

知識的應用

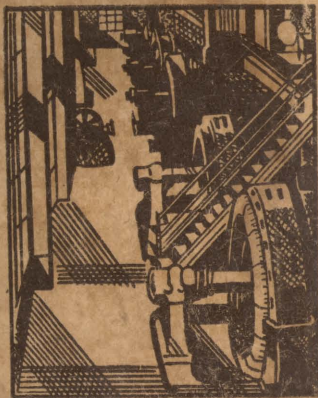
· 讀書問題第二集 ·

讀書生活叢書之三
李公樸 主編

艾思奇作

上海

讀書生活出版社發行



上海图书馆藏书



A541 212 0001 7005B

書叢活生書讀

編主樸公李

用應的識知

— 集二第答問書讀 —

作奇思艾

艾思奇作



版出社活生書讀

013451 ~~1557071~~

序

用自學的方法來求知識的青年們，常常感到種種的困難。困難的原因，並不是由於沒有知識可求，而是由於不容易求到活的知識。死的知識是到處可以買得到的，只要肯把極抵的生活費節省下來，就可以換得一些教科書之類的讀物。然而教科書式的讀物常常離生活很遠，讀了以後，知識是知識，自己還是自己，不曉得怎樣拿來運用。這就他們的最大困難。

「先生，我讀了某一本哲學書，對於上面所講的方法論是覺得了解了，但我只了解書上所說的東西，遇到另外的問題時，還是不知道怎樣把這方法論應用上去。雖然得到了知識，仍然不知道怎樣用知識來解決問題。」這樣的嘆聲，常常在青年們寫給我們的信中反覆着。

我們做過了許多幫助青年自學的工作，我們一方面告訴他們許多自學的方法，一方

面對於他們所不能解決的問題，就設法替他們解答。這兩種工作，自然是互相爲用，不能偏廢的，然而據我們的經驗看來，後者的一方面因爲比較具體，所以也就更重要，而且有更人的效率。青年不知活用他們的知識，是因爲沒有人給他們指示一個活用的範例，如果他們所提出的問題有人替他們解答了一次，那麼，以後遇到同類的問題，他們就可以依照着同樣的範例來解決了。

這本小冊子，都是由許多青年們提出來而由作者給與解答的問題的結集。這裏的文章，是從作者的同類文章中精選出來的，所解答的問題也是青年們在自學中很容易碰到的問題。一部分是講到自學的方法，大部分却是各種的問題的具體的解決，不滿意於教科書式的讀物的自學者，是應該拿來參考的。

作者是一個很誠懇的人，他所說的一切，都是他真正了解的東西。他的長處是知識廣博，因此雖然是一個小冊子，已經包括了各種各樣的科目；他很虛心的恐怕自己的經驗不足，遇到問題涉及實生活的地方，還常常要詳細和朋友討論之後，才肯下筆，因

此，這裏面所給與的一切問題的解答，都是很謹慎地寫成的。這不能不特別提出來說一說。

我們的工作以後還要做下去，作者對於青年自學者們，將還要有更多的貢獻。然而，青年自學者們所感覺到困難的，怎樣應用知識的問題，在這本小冊子裏是至少可以解決一部分了。

李公樸一九三六，二〇

目錄

一 讀書和寫作問題…………… 一

怎樣養成判斷力…………… 三

讀書和創造興趣…………… 八

怎樣活用書本知識…………… 一五

爲什麼寫作不能忽視技巧…………… 二四

二 方法論問題…………… 三一

形式與內容…………… 三三

意志自由問題…………… 四〇

人類生活的努力是什麼？…………… 四九

客觀主義的真面目…………… 五六

抽象名詞和事實..... 六六

三 各科問題..... 八七

各科問題八則..... 八九

生死問題及返老還童..... 一〇一

數學公理的來源..... 一〇六

四 教育問題..... 一一五

關於提倡寫別字..... 一一七

教育的反作用在那裏？..... 一二四

讀經嗎？讀外國書嗎？..... 一三四

五 政治經濟問題..... 一四七

生產力與生產關係的交互作用..... 一四九

關於亞細亞生產方式..... 一五七

讀書和寫作問題

此页空白

怎樣養成判斷力

——答王錦心君——

關於怎樣養成判斷力的問題，來問的人實在不只王君一個。看過一本書後，不能辨別書中的內容是否正確，只覺得裏面所說的好像都有理，再看別一本書也是如此；這實在是許多讀者的通病，也是他們自己覺得很難解決的問題。

在以前的讀書問答裏，我們做過一篇「怎樣才不做書獃子」，我們認為要不作書獃子，則讀書時候就不可犯兩種毛病，第一不要死讀，第二不要亂讀，看書後能融會，就不是死讀，看書有計劃，就不是亂讀，但這兩點之中，最要緊的仍是第一點，如果融會的能力不充分，那即使計劃多麼好，得益仍是非常微小。譬如吃東西，菜肴無論怎樣可口，裏面的滋養料無論怎樣豐富，如果胃的消化力根本衰弱，吃下去對於身體仍是沒有

什麼益處。要想使吃下去的東西發揮充分的滋養力，第一件要緊的事就是要使胃腸強健，要想在讀書中得到真正的益處，首先就要注意融會的能力，要怎樣才能夠有融會的能力呢？答案不外就是，要有判斷力，要能辨別書中的正確與錯誤。

怎樣養成判斷力呢？我們首先要說一句。判斷力的養成，是要經過一定時期的磨練才能成功，決不會突然出現的。所以，讀者讀過了我們的這篇答覆以後，也決不會馬上由不能判斷的人一變而為有判斷力的人。這裏不過是要舉出幾點應注意的事項也可以說是指出一條正確的道路，使判斷力能在比較快的時期內養成。

第一，讀書時，自己心目中先要有標準，有目的。我們讀書，決不可單單因為人家說某本書好，自己就隨便拿來讀讀。究竟為什麼好？為什麼要讀那本書，自己一點也不明白。自己既然不明白這些，讀起來當然就與自己漠不相關，讀時泛泛地滑過，讀後很容易地就忘記。這樣讀書，就讀破萬卷，自己也一無所得。所以，我們讀書，最好先立定一個問題，不論是生活方面或其他方面的問題，讀書時候，要注意着找這問題的解

答。或者，當我們一本書到手時，在未讀之先，就要想想這本書內會包含着一些什麼問題，不管我們所想的正確不正確，總之，預先自己總要對於那本書定出一些問題來，預先有一個標準，讀的時候才不會書是書，自己是自己一點也沒有關係。這樣，也才會有興趣，才會對於書有真正的關心。興趣和關心是融會的先決條件，這也好像吃飯，心裏不高興，消化力是不會旺盛的。

第二，對於書的內容要隨時都有自己的判斷。讀者也許要問，判斷力還沒有養成之前，自己怎麼能判斷呢？這不是很困難麼？其實我們要知道，凡是一個人，多少總能夠有一些判斷力的。不過，沒有訓練過的人，即有判斷力，也是很弱，也是很正確，但不管弱也好，錯誤也好，它總算是判斷。看慣了古文，來看白話文，覺得很俗，這可以說是一種判斷。失了業找不到事情做，自己說是命運關係這也是判斷，這些都是不正確的判斷。但是，正確的判斷，都是由不正確的判斷，繼續改善而成。如果因為怕自己的判斷不正確，就不肯下判斷，結果就沒有東西可以改善，因此也就沒有能達到正確判斷

的一天。所以，讀書的時候，要時時刻刻運用自己的思想，時時刻刻用自己所想到的去與書中所說的對照，時時刻刻要想法和書上的話辯難，不可因為聽人家說是一本好書，便一字一句奉命惟謹地都要接受。除非覺得自己的判斷真的被書中的理由駁倒了，決不可囫圇吞棗地將書中的一切都吞下。有許多人讀了很多書，而判斷力仍一點沒有。這並不是他生來沒有判斷力，而是因為他不肯運用判斷力，不肯磨練它，矯正它，換一句話說，他們是中了「讀書不求甚解」的毒。讀的時候自己一點也不加思索，只空想着判斷力總有一天會到來。其實，自己若不去探求，是什麼也等不來的。「守株待兔」的舊話，想來讀者都知道的。

第三，前面說要定標準，要隨時運用判斷，那麼，怎樣定標準，怎樣判斷呢？提到這一個問題，我們就不能不注意自己的現實生活了。因為我們的思想，是不能超出現實生活之外的，要定立讀書的標準，要運用判斷，都非在現實生活裏找材料和例證不可。沒有發育成人的兒童，你要叫他對於戀愛婚姻的事下判斷，是不可能的事。同樣，鎮天

忙碌於生活的店員學徒，要叫他們去想火星上的事情，也是提不起興趣來的。讀書的時候，應該時時刻刻把書上面的東西連繫在生活中的事件上。好在我們生活周圍的事件，也是非常豐富的，由裏面去，尋找一些我們所要解答的問題，並且常常試着自己加以解答，然後用來和書上所解答的互相印證，看書上的是否比我們自己解答的更深刻，更正確。例如現在的世界恐慌，有的經濟學書上說有恢復的希望（如美國的景氣預言家 *Leitch*），有的認為這第三期恐慌非到爆發成戰爭不可。然而是否有恢復的希望呢？我們生活周圍的一切事實和消息就是最好的證人。能夠看明白生活周圍的事實，那麼這兩種經濟學家的論調孰非，是很容易判斷的。

有些人主張讀書要注重「性靈」，好像有了性靈，什麼事都可以判斷的樣子。其實這是「上等人」騙我們的話。不經過磨練，判斷力決不會養成。沒有正確的判斷力，「性靈」也無從發生。把讀書與生活實踐連繫起來，才是讀書的正道。

讀書和創造興趣

——答徐克林君——

徐君的來信提出了一個很有趣的問題。大意是說，一般人現在都主張讀活書，也即是說，不要死讀。怎樣才算死讀呢？關於這一點，他看過林語堂先生的一篇論讀書的文章，受到了很大的影響，說『頭懸樑錐刺股』的讀法就是死讀，讀到頭昏腦痛還要讀的，也是死讀；要讀活書，這些方法都得拋到垃圾堆裏去，趁有興趣的時候才去讀它，什麼時候興趣完了，什麼時候丟下書本。但這樣一來就糟了。有許多書，人人都說值得讀，可是很難懂，一拿起來就要人頭昏，全然說不上興趣，不硬着頭皮死讀，實在一句也讀不下去，要硬着頭皮讀，又恐怕違反讀活書的原則，若要顧到興趣，不是許多好書也不必讀麼？是興趣要緊呢，還是讀書要緊呢？

我們由徐君所說的話看來，可以知道他是感覺到讀書和興趣簡直不能相容了。這就是說，要讀好的書，就得犧牲興趣；要有興趣，便不必讀好的書。但就讀者的利益來說，是不是兩種中可以犧牲了一種呢？要有益，當然不能讀壞的書，所以，選擇好的書，是要緊的，這一點決不能犧牲。那麼，犧牲興趣罷？但是，興趣能使我們了解得更深刻，沒有興趣，讀後便容易忘記，即使不忘記，也不會應用，讀了等於不讀。這樣，興趣還不是一樣要緊麼？我們又怎能犧牲興趣呢？

林語堂先生叫我們注重興趣，他的話，並不是沒有道理的。倘若我們現在是二十七歲的人，那麼我們一定記得六七歲時在私塾裏給八股先生教四書五經時所吃的苦頭。自己不懂而又毫無興趣的書，讀起來多麼無聊，這只要有私塾經驗的人就很明白的。即或你年歲小一點，沒有進過私塾，一開始就進了所謂國民小學，一直到高級小學畢業，你仍然可以記得那學校裏定死了的那些功課，有很多對於你仍是枯燥無味，這些枯燥無味的功課，你除了爲應付考試而不得不暫時死記外，實在不想理它，一等考試過

後，你便把它忘了。現今的教育只注重記憶，而不注重興趣，結果就像這些例子一樣，使讀書的人費力大而得益少，浪費許多精力。所以，就從節省精力上着想，爲要使讀書的效果增加，也不能不着重興趣的。

但同時要注意，我們注重興趣，是因爲它能幫助讀書的了解，我們只能以興趣幫助讀書，而不能讓興趣來支配了一切。讀書的時候，最要緊的還是書，選擇書的時候，不能單憑興趣，還是要找好的書，並且還要有計劃，有目的。如果讓興趣支配一切，有興趣的就讀，結果亂讀一大堆，讀破萬卷，得不到一點頭緒，這樣一來，讀書就好像僅只爲了興趣，爲了享樂，成爲興趣主義。讀書的本來意義和本來目的就失去了。於是，爲要保持讀書的本來意義和目的，又不能不對我們的興趣加以節制，而要着重計劃和目的了。

說去說來，好像還是說兩者都要緊，而同時兩者又不能相容。其實我們現在已達到了這樣一個結論。就是說，讀書時，書的選擇和計劃是根本，而興趣只是一種幫助。所

以，我們必須把選擇和計劃當做基礎，而在這基礎上創造興趣，切不可因為偏重興趣而毀壞了基礎，或忘記了基礎。

於是，舊問題就回來了。不是剛才說過，好的書讀了會使人頭昏麼？只顧選擇好書，難道不會殺死了興趣嗎？

我們的答案是，我們已經說過必須由我們創造興趣，而不能讓興趣來支配我們。所以，現在的問題就是要怎樣來創造興趣，或，到那處去找興趣？然而，要解決這問題，就必須研究『興趣是從那裏來的？』找到了它的來路，我們才把它拖得出來。

興趣是從那裏來的呢？有的人或許會覺得這問題問得太突兀。他會說，『興趣從那裏來嗎？這簡單得很，就是從我的心裏發生的。我的心覺得有興趣，於是就發生興趣了！』有人還會把這話說得更書齋氣一點：『興趣』是跟着性靈來的，性靈所到的地方，便有興趣。』這裏的『性靈』和前面的『心』是一樣的，不過說得更神祕一點。也就是更好聽一點。

但這種解答，只是不肯多加思索和多加研究的結果。這種解答是等於不曾解答。興趣從心裏發生，這是當然的事，還用得着說嗎？如果僅僅以這解答爲滿足，那麼，當我們問怎樣可以創造興趣的時候，我們只能答說：『等心裏自己發生好了，』『等性靈自己來好了。』然而性靈幾時來呢？我們不知道，於是只好拜倒在性靈的神下，等他高興降臨的時候，我們才可以有興趣了。這結果，並不是創造興趣，而是崇拜興趣，讓興趣支配，還是興趣主義！

這種解答自然不能滿足我們的。這種解答並沒有找到興趣的來源，只在興趣本身上加上了些花頭，加上了一圈神祕的幻影，反而妨害了人們的更深的研究。這種解答非常淺薄。它的推理只是這樣：興趣在人心裏，所以興趣是從人心裏發生的。這只要用一個例子來一比，就可以看出它的愚拙可笑的地方：例如，樹生在土上，所以樹是土裏生出來的。其實我們要知道，樹雖然在土上，却並不是根本土裏生出來的，如果沒有種子，沒有適當的肥料，樹還是不會生出來的。同樣，興趣雖然在人的心中，如果沒有更根本

的原因，也是不會平白無故地發生的。

那麼，發生興趣的根本原因是什麼呢？我們的答覆是：興趣的發生，是由對於某件事物能有深切的關心或了解。自己不關心的事物當然沒有興趣，自己無論如何不了解的事物，也會使自己頭痛。倘若能夠了解了，便感到一種勝利似的歡悅，了解愈深切，歡悅的程度愈濃厚，這就是興趣。就普通一般說來，一個人最能夠深切地關心和了解的東西，就是與他的生活利害和生活環境有關係的一切事物。所以，對於自己生活周圍的事情也最有興趣。讀書的時候，如果書的內容能被自己很清楚地了解了，或是那書的內容與自己的生活有關係時，就會引起興趣，譬如地理，本是很枯燥的，然而讀到與自己的鄉土有關的地方，興趣總會濃厚一點。

低級趣味的作品，有時很容易受一般人的歡迎，因為這些東西容易懂，讀起來不費力，所以一般人對它也容易有興趣。讀書時如果一任興趣的支配，就容易傾向低級趣味的讀物，而不能接近較好的讀物。所以，我們希望讀者們不要因為看過了林語堂先生的

那論讀書的文章，就發生偏狹的誤解而成爲趣味崇拜主義者。趣味是要緊的，但趣味要由我們自己創造，我們要創造新的趣味去適應好的讀物。創造的方法，就是努力去理解我們所應該讀的東西。而因爲自己的生活最容易理解的緣故，所以我們最好盡可能地常將書上的一切，拿來與自己周圍的事物相印證，換句話說，就是隨時把讀書和生活連繫起來。書籍的選擇，也最好盡量選擇能與自己的生活有關的作品。不過我們得要先聲明一點，就是創造趣味也是相當艱苦的事，因爲無論什麼好書，無論用什麼方法，也不會一拿到眼前來馬上就了解的，暫時間還是要忍耐些時的頭痛。然而，只要我們堅決地努力去了解那書，這頭痛的時候是一定不會久的。忍受頭痛自然相當地要吃一點苦頭，但終於會了解，終於會發生興趣，也只有這樣，讀書的能力才終於會進步。要能夠時時刻刻進步，必須時時刻刻打破阻礙，時時刻刻吃一點苦而又接着得一點樂趣。讀書應該像吃橄欖，先嘗夠酸苦而後讓它回甜，不要像吃密糖一樣，一來就甜得令人作嘔。

怎樣活用書本知識

——答邱孝城君等——

近來社會上提倡讀書的呼聲一天比一天高，而一般人讀書的興趣也顯然增加了。讀書固然是好事，但我們希望，讀書的人不要僅僅在數量上增加，也要在質的方面有了改善才行。倘若一切讀書的人都愛上了低級趣味的讀物，或者只知道在書中去找「閒適」，尋消遣，那不如不提倡讀書還更好一點。可喜的是我們現在看見了許多的人都肯硬着頭皮去讀硬性書；他們努力要從書中去求得了解社會，了解世界，了解生活的知識，他們是抱着可愛的大獸子的蠻幹精神去讀書的。然而另一方面却又有一個大危險：因為他們是勇猛的獸子，肯硬碰，於是就有人要把他們的這種好處當做弱點來利用，叫他們去碰頑固的石頭，把無用的死書拿來給他們讀，甚至於在他們面前提倡讀古書讀經。讀者有

時太熱心了，一上了這個當，就全不知不覺地將最初希望了解世界，了解社會和生活的要求，忘得乾乾淨淨，無形中變成了前清時代型的書虫。這是多麼可怕多麼危險！好讀書的朋友，對於這一重危險是不能不小心規避的。

近來有好多讀者感到書本知識的活用很困難。據他們的經驗，說是讀了一本書以後，好像就僅僅是只知道這一本書，除了這書裏面所說的事情之外，再也想不到與其他的事情有什麼關聯。讀書是爲要了解世界，了解社會和生活嗎？「但從何了解起呢？」他們不禁要這樣問了。接到了這樣的疑問，我們不能不先去探究它的原因。爲什麼他們會感到困難呢？原因並不只一種，而其中的很重要的，就是上了硬碰的當，碰着了比石頭還硬的死書。這些書離現實的社會生活太遠了，對於他們自己切身的以及周圍的問題，簡直風馬牛不相及，書的本身已經是死的了，要叫他們活用簡直就無從活用起。想不困難，豈可以嗎？

所以，當讀者懷疑到書本上的知識不能活用的時候，我們第一先就要問他：你的書

選擇對了嗎？倘若你抱着的是一塊頑石，那麼事情就很明白，你得把它馬上丟去，另去找適合你的用途的書籍來閱讀。你不要因為飢荒太甚，希望拿觀音土來維持你的生命，那裏面根本就沒有滋養料，要求它能營養身體，是全然靠不住。倘或有慈善家用觀音土來施賑，也一點值不得感謝的。

要讀有價值的書，這是第一點。但是，有了好書，是不是一切困難都解決了呢？當然還沒有。書的選擇，不過是打破了第一重難關，不過要我們莫把觀音土當做珍饈美味。但就是珍饈美味擺在面前了，還要看你的胃口會不會消化。事實上有好的食品而不知道怎樣消化的人，不是還多着嗎？而現在邱君所遇到的，也就是這一種困難。邱君已知道什麼是死書和什麼是活書，知道找活書來讀，然而他讀了活書，仍不能夠活用。他告訴我們他近來讀了一本哲學理論書的感想說：「硬着頭皮讀下一遍，字句倒很清楚，但是讀完毫無理解。舉的許多例子我也看懂了，說明的三大原則我也記得了，祇是一樣，毫不會用；除去書上舉的例證，就自己一個也舉不出來了。聽他說誰錯了於是我曉

得誰錯了，若使我自己去批判誰怎樣錯法又毫無把握。」由這幾句話看來，可以知道邱君雖然讀了一本很有價值的書，然而讀的結果是只能跟着書跑，書上怎樣就只知道怎樣。要把所讀的應用到社會生活的事件或其他書本以外的事件上去，都成了不可能的事。

現在開始答覆他的問題罷。邱君的信中第一點是告訴我們，他所讀的書，在書的本身他「都懂」了，只是不能應用。這裏先要研究的，就是他所謂的懂，是不是充分的懂。我們並不是說他所謂的懂是假的，他說懂，自然真的有幾分懂。不過懂也有懂的程度。有的人僅僅是懂得表面的幾句話，有的人能懂得更深刻些。如果僅僅表面字句明白了，就以爲充分的懂，就以爲滿足，那是不對的。因爲能不能充分懂，對於能不能活用的問題是有很大關係的。懂得充分，也才能充分地活用，反之，不能活用，原因就是由於沒有充分地懂。所以，當讀者懷疑到書上的知識不能活用的時候，我們除了像前面問他的書是否活書之外，第二步就問他自己是否充分地懂。譬如邱君，我們由他的信中所說的

看來，可以斷定他對於所讀的書，懂雖然懂了，但還沒有透澈的懂。所謂懂得透澈，最少限度要做到這樣兩點：——第一不能單單是把字句唸懂，對於字句裏包含的意義却含混不明。「字句倒很清楚，但是讀完毫無理解，」這正是不透澈的一個明證。譬如否定之否定的法則，在字面上說起來，是很容易明白的。一個否定就是一個變化，這有什麼不能懂，有什麼不容易通呢？然而如果你單以這個爲滿足，就要發生很大的誤解。例如「麥是被人吃了」，這是一個變化，於是就以爲也是一個否定。殊不知所謂否定，它的意義並不是指這種外部的變化，而是指一種事物自身內部矛盾的發展所引起的本身的變化。像麥子裏長出麥苗來，才算是否定，因爲這苗是麥子自身內部發展成的，單在字面上去了解，不注意那字裏所包含的意義，結果就是會這樣把人吃麥子也誤認作否定的。所以要懂得透澈，第一就不能僅僅把字句唸通就算，而要認認真真地將意義弄清楚。

第二單單弄清楚了意義還不夠，再要進一步，對於書中前後所說的一切，要有連貫地加以把握，不要只注意了這一段，就將那一段的關聯完全忘記了，以致不能夠得到系

統的了解。例如邱君就發過這樣一個疑問：「麥子被人吃了，固然不是否定，但是變化是有的。難道這變化的性質是超辯證法的嗎？」在這裏，他明明有這樣一個誤解，凡是辯證法的變化，一定都得要是「否定」才行，不是「否定」的變化，就一定是超辯證法的。他這裏明明是把注意力過分地集中在否定兩個字上去了，以為否定的變化就是辯證法的全部，忘記了否定只是一個環，此外還有種種的變化，如漸變量變之類，也是包括在辯證法裏面，而且還在他所讀的書的另外地方說到的。只因爲他不能夠將此地的否定和另外地方的其他變化聯繫地把握和一貫地了解，所以單就否定本身來說，他能夠了解人吃麥子不是否定，固然很正確，然而爲了注意否定却忽略了其他一切，這就是不透澈，這就引起了誤解。

把字句包含的意義弄得清楚，並且前後一貫地有了整個的了解，這才算可以稱說是透澈，然而這種透澈，也還僅只限於書本子上，我們現在要解答的問題即是要活用到書本子以外。在書本子上了解到透澈了，就可以活用了嗎？可是可以了的，不過這所謂的

「可以」，還只算是有了準備。沒有準備，自然不能實用，然而有了準備，要實行起來，也還要再有一點適當的方法，沒有適當的方法去實現，那準備也就是白白的準備。

要把透徹了的書本知識實際活用起來，還要有什麼樣的適當的方法呢？第一，要注意不要把書上所看見的東西造成了一個頑固的成見，不要以為這一本書上所說的一定就是完全無缺的定論。我們先得認定了，讀書不過是一種幫助，幫助我們去認識世界，我們從書裏所獲得的，是別人認識世界的記錄，但裏面並不能夠把世界上的一切都說完說盡。我們先要這樣想：除了書本上所說的以外，世界上還有許多新的事情等待着我們去發現。所以我們只能把書本知識當做一種幫助或引導的工具，時時刻刻要準備着而且努力着去研究新的事物。先有這樣的態度，我們就不至於自己關死在書本子裏，與書本知識適合的，固然要利用書本知識去解決，否則就要多費點力自己去分析，這是活用的初步方法。

其次，在應用的時候，我們也不能把書本上所說的當做死的公式，拿到所要研究的事

物上去硬套。邱君說：「我們日常所遇見的事情，我就不會在其中發見辯證法的法則，拿公式硬朝下套，準得套錯了。」這種「套」法，真的，是「準得套錯了」的，我們也不贊成他這樣蠻幹！書本上所告訴我們的什麼公式，我們只能把它當做一個模範的原則來應用。當我們要把它適用到一件事物上去的時候，不錯這原則是決不能忘記的，但我們更要緊的事情，是要先就那事物的本身去分析。譬如說對立的統一原則罷，我們不是要把空空的「對立統一」四個字加在那件事物上去，却先得要分析那事物的本身的種種要素，然後根據這原則，檢查這些要素中間是有些什麼樣的對立情形。這樣運用，才可以很實際地了解這件事物的本身的對立，而不僅僅是一個硬套上去的公式！譬如邱君說，「我們在學校裏是有化學實驗的，可是硫酸加鋅的變化是種什麼過程我就解釋不出，在這變化裏是怎樣一種對立的鬥爭呢？……」要想用對立統一的法則套在硫酸加鋅的變化上，自然是套不住的。但是，你先分析這個變化的內容罷，這裏的變化過程中，一方面鋅和硫酸中的酸根化合了，一方面硫酸裏有氫氣分解出來，在這一個過程中，就有化合和

分解兩種相反的作用同時在進行，這不是對立的統一嗎？這不是很輕易地就「解釋」出來了麼？所以只要我們不要將公式看成一頂硬帽子，而把它當做一個分析的原則來應用，那就可以活用了。

爲什麼寫作不能忽視技巧

——答王作民、朱明禮等——

這一篇「讀書問答」，是答覆關於本刊青年創作指導欄的疑問。

青年創作指導已有半年多的歷史，在第一卷裏，我們除了在每篇創作末尾加幾句評語外，還有過茅盾先生和夏子美先生的兩次總評。從第二卷開始，因爲每篇評語的形式不容易做得充分，我們把它取消了，用每月一次的總評來代替它。這在第二卷一期編前已說明過了。

對於過去許多的青年創作，我們的批評是關於技巧方面的多，而關於意識和內容方面的較少。不論是在每篇的評語裏，或茅盾先生的總評裏，都會鄭重地指出作者的技巧怎樣不夠。指出作者應該怎樣注意他的作品章法，結構，怎樣將他的人物再寫得更生

動一點，更立體化一點。自然，內容方面的批評，我們也並沒有放棄，譬如作者對於自己所寫的事件是否不真實？是否不深刻？是否有把現實的形態歪曲了？這一類內容方面的問題，我們在必要的時候也曾盡量指出過。但在技巧方面我們指摘得更多一點。

這自然有種種原因，並不是我們故意偏重技巧。但一部分的讀者不大了解，覺得這種技巧方面的指摘是不必要的，大概他們總以為，只要內容好，就是好作品，技巧壞一點，並沒有關係。有幾個人甚至於有這樣的誤會：以為注意技巧就等於做八股文章，「什麼章法？什麼結構？什麼人物的描寫？弄得我頭昏了！這比做八股文章還難，難道我們現在還需要去做八股嗎？……」這樣的誤解，雖然未免太幼稚，然而確確實實是有好多人在那兒這樣想的，所以我們不能不有一點解答。

我們的許多青年作者，是在社會的各個角落裏生活着。無疑的，他們的生活是複雜多樣，有着種種今日中國生活的典型。就創作題材方面說，我們作者的生活的本身就是
一個豐富的來源，他們面對着嚴重的現實，而這現實的各種側面映在他們的作品裏。生

活愈是複雜多樣，則他的所看見的現實的形相愈更近於完全，也就有更多的東西可以寫作。現在青年作者的眼界是擴大得多了，誠如茅盾先生所說，在五卅運動前後的創作，十之八九是以戀愛生活爲題材的，而現在的青年創作，却還沒有過一篇純粹關於戀愛的作品入選。

文學是現實的反映，是作者對於現實的認識。文學作者也就和一個科學者一樣，表現在他作品裏的，是他所觀察到的現實的真理。他不僅是抓着一一些另另碎碎的現象就算滿足，他必須做得更深刻，暴露出所寫的那些事物的本質。他的眼界縱使擴大了，他縱然已能看到各種各樣的側面，換一句話說，他縱然有了豐富的題材的來源，但如果他不能很好地把它處理，不能夠抓着它的最中心的地方表現出來，那也是無益的。像我們的許多作者，說到題材還怕沒有地方去找麼？我們每天收到的各地寄來的二三十篇作品，都證明他們是不愁會缺少題材的。然而他們缺少的是什麼東西呢？他們所需要的，不是處理題材的方法，使它能充分表現出所應該表現的東西來麼？

做一個科學者是不容易的，任何一種發見和發明都要耗費科學者的極大的精力。我們不能以開玩笑的態度或者以做文學名家的目的去寫作，「閒適」，「瀟灑」，都不是我們的現實生活所能容許。以求閒適的態度去寫作，也太對不起這嚴肅的現實。一個前進的作者應該以科學者的嚴肅去面對現實，應該以極大的努力完成他的創作。認定了創作並不是消遣，而是爲真理，那麼就應該不辭勞苦地表現這真理。我們並不是說一個作者爲了創作，就要把自己關閉在屋子裏，而離開一切，不是的，作者決不能和世界隔離。不過他既然要創作，他就得要對於自己的事情抱着自信心而加以重視，不要以爲這是可以隨隨便便，用不着在上面花費精力，不要一方面又想做，一方面又要表示不耐其煩。一個科學者要用他的大部分精力去觀察經驗，以完成他的發見或發明，一個作家要完成他的創作，也不能不盡心竭力地去做一切創作上所必要的事情。寫作技巧是必須注意，也就因爲它是完成創作的一個必要條件，我們先要了解所謂章，法結構之類的東西，和八股文的章法，結構是不同的。八股文的講求章法結構，完全是服從死的文章公式，而

我們所講的章法結構則是要能夠幫助作品的表現力，這裏的章法結構決不是死的公式，而是要看內容來說話，一定的內容，要有一定的章法結構才能夠表現得最適切。沒有這樣的技巧上的斟酌，表現的力量也會大大減弱的。

「比八股文章還難做。」這倒是實在的！八股文章有現成的公式做模型，這當然再容易也沒有了。而我們的創作的技巧，却要由各人自己的作品內容來決定，各人自己都得要做一個新的寫作技巧的探求者和發明者，決不能圖享現成。這樣的事自然比八股文章還難做得多了！然而，我們能夠單單因為難做，就要反對技巧嗎？因為難，而就不要不做，這能夠成爲理由嗎？五四文化運動以來十幾年的新文學運動，其目的如果只是爲要使作者容易寫作，就大可以不必有新文學了。蓋茅草房屋和建築高大的鐵筋水泥洋樓，那一方面容易呢？誰都知道茅草房是容易得太多了。現在我們毀了八股文的茅草房，來建築鐵筋水泥的新文學，我們倒要想使這件事比前者容易，這不是夢想嗎？

我們再看一看文學的特徵，就更了解技巧的必須注意。文學和科學雖同是現實的反

映，然而不同的是，科學用概念推論的形式反映現實的真實，而文學上所寫的，却是種種生動的形象。文學上的真理，是藉這生動的形象透露出來的。怎樣從具體事物中找出一般的法則。怎樣將這些法則用數目字精密地表現出來，怎樣應用法則到具體事物中去，這是科學上的主要問題。然而文學却另外有一個重要問題，就是要怎樣將人物寫得像活的一樣？怎樣把內容寫得最有具體的真實感？這是文學不同於科學的最大的特徵，也是文學必須注意技巧寫作的最重要的理由。因為技巧的講求，也就是爲要寫得生動，寫得活躍啊。

我們的許多作者最多的通病，就是人物的性格描寫得不明顯，這是茅盾先生早已指出來過的。一篇文學的創作，通常都以人物爲中心，作品是否以活躍的形象寫出，很可以用裏面的人物描畫作衡量的標準。倘若人物的面影模模糊糊，性格的特徵半點也看不出來，那還能算人物的形象嗎？作者每每不等到自己頭腦中的人物充分成熟和充分立體化，輕率地就提起筆來寫作，這是最容易招來失敗的結果的。然而要把人物寫得明顯，

不正也是一個技巧的問題麼？

總之，技巧固然不是創作的全部，但也是創作成功的一個必要條件，我們對於作品自然更要注意內容，但技巧的適切也不能不講求。這對於我們的作者自然是一個極艱難的任務，惟其因為艱難，我們才更應該努力去做。新的文學的創作，是爲要把握現實的真理，而不是爲要和八股文章爭舒適。更進一步說，把握現實真理，是變革現實的一座橋樑，文學也就是這橋樑之一。認清楚了作品在實踐過程中所發生的重大意義，前進的作者就知道自己不應該再抱着苟且的態度去創作了。

方
法
論
問
題

此页无页码

此页空白

形式與內容

——致廖明君——

形式與內容的問題，在不久以前曾經有很多人討論過。這問題還牽涉到舊藝術遺產的接受及利用的問題，大衆語的問題等，範圍確不小。但討論雖多，却好像還沒有什麼結論似的。因爲廖君來信問到，就趁這機會，我們也來討論一下，想來還不是沒有意義罷。

有人設了一個譬喻，說形式好比瓶子，內容好比酒。採用舊藝術形式而裝入新內容，就好比用舊瓶子裝新酒。這個比喻是最不正確，最危險的。因爲，在這裡，他們把形式與內容看成兩件可以隨便分離的東西了。這樣的兩件東西，雖然並不是沒有關係，然而關係却不密切，沒有酒，瓶子仍然可以存在，沒有瓶子，酒還是酒。形式與內容的關

係却不這樣簡單。形式與內容是不可分的。有一定的內容，必然就結合着一定的形式，有一定的形式，就必然表現出一定的內容，例如說水是內容，它就必然具備着那種流動體的形式，我們決不能夠像把酒從瓶子裏倒出來一樣地把流動體的形式從水上分離開。酒和瓶子的分別是機械論的分別，形式與內容決不可以機械地分開。形式是內容本身所具備的形式，決不是從外面裝上去的東西。

瓶子和酒的比喻的第二點不正確的地方，就是，它把形式和內容都當做固定不變的東西。形式永遠就是形式，內容永遠就是內容，瓶子是用來裝酒的，它永遠就只是裝酒；酒是被瓶子裝的，所以它永遠就只能被瓶子裝，瓶子決不能變成酒，酒也決不能變成瓶子。兩者不能互相轉化，所以形式與內容也不能互相變化。這又是錯誤。其實內容與形式不但不可分，而且是能互相轉化的。在一定的情形之下，內容可以發展而成爲形式，形式也可被發展而成爲內容。例如，用中國文學上的變化來說，我們知道白話文是文學革命的結果，文學革命以後，中國人的文章才用白話的形式，爲什麼要用白話而不

用文言呢？因爲文言文是一種封建的，少數人的，貴族的形式。但白話決不是憑空而來的。在白話文運動以前，在前清末至民國四五的期間，我們有嚴復，梁啓超等人的文章，他們所用的形式雖然仍是文言，而內容已有着反封建的意識的萌芽，他們的反封建意識並不表現爲形式，而只是蘊藏內部的內容，這潛滋暗長的內容，到文學革命時代，發展而成爲白話的形式，這就是內容與形式轉化的一例。又譬如我們開始來做一件新的事，最初的時候，因爲不熟習，每每有很多意料不到的細小問題發生，使我們不得不臨時設法應付，於是應付臨時的意外問題，就成了我們最初做事時的主要形式，但日子一久，對於這件事情熟習了。這事情的各方面情勢在我們心中形成了一個很整然的系統，對於任何臨時事情的發生及應付方法都已經有了把握，這時我們做事的形式就成爲有系統的形式，一切意外事件都能系統地加以解決，以前的臨時應付的形式便被發展而成爲系統中的內容了。在這裏我們還要注意的，這新的系統形式的發生，也決不突然而來的。這形式在最初也只是作爲內容潛伏着。我們最初做事時，在形式上雖然不能不臨時

應付意外事故，但一切意外事故都與我們所做的事實上有着一定的連繫，決不是毫不相干的，因此我們所應付着的一切，在內容上仍是有一定的系統。因為內容上有這一定的系統，所以後來才能發展成爲系統的形式。這樣，在這做事的過程的例子裏，我們同時看見了內容與形式間的相互的轉化。酒和瓶的比喻爲什麼不確當，我們由這一點就可以充分證明了。

內容和形式能互相轉化，內容和形式之不能機械地分離，使我們得到一個結論，即新形式的發生，必須是由舊形式中的內容發展而成的。決不是把舊瓶子揀掉而掉上一個新瓶子那樣的簡單。比方蛋裏孵出雞來，是由蛋的形式變爲雞的形式，而這種變化，我們知道決不是簡單地把蛋殼揀掉換上一層雞皮就可成功的。要使蛋變成雞必須讓蛋殼裏的內容物自己漸漸地發展起來，然後才會衝破蛋殼產生新的生命。根據這一點，來解決利用舊形式，探求新形式以及承受文學遺產的問題，我們將得到怎樣的結論呢？

根據前面所說，我們知道內容是矛盾的。在舊形式裏，不消說總有着舊的內容，但

同時也有新的內容在其中發展着。蛋的內容是卵黃卵白，但鷄雛也就在這卵黃卵白中發生，文言文最適合封建的內容，但同時也有反封建的傾向在潛滋暗長。新的形式就從這舊形式中潛滋暗長的新內容發展而成的。我們要利用舊形式，並且可以利用舊形式，原因就在於這種關係。利用舊形式的目的，並不是要機械的將那舊的外殼套在新的內容上，決不是要將新內容囚閉在舊形式中；反之，是要在舊形式中注入新的活力，新的內容，使這內容終於會衝破舊的外殼，而顯現出自己特有的新衣裳。這好比將一顆新的種子埋進舊的腐土裏，其目的決不是永遠埋葬而是要利用舊土地上的滋養料，使種子能夠開裂，發芽，生長，終於成爲新的植物。所以，利用舊形式與探求新形式決不是兩件絕對對立而不相干的事，利用舊形式也就是探求新形式的開端，前者實在是要達到後者所必經的階段。

利用舊形式的目的，決不是要與舊形式妥協，而是要促進舊形式自身的崩潰，而是要攢進舊形式的心窩裏去制它的命脈，我們利用舊形式，始終要拖着鬥爭的態度，始終

要爲着打破它而利用它。如果舊形式已到了可以打破的時候，我們就要毫不躊躇地打破它，立刻建立起新的形式來。如果可以打破而不打破，或者已經被打破了的還要去拿來用，那就不能算做利用舊形式，而是與舊形式妥協了。因此，現在如果有人出來主張恢復文言文，而口裏還要美其名曰利用舊形式，那就明明是騙人的話，因爲文言已經被白話所打倒過，現在還要恢復，那就是與舊形式妥協，那就是開倒車，決不能算「利用」。

文學遺產的接受問題，也可以就此解決了。聽見別國人家在接受文學遺產，於是自己也主張要翻印四庫全書。這種摹倣的心理雖然伶俐，然結果也只等於猴子學人剃鬚鬚，人剃去了的是防礙衛生的胡子，而猴子却割斷了自己的頸類！人們接受文學遺產是要從裏面找到滋養的食料，以助成新興的文學，而自己却只想把自己埋葬在糞堆裏。人們因爲要找真有滋養料的遺產，所以特別注重託爾斯泰等比較接近現代的偉大的寫實的作家，自己却以爲凡一切舊的東西都是可以接受的遺產，於是把千年以前的拉圾也看成神

聖不可侵犯，接受遺產的意義是否如此呢？這問題許多人已經討論過，我們不必多說了。

意志自由問題

——答許北辰君——

意志自由的問題，似乎很陳舊，但其實也很新鮮，過去的哲學上已經討論得很久，所以覺得陳舊。但這問題與我們的生活很有關係，而過去的哲學十之八九講的是抽象的空論，與生活事實隔得很遠，所以，如果從生活方面講起來，這問題仍然很新鮮，仍然值得我們研究。最近，有些雜誌上是有文章討論到這問題，也還是照樣的一些專門的艱深的理論，許君看了不懂，要求我們做一個淺明的解答，其實這問題本來可以解答得很淺明的，我們就趁此機會來討論一下吧。

觀念論的哲學以後一切舊的哲學，對於這問題大都只有兩種解答：或是認為意志完全自由，或是認為意志一點自由也沒有。主張意志完全自由的人，他們的立論不外是說

人類的行爲完全受自己的良心的命令，意志就是良心的表現，良心要怎麼就怎麼；沒有任何規則可以拘束它，也沒有任何原因可以改變它；它的發生和消滅，也不是由任何條件所促成，而是自生自滅，全然不能用理論來加以說明。主張意志沒有自由的人，意見恰恰相反，把人看做一架機器，把一切行爲比做機械的動作，人的行爲在他們眼中，是一點也不能自主，完全被外來的條件決定了，完全是因果法則之下的奴隸。最近東方雜誌上登載的兩篇文章恰恰每一篇就代表了一種主張。

意志自由與意志不自由，這兩種主張是互相矛盾的。舊哲學觀察事物，用的是形式論理學的方法，不能把互相矛盾的東西統一起來，所以，主張意志自由的人，就把意志看成神出鬼沒，不能說明的怪物；反之，不贊成意志自由的人，就完全將自由抹殺了，把生人看做死的機器，於是就成了絕對不能相容的兩種主張，其實兩種主張都是歪曲了的，並不與事實的真理一致。先就第一種主張來說罷，試問人類的行爲，有那一種是不能說明的！小至日常的吃飯睡覺，可以用生理上的需要來說明，大至社會問題，也可以用社會

關係上的種種矛盾來說明。鄉下人因為農村破產把自己的兒女拿到城市上來兜賣，這是良心驅使的嗎？都市上的失業者，窮得沒有辦法，只好做小偷，這也是良心可以說明的嗎？店員學徒們犧牲了自己讀書的時間，來替老闆們一天到晚做倒茶，裝煙，提馬桶的事，難道是自己的自由意志不願意讀書嗎？總之，無論什麼人，只要自己稍稍反省一下，就曉得自己的行為總是有一些什麼條件逼迫着自己不能不這樣做，決不是沒有原因的。完全自由的意志，除了是在說夢話以外，誰也不敢相信。有的人也許要說，現在所舉的例子，都是一般庸俗的普通人的生活，普通人的意志是不能自由的，只有英雄偉人的意志才能夠自由，只有英雄偉人的行動才不受拘束。其實英雄偉人的行為，也是有一定的歷史條件的，在某種的時代之下，只有某種的英雄。在今日的中國，不管是多大的英雄，要想做滿清時代同樣的皇帝，絕對是不可能，因為現在不是那樣的時代，沒有那樣的環境了。如果我們聽從了意志自由論者的主張，以為英雄的行為真是神祕莫測的，我們勢必因此成爲一個英雄崇拜者，完全拜倒在英雄的鐵蹄之下，不相信自己的力量，

這樣一來，民衆就要成爲完全馴服的順民，倒真的便宜了英雄們了。所以，意志絕對自由的學說實在是一種騙人的學說，它裏面有着很濃厚的麻醉性。如果我們不是甘心被騙的人，那麼對於英雄們的行爲切不要看得那麼神祕高深，我們務必從這英雄所處的社會環境的種種條件來了解他，研究他，然後還要評判這行爲在社會上是否是正當的行爲，是能促社會進步的？抑或是社會進步的阻害者？這樣，我們才不至流於盲從，不至受到欺騙。做一個覺悟的民衆，不盲從，不受騙，是起碼的必要條件。單就這一點來說，也就可以斷定意志完全自由的學說不是值得民衆來相信的真理。

不相信意志完全自由了，那怎樣才好呢？這時，你又會遇到機械論者從另一方面來想把你拉入迷魂陣中，他會說，意志是完全沒有自由的！你的一舉一動，都有一定的原因决定着，一定的條件拘束着。你現在的生活，是被你的環境條件限定了，要想動一動，是靠不住的，服從着你的命運吧！這樣，我們可以看出見，主張意志沒有自由的機械論者，結果是要你相信命運論，說世界的一切就好像神靈安排好了的一架機器，一切都

固定了，沒有動一動的餘地，所以一個人只能聽天安命，服從環境，不必想掙扎，不必想向上，這不是和前面主張意志完全自由的人，差不多嗎？所不同的，只是觀念論的意志自由論者，叫我們盲目地崇拜英雄，服從英雄，機械論者叫我們在命運下面屈着，不要妄想翻身。自由與不自由這兩種完全相反的主張，結局仍是走在一夥兒，要我們做普通人的只管屈服，不怕肉給別人割了，血給別人喝了，還是要屈服。

觀念論和機械論的意見是如此，我們的意見又怎麼呢？我們的意見不是故意要標新立異，或是要使它有眩惑麻醉的作用，我們的意見是要根據事實的真理。我們不相信意志不能說明；人類的行爲，都有原因可以說明的。上至英雄偉人，下至凡庸的民衆，他們的行爲，都有一定的事實條件做基礎，決不是來自神祕莫測的什麼「良心」，就算是「良心」這東西，則「良心」的本身也是根據一定的事實條件而產生的。在封建社會之下，絕對服從君主，是那時代的「良心」，而在民主時代，絕對的服從就不是「良心」的命令了。「良心」的本身尚可以說明，則由「良心」所產生的意志自然更不是沒有任何

原因就能憑空發生的了。但是，如果意志是有原因而可以說明的東西，人類的行爲就是完全不能自由的了嗎？舊哲學因爲拘束於形式論理學的緣故，就會說是的。他們認爲自由就是絲毫無限制的意味，與條件和原因是勢不兩立的東西。有條件有原因就沒有自由。意志既然可以用一定的條件和原因來說明，自然就是完全不自由的了。但這是因爲思想受了形式論理學的束縛着的緣故。如果我們用新的論理方法來把握，那麼意志自由決不是和原因條件勢不兩立的東西。意志是可以用一定的條件和原因加以說明的，但在這一定的條件原因範圍之內，還可以有一種自由。

這是怎樣的一種自由呢？

我們先要指出人類的行爲和無生物的機械運動變化不同。石頭的下落，水的結冰，是無生物的運動變化。這些運動變化，有着一定的法則，運動變化中的物體，是盲目地依從着這法則而變動，沒有一點意識，更沒有絲毫自主的作用。把石頭從窗口投下，它就自然地落下決不會表示不願意下去，而要想反轉來。人的行爲却不是這樣簡單，人對

於自己的行爲，是能夠自己明白的，當一個人要做一件事的時候，對於這一件事情的結果，多少能預料到幾分，根據着這種預料，才決定自己的行動。如果覺得結果會危險，就只好停止，如果覺得結果一定好，就努力的去做。所以，一個人面對着一件事情時，做與不做，自己有選擇的能力，也就是有選擇的自由，能選擇就是一種自由。

選擇的自由當然也不是絕對的，譬如我們從高小學校畢業了，想要繼續升學，但家庭裏的經濟情形不許可，沒奈何只好去做人家的學徒。這是由不得自己隨便選擇的事，因為環境的條件逼迫着你不能不如此，否則就要餓死！但是，當學徒也能，在學徒的生活之下，仍有許多事情讓我們選擇的，或是昏昏朦朧，就這樣安於學徒的地位，不再努力尋求認識，或是在學徒的困難情形之下，仍然盡可能地找讀書的機會，加強自己對於環境的認識，有一天或者甚至於可以借此克服困難的境遇。在這些地方人的行爲是有一定限度的自由的。雖然不能超過一定的限度，但在這一定的限度之內，如果我們能找到正確的道路，那麼，就可以從這種限度之中漸漸發展起來，甚至於打破了這種限度。

這種在一定的限度之內選擇道路的自由，就是相對的自由。人類的意志，是有相對的自由。

因為自由只是一定的限度以內的自由，所以我們不必相信有神祕莫測的英雄意志，英雄的行爲仍是在一定的歷史範圍之內的產物。因為雖然有一定限度，究竟還是有自由的，所以我們也不必抱着悲觀絕望的宿命論的見解，而應該取積極的態度，對自己的環境作不斷的鬥爭，要緊的是要能夠選擇正確的道路，使自己的行爲能夠在推進社會的工作上發生效力。因為我們生活的困難，是整個社會制度不良所引起的，要想單由個人身上來解決困難，多半是靠不住，尤其是在這世界經濟發生了總危機，中國民族已受到極度的壓迫的時候，我們更應該明白我們這相對自由的意志應該用在什麼地方。

但要選擇正確的道路，第一要緊的事還是認識，要認識清楚了我們的周圍，才可以知道什麼是正確的道路，才可以決定我們的實踐。沒有認識，我們的行動就成爲盲目的行動，唯有認識，能幫助我們的意志發揮其自由的力量。關於這一點，可以舉一個很好

的例子：歷史上有許多大革命家，他們的出身是貴族階級，而行動却是平民的行動。主張意志絕對自由的人，每每用這例子做他們立論的根據，說英雄的意志不能用社會地位來說明，因為那是絕對自由的緣故。其實這並不是絕對自由，而正只是相對的自由。因為這樣的革命家，他們是認清楚了貴族必然要沒落，認清楚了要由平民來推動着社會前進的，所以毅然地離開了自己的地位，起來與平民一致行動。他的革命的行為，還是由認識得來的，還是因為認識清楚了一定的社會法則而取的行動，這還是可以用社會的條件來說明，不是絕對的自由。不過，他能夠借認識幫助着自己的行為，使自己成爲一個前進者，避免了落伍的命運，這一點，就是他的相對的自由。

「人類生活的努力」是什麼？

——答徐爲芳君——

近來很有一些人想用「人類生活的努力」這一句話，來解釋人類歷史上的一切事情。例如人們問：「爲什麼一百多年以來人類會發明許多機器呢？」他們就說：「這是人類生活的結果呀！」又如問：「爲什麼現代戰爭的武器這樣利害呢？」他們也會說：「這是人類生活的結果呀！」在他們看來，人類生活的努力可以解釋一切，是一切的最後原因。他們反對用物質的條件來說明歷史，以爲一切的物質條件也不外是人類生活努力的結果。總之簡簡單單的「人類生活的努力」一句話，就成了應付一切的萬能的法寶！

徐君就因爲遇到了這樣的一個朋友，聽了這個朋友的意見，而發生很大的懷疑。是的，如果不是人類的努力，決不會有什麼機器的發明，歷史上的一切事情，我們也不能

否認是人類生活努力的結果。但我們要知道，單單這樣說，是非常空洞的。並不能夠很具體地把事情解釋明白。例如說十八世紀末的蒸汽機是人類生活努力所產的發明，「那麼我們就要更具體的問，爲什麼人類的努力一定要到十八世紀末才產生蒸汽機呢？爲什麼原始時代或封建時代這東西就產生不出來呢？難道原始時代或封建時代的人類不努力嗎」？這樣的追問，就不是空空的一句「生活努力」的話可以說明了。這樣一來，無論如何我們就得要用物質的經濟條件來說明，我們至少得要說：「原始時代和封建時代是因爲人類的生產技術不夠，並且生產關係上也不容許有這種大發明，所以人類生活即使不爲不努力，也不會產生蒸汽機」。這樣才能夠把歷史上的事件解釋明白。由此可以知道，所謂生活的努力只是一句抽象的空話，抽象的空話是不能夠真正把事情解釋清楚的。「真理都應該是具體的」。只有用物質的條件來解釋才能夠得到具體的說明，也才是真理。

現在，我們試把所謂的「人類生活的努力」拿來研究一下，看它本身究竟是什麼東西。

所謂「努力」，是指人類的一種奮發的精神，很有點觀念論的色彩，用什麼什麼的努力來說明歷史，也無異是說人類的精神的奮發作用可以自由地創造歷史。這有點英雄造時勢的意味，也很近於唯心史觀的理論，但如果我們對那些朋友說這是唯心史觀，他一定不肯承認的。他們一定要聲明，說他所主張的決不是觀念論，他們會聲明，在他們所主張的「人類生活的努力」這一句話裏，他們所看重的並不是「努力」兩個字，而是「生活的努力」五字，單單看重努力的，自然是觀念論，但他們能看重「生活的努力」，所以就不是觀念論了。不是觀念論，那麼，就應該是唯物論了罷？這樣說時那些朋友仍然是要反對，他們又要聲明自己也不是唯物論，聲明他們所看重的是生活，而不是要用物質條件來解釋歷史的。不看重物質，自然也不是唯物論了。如果你又說，既不是唯物論，也不是唯心論，那麼是二元論了罷，那他們仍然要反對，不承認自己是二元論。總之，他們相信自己是獨樹一幟，與從來的一切哲學都不同的。

但是，真正的人類生活是什麼呢？所謂生活的努力又是從那裏來的呢？當我們談到

生活時，我們試問是否可以把物質丟開不問？我們只要問一問，我們自己的肉體，是不是一種物質的組織，如果肉體這種物質的組織破壞了，我們是否可以繼續生存？只要簡單地把這幾個問題了解了，便可以知道，人類的真正的生活，本來是完全建築在物質的基礎上的。人類的的生活問題，在根本上還是物質問題，甚至可以說是吃飯問題。物質上有缺陷，有需要，使我們發生生活上的恐慌，於是我們才努力求生，因此，就是所謂的人類生活的努力，它本身也仍然是因物質的需要而所發生的。它本身也是可以用物質來說明的。

人類爲要維持生活，必須取得生活資料，爲要取得生活資料，必須進行生產的活動，爲要進行生產活動，人類互相間就不得不發生一定的關係，這就是生產關係。人類的社會生活，整個的就是建築在生產活動上，也就是建築在一定的互相關係的活動上，試問如果生產活動一旦停止了，工人不做工，農人不耕耘，社會生活還可以存在？人類的生活是離不了社會的，而一說到社會生活，就不能不把物質的生產活動看做它的基礎，人類

生活的努力，也不外是在這種基礎之上所表現出來的努力。自然，近代人類社會的生活是非常複雜，我們不單單只有物質生活的生活，也看見科學哲學藝術等等文化的產物，但我們不能說這些東西是天上掉下來的，社會的經濟條件如果不成熟到一定的水準，人類生活的努力就達不到這一方面，這些東西也就不會發生。所以，人類生活的努力不是發生於物質的需要，就是努力的方向，努力的效果，也是受物質條件所限制的。如果沒有物質條件的限制，如果人類生活的努力可以自由創造一切，那麼，爲什麼原始時代不能發明機器？爲什麼那時不會有近代的文學藝術科學等等的高級文化現象？這不是很難了解了嗎？

自然，我們並不是說「人類生活的努力」在歷史上一點用處也沒有。相反地，我們是很看重努力的意義的。如果沒有人類的努力，那還有什麼事情可做呢？我們只是要說人類努力的性質，努力的方向，都受一定的物質經濟條件限制着，所以也是有物質的經濟條件才能給與最後的說明。我們只是要說，人類的努力不是絕對自由，不是一個萬能

的創造者。它的作用，是有一定的限度的。而這種限度，就是物質的經濟條件給與它的限度。我們並不是說人類生活就像機械一樣，一點自由也沒有的，人類生活的努力是可以自由的，不過這種自由是相對的自由。因為在一定的經濟條件之下，它仍然能夠改變周圍的一切，使自然界的事物供自己應用，在原始生活的條件之下，人類能製造石器，在資本主義的經濟之下，英國的製造者就可以發明蒸汽機。這些，都是人類生活的努力，都是人類努力的自由，但這種自由，是可以用物質的原因來說明的。

所以，真正的人類生活，根本是物質的生活，人類生活的努力，也是物質生產條件下的努力，離開了物質，就不能說明人類生活的努力，同時也就不能說明歷史。然而主張用人類生活來說明歷史的朋友，是拒絕用物質的原因來說明的，他們很反對唯物論。然而，如果要反對唯物論，拒絕用物質條件說明歷史，那首先就得要否認人類的物質生產的生活，否認了物質生產生活，就等於否認了生活，這就是說，在「人類生活的努力」這一句話中間，他們所看重的並不是生活，而只是努力兩個字，以為「努力」就是創造一

切的最後原因，這就是說，結果他們仍不能不單獨用人類精神的奮發作用來解釋歷史，不能不淪落到觀念論的老巢裏去。自然，他們在口頭上總不肯認識自己的觀念論，但實際上這早已是觀念論了。

總之，無論那一種哲學思想，不是唯物論，就必定落在觀念論的窠巢裏去，要不然，就是折衷的二元論，決沒有能夠在唯物論和觀念論之外樹立一個獨立的旗幟的。但這已經出乎我們這次問答的範圍之外了，不多講了吧！

客觀主義的真面目

——答顧惠民君——

來信：——

讀時事類編三卷三期永田廣志「歷史上主觀條件之意義」一文，覺得客觀主義是要不得的。「因為這個原故，不能夠正確地評價生產關係對於生產力，上層建築對於基礎的積極的反作用的人，當然不得不成為不理解社會過程上主體的要因之積極性的客觀主義者」。在下面他又說客觀主義是必須克服的，而且只有新方法論的理解才能克服客觀主義。（三二五頁）

再讀貴刊一卷六期名詞淺釋第一條，說「客觀主義就是抬高了客觀的價值而把主觀看做次要的東西。……哲學上的客觀主義，是主張人類能夠知道客觀的真理，人類的知

識和客觀世界的真相是一致的」。假使客觀主義果是這樣的東西，那麼，和唯物論的觀點，我看似乎是一致的。新唯物論的認識論，不是主張「主觀是次要的東西」麼？新唯物論不是主張「人類能夠知道客觀的真理」，人類的知識和客觀世界的真相是一致的」麼？然而永田廣志的意見，明明與這個沒有絲毫相同之處。

二者必居其一，究竟什麼是客觀主義的正確的理解呢？如果新唯物論真的和客觀主義一致，那不是永田廣志說錯了？

答覆：——

我們先得要說，顧君所提出來的這一個問題，是非常重要的。在表面上看來，什麼客觀主義主觀主義之類，只是一個哲學上的問題，而顧君所提出來的，也只是書本上的疑問。所以有人也許就要說了：「書本上的哲學問題，有什麼重要呢？要緊的是我們生活上的問題。如果與我們的生活完全無關，那即使在書本上有多麼重要，我們也不把它看重的」。

不錯，我們從來就主張讀書不能離開生活的實踐。如果是非常重要的問題，那就不應該只是在書本上重要，而應該在生活上也很重要，那麼，客觀主義的問題是不是僅僅書本上的問題呢？是不是我們的生活中沒有這種問題呢？

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

所以，就個人的生活來說，客觀主義就是對環境完全屈服，是一種無抵抗主義啊！

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

但是，許多相信唯物論的人，一定要覺得奇怪了。因爲他們常常以爲唯物論是主張客觀主義的。如果客觀主義是危險的，那麼唯物論不是就應該打倒了嗎？顧君的懷疑，也不外是這樣的。「客觀主義是抬高了客觀的價值，而把主觀看做次要的東西」，而唯物

論主張是「社會的生存決定人的意識」「環境決定人的思想」麼？不也是抬高了客觀的價值麼？如果唯物論是值得相信的，爲什麼客觀主義竟是那樣危險呢？

這問題，我們相信是在不少人的心目中盤旋着的一個大疑團！

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

是的，正因爲大部分的唯物論的著作者，都有意無意地在表現着客觀主義的主張，所以弄得一般讀者的傾向，也走向這一方面去了，於是讀者們都以爲唯物論就是客觀

主義，如果推翻了客觀主義，就似乎連唯物論也要根本倒台了。

然而，這是一種錯誤的見解。

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

先就哲學上的客觀主觀的問題來說。在哲學上這問題所屬的範圍，是認識論。認識論上的第一個問題是：「我們的知識、思想，是從那裏來的呢？」唯物論的解答：是「我們的思想是客觀世界的反映，所以是由客觀世界裏得來的。」這是一切唯物論所共通的觀點。但是，舊的唯物論者，因為主觀思想是客觀世界的反映，就以為主觀思想完全是

被動的，一切知識，都只是客觀世界投射進來的結果，以爲主觀沒有自動去求得知識的能力。但新唯物論的主張却不然。新唯物論雖然也不能否認思想是客觀世界的反映，但這反映是怎樣才能達到呢？新唯物論者的主張是，在實踐的活動中達到的。主觀並不是被動的，並不是完全不自主地接受外來的印象，主觀在實踐的活動中，也能夠自動地改變客觀世界，而求得新知識。所以，如果沒有客觀世界，當然沒有我們的思想，在這一點，客觀是重要的，但同時，如果沒有實踐的活動，如果主觀不能自動地去改變客觀，思想也不會有的，即使有思想，也不會進步的。在這一點，我們又看見主觀也同樣重要。對於一件事，我們要真正知道它的性質，必須要去改變它，要知道胡桃裏有沒有肉，只有打破它的殼，才能證實。對於社會，我們要知道它的真正的法則，也必須站在真正改造社會的立場上。然而一切的舊唯物論，以及虛偽的新唯物論，他們只知道客觀的重要，而不知道主觀是同樣的重要，他們標榜客觀主義，而忘記了一切認識應該由實踐中去獲得，他們要叫我們離開實踐，躲到亭子間裏去讀死書。這種虛偽的新唯物論，

很騙了不少的人，所以我們應該要特別注意。客觀主義的所以必須克服，這是理由之一。

再就社會和歷史上客觀與主觀的關係來說。社會和歷史的理論，與哲學上的理論是不能分開的。新唯物論的歷史理論，不外是它的哲學理論適用到社會現象來所得到的成果。在哲學上說人的思想是客觀世界的反映，在歷史理論上就說「社會的存在決定人的意識」，「思想是社會環境造成的」。同樣是承認主觀被客觀所決定。同樣，新唯物論的理論在歷史方面也要承認，客觀雖然能決定主觀，但在重要性方面主觀仍不比客觀更低下。人的意識雖然是決定於他的社會的存在，但意識之力量，同樣能幫助着人去改變社會。我們覺察到現在的不好，這個關於「不好」的意識，當然是由客觀社會的本身得來的。如果社會本身並不真的不好，我們決不會有這種意識。同時，因為意識到了它的不好，我們就知道要起來改革它。所以我們的意識，又能夠對客觀環境起積極的反作用。客觀主義者，就忽視了這種反作用，它單只誇大了「存在決定意識」這一點，誇大了客

觀的力量，把主觀看做毫無能爲的東西。他們遇到困難時，就只是嘆息：「環境如此，沒有辦法啊。」這樣高叫着使人消沉下去。他們遇到前途很好，然而需要有人努力去做的事情時，却又太樂觀地說，事情自己會好起來的，用不着去多事努力。例如科學的歷史理論告訴我們，現社會是必然要發展成高級社會的，客觀主義者於是就說，既然高級社會必然要到來，那何必還要去革命呢？它不是終歸要到來的麼？這樣，客觀主義是把人類主觀的努力完全抹殺了的。

好了，現在我們已知道真正的新唯物論不是客觀主義。但現在一定有人問：不是客觀主義，那麼豈不是要主張主觀主義麼？這也是要解答的。新唯物論不是客觀主義，因爲它把主觀的實踐活動看得很重要，但同時也不是主觀主義，因爲它不否認「在存決定意識」，「思想是現實的反映」。它承認客觀對於主觀活動的決定的基礎，同時主觀對客觀又有積極的反作用，它並不是片面的主義，而是把主觀和客觀用最高的方法把握起來了的。

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

抽象名詞和事實

——答朱學實君——

常常聽見人家這麼一句俗話說：「公婆爭吵，公說公有理，婆說婆有理」。這裡面，多少含有點諷刺的意思。這就是說：「公和婆兩方面本來都不見得有理，但因為要維持自己的老面子，不肯使尊嚴下架，強詞奪理地一定要說自己有理。」我對於社會上許多兩極端的爭論，常常作如是觀。我看見許多人討論事情，常常把這事情的一方面過分的誇大起來，全然忘却了另一方面的連繫，而別的人又抓着這另一個片面，和他對立起來，發生了激烈的爭論。然而實際上兩方面都不見得對，兩方面都成了成見。例如讀書，有的人以讀書能增進知識為理由，說「開卷有益」，主張無論什麼書都可以讀，讀了都有益處，於是就把書籍的選擇忽視了。另一方面，又有人說讀書會使人成為書呆子，因此

主張求知識不必讀書，人只要做事，從做事中去獲得經驗，就很夠了。他們又忘記了讀書能認識，能節省認識上的浪費。

最近我看見胡適和陶希聖等人關於抽象名詞和事實的爭論，又使我想起了這種情形。胡適在獨立評論上反對陶希聖把許多抽象名詞在文章裏應用，他以為抽象名詞都是空洞的，我們做文章，應該說明具體事實，如果只堆上一些空洞的名辭，那就什麼也不能說明了，例如談中國近代史，就應該具體的談戊戌政變，辛亥革命，五四運動等等的事實，而不應該像陶希聖那樣，籠統地說中國也要來一個資本主義；因為資本主義這籠統的名詞是不能代表以上的許多事實的。另一方面，在陶希聖這一邊也有人出來辯護，說我們無論說話做文，始終免不了用名詞，資本主義固然是名詞，辛亥革命之類也是名詞，沒有名詞，我們就連話都不能說了，胡適反對用名詞，而主張談事實，然而他自己說話的時候，仍然不能不名詞連編。所以用抽象名詞並不為怪。

這一番爭論，和「公婆爭吵」的情形不是很相同嗎？他們兩方面却說得有理由。都認

爲自己對。而實際上呢？恐怕雙方都有點強詞奪理吧？但是，我雖然這樣想，自己却並不能明白地辨別出他們的錯誤來。我想，這問題恐怕並不只我一個人有，別的人也許有同樣抱着懷疑的。所以特自將它提出來，希望給我們一個很好的解答。

× × × × × × × ×

以上是朱君來信的一部分的摘錄。朱君所提出來的問題，也許有人會覺得太專門，沒有多大興趣，但我們不要把問題看得太呆板，這一個問題如果擴大一點來看，將我們生活中的事實拿來比較研究一下，那也不見得是很專門的問題。我們常聽人說：「一個人做事要切實，要小心翼翼地顧慮到周圍的一切，不可好高務遠，不必空談理論。」這是許多老於世故的人關於我們的生活態度的意見。而這意見和那反對用抽象名詞，主張專談事實的胡適的意見，不是有點相類嗎？我們又聽人說：「一個人做事，要有理想要有自己的哲學，自己的理論，不必顧慮那眼前的瑣事。否則就是俗物，就不能做出有意義的事來。」這又是一個純粹以熱情態度對生活的人的意見，而這種意見，和前一種專務事

實的意見是對立的。這對立的情形，和前面抽象名詞與談事實的對立情形不又很相類麼？一方面要專顧事實，一方面要專尚理想，這兩個極端，果然和公婆爭吵可以列入一類了。

這樣看來，這問題就不必當做專門問題來解決了。認真說起來，就是真正的專門問題，也和普通生活有關係的，一般專門問題之所以專門，是因為被教授學者們過分抬高，使我們看不見它和生活的關係。但這不是今天所要討論的事，我們還是走入本題吧！

× × × × × × ×

現在要開始來評判公婆的意見了。

還是由做事的問題說起吧。做事可以用旅行來比。旅行可遠可近，遠則遠到環遊全球，遠到南北極的探險，近則近到一二日的旅行或幾小時的遠足。做事則可大可小，大到像世界全國的革命事業，小到個人的生活問題，都沒有一定。然而旅行無論遠近，這

樣的事情是不可少的：要看清方向，要對於旅行的路線有一個概略的計劃。路途上發生的臨時的小問題，你縱然不能全然預料到，然而大體上的必要的準備，總不能不預先想到。要想做這些事情，你必須明白地球上的地理情形，必須有一個很好的地圖。沒有準備和計劃，糊裏糊塗地就要行動，那是一種笑話，世界上決有這樣的旅行家！

做事也要有做事的目的和計劃，如果地圖和地理學是旅行計劃的基礎，那麼，理想和理論就是我們做事的基礎。理論指示我們做的目的和步驟，沒有目的和步驟，那是盲動，不是做事。旅行愈遠地圖的重要性愈大，做事愈大，正確的理論指導也就愈更需要。然而這並不是說個人的私事就用不着理論來解決。短時期的旅行也得要把地形路線記在心中。解決個人的問題，也須有解決的理論。而且對地形愈明白，才愈能了解自己所走的路途，理論愈正確，解決事情也愈更有效。

理論是地圖，它指示你前進的路程，有了理論才不至於爲了眼前的阻礙而失去了前進的信心。忽視理論，是不對的。

我們再拿名詞的問題來講：談到理論，我們就不能不用名詞。資本主義封建社會等等的名詞是社會科學理論上所不可少的。名詞在理論中的地位，就像山脈河流城市等等記號在地圖上一樣，沒有它們，就不能畫成地圖，沒有名詞無從構成理論。要反對應用名詞，就等於反對理論。而實際上胡適就是這樣，他是一個實用主義者，實用主義是只注重事實而輕視理論的：他的主張是「少談些主義，多談些問題」（胡適自己的話）。一個輕視理論的人反對名詞的應用，是理所當然的事。但這種只顧眼前，看不見大局的態度，是不對的。它使我們屈服在眼前個別困難之前，不能夠找到更高的目的，不能夠自信地勇敢起來衝破當前的困難。胡適這一派人對於中國民族危機所能見到的最勇敢的表示，只是「知其不可爲而爲之」。他們只看見眼前的困難，就以爲國事真是「不可爲」了。而不知如果我們眼睛放寬一點，則國事仍大有可爲（參看本刊上期讀書問答：「我們走的是那一條路」？）然而要看出這「可爲」的地方，就必須藉重社會科學的理論才行，要借用理論，則對於理論中所不可少的名詞也就不能研究應用，則胡適那樣反對名詞反對

理論，只顧眼睛前的態度，是做不到的。

·
× × × × × × ×

但是，理論的用處，我們也不能把它過分地誇大。就像我們旅行時，不能盲從地圖一樣。地圖上畫着某處是一塊平原，我們走到這平原上來時，未必就是說全然遇不到一點丘陵的起伏，地圖上畫着某處是一條大路，我們走在這大路上，未必就完全遇不到荆棘。如果我們以地圖上已經指明了某條大路，就閉着眼睛一直撞上去，那一定免不了在中途碰到大石頭。過分地誇大理論的用處，而不顧事實，結果也有同樣的危險。

理論是從實踐中產生的，也就是以事實為基礎的。我們今日在書本上所學得的理論，正是前人的實踐的產物。前人的實踐和理論建築在前人所遇見的事實上，我們所處的事實條件不一定能完全和前人一致。前人的理論在原則上固然可以指示我們一條道路，但我們在自己的實踐中，也常常可以發見許多新的事例，而為舊的理論中所不曾包括在內的。如果我們把理論當做一個萬能的圖式來運用，勢必要丟開了具體的新的事

件，這種理論就成爲空洞無用的理論。

用中國的例子來說，像我們處在這種半殖民地的國土裏的民族，要怎樣才能夠突破自己當前的危機呢？在理論上，一九二七年以前的國民革命的實踐已經給我們規定了。那時的實踐已經表明民族的敵人是帝國主義和封建軍閥，要求得到民族的解放，只有反對這兩種阻礙勢力。到了今日，這理論的原則仍然一樣可以適用的。然而今日有今日的新的事實條件，在今日來解決中國民族的問題，必須依照這些新的事實，研究和分析這些新的事實，然後才能決定具體的道路。如果仍然只是空講反帝反封建，而不問新的事實，這對於今日的危機仍是空洞無用的。我們可以說，陶希聖一派的人，就是犯了這一種毛病，試看他們所提出的中國本位文化，只空空洞洞說要應付「此時此地的需要」，若問什麼是此時此地的需要，他們仍然空空洞洞地答說：「反帝反封建」至於在目前的情勢之下要怎麼「反」法，從那裏「反」起，他們便不管了。這種理論的應用方法，實際上是一點結果也沒有的，這是十足的觀念論的方法。

說到名詞，也是一樣，名詞是事實上的名詞，它的用處也不外是用來反映事物。資本主義這名詞用來反映構成資本主義社會的那種經濟基礎。如果我們說中國有資本主義的要素，那我們就要具體的分析中國社會裏這種要素的實際狀態，決不能把一個資本主義的名詞強嵌在中國社會的某些現象上，就以爲中國已經和歐美各國有着同樣的資本主義制度了。這是空洞而錯誤的。然而陶希聖一派人應用反帝反封建等名詞的時候，却顯然犯了這一類的毛病。

× × × × × × × ×

現在我們得要給公婆雙方來略略地做一個結束了：理論和事實是對立的，然而也有統一的所在。從事實產生理論，理論又指導我們去走進新的事實。這是交互作用的統一。但這交互作用中，又以事實爲決定的基礎。理論雖然不可少，然而它的應用，必須由事實來決定。名詞也是一樣，名詞雖然不可少，但應用名詞的時候，不能空空洞洞的掛在口頭上和筆頭上，而要斟酌事實，在適當的地方才可以應用。胡適反對陶希聖們用

抽象名詞用得太空洞，是對的，然而因此他就以為名詞可以廢棄，這又可以說是他的實用主義近視眼的錯覺。

經驗還是實踐

——答袁塵影君——

一

「平常人們稱贊能做事的人，動輒就說他的經驗是怎樣豐富，閱歷是怎樣廣博。『不懂事』，『沒有經驗』，是對於幼稚無能的庸碌者的諷刺語。經驗這東西，在一般人的眼中，真是最重要，最寶貴的，好像一個人沒有經驗，生活就要失去了憑據一般。」

「我有一個朋友，也是非常重視經驗的人。他常常自稱是經驗主義者，或經驗論者。他的主張是，無論什麼事情，要切切實實地去做，由做之中得到經驗，憑着經驗又再向前做下去。他以爲這是做事的不二法門。不論是小到個人的私事也好，大到國家民族的問題也好，只有這一種經驗主義才能解決。」

「現代偉大的革命家能夠成功，在他看來，也正因為他們能夠應用經驗主義的緣故；這也就是說，他們全靠着有畢生的革命經驗，全靠着能夠利用那許多經驗去做，才有今日的成功。我的朋友愈是這樣想着，就愈更覺得自己的主張是確固不拔。因為在他看來，這證明他的經驗主義並不是個人的杜撰，而是有鐵一般的事實的根據的。」

「我不大相信他的主張。一般人注重經驗，我固然不能否認，但一般人的思想，不見得就是最合理的思想。有許多庸俗的見解，不是常常為一般人所歡迎嗎？然而庸俗的見解，並不是正確的見解啊。單只看重眼前的經驗甚至於誇大了眼前的經驗，提倡起什麼經驗主義來，這種見解，我雖然不敢說它就是庸俗的，但總疑心它有點不妥。」

「那裏不妥呢？我又不能夠明白地說出來，並且我自己有時也迷惑了，我有時也會感覺到經驗的重要。一個人不要經驗，能夠把任何一件事做得通嗎？顯然是做不通的。我對於我自己沒有經驗的事，做起來就不知道要從那裏下手才好，這使我也覺得經驗不是可以輕視的東西，那麼，我又怎能菲薄經驗的價值呢？怎能反對朋友的經驗主義呢？」

「至於就革命家的事業來說，只有一點，我倒可以說它和經驗論有點不同，這就是：每一個革命家做事的時候，都抱着一個遠大的目標，例如說，它是爲着促進新社會的實現而努力，那麼，這樣的目標，就不是他的經驗可以左右的，他是始終一致地向着這目標走去。這和一般只看眼前利益的庸俗的人確是不同。然而，目標擺在那裏，要緊的還是走的問題，走什麼路？怎樣走法？走錯了路，或走得不得法，都要失敗，都要達不到目的，因此我的朋友仍可以說：要走得不錯和不壞，就不能不一步步看準了經驗去做。

「因此，就是先有目標的行爲，也似乎不能不看重經驗了。像我的朋友，他雖然自稱爲經驗論者，但也常常要講到自己的目標。他也主張做事必須先有一個大原則，在這大原則之下做去，才有意義。然而要緊的是做的時候，他以爲做的時候無論如何總要依憑着經驗才行。

「像這樣的經驗主義，我實在想不出它有什麼不正確的地方來。但我仍不相信他的

主張，因為據我所知，經驗論似乎是一種很陳舊的哲學思想，現代的革命家所依據的思想，是一種更高級的東西，經驗論應該是夠不上來和這高級的思想相比的。

「但我仍舊迷惑了。我只是朦朦朧朧地覺得新的高級思想不是經驗主義，却不能確實知道經驗主義和高級思想究竟有什麼不同。希望你們給我一個解答，給我解釋一下經驗主義的利弊。……」

二

社會上很多人看重經驗，甚至於把經驗看做神聖，是確確實實的事，誠如袁君所說，在社會上做事，經驗的重要是不能抹煞的。你對於一件事情見得愈多，經歷得愈久，你就愈熟習這件事，愈能應付和處理這件事，這確是經驗的好處。

完全沒有經驗的人，做事就常常要碰壁，要吃虧。他不能不去請教有經驗的人，跟有經驗的人學習。於是有經驗的人就特別被人尊敬了，於是有經驗的人也就覺得自己高大，覺得自己的經驗很神聖，以為經驗就可以萬能，而社會上也就因此有很多人看重了

經驗。

經驗的好處也就因此被人太誇大了。富於經驗的人，每每就看不起一切，他們口口聲聲要「實事求是」，一切是非，都要根據眼前的或經驗中的事實來判斷。如果有人講理論，不管這理論是不是科學的理論，他們一概稱之為「空談」。

經驗主義的特點就在這裏，它的弱點也就在這裏了。它是看不起空談的，因為看不起空談，同時也就看輕了科學理論。萬事都要憑眼睛所見到的來判斷，不肯接受理論的指示。正是袁君所說，經驗論是只看重眼前的經驗，甚至於誇大了眼前的經驗的，因此也就容易被眼前的利害所左右。抱着經驗主義來做事，無論如何不會有遠大的計劃。

當然，經驗豐富的人，必定善於處理事務，「老於世故」的人，有許多地方確是我們不能輕視的。不懂世故，也就不能應付世務。但我們要注意，世故太深，通常都流於過分的滑頭，「老奸巨滑」，不就是指經驗豐富的人麼？這種人不是常常要令人頭痛的麼？

我們並不是說袁君的朋友一定是一個「老奸巨滑」，我們只是說，太看重經驗，常

有走到這一途的危險。經驗這東西，常是個人的，是以身旁事實（至少接近身旁的事實）爲主的。因此經驗主義也只能使我們看到身旁的利害。於是不由地要着重眼前的打算。個人的一身，可能顧慮得很周到，做事的圓滑，也使你抓不到他的缺點，但要有遠大的發展，是不可能的，也是經驗主義者所不肯的。

因此，我們可以說，經驗論是一種妥協的哲學，圓滑的哲學，就歷史上來說，經驗論的產生地是英國，英國的哲學一直都是以經驗論爲主潮，同時英國從來的社會變革，都帶着極微溫的，妥協的傾向，而經驗論就是這種社會現實的反映。

三

自然，在這裏袁君一定有一個反駁：「我的朋友並不是單靠經驗，而不顧到其他的一切，他還有一個做事的大原則，一個努力的大目標。只要他能努力不斷地爲這大目標而奮鬥，那就決不會有妥協的事，也決不會流於只顧眼前利害的老奸巨滑了，要緊的是已經說過，就是在於做，做的時候無論如何依憑經驗，這樣的經驗論，有什麼地方能給

我們非難呢？」

我們也可以說：不錯，要緊的就是在於做，做的時候沒有打好主意，雖然有一個大目標在那裏，還不是空的？例如宗教家向民衆說：「快樂的天國將要來臨了，我們大家努力呀，努力走天國」！然而一提到要緊的走的問題，他們指示給民衆的方法却是：「要忍苦，要犧牲，要閉着眼睛虔心的信仰」。這就是向天走的一切！這樣一走起來，快樂的天國始終是夢中的天國，民衆在世界上仍是一生受苦，並沒有絲毫真正的快樂呀。

經驗論當然和宗教不同。但單憑眼前的，個人的經驗，要想和一個遠大的目標聯繫起來，是不可能的。除非這目標是個人的，英雄主義的目標，只要增高自己的權力和地位，什麼也不管，那倒很可以利用一下你那圓轉滑脫的經驗。否則，你如果是爲勞苦的大衆着想，爲民族的解放着想，那麼，單憑經驗是萬萬不夠的。你必須從科學的理論中去認識現實社會，認識它的變化和前途，然後才知道自己應該走那一條路。不從科學的理論中認清楚了你的道路，那即使有了一個目標，仍然無法達到，因爲你不能够找到一

條一貫的正確的路，你的精力，爲了身旁瑣細的各種經驗，已經就被摧傷，被耗損得夠了。

經驗論的哲學，在哲學史上是和理性論對立的。我們不能詳細的解說兩者的差別（如果有人一定要明白這差別，最好自己去看看西洋哲學史）。但偏重感覺的經驗，忽視理論的意義，則是經驗論的一般的通俗的解釋。

四

現代革命家的成功，並不是經驗論的功勞。這些革命家也決不是經驗主義者。他們改造社會主要的是憑藉着社會科學的理論的指引。他們努力的大原則和大目標，也是根據着科學理論來決定的，社會科學告訴他們，社會的發展有變成新社會的可能，於是他們把新社會作爲自己的目標，努力去促進它，使它實現出來。這目標也不是無緣無故地亂定的。

他們不要經驗了嗎？並不是完全不要。因爲革命也是要去做的，要做就不能不有做的

經驗。革命的經驗，革命的教訓，也為他們所寶貴。但他們不把經驗誇大，不把它當做唯一無二的東西。經驗的應用，是有一定的限制的。第一，前面已經說過，經驗這東西，常是個人的，把經驗誇大了的經驗主義，其實就是一種個人主義。現代的革命者不是個人主義者，他們看重的是大眾的集體經驗，而不是關乎私人利益的個人經驗。第二，他們做事的時候，並不把這些臨時經驗當做唯一的指導者，他們要把所有的經驗和科學理論溶合起來。把經驗溶化成科學理論，用經驗充實科學理論。這樣，他們雖然也把經驗看得很寶貴，而在根本上，仍可以說他們是依憑科學理論前進，不是依憑着經驗前進。

他們的行為是一貫不變的，是一貫地依着科學理論而不被眼前的經驗所左右的。因此，對於他們，最重要的就是兩件事，第一，做，第二，理論。這兩件事是分不開的，依着「理論」去「做」，同時在「做」之中把理論充實起來，使理論發展和加強。

他們的這種「做」，和普通一般人做事的做，或經驗主義者所謂的做是不同的。因為普通人和經驗論者只憑經驗去做，而他們却要憑着理論去做。前者是把經驗和「做」結合

在一起，而他們却是把科學理論和「做」打成一片。這樣的做，在哲學上稱做實踐。

他們不是經驗論者。因為他們看重理論；他們也不是理性論者，因為他們不要空理論，而要把理論和實踐統一起來。有人把這稱做實踐論，這也不能包括全部意思，因為他們不單只要實踐。我們只能說這是高級的思想方法，是辯證法。

你的朋友顯然是把這高級的思想方法和經驗論混為一談了，這是不對的。如果他真是要把經驗的作用誇大起來，不能把它溶化成科學理論，那我們沒有話說，只能承認他是經驗論者，同時要聲明這不是現代革命家所抱的主義。如果他也重視科學理論，只不過認為空談理論不行，必須把它結合於實踐，那麼，我們要很高興地提醒他說：「你自己稱做經驗論者，是錯了，經驗論是低級的思想方法，你所應用的思想方法是更有價值的啊。」

此
页
空
白

各
科
問
題

此页无页码

此页空白

各科問題八則

——答馮廉樂華兩君——

問題一：近來科學上有人提出「無定原理」來反對因果律。這不是一個大變革嗎？究竟有什麼意義？

答：用無定原理代替因果律，是資本主義國家科學界上的一種錯誤理論，原理的產生，是因為最近科學界發見在微小的世界裏（如電子）有許多現象不能夠照嚴格的科學法則來說明，因此就不相信因果律。本來，世界上一切的事情，要很嚴格的把它的一切因果律完全說明，是不可能的。因為一件事情和它的周圍的一切事物，常常有着非常複雜微細的關係，你不能夠把這許多關係一點半點絲毫不漏的都找出來，因此你也就不能把這一件事情所引起的一切現象全都說得明明白白。但是，一件事情雖然不能這樣詳

細地說明，但它的主要原因却不難抓着。抓着了這主要的原因，那麼這一件事情的根本的情形就可以大體了解了。在這種情形之下，因果律還是不能說沒有用處。當然，這樣的用處，是有限的，它只能說明主要的必然的現象，許多偶然發生的事件就只能聽其自然，所以在這些偶然的事件上就多少有點不定的成分。但這種不定的成分，決不能完全打倒因果的說明。必然和偶然是統一在一起的，在偶然的方面雖然產生了不定的情形，而在根本的主要方面却是必然的，有因果關係可以說明的。因為有不定的成分，所以無定原理我們不能否認，但要用無定原理來打倒因果律，那是太把一方面誇張了的結果。

問題二：新生二卷十期「名詞解釋」里有「絕對的統一」一名詞，它的解釋是：「一切事物，一切現象，一切概念，結局都結合爲一個絕對的統一。」然而我記得有一句名言：「對立的統一是相對的……」這豈不是相反了嗎？誰是？誰非？

答：不錯，「對立的統一」是相對的，只有矛盾才是絕對的……」如果統一

統一，那麼世界上的事情就不會互相衝突，互相矛盾，因此世界也就不會變化，不會發展了。這是新生上解釋的錯。

問題三：葉青在新中華第三卷五期的「歷史哲學概論」內的「歷史的根源」一節，把生產力看做技術的東西，把構成生產力要素之一的人類勞動捨開而不講。並且將技術解做生產力的積極因子。把生產力還元於技術，而抹殺了生產力的社會意義。我從最近許多出版物上得知這是機械論的特點，那麼葉青先生又不是機械論者了嗎？

答：葉青先生表面上常常在反對機械論，也常常指摘別人是機械論。而實際上他自己才是一個機械論者，他自稱運用「新而高的方法論」，不過是招牌而已。這由他主張經驗論的認識論可以證明，由這一篇歷史哲學概論裏，他對於生產力的解釋上更可以證明。他不僅只將技術解做生產力的積極因子，他簡直就把技術和生產力看做一件東西。他說：「從技術的而言，……生產所用的力量如獸力，風力，水力，電力，蒸汽力，機械力，器具力等，叫做生產力。從社會的而言，即人在生產中的結合形式，叫做『

生產關係」這一段話說得很明白，就是說葉先生認為生產力只是技術的東西，而不是社會的東西；他把生產力看做獨立於社會以外的東西去了！這是機械論的最明顯的特點。生產力與技術不同，道理是很容易明白：技術是不能夠自動的，它必須要和人的勞動力結合在一起，才會發生出生產的力量。技術只是一個要素，有了這個要素，生產力就能出現，但一個要素決不能代替生產力的全部。沒有技術要素固然不能有生產力，但單單的技術也決不會有生產力。舉現在國家的實例來說，美國的技術未必會下於蘇聯的技術，也許還超過都說不定。然而就生產力來說，美國是經濟衰落，一而再再而三地努力復興運動，仍復興不起來，而蘇聯的五年計劃四年完成的故事却驚動了全世界。這是爲什麼？仍不外是前者的技術不能與勞動力充分結合，而後者則相反的緣故麼？單獨的技術是死的要素，只有活的勞動的焰火，才能夠把它喚醒，而這勞動，由上面美國蘇聯的例子看來，就可以知道是有一定的社會性質的，爲什麼美國的勞動力不能與那優秀的技術結合？因爲美國的勞動力的社會性把它限制着了。爲什麼蘇聯的情形却相反？因爲

蘇聯的一切勞動力都帶着另一種社會的性質。生產力中所不可少的這勞動力，這活的能動的要素，既然這樣不能脫離一定的社會性質，因此生產力也是社會的東西了。如果像葉青先生那樣機械地使生產力獨立於社會之外，把它單單看做技術的東西，那麼，生產力的發展，就單單只是技術的問題了。那麼，像帝國主義對中國的許多侵略行爲，其中也有「幫助」中國改良技術的計劃，我們將要相信它真的能夠發展中國的生產力了？這就是機械論會引我們去達到的巧妙的結論！

此外還有點值得注意的：第一，機械論雖然在唯物論的旗幟下立足，實際上很容易和觀念論走在一起。例如把生產力看做社會以外的純技術方面的東西，結果就會認爲社會科學，只限於研究生產關係，而不必研究生產力，我們都知道生產關係是生產的形式，而生產力是生產的內容，把內容拋棄了，單研究形式，這樣的社會科學，正是一種觀念論，這不是幾句話說得完的，讀者試一讀李達譯的政治經濟學教程，就可以知道葉青先生那種機械論的思想和魯賓派的觀念論多麼容易相通！

第二，「歷史哲學」這個名詞，自從科學的歷史觀成立以後，已經是陳腐無用的了。葉青先生現在還要跟着有觀念論錯誤的拉波播爾講歷史哲學，並且甚至於要抬高了哲學的研究，而將科學研究的價值貶低了。例如他說：「歷史是歷史之哲學的研究，與歷史學不同，歷史學是歷史的科學之研究……歷史學是敘述階段的科學和說明階段的科學，而歷史哲學則是理論階段的科學。」看看吧，他認為科學的研究僅只是在敘述和說明的階段，而達不到理論的階段啊！自從科學的歷史觀成立以後，社會學和黑格爾的歷史哲學都被它揚棄了，今日的科學歷史觀就包括了社會學，除了科學的歷史觀以外也用不着歷史哲學。科學的歷史觀本身就是歷史的科學理論，至於歷史學，不知葉先生指示的是什麼？如果真是指歷史的科學研究，那麼科學的歷史現正是從這種研究中生產的，那它的任務不單只是敘述和說明，也要在研究中發現歷史運動法則。所以和科學的歷史觀沒有什麼不同。如果是指科學的歷史觀的應用，那麼它做的是科學歷史觀的具體化的工作，我想葉先生所謂的敘述和說明階段就是指此罷？然而科學的研究並不僅僅是用公式，並

不僅僅是敘述和說明，單單的敘述和說明是算不了獨立的科學研究的。葉先生把這稱作科學的研究，未免太看輕科學而太抬高了哲學了！

關於這問題，就到此止住了罷。

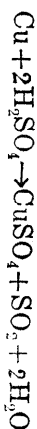
問題四：在溫健公之現代哲學概論二〇七頁裏解釋交互作用的基礎一節，我發生很大的疑問：他的意思是現象決定本質，偶然性決定必然性。但在唯物辯證法教程裏我已經讀過必然性是決定偶然性的，本質是決定現象的。究竟那一個對呢？

答：溫編的書內並沒有『現象決定本質，偶然決定必然』的詞句。只是在現象和本質的交互作用上把現象當做本質的基礎，在偶然和必然的交互作用上把偶然性當做基礎。自然，這一點也仍然是錯誤的。實際上恰相反；現象是本質的表現，所以本質才是現象的基礎，偶然性仍是一種「外的必然性」，所以必然性才是偶然性的基礎。溫編的書在這一點是錯誤了。不過，溫編的這部書，在中國所有的新哲學概論中，要算是最好的而且也是比較最通俗的了，所以，雖然有這一點錯誤，就全部的書看來，還不至於對

讀者成爲嚴重的毒素。

——以上答馮廉君——

問題五：在二卷二期的讀書生活上，我發見了一個極小的錯誤。希望你們能加以校正。在五八頁末一列的第七行第二字，「氫」字應該改爲「二氧化硫和水」。因爲「銅」在電化次序表中的位置是低於氫的，所以不能在酸中置換出「氫」來。因了銅和硫酸的作用，也就不是一個「化合和分解」的「對立的統一」作用，而是「氧化和還原」的「對立的統一」的作用。用化學公式寫出來，是這樣的：——



這裏，銅的原子價從零增到二，是氧化作用，硫的原子價從六減到四是還原作用。銅和硫酸的作用是如此，若把銅換做了鋅，就和你們所說的相同了。

答：樂君的更正是不錯的，把鋅放進硫酸裏，才能夠置換出氫氣來，放銅則不然。是我們寫錯了，但我們得要附加幾句話：樂君所說的「氧化和還原」，就一般來說，也

仍然可以稱做「化合和分解」的。因為氧化是在特殊情形中的一種化合現象，還原是在特殊情形之下的一種分解現象。我們說這話並不是要反駁樂君，更不是說樂君所指示的「氧化和還原」的統一有什麼不對。不過要表明「分解與化合」的「對立的統一」在化學中是一種普遍的情形罷了。

問題六：在量變和質變的例中，有把水加熱化成汽作為一個例子的。然而我覺得水變成汽乃是物態的變，而不是本質的變。液體的水分和汽體的水分子都是 H_2O 本質上並沒有絲毫的變。怎可算作「質變」呢？還有，水的加熱而成汽，所加的熱是一種外力，這種外力使水變成汽，還可以算內部的變動麼？

答：對於這問題，我們先要認清楚什麼是「質」，質有種種，有化學的質如酸，鹼等，有物理學上的質，如硬軟，色彩等等，有生物學的質，如遺傳本能之類。所以「質」字是包括這種的質而言，並不單指那一種的質。水變成汽，就化學的質來說，大體上是沒有變，因為液體的水和蒸汽的分子都是 H_2O ，但物理學上的質却是變了。由液體變為

汽體，這正是物理學上的變化，所以不能說不是質變。再就加熱來說，熱固然是由外而加進去的，這是外力，我們不能否認。但外力對於內部的變化，只是一種促進的作用，而沒有決定的作用。熱的外力加在水上可以使水的溫度增高，若加在黃磷上，就會使黃磷發火，所以內部的變化，是由那東西的本身的性質決定的，水的溫度增高，雖然不能缺少外熱，然而所以能夠增高而不發火的原因，還是在水的本身去找。在這種意義上可以說這變化是內部的變化。總之，無論什麼變化，外力的促進是少要有一點，但根本的變化方面，則是內部決定，完全否認外力的作用固然不可以，但若忽視了內部的決定作用，則更是錯誤！

問題七：「飛矢不動」一語我覺得不對的。一瞬間無論怎樣短，總不會沒有時間而成爲零的。那末飛的矢再慢些，在一瞬間也不會沒有速度可言的，也就是說不會不動的。

答：飛矢不動，本來是一種詭辯。這種詭辯假定矢在空中飛行期間，總有最小的一瞬間停留在某一處。其實無論怎樣小的一瞬間，總不會是零。所以在這樣的瞬間中也決

不會沒有速度，也沒有一瞬間不是在飛行的。

問題八：在新生上看見克士先生的「戀愛與貞操」，我覺得克士先生解釋戀愛犯了生物學主義的錯誤。我的解釋戀愛的本質是如此的：戀愛是友愛與性愛配合了而發展的一個變化。友愛是社會經濟情形所決定的，性愛當然是被性慾所決定的了。照這樣說，戀愛是有社會的和生物的兩方面的——這意見，希望給我一個批判。

答：戀愛有生物的和社會的兩方面，這是不錯的。但這樣說還不夠。第一，這樣說時，很有點折衷主義的色彩，把戀愛中的性慾的方面和社會的方面同等看待，而分不出那一方面是最根本的。第二，所謂經濟決定的友愛，也是含糊得很，究竟是怎樣決定，還說得不明瞭。我們的意見是，戀愛之所以為戀愛，最根本的決定的因子是社會。戀愛是在一定的社會關係之下產生的，例如在封建社會，男女的關係操諸父母之命，媒妁之言的手裏，這就沒有戀愛，原始社會裏男女雜交或集團夫婦的時代，更無所謂戀愛。在獨占資本主義制度之下，男女的關係都被金錢的鐐銬鎖得非常的緊，所以也難有戀愛。

戀愛是在資本主義初期的自由競爭時代最爲繁榮，也只有在這種社會基礎上才有所謂的戀愛。性慾雖然是一個必要條件，但並不能決定戀愛的產生。戀愛中必須有性慾在內，但有性慾關係的不一定就是戀愛，這就好比一種商品雖然一定要有用，但有用的東西不一定就是商品。戀愛或商品之所以成功，全然是有社會關係決定的。其次，社會怎樣決定戀愛呢？這有兩點可說：第一，戀愛是社會的私有財產觀念轉移到男女關係上的表現，在戀愛的心理上最佔主要成分的那種佔有觀念（即想將對方佔爲已有），就是從私有財產觀念產生的。第二，單有私有觀念還不夠（因爲封建社會裏也有私有財產，但不能成爲戀愛），戀愛的存在，還需要比較自由的追逐和競爭。沒有這一點，戀愛所特有的那種纏綿的心情和感傷的情調也就不會發生，也就是沒有戀愛了。總之，自由競爭的緊張和私有的觀念，結合在男女關係上便成爲戀愛。而這種結合，一般地，正是在資本主義初期的社會基礎才有可能的。

生死問題及返老還童術

——答董君——

編者先生：

我在民國廿一年中學畢業時，因為看了周太玄之「生物學與長壽」，及費鴻年之「壽命」等書，知道了一些近代生物學界研究「衰老及死亡之原因與推緩及援救之工作」等情形，於是着了迷，發生了如下的幻想：

我以為「衰老之推緩方法」在近代生物學界已稍有端倪，五六十年後或者有更顯著之進步，在那時我人之生命或可延長數倍。……因此，我覺得不能放棄「我的長生希望」，雖然此希望也許是在無窮遠處，但也沒有方法可以證明我的希望是絕對不可能的。因此我決定學醫……請先生告訴我以上的幻想在思想，論理，及事實

的觀察上是否有錯誤，假如我們的幻想不錯的話，則我以後專門研究衰老之原因及推緩之方法……（下略）

——董君來信——

凡是一個人，總希望自己活得愈長愈好，決沒有誰願意短命的，這是自然的本能，誰也無法逃免。

我們都知道人總是要死的，不論遲早，總是一死。然而我們還是天天在努力掙扎，想盡量地延長自己的生命，多活一天算一天，這就是本能使然。許多科學家現在在研究長生術，當然也是由於這種本能的慾望。我們不能違反本能，所以，人們希望長壽，也決不能說是不對。不但不應該說是不對，並且我們還要認清楚，若能使世界上大多數人都得享長壽的幸福，那還是一種極大的美德呢。

董君如果喜歡研究衰老及死亡的科學，只要他能認真地去學，我們並不反對，不能說是幻想，因為這一門科學在現今世界上確然已經有了端倪了。但我們要知道，這也只是一種端倪，並沒有充分地成功。現在的返老還童術有「精管結紮法」，「腹膜移植

法」，「睪丸移換法」等種種方法，然而都只能在男子方面稍有一點功效，在女子方面，雖然也用了種種方法，仍不見有什麼成功。並且衰老的原因是很多的，以上所說的種種的方法，都是把這衰老的原因歸諸於生殖器官的衰萎，所以那方法也都是以刺激生殖器官使之恢復活力為主。然實際還有其他種種原因，並不限於生理方面。例如最近發見我們所飲用的水中，還混得有極少量的「重水」，也是我們衰老的原因。又譬如三十年來發見世界上有種種看不見的光綫如X綫之類，這些東西也隨時隨地破壞我們肉體。各外也許還有更多的原因，為我們所不知道的。五六十年即使有更顯著的進步，但要使人的生命達到目前所有的數倍以上，恐怕還是做不到的事。

這些話也許太武斷了，所以我們不必多說。我們現在却要指出一種能妨害人類生命的更大的原因。這就是社會的原因。人類是不能離開社會而生存的，社會如果妨害了他的生存，他便全然沒有辦法生存。社會的原因如果不除去，那就是怎樣高明的返老還童學者也不能救人的性命。試看目前，因為社會制度的惡劣，使多少人沒有飯吃，多少人

沒有衣穿，多數人連眼前的生活都難得顧到，還說得上延長將來人的生命嗎？在這種情形之下，即使董君所理想的長壽法都發明了，也仍然救不得這些凍餓的人。固然，董君學醫，他說一方面還是因為與自己的生命有關係，他想學長生術，也是爲了他個人自己的長生希望。但人既生在社會上，我們的學問也就不能單只爲了個人的利益而學，就退一步說，我們學長生術不妨只爲了自己的生命而學。但我們要知道自己的生命也就是社會組織的一分子的生命。自己始終脫離不了社會，自己的生命也常常要受社會的影響，我們即使將長生術研究到精通萬分，也不一定就能保障自己的生命。現在我們是中國的民衆之一，中國的民衆所受的重重壓迫，我們多少總身受一點的，我們萬不至於看不見自己頭上威脅着我們的鐵錘。這鐵錘幾時會來將我們的頭顱粉碎了，實在是很難說的。

一二八戰爭時，閩北一帶死了多少無辜的人民？他們之中又有誰能料到自己會在帝國主義的槍砲下死了呢？社會制度的惡劣和社會的危機，對於人類生命的妨害，是更比生殖器官的衰萎，更比一切「重水」和不可見的光綫還要利害，還要令人難於逆料的。

以上所說，當然並不就足以證明長生不老的學問完全不值得研究。不，這種學問還是造福於人類的。但我們不能不明白，在社會制度還非常惡劣的目前，即使有了高明的法術，也仍然沒有多少用處，即使有用處，也只能用在極少數的享着寄生生活的優越階級人們身上，不能普遍地救助大眾，並且就是這極少數人的生活，在今日的社會裏也不是很穩定的。在今日就是一個科學者，也不可不清楚這社會的現實。爲要達到他的理想，他不能不克服現實社會上的許多困難，一支手在實驗室裏，一支手仍要與社會的惡勢力搏鬥。切不要緊閉着實驗室的門，讓門外的騷擾終於將自己的實驗室也撞倒了。

所以，在董君進本科去選習了「衰老之推緩法」一科時，我們要奉勸他兩點：第一，不要僅僅爲了自己個人的目的而研究；第二，在研究之餘，要常常分點工夫來看看社會的現實。抱定了這兩點，我們就可以祝董君的研究不致於成爲浪費精力的研究。

數學公理的來源

——答文成宣君——

讀書指導先生：

我這個笨小孩，打着算盤合一下，和數學交好已有了半打數的年紀；但是數學這東西，牠爲什麼一個人加二個人便是三個人了，我到現在還沒有弄個明白。

有人說：「數學是演繹的科學，一人加二人等於三人，就是根據了「 $1+2=3$ 」的公式演繹推求出來的，同時也可以知道一頭牛加二頭牛是三頭牛；一隻狗加二隻狗是三隻狗；一本書加二本書是三本書；一張紙加二張紙是三張紙；一斤花生加二斤花生是三斤花生；一尺洋布加二尺洋布也是三尺洋布；一個 $\times\times$ 加上二個 $\times\times$ 就是三個 $\times\times$ 。」

不過要追問的是： $1+2=3$ 這公式若不是天下掉下來的，他是怎樣會降生的呢？

要說他是最先用歸納法歸成了的這公式吧，一定要羅列許多的事實，然後考察其一般的通性，才能由這一堆的事實中間歸納出一個抽象的觀念來。——也就是說：一頭加二頭等於三頭；一隻加二隻等於三隻；一本加二本等於三本；一張加二張等於三張；一斤加二斤等於三斤；一尺加二尺等於三尺；一時加二時等於三時；一天加二天等於三天；…… $1 \times$ 加 $2 \times$ 等於 $3 \times$ ，……所以根據以上的許多事實，拋去其名數或單位，提出一般的共同點來，就可得出一個抽象的觀念 $1+2=3$ 這件事，因之一羣學數學的人就拜了 $1+2=3$ 作公式，進而去武斷一切，認為一切都應遵循這公式。但是天上的雲彩，一朵和二朵加在一塊是否是三朵雲呢？地上的坑水，一坑水和二坑水混在一塊兒又是否是三坑水呢？假使你要不抹煞去鐵的事實，或者瞎了眼睛，叫你拋去他們的名數或單位，提出一般的共同點來，得出一個抽象

的觀念，難道說還是 $1+2=3$ 嗎？若要你碰到的事實盡都是和我所舉的雲彩和坑水一樣的現象，那麼一加二豈不等於一或 x 了嗎？這麼想來，可說一加二不準定是三了，那麼一加二等於什麼這問題究竟應怎麼解答呢！

同學王君說：「科學方法，貴乎實驗，一事一理必經實驗證實後，方可謂真。譬如演代數學，凡有二根以上者，必經代入驗算。其適合題意者留之，不合題意者棄之，一加二等三是問題，亦應代入驗算，視其是否適合題意以定棄留，若一合題意則一，不合題意則三可也。」不過一加二是否會在直線方程式中產生二元或多元呢？就是算他有二個以上的元子吧！但是驗算起來也太麻煩死人了！算學要果真就是這樣麻煩的一種學科，恐怕也不成其為算學了。再退一步說：代數學尚有判別式可以確定根數的性質，省得愚笨的讀者跑到牛角尖裏去。這種日常時見的一 x 加二 x 等於三 x 的算題，為減低他的麻煩的程度計，起碼也要有個判別式，惟判別式目下尚沒有見到。請問高明的

讀書指導先生可告訴我一個判別方法嗎？若要代我解明一加二究竟應等什麼這問題，那更是不勝歡欣的了。

安好！

文成宣上

數學這門科學從來都認為是演繹的學問。因為它是用許多初步的公理做基礎，而由這些公理來推斷一切的。關於這些公理，一般研究數學的人多半都把它當做「自明之理」，所謂自明之理，就是人人都明白，用不着證明的道理。而「 $1+2=3$ 」的公式也可以算是一種「自明之理」。

現在文君要問的就是這些自明之理是從何而來？關於這問題，數學上通常是不管的，數學家只知道有這麼一些公理，並且認為這些公理是用不着證明就可以作為數學的基礎，至於它從何而來，數學家却管不着。因為最初步的公理，差不多都是與常識沒有分別的東西。一加二等於三，「兩點間直線最短」的幾何公理等，都是與日常每一個人所熟知的事實一致的，這些公理，並不像物理化學中的許多定律一樣，要經過專門的研

究和特別的方法才能求到，既然不必用特別的方法就可以得到，所以在科學上也就不成爲問題，而數學家也不管它是從何而來了。

然而就沒有問題了麼？當然有的，不能因爲數學家不管，我們也就不加以解答。不過單單的科學是解釋不了的，應該將哲學的理論應用進去，我們才能夠解答。

公理，這一種「自明之理」是從何而來呢？哲學家的解答也有種種，也有可靠與不可靠的分別。譬如有許多觀念論的哲學家就說：「公理是人類的智慧裏生來就有的，因爲生來就有的，所以用不着證明，而人人都能明白。」這種見解，未免把人類的智慧說得太神祕，好像人類一生下地來頭腦裏就裝好了許多公理的樣子。並且也太隨便了，如果有人追問：「既然只是人類頭腦裏的東西，爲什麼應用到外界的事物上也能適合？」便不能作合理的答覆。因此，這種見解是陳腐而不可靠的。

可靠的正當的解答，應該是說：「公理是由人類的生活事實中抽引出來的。」既然是由事實中抽出來，那當然如文君所說的一樣，是經過歸納法的方式，由許許多多的事

實中，抽出它們一般的共通點，才歸結成一種可以普遍應用的公式。不過，數學上的公理，如 $1+2=3$ ，兩點間直線最短等等，它們所根據的事實，都是日常生活中很普遍而且很顯而易見的事實。例如一隻狗加二隻狗等，都是每時每刻很容易碰到的現象。要由這些顯而易見的事實中抽出公式，是不必經過特別專門的研究，每個人在日常生活中無意間已經做到了。這些公理雖然是經過歸納法的方式得來，但並不是誰有意地研究得來的。觀念論者不明白這一點，所以錯認為公理是天生在人的頭腦裏！

但在歸納法中，還包含着一種最主要的方法，就是分析。歸納法中若沒有分析，是一點效果也沒有的。例如這裏羅列着許多事實：一頭加二頭，一隻加二隻等等，……那麼，應用歸納法的時候，必須從這「頭」，「隻」……等等事實中分抽出共通的不名數「一」，「二」……等來，然後才能歸納成共通的公式「一加二等於三」。人的分析能力，不但要從各種個別的事實中分出共通的東西來，並且要將各種的事實分成許多類別，例如一頭加二頭，一隻加二隻，……等與雲彩的一塊加二塊在類別上是不同的。因為頭和

隻等加起來不會混而爲一，而雲彩則不論十塊相加，都會混成一塊。（但這只是指雲彩在運動的狀態中而言，若把每一塊雲彩都當做固定不動的看，那還是一塊加二塊等於三塊。和一頭加二頭等是同類）人的分析能力就能將一頭和兩頭等固定狀態中的事實和運動狀態的雲彩分別開來。因此能夠歸納成一加二等於三的公式，這並沒有什麼不可解的地方。

也就因爲這樣，我們可以指出科學上的每一種公理，法則等，雖然比較一頭二頭等個別的事物更能代表一種普遍的真理，但這真理都是在比較靜止的狀態上來反映世界上的事物的。因此也就只能是一部分的真理，要想找到一種完全無缺，任何場合都可以應用的公理是不可能的。世界上的事物是千變萬化，事物根本就不是固定的東西，而公理和法則等則是比較固定的，靜止的。用固定的法則來反映千變化的事物，當只能表現出一部分和一段落，所以，單單用一加二等於三的公式，就要想連雲彩的運動也包含進去，是不可能，而且也不是合理的要求。如果我們不了解公理的這一種有限性和不完全

性，而希望它能夠應用無窮，他們也許終於會對「 $\infty \parallel \infty$ 」失望，以爲它完全不是真理，那就不對了。因爲這公式同時是真理，而同時也是不完全的東西。

此
页
空
白

教
育
問
題

此页无页码

此页空白

關於提倡寫別字

——答張興君——

讀書指導：

本刊創刊號答廖明君「形式與內容」一文，論及胡愈之先生的提倡「寫別字」。在徽州日報上有一篇文章，也談起這問題，他說：「……這辦法是否行得通？像煞尙有考慮的餘地。比方說：某人所欲發表的意思是「張三氣死了」，而給一個主張寫別字的人，寫成「張三吃屎了」，一則是「氣死」，一則是「吃屎」，一已亡，一尙生，兩者意義絕然不同，不是要反背某人所欲發表的意思了嗎？所以胡愈之先生，把自己的名字寫成「胡咩之」不是好辦法。而且，知道寫「咩」字的人，不會不知道寫「愈」字。而且，曉得寫「愈」字的人，不一定能寫得出「咩」字來。……別字不能提倡，別字一經提倡，會紊

亂中國方塊字的用法，就是在一篇文章裏，一寫上許多別字，人家也看不懂是什麼意思的。難怪「太白」的讀者，寫許多別字信給胡愈之，胡愈之看了要搖頭了。中國方塊字是需要改革的。只是，改革中國方塊字決不是寫別字可以奏效。……」他這篇文章，說別字不能提倡。我很懷疑？敢請你們再仔細答覆一下！（下略） 張興

胡愈之先生的提倡寫別字，是半年以來鬧得很利害的大眾語論戰中一件令人注目的事。反對他的人，想來是不少的。但就我們所知，許多的反對者，多半是沒有看清楚了他的文意，與其說是反對，不如說是誤解。張君所舉的徽州日報上的例子。便是其中之一。

大眾語的問題，已經有人討論得不少，我們在此地不必多說。但爲要解釋張君的問題，我們得講一講這論戰的結果。關於這次論戰的言論，大體上我們可以分爲兩大部分。一部分是反對大眾語的，反對大眾語，就是認爲中國的大眾不需要另外的大眾語文。只要保持着原有的方塊白話文就夠了；（其中也有少數簡直主張用文言文的，但這只是

極少數。）另一部分是大衆語的贊成者，主張現在的白話還不能適應大衆的需要，應該再改造一下。我們現在的分類，當然只是大體如此，嚴格地說起來並不算是精密的。例如還有一種人，表面上好像是擁護大衆語，而實際上却在爲白話文辯護，他們認爲白話文已經夠用，只要文章做得好，做得淺近，便算是大衆語，白話文不能接近大衆，只能怪做文章的人工夫不夠，所以還是要擁護白話文。

但是，提倡大衆語的中心問題，並不僅僅是要將文章做得淺，並不僅僅是要做一些文章去給大衆看。中國人識字的根本太少。無論文章做得多麼淺，要叫不識字的人看得懂，豈不是夢想。所以重要的問題不僅是做文章的問題，同時也是怎樣減少文盲的問題。文盲存在一天，則無論你做得多麼好的白話文，它仍然沒有辦法和大衆發生關係。怎樣減少文盲呢？有的人以爲這很簡單。只要普及教育就好了。其實並不這樣簡單，凡是稍稍有點常識的人，都知道在現社會環境之下，要普及教育是根本談不到。而且，尤其困難的，是中國的方塊字實在太難學了。一事不做專門來學它，也得五六年工

夫才可以學得像樣，要叫忙於生活的大衆來學，那要多少年代呢？中國文字之所以不能大衆化，文盲之所以特別多，方塊字的存在實在是一個最大的原因。因此，在語文論戰中，贊成大衆語的人們差不多全部都主張中國文字須得要改造（自然也有少數例外）。它的目的，就是要創造一種新的文字，能適合大衆的需要，使大衆易學，易懂，易讀，易寫，大衆語的中心問題是在大衆自身方面而不是在我們少數會做文章的長衫先生方面。

不過，怎樣改造中國方塊字呢？對於這問題，在大衆語的贊成者方面又發生了分裂。一部分人主張方塊字根本要不得，「方塊字與大衆是勢不兩立的」，所以要打倒方塊字，實行拉丁化。另一部分人的意見却來得溫和，並不主張拉丁化，只提倡簡筆字，方塊字的本身還是要維持，不過要將筆畫弄簡單一點罷了。

這兩部分意見誰是誰非，我們現在不是討論大衆語問題，所以暫且不必斷定，好在各處討論的文章已經不少，讀者儘可以參考。不肯犧牲方塊字，是否真可以做到使大衆易學易懂，讀者也不難自己判斷。我們現在得要轉入張君所提出的問題來講了。

胡先生提倡寫別字，它的目的，是要解決「怎樣打倒方塊字」的問題。他的文章告訴我們的，寫別字只是打倒方塊字的一種方法一種手段，用別字寫文章，只是由方塊字到拉丁化的一個過渡階段。所以，提倡別字並不是最後的目的，只是爲便於實行拉丁化才要這樣做罷了。不論贊成他或反對他，我們都應該看清楚這一點。不看清楚這一點就難免發生可笑的誤解。徽州日報上所說的：「別字不能提倡，別字一經提倡，會紊亂中國方塊字的用法……」也正是陷入這種錯誤中。他們以爲提倡別字的意義只是紊亂了中國方塊字的用法，只是以打破中國文字原有的秩序，而不知道從這裏可以過渡到一個新的秩序——即拉丁化。真的，如果最初就不肯放棄方塊字，那麼別字也絕對不能提倡，一提倡，就弄出許多麻煩來，那又何苦呢？但如果立意要打倒方塊字，那麼先寫別字也是一個很好的辦法。因爲中國字的字義主要地是以形體來辨別，而不是以聲音來辨別，對於用慣了方塊字的人，別字文章可以減少他太注重形態的習慣，使他漸漸習慣於用聲音辨別意義的拉丁化文字。這理由，胡先生自己的文章及我們的「形式與內容」一文已講得

很多了。

並且我們還要指出，人們都只注意到胡先生在提倡寫別字，其實胡先生不單只提倡寫別字，還主張「詞兒連寫」，反對他的人沒有注意這一點，也是發生誤解的原因之一。詞兒連寫是拉丁化文字的一個特徵，胡先生的主張詞兒連寫，更可以看出他的提倡別字，並不只是以「紊亂中國方塊字的用法」為滿足，而是有更高的目的。因此，最後的問題還是拉丁化的問題，除非我們不主張拉丁化，倘若是主張的話，那麼寫別字和詞兒連寫，對於用慣了方塊字的中國人不能不說是一個過渡辦法。

認清楚寫別字只是一種過渡辦法，那麼，誤解就可以減少了。至於寫別字是否會發生什麼壞影響呢？這我們固然不能說沒有。一種新創的主義要拿來實行，多少的流弊和錯誤是難免的。然而像徽州日報所說的那種程度，就未免是誇大其詞了。把「張三氣死了」寫成「張三吃屎了」，這樣湊巧的事情，除非是故意開玩笑，未必會真的有，即退一步承認這一類的事情會有，也只能算是極少極少的少數，不至於妨害全體；還有，名詞

的意義，不單只要依靠名詞的本身來辨別，而且要依靠說話時的情形及前後文來辨別。例如「味之素」和「未知數」，說起話來，這兩個名詞的聲音是完全分不出兩樣的。但是平常說話的時候，決不會有誰將兩個名詞弄不清楚，如果有人在數學教室裏聽見「未知數」而誤認爲「味之素」，恐怕人們還會把他當做瘋子！英文裏的 Well 一字，有「井」和「好」的兩個意思，但寫在文章裏也便不會有人混駁不清，並且提倡寫別字的最後目的既不在於寫別字的文章，則到了一個更新的轉變階段時，別字的一切流弊也終於會被揚棄的。至於說：「在一篇文章裏，寫上許多別字，人家也看不懂是什麼意思的」，這也未必，胡先生的那篇文字，也未必沒有人懂。「太白」的讀者寫了許多別字信給胡愈之，胡愈之看了爲什麼「要搖頭」，我們雖然不能完全知道，但可以斷定決不會是由於不懂，而是由於有許多人太無理取鬧了的緣故。

教育的反作用在那裏？

——答何守愚君——

(一)

「……我現在對於自己的職業非常懷疑，這樣生活下去，覺得實在無聊的很。教書匠！人們常把我們稱做『教書匠』，這並不算過分的諷刺，確確實實我們只是教書匠啊！教育嗎？我們對於那許多課堂上的天真純潔的學生教給了什麼東西？每天每天把許多課本上的死的知識灌進他們的頭腦裏去，這些東西對於他們有什麼好處？明明是沒有啊！他們走到學校裏來，不用說都有他們的目的，他們希望在這一道門裏面能夠看見將來的出路。然而我們是否能替他們有了準備呢？是否能夠指示他們一條應走的道路呢？明明不能夠啊！我們每天驅使着他們去準備考試，叫他們忙碌萬分，只是爲着得到一個及格

的分數，他們愈是埋頭在課本裏，愈是對於社會糊裏糊塗，愈是善於讀教科書，就愈是不懂得世事。這樣的人們，應付考試即使有優越的成績，然而一離開學校，明明就要成爲一個無用的人了。我們現在不是在教育人材，而是在製造蠢才。靜靜地自己反省起來，真要感覺到無限的慚愧！

「在這萬人失業的時代，當教員，多少也總算是一個職業了，雖然這也不是穩固的，然而未曾失業總該自己慶幸了吧？但正因爲這樣，却愈更令人煩惱。自己顯然是受着這失業的狂潮所威逼，才不能不勉強藉着這種無聊的職業糊口。想把自己的事情努力做得有意義些，却爲了肚子，又不能不罷手。我即使不相信命運，但客觀環境的力量已使我感到不能抵抗了。現實要不是這樣殘酷，生活問題要不是這樣緊迫，我也許早就丟了這個無用的飯碗，去做別的更有意義的事情了啊！

「我現在對於教育，真是萬分的懷疑！我對於教育，最初並不是全然沒有興趣，不過，過去我曾覺得教育裏包含着無限的光明，我曾經和一般教育救國論者一樣，相信教

育是中國前途上的一條最有希望的道路，就因為有着這樣的確信和希望，我才有今日到教育界裏來混得一個飯碗的結果。現在教育這個悶葫蘆已被我打開，我發現這裏賣的完全是假藥，自己開始覺得後悔，但後悔却已遲了。

「教育救國的呼聲，一直到現在我們還聽得有人高喊。我疑心這完全是空喊。我對於那些大雜誌大名家的關於這一類的文章，幾乎是抱着一個虛無主義者的心情去加以嘲笑的。不，我一點不遲疑的要嘲笑他們，我相信是由於他們的空洞，而並不是由於我的虛無。但是，最近我却碰到大惑不解的事情了。像你們的貴刊上，爲什麼也有類似教育救國的論調了呢？我對於貴刊，出版以來，就非常信任，非常愛讀，不料讀到第一卷七期的讀書問答，那篇「教育救國和生活讀書化」就令我很不快。教育是什麼一回事，我已經親嘗夠了，你們相信教育對於政治經濟能有反作用，這種反作用，我却一點也看不見。老實說，現在的教育只有超政治超經濟的作用，它只能使學生一天一天的和社會遠離，那裏能對社會起什麼反作用呢？

「先生，對於你們的刊物上的文字，我不能像對六雜誌大名家那樣的嘲笑，因為你們的態度是嚴肅的，懇切的，我現在誠懇地將我的意見表露出來，希望你們能給我一個詳細的答覆……。」

(11)

以上是何君來信的節錄。由他的表白，我們很可以看出他是很真誠的一個人，他抱着真誠的心去看待教育，却遇到了惡劣的教育界的現實，這理想與現實的一個對比是太尖銳了，這麼尖銳，使何君受到了強烈的刺激，而至於對於教育完全灰心了！

人的理想完全離開了現實，自然是要終於破滅的。我們對於教育的希望，如果過分的高遠了，不從實際情形中去研究教育所應走的具體的道路，那麼，當我們一低下頭來看看現實的時候，就會覺得自己的希望是消滅了。我們認為何君對於教育的態度就是這樣的，他終於對教育懷疑，原因也就在此。我們雖然對於何君的真誠不能否認，但同時也要指出他的真誠是用在錯誤的道路上去了。他在最初是一個純主觀主義者或觀念論

者，過分的憧憬於自主觀心目中對於教育的美麗的夢想，極端和極端相通，純主觀主義者碰到了現實的打擊時，他就頹廢，淪落，突然變成機械的純客觀主義者甚至於宿命論者了。何君在看見了現實教育界的惡劣情形之後，竟完全失去了信心和勇氣，覺得客觀現實的力量不可抵抗，這就是主觀主義者一變而為客觀主義者的明證。雖然他還聲明自己不是命運論者，其實這種論調，離命運論不過一步之差吧了。

因此，在我們解釋何君的疑問之先，我們先得要求他把最後的態度改變。教育的好壞，不是空空的理論可以說得清楚的。真正的教育和我們頭腦中的空理想不同，我們的理想儘可以把教育看做盡善盡美的東西，也可把它想作一無可取的贅物。但實際上的教育却常常有一定的時間的限制。在某種時候，某種教育制度在社會有很大的前進的作用，在另外的時候，它又會成為歷史上開倒車的機關。當它能夠發揮前進作用的時候，它能夠造成我們美麗的理想。如果我們把這理想當做永遠不變的理想，而不知道實際上每種教育制度的生命都有一定的限制，不知道教育制度和一切事物一樣，有它的發

生，發展，和沒落的過程時，那麼，一旦我們當做理想的教育制度走到了沒落的時期，成了開倒車的主力時，必然不可避免的，要使我們感到嚴重的絕望和幻滅了。

一切都要按照實際情形去分析研究，我們不但要切實的知道舊的東西的沒落，並且也要知道在這舊的沒落之後，有什麼新的東西會繼續生長起來。一種教育制度沒落了，我們不要就因此完全灰心，我們更要看看這世界上是否有什麼新的更有意義的教育正在萌芽。如果看見了這點萌芽，我們就應該努力去促進它的發育和生長。這樣我們才可以把自己心目中的希望和理想和現實社會的事實統一起來，才可以治愈像何君那樣的病態的煩惱。

何君的煩惱可以說是教書匠的煩惱。這煩惱必須是有職業「良心」的人才會感到的。他的職業是學校教育，在他的眼中，學校教育就是教育的全部，因此他對於教育的希望和理想也完全是寄託在學校教育上。然而，目前的學校教育制度全然和他的理想背馳，他覺得目前學校教育制度對於社會沒有什麼好處，對於社會的政治經濟前途說不上什麼

反作用。他對於學校教育失望了。然而因爲他眼中只看見學校教育，所以他對於整個的教育都完全失望。這是他的煩腦的主要根源。

如果我們放大大一點眼光，看看中國的實際情形，而不要只注視到狹隘的學校教育上，那麼，我們總可以看到，在目前中國的困難的實踐之下，有無數萬人在希望着活的新教育，這樣的教育是要在大衆的生活中去建立的，不僅僅限於學校。這種教育實際上已有很多人在做了，它的發展，對於中國政治經濟是必然有反作用的。不論說救國也好，說解放民族也好，要這樣直接在民衆的生活上去訓練民衆，才算是真正的新的教育。我們如果從這一點來着眼，那麼就可以看見事實也並不至使我們失望煩惱到像何君那樣了。

(二)

倘若教育的眼光只放在學校教育上，那麼，像中國的教育情形，單單量的方面，已經要使我們大大悲觀了。中國識字的人數不到百分之二十，而在這百分之二十的人數中，不在學校範圍以內的要佔百分之八十。這樣的數目，不能不說是很微弱的。自然，

單單由數目來估計，一定會犯很大的錯誤，近三十年來，學生活動對於中國社會政治的作用，也不能說不偉大。但我們要知道，這些作用，並不是在學校的圈子裏面發揮出來，而是在學生羣衆走入民衆中間，與民衆的運動配合起來時才得到發揮的。這裏已經包含着民衆教育的意味，而不僅僅是學校教育的成果了。民衆的教育，在性質上與何君所遇到的那種專門教人讀死書的教育不同。它是要隨時對應着中國民族實踐的需要，隨時給民衆予必要的指示，使他們知道怎樣起來爲自己的解放而抗爭。它的範圍不限於學校，但學校便是它的一部分。它的課程也並不是教科書，而是用各種的方法去使民衆認識自己的周圍，認識自己的社會地位。

這種教育是現在實際情形非常危迫的中國所最需要的。現在我們沒有很多的餘裕可以建設良好的學校教育了。原有的學校教育，現在還一天一天的在破壞，淪落，那裏能夠有新的建設呢？對於教育有真正的朋友們，在目下不能不將眼光展開，直接注射到農村，工場，商店及各種生活領域裏去，直接在民衆的生活中去教他們認識生活，

訓練他們的能力。現在我們要認定教育是隨時隨地都可以從事的，不必一定要到學校裏去。我們是什麼職業中的人，就可以在這種職業中去教育許多的人，可以和他們共同研究，共同討論。自己雖然不必處於教師的地位，仍然可以從事教育的。因為真正的教育是一方面教育人，一方面也教育自己。

要想使教育救國，必須這種教育的本身也是救國的教育。讀死書的教育是再多些也沒有用處的。救國的教育一定要有積極性，第一要能針對着民族抗爭的實踐的需要，第二要建築在廣大的民衆身上。

我們說這些話，並不是要叫何君離開學校，何君爲生活所逼不能不在學校做職員，事實上不能離開，也用不着離開。不，學校教育也是民衆教育的一部分，只要我們做得適當，也不是沒有意義的。我們說教育不限於學校，目的是要使何君打破了一個狹隘的觀念，以爲學校教育惡劣，就是整個教育沒有希望。我們要何君打破了這個觀念之後，馬上拋棄了他的一切煩惱和悲觀的心思。現在中國各方面都有人從事着很有希望的民衆

教育，那麼何君也可以振作起來，配合着各方面的教育者的步驟，好好地在他的學校這一方面來教育他當前的許多青年，把他們從讀死書和忙於考試的泥阱中拯救出來，來認清楚中國的社會和當前的危機。

還有幾句要附帶說的話：從事大眾的教育，必須有適當的教育工具。在目前，我們所用的都是傳統的方塊漢字，這艱難的方塊字，對於大眾教育的進行是阻礙很大的。要求其迅速而容易普遍化，在文字上勢必要有一個改革。而最好的改革方案，就是拉丁化。它的好處，以及實行方法，在本題範圍之外，所以我們不能討論。但我們來說，不管是否能夠馬上實行，目前每一個進步的從事教育的人，對於拉丁化的方法都應該知道的。關於這一方面，現在已經有很好的書出版了。像天馬書店出版的「拉丁化概論」，實在是每一個熱心教育的人都應該人手一篇的名著。

讀經嗎？讀外國書嗎？

——答陳蘆秋君——

(一)

『最近在教育雜誌「讀經問題專號」，讀到葉青先生的意見一文，覺得有點疑惑。他的全文是反對讀經的，他的主張是要多讀外國書。在這讀經呼聲很高的時候，他的意見看起來不是很進步的嗎？許多從事教育的人們都想把我們可憐的學生拖到字紙窠裏去悶死，而他却根本反對攢中國的舊紙堆，這不是好像很值得我們感謝的嗎？然而，他反對讀經的理由，却有些地方很奇怪，令我們不能了解，特舉出一點來請教一下：

『譬如他在那篇文章的第六節「答讀經論」裏，這樣說：「凡歷史之合規律地發展的，新的東西必定從舊的東西中產生出來」，「中國底歷史，不是合規律的。因為我們所

有的哲學，科學，文學，堆滿了書店或流行於學校的，都從外國來，純屬採用性質……戊戌運動……五四運動……澈底否定自己……於是中國歷史底發展就在這裏，顯然是外鑠的。那麼我們所有的新的東西，就不是從舊東西中產生出來的了！」況且在大踏步去追蹤人家時，必須咬緊牙關把戀舊的心情斬斷。而自己緩慢的內在發展的線索，在這裏也就被我們一刀截斷了。那麼中國歷史還能作合規律的發展嗎？」

『在這許多說話裏，有兩點使我們不了解；第一葉先生說：「中國歷史不是合規律的。」據我所知，現在的新唯物論者，都必須承認這一個原則；「一切事物的發展都是合規律的」，如果中國的歷史不合規律，那麼中國豈不是不能算做「一切事物」中的一件事物了嗎？葉先生也自稱是新唯物論者，爲什麼竟會有這樣奇怪的論調，第二，葉先生說中國歷史的發展「顯然是外鑠的」，所謂外鑠，從前的讀書生活上也曾論到過，意思就是說中國的歷史發展全然是受外力的影響，而內部的變化完全沒有一點作用。只看見外力，完全不注意內部的規律，這是真的嗎？我覺得葉先生這種意見，就是只看見現象的

表面，不能深入歷史過程的底奧，只看見科學，哲學，文學等的外國書流進中國來，而不知道這些書之所以能夠流進來，最根本的還是由於中國本身內部有這種可能性的緣故。如果中國內部沒有讓它進來的可能，那還是不行的。總之，外力只能通過了內部的規律，才會發生作用，它決沒有決定的作用。葉青先生忽略了中國歷史的內的規律性，把外力當做唯一的原因，這顯然想迴避中國社會內部現實矛盾的研究，把我們的眼光轉到空洞的書本子上去……我的意見如此，不知先生們以為如何？』

(二)

陳君在上面所提出來的這些問題，都是很重要的。這裏可以看出現代青年讀書問題中的兩種危機！一種危機是會被人拉到墳墓裏去。另一種危機是會被人拉到天上去或拉到外國去。青年人誰不要生活，誰不是要好好的在地上生活。但地上的生活是不容易的，要生活，必須要認識，要抗爭，要努力打破那妨礙生活的舊勢力。讀書就是他們認識生活的主要方法之一。讀書得法，他可以漸漸地找到正確的生活路子，讀書讀錯了，

就說不定會埋葬了他的一生。因此才有「讀活書，活讀書，讀書活」和「讀死書，死讀書，讀書死」的分別，不甘落後的青年，自然是要向着「讀書活」的方向走去的。但是，社會上沒落的舊勢力却不願意這樣，他們爲了自身的利益。要出來「引導」青年，把他們引到「讀書死」的路上。這是誰都可以看得出來的事。

他們怎樣把青年引到讀書死的路上去呢？很多人知道就是提倡讀經，把青年拖到死人堆裏去，叫他們少看見些現實生活的情形。然而另外還有一條「讀書死」的道路，有人在推動着許多青年去走，却沒有人注意。這條道路表面上和死人堆裏的道路好像絕對相反，但它的結果却是一樣，這一條道路就是要中國的青年對於中國本國的情形完全不管，專門去讀外國書。如果前面的一條道路是在地下挖陷阱，要把青年陷到墳底裏去，那麼後一條道路就是要在天空裏布着空理想空理論的網，想把青年網到雲霧裏或外國去。兩條道路同樣都是要使青年們離開現實的生活，使他們不能腳踏實地去努力去抗爭，所以我們說這是今日中國青年讀書問題中的兩種危機，而這兩種危機之能使青年們

讀書死，則是一樣的。

葉青先生自己認爲是新唯物論者，真正的新唯物論者是要能夠替青年打破讀書死的危機的，然而可惜，他不但不能這樣，反而代表了後一種危機來向中國青年們說法，陳君現在對於他的文章所提出來的懷疑，我們也認爲一點都沒有懷疑錯。

(三)

要把人引到一條什麼路上去，自然先要有一套說服人的理由，使人相信，然後人才會跟他走。提倡讀經的人有提倡讀經的理由，叫人專讀外國書，不顧中國情形的人也自然有他的理由。但提倡讀經的理由普通總是很荒謬的，頭腦稍稍清楚一點的人就不至被騙。唯有提倡專讀外國書的意見，主張既冠冕堂皇，言詞上又帶着十足進步而漂亮的外光，很合一般心腸直率的青年們的口味，人們每不知不覺地被引進了他們的網羅。所以倒是要細心辨別的。譬如葉青先生所說：「在大踏步去追蹤人家時，必須咬緊牙關把戀舊的心情斬斷」這不是很令人中聽的話麼？一個願意前進的人，雖不是決心要斬斷戀舊

的情緒麼？誠如陳君所說，在這讀經呼聲很高的時候，他的意見看起來是很進步的。如果單單憑這一句話來判別一切，那麼，我們都應該跟着葉青先生走了。

然而，馬上他就把人引到岔路上去了：剛纔不過叫你斬斷戀舊的心情，接着就要你連中國歷史的「內在發展的線索」也「一刀截斷」，接着就告訴你中國歷史不是合規律的，因為凡合規律的發展，「新的東西必定是從舊的東西產生出來」，中國歷史發展的線索既可以一刀截斷，所以不是合規律的。因為不是合規律，我們今後的實踐，就不必顧慮到中國社會現實的情形和客觀的需要，只要任意把外國的東西搬進來就行了。

我們先來看，中國的歷史發展是不是不合規律的呢？換一句話說，中國歷史上的新東西，是不是不從舊的東西中產生出來的呢？我們不能不承認，一種新的東西產生的時候，它必須和舊的東西分離，如果我們接受了新的東西，就不能不把戀舊的心情斬斷。這是無論在中國外國，都是一樣的情形，例如蛋裏孵出小雞後，我們自然毫無顧惜地要把蛋殼丟掉。然而我們是不是可以說，因為要咬緊牙關丟掉蛋殼，就把蛋和雞的「內在

發展的線索」也「一刀截斷」，而認爲雞不是蛋裏生的，雞的產生不是合規律的呢？自然，誰都知道這是不對的。照這樣來類推，就可以知道，我們決不能用斬斷戀舊的心情爲理由，就把中國歷史發展的合規律性也否認了。

再譬如葉先生說：「我們所有的哲學，文學，科學，堆滿了書店和流行於學校的，都從外國來，純屬採用性質。……」他把這一種表面現象作爲理由，要證明中國的一切新東西都是外來，都不是舊中國自己內部產生的，因此也就想證明中國歷史發展的不合規律，這是對的嗎？我們可以簡單的指出兩點來證明他的不對。第一，他所說的「流行」和「堆滿」了的書籍，其實也並不完全是從外國來，文學科學的書籍，中國人自己著作的就不少，至少也有一半吧？葉先生能抹殺嗎？第二，葉先生自己就說這些外國東西都是「純屬採用性質」，這就很對了！外國的東西在中國並沒有絕對的權威，它的流入中國是供中國的採用，能不能夠被採用，就要看中國自己是不是需要了，而中國之需要不需要，就只有用中國自身的原因才可以說明，完全不是外來的原因。葉先生用「採用」的

理由，想證明中國自己不產生新的東西，而結果恰恰打了他自己的嘴吧。中國之所以「採用」外物，正證明中國內部已產生了新的東西和新的需要！正證明中國歷史發展有它自身內部的規律性。

「一切事物的發展都是合規律的，」都是由於事物本身內部的原因或內部的矛盾促成的。這一個最高原則，中國也不能例外，葉先生的意見顯然是把新唯物論的原則丟棄了。他丟棄了這個原則，才有他的外鑠論，才以為中國的歷史是完全受外來的影響。自然，要完全否認中國歷史上的外來的影響，是不可能的事，西洋文化在近代對於中國社會發展的刺激，是不能抹殺的。如果完全抹殺這一點，也就是抹煞事實。但要緊的是，外來的影響，雖然不可抹殺，但却決不能把它過分的誇大，把它誇大成唯一的原因，如像葉清先生的外鑠論所表現的一樣。誠如陳君說，「外力只能通過了內部的規律，才能發生作用，它決沒有決定的作用，」決定的作用，還是要在中國內部去找。忽視了內部的決定的原因，單就外力來說明事物的發展，乃是機械論的看法，因為機械論就是把一

切事物的變動都看做外力的機械衝突的結果。

世界上決沒有一樣事物可以單單用外力衝突來說明的。我們就用最簡單的兩種東西的衝突來說吧。例如前面有一樣東西，我們用一個石頭去打它，這一個石頭打在前面的東西上，自然是一種外力了。但是，前面那件東西打碎了嗎？還是打不碎，單單移動一下？或是全然不動呢？這事情是不是可以由我們打過去的石頭（即外力）來決定呢？無論誰，只要稍稍一想，就可以答說不能。前面那件東西被打的結果怎樣，根本還是要由那件東西的本身來說明，如果它是脆的，就會碎，如果是有彈性的，它只是移動一下，如果是很穩固地立在那兒的，它就完全不動。這一個例子，就可以知道即使是最簡單的事物的變動，也不能由外力來說明，外力只是一種影響，一種刺激，外力只有通過了內部的原因才會發生作用。一個石頭的打擊尚且如此，要用外鑠論來解決複雜的社會問題中最複雜的中國問題，其不通也可想見了。

以上，大致已把葉先生的錯誤說明白了。

我們的意見是什麼呢？

第一，中國的社會發展決不是外鑠的，中國的歷史有它自身內部的原因，所以是合規律的。

第二，一切外來的力量只有通過了內的規律才能發生作用，西洋文化對於中國只有影響和刺激的作用。中國的採用西洋文化，完全是由中國內部發生了：這種需要例如五四新文化運動，根本原因就是由於中國內部的民族資產階級發達起來的結果。五四的新文化就是代表他們的要求的文化，決不是單單的吸收了西洋文化就算完事，更不是外力强鑠成功的現象。

第三，因此，我們要推進中國社會的發展決不是單單的斬斷了戀舊的心情就算完事，更不是簡單的斬斷了中國社會內在發展的線索就可以成功，我們應該認識中國的現實狀況，努力去打破舊的腐朽的勢力，並從這舊的東西裏促進新的社會的生長。

第四，我們不能空說斬斷了中國內在發展的線索。實際上中國歷史既是合規律的，所以要想斬斷也不能。我們的唯一任務只有促進這發展的線索的前進，如果我們要斬斷這線索，結果除了使我們自己說離現實以外不更有什麼。

第五，根據以上的理由，說到我們讀書的問題時。那麼，讀經固然要堅決的反對，是不成問題的，而一味的叫我們攢在洋書堆裏的主張，我們也要絕對拒絕！我們要切記着不能忘記了中國的現實社會，不能斬斷中國內在發展的線索，所以我們讀書，必須要以能夠幫助我們解決現實問題為標準，我們堅決反對讀古書，是因為古書已完全失去了這種作用；我們反對一味讀外國書，就因為這樣一來我們也有忘記了現實而成爲洋式秀才的危險。讀書是要針對着現實社會的問題上的需要，因此對於外國書我們選擇着讀，對於中國本身今日的出版物，也可以從其中選取很好的糧食。讀外國書的目的不是要全然用外鑠的力量來「截斷」發展的線索；恰恰相反，只是爲要幫助我們了解。「內在發展的線索」。

第六，最後，我們要看清楚提倡讀經和提倡專讀洋書同樣是我們讀書問題中的危機，雖然讀洋書的主張在言詞上的理由是很漂亮，但我們要同等地加以反對。

此
页
空
白

政
治
經
濟
問
題

此页无页码

此页空白

生產力和生產關係的交互作用

——答胡青君——

(一)

胡君在本刊一卷五期「火星中的生物」一文中看見了這樣一句話：「社會組織進步，人類的能力才會進步。」於是他就有了——一個疑問：「人類的能力進步是因為社會組織進步，那麼，社會組織的進步，又要靠什麼推動呢？」

所謂社會組織就是指生產關係的總體。社會組織的進步，也可以說就是指生產關係的進步。因此胡君的問題又可以這樣改寫一：「生產關係是靠什麼推動才能前進呢？」在這裏，胡君就引用那同一期裏的名詞淺釋中「生產關係」一條的解釋，即：「生產關係既然是發生在生產的過程上，所以，它的特性，就必然由生產力來決定。」這就是說。

生產關係的進步是要靠生產力推動的。然而胡君却因此有更進一步的懷疑了：「生產力不正是人類的能力麼？這不是明明說，生產關係的進步，要靠人類能力的進步來推動麼？然而爲什麼在先所說的恰恰相反，認爲人類的能力要在生產關係進步了才能跟着進步呢？」

這問題，問的人還不少，不止胡君一人。「生產力推動生產關係，生產關係又推動生產力，到底那一方面是最後決定的基礎呢？」好多人解不開這一個不通的環。老實說，不但許多青年朋友解不了這環，就是有名的社會科學家如德國考茨基，俄國的布哈林等也試解過，他們都沒有解得好，所以不能不特別提出來在此解答。

(二)

按照本刊那一期名詞淺釋，生產關係的特質是由生產力決定的。這就是說，要有一定的生產力狀態，才會有一定的生產關係。我們知道生產力有三種要素：即勞動力，生產技術和勞動對象，生產力的狀態，就是這三種要素結合而成的。機械論者如布哈林，

和中國的葉青（見「各科問題八則」）等人，把生產技術一部分當做了生產力的全部，是錯誤了。技術不同，固然可以使生產力不同，但進步的技術，若沒有適當的勞動與之結合，生產力就發揮不出來。例如現在的資本主義國家，技術最高如美國，因社會制度不能使勞動力與之結合，（失業現象即其表現），而生產也就彫零了。反之，雖在同樣的技術狀態之下，若勞動力的結合形態不同，生產力也會有高下的。例如資本主義最初期的單純協業，在技術上和家度手工業一樣，因為多人協力的緣故，生產力就增高得不少。把生產力完全看做技術，會陷入什麼樣的錯誤呢？錯誤是，結果全把生產力的發展單看做技術的發展，而技術的發展又依賴科學的發展。而科學是人類的知識，是人類對於自然界的認識。這樣一來，就必然得出這樣的結論：人類的認識決定技術或生產力，生產力又才決定生產關係。於是，社會進步的最後基礎是人類的認識，人類的思想，社會完全受思想推動了！你想，這不明明成了觀念論嗎？機械論也是走到觀念論去的橋梁啊。

但是，如果生產力並不等於技術，生產力的發展也不受人類的思想所左右，那麼，它是受什麼推動呢？

我們並不是完全反對人的思想的作用。技術若沒有人的思想或科學，斷不會自己改進，就是勞動力和技術的結合，也要通過人的意識的籌劃和配置的。甚至於如俄國普列哈諾夫的所說的，技術或生產力的進步，是表示人類社會的慾望增加，認為社會的慾望促進生產力的發展，這也多少可以說是有一點真理在內的。但我們又要更進一步問。科學和認識爲什麼能進步？人爲什麼要把勞動的結合配置得更好？社會的慾望又爲什麼能增加，這一種進步和增加，也決不會是平白無故發生的吧？不錯，社會的慾望之類也還有原因。它並不真是最後的一個推動力。如果我們再一推求這所謂社會的慾望和科學的進步是從何而來，那麼我們就仍然繞回一個圈子來了。又是生產關係，科學的進步或慾求的增加是一定的生產關係所引起的。譬如一兩百年來科學的急速的發達，正是資本主義的生產關係以促成的啊，而這種發達，在資本主義以前的封建生產關係中，是做不到

的。現在仍然回到老問題上來了，最初說生產關係被生產力所決定，現在又是生產力倒被生產關係所決定了，到底是什麼一回事呢！

(三)

這就是所謂的交互作用。我們要問生產關係爲什麼會進步，可以答覆是有了生產力的發展。再問題生產力何以能夠發展時，答覆是生產力的發展並不能獨立於生產關係之外，這發展又是生產關係促成的。這樣，生產力和生產關係交互作用，交互影響，在社會的統一體中形成了一個不斷的矛盾，而社會也才會運動。所以，我們要問生產力和生產關係這兩個東西，那一方面才是最後的原因？那一方面才是純粹的結果？這完全是機械論的問題，要勉強解答，一定會歪曲事實的，

但是，這就算問題的解決了麼？

那也不然！我們雖不能不承認生產力和生產關係的交互作用，但同時也不能說兩者

是完全平行的。雖然不能說那一方面是最後的原因，兩者中却有一方面是基礎。前面說生產力決定生產關係，就因為生產力是這交互作用的基礎。生產力對於生產關係雖不是最後原因，然而它有決定的作用，至於生產關係對於生產力的影響，我們稱之為反作用，所以交互作用中是有決定的作用和反作用的兩方面的

生產力的決定作用怎樣表現出來呢？這決定作用的表現第一是：一定的生產力總需要一定的生產關係，沒有這適當生產關係，那生產力就不能發揮出來。工場業和機械工業的生產力，沒有資本主義的生產關係是不能夠實現的。像蘇聯所要實行的那種全國電化的生產力，在資本主義的生產關係之下也是做不到的。第二是，生產力發展到了某種程度，常常會使舊的生產關係不能充分讓它發展，於是就要把這舊的生產關係衝破，而建立新的生產關係，這也是生產力的決定作用或推動作用。這裏所謂的生產力的發展，自然也不是單指技術而言。技術雖是生產力的要素之一，但舊的生產關係不能讓生產力發展（也就是成了生產力的桎梏，）並不表現完全在技術上，主要的還是表現在技術與

勞動力的結合上。生產關係的桎梏，是表現在破壞勞動力與技術的結合這一點上的，英國德國的技術一九一七年比較俄國高得多，然而俄國的革命卻在先發生。如果以為一定要等到技術有某種程度的成熟，才算是生產已到了舊生產關係所不能容納的程度，那是錯誤的。

生產關係對於生產力的反作用又怎樣表現的呢？表現在它對於生產力有促進或阻止的作用。它是生產力的發展形式，而生產力是內容，內容必須藉着一定的形式發現出來，生產力也必須藉着一定的生產關係才能發展。所以生產關係是生產力發展所不可少的東西。沒有資本主義的生產關係，十九世紀以來歐美各國的生產力不會發展得那麼快。但是生產關係一方面促進生產力的發展，而到了一定的時候，它又會變成生產力的桎梏。這時，生產力是不能抑制地要求向上了，而生產關係卻不容許它向上。例如現在的資本主義各國，有着那麼多的失業者，那麼多要求與現有技術能夠結合起來的勞動力，而生產關係却不能使它們結合，所以就成了生產力向上的桎梏了，到這時候，如果生產

力不能衝破它的桎梏，就永不能向上發展，這就是生產關係對於生產力的反作用。

總之，胡君所問的問題，是要這樣解答的：生產關係是由生產力決定，生產關係只在生產力的一定狀態之下才能夠存在；超過了一定的狀態，就要被打破。至於生產力發展，則是由生產關係的反作用促成的。生產關係不斷地促進生產力的發展，而又終於會成爲它的桎梏，這矛盾，就是社會變革的原動力。所以，我們要找生產力發展的原因不必到生產關係以外去尋求，更不能像機械論者一樣把它單單看做技術的變化，尤甚不能把最後的原因歸之於人類的思想，認識慾望等等觀念論的要素。

所謂亞細亞生產方式的真相

——答黎季人君——

(一)

『先生：我現在提出「亞細亞生產方式」的問題來問你們。這問題現在似乎完全沒有人提到了，但在三年以前，不是曾經很熱鬧過一些時嗎？現在這樣沉寂，怕是已經有了解答了吧？然而怎樣解答的呢？我自己就一點也不明白。我還恐怕是自己研究太少，去請教了幾位對於這問題比較注意的朋友，不料他們也是狐疑不定，沒有給我明白的答覆，所以才寫信來問你們。』

你們是不是會以為，這問題和我們眼前的實踐離得較遠，而拒絕答覆牠呢？我希望不要這樣。據我所知，要了解中國社會的性質和前途，和這問題的解答很有關係。例如

所謂亞細亞生產方式的真相

從前竭力主張亞細亞生產方法的胡秋原，對於中國的社會就給了我們一個特殊的了解：他相信亞細亞地方有自己特有的生產方式，這樣式和歐洲的生產方式不同，因此亞細亞社會的經濟基礎也和歐洲不同，最後就歸結到亞細亞的社會發展也不能和歐洲取同樣的道路。例如說，歐美的階級社會的發展，最初是奴隸社會，接着是封建社會最後才發生資本主義社會。亞細亞的生產方式既然另一樣，那麼，亞細亞的社會進程，也決不是由奴隸社會經過封建社會再到資本主義社會了。這樣見解的另一方面的意思，就是要告訴我們：社會歷史的科學法則，並不是普遍的，歐美社會有歐美社會的法則，亞細亞有亞細亞的法則，亞細亞的前途，就不能夠照着歐美的方向走去，亞細亞國家之一的中國自然也是如此。

不是很明白嗎？倘若這樣的關於亞細亞的言論是真理，那麼，人們在今日歐美社會內所看見的光明前途和高級的社會理想，就不一定也能在亞細亞或中國實現了。目前我們所知道的科學的歷史理論，在中國也全不適用了。這對於中國社會的實踐，不是有很

重要的關係嗎？如果不能解決這一個問題，我們將不知道要怎樣做才能使中國社會前進，不知道我們應該走向什麼道路去了。

因此，我希望你們對於這問題能給我們一個簡單明白的解答。（下略）……】

(二)

要說明亞細亞生產方式這名詞，以及由這名詞引起來的論爭，不能不回頭講到科學歷史理論的創始者的著作。因為論爭的引起，和這些著作有很大關係。「亞細亞生產方式」這一個名詞，出現在這些著作中最重要的一部，即「政治經濟批評」裏。在這部著作的序文中，著者明白地寫着：「亞細亞的，古典的，封建的，及近代的資本主義的生產方式，可以說是社會經濟構成進展的各階段。」

在科學的歷史理論創始者們的著作中，關於「亞細亞生產方式」記述得最明白的，就只有這一點，此外就只在資本論上略略提到，但並沒有這樣明白。正因為這樣，所以就成了問題了。如果說亞細亞生產方式不能算是一種特殊的經濟結構的根本方式，為什麼

那著者要特意把它和古典的（即奴隸社會的，）封建的，以及資本主義的三種生產方式列在一起？如果說他真是一種特殊生產方式，那爲什麼歷史科學理論創始者們其他的著作中，對於古典，封建，及資本主義的生產方式都說得很詳細，而對於亞細亞生產方式却只限於「經濟學批判」上的那一點記述？究竟他寫亞細亞生產方式的時候，在心目中是指什麼樣的生產方式呢？他既然沒有在自己的著作上說得明白，於是只好讓後來的研究者自己推測。由於各人的推測不同，就發生各種的意見，而引起了一場也不算小的論爭。

這論爭發生的主要地方，是蘇聯。別的國家都受到了他們的影響，中國也是受影響者之一。但我們先要注意一點：論爭的引起，在表面好像僅只是爲了要解釋「政治經濟批判」上的一個名辭，好像僅只是書本子上的研究的爭論似的。但在實際上，却和政治鬥爭有密切的聯繫。在這論爭中發表意見的人決不是什麼「純客觀」的，「爲學問而學問」的書呆子，他們都是有政治立場的，而他們的意見，也是以他們的政治立場爲基礎。其實，從來的一切理論問題或理論論爭，都可以做這樣看法。任何一個理論家，沒有不是

站在一定的立場上來說話的。不論是有意也好，無心也好，他的社會地位常常要使他說它所必要的話。不論在表面上是以書本子上的東西爲主題也好，或直接觸及政治問題也好，最後終於會歸結到政治上去的。「亞細亞生產方式」的論戰也不能例外。在論戰中互相爭勝的意見大體上可以分爲三派，而每一派意見就有一種根本的立場做他們的背景。自然，只有站在正確的立場上說話的那一派，才找到了正確的見解：

第一派主張亞細亞生產方式是亞洲社會特有的方式，他們認爲亞洲社會的生產方式和歐洲的不同，所以被稱爲亞細亞論者，我們的胡秋原就是在這一派的影響之下的。這一派在蘇聯，政治上和托洛斯基派有很密切的關係，不，托派對於中國社會前途的政治見解，甚至於就利用他們的理論做基礎。借著這理論的幫助，他們主張中國社會裏沒有封建制度，而認爲在中國用不着反封建。理由是因爲古典的，封建的，和資本主義的生產方式，都不是亞細亞的。這一派的主要人物有馬加爾，柯勤等，

第二派稱爲反亞細亞論者，他們的主張和第一派相反對。認爲問題的研究不能僅在

名辭上用工夫，而應該認真地就內容上去研究。所以不能因為有亞細亞的字樣，就機械地把它看做亞細亞所特有的意思。「政治經濟批判」的著者既然把亞細亞的和古典的，封建的，資本主義的等生產方式順序地並列起來，他心目中一定把它當做一種獨特的經濟生產方式，而這種生產方式又一定是在古典的生產方式以前發生的東西。更明白點說，亞細亞的，古典的，封建的，和資本主義的生產方式，是在時間上相繼而起的，是社會經濟發展的各階段。所以，如果亞細亞生產方式這東西存在的話，那麼，無論在歐洲也好，在亞洲也好，它總是比古典的生產方式更早一個時候的生產方式，並不僅僅是亞洲特有的東西。這一派的最重要的人物是哥德士。

第三派和第二派在大部分是一致的，他們同是反亞細亞論者。然而他們不同的是，第二派認為政治經濟學批判的著者心目中的亞細亞生產方式，是和古典的，封建的資本主義的生產方式一樣，同屬於財產私有的經濟制度範圍，而第三派則認為亞細亞生產方式就是指原始社會中的生產方式，這種社會是屬於非私有經濟制度的。這派的代表人物

有盧列，木哈爾齊等。

以上三派關於亞細亞生產方式的見解，各有各的理由。第一派的理由是：科學的歷史理論創始者在別的著作裏提到社會發展史的時候，常只是舉出古典社會封建社會和資本社會三種，間或也把原始社會加進去，但並沒有說到原始社會就是亞細亞社會，因此他在政治經濟裏特別說到亞細亞的字樣，一定是專門指亞洲而寫。第二派認為亞細亞生產方式只是科學歷史理論創始者們暫時假定的一種東西，在他們的心目中，亞細亞生產方式仍是一種私有制度的生產方式。那時他們對於古典社會以前的社會形式還不大明瞭，所以不能不有此假定。後來他們的研究成熟了，這個假定也就無用，所以在別的著作裏就不再提它。第三派以爲科學歷史理論的創始者自始至終就知道古典社會以前只有原始社會，所以亞細亞生產方式就是指原始社會而言。

(三)

關於他們幾派的論爭，現在用不着詳細敘述，我們只講一講它的結論。這場論爭在

最後是第二派哥德士勝利了。他勝利的理由是因為有正確的立場，並且把握到正當的方法，現在把最重要的兩點說一說：

第一，他給研究社會經濟史的人提出了正確的方法，這方法給亞細亞論者一個致命的打擊。亞細亞論者論到亞細亞生產方式的特點時，常常只知道由許多表面的特徵來立論，例如土地國有、農業共同體，農業的灌溉系統，以及中央集權的專制政治等等，都被他們看做亞細亞生產方式的特徵。然而哥德士却指出，科學的歷史理論在辨別一種經濟生產的性質時，是不能用這些表面的記號來充數的。社會經濟的性質，要用它根本的生產關係來決定。例如說到古典的生產方式，我們就不能不由奴隸勞動的生產關係來判定。在這生產關係中，從事生產勞動的人（即奴隸），是以全部勞動力貢獻給主人的形態而工作着的。又如說到封建的生產樣式，這裏作事生產勞動的人，很顯明的是把一部分勞動力為自己使用，而另一份則以地租，貢物，徭役等等形式貢獻給地主。更說到資本主義的生產方式，是和奴隸制度相反。奴隸的工作形態是全部為主人勞動，而資本主義

資度下的勞動者，他們的工作却好做完全是爲自己而勞動似的，他們工作，一天所得一天的工資，好像這工資就是他們全部勞動的代價。雖然暗中有一部分剩餘的價值已到了資本家的手裏，而在表面上却沒有這一回事似的。這裏的三種生產關係中，就有三種不同的剝削形態。而這剝削形態，就是辨別生產方式的根本標幟。不管在政治上是中央集權也好，地方割據也好，不管是農業共同體也好，各個分散的獨立小經營也好，如果剝削形態明顯地是一部分屬於生產者自己，一部分貢獻與地主，即爲自己的勞動和被剝削的勞動分得很顯明時，這就是封建的生產方式。——這就是哥德士所指示出來的正確的研究方法，這方法一提出來，馬上就判定了，亞細亞論者所謂的亞洲特有的生產方式，也不過是一種封建的生產方式罷了。於是亞細亞論者馬加爾就沉默下來，柯勤等也不能不承認在現在的中國還踐存着很強力的封建勢力。

第二，哥德士又在另一方面把科學歷史理論的許多著作做了一番詳細的具體研究，而給第三派以重要的打擊。第三派認爲「亞細亞生產方式」是非私有制度的原始社會的

生產方式，也就是奴隸制度以前氏族社會的生產方式，然而當科學歷史理論的創造者寫到亞細亞生產方式的時候，他們並沒有指明這就是氏族社會的生產方式，而當他們寫到民族社會的時候，（例如恩格斯著的「家族國家及私有財產之起源」也爲沒有說氏族社會就是以亞細亞生產方式爲基礎，所以，要說他們心目中的亞細亞生產方式就是指氏族社會的生產方式，是沒有充分理由的。哥德士根據他的研究，他告訴我們：政治經濟學的著者在寫亞細亞生產方式這名詞的時候，他們是還不知道奴隸社會以前的氏族社會的。我們知道，氏族社會的發見，是從摩爾根的「古代社會」出版後才開始爲人知道，而亞細亞生產方式的名詞是出現在「古代社會」出版以前，那時他們關於古代社會的研究，就只有一些關於亞洲方面（尤其是印度方面）的材料。在那裏有農業共同體的經濟，也有萌芽狀態的奴隸制度，然而因爲材料不充分，他們不能確定地說是什麼樣的社會，只好用亞細亞生產方式的字樣，把它假定作奴隸社會以前的另一種經濟生產方式。而並不加以確定的解釋，然自從氏族社會發見以後，這假定就用不着了，所以也就不再在他們

的著作裏出現。

(四)

由以上的敘述，所謂「亞細亞生產方式」的真相已經明白了，歸納起來，目前大致已被公認的哥德士的見解有這樣三點：——

(一) 亞細亞生產樣式只是科學的歷史理論創始者們暫時假定的東西，自從知道奴隸制度以前是氏制度之後，這假定就用不着了。

(二) 亞細亞生產方式這名詞的起源，是由於當時的研究材料只從亞細亞方面得來，這些材料裏包含着農業共同體及萌芽狀態的奴隸制度，但材料不充分，無法確定是什麼樣的生產方式，只好用亞細亞的字樣來代表它。

(三) 亞細亞論者所說的亞洲特有的生產方式，現在知道實際上只是一種封建的生產方式，和歐洲的封建時代的生產方式沒有什麼本質上的不同。

書叢活生書讀
編主樸公李

知識的應用

—— 集二第答問書讀 ——

實價大洋三角

外埠酌加寄費

著者 艾思奇

出版者 讀書生活社

上海靜安寺路
斜橋弄七一號

發行者 讀書生活出版社

電話 三〇三二五

上海福煦路六四九號

印刷者 中國科學公司

電話 七一〇四六

上海四馬路三二四號

經售處 上海雜誌公司

電話 九五一四一

全國各大書店

版權所有 翻印必究
中華民國二十五年三月出版

上海图书馆藏书



9541 212 0001 7005B



\$0.30

~~1557071~~