的位置，在那里你可以辦一個平民學校，你可以天天和可愛的農民相接近，你可以研究他們的生活狀況，考察他們的風俗習慣，找出他們所需要的東西，供給他們以種種人生知識，於是你就做了他們親善的朋友，做了他們敬愛的師長，那時候，你有很多的機會，可以指示他們以世界的大勢，中國的情況，和改造的必要；他們都能相信你並瞭解你了。你而且要替他們團結起來，組織起來，訓練起來，數年

以後，千百萬散漫無紀的中國農民，一躍而爲有組織有紀律有能力的分子，中國的改造還會不成功麼？中國的政治還會不變好麼？

第二條分線是和勞動羣衆接近了。在革命運動上，勞動羣衆要算最占重要的地位；因爲他們感受實際生活的壓迫，比任何階級所受的要慘酷，要深刻，因而他們不屈不撓勇往直前的革命精神和奮鬥能力，也比任何羣衆所做的要雄壯要堅決。中國因爲是一個產業落後國，勞動羣衆比不上各國那樣多；但他們因爲處於國內外兩重壓迫之下，他們所受得的痛苦比各國的勞動者更要深

切，所以他們最有革命的趨向和可能，而且他們是改造運動中最勇敢的先鋒隊，我們看年來每個民族的以及社會的運動中，他們所表示的革命精神，便可以深信無疑的了。我們要真心改造社會，斷不應忽略了勞動羣衆。所以你們如果決心要為社會出力，那你們最好是犧牲了個人的一切物質幸福，加入勞動者隊伍裏去做他們的夥伴，去做他們的弟兄。這層，自從五四以後，早已有許多人提倡過，而實踐的也很有其人，現在因為社會的情形一天不如一天，所以青年的加入他們隊伍中去更是變得急要。惟其是天天相處一塊，勞動者受到感化的程度必是非常深切，你們起先

應該教育他們，團結他們，引導他們爲改良經濟狀況，社會地位而努力，逐漸的促起他們政治的覺悟。

親愛的青年朋友們，中國改造的重擔，你們要一肩的挑着。你們應犧牲一切，你們應分隊到各種羣衆中去，特別是農民和勞動者羣衆，你們不可輕忽了啊！

怎樣自學呢

青年因了經濟力的阻害，學校數的有限以及不滿意現行學校生活等關係，便發生了所謂自學的問題。

本來，自學二字，可以廣義和狹義的兩方面來解釋。

(一)什麼是廣義的自學呢？人生在世果然賴於別人的指導和啓發，但是一舉一動，決不能完全由人家所主使，大部分還得要自動地去做。青年學生在學校中，雖有許多教員，但不能一字一句，一言一行，都受教員支配，最要

緊的還是在自己學習，自己找尋，所謂教員，不過能指示學生一個方向，遙遠的路，須由學生自己去走。所以自廣義說來，自學二字，實在不論那一個人，不論那一學生，都是用得着的。

(二)什麼是狹義的自學呢？所謂狹義的自學，是別於學校教育而言的，即青年們因了(a)爲經濟所制限，不能進學校，而迫得入職業界；(b)因沒有機會或沒有資格進入自己所要進的學校；(c)不滿意於現行學校生活而不進學校等關係，以至暫時或永久的和學校教育相隔絕；但

他們都願自動地學習，這便是我所謂狹義的自學。

現在所要討論的，便是別於學校教育之所謂狹義的自學。

我並不承認這樣的自學是應該的，可能的，而又是值得的，因為上面所舉如a.b.c.等情形，在常態的社會，都是不應該發生的。我的理由如下：

(一)「人有生活權即應有教育權」，為什麼有許多的人要讀書而不能入學校呢？這是現社會所賜給了我們的結果，在未來的新社會裏，斷不會有這樣的事情發生。

(二)為什麼許多人沒有機會進學校呢？這當然是爲了國家沒

有充分的經濟以設置許多學校所致的。至於在進步的新社會裏，則以教育爲國家最重要最切要的事業。不惜化巨款以辦許多國立的免費學校，使每個青年都有受到大學教育的可能。

(三) 現行的學校，果然不能使人滿意；但這不過是辦事人的失當，教授的不良和爲了其他種種社會的環境所致。在根本上，學校制度並不算壞，所以我們對於學校不應失望，應該積極地促成牠澈底的改善。

因爲這樣，我覺得青年自學（狹義的），不是應有的現象，

只是一時不得已而取的權宜。在「自學」狀態中的人們，不試安於現狀，以自學為滿足。一方努力自學，一方還應該設法改善現行社會的經濟組織和學校制度才是。

雖然這樣，但「自學」二字，在目前終於成為問題了。為一時的救濟計，我們須得把「自學」一問題來討論一下，使自學中的青年，能夠獲得更有效能的成績。

關於自學的議論，已約略提過了。這裡再從自學者應守的條件和自學的方法來討論。

有一句話要預先說明的，即我所說的自學分子，雖然包含了

三方面，但我對於c.類的自學青年，特別注意些，所以以下的話，也許有些地方竟是不適於a.和b.兩類人的，但大概是以全體爲對象的。

自學的青年要希望學有所成和所得效果超出現行學校教育，那至少要具有以下的幾個條件。

一，研究精神 對於學問應該具有研究的精神。現在有許多青年學生，因直接的間接的受到了社會上實用主義的毒，他們讀書的目的，往往不是爲了金錢，便是爲了聲名，因而那些不被世人所重視的真實學問，反而沒有人去理會；而一般人所學到的只

是一些能夠換錢的皮毛罷了。我們對於這種以名利爲目的而求學問的觀念，非把他打破不可，我們對於學問應拋棄純粹的實用主義，而採取研究的態度。

二，擇科的審慎 我們所研究的學問，第一要和個性相合，才能發生興趣，而得長足的進步。學校教育的不能盡量地發展個性，擇科的不能使人絕對自由，實是一個最大的原因。在自學中的青年，擇科既是任自己的意思，便當加意審慎，務必不使有違個性才是。還有各種學科需用到試驗和設備很多，非自學者所易於辦到的，當然以避免爲上策。

三，不管無意義的瑣事。自學者的身體，雖不受學校所牽引，但無形中往往有許多無意識而有損於學習的瑣事要降臨到身上來。在家中自修的，尤其是不能免。這一點大有礙於自學的進程，非竭力設法避免不可。要是自學而兼謀生的，那麼這個職業還須以和研究的學問有直接關係者爲限，否則便極難有成效。

四，要有同志。自學的青年，要是同志一個也沒有在一個地方，那麼孤獨無助，寂寞萬分，不但在學問上難有進步，且使人容易感到枯燥無趣。

五，接近有學問者。自學的青年，既不能天天在教室中和教

師相接觸，那必須和社會上有學問的人相接近，或通信訪問，務期常常得有他們的指導。

六、多備買書費 讀書全靠書籍，書籍是知識的源泉，這是誰都知道的；在自學的青年，因讀書慾比較更濃烈，尤其應得多購置參考書，所以買書費非備得多一些不可。

七、讀書須力求細心 在學校讀書，果然也應該細心，但在自學中須格外注意，細心考察，務求明白瞭解，發明意義。科列洛(Coly-rove) 說：「涉略書本，不能算爲自學，專務自學，也不能算爲自學，必得對於事物用心思，而能得到一種經驗和知識

爲目的，才算是自學。」

八，自學的場所應清淨 在人聲嘈雜中讀書是不能記入腦中的，這是誰都知道的。自學的青年爲了求他的成績快速進步，自學的場所以越清靜越好。

人生不論做那一件事，都須講求方法，否則便是盲目的衝動；心理學者雖有主張試行錯誤的，但這究竟不很合算，並非一般人所應取法的。因此，自學的青年，也不能不設計些方法。我現在把個人所想到的方法，略示如下。

一，研究資料的指定 國家財政和家庭預算，都有預算；我

們自學也要這樣，這半年裏，我當讀些甚麼主要書籍和參考書籍，都應預先定好，定的時候，應先事決定我每天讀書時間有多少，對各項功課怎樣支配，都應自己詳密審定，好似上道爾頓制下面實驗室中定的功課表一樣。那種預定表也可向朋友或較有學問者商量決定。

二、課本的用法 自學的青年對於課本，應善於運用，主要的地方是：

- a. 見到重要語句，應該用有色鉛筆記出，所以每遇翻卷讀書時，不要忘記了把有色鉛筆放在手邊。

b. 在書眉上，應該常常寫些每一節此一段的大意，注明和本節本段材料有關係的參考書，用符號記出疑難地方，並評語及發揮新意見等。

c. 每本課本，應備有一張紙片，夾在已讀到了的一個地方。

三，讀書錄和讀書雜記 對於某種書籍，應該做些讀書錄，一方面記這書作者的事略和全書的摘要；一方寫個人的意見。還有每天關於讀書時的心得或感想，都應寫在讀書雜記中。這樣有規則的辦下去，既可練習作文，又能考查自己的成績。

四，研究問題　自學的青年，應在相當時間，由自己找定問題，向各方面收集資料，細加考究，然後分類整理，作成文章。這樣的讀書，是最有進步，有興趣。

以上所說，都是關於個人學習方面的話，所以比較容易做到。此外我對於自學的青年尚有幾個提議。這些，也可以說是進一步的讀書方法。

一，組立讀書會　自學的青年，大家互相團結，組立大規模的讀書會，把自己要學習的功課各自認定，然後再分科研究。每科請一二位有學問者做顧問，替會員指功課範圍，指導讀書方法

，校閱會員讀書筆記等。如遇機會，還可發行讀書雜誌，登載各科指導者的言論和會員自己的著述，以及讀書會的成績報告等。

二，組立互學社。自學的青年，分散各地，精神上既不能彼此同化，書籍上又不便相互交換（郵局寄遞，既費時日，又化費用，不便之極），實在太不經濟。所以自學的青年，如果沒有特別情形，大可集合多數同志，住在一起，組立互學社。如被經濟所困，即可辦些道爾頓制的小學校和初級中學校，一面自己讀書，一面指導人家，縱然不能有薪水，但一些膳費宿費，總可取得了。

三，隨從學者 在現今時代，要得到些真實的學問，斷非學校裏上幾點鐘課，關了門讀幾本死書，便可達到目的的。像從前柏拉圖的隨從蘇格拉底，亞里斯多德的隨從柏拉圖，中國曾子的隨從孔子，孟子的隨從子思，方才是治學良善方法。因此有人主張自學的青年應該「隨從學者」。這雖不是人人容易做到的方法，但有機會的話，儘可實行一下的。

「我們在學校裏所學的只是學問的梗概，和求知識的方法吧了。」（陳定謨）「學問的梗概，我們很容易在家裏買幾本書來自修自修，便可得到，何必要費許多代價到學校中去得來呢？」

並且求知識的方法，在學校中，也不一定能學到，學校中所教的只是幾本死書。雖然數學，邏輯等科，都是講方法的，但你不能運用這種方法，却全在你自己，學校是不來管的。所以自己努力而得到的，才可算是學問，學問也只從自己努力而來。受了學校中這種被動的教育，最多不過得到一些普通的知識吧了，學問二字，是談不到的。」（黃維榮）

在麥克萊（Macaulay）的約翰生行述（Samuel Johnson）一書裏，說到文學家的約翰生少年時代有一段話說。

「他——約翰生——從十六歲到十八歲是居家自學：雖然他

那個時候的讀書，既沒有指導，又缺乏程序，但那時他在學業上的得益很大。他徧尋他父親書架上所有的藏書，把歡喜的熟讀，不歡喜的輕輕略過。」

社會是一個大學校，真正的學問，不一定是得自學校的。歷史上許多所謂有名人物，因家境關係，不能受到一些學校教育，而終於得到成功者也多着呢。因見了風箏而發明避電鍼的物理學家哲學家並且是美國有名的外交家兼政治家富蘭克林（Benjamin Franklin），他何嘗享到過一些學校教育呢？他不過在他少年時於他哥哥那邊學會了一些印刷技能吧了。倡導人道主義而實行解

放黑奴的美國大總統林肯，爲十九世紀知名的政治家和慈善家，他在少年時代又何嘗受到一些學校教育呢？他不過到十九歲時，因爲做了船傭，得些薪金，方才買些書來自己研究學習，而獲到這樣的成敗吧了。

於此，我們可以說，狹義的青年自學，雖不是個常態社會下的應有現象，但是在沒有機會進入學校或不滿於現行學校情形的青年，爲了一時權宜之計，而走了這一條路，也是有成功之望的。

我的「怎樣修養自己」的問題，便也在此告終。

怎樣增進讀書效能

增進讀書效能

怎樣增進讀書效能

談談讀書的方法

讀書的方法便是研究怎樣讀書才有效能，或者怎樣增進讀書效能的方法。具體的說，讀書的方法所研究的是在怎樣讀，可以適於（一）衛生，（二）記憶，（三）應用，（四）理解，（五）發展個性，及（六）增進速率。

詳備的讀書方法，除研究上述讀書的方法外，更當開示各種人閱讀應備的書目。惟開示書目是件繁重的工作，在事實上要把各式各樣的人所閱讀的書都詳細開示出來，且在實際可以應用，殊有所難能。不過單獨對於某一種人，譬如說師範生，這事或者還辦得到。現在正有許多好學青年要知道各科參考書及課外閱覽書的；我想在別個題目之下來做這步工作，而和本題所講讀書的方法自然是可以聯絡的。

無論做什麼事情，如其要「會」做，要做得「好」，便必須講究做的方法。

讀書法研究是必要，就在看重讀書這件事情，并且希望讀書能有成效。作文有法，教授有法，難道讀書可以無法？在從前被動的教育下面，學生一味聽受師長的指揮，還可不講讀書方法；但在現在自動的教育下面，學生應能用自力研究一切學問，所以讀書方法便成爲必要了。試把必要的理由再申說如下。

(一) 讀書是要用眞的工夫，不能一任自然的注意，故須講求方法。譬如有旣讀了書，能了解，能記得，能應用，而有的不然；可見讀書方法是須講究的。

(二) 青年男女於在生活上有用的習慣技能以外，尤當有善於

讀書的習慣，使生活得豐富而正確。但如何養成讀書習慣，便須講求方法。

(三)向來教育學上祇講教師如何教授，而不講學生如何學習，實為一個弱點。現在注重讀書方法，即為補救這個弱點。因此在教者方面可以使學生知道並且養成預備功課，溫習功課，以及參考書報等各種佳良方法。在學者方面亦得獲佳良的讀書方法，以補助思考記憶，使收效較大。

(四)現時各級學校對於讀書方法未嘗有適當的指導，因此發生許多精力上及時間上的浪費，是應仿工業上祛除浪費的辦法

(即講究效率)，又應仿球藝，舞蹈烹飪等教法，而提倡增進讀書效能的方法。

(五)我國學者從前偶然也有關於讀書方法的話，如近思錄及曾文正公家書等藉頗多記載。但大都零碎片斷，不成系統。而著重之點還在所謂學者的善學與自得，如學記所說『善學者師逸而功倍，……不善學者師勤而功半』。又如孟子所說『君子深造之以道，欲其自得之也。』一類的話就是。這樣，讀書方法還在所謂『神而明之，存乎其人』，教者固未嘗明明白白有所指示；於是一般學者却苦於摸不着頭腦了。現在我們應一切依照科學

方法，切實而且公開，即在使學者獲得桑戴克所謂『知識倍增，不如獲得知識與應用知識之能力倍增。……知如何應用已有之知識，遠愈於多得新知識。』的這一種求知工具，然後方能使學生自學，方能使自學有成，方能費少量之時與力以獲得大量之效率。

讀書是什麼？淺見的，就照字面解釋，別無深意。進步一點的，會說是「博聞強記」的工作。再進一步，則說讀書是一種學習法，猶試驗，觀察，實習等之爲學習法一樣，不過讀書爲最經濟最能普遍適用的學習法罷了。

說讀書是一種學習法是不錯的。說讀書要注重記憶也不算錯；不過把記憶看作惟一的要素，却是錯了。麥克茂雷 (Mc-Murray) 曾著 *How to Study and Teaching Who to Study* (一書) 以爲讀書的要件有二：一是思維，一是機械的練習。但也不是任何種的思維或任何種的練習都可算是讀書。如隨便的思想，除出呆記死板的事實(如日期，表格，地名)以外再無目的的記憶，都算不來讀書。還有幾種也不是讀書：第一是夢想，這並不因爲幻想於身體有利，實因爲這太不認真，不能稱爲工作，而讀書是有系統的工作，却不是嬉戲。第二是消遣，這雖然同遊戲一樣，是極需要的；

而且也含有實在讀書的許多特性可以得到許多益處；不過要使這種娛樂的閱讀變成認真的閱讀很有點困難，因為已經隨便成習了。第三是泛覽（Expansive reading），這種不關心的閱讀足以貽害於認真的閱讀的習慣；而且茫無目標的博覽終究所得甚少，可謂不經濟極。

所以嚴格的說，讀書這個名詞的含義，是指一種有目標有系統有範圍的工作，不僅止於字面所表示的。

我國成語有「開卷有益」的話義究竟有那些益？我試加以說明。

(一)可以增益知識 求知識的門徑很多，如實驗，觀察，遊歷，交友，從師，以及讀書都是；但是要算讀書爲最經濟。備了一部百科全書，幾冊地圖和年鑑以及其他專門書，也許不難把「齊家治國」以至縫紝，烹調的道理，把天文地理以至草木鳥獸的情形，知道個詳細；更有許多事物難以目睹耳聞的，有如古代的人物典章，遠方的風俗人情，倘一開了卷，竟也許可以知道個詳細。不過如趙普讀半部論語可以治國的神效是沒有的。

(二)可以修養心身 這不必一定說是「讀聖賢書」，才配「遷善寡過」；更不必一定要讀格言，以「希望希賢」，方不愧爲

讀書種子；因為我們要講修養，到底該重在身體力行，實地體驗，假使僅僅誦古人名句，識先賢懿行，那會等於不發現的紙幣，竟可以一錢不值。只是讀了歷史傳記一類的書，可以得些鑒戒鼓舞的資料，這是真的；甚至也許竟有讀了一書而定終身的志向的。譬如讀了各國的革命史，讀了富蘭克林自傳或美人華盛頓的 U.P. from Slavery，讀了世界革命家的生平事蹟，我想終能使讀者提高些理想，振作些精神罷。惟有人以為讀了書可使『逸者得勤，昏者得明，迷者得醒，喪魄者得救』，這却未免過用麻藥，而且近了「吹牛」了。

(三)可以增進愉快 在眼前事實上嘗不到受不到的快感美味，在書本上也許可以得到。自然這不一定是什麼『書中自有黃金屋，書中自有顏如玉』的一套引誘功名富貴的胡說；也不一定是新文藝家所謂「藝術之宮，象牙之塔」，周圍雖盡是牛溲馬勃，而他儘會在那裏高唱「雲啊！月啊！愛啊！」或大彈「妣雅娜」，大畫「模特兒」的一派自欺欺人的昏話。那麼究竟有那些快樂呢？茲抄兩段人家的話：『讀未見書，如得新知。讀已見書，如逢故友。然書且勝於友。』——尙友錄。『書藉者索居者之友，失志者之慰師，無助者之佳伴。以讀書爲苦者，尙未入乎讀書之境。

者也。」——美國馬騰語。

(四)可以利用文化。書藉是『千古智能之藏，世界知識之府』。這話雖未免『獎飾過份』；但前人所辛苦經營而得的學術，能不墮落湮沒，且得發揮光大，就靠後人讀書的工夫。古代學術，好比祖先遺產，後人必須利用；要是不知利用或不善利用，豈但對不住過去的古人，也且對不住後生的小子。但這又不是什麼「存古」或「保守國粹」的話。要知我們是講利用，並不講因襲。

(五)可以促進運用文字的能力。多讀多看是精通文字運用文字的要法。我們平常與身外的人物接近，常常受着感化。讀書也

有相類的功效。然讀文字不通的書報，也足以妨害我們的作文；所以我們所讀的書必要揀那思想清楚，文字通順的。

讀書既有許多好處，我們當然是要爲得這許多好處而讀書的。但人類讀書的目的是否能這樣「規矩」？

『小子讀書不用心，不知書中有黃金；早知書中黃金貴，何不讀書早用心』！這是借讀書來發財。『一讀書，二學醫，三開當』。這把讀書當作生意做了。『學也祿在其中矣』。那麼雖孔老二也不諱言利了。俗所謂「升官，發財」，所謂「名利兼至，富貴雙全」，一半靠運道，一半也不能不拏讀書做塊敲門磚。我

們中國人從前看重「出身」，現在看重「分數」和「文憑」；日本人看重所謂「肩書」——名片右角上所刻銜頭，——無非一樣用意。因此，洋行買辦，賣國官僚，便是上等讀書種子；設再給他讀書，正好『傅虎以翼，齎盜以糧』；即不讀書，也並不害他「終身」。所以上海人真聰明：『何用讀書爲？』

但書獸子的想頭到底不免迂曲一點，姑且來談談所謂讀書的目的罷。

讀書以求知識：謀個人的生活，謀事業的改進，謀眞理的發見，與學藝的創新：這當是目的之一。

讀書以資修養：如何發達心身，如何制御天然，如何養成剛健果决的精神與反抗不平的德性，如何消除鄙陋逼仄的欲望與個人自私的惡習：這些也當是目的之一。

讀書以圖應用：科學家要昌明學術以裨益世人，哲學家要研究正確的生活態度以指示世人，藝術家要創製藝術以娛樂世人，……這些更當是目的之一。

大家讀了書而不想爲民衆增進公利（如康健，交通，娛樂，知識等），不想爲社會破除惡習（如迷信，貪鄙，壓迫人家等），或者單謀個人功名富貴，或則妄想「治國平天下」，或則習成「

放浪形骸之外」，或則竟是「懲忿窒慾」，有如「槁木死灰」，或則一得自矜，竟要祕以示人：那就不是「讀書種子」，而是「讀書莠草」或者「讀書豺狼」，大反「學以致用」與「學術爲公」的眞意的了。

讀書有許多好處，也有正大目的，但要注意：讀書並不可瞎讀，更不能死讀。因此要講究讀法，更要講究選擇；不然，「開卷有益」的話竟會變成謠言。

要注意的有下列各點：

第一，閱讀書報爲人生樂事，也爲人生不可缺少的要事，故

須養成習慣。

第二，書報統古今中外而言，真是汗牛充棟；在勢固不能盡讀，在理也不必盡讀，因此要有選擇。

第三，讀書是增多智識材料，但必用思想工夫而後所讀方爲我有，故須思想。

第四，讀書可用向人講述或筆記綱要的方法以求更清楚，更有序，故須借重筋肉以事發表。

第五，讀書不必定要整段工夫，儘可隨時隨地利用，故須捉住機會。

第六，新聞紙（日報及各種定期刊）記載最近的政治經濟學術社會各種消息，為當代文化的傳播機關，故必須購閱以免「時代落伍」。

第七，我們的修學方法，除閱讀書報外，尚有思想，談話，交遊，作文等諸法；若專埋首讀書，容易變成「書蠹」。故我們宜防止因閱書而漠視他事，更宜避免因閱書而廢止運動休息。（「廢寢忘餐」的不衛生不規律的生活方式，不可為訓。）

第八，書報一次讀過後，有須再讀的，有須檢查的，有須批註的，若字典，地圖或百科全書等尤為平常參考所不可缺少，故我

們宜自置文庫。在經濟不足者，固不能勉強；然可以設法時，終宜節省其他費用以購新書。書藉是必須品，不是裝飾品。一個人不愛讀書，不愛與書爲伴，是真貧窮，是真孤獨，是真墮落，是真偷懶，而且因不知利用現代文明，也難免成爲非現代人。

此外最要緊的一點，就是要懂得閱書方法。這在下面要詳細講解。

讀書的工具爲學習的第一關。在自由研究制之下或從事自學者，尤必須有運用工具的訓練：（一）檢查字典法，（二）檢查百科全書法，（三）檢查參考書法，（四）利用圖書館法，（五）筆記綱要

法。

學者在可能範圍以內，至少須備中文普通字典（如新字典等）一種（學外國語者，更要備外國語字典），辭典（如辭源、新文化辭書等）一種，專門參考辭典（如數學辭典，動物學辭典，社會科學辭典，新文藝辭典）一種，中國詳細地圖及世界地圖各一種。此外年鑑，百科全書等最好也要備有。

普通小學畢業生，對於字典檢閱的能力應已訓練成功。
在讀書上，又有幾種阻礙須得消除的。

第一是不知讀書的重要。這或因年紀小，不覺得。或因教師

指導不好，或因沒有適當讀物。但除這些原因以外，也有因不善思想而自己蹉跎的。這個責任便應由自己擔負了。

第二是不明讀書的正確方法。如祇知強記，祇會盲從。這由於不研究讀書法與不知道讀書的職志在於創新所致。因此得不良的結果，如妄耗時間精力，不喜上學，不喜研究學問，阻止個性發展，實甚危險。

第三是藉口不能讀書，這最是要不得的。所藉口的理由：

或以爲沒工夫，如說功課忙迫，或事務叢雜，所以再沒有餘時餘力可以從事讀書（指讀課外書）了。但這是錯的。要知校課有

定時，我們調製學習日程，應把閱讀課本與閱課外書及參考書的時間支配得當，再講究閱讀方法，決不至於毫無餘暇，何況又有假期可以利用。若說到了畢業以後，再來從容讀書。則恐那時又要藉口公事紛繁，益發無暇讀書了。而且不在青年時期養成讀書習慣，到後愈難養成。斯邁爾說：『每日勤學一時，積至十年，雖愚亦智』。馬騰說：『每日用一時讀書，則可盡二十面，亦不草草矣，是一年可盡七千餘面，即當尋常之巨帙十八冊』。英國名相格蘭斯頓時納小書一帙於衣袋中，以防日間餘暇，可以取讀。美國羅斯福到非洲打獵時，隨帶書籍五十餘冊。我國孫中山自

己說：『在我革命失敗的時候，每年所花的書籍費至少有四五千元。若是在革命很忙的時候，所花的書籍費不大多，大概只有二三千元』。諸君想想，這樣一個忙於革命的領袖，竟還有工夫看值這許多錢的書，難道我們的忙，竟忙過了他嗎？

或以書籍浩瀚，不容盡讀，所以畏難而不讀。不知人只要有志，有恆，再能善於別擇，自足以日積月累，獲益豐富。馬騰說：『吾人每日閱書十五分時，則五年之後，可盡諸大家之著作』。這是指英文而言。若講國文書籍，正可舉歐陽修的話為例。他說：『今取孝經，論語，孟子六經。以字計之，孝經一千九百三

字，論語一萬一千七百五字，孟子三萬四千六百八十五字，周易二萬四千一百七字，尙書二萬五千七百字，詩三萬九千二百三十四字，禮記九萬九千一十字。周禮四萬五千八百六字，春秋左傳一十九萬六千八百四十五字。止以中才爲準，若日誦三百字，不過四年半可畢；或資鈍減中人之半，亦九年可畢。其餘觸類而長之，雖書卷浩繁，第能加日積之功，何患不至』。——閱吾文者注意：我不過舉此爲例，並不含有提倡讀古書的意味。——然歐陽修所說，還是就成誦能背而言，若僅求理解，則一日三千字亦不算多：如此要讀畢十三經，亦僅費一二年工夫，並非不能辦到。

所以畏難不讀，絕不成爲正當理由。何況現代各門學問都有專精的書，可以參考，比之古人，真要省力省時得多。

或以爲記性不好，與其閱而遺忘，何如不學省力。不知讀書不僅靠記憶，又貴能思考。而且遺忘在心理學上來看，也不全是有益的。倘若事事記牢，毫不忘却，則好歹無別，將不勝其煩苦，更足爲求學之障。故爲保存良好的知識，却以遺忘不必要的知識爲要件。又讀書如進食，食以養生爲主，當不求堆積而求消化。是以在適當限度以內，遺忘對於記憶決非是有害的。若在記憶力薄弱的人，也可用重讀，札記，提綱以及少讀深思等方法補助。

。總之，讀書怕遺忘，也不是道理。

或以爲沒有讀書嗜好，故不讀書。不知興趣與努力相待而後成。凡有益心身的事，在可能範圍以內，終宜勉強學習。而且嗜好如食物，也可用人爲培養。祇要我們能預知一件事情結果佳良，便可以鼓舞讀書的努力。『你要知道學習是有價值的』。『做一個學生，就要曉得你的工作是值得做的』。而且『要想到種種所以要求學的好理由：爲自己高尚的興趣；爲家庭，爲國家，爲人類』。

談談讀書的技術

上面我已就讀書方法的大體說過一點，現在想講到讀書方法的本體了。所謂讀書方法的本體即指讀書的方法。

我爲便利計，也爲說得可以充分計，且爲一般經濟力不設置備多種書籍的讀者計，對於讀書方法論的陳述，是用評述國內新出書籍（指論讀書法的）的方法，把牠們的內容扼要的告訴讀者，同時也略陳我的意見。故這可視爲我的讀書錄，也可視爲書籍（

專指讀書法) 的評論。

現在最先所要介紹的是修學效能增進法。

我對於本書所講的三十八條讀書「技術」，都表同意。本書原爲便於一般學生的應用而作，目的在於指出「如何增加修學之效能」；雖然他所說的真是僅僅幾點「技術」，沒有講到讀書應該抱什麼旨趣，書報應該怎樣注意選擇，但僅就這些「技巧」而言，實是足供一般學生實際應用的。

本書首卷登有鄭先生所作的「閱者注意」，其第二項「暫擬閱覽本小冊之方法」極爲適用；我根據他的話，就來講講閱覽任

一部新書時最先應做的一個步驟；

(一)先閱序言，以見本書著作的用意。

(二)次閱目錄（有的書沒有目錄，則翻閱全書大略）以明本書內容的大綱。

(三)然後逐章逐節或逐條的詳細研究，或僅擇重要的幾章幾節幾條分別研究。

下面就把本書所講讀書的法則，依原來的次序評述：

一、保持身體的健康　思想的效率大小，要看神經中樞運用效率如何。要使神經中樞運用得好，須注意於睡眠與運動。睡眠

的適度時間，大概爲八小時或九小時左右。運用能增加膂力與技術，並能刺激消化，循環及排泄各系，使新陳代謝作用愈加旺盛；戶外的遊息爲尤好。

據我的經驗，要使讀書不背衛生，不害健康，第一要定每日活動的程序，第二要使讀書與遊息相間相行，第三要把前後學修課目的支配得當，第四要保持正確的姿勢與靜定的精神。就（一）項而言，大概中等學生每日讀書時間（連上課自修閱報都算在內）宜在八小時以內除去睡眠八九小時及「喫飯」一小時以外，尙餘六七小時；這個六七小時應用爲運動游息娛樂及社會活動的時間。

我以為每個青年學生至少須有兩小時的運動與散步才好。就(二)項而言，習畢一種功課以後，應當繼以若干分鐘的休息，在休息時間以內應該散步或做和緩的徒手體操，或到空曠清靜處所行深呼吸，終以免除腦筋的疲乏為要。每種功課的學習時間並不一定，對於多費思索工夫的功課，學習時間宜短，而休息時間不妨較長；但也看學習時的精神興趣如何，倘使那時精神鮮健，興趣濃郁，儘可以做長時間的學習，反是中途停頓了多不經濟；惟當兩種性質不同的功課轉移學習時，這中間應有適當的休息。又學習與休息替換不可太驟，如做過激烈運動後忽去做沉思的功課；或

剛解決算題，忽然猛用體力；都要避免。就（三）項而言，大部分須看學校方面對上課時間的調度得宜，學生自己只有對於自己時間的支配權。大概欣賞的與索究的功課，用腦力與用筋肉（如習字、打字、繪畫、彈琴、朗讀、談論）的功課應該交替的支配；不要把同一或類似性質的功課，勉強的繼續學習，以致發生疲倦與緊張的感覺。就（四）項而言，所謂正確的姿勢是要坐得端正，可臥在榻上，也不可斜倚在桌上。所謂靜定的精神是說學習時不可急遽匆忙，也不可胡思亂想，總要把學習當作一件正經事情做，更要拏全副精神做。

二、對於足以阻礙精神動作的身體缺點，如耳目不聰明，齒患，鼻喉腺疣，以及鼻呼吸不通等等，不當玩忽，而當有以除去，醫治或補救之。你若覺得目光漸近（例如看漆板上的字），或則你雖就近看東西（如讀書）尚覺清晰，不過時感目痛，眼跳，眼睛紅腫，頭痛，神經不寧靜，就應去請教有能力的專門眼科醫生。又你的齒牙倘若有病，便要失去咀嚼的功用，在齶齒孔穴孳生微生物，甚至有因腐壞而生的膿毒入於血液與胃腸而致全身不安；牙痛直接可以減少人的注意，而間接足以致各種神經的擾亂。又患鼻喉腺疣的（係喉腔上部海絨狀的擴大）可使呼吸困難，聽覺

不靈，全身發育阻滯，對於需用思想的事不能持久注意。

三、注意操作時的環境狀況，如光線、溫度、溼度、衣服、椅桌等等，務使其適宜於學習。學習多有需乎積極的注意，而以學習初期爲尤甚，故宜擇幽靜的處所，以便全神貫注。光線須避去直射到眼的，不可面窗或白堊閃耀的牆壁；近身處不可放燈，否則亦須加燈罩或自用一護眼明角片；伏案時光線應來自座之前方左方，捧書瀏覽時應來自上方後方。溫度大概以攝氏六十五至六十八度爲最宜於學習，溼度過低會使人感到許多不舒適。衣服不可緊窄。椅桌高低須合個人之需要。學習的各種工具如鉛筆、

橡皮、尺度、筆、墨、吸水紙、字典、紙等皆當具備，而且須放在應用便利的地位。

四、養成用功時認定一處所的習慣。要認定某處所某椅某桌爲用功的地方，用功時必往那地方去，而在此處定規不作別事。這種習慣的優點在一坐其處，即自然發生學習的態度。

我以爲事實上這決非每個學生所能做到，而且有許多青年連讀書的機會還沒有，更有因做救國運動而不能安心讀書的，自然顧慮不到什麼一定的處所；但青年本該有求學的權利，本該有安心讀書的可能，而現在在校的學生更應該要求學校擴充圖書館。

沒有的應該添設），在館裏設置參考書室，雜誌報紙室；再擴充實驗室工作場等，以便把自習室作為比較專門的學習處所。這個意思就在豐富學習的環境，青年學生為本身利益計，應該提出要求來。

五、養成按時學習的習慣。這種習慣一經養成，則到一定時間，神經系即自然傾向於學問事業。要養成這種習慣，須定日課表，使學習有適當的分量與步驟，既便進行，又免懈弛。

我再加幾句說明；學習按時的習慣，可以使我們對於學習之量有個預算，可以使我們不忘記學習，而且學習的時間與材料既

經規定，又可以免去臨時猶豫躊躇的毛病。又，我以為學習在應
有一定的處所與一定的時間以外，還該有一定的書籍，一定的精
神，一定的旨趣。我叫這為「五一定法」。所謂一定的書籍，是
說看的書要經過選擇，在讀的時候要有一種專門供讀的書，不可
隨便拏一本來讀，更不可隨便丟了不管。所謂一定精神，是說
讀書時要認真的讀，不可當作玩意兒看。所謂一定的旨趣：是說
讀書要具有正確不易的見解，學生不爲了分數而讀書，常人不爲
了「喫飯」或供「敲門磚」用而讀書；讀書是爲發展人生，讀書
是爲改進人生；讀書是必要品，讀書不是裝飾品。

不過有志讀書的青年，却不要拘執着這一個法則。要知現代的中國青年責任綦重，在做愛國運動的時候，也許要改變平日生活的方式。倘在那時，爲要按時學習，竟把那些工作放棄了，那便不是個活動有力的青年，即使不是個有一定旨趣的青年。

六、對於某科指定的預習，如能在上該課後即行預備，則最好。這有三個理由；（一）當時對於學習該科的傾向尚在，似宜因勢利用；（二）預習問題猶在耳際；（三）在此時預習，到下次繳課，至少相隔二十三小時，就記憶原則言，對於某題分兩次學習，易於牢記。

按此則實行時有二條件；（一）在上該課後可有時間自修的；（二）在上該課後，興趣與精力尙可利用的。如不顧慮第二個條件，就要與本書第一則「保持健康」相衝突。

七、當學習時宜即學習，不可留滯。學習開始時，必須存一個敏捷的決心，愈速愈妙，不要踟躕不進，耗費時間。達到這個目的的方法之一，爲：

八、故作注意的各種狀態。即將各種材料陳列目前，擎起筆來，故意作各種動作，彷彿修學已經開始。俗語說：「頭難頭難」。一經開始，以後的事便不須多費氣力了。

據我的經驗，有時心裏想好了題目并已搜集好了材料，而終於不敢下手，怕難的很；因此竟也有好幾篇文章遠在一年以前預定要做的，到現在竟還未起稿。但通常是這樣的：要做什麼文章，就坐下來，握著筆先寫個「冒頭」，「以後的事便不須多費氣力了」。這不過摹作文做個例子，此外讀書思索，都可這樣做法。這裏最要緊的，就是學習靠運用筋肉來幫忙，「坐下來」、「握着筆」、「伸好了紙」，或者「取出書來」、「翻開書來」，皆是學習的第一步。

九、修學時須用全力，須凝集精神。精神的貫注，每易遺忘

。精神凝聚時，意思往來亦最旺盛。

按我所謂一定精神即指此。身體疲乏時或剛做過劇烈運動，都不宜於修學，即因這時候不能用全力，不能聚精神。

十、但不可使用力的操作變爲無謂的心慌與焦慮。要注意，但不當操切；要「起勁」，但不可慌忙。看見同班中出類拔萃的一個，相形之下生出追蹤莫及的感想，千萬不可焦慮。

十一、學習時當存心記憶。學習時存心將材料記牢，爲記憶佳良之一要件，同時須有自己能彀學到的自信心。

按學校裏抄講義的書記，甚至有些講畫的教師，他們並不能

把所抄的或所講的記住。爲什麼？只因他們「不過做機械的複習，而並無記憶的態度」。所以單事練習，不見進步；必須練習時加上注意，方有進步。

十二、找一個動機，能有幾個動機尤妙。有些學科本身能引起興趣的，此時要能引起注意，應博以動機誘導物；如承認該科對於你前途之價值，不願對於所事遭挫敗，自求進步之決心，對於榮譽獎勵之競爭等等。

十三、在學校裏修學時，切莫以爲是爲教師而勉強的。學業原是爲己，不是爲教師。

按此則要注意。學業原是不爲教師，但也不是完全爲己。若視爲完全爲己或將流於「自私自利」或者「爲學問而研究學問」；對於任何人所託命的社會事業與應用學理的實際活動皆不注意，甚至厭倦；那便是謬誤的學院派的學習觀念，我們要準備着抵抗。

十四、非至必不得已時，不要求助於人。解答一問題時，不可遇第一次挫折，便爾灰心，應有「再試三試的心」。學習必出於自己的努力。縱遇失敗，而失敗可爲後事之師。

按這所謂「不求助於人」，決不是完全脫離於人的意思；凡

討論、質問、與師長的暗示仍不可少。

十五、認清目的。預習時要明白所指定預習的意旨，修習該課的方法；不僅在列舉幾個例證，閱讀幾多頁數，或翻譯若干行數。

按這不僅預習時如此，平常無論閱讀任何書報，終要心裏有個主意，對於所讀的要思索一番，盤問一番；不然，便會隨讀隨忘，一無所得。

十六、將預習新課時，對於前一課應有一種大略的複習。此種複習可以深固所複習材料的映像，可使當時神經作用安於相似

的材料，可聯絡新舊，供給學習以一根本條件。

十七、再將指定預習的材料，前後先行粗閱一番，以見其大概。這是初步的學習，可以見一課之全及其各部分之關係，免致因前部分遇有困難，不曉得後部尚有解釋而阻滯的毛病。這條對於語，文，史，地，生理等科以及數學之大部最適用。

十八、一課之各部分如難易有不同時，應先難而後易，或先易而後難，各隨個性而異，是在各個人自己試驗出來。先難後易的，是使現在做難事時的精神格外振作。先易後難的，是把容易的作為引起注意的媒介物。

十九、修習時所用的動作，普通宜爲將來應用該材料時所需要的動作。如學習九九表，須以能應用敏捷爲標準；學習會話，不可默誦會話教科書。有許多學生常說：『我知道的，但我說不出來』。這種學生以後應在修課時自設問題，試爲清晰的解答。

二十、大部分的時間與精力應用於自己最薄弱的地方。人性就易，往往靡費光陰於容易之處而自以爲滿足；是應加以改正。

二十一、對於要點宜記得甚熟，不當僅以能暫時勉強記得爲複習。

(二)。凡生活事業所需要的知識，應當熟習，以便發生永久的效益；而不當僅應教師上課時之發問或下月之考試爲已足。從此條更可推見以下數條：

二十二、每日所見聞所學習者，當有以分別其重輕，就其關係最深切者而加意練習，以期終身不忘。惟有許多較輕的事實，仍不當完全略而不顧；吾人費精神於時間以爲事實之記憶，雖其後不免於遺忘，但固非完全無用。

二十三、如一項知識明明不是主要的，而且僅可爲一時的利用，則亦不必多費精神，但使能穀應那時期的需用就可。

二十四、每次學習時間不可過長，以致厭怠，亦不可過短，否則遷易過頻，而耗多量時間於每次作始之時。學習開始時，五分鐘或十分鐘之後的修學傾向，必較二分鐘後為好。所以十分鐘或一刻鐘後若遽中止修學，非其事實屬極難或精神覺十分疲倦時，實非所宜。至於輕易的事則可連續至兩三小時之久而無間斷。若其事的內容刻刻變換者，尤易持久艱難的事易致倦怠者，則間斷宜較頻。例如一刻鐘或二十分鐘後作一休息，約一分鐘，或於科上可止處方暫止。休息時或略緩步，或開窗換氣，作一短小的更與閑散，但不當營其他需用腦力之事。

二十五、需反復熟練之材料，不可期於一時間熟練之，而宜分布時量於數時間。細小的事數分鐘可學了者，自然以一次習得爲宜；但艱難的事須四五小時之勞力者以分次數學習爲宜。

二十六、作事中間停止時，不但須在適當可止之處，並且須隨記以下所宜接續之事，以便下次接續時不致彷徨而勞費。

中間停止時，宜隨記下次所應續的事，如『接論某端』『從某頁抉出某端討論』『向百科全書查閱某事某事』等等。

二十七、一番劇烈的用功之後，宜暫息，使心地空閒些，然後再從事他端，此於修學新材料後尤爲重要。得到新鮮印象後，

若續繼再受第二種印象，則容易糊塗擾亂。因新印象需思索過，所以就需有以下種種重要則例：

二十八、用各種方法使自己不得不將材料去思想一番。上課時之「回述」不僅試驗學生曾否習熟功課，並且要引起思想；考試之一種功用，在從預備考試之中而得到有系統的練習。有幾種引起思想的方法如下：

二十九、養成「對於普通原則必求具體實例」之習慣。這對於高等教育機關及中等高年級之學生，尤為適用，因彼處之材料常易為抽象的歸納的命題。一個良好學生，必在良好教科書與良

好教師所供給的實例以外，更益以自己的實例。

三十、養成「讀了一章後即默憶其崖略」之習慣。讀一節段後，須能擷取每節段中中心的思想。

三十一、讀自己所有的書本時，見有重要處不妨鈎畫出來使其顯目，勿姑息書本而勿爲。每個學生最好自備書藉，就重要句子的邊旁（或其下端）畫線以分明之，或於重要節段之旁附以簽註。

按此條頗屬重要，許多青年學生珍愛書藉，封面用厚紙包裹，不敢在書頁上圈一圈，點一點，如此實非善讀書者。雖然用功

的學生，也能另備劄記本，可把重要是思想節錄；但爲參考與筆記的便利計，終以就原書標號或簽註（當然不是長篇的）爲是。

三十二、如所學習之材料是甚廣大而複雜的，則宜就此材料製一大綱，如併欲記憶此材料，則宜將大綱記熟。這個大綱不必有完全句子，而以簡短的名詞，題目，簡字，雋語爲宜，並須注意綱目之組織於排列，使一閱便能了然於其全部的結構。

三十三、無論用何功夫，應將知識充分應用，而且應用得愈早愈妙。如要記得一件事，須試爲之，利用之，或者告訴他人，總之須用各種方法去發表所受之各種印象。

按平時若把所學用談話，或文字或演說發表，常能將所學記得。

三十四、學習材料如專門名詞之界說，公式，紀年，及大綱，領會以後，同時亦須將原文牢記。可用「注意的複習」去牢記他。

三十五、如需牢記之材料其中將乏有理性的顯明聯念，則亦不妨想出一種特別矯作的格式以便學習及記憶。這種格式亦稱記憶方術。例如要記得日本富士山之高度爲一二·三六五，分拆開來，便覺此數包涵一週年之月數與日數。但有時太偏重於矯作的

聯念，亦殊不必。

三十六、記憶一首詩成一篇演說稿，不可爲分段的記憶，而宜爲一氣呵成的記憶。卽讀時須從頭到尾一氣呵成，反復誦習，期於熟憶而無誤，若全部分中有一部分特別困難，難以記憶，則自宜於此特別加工。

三十七、學習以期記憶之時，甯使朗誦，不可默讀；甯使讀得快，不可讀得慢，朗讀不特目見，且亦耳聞，又讀時喉間所感受之筋覺亦有助於記憶。讀得快，較之讀得慢，在同一時間中可將材料多讀幾遍。

三十八、聽講演時，筆記不必過多，並且可用一種縮寫制。

每日把此種筆記，詳細的寫出來，擴之使成一種較完全的表解。

筆記過多，或反失講者之精神；但若沒有若干簡詞簡字以爲後來參考，則不能盡得一演講者之要點；就使能之，亦難永久。

「的」「這」「什麼」等字常常用到，不妨各有一簡單記號以代之，每日將新筆記審理一番，是一種有價值的複習；且與印象初次之映成，中間已有一段適當時量之休息，故更能擔保永久的記憶。

以上把此書的要點全都摘述下來，可供未曾閱過此書者的參

考。至所以要全部摘述的，無非以這三十八條法則都屬於修學法上重要方術之故。但據我看來，尤其重要的實爲下列幾條：（一）具備各種學習用的工具（第三條）；（二）按時學習，編製日課表（第五條）；（三）找學習動機（第十二條），（四）將學習材料先行粗閱一番（第十七條）；（五）在適當可止處停止，隨記以下所宜接續之事（第二十六條）；（六）讀了一章卽默憶其崖略（第三十條）；（七）在書本上重要處鈎畫出來（第三十一條）；（八）隨時隨地將知識充分應用（第三十三條）。

怎樣研究各科知識

對於讀書的方法，於讀書的大體已加說明，於讀書時一般應注意的「技術」也已就修學效能增進法一書敘述過了，現在再來繼續這個工作，想就學習各學科的方法摘要述說一番。

科 學

爲什麼要學習科學？總言之：一因對於自己及人類的生活有直接的利益，學習了可以增加我們適應環境的能力而有以改進生

活。如知道蚊子會傳瘡疾菌，則知滅蚊的重要；華德發明蒸氣後，使工業上獲得巨效。二因能幫助我們解釋環境，認識環境，使我們得到一種正當的宇宙觀，而且增進我們的生趣與興味。這如破除迷信與熟識自然界景物而感愉快就是。三因能給我們幾種普遍的觀念和方法，如「支配」「制馭」與「效率」的觀念，能應用到其他人事方面而收「人定勝天」之效。總之，學習科學的理由是爲要（一）適應自然，（二）認識自然，（三）控制自然，以享受愉快，「利用厚生」。

若分言之：學習化學是爲幫助我們解釋日常衣食住用諸種材

料的組合，生命的現象；學習物理學是爲幫助我們製造並使用機械的方法，說明日常事物如電閃，水沸，冰凝，鐘擺等等的原理；學習生物學是爲幫助我們驅除病害，改良生物；學習自然地理學，是爲幫助我們明白土壤，氣候，潮汐，雨水等等日常現象以及改進人類職業的方法。

學習科學（自然科學）的方法，有幾個要點：（一）當以事實現象爲根據，不當倚賴書本或教師。（二）要有思想爲觀察的起點，有想像爲研求的鵠的。（三）要常有問題；或由書中提示，或由師友指出，或由自己見到；既有問題，即當設法解決，認爲自

己訓練功夫的機會。(四)要特別注意科學方術中條理或系統的組織；如思想井井有條，對於所搜集的事物或事實有條理的保藏或記錄，試驗記錄簿亦爲有條理的記載。(五)保持求真的態度與虛心探討的精神，養成隨時隨地觀察試驗的習慣。

於科學方法的應用，本書曾舉一個實例。即就「露如何成的」一個問題列出研究時應有的步驟來；最先是廣搜事實，如雲夜不見有露，風夜無露，冬夜無露，山谷中之露多於山頂；水桶盛冷水，如在夏季潮溼天，則桶外結冰點，盛熱水則否等等。其次は考查事實，求其相同之點及其不同之處，如把利於露珠之凝

成者歸爲一類；把不利於露珠之凝成者另爲一類；把其他利於溼氣之凝結物者又爲一類。其次是列舉可以解釋以上現象之理論，並細考各推論之是否合於一切事實，如說露自天降；或露自地出；或露自人畜呼吸中及鍋鑪上之蒸氣凝止於物而成；或露爲一種水汽，當空氣與寒冷之面積相接觸時而發出者。幾種推考，知前三說皆無足據，惟後一說爲足以解釋上述各種現象。因此可得一結論；露爲空氣遇寒冷物而發出之水汽。最後更將這個結論應用到其他事實，看有無謬誤以便證實。

按這種應用科學方法的歷程，正與試驗論理學上所講系統的

推考相同。所謂系統的推考，即（一）疑難，（二）指定疑難所在，（三）設臆，（四）推證，（五）證實。凡是要求思考正確的，皆不可不遵守這個步驟；研究科學的，更不能外乎此例。

社會科學

本科包含公民歷史地理與政治經濟以及社會問題文化史等，總之其材料是關於人事的。我們要學習這些科目的理由，據修學指導說，是因為人要謀與社會的適應，故先對於社會事業的情形與性質應有相當的明瞭；『社會上若無相互之了解，則不能合作，而團體之進步以滯，即個人亦有所不利』。故修習社會科學的

目的，可說是在便利個人生活，促進社會進步。

按我國人們不重視社會科學，其原因有二：一爲國人對於社會事業不大顧問，二爲國內很少這種可用材料；其流弊也有二：一爲對於人間生活與社會變遷的「不學無術」，二爲對付社會事情的不重專門學識與方法。例如論及中國現狀的由來，或以爲道德墮落，或以爲教育幼稚，或以爲實業不發達；其實若明白歷史的與社會的事實，便決不至於作如此皮相之論。故研究社會科學爲目前中國青年學生的急務；而近代的世界史與中國史更應注意研究。

社會科學中之歷史尤能益人智慧（據各科之效用與學習法）

：牠可以使我們從各民族和各個人的經驗中得到自己行事的嚮導，牠可以給我們以關乎個人道德行為的真理，牠可以給我們以關乎社會行為和政治行為的智識，牠更可以給社會活動者和社會改造家以擔當責任的才能；故歷史有陶冶的價值，也有應用的價值。○（修學指導中謂歷史一科的材料難為個人所應用，恐未必然；

歷史材料若不是專講帝王世系朝代年期，而是注重人類生活的進化，事變的因果，則於個人生活的旨趣及社會的活動上，一定大有應用）。

學習社會科學的方法，可注意於下列數點：

(二) 應重在機能而不在構造。所謂機能，是指事物之活動與關係；所謂構造，是指事物之分類與組織。譬如植物學；形態學與分類學皆是構造的研究；發生，營養，以及其與環境間相互關係之研究則為機能的研究。從青年心理方面而論，其注意處常在事物之活動；若徒為本體之分析，彼將興味索然。是故於歷史科則當注重人類之活動，事變之因果與制度之沿革，而不當注重帝王之世系，朝代之年期，以及與現代生活不生關係之瑣屑。於地理科則當注重自然現象與人生之關係，而不當注重疆界人口山川

物產等不相連屬之死事實。對於分析的抽象的材料，乃是專門家之職分，無關於初學。

(二) 應注重所在地之社會情狀與其歷史地理。中學生固應有世界眼光，但對於地方問題也應注意。這如社會改造家固有全般的改造計劃，但決不放鬆當地實際的需要。因此中學生對於鄉土史地風俗習慣，農村工場與各項公共機關以及本地發生的事變等等，都應有所調查與研究。

(三) 應用理解而不應徒事記憶。社會學科貴能從社會現象中發現其原則，以爲解釋或支配之用，故不必記憶瑣屑知識，要能

自覺問題，自求解決。

(四)從理解以得之結論，必當有事實證例以爲根據，而不當爲冥想與懸擬。此種事實與根據，最好爲親身經歷，故觀察最當注重，觀察之後並宜有所記錄。其次可由議案記錄以及他種文書等正確的記載中求之。

(五)應於課本及講義以外多閱相關之參考書報。中學生爲滿足此項需要計，應要求學校廣購圖書雜誌，並請教員指示閱讀及參考的方法。

(六)須諳解社會科學所用以表示事實之諸法式。如統計表之

使用與各種圖表之意義，皆爲不可不了解者。更宜學習應用圖表之方，常試以線表圖畫等繪出其意。

各科之效用與學習法曾載歷史之學習法三端：第一步將前課回想一下，並將本課中標著的各種小題細目略略思索一過，以鼓勵好奇心，聯絡新舊觀念。第二步將本課作全篇的閱讀，藉以見到前後的脈絡與整個的要點。第三步再將各節意義一一思索一下：前後作成一個大綱，將較小的條目列在重要的主題之下，將來更時時與以瀏覽並思索。

藝術

修學指導所論藝術，係包括音樂圖畫手工文學等科目，以爲藝術之原素分感情的與技術的二種：前者爲欣賞的，常人所具；後者爲建設的，限於有特能者。藝術中感情的原素有使人興奮，使人表現真性的功用。其技術的原素則爲筋肉的表現，足使我們的知識興趣感情態度等表現於行爲以定其得當與否，實爲個人修養的重要工具。

筋肉表現的形式有二：一是語文的，一是具體的（凡圖表，手工，跳舞等皆是）。語文表現的長處在於（一）時間經濟，（二）簡便，（三）適於表示抽象的意義。具體表現的長處在於（一）逼真

，（二）誠實，（三）適於表示形狀，比例，位置，顏色與大小的事實。

技術的學習方法可分兩端言之：一端爲方式之事，另一端爲精巧之事。孟子所謂『大匠能予人規矩，不能使人巧』。「規矩」是方式之事，可以受人指導而得；「巧」是精巧之事，却「可以意會不可言傳」。

茲先言方法的學習原則；（一）要對於所學具有興趣；（二）要注意教師或書本或其他印刷品所予之指導或其示範；（三）要明瞭且記憶此等指導；（四）要按照此等指導加以練習，並且要能自知

所練習之方法確無誤謬否，所練習之結果究竟如何；（五）要注重具體的實際的示範，不習得對於方法之觀念或知識為滿足；（六）要審擇某種特殊方法是否是最好的，不要迷信。

至於精巧的學習，要較方式的為難。因方式的學習在得境況與觀念間之聯絡，而精巧的學習則在得境況與動作間直接的聯絡。故精巧的學習，先當於必要的方式方面立其基，更要安排一種適宜的境況，以增多學者正確的動作之機會；這如初習字者用描紅印格，欲為齊語者置之莊嶽之間，皆其好例。但學習後之省察與選擇與時習不厭以求其美滿，尤為進於精巧之鎖鑰；如描紅印

格以及學齊語時之齊語的環境，一方面固因其有刺激或鼓動之功能，但他方面實因其供給學者以選擇或比較之模範，可為練習後保存或裁汰自己諸種動作之標準。故精巧方面之學習原則，有下列四項：（一）要適合學者學習時的能力與身體發育的時期。大致當九歲十歲左右，技能易於習得，至初發育時，筋肉的聯絡有變，技術方面較難進步；至十八九歲時，又為練習技術之好時期。

（二）要為有興味的練習。如習字不要僅為橫直點撇之練習，習木工不要僅為刨平削直之練習，自始即當為有意義的整個形體之練習。（三）練習時祇要注意情境況與結果。如練習唱歌，當注意於所

發之音調音色，而不宜注意於喉間及胸膈之感覺；練習鉗釘，當注意於釘而不當注意於自己之臂（但在學方式時又當別論）。（四）要養成自行省察與判別結果之習慣與能力。有的學者但願教師以直捷了當之語相告，不肯自己思索，甚或祇望教師爲之代補缺陷，不肯自己斟酌，都是無望於技術之進步的。

各科之效用與學習法論畫法一章中，說及繪畫與美術的價值，在於（一）增進考察能力，（二）激發美術興味與欣賞，（三）有助於創造力之發展，（四）增高工業產品之價值。

學生學習數學的目的，第一在繼續小學的數學教育而深其熟練；第二在使學者以後對於世界事物能見到其數量一方面。因為數量的關係是幾乎人人日常思想中所少不來的事情，如買多少貨物要付多少代價，做多少勞役要付多少工資，便是最大的事實，足以證明數學的知識爲人人所必需。此外做包攬事業的，做工程師的，做建築業的，以及尋常商人，更其需要數學的知識。又如要了解科學及利用科學，也少不來數學。近世工業的進步，即由於科學上應用數學之故。如果你要習物理化學和統計學等，那就非先行精通數學不可。

學習數學的方法大要如下：

(一) 要用工夫去思索，切忌盲猜亂測，草率從事。每一題目到手，須看出題中一切細情，觀其所欲得之數或證爲何，已知之事實爲何。再觀題中之已知事實中，有何一端或方面最有助於此問題之解決；所已得之公式，定理，方法中，有哪一端最與之接近，或可用以爲證。

(二) 要用理性去解決，不能偏重記憶，碰巧瞎撞。換句話說，要明白這個問題的究竟解答方法如何。

(三) 要注意演習，務以得到正確的答案爲要；且須常常溫習

從前已經學習過的各種程式和特例。

(四)要在解答前仔細省察題中的要點。如演習幾何時，想考
查自己能否了解其中的定理，則最好不看課本，而先行自作一圖
，然後再用課本上的圖來驗自己所作的是否和定理的條件相合。

(五)要利用友誼的競賽以增加興味的源泉。數學問題最富於
謎子般的魔力，同級學生對於這些問題，應該抱一種心思，看何
人能彀解得謎子之最多數。這樣一存心之後，就不難感到濃厚於
興趣了。這種心智的訓練以及注意集中的能力，在各人將來的實
際上還大有用處。

(六)要隨時隨地留心形狀數量的關係，以活動腦中所有「 $a+b$ 」「 $a-d$ 」等符號。如凸鏡凹鏡可視為幾何裏之一種例證。又如畫漢高祖的像，他的鼻子的斜度應該幾何？畫王昭君的像，伊的面角又應該幾何度？這樣處處應用，便可學到以數理觀察事物之習慣而得無上的快樂。

國文

學習國文的目的，大要有二；一為了解他人用語言或文字所發表的意義，二為獲得自己用語言或文字以發表情意的能力。這是中學生與小學生學習國文的共通目標，不過程度有深淺之別罷。

了。故學生對於文字的看法，應該重在文字所代表的實質——意思；如閱看要求諳解，寫作要求暢達。惟學者往往誤認文字卽文學，在閱報章新聞時要高聲朗誦，評普通論文時要估量用筆巧拙，或在作文時要裝腔作態，高誦低吟，不知直書所見；是皆由於不明文字的基本功用之故。我國學者還有一種缺點，就是學習國文時，祇知注意文字而不知注意語言，故有許多讀書人幾乎不會講話；實則語言和文字皆爲人類互通情意之符號，應當並重才是；而且對於聽人發言或自己發言時，能注意其文法與辭令，則對於閱讀或作文亦不無好處。

學習國文的方法，在練習閱書時固在博覽，即在練習作文時亦在多讀。這種廣讀的資料不當限於古代文字，而尤宜留心今代的各種書報文件。讀後應有筆記，將所讀之書加以組織，既可以幫助記憶，又可以練習作文。

惟爲寫作之觀摩起見，亦貴精研。此項材料可就教師之選文以及選本中求之。但初學學力有限，不宜遽取古文或竟奉秦漢以前之文以爲範式，而應取新出現代名人詩文錄等以作津梁。作這種精研工夫時，可以朗讀，更可以表演，（是廣義的，如讀演說文，恍如對衆人演說；讀描寫文，髣髴如見其人而卽其景；讀說

理文而作著者思想經過之情形；背誦詩歌後而設想其境況，且求肖其形容皆是。）以期文章的氣勢習慣於口的筋肉，容易再現於他時，且能發表其含之意義與神情。又爲口語之練習起見，不特要在平時注意，更當用辯論以及演劇等動的方法來促進，使我們發表情意的機會與手段更豐富而且正確。

實地作時，要力謀簡潔。不特作課題時如此，卽讀書扎記，函件，便條等亦當如是。初學作文不要做論政論人的大題目，可就日常生活的經驗學作小品文，舉例如下：（一）敍述自己新近目擊之事實；（二）描寫本鄉或新遊之風景；（三）紀市民大會或羣衆

運動之經過；（四）討論學校生活之事情；（五）描寫圖畫或器皿；
（六）記錄上星期日之生活；（七）敷陳實質學科（理化博物地理等）
之原理；（八）述新聞的故事或諧談；（九）記新聞的演說或更加以
論斷；（十）讀書劄記。

爲整齊文字清通文字計，對於文法的研究亦不可少。初學者
可閱新著國語文法一書。

閱讀文學書的主旨，在欣賞而不在摹擬或創作。欣賞是需要的，
是可學的；而創作不一定人人可能。選擇文學書的最要標準，
在取其內容所代表之經驗須爲學者所能領略，而其文字確能使人

感受此經驗者。

最後應提出的一點，是學生應當養成勤檢辭典之習慣。現在學生中學外國文的，大都備有字典；但於本國文字未必肯如此認真；卒至望文生義，據部讀音，往往舛錯百出，誤會滋深。是種不良習慣應加改正；不但一遇生字生詞，即須檢其意義；即素慣之字，苟其音義字形稍涉懷疑，即當從事檢搜，得到正確的觀念。

英 文

學外國文，尤其是學英文，終算是現代中國青年中最時髦的一種生活了。但試問學英文的目的究竟是什麼呢？怕有不少人就

以此爲時髦而學的；也有不少人當以此爲糊口的利器而學的；更有不少人竟以此爲一種功課須得積分而學的。這些目的，在社會需要上說，在中學教育旨趣上說，都有點不可靠。以中國現狀而論，是否通國的中學，不論在城或在鄉，爲升學抑爲習業，皆當設置外國語，實爲一個問題。今祇就學英文的正當目的說說，則或爲研究學術便利計，或爲職業應用計，或爲語學興趣所在及欣賞英國文學計。

學習英文的方法，第一要知道這是養成習慣的事情，以「熟練」「時習」爲關鍵。第二要在上課時盡力注意，不但注意有形

的字句而已，且應注意於教師的言語，舉止，及容貌，而模倣其語氣神情以期於肖似。第三自修時間每日以一小時爲度，至多不可過一小時半；如爲一時，宜分作兩段；如爲一時半，宜分作三段；中間各宜有若干小時的間隔。

發音正確的方法：（一）留心聽教師之發音，同時模倣之以期肖似；（二）得教師校正訛謬後，每日應對於矯正之點，費若干分鐘修習之；（三）對於幾個單音拚成之字，可先就各單音試讀之，然後連讀全字之音。

拼法第一要發音正確，一音一音的高聲拼去；第二要用筆墨

多寫這一個字，並可作書空之勢以爲練習；同時用聲音來熟念這一個字，並用心注意這個字的錯誤之可能性。

記生字或生詞，不可一字一句的記，而應假句語記熟之。因爲從句語中記，則聯想多而易於憶起；生字本在應用，而應用時必附麗於句語之中，若用句語記，則記熟時便已能應用。生字如必須錄入練習薄以備參考，亦或可行；惟不可將意義註於字旁。有些學生即在書上字旁註以漢文，更非所宜。

讀初步英文時，不宜作讀書聲，而宜作談話聲；讀時宜自己表演其動作或想像其動作。

學文法要講應用：（一）學造句，以包括或表現文法上之原則

；（二）學得一個定義或原則後，可就已讀過的解析之或應用之。

欲求英文進步，自宜多讀，故除課本外，最好每日抽出數十分鐘，瀏覽各種書籍。讀書時可分初讀二讀。初讀祇求大意，讀率宜速；讀畢宜掩書默想一遍，使全節大意了然於胸。二讀時則注意文法之結構、用字之選擇及修辭之優美等等。初讀時遇有生字祇須將其重要者檢查字典；其餘等二讀時再查。檢查字典時，宜注意該字之發音，來源，意義，用法及部屬；每檢一字，在字典上作一符號，數年後可自瞻識字之多少。讀後更可將全篇或全

書用自己文字，簡要地複述一過，藉以練習作文。
我的『怎樣增進讀書效能』便也在此告終。

升學乎？就業乎？

升學乎？就業乎？

一個信念

升學是就業的準備，就業是升學的歸宿，無論那一個青年，都要經過這兩個關頭的。胡適之先生說：「擇偶不愜意，終身不要，未足爲奇。但學問與職業，無論如何不可不有，且不可不審。

慎選擇，故升學就業稱爲終身大事。」我們往往看到有一般青年，因爲升學不得其道，就業不加考慮，以致中途懊悔，歧途彷徨，結果弄到學無所成，業無可就的，比比皆是。這種天性的斲喪，人才的不經濟，實在是社會國家的重大損失。古人說：「一失足成千古恨，再回頭已百年身。」是指示吾人無論做什麼事，先須加以考慮，有了正確信念以後，則目標既定，方不致盲人瞎馬，無所適從。升學就業，是人才終身的大事，又何獨不然？所以在升學和就業之前，不可不慎重考量，立定信念，則將來自然可以獲得圓滿的結果。關於升學和就業，應具何種信念？照我個人

愚見所及，約有下列數端，現在忘其淺陋，拉雜寫出來，以供將升學或就業的青年們參考。

在升學方面：

(一) 打破虛榮觀念。青年升學爲什麼？爲的是服務社會。萬不可作升官想，作顯親揚名想，作安富尊榮想。如果存了這種虛榮觀念，那麼這個青年便是完了，還有什麼希望！我國向來承科舉的遺毒，青年學子，還不免有升官發財的念頭，所以學工科的是鳳毛麟角，學法政的倒是車載斗量。最近統計全國的大學生，學工科的只佔到百分之九，學文科的佔到百分之二十，學法政經

濟的佔到百分之四十以上，雖原因不一，但虛榮之念，或者是一個重大的原因。平日到上海職業指導所來求職的，如果是技術人才，我們遲早都有辦法。最近南昌中央製造廠需要幾百個機械人才，南京學術工作諮詢處受四川某機關之託，物色技術人才數十人，以及有某君留學美國，專攻水利的，他尚未歸國，來函登記，消息傳出，已有四川某大學，來電聘請擔任教授，這都是鐵一般的事實。最難的是普通人才，高不成低不就，希望奢而無一技之長，最沒有辦法。所以呂擊一般青年求業的困難，常常勸他們在升學時，應該就個人的興趣，學習實用的技能，千萬不可動於

虛榮，鑄此大錯。

(二) 避免盲從的態度 盲從是人們最大的病態，風氣所趨，如響斯應。民國初年，學法政的太多了，遂造成人才過剩的現象。過剩的結果，便養成許多高等遊民，爲益社會則不足，爲害地方則有餘。我想一般盲從的青年吃的苦也夠了，從今以後，也應該審察自己的所長，社會的需要，以科學的眼光，用客觀的態度，仔細思量，十分考慮，去選習一種適宜學科，才能千穩萬妥，終身受用不盡。

(三) 排除速成心理 目下青年最大的病根，是速成的心理

。從前一般以營業手段去辦學的人，迎合青年速成的心理，設什麼速成科速成學校，誤盡蒼生，罪該萬死。天下樣樣可以速成，惟求學沒有可以速成的道理。古人謂：「欲速則不達。」速成的結果，便是草率，是浮薄，是粗淺，是模糊，是幼稚；一隻小鳥，毛羽沒有豐滿，便想高飛，一定便要吃到墜入深淵的痛苦。從前人用了十年窗下的苦工夫，尙且不敢出而問世，現在人事複雜，學科繁多，需要工夫更長了。青年要想用短短時間，博得一知半解，來和社會相見，天下沒有這種便宜的事情，沒有這種容易的工作。即使欺世盜名，投機取巧，偶然得售，結果總是靠不住的。

。這種人我也看得太多了，他們的痛苦也夠受了。從今以後，希望青年們，千萬不可圖僥倖，貪便宜，還是咬定牙根，用「扎死營打硬寨」的工夫，埋頭苦幹幾年，不怕時間長，愈長則吸收知識愈多，不怕工夫深，愈深則技術愈精。古人謂：「只要工夫深，鐵杵磨成針。」這句話青年升學時要細細玩味的。

在就業方面：

(一) 不要用違所長 一個青年預備了很多的工夫，學得了
一種專門技術，因為祿位的羈縻，或者金錢的引誘，偏偏幹那自己不擅長的事情，往往以鑛學而爲外交官，以工程師而爲財務人

員，結果弄得用違所長，格格不入，不但事情做不好，並且本身也受到很大的痛苦，這是最不經濟的事。或者有人說，在人浮於事謀業不易的時候，有事勝於無事，如果找到一件事，已覺很不容易，那裏還有選擇的機會？話雖如此，但是我們做事，比較總以性之所近，興趣所在，能發展所長爲根據。如果惑於祿位，誘於金錢，用違所長，自甘墮落，誤己誤人，這種觀念是千萬不可有的。

(二)不貪眼前便宜 就業是終身大事，當然不是只圖眼前，便算滿足，要顧到將來，要想到前途的進展，決不可存一時便

宜的念頭。譬如一個青年初從學校畢業，有三件事可以給他服務：一件是位高薪多，可是沒有保障，不能安定的；一件是位雖不高，薪却很多，可是不易進益，沒有發展的；一件是位不高薪不多，可是於本身學識經驗既多進益，前途發展也很有希望。那末請問青年應趨那一條路徑？當然不貪眼前便宜，而以第三件事情爲擇業的標準了。寄語就業青年，注意及之！

(三) 不要不勞而獲 做一分事，得一分酬報，這是最公平的原則。可是目下青年，都存着不勞而獲的念頭。做事只求其少，責任只求其輕；而酬報獨望豐裕，待遇惟求優厚。韓退之說：

「利居衆後，責在人先。」目下一般人的心理，可以說：「責居衆後，利在人先」了。這種病根，完全是「不勞而獲」四字所誤。董仲舒說：「正其道不謀其利，明其誼不計其功」。這種「只問耕耘，不問收穫」的精神，才是從事職業的青年所應有的態度。曾國藩說：「學問要與勝我者比，處境要與不如我者比。」我可以換句話說：「工作要與勝我者比，待遇要與不如我者比。」能如此，自然心安理得，前途當有無限的希望。否則欲求「不勞而獲，」祇是自速毀滅，日趨絕路而已。

必須要的一個中心觀念

將要離開學校的人——特別是要由中等學校畢業的。——都要感覺升學或就業問題。或是對於升學與就業猶豫不決，或是已經決定升學或就業，而不知如何升學，或如何就業。這兩種問題，不是簡單容易解決的，因為各人問題的性質雖然相同，但實質各異，並且造成各人問題的因素及解決問題的方案，均極複雜。所以實際解決的工作，往往不是某一方面所能完成。學校方面有

些可以輔導的，社會方面亦有些可以協助的，但個人因爲是當局
，還是有些要自主自動的。

關於個人方面，對於解決升學或就業問題，應行的事很多。
無論升學或就業，均應在兩大範圍內搜集材料：一種是關於個人
的，如個人的才力、興趣、體格、性格等等；一種是關於學校或
職業，如欲入學校的章則，擬進職業的概況等。這兩種材料都是
解決升學或就業問題必具的參考。沒有這些參考，即失掉了解決
問題的根據。但這些工作的意義在何處？目的在何處？要回答這
問題，必追究到一個基本問題，即是升學或就業究竟爲什麼？我

們應如何方可算達到升學或就業的目的？

有許多學生在畢業的時候，無論是小學或中學，決定升學，而不知道爲什麼要升學。有些決定的動機，是沒有充足理由的，如父母希望或志願子女去升學，遂即升學；或因朋友升學而吸引個人升學；或是以爲升學爲當然的步驟，不加思索而去升學。有這種種不正確的觀念，使升學的問題，決不能有圓滿的解決，因爲既沒有清楚觀念，自然沒有解決的原則，對於解決問題必需的參考，自然亦沒有尋求的必要。既然沒有原則，沒有參考，問題自然不能有合理的處置。

什麼是升學的目的？什麼是升學的原則？這是我們在設法解決問題前，必需確定的。這種問題的答案，即我們所謂中心觀念。升學的目的，總括的說，不外增加學識。但若分析來講，還可分爲兩種作用：第一是發展個人才力。我們由小學入中學，或由中學升大學，是承認我們個人有更高的才力，可以學習較深的學識。我們要學較深的學識，是要利用未用的才力，加以發展。假若沒有較高的才力，就談不到升學的問題了。第二是促進社會進化。因爲不論是升入中學或大學，研究較爲高深的學識，都是希望將來對於社會進化，有所貢獻，一切學識都有實用的價值。個

人如何可發生最大的貢獻，是另一問題。如果沒有這個目的，我們無論如何解決升學問題，都無關緊要了。

在解決升學問題的時候，我們第一要認清所要升入的學校——中學或大學，——目的是什麼？即效能範圍是什麼？中學所供給的是什麼？對於整個升學的目的關係如何？大學研究的區域是什麼？能如何滿足升學的目的？對於這些問題，我們不必提出答案，祇須在解決升學問題前對這些問題加以考慮，必可得到相當的結果。無論所得答案內容如何，都可增加以後實際解決工作的效率。所以升學的第一原則，即是要將所要入的學校的效能範圍

認識清楚。

第二個原則，即是求適合個人情形。我們要認清升學的目的，是發展才力，促進進化。我們所升入的學校，必需適合個人的才力、興趣、體格、環境等等，因為如果將來所受的教育，不適合這些個人情形，不但不能發展才力，反而或有傷害或阻礙。如果不適合個人情形，自然不能發生若何的努力，亦不能得到若何的效果。所以爲達到升學的目的，必注重個人情形的適合。根據這項原則，解決問題的努力，方能發動，而一切解決問題的活動，才發生意義。

在決定升學問題處置的方法以前，還有一種應注意的事，即是不要專就目前的情形着想，而要顧到將來。例如由小學升中學，不要祇想到現今能否升中學，還要想到將來由中學畢業以後，是否能入大學。由中學升入大學的，不祇要想到現今的個人興趣及社會需要，還要預料到將來大學畢業後，職業的趨向及學科的應用。有這種對於將來的考慮，然後在解決問題上，方能對於各種參考有所利用，有所選擇。所採取的解決方法，方可有效。所以考慮將來，亦是解決升學問題的一項原則。

至於解決就業問題，在實際解決工作，如搜集參考，獲求經

驗等。以前，亦有幾項與升學問題相似的原則。這些原則雖與升學問題的原則性質相同，但內容則有差異。

第一應當認清楚的，即是就業的目的。我們在離校以後，不繼續求學，謀就工作，有許多人以爲即是爲個人生存。個人的生存固然是重要，並且是職業的主要目的之一，但職業生活的目的，並不限於此，除個人生存外，對於社會的進化，還要有相當的貢獻。我們能在職業生活中對個人對社會，都有利益，然後生活方可美滿。我們認清這種目的，然後對於解決職業問題的參考，方能利用；對於解決問題的途徑，方能採取適當。

認清了職業目的之後，還有一項原則與升學問題的亦是相同的，即是適合個人的情形。選擇應就的職業，或職業的機會，是要根據兩方面的審查與研究。一方面審查個人的才能、興趣、訓練、經驗、體格環境等等；一方面研究職業的內容、需要、環境、待遇等等。兩方面彼此適合，個人的個性方能充足的發展、事業的效率方得相當的提高。這樣，職業的生活方可稱爲圓滿。所以在審查研究之前，在得到雙方參考之前，必先將如何利用這些參考的原則認定，即謀求適合個人情形，然後解決的工作方有意義，方生效力。

個人的情形不是固定的，常隨時代及環境等變更。職業的狀況亦不是永久一致的，亦常因進化與需要等而變化。這兩方面既都是有演變的，所以在解決就業問題時，不應專就目前着想，必需預料到將來可能的變動，不致將來發生後，過於難以應付。例如在選擇職業機會前，應當想到將來升進的機會如何，本職務的出路如何，將來的社會需要如何，個人的興趣環境有何變化。這些都預料到，然後解決的工作，更易收效；解決的途徑，更易正確。所以這項預計將來的原則，在就業問題的解決上，亦有重要的價值。

我們在上面已經將三項主要原則——（一）認清目的，（二）適合個人情形，（三）預計將來——對於升學及就業問題的意義，已經說明。這些原則可認為中心觀念，是解決這兩種問題所必需的。此外還有關於解決這兩種問題必須承認的事實，是可使解決便利的，我們亦可提出幾點，作為補充的觀念。

（一）個人的問題是有個別性的。無論是有升學問題或就業問題，第一要承認的，即是我個人的問題與別人的問題不同。適合個人情形，是要根據對我個人的審查。解決方案，亦是根據我個人的情形。決不是順從別人的意旨，或仿效別人的榜樣，任意

決定的。

(二) 興趣是解決的主要根據。解決升學或就業問題，固然有許多根據，如家境的優劣，學校的內容，職業的狀況等，但主要的根據是興趣。因興趣是一種發動力，如果所選學科或學校，或所選的職業或職務與興趣相合，然後方能發生努力，得到好的結果，可以使職業生活圓滿。

(三) 解決問題是自己的事。解決升學或就業問題，固然要有許多方面的協助，如親友、父兄、師長的建議指導等，但實際解決的工作，如審查個人情形，研究實際狀況，以及擬定最後的

計劃，都是個人的事，不能等待別人代替的。自主的解決，方能自行負責，並且實行方能發生效力。

(四) 解決問題是需要努力的。解決升學或就業問題，不是可以不勞而獲的。必須由個人努力方才生效果的。例如關於升學問題的搜集學校參考，關於就業問題的自薦，訪問等，都是不能依靠別人，必須自己實作的。自己的努力愈大，所得的效果愈美滿。

我們以上所討論的中心觀念及補充的觀念，自然不是解決升學或就業問題的方法，或實際的方案。如何解決各個人的問題，

自然應按照個別情形去決定，解決的方法，不外將個人的情形與學校或職業狀況相對照比較，然後加以決定。關於這方面的討論，已有相當的量度。我們所提的幾點，乃是在實際解決以前，先要接收承認的，我們有了這些正確的觀念，然後一切關於解決問題的努力，方能發生意義，得到方向。我們希望凡有升學或就業問題的人，在進行解決以前，先對這幾點加以考慮。畢業生也，設自外洋回國，其所獲社會待遇及地位，特別優厚。吾人姑不論是否為社會用人心靈之偏頗，而自身之不健全無疑為一大弊病。此種弊病之主因，即在青年未明求學目的、本身需要及能力。此

升學青年所當注意者也。

所以青年入學之先，首宜認清目的與需要，並應考慮專門學校之價值。簡言之，如果對於下列四點；（甲）滿足學問需要，促進理解力及發表力；（乙）爲事業上之訓練；（丙）爲職業上之訓練；（丁）得廣交良師益友等之助益，認爲相合，則本身纔有受高等教育之需要。此外，更宜自審本身興趣能力，選擇相當學科而致力之。循序以進，則升學始可獲得善良之效果。

總之，青年求學問題，得失非僅屬於個人，整個社會文化程度，實亦有連繫。學問爲生活之全部活動，就理論言，「教育即

生活，一則生活中恆寓有教育之意義，得以繼續向上。就實際言，人生困難至多，須得隨時陶習，並憑日常經驗，以求解決。知識青年爲社會之中堅份子，國家對於青年期望甚深，苟能不自暴棄及不蔑視其所有之社會使命，均應各就實際，排除萬難，循正當途徑，努力砥礪，以養成有用之材。是不僅個人可獲成功，社會改進民族復興亦厚有望焉。

怎樣升學・就業

青年，是一個多麼動人的名詞！他如初升的朝日，未放的花朵，充滿着生機、健美和光明。樂觀、積極、是青年具有的精神。他們可說是「不識憂來不識愁」，雖然有時他們也想到青年的兩大問題——升學和就業。

怎樣升學和怎樣就業，確是人生的兩個問題，也是關心社會福利的人所應當注意的。不過現時的學校，對於這個問題，尙沒

有充分的注意，以致社會國家受到無形的損失。我現在不談小學，不談大學，專就中學方面來說，因為中學與青年的關係最為密切。據最近教育部的統計，全國中學生有四十一萬五千九百多人，而大學生只有四萬多人。依此標準推測，全國中學生有升學機會的，不到百分之十；其餘百分之九十以上的中學生，離校後不是就業就是賦閑。但是中學畢業生志願升學且有能力升學的人數，決計不止百分之十。照二十五年度的招生統計，投考各大學與專科學校的人數，約有五萬四千多人，錄取的總共不到一萬人；沒有錄取的人約在百分之八十二以上。這百分之八十二以上的畢

業生，又在那裏找出路呢？作者在光華附中曾調查歷屆畢業生的志願，統計如下：

志願	百分比
確定升學	68.6
盼望升學	16.9
有一半希望	6.0
未定	6.0
決計不升學	2.5

看了上面的統計，我們至少得到兩種感想：第一、希望升學的人數，超過實際上各優良大學所能容納的人數好幾倍。供求不相應，不得不降格至設備簡陋、學科不甚完善的私立大學混取文

憑；甚且流浪失業，度那飄泊無定的生活。第二，中學生在畢業時，尙不能確定升學或就業的人數百分比，非常之大。求學的宗旨不定，興趣便不能提高，學業和修養方面，都要受到影響。教育部長王世杰先生對於本問題曾說過幾句話：「中等學校學生畢業之後，若干應當升學，若干應當就業；那幾種人應當升學，那幾種人應當就業；這是一個有關國家政策，社會需要與學生個人前途的重要問題。一個國家若想使每人都有機會受高等教育，事實上固然辦不到，若就學生的天資，學力與性情來講，也發生很大的疑問。學生的天資，學力與性情是事實問題，是考慮升學或

做事的先決問題，有許多學生沒有進大學的天資與學力，但不見得不能做一件有益的事業，或者比進過大學的學生還做得好些。辦教育與負責指導學生的人，應當了解每個學生的天資，學力與性情：宜於升學的，纔勸他升學，不宜於升學的，應當早些將這些事實告訴他，勸他預備於畢業之後就業。」這一番話，說得很肯切。

天資確實爲升學的一個重要條件。不過什麼樣的智商，可以進中學讀書，什麼樣的可以進大學，沒有人能切實回答。美國哥倫比亞大學會有人調查過這個問題，據他們的研究，新進大學的

學生，做桑戴克的測驗，不到六十五分的，在大學讀不上兩年。在六十五分與七十五分之間的，各科及格的機會很少，時時有離校的危險，故稱爲「大學的冒險生」(bad college risks)。別的大學也發現類似的情形。

倘使我們再進一步研究，我們就要探討各學科與智慧的關係，例如肆習某種學科及格，需要何等程度智力。照麥特森 (Madisen) 的調查，普通科所需要的智慧，較高於職業科。調查結果如下表：

課 目	男 生		女 生	
	不及格	及格	不及格	及格
拉丁文	118	135	116	132
古代史	103	132	99	127
英 文	105	129	93	118
代 數	111	123	99	124
手 工	...	112
機械畫	108	110
打 字	76	109	87	96
木 工	70	93
電報學	76	81
家 事	94	107
速 算	66	94
縫 級	76	94
烹 飪	83

這個調查是否可據爲準則，尚有問題：（一）聰明的學生，大都希望升學，所以選擇普通科的較多。這並不證實普通科所需求的智慧較高於職業科。（二）各教師的評分標準，寬嚴不一；同一工作，甲教師認爲滿意的，也許乙教師認爲不滿意；同一學生，在甲校各科成績都能及格的，在乙校也許有數科不及格。（三）艱難的學科，往往有多數學生不能及格，教師爲避免此種現象起見，故意放低標準。因爲上述各種情形，調查就不易準確；各學科與智慧的關係，也不分別窺測。

學業成績與智慧的相關，似乎要比各學科所需要的智慧程度

，容易斷定；因為聰明的學生，讀書當然好些，但事實上也有困難。照各家的研究，所得的相關，高低不一。有的很低，可說智慧與學業成績無甚關係；有的很高，可說智慧是定奪學業成績的重要因子。大多數的相關在 .40 與 .50 之間，表示關係確甚顯著。但此僅就團體而言，個人方面，出入就很多了。有智慧較低而分數甚高的，有智慧較高而分數平平的。在升學指導方面所要注意的，是個人的智慧與學業成績的關係，而非團體的關係。因此實施上就發生問題。

個人方面，何以出入很多？最大的原因是聰明的學生不肯充

分努力。他們與天資較鈍的學生，相處一班，工作進行很順利，不會感到競爭的劇烈和功課的繁重，日就月將，遂養成了懶怠的習慣。這個現象很是普遍。照近人的研究，低級的學生，智慧與學業成績的相關較高；高級的學生，相關較低，這也許因為除智慧外，其他可以影響學業成績的因素，在高年級所佔的勢力更大。

學力當然也為升學的一個重要條件。學業成績好的，升學的機會就大些。所以學業上的成功，為一切未來事業的寶鑰，它彷彿像食品中的香料，有了它，無論升學，就業，以及經濟上文化

上地位，都生色不少。但在興趣方面說，學生真愛好讀書的，十人中難得有一二人。大多數的學生，都不感到濃厚的趣味。這裏的原因很多：第一，青年生性好動，不喜歡呆板的工作。第二，學校的教材，太偏於抽象，與實際的生活少關係，不易使學生領略真實的用處。第三，同班學生的能力有參差，教材的分量和施教的程序不能恰合一般的程度，優秀的興趣索然，遲鈍的望塵莫及。這三個問題不解決，教學上不會有長足的進步。解決此數問題，須注意下列幾點：

(一) 認定生活是教育的目的，也是教育的方法。所以教育

就是生活（指目的），生活也就是教育（指方法。）課程的範圍應當廣大，但是教材的選擇，應以生活的需要為準繩。空虛的理論，疏遠的事實，不應列在課本以內。

(二)徹底變更班級教學制度，採用如「道爾頓制」或「文納卡制」的個別教學法，但須顧及團體合作精神。

(三)教學的方法應注重學生活動，增加體驗，并培養創造的精神。

此外，家庭狀況也為升學的一個重要條件。如父兄失業或家境貧寒，升學就發生問題。所以處境困苦的學生，應當早些抱定

就業的志願，努力準備，不必徒費時光，研討升學的學科；反之，處境寬裕的學生，應早作升學的準備，不要到了畢業時候，纔想到投考何校，做那臨時抱佛腳的工作。

倘使一個學生具備了三種升學的條件——優秀的天資，優異的成績和寬裕的家境，——升學便有七八分把握。他可以考慮下列幾個問題：

(一)我預備學習何科 擇科時通常注意兩點：(1)社會上最需要何種人才？(2)我對於何種學科最感興趣？理想的擇科須顧到雙方面；否則，與其學習不感興趣的學科，無寧忽視需要。

因為興趣是擇科最重要的條件，興趣所在，即能力所在。求學時須注意人盡其才，服務時纔注意才盡其用。並且現時認爲需要不大的，安知十年二十年後，不發現新需要呢？

(二)我預備投考何校 解決本問題之前，可對於下列幾點分別考慮：(1)我預備投考的學校，課程如何？我最喜歡的學科是否優良？(2)設備完善否？(3)有學力優越，經驗豐富，誨人不倦的教師否？(4)學校的生活是否滿意？在這幾點內，我覺得優良的教師最爲重要。學生投考學校，不單是要擇校，並且要擇師。

(三)我應當怎樣準備 學校決定後，就應當準備投考的手續。這兒有幾點可考慮：(1)該校一年級的功課，與我的程度吻合否？如某科程度稍差，應如何補救？(2)該校最近數屆的入學試題能搜集一份否？對答這類題目有把握否？(3)該校對於體格檢查注重否？我身體上有何種缺憾，能早日治療否？(4)口試時，我的儀容態度應如何？(5)入校後一切用費不生問題否？

預備升學的學生，能夠如此細心的考慮，成功的希望自然很大。可是我早已說過，多數的青年是「不識憂來不識愁」。他們是火不燒到眉毛，不會着急的。有人調查中學生的升學志願，確

定升入何校的固然不多，確定後能先事調查課程一切的，更是少見。這個責任，當然不能由學生單獨擔負，學校也應當負一部分責任。第一，學校要有專員專任指導事務，在末一學期，舉行學生個別談話，講述升學注意各點，并幫助他們調查上級學校內容。第二，應時常邀請上級學校人員講演各校內容，并投考時應注意之點。

指導升學，不單是中學應負責任，大學也不應漠不關心。最小限度，大學有兩件事情可以做：（1）大學學生應設法聯絡當地各中學優秀學生，邀請他們參觀，盡量指導各種事實。這有數種

好處：第一、這是大學對於中學應盡的義務。第二、網羅各中學優秀分子，為發展大學的重要策略。第三、可以增加青年社交的機會。(2)大學對於一年級新生，應設指導學程(general orientation course)，請各教授輪流演講學校歷史，求學方法，各科的內容，性質和應用範圍等等，每週一次，間亦述及生活指導。新生必須全體出席，每次做筆記報告。這樣一學期後，他們對於學校及各科內容，可有相當的認識，初步的概念。

各方面而能如此合作，升學的問題可以解決一半；還有一半，依然不能解決，其原因上面已約略述及。現在我們把困難之點，

再綜述一下：

(一) 究竟智慧對於學業的影響如何？據一般的推測，中學生的平均智慧，較高於小學生；大學生的平均智慧，又較高於中學生。事實是否如此？現時進大學的學生，智慧程度是否能勝任大學所規定的一切工作？

(二) 以常情論，一個民族中至少有百分之八十，智慧是屬於常態的。假定我國有五千萬青年，其中就有四千萬具有常態智慧的青年，這四千萬青年是否都有同樣權利受中學教育或大學教育？但實際上，我國只有四十多萬中學生，四萬多大學生；換一

句話說，入中學的，一千個青年中只有一人，入大學的，一萬個青年中只有一人。比例如此之小，究竟誰應入大中學，誰不應入中學？我們有什麼根據拒絕他們求學？

(三)入中學大學的，果然是青年的幸運兒了。入中學大學以後，是否能人盡其才？各個人的天賦及特殊才能，是否得充分的發展？學校行政人員會否想到個別差異問題，而籌劃一種制度來熔個別教學及班級教學的優點於一爐？

(四)修習高等教育的學生，是否智慧程度須超過從事職業教育的？假使說，高等教育的目的，在造就一般專業的領袖人才

，那麼其他各種職業，是否不需要具有高等智慧的領袖，來發揚光大各項事業？

(五)升學與就業以智慧來分別，是否會造成一種智識階級，藐視其他的職業？職業界中人是否會發生一種自卑的心理？

這五個問題，不單是和升學指導有關，與就業指導也有關係。升學與就業實在不是兩件事。有人說：「升學是就業的準備，就業是升學的目的。」這句話很對。中學生離校後，無論升學或就業，其最後目的，總在獨立謀生，服務社會。所以就業的指導，比升學更為重要。

就業指導的目的，在指示學生怎樣擇業，怎樣準備，怎樣發展，沒有指導的學校，學生如失掉南鍼的航船，彷徨莫定。他們擇業時候，祇憑一時衝動，並不依據本身的能力；選定一種職業後，也不知道修習何種科目最為適當。

良好的指導，不單是幫助學生解決職業的問題，它一方面在發現各個人潛在的能力和興趣，一方面在改革課程，計劃設施，俾各人的能力興趣，得充分發展，以造福於個人及社會。說得更具體些，指導的目的，在利用我們研究兒童的身心所得來的智識，謀各個人的發展。密勒 (H. L. Miller) 說：「學校的作業，是一

種嚴重的工作——一種實在的職業。任何時期，一個人最大的興趣所在，即他的職業所在。所以良好的學校生活，能滿足職業上真實的需要。」

學校工作與職業最有關係的，當然要推各科的學習了。有人說：「中學是一個自我發現的場所。」這句話怎樣講呢？意思就是中學內各種科目，可以幫助學生發現他自己的興趣才能，因而確定他的前途。例如長於算學的學生，學起工程來定有相當興趣；對生物學肯細心研究的學生，學農業大致也相宜；圖畫好的，可以從事打樣的工作。可惜現時教學尚有缺點；第一、學校對於

學科和各項職業的關係，缺乏深切的研究；第二，教師沒有養成準確的觀念。他們祇知道教各科的內容，而沒有用職業的眼光來教，因此教材和校外的生活，職業的興趣，不發生聯繫。要是課程組織良善，教學適當，各學科就能映射社會上各種職業的活動，樹立一個廣泛的基礎，以備將來從事於各項事業。

初級中學具有試探的職能，對職業指導更宜注意，如混合學科，試探學程，和職業指導班等，俱為初中的特色。現在分別的提出討論：

(一) 混合學科 混合學科的運動，起來很久，其理由甚顯

明。年輕的學生，對於系統的專門教材，並不發生興趣。他們所要了解的，是日常生活中所碰到的問題。當一個重要問題起來時，身當其衝的，就要籌備應付的方法。任何智識，任何技能，凡可以幫助他解決此問題的，他就要取用，不管那種智識，那種技能，從什麼學科得來。所以混合學科的編制，完全以學生爲對象；教材的選擇，偏重在比較的價值和學者的興趣。這與教育原理，異常吻合。

(二) 試探學程 在美國各中學內，此制最爲盛行。初起採用的爲「愛丁甘制」(The Ettinger plan) 學校設有各種小工場，

備初一學生輪流實習，獲得各項職業的直接經驗。經過一學期或一學年後，學生可以自己知道他的興趣所在，學校也可根據他的能力，指導他選擇普通科，商科，農科，工科或家事科。不過此制也有困難，規模較小的學校，無力設置各種工場或實習室。救濟這一點，範圍小的學校，可以設立一普通工場，用設計的方法，使得學生仍有實習木工，金工，電氣或農藝的機會。從教育原理論上看，在工場實習，當然要比書本上的理論高明得多。但有一點須注意，實習的目的，在發現學生的才能，不可太偏重形式；否則實習工作，又等於刻板的學習，毫無意義。所以施行此制的

時候，必須加以輔導，并研究校外職業與校內工作的關係。

(三) 職業指導學程 有許多中學校，特設一門職業指導學程，備初中學生在離校前選習，使他們知道各種重要職業的性質，並搜集與擇業有關的書報資料，備他們誦讀研究。經過指導以後，學生對於擇業的問題，自能養成一種審慎的態度，不致操切決定。

除了學科以外，智慧與擇業也有密切關係。以常情論，各項職業所需要的智慧，高低不一；智慧較高的應從事專門職業，較低的可投身普通職業。但事實上並不如此，據許多人的調查，智

慧較低的中學生，往往希望從事於需要智慧很高的職業；反之，智慧較高的中學生，預備投身不需要甚高智慧的職業，人數倒也不少。根據亞特爾（C. W. Odell）的調查，就是一例。

學校方面，還有數種設施，可供擇業指導的參考：

(一) 調查 調查各種職業概況，為擇業的初步工作。茲舉一種調查綱要如下：

(A) 某種職業的概況：

1. 是種職業對於社會服務的價值；
2. 從事是種職業的人應盡的責任；

3. 地方上從事是種職業的人數；

4. 與他種職業人數的比較，以及前途發展的可能性；

5. 與他種職業投資數的比較。

(B) 職業者須有何種性格：

1. 需要的禮貌、性情、品格；

2. 智力；

3. 體格。

(C) 須有何種準備：

1. 普通教育；

2. 特殊教育或職業教育；
3. 藝徒或練習生的情形；
4. 需要的經驗。

(D) 薪資：

1. 薪資分配情狀(分配表)；
2. 每月平均薪資；
3. 薪資與服務年限及經歷的關係。

(E) 每年工作的日子，與每日工作的時間。

(F) 服務人員的健康情狀：

1. 環境一切衛生否？

2. 有危險及不測事項否？

(G) 就業的機會：

1. 在當地；

2. 在各地。

(H) 事業的組織，包含服務人員與同事的關係，與主管人員

的關係，與地方人士的關係。

(I) 服務人員的地位：

1. 發展的希望；

2. 消遣和娛樂的時間；

3. 適當的收入可供生活上的安適和休閒之用。

(J) 是種職業的成功人物小傳。

(二) 測驗 智慧測驗雖不能幫助我們選定何種職業，但特殊性能測驗確爲擇業指導的一種重要工具，例如測驗算學的能力、文學的秉賦、速記與打字的技能、音樂的天才和機械的巧思。這種測驗的價值，已經各方證明。學校如能利用這類測驗，分析才能，診斷缺憾，對於擇業指導，定有相當的成功。

(三) 參觀 參觀各種工廠、公司和實業機關，對於選定職業

一層，似不生多大作用。這因爲學生對於參觀的事情，當作旅行消遣看待，沒有加以深刻的注意。如在出發前有嚴密的計劃，事前的指導，規定各人應注意之點，在參觀後分別報告，就不生問題。

(四)演講 請職業界內事業卓著有相當成功的人到校講演各種職業的希望和優點。如演講與能明瞭就業指導的性質，針對學生的需要而談，價值自必更大。講題的範圍，可由學校規定。否則也許演講者毫無目的，漫談一切教育問題和個人的感想，與就業問題不生關係。這種演講，還有一種好處，可以使學生多與實

業界人士接觸，鼓勵學生服務社會的興趣。

(五) 實習 服務社會爲人生的天職。吾國青年，關於社會服務精神，太嫌缺乏。他們口裏雖然說勞工神聖，實際上對於勞動的工作，一點不發生興趣。近頃政府積極提倡勞動服務，各校風氣似稍轉變。但是學生對於低級的職業，還存輕視的心理。外國的青年便不如此，他們每逢星期六及休假日，便投身各項職業，開汽車，揩窗戶，添煤爐，做飯店侍者，就店舖臨時僱員，或在工廠及各公司實習。他們從不想到誠實的工作分什麼階級，這種精神實在可以欽佩，我國青年當急起效法。這裏面有幾種好處

：（1）利用閒暇時間，做各種有益的事業；（2）培養生產的能力，減輕家長的負擔；（3）多與社會人士接觸，深知民生疾苦；（4）得到各種職業的直接經驗，可以幫助解決永久的職業問題。

我們再來談談擇業吧。

擇業確是一件困難的事情。有許多人相信各人有一種專長，因此各人都有一種最適宜的職業，祇要找到那個職業，一切就解決了。這個見解，實際是錯誤的。特殊的天才，固然存在；但普通的能力，可以應付多種職業的，也並不少見。所以選擇職業，不可存刻舟求劍的心思。

影響擇業的因素有好多種：（1）特殊的才能，如藝術的天才。（2）靈敏的思想和應付人事的手腕。（3）家長的職業。照我國人過去的心理，似乎箕裘克紹，是一件榮譽的事情。所以說：「良弓之子，必學爲箕；良冶之子，必學爲裘。」但照近人的研究，兒子與父親往往分道揚鑣，不選同樣的職業。這也許因爲父親對於自身的職業，已備嘗甘苦，不願他的兒子再蹈覆轍，或者因爲父親期望的心太切，要兒子從事於較高一級的職業。或者因爲兒子自己有這種覺悟。（4）受教育時期的長短，與擇業有密切關係。（5）社會的心理，對於青年的影響很大。凡社會上重視的職

業，如銀行經理、廠長、工程師、律師、會計師、醫生、教授，以及各部行政官吏，都爲青年所欣羨。

見異思遷，爲擇業上常見的事。因此一個學生選定一種職業以後，過了幾時，心意又變遷了，變遷的原因，大致如下：（1）自己認爲對於原來的職業，不甚適合，（2）受了親戚，朋友和教師的勸告。（3）從經濟的立場來比較，很少青年變更他的職業志願時，考慮到社會服務這一點。可見青年對於職業的觀念，絕少準確的見解。在成人方面，有人做過改業的研究。喀真（H. D. Kison）曾調查名人錄中一千個女子和一千個男子改業次數的多寡

發現有名女子改業的祇有百分之十，其中一半是在三十五歲以前變更。男子改業的人數較多，約佔百分之十六。照氏的觀察，受教育的時間愈長，改業的趨勢愈小。從這個研究方面，青年可以看到社會上成功的人物，大都能專心致志於一種事業，而不肯輕易變更他們的職業。

總結上面的話：

(一) 最好的指導，在依據類化和自動的原則，增加學生的經驗。經驗豐富，職業的選擇愈合理。

(二) 要指導發生真實的功用，指導的設施，必須貫徹到課程

方面。測驗不過爲指導歷程的一種工具，教育纔是真實的指導歷程。

(三)職業的成功雖然靠託才能和機會，個人的修養也有莫大關係。第一、須認清職業的性質，估計前途的希望，明瞭個人的地位，研究改善的計劃。在任何奮鬥的歷程中，不要忘掉服務社會的宗旨。第二、須力爭上游，努力於品性的修養、體格的鍛鍊和智識的增進。第三、須勤苦負責，小心恭儉，盡力於當前的工作，不要好高騖遠，見異思遷。要知天下最偉大的事業，都從極平凡的工作中苦幹出來的。

再談怎樣升學・就業

現今教育上有個重要的問題，便是中學生的出路。中學生的出路，不外升學與就業二途，我們從事於中等教育的人，對於這一個問題若不能謀得適當的解決，使各個青年皆有升學或就業的機會，則所辦的學校不特於社會無益，抑且有害。所以中學生之出路，確是目前很重要的問題。但已往和現在有許多學校，并不看重這個問題，把學生在幾年之內，依據某種標準，訓練完成，

送出校門，就算完事。學生一出校門，便茫無頭緒，升學既毫無把握，就業又無相當準備，徬徨岐途，沒有歸宿。因此社會上驟添了許多失學和失業的青年，這些青年的無處歸宿，便是國家和社會的極大損失。近年來各校雖逐漸注意這一個問題，但尚未見有具體解決的方法。此篇文字，係就我個人的經驗，站在中學生的地位，僅說明如何指導學生準備升學與就業，亦非解決中學生出路之具體方法，因中學生之出路問題，牽涉社會問題甚多，決非單獨學校的力量所能解決的。

學校應該怎樣實施升學與就業指導呢？

學校爲社會造就人才，一方面當然要注意社會上需要何種人才，一方面更要明瞭各個學生的個性，可以造成那種人才，雙方兼顧，才有成效。現在中國社會上到處是失學和失業的青年，學校教育自不能不負大部份的責任。今後我們應該怎樣實施升學與就業指導，以減少社會上失學與失業的青年呢？據我個人年來服務中等教育界的經驗，可約略貢獻數點：

(一) 注意學生個性及其家庭情形 要實施升學和就業指導，必預明瞭學生的個性及其家庭情形。先看他的環境是否允許他升學？如果不能升學，他就那種職業最爲適宜？這些都須考查清

楚。關於方法，或用測驗，或用個別談話，或用間接探問。總之，學校在平時對於這些問題，就得特別加以研究與注意，務使每個青年，皆受適當指導，各得其宜。

(二) 課程要有彈性 我們知道學生個性不同，出路各異，學校課程，時有伸縮性，才可以適應學生的需要。除基本科目定為必修外，一面應設升學選修科目與實用職業科目，使升學與就業兩方面，皆有充分準備；一方指導學生依據其個性及環境需要，分別指導學習，作切實的準備，使學生畢業後，無論升學或就業，皆無問題。

(三)特設職業指導部 學校除所設課程應富有彈性外，最好特設職業指導部。規模大的學校並須聘任專員擔任指導。一方面要與各界聯絡，請社會人士演講，使學生明瞭各校各界情形；一方面要指導學生切實準備，進一步，並須根據學生的個性興趣及環境，幫助他們解決他們的出路。學生平時既有切實準備，臨時又有指導，當然不致茫無頭緒。而出了校門，失敗的危險性也必減少許多，這些都是學校應該特別注意的。

學校對於學生已經盡了應盡的責任，學生自己也必有個主張，主張定了之後，切實準備。這個問題，究竟還是學生自己的事

。所以在學生本身，怎樣準備升學與就業也得討論一下。

學校幫助學生升學與就業，不過指示一點門徑，實際還得學生自己去努力準備。前者是輔，後者是主。許多學生自己沒有主張，沒有準備，到處亂撞，即使成功，那也不過僥倖，所以學生自己的決定是大前提。這決定必須根據個人的特性、興趣、志願、環境與社會需要，千萬不可草率從事。主張決定之後，還須加以充分的修養，結果才能如願以償。這裏再把升學與就業分開來說：

決定升學的學生，當他開始作升學的準備時，必須注意下列

兩點：

(一) 準備應試的功課 各校考試科目，不免大同小異，投考前須探問明白。準備應試最緊要的，還是基本科目，必須有相當基礎。所謂基本科目，便是國、英、算、理、化等科，這幾門功課，確是求高深學識的工具，作進一步研究的基礎。工具如不熟練，基礎如不穩固，成就便沒有把握。這些不是臨時抱佛腳可以奏效的，平時就該注意，就該用功。臨渴掘井，雖則也有僥倖的成功，總不是可靠的嘗試。所以預備升學的青年，對於這些基本科目，須有穩固基礎，然後求高深學問才有把握。

(二) 決定投考的學校 現在學校很多，分門別類，各有特殊的性質。同時好的學校固多，壞的學校也不少，還有的是徒有虛名而無實際，這些必須在事前探聽明白。你所預備投考的學校性質怎樣，教師怎樣，課程怎樣，設備怎樣，學風怎樣，畢業生出路怎樣，類似這些問題，事前都應該探聽清楚。如查明某某學校認為最滿意，便決定去投考。預備去投考的學校不必限於一校，因為說不定有不取的危險。投考如果錄取，並決意進這學校之後，最好按步就班，直至畢業為止，不要常常更動。據我個人所知，常常更動學校的人總是吃虧很大的，因更換學校，轉來轉去

，時間損失，確係很明顯的事實；即使僥倖能夠不降級，那也會受到無形中的損失，這種無形的損失較之有形的損失更大，因為各校課程編制不同，情形不一，常常轉學，便不能循序漸進。結果你所得的都是些東鱗西爪，沒有系統，這樣便很難成就了。所以事前慎選學校，選定後便不再更動，這是升學的學生應該特別注意的第二點。

決定就業的學生，假定說主張已決定了，除了充分準備技能訓練外，更須注意實際的服務條件，因為事實告訴我們，好多學生，就業失敗，便是未能實踐這種條件的結果，下列四點，確為

服務條件中之不可少者，茲分別列述於下：

(一) 心要細 細心將時，不要有錯，這是做事很重要的條件。無論大事小事，總要用心去做。據職業界中人說：找一個學生做事，常常不如找一個學徒做的好。其原因當然不止一端，但學生平時粗忽慣了，不能像一個學徒那樣如履薄冰如臨深淵地從事，未始不是不受職業界歡迎的一個原因。所以細心做事，這是從事職業者的第一個條件。

(二) 要耐苦 俗語云：「吃得苦中苦，方爲人上人。」這確是經驗之談。因爲事實告訴我們，社會上無論何種事業，若不

下一番苦功去做，決難達到成就的目的，這是實際從事於職業者不能否認的事實。但現在的學生如何？能吃苦嗎？他們曾經被人稱爲雙料少爺。的確，在平時如果養尊處優，趾高氣揚，一點也不肯吃苦，一出校門，便處處吃虧，受人指責，這當然是不能免的事實。我常聽到職業界中人說：學生做事，普遍知識和技能均夠用，但架子很大，不肯吃苦耐勞，這是他們極大的弱點！也就是實業界不願意延用學生做事的原因。所以決定就業的青年，平時如能養成吃苦耐勞的習慣，至實際做事時，當不感覺痛苦，同時也當能得人家歡迎了。所以能耐苦耐勞，這是從事於職業者的

第二個條件。

(三)要有禮貌 俗語云：「和爲貴，」又云：「和氣致祥，」這即表示爲人謙和有禮，爲致禮之由。的確，人是情感動物，你待人好，人亦待你好，你對於人以禮貌，人亦對你有禮貌；所謂「投之以桃，報之以李，」就是這個意思。我嘗往日本參觀，見日本學生對於禮貌，比中國學生講究多了。日本商人謙和有禮，確爲我國商業界望塵莫及。他們的商業所以能如此發達，這也未始不是原因之一。要知道沒有禮貌，還是自己吃虧，與人無損，等到別人犯不着來和你嘔氣的時候，你的損失，便無從補救

了。所以就業的青年，要想事業有所成就，態度方面，必須溫和，萬不可任性無禮。這樣，別人才願意和你往來，你的事業，也就可以逐漸推廣了。所以要有禮貌，這是從事於職業者第三個條件。

(四)要負責任做事不論大小，要能負責；能負責任，然後事業才有成就的可能。試觀古今中外，凡事業有成就的人，沒有不是切實負責的。做事負責，未必事事皆有成績，但作事有成績的人，確係人人皆負責任，未有遇事推諉的人，而能僥倖成功的，這爲一般人所公認的。所以做事負責，實爲事業成就的最要條件。

。但我國在過去時候，各界責責的人，往往不肯負責，致社會事業有成就的極少，這是我們感覺最痛心的事。今後的青年，尤其是就業的青年，如希望做事有成績，得人稱許，必須切實責責，萬不可再因循敷衍，此點希望青年特別注意。

以上列舉四點，如就業的青年皆能切實遵行，則所做的事業，定有成績，作者可以大膽地代為擔保的。