

陶漢爾考夫著

彭華森譯

辯證邏輯之基本原理

上海春秋書店版

陶澂爾考夫著
彭華森譯

辯證邏輯之基本原理

一九三二年

上海春秋書店版

辯證邏輯之基本原理目錄

譯者序	一
著者序	一
一 矛盾	九
I 思考的規律	九
2 同一與運動	一六
3 黑格爾關於矛盾的學說	二四
4 唯物辯證法中之矛盾問題	四七
二 概念	五五
I 形式邏輯中關於概念的學說	五五
2 黑格爾關於概念的學說	六三

3	馬克思關於概念的學說·····	七三
4	關於概念學說中之唯心論與唯物論·····	八八
三	論斷·····	一〇三
1	形式邏輯中之推論·····	一〇三
2	歸納法·····	一一一
3	黑格爾論推論·····	一二〇
4	經驗與理論·····	一三三
5	推論與歷史主義·····	一五四
四	歷史主義·····	一六一
1	反動的歷史主義·····	一六一
2	黑格爾的歷史主義·····	一六五
3	歷史主義之革命的闡釋·····	一七一

4	歷史是邏輯的對象·····	一七八
	五 具體的思想·····	二〇一
1	分析與抽象·····	二〇一
2	具體思想的對象·····	二一四
	六 辯證法與實際·····	二二七
	七 判斷·····	二四一
1	判斷之諸問題·····	二四一
2	黑格爾關於判斷的學說·····	二五〇
3	判斷的形式·····	二五六
4	黑格爾論判斷的形式·····	二六三
5	昂格思論判斷·····	二七三

譯者序

中國近年來社會科學書籍的出版，已如雨後春筍般的蓬勃。而且在所有關於社會科學的書籍中，差不多都是拿「唯物辯證法」為招牌。但辯證法究竟是個什麼玩意？其內容如何？其意義安在？其在馬克思主義中所佔之位置又怎樣？這，在一般的著作中，祇看見通俗的綜括的敘述，而未見有深進的專門的解釋。

馬克思曾認辯證法為「關於外部世界與人類思考之運動的一般規律的學說」。因此，辯證法首先就是研究運動事物的思考法則。

本書的目的，即在於專門把辯證法作為思考方式來立論。一面指出舊的思考方式，形式邏輯，在實際應用中之如何流于錯誤。一面則指出新的邏輯，辯證法之如何觀察，認識及判斷。在敘述中步步都與形式邏輯相對照，使

讀者頗易于明瞭。

關於談論辯證法的書籍，在中國雖已出了數種，但像本書這樣專門把辯證法作為「邏輯」對象而解釋的，尙不多見。譯者現在把它譯出來貢獻給中國讀者，希望在科學方法上與中國青年以莫大的補益。

一九三二，八，一日譯者于上海。

辯證邏輯之基本原理

著者序

編著「辯證邏輯之基本原理」的主要困難，是目前馬克思主義那些最通俗的著作中，幾乎找不到一本類似的著述，可供參考。固然，辯證法的實質，並不會由那天才的馬克思主義者如撲列哈夫一次即發揮盡致，然而，在歷史唯物論的許多著作中，他以極少的篇幅即已闡明了辯證邏輯原則上的關鍵問題。

所以于此必須說明著者本書的取材及其配置的方法。

貫通於本書各章之中心思想，乃是辯證的方法與學說體系之密切連繫。

有唯心論的辯證法，有唯物論的辯證法，而却沒有中立的辯證法。所以黑格爾的邏輯定理不能夠機械的搬運於唯物論的邏輯之中；黑格爾的基本立場必須

自行重新改造，從根本上加以變更，他才能够適合於辯證唯物論的方法。

辯證的唯物論是唯一的整個的學說，在此整個的學說中，將方法認爲是可劃分開的獨立部份，無論如何是不能够理解的；辯證的唯物論是不能够劃分爲辯證法和唯物論的。所以本書的主要注意點雖係集中於邏輯的問題，但隨時都在證明：辯證法的題目之發揮是要走向唯物論的，即思想的對象和思想本身，實質上是同一的，但是此種同一在唯物論中的理解，與在黑格爾之唯心論中却截然不同。

講到分析的本身，更不能不是辯證的。教條式的去解釋辯證法，即如同由固定的原則來解釋體系一樣，完全是不許可的。

這樣辯證的去理解辯證邏輯之原理即說明了兩重關係。

唯物的辯證法，首先不是完成的，最後發揚成熟的知識之果，它只是正在培植的知識之苗。在馬克思和昂格思的文集中，我們所找到的，大部份只是

些零言片語，只是加深研究的起點。只有在這一點上我們有透澈的證明：即在馬克思認識論的綱領中，對於認識論的概念曾給以充分的說明，即如下面所講到的唯物辯証法中認識自然和概念的命定。在另外的一章中，可惜我們手下沒有那寶貴的材料，用以獨立的去發展他那最初形成的理論。其次便特別注意於推論的理論，因為推論對於一般的邏輯和對於部份的辯證邏輯，乃是一種基本的理論。

每談及辯証法研究之現狀，我總是從黑格爾的解釋作發端。而此種解釋係着重在基本的和主要的，但總是附和着黑格爾的原文。分析黑格爾完全廢去他的術語，廢去那些專門的名詞，是不相宜的，因為那些術語和專門名詞即足以述明黑格爾的思考。黑格爾的辯証法係成熟於他渾沌的體系之中。固然，那近似原稿的地方，對於讀者確是難於索解。然而却極便於作者很完全的說明黑格爾，毫不脫開黑格爾的原文，不能說不是盡到了一種任務。

然而，就此留滯於黑格爾是不可能的，唯物的辯證法不僅變更了體系之原則，並且還改變了方法的原則，所以黑格爾的理論即由馬克思和昂格思很多的指示之下而改變了形態。

辯證法原理之辯證的解釋，同樣限制了材料的配置。可以先從直接的實際作研究之起點，然後進而研究具體的分析之問題，再以論矛盾一章總結全書。

但過去所採用的正是相反的次序。當馬克思在「資本論」一書中從價值論開始他的政治經濟學的批評時，正是如此。從具體的，沒有任何條理的作出發，是不許可的：在這一途徑上我們會遇到過許多難以克服的障礙。然而從最普遍的原則進而研究具體的方法，而對於那些原則本身的解釋亦是困難的。所以矛盾問題，在論思想之具體性時才澈底說明，並且矛盾的第一個定義即帶有先前普遍的性質。

本書所涉及的範圍雖不甚廣泛，而對於問題和章目的選擇，却抱了極其慎

重的態度。

在近代的邏輯學中，普通是以關於判斷的學說作中心。而在「辯證邏輯之基本原理」中，這一章却完全被割愛了，雖然黑格爾的學說，以及昂格思在其「論自然界辯證法」一書中關於判斷問題對其所作的訂正，都很可參用。（

註一）

但是很易於瞭然，關於判斷之辯證的學說同關於概念以及關於推論的學說，有極其密切的連繫。只有在這些基本的問題說明之後，才能够進而研究關於判斷的學說。判斷不能够理解為獨立的行為的；而近代邏輯學的錯誤即在於此；真實的判斷是有基礎的；他是不能够除掉「依附」而從天外飛來的。

在本書中同樣沒有論質量和數量一章。初次看來這是一個很大的和根本的缺憾。數量變到質量變即是敘述辯證的方法，然而這一章却必須刪去。

很容易舉出許多具體的，顯而易見的類似轉變的例證，但是在方法論上却極難

發揮這一問題。因為在它的探討中，已經牽涉到近代的數學和自然科學中之間斷性和不間斷性那些問題了。

一般的說明唯物辯證法之範疇的體系，是一種極其困難而絕非初步的任務；處理關於個別的範疇，——只是質量和數量——那便是非辯證的；關於範疇學說之最根本的問題，即是它們相互連繫的問題。

至於分析本身，著者并不曾致力於敘述關於最初步的原則。在某種情形下，最淺近的解釋，比起隨心所欲的輕便寫來，反更能增長困難。在這一意義上，辯證法即類似數學：基本概念的決定愈加嚴格，例如：界限，不間斷性等等，便愈易於握得定理。深究辯證法的問題，我們是要取得它辯證的解決。同時却必須力防空洞的玄學主義。著者是否曾遵守了這些必要的方法，關於這一點，著者本身却更難於來下斷語了。

註：在本書初版時并無「論判斷」一章，故序言中有「割愛」字樣，待

第二版時著者訂正全書，并補加「論判斷」一章作為附錄，本譯本
係依據二版所譯——譯者

一 矛盾

1 思考的規律

辯證法與普通推理方法之最主要的差別點，乃在於它運用最標準的方法論的源則——矛盾。辯證法之最顯而易見的差別是：在事實上，通常當我們讀書時，在別人的推理甚或在自己的推理中撞到矛盾的時候，我們便無意中想到問題研究的不充分，它具有某種的混亂和不清析。反之，譬如說，當這一思想係出自那一思想時，當它們中間並沒有任何的矛盾時，那時我們便無意中相信這種推理的功用；沒有矛盾，在我們是要確定它的真實的。

所以辯證法之堅決的確定：「矛盾是在推動世界」，同那完整無瑕的意義，完全不相吻合，更不待說在科學思想方面，對於終極目的之最空洞的企求了。

所以首先必須將這一問題弄清。然而若十分完滿的發揮這一問題，確是一個十分複雜的任務。普通當要回答什麼是矛盾的問題時，總是引用這樣三個所謂思想的規律：同一律，矛盾律和排中律。但必須承認：這些基本規律的公式，在各種不同的邏輯中是有差別的，同樣有旨趣的差別和意義的差別，有這些差別的增補，因而在理解和理解的心景中，有極其尖刻的間隙。若將有關係的通俗著作完全一一辨識，便會使我們離題愈遠。

爲要初步的認識，我們要充分的說明這些規律之最普遍的外緣；然後再進而探討問題的底蘊，我們便逐漸明瞭在他的理解和分析中那些最根本的差別了。

普通對於同一律係給以這樣的公式：A是A，三角形是三角形，這種語意反覆和毫無意義的公式，是在希望說明：一切思想的本身都應該是同一的，它并不曾有過多少次的重複，以及它在我們的意識中并不曾找到同任何思想的連

繫。各種不同的字句表示同樣的思想，各種不同的公式亦表示一個同樣的數目，例如：5+8、16-3；只有在這種情形之下：即在流動的變更着我們的印象的中間，選取固定的思想對象我們才能够思想；如果兩次三次……的思想概念，以及同這一概念和那一概念的連繫，我們不曾當作同樣概念去對待它們，亦即不曾將它們彼此都同一起來，我們的思考便無可能了。

我所用的文字曾力求普遍化，并曾將敏特，衛金斯基，季格瓦特之最流行的邏輯，均溶匯於上述關於同一律的立場之中。但勢必承認這些公式是非常不充分的。同時，一方面難於不同意它們，但亦同樣難於整個的去承認它們。它們所引起的感覺，僅是待證明的；當然，如果思想的對象總是在變動，當我返轉來研究它的時候，思考便不能够成立了。假定，我想及或使及關於情性規律。假設這一規律的內容失掉一切的堅定性，固體和同一；那時無意中便要發生這樣的問題：我是在想什麼，我思想的對象是什麼。實際上同

一在任何的意義上講都是思考的條件。但是，另一方面，「A是A」的公式是否即可以全部採用呢？難道我的思想忙於這一對象，它便不留滯於其他對象了嗎？在認識中是進步，在思想中即是變革和運動；新的連繫，新的關係總是向新的方向去發揮對象，我即在此新的連繫，新的關係之中去觀察對象，因而思想對象之本身即構成新的，它是在根本的變動着。此即同一律公式之難關。此地我只是喚起讀者對於這些難關先加注意，因為以後還要加以補充的說明。

現在我們來研究矛盾律。普通對於這一規律係給以這樣的二重公式：「A不是非A」，「A不同時是B和非B」。這兩個公式即惹起了最實質的困難。假如我們採用第一個公式，我們將不了解：這一公式與同一律公式「A是A」，有何實質上的不同。它所給予的恰是同樣的內容，只不過是否定的公式而已。假設說，我採用同一律，事實上我竟錯誤了，那時我的錯誤思想

竟依着「A是非A」的公式走去；假設，我曾注意到我的錯誤並改正了這一錯誤，那時我便自己說道：「A不是非A」，這樣我便又返轉到同一公式，其所不同者只不過是否定的方法而已。需要說明的是：有些邏輯事實上同一律和矛盾律之間是沒有差別的；反之，另外的一個公式却描繪出它們的差別。

我們試舉其另外的公式：「A不同時是B和非B」。這一公式在一切場合所依據的觀念，顯然是錯誤的，該種觀念我即名之爲「非B」的概念。通常在「非B」之下的邏輯中去了解一切，除掉「B」之外，都是恰當的。例如：如果「B」是表示「善良的」，那末「非B」便可表示「白的」，「受過教育的」，甚或「椅子」，「鉛筆」，總而言之，即可表示與「善良的」一語不相同的一切。假如是這樣，便可大膽的確定：一切思想均係依着「A是B和非B」公式進行的：我可以說，不致陷於任何矛盾之中，某人（名羅克）是

善良的（B）和受過教育的（非B）。

從各派邏輯之矛盾律公式立論，遠非一件幸運之事，所以最好是將這些公式都擱在一邊。矛盾的本身對於我們不能夠沒有興味。辯證的邏輯應該標明自己對於矛盾問題之關係的立場。究竟表現於矛盾律之中的思想要求是什麼呢？

最好我們來加以分解，如果撇開近代的邏輯，我們便追憶到亞里斯多德關於矛盾的學說（亞里斯多德曾首先發現此種規律）。亞里斯多德觀點之考察，對於矛盾在這種關係上是重要的：即它在證明從何種深奧的考慮中，完滿的（即如我們現在所看到的）產生出那些目前已經敗壞了的形式邏輯之公式。

但是，爲要依據普通公式開始結束所謂思考規律，我們對於排中律要再略涉數言，排中律乃是給予矛盾律之直接補充。普通是說：「A可以是B或非B」，即是說或者肯定某一種思想，或者否定某一種思想，絲毫不能夠有第三

者存在。對於上述的思想，我可以同意或不同意，如果我部份的同意它，那即是說，我不同意它現存的那種形式，在這種情形下，必須先說明：我同意的是什麼，我不同意的又是什麼。

在普通的爭論中，往往可以發覺：爭論者兩方面都不正確。如果兩個對話者中有一個說：操作對於衛生是有害的，而另外一個則認定：操作對於衛生是有益的，那末他們兩者都可以是不正確的，因為在某種情形下操作事實上只有害處，而在某種情形下却是有益的。這裏事實上有第三者的，但矛盾律所注意的却是旁的：否定即是同某種確定表現的思想之簡單的不同意，我所加上的的一切補充和限制，即已在表示不同意：水銀是有彈性的或無彈性的，——這樣我才能够同意或不同意。

這一規律雖是形式的比喻，而它所引起的駁辯次數，並不亞於矛盾律。事實上邏輯絕不是在要求我已經確切承認的事實，蘇格拉底是坐在椅子上或是

沒有坐在椅子上，當我已經曉得蘇格拉底久已死去，那便沒有可能說他是在坐着或沒有坐着了。因為他整個的已不復存在了。當然，反對排中律的應用之最主要的辯難，係發生於當我們有過渡的事件時，在這些事件中很難以將 A 同非 A 截然分清，如果有一個人頭髮很少，那時便不能稱他為禿子，但是也很難以說他不禿。謝儂在這一點上（即如我們下面所述）立論而反對運動，然而對於我們却益增對於運動表示歡迎。

2 同一與運動

亞里斯多德對於矛盾律係給予以下的公式：「絲毫不能夠同時在同一種關係中存在和不存在」（亞里斯多德此種公式的含意，整個的譯為真正的事件，對於我們是不能夠發生與味的）。此種規律亞里斯多德認為是主要的，所以是非預言的：因一切證據來肯定它，即如同其真理的必要條件一樣。所以這一規律并不能夠證明一切，僅只能夠說明：凡是企圖建立任何證據，或努力表

露任何思想的人，便已在運用這一規律，因為破壞了此種規律，便絲毫不能夠表露，絲毫不能夠思索了。

假如我們要表露任何思想，那末我們便要一定的字眼來表示。在這種意義上，我們已經肯定了矛盾律，因此，如果我們將「人」字名為確定的對象，那末這個字就其本身的字義上講來，便應有別於其他字，有別於其他意義，有別於「非人」；如果我們不去注意此種初步的法則，那時一切將都是一樣的表示了；任何字眼都可以同任何意義相結合，即是說一切字眼將都是無意義的，在實質上彼此將毫無差別。

假如我們容許矛盾律的破壞，那時一切確定將都是同等真實的了。蘇格拉底是人這種確定是真實的，椅子是「非人」之確定亦同樣是真實的。而那與我們認為是真實的恰相矛盾而不相附和的，我們便稱之為虛偽的，但如果承認矛盾律是無用的，那末我們便應該確定，虛偽的同真實的係建築於同一基礎

之上。在矛盾律破壞的情形下，真實和虛偽間便沒有差別。

我們如果從否定排中律作出發，只是用一些旁的方法，可得到同樣的結果：在這種場合一切對於我們都應該是同等虛偽的。凡是不計到排中律，他便同樣否認：「A是B」和「A不是B」。一切對於他便都成了虛偽的，因此，我們便又無從得到真實和虛偽間之基本的差別了。

特別奇怪的是：海特曼在其反對黑格爾辯證的方法之論戰中的論調，幾乎都是重複亞里斯多德的此種論證（海特曼 Hartmann: "Ueber die dialectische Methode"）。

海特曼以後者為基礎所作的一切批判，是在曝露與表現中來判斷矛盾，是否有那具有原則，或具有事實的矛盾；他完全認為：凡是矛盾曝露出來的地方，那裏都會遇到錯誤。矛盾律之承認乃是作理論爭論之可能性的最低條件。

然而，辯證法認為此種企求只是形式邏輯之偏見。

在獨自發展着的概念中，認定A亦是非A，即認定是矛盾，所以根據黑格爾的意見，一切東西都是在自相矛盾；在所有印象，概念和觀念中，矛盾是質的和必然的。同辯證法作爭論是不可能的，因為它們否認真實性之最高原則和思想與事實間並沒有矛盾。

亞里斯多德的論證，直至我們現在，還保持着它的力量。亞里斯多德在反對黑拉克里特的門徒們之論戰中，發展了自己關於矛盾的學說，而黑拉克里特過去曾指示出；一切都在永久的變革和運動之中。

事實上，蘇格拉底以前的希臘哲學，即是極顯著的辯證的宇宙觀之模型。

不只是從黑拉克里特可以看到：矛盾即是動力的確定，以及關於矛盾對立發生一切現象之矛盾對立的學說，並且從他原則上的反對者中，我們亦可找到那不曾超越辯證法的形態：一切運動均隱匿於它的矛盾之中。在這一意義上講，公正的數算起來，要以謝儂，愛萊斯基的所謂詭辯學派爲其表率了。

謝儂的論證之能以被認為詭辯主義，只因為他是個大辯論家。必須承認那些論證的本身，還不會被任何人反駁過，只有謝儂所得的結論是詭辯的。

他的結論是：運動即是矛盾，因此它便不能在實際中，在真確的標準中存在，因而生命是不變的。

飛箭在每一轉瞬間便停留於某一確定的地方 A 或任何旁的地方，因為任何地方它都不能夠留滯，謝儂會這樣說并從此而得出結論：箭無論第一種場合，或第二種場合都不運動，因此，一般的是不能夠想像箭是運動着的。

此種論斷很明顯的在證明：飛箭一般的是不能夠說，它停息在一定的地方，停息在點 A；因而，箭是在飛逝，它是在某一地方停息和不停息，箭的運動即是其廢除矛盾律和排中律的的實運動。

謝儂這些論證直至我們現在還是不可駁辯的論證。在近代的邏輯和數學中，又在重新研究謝儂所曾玩味過的這些問題，并且近代的邏輯對於這些問題

的解決，已極其接近此種古代辯證法的「詭辯主義」。

只是公式變更了，而以前的實質還保存着。亞里斯多德之思想精力，係趨向於結合思索運動之可能性，以及同時在固定的和不變的概念中去思索運動，亦即將思想的運動同思想的確定性相結合起來。

此地亞里斯多德所提議的那種解決并不能够使我們發生興味，我只希望在他的論斷中來加以辯明，一方面是說明辯證法之基本問題的發生，同時并指出從什麼地方產生出那種所謂思考規律的通俗公式。

亞里斯多德反對黑拉克里特門徒們的此種論戰，所珍奇的不只是因為它描寫出第一個邏輯公式之發生；而是此種論戰獲得了同昂格思的思想（在「反杜靈」一書的導言中所敘述的）相連繫的特殊意義。

昂格思說：「實際對於理論的思想，從它醒悟的初步便應該『給聯合與互動之無窮的交互錯綜以說明，在此聯合與互動中，絲毫不保存它原始的性質，

地位和狀態，而一切都是**在運動，變革，發生和消滅**。在古希臘的哲學中，我們有所謂原始的，實質上是正確的宇宙觀；從黑拉克里特我們可以找到關於一切存在永久流變的學說，一切都存在，而同時都不存在，一切都是**在永久變革，發生，消滅和毀滅中進行着**。此種觀點雖然抓住了一切現象的通性，但還是不充分的。它并不曾給以明確的說明，它并不曾在靜態中說明個別的特性，并不曾在現象分析的對象中，有充分的深刻的探究。

昂格思對於古希臘思想之原始的幼稚的唯物論這種批評，極為精闢，并同時即描叙出唯物辯證法之積極任務。昂格思說：「爲要認識這些特性，我們便應該將它們從自然的或歷史的連繫之中抽引出來，并在它們的屬性中，在它們的特殊的原因和結果中，去研究各個分離的個體」。

只有在分析和計算到宇宙之變化錯綜的狀態之後，積極的科學才能給以另外的結論：「自然界在它組成的因素中變化，各種不同的自然現象和對象

，在一定的部門中配置，在它們各種不同的解剖形式中，有機體之內部研究——所有這些乃是那長足進步之主要條件，而這種巨大進步，已在四世紀來自自然界的研究事業中取得了」。

然而，此種進步同時即是退步，分析的思想失掉與全體的連繫，原始的幼稚的，非批評的觀點——實質上是正確的觀點，却被喪失盡淨。

「近百年來研究方法曾發生了對於思·考·之·形·而·上·學·形·態·專·門·研究·的·限制」。

（圈點是我加的——著者）

因此，科學的辯證法之任務乃在於：並不是在其孤立的和分離的形態中攫取分析之產物，而實質上是當作構成之唯一過程去了解，或者即如昂格思所說：「必須克服我們的遺習：觀察現象是在它們孤立的個體之中，而撇開它們偉大的全部連繫，不在它們的運動中，而在它們的靜止中，並不依據變革的實質，而是依據不變的實質，並不在它們生活的過程之中，而是在它們死的狀態之

中」。

我們上面已經講過，同一律，矛盾律和排中律的發生，乃是思想取得明顯性和確定性之一般要求；亞里斯多德說，若不保持矛盾律，在思想以及在概念中，便會發生混亂，一切將混而為一；便不能夠判定真確的實質的差異。但是，此種要求，在亞里斯多德已經進於同黑拉克里特學說相衝突之中，雖說同意他那一切皆流，一切皆變，而毫不停息。

所發生的任務是接受此兩種要求，都同樣是真實的；而此種任務第一次是被黑格爾在他的邏輯學的抽象形式中解決了。

3 黑格爾關於矛盾的學說

黑格爾曾加於同一的形式認識，或者即如他所謂「抽象的同一」以空洞的批評。形式邏輯之同一并不是在同差別的任何連繫中成立的。比擬邏輯對於智慧的觀察，如同紡織機器一樣，在此機器上經（同一）和緯（差別）彼此

間超形態的相聯合相編織。形式邏輯在每個新的分拆之下開始得出同一，而拋棄它們的差別；形式邏輯將它從差別中抽引出來的東西都同一起來，並將從同一中抽引出來的東西而加以區別。根據這種觀點，一切都是同一的和一切都是差別的，都同樣是很公正的確定。絕不能夠有兩種東西：它們在某種關係上并無差別，而在某種另外的關係上又不能同一起來。形式的思想即在其彼此間這些個別的不相連繫的關係之下保存着，它認為它們彼此間是超連繫的，在形式邏輯中，這些關係乃是孤立，而事實上，一種思想的成立沒有旁的思想是不可能的，某種關係的法則即包含有其他關係的法則，在思想中應該是連繫的，應該是思考之規律形態，這即是黑格爾的主張。黑格爾此種思想連繫和規律形態，並不是在形式邏輯中取得的，所以形式邏輯只是在企望製定思考規律，而事實上它是在破壞自己的原則，因為凡沒有連繫之法則的地方，便不能夠存在規律形態的法則。因此形式邏輯的本身即是自相矛盾。

此即黑格爾反對形式邏輯之最籠統的思考。我們還可從黑格爾找到對於抽象同一公式之最詳盡的批評。普通的確定是：「A是A」，正如黑格爾公正的指示，這是空洞的同一（同語反覆）之表現。當對於什麼是植物的問題，我們所得到的答覆：植物是植物時，當然，我們對此是同意的，但同時我們却申明：這些話等於沒說。黑格爾說：「如果有人張開嘴（並限於解釋什麼是神）說道：「神是神」，那便是欺騙一般的期望，因為它過去是有過各種不同的定義的；如果此種假定是在說明絕對的真理，那末這種關於絕對的評價也是非常之低的。

當談及給以應有的真理時，沒有更比那弄着一句話反覆咀嚼的苦惱和難堪了」。

在每個具有何種意思和意義的判斷中，我們要打破同一的比擬公式，在有意思的說話中，我們並不說「A是A」，我們要說「A是B」，例如：「數學

是科學」，「人是兩足動物」等等，無論在任何地方，我們都不要苟存於一種同語反覆之中。

「任何種的假定形式，都比那簡單的抽象的同一要好些」。

事實上，沒有差別，同一便全無意義。同一和差別之間的相互連繫是不可割裂的，沒有同一便無差別，沒有差別便無同一。所以黑格爾主張同一和差別是一致的。

黑格爾關於同一的積極學說，直然將我們引入於辯證的思想之中。黑格爾之確定，——同一只能夠當作過程去了解，乃是此種學說的最根本之點，同時亦是其最獨到之處。同一是思想發展中的必然關節。假如我們站在這種觀點上，我們自會瞭然，為什麼根據黑格爾的意見，同一若沒有差別便弗能思索，以及除掉矛盾便無從索解。事實上，假如我們將思考當作活的過程去觀察，那末它便很明顯的證明，思想的任何內容，它本身便不能夠是同一的，它

在思考的過程中變動着，我們的思想是在發展，並且在此發展中，它便構成另外的內容。或者即如黑格爾所說：「每個固定性之否定，即如它本身的存在一樣，同樣是一種必然」。類似的語句即足以激動，足以指示那最盲目的詭辯家去引用。事實上，黑格爾對於此種公式是希望確定兩種立場：一，我們的思想本身，應該包含有固定性，即所謂一定的思想，沒有此種固定性，我們的思考便要成爲漆黑一團，因而，我們思考的本身便應該含有同一的關節，即在思考中固定性的要求一樣；二，同時從來任何的內容，任何的具體思想，都不能夠取得最後的，完全終極的固定性；假如推究我們的思想到底，我們在某一固定性的地位，構成另外一種固定性，我們研究我們的結論，我們便看到我們的不精確，我們的錯誤，我們便得出新的結論，此種新的結論，乃是在那些同樣內容上，同樣思想之作的過程中積聚得來。在黑格爾的立場上並沒有任何詭辯，其中所說明的只是更多的固定性之要求。每一內容的本身并不是同

一的，他是建築在更深刻的和更精確的分析之上。同一是走向固定性的途徑，任何時候都不能夠終了的。

所以同一是辯識的過程和差別的法則。沒有差別，同一便無可能。用黑格爾虛飾的話來講：「同一即是其本身的自相推移」。

因此，根據辯證的觀點所觀察的同一，乃是思想過程中之必然的關節，辯識的關節。辯識這樣假定：某種內容A是保持着固定性的，因為構成它的并不是A。只有用這種方法去辯識A同非A，才能夠得出思想之確定的內容；最低限度的辯識，要適合最低限度的固定性，反之，最大限度的固定性要適合最大限度的差別性。用最普遍的科學概念作例證，同樣用印象，甚至感覺之最初步的過程作例證都可一目了然。假設你到一個屋子裏去，屋裡的燈光逐漸消滅，周圍的一切對象便失掉它外形的固定性，最後便與製來的黑暗相混合。假如我們用邏輯的術語來表現這一過程，那便是說，某種的A喪失其

固定性，而與非 A 相混合。試舉一相反事件：如仍在這一屋裡逐漸擲以光亮，你便可辯別環繞在你周圍的一切東西，對於你便發生一些固定性：棹椅等等；這裡映射之確定的內容，即由那因侵襲的可能以辯識對象而構成。在任何自然科學規律的發展中都能够看到更好的辯證法。杜黑姆在其「物理學的理論，其目的及其趨向」一書中，曾舉行一個極其奇妙的例證。馬遼特所製定的毒氣壓縮力的規律，曾完全被採用了，因為此種規律已經表現出比過去一般學者觀察方法之可能的錯誤較少偏狹之經驗的事實。當林歐修改儀器和試驗方法時馬遼特定律即已表示否定：用偏狹將它的證明同觀察的結果相區別，而偏狹比較現存的新的儀器那不精確性的程度要多過許多。很奇怪，林歐在其抱定代替馬遼特定律公式之目的的著作中，當時曾利用馬遼特的公式將自己的經驗更加充實起來。因此，新的規律是確定於舊的規律的地位之上，即如舊的規律的正確，將舊的規律加以修改，使其更加是正確的，更加是固定的

；科學的過程，亦即構成於那種由這一固定性到那一固定性之思想發展和運動之中。

在黑格爾關於同一的學說中，實質上有他的前輩斯賓諾薩，斯賓諾薩說，整個的解釋是否定，亦即只有在這一對象與其他對象不同的情形之下，才能解釋對象。確切言之，縱使是關於那解釋概念的形式邏輯之死板的條文，於隱在的形式中，便理解到辯證的同一之規律；事實上這是很滑稽的說法：定義是要經過相近門類之說明和專門的區別而完成，因而，對於概念之精確的定義，我

便應該曉得某一概念同所有列於同一門類中的其他近似的概念間的差別。

黑格爾關於差別的學說是將最奇異性和深奧分開的。差別有兩種：第一，直接差別，或者即如黑格爾所說的「參差性」，第二，固定差別。後者的概念即是辯證邏輯所具有的特殊概念，而為形式邏輯所不了解的。

至於直接的差別，這一概念是不能夠引起困難的。我們對於直接的差別

之應用是：譬如當我們判定兩種不同的東西時，當我們在兩種科學理論中考察差別時等等。直接的差別可以表現於公式，或更確切言之，表現於一般規律之中：「一切都是差別的」；實際上，沒有兩種東西是彼此間絕對相同的，一切東西彼此間不僅有數量上的差別，並且還有質量上的差別。

因為直接差別對於我們對各不相同的物體之觀察，便分解為無限的衆夥；從形態上喪失了它們的統一，此各種不同的物體之衆夥，絲毫不被同化，擺在我們面前的便是無限的分散為各種顏色的多花世界，因而我們便被這些質量的衆夥所包圍，我們無從看取這些彼此間各不相同的對象之統一。

如若若記取某種的統一，那便需用抽象概念之創造的方法；比如在實質上觀察不同的各個個人，我們在一一般類似和一般特點的基礎之上，便構成「人」之一的概念，而這些人彼此間亦有其固定的像貌。黑格爾從此種比較科學實際，特別引證出比較的解剖學和比較的自然科學。但是用此種方法所得到

的那種前所未聞的結果，已十分明顯，同種類的統一即完全摒棄於所比較的對象之外，此種情形，永遠是靠我們根據那種觀點去比較對象的；而這些觀點可以有好多種，并根據這些各種不同的觀點，去分別我們所比較的對象。

同這些外部連結相併列的，我們不應該丟開那存在着的完全另外一類的統一；這種客觀的統一即建築在一切一元哲學的基礎之中。直接的差別對於宇宙之實際的認識，遠遠不充分。所以黑格爾在同直接差別相併列，隨之便成立了固定差別之概念，此種概念才給以發見完全特種統一之可能。

黑格爾在其此種概念的演繹法中，同時即證明各種不同的物體之衆夥，沒有一便不能够存在，在某種關係上所區別的各種不同的對象之本身，在統一中即證明其本身的差別。假設我看見兩個人，我區別他們，在我看來他們是有差別的，但我爲什麼如此確定呢？因爲這兩個人係生在不同的地方，具有不同的身材；不同的眼睛，頭髮等等，但所有這些差別都係證明於非常固定的

統一之上：他們兩者都生在空間，他們兩者都有某種的身材，都有眼睛，有頭髮等等。因而，他們所差別的在此，而他們所統一的亦在此。此即直接差別，參差性，過渡到固定差別，實質的差別（黑格爾的術語）。

根據第一種觀點，很難發見此種結論的意思和意義，然而，這一結論在黑格爾却有極大的意義，因為他的固定差別是過渡到矛盾方向去的。

往矛盾方向之過渡，很顯然的，在辯證法中起有極大的作用；可以說，這種辯證的發展是與各種的進化論不相類同的，後者不曉得并且不承認向矛盾方向的過渡。根據普通理論的觀點，橡實的本身即包含着使其將來發展到強大的百年的橡樹結構之一切：無論是怎樣被出賣或質營的那種發展，在原始的形態中即已具備了，雖然是原始的；在一般學者們看來，只有在有了樂器的時候，才能够發展樂器，國家的工業是能够發展的，但那已經有了的工業將還是要發展。進化論承認歸根結底是要構成新的，但是他們所注意的是這種新的：

即它從舊的生長並接近舊的，所以進化論雖說它似乎帶有一種進步性，但事實上却證明是保守的。反之，發展之辯證的了解，在發展中却指出新的要同舊的成爲矛盾的對立；在自然界，同樣在社會之中，此種新的是在同舊的鬥爭，是在同舊的成爲對抗的關係，當新的在克服舊的之時，便是往完全矛盾的對立之過渡進行之例證。依據邏輯的觀點看來，一切革命都是往完全的矛盾對立之過渡進行的這種實例。因此，我們看到此種概念有非常之大的意義；它即是辯證的方法之主要因子中之一。

爲要明瞭辯證邏輯同形式邏輯之實質的差異，我們要先求之於黑格爾關於同一的學說。即如我們曾經講過的，沒有差別同一便無可能；每個 A 都保持着圓定的，因爲這種 A 一切非 A 是不同的。只有用否定的方法我們才有肯定，反過來說，一切肯定的本身都包含着否定。

形式邏輯亦同樣曉得否定，但只是在一個非固定的形式之中。依據形式

邏輯的觀點，非A除了A之外，表示一切都是恰當的。形式邏輯只承認這樣的否定形式，它不僅是同辯證法背道而馳，並且還同健全的思想相背而行。敏寶很正確的說道：「在普通的談話中，對於某種對象否定某種屬性，其本身即是將這類的某種屬性暗中附加於它。假設有人對我說：某坊的街上沒有栽着樹，我便馬上得出結論，街上鋪置有任何旁的原料，此種結論即是從那否定的判斷中之規律的和自然的結論。邏輯並不能夠適用於類似默認的考慮之中。在邏輯中否定任何特性即是簡單的確定它不屬於某種對象，只是放棄否定，消滅否定，而毫不容許去理解否定。非A即是完全不固定的，除了A之外，它可以很適當的包容一切」（「見演譯的邏輯和歸納的邏輯」四五頁）。

於此便得出這一極關重要的結論：我們置有A，B，C各種不同的對象，其中彼此都各不相同，同時每一個對於其他的關係都是否定的。B同時是非A；C同時是非A和非B。我們看到，形式邏輯絲毫不能插足於同一和差別的

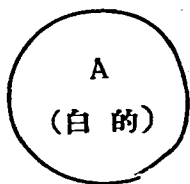
任何連繫之中，A 同非 A，它們完全是不相連繫的，所以並沒有從這一個到那一個，從 A 到 B，從 B 到 C 的任何過渡，所有它們彼此間的關係只是「否定的」。反之，辯證邏輯，實質上係建築在思想之唯一過程關節的相互限制性和連繫之上，所以它斷定是從這一概念過渡到另一概念，且此種過渡並不是偶然的和任意的，而是有規律性的。很顯然的，馬克思分析資本主義的生產方法和分配，同樣用分析的方法指示出：資本主義社會之發展及其過渡到社會主義的傾向，用邏輯的術語來說，即斷定從 A 可以過渡到 B。形式邏輯還可以容許越出 A 的固定概念之界限（在現存的資本主義情形下），有些可能是旁的社會制度，但那是另外的，那是非 A，形式邏輯只能夠敘述否定的特點，而在馬克思來看，社會主義不僅要用同資本主義恰相對立的方法來說明，因而不僅在術語上是否定的，而同時是積極的確定的。

現在要問：究竟怎樣完成這一過渡呢？

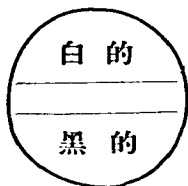
我們已經曉得，黑格爾有所謂直接差別過渡到固定差別，因而黑格爾不僅曉得形式邏輯之不固定的否定，而且還曉得固定的否定。各種不同的物體，即如我們以上所述，在它們的相互差別中即是同一的；由此種否定的同一便限定，它現在便不能夠除了A之外，代表一切都是恰當的了，即如黑格爾所說，它是A之矛盾的對立，亦正如它本身的確定一樣，是肯定的。事實上，很易於證明，如果實際上A同非A有某些通性（在它們的區別中），那末，它們兩者便連繫於同一門類，而是同一種概念之終極形態。正因如此，因而即如形式邏輯所說，我們這裏便有矛盾的對立（*Contraria*）。

根據這種觀點便完全很新穎的發揮出傳統的邏輯學說。形式邏輯係區分為下列的兩種概念：一，矛盾的概念（A和非A，白的和非白的）；二，矛盾對立的概念（白的和黑的）。依據形式邏輯的觀點，第一種概念彼此間並沒有任何積極的連繫，第二種概念（矛盾的對立）在所有它的差別之下有某些通

性：它們是同一門類中之終極形態。矛盾對立的概念，永遠是相反，如善良和凶惡，怯懦和果敢，並且是彼此否定的（如白的——非黑的和黑的——非白的），同時兩者都是肯定的，因為黑花正和白花一樣都是肯定的。黑格爾並指出：矛盾概念要進到矛盾對立的概念，因為肯定與否定彼此是直接連繫的，並捨此彼便無從存在，應該在差別中去差別，而此後者即是它們的通性。茲將兩種概念示圖如下：



非 A
(非白的)



很容易看到，一切過程，一切變革和發展，如果都是在有規律的流行，其本身便同樣包含有矛盾和矛盾的對立。從小的物體構成大的物體，從靜的構

成動的等等。

假如是要構成旁的，那末我們在過渡時期將會看到矛盾，當時A便構成非A，同時亦即矛盾的對立，因為規律形態之變革所要求的是固定的A過渡到不固定的非A，即B；如果任何A都可變為任何非A，變革便不能夠規律式的思索了。

于此證明，黑格爾將其思想的一切精力都集中在過渡的關節之上了。這種過渡即是矛盾，並絕不能夠是旁的；並且此種矛盾毫不能將混亂帶入我們的思想之中，且無礙於思考的固定性，反之，正是思考之更多固定性和明顯性的要求，使我們從這一解釋進於另一解釋，不容很平靜的一次抵達的。辯證的矛盾並不混淆概念，而是嚴格的辯別它們，但在此概念的差別中，不僅是分別彼此，並且還連繫彼此。形式邏輯却恰好將此最後一點遺落了。

然而，矛盾不僅應該是被肯定的存在，並且還應該是被取消的。在一種

矛盾之下停息是不容許的，否則便不能夠再向前運動。思想之運動並不會有個肯定的結果。依據黑格爾的思想，辯證法與懷疑論完全不同，反之，「包藏於肯定的結果中者，正是智力認識中之最主要者」（黑格爾語），

完全不能夠認為黑格爾否認矛盾律，他曾認定：雖說矛盾是必然發生的，但隨後總是在最高的統一中克服它，消滅它。黑格爾過去所反對的，只是那矛盾之不正確的了解。而事實上黑格爾過去所否認的是排中律。

他曾用盡自己推理的全副行爲，去研究這種否定。

事實上，我們已經講過，A同時即是非A；A和非A具有某些通性，基此他們相互間便由這一個過渡到那一個。這一關節便稱之爲過渡C。在這一點上我們便看到矛盾，但此矛盾同時却在消失，因爲嚴格說來，在這一點上非A同A一樣都在消失。C不是A和非A，而是第三者——過渡關節。這一同一和差別之統一關節，黑格爾曾名之爲基礎：矛盾對立之消失，即被「掩蓋

「於基礎之中。矛盾在最高概念中，在同一與差別中，便自行解決了。

黑格爾關於基礎的學說極爲珍奇；這裏還可看到黑格爾之方法和體系間之相互依附。此種規律我們從形式邏輯中已經曉得，但那裏普通不能得到一個明確的說明的。爲要了解基礎規律之實質，我們應當簡略的追述最初創立此種規律的思想家——萊勃尼茲的論據。

從萊勃尼茲最初的觀點，並不清楚他爲什麼引用基礎規律。他差別的述明自己的思想，而普通以「經緯論」一書中普通所常引證的一段乃是最實質的：「我們的判斷係有兩種根源：第一是矛盾的根源，它所要求的是：從兩種矛盾的假定中，有一個是真實的，而另一個是虛偽的。第二是適當基礎的根源，即是說，沒有原因，或者至少是沒有適當的基礎，任何時候絲毫不能發生事故」（該書四四節）。在此公式中，完全不瞭解基礎規律同矛盾律的差別是什麼。

既然矛盾即是基礎，爲什麼我承認某一確定是真實的或虛構的。不過此不應該因萊勃尼茲之未成熟的公式，即抹殺他判斷的基本思想和目標。基礎規律曾給萊勃尼茲以克服斯賓諾薩主義之可能，斯賓諾薩主義只是承認一個必然性。而萊勃尼茲則引用基礎規律，努力奠定自由和創造，以反駁斯賓諾薩。

在斯賓諾薩看來，一切均是從帶有幾何學上的必然性的自然或神的觀念而來；斯賓諾薩曾準備依據矛盾律，將一切物體及其關係從無限的本體中抽引出來。

萊勃尼茲爲了證明斯賓諾薩之判斷的缺點，而指出矛盾律的界限。在實際的基礎中敷置有某種神的解說和決定實際存在和不存在的某些概念。此種解說，此種概念即蘊藏於宇宙的總體之中；因此，必然僅是最高智力之工具和方法。宇宙是神之創造，並不僅是其創造的結果。

黑格爾借用萊勃尼茲的學說，他同樣認為同一和矛盾可以從基礎中去了解。那包容於矛盾對立之本身的通性 A 同非 A 一樣，在其本身的意義上都是基礎，我們無論怎樣說也好，一般的規律乃是說明部份現象之基礎。一切差別都是由存在於它們的基礎之中的某種唯一的概念所產生。將矛盾引用於基礎，而黑格爾都給以唯心論解釋之邏輯理論。基礎即是接近於世界的觀念之一，在黑格爾看來，基礎要引向概念之認定，乃整個創造之端緒。因此，黑格爾的方法與體系是密切連繫的。

很明顯的，基礎規律，如黑格爾對於它的說明和了解，那是不能為唯物辯證法所據有的。基礎僅能用於實際的本身，而實際如同不斷的奔流一樣，它本身即帶有同一和差別。

在這一意義上，馬克思有些思考是很有趣味的，馬克思對於那困難的以及一切著作中很少發揮到的問題之發揮，可以說極為透闢。馬克思在「哲學的貧

困」一書中分析普魯東的觀點，同時即給黑格爾以駁斥，即反對他們基礎規律之唯心的解釋。

馬克思同時指出：普魯東曾曲解了黑格爾的方法，但却充分的在襲用了黑格爾的體系。馬克思說：「依據黑格爾的意見，世界上過去一切所發生過的，現在還都在發生，根據在其純粹思考中的發生一點，是同一的。因此，歷史哲學只是證明哲學的歷史，以及其特殊哲學。並沒有更適合於時代制度的歷史，歷史的存在只是智慧中思想之繼承」（見「哲學的貧困」二章一節註解一）。

普魯東由黑格爾派的此種廢話便得出：歷史並不是反宗教的世界史——人類史，而是神聖的歷史——思想史。

真實的經濟矛盾在經濟範疇之思想的體系中來解決，因為此種哲學立場，所以只需要在此思想體系中去妥協矛盾，亦即爲了一切現存的真實的矛盾而妥

屈求全。

普魯東曾給實際運動以公式，而並未加以說明。因此，普魯東用自己腦子裏所幻想的運動，代替了那由人類所達到的生產力，與其已不適合於那種生產力的社會關係之間的衝突所發生的偉大的歷史運動，代替那各個不同的民族間，以及某一民族之各個不同的階級間所準備的殘酷戰爭，代替那群眾的實際行動，代替那只能解決這些衝突的暴力——代替所有這些普遍的和複雜的運動。

此種十分清晰的引證，同時即在證明，黑格爾納入於概念和觀念之中的基礎，唯物的辯證論者可以在最真實的實際中去探尋，矛盾並不是用觀念來解決，並不是在思想中來解決，並不是用公式來解決，而是用真實的運動來解決，這種真實的運動即是從A到非A之經常的過渡。是過程的統一，而不是觀念的統一——此即根據唯物論的觀點，一切存在之最後的基礎。

4. 唯物辯證法中之矛盾

黑格爾關於矛盾的學說，根本的保留於辯證的唯物論之中。然而必須指出，在唯物論中對於矛盾理解之根本差別。對於這一差別，馬克思，昂格思以及普列哈諾夫都不只一次的指明，而他們對於這一問題的思想非常接近。

昂格思在「自然界辯證法」一書中說：「在同一和差別之不變的對立中是不能夠停息的，分拆同時即證明：某一極端之存在已經孕育（in sich）在另一極端，在固定的點上，某一極端過渡到另一極端，一切邏輯只是從這些向前運動的矛盾對立而發展」。他又補充道：「但是，這種說法在黑格爾本身是非常神秘的——在黑格爾看來，各個範疇都是先前存在的，而真實世界之辯證法乃是其簡單的反映」。

在實際中所進行的却恰恰相反：思想的辯證法只是真實世界——自然界以及歷史運動之固定形式。實際的矛盾產生出辯證的思索之要求。對於此種

立場之爭執，昂格思在「反杜靈」一書論辯證法一章中，曾有相當詳細的指示。

依據杜靈的意見，矛盾是一種範疇，而這種範疇只能屬於思想的總合，並不是什麼實際。「在物體的本身並沒有矛盾，或者換句話說，用真實所表現的矛盾，矛盾將愈無意味。」在相反的趨向中測量彼此的力量對立，乃是在世界的實質中，以及附着在其本質中的一切行為之基本形式。然而，此種力量對立，在本質上和特性上，與盲目的矛盾觀念遠不相同」。

昂格思駁斥杜靈這種立場說，矛盾所突然表現的，就只是像我們在物體的運動中，在其變革中，在其生活中，在其這一個對於那一個的互動中，開始對於物體所觀察的一樣。

運動的本身即是矛盾；在空間的一切簡單的機械運動所能夠完成的只是：某一形體在某一時期的某一地方，而同時又在另一地方，亦即它曾存在於某一

地方，又不存在於某一地方。運動即在於此種矛盾是經常的存在，而同時又在解決。在分析謝儂反對運動的論據時，我們已經講過實際上即是如此。

如果在空間中簡單的機械運動的本身即包含着矛盾，那末在物質運動的最高形式中，特別在有機的生活及其發展中，矛盾的形態將更要顯著。生活首先是某種實質在某一確定的時期的各種表現。所以「生活即是在物體本身所存在的現象，即是在物質運動的最高形式中，永遠在創造和解決的矛盾現象，一直到停止生活，至於死亡」。

昂格思在「自然界辯證法」一書中，曾將他矛盾之唯物的了解給以精到的說明。「此所謂客觀的辯證法在整個自然界的統治，而那所謂主觀的辯證法，辯證的思考，只是經過矛盾對立的方法而統治整個自然界的運動之反映，而此種矛盾的對立，即由其經常的矛盾及其最終的彼此過渡，或者在最高的形式中，而形成自然界的生活」。普列哈諾夫在其對於昂格思「費爾巴赫」譯本

之著名的序言中，重複昂格思這種思想道：「自然界之唯物物的認識，係建築在我們辯證法的基礎之上，而辯證法即在自然界之唯物物的認識上保持着，假如脫離了唯物論，辯證法亦便滅亡了……：……在黑格爾看來，物體行為係由觀念行為所決定。而在我們看來，觀念行為係由物體行為所決定，思想行為係由生活行為所決定」。

所以普列哈諾夫爲了確定辯證的公式：「是——否——是」，從根本上指出自然界的一切現象即是物質運動，同時並證明：此種運動用那種形式思想（A是A等等）所表現的所謂思考規律，無論如何是不能够了解的。

如果不注意黑格爾的辯證法與辯證的唯物論間此種基本差別，以及從此種差別所演出的最後結果，那末由黑格爾所置定的矛盾的理解，同我們從昂格思所看到的，兩者間便沒有根本的差別了。恰恰相反，我們知道昂格思在其擁護之下，甚至選用黑格爾的術語。特別明顯的是擁護否定之否定的概念，昂

格斯在『反杜靈』一書中並發展了此種概念。依據杜靈的意見，此種概念不待它說明問題，即先已混淆了問題。在黑格爾看來，第一個否定是從關於犯罪概念之問答中取得的，而第二個否定是引向最高統一之贖罪概念。事實之邏輯不能在那從宗教的範圍所引用的類似之上建築生活。

昂格思駁斥杜靈這些觀念，而作出以下的論斷：「否定之否定非常之簡單，每天所完成的訴訟事件，所有赤子都能以了解它」。昂格思即此而從各種範圍借引許多例證，如生物學，地質學，數學，歷史。假設我們取出麥粒，磨碎它，再由麵粉作成麵包，吃掉它，那末在這些連續的事實中，我們便很難於對之附加「否定」和「否定之否定」等術語。吃掉麥粒并非否定它，但是，如果對於它的發長有順利的條件，如果落到適宜的地層，那便在溫度和潮濕的影響之下，隨之而發生變動，而發芽；麥種便這樣的被否決了，由它所發長的植物，麥種的否定便代替了它。此植物發長，開花，結實，最後又重新

生出麥粒，只有在後者的成熟，麥莖才自行衰亡，否定。

而此種否定之否定的結果，我們所有的原來的麥種，已不只一個，而是十個，二十個，乃至三十個。

否定之否定是自然界，歷史和思想發展之非常普遍的，因而非常廣泛的行動規律。如果我們企圖用邏輯的去思索發展之規律形態，便將要歸結到否定之否定。發展即是變革，因而，在發展中固定的A便過渡到或種的非A。我們已經講過，在非A之下，是不能够除A之外而認識一切都有某些恰當的。

很顯然的，發展在非A的此種了解之下，無論如何是不能得出：在發展之下，某一狀態并不過渡於任何旁的狀態，而是過渡到非常固定的狀態；發展是在有規律的完成，因而，如果生活是有規則的循環，那末非A便應由不固定的構成固定的。從麥粒的發芽而發育成固定的麥莖，此麥莖長出完全固定的麥粒；但由大麥種并長不出小麥來。在與變革併行的發展中，應該是同一，也只有

這種場合，才有所謂發展。因而，否定即在自行否定中進行；在發展中我們並沒有那本身毫無連繫的連續事實，但是這種連繫事實係由固定的規律來決定的，所以固定的否定即表現着最普遍的發展規律。

昂格思很正確的指出：普通在否定的理解下所了解的完全是些另外的，而不是發展規律。假定我說：「玫瑰花是玫瑰花」，那我便將有固定的立場；假如我要否定這種立場，那便應該說：「玫瑰花不是玫瑰花」；假如又在否定這種立場，那便又重新歸到「玫瑰花是玫瑰花」了。很易於瞭然，在此種情形下，任何的發展都得不到。

所以昂格思說：「在辯証法中否定并不是簡單的說『沒有』，或說明不存在的東西和任意來消滅它。否定也有肯定之點：一切定義即是某種程度的否定，確定的概念同一切旁的概念的差別，沒有此種定義是不能够存在的」。他又說：「所以很明顯的，應該在那成立於小兒念書中的否定之否定下反覆的

組成 A，而從中爭論它，或反復的確定關於玫瑰花，它是玫瑰花和他不是玫瑰花，在這種碌碌之下，除了像進行類似苦悶的訴訟那種愚鈍之外，絲毫不能夠說明」。

現在我們是唯一能夠解決古代哲學中所成立的問題的。即如我們曾經說過的，問題的實質如下：除了固定的彼此很好分別的概念，除了從而發生同一的分拆即固定的很好差別的概念之要求，我們的認識使不能夠發展；另一方面，我們的思想，正因為它是趨向真實的，便應該承認物體的靜止和變更。必須將這些矛盾和對立的要求調諧起來。確定同一即是差別，即是思想之具體過程的辯證邏輯，確定概念的固定性，而同從根本上確定其辯證的本質是適合於自然界客觀的辯證法的。

一一 概念

從形式方面所研究的科學即是概念之體系。關於概念有何認識的價值，以及概念是怎樣形成的問題，以蘇格拉底時代即已佔據了哲學思想；各種不同的哲學派別，對於這一問題，都有其各種不同的回答。我們此地所要研究的，只是特殊的學說。

1 形式邏輯中關於概念的學說

雖然形式邏輯的代表們，對於概念之實質和意義，並沒有完全一致的回答，然而，總可對於那種傾向理出一些一般的特點。

概念之認定即在於使有形世界之許多形態簡單化。認識思想所追求的實際，在我們首先即是無限多的形態和過程。這種有形世界之衆夥，是沒有限制的，它即是一種無限，還完全不盡於所有我們在實際中所遇到的許多形態。所以如果我們的認識並不希望完成它不曾達到的目的，認識便首先應該使有

形世界的許多形態簡單化。此即所謂到達的一般字意。概念并非關係於某一種對象，而是關係於許多類似的對象，它們包含有一定數目的特徵，而這些特徵從所有類似的對象中都能够取得的。在形式邏輯中所謂概念，即是這種意思和意義。

敏資教授在其「邏輯」中說，一般的名稱，即是在彼此間類似的基礎上對於無限數量的物體所附加之名稱。「例如一般的名稱即可用之於「人」；「付稅者」，「勇敢的人」等等」。

一般特徵（無確定數量的物體相類似的）之總合，在形式邏輯中有所謂概念之內包的名稱。某種概念有關係的對象之本身，則名之曰概念之外延。

因此，每一概念都有兩方面：即內包與外延。內包即是在概念中所想像的，它的特徵；外延即是概念對於它的關係；而此種本身擁有一切特徵的對象之總合，便構成某種概念之內包。

例如使用它們的特徵：研究，方法，批評和體系等等，即是科學之概念的內包；而部份的科學：數學，自然科學，哲學和歷史等等，即是它們的外延。從這些簡單的思考中，即已完全得出概念形成的過程：一般的概念係由比較和抽象的方法而形成的。

我們比較許多對象，從中去注意類似之點和相異之點；我們抽出并置定這些一般的特點於一個一般的名稱：這樣我們便得到概念的內包。

在同一個研究之中，我們不僅能夠在對象之直接經驗中，得出局部的物象，并且還可得出其一般的概念，亦即在我們構成概念以前，我們可以比較彼此，而理出它們中間的共同點和差別點，抽出一般的特徵，并置定於一個術語之中。這樣我們將逐漸得到一般的概念：它們構成的過程，在形式邏輯中即名之曰通性。例如：從彼此類似的許多樹木中注意其一般的特點，我們在這一些一般特點的基礎上，而建立「楊樹」，「槲樹」等一般的概念，這些概念我

們還可比較彼此，而得出更一般的概念——「樹」。

形式邏輯曾發明出概念之整個階梯，並依據此種概念而依級安排它們的屬性。通常引用的所謂包爾費爾的（四世紀哲學家）樹，實質上即是非常明顯的例證。

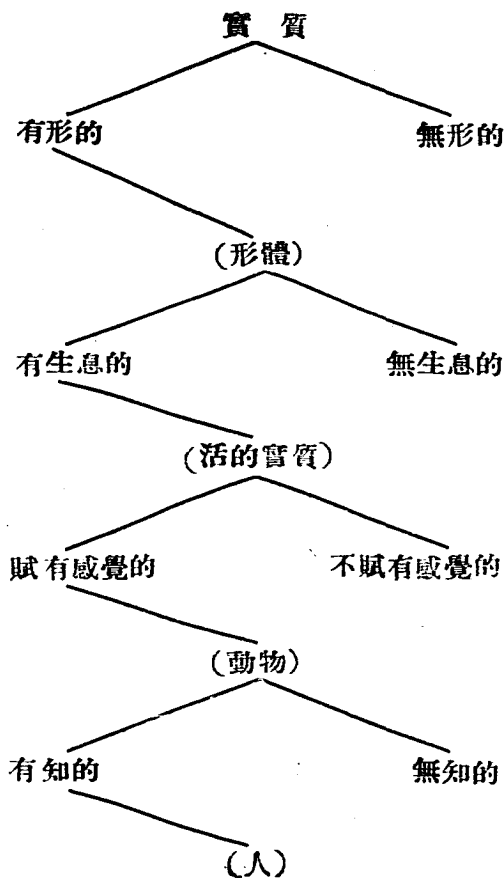
具有大的外延的概念，對具有小的外延的概念之關係，便名之曰種；具有小的外延的概念，對具有大的外延的概念之關係，便名之曰類。

個別之對象名之曰個體。根據這種「樹」的概念依種類而排置。

「樹」一方面包含有最高的種，另一方面包含有個別的個體，介乎其間的每個概念，依據對於隣近概念的關係，便是某種（對下的關係）和某類（對上的關係）。

這種「樹」，雖說在其幻想的形式上（即如我們以下所述）有其意義，在黑格爾看來，種，類和個體并非當作個別的概念去了解，而是當作同一種概念之關

延與內包彼此恰成反比例，亦即概念之內包愈大，其外延便愈小；反之，內包從形式邏輯這些非常簡單的立論，便得出一個極其重要的定理：概念之外



蘇格拉底，柏拉圖及其他的人格

節去了解。包爾費爾的「樹」，在某種意義上即已覺察到黑格爾的辯證法。

愈小，其外延便愈大。

這一定理初次看來，似乎很明顯。樹的概念之內包，要小於楊樹概念之內包，因為在樹的概念中所具有的一切特徵，在楊樹的概念中都同樣存在，但是楊樹的概念却除此之外，還有另外的，樹的概念所沒有的特徵。

另一方面，樹的概念之外延，不僅遍佈於楊樹，并且還同樣遍佈於檉樹，柏樹以及其他旁的樹，亦即樹的概念之外延，要大於楊樹概念之外延。

一般概念形成之原則，即在形式邏輯中所示，應該歸結於這一定理：即概念係由比較和抽象方法而形成的。假如我來比較不多的對象，并依類似而劃分它們，那末它們將有許多相同之點；假如我取出很多數量的對象拿來比較，那末很明顯的，在這種情形下，一般特徵的數量將會減少，因而，概念之內包愈減少，外延便愈增加。

然而，此種一眼看破的定理，却引起許多的疑難。若無條件的採用此種

通性過程的定理，完全是無意義的：通性是要引向內包的減少。普通我們想像，每當我們將現象的許多形態，都統一於一個公式之中時，同時亦便豐富了我們的思想；根據這一定理則恰恰得出一個相反的結果：即我們的思想却愈加貧乏了。凡是抬高到最高的通性，他便有完全被毀滅到等於最低限度之內包的思想。

此種似是而非的，而且是形式邏輯範圍內所不可避免的結果，已經引起了對所有這種理論，從實質上修正的許多企圖。而這些修正，有許多是鞏固了形式邏輯的基礎，但實質上，對於它的實際立場却毫無補益。

這些企圖中，我們首先要注意的是某些康德派中關於一般概念的學說。

依據這些邏輯的意見，將低級概念列於高級概念之下，即是由它們來建立組屬或體系，而它們即在此種體系的力量中聯結起來，即如受一般規律所支配的不定量的個別意義一樣。

一般概念，根本上即是所有局部意義之構成規律。一般的 A, X ，在部分的意義 ad, ac, ad ，對於它的從屬關係上，乃是聯結在「 X 」體系之中的 b, c ， d 諸特徵之反映，因為它們都是構成單一系列之一員。

任何高級的數學公式，對於這種一般概念的了解，都可用作很好的例證：

$$AX+BY+C=0$$

是一個直綫公式。這一公式決定豎立於平面上的一切可能的情形，對於 A, B, C ，置以各種不同的意義，我們便可得到豎立在平面上的一切可能情形之許多形態。

因此，以上所引一般概念的理論，在一種特殊科學——數學的實際中有些證明。他積極的方面同樣在於它將種的概念和類的概念極密切的連結起來，亦即對一般的形成概念，當作部份的形成概念去了解，因而，於此即已克服了種的概念和類的概念間那種隔絕性，而此種的概念和類的概念亦即在說明形式選

輯。然而，這種概念的理論，根本上是經不起批評的：它是半途而廢的；並不無公式和概念間的差別，公式乃認識之已成之結果，而它并不足以決定認識之運動和發展。將「概念」當作認識方法去了解，只有站在辯證邏輯的立場之上才有可能。

2 黑格爾關於概念的學說

黑格爾對概念本質了解之本意，最容易從矛盾對立的理論，而看取所謂形式邏輯的普通理論。我們曾經講過，形式主義的理論之實質乃在於：概念如同某些智力的結構一樣，於通性中檢舉屬於它的特徵，而於某種關係上連繫於許多類似的個別的對象。從類似的了解中所得出的那產生概念的基本力量即是抽象。生物界的具體對象授以邏輯的外殼，便發生出空洞的抽象。在反覆的手緒之下，在所謂外延擴大之下，概念之內包將變為毫無所有。黑格爾曾憑命的反對此種粗俗理論之不近人情。

首先不正確的是：將抽象即認為是絕對的，一成不變的行為。恰恰相反，依據黑格爾的意見，概念只是還未完成的和有限制的生命之開始，它被逼於運動和獨立發展之中。在自滿心中對於愛好所保持的理解力的固執，亦即「包爾費爾的樹」這樣的解說，是應該被瓦解的。黑格爾說：「主要任務在於將簡單的物質引入於運動之中，並於那種死的物質中，重新燃起概念之光」。形式邏輯曾曲解了概念之內包與外延間的關係。而「普遍的」(Allgemeinheit)本質之本身的了解，它是格格不入的。

在黑格爾看來，「普遍的」問題要在關於三個因素的統一和相互關係之許多附屬的問題之中來發揮，所謂三個因素是：普遍的，特殊的和單一的。

這三個因素在力學上的自覺過程中指示出途徑，並必然的要引深這一途徑，以抵達概念問題之解決。

過去只是在證明，形式主義的概念在內包特別貧乏的情形之下，來說明外

延的甲殼。概念之類似貧乏乃是對於具體的固執輕視之結果。「普遍的」應該視為是殷實的。而是同其貧困之否定相連繫的。概念的本身，正如黑格爾之合理論的和唯心論的梗概，本身即分為A和非A兩個極端。最初是不固定的，而它便「在其不固定性中構成固定的」，亦即逐漸自相確定，區別，排斥。在其差別的這一過程中，它保全着矛盾對立關節的統一。

固定性即是特殊性。如果所發生的過程，以形式邏輯的術語來表現，那便是說，種（即最初的普遍性）同時亦即是類（即固定的普遍性）。這種結果可以部份的理解邏輯，並指示出概念之定義係經過接近的種和特殊的差別之證明而完成，但是因此那種和類的統一，那類成爲種的成份的步驟，便極其不甚明顯，種抽象的思索起來是排斥類和超乎類的。反之，依據黑格爾的意見，特殊性係參列於普遍性之中，如同它的活的部份一樣，並不排斥它和超乎它。

真實的關係，黑格爾是這樣敘述的，普遍性係貫通着他整個的關節，並以

此而充實起自己。黑格爾曾有與此恰相適合的說話：「類與『普遍性』并無差別，而只是這一類與那一類的差別」。（見『邏輯學』三卷23頁）。差異概念之總合而形成概念之總體。

但如果特殊性同時亦即普遍性，那末，很顯然的，在這種結果中便產生新的果實和新的誕生。發生新的解釋和定義。那過去的固定，便要重新來決定。「確定的固定性」的發生，即如同固定的完成和限度一樣，是單一的。

因此，單純普遍的，特殊的和單一的三種概念形態的本身是不能够成立的。概念之各種不同的定義，乃同一性質，實質上即同一概念之特殊表現，它們完全不是彼此不相依附的。它們即概念之辯證的諸關節，而概念即是它們的總體。

單一的之形成的過程，實質上即是個別化的過程。在一定限度內，部份

的同個別的恰相適合。

「特殊的」特殊，可以想像為完成的。部份的對於單一的關係亦正如普遍的和部份的之間的關係一樣。

在形式邏輯的意義上，部份的是接近單一的種的概念的。同等的單一概念本身間的關係，同特殊概念本身間的關係是同一的。個別的經過特別的方法，與普遍的相連繫。個別的不僅與類相附合，并同樣還與種相附合；即如活的具體性一樣，單一的即是其目的，概念即是在努力抵達此種目的。認識的範圍即包容於此。

單一性之排除的總合，構成其整個的外延并充實認識。

因此，在概念結構及其本質的了解中之深刻的變動，乃是不可避免的直接結果。在黑格爾看來，概念首先即是主觀，「我」，「自覺」，不僅是在本體論的意義上如是，即在邏輯的意義上亦復如是（見黑格爾「邏輯科學」）。

此種精奇學說之實質，簡單來說即是如此。黑格爾說：普通所說根本上完全是另外一回事；如說，「我」之有概念，即如同我之有花草，被褥及其他外部的本質一樣。所以如果理解力在效力的意義上選取概念，那末便了解到某些特性，存在於對「我」的這種關係之中，而此種關係亦正如物體的特性對於物體本身的關係一樣。因此，依據普通的表現，「我」和概念有極大的差別，彼此間遠不相附合。但依據黑格爾的意見，這是極大的錯誤。是不能留滯在簡單的「我」的表現之上的，而認為它是由我們普通意識所呈現出來的，依據普通的意識，「我」即是具有精神的簡單物體。「這種表現對於「我」，對於概念，並不容許有個正確的了解，它並不能夠使我們容易了解概念，或接近概念」。

黑格爾所認識的概念之本質，並不是別的，乃是「簡單的自覺」。他將不同種類的基礎，引用於他這種理論的確定之中。在邏輯科學中，概念是由

實體的辯證法發生的。黑格爾說：「實體即是直接的假定，它即是它本身，概念只不過是它的表現而已。實質經過因果性和互動之辯證的運動，便是概念之直接體系」。

這裡用辯證法才將這種所謂多餘的體系完全復蘇起來。只需注意整個黑格爾哲學這一中心之點；黑格爾在「精神現象學」中即已確定，基本的形而上學的問題，在於當作主觀去了解本體。假如不達到這樣的了解，那便不能從斯賓諾薩主義和新斯賓諾薩主義中拯救出來。黑格爾在其「邏輯科學」中對於各種不同的調諧，都是在重複這種思想。引用於概念的實體之闡釋，乃斯賓諾薩主義之唯一的和真實的駁斥。「因而，凡是對於自己不假定主觀之自覺的自由和獨立的，則對於斯賓諾薩主義之任何駁斥都不會有」。（見黑格爾「邏輯科學」論「一般概念」章。）

黑格爾之第二個證明即在概念和「我」之直接和諧的揭佈。黑格爾說：

「我」第一是對於自己的一致相連繫的純粹的，因而亦是直接的，然而它只不過是從所有固定性和內包中所抽引出來的那樣多，其本身是一致的，並且在無限制的統一之中——它即是普遍性」。

第二，「我」是單一的，自相對立并排斥其他的絕對的固定性，個別的屬性。

因此，概念的實質和「我」的實質，在此種意義上是同一的，而在另外的情形下，假如在它們的抽象中，同樣在它們的統一中，不思議到普遍的和單一的關節，便絲毫不能夠了解。

最明顯的是黑格爾概念理論之實質，其所具的特性從黑格爾這種判斷中即可揭示出來，他於判斷中曾指示出，并曾從而運用了它。黑格爾對於康德曾有所指示，實際上，在康德已有新的理解原則：「康德將理解力亦即概念的效用，抬高到超乎外界的關係，而抵達概念的本身，抵達到「我」。至於其

「通於『純理性批評』中之最深刻思想和最正確的觀點，是屬於這種觀點，即根據這種觀點，將概念之實質所構成的統一，當作最初有系統的直覺統一來認識，當作『我想』或自覺來認識」。

最奇怪的是，黑格爾在某種情形下，是在說明康德。依據康德的意見，客觀即是某些確定見解之許多形態的聯合。但一切表現之聯合在要求它們結合的意識。因而，意識的統一即是一個對於某些對象所形成的表現關係。

康德所引用的一切判斷，無條件的是表現在「純理性批評」之中，但在康德演繹法的原稿中是比較複雜的，它有許多的矛盾。特別在客觀實質的了解中，黑格爾斬斷那些困難，並將康德的思想引用於自己的說理之中。客觀同「我」在理解行為中是同一的，主觀的「我」係由客觀的「我」所構成，即如純粹的科學思想一樣：難道這已不是我們心理生活之中心，主觀論這裡已被康德所拋棄。黑格爾本身亦是在注意這種思想。康德很正確的將意識之主觀

的統一與經過概念之客觀的表現相分離。客觀即是客觀的統一，統一即是「我」的本身。

黑格爾說：「對象在概念中具有客觀性」。與此緊相反對的觀點，即在概念中所表現的對象，係由主觀所構成，但黑格爾之主觀的概念，如精神的效用及其工具，更要落後。在黑格爾看來，概念乃一切客觀性之來源。唯一的概念即是「我」，所以「我」的本身即恰是客觀的，自己存在并爲自己而存在。認識的人應該只是爲了這種概念的發展，在可能範圍內絲毫都不能够自相遠離的。

這種值得注意的是，黑格爾關於概念，亦即關於自覺的學說，不僅是關於概念學說它整個關節之敘述，並且是其解釋。只有用這種方法，他才能够將形式邏輯變爲辯證邏輯，當概念被意識之凝固的確定的內包停止時，便首先表現出自覺之具體過程。這種自覺，概念的關節——普遍的，特殊的和單一的

，——自相破壞，即如抽象性一樣，在相互的自相否定中彼此抵對。自覺在排斥普遍性，局部性和單一性之命定的矛盾，而重新建立概念，此即他主要的邏輯基礎，同時亦即其形而上學的基礎。

3 馬克思關於概念的學說

唯物論的邏輯在關於概念學說中所帶入的這種實質的變更，從此種思想中可以很明顯的看到，而此種思想係保存在不久以前所公佈的馬克思「政治經濟學批評」的序言之中。

「當我們在經濟關係中來觀察某一個國家時，那末我們便要從它的人口，它階級的分化，它城市，鄉村和海洋間的劃分，各種不同的生產部門間的劃分，要從每年的生產和消費的出口和入口等來開始。至於最正確的是要從真實的和具體的，從實際的前提來開始，（圈是我加的——著者）因而，在政治經濟學中是要從人口開始，因為人口是構成社會生產的主觀和基礎的。但在目

前•的•觀•察•之•下•，•這•證•明•是•錯•誤•的•（圈是我加的——著者）。

這不僅是方法論的法則，實際上馬克思已是這樣做了，特別是在「資本論」的第一章中表現得明顯。關於馬克思價值論之著名的學說，首先即是極其抽象的判斷。在某種意義上（附加必須的說明），馬克思的註釋者很公正的說：馬克思用直接的論據之否定，開始自己的分析。『他為擁護直接的論據而希望追求存在的真理，排斥在他經驗的實在中存在的質量的固定性，認為它是沒有差別的和過渡到存在，亦即過渡到純萃數量……具體的商品將自己的固定性（如外套或甘磅麻布）消失，而當作社會勞動之簡單的數量表現出來。

具體的個別勞動同樣將自己的固定性消失，而當作一般社會勞動所表現的簡單形式來看待。總之，經濟主觀的本身，這些人從肉體和血脈中失掉其形象的存在，而只是變成勞動的機器和生產的代理人；前者即成為社會資本確定數

量的化身，後者即成爲社會勞動力之確定數量的化身』。（見『政治經濟學基本問題』文選）

以上所引過去以及現在竟引起許多誤解。一個極著名的第一流的評論家，在馬克思對『資本論』第二版序言中所引起的他 *in Extenso* 的呼聲，即很胆怯的注意到這段引證。反之，批評家對於這一點的攻擊，已是比較銳利的和固定的了。伯恩斯坦說：『目前我們可以用直接的方法研究價格形成之規律，要比較用所謂價值之形而上學的物體之妙術總要好些』。（見『Documente des Sozialismus』559頁）正如邊巴維克所說：『爲了代替在經驗論上或心理學上建立自己的立場，馬克思從經驗中和動的意念中而樹立起三種論證方法，當然是非常新奇的方法：用純萃邏輯的論證，而得出由交換實質之辯證的演繹法』。

並不再往下引證，便足夠說明：具體的否定，即判斷的出發點，亦即所謂

馬克思的因果論，曾引起了許多爭論的襲擊。馬克思的演繹法所增減的恰是那些辯證法的焦點，而這些焦點恰是誰都不願在他辯證法的實質中所洞察的；許多政治經濟的理論家，都保持着極其特別的概念的歷史主義，而希望一般的廢除一切理論。

枯腦夫極其銳利的批評類似的批評。他很公正的指出：近代政治經濟學的教授們，并不希望奠定資本主義經濟之規律，即如英國古典派的政治經濟學過去所做的：他們只希望說明那流露在我們眼前的經濟現象，因而往往僅是說明這些現象的外部形態。這些政治經濟學派別所採用的方法，并不是分拆的抽象的，而是經驗的綜合的。他們研究經濟現象，只簡單的是觀察，對於多少偶然情形并不去作分拆，然後在它們暫時秩序的基礎上，而規定它們彼此間原因的連繫。例如，其他近代的經濟學家，觀察因商品過剩所引起的經濟危機，特別是依據個人的消費對象；并從此而得出結論：在先前繁盛時期這些商

品都消費在不充分的數量之中了，因而，危機是由一般不充分的消費發生的。

另外的學者則說明，每次危機之前便發生所謂貨幣的饑慌以及期票利息很顯著的抬高，從此便得出結論：危機是貨幣缺乏的結果，而貨幣缺乏的本身亦會有它特殊情形的原因，即在經濟高漲時期，并不曾爲生產過程的擴大積疊起充分數量的新的資本；因而，危機的發生并不是由於不充分的消費，而是由於相對的額外消費。這裏很明顯的得出這樣一種界說—*Post hoc, ergo Propter hoc*：從兩個暫時程序中或幾個經濟現象中便得出：最後的現象應該是先前的結果。枯腦夫反對此種例證很公正的引出馬克思的說話，馬克思是很銳利的反對那種站在「現象的外形上而反對現象規律的學說」的。

同這種用不着分析且常是欺騙的承續和存在相比衡，馬克思指出，他在追求純萃的，絕對的規律，雖然特別看到，這些絕對的規律已消失了絕對的行爲，反之，它們的行爲常常是或永遠是在變形，或者甚至完全被其他規律所消

滅。

馬克思本身對於他所設立的問題，即給以非常精妙的回答，即爲什麼不能夠從具體的，實際的背景，亦即在某種情形下從人口開始。馬克思說：「假如我離開了階級的形態，撇開他所屬的階級，人口便是一個抽象名詞了。假如我不曉得這些階級係建築在雇傭勞動、價格等等因素之上，這些階級便同樣成了空洞的名稱。資本除掉雇傭勞動，價值和貨幣等等，便毫無所有。因此，假如我從人口作發端，那末我便給了關於總體之極渾沌的表現，並且只有經過大部份的解釋，在分拆上便逐漸得出了簡單的概念；從具體的材料到表現便逐漸得出空洞的抽象，現在還不會達到極簡單的定義」。

很容易看到，馬克思在具體的批評中，很緊密的描繪出黑格爾對感覺確實性的批評原則，即如在他『精神現象學』前幾章中所發揮的。

實際上，在『精神現象學』中所包含的綱領，完全與馬克思所提出的相類

似……感覺確實性的真理是普遍的（Hegel: 『Phenomenologie des Geistes』 ed, Lasson 1907, p7）。固然，我們初次看來似乎是相反的：知識形式，在我們看來，完全不是空洞的，抽象的和普遍的，反之，而是最物象的，真實的和最豐富的。到處廣佈着它的對象，即如空間和時間一樣。黑格爾亦在努力證明，直接的感覺的確實性秋毫並不觸犯任何判斷的思想，對於不認識的許多各種不同的解釋和關係，任何不經過分拆的都不能包含在內的，而此種不同的解釋和關係，係由比較，差別，總而言之係由思想行為所確定，感覺的確實性首先是渾沌的，沒有差異的，它是赤貧的，只能說是現時存在之裸體，它本身所包含的許多形態，所揭露出來的並不是某些材料，而是複雜的過程，實際的本身是如此，其對於我的印象亦復如此。

黑格爾在自己的綱領中用幾個例證來描寫這些普遍性，這些例證很好用以剖解他思想之本質。即是說，當我們說：「這裏」，「現在」和「我」時，

這些字眼的本身含有何種意義呢？假定，由單一的，感覺的「我」所表現的「現在」是夜間；如果我們將這種真理便登記起來，那末在十二點鐘之後，它便返轉成了自己矛盾的對立：「現在」將是白天了。因而，暫時的局部解釋之無限的衆多都屬於這種「現在」，因為它可以是夜間，也可以是白天，也可以是晚晌，也可以是清早，並不必須是這個，那個和第三者。此種「現在」即由單一的而轉變為普遍的了。

還可以將這種辯證法運用到「這裏」上去。假定，我面前「這裏」是樹，但是我轉過頭來，我面前的「這裏」將會是房屋；此種「這裏」即和那「現在」一樣，同樣是普遍性的了。同樣可以說，關於每個單一的感覺的「我」，都可以是永久的「我」。

黑格爾在「精神現象論」中所引用的論證，在我們看來乃是些詭辯的，這主要的是因為黑格爾在其著作的某一部份，固然毫無憑據的利用希臘哲人們的

論證，在這一點上，這些哲人曾是一些著名的大藝術家。

但是黑格爾的風格之專門性，不應該混淆問題本身的實質。在一切情形下都應該是很顯然的，馬克思能以再運用這種論證，是因為這種論證對於認識的過程，完全適合於科學的觀點。直接感覺的確實性，假如我們是毫無觀點，毫無確定的構成的問題，去研究它，則對於所認識的首先便是混亂和荒蕪；我們便應該從中去加以分解，在長久的和複雜的分析過程中去再造它。第一步接近此種工作所給與我們的只是「空洞的抽象」，而此種抽象結果應該是發展的，按着認識工作向前運動的標準而取得內容。

在一切情形下，馬克思所批評的具體性，不應該是給誤解以基礎。具體性因為此種批評才不致完全喪失自己的意義，反之，它真正是認識之問題和對象，認識的方向即確定在這些問題之上。這從馬克思下面的一段話中即可說明。馬克思繼續在他對「政治經濟學批評」序言中說：「我應該從極簡單的

定義返轉來用一個相反的方法，雖說還不曾達到人口，但已經不是關於總體之渾沌的表現，而是帶有許多的解釋和關係之豐富的總和了」。

此兩種方法——從渾沌的具體到空洞的抽象，反之，從極簡單的定義到關於總體的表現，亦即到帶有許多解釋之豐富的總和，——所解釋的不僅是判斷的邏輯思想，而同樣是政治經濟學本身的發展。馬克思說：「第一種方法是，根據這種方法政治經濟學便得出自己的發生：例如，十七世紀的經濟學家們，從來是從活的總體，從人口，從民族，從國家，從某些國家等等作起始。但他們總是以分析的方法作出一些固定的抽象的一般關係，如勞動的分工，貨幣，價值等來作結束。只有這些個別的部份抽象化的和確定的，經濟的體系是從最簡單的如勞動，分工，需要，少的價值作發端，進而研究國家，國際交換，世界市場。

此種歷史的說明，更能加強關於兩種不同的認識方法（從具體的到普遍的

和抽象的，以及從抽象的到具體的）之見解；能够發生關於某種方法論的二元論，而此種二元論與辯證的一元論根本上是對立的。

然而，馬克思並沒有停留在這種對立和矛盾之下。他說：「後一種方法（從抽象到具體，）在科學的關係上，很明顯的是正確的。具體的之所以爲具體，是因爲它包含有許多的定義，它是許多形態中的統一。在思考中它所表現的，乃是聯合的過程，是一種結果，而并不是出發點，雖說它是觀察和表現的出發點。假如採用第一種方法，那全部的表现將會昇發到抽象定義的階段，用第二種方法則抽象的定義將會經過思考而達具體的再造」。

很明顯的，馬克思的「資本論」即是用這種方法寫成的。他從最普遍的定義之分析開始，再進而經過思考而達具體的再造和實際之具體的充實。馬克思用上面所引證的思考而奠定此種方法；因此這完全是自覺的領受。

馬克思之論證的本身僅僅希望有些說明，因爲他那些論證，（即如我們所

曾講過的，)在批評者方面曾引起過許多誤解和欠解。

首先需要確定具體之概念，即如馬克思所製定的。

具體的表現有雙重形態：在思考中它所表現的是結果，而對於觀察的表現，它所表現的則是出發點。現在要問，我們是否有兩種具體的形態，或者是唯一的具體的，所不同的只是實質上唯一的過程之形式。

在一切情形下應該是很顯然的，絕不容許如鮑耶爾之所為在近代康德派的精神中來曲解這些立場，鮑耶爾說：「那在心理學上是出發點，而在邏輯上則是結果」(基本問題 50 頁)。心理學的和輯選的觀點之對立，乃康德派的特異之點；可以說它的基本特性即在於此，沒有這種差別，批評的唯心論的卓越哲學便完全是不可可能的了。康德的批評對於問題的回答，並不是發生經驗，而是包含在經驗之中。(「Prolegomena」)

康德這種確定便得出創作的和批評的方法之差異，但是對於問題之類似的

處理，許多是離開辯證法的。辯證法很堅決的否定只是當作已成的結果，超乎它的系統，來觀察確定的選選的內容之可能；概念之發生乃揭示它的內容的一種力量，同時并表明它是如此。

這對於馬克思的辯證法是恰相適合的，具體的即出發點和具體的即結果，即是兩個極端，認識之邏輯的過程即在此兩極端的限度以內發展。問題完全不是歸到關於兩種不同的死板偏向，概念即在此死板偏向中相均衡，——這是一心理學的，這是邏輯的；在辯證法中實質上是一種過程，此種過程即在其不同的階段中進展着；只有抽象的思想和抽象的力量能够置定這裏的矛盾對立，而辯證法是不能够在此矛盾的對立上留滯的。從其同普遍的連繫之中抽象的引出來的具體的，其本身要變為抽象。所以抽象的超乎它同具體的之連繫而「自行消散」，即如馬克思所說，將變為毫無所有，沒有任何的內容。據護馬克思的判斷的并不是康德的概念的理論，而是黑格爾的概念的理論。

假如我們拋棄此種概念論中之唯心論的和合理論的因素，那我們便得到理解馬克思判斷方法之基礎。

馬克思，以及黑格爾都是站在整個辯證法這種通性之上，認為觀念不只是靜止的，固定的，一成而永久不變的內容；而在馬克思看來，此種內容的本身只能夠想像為認識之確定的過程之內容。在馬克思看來，概念並不是如黑格爾之所說：概念自己加深的方法，是進於思考本身的加深和由本身發展的內部統一之結果，馬克思是個經驗論者。他是從具體的到具體的；在此意義上，此責馬克思為任意的因果論的思想體系是很奇怪的，他的思想是達到最後限度的經驗，在他看來，經驗即是認識之開始與終結。但同時此種具體性的本身是具有兩重性的，即認識過程之開始與終結；在第一種情形下，具體的即是關於總體之模糊的表現；在第二種情形下，具體的乃許多的解釋和關係之結果。此兩種具體的之統一便給認識過程本身以統一，而此種過程係由現存的實際

之排斥，結合，整理和「再造」而構成。

此種整理和再造的方法，從渾沌到排斥的目的之方法，沒有認識之分拆的體系是不可能的，沒有抽象是不可能的。所以具體的之渾沌狀態恰適合於最空洞的抽象，而此種抽象在接近整齊的具體的，接近實際之完滿的再造的過程中，而取得完滿的內容。因此馬克思分析黑格爾關於普遍的，部份的和具體的之統一的思想，即已道出他是將概念當作一種過程來了解。

雖然是如此顯明的判斷，然而馬克思的思想却時常被他人錯解，即只是單方面注意到：他那理論之經驗論的和合理論的成份，以及多半是在死板的書中使用活的再造之天然的困難的過錯，亦即永遠是具體的辯證的思考過程。馬克思適合此種需要，曾區別解釋形式和研究形式。每種情形只有經過它同其他的和總體之連繫，才能够了解，但此種連繫和此種關係最初對於讀者是隱匿的，解釋形式將其引入歧途，從而使隱匿起研究形式。總而言之，讀者為要重

述論證發展之辯證的過程，便應該自己是個辯證論者。爲要學習游泳，則需要投入水中。

4 關於概念學說中之唯心論與唯物論

我們解釋了馬克思和黑格爾概念論的相附和之點，當然，根本上還有不少的分歧之點。我們已經講過，概念之對於黑格爾，即如對於絕對的合理論者一樣，乃是一種「自由的能力」在概念中所包含的一切可能的解釋是絕對充實的。在黑格爾看來，概念創造實際，而實際假如不是一種標誌，也並不是別的，而是它的現象和表現。

馬克思，唯物論者和實在論者，并不能够站在這種極端的邏輯主義和因果論的觀點之上。馬克思是從經驗出發，而又歸到經驗。經驗，實際的，具體的，乃是建築在脚下而非虛填在腦筋中的辯證法之發端與解決。

馬克思的辯證法是同黑格爾辯證法之本體論的基礎相分歧的。馬克思自

已曾將此種差異給以極其抽象的說明。他說：「黑格爾自欺欺人的，將實在的當作進於思考本身的加深和由思考本身發展的內部統一之結果來了解，同時亦即從抽象的進於具體之方法，只是一種手段。在此種幫助之下，思考便取得自己的具體，經過精神上的再造，便是具體的。然而這在任何情形下，都不是具體的本身之發生的過程。最簡單的經濟範疇，如交換價值，便推想到在確定條件下，同樣在家庭，公社或國家等確定形式下所生長的居民。像已經存在的具體的和活的目標之抽象的單方面的關係，是不能够存在的。」

此種基本的差異，同樣即在闡解馬克思的註釋。是的，鮑耶爾說：「雖說馬克思是繼承黑格爾的方法，并利用他的術語，但他完全將他那種方法中本體論的性質刪去了（圈點是我加的——著者）遍佈在他著作中的許多方法論的闡釋之中，他證明他的概念與黑格爾的概念是不同的，本體并不是真實的本質，而僅是精神上取得具體的，經驗的以及他在科學中的再造」（「見基本闡

題」(頁)。很顯然的，昂格思在這一點上完全同意於馬克思，在其「費爾巴赫」一書中曾指出：歷史的唯物論係借用黑格爾的辯證法，但是擯棄他唯心論的體系；在馬克思看來，辯證法首先是一種方法，而并不是本體論，并不是自己存在并爲自己而存在的概念之運動。

這些概念和思維的本身完全是正確的，絕不應該給予誤解的理由。首先不應該認爲，黑格爾的方法同他的體系是純萃的外部形態的連繫，而可以機械的彼此分開的；反之，在黑格爾看來，它們相互間係有機的連繫；它們是相互肯定和相互補充的。黑格爾的邏輯是超特的唯心論的邏輯，而唯心論係居於他邏輯體系中之最重要的地位。馬克思從黑格爾借用辯證法，但并不是完全排除他的本體論，而應該是從根本上改變他的方法。任何形式下都不能認爲，馬克思的方法同黑格爾的方法相附和而是完全同一的。

這裏只能判定差異之實質，我很難以用馬克思自己的說話來解釋他的思想：

「對於意識（而哲學的意識所不同的是，邏輯的思考——即實際的人，而在邏輯上，意識世界——即實際世界）範疇運動可說是實際的創造行爲。這恰如在思想總合的性質中之具體的總合那樣多是正確的，思想的具體性，實際上即是思考和了解之產物；這在任何情形下，都不是超乎觀察和表現所發展和默想出來的概念之產物，而是在概念中表現內容之完成。總體（在腦筋中即是思想的總體）即腦筋思索之產物，腦筋即用它惟一的，接近的方法而佔有世界，而這種方法與世界之藝術的，宗教的和精神的佔有是不同的。真實的主觀永遠是保留在腦筋之外，如同某些獨立的存在一樣，直到現在腦筋對於它的關係只不過是推理的和理論的而已。所以在理論的方法（政治經濟學）之下，主觀亦即社會，應該經常的飄泊在我們的表現之中，如同一種前提一樣」。

這段引證的第一部份，是不能夠引起誤解的，那種已經在上面說明的和充分排斥的思想和真實的差別，同時即是它們的同一，從此便會發生這種欺騙：

思索的人即實際的人，邏輯上認識的世界即是實際世界。這已經是我們反對黑格爾的本體論所熟識的論證了。

對於徹底了解所能夠引起的困難，即真實主觀之概念，真實的主觀是存在於腦筋以外，而腦筋對於它的關係只不過是理論上的而已。不能夠承認這句話是十分明顯的，至少初次看來，總容易多少推想到馬克思的基本傾向，特別是他所希望說明的。在經濟關係的範圍內能夠擴大在認識論和一般哲學中所公認的主觀與客觀等術語。是的，我們從馬克思便可找到，例如我們從這種分析的研究中便得到以下的語句：「使用於一般經濟的定義，應該是經過分析的，即實質的差別并不忘記注意統一，統一已如主觀此（人類）和客觀此（自然）一樣，在一切階級上都有約束的存在着。」（見「基本問題」7頁）我們更繼續的讀下去：「某種自覺的有機體，社會的主觀，永遠是生產部門的多少廣泛聯合中之行動的形態」。（同書8頁）

此種真實的主觀對於思索的腦筋，即是其思想的客觀，思想經過思考的方
法而努力使其再現，但是徒勞無功的，因為它永遠是存在於腦筋以外，而腦筋
對於它的關係只不過是推想的和理論上的；根據思想立場對於這種真實主觀的
關係，應該是說明特性的，即如賓詞一樣；在此種意義上，政治經濟學的基本
概念總喜歡稱作範疇——賓詞。馬克思認識論的立場，正因為他同黑格爾的
本體論相決裂，才有此種的承認。

即如我們以前所說，馬克思完全同黑格爾的思想分離，普遍的，特殊的和
具體的只是概念的關節，而現在他却準備破壞此種統一的可能，每一具體的主
觀都是超腦筋已外而存在，每一概念無論如何都不是主觀，而僅是此真實主觀
之對象。這在黑格爾看來，乃是密切的連繫，相互約束和相互決定的，而在
馬克思看來，乃是彼此分離的，更深切言之，一切概念的理論都是在自相破壞

由黑格爾概念之方法論來研究馬克思，則恰好必然是或完全的拒絕那其他已經不是唯心論的方法，將真實的主觀重新接近腦筋，使主觀和思索的腦筋那樣彼此間重新結合起來。

實際上，我們在上面的引證中可以找到馬克思許多有意義的更正：「真實的主觀永遠停留在腦筋之外，如同某種獨立的存在一樣，直至現在腦筋對於它的關係只不過是推想的和理論上的而已。這段說明即在證明原則上另外一種觀點之可能，當時認識的和被認識的二元論即被排除和消失在新的統一之中。

關於這種結合，馬克思在對「政治經濟學批評」的序言中絲毫沒有提及，但是我們曉得，這種觀點，在對「費爾巴赫」一書的附錄而由昂格思所公佈的所謂「綱領」中，曾被很銳利的和確定的提供出來。

這些綱領是往常被人引證的，然而他們完全是爲了用以從中注意去辯護。

昂格思曾斥責十八世紀的唯物論有兩種缺點。第一，它是單方面的機械的唯物論，它只是單方面移用了從堅固物體之機械，即如昂格思所謂「笨重機械」所借用來的範疇。將所有其他化學的，生理的種種現象，都引用於機械現象之規律。

第二，十八世紀唯物論之最根本的特徵，即是反歷史的性質，它沒有能力來觀察世界，對於過程，對於那進行在不斷發展之中的物質都同樣如此。此種唯物論並沒有對於自然界之歷史的觀點。普列哈諾夫在其基本的理論著作：「Beitrage zur Geschichte des Materialismus」和「歷史一元論之發展」中，曾將當時昂格思這種批評擴大了和通俗化了。

假如我們返轉來注意馬克思，那末我們便會看到，馬克思的唯物論與先前的唯物論的特異之點，馬克思有下列形式的說明：直至現在唯物論——費爾巴赫以前的唯物論都包含在內——的主要缺點，乃在於它觀察實際和物象的，由最

高感覺所領悟世界，僅是在客觀的形式或冥想的形式之中，而不是在具體的人類行爲的形式之中，並不是在非主觀的實際形式之中」（圈點見自原稿）。

當然是要看重主觀的，因為具體的個人行爲和實際形式的本身都能夠於客觀的形式中客觀的去觀察。只有當我們拒絕單方面的理論的觀點時，當我們只在客觀的形式中停止觀察對象時，當我們對它同樣主觀的來觀察時，亦即當主觀的本身，同時即是客觀時，實質的變革才會發生。

唯心論和唯心論的哲學之相對的歷史的真理即在於此，唯心論的哲學曾拒絕觀察世界只是在認識客觀，而在認識的本身即已揭示出活的主觀方面。

「直到如今，唯心論所發展的活的方面，正與唯物論相對立的，但它所發展的是抽象的，自然，唯心論並不承認像這樣的具體行爲的。

因而，唯心論的辯證法是有它那種抽象的缺點的；必須以具體的，亦即唯物論的辯證法來代替這種抽象的辯證法。即如我們上面所說，具體的主觀在

社會科學中即是人類社會；這種主觀，只有在理論的研究之下永遠保存在腦筋以外；發生認識者和被認識者，腦筋與主觀之命定的矛盾與對立；用黑格爾的術語來說，即發生「不幸的意識」，而此種「不幸的意識」即在其本身以外而成熟自己的本體和自己的真理。

離開實際的理論，便將最理論的思想引入死巷，而落得破產之結果。「問題是在人類的思考是否有能力認識在實際中存在着的那種形態的對象，——這完全不是理論的問題，而是實際的問題。人應該用實際來證明自己思考的真實，亦即證明他具有實際的力量，而并不是留滯於現象的此岸。關於離開實際而孤立的思考之實際性或非實際性的爭論，乃純萃經院學派的問題」。

知識只有當它失掉某種對象，真實對象的形態時，才成為經院學派的；在理論的研究之下，真實性是超腦筋而存在的，關於真實性的爭論要變為經院學派的爭論。

這一點對於我在任何情形下，都不能夠解釋爲近代實用主義的精神的。

不能夠爲了自己這種意見的確定，而同樣過分的注意所常引證的綱領：「哲學家僅僅解釋了世界是這樣或是那樣，然而重要的是在改變世界」。實際上，即如我們所曾講到的，假如理論的觀點是孤離的担不起批評的，便會自遭毀滅，而構成經院學派的和非真實的，當然，單方面的實用主義和實際主義都是很多錯誤的。

在社會學中，「主觀的觀點」公正的說來，已是走到歷史唯物論之最堅決的反對者的地位了。在馬克思所了解的社會主義，首先是科學的社會主義和客觀與主觀兼具的：它是建築在階級矛盾和利益的發展之上的，而此種矛盾之發展係由生產力之客觀的發展而使然。離開理論的實際其所走入的死巷，並不亞於離開實際的理論。原始的烏托邦社會主義對於馬克思是絕緣的，對於此點再來一次詳細的證明，已完全是多餘的了。

但是從什麼地方去尋找客觀的和主觀的觀點那種實際的和行動的一致，從什麼地方取得那種同一和不可分離的聯繫，從什麼地方發現那已非抽象的，而是具體的自覺，以及何時何地主觀才重新同思索的腦筋相附和一致？研究這些問題，毫無疑義的要首推馬克思一般概念的理論，以及其論魯爾巴赫的綱領了。

馬克思根據這種理由，從最固定性方面在第三個綱領中說明：「唯物論的學說是說明：人是環境和教育的產物，而却忘掉環境是由人來改變，以及教育本身即應該是受過教育的。環境和人類行為之變革的一致，只有在這種情形下，即假如在我們即是它的表現（如革命的實際）的情形下，才有正確了解之可能」。

一般唯物論的確定是說，人有向善的嗜好，他們有同等的智力和萬能的經驗，人是一切環境及其他的產物（見馬克思關於十八世紀唯物論的註釋）；于

今馬克思所說的，即是在補充共產主義這種前提。教育家的本身應該是受過教育的。對於環境之消極的關係，應該是由人類的積極性來改變人類社會。

因為其中有這種過程，便發生抽象理論的和客觀的觀點，以及活的行為和實際之尋求的一致。

爲了認識便發生新的設問方式；而此種設問方式，乃研究一切其他問題之鎖鑰。『客觀的生活，實質上即是實際的生活。一切隱匿的，一切在理論上走入神祕的，都要在人類的實際中，以及對這種實際的了解中來解決』。

社會的和革命的實際之了解，殫棄抽象的唯心論的辯證法之神秘主義，而構成具體的唯物論的辯證法之原則。目前關於概念的學說，已從唯心論體系中的鎖鏈中解放出來，而納入於另外一種體系——唯物論的體系之中了。馬克思任何地方都不像此地同黑格爾相背馳，同時任何地方也不似此地同他那樣接近。黑格爾所了解的概念——純粹的自覺，曾是他關於概念學說之最精彩的部

份。馬克思勢必擯棄自覺之唯心論的解釋，而用一種另外的，在邏輯上（并非在體系上）非常接近了解革命的實際之體系來代替它。

假如我們根據這些推論的觀點，來觀察馬克思的方法，我們便得出他某些特點。「資本論」不只是理論的論文，它同時還是階級鬥爭的工具和工人階級的組織工具，它的結論給予對實際之了解。在此種意義上，「資本論」貫通着極深刻的主觀因素，這本書是非常「實際的」，但同時它是理論的和分析的最高限度。實際的主觀和思索的腦筋存在於它們的統一之中，它們在直接的附和着。

科學的社會主義和歷史的唯物論是一種哲學，而此種哲學同時即是工人階級在其階級鬥爭中的自覺。

三 論斷

1 形式邏輯中之推論

近代邏輯怎樣進行推論呢？

多數近代的邏輯教科書，都是分爲兩種推論：1. 演繹的推論 2. 歸納的推論

演繹法所理解的，是從一般的推論到局部的推論，歸納法所理解的，是在局部觀察的基礎上的一般規律之推論，形式邏輯曾極其慎重的研究了演繹的推論或三段論法；特別是詳細的研究了三段論法的技術。中世紀的經院哲學中，這種技術已得到了成功，并曾在各種不同的爭辯上加以裝飾，而此種爭辯常常是被中世紀的大學所排斥的。

三段論法之詳細條文，對於我們并不足以發生興味；誰希望同這些詳細條文相結識，便可求之於任何初步的邏輯教課書（敏資：「歸納邏輯與演繹邏輯

「。衛金斯基教授：「邏輯學」。

這裡對於我們能够發生興味的，只有演繹論斷之最普遍的特性，即如形式邏輯對它的了解。演繹的論斷係由兩個前提和斷案所構成。主位斷案名之曰小名詞，賓位斷案名之曰大名詞，並不參予斷案，而包含於前提之中的名詞，名之曰中名詞。

比方說三段論法，我們并不需要選擇任何機敏的和狡猾的推論性質的例證，用最通俗的例證即足夠說明：

凡人必有死，

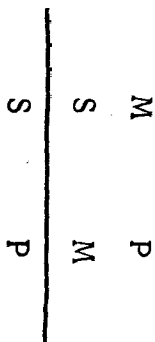
伊文是人。

伊文必有死。

在此三段論法中，「伊文」是主位斷案，在形式邏輯中這一名詞，普通即以字母「S」來表示（從拉丁字 Subjectum 而來）：名詞「死」，是賓位斷

案，普通是以字母P來表示（來自拉丁字Praedicatum），還有一個在斷案中所未有的名詞（「人類」，「人」），此名詞即是中名詞，在形式邏輯中係以字母M來表示。

因此，就名詞接排的次序，此三段論法將是這樣：



很容易證明，在三段論法中，名詞可以是不按這種次序接排的。有時可以將P調換到M的地位，將S調換到M的地位，從名詞的調換及其排置，隨之便有所謂三段論法的形態。很顯然的，這種調換可以有四種方式。

此外，判斷在三段論法中，不僅可以是一般的和肯定的，即如在所引用的例證之中，並且同樣還可以是否定的和局部的。在依附於三段論法之中的，

一般肯定的或一般否定的，局部肯定的或局部否定的判斷，形式邏輯都歸結為三段論法中的諸形態（十九項以上）。然而，只有一種形態具有真實的意義，在此種形態中，斷案則具有一般肯定的判斷（此即所謂第一種形態的粗俗模型）。不過我們所努力探討的是表現在一般意義的規律之中的肯定的知識。

否定性質的判斷，并不能够使我們滿意，雖說在實際生活中，對於反對虛偽的確定之鬥爭有極其偉大的意義，以及確實的否定知識能有很大的意義。

然而，在任何情形下於單一種否定上是不能够成立的，必須是在實際生活的問題上得到肯定的回答。同樣我們也不能留滞在局部的判斷之上。假如我們曉得，例如，一切見解并不全是好的，那末只有非常多疑和怯懦的人，才會爲了見解而在實際上從各方面去考察；若曉得一切見解并不全是好的，我們將努力的去研究差別好的見解和壞的見解，撇開壞的見解并特別估定好的見解。只有具有一般性質的知識，才有理論的意義和實際的意義。

我們是經常的在努力研究這種知識。此種所謂真正科學的一切科學規律；即在一般肯定的判斷中表現出來。例如：機械規律（惰性規律），光學規律，聲學規律，即是如此。

因此，嚴格的說來，只有第一種的形態具有真實的意義。

上面所引證的三段論法：凡人必有死，伊文是人，伊文必有死，即是此種三段論法的例證。必須承認，在科學中，同樣在日常生活中，我們都是在利用論斷於類似的種類。

普通我們智力的行為即在於：將各種各樣的生活事件，都引導於一般規律之下，並且當我們這一步成功時，我們永遠是爲了我們的預見，爲了我們的實際，而去發現堅定的出發點。我們要取得知識的確信，在我們所選取的方法上不發生錯誤：此即表現在一般規律之中的肯定知識之偉大意義。

演繹法在科學的目的上所能運用之最明顯的例證，都能够用之於初級幾何

學。幾何學是從公理和定義開始，所有彼它發展的定理之各種形態，都可歸結於此種基本的簡單的公理和定義。幾何學的知識，本身的清晰，真直和顯然，曾誘動了許多的專門家，並且其他知識部門都曾企圖按着幾何學的形式來建設。此種企圖直至現在還未停止。

但是不僅在科學中我們能够取得演繹法之價值和意義；演繹法在技術上亦起有不少的作用。而近代的技術與原始人民之技術的差別，即在於它具有嚴格的科學基礎。科學經常的在使近代的技術革命化，并保持着它不斷的和非常迅速的發展過程。機器構造的技術，係建基於機械的和電氣的規律知識之上。必須由化學的進步和迅速發展，化學工藝本身才得進步。發明家和工程師的任務，歸根結底即是走向對部份的具體事件，而運用某種確實的物理或化學規律。工程師建築家用盡科學中一般規律的知識，并將它們用之於某種技術任務之解決；所以他勢必經常的在利用演繹法，捨此便無法前進。這種一般

規律和一般關係之知識的意義，很難給以過分的估量，并以此即可說明，爲什麼古代即已發生的形式邏輯，還保存在各種不同的邏輯教科書之中，爲什麼各種不同的邏輯都在逐漸努力從各方面增補和修改形式邏輯之頹毀了的基礎，在現今所謂具有潛勢力的形式主義所復興的數學邏輯中，我們即可看到此種企圖，而此種形式主義已最後取得了對於知識問題之最真實的論據。

實際上，最足以發生疑問的是：形式邏輯所了解的論斷是否正確，它用一般規律來解釋我們的運用是否正確。

首先無意中便發生一個問題：我們從什麼地方來發現這種知識。

初級的幾何學是從公理和定義開始，但是要問我們從何處得到這些確實的公理和這些真實的定義之確信。

中世紀時三段論法之能以整個的統治，係因爲當時號稱真理已經賦與了人類（經過發明），而科學的任務僅在於闡發此種真理。現在我們所判斷的則

是另外一回事：真理并不曾得到，而是在完成真理。我們便逐漸接近最高的普遍性，這些最高的普遍性乃科學研究之結果，而并不是它們的出發點。

在近代科學發生之下（十六世紀——十七世紀）最普遍的意見，即是滋生人的知識之原理和最高原則，然而公正的說來，滋生性并不能構成確信和真理的標準。對此問題，依據近代科學的觀點，極難解釋是否能夠滋生人。

完全可以依據由上面所指明的判斷之類似的方法之批評，站在公理和定義上來證明關於智力的惰性（ignava Vatio），而此種智力并不希望用自己的勞動而取得証據的。

根據一般原則之判斷，首先即是對於那撇開活的行為：滿足於靜止狀態的獨斷論之萬能思想的特徵。根據此種獨斷論便可從人類找到各種各樣的生活方式和狀態。這種獨斷論所能够區分的學說之多，并不亞於其職業習慣所遺留的實際。這種獨斷論即在說明對於一切正確批評之怯懦的關係，而批評之

於獨斷論只是破壞的和有害的。 此種獨斷論即是正確的辯證法之活的對立。

在這一點上，要特別研究穆勒在其「邏輯的體系」一書中所敘述的反對三段論法的思考（見該書一卷三章）。 根據穆勒的意見，在所有三段論法中，大前提的真實性是在肯定斷案的真實。 在上面所引的三段論法中「凡人必有死，伊文是人，伊文必有死」，「伊文必有死」的假定是在肯定「凡人必有死」之更一般的確定的。

在事實上，當我們還不曾確信每個個人必有死的時候，我們如何能以確信凡人必有死；我們所懷疑的是，伊文或其他人是否有死，即如我們所懷疑的「凡人必有死」的確定一樣。 穆勒從此便推論：一般的情形并不能夠作為局部事件的證明；確切言之，只有當某種有關係的每個局部事件之一切疑惑的影子都被消失時，它才能够被承認為真理。 換句話說，形式邏輯對於問題的說明是，斷案的真實性要靠大前提的真實而定。 穆勒是在說明，大前提的真實性

要靠斷案的真實性而定。

穆勒站在這種批評的基礎上，而得出結論：從普遍的到局部的一般斷論是不存在的，從局部事件到局部事件之斷案，乃斷案之真實的形式，科學思想係建築在類似之上。

我們並沒有理由再去追隨穆勒；必須承認他對於三段論法之批評，在一切情形下都是極其透徹的和正確的。

實際上，大前提和斷案是彼此相互肯定的。以下我們看到，此種驚奇的確定，初次看來可以是完全從辯證的思想出發的。

提出反對穆勒那種思考，即他刪去了或正確些說抹殺了小前提的意義，在一切情形下都是不正確的。關於小前提，實際上穆勒並沒有提及，但這並沒有變更問題的實質：大前提和斷案間的關係，仍如穆勒所描寫的那樣保存着。

2 歸納法

近代歸納邏輯之理論，成爲思考之獨斷論的離形，並不亞於演繹的論斷之理論。

雖然歸納法之各個不同的著者，有其各種不同的解釋，然而在根本上所有這些解釋的本身都要歸結於一種基本的理論，即穆勒所最初完成的判斷形態，所以穆勒此種判斷可以稱之爲典型的。

根據穆勒的思想，從所研究的事實，到它們的範圍以外，到不曾研究的事實之正確論斷的創造，即是歸納法的目的。

爲要使類似的論斷能够確實，當談到關於從所研究的事實而作出斷案時，則必須特別注意；事實絕非任何時候都無重複；根據穆勒的意見，事實間彼此的關係是重複的；我們認爲某種的原因合發生某種的結果。電流今天將水分解爲氧氣（O）和氫氣（H），明天還可同樣的來分解它。穆勒從物體的變化而得出固定的關係。他所置成的歸納法的方法，實質上即是因果關係之規

律的方法，構成他研究的中心。但很明顯的，因果連繫法則之主要困難是：我們將兩種事實之簡單的排列，便會不正確的認為是它們彼此間因果連繫存在之證明。可以說，基於各種不同的對像之迷惑的衆夥，便發生這種情形：偶然的附和這裏竟被高看為自然界一般規律的階段。穆勒對於原因所理解的是必然先有的。當作為原因的現象A發生時，便應有它的結果現象B出現。

穆勒對於因果連繫法則之主要方法計有四種：1. 單一的差別法 2. 類同法，3. 併行改變法，4. 單一殘留法。

若認識穆勒的方法，最好是先從差別法開始：因為此種方法，在實際的科學中最常遇到和最易說服的。

穆勒的公式是說：「假如在某一偶然事件中找到所要研究的現象，在另一偶然事件中找不到所要研究的現象，除了只是在第一種偶然中所找到的那一點以外，整個情形都是相同的，那末差別這兩種事件的唯一背景，便成為現象之

原因，或現象原因之必然部份」。

勒的公式犯了抽象的毛病，但却多少正確的描寫出該種方法的實質。

假定，我們試舉兩種偶然事件：在ABC情形下發生了X現象，在BC情形下并不曾發生X現象。從此我們便可作出斷案，A即是X現象的原因。爲要說明此種方法的運用，便可舉出物理學中我們所熟識的許多試驗。在氣筒之下鐘便成爲發音的物體，例如電鈴。當某處有空氣存在時，以錘擊鐘便可發音。現在除了將氣筒下的空氣取去之外，原前情形全無變動。此時再用錘擊鐘便不發音，從此便可得出結論：在氣筒下具有空氣便成了聲音發生的原因，或者至少是聲音發生之一部份。

這種方法在實際的試驗室中，流行非常普遍；它在日常生活中亦有不少的意義；當我們將沸水壺下的火減小時，那在這種行爲中我們同樣是用的差別的方法。

穆勒的雷同法的公式是說：「假如兩種或兩種以上的事件，只有在一種情形下具有一般所要研究的現象，那末一切事件同一出發的那種背景，便成爲某種現象的原因」。

假定，我們作以下的研究：

在 ABCD 背景下發生了 X 現象

在 ACDE 背景下發生了 X 現象

在 ABDE 背景下發生了 X 現象

在 ABCE 背景下發生了 X 現象

於此，我們便作出斷案：A 即是 X 的原因，或原因的一部份。

極難舉出運用此種方法之很好的例證。衛金斯基教授舉出以下的例證，此種例證可以相當的承認是成功的。即有一位英國人曾提出這樣的問題，爲什麼許多蚌貝的內殼具有虹光的反射，過去的推測是，虹光的反映只是依據內

殼之表面構造，而并不依靠它的化學組成或者還有什麼旁的。他用蜜臘製成具有內殼外形的印板來作證據，證明雖說其他的背景（化學組成，發生等等）完全不同，而印板却得到虹光的反射。然而，此種方法很少施之於孤立的形式。雖然雷同法是在於：必須舉出兩種或兩種以上的事件，這些事件只具有一種一般的情形；然而在實際上這是極難作到的。併行的情形非常之多，乃至不盡：去求之於無限數量的排除，以便有權利根據此種方法來作斷案。根據差別法來表現則過於簡單。此地我們要插入一種新的背景，以便使所研究的現象發生變動，然後我們除去此種背景，再看所研究的現象發生若何變動，固然，我們應該記清所有其他背景的不變性，這同樣是件不容易的任務。

可以不必再多來引證穆勒的方法：他其他方法只不過是上面所引證的兩種主要方法之變形。初次看來，穆勒所提議的方法極其透闢的確定實際的科學，過去和現在都給了肯定的結果。然而其邏輯的解釋遠非無非難之點。穆勒

在自己的公式中，很明顯的已走到那種思考的獨斷論了，而此種思考的獨斷論實是英國經驗論的特點。

現在我們來分拆差別法，亦即邊場所有方法之最完成者。假如當對於上述的解說試驗成功時，難道就沒有可能來反對這種方法嗎？實際上并不是如此。我們在某種環境下研究某種現象，很難取得確信：此種環境只有在那一種情形中才改變了。毫無疑義的，我們可以有更多的改變，例如當試驗中間，它的起始和結果的表現中間要經過多少空隙時間，除了我們的意志和慾望之外，很能夠表現其他因子。敏寶教授在其「邏輯學」一書中舉出許多極其明顯的例證。發奮在田裡工作的人，因飲冷水而身死。無疑義的，這裏一杯冷水即在致死之因，但也許是發生影響的并不是水的數量和質量，而是水的溫度；然而此種因子亦同樣存在於現在背景之集合之中，而恰等於液體之一定數量的部份。因而，很難說原因即是如此。

現在來研究我們此種方法的解說。

×現象發生於ABCD諸背景之下。

×現象並不發生於BCD諸背景之下。

實際是否能夠適合於此種解說呢？

在一切情形下必須承認，這裏容許一種隱秘的前提：實際是可以被分析到底的。在以不多的字母來計算的背景之下，來完成解說中現象之研究，事實上這種背景即是無限的衆夥，在現存的情形下很多是不能夠表現的。不待說將來，例如像力學的電氣這種現象，只是在百年前才研究到的。現在我們曉得，整個的地球即是很多的電磁石，電流即據着此電磁石在不斷的流逝。科學的分析，任何時候都不能抵達最後的因素，科學運動是在不斷的進行，而不能盡知無餘的。所以穆勒的解說沒有可能來完全實現的。

事實上，就穆勒的解說也會有些另外的形態：

×現象發生於AYBCD諸背景之下，

×現象並不發生於BCD諸背景之下。

這一Y也許即是×表現的真實原因，而A在這裡就許是全無所為。任何時候都不能夠相信，我們將某種現象的各方面都已研究周全，而此種任務實是無窮無盡的。

所以穆勒的歸納法，應該稱之為論斷理論結構之獨斷論的企圖，它並不能夠取得辯證法的說明。

實際上，我們從昂格思可以找到反對這類經驗論之極其銳利的論戰，而經驗論即如我們下面還要說明的，是趨向於例外的科學的。

3 黑格爾論推論

解釋黑格爾關於論斷的學說非常之困難。黑格爾所給予的公式，幾手沒有引出任何例證，足以用某種方法來說明他的思想。此外，解釋的本身亦是

由非常詳盡的過渡來担負，爲要對於他「邏輯學」很少幾頁，給以詳盡的闡釋，則必須費去很多的篇幅。

雖然推論的理論之細目極其混亂和複雜，然而黑格爾的基本思想和傾向是十分顯然的。

黑格爾關於論斷的學說，即是他關於概念學說之發展。「論斷即是十分肯定的概念」；所以一般論斷的理論即是在重複概念之基本因素：普遍性，局部性，單一性。

依據黑格爾的見解，這樣的觀念，首先即是包含有那種普遍的，局部的和個別的，但是依屬的。

在判斷中局部的部份自行肯定，并首先提出。

論斷的本身即是適合於各個個別的概念和判斷的一致。在論斷中概念的部份即是其本身間的和諧和全部表現；所以論斷亦即是「肯定的概念」。

黑格爾將論斷主要的分爲三類：1 現存的論斷（或曰性質的論斷），² 反射的論斷，³ 必然的論斷。從某種推論形態過渡到另一種推論形態，即是重複從最高一類的空洞抽象到具體的其本身包容一切可能的各樣形態之充實的觀念運動。此種過渡之完成，要經過各種不同的概念之關節，單一的，局部的和普遍的，黑格爾就以這些代替了名詞。此後者的思想，在黑格爾看來乃最有趣味和最珍奇的思想。事實上，普通的三段論法即是已成的概念術語之表面結合。對於三段論法必須是，名詞即是外貌，而三段論法即是其各種不同的形態和屬性中這些名詞的湊合。然而，類似的概念，即如我們所看到的，它是受不住批評的。首先不明顯的即是大名詞，小名詞和中名詞的本身係從何而來，科學的概念並不是從天外飛來的已成形態，而是科學思想所認識的複雜過程之產物，概念的本質是論斷的結果，而不是它們簡單的構成部份。所以不僅是三段論法肯定名詞，而且是名詞的本身即肯定三段論法。其次，在

形式邏輯中，實質上同樣沒有解決關於名詞間的連繫和相互關係的問題。說明論斷即名詞的湊合，顯然是不充分的。在此種了解之下，便剝去了問題的實質，這種連繫如何規定，它是怎樣成立便極不明顯了。黑格爾對於論斷名詞的了解，即如他的關節，在一切情形下，對於同樣問題的解釋，總要比形式邏輯正確些。名詞的本身是相互爲用的，絕不能想像爲小名詞是超乎大名詞和中名詞的連繫的。此種連繫對於論斷過程是存在的，除掉此種連繫，便不能够了解論斷的本質。

將黑格爾對於近代讀者不甚習慣的說法來表現這種思想是：「論斷可以從簡單的抽象所構成的固定性來研究。在此種情形下，我們將有所謂前提之論斷，智力的昧爰即在此論斷之中。在此種論斷之中存在着最後的名詞及其所連繫的中名詞之統一。然而，抽象的前提具有最後名詞的獨立性，并與它們的統一相對立。所以在前提的（非辯證的）論斷了解之下，統一馬上即了解

爲非統一了。中名詞之本身的表現是來自廣泛的表現，并從本身方面助成這一名詞，外那一名詞而存在：因爲此種「根本的論斷關係就不是統一的」。在論斷之類似的理解中，是沒有「理性」的。

在開始敘述論斷的種類時，必須承認最困難的，根據黑格爾的術語，第一就是現存的論斷。根據黑格爾的說明，此種論斷的名詞之實質，即「單一的固定性」。單一性即是任何直接的具體對象；局部性即是從它的固定性屬性或關係中之某些單一的；普遍性更是局部的之某些更抽象的，更單一的固定性。所以類似論斷之基本解說將是單一的——局部的——普遍的。若想給以具體的例證，比較構成類似論斷之解說更要給困難。特林吉林布爾所構成的問題十分公正，即直接存在之三段論法是否能夠一般的存在？難道論斷能夠只爭取一種感覺的論據，而超乎一切普遍的嗎？特林吉林布爾很堅決的否認這種說法，因爲根據他的意見，「直接性的論斷完全是多餘的，嚴格說來是

不成够成立的。

然而，假如我們企圖探索黑格爾說話之含意，原來的疑團便可消釋。從黑格爾本身我們便可找到說明現存論斷之例證。綠色的圖畫，綠色是悅目的，悅目的圖畫。在此論斷中，我們是從單一的，經過中名詞，而達普通的。於對象中揭不出標誌，此種標誌即構成自己的標誌，我們站在這種基礎上便得出斷案，標誌之標誌即是物體本身之標誌。

實質上，特林吉林布爾之誤解，應該在同其他問題的連繫之中來解決的；什麼是二段論法的公理，普通說所謂 *Heinrichs dionit et de rullo* 即是三段論法的公理，即「一切是相對的肯定或否定總的名詞，相對的肯定或否定那一切參入於外延的那種名詞」。否認此種公理之另外存在着的觀點，恰是經院學派的後裔。根據這種觀點，三段論法的公理應該高呼：標誌之標誌即是物體本身之標誌。黑格爾在此種現存的三段論法中，很明顯的是站在第二個公理

的觀點之上，此種公理完全表現出黑格爾的解說：物體，它的標誌，標誌之標誌。

持林吉林布爾認為假如上面所引證的黑格爾的論斷是有力的，那末它便應該解釋如下：這是綠色的圖畫，所有綠色的物體都是悅目的，這是悅目的圖畫。然而，這類的解釋，黑格爾是否認的，依據他現存的論斷之解說，那是不能存在的。中名詞在這裡應該是抽象名詞，而不是類的概念；綠色的，絕不是綠色物體的一類。

讀者或許過於注意此細微的差別，但必須牢記的是，此地的問題將是所謂關於邏輯的充實問題，否則我們便冒險極其惡意的來理解黑格爾的理論了。假如我們容許此種差別，那我們便將完全明瞭黑格爾的創立的那現存的論斷之精確的和銳敏的批評了。

假如我們從許多部份或屬性中，首先是其這一個或那一個，從一切殘余的

中間抽引出來，那我們便能够證明，一切都是適宜的。單一的具有最差別的屬性之無限的衆夥，每種屬性都能够對於此種單一的而構成論斷之中等名詞。

單一的經過每個其他的中名詞，而與某些其他的普遍的相結合。從物體之許多的屬性中擇舉何者，以及它同何者於某種情形中相連繫，實質上完全是偶然的和隨便的；因為關係着同一種主觀的這種論斷，應該是過渡到矛盾的，此即黑格爾理論中之最精闢和深奧的結論之所在。這裡一眼即可看破根據抽象概念之判斷的虛偽性，在實際生活中，同樣在理論的爭論中所常依賴的是什麼。

假如我們從中名詞出發，依據中名詞，牆上點綴着蘭花，便得出斷案，蘭色的牆壁，那未在形式上此種斷案將是正確的，然而，牆壁也許是綠色的，假如它前先用已點綴有黃花的時節。

「社會性」的中名詞，便得出人民財產的充公，由個別性的中名詞，假如

是抽象的運用，便得出國家的衰亡，例如德意志帝國即是相對的採用了後者的中名詞。

黑格爾說：「真正說來，絲毫不能認為再比此種形式的論斷之無能爲力了，它完全是依靠某種的中名詞之需要的偶然或任意。此種的歸納法，并不曾很精妙的串通了論斷，且不曾證明它的正確性，它至少不是走向永遠是其他的中名詞的可能，從此却恰恰能夠發出完全矛盾的情形」。

黑格爾之從直接的存在之論斷到其他論斷形態，到反射的論斷和必然的論斷之過渡，并不能夠引起實質的困難。即如我們前面所說，此種過渡將繼續起概念之發展。任何具體的標誌都是現存的論斷中之中名詞，同樣某些較普遍的標誌即是大名詞，具體的對象即是小名詞，而此種具體對象，首先即是屬性之無限多的形態。

論斷的運動將是發展的，中名詞停止於空洞的抽象到某種程度，內包使充

實到某種程度，而得到定義的殷實，小名詞亦便只是停留在同樣程度之無限多的形態，而得到解釋的一致。在這一點上必須注意，對某一種過程不應該了解爲彼此是分離的，反之，而是相互密切連繫的；不待說，根據黑格爾的意見，小名詞，中名詞和大名詞，實質上即是不可分離的名詞，并且只不過是「惟一立場的概念」之關節而已。黑格爾之確定的意義，簡單的說來即是：經過概念的論斷而得到排斥，分化的統一和佔有性。

「反射的論斷」，對於近代的讀者是最接近和最明顯的。黑格爾在這一部分即敘述到，并極其透闢的特別批評到所有近代的邏輯，如在近代邏輯的指導中普通所解釋的。

即如我前面所說，普通將歸納法與演繹法相比較，以便使它們重新結合起來。然而，只有從經驗中才能够記取最普遍和最高原則之知識，因而歸納法即是演繹法之前提。另一方面，僅限於一種歸納法亦是不可能的。我們的知

識隨着它們的發展而連結起來；抵達體系的形式；科學之發展即是走向演繹法之凱旋。這種矛盾我們首先可以從穆勒找到，值得驚奇的只是，穆勒在其「邏輯學」一書中恰好即是重複黑格爾反射的論斷之基本觀念。然而，極難證明，穆勒曾是直接取法自黑格爾，黑格爾所知道的極其少，根據他的文集這是可以判定的，但同時在穆勒關於推論的學說中，他基本的法規與黑格爾的演繹法恰相吻合。並且在穆勒，同樣在黑格爾，演繹法係建築在歸納法之上，而歸納法係建築在類比之上。

在論斷的實質中，中名詞即是抽象的標誌。在上面所引用的例證中，中名詞會是「綠色的」，于今這種抽象性取得內容：一切綠色的對象，這一名詞便得到「更多的具體性」。現在於舉所有更加綠色的實際的具體對象，亦即於舉出脫離它們的綠色而只是獨立存在的那種具體的它們整個的屬性。總的論斷 (der Allheit) 即是如此。

但是這類的論斷很明顯的是有缺點的。大前提的本身即已肯定了斷案，它應該受此種基礎的役使。黑格爾在穆勒很久以前即完全與他同意的說道：在「凡人必有死，伊文是人，伊文必有死」這種斷案中，第一個前提的正確，只是因為有正確的斷案，「假如是，伊文並不會死，那末第一個前提便是不正確的了」。

總的論斷過渡到歸納論斷。然而，歸納法並不能給以嚴格的規律性；必然是從某一種經驗到另一種經驗，任何時候都無盡境的，所以「歸納的論斷還保存着問題的」；實際上，類比的斷案即建築在歸納論斷的基礎之中。假如這類的類比是表面的，那便只能夠得到謬誤。假如它實際上深刻的注意到各種不同的物體間之類似，那末類比則在比較普遍的規律上表示出來，它預先即覺察得到這種規律，但是並不能夠揭示出來和表現出來。不消說，我們必須是最大胆的在類比的科學中去發明。

最後，在第三種論斷形式中，在必然的論斷中，根據黑格爾的意見，中名詞才取得真正的黑格爾意義的普遍性，亦即普遍的，並不是同局部的和單一的相對立的，而是在它的本身包含着它們和容納着它們。

在此種論斷中「賦與一種貫通三種名詞的實質，在此種實質中，單一性，局部性和普遍性的定義，實質上僅是形式的關節」。分別的論斷即是這類的論斷之最高形式。

A 或是 B 或是 C 或是 D

A 是 B

因而，A 不是 C 或 D

或者：

A 或是 B 或是 C 或是 D

但 A 既不是 C 又不是 D

因而，A是B

很容易看到，爲什麼黑格爾將分別論斷看得如此之高。它本身具有最多的正確性，完全表現出概念的三個關節：普遍性（A），局部性（B, C, D），而局部性係在同普遍性和單一性之直接連繫中成立的，在某種情形下一切局部性是具有其他例外的。

因此，在這種論斷中，概念已完全被理想化了。

4. 經驗與理論

假如考察黑格爾關於論斷的學說，那末首先便指出它對於近代的科學思想是不接受的。我們曾經說過，黑格爾關於推論的學說，實質上即是其關於概念學說之發展。後者很明顯的帶有唯心的和形而上學的性質。在黑格爾看來，論斷恰好即是絕對意像發展中的範疇之一，雖說黑格爾將它連繫於主觀的邏輯，然而，這種主觀的邏輯絲毫沒有帶有「終極認識」的普遍性，所以黑格

爾關於論斷學說的立場，與我們有權利從科學的邏輯所期待的立場，有極根本的差異。黑格爾將論斷混雜於絕對完成的認識的體系之中，同時即如普通我們所了解的，邏輯即是關於思想規律的科學，即如它們在科學發展中所表現的，科學任何時候都不能夠完成的。

黑格爾關於論斷學說這種形而上學的性質，對於黑格爾本身更是特殊的，同時與近代科學的思考更是背道而馳。

然而，絕不能夠因此即認為，黑格爾論斷的理論只有歷史的意味。反之，可以說，在近代它的了解中，辯證法之能以發展其關於論斷的學說，只是有賴於黑格爾，當然這裡必然是將黑格爾從頭上移置在脚下才行。

黑格爾關於論斷的學說乃最有價值的部份，可歸結如下：

1 在論斷中名詞和判斷係發見於彼此必然的連繫之中，它們彼此間是相互肯定的。

2 論斷的本身即是一種過程，此種過程是走向思想統一，并給思想以內容。

辯證的邏輯只能夠同意這種論斷理論中的基本立場，而那充滿近代邏輯教課書的關於演繹法和歸納法之普通的判斷，則比之更要落後了。

假如現在企圖從一般辯證法的原則出發，在最根本的特點中，構成對於近代科學的辯證法所能容受的論斷的理論，那末我們便應該約略的說明於下。

必須承認，揭發辯證的推論之實質，實是一種極其複雜和極其困難的任務。

這一問題在一切著作中任何地方都沒有充分的透徹發揮。為我們增加的未曾開拓的途徑愈多，我們便應該更加嚴格的受科學辯證法之基本原則的指導，以免走入歧途。

首先必須是對於認識有正確的立場。根據辯證法的觀點，我們應該永遠是在其發展中，在其動力學中去考察認識。我們應該將認識當作一種過程去

觀察。但是爲要發見此種過程的基本因素，其中之基本的辯證的力量，我們必須於斷面中記取此種科學認識之奔流。

假如我們是如此來作，那末我們便永遠進行其中存在的兩方面：此種或彼種的臆說和此種或彼種的經驗。需要說明的是，臆說這一名詞并不是在這種意義上，在那通俗的意識賦與此種名詞的意義上使用的。當知識只是假定的，而並沒有完全被證明的，因而是有疑問的時候，普通即認爲是臆說的；在這種情形下，即當它得到完全的確定和基礎時，臆說才終止其爲臆說。是的，譬如我們站在穆勒「邏輯學」的基礎上創立一種臆說，即穆勒在該書中曾希望給以研究社會問題的方法，那末此種臆說當我們看到穆勒致佛格斯的信札時，才會終止，因爲在該信札中，他很明顯的流露出自己這種旨趣。而此地臆說這一名詞係取有另外的意義，係含有理論和基本原則的意義。可以確定的說，在科學發展的一切階段上，我們具有一定的經驗和一定的臆說，亦即解釋經

驗的理論。可以自問，經驗和經驗的理論彼此間是怎樣連繫呢？

首先最顯然的是，一切理論都是從經驗發生的；此種基本的經驗論的確定，只有在近代的科學中才有可能；我們的知識係由經驗的方法發生，并不是由我們產生的，并不是我們天賦的，更不是由絕對想像之發展的方法而取得的。

基本的經驗論的立場，對於唯物論的辯證法乃是必需的，唯物論的辯證法與唯心的合理論是相背馳的。在某種意義上講來，一切理論即是建築在某種經驗之上的上層建築。但是，假如理論永遠受經驗的限制，那末是否便不能夠反轉來說，一切經驗要受理論的限制呢？此即我們的臆說和我們的理論，是否影響經驗這一大的和原則的問題了。是否能夠將這兩個部份割裂，撇開臆說和理論來考察經驗呢？同時可以說，這類的確定并不是辯証的，并不曾回答了實際。

事實上，假如我們考察科學的經驗，那末我們馬上會相信，它是被臆說的

因素所深入的。散光鏡的分析即是最顯然的例證之一。經驗的材料這裡只有經過理論的到達，才能够構成光學。散光鏡的分析即是深入和飽和理論的經驗。從顯微鏡和望遠鏡所得來的經驗即是我們所能舉引的最簡潔瞭當的例證。我在顯微鏡中所看到那些，即是經驗，但是此種經驗只有在理論的基礎上才有可能；假如沒有構成顯微鏡和望遠鏡之基本的理論，那末便沒有恰相適合的經驗，人類便不能够看到目前所看到的那些了。

此種思想很可加以通俗的說明。普通的經驗，假如對它如同試驗一樣嚴格的和真確的去了解，而與消極的觀察不同，則經驗即是我們對自然界關係之積極性的表現；試驗即我們對於自然的提問之經常的行為和觸犯，即如過去所說，我們引出各種不同的因子以及被研究的現象之變革的流派。假如我們自問，試驗是如何成立的，它是怎樣產生的，那末我們永遠會從中發現出一些臆說和假想，我們即在某種經驗的解釋之下來指導此種臆說和假想。沒有固定

的計劃和固定的目的，任何人都不能進行試驗；假如試驗能夠實際的，同審判官的訊究相比較，那末主要的是在此種關係上，即審判官是在證明推測的目的中成立其處罰的問題，他是努力的在確定或反駁自己的疑難。在一切情形下審判官設問方式之適當的性質是十分顯然的，博物學家亦同樣在其對自然界的訊究之下，係從某種的想像出發，試驗即是這些想像的證明。

因此兩個部份，理論的部份和經驗的部份，必然是一致的。

演繹法和歸納法因為完全另外的結合於辯證的推論之中，它們彼此間更不是對立的，而是彼此必然的相互爲用的部份。在不久以前所刊佈的昂格思「自然界辯證法」一書中，可以找到許多確定這些一般的思考的地方。

若想蹂躪唯物論中的存在，便應該用接近它的方法來作個歸納法的理論家，然而我們從昂格思可以找到對「一切歸納論者」極其銳利的批評。昂格思說：「根據歸納論者的意見，歸納法即是毫無差錯的方法。此種方法恰好這樣

多的不正確，即它所謂最正確的結果，每天都要受新的發明所駁斥」。昂格思舉引許多例證以確定自己的說話：「歸納法對於我們的指示是，所有脊椎動物在腦髓和脊髓中都具有緻密的中樞神經系統，以及脊髓包含在軟骨質或硬骨質的脊椎之中，從此即名之曰動物，但是兩棲動物乃是具有不緻密的中樞神經液管和沒有脊椎的脊椎動物。歸納法曾經確定，魚是這樣的脊椎動物，此種脊椎動物特別是用鰓呼吸以維繫其生活。這樣的來說明動物，這種動物則幾乎完全為魚所使用，但是魚具有許多的鰓；發展很好的消化器，亦即是說，每個魚在自己的氣囊中都具有靈便的消化器……」。

如果歸納法實際上真正是無差錯的，那末從此在有機世界所代表的門類中，便引出了這些無窮的大變動。它們才是歸納法最真確的產物，然而它們彼此間是在相互毀滅的。

歸納法之粗俗理論有極深刻的錯誤，并且歸納法之單方面的確定只能夠走

入迷途。所以昂格思用自己的「歸納過程」與歸納法的理論來抵抗。在他的分拆中同時即指出，歸納法和演繹法彼此間即如同綜合與分拆一樣，是必然相連繫的。「若想代替那將其中這一個頌揚到天上而來壓抑另外的一個，更好的努力使每個都用得其當，只有注意到它們彼此間的連繫和它們彼此間的相互補充，才能够達到」。

昂格思這些極其抽象的思想，同時即指出，單方面狹隘的經驗論在方法上與辯證的唯物論有極其深遠的鴻溝。

對於思考之必然的邏輯的定義，以前我們曾經指出，因為拒絕在思考中的辯證法，所以只是限於消極的經驗，在這些經驗上不經過概念之勞動的記述。

我們在分拆馬克思概念的理論時即已經指出，那種固定的合理論的因素，現在重新又由昂格思重複出來，但只是用之於推論的理論而已。

我們曾經講過，馬克思曾一再反對那解釋現象之外表而反對現象之規律的

學說，而揭發這些現象規律的會是馬克思的思想趨向。當時已經是涉及關於政治經濟學的問題，馬克思曾授政治經濟學以合理論的說禮。昂格思係將此種方法用之於自然科學。在這一點上昂格思的判斷是非常之顯著的。他說：「熱力學給與這樣一個極其顯著的例證，歸納法之皮相的僭望，恰是科學發明之唯一的或主要的形式。蒸氣機很早以前就證明，從熱便得到機械運動。

當時卡爾諾爲了研究曾購買了一架蒸氣機，他曾發現，其中基本的過程並不是表現在純萃的（昂格思加圈）種中，並且一切的類係由間接的過程所隱蔽。

卡爾諾曾廢去了那些對於主要過程不需要的間接過程，並創造了理想的蒸氣機（或毒氣機），實際上此種蒸氣機同樣是不能夠構成的，即如同不能夠實際的劃出幾何學上的直線或平面一樣，但是這種直線或平面同樣有其本身的任務，即如同那些數學的抽象一樣：它即是純萃的，獨立的，沒有隱蔽的形態中所要研究的過程」。

這一例證同時即指出，歸納法是有缺點的，考察和經驗任何時候都不能給我們以純粹獨立的，不變化的形態之過程，一切自然科學的規律之本身即是有所種限度的，我們爲要取得規律便應該很適當的將經驗造成概念，在「分析上」刪去經驗，即如不經過概念的勞動一樣同樣是不可能的。

所以純粹的經驗論，表面上似是非常真確的和事實的，而在事實上却只能夠創造虛偽的科學，或將科學引上虛偽道路。考察以前最流行的唯神論者的論壇，昂格思即得出這種的結論。唯神論不只誘惑了一般「社會的人士」，並且還誘惑了許多的大學者，例如著名的化學家布特遼洛夫，動物學家瓦格涅爾。昂格思在其銳敏的和極其透關的論文中，同時即指出，此種誘惑大非偶然。昂格思寫道：「所有它這種畸形和怪狀并不是自然哲學的理論，而是對於一切理論最淡薄，蔑視，對一切思考懷疑的經驗論」。

「精神之存在，并不是在因果必然性的基礎上來證明，而是在渥賴斯，克

露克斯及其同僚諸先生經驗研究之結果的基礎上來證明」。

神靈的現象，就和物質世界之現象一樣，都是確鑿的，此即那些唯神論者之基本綱領。批評的思想，在他們的眼中並沒有任何價值，因為他們從來就不相信思想的。是否需要說，近代的經驗論，比較七十年代的經驗論，馬赫，阿溫娜達斯的經驗論，特別是唯命主義，更加是激進的走到此種更深的無理論，結果便有湯姆生複數論的因果演繹論出現，在此種極愚昧的迷信中所補述的確實性，就如同最真確的科學之研究一樣。

「對於辯證法的蔑視并不能免除多少對於一切理論的思考之嘲笑的處罰，除了任何兩種自然事實，除了後者將它們彼此間連繫起來，或者理解它們彼此間之實質的連繫，一切都是不可能的……」。

「對於理論之嘲笑，即是自然主義的思索之最真確的方法，其本身顯然是不正確的。但是不正確的思考，推敲到底不可避免的要引向往昔的某種辯證

處罰的，即是少數正當的經驗論者要成爲一切迷信中之最殘酷的犧牲」。

單方面的和反科學的經驗論之自然結局即是如此。

上面我已經講到，臆說和經驗永遠是在彼此肯定和彼此指示的，然而只指出它們相互的調諧還是不夠的，同樣還必須說明關於它們的差別和矛盾。臆說最好只能給經驗以策劃，但臆說所保持的是抽象的，而經驗則永遠是具體的。所以完全不能夠認爲，臆說和經驗任何時候都彼此隱匿在靜止的狀態中，如果賦加以馬赫主義者們的術語，臆說和經驗是一致的。

例如研究任何毒氣或養氣，物理學家對於它們的觀察，如同一種完全的機械學中所研究的液體一樣，具有一定的緻密性，一定的溫度，以及存在於一定的壓力之下。

確定此三種因素間之一定的相互關係，物理學家更進而製定養氣伸縮之一般規律。然而這一規律，就目前的考察，證明是不正確的，或者只是大概的

正確，而不是永遠正確。

將養氣置於有力的裝藥的貯電器的兩個厚板之間。在這種情形下毒氣的緻密性，溫度和壓力便發生變動。以前對於毒氣的說明，只是注意到它的緻密性，溫度以及它存在於某種壓力之下，而現在則必須包含養氣的屬性，即非電氣。得出此種新的條件，我們便得出極性的毒氣之非電氣的壓權性之新的公式。此種規律較之先前更加複雜；先前其中所包含的，恰是它局部的事實。

然而，此種新的規律，同經驗的許多形態遠不相附合。新的規律并不完全是真確的，在許多事件中的試驗中來確定它，但在許多事件中又在駁斥它。因為毒氣具有一定的緻密性和某種的溫度，它表現某種非電的屬性，在毒氣之上發生某種的壓力，以及它是在一定強度之電氣性中存在等是不充分的；則必須注意磁氣之某種係數。連結所有這些因子於一個公式之中，我們便

得出極性的和磁性的毒氣之伸縮規律我們，便得出比較先前更要複雜，包容更多的規律。

此種規律是在不曾確定過的那無量多的事件中確定的，但是，難道能夠說我們所得到的公式是不變的存在，而完全同經驗和實際相附合嗎。我們應該預察到，當條件的形狀顯露時，在此條件之下，此種規律將自行駁斥，那時將更創造出新的，更加廣擴的規律。杜海姆所引申的乃解釋所有上述思想之極好形態。他說：「適合於實際的數學符號，即如騎士的胃甲對於騎士的肉體一樣，是一種創造的理論。胃甲愈是複雜的，那堅固的金屬便成爲柔軟的。遮護他的肉體的部份，如同鱗片一般數目愈多，鐵和肉體間便愈加合宜。」

然而，任憑部份的數目如何偉大，而胃甲任何時候都不能成爲人類肉體之「真確模型」。

因此我們曉得，臆說和經驗間不僅存在着調諧性，并還有一定的差別，而

此差別所表現的是非常固定的形態；經驗反駁原來的一般公式，并與之相矛盾，而此種矛盾即是規律變革之原因，其結果我們便得到新的，同時是更多內包和更大外延的公式。如果我們期望將此種規律的變革，用抽象的邏輯的話來表現，那末我們便得到一種公式，一種極其接近於我們從黑格爾關於矛盾，關於概念以及關於論斷學說中所認識的公式。

事實上，我們可以經過符號 A 來表示規律之原始形態；那時將要適合於此種規律的經驗，便應該是非 A，此種經驗恰恰是不包含在規律的一般公式之中，而不與之相適合。

然而，此種 A 和非 A 并不能孤獨的來研究。反之，它們是彼此肯定和彼此指示的。在我們養氣屬性（即非電氣）的事件中，只是站在某種壓力，溫度和緻密性之下在它的屬性的研究基礎上而構成的。所以此種非 A 完全不是非固定的否定，而是完全固定的否定；此種新的屬性，依然還是我們已經研究

過的養氣。

在此矛盾的結果中，我們於新的規律公式中將含有矛盾之矛盾。此種公式恰恰即是肯定黑格爾關於概念之內包與外延「即如形式邏輯所指示的」是直相比例的學說。新的公式愈多內容，同時所包含的部份事件之數量亦愈多。

根據形式邏輯的觀點，可大概的判斷如下。

依據排中律，我們的規律之原來的公式，只能够是真確的或不真確的；因而經驗的材料，在某種情形下不確定這種公式；那末此種公式便是不正確的。

留滯在形式邏輯的立場上，我們即走到純然的否定，走到研究者的工作，即從頭開始而重新走到懷疑論的結果。事實上，却完全是另外的一回事。

正題式脫離事實，但同時又由事實來維持，新的公式即包含在先前的公式之中，反題式恰好即作了新的公式立場之基礎，因此在最後的結論中是肯定的，但同時還要遭受否定，因為在最後的推論中我們又重新返轉到原來的公式，只不

過是被補充了的和被擴大了的而已。因此，推論過程實質上即取得辯證的形式：它一方面是在否定，另一方面又在肯定，因為肯定亦即所謂否定之否定，即如我們上面所述，否定之否定其本身即是知識的發展和表現。

假如我們企圖在更開擴的形態中來表現我們分析的結果，那末我們將會有約略如下的推論過程：我們便開始在斷面中取得了科學認識之源流。我們便從中理出某種的臆說和適合於它的經驗兩個極端。如果我們舉行科學思想發展中的以下之點，我們便看到新的臆說和與之相適合的新的變動着的經驗。

因而，為要理解推論之本質，必須解釋為何發生了：1 經驗的變動和 2 臆說的變動。我們已經講過，矛盾即是經驗以及臆說變動之動因，而此種矛盾即於經驗和臆說間曝露出來。在臆說的基礎上正確的構成經驗，并在試驗的過程中進而探討事實的法則，而這些事實法則并不肯定原來的臆說所解釋的那種形態。然而，此種判定事實的法則只有在臆說的基礎上才是可能的，而絕

不是脫離它而獨立的。矛盾根本上可以說即是同我們在第一章中所結識的同一相連繫的差別。

此種新的經驗即是在決定臆說的變革；新的臆說不能是任意選擇的，它是同經驗相連繫的，而經驗係從原前的臆說而來，所以新的臆說在絕對的必然性中，即是否定之否定，而不是獨立的，毫無連貫的考案。因此我們便得出這樣的程序：臆說——經驗——臆說——經驗。因為經驗同臆說間所具有的矛盾，將永遠成爲動因，所以經驗，其屬性，其充實，即是我們理論知識之寶貴的經常來源。

但是此種知識之能以發生，同樣只有經過概念的勞動；我們在任何地方都找不到馬赫和阿溫娜達斯意義的「純萃經驗」，而永遠是連續和變革我們的積極性的經驗，此種積極性即表現在我們的臆說之中，在臆說的基礎上產生我們的經驗。

從此我們便可結束推論本質之敘述，然而這并非給以詳盡的敘述。我們僅只解釋了「推論的極端」，最普遍的演繹部份和最具體的歸納部份。思想的發展即特別在這些極端中間進行。

同時我們僅只指出，「論斷是在歸納法和演繹法上來分極，即如昂格思所說，在每個論斷中都有普遍的部份和具體的，經驗的，個別的部份（見自然界辯証法 200 頁）。但是過去我們拋棄了那普通在邏輯中所謂小前提（根據黑格爾的術語即種的部份）而沒有研究。這一部份在論斷過程中則起有根本的作用，因為它本身即是在連貫大前提同斷案的。還可以說，所有論斷形式之寶藏，即由它來取得，而論斷形式很顯然的在演繹法和歸納法的財富之下，是取之不盡用之不絕的。

上面我曾經指出，矛盾即是論斷之動因。我們已經曉得矛盾的指示和意義：它首先是在差別上表示出來。原來的臆說，在對於經驗的關係上，永遠

是空洞的普遍性；它同經驗的矛盾係表現於它們的差別之中，而差別是期望更多內容的聯合，因此論斷要經過它們固定差別之法則，從空洞的普遍性走向含有內容的普遍性；經驗的本身亦同樣是變動的；它構成排斥的，多形的以代替非固定的，此種多形并不破壞無連繫的，但是它表現在統一的含有內容的普遍性之中。因此，我們看到，論斷的方法是複雜的，論斷完全不能在歸納法或演繹法中去推求。現在我們返轉來研究黑格爾，黑格爾的公式，過去似乎是難於容受的，而現在却成極可取法的了。

論斷即是具有許多關節的過程，而每個關節的本身即是論斷。

無疑義的，這裏黑格爾的功績，即在於他注意到「論斷形式之寶藏」，即如昂格思所說，注意到它們相互的依賴性，并從根本上正確的解釋了論斷過程中思想的發展。

十分透闢的論斷理論，在唯物論的邏輯中，無論如何不是獨創的，但是上面

透明的思考，似乎使我們能够充分的相信，黑格爾所建立的推論理論之堅固基礎，以及類似的理論，都可經過將此種理論之唯心論的前提，加以某些改變的方法，而創造適合於唯物的理論。

5 推論與歷史主義

從上面所解釋的思考，我們可作出極關重要的結論：證明歷史主義乃一切科學思想之根本方法，任何理論的本身都不能够成爲確實的，只有當作科學思想發展中的某種關節去了解，它才能够如此。對它孤立的去觀察會走入死巷，在這種情形之下，理論是不能够合理的奠定的。

可惜，普通所主張的并非如此；普通是在事實上指明，并給這些事實以理論的演繹。我們已經講過，這種方法是不足以服人的，我們將返轉走入陳腐的圈套。科學的事實，對於科學的理論并不是中立的，而是依附於它，與之不相分離的。另一方面，在此種情形下，理論僅只是變成事實之整理過的解說

，因為類似的解說非常之多，由一種事實可以創造很多正相反對的理論，因為它們是要靠我們的自由意志來選擇的。

近代科學之最銳敏的理論即固執在此死巷之中，朋卡爾在其「臆說與科學」一書中即表露出這種意義：在他看來，科學理論之真確性，只不過是理論適宜之標誌，朋卡爾認為，理論只能當作一種工具來了解，根據他的觀點，關於客觀的真理是不能夠談到的。這實是破壞科學的科學理論。科學的客觀論是要求真實的知識。所以對象的要求係建築在我們的知識之上，但這些要求一旦消滅，因而在認識的過程中亦便變形。認識過程是在要求，思想從這一理論過渡到另一理論，而且近代的理論，只是從它舊的，它所否定的理論基礎上來研究，才能够取得基礎。

在這樣的考察中，科學理論并不是任意的，它之成為必然的，因為它係由所有先前的科學思想之發展所決定，它是由先前的科學思想所準備好的；科學

思想之運動係遵循一定的軌道來完成，而此種軌道係由科學本身依賴客觀的要求所開發。

只有此種歷史的方法，才能够將科學理論從獨斷論和動搖的懷疑論之囚禁中解放出來。我只是說明了，孤離的，脫開活的歷史的任何自然科學的理論，都在開始動搖，構成待證明的，似乎是自由意志的，絲毫不敢担保不能構成幾千其他的來代替它。但是比懷疑論更要危險的敵人，即是對於科學思想的獨斷論；慾望是向抽象的實用主義發展，而實用主義則在準備掩蔽活的事實和經驗，從某種窮詞屈理來加解釋，將那種熟練的技巧引入理論，而努力阻滯思想的運動。

對於科學之歷史的觀點，幫助着克服了懷疑論的動搖，以及獨斷論的無生氣。

科學思想在自己的真實性中，在研究真實的問題之過程中，取得確信；克

服向前運動的困難，我們便取得確信，走上正確的道路。科學運動肯定它的推論，同時亦即阻碍獨斷論的催眠之騙局。

雖說這些立場極其顯然，而近代科學，特別是科學的主要組成部份——數學的自然科學——即極小限度亦并不曾取得。近代的數學的自然科學，雖說在很遠的時期和極寶貴的歷史已被抵達，而其所建立的公律，仍是永久不變的規律。

隨着數學的自然科學發展之每一新的階段，數學的自然科學公式亦在變革；雖然如此，就我們目前的形式看來，自然界一切都同樣是在傾向永久的規律。近代數學的自然科學，在形而上學時代所遺留的傳統勢力之下，依然保持着反歷史的性質。

昂格思在其『自然界辯證法』一書中，對於近代自然科學方法論這方面曾有過一段分析。他說：『自然界之永久規律，要逐漸變為歷史的規律』。證

明這種思想極不困難。水從零度到百度是液體，乃自然界之永久規律。但是此種規律之能夠發生效力，便應該是：（1），水，（2），某種的溫度，（3），一定的壓力。在月球上完全沒有水，在太陽中則只有水的因素，我們的規律對於這些天體是不適用的。因而很少構成絕對形式的規律：這種絕對的公式只可說是可能的；因為此種規律已具有了許多真實的必然的條件。只有在這種條件下，規律才成為實際的，或更正確些說才反映實際。

昂格思曾舉引例證以說明自己的思想。氣象學的規律同樣是固定的（永久的），但也只是對於具有量，緻密性，傾軸性和地溫的地球和物體，以及在它具有酸素（養氣）和窒素同一比例的氣分如水氣蒸發和凝縮的同一數量的情形之下。但在月球中完全沒有氣分，而在太陽中完全是另外的一種東西，與我們所有的不同。氣象學之固定規律的運用有極大的限制的，它遠非可以到處運用的。與氣象學相彷彿的，我們還可舉出物理學，化學，生物學。我

們應該承認，這些科學在它們的專門形態內，直到現在還特別是以地球爲中心。昂格思從此即作出極其著名的結論：『是的，假如我們希望談到關於從模糊的質點到人類，可以適用於一切物體的自然界的一般規律，那末我們所保留的便只是一個重心，能力轉變的理論之最一般的公式和溫度的機械理論。但是這種理論的本身亦是在轉變的，如果對一切現象次第的採用這種理論，在任何宇宙的體系中所發生的歷史型態中，從它的胚胎到消滅，變革，亦即在歷史上的轉變，在歷史的每一階段，它都是在支配其它規律，亦即同一種巨大運動之另外的表現形式』（『自然界辯證法』285頁）。

因此，那我們已經習慣了的所謂永久規律，實際上只不過是『同一種巨大運動之暫時的歷史的表現形式而已』。假如我們抽象的當作永久規律來推索這些規律，那末這些規律便證明是非實際的，對於一切現象是不適用的；假如我們不僅在抽象的形式中去思索，并且還當作一種歷史規律去思索它們，——

只有在這種情形下，它們才成爲實際和反映實際關係的。

但是我們已經拋開了抽象思考的領域。我們是在具體的思索。

四 歷史主義

1 反動的歷史主義

原始的歷史主義，如同文藝復興時期，反對行動家之革命的主義之反動一樣，一發生即取得了普遍的發展。

法國革命前後時期的社會意識，曾是站在那種所謂天賦人權的觀點之上。他們企圖從人權之理性要求，而樹立國家憲法之基礎。根本的國家的建立，他們曾委之與純理性的法庭之前，這種純理性的法庭裁判的嚴格，並不亞於革命的法庭。

歷史學派曾出而反對這種天賦人權派，而此種歷史學派許多地方是接受了天賦人權的代表們的唯心方法之正當批評的。

根據歷史學派的見解，國家的建立乃長久的和複雜的歷史發展之結果。憲法是不能夠從純粹理性中來想像的。法律普通并不是依據人們的志願來歸

定的。它并不是積極法律條文之結果。法律如同語言一樣，是在不斷的發展，而沒有任何絕對停息的。它同人民的命運緊相聯繫。「它的完成同時即是它的衰亡，那時人民亦便失掉自己的自立」。

歷史學派的理論家們，注意法律標準之形成的自發方面，然亦并不能够完全的和整個的否認在法律規定中之人類自覺的意志的。他們對於法律生活之「藝術」的性質，曾經承認到某種程度，因而所非難的是，用「有機」方法所進行的立法之無限分散。特別是法學家之補述的行爲，只是研究的作用；「法律從來是從實際的內在的力量而隱匿的誕生的」。

假如法律乃有機發展之結果，那末便只能够在歷史上去了解法律現象，研究它的發生和形成；用旁的方法來判斷和估量法律現象是不許可的；這是同一歷史的「意義相矛盾的」很顯然的，這類的歷史主義，實際上已是濫用了許多解釋，只是簡單的因爲它們（法律——譯者）是存在的，它們是好久以前發生

的，我們曉得它們的程序和最初的原因。

馬克思在「歷史學派的哲學宣言」論文中曾指出這種反動的歷史主義的特徵，這篇論文是用很鮮明的論戰筆調，以反對歷史學派的代表之一古豪而寫成的。馬克思說道：「古豪十分諷刺的從普天之下廣羅論據，以便能够更明顯的得出那私有財產，國家的結構，婚姻等確定的制度，并不干係於任何理性的必然，甚至它們同理性是處於矛盾之中……不能將此種方法誘之爲偶然的古豪個人的缺點的。這種方法，它在原則上，即是歷史學派之天真的，幼稚的，毫不成東西的方法」。

爲了真確的，非理性的建立確實的法律，古豪同時指出非理性的是確實的和確實的是非理性的。確實的并不經過理性而存在，而是反乎理性的。「古豪駁斥一切治法律的，道德的，政治的人有所謂聖賢，但是他之破除聖賢，不只是爲的完成對於他如同對於歷史的廢物一樣的尊賞；他之侮辱眼前的理性

，乃是爲的要引向眼前的歷史」。

古豪因爲避免對於現存的估量之理性尺度，而同時却喪失自己進行任何理性的批評之可能。古豪的立場即是非批評的。

「依據古豪的意見，假如錫瑪的國王，在賴人或惡劣的演說家發話之前，即縫上和切斷他們的口，錫瑪人將令認爲是自然界之適合於永久的法律，英國人亦有同樣情形，如果他們的國王憑其特有的政權頒定一個芬格的新稅，英國人將令認爲是一種政治的怪論。無恥的愚民以污泥裹身，以避裸體，法國人同樣，不僅穿上衣服，并且穿上美麗的衣服。德國人撫育自己的兒女，如同家裏的寶貝一樣，從不曾爲了解脫自己教養兒女之勞，而殺害自己的兒女的。

總之，皮子上着以花紋，仍依然還是皮子」。

從此便得出結論：「某一個地方有某一種情形，另外一個地方又有另外一種情形。這一種同那一種一樣，同是不可思索的。所勝行的乃它所能達到

的情形」。

我之所以從馬克思舉引這一段原文，乃是因為它非常透闢和非常原則。

它很容易移用於目前存在的歷史學派；我所注意的是政治經濟學中的歷史學派。事實上，馬克思對古豪主要的有兩種叱責：他叱責古豪爲懷疑論和非批評論：近代政治經濟學中的歷史學派還是不止這些缺點，它同樣任何結論都加以限制，并且抹煞了研究它的現象以及得出任何估量之可能。近代的歷史學派期望成爲完全積極的和狹隘的作家，因爲這樣一個目的，便準備採取「反理性存在傾向的懷疑論的性質」。

所以可以說馬克思批評的方法，在近代歷史學派的敘述中大放光彩。

2 黑格爾的歷史主義

黑格爾對歷史主義，實質上是與辯證法相符合的。黑格爾的哲學可以稱之爲超越的歷史哲學。在他看來實際——意像的存在——構成於它的運動之

中，或者用黑格爾的術語來說，構成於它的「自動」之中。所以一切存在都是「歷史的」，沒有停止不動的存在，而有一種「過程」和發展；存在的真理是永久的「規律」。黑格爾在各種不同的著述中用各種不同的術語表現出他這種基本的思想；此種思想從著作中之一并不曾完全無缺的表現出來，如在「精神現象學」之中。這種著述的基本思想，如果是從其許多樣的內容中抽引出來的，實質上便得出兩種情形：第一，黑格爾指出一切意識都是集體的，同時第二，一切意識都是歷史的。

絕不能如許多近代心理學家之所為，端賴洛克和休謨這些每個時期的代表們，從意識的本身，從孤立的意識，只靠觀察去理解意識；一切意識只有經過同其他意識的聯繫，才能够理解；不僅是語言，神話和道德這些文明應該聯繫於集體的心理學，即便普通我們的每個意識形態，除掉同其他的意識相連繫外都是不可能的。黑格爾說：「我即我們」，這種極其深奧的思想，即在預示

近代心理學之最先進的派別。

但是意識之集體性的指示，對於黑格爾的作用僅是用爲過渡到確定一切意識都是歷史的，亦即只有經過歷史它才能够理解。一般的個人是沒有的，更談不到個人之抽象的權利；法國啓蒙派的代表們的判斷是獨斷的，一切意識只有在具體的歷史過程中，才能够理解，它本身即包容在此種過程的結果之中，并且它本身即創造歷史，實現於歷史。因此，爲要研究意識，則必須揭示其歷史根源及其規律；因而，足以用爲理解此種意識的概念，便應該是一種歷史的概念。

此種歷史概念的特徵，最好用其矛盾對立的方法來規定數學的概念。數學「在永遠性的視線之下」構成自己的立場，用斯賓諾薩的話來說，即離開了時間性；數學的真理即是永久的真理。黑格爾并指明，概念和認識必須當作一種事件去觀察，當作一種活的過程去觀察。在這種意義上，要特別注意的

是黑格爾關於真偽的判斷。照普通的想像，真理同虛偽是相分離的，真理自真理，而虛偽自虛偽，或真理和虛偽彼此是矛盾對立和彼此毫不相聯繫的。

而黑格爾則指明，真理和虛偽是不可分離的。當我在某一地位構成另一情況時，那末在此種行為中，我的思想便一方面去觀察，舊的情況之虛偽，此種情況是我所否定的，并名之曰「否」，另一方面在這種行為中便產生新的思想，新的「是」。黑格爾將此種一般的結論會用之於所有的體系之中。黑格爾哲學之能夠採用，只是因為在同歷史哲學相聯繫，歷史哲學即是它的撮要和表現。假如我們要站在歷史的觀點上，那便一般的更加否認任何體系的創造：一切皆變，一切皆流，絕不能夠妄想，某些時候能以表現永久的真理。在黑格爾看來，「永久的真理」在矛盾運動的意義中，思想是不可能的；一切歷史的體系均有其歷史的真理，它即是其時間的表現，同時此種真理僅是走向新的真理之過渡和階段。根據黑格爾的意見，這種交替不是無結果的，不是徒勞無

益的，在這種交替中即含有確定的秩序和進步。在新的真理中即含有舊的真理，雖說是變動了的，依據黑格爾的術語，即「變形」的。「最高的」階段即是「最低的」真理；「最低的真理」要在這種意義上廢除最高的，即它不僅否定，並且還保持在再造的形態之中。因為這種觀察之概括的結論，曾經被那出而反對天賦人權思想之反動的歷史學派所實現。歷史完全不只是塊壘地，它是一種活的力量，因為過去的都保留在現在之中，文化的寶貴內容，即是許多世代之努力的結果。因此，黑格爾的歷史主義即是法國的革命思想和歷史學派之完滿的綜合。黑格爾，如同歷史學派的代表們一樣，承認根據抽象的概念來判斷歷史的實際是不可能的；經過它的體系及其法則之考究的方法，以曝露它的智力，但同時他還承認，某種的歷史現象要服從理性的批評，它本身即如其發生一樣，勢必要毀滅在它內在矛盾之現存的力量之中。

因為這樣的理解，黑格爾在歷史主義的概念中加入了湛新的思想。反動

的歷史主義曾有反對理性的傾向，如它在法國革命前的文學作品中所流露。即如我們曾經講過的，古豪十分努力的證明實際是非理性的，在社會的，國家的和生活的法則中尋求理性，是徒勞無益的；它們乃原始的累積，而沒有理性參加的，因而，不能期望從中具有那種理性，這種理性在好的基本的幾何學的定理中去求得。所以理性反對歷史的實際是無能為力的，它應該承認自己的微弱，停止非議和展露自己的僥倖，必須服從歷史的實際。

在黑格爾看來，關係是積極變動的。他認為歷史主義絲毫不足以反對理性，因為理性的本身即是歷史的。黑格爾的歷史主義要變為發展的理論。首先思想的本身是在發展。發展即是思考的規律。

發展的本身并非任意進行，而是有規律性的，是同思想的規律相適合的。因此，黑格爾的歷史主義取得極偉大的一般哲學的意義，歷史主義完全不是傾向於在歷史上我們所能夠考究的過去的人類和過去的狀況。依據黑格

爾的意見，一切都是歷史的，發展即是具有極大使用的本哲學範疇。

黑格爾所預示出的這種歷史主義之革命的認識，我們從馬克思和昂格思可以找到的。

3 歷史主義之革命的闡釋

馬克思和昂格思在玄學上曖昧的言論中，在拙劣的『苦悶』時期，研究了黑格爾的歷史哲學。恰如我們所說，革命的內容實際上是在此哲學之中，而且是在它的方法之中。

昂格思在『費爾巴赫』一書中說：『目前的政府對於黑格爾這種著名的立場極表同情：一切實際的都是合理的，一切合理的都是實際的。這種立場似乎已是專制主義之哲學的基礎。但是，在黑格爾看來，遠不是一切現存的都是實際的。黑格爾這種立場，只有經過他那些參差錯綜的術語之正確含義，才能够理解。』實際所具有的屬性，只是同時是一種必然，正如黑格爾所說

「實際在其自己的表現中顯示出必然性」。

此種實際的必然性揭露出歷史的思想，所以實際的，就如同概念和規律性之發生一樣，都同樣應該是合理的，但是這種研究還有些尙待解決的問題，即關於是否應該採用這樣或那樣的行政方法，或這樣抑那樣的法律，而對於現存的理性批評毫不制止。反之，這種立論竟引起了批評。實際是否即是現時存在着的必然，譬如這樣或那樣的確定，這種或那種的法律？恰如所設置的問題，我們原則上是要走向十八世紀的革命哲學之立場的。現存的法律，機關，信仰以及奔走於法庭之前，都是理性。

固然，黑格爾這種理性已經是另外的了，已不是抽象的理性，而是歷史的理性了。昂格爾十分正確的說道：「實際性完全不是在一切空間和時間某種社會的或政治的制度之本來屬性」。法國的啓蒙派頒佈人權，并說明社會契約的條件等等，他們以爲雖說制度是用想像規定的，然而永遠是合乎理性和必

然的。依據法國理想家的意見，人權並不是這一民族或那一民族和這一階級或那一階級的權利，而是一般人的權利，亦即他們認為：「實際性乃固定的社會和政治制度之本來的屬性」，在某種情形下，他們在理論上創造了這樣的制度。在黑格爾看則恰恰相反，他站在發展的觀點上，認為一切實際現象皆由非實際而構成，而消失其必然性。此種消失係由這種矛盾形成的，這種矛盾貫通着一切實際，破壞它并期望過渡到另外的實際。昂格思于此十分正確的作出以下的結論：黑格爾的辯證法在其直接的矛盾對立中，或者要變為研究黑格爾的提綱：一切實際的，在人類的歷史範圍內同時證明是不合理的，換句話說，對於一切實際都要判斷為不合理的，一切實際的，在不合理和一切在人類腦筋中是合理的，事前即已命定了，假如它在實際之某一階段沒有矛盾存在，即判定為實際的。依據黑格爾方法之一切法則，思考綱領——一切實際公佈的合理——要變為另一種綱領：「一切存在着的當然都要毀滅。」

因爲這種辯證法能插進歷史主義以滿新內容。即如我們所曾經講過的，原始的歷史主義曾有反對理想的傾向，反對理性的借望，從其本身而創造政治的和社會的實際。創造法律是不可能的，只有相互關係之法律的形式，才能够創造，而此種相互關係則係在一定的社會發展的基礎上人類的自然環境所淤積。我們曾經看到馬克思對於古蒙的批評了，其墮落正似歷史主義。自發的有機發展的理論拋棄了一切批評思想的權利，剝去了思想的要求。人在對於這種歷史的實際之關係上，應該感覺自己是被動的，並且只能够承認所有對於它的關係都是相適應的。

歷史主義在辯證的了解之下，理性又重新取得自己的權利。「因爲對於一切在人類腦筋中是合理的，假如它同存在着的類似的實際不相矛盾，便要判定爲實際的」。

理性取得批評的自由，因爲批評并不是否定的，而是肯定的。此種批評

并不是從「腦筋」裏發洩出來的，并不是從這種或那種抽象的幻想發生的，而是從實際本身之分析得來的。歷史之辯證的理解成爲革命理論和批評之源泉。

科學社會主義與烏托邦社會主義之差別即在於此，它否認那在假定和原則上與一定的歷史實際不相聯繫的社會思想意識，而同時辯證的去接近歷史的實際，同時指出社會主義的實際恰是資產階級社會不可避免的破壞之果。思想，概念乃實際過程在腦海中之簡單的反映，而取得更新的真實和意義。將自發的社會的過程引到完滿的和明顯的意識，我們即從形式上改變這種過程，或者即如普通所說，來幫助新社會的誕生。總之，歷史主義在辯證的研究之下，要從消極的而變爲積極的了：重新將自由與必然編製於歷史主義之中。這種矛盾對於抽象的思想是難於解決的。一方面，對於人類社會發展的基礎，必然要承認自由是一種積極的力量，改變社會的環境；如果否認自由，那便要

承認，根本上社會軀幹間和由橡實而生的橡樹的軀幹間沒有任何差異。適當的革命的批評除掉自由將完全沒有可能；但是另一方面，歷史的考究同時即指明，一切在某一定時間存在的，都係發生在按着一定的規律之必然的力量之中，而此種規律是我們所了解的。所以，實際的應該承認是合理的。已經認識的實際是必然的和合理的，而期望完全屬於它，一切批評在它面前便應該靜止了，建立我們的思想的這種理想，它們不是被迷惑的，便應該承認是不合理的和小孩子的幻想。存在的必然性的承認，便要走向革命鬥爭的否定。直到在形而上學上將自由與必然了解為毫無聯繫的矛盾對立時，並不會從這種矛盾中逃脫出來。黑格爾毫無意義的功績，即是關於自由乃必然之助手的學說。這種立場黑格爾竟從本體而發生出他的唯心論。實際即是絕對理性之創造：當我們沒有高攀到這種理想的觀點時，亦即我們的思想還沒有加鹽時，與純粹的理性不是同一的時，我們是被盲目的力量所奴役，因為我們是服從不

合理的。人即是必然性的奴隸，他們恰是沒有光輝的理性之光，對於他們存在的只有必然，因為他們對於理性並沒有關係。但是，假如我們本身即是由理性成立的，假如我們與概念是同一的，那時必然的本身要揭示給我們：它即是純理性創造之結果，因而，我這種理性便恰相一致了，對於我們便沒有更多的必然，而只是理性的自由及其自由的權力。

在分析這種特殊的理論中，我過於偏重它形而上學的基礎，而放過了辯證法的方面。對於黑格爾這種辯證法的方面，絕不能夠忘掉這種形態：並不是從必然過渡到自由，這種過渡乃我們本身對於環境了解之過程。理解環繞在我周圍的現象，要受我們行為中的理性的指揮，根據黑格爾的思想，我們從形式上改變周圍的實際以及我們本身。黑格爾在關於必然和自由的學說中，特別注意人類的積極性，這種積極性是隨着我們的思想從各樣欺騙中的解放和構成客觀的程度而增長。馬克思和昂格思即已採用了黑格爾學說的這一方面。

昂格思說：「辯證的哲學乃是其復古的方面，社會關係或科學發展的每一階段，便證明它某一定時期環境的形態，但是再多的沒有了。它的復古主義是相對的，它的革命性質却是絕對的……」

這種哲學的革命性質，無條件的恰是從它相對的復古主義而發生的。假如革命的理想和實際沒有任何復古的成份，亦即並不認為是必然發生的社會關係和法則，而簡單的去比較「其理想和原則的純潔」，——在這種情形下，我們便僅有革命的言詞，而沒有同實際相溶化而不可分離的革命的理想了。因而，辯證的哲學認為實際是從歷史上發生的，它認為并依據真實的力量而置定它們的矛盾，所以，這種哲學無條件的取得革命的性質。

列寧反對各種不同派別的論戰，主要的即是在辯證法，在歷史主義之革命的了解這些點上。

4 歷史是邏輯的對象

辯證的唯物論特別是歷史的，所以在哲學方面必然要更加深究歷史的問題。可以說，歷史科學在目前哲學領域內已引起極大的興趣。目前出版的書籍，都在努力的說明自然科學對於歷史的關係，歷史即說明關於歷史和社會學如同科學一樣的基礎之可能。可以說，這是最時髦的問題了。然而，雖說敘述這些問題的著作很多，而很難於從中加以分析，因為他們之混亂歷史科學的方法，比較去說明還要容易。

我首先要努力敘述主要之點，假如這樣能夠說明問題的主要關節，要將思想的力暈都要集中在這些問題主要關節的周圍。

必然要注意的有兩點，這兩點即是首先要研究的。

第一，很難以如同科學一樣來奠定歷史，因為歷史科學對象的本身，歷史的實際即是變動的。在這種意義上，歷史的對象與數學的對象，是恰相矛盾的。幾何學所研究的圓形和三角形以及其所努力構成的本性，并不是變動的

，發生的和消滅的。圓形並不變動，圓形的構造是確定的，並且是停滯不變的。反之，歷史的實際每天都是不同的。這是流動的實際。在這種實際中是沒有同一的，而同一乃是一切思想的條件。

第二，反對歷史能成科學的可能，而提出這種思考，即一切歷史的實際都是個別的，而不能反映一般的概念的。須要指明的是，一切科學都是一般規律的體係。只有物體之一般的本質和關係能夠認為是科學的思想。但是歷史家的興味并非集中在一般常有的事件，歷史家首先是在所有牠的特殊性和不重複性中努力確定和研究個別的事件。這恰恰即構成歷史科學的特殊性，以及其與自然科學差別點。是的，譬如人類學，完全不是研究某個人，標特或謝門，（在這種情形下牠便成了傳記了）。化學的任何規律，完全不是只注意于某種實驗室中，某種時間之化學的過程，而是在說明足以連繫各個獨立環境的一般屬性。反之，歷史所注意的恰是個別的；日俄戰爭恰只一次并不

再多重複，而歷史家對於日俄戰爭則恰感興味。

從這兩種思考——歷史的實際之變動性及個別性——便得出一個基本的綱領，歷史的存在是無窮的，對於認識是沒有止境的，它已越出一切可能的認識之範圍以外。它雖說是在理性化和整理歷史的經驗，而却斥責為邏輯和理性之惡用，如果用哲學的術語來說，即斥為不合理性之非常實質問題的隔離，它的無知及不可解。

歷史的實際之不合理即是提出反對歷史是一種科學的極嚴重的論據。在某些哲學的範圍內想出種種方法以確定不合理性，同時並證明實際即是無窮無盡的。誰要不承認這種是不合理的，他便要取得絕望的獨斷論的徽號。不合理性之否定即是獨斷論的思考之標徵，而此種獨斷論的思考與科學的思考和批評的思考是恰相對立的。不合理論的理想普通是依據於康德，康德在「純理性批評」的第三部份，在超越的辯證法中實際的確定不合理觀念之非常的特

敵，爲了洗滌信仰而置定人類認識之堅固不拔的界限。康德這種獨斷論的結論，承認真實的批評主義的基礎。而對辯證的結論，他反而駁斥爲獨斷論的標徵。此種傾向之破產雖甚明顯，而近來這種傾向却特別增大了，特別是新康德派中更加利害，可以說，在不久以前的德國還是在新康德派的指導之下。

現在來敘述從新康德派的軍械庫中所提出的，同時而用以反對馬克思，昂格思和馬克思主義的論據。斯圖盧倭在他最後的著作中之一，曾分析到邏輯的立場，馬克思即是站在這種立場上；并斥責馬克思爲否認在經濟生活中之合理的觀念。經濟現象如同社會生活的表現一樣，實質上即是自發的現象，經濟現象是不能與合理化到底的，但是馬克思的社會主義，恰恰即是要合理化社會學的要素之企圖，使人類的協作都屬於他自覺的和有計劃的意志。依據斯圖盧倭的意見，此乃理性的惡用；在流逝的和變幻的實際上，企圖投以終極

之羅網，將其都納於我們理性的規劃之中，而經濟生活在這些羅網中的壓榨，即猶之乎合理化之對於經濟進化的阻礙一樣，而經濟進化只能够是自發的和合理的發展。

這種邏輯的論據，實質上即是資產階級經濟的辯解。實際上，馬克思曾經說過：資產階級社會之經濟的發展是無計劃的完成的，在資產階級的制度之下，人類意識還沒有握有經濟的要素，所以這種經濟要素的本身即爆發許多危機。在馬克思看來，這即是資本主義之否定的方面，并從此便發生了征服這種不合理的原素之任務，使其服從理性的指導和有計劃的原理。在斯圖盧倭看來，則恰恰相反，不合理的原素之征服的任務，即是標明非理性的和反邏輯的。

這些實際的和似是而非的困難之克服，首先即是我們的任務。

我們首先來研究歷史現象之變動性的問題。我們要努力深入於這一問題

之中。有人說，歷史的觀點要破壞任何認識的可能：例如哲學即消滅哲學的歷史。一切哲學都要鑄成一定的體系；這種體系都同樣的和肯定的談到關於客觀的真理。但是，假如我們根據歷史的觀點來研究一定的哲學體系，那末它對於我們則恰是在其他哲學體系發展中之一定的關節和階段，這些哲學體系的每一個，將要同其他鄰近的體系相矛盾。所以歷史應該象徵爲薩杜恩神象，薩杜恩是要食盡他自己的兒子的。歷史即是存在的毀滅，因而即是，所有我們的綱領之毀滅，所有肯定結論之毀滅，而肯定的結論將要被未來的發展而克服而廢除的。

必須承認，在某種意義上講，變動性之概念實際上即是否定的，但同時變動性可以思索爲從屬的一定的。完全確定的規律。變動性不僅是在破壞，而且還是在創造；改變，失掉原先的形式和形態，所有的對象任何時候都不能變爲純粹的「毫無所有」，它是不會消滅的；在改變中，對象要變爲其他的；失

去一種屬性，而取得另外一種屬性。所以，歷史是一種破壞的原素，同樣亦是一種創造的原素。它是一種這樣的胸懷，從此胸懷中要去出無窮的現象形態。假如我們研究到否定和肯定的關節都結合於變動性之中時，假如我們曉得在舊的遺跡上新的之發生和過渡時，那時變動性對於我們將不是我們認識之不可征服的障礙，反之，我們將在那靜的狀態中，依據變動性規律之知識，而推測到將來。

已經幾次的證明，如果我們是站在辯證邏輯的立場上，那末我們便不應該表現自己的思想為不動的。反之，思想只有當作活的過程來表現和確定。變動性即思想本身的特性。思想的變動性是確定於最根本的辯證的規律——辯證的統一律之中。此種辯證的統一，即如我們所說，連結起 A 和非 A 之矛盾的概念；只有經過這種統一（亦即時期，統一的矛盾對立）每一部份的概念，每一部份的思想才得實現，因為每一概念、每一思想只有經過對於其他概念

和其他思想之關係和聯繫，才能够實現。所以變動性對於辯證的思想，不足以稱爲不可征服的障礙。變動性很完全的回答了辯證思想的實質，辯證的思想首先是活的具體的過程。

在這種變動性的問題上，最困難和複雜的問題要歸結如下：在理論上，我們可以發現這樣的實際，這種實際往往是無秩序的，混亂的，因而實際上是爲認識所不能達到的。假設，昨天完全不與今天相似，每一分鐘，更正些說，每一秒鐘即取得一些絕對新的，毫無比較的和絕對不相類似的，總之，即是變動性，此種變動性，一方面是過去之完全的毀滅，而同時是新的憑空而創造的產生。

試更舉一曖昧的例證：例如，在遺傳性質上，天鷄今天要表現爲河蛙，而明天則是蟋蟀，亦即在某一抄鐘，物體要趨向於地的中心，而後一抄鐘則排拒地心。

如果發展的進行會是這類的形態，如果在發展中不曾有任何的連續性，因而，絲毫不是一一的，如果在變動性中毫無保藏，而每關節係發生於其與鄰近關節相隔離的絕對特性之中，而此鄰近的關節亦并不保存於其中，——在這種性質之下，任何科學都無此可能。

假如實際都具有同樣的構造，假如變動性係說明絕對的中斷，那時便無任何知識的可能了；在絕對的混亂中是不能够分析的。穆勒當時已曾注意到這點了。在其「邏輯學」一書中，他說道：自然界之某種的統一形態即是一切科學的前提。

然而研究變動性之真實的例證，同時即證明，事實上這類的混亂，在實際中是沒有的。我們研究變動性的例證即已看到，現象是在有規律性的變動着，而不是任意的和放肆的，因而，很可以構成變革之不同的基礎之一定規律。復次，假如我們在變動性的概念中推想下去，那末我們便看到，只是我所

曾遇到的關於變動性的那種表現，在事實上是不規則的形成的，而並沒有具有任何內在的批評。在事實上這是在「變革」嗎？一切變革都可想像為從某一基礎，某一階段發展到另一階段之過渡。但是在過渡之下，應該是主體在變革，亦同樣是客體在變革。譬如，假定我們說，某一種有機體是在發展，生長，那末在一切情形下，我們便注意到，同一個有機體，過去曾是的，而現在已成了大的了；除了這種假設之外，我們便不能夠說明某種有機體的發長了。只是因為有同一的關節，只是因為它存在着變革。假設破壞了這種同一的關節，經驗的連續便絕對的被中斷，我們將沒有任何的發展，而僅有一個萬花鏡，事件彼此間沒有絲毫的聯繫。變革應該于任何的方法中取得連續的性質，而歸到同一關節的本身，一般的方能夠說到變革。所以我們應該作出這樣的結論：原始的假定證明是不規則的，只是虛偽的去了解變動性，同辯證的思想不相容洽。真實的變動性永遠是服從一定規律的，所以我們能夠研究

并能够認識發展規律和變動性的規律。真實的變動性即其本身即保藏有同一之關節，真實的現在即保藏在過去的關節之中。

辯証法爲了表現這種關係，有一個完全確定的名詞「取消」，按德文是「Aufheben」，普列哈諾夫曾譯爲「隱匿」。現在絕不只是現在，其本身即含有過去。現在的一轉瞬，曾毀滅了過去的一轉瞬，但同時它本身還保藏有過去的一轉瞬，爲了解解現在的一轉瞬，則必然要求之於過去的已經消滅的一轉瞬，只有從過去才能够理解現在。因而，變動性完全不是毀壞同一，而是確定同一，固然，并不是形式邏輯的同一，而是辯証邏輯的同一。

在近代歷史的認識中，在各種不同的進化論中，這些立場上面已經給以簡略的說明，而十分被確定了；依據其發展的觀點來研究，我們完全不是不能認識的，不合理的，恰恰相反，這對於我們是極容易認識的事體，對象充分的構成我們的思想。在這種意義上，近代的科學積極的克服了拍拉圖主義及

其確定：知識的對象只可能是永久的和不變的意念；根據近代科學的觀點，在其不斷的運動和變革中的實際，即是認識的對象，以及近代的科學，數學的自然科學，生理學，心理學和社會學的特殊方法，即適合於這種客觀。

如果反對歷史科學的辯難，建築在認識對象之不變性和永久性的要求之上，能夠具有充分的說詞，那末緊跟着在許多方法論方面，便要提出反對歷史科學之可能性的第二種論證，便連繫到歷史科學要用個別的對象來研究，歷史是關於個別的，單一的科學，然後即入於歷史的立場之上，我們應該積極的拒絕這種認識的方法，而此種方法是在自然科學中所應用的，一切判斷要從一般概念和規律而走向歷史對象之否定。在李開特——新康德派的領袖之一——看來，這種觀點曾具有一種特殊的力量。如果我們對李開特的觀點推想到底，那末無論怎樣要走向否認歷史是一種科學，或者勢必要作如是想，即歷史必須像士益赫賴爾在其『歐洲之末日』一書中的寫法去寫。

必須承認，這種論證，其本身具有很多歷史的傳統。此地擺在我們面前的，在新的非常特別的形式中又復活起關於局部的和一般的之關係的爭論，這種爭論在蘇格拉底時代，曾經激動了一些哲人。擺在我們面前的大的哲學的問題，經過所有思想的歷史而延長。

初次看來，可以說李開特派的判斷是正確的。在事實上，數學以及建築在數學之上的數學自然科學，要用所研究的對象之一般規律和一般關係來說明的。說明數學的并不是某種一般的圓形，并不是那一種拋物線，也不是那一種雙曲線，而是一般的拋物綫和雙曲線。解剖學亦同樣如此，解剖死屍，所研究的并不是某一死人的結構之這樣或那樣的特性；在死屍上所作的工夫，解剖，是在努力的確定一般人的身體之結構。此即這些科學，數學和自然科學之基本的觀點。它們是在努力確定一般的規律和關係；它們再依據這種普遍的觀點去理解一切局部問題。某一種觀象都寄附於一般規律之下，此一般規律

即是說明，爲什麼某一種事件是如此發生，而不是那樣發生。在歷史中我們首先要研究個別的，所有在一定的空間和時間之偶爾發生的它的特點。白晝益戰爭，法國革命，巴黎公社，這都是歷史家所要研究的對象。

在根本上所有這種判斷之主要的邏輯的錯誤，乃在於普遍的和局部的之間的關係之不正確的和非辯證的解釋，普遍的和局部的，在這裡已取得了彼此的隔離，普遍的超乎局部的之外，局部的超乎普遍的之外；在事實上，是不能够這樣分析的，這一類的分析是抽象思想之惡用，此種抽象思想並沒有在它們確定的差別中，用力去窺察聯繫。

任何形式邏輯的理論家，都能够用這種立場，即一切概念，都可當作種和類去觀察，「種」和「類」并不是絕對的術語，而是相對的術語，同一種概念，依據某一種觀點可以是種的概念，而依據另一種觀點則可以是類的概念；是的，譬如數學，根據它對於「科學」概念之關係，是種的概念，若根據其對幾何

學，代數學，算學的概念之關係則是類的概念。這即是說，同一種概念，可以依據普遍的和局部的這兩種的觀點去觀察。雖說所有這些判斷在邏輯之任何的指導中都有，而形式邏輯却從中沒有作出任何的使用，反而，它所確定的那種統一，它又重新在破壞；種的概念在形式邏輯中要居於類的概念之上，而類的概念則居於種的概念之下，類的概念和種的概念彼此間是孤離的存在着。

辯證的邏輯，即如我們在論概念一章中所述，不能夠承認局部和普遍的這種裂隙的：除掉局部的，一般的便不存在，局部的深長在普遍的之中。在歷史方法的判斷之下，此種辯證的統一便取得特別的意義。可以說，當我們根據普遍的觀點研究概念或概念之體系時，那時我們才有有系統的解釋；當我們將概念或概念之體系當作局部的來研究時，我們是站在歷史的觀點之上。恰恰如是，同時在易於證明，自然科學和歷史的方法，僅僅是在認識發展中的某時期和某方面，系統的認識是沒有的，同時此種系統的認識并不是歷史的，且歷

史的認識是沒有的，而此種歷史的認識在同一時間亦并不是系統的認識。

是的，爲要理解哲學的，經濟的或政治的任何體系，必然要同時根據那建築在它的基礎上的最高原則和原理的觀點去着想，而此種基礎即形成它許多形態的細目，局部的規則和定理。但是這類系統的研究完全不能予以完滿的了解；隨着系統的研究，同樣必然要有歷史的研究，亦即觀察某一體系要連繫到與其他體系的連續，它的前身及其後繼。如果在同其他體系的連續中而確定某一體系，那末我們對於它的觀察已不是根據普遍的觀點，而是根據局部的觀點；在這一點上，同時極端的證明，剩餘價值的理論，即如馬克思所創造的，在「資本論」的第一卷中乃是依據其系統的研究，我們從中同樣可以看到剩餘價值論之歷史。這兩種研究是彼此相互補充的。

辯證的分析包含普通的和局部的兩個要點於它們具體的統一之中。馬克思的著作給我們以寶貴的和極其顯明的材料，在具體的例證中所證明的材料，即

是同類的聯合。很明顯的，這在馬克思對李嘉圖的關係上和一般的在政治經濟學規律之馬克思的了解中，都可以看到的。很顯然的，李嘉圖曾站在他自己所確定的規律上，亦即站在自然科學的規律上，去觀察人類之經濟的關係；這些規律如同重力規律或惰性規律一樣，同樣是堅定的。假如這些規律過去任何時候都不曾研究過，不曾遇到過，譬如一封建社會之表現，那便是因為築成了經濟關係之自由發展的某種障礙，例如攫取利息曾認為是犯罪行為。然而如果經濟力之發展曾是自由的，那便引向這種關係（即一般的經濟關係是私有的性質）的發生。所以李嘉圖在一般的形式中，如同任何自然界的規律一樣，而製成「政治經濟學的規律」。馬克思在這種基礎上，并不曾反駁李嘉圖，利潤律，地租等等，不能夠承認是「自然的規律」，在一個人剝削另一個人的關係之下，馬上便承認是不自然的了，在自然性或不自然性的平復無味中，馬克思并不曾批評李嘉圖。馬克思窺察這些規律，即如同窺察經濟關係所

表現出來的局部事體一樣，即如同窺察資本主義制度所特有的規律一樣，總之，他是根據歷史的觀點來窺察它們的。還可舉引另外的同樣從馬克思借用來的例證。我們絕不能在靜態中想像，當在法國宣佈了人權的時候，那些宣佈人權的著作家們是不光榮的；恰恰相反，可以很堅定的說，在他們所作的，亦即他們所取得的和頒定的一般難以沒滅的人權上，他們曾抱過極熱誠的信仰。

然而，如果我們要在這些永久的和不變的規律之構造上去着想，那我們使曉得，這完全不是一切人，一切國家和時期的權利，而很快便曉得，這是資產階級之難以泯滅的權利，1789年在這些原則上所頒定的法律，對於資產階級的社會恰是一種模型。

在這些解釋和證明（即不能將普遍的同局部的分開，這類極非辯證的抽象的錯誤）之後，便同樣容易說明這種足以蒙蔽個別性概念之意義的誤解。

用這種誤解之最顯明的例證可以作為問題，當時康德派的哈爾沃曾用這種問題

質難過黑格爾，哈爾沃曾反駁黑格爾道，對於黑格爾用任何的方法都不能從個別的物體之概念（例如哈爾沃所畫的羽毛）中演繹出來。這種反駁恰是概念中之主要者，當然，並不是來演繹個別的物體，在這一意義上，這恰是在德國唯心論之理性的體系中實際化了，但是這種駁難根本上是錯誤的，如果說，一般個別的難以達到任何認識，它一般的是不合理的。個別的不是任何形態，只能是個別的。一般絕對的個別的是不存在的。假如我們觀察任何個別的現象，是否完全正確的是我所畫的羽毛，或者是任何歷史的人物，譬如說是拿破倫，那末在這些個別的對象中之兩種事件，遠不完全是個別的：它們的本身將有很多的普遍性。可以承認，每一個別的對象，在每一分鐘內都是另外的存在，個別的對象，在每秒鐘內其存在都是個別的，然而我們可以說是對於這種對象之一般的特點。拿破倫曾經歷過複雜的和寶貴的事件，他活的個別性每次都是在這些事件中表現出來。當我們在注意研究那些事件的時候，我們

即要歸結出拿破倫之一般的形態，拿破倫可以是歷史家研究的對象。在這種基礎上，個別的與普遍的完全不相矛盾，恰恰相反，沒有普遍的，個別的便無從構成；不僅是普遍的要在個別的中表現，而且個別的要外乎其與普遍的之連繫，便亦無從理解。它是流散的，混亂的，極其印象主義的。在這一點上，政治經濟學的近代歷史學派犯了極明顯的錯誤，近代政治經濟學的歷史學派期望留滯在一種敘述之下，而拒絕任何理論上的結論。

這類的敘述是不能夠執行進步的，每一現象之科學的分析即認定此種或彼種一般理論之存在，不能夠只是有待於政治經濟學中之歷史家，同時亦不有待於理論家。

直到現在，分析歷史主義的問題，我所選取於它的只是方法論的方面，但是方法論的本身是不能夠撇開一般哲學的觀點來研究的。在現存的情形下恰足以同時證明，對於歷史之辯證的接近，同辯証的唯物論是緊相連繫的。

黑格爾的歷史主義，如果要將它推演到底，是要走到反歷史主義的。人類的實際的歷史，在黑格爾則以馬克思曾經稱之為想像之神聖的歷史來代替。

在黑格爾看來，歷史是在許多範疇中擴張，而這許多範疇係形成於整個完滿的想像之中。絕對想像即在這些範疇中開展，在這些範疇中留滯。驚慌與不安要進於平靜。運動要轉向靜止。

實質上，我們從黑格爾并找不出真實的運動，僅僅發現運動之抽象的形式。真實的歷史要在真實的運動和變革當中去找。在這種情形下，思想的任務將不是在於要創造抽象的規律。真實的歷史的思想應該是具體的。

五 具體的思想

分析與抽象

形而上學的思考是如何發生的，上面我們已經講過了。人的思想即是自然界和社會關係中實際過程之反映。即如昂格思所說，爲要在聯結和互動之無窮的連繫中來分解，來認識「局部性」，這些過程，必須從自然和歷史的連繫中去抽引，並研究每個個體。總之，爲了我們的概念獲得明顯性和正確性，則必然要思想之分析和剪除的工作。在其組成部份中之自然界的分析，曾是偉大進步之基本條件，此種進步在自然界認識的問題上，四世紀以來已經取得了。

然而，同積極方面并列的，分析還有消極的方面。分析之結果——從直接的整個的過程中之抽象，是在它們的特性中，超乎它們一般的聯繫來研究的。是的，近百年來曾經發生了「特別的限制性」，「形而上學的思考形式

」。

在不久以前所出版的「自然界辯證法」一書中，昂格思引導着有力的論戰，以反對在積極的科學中這種形而上學。自然科學具有它自然過程之對象和內容，但是因為它思考的形式和樹立下的方法，它沒有能力很正確的拒絕辯證法，拒絕自然界所存在的現象。所以近代的自然科學犯了許多錯誤，假如它堅持了最嚴格的科學方法，便能够很容易的從這些錯誤中拯救出來。

此種形而上學的方法在政治經濟學中要作出什麼結論，在馬克思「哲學的貧困」對於蒲魯東學說之批評中便很容易瞭然。

馬克思說：蒲魯東因為歷史的認識不充分，并不曾看到，人類是在發展其本身間的生產關係，以及這些關係的方法，不可避免的要隨着這些關係和生產方法之發展與變革而在變動着。蒲魯東不曾曉得，經濟的範疇僅是這些真實關係之抽象化，以及經濟範疇之所以是真實的，亦只是因為這些關係之存在。

因此，蒲魯東將經濟範疇離開了真實的生產關係，因而在他看來，經濟範疇則變為永久的規律，而不是歷史的規律，不過其所以是一種規律，只是對於某種歷史的發展，對於由生產力所決定的發度。因為這種錯誤，真實和範疇間的關係便馬上改變：實際竟變為抽象的化身，抽象的 疇則賦與以永久不變的存在。「所研究的經濟關係，對於蒲魯東如同一種範疇一樣，是一種永久的公式，既無基礎，復無進步」。

這類的方法即是阻障接近了解對象；對於結晶為永久範疇的抽象所作的分析，所給的并不是豐富，而是貧乏，并要走向物體與意象之混合（見哲學的貧困 X VIII）。馬克思用這許多例證很明顯的給蒲魯東指示出經濟問題之處理。

馬克思說：「勞動分工，在蒲魯東看來，是極簡單的事體。難道階級的構成便不是某種的勞動分工？難道勞動組合的構成又不是另一種勞動分工？

勞働分工，在英國十七世紀中葉所開始，十八世紀末葉所告終的製造廠組織之下，它是否與近代大工業下的勞働分工是完全沒有區別的？」？

「蒲魯東離開真理竟達到這種程度，他縱然懶怠作，而畢竟作了無識的經濟學家。講到勞働的分工，同他去講到關於世界的世場，他并不感覺到需要。但是怎樣？難道在十四和十五世紀之勞働分工，當時還沒有殖民地，當時美洲還不會為歐洲所發現，當時東亞細亞只是經過君士坦丁堡之媒介才被歐洲所實現？難道當時的勞働分工，不應該是整個的和完全的與十七世紀的勞働分工不同，當時已經發展了殖民地」（見哲學的貧困（頁））？不能够超乎它同所有生產的，經濟的和技術的現象，而去決定和了解最簡單的經濟範疇，除掉這種聯繫，抽象的概念便完全成了空洞的，即如我們在分析關於概念之形式邏輯的學說時所看到的一樣。

抽象方法這種批評，以及與其相對立的具體思考之要求，要將我們引向關

於分析對於辯證法的關係之非常重要的方法論的問題上去。思想之分析的工
作，在關於實際之顯然的和真確的概念之形成上，是十分必要的，但同時不可
避免的要引向抽象化，因而要引向思考之形而上學的形態。必須當作辯證法
之關節去了解分析。只有在這種情形之下，即當我們抓住辯證思想，如具體
的分析時，才能够作到此點。

對於分析之辯證了解的基礎，在「邏輯學」第二部份中（在關於實質的學
說中，竟被黑格爾所健忘了。黑格爾同時指出，分析之普通的方法，即引向
分析結果之孤立的分析方法，應該是變革之基本的形式。分析之每一因子，
都可以經過它對於其他部份之關係來了解，若超乎此種聯繫，便失掉一切意義。
此種論證，在黑格爾看來，實帶有極其藝術和極其曖昧的性質。黑格爾
邏輯學的這一部份即是最困難者之一，並且同時它曾得到昂格思很公正的極高
的評價。

假如我們企圖在簡單的幾句話中，概括的說明黑格爾的判斷，那末我們便作出以下的結論。

通常當我們在分析上觀察在這一個對於那一個之確定的關係中所遇到的思想對象時，我們便要區分為：1，在此種關係中所遇到的對象，2，此種關係之本身。或者另換一種說法：1，有關於於此種關係的，2，關係的本身。

是的，譬如我們認識兩個人，其中的一個是父親，第二個是兒子，那末在父親和兒子的這種關係上，父親和兒子都是獨立的存在着。父親可以死亡，而兒子還在生存，反之，兒子可以夭傷，而父親乃在生存。關係的本身消滅了，但是與此關係有關連的還可以不消滅。

依據黑格爾的意見，這樣的了解是不正確的。關係並不能夠是離開與此關係有關連的而孤立。此種關係的本身一消滅，那在對於其他的一定關係中所存在的，亦便不存在了。用黑格爾亮的話來講，我們應該說：「反射的本

身，同時即是其他中的反射」。

上面所舉行的關於黑格爾判斷之一些例證，一眼看來，很可以揭示出這種驚奇立場之深奧的正確性。

特別明顯的是局部對於總體之關係的例證。總體係由局部而組成，所以很顯然的，總體在所有適合於它的局部之消滅下，亦要消滅的。總體若超乎局部和離開局部而獨立，是不能存在，不能夠想像的。相反的關係則比較不甚明顯；分析思考之習慣，蒙蔽着我們，認為局部可以離開總體而獨立存在的。譬如錢，可以被分卸為輪子和螺絲，錢（總體）便不存在了，但是部份是存在的，還可依據我們的願望重新將輪子和螺絲節合成錢（總體）。通常從外國為我們運來的機器是分卸的形態，而再照樣的裝置起來。部份的恰是離開總體而獨立存在的。

然而，同時很容易指出這種觀點的錯誤。事實上，機器之各個部份，其

所以能够取得它自己的形式；只是因為它們是總的機器之一部份，是彼此交相依屬的一部份。然後它們才能够被裝置在一起，才能够被稱之為總的機器之一部。工作機須要一定的傳送機，只一架六輪車，除掉其他等等，是不能够工作的。沒有機器的總體，機器的部份是不能够存在的。

在活的機體中來研究部份對於總體之關係當更加容易。活的機體，若沒有確定的部份，是不能够存在的：將人的頭腦完全破開，人便要死亡。同樣，機體之部份，若超乎它同整個機體之聯繫，亦便不能够存在。被割掉了的指頭，與活的指頭迥乎不同。

在部份和總體之間的關係中所看到的此種相互的依屬性，黑格爾在其「邏輯學」第二部份的結尾即加引申，并得出最後的通性：一切均存在於互動之中，所以絲毫不能從偶生中保持住實際性；譬如我們將原因同結果對立起來，是徒勞無益的；一切原因的本身即是結果，一切結果又都是原因。

因此，可以并且必須將分析和抽象分開，分析可以不過渡到抽象化，而是具體的。分析離開總體，同時還可使我們又重新恢復到總體，當分析之產物當作總的關節來了解時，才如此作到，而總的關節是不能夠獨立存在的；這類的分析，不只是在侵蝕，而且還是在團結，即如黑格爾所說，在關節之相互聯繫上，在各種不同的媒介上，即可揭示出來。這種分析之了解和抽象化之批評，很深奧的蘊藏於辯証法之中。其最後的基礎，係含著於同一和矛盾的了解之中。

正如黑格爾所說，在抽象概念之分析的基礎中，存在着「抽象化之同一」（『邏輯學』三卷 169 頁）。所以為要單方面了解的分析「過渡到另外的」，「各種不同的聯繫」要被剷除，并且要超出他的行動範圍之外。黑格爾繼續的說道：「但是在分析的認識之切近的考究之下即証明，它是從某些假設的……具體的對象開始，同樣或許它對於表現已是已成的，或者即如同某種任

務一樣」……。

正確了解的分析，是要從直接性而走向間接性，從「直接的同一走向差異」。一般的解釋，分析係規定於自己的行動之中，恰好即是它們對於自己本身的關係。但是在根本上，要經過自己的固定性，它們才具有同樣的，它們對於某些其他的關係那種屬性」。

黑格爾這些簡單的思想，在實際上具有非常之大的意義。我們每天在自已的實際工作中，勢必要借助於分析：分析我們所規定的任務，以及我們所必然要作的計劃。我們的分析，往往採用抽象的形式，而忘掉具體分析的形式。假如我們將所要研究的現象離開周圍的環境而孤立起來，假如我們從活的總體中抽引出那表現於總體之中的所要研究的現象，假如我們在「純萃的」形態中去觀察這種現象，我們認為，在思考中要達到更多的抽象性和明顯性。然而，同時很易於指明，按着這條道路走去，我們不可避免的要撞到許多矛盾

，而且只有在這種情形下，即我們用具體的分析來代替抽象的分析，才能從此矛盾中逃脫出來。

在辯証法上，分析概念之實際的運用，在這一例証上，可以最明顯的看到，即在列寧關於職工會的報告，以及對於他這種工作報告的補充中。這裏會有一方面反對抽象思考之極其銳利的論戰，另一方面在具體的分析中各種不同的媒介之意義的說明。

列寧看到托羅茨基同志之根本錯誤，乃在於他時刻都是在說，「在原則上」關於一般的「原則」。他認為整個報告的綱領要根據一般原則的觀點。

依據列寧的意見，這種立場，根本上即是不正確的。「托羅茨基同志是將黨和蘇維埃政權往後拉，使成爲目前的原則問題。在斯謨爾寧（初次蘇維埃政權地址，在列寧格勒——譯者註）我們已經談過了原則，并且無疑義的比以後談的要多」。當時托羅茨基同志說到工人的國家。列寧反駁道：「這是一

種錯誤，工人的國家是一種抽象名詞」。在事實上，我們所有的工人國家，具有這樣的特性，第一，在全國佔優勢的不是工人，而是農民，第二，工人國家實帶有官僚政治的曲解。

如果站在抽象的觀點上，那時便要得這樣的結論：在工人的國家中，擁護工人階級之物質的和精神的利益，並不是職工會的作用。

根據列寧的意見，「現在的國家是這樣的，一般有組織的無產階級應該保護自己，而我們為要用自己的國家來擁護工人，以及用工人來擁護我們的國家，應該利用這些工人的組織」。職工會的組織之工作條件的具體分析，曾作出了與抽象的結論正相反對的綱領。

抽象與實際相矛盾，具體的結果與抽象的理論相矛盾，——在這裡毫無足奇，此乃辯證的分析之結果。然而并非在具體的實際中一切抽象的正確規律，都取消了和改變了許多其他規律之效力。

具體的實際具有許多的解釋，每一種解釋都是在取其他的解釋。在論推論章中已經說過，抽象的論據要引入某種的矛盾。抽象的判斷，我們可以作出以下的結論：藍色的牆，只是因為染上了藍色。抽象的講，這完全是正確的；然而，在實際上，牆還可表現綠色，譬如，假設過去它曾被染上了黃色。

任何規律之考究，都要使我們歸結於此。貫性規律具有極大的意義，然而，在每天的經驗中，我們考察，被投擲的物體，并非飛翔於無限遙遠，而是落在比較不多距離的地上。貫性規律之效力即被地心吸力規律之效力所廢除。列寧說：「在形式邏輯中，取出兩種或兩種以上的不同的定義，并且很偶然的聯結起來，我們便得出只是在對象之各方面所顯示出來的折衷的定義。

辯證邏輯即是我們更進一步的要求。為要實際的認識對象，必須抓住并研究它所有的方面，所有的聯繫和媒介。我們任何時候都不能達到那種完

滿無缺，但是各方面的要求都是在警醒我們逃出錯誤和死板」。

2. 具體思想的對象

根據辯證法的觀點，同時可以指出：一切抽象的思想，一方面是非真實的和矛盾的，另一方面是空洞的和沒有內容的。

最後，我們從第二章說明關於在形式邏輯中之概念形成的原則中，已經可以了解。我們曉得，我們將抽象性的程度抬得愈高，亦即抽象愈是純萃的形態，便愈要缺乏一切內容。

玄學家們都在妄想，逐漸脫離開對象，他們去接近對象，去接近對象之了解（馬克思：「哲學的貧困」90頁）。但同時很易於指出，抽象概念在必然性的力量中即是一種矛盾。如果我們站在任何抽象的觀點上，那末我們便絲毫不能根據這種抽象的觀點來說明什麼。我根據抽象的觀點絲毫不能夠說話，便不致陷於矛盾之中。假如我具有某種的A，那末我對於這種A便毫無可說。

假定，我希望說明某些抽象的概念，譬如：「重量」，「白色」，關於任何具體的對象都可使用，如關於紙張。一眼看來，似乎我就可以說，這是白紙，它具有一定的重量。

我們很容易作出類似的判斷，而并不搬棄在某些邏輯的現有困難中之自己的責任。

若稱「白色的」概念為字母 A，那時則加於紙的符號將是非 A。很顯然的，并非紙是紙，白色是白色。我們正可以說是白色的紙，這并不是矛盾，這將是一定的 A 對於同樣一定的非 A 之說明。

這些判斷同時可以指出是如何的詭辯，然而後者即便在最低的限度都是沒有的。不只如此，形式的同一即建築在抽象性的基礎之中，同一的形式要趨於抽象和沒有內容的 A，而此種 A 亦只是等於 A。根據抽象的觀點，只能是同一的判斷。銀是銀，鐵是鐵。為要說明銀即是鐵，我應該拒絕抽象的觀

點，承認相反的定義之「統一」的可能，而黑格爾即從中看取具體思考之本質。

然而，抽象觀點之征服，遠遠不曾解決了關於思考之具體性的問題。可以說，具體性之要求，又完全重新提出一切邏輯上的問題。我們應該很好的去覺察它所有的困難。此地我們要重新提出，辯證的方法與學說體系是緊相聯繫的，具體性問題之解決，在唯心論的哲學中，比起在唯物論中來，完全是另外一回事。

首先必須認清在具體思想的確定中之主要困難。初次看來，這種思想，一般的是不能夠存在的，思想并不能夠成爲具體的。一切知識在一般的規律及其他知識中來說明是不可能的。並沒有研究了某個個人之身體結構的解剖學，並沒有那種研究了某一種植物的植物學。假如我們自問，我手裏拿着的鉛筆是什麼，我便應該回答，鉛筆，按它所佔有的一定空間，有一些是幾何學

的，而此空間係由物質所充滿，有些是物理學的，而此種物質又係由一定的因子所組成，有些是化學的，按這種鉛筆只能夠發生在社會發展之一定的階段上，則有些是歷史的等等。如果我們企圖用一種公式來說明這種具體的鉛筆，那末我們便有無限的等式： $A = P_1 + P_2 + P_3 + P_4 + P \dots\dots$ 。

可以說，具體的鉛筆將是我們的思想所難以抵達的。在德國的唯心哲學中的抽象方法之批評即是建築在這類的判斷之上。康德在他「純理性批評」一書中曾證明，物體的本身即是有限制的概念。經驗的認識能夠無窮的發展，然而，它任何時候都不能夠說明，什麼是物之自體。

但是，康德批評之這種懷疑的結果，並不會為其門徒們所滿意，所以他們對於具體性完全採取了另一種了解。

抽象思想之批評，在德國的唯心哲學中，從費希特起，到黑格爾終，有各種不同形式的運用。

德國的唯心論者係從認識的主觀之反面出發，而走向所要認識的客觀。

如果思想的對象與思想的本身是有差別的，那末，很顯然的，對象的本身將是具體的，而思想之定義所判斷的將永遠被空洞的抽象性所留滯；思想的對象要離開認識的主觀。所以德國的唯心論者曾經認為，同主觀相對立以及離開主觀而獨立存在的客觀之承認，要走向懷疑論，走向認識之不可能去。

德國的唯心論者，為要奠定可能的認識，曾積極的改變了觀點。他們曾經當作自覺的過程去了解認識。在這種思想和意義上，顯明的公式是：「我是我」。思想在自覺中構成具體的，因為它并不是對於離開它的客觀的關係，而是對於它本身的關係，具有思想對象的思想，要失掉抽象的性質，它又重新發現自己的對象。

德國的唯心論很可作為一種特別的自覺哲學來論述。這種哲學，從黑格爾即可得到最終的公式。他的「邏輯學」開始（在「百科全書」中）即是思

想對於實際之各種不同的關係之敘述。黑格爾希望同時指出，唯一正確的觀點，可以是思想和實際之同一的承認。在這種自覺哲學中之最珍奇的同時最有價值的，乃在於將認識當作一種積極的原則去了解。自覺並不與通常所了解的物體相附合，自覺是一種過程，自覺係實現於自覺的行爲之中。這種行爲同時是一種效力，又是一種思想。

老費希特在所有自己冗長的著作中，並沒有停止重複這種思想。自覺即開展於許多行爲，許多效力之中。「我是我」的公式，與「同一律」公式——「A是A」的差別是，後者僅是離開這種效力的抽象，而自覺是要經過效力而實現的。

德國的唯心哲學毅然採取了希費特這種基本的學說。沒有任何的思想內容即是對象，而思想過程的本身，很適當的從這些理論的觀念，直接過渡到實際的觀念。黑格爾說：「觀念是被確定的概念，如同自在和自爲一樣，自爲

即是實際的概念或效力」。

枯腦。費索爾將從理論的觀念到實際的觀念這種過渡之意義，解釋得非常之好。（見「論黑格爾」八卷585頁）。

「真理觀念即是宇宙之知識，它即是在實際之中；而所了解的實際，即邏輯所曾取得和確定的這種概念。宇宙之真理任何時候都不是一成的和到頭的，而是存在於經常發展之中，發展的目的即包含在它的本身。宇宙之任務亦同樣是包含在它的實際之中，而且是在這個字的最高意義上。職任即包含在它的存在之中。那末，它更應該是存在的，最深刻的基礎即在於它過去和現在都是。所以善良觀念同真理觀念是同一的」。

對黑格爾這種極其正確的闡釋，同時即指出，科學社會主義之基礎，已經樹立在黑格爾的辯證法之中。「那末，宇宙將更應該是存在的，深刻的基礎，即在於它過去和現在都是」。

所以，馬克思在其論費爾巴赫的綱領中之所讚揚黑格爾的唯心論者，乃是因爲他在同十八世紀唯物論相對抗中，曾注意到動的方面。

唯物的辯證法不能夠留滯在我們從黑格爾所得到的這種具體性的定義之下的。

在黑格爾之唯心論的體系之中，思想并不是具體的；雖然純粹的自覺曾是一種行動，並且能夠當作許多正的行爲和反的行爲來觀察，然而這種行爲竟完全陷於抽象，而并不曾是具體的「人類行爲」。唯物論的思想并不能夠滿意純粹自覺的行爲。

當自覺要經過人類存在的條件來說明時，已經是被解放了一步。繼承這種唯物論觀點的族長要算費爾巴赫，費爾巴赫在其「基督教之本質」一書中曾經適當的發展了他對於宗教的關係。費爾巴赫從中指出，蒼天的本質，只是宗教幻想之創造，人類本質之幻想的反映。除人和自然界之外，毫無存在。

然而，費爾巴赫這種進步，而在對於具體性的傾向上，同時却是退步。

昂格思說：「所有人類間的關係，在他的眼光中只有一方面——道德」（見「費爾巴赫」51頁）。在黑格爾看來，倫理學或關於道德的學說是一種法律哲學，包含有：1，抽象的權利，2，道義，人類生活的道德基礎，家庭，公民社會和國家即聯繫於此基礎之中。費爾巴赫關於人類環境個字沒有提及，所以他所說的人，竟陷於抽象的人，比喻為宗教中的人了。

費爾巴赫所說的人，並不是生活在實際的，在歷史上發展的和在歷史上實現的世界之中。

總之，費爾巴赫所說的人，是抽象的，即如黑格爾之所謂自覺一樣。「費爾巴赫在活的實際世界中，并不曾發現那從離開它而獨立的抽象之統治中逃脫出來的道路。他很堅決的在爭取自然界和人。但是自然界和人，在他竟被一句空話所限定。他既不能說明關於某種確定的實際自然，復不能說明關

於某種確定的人」。對於費爾巴赫這種批評即在說明具體性之新的了解。爲要從費爾巴赫的抽象的人進於實際的活人，則必須在他們歷史的行爲中去研究他們。黑格爾所置定的具體思想的問題，要站在歷史唯物論的立場上來解決。

馬克思在其論費爾巴赫的綱領中說：「費爾巴赫對於人類的行爲，亦即具體的行爲，並沒有放到眼裏。無怪乎在『基督教之本質』中他的觀察，只有理論的行爲，才是真實的人類行爲，同時只有在俾陋的猶太人的形式中所了解，所發現的自己的表現才是實際，無怪乎他同樣并不了解『革命的』實際批評行爲之意義」。

在唯心哲學中這種具體性的批評，已完全準備下在唯物辯證法中此種問題之肯定的解決。

如果認識趨向於「對象的」行爲，則認識便構成具體的。實在論的認識

問題，實質上即是實際的問題。「關於離開了實際的思考之實際性或非實際性之爭論，乃是純萃經院學派的問題」。

那是從根本的形式上來改變辯證唯物論之理論認識的立場。在十八世紀的唯物論中，對象曾是經過感覺的，思想工作的本身亦曾列入分析。這曾是思想對於對象之純萃理論的關係，在辯証的唯物論中，對象不只是理論的，而且是實際的，或者即如馬克思所說：「具體的現象世界，即表現在具體的實際行為之形態中」。

經驗的了解，即是實際的，具體的，人類行為給予客觀之認識。理論的本身要當作對於行動的指導來了解。了解的經驗，亦即實際的經驗，其本身具有人和自然界間之互動的因素：這樣的經驗并不將已經認識同所要認識的分開，恰恰相反，它們是在連結着。（註）

「註」 唯心哲學之詭辯主義的構成，乃在於，感覺所承受的，并不是為

的意識同外部世界之聯繫，而是爲的將認識同外部世界隔開的屏風和牆壁。——列寧。

唯物的辯證法，在其最後的基礎中，同馬克思的人本主義是緊相聯繫的。這種的人本主義實質上是補充十八世紀的人本主義的。十八世紀的人本主義曾考察了「人」即是自然界的一部份，人類即是環境和教育之產物；人類的變革，即是環境及其他教育變革之結果。

在馬克思所了解的經驗，不是消極的，而是積極的，環境係由人來改變，或者即如馬克思所說：「教育家的本身，應該是受過教育的」。

辯證邏輯之最後的基礎，係建築在人對於自然之辯證的關係之中。辯證的思想，即是此種關係之自覺。

六、辯證法與實際

昂格思說，我們的學說是對於行動的指導。前章我們曾經述及，這種立場恰是從辯證的方法之實質出發的。理論的觀念，在黑格爾看來，已經是不能夠超乎實際的觀念來了解。在馬克思看來，實際即是真實之標準，純粹的理論知識是經院學派所揭示的。

在馬克思主義的著作中，曾經再三的說明了辯證思想這種特性，其動的實際的特性。

普通的人們有些懷疑實際對於理論的關係；理論說的是一回事，而實際則另是一回事，它在理論中摻入了實質的修正。這樣的理論是不充分的，在某種程度上，對於理論之懷疑是完全確定的。大部份的理論過去，并一直到現在都是於抽象的形式中提出，很少是在具體的形式中來提出。近代的科學，即如我們曾經講過的，遠遠不曾脫離形而上學的思考型態。于此便了解爲什

麼實際并不相信理論的判斷了。

但是，在知識之辯証的完成之下，當基本的要求執行了和思想成了具體的時候，實際和理論間的關係之破裂使無可能。實際的錯誤，同時即是理論的錯誤。實際應該是建築在理論之上；社會主義，亦即實際的任務，要轉變為科學的社會主義。所以，知識之檢定，從實際到辯證法，并不是走向知識之減少，恰恰相反，只是在實際上基本知識取得堅定的支柱，它的意義是不能夠減少的。

特別列寧曾不只一次的指明，革命的理論對於革命的實際之意義。「沒有革命的理論，便不能够有革命運動」（見列寧全集五卷（34頁））。馬克思主義的理論工作，它的加深和擴展，并不是根據某一個人的意識，并不是根據某一個人或某一部份人的熱情所寫的，甚至不只是依據外部的政治條件所寫的，（因為外部的政治條件，許多會斥責為逃避實際，）而是用一國中所有物質

的客觀條件所寫成的。當羣衆發生新的罕見的直接革命鬥爭之寶貴經驗時，那時擁護革命的宇宙觀，擁護革命的馬克思主義之理論的鬥爭，便成爲現時的「口號」。

雖說有這些立場的精當，然而辯證的接近直接的實際的任務，最爲困難。某種理論的立場，在辯証法上是比較容易從事的，特別是在馬克思，昂格思，普列哈諾夫和列寧的著作中已經樹立下基礎的情形之下。但是，當遇到同盟罷工迫近目前，同時生活本身提出了必然的問題時，那時辯証法似乎很多是過於科學，過於擴大的機關了，那時站在懇摯的意義上，站在革命的天性上來處理，當然不可免的要作出許多錯誤。

在實際的每天的工作中來完滿無缺的說明辯證的方法之意義，乃過於廣泛的任務。最容易施用於一種範圍，施用於革命的策略上，因爲這裏這一問題在列寧的著作中已充分的發揮了。列寧主義的策略之特徵，縱使是還不會了

解的人，都是非常企慕列寧，主要的定在於列寧的策略係建築在辯證法之上。

辯證法貫通了列寧主義的策略，一方面是最大限度的繼承，另一方面又是最大限度的演習。現在可以認為完全被說明了，列寧主義即是繼承的馬克思主義（列寧自己曾時常這樣說）。同時即如我們以上所說，列寧在自己的策略中，任何時候都不曾用抽象的理論作指導，而永遠是從鬥爭的具體條件作出發，列寧的策略貫通了很多的曲折性。

列寧的策略之辯證的基礎，最好是在列寧自己的工作來發揮。在各種的妥協上，例如在普萊斯和約或對新經濟政策的過渡時常斥責列寧政策的為非繼承的。列寧在「左派幼稚病」一書中，充分的說明自己策略之理論根據。

列寧曾承認妥協，甚而曾注意到它的意義：「如果你若不曉得去適應，不去在污泥中爬行，那你便不是個革命家，而是個鈍才，因為並沒有旁的道路」

。（列寧全集十五卷 153頁）。

機會主義的領袖們從此使得出極其非辯證的結論：如果多數主義者是這樣的來解決妥協，那末我們爲什麼不許解決任何的妥協。列寧對此的回答是：

「幼稚和完全沒有經驗的人們所想像的，完全承認一般的妥協，便將要抹煞所有與機會主義間之一般的界限，我們便應該依據機會主義來同革命的馬克思主義和共產主義作不調和的鬥爭」。

列寧所了解的社會的和政治的鬥爭，恰是一種具體的過程，過程的形式是在變動的，而「又作的內容」却總是同一的。這種內容可以而且應該表現在任何的形式——「新的和舊的之中，可以而且應該穿通，克服，統馭着所有的形式，不只是新的，而且還有舊的。」

一般過程，即如我們上面所述，都要歸結於矛盾之中，一切鬥爭是在開擴和貫通着許多危機，或者即用列寧的話來說，要從某一種鬥爭形式過渡到另一種鬥爭形式。鬥爭形式的這種變動性，即是在述明辯證的策略，當時企圖在

自己的實際中，將策略的反邏輯來依附求確定的方案和一般的規矩。集合起這樣的方案或這樣的一般規矩（在一般情形下都適合的），乃是一種滑稽。

必須在肩上有自己的頭腦，以便在每一種個別的事件中曉得分析」。

具體的分析，即如我們上面所說，其本身即包含着辯證法的基本因素，它即是唯一的基礎，此種基礎來決定這樣或那樣的解決。

列寧的策略在近代的著作中已充分發揮了，所以再來更多的確定，這種工作是多餘的。最複雜的問題是，如果離開策略問題同理論之非常密切的聯繫，我們便超向於每天工作中之瑣碎的實際問題了。

實際的範圍是無窮的，它并不能括定於任何的理論系統之中。每一種問題都要要求一個特別的規劃。然而，一切實際的工作都應該包含有下列幾點：
1, 一定的計劃，2, 一定的標準（可以是沒有確定的），3, 總結。

此外，一切工作都包含在管理的因素之中，因為人工作并不像機械，而是

自覺的運用某種決定於自己工作的過程之中，并將它們引入於生活之中。從文件中所取來的這些概念，是一種特別的紀律，在此紀律中，他們很嚴格的去工作。但是他們可以去作任何的工作，至少在方法上是已經作過的。

同時很容易證明，沒有一切計劃，工作完全是不可能的。沒有自己勞動所取得的任何結果，同樣是不能夠工作的，亦即并不注意丟開這種結果。

只是站在想像上，一切實際工作的這些因素，雖然是部份的，而我們却時常看到它們辯証的實質。

雖然在我們近代的生活中心、計劃均衡在目前起有極大的作用，每個工作者勢必要這樣或那樣的按照已成的計劃去做工，而計劃本身的方法論遠遠不是已成的。

普通是在純萃的分析上去研究計劃。例如，工廠經理應該歸定生產的綱領，如果他完全不注意原料，而只注意市場上對於自己工廠的商品之要求，在

這種情形下經理算是製成了自己的計劃嗎？他首先要努力建立每一組合之機關和機械的傳佈能力，來借助機器和機關之生產的交通化。如此規定，每個組合才能供給它，他確定一般生產品的標準，整個工廠才能供他這些生產品。生產綱領將會由生產之因素，每個機器和每個機關之傳佈能力而製成。

我曾舉引極粗俗而淺近的例子。在美國的作坊中，計劃規定的極其詳細，那裏計算一切工作的因素，竟達到一分鐘的時刻，一分鐘在這種或那種運動所必然要消費的工力。過去都是根據這種的方法；在分析上來研究均衡，由工作的因素來規定計劃。

然而，很容易指出，這類的規劃應該是不正確的。在此種方法下，竟忘掉按照計劃工作，在工場本身的工作上之確定的表現了。計劃是在指揮工場的工作；如果過去的機器是相當的簡單的，那末在計劃的研究之下，這種簡單的意義會要減少，在管理工作上機器能夠給以很多的意義；同樣工人更不去

繞着工場散步；每個人都曉得自己的工作，他完結這種工作，比較以前還要更快。計劃會提高了作坊的生產力，因而，生產的綱領將會完成。

根據分析的方法，計劃的技術在美國已是最完成的形式和感到結果的了。

如果我們對於我們的工業採用同樣規劃之分析的方法，那便要經常發生大的錯誤。我們的工業建設，它是從世界大戰和國內戰爭後之半破壞的狀態中發生的，所以要用計劃因素之分析的方法，極其困難。這些因素并不是固定的，而是變動的。這些因素的本身是在規劃的影響之下而變動的。

規劃之辯證的方法，可以而且應該同這種規劃的方法是對立的，規劃之辯證的方法在列寧的「怎樣辦」一書中可以找到。

列寧在他這種工作中，革命鬥爭的計劃同他的策略是緊相聯繫的，同時如普通的策略，只是當作以前規定的計劃之執行去思索，以前規定的計劃并不因為策略的成功與失敗而變動的。計劃的因素和計劃的本身係存在於緊密的互

動之中。復次，規劃的本身亦只是站在過去的規劃之基礎上來研究。規劃過去沒有一切計劃的生產，困難到極點。按照計劃的工作，很顯然的，在所有工作的參加者方面要求有「計劃的紀律」。所以規劃應該計算到近代生產的狀況，以及用以去接近生產之新的規劃，最正確的，適當的新的立場。這在規劃的實際中是非常顯然的。在我們經濟規劃的條件之下，要遇到原始的沒有計劃的經濟，然而，規劃的因素要逐漸超出於原始的因素之上。規劃的本身，在其發展的每一階段上要構成另外的。

同樣要說到關於工作標準的規定。規律的構成不只是在標準的機關，每個工作者亦都曉得約略的時期，在此時期內他可以完結某種工作，亦即關於勞動的標準，多少有些模糊的概念。標準的規定往往亦同樣是用分析的方法。努力去分析在一定的因素上之工人或機器之一定的工作，以及用某些多餘連環之脫落的方法，或用另一個來代替這一個的方法，從這些因素來建立某種工

作的標準。用此種方法來規定標準，普通它是很少滿足的。孤雛的來確定工作標準是不許可的。只有在整個生產之有規則的步驟之下，才能够規定正確的標準。如果你改換燃料（譬如松木柴換成柳木柴），那末，暖爐用這一種燃料來工作，暖爐所完成的工作將是另樣的。如果原料不適合於一定的支柱，一定的條件，在我們的條件中所特別時常發生的，那末來完成固定的標準將是非常困難的。在分析上來規定標準，只能在這種情形之下，即整個生產已完全是標準的了；因而，對於標準，是不能够如同對於某種只是固定的來觀察。它同時是變動的。標準是固定的，同時亦是變動的。標準的本質，實質上即是辯證的。

我們亦同樣慣於在分析上去計算。一方面根據生產的標準，另一方面根據各個標準的因素來研究消費。在一定的規則中，從外部方面來處理這些統計的材料，用檢察的方法是很容易完成的。然而，這類統計的體系，完全不能

滿足其目的；雖說在一定的規則中所陳列着的數字，是盲目的，並不反映生產之本質；而另一方面，其本身間常常是不相攙擾的，在任何的情形下，統計是不能達到它的目的。● 材料對於它并不能作為行動的信號，同時并不能指出，工廠管理應該採用何種方法。

必須承認統計工作，我們之進入科學境地，乃不久以前的事。黑格爾的「邏輯學」，特別是他「論方法」的一章，在這裏可以得到極大的裨益。很顯然的，統計所表示的數目字，完全不是數目的數量；此種數字乃是表現一定的質量的：勞動生產力的提高或降落，在燃料經濟上的消費等等。同時這些數字應該是這樣的，即是從這些數字能夠進而去窺察「實質」，在現存的情形下，從關連這些數字的狀態中去窺察生產的本身。

當然，這裡並沒有給統計邏輯以地位，但同時很容易指出，超乎同計劃和標準之聯繫所得來的統計數字，絲毫不能夠是固定的和肯定的，將完全是盲目

的，絲毫談不到數字。可惜，我們在統計學上竟消耗了浩大數量的金錢和時間，而統計學方法論之科學的工作，在這裏却給我們以有價值的結果。

我僅只談到實際行為的某些方面，以便指出，可以給予實際工作以方法。讀者在自己的工作上面可直接瞭然：每個工作者用這樣或那樣的方法去參加自己的工作。他為工作的完成而去分析那所遇到的問題；可惜，此種分析并不永遠是十分具體的，因而亦并不永遠是辯證的。

批評以及肯定的結論，都要從此發生困難。

轉變為非固定的批評之批評，要成為不精練的；用辯證的術語來說，非固定的否定要過渡到固定的否定。建築在一般場所上的結論，即泯滅了為要執行所賦與的明顯性，正確性和完全的固定性，要引起執行者方面的許多迷惑。集體的工作要抹煞瞭然性，固定性，並不給以必需的效果。

這裏更要重複我們過去所說：假如不是理論的錯誤，便沒有實際的錯誤。

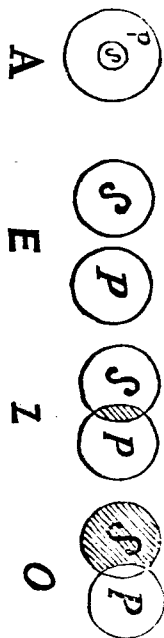
七 判斷

1 判斷之諸問題

形式邏輯曾將判斷當作論斷的因素，主要的目標是三段論法的技術來觀察。是的，「邏輯學的鼻祖」——亞里斯多德關於判斷問題之闡釋的論文，已經這樣作了。

論斷係由判斷來構成，判斷係由概念來構成。三段論法的分析從此即算完結；這同樣是給予判斷的定義：判斷即是在表現概念間的關係。

形式邏輯曾經企圖用幾何學的圖案之研究的方法，來給這些可能的關係以考案。概念的外延曾用有限制的圓周來表示，而判斷行為之本身，竟用某一概念包容於另一概念的範圍以內，或某一概念從另一概念的範圍排除出去來說明。



在一般肯定的判斷(A)中，整個的S係包含在P所表示的概念範圍之內，在一般否定的判斷(E)中，係存在於概念P之外，在部份的肯定概念中，S的某些部份係存在於概念P的範圍以內，關於這種即是確定，S的某些部份是P的實質；部份的否定判斷，亦同樣係由兩個切斷的圓形來表示，亦即如部份的肯定判斷一樣，但是，這裡所說的是這樣的一部份S，這一部份S係存在於概念P的範圍以外。

此種圖案主義，對於形式邏輯在某種程度上是不可避免的，雖說它同人根據關於判斷之直接經驗是恰相矛盾的。然而我們的問題是要引出判斷的行為

，但是我們於非常稀少而例外的情形中，才有某一概念包含於另一概念或排除另一概念的問題。只能很免強的解釋「小孩跑」的概念是這樣，即是說，人這種概念即將小孩的概念包含在「跑的對象一類」之中了。

的確，我們曾於某些混亂之中，根據人的智力（主要的是人）而形成這樣的概念，如「流逝的對象之類」，——走向幸運，這是十分稀少的。然而形式邏輯即是這樣來了解判斷過程。即如我過去所說，它勢必要這樣去接近判斷的問題，它將判斷問題當作三段論法的因素來觀察；根據這種觀點，判斷不可避免的要陷於彼此相互依屬和說明的概念之外。

必須承認，我們從亞里斯多德還可找出對於判斷之一些另外的觀點。根據他的意見，在判斷中，因為判斷首先要發生「真」和「偽」，或更正確些說，只有站在判斷的立場上，我們才能够談到真和偽。假如有人提出一個「鹿」字，那便不能與之同意，亦不能與之爭辯。這個人一般的并不曾作出判斷

；只有如果他說：「鹿在跑」，才可以成立問題：這是否是與實際相適合。

在這種觀點之下，判斷問題才能為邏輯的基礎，邏輯亦特別是從這些問題開始。判斷只有棄絕三段論法的因素；它才轉變為真確的原理和原則。

所以近代的邏輯學家很多是走了這條道路。他們將判斷問題構成注意的中心。在他們看來，判斷是取得擴大，可以說，判斷充滿着整個邏輯，邏輯從判斷始而以判斷終。

過去很少指出這種傾向的邏輯，即判斷不能夠當作某一概念包容於另一概念之簡單關係來觀察。概念完全不是顛倒為面朝天的頭；概念係由許多判斷的行為所形成。是的，譬如近代的科學，原子并不是別的，乃是許多科學的判斷之果，歷代科學的工作者之科學工作的意義即結晶於此。同樣還可以說，對於所有的其他概念都是適用的；每個概念都係用判斷的方法構成的。

這些論證，驟然看來，可以得到很多的說明；這些判斷的缺點，乃在於它

們將判斷同其他邏輯的行爲和因素相隔離，而并不能與實際相適合。如果注意研究構成此種傾向的邏輯學家之目的和任務，那末便更要說明，他們是希望構成判斷之原始的種類，給以純萃形式的判斷，因為以下他們即根據這種抽象的觀點完全沒有偏狹的進行了。實際上，這是要走向判斷之許多實質的部份之隔離和消滅。

根據充分的說明，同時可以指出，沒有概念，判斷是不能夠進行的；概念之此種或彼種形態在判斷行爲中，應該是外形。實際上，判斷的主詞在其他情形下，可以是個別的，或者甚至是簡單的賓詞，還沒有說明「其所以然是這樣，但是，這樣或那樣的賓詞即包含在任何一般的因素之中。如果我說，「這是紅色的」，那末「紅色的」已將是概念了，賓詞便不能是個別的表现了。如果從好遠看到我的熟人，我即說「這是伊文，伊文腦委祺」，那末，這裏我們熟人的印象之型態同我關於伊文，伊文腦委祺之回憶的型態之同一意識，

即建築在我的判斷的基礎之上。傳統的邏輯學在這裡竟將問題簡單化了。

我們在論矛盾一章中曾經講過，縱使是簡單的差別，也不能除掉某些一般的因素，然而，這應該是對於自覺的發生判斷的關係。

不容許孤離的來觀察判斷的行爲：判斷同概念和推論是相聯繫的，並不是我們自覺的判斷永遠是這樣或那樣，在任何程度上堅固的靜止於某種事物之上。普通近代的邏輯學家所作的判斷問題的論文，很顯然的辛苦於邏輯的形而上學了。

此種形而上學性特別在一點上表現出來，可以說，近代的邏輯學已經解決了。

有些人認爲，判斷並不是別的，乃是那種在直接的印象中所給的簡單分析；至少，即是原始的判斷。譬如，我看玫瑰花，在這種花上我可以分別紅色的花，因而我便說：「紅玫瑰花」。此種判斷是我直接在我面前看到的這種

基礎上形成的。的確，我用此種方面便可確定，某一物體係存在於其他物體的左面或右面。如果在第一種情形下，我的問題係根據於一種對象，那末現在我的眼界中有許多對象，存在於彼此各不相同的關係之中。我在環繞在我周圍的實際中去分析而作出判斷，判斷首先即是從某種印象之分析的本身表現出來。已在這些印象之原始的判斷基礎之上，用許多已成的判斷，我便可以建立關於任何的判斷，縱使一般的理論離開實際很遠，但是，將根本上陷於這些直接材料分析之簡單的，初步的行爲。

這些理論，驟然看來，似乎是非常老到的；它即是經驗論在其對判斷理論之應用的表現。我們在印象中的某種經驗即是此種來源，所有我們的知識均從此來源而產生。所以在判斷中，主詞起有一定的作用，而此種主詞普通即表示這樣或那樣眼見的，耳聞的和摸得後的對象；與主詞比較的賓詞，永遠是貧乏的和空白的，即如同與生活比較的理論之空白一樣。

賓詞從主詞來取得自己的內容，并由主詞來確定其內容，它僅只是揭佈主詞中的蘊藏。所以如果我們描述判斷的系統於「A是B」的公式形態之中，那末起確定作用的將是「A」，而「B」僅僅是為「A」所佔有。

反對此種理論之單方面性，可以引出許多很重要的論據。完全不能成立這樣的問題，即在直接的經驗中即給我以完滿的內容——愈是相反愈是正確的：即我們在直接經驗中所遇到的，乃是些非常錯雜和非常混亂的，而完全不

是已經完成形態的東西，而從這種完成的形態我們能夠取得已成爲知識，如同從活的來源中之水管一樣。

經驗對於我們所構成的問題，即恰如對於它所給的回答一樣。我看到自己面前的水，并且問道：「什麼是水」？對這一問題所給予我們化學上的回答是：水即是輕氣和養氣在一定關係中之混合。這一例證可以伸張和應用於任何事件。

所以許多的邏輯學家說，思想的內容是由判斷的賓詞賦與的，主詞是由賓詞確定的。主詞的本身還絲毫沒有說到，它是原始的，是些非確定的，它自己的定義是要經過賓詞而取得的。

假如我們去觀察整個發展的知識，則這些思考將愈加真確。在這種情形下，賓詞的意義還要增長。醫生給病人診病，他要研究他，注意這許多的問題，即病人所患的是什麼病，但是，在回答這個字的意義上，醫生只能夠引用他醫學上的知識。這裡很顯然的即表現在判斷中賓詞的意義。

合理論者即是在這些類似的例証上來建立自己的論據；根據他們的觀點，在「A是B」的公式中，A完全要經過B來決定。判斷的賓詞是要揭露主詞是什麼。

經驗論與合理論間的鬥爭，經過整個哲學的歷史而連續着。在判斷的理論上，表現得特別顯然。必須承認，在這樣空洞之中所成立的爭論，很顯然

的是沒有結果的，——不能夠同意任何的方面，亦正如不能夠同意歸納法單方面的膺服者，也不能夠同意演繹法單方面的膺服者是一樣的。同時驟然看來，並沒有從此死巷中逃脫出來。形式的思想即錯雜於它特有的創造的矛盾之中。

2, 黑格爾關於判斷的學說

黑格爾所解釋的判斷，「即是概念處於概念本身的固定性」。此種巧妙的定義，在某種意義上很好來述明黑格爾的思想。在事實上，我們已於論「概念」章中講過，黑格爾所謂概念，是一種「自由的能力」，它自行實現，自行肯定。概念的此種實體化和實現，要在判斷的行爲中來完成。黑格爾說：「判斷可以稱之為概念之接近實體」，它即是「概念本身之解釋」的行爲。因此，判斷和概念并不是分離的，獨立而不相依屬的存在的，它們彼此間的聯繫是極其密切的。超乎判斷的概念，必然要成爲非固定的，非真實的；

另一方面，超乎概念的判斷，要失掉一切意義；概念構成判斷的內包。

鮑俊凱特在其「邏輯的基礎」一書中，特將黑格爾思想的要點譯為近代的話，解釋得非常之好。他說：「假設我在佈告牌上念道：『本星期二爲了關於地租賦稅的問題，開婦女自由協會的露天大會』。爲要記取這句話的意思，則必須時間，如果我大聲的來讀，那末我便逐漸取得它的意思。我們馬上了解，露天大會是在星期二召集。此種理解即是判斷（圈點是我加的——著者）。它同我們所讀的字之簡單的重複有些是完全不同的。它如同一種意義一樣構成於它們的實體化之中，在對某一聯繫的意象中這些意義之引用中，以及在這種意象之確定中，如同對於我們的實際世界之關係是一樣的」。

鮑俊凱特在這裏曾很明顯的表現出黑格爾用其曖昧的語言所要說明的話來

因此，黑格爾堅決的反對這種意見，即判斷僅只是構成主詞與賓詞間的聯

繫，而主詞與賓詞在準備的形態中是彼此孤立的存在着。根據主觀的觀點，認為主詞與賓詞每個對於自己是已成的和超乎其他的。依據這種觀點，主詞即是對象，此種主詞曾存在於這種情形之下，即它並不會有某種的賓詞；賓詞即是一般的解釋，而此種的解釋保存在於這種情形之下，即它並不會存有某種的主詞」。依據這種觀點，「判斷的構成，是拿它的某些賓詞同主詞相聯繫，是的，如果沒有此種聯繫，那末主詞與賓詞便陷於各自獨立了，它們的實質：第一是存在的對象，第二是腦筋中的表現」。但是，黑格爾繼續的說道，「聯結主詞的賓詞，應該同樣是與主詞相適合的。這種行為是很好的——連接詞同時即指出，賓詞屬於對象之存在，而並不只是同它外部形態的聯繫。

從黑格爾對於判斷這種基本的觀點中，得出許多很有趣味的結論，這些結論，驟然看來可以說是精闢的。

恰如我們過去所說，判斷之主詞與賓詞，並不是彼此各不相依屬的存在着

，它們並沒有獨立的存在。它們只是經過判斷而存在。但是恰如當時所提出的，一般的不能夠追問，什麼是判斷的主詞和什麼是判斷的賓詞？黑格爾從各方面銳化自己的思想。他說：「不能夠說什麼是主詞和賓詞，它們還不是固定的，它們應該經過判斷來確定」。「主詞與賓詞的本身并不只是一種名稱。試舉主詞之概念。最寬恕的認為，判斷的主詞（即關於要說明的什麼），是固定的物體，在經驗中所存在的物體。在黑格爾看來，「主詞是這樣的，是某種名稱之接近的形態，因為它只是表現賓詞。「這是什麼或植物是什麼等等？在存在之下（那裏即追問到關於存在），往往只是理解名稱；最後才曉得，我們滿意并想像到，我們知道這即是物體。然而這種純粹言詞的知識，是不能夠有限制的。我們用此種方法僅只得出假設，而非非判斷。對於這種對象是什麼的問題，只有賓詞能給以有意義的回答！「所以神，精神，自然界或任何東西如同判斷之主詞一樣。都只是一種名稱」

如果因此黑格爾堅決的反對經驗派之判斷形成的理論，——根據此種理論，判斷僅是某種印像之分析，那末他便同樣要反對那認為判斷是「非固定的解釋」是賓詞給予主詞之解釋，那種單方面的合理論的。反之，在黑格爾看來，賓詞本來即是非固定的，用它僅能夠說明，它是在對於某種主詞之關係上的某些通性但是此種通性完全是抽象的，因而，在黑格爾看來是沒有內容的，是意像的，而絕非真實的，特別是在同主詞相比較上，在這種關係上主詞是可以依附的，并從主詞可以找得出路。賓詞本身並沒有獨立的存在，它僅只在主觀中存在」。

所研究的主詞與賓詞的本身，實質上即是純粹的非固定性。站在第一種觀點上，便得出判斷之完全不可能的公式：「X是X」。但是此種滑稽之發生，乃是因為我們過去對於判斷行為之了解是非辯証的。判斷是一種過程，在此過程中來決定并在它基本的因素，單一性，特殊性和普通性中來實體化概

念。所以原始的判斷應該是這樣的公式：單一的即是普遍的；在這裏不能夠應用「A是B」的公式這一公式無意的要反轉到「X是X」。主詞與賓詞並沒有獨立的存在，它們要在判斷的行爲中來相互決定。判斷的過程即如此構成。

當此種相互的決定還沒有完成時，當主詞與賓詞還沒有取得完全的固定性時，判斷是不能夠終結的。當此種固定性一旦到達，判斷即如此這般的消滅和跳越在論斷之中了。

矛盾即是判斷之形成的發展和動的原則。此種矛盾的構成乃在於，單一的和普遍的在判斷中的差別和對立，在事實上即單一的和同一的。此種主詞與賓詞之同一係表現於判斷之繫詞之中。

此種繫詞在判斷中最初同樣是非固定的：所要研究的本身，它只是一個「是」字。同時繫詞是在指明，主詞與賓詞實質上是同一的。但是在黑格爾看來，單一的本身係包含在特殊的和普遍的之中，同樣，普遍的本身係包含在特

殊的和單一的之中。那在判斷的行爲中之各個的形態，在這種行爲的本身中，亦同樣要經過繫詞而重新確定的。

主詞與賓詞在它們差別中的同一，是黑格爾關於判斷學說之最精妙的方面。雖然判斷問題成爲近代邏輯學注目的中心，而在近代邏輯學這方面的問題竟陷於非常空白的形態。傳統的邏輯似乎採煞了判斷的辯證法。在黑格爾看來，判斷的意義是在構成真實的概念，此種概念逐漸確定而取得完滿的內容。

3 判斷的形態

在形式邏輯中，判斷之分類同樣要構成三段論法之形式分析的主要目標。

曾將判斷分爲主要的四類：1, 質量上，2, 數量上，3, 關係上，4, 形態上。

此種分類在康德的邏輯學中，已得到明確的表現，在他的「純理性批評」中亦同樣可以找到。這裡這種分類曾經起過非常重要的作用，它很多是預先確

定了康德的思想步驟。判斷的分類係建築在康德所謂範疇之推論的基礎中，而後者曾構成康德體系之骨幹，預先製定了所有彼康德所分析的問題之解決和觀察的秩序。

毫無足奇的要承認，關於判斷分類的問題，在近世哲學史中，曾起有非常之大且實質上莫與倫比的作用。

從質量方面所研究的判斷，要分為肯定的和否定的。對於這種判斷往往要增加所謂無限的判斷。無限的判斷之賓詞要用否定的術語——非P來表現。驟然看來很難以看出否定的和無限的判斷間之差異，特別在俄文中，此種差異很難表現出來，譬如，「有些人是無知的」這一判斷，這是否否定的判斷或無限的判斷，這裏是否對繫詞或賓詞「沒有」關係？康德認為此種判斷是無限的，因為這裏確定的賓詞並沒有確定主詞中被否定，而是將存在於某種概念範圍以外的主詞肯定於概念的範圍之中。

在數量上，判斷要分為普遍的（例如，「凡人必有死」）和局部的（例如，「某些人是受過教育的」）。形式邏輯對於這一判斷，很難於補加單一的判斷，在此判斷中是主詞完全沒有概念，而是個別的名稱，譬如，亞里斯多德是邏輯的創始者。形式邏輯是將整個單一的判斷當作普遍的判斷來研究。

依據三段論法的技術觀點，實際上很難於確定這裡有何種差別。凡人必有死，伊文是人，「伊文必有死」，這是十全的三段論法，它在形式上同三段論法：「一切科學都要用固定的方法來研究，數學是科學，數學要用固定的方法來研究」，沒有絲毫差別。根本上，形式邏輯不能從單一的判斷來修正。

恰如我們所說，它偏狹的觀察判斷，就如同普遍概念間，即所謂它們的外延間之固定關係的規律一樣，但是個別的名稱并沒有一般任何的外延，它一般的并不是普遍概念。單一的判斷，根本就沒有列入形式邏輯所想像的系統之中。

然而有些邏輯學家，他們完全是特別的劃分。

在賓詞與主詞的關係上，要將判斷劃分為絕對的（即堅決的或無條件的）判斷，假設的（即有條件的）判斷和散在的（即割裂的）判斷。賓詞可以沒有任何條件而描述主詞，譬如，假如我簡單的說「A是B」，那末我這將是絕對的判斷；或者在某種條件下，可以為確定的主詞來確定：譬如「如果是A，亦是B」的判斷，將是假設的判斷，形式邏輯更要聯結散在的判斷於此基本的分類，在此種判斷中，為要同一種主詞用幾個賓詞來表示，其本身是這樣聯繫的，其中的每一個都應該相對的確定主詞，如果是否定整個的殘留。這些判斷之一般的系統是這樣：A是B，或C，或D；角或是鈍角，或是直角，或是銳角。

在形態上要將判斷的分為：1. 實際的（譬如「降雪」），2. 成問題的（即可能的——譬如，「明天或許降雪」），3. 必然的（譬如，「凡人不可避免的，要死」）。

這種分類是這樣來成立的，即我是否思索到，主詞與賓詞之聯繫，只是
一些可能的或只是**一些必然的**，我不待指明它是可能的，也不待指明它是必然
的。

我們可用圖表表示如下：

判斷的分類

在質量上： 在關係上：

肯定的， 絕對的，

否定的， 假設的，

無限的， 散在的，

在數量上： 在形態上：

普遍的， 實際的，

局部的， 成問題的，

單一的， 必然的，

判斷之普遍的分類即是如此。它曾經遭受過批評家之極多的和極實質的打擊。實際上，如它此地所引用的這種形態，并不能使任何人滿意。然而，很顯然的，譬如，形態的判斷完全不是質量的判斷那種判斷的意義；它們馬上即是關於判斷之判斷。試看成問題的判斷：「或許降雪」；很顯然的，這裏「降雪」即是邏輯的主詞，而「或許」即是賓詞。

成問題的判斷係表現我的思想對於某種判斷之關係；同樣可以來說明關於必然的判斷，同樣可以當作關於判斷之判斷來研究它。二乘二是四，我承認是必然的。在此判斷中，「必然的」一語，即是對於「二乘二是四」的主詞之賓詞。因而，形態的判斷，在形式上同絕對的判斷沒有絲毫差別。

同樣可以批評絕對的和假設的判斷之劃分；假設，我們有一種判斷：「彼寵愛的小孩好哭」。難道我們不能夠將這種絕對的判斷變為假設的判斷：

如果小孩是彼寵愛的，他便好哭』。這裏純粹是詞句上的差別，而非真實上的差別。

這類的批評曾不只一次，且幾乎永遠是有加無已的。在傳統的邏輯中，判斷分類之第一種觀點的調諧被破壞了，但是另外代替它的多少令人滿意的，却絲毫不曾建立起來。批評僅只揭示出判斷的問題，這些問題我們上面已簡略的分析了。

在實質上，擺在邏輯學面前之最後的難關，曾是關於否定的判斷之本質問題，因而此地所說的，過去曾經指出過，在否定的判斷中，我們並沒有判斷這個字的本來意義，而是關於判斷之判斷。在事實上，否定的判斷是在某種假設的性質上表示已成的相異的肯定判斷之否定，或者是我過去所作的特殊判斷之否定，或者只是一種不信任。

在此種設問方式之下，縱使是肯定的判斷也要喪失簡單的行為之性質；在

肯定的判斷中，根據這種觀點，一方面可以差別確定行為的本身，另一方面可以差別主詞與賓詞以前的相互關係。判斷行為應該由想像的行為作先導。對於什麼是判斷的問題之回答，要逐漸困難了。

黑格爾對於判斷分類的關係是最特別的。一方面，它完全保留它，另一方面，黑格爾不只在總的方面對傳統的分類補加以完全新積的思想，（因為在根本上他曾置定了新的原則，）並且在細目中他又完全重新發揮了所有判斷之個別形態。

4 黑格爾論判斷的形態

黑格爾將判斷分爲：1，存在之判斷，2，反射之判斷，3，必然之判斷，
概念之判斷。

在這種分類中，很容易了解普通根據質量，數量，形態和關係之判斷的分類。在這裏黑格爾並沒有離開普遍的分類，但是從中摻入了新的內容。

存在之判斷，黑格爾亦同樣名之曰質量判斷；此後者的名稱，只是更加接近它質量的術語，黑格爾則賦以與在形式邏輯中所不同的意義。此地，質量既不表示肯定，也不表示否定。在黑格爾看來，質量是在表示「賓詞那種非獨立的而在主詞中具有自己的基礎的形式。賓詞僅只是表明主詞之性質，屬性和特徵，而主詞是直接的取得單一的」。

在質量上，這類判斷之某些比較和圖解，並不是從「純粹邏輯」的範圍取得的，而是從「最終的思考」取得的，很可以作出這樣的判斷，如「紅玫瑰」，「白牆」等等。這裏主詞即是在直接經驗中所感覺的某種對象，而賓詞是在指明它某些一般的特性——顏色或溫度。根據嚴格的邏輯的觀點，此種判斷的公式，恰如我們過去所說，將是：「單一的即是普遍的」。

此種說明，絕不應該當作「A是B」來了解。即如我們前面所述，在這些判斷之基本的立場上，A和B實質上完全是非形式的，因為名稱的意義已被

抹煞了。

判斷之最後的發展將會決定，它將失掉自己的直接性，主要的是抽象性；主詞以及賓詞逐漸的要相互為用，并以此而取得更多的具體性。

假如我們來分析上面所引證的「單一的即是普遍的」這一肯定判斷之公式，那我們便會看到它所存在的矛盾。

在黑格爾看來，從肯定判斷之複雜的分析來進行思考是最切當的，同時亦是最容易的。肯定判斷之主詞即是「具有許多性質的某些東西」；可以說，譬如，主詞或是具有許多性質的物體，或是具有許多屬性的實體。反之，賓詞在它自己的抽象力量中，只是包含着「一種完滿的主詞因素而排除其他。譬如，在「芬芳的玫瑰花」這一假定中，賓詞僅只表現出玫瑰花之許多的屬性之一。為要剷除此種矛盾，我們便應該形成兩種判斷來代替那一種判斷，此種判斷即：「單一的即是普遍的」，「普遍的即是普遍的」。否定的判斷完全

不只是肯定之否定；它具有本身的意義；經過上面所引用的方法所發生的否定，亦即用單一的同普遍的之最嚴格的劃分的方法，而確定界限，并很嚴密的來決定單一的以及普遍的。此種術語的分野其本身即表現於無限判斷之中：單一的不是普遍的，主詞係存在於賓詞之外。

否定判斷和無限判斷間之差別，似乎非常細微而難於辯識；這裡整個的是依據否定之立場：繫詞之否定要給以否定判斷，賓詞之否定則給以無限判斷。

黑格爾很瞭然的描繪出自己的思想。在各黨派為權利而起爭論時，所否定的并不是一般的權利，而是敵對者的權利；此即肯定判斷之例證。反之，敵對者則否定這樣的法律和權利；他們的研究即是非正義，非法律性，——此即無限判斷之例證。然而，質量判斷的本身要過渡到反射判斷。無論是主詞和賓詞都不是這樣多的直接的，它們曾經過否定，并在此否定中決定了，它們曾經過彼此的比較和經過相互的差別而發生。是的，我們來研究反射的判

斷。

反射的判斷首先是在確定主詞對於其他的之關係，「主詞係在它的世界之外部聯繫而構成」。在這裏賓詞是普遍的，但是它同質量判斷之普遍相比較，很顯然是改變了；它已經不是質量判斷之簡單的抽象性，雖說在「概念之普遍性中并不曾發展，然而即如黑格爾所說，它是經過比較所發生的同一性。

這裡普遍性之某些定義的容許，乃在它許多的存在。

因為此種原始的反射判斷即是單一的判斷。費索爾在其「新哲學史」中（八卷553頁）很正確的說道：「反射判斷之主詞是用作它們對於與之相稱的物體，對於它們種和類的關係之中的唯一的物體。這些判斷之賓詞係用作存在的關係，如「有益的」，「有害的」等等。在現時存在之判斷中，賓詞要成爲由感覺的屬性所構成的主詞之附屬物；反之，在反射判斷中它係隸屬那種或類的主詞。在第一種情形下係支配着附屬品的關係，而第二種情形係支配着

從屬的關係。」

如果一件確定的事物係隸屬於普遍的，那末它便喪失自己的單一性，單一的判斷要返轉為局部的判斷。然而形式邏輯對於局部的亦並沒有另外的了解。

如果我能夠於特性中提出一個字來反對規則，則并非所有的字都屬於此種規則，因而，只是某些部份屬於它。如果我曉得有一棵紫籐蘿，我便可以說有某些籐蘿是紫的，然而某些并不即是那一個。

局部的判斷之分析，及其過渡到普遍的判斷以及必然性的判斷，乃對於黑格爾普遍性本質的了解之非常機警和整個方法的敘述。

「局部的判斷」首先即是肯定的判斷，但是它同樣又是否定的。在「某些人是幸運的」這一判斷中，要作出直接的推論：某些人是不幸的。如果某些東西是有益的，那便是因為某些東西是無益的。局部的判斷就如同質量的判斷一樣，并不消失於肯定的和否定的之上，它同時即直接包含有肯定和否定

；在局部的判斷中，界限還不曾劃出，「局部的判斷即是非固定的」。

局部的判斷之運動以及過渡到普遍的判斷即基於此。普遍的已經存在於局部的判斷之中，但係非固定的形態。黑格爾說：「如果在此種判斷的例證中來研究主詞——某些人，動物等等，那便證明，除了「某些」形式之局部的固定外，它本身還包含着固定的內容——「人」及其他。單一的判斷之主詞可以表示這個人，只是外部表示所要求的某種單一性；用任何的一個字——即帶它正確表現出來。但是某些「凱」（黑格爾加圈）已經不能夠用作局部判斷之主詞，因為「凱」應該是單一的，因為使用「某些」這個字僅僅是聯結普遍的內容，就如同一人們，動物等等。此種內容……是普遍的，「某些」這個字的本身即包含着普遍性，特別它同樣是普遍的性質或種類，「人」，「動物」。

局部判斷中，非固定的形態中之某種普遍性，於判斷的發展中而取得固定

性。

傳統的邏輯，雖說思想形式之細密化，然普通於普遍概念之結構的本身並沒有得出實質的差別。普通的邏輯學者容易團結在亞里斯多德和穆勒的一個門第之下。黑格爾將總體同普遍性相差別，固然，是在十分神秘的圈套中來說明完全合理的思想，即如我們以下所述。

根據黑格爾的意見，總體「即是反射之外部的普遍性」，「一切實質都是單一的」，普遍性僅是單一性之一致；它即是同一性；此種同一性，在談到普遍性時，首先即看到主詞的表現。普遍的即是許多的存在。總體即是用經驗方法所形成的普遍時；在沒有矛盾階梯的基礎上許多事件都是為總體而發生，「某種事件之知識的總體因為客觀的總體而被承認」。

黑格爾依據此種普遍的主觀來差別普遍的客觀。我們絕不只是有規律之意識，而且實際之本身亦是有規律的；此種規律性并不是抽象的存在，而是在

活的具體中存在。黑格爾在其體系的術語中是這樣來表現這種思想：「種即是普遍性，此普遍性的本身是具體的」。當我們研究自然界或社會現象時，我們並不是在某一敘述之下而確定，并不只限於一種分類，我們還要去找那細微現象之實際關係。我們要在這種意義上來差別現象和實質，基礎與上層建築。在某種意義上，黑格爾很正確的推測到并注意到，當時他說：「無論怎樣多的衆多，只是保存着局部性。然而却因此竟混亂的提出自在的真實和自爲的真實——概念之普遍性；它很強有力的掘發出保持單一性的賓詞，（它在某處所據有的表現），它反射之外部性的繁詞，以及總體轉變爲自在和自爲之絕對的存在。

真實的概念于經驗的基礎上而形成，但這并不是說，我們應該在利用經驗上來構成。昂格思在「自然界辯証法」一書中很堅決的攻擊這種經驗論的虛偽概念。此種單方面的經驗論之批評在所有他的書中都劃了一道紅線。

現在我們不能再繼續的來研究黑格爾的判斷了。普遍性，就如同種和類的了解一樣，要作出這種判斷：1，絕對的，2，有條件的，3，分離的。

「絕對的判斷僅具有這樣普遍性的賓詞，在此普遍性中，主詞係一種內在的性質」。假如將任何規律都當作比較其他局部事件更一般的規律來了解，那我們將是絕對的判斷。在此種情形下，我們認為，局部的規律只有在更普遍性的規律條件之下才有力量；絕對的判斷即這樣來過渡到普遍的判斷。用黑格爾神秘的話來說即是：「種即是產生自己局部性的基礎」。

在黑格爾看來，普遍即是其本身含有整個局部性的完滿。此種普遍只有當整個局部性都包容其中時，才得終結。此種關係表現於分離散在的判斷之中：A是B，或C，或D。

概念現在已經取得了自己的規律性。在分離的判斷中，主詞和賓詞是同等

可以說黑格爾即此才結束了自己的分析，但是從這些分析并不曾創造從判斷到論斷之過渡。黑格爾為要實現這種過渡，在自己的分類中還包含着概念之判斷：1，實際的，2，成問題的，3，必必的。

在所有這些判斷中，我們係站在「概念」的基礎上來判斷的，或者即如費索爾所說：「賓詞從中決定，主詞是否同它的概念相適合，或者是否同它相符合，亦即它是否應該是按照自己的概念而形成」。在實質上這類判斷的例証，最好是舉引法庭的判決。

法庭係根據一定的法律基礎來判斷的。判斷應該是基本的，在實際上我們大部份係根據某種的基礎。判斷的行爲并不能够是孤立的。但是如果像這樣的判斷，便要沈沒和過渡到論斷之中了。

5 昂格思論判斷

我們詳細的研究了黑格爾關於判斷形態之學說，對於讀者似乎已經厭倦了

。但是必然要這樣作的，是因為黑格爾關於判斷的學說，能給我們以很好的材料，以便取得正確的觀點，就如同現在需要研究黑格爾一樣。

黑格爾的學說，初次看來是一種「神祕的合理論」。關於判斷的概念之本身是存在的，它本身置定特有的差別，普遍性，特殊性，單一性，在判斷中它要趨向於特殊的自覺。這類的邏輯，初次看來，很少能夠說明判斷過程之實際的方面。它勢必要專靠符號E（單一的），O（特殊的），B（普遍的）。

在比較注意的分析之下，會要越出神秘的甲殼而得出真實的果實。黑格爾本身即幫助我們看到他自已判斷那真實的方面了。

在某種意義上，特郎吉林布爾十分正確的說，黑格爾關於判斷的學說最困難的是矛盾。「在黑格爾的解釋，心理學的因素要受客觀邏輯的洗禮。如果保持着心理學的發展，那時，當然建築在感覺的經驗之上的判斷，要用思考的

方法而抬高到概念的程度」。事實上黑格爾在關於判斷的學說上，是與科學知識之真實發展的過程和超時間的法則以及判斷形式的交替相一致的。但是此地比較容易分開的即採用的所謂方法與黑格爾的體係。黑格爾係從實際性之模糊的自覺始，而以嚴整的知識終，亦即在自己的解釋和差別中，他說明科學知識之實際的方法。

昂格思曾經注意到黑格爾學說的這一方面，並於自己簡略的註釋中指出，必須抓住黑格爾這點并擯棄他這點。

所以在馬克思昂格思文獻中所刊佈的昂格思關於黑格爾判斷的理論之註釋，是非常珍貴的。那裏很明顯的指出昂格思對於黑格爾的評價，他同樣用那種方法將他的思想從神秘的甲殼中揭佈出理性的核心；換句話說，根據判斷理論之批評的具體例證可以看到，在某種的改變之下，才轍頭轍尾的理解黑格爾。昂格思之不多的闡釋，這裡要有很多的說明。

黑格爾關於判斷之判斷，昂格思認為是「天才的」，並且很虛心的讚揚它。「雖說這種分類是種非常空洞的形式，以及初次看來似乎是任意安置的，然而這種分類之內在的真理和必然性是盡人皆知的，關於這點，在許多邏輯學家，都是在稱讚黑格爾之天才的判斷」（文獻德文本卷二百八十頁）。

昂格思在這些判斷中，首先估量到此種判斷形式與彼種判斷形式之推論的聯續，同時如形式邏輯只是排除判斷之各種不同的聯繫來考察和比較。「辯證邏輯對於純粹形式邏輯之老的矛盾對立所不滿意的，即是排除思考運動形式（亦即判斷和論斷之各種不同的形式）之聯繫來考察和比較，反之，它是在作出這種結論：這些形式各不相關。（圈是我加的——著者）。

實際上，傳統的邏輯在未考察時，早已說明了判斷之各種不同的形態，并不曾忘掉關於它們的完滿性，而是從中選取了某些，但在很少的情形下取得了經驗，以及其有系統的歸納法往往是極不成功的。形式邏輯對於判斷之各種

不同的形態早已當作歷史的繼承看待，它並不會努力很瞭然的來整理此種繼承。它的注意主要的是集中在經驗上來說明判斷之一般的性質，判定判斷之基本作用。

康德對於判斷之著明的圖表竟抹煞了一切內在的基礎，——叱責自己的老師爲沒有系統的歸納法範疇之康德切近的門徒們即已看到此點，康德的圖表完全要依靠判斷的圖表。

但是昂格思所讚揚黑格爾的，不只是因爲黑格爾有從某一判斷形式得出另一判斷形式之推論，而最重要的是，黑格爾此種推論是由辯證法來產生的。

昂格思很正確的說明，黑格爾「確定它們中間是從屬的關係，而不是同等的關係」。實際上，即如我們以下所述，辯證的推論之實質即在於此。普通的分類是用次序來按置自己的對象，這即是說，它是作出純粹外部的次序；辯證的推論所要求的，乃思想運動並不是當作從某一對象到另一對象之簡單的變換

；在每一新的思想之中應保存着舊的；新的思想應該包含着一切出路，它應該是這樣一種螺旋或鎖匙沒有失掉迴轉力的很好的發條。恰如我們所說，黑格爾之判斷演繹法，即完全用此種要求來回答，黑格爾曾很正確的指明此點。黑格爾說：「現存之判斷乃判斷之最簡單的形式。其中無論關於任何局部的什物，都要肯定的或否定的表現出某些一般的屬性；在肯定的判斷中：玫瑰花是紅色的，在否定的判斷中：玫瑰花不是淺藍色的，在無限判斷中：玫瑰花不是駱駝。在反射判斷中關於主詞是表示某些關係；單一判斷是這樣：此人必有死，局部判斷是：某些人必有死，以及全部判斷：凡人必有死。反射判斷在此種意義上即包含着現存判斷。在必然性的判斷中，關於主詞係表示其本質的固定性；在絕對的判斷中：玫瑰花是植物，在假設的判斷中：當太陽出來的時候，才是白天，在散在的判斷中：水中的動物有的是魚類，有的是兩棲動物。在關於主詞之概念的判斷中，是表示它恰恰適合於自己普遍的性質，或者即如

黑格爾所說，恰恰適合於自己的概念：在實際的判斷中：這所房子是不好的，在成問題的判斷中則是：假如這所房子是這樣修，那它便是好的，在必然的判斷中是：這樣修築的房子是好的」。

昂格思對黑格爾基本思想之此種簡單的撮要，很明確的指示出，黑格爾的判斷，實際上并不是併列的，而是依屬的，判斷過程即是對於對象之提高，同時和深入，這裏的問題，完全不是關於判斷各種不同形式之純粹外部的比較，而是從中揭發實際運動的思想。

但是，即如我們上面所述，此種內容即在黑格爾本身亦僅是一種形式，很顯然是近代的科學思想所不容受的。在黑格爾看來，概念係在判斷中來自行決定，——判斷即是在自覺之理論的行爲中之概念的說明。

黑格爾之判斷的理論，很顯然是形而上學的和唯心論的。

所以奇怪極了，即如昂格思對他的闡釋，將他從玄想置於脚下，而同時還

很有力的保存着黑格爾之基本派別。

很容易看出，爲什麼應該根據唯物的觀點給黑格爾理論以積極的變革和修正。只就我們以上所述，黑格爾認爲，概念是經過許多判斷而自行決定的。

昂格思同時指出，這些判斷不只是用思考規律來形成，而首先是用自然界一切規律來形成的。思想并非經過其本身來決定，而是經過實際來決定；這裏首先是存在決定思考。

這裡使連繫到黑格爾學說中之根本的變革。昂格思所作的研究，極其珍貴。更廣泛的來說，他用自然界認識中人類思想發展之歷史的具體程序，來代替黑格爾意識之超時間的抽象的邏輯程序，或者用昂格思的話來說：「那在黑格爾看來，乃是判斷之邏輯形式的發展，同樣擺在我們面前的，恰是在關於自然之理論研究的經驗基礎上我們的行爲之發展」。

昂格思在說明自己的思想時曾舉引下列的例證。「遠在有史以前的人類，

在實際上即已經曉得摩擦生熱，當時他們曾經發明了——可說在十萬年以前——鑽木取火的工具，或更早以前就曉得用摩擦自己的肢體以取暖。但是誰曉得經過了幾千年，才發明出摩擦為熱的普遍來源；但無論經過若干時日，那時候人的腦筋已經發展到能夠表現出這種判斷：摩擦即是熱的來源，——即現存判斷和肯定判斷。

更經過幾千年後，當1842年時，馬葉爾，周爾和高爾金曾在其對於當時所發明的其他類似過程之關係中，研究了此種特殊過程，亦即曾在其對於它相近的一般條件中研究了它，那才形成這一種的判斷：一切機械運動在摩擦的助力之下很有力的轉變為熱。是的，正是要有那樣多的時間和那樣多的經驗知識，以便在問題的認識上，從上面所引證的現存的肯定判斷而引出此種偉大的反射判斷。

但是以後的問題進行得更加迅速了。三年過後馬葉爾便能達到——至少

在實質上——反射判斷到目前所達到的高度。

在對於每一事件之一定的條件之下，運動的任何形式，都要很有力的和不可避免的直接或間接的轉變為運動之任何其他形式：概念之判斷，因而必然的判斷，——判斷之一般最高的形式。

在這種形式中，規律即取得它最後的表現。因為有新的發明，我們才能够找到它新的論證，增加以新的，更寶貴的內容，但是對於規律的本身，即如它這裏所表現的，我們并不能絲毫有所增補。在普遍性的本身，同樣是普遍的形式和內容，它並沒有力量再去擴張：它即是自然界之絕對的規律」。

（見文獻二卷一〇二頁）。

我不覺已作了這樣冗長的書拔，實在是因為有很多需要說明的。而這裏首先要指出的是昂格思所了解的認識過程。認識係從實際開始；關於人類之取得磨擦變熱的知識之發端，是因為用磨擦以取暖肢體而來。依據唯物辯證

法的觀點，知識乃實際之了解。但是此種知識之發端，很少同判斷——磨擦即是熱的來源——相類似。此種判斷必須有許多條件：1 必須人類的腦筋已有了相當的發展，2 還必須有許多經驗。此種判斷之轉變為極大權威的普遍規律之途徑，乃科學發展達到普遍高度之複雜和遙遠的途徑。我們達到「概念之判斷」的知識，要採用系統的和合理的形式，而此種形式係建築在關於自然之理論研究的廣泛的和狹隘的經驗基礎之上。

我們的知識形式要變為離開我們的知識之發展而獨立。此種發展係由人同自然之互動以及許多理論和實際的經驗而形成的，而且它們在邏輯形式之一定程序中來完成和取得表現。「這同時即指出，思考規律和自然界的規律，如果正當的來認識，彼此間是恰相一致的」。

(完)

春 秋 書 店 圖 書 目 錄

	書 名	著 者	譯 者	實 價
實用經濟學	經濟學的基本概念	高橋龜吉	施復亮等	一元五角
新帝國主義論	蘇聯經濟政策及社會政策	博洽德 桑特爾	嚴靈峯 劉沁儀	六角五分 一元一角
美國資本主義發達史	日本改造社	石濱知行	施復亮等	一元
俄國資本主義的發展(上下)	烏里亞諾夫	劉瑩	彭葦秋等	二元四角
人類社會發展史	特羅斯基	成紹宗		一元二角
我的生活(上)	胡也頻	何畏		八角五分
光明在我們前面	耶考蕪萊夫	陶潑爾考夫	彭葦森	六角五分
辯証邏輯之基本原理	寬恩教授	彭桂秋		四角
新經濟學方法論				

版 權 之 證

一九三二年八月十五月初版

辯證邏輯之基本原理

原著者 陶潑爾考夫

翻譯者 彭 葦 森

總發行所 上海愛文義路普益里
春 秋 書 店

分發行所 春 秋 書 店

北平絨線胡同一二四號

每册實價大洋八角

10
7722-31

7722-31