

中華民國二十七年七月一日

理論的綜合的文化雜誌

第一卷 第四期

革新號

主編

張凡夫

批判

國立北平圖書館藏

新書出版

生物學新論

石井友幸著 危淑元譯 實價大洋七角
石原辰郎

本書是以新物質論的哲學之光引導理論的科學而獲得成功的著作。書分兩部，第一部論究生物學一般理論及其史的發展，第二部論究生物學各個領域，合這兩部，算是對於生物學縱橫諸方面都談到了。且著者對於生物學上所有錯誤理論均有批判，讀過此書，不特可以達到生物學本身最完備而正確的理解，並可以得到正確的方法之運用的範例。

斯賓諾莎哲學批判

米廷等著 盧心遠譯 定價一元一角

本書是蘇聯新進哲學家米廷等為斯賓諾莎誕生三百年紀念而作過批判名著，全部分作四篇，第一篇斯賓諾莎哲學概觀，第二篇斯賓諾莎哲學與新物質論，第三篇斯賓諾莎哲學底歷史意義，第四篇十七世進步的市民思想家，論述極其正確，凡讀過哲學史或思想史一類書過人，都知道斯賓諾莎是過去最大的思想家，本書不僅批判地介紹了他底思想，且對於他底環境，所處過時代以及思想底發展，均一一詳論，不僅可以作為哲學書讀，即對於想把握得正確方法過人亦有力過幫助。

宗教信仰發展大綱

斯特班諾夫著 林一新譯 實價大洋三角

著者是俄國歷史家，對於宗教信仰之發展，有其特定見解。本書是為一般讀者及教師寫的大綱，本其自認為正確的特定見解，給宗教作系統而扼要之說明。凡研究歷史，尤其是研究社會意識形態內宗教之發展過程的均不可不讀。

黑格爾哲學入門

甘粕石介著 沈因明譯 實價一元

著者對於黑格爾哲學很有研究，本書又為他用新方法去敘述它和批判它過著作，所以見解不類尋常。全書分九部份：初年底宗教研究、精神現象學、邏輯學、自然哲學、法律哲學、政治論文、歷史哲學、美學、黑格爾之為人，非常完備。這是值得人手一編的。

辛 墾 書 店

研究與批判

(革新號)

第二卷 第四期

目次

哲學與科學	楊伯愷…………… 1
自然科學的辯證觀(一)	非 斯……………19
荷爾巴赫底生活與思想(下)	楊伯愷……………35
孟子性善說批判	滔滔者……………65
中國今日底危機和出路	張凡夫……………83
概論戰爭	余蕙嫻……… 107
大學生到何處去	洛 蒂……… 113
青年的煩悶與中國的家庭組織	蕭本仁……… 117
書報評論：	
生物學新論	張 挺……… 121
斯賓諾莎哲學批判	江有聲……… 123
編後雜記	編 者……… 127

618051

全世界戰神怒吼！全世界死神降臨！踏在鐵蹄下的弱小民族！在死中掙扎的弱小民族！無論是誰都應快快取讀

辛墾書店出版

各種最有價值的專論

世界大戰的一切讀物！

世界大戰叢書

全書四册 合書二元

- | | | | |
|---|---------------|------|------|
| 分 | (1) 帝國主義與世界大戰 | 何若蘭著 | 實價五角 |
| 售 | (2) 世界經濟與世界大戰 | 章少秋著 | 實價六角 |
| | (3) 世界政治與世界大戰 | 胡一生著 | 實價六角 |
| | (4) 世界軍備與世界大戰 | 譚輔之著 | 實價五角 |

戰神死神，已支配了世界！無比的大燬滅，已迫近眉睫！被人踏在鐵蹄下的弱小民族，誰願俯首貼耳，聽憑宰割？對快要來了的世界大戰，焉能不聞不問、不識不知？要想知道大戰底來因去果，要想從死裏求生，都非取讀這部叢書不可。因為它把世界大戰一切本源、發展、理論、技術、必有的經過、可能的解決、等等方面，正確地、系統地、本本源源說到了。是現時全國關於世界大戰唯一的完善的著作。

現代戰爭論

張志和著

平裝一元
實價精裝一元二角

著者優於軍事，治軍有年，近曾漫遊全球，攷察各國政治軍事現狀，此即歸國來寫出的第一部著作。內容極其豐富，關於現代戰爭的各方面的專章論列，要從理論及事實諸方面的理解現代戰爭是怎樣一回事，這確是不可少的讀物。

戰爭論

克勞塞維慈著
柳若水譯

實價一元三角

這是普魯士陸軍大將克勞塞維慈底全世界有名的巨著之理論部分。專論戰爭底本質、戰爭底理論、戰略論，關心戰爭及在軍事知識之增進中的人，應當人手一編。

科學的軍備與現代戰爭

波卡諾夫監脩
沈敬銘等譯

實價大洋一元五角

這是蘇聯許多優秀軍事家理論見解之結晶，是極優越的著作。前次世界大戰各種經驗、各種教訓，均可以在此書中得之。而且本過去以測將來，且為快要到來的世界大戰畫了一個輪廓。是我們必須一讀的戰爭著作。

軍備與國民經濟

丹尼諾夫著
孫伯堅譯

實價一元五角

世界戰大由經濟產生、亦由經濟決定其最後勝負。本書即特別透徹闡明這一點。如經濟在戰爭中有如何地位、作用，戰前戰時，如何準備、如何動員、如何改造使合戰爭需要等，都本過去大戰經驗，很精細地論列過了。

哲學與科學

(一)

現在是科學的時代，同時也就是哲學的時代。因人類底生活實踐需要科學，也同樣需要哲學。而哲學與科學自身，正是在齊頭並進，相互補助、相互滲透，科學不可無哲學，哲學亦離不得科學。科學前進一步，也使哲學受其影響而有一度的進展。哲學亦然，發達了的正確的哲學，實為科學底引導者。科學少了哲學底引導，不特像瞎子掉了棍，寸步難行，而且要迷失於錯誤的反科學逆理論之中，無法自拔而造成全科學界底危機。這裏，想把哲學與科學底意義、異同、及關係等等問題弄過明白，而於這兩者底關係上所有逆錯誤見解亦略加指摘，大約不是多餘的事吧。

甚麼叫做哲學呢？這個問題，有多種的解答。有的人把哲學看成實用逆空論，或高深玄遠而無甚用處逆學理，是吃飽了飯沒有事幹逆人才去留心逆裝飾品。有的人把哲學看成



含糊不明、渾沌一團的知識之垃圾堆。事實上，自有哲學以來，它經歷二千數百年的發展，是社會意識形態最主要的範疇，盡過極其重大的作用。怎能說哲學是沒有用處的東西呢？以現在而論，即是腐朽了、沒落了過哲學，尚還與宗教同樣有其特定的作用（自然是逆進化過作用）而為特定的人羣所利用呢。至於那發展到新階段過進步的新哲學，對於社會之改進具有如何巨大的、積極的作用，更是用不着說的。

其次，哲學在其發展過程中，誠然產生了多種多樣的學說型。每一學說型，都各本其立說過根本見解作為邏輯去推演一切而完成其學說體系。內容包括既廣、立說又各不相謀、遂在哲學領域內，表現出彼一是非，此一是非，公說公有理，婆說婆有理過樣兒，真鬧得衆論紛紛，莫衷一是。但這是哲學發展過程上應有的派系現象，並不足以代表哲學底本質意義。未可因此派系紛出，遂認為哲學本質就是含糊不明，可以隨心所欲去說話的。並且“一切哲學，尤其是近代哲學底根本大問題，乃是思維與存在過關係底問題”，哲學是以研究思維與存在過關係為其主要的任務。哲學本質意義，就在這兒，由此出發所形成過紛然雜陳不一而足過學說派系，並不害於哲學本質意義之分明、確定。進一步說，若以哲學如此的根本任務作為總脈，其分支出去過一切派系，都可以歸納成為觀念論與物質論兩大陣營而無一例外，這樣一來，表面上複雜而紛紜的東西，實際上又變成非常簡單明瞭的了。

然則哲學究竟是甚麼呢？恩格斯把它定義為“關於自然、社會與人類思維底一般法則之學”。這是足以表現哲學本質的定義。因為哲學既以研究存在與思維的關係為其根本任務，它也就是努力探討自然、社會等存在與其對人類的思維發生怎樣的關係，並進而把這些關係所有全部根本原理加以體系化、造成總結的、系統的知識。這種知識，便是哲學。所以我們可以說哲學就是有組織、有系統地說明存在、思維與其關係的知識。它是綜合地論究宇宙中最一般的最根本的運動法則的科學。不但因其所探討的是最一般的最根本的運動法則而居科學理論之最高峯而且是科學之理論的與方法的總體之凝結物，以其方法的作用貫通於一切科學而成爲「科學底代數學」。

科學是甚麼呢？簡單說來。科學就是客觀事物及其運動變化之必然的因果法則，反映於人類思維中而形成系統的知識。它所研究的對象。是客觀的存在物，是獨立於主觀意識之外而能作用於感官成爲感覺之泉源的存在物。客觀事物，沒有不在運動變化中的，而其運動變化又沒有不有其必然的因果法則。科學底任務，就在於探求出這種法則，認識和說明這種法則。所謂客觀事物，包含自然、社會以及人類底意識現象。所以自然、社會、意識，實構成科學對象底三大領域。

如上所述，哲學與科學都是以客觀事物爲其研究對象，都是以究明客觀事物之運動法則爲其任務。那末哲學與科學，豈不是完全相同了嗎？不錯，在這一點上，兩者的確是相同的。但

兩者有無自相區別之處呢？有的。它們底區別，在於處理對象和作用底廣狹與因此而有迥任務上迥差異。

前面說過，哲學是系統地總括宇宙最根本的最一般的原理以形成整個宇宙觀迥知識。至於科學，則其研究的對象，只是部分的具體的事物之原理、法則。哲學雖以研究存在與思維迥關係為其主要任務，但因此，不得不研究一般的存在，對於自然作綜合的全面的探討。所以哲學底研究，只限於最根本、最一般的原理而不及於具體的狹小的部分。哲學不特以此與科學相異，而且以吸收各種科學底成果、融和一切科學理論和結論以構成自己的總結論。無論甚麼科學也沒有如此廣闊的作用和任務。科學，儘管也有涉及迥對象範圍較為廣泛的，但這也只是就其與別的科學部門比較而言，實際上，它總始終是局限於其特定的範圍內作具體的探討，其研究所得迥結果，也並不足以全面地貫通其它一切科學、涵蓋和聯結其它一切部門。哲學則不然，因為它是研究最一般的最根本的總原理、總法則，且以認識及方法為其處理迥主要任務，所以它只有它才是貫通宇宙全部事物與一切科學迥最高原理。各種特殊的具體的科學，只有依賴哲學為聯繫、綜合，才能有其總和與結論。這種聯繫與綜合迥工作，無論那種科學也不能代勞。所以說哲學與科學是以對象、作用與任務之大小範圍，規定其差別性的。

哲學與科學底意義及異同已如上述，現在可以進而攷察它們底關係了。首先從歷史的發展上看，當科學未發達迥時

代，哲學是包含科學於自身之內的。到了近代科學發達以來，科學遂逐漸從哲學分開，自立門戶而成爲科學底各種專門領域。這樣，一面使哲學科學底疆界分明，一面削小了哲學所擁有過地盤。迄舊哲學告終之時，哲學自己所剩下的，便只有關於思維及其法則過邏輯與辯證法了。

由這種歷史的發展過程看來，科學與哲學底關係，分明地表現出兩種正相反對過現象。在舊哲學、即玄學的、觀念論的哲學，它是高踞於科學之上的，它統治科學，使科學服從自己的玄想的原理，拿這種原理，作爲科學之最高的思維方法與嚮導。這種原理，儘管仍是時代環境之產物，但它是沒有科學基礎的，不合乎現實，根本是與科學不相容的。比方舊的、觀念論哲學，用絕對精神、先天範疇等作最根本的東西去統馭一切、使其成爲一切科學底嚮導原理。這正如神學時代，一切自然現象都用神去解釋一樣。在舊哲學之下，一切科學底終結，都用它底想像的根本原則去繫連和綜合。這便是所謂君臨於科學之上而統治科學過哲學。

到了科學更加發展，各種條件促使哲學由玄學的階段進到科學的階段，使舊的哲學歸於消滅而讓位於新的哲學，這時新的哲學、即科學的哲學，對於科學過關係，則與前者大異其趣。科學的哲學，它本身是出自科學，出自發達到高階段過科學。它是整個兒建立在科學之上的。它所構成過根本原理，雖轉過來作科學底領導，但這原理自己却是綜合融貫一切科學

底成果所提煉出來的，決不出於哲學者底臆想、假定。而其對於科學的引導，亦不過是把各種特殊的具體的科學理論煅煉成自己的總的原理之後再以方法論的資格通用於一切科學，並不是憑頭腦的玄想去強使科學來服從自己。

由此可見科學的哲學是以科學之發達為其構成底條件，以科學為其建立底基礎，並不能外於科學、超越科學，它能只以其充分的科學性而愈加科學化。所以就其科學的根基說來，它是以科學為來路而不是以科學為其恣意的被統治者。但由其作用和處理的對象說，又以其廣泛性、重要性、而與任何具體的個別的科學有別。而且哲學乃是貫通一切科學的方法論，方法乃是理論底靈魂。因為哲學是整個科學思維底方法，其特定的任務在於給予一般方法論底最高原則，所以它就不能不對一切科學研究居於司令台底地位，形成理論高峯之最高峯。就這一點看來，哲學之對於科學，又可說是上位的東西。它產自科學、又居科學之上位而做着任何特殊的部門的科學所不能做的指導與聯繫底工作。隨便那一種科學，在其發展中所獲得和堆積着實證材料，都需要一種正確的宇宙觀、正確的哲學思想去綜合、聯貫、組織、說明、而此科學方得成為正確的理論。除了哲學，在科學中，無論如何找不出可以替哲學執行此種任務而無缺憾的。這就可見科學的哲學依據科學、出於科學，但其作用、任務則與一切科學有別而實為科學之總結、引導。哲學科學，就這樣交互促進、交互滲透、結成不可截離而又不可

混同適關係。

(二)

哲學與科學適關係，說它具有如上適情形，大概是不會錯的。但在現代哲學科學界，却出現了與此相異適主張。即主張科學發達了用不着哲學，科學即是哲學，可以代替哲學，哲學應消解於科學之中而無存在之可能。

這種主張一方面出於近代科學家。因為科學進步，一日千里，向來屬於哲學適東西，早已逐漸與哲學分離而成爲專門的科學。哲學自有適領土日削。外表看來，它簡直沒有多大用處了。實際上，哲學到現在確只剩下思維及其法則爲自己的領域。因此科學家多鄙視哲學，把哲學看做空虛的、抽象的、無俾實益適理論。只有科學是確實的、實用的。科學萬能，哲學是沒有用的。而且哲學底對象既被科學一天一天地侵蝕以去，而哲學所有適根本原理，又無一不依賴於科學底發見。可見科學真可乾脆地代替哲學、消滅哲學而哲學再也沒有存在之餘地了。

這種主張另一方面則出於如新俄底機械論一流哲學家，可以米寧 (Minin) 及史提班諾夫 (Stepenof) …… 輩爲其代表。他們主張“打倒哲學”，其口號是“宗教——地主”、“哲學——市民階級”、“科學——無產者”。把哲學與宗教無分地看成反動工具。否認物新物質論爲新時代的哲學，否認新時代底主人翁有其自己的哲學之必要。新時代的主人翁只要科學就

夠了，用不着甚麼哲學。現代自然科學已經代替了哲學，科學本身即是哲學。新物質論哲學，只是現代自然科學或科學底比較普遍的結論。對科學如此依門傍戶過哲學，實無獨存之可能，並且如此的新哲學，即或存在，實際已經算不得哲學，只算是科學了，哲學是打總兒消滅了，存在的只有科學。

如此的主張，在這樣主張過人，不特說他們是就科學哲學自身發展所表現出來過消長關係所得出來過結論，而且從新物質論哲學、科學的哲學之創立及協作者底著作找出許多證據，說他們早已如是主張過。這兒不厭其詳地把他們所借取過證據列引出來。

這些證據主要地出於恩格斯底『費爾巴哈論』及『反丟林論』。(註)其見於前者有：

“只靠哲學來調和一切矛盾，就等於要求一個單獨的哲學家來完成那只有整個人類，在其進步的發展中才能夠完成的任務——我們一經明瞭這一點（我們始終應該特別感謝黑格兒，因為有了他，我們才得明瞭），於是在普通意義之下的哲學這門學問，就到了末日”。（『費爾巴哈論』）

“這個歷史觀應該拿歷史本身來證明。我肯定地說：這種證明已經在我們其它著作中充分地做過了。這個歷史觀結果了整個的歷史哲學，亦如自然界的辯證觀使——

(註) 本文所徵引的悉據中譯本，點係我加。

切自然界的哲學歸於無用和不可能能一樣。從此以後，就不是我們頭腦中空想一些事實間的相互連繫而是要從事實中發見真正的相互連繫出來。哲學從自然界和歷史中被驅逐出來以後，只剩下一個地域可以給它藏身了。這個地域就是純粹思維：研究思維規律的學說——邏輯與辯證法”。（『費爾巴哈論』）

“現在自然界連繫底辯證法性質，已經自然而然地深入於那些由玄學方法教育出來的自然科學家頭腦中去，於是自然哲學也就確定地被消除了。從此以後，所有復活自然哲學的企圖，不僅是徒勞無功，而且是退步落後”。（『費爾巴哈論』）

其見於後者有：

“自然科學，因為獲得哲學的二千五百年間發展的成果，它一方面定要擺脫那存在於自己之外或自己之上的自然哲學，它方面定要脫離那些英國經驗主義傳下來的一種狹隘的思維方法”。（『反杜林論 第三版序』）

“總之近代物質論的本質，是辯證法的，有了它，則那君臨於旁的科學之上的哲學，早已成了廢物。如果對於一切種種的科學成功了它們底一種要求，都明白了自己在事物和對事物的認識之整個關聯中的地位，則研究這種整個關聯的特殊科學便無用了。從此還能從一切向來的哲學中獨立地殘留下來的學問，便只有思維及思維法”。

則的學問——形式論理學和辯證法。其餘一切旁的學問題，都要屬於研究自然及歷史的實證科學”。（『反杜林論』）

上面所舉，算是“打倒哲學”、“哲學消解於科學”、“哲學一般消滅了”這種主張在文獻上適主要證據，其實按這些文獻本有意看來，不能不說引為論據的東西，除證明他們底誤解，曲解而外，並不給他們支持甚麼。因為在這些文獻上所說“到了末日的”、“歸於無用和不可能的”、“確定地被消除了的”、“不能企圖復活而成爲廢物的”、哲學，明明白白地指的是自然哲學、是德意志古典哲學、是“存在於科學之外或科學之上”、“君臨於旁的科學之上”、“研整個關聯的特殊科學的”、“向來意義之下的”哲學，並不是哲學一般，更不是哲學生命整個兒中絕了。並且文獻上明明說“君臨於旁的科學之上的哲學”之所以成爲廢物，是因“有了它”，這它即近代物質論，即以辯證法爲其本質適新物質論。還明明說自然科學之“定要擺脫那存在於自己之外或自己之上的自然哲學”，以及狹隘的思維方法，是“因獲得哲學的二千五百年間發展的成果”。這成果並不表示哲學之消滅點而是表示其前所未有的發展程度、這成果是甚麼？就是作爲科學的哲學適新物質論。哲學史上，我們於此明明看見舊哲學、反科學的哲學消滅，哲學發展到了新物質的高階段，而廣泛地空前無比顯示其作用，怎麼反說哲學無用，哲學一般都消滅了呢？

所謂自然哲學，究竟是甚麼？這裏頗有稍加說明的必要。自然哲學就是當自然科學發達尙未能揭出自然現象間適真實聯繫時，自然哲學者便拿幻想的關聯去代替現象間適現實的關聯。以許多荒唐無稽的想像，去補足或連綴尙未得知適自然關聯。黑格爾與謝林等底自然哲學，就是如此一類的東西。黑格爾所構成的自然體系是任意的虛構，是和現實相矛盾的。所以恩格斯把黑格爾底自然哲學與現代物質論之比，看成空想的社會主義與科學的社會主義之比。上面所舉適文獻，一貫到底說消滅了的哲學都是這種自然哲學。自然哲學，雖不失為哲學史上適一個重要階段，但在哲學前進過程中，也是應當歸於消滅的。因為它所構想適世界圖案，是空想的、臆斷的，不合客觀事實。且以觀念論的體系，把存在與思維適關係倒置起來。科學進步，既然如實地暴露了自然界自己內在的聯繫及其發展法則，則被自然科學的冒為“熱病狂囈”適自然哲學於是歸於無用、消滅而哲學之發展乃更進一級。這些事實，說明了甚麼？說明舊的哲學之所以歸於消滅，新的哲學、即現代的物論、所謂科學的科學之所以建立、完成而發揮其偉大作用，正是由於科學之進步。因此，科學底發達，並不曾消滅哲學一般，而是消滅哲學中之不合科學適哲學、自然哲學之類，至於哲學一般，反是被其脫胎掉骨，變質而為科學化適哲學了。

科學的哲學，自然是依據科學而成立，離不了科學，與科學緊密地相關聯。而在科學方面，對於這種哲學亦有同樣的情

形。因為科學雖以其進步給哲學以變質的基礎，造成哲學上空前未有之發展，但科學自身，仍是難脫向來特質，仍無一部門可以代替、執行哲學底任務，作為貫通一切具體科學之方法論。不特這樣，且其在方法論方面仍大都拘於傳統的經驗主義之下而無法自拔。這種事實是任何人都否認不了的。所以作為正確的宇宙觀、認識論、方法論之統一之新物質論，又不得不對科學自身起反作用，而為科學之進步斷乎少不得之領導者、司令官。

科學底發展，促進哲學底發展，而哲學底發又大有助於科學底發展，在科學與哲學這樣互相補助、互相策進、互相滲透融洽，既不可切開、又不許混同的關係上面已夠證明了。科學發展到理論的階段，事實上並不是代替哲學、消滅哲學、不是本身已是哲學，反而是要無條件地依賴哲學、需要哲學去挽救它、領導它、要哲學給它以方法、以理論之光照、以組織說明之原則。不然的話，那據知識之王位之科學，簡直只有悶死於無出路之死弄或向菩薩求救。這不僅現代科學所發生之一切觀念論的、神祕論的、信仰主義的理論可資證明，而且在文獻上面，新物質之創立者、協作者，對此之明白宣示，已有多次。為使讀者明瞭起見，不避煩冗，列舉出來。

“無論如何，現在自然科學底發達程度，已經使它無法逃脫辯證法的藩籬……只有把兩千五百年來哲學發展所得之結果都採納之後，自然科學，在一方面，才能擺脫

一切古怪的、身外的與身上的自然哲學，而在另一方面，也才能擺脫它自家的從英國經驗論所世襲下來的劣等的思攷方法。”（『自然辯證法』，杜譯，198頁）

“你隨便拿一本自然科學的理論書籍來看，你就可以看到這些自然科學家也曉得他們苦於這種混亂與紛擾，而任何一種時髦哲學（原諒我們這種說法）都絕對不能給他們找個出路。而實際上，他們如不想法離開玄學的思攷以歸依辯證法的思攷，他們永遠鬧不出一個清白。實際上，他們沒有別的出路。”（同書123頁）

“當自然科學家忽視哲學，或是凌辱哲學時，他們以為擺脫了哲學。但是他們離了思攷，便寸步難行。而邏輯的論斷又是思攷所需的。向那裏去找這些論斷呢？於是就向所謂受過教育遊人們當中去借那時髦流行的理論，而這些人底腦筋中往往只充滿了久已過時的哲學之殘餘，或借些大學必備的哲學演講底耳邊風（不只斷章取義地弄到一些雜碎，而且是各種人底各種觀點之混合物，而這些人又各自隸屬於各種不同的學派而且大都是最糟糕的學派）；或是無批判地、雜亂無章地讀了些五光十色的哲學著作而從中剽竊一點，——無論如何，他們都作了哲學底俘虜，所可惜的，大部分作了最蹩腳的哲學之俘虜。如此暴虐地來凌辱哲學的人們反而作了最蹩腳的哲學學派之最蹩腳的、最惡俗的殘餘之隸奴。”（同書，214—215頁）

“凡是研究理論問題的人，都應採取現代自然科學底結果。這是必要的，亦如現代每個自然科學家，都應該（不管他願意不願意）走向一般的理論的結論。在這兒，大家是一樣的。如果理論家，在自然科學中是個‘半通’，那末現代自然科學家，在理論的屬地內，即是從前名曰‘哲學’的屬地內，也必然是個‘半通’。”（前書，124頁）

“經驗的自然科學，收集了這樣大量的實證的材料，這時就逃不了把這每一個研究科目加以系統化而且要用內在的關係之觀點去整理它們、配列它們。同樣地也必要確定它們相互間之正確關係。但是自然科學、在研究這些問題時，已經走入理論的領域，這時經驗論的方法，就不中用了。這時只有把理論的思攷請來才有辦法。但是理論的思攷，只是一種能力、是一種天賦的資質。要想使這種能力發達以至成熟，除了研究哲學史之外再沒其它辦法。”（前書，124—125頁）

“每個時代的理論思攷（我們這個時代亦然）都是歷史的產物，它在各種不同的時代，採取各種不同的形態，因此內容也都十分不同。因此，思攷的科學，也同其它科學亦樣，是一種歷史的科學，是關於人類思攷之歷史發展之科學。……至於辯證法，只有兩位思想家：亞里士多德與黑格爾對它作過若干確切的研究。然而只有辯證法能作現代自然科學之最正確的思攷形態。”（前書，125頁）

“……但如果一個國家要想立於科學之極峯，離了理論的思攷，是不行的。當自然過程之辯證法性自益顯著適時候，即是當辯證法能夠幫助自然科學克服困難適時候，他們把辯證法與黑格爾主義一道兒丟到海裏去了，因此，自然科學家又都成了舊玄學之最可憐的犧牲品”。(前書，127頁)

“……假若理論化適自然科學，願意在自己歷史的已有的形態中，去切實地研究辯證哲學，那末這過程就可相當地縮短。”(前書，300—301頁)

“自然科學家，雖不來求助於哲學，然而哲學家總是支配他們。問題在乎他們竟究希望一個下流的時髦的哲學家來支配他們呢？還是希望接受各種理論思攷底指導——熟思想史與思想收穫的各種理論思攷底指導……自然科學之撫拾玄學的垃圾而沾然自喜者，不過尾隨哲學之後而苟延其名義上的殘喘而已。只有自然科學食而化了辯證法之後，只有那時，哲學買賣（除了純粹關於思攷適學說）才能全部變成廢事，才能溶解於實證的科學之中。”(前書，300—301頁)

以上所舉均係恩格斯底話，此外伊里奇在逝世前，一篇【論戰鬥物質論底意義】上，斬切地說：“現代自然科學，沒有辯證物質論質學，簡直是一步也不能前進。”

拉雜舉來，不覺已經太冗長了。現在把所舉過東西，扼要

地加以歸納，就可得出幾個主要的見地。1、走上理論階段過科學，決不可無哲學思想底領導和支配。2、科學不通哲學理論是個半通的科學家，正與哲學不通科學是半通的哲學家一樣。3、科學是不自覺地受哲學底領導，不過是受下劣的、過時的、惡俗的哲學領導，為其俘虜、犧牲品。4、因此，現代自然科為錯誤不良的理論思想所陷而落入於煩悶、混亂、毫無出路之境。5、現代自然科學要想找個出路只有歸依於辯證哲學，因為只有它是二千五百年哲學發展之成果，是現代自然科學最正確的思想形態。6、所以採取、消化辯證哲學，是挽救自然科學之危機唯一辦法，除此而外別無它道。

這樣，我們還能否認舊哲學終結之後，新哲學之對於科學具有無比的重要性嗎？我們能夠否認這種哲學對於科學過領導權嗎？沒有現代自然科學底發展，誠然產生不出這種新的哲學，但以種種社會條件的限制，而此新哲學却是市民學者所不懂、亦不願懂的，他們所能做的，只有對之深惡痛絕、而加以誣蔑拋棄。他們寧可橫身倒在玄學的、觀念論的舊哲學底爛泥坑內；把發展了的科學推向反科學的心靈主義的神祕之鄉而唱出如物質消滅論、宇宙死亡論、能力獨存論、絕對的相對論，他們否認客觀實體之存在、否認因果律、否認有定論，而主張絕對的無定論、偶然論、意志自由論等等過反科學過調子。危機所至，不僅要使科學屈膝於觀念之前，而且要使科學屈膝於宗教之前。此種事實，在現世界還表現得不普遍、不鮮明嗎？科學

界之所鬧得如此混亂、如此神蛇鬼怪、烏烟瘴氣，其原因就是科學未得新哲學之指導、新哲學未在科學界發揮其思攷法則底偉大作用。其唯一挽救之法，只有無條件地採用新哲學爲其領導。既然如此，那末，試問這樣在迷途中遊科學、無論就其總體說，就那一部門說，誰能代行新哲學底任務呢？如說這樣科學就是哲學，這是一種怎樣性質的哲學？科學消滅哲學，豈不是消滅了自己的唯一指迷者，自己唯一救星嗎？這不等於同時消滅了自己嗎？由此看來，凡在科學與哲學遊關係這個問題上，主張科學代替哲學、哲學消解於科學、哲學不能獨存而歸於消滅，或把哲學與科學混同而強使加入科學行伍之中而遂失其哲學資格任務等等哲學滅消論，都未免是不顧事實而又誤解文獻遊結果。

時代的需要與知識發展底要求，是要從現在有危機中救出科學、發達科學。實現的唯一方法，就是盡力推進哲學，使新哲學之光普照於全科學全思想界，驅逐哲學科學中一切機械論、觀念論的成分，使科學之發展決不可少遊科學的哲學得盡其指導的作用，使現時不科學遊科學得以變成純粹的正確的科學，同時也使不科學的哲學餘殘得以整個兒歸於烏有。

楊伯愷， 1939, 9, 20。

赫拉克里特 哲學思想集

梭羅文輯 楊伯愷譯 實價六角

赫拉克里特是古代哲學家中揭出世界之辯證法則
迥第一人。他可說是古代底黑格爾。尼采說：“人類永遠
需要真理，所以永遠需要赫拉克里特。”他底重要，就可
想而知了。無如著作喪失，難窺真相。是書為其原文斷
片和古代論他迥可靠文獻之編輯，最為珍貴。末並附有
黑格爾對於他迥論文。是誠為研究赫拉克里特迥唯一
的總匯。

德謨克里特 哲學·道德集

梭羅文輯 楊伯愷譯 實價七角

德謨克里特為古代思想家。提出科學的原子論和
把物質論系統化兩者，使他成為科學上、哲學上同樣偉
大的人物。他底著作很多，惜皆喪失。本書將殘存的和
古代論及他的，全部輯出。凡他底認識論、本體論、宇宙
論、人生論整個哲學體系，均可窺見，實等於研究他之
稀有的集大成的原著。

學說與格言

伊壁鳩魯著 楊伯愷譯

實價五角

伊壁鳩魯是德謨克里特後迥物質論大家。他在原
子及真空兩個原則上面建立他底宇宙論和人生論，一
掃宗教迷信的恐怖而高舉着自然法則底光炬。

本書由伊壁鳩魯僅得流傳迥原著集成。有他底三
封信和數十條基本格言，都是極其寶貴的文獻，足以表
現他底全部哲學思想。

自然科學底辯證觀

——評陳繩子先生——

目 錄

緒論

(一) 方法和法則

(二) 辯證法則底證明

1. 由數量到質變遷法則

2. 對立和矛盾法則

3. 否定之否定法則

(三) 科學法則底辯證的解釋

(四) 科學理論底辯證的解釋

結 論

緒 論

辯證法自從它以萌芽的形式出現於希臘時代以後，雖然

時運坎坷，被中世紀底宗教思想、形式邏輯積壓了千有餘年，但自從黑格爾把它系統地、明白地、有意識地敘述出來以後，更由其繼承者將它倒正過來，放在物質論上面，於是便放出萬丈的光芒，而使哲學上、邏輯上、科學上都開拓了一個新境界。這對於那些保守者自然是一種苦惱、一種恐怖，而無時無地不有誓要滅此朝食之概。於是對於辯證法迥曲解、中傷……等事便層出不窮了。而辯證法爲其自身防衛計，爲其自身發展計，都不能不起來辯護而實行反批評，於是辯證法便一日千里地發揚光大起來了，不特哲學，就是自然、社會甚至思維諸方面迥科學研究，都不能不以辯證法作指導的方法。這便是今日的趨勢。

陳範予先生對於這種趨勢加以反駁，首先草就『辯證法與自然科學』一文，發表於『大陸』一卷十一、十二兩期。不獨反對辯證法應用於自然科學，甚至根本反對辯證法之正確性。其後白亦民先生加以答復，發表於『現象月刊』一卷六期，不知因何緣故，答復殊不詳盡。而陳先生復於『新社會科學』雜誌一卷四期發表『辯證法再批評』，堅持原議，白亦民先生尙無答覆。

我看了這一次的辯證論以後，忍不住要說幾句話，初時本擬單批評『再批評』一文，後來見白亦民先生對前文尙未批評完全，其已批評者，亦間有不洽己意之處，因而便將陳先生前後兩文一併探討。但多偏於事實方面，至若引經據典以批評，則白亦民先生之文具在，不復多贅。

(一) 方法和法則

首先陳先生談到適是“方法與法則截然兩物”(註一)，從而斷定辯證法說“辯證法既爲方法，又爲法則”之不通，從而斷定“辯證法不是一種方法，而是一種法則或定律了。”(哲P.87)都是擺起面孔拿“科學定律”來衡量衡量。其辯論底頭頭尾尾如此，現在只就幾個小小問題和陳先生討論討論。

1. 方法和法則底關係若何？

2. 辯證法是方法呢？還是法則呢？抑兩者兼而有之呢？

至於用科學法則來衡量一層，留在另項去說。現在我們便開始討論吧。

1. 方法和法則底關係。陳先生一氣滔滔地說：

“現在，我們如在路上執住一個中學生，問他何謂方法，何謂法則，兩者是否一物？他必能侃侃答我：譬若擲石，擲是方法，求所擲之石，用多少力，受多少空氣阻力、地心吸力底影響，經過多少時間，而使石拋物綫地落於某點，綜合這各種關係，便成立一個公式是謂之拋物法則。何見方法與法則截然兩物。”(哲P.86)

說得天花亂墜，使人相信是鐵一般適真理。其實詳細分析，却

(註一) 見『大陸雜誌』一卷十一期。這裏引自辛望書店底『哲學論

戰』P.86，以後引用時，只在括號中寫“哲P.……”便算了，以省麻煩。

有一個大漏洞，使這一大批理論完全落了空！爲甚麼呢？

既然“方法是一種工具”，而法則或定律是用此工具所得到的結果。”（哲P.88）可見兩者固然有分別，但亦有極密切的關係了。況且在這個場合爲工具的，在別一場合却是結果，例如斧頭雖是工具，但在打鐵舖中却是結果。同時在這個場合爲結果的，在別一場合却又是工具。例如在打鐵舖中斧頭是結果，在木匠手中却又是工具，因之，在同一場合中，方法與法則是不同的，在不同場合中，方法與結果却可以同爲一物。換一句話說，同一個東西，可以因場合之不同而或爲方法、或爲法則。陳先生貿然斷定：“方法與法則截然兩物”未免太鬧笑話。

然則：“馬克斯主義者說：辯證法既爲方法，又爲法則”（哲P.86）並且“恩格斯竟認方法就是一種法則〔按：在不同場合之下是可以的。〕而且還是科學法則”（哲P.87）不是極其正確而應該的嗎？陳先生連這些粗淺常識也大驚小怪，未免可惜了。

二、現在我們再討論辯證法是科學方法、還是科學法則、抑或兩者兼而有之的問題。陳先生把方法分做主觀的與客觀的兩種，把前者專屬諸哲學方面後者專屬諸科學方面，從而便加以斷語說：

“我們明白了這種方法的區別，就可以決言辯證法絕對不是科學方法。請舉一個例來說：亞里士多德是一個應用辯證法（??）來研究知識的人，他相信自己底辯證法，所

以就創造自以爲是逆物理學，他說：一磅重的東西下墜，其速率爲十磅重的東西底十分之一……辯證法與一切科學方法之區別都是(???)這樣一個情形。所以它不是一種科學方法。”(P,86—87)

裏面打有疑問符號處地方，都是要“拿證據來”的，若果拿不出證據來，便是面壁虛造。其實，人人都知道：亞里士多德是演繹邏輯底創造者，他那個“物理學”正是用演繹法演繹出來的，與辯證法絕不相干。固然，亞里士多德也有他底辯證法，但與今日底辯證法真如天地之隔，是不可同日而語的。這一切，難道可以胡扯到今日的辯證法來，因而說“辯證法與一切科學方法之區別都是這樣一個情形”嗎？

就算亞里士多德底辯證法是今日辯證法底前驅，而今日的辯證法是亞里士多德底辯證法底後裔，但仍然不能混爲一談的。陳先生：你爲甚麼不因爲鍊金術說可以鍊金、求得長生不老之術便斷定今日的化學也不是科學而只是神學呢？我恐怕你沒有這麼大的膽量吧！

事實上，應用辯證法到社會科學去過結果，已經得出空前的成績來，使社會科學卓然發揚與自然科學並駕齊驅。若果辯證法不是“科學方法”過話，這豈不是奇蹟！

所以消極上、積極上都足以證明辯證法之爲科學方法。不知陳先生還有別種見教沒有？

其次，辯證法是不是一種法則呢？陳先生說：

“但是，我們對於辯證法，覺得很有不可解處。馬克斯主義者既然說辯證法是思攷方法，那末，思攷爲人類所獨有的東西，在自然界中，除較高等的動物外，我們可以證明都是不能思攷的。自然界既不能思攷，又何能有辯證法，又何能從自然史中抽出辯證法？此其一，……馬克斯主義者認辯證法爲思攷方法，即(?)爲自然法則或自然定律，是何異認橋底力學、斧鋸技術同爲一物呢？……至於以辯證法爲從自然史中抽出來的東西，而即直認爲是自然法則。那更是我們所不能懂得的了。此其二。”(哲P.88)

這一段話全是妄造對象而憑空射擊適把戲。本來，“辯證法”一詞，包含“辯證方法”與“辯證法則”兩個意義，(若因容易誤認，不妨把後者改譯爲“辯證論”)詳詳細細討論方法與法則之區別適陳先生，應該認清楚點。無如儘管陳先生怎樣去分別方法與法則，一到他自己底手裏立刻混亂起來了。所以“辯證法”是人類底思攷方法適話，是指“辯證方法”而言，“辯證法”從自然史中抽出來適話，是指“辯證法則”而言。而陳先生一味混亂，胡加批評，結果不徒落了空，且表示了他自己底無知。其實人們從自然史中抽出辯證法則以作爲自己底思攷方法(辯證方法)正如人們從打鐵舖中檢出斧頭(此時爲生產品)以作爲自己底生產工具一樣，是極其易解的。陳先生在那裏絮絮不休地說，徒表示其無知吧了。

至於第二點，“思攷方法，即爲自然法則……”這個“即爲”

二字，不知見於何經何典？抑或全憑己見虛構？其實我只見過：辯證法（在一場合）既爲思攷方法，（在別場合）又爲自然法則……”這個“又爲”二字關係重大，它表示了並不是在同一場合之下把方法與法則，或者思攷方法與自然法則混合起來，而只是說：從其來源方面，辯證法是自然界底法則，從其應用方面，辯證法是人們底思攷方法。這正如斧頭是打鐵舖底產品又是木工業底工具一樣，試問與“認橋底力學、斧鋸技術同爲一物”這個見解有何相通適地方？我看就請胡扯大家來也不能扯在一起吧！

至於陳先生“不懂”“從自然史中抽出來的東西”何以便是“自然法則”，連這一點粗淺常識都不懂，真教人無從說起了。我看陳先生還是再看幾本“科學總論”一類的書再動筆吧。

話暫止於此。至於陳先生後一文章中，“發問何謂拋物綫……”等問題（註二）真教人笑壞大牙，陳先生：再學幾年代數、幾何再說話吧，何必於急急著書立說呢：

（二） 辯證法則底證明

1: 由數變到質變適法則

不管如何，要檢證辯證法，到底不是三言兩語適詭辯所奏效的，因此不論反對者或辯護者都要在科學之光底下面來檢

（註二） 見『新社會科學』一卷四期P49。以後引用時，只在括號中

寫“新P.……”便算了，以省麻煩。

討檢討。爲其如此，所以我對於陳先生底其它方面這些微錯誤都不大去理會，而對於他底“請科學事實來作證人”一項却不能輕輕放過。現在便先看陳先生怎麼樣用科學事實來攻擊辯證法。

在陳先生底第一篇文章上面，用過武器共有：

1. 白開水中放進一些糖。
2. 把一鍋水熱之
3. 變必以時間爲最主要的條件。
4. 結構改變，也可產生質變。

在後面一篇文章中，再加上一項

5. 質量、能量不生不滅，但宇宙却變動萬端。

現在我們便將他底武器——來復核。

1. 白開水問題：陳先生說：

“在一杯白開水放進一些糖，叫小孩子飲了，覺得白開水性質已經改變。而且他也知道這種甜味之出現必然由於加入了某種東西。於是馬克思主義者將此事實，作爲一種科學的或哲學的概括道：這是量變質變之證。馬克斯主義者，若以此爲科學，則我只有說這是“馬克斯主義的科學……”

我也說：若以此段爲“批評”，那只有說“陳範子主義的批評”而非一般人的批評。讀者看看，陳先生到底用甚麼理由來反對“量變質變”？一句話也沒有，只是盲目亂說的一堆結論。

老實告訴陳先生吧：量變質變可以分爲兩方面，一方面是討論“質變”之原因的，一方面是討論“質變”之條件（或前提）的。前者是說所以“質變”之緣故，乃由於變更了數量，後者是說若能夠發生質變，必須先變更了數量。這兩方面雖然關係密切，但却可以這樣子分的。現在我們看看若果用量變質變解釋這個例，是否“不是科學之所謂科學也”？

1. 原因方面 我想任何科學，就是陳先生新發明之科學也不能夠否認白開水之所以變甜，由於其中糖質增加（變更）之緣故吧。若果陳先生能夠發明一種新科學，不增加糖質却可以使白開水變甜的，那麼，方才可以說量變質變是錯誤，否則，不正正證明了量變是質變底原因這個辯證法底定律麼？

2. 條件方面 無論任何科學，都會主張若所增加之糖質非常微小，則白開水不會變質而帶甜味的。這是量變爲質變之條件之證據。換言之，要使白開水變質（帶甜味）非先已經變了相當數量不可，同時，不獨由非甜味變到甜味時如此，就是再由甜味變到非甜味時亦如此。把已有糖質除出，非除去相當數量則甜味仍然存在，這是一方面。或把糖質繼續增加，非增加到相當數量，則白開水仍然是甜，但增加到相當數量以後，便變成苦味了。這又是另一方面。這不又是數量變爲性質變底前題之明證嗎？

試問有甚麼科學會反對這種解釋呢？陳先生說：“事實上，決然沒有這樣量變質變的項數而列出一個轉變公式者”，這種

“事實”只是陳先生腦袋中幻想過事實而非“事實上”之事實！不知陳先生底轉變公式又何如？

2. 將水熱之過問題。陳先生說：

“比喻，有一鍋水在此。熱之，則水分子(?)分解蓬勃上升，化爲水氣而乾涸。冷之，或壓之，則水分子(?)膨脹而成冰塊，水亦不見。……馬克斯主義者至此，必加上一項，“或是運動底數量遞加。”但是這個運動底數量遞加就可以解釋此種水底變化現象了嗎？”

爲甚麼不可能？陳先生沒有一句話說出來！可憐的“陳範予主義的批評”！！陳先生開口科學，閉口科學，但竟給我們說出：水之化汽乃是“水分子分解”(不知水電解爲氫氧時，又叫做甚麼？水之結冰乃是“水分子膨脹”？問問陳範予先生這種說法是“陳範予主義的科學”呢，還是“科學之所謂科學”呢？這只能夠騙完全不懂科學過人，却不能夠騙辯證論者？

老實告訴陳先生吧，“分解”的不是“水分子”而是水分子結成的液體；“膨脹”者亦非水分子而是液體。這裏，陳先生比之小學生底知識相差幾何？

至於以運動數量解釋解釋，不獨馬克斯主義者如此，除“陳範予主義的科學”外亦皆如此。物理學對於水之化汽、水之結冰，以“潛熱”來解釋，若果不吸有潛熱，雖到一百度亦不化汽；若果不放出“潛熱”，雖到零度亦不結冰。所謂潛熱，根本便是“能”之一種，而“能”，在辯證法中是解釋爲“運動的數量”的。

試問除用語不同外，辯證者底說法與物理學底說法有何差異？陳先生質問“這個運動的數量遞加就可以解釋此種水變化現象嗎？”只不過證明陳先生根本連物理學A, B, C都未學過，以致連小小的解釋都弄不清楚，但辯證法難道需負這種責任麼？

3. 變底條件問題。陳先生說：

“變必以時間爲最主要的條件……我們竟至於可以說沒有時間不會有變，水之就沸成汽、就凍成冰，亦以時間爲主要要素。……奈何馬克斯主義者連這一點哲學常識都沒有。”（圈點原有。）

這表示甚麼？表示“陳式批評”完全是牛頭不對馬嘴地無的放矢！人家與你討論質變以何爲原因，以何爲前提，並沒有與你討論“變之科學”，更沒有討論“變的主要條件”。打個譬喻吧：陳先生這篇文章並沒有與人家討論“話與屁的分別”，然則人家亦可斷定陳先生連話與屁都分不清楚，可憐到連一點“粗淺的常識都沒有！”

其次，水之沸成汽、凍成冰是以時間爲最主要的要素，但水之本身、空間熱等等何嘗又不是主要要素呢？（就是不是“最”吧）而陳先生竟沒有說出來，“可憐到連這一點哲學常識都沒有！”

其三，辯證論者果真不知道變以時間爲最主要要素麼？這陳先生未免“游談無根”了。我不必去從辯證法根據中搬出大

批，論據（因為陳先生根本未嘗看過那些書！）只從批評辯證法遊人們口中來證明便得了。張東蓀先生在批評辯證法這一點說來，是與陳先生同一鼻孔出氣的，他有一個反駁是：黑格爾底正反合因為沒有時間關係在內，所以勉強說得去，但馬克斯主義者加入了時間關係，便一無是處而只有矛盾了。這不正正足見陳先生之造謠生事麼？馬克斯主義者從來沒有忽視時間關係，（至於因此是否發生矛盾，不在本題範圍之內），只有“連一點哲學常識都沒有”遊陳先生方才如此亂說！

4. 結構問題，陳先生說：

“結構確實與轉變有極大關係，尤其與馬克斯主義底轉變定律中遊質變有更密切、更巨大的關係。因為一種物質其數量不變，其運動不變，在時間中，只要有物質分子的結構的改變，也可以產質變。這一件事實，在馬克斯主義者聽了，是會大吃一驚的！”

但是將會看見：“大吃一驚的”並非別人，而是陳先生！為甚麼呢？因為照物理、學化學而言，“物質分子結構之改變”根本無甚妙處，不過是“內能”或“分子底位能”改變而已。至於這些位能或內能根本是動能底一個特例，這在陳先生聽來有些刺耳，姑且不談。但是足證明了：所謂結構底改變也者，根本不過是內能有所增減而已，不足見依舊可用量變來解釋了嗎？結構說竟然只是辯證法底一個特例，這未免太使我們底陳先生吃驚了。但這是科學事實如此，難道可以怪到辯證法嗎？

老實對陳先生說吧：所謂物質的分子結構等等事實都完全來自物理學、化學，毫沒有甚麼新奇論據。而物理學、化學都確切證明：一切的不同都變生於數量底差異，顏色、音之高低……等等都莫不如此。所謂物質底分子結構不同，在物理學、化學上面也都指實為其中之內能不同所致。因此對於物理學化學底原始目的（把變化之原因歸於數底不同）並沒有推翻。辯證法雖然反對那些機械論者那樣地還原，把一切都歸之於數，但是對於這些“質變以量變為前提”的主張却是相同的。（不過除量變之外，仍看重質變，是其不同點。）陳先生，你想在這點上來反對辯證法，不如反對自然科學好了！

5. 陳先生在後面一篇文章中新提出了一個論據：

“我們試再舉一個遺傳學上的例子。摩根曾在遺傳學上發明一條“交叉”定律，作為生物產生新種的一種原因。在果蠅受精卵中，如某染色體對子，彼此因某種物理作用發生交換。其結果，此個體必發展成一新種。然可注意的事實是此果蠅染色體中所含的基因，絲毫不曾減少或增加。因為某幾種基因的位置改變，即他們的結構改變，立刻產生重大的特性上的改變。”（新四一頁）

“物理學家告訴我們，這個宇宙的創造之初和這種宇宙的滅亡之日，其所含有的物質的形態是相同的，（但物理條件不同）這就是物質的最終(?)形態“能力”。同時，我們又知道宇宙間的能力總量，不生亦不滅亙古而不變。然

而顯現於我們眼底的宇宙，不是一個變動萬端形色陸離的宇宙嗎？量初未變，而質却萬變，這是甚麼原因呢？”（新四二頁）

驟然看去，的確頭頭是道，然而細細分析起來，實在除了瞎說、胡扯以外，一切東西都沒有。

對於前段，不獨如第四項所云，結構論原是量變質變中一個特殊情形，凡結構論可以解釋得通的，則量變質變都可解釋得通，反之，用量變質變解釋得通的，用結構論不盡可解釋得通。即如果蠅一例，既然用染色體基因之結構改變可以解釋得通，則用量變質變自然毫無妨礙了。但是我却不止此，還要證明：在受精現象中，單用結構觀念是不夠的，必得同時更借助於量變質變的觀念，為甚麼呢？陳先生恐怕矇然如也吧！好，待我來細說一說。

原來，在受精現象中，決不如陳先生所“胡謔”（一般生物學書都不如此。）那樣，只是基因“位置改變”或所謂“結構改變”便是，在位置改變甚至於受精之前，要實行“減數分裂”，換言之，要把染色體底數目減少了一半（若不能如此，則精子與卵子底染色體之和便為原來之一倍，再下一代，又為一倍；不夠數十代，染色體便將累千累萬了。與事實不符。）試問此種“減數分裂”，用結構論將如何解釋？陳先生有以語我來！又結構改變之後，若生殖細胞不行分裂，試問受精卵如何可以變成個體（質變）？此種細胞分裂，用結構論又將如何解釋？陳先生

有以語我來！

陳先生在舉例中，只舉“位置改變”一事，而把最重要的“減數分裂”及“細胞分裂”拋棄掉，就斷定辯證法說量變質變只基於量與質的關係上（試問“量變質變”除了這個關係外，還有甚麼？）就科學事實（是不是陳先生胡謔的科學事實？）看，實在是不完全的，而且絲毫不曾觸及科學底問題”（新四一至四二頁）真是瞎說之至了！陳先生：你不舉這兩項以免結構論戳穿了紙老虎好了，何苦反來瞎造是非呢！

至於第二段說“量初未改，而質却萬變”一項，可謂張冠李戴，不知陳先生說的究竟是甚麼？因為“量初未變”是指整個宇宙而言，“質却萬變”是指宇宙中個別體系而言。（如太陽系，或原子，或物體等等。）這種牛頭不對馬嘴地胡扯，實在不值一笑。告訴陳先生吧：整個宇宙底量不變，故整個宇宙也不變，決不會變出“非宇宙”來。但宇宙中個別體系底量却千變萬化，或放出能，或吸收能，或運動快，或運動慢，……故任何個別體系（如太陽系，或小一點如地球吧）是“變動萬端，形色陸離”的。這不正證明質變基因於數變，故數不變時質亦不變嗎？

請讀者來批評批評，像陳先生這樣地胡扯，到底駁倒了些甚麼？由於宇宙整個系統量不變便不允許其中個別體系變動萬端的嗎？這種胡扯，正是陳先生整篇文章底主骨，不如此，陳先生便無從說起了。可憐的批評！

還有一點胡扯，也可以引在這裏說說，陳先生說：

“我在前文曾指出科學上的問題，并不在單指明由量變發生質變。而在量變中發生質變（或曰屬性的改變）由於何種原因。我舉水沸則成氣的一例，認為水到沸點，即入於水分子的作用範圍（未到沸點前溫度的升高，試問由於什麼東西底作用，）我又舉出德國科學家穆勒所造出的金屬薄片的屬性之例，說明屬變之改變由於結構之改變。”（新P.41）

追求原因，自然是極正確而且需要適事情，但在這裏說便毫無用處。因為辯證法是討論一般的現象，並不是討論任何特殊的東西。所以在辯證法中找不出“水分子的作用”以及“金屬薄片的結構”等等毫無關係，但是在這兩例中都含有數變到質變。則便證明辯證法無誤了。因為辯證法只能述兩者（乃至一般事物）底共同點而不能述其特殊點之故。因為若每個特殊點都波及，那不獨沒有辯證法，且沒有科學，並且更沒有理論，乃至某事物的名稱也沒有。因為這個名稱與其代表的事物根本不能全等的原故。那時固然沒有甚麼量變質變定律，恐怕連陳先生本人也沒有，更不必說甚麼“再批評”的大文章了。試問陳先生：你要辯證法述說特殊的原因，是不是你在吹毛求疵，抑或你誤錯了目標而在那裏無的放矢？

關於量變質變問題，暫此了結。（未完）

非斯，1936.8.20.

荷爾巴赫底生活與思想(下)

荷爾巴赫底思想，集十六世紀到十八世紀思想解放之大成。他底著作極其豐富，可攷者達五十餘種。但其代表的偉大著作，却要算『自然之體系』。(註一)這部著作裏面，可以看出他底全部思想體系。爲敘述之便，把他底思想分成：1、宇宙論；2、認識論；3、人生論；4、宗教觀及政治觀幾項來談。

1、宇宙論 在宇宙論方面，荷爾巴赫主張宇宙是客觀存在的，且包含存在的一切。他把包羅萬有自然看成一體。只有自然是存在的，沒有外於自然存在。“由自然所形成並由自然所限定存在，一點也不生存於巨大的全體之外，它自己就是這巨大的全體之一部而且受其影響的。在自然之上而與自然有別諸存在，常常就是些幻想。……出乎包含一切存在這個圈子之外，便甚麼也不存在，甚麼也不能有。”(上，P.

(註一) 本文徵引，全據拙譯『自然之體系』，爲免避多加註釋起

見，只於引證後標出頁數。

47—8)以人而論,“也是自然的作品,存在於自然以內,服從自然的法則,不能超越自然,甚至就是要由思維走出自然之外也不能夠。”(上, P. 47)

這種包含一切適自然,究以甚麼為本質呢?荷爾巴赫以為這是物質。“宇宙這一切存在着適東西之總匯,無論何處,其提供給我們的只有物質和運動。”“這些物質以不同的性質,不同的配合、那樣變化而為必然之繼續適活動方式,給我們構成存在底‘本質’;就由這些多樣化的物質,結果產生出相異的秩序、系則或者體系,即這些存在所占有適體系,它們底總和就形成我們所稱適‘自然’。”(上, P. 57)。

這作為一切存在、自然之本體適物質,究竟是甚麼?即應當如何定義它呢?他說:“關於我們,物質一般地就是以任便甚麼方式作用於感官適東西。而我們歸屬於相異的物質之性質,是建立於它們在我們本身上所產生適相異的印象或各種變動之上的。”(上, P. 84)這就是把物質定義為能作用於感官而產生感覺適東西。

如此的物質,以甚麼方式而存在呢?首先,他就注意到物質底運動。他以運動為物質底存在形式、自然的本質。“宇宙內,一切都在運動。自然底本質就是運動、如果詳細觀察它底諸部分,我們便看出絕對靜止的,簡直是一個也沒有的。看來似乎是一點沒有運動適部分,事實上,只不過是在相對的或表面的靜止當中。它們正在感受着一種運動,看不見,很不顯著,

我們簡直不能察見它們底變更。在我們看來彷彿是靜止的一切東西，決沒有一刻工夫是停止在同一情態之上的。所有一切，其繼續不斷所做着的，只是以多或少的緩慢或迅速而降生、增長、減少和消散。”(上, P. 67)“在自然之內，一切都在繼續的運動之中。它底各部分，決沒有那個是真實靜止的，總之自然就是一個活動着的全體，如果它不活動，或在它當中沒有運動，便甚麼也不能產生、甚麼也不能保存在，甚麼也不能動作，那末自然也就不成其為自然了”。所以“我們要說運動就是存在底形式，它是必然地由物質底本質流出的。”(上, P. 70)這就表明地是把運動看成物質底存在形式，是不能與物質相分離的。有物質就有運動，沒有無運動的物質。靜止是相對的，斷沒有絕對的靜止。而且他是把生長、變化都看成運動形態。

至於物質體何以能運動，運動因何而起？他認為這是物質之內在的力底作用，他說：“人家可以向我們說，這個自然又由何處接受其運動呢？我們就可以回答這是從它本身得來的。因為它是巨大的全體，除它之外，結果甚麼也不能存在……運動就是存在底形式，它是必然由物質本質流出的；它由於自己特有運動能力而運動；其運動是歸本於與之相聯屬的諸力。由是產生運動和現象之變化，是由性質底、資稟底、本源地存在於最初的物質之內而以自然為其總體並配合底多樣性而來。”(上, P. 70)

物質底運動，是由物質內在的力，內在的因子使然，所以他

就主張運動不要甚麼外力衝動。“如果不帶成見去觀察自然，人們應當在好久以來就會相信物質是以其自有適力而動作，并不需要任何處來的衝動使其運動了。人們自會看出每逢混合物是被置在易於使其相互作用適狀況之中這時候，運動立地就要產生，而且這些混合物是以能夠產生最可驚人之結果而活動的……這樣就是無生物質能夠過渡到生命、即其本身無非運動底總體適生命。”(上, P. 72—73) “這一切事實毫無破綻地給我們證明運動在物質之內，是自行產生、自行增長、而且自行加速，無須外在的任何代庖者。我們不能不由此結論說：這個運動就是不變的法則底、與各元素和由這些元素所變化了適配合相連屬着適本質和性質底、必然的繼續。”(上, P. 73—74) 所以他堅決地反對自然之外適動力說：“如果人們對於在眼睛下面經過適事曾經加以注意，那末他們就不會在自然之外去找尋與自然有別而使自然發生動作適力，即沒有它，他們曾經有信自然不能自己運動適這種力。如果所謂自然就是死的、剝去一切性質的，純粹消極的物質底垃圾堆，我們自然不能不於這個自然之外去找尋它底運動底動力。然而如果所謂自然就真實是一全體，其各部分具有各種性質，於是隨這同一性質而動作，相互在永久的動作與反動作之內，它們傾向於同一的中心而發出重力而起向心作用，至於其它則離開去向圓周走去；它們相吸引又自相排斥，自相聯合又自相分散，而且它們以其繼續的團結和接近、產生和改組我們所見過一

一切物體，這樣一來，絕沒有甚麼使我們必須求援於超自然動力以便使我們理解所見的事物和現象底形成了。”(上, P. 74)

他不僅主張物質之運動是依存於自因、是其存在的形式、只要有了物質，就必然有運動運動，根本就與牠物質不可分地存在。用不着物質而外運動因、衝動，於物質之外去找動因，就無異給物質把運動剝去使物質成無本運動的死物。因此，且進而主張物質是無始即存在的、所以是無始即運動。物質與運動不能有端初、亦不能有終結。”當提出物質來自何處這個詰問的時候，我們就會回答它是無始以來就已存在的。如果問物質裏的運動是從何處來的，我們就回答那是由於它必得無始終地自己運動這個同一理由而來的，既然運動亦如它底廣延、重量、不可入性、形態等等、而是它底生存、它底本質、和原初的性質之必然的繼續。……”(上, P. 77)“由此可見在不得不假想物質底存在時，必須對它預想某些性質，即由這些性質所決定運動或活動方式，不得不必然地由他們流出……各種各樣的運動就是物質底存在，只要它底存在不能有始初，也就必然沒有終結。它永不會終止其存在與由其特有運動能力而產生運動活動，並且運動便是它從其特有的存在所特有的一個模式。”(上, P. 78)

無始無終地存在和運動的物質，如何產出宇宙內所包含的一切生滅變化的事物？他認為這是由於物質所具有的本質的運動性。他說：“只要稍為注意於自然底軌道，只要稍為對於

存在由其本身不能不通過迥相異的諸情況中去追蹤它，就會認識出一切變遷、配合形態，一句說定物質的一切變化，都當單單歸功於運動。一切存在着的東西之所以產生變化，增長和消滅，都是由於運動、變更存生添加或減削些性質，使已經占有一系列或秩序迥每一存在以其本性結果不得不離開原位而佔另一位置去助成本質、系別和種類，全然不同的其它存在之出生、保持與分解的，都是運動。”(上，P. 85)“使一切存在變質而且破壞，隨時奪去它們某些性質而以其它性質來替代，這都是從繼續的聯屬於物質迥運動。而以這樣變更它們底秩序、方向、傾向、以及規畫其存在與活動底方式之法則的，也是這個運動。”(上，P. 91)由無生物到有思維的人類，“我們看出一個無間斷的進展、一條配合與運動底永續的鏈環”，結果由此產出一切存在。(上，P. 91)

運動變化的物質，“以其自身而存在，以其特有的能力而活動，且是永遠不會消滅的。”“物質是永恆的：自然在過去、現在、將來，常常是從事於生產、毀壞、造作和改作遵守那自其必然的存在而產生出來迥法則。對於它所造成迥一切，它只需要配合那些本質地多樣的元素和物質。這些東西相吸引又相排斥、相衝突又相聯合，相遠離又相接近、相集成爲一體或相分散，自然就是這樣，如像產生缺乏感情和思想迥存在一般地產生着植物、動物，以及有機的有感覺而能思維迥存在。”(下，P. 190)“一切存在於自己解體之內，產生新的存在，而此新的

存在，又輪到自身破滅下去，這樣永恆地實行自然底、即只能以其一切部分所遭受過繼續的變動而存在過自然法則”。(下，P. 25)

至於精神與物質過關係，他主張精神為物質的自然之所產，它也是自然的，無外於自然過精神。精神只是特殊機體某些活動方式。所以他說較為狹義的自然或在每個存在內加以觀察過自然，就是由本質產生過全體，這即是說使它與其它存在有別過性質、配合、運動或活動方式。這樣，所以人也是一個全體，是由某些物質配合而成，而這些配合又各賦以特殊性質。其構成名為‘機體’，其本質就是去感受、去思維、去活動，一句話說完就是以一個與相比較過其它存在相區別過方式去運動。”(上，P. 58)他把物質作為宇宙唯一的本體，沒有物質以外的任何可以與物質並肩過本體。所謂‘靈魂’或‘精神’不過是特殊物質機體之特殊的運動方式、特殊性能底表現。“它是整個服屬於身體底運動，沒有身體，它會是死的，不動的”(上，P. 151)而且所謂靈魂是“與自身一樣，不得受同樣的變遷，與身體一齊降生、一齊彞達；它與身體一樣要經過幼稚底孱幼底無經驗的狀態。它在與身體同樣的進步之內增長起來。這以後它遂能完全盡某些職務；它具有理性、由或多或少的精神、判斷、活動而表示出來過理性。它與身體一樣，服從於外在的因子影響於它而使其忍受過變異；它與身體連結地享樂和受苦；它分占身體底快樂和苦惱；當身體健康時，它亦健康；當路體為疾

病所纏繞時，它也病了；他與身體一樣繼續地由空氣重壓之不同的程度，被進入於胃裏適食品所變更；最後我不禁要承認在某些時期，它表現出麻木的、衰老的、和死亡的顯著的記號。”（上，P. 154—155）這就充分說明精神或靈魂，是與肉體同生、同在、一同發達、一同衰老、一同死亡的，是肉體之附有適性能和運動方式，它是附着於肉體的，有肉體才有精神，肉體存在精神才得存在、沒有肉體而外適精神。

在如此生成變化沒有穹極適自然世界內，他所抽出適法則是甚麼？第一就是因果律。

關於因果法則，他說：“宇宙全體給我們顯出來的，只是一條原因和結果底無限而且不斷的鏈環，其諸原因底若干個是為我們所認識的，因為它們是直接地接觸我們底感官；其它的是我們所未認識的，因它們之作用於我們，只是一些每每與它們最初的原因隔得很遠的結果。”（上，P. 57）自然界這種因果，在他看來，並不固定，原因可以變成結果，結果也可以變成原因。他說：“以自然為其總體的存在、實質或千變萬化的物體，自身也同樣只是某些配合或原因底結果，到它們本身又復變成原因，一個‘原因’就是使它一存在運動起來或在自身產生某些運動這樣一種存在。‘結果’就是一物體藉助於運動而在它一物體內產生出來適變化。”（上，P. 62）在自然內，既只有如此的因果關係，一切現象之發生必盡有其原因，“一切原因都要產生出一個結果，不能有無因之果，一切衝動，都在受衝動

的物體上產出某些多少重大的變動，一切動作方式，如我所見，都是爲其特性、本質、性質、配合所決定的；因之應當結論說存在底一切運動或一切活動力，是要歸功於某些原因的，而這些原因只有按照它們存在方式或它們底主要性質才能行動和運動。”（上，P. 102）

自這樣的因果關係看來，宇宙間就沒有一事一物不是必然的了。所以他就據此而主張絕對的必然論，絕對地排斥偶然性，他說：“只要我們稍加思索，就不得不承認我們所見過一切都是‘必然的’，或是不能有別的樣子。一切我們所望見的，乃至超出於視線之外過存在，都以一定法則而動作……最後我們不得不承認自然之內，在一切存在不斷地一個影響一個過自然之內，在其自身也不過隨必然的法則、即發生和接受過運動之永遠的圈子過自然之內，不能有獨立的能力、孤獨的原因與其它脫離過行動”。（上，P. 103）在他看來，自然界的一切，都在必然法則支配之下，沒有任何例外。因此人們所謂‘秩序’也“只是審察事物之必然性過一種方式，這必然性是爲我們所認識過一切東西所服從的。我們所謂‘混亂’乃是一個相對的用語，用以表示必然的行動或運動的。由於這些行動與運動，有些特殊的存在必然地在其暫時的存在形式內被變壞和被紛擾，而迫於變更其行動方式。然這些行動、這些方式，即便那個，雖一瞬間也不能抵觸或擾亂自然底一般秩序，這自然就是一切存在由彼取得其存在，其性質、其特殊的運動過自然。”（上，P. 1

11)“在這自然之內，一切都應轉變、運動、解體，而在這自然之內，我們所謂‘秩序’有時必需被擾亂而且改爲新的方式，這在我們也是一個混亂。”所以他主張，自然之內，不能有怪物、亦不能有神奇、奧妙、靈蹟。我們所謂怪物，就是一些配合爲我們眼睛所不熟識的，並且不因此而就有甚麼不是必然的結果的。”(上, P. 114)所以他不得不據此而反對偶然。他說：“事實上我們是把我們看不出與其原因進聯繫這樣一切結果歸諸偶然。所以我們使用‘偶然’一字去遮蓋我們對於產生出所見過結果之自然原因底愚昧無知。”(上, P. 120)在自然之內，既沒有‘偶然’也沒有“意外”(上, P. 124)“當我們把結果諸歸‘偶然’就是我們昧於自然底力與法則，”(上, P. 125)我們把不認識其協力、力量和法則的原因叫做‘盲目的原因’。我們把不認識其原因過和我們底愚昧和無經驗阻止我們去推知過結果叫做‘意外的’。一切我們毫未看出其原因過必然的聯繫過結果，便歸之於偶然。自然決不是一個盲目的原因，亦決不做偶然的活動。它所遂行爲的一切，在認識其活動方式、其資源與其行止過人看來，決不是意外的。它所產生過一切，都是由於一個不可見的紐帶而被聯繫着的，我們所見過一切結果，必然地由它們底、爲我們所認識過或不認識過原因產生出來。”“偶然是一空無意義的字，至少它與用它過人們之愚昧是同等的。”(下, P. 174—175)

因爲他主張因果論、必然論、反對偶然，同時當然也反目

的論。他不承自然有甚麼目的。人之對立於自然，是以主觀上的適合不適合，去判斷自然作用底好歹，並且對於自然假以目的、觀念、計畫。他說：“自然是實際地并不具體這些東西。它並沒有智慧和目的，它是必然地活動着，因為它必然地存在着。”（下，P. 191）“在這一切上面，自然並無目的；它是必然地存在着；其活動方式。是為這樣的法則所固定的，這法則本身是從自然所包羅過存在之基礎的諸特性以及繼續不斷的運動不得不地造成過環境流出來的。”（下，P. 193）“至於具有目的，只是人類”，因人類是有目的意識性的，人類為了保全自己，對外界以一定的目的，作意識的活動。活動是有目的的，有目的地活動，乃是人類底特徵。至於自然何以不能有目的，他說：“一個有智慧的存在，就是一個能思維、能願欲，能為達到一種目的而活動過存在。然而要想以我們底方式去願欲、去活動、就必得有與我們相似過器官和目的。所以說自然是為一智慧所統治，這就是認定它是為有機的存在所統治，因為沒有器官，它便不能有知覺、觀念、覺悟、思維、志願、計畫、行動。”（上，P. 121）這就表明他是主張無意識能力過存在，是不能有目的地行動，即不能有其活動的目的。因此，他主張自然全體“決不能有目的，既然除了它，便沒有任何東西是它能夠努力。”人之以目的性加諸自然，完全是由自己假借而來，實際上並不是自然底真相。

2. 認識論 由荷爾巴赫底宇宙論看來，可以知道他第一

承認物質是客觀的唯一的存在之本質，一切存在都是物質，就是所謂‘精神’‘靈魂’亦不過一定物質的存在之特有性能、作用而已。因此認識的客體之為客觀的存在、事物、現象，乃是不成問題的。而且認識底主體則為認識作用之當事者，這就是具有認識事物之機體作用適人，也是很明白的。

人怎樣能夠有認識作用呢？這是由於人有特殊的組織，其自身天然具備各種認識所需要適器官。他說：“在活人裏面，我們所發見適第一官能就是其它一切所自出適官能；這就是‘感覺’。……可是，如果我們對於這要想形成一確切的觀念，便發見‘感覺’乃是被衝動這個特殊方式，專屬於被衝動了適物體底某些器官。是由作用這些器官適物質的東西之出現而引起的。這些器官底運動或震動，自行傳達於腦部。我們之能感覺只有藉助於散在身體之內適神經。這身體不過是一個大的神經系，或像一株大樹，其細枝感受由樹幹傳達而來適樹根底行動。在人體內，神經聯合而又消失於腦筋之中，這個核心，就是感覺底真的座位。”（上，P.166）感性作用自何而來？他認為是一種配備、一種特屬於動物適配合底結果。”（上，P.167）必有感官始能感覺，感覺即認識之起點。“所謂‘感官’就是我們身體有感覺性適器官，由於這些器官底中介，筋腦會被改變。對於腦所接受適諸改變，則以不同的名稱去表示。感覺、知覺，觀念等名稱，只不過表示由作用於器官之上適物體在它們上面所造成適印象而產生適變動。就其本身觀察的這些變動，則名為

感覺；只要內部器官接受了它們或被它們報告到，它們便名爲‘知覺’。爲內部器官把這些變動關聯於產生它們底對象時，它們便名爲‘觀念’。”一切‘感覺’只是給予於我們底器官適一個震動；一切‘知覺’就是這震動傳達於腦適東西；一切‘觀念’就是感覺和知覺所屬適對象之影像，由此可見我們底感官如果不被觸動，便不能有感覺，亦不能有知覺，觀念”。所以耳、目、口、鼻……等，就是我們由之而接受感覺、知覺、觀念適唯一道路。我們腦筋底這些相續而起逆變動，乃由觸動我們底感官適東西所產生，其自己變成原因而在靈魂之內產生適新的變動，我們稱之爲‘思維’、‘反省’、‘記憶’、‘判斷’、‘意志’、‘行動’、而且它們一切都是以感覺爲基礎。”(上, P. 175)

他主張一切認識都有賴於感覺器官底協同動作。假設有一枚桃吧。這果子首先由目把顏色與圓形底感覺印象傳達於腦而發生色與圓兩種知覺，從而形成圓而有色適物體底觀念。以手觸之，感覺新鮮、柔軟、沉重三種性質，在腦筋中產生三種新的知覺與新的觀念。再接以嗅覺、味覺，則有味和嗅底感覺而在腦中形成味和嗅底知覺和觀念。所有這些印象傳達於腦，腦筋接受適一切感覺印象配合起來，於是形成一個全體底觀念，這全體我們稱之爲“桃”。認識之簡單行程，就是這樣。(上, P. 175)

人類底認識，在他看來，當以感覺和經驗爲基礎。所以他說：“在生命底每一刻，人總構造着經驗。他所感受適每個感

覺，都是一個事實，在腦筋中存放一個觀念，這觀念被其記憶或多或少的確準性或忠實性給他回憶起來，這些事實物互相聯繫起來，這些觀念互相結合起來，而它們底鎖鏈就構成‘經驗’與‘科學’。”(上, P. 194)經驗在他，是非常重要的，不但認知要靠經驗，就是預知也要靠經驗。“以經驗底助力，我們知道同類的或相似的原因產生同類的或相似的結果；記憶在我們憶起那曾經感受過適結果時，就使我們能夠判斷我們所能期待適結果，這結果或是屬於同樣的原因、或是屬於那曾經作用於我們適原因有着關係適原因。由此可見‘精明’、‘遠見’，就是屬於經驗適性能。”(上, P. 195)“感覺、我們底本性，我們底本質、却能夠迷惑我們或欺騙我們，而經驗和反省則把我們復置於良好的道路之中，并教訓我們甚麼是真真能導我們於幸福的。”(上, P. 196)

關於真理與錯誤，他底解釋是這樣的。“全部科學，只能是建立於真理之上，而真理自身又只能建立於我們感覺底經常的和忠實的關係之上。所以‘真理’就是我們構造得好適感覺、藉助於經驗，在我們認識適事物與我們歸諸事物適性質之間適相適或相合，一句說完，真理就是我們底觀念之妥當的和精確的結合。”(上, P. 194)真理是以良好感官精確的配合，主觀的觀念與客觀事物之真相適吻合。至於錯誤，在他看來就由與此相反適情況而來。“每當感覺器官，由其本性看來已是不健全的或由其感受適經久的或暫時的改變而變壞了適器官，把

我們置於好好判斷體物之情況以外時，我們總是在錯誤之中的。錯誤就成功於觀念之錯誤的聯想，由於這種聯想，我們就把事物并不具有的性質歸屬於事物。”(上, P. 195)

真理與錯誤，又用甚麼去判別呢？他以爲要靠經驗。“沒有經驗如何能夠保證這個（主觀認識與客觀事象）結合底正確性？如果經驗不能再做一便，那又如何去證明？最後，如果我們底感官是壞的，對經驗或它們所記存於腦筋中適事實又如何能夠相信呢？人之所以能夠修改前者底缺陷，就是由於紛繁的、雜多的、重複的經驗。”(上, P. 197)

荷爾巴赫底認識論，既如上述，是立脚於感覺論和經驗論之上的，所以他自然要堅決地反對先天觀念。他認爲一切觀念都由感覺經驗而來，沒有甚麼生來就有適觀念。他說：“在終極的分析上，這些觀念之能達到我們，仍由作用於我們感官而改變了我們底腦筋適外在的因子、或者由於被包含於我們底機械之內部適物質的存在，這些存在使我們身體底某些部分感受我們藉以知覺我們適感覺，并給我們提供被我們或好或壞地歸諸推動我們適原因之觀念。每個觀念，都是一個結果，但不管追溯其原因是如何困難，我們豈能假想它是毫不屬於一個原因的嗎？假如我們所能有適觀念，只是屬於物質的實體，那末，我們又如何能夠設想說我們底觀念底原因能夠是非物質的呢？妄稱人沒有外物和感官底援助而能有萬有的觀念這就無異說生而盲目適人，對於一個描寫著他從來不曾聽見

過適事實也能有其真的觀念。”(上, P. 224)這是依照因果法則物質論地說明觀念底本質與來歷。既然一切觀念都有來因,一切觀念都有其所以形成的物質的事體,一切觀念都以感覺經驗為其構成的主觀條件,那就自然沒有甚麼生就帶來適先賦觀念了。所以他說:“我們之學習認識事物,就是使勁去觀看、去感覺、去把事物形成經驗。我們之獲得敏捷地判斷事物適能力和習慣,就是由於再現這些經驗之力。可是這些經驗之於我們,決非天賦的;我們未曾形成任何於出生之前;在有新感覺之先,我們不能思維、不能判斷、亦不能有觀念。在快意地或不快意地被觸動之先,我們既不能愛,也不能恨,既不能稱讚,亦不能責備。……要使我們精神去思維和留意一個對象,必得它認識其性質;要想它認識這些性質,必得我們某些感官已經為其所接觸;我們不能認識其任何性質的對象就是沒有,或對我們並不存在。”(上, P. 240—241)無感覺經驗則不能有任何觀念,所以一切觀念都是後天的、獲得的,比方數學上適命題,全量大於其分量驟然看好像是先天的,其實在相信這個命題之前,必須拿全量與分量作比較;二加二等於四這種觀念,並非生時帶來的。但一般相信不疑,那是事實上適量使然。所以他說:“人底一切觀念、概念、存在思維底方式,都是獲得的”。

3. 人生論 關於他底人生論,首先看他怎樣在觀察‘人’底本身。他把人看成自然界物質之暫時的特殊的配合。他說:“物質是永恆的、必然的,但其配合與其形態則是一時的和偶

然的。人豈是配合着適、而其形態隨時變化適物質以外適別種東西嗎？”(上, P. 139)“不拘怎樣, 如果強迫我們由追想到事物底起源與人種底搖籃, 我們就會說大約我們是地球底安排之結果或是地球在其現有地位所能有的資稟、性質、功能底諸結果之一; 它產生男性與女性, 其存在是與地球底生存相吻合的; 只要這吻合存在時, 人種便遵照以前使其孵出適衝動與最初的法則而保全着、傳播着; 如果這個吻合一旦終止, 或地位變動適地球對於現在作用於它而且給以能力適原因方面停止接受其衝動或影響, 則人種就會變遷而讓位於新的、特以與繼續着我們現在看見存在適情態之新情態相吻合適諸存在”。(上, P. 143)人既是物質的生機體, 是地球上某種適宜條件下適產物, “那末我們就可以結論說: 人決沒有理由自以為是自然中一個有特權的存在物; 他是與自然一切其它產物一樣服屬於同一的變異。”(上, P. 147)這是把人看成自然產物之一, 與自然一般存在同受自然法則底支配。這也就是自然地、生物地觀察人類。

其次他又從人底精神現象, 情慾作用等等方面去觀察人類。

人與其他生物有別, 人是具有最高精神表現的。他這種精神或靈魂, 乃是隨物質的肉體同生、同在、同發展、並一同消逝的。他說: “如果不是感性底根源, 靈魂實在是甚麼東西呢? 如果不感覺, 那末思想、享樂、受苦, 又是甚麼呢? 如果不是有機

的存在、這些變動或運動之集合體、生命、又是甚麼？所以只要肉體中止其生命時，感覺性便再沒有作用；人就再也不能有觀念，因之再也不有思維。”（上，P. 330）“我們豈未看見這個靈魂在我們一生的過程內都由於我們器官所感受過一切變化而變壞了、紊亂了、騷動了嗎？當這些器官，都全然消滅之時，還想這靈魂活動、思維、存在！”（上，P. 831）所以如此的人，與一切存在相似，努力於其已接受過生存底保全；他反對它的壞處，具有慣性力，在自己身上作開心運動，被與自己相類似過東西所吸引，被與自己相反過東西所排斥；他追求有些東西，他逃避或努力閃躲其它的東西。”（上，P. 128）人在其生命過程內所任受過一切運動或一切變遷，無論是外在的東西，無論是包含於自身之內過實質的部分，都是對於他底存在有利或有害的，都無能維持在秩序之內或把他拋丟在混亂裏面的，它們對於這個生存方式之本質的傾向，時而是相適應的，而時又是相抵觸的，一句說完，是快意的或可惱的；他由於自己的天性迫着去讚許這些又駁斥那些；有的使他幸福，有的又使他痛苦；有的成爲他所願欲的，有的又是他所畏懼的。”（上，P. 130）

所以在他看來，“所謂人，所謂智慧的存在，在各方面都是他們的幸福之愛慕者，都是用心於其保存的，營社會生活以便更加可靠達到幸福的境地。”（下，P. 288）“我們在上面看出這樣一種存在，即能感覺、思想、有智慧，自然努力於保存自己，

在其生活期每一刻，力求自己底生活快意，爲了容易滿足需要和給自己提供快樂起見”，“人只要在生時，由於機體給予他適能力之故，生就是爲感覺、爲願欲、爲有情欲與滿足情欲的。”（上，P. 435）“人底本質就是情欲和欲望”，“自愛其本身、要求保存自己，設法使自己底生存幸福，就是人底本質。所以利益或幸福底欲望，就是人底一切行動之唯一的動力。”（上，P. 393）因此，他主張：“自然所造適人，既無好的、也無壞的；它把人造成多少能動的動力的、有能力適機械；它給他們以肉體、器官、體質。他們多少急切的情慾，與他們底願望，就是這些東西之必然的結果；這些情慾，常常都以幸福爲對象；因之，他們是合法的和自然的，除了根據它們在人類存在之上適影響而外不能看做好的，或壞的。”（上，P. 213）

他對人底來源、本質，作了如上的觀察而外，便以爲基礎而建立其快樂論、幸福論。痛苦就是不幸。所謂快樂，在他看來，就是慾願、需要、或情慾之滿足。所以他說：“欲望給予我們適衝動，因此其本身便是一個最大的財物；他之於身體，正就是體操之對於身體，沒有它，我們在人家獻給我們適食品之內，便找不出任何快樂，使得飲底快樂對於我們如此快意的就是喝。生活就是再生的欲望和滿足了的欲望之無限的循環。……沒有任何欲求適人，一定比受苦的人更不幸。”（上，P. 405）欲望來自需要，快樂幸福又出於欲望底滿足，人底一切努力、活動，又無非爲了這種滿足。則一切反對欲望、禁制欲望適道

德的說教，都是不對的。“把人類底自然狀態當作病症的瞎眼醫生啊！他們毫末看出情慾和欲望就是人底本質；禁止他去愛和願欲，這正等於要想剝奪他底存在；……要使我們幸福，這并不是消滅我們底情慾，乃是要指導情慾向着真實有益於我們底自由和我們底目的。”（上，P. 425—426）

不單這樣，他認為杜絕欲望、禁止情慾，既無異使人失去活動原因，生存努力適理由，且同時正也就是摧毀了是非、善惡、德和不德之實在的基礎。因為德行就是真實地且經常地有益於構成社會適人類之存在適一切；不德就是有害於他們適一切。……一個有害於人適就是一個惡人，一個自己害自己適人，就是一個傻子。”（上，P. 199）判別德與不德適基準就是利害，而判別利害本身的，就是苦與樂、幸與不幸。後者又是以需要、欲望之得滿足與否以為定。所以反對幸福論、快樂論適禁慾主義，同樣也就是反對了道德底真實基礎。

但是，照上面所說，人類既是本質地傾向於自求幸福，何以幸者偏少而不幸者特多呢？人類既是莫不以自己的利害去判別善惡、去規制德行，何以實際上不德現象如其普遍呢？這在荷爾巴赫看來，乃是由於人類有所蒙蔽，不認識真理。“人們需要真理；人們需要真理，真理就是他們所有適與能夠影響於其幸福適事物適關係之認識。這些關係只有藉助於經驗才被認識；沒有經驗，便沒有理性，我們便是聽憑偶然引導適瞎子。”（上，P. 246）人之違反理性，不聽經驗底指導而陷於極度錯誤

之中，這是由教育、環境所決的，所以負錯誤之責的，不是個人而是個人所處過環境、所受過教育。所以他說：“當我們不認識德行底便益時，這乃是由於我們先天的謬誤，由於無理性過教育，這些都是應該歸罪之所在。我們一切的迷亂，都是與我們同一化了過謬誤和偏見之命定的且必然的結果。那末我們就不要怪天性使我們成爲惡人；這乃是人們強迫我們自小便吸取過不幸的見解，這見解便是使我們成爲野心的、貪婪的、傲慢的、放縱的、刻薄的，固執我們底成見，不便於我們底同類且有害於自身；這乃是教育給我們種下必然使一生爲其所苦過惡劣的根芽。”（上，P. 308—9）

因爲人之失却理性，走入迷途，完全歸罪於環境、教育，所以他底挽救方法就重視環境的改善，他在消極的方面，要打倒宗教的迷信，而在極積的方面，則希望良好的教育、良好的政府、良好的法律。他說：“能夠提供真實方法以救藥我們的迷信的、尤其是教育。”（上，P. 365）“如果自是比較開明過政治，嚴密地注意於人民底教育和安適；如果法律是很公道的，如果每個社會比較地不偏私，給與其成員以慫勸、教育以他有權力要求過救濟；如果政府不貪污而很周洋，以使其臣民更加幸福自任。那就決不會看見如此多樣的壞人、盜賊、殺人犯，去壞亂社會……如果人民是最有教育和最幸福的，則政治情況也就不全是爲了制服他們欺騙他們，亦不至爲利用無情的同胞之剩餘以供給自己的必需而摧殘如此其多的不幸者。”（上，P. 367）

-8)

教育環境，既對於人發生如此重大的決定作用，所以他在另一方面就堅決主張道德觀念是後天的、獲得的，不是先天的。他說：“道德只能建立於利益、需要、人民底利、這類為自然已使我們能夠具有過、經驗所已知過東西之上。說道德底觀念是‘天賦的’或一‘本能’底結果，這便等於主張一個人在認識文字字母之前，就知道誦讀了。”（上，233 P. 註五八）實際上，“道德的感覺，成為我們支持在人們底意志和行動之上過判斷，都是建立在經驗上面的，只有經驗才能使我認識那些是有利的或有害的，有道德的、惡劣的，尊貴的或不尊貴的，值得尊敬或譴責的。我們底道德的感覺乃是一羣每每是很長而又很複雜的經驗之成果。”（上，P. 235）

最後，且看他關於意志自由這個問題過主張。他由以上所有過觀點出發，肯定人類意志及意志之活動，都是被決定的、必然的，沒有所謂自由的意志。“意志是必然為那作用於我們感官過、或其觀念給我們留下並且由記憶供給我們過對象或原因之好的或壞的、可愛的或可恨的性質所決定。”（上，P. 257）“要使人是自由的，必須一切存在為他而喪失其本質、必須他再也沒有物理的感覺性，他再也不認識善惡，也不認識快樂痛苦。但這樣以後，他底情景就再也不是去保存、亦不是去使得他底生存幸福……一句說完，人就會是一個變了性過或全然不能以我們對他所認識過方式而活動的存在。”（上，P. 256）

)一句說完,人們的行動決不是自由的;它們常常是他們底體質,已接受過觀念,由他們所構成過幸福底真實或錯誤的概念,最後由於榜樣、由於教育、由於日常經驗而加強起來過見解等等底必然的結果。”(上, P, 270-1) “因此在其一生底任何時間,都是不自由的;他是每一步都必然為他所連給於引起其情慾過對象之真實的或想像的利益所引導。這些情慾,在一不住地傾向於其幸福過存在之內乃是必然的;他們底性能也是必然的,既然這性能依屬於他們底氣質也是必然的、既然這氣質依存於參加於他們底組織之內過物質的要素……。”(上, P 271) “他不是由自然得來過形狀底主人;他不是自己腦筋底觀念或變動底主人,這些是歸屬於不管他願意不願意而在不知不覺之間、繼續作用於他過諸因子;他不是自作主張去愛或欲求他覺得可愛和可欲求過東西;他不能自作主張不要攷慮,當他躊躇於事物產生在他身上過結果時,他不能自作主張不要去選擇他以為是最便益的東西;他在意志為其選擇所決定時,不能自作主張去如其所不為那樣地另外有所活動。”(上, P, 287-8) “在人裏面,自由不過是被包含其於自身之內過必然。”(上, P, 290)

4. **宗教觀和政治觀** 在宗教方面,我們可以從關於宗教底本源、宗教底作用等方面去攷察他底見地,

對於宗教底本源,他認為宗教是由人類對於自然現象之愚昧無知,文化程度最幼稚過民族,是經營在自然底威脅之下

與自然相競，在恐怖與災變之下度日。”人越發是愚昧或缺乏經驗，便越發能夠有更多的恐怖：寂寞、森林底幽暗、夜間底靜寂、黑暗，風底吹動、突然混雜的聲響，對於這類東西未曾習慣過人，都是恐怖底對象。愚昧的人是一切都使其驚詫、使其戰慄過孩子。（下，P. 9）人類在生產力最低級的階段上，自然底威力常常發生巨大的災難，“各民族就是在這命定的環境之內，毫然看不見地上存在着過充分有力而能以如此顯着的方式侵擾他們過動因，而把他們惶恐的視線和淚汪汪的眼睛望着天上，假設那因其不和而破壞他們底塵世幸福之不可知的動因必得存在於那裏。”（下，P. 11）“所以，人之所由吸收其關於神過最初的概念，常常是在愚昧、愚難、災害之中”。（下，P. 11）“倘若在這個世界上，決沒有不幸存在，那末，人就從不會夢想到神的。”（下，P. 6）“人底想像，爲他覺得無可避免過不幸而失望，便立即給他創造一些幽靈，在這些幽靈之前，他的自有的弱點之意識，強迫他戰慄起來。於是他被恐怖駭住了，凄然地默想其困苦；戰兢兢地找尋避免困苦過方法，解除那追迫他過幻影之震怒，所以不幸的人製造其奉之爲上帝過幽靈總常常是在憂傷的作場之內的。”（下，P. 18）

對於如此的神、復依本人的意念、智慧、計劃、策略、情慾，附加上自己相類過性質。使未知的原因神化而後，又使神化了過原因依擬人法變成與人相類而有最大權力能威作福於人過東西。人於是用禮物、用祈禱、用種種儀式去和緩其淫威、取得

其歡心。他說：“營社會生活的人，在他們底原始時期，眼見着爲自然所苦、所虐待，遂假想那些原素或規律他們適隱伏的動因，具有與人相似適意志、目的、需要、願欲。由此遂產生了養他們適犧牲，飲他們適酒醴，滿足其嗅覺適薰香。人相信原素或被激怒適動力，也像人一樣，可以祈禱、由卑屈行爲、由餽贈而和解的。想盡力推測對於這些啞的存在，毫不使人認識其傾向適存在，甚麼是最能得其歡心適禮物貢奉。”（下、P. 16）對於神適貢獻，最初以果實、草類，繼之以肉品牲畜，終而甚至以人、神的自身爲犧牲。

神底本身，隨時代而精化，最初以恐懼和尊敬原質自體，物質的粗糙的對象，後來便頂敬高於原質適動力，有特權的各種精靈，有全體和偉大的人物。最後，藉思索之力使事物簡單化，使整個自然服從唯一的至高無上的主宰。所以他說：“最後，當人以穿鑿附會之力，達到相信活動其身體的，乃是一種‘精神’、一種非物質適實體適時候，就把他底「神」變成‘虛靈’的，或非物質的。雖則沒有廣延却把它弄成無邊廣大的；雖能夠運動自然，雖則假定它是自自然裏所形成適一切變遷底創造者，但把它弄成一個不動的東西。”（下、P. 46）

人不但創造了神、使神人類化、更使神虛靈化，而且把人間適組織反映到神間去，使神界組織化。人間有善惡，神界也有善神與惡神。人間有了統治的政治組織，神界也有統攝於最高主宰之下適分業，每個人、每座城市、每個地方、的神。所以

他說：“這樣，人家歸諸神靈精神的諸性質，實在是以神是物質的為前提，而最抽象的神的概念，是建立在真實的「人神同形」之上的。”（上，P. 166）所以不是上帝照他底樣子創造了人，而是人照自己的樣子創造了上帝。“實在人在其‘上帝’中，過去和將來，永只看見一個人。無論他怎樣附會、無論他怎樣擴大其權力和完善性，他永只造一個巨大的和被誇大的人，被堆積些不相容的性質於其上而使成為幻想的東西。”（下，P. 44）

如此導源於愚昧、恐懼、幻想、過宗教有甚麼作用呢？在他看來，只有壞處沒有好處。第一，因為如上所見，一切宗教都是建於愚昧之上的，換句話說，就是建立於錯誤認識之上的。無論宗教所頂敬過神如何精化、組織化、總不外是錯誤的幻想，是與真理或事物底真實不相容的。這首先就是蒙蔽人類，妨礙智識之前進過東西。所以他說：“神底牧師所需過這些東西只不過加重平民之盲昧而已。他們決猜不透人家壓倒在一大堆寓言之下的，就是自然，自然各部分和行動、人底熱情與人底性能。他們底眼睛只看見作為遮着眼睛之布幕過偶像過人物，把自己的幸和不幸都歸屬於它們；為了使它們施惠於自己過心願起見遂陷落在一種類底狂悖和兇殘之中。”（下，P. 40）這算是愚昧的宗教在智識方面過惡影響。

其次在道德方面，許多人主張“沒有一個上帝，便不能有道德。”認為把道德建立於宗教上、精神底權威之上，是最可靠的辦法。這在荷爾巴赫，是只見有害不見有利的。他認為道德

與上帝是不相容的，道德應當建立在人底本性之上、人與人適關係和感情之上。如反之而把道德建立於宗教之上，那就是以幻想，奇蹟與實在相連，結果是迷亂了適想像不能認識真理；宗教以其幽靈之助，想要指揮自然、要把理性屈服於桎梏之下、要把人壓迫於其特有的偏私之下，并往往借神底名義強迫人窒息本性，以虔誠侵害道德之最明白的義務。”（下，P. 292）這就是宗教給予道德適害處。

更次，在政治方面，宗教所表現的，是毫無怨言地服從於那壓迫這祖國適暴君，為暴君們服務而反對祖國，去把同胞束縛於他們底不正當的偏私之上以博取他們底恩意。不過，如果不是十分忠心於其教士的，那末，宗教馬上便會改變腔調；它便喚起人民來反抗君主，把反抗其主人當作一種天職，向他們喊出與其服從人不若服從上帝。……宗教時說王侯們是神，世間沒有那個具有反抗他們適權利。時而又把他們變成暴君，震怒的天爺願意人家把他們犧牲以平其怒。”（下，P. 300—301）所以“作為人之最可怕適大禍的，就是這類牧師，即敗壞其首長適且借神底名義而確保有罪不受罰適牧師。”（下，P. 305）這就表明宗教之為害於政治。

以上不過略舉他所指摘的宗教毒害之一般，他對於宗教作用，還有總的評價說：“因此，我們可以結論說神學與其概念，不但是無益於人類，而且是使世間愁苦適不幸，使人盲目適錯誤，使人麻木適偏見，使人成為可笑適愚昧，使人困苦適

惡行、壓迫人過政府、等等之真實的泉源。我們可以結論說人家自我們幼齡以來便啓示我們過自然的和神聖的觀念，就是我們習慣的無理性，宗教的紛爭、神聖的不睦，非人道的虐待之真實的原因。最後我們且承認那使道德曖昧、使政治竄改，使科學進步遲緩、甚至消滅幸福與人心之內過和平過東西，就是這些不幸的觀念。”(下，P. 331)

政治觀——他以為政治是爲了選擇可以信託過公民來表達其意志，因附以實施方面所必需的權力，於是成立政府。這就是他底政府起源論。“這政府，爲要是合法的，只能夠建立於社會之自由同意上，沒有這同意，它無非是一種暴力、一種潛奪、一種強劫。”所以“政府只能由社會借得權力，並只是爲社會福利而被建立起來的。這是顯然的，當社會底利益需要時，它可以收回這種政權，可以變更其政府底形式，可以擴充或限制其首長底權力。”(上，P. 206—7)

至於法律，他以為是因防止個人以偏私之故越出本分、侵略他人利益時，所必需過一種強制權力。所以“法律要是正確的，必得以社會一般的福利作爲不變的目的，即是說對於公民之最大多數保障其因而結合過益處。這些益處就是“自由、財產、安全。”

由此可見，他底政治觀，是主於民主論底立場上過民主主義的政治法律。“一個社會，首長與法律對其成員不提供任何好處，顯然地就會喪失在他們之上過權利。有害社會過首長，

便喪失指揮社會的權利。”(上, P. 208--9)“專制腐化的政治, 只是一種強盜行爲”。(上, P. 209)“政府只是指揮一切適權利, 爲被治者底利益而付請君主適權利。君主就是人民之生命、財產、自由底保護和看守者。人民只是在這個條件之下才贊成、服從。政府只要把付給它適力量用以使社會不幸, 那就是一個強盜。”(上, P. 418) 政府權力常被濫用, 當以甚麼方法去防止呢? 他認爲這要仰賴於法律。他主張法律高於一切, “是君主應該服從法律, 不是法律應該服從君主。”(上, P. 210) 他在這裏充分表白其民治與法治底政治理想。

以上算是把荷爾巴赫底思想敘述一個大概。在這一大概的敘述裏面, 看出他底整個思想正確方面約可歸結爲下列數點。一, 只有自然存在, 自然是物質的。二, 自然是無始以來就存在的, 不爲任何人或神所創造。三、物質色含自己運動適泉源, 物質與運動不能分離, 以運動爲其存在的形式, 沒有不運動適物質, 沒有無物質適運動。四, 自然全部爲嚴格的必然法則所支配, 一現象必由其它現象繼起, 一切皆必然, 偶然亦爲必然所統馭。五, 人類認識以感覺經驗爲張本, 而感覺經驗則起於主觀與客觀適交互作用。六, 因此, 一切觀念, 都是獲得的, 沒有先天的、天賦的觀念。七, 所以是存在決定思維, 不是思維決定存在。八, 真理不過是認識與實在之相切合, 換句話說即是客觀物連之正確的反映。九, 由以上的觀點出發, 反對神的存在、反對宗教、不特從根柢上掀倒了神底根基, 無情地揭破

宗教對於社會各方面的不良影響，而且提出不是神造人而是人造神的名言。十，道德上避善惡以利害為標準，而人的好壞悉歸本於其所處的環境、所受的教育，而不是甚麼天性作用。

就總體而論，荷爾巴赫雖亦如別的機械者，其在社會觀、人生論、政治論、宗教觀方面，犯了不少的觀念論的毛病，而其世界觀、亦缺乏辯證法的見地以機械論為其特色，物質論哲學這一環的發展所不能逾越的界，雖亦同樣限制了荷爾巴赫。但上面所述為後來新物質所繼承的諸多原則，由荷爾巴赫有體系地、豐富地提出，縱橫完論，得未曾有，其在哲學思想上避偉功績，無論如何是不可沒滅的。

楊伯愷 1936, 9, 10。

自然之體系

荷爾巴赫著 楊伯愷譯 上冊 實價三元二角

這是以淵博的學問、勇敢的思想來集十八世紀物質論全盛時代之大成避名著。作者在本書內，論究了自然、人類、道德、社會、政治、等等問題。它一方面闡揚物質主義的宇宙觀之實證的基礎；一面打擊基督教的宇宙觀之一切；同時觀念論亦遭受前所未有的避打擊。這是物質論最基本又最系統的著作。

孟子性善說批判

引言

孟子是一個觀念論者，他底天賦性善說，根本就錯誤。他雖曾用此做他哲學底中心思想，批判了別個，並又宣傳了、建立了「仁政哲學」，但始終是行其因果倒置的一貫的邏輯錯誤：說明事理、解釋現象，完全是機械地陷入了形式邏輯底泥沼中。

這種過時的、沒有現代意義的學說，決不會在廿世紀的今日，對於滅亡無日之中國，發揮起死回生之作用。這是任何人也明白的。但正在這個危險萬狀之當兒，復古聲浪也以同樣程度高唱起來。孔孟之道似乎大有復見昌明之望。這在事實上，自然不是一個好現象，却也並不是偶然的。要亡中國之人不是正在向中國人大講其「王道」嗎？如果說那是騙我們的，那末，人倡而我和，究竟又是騙誰呢？所以批判孟子性善說，從本身去認識它底本質、作用，在破除迷妄，使人們眼光注意現實，認

清現實，從而求得解決現實問題的方法上，乃是異常必要的。本文之作，用意在此。

(1) 先天的性善說

孟子論證性善之爲與生俱來，主要的有三處：

“人皆有不忍之心”，而「不忍人之心」，就是「人性」底天然流露。譬如：“今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心”，但動機並不在以其“內交於孺子之父母”與“要譽於鄉黨朋友”及“惡其聲而然”。此其一。

“人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。”他以為這都是無所爲而爲的，毫沒有甚麼利害觀念存乎其間。此“不學而能。”“不慮而知”者，是爲天性，是通天下過人都具有過「善心」。此其二。

“口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。”「至於心」，當然亦有「同然者」，此則“聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。”此其三。

這些論證，本來錯誤、籠統、機械，姑留到後面逐一評論。這裏暫且不說。

孟子有了這些通天下之人皆具有過善良的人性以作根據，於是乎乃進而爲之結論曰：

“由此觀之”。“惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之；惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也；仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。”

這一則，胡適說：“可算得孟子說性善的總論。”（註一）實在不錯。因為，我們從這一則當中，知道他所謂善，裏面包舉了「惻隱」、「羞惡」、「恭敬」、「是非」諸心，內具「仁、義、禮、智」四端。這是天生的「人性」，倘無，則“非人也”。而由這出發，所說適話，就是「善言」，所做適事，就是「善事」；所發適財，就是「善財」，所有適心，就是「善心」。總而名之曰善，善之來是源諸心；心之來，是源諸「天」。故他說：“非由外鑠我也，我固有之也。”“此天之所與我者”。又說，“存其心，養其性，所以事天也。”“惟心之謂也。”一而再，再而三，不僅「三復斯言」而已。

這是孟子先天的性善說之所由來，是他底本體論。在他看來，正是“擴而充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”但是，他怎樣「擴」、怎樣「充」呢？那就請看下文。

（2）批判「以物廢性」適偏頗言動

性善爲孟子哲學底中心思想，已如上述。他用了這作武器以事批判、宣傳、建立，高談闊論，雄辯滔滔。他是觀念的一元論者，正同孔子一樣，是「一以貫之」。但進一步，比孔子還「貫」得澈底。

（註一）胡適：『中國哲學史大綱』，二百九十頁。

現在來看他怎樣批判吧。

照他說：人性是源諸天，通天下遊人皆有。可不幸的，是實踐這善心的，竟寥若晨星！且僅能於「孺子」「孩提」之間求之！荀子所謂「好利」、「疾惡」、「爭奪」、「殘殺」、「淫亂」、（註二）諸劣德敗行，竟充滿着人間！這是甚麼道理呢？孟子婉轉答道：這些「不善」之行，「非才之罪也」，「不能盡其才者也。」因為，“乃苦其情，則可以爲善，乃所謂善”呵！但是，爲甚麼「不能盡其才」呢？人們看見孺子將入於井，皆有怵惕之心而往救之，爲甚麼爲政者，又不顧「民有饑色，野有餓莩」呢？爲甚麼又有暴誅之行、邪妄之說、淫亂之詞、在社會上惑世病民呢，此時的惻隱之心，到那裏去了？孩提之童，無不知愛親敬長。但，一旦長成服務社會，爲甚麼有「臣弑其君，子弑其父」逆行爲呢？又爲甚麼有「楊氏之爲我無君，墨氏之兼愛無父」逆思想學術呢？此時的愛親敬長之心，到那裏去了？孟子又婉轉答道：“放其良心”故也，夫「存乎其人者，豈無仁義之心哉？」但是，何以會放其良心？曰：“耳目之官不思而蔽於物；物交物”“引之”逆結果。蓋「心」這個東西，是“操則存，舍則亡”，“苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消”呵！換一句話說，他們這些人之所以壞，都是因蔽於物而忘其良心有以致之，是「以物廢性」。

孟子在這裏，根據了他所倡導遊性善行起批判來了。反之，我們亦可以說，他底性善說正是在這樣的社會環境中才產

（註二）荀子「性惡篇」

生出來的。那時的戰國“敵侔爭權，兵革不休，詐僞並起。”(註三)你奪我爭，鬧個不已，弄得“爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城。”社會之紛亂、悲慘達於頂點！孟子處在此種時代，懷慈悲「惻隱之心」，倡導仁義，發揮性善，正是他自己所謂“余豈好辯哉？余不得已也！”但要倡導仁義，以與那「不仁」「不義」者抗，就必得找着「仁義」之根據地；而他底根據點，就是「心」。故他說「仁義禮智根於心」，而「心」又是善之托根處。所以行仁義就是行善；行善亦就是行仁義。反乎此的，就是不善或不仁不義者，失去了良心，「非人也」。因此，孟子對於那些詖行、邪說、淫詞，一並視作是非「根於心」迥東西，與以「不仁」「不義」，反乎善心迥批判。

(3) 教人“存心養性”

在那種「不仁」「不義」的環境中，人們底善性既爲之蹂躪殆盡，被「放去」了，那末，最要的事，當然是求其已放之心了。但放心可以求得麼？孟子說：可。蓋“存乎其人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也；旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希！則其旦晝之所爲，有惜亡之矣，惜之反，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其違禽獸不遠也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？”

他以為人之善心，是要時常去養息保存的，「反求諸己」

(註三) 劉向：「校戰國策書錄」；此處轉錄於「孟子新序」中。

的。若是天天爲「物」所「引」，「旦旦而伐之」，則良心自然會爲之「捨亡」不存了。現在人們爭權奪利蹂躪人民，行近禽獸者，其人，並非無仁義之善心存乎心中，「弗思耳矣」罷了。故他說：

“耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣；心之官則思，思則得之，弗思則不得也。”

不過，當時爲物所蔽而不知「思」過人，多是治者羣中的。孟子是一個儒生，手無寸鐵，就是教養了一班爲主義——仁義善心——而奮鬥過士人君子，當然一時也不能邀得對方的同情——孟子遊說而不見容於各國，就是一個著例——在這中間，要保持其節操，不致同流合污而被「軟化」，則窮是免不了的。孟子很聰明，並懂得心理現象；他怕意志薄弱的人，熬煎不住，中途變節，乃爲之寬解說：「窮」，這是“天將降大任於斯人”過象徵，因而“必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，完乏其身，行弗亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。”告訴人這是行善的好報之前夕的景況。他下面過一番話，都是應此而發的：

“無恆產而有恆心者，惟士爲能。”

“君子所性，雖窮居不損焉。”

“人皆有所不忍，達之於其所忍。”

“君子所以異於人者，以其存心也。”

“庶人去之，君子存之。”

“不得志獨行其道。”“窮則獨善其身。”

“貧賤不能移。”

總之，這是“生亦我所欲，所欲有甚於生者”，故要人「存心寡慾」以保全善性。因為寡慾了，才不會為物所引；要「安分」，發財做官要「由仁」，不可妄想「萬鍾」。但此並不責成庶人百姓。他們是沒有「學問」過人，「因無恆產而無恆心」，是應當曲與原諒的，惟待我們去救渡罷了。所以，要「餓其體膚」，以當此「大任」於未來。

有些所謂學者，看了他這些話，遂用為孟子主張「發展精神生活」，鄙棄物質生活之證。這是由於沒有一貫地去看他底哲學發展之故，當然是錯的。應曉得孟子所謂精神的發展，是指由善心而來的「仁義禮智」。發展精神生活，亦祇是要發展性善的心。但不是止於發展，是要依照這樣的精神的「心」，去致力於物質生活之相當的滿足的。不過要「由仁義行」罷了。並沒有否定物質要求！他不過是建築過物質生活的道德的基礎罷了。他所謂「蔽於物」，亦祇是說一班人蔽於不思、盲目地為物所誘「得之不以其道」過意思。

胡適博士對於這層意思，亦多不解。他在『中國哲學史大綱』上說：“孟子那種批評「蔽於物」而主張要「思」的「這種議論大有流弊。因為人的心思，並不是獨立於耳目五官之外的。耳目五官不靈的，還有甚麼心思可說呢？”（註四）中國古來的讀書人，吃虧就在專憑記憶不管官能，故“到後來，只變成一班四肢

（註四）全註一，「孟子篇末」。

不靈，五官不靈遊廢物！”(全註四)

這實在是一種誤解。後來的讀書人專憑記憶，不管感官，這弊病是不是由於孟子此語底「推波助瀾」？即是，亦為誤解，正是「自作孽不可活」，同胡適一樣糊塗自誤，奚能怪人！

要知「耳目之官」不能思，是事實；倘不思，能為外物所蔽，也是事實。胡適之蔽於「高等華人」的物質生活，而不「思」其遠者，就是一個切例。而孟子之「思」，並不是在「耳目之官」以外去建立，應該注意他一個「蔽」字。他是並不會否認官能之於思官遊關係與「物」這東西之於人類有益。他不過是說：那些人要「物」要得不道德「不仁不義」而已。

科學地說來，則耳目是感官，心是思官；感官所攝取來的素材，應該應用思官去行選擇，檢討之後，才能成為一種理論以嚮導人。專憑思官固不可，專憑感官亦不可。胡先生「學而不思則罔，思而不學則怠，」(註五)你曉得嗎？人家思而不得其法，就因噎廢食不主張「思」了嗎？胡適就是批評「思」，也當與以科學的說明，不能是這樣徒然喊造成「一班四肢不靈，五官不靈的廢物」呀！其實，「古來的讀書人」，思而不得其法，亦為物質的發展程度所限：沒有科學作基礎，致流為冥索、空想、也是必然的。

爲了“耳目之官不思而蔽於物……心之官則思，思則得之……”這一段話，糾纏了這末久。不過，這一則很要緊，不明白

(註五) 孔子「論語」「學而篇」。

的人，都以為這是孟子鄙夷物質，重視精神並表示。更執着此點謬見而看孟子所說並「貧賤不能移」「窮居不損焉」「窮則獨善其身」等話時，就斷為孟子是主張過那「安貧守窮」並超物質的精神生活了。錯誤所及，真是不小！他們不知道這是孟子告誡一班為仁義善心而奮鬥並人在過渡時期中並一種堅苦的道德的規約；說得凡俗一點，則是在奮鬥時期中並一種過渡的暫時的忍耐性。

這是「存心養性」並法子，是在「以物廢性」的「正」中生出來並「反」，為孟子底「行為哲學」。

(4) 建立「以性求物」並政治哲學

梁啟超先生說：“我們的民族，是最實際的，無論那一派的思想家，都以濟世安民為職志，差不多一切議論，都歸宿到政治。”（註六）這話很是。孟子底性善底終極作用，當然亦不能外此。我們很可以說，他是為了建設「仁政」，才倡導性善，發揮仁義之說的。是有所為而為。而我之謂「以性求物」者，因孟子是以求得的善心，去作為行政施仁的出發點的；「性」，指仁義善心，「物」指政治建設，包括一切的人事作為。到了這裏，才是真正地實踐「善心」，乃孟子底目的所在。「為性求心」，——即存心養性——僅為存養善心以待實踐並中間過程，是「知」善並階段，現在呢？則為「行」善並階段了。這是應分別弄清楚的。

孟子的政治哲學既然是建築在性善上面，那自然是「仁」

（註六）梁啟超：「學術講演集二集」四頁。

政了；而行「仁政」，亦不過是「盡性」做事是了。

但是，這種「善性」，怎樣在政治上表現出來呢？方法是「善推其所爲」，去「親親而仁民，仁民而愛物。」但是，又怎樣「仁民」呢？他說，從前都是「不仁者而在高位」，致「播其惡於衆」，弄得「民有饑色，野有餓殍」，不能「驅民爲善」。這是很大的憾事。現在當然要反乎此，第一是改善民衆的生活，「所欲與之聚之，所惡，則勿施爾」。然後民衆則莫有不仁者矣。不過，這要「仁君在位」，故曰：“君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正”。仁君行政，到了「莫不仁」、「莫不義」、「莫不正」的時候，才是「得乎丘民而有天下」了。這是善性表現的極致，爲孟子底理想政治。

現在我們看一看這「仁政」底內容吧？

孟子他要行仁政「被澤於民」，首先自然要看清病症底所在，始能開出針對的藥方。民衆之不能從善好仁，以盡其性適原因在那裏呢？孟子說：

由於“制民之產，仰不足以事父母，俯不足以蓄妻子；樂歲終身苦，凶年不免於死亡”適結果。因爲，這正是“救死惟恐不贍，奚暇治禮義？”故他說：“豐歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也”這樣，以“無恆產，因無恆心……放辟邪侈，無所不爲”也就不足深怪了。“及陷於罪，然後從而刑之”自然是“罔民”了。而這正是不仁者在高位，播其惡於衆的有以使然。

孟子既然找到了病源所在，於是乎就開起藥方來了，即要“明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以蓄妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。”規定田產“方里而井。井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝、同養公田。”然後，農民乃能依次工作：耕“百畝之田”，以養“八口之家”，“五畝之宅，樹之以桑”，使“五十者可以衣帛”，又蓄“雞豚狗彘”，使“七十者可以食肉”。這樣，才可以“使黎民不饑不寒”，而“驅之爲善”，也就「輕」而易舉了。

這算是「仁君」行「仁政」、「仁民愛物」適具體方法，所以孟子並沒有忘懷於物質生活。不過，亦僅是「中庸」的而已，並不是「不奪不廢」，而是「要知足」。像梁惠王口中那種「利」孟子是極端反對的。因爲那種利，不是「由仁義行」，發展所及，必要播其惡於衆：肥己以損人。然而，他並沒有不要利，惟他所謂利，是「由仁義行」，並有相對的制限，仁義中實包括有「利」。孟子行仁政適結果，民衆得以「不饑不寒」，這物質生活底賜與，就是民衆所得到適「仁利」的證明。這種「利」，就在於「仁」與「不仁」的分別。仁者所獲得適利是廣義的享受（當然，其中還是有階級；不仁者所獲得適利，是狹義的享受。前者是「由仁而富」，後者是「不仁之富」。看孟子說：

“求也爲季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍他日，孔子曰：求，非我徒也，小子鳴鼓而攻之可也。”孟子引證後，說：“由此觀之，君不行仁政而富之，是皆棄於孔子之道也。”富不可妄

求，“不志於仁，而求富之，是富桀也。”

由這一節看來，則非常顯然，孟子是主張「由仁而富」，深惡「不仁之富」的。富是利的另一說法，內容則都為「物」。孟子是孔丘底信徒。孔子曾說：“富與貴，世人之所欲也，不以其道得之不處也。”的話，當然更不是根本菲薄富與利，只不過要得之以其道罷了。“萬鍾不辨禮義而受之，萬鍾與我何加焉”一話，亦祇為反對不辨禮義而受罷了，倘「君子」能於「仁政」中得之而在禮義，則雖受「萬鍾」亦無妨也。所以，倘然有人以為這裏所講過富與利，與孟子所說過「蔽於物」「寡慾」等話相矛盾，那就錯了。這其間有很大的分別，現在來作比較吧。那末，在人性上說來，一面是「存其善心」，一面是「放其其善心」，在行政上說來，一面是「仁政」，一面是「不仁之政」；在富或利方面說來，一面是「仁富仁利」，一面是「不仁之富或利」；在民衆方面說來，一面是「老者衣帛食肉，黎民不饑不寒」；一面是「民有飢色，野有餓殍」；在對於「物」的態度上說來，一面是「心之官則思」而明於「物」，一面是「耳目之官不思而蔽於物」。總而言之，前者是盡性為善，後者是背性作惡。

在這種關係上，胡適倒是較為看清了。他說孟子所攻擊過「利」，祇是那種「率獸而食人」即「不由仁義行」所獲得過「利」，“他所主張的仁，只是最大多數的最大樂利。”（註七）這是有其是處的。

這是「以性求物」的政治哲學——（或特殊地說為「仁政哲

學))。

以上是我客觀地論究所得，是否得其真解，自然難說。但依我看來，孟子性善說之發展適可以下表表示之：

以物廢性——爲性求心——以性求物(合於「善」)

(5) 性善是不是天賦的？

我們這樣地將孟子底性善說客觀地與以分析，究明了它底發展之後，祇要把上表看看，就知道完全是用「外鑠」的人爲方法去製造善性。關於性善之是否爲天所賦與一問題，也就不言而喻了。現在爲了揭發他底錯誤，再來總評一下。

首先，且看他對於性善的論證是否有當？

他底第一個論證，是以爲「孺子」之「將入井」，旁人見了「不忍」而往救之，是非所以「內交於孺子之父母」等緣故，乃是天性底流露，非由於「外鑠」。其實不然，倘若入井者是「大人」，並且看見者與被看見者底兩造從前爲了「蔽於物」而發生了甚麼利害上之衝突，而結有怨仇的話，在看見者，那就不一定會以「不忍人之心」去救了。甚或趁此「下井投石」以雪其恨與怨都說不定呢。孺子入井，卽就承認人人見了會起惻隱之心而往救吧？然而，也就因了「孺子」所以爲「孺」。爲甚麼要注意一個「孺」字呢？那就以其他還年稚，沒有同人家發生過甚麼利益上之衝突而結怨於人呵！

他底第二個論證是，以「不慮而知」叫「良知」；「不學而能，

(註七) 全註一，「孟子篇」末。

叫「良能」，並以「孩提」之「愛親敬長」以作證實。

這一節話，當然錯誤籠統。第一是矛盾，他曾說，一班人之所以失去「仁義禮智」「四端」善心，在於「弗思」的話。現在他又以「不學而能」、「不慮而知」為「良知」「良能」了。從前說是因着「耳目之官不思，而蔽於物」，以致「放其良心」；現在又說要「不慮」才是「良知」的話，那末，其結果，不是依然會「耳目之官不思而蔽於物」了嗎！這在邏輯上是矛盾的。再則，就承認性善是與生俱來的，也須「慮」與「學」，不然，就拿孟老夫子的「性善」說來講，未必是「不學而能」，尤其是「不慮而知」的嗎？你爲了要證實「性善」，舉了那樣多的事例，說出了那樣多的道理來闡明善性，是來自「不學而能」「不慮而知」的麼？

至於「孩提之童」「愛親敬長」，尤非「率性」而「由仁義」，乃是家庭環境和教育使然。兒童初生，最先接近他、教養他、訓練他、造福於他的就是父母；其次與他同遊戲、共居住的，是兄弟。所以把他們當成親人，其愛敬，不過是親長慈愛之一反應耳。初無所謂仁義者存乎其胸。(註八) 這也是真的。愛親敬長，多是模仿而成，並非「不慮而知」、「不學而能」遊事。而模仿就爲「學」底一種，在模仿即「學」遊時候，尤不能完全「不慮」。

(註八) 「二十世紀」一卷一期八十九頁。

關於本文理論方面的主要參攷書則有：『伊里奇的辯證法』；梁青的『張東蓀哲學批判』與『胡適批判二書』；高語罕的『理論與實踐』。

他底又一說，是以爲「口之於味」「耳之於聲」「目之於色」，是天下之人所同然者，故拿來佐證「心之所同然」於「理」、於「義」。這也不對。他底推論，完全是機械的、形式邏輯的。因爲味聲色底具體現象，根本就是物質的，是「蔽於物」適反應狀態。以此作譬，則無異承認聖人之心，亦爲「物」底反應。並且，聖人之「心」，亦確爲環境所產，孟子謂孔子“是聖之時者也”。其實就道出了聖人之爲「外鑠」了。本來，謂心之應同然於聖人的爲人、做事適精神，是可以的。然謂要同然於聖人之一切思想學說，那就不行了。「聖人」，祇是一個抽象的代名詞，其內容，隨時不同。孟子自說是「願學孔子」，可是在言論行動上比較起來，總有許多不同處。然而，這正是孟子之所以爲孟子適所在，不足爲病。

至拿依以佐證「心之所同然」適味、聲、色三項來說，亦不是天下之人盡同其嗜好，而是因風俗習慣的關係，常異其趣。就味說吧？「味」，也是一個極其抽象、概念化的一個代名詞。人人有味「味」適本能，是可以說的。可是，味底內容各各不同。「味」，有愛吃西餐、有愛吃中餐的；倘以愛吃西餐的來吃中餐必無味，反之亦然。但在吃西餐的有吃西餐適味，吃中餐的有吃中餐適味，確是真的。同樣，易牙之味，亦未必別人都同其嗜好；然而，在易牙或一部份人以爲有味那是真的，你不能自爲別人不同於易牙之味，就斷其人沒有味「味」適口，他還是有他所愛適味在。口之於味是如此，「耳之於聲」、「目之於色」亦然，

茲不具舉了。

還有一點，即無論於味也好、聲也好、色也好，在從前爲我所本不嗜好者，若久與之相處，也能同化。這是習俗移人適結果，客觀的環境勢力使然。「心之所同然於聖人者」，有時拿來在現世上應用而行不通適時候，亦爲環境所同化，其理有相同者。

孟子靠以證實性善者，有如此其錯誤、籠統，然則天賦善性之說，還能成立嗎？不，他還有隱身之處，他說：善性爲現世的「不仁」之政所蹂躪、磨折了，必須要在此中去發掘，「求其放心」，以恢復天賦之人性善。

但是，他怎樣去求其放心呢？怎樣去達到善性呢？爲了這，我可不能不跟踪追詰了。

孟子大喊求其放心、而求其放心適法子是寡慾、守窮，“動心忍耐，增益其所不能。”這完全是蠻幹抑壓的法子。「忍」耐其「性」之「所不能」使之「能」，不僅蠻幹，而且蠻幹得一百二十分！這樣由於「忍性」——實即「拂人之性」——而達到適「善」，還說是「天之所與我者」，真奇怪、滑稽！這就孟子底文意而說。若就他底作用說，則他底「動心忍性」，祇是「由仁而富」「達則兼善天下」的過渡階級，是有所爲而爲的。此意，我在第三項內說得很詳細，所謂「有所爲而爲」，就是指他以之作爲目的的「以性求物」適政治哲學。存心養性僅爲他底手段；爲政治人，才是他底目的。這種「目的論」的性善，還得謂之爲天賦嗎？至

於“使民不饑不寒”，“然後驅之爲善”，這尤其顯然：是由於改良生活環境之結果，絕對是人爲的「外鑠」而成。“若民因無恆產，而無恆心”，是不足怪的事情，則足見「士無恆產，而有恆心」是蠻幹的「忍」，一點也不足以證明其爲天性之「善」。

究之，在孟子也並非完全茫然不知，他曾說：

“凶歲子弟多暴，富歲子弟多賴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。”

這一段話，其實就無異乎說：“凶歲子弟多暴”，是因爲饑寒交迫，即惡劣的生活環境有以使然；而“豐歲子弟”之善心，其所以“多賴”保存，是在“衣食豐足”，即優越的生活環境有以使然。歸根結底則爲經濟，是經濟的歷史發展底反映。有甚麼是與生俱來的？玄學的腦子在作怪罷了！

要曉得，性是有可塑性的，正如告子所說，“是可以爲善，可以爲不善”的，祇看鼓鑄它的是一種怎樣的歷史模型，以決定它的形態而已。做強盜的固非天性，席豐履厚、高車駟馬的亦非天性；做強盜的固爲環境所產，席豐履厚、高車駟馬亦爲環境所在，是必然的「外鑠」呵！

應記着：被改良的環境固爲環境所產，而主張以「善心」去改良環境的，亦爲環境所在。

孟子之所以鬧這大的笑話，就在於以心爲因，以物爲果，將因果倒置，就在於他祇是一個觀念論者。

滔滔者，1936.8.20.

「費爾巴哈論綱」研究

葉青著 實價一元二角

本書著者認定「費爾巴哈論綱」為新哲學底基本文獻，一面是批判的，一面是創造的，故盡力闡揚，以喚起世人底注意。

著者底方法，一方面是用邏輯的思維以探究「費爾巴哈論綱」底理論體系，並且探究這個「論綱」底著者怎樣由費爾巴哈過到他自己；別方面則用文獻的印證，從「論綱」以外很多原始的文獻中徵引了無數的話句來證明此邏輯的思維。所以本書不僅在研究這個基本文獻上有它底重要性；就在研究底方法上亦有它底重要性。

至於本書給與「論綱」底闡揚之正確、詳盡、深刻、系統、獨到，則是很明顯的事實，只要一讀本書便可知道。

本書對於研究「論綱」著者底學說，指明了三個文獻，並節譯出來；對於研究「論綱」著者底方法，則一面指出其重要文獻，一面詳為分析和敘述，而表現出一個科學家的嘉爾，亦為顯著的特色。

本書指明了「論綱」底重要，「論綱」顯出了本書底重要。凡研究「論綱」底人，研究新哲學底人，研究哲學史底人，研究費爾巴哈與嘉爾之關係底人，均有一讀本書底必要。

中國今日底危機和出路

中國今天底危機，是到了最後關頭？這是稍有血性有良心的人、都很關切的。漫說成年的人們，就連小孩子也是悲憤到了極點的。不信，請看南京底軍官續範亭監察委員杜義炮兵學生郭棟華和浦城十四歲小學生周自信等底自殺，不都是爲憤慨國難日深，想以一死喚醒國人速起自救嗎？！周自信底遺書中有幾句是：

“××逼得我們這樣厲害，我們國內還要自家打自家。平日聽見老師說：內亂必速國亡，國亡了怎樣做人呢？怎樣對得住愛國底汪錡呢？……”

成年人憂國自殺，就是證明中國底危機已經到了最後的嚴重關頭，小孩子憤而輕生，尤其是說明民族底前途已臨到了“不戰，便降。”底分歧點。這點，不但中國人一除漢奸以外都是這樣認識，就是與十國爲敵的，也是這樣認識。報載，日本駐南京總領事須磨回國過神戶時，曾說：

“今之局勢，中國必須於對日相互維繫與對日作戰之兩途中，選擇其一。余已向蔣院長切實聲明此點，日本如退讓一步，即不啻總退却，日本必須抱其不可變更之自信心，勇往直前。”

這是說明日本帝國主義，無論如何是要達到把中國殖民地化的目的的，換句話說，就是要滅亡中國的。中國如不甘願亡國，就只有同日本戰爭。因為日本如稍讓步，它也是要失敗的。中日兩國底關係，已經走到“勢不兩立”的時候了！我們究竟“對日相互維繫”的道路呢？還是走“對日作戰”的道路呢？事關中華民族底存亡，實有詳加討論的必要。

所謂“對日相互維繫”，好聽點的說法，就是“中日親善”“經濟提攜”“工業日本，農業中國”“中日滿布洛克底結成”，內容咧？就是“中國完全殖民地化”。

中國，現在還是次殖民地，而農村破產底激化，工商業危機底加深，災荒底擴大，大衆生活底惡化，已經是慘不忍言了！如果再淪爲殖民地，那更牛馬之不如，我們能夠聽它這樣嗎？！能夠不想民族解放、使中國獨立自由嗎？

中國農村破產底情形究竟到了怎麼樣的程度？現在來檢討一下吧！

先說稱爲“天府之國”底四川吧！據『國聞週報』第十三卷第二十八期『破碎之四川農村』一文說：

“蜀土地廣民衆，朝野諸人莫不重視。年來知名之士，

來川特多，惟一般或周旋於堂奧之中，或往來於都市之間，所見所聞者，大都衣冠文物，融融洩洩，自若般阜。即在官諸公，亦居城市，目覩繁華，有幾人能深知民間疾苦？一般何嘗知有一枚錢逼死人命者乎？！（註一）何嘗見有因飢餓而全家自殺者乎？！（註二）又何嘗見一縣日餓斃百餘人者乎？！（註三）兼之徭役迭興，災禍屢見，匪盜乘機四起，綿陽梓潼亦遭匪攻，北川眉山竟被匪劫，其餘打官署、殺吏員之事，亦屢見不鮮，此中痛苦流離之人，又不知若干？

現在川省之農村，極為痛苦，黃炎培先生來川，稍入民間，彼即有所見曰：“簡陽爲行新生活之地而街間倒斃之飢民，至於無人收屍。”又成渝鐵路之測量隊長陳祖貽者，亦一度曾入民間，彼亦有所見曰：“民殷物阜，不愧天府，然沿途時見農民，孜孜勞苦而仍衣食不給。”如二人者，可謂稍知川事。……”

“有求爲人作工，只圖有吃而不取工資者，亦不可得，人生至此，尙有何法求生？草根樹皮白坭之類，已爲飢民主要食品，如十五區專員袁濟安與巴中縣長王光祖之電所云：“芭蕉頭，地土耳……俱採食罄盡”“人民易子而食”生活之痛苦，熟逾於此？！千家之中，食白米飯者，不過數

（註一）榮昌孫二峰，因缺銅元一枚而不能購糧充飢自殺。

（註二）涪陵譚九鳳，因無法生活，全家自殺。

（註三）見整江張會電。

戶而已！富順爲川中富庶之地，飢民爲搶米船，紛紛擁擠隆河；順慶爲北道水陸重鎮，飢民攔劫米販，事屬屢見；江北爲巴渝繁盛之區，人民飢至親斃其子女；隆昌爲中路肥沃之地，白坭爲人所爭食；以此富庶之地，尚且如此，其他可想而知！江北縣長范英士電中所言：“縣內飢民，紛紛向外謀生”及報載：綏定順慶各地飢民麋集，此則不知如何了也？！……據省賑會統計，全川災區爲一百零四縣三屯一局，災民三千數百餘萬，所有賑款扣費僅得六十二萬，杯水車薪，無濟於事！……川省田賦，乾隆時，全川歲收不過七十萬兩，現已增至十倍以上，大足僅一中等縣、去歲稅收卽有七十二萬元餘，十分之八出自田間，實無異自戕破碎農村之生命！”

又據二十五年七月八日上海大公報成都航訊稱：

“川省旱災，已成普遍現象，最近各縣因久旱不雨，一般農民與地方政府釀起風波之事，迭有所聞。川北射洪縣農民聚集水龍十餘條入城求雨，至縣府時請縣長出而行禮祈禱。詎縣府某職員出言傷衆，致羣起搗毀大堂公棹，更擁入二堂滋鬧，秩序大亂，雖保安隊亦無法彈壓，……此外三台縣亦因驕陽肆虐，鄉民入城請縣長設壇祈雨並禁止屠宰，縣長不允。鄉農失望之餘，登時激動風潮，掀翻大堂公棹，保安隊開鎗擊斃多人，農民集合數千人圍城……”

同報同月十九日重慶航信載：

“近一月來，川東南及小川北各地，均因旱災嚴重，釀成社會極度不安，田疇龜裂，禾苗枯槁，秋收大都絕望，（據目前一般觀察，平均尚不能達對成。）而雜糧亦因亢旱之故，不能下種，鄉民恐慌，達於極點，於是各地紛紛以迷信方式祈雨，其最著者爲：1. 禁止屠宰；2. 關閉南門；3. 玩黃荆龍；4. 抬龍王遊街；5. 抬狗遊街；……其間有因抬神而與官府發生衝突者。且更有以下之嚴重事件：（一）南充十一區專員公署被鄉民滋擾，該署衛隊開鎗，死傷二十餘人，至今尚未解決。（二）銅梁安居鎮區署，因派兵阻止，被鄉民搗毀一空，安岳資中宜賓簡陽資陽各縣區署與鄉民衝突者，時有所聞。此輩樸實鄉農，素來靠天吃飯，遇此凶年，或則跪於烈日之下哭喊皇天，或則鷄酒酬神，許以大愿，或則爭掘白坭（俗呼仙米）以飽飢腸。如江安江津南川各鄉，以爭白坭而演出鬥毆仇殺者，亦數見不鮮。總之目前四川，完全爲饑荒恐怖所籠罩，人民固惶恐不安，即官廳亦甚發愁。但官廳之發愁，非爲百姓耽憂，是慮將來無法催科剝削！……”

四川人口號稱七千萬，而災民即有三千餘萬，大都無以爲生，我們看了這幅“強者逼而爲匪，弱者饑餓以死”的農村經濟破產圖，還能承認可以照舊地因循苟安過活下去嗎？沃野千里底四川，已經是這樣的悲慘，那素稱“天堂的江浙”又怎麼樣了

呢？

蕭縣，有蘇北模範縣之稱，只看這縣農村底情形，就可以知道江蘇北部農村一個大概。據二十五年七月十六日上海大公報蕭縣通信說農民生活情形是：

“被天災人變，和經濟巨浪沖襲下的農村，一般農民，都在困苦着，掙扎着，地主人少田多，生活自較舒適。而佔絕對多數之自耕農，貧農，佃農，雇農等，則均日浸於愁苦的汁液中。自耕農有田在三十畝以上者。穿粗布衣，吃梳豆雜麵，差可維持。三十畝地以下者，則不足自給。佃農本無田可種，如食指較繁，一家難逃凍餒。雇農每年工資，在二十元左右，作牛作馬，只掙夠一人之費，不足仰事俯蓄。

「不如往年好混了！」「一年不如一年了！」「今年巴望着明年好，明年袍子改成襖。」莊稼人眼看着自己生活日趨沒落。不由不吐些悶氣，至於誰使得他們如此的，他們被裝在悶葫蘆中，永遠理解不了這些。

這通信的人批評蕭縣農村的結語是：

“所謂建設，實徒有表面之粉飾，並非根本之治療，農村中內在的不安，潛隱的沒落，仍在日益深刻化。它有着中國普遍的農村底危機和一般的農民不可挽的悲運。……”

我們再看看蘇州底情形怎樣？據二十五年七月八日上海大公報蘇州通信說：

“本年吳縣豐潮，層見迭出，東鄉糾紛，尙未得相當解決，而北鄉涇塘 婁子頭地方，忽又發生警農衝突之流血慘劇。其原因是該處爲吳縣第六自治區境域，土地肥沃，甲於全縣，田禾收成，豐多歉少，素有「湘太爺」之稱。五六年前，每畝田價，尙值一百五六十元，近年以來，迭受水災旱災之影響。收成既大爲減色，去年螟蟲爲害，尤屬最大打擊。一般農田，遂成岌岌不堪維持狀態。田價每畝跌至三十元，且無人顧問。農家副業，本以養魚接縲，織夏布爲大宗。每年運銷所得，頗亦不貲。惟縲布兩項，近已被新興工業淘汰。養魚雖勉維舊狀。贏利究有逐步減跌之勢。他方面因盜匪竄劫，旦夕驚擾。凡稍獲餘蓄之農家，幾什九遭宵小輩覬覦。越貨殺人以外，復濫施毒刑拷打。農民日處水深火熱中，經濟破產。早爲普遍現象。且以生活上失安全保障。對地主，對胥吏，甚至對政府各方面，咸不無不滿之表示。在地主方面，則因過去一帆風順，對農民歲納希望，較他處爲高。無論如何，租米收入，不能滿足其預計成數，即懷疑佃戶對本身有不忠實之狡計。故兩者間互存觀點，處於絕對對立之地位。慘劇之造成，此亦一最大原因。”

吳縣是江南富庶之區，而農潮時時發生，其原因，自然是農村經濟破產的關係。帝國主義底侵略不打倒，農村經濟底破產是沒法挽救的。

蕭縣可以代表江蘇北部，吳縣可以代表江蘇南部，現在再看中部泰興底農民生活情形怎樣？據二十五年七月六日上海大公報載：

“距城東十二里的王家堡，住戶僅一百廿八家，而負債的竟達九十四戶之多，舉一反三，不難洞窺泰興農村沒落的癥結了。

談到農民的一般生活，真夠可憐，當筆者回鄉的時候正是春末夏初，青黃不接的時候，「瓶無儲粟」、「空如懸磬」是他們共同的寫照。幾間破舊的茅舍，也許就是農民文藝的作家，所詠嘆描寫的自然之美景吧。他們是居於是，食於是，廚灶和豬圈相連，臥床與牛欄相接，空氣是污穢到極點，光線也慘淡到萬分。但是這已算是中人之資了，因為有牛，有豬。還有二十萬以上的赤貧，簡直是家徒四壁，或竟至貧無立錫。這些時，他們的食物，是採些野菜，或是榆樹葉燒湯。他們的燃料，是斫伐樹枝或是刈割些荒草。夕陽未落，已閉戶就寢，一則可節省些燈油，二則沒有吃飽的肚子，也祇有用消極的抵抗——睡——來緩衝。麥粉，紅糧，小黃米，是他們——中人之資的農民——主要的食物，非有上親貴客或萬不得已之事，從不賣肉沽酒。他們時常對着豢養的豬說：「我們是沒有福氣吃，還是裝到江南去。」這是多麼怨鬱沉痛口吻。三百六十文一斤的食鹽，大部分的農民是無力購買，可是五十文一兩的黃

旱烟，到是家家必備，祇爲款客或消遣，也可說解憂的要品。

至於田價，較之十年以前，不啻天壤。從前值二百元一畝的地，現在買五十元，還沒有人要。這又何異於商店的「不顧血本的大犧牲」呢？

天府之國的四川和稱爲天堂的江浙底情形，已經大概知道了！遠在西北的陝甘和位居中原的河南怎樣？

甘肅省民政廳長劉廣沛於廿五年四月考察各縣災情後發表談話如次：

“關於各縣瘟疫饑饉災情，在余經過永登後愈向西行，災情愈形慘重，直至燉煌，沿途所見，農村已無產可破，人民顛沛流離，哀鴻遍野，傷心慘目，旅行其地，恍如置身地獄，幾不信尙在人間。其中尤以酒泉爲甚！災民死者，皆日以百計，截至現在止，其死亡人數，雖無確實調查，惟據各鄉各保約略計算，平均每保死亡人數約在二十以上，該縣共計百八十餘保，死亡人數亦當在四千左右。幸而未死者，則啼饑號寒，攜老扶幼，鳩形鵠面，充塞街衢、絡繹道路，東倒西跌，屍體狼藉，慘不忍觀。鄰縣如金塔有災民在二萬以上，佔全縣人口之半，情形正與酒泉相同。玉門安西亦復如斯，其他各縣次之。不過到處皆災，逃亡已無處可逃，故現時之未死者，其將來之生機，仍在渺茫之間，大有非同歸於盡不可之勢。其間有逃亡省境以外

者，其遺下子女，則隨地飄流，苦挨乞討生活，終日不得半飽，哭聲震天，淒慘情狀，實出人意料及想像之外。當余過酒泉時。曾目觀此十歲左右之男女孩童，一批一批，蹣跚街巷，淚痕滿面，四顧無依！據聞賣兒鬻女之事，乃二三年前過去事，現在除容貌端整之女孩子，尚有人買作使女外，男童已無人問津。……”（註一）

還有甘肅省政府主席于學忠，以河西酒泉張掖安西玉門敦煌災情愈趨緊迫，各縣長紛紛電蘭呈報，謂災民為饑餓所迫，屢發生聚眾掠食情事，特電行政院及賑委會，請速撥鉅款以施救濟，有“河西各縣迭遭災劫，迥異尋常，若不早為之計，則數十萬生靈，必歸於盡”底話。（註二）

這一幅農村破產底災民流離圖，是一省底主席和民政廳長描繪的，大概不會是假的吧？！

河南山東底情形，據中央委員方覺慧談：

“本人此次視察豫魯兩省吏治，共歷四十餘縣，所見普遍現象，為農村經濟之崩潰，與農民生活之奇苦，深望政府立施大規模之救濟，以蘇民困而救民命，否則後患堪虞。……”（註三）

二十五年五月二十二日工商日報戴蕪湖通訊稱：

（註一） 見二十五年五月十三日工商日報

（註二） 見二十五年五月六日工商日報

（註三） 見二十五年五月四日工商日報

“豫、鄂、皖三省邊區，頻年迭遭匪旱奇災，赤地千里，草木不生，現匪患既漸告肅清，而災荒則日趨嚴重，人食人之慘劇，固已司空見慣……霍邱一縣，有三十萬災民，非賑不生……六安方面，城區近郊一帶，飢民觸目皆是。非賑不生者，約有五千名以上。鄉區災民更多，現在尙無精確統計……”

二十五年七月九日上海大公報載武昌通訊稱：

“頃有由經扶來人談，豫南商城經扶一帶，自連年遭匪患後，災情極重。現遍地皆荒，人民多數逃散。以經扶言，目前僅千餘住戶，三千餘人口。商城原爲該省一重要城市，山明水秀，自昔文風極盛，地方人謂：清咸豐一代，邑人出仕，任知府以上官階者，多至四五十人。乃此日因匪亂關係，即中學一所，亦早無法支持。此外一最堪注意者，爲女兒們之不值錢。嘗見一六齡女兒，作價僅白米二斗。又一般人民因生活關係，女性被迫賣淫甚多。十五六歲處女，代價僅二三元。平常夜度資，則少至僅二三角。而半公開半秘密買淫之貧家女亦復不少。其淒楚情形？聞之令人酸鼻。刻城外附近深山中，匪勢仍甚猖獗。又地方因糧食缺乏。民衆每日有餓斃者。駐軍穀米菜蔬，亦常派員來漢採買云。

農村破產，農民們大都走向都市去謀生，其實都市工商業底凋弊不景氣，也是隨處表現得明白的。都市，也是一樣沒有

出路，也是一樣失業，至於農民從農村走向城市底情形，據中央農業實驗所底統計是：

“茲就察、綏、甘、甯、青、晉、陝、冀、魯、豫、蘇、浙、皖、贛、鄂、川、湘、滇、黔、閩、粵、桂廿二省一千零一縣之報告調查，統計各地農民因農村破產離村他往情形如下，計農民全家離村者，為各該地農民總戶數百分之四·八，至離村最多之農家。若以人口多寡計，則以五六人之家庭者為最多，三四人之家次之，七八人之家庭再次之，其他一二人及九或十人以上之家庭較少。又以耕田面積計算，離村之農家多寡百分率，以五畝以下者佔四十二，而五畝至十畝者，佔三十一。有十畝以上之農家離村者，合計僅佔二十七。再以農家情形分析，離村農民之百分率，則佃農佔三十五，自耕農佔二十九，地主佔十九，其他職業及無田產權者，合佔百分之十七。至離村農民之去路百分率，往城市者佔五十九，往別村者佔三十一，其他去處不明，或往他處墾荒者約佔九。又青年男女離村之往城市求學謀生者，佔百分之六十五，往別村為雇農及墾荒者，佔百分之二十九，其他踪跡不明者佔百分之六。

看這一統計，農民走向城市的，佔了離村數目底百分之五十九，自然是這些人以爲城市很繁榮，容易謀生的緣故。其實都市底蕭條，不景氣，也不亞於日趨崩潰的農村。現在把軍事商務均佔華南重要地位底汕頭商業情形舉出來看看，便可證

明。二十五年七月十五日上海大公報汕頭通信稱：

“汕頭市場的表面，觀察起來，似乎異常熱鬧旺盛，因為它雖然僅有十幾條大馬路，寬不過丈，最長亦不過五六里，可是各條馬路的建築物，羅列井然，大有可觀，且街路上竟日紅男綠女，熙攘往來，遊人如鯽。尤其各大小商店如百貨公司，綢緞店……的門市，光顧的女士如雲，這誰說是衰落的市場呢？其實這正如人患暗病不說不知。

這許多堂皇秀麗的建築物，它的由來是有一特殊的原因在裏面！三數年前，南洋羣島商業正欣欣向榮，潮籍華僑正成千累萬，匯款歸家，那時潮梅正遭着共匪的蹂躪，僑款都不敢拿到鄉下去，除寄在銀行商店收息外，就在這汕頭購地建築樓屋出租，所以才有今日這些建築物。且當時共匪四處劫掠，各縣的稍有資產者，均跑到汕頭來，所以新築的樓屋，有人租賃，一座座不斷的建築起來，現在，除幾處熱鬧的地方外，到幾處較冷靜的地方去，如商平、海平、五福，各條路，封閉着未嘗開過的幾過大半，這不是衰落的一種現象嗎？

顧客擁擠不堪的各商店，其苦更愈不勝言，較啞子吃黃連之苦更苦。他們，有兩個致命傷：一個是資本的動搖。因為能有這樣多的商店，是從前華僑匯款特多的時候，各商店資本均由向華僑貸款或招股而來，連年華僑失業紛紛逃歸，多提放款，各商店資本遂根本起動搖。一個是營

業的虧蝕。這個營業虧蝕的原因，更較複雜，概要為金融紊亂，走私充斥，和農村經濟破產，購買力薄弱數個緣故。所以各商店到了現在，所存的資本被提回及數年的虧蝕，已是將要乾淨，而僅存的只有此一個岌岌可危的門面，勉強維持，一年來日本對華南經濟侵略，私運日洋各貨，廉價傾銷，各商店貨價較高，不能與敵，營業深受打擊，不得已。遂均轉辦各種廉價貨品或私貨，採用「大平賣」「大減價」等樣式，以廣招徠。人民當此窮困之秋，亦是樂意買用平貨。所以這一來，各個門市商店，就熱鬧得很。其實却是朝夕不保，都怕着要關門大吉，大家失業，沒處討飯吃。”

汕頭市場底衰落，可以代表華南商業底不振。上海為全國金融底中心，它底榮枯盛衰，就是整個中國商工業繁榮沒落底表現。據二十五年八月二十一日上海大公報特寫上海市場底情形是：

“滬市商業，近似益趨凋弊，商店閉歇，日有所聞。過去認為有利可圖之飲食菜館，竟亦搖搖欲墮。閑房空屋，觸目皆是。素以繁華冠全國之大商埠，際茲百業蕭條，竟亦捉襟露肘，迥非昔比，昨日本報記者特往最繁盛之南京路與法大馬路巡視一週。僅見清理與遷徙之商號，未覩新張之店舖。雖此二路未能代表全市，要亦足規本市商業衰落之一斑。茲分誌各情如次：

南京路上 公共租界南京路各商舖營業，當此夏令，

每日以黃昏爲最盛，車水馬龍，行人擁擠。入晚電炬澈耀，從前夜間生意，非至十一時左右不打烊，今則至九時以後，卽有路少行人之概。自外灘起以至西藏路，共計八百五十餘號門牌中，空屋歇店佔五十餘家，中以已倒之中國興業銀行，大滬銀行，與上海國貨公司三家最引人注目。其餘磁器店，綢布莊，電料行，水菓店，火腿莊，均有虧蝕不支而清理者。往昔繁華，今祇令人對空屋興歎而已。

法大馬路 法大馬路卽公館馬路，昔年商業情狀，不亞於南京路。惟近年則大懸殊。此短短一英里長之街道，共六百二十餘號門牌，空屋與倒閉商舖，竟佔一百十號之多！菜館酒肆，在滬原屬賺錢營業，而今亦有因周轉不靈以致停歇者。吉祥街口，有新屋數幢，自落成後，因租價過高，屋主又未肯減低，至今仍乏人問津，該路已歇諸店中，有小錢莊兩家。另有一香海理髮店，開張方兩日，卽門貼紅紙條，稱因裝修內部而停業。其他飯館，粥肆，襪廠，鞋帽店，糖果店，藥號，綢莊，醬園，茶葉店，紹酒店，烟兌店之歇業者，竟不勝枚舉。

衰落原因 本市金融狀況，在去年因財政當局，實行法幣政策以後，稍有轉機。加以各銀錢貸款救濟，故端節得安然渡過。至最近一二月來，商市又見蕭條。雖由於市民購買力之薄弱，然走私貨之傾銷，亦有極大影響。益以各地私貨充溢，本市各工廠出產遂形滯銷，不得不減工或

停工，一般工人相繼失業。故大商家尙堪維持，許多小店肆則紛紛陷於衰落狀態中。

農村經濟破產，一般人沒有購買力，市場怎麼不蕭條？工商業怎麼不衰落呢？再加以外貨底傾銷，就是僅存底一點民族工業，也會行將倒閉。試看二十五年七月十八日大公報濟南通信稱：

“本市魯豐紗廠爲山東規模最大之紡紗工廠，惟以年來賠累不堪，無法繼續，於今春由通成紗廠經理苗杏村租用該廠，改爲成通北廠，又復開機，苗以該廠原有機器均已陳舊，不堪使用，遂於日前停機退租。惟魯豐紗廠前曾向民生銀行借款六十萬元，迄未歸還，該行現以該廠既已無人續租，特在濟南地方法院呈控，請求查封該廠全部財產，抵還積欠，法院於十五日派推事查清，前往該廠，將全部財產機件實行查封，建設廳亦派技士陶青士王次伯王家鼎三人會同前往，將該廠房產機器及一切家俱等，逐一點明查封，定期拍賣云。”

二十五年八月六日上海大公報天津電稱：

“華北紗廠現有錠數，(一)恆源三萬五千錠，(二)北洋二萬五千錠，(三)裕大三萬五千錠，(四)華新三萬二千錠，(五)裕元七萬四千錠，(六)寶成二萬七千錠。以上六廠，恆源北洋由華人誠孚信託公司經營。裕大、裕元、寶成歸日人經營。華新最近亦將爲日方買收，東洋紡紗駐來年

在津築成裕豐分廠。第一期開五萬錠，預計明年十月後，裕豐分廠續增五萬錠，日裕大增一萬錠，其餘各廠將分增三萬錠。日福島紡織業，滬日本某大紗業，大日本紡織社，均有新廠在津築成，故至少總計五十萬錠。倘華營北洋恆源存在，將以六萬錠對四十四萬錠同業奮鬥。現津市場年銷當地紡紗十五萬包，滬青廠紗十萬包，日紗廠完成後，華北市場感過剩，大河長江流域銷場必為所奪，華紗業三年內將總破產，我經濟界亦生重大變化。”

中國紗業，發達自歐戰之初，盛極於歐戰期間，自十五年以後，日漸衰微，最近尤盛，將來還有總崩潰的趨向。不但紗業如此，就是糖業亦然。二十五年七月十三日大公報載：

“國產糖廠，營業前途，漸露曙光，詎此項發展計劃，正在逐步施行之際，而外商糖品，藉其特殊貿易，賤價侵銷，希圖奪我市場，昨據記者向糖業方面探悉，近來日本荷蘭等糖，大量湧進，並利用奸商，分頭推銷，於是國糖營業一落千丈。”

以上是就國內南北的市場情形而言，不是銷路瀕於危殆，便是市場為人奪取。再看看對外貿易底狀況如何？據國際貿易局局長郭秉文於考察國際貿易歸國後底談話是：

“吾國對外之貿易狀況，可分三點言之，一為手工美術品，一為主要農產品，一為機製品。手工美術品，向為歐美人士所歡迎，惟以數十年來墨守成法，未能迎合外人之

心理，故其營業，日趨衰落，已有爲人取而代之之現象。主要農產品如絲、茶、桐油等等，據本人所知，以前華絲輸往美國者，占其進口總額百分之五十，後因日絲競爭，逐漸減少，去年僅占百分之二。茶在五十年前，佔美國進口總額百分之九十。後因印度日本茶之競爭，去年竟減至百分之六。惟桐油因其需要激增，去年輸美者，以其油漆業一業所購者而言，已值三千萬元以上。但以品質不純，產量又無定數，價格時有上落，故美國商部及桐油協會已提倡植桐，業有出品，質地并不亞於華產。而南美、非洲、蘇俄及英國之屬地，亦均鼓勵植桐，將來對於吾國桐油銷路，必生影響。機製國貨，在南洋星加坡一帶，本有相當勢力，惟以推銷未得其法，國貨廠商，未有健全組織，例如美亞廠之綢織品。國產電燈泡電扇等，均有推銷之可能，惟以無處購買，以致不能推廣，菲列濱等處亦有同樣情形。”

機製國貨，就是指的民族工業，牠的生產，也是日趨衰退，瀕於危境，試看下表便知。

中國工業生產指數

年 度	香 烟	綿 紗	麥 粉	洋 灰	火 柴
1932年	107.2	113.3	75.3	44.6	92.3
1933年	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
1934年	87.8	113.4	112.6	102.6	92.6

1935年	92.8	107.8	129.5	91.8	81.6
-------	------	-------	-------	------	------

(註) 此表係中央銀行經濟研究室，根據統稅署的統稅徵收報告製作的。以1933年為100。

這表的棉紗麵粉，都是表示增加，彷彿是民族工業的好現象，其實這表所列的數目，是連外資工業的製品一齊計算的。如若把外資工業的製品除掉，其生產指教，實在是日趨衰落的！並且外資工業的發達，正是民族工業危機所在。至於香煙火柴，這兩年的生產，都是一年不如一年的。

國際貿易底不振並且日趨沒落，這是產業不發達的次殖民地應有的結果。如果殖民地底產業發達，各帝國主義國家便要失掉剝削底對象，便要增加自己的危機。所以各帝國主義國家，無論如何，是不讓殖民地或次殖民地底產業發達起來的，它們祇有摧殘壓迫殖民地底產業，使其歸於崩潰消滅。因為這樣，它們商品纔有賣處。日本所倡道的“工業日本，農業中國”就是這一用意。

中國因為產業不發達，國際貿易，只有入超，金錢只是外流，國民經濟遂日趨崩潰。看看最近幾年中國國際貿易底統計，便知道鉅量金錢外流底可怕。

中國國際貿易統計表(單位百萬元)

年 度	進 口	出 口	入 超
1928年	1.863	1.454	409

1930	2,040	1,394	646
1931	2,233	1,417	816
1932	1,634	767	867
1933	1,345	612	733
1934	1,029	535	494
1935	919	576	343

(註) 1. 一九三一和一九三二上半年東北各關貿易數字在內。

2 根據「世界知識年鑑」251頁及日文「支那經濟的現勢及動向」102頁製成。

一九三四年到三五年的入超，比一九三三年減少很多，這彷彿是很好的現象？其實減少的真正原因，是由於這兩年走私的貨物太多，沒有正當地計算在內。如果連走私的貨物一併計算，入超的數目，仍然沒有減少好多！試看下表所列的實在數目，便可明白。

	進 口	入超 單位千元)
1933年	1,345,567	733,739
1934年	1,184,114	648,900
1935年	1,240,935	665,126

(註) 見日文「支那經濟的現勢及動向」一〇二頁。

上表所列進口底數目，一九三〇年以後，逐年減低，就是說外國商品賣去我們底金錢，一年比一年在減少，這彷彿是好現象，其實這正是表示中國國民底購買能力一天不如一天。長此以往，會鬧到毫無購買能力的時候。到了這個時候，中國國民經濟固然陷於絕境，就是各帝國主義國家底經濟危機，也必達於極點，我們應該明白的。這是資本主義制度本身在自掘坟墓。出口方面，從一九二八年以來，也是逐年減少，這是表示中國產業底不振，市場底日益狹窄，構成年年入超底最大原因。入超最多底年度，是一九三二年，數目是八萬萬六千七百萬元。一九三四年最少，也有四萬萬九千四百萬元。六年平均，每年應入超六萬萬六千一百萬元。這就是說，中國每年有六七萬萬元白白地向國外流出。據伊·康氏推定中國存銀，現在有二十五萬萬美元，即十九萬萬盎斯。如以一美元合中國銀元三元計算，則中國共有存銀七十五萬萬元。這個數目，是連馬蹄銀、大洋銀貨、小洋銀貨及其他各種裝飾品都計算在內的。(註) 中國底存銀，既是只有七十五萬萬元，如果每年平均要向外國流出七萬萬元，十年便是七十萬萬元，那末，中國在十年以後，便絲毫沒有銀貨了。到了這個時候，中國還能生存嗎？

一國國民經濟，好像每一個人底血液似的。一個人底血液，如果爲人吮吸乾盡，只有死亡，這是大家知道的。爲甚麼一國國民經濟枯竭，那也只有滅亡底危險，我們就不大注意呢？！

(註) 見二十五年八月十二日日文「上海日日新聞」

戰，是反帝的廣大民衆底民族革命戰爭，而不是英雄主義、個人主義的戰爭。這也是應該分辨清楚的。

1936,9,18。張凡夫

峨眉遊記

張志和著 實價六角

學藝出版社發行 辛墾書店總代發售

峨眉是人人皆知遊名山，中國人說“峨眉天下秀”，西洋人說“瑞士底風景也不見得比峨眉好”。那末，誰不想去遊歷一下呢？但是遠在四川底西僊，不獨中國人很難辦到，即生在四川遊人亦不容易。好了，『峨眉遊記』就恰可以來補這個缺陷。

而作者呢？則却是軍人中長於文學遊一個人。他以明白流利的筆墨來描寫峨眉，可謂名山才人兩美並彰了。尤其好而可使人讀後如花了多少錢去遊歷一般的，就是書中有峨眉全圖一幅，照片數十幅。

作者不僅長於文學，在服官治軍之餘，還勤於研究。所以學問非常豐富。又因精通日文，對於新興的哲學、社會學、經濟學、等，研究尤深。程道先生說他“雖是一個師長，却不像武人”。因為這樣，所以這本書除供人以峨眉知識外，還供人以正確的思想。

此外，著者還將當時當地底社會生活有所描寫。這於政治經濟講來，也很有益。

總之，本書遊記作品上確是不同於一般。著者是“超脫流俗，獨尋蹊徑，照他所要描寫的來描寫”的。所以它有人手一編遊價值。

軍備與國民經濟

力尼羅夫著 孫伯堅譯 實價一元五角

現在大戰，不單是以兵器戰而是以全國經濟戰。最終決定勝負的不是兵器而是經濟。本書任務就在透澈地說明這一要點。因而把經濟在戰爭中地位和作用，在戰前戰時應如何準備、如何動員、如何改造，悉本過去世界大戰之豐富的經驗，都詳細地敘述了。

世界原始社會史

波克洛夫斯基編 卑科夫斯基等著 盧哲夫譯 實價一元二角

本書是蘇聯世界史叢書『原始社會』之部底一冊，由著名史學家波克洛夫斯基主編，羅致全俄第一流作家多人分撰而成。共三編：(一)人類底起源與社會底發生；(二)氏族制度以前社會；(三)氏族社會。凡人類、生產、言語、宗教、藝術底起源全都論到了。書中有銅版圖二十餘幅，插圖五十幅，均為考古學上珍貴發現。

藝術學新論

甘柏石介著 譚吉華譯 實價六角

本書是用新方法考察藝術學底結果。全書八章：一，德意志觀念論底美學；二，實證的藝術理論；三，現代日本底美學；四，藝術社會學；五，藝術與科學；六，藝術底世界觀；七，創作方法與世界觀；八，天才。內共分十九節。外有緒論——『新藝術理論底體系與舊美學』。內容豐富，議論正確。

概論戰爭

一 戰爭是甚麼

在多種的社會現象中，戰爭恐怕是最可怖的一種了。戰爭爲人們帶來殘酷、獸行和苦惱，戰爭使人們陷入地獄底生涯；因此，一般偽善的人道主義者、虛幻的和平主義者，都在高唱消弭戰爭過把戲了。他們不從戰爭底根源上着眼，不從消滅戰爭底基礎上着手，只徒然站在道德的立場上，去非難戰爭，去呼籲和平。這除却是一種夢想之外，不是欺騙還是甚麼呢！因爲，“戰爭不是反抗私有制度這一基礎的矛盾，而是這個基礎之直接而且不可避免過結果”（註一），所以呼籲和平以圖消弭戰爭過人們，也只有“心勞目拙”而已！事實告訴我們，第二次世界大戰是必然地要到來，而且戰爭底結果，是會消滅今後之人類戰爭的。

然則，戰爭究竟是甚麼東西呢？

（註一） 陳豹隱：「新政治學大綱」，戰爭P.23 伊里奇語

觀念論的普魯士大將軍克勞塞維慈 (General Karl Von Clausewitz), 就拿個人間過決鬥作譬喻, 認為戰爭是決鬥底擴大, 因而說: “所謂戰爭, 便是使敵人屈服, 而實現自己意志所用過暴力行爲了。”(註二) 他抹殺了戰爭底社會性, 他剝奪了戰爭之複雜的內容, 只把戰爭作抽象的理解, 顯然是觀念論哲學所得出之錯誤的結果。

這個錯誤的糾正, 要落到蘇聯軍事學家底肩膊上來, 杜哈却夫斯基說: “戰爭是人類社會發展過程中之某一些階段上, 必然產生之一種社會現象……戰爭是有組織的武裝鬥爭”(註三)。這才是辯證物質論地對戰爭作正確之理解。

二 戰爭底根源與作用

一般人以為戰爭底根源, 在於權力者之野心與窮兵黷武, 這又顯然是觀念論的錯誤; 因為野心必要有其對象, 窮兵黷武也必要有其條件, 這些對象與條件, 是被一定的社會關係所制約的, 權力者只不過是社會底代表者, 是一個執行社會任務的人而已。戰爭是社會底現象, 所以戰爭底根源, 要從社會裏找尋。

克勞塞維慈說: “政治的意圖是目的, 戰爭是手段”, “戰爭不外政治以別的手段之繼續”(註四), 這是相當地對, 但進一步

(註二) 柳若水譯:「戰爭論」, P.24。

(註三) 「軍事雜誌」NO.85, P.3

看，我們就感覺到不足了；因為，“政治是經濟之集約的表現”，是被決定於經濟的。所以，確切地說：戰爭底根源是社會的經濟；而戰爭底作用是要達到經濟的意圖。事實上也的確如此，野蠻期底戰爭是爲着生活品的爭奪，奴隸社會與封建社會底戰爭是爲着土地的攫取，近代資本主義社會底戰爭是爲着市場的爭奪：這難道還不是戰爭底根源與作用在於經濟之明證麼？

三 戰爭底性質

辯證的物質論者，對於戰爭從未作抽象的攷察；因為，真理是具體的，有其時空性。所以，我們要“由嘉爾底辯證的物質論的觀點，對每個戰爭個別地作歷史的探究。”（註六）我們不能抽象地去咀咒戰爭底罪惡，我們必須具體地探究每一戰爭之性質與意義；我們反對侵略的、壓迫的戰爭，可是我們贊成反抗的、解放的戰爭！

所以，關於侵略戰與防禦戰底區別，不能機械地從形式上去判斷，以爲誰先開戰，誰就在舉行侵略戰；反之，我們要從戰爭之實質的意義上，看它究竟是壓迫他人的，抑或是解放自己的，而去判斷它是侵略戰或防禦戰。“例如：假設摩洛哥對法國，印度對英國，波斯或中國對沙俄……宣戰了，就無論誰先

（註四）柳若水譯：『戰爭論』，P.51。

（註六）伊里奇：『社會主義與戰爭』。

開戰。這些戰爭都是正義的，防禦的戰爭。”(註七) 因此，凡是為壓迫而舉行的戰爭，都是非正義的侵略戰；反是，凡之為解放而舉行的戰爭，都是正義的防禦戰。

關於作戰之區分，有殲滅戰(攻擊戰)與消耗戰(防禦戰)兩種；但，它們並不是絕對獨立地對立，而是隨時隨地可以作質量之轉變的。瓦克里奇說：“防禦之際把持攻擊精神，不僅在敵侵入陣地前線內來時以逆擊而破碎它，敵在漸漸終了攻擊準備之限度時，馬上可以移轉為攻擊。”(註八) 茨飛爾在所著『步兵論』中，對於它們底矛盾之統一性，還發揮得詳盡：“防禦戰與攻擊戰之本身過程，實包涵有矛盾之統一性——防禦與攻擊之統一性；防禦戰乃以積極行動進行的，其本身則包涵有衝鋒進而變為進攻之性能；而攻擊戰之本身，則包涵有退而變為在相當陣地上作防禦戰之可能。(註九)

四 現代戰爭底特點

戰爭是社會之有組織的武裝鬥爭，它底性質是隨着社會生產力之發展而變遷的。生產力發展了，軍用品進步了，軍事技術隨之改變了，因而戰爭性質不得不變遷了。

現代戰之爭第一特點，是全國民都要捲入戰爭底漩渦。因

(註七) 全上。

(註八) 沈敬銘譯：『科學的軍備與現代戰爭』，P. B13。

(註九) 『軍事雜誌』NO.85, P.5。

爲，“戰爭，由僱傭軍或由人民完全切離了遊職業軍人而進行遊時期，永遠過去了，現在的戰爭是要由人民擔任了。”（註一〇）所以，現今所謂戰爭，“不是兩個軍隊底戰爭，而是國民與國民在決勝負”（註一一），因而“戰爭之成敗，不僅是對戰線底軍需品之供給，尤在維持含蓄戰鬥力遊國民經濟生活，因此糧食問題，交通問題，勞動問題，成爲左右戰爭之決定因素了”（註一二）。

現代戰爭第二特點，是立體的戰爭。現代戰爭不只由陸軍和海軍去進行，而且爲着迅速獲得勝利起見，必須破壞敵人後方與根據地，因此，猛烈的空軍戰鬥，就成爲現代戰爭底主要部分。

現代戰爭底第三特點，是化學戰爭。因爲科學底發達，應用各種毒物去破壞敵人底戰鬥力，成爲可能。所以，富希曼說：“若果是沒有瓦斯戰備，那末，其國還不配說對於戰爭有了準備”，“沒有化學 訓練遊軍備，就不配是現代戰（註一三）。”

五 戰爭之消滅

戰爭是人類社會底不幸，現在，誰都想設法去避免它，但誰都不能避免，戰爭是社會現象，同時亦即是歷史範疇，有其

（註一〇） 沈敬銘譯：「科學的軍備與現代戰爭」，P.304。

（註一一） 孫伯堅譯：「軍備與國民經濟」，P.2。

（註一二） 全上，譯序，P.3。

（註一三） 沈敬銘譯：「科學的軍備與現代戰爭」，P.250。

發生，亦必有其消滅；但消滅戰爭，不能從其本身着手，而須從其基因着手，那就是要致力於發生戰爭的社會條件之毀滅！

現時以世界為範圍空前無比的大戰之產生，其根本原因，在於現社會的生產力底發展已與既有底生產關係——所有關係完全不相適應而尖銳地互相衝突。這一根本的矛盾未得解決，戰爭總是要繼續下去的。所以要消滅戰爭必須消滅產生這戰爭的矛盾。要消滅這種矛盾，自然也不免要出於戰爭。不過消滅矛盾的戰爭與維持乃至加深矛盾的戰爭，本質上是大不相同的。而且事實上若不以消滅矛盾的戰爭去對抗維持乃至加深矛盾的戰爭，則產生戰爭的根本矛盾將無消滅之可能，也就說不上根本消滅戰爭。在第二次世界大屠殺的戰神已經降臨的今天，這是每一個難免不在犧牲之列的人們所當徹底認知的。

一九三六，五，一四，余蕙嫻

科學的軍備與現代戰爭

波卡洛夫監修 沈敬銘等譯 實價一元五角

世界第二次大戰底形勢，業已迫近眉睫。不管對於關心或不關心軍事的人們，這書都是一本優越的讀物，它論證了前次世界大戰底各種經驗，給次一戰爭以許多有力的教訓，它不僅是一本戰爭史，還是一本戰爭論，在其中指示出未來戰爭一幅肖影。

在本書中最首要的論究了戰爭與經濟，其次論列軍隊組織和列國底軍勢，再次特別論究了站在現代戰爭先頭底軍事化學和空軍，末後更詳細論究現代的作戰。全書的集合蘇聯數多軍事專家底理論和見解洵是最有價值的一本世界戰爭圖。

大學生到何處去

一 一般的論調

近年來，失業問題成了中國社會上一個大問題；這問題同樣地也鬧到大學畢業生裏面去，所以“畢業就失業”這句話，成了大學生底口頭禪了。的確，在每年畢業的大學生中，只能有極幸運過十分之二的人，可以安穩地找到職業，其餘十分之八的人，都要遭受到失業底恐慌！

於是吃飽了飯過一般人，就開始責難大學生之不能吃苦了。他們說：“大學生過慣了舒適的生活，不能吃苦，所以一到社會裏找職業，總是高不成、低不就的；假如能夠吃點苦頭，總不愁沒有噉飯處呀！”

這說得多漂亮！但，事實勝於雄辯，大學畢業生還儘在那裏失業，想吃點苦頭過人，確實是連苦頭都找不着吃的！如果我們不抹殺事實，現社會何處不是行着“黃馬掛”的制度，沒有人緣，休想進得職業之門！把社會性的職業問題，轉移到個人

之能否吃苦上，這是吃飽了飯的人隱瞞事實的第一個欺騙。

吃苦底道德教條，再也縛不住餓肚的人底心靈了，於是飽飯的又來第二種說教：“大學生的學問太化學了，大都沒有真實的本領，有真實本領的人，是不愁沒有職業的。”

大學生學問是否化學，我們可以不論，即使是化學，也應由社會負責，何況化學還得有標準底確立，才可以斷定呢。我們只要反問一句：“現在吃飽飯的，甚至所謂高踞要津的，他們曉得甚麼？他們曉得社會底轉變，和民族底危亡嗎？實在，飽肚的人中，一無所知的人還屬甚多呢！大學生縱使有本領，又將若之何？！”

他們又轉過舌頭了，說大學生不讀實用的科學，而讀空洞的理論，故此到社會裏去便無事可做。事實上，中國現在大批學實用科學的人，都在無事可做呢！學非所用，用非所學。爲着吃飯起見，研究社會科學的人，可以教授物理化學，研究自然科學的人，也可以教授公民歷史；不過，能夠這樣幹的，已經屬於幸運兒了！

飽肚的人給事實打擊，使他們底話跑到最後的逃難所，他們高唱：“大學生到農村去！復興農村！挽救中國！”（註一）

我們也不必多費唇舌去和他們爭辯，大學生怎樣與能否到農村去，事實已經證明大學生到農村找職業比在都市還難

（註一） 國立中山大學校長鄒魯先生，對學生說：“在都市找職業，是以人食人，到農村去便好了！”

十倍以至百倍，即使找到，又何嘗不是“以人食人”呢？我們必須指出他們這些話的真義之所在！

農村破產，是中國經濟整個崩潰之結果，而非其原因！但要挽救中國，使經濟生命得以延續，這不是經濟問題而是政治問題。即是說就要從改造政治上着手，因此，吃飽飯適人，高叫大學生到農村去，不是一種帶欺騙空話是什麼呢？！

二 問題底癥結

其實，職業問題并非個人的問題，也不是大學生本身的問題，而是整個社會問題。現社會除却以他人血汗作自己滋養者而外，誰不在失業陰霾之襲擊下呢！

在社會制度未得整個改善之前，即使從艱困的獵逐中，偶然得到一點職業，也不過是暫時的安定而已，終歸要嘗到失業底痛苦！所以，我們不能把大學生、乃至一般的職業問題，看作個人的問題，必須把它看成全體的社會的問題才好！因此，大學生到何處去，便應以中國社會到何處去為其前提了！

三 大學生與中國社會底出路

自海禁大開以來，帝國主義挾其經濟及軍事上之優勢，使中國陷於半殖民地的苦境，苟且偷生於均勢局面之下。數十年間苟活的是軀壳，而作為命脈的經濟，已被帝國主義的榨取、吸吮，整個地枯竭了、破產了。近來，更因世界情勢變動，九一

八以後，均勢局而早已破壞。而中國底境土，數年之間，何止日蹙百里。眼前實在到了最後的生死關頭了，沒有被壓迫的民族整個奮起，作解放自己適決鬥，則除了給帝國主義作進一步的牛馬奴隸而外，並沒有旁的出路。

中國智識青年之所以陷於職業的恐慌中，乃是由於中國數十年來被帝國主義壓迫、榨取、殖民地化之結果。今後的命運如何，亦全繫於中國向後是從抗爭中取得民族解放、抑在進一步聽人處分而永作牛馬奴隸。因而生活無着適智識青年底出路問題與整個中國出路問題，是分不開的。所以大學生到何處去，便表現中國到何處去？而中國到何處去也就是決定大學生到何處去適前提條件。智識青年，在生活的恐慌中，應當從這裏去問個究竟，同時也應從這裏去取得解決之道。

一九三六，五，一四，洛蒂

社會主義之路

布哈林著 鄺光沐譯 再版實價四角
許平

社會主義為今天底思潮，瀰漫世界。而此書則說明走到社會主義之政策。但作者並不空想，以俄國革命後之建設為對象，從中抽出一般的教訓，告訴我們。俄國之所以鞏固、建設，全賴是書所陳述適政策。因此亦為研究俄國情形適必要讀物。

青年煩悶與中國的家庭組織

中國現代的青年，時常發出煩悶的呼聲，近來甚至有由煩悶而自殺的。自然目前中國的社會現象，確有令人煩悶的因素存在，環境既如是惡劣，青年的人生觀也易變得很壞。悲觀的人，覺得中國必亡，無法可救，樂觀的人，只想求目前的快樂，絕不願來日憂慮。其他的人，介乎兩者之間，過着灰色的生活，糊塗地得一天過一天罷了。有的不惜犧牲自己，換得一時高位，有的悲憤填膺，用武無地，形形色色真是無奇不有了。

中國的家庭組織對青年煩悶，也有很多影響，因為中國的社會，一方向有封建殘餘的勢力在，一方帝國主義逼來，已成了次殖民地，故家庭組織上，有的仍是大家庭，有的由大家庭分化為小家庭，內地鄉村裏，孝和貞節等勢力還大，沿海大都市，多受着經濟勢力的壓迫，展轉呻吟於時代巨輪下。咀咒時代，有恨其何不早生若干年前，或若干年後，免受現代的苦痛。我們仔細一想，家庭給予青年過煩悶，約可分成下面幾點。

婚姻上適煩悶 內地省份，因有大家庭存在，“父母之命，媒灼之言，”還未打破，有些青年在這樣的環境下，受了不少的刺激。自己的思想滿以為可以獻身社會，做一轟轟烈烈的事業，但父母因為“不孝有三，無後為大”的關係，便有強迫要子女訂婚，結婚，縱使因此輟學，也在所不計。這是煩悶的一種。還有小時訂了婚或結了婚，現在思想變了，自己要想握着新時代了，但新時代還未打破舊家庭，無法離婚，也無法改善，只有忍氣吞聲，欲哭無淚，欲訴無從的敷衍，或者斷絕家庭關係，如太古的人“老死不相往來”一樣。

再有一種，男女都受着很新的教育，都有不少的理想要實現，真是“志同道合”了。但是經濟不充足，接觸的機會多，結婚的可能少，即或結了婚，組織了小家庭，不久之後，雙方都覺厭倦了，大都市裏結婚又離婚，這是見慣不驚的，青年在其中，腦子可夠受了。

舊式家庭婚姻要受壓制，新式家庭，自己又不易組成，新舊家庭都有給青年煩悶的地方。

經濟上適煩悶 許多父母送子女進學校，大半是要想他出學校後，地位高，收入多，可多得點“利潤”，——真的，有不少父母是把子女求學當成放債，畢業之後是收債時期。現在社會；逐處不景氣，青年要找職業是很困難的，找着了而又有大量收入的，那更困難。在這樣的逼迫下，我看見許多青年長吁短嘆，苦於家庭負擔太重，累得抽不過氣來了。

求知上的煩悶 中國教育，是貴族教育，有錢便可進學校，無錢便只有“望洋興嘆”。有些家庭，比較有錢的子女，便行為放蕩，沒有求得多少知識，因而在社會遇着“碰壁”時，發生煩悶。至於錢少的，子女受到初等或中等的教育，便無法繼續，只好中途輟學，另謀職業。這樣，子女在知識上，常感自己的空虛，地位不易比別人高，收入常比別人少，事務也比別人多，家庭的負擔，更比別人重，認識清楚，堅忍超拔者，或能自知魚門，但大部分青年多流為悲觀，愁苦終日。

生活上的煩悶 中國經濟正走在崩潰的過程，家庭也受着很大的影響，生活底不能安定更是意料中事，天災人禍不斷襲來，使許多家庭陷入苦境。青年目睹自己的父母，整天勞働，未得溫飽，心裏自然煩悶。家庭生活又與學校生活，大相懸殊，以致有許多青年，願在學校過活，一回家便覺頭痛。在外飄流，又不時有“思鄉”之感，橫也煩悶，順也煩悶，這便是現代青年底特別况味。

除了上述數種煩悶和家庭組織上受影響而外，還有一些家庭底人（除父母之外），不能自食其力，寄生於可以生產的青年身上。很有才能的青年，作事也很有成績，只是受了這些寄生者底累，自己仍不禁有“為誰辛苦為誰忙”之慨。還有，一對青年男女，很和氣，很快樂地結了婚，組織了家庭；但一生了小孩，女的須得休息，停止生產，收入減少。如果愛情熱烈，孩子起來得快，沒多久便“兒女成行”了。這時撫育孩子，需費頗巨。

勞碌奔波，所得無幾，但又不能解此枷鎖，因此，只好忍着爲“兒孫作馬牛”了。

中國的社會，不像歐美着重個人主義，人皆須操職業，以求自食己力，更不像蘇聯的社會，有職業，有機會，婚姻絕對自由，孩子可以安放到托兒所裏，夫婦仍可共同工作。中國的社會，青年人多和家庭生不易分離的關係，小時候靠家庭，成長後家庭靠你，婚喪嫁娶，只有家庭關心你，失了業只有回到家庭。因爲家庭和青年，關係如是密切，快樂時想念家庭，痛苦時也就咀咒家庭，尤咀咒中國的家庭組織，既不像歐美，又不像蘇聯，當然更不如羅素所想像的未來社會，“沒有家庭”那樣的好了。

中國家庭的組織，的確要須一次變革，但家庭組織是爲生產關係所決定的。如果生產關係改變，自然這家庭組織也隨之變了，我們只是咀咒，那是不成的，尤其只咀咒家庭組織，而不明瞭社會經濟的關係，則咀咒再多，也無用處。要改造舊家庭，就須努力生產底現代化，要使家庭組織完全變更，再不賜給煩悶與青年，那須得來一次社會革命了。

在家庭尚未完全與理想相合時，青年們須得明白：引起煩悶的原因還很多，我們要如何才能把握原因中之最後原因，認識清楚，而使自己的實踐向着正確的方向根本剷除其原因！這是不可忽略的。

蕭本仁 一九三六，三，一八在重慶。

書 評

生物學新論

石井友幸 著
石原辰郎
辛繼書店印

危淑元譯

一九三六年八月初版

實價大洋七角

自十九世紀中葉以來，科學中發展得最迅速的，除物理學外，就要算生物學了，而尤以生物學理為最。生物學底成果，當與物理化學同樣，在人類生活史上，演出無比的重大作用，這是斷言的。

不過生物學以其近數十年的進步，不特已由觀察的階段進展到積極的實驗的階段，而且要由實驗的階段同時進入於理論的階段。因為實驗的生物學，雖在它底一切領域造出龐大的事實之集積，但不走上理論的階段，即不由新的事實造出更科學的理論，仍舊不算是甚麼科學。

生物學在這步工作上，却發生問題了。因為生物學也與旁

的自然科學一樣，一入理論的思攷，便不免爲向來被其拘束過玄學的思攷方法所左右而造成理論上的大混亂。例如在生命論，則有機械論、生氣論、新生氣論、全體論、有機體論等等對立的主張。在發生學，則有機械論與全體論互相矛盾。在進化論，則更有多種多樣的近化論，如新達爾文主義、新拉馬克主義、偶現變異說、雜種說、直向進化說等等之對立。如此的對立、矛盾、混亂，都表現生物學底危機已到了不起的程度。

科學愈發達而愈加混亂，表現出無比的危機，這是甚麼原因呢？上面已經說過，這正與其它科學部門一樣，是受了玄學的思攷方法底支配而未得正確的哲學所引導，這是其一面。在另一面，生物學受社會環境底制約，失了與生產的緊密聯繫，不容許有正確的研究之可能。這又是理論危機之外的社會危機。

以此種種，所以現時生物學方面，實在找不出一部理論正確讀物，換句話說，到現時爲止，一般的生物學，沒有一本不是包含着錯誤的理論的，至於要想找一本照以新哲學之光的生物學書，實在沒有。本書之介紹，不能不說是彌補了這一缺陷。

本書，是用新哲學貫串全部之嘗試而獲得相當成功東西。全部分兩編，第一編論：生物學底現狀；生命觀之史的發展；向理論的生物學出發；生物的東西與物理化學的東西；生物的東西與社會的東西；進化論；第二編論：分類底一般問題；形態與機能；細胞說；生理學底物質論；生物與環境。它是把生

物學學說發達史、生物學自身所有全內容，用辯證哲學的方法，縱橫論究，由哲學的見地和社會學的見地批判了一切的錯誤。這不但在生物學自身是一本好書，即在哲學及理論科學之統一的研究上，都是現時所有唯一值得推荐的著作。

張挺 1936,9,1。

斯賓諾莎哲學批判

米廷等著

盧心遠譯

辛壘書店出版

定價一元一角

我底專修科目雖然不是哲學，但我以為哲學是一切知識底方法；所以我決定趁今年暑假之暇，要讀幾本新哲學書。這本『斯賓諾莎哲學批判』就是我們所選讀的一冊，我之所以選讀此書，也無須為自己掩飾，並非我曾系統地研究過斯賓諾莎底哲學，最初是因為我知道本書底著者們都是蘇聯著名的好青年哲學家，如米定(M. Mitin)與拉利粹微支(B. Ralchevitch)等且已是中國哲學論壇上熟知的人物，我底動機是因為我預想着這本書一定是以批判的形式來闡發辯證物質論的，對於我必有很大的幫助。讀了以後，不但沒有使我失望，並且對於這位哲學史上的偉人斯賓諾莎底學說，得到了正確的科學的認識。現在就將本書底內容撮述個人梗概，聊作介紹。

斯賓諾莎底祖國荷蘭，是十七世紀典型的資本主義國家，新興的布爾喬亞正在和向沒落途上邁進的封建勢力鬥爭，

就其歷史的任務來說是革命的。斯賓諾莎是新興布爾喬亞泥底思想家，所以他反對爲封建制度底觀念形態之煩瑣哲學與神學，建立了一個以實體爲基礎的唯物論的一元論。他借用“神”這個術語，以作自然底別名，這只要看他所規定神底性質，就可以明明白白。他說：

“神是具有如次的性質之本體。(一)它是永遠的；(二)它是單一的，即不是由部分而成；(三)不能認爲它是被限定的，應該認爲是無限的；(四)它是不可分的；(五)它是純粹的全體；(六)它以其自身底原因底力而存在。”(註)

從這幾條規定可以看到，斯賓諾莎底“神”就是自然，亦即具有廣延與思維底屬性之實體，沒有超自然的神，其實就是沒有神，所以斯賓諾莎是一位勇敢的無神論者。同時還可以看到斯賓諾莎認爲世界是整個的統一體，有其整個的統一法則，只有由它自身來說明它。他又是當時最偉大的物質論者。

然而斯賓諾莎底無神論是不澈底的，不僅在表面上仍披着神學的外衣，且因爲他是布爾喬亞的思想家，他只敢對少數“賢人”解說無神論，對於廣大的羣衆就只好保持宗教，俾使他們馴服。他底物質論是和人類社會底實踐行爲分離的，是直觀的形而上學的物質論，而不是戰鬥的物質論。然而這不僅斯賓諾莎底物質論如此，就是十八世紀法國底物質論以至費爾巴哈底物質論，都是同樣的。同時又因爲斯賓諾莎把思維看作自

(註) 見「斯賓諾莎哲學批判」，P. 51。

然底永久屬性，所以他底物質論又是物活論的，把思維和廣延同樣看作自然底屬性，因而就會認為自然界底一切都有思維能力，結果便走到萬物有靈說（Animism）底觀點去了。但不能因此就否認斯賓諾莎底物質論，他底實體的確是離我們底感覺而獨立存在之客觀的實在，神（即自然）是萬物底根源。不過斯賓諾莎並不是感覺論者，他以為只有依靠理性才能真實地認識實在，無須以感性的認識為前提，這樣把理性的認識看作絕對的，二者沒有聯絡與統一，就不能有從有限到無限，從感覺到思維，從個別到普遍之認識過程了。這種認識論上底缺陷，便產生他底物質論之形而上學性。

在運動底問題上，斯賓諾莎認為運動只是和靜止同樣，為無限的樣態之一。他不理解運動是物質底必然的屬性，是物質底存在形式，沒有運動亦沒有物質，沒有物質亦沒有運動，物質與運動是統一的。所以他底實體是思辨的，沒有時間上的發展，因而又是沒有歷史之不變的東西。這種抽象的實體，也是構成他底物質論底直觀性與形而上學性之一個重要因素。

以上是本書指出斯賓諾莎哲學底重大缺陷。二三百年來研究斯賓諾莎的人，不算不多，然而大多數是誤解了斯賓諾莎底學說，觀念論者認為它是觀念論的，或甚至是物心平行論的，機械論者却又把斯賓諾莎看作幾乎已是辯證物質論者，遠者尚且不提，即普列哈諾夫（Plehanov）及德波林（Deboin）對於斯賓諾莎亦有不少的誤解。這些誤解，本書曾一一指示出

來，所以可以說本書是二百年來關於斯賓諾莎哲學之最合乎科學、最正確的著作，它不僅對於許多重要的哲學問題有正確的論述，對於正確方法的把握亦有有力的幫助。

末了，恕我沒有摘引章節，這是一翻開本書就可以看到的。至於本書譯者，是個很生疎的名字，但他譯的頗謹慎，這也是值得一提的。

江有聲 8, 27, 1936, 於南京。

怎樣研究哲學

王特夫著 每冊實價七角 三江書店發行
大公報代辦部經售

王特夫先生關於哲學和科學的許多著作，早已博得讀者不少的佳評，這是不用介紹的。本書是他最近的新著。他運用雋利的方法。根據新的觀點。綜合地論究了研究哲學的技術和理論。就在文詞上。也是輕鬆明快，通俗活潑。本書共九章，舉凡哲學是怎樣的一種科學，爲甚麼要研究哲學研究哲學，的方法和哲學理論派及史的發展綱要，都詳細地覺以正確的闡明。這是研究哲學的人不可不人手一編的書。

編後雜記

本刊從本期起革新內容，如在理論方面、在實際分析方面，力求充實、正確，介紹盡量系統、文章盡量通俗、對讀者在研究上所遇的困難盡量助其解決、盡量容納國內熱心於研究者底作品等等，都是革新中的具體計畫。但要使這些計畫充分實現自有待於本身的努力，還更有待於愛護本刊的讀者共同督促和努力。

本月底文章屬於理論及實際者，約各占一半，搭配還相當勻稱，但以文學雜感之類非本刊所重，故暫從略，因而不免有稍嫌單調之感。今後對此，當注意彌補。

本刊最熱心投稿的朋友甚多，對這些朋友自然十分感謝，但以各期篇幅有限，即必須登載的，也要挨次壓積很久，這又是本刊非常抱歉的。投稿的朋友，大都是努力於研究而最有希望的，尚望今後與本刊發生更密切的關係，盡周詳之指導督促，同時本刊亦竭力使自己成為努力於研究的朋友共同切磋及發表的工具。

編者

葉青啟事

本人現已辭去『研究與批判』月刊底編輯及撰述事情，以後凡關於該雜週通詢和投稿等事，均請直函主編人可也。

葉青啟 二十五年七月。

新哲學綱要

德永直著 張宏模等譯
渡邊順三

實價大洋七角

本書是新哲學底綱要，也可以說是新哲學底入門。用字不多，很完備又很簡便地把新哲學底一切應有的內涵，都論究過。以此書爲指針、爲嚮導，高深研究最易升堂入室。目前有志理論研究週讀者，不可不人手一編。

自然科學新論

果林斯坦著 廖稚鳴等譯 實價一元二角

中國已經介紹了不少的自然科學專書和科學概論，可是到今日竟沒有一本可讀的思想正確的科學書，尤其是供一般人讀週科學書。果林斯坦這本著作就恰好滿足了這種急需。它正如其名所示是「新」的，是最新的理論、是新的方法、最新的材料、最新的國度週最新的科學家，爲了宣揚新的科學思想於新的人羣之間而作的。不僅正確新穎，而又解說明晰。其第一章論哲學與自然科學，第二章論辯證法科學底一般性質，又分論辯證法基礎法則和認識問題與自然科學，第三章論自然科學分類及其相互關係，第四章論數學，第五章論力學，第六章物理學，特別論能力不滅及轉化和散逸之法則，第七章化學，第八章生物學。全書是系統、具體而又精確的一本科學入門書。

辛 墾 書 店 書 目		
哲 學		
一 概 論		
哲學概論	張益弘著	〇・三
張東蓀哲學批判(二冊)	葉 青著	三・一
新哲學綱要	德 水 直 著 渡 邊 順 三	張宏模譯 〇・七
哲學底根本問題	普列哈羅夫著	李麥麥譯 〇・五
哲學論戰	葉 青編	二・二
哲學問題	葉 青著	一・三
『費爾巴哈論綱』研究	葉 青著	一・三
哲學到何處去	葉 青著	〇・九
胡適批判(二冊)	葉 青著	三・八
近代物質論史	德波林著	林一新譯 一・八
自然之體系(二冊)	荷爾巴赫著	楊伯愷譯 三・二
將來哲學底根本命題	費爾巴哈著	柳若水譯 一・〇
二 認 識 論(方法論附)		
認識起源論	恭第納克著	楊伯愷譯 一・三
人類悟性論(二冊)	洛 克著	鄧均吾譯 二・六
新工具	倍 根著	沈因明譯 一・二
論理學體系	王特夫著	一・三
機械論批判	史托里雅諾夫著	任白戈譯 一・二
伊里奇底辯證法	德波林著	任白戈譯 〇・三
哲學思想集	赫拉克里特著	楊伯愷譯 〇・六
思想起源論	拉發格著	劉初鳴譯 一・六
三 宇 宙 論		

無神論	盧卡啓夫斯基著	譚輔之譯	一·二
甚麼叫做物質	王特夫著		一·一
物理學概論	王特夫著		〇·八
因果性研究	波格達諾夫著 米哈諾夫	柳若水譯	一·〇
物理世界之本質	愛丁頓著	譚輔之譯	一·七
進化論	湯姆生著 基德士	張微夫譯	〇·八
繞環我們週宇宙	秦斯著	譚輔之譯	一·七
宇宙觀發達史	阿勒里雅斯著	危淑元譯	一·二
自然之體系(二册)	荷爾巴赫著	楊伯愷譯	三·二
世界生成論	王特夫著		〇·八
四 人生論			
人-機器	拉梅特利著	任白戈譯	〇·六
精神論	赫爾維修著	楊伯愷譯	一·〇
人類學體系	劉敏著		一·一
哲學底根本問題	普列哈羅夫著	李麥麥譯	〇·五
歷史哲學	拉波播爾著	青銳譯	一·二
歷史觀	中的唯心主義 與唯物主義 拉發格著 弱海時	青銳譯	〇·三
思想起源論	拉發格著	劉初鳴譯	一·六
五 專集			
哲學思想集	赫拉克里特著	楊伯愷譯	〇·六
哲學道德集	德謨克里特著	楊伯愷譯	〇·七
哲學與格言	伊壁鳩魯著	楊伯愷譯	〇·五
哲學原理	第德諾著	楊伯愷譯	一·二
黑格爾(附費爾巴哈)	葉青編		二·三
黑格爾哲學入門	甘柏石介著	沈因明譯	一·〇

黑格爾哲學批判	費爾巴哈等著	柳若水譯	〇・九
斯賓諾莎哲學批判	樊德克等著	盧心遠譯	一・二
『費爾巴哈論綱』研究	葉青著		一・二
科 學			
一 概論			
科學導論	張紹良著		〇・五
科學論叢(四集)	蒲郎克 愛斯坦 恩格斯等著	楊伯愷 葉青等編	每集〇・六
二 自然科學			
1 概論			
科學概論	湯姆生著	鄧均吾譯	〇・八
科學規範(上中下三冊)	皮耳生著	譚輔之譯	上冊三・〇 中冊〇・八
科學底新基礎	秦斯著	譚輔之譯	一・三
科學與實在	德爾柏著	危淑元譯	一・四
科學到何處去	蒲郎克著	皮仲和譯	〇・八
自然科學新論	果林斯坦著	廖稚鳴譯	一・二
科學方法論	戶坂潤著	譚吉華譯	〇・七
方法與結果	赫肯黎著	譚輔之譯	〇・八
2 物理學化學			
物理學概論	王特夫著		〇・八
物理世界之本質	愛丁頓著	譚輔之譯	一・七

化學與電子	J.J.湯姆生著	孫慕萍譯	〇・七
物理學史	弓場重泰著	譚吉華譯	〇・九
3 天文學地理學			
天文學概論	張挺著		〇・五
星與原子	愛丁頓著	張微夫譯	〇・七
環繞我們週宇宙	秦斯著	譚輔之譯	一・七
宇宙觀發達史	阿勒里雅斯著	危淑元譯	一・二
地理學批判	威特弗格爾著	沈因明譯	一・〇
地理學新論	古里哥里頁夫著	沈因明譯	〇・五
4 生物學人類學心理學			
生物學新論	石井友幸 石原辰郎著	危淑元譯	〇・七
生命之起源與性質	姆爾著	張麥森譯	〇・八
進化論	湯姆生著 基德士	張微夫譯	〇・八
進化學說	德拉日著	危淑元譯	一・四
人類學體系	劉敏著		一・一
精神分析學批判	猶里涅茲 萊熙著	盧心遠譯	〇・六
5 歷史			
自然科學史	西德微克 泰勒爾著	皮仲和譯	一・一
宗教與科學之衝突	德拉帕著	張微夫譯	〇・四
物理學史	弓場重泰著	譚吉華譯	〇・九

三 社會科學

1 經濟學政治學

資本論大綱	山川均著	傅烈譯	〇・七
世界經濟與帝國主義	布哈林著	楊伯愷譯	〇・九
財產之起源與進化	拉發格著	楊伯愷譯	一・二
軍備與國民經濟	丹尼羅夫著	孫伯堅譯	一・五
二九一九世界經濟及經濟政策	伐爾加著	葛喬譯	(停版)
政治學體系	周紹張著		一・一
政治形態論	沈敬銘著		(禁止)
科學的軍備與現代戰爭	波卡洛夫監修	沈敬銘譯	一・五

2 言語學教育學軍事學

言語學與國際語	斯皮義多維奇著	孫伯堅譯	〇・七
教育學新論	品克微支著	盧哲夫譯	〇・七
戰爭論	克勞塞維慈著	柳若水譯	一・三
科學的軍備與現代戰爭	波卡洛夫監修	沈敬銘譯	一・五
軍備與國民經濟	丹尼羅夫著	孫伯堅譯	一・五
世界大戰叢書	帝國主義與世界大戰	何若蘭著	〇・五
	世界經濟與世界大戰	章少秋著	〇・六
	世界政治與世界大戰	胡一生著	〇・六
	世界軍備與世界大戰	譚輔之著	〇・五
現代戰爭論	張志和著	平一・〇 精一・二	

3 宗教學社會學歷史學

德國宗教哲學史概觀		辛人譯	〇・七
宗教與科學之衝突	德拉帕著	張微夫譯	〇・四
宗教信仰發展大綱	斯特班諾夫著	林一新譯	〇・三

財產之起源與進化	拉發格著	楊伯愷譯	一·二
社會主義之路	布哈林著	許平譯 顧光沫譯	〇·四
無政府主義批判	普列哈羅夫著	青銳譯	〇·五
世界原始社會史	波克洛夫斯基著	盧哲夫譯	一·二
歷史哲學	拉波播爾著	青銳譯	一·二
何炳松歷史學批判	劉靜白著		〇·六
科學與歷史	布勞著	張微夫譯	一·三
中國歷史之理論的分析	拉德克著	克仁譯	〇·八
中國文化問題導言	李麥麥著		〇·六
科學的生命觀	永井潛著	危淑元譯	〇·五
文 藝			
一 理論			
新興藝術概論	藏原惟人等著	王集叢譯	〇·四
藝術學新論	甘粕石介著	譚吉華譯	〇·六
二 作品			
郭果爾短篇小說集	郭果爾著	蕭華清譯	〇·八
陋巷	何德明著		〇·五
峨嵋遊記	張志和著		〇·六
雜 誌			
二十世紀(合訂本兩卷)	楊伯愷	葉青主編	每卷二·八
研究與批判(第一卷合訂本)	楊伯愷 葉青	張凡夫主編	全卷一·六

研究與批判月刊定閱單

茲寄上郵票大洋 元 角 分定購研

究與批判 年 份自第 卷第 期

起至第 卷第 期止請照後開地址按期

寄下爲荷此致

辛墾書店

啓

年 月 日

詳細地址

定戶另有優待辦法。請閱定單後面。

研究與批判

第二卷 第四期

民國二十五年十月一日出版

主編人 張 凡 夫

發行人 張 明 德

上海海寧路三德里四十五號

印刷者 中 和 印 刷 公 司

上海河南路圖南里

總代售處 辛 墾 書 店

上海海寧路三德里

出版期 每月一日出版
七八兩月休刊

投稿簡章

(一)本刊各欄均歡迎投稿，惟須注意編輯綱領。文字以短小精幹為主。一律白話，韻文除外。必用墨水繕寫清楚，並加標點。

(二)投稿及通信由辛墾書店轉交。

(三)投稿如附插圖，須用黑墨畫成。

(四)投稿人須開列姓名住址以便通信。發表用何筆名聽便。

(五)投稿登載與否，概不作覆，未登亦不退還。但附有郵票者，不登即退還。未寄掛號郵票者亦不掛號。

(六)本社對投稿有刪改權。

(七)稿揭載後，酌贈本刊一期、半年或一年，不另致酬。

定價表

本期特大號每册二角 - 角五

訂購辦法	冊數	價目	郵費		
			國內及 日本	香港 澳門	國 外
零售	一	一角五分	一分半	六分	一角二分
預定半年	五	七角五分	無	三角	六角
預定全年	十	一元四角	無	六角	一元二角

(一)定閱特大號不另加價

(二)本國郵票十足通用以二角以下者為限

廣告表

地位	前內封面	正文後	刊後專頁
全頁	每期三十元	每期二十元	每期二十元
半頁	每期十五元	每期十元	每期十元
四分之一	每期八元	每期五元	每期五元

定戶注意

本刊每月一日出版，對定戶即刻付郵。其有未收到者，統限於該期出版後一月內來函通知，並附足郵票，以便補寄。過此期限，恕不補寄。務請各定戶注意是幸。

辛墾書店啓

辛墾書店啓事

- (一)報費郵費概須先寄本店，空函不覆。
- (二)本國郵票，十足收用，惟限於二角以下者，污損及限省用者不收。
- (三)凡定戶地址有變更時，須通知本店，並將定單號碼注明。

本店各埠代售處

<p>上海</p> <p>上海雜誌公司 中國圖書雜誌公司 生活書店 大公報館 開明書店 光明書局 作者書社 華通書局 黎明書局 神州國光社 霞飛書店 夏新書局 南新書社 復新書社 萬昌書局 佩文齋書莊 會友書局 佩文齋書莊 南洋書局 北洋書社 東方書社 華北聯合書店 荒島書店 東方圖書社 現代書局 北新書局 開明書店 今日出版合作社 興華書社 友善書局 富華書局 中國雜誌公司 中國圖書公司 南昌書局 掃葉山房 科學儀器館 金城雜誌社 生活書店 新光書局 新生命書局</p>	<p>安慶 太原 運城 西安 開封 信陽 鎮江 無錫 蘇州 武進 南京</p> <p>杭州 溫州 廈門 漳州 廣州 汕頭 瓊州 南寧</p> <p>桂林 昆明 貴陽 香港 暹羅 安南 東京</p>	<p>世界書局 覺民書報社 同仁書店 麗麗派報社 大公報館 大東書局 豫郁文書莊 北新書局 大東書局 現代雜誌供應社 教育書局 金城雜誌社 武進出版社 新生命書局 中央書局 花牌樓書店 軍用圖書社 現代書局 湖濱書局 生活書店 生活書店 開明書店 曉莊書店 共和書局 文明商務書局 新生書店 會文書局 大夏書局 強華書局 民國日報社 東方文化合作社 桂海書局 文化書社 雲嶺書店 北新書局 半島書店 安生書店 新華書局 美羣印務局 中華圖書雜誌販賣部</p>
<p>茹灣 江吳 北平 天津</p> <p>濟南</p> <p>青島 煙台 成都 重慶</p> <p>自流井 順慶 廣安 萬縣 九江 南昌</p> <p>長沙 漢口 武昌</p>		