



通俗哲學講話

沈志遠 平等著

上海一心書店發行

709143 62 庫

通俗哲學講話



廿六年三月出版

中華民國二十六年二月付印
中華民國二十六年三月出版

通俗哲學講話

版權
所有

(全書一冊)實價四角

(外埠酌加寄費)

著作者 沈志遠 平心等

編輯者 曹 達

發行者 一心書店

總經理 永華書店

上海福州路二八一

分售處 全國各大書局

目次

第一講 研究哲學之先決問題

- 一 爲什麼要研究哲學……………(一)
- 二 哲學是空虛的嗎……………(五)
- 三 哲學底意義及其特徵……………(八)
- 四 哲學底本源和分化……………(一三)
- 五 哲學底發展小史……………(一七)
- 六 哲學上兩大畛域……………(二四)

第二講 構成哲學之四大體系

七 認識論……………(三一)

八 本體論……………(四二)

九 宇宙論……………(四七)

十 人生論……………(五〇)

第三講 辯證法唯物論底論調

一一 新唯物論的小史……………(五五)

一二 新唯物論的認識論……………(六二)

第四講 唯物辯證法諸法則及其他

一三	新唯物論的人生論	(六七)
一四	辯證法	(八四)
一五	均衡律·矛盾律	(九五)
一六	質·量	(一〇九)
一七	主觀律·客觀律	(一一五)
一八	時間性·空間性	(一二七)
一九	內因·外因	(一三四)
二〇	本質·現象	(一四三)
二一	偶然·必然·自由	(一五三)

第五講 以唯物辯證法觀點出發底五則批判

- 二二 觀念論批判……………(一六八)
- 二三 客觀主義批判……………(一八〇)
- 二四 康德二元論·不可知論批判……………(一七五)
- 二五 形式邏輯批判……………(一八八)
- 二六 目的論·機械論批判……………(一九六)
- 編後……………(一)

爲什麼要研究哲學

楊成柏

一談到哲學，大家都覺得它是沒有用的東西，並且有許多難學的地方。這是一般哲學家所深深感覺到的。所以拉波播爾(A. S. Rappoport)說：「哲學爲何？誤解者衆矣！……或以哲學之研究最適於不務實際之人；其心中終日所紛擾者爲出世之問題，而非入世之事理。或謂哲學之內容，盡是關於神怪之概念；其討論之範圍，不出乎抽象之空想，於人生實際無益也。」

那末，哲學底用處在那裏呢？可惜他們底書上，都沒有說清楚。這裏，我想來說一說。

我覺得哲學之切於人生，正同科學一樣。它底用處，很大很大。分別說來，
1 就是研究和行爲都少不了它。

在研究上，需要有很多的前提。而這些前提，就只有哲學纔能供給。因爲在人類知識史上，宗教是不許研究的，以傳說、信仰爲主。而在最重研究的科學之前，只有哲學。所以研究底前提，也只有取資於哲學。甚麼前提呢？一切科學底出發，必須有對象、方法、原則三者纔能進行。對象是研究底題材和範圍，方法是研究底工具，原則是研究底嚮導理論。例如自然科學底自然現象、科學方法、因果定律。這三者底確定和說明，就靠哲學。

在行爲上，沒有一件事情沒有哲學作基礎。而整個地說來，生活根本是哲學底外化。這是甚麼呢？就是通常的人生觀。人生觀卽人生哲學，爲哲學之一部分。所以我們可說，各人都有各人底哲學。沒有它，生活就好比失了舵的船一樣，不知怎麼是好。只不過這種哲學，是不成文的，屬於自然生長性的東西。然而在文化發達底時代，這便不夠用，需要成文的、具有目的意識性的東西。所以哲學就不可少了。

把研究和行爲統一起來，我以為是政治運動。因爲它是要行爲又要研究的。科學底研究只是研究；日常的行爲只是行爲，政治運動則兼而有之。它在行爲之前，要解決很多的實際問題。而在研究之後，立刻就要實踐。研究需要方法，用方法認識實際、決定策略，於是空洞的哲學理論就變作實際的政治理論去了。哲學在這裏是直接嚮導研究，間接嚮導行爲。

這樣看來，哲學就是有用的知識，並非空論。我們之所以學它，乃是站在「學以致用」底原則下的。所以那班哲學至上論者，所說的全然錯誤的。那就是這些話：

「哲學實在沒有甚麼特別用處，亦不能對於人生何種特別缺憾有所補救。」「我們既不能說學哲學是爲了某事某事，則我們只有說學哲學就是爲了哲學。爲哲學而學哲學；爲學哲學而有哲學。」

這班人全然不知道人所做的一切，都是爲了人生。物質生產固然是爲生活；

精神生產也是爲生活。從一方面看，精神生產來於物質生產；而從別一方面看，精神生產又作用於物質生產。但他們在這裏，却對於他底「思想者事實之母」也一公式，也反對起來。觀念論者不承認觀念底作用，豈非怪事？

哲學既有作用；而且它底作用一面甚爲廣大，一面又極重要，所以哲學就是不可不研究的了。既然哲學爲研究所不可少，那末研究科學對象的科學家，須得學它一下。既然哲學爲行爲所不可少，那末凡在行爲中過生活的實踐家，也須得學它一下。既然哲學爲又研究、又行爲的政治運動所不可少，那末凡從事於政治運動的政治家，當然也須得學它一下。所以研究哲學是很重要的事情，有一般性，不必限於哲學家的。

哲學是空虛的嗎

鄭冰寒

我每讀哲學的書籍時，許多同學都誠懇地勸我不要看它，說它是目前不需要的東西。他們以為哲學尙空談，社會已發展到奄奄待死的階段，何能再尙空談呢？其實這是錯了。我們要改革陳舊的社會，不能亂七八糟來一陣。既然如此，那就非要有計畫的行動不可了。但須知道所謂計畫，沒有哲學做指南針，是不能的。因為有了它，才能分析實際、提出辦法。所以哲學在目前的階段，是更爲需要的。

哲學底本身，又倒底是不是空虛的呢？我想只要我們不去追隨玄學，沒有人會感到哲學是空虛的。因為哲學不是我們頭腦中的遊戲，它有它底實際事物及其法則來充實它底內容。如果要說哲學是空虛的，那就必須說事實是空虛的才行。

然而事實不是空虛的，所以從這事實中所理解出來的東西也就不能說它是虛的了：牛頓底三條定理是空虛的嗎？何以許多科學家還都在學他呢？我想，只有照玄學的見地看來，哲學才是空虛的，因為依它外界所有的一切事物，都不是實際存在着，而是他們頭腦中的現象啊！

是的，哲學從其為理論上說，它給了我們以對於事物的說明。認識是甚麼？本體是甚麼？宇宙是甚麼？人生是甚麼？都一一有明白的答覆。如果說這些是空虛的，那末一切答覆都可說是空虛的了。科學在這裏，也可以說是空虛的議論。議論自身雖是空虛的，然而有內容，可實踐，並非絕對的空虛。它底空虛，是相對的，與實際行為對待而言。

哲學從其為方法上說，它給我們以考察事物觀點。這對於研究，是不可少的。科學也並沒有外此。這能夠說是空虛嗎？要說空虛，只有連研究也包括在內。然而除開與實踐對待外，研究並非空虛。

哲學從其爲行爲嚮導上說，「沒有一件事情沒有哲學作基礎。而整個地說來，生活根本是哲學底外化。這是甚麼呢？就是通常的人生觀。人生觀卽人生哲學，爲哲學之一部份。所以我們可說，各人都有各人底哲學。沒有它，生活就好比失了舵的船一樣，不知怎麼是好。只不過這種哲學是不成文的，屬於自然生長性的東西。然而在文化發達底時代，這便不夠用，需要成文的，具有目的意識性的東西。所以哲學就不可少了。」

這樣，誰能說哲學是空虛的呢？

哲學底意義及其特徵

貽 非

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 Philo-sophia 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尋找一般的哲學意義，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。」這些哲學底意義，只能給與學哲學的人以部分的和皮相的認識，而把他導引入錯誤和曖昧的迷途上去。

我們要獲得哲學正確的意義，必須概觀那由起源、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左：

「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，可以發見哲學具有的幾個特徵，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，以及其基本原理，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，因為哲學所欲認識的對象，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。因爲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，科學不即是哲學，所以同樣哲學也不即是神學，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，只將客觀事物來敘述和分類，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，相差尙遠；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、可以探索得到的。

哲學底本源和分化

賡 非

整個的哲學體系，包括認識論、本體論、宇宙論和人生論四大問題或分類，可稱之爲一般的哲學 (General Philosophy)。此外還有許多，如數理哲學、生物哲學、歷史哲學、法律哲學、政治哲學、藝術哲學。……但這些，不屬於宇宙論中之一部，便屬於人生論底一部。它們之所以稱爲哲學，因爲在所認識的對象和範圍內具有哲學之究極的、綜合的、一貫的和原理的特徵，這些可稱之爲特殊的哲學 (Special Philosophy)。

在認識論、本體論、宇宙論和人生論四大問題底每一大問題中，尚有許多小問題。對於每一問題，大概都有三種解答，形成一正、一反、一合底歷程。

將上面論究的許多問題，綜合和貫穿地給予說明，則成爲一個具體的哲學體

系。這可分爲對立的二大派，即：物質論哲學，和觀念論哲學。調和與綜合這二大派哲學有偏於觀念論哲學的康德底二元論哲學，有偏於物質論哲學的嘉爾底新物質論哲學。

物質論哲學底主要特徵：在認識論上是客觀存在的物質決定主觀的意識；在本體論上是一元論的機械物質論，在宇宙論上是進化論、機械論、必然論；在人生論上的人生行爲根源是自然的物質，在人生行爲底本位是個人主義，在人生行爲底性質始而是革命主義繼而是改良主義。把這些一貫地、綜合地組織起來，就完成物質論的哲學體系。

觀念論哲學底主要特徵：在認識論上是主觀意識的觀念決定客觀的存在；在本體論上是一元論的客觀的觀念論或主觀的觀念論；在宇宙論上是絕對論、目的論、自由論；在人生論上的人生行爲底根源是觀念或理性；在人生行爲底本位上是個人主義；在人生行爲底性質上是保守主義。把這些一貫地、綜合地組織起

來，便完成觀念論的哲學體系。

綜合這兩種體系的二元論哲學家康德，雖是觀念論哲學和物質論哲學底調和，其實是偏於觀念論哲學的。不過他認為有一個客觀存在，為感官認識之源泉的物自體。但是我們對於這個物自體是知道它底存在，而又不能認識得到的，很帶有一些神祕的氣味。至於先驗格式等，那就完全與觀念論哲學一樣了。

康德來綜合這兩種體系的新物質論哲學家嘉爾，對於物質論哲學和觀念論哲學的綜合，比康德進步。他雖然偏於物質論，然而它方面把觀念論哲學中許多學說，給以批判和改造，而消融之於新物質論哲學中，如觀念在理解客觀存在必然原理時的重要：在理解必然原理後，觀念可以作為實踐的嚮導；同時因此而由必然達到觀念論所說的自由。……這個綜合底正確是古來未有，實為說明世界和改變世界之完滿的哲學體系。

現在還要指出的是：為哲學底開山、又負有時代使命、而能真正認識客觀存

在以說明和改變宇宙、人生的哲學家，都是物質論派。觀念論哲學是由物質論發展到某程度而分化出來的。在最初，它多具有物質論哲學底色彩。對於哲學上的貢獻，在它是消極的；要物質論哲學底貢獻，才有積極的價值。

哲學底發展小史

賡 非

現在我們要把哲學底歷史鳥瞰一下。

在上古的希臘時代生產工具底發展，產生一個有剩餘生產而能有空閒時間作認識之深入的思維，哲學便從神學孕育出來。最初的哲學開山是物質論的自然哲學家泰利士 (Thales 640—548 B.C.)。他建立了哲學底萬年大計，從神學中解脫出來，用哲學底特徵來組織認識體系，提出哲學底本體論和宇宙論問題，說客觀存在的本體是水 (Water)，宇宙底生成由於水底發展變化。自然哲學家底另一代表赫拉克里特，他底客觀存在本體是火 (Fire)，和「一切流轉」的宇宙現象。這種認識，可以說是現代電子論 (Theory of Electron) 底先驅。到了人生論時代，最顯著的哲學家是哲人學派底首領普羅大果拉。他最能反映當時社會底變

革，用相對的、環境的社會政治制度來說明人生行爲底不同。他底「人爲萬物底尺度」的見解，是相對論底先聲，仍未走到唯我論（Solipsism）。這個要等到承繼他而推論到極端的高加士。他底人爲萬物底尺度是根據他底先師赫拉克里特底客觀存在一切流轉而來，故人的感覺和認識底利那才是正確。然認識是客觀存在底反映，並且他高調感覺底作用，這些正是物質論的見解。他尤其反對宗教，主倡自由。到蘇格拉底（Socrates 470——399 B.C.），然後由物質論踏到觀念論的轉向。蘇格拉底底歸納法，從個體事實中得出普遍的概念，這是物質的認識方法，迄至概念認爲是主觀上觀念的綜合，與客觀存在無涉，高譏「知汝自身」（Know thyself）反對自然客觀存在的研究，和相信觀念底偉大，是人生道德行爲底決定者，才轉向觀念論方面去了。在這裏可以看見觀念論由物質論分化出來。到了希臘哲學體系完整的哲學家，最先是德謨克里特。他底哲學包含有認識論、本體論、宇宙論和人生論，是一貫的、偉大的物質論哲學體系。他底客觀存

在本體是原子，爲近代原子論底先河。至於觀念論哲學方面體系完整的哲學家，繼德謨克里特後才從由前面蘇格拉底觀念論發展到柏拉圖和亞里士多德二人底觀念論哲學的體系。

中世紀稱爲黑暗時代(Dark Age)，因爲當時底生產工具所產生的農業封建社會不需要哲學，哲學消沉於神學底懷抱中，成爲神學底婢女，無真正的哲學與存在，沒有甚麼值得注意的可言。到了近代，生產工具由漸變到突變起了飛躍的發展，衝破了中世紀底生產關係，社會制度、學術思想、哲學才重新登上認識底宮殿。

近代開始的自然哲學家，哥白尼 (Copernic 1471—1543)、柏呂諾 (Bruno 1548—1600)、開卜納 (Kepler 1571—1630)、加里雷 (Galileo 1564—1642)，都可以稱爲物質論者，對於天文上有極大的貢獻。反映社會進展，而提出改變人生的人生論者，即文藝復興 (Renaissance) 時代底人本主義 (Humanism)。

m) 者，龐普那 (Pompanazzi 1469——1598) 、孟達尼 (Montaigne 1533——1592) 、阿爾都斯 (Althusius 1557——1636) 、和格老修斯 (Grotius 1583——1645) 他們很少觀念論的氣味。最先起而建立系統的認識論者爲培根，盛於洛克，正確的爲萊布尼茲。他們都是物質論者。和這派對立的觀念論的認識論，爲培根後的笛卡兒。他是物質和精神底二元論者，在宇宙上、動物上是物質論者，由此轉向觀念論的認識論和人生論上去了。繼他底認識論爲柏克萊和休謨，到康德而爲觀念論和物質論的認識論底調和。雖偏於觀念論，然仍有物質論的色彩。近代體系完整偉大的哲學家，最先出現的是物質論者霍布士。承繼物質論哲學發展的有拉梅特利、第德諾、荷爾巴赫、赫爾維修和費爾巴哈。在霍布士之後的哲學家斯賓諾莎，雖然他披上觀念論哲學的外衣，但是他底哲學體系有物質論的核心。他是由物質論而轉向觀念論的人。繼他而起的觀念論哲學家有萊普尼茲 (Leibniz 1649——1716) 、菲希特 (Fichte 1762——1814) 、謝林和黑格爾。到嘉爾便把

這物質論哲學和觀念論哲學統一和綜合起來，組織新物質論哲學。對於整個客觀存在的認識，對於促進新社會到來的人生行為之實踐，新物質論哲學是說明者和嚮導者。

自觀念論哲學底集大成者黑格爾以後，許許多多的歐美觀念論哲學升起：如赫爾巴特、叔本華 (Schopenhauer 1788—1860)、洛志、費希奈 (Fechner 1801—1887) 尼采 (Nietzsche 1844—1900) 等底哲學、孔德 (Comte 1798—1857) 底實證哲學 (Positive Philosophy)、赫胥黎 (Huxley 1820—1903) 底進化哲學 (Philosophy of Evolution)、溫德班 (Windelband 1848—1915) 和黎克特 (Hickert 1883—X) 底西南學派 (Südwestschule) 哲學、柯亨 (Cohen 1842—1918) 底馬堡學派 (Marburgschule) 哲學、詹姆士和杜威底實用主義哲學、柏雷 (Perry) 和羅素 (Russel 1872—X) 等底新實在論 (New Realism) 哲學、……這一切的哲學體系，都不能超出黑格爾般的偉大和完整。不是背乎現

在最進步的認識的科學，便是剽竊科學；不是部分地追隨科學，便是曲解科學，不能組織完滿的正確的哲學體系來說明現象。同時，他們是現階段社會上層階級底代言人，失去了他們底時代底革命，只有保守，說不到用哲學的認識去嚮導行為、改造社會。這種種的觀念論哲學和少數機械物質論哲學，可以說是哲學殘渣，沒有價值，會隨現階段社會底死滅而死滅的。

至於新物質論哲學，他底整個哲學體系不但與新科學上的天文學，物理學，化學上的電子論、相對論，生物學上的進化論、突變論等等原理法則相符合，並且給與各科學以穩固的基礎、銳利的方法。尤其它能給與我們正確的人生論，依照它底原理嚮導我們底行為去推動社會、改變世界，使人生達到幸福、滿足、平等、自由的社會。嘉爾後的承繼者、發展者，有恩格斯、（在某種意義中說）拉發格（Lafargue）、考茨基（Kautsky）、普列哈羅夫（Plekhanov），對於始創者有良好的解說和補充。伊里奇（Illich）除做這一種功夫外，還依照新物質論的

原理，領導大衆去實踐，由實踐得到顯著和偉大的成績，更證明其理論底正確。故新物質論哲學爲現代哲學底主潮，將來它底作用會普遍於全世界。

不過，我們也不根本否認觀念論哲學底存在。因爲客觀一切事物底存在和發展，都由於內在的矛盾、矛盾底展開、鬭爭、到統一。有客觀存在的哲學，當然也沒有例外。觀念論是與物質論對立的一面，自然也由它共同負起責任來決定哲學底存在和發展了。可是，克服對立、矛盾而統一的新哲學出現時，對於與它對立的派別必需努力鬭爭，用揚棄和批判底態度來決定其存在。

哲學上兩大畛域

平心

一提到物質，許多人總覺到這是低賤鄙陋的，他們常常由物質聯想到許多罪惡弊害，以爲人心不正，世道澆漓，全是由物質在那裏作祟，物質文明愈發達，社會的道德愈墮落，因此他們要求世人重視精神，認爲精神才是高尚尊貴的，我們要抑制「物質的慾望」，要提高「精神的道德」。所以如果我們要改造社會，首先就要從改造心地着手，就是革命也得先要「革心」，據着這才是「治本」(?)的辦法。直到現在，還有不少人以爲哲學上的「唯物論」就是縱慾主義，是只顧眼前的物質幸福，而輕視永久的精神價值的。只有「唯心論」才是這人慾橫流的時代所需要的東西。

這種從道德的見地來觀察物質與精神，顯然是和哲學上的物質與精神的理論

風馬牛不相及的，我們研究這兩個問題只是要考察牠們的本質與作用以及二者的相互關係是什麼，至於牠們是貴是賤，是善是惡，這是和我們毫不相干的。而且切實說來，這兩者的本身，根本多無所謂善惡貴賤之分，牠們底價值，亦不是可以隨便由我們的主觀意見左右的。可是古來許多反對「唯物論」的宗教哲學家，神學家，他們對於物質與精神的見解亦並不會比上述的見解高明多少，他們始終瞧不起所謂「物質」和「唯物論」，以為物質就是罪惡的具體表現，唯物論是獸性的利己主義，這當然是有意愚弄大眾的詭騙誣謗。

誰也知道物質是佔據空間有廣袤屬性能為吾人所感觸的東西，而精神則是纏無形無廣袤體積之可言的東西。但是這種認識還是異常不夠的。我們首先要研究的問題是：先有物質抑先有精神？是物質決定精神，抑精神支配着物質？物質可否離開精神而存在？精神又可否離開了物質而獨立？對於這些問題，如果能澈底解決，則所謂物與心，存在與思維的關係等類的問題就可迎刃而解了。

我們承認物質與精神並非絕對對立的，兩者乃是統一的相互關聯的，但是這並非說兩者就是一個東西，毫無本質上的差別的可言。依據兩者的性質與作用，我們可以區別兩者如下——這些區別不消說同時是可以解決上列的諸問題的。

第一，物質是宇宙構成的實質，自有宇宙以來，即有物質的存在，從極其巨大的天體——星球到異常渺小的微生物，從有生命的動植物到沒有生命的礦物，都是屬於物質。每一種物體又是由一定的電子構成的。由於電子的數量與配列方式不同，就造成各式各樣的物體（這是自然科學的物質底定義，可是，隨着自然科學的進步，關於物質構成的解說，是常常會有變化的，比如在沒有發明電子以前，人們只知道物質構成之基本單位是原子。至二十世紀初，就又有入創出電子說來了。但無論如何，物質是由一種極微小的粒子組織而成，却總是不錯的）。至於精神却是有機體發達到了一定階段所產生出來的，它是某些有機體特有的生理上的屬性或一種機能；換言之，它是有機物的神經系統所發生的一種作用。但

是具有精神作用的生物，並不是一開始就有的，它只是自然界長期進化的結果，所以在還沒有人類或一般生物之前，已經就有了地球，在還沒有地球之前，就有才別的星體與星雲（構成一切星球的一種稀薄的能運動的物質），一般生物祇是後來才有的，人類的出現那是更後了。這樣說來，物質是最初出現的原始體，而精神不過是以後發生的屬性罷了。

第二，根據上述的理論，我們更可以進一步知道物質是客觀存在的實體，是離開任何的意識而獨立的，反之，精神却不能離開物質而獨立，因為祇有沒有精神的物質，却無沒有物質的精神。自然，客觀的物質實體是可以我們的意識認識的，物質乃是被認識被描摹的對象，如果以為我們只能認識物質的外表現象，而不能認識物質的自體，那就將認識主體（人）與被認識的客觀（物質世界）之間的聯繫割斷了。但是我們的意識祇能認識物質世界，却不能產生物質世界，換言之，物質世界不是心靈的映像，反之我們的觀念意識才是物質世界的反映。沒

有某種的物質現象通過我們的感覺而產生各種的印象，我們是不會發生某種的觀念的。所以物質是被感覺被認識的對象，但是它同時又是給與我們以各種印象和觀念的，精神是認識主體（人）觀察思考物質世界的作用，牠却不能超於物質而獨存。

第三，物質是客觀地運動着的，運動構成一切物質存在的根本形態，世上決沒有無物質的運動，亦決沒有無運動的物質。這就是說，無論是一個天體，一個原子，一種有機物或是一種無機物，都是賴不斷的運動而存在。大家試想想，如果天空中的星球忽然都停止轉動，其結果會怎樣呢？毫無疑問的都要歸於毀滅。其他大大小小的物體亦可由此類推。至於精神自然亦是在不絕地運動着的，但是這種運動實質上却是物質運動的反映，或是由物質（如生理組織）的狀態與變化所決定的。譬如拿我們的情緒變化來說，我們受了不同的外界刺激，就可以發生各種悲歡喜怒的反應，甚至一個精神病者的情緒劇變也不外生理上與外界的刺激

所致。所以正和沒有物質就不能有精神一樣，沒有物質的客觀運動，亦就沒有精神的主觀變化。

總之，物質乃是原始的充塞宇宙間離開人的意識而客觀存在的運動着的實體，而精神祇是自然的產物或物質的屬性。不是物質依附於精神，而是精神依附於物質，不是意識決定存在，而是存在決定意識。物質的世界可以由我們的意識所描摹，即是可以為我們用實踐去認識的，不過認識的正確程度與圓滿程度這是隨人類知識的發展而不同的，一種物質在沒有為吾人認識之前，這表明我們的知識還不夠把握該種物質的真相，但這却不能說牠不存在。當居利夫婦尚未發見一種放射性原子——鐳（Radium）之前，鐳這種物質實際是存在於客觀世界的，不過當時沒有為人所認識罷了。所以人類的知識總是不斷地向前發展着，即是不斷地接近於客觀的真理的。

許多宗教家與唯心論者總以為精神的活動是由於那存在於肉體之外的靈魂所

發生的，肉體到頭是要歸於毀滅的，惟靈魂永遠不滅亡。精神是始終獨立存在不受物質的干涉的，反之物質世界却不能離開觀念世界而單獨存在，或者物質世界祇是我們的觀念之幻影。這種倒果爲因的謬論却不能提出有力的證據，證明所謂靈魂是可以離開我們的身體獨立存在和否認了在人類還沒有出現之前，老早就已有了地球與其他星球以及各種的有機物無機物——整個的自然世界的存在。其實即使有觀念的人類通通絕滅了，物質世界亦不會不存在的。一個人死後精神消滅了，但是物質依然是不滅的，不過其形態結構要逐漸的自然界改變罷了。

認 識 論

貽 非

認識論 (Epistemology) 所論究的對象是主觀的意識和客觀的存在 (宇宙和人生) 底關係問題，本來認識論底出現，在哲學發展史上的由本體論而宇宙論到人生論的秩序過程之後。但自從認識論出現，哲學才有完整的體系和才建立於穩固的地位。因為以前只注意到與主觀意識對立的客觀存在，用於認識客觀存在的主觀意識自身及和客觀存在底關係沒有注意到。好像物質生產最初只注意到生產品，然後注意到產生生產品的工具以及工具和自然物質底關係時，生產品在質量方面，才有大的進步。哲學也是一樣，在注意到論究主觀意識這種認識工具時，以及認識工具和客觀存在底關係時，哲學才發展到完整穩固的地位。所以如次的名言是不錯的：「哲學底根本問題是意識和存在底關係問題」。認識論可認為是

生產本體論、宇宙論和人生論的工具，並且是其最後正確與否的檢證者。所以首先應由認識論說起。

現在將認識論所有的問題及其各種解答，作概略的鳥瞰：

第一，認識底可能問題：即主觀的意識是否可能去認識客觀的存在。哲學底成立與否的關頭，便從這裏決定。那完全肯定認識底可能而不加以檢證這種武斷的學說，稱之爲獨斷論 (Dogmatism)。像古代自然哲學 (Natural Philosophy) 家對於他們自己創立的本體：水、火、原素、種子、(germs) 和觀念論 (Idea-ism) 家對於他們底本體：觀念 (Idea)、理性 (Reason)、或精神 (Spirit) 等，毫不懷疑及檢證，而自以爲非常正確，可以說是獨斷論的見解。和這種學說正相反的，完全否定認識底可能，稱之爲懷疑論 (Scepticism)。古代哲人學派 (Sophists) 的普羅大果拉 (Protagoras 481—411 B.C.) 和哥爾加斯 (Gorgias 483—395 B.C.) 以及近代的休謨 (Hume 1711—1776)，可以算爲代表。

調和這二派的，有孔德 (Comte 1798—1857) 底實證者 (Positivism) 和康德 (Kant 1724—1804) 底批判論 (Criticism)。前者主張在經驗界可實證的，有認識可能；超經驗界的認識，不能肯定它底是或非。後者主張現象有認識底可能；現象後的本體，卽物自體，(Thing in itself) 是沒有認識底可能。實在，這些學說，都沒有多大的正確性。獨斷論完全肯定認識底可能，那末歷史上有各種不同的認識，將何以說明？懷疑論完全否定認識底可能，那麼就懷疑論自身都沒有存在底餘地，因為這種認識也是不可能的呀！實證論否認了認識上的推理，不合乎事實。批評論不知道由現象底認識有達到本體底認識的可能。證驗於事實，本體現在已經被我們認識了，一切事物底本體是物質的電子，誰能否認它底存在嗎？所以認識是可能的，可能性是由漸變到突變、數量到質量、經驗到推論、現象到本體的進化，這稱之爲辯證論 (Dialectic) 的認識可能底解決，建立者是辯證的物質論 (Dialectical materialism 創始者嘉爾 (Karl Marx 1818—1883))。

這才是認識底可能之正確的解決。

第二，認識底起源；對於宇宙和人生底存在底認識由何而起？主張認識起源於經驗地反映客觀存在的，稱之爲經驗論 (Empiricism)，以洛克 (Locke 1632—1704) 爲代表。反之，主張認識起源於先天的觀念 (innate idea)，卽生而知之，且所知者不必來自客觀存在而又與客觀存在符合的，稱之爲理性論 (Rationalism)，以笛卡兒 (Descartes 1596—1650) 爲代表。調和這對立的二派者有康德底批判論，主張認識起源於先驗的 (A priori) 的格式和經驗的材料，而後者爲前者所決定 (deforminate) 的。實在，理性論和批判論底先天的觀念和先驗的格式，是在事實上不可證明的烏有，而是由於假定和獨斷。由事實底觀察，一切認識都由於客觀存在所反映到主觀意識的經驗，正確與否，看意識對反映的經驗程度如何和判斷底高下而已。人底意識，只有由進化而來本有的認識機能，決沒有任何先天的觀念等。這種機能反映客觀存在最初由於感覺，由感覺到思維，而

將思維得到的認識，用感覺與客觀存在，看是否符合於事實，而成爲認識。這稱之爲感覺論 (sensationalism)，以恭第納克 (Conditiac 1714—1780) 爲代表。這才是認識起源底正確解決。

第三，認識底方法；主觀意識以何種方法達到客觀存在底真像。從客觀的事實上，觀察各個別的事實，分析和結合它們底本質和特徵，而歸納成爲普遍於各事實底原理，這稱之爲歸納法 (Inductive method)。首創者爲上古的蘇格拉底 (Socrate 470—399 B.C.) 系統完成者爲近世的培根 (F. Bacon 1561—1626)。物質論者多用這種方法來做認識工具。從一假定的原理，以說明各別的事實，稱之爲演繹法，(Deductive method)。上古的亞里士多德 (Aristotle 384—322 B.C.) 是創立者，完成者當算近世的笛卡兒了。觀念論者多應用這種方法以建立他們的哲學體系。從客觀的事實底運動變化上着眼，探索客觀事物底由漸變到突變，數量到質量、肯定到否定的運動變化原理的，稱之爲辯證法 (Di-

aletical method)。其初發見這種方法的要算赫拉克理特 (Heraclitus 460——362 B.C.)。到近代系統的完成者是黑格兒 (Hegel 1770——1831)。不過他的是觀念論的辯證法，迄至嘉爾才把他從神祕的外衣中救出，給與合理的核心，倒置於物質的基礎上，成可以正確應用的物質論的辯證法。演繹法要在由歸納法獲得的正確的原理，而非憑空假定的原理才可應用。歸納法和演繹法都基於形式邏輯 (Formal Logic) 底原理上，看一切客觀事物是固定的、不變的，是便是是，非便是非。然客觀事物常是變化的，運動的，是可以變成非，非可以變成是，所以歸納法和演繹法不能把握客觀存在完滿的真像，而必需賴乎動的邏輯 (Dialective Logic) 的辯證法才能完成這種責任。不過歸納法和演繹法也有其相對的價值，在某種範圍內使用，可稱之為低級的方法，把握客觀真像的辯證法是高級的方法。那只應用三種方法之任一，而不理解其高級和低級的價值的，便難於認識客觀存在底真像了。

第四，認識底本質問題：主觀意識和客觀存在發生關係後所獲得的思想、知識，是客觀存在本有的東西，不過反映到主觀意識之中而成為認識；否卽是主觀意識中本有的東西而投射到客觀的存在上的認識。主張前一種學說的，稱之爲實在論（Realism），物質論者多主張這種學說，是由認識起源中的經驗論一貫而來

的見解。主張後一種學說的，稱之爲觀念論，而以柏克萊（Berkeley 1700—1783）爲極端的顯著代表。認識起源中的理性論和這種學說是一氣相通的理論。綜合這二派學說的，又有康德底現象論（Phenomenalism）。這由批判論推論而來，卽認識底本質是客觀的現象，而非物自體，並且認識是無條理、無法則的客觀現象，由主觀的先驗格式改造而成。最後推論到不但認識本質是主觀創立，並且客觀亦爲主觀的立法。到這裏，便與觀念論完全結合，沒有異樣。觀念論和現象論既由理性論和批判論一貫而來，那末批評指謫了理性論和批判論底錯誤，觀念論和現象論底正確性就可以推想而知了。實在，認識底本質是客觀的存在反映於主

觀的意識而成，是存在在決定意識的實在論，它才是正確的解決，意識決定存在的觀念論和現象論都是錯誤的學說。

第五，認識底界限問題；主觀意識所能達到的客觀存在之認識限度如何？一派學說認爲主觀意識能把整個的客觀存在完全地、永遠地認識，這稱之爲絕對論 (Absolutism)。在認識可能上的獨斷論多屬這派。和這派正相反的學說，認爲主觀意識只能把整個客觀存在予以部分的、暫時的認識。這稱之爲相對論 (Relativism)。在認識可能上的懷疑論多屬這派。綜合這二派的，是康德底批判論和赫胥黎 (Huxley, 1825—1895) 底不可知論 (Agnosticism)。前者認爲主觀意識所達到認識界限只及於現象界，而作用於感覺源泉的物自體，雖然知道它底存在，却非認識所能達到的界限。後者認爲可經驗的事實是可以達到的認識底界限。至若不可經驗的本體、上帝或靈魂等，是認識所不能達到的界限，它們是否存在，主觀意識不能作肯定和否定的。這種學說一方面不去認識本體、上帝或靈

魂等，另一方面給這些東西留一地位，他人信仰也不反駁，成爲二重真理 (Doubtful truth) 觀和兩可的態度。實在，這些學說，都不能完滿解決認識界限底問題。絕對論、相對論、批判論和不可知論，在上面批判獨斷論、懷疑論、批判論和實證論時已可推論得到。至於認識界限問題真正的解決，必須這樣：認識可以由相對的界限達到比較絕對的界限，由現象的界限達到本體的界限，在經驗的界限固可以有肯定或否定認識，超經驗的亦然；與客觀事實底間接佐憑和類比推測不合，同樣可以有肯定或否定的認識。本體、上帝或靈魂等，都有理由和方法判定其存在與否，作這種解決的學說，可稱之爲辯證的相對的絕對論。

第六，認識底標準問題：主觀意識對於客觀存在底認識，何以分別它底真偽？過去在中國風行一時的實用主義 (Pragmatism)，它底解決是凡有利益、有效果的認識，便是真確的認識；反之當然是虛偽的了。以詹姆士 (W. James 1842

——1910) 和杜威 (Dewey 1859——X) 爲代表。另一派不同學說的解決是一個認

識和其它許多認識在理論上融貫的便是真理，換言之，說理說得通的便是真理了。這派稱之爲融貫說（Coherence Theory）。在認識本質上的觀念論，無不主張這派學說，因爲真理是主觀意識的東西的原故。照正確的觀點看來，實用主義非常錯誤，凡有利益的、有效果的都是真理，那末過去的宗教，誰敢說沒有利益和效果，難道這些也是真理嗎？這是實用主義不能答覆的。於你有益有效果，而於我則反之，那將何以解決呢？實用主義於是跑入牛角尖裏去了。在事實上，凡真的認識必有效果和利益；而有利益和效果的必爲真的認識，乃反果爲因的錯誤了。至於融貫說也有一樣的困難。神學、信仰和狂人的幻想它們在說理上是說得通的，和它們整個認識的觀念是能融貫的，然決不能稱之爲真理。這是融貫說底認識標準不能解決問題的所在。正確的學說要算符合說（Correspondence theory）它底認識標準底解決，認爲真的認識，必然與客觀存在符合。如認識宇宙和人生是動的發展，那末必然在客觀存在上觀察，是否符合於事實底真象。物質

論者多主張這種學說。認識與事實符合，由於實踐(Practice)。「證明布丁底滋味，在於咀嚼，而不在於空言」，便是實踐底淺釋。最後真的認識由於實踐，可稱之為實踐說(Theory of practice)。意識地創立這種學說的人是嘉爾。由實踐底標準所證明的認識，自然有利益和效果，同時在理論也融貫。所以實踐說才是認識標準問題之正確的解決。

概括起來，認識論底問題有六，即：認識底可能、起源、本質、方法、界限和標準。而每一問題又有解決不同的學說。但是，在解決認識的各種問題，根本上只有兩樣不同的學說：一方面偏重於客觀的存在，主觀意識決定於客觀的存在；一方面偏重於主觀的意識，客觀的存在決定於主觀的意識。由前者底學說底一貫推演，構成實在論、經驗論、歸納法、符合說等。由後者底學說底一貫推演，構成觀念論、理性論、演繹法、融貫說等。調和綜合的學說，不偏於前者，便是偏於後者，簡單言之，認識論總結的問題，不是客觀存在決定主觀意識的解決，便是主觀意識決定客觀存在的解決。

本體論

賡非

本體論所論究的是宇宙和人生底種種現象之最後的實在和究極的根源。分別地說，問題即這種本體其性質如何？數目幾個？

先從本體底性質說起。

在認識論上主張客觀存在決定主觀意識的哲學家，認定主觀意識之外，必有一客觀的本體，是具有體積、數量、運動、變化的物質，這種學說稱之為物質論。物質論可分辯證的物質論和機械的物質論。前者認為物質運動底原因在物質自身，即在於其內在矛盾對立和展開；變化是數量兼質量的變化，由於矛盾的鬥爭和統一。上古自然哲學家，如赫拉克里特（Heracilius）和德謨克里特（Democritus 460-363 B. C.）可稱為原始辯證的物質論者。近代新物質論（New-mate-

Realism) 底創立者嘉爾，可稱爲高級辯證的物質論者。機械的物質論認爲物質運動底原動力在物質之外，變化是數量和位置底變化，近代英吉利哲學家霍布士 (Hobbes 1588-1678)，十八世紀法蘭西物質論者拉·梅特利 (Lametrie 1709-1751)，第德諾 (Diderot 1713-1784)，荷爾巴赫 (Holbach 1733-1789)，赫爾維修 (Helvetius 1715-1771) 和十九世紀德意志哲學家費爾巴哈 (Feuerbach 1804-1842) 爲代表。照客觀存在與認識符合的觀點看來，機械物質論遠不如辯證物質論底符合客觀存在。最進步的科學上的電子論、相對論，都證明辯證物質論是真理。而機械的物質論已給歷史的車輪打落了。

在認識論上主張主觀意識決定客觀存在的哲學家，認定主觀意識能夠給與客觀存在以原理法則，而成認識。那末客觀存在究極的本體，是完滿的、高上的、自足的意識、精神、理性或觀念。這種學說稱之爲觀念論。(idealism) 觀念論可分二種：客觀的觀念論和主觀的觀念論。前者認爲觀念或理性是客觀存在的，雖

然由主觀意識的先天觀念或理性而認識，因為客觀存在的本體觀念或理性和主觀意識的先天觀念或理性有同樣性質的原故。主張這種學說的哲學家，在古代當算柏拉圖，到近代要算笛卡兒。主觀的觀念論認識客觀存在的究極本體，便是主觀意識的觀念或內心。而這以柏克萊為最顯著的代表。無論客觀的觀念論或主觀的觀念論，尤其後者，在今日底認識看來，並無正確的價值，不過人類認識史上的一種學說而已。

此外還有認為物質和觀念兩種東西為客觀存在的本體的，稱之為平行論 (Parallelism)。以上古的亞里士多德 (Aristotles 354-322) 和近世的笛卡兒為代表。還有認物質和觀念為客觀存在的本體神 (God) 底屬性的，稱之為同一哲學 (Identity philosophy)，以斯賓諾莎 (Spinoza 1632-1677) 和謝林格 (Schelling 1775-1854) 為代表。這兩派有結合與調和物質論和觀念論的性質的，然最後仍復投入觀念論，甚至神學的懷抱裏。好像亞里士多德、笛卡兒、斯賓諾莎在物質精神

之上，再有一個抽象的神，謝林格在物質和觀念之上，再有一個絕對精神 (Absolute idea)，這不是和觀念論同爲「一邱之貉」嗎？不過要注意的斯賓諾莎底本體之「神即自然」，在觀念論的神祕外衣內有物質論正確的核心，不能混爲一談。至於其他各家底價值，與批判觀念論時所論及的一樣，故也視之爲歷史過程上的一種學說好了。

至於本體底數目問題，有三種不同的解決。本體數目一個的稱爲一元論 (Monism)，如物質論和觀念論屬之。本體數目二個的稱爲二元論 (Dualism)，普通稱亞里士多德和笛卡兒之物質和觀念底本體論爲二元論，實際上是一元論，因爲物質和精神上還有一元論的神，不過就物質和精神對立存在這點來說是二元論罷了。本體數目超過二個的稱爲多元論，(Pluralism) 上古自然哲學家恩比多克 (Empedocles 495-435 B. C.) 以地、水、火、風四種原素 (Element) 爲本體，亞拉克薩哥拉 (Anaxagoras 500-428 B. C.) 以原素數目無限爲本體。近代哲學家黑爾

伯特 (Herbart 1776-1841) 以本體數目無限，後之洛克 (Locke 1632-1704) 以及詹姆士亦然。現在，客觀許多事實證明了一本萬殊、萬殊一本才是客觀存在本來的真像，所以二元論和多元論底學說，現在看來，沒有價值了。

本體論問題，正確的解決，在性質上是新物質論或高級的辯證物質論，在數目上是一元論。二者連合起來就稱爲一元論的新物質論，或一元論的高級辯證物質論。

宇 宙 論

貽 非

本體是宇宙究極的根源。宇宙論所論究的是宇宙生成問題，現象產生的形態問題，和現象間的關聯問題。

一般的物質論對於宇宙底生成問題解決是宇宙由於本體的物質進化而成，即由物質而無機物而有機物直進化到有意識作用的人類。這種學說稱之為進化論 (Theory of Evolution)。新物質論更進而肯定物質由進化而生成宇宙的規律為由數量到質量、由漸變到突變、由肯定到否定的正反合三段式底發展變化。這種學說，稱之為辯證論 (Theory of Dialectic)。這是嘉爾將黑格爾底觀念論的辯證論，和費爾巴哈的機械論的物質論加以揚棄，(Aufheben)的結果。這種物質論和一般的物質論都認為物質生成宇宙，而產生的各種現象的形態是遵依一定規

律和因果法則，有如日常所見的機械，故稱之爲機械論（Mechanism）。所謂機械論，在這裏是與目的論對待而言的意思。既然宇宙生成和現象產生形態都有一定原理法則，那末現象間的互相關聯結合是必然的了，稱之爲必然論（Determination）。新物質論底根本原理是辯證論，而機械論和必然論可以說是它底兩種屬性。物質論之整個宇宙論的學說便是這樣。物質論尤其新物質論認識到物質的客觀存在辯證的必然的原理，我們應用這種原理可說明宇宙間的現象和改變物質世界給人類創造生活的需要。

觀念論的見解，從認識論上便缺乏正確性，基礎動搖了，一切上層的本體論、宇宙論和人生論難保得住不動搖。不過他在歷史上有其價值和地位，與物質論對立。並由於它們二者底鬥爭才決定和推動哲學底存在、發展、故仍有鳥瞰底必要。

觀念、理性或精神是觀念論所肯定的本體。這種本體在他們看來是永恆的、

不變的、高上的。由此產生的物質的宇宙，剛剛相反，是暫時的、變幻的、低下的。那末可以說觀念論對於宇宙生成的學說是退化論 (Theory of Degeneration)。然而由本體生成的物質現象界中的人類，具有觀念、理性或精神，最終能努力實現到本體同樣的觀念、理性或精神，故又可稱之為輪迴論 (Theory of metempsychosis)。這樣，觀念論底宇宙生成底解決是由退化論到輪迴論的統一。在觀念底本體中具有一個計劃或目的，而為現象產生底形態，這完全與物質論的機械論相反，稱之為目的論 (teleology)。由此產生的各現象間的關聯，沒有一定的規律固定着，有任由人意支配的可能。這種學說，稱之為自由論 (indeterminism)。由本體觀退化而為物質，再輪迴復為觀念，是觀念論底宇宙論底根本原理，目的論和自由論是它底兩種屬性。其玄妙大概如此。

人生論

賡 著

哲學在宇宙底認識過程中，發見了人類本身。它對於人類本身之究極的、綜合的、一貫的和原理的認識，便形成人生論 (Theory of Life)。人生重要的表現無非是行爲，故人生論所論究的是人生行爲底根源、行爲底本位和行爲底性備。現在將各派解決這些問題的學說作一鳥瞰。

哲學重在整個的客觀存在中認識一貫的原理，故人生論問題底解決，亦不出乎物質論和觀念論兩者底範圍。

機械的物質論認識人生行爲底根源或本體於客觀存在的自然物質中，它認定客觀存在的氣候、土壤、河流等自然物質爲決定人生行爲的根源。人生行爲底發展變化，均由這些自然物質所支配。這種學說，稱之爲自然物質的人生論，即廣

史哲學上的地理史觀(Geographical view of history)。還有許多機械的物質論，在認識論本體論和宇宙論上是物質論，到人生論上變為觀念論，以人性和教育等為人生行為底根源。主張這些的人生論，重視了自然、人性和教育等底力量，而對於社會上人類底決定和支配力量沒有看到。故在人生行為本位上，主張個人主義(Individualism)，肯定個人底自由和福利，甚至個人可以脫離羣居而存在，機械的物質論缺乏有整個規律的進化論，故在人生行為底性質上是改良主義(The-ory of melioration)，雖然在最初也主張過革命。辯證的物質論認為機械物質論的人生論有許多錯誤：機械的物質論者不理解在同一自然物質的氣候、土壤、河流等底環境上，人類的歷史經過了幾個不同性質的階段，那末這種的人生行為將何以解釋呢？這種見解底錯誤在於只能把握客觀存在普遍的原理，不知在普遍的一貫的原理中，有其特殊性。即宇宙和人生雖共為一貫的原理，然不知在一貫的原理中，有決定宇宙(自然)的原理和決定人生(社會)的原理底差異性。辯證

的物質論對於人生行爲根源的解決，認爲人生行爲底根源是社會的物質，而不是自然的物質。物質底一貫原理同，而社會與自然有其特殊處。社會的物質即是人類加力於自然而獲得維持生活之生產品所應用的生產工具。人類底第一件重要的行爲，便是賴乎生產工具的物質生產，以維持生活。故經過人類使用的生產工具之生產，爲人生行爲底根源。這種爲社會物質的生產工具，不但決定人類底物質生活，並且決定社會的生產關係，即所有關係，以及政治，法律、制度、和意識形態 (Ideology)。整個社會底發展變化都由這種社會的物質來決定。木石的生產工具造成了原始共產社會，鐵器的生產工具造成了奴隸社會，農業的生產工具造成了封建社會，機器的生產工具造成了資本主義社會，這些事實是精確的證明。這種學說，稱之爲社會物質的人生論，即歷史哲學上的經濟史觀 (Economic view of History)。應用生產工具來生產，非一人所能爲力，必須結合一羣人才可能，故在人生行爲底本位上是集體主義 (Collectivism)，而反對個人主

義。從集體主義中引導出人生應該共同參加生產、平等享受，而出現社會主義 (Socialism)。這種主義底實現，必要有由生產工具所造成之一定的經濟基礎，不能憑人類底空想。那末這種社會主義便不是空想的而是科學的了。根據辯證的物質論之根本的、一貫的原理，一切是由數量到質量、漸變到突變、肯定否定到綜合的演進。為宇宙之一部份的人生行為，自然不能例外。不過人生行為底演進在一定的經濟基礎上，依照辯證的原理，加以人力自己底推動罷了。故人生行為底性質必然由改良（數量，漸變）到革命（質量，突變）由革命才能產生新性質的，由經濟基礎出發的理想社會。故新物質論在人生行為性質上高調革命主義，反對絕對的改良主義和保守主義。這樣遂構成新物質論的人生論。

觀念論高調觀念、理性或精神底作用。觀念能創造宇宙當然也能決定人生。依照人所具有的觀念，可以自由地創造和決定人生底行為。故在人生行為底根源上主張觀念論的人生論。主觀的觀念論認為人生行為需在自己觀念、理性之下而

實現，只有觀念或理性最高。爲實現這種觀念或理性，一切情慾的行爲應該歸制。客觀的觀念論認爲客觀觀念最高者是國家，國家有絕對的價值，人生底行爲完全爲實現國家這觀念而存在。個人行爲底實現需有待於國家。這種人生行爲本位底學說，稱之爲隸屬主義 (Theory of Subordination)。主張這種主義，定有一定的人的關係作背景，爲其集團底存在。它在行爲底性質上，主張保守主義。這樣遂構成觀念論之空想而不合事實的人生論。

人生論大略如此。

新唯物論底小史

沈志遠

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；現代最新式的連轉機 (Converter)、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，在兩千五六百年前就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(Anaxemander)、安那雪曼尼斯(Anaximenes)、赫拉克利圖(Heoacletus)狄莫克利圖(Democritus)、和伊壁鳩魯(Epicurus)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：認為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；到了紀元前五世紀和四世紀之間，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，認為構成世界的物質，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，狄莫克利圖認為還有空間 (Space) 底存在。原子佔據着空間，它們在空間中互相壓迫，擊

撞，因為發生各種的運動。

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：他認為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：甲可以變為乙，乙又可以變為丙；甲變為乙，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。赫氏不但指出宇宙底不斷變化，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。

我們在這次哲學講話底結尾中，還有一個問題要大概說明明白的，就是為什麼

紀元前六、五世紀時代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為伊昂尼學派。它底主要的代表，泰里斯、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（Miletus），因之亦稱為米利都學派。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

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）、英國經驗派唯心物，十八世紀法國機械唯物論，十九世紀德國經典派唯心論一直到費爾巴赫（Feuerbach）底自然主義唯物論。

新唯物論底認識論

貽非

在哲學底四個部份中，最先出現的是本體論和宇宙論。因為人最初只注意到與主觀對立的客觀，而研究其本體和根源。進而由這本體和根源發展變化以形成宇宙底萬有。在本體論、宇宙論底研究過程中，發見了人類自己，於是轉而為人生底研究。人生論於是出現。最後纔有認識論來研究客觀與主觀底關係底問題。

雖然這樣，認識論出現後竟成爲哲學底基礎。凡是欲把握客觀真理的，必先有一個認識論。哲學然，科學亦然。否則沒有方法，你所獲得的理論，便建築在不穩固的基礎上面了，經不得批判。

所以在哲學領域內，有許多看重認識論的哲學家。康德說：「哲學底研究，便是認識論」。這雖有拋棄了哲學一切重要問題的錯誤，然而認識論底重要也可

想見了。恩格斯說：「哲學底根本問題，便是存在與思維底問題，精神和物質關係底問題」。鮑爾森也是很看重認識論的。他說：「認真說來，認識論問題比其它哲學上的問題更根本。平常把認識論與以一定的解釋，然後進到純正哲學，於理論上，尤爲重要」。所以看重認識論，是近代哲學底趨勢。

那末新物質論底認識論呢？

認識第一碰到的問題，便是人們能否認識客觀，即認識底可能問題。

新物質論底答覆是認識有可能。科學底成果，即證明了這點。它使人正確地把握自然、認識社會，因而征服自然和推動社會。假使不是瘋狂和發夢的人，決不會否認這些。懷疑論、批判論和不可知論是錯誤的。獨斷論不根據認識底事實來考察這個問題，當然也有缺點，但它有比那些都正確的地方。

其次討論認識底起源問題。人生下地時，腦中有如一張白紙，沒有先天觀念，而只有一種可染性。由這個基礎纔把外界反映到意識中來，使成認識。所以

認識底起源，乃是經驗。經驗底究極，不外是感覺。外物底刺激由感覺神經而連接神經而達到腦中樞的知覺神經，成爲認識。深刻地感覺、思維，深刻地經驗，便是實踐。人是由實踐而取得經驗、認知外物的。所以新物質論者說：「認識不是純粹感性的問題，而是實踐的問題」。理性論和批判論是錯誤的。

再次爲認識底本質問題。認識底本質，由于客觀物質底反映。換言之，所謂知識、思想、學說、理論等，不是別的東西，而只是認識了的事物。自然科學爲自然現象底認識，社會科學爲社會現象底認識，便充分證明了這點。以外於事物的觀念作認識本質的觀念論，是錯誤的。

認識究竟用甚麼方法以達客觀的實在呢？最基本的，是歸納法。從特殊的事實中去找尋普遍的原理和法則。但它只能認識靜止的現象。對於運動的現象之認識，則須用辯證法。所以在認識時，必須用發展底觀點、正反合底觀點、量質轉變的觀點、漸變到突變的觀點、對立物之統一的觀點等。至於把已認識的理論作

爲嚮導原理以認識未知的特殊事物，亦非常必要。而這樣，便是應用演繹法了。所以新物質論底認識方法，是統一歸納法、辯證法、演繹法，而交互使用的。比之理性論之專主演繹、經驗論之專主歸納，迥然不同。

認識底界限怎樣？答：認識客觀的真理，是逐漸發展的，人們不能一時就認識了它底全面，而是由這部分到那一部分以達到完全的真理的。所以在認識上是無限的，同時又是有限的，形成矛盾的統一。那末認識底界限便是：由相對到絕對，由片面到全體的了。它如絕對的相對論、絕對的絕對論和不可知論、現象論等，都不正確。

我們對於所認識的真理，又何以知其爲真理呢？換一句話，拿甚麼來證明真理呢？這只有訴之于檢證。而檢證底方法就是實驗和實踐，用它們來看認識與客觀是否符合。這叫做實踐說，爲新的符合說，有科學上的價值。符合說與貫通說也可溶和。因爲客觀的真理，其各部分也必與全體相貫通。直覺說是神祕的東

西，沒有科學的證明。至于實用主義的真理觀，乃是歐美資本主義沒落時代底商人哲學。它以有效果的爲真理，亦不正確。譬如上帝，鬼神、禮教、忠君等，對於某一部份人說來，非常有用。然而我們能承認那些是真理嗎？所以真理雖有用，而有用的則不一定是真理。實用主義者不知道這點，未免可惜！

這便是新物質論底認識論之簡略的敘述。

研究哲學、科學的人們，探求客觀真理的人們，要首先打定基礎，不當對於這個新物質論底認識做一番深刻的研究和探討嗎？

新唯物論的人生論

——人生觀的主觀性

艾思奇

提到人生觀的問題，不能不使我們想起十年前科學與人生觀的大論戰。論戰的導火線見『玄學派』的一篇演講，他在那裏宣言了人生觀與科學的勢不兩立。其最大的根據，就因為「人生觀之中心點是『我。』」

以「我」為根據，於是「玄學派」推論到人生觀是「主觀」的「起於直觀的」「綜合的」「自由意志的。」這，據他們說；是恰恰與科學相反，因為科學是「客觀的，為論理方法所支配的，」「從分析下手的」「為因果律所支配的，」科學的這一連串的特點，都和人生觀完全背馳，故人生觀不能與科學兩立。

我們並不要向那次論爭中深入。現在提出這些來，是因為它是人生觀問題的

中心，換言之，關於人生觀問題的任何爭論，在理論上可以都說是以它的主觀性和自由意志為中心點的。就以那次論戰來說，其社會的根據固然代表着進步的民主思想與復古的傾向的對立，而在論理形式的表現上，仍不外是主觀與客觀，自由意志與因果律之爭；爭執者的一方擡高了主觀性與自由意志而貶低了科學的價值，另一方面，為擁護科學，不得不高舉起客觀的因果律的旗幟。

主觀性與自由意志之成為人生觀的中心問題，並不是偶然。人生觀的本身，本來具有着主觀性的要素，它的對象是人類自己的生活，而人生觀就是人類對於自己的生活的認識，評價，以至於理想，和要求。人類的生活和自然的現象又是不同的。石頭的落下，海水的蒸發，光的傳射，電的中和……這一切自然的現象無不是在一一定的法則之下的盲目的運動，而人類的活動則是有着它的特有的目的性，每個人在這社會人生的機構中都抱着他自己的慾望和意志，思想和感情，每個人對於自己的行為，在一定的範圍內都有着選擇的能力，雖然這選擇的能力並

沒有絕對的自由，街頭的乞兒決不會走進跳廳，但在客觀條件允許的一定的限度內，人是依着他自己的決斷去行動的，這對於他的主觀，就給與了一定的能动性，而顯現出意志自由的外觀。只要我們不否認人類生活的這種特點，我們也不能反對以人類生活為對象的人生觀，它的內容與自然科學當然不同，因為自然科學所處理的是機械的盲目的運動，而機械的因果的法則決不能說明人類的帶有能动性的主觀。

被稱為玄學派者則抓着這點不同，想使人生觀和整個的科學絕緣。這不僅因為着了玄學鬼（就是形而上學）的附身，也因為人類生活本身的這一面，確然有容易使人着迷的地方。人生觀是人類對於自己生活的見解和認識。人類的行為，在一定的限度內既然是依着他的意志和願望而行動，則對於生活的見解和認識也當然表現了他自己的理想和希求。這就是人生觀的本身的主觀性的要素。這主觀性的要素不是自然科學可以說明的，然而他們以為自然科學就是科學的全部，所

以又以為整個的科學也不能說明，於是玄學鬼而乘機入，將意志大大地擡高了，使人生觀成爲絕對自由，不受因果律支配的創造物，而在科學之外獨立起來。

主觀性的要素是玄學鬼的作祟的中心，也就是人生觀領域內決定科學的生死存亡的中心，因此就是整個人生觀問題的中心。或是讓玄學鬼支配着人生觀，或者讓科學來打退玄學鬼，其先決問題就要能駕馭這有着自由外貌的主觀性。而在科學與人生觀論戰的當時，那些爲科學守護的戰士們，除了一個人的例外，全都可以說是只知道用自然科學作唯一的法寶，而不很相信社會科學。以自然科學作唯一法寶，勢必要把人類生活中的意志現象與人生觀中看成和自然界的機械運動同一樣的東西，終於走上「玄學派」所謂的「機械主義」的道路上。然而意志現象和主觀性不是機械運動，要勉強使它們同一化，是一件很愚拙的事。於科學的營陣裏自己碰了壁，也感覺到機械主義有很多不能解釋的東西。機械主義是無力和觀念論對抗的！

新哲學一方面反對觀念論，一方面和機械主義作戰，要在這兩條戰線的夾攻中打出一條血路來。這就是說：不能把人類生活中的意志現象和自然的機械運動同樣看待，同時，也不讓玄學鬼有作祟的機會，而將具體的解決權交與研究人類生活的社會科學。交給科學，這是說哲學自己用不着管了麼？不是的，這不是無責任的移交。這項移交，也有着它的前提條件。新哲學對於人生觀的主觀性和自由意志性這根本的中心問題不能不先有一個很好的解決。倘若主觀意志始終在雲裏霧裏的天空中「自由」飄蕩，沒有辦法把它拖回物質的地上來，那怎能容你移交？所以，新哲學必須指出主觀沒有絕對的能動性而意志不是絕對地自由，能動性和自由的活動最後仍被包攝在一定的客觀規律和科學法則中。這問題解決了，才可以對社會科學說：「這也是科學可以支配的，讓我們再更具體地研究一下罷！」

我們看新哲學怎樣解決這根本的中心問題。

——主觀與客觀

主觀乃對客觀世界而言。在觀念論者看來，主觀對於客觀有絕對的能動性，主觀能自由地改變客觀，創造客觀。「不是存在決定意識。而是意識決定存在」，這是典型的觀念論的公式。主觀既被提高到創造主的地位，它自身必然成爲先於客觀世界的至高無上的存在，這是走向有神論和宗教去的橋樑，而爲唯物論所最要反對的。實際上，主觀生活只是人類生活的一面，而人類生活又只是客觀世界的一部分。因此，主觀必以客觀世界爲基礎，它發生於客觀世界裏，作爲客觀世界發展的一定階段上的產物。不是主觀創造客觀，而是客觀產生主觀。這是一切唯物論所共通的理解，也是新哲學的最起碼的觀點。

主觀是客觀世界的產物，且作爲客觀世界的一部分而存在，在這樣的意味上，它與客觀是統一的。但既名之曰主觀，則在統一之中就有了差別。這差別是

以怎樣的特徵顯示着的呢？由機械論者看來，在整個客觀世界的體系上，主觀與客觀是根本沒有差別的。兩者只有全體與部分的關係，所以也只有全體與部分的差別。十八世紀的法國唯物論者說人是完全環境的產物，吳稚暉先生以爲「動植物且本無感覺，皆止有其質力之交推，有其幅射反應，如是而已。」這樣，主觀成了客觀世界中一切質力交錯之一種形態，一種作用，根本已被解消於客觀之中，對於客觀不更有對立的作用或積極的能動性，它只是被產生出來，消極地被機械的法則決定着它的一切活動。

機械論者的這種理解，是不能圓滿地說明人類生活事實的，主觀的能動性只是被抹煞了，但人類生活的現實的事實仍現身在他們的論理裏，使他們不知覺地打了自己的嘴吧。法國唯物論者，主張人類是環境的產物，反過來又高唱理性改造環境。胡適之極口稱贊吳稚暉先生的漆黑一團的宇宙觀，忽然又認爲歷史的變化「似乎應包括一切心的原因」理性的改造和心的原因，不是又擡高了主觀的能

動性了嗎？這是機械主義的自己矛盾，自己敗北。然也不僅僅是機械主義者的自己矛盾和敗北，也證明主觀的能動性不是可以抹煞了事，而應該加以正當的把握。

關於主觀和客觀的統一和差別，費爾巴哈的見解也不能不提一提，因為費爾巴哈的見解並沒有真正超越了機械的唯物論，而竟有人把它看得和新哲學一樣的高。費爾巴哈眼中的主觀，也只是客觀的某種形式上的表現，而不是能與客觀起對立作用的。在論理學體系裏有一句話：「我感覺和思維的時候，絕非站在客觀對立的主觀的地位上，而是站在主觀兼客觀的地位上。在我看來，客觀不僅是可感覺的對象，而且也在我底感覺之必要條件的基礎。客觀世界不僅在我之外，而且也在我的本身，也在我自己的骨肉裏面」。這樣的主觀，它本身也只是一種客觀，這樣來了解主觀與客觀的關係，還不是等於將主觀消解於客觀，更具體地說，主觀與客觀只有差別，而無對立。這不能從對立的方面去把握統一的差別。

別，是很值得注意的歪曲。

由自覺的立場與客觀的完整體來表示主客的差別，也即是由人類生活的內外兩面來表示主觀的差別，這差別，是靜態的，抽象的，費爾巴哈以及舊唯物論所理解的人類本來是抽象的，「一般性」的人類，因此他們所了解的主觀也只是抽象的內的主觀。然而在新哲學的理解之中，這種用深宮禁苑來閉銷着主觀的行為實在大可以不必有的。新哲學首先要求從具體的方面來了解人類，把人類當做一定歷史社會構成的擔當者來觀察，也即是當做歷史的活動之一成員來觀察。所謂歷史的活動，就其基礎的性質來說，是物質的生產活動，一般地說來，也就是加爾所謂的「有對象性的活動」（見費爾巴哈論綱）或實踐。在社會條件之下，加勞動於一定的對象，以改變對象克服對象，這就是人類的歷史活動。主觀與客觀的差別，到在「有對象性活動」中具體地顯現着的，人類不僅僅是從內的自覺上看的主觀，作為與對象對立地活動着的主體，這才是現實的主觀。主觀的統一

中，不僅是抽象地有差別，而且是在實際上有對立，有矛盾，有鬥爭。主觀對於客觀是能動地作用着的，是能於將客觀施以加工改造的。

但這主觀的能動性，在新哲學裏，並不會被擡高到創造主的地位。人究竟是一定的歷史社會構成的擔當者，客觀的社會法則存在於他的主觀之先而成爲主觀活動的規定者。主觀的活動最後仍是在一定的歷史條件範圍以內的活動。因此，它的活動是有限的，它的能動性是相對的。自然，雖說是相對的，而在相對的情況之下，它還是不失其能動性。在客觀法則運動的範圍以內，對象的改變仍有待於主觀活動的加工，主觀的活動只是被規定而不是純消極地被決定，不是機械的宿命。沒有抵抗的活動，誰能說「一二八」戰爭會能支持到一月的？

一定的社會歷史條件是些什麼？主觀的能動性是怎樣地被規定？這具體的說明，是社會科學的任務，這裏可以省略不提。總之，那主觀的活動，雖然是相對的，却有了能動性。能動性的顯現形態就是意志，意志這概念的本身，本來含有

着自由的意味，也即是和因果性必然性有着對立的意味。然則在主觀的相對能動性之下，對於意志自由與因果性的關係應該給以怎樣的理解呢？

——意志自由與因果性

在觀念論已經說過，主觀是被形而上學底地誇大了，成爲絕對能動的主體。主觀的能動性既是絕對的，則意志的自由也是絕對的，無拘束，無障礙，因果性不能加以制約，客觀條件不能給以規定，這是觀念論者的意志，但新哲學已經看見主觀的能動性只是相對的，客觀的歷史條件規定着它的活動，因此，意志的發現和歸趨也必然是以它爲根據；也就是說，主觀活動雖然表現着意志自由的現象形態，它的基礎仍是因果性和法則性。以因果性和法則性作意志的基礎，是一切唯物論（也包括着新哲學）的觀點。但舊的機械唯物論雖然反對觀念論形而上學誇大了的絕對自由，回過頭來又把機械的因果性投進形而上學的幻鏡中，也使它

絕對化。整個的世界成了機械的世界，必然的世界，雖然唯物論與神學勢不兩立，還不至於成爲宿命論，但絕對化了的必然性，却很難有意志立足的餘地。哲學史上第一個特別把必然性提高了的人，是斯賓諾莎。他雖然也論到自由，但結果却證明自由也只是必然性的一面。在他所謂自由，也就是依着必然性存在下去的意思。例如石子向下滾，是石子的必然性，愈能滾動不止，則石子也就愈覺得自由。因爲自由和必然性是完全一致的，故斯賓諾莎認爲人類若要自由，只有順應着必然性而生存下去。然而要能順應必然，必先對於必然性有所認識。不認識清楚，怎知道從何去順應起呢？於是就有了他的一句名言：「自由就是必然性的認識。」

斯賓諾莎的見解是機械主義的正格的見解。法國唯物論者的見解雖然與他有點不同，但那是由於他們的不徹底，既認爲人類完全是環境的產物，又對人類理性給以改造社會的自由。這一點，是反而替觀念論主張了。如果貫徹着機械唯物

論的主張，則應該像斯賓諾莎一樣地將自由解消在必然性中。對於自由的要求，只能以認識自然爲滿足。

然而新哲學告訴我們，自由的意志並不僅在認識和順應必然的行爲上就能成立。意志的主觀雖然被客觀的必然條件所規定，但並不完全是消極地被決定了的東西，它的活動對於客觀發生着相對的能動作用，故意志也不只是必然性的消極的一面，也是在「有對象性活動」中顯示着自己的。意志的自由也就是改變對象和克服對象的自由。如果僅以順應必然性爲自由，那麼未克服的對象對於主觀活動的阻礙，也是一種必然，對於這樣的一種必然而要講順應，這並不是自由，而是屈服。有人說：社會科學預言將來的社會是必然要到來的，既是社會的必然，人何必要爲着它的到來而多事地努力和爭鬥呢？其實必然性的本身是有矛盾的。社會的進步是必然，而進步的過程中必有保守的阻力，這也是一種內的必然，進步的必然性不進而克服了這保守的必然，進步就不能成爲現實性，這裏，就說

明爲什麼需要人的努力。於是可以知道，自由不僅是順應必然性就能成立，而是要依着必然性去克服必然性的體系自身的矛盾，才能顯現的。單單認識了自己的主觀意志爲客觀條件所規定，這還只是在必然性中，而非自由；因爲這裏的意志還只是消極地被決定着的東西。意志只在成爲行動而實現而貫徹的時候，才揚棄其被規定的地位而轉入規定者的地位這便是自由。我們是被侵略的半殖民地的人民，譬如我們有反抗的意志，這是客觀條件所規定的必然性。但侵略者的壓力是很大的，這也是必然性。單單知道了這些就算自由嗎？反抗的意志如果不進而實現爲克服壓力的行動，這仍然是奴隸。

認識和順應必然，最大的能事只是現狀的繼續和本性的保持。斯賓諾莎的唯物論不是辯證法的，他看不見必然的矛盾，因此流入這種順應主義。辯證唯物論的「有對象性的活動」則在於改變周圍，同時改變自己的本性，人類社會的發展和進步，基礎就在物質生產方面的「有對象性活動。」

——目的性

但這決不是說，在改變對象的活動中，人類全不需要認識。認識是必要的，認識能幫助我找到正確的活動的目的。

目的是意志活動的中心，隨時隨地指示着活動的方向。改變對象即爲着要使一定的目的實現。這有目的的活動，是人類生活所以不同於自然現象的特徵。自然現象雖然有運動，但不會替自己規定一定的目的，自然現象中沒有主觀的能动性，也就因爲沒有運動的目的。自然現象中沒有意志現象，也就因爲機械運動並不要實現任何目的。人類的活動有一定的目的，爲着目的，才有意識地與客觀對立起來，而成立了矛盾和鬥爭。

但目的也自然不是從天外飛來，這規定着主觀的意志活動的同一客觀條件，也規定了人的目的。「人類的目的是因着客觀世界而產生，並以它爲前提」(伊里

奇哲學筆記第一冊，)因此也常是在一定的限定的條件之下成立的。在資本主義機構之下活動的產業主，不以利潤增大爲目的的，是絕對沒有！前清時代的所謂讀書人，不以榮華富貴爲目的的，也可以說沒有。在限定了的條件之下，有着限定了的目的的人類活動，他的目的的實現，也當然需要着限定的條件。實現目的的可能性，不會是無限的，有時僅是一部分能實現，有時是全不能實現，黑格爾也說：「目的是有限的，所以也只有有限的內容，因此，目的不是絕對的，它的本身並不完全合理。」(論理學第三篇客觀性章)又說「他(人類)的行爲裏所發生的結果，常有和他所希望的完全不同」(同上第二篇現實性章)黑格爾雖然是觀念論者，但剝去了「合理」「絕對」之類的觀念的形式，就可以看見新哲學內容，他不像一般觀念論者，把目的看成不可動搖的東西。現在中國內地裏爲企圖榮華富貴而讀書的人並未完全消滅，而這目的在今日的社會條件之下已全然不能實現。利潤增大的目的，在無政府生產制度之下，終於有一天會受到恐慌的打

擊。這說明目的與客觀條件不能一致時，會發生怎樣的結果。

目的不能實現，是因為客觀世界的運動消滅了實現的條件，也因為局限的目的蒙蔽了主體的眼睛，使人看不見客觀世界的運動，這就是認識不夠。常識的認識都是浮淺的，片面的，不完全的，而太局限的目的，正是根源於不完全的認識。對具體的完全的（雖然不是絕對完全）認識必須求之於社會科學，唯有真正的社會科學的認識可以幫助我們打破那眼前的，局限的，硬化的，俗物主義的目的，而找到更能把握着客觀世界之運動的正確的活動目的。

人生觀是人類對於生活的見解和認識，一個人的人生觀也就包括着他的目的在內。社會科學能以客觀的物質條件說明主觀的能動性，因此，也能說明人生觀，說明各種各樣的人生觀是發生於怎樣的物質基礎，說明它的局限性和不完全性，並能找到什麼是更完全的目的。在這一切的意味上，科學的法則是能夠說明人生觀，支配人生觀，改正人生觀而且應該讓它來改正的！

辯證法

平心

一種科學的合乎實際的方法論，即是辯證法的邏輯，這裏我們就是要很簡略地談一談辯證法的意義，本質內容與作用如何。

辯證法不能望文生義的解作供我們辯論的方法，但「辯證法」(Dialectic)這名詞的語源的確是辯論術的意思。古代希臘人有一種好辯的風氣，辯論的時候，辯論者的一方除了提出自己的意見以外，還得指出並證明對手的意見和大家都認的事理相矛盾，或是他前後自相矛盾。這種「以子之矛攻子之盾」的辯術往往弄得對方辭窮理屈，無話可說。據說蘇格拉底(Socrates)紀元前四六九——三九九)柏拉圖(Plato)紀元前四二七——三四七)諸學者就是最能運用這種辯術的人。

辯證法以後就發展成爲哲學上和科學上的方法論。可是在它還沒有成爲一種

有系統的方法論之前，古來就有許多哲學家已經時常流露出辯證法的思想了。例如希臘有一個唯物論哲學家赫拉頤利圖斯（*Heracitus* 約生當紀元前五世紀間）就有許多名言是富於辯證法的意味的，他說「鬪爭乃是萬有之母」，又說「一切皆流動不居」，他舉了一個極淺顯的例子說：「人不能兩次浴於同一之河」，因為第二次入浴的河，由於水的流動，已不復為第一次入浴之河了。又有一個唯物論哲學家德謨頤利圖（*Democritus* 紀元前四六〇？——三六二？）也說過，河流是存在的，同時又是不存在的，因為牠在不絕的流動中。蘇格拉底也曾說過，同一事情可以為善，亦可以為惡，善惡是無絕對界限的，亞里斯多德，雖然是形式邏輯的創始者，而他對於辯證法亦有相當的貢獻。不但古代的學者們常常表現辯證法的思想，即古來各國的許多「諺語」亦是往往含有辯證法的意味的。譬如我們中國流行的「物極必反」，「否極泰來」，「天下事有利必有弊，有弊必有利」，「塞翁失馬，安知非福」，這一類的話就是由經驗得出來的合

乎辯證法的諺語，可見辯證法並不是什麼奧祕高深的東西，人們在日常的思想中，生活中，作事中，常會不自覺的運用到辯證法的法則，不過是零碎的局部的罷了。

在哲學上第一個自覺的有系統的整理辯證法學說，並確立辯證法法則的人，乃是德國大哲學家黑格爾(G. W. F. Hegel 1770——1831)，黑格爾反對形而上學的方法論，認為一切事物都是在矛盾中運動着的，矛盾推動一切前進，它使物體發展，變化，並互相轉變。任何體系或現象，在發展的過程中，總是在否定着自己，轉變為自己的反對物。可是一種體系或現象被否定之後所生的新現象，在發展過程中到頭又要被否定，這就是所謂「否定的否定」，所以一種事物在發展之中常是要經過三個階段的，即是「正」(肯定)，「反」(否定)「合」(否定的否定)這就是所謂「三段法」。舉一個例子來說：一粒稻子落到適宜的土地之上，牠因受溫熱水分的影響而生變化，即是萌芽，這時穀粒本身被

否定了——消滅了，但是由於這個否定，就產生出新的稻來，這稻經過了成長，開花結實諸階段，而生出許多稻子，當稻子（穀子）成熟，稻莖即枯死，稻自身又被否定，這就是否定的否定，但這時候稻子比原先的增加許多倍了，所以否定的否定並不是單純地回復原狀，而是比原來在數量上更增大（有時在質量上更改善）。可是這種三段法是不能機械地運用的，我們只能認為這是尋常所見的事物發展形式的表現法。並且在三段法中的「正」（「肯定」）本身亦是以前現象的「反」（「否定」），猶之「原因」本身乃是以前現象的「結果」一樣。黑格爾是辯證法理論的集大成者與闡發者，他對於辯證法的功績是非常偉大的，但是在他的哲學中有一個很大的缺點，那就是他將世界的發展看做「絕對精神」的發展，自然與歷史的發展乃是這種絕對精神所有的「絕對觀念」的發展的反映（即自然與歷史完全依照「絕對觀念」而發展）。所謂「絕對觀念」是永久不變的，是世界尚未形成以前就已存在的。黑格爾一方面主張萬事萬物是不

斷向前發展的，另一方面又承認世上有所謂永久不變的「絕對觀念」；一方面認為真理是具體的，非抽象的，另一方面又企圖在自己的哲學中確立永恆普遍的「絕對真理」。這樣，他的唯心論哲學（認為精神先物質而存在，一切物體是絕對觀念的反映的理論），就與他的方法論（辯證法）完全矛盾起來了。

解除這種矛盾而使辯證法和實際的世界之發展完全適合的，在黑格爾之後，出了一個大思想家馬克思（Karl Marx 一八一八——一八八三）。他將黑格爾的哲學基礎顛倒過來了，即主張物質先於精神而存在，人的觀念意識正是客觀的世界發展之反映。支配世界的運動的，不是觀念，而是物質，是因為有了私有財產的出現，世人才有財產佔有的觀念，並不是先有了財產的觀念，然後才有私有財產的發生，這就是用唯物論代替唯心論。馬克思捨棄黑格爾的唯心論，而採取了他的辯證法，使辯證法與唯物論結合起來，所以馬克思的辯證法，稱為唯物辯證法。

不但是克服了黑格爾辯證法之觀念論的性質，同時在內容上，也有了新的發展，唯物辯證法的基本法則主要的如下：第一，一切物質與體系，及其反映物（觀念思想等），都是在不絕地往前流動發展着的，這樣就造成許多現象，（自然現象，社會現象，心理現象等），同時一切現象之間又始終是互相聯繫着牽連着的，世上決沒有不動的東西，亦沒有絕對孤立不與其他事物發生關係的東西。例如大得可驚的天體，就是在不斷地運動着的，我們住的地球，一方面在行着自轉，因而有晝有夜，一方面又繞着太陽兜圈子（公轉），因而有四季年歲，不但地球如此，太陽，月亮，以及天空一切的恆星，行星，衛星，都是在不停地運動着的，甚至於爲我們看不見的電子，也是在原子內部中運動着的，原子好像一個太陽，陰電子在其中是不斷地繞着陽電子運動。就是地球上的一切生物，一方面牠們生理上在不斷地變化運動（如細胞的死亡與新生，血液的循環等），一方面牠們在物種的進化中又是不斷地起變化的。我們人類自己就是由低等動物進

化而來的。所以一切生物並不是始終如一的。其實在社會中我們亦看見一切制度，組織，文化，思想，都是在不斷改變着的。例如國家是經過了許多變化的，最初在血族社會中是沒有國家的，以後才出現了奴隸主人的國家，再後又出現了封建的國家，更往前發生了資產階級的代議制度的國家，直到今日在蘇聯又有蘇維埃的國家，拿勞動工具來說，最初是用石器，以後用銅器鐵器，現在則有了機器及電氣了。可見不論是在自然界或人類社會，一切現象總是在變動不居的。同時我們又看見一切現象彼此之間總是互相聯繫的，例如各個星球各個原子乃至於各個生物彼此之間，都是有着牽連維繫的關係的。在社會中人與人或國家與國家之間亦是如此。例如英國的金融恐慌可以影響到全世界，美國的停止金本位可以打擊英法德諸國，牽動全世界的金融商業。第二，一切事物都在其自身中含有矛盾，由於矛盾的不絕發生與解決，才能發生運動，一種事物在其發展中因着內部矛盾之互關，就必然轉變為自己的對立物。例如地球就是在向心力與離心力的不

斷矛盾中繞着太陽而運動的，電子的運動，也是這樣。一切生物，亦是在細胞死亡與新生的不絕矛盾中發展變化着，在社會中，我們看見一個階級與別一個階級鬭爭，生產力與生產關係衝突，新舊意識形態彼此交戰，是因為有了這種矛盾，社會才不絕地往前進展。當一種社會制度（例如封建制度）發展到了一定階段，由於內部矛盾的展開，就轉變為與它反對的制度（例如資本主義）。第三，一切事物在分量上增加到一定之點，就引起質的變化，同時，質的變更又引起量的變動。由量到質的變化乃是取着飛躍的突變的形式。例如由水（液體）變為汽（氣體），或是變為冰（固體），就是由量到質的變化，當溫度增加到一定之點（如攝氏表百度）就化為汽，當溫度減少到一定之點（攝氏零度）就結成冰。在化為汽或結成冰的時候，是用突變來完成的。水受了熱，它的分子運動就會激烈起來，這是量的變化；量的變化逐漸增加，到熱度達於一定點時，水就會化為汽，這便是質的變化，也就是所謂飛躍的突變，所以當水化為氣體時，看去雖然

好像是先由稀鬆的汽而逐漸化爲緊密的汽，其實却不是的，那是因爲在一壺里的水，並非全部都在同一瞬間達於一定點（攝氏百度），所以有的先化爲汽了，而隨着溫度增加，達於一定點的水愈多，汽也就愈發緊密。同樣，結成冰，變成固體時，也並非先由稀薄的冰而逐漸凝成堅固的冰。當水一經化爲汽或結成冰時，在數量上也是要生出變化的。又如當我們吃安眠藥的時候，如果是少量的，可以使我們睡眠，如果一超過了身體所需要的分量，就立刻變成爲毒質，而令我們窒息死亡了。在一切社會現象中也是不能例外的。例如當通貨膨漲到一定之點時，就要引起物價下跌，金融恐慌，當許多人集合從事一種工作時，人數增加到一定的數目，就要引起勞動效率的改變。一個社會的內部矛盾（如階級鬭爭等）加劇到了一定之點時，就要引起一個巨大的突變，即是革命，在革命以後新的社會代替了舊的、於是生產力，文化等等，在分量上的發展比以前增大了。

辯證法，一方面的論究事物的發展的，一方面又昭示我們依照它的基本法則

去把握事物的發展。運用辯證法來思維研究的原則不外：第一，從運動流變過程中去把握事物，即是認爲一切事物決無不變不動之理，在古代認爲合理的東西，在現今未必合理；現在我們人類是這樣，過若干萬年，一定又要改變其生理的狀態；現今在天空中的某些氣體的尙未成熟的星球，在將來會變成固體的天體；資本主義與私有財產並不是永久存在的，將來一定有別的制度來代替。第二，從矛盾中去把握事物，即一種事物常是在不斷地否定其自身，而轉成自己的反面。一種東西是這樣，同時又是那樣，生物是生，同時又是死；機器排斥勞動者是有弊的，促進社會生產力又是有利的；勞動階級獨裁是要建立新的國家政權，同時又是要消滅國家的存在。第三，從全面及相互關聯中去觀察事物，即不能將事物作局部的孤立的研究。當我們研究天體時，我們要注意到各個星球之間的關聯；當我們研究國際情勢時，我們要注意世界諸資本主義國家彼此之間，資本主義國家與社會主義國家之間，以及帝國主義與殖民地之間的關係，同時更要注意到各國

的政治經濟之特質。第四，從具體的實際的情況中觀察事物，殺死老人在文明社會中是殘酷犯法的事，在野蠻民族中却是認為合理的；美國的資產階級是奢華享樂的，勞動階級却是貧窮苦惱的（胡博士一流的「學者」以為美國人民是完全富裕寬適的，這當然是形而上學的觀點）。其實美國是繁榮的，同時又是貧窮的。所以籠統的抽象的真理是沒有的。

均衡律 · 矛盾律

亦 英

哲學思想的分派，是從對哲學的定義中就開始。牠們在對於事物規律性的觀點上，發揚牠們區別的精髓。

在對「規律性」的理解中，哲學上有兩種思潮，都承認一切事物的運動變化，是由兩種互相反對的原素，交互作用而成的。牠們都承認運動與變化，不是「和諧的結晶」。牠們既承認一切事物都是在運動變化：則「對立」「矛盾」，就成爲宇宙最普遍的現象，而對立的規律與矛盾的規律；就成爲哲學中最高的原則。

這兩種外表上類似的規律觀，卻形成哲學上兩大潮流，互相排斥。牠們中間基本區別的地方，就是第一種學說，認爲宇宙間一切的體系，是捉對兒的存在，一個是正，另一個是反，牠們是互相水火，各自獨立的，牠們是兩個體系，不過

互相間發生不解之緣，相互作用，就形成一切的變化和運動；另一種學說，認爲宇宙間一切的體系，是統一的體系，體系內部卻包含不可分離的矛盾兩方面，牠們互相作用，就造成這一整體的變動。換言之，一種是主張「外在的對立」，尋常稱之爲對立均衡論，或簡稱均衡論；另一種是主張「內在的矛盾」尋常稱之爲矛盾統一論，或簡稱矛盾論。

根據對立均衡說，兩個獨立的體系，互相發生相反的作用：有的時候，牠們倆勢均力敵，誰也壓不倒誰，就形成均衡的形勢；過後，因爲某種原因，兩個對立體中的一個，減少了或增加了一些力量，均衡的形勢被破壞，就形成勢不兩立的局面，其中一個就推着另一個運行，這就成爲運動。所以運動，是均衡破壞的狀態，在均衡保持的時候，體系是絕對靜止的。這種學說，是將物理學中的均衡律，安定均衡與不安定均衡的全部規律，看作爲宇宙的總規律。

這種學說有幾個特點。

第一，牠宇宙間一切運動中最簡單的運動形式，機械的運動，看作運動的一切。一切的運動，都不過是機械運動而已。均衡論者認為人們「應該放棄」有機的」與「無機的」之陳腐對立說」，一切有機的，社會的，意識的，及其他體系，都是機械的體系。這種學說，很明顯的，是想把一切複雜的運動，化為簡單的運動。本來，從原則上講，一切複雜的運動，都是由簡單的運動結合而來的；譬如不斷的切線（直線）運動，就變成圓周運動。但是這不是直接可以化合的。各種運動，除牠們相互間有簡單和複雜的關係外，還有牠們各自的規律。世界經濟恐慌，決不是「位置變動」的機械運動所能說明的。即使在兩種體系中，存在着同等形式的運動，則牠的意義就根本不同。譬如石子滾下山去（直線），就叫「滾」，而人走下山去（直線），卻叫「走」。用一種運動規律來說明一切運動的規律，宇宙事物，並沒有這樣單純。

均衡論的第二種特點，就是認定「對立」是體系以外的東西。兩種體系可以

處於對立的地位，一個體系內部，卻是沒有對立的。所以對立是「外在」的。這將體系的對立，當成「身外物」，可有可無的了。這種見解，使一切運動與變化，都看作是對立中一個的消長了。譬如社會進化，就變成是社會與自然兩個互相外在的體系，對立均衡的結果。自然是社會以外的東西，社會是自然以外的東西，社會運用自然，自然支配社會，倆相作用，社會就進步了。這真是很妙的論據。事實上，在人類社會生活中，這自然與社會，是怎麼也分不開的。在北冰洋島毛未被發見的時候，對人類社會可以說是「外界」的自然，可是這與社會是毫無關係的。已被人們利用的鐵，煤，……那已經變成社會性的生產力，早已不是什麼「外界」的自然了。所以，如果兩個體系，在運動中既發生了這樣互相不可分離的，雖然是相反的作用，那就決不會是外在的體系，而是體系內在的兩部份了。牠們的作用就是內在的作用。牠們是缺一不可的，而且又是分離不開的。譬如資本社會是資本與勞動兩原素相作用而發展的。牠們不

是外在的東西。一個社會內，祇包含資本原素，就不成其為資本社會；同樣，一個社會內祇包含一種勞動原素，也不成其為資本社會；在資本社會之中，這兩者必須是都包容的。勞資在這一社會體系內部的作用，就形成這一社會的進展。

均衡論的第三種特點就是主張對立體絕對的屈服與絕對的均衡。在對立體勢均力敵的時候，一切對立的形勢都消滅了，體系是絕對的調和了。這時候，就沒有什麼矛盾與衝突可說。等到均衡破壞了，對立體中的一個就佔了上峯，變成支配另一個對立體的運動了。這樣，兩個對立體的關係，變為屈服與支配的關係：一個只有屈服，一個儘可支配。這樣，不論是均衡狀態也好，是屈服狀態也好，事實上所謂對立的形勢是不存在的：不是兩相妥協（均衡）便是一面妥協（屈服）。對立均衡律，結果是取消對立、而祇有妥協。因此，這種「互相排除」的絕對「對立」，結果不僅是取消體系內部的矛盾，而且是否認真正的對

立。這種理論所以可以簡單稱爲均衡論。

均衡論的第四種特點，就是主張運動是由「外力」推動的。照均衡律的定律，對立的體系，分爲環境與本體兩種。環境，外界的環境，是決定本體運動的動力，環境是主動，本體是被動。自然是主動，是動力，社會祇有不斷的去適應自然。太陽是地球的環境，地球祇有繞太陽運行。這是何等淺薄的見解。人類社會並不是動物羣，怎麼會單純的適應自然呢？社會的進化，那裏就會這樣的單純呢？至於地球繞太陽運行，更不是太陽的主動力而已，這是地球與太陽所組成的整個太陽系內部，離心力與向心力互相作用的結果。這裏並沒有主動與被動的作
用，更不是體系以外的「外力」的推動。如果一定要說到「力」量，那都是「內力」，都是主動，都是被動，要追問兩種矛盾部份中，那一個是基本些，那是可以確定的，但是這並不是當牠是主動或動力看待。一個體系，牠的運動，主要的是「自動」，而不是「他動」。地球不是誰推牠動的，社會不是誰推牠動的。

祇有機械的運動中最單純的形式，有這種似乎「推」的作用。譬如「擲手」「推動」一隻球在板上滾去。然而就在這種場所，嚴格說來，也不是「推」不「推」的問題，而是「手力」賦與球體以轉動的「內力」而已。

均衡論的最後特點，就是「絕對」的見解。因為這種學說，事實上否認對立與矛盾的並存，所以就將矛盾的一端，認為絕對的真理。牠對於「形式」與「內容」，「表象」與「本體」，「自由」與「必要」，「偶然」與「必然」，是祇尊重一種，而否認其他一種的。有的人，祇承認內容，而忽視形式，祇須必然，而否認自由等等。另有些人只着重形式，偶然等，而忽視內容，必然等的。牠們都是均衡論中的支派。

矛盾統一論，正與均衡論相反。牠將每一整體，看作不是和諧一致的體系，而是包含內在矛盾的體系。這矛盾是整體內部的部份，牠們是互相不可分離，而且是互相交錯着的。牠們的對立性是和牠們的一致性，是有一樣的意義一樣的重

要。

這種學說是將一切「絕對觀」，「外力觀」，完全放棄，將一切體系當作是矛盾統一體看待。

體系是包含內在矛盾的。一個體系之中，包含主要的兩部份，牠們不僅是各不相同，有明確的區別，而且是各不相容，互相對立的。太陽系中地球與太陽，以離心力與向心力的作用，互相對立；人體內有死活的細胞，對人的生命起生殺的相反作用，資本社會中資勞，實行不斷的鬭爭；人的意識在認識客觀的現實中，主觀符合了客觀（真理），又背離了客觀（謬誤）。如果失去了這種的矛盾作用，則一切運動都停止了，地球不繞太陽運行了，人體永遠成爲活的或死屍了，資本社會永久存在或不在了，人們永遠認識不了客觀或一下子認識了一切了。因爲太陽系如果祇有離心力或向心力，則地球將直飛向無窮遠的空間或早被太陽吸了進去。人體內如果祇有活細胞，那就長生不老，永遠不會死去；如果祇

有死細胞，那就變成死屍。勞資如果絕對協調，那資本社會就永遠不會變化。主觀的認識，如果是完全和客觀的現實相符合，則認識就達到頂點，世界上就再沒有可以認識的東西，智識就終止了；否則，如果主觀的認識是絕對不能和客觀的現實相符合，則一切認識，都成爲謬誤，認識成爲絕對不可能的事。實際上，主觀局部的符合客觀，接近客觀，而不能完全符合客觀，「等同」客觀，——這一矛盾的過程，纔是智識無窮的進步。所以，矛盾在一個體系的存在中，是不會毀滅的。

不僅如此，在某一體系存在的過程中，矛盾是經常存在的。矛盾是既不會暫時消滅，也不會絕對妥協的。舉例來說，歐美資本經濟的恐慌，是生產與消費間矛盾所造成的結果。但是景氣的時候，並不是這一矛盾的消滅或協調。在景氣的時代，生產與消費，正由於互相衝突，而處於將符合與不符合之間。這種未爆發的矛盾，等到達了一定的程度，就發作起來，成爲恐慌。化學中酸性液體與鹼性的

液體混合一起，變爲中性，在實際上並不是酸液化不了鹼液，鹼液化不了酸液，維持「中和」而是酸液不斷的把鹼液酸化，鹼液不斷的把酸液鹼化，酸化鹼化的程度，沒有達到表現酸性或鹼性的程度而已。

在運動循着一定的方向進行的時候，這並不是矛盾中的一個「妥協」了，而是矛盾作用，採取了明確的方向。酸化的過程，並不是否認鹼性在過程中的作用；景氣的延續，並不是否定生產與消費的矛盾。

如果矛盾，內在的矛盾，是有消滅的時候，或不存在的地方，則這從「不矛盾」到「矛盾」的轉變，就成爲永不可越的難關。如果一個體系中，絕對不存在矛盾，則最初的矛盾，除請上帝來種下外，真是沒有第二種妙法。如果體系內部，會不存在矛盾，則體系就永遠不會變化；牠既無從發生，也不會消滅。如果星雲沒有內在離心向心的衝擊力，則永遠不會變成星系（如太陽系）；如果星系不包含離心向心的矛盾，則星系永遠不會再撞擊成星雲。然而天文學告訴我們，

宇宙間每天可以見到星雲分爲星系，星系合爲星羣的事實。所以，矛盾是一切體系起源，發展，消滅的基本規律。

這種「無所不在」，「無所不能」的矛盾，在互不相容的對立中，還表示牠們的交錯不可分解。地球是太陽的一部份，太陽是分離地球的母體。資本是過去的勞動，體現的勞動；勞動是資本的化身（使用資本，購買勞動，資本就化爲勞動，）資本的替身。牠們不僅是互相爲用，而且是縱橫交錯。甲的首與乙的尾相融合的。在這種意義之下，矛盾是一致的。但是這種一致，並不是均衡，妥協，調和而是有「等同」的地方。等同不是兩種獨立體的相類或相同，而是「二位一體」的意思。

所以，一個體系，所包含的矛盾，不論是怎樣差別，怎樣不同，怎樣相反，怎樣對立，終久還不失其爲整體，不失其爲統一體。

但是統一內的矛盾，決不是這樣相安無事的，體內既有矛盾，就總有矛盾場

發的時候。矛盾的「相生相殺」的作用，終久會使體系滅亡，新體系產生。新體系並不是舊體系，而是由舊體系演化出來的。因此新體系中包含有舊體系的遺物，舊體系中預存着有新體系的種子。新舊體系共有一些共同的成份，不過構造根本不同而已。人將死的時候，身體中一定有一部份失去生命力；而死屍上的肉，骨等等，在或長或短的時期內，還保存着活力。可是活人和死屍終久是不同的組織。

體系因矛盾的作用，有生，有長，有滅，這並不是「任意」的過程或「輪迴」的過程。星雲消失，化爲星系或太陽系；太陽系中的地球，拋出衛星，又自成一系；地球從火球變爲氣體，氣體變爲固體；荒蕪的地球變了形，地面上成立人類社會；社會從原始形式，演化成現代形式，如此無窮的下去，這裏地球決不「任意」的與太陽一撞，變爲星球。或者社會怎麼一變，將地球化爲星雲。再不然，活人死去，而死屍還魂。由體系矛盾所造成的變化，決不是這樣雜亂無

章，而是很有規律的。這變動的規律，還是由體系內在矛盾所造成的。活人因為包含死活細胞的作用，纔會死去；而死屍並沒有促成「還魂」的細胞死活作用，他所有的矛盾作用，是使屍體消散。

總言起來，矛盾統一論，是將客觀現實的體系，看作統一的體系，而包含有矛盾的。人們認識的過程，就在乎從一切統一體系中，去找求矛盾，認識矛盾的規律。所以矛盾統一論，簡稱爲矛盾論。

均衡論是將均衡律當作宇宙一切運動的規律；矛盾論，是將矛盾律當作宇宙一切運動的規律。兩者比較起來，矛盾律自然近乎現實而均衡律遠乎現實。均衡論祇反映現實的一種形態，對現實祇反映一部份；矛盾律反映現實的各方面，反映現實的全部。

自然，矛盾律並不是已經完全反映了現實一切的規律，或現實最後的規律；否則認識論就宣告終結，世界上再用不着哲學了。不過他不是像均衡律那樣，將

局部的規律全般化；他是根據現有一切的規律，體系化，確定他個共同的規律。
這是在現在一切科學認識程度之下最周備的結論，因此也是最正確的方法，是當
代的真理。

質 · 量

楊伯愷

客觀事物，在其存在和變化過程中，無不有質與量底表現。所以當認識事物時，首先要弄明白的，就是質與量這兩種規定性與其關聯作用。

甚麼叫做質呢？單簡地說這就是事物底一種特性。宇宙間，萬象森羅，生滅變化，無限無盡，但事物與事物間必有差別，現象與現象間必有異點，這是很明白的。所以凡表現每一事物之特點的規定性，便是這事物底質。不過，這種質，並不是事物所包含的一切性質之平等地羅列並舉，而是指其最單純、最根本的規定性。換句話說即指事物之存在、發展、變化法則之根源所在的規定性。如說封建社會、資本社會、這裏表現質的規定性，並不是社會一般的性質，而是社會之封建制度與資本主義制度。如說有產者與無產者，儘管他們同具人底通性，但表

現其特質的並不是一般的人性，而是兩個迥然相異的社會層級。其它類此。

甚麼叫做量呢？這就是一切事象在其存在和發展過程上所表現出來的量底規定性，是與質一樣而且一同存在的事象之普遍的規定性，拿具體物來說，一切實物都有個別性、可分性，都是可以數可以量的。拿抽象的事象、行動、性質、運動、變化……等等來說，都是有時間、空間、性質、程度、……種種可用量去比較說明的屬性。所以要觀察一事物，不單是要從質的方面去觀察，而且同時還須從量的方面去觀察。

質量與存在的關係是怎樣呢？這裏要研究的是質量之主觀性與客觀性底問題。關於這個問題，許多觀念論及不可知論一流哲學家，大概都作否定的回答，他們都不承認質底客觀性。認為一切質的存在，都是主觀的感覺或知覺底綜合體。因此質只能存在於感覺或知覺之上。或說質之以多樣性而存在，是由於吾人之無知。甚至質這個用語，都是毫無科學價值與哲學意義的。至於量，那更是主

觀的範疇，是主觀進行觀察和思維時給與對象的規定性，而使思維有可能的範疇。其實這種見解，是很錯誤的。一切事象以定質而存在，同時也以定量而存在。存在與質量是不能分開的，給存在剝了質量，試問無質量可言的存在，還能夠想像嗎？存在而無質量，根本就是無、是不存在，這是很明白的。就主觀的認識來說，我們對於任何事物，要是不認識它底質量兩種規定性，根本就不會形成認識。我們在頭腦中有許多認識的概念、觀念，乃至特別成爲系統的哲學知識，都是以辨別事物之質量規定性爲其起點。這質與量，決不是單憑主觀可以臆造的，而是客觀存在底反映、底規定。所以存在失去了質量，就等於不存在。認識主體，沒有存在本身的質量性根本就不會有質量底認識，因之存在底認識關於質的和量的種種科學與其實際有效的應用，就是質量之客觀性的鐵一般的證據。

最後，質與量底關聯性和決定性又是怎樣呢？

首先考察質量兩者底關聯法，如上所述，質量與存在是不可分的，同樣質與

量自身也是不分地存在。以定質而存在的某事物，即有一定的量底規定性，以一定的量而存在的事物，也具有一定的質底規定性。於一定存在，捨定質而單言量，則此量立刻變成數學上無內容的抽象，是人所不能理解的。反之若不依一定量的性質去考察質，則質所含的量的規定性即不能明，如我們不能說一斤道德，兩尺米，必須說一種道德，兩升米。又如工人底生產量，在工銀奴隸和蘇俄之斯泰漢諾夫運動中的工人其相差是很遠的。因有不同的質，遂有不同的量，由質定量，因量見質，是相依相並不可分的。

其次，再考察質與量底規定性。在事物底發展過程上，量質是互相決定其變化，而形成由質到量及其反的轉變法則。這即是說數量上的變化，到某種限度必須引起質底變化；反之質底變化，也同時產生量底變化。譬如熱量之不同的一定的限度，可使冰變成水、水變成蒸汽，或蒸汽變成水、水變成冰。同樣的電子微粒以其配合數目之不同而產生性質迥異的原子。同樣，以各原子配合數目之不同

而產生多樣性的分子。資本主義經濟發展到一定限度，自由貿易遂轉變而成獨占。新質之產生，必須有其產生的因素乃是不成問題的，但此因素並非突然出現而是在長期過程中生長、發達，不達其增大的定限、即定量，不會產生質的變化。因素底量未達到必要的限度，事物雖仍有多少的變化，但這是緩變。是未改原來存在的本質的變化，即是說不是迥然異質的變化。

由量到質的變化，不但要求一定的量的限制，而且其表現形態，也不是採用量之徐徐增加的繼續過程所能達到的。這必須經過飛躍、經過連續性底中斷、即經過突變才能實現。如卵中孵雞，即到了一定期間，如不打破卵底存在狀態，雞是無法產出的。社會的新舊轉化，若無革命的突變終無實現之可能。

與因量變質同時，亦因質變而產生相應的量變。因為上面曾說過質是決定量的，有甚麼質存在即有其必然的量的規定性存在。既有因量變而產生的新質，當然就有新質所必需的新量，這裏不再多加說明了。

總括起來，我們可以結論說：（一），質與量是客觀存在之自存性，是與存在的事象不可分離的；（二），質與量是同時並存、相互關聯、互相決定的，量決定質，質亦決定量，量變產生質變，質變亦產生量變；（三），質與量底如此的關聯及其決定性，表現出事物之內在的法則性。

主觀律 · 客觀律

亦 美

現在中國思想界中，對於哲學問題，很有些論爭。尤其是關於辯證論的論述，極是風行一時，連超人哲學的哲學家，也搖起辯證法的旗幟了。要了解這一哲學中分派之孰是孰非，首先需得解決哲學中的幾個根本問題。就在這種根本問題中，一切哲學派別的發源和他們的區別。

哲學究竟是研究些什麼東西？這似乎是最平常的問題，是初級哲學入門中都已經解決了的問題。其實並不這樣簡單。有許多哲學家，是把哲學看作是一切科學中的最高尚最「神聖」的科學，與「俗世」幾乎是沒有什麼關係。有許多科學家，又把哲學看做是不切實用的東西，否認牠在科學中的意義。這中間的區別，真是相去天壤。

哲學研究的對象，不是宇宙的個別部份，而是宇宙的全體，這一點是不成什麼問題的。牠是以總的全般的觀點，來研究事物運動的規律。從這一點說來，哲學就包括兩方面的內容：宇宙觀與運動律。

宇宙觀是對於宇宙的概括的與根本的觀念。這在科學發展得很高級的時代，變成爲很空虛的範疇。因爲在每種具體科學中，對於宇宙的每一部份，都有了具體而又有系統的觀念，因此，這個總的概念，就會變成內容缺乏的了。祇有在智識很不發達的時候，在古代的時候，宇宙觀的科學，可以成爲重要獨立的科學。如「自然科學」，「博物」等類的科學。到了現在時候，哲學上宇宙觀所包含的基本的內容，差不多就祇有所謂「思維與存在」誰是基本這一問題。根據運動總的規律所形成的各種觀念，就不能脫離這種總規律而獨成系統。因此，宇宙萬物運動的總規律，就成爲哲學中基本的內容之一。

研究這種規律，決不是脫離了一切其他的科學，而單獨將整個宇宙，拿來研

究的。牠不過是一切科學規律中總的結論而已。這種結論，是完全由各種個別的規律中所產生出來的。所以很明顯的，哲學是科學的產兒。將思想看作是萬物之源，凌駕一切之上，這就是唯念主義的方法論的根源。重視一般的規律，忽略具體與個別的規律，這就是形而上學方法論與機械論的基礎。

然而這種總結論的科學——哲學，卻有非常重大的意義。因為牠是從一切科學的定律中，亦即宇宙各部份現象的各種規律中所得出來的理論，牠的意義，就不祇是消極的；不祇限於一方面，而是有指導其他科學研究的積極意義的。因此，哲學就成爲一切科學的方法論。譬如從各種科學研究的結果，物體都是運行不息的，雖然牠們的運動各不相同。我們根據這點，就可以確定一條定律：客觀現實是運動不息的。根據這條定律，我們可以斷定外表看來似乎不動的桌子，一定是在變動的。機械主義的方法論，將機械的或自然界中其他部份的定律，生硬拿來充作哲學的定律，結果是否認哲學在方法論上的意義，而認爲自然科學即是

哲學的主張，根本否認了哲學。布哈林氏將物理中的均衡與破壞的定律，充作哲學定律，就是一個例子。

這些宇宙萬物運動的規律，都是客觀地存在着的。人們從研究所得到的定律，是對於這些規律的認識。定律就是「已認識的」規律。人們智識逐漸進步，對於規律的認識，自然是愈趨真確。不過以宇宙之大，變化之無窮，使人們的認識，不僅不能一下子全部的獲得，而且還會因客觀的變化而變化。所以。客觀現實的真理，確是存在；而認識只是無窮的接近真理而已。客觀的現實，是可以認識的，不過祇是局部的，片面的認識。今日的真理，明日可以變成謬說。不論真理或是謬說，牠們總是客觀現實的一種把握。正確不正確，在方法論上是一迫近不迫近現實的問題，不符合現實的問題。

這種客觀律，在最近哲學中，有了許多有系統的發見，如所謂矛盾律，體系變化律，體系的本體與現象的關係，形式與內容的關係等等。對於這些規律的認

識不同，就分別出哲學上的派別。專着重形式的運動而輕視內容的變化的，就是形式主義的方法論。將一切體系，當作統一和諧，孤立不變的範疇看待，這就是形式邏輯的方法論。將每種事物體系，當作由兩個互相對峙的獨立體合成的混合體看待，這時均衡論的精華。將一切事物體系，當作是互不可分的矛盾部份組成的系統看待，就是辯證法的方法論。

全部哲學的認識，就是對於總的客觀律的認識。如何認識的問題，即所謂邏輯或主觀律，卻是一個大大的問題。我們應當用什麼思維的方法，即邏輯的定律，來認識客觀律；我們從認識中所得的定律，是否合乎客觀的規律，如何測驗，如何使之相合，諸如此類的問題，就成為方法論上另一個基本問題。

所謂思想，意識，論理，事實上就是主觀對客觀的關係，更確切的說，就是主觀對客觀規律的認識。辯證論者認為矛盾律是事物運動的基本規律；均衡論者，認定均衡的建立與破壞是事物運動的動力；形式論理是將孤立不變等等作為

宇宙現象的基本；諸如此類的分派，並不是客觀的規律不同，而是認識的不同，尤其是他們所運用的方法的不同。因為，每一種哲學的派別，都是以認識客觀規律所得的定律，作為認識的工具，認識的基礎，換言之，作為認識的方法。主觀律的不同，因此就會影響那時客觀律的認識的。

說到這裏，我們就可以更進一步的探討哲學中客觀律與主觀律的關係問題。

哲學上研究的宇宙運動的總規律——客觀律，並不是將宇宙天體的運動，拿來研究，因為這是天文學的對象。牠也不是將自然界的各種變化，拿來研究，因為這是各種自然科學的本分。牠更不是僅把社會現象拿來研究，因為這是社會諸科學的對象。這樣看來，哲學的客觀律，似乎是總的也不研究，分的也不研究了。因為這些規律，都是一切其他科學所要研究的。其實，哲學卻是一切這些規律，都一概研究的，不過牠的不同之點，就是牠研究牠們中間共同的規律以及牠們區別的關係。宇宙間一切體系，都各有各自運動的規律，而各個體系的整個

性，內在矛盾性，矛盾的作用，體系的轉變與興滅，——這都是每個體系中，不論大小，都存在着的。表象與本質的關係，形式與內容的關係，全般與局部的關係，高級與低級的關係，複雜與簡單的關係，衆多與單一的關係，——這又是各種體系相互關係中所通有的關係。可能與現實，偶然與必然等關係，又是一切體系運行所常表現的情形。

舉例說。一切體系，都要變化的。甲種體系，變成乙種體系，是需要一定條件，才能實現。甲種體系，可以變成乙種體系，這還不足肯定牠一定變更。要使可能變成現實，就需要一定條件，可能變化的舊體系，加上條件，一定變為現實。資本主義的經濟，因牠的內在矛盾性，是要崩潰的，而且必然要崩潰，被別的經濟所替代。可是要實現這個變換，就得要在治者不安於上而民衆不安於下的條件之下才行。這是任何體系的運行中所共有的定律。如果認識不清，人們正可以將未成熟的可能，誤作現實。這裏認識力，認識上所用的主觀律，發生決定的

作用。客觀律是通過主觀律而被認識的。客觀的規律，在我們認識之中，變為意識上的範疇。

主觀律，換句話說，可以稱為認識的方法，或科學的方法論。這個方法論，不僅是人們用以認識客觀，而且是用以改變客觀，改造客觀的方法上的工具，這是哲學上主觀律所有最重要的作用。人們之所以要認識客觀規律，也是爲了這目的。如果過去的哲學者，志在認識客觀，而現在的哲學家，主要的是在改造現實。這就決定哲學中客觀律與主觀律間一種特殊的關係，就是說，客觀律是哲學研究主要的對象，而主觀律是哲學主要的內容。哲學之成爲方法論的科學，就在乎此。在各種科學，都還不能有自覺的方法論上的研究時候，這方法論部份的哲學，就應該是研究一切科學者必須研究的入門；在科學取得接受這種方法論上領導的時候，哲學上的客觀律，就該全部滲入於各種科學之中。因此哲學的內容，就只有主觀律了。哲學就變成論理學。所以，無論在主觀認識客觀現實的意義，

或是在哲學思想的發達史上說來，都是證明客觀律日趨於成爲哲學研究的對象，而主觀律成爲哲學的本體。

再進一步說，主觀律既是認識的規律，則客觀律，只有由運用主觀律，才能印入人們意識之中。客觀的規律，能夠經過感官，直覺得印入腦子之中。直接反映在意識上的，固然也有，而且這種直覺的反映，也是認識的一種過程，但是認識，尤其是科學的認識，絕不是這樣簡單，是非要應用一定方法不可的。因此，客觀律就成爲主觀律運用的收穫了。譬如，解剖整體，而認識牠的矛盾部分，這就是認識中最基本的規律。整體的矛盾律，就是這樣得出來的。

比較許多的體系，我們就確同一律，差別律等的規律。記述或統計各種體系的變動過程，就發覺得出體系變化的定律及其所經過的階段與形式。

然而，主觀律與客觀律還不僅僅有這些密切的關係而已。

◎ 客觀律是包括一切現實的運動的。人的意識行爲，是腦神經構造運動所發生

●的一種特殊功用，因此認識的過程，本身也是一種客觀的規律。客觀律是不僅包括自然，社會而且也包括意識界的。因此，主觀也是客觀律。已發覺的客觀的規律，尤其是意識上的規律，是用以作為認識的方法，因此客觀的規律，就帶着主觀律的意義。客觀律也就是主觀律。更具體點說，在認識這一點上，客觀律與主觀律，得到了一種統一。

前面曾經說過，客觀律在某種意義上，是主觀律的收穫。如果我們從兩方面去探討，則牠們是互為「因果」的。客觀律是經過主觀律的運用而得的，則主觀律也靠着運用客觀律而得到。因為發覺了體系的矛盾律，才發生解剖整體的矛盾部份的認識法。又因為利用矛盾的認識法，找得體系內部的矛盾。主觀律與客觀律這兩種定律，是互相為用的，「因果」交錯的。不過這裏客觀律是認識的基礎而已。

最後，我們必須指出的，就是在哲學史與哲學批評兩方面，認識論的意義，

就佔了「獨占」的地位。哲學史，基本的是主觀對客觀認識的歷史。哲學的批評，根本就是認識上的批評。這自然不是說，哲學史上祇講歷來哲學家的認識論，不講其他的認識，如宇宙觀等等；這也不是說，哲學的批評，只批評各派哲學的認識。不，哲學史或哲學批評，是以整個哲學系統為對象的（雖然也可以祇取局部的對象），並不限於一隅。然而哲學史之敘述歷來的哲學思想，譬如宇宙觀的問題，牠是敘述當時對於宇宙的認識，並敘述歷來宇宙的實況。各派哲學的批評，譬如關於現實的規律問題，這是批評某派對客觀規律的認識，並不是批評客觀規律的本身。在這裏，認識的問題，簡直是唯一的內容了。

哲學應該包括方法論，方法論史及其批評的。因為，一則任何種方法論，不是憑空掉下來的，是由史的發展而來的；二則任何種方法論，都是在與別種方法論「接鋒」之中存在着的；所以，為要正確完備的了解一種方法論，換言之，哲學之真正成為方法論，真能作為科學研究的武器，真能充作有意識行動的指針、

則哲學是需要包括上述三部份的。

哲學既然包括這三部份，則認識問題，就成爲中心的問題。哲學中客觀律與主觀律，就在這認識問題上發生上述特別的關係。

時間性 · 空間性

祝伯英

哲學至少應該是一種科學。不論牠和其他的科學有多大的區別，牠的原理，一定也和其他科學原理一樣，不會一成不變的。在不同的時間，不同的地方，不同的人們中間，存在着不同的哲學系統。哲學思想的這種區別與變遷，一定是有的，否則，哲學與哲學史就不成其為理論系統的科學了。古往今來不知道有多少思想者，時常認定他們科學的研究，是不受空間時間所限制。事實上恰巧相反。自然科學中所謂最『清高』的數學牠的方程式總是間接或直接的供給工程上或技術上的實用，而牠的正確性總要受時代的要求，儀器等等所限制。杜威的實用主義，否認『規律性的認識』的可能，正是『黃金美國』燦爛到了極度，而轉入毀滅的時期中，『抓住這一秒鐘』的姑息意識的系統。一切科學，連哲學在

內，都是時代的結晶，受社會條件所確定的。

有人反對這種說素，認為哲學是超時間性空間性的。譬如有一派人曾經說，哲學「與資本主義之進展風馬牛不相及」的。我們要問，為什麼正好在資本主義勢力醞釀着而爆發不出的德國，發生康德的二元論；在資本主義初興的時代，各國發生機械唯物論；而在資本主義未落的時候，發生杜威的實用主義？為什麼牠們不對調一下？為什麼過去經驗主義，到現在的美國變成實用主義！在我們中國，又變成胡適主義？這不是時間空間的限制是什麼，在歐洲的舊社會中，醞釀着資本主義的成份。這在法國已經表現新勢力成功的徵兆；而在落後的德國，却沒有這種希望。這一形勢就形成康德的「矛盾」、「絕對對立」的二元論：宇宙觀上有幾個對立的世界，認識論上有兩種對立的認識等等。十八世紀自然科學的發展反映着機器化的社會條件。用物理，機器原理作為方法根據的機械唯物論，就應運而生。美國迴光返照的繁榮，使杜威不敢揭露現實社會的規律，而建立反

規律的實用主義。逐步被列強吞噬的中國，其無力抵抗的治者，「大膽假設，小心證明」，形成實用主義者連亡國滋味也要一嘗的嘗試主義。

然而，人們總是將哲學孤立起來。照他們的意思，如果哲學有「史」，有宗派的興替，那是哲學自己造成的：「哲學須有糾紛而後始有進步，自古以來哲學界就是如此情形。我們見到別派哲學不能滿人意急起而圖建一更完善之系統，此完全是吾之努力」。哲學思想的變遷，因為哲學的糾紛；人的吃飯，因為碗盛飯筷夾菜而往嘴裏送；狗的跑路，因為四脚移動；如此這般，以至於無窮。這樣的說明，除天就是天，地就是地式的重複外，還見到「說明」些什麼？哲學為什麼「進步」？為什麼會發生「糾紛」？為什麼「須有」糾紛？一派哲學為什麼「不能滿人意」？為什麼從前滿人意而後來不滿人意？建立一種怎樣「完善」的系統？為什麼建設「這種」而不建設「那種」？這些問題的答覆，比一切，Tauto-logically 都重要，而某派人却不知道「矛盾不得出路」的康德二元論，跟着資本主義

矛盾的顯露而被黑格爾的辯證哲學所否定。資本經濟的發展，技術的改良，人類對客觀自然認識的進步，使「絕對的矛盾同一於意念」的黑氏學說，不能存在。這就造成費爾巴哈與黑格爾的興衰。資本主義的矛盾，顯露牠未落的「根據」的時候，所謂新唯物論，就接替着舊唯物論而起。所謂哲學上的進步或更完善化，是表示牠更能反映客觀的現實而言。因為客觀的現實，本身變化無窮，所以，哲學的「進步」，「更完善」，也就無窮。

觀念論者當然不肯承認這點，覺得哲學「完全是吾人理智之努力」，所以哲學上一貫的是統治着唯心的主張，因為「唯物論簡直令人名字都想不到」。至於費爾巴哈，則他們幾乎沒有讀到過。我可以接續下去，補充這派人的意見。從前歐美許多「學者」，曾經對於資本論一書，也有過「令人簡直想不到」的時候，因為歐美思想界，會對牠封鎖了很久很久。然而，這並不足以抹殺一種思想系統本身的意義：牠的時代的意義與社會的意義，反而足以表明人們見識的欠廣，成

見的偏狹，簡直想以個人的「知」「不知」作爲牠「存在」「不存在」的標準，以個人的「好」「惡」，去「是非」哲學的系統。

所以，哲學不僅是歷史的社會的產物，而且同一哲學思想，會被社會上甲部份人所接受，被乙部份人所詆毀蔑視，會在某時期盛行，會在另一時期沉着。這都是歷史（時間）的、社會（空間）的原故。觀念論派見到「現在思想界，你對有一批青年說宋、明、柏拉圖、康德等哲學，他却掩耳疾走，但你對他說一聲「唯物史觀」或、「新唯物論」，他却洗耳恭聽」，表示憤慨與鄙視。現在我們假定有一位牧師，對病人說明，如果病人相信上帝病就會痊愈。可是病人不肯相信。而一位醫生，向病人說用藥的恰當，而病人却「洗耳恭聽」。這時候牧師的失望，我覺得正和他們對「現在思想界」「一批青年」的感慨，神氣活像。「現在思想界」「一批青年」之所以聽見「宋明、柏拉圖、康德哲學」致「掩耳疾走」，就是因爲這些哲學的不合時間與空間。可是「現代思想界」，另有「一批

老年」，聽了他們的話，也許會「洗耳恭聽」。這是由於「一批青年」的時間決定的。「現代思想界」，是處於現代社會條件之下。在現代社會急劇變化，新與舊亡，「新」「舊」劇烈爭鬥的時候，相信「宋明、柏拉圖、康德哲學」的空虛與絕對幻想，祇有些代表不願變更「舊態」的人們；「一批青年」，未曾被「暮氣」所「燻黑」，在追求社會的出路中，「洗耳恭聽」「現代思想」，正因為牠是更「進步」的「更完善」的反映客觀的現實；因此，引起那些不敢理解現實的「老」年所忌憚。這裏所謂合時間與空間，就是在反映客觀現實這一點上。這並不是「附和社會」的問題。某派人在大作後段，曾經說到，「社會傾向於如何，全賴大多數之公共意志為如何」。這似乎是與「初衷」相矛盾。這派人附和「現代思想界」的「大多數」，而「社會」却依「大多數」而變化，這真是「倒楣」。這裏祇有將「一批青年」，除在「社會」或「現代思想界」之外纔行；好像上海租界上雖住了百萬人，而選舉工部局董事的選民却祇有一三千人，這董事

因此也會由「大多數」選出的。然而這個「大多數」之不進步、不完善、不「合理」，正和「宋明、柏拉圖、康德哲學」相等。

脫離了空間與時間來談哲學，實際上還是一定的空間時間的產品。「一個勇於求真理的人，……可以不顧飢寒，不顧失敗在最壞的環境中發揮出他的天才而爲一世之冠」。這「勇」氣與「一世之冠」的成功，恰巧是最有時間性空間性的。在歐洲需要市場的時候，纔會發生科侖布航海之「勇」；在現社會沒落的時候，纔會產生出「洗耳恭聽」新唯物論的「一世之冠」。「宋明、柏拉圖、康德哲學」，祇有「閒暇多」的人們，纔會提倡！

內因·外因

· 炳

宇宙中的事物，不但從外表上去看，都是單個單個擺在那裏的，並且這些單個的事物還都在運動，都在採取各別的方式在運動。可是，如果不談運動則已，一要談運動，那些運動就是有原因的。因為不但運動自身就形成繼起的事象是以先的事象為條件那種前因後果的連繫，而且一切運動總有所以生起這運動之先行的根由，就是說有其原因。這不管是機械的力學的運動也好，亦不管是發展的性質運動也好，都是一樣。宇宙間是沒有無原因的運動的。因為一切事物的運動都是有原因的，所以認識這作為運動的根源的原因，在哲學上也是一個重要問題，所謂內因論與外因論也是這種認識問題之一。

在哲學上有外因論和內因論兩派不同的觀點。在外因論者看來，事物的運動

完全只以外因為原因和根據，事物自身是沒有運動的，也沒有運動的自己的根據。一切運動只是外在於事物之某種力的作用的結果，事物完全處於被動的地位受這外加的力的支配而運動。這種外因論是單純的外因論者，並且在這種外因論上亦有兩種不同的說法：第一種外因論是宗教信仰上所主張的，他們把宇宙萬物當作是神的力在背後發生作用，受神的加力事物才能變化。事物自己是不能自主地變化運動的，因為它沒有自動的原因。比如說，在封建社會裏，那些專制的帝王之興起和其朝代的盛衰存亡，在舊的傳統思想上都把它歸之於天命的。天意要眷顧到某一姓氏或個人，他才能得天下，當其喪失了天眷時，便會失掉天下。下如一般迷信冥冥中有神明主宰的人都常說『生死有命，富貴在天』，這是說他們把人之窮富生死的變化當作是有神靈在那裏支配着的。就是風，雲，雷，雨的變化罷，也不是這自然物自己在那裏運動變化而是有這些神在背後作法。這種外因論是最古老而又最落後的，至今在落後的民衆中尚保存着這種宇宙觀。另外一種是

機械的外因論者，它雖然比較科學，却同樣認事物的運動只是外在於它的旁的自然力之加力作用，才能使這事物發生運動與變化。事物自己是沒有發展的性質的性質變化的，或者說他們只看見那種由外的加力而生起的位置運動，看不見事物自身的性質變化。這種外因論是十八世紀以前的自然科學和哲學的觀點，在牛頓的力學上就是如此，他只看見物質之機械的力學的位置運動，却沒有看見物質之進化的歷史發展那種質的變化的運動。同時，從當時的自然科學之機械觀，也發展成爲十八世紀的機械唯物哲學，這種哲學歸根到底一樣是外因論的哲學。

和外因論相對立的是內因論，它是主張事物的發展主要的靠自己的內在的能動性和所動的根源而運動的，事物以此時時在改變自己的本質。對於外因，他們或者完全加以否認，或者大半看得很不重要。這種內因論也同樣有兩種大同小異的觀察法。一種是內在目的論者，他們以爲每一事物自身就是有自己支配自己的絕對的能力，並且是有目的的有計劃的，自己自動地受自己的目的的決定性而推動

自己，向那完全的高尚的道路不斷變化發展。當然這發展也是使自己時時變更其性質的，因為它是漸趨完美地向着合於至善的目的而前進的一種運動。另外的一種內因論，雖然它並不如內在目的論那樣顯明地主張目的說，但它同樣是過分輕視外因論，過分高調了內因的作用。他們以為只是內因才是事物發展之決定的作用，縱然有時也有外因的參加，但這外因確是很不重要，是不異有決定的必然作用的。這種說法在最後的歸宿上，也會變成與內在目的論相類似的結論的，因為外因不能在事物發展上具有決定的必然作用，那麼每一事物的發展都不是宇宙整個的自然法則的必然的作用所支配的結果，這一事物只獨立於客觀的自然法則之外而孤立地決定自己，客觀的必然性與作爲主觀看的事物的運動變化是不發生關係的。

那末，甚麼是科學的內因論與外因論呢？只有辯證地統一了內因與外因之雙方的和交互作用的外因論與內因論的辯證法，才能算是科學的原因論，依正確的

辯證法的觀點說來，事物是有發展運動的，這發展運動就是內在的發展，是它自己的質的變化，並且是自己在那裏行其矛盾對立的鬥爭，自己肯定自己又否定自己。像這樣的運動，不但是有別於僅能外見和顯然要受外加的力學的作用之空間運動，而且自己的質的變化即是自我的改變，自己的那種對立矛盾與肯定否定，也正是表示着自己在運動。特別是自己的矛盾對立，乃是作爲自己的發展的動力的要因的東西，沒有矛盾對立，則一切發展都成爲不可能，一切外因也無所施其作用於它的發展運動。另外，外因要對於事物起其決定的必然的作用，產生使之運動的作用，首先就得事物要有能動性能接受它的作用那種原因。這種現象就在機械運動上也一樣，因爲車輪如果完全無能動性，外的汽力與電力無論如何也轉動不了它，這是當然的。可是這些自動性和自己表現的運動，因爲是它本身所具有的和體現出來的，所以是內因的，內因在這裏是具有重要性和決定的必然性的意義的。不但如此，就外因作用必須要有內因爲基礎說，這正證明沒有

內因不能使外因在事物運動上發生決定的必然的作用，我們因此可以說，沒有內因就沒有外因在個別事物中存在，外因要轉化為內因才能表於事物之原因中，取得決定的必然的作用，單談外因之必然的決定作用是不可思議的。

但是，反過來說，內因就完全可以不靠外因而成立，不靠外因的決定的必然性而有它自己的決定的必然作用，能使事物運動發展嗎？這又不然。因為宇宙是一個整體的統一的，沒有可以離開一切當作外在的事物和環境及其作用的別的事物而能孤立地存在的事物。既然這樣事物本身都不存在，那麼說它有純然只受內因決定的必然性的運動，這不是很滑稽嗎？實際上是這樣，事物的內因也是外因所形成和決定的，是外因的作用的結果，外因的決定的必然性亦決定了事物的發展運動，因為它自己會轉變為內因和其決定的必然性的緣故。很顯然的，一事一物自然有其自具的能動性，但單靠它的能動性就可運動嗎？並且可以依一定的必然的道路而運動嗎？無機物不在一定的環境下可以演進為生物嗎？如果可能，那

麼太陽上應當有生物了。中國的社會即使有發展成資本主義社會之可能的動性，但不在十九世紀和廿世紀之此時的世界環境中，也可以自由地發展成資本主義社會或拘泥這道路而不發展資本主義嗎？如果可能，那麼它爲甚麼不在秦漢時代就形成資本主義社會，或在今日仍能閉關自守，過自己的自給自足的經濟生產呢？假使我們硬要說這只是爲單方面的，自己內在的，可能發展爲資本主義的那種能动性所決定的，或只有這是有決定的必然性的作用的，而世界的環境之外因則絕不具有決定的必然性的作用，則我們只有解釋中國也恰在二十世紀發展了微弱的資本家主義，而與整個世界相適應，這乃只能算是一種巧合而已了。雖然我們也不能贊成那單純的外因論而否認它的內在的可能性，但我們亦不能單純地主張內因的必然決定性，而否認外因亦具有決定的必然作用。一切事物都有其內在的發展的可能性，有其矛盾對立的自因，有其自己肯定，自己否定之自我運動，但這一切亦不能脫離外因的作用而獨存。因爲要由能動至於動，要能發展成爲予

盾對立，自己肯定，自己否定等等，即要能這樣開始運動，它必須要受客觀的原因的作用。麥粒變成麥莖，再變成麥粒，雖然它必須具有這種內在的可能，並且是它自己在那裏發展對立，否定自己，但是，如果沒有雨水季節的適當的外在作用，它也可以成爲不能生長，運動的東西啊！我們否定了外因的作用，或者說外因沒有重要性，沒有決定的必然性，那麼每一事物都可以離開它自己的客觀世界，而獨立存在，運動和發展，不但宇宙的統一的作用被分裂了，宇宙成爲無聯繫的解體了的單件的雜湊世界，成爲沒有統一的法則的東西，而且這些個別事物的運動也將只有用內在目的論去說明了。過於高抬內因論而抑低外因論的作用，它是會和否認內因論或過於高調外因論那種理論，犯着同一的目的論的錯誤的。

總之，單一的事物之運動的內因自然是牠運動的動力，機械論者看不見內在的發展運動固然是很錯誤，但宇宙之整個的關聯作用，和其統一地與總和地支配單一事物之發展作用與法則，是絕不可被忽視的，它對於單一事物之發展亦有決

定的必然性存在。一切外因是可以而且必然轉化爲內因去支配事物的，一切事物之自己的運動的內因，它亦成爲宇宙的全體之一部分或一環，以此組成外因而作用於事物，內因以此亦轉化爲外因。宇宙是爲如此內因和外因之交互作用和辯證的發展所支配的。

本質 · 現象

楊伯愷

一切存在的事物，都是在運動中、在過程中存在。所以一切事物都在其運動過程中以各式各樣的現象表現其存在。無論是自然方面、社會方面乃至思維方面，沒有不以無窮無盡的現象表現自己的，於是有所謂自然現象，社會現象，思維現象。宇宙萬有都以運動過程存在、即宇宙萬有都以現象存在。沒有宇宙萬有底客觀存在，自然不會有表現它們的現象，沒有現象，也就根本看不見宇宙萬有與其過程。因此，我們可以說現象就是一切存在之自己底表現，它是以存在為基本、為根源的。

現象與存在，既具有如此的關係，那末，以人類認識而論，說要研究事物、認識事物，只有從研究事物所由表現的現象入手、進而認識現象與其因果聯繫，

這是不錯的，但只於這樣，却還不足。

存在的事物，既表現爲運動、爲過程、爲現象，則以現象而存在的，同時也就是以發展運動而存在。發展運動的事物，無論在甚麼領域、甚麼階段，都不僅是浮面地表現出互相衝突、互相作用、互相影響，雖然紛然，無可窮詰的樣子。而且在其內部，還有必然的、一定的秩序和傾向，或穿貫全部的因果法則存在。運動展的事物，以其內在的法則性而走着生滅、起伏、轉換、變化底軌道。在人類進步的認識上，就以把握這種法則而建立了許多科學。有了近代科學底昌明和應用，客觀事象之有法則性，卽是再頑固的頭腦，也是不敢加以否認的。但科學之得以成立、客觀事物底法則之能被把握，這不是由於認識工夫擔任事物之一般的現象，零星地、平等地認識了現象，而是由於透過一般的現象，認識了事物之本質的現象，卽認識了本質。本質，本質的現象是甚麼？這就是事物發展之內在的根據，運動底泉源，轉化底決定者。所謂法則性，就是客觀世界運動當中本質

的東西底反映。它是現象底靜止的內容、靜止的反映。所以本質底問題即法則底問題。本質與法則是同質的（屬於同一等級的，更正確地說同一程度的）概念。事物之有法則性，就是由於本質，而法則底建立，就是由於認識了這種本質。

具有如此意義的現象與本質，它們底關聯是怎樣的呢？這在歷來的科學哲學上，都表現出許多極不一致的主張。

經驗論者把一切現實的存在都看成現象，把認識過程看成現象的知覺。這便是把本質與現象底關係切斷，單單抽出現象而拋棄本質，又把現象客觀性剝去而把它還元成主觀的知覺。因此使豐富的現象世界一變而為心理的、知覺的幻影，由是達到唯我主義。而且由於分離了本質與現象之故，至謂人所認識的只是現象，只是主觀的感覺，那末，現實之為如何，在他們看來，也就是無權回答的問題，因而主張事物底本質、或者「物自體」乃是不能認識的，這樣遂陷於不可

知論與懷疑論了。

理性論者，對於本質與現象，也是分離起來觀察。不過走着與經驗論者正相反對的道路而把本質看成不變不動的東西。本質，在他們看來，乃是最單純的、永遠沒有變化的根據。自然世界，在這種觀點之下，變成沒有生滅變化，只有位置移動的分子世界。社會現象，在這種觀點之下，顯現為人性所固有的不變的法理，所謂經濟、政治、宗教，都成為永久性的了，沒有改變和進化可言。所有這種永久的、不變的、適合於一切時空的法則性，事實上，都是由抽象的不變的本質導引出去的，都是觀察事物時切離了本質與現象的結果。

至於以調和本質與現象為務的二元論者，雖一方面承認現象背後的本質、即「物自體」，但同時又主張「物自體」是不能認識的。物自體既不能認識，則人所認識的，自然是以主觀的先天範疇所構成的現象。這樣又於承認本質之後，跟即把它拋棄了，轉身過來依然跳入觀念論的泥坑內。并且物自體既然不能認識，而

所認識的又是與實際存在不相干的現象，主觀性的幻象，那末結果當然要懷疑現實底認識之可能，懷疑現象與本質底認識之可能，這樣一來，也就不能不同樣地停留在懷疑論上面了。

由以上這類觀點出發，顯然是都不能很好地認識本質與現象底關聯，同時也就不能很好地認識本質與現象之自身。因為它們分離了本質與現象，使本質和現象成爲絕對對立的東西。結果只是片面地認識現實，不是把現實的豐富的現象輕視而提出抽象的、超絕一切時空的本質、法則，便是被拘束於現象不求本質的理解而把現象提高到本質底地位。如此，在一方面，所謂法則，既屬空幻而無內容，是全不合乎實在的法則。而在它方面，現象底來由去路，亦因沒有本質底認識而無從明白，把現象誤認爲本質，這樣，不特未能認識本質，且亦未能認識現象。

舉例來說，譬如對於社會現象的認識，就有種種的不同。一，有的根本不承

認社會有甚麼法則性存在。他們只看見社會上各種不同的人羣、不同的利害、不同的願欲、各種關係、各種調協或衝突，在互相影響、互相作用。二，有的單看重精神現象，把人底思想、意識作爲一切現象底本源。三，有的單看重政治法律，把它們底善良與否作爲社會其它一切現象之或好或壞的基本條件。四，有的把社會上經濟、政治、意識三大要素，不分輕重而與以平等的價值，認爲社會變動進化底原因，就在於這三種東西底交互作用。

第一說，把社會現象看成亂紛紛的一團，絕對無定，只有各種現象雜然並陳，沒有法則可尋。這在現時，已爲社會科學所否定了。第二，第三說，都是採取社會現象非本質的一方面去代替本質底任務，結果是本末顛倒，使社會底構成和進化受意志作用底支配，因而陷於觀念論的錯誤當中。最後一說，一方面把本質降低到現象底地位，同時又把現象提高到本質底地位，於是使兩者資格全等這樣在單純的相互作用上面，建立一種循環論證。這些主張，在社會科學領域內，

幾乎是到處可以遇見的。這些錯誤底原因，在於或是否定本質底存在，或分離本質與現象，棄本質而高揚現象之一面的重要性，或混同本質與現象，致使本質與現象皂白不分，等量齊觀。

因此，不明白本質與現象之實在關係的哲學見解或科學見解，無論那一個都不能正當地理解現象與本質，同時也就是不能正確地理解透過現象而表現自己的客觀的存在。所以以如此見解去解釋自然，便不免要誤解自然現象，以如此見解去觀察社會，就一定要誤解社會現象，而得出錯誤的自然觀和社會觀。

然則本質與現象底關係，究竟是怎樣一回事呢？

首先，拿這種關係底靜態來說，現象與本質是不能混同的，同時也是不能分離的。

何以說本質與現象不能混同呢？因為本質儘管是以現象表現自己，但不能

凡是現象都是百分之百等於自己。前已說過，法則即是世界運動中本質的東西之反映，是現象之靜止的內容、靜止的反映。可見任何現象當中，都有本質作用存在，都表現其本質作用底若干成分。惟其表現，每每很少直接的浮面的，而要經過迂迴曲折的道路。因此，若混同本質與現象，就不免以現象爲本質，或根本無視了本質。這樣不是本末顛倒，便是舍本逐末地認識事物，也就決不能達到正確的認識。

何以說本質與現象又不能分離呢？因「本質與現象出來，現象是本質的」本質通過現象表現自己，本質即寓存於現象當中，不能外於現象而存在。倘若把現象和本質絕對分離起來，則脫離現象的本質，勢必成爲絕對抽象的、空無實質的法則，即是失却具體性、客觀性、變動性的法則。實際上，如此的法則，換言之，如此的本質，只能算是頭腦中的幻想，而是沒有實在根據的。同樣，另一方面，脫離了本質的現象，必使現象失去成長變化底靈魂，其變動，都會沒有內在

的、根本的動因與嚮導。這種現象，豈不是絕無法則之可尋嗎？實際上，一切現象都不如此。

『在一切現象中，沒有同一的抽象的本質。本質隨現象形態之不同而有不同的表現。因而現象本來是靠自己表現本質的。本質在單獨的現象中，并不完全表現出來。因而現象比較它當中所表現的本質更爲豐富而完全』。這是很正當地說明現象與本質的互相關聯。所以在認識上，最要緊的是通過現象底研究去探求本質、把握本質。更以本質底理解去理解現象、現象底法則性。

其次，拿這種關係底動態來說，現象既然是存在過程底表現，同時又是以自己表現本質。那末本質當然與現象一樣，是發展的、過渡的、流動變化的，因此本質不得不通過現象之發展全線而有種種表現形態。並且本質在現象底發展中，常常是克服現象形態，由一階段移入於另一階段，由一形態變成另一形態的。比方表現資本社會之本質的矛盾現象，如經濟恐慌、工農及民族底革命運動、帝國

主義戰爭之類，在資本制度底限度內，曾採取這種種形態而存在。隨時隨地經過，何嘗不曾作過各式各樣的壓抑防止之努力，而壓抑防止，又何嘗不發生多少次暫時的效果。但事實上，真實的結果，并不曾根本滅絕或減輕矛盾，而反是每經一度清涼劑之後，再來的病勢，總只有愈加沉重，再來的矛盾總是愈見擴大、愈見深刻。這就鐵一般地證明事象底本質隨現象一同發展，且是克服現象而採取新的形式發展下去的。所以說本質底矛盾底發展，便是本質底發展、法則底發展。

根據上面一切分析，則在認識上，對於本質與現象之正確的把握，因此不得不注意幾點。第一，要把握本質和現象底差別性與同一性，對立性與統一性；第二，要把握本質與現象底關聯，不能混同亦不能分離；第三，要透過現象抓住本質、認識本質；第四，要由現象底發展上探求本質底發展，更以本質與其發展底認識作為認識事物之發展的指示。

偶然·必然·自由

楊伯愷

偶然與必然、必然與自由這幾個重要的範疇，乃是由自然、社會、思維諸方面一切事象之表現形態或性質所反映而成的。它們是極其普遍而且極其錯綜地存在。不過，這些範疇底意義與其關聯，每每因為沒有正確的理解，遂至在哲學方面發生種種錯誤的見解，此類見解之展開，便造成異常荒謬的認識體系。換一句話說，就是許多荒謬的自然觀、歷史觀、人生觀，都不免與對它們的誤解有多少連帶關係，甚至可以說是由於對它們的無理解或誤解而來的。所以在這兒，給這些範疇做一簡單而有系統的攷察，是很必要的。

甚麼叫做偶然呢？照一般的說法，這就是發生的事件乃不會想到、不能預料

的。它是由相異的因果系列，在發展中，偶然相值、相切，在交點上所產生的結果。例如一個人在路上行走，忽然屋子上掉下一片瓦，打在他底頭上，因而受傷。又如遠客它鄉，意想不到地忽然偶見相別多年的故鄉朋友。這些事件，在事前都是不曾想到、不能預料的，事件發生底因素各在自己的系列中活動，在活動過程中，偶然相值相切，遂有打傷和遇舊的結果出現。這就是所謂偶然。

偶然之另一解釋，是外因的偶然說。此說既承認偶然、亦承認必然，不以必然排斥偶然，亦不以偶然排斥必然。不過，主張必然是事物之內在的發展，而偶然則起於外在的因素。這種因素，因其是外在的，所以它底作用也就不能不是偶然的。例如，一個身體強健的人，若依其體魄之內在的發展，則長壽是必然的。但不幸偶爾在甚麼地方接觸了流行的病菌，遂感染疾病而死，這種病菌是外在的，所以他底死也就是偶然的。又如中國這長期停頓在農村經濟上的社會，雖朝代屢更而社會組織並無突奇的飛躍變化發生，這乃是中國社會內在的發展之必然

性，所以是必然的。至於近代，與世界資本主義接觸，工業經濟在中國發生作用，於是在整個社會底任何方面都發生了極大的、深刻的變化而為前此未有者，這些變動底因素是外在的，所以是偶然的。

甚麼叫做必然呢？這是與偶然正相反對的。發生的事象，是我們猜得定、料得到的。在客觀上，事象之相伴而生，具有一定的、必然的因果聯繫。例如溫帶上的時令，必然是春去夏來，秋去冬來，決不能顛倒錯亂。隨着資本主義的經濟之發展，舊來自由貿易必然變成獨占、變成壟斷。資本主義底無政府生產，必然造成日益深刻的經濟恐慌。不講衛生，不若要發生毛病。好學的人，其知識必然豐富。此類事象，都是可以預想得到的。有了甲就必然有乙，有了乙就一定有甲，這種絲毫不爽的關係，就是必然。

這些說法底正當性如何呢？

我以爲用偶然否定必然，對於有必然性的事象，就無法說明。客觀的必然之

存在，要使偶然論立脚不住。而且一切皆偶然，勢必至於否認因果律，否認科學的預見。試問科學上的預見和證明、科學底發明發見、及其屢試無誤的應用，不是證明必然之存在嗎？若以偶然論說來，一切皆無定、皆偶然，那末今天太陽從東方昇起而從西方降落，也許明天底太陽會偶然地從西方昇起從東方降落。我們這次自上海坐船直向太平洋底東岸駛去，達到了美洲底西岸，也許下次以同一方向走去會偶然到達非洲或歐洲去了。所以把偶然絕對化而排斥必然是不對的。

即使說所謂偶然，是在事物之必然本性外純由外面的條件所規定的東西，也是錯誤的。其錯誤在於把偶然與必然兩個範疇對立起來。實際上，純粹外在的條件，並不存在。條件之外內區分，不是絕對的乃是相對的，對於這一過程是外的條件，而對於另一過程又是內的條件。而且強分內外，使偶然與必然嚴格對立，尤其不可。偶然與必然嚴格對立，則偶然只是以偶然的條件形成的偶然，必然只能是必然的條件形成的必然，它們無法相通、無法統一、無法轉換推移。如此

主張，斷不能說明一切必然都通過偶然而達成，因之一切偶然都不外是必然之表現形式而終於轉變成必然。外因偶然說，所以結果與內因絕對必然說，同樣犯了機械論的毛病。

必然與自由的關聯問題，也是哲學上發生爭論的重要問題。最主要見解約可分成兩派。一是主張必然的，他認為一切皆必然，人底活動根本只是被動的，是必然之傀儡，無所謂自由。所謂「萬事不由人」、「聽天安命」、就表現出必然說底精神。

另一派，所謂自由論者呢？他以爲人類底意識活動得以自由施其作用；人類一切活動，都有預定的目的、有自覺的計畫。無目的、無計畫，便甚麼也不能做。這樣有目的、有計畫去發揮其意識作用，便是所謂自由。例如一個工程師，出其匠心，照計畫造成很有益處的種種機器用具。一個發明家，以其意識能力，鑄

自然之祕密，征服自然，影響全世界，改變人類底關係和生活。大政治家、大軍事家、大革命家，以其聰明才智之結果，可以創造出特放異彩的歷史時代。凡此種種，都可以說是表現意志自由發揮之偉大作用。人類全部歷史，也可以看做意志隨時空而逐漸展開或擴大其自由活動之地盤的過程。所謂自由，其意義大致如此。

這兩種主張，實際上都是錯誤的。其錯誤底來源，在於片面的觀察、機械地把自由與必然分開起來，使它們或為絕對對立的範疇，永遠不能並存、不能統一、不能轉化。有了自由便無必然，有了必然便無自由。所以主自由的，就把意志作用推到極端，把必然排斥乾淨；而主必然的，又把必然作用推到極端，把意志作用完全取消。其實，這都是不合事實的謬見。意志自由說，在其主張意志是能動地對於社會發生作用，對於歷史留下影響，人類是意識地創造歷史，並沒有甚麼不對。但人底一切活動，都是有意志、有目的的、無目的、無意志的活動，簡直沒有。但僅此而止，就不免達到用意志為最後的動因的地步，這就錯

了。因為能動的意識，並不是無端出現的，其形式、性質、內容、作用，並不是不受任何規定而會如此如彼地形成。所以對於意識所直接產生的結果，自然可以意志去說明，但意志底本身却就不是它自己說得明白的，所以還要追蹤意志之以產生的最後動因。意志既不能是無因而然的，即是說不能是無規定它和產生它的動因，那末，其自由也只是被規定的自由，決不是絕對的自由。同時，拿了一定的規定、動因才會有一定的意志形式與其作用來說，那就萬萬不能拿自由去排斥必然，或把必然看作是與自由決不相容的對立的範疇，所以意志自由論是錯誤的。

至於完全否認意志底作用而把必然推到極端的必然論，也同樣是錯誤的。因為人類在自然和社會環境鬥爭當中，都是向着自由範圍之擴大底方向走去。人類對於環境之不斷地擴大其支配勢力，就等於逐漸向必然取得自由。這是人類全部進化史所已證實而不容否認的。人類從自然的採集時代發達到今日的大工業時

代，由宗教底信仰發展到科學之發明和應用，都表現出人類意識並不只是靜止地被動地受必然底處分、支配而已，而是反之對必然底支配作能動的奮鬥而且是奮鬥成功的。如果照必然論者底說法，有必然即無自由，則客觀的必然只要一經存在，人也就沒有絲毫可以改變它或利用它的可能了，既無可能，則人類只好永遠停止在必然的命運之下，那又何能有進化呢？有了人類進化這一事實之存在，宿命的必然說也就無存在之可能了。

上面，對於諸範疇底關聯之錯誤的見解，已大致地指摘和批判過了。我們知道對於偶然與必然底關聯，凡主偶然而排斥必然、主必然而排斥偶然、承認兩者存在而只以外因為偶然的條件，都是錯誤的；同時關於必然與自由底關聯，凡把這些範疇絕對分離，以為有必然即無自由、有自由即無必然的主張也是錯誤的。但是對於這些範疇之關聯，正當的積極的理解，究竟如何呢？

我們對於這些範疇，決不能以機械的，片面的觀察去取得正確的理解，必須從其統一性、相對性、轉化性上面去觀察，才能如實地看出它們底真相。這是在方法上首先應當注意的。

拿偶然與必然來說，事實上它們決不是如機械論者所想像的那樣絕對分離地、對立地存在。它們是既有區別而有統一的；它們是相對的對立而又互相轉化的。因為偶然是必然之唯一的表現形式，沒有偶然便無現實的必然。必然是由偶然所轉化的，沒有必然也就沒有為其資源的偶然。所以偶然與必然不能看成絕對地同一，也不能看成絕對地相異。偶然與必然，既存在於互相的統一之中，它們便是絕對不能分立的存在。在現實上，沒有與必然絕對分立的偶然，同時也沒有與偶然絕對分立的必然。

所以，關於偶然與必然可以確定這樣五個命題：一，偶然是種種過程底相互作用底結果；二，偶然性可以轉化為必然性；三，對象發展底必然性是由對象底

根據的發展所規定的；四，必然積極地克服偶然；五，必然在偶然的形態上表現出來。舉例說，在革命的時代，每個革命運動之參加者，都以其生活條件與原因之相互作用底結果而決定其行動。所以就每個革命的個人而言，其參加革命與否，乃是偶然的。但由各個革命的參加者而協力成就的革命運動，却是必然的。離了各個個人這種偶然性的參加而外，便沒有總的革命運動出來。必然的革命運動乃是通過這樣的偶然而形成的。所以說必然是偶然之被轉化了之形態，異常正確。其次，革命運動底必然，乃是社會構成自己的內在矛盾之發展所決定，這種矛盾與其發展，便是革命運動底根據和發展。革命底必然，在其發展底過程上。要通過一切以偶然而表現出來的妨礙、阻制、但它總是以其根據之發展而不斷地增大其力量，打開自己的道路。革命底必然，以偶然爲其表現形態，因它是通過每個革命者參加革命的形式、通過每個革命者參加的各種實踐活動底形式而表現出來的。如此一切表現形態，都根因於雜多的原因和條件，都是偶然性的。但

除了這種偶然形式而外，也就不會有現實的必然的革命運動了。這不是必然性克服偶然性嗎？因為這樣，偶然轉化爲必然，這種必然是對象內根據之發展所規定，根據底發展，克服偶然、使偶然得以轉化爲必然。所以只要把握了根據底發展，就可以預斷對象自身底發展，換句話說，就是如果對於社會自己機構底矛盾之發展有了切實的把握，那末就可以很準確地預言革命底發展。

關於偶然與必然底關聯性，如此方是正常的認識，必如此去認識，方能切實地把握偶然與必然底內在繫聯。有了如此的認識，才能有科學的預見，而不至如觀念論、機械論那樣絕對地否定必然，弄成貝里可夫底愚蠢，或單純地否定偶然，一方面誤認因果律與偶然是不相容的，它方面抬高必然底水準到不會有絲毫成功，反而把必然降低而爲偶然而了。這樣一來，會弄到必然偶然毫無分別，偶然也是必然、必然也是偶然。他們不知道不通過偶然的必然是沒有的，不轉化爲必然的偶然也是沒有的，單純地否定偶然正等於否定了必然，單純地否定必然正等

於否定了偶然。否定偶然使無必然，否定必然使無偶然。所以觀念論、機械論的理解法，是同時既不能說明必然也不能說明偶然的。

其次，拿必然與自由來說，這也不是如觀念論者或機械論者所說那樣，孤立、分離、絕對對立的範疇。凡認為有了必然便無自由，或有了自由便無必然，都是錯誤的。實際上，自由和必然，不能分開，而是互相轉化的和統一的。只有必然才能產生自由，自由只是必然之轉化。有了自由同時就有了必然，因為無必然便不會有自由轉化而成的自由。有了必然斷不會沒有自由，因為把握着必然，這就是取得對必然去支配外物的自由。所以，愈要在主觀方面取得充分的自由，那就愈應在客觀方面，充分把握着客觀的必然。自由底限量與性質，都不是主觀作用所能隨意決定的，而是客觀自存的必然之所給與。要是對於客觀事物底必然，沒有把握而或把握不充分，那末，在主觀意識方面，便會盲目不知所措，便會躊躇不決，拿不出任何果斷的主見來，這就證明並不是有了必然使無自由，

恰是反之證明沒有必然才沒有自由。

「反杜林論」底著者，關於這個問題有極正確的說明。他與黑格爾一樣，認為「自由即是必然之了解」，「只有不了解者才是盲目的必然」。『自由並不是離開自然規律在想像中獨立構成的，而是在自然規律和創造這些規律的認識中，爲了一定目的而有計畫地利用它的可能』。『所以意志自由就是另外指人依據知識以解決問題的能力。因此，人對於某問題之關係底解決愈要自由，則此種解決之一定內容將愈有更多的必然。表面上，在許多不同種類和相互矛盾的能夠解決的中間去實行擇選出來的那靜默於無知之上的，到那時便是沒有確信，更足以證明自己底不自由，自由服從那種實際，在實際之上，它是被統治的。因而理由乃在對於在自己和對於外部自然界的統治，統治底基本，就在於自然底必然之了解，所以它必然是歷史發展底產物。』

所以就根源而論，必然是自由之所由產生的本源。離了必然，決不會有自

由。物理學底自由運用，是由客觀物質存在之物理的必然所產生、所決定的。化學底自由運用，乃是客觀物質存在之化學的必然所產生、所決定的。人類對於自然以及對於社會，一方面是被動的、一方面又是能動的，受必然的支配，也同時開拓着自由的領域。理解了氣象底利用，就能作對於氣象利用和預防；理解了病理藥物底必然，就能作對於疾病的療治和預防。理解了社會發展變化底必然，就能有意識、有效地創造歷史，推進歷史。

所以，大科學家、大發明家、大軍事家、大政治家、大革命家，在歷史上做出照耀古今的偉業，就充分表明意志作用之偉大。然而這並不是偶然的。一個人底心思才力之所以形成，所以特別有效，並不是由於個人自由意志之特別，而是由於當日社會環境之種種特殊條件所決定。所以社會是以其發展底歷程之相異而產生相異的時代人物，而更以此時代的人物，有意識地完盡那個歷史的任務。存在決定意識，這是就自由根源於必然說；意識作用於存在，這是必然轉化為自由

說。沒有觀念論者所說的無條件的意志自由，亦沒有如機械論宿命論者所說的絕對排斥自由的必然。自由與必然，乃是在歷史發展中互相轉化、互相推移的範疇。

觀念論批判

葉青

觀念論為哲學史上一個主要的學型，與物質論對立。從希臘時代起直到現在的哲學歷史，都可以說是它們兩者互相爭論的歷史。這幾乎是不研究哲學的人也知道的。

現在，我想把觀念論加以分析，使人們明白它底是與非。首先，我把它從體系上作一個簡單的敘述。

(一) 在認識論上，它把認識過程作簡單的思維過程看，認識就是思維，不信任感覺、經驗和實踐。因此，認識起源於理性或先驗的觀念，主張理性論或先驗論等等。而認識底本質就是思維底產物——觀念，外界事物是存在於認識中的。

(二) 在本體論上，是形上學的觀念論，以精神爲一切現象底本體。精神則說法不一，有謂爲意志的，有謂爲理性的，總之是心意一類底東西。物質爲精神底外貌，沒有獨立的存在。所以物質都依存於心意。

(三) 在宇宙論上，以精神爲根源，一切現象都由它生成。數量方面，有的說是一，有的說是多。而其生成也，則以爲是依着一種計劃的，所以有意義，主張目的論。對於各種現象底關係，以無定論去作說明。也有主張有定論的。

(四) 在人生論上，力說人生底創造作用；主張意志自由；目的在克制小我以實現大我；而理想在現實之上，所以須排除現實的利益；行爲底道德規範在於自己；批評善惡須注重動機。這些都屬於人本主義、自由論、理性主義、苦行主義、自律主義、動機論等的見解。

一般地說來，這一切，都是錯誤的。

試以它底認識論來說。認識固然少不了思維，但必須以感覺作思維底材料。

沒有感覺的思維，正同沒有原料的勞働一樣，不能產生出思想來。在感官與外物間，只有感官纔是使它們互相交通的道路。所以認識是起源於感覺。而認識底本質則爲外物由感官到感官中所造成的觀念形態。

再以本體論來說。如果說存在的只有精神，那不獨應該否認外物，而且應該否認我們底手、我們底足、我們底器官、我們底身體，一句話，應該否認我們自己。因爲我們底手、我們底足、我們底器官和我們底身體，都是有形體的東西，由有機物質所構成。那麼觀念論就不僅是唯我論，並且是「否我論」或「非我論」了，它連我自己也否認。

以後再以宇宙論來說。倘然我思故我在，而我是人類，由動物進化而來，動物是沒有精神的，那末在有思的我出現以前，便純粹是一個物質的世界了。這不把精神底根源性予以否定麼？根據進化論，生物同出一源，由此可以肯定萬物同出一源。原素底蛻化及其週期律，就證明了這點。所以一元論的宇宙觀應該是物

質論的。物質沒有意識，便自然是機械論的了。其各部份底關係，只有以因果律為基礎的有定論，纔能說明。

最後以人生論來說。有定論既然正確，則創造作用就不是自由的；目的和理想都為客觀所造成；所以道德規範由外來；善惡底批評須注重結果，即所謂事實。因此，只有自然主義、有定論、功利主義、幸福主義、它律主義、結果論纔是正確的了。

那末，觀念論是完全錯誤的麼？

我對於這個問題，以為無論就那方面說，都不能作肯定的答覆。豈有經過二千多年之久的哲學，全然沒有把握一點真理的事。我們斷不能說柏拉圖 (Plato)、亞里士多德 (Aristotelo)、笛卡兒 (Descartes)、萊普尼茨 (Leibniz)、柏克萊 (G. Berkeley)、康德 (I. Kant)、菲希特 (Fichte)、謝林格 (Schelling)、黑格爾 (Hegel) 這一班人，都是哲學史上不應該有的人物。他們用觀念論與物質論相持

二千多年之久，顯然有其不朽的所在。

就事實來說吧。在認識上，我們真地少不了思維、少不了概念，宇宙中的自然界，爲人所改變。社會則根本是人底創造品。人底改變活動和創造活動，都根於意志、觀念。道德是自律底規範。……這一切，誰能否認呢？

所以我們如果把費爾巴哈 (L. Feuerbach) 以前的哲學歷史做一個科學的觀察，就可知道兩相對立的物質論和觀念論，恰恰是互相補足的。物質論底優點，在於如次的公式：

事實——理論

然而這是忽略了能動的方面的。觀念論就恰恰注重這方面，積極地闡明如次的公式：

理論——事實

而在實際上，我們是不僅由事實到理論，並且已如我們所說，也由理論到事實。

所以要把這兩個公式合成一個，纔把握着完全的真理，即真理底全面。那就只有這個公式纔是對的了，即：

事實——理論——事實

依照這個公式，在認識論上，感覺與思維應該統一；要外界的事物與先在的觀念相合纔能構成認識。在本體論上，作為形體看的物質與作為性質看的精神，不能分離。在宇宙論上，機械論與目的論亦不可看作絕對的對立物。在人生論上，自然主義與人本主義、有定論與自由論、功利主義與理性主義、幸福主義與苦行主義、它律主義與自律主義、結果論與動機論都須統一。

那末觀念論就不可非難了麼？這個問題，在我不能作正面的答覆。觀念論是可非難的，而且要非難。認識雖不可無思維，但不可只憑思維，因而它並不起源於思維。它所用的先在觀念，應該是外物所形成，只對於當前的被認識者說來纔有先在或先驗底意義。有形體的物質，固然有作為性質的精神附屬於其上，但不

能把精神看成獨立或本原的存在。……這些，不是觀念論可非難的證明麼？

所以觀念論底正確，在其解釋現象時。若把它作本體和根源底說明，就不對了。假如說哲學是本體和根源底探究，那末觀念論在哲學上就不免於錯誤。因而綜合觀念論與物質論的新哲學，不可名為新觀念論，只可名為新物質論。從「事實——理論——事實」一公式看來，造事實的理論不依然為事實所造麼？

於是這種綜合之非調和、非折衷，也就十分顯明了。某派人把這種綜合解為調和、折衷，顯然錯誤。他們實在不明白這種綜合是甚麼一回事。

而觀念論在這個綜合下就全被否定了。它底是處被保留，非處被排除。並且保留的也不是原樣在「理論——事實」之前，加上「事實」，使「理論」變成「事實——理論」不是排除其玄學性而予以科學性麼？所以現在還憑藉玄學性的「理論」來以思維、先在觀念、……人力、自由等作根源的說明，實在是昧於這個綜合的瞎說。這種不足取的觀念論、哲學的觀念論、我們應該反對。

康德二元論·不可知論批判

靜 實

康德(I. Kant)是近代的大思想家之一。他的哲學思想，在某一點上說，與黑格爾和費爾巴赫同樣，是獨樹一幟的。如果從形式上看來，他的見解可說是與極端的觀念論和一般物質論的都不全同，他是一面承認物是客觀地存在着，一面却又站在先驗的觀念論立場的。他曾說：「我們於經驗之前並無知識，所以我們的知識皆以經驗為開端。」這裏所謂經驗，當然是指我們對客觀存在的事物的經驗而說的，康德既以為知識來自經驗，不是先天的，當然就是承認物之客觀的存在了。同時，他還以為知識的分析是從感覺的問題出發；在他看來，所謂感覺，又是客觀存在的物觸發我們的心而給與影響的結果；換言之，即是說感覺是由我們的感官，腦筋與客觀存在的物相接觸而產生的。這種看法，不僅表現了物是客

觀存在的，而且表現了人的感覺，觀念，思想，乃是由客觀事物刺激其感官，腦筋而發生，並非離客觀事物而獨立存在的。單由這點看來，康德可說是一個物質論者。然而，在另一方面，康德又是緊抱着先驗的觀念論的。他在表明了上述的見解後，跟着就說：「雖則我們的知識皆以經驗為開端，但非我們的知識皆自經驗為開端。因為這是很可能的，我們的經驗，其本身即由二種原素組織而成：其一自感官的印象中獲取得來，其二由我們的知識機能，當其接受外物印象時，內發地加於外物的印象之上，故為屬心的部份。所以這不是一個輕易的問題，不能輕信解答，必須經過端詳的考慮，方能有些把握。究竟有無一種知識，非獨脫離經驗，抑且脫離一切感官的印象，獨立自存呢？像這一種知識可稱為先驗的知識，以別於經驗的知識——一種淵源於後驗或經驗之中的知識。」這樣，他便馬上陷入名為二元，實則觀念論的泥坑中去了。

在這樣的矛盾中，在由物質論退到觀念論中，康德便成爲了有名的不可知論

者。他表示着：我們不能不承認物是有的，但是，物究竟是怎樣的呢？物究竟是什麼呢？這是我們絕對不能知道的。物是有的，可是關於物的本性，物自體，我們是不能完全知道的。我們所能知道者，並不是物自體，而是對於我們所表現的現象，是在我們所可見到的界限內的物。這樣的不可知論便是康德哲學的中心。

康德自己曾說他的哲學在先驗上是觀念論，在經驗上是實在論。因此，關於思想，知識的發生和構成的問題，他是站在實在論的立場，即是承認物之客觀的存在；可是關於知識究竟有怎樣普遍地通用的權利這問題，他却又是站在觀念論的立場，認為物自體的性質是不可知的。

然而，實在論的立場和觀念論的立場是不相容的。假使物是離開我們的心而客觀存在的，又假使人的觀念是客觀存在的事物的反映，那就不能有超經驗超感官的知識；反之，如果思想，知識是先驗的，物是心的從屬，那便不能有客觀存在的物。自然，人的感覺，思想意識不僅是受動的，而且對客觀事物還有積極的

能動的反作用，因為人類的感官就是動的，不是死的靜物，在感受客觀事物時，它也能起能動的作用；但是人類這種主觀的能動作用，絕不是獨立的先驗的，而是在有客觀存在的事物之下發生的。所以，物與心，客觀和主觀，實在與觀念，其關係，並不是並立的。康德將兩者並立起來，結局是使他成爲了玄妙的不可知論者；最後說來，仍然是觀念論者。在哲學思想中，嚴格說來，只有物質論和觀念論的對立，不能有在這對立之外的中間的折衷的東西；康德哲學在其成就上，在其體系的外貌上，雖可說是獨樹一幟的，但最後說來，他仍然是玄妙的觀念論者；他與一般觀念論者不同的地方只是在於表現的形式上，乃至只是在於所用的名詞上。

再說，物既然是客觀存在的，而且，人類既能在一定的時空內反映客觀事物而成思想，知識，那爲什麼不能用此知識去認識那客觀事物呢？依康德看來，我們只能知道事物所表現的現象，不能知道其本體，所以物自體是不可知的。但

是，所謂物的現象是其本體的表現，現象並不是與本體對立的另外的東西，假使人類的感覺，知識有能動的作用，這又爲什麼人不能綜合並透過事物所表現出來的現象認識，知道其本體呢？自然，人的知識要受時空的限制，只能在一定時空內認識，知道事物的一定本體，不能超時空地一下就認識出尙不可能知道的東西，但在一定時間空間內，我們確能透過事物在那時所表現出的現象以認識其本體的。康德的不可知論以爲事物根本就無認識，知道的可能，這乃是玄妙的觀念論的另一表現。

對於康德，因格爾士和烏里亞洛夫曾有極正確的批判。依他們看來，物自體，如康德所說的一樣，不能與現象絕對地隔離，物自體是作爲現象而表現出來的，「物自體即是對於我們的物。」對於物自體的不可知論，不外是機械地隔離物自體和現象的形而上學的理論的錯誤歸結之一。——這是很正確的論斷。

客觀主義批判

艾思奇

在我們的生活中，尤其在環境這樣惡劣，社會這樣零落的今日，客觀主義的問題，就很普遍的在多數人的身上發生了。我們每一個人在今日都難免要發出這樣的疑問：這種惡劣的現實，我們對它應該抱什麼態度呢？努力奮鬥嗎？還是隨波逐流地過偷安苟活的日子呢？我們努力去改變現實，社會，還是抱着無抵抗主義，讓現實把自己壓死呢？倘若我們的答覆是：「環境的力量太大了，我們沒有能力反抗，我們只能隨着周圍環境要我們怎樣，就怎樣罷。」在這一問題和這樣的解答裏，我們雖然沒有看見主觀客觀之類的哲學名辭，但所說的周圍環境也就是客觀，而我們自己的能力，也就是主觀。把環境的力量看得太大，認為自己沒有反抗的能力，這正就是抬高了客觀的價值，而把主觀看做次要的甚至於

不重要的東西了，這不是客觀主義嗎？所以，就個人的生活來說，客觀主義就是對環境完全屈服，是一種無抵抗主義啊！客觀主義既是這樣的一種東西，所以是很危險的。它能使我們消沉，使我們忘記了自己的力量。尤其因為我們所處的地位是半殖民地的地位，我們是資本主義世界中的被壓迫者，這種危險就更加利害。在這種情形之下，客觀主義者會說：「我是根本就是處在這種環境之下，有怎麼辦法呢？環境的力量是比我們大，要反抗，是不行的！」眼前的李××博士的意見，就是一個好例。他贊成日本人所提出的「中日經濟提攜」的條件，爲什麼呢？據他自己說，是因爲他的家住在日本人的勢力圈內，所以不能不提出親日的論調，不管別人反對不反對。由這一個例子，就可以看出客觀主義的面目是怎樣的了。我們可以說，就是漢奸，他也可以用客觀主義來替自己辯護的！

但是，許多相信唯物論的人，一定要覺得奇怪了。因爲他們常常以爲唯物論是主張客觀主義的。如果客觀主義是危險的，那麼唯物論不是就應該打倒了嗎？

那一種懷疑，也不外是這樣的。「客觀主義是抬高了客觀之價值，而把主觀看做次要的東西，」而唯物論主張是「社會的生存決定人的意識」「環境決定人的思想」麼？不也是抬高了客觀的價值麼？如果唯物論是值得相信的，為什麼客觀主義竟是那樣危險呢？

這問題，我們相信是在不少人的心目中盤旋着的一個大疑團！

是的，乍看起來，好像凡是唯物論都一定是客觀主義的。唯物論不能不承認客觀世界的存在，不能不承認這客觀的世界是一個物質的世界，不能不承認一切精神的東西，一切人的思想，意識等等，都是從物質世界裏產生出來的。唯物論如何要承認客觀世界是基礎，而主觀世界只是一種派生的東西。在這一點，是與客觀主義一致的，因為有這一點的一致，所以一切舊的唯物論者，機械的唯物論者，甚至於許許多多的新唯物論的標榜者，都在顯明地主張客觀主義。我們如果有工夫去細細地檢查一般研究新唯物論的人們的著作，一定會發見這種情形的。

是的，正因為大部分的唯物論的著作家，都有意地在表揚着客觀主義的主張，所以弄得一般讀者的傾向，也走向這一方面去了，於是讀者們都以爲唯物論就是客觀主義，如果推翻了客觀主義，就似乎連唯物論也要根本倒台了。

然而，這是一種錯誤的見解。

唯物論雖然與主觀主義決不一致，唯物論雖然不會主張「思想決定一切，」——「整個的世界就是我們主觀的幻想，」——但是，要說一切唯物論都主張客觀主義，這是錯誤的。純粹主張客觀主義的，只是舊的機械的唯物論；真正的新唯物論，是要克服客觀主義的。固然，新唯物論始終也是唯物論，它也不能否認客觀世界的存在，不能否認「存在決定意識」的原則，但是，它決不會因爲主觀是被客觀所決定，就以爲主觀這東西沒有重要性。主觀不過是被決定罷了，並不是不重要。

先就哲學上的客觀主觀的問題來說。在哲學上這個問題所屬的範圍，是認識

論。認識論上的第一個問題是：「我們的知識，思想，是從那裏來的呢？」唯物論的解答：是「我們的思想是客觀世界的反映，所以是由客觀世界裏得來的。」這是一切唯物論所共通的觀點。但是，舊的唯物論者，因為主觀思想是客觀世界的反映，就以爲主觀思想完全是被動的，一切知識，都只是客觀世界投射進來的結果，以爲主觀沒有自動去求得知識的能力。但新唯物論的主張却不然。新唯物論雖然也不能否認思想是客觀世界的反映，但這反映是怎樣才能達到呢？新唯物論者的主張是：在實踐的活動中達到的。主觀並不是被動的，並不是完全不自主地接受外來的印象，主觀在實踐的活動中，也能夠自動地改變客觀世界，而求得新知識。所以，如果沒有客觀世界，當然沒有我們的思想，在這一點，客觀是重要的，但同時，如果沒有實踐的活動，如果主觀不能自動去改變客觀，思想也不會有的，即使有思想，也不會進步的。在這一點，我們又看見主觀也同樣重要。對於一件事，我們要真正知道它的性質，必須要去改變它，要知道胡桃裏有沒有

肉，只有打破它的殼，才能證實。對於社會，我們要知道它的真正的法則，也必須站在真正改造社會的立場上。然而一切的舊唯物論，以及虛偽的新唯物論，他們只知道客觀的重要，而不知道主觀是同樣的重要，他們標榜客觀主義，而忘記了一切認識應該由實踐中去獲得，他們要叫我們離開實踐，躲到亭子間裏去讀死書。這種虛偽的新唯物論，很騙了不少的人，所以我們應該要特別注意。客觀主義的所以必須克服，這是理由之一。

再就社會和歷史上客觀與主觀的關係來說。社會和歷史的理論，與哲學上的理論是不能分開的。新唯物論的歷史理論，不外是它的哲學理論適用到社會現象來所得到的成果。在哲學上說人的思想是客觀世界的反映，在歷史理論上說「社會的存在決定人的意識，」「思想是社會環境造成的。」同樣是承認主觀被客觀所決定。同樣，新唯物論的理論在歷史方面也要承認，客觀雖然能決定主觀，但在重要性方面主觀仍不比客觀更低下。人的意識雖然是決定於他的社會的存在，

但意識之力量，同樣能幫助着人去改變社會。我們覺察到現在的不好，這個關於「不好」的意識，當然是由客觀社會的本身得來的。如果社會本身並不真的不好，我們決不會有這種意識。同時，因為意識到了它的不好，我們就知道要起來改革它。所以我們的意識，又能夠對客觀環境起積極的反作用，客觀主義者，就忽視了這種反作用，它單只誇大了「存在決定意識」這一點，誇大了客觀的力量，把主觀看做毫無能為的東西。他們遇到困難時，就只是嘆息：「環境如此，沒有辦法啊。」這樣高叫着使人消沉下去。他們遇到前途很好，然而需要有人努力去做的事情時，却又太樂觀地說，事情自己會好起來的，用不着去多事努力。例如科學的歷史理論告訴我們，現社會是必然要發展成高級社會的，客觀主義者於是就說，既然高級社會必然要到來，那何必還要去革命呢？它不是終歸要到來的麼？這樣，客觀主義是把人類主觀的努力完全抹殺了的。

好了，現在我們已知道真正的新唯物論不是客觀主義。但現在一定有人問：

不是客觀主義，那麼豈不是要主張主觀主義麼？這也是要解答的。新唯物論不是客觀主義，因為它把主觀的實踐活動看得很重要，但同時也不是主觀主義，因為它不否認「在存決定意識，」「思想是現實的反映。」它承認客觀對於主觀活動的決定的基礎，同時主觀對客觀又有積極的反作用，它並不是片面的主義，而是把主觀和客觀用最高的方法把握起來了的。

現在還有不少虛偽的新唯物論者，或明或暗地向我們灌輸了許多客觀主義的鴉片汁，我們必須注意不要給它弄上了癮。

形式邏輯批判

平 心

一種見解或理論，在普通人的常識習見上認為正確不變的，在科學的研究上往往暴露其誤謬。科學就是在與因襲的不正確的流行習見作不斷的鬭爭發展起來的。古代托勒密 (Ptolemy 約生當紀元二世紀) 以為太陽及衆星以地球為中心，這種見解支配了世人的頭腦千餘年之久，到了哥白尼 (Copernicus 一四七三—一五四三) 的太陽中心說 (地動說) 出世之後，才逐漸失勢了。同樣的，形式邏輯的法則一向是被人視為正確無訛的，可是近世的唯物辯證法却對它作了一番正確的清算，宣布了它的狹隘，缺陷與誤謬。

邏輯 (Logic 或譯「論理學」) 乃是研究全部事物及思維的發展之法則的科學，它的主要任務就是要解釋自然與精神的事物怎樣向前發展運動，使我們按照這些

已經發見出來的法則去思考事物，解決問題，決定判斷。但是形式邏輯（或形式論理學）却只顧及思維的外部形式，而不能把握客觀事物的發展運動之內容與實質，企圖確立永久不變的真理思維規則，拿它們來說明一切。與這種邏輯學說相反的，就是辯證法或辯證法的邏輯，它的特點就在於能夠把握客觀的現實世界的發展運動之內容與實質，說明一切事物怎樣變更及發展它們自身。它們之間及它們自身內部的諸要素的聯繫又是怎樣，所以由辯證法所發見出來的法則，一方面可以說明事物發展的路綫與趨勢，另一方面又可以指示我們怎樣去思維，去做研究。

要明瞭形式邏輯的實質，首先就得知道形而上學的世界觀，因為後者乃是前者所依附的理論基礎。形而上學原來是指古代希臘大哲學家亞里斯多德（Aristotle 紀元前三八四——三二二）一部分哲學學說而言，這部分哲學學說是專門論究宇宙的不變原因與原理的，即所謂「第一哲學」，後人將它編在亞氏的另一部遺

著物理學的後面，所以稱爲 *Metaphysics*，意即「後物理學」，中文譯作「形而上學」或「玄學。」有人以爲形而上學就等於哲學自身，這是大錯的。現今形而上學在社會科學上通常是指一種舊的機械的世界觀而言，依照這種世界觀，一切事物都是永恆不變的，絕對固定的，各自孤立的，我們的思維就是要研究存在宇宙萬象中永久不變的本質。形式邏輯就是爲適應此種世界觀而作成的方法論，它的創始者亦是亞里斯多德。

形式邏輯企圖確定永恆不易的基本的思維法則，形而上學者以爲此等法則是符合永久的真理的。這些基本法則是什麼呢？第一就是所謂同一律，即以爲一切對象或概念都是等於它們自身，其公式就是「A等於A」例如友人是友人，敵人是敵人，利是利，害是害，哺乳動物是哺乳動物，卵生動物是卵生動物，總之不論是一個人，一種東西，或一種價值，都是始終如一的，永久不變的，如果有人說某甲在某種場合是某乙的友人，在另一環境又是某乙的敵人，或是說某種東西

是有害的，有時又是有利的，那便成爲不合理了。然在實際上我們却看見同一律不能解說許多事實。譬如拿「友人是友人」這句話來說罷，它就不能說明何以兩個莫逆的朋友，在政治上一旦分裂起來，就立刻轉變爲敵人，再拿「利是利，害是害」這句話來說，它亦不能說明何以鴉片是有利的（如用於治病），同時又是有害的（如供人作爲嗜好品吸食或自殺殺人之用），所以同一律以爲事物始終不變，顯然是不合乎實際的。第二個法則就是矛盾律，即以爲一種事物是這樣，不能同時又是那樣，其公式就是「A 非非 A，或 A 是 B 同時不能爲非 B」，例如殘暴不是非殘暴，植物不是非植物，一種商品是貴的，同時，就不能是賤的，總之它是不承認同一事物可以包含肯定與否定的對立的，即正面與反面是絕對不相容的，如果有人說某種行爲是殘暴的，同是又不是殘暴的，或是說某種草類是植物，同時又是非植物，那便是不近情理了。事實是否如此呢？殺死老人在文明社會裏是認爲極端殘暴的事，而某些野蠻民族却不以爲然，且認爲這種行爲是極合

理的，某些植物（如捕蠅草，含羞草等）在外形上顯然是屬於植物，但在機能上却帶有動物運動的傾向，這些實事矛盾律有什麼辦法解釋呢？所以矛盾律否認矛盾的存在的實在是非常武斷的。第三就是排中律，即以爲一種事物如果不是這樣，便是那樣，斷無中間的論斷，其公式就是「A是B或非B」，例如資產階級不是革命的，便是反革命的；某甲不是聰明的，便是愚蠢的；英雄是有出衆的智慧的，否則就不成其爲英雄；老人是有鬍子的人，否則就不成其爲老人。總之，天下事非此即彼，非彼即此，如果有人說資產階級可革命，可反革命，或是說某人亦智亦愚，那便是豈有此理之談了，所以排中律與矛盾律實質上是一樣的，不過矛盾律是消極的主張，一種事物「不能是此又是彼」，而排中律却積極地主張「非此即彼」罷了。讓我們來推論一下罷。資產階級在受封建勢力壓迫，企圖消滅封建的壓迫而從封建階級手中奪取政權時，他們顯然是革命的，可是若果他們的階級利益和封建階級有某種聯帶關係（當然衝突亦是有的），而懼怕勞動階級

的勢力崛起，他們就與封建勢力妥協而變成反革命了。某甲在說話寫文章上是非常笨拙的，但他在音樂繪畫上也許有一種非凡的天才。這些事象，排中律怎麼講得通呢？

形式邏輯的思維法則，在普通人的常識上，顯得好像是很合理的，可是一按諸事實，它們就往往變為荒唐不適用了。譬如說生是生，死是死（同一律）；生不是非生（死），死不是非死（生）（矛盾律）；生與死是絕對不相容的——要末是生，要末是死——（排中律）；這種說法驟看起來，似乎是一點不容懷疑的，但是從科學的見地看來，一種有機物某一部分細胞死亡，同時別一部分細胞又新生，所以同一機體是包含有生與死的矛盾，有機物就是在生與死的不絕矛盾中生長變化的。然而形而上學卻無法解決這種矛盾。又如槍礮的用途是好呢，還是壞呢？這個問題在形式邏輯者回答起來或是好的，或是壞的，然而事實上它的好壞是全然要由具體的實際情形來決定的。如果槍礮是供帝國主義製造戰爭屠殺人民

之用的，那顯然是不好的（在帝國主義看來却以為是好的），如果槍斃是給殖民地人民反帝之用的，那就是好的了（在帝國主義看來却以為是不好的）。形式邏輯的抽象判斷。有什麼辦法答覆這一類的問題呢？

總之，形式邏輯根本否認包含於事物自身中的矛盾與其變動的，它的總公式就是「是即是；否即否」。然而實際一切事物都是由它們自身所包含的矛盾與對立，運動，發展，變更着的，所以當形式邏輯一遇着存在於客觀世界中的矛盾時，它就只有陷入紊亂中，其次，形式邏輯是忽視存在於事物間的聯繫的，只對它們作個別的孤立的研究，它就只能看到個體，而不見全體。最後，形式邏輯只能作抽象的籠統的論斷，而不能顧及具體的實際環境與實際情況，它往往陷入了偏見。

這樣說來，形式邏輯是狹隘而有缺陷的，只有辯證法（其詳見第四講中該文）才能打破此種狹隘，填補此種缺陷。然形式邏輯並非絕對要不得的，不過它的絕

對作用要加以限制罷了。大概當我們論及在一定條件之下成立的個別物體之存在與實在性質時，我們是可以應用形式邏輯上「是即是；否即否」的公式的。如果有人問哲學座談是否一種論文選集？我們應該回答「是」；如果有人問二加二是否等於五？我們應該回答「否」；假使不是這樣，那便成爲一種詭辯了。辯證法與詭辯論是完全不同的。

目的論·機械論批判

吉華

到現在，硬還有人主張鼠是貓要吃牠才生的，勞動者硬是爲了給資本家僱傭才生的。比如哲學上的目的論者，其主張的終極便可達到這樣的結論。他們認爲宇宙的運動和進行都是按照着一定的目的。甚麼事情都是有計劃的，有理想的，有目的的。而目的論之中又分做兩派：一派認爲宇宙一切事物以及整個宇宙的本身，都自己依着自有的目的計劃進行，不假諸外力的參加。這就叫做內在的目的論。還有，認爲在宇宙和宇宙間一切事物之外，還有一個主宰宇宙的造物主，來指揮，規定宇宙之進行，并照着這造物主的意旨，向着一定的道途進行，這就叫做外在的目的論。例如蘇格拉底，亞里士多德，柏拉圖都是目的論者，而柏拉圖則爲外在的目的論者，亞里士多德則爲內在的目的論者。

在哲學上同時又另有一派，其主張却完全與上述的目的論相反。他們認為宇宙之發展變化都是有其必然法則的，宇宙好像是一架機器，其運動亦如機械的運動，一點也沒有偶然和自由之存在。決無所謂目的，更無所謂造物主。只有因果，而無計劃，理想。如古代的泰利士，德謨克利特，伊壁鳩魯，近代的斯賓諾莎都是屬於這一派。現在的許多科學家，哲學家也有很多屬於這一派，如培根，霍布士、費爾巴哈等。這一派總名為機械論者。

那末，他們究竟誰對誰不對呢？

如只從事實的現象上去考察，也可說都對都不對。如我們要簡單地否認目的論者的主張，說世界一切都沒有目的性存在，那麼將有許多我們不能說明的事例。比如我們要造一座房子，我們要是沒有打樣，設計等等計劃，我們能夠建造成功嗎？如果我們沒有改造社會的理想，我們怎樣的達到將來完滿的社會呢？顯然地，人類的行為都是有目的意識的，決不是完全盲目地進行的，不管目的是否

能夠達到。所以對於目的論者，如只簡單地否認也未見得正確。至於機械論呢？是的，宇宙一切都有其因果法則，決沒有神爲之主宰。但是人類也是完全循着這機械的法則行動而一點也沒有自由嗎？在人類的行爲中一點也不容許或不曾有一點目的性嗎？所以絕對地贊成機械論，也要陷於不能解釋客觀事實的毛病。

再進一步說，如果我們否認客觀世界之必然法則，單只照着自己心目中所想的計劃目的進行，那仍然是要陷於盲動狀態的。因爲不去理解客觀情勢，而只注意主觀，那不管你擬了怎樣多怎樣完善的計劃，結果却都是「閉戶造車，出門不合」，這是內在目的論者會達到的害處。如事事都認爲有一現世界以外的主宰者在那冥冥之中指使，策動，那我們本身的努力便沒有用處了，結果不亦同樣成了「聽命主義」，和絕對的機械論者所達到的「宿命論」，「定命論」嗎？反之，如完全贊同機械論者，那必定會成爲「等待主義」。反正客觀世界客觀事實自有其運動法則，不能阻止，也不能推進，即是說，人類也完全受制於這必然的因

果法則之網中，雖努力亦無絲毫效用和改變，那我們還是只聽其自然而不加人為的力量好了。照這樣那不也同樣把自然法則看做一個冥冥之中先天地規定好了的計劃嗎？試問同那外在的目的論又有多大區別呢？

所以簡單地反對某者和絕對贊同某者，都是不對的。

原來客觀世界是有其因果必然法則的，但是這也並不就說毫不容許有目的之存在。自然，要在自然界中去找尋目的性，比如說太陽在夏天爲了人類要收穫稻穀而特別直射於北半球，寸螻爲了要避免鳥雀之啄食而有意識地變成泥灰色，成爲樹枝狀態，那必然是荒謬絕倫的。但物質世界進化的結果，由自然界產生出了人類社會，自然雖無目的意識之可尋，而人類社會則有目的性了。在自然界，即使是動物，牠們的行動都是簡單的本能，在受着刺激後發生反映，因之牠們只能適應環境而不能改造環境，只是被動地改變牠們自己的器官，來適合周圍的環境，以延續其生存，而不能主動地用自己的腦子想出計劃，方法，來改變客觀環

境。以適於自己之生存。所以動物仍然是完全受制於自然界鐵一般的機械法則，而說不上具有目的性。如果說含羞草，捕蟲草，具有保護色的動物，虎的爪牙，善走的獸之長足等都是目的性存在，那又何嘗不可以說宇宙之日月星辰，天氣之陰晴寒暄都有目的性存在呢？須知這些都是由於用人類的意識去比擬自然的結果。因為人類是有目的意識性的，凡作一事，凡發一言，如沿考其本，都不是無爲而發，因之，便把自然界也人類化，而把目的性加諸於牠。這完全是觀念論者的見解。

人類是無數萬年宇宙進化的產物，他具有高級組織的物質——腦髓，同時也具有這種物質的高級的屬性——意識，他不單是本能地受刺激而發生反映，他同時更能由感覺而達到思維。這是人類與動物不同的地方。單是具有本能，感覺，那只能被動地吸受客觀世界的反映而不能組織這反映，但有了思維作用，則不僅被動地吸受反映，而且能將反映組織起來，從這些不斷地反映，而且能將反映組織起

來，從這些不斷地反映和不斷地與自然界鬥爭的實踐中，更深一層地漸次發掘客觀世界之發展規律，並根據這種規律來改變客觀世界。即是說，人類已不是自然生長性的東西而是具有目的意識性的東西了。所以在自然界只有機械的必然法則支配着，而在人類社會則具有目的性之存在。

但是，說人類有目的，並不就是說人類可以有自由的目的，而完全不受客觀的因果法則之支配。倒是相反，如果要目的之能成爲現實，要目的之可能達到，那反而更要充分地深一層地認識客觀之因果法則。徹底說來，人類也是自然的產物，也是自然的一部分，要他自覺地了解自然的法則，他才能利用自然，征服自然，改造自然，即是說要客觀的因果法則轉化到主觀上來，那主觀的目的意識對於客觀世界才能發生反作用。所以目的意識性並不是完全與客觀法則對立的。人類於多年的實踐中，漸次漸次一步一步去認識自然，自然界的法則一步一步地由「自在之物」變成人類的「自己之物」，而爲人類所把握，同時人類的目的也一

一步一步地容易實現，其到達的可能性也一天一天地增大。這是一種矛盾的發展。若只是空想，那要自由便反而要弄得不自由了。

至於人類於社會，便是這樣。人類於社會生活的實踐過程中，為社會進化法則所支配，因之也不斷地把這客觀的社會法則反映在自己腦子裏面來，經過長久的期間，積蓄到許多的經驗，就主觀地把握着了人類社會的因果規律，跟着這種規律又來推進社會之發展或改造牠。所以凡是歷來的社會改造者同時又都是偉大的理想者，其目的是比普通人要遠大些的。

總之，着眼於現實，客觀世界，要從實實在在的事物之中去找因果法則，找到因果法則，再定我們行動的目的，不應盲目地行動，從主觀上去建立目的，也不應機械地服從客觀法則而自己毫不努力。這樣，我們才能從「必然的王國走到自由的王國」，由「解釋世界」而到「改變世界」。

編後

隨着時代的演進，這一期青年的「精神企求」顯然地與「五四」期是迥然相異的；更明確地說：簡直是兩個極端的動向。

「五四」期青年是道地的幻想主義者，（以當時青年的趨向言，不以人數的多寡言。）他們往往在「自我想像」中虛擬出一個「變態的社會」來，在那裏沒有「矛盾的存在」，沒有「立場的演變」，什麼生活條件全是平穩無礙地過着，然而這僅是一種幻覺，是不以客觀的現實的條件作根據的。必然地，總於「事同願違」，演出各種不健全的人生觀來：什麼利己主義，享樂主義，宿命論，懷疑論……總括起來：全都墮落在觀念論的陷阱中去了。

在這不健全的資本主義與封建殘餘尚在活躍地相對地妥協的這一時期，青年

的大部分，却很可慶地具有着反抗的意識，以飛躍的突變的姿勢現身於這動亂的社會中，這簡直會使一班學自然科學的法則爲法則的機械論者們咋舌的。這一班受過新思潮洗禮的青年，不但已經開始鄙視了觀念論輩一切的作爲，而且更理智地實感到自身對於社會生活認識的不足而向「實踐的導師」低頭；不且了解現實的社會是客觀的，幻覺是主觀的，單純地以偏執的主觀的幻覺硬把社會動態安擺得井井有條是不可能的，同時却還肯私心的退一步去敲推那開發認識的智識的法門——理論。

顯而易見的，作爲精神糧食的雜誌、書冊，儘管在市場上演變了幾個傾向，事實上較有「門徑式」有系統的原是絕少；儘管作爲理論的探討的最高階段的哲學書集由「玄之又玄」而漸變爲通俗化，但這項工作未見有人更明快地繼續下去，（指哲學通俗化的工作者太少言。）由於此，青年的「精神企求」的渴望，依歸茫茫。

「唯有渡過青年時期的人才是真正了解青年人的人。」一位巨人曾經如是地

說過。那麼曾爲精神糧食的缺乏所苦惱過的編者，着手編輯此書，似乎是部份的理當的工作吧。

對於本書所搜集的哲學論文，是多取於一班較前進的哲學工作者著作的，內容的闡揚是全以唯物史觀作基礎；縱然本書中有幾個工作者已經倒戈地遠離了新唯物論的立場，但那決不會影響這些作品獨立的價值的。

本書的編制雖然不能達到具體的盡善處，但拙劣的編者確已竭盡心力的充數了。論文的選集與刪改一部分是經過作者同意的，而不相識的作者，編者也大胆地自主地揮動鈍斧無忌憚的劈削了。

本書在唯物論辯證法諸法則一講中的材料，還感覺到不完全，如「內容·形式」「可能性·現實性」「肯定·否定」等就沒有，（有人做過因嫌不具體而不選，）如若本書有再版機會，當徵求哲學工作者爲私誼，爲青年効些勞。

我不想對每篇論文作一一估價，讓親愛的讀者自己去玩味吧！

有幾個朋友知道我在做這項工作，來信說：「別閒暇得去做這空虛的事情吧……，」我覺得他說的幼稚得可笑；現在且抄錄一段給幾個跟他抱「同感」的朋友看看：「哲學是有用的智識，并非空論，我們之所以學他，乃是站在「學以致用」底原則下的」。『沒有一件事情是不以哲學作基礎的，整個地說，生活根本是哲學的外化。』『一種哲學的理論，自身雖是空虛的，然而有內容，可實踐，并非絕對的空虛，是相對的，與實際行為對峙的……』

誰能說哲學是空虛的呢？

曹 達 一九三六。十一，十五