

#10

449050

十

批判叢書

乙編第一種

胡適批判

——在哲學、科學、思想、政治、文學、
歷史或國故、各方面對胡適底考察——

葉青著

上海

辛墾書店版

1933

世

紀

THE CRITIQUE SERIES B
I
EDITED BY
THE TWENTIETH CENTURY
CRITIQUE
OF
MR. HU SHIH
BY

YI TSING

批判叢書
乙編第一種

胡適批判

葉 齊 著

上 海

思 堂 書 局

THE THINKING BOOKSHOP
SHANGHAI, CHINA

二十世紀批判叢書

乙編第一種

胡適批判 (上册)

1933. 10. 20 初版

1—1500册

著 者	葉 青
編 輯 者	二十世紀社 <small>上海海寧路三德里</small>
發 行 人	張 明 德 <small>上海海寧路三德里四十五號</small>
發 行 所	辛 墾 書 店 <small>上海北四川路海寧路三德里</small>
印 刷 所	中 和 印 刷 公 司 <small>上海北河南路南里內</small>
經 售 處	辛 墾 書 店 及 各 大 書 坊

版權所有 * 翻印必究

實價 大洋一元八角

批判叢書序言

我們爲甚麼要編輯這部批判叢書呢？

因爲我們認定文化底發展，也同社會底進化一樣，是依照黑格爾（Hegel）底法則進行的。由「戊戌」而「五四」，是第一個否定；由「一九二七」以後，是第二個否定，即否定底否定。因此，現在要把「五四」以來輸入中國過歐洲近代文化加以批判。

這個理由非常明白。過去的介绍因爲是在對抗固有的中古文化，所以凡屬歐洲的都好。換一句話說，只要是近代文化就無批判地介绍。其實到帝國主義戰爭那時，它已經崩潰了；而新的高級的未來文化則正在發榮滋長之中。在這種情形下，要使中國文化更繼續前進，自不能不再做一番迎新透舊事業。只有舊的去了，新的才能立足。所以批判非常重要。

從前的人，蔑視中古文化，簡直說中古是黑暗時代、野蠻

時代，所以把輸入歐洲近代文化進事情叫做文化運動。現在既文明化了，而我們又是立足於科學之上的，自然就只有實行文化批判。因此目前的課題，是用高級的「科學-哲學」方法考察一切，重行估價。並且在批判之中來樹立新的學術思想。所以展開一個批判運動是非常重要的事情。

我們做這個工作已經有三年了，深覺有很系統地和大規模地進行批判是必要的，一些論文是無濟於事的。這時不僅需要質，同時也需要量。所以我們現在就不得不勉力來編輯這部批判叢書。

這部批判叢書分兩種：甲種以學為單位，把中國輸入的近代文化，分門別類地考察，作成歷史的和理論的批判著作；乙種以人為單位，選擇它底代表學者，分析其全部作品，寫成個別的批判。在進行中，我們覺得先從事後者要便當一點。因此批判叢書底乙種也先於甲種而發表。

每種批判著作，都在指出被批判的學科或學者之錯誤外，注重積極的意見。因為現在雖是批判時代，却又是建設時代，需要創造的理論著作。所以我們底批判是一面破壞、一面建設。而且只有這樣，才可以說批判。批判運動就是理論運動。

我們底力量並不充分，甚望讀者諸君隨時賜教，以匡不逮。若在這部叢書中發現有錯誤的地方，更請賜函見告，以便改正。文化的事業原來是社會的事業啊！

葉青 一九三三，八，二九。

胡適批判序言

爲甚麼要批判胡適？理由就是他在我們底批判運動中有舉出來說適必要。這個必要，我在『胡適批判』底『引言』中已經說了。倘然如有些人那樣，說胡適現在乃是一隻“死老虎”，不必批判，那我就請他一讀我們答覆張季同適那篇文章。（註一）

然而這樣，我們就應該批判梁啓超和陳獨秀。他們是「戊戌」和「五四」兩個文化運動底領導者；在中國近代思想史上有最高的地位；而且也無所不談，可算是一般方面底代表。但在事實上，前者底影響早爲後者所否定，並且又已死了；而後者呢？則在「五四」時代便實行自我批判，離開了那種文化底路線和論壇。其餘的，比胡適還卑卑不足道些；而影響更是不

（註一）『胡適不必批評了麼？』見『二十世紀』第二卷第四期
二一一至二二一頁。

及。因此，這種批判，只好落到胡適身上來。

因為這樣，所以我在我們開始批判工作之年，即決定寫一個在哲學、科學、思想、政治、文學、歷史或國故各方面追胡適底考察，從代表一般追人物下手。

這事起於一九三〇年底下半年。因為那時我對於辦理論雜誌追意見，就認定批判是重要的任務。並且有舉出幾個代表學者加以指責追必要。這種學者在我心目中，即：說哲學便是張東蓀，說科學便是王星拱和任鴻雋，說優生學便是潘光旦，說心理學便是郭任遠，說經濟學便是馬寅初，說社會學便是孫本文，……而說一般，則便是胡適。因此在次年一月寫了『怎樣做『文化運動』——評胡適博士底理論』以後，就想寫『胡適批判』。到了那年四月，便着手預備。當時底計劃，即打算成一部書。不過沒有料到有這樣多的篇幅。

原來我對於哲學、科學、思想、政治、文學、歷史或國故這六部份，想配置均勻。只是在批評『中國哲學史大綱』上卷中，我以為它是胡適全部著作中最有理論價值追書，而我又想把幾個月古代經濟史和哲學史底研究乘時寫出一個積極的系統意見出來，因此就把這篇寫長了。原來我沒有把它出成單行本追計劃。現在只好將就現成紙版。於是『胡適批判』底哲學方面，即其中底『中國上古哲學史』一篇，就太長了。在裝釘上，遂把它分成兩册以便披閱。

但正因為這樣，我請讀者注意這部書裏面便還包含有一

部書：中國古代哲學史。同時又在那裏面更包含有一部簡短的中國古代經濟史。

我在上述六部份適批判中，都注意於理論、思想、方法。並且對於方法，我相信這不僅在說明方面是那樣的；在暗示方面也是那樣的。這又是我要請讀者留意的。

因為寫長了，並要注重積極的理論和方法，而我在這三年中適研究課題又多，再加之以別的事情底耽擱，所以到這時還未寫起。現我決定在今年年底完功，明上年出下冊。如果讀過了這冊適人，想即刻就看到下冊對於胡適適批判，那請他讀『二十世紀』第二卷第一期以後各期。

人家批判我適文字，打算在這部書完畢時寫一個跋語來答覆。批判胡適的，也想在那時把它們分析一下，看他們底胡適批判究竟如何。

葉 青 一九三三，八，三〇。

胡適批判

全書要目

引 言

第一部份 在哲學方面適胡適

開場話

I 實用主義論

II 中國上古哲學史

III 世界最近哲學史

IV 胡適哲學論

收場話

第二部份 在科學方面適胡適

開場話

I 科學的方法

485520

- Ⅰ 科學的理論
- Ⅱ 科學與玄學
- Ⅳ 科學與人生觀
- 收場話

第三部份 在思想方面適胡適

開場話

- I 各種具體的意見
 - 一 論新思潮與新生活
 - 二 論主義與問題
 - 三 論西洋文明與東方文明
 - 四 論知識難易與行爲難易
- Ⅱ 一般根本的原則
 - 一 物質論
 - 二 進化論
 - 三 個人主義

收場話

第四部份 在政治方面適胡適

開場話

- I 變革論
- Ⅱ 社會改造問題
- Ⅲ 中國改造問題
- Ⅳ 人權論

收 場 話

第五部份 在文學方面適胡適

開 場 話

I 文學理論

II 文學改革

III 文學創作

IV 文學歷史

收 場 話

第六部份 在歷史方面適胡適或

在國故方面適胡適

開 場 話

I 研究的對象

II 使用的方法

III 應盡的任務

IV 獲得的結果

收 場 話

結 論

(細目見各篇(即 I, II, …)各章(即一, 二, …)不一一列出)

胡適批判

上册目次

自序.....	1
引言.....	1
1 批判底意義.....	3
2 胡適底地位.....	7
3 胡適底著作.....	11
4 批判底方法.....	17
第一部份 在哲學方面適胡適.....	31
開場話.....	33
I 實用主義論.....	25
篇首語.....	26
一 在概論方面.....	26

1 名稱問題	26
2 派別問題	30
3 根源問題	34
二 在本體方面	37
1 真理論	38
2 實在論	44
3 人生論	48
三 在應用方面	54
1 方法論	54
2 教育論	58
四 在總評方面	62
1 平實思想	62
2 取消主義	66
篇末語	74
II 中國上古哲學史	77
篇首語	79
一 怎樣著中國哲學史	81
章首語	81
1 探求原因途問題	82
2 兩明變遷途問題	83
3 敘述體系途問題	92
4 評判價值途問題	94

章末語	97
二 西周時代底哲學	98
章首語	98
1 西周哲學底背景	99
2 哲學底起源	107
3 『易經』哲學	115
4 『洪範』哲學	125
5 『老子』哲學	135
章末語	150
三 春秋時代底哲學	152
章首語	152
1 春秋哲學底背景	152
2 孔丘哲學	160
3 孔丘哲學底哲學解釋	173
4 孔丘哲學底宗教解釋	177
章末語	182
四 戰國時代底哲學	183
章首語	183
1 戰國哲學底背景	184
2 墨家哲學	200
3 楊朱哲學	217
4 宋、管哲學	227

5	孟軻哲學	234
6	施、龍哲學	245
7	莊周哲學	257
8	騶衍哲學	270
9	荀况哲學	278
10	韓非先驅：申、商哲學	294
11	韓非先驅：慎、尹哲學	307
12	韓非哲學	319
13	綜合哲學	344
	章末語	373
五	哲學歷史底轉變	374
	章首語	375
1	上古哲學底總結	375
2	歷史時代底變動	387
3	各種學派底爭鬥	418
4	戰國哲學底中絕	430
	章末語	440
六	怎樣解說中國底哲學	443
	章首語	443
1	材料底選擇	444
2	理論底解釋	451
3	歷史底敘述	460

	章末語.....	466
	篇末語.....	466
Ⅲ	世界最近哲學史	471
	篇首語.....	471
	一 在事實和說明方面.....	472
	二 在解說和編制方面.....	485
	篇末語.....	490
Ⅳ	胡適哲學論.....	493
	篇首語.....	493
	一 論哲學底意義.....	494
	二 方法論.....	497
	三 宇宙論.....	502
	四 人生論.....	509
	五 論哲學底將來.....	514
	篇末語.....	520
	收場話	523
	附正誤表	

引言

引 言

- 1 批判底意義
- 2 胡適底地位
- 3 胡適底著作
- 4 批判底方法

1 批判底意義

我是很想做一點批評人家學說並理論工作的。這個理由，我在『批判底意義』一篇文字裏面，曾經說過一個大概。而胡適就是我在目前所認為對象之一個人。正在這個時候，有朋友叫我作一篇批評胡適適文字。因為他見着了『新月』月刊第三卷第四期登出適『介紹我自己底思想』。不久，旁的聽着我需要批評胡適適朋友，又給我寄來一份『北大學生週刊』



第一卷第三期。這裏面所登載『胡適文選序』，也就是『介紹我自己底思想』那篇文章。

胡適在那篇文章底開頭，寫得有下面的一段話：

“我在這十年之中，出版了三集『胡適文存』，約計有一百四五十萬字。我希望少年學生能讀我底書，故用報紙印刷，要使定價不貴。但現在三集底書價已在七元以上，貧寒的中學生已無力全買了。字數近百五十萬，也不是中學生能全讀的了。所以我現在從這三集裏選出二十二篇論文，印作一冊，預備給國內少年朋友們作一種課外讀物。如有學校教師願意選我底文字作課本的，我也希望他們用這個課本。”

但這還不夠。所以他又繼續寫道：

“我選這二十二篇文字，可分五組：

“第一組六篇，泛論思想方法；

“第二組三篇，論人生觀；

“第三組三篇，論中西文化；

“第四組六篇，代表我對於中國文學底見解；

“第五組四篇，代表我對於整理國故問題底態度與方法。

“爲讀者底便利起見，我現在給每一組作一個簡單的提要，使我底少年朋友們容易明自我底思想路徑。”

從這裏起，他就(一)、(二)、(三)、(四)、(五)、地寫，又湊成了

一篇皇皇的大文。

這是多麼地在做“戲台裏喝彩”適把戲啊！胡適究竟有多少的學問、又是多高的程度、須得把他底文章拿來一“存”、二“選”、三“介紹”、四“提要”、地廣為傳播，使一切青年學生都要讀呢？可惜了，『胡適文選』究竟只得二十二篇，五種內容！倘然我們把他底全部著作、全般學問、一一撮要起來，加以審查，使胡適底一切讀者——青年、成年、老年、——都了然於他全部的著作及其所包含適學理底體系 性質 評價，不更加必要、更加圓滿、更加便利於讀者麼？於是我著『胡適批判』適意志，便越是堅決，期在必成。

然而，在這裏，我要聲明幾句。就是：我寫『胡適批判』，不是討厭他那很高興的“戲台裏喝彩”。因為在近幾十年底思想史上，除開兩個一死一存適人外，他確可以自豪。我們不必討厭，亦不必眼紅。同時，我寫『胡適批判』也不是爲了讀者底便利。若果那樣，便只宜去寫胡適底嘉言鈔、菁華錄、一類底東西了。倘然用意只在怕青年受他底不良影響，那就不如去指摘初小、高小、初中、高中、等級底教科書還更好點。

我底意思，完全別有所在。基本的方面，在『怎樣做“文化運動”』、『文化中前進一步底問題』、和『批判底意義』，三篇（註一）思想界社論式底文字上。這裏，簡單而具體地說，就是

（註一） 見於『二十世紀』第一卷，第二期，第三期，第四期。

中國歷史自從經過「五四」底文化運動後，已經走過了文藝復興、啓蒙運動底階段，並且又到達了另一新的時代，——否定之否定底時代。我們不應該忽略這個性質。我們應該負起推動中國歷史繼續前進底責任，把否定家族主義文化底個人主義文化、予以否定。胡適是個人主義文化底使徒之一。並且在個人主義文化方面，除開那早已宣告科學破產和實行自我批判過人外，可說是“碩果僅存”、永保其個人主義文化之權威、並領袖。若批判個人主義文化而不批判胡適，那便是向空射擊，沒有明白它在中國底現實性之一中心的所在了。

不僅這樣，就是要批判封建思想——家族主義文化，也應該批判胡適。「五四」本來曾介紹過科學，然而科學底研究終少進步。反之，倒因有妥協的胡適與不澈底的梁啟超，同樣地往舊字紙堆裏鑽，反鼓舞起了青年底國學興趣。本來「五四」運動在某種意義下就是吳稚暉不讀線裝書那個主張底深刻化，所以國學派就盡力復古，也不能挽回頹運。可是用“實驗主義”、“科學方法”、籠罩着過國學，却能蒙蔽青年。胡適於是變成了國學底大師。在他寫「一個最低限度的國學書目」以前，“四五年”間，他簡直“不知收到多少青年朋友詢問“治國學有何門徑”適信”。(註二) 章太炎底香火熄了，胡適底香火遂一天一天地興旺起來！

(註二) 胡適語。以後凡簡短引語，皆不註明其書名、頁數。

所以批判胡適是打擊方興的個人主義和殘存的封建思想之一必要的工作，時代性、具體性、和現實性、都非常豐富。

至於那不瞭解批判意義而只是自言自語地做介紹工作的人，我可以用胡適底話答覆他：“輸入新知識與新思想固是要緊，然而“打鬼”更是要緊”，我們“還得雙管齊下”才好。

2 胡適底地位

有些不贊成批判方法的人，固然是不了解批判底一般意義，而且不了解現實底一般意義。這裏，我不必分析這種錯誤見解，因為正當的理由我已經在別的地方說過了。這裏，我想順便指出另外的一個錯誤。

我常聽着人說，中國有甚麼學問家？那個值得批評？批評某人反而把某人底地位抬高了。這是有理由的話。但在文化落後的中國，也有文化落後的學者。我們不能因為他底程度低下，就否認其為我們底作戰對象，忽略了他們底批判，即是忽略了文化戰爭中適現實任務。並且我們實在不能否認他們就是矮人之中底高人。他們也有他們底影響，他們也有他們底地位，不過我們沒有留心現實情形、往往以否認了之、罷了。

就以我所批評的胡適來說，又有甚麼學問？在哲學上有一個體系麼？在科學上有甚麼見解麼？若經濟、社會、政治、法律、等社會科學，他更是一無所知。然而不否認事實的人，稍加觀察，就可知道他在中國文化方面生有很大的影響，占有很高的

地位。這，我可以具體地說一些事實出來。並且我這個批評，是含有結算性質的，也應該把他所享受過的名譽說到。

他底著作，是很受人尊敬的。他底『中國哲學史大綱』，被名聞國內外人士大加推許。吳稚暉說它是中國有數的（只有三本！）名著之一。蔡元培說“適之先生這『大綱』……為後來的學者開無數法門”。連用勁批評那本書進梁啟超，也稱讚個不了。他底『國語文學史』講義，本是“見解不成熟、材料不完備、匆匆趕成過草稿”；他底朋友和學生，在別處當教員的，竟拿去作教本。並且還有文化學社自動地拿去印刷出版。他在各種報章雜誌上發表過文章，也有人幫他“編集起來，成為文存第二集。”並且“汪原放先生特為此事遠道跑”到“北京，住在”他“家裏逼着”他“編定目錄”；另外還有“兩先生”為他“担任校對”。而“『新生活』一篇”“短文”，“走進了中小學底教科書裏”有“十幾年”，“讀過的人應該在一千萬以上了”。這與從前那人所必讀過四書、五經，不是有同樣的普遍麼？

著了書而要有序過人，往往找他。他也同中國某些名人、名士、一樣。凡是著作，一經他底品題，便覺聲價十倍。在『胡適文存』底第一時期，還只有四篇序；到第二時期，便達十一篇之多；而到第三時期，更加多了，凡十五篇。固然有些序，或屬朋友，義不容辭；有些序也有點話說，所謂“言之有物”。但有些序却是慕名而來；他亦作為應酬，發出“無病之呻吟”。胡適於是與中國某些名士（？）一樣，走進序言階級底陣營。希望他

品題的，不止無名的作者；就屬有名的作者，如大名鼎鼎的梁啟超，還“要”他“做一篇序”呢！

稱讚他過人，不用說是多了。“給”“我們一班少年人”做“榜樣”趙前輩，論及胡適底“『文學革命論』在『新青年』雜誌上嶄然露了頭角”（曾孟樸語）時說道：胡先生，

“我不佩服你別的，我祇佩服你當初這種勇決的精神；比着托爾斯泰棄爵放農、身殉主義、絕精神，有何多讓！因此（?!），新文化運動底潮流，瀰漫了全國，外國文藝底光華，也照耀了一般”。（註三）

他不僅有“托爾斯泰棄爵放農、身殉主義、絕精神”，而且他“先生底地位”還“應當”是“披荊斬棘適先鋒，熟識道途適引導者”。（西澧語）。所以當他去“整理國故”後，浩徐、西澧、等人，都望他“殺回頭”來，“引導”（同前）我們。而胡先生却說他要想當巴士特（Pasteur），所以“鑽到爛紙堆裏去”“捉妖”、“打鬼”，“化黑暗為光明”。當他辦『努力』談政治時，有的歡迎他這樣，說他“大有功於社會，較之談白話文與實驗主義勝萬萬矣”。（梅光迪語）有的却反對他，“癡想竭”其“棉薄，將已被政治史奪去了適【胡適】先生，替文化史爭回來。”（孫伏廬語）。這個人還恭敬懇懇地對胡適說道：

“大多數人所以敬仰先生，換言之，「胡適之」三個

（註三） 曾孟樸一九二八年三月一六日寄胡適書。

字之所以可貴，全在先生底革新方法能在思想方面下手，與從前許多革新家不同；換言之，全在先生能做他人所不能做，適「中國哲學史」，能做他人所不能做，適國語文學史，能考證他人所不能考證，適「紅樓夢」，能提倡他人所不能提倡，適白話文”。(註四)

在此既不好辜負這邊底希望、又不好埋沒那邊底盛意時，胡適底調和妥協根性，變成了全知全能和博學多能。因為他既上過“政治經濟底功課”，做過“中國哲學史底研究”，走“上文學革命底道路”，又同時還“一面為中國的民主辯護，一面注意世界的政治。”所以他在那時很可以“一隻腳……踏上東街，一隻腳……踏在西街，……頭…回望着那原來的老路”。

還有以同胡適談一席話為榮的人。他並且還要拿來作成一篇文字發表，題作『與胡適之博士之一席談』。這裏，且把他底頭語引出兩句來吧。他說：

“胡適之先生為當代第一流學者，高才虛衷，思精心細，言動均無愧學者態度。宜其聲譽遠播，為我國學術界之權威”。(註五)

你想連中國近幾十年思想史上第一個老新黨(在革新方面，個人主義方面)梁啟超都要拜手稽首地稱他為「公」，何況梁啟

(註四) 孫伏園一九二二年六月八日寄胡適書。

(註五) 『國語日報』第七卷，第四十三號。

超底後生小子呢？

在這些情形之下，當然可以使他自己“多少次”地“在戲台裏嗚采”起來。“我自信”不獨改革文學，嘗試新詩，有可“取”的『文存』，還有可“取”的“哲學史”。“我自信，中國治哲學史，我是開山的人，這一件事要算是中國一件大幸事”。單是這一部書底功用，就“能使中國哲學史變色。以後無論國內國外研究這一門學問的人，都躲不了這一部書底影響”。的確，他底書、他底文，曾經有譯為日文、和用英文發表的。他到歐美去游歷時，到處都有人請他講演。這當然不止是名聞中國過學者，而且是名聞世界過學者。胡適底地位真可謂高了！

3 胡適底著作

這也並不是偶然得來的，實在有一種原因。固然他是遭逢時會，「五四」原為他和他底同輩們發達過時代。但我們不能不說胡適有更多的能力。——自然這個能力也是更好的環境所造成。並且，的確是，在文化上過功績和能力高出他過人、因實行自我批判而退出胡適所代表過社會層後，他便是矮人中唯一的高人，不二的文化領袖。這是我們所不能忽略過一點。

因此，我們要在這裏說幾句。並且，在批判之前，也不能不列出他底著作，說明批判底對象。

本來，胡適之取得文化地位，是由於幾篇改革文學舊文章。其次便是一本『中國哲學史大綱』。然而其它著作却亦有

爲他保守原狀，使其繼續增高適作用。在文化程度低下的中國，誰個底文存能夠一集、二集、三集地印出？並且書也大本、小本地陸續出版呢？因此我們在這裏要給胡適列一個著作表來。

在著書方面，有：

『中國哲學史大綱』，卷上，一本；

『先秦名學史』，一本；(註六A)

『戴東原底哲學』，一本；

『淮南王書』，一本；

『章實齋年譜』，一本；

『嘗試集』，一本；

『白話文學史』，卷上，一本；

『廬山游記』，一本，(註六B)

『四十自述』，第一冊，一本。(註六C)

在論文方面，有：

『胡適文存』，第一集，四本；

(註六) A, 英文本; 亞東版; 原名 The Development on the Logical Method in Ancient China.

B, 原發表於《新月》裏; 後印成單行本; 新月書店發行。

C, 見《新月》第三卷第一期、第三期、第四期、第七期、第十期和第五卷第四期裏; 至一九三三年九月由亞東譯成單行本。

『胡適文存』，第二集，四本；

『胡適文存』，第三集，四本；

其它尙未刊入文存的，有：

『論句讀及文字符號』，一篇；(註六D)

『文學的方法』，一篇；(註六E)

『研究國故適方法』，一篇；(註六F)

『先秦諸子進化論』，一篇；(註六G)

『我底信仰』，一篇；(註六H)

『新月』中未印入書的，八篇；(註六I)

D, 中國科學社, 『科學』, 第二卷, 第一期。

E, 見范壽康編開明印過『我們怎樣讀書』一書中。他說此文見『胡適文存』, 我沒有找得, 故單獨列出。

F, 前書中。

G, 中國科學社, 『科學』, 第三卷, 第一期。

H, 原文刊於美國出版過 Forum 月刊 Jan. & Feb. 1931。後來由南真譯出, 收入趙家璧編、頁友印過『今日四大思想家信仰之自述』中。

I, 除已收入『文存』、『人權論集』、和『四十自述』一冊外, 尙有六文: 『我們走那條路?』(二卷一〇期); 『讀書雜記』(三卷一期); 『介紹我自己底思想』(三卷四期; 又在『北大週刊』中發表過, 即為『胡適文選』序); 『辨偽舉例』(四卷一期); 『追悼志摩』(四); 一詩: 『舊夢』(一卷六期); 一信: 答梁漱溟(三卷一期)。

『獨立評論』中的，二九篇。(註六J)

在講演方面，有：

『爲甚麼讀書？』，一篇；(註六K)

『治學方法』，一篇；(註六L)

J, 卽：『憲政問題』(No.1)；『上海戰事底結束』(No.2)；『廢止內戰大同盟』(No.3)；『對日外交方針』(5)；『贈與今年底大學畢業生』(7)；『所謂教育底法西斯化』(8)；『英庚款底管理』(9)；『領袖人才底來源』(12)；『江精衛與張學良』(13)；『內田對世界進挑戰』(16)；『討論英庚款底管理』(16)；『中國政治出路底討論』(17)；『慘痛底回憶與反省』(18)；『究竟那個條約是廢紙？』(19)；『一個代表世界公論進報告』(21)；『侮辱回教事件及其處分』(27)；『統一底路』(28)；『國聯新決議草案底重大意義』(32)；『國聯調解底前途』(36)；『民權底保障』(38)；『國聯報告書與建議案述評』(39)；『全國震驚以後』(41)；『日本人應該醒醒了』(42)；『我們可以等候五十年』(44)；『馮總統先生底論文』(45)；『我底意見也不過如此』(46)；『從農村救濟談到無爲的政治』(49)；『制憲不如守法』(50)；『保全華北底重要』(52-3)。另外有一個『附記』(20)；兩個答江紹原遺信(29和31)；文字十分簡短。

K, 在上海青年會讀書運動會中發講演；曾載於光華版『讀書月刊』；這裏根據王維屏編『近代名人言論集』。

L, 在北平協和大學堂講，載於一九三二年七月一日北平『世界日報』。

『思想革命與思想自由』，一篇；(註六M)

『哲學是甚麼？』，一篇；(註六N)

『科學的人生觀』，一篇；

『科學教國』，一篇；(註六O)

『中國歷史底一個看法』，一篇。(註六P)

在編輯方面，有：

『詞選』，一本；

『神會和尚遺集』，一本；

『人權論集』，一本。

在翻譯方面，有：

『短篇小說第一集』，一本：

『短篇小說第二集』，一本。(註六Q)

M, 見於王維繫編過『近代名人言論集』中。

N, 在北平協和大禮堂講, 見 *The Leader* of october 18 and 19, 1932.

O, 以上二篇, 均在蘇州遊講演, 見范祥善編、世界印建『現代科學評論集』中。

P, 見『大公報』一九三二年十二月六、七、等日。

Q, 其中除有三篇外, 均見『新月』, 還有十年前譯的。

這裏所列應著作表, 係一九三三年八月二九日改寫的。這當然還不足備。但有些實在毫不重要。以後在『胡適批判』未寫完時, 若有新的或發現的, 當隨時補入將寫之處。後來寫畢時, 當把它們列於跋語中。

另外，還有兩書未錄。一種名『國語文學史』。因為那本書不是他拿去出版的，只“以千部為限”，用作某些學生底“參考講義”。並且他覺得那書底“見解不成熟，材料不完備。”而他底『白話文學史』又“索性”把那書底“原稿全部推翻了”。這當然沒有列出底必要。另外一種就是『胡適文選』。那裏面適文字，既“是從〔胡適文存〕這三集裏選出”的，自可不錄。這書很可當作另外一個人（即文選家的胡適）從胡適（即文學家的胡適）底『文存』中選出來適文選本子看待。

還有要聲明的，就是上面列出的胡適著作，裏面有多少有別人底作品，並不全屬胡適。在翻譯方面，不用說是翻譯歐美人作的；在編輯方面，也大部份是編輯他人底詩、文、遺書。就是在著作中，『戴東原底哲學』裏面有一五七頁之多，是附錄戴東原自己底書。這在文存之中也是一樣，附錄他人底書信、論文、很多。雖然如此，但我們把他們底東西除外，把完全由他自己寫的，作一梗概的總計，從『嘗試集』中之『去國集』到一九三三年九月出版適『四十自述』，如上表所列，也約有二，三九三，〇〇〇字^(註B)。這個數目並不少，很夠你一讀。自然，這還不完全呢！

我底『胡適批判』，就是根據那些著作而寫的。若就未被我找得的來講，例如他在外報所發表和外國所講演的，那末我

(註B) 據我底估計，中文約二，三一六，三四八字；英文約七六，

八四七字。

所批判過胡適，便只是這二百四十萬字中過胡適了。但是我們要明白的，即那二百四十萬字底鏡子中，已經映出了一個全形畢肖的胡適。就是他那三斤二兩骨髓、五千零四十八根筋，（註八）也沒有遺漏一點。並且那些著作裏面，沒有一篇“潦草不用氣力過文章”，所以“不曾說過一句”他“自己不深信過話。”這樣，我們底批判當然就是找着確實的根據的了。

4 批判底方法

那末怎樣來進行批判呢？

既然我們認定批判胡適必要和意義，如前所說，那我們就不能苟且。我們必要對他底全部著作，做一個分析的檢討。要詳細、明白、有根有據，才能使大家了然於胡適之為何如人、有那些學問、到了甚麼程度、盡的何一作用。

因此，這個批判必須是分析的考察。於是，我就不能不把胡適所說的，照學說思想底門類，分成哲學、科學、思想、政治、文學、歷史或國故，六個範疇。整個的胡適至此，就使我分析為哲學方面底胡適、科學方面底胡適、思想方面底胡適、政治方面底胡適、文學方面底胡適、歷史方面底胡適或國故方面底胡適、去了。

這裏，我必須要插入一段聲明的話。依這個分法，我們若

（註八）這不是確實數目；因為我沒有時間去測生理學書，所以借用吳稚暉底“鐵話”。

是把胡適看成文學家、國故家，還勉強適當。若把哲學方面底胡適看作哲學家，也還不會大錯。因為胡適在哲學上雖然沒有獨特的體系、自己的方法，到底還治過中國哲學史，“做”了“他人所不能做”適『中國哲學史大綱』卷上一本，『先秦名學史』一本。但在科學方面適胡適，就不能予以科學家之名。他對於科學，不用說沒有發現，就是闡揚底事也沒有做過。我不過因為他說過好些關於科學適話，而這一些話又是不能列入其它五類裏去的，所以我很濫地說有一個科學方面底胡適，以示整齊。至於說有政治方面底胡適適話，也同樣地濫。只是他在社會改造、民主政治、中國問題、等題材上，說出有很多的意見，須得批評。但要注意的，即他一點也配不上政論家或政治家或政治學家之名。思想方面，他是並沒有貢獻的。我們為要考察他底中心思想，——他在論哲學及其以外適中心思想，和把那些不屬於其它五類適意見納入一種範疇裏面去，所以不能不說有一個思想方面底胡適。不用說思想家三字是再濫也不能加到他頭上去的了。

有了這樣的分析，胡適底批判就可以詳盡無遺了。自然，要聲明的，這裏之所謂詳盡無遺，也是就他底理論方面而言。像他在材料方面適整理，尤其是國故上適考證，我們是不能詳加過問的，同時也不必詳加過問。因為那完全是一個事實底問題，即材料多寡底問題。我們所特別注重的，是方法、觀點、主義（ism）、思想，一句話理論。

在批評底過程中，不能沒有判斷，而且必須要判斷。這個判斷，若來自主觀，那是不足以使胡適心服的。所以我不採取這樣的方式：

- 一 胡適底思想是那樣；
- 二 自己底思想是這樣；
- 三 他的與我的不合；
- 四 所以他的是錯的。

這是以主觀的標準來作判斷底標準了。我想用科學作標準，因為它是最客觀、最正確、爲人所共認的。

科學的判斷標準，也就是我用以批判他適論據。我們要指出人家底錯誤，必有一個正確的理由。所以批判不是消極地指出人家底錯誤就了事。並且沒有一個正確的理由，也無從指出人家底錯誤。

此外，我還要說的，就是在這個『批判』中，要盡量減少籠統的名詞。我們對於胡適底著作，無論那方面，在分析的說明中、俱可以歸納爲一籠統的名詞來作斷語，以指出其思想底屬性。然而我在這裏，盡量減少，免得挑動了學者先生們——胡適及其朋輩底感情，以成見來對付我底『批判』。

現在我們就直入『胡適批判』底本論。

照我們底分法，從哲學方面說起。

第一部份

在哲學方面底胡適

開 場 話

丁 實用主義論

Ⅱ 中國上古哲學史

Ⅲ 世界最近哲學史

Ⅳ 胡適哲學論

收 場 話

(類目見各篇各章)

開 場 話

胡適在哲學方面的意見，可以分成（一）實用主義論、（二）中國上古哲學史、（三）世界最近哲學史、（四）胡適哲學論、四個部份來說。這就把他底全部哲學見解，包括淨盡了。

他自己並沒有獨特的哲學。他是一個實用主義底信徒。所以實用主義是他底哲學思想。他無論在那方面，文學也好、國故也好、談政治也好，要不外是以實用主義為方法、為觀點、為根據。因此，在哲學方面，他治中國哲學史、論世界哲學史，都由實用主義出發。所以我們要首先看他對於實用主義的見解。

I 實用主義論

篇首語

一 在概論方面

- 1 名稱問題
- 2 派別問題
- 3 根源問題

二 在本體方面

- 1 真理論
- 2 實在論
- 3 人生論

三 在應用方面

- 1 方法論
- 2 教育論

四 在總評方面

1 平庸思想

2 取消主義

篇 末 語

篇 首 語

胡適對於實用主義，曾經作過兩次解說。第一次在一九一九年，第二次在一九二二年。在這兩次之間，雖有四年底距離，然而前後却是一樣的。有好些地方，後頭那次完全採用四年前適段落；有好些地方，後頭那次比四年前的還簡略。進步底痕迹，一點也沒有。

但是不管怎樣，我們總是以他這兩次底解說作底本，再加以旁的地方底片言隻字。然而批判起來，總是有些麻煩的。因此，我想把那些意見分爲十節，同時又歸納之爲四章，以清理眉目。

以下我們就依照這個分法，次第批評。

一 在概論方面

1 名稱問題

首先，我們要提出來說的，就是胡適對於實用主義底名稱，沒有鬧清楚。他簡直弄得一塌糊塗！

第一，他把實用與實驗混合起來。因此，他一則說：“人生實際的事業，處處是實用的，處處用效果來證實理論，可以養成我們用效果來評判假設的能力，可以養成我們底實驗態度”。(註九)。再則說：“實驗主義自然也是一種主義，但實驗主義只是一個方法，只是一個研究問題的方法。它底方法是：細心搜求事實，大胆提出假設，再細心求實證”。(註一〇)。爲甚麼呢？因爲實用主義(pragmatism)“注重實際的效果”，實驗主義(experimentalism)“也注重實際的效果”。(註一一)。而它方面，則實用主義只能表明這種哲學注重實際的效果，實驗主義則除此外，“更能點出這種哲學所最注意的是實驗的方法。”

其實，這是完全錯誤的。我們從皮耳士(C. S. Peirce)、詹姆士(W. James)、杜威(J. Dewey)、席勒(F. C. Schiller)、底哲學中，實在找不出他們是以實驗爲主適所在。胡適對此，並沒有一點介紹。他們底哲學，都是以效果、應用、爲真理之標準的。這顯然是一種功利主義的哲學。在科學進行實驗之時，雖也有 effect 出現，如皮耳士所說；effect 可譯爲效果，亦可譯

(註九) 『胡適文存』一集，(五版)，二卷，一二八頁。

(註一〇) 『胡適文存』二集，(八版)，三卷，九九頁。

(註一一) 但胡適有時也把 Pragmatism 譯作實驗主義，(『胡適文存』一集，四卷，一〇七頁。)真是錯誤已極！究竟那字？這兩字底分別如何？連他自己也弄不清楚！

爲結果或效應。這只是說實驗之時要產生一種現象，並未含有應用、功利、底意味。

實驗 (experience) 一語，來自科學。它原爲歸納法中起一種觀察法，——在人爲條件下遊觀察，即所謂實驗法者。實驗主義，意思就是主張實驗，甚麼都訴諸實驗，反對玄想和臆說。這是物質論陣營中遊一種說法。詹姆士、杜威、席勒、底實用主義，本是觀念論一方面底東西，所以鮑登 (H. H. Bawden) 稱之爲實用的觀念論 (practical idealism)，洛依斯 (J. Royce) 稱之爲經驗的觀念論 (empirical idealism)。所以胡適把這種哲學看成“只是一個方法”即“細心搜求事實，大胆提出假設，再細心求實證”，真是在狗肉攤子上掛羊頭，冒充科學。以實用爲主遊哲學，何曾與“細心搜求事實、大胆提出假設、再細心求實證”、遊歸納方法——實驗方法有絲毫關係呢？

這種以實驗附會實用和以實用冒充實驗遊辦法，是有洩漏真相遊時候的。在胡適批評靈魂存在說時，就給了我們一個例子。他說：靈魂“既是“神祕玄妙”，自然不能用科學試驗來證明它，也不能用科學試驗來駁倒它。既然如此，我們只好用實驗主義 (pragmatism) 的方法，看這種學說底實際效果如何，以爲評判底標準”。(註一)。請問胡先生，“看這種學說底實際效果如何以爲評判底標準”是“實驗主義的方法”麼？你不是說

(註一) 胡適，「文存」，一集，四卷，一〇七頁。

過“實驗主義……的方法是：細心搜求事實，大胆提出假設，再細心求實證”嗎？pragmatism 可以譯作實驗主義麼？你底實驗主義到底是 experimentalism 嗎，抑 pragmatism 呢？你把 pragmatism 譯為實驗主義，不是以實用冒充實驗嗎？請你在此給我們一個明白的答覆吧。

第二，他把實用與實踐混合起來。墨子說：“今瞽者曰，‘鉅者、白也（俞云，鉅當作豈。豈者，鑑之假字。），黔者、黑也’，雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰‘瞽不知白黑’者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰‘天下之君子不知仁’者，非以其名也，亦以其取也”。（「貴義」篇）。很明白的，這些話是說我們之於認識，不當以言取、而當以行取，實踐是辨別是非真偽適標準。而胡適却以為這是“應用主義，又可叫做「實利主義」”。他給墨子那些話註解道：“大凡天下人沒有不會說幾句仁義道德底話的。正如瞎子雖不曾見過白黑，也會說白黑底界說。須是到了實際上應用適時候，纔知道口頭的界說是沒有用的。……所以墨子說唯知道幾個好聽的名詞，或幾句虛空的界說，算不得真「知識」。真「知識」在於能把這些觀念來應用”。註一三。這是何等混淆、附會！

（註一三）「中國哲學史大綱」，卷上，九版，一五七五—一五八頁。點仍舊。

然而實用與實踐大有分別。認識論上邁實用主義，是以實用為真理底標準。凡有用的就是真的。而認識論上邁實踐主義，則說：從實踐中認識真理。我們應該在行動裏去感覺和思維。這兩種認識方法底分別，十分顯然。而我們底哲學博士却是弄得混亂做一團去了！

2 派別問題

胡適所以把實用為真理標準邁哲學稱為實驗主義的，以為“這一派哲學裏面，還有許多大同小異的區別，「實際主義」（日譯，即我們所說底實用主義——作者）一個名目不能包括一切支派”：如席勒底人本主義，杜威底工具主義，等等。因此，他“另用「實驗主義」底名目來做這一派哲學底總名”。它“涵義最廣”，可用作“類名”。於是他把實用主義一名目，“讓給詹姆斯獨佔”，用皮耳士——“這一派哲學底始祖”看重實驗方法邁意思，定名為實驗主義。又因為杜威“注重方法論一方面”，“回到皮耳士所用邁原意”去了。所以他稱為實驗主義，以表明其“只是一個方法”即：“細心搜求事實，大胆提出假設，再細心求實證。”

這完全是錯誤的。他連實用主義底“根本觀念”和派別關係都沒有弄清楚。所以研究實用主義比胡適深些邁人，不滿意這種說法。他“以為實驗主義只是 experimentalism 底譯語，尚不足以概括 pragmatism”。並且他說：“傑（原譯“傑”——作

者)姆士雖聲明實用主義(註一四)是皮耳士所首倡,然只是「實用主義」這個名詞是皮耳士所首倡罷了。所以我們敘述實用主義,當以詹姆士、杜威、席勒、三個人為正宗,不必追溯到皮耳士”。(註一五)

我以為實用主義底根本觀念是實用二字,這是貫徹於皮耳士、詹姆士、杜威、席勒、四個人底哲學中的。只有實用主義才足以包括人本主義、工具主義、等等名目,實驗主義是一點也不能盡此包括之能事的。現在我們且試來論究一下吧。

皮耳士底實用主義,胡適曾給我們作過兩次介紹。皮耳士在他發表這個哲學過長文上所說的,要不外是把【科學底】實驗上生出效應(最好譯效應,不譯效果,免生混淆)或結果底事實,應用到思想上來,所以注重思想底影響或作用。但思想底影響或作用對人生說來,就是效果、應用。這是可以從下面的話中看出來的。皮耳士說:

“你對一個科學實驗家無論講甚麼,他總以為你底意思是說某種實驗法若實行時,定有某種效果。若不如此,

(註一四) 原譯“唯用論”。不過那人以為若譯實用論或實用主義,不免犯有實在論底嫌疑。其實實用二字是連成一詞的,意思即應用、功用、效用,完全指著用處而言。所以我以為譯作唯用論固可,譯作實用論或實用主義,也同樣適當。而且實用主義較為流行,不妨採用。

(註一五) 張東蓀,『新哲學論叢』,一五五頁和一五六頁。

你所說過話，他就不懂得了。”

“一個觀念底意義完全在於那觀念在人生行爲上所發生的效果。凡試驗不出甚麼效果來適東西，必定不能影響人生底行爲。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那麼些效果，不承認它時又有那麼些效果，如此我們就有這個觀念底完全意義了。除掉這些效果之外，更無別種意義。這就是我所主張適實用主義。”

“凡一個命辭底意義，在於將來。何以故呢？因爲一個命辭底意義還只是一個命辭，還只是把原有的命辭翻譯成一種法式使它可以在人生行爲上應用”。所以“一個命辭底意義，即是那命辭所指出一切實驗的現象底通則，”（這話怎麼講呢？——胡適給我們解說道，——我且舉兩條例。譬如說，“砒霜是有毒的。”這個命辭底意義還只是一個命辭，例如“砒霜是吃不得的”，或是“喫了砒霜是要死的”，或是“你千萬不要喫砒霜”。這三個命辭都只是“砒霜有毒”一個命辭所涵適實驗的現象。又如說，“悶空氣是有害衛生的”，和“這屋裏都是悶空氣”。這兩個命辭底意義就是叫你“趕快打開窗子換換新鮮空氣”！）

這是何等的明瞭！所以就是把皮耳士底實用主義誤爲實驗主義適胡適，也覺得“皮耳士底學說不但是說一切觀念底意義在於那觀念所能發生的效果；他還要進一步說，一切觀念底意義，即是那觀念所指示我們應該養成適習慣。”（註一六）這不是

以實用爲主是甚麼？胡適真是曲解皮耳士了。

詹姆士底實用主義是講實用，固不待言。就是杜威底工具主義，又何嘗不以實用爲主？胡適說他底工具主義“又可譯爲「應用主義」”，就表現出了這個特徵。這還不須去引出詹姆士曾說過“理論是一種工具”（註一七）一類底話來呢。席勒底人本主義，亦當然是實用主義底又一名稱。實用是站在人底立場上說話。沒有人，有甚麼實用？實用原是對於一種主體而言。所以詹姆士贊成席勒所定適人本主義一名稱。至於杜威底工具主義，既然說“知識……是一種應用底工具”，便必要以人爲本。否則爲誰底工具？誰去應用它？所以皮耳士、詹姆士、杜威、席勒，底哲學，全然一貫，不獨俱以實用爲根本觀念，並且都是工具主義者，人本主義者。不過皮耳士發揮得很少，而詹姆士、杜威、席勒，又各發揮其一面罷了。

那末，皮耳士爲甚麼又否認詹姆士所給他適實用主義創始者底頭銜，而以 *pragmaticism* 來別於詹姆士底 *pragmatism* 呢？因爲自皮耳士從【科學底】實驗上抽出效應或結果一事實應用於思想，說對於思想應該觀察其效應或結果——即實用或影響、後，詹姆士便繼着實用一方面大加發揮。實用底邏輯

（註一六） 以上所引皮耳士底話和胡適底話，俱見『文存』一集二卷八五至八八頁。注意點是我加的。

（註一七） 詹姆士，『實用主義』，孟譯本，三六頁。注意點仍舊。

推到澈底處必然以人爲本，世界都可以隨人意創造，好比大理石一樣。注重思想底影響或作用，是物質論的見地；注重思想底實用或效果，那便流入觀念論去了。皮耳士富於科學的物質論精神，不承認思想創造對象，而以爲對象是不因人去認識與否而獨立存在的，所以不得不聲明他底學說與詹姆士的不同。這是皮耳士與詹姆士、乃至與杜威、席勒、有分別處一個重要之點。所以在實際上絕不如胡適所說，是甚麼實驗不實驗底問題。

3 根源問題

實用主義底根源，胡適以爲“完全是近代科學發達底結果”。他說在十九世紀這個科學史上最光榮的時代中，科學底基本觀念起了一種大變遷。而這些基本觀念中有兩個重要的變遷同實用主義有“絕大的關係”：

第一是科學家對於科學律例（即法則或定律——作者）的態度底變遷。從前把它看成天經地義的，到這時便不過是“最適用的假設”，“人造適最方便最適用的假設”。實用主義就恰恰“只承認一切「真理」都是應用的假設；假設底真不真，全靠它能不能發生它所應該發生的效果。這就是科學試驗室的态度”。

第二“就是達爾文底進化論”。“自從達爾文以來，各種學問都受了它底影響”，哲學却是“到了實用主義（原譯

“實驗主義”——作者——一派底哲學家，方才把達爾文一派底進化觀念拿到哲學上來應用；拿來批評哲學上邊問題，拿來討論真理，拿來研究道德。進化觀念在哲學上應用邊結果，便發生了一種「歷史的態度」”。

於是我們底哲學博士就結論道：“實用主義（原譯“實驗主義”——作者）……是科學方法在哲學上邊應用”（註一八）

不錯，實用主義是科學發達底結果。科學對於工業資本說來，是最有用的智識。它給它改良工具、製造機械，使生產發展、商品增加，獲得了盈千盈萬的利潤。由此造出了一個文明社會，並可使其他過人也附帶地受益。科學於是現出了一般的應用。所以科學發達邊結果，一方面證明了科學底權能和應用，因而顯示出科學真理底效果和用處；它方面影響了整個智識領域、思想領域，以致使社會研究科學化，對於一般真理都要注重應用；並且另一方面還加重了、鞏固了、工商市儈底實利眼光，隨着一切智識科學化底行程，走到了哲學家底頭腦。這是資本社會意識與諱言功利、諱言利益，而高談仁義道德、戀封建社會意識不同邊一個地方。所以用實利、效用、來判斷是非，決定從違，是今日普遍的現象，在工商業家簡直是習慣性成。這是實用主義之一般的社會背景。特殊地說來，那就是他們底社會底沒落，反映到哲學上所起邊一種頹廢思想。他們

（註一八）『文存』，一集，二卷，七七八八三頁。

底衰老無能，使他們底哲學家沒有出路，組織不出新的正確的真理觀，所以陷於庸俗底狀態中，以常識為滿足。工商業家處事接物適日常的南針，變成了哲學家認識真理適新奇的標準。這純粹是哲學無能、沒落、底記號。至於皮耳士之由實驗上適效應推論到思想上適實用，詹姆士之由思想上適實用推論到認識上適方法，以實用為真理底標準，以真理為人工的東西，以世界為人類創造底產物，還不過是思想史內在的變動，為一般的和特殊的社會環境所造成。實用主義底根源問題，應該如此解決。

胡適所舉適兩種變遷，關於“科學試驗室的態度”一項，還可從皮耳士之由實驗上適效應推論到思想上適實用一點，得着證明。但說科學法則之失掉絕對性和永久性，便是在以適用不適用為標準，就完全沒有根據。科學法則底更迭、修改、縮小，是為符合事實而然。試以胡適所舉適例來講，地球中心說和太陽中心說底興替，就是這樣的。我們實在沒有看出胡適說明地球中心說是如何因不適用而變成假理，太陽中心說是如何因適用而變成真理。

至於“歷史的態度”一項，不獨沒有證明，而且非常荒謬。倘然如胡適所說，歷史的態度“就是要研究事物（原為“務”字，疑是“物”字之誤——作者）如何發生，怎樣來的，怎樣變到現在的樣子”；那末這就與實用主義完全無關。實用主義注重事物底效果，並不注重事物本身底發生和變遷。我們知道這種歷

史的態度，並不來自進化觀念。在哲學上就是黑格爾 (Hegel) 底辯證法。黑格爾底辯證法即為達爾文以前一個完備的進化學說。照它底研究見解，就主張追跡事物底發生、發展、死滅、種種過程。以後批判地繼承黑格爾遺人，把辯證法“倒轉”後，便用作經濟底、社會底、研究方法，創立了科學的社會進化論。在科學上，所謂“歷史的態度”，就是發生學的研究法。它之表現歷史的態度，比進化論還明瞭而早。事實上是先有了發生學而後才有進化論的。胡先生也曉得你底“歷史的態度”就是那個話孤內迺 “the genetic method”麼？總之，沒有一方面需要實用主義一派底哲學家來應用進化觀念於哲學上而後才給我們發生出一個歷史的態度。博士也曉得十九世紀上期有一個用“歷史的態度”來寫其科學分類迺實證哲學創始者麼？至於說進化論是“到了實用主義一派底哲學家，方才把“它”拿到哲學上來應用……研究道德”等話，更是錯誤已極！誰不知道在『物種由來』出版底次年，就有『第一原理』(First Principles)問世？誰不知道斯賓塞(H. Spencer)是用進化論於哲學、於道德、乃至於社會學、迺第一人，即進化論哲學底始祖、而又為達爾文所看作進化論底前輩？胡適未免缺乏歷史常識了！哲學博士說出這樣不懂哲學歷史底常識迺話，中國學者縱然程度低下，聽胡適信口開河，也未免有些難為乎哲學博士吧！

二 在本體方面

1 真理論

關於實用主義底理論方面底批評既完畢了，我們就遇到實用主義底本體方面(即本論方面)來論究它底內容。

這就從實用主義底真理論說起。

真理論是實用主義底出發點。它底根本問題就是甚麼是真理？這裏，它底主張者們俱不滿意於符合說。他們以為真理不就是實在底摹本。假如我們認定了這個觀念是真的，就必要問它於人生實際上有甚麼影響？凡真理都是有用的，假的就不能如此。皮耳士之所謂“效果”，詹姆士之所謂“擺渡”和“做煤”，都是應用底意思。因此，“所謂真理”，就“不過是人底一種工具”。“真理原來是人造的，是為了人造的，是人造出來供人用的，是因為它們大有用處所以才給它們「真理」底美名的”。

(註一九)。於是這就走到了杜威底工具主義、席勒底人本主義了。他們以為要這樣，符合說才有意義。因為“真理”和實在相符合，“並不是靜止的符合，乃是作用的符合：……符合不是隨意摹實在，乃是應付實在，乃是適應實在。”(註一九)

真理底實用是一點也不及真理底符合說正確。首先我們要說的，是真理為事實判斷而非價值判斷。地動說是否真理，不在它於人類適用不適用，而在它與事實符合不符合。適用不

(註一九) 《胡適文集》一集，二卷，一〇一頁，一〇〇頁。

適用是一個問題，符合不符合又是一個問題，不可混而為一。有用的不見得就真，真的不見得就有用。當地動說才被哥白尼(N. Copernicus)所創立、加里列(G. Galelei)所闡揚時，受『聖經』麻醉着了過人，極多極多的人，都一致反對。他們以為地動說不獨無用，而且有害，認為是離經叛道避邪說，竭力來壓迫那些提倡者和信從者。然而他們所相信的『聖經』，自以為適用，究有幾許可以稱為真理的呢？所以我說真與用並沒有必然的關係。以用為真是錯誤的。

這裏我們要特別提出來說的就是符合說是客觀的見解，實用說則全憑主觀。這個道理如果是真的，就必須與事實相合。事實獨立於我們底主觀之外存在着。所以從事實中抽出避法則，與事實合一避觀念，誰也不能加一點人力的作為。因而人人都沒有法子反對。科學上避道理，無論甚麼定律、原則、理論，都因此而確立不可動搖，現出了充分的正確性。真理若是立足於實用之上，那就同立足於個人之上一樣。那有實用的真理、沒有用真理憑主體存在避事情呢？既然以人為主，則各人之所謂用，就不能相同。儒教徒說儒學有用，道教徒說道學有用，佛教徒說佛學有用，耶教徒說耶學有用。反之，他們每人也同時非難其他，說他所信是真理，以外都是假的，沒有用處。如此，大家就各是其是，各非其非，沒有一個公共的、客觀的、正確標準。所以真理實用說是個人主義的，主觀主義的。表面上以實用為真理標準，骨子裏完全是以主觀、個人、為真理底標

準。這是邏輯的必然。

不僅這樣，還有更荒謬的結果。

既然真理是有用的，是因為它有用才予以真理底美名，並且有用無用又無客觀的標準，而是憑各人底環境所形成之感覺、需要、利益、來說，那末，“如果「上帝」那個假設有滿意的功用，那假設便是真的”。(註二〇)。所以詹姆士說，“上帝底觀念，……在實際上至少有一點勝過旁的觀念處地方：這個觀念許給我們一種理想的宇宙，永久保存，不致毀滅。……世界有個上帝在裏面作主，我們便覺得一切悲劇都不過是暫時的，都不過是局部的，一切災難毀滅都不是絕對沒有翻身的”。(註二〇)。由此，就達到了他底『信仰底心願』”。一般貧人，如古代底奴隸、中古底農民，所以要信神、信鬼、乃至信巫、信卜、信星相，就是因那些東西有用，可以使他們得着慰安，解脫苦惱，或嚮導實踐，有個前途。因而他們覺得那些東西中間過道理，非常之真。其真底程度，正等於玄學家底玄學，科學家底科學。一般富人，如中古底地主、近代底資主，亦覺得進天堂、獲彩票、足以改良生活，滿足願望，萬分實用，信以為真。這也是很普遍的事實。所以把實用作真理標準，根本是混亂是非過辦法。實用主義者其將何以解答呢？

(註二〇) 詹姆士論實用主義中說的。這裏所引，係採用胡適譯

文。參看他底『文集』一集，二卷，一〇二至一〇三五頁。

我們底胡適博士却有一個辯護，非難詹姆士。他說，照實用主義的方法，先要把上帝底意義弄明白，然後才信仰。現在詹姆士不把上帝底觀念“當作一張支單，看它在這「自然大銀行」裏是否有兌現底效力，”就去信仰，“未免把他底實用主義的方法弄錯了”。“這就是他不忠於實用主義（原譯“實驗主義”——作者）慫所在”。據我們看來，詹姆士並沒有錯，胡適倒不忠於實用主義及其創立者、而亂七八糟地解說。就依胡適底話，把上帝底觀念當作支單到「自然大銀行」裏去兌現。但是怎麼去兌現呢？忠於實用主義的詹姆士說：看上帝底觀念有不有用。如果有用，就算兌現了，可以信仰，當作一般的真理看待。這時，詹姆士又說：據我底生活經驗看來，“這個觀念許給我們一個理想的宇宙，……覺得一切悲劇都不過是暫時的”，於是我們就得了一種美滿的前途，可以安心立命地活下去。因此，“我們……很可相信比人類更高之神力是實有的，並且這些神力也朝着人類理想的方向努力拯救這個世界”。（註二—A）。所以上帝這個觀念，比物質論還真（註二—B），比科學還真（註二—C）。這是何等在“據實用主義的道理看”啊！胡適之所謂向「自然大銀行」兌現，顯然是訴諸實驗，——即科學。這當然不是實用主義的方法了。那末，“不忠於實用主義”的是誰

（註二—） 俱詹姆士語。A，見於『文存』一集，二卷，一〇三頁。B，

參看孟譯『實用主義』七一頁，七三頁。C，參看前書七一頁。

呢？據我看來，是胡適、不是詹姆士。詹姆士不愧實用主義底大師，他能忠於實用主義底方法，把邏輯推到底。胡適則有愧實用主義底信徒。他之駁詹姆士，不是不懂實用主義，即曲解實用主義，或背叛實用主義！

另外還有一個荒謬的結果。這在行動中，尤其在政治中，表現得非常明瞭。中國在周秦之間，“科學漸漸發達，學理底研究，越進越高深，於是有堅白同異底研究，有時間空間底研究。這些問題，在平常人眼裏，覺得是最沒有實用的詭辯。所以後來發生底功用主義（即實用主義，作者），……竟是攻擊當時底科學家和哲學家。如『荀子』『儒效』篇說：“凡事行，有益於理者，立之；無益於理者，廢之”。……”在前的墨子，也是一樣。他“下應用主義底界說”道：“言足以遷行者，常（與「尚」字通用——胡適註）之。不足以遷行者，勿常。”又說：“用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？”這種主義到韓非時，更激烈了，更褊狹了。韓非說：“夫言行者，以功用爲之的轂者也。……今觀言聽行，不以功用爲之的轂，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。”……”因此，“他把一切“微妙之言”、“商管之法”、“孫吳之書”，都看作“無用”的“東西，列作“禁品”。後來他底同門弟兄李斯把這學說當真實行起來，遂鬧成焚書坑儒底大劫”。的確，『始皇本紀』記始皇自言“吾前收天下書不中用者盡去之”。大概燒的書……很多，博士所保存的不過一些官書，未必肯保存諸子百家之書”。（註二二）。不僅始皇，歐洲

中古教皇之禁書、燒死新思想家、壓迫科學，以及今日……，那一回不是以有用無用作真理定義的結果呢？誠如胡適所說，“是這種……功用主義的自然結果”！

“其實這種短見的功用主義，乃是科學與哲學思想發達底最大阻力。科學與哲學雖然都是應用的，但科學家與哲學家却須要能夠超出眼前的速效小利，方才能夠從根本上著力。打下高深學問底基礎，預備將來更大更廣的應用。若哲學界有了一種短見的功用主義，學術思想自然不會有進步，正用不着焚書坑儒底摧殘手段了。所以我（胡適——作者）說古代哲學中絕底第二個真原因，便是荀子、韓非、一派底狹義的功用主義”。

（註二二）

胡適這些引證和推論說得多麼痛快而具體喲！以實用為真理的結果，就是：（一）摧殘文化，阻止學術思想底進步；（二）拋去根本問題，從事於淺薄平庸的研究。始皇、教皇、暴君、暴吏、之所賜，就是實用主義之所賜。而杜威、詹姆士、之把自有哲學史以來這“哲學的根本問題一齊抹煞”，不就是在步“荀子、韓非、一派底狹義的功用主義”底後塵麼？如此，實用主義真可算作市民哲學（philosophie bourgeoise）“中絕”底表示！

（註二三）

（註二二） 節錄自胡適底《中國哲學史大綱》卷上三八四、三八五、

三八七、三九一、三九二、三九三、等頁。注意點均胡適所加。

2 實在論

現在我們進一步來批評實用主義底實在論。

這、我們應該同樣地根據胡適底介紹。因為我們是批評胡適底實用主義論。所以在一切之前，須看我們底博士是怎樣說的。然而可憐得很，他在『實在論』一小題目下，竟沒有給我們說出「實在」是甚麼來。物麼？心麼？心物之交（即經驗——據張東蓀底意思）麼？一個字也沒有答覆。他說，“我們（實用主義者——作者）所謂「實在」（reality），含有三大部份：（A）感覺，（B）感覺與感覺之間及意象與意象之間底種種關係，（C）舊有的真理”。（註二四）。這是多麼的錯誤！至少也含混得不盡人情！胡適先生，你自己弄懂得沒有。所以張東蓀很不滿意地說，實用主義底方法論確已輸入中國。但其認識論（即真理論）和本體論（即實在論），還須加以闡明。這就是他在『唯用論』一篇中詳於真理論和實在論、而略於方法論、適意思。

（註二三） 當然胡適說實用主義與墨子底“應用主義”、韓非底“功用主義”不同，那我們就要請教博士：實用與功用、應用、底分別在那裏？我們只曉得它們是同義異詞。並且我們要請胡適不必咬文嚼字，須注意實際的內容。另外，我們請讀者參看『科學與真理』那篇批評實用主義真理論的文字，它是登在『二十世紀』第一卷第一期上的。

（註二四）『文存』，一集，二卷，一〇五頁。

這裏，我們不得以胡適所介紹的、作材料看待，重行組織一個實在論底體系出來。

實用主義之所謂實在，不是物、不是心、而是心物之交——經驗。所以它底實在論，就是本體論的經驗論。這在詹姆士、杜威、席勒、三人，是相同的。不過所謂經驗，在杜威、却給了一種特殊的解釋：第一，經驗是人與環境所起過一切交涉；第二，經驗為客觀世界在人類行為中受了反動而變化了過東西；第三，經驗底要點在嘗試，改變現有事物，向未來投射，以迎絡未來；第四，經驗裏面含有無數的連絡，不是零散的；第五，經驗之中有推理，不與思想相反。因此，“詹姆士一派人說實在常常變的，常常加添的，常常由我們自己改的。”所以，詹姆士遂從三方面來說明。(A)就感覺而言，各人“所注意過部份不同，所以各人心目中過實在也就不同，”各人有各人底宇宙。(B)就感覺間過關係而言，亦可由我們去編制，如我們所已編制成過論理學、幾何學、等等。(C)就舊有的真理而言，那更由淘汰而成，完全是人爲的了。所以詹姆士說，“實在好比一塊大理石，到了我們手裏，由我們雕成甚麼像”。

人是怎樣去制實在的呢？這就須述及席勒底“實在底構造。”席勒與杜威相同，把經驗底要素分為兩種：所與和認知。所與是生硬的經驗，即「材料」與「事實」。認知是製造過的經驗，即「意謂」與「觀念」。這兩個是相待相成的。它們好像一個大造紙機，材料不斷地加入，造成了的貨物就不斷地出

來。經驗就是這樣子的。一個東西未被我們認知時，只是一個赤裸的渾沌。等到我們加以識別，知道是一朵花，便把生硬的材料製成了一個東西。是為第一次的構造。再用顯微鏡來研究，便知道花是細胞所組成。是為第二次的構造。倘將細胞再加分析，便曉得它為若干化學的原子。是為第三次的構造。由此可知真理是經過構造遊經驗。事實不能離開認知，本體有待於我們底探求。我們底探求，不是把渾沌的、未定的、不分明底所與認為最終的本體。它只是出發點，而不是終極點。若把我們底宇宙還元於那些出發點，不知前進，則決不能得一個燦爛圓滿的宇宙觀。而一到探求，則雖僅僅認知，亦已變更了本體，因為知者自身便是本體底一部份。至於所知，若為同類，則以朋友底交談，不但他底思想受影響，他底行為亦會起變化。若為動物，亦有相當的反應。礦物也是一樣的。譬如拋石，拋底人如不知道是石，如何能拋？被拋的石如不知道是拋，如何能起反應？不過石底反應不全我們當作人，只當作同類的原子分子罷了。因此，認識只是人與物底交涉，——經驗，認識層層演進，斯經驗沒有底止，於是我們所認識之本體，也就層層構造，永遠不是完全的、現成的東西。這是席勒由「構造中遊真理」到「構造中遊本體」遊概略。

這裏我們首先要說胡適之談實用主義而忽略席勒，僅僅介紹詹姆士、杜威兩人，太美國化了，而不知歐洲底席勒却是真正的實用主義哲學家。他不講席勒不說，而返於皮耳士，稱

道這對於實用主義並無哲學的貢獻，也是一個錯誤。至於講實用主義而只是把握着方法論一部份，亦覺不對。這是我們在以後要加以論究的，這裏暫不多說。我們要把實用主義的實在論批評一下。

所與是離開主觀而存在着的事實，對於知識說來是材料，對於知者說來，則是認知底對象。它是自有其法則和體系的。就沒有知者去認識它，它也是有秩序地存在着、運動着。知者底認知，只是一種認知作用或能力，並無所謂觀念和意謂者存在。認知與所與相接觸的結果，自然產生出知識。但知識不是別的，就是所與本身中固有的法則和體系底發現。因此，未被認知的事物，不是赤裸的、未定的、不分明的、混沌，依然是合法則的體系，燦爛而圓滿。太陽中心說、星體運行律、萬有引力論、生物進化法則，絕不會因為沒有哥白尼、開卜勒 (J. Kepler)、牛頓 (I. Newton)、達爾文，就不存在。實用主義者的先生們，就是沒有知者(人)以前，天體底進化、地球底進化、生物底進化，通是有規律地存在着、運行着的。不然，又何以會進化到人底出現呢？所以真理也不是人造的、製作的，而是固有法則底認知。這是全部科學給我們證明了的事實。

知者對於所與的認知，不是一接觸就了然於其全部內容的。我會見你時，初次只知道你底姓 籍貫，第二次才知道你底履歷經過，第三次然後知道你底知識能力，第四次又才知道你底性情心術。所以科學告訴我們，要正確地認知事物，不可

走馬觀花地流覽，要仔仔細細地觀察，並且親足親手地實驗。事物構造底複雜，和認識發展底必然，使得這樣。因此，把每次底認知，每進一層底發現，認爲是真理底構造，完全不對。我會見你時，第一次、第二次、直到第四次，我所認知你的，都只是你之所已有。你之所已有，與我無關，我並沒有何種參與。至於交談中所給你底影響，乃屬於後，與我這次之所欲知者不相干。科學家底研究，也只是認知其所與之固有的法則。加影響於所與，那是在認知以後。因爲固有的法則一經發現，就成了真理或理論。真理或理論是有作用的，它底應用就使我們得以征服自然。但在認知底時候，並沒有征服自然。認識自然與征服自然是兩種過程：即真理底發現過程與真理底應用過程。因此，把真理底認知與實在底構造合一，是不正確的見解。這也是科學之所昭示。

這裏，我們要特別指出的，就是實用主義底實在，是主觀的，屬於觀念論底範疇。事實不能離開認知，離開認知就是混沌雜亂；法則非事實所固有，把認識真理當作構造真理；因此，以認知實在爲構造實在；並且說實在是隨人去自由製作：——這一切，就是充足的證明。土威底經驗論，表面上雖客觀，本來也就不就與新物質論有甚麼衝突，然而却因此走進了觀念論底陣營。本體論的經驗論，無疑地是觀念論。

3 人生論

就實用主義底實在論看來，實在既“還正在製造之中，”則宇宙本體也就一樣：實在論就是本體論。本體既沒有形成，將來製造到甚麼樣子，也沒有一定，並且永遠沒有一定，那末實用主義底宇宙論（即宇宙觀）也就沒有甚麼可說的了。所以胡適告訴我們的，只是這樣的一句話：“實用主義（人本主義）底宇宙是一篇未完的草稿，正在修改之中，將來改成怎樣便怎樣，但是永遠沒有完篇的時期。”既然如此，我們也無從批評；其可能批評的，我們在實在論方面也說到了。

現在我們就來說實用主義底人生論（即人生觀）。

它底人生論是與它底宇宙論一致的。“總而言之，這種創造的實在論發生一種創造的人生論。這種人生論，詹姆士稱爲「改良主義」（meliorism）。這種人生論也不是悲觀的厭世主義，也不是樂觀的樂天主義，乃是一種創造的「淑世主義」”。這是一點也不錯的。當着資本社會底末期，內亂四起，“世界是一種真正冒險事業，危險很多”。“你知道我不擔保這世界是平安無事的。”在這種情形中，悲觀等於束手待亡；樂觀那便不啻魚游釜裏。所以正當的辦法是“各個分子各盡他底能力”來“改良”、“淑世”。這是今日底中庸之道。

甚麼叫做改良主義呢？胡適解說得很明白：“世界是一點一滴一分一毫地長成的，但是這一點一滴一分一毫，全靠着我和他底努力貢獻”。由這樣的宇宙觀看起來，人生底工作根本就是努力於這一點一滴一分一毫底“創造”。所謂淑世主

義，就是這樣的改良主義。所謂“創造的人生觀”，所謂“創造的淑世主義”，也就是努力於這一點一滴一分一毫的變更這改良主義。

這樣看來，實用主義底人生哲學不是一種和平主義麼？無疑地是。“這是真正的社會互助的工作”。不過就詹姆士底語氣看來，好像是一種革命學說底樣子。他向着他底市民社會層說：“你願意跟來嗎？你對你自己，和那些旁的工人，有那麼多的信心來冒這個險嗎？”“假如上帝這樣問你，這樣邀請你，你當真怕這世界不安穩，竟不敢去嗎？你當真寧願躲在睡夢裏不肯出頭嗎？”

但是，市民的(bourgeois)人生哲學代表人(詹姆士)，害怕他底社會層有暮氣沉沉的頹廢意識，不肯接受他底淑世主義這一提議，所以要他們“大着胆子接受”。爲鼓舞他們計，“他很嘲笑那些退縮的懦夫，那些靜坐派的懦夫。他說：“我曉得有些人是不願意去的。……他們想尋一個世界，要可以歇肩，可以抱住爸爸底頭頸，就此被吸到那無窮無極的生命裏面，……。這種平安清福，不過只是免去了人世經驗底種種厭惱。佛家底涅槃，其實只不過免去了塵世的無窮冒險。那些印度人，那些佛教徒，其實只是一班懦夫，他們怕經驗，怕生活。……他們聽見了淑世的多元義主，牙齒都打戰了，膽口底心也駭得冰冷了”。詹姆士自己說：“我嗎？我是願意承認這個世界是真正危險的，是須要冒險的；我決不退縮我決不說，我不幹了！”“這

是何等地在表現其最後的掙紮啊！

然而除了這些空口叫喊而外，還有甚麼呢？

實用主義者想憑這些淺薄的感情言辭來煽動他們那衰老無能的寄生階級起來，把“這個世界……做到完全無缺的地位”。在客觀方面，今日底世界，已到了不可補苴的境地。“世界底拯救是可以做得到的”（註二五）一句話，不過是聊以自慰底豪語而已。在主觀方面，資本家自脫離生產而寄生後，坐食利潤過生活，把他們廢物化了。肢體不動，精神不振，每天飽食投衣，近於豢養的肥豬一般。這是根本不能興奮得起來的。哲姆士不過枉費神思而已！

這種情形在今天，用不着政治地詳加論證。稍稍留意十九世紀上期空想派出現以來過歷史發展和世界大勢過人，都可以看得到。至於理論的批評，我們在實用主義底實在論方面，已把它那一點一滴一分一毫地構造本體過見解指責過了。現在我想把他這樣的宇宙論批評幾句，而後才及於這樣的人生論。因為他底人生論是從宇宙論來的。

哲學地把宇宙認識清楚了而給我們建設出一個科學的宇宙論過人，是黑格爾。他是市民哲學底集大成者，亦是市民哲學底最後代表，在人類思想史上有偉大的貢獻。我們應該批判

（註二五） 從此以前各段引語，無論是胡適說的，或哲姆士說的，俱見於『胡適文存』一集二卷，一〇七至一〇九頁。

地繼承他。他底辯證論，即是一部科學的宇宙論。據他這個學說看來，自然、社會、思維、全都不是既成的，固定的，靜止的，而是變化無已的。因此，實用主義者在宇宙論方面所說那句正確的話：宇宙正在修改中，永遠沒有完成底時候，也不是他們底創見。不過黑格爾不肯在這裏就止步，他更加前進地研究這個變化底原因和法則。爲甚麼變化呢？他說是由於宇宙中對矛盾作用。而變化底法則，他說是由於「正」中過「反」之數量的漸變達到於質量的突變，遂生出一個「合」底新體，高級的範疇，照此一個否定一個地演進。這是合於自然、社會、思維、三種現象的。一切科學，全都是這個理論底證實、闡明、而爲構成此宇宙論底材料。因此，世界不是一點一滴一分一毫地長成的，它是由突變長成的：因爲漸變只是突變底準備，而新的高級的形態、則來自突變。並且它不是在和平狀態中長成的，而是在矛盾、衝突、戰爭的狀態中長成的：因爲「正」只是「反」底母親，而新的高級的「合」、則來自「反」，——「反」與「正」底鬥爭。

宇宙底真相既是如此，人生論也就必然如此，應該如此。誰不知道人生是宇宙底一部份麼？誰不知道人生論是宇宙論底一支派麼？玄學的實用主義者就是因此而把淑世主義變成一點一滴一分一毫地改良的。這樣，那末辯證的宇宙論底正確豈不同時就指明了改良主義底錯誤麼？

從事實上觀察，歷史底發展、根本是辯證的進化，循着由

肯定到否定、由數量到質量、由漸變到突變、這三者合爲一致變遷法則。分別說來，一切制度、文化、莫不如此。不過名詞有些不同，通常是把漸變稱爲進化，把突變稱爲革命。革命就是「反」否定「正」而產生「合」——新的高級的形態——適意思。十八世紀開始適工業革命不是新工具代替舊工具而建立適生產方法適變化麼？英國法國出現適政治革命（單就政治一面而言）不是民主主義打倒封建政治而建設新政治體裁適運動麼？至於宗教改革、文藝復興（註二六）、啓蒙運動、那就可以說是文化上適革命。自十九世紀以來，誰不知道有社會主義這個東西呢？又誰不知道有勞働運動、革命運動、俄國革命、這些事實呢？所有的情形，差不多都同近代歷史底前期一樣地矛盾、衝突、不平衡。就是追溯到古代，若父權制與母權制、一神教與多神教、畜牧經濟與漁獵經濟、奴隸社會與氏族社會，……三天三夜都說不完適新舊更替，全都表明人類歷史底適進是由於革命（突變）。和平的進化（漸變）只是革命底準備，並不能產生新的高級的形態或新的高級的階段；而新的高級的形態或新的高級的階段，全是革命底結果。所以一點一滴一分一毫底改良主義，是阻止革命適人生哲學。因此，名義上適改良主義是實際上適保守主義，完全藏着有反革命的利刃在裏

（註二六）表面上似復古，實際完全不然。我們不可爲這名詞所囿

束縛，必須注意文藝復興這一運動底實際。

面。這是我們要揭發出來，宣示大家的。

三 在應用方面

1 方法論

在我看來，實用主義底真理論，就是它底認識論，實在論就是它底本體論，淑世主義或改良主義就是它底人生論。這是哲學底本體部份。所謂方法論，不過是實用主義認識論底應用罷了。所以在敘述上，若不把方法論附屬於認識論而要獨立起來，那便應該列在應用方面。

胡適說詹姆士總論實用主義的方法是“要把注意之點，從最先的事物移到最後的事物、從通則移到事實、從絕時移到效果”。這就是說，研究事物不應注意它底本體如何，而應注意它底應用怎樣。以實用底觀點去看一切，就是實用主義的方法。

“這個方法，有三種應用”。（甲）在“規定事物底意義”時，譬如從前“所說過悶空氣，它底意義在於它對於呼吸過關係和我們開窗換空氣過反動”（即反應之意——作者）。（乙）在“規定觀念底意義”時，就是把觀念當作一種工具，看它能發生甚麼變化、甚麼影響。（丙）在“規定信仰底意義”時，胡適解說得不明瞭。若照以實用去考察事物底意義和觀念底意義推之，則信仰底意義也應該從實用上領略。這就是說，須注意信仰底影響之為好為壞。（註二七A）

所以我們底哲學博士在『吳虞文錄』底序言上說：“吳先生底方法，我覺得是很不錯的。我們對於一種學說或一種宗教，應該研究它在實際上發生了甚麼影響：“它產生了甚麼樣子典禮法制度？”它所產生典禮法制度發生了甚麼效果？增長了或損害了人生多少幸福？造成了甚麼樣子的國民性？助長了進步嗎？阻礙了進步嗎？”這些問題都是批評一種學說或一種宗教適標準。用這種實際的效果去批評學說與宗教，是最嚴厲又最平允的方法”。（註二七B）

這樣看來，實用主義的方法，完全是一種價值論，專注意價值底品評。本來實用就是站在人底立場去看人以外造一切對於人在效用上的關係。這就是價值判斷底觀點。但我們底研究，平心靜氣地說，應該有兩方面，即：（一）觀察事物本身底構造與變遷；（二）觀察事物底作用和對於人底關係。前者為事實判斷，後者為價值判斷。這兩種判斷，科學所昭示於我們的是用事實判斷吸收價值判斷，即把價值判斷統一於事實判斷。科學底研究，只問事實底本身是如何的，並不問它底價值，即是說對於人有甚麼應用。然而把科學研究出來造理論實踐起來，便處處顯示出了事實底用途。物理學在生產工具上造革新，就是這樣的。因為認識事物自然就到達於利用事物，而不認識事

（註二七） A，以上兩段中造出語，見於『胡適文存』一集二卷九五

至九七頁。B，見於前集四卷二五八頁。

物的人，是斷不能利用事物的。假使科學家之於電，不問其本體底一切，而只以實用底觀點去攷察，那他一定是摸門不出的。它是個甚麼東西你都還不曉得，怎樣去說它對於人底影響。假使古代底人能夠了解電之爲物，那何至去崇拜它底光(電)、它底聲(雷)，而把它對於人底影響之一(電氣殺人——電打死人)誤解爲天神震怒呢？所以用效果、實用、去說明事物底意義，不獨是錯誤之論，而且根本不可能。所以“我們心裏底鐘底用處底觀念”來自“牆上掛鐘”；不是“牆上掛鐘”來自“我們心裏底鐘底觀念。”(註二七A)。在相對的意義中說，價值判斷是事實判斷底結果；在絕對的意中說，事實判斷外沒有價值判斷。那末，詹姆士之“挖苦”那研究事物本身(形體和運動)的方法，不是很荒謬的麼？

並且這種價值判斷底研究，必然流於玄學。因爲實用既是站在人底立場，即無異於站在個人底立場、評價者一己底立場。所謂對於人底實用，即是對於評價者一己底實用。推而廣之，也只是與評價者同其利害關係的人底實用。而某種事物對於自己底實用與否，僅僅是自己對於某種事物之一主觀的感想(或感想)。所以用效果去“規定事物底意義”，無異於把自己對於事物底感覺作爲事物底說明。譬如有一株樹子在這裏，棺材店底工人見了，說它可以做棺材底某處某處之用；造船廠底工人見了，則認定它是造船底良材；建築房屋底工人，感想又不同，他以為把它造成棟樑是最好的使用。這是不是認明了這

樹子底意義呢？一點也沒有。他們三人都不過是各說各人對於這株樹子適感想、意見、罷了，完全與它無關。它底意義，只有站在生物學的立場去就樹論樹才對。所以移到效果適實用主義方法，是十足的觀念論方法。

實用主義者說，你們注重事實本身底研究，是“靜止的符合”，我們以為應該是“作用的符合”。但是作用的符合，完全不能符合，上述三人對於樹子適例，就是一個證明。這裏我要聲明的，即：反對作用的研究，不就是靜止的研究，我們是以動的觀點、作動的研究、而說明事物底動象的。但我們追逆事物底變遷，不注重其後來的效果，却注重其先前的原因。這恰恰與實用主義者相反。他們用後來的效果來說明當前的存在，我們則用先前的原因來說明當前的存在。先前的原因是已然的事實，後來的效果是將然的擬議或未然的希望。科學與玄學底分別，就在這裏。

不過對於一種學說或一種宗教，從它所發生適實際影響上去研究、去批評，却是正確的方法。因為一種學說或一種宗教，在其為理論時，可以說是思維領域底一種體系。它是離開了現實而存在適思想，根本不能施以價值判斷。然而它底應用，即是它底實踐，即是它底具體化，現實化。這就是說思想底價值化與思想底事實化是合一的。所以從結果上來研究它或批評它，乃是科學的——物質論的研究方法。那“離開實踐適思維是否真實適辯論，純粹只是經院學派的問題”。（註二八）。

注意實用底觀點在這裏，完全變成研究客觀現象適事實判斷去了。對於事實，仍須考究其本身底真相與原因。結果就是從事實底發生、發展、消滅、來說明事實，判斷它底應否存在。譬如我們批判民主政治就應該歷史地追述它底盛衰。說它是時代底產物，就是說它好，有進步的作用；倘然說現在已經到了另一政治底時代，它已經不適宜了，於是它就是壞的、不真、反進步的了。這就是用事實判斷來作價值判斷、把價值判斷隸屬於事實判斷、而統一之。若不這樣而又去注意事實對於人適用處，說它底好壞、利害、進步退步，那就是離開事實立場走到價值世界內去了。這完全是抽象的玄學觀點。

至於杜威底思維術，就是歸納法底應用，並沒有一種創見。胡適所說“很可特別注意”適一點——思維起於疑難，是一般的事實。說明它底哲學，就是辯證論。既然，由矛盾生變化、為貫通於自然、社會、思維、適大法，所以我們腦中適新思想，是因有問題而用心思考以後適產物。總之，杜威底思維術是很平庸的東西。

2 教育論

現在我們來看實用主義在教育方面適應用。

實用主義既是把真理看作人生實用底工具，那末教育也

就應該適用這一個觀點。

所以胡適以爲“杜威先生底哲學和他底教育學說”是有關係的。誠然這樣，一個哲學家對於教育過見解，應該是他底哲學底應用。

但是從那裏來懂得杜威底實用主義與其教育學說底關係呢？胡適說是要從懂得“哲學便是教育哲學”一句話着手。我却很愚蠢，不能懂得這種說法。我曉得哲學是研究認識論、本體論、和宇宙論、人生論、四大部份，爲人定下一般的生活態度過中心思想；教育學則在研究教育現象，而發現其因果關係底法則。——所謂教育，是設立學校授學生以智識過意思，即把社會底智識財富遺傳與新起少年過意思。所謂實用主義與教育學說底關係，應該指出實用主義者杜威如何以其哲學理論作教育學說底根本思想。胡適今天却說你懂得了一般的哲學與教育學底關係就懂得了特殊的杜威哲學與教育學底關係，真令人費解！

進一步說，胡適所引杜威“哲學就是廣義的教育學說”一語，也不能解決此問題，而且只是一種通常的話。若是要特殊地看它，那就有些不通的所在。倘然說哲學是廣義的教育學說是真的，文學又何嘗不是廣義的教育學說？照胡適底解說看來，文學著作裏面也有不少地有關教育過話。哲學底主張是廣義的教育學說，則文學底主張也是廣義的教育學說。這樣看來，宗教、倫理、乃至一切科學——自然科學和社會科學，也都

是廣義的教育學說了。我們簡直說一切智識都是廣義的教育學說，豈不更加直捷了當麼？那末，豈止“古往今來的哲學家”才是“教育家”，古往今來的文學家、科學家，都應該說是“教育家”。這是多少含混、多少籠統、多少導人於漆黑一團的境地啊！

以我底見解看來，實用主義是人本主義，人本主義底人，不是一切人，乃是工具主義人，以真理為生活之工具的人。這在今天，就只有市民——工商業者。他們本其實用底觀點，以科學為製造財富、豐美生活、造工具。而這種人在其創造自己底社會遊初年與貴族對立，自稱平民；並且把自己底政治主張稱為民主政治。而杜威底教育學說呢？據胡適說，則“是平民主義的教育”。恰好，在平民打倒貴族後，世界就是“平民政治的世界”了。在此時，平民中“個人與個人、團體與團體之間，須有圓滿的、自由的、交互影響”。所以“杜威主張平民主義的教育……須養成智能的個性”。從此可知平民主義的教育就是個人主義的教育。這是很實用的。只有個人主義的教育學說才合於“平民政治的世界”，才是“人生應付環境造工具”。但為要達到這個目的，那就不可使學校教育成為閉戶造車造狀態。所以杜威“對於實行的教育制度上”，提出“兩大主張”：（1）學校自身須是一種社會生活，須有社會生活所應有的種種條件。（2）學校裏造學業須要和學校外造生活連貫一氣。總而言之，平民主義的教育底根本觀念是：“教育即是生活”。

這種個人主義的教育在現在，一方面是達到了最高階段，一方面却是達到最後階段。這正同經濟上遊帝國主義一樣：是資本主義底最高階段，也是資本主義底最後階段。它們完全保持着有一種內在的連繫。因此，後者底崩潰必然引起前者底沒落。倘然我們作單獨的觀察，那末個人主義教育底應被否定，就從個人主義底已被否定這一事實中表現出來。所以杜威底個人主義教育學說，絕不是時代的真理，而是時代的殘渣。並且這種教育學說是普遍於法國革命以後遊“平民政治的世界”的，一點也沒有原則上遊創見。他的與其他個人主義學者的，完全是大同小異，不足稱述。

這裏，胡適答辯道：杜威底“教育見解，對於個人主義和社會主義的理想，都有適當的容納。一方面是個人的，因為這種主張承認一種品行底養成是正當生活底真基礎。一方面是社會的，因為這種學說承認這種良好的品行不是單有個人的訓戒教導便能造成的；乃是倚靠一種社會生活底影響才能養成的”。所以“杜威主張平民主義的教育……須養成共同活動底觀念和習慣。”誰不知道個人主義者沒有主張社會由個人孤立地成立起來的麼？平民這一種社會成份中有許多的個人。雖然他們有獨立的財產，因而有獨立的智能，但“平民主義的社會是一種股份公司”，須要各個人來共同活動。“所以平民主義的教育底第二個條件就是要使人人都有一種同力合作底天性”。杜威底話很不錯，並且很有步驟。平民主義教育底第一個條件

是個人，第二個條件是社會。這不獨正表明個人在先，社會在後，而且表明社會是個人底社會。爲個人而組織社會，正同爲個人而組織公司一樣，社會原只是個人生活底工具。所以杜威教育學說中所“容納”過“社會主義的理想”，只是“造成”個人遊工具。那末，所謂平民主義的教育學說還不是十足的個人主義的教育學說麼？(註二九)

此外，還有應該說的話，留在批判胡適底思想時再說，這裏就此停筆了。

四 在總評方面

1 平庸思想

實用主義這個哲學，從上面種種論究看來，並不是甚麼新奇的東西，乃是一種平庸的思想，幾於甚麼人都有。

在智識份子方面，一般學者俱以實用爲是非真偽底標準。這在胡適，已經給我們引出了很多的證據。依他底見解，墨翟是一個實用主義者。因爲“他底是非底「準則」，不是心內遊良知，而是心外遊實用。”他就“一問，也從實用上作根據。”苟

(註二九) 以上關於「教育論」全節底各引語，無論杜威說的，胡適說的，俱引自「文存」一集二卷一二八、一二九、一三二、一三三、一四三、一四四、一四五、等頁。

况、韓非，也是實用主義者。尤其韓非說得更加“激烈”。（註三〇A）。這不僅先秦時代爲然，以後亦很多。例如費經虞和費密。胡適對於他們底實用主義，曾有專章論述。（註三〇B）。但這些智識者們底實用意義，很是抽象。用舊話說，卽濟人、利物、經世；用新話說，卽爲社會謀利益、爲人類謀幸福、爲文明謀進步。

在政治中人方面，實用更是決定行爲標準。凡合實用的，他們就以爲是。對於學說思想底判斷標準，也是實用，並且只是實用。差不多不懂這點遊人，便不能在政界中活動。這在胡適，也給我們舉出了一個例子。那便是以有用無用來決定詩書之應存應廢標準遊秦始皇。並且他還舉出了李斯。只是他們所說遊實用，比智識份子爲具體，指的是秩序、國家、富強。

在工商業家方面，實用主義更其流行，簡直人人都是實用主義者。這可不用舉例。不過我們要說的，卽他們之所謂實用，就是賺錢。科學在他們就叫做「實科」。他們底學者先生，至今還沿用此名。

在鄉村人民方面，實用主義也很流用。我常常聽着他們說：“甚麼都是假的，肚子餓了才是真的”。倘然小孩子流連於藝術方面底玩賞時，他底父母要叫他到某處去做某種活路，不

（註三〇） A，胡適，「中國哲學史大綱」，卷上，一五八、一六二、三

九二、等頁。B，胡適，「文存」，二集，一卷，一一五至一二六頁。

免就要說：“你只是去看那些，看飽了沒有嗎？看一陣就不喫飯嗎？”他們把實用二字，解釋得非常具體，實用就是喫飯。

爲甚麼信從實用主義的人這樣多呢？這個道理很容易明白。人都是有機的生物，要求營養以維持生存。因此，他底活動，無論是思維或實踐，總以維持生存爲第一要義。倘然維持底事辦到了，他就注意豐富；倘然物質方面解決了，他就希望精神方面。所以人們之熙熙而來，攘攘而往，沒有做無益於己的事。實用在此就成爲一般人底標準去了。

這樣，實用主義就如德波林 (G. Deborine) 所說，是“一貫了利己主義底核心的”。(註三—A)。人本主義底特徵，就在這裏！

但是，各人底實用見解爲甚麼又非常紛歧，莫衷一是呢？因爲各人底生活環境不同。智識中人底智識生活形成智識中人底實用見解，政治中人底政治生活形成政治中人底實用見解。推而至於工商業家、鄉村人民，莫不皆然。真的，和尚以佛學爲真理，儒生以孔學爲真理，巫師以符咒爲真理，星士以命理爲真理。不知者醜詆他們爲迷信，做無益的事情，其實他們乃認爲是世間最有用的東西。爲甚麼呢？因爲那些是他們“生活底工具”，“應付環境適唯一工具”。這是非常之實用主義的。

(註三一) A, 德波林「辯證法的唯物論入門」, 林譯本, 五二四頁。

注意點爲我所加。B, 前書, 五〇二頁。注意點仍舊。

這樣看來，實用主義還不是“適應於庸俗者底心理”、爲“庸俗者之所產”、適“庸俗者哲學”（註三一B）麼？

一般人所以與實用主義哲學家不同的在那裏呢？據我看來，只是這點：實用主義哲學家們在「實用」一個術語後添了一個語尾——「主義」（ism）。哲學家在哲學史上，見過不少的主義，如物質主義、觀念主義、經驗主義、理性主義，數不勝數。所以要在「實用」這術語後加上「主義」一語尾，只須把筆多寫三個字母就夠了。這種情形，真如詹姆士自己所說，實用主義“不過是思想底幾個老法子換上了一個新名目”而已。

至於工具主義一個名詞，在真理至上主義者看來，或者有些新奇。但在一般智識份子看來，那簡直就很平常了。賣文、賣藝、賣智識、賣發明、遞投稿者，藝術家，教書匠，專利家，那一個不是在實行“杜威底哲學基本觀念”、把知識思想當做生活底工具？的確，“知識思想是一種人生日用必不可少的工具，並不是哲學家底玩意兒和奢侈品”。（註三二A）

我們底哲學博士在美國住了六七年後，却把這種“很淺近淡薄的”話，當成“無人能說過大見識”（註三二B）來宣傳。這也只有文化“很淺近淡薄的”美國（註三三）和中國，才在像煞有介

（註三二） A，以上二段引語，見胡適底「文存」一集二卷，一一五、八三、一一八、等頁。B，前書，二集，一卷，一二二頁。

（註三三） 美國在文化上，無論是科學、哲學、文學、思想，都沒有幾許創造底功勞，一點也比不上歐洲，如英、法、德、等。

事的談論。尤其我們底哲學博士，還要大吹大擂地去爲它找科學的淵源，說它是“近世科學底自然產兒，根據格外堅牢，方法格外精密”。吹牛做甚麼？騙得着誰？我們試用一千倍的顯微鏡在你介紹皮耳士、詹姆士、杜威、遊實用主義那七十頁中，去一字一字地照，也見不着你所說遊實用主義底“兩個根本觀念”：“科學試驗室的態度”和“歷史的態度”。——科學試驗室的態度和歷史的態度與實用主義一點關係都沒有。

實用主義不過是平庸思想底哲學化罷了。

2 取銷主義

還有一個最應該批評的，就是由那平庸淺薄生出來遊愚昧無知。

詹姆士說：“如果這種學說是真的，那種學說是假的，於人生實際上可有甚麼分別嗎？如果無論那一種是真或假，都沒有實際上遊區別，那就可證明這兩種表面不同的學說其實是一樣的，一切爭執都是廢話”。這是他用以解決世界是一還是多？有定的還是自由的？物質的還是精神的？種種哲學問題底答案。所以實用主義的方法就是取銷主義。

杜威呢？沒有兩樣。他以為有些哲學問題是“實在不值得討論”的，雖然“未必就解決了，但是它們可以不用解決了”。“真正的哲學，必須拋棄從前種種玩意兒的「哲學家底問題」了。”“哲學如果不是那些「哲學家底問題」了，如果變成對付「人

底問題」遊哲學方法了，那時候便是哲學光復底日子到了。’

註三四 這顯然是與詹姆士一樣地否認哲學問題。

這裏，我深感覺得杜威和詹姆士之說這一類底話，完全由於他們都同我們中國有些淺學的實踐家一樣，輕視哲學，總以為亭子間中遊理論工作不是工作。“那種日益趨向頹廢之路遊……哲學是沒有絲毫前途的”。（非胡適語）。有的說，“弄得自己也頭昏腦脹遊哲學”，不過“配式子、搬字眼”、“串多少把戲、掉多少鎗花”（非胡適語）罷了。就是哲學家，那“十八歲讀『楞嚴經』便起了哲學的興味……近十餘年間更不斷地翻閱新著”遊（註三五A）人，也只覺得哲學是一個“太古怪”的東西，“絕對指不出一項用處來”。（註三五B）。胡適這位哲學博士，當然也一樣地感覺哲學之無用。

人不能沒有智識，並且時時都要認識外界的事物。這是有丁成文的智識體系以後必然的現象。所謂“不能沒有”和“時時都要”，還是由物質需要而後才及於精神需要，演成獨立部門的。可是甚麼叫智識？智識有可能麼？如何認識外物？認識底本質為何？……實在是不能不解答的先決問題。洛克（J. Locke）

（註三四） 以上兩段中底引語，見於『文存』一集二卷九七、一一

〇、一一六、等頁。

（註三五） A，張東蓀，『新哲學論叢』，『自序』，一頁。B，前人，『哲學ABC』，四頁。

之寫「人類悟性論」，就是因討論非哲學問題而引到這些問題的。解決這些問題適答案，即為認識論和本體論。於是哲學成了一切智識之先底緒言。我們對於宇宙不能沒有一種說明，對於人生不能沒有一種態度。還在智識有了成文的體系以後，就自然要寫成體系。是為宇宙論和人生論。在關於宇宙、人生、適研究一分化多了時，便使哲學成了一切智識之後底結論。這是哲學在智識上適需要和作用。因而它也就成為文明時代（照摩爾甘底意思）底人所不可少適東西了。

就認識論與本體論來說，我們在研究方面是不可沒有哲學的。就宇宙論和人生論來說，我們在行為方面是不可沒有哲學的。本來，我們可以說各人都有各人底哲學，只不過程度有高下罷了。但在此文化發達底時代，研究和行為最好是覺悟地有哲學來作嚮導。如此，則研究和行為都能分外地達到完滿的地步，並增加效率。於是哲學的問題就不僅是哲學家的問題而是人的問題了。一元與多元、唯物與唯心、有定與無定、底爭論，絕不是無用的消遣，和文字的咀嚼。

杜威和詹姆士，通同都見不及此。他們所看到適實用，非常表面。其不學無術，正如鄉下人一樣。當你同他談到智識上適專門問題、或勸他底子弟讀書求學時，他說：“那於我們沒有用，我們讀點油鹽書就夠了。”或者他還要說：“先生，喫飯要緊，讀書千萬卷，值不得我底肩頂一搥錘”。杜威和詹姆士這些美國金元底代表，文化落後國之士財主底淺薄哲學家，向着他

底債務者歐洲中適倍根(E. Bacon)、洛克、霍布士(T. Hobbes)、……笛卡兒(R. Descartes)、斯賓諾莎(B. Spinoza)、萊普尼茨(G. W. Leibnitz)、……拉·梅特利(La Mettrie)、恭第納克(E. de Condillac)、第德諾(D. Diderot)、赫爾維修(C. -D Helvétius)、荷爾巴赫(P.-H. Holbach)、……菲希特(J. G. Fichte)、謝林格(F.-G.-J. Schelling)、黑格爾(Hegel)、門外漢地說道：你們“三百多年以來把哲學幾乎完全變成認識論，便是大錯了”；並且“鑽來鑽去總跳不出「本體」、「現象」、「主觀」、「外物」、等等不成問題的爭論。現在我們”覺得生活最重要，知識思想乃“是一種應用的工具”。“因此，我們就該承認哲學底範圍、方法、性質、都該有一場根本的大改革”。“必須拋棄從前種種玩意兒的「哲學家的問題」……變成解決「人的問題」適方法”。(註三六)。歐洲底哲學家們若是地下有知，必起而答道：“我們底金元王爺，誰也曉得知識是工具，但問題却在甚麼叫知識。由此就生出來了唯物、唯心、底解答，以及其它諸問題。你們底實用主義，乃是我們爭論裏唯心和多元那一造中最末那排最低一個之最微弱的辯護。所以你們也不必嘲笑我們，你們並沒有打出佛爺底手心。你們要打出只有退出哲學，返於平庸的實用常識去。若是用哲學底招牌來粉飾其愚

(註三六) 胡適，「文存」，一卷，二卷，一一二、一一四至一一六、等

昧，來裝點其淺薄，未免可恥！”

然而我們底哲學博士，還在那裏歌功頌德地說道：“杜威在哲學史上是一個大革命家。爲甚麼呢？因爲他把歐洲近世哲學從休謨（Hume）和康德（Kant）以來過哲學根本問題一齊抹煞，一齊認爲沒有討論底價值。一切理性派與經驗派底爭論、一切唯心論與唯物論底爭論、一切從康德以來過知識，在杜威底眼裏，都是不成問題過爭論，都可“以不了了之”。……”（註三七）哲學的革命就是取銷哲學的問題，哲學的光復就是抹煞哲學的問題。哲學的問題都沒有了，還有甚麼哲學？所謂“革命”與“光復”也是無意義的“廢話”。我今告訴博士，工業革命不是取銷工業，是改造工業底生產方法；政治革命不是否認政治，是打倒舊政治體裁，建設新政治體裁；推之，社會革命不是抹煞社會，文學革命不取銷文學。反之，都是解決問題，不是“以不了了之”過態度去抹煞問題。博士可以由此推知哲學革命之爲何解了麼？

這還不止我們博士這樣不識貨，黃海以東過人，還是把它當作新潮介紹。他們也歌功頌德地說：“實用主義之運動，哲學界之革命運動也。根本推翻舊哲學，而成立於嶄新之基礎之上。新生命、新人生、新生活之創造，此實用主義之使命也”。（註三八）。這些醜表功的話，讀之令人肉麻！東方諸國無哲學，於

（註三七） 前書，一一〇頁。

（註三八） 日本新潮社著，「近代思想」，過澤水，下，三三五頁。

此可見！

實用主義是哲學中趨取銷派。

爲甚麼呢？照胡適論文化進邏輯，是由於“懶惰”。因爲暴發戶底金元大王們對於歐洲幾百年乃至二千多年底哲學研究，不能懂得：既不了解哲學之有關人生，因而也就不了解哲學問題之爲何義。所以深感其無實用。研究，則又以坐食利潤，寄生成習之故，懶到“不思不慮”的地步了。這就只有出於否認之一途。於是愚昧無知也就哲學化了。“懶惰不長進的民族”（民族——胡適及新潮社諸人），覺得“懶惰聖人”（註三九A）底話，反可用以解嘲，笑罵人家二千多年底深刻研究、偉大成績，也就崇而奉之，拜倒其下。這並不是空談，“我且舉一個例。——胡適說——昨天下午北京大學哲學教授會審查學生送來過哲學研究會講演題目。內中有一個題目是：『人類未曾運思以前，一切哲理有無物觀的存在？』這種問題，依實驗主義看起來，簡直是廢話。爲甚麼呢？因爲無論我們承認未有思想以前已有哲理或沒有哲理，於人生實際上有何分別？假定人類未運思之時「哲理」早已存在，這種假定又如何證明？這種哲理於人生行爲有甚怎關係？更假定那時候沒有哲理，這哲理底沒有又如何證明？又於人生有甚際影響？若是沒有甚麼影響，可

（註三九） A，『文存』，三集，一卷，一〇、二〇、九、三頁。B，前書，一集，二卷，八六——八七頁。C，前集，前卷，一二〇——一二一頁。

不是不成問題遊爭論嗎？”(註三九B)。這全是一種懶惰腔調。人類未曾運思以前一切哲理有無物觀的存在，是一個問題，這些哲理存在與否之有無用處，又是一個問題，何能併爲一談、並且以後者否認前者？若果真的是“依實驗主義看起來，”應該去嘗試一下。人類未思維前有無哲理存在，必研究過後才能決定；其有無哲理之說底證明如何，也必研究過後才能決定；這兩說於人生行爲有甚麼關係，尤其要在研究過後才能決定；至這兩說底爭論於人生有無影響，當然也要在爭論過後才能決定。然而“實驗主義”者並不去實驗，也不叫人去實驗，只是用實用兩個字來預定其無用，叫人不要研究，以否認二字來解決問題，以擬議之辭來代替研究。胡先生，哲學縱不應該探求哲理，應不應該求點知識？這個問題又是不是知識範圍內遊部分？若是遇着問題不解決它而只取銷它，那末杜威思維術底頭一項：思維起於疑難，便是胡說了。那末，你底“學原於思，思起於疑”，“一切有用的思想都起於一個疑問符號，一切科學的發明都起於實際上或思想界裏遊疑惑困難”，(註三九C)又怎麼講呢？然而在實踐領域你竟叫我們用實用二字來應付那費思索的學理問題。(註四〇)。實用二字真萬能，充其極，可以把思想史

(註四〇) 胡適確是用實用二字來應付一切費思索的學理問題。

除前例外，再舉一例。他對於靈魂問題說，“有許多人捨捨不得把靈魂打銷了，所以咬住說靈魂是一種神祕玄妙的物事，並不是神經的

變成一個空白本子。雖然如此，我們却是一個後來居上逆哲學家，“光復”了哲學的實用主義者！

實用主義是一切懶人底哲學旗子。

作用。這個“神祕玄妙”的事物究竟是甚麼，他們也說不出來；只覺得總應該有這麼一件物事。既是“神祕玄妙”，自然不能用科學試驗來證明它，也不能用科學試驗來駁倒它。既然如此，我們只好用實驗主義 (Pragmatism) (這樣譯法呀！試驗既不能施，實驗又如何能施？——作者) 的方法，看這種學說底實際效果 (這就是“實驗”麼？還是“實用”呀！——作者) 如何，以為評判底標準。依此標準看來，信神不滅論的固然也有好人；信神滅論的，也未必全是壞人。……更進一層說，有些人因為迷信天堂、天國、地獄、末日裁判，方才修德行善，……全是自私自利的，也算不得真正道德 (真正道德是不講實際利益的。然則“實用”為何？——作者)。總而言之，靈魂滅不滅的問題，於人生行為上實在沒有重大影響，(太瞎說了！信靈魂者與不信靈魂者底行為，大不相同，靈魂有無之影響人生行為很大！事實太多了，請胡先生張開眼睛去看歐洲中古人生行為與近代人生行為、中國科學輸入以前古人行為與科學輸入以後古人行為、今日鄉村農民底人生行為與今日城市學生底人生行為，那些舉不勝舉的事實吧！——作者)；既沒有實際的影響，簡直可說是不成問題了”。(『文存』，一集，四卷，一〇七頁)。假如有個好奇心的科學家，他底好奇心像你底歷史癖那樣，偏要問“這個‘神祕玄妙’的事物究竟是甚麼”；博士還是拿實用主義去阻止他麼？還是叫他去研究呢？如果偏研究過後說：“形者神之質，神者形之用。……神之於質，猶利之於刀；形之於用，猶刀之於利。……捨利無刀，捨刀無利，未聞刀沒

篇 末 語

從這種分析看來，實用主義真的是庸俗哲學，愚昧哲學，比之黑格爾以前過各種體系，簡直沒有資格叫做哲學。若是硬要叫做哲學，那末實用主義就不是哲學底光復而是哲學底死滅。這純粹是市民哲學或市儈哲學到黑格爾就中絕了過一個旁證。

亞美利加合衆國本來是資本主義底最後巢穴，其金元力量不可謂不大。然而竟只能產生實用主義這一種下乘的哲學。這不是近代社會沒落時期所起之物質基礎與上層建築不相適應而相衝突過表明麼？

在這種情形裏過中國，自然也只產得出來胡適一流底哲學博士。他把實用主義都還沒有弄懂得，就大肆其宣傳。其解釋之平庸和錯誤，簡直令人在中國現代哲學史中，嘆未曾有！

而利存，豈容形亡而神在？”(范蠡語)實用主義所解決底過豈不是完全不可靠麼？“不成問題”的問題竟有了答案！竟產生了如此科學的物質論學說！假使我們滿足於實用主義之取消問題過辦法，還有如此科學的物質論學說麼？實用主義簡直是貪財好利的金元大王們阻止文化進步以好保守其現狀之一愚民政策！金元大王們底中國宣傳家，請不必這樣地來麻醉我們了！“學原於思，思起於疑”。我們要提出一切問題、要研究一切問題，來推翻你們那種如泰山、“不成問題”、過文化體系，直到推翻你們那種如泰山、“不成問題”過物質基礎！

倒也不錯，那樣的實用主義，只配得着那樣的解說。由皮耳士到詹姆士，由杜威到胡適，一貫的淺薄，原是理所必然，夫何足怪！？不滿意這種庸俗的市民哲學遊人，我們應該要求一個新的、高級的、哲學，「科學-哲學」。

II 中國上古哲學史

篇首語

一 怎樣著中國哲學史

章首語

- 1 探求源頭問題
- 2 闡明變遷問題
- 3 敘述體系問題
- 4 評判價值問題

章末語

二 西周時代底哲學

章首語

- 1 西周哲學底背景
- 2 哲學底起源
- 3 『易經』哲學
- 4 『洪範』哲學

5 『老子』哲學

章末語

三 春秋時代底哲學

章首語

1 春秋哲學底背景

2 孔丘哲學

3 孔丘哲學底曾參解釋

4 孔丘哲學底孔伋解釋

章末語

四 戰國時代底哲學

章首語

1 戰國哲學底背景

2 墨翟哲學

3 楊朱哲學

4 宋、告哲學

5 孟軻哲學

6 施、龍哲學

7 莊周哲學

8 騶衍哲學

9 荀况哲學

10 韓非先驅：申、商哲學

11 韓非先驅：慎、尹哲學

12 韓非哲學

13 綜合哲學

章末語

五 哲學歷史底轉變

章首語

- 1 上古哲學底總結
- 2 歷史時代底變動
- 3 戰國哲學底中絕
- 4 春秋哲學底復興

章末語

六 怎樣解說中國底哲學

章首語

- 1 材料底選擇
- 2 理論底解釋
- 3 歷史底敘述

章末語

篇末語

篇首語

現在我們來批評胡適底『中國哲學史大綱』。

這部書是一九一九年二月問世的。到今天，還只有上卷，論究中國古代哲學的部份。有人以其久不出中卷和下卷，遂對他這個勞作，表示輕視。這是不對的。我以為胡適著書雖多，怕只有這部書比較足稱。就是胡適自己，也非常得意。所以他“自信”地說道：“中國治哲學史，我是開山的人，這一件事要算是中國一件大幸事。這一部書底功用，能使中國哲學史變色。

以後無論國內國外研究這一門學問的人，都躲不了這一部書底影響。凡不能用這種方法和態度的，我可以斷言，你想站得住。”(註四一)。這真是蔡元培稱許適“爲後來的學者開無數法門”(『蔡序』二頁)呀！

至於因中卷下卷久著不出，遂說這部書“原是家學淵源、拾祖父之牙惠”(註四二)進話，也不正確。因爲那書中適觀點、思想，絕不是未出國門、濡染了今天歐美資本社會意識的人所能有的。這還不必說他會有過一個自白呢(註四三)！而中卷下卷有十二三年未出，並不足怪。一部書要著個一二十年或二三十年，是常有的事。我敢斷言胡適今天還在續著。不過秦後哲學，甚多而雜；而胡適在這個研究中又牽連到其它副產品底工作去了，所以期間將更延長。

因爲這部書是一部書，我們底批評就不止消極地指摘他底錯誤，還想從積極中證明他底錯誤。因此，我將乘時提出一個中國哲學史底研究方法、著作方法、和古代哲學史綱。

論到我所批評適根據，就是『中國哲學史大綱』卷上。他用英文發表過 *The Development on the Logical Method in*

(註四一) 胡適『文存』三集，(一)，二一二頁。

(註四二) 『中國新書月報』第一卷，第二號，二頁。

(註四三) Hu Shih, *The Development on the Logical Method in Ancient China*, Note, P.1.

Ancient China (『先秦名學史』), 不過是『中國哲學史大綱』卷上底底稿而已。(註四四) 至於『戴東原底哲學』, 則附在於末。其屬於中國哲學史論論文, 斟酌附入於這裏。

一 怎樣著中國哲學史?

章 首 語

胡適說著哲學史有三個“要務”: 第一“明變”, 解釋哲學之“同異沿革底線索”; 第二“求因”, 解釋這個同異沿革之變遷底所在; 第三“評判”, 客觀地表明哲學底價值, 即其實際上之“效果”。(三至四頁)。這是有道理的話, 很可贊同。不過我們覺得所謂“效果”是就影響而言, 即其由理論演繹為事實之歷史的

(註四四) The Development on the Logical Method in Ancient China, 是胡適在美國一大學內考博士論論文。『中國哲學史大綱』卷上, 就根本是一個中文的翻譯和放大 (is essentially a chinese version and expansion)。的確, 我把那書讀幾章後, 覺得是與『中國哲學史大綱』卷上相同的。有些章, 簡直完全相同。因此, 這部份底批評, 以『中國哲學史大綱』卷上為根據, 不注意 The Development on the Logical Method in Ancient China。同時, 就此聲明一句: 以後在『中國上古哲學史』這部份內正文底引語後所註明並頁數, 即是『中國哲學史大綱』卷上底頁數, 不另寫成註語了。

實踐。這是與“求因”相對的：“求因”是找出產生那個理論過淵源。所以與實用主義一點也不相干。

『中國哲學史大綱』卷上一書，是不是把這三個要務完盡了呢？一點沒有。如果不信，我們且來一個一個地考查。

在這裏，我們還要添一個要務進去。這就是述系底問題。胡適也同一般人一樣，在這方面發生極大的錯誤。是亦為著中國哲學史所不可不先行解決過問題。

1 探求原因過問題

的確，“大凡一種學說，決不是劈空從天上掉下來的，”（三五頁），必有一種原因。那末，產生中國古代哲學（依胡適是春秋、戰國、時代底哲學）過原因是甚麼呢？胡適說是有四種，即：“（一）戰禍連年，百姓痛苦；（二）社會階級漸漸銷滅；（三）生計現象貧富不均；（四）政治黑暗，百姓愁怨”。（四二頁）。這是胡適根據他所認為頂可靠的『詩經』給我們論證了八頁（二五——四二）所得出來過結論。因為“有了這種時勢，”——即“政治那樣黑暗、社會那樣紛亂、貧富那樣不均、民生那樣痛苦、”過“時勢”，“自然會生出種種思想底反動”。（四二頁）。這又是為甚麼呢？何故時勢不好，便要產生許多學說？胡適說，『淮南子』底『要略』告訴我們得明白，“諸子之學，皆起於救世之弊，應時而興”。（『附錄』三頁，點仍舊）。“諸子自老聃孔丘至於韓非，皆憂世之亂，而思有以拯濟之”，（同八頁點仍舊），所

以成立了種種哲學體系。這是實用主義用於中國古代哲學底原因問題上所得的答案。

這個答案等於零。爲甚麼呢？照實用主義底觀點，那個時代底哲學不是“救世之弊”，換一句話說，不是爲應用（或需要）而生？個個時代都是。那末這又何解於各時代哲學之不同呢？即以“自老聃孔丘至於韓非”而論，他們都在爲“救世之弊”，何以各人底辦法——各人底哲學體系——又不相同？豈老聃底哲學是爲“救世之弊”，孔丘的就不是麼？若說都是，則“救世之弊”這個抽象的、空洞的、一般說法，一點也不能作產生諸子之學的原因。

胡適於是勉強地答道：諸子哲學之所以不同，因爲“所處遊時勢不同”。“其一家之興”，原“無非應時而起，及時變事異，則向之應世之學，翻成無用之文，於是後之哲人，乃張新幟而起。新者已新，而舊者未踣，乃是非攻難之力，往往亦能使舊者更新。”（『附錄』九頁，點仍舊）。請教胡博士，所謂“時變事異”者何？你不是說中國古代哲學底產生時代即是“老子、孔子、以前底二三百年”（三六頁）那個“詩人時代”（四二頁，點仍舊）麼？這個時代已經定了，以你所說那“四種現象”（四二頁）爲特徵，還有甚麼“變”“異”？若說由「春秋」而「戰國」，或由戰國底初期而中期而末期，就是“時變事異”，那末“詩人時代”就至少不是戰國諸子哲學產生底原因了。這豈不是自相矛盾！？

我們底博士這時還可以作如次的辯護：時勢雖同，而各人

“所受進學術思想不同”(四頁)，當然哲學互異。如像新舊哲學底爭鬥之爲“舊者更新”適原因，即可證明。這自亦不錯。但所受不同，只可說明各派後來之分門別戶，不能說明各派最初之分門別戶。並且這又何解於你底別墨，以反韓非之異乎荀況？至於論爭一事，自黑格爾以來適辯證論，就力說矛盾爲前進底動力、鬥爭爲進化之原因的。但這只是一般的原则，還是不能在這裏幫助博士絲毫。因爲各時代都有哲學的鬥爭，而各時代由鬥爭生出之“舊者更新”適形態是完全不同的。所以“舊者更新”底“新”，依然受制約於時代，要一定的時代才能說明一定的“新”。根本的問題，必須要具體地把握着古代哲學底產生原因。

但是，狡兔有三窟。胡適當然也還有一個退路。那就是“個人才性不同”(四頁)。於是博士就由社會論到個人論、由客觀論到主觀論，露出了一點狐狸尾巴來。別墨之所以不同於墨，你當然還可逃到“所處時勢不同”那個窟裏去。但韓非李斯之有別於荀況，便就只有“個人才性不同”方可解釋。如此，你一說荀況才性宜於儒，韓非才性宜於法，也就算是“求因”了。這種十八世紀底人性論，十九世紀底本能論，真是一個最後的安樂窩和避難所。凡不知其原因的，都可說是人性與本能。然而人性、本能、俱爲環境所形成適理論，早已爲物質論所建立，爲進化論所印證了。(註四五)。胡先生若樂於當一個玄學家，那是不妨住在這個窟裏的。

而且，我們底博士所說過原因，實在滑稽。遁賊如梁啓超所說，“胡先生所列舉四種現象——所謂一，戰禍連年，百姓痛苦；二，社會階級漸漸銷滅；三，生計現象貧富不均；四，政治黑暗，百姓愁怨”，除却第二種稍帶點那時代底特色外，其餘三種可算得幾千年來中國史通有的現象，爲甚麼別的時代都不“產生那些哲學”而“單在這時代？”並且拿老聃、孔丘以前二三百年底時代來作其以後四五百年所生哲學底背景，“豈不是”等於“拿於明末清初底社會來做現在”哲學“底背景？”（註四六）“懷胎”之說也不可能。試問現在哲學底胎懷自明末清初底理由在那裏？詩人時代只能產生詩人時代底思想。孔丘哲學底母親絕不是韓非哲學底母親。

至於以“社會階級漸漸銷滅”爲春秋戰國哲學勃興底原因，亦不正確。何以“社會階級漸漸銷滅”就能產生老聃、孔丘、至於韓非之諸子百家紛然並陳迥種種哲學呢？豈非以人多嘴雜之故麼？人多嘴雜還是不能說明人各有其哲學過所在。並且，春秋戰國底社會階級是否“漸漸銷滅”，實在須得研究。胡適依照一般的歷史常識，人云亦云地說階級銷滅過根據，只不過是貴族衰落之一事實而已。但是貴族衰落，商工階級興也，勞

（註四五）請胡先生讀讀『二十世紀』第一卷第一期底『評區生學與環境論底論爭』一文吧。這裏，恕我沒有多說。

（註四六）『梁任公學術講演集』，第一輯，五版，一二頁，九頁。

働階級出現，奴隸並未廢除，農民也是有的，何得說是“社會階級漸漸銷滅？”只有商工階級的學者才會以貴族衰落為社會階級銷滅了進論據。因為他們心目中進階級只是貴族。他們所直接間接支配着進工、農、貧民，原是自然法所規定了的，如生物底門類一樣，並非人爲，因而也就算不得階級。

那末，梁啓超所說進十二個原因（註四七）又對不對呢？除7、10、兩個有點近似外，一點也不是。這裏不是梁啓超批判，恕不作蔓延式的反駁。

能在這裏給我們一個進步的正確方法的，是胡漢民與馮友蘭。胡漢民在他當物質論者時，曾用物質論的觀點把中國哲學作了一個史的研究，主張用社會的物質作中國哲學底原因。（註四八）這是中國最早的、第一次的、嘗試。以後更有成功的

（註四七）見於『梁任公學衡講演集』，第一輯，五版，一三至一六頁。

（註四八）或者有人說不應該引這個事實吧。但我可以說，這是一個事實。在我們歷史地敘述物質論方法之應用於中國哲學史進研究當中時，不能不談及他。他在『建設』上所發表底長文『中國哲學史之唯物論的研究』，確是最早的嘗試。並且我們這裏所談的是歷史，與他底現在毫不相干。何況我所論究的是哲學史底問題，與政治又無關係呢？用革命的情緒否認歷史的事實，根本就不足物質論者。物質論者應有進事是批判論敵，而不是抹煞論敵。

便推近來底馮友蘭。他底『中國哲學史』上卷，能從經濟的性質和社會的矛盾上去探求中國哲學底原因。雖然他對於方法的理解和應用，有許多缺點，到處都表明了不足，可是他們那一種學者，是原只能做到這步地位，不能更進的。不過這對於我們，已十足地給我們證明了我們所採用過物質論，在其為方法時或被應用時，確是今天一個正確的工具。

自然，胡適不求中國哲學底原因於神智、精神，而求之於客觀的社會事實，如他所舉出過四種現象，也是物質論；但我們却要說那是一種舊的物質論，絕非我們之所謂物質論。我們之所謂物質論，是思想上最新的形態。在哲學領域是辯證的物質論，在科學領域是社會的物質論。社會中過物質，只有經濟一項。所以哲學原因之物質論的研究，即是從經濟上去找哲學底根源。於是這種原因就必然是一元論的，而不能是多元論的。胡適底四種原因，根本不對。他那四種原因中過（一）、（三）、（四），都可說是一個原因——百姓生活痛苦——之分為三項過說明。

這裏，崇拜胡適過先生們一定說那不是胡適也在用你們底方法過證明麼？何況他還明明白白地說出“生計現象貧富不均”這一事實呢？這，我覺得依然沒有是處。照物質論底分析，哲學是在生活問題解決了以後。那末，胡適以生活困難為古代哲學繁興底原因，便恰恰用倒轉了。這，正表明他所說過經濟原因與我們不相干。並且我們所說過經濟，不是數量的問題。衣

食足而禮義興，這是誰都曉得的。何況各時代在其一定的生活程度內都有一定的衣食充足，尤其都有一定的富饒階級，足為產生哲學避基礎呢？然而各時代底哲學，或者說各富饒階級底哲學，依然不同。所以要從經濟底質量上去找哲學底原因。胡漢民知道這個，認定戰國哲學底興起是由於社會經濟底變動；以後哲學之不足媲美戰國，則由於物質變化之平平無奇。可是在實際的敘述上，他却與胡適一樣，歸到人民生活痛苦上面去了，（註四九），依然沒有成功。馮友蘭倒是把握着經濟底質量的，可惜他對於哲學與經濟質量底關係，一點也沒有說明。所以依然只是原則上地應用物質論而已。

2 闡明變遷避問題

著哲學史，除說明哲學底外在的原因外，必須說明哲學底內在的演進。哲學固不能脫離社會而獨存，要以社會底基礎構造為其發生、發展、避地盤。但哲學也同國家、法律、等等一樣，一經成立，便有其特有的性質，獨立地發展。（註五〇）。這即是說它自身有一個演進底必然性。這在個人思維之進行，有一種

（註四九） 胡漢民，「唯物史觀與倫理之研究」，三版，七〇至七二頁，七八頁，等。

（註五〇） E. E., Lettre du 27 octobre 1890. V. Le Devenir Social, 3e Année, PP. 234.

邏輯的作用。它使思維行乎其所不得不行，止乎其所不得不止。既沒有外在的神來主宰，也沒有內在的意志得以自由乎其間。人類思維底嬗變，也同此一樣。

環境呢？它是思維底地盤。有決定思想為何種形態適作用。但思維在這塊地盤上適進行，當服從其必然的邏輯。只是因為環境底限制，它不能組織出不與環境相適應的思想。環境變了，思維所以能隨之而變，就在於它自身底必然性能與環境相應。這裏，我們要知道環境之變，也有一種邏輯的必然。封建社會不能變為奴隸社會，也不能變為共產社會，只能變為資本社會。這是與思維底必然性相適應的。思維之進行，依其邏輯的推理趨勢而不至與環境相衝突者在此。

因此，著哲學史不止要說明哲學是如何地隨環境之變遷、作與時俱進適發展；而且要說明哲學是如何地依其自身底必然性、作與時俱進適發展。雖然，歸根結底，哲學發展底必然性來自環境底變遷，即社會底進化；但在描述哲學之發展時，我們底題目是哲學史不是社會史，當然要從哲學發展底必然性上去闡明其前因後果。

自然，胡適也是知道這一點的。所以他說各種哲學都有一種“同異沿革底線索”。“我們今日用純粹歷史眼光看來，只看見古今一線相承，演化不息”（註五一）。但是在著哲學史底時

（註五一） 胡適，「文存」，二集，（一），一一三頁。

候，胡適並不能把握這個觀點。我們只在幾個地方看見他說過這幾句話：“細看儒家學說底趨勢，似乎孟子荀子之前，總該有幾部這樣的書（『大學』，『中庸』——作者）才可使學說變遷有線索可尋。”（二八〇頁）；“墨子所受底儒家底影響，一定不少。”“所以他底學說，處處和儒家有關係。”（一四七頁）；“墨家名學論「法」底觀念，上承儒家「象」底觀念，下開法家「法」底觀念。”（二二六頁）；等等。

這裏，我們不必問他這些說法對不對，我們只覺得太不充分了。哲學史底要務之一既在明變，豈能像這樣隨便說兩句就了事？並且不能拿一部份來說。頂分歧、頂不同、的哲學，也多少有些相同的地方。取一、二、相同之點來說是它們底線索，未免滑稽！我們應該從整個體系上着眼、來說明它們底相生相遞。

一部哲學史，也“譬如一篇文章，一種學說不過是中間底一段。這一段定不是來無蹤影、去無痕迹的。定然有個承上啓下、承前接後、連關係。要不懂得它底前因，便不能懂得它底”（三五頁）由來；要不懂得它底後果，便不明白它底去向。如此，哲學底發展就切斷了。所謂史，就不過是時間底意義而已。科學是因果關係必然性底說明。只有把握着同時代底各種哲學和異時代底各種哲學之全體系上適內在的關係，使哲學史成爲了時間上適種種哲學之有機的演進，才算是說明了哲學發展底因果關係必然性。這樣的哲學史，才是科學的著作，配得

上叫做哲學史。

胡適底『中國哲學史大綱』完全不像這樣。他那十篇，(除去『導言』等兩篇不計)，爲甚麼要由老聃而孔丘、而孔丘弟子、而墨翟、而楊朱、而別墨、而莊周、而荀前儒家、而荀况、而韓非、呢？除了年代底先後是這樣的外，甚麼意義都沒有。這種哲學史簡直同我們底編年體底史書一樣。但是編年體底史書，還有一個好處，治者底言、行，可以按年而得。胡適這科編年體，却只使我們曉得各種哲學家及其哲學出世之先後而已。確切的譬喻，有如相傳中國野蠻時代之結繩記事遊辦法。今天作一件事，打一個結子；明天作一件事，又打一個結子。結果，我們只曉得一串有先後遞結子。倘然有一天我們忘記了頭端和末端，而顛倒地看去，覺得也是一串有先後遞結子。所以，若把胡適底哲學史倒寫成由韓非而荀况、而莊周、而楊朱、而墨翟、而孔丘、而老聃，一個索末研究中國古代哲學遊人，甚至如歐美底哲學家，也會順順暢暢地讀過，不會感覺其顛倒。

這是甚麼中國哲學史？這不過是中國哲學底結繩記事而已。說得好一點，這是中國哲學底流水賬簿。

爲甚麼胡適知而不能行呢？實在，這也是由於不知，或知得不澈底、不充分。我們要知道，單是曉得一點“歷史態度”和“進化觀念”是不夠的。何況這只是歐美資本主義學者底東西呢？要真正能夠理解哲學底發展，把時間上遞次序看成哲學上遞次序，說哲學底發展是與時俱進遞東西，所以兩種次序符

合，必須要獲得辯證論。辯證論告訴我們，一個東西不就是一個東西，其中含得有矛盾的因素。一到成熟，它便要與原存在的那個東西鬥爭，產生一個新的高級的東西。由此遞推。是即黑格爾底「正」、「反」、「合」、那一個發展定律。所謂進化論，只是辯證論在生物學上適應用。所謂歷史的態度，也是包含在這個高級的理論之中的。一切歷史，不論自然的和社會的，也不論制度的和思想的，都是辯證式的發展。所以只有懂得了它，才能真正地獲得最科學的進化觀念和歷史態度。不然，那是無法驅逐玄學或神學出歷史領域之外的。哲學史在此，一點也沒有例外。

3 敘述體系問題

哲學是一種由邏輯推理而組織出之最有系統的智識。具備完全的哲學，當然是由認識論而本體論、宇宙論、人生論，都組織得盛水不漏似的。其不完備的，雖只限於這四大部份中的一或二或三，然其有一嚴密的合邏輯的組織，則初無二致。所以哲學總有非常一貫的體系。

哲學史底著作，既是要說明各時、各派、各家、哲學底因果關係，那就不能不說明各時、各派、各家、哲學底全體系。這種敘述法是要提綱挈要地照原哲學家底邏輯，說明其哲學之內在的因果關係。若不如此，而去選擇某些部份或某些要點來說，算不得是哲學史。這只是斷章取義遞引述。結果不過把一個有

機地結構出來之活生生的哲學體系、處以五馬分屍底死刑而已。

胡適這位中國哲學史底作者，竟不懂得這個道理。他所寫遮各時、各派、各家、底哲學，絲毫沒有把握着人家底體系，敘述出哲學底全景。他底辦法，竟是一味地割裂，述說其所見到遮部份，合乎自己底胃口遮部份。就所述說的看，也是各不相關地列舉。老聃底哲學，他分成政治哲學、天道、無、名與無名、無爲、人生哲學、幾點說；孔丘哲學底敘述，更加惡劣地分爲『易』、『正名主義』、『一以貫之』、三部份；墨翟哲學則分成哲學方法、三表法、宗教主張、三點；就是一例。這裏，胡適底書竟與謝无益、鍾泰、等人底著作一樣了。

還有要說的，他所分遮部份，次序凌亂，不成體式。例如他對於老聃哲學所分遮政治哲學、天道、無、名與無名、無爲、人生哲學，有何根據？『易』、『正名主義』、『一以貫之』、三部份底分法，又有甚麼次序可言？『一以貫之』、他本在作認識論解；然而孔丘底倫理哲學、人生哲學、也竟雜糅其中，混亂做一團。他完全是依自己主觀的意見，想說那裏就說那裏。各部份應有遮次序，一概不管。

並且許多部份分得不叫話。天道、無、名與無名、無爲、底命題，簡直不像敘述哲學，十分近於註解名詞。而每一部份內面遮引語甚多、不說，其引語後面底話，多是註解性質。惠施和公孫龍底哲學，尤其顯然是『惠子』和『公孫龍子』底註解。註

解固然有必要，但哲學史底要務却不在註解。——註解在這裏應寫成小字註語或文外註語。

因為這樣，所以我們讀胡適底『中國哲學大綱』上卷過後，實在得不着各派哲學整個的體系。老聃哲學本是很有組織的，而他所告訴我們的，却只是幾個支離滅裂的概念。孔丘、墨翟、莊周、等大家底哲學，也莫不如此。這裏，我們還要說的，就是胡適所述說過哲學，不獨喪失了必然的結構，全般的體系，而且漏落甚多。莊周哲學就是生物進化論、名學、與人生哲學、麼？

對於各種哲學底部份，只是詳於名學方面。怪不得梁啟超初讀之後，就感覺得不如改爲名學史較當。其它部份，如本體論、宇宙論、等，則不是十分簡單，就是置諸不理。即有說及，亦如梁啟超所云，“什有九很淺薄或謬誤”。

4 評判價值問題

著哲學史底要件，在由整個體系底敘述到發展線索底追究中，要注意於學理底批評。

哲學家底思想，始終都是一貫的。因為他所主眼重哲學之於他，好像先天化了一樣。他始終是用他底哲學觀點去分析事實、處理問題、敘述歷史、估量價值。這就是胡適帶起實用主義底眼鏡來觀察中國哲學史底由來。金岳霖在兩個地方來批評『中國哲學史大綱』卷上、是很不正確的。

雖然如此，科學所告訴我們的，却是客觀事實底分析。你用實用主義作中國哲學底工具，可也；但問題在：中國哲學是中國哲學，實用主義是實用主義。換句話說，研究底對象與研究底方法，應該分清楚。你是用方法去分析對象，不是把方法來當作對象。如此，則你所著出過中國哲學史依然是中國哲學史，不會變成中國實用主義史。因之，中國哲學史才能保持其客觀方面底真象。

著作者對於那些哲學底理論，很可在敘述中或敘述後，表示其批評。而且這是必要的。因為著作者既不能、也不該、為哲學史而哲學史。並且不指示出一個哲學底價值，則對於一個哲學底敘述任務，是沒有完盡的。

不過所謂價值，不應該是主觀的，而應該是客觀的。這就是說，不應該用著作者底意見來作歷史底判斷。胡適也很懂得這一點，所以他說“我說底評判，並不是把做哲學史過人自己底眼光，來批評古人底是非得失”。(四頁)。很對。自己底時代與古人底時代不同。用自己底時代底意識去批評古人底時代底思潮，真是削趾適履，戕賊古人來將就自己，這是很不公允的。敘述古人是在闡明其真正的形像，批評古人是在指出其固有的價值。擺時代說話，當然古人處處錯誤。那末，一部歷史都是個錢不值過廢物。

可是胡適底評判方法却很錯誤。本來他是實用主義者，當可用其實用主義作批評工具的。不過實用主義之所謂實用，却

是沒有標準、隨主觀感覺去確定的。因此，在他“把每一家學說所發生的效果表示出來”、而且以“這些效果”去作“那種學說底價值”(四頁)時，便不知不覺地在以自己所認定底效果作批評古人底標準去了。既注重效果，則就他之所謂實用底意義看來，莊周哲學底價值，便是製造“劉伶一類達觀的廢物”(五頁)了。這還不是“把做哲學史遊人自己底眼光來批評古人底是非得失”麼？這真是厚誣古人、曲解古人、已極！

要真正辦到不以主觀評客觀，便只有採用物質論的方法——科學方法。物質論告訴我們是唯物。它不主張唯心、任情、隨意。它所主張的是：屏去己見，就事論事；一切都要探求其真象，而還它一個固有的價值。因此，它對於任何哲學，不抽象地歌頌或詆毀，不用自己底標準去估量。它要注意於一種學說底社會性：在那樣的經濟條件之下產生，屬於那種人進社會意識，代表那一部份人進利益，爲着那一社會成份而鬥爭。因此，一種哲學底價值是對於一個時代、一部份人、一種利益、而言，與現在著哲學史遊人沒有關係。

然而拉波播爾 (C. Rappoport) 底話，却又很有道理。他說：“歷史事實不僅有……一種個別（或個性——作者）的性質，而且也同別的歷史事實有類似遊、同一遊特徵。歷史現象之絕對的個別（或個性——作者）主義，會使歷史成爲不可能”。倘然有了，那末與它不同時代遊人，是絕沒有方法去認識的。（註五二）。所以我們就客觀地去寫哲學史，對於古人之同

一於己者和類似於己者，是不免要生出同情的。這是表明著哲學史遊人，對於古代哲學會必然有贊否底意見流露出來。

但這並沒有妨害客觀的歷史遊地方。對於和自己底哲學相同的派別表示贊成，相反的表示反對，把自己底意見與客觀的歷史分得很清楚。但物質論的方法在這裏所注意的是：（一）敘述哲學要敘述人家底全體系，不能只選擇其相同於己遊部份；（二）對於異己底哲學在敘述時不能滲雜其它的意味。

至於從一個哲學底邏輯自身上去看它是否圓滿，有無矛盾，這當然是理論上遊正當的批評。

然而這些，却是胡適所沒有做到的。

章 末 語

中國哲學史根本是一個墾荒的工作。所以要特注意於以前所說遊四點，才不至枉費力量。否則是要勞而無功的。

胡適底中國古代哲學史，確是如前所批評。在原因方面是錯誤；在變遷方面是不足，等於沒有說到；在敘述方面是任意割裂、斷章取義，並未把握着人家底全體系。而在評價方面，則純是在實用主義底外觀下做實際上遊主觀的批判。這是我們對於它遊開始的總評。

(註五二) C. Rappoport, La Philosophie de l' Histoire,.....

2e edition, P. 41.

以後我們就進到各部份內去作分的考核。

二 西周時代底哲學

章 首 語

中國底哲學史，應把漢初以前列入上古時代。胡適則只劃到韓非以前(六頁)。這是錯誤的。理由在後面自有論到之時這裏不必申說。

上古時代，在今天前史學出現以後，即是文明時代中最初期——奴隸時代。這在歐洲是希臘羅馬，在中國則是秦漢(初)以前。但由秦漢(初)上溯，據現在的研究看來；商朝都只可說是荷馬時代(註五三)。其比較確實一點的，只能上溯到西周。(註五四)。

但奴隸底減少，雖在西漢之末，我們却不必說奴隸時代也要到那時代才止。正猶之乎歐洲奴隸底解放在資本主義發展底時候、我們不能說奴隸時代也是到那裏才結束、而否認介在其中過封建時代、一樣。因為一個時代也不是固定的，而是變

(註五三) 這時代底敘事詩，就是荷馬的《伊里亞德》(註四)和《奧德賽》(註五)等。

(註五四) 孔子論語，雖然明白封建；但發展不顯不足，只是因才識習得多，表現得“鄉愿”可親，所以能主張“復周”。

的氏族。在最初(虞夏之際)還是母系時代，後來因經濟的變動，才走入父系時代的。就可考的說，后稷時已有粗淺的農業，但在公劉時還是游牧氏族。在經濟上古優越地位是畜牧。大約公劉游牧到首這個美好原野時，農業才進了一步。工業也稍稍有了。到古公(似非太王，且應在公劉前，然仍舊說)，又改變其“未有家室”(《詩經》底『綿』篇)遊狀況。那時鄰近的[狄]氏族似發達到農業階段，想他底土地。他用皮幣犬馬去講和不得，乃遷到岐山之下去住。因為他以上遊族長，都善待其成員，遂跟着他一路。他們在這裏又發達農耕，大興土木，成了土著之民。他們底生產工具，這時似即有耜、銚、錢、鋤。文王時已有鐘和鏞，則此時必已開始用鐵了。用鐵則耕深鋤易，收穫豐盈。因而土地日闢。到文王，就有百里之廣，成為當時底大國。他又善待族中遊成員，影響及於其他的氏族。及他底兒子武王起來，就伐商而有其地，占領了中國底地上，繼承了中國底文化。周於是代商而支配歷史。農業經濟遂戰勝了畜牧經濟。(註五五)

(註五五) 但是很離奇的，竟有人說周之代殷，是畜牧經濟戰勝農業經濟。(『新生命』第二卷第三號『中國封建制度底消滅』)。其實他不明白周氏族之始，非純粹的畜牧經濟。『生民』篇是可靠的敘事詩。到公劉時，雖有畜牧，尚可遷徙，但“徹田爲糧”、“迺積迺倉”、明明是耕種。而且就是遷徙，也要“迺實攸糧，于樂于康”。那時還有副產物，所謂“毋矢”、“干戈、戚揚”、“釋桴、咨刀”、(俱見『公劉』篇敘事詩)呢！據舊說，

農業底發達，因需要金屬作工具，而大批的耕作者尤為必要。這些耕作者在最初本是周氏族中遊成員——族人。因為族長世襲久了，再加之以教耕、找地、行軍、諸事，權力日大，成為氏族中遊統治者和剝削者。族人遂於永事耕作、久受命令、之中，奴隸化了。及文王有「疏附」、「禦侮」、之後，別的氏族也為間接的奴隸。他曾伐密、共、阮、崇、黎、等氏族，以推廣其耕地及耕者。武王把殷氏族打敗後，又把殷及其所支配遊人，都變作臣僕。並且派遣他底親族、功臣、到各地方去，就地鎮壓，以藩屏

後到古公(太王)，農業才更發達到他定居遊地步了。所以『解』篇敘事詩說：“至于岐下”，“迺慰迺止”，“築室于茲”，“俾立室家”；“迺疆迺理，迺宜迺飲”。文王是繼太王而大發達農業遊人。『孟子』說：“文王之治岐也，耕者九一”。『天作』篇頌功德詩說：“天作高山(指岐山——作者)，太王荒之；彼作矣，文王康之”。至此，周就成了一個很發達的農業氏族，甚至建立了他本氏族中遊國家了。這時並不是說就沒有畜牧，只是畜牧衰微，成了農業底副產；也不是說沒有工業，或工業與公劉時同，一定是有點進步。但不及農業，依然在農業底副產狀態。所謂農業國家，是謂遊底農業為支配經濟、居優勝地位它意思。至於武王克殷後之“放牛”“歸馬”，乃是把軍用牛馬“放”“歸”。所以它底上文是“假武修文”，下文是“宗天下弗服”(俱『武成』篇)。這與畜牧經濟完全沒有關係。那不注意全部文獻、全般事實、遊人，總是支離滅裂地尋句摘字，靠一些相同的字來作證明！

周。及被征服的氏族如殷等不遇其壓迫造了反時，周公又以俾士麥（Bismarck）底鐵血手段，東征三年。他們竟時武時文、又威又德、地依照周底模樣創造中國。奴隸制度因而完成。

商業在文王之時就已有了。但還在很初期的階段。因為那個時代用作交換之媒介的，還是貝類。相傳為文王、或周公所作之『易經』中『彖辭』，說有“喪貝”、“十朋（五貝排貫曰朋——作者）之龜”、等語。周初底詩，亦說有“錫我百朋”等語。鐘鼎文中記“王賜貝”的頗多，間有記出所賜之數的。我們現在所用遊錢，是由當時底農器名錢的，作交換用後，才變成的。因此，工業在當時，完全附屬於家族中。凡紡織、染色、縫紉、釀造、築台、修屋、等事，皆由奴隸去做。農業經濟是站在支配地位的。

當時底生產，是奴隸制度的形式。有土地者為族長。他在生產上，處於指導、監督、底地位。雖然“文王卑服，即康功田功”，（註五六a），但在真正地勞作之時，却是“命我衆人”，“率時農夫”。（註五六b）。所以“我田既臧”，是“農夫之慶”。（註五六c）。這時，還有一種專為族長監督奴隸耕作遊人，叫做「田畯」。他是代族長巡行田間的。因此，奴隸底操作很勤。他所做遊工作甚多：春天是治耜，耕田，播種；夏天是採桑，養蠶，繅絲；秋天

（註五六） a, 『詩經』的『周書』的『無遊錢』。 b, 『詩經』的『周書』

底『周書』的『周書』。 c, 『詩經』的『周書』的『周書』。

是織染、田獵、收穫；冬天是釀造、修屋、宰殺。總之，一年到頭都沒有空閒時間。在耕作時還特別忙，喫飯也多半是在田間。

生產既是如此，分配也就要與它相應。所以奴隸一年忙到頭，並不是爲自己。耕種哪，收穫哪，結果是裝滿了主人底千倉萬箱；蠶桑哪，織染哪，都不過是“爲公子裳”（註五七）。田獵則在“爲公子裘”（同前）；修屋則是“入執宮功”（同前）；做酒殺羊，則是爲主人祝壽。主人呢，他們就闊綽異常：喫嘍，祭嘍，祝嘍，宴賓客嘍，請親族嘍，真是“飲酒孔嘉”，“禮儀卒度”。時而“厭饗交錯，……笑語卒獲”；時而“諸父兄弟，備言燕私”；時而“既醉既飽”，“載號載呶”。（註五八）。奴隸呢，他們所享受的是：食陳，衣褐，而住於“穹窒熏鼠，塞向墜戶”。那種房子中間，與“宮”和“公堂”者不同。

社會底構成，是由經濟決定的。現在生產、從而分配、既是

（註五七）『詩經』底『國風』中之『邶』底『七月』章。

（註五八）『詩經』底『小雅』底『楚茨』章和『賓之初筵』章。『小雅』中之『鹿鳴』、『伐木』、『蟋蟀』、『甫田』、『信南山』、『賓之初筵』等章，都是描寫奴隸所有主底生活的。『邶』底『七月』章，『小雅』底『甫田』章，則兼描寫有奴隸生活。在“我取其陳，食我農人”，“無衣無褐，何以卒歲？”“采芣薺，食我農夫”，“穹窒熏鼠，塞向墜戶，嗟我劬子，……入此室處”，等詩句中，可以看出奴隸們底衣食住。他們勞作之苦，也在這兩章中看出來。『周頌』裏也有若干章可以看出他們底操作。

奴隸制度的，那末這時底社會構成也就是奴隸制度的。一個氏族裏面，族長一有特權，且一成世襲，則爲之耕作和受其指揮適族人，不獨奴隸化，並又是世襲的了。這、就顯示出了氏族底分化。前一種世襲份子叫做「貴族」，後一種則呼爲「庶民」。這是顯然的兩個階級。但農業氏族一發展，人數多了，就有墾植鄰近未耕種的土地、或爭奪鄰近已佔領的土地、遷分族而居並必要。分裂的子氏族和征服的臣氏族，都以母氏族爲中心，由他派人去統治。母氏族底族長就變成了其他兩種氏族底盟主，叫做「王」，是爲貴族底上層。其他兩種氏族底族長，則隸屬於王，叫做「邦君」，是爲貴族底中層。那些事奉上中二層適人員——「百司」、「卿士」、叫做「臣」。他們一經世襲，便成爲貴族底下層。這是貴族中適分化。(註五九)。奴隸方面，也有獲得

(註五九) 一般人——大約自夏商以後——把這裏所說適中下兩層貴族叫做「百姓」，非常錯誤。他們底理由，以爲古時天子賜姓，所以不是貴族就沒有姓。其實，姓之起源，大致由於氏族、或更早的部落、用以標識自己適圖騰(totem)。這似可由中國古代傳說史中適有熊氏、鳳鳥氏、等等看出熊、鳳、兩姓底由來一事，得着證明。到母系時代，人知有母而不知有父，故氏族是從母以爲姓，如姜、姬、姚、姁、等字之從女是。賜姓底事在後來雖有，但不能證明庶人無姓及姓爲貴族專有適事實。尤其特別要注意的，即《書經》中「堯典」、「舜典」、「大禹謨」等篇辭大都是西周以後適作的，則其中所用適“百姓”二字，應當依照春秋

自由的，叫做「庶人」。庶人是自由民，可以做官。其永當奴隸的，在經濟上叫做「農夫」，在社會上叫做「小人」，在政治上叫做「小民」，再加以數量的意義，則稱為「庶民」。

在這裏我們要注意的，就是這時社會上逐漸組織，仍是家族制度的。因為氏族本是一種家族形態，以血統為成員底範圍。及生產發達到農業階段，土地有了價值；而為生產所要求，氏族就不能不固定起來。同時，它所要求過大批耕作者——奴隸，又打破了血統的分別。於是應時而起過國家，就以土地為

戰國底時代來解釋。它們與『論語』上邊“百姓足，君孰與不足？……”和“修己以安百姓，堯舜其猶病諸”底“百姓”同意，指一般的人民。看『論語』說“博施於民，而能濟衆”，便可知“百姓”是“民”“衆”底意思。即以他們所根據過『書經』來講，若“平章百姓”底“百姓”是貴族，那末“以親九族”（『堯典』）和“惇敘九族”（『皋陶謨』）底“九族”又是甚麼呢？同時，我們只要把『商書』上邊“夏王……敷於爾萬方百姓”（『湯誥』）、“汝（指到桀）‘處’中道‘衆’，當然是貴族長老——作者）不和吉言於百姓”（『盤庚上』）、『周書』底“是以爲大夫卿士，俾暴虐於百姓”（『牧誓』）、這些話中邊“百姓”一看，便知是民衆，不是貴族。而且『夏書』、『商書』、『周書』，都愛用“萬姓”一詞，（大約『夏書』一，『商書』二，『周書』三，——『泰誓上』：“以殘害於爾萬姓”；『武成』：“萬姓視服”；『立政』：“宅爾萬姓”）。可見凡自氏族出來過人，都似已有姓了。於此可知“百姓”、“萬姓”，即是言人民很多之意，與“萬民”、“兆民”，相同。

界限。『絲詩』之“迺慰迺止，迺左迺右，迺驅迺理，迺宜迺啟，自西徂東，周爰執事”，（『詩經』底『大雅』底『絲』章），就是這個時代。可是國家雖然成立，家族——可稱爲小氏族、或小國家、迺家族，反因而出現。貴族與奴隸既皆爲世襲，則自然都是家族的。尤其貴族常常團聚其兄弟、諸父、甥舅、來宴樂。他們待遇奴隸，雖然有嚴重剝削，却也是家族的。奴隸來任徭役，他們說是“庶民子來”。（同前『靈臺』章）。他們到田間去監工時，還送些飲食去。田畯到了，也嘗一嘗，表示同甘苦。這樣家族式的剝削，竟使主人氣都不發一個，農夫就勤敬地耕作起來。

國家是貴族的。所以政治形態是貴族政治，即有土地的貴族統治無土地迺奴隸的形式。這是很自然的。當一個氏族底族長有了特權，而且世襲，則民事、軍事、教耕、主祭（爲農業之需要而然的），都屬於他，他遂成爲政治性質的首領了。他施行職權迺種種組織，也就漸次漸次高出氏族之上，成爲了國家。這時，他更隨種種事實上進需要而設出一些制度、機關。分裂出的子氏族和征服了的臣氏族，也有這種組織。這正同階級一樣地複雜。

總括一句，我們所敘述迺周，就是由奴隸經濟造成奴隸社會、由奴隸社會造成奴隸國家的。因爲這樣，國家很多，據說周初有八百。其實，一定還不止此。但我們要知道，這種國家既是從氏族蜕化而成的，當然一個氏族單位就是一個國家。因此，一個國家是很小的，正如希臘底城市國家（city-state）一樣。

就大，也不過包括城市周圍底附近地帶。由母氏族所展開過中央國家，它直接統治過地面還是限於它自己底城市國家。當時，把這種城市國家稱爲「王畿」，而它所號召得了過城市國家，則通名曰「庶邦」或「萬邦」。這是西周底政治組織。

既然有了這樣的分工，那般不勞而食過貴族，當然也就有閒心、暇時、去管理政治，崇尚禮儀，學習六藝，講究文學。諺語說：“和尚喫飽了也要唸點消食經”。他們又那裏能終日不事地“既醉既飽”、“載號載嘷”、呢？因爲這樣，“郁郁乎文哉”（孔丘語）過西周也就建設起來了。雖然他們所遺留下來過文獻，多半喪失，或被改竄，但却是超過以前的一切時代。而『易經』中過卦辭和爻辭，『書經』底佈告和訓令，『詩經』底『周頌』、『大雅』、『小雅』和『豳風』，依然是當時底經濟、社會、政治、倫理、宗教、思想、可靠底珍貴材料。西周真是文明史底時代。其中心人物，恐怕就是周公。這是貴族支配歷史過文獻。但如果衣食足而後禮義興過話是真的，那我們就不能不感謝當時底奴隸，他們是對於中國文明有大貢獻過第一個階級。（註六〇）

2 哲學底起源

（註六〇） 本節是根據『易經』過頌、『大雅』、『小雅』、『豳』，及『易經』，『書經』，『詩經』，研究出來底。因爲不是作經濟史或社會史，所以只簡單地爲我表結論；並且不引述，不討論。

在如此發達的文明中，必然有哲學出現。歸根結柢言之，豈然是這時底經濟給了哲學一個孕育底胎盤。

哲學之在最初，並不是認識論，而是宇宙論。智識底部門都還沒有好多，那裏會有智識學？然而宇宙論却是時時都有。爲甚麼呢？因爲宇宙論是人對於他所見到的、或者說圍繞着他底環境（社會也在內）、之一世界觀。所以只要有了有意識器官的人，他就有一個世界底觀感。能知與所知之發生交涉，是必然的。不過在文字未出現時代，即使有了、也是不能表現出來的。所以必得要在文明時代，才有成文的宇宙論出現。

而在西周，便恰恰走進了文明時代。那時底經濟，由畜牧走到了農業。它使人固定，它產生了許多新事物，它變更了社會組織。一句話，它給我們展開了一個新的世界。因此，映入人們腦海底影像，與畜牧時代不同。並且，這是一個變革時代，由氏族社會到奴隸社會邁時代。而在殷周之間還有一種重大的變革；就是行將死去的母系制度消滅，把行將建立的父系制度確定。於是使這些新變革得以完成邁人力——周邦，即它底貴族階級，需要一個理論來作工具。它一方面，農業生產也準備了寫出這個哲學邁器具。所謂竹、帛、漆液、及刀、韋、簡冊，當時都已有了。並且數量衆多，得以書教人，列入六藝，使或必修之科。所以產生哲學邁條件，完全具備。

在這裏，我們有兩點要說明的。

就理論而言，哲學生於經濟，而不出自政治。然而劉歆以

爲春秋戰國底各派哲學，出於王官。班固採取其說作『藝文志』。以後相沿其說，至於章太炎。我們底中國哲學史“開山”反對這種說法是很有理由的。可是他所持證據却不正確。他固然“很佩服”“胡漢民先生底『中國哲學史之唯物的研究』”，且反覆聲明他“並不……反對……唯物的研究”。（註六一）。但是他在行文著書時却贊成『淮南子』底『要略』所說，“以爲諸子之學，皆起於救世之弊”（『附錄』三頁點仍舊）。這仍以政治爲哲學之所從出。其實他不知道政治只是上層建築，它自身還有待於解釋。而我們，則應從根本的原因上去找出哲學底起源。

這裏，我們還要指出劉歆、班固，底另一大錯誤。十家出於十官，是一種多元論的見解。科學所告訴我們的，一切事物都是一元論的起源。物質始於電子，太陽系始於星雲，生物始於細胞，社會始於經濟，資本主義始於商品。繁複的東西，由最簡單的一點發生、演變、而成。進化論給我們說明了一元發生說底理由，電子論、星雲說、……給我們證明了一元發生說底事實。哲學又何獨不然。它能在這個大法則之外存在麼？所以我們以爲哲學史是由最初的一個體系辯證法地發展而成的。然而批評劉歆、班固、章太炎、一流人底十家出於十官說避胡適，却沒有看着這個重大的錯誤。

就事實而言，哲學（成文的）應該出現於西周，尤其是殷周

（註六一） 胡適『文存』一集，二卷，二四八頁，二五一頁。

更迭之際。哲學底產生條件既已具備，那末它也就必然地產生了。然而我們底中國哲學史“開山”，又不能懂得這個。他著古代哲學，竟從老聃起。換言之，即不從西周起。這就使梁啓超用胡適自己底話來反唇相譏了。他說，對於西周著作，“胡先生一概抹煞，那末，忽然產生孔老，真是他所說過“哲學史變成了靈異記、神秘記、了”……”（註六二）。可是還有人稱他“截斷衆流，從老子孔子講起”，具有可嘆費的“手段”（『序』二頁）！

梁啓超在這裏雖是比胡適具有更多的正確性，然而他底論據也錯謬得可笑。他說胡適不根據西周著作，“連『尚書』、『左傳』，都一筆勾消，簡直是把祖宗遺產蕩失一大半！我以為總不是學者應採的態度”。（註六二）。晚年復古邁老朽先生，學者底態度就是愛國、敬祖麼？問題是看胡適所抹煞了、勾消了、邁著作中是不是有哲學可講。如果有，那就是錯誤，如果沒有，那就是應該，與祖宗遺產有何關係？我們研究古代哲學，用意不在保存祖宗遺產，而在探求真理，研究哲學底進化！

從以上兩方面底論究看來，中國哲學底起源，應在西周底最初，或者說在殷周之間，這是沒有問題的。但是從那種著作去探究、從甚麼體系去開始、呢？批評胡適不該從老聃講起還應向上追溯邁梁啓超，竟以為詩書易禮四部經內麇話，如“『詩經』說過“天生烝民，有物有則、民之秉彝，好是懿德”，……『易

（註六二）『梁任公學術講演集』第一輯，五版，七至八頁。

經】爻辭說“君子終日乾乾夕惕若厲……”等等，都含有哲學上很深的意義。“至各書所引夏志商志周志以及周任史佚……等先民之言論，……『左傳』、『國語』、裏頭所記賢士大夫底言論，也很多精粹微妙之談”，可以從中探究出古初的哲學來。這自然不能夠說沒有理由，鍾泰因而給我們找出“本天”、“盡人”、“首孝”、“用中”、“上民”、“大天下”、幾點“上古之思想”；馮友蘭因而給我們寫出“鬼神”、“術數”、“天”、“一部份人較開明之思想”、“人之發現”、幾節“宗教的哲學的思想”。可惜這些都是片言隻字連絡而成零碎觀念，不是成文哲學。哲學史既不是哲學底前史，當然要從系統的哲學理論起。宗教思想，道德思想，神權政治思想，都應該除外。把那些零碎東西聚集起來，連綴起來，遞成果，至多不過說明當時一般的思想狀況而已。那是思想史底事，不是哲學史底事。並且成文的系統的哲學之在最初，已如我們所說，不是講道德、論政治、談宗教、遞人事論，而是人對自然生出遞宇宙論，這不是著哲學史的人應該知道遞一個重要智識麼？

講到書、詩、三禮、諸書方面，我以為與哲學沒有關係。

『書經』底『虞書』、『夏書』，理論的色彩很重。但綜括看來，亦不外以道德修身、以道德為政、本禮讓治國、本家族施政、講持中的道德、諸點。這還不問它是否含有唐虞夏初底哲學觀念，而且正足以證明它們大都是儒家託古改制遞理想小說。有些是插入孔孟思想，有些是幾於完全偽造。禹貢則幾全是戰國

時代底作品。徐、揚、荆、梁，明明在春秋時才漸次發現，漸次開化，與中國交通，梁州還在戰國之時，那裏就是禹迹所及？其餘如『甘誓』、『胤征』，以及『商書』、『周書』，底各篇，是大批的帝王底演說（如『盤庚』）、誓師之詞（如『甘誓』）、佈告（如『湯誥』）、書信（如『伊訓』）、訓令（如『康誥』）、一類底文件。所以『書經』只是政治文件底彙刊，可以叫做歷史，是記言體底歷史。因而它只是古代底成文史料。至於思想，則全書底中心是天神教、祖先敬、宗法制度、倫理教條、法先王、主德治、這幾種範疇，完全是神權政治、氏族國家、底理論。

『詩經』之由『風』、而『雅』、而『頌』，顯然是孔丘刪定過次序，依着他底復古論而安排的。『商頌』是周前底敘事詩和祭祖詩。以外便都是周代的作品。『周頌』是周初底敘事詩和祭祖詩。『大雅』、『小雅』，中各有一部份記西周興起及隆盛之時底事實。我們在這裏頭可以看出西周底發生、發展。貴族底生活，家族底制度，都記載得有。『小雅』有一部份是西周衰微時代底作品。舉凡王室底凌夷，貴族底不和與衰落，都可看得出來。『國風』除『豳』外，皆很後的著作。它底內容多民衆生活底描寫。因為作者與雅、頌、不同：雅、頌、是貴族，風詩則為民人。這簡直可說是記載西周底消滅的。總之，『詩經』也是歷史，是詩歌體底歷史，從中記載得有西周底發生、發展、衰微、消滅，可作西周全史讀。其記載範圍，比『書經』寬。不止政治；經濟、社會、宗教、風俗、……都有。思想則雅、頌、皆宗教的，家族的，

與『書經』之爲神權政治和家族制度兩種中心觀念所貫注的相同。

三禮中間適『周禮』，完全是政治的，是官制底記載。『儀禮』不用說是“不下庶人”（『禮記』語）適貴族禮儀，描寫他們底冠、婚、喪、祭、燕、聘、覲、射、等事底儀式。『禮記』除『大學』、『中庸』兩篇外，也大抵類是。不過更加詳細一些。這兩種禮，都是貴族生活底描寫。說得好點，是貴族文明底記載。講到思想，與『書經』相似。『大學』、『中庸』兩篇，雖很有哲學價值，然與禮記不相關。顯係因簡冊錯亂而混入的，否則屬於有意的編入，應該割裂出來。『禮記』中適『禮記』、『樂記』兩篇，有理論意味，有關哲學。然而不是西周底作品。『禮記』這書，顯然爲戰國秦漢間適雜纂。『周禮』之爲僞作，更是人所共知。

所以梁啓超底說法是不對的。

號稱西周底著作，除書、詩、三禮外，還有『易經』。我對於這部書，却認爲有哲學的價值。不過要聲明的，即：我與梁啓超不同。梁啓超是注意於爻辭中底某些話句，我則注意於全書底結構和體系。所謂全書，指的是卦、卦辭、爻辭、三種。『彖辭』、『象辭』、（大象、小象俱在內）『繫辭』、『文言』、『說卦』、『序卦』、『雜卦』、等『十翼』，所謂『易傳』者，與『易經』完全無關。那是後人讀『易經』適觀感，給『易經』底解釋。

但是，有人對於這個說法表示反對。他們，或者如馮友蘭所說，“『易』本爲筮用”；或者如錢玄同所說，“卦辭爻辭……正

和現在底錢詩一般”，何足爲哲學之用？這種說法，自有其理由。然而不得因此就說『易經』不是哲學作品。轉瞬間我們就要說明它底內部是一種有系統的哲學。這裏只提出如次的理由：他們底說法，乃就『易經』底用途而言，並未涉及它底理論。而它之所以爲筮用，卽由其有哲學的理論。中古底化學就是鍊金術，而古代底星占術實爲天文學底開始。近代以前底科學尙且如此，又何疑乎『易經』之爲哲學呢？因此，我們肯定中國哲學史底頭一章是『易經』。

『書經』始自唐虞，『詩經』溯及商代，其著者，就照“儒家”信而好古底觀點，也只到唐虞而止。『易經』底作者，却傳說得很遠。雖然重卦之說甚爲紛歧，有文王、大禹、神農、伏羲、諸說，而劃卦則從『淮南子』起直到如今，一致說是伏羲。重卦底作者，雖不可定；然在伏羲以後、文王以前、這個時代，是可斷言的。卦辭、爻辭，都不是一人所作，一時所作，其由來在文王以前。把卦辭歸之文王，爻辭歸之周公，要就其集大成一點來說才有意義。我們已經說過，在文王之時，社會底變革現象、十分顯然，足以形成並極其需要如此的一個變革理論。而文王是這個變革底開始者，周公是這個變革底完成者，富有經驗和材藝。所以成了『易經』底集大成者。分別他們兩人底著作屬於那方面，只可斷言某些爻辭不是文王所作。（如升六四之“王用享於岐山”，明夷六五之“箕子之明夷利貞”）。總之，『易經』是殷商之際底革命哲學。距西周較近底易傳作者，在『繫辭』裏，

也就這樣地推測其爲“殷之末世、周之盛德”之際，“當文王與紂”王之際。

3 「易經」哲學

把『易經』作西周時代最初的哲學，是很對的。『易經』以爻辭爲最後，而爻辭之引用及卦所代表之事物之引用，都非常地早，在公歷紀元前七〇一年以前（註六三）。易傳是解釋卦、卦辭、爻辭、的。其出現當在它們以後。而它們由八卦而六十四卦，由六十四卦辭而三百八十四爻辭，已成了秩序井然、邏輯一貫、的有系統的著作了。我們底中國哲學史“開山”竟把它附屬在孔丘哲學中，說『易經』是易傳作者底一部分。有時簡直說『易』是“孔子底『易』”，“是孔子研究”“萬物變遷”“這問題進結果”。（二五五至二五六頁）。這是非常之錯誤的。孔丘不獨沒有作『易』，且沒有作易傳。『易經』說理甚深，不在六藝之列。所以孔丘只常說詩、書、禮、樂，不及於『易』。『論語』中“加我數年，五十以學易，可以無大過矣。”進話，在魯論裏是“加我數年，五十以學，亦可以無大過矣”。“易”“亦”原是音誤。至其引恆卦九

（註六三）『左傳』莊公二十二年道肥敬仲少時，周史有以周易見其父陳厲公的。陳厲公使筮之，遇觀之否。周史就引用觀卦六四爻辭及觀否二卦所代表之自然事物，來斷敬仲底前途。這個事實當在七〇一年以前。

三爻辭，亦重在“占”字。而易傳中適思想，實在駁雜，（註六四），顯然是儒、道、陰陽、五行、諸派底調和著作，為戰國、秦、漢、間底產物。何況孔丘又是聲明“述而不作”（他自己底話），只是刪改編輯的呢？所以歐陽修說“《繫辭》、《文言》、《說卦》、而下，皆非聖人之作”。其後趙汝談亦辨孔丘作《十翼》之說。清朝底姚際恆也有同樣的見解。然而疑古、考古、底胡適，竟說“孔子把他底《廣易》心得，做成了六十四條卦象傳，三百八十四條爻象傳，六十四條象辭。後人又把他底雜說纂構成書，便是《繫辭傳》、《文言》。……”（六九頁）。很可笑的，是他還把《繫辭傳》上底陰陽家言：“一陰一陽之謂道”和道家之言：“易有太極，是生兩儀，……”那些話，作孔子說的引出來！

《易經》是古書中最有系統、最合邏輯的著作。其理論之嚴密的一貫和敘述之嚴密的秩序，也不同於尋常。單就這一點來說，便非哲學書不會到這樣的。真不愧多少時代底作者思維底結晶。它底體系可分為四部份：卦，重卦，卦辭，爻辭。而其一貫的思想則是易。現在我就開始說它底理論體系。

《易經》把宇宙間事物，分為八種：天、地、山、澤、雷、風、水、火。用八種卦（符號或字）來表示它們，即：☰、☷、☱、☲、☴、☵、☴、☶。這八個符號讀作：乾、坤、艮、兌、震、巽、坎、離。就重卦一事來觀察，古代底哲人是把這八種東西當作八種原

（註六四）這在第五章是論到的，這裏可不必要說及。

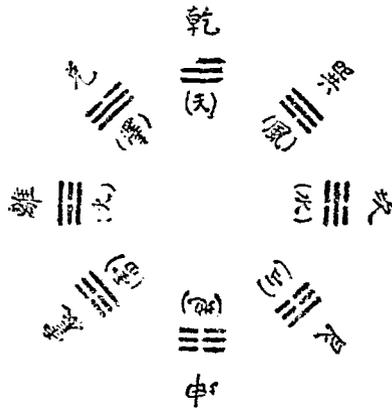
素石的。並且他們還把這八種原素作為一切自然現象底因子。彷彿宇宙底根源，就是天、地、山、澤、雷、風、水、火。由這八個根源，才造成事物繁多、現象紛紜、底宇宙。這是一種唯物的多元的宇宙論。為甚麼呢？因為它用以說明宇宙一切現象底原素有八個，而且盡是自然界的物質，沒有一個不是可感覺的存在體。

這八種物質原素又是怎樣造成宇宙的呢？我們可以一句話答覆：是由於變化。變化是『易經』底根本思想。由一與一兩種符號到八卦；由八卦到六十四卦；每卦都由一個卦辭到六個爻辭；合之，則由六十四卦到三百八十四爻；不是變化麼？而且這個變化，總是由少而多，愈變化愈繁雜。這樣的變化形式是由簡單到複雜。由簡單到複雜的變化叫做進化。是為發生學、進化論、所證明了的。因此，『易經』底宇宙，是由八種原素進化底結果。所以是一種進化的宇宙論。

但是，進化底原因又在那裏呢？何故這八種原素要變？這可說是由於矛盾底變化。不過這個矛盾不是包含在一種原素之內的，而是由於外在的兩對立物底統一。八卦底劃法，是兩兩相對的。三與三，三與三，三與三，三與三，沒有一個例外。至於由八卦所代表週物質，也是兩兩相對的。天與地，山與澤，雷與風，水與火，全都這樣。若在相傳的『伏羲八卦方位圖』裏，插入八種物質原素，那就表現得非常明瞭。再石由兩卦相重而成六十四卦週變法，也是兩兩相對的。雖然相對的兩種原素，其

性質不一定相反，有時且是同樣的兩種，然其必兩兩相對，則却是一個原則。並且六十四卦中，也多屬兩兩相對，如乾與坤，泰與否，剝與復，既濟與未濟。所以『易經』底原則是兩兩相對；

伏羲八卦方位圖



由兩兩相對產生新事物。這是一種辯證的宇宙論。它與近代辯證論不同處地方，即它是外在的矛盾底進化、或對立物底統一。在重卦底場合，只取兩兩相生底意思，而不一定兩兩相反。

總括看來，『易經』底哲學是物質論的和辯證論的多元宇宙論。

『易經』雖然是宇宙論，却也說得有人事。不過在這裏，它也同宇宙論一樣，是物質論的形態。絲毫沒有神、鬼、心靈、精神、道德、等等，極尋常的觀念論色彩。說明過它部份，就是卦

辭與爻辭。這裏面說自然現象的，極少極少。而人事方面，則經濟、社會、政治、宗教、倫理、藝術，全都說到了。

它是怎樣說的呢？最主要的，就是法自然，用宇宙底現象來說明人類底行爲、而指出其當做不當做、以規範人類底行爲。既然物質原素是宇宙底根源，則宇宙中遊人及其活動，當然也在那八種東西底變化範圍之內。它們也是兩兩相對的。所以六十四卦中遊卦，是表明自然物質之兩兩相生而成一新的自然；卦辭則說人事之吉凶；爻辭則進一步說人事之變化和吉凶之變化。這當然是是物質論的人生論。

但究竟是怎樣用自然來說明行爲的呢？這可以舉一個例來說。陳公子完（即敬仲）少小之時，周史用周易爲筮，遇觀☵之否☷。他說“是謂觀國之光，利用賓於王”（觀卦六四爻辭）。因而他斷道：“此其代陳有國乎！不在此，其在異國；非此其身，在其子孫；光遠而自他有耀者也”。爲甚麼呢？“坤(☷)土也，巽(☴)風也，乾(☰)天也，風爲天於土上山也。有山之材，而照之以天光，於是乎居土上。故曰“觀國之光，利用賓於王”。庭(山爲艮，艮又爲門庭)實旅百，奉之以玉帛(乾又爲金玉，坤爲布帛)，天地之美具焉，故曰“利用賓於王”。猶有觀焉，故曰“其在後乎”。風行而著於土，故曰“其在異國乎”。若在異國，必姜姓也；姜、太嶽之後也。山嶽則配天，物莫能兩大，陳衰，此其昌乎！”（註六五）

而卦辭、爻辭、之解釋吉凶和其變化，一概用事實。在這

裏，事實如此，故吉；在那裏，事實如彼，故凶。並且，它用吉凶規範人底行爲，絲毫沒有像觀念論者用良心、義務、先天的道德、抽象的原則、來範圍人底色彩。這，依然是法自然唯物質論的人生論。

因爲宇宙自然底變化是辯證論的，所以人生行爲底變化也一樣。吉與凶，利與不利，咎與无咎，悔與悔亡，因此就充滿了卦辭、爻辭。而相傳的『文王八卦方位圖』，尤於說明人事變

文 王 八 卦 方 位 圖



化有重要的意義。那圖把天、地、等等宇宙原素換成父、母、等

(註六五) 三國志，建武二十二年(公曆紀元前六七二年)追說此事

述傳文。

家族原素。社會、國家、及社會現象、政治現象，都是由家族及家族活動展開的。因此，六十四卦就是父、母、等八種原素變化成的了。而性別之一男一女和年齡之一大一小地兩兩相對，不是表明社會中一切現象和行爲都是由八種原素兩兩矛盾地相反相生而成的麼？

到這裏，我們可以看出『易經』體系之一貫和邏輯之緊嚴了。它是多元主義的物質論和辯證論哲學，進化主義的宇宙論和人生論哲學。

這樣的哲學，物質論的而又辯證論的宇宙哲學和人生哲學，根本是革命的。因為物質論的邏輯要推到使人看見環境、主張改造、而不注意於個人之是否善良和應否修行。辯證論則給我們以社會不固定、現狀不永存、逝觀念。而『易經』尤為明顯的，是六十四卦之以乾始、以未濟終。乾卦它用相傳為善變的龍來表示豐富的變化意義。由此變到第六十四卦，却還是未濟。它用狐涉大川來表示。這就是說：現在的世界和社會、是由過去變來的，可是還沒有終止，應該繼續改變。這恰恰是殷周之際所需要逝哲學，恰恰是負有歷史使命逝貴族要求打倒氏族制度、結束母系制度、逝理論。至於“夫妻反目”，“取女吉”，“納婦吉”；“子克家”，“幹父之蠱用譽”，“幹母之蠱不可貞”；“王假（大也）有家”，“大君有命，開國承家”；“虎變”，“豹變”，“悔亡有孚，改命吉”；“利建侯行師”，“師出以律”，“征邑國”；“利用祭祀”，“用享於帝”，“自天祐之，吉无不利”；“知臨

夫君之宜吉”，“汗其大號，……王居无咎”；（註六六）——都是一種針對實際過策略。

同時，這又不是農業經濟與牧畜經濟、貴族社會與氏族社會、父系制度與母系制度、一句話周與殷，在一方興、一已衰、一正盛、一尚存，這種兩相對立底矛盾狀態中所反映出來過哲學麼？周初底貴族階級也同法國底有產階級一樣，只看得見平民對貴族，即第三階級對第一第二那些封君僧侶底矛盾，外在的矛盾，看不見第三階級內部是由工商業者領導工農而成底複雜情形。的確，那時工人未覺悟，內在的矛盾並未展開。這就是周底變革理論中依然分大人或君子與小人或刑人，如天子、王侯、臣妾、童僕、等等、過原因。然而正在承家開國過周，方從氏族制度出來過周，貴族如父、奴隸如子，是構成一體的，那裏有甚麼內在的矛盾呢？至其所以為多元論的，乃是農業沒有而且不能造成統一國家如近代君過緣故。世界由萬邦所組成，當然還不能定於一。就是與殷作決死的鬥爭，也非大會庶邦君不可呢！

這樣反映現實和適合需要過變易哲學，當然可以使周完成“順乎天而應乎人”過“革命”，（註六七）。這個理論底作用既是

（註六六） 以上所引，照次見於《易經》小畜九五，巽九二，蒙九二，蠱六五，豐九二，家人九五，師上六，萃九五，萃上六，晉六四，豫，歸初六，謙上六，困九五，益六二，大有上九，臨六五，統九五。

如此，自然與奴隸無干；而且他們苦於勞働，無由了解。同時，在自己底統治建設後，不願意再有這種變易。所以就交給「史」吏掌管。既然這個哲學有嚮導行動的效驗，當可由其卦、卦辭、爻辭，來規知人類行為底吉凶。於是它就作為策用了。——我總是如此。——由中古及今過人，有幾多懂得初元時代底耶穌教義是代表當時奴隸解放要求適理論的呢？由解放理論變為宗教教義，真是相差得大喇！

然而胡適竟一點也不認得這個變易哲學底時代意義和理論意義。他把『易經』作孔丘哲學講。把物質論性換作觀念論性。並且以變化底簡單概念來代替其辯證論性，尤可笑的，是他把解卦明爻適「辭」，當作論理學解。卦底辭、爻底辭，明明是說卦說爻的，正如他所引適後人解釋一樣，是“各指其所之”、“以盡其言”、“以斷其吉凶”。這樣的辭，完全與普通著作上解題說理適論證、判斷、結論、評語，沒有分別。凡無此種辭者，皆不能達其意、明其說、成為著作。而胡適竟說『易經』底辭有論理學的意味，真是帶起名學眼鏡便逐處皆名學了。先生，社會和個人都不是先明辭而後才說話作文，哲學是要有了宇宙論、人生論，以後才有認識論的，智識是要有了多少門類而後才有講求智識之構造法則的。事實在先，理論在後。思想底產生

(註六七) 『易經』單其底家辭。於此是凡易傳底解釋，也能把這『

是物質論的，智識底成立及其門類出現，也是物質論的，那用得着你去妄事揣測、穿鑿附會？

然而我們底中國哲學史“開山”却說：“In the first place, I believe my treatment of the Book of Change as a work of logical Import furnishes a new point of view which seems to solve more difficulties in that book than any other previous treatment has ever succeeded to do”。(註六八) 向那些外國不懂中文遊資本主義哲學家吹牛，即使騙得了一個哲學博士，肚內空空如也，還是免不了中國既懂中文又懂西文遊哲學家底譏誚的。(註六九)

至於現在那種把『易經』作其所謂“唯情哲學”解釋進方法(註七〇)，更值不得批評了。用相對論去解釋『易經』(註七一)和

(註六八) Hu Shih, The Development on the Logical Method in Ancient China, Preface P. 2。

(註六九) 馮友蘭『中國哲學史』，上卷，『審查報告』一，一至二頁，二，六至七頁；讀馮著『中國哲學史』，二至三頁。

(註七〇) 見朱謙之答『周易哲學』上卷。他說：“『易經』這一部書，只包括這幾個根本概念：(1)卦，(2)象，(3)爻，(4)辭，(5)象。而這幾個根本概念是甚麼呢？一句話來說，就是講明『最特之流』底自然變化而已”。(六頁)。又說：“『周易』字皆高語，都只是這『象』字，無其他”(七頁)。這些是閉着眼睛，任意所說地曲解。

用物理學去解釋『易經』(註七二)，殊近於穿鑿附會。在農業的奴隸時代又那裏會產生得出現今工業的資本時代所產生過科學理論呢？

4 『洪範』哲學

在周初武王把變易哲學實踐了後，周底貴族底地位又與前不同。從前是殷底被壓迫者，只感覺得自己底理想是正確的改造方案。使人民生活豐富進農業奴隸制度，應該代替崩潰中進畜牧經濟，氏族社會應該代以國家組織，殘存於殷週母系制度應該消滅、使父系家族確立。所以這時，他們是殷發啓聖週時代，有進化底變革意識。而克殷以後，自己是統治者，一切改造方案都可次第舉辦。建設是唯一的口號，破壞是搗亂、造反。他們自己有理由叛殷，但不許他們所統治着週殷叛他們。倘然你要幹，那便斥之為“蠢”、“頑”，大張討伐；即使弟兄參加了這事，也要大義滅親。而且他們底設施，的確比以前進步。衛護文明，保守現狀，是必然的。於是他們就組成了『洪範』哲學。

『洪範』底淵源 託始於禹。據說，武王克殷後十幾年，箕子

(註七一) 『國聞周報』第七卷第三十二期，『相對論淺釋及其在東方哲理上之評價』。(六)『易經與相對論』，八至九頁。

(註七二) 楊踐形，『易學談叢』，第一編卷下，『易有大極是生兩儀』十三、十四、十五。

乃陳『洪範』。這似乎是集大成於武王的。但正同『易經』一樣，不能說成王沒有分，因之周公晚年怕也對『洪範』有所努力。並且我們可以說成康應該是有貢獻的呢。總而言之，我們所可確定說的，『洪範』是在『易經』得勢以後，『書經』把它列在『武成』後面，却有道理。這是武成之後修文時代底產品。(註七三)

(註七三) 但是胡適底哲學史却沒有這篇。他雖然未曾證明，恐怕也同樣疑『洪範』，把它歸之戰國之末進入們一樣吧。『洪範疏證』(A)底作者以『禮記』內述“皇”字與《禮記》用法證明非周初之作。其實，這篇在戰國秦漢間有竄入修改是很可能的。官階錯亂，亦可作如是觀。若說“聖”、“禮”、“智”、“謀”、“文”，是襲用『詩經』底『小晏』，入政為隱括『王制』之義，那又為甚麼不可說『小晏』、『王制』，是承襲它呢？至於『墨子』、『荀子』、『韓非子』、『呂氏春秋』之稱引，或說『周詩』，或說『周書』，或說『洪範』，顯然是書簡有亂，各人根據底簡冊不同。並且把『洪範』中語寫成引自『周書』，引自『洪範』，這不過從詳從略過問題而已。同時，這些書底自身，既有偽作、纂輯、底情形，又何能作為定本？講到箕子是否封朝鮮，是否由朝鮮來陳天道，與『洪範』無關。他是在武王克殷後十三年講的或十二年講的，都不是否定『洪範』底證據。因為古人記年有錯，或轉抄有錯，完全是可能的。近人把自己底經過記錯了、寫錯了、過事，往往地有。

我們認為一切學術始於古人都是有原因的，一切學術俱有歷史的淵源、由微漸著、到適當時代才成系統的。若照梁啟超、劉師、這些考古先生們底意見，春秋戰國、尤其戰國，是突然出現的黃金時代。“能離乎文成”(B1)過周，並不知夏殷之“不見徵”(B2)過周，為“斯文”

『洪範』底哲學，比『易經』進步。『易經』把宇宙物質分成八種，稱爲八卦。『洪範』則作進一步的分析，歸併成五種，叫做五

(B3)所繫、爲孔丘所“夢”、所“爲”、(B4)遊周，爲韓宣子在魯觀書於太史氏嘆“吾乃今知周公之德與周之所以王也”(C)（時在公曆紀元前五〇〇年，孔丘才十一歲）遊周，是甚麼都沒有的。文王之“安”、“周公之才之美”、(B5)“成康之道”(D)，都不可信了。這是不合情理的。

在事實上，『洪範』確始於禹，禹曾著水，洛又爲可能的禹述之所及。以一個較聰明而富有經驗、學識、遊人，見洛中有些現象，加以注意，引起一種思維；感納傳說，你增我減。後來又爲適當的人所體系化；由殷而傳達於周。周亦繼承前人文化而發揚光大之；於是有了『洪範』。戰國時又增加一部份。這完全是可能有的。我們知道，第一，先是因水中出現某種事物而後思維起的，孔丘“河不出圖”遊嘆息(B)，是一個鐵證。第二，『夏書』中“大禹謨”裏道“六府(即水、火、金、木、土、穀、是)……允治”，『禹貢』裏道“六府孔修”，『甘誓』中道“威侮五行”(F)，頗有條索，不能說虛假。第三，春秋時盛人，說“五行”、“六府”的，都有(G)，恰恰證明左傳之作不在駢衍以後，駢衍是確定爲五行遊人。第四，春秋時人很有引用『洪範』中語的(H)；左傳『既殺故古』的研究家，認爲是戰國初期盛人著的。且說左傳爲“可信則”(L)，則『洪範』却不全僞。第五，戰國之初，『墨子』有“五行毋常勝，說在宜”等語，並且還有相就底解說(M)。照這種歷史的清理，駢衍才不是天上掉下來遊五行說家。因此，我們很可把『洪範』作『易經』而超越周初哲學，爲武、周(晚年)、成、康、所完成。

這時，人們如樂啓超又說：五行“不過將物質區爲五類，審其功用及性質耳，何嘗有絲毫哲學的……意味”(N)；這是何等外行！把『洪範』

行，即：水、火、木、金、土。八卦底地、山、澤，五行括之爲土，這是認識上邁一大進步。而添出金、木、二項，非生產發達到了發

底物質分成五種元素，意即是說宇宙爲此五種元素所構成，不是哲學是甚麼？科學底初級研究，是分析的，將宇宙萬物分爲多少種類。漸次向前，則種類底數量漸次減少；到高級研究時，就完全達於哲學境地，把元素歸併成最少的種類。這是可以否認的嗎？

(A) 『東方雜誌』，第二十五卷，第二號，六一至七六頁，劉節論文。

(B) 1,『論語』底『八佾』篇，孔丘說：“周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周”。 2 同書同篇，他說：“夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣”。對於周，則魯很足徵。觀於韓宣子所說就可知道了。 3, 同書『子罕』篇，他在匡受厄時說：“文王既沒，文不在茲乎？”可知文王在文化中邁重要。 4, 同書『述而』篇，他四年老志衰，太息道：“甚矣吾衰也！久矣，吾不復夢見周公”！同書『陽貨』篇，他說：“如有用我者，吾其爲東周（魯與周道於東方——朱熹）乎”？ 5, 同書『子罕』篇和『泰伯』篇。

(C) 『左傳』，昭公二年（紀元前五四〇年）傳文。

(D) 『淮南子』，『要略』篇說：“孔子修成康之道，述周公之制”。

(E) 『論語』，『子罕』篇，孔丘說：“鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫”！這句話絕不是後人偽造竄入的。其句子、文法、語調，通與全部論語一致。再看『春秋』，魯公十四年（紀元前四八一年）“西狩獲麟”之書，不能不相信這是孔丘說的。

現此二物和使用此二物，不能添出這兩種來。據殷甲骨文底研究和殷古物底發掘，知殷爲銅器時代。若五行之說來自夏初，

(F) 『夏書』不可靠的很多。但不能說全是僞作。『禹貢』也只是有最大部份的戰國著作底竄入。這於作者用“六府”不用“五行”一事，可以看出。『甘誓』是比其它各書都較可靠的一篇。

(G) 『左傳』文公七年(紀元前六二〇年)，晉卻缺引『夏書』“六府”之說。襄公二十七年(五四六年)，宋子罕說“天生五材，民並用之”。昭公十一年(五三一年)，晉叔向說：“譬之如天，其有五材，而將用之”。昭公二十九年(五一三年)，晉蔡墨說古時“物有其宜，……故有五行之官”。昭公三十二年(五一〇年)晉史墨說：“天有三辰，地有五行”。據這些引述看來，五行之名，在春秋時尚未統一。而『左傳』之不作自驕衍後，且其記載有根據，都可看出了。

(H) 『左傳』文公五年(紀元前六二二年)，衛甯彥引道“沈潛剛克，高明柔克”遺語。成公六年(五八五年)，或對欒武子引過“三人占從二人”遺語。襄公三年(五七〇年)，論鄙奚者引過“無偏無黨，王道蕩蕩”遺語。

(I) 衛聚賢著『左傳之研究』，說左傳之作在紀元前四二五年後。疑古的胡適說“這是可信的”。不過他以為應應係在前四〇三年或前三八六年以前。衛聚賢則認爲最晚當在前四〇三年以前。疑古最力的錢玄同，說“它裏面所記事實遠較『公羊傳』爲可信，因爲它是晚周人做的歷史”(點仍舊)。

(M) 依梁啟超，墨經爲墨翟所作，當然如此。若說墨經是驕衍時之作，那這項就不可用。

(N) 『東方雜誌』第二十卷，第十號，七四頁。

則夏當爲銅器時代或此時代底初期。(註七四)。治水鑿山是有使用木器和金屬之必要，以及掘出金屬之可能的。『洪範』託迺古人比『易經』託迺古人近，具有可信的地方。並且這裏，我們可以說五行哲學是從八卦哲學中發展出來的。它將八元論與伏赫變(Aufgehoben)了。它拋棄天、雷、風，保存水、火，克服的則是以土代地、山、澤，并添出兩種新原素：木、金、出來。

這正與希臘宇宙論時期底恩比多克(Empedocles)哲學相類。恩比多克以爲宇宙原素有四：地、氣、火、水。這種分法，不及五行來得完備。他底宇宙構成，也同『洪範』一樣，說人也是由這四種原素組織成的。我們身上堅硬的部份是土，液體的部份是水，呼吸所需的是氣，火則爲靈魂。並且他還用此四種原素來解釋知覺。我們之認識外物，是由於我們內部的原素與外部的原素相通。『洪範』在大體上與他底理論近似，而却比較精密。

回到本題上來。『易經』把宇宙原素分爲八種，自然是粗鬆淺薄，就是由八種演出迺六十四個門類，再變爲三百八十四爻，也頗多混亂不清的地方。——自然，這是由於它變化性豐富迺緣故。『洪範』不獨五種原素分類得較好、較精；就是由此生出迺一切事物，無論自然的或社會的，都分類得較好、較精。

(註七四) 舊史謂殷六百多年，夏五百多年，合之才千二百年。而銅器時代原是很久的，這、就不算多。

它首先把萬有分爲九種範疇，叫做九疇。每疇又分成若干種，其數有三、有五、有六、有八，也有未分的。沒有把各疇都分爲五，分爲五的，除首疇外，只有二疇又兩半，正是『洪範』非戰國騶衍以後之五行家底偽造冒充證明。你看『呂氏春秋』底『十二紀』，每月令內配得很整齊，便可知道了。

現在且把這九疇列表出來：

- | | | |
|------|---------------------|------------|
| 一，五行 | 水，火，木，金，土； | (自然) |
| 二，五事 | 貌，言，視，聽，思； | (人類) |
| 三，八政 | 食，貨，祀，司空，司徒，司寇，賓，師； | (經濟，宗教，政府) |
| 四，五紀 | 歲，月，日，星辰，曆數； | (時令) |
| 五，皇極 | | (政治) |
| 六，三德 | 正直，剛克，柔克； | (道德) |
| 七，稽疑 | 卜：雨，霽，蒙，驛，克，占：貞，悔； | (卜筮) |
| 八，庶徵 | 雨，暘，燠，寒，風，時； | (徵象) |
| | 休徵：肅，乂，哲，謀，聖； | |
| | 咎徵：狂，僭，豫，急，謀； | |
| 九，五福 | 壽，富，康寧，攸好德，考終命； | (幸福) |
| 六極 | 凶短折，疾，憂，貧，惡，弱 | (痛苦) |

在這表內，我覺得有後人加入遊種類：如八政中遊“貨”，庶徵中遊“時”。至於釋文，在皇極、三德、庶徵、中都有竄入部份。我認爲竄入的(註七五)就不引用。

九疇底體系，非常顯然。有了自然才有人類，所以自然在

先，個人在次。人不能單是有生理的活動：作色，說話，看，聽，思維，他還要喫要用。同時，農業在工業資本主義未出現時，是靠着天時、地利、的，應該祭天和田祖等神。但是，“民非后罔克胥匡以生”（『書經』『太甲』篇），所以又須立政設官去治他們。並定出時令來便利他們和監督他們底耕種。在治理起來，需要有皇極作原則。這些事情做後，就須講究德行。要使禮義不修，動則有吉，便須卜占以決疑定計。這時，吉凶底徵象就可窺探。享幸福或受痛苦，也就決定了。這顯然有一種相生的次序和必然的因果。自然是人類底原因，人類又是經濟底原因，經濟則為宗教與政府底原因，由此遞推。吉凶福禍為最後的結果。

『洪範』哲學底企圖，本是五行生萬物，所以九疇之首是五行。但僅僅在自然方面才做到了一部份。即：

水→潤下→鹹
 火→炎上→苦
 木→曲直→酸
 金→從革→辛

（註七五）『五、皇極』中可靠的，似為“無偏無陂”句至“於帝（應是上帝底“帝”，『詩經』底『大雅』中用得很多。）其訓”句。『六三德』中“惟辟作福”句以後似為戰國時代作的。『八、庶徵』中“曰時”是加入的，“曰王言惟歲”句至“宗用不寧”句，似不可靠。若把這些句段除去，就在文體上，也簡練古樸了。

土→稼穡→甘

這是有理由的，可經驗的。水往下流，而地中過水有鹽質，所以鹹味是水產生出來的。木有曲直，其味酸，而木底果子通常都帶有或多或少的酸味，自然是木生酸了。土可耕種，它所產生過稼穡，味却甘，於是土就生甘味了。這是農業經濟使然的。以外還可用五行去說的是雨、暘、燠、寒、風。並由五休而及五事。它們底關係大約是：

水→雨→時雨若→肅→恭→貌

火→暘→時暘若→乂→從→言

木→燠→時燠若→哲→明→視

金→寒→時寒若→謀→聽→聽

土→風→時風若→聖→容→思

在相反的五谷方面，可由此類推，不列表。卜五底雨、霽、蒙、驛、克，可以作水、火、木、金、土生出來的看待。

總括看來，『洪範』是很有體系的哲學。惜乎我們底中國哲學史“開山”，竟把它逐出中國哲學史之外了！這不是中國哲學史家底目不識貨嗎？

然而很顯然的，八政、五紀、皇極、三德、二占、五福、六極、六疇，不能用五行去說明其由來。這不獨『洪範』哲學家們分類不能一概歸納為五，即歸納為五的也無法說明。五行生宇宙萬物過生，就不得不半途中止。為甚麼呢？因為他們拋棄了『易經』底辯證論性。『易經』哲學之所以能由八卦生到六十四卦，

三百八十四爻，全在生剋兩相對應矛盾。黑格爾說矛盾是前進底動力，不矛盾如何前進呢？五行之生五味、五徵、五休、五咎、五事、乃至五卜，並不由於矛盾、而只一個生一個。他們又不要對立物存在，主張調和。三德中進剛克、柔克，以及高明、沈潛，本都來自『易經』，他們却必在兩對立物間設一個中間物：正直及平康出來。對於庶徵，則“一極備凶，一極無凶”，總要“無偏無陂”、“無反無側”、“無黨無偏”、“無有作好”、“無有作惡”的“平平”“蕩蕩”才好。這方是“王義”、“王道”、“王路”、一句話“皇(大也——作者)極(最高的原則——作者)”。至於保存下來的“貞”、“悔”、“休”、“咎”、“吉”(“福”)、“凶”(“極”)，都不過是爲占、爲徵、爲結果、而已，於原因、發展、變化、毫無關係。因此，進化論性也就沒有了。它成爲絕對論去了。

雖然『洪範』底多元主義的宇宙論，是物質論的，五種原素沒有一種不是可感覺的存在體。但因爲人生論部份很多，幾乎占了六七時；而五行又不能貫徹其相生的邏輯，只有二三時人事才淵源於五行，所以就變成了空想的、和獨斷的原則，例如“道”、“義”、“正直”、等。這就不可避免地帶上了觀念論底色彩。物質既然中止了相生，社會也就終止了變革。這時要努力的，不是客觀世界而是主觀世界。你應該注意五事，使貌恭、言從、視明、聽聰、思睿。能行此五者，你就這作君、父、君、謀、聖、了。在性格方面，狂、僭、豫、急、蒙、是要獲咎的。

這顯然是一種保守哲學。它從『易經』出發向反方面發

展了。

爲甚麼如此呢？原因就是武王勝殷、周邦貴族執政，昔所視爲矛盾的對立物：若農業經濟之對畜牧經濟，國家制度之對氏族社會，父系權力之對母系支配，……均已解決了。自己底改造方案一一實現。社會當然就是“平平”、“蕩蕩”、的“無反無側”底樣子。這時，所有的事，即：個人則“五事”、“三德”；政府則“八政”、“五紀”、“皇極”，一一有疑則稽諸卜筮，謹慎從事，以保政權。做這些後，就石徵象、定禍福，這即是說，就是察之“庶徵”、以受其果——“五福”和“六極”了。

最後，我們還要說的，就是『洪範』底五行說與戰國底五行說不同。後者是相生相尅，周而復始的。前者底五行，在次序上，既未按照相生底規律，亦未按照相尅底規律。並且絲毫沒有終始循環底意味。九疇中各疇不盡五。又不能用五行貫串九疇。把這些特質與從前各處所說的合起來，很可確定『洪範』(除去前(註七五)所說適竄入部份)不是戰國底作品，而且是武王革命後適作品。攷古、疑古、底先生們，請從理論底本質和體系上來注意吧。

5 『老子』哲學

據我個人底研究，中國哲學史在『洪範』之後，就是『老子』，——李耳(註七六)底著作。但是在疑古、攷古、底今天，人們却把在孔丘以前適李耳移到孔丘以後適戰國時代去了。這又

使我們不能不在講『老子』哲學之前，把它底作者時代考訂如註七七……（註七七）。

（註七六）『史記』評：“老子者，楚苦縣厲鄉仁里人也。名耳，字聃，姓李氏，周守藏室之史也。……居周久之，見周之衰，適去，至闕”，闕令尹與譏。乃雜記其緒論。謂『老子』者，以李耳有老聃之聃也。分章係後人幹的。且多重複，有竄入的偽作。老聃作『老子』，『莊子』底『天下』篇即是一證據。馮友蘭採劉汝霖之說，以老聃非『老子』作者，說老聃與李耳為二人，非是。

（註七七）我見着有三個人把李耳變成戰國底人，『老子』變成戰國之作的。

梁啟超底六個理由(A)都不能成立。(一)李耳之子為魏將有可能性，否則即即記載之誤。至他底八代孫與孔子十三代孫同時，事實如此，如何說“不近情理”？(B)？(二)李耳隱者，其書之傳世當在莊周時代。不能以其埋沒，為墨翟孟軻所未提及，就作為沒有石待。為他們所未提及他人底書甚多，豈都不存在麼？(三)『管子問』中遊李耳拘謹守禮，反乎五千言底精神，是孔丘派的李耳，不是本來的李耳，正猶『莊子』中有些篇底孔丘之為莊周派的孔丘一樣。所戴眼鏡不同，所見顏色斯異，一點也不奇怪。何況那是傳達古禮而非發表己見呢？(四)史記老子傳不盡根據『莊子』，『莊子』之中不皆寓言，大約都是近於李耳時代遊傳聞。(五)李耳是自然主義者，當然言論已可自由了，何況書中並未具體地指摘朝政？而漢武以前思想界是無政府狀況，非羅仁義道德並不算一回事。(六)“王侯”一詞，『易經』上已經有了。同時有“王臣”一詞。那末“侯王”、“王公”便不一定是戰國術語。其它如“偏將軍”、“萬乘之君”、等，大約是戰國時代插入的偽作。『老子』一書，多重複意思，並且還有偽

雖然李耳在孔丘以前，但無論如何是春秋時人，我們何故把他敍在西周時代之末呢？因為他是楚國底人。楚國在那時，

宗思想，就是這個緣故吧。

津田左右吉底理由，最主要的就是用「老子」中有儒家思想、或有孟軻思想、一事，來證明其為「孟子」以後過作品。(C) 其實，我們要知道，各派哲學是在一條歷史線上發展。彼此相銜接，那裏沒有相同的地方？就是相反的哲學，也有相同的所在。因為相反相生是矛盾發展法則。既從其中生出，當然就帶有其某些色彩。並且派別是相對的，所以同異也是相對的；異派哲學無絕對的異，同派哲學無絕對的同。問題只是所謂同，是否在各自的體系之內、為其邏輯所許。如是正面的答案，則先一派中有後一派底理論，不能作為先一派後於後一派、反可證明後一派乃是出自先一派。如是反面的答案，在現今的，我們就可批評其邏輯之不連貫和體系之欠缺。在古代，尤其在秦漢以前用簡冊、憑抄寫、而有作偽冒真之風尚時，我們就可說是錯簡、抄誤、竄入偽作。津田左右吉不分別這些，持論未免有粗疏之失了。至於用各時代底術語，各派底名詞、來訂正「老子」，那是很對的。所以說有“前將軍居左，上將軍居右”，和“失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮”，那些章數或語句或段落確是戰國時候（或在荀况前）竄入的偽作。

馮友蘭底根據(D)也可贊識。說孔丘以前無私人著述過語，李耳是周室“守藏室之史”，不盡屬私人。且初通傳其書為雜記說，亦有道理。進一步說，孔老同時代，孔之所述不盡官家作品。「詩經」中過「國風」篇，十有九不是官家所作。因為經過了西周初期——文武成康肅教育，加之西周後期經濟、社會、政治、依次變動，使貴族流於平民，平民接近貴族，一般入底文化水準高了。昔之限於官家和只有官家才能著述事業，便

經濟落後，與春秋時底中國不同。楚國經濟是在楚莊王時才有變動的，所以當李耳之時還是奴隸經濟時代，與西周經濟同

私人也能夠。這樣，孔丘及其弟子也才有著述可言。就文體而論，史記李耳作「老子」是應劉令尹處請求，原非自動的著書，只是答人所問、或留別於人、之一篇談話，正如同「莊子」之相傳為錢子對武王之問一樣。這樣，「老子」也就不能作為戰國時之「經」體文字看待了。至於司馬談之所論遊道家，（《史記》底「太史公自序」），確是戰國末年和秦漢間底道家。他自己也是道家，那時又是道家時代，所以他底話多浮誇處，不可盡信。

李耳之徒有其人，雖馮友蘭亦相信。他底籍貫、世系，司馬遷弄得很清楚。同時，他底官守和孔丘底關係，也很可靠。他在「孔丘世家」、「老莊申韓列傳」、「仲尼弟子列傳」等篇，俱詔有孔丘學於李耳事，且有所謂「嚴事」遊話。它如「莊子」、「呂氏春秋」、「史記」、諸書，均稱述他們底關係；並且一致說李耳長於孔丘，孔丘聞於李耳。所以李耳在孔丘前一點。

(A) 『梁任公學術講演集』，第一輯，五版，一七至二一頁。

(B) 試把李耳底生年，照胡適底推定，約當公曆紀元前五七〇年左右，比孔丘大約二十歲。這是可信的。世傳其活一百六十餘歲、或二百餘歲、遊話雖不可信，其年壽高、身體強、却可想見。因此，我們假定他約五十歲生李宗（女子四十五歲尚可懷孕），李宗底歲數也大，假定為八十歲或九十歲。那末，李宗在紀元前四四〇年或四三〇年還在。魏受王命為國雖在紀元前四〇三年，然韓魏道滅智氏稱為三晉、等於諸侯、遊年代，却在紀元前四五三年。這時，李宗才六十七歲，為魏將非無可能。且歷史上遊老將及老才

階段。因而李耳哲學仍然是奴隸的農業經濟底反映。並且他到中國因為周守藏室之史，乃是一個國立圖書館館長底職務，與西周典籍生了關係。不用說『易經』、『洪範』、這些書、篇，是他讀過的了。因此種種，『老子』哲學適成為西周時代底後殿。其

得志過人很多。若說這種推算不可靠，那就認為『史記』弄錯了亦可。本來『史記』載得又確又不確。他一面把李耳底世系說得很確鑿，一面對於李耳底晚年說得似曖昧。我想是他問李耳底後人而知其世系的。但其後人因年代久遠世變甚多，說到李耳及其子、也就弄不清楚了。普通人，不論智識份子或官府中人，有幾多能憶出七八代上遊祖宗名字及履歷？講到李耳八代孫與孔丘十三代孫同時底話，完全是可能的。第一，孔丘子孫底壽數大率不大：孔丘生鯉，年五十，先孔丘死；子孔伋，年六十二；子孔白，年四十七；子孔求，年四十五；子孔繁年四十六；子孔穿，年五十一；子孔儀，年五十七；子孔鮒，年五十七；鮒弟之子孔襄，年五十七，襄子孔患，年五十七；孔患生孔武；孔武生孔延年及孔安國。安國又是“蚤卒”（『史記』語）。第二，孔鮒為孔丘八世孫，仕陳勝為博士。陳勝稱王凡六月即敗死，時在紀元前二〇八年。由此年到魯西王印敗死之年，相隔只有五十四年。那末李耳底八世孫李解為魯西王印太傅，不是事實上很可能的麼？由此兩項事實合看，梁啟超說“老子八代孫與孔子十三代孫同時，殊不近情理”遊話，未免有些魯莽！事實可以如此，何用懷疑？

(C) 津田左右吉，『儒道兩家關係論』，李譯本，萬有文庫本版，三頁，四頁，等等。

(D) 馮友蘭，『中國哲學史』，上卷，一九五至一九六頁。

理論本質是一線相承；而於性質上則相若。哲學史應該注意哲學底發展，不得拘死於編年史及斷代史底板滯中，甘作它們底俘虜！

雖然如此，但李耳生長地——楚——底奴隸經濟，與西周底奴隸經濟只是大階段相同，小階段則不相同。因為奴隸經濟這一時代，也是可以劃分為前期、中期、後期、的。他所處遊小階段，當是後期，即奴隸經濟底末世。他底宦游地——周——底奴隸經濟則已崩潰而走入封建經濟底階段去了。他所守所看遊書又以奴隸經濟與氏族經濟過渡期及奴隸經濟初期的，為最有精彩，影響力較大。這就使得成為繼『洪範』出發、復歸『易經』又從而陶醉於武周成康底盛世了。現在我們就來哲學地解釋這一句吧。

『易經』把宇宙原素歸之為八種，『洪範』進一步括約為五種，『老子』則說是「一」，宇宙中遊東西，俱為它所生。故他說：“萬物得一以生”。（註七八）。「一」是甚麼呢？據說是由“視之不見”遊「夷」、“聽之不聞”遊「希」、“搏之不得”遊「微」、這三個“不可致詰”的東西混合而成的。李耳又把這個東西叫做「道」。因此，道就“謂兮似萬物之宗”，“萬物”便“恃之而生”了。所以他說有“道生之”和“道者、萬物之奧”遊話。但“視之不見”、“聽

（註七八）『老子』語。此後在本篇內，其未註出由來者，皆『老子』

之不聞”、“搏之不得”、遊東西是甚麼呢？我想無形、無聲、無體、遊東西，大約是李耳所說不出來的「氣」。氣是石不着、聽不到、搏不住、遊「有」。因此，天下萬物生於一，即是生於道，即是生於有。所以他說“天下萬物生於有”。

這樣看來，『老子』哲學，就有似於希臘古代哲學第一期——宇宙論時代底亞納西米尼 (Anaximenes)。亞納西米尼以氣爲最能變動、足以化生萬物、逆原素。他僅留於世遺話就是這一句：“正如我們底靈魂，因爲是空氣，於是（疑應譯作“所以”——作者）將我們收聚起來，全世界也是如此爲呼吸與空氣所環繞”。（註七九）。這不是與李耳形容道之“周行不殆”、“衣養萬物”、爲“善人之寶”和“不善人之所保”、那種情形相似麼？在李耳把道叫做有時，則又近於巴門尼第 (Parmenides)。巴門尼第以「存在」爲宇宙底根源，一切皆由存在而生。存在就是有。但不管存在也好、有也有，總而言之都是物質。一是有，所以一是物質，否則何能計算？道是有，所以道也是物質，否則何能生萬物？這顯然是把五種有形的水、火、木、金、土，歸納爲一種無形的氣去了。從經濟生活中看：水裏熱爲氣，火炎上爲氣，木燒燃亦炎上爲氣，金能鎔解爲液體，可以蒸發，土爰稼穡，稼穡可爲氣。於是物質論（註八〇）的一元主義哲學就繼物質論

（註七九） H. E. Cushman, *A Beginner's History of Philosophy*, 翻譯述本（『西洋哲學史』），三版，上冊，二二頁。

的五元主義哲學——『洪範』——而出現於中國古代哲學史中了。把多元論變爲一元論，是李耳底第一大貢獻。

但李耳對於道底性質，還有詳細的解釋。甚麼叫道呢？他說“有物混成（即“混而爲一”——作者），先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰「道」。還可勉強名（『論語』“民無能名焉”之名——作者）其形狀“曰大”，大就能“逝”，逝則就能“遠”，遠又能“反”。既能如此流蕩回旋，所以亦“汎兮其可左右”。若再形容它一下，那我們就覺得“道之爲物惟恍與惚：惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”。（氣就完完是這樣的。）道又從何而來呢？他說：我們若更前追究，則見這個“混而爲一”邁東西，“其上不激（明也），其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象。是謂惚恍”。這就到「星雲」以前邁狀態，有如「火霧」，更渾沌了。爲別於前一狀態或階段計；可以叫做「無」。由它才生出「有」。但無不是真無，否則何能生有；所以無只是比有更前而不可捉摸邁階段罷了。李耳於是由宇宙論底研究，成立了本體論。這是他底第二大貢獻。

不僅這樣呢。在他研究本體中，在他研究本體底生長——

（註八〇）把李耳底道，解爲物質的，絕非“一體的見”。渡邊秀方不注意老子對於道之空靈的構寫，企圖把李耳變成觀念論哲學家，真是“一體的見”！

即由無而有——中，却發生了名學問題，即論理學問題。他是初次來成文地提出本體論過人，深感命名之難。因此他用了許多“兮”字來形容，說得極游活，不可捉摸。雖然有時在“名曰夷”、“名曰希”、“名曰微”，其實他頗覺得是“緜緜不可名”的。所以他一則用“強名”、再則用“可名”、等詞。有時，他竟自一直說“吾不知名”。他覺得“天地之始”是“無名”，因為不知，遂沒有大家習慣的稱謂。“有名”那已經是有萬物之後了。人見到萬物，各命以名。所以“有名、萬物之母”。他並且還做了好些定名底工夫。例如“歸根曰靜”，“見小曰明”，等等。他因此可說是論理學之開始萌芽過人。這是他底第三大貢獻。

此外還有一個可稱述的意見也是從研究本體上提到的。這就是說，在研究時，要無成見、很有開心地從事物運動中去觀察其重複的動作。由此，可以得到根柢，而知其經常的、不變的、法則，以嚮導行動。不知此法則過人，只是妄作，結果必壞。若知曉了，那就明白了，可以終身用之不盡，沒有老弱可言。（註八一）。這顯然是接觸到了方法論問題。並且解決得很物觀、很科學。這又不能不說是他底一個大貢獻。

（註八一）那就是他處很值得留連的這一段話：“致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。”

他論道論名過說法，通同都是描寫氣。氣之初期，非常稀薄，純是一種“無狀之狀，無物之象”過光景，簡直可以叫做「惚恍」或「無」。到第二期，比較濃厚，有如星雲。雖因其未成具體的東西，有些惚、惚；然而在惚、惚之中，却“有象”、“有物”。只是混沌一團，所以非多、無多、而僅一。因為是氣，那末在由此而生為二時，其清輕者便上浮為天，重濁者便下凝為地。所以說“天得一以清、地得一以寧”。有了天地，便可再生出一個第三者來。由此就生出一切，全部的宇宙。其公式即無生有(道)，有生一，“一[·]生二，二生三，三生萬物”。若把前兩階段，因其同為一氣之程度上過不同故，簡單化了，那就是“道生一，一生二，二生三，三生萬物”。李耳於是由『洪範』走到了『易經』。『易經』底生式為劃卦重卦。卦底劃法是把一個劃分為兩段，再把它們積為三層，則卦就成立了。卦一成立，便可得八種形態，再兩兩相重便得六十四種形態。所以到三就能生萬物了。李耳不從三以後研究，說個“三生萬物”就止。他從一以前去研究，並探求一底根源，把他底一元論深化。這是偉大的哲學家態度。至於李耳道生萬物過一元哲學之為進化論，與『易經』同出一轍，更不必說了。

進化底原因，李耳也發揮『易經』底見解。這、在生成上 他只說有“有無相生，難易相成；長短相形，高下相傾；音聲相和，前後相隨”，這一段話。不過他還有進一步的見解，就是他把兩兩相對性外在性拉到內裏面來了，廢立一個內在的矛盾論。所

以他說“禍兮福所倚，福兮禍所伏”。而且這種矛盾是變動的表现。常常是“正復爲奇，善復爲妖，”（舊解極錯——作者）。由此，他認識出了事物底相對性。一切都沒有絕對的分別。“唯之與阿，相去幾何；善之與惡，相去若何”。並且必須相對，而後差別乃生。若變成了絕對，那就失其存在了。事物原是相對的存在。假如“天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。”使個個女子都有同樣的美，那也就無所謂美了。美是因有惡而後才存在才被認識的。李耳把『易經』底辯證論深化了。他變成爲中國古代宇宙論時期底赫拉克里特(Heraclitus)。赫拉克里特只在精證哲學底變化論方面留有名言，而在其矛盾論和相對論方面，則不及李耳。李耳真是古代光輝的辯證論家。

這是李耳底宇宙論，或自然哲學。

因爲他底邏輯很一貫，所以到了人生方面，依然是物質的一元主義。作爲人生論底中心思想的，是“法自然”三個字。既然宇宙是由道而生天地，才生出人，有一定的、不變的、法則；那末，它底性質，也必是有定論的。“天網恢恢，疎而不失”。所以應該“知常”，——恆久的自然法則。如此，則就實踐底意義，逆着生成底路線上去，其層序就是“人法地，地法天，天法道，道法自然”。同時，宇宙之生成是辯證論的，則人事之活動，也應該以辯證論爲準繩。李耳在此就從自然之辯證的生成中觀出人事之應辯證地法自然。他達到了比『易經』更優越遊天人合一論。

因此，在道德方面，他說：“天之道，其猶張弓與：高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。”常常是“曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑”。結果“天道總是不爭而善勝，不言而善應”。所以“大成若缺，其用不敝；大盈若沖，其用不窮”。於是他底德目就是不爭，不剛，守謙，守弱，去驕，去欲，不伐，不誇，……。這是很自然的。你不見草木之生也柔弱，其死則堅強（枯槁）麼？“故堅強者死之徒，柔弱生之徒”。這是辯證論地法自然。是為李耳底道德哲學。

在政治方面，法自然就是無爲。道之於物，“功成而不名有，衣養萬物而不爲主”。所以“道常無爲”。然“萬物將之而生而不辭”，却又“無不爲”。這種方法，“侯王若能守之，萬物將自化”。總之，“其政悶悶”者，“其民淳淳”；“其政察察”者，“其民缺缺”。所以“民之難治，以其上之有爲，是以難治”。無爲才是頂好的治國方法。是為李耳底政治哲學。

在社會方面，他底邏輯也是一貫的。他那法自然適理想社會，就是返於自然。社會而返於自然，即不爭、無爲、底狀態，那就應該是原始的共產制度。然而我們底哲學家却是私有財產底擁護者。因此，他沒有勇氣來澈底地返於自然。他在由他那上溯自然適途中返到城市國家、即奴隸社會初期、就止了步。所以他底理想社會是“小國寡民”。其中不用什伯之器。“民重死而不遠徙”。舟車和甲兵也就沒用了。大家“甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相

往來”。是爲李耳底社會哲學。

『老子』於是比『洪範』很進步地建設了道德哲學、政治哲學、社會哲學。『洪範』雖然注重人事，九疇中占了七疇，然而因其多不能統之於五行，結果只是提出了人事問題。『老子』由『洪範』返於『易經』，却爲人事論找出了宇宙根源，使『洪範』所提出來了遵道德、政治、社會、諸體系得着自然的基礎，有了中心思想。這、我們不能不說又是李耳底一個大貢獻。

這是李耳底人生論，或人生哲學。

李耳由『洪範』到『易經』，又由『易經』到『洪範』，建立了一個「合」——『老子』，即『易經』哲學與『洪範』底合，——『老子』哲學。無論言天(天然論——宇宙論)、言人(人事論——人生論)，都高出其上。他所說遵天人論也是新的高級的東西。『老子』哲學實在是將西周哲學推到頂點。李耳真是值得首屈一指底大哲學家！然而竟有人說『老子』之說不過是處世術和政治術，價值甚低(註二八)。這有如目不識丁底人憑瞎說一樣，何不

(註八二) 津田左右吉一則說“『老子』底根本思想是在處世術上”(『儒道兩家關係論』萬有文庫本三三頁)，再則說“『老子』所說乃是一種政治術”(前書三四頁)，合而言之，則說“『老子』之說乃處世與政治二術”(前書六二頁)。於是他就結論道：“『老子』底大道在實踐上固不消說，便是當作思雜去看，而其價值亦甚低”(前書三六頁)。這是『老子』底門外漢談話！

用手去把那些字摸一下才開口呢？

然而我們却也不能隱蔽他底弱點。既然宇宙底進化是“有無相生、難易相成”過形式，那當然是以剛柔之相矛盾、強弱之相爭鬥、爲定律。“知常”者，“法自然”者，就應該主張衝突。然而李耳却以不爭爲教。自然底辯證法則只告我們以剛柔相生；即使有時是柔生剛，而在過一時則又剛生柔，本來不是絕對的。然而李耳却以守柔爲訓。若說一生二，二生三，是由於內在的對立，則法自然者便應主張鬥爭的創造，——創造新社會。然而李耳却以無爲爲言。這樣，進化便在人生論中停止了。其理想社會豈自然是古之“小國寡民”底狀態。李耳於是由相對論走到絕對論（他只主張兩對立物之一故），由物質論走到觀念論（以道德教條和抽象原則爲原則故），由進化論走到復古論了！總而言之，我們可以說『老子』底人生論就在使活的人生僵化，動的社會靜化。所以李耳底哲學是復古哲學。

那不僅全部的體系和一貫的邏輯上去觀察『老子』哲學與胡適，竟據論其爲貴族陳民情、說治法、講返古之道、等語句，稱李耳爲“革命家”（五〇頁），稱他底哲學爲“革命的政治哲學”（五二頁），未免無稽！“問山”先生，用無爲反對有爲就是“革命”麼？那末，在民主後進復辟也可叫做“革命”了。“問山”先生，你須看無爲底本質是不是革命的呀！你須看無爲底具體理想：“小國寡民”底內容是不是社會進化更向善惡進退景呀！把爲貴族說法否作爲人民說法，把復古說法否作爲革命說法，是

哲學史作家底恥辱！這就無怪乎那跟着“開山”先生治『老子』遊人更進一步地去說李耳“目擊時艱，陰圖革命”（註八三）啊！

書歸正傳，李耳是爲甚麼把辯證邏輯截斷了，並絕對化了的呢？思想是物質底反映，就是研究過去學問遊人，也不能不受現實底影響。他底現實，在社會方面，我們已經說過是展開了很多的矛盾。然而在個人方面，他底環境却是貴族的。單就周守藏室之史來看，就過的是貴族生活。因此，他底思想便是矛盾的。即對於非人生論方面可以表現對立、爭鬥、進化，而在人生論方面就必站在貴族立場。『老子』爲有國家者說法過地方很多。因此，法自然成了把貴族統治永久化過理論去了。不爭、不伐、不誇、不強、來企圖把新興的矛盾勢力靜化，弄得柔如馴羊一般。並且在爲貴族消弭內爭後，復立下許多自保的方法。“貴以賤爲本，高以下爲基”。“江海所以能爲百谷王者，以善下之”也。“是以欲上民，必以言下之”。這裏，我們顯然可以看出：同一不爭，在民衆是馴化底作用，在貴族是自保底意義；同一知足，在民衆是安貧底作用，在貴族是安富底意義。因爲他底道德，即俱是平等的、爲一般人說法，而社會是不平等的，其實施底結果便發生相反的作用，化爲階級的東西去了。何況他還明目張胆地麻醉民衆、爲貴族獻計呢？對於破壞奴隸基礎的商人，大加毒罵，說“資貨有餘”的叫做“盜夸”。並且咒詛工

（註八三） 支偉成，『老子道德經』卷『老子學說之研究』，七頁。

業的技巧。他不贊成社會向文明方面走；然而我們底哲學博士還說這種“反動”是革命！那末，康有爲、張勳、都是革命黨了，豈不笑煞人！？

讀者若把胡適底『中國哲學史大綱』卷上第三篇與我這一段論述對照地讀一下，那末他底錯誤就不知道有多少了。重要處，體系處，特徵處，他絲毫沒有把握着，只拿枝枝節節作瑣細地、割裂地、平庸地、描寫。尤其他把“天地不仁”底“仁”作“人”解來說李耳底意義是在“打破古代天人同類的謬說”（五六頁），真笑話已極！那末“聖人不仁”底“仁”字又怎解呢？對此，人家已批評過了（註八四），恕不重說。至於他同羅素(B. Russell)一樣把『老子』學說稱爲無政府主義，更穿鑿附會得不近人情。李耳那樣地擁護政府，爲治者謀安全，你就看他底骨灰（註八五），也是有政府主義者，何能那樣說！？

章末話

總括西周時代底哲學來看，由『易經』而『洪範』而『老子』，是一個辯證論的發展。『易經』是天然論，『洪範』是人事論，『老子』則是天人合一論。這是在西周時代內可以這

（註八四） 羅素：『中國哲學史』，初版，第一編，一七頁。

（註八五） 不須如今日中國底無政府主義者那樣要“燒”，“與人與骨皆已朽矣”，自然成灰去了。

樣看的。而且必須是這樣，才能有歷史可言。若說『易經』已經是天人合一論了，那末『洪範』就向人事論方面走，『老子』則又反乎天然，而組成一高級的天人合一論。要而言之，這時代底哲學，充分顯其辯證論發展底性質。矛盾是進化底因子。

倘然把西周時代底哲學與春秋時代比，那我們就不能不說是一天然論時期，偏於宇宙論方面。無論『易經』、『洪範』、『老子』，其談及人事，都是由宇宙出發，從沒有就人事談人事的。這十足地應該對於春秋時代底哲學而自居於天然論底時期。對於宇宙底原素、生成、法則，——自然法，研究甚有精彩。這就有如西洋哲學史之有宇宙論、並且以宇宙論開始、其後才是人事論、一樣過情形。所以在西周時代，也有我們底恩比多克，也有我們底安納西米尼，也有我們底巴門尼第，也有我們底赫拉克里特。同時，我們又就其一般的特徵而言，可以說是物質論底時期。這亦與希臘相同。是為我們所應該特別注意過兩點。

講到時代過作用，那都是奴隸經濟底反映，所以為貴族階級底哲學。細為分析，則『易經』是前期中底哲學，正當西周興起之時，所以有革命作用。『洪範』是中期中底哲學，正當西周隆盛之時，其作用在保守。『老子』是可以代表後期中底哲學，西周業已衰微，不得不以復古為務。一句話，西周時代底哲學是為貴族階級服務的，是奴隸社會底理論。

三 春秋時代底哲學

章首話

西周時代底哲學是天然論，但不就是天然論，其中含得有
人事論底因子。一到春秋這個適當的時期，就發育起來，形成
了人事論底哲學。這時期底哲學家偏重人事方面底研究，用它
來支配這時期底哲學歷史。天然論是被否定了。天然論是物質
論的，人事論則在 non-prolétariat，常常是與觀念論攪住一起
的。而且它已在西周時代底物質論中種下了因子。

這是春秋時代底哲學不同於西周時代而又由西周時代發
展而來遊所在。

爲甚麼有這個轉變呢？雖然西周時代已經包含了它底因
子，然而何以又不向西周哲學中最顯著的物質的天然論那方
面發展、獨在這種因子上發榮滋長呢？這就不得不訴諸決定哲
學遊根本原因——物質，在那裏面去探尋。

1 哲學底背景

這時期底哲學背景，據我看來，當以封建經濟爲根據。我
以爲春秋時代是一個典型的封建時代。因爲在西周那個典型
的奴隸社會內，完全以農業爲主，商業、工業、極微，且在其支
配之下，成爲絕對的副產物。所以西周與其所征服、所統治、遊
城市國家間，並無維繫統一遊可靠的紐帶。原來那些國家又
小，不能自立，當可一時地唯強大的西周之命是聽。這已經伏

下西周一衰、各小邦即會獨立、適因了。

我們知道奴隸制度是建築在農業經濟上面的。農業經濟底勞動對象是土地。沒有它，甚麼都不行。所以土地是很重要的。這自然因為土地一多了，則收穫自豐，生活可以更加優美。因此，城市國家底貴族常常要去做爭奪土地適事情。國家底兼并於是發生。結果，有些國家消滅，有些國家擴大。周初底八百，到春秋就只有百多個了。一個國家底土地一推廣，在管理底便利上着想，就不能不分給宗族人等及其為公卿大夫之有勞功的人。於是國內適國產生了。到這種國底名下，依然有臣僚、政治、征伐、等等。所以昔之小國一變為大國，也就立刻由單純國變為複雜國。春秋時代底國家，那一個不是這種形式？

同時，農業愈做愈發達，是必然的。可是，農業發達則剩餘增多，當然要產生或加強交換經濟。西周程王所作適『呂刑』篇既載有罰錢底辦法，則錢幣在奴隸社會中期即已產生。以後又有錢大錢適事實。商業是誘發工業適原因。如果工業已經有了，則它可予以刺激，使其發達。於是工匠就出現或衆多了。工業一方面產生商品，一方面又使農業工具添多和改良，增加那可以商品化適剩餘。如此，商業又得着發展底可能。這兩者都是造成都市適原因。都市一面可加強複雜國底大國財力，一面可借作複雜國內適小國底京城。同時，商業底交通、交換、利益，更在在足以把各都市溝通，使複雜國家得着統一內部適紐帶。

這樣一來，昔之城市國家、即今之複雜國家，便都自成一個經濟區域了。農商工業，無所不有；政治、軍事，全都俱備。那末，它們還管你西周做甚麼呢？於是西周在其當各城市國家之共主時所制作過一切：制度、誥令、等等，通通被否定了。而西周自身已變成這時百餘國中之一員。它與其他諸國，其他諸國與它，可以交賈、交惡、交戰。所以射王者有之，召王者有之，……。從前底西周在此時，是事實上過衰亡。那末春秋還不是由西周產生出來過另一時代是甚麼呢？

春秋這個另一時代，是一個典型的封建時代。從前底城市國家都一個一個地變成封建國家去了。

春秋這個時代底封建情形是怎麼樣的呢？

西周以來，貴族有土地，已經幾百年了。但貴族底分封，行之亦久，則貴族底土地分散愈小。同時若干輩人之後，只有永遠都世襲政權過嫡系子孫，才是貴族，其餘便成爲地主；有的更由地主分散成自耕農民去了。他們都是自由的土地所有者，所謂一國之中莫非王土過王侯，除開自己直接的土地、園圃、山林、川澤、外，對於他們底土地、園圃、山林、川澤、等，俱不過間接的所有，抽取一種賦稅而已。這時底生產，在自耕農民是爲自己一家底需要；在地主底奴隸或半奴隸（佃農），則還須滿足地主底需要。這種生產，多以家爲單位。除去農耕外，還要兼營一切副業：蠶桑、紡織、……。至於交換，他們是用自己底剩餘去交換合乎需要過東西來消費。只有在這時，才開始商

品底生產。

但商業仍然是有。這可從春秋時都市之興起一事看出。並且賈人獲利之多，至使貴族動心。在鄭國、衛國、齊國、晉國、等，均有相當的發達。不過我們要明白的，就是商業並沒有入鄉村。鄉村不獨自給自足，其行交換也還少用貨幣。那裏除農家物物交換外，還往往是以農產物與工匠交換製造品。所以這時底商業是行於都市內及都市間的。同時，還多為貴族需要而經營的，如珠寶商之類。因此，商業並未在經濟上站支配地位。比之戰國以後，當然是微弱。貨幣並不多。尤其作貨幣用過金這類東西很少。

工業在此時有兩種人經營。一種是工匠，這大約是半農半工的情形。他之作工，一面是自用，一面是交換需要品以供消費，不是製造商品，如梓、匠、輪、輿、織、陶、冶、等。一種是居肆適百工。這些手工業者是製造商品的。他們在都市上設肆（註八六），一面製造，一面將其製造品擺在店內售賣。這樣的工業，

（註八六）『論語』上“百工居肆以成其事”處“肆”，朱熹解為“官府造作之處”，是很錯誤的。『周禮』天官內宰“佐后立市，設其次，置其敝，正其肆，陳其貨賄，出其度量”。地官“司市掌市之……，以次敘分地而經市，以陳肆辨物而平市。”『註』“肆謂陳物處”。故『古今注』說肆為陳貨鬻物之所。又『前漢書』底『刑法志』說“開市肆以通之”。『註』，“詩古曰，肆列也，”乃列貨販賣之意。但在這種商店中有工在造物，那便與

也有相當的發達。所以連孔丘、卜商、這般人都感覺到了，形諸言辭。但亦大半是都市內和都市間過用品。並且在經濟生活上，仍以農業為主要。

因為商工業俱沒有到等於農或過於農過地步，所以貨幣不多。各國聘使贈餽，全用玉、帛，或玉、幣。而賄賂則通用珠、玉、錦、璧、寶器、等。至於米粟類底農產物，亦成通用之貨。官吏俸祿有用粟的；國際餽送亦往往饋米，致餽。因為這樣，並且因農產物為生活上必需品，所以取麥、取禾、輸粟、貸粟、過事很多。而奪田，取田，爭田，還田，徧於『春秋』。當時人之所謂富，也完全是以土地為標準，土地多就是富。

因此，它底社會成員，主要的在農業經濟方面。農業經濟以土地為最重要，所以它底有無，及有無底程度，是分化社會成員過標準。在有土地者方面，最多是王侯。他除直接私有的土地、山林、川澤、及園、臺、沼、等外，還間接以一國之內底土地為私有。因為王侯有分封底事，所以宗室之為卿大夫的，都世襲一邑多邑底土地。他是這些土地上過封君，亦有京都、臣僚、軍隊、等。這本同一個國一樣，不過當時稱之為「家」。至因分封愈久愈細、和因宗族愈久愈疏，有土地者，大的可以叫做豪富，小的就是自耕農民。他們都是自由的，叫做「庶人」，

今尚存衣過手工業的『作坊-商店』相同。一面有人產造物，一面又將所造的陳於店內賣出。這種工商合璧過組織，就是封建經濟底特徵。

可以入官。沒有土地的有三種，一是奴隸，一是農奴，一是商工。奴隸爲地主耕種；農奴則是半奴隸，卽奴隸之半復其身者，大約是佃地主底土地耕種。商工、那是居於都市，經營商工週外人，叫做「氓」。

從此可知，封建社會是因土地底財產關係大體分成王侯、大夫、富豪、自耕、農奴、奴隸等六級的。工商業者既是外人，又是不重要的成員，所以這裏就不計算他了。這六級，在王侯、大夫、富豪，都可稱爲「地主」。但我們可以把王侯、大夫、叫做「貴族」。不過，要知道，這種貴族是 noble，（就其階級而言，則是 noblesse）乃有世襲之爵週家族週意思，與從前奴隸時代底「貴族」不同。那時代底貴族是 patriarch，義訓族長。族長世襲，也就實與封建貴族差不多了。富豪站在土地所有甚多一點上，可與王侯、大夫、並列成一階級。並且他是鄉村底王侯。因爲城市與鄉村在此時已有明白之劃分了。不過我可以說貴族是地主階級底上層，富豪則爲其基礎。整個社會底經濟命脈，在他們底掌握之中。

還要說的，就是這幾種社會層，大抵都是家族的。王侯有宗室，大夫有貳宗，地主有諸父、弟兄、子姪，自耕農民也是八九口同居週大家庭。農奴底家口當比較小些，其中必有離家去當皂隸、圉、牧、乃至奴隸的。他們都是聚族而居的。王侯住在京城，大夫多半在自己底私邑。他們底房屋叫「宮室」，有城堡環繞着。結果，住在鄉村週地主是富豪，自耕、及農奴等。富豪

當然亦仿照園、沼、宮、城、以及王侯、大夫對其山林、川澤禁令森嚴之意，造成莊園的制度。自耕農家小，族大，一聚居，則各家庭間尚有共同財產之存在，有如馬克(Mark)。他們底生產，實行家庭分工。家庭是一個生產組織。地主和農奴之家亦類於此。

政治呢？不用說就是封建的，有土地多者為國君，支配全國內遊一切，是即王侯。大夫是小一點的封君，其政權又小一點。地主就統治家屬及奴隸。富豪、自耕、等家庭，也是一個統治組織。他們都是以父為嚴君的。並且他也在“為政”。所以政治與經濟底所有、社會底身分、一樣，是階梯式的制度。

各級的地主都想擴張其土地，於是王侯與王侯爭，大夫與大夫爭，富豪與富豪爭。並且其中又有遠宗與王室爭，大夫與王侯爭，種種事實。而其爭之已記載出的，是大夫與大夫，大夫與王侯，王侯與王侯。在這方面，常常為土地而用外交、會議、軍事、種種手段。尤其在軍事方面，弄得國際與國內，都戰爭不已，糾紛一團。

至於統治關係，則階級雖甚複雜，有十等之說，然可分成兩個營寨。王侯、大夫、這種有身分的貴族，叫做「君子」或「上」；自耕、農奴、及奴隸，是絕對的被統治者，各層統治者底最下層，叫做「小人」或「民」。頂巧妙地是把他們兩者底關係，繫在家族制度之下。上面底君子叫做「父母」，下面底「小人」則比作兒子。

在文化方面，因經濟比前進步，所以著作所需要之工具，亦與前不同。文字在此時之有變遷，是很顯然的。宣王太史籒著大篆十五篇，與古文異。大篆雖比戰國嬴秦間底改革複雜些，但其比以前西周初中之世較簡單、較完備，是可斷言的。

講到思想，簡單地說，適應封建經濟之等差觀念，適應經濟單位之家族倫理，適應隸屬制度之階級道德，徧於春秋各國。孝、弟、慈、忠、信、義、仁、知、勇、禮，徧傳於各國卿士大夫底口上。他們底行為雖然野蠻，他們底言語却十分文明。

信鬼神之事，却是很多。用卜、用占、看相、觀天、等等，差不多是一般貴族用以推測人事、判斷吉凶，之重要方法。並且各國還有專門管理這些事情之官吏，迹近歐洲中古底僧侶那個東西。

這時底貴族，文學很好。他們善言語，能應對。引古、“拋文”（用古人成語以代表自己底意思——作者），大有古典主義的風味。只是他們一般地“述而不作”。說話都是模仿前人的，所以不作詩而引詩。自然也有作詩的，『國風』除『豳』外，除一般地是近於春秋外，也有不少是在春秋初期作的。例如秦之『黃鳥』，齊之『南山』，鄭之『清人』，鄘之『載馳』，等。這裏我們要附帶地駁胡適一句，把『詩經』認為是公歷紀元前“第八世紀到第七世紀”（四二頁）底作品，即春秋以前底作品，是錯誤已極的。

最後要說一句。在奴隸經濟時代，我們以西周為代表，在

春秋這個封建經濟時代，魯國是一個代表。魯濱洙泗，“宜五谷，桑麻，六畜”。在『春秋』中，田土之爭最多。有身分的貴族，鄙視耕作和製造。到戰國還有公儀休。固然姜不衣帛、馬不食粟、邇大夫，出在魯國；但魯國除了同鄰國爭奪外，內部也常戰爭。而它底太史氏却存有豐富的西周典籍和著作。所以在經濟、政治、文化、等方面，魯國都是春秋這封建時代底象徵。(註八七)

2 孔丘哲學

綜上看來，春秋時代底經濟，比之西周時代大不同而又應在這裏指出的，即：西周是奴隸耕種，春秋是以富豪、自耕、農奴、等耕種為占多數。奴隸有如能言的工具，貴族既委之於他，則其自己所感印的，只是農業經濟底天然性。所以那時底哲學是天然論的。由富豪、自耕農、等耕種，則廣大的地主——封建貴族底下層，深感覺農業中邇人事問題之重要，尤其家族的耕種單位，王侯、大夫、底爭奪土地，再再地引起他們注意人事。就是在附屬的經濟——商、工、之比奴隸時代為發展，亦增加了經濟中邇人事成份。至於政治、文化、等等方面底活動，也比

(註八七) 本節是根據『詩經』底『國風』、『論語』、『孟子』(因其為鄰國這一封建區域內復古作品故)、『春秋』、『左傳』、『史記』底『貨殖傳』、等可靠著作研究出來邇論。為避免麻煩計，一切引述、論證，完全取消。

奴隸社會底人事爲豐富。這就使得封建時代底哲學要向人事論方面發展了。

孔丘(註八八)底不語神，罕言命，不管死後，而只求“知生”、“事人”、“務民之義”，的確是中國底蘇格拉底(Socrate)。蘇格拉底是希臘哲學由宇宙論時期轉到人事論時期過第一個人。說到這裏，我覺得孔丘不僅在哲學底紀元另立方面像蘇格拉底；在哲學本質方面也很有相似的；就是生活方面亦有相同之處。這是我們應該注意過一點。

人生中過一切事業，要以知識爲基礎；並且一切人事，應該處之以理智；這是一個智識份子底普遍見解，由他底研究生活所形成之十分自然的邏輯。於是求學及其方法，遂成爲孔丘哲學底開宗明義章了。一部『論語』以『學而』篇第一，並在其中羅列了很多關於學過話，不能說毫無意思。這樣，孔丘就承着

(註八八) 孔丘姓孔名丘，字仲尼，生於公歷紀元前五五一年，(周靈王二十一年)死於前四七九年(周敬王四十一年)。他是魯國人。魯國是封建經濟底代表。他所游過過國家有齊、宋、衛、陳、蔡、鄭、曹、楚。但一般的是封建經濟。他底出身是貴族之平民化了的人。然而做過委吏、乘田、司空、底官，依然又走進了貴族陣營。發表他底意見的，是『論語』。他所刪和修過『詩』、『書』、『春秋』，究竟是人家作的。因此，他底哲學底可據根據，唯一的是『論語』。本節就專用它作材料。凡引語之未說明及加註者，俱見該書。

他最接近、最完美、的李耳哲學，而從其開了端緒底論理學和方法論出發了。(註八九)

孔丘以爲人“性相近”，然而智識不能相同，是學習底緣故。假使就有生來的美德，好仁、好知、好信、好直、好勇、好剛、而不好學，那是會有所蔽的。人不問生知、學知、困知，只要求學，都可一樣，真正的下材是“困而不學”。因此，他說我們應該學如不及地“發憤”敏求，至於“不厭”。說“力不足”過話，是首先就畫地自限，不想前進了。並且他主張專一，不要干祿，不要求知，不要思無位。方法呢？他說是：博學，好古，多見多聞。博學好古是求知識於文字的作品和古代的典籍之中；多見多聞是吸知識於日常生活裏面。三人同行，“必有我師”，擇善而從，見不善而改，是活生生的學習。對於這些東西，必須默識，溫習。此後底工夫就是思維。雖然未學（即未求得外面的知識）而思是“無益”的，但若學而不思，那就會無結果可言了。在思維後，還要把得的結論，拿來推論其它同類底事情。所以要能舉一反三，聞一知十。這樣研究下去，自然就達到“一以貫之”遊系統了。自己底系統既成立，那就可以用它作觀點去說明一切，推研一切。由此就走到了演繹方法。他，杞不足徵而能言夏禮，宋不足徵而能言殷禮，就是靠演繹的推理。爲甚麼呢？周禮

(註八九) 孔丘問禮、問學、於李耳，有很多證據，但我在這裏却不
能多及。只是論完孔丘之審觀地繼承李耳也就夠了。

是可知的，一知道了周，則可推知其前底殷、夏，並且還可下而推知周後，“雖百世可知也”。他對弟子端木賜說他底學問不徒“多學而識”，那是“知之次”等底工夫，算不了甚麼，高級的是“一以貫之”。這與他告曾參聽“一以貫之”不同，那是說學問要有系統，所以他在“一以貫之”前加“吾道”二字。曾參會通其意與程度低的門人解作“忠恕”。再證以“忠恕遠道不遠過下文（見『中庸』第十三章），當更加明白。然而胡適把它作認識論解，說章太炎“發前人所未發”（一〇八頁）。既然告曾參底“一以貫之”是“以一知萬”；（一〇七頁）那末一“恕”（章太炎解作“心能推度”）字就夠了，何以又說出“忠”（章太炎解作“周以察物”）字來？“以一知萬”是演繹，絕非“周以察物”（一〇八頁）的歸納！

這裏，我們要指出來過點兒，就是孔丘底方法和演繹，是物質論的認識論。這是人生論者繼西周物質論哲學而不得不然過影響。同時，這個物質論的認識論，却是孔丘在中國哲學史上過大貢獻。他之有資格走進哲學史，要以這一點為主要。不過我們要明白他底博學、好古、多聞、多見，雖是物質論的，但只“博學於文”並非“周以察物”。所以他是演繹邏輯底建立者，不會建立歸納邏輯。章太炎底見解實在欠正確。

照孔丘底邏輯，人人都應該求知識。並且依他底方法去求。但是究竟是研究哲學麼？文學麼？自然科學麼？社會科學麼？抑或甚麼都研究麼？我們知道孔丘教人學『詩』、學『書』、執

「禮」，成「樂」，游「藝」，都不過教人讀書而已，全是“博學於文”邁工夫。據我看來，他叫學這些東西邁目的，不在造就哲學家，文學家，自然科學家，社會科學家，而是在叫人做「聖人」。邁到底步驟是由「君子」起。如果君子不容易找，他就希望着「善人」或「有恆者」。善人即「中行」、「狂」、「狷」之流，有恆者即困而能學之流。這些人是一努力就可為君子的。君子再進一步，便成「仁者」，仁者德廣施博，就成聖人了。聖人是甚麼？人事論者首先注重自己底本事，本事最好的人，健全無缺，孔丘以為就是的聖人。所以聖人是他底理想人格：這比求造就今日底博士還難。博士只重一門知識底精深，聖人却是要無所不知。博士沒有道德問題，聖人就還要道德卓絕。因此，孔丘言學，注重德行。好學的人要“不遷怒、不貳過、”……並且“賢賢易色”、事親竭力、事君致身、與朋有信、就是學。在初學的人還要在行孝、弟、謹、信、愛衆、親仁、之餘才學文呢！因此，孔丘特為君子說法很多。並且為明顯起見，把他與小人作對照的說明。

將孔丘所說君子應有邁修養方法細細分析，除開極少數如問、明、聰、敏、等是知識範圍內事外，十分之八九是道德教條，如：溫、恭、敬、讓、貞、義、禮、孫、信、矜、德、仁、知、勇、等等。在君子以下邁階段才是博學於文，到了君子，知識已經差不多了，所以偏重德行。到君子以上所謂仁者那一步，更偏重德行。仁去聖很近，所以望人成聖邁孔丘，為仁底話很多。怎樣

爲仁呢？孔丘總括一句說是“克己復禮”。這個工夫底細目，把他因人而告各弟子底話歸納起來，卽：禮、敬（“如見大賓”、“如承大祭”）、恕、恭、忠、愛、寬、信、敏、惠、安（“在邦無怨，在家無怨”）、等。至於剛、毅、木、訥，是近於仁遊品質。除開“敏”是一種使事“有功”遊才能外，全是道德教條。這裏，我們顯然地看出：孔丘由認識論走到了道德論；並且把春秋時代一般大夫底口頭禪：仁、義、道德、實踐化，智識化；又從而把他們雜列於諸德目中遊仁提高到了統萬善遊程度，化作道德底本體去了、根源去了。孔丘於是成立了道德哲學。

可是仁既求得了，還沒有成聖。因爲這只做到了修己底工夫。然而到了仁者底地位，自然也不能限於自己。他這時有一種“立人”、“達人”、之志。因爲“修己”在於“安人”、“安百姓”。這就是說要博施濟衆，使社會上遊“老者安”、“朋友信”、“少者懷”。至此，那“何事於仁？必也聖乎”。這是堯舜還引以爲病的呀！聖人於是成爲仁者在位遊德政廣被這一德、功、兼備遊人格了。我們底哲學家遂由道德哲學走到了政治哲學。

怎樣爲政呢？這也同怎樣爲仁一樣，是『論語』中遊大問題，說得很多。根本的話，是“爲政以德”。換一句話說，就是主張德治。它底實施，在於以身作則。上好禮、好義、好信，則民莫敢不敬、不服、不用情、的。其效驗有如風行草偃，用不着消極的刑殺。“子欲善而民善矣！”“子帥以正，孰敢不正？”若是子“身不正，雖令不從”。“所藏乎身不恕而能喻諸人者，未之有

也”(『大學』)。至於各部事務，便要在得人。舜與湯武俱是如此的。這樣，“治大國若烹小鮮”，(『老子』語)，用不着怎樣，就可達到“君哉舜也”(『孟子』語)適境地，“無爲而治”了。真的，“居敬而行簡”，“譬如北辰，居其所而衆星拱之”。於是這就與堯之則天一樣地法自然了。孔丘底政治哲學顯然是從李耳底政治哲學導其源的。

這裏，我們要特別指出的，就是孔丘底道德哲學和政治哲學都是觀念論的。他由物質論的知識哲學走到了觀念論的道德哲學和政治哲學。

從此可知，人底求知識，文藝(不是今日之所謂文藝)是初步，那是使你“立”、使你“不惑”、的。道德是高級的，它可以使你達到“從心所欲不踰矩”適地步。仁則可給你以安人、濟衆、底本事。這不近於蘇格拉底之“道德即知識”一名言了麼？政治便是應用，那就是行仁、行道。並且政治成爲了學者底最後目的。不懂得這個適樊遲，當然是小人。所以孔丘之所謂道，“道不行”及“道之將行也與”之“道”字)，就是治國、爲邦、之學，——以文藝爲始、以道德爲終、適本事。求的學，及求學底目的，既是如此，那末成功後適問題就是治國。倘然要先實習一下，或找不着國治，那就在家裏面幹也是對的。並且還必須從這裏起，才把仁學得好。孝弟是“爲仁之本”。而“孝慈則忠”，“孝者所以事君”(『大學』語)，亦可學得政治本事。爲甚麼呢？因爲“其爲人也孝弟而好犯上”的少，“不好犯上而好作亂”的沒

有。如此你便能夠事君致身了。就是有位的人，也要從家裏起。“君子篤於親，則民興於仁”。“慎終追遠，民德歸厚”。所以孔丘說：“書云孝乎，惟孝友於兄弟，施於有政。是亦爲政，奚其爲爲政？”這裏我們可以看出，孔丘底道德哲學和政治哲學，是統一於家族又歸源於家族的。

求學底人叫做「士」。士是以仁爲己任的。雖然如此，要怎樣才足當這個名字呢？孔丘說，上焉者是：“行己有恥，使於四方，不辱君命”；次焉者是“宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉”；更次焉者那便是“言必信，行必果，硜硜然小人哉”過樣子了。因此，修己治家都非目的，主要是“出則事公卿”、治國平天下。如果沒人用你，那就只有“栖栖皇皇”，像“喪家之狗”（鄭人某語，見『史記』）一樣地奔走各國。及到終無人用時，乃以述爲作，從事教人。要旨就是因材施教和以行示教這兩點。他答弟子之問，不憑主觀想說甚麼，而看客觀需要甚麼。對弟子無行不與，處處給以暗示。所謂天不言而四時行、百物生、者是。這種德教底方法，又與李耳底無爲相同，法自然以爲用。這就可以說是孔丘底教育哲學吧。

這樣看來，孔丘底哲學，完全是以封建的生產關係——家族制度爲背景，而發展李耳哲學之適合於此背景過部份。本來，封建社會裏有多少矛盾，就是這個生產關係中父子與父、弟與兄、……都是矛盾，然而却不使這繼承西周哲學、尤其李耳哲學、過人理解一點。他是站在貴族方面地主方面過哲學

家，處處爲他們設想。不爲他們設想，能得着他們底用麼？因此，他就學李耳在人生論中之所爲，對於那些矛盾，主張片面的屈服。所以他也說了許多不爭、不伐、不驕、不怨，那一類話。從那一類話底積極方面言之，便是讓、謙、禮、安、等等德目了。他並且補足以『洪範』底方法，主張用中道來調和對立。『洪範』說無偏無黨，他說無過無不及；『洪範』說平平蕩蕩，他說中中庸庸。因爲這樣，他不完全學李耳叫一方守柔、不剛，他主張兩方各安其分，實行“正名”。正名不是正名字，是正名分。即使說是由正名字者來正名分，那也顯然把倫理與政治混爲一塊，以解決衛出公亂了君父一事的。用意既在答子路“爲政”之問，當然不是在談論理學。這個正名底具體意義，就是“君君，臣臣，父父，子子”。陪臣不應執國命，政權不應在大夫，天下有道無道是國王底事，庶人無私議底權利。各安其分就對了。這裏，他還提出義（“無適”，“無莫”，“義之與比”）與禮（以節恭，慎，勇，直）來作司啓閉過樞紐。於是西周時代底辯證論，全被拋棄。然而他却執中了，執中就止於至善。所以執中是孔丘哲學底最高概念。孝乃爲仁爲政底實踐方法，即道德哲學與政治哲學之實踐上過統一的樞紐；中則是爲仁爲政底理論態度，即道德哲學與政治哲學之理論上過統一的樞紐，所以中才是這個樞紐底哲學性之所在。就是教育，他也想得“中行”。其因材施教適目的，就在“裁”“狂、簡”、使適中，造成言行得中過聖人。至於義與禮爲分別中過方法，正名與守分爲實現中過方法。孔丘於是

成了調和論、折衷論底開山。

他真能持中麼？說公道話麼？不會的。他底階級觀念很深。他雖然是無差別地教人，只要你拿束脩去，他沒有不教你的，但這不是他底平等眼光，這是他爲國、爲君、培養士底義務。所以他說出“民可使由之、不可使知之”、適愚民政策。他不獨把爲農爲圃適人看作“小人”，並把農圃作學問研究適弟子也罵作“小人”。那些小人如果也要來“學道”，他說這不過爲好供君子適役使罷了。小人是天生成適被統治者，就學君子之所學也不能變爲君子。因此，小人之德就像草一樣，是爲隨風假而有的。所以孔丘底哲學，無論道德、政治、教育，都是貴族性的，治者底工具，爲他們造士以作治國之用的，於小人絲毫關係都沒有。孔丘是貴族階級底哲學家。在這些地方，孔丘兼有柏拉圖(Plato)底特點。(註九〇)

至於主張安貧，更是顯然地爲地主張目。他說“貧與賤”雖“人之所惡”，不以其道不去也”。你倘然求富，他說那是不可求的，喻利、懷士，是小人底行爲。結果，以道而去適貧與賤，實在沒有，因此，他叫你“固窮”、“處約”、“貧而樂”，學學顏淵，不恥惡衣惡食。這於士和君子說來，倒不要緊，因爲“學也祿在其中

(註九〇) 柏拉圖也代表貴族，主張階級道徳，輕視農民，尊重智者，國家應由智者治理。只有把工農、武士、智者和受過教育的君主，分配適當，各安其分，各守其徳，正義(即義)就存在了。

矣”，何必憂貧？但對於那有“佞在其中”過耕者，真是要命了！這是何等地爲財產謀安全！他希望貧者永爲貧者。因爲要這樣，富人才會永遠爲富人！

於是孔丘哲學是保守哲學，作用在維持政治底和經濟底現狀。一切犯上、作亂、底事，全不贊成。因爲封建社會底內亂外爭，他很羨慕西周文武周公之治。由此造成了他底退化論和夢想西周過復古論。(註九一) 又因爲他底演繹法使他本着退化論去推理，遂極端地贊美禹、舜、堯、們。他用他底道德哲學和政治哲學去觀察他們，遂立下了一個道統論。『堯曰』篇因而成了『論語』底結論。“文王既沒，文不在茲乎”，與“子在，回何敢死”，過話，更是證明。

這是孔丘哲學底社會意義和歷史作用。

現在我們來看胡適給我們說了些甚麼？他東摘一句，西引一段，時而解字，時而講書，簡直不成形式。單就他底重要錯誤來說。他說“孔子哲學底根本觀念”就是『易經』上過易、象、辭、(九二頁)，全屬捏造。這點就是渡邊秀方已駁過了，(註九二)，

(註九一) 然而竟有美國底大學教授說在孔丘著作(?)中，“其政治理想不僅爲民著的，並且爲激進與革命之言論”。(吉達爾(Gette)『政治思想史』，叢譯本，三三頁)。這真是白日見鬼！大學教授底見識，如此高超，是多麼可憐！

(註九二) 渡邊秀方，『中國哲學史概論』，叢譯本，再版，四一頁。

用不着多說。最錯誤的，是他認易傳爲孔丘所作，因而把『易經』都作孔丘哲學內面一部講。這又是捏造（註九三）。把“道名

（註九三）易傳不是孔丘作的，歐陽修已經說得很有道理。我讀易傳後，認爲有幾點不是孔丘作的。現在我單以最可信的象辭、象辭、而首。第一，用“剛柔”二字很多，且係並用，顯然是陰陽二字對用過變相。這是『論語』乃至『孝經』、『大學』、『中庸』裏面所從未有的。第二，說“命”、“神”、“鬼神”之地極多，甚至有“聖人以神道設教而天下服矣”的話。律以子不語神、子罕言命，和“敬鬼神而遠之”、以及“未能事人，焉能事鬼？”之義，完全相反。第三，言“中”、“時”、“中正”之處最多。尤其“中正”二字最多。也有“庸言”“庸行”二語。『論語』中有此思想，少此等術語。這顯然是『中庸』（言“中”“庸”）、『大學』（言“正”）、『孟子』（言“時”）、以後之作。第四，言“陰亂”、“消息”、“禍福”、“災祥”，過地方也不少。孔丘是重人事，重行爲，而不重效驗的。所以沒有禍福災祥之說。陰陽消息底觀念更沒有。第五，言“天道”、“人道”、“天地之道”、以及“天”“人”並言，非常地多。還就有“應天順人”的話，完全不是專講人生哲學的孔丘所有的觀念和術語。第六，“先王”、“湯武革命”、是孟軻底術語，也是孟軻底思想，全不屬於孔丘。第七，甚麼“水流瀦，火就燥，雲從龍，風從虎”，這一類話，更與孔丘絕緣。問問胡先生，象辭、象辭、中除開這些話外，還有甚麼？你說是孔丘底“心得”（六九頁），究有甚麼根據？你或者說端木賜不是說孔丘曾說過“性與天道”麼？那就請你看我對於『中庸』的分析。

分”遊『春秋』、和昭君父之義遊『春秋』，加上“正名字”(九八頁)底意思，以公、毅、訓詁式的傳作證明，顯然錯誤。帶了名學眼鏡遊先生，『爾雅』、『說文』、『康熙字典』，才是“正名字”底良好根據，你去作名學材料講嗎？那才是你底哲學史領域，何必在這裏做辛辛苦苦的曲解！？因為有“一以貫之”四字，“忠恕”變成認識論去了。(一〇八頁)。後來又承認“忠恕”也是人生哲學，(一一一頁)。孔丘有這樣的雙關語麼？這典把『春秋』正名分遊書法看作有“正名字”和“正名分”兩意(九八至一〇〇頁)，同一可笑！

3 孔丘哲學底曾參解釋

在孔丘過後，其弟子中有曾參者，(註九四)據說是傳了兩部解釋並推闡孔丘哲學遺書：『孝經』與『大學』。這是於孔丘哲學很有關係的，應該作為孔丘哲學底註疏看。

『孝經』中題“子曰”，通不真確。“先王”底術語，遊先王底態度，引詩引書底辦法，都不合孔丘底習慣。就是語法也大不同於『論語』。『論語』記到曾參之死，則曾參所傳、或其弟子所記，不應與『論語』文字相差得太遠。但在理論上，却是孔丘底

(註九四) 姓曾名參，字子與。亦魯人。其父曾皙即為孔丘之徒。家處也是封建思想包圍了的。『漢書』底『藝文志』說的書有十八篇。今不傳。『孝經』、『大學』，據云為他所傳，他底弟子所記。

哲學體系所能包括的。

並且說是曾參所傳，已頗有思想上迴脈絡。“參乎”章和“曾子有疾”章（俱『論語』）即是證明。不過這書底新意思甚少。把孝作為道德、教化、政治、底最高概念，是『論語』中已經表現得很明瞭的。其次就是把孝分成若干等級，說有天子之孝、諸侯之孝、卿大夫之孝、士之孝、庶人之孝。這是把孔丘底道德之一拿來實施於社會中各階級迴結果。

胡適在此，犯了兩個錯誤。第一，他說孔丘“並不會用‘孝’字去包括一切倫理”（一二八頁）。說雖然沒有說過，但却完全為他底哲學邏輯所允許。這在前節已經說過了。現在我舉出另一見解。孔丘把道德、政治、通歸之仁。而胡適解仁字引『中庸』“仁者人也”（『中庸』）一語。現在我們把眼睛右邊一點。“仁者人也，親親為大。……故君子不可以不修身（“仁者人也”——作者）；思修身，不可以不事親（“親親為大”——作者）”。（『中庸』）。這不是“孝……者為仁之本”（『論語』）麼？這是家族的經濟組織之所必然迴反映。從我們所已說過迴封建經濟看來，家族是經濟的單位、社會底細胞、國家底基礎。所以家族倫理是學說思想底淵源。而家族這個原子，在父系制度下分析，則父親實在是家族底根源和主宰。所以孝又是家族倫理底中心。事母、事長、都資於事父（『孝經』上章）。

第二，胡適說“尊親”有兩個意思，“第一，是增高自己底人格，如『孝經』說迴“立身行道，揚名於後世，以顯父母”。第二，

是增高父母底人格，所謂“先意承志，諭父母於道”。……”（一二六頁）。前一個說法完全錯誤。尊親明明是知有親而不知有己，或者說把己作親底附屬品看待。“立身行道，揚名於後世”，不是爲己是爲親，其用在“榮顯父母”。因爲就家族體系看來，子爲親生，所以“身體髮膚，受之父母”，（『孝經』），根本不是自己的；反之，自己倒全部是父母的。加之，生下地後過一衣一食，皆靠父母。所以兒子沒有獨立的人格，他底一切活動，都應該爲父母，歸父母。在父系家族制度下，母是附屬的，所以只繼承父志、父道。封建社會是沒有個人主義的。如此，何來“增高自己底人格”呢？

現在我們就講『大學』。

『大學』比『孝經』重要得多。說是曾參所傳，頗有道理。看『論語』“參乎，吾道一以貫之”一章，足見曾參是了解孔丘學說底系統的。那時爲對程度淺的門人，或者時間倉卒底關係，只說了一句“忠恕而已矣”逆話。而現在底『大學』，就恰恰言當日所未言的。它底主要之點，就在闡明孔丘底系統。這確實是“大學”，非所語於一般的門人。

『大學』首先提出三個要點：“明明德”；“新民”；“止於至善”。（『大學』）。明明德是“修己”、“克己”，“克己復禮”；新民是“立人”、“達人”，“安人”、“安百姓”；止於至善是無過無不及、‘無可無不可’（俱『論語』）、這一調和兩對立該適中道。三點確實是孔丘學說底根本思想，包含了他底道德學、政治學、及第

一原理——兩者底中心原理。

其次，它闡明孔丘學說之一貫的體系。頭一個敘述是逆起地寫：

平天下——治國——齊家——修身——正心——誠意——致知——格物；

第二個敘述是順起地寫：

格物——致知——誠意——正心——修身——齊家——治國——平天下。

凡看過我前節敘述的人，很容易明白格物、致知，是認識論，誠意、正心、修身，是道德論，齊家、治國、平天下，是政治論。我們用三句話來表示，即：博學多聞，克己復禮（或“修己以敬”），安人濟衆。這又是與它開始底“大學之道”那三要點相合的。格物、致知，即能“止於至善”；誠意、正心、修身，即能“明明德”；齊家、治國、平天下，即能“新民”。

以後，它提供了一個認識論底體系。即：

知止——定——靜——安——慮——得。

這本來有道理。但因為不言外物而單言思維，是觀念論的認識論。然而若說格物、致知，也是認識論，那這裏就不應該是觀念論的了。因為格物、致知，是顯然物質論的認識論。因此，可知定、靜、安、慮，是說思，格物、致知是說學。“學而不思則罔，思而不殆”（『論語』），所以這裏就互為補足。

不過我們應特別注意的，即『大學』接近了心理學問題道

一回事。這、可分成幾點來說。

第一是思維之心理學的解釋。這說得比孔丘深刻，它說，要使思維有得、就要能慮，要能慮、就要能安，要能安、就要能靜，要能靜、就要能定，要能定、就要能知止。這似乎是說，在思維之時，必知題目之所在，才能使心專一，不為它事所擾，而後能思維有得。這是說心底思維現象的，亦是從心理學上說明認識論的，很值得我們注意。並且作者由此定、靜、安、慮、底認識論中，定出了誠意、正心、兩目，使孔丘哲學底系統分外清白。

第二是心、意、底分別及其說明。這是實踐的道德哲學家——孔丘——所未注意的。『大學』在此，光輝地有心理學的貢獻。它說心是主宰，觀、聽、味、各官，都要賴心而後才能見、能聞、能味。心之動，則為意，因此，心是體，意是用。換句話說，心是思官，意是思官底活動。所以說心要正，意要誠。意要誠，就須動念不欺，“如惡惡臭、如好好色”，一樣地率真。心要正，就須使心不為忿懣、恐懼、好樂、憂患、所動，是即靜、安、底狀態。

第三是誠意、正心底兩目。孔丘講克己復禮是沒有心理學意味的。因為克己復禮底細目是“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”（『論語』）。以禮節制視、聽、言、動，是行為的，不是精神的。只有朱熹那般咬文嚼字的先生，讀書不會通上下文底意思，才去給克己復禮下觀念論的註解。“修己以敬”底敬，也是“執事敬”、“行篤敬”、底敬，在行為中講，所以說孔丘有時用“如見大賓”、“如承大祭”、（俱『論語』）來形容。一點也不是

程、朱、那種參禪式、打坐式、底佛、道、態度。『大學』底誠意、正心，給了一個靜的心的心底修養恰恰是他們與孔丘間邁過渡。尤其在釋誠意和釋正心修身兩章。所以『大學』對孔丘哲學之心理學的解釋，加深了它底觀念論程度一步。

這三點是『大學』對於孔丘哲學底發展。他從孔丘底認識論中思維一步工夫出發，把認識論展開，擴充了哲學之心理學的園地。這是孟軻與孔丘間邁一個關鍵。

此外，所謂“絜矩之道”（『大學』）那一類底話，就是恕道，從“上好禮則民莫敢不敬”（『論語』）這一公式裏推論出來豈見解。

至於胡適不理解『大學』底體系，不知修身即“修己”，誠意、正心即“以敬”，齊家、治國即“安人”，平天下即“安百姓”認為是“個人之注重”（二八三頁），未免笑話。這樣的個人之注重，在『論語』上多得很多。如“其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。”又，“苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？”不就是鮮明的底例子麼？胡先生，不僅說修身要有身在，事君還不是要有身在，否則將何所“致”（“事君能致其身”）呢？修德當然要有身。不然，曾參每天三省（“吾日三省吾身”）又省甚麼呢？咬文嚼字的先生，不懂個人主義之爲何物趙先生，真是處處鬧笑話！

4 孔丘哲學底孔伋解釋

據說『中庸』是孔伋(註九五)作的。『中庸』對於孔丘哲學也有闡明一部份的關係，應該附說在這裏，俾人明瞭孔丘哲學底體系。

但『中庸』不是純粹的，其中雜有很多非孔伋所傳述篇章。就文字上講，最明顯的，如“今天下，車同軌，書同文，行同倫”這話，完全是秦始皇時代底感覺與事實。又“載華嶽而不重”一語，也是要那個時代底地理觀才能有的。就體裁上講，則誠如玉柏所云，“今既以『中庸』名篇，而“中庸”二字不見於首章”，(『魯齋集』卷二，)確不合當時一般文體底通例。這顯然是竄入有他人底著作。因此，第一章便是偽品。就思想上講，則自有體系，與孔丘哲學不同。孔丘是人事論者，注重人生，取道之源於歷史。所以託始於堯舜，由堯舜禹湯文武周公至於孔丘。這是『論語』及『堯曰』篇表示得非常明白的。因此，孔丘不講法自然遊話，不說他底道源出於天邊話。而『中庸』底“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”不然。後面底天道、人道、及贊化育、參天地、等思想，也為孔丘底體系所不能包、邏輯所不能推。(註九六)。因此種種，真本『中庸』應從第三章(第二章底“仲尼曰”，

(註九五) 孔伋姓孔名伋字子思。孔鯉之子，孔丘之孫。曾直接受過孔丘底教育。這當然是天然的孔丘哲學繼承者，孔丘派底中堅。他之亦為魯國人是不用說的了。曾為魯穆公師。『漢書』底『藝文志』稱其著書二十三篇。今不傳。

(註九六) 孔丘為人事論者，注重人生及行為。其問題不過如何求

亦可證其非真作)至第二十章止。但其中間,仍包含有非孔伋

學?如何爲人?如何若國?三者而已。而對於這些問題等覆,是一個仁字。由仁而溯及孝,予家族關係以中道的解決。由此而對國家對社會,亦皆如此。實在是庸庸庸行。只有無爲和則天之自爲,帶天人意味。對於性是當作材看的,人事論者當然不重性而重教。即所謂上智、下愚、相近,以及中行、狂、狷、中人以上、中人、中人以下,亦就天然材質分類或造詣程度分類,以便因材施教,裁之使成耳。他在人事方面,認定“有教無類”;修德講學,須“爲之不厭,誨人不倦”;並且學知、困知、與生知一樣。所以他說:“我非生而知之者,好古、敏以求之者也”。因此,孔丘不注意性與天道,不研究性與天道,亦沒有性與天道底理論,——尤其獨特的見解。端木賜說“夫子之言性與天道不可得而聞也”遊話,實在是吹牛。假使是真的,那末連端木賜都不可得而聞性與天道,便根本是人所不能與知的了,將傳與誰人?總之,孔丘全部的學說體系,與性與天道無關。後來孟軻之言性與天道,完全是受戰國時代底自然主義、物質主義、個人主義、底影響。特別以楊朱、告不害、墨施、莊周,(前二人爲孟軻前輩,後二人與孟軻同時)以及一般辯者、墨派、底影響爲大。『中庸』言性與天道底部份,還在孟軻以後。因爲它既及造詣程度,勝過孟軻,差不多完全接受了老莊一派底思想。這是我們以後要論究的。所以『中庸』底“在下位不獲乎上……誠之者人之道也”一段完全是抄『孟子』底『離婁』篇上自“居下位而不獲於上……思誠者人之道也”一段。至“惟天下至誠爲能盡其性……與天地參矣”一章,是仿『孟子』底『盡心』篇上底“盡其心者知其性也……所以立命也”和“夫君子所過者化……與天地同流”等章。這些,還是我們底中國哲學史“開山”胡博士——哲學博士!——所不曉得的。老實說,胡博士在哲學方面雖才識和理論,那基礎相之談,淺薄已極!

著作如“在下位不獲乎上”至“擇善而固執之者也”一段，和第十六章，——“鬼神之爲德”等語，絕非孔丘所說。那就是“索隱”，那就沒有“依乎中庸”。胡適不分別這些，籠統地講；並把“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”，這一混合有李耳思想，且依其公式：“人法地，地法天，天法道，道法自然，”組織出來的，作爲純孔丘派——孔伋底話看，非常錯誤。這是很有傷於考古、疑古、訂古、適人底面子的。

【中庸】底長處及其對於孔丘哲學底貢獻，第一是就孔丘所已說過過“中庸”（『論語』底『雍也』篇）作爲他底根本思想。“中”是『論語』底根本思想。請看底邊（註九七）吧。至於“庸”，

（註九七）現在我把『論語』上所說那些明明顯顯地帶着中底精神過話句，盡可能摘錄出來，以證明我這裏及第2節底說法：

“關雎樂而不淫，哀而不傷”；

“君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比”；

“質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子”；

“子溫而厲，威而不猛，恭而安”；

“弱而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞”；

“過猶不及”；

“君君，臣臣，父父，子子”；

“成人”應兼備“臧武仲之智，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝”；

“然 言，……樂然後笑，……義然後取，……”；

“以直報怨，以德報德”；

“爲邦”要“行夏之時”，乘殷之祿，服周之冕，樂則韶舞”；

也是充滿了『論語』底篇幅的。這是人事論者底本色。“子不語怪”。所以他自承“索隱行怪，……吾弗爲之矣”。（『中庸』）的確，一部『論語』，全是封建社會中平庸通俗的日常思想底彙集。細讀『左傳』，可知那是春秋時公卿大夫一般的口頭禪，孔丘不過聚集之、修理之、一元化之、而已。孟軻之所謂集大成，應該是這個。這正是孔丘哲學所以爲後此封建時代之經典遺一所在。『中庸』底長處，就是指出這兩種理論的精神。同時，它又用“忠恕”二字來作實踐的方法，說“忠恕遠道不遠”。中心爲忠，如心爲恕，是中、庸、最好的解釋。

其次，是闡明了孔丘哲學底體系及其根源。它是逆述的。其次序是：“爲政在人；取人以身；修身以道；修道以仁。——仁者人也，親親爲大。……親親之殺，……禮所生也”。（『中庸』）。這恰恰是說要講政治就要講道德，要講道德就要講仁，要講仁就要講孝，由孝而至其它家族倫理如友、弟、等等，是隨名分不同，要以禮節之，使得其中，恰恰合乎分節。這不是孔丘哲學底全體系統麼？

其次是三德、五道。三德之知、仁、勇，是孔丘說過，並且以仁去統攝其餘的。五道之君臣，父子，夫婦，昆弟，朋友，則有新

“君子有勇而無義，爲亂，小人有勇而無義，爲盜”；

“堯曰，咨，爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中”；

“君子薰而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛”。

的貢獻。君臣、父子，是孔丘底次序；昆弟、朋友，也是孔丘說過的。但作者把它們聚集起來定出次序，却亦有見解。至於夫婦之看重及列入，乃是嶄新的意思。這是五倫底最初形式。

至於孔丘底認識方法，《中庸》也把它清清楚楚地系統化了，並且還有很好的增加。它底條目及次序是：博學，審問，慎思，明辨，篤行。進一步，它還主張人力勝天資。只要自己能百倍過人地用功，“雖愚必明，雖柔必強”，（《中庸》）甚麼人都可以成學。

章末話

綜括這時代底哲學看來，能立說成派的，只有孔丘一人。另外是子產，（註九八）我們這裏沒有敘述他。曾參、孔伋、之所傳，只是孔丘哲學底解釋。對於它底闡揚則有之，新的理論發展則甚少。可稱說的，是曾參之心理學的哲學貢獻。至於對於孔丘哲學底系統及根本思想底指明，那末兩人所述，都可說是孔丘哲學底圖表，十分清楚。

（註九八）人們稱管仲爲法家，稱晏嬰爲儒家，其實他們底著作多不可靠。『左傳』記管仲言論極少，晏嬰較多。但既可稱法家，又可稱儒家，且其言論富有哲學價值的，我覺得是子產。早就他論人死爲鬼及游者述他論禮的意見，真可錄取。倘然我將來有著中國哲學史的機會，定要把他研究一下。他是春秋時代有學問的大夫之一，很可注意。

把春秋時代底哲學比之西周時代底哲學，那可說是人事^人論^論底^底時期和觀念論^觀底^底時期。這也與希臘相同，有我們底蘇格拉底^蘇，那就是孔丘。把戰國底孔丘哲學繼承者和發展者——孟軻、荀卿、二人算入，那也就有我們底柏拉圖和亞里士多德。這是很可注意的比較。

然而我們底胡適，却是敘述得一塌糊塗。我到此也不想多加批評，只望讀者再去把他所敘述過『中國哲學史大綱』卷上底第四篇、第五篇、第十篇過第一章，翻起看看。究竟他說了些甚麼？摘幾點來說，摘些句來引，摘若干詞語來註解，摘幾個字眼來講述，就是在著哲學史麼？這是諸人皆會的。我若有工夫來抄，可以把中國哲學史上卷寫得比『白話文學史』還多。這裏，我們又要提出抗議的，就是胡適用秦漢間著作過『禮記』來講“禮”字（一三四至一四二頁），作孔丘後底孔門弟子底哲學看待。取材雜亂到不成話的地步了。

孔丘哲學是封建經濟底反映，所以經濟發展到了新的階段，便產生了新的哲學。它之為繼起哲學所否定，正同春秋時代之為繼起時代所否定一樣。哲學史於此就要另立篇章了。具體說來，這就是戰國時代。

四 戰國時代底哲學

章首話

經濟底變動既是哲學變動底原因，我們在此就仍然要從經濟上着手。

惹人注意、而且表現得很燦爛光華的，是戰國時代底哲學。所謂十家或九流，除開李耳和孔丘外，都在戰國。但十家或九流，不盡皆哲學。我們認定哲學史是哲學史，不用說是不能與一般哲學史家和胡適那樣拉拉雜雜地說。同時，就是哲學家，我們也只研究在哲學上有貢獻過人。這也是與胡適們不同的。

現在且從戰國底哲學背景說吧。胡適以公歷紀元前第八、第七兩世紀為戰國時代——紀元前第五、第四、第三、三世紀——底“懷胎時代”，是空前絕後（我相信以後不會有如此反科學的思想）的笑話。

1 戰國哲學底背景

戰國時代底經濟，是商工經濟（註九九），與春秋時代之為

（註九九）我原為“商工經濟”而不稱為“工商經濟”，是表示商業支配工業。這意思，即是說這時是以商業資本為主；可以稱商業經濟。這是資本主義底前期。所以亦得稱商業資本經濟。中期為工業經濟，它比商業更發達，然以工業資本為主。後期則為金融經濟，是財政資本支配工業底階段。這時，我附帶地聲明兩句。倘然有人以我說戰國是商工經濟，便說我是甚麼、甚麼話，是不妥當的。倘然到後面看見我

封建經濟者不同。

我們已經說過，春秋時代底商業有相當的發達。因為獲

說漢初以後是封建經濟，又有人以為我是甚麼、甚麼派的話，也是不妥當的。因為我在事實上沒有派。我是專做文化專業遊人。我底意思是決定要在學理上努力。這也是時代底需要，中國底需要。然而非專一不為功。所以我就管文化以外其它的事情了。同時，我認定無論那派，只要是從事政治運動的，都應該用全力去把握現實。中國自鴉片之戰以後底經濟如何，才是決定政治主張之所在。歷史上遺事、距現實遠；並且是一個很麻煩的問題，應該讓給科學家去研究。即是自己去研究，其結果也須是可討論的，不宜作決議看。科學純以是非為前提，沒有少數服從多數的話。政治遇着實際問題，不能久事研究，一須你立刻有態度、有主張、去應付。所以那是可以而且必須用取決多數的辦法才能有濟於事的。並且還要明白：若自己去研究，是為政治而不是為科學，即是託企圖以過去的歷史分析來表明現實分析正確、政治主張底正確，不很妥當。因為新科學方法是以現實底分析說明過去，不是以過去底分析說明現實。“入底解剖是猿底解剖底鑰匙”。所以政治主張底論爭，應該認清現實底分析。現實底分析才是決定政治主張孰是孰非之唯一的根本的關鍵。

另外，我還望對中國古代社會有一定的見解遊人，把我這裏所說和後面『歷史時代底變動』那裏所說、尤其是我批評胡適中國上古哲學全部、看完過後，再來對中國歷史底分析加以思維，或對我底意見下針對的批評，那是於歷史分析有多少好處的。總之，我們對於歷史應該用科學態度底討論方式，不應該用政治態度底實際方式，政治態度底實際方式在科學領域中不盡相宜。

利，有些貴族的王侯就用作富國底工具。商業是要農業供給商品的，貴族遂本其舊來的經濟根性，發展農業。農業原已用鐵器了，這時因商業對於工業底刺激，使工業也發達起來為商業造貨物，為農業造工具。又加之，有些商業是有貴族性的，與他底關係很深，往往結有條約，獲得了政權底保障（註一〇〇）。商業遂得着發達底機會。工業雖亦應時而起，然尚未達到工業革命底地步。農業分散，生產品靠商人轉賣。商業既交通貴族，又聚於都市，掌握活的寶貝（貨幣），遂站在經濟上適支配地位了。觀於當時之“用貨求富，農不如工，工不如商，刺繡文不如倚市門”（『史記』），便可明白。

春秋時代底「霸」，是以商業經濟為基礎，而客觀上代表商業之統一要求的（註一〇一）。五霸齊為首。齊是中國商業、工業、發達最早適地方。它“負海舄鹵，少五谷，而人民寡”。太公“適勸以女工之業，通魚鹽之利，而人民幅帙”。及齊桓公，用管仲，

（註一〇〇）『左傳』，昭公十六年（公歷紀元前五二六年），轉宣子欲買歸商之環。子產說：“昔我先君桓公與商人皆出自周，庸次比耦，以艾殺此地，析之蓬蒿樂糶而共處之。世有盟誓，以相信也。曰：‘爾無我叛，我無強買，毋或勾奪，爾有利市寶賄，我勿與知。’……”

（註一〇一）“五霸桓公為盛。葵丘之會諸侯”，盟曰：“無寘寡族”，“無曲防，無遏籟”。是即打破障礙，以便於商賈之往來、貨物之流通之意也。

設輕重九府以富國。桓公遂因之而“九合諸侯，一匡天下”，(俱見『史記』)，稱霸於世。晉國從文公起，歷襄公、悼公、均稱霸諸侯，原因亦在商工經濟。這只要看晉文公時，趙衰爲國之“由(用也)質要(券契也)”，晉悼公時楚子囊不主伐晉說“其庶人力於農穡，商工皂隸不知遷業”，(俱『左傳』)，以及晉文公時城濮之役晉車七百乘，等等事實，便可明瞭。楚、吳、越，三個文明落後的國家之稱霸，也是這樣的。(註一〇二)五霸其實不只五，在齊桓公前有鄭莊公，在齊桓公後有宋襄公，在晉襄公時

(註一〇二) 楚莊王之霸，是因爲“楚自克庸以來，其君無日不討國人而削之於民生之不易，……楚之曰：‘民生在勤，勤則才區’……”(樂武子語)。因而“商農工賈，不敗其業”(隨武子語)。關於吳闔閭稱霸的事實，看伍子胥底話可知。他說：要與霸成王，“必先立城郭，設守備，官倉庫，治兵庫”(工業)。此外有千將鑄劍事。據說他“采五山之鐵精，六合之金英”，“使童女童男三百人鼓鑿鑿鑿，金鐵刀滿，遂以成劍”。及闔閭開時，適魯使季孫聘吳，……歡曰：“美哉劍也！雖上國之師何以加之？夫劍之成也吳霸。……我雖好之，其可受乎？”……至於作金鈞，亦有些趣史。講到越霸之由於商工業，更其顯然。越王勾踐困於吳後，發憤要“十年生聚，十年教訓”。他用范蠡、計然，造舟車，利農末，“平糶齊物，關市不征，……務完物，無息幣。修之十年，國富，厚賂戰士，……遂報讎吳，觀兵中國，稱號五霸。……計然(重商派經濟學家)之策七，越用其五而得意”。

有秦穆公。(註一〇三)就次序看，是由鄭而齊、而宋、而晉、而秦、而楚、而吳、而越的。若說它們底霸由於商工經濟之興起，是正確的見解，則八霸底次序就是中國當時商工經濟發展底次序。

春秋時代既有這樣的預備，到戰國時代便不得不出現一個商工經濟底社會了。

這時商業底發達，到了空前的地步。我們可從貨幣方面看出。貨幣在春秋末期，感到不足。周景王鑄大錢，“百姓蒙利焉”。一到戰國，便非常盛行。不獨交易用金，貨物價值以金為標準，就是政府餽贈，亦全用金。春秋時底用粟、重粟，一變而為用金、重金。“金與粟爭貴”(『管子』)適結果，金戰勝了。這時底金極多，很小的宋、薛，對一個過路學者送旅費，都是兼金(好金——朱註)七十鎰(一鎰二十兩——朱註)、和五十鎰。蘇秦說趙，那就不得了，一次便是黃金萬鎰(一鎰四十四兩——原註)。試就『戰國策』一書中所說六國底金數，大約地統計(註一〇四)，為數却已不少。這時，用兵有以金作糧餉的事。因為每戰

(註一〇三) 秦穆公所以只霸四戎，因為他底經濟後起，而發達又未超過晉，故不能勝晉而到中原。宋襄公所以不久霸，鄭莊公所以不大霸，因為國小之故。原來經濟的決定是：異質相遇，質量優者勝；同質相遇，數量大者勝。

(註一〇四) 蘇秦以黃金百斤作游說費，趙贈以黃金萬鎰，秦王以萬金入稷穰行離間計，孟嘗君子馮煥金五百斤游梁，梁以黃金千斤聘孟

兵數甚多，是要就所到之地買食物才便利了。商賈數目，非常地多：尤其在雍、涇、南陽、潁川、周地、洛陽、宛、陳、齊、趙、等地。社會上過諺語是“長袖善舞，多財善賈”。（『韓非子』）孟軻講王政，把“關市譏而不征”（『孟子』），和使商賈願藏於已之市，作為條件。荀况覺得要多粟以富國，必“平關市之征，省商賈之數”。（『荀子』）並且商賈之中還出了很多大商人，很有能幹的商人。如端木賜、陶朱公、宏孔氏、曹邴氏、刁間、師史、呂不韋、烏氏倮、等等。真如『管子』所謂“萬乘之國有萬金之賈，千乘之國有千金之賈”者也。

工業也很發達。製鹽業（齊、晉、）紡織業（齊、魯、梁、）木工業、皮革業、鐵工業、車輿業、珠玉業、兵工業、建築業，……無不具備，無不進步。試以木工業論，所用工具，如規、矩、準、繩、等，很是齊全。技藝之精，則有如公輸般者，名顯各國。紡織業則不止織、綵、布、帛、幣，而且織冰紈綺縠絨麗之物。展各種工

管君，齊王賈黃金千金謝孟嘗君，南后贈張儀金千斤，鄭襄贈張儀五百斤，克兌送蘇秦黃金百鎰，秦宣太后說款晉魏之危日費千金，齊王以千金謝燕王，蘇代請張儀黃金千鎰，秦以金千斤購樊於期頭，荆軻持千金之資到秦，秦王賜宴無且黃金二百鎰。以上必有遺漏，因為我看時是隨筆記，未存心作統計。同時這些數目，有一些是虛擬，但社會中拿不出，人是不會虛擬的。進一步說，就是實數，虛擬，都不是以盡六國之貨幣。這不過用以窺貨幣之盛行，所以處處可見而已。

是著名的鍊銅、造劍家。至於兵車，竟國有萬乘（如齊、燕、秦、魏、趙）、家有千乘（如孟嘗君之流）、者。此外還有革車、飾車。講到奢侈工業，若“鑄金以爲鈎，珠玉以爲佩”，“飾車以文采，飾舟以刻鏤”，（『慎子』）……亦非常發達。

這樣看來，商業資本和工業資本，都很多了。還有一種利息資本。這也是在春秋時就有的。晉國趙盾爲國政時（紀元前六二一年），以“由（用也）質要”爲政綱。質要這種券契，固不能知其或爲典當、或爲借貸，要其爲利息資本是可斷言的。至戰國時，此種資本之大，實可驚人。孟嘗君遣馮煖收債，“約車治裝，載券契而行”。及他“使吏召諸民當償悉來合券”時，“矯命以責賜諸民，因燒其券，民稱萬歲”。（『戰國策』）曹邴氏之“貨貸……徧郡國”（『史記』），是於商業之外又兼營利息收入惡人。凡此，都可見當時利息資本之一般。此外還有一種操縱市場地「牙行」，則商業資本發達之一形態也。

商工業這樣繁盛，所以有了很多的大都會出現。據說從前（大約指春秋，西周不用說是包括在內的）“城雖大，無過百丈者；人雖衆，無過三千家者，”然“今千丈之城，萬家之邑相望也”。若陶、臨淄、溫軹、邯鄲、大梁、睢陽、洛陽、潁川、南陽、咸陽、櫟邑，則最著名。試以臨淄來說，“臨淄之中七萬戶，……（以）戶三男子（計），三七二十一萬”，加上女子（作相等計），有四十二萬人。“臨淄之途，車轂擊，人肩摩，連衽成帷，舉袂成幕，揮汗成雨”。（俱『戰國策』）。這是多麼繁盛！都會一多，則鄉

村人口就減少，所以引起政治家底重農，發生“野與市爭民”（『管子』）的現象。都會顯然成這時社會底基礎了。

農業呢？這時之“以鐵耕”（『孟子』），不獨普遍，而因以鐵作耜刃故，耜廣八尺，刃博八寸，比前當有進步。因此，農家可以辦到“五耕五耨，必審盡其深”。（『呂氏春秋』）。再加以灌溉大興，引河、鑿渠，進事成爲國政，所以米粟最多。在各國爲軍事積蓄米粟外，卽入市場。不僅米粟，五谷亦入市場去了。在這種情形下，農業當然隸屬於商業。它只能爲高產商品，爲工業原料。其生產，因爲商工業盛大之使貴族衰微，家族制度之使土地分散，貴族後裔之多淪爲地主、自耕、及貧農，以及商業對於他們剝削，……變成以小家庭爲生產關係底形態去了。這時底中農，自耕的或佃耕的，最爲普遍。每家田約百畝，供養七八口人：父，母，妻，子，及自己和弟兄——假使有遺話。（註一〇九）。這是更便於商業工業之支配的。當時底國君及政治家，大

（註一〇九）這點關係極重要。然而證據却很多。『孟子』上三言“百畝之田”，一言“數口之家”，二言“八口之家”。又曾說過遺話：“今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以養妻子”。又說過“今王”若“鼓樂”和田獵，必使人“父子不相見，兄弟妻子離散”。他曾引孔子底話，說凶年則“不得以養其父母，……使老稚轉乎溝壑”。兩次說人君若“發政施仁”，“則天下之農”——“耕者”，“皆欲而願耕於其野。”他野擬進証制是“耕者之所獲，一夫百畝。百畝之養，上農夫食九人，上女食八人，

都明白這個道理，用貨幣以駕御米粟。所以說：“五穀食米，民之司命也，黃金刀幣，民之通施也，故善者執其通施以御其司命，民力可得而盡也。”（『管子』）

中食七人，中次食六人，下食五人”。這很可看出戰國之時，以小家庭的自由農民、中等自耕農民、為最普遍。他底話中，有很多是擬議，但沒有事（何能引起注意、形成理想？並且他所講的事實上遊家口及家地，以擬議之數相同。這是很可注意的。不僅孟軻如此說。『呂氏春秋』亦有“上田夫食九人，下田夫食五人”的話。『韓非子』說那時底生活狀況云：“今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫”。可見一家人口中個子數的為五，與『孟子』、『呂氏春秋』相合。重農政策家李克，更有確切的說明。他說：“今一夫挾五口，治田百畝；歲收畝一石中；為粟百五十石。除十一之稅十五石，年一百三十五石。食、人月一石半，五人終歲為粟九十石。餘有四十五石，石三十，為錢千三百五十。衣、人率用錢三百，五人終歲用千五百。不足四百五十。……”這不獨把一家底人口、土地、田畝說出了，並把他底生活狀況都報告了出來。現在我還要舉一個極可靠的事實。秦孝公用商鞅後，實行變法，有一條使秦國成一夫之家”辦法是：“民有二男以上不分異者倍其賦”。於是“秦人家室子壯則出分，家貧子壯則出貲。”這件變法事情在孝公四年，（即公歷紀元前三五九年），當戰國底中間、孟軻生後十三年。而李克底話，當是魏行平糶法之年（紀元前四一二年）說的，在戰國底初期，孟軻還沒有生。所以我們可以說商鞅用於秦的一夫為主的小家庭制，是推行中國底辦法，因為他是生長於秦，又宿洛通魏，晉人，孟軻是在魏行平糶法四十年後才生的。並且到魏住過。所以要論究戰國這二百幾十年小家庭的中等農民甚多原因，就在證明戰國時底農業生產，（一）是在商工業支援

因此，戰國就成了繼春秋之封建而起過商工經濟時代。因為商業支配工業以及農業，占了優勢，所以可稱為商業時代。是為資本主義底前期。相當於古代歐洲底希臘、羅馬，近代歐洲底十七、八世紀。所以只是說中國“資本主義底發達是由於漢帝國初期底開放政策”（註一〇）過胡適，還須把比漢更早的歷史翻閱一下。

社會的組織，當然就為商工經濟所決定。在城市方面，是商工經濟底中心，其社會的階級為商工業的資本家與商工業的勞働者。不過在勞働者方面，因資本主義還未到要求解放奴隸底時代（註一一），大抵是奴隸擔任。刁間用“奴虜”逐魚鹽商賈之利。“卓氏……富至童八百人”，白圭……與用事僮僕同甘苦”，即是著例。此外，當然還有手工業者。在鄉村方面，地主數量必然不多；最普遍的是中農之家，尤以自耕農為普遍。佃農當亦不少。至於封建貴族，則本有隨着

下，至少商工業底支配優於土地；（二）不是封建的制度；——封建農業是莊園制和馬克制；（三）不是奴隸的制度；——因它不能有獨立的、一次的小家庭的、農家。

（註一〇） 中國經濟學社出版，《經濟學季刊》，第二卷，第一期，三五。

（註一一） 資本主義之要求解放奴隸，是很遲的。歐美各國，莫不皆然。

分封分地之制而至親盡、貴盡、而地主化和自耕農化的。在商工經濟發達時，土地底重要日減，貨幣底作用日大。結果，土地可買賣（商鞅變法後，秦亦然），米粟入市場，便完全受商業底支配了。因而貴族在這時，變成殘餘之物，在社會上沒有重要性可言。

因此，社會階級發生極大的變動。資本家很闊綽，地位之高，等於從前的貴族。譬如端木賜，他“結駟連騎，……聘享諸侯。所至國君，無不分庭與之抗禮”。（『記史』）。韓非時官爵可買，“則商工不卑”（『韓非子』）、尤為普遍的事實。由布衣而為卿相的，在這時是多得很，簡直沒有舉例底必要。同時，由貧民變為商人，由奴隸變為工業家，由手工業者變為大富豪，也是常有的事。程鄭以一山東邊磨而冶鐵致富，即屬證明。

這裏，我們再加說一句的是家族制度底解體。這是前面註一〇九所詳細論證過的。不過家族之為財產組織遮事，表現得很顯然。『孟子』記出當時家庭在無食時即“父子不相見，兄弟妻子離散。”『韓非子』說出“至今為人子者有取其父之家”為事實。它並且說當時“父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷妊；然男子受賀、女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子，猶用計算之心以相待”。這是商工經濟發達底必然。

“有產階級已經把遮蔽家庭關係這個感情底面幕撕破了，並改變它們成不過一簡單的金錢關係”。（註一一二）

不僅家庭關係，一切道德的、清雅的、感情的、宗教的（這是後面要證實的）、關係，他都沉沒之“於利己主義的計算那種冰似的水中去了”（註一一二）。剩下來的只是“冷酷的利益”（註一一二）。這時“見利莫能勿就”是“凡人之情”。他們底眼中，“殊不見人徒見金耳。”（『呂氏春秋』）。齊人貪利，至於其妻妾相泣中庭。秦則“造偽飾作，趣利無恥”，“以貪狠爲俗”。（『前漢書』）。這確是一個商工社會底狀態。

這就不能不使政治也變動起來了。因爲商工業日益發達，要求打破關市重重底障壁、度量衡底統一、貨幣流通底便利，春秋時代底小國林立是不適宜了。結果，商工業發達過國家和能代表它底要求過國家，便獲得了勝利，併而爲七國。各國又以商工業底內部的統一作用，弄得非常充實。這時底國家，便減少貴族性、封建性，而帶上了國家主義之國家底國家性。它好像有種獨立性似的，有其自身底目的和要求。所以富國強國成爲主義。

在這種情形下，從前的封建王侯，變成了國家底君主。他不是貴族底代表，而是國家底代表，覺得非爲國家謀富強不可。那末要以甚麼階級爲基礎呢？貴族沒落了，地主稀少了，而財富則盡在商工業家之手。於是那時底孤家寡人就不得

（註一一二） K. M. et F. E., Manifesta du....., Edition

Sociales Internationales, PP. 18—19.

不抓着商工階級。中等農民很多，是必用以維持政權過廣大羣衆。在這三種人中，農民散在鄉村，文化落後；工業革命未發生以前過工業家，也不及商人。商人在與工業家同居都市這文化進步過地方外，還往來各國，所以智識增多，眼光廣大，且容易感覺國家之重要。商人底政治能力遂超出那兩種人之上。在早，牛商弦高知道爲國誑敵，在楚之鄭賈人知道謀出晉荀瑩，那末在戰國要產生知運動楚國大赦過陶朱公，和像呂不韋那樣會做大生意過政治家陽翟大賈，是必然的而且當爲普遍的了。反之，若大牙行業者段干木之見重於魏，亦事所必至。

由這樣情形造成過政治，當然自由氣味甚濃。國君禮賢下士，士則“橫議”（『孟子』）不拘。向國君說話，人臣可以直言不諱地說他不肖（如任座），處士可以當面報復，用命令語氣，叫他來前將就自己（如顏觸）。著書可以說你要說過話，處世可以做你所要做過事。“儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之”。（『韓非子』）父母師長自然是管不了你的。所以一切都同經商逐利一樣，有其自由。大有十八世紀法國 *laissez faire, laissez passer*、（註一—三）過氣象。所以這時底國君既沒有貴族意味，也沒有專制意味。他實在是商工經濟未超過工業革命這個限度內最適宜、合需要、於那時過有產階級底執政者。

（註一—三）直譯即“聽其做去、聽其過去”，意譯即“放任”二字就夠了。

於是文化也就發達起來。它有反映成思想底進步的物質。有能反映這些物質過階級，有完成反映過自由，並且還有把它傳諸人看讀的工具。有集會、講學、聚徒衆、過自由，已經可使學說從論爭中發展了。而墨之出現，筆之繼興，字體之隨而改革，更值得注意。除保守派外，諸子百家概用今文。小篆，隸書，六國已有。(註一一四)至秦更把它統一了。記錄講說，命題著書，都極其盛行。

在學說底種類上說，甚麼都有。數學、天文學、物理學、地理學、地質學、生物學、心理學、等自然科學，通有。經濟學、政治學、法律學、道德學、教育學、歷史學、等社會科學，也很具備。此外還有音樂學、軍事學、等。就中，地理學最值得稱述，駢衍是它底成功者。經濟學很發達，有重農派、重商派、底分別。其代表人爲李克與計然等。法律學則以韓非爲集大成過代表人。歷史學不僅有幾種『春秋』出現，而其中底前史學、尤足稱道，他們創立了無書可考時代過三皇五帝、直至於所謂“開天闢地”之說。

科學思想是一般的普遍。你讀『戰國策』當可感覺蘇秦、張儀、蘇代、等人之講政治、外交、軍事，很落實際。他們把當時情形，弄得瞭如指掌。其立說也，絲毫不假設抽象的原則：仁、義、道德。鬼神、迷信、占卜、祭祀、等等，完全沒有；並且反對。他們

(註一一四) 錢穆，『國學概論』，七五頁。

以事鬼神，信卜筮，好祭祀，爲亡國之徵。韓非著書，處處根據歷史，從事實中去找教訓。把這個時代與其前底春秋表示得最明瞭的，就是『戰國策』同『左傳』。讀了『左傳』又讀『戰國策』，便可曉得戰國這個商工時代與春秋那個封建時代之在經濟、社會、政治、文化、各方面迥不同。

戰國底商工經濟由齊開其始，由秦收其後。秦國是這時底商工經濟底代表。此點我留在以後去說。但戰國時代商工經濟發達迥趨勢，是要求統一。七國雖然很大，然而商工業之發展，實超出了那時底國家範圍。順應這個趨勢的是張儀，反對這個趨勢的是蘇秦。結果是繼張儀迥李斯，代表了統一底要求。秦漢遂相繼出現了。這是應該說及的。因此，我們把秦代漢初底哲學，附屬在戰國時代。(註一一五)

戰國時代既是如此，其社會組織、政治制度、文化情形、又都如此地與商工經濟相應，則其哲學還能有例外麼？那當然是商工經濟底產物。不理解這點，是不會理解戰國底哲學的。

(註一一五) 本節所根據底書有：『左傳』、『戰國策』、『吳越春秋』(卷四)，『史記』(尤其『貨殖傳』)，『前漢書』(尤其『食貨志』、『地理志』)，以及『墨子』(卷十四)，『孟子』、『莊子』、『人間世』、『德充符』、『秋水』、『徐無鬼』、『盜跖』等篇)，『慎子』、『荀子』、『儒教』、『王制』、『富國』、『彊國』、『解蔽』等篇)，『韓非子』、『呂氏春秋』、『管子』等。另外要說的，即『史記』底『貨殖傳』對戰國商工經濟有系統的敘述，希望讀者垂青。

2 墨翟哲學

邁時代底哲學家，以墨翟爲首。(註一一六)他底著作就是『墨子』(註一一七)。

(註一一六) 墨翟生死，梁啟超考訂得比較可信。依他，墨翟生於公歷紀元前四六八至四五九年(周定王初年：元年至十年間)，約當孔丘卒後十餘年(即前四七九年)；死於前三九〇至三八二年，(周安王中葉：十二年至廿年間)約當孟軻生前十餘年(即前三七二年)。(『梁任公近著』第一輯，下卷，四版，一六五——六頁)。他底國籍，有說宋人、有說魯人的。但他仕於宋，曾經遊過齊、魯、衛、宋、楚。可注意的是他把商工經濟發達的地方(如齊)和不發達的地方(如魯)，都游歷過。『藝文志』載有『墨子』七十一篇。今所傳者，闕八篇。

(註一一七) 墨翟自己似未著過書，『墨子』乃其門徒所記，與『論語』一樣。不過好像記得後，所以辭冗篇長，並依性質定題目，若著書然。而且似乎是三派人記的一樣，所以每題目有三篇，內容、雖分上、中、下，却是相同的，只是有記多記少、記詳記略、記好記壞、也分別。至於『經』上下、『經說』上下、及大小『取』六篇，則來說紛紜。梁啟超謂爲墨翟自己所著，胡適說是墨翟以後邁[別墨]作的，馮友蘭以爲時間在戰國後期，不是墨翟所作。渡邊秀方則以爲『墨子』全書都是由墨翟樹其基礎，其後一二世紀之間，又結合各家有價值的論辯，成一彙集的書。我看他們底論據後，覺得經、說、大小取、六篇，若說是墨翟著的，則於文體結構

他底哲學完全爲戰國初期中底產物，反映商工經濟，代表有產階級，攻打封建貴族。其情形及理論，以及他底歷史作用，都有似倍根和霍布士。因此，他反對孔丘哲學，提出了一個與它對立過體系，創立戰國這商工時代底紀元。

然而反總是從正中生出的。所以他先是研究孔丘哲學，而後才批判它，另自成派。(註一一八)。這是我們可以從他底全部

展上說不去。並且墨翟一人，尤其在戰國初期哲學未起之時，絕沒有那樣精細的百科全書的頭腦。但說與墨翟全不相干，也說不去。因爲看『墨子』『備城門』以下諸篇，以及墨翟與公輸若演習攻守道事，可知他了解軍事的器械學、工程學，因而了解物理學。看他底三表法，論證法，和物質論的應用，不能說他於那六篇中遊說學、論理學、乃至物理學、毫不相干。並且，墨翟“好學而博，不異，不與先王同”(『莊子』底『天下』篇)。他在“南遊使衛”時，“關中載書甚多”(『墨子』底『貴義』篇)。足見他底學識原是淵博的。因此，我認爲他對於那六篇，有一些草創的意見，所以被認爲『墨經』。現所傳的，大約是各種墨翟派發展師說、增加新說、而成這東西。所以把那六篇底內容說得與墨翟無關、完全爲後之『別墨』或戰國底著作，是不對的。

(註一一八) 事實上，『淮南子』說：“墨子學儒者之業”，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，厚葬靡財而費民，服傷生而害事，故背周道而用夏政”(『要略』篇)。的確，『墨子』書有不少的孔丘派思想。『親士』、『脩身』兩篇，是很顯然的。同時，反對孔丘派底議論，到處都有。且有專

哲學中看得出來的。

孔丘底認識論已經指明了兩個要素：學與思。他並且定出學而思、思而學、兩個公式。這顯然是說認識要以外界的東西（書上進事實和聞見進事實）為材料、以內界的東西去思維，才能成功。後來曾參在思維這步工夫上作了一個心理學的發展。墨翟在此，却提出了一個比較完備的認識論。他也把認識分為兩種原素：一為知之材，一為知之物。所謂認識，就是材與物相接。這時，我們就能取得物象，成為了“恕”。（舉本作“恕”非）。“恕明也”（『經』上），即以知之材論知之物，使“其知之也著，若明”（『經說』上）。然而我們與外物接時，必要以感官為通路，所謂聞、見、以及學於文之必須看、讀、不就是這樣的麼？所以他所謂有亡，是要人“有聞之，有見之，”才“謂之有；莫之聞，莫之見，”便“謂之亡”。（『非命』中）。自然，“心不在焉”也會“視而不見，聽而不聞”（三句『大學』語）的。所以接物之時，必須要慮（注意）。“慮，求也”（『經』上），“以其知之有求也”。（『經說』上）。通於軍事建築和軍事機械進墨翟，遂把孔丘底認識論作了物理學的發展，提供出一個健全的物質論的認識論。

我們接物是為認識甚麼呢？墨翟答道：明原因。“以天下為事者，必知亂之所自起”。譬如“醫之攻人之疾者然，必知疾之

爲『非命』上，『非儒』下）表示。但我底持論，還不必過問這些文獻，主要是社會的、思想的、哲學之有機的演進。

所自起”。(『兼愛』上)。因此，『墨子』中充滿了“何故”(爲甚麼?)與“以爲”(因爲是)底精神。對於孔丘派用巧詞答覆“何故”的辦法，加以譏笑。他並且認定要言有儀，必須三表。“何謂三表?子墨子曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之?上本之於古者聖王之事”。因此，他注重歷史。無論他談兼愛、非攻、……甚至明鬼，都要根據過去的事實。(註一一九)“於何原之?下原察百姓耳目之實”。所以他論命之有無，鬼之有無，……俱以衆人是否同見、同聞、爲決定。“於何用之?廢(作發)以爲刑政，觀其中國家、百姓、人民、之利”。(以上『非命』上)這是他論人事、天鬼、都注重利益和用途適所在。明原因，依三表，是墨翟之物質論的方法論。這是歸納邏輯(“本”、“原”、明

(註一一九) 有些人不加分別，說墨翟之言古，也是與孔丘一樣地託古。其實墨翟是很科學的，並未託古。他之授古，乃是他底方法使然。說他託始於禹、祖述禹制、遵脩，實在無稽。他之引禹，也和他之引其他古人相同。至其敘述古人之不真實，不能責他居心那樣。他是注意見、聞、的，即錯了，亦有所本，否則便是推論底錯誤。把他所敘述禹舜與孔丘的比，固然亦假，但很近事實。像孔丘派心目中那種道德、仁義、文化、的堯舜，實爲那時底進化程度所不許。墨翟敘述他們是短衷的、薄葬的、節用的、勤勞的、迷信的、很近那時底開化程度。墨翟從這裏來發展孔丘派堯舜底理想，是很辯護的。他用他底堯舜去與孔丘派底堯舜對立。然而竟有辯護論者說他是“非辯護的”，殊欠正確。

因)底建立。

僅此還不足。因為“有實必待名”，(『經說』上)，一切認識，都須要有辭以達之。墨翟於是由孔丘底正名上得出了教訓。他覺得正名分要正名字。像孔丘那樣地務虛名，(註一二〇)，是不對的。譬如“禹征有苗、湯伐桀、武王伐紂、”適事實，與他那時底列國相爭不同，不應該叫做「攻」，應該叫做「誅」。(『非攻』下)。所以他主張循名責實。替者不知黑白，非以其名以其取。“今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”(『貴義』)就命名之意說，名是表示「類」和「私」的(『經』上)。“命之馬，類也，若實也者，必以是名也。命之臧，私也，是名也，止於是實也”。(『經說』上)本來類名可以包括私名；但有時私名可及於類名，如“臧、人也，愛臧、愛人也；”有時私名不及於類名，如“盜、人也，多盜、非多人也”。

(註一二〇) 譬如告朔之餼羊，實已亡了，孔丘為愛禮故，竟主張保存餼羊。春秋弑君之事，孔丘在書法上只顧名分，盡量地亂寫。所謂直躬，就是要父為子隱，子為父隱。昭公娶同姓，本不知禮，孔丘認為知禮。所以孔丘底正名，是正名分，只徒名義，不管實事。把他底正名解作出正名字者正名分，是很錯的。他只要人顧名思義，而並不循名責實。所以他底正名是道德學的，政治學的，不是論理學的。可是胡適竟不與白濼點，亂七八糟地附會。

因爲“言多方，殊類，異故”，“不可偏觀”。(以上「小取」)。後之墨翟派對於他底名學，發揮很多。「經」及「經說」上下四篇，通可說是正名定辭。這是墨翟底論理學。

他底論理學同認識論、方法論，在中國哲學史上之有系統的出現，是第一次。尤其他那純學理的性質，是第一次。孔丘正名假如依胡適底說法是正名字，然而也是爲了道德而然，並不爲學理。並且墨翟底認識學、方法學、論理學，都是物質論的。因而都是科學的，沒有一點不合科學。他對於科學，實有貢獻。「經」及「經說」上下內遊幾何、物理、等科知識，是必有若干意見屬於他的。就是後之科學，也可說是由他底認識論、方法論、和論理學、開其端。所以他不僅在哲學上是戰國哲學底開山，在科學上也是戰國科學底始祖。墨翟簡直是這時底倍根。

以上可總稱爲他底智識論。

由他那些物質論的認識工具出發，在哲學上趨成果，也很可觀。他也是人事論者。但他底工具阻止他做理想的獨斷，須客觀地本之於古者聖王之事，並究其原因。所以接觸了前史的問題，要考察社會底源起和變遷。據他底研究，“古者民始生”時，“未有刑政”，彼此“交相非”，以致“父子兄弟作怨惡離散，不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教。天下之亂，若禽獸然”。及到大家“明摩天下之所以亂”在於“無政（當作

正)長,”乃“選天下之賢可者,立以爲天子。天子立,以其力爲未足,又選擇天下之賢可者”,立“爲三公”。可是天下博大,又須“畫分萬國,立諸侯國君”。他底力依然未足,乃“選擇其國之賢可者,……以爲正長”。他們底權力,在墨翟,覺得很大,可以支配及於思想。(以上『尙同』上)。這是與工業革命前一世紀多那個商業時代底霍布士(一五八八至一六七九年底人)相同的。霍布士在他底 *Leviathan* (註一—二—) 中說生人之初沒有國家,爭奪不已。那時簡直是 *bellum omnium contra omnes* (註一—二—) 底狀態。因爲大家覺得不好,乃締結契約,組織國家。國家一立,大家就讓權力於君主,予以絕對的威權。墨翟也有締結契約底思想。“君、臣、萌(註一—三—),通約也”(『經』上)一

(註一—二—) 這是『聖經』底『約伯』(Job) 編中遊怪物。它在一般的用語裏,是表示某種巨大和怪異之物的。霍布士則取以名書,有人譯爲『巨靈』。

(註一—二—) 那時英國學者著書,還沒有用英文。所謂民族文學者,尙未產生。此語意譯爲:“一切對一切底爭戰”。

(註一—三—) 萌與氓通,民也。韓非說:“立法術,設度數,所以利民萌、便衆庶、之道也”(『問田』篇)。『管子』底『山國軌』“謂高田之萌曰:吾所寄幣於子者若干。”註:“萌、民也”。『戰國策』亦有“施及萌民”之語。『說文』:“民、衆萌也。”段注:“萌猶懵懵無知也”。斯以“君臣萌”底“萌”字,應作民解。

語，即是證明。這是墨翟底社會學或社會論。自來孔丘派天生民而立之君道學說，被否認了。

國家底成立既是如此，則國家底作用，不僅在統一思想，且應是兼相愛、交相利、避組織。因此，墨翟把國家看得很重要，作一個獨立物看。爲它設想，必須排除七患，而注意於備、食、兵、三者。（『七患』篇）。同時他就進一步提出一個政治綱領：尙賢，尙同，非攻，非樂，節用，節葬。（註一二四）新興的商工階級要求國家，所以墨翟特別注意這點。尙賢是反對「封建的」貴族政治的。他說國君應該“不黨父兄，不偏富貴（指貴族——作者），不嬖顏色，”（『尙賢』中篇），以賢能爲舉廢底標準。尙同是主張壹國之義，即統一思想。非攻尤其是商工經濟底要求，它一般是希望和平的發展。墨翟還感覺得除使“農夫不暇稼穡，婦人不暇紡績織紵”外，將“竭天下百姓之財用”至於“不可勝數”（『非攻』下篇）。非樂是變貴族的國君爲商工的國君之一辦法，並且還是杜絕厚斂、免廢民事、避辦法。而我們底中國哲學史“開山”——胡適，却當作一般的非樂看待，太厚誣墨翟了。（註一二五）。節用也是對國君說的。他以爲國君不止不爲

（註一二四）『卷問』篇說“子墨子曰：凡入國，必擇任而事焉。國有昏亂則語之尙賢、尙同；國家貧，則語之節用、節喪；國家兼音滿溢，則語之非樂、非命；國家淫辭無禮，則語之尊天、事鬼；國家務華後愛，則語之兼愛”。

（註一二五）墨翟非樂之意見，在『三辯』篇和『非樂』上篇（中、下、

樂，而並一切用費都須節儉。“諸加費不加民利者，聖王弗爲”（『節用』中篇）。必如此而後“用財不費，民德不勞，其興利多。”（『節用』上篇）。這是墨翟底政治學。這裏要指出的，即非樂、節用、節喪、之反對貴族政治，亦是孔丘政治學底否認。孔丘底禮樂爲國是便利貴族而頹頹到極適東西。

兩篇關)，說得很明白。他底一貫的意思，是把非樂作爲政治主張，專對君而言。所以一則說樂事“上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利，是故子墨子曰：爲樂非也。”再則說“厚措歛乎萬民，以爲大鐘、鳴鼓、琴瑟、笙簧，”於“與天下之利，除天下之害……無補……是故子墨子曰：爲樂非也”。三則說“今王公大人……爲樂，匹奪衣食之時，……是故子墨子曰：爲樂非也”。他老是照此遞推地說了一篇。理由是爲樂則廢國家底政治，廢人民底職業，加百姓底負擔。這是『非樂』篇底意思。『三辯』篇所說，也始終是一句話：“樂非所以治天下也”。假使“樂器反中民之利，亦若”舟車之有用於人民，“卽我弗敢非也”。這又何等明白地顯出他底立場。他始終沒有說樂根本不應有，也沒有非一般的樂。然而胡適竟以爲他是一般地說“音樂無用”（一六三頁），一般地反對“廣義的『樂』”，一般地“反對一切美術”，（俱一七一頁），真是冤枉墨翟。梁啟超，馮友蘭，以及一般人，都是這樣，他們始終不明白非樂是政治主張，對國君說的，用意在要國君脫去封建王侯之徒享娛樂適習慣，當一個勤儉的商工農底政治首領。而其反對貴族生活，代表平民（商工階級與自耕農民）利益，自然心和努力，簡直躍躍紙上，情見乎辭。

對一般的人呢？他主張兼愛。他以爲天下之亂，“起不相愛”。子、弟、臣、之不孝於父、兄、君，父、兄、君、之不慈於子、弟、臣，大夫之相亂家，諸侯之相攻國，盜賊之行偷竊，卽所謂亂。而這些亂都由他們各“自愛”，“不愛”人，所以“虧”人而“自利”。若“視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？……視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？”“故天下兼相愛則治，相惡則亂。”（『兼愛』上篇）。人與人間適關係，在墨翟看來，只是一個愛字。所謂家族的和政治的名分，以及階級的道德，都一概打銷。既然仁統道德、政治，而仁又是“愛人”（孔丘語），那末何必再去說甚麼君道是“禮”、臣道是“忠”、父道是“慈”、子道是“孝”、……（孔丘語意）那些東西呢？孔丘底封建哲學，——煩瑣的倫理，至此遂被墨翟奧伏赫變了。這是墨翟底道德學。

但爲甚麼這樣呢？墨翟作如是之社會的、政治的、道德的、主張，有甚麼理論上適根據呢？一切人事，都是講用的，那末“於何用之？”墨翟說，利就是這一切主張底標準。國家之所以成立，利也。尙賢、尙同、非攻、非樂、節用、節喪，要不外爲的是利國、利民。就是兼愛，也是爲的利。一切道德教條皆然：“義利也”，“忠、利君”（依張純一校改），“孝、利親”，“功、利民”，（『經』上篇）。仁既是愛人，則竊物之虧人以自利，卽不利人也，不愛人也，所以仁也是利。一切道德不道德適問題，就是利不利適問題。因此，他很講究用，甚麼都注重效果。甚至他往往把

結果當做原因，將原因論變為功利論。“何故爲室？曰，冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。”（『公孟』篇）。計算功利是他底道德學、政治學、社會學、之統一的標準。這與邊沁（J Bentham）底功利主義（Utilitarianism）相同。不止以功利爲主，而且他之與功利以心理的根據，亦同於邊沁。邊沁底功利哲學，以快樂與苦痛來作決定行爲之標準。而墨翟之所謂利害，即是這樣。“利、所得而喜也”（『經』上篇）。“得是而喜，則是利也；其害也，非是也”（『經說』上篇）。“害、所得而惡也”（『經』上篇）。“得是而惡，則是惡也；其利也，非是也”（『經說』上篇）。何況他底非攻、非樂、節用、節喪，又暗合於“最大數底最大幸福”（邊沁語）呢？兼相愛、交相利，是他底格言。這是墨翟底功利主義，他底物質論底應用。

我們還要知道的，就是他把功利底根源歸之於人底生性，乃是由人非達到自然。同時，他又以爲合人之利的，即合天之利。所謂兼相愛、和交相利，實在是很自然的，既合人性，亦合天志。天既如此，所以我們要順天而行。“順天意者兼相愛，交相利，必得賞；反天意者別相惡，交相賊，必得罪”。（『天志』上篇）。因此，我們要法天。天之於人，是兼而愛之、兼而利之、的。所以非攻即是天志。尚賢也是取法乎天，因爲天是不辨親疏貴賤的。尚同要以天爲極則，天之下都應該同。一切若要法天，天即法儀。父母、學、君、皆不可法。他們之中，仁者少而不仁者多。法他們即是法不仁。天則行廣而無私，可以爲法。“既以天

爲法，動作有爲必度於天。天之所欲則爲之，天所不欲則止”。（『法儀』篇）墨翟哲學遂從人事論到達了天然論。這是春秋哲學底反，又是春秋哲學與西周哲學底合。——當然還不顯然，只是戰國哲學底端緒，戰國天人合一論底象徵。

這裏，我們要知道，墨翟之談天，乃至說鬼，通是建築在功利上的。因爲他心目中適天、鬼，就是功利主義者，以利爲務。所以他常常說要“中天之利”、“中鬼之利”。（如『非攻』下篇）。並且天、鬼、又是以利民爲務的。因爲他們之於民，是兼而愛之、兼而利之的。而墨翟之所以要請天、鬼、出來，主要目的也是功利兩字。他是澈頭澈尾的功利主義者。功利的底自然根據是人底生性。人事適天然那種天人合一論底性質，是表現在這裏的。他底社會學、政治學、道德學，得着這樣的功利主義作原理，遂成爲社會哲學、政治哲學、道德哲學、了。

倘然我們進一步追問，生性又是從那裏來的呢？墨翟答道：爲環境所造成。人之受環境底影響，正同絲之受染一樣。絲“染於蒼則蒼，染於黃則黃。所入者變，其色亦變。”君是這樣地有好壞。“舜染於許由、伯陽，禹染於皋陶、伯益，湯染於伊尹、仲虺，武王染於太公、周公。此四王者所染當，故王天下”。反之，便成了桀、紂、厲、幽。“士亦有染。其友皆好仁義，淳謹畏命，則家日益，身日安，名日榮，處官得其理矣”。（以上『所染』篇）註二六。這裏，墨翟底物質論有與法國十八世紀底物質論相同處地方。法國十八世紀底物質論者說人是教育底產物，墨

翟則說人是朋友底產物。這是墨翟哲學底最高點，亦是他底物質論底最高點。

以上是墨翟底人生論。

然而胡適博士底意見却很新奇，他偏說墨翟是“宗教家”（一五〇頁），“創教底教主”（一六六頁），把尚賢、尚同、非攻、非樂、節喪、短喪、乃至非命、兼愛，都“稱為「墨教」底信條”（同）。並且他以天志為那些“信條”底出發點。這是很謬誤的事情，理由在註裏面（註一二七）講。然而竟有一些盲從的人在那裏

（註一二六）『所染』篇被胡適認為偽作。其實不然。這篇是真的。

『呂氏春秋』底『當染』篇，也有墨翟見染絲而歎並語。是見墨翟實有此言。後面與『呂氏春秋』雷同。但這篇不見得是抄自『呂氏春秋』，因為『呂氏春秋』開始引墨翟見染絲而歎並語，完全是墨翟的。即是這篇抄自『呂氏春秋』，然而墨翟見染絲而歎並語總是真言。即此就足以維持我這裏底意見。因為後面雷同處，只是用例說明墨翟底話，並無絲毫新意。

（註一二七）天志不是究極的出發點，究極的出發點是功利。所以胡適說“墨子底根本觀念在於人生行為上之應用”（一六六頁，點仍舊）這話是對的。既然如此，又何能建立“以天志為本”的“宗教”？又何能以天志為兼愛、非攻、等底出發，而不本之應用呢？墨翟之天志，顯然是對國君。觀於“上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利。”（『非攻』下篇）的話，便可明瞭。整個『非攻』下篇都是這樣的。『天志』三篇，也是對國君說話。很當然的，他是要給國君找出一個“無所逃避之者”的“教

很無聊地把墨翟與耶穌作比較的說明(註二二八)！同時，還有應

戒”出來。因為天子爲“天下之窮貴……窮富，”只有天才壓得住。所以他說天是“貴且知於天子”、“爲政於天子”的。“天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之”。國君應該“順天意”。(以上『天志』篇)。天意在愛人、利人。所以“順天意者義政也。……義政將奈何哉？子墨子曰：處大國不攻小國，處大家不蠶小家。……此必上利於天、中利於鬼、下利於人。三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之聖王”。(『天志』上篇)。有時，他對上君子說。其所謂上君子，即指有“家”士大夫。要之是對治人者說的，而十之九對着國君。『明鬼』一篇，也是這樣。所以要說鬼神能賞善而罰暴，就因其爲“施之國家、施之萬民、實所以治國家、利萬民、之道也。”“今天下之王公大人士君子中實將欲求興天下之利，除天下之害，當若鬼神之有也，將不可不尊明也，聖王之道也”。(『明鬼』下篇)。這篇稍含有一般的意義，就是篇首以“疑惑鬼神之有”爲天下亂之原因。但我們看出他底意思至多不過是同福祿特爾 (Voltaire) 等自然神論者之主張保留宗教以勸人爲善一樣，並無別的。只有這樣，天志明鬼之說才能夠與他底邏輯相容。而且他是把天志作爲輪人之規、匠人之矩、看的。“輪匠執其規矩以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也”(『天志』上篇)。他也正是這樣用天志來使國君就範，並用以測量國君。他是物質論者，注重聞、見。並且他處三表，也不能使他志到宗教底地位。然而竟能走到。這可從他底論證法求之。他說：“順天之意者何？曰：兼愛天下之人。何以知兼愛天下之人(爲天之意？曰：)以(其)兼而食之也。何以知

用辯證邏輯題人，上胡適底當。(註一二九)

其兼而食之也?(曰:)自古及今無有遠靈孤夷之國，皆齋築其牛羊犬豕潔爲菜盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神。以此知(其)兼而食之也。苟兼而食焉，必兼而愛之。”(『天志』下篇)。這是由他所見過歷史事實，或所聞的遠方事實、上得來。他論證鬼之存在，也很有趣。他是物質論者，注重感官的。所以說鬼之有無，“與天下之所以察知有與無之道者”相同，“必以衆之耳目之實知有與無爲僞”。於是他就徧觀於『夏書』、『商書』、『周書』、及周之『春秋』，覺得到處都說得活顯顯的，並且俱爲衆所見所信。於是他就數次說“以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉!”(以上『明鬼』下篇)。因此，鬼神之說遂與他底物質論相容了。然而我們却從上面種種論證中得出這幾點：(一)墨翟所言的天、鬼，完全是沿襲神權時代底傳說，他底主宰之天，也是『詩經』底『大雅』、『小雅』和『書經』底『周書』、『商書』所言之天一樣，不是他底獨創。若說他潛襲就是“創教底教主”，則孔丘日先他而成教主了。『論語』中他說天的地方很多，而且是主宰之天(如“天喪予!天喪予!”“天厭之!天厭之!”“天生德於予……”，“天之未喪斯文也……”，“獲罪於天，無所譴也，”等等)。並且孔丘還相信山是知禮的(“嘗謂泰山不如林放乎?)呢!今不僞孔丘爲“創教底教主”而獨稱墨翟，非是。(二)墨翟沿襲天、鬼、觀念，來自神權政治，而其用意也正在用天、鬼、作工具，來教戒國君，使其行義政，利人民。這是沒有宗教氣味的。有時對人民言鬼，用意也在把鬼作勸善規惡的教條看待。(三)凡宗教都是對一般人講話的，

墨翟不是宗教家，也不是“墨教”“創教底教主”。他是代表商工經濟的哲學家。他底哲學，是那種經濟中適有產階級（商工業者）在戰國初期中底生活反映，及由此而形成適利益要求。

而墨翟之尊天、鬼，則歸於國君，把他們作國君之上之監督者看。對上君子講話時多，對人民則更少，幾可說無。宗教史上有這樣的教主麼？（四）凡宗教必講究儀式。祖先教則注重喪葬、祭祀，孔丘是祖先教底信徒。而墨翟則反對那些麻煩、耗時、費財、曠事、底儀式。他連祖先教底痕迹都沒有。（五）凡宗教必以天、或其他大神為人事底決定者。人欲人事好，便只有祈禱他，才能挽回他底決定。今墨翟非命甚力，執事無天命、神命、主宰者決定一切、之意味，何能謂之為宗教？（六）凡宗教都是主張迷信的，不注意理智，在中國則至少不反對迷信。今墨翟不信日者（『貴義』篇）；謂疾病非由於鬼神（『公孟』篇）；且注意科學的知識（關於『經』及『經說』四篇可知），有何愚人、迷人、鬼氣味？他是無信仰（指宗教的信仰）的。從此可知胡適把墨翟看為“教主”，把他底政治主張、道德主張、看為“教條”，那個說法，簡直是膚淺之極的謬語！

（註一二八） 蔣維喬『揚墨哲學』，一九三至二〇二頁；趙開坪『中國哲學史』卷上，二二三至二三四頁。前者是照抄後者而加以說明的。

（註一二九） 他說墨翟是“保守派”，比孔丘之為“折衷派”者還落後，還反動。“墨翟底宇宙觀根本是……宗教的，他根本是迷信鬼神。他這一派在當時完全是反革命派”。（俱見郭沫若『中國古代社會研究』，七一、七二和七三頁）。其實我盼望他把我所『考』的墨翟哲學底背景、體系、作用、及整個中國古代哲學底分期、發展、系統、看一下。墨翟哲學論如何是當時底革命理論！

因此，他反對封建貴族，要求新建國家，使國君爲他們服務。貴冑執政邁貴族政治應該變爲尙賢任能邁平民政治。他主張和平統一：尙同，非攻，兼愛。他擁護私有財產，以竊盜爲不兼相愛（“不仁”）交相利（“不義”）邁代表。並且還徹底非命，注重實踐：凡治亂，富貧，均由人爲，“生民以來”是“未嘗有”見命之物、聞命之聲（『非命』中篇）的。這一切底根源，都是利，物質的、生產的、人民的、利（註一三〇）。他公然主張事利、追利，——利是人生底根本，人事底源泉。並且是生就了的天性。這顯然是一個新興的有產階級底氣象（註一三一）。而那時底有產階級，是從封建的春秋時代出來邁進步勢力。所以代表他邁墨翟就在哲學界中揭出了革命之旗，建立了一個上反孔丘哲學、

（註一三〇） 他之所謂利（以及用），都是可感覺的物質。他並且具體地指出，卽是生產：婦女底紡織，農人底稼穡，國家底財富，人民食物。並且是衆人底利，交相利邁利。所謂衆人，就是百姓。對於君主，我們只看見他責以義務，責以勿利己而利民，並沒有說過他可享受甚麼過話。所以他心目中君主只是人民底公僕，這是我要附帶指出以補別的地方之不足的。

（註一三一） 然而竟有人說墨翟是社會主義者（渡邊秀方，『中國哲學史概論』，劉譯本，一三三和一四〇頁），這實在是資本社會沒落期底激進，他看見“兼愛”二字就怕起來了。先生，那何不討論兼愛？兼愛是你們底統一底要求，怕甚麼？

下開戰國哲學總體系，——物質論的和一元論的知識哲學與人生哲學。

所以墨翟以他自己底人事論，有天然根源於人事論，反對孔丘底人事論，純人事的人事論。他用利對仁，用平等對名分，用國家對家族，用功利主義對道德主義，完全反映了他與孔丘各自所代表適經濟要求和社會成份底衝突，而表現為哲學鬥爭。無識的人，像羅素（B. Russell）一樣，把墨翟及其學派新興的鬥爭精神和政治主張當作宗教的教條！

不過墨翟卒因商工經濟底未盛大及其社會成份底妥協根性，遂使他以豐富的政治興趣和實踐精神而成為倍根、霍布士、一樣地君主政治者。並且沿襲古代天、鬼、之說，使其物質論也帶妥協性質，把認識論上適感覺論粗雜化（註一三二）。這是看了他底認識論和方法論後所不及料的。

3 楊朱哲學

哲學底發展，不僅在兩個大時代間是第亞列克梯克的推移，就是在一個大時代內，也是第亞列克梯克的推移。所以戰國這個大時代內適哲學史，仍是與由西周時代而春秋時代、由春

（註一三二）聞、見、底對象是書籍和傳說。書上說有鬼，他（墨翟）也就見鬼了。傳說與書有鬼，他也就聞鬼了。如此的感覺論，宜乎其走到有辨論。

秋時代而戰國時代，適變遷，是一樣地遵循辯證法則。因此，代表商工經濟和商工階級適哲學，也是正反相生，矛盾地前進。

本來墨翟哲學中就包含有個人底因子。說兼愛，就暗地裏有自愛；說交利，就暗地裏有自利。同時兼愛和交利並沒有否認個人。何況利害本於好惡，當然有個人在呢？這從墨翟之所謂忠臣石來，更可證明他之見及個人。忠臣不是國君“令之俯則俯，令之仰則仰，處則靜，呼則應，”那種“似景”、“似響”的，東西；而是一個有骨氣的、能說話的、負責任的、人（『魯問』篇）。因為這樣，楊朱哲學就開始起來。

楊朱哲學底著作是『列子』中適『楊朱』篇。（註一三三）

楊朱哲學，就『楊朱』篇及『孟子』、『呂氏春秋』、『淮

（註一三三）楊朱底時代，大約當在公歷紀元前四四〇年與三六〇年之間（依胡適底考訂）。是衛國底人（趙園『中國哲學史』卷上一八三頁）。適過齊、梁、秦、宋、魯、等國。衛是資本主義經濟很發達的地方。『左傳』閔公二年（紀元前六六〇年）稱衛文公勵精圖治，實行“務材、勸農、通商、惠工、”底政策。後來商工經濟發達，商工階級亦有力量。所以『左傳』定公八年（前五〇二年）載有王孫賈底話。他說：“衛國有難，工商未嘗不為患”？可見商工階級已成為一個反貴族的勢力了。這是楊朱底環境。他所游適梁（魏）、秦、宋，也是商工經濟發達的地方。至於『楊朱』篇，我以為大部份可疑。因為『孟子』、『呂氏春秋』、『淮南子』，所說，是強有力的證明。而大部份底思想是合於它們之所稱述的。平公孫朝和公孫陰那一段沉酒酒色底思想，完全是頹廢思想，不是楊朱時代所有。是晉朝阮籍、山濤、劉伶、王戎、那班名士底底思想。

南子』。中遊評語看來，只是一個徹底的個人主義。

他是以「我」爲貴的。我是人，“人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者也”。（『楊朱』篇）。雖然人底“爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無羽毛以禦寒暑”（同），然而他是“任智而不恃力”（同）的。他底智，足以戰勝自然。而智之所事，就在存我。這也正是“智之所貴”這地方。那末我不是宇宙底中心麼？這是楊朱底個人主義的宇宙論。

講到人事，不用說是要有了我，才有社會中遊一切。社會中遊一切，無非爲我。既然如此，那末何能拔一毛而利天下？一毛本來很輕，但是楊朱弟子孟孫陽與禽子底問答，說得頂好。“孟孫陽曰：有侵若肌膚獲萬金，若爲之乎？（禽子答）曰爲之。孟孫陽曰：有斷若一節得一國，子爲之乎？禽子默然。有問，孟孫陽曰：一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣。然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節，一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？所以孟軻批評楊朱道：“楊子取（僅足之意——朱註）爲我，拔一毛而利天下不爲也”。（『孟子』）。那末我不是社會底中心麼？既然，那就應該利己。他在此又與英國商工經濟時代底霍布士相同了。這是楊朱底個人主義的人生論。

於是孔丘派在家族方面遊隸屬主義被否定了，個人從家族底名分中解放出來。

既然一切都以個人爲中心，那還有社會可言麼？但是楊朱很懂得宇宙中不止一個人，社會是由許多個人組成的。離了他

人，又那裏有自己呢？楊朱說，我是主張爲我；但並沒有主張損人。我雖不拔一毛以利天下，然亦未曾損天下以奉一人。自己是一個我，他人也是一個我。爲我者各爲各也。各爲各，那就各得其所了。所以楊朱說：“古之人損一毫以利天下，不與也，悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。”（『楊朱』篇）。這話的確有道理，你看那以代表人民自命來佔取國家統治者，不就是內亂底根源麼？楊朱於是由個人主義走到了平等主義。是的“力之所賤，侵物爲賤”（同）。孔丘派底等差主義、名分主義，不用說是爲楊朱哲學所不容了。

既不損人以爲我，那末怎樣在平等主義之下來爲我呢？那末就是看重人生。“萬物所異者，生也；所同者，死也。……生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，遑恤死後”。（同）所以爲我底祕訣，就是把握着生。生就有我，死就無我。那末楊朱底爲我，當然在於貴生。“既死，豈在我哉？焚之亦可，沈之亦可”。（同）孔丘派底厚葬、久喪、奉祀，無異耗財於腐骨。所謂家族制度者，還有甚麼道理麼？這是楊朱底重生主義。

又怎樣重生呢？楊朱所謂我，是一個肉體，可以感覺，與近代有些歐洲哲學家之所謂我不同。因此，他底爲我是不能外於生活的。所謂重生，就是看重生活。“身固生之主，物亦養之主”。（同）不把物與身結合，生是無由而重的。所以楊朱看重豐屋、美服、厚味、姣色”。誠然，“有此四者，何求於外？”（同）然

而有此四者，物質生活不已解決了麼？它簡直得着了一個豐富的解決。這就必然走到享樂主義去了。封建時代底儉約思想，——孔丘底“寧儉”、“寧固”，不免遭了一點打擊。

但楊朱底爲我，不限於物質。並且物質生活解決後，精神生活底問題，是要繼之而起的。楊朱於是借管夷吾底口說道：“養生”就是“肆之而已，勿壅勿闕”，它底細目即：“恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。”（俱同）所謂“非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動、”那種孔丘底道德束縛，應該解除。身體、精神，一任自然。這顯然是一種自由主義。它要求言論自由，思想自由，行爲自由。

自由不是別的，就是自然。一切聽其自然，不加束縛，那就自由了。政治底壓迫，道德底壓迫，自當解除；就是精神上過名譽，也當解除。這是足使人“苦其身，燻其心”的。“故不爲名所勸，從性而游，不逆萬物所好。死後之名非所計也”。所以我們應該“從心而動，不違自然”。（俱同）這就“全形葆真，不以物累形”（『淮南子』）了。是爲楊朱底自然主義。這是與那以行道、揚名、而栖栖皇皇於求君、求用、遵孔丘及其學派，大相反對的。

於是孔丘派在國家方面專制主義被否定了。個人從國家底名分中解放出來。

總而言之，孔丘派以爲人是不自由的，非己所有。“入則事

父兄”，“出則事公卿”，（『論語』）在內隸屬於家族中遊父兄，在外隸屬於國家中遊君上。所以仲由說：“不仕無義，長幼之節不可廢也，君臣之義如之何其廢之？”即使“已知”“道之不行”，亦必“仕”以“行其義”。（『論語』）。告朔之禮雖亡，餼羊猶當存焉。既然“潔身”就是“亂倫”，（同），那末楊朱底個人主義，反之因而主張自由、平等、爲我、自然，那當然就是“無君”，就是“禽獸”（俱『孟子』）了。

我所感覺的楊朱哲學底體系，大抵如此。綜括其哲學而觀，乃是一種物質論的和一元論的人生哲學，個人主義的人生哲學。我是根源，而我又可是可感覺的。由我出發進人生觀念，當然是物質論的。同時，也當然是二元論的。並且他底邏輯很妥當，始終沒有超出物質論的範圍。爲我、重生、享樂，是可以推論到企圖長生方面去的，然而楊朱沒有這個妄想。他懂得科學，理解自然。所以他說“貴生、愛身、以韜不死”（『楊朱』篇），是不可的。“理無不死”。“生非貴之所能，存身非愛之所能”。“速亡”也不然。我們只有“既生，則廢而任之，究其所欲，以俟於死；將死，則廢而任之，究其所之，以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？”（俱同）順自然而已，不必人爲。楊朱於是又由爲我到了上承李耳底無爲，下啓莊周底自然了。

總而言之，楊朱從墨翟哲學底一個胚子——個人——出發，向反方面發展，造成了與兼愛主義對立進爲我主義。他是正堂堂地打出了個人主義底旗子。若從他們底人生觀看來，

墨翟自苦、奮鬥，有似斯多亞派 (stoicist)，而楊朱則類於伊壁鳩魯派 (epicureanist)。——並且在好些方面都相類似。這是戰國初期商工業家底兩大代表。

我們要知道，墨翟雖表現了商工經濟之和平統一底需要，但因這樣適兼愛主義，就放鬆了個人自由這一方面。並且那般追逐利潤過人，是把國家看作保障個人自由之工具的。進一步說，不僅自由主義應該提出來，平等主義也應該提出來，為我、利己、尤須有理論的基礎。質而言之，商工業者個人需要為我，需要自由，需要享樂，不管任何障礙。必這樣，而後他們底生產才能發達。這是生產底需要。不用說，這也是商工經濟之個人性、自由性、利己性、所反映到商工業家意識領域中適形態。楊朱就是以某種環境上適關係，成為這些意識形態底組織者。

那不是與墨翟代表了同樣的經濟方式、同樣的社會階級、麼？是的。然而並不衝突。楊朱哲學之從墨翟哲學中作矛盾的發展，乃是就其產生底原因而言。但在經濟的和階級的需要上，那恰恰是相輔相成的。這就是說，時間上適一先一後，變成了空間上適一物二面，同樣地不可少。他們代表了商工經濟及其社會階級之一面。這是“楊朱墨翟之言盈天下”(『孟子』)適原因。

因為這樣，楊朱也有革命作用。他是哲學地反對孔丘及其學派適一人。他底哲學，與封建的家族主義，封建的政治思想，和封建的道德思想完全不相容。這是我們所已經分條分理地

指出過的了，不用多說。

然而我們那從金元之國出來遇哲學博士，竟認識不得他底同派——個人主義派——底哲學。他認識聖霍底實利、應用、底思想，但人不能自舉其身，個人主義者遂不認識得個人主義者了。因而對於楊朱哲學，就作了一個很糊塗的描寫。他說楊朱哲學是“極端消極的哲學”(一七七頁)。他並且十分錯誤地說“凡是極端爲我適人，沒有一個不抱悲觀的”(一八一頁)。胡先生，楊朱底“從心而動，不違自然所好；當身之娛，非所去也”，並不是“悲觀”、“消極”底證據。即以“當身而娛，非所去也”來講，也是人生底正當事情。人“死則腐骨”，自應重生。否則徒忙碌一世，“人之生也奚爲哉？”倘然你問一個做活路很勞苦適人，爲甚麼這樣，他底答覆一定是：要喫要穿呀！倘然你問一個有喫有穿的人，爲甚麼這樣，他一定就很奇怪了。在你有喫有穿之後，你不想好的麼？有了好的你不喫穿，要怎樣。胡先生，你張開眼睛看看今天底工商社會吧。不說你到過適美國，歐洲，單說像歐、美、並上海。那個資本家，智識者(教員，律師，醫生，等)，不過楊朱所說適生活：“豐屋、美服、厚味、姣色”？那還沒有自由權支配財產適摩登(modern)青年，男學生與女學生，一般地說來，那一個不講喫、不講穿、不講住、不講樂？女學生讀書，大多數是爲學時髦、圖漂亮、好找得一個富家兒郎，官家老爺，他底目的是企圖太太，太太沒機會，就是實際上適妾小也願意。男學生又有誰人不想將來掙錢，過“學

屋、美服、厚味、姦色”底生活？並且求之不以其道，甘爲人走狗而不辭。大之則賣國殃民。清末以來，官僚政客，有幾個不是學生？所以楊朱底重生、享樂、完全是商工經濟下極普通的思想。只有充滿了以飯蔬飲水自甘和以固窮寧儉自翽翽封建意識過孔丘信徒，才加楊朱以“消極”、“悲觀”、“厭世”、底罪名。可是，我們在今天工商經濟下，沒有看見一個比楊朱所說過商工經濟生活過得十倍、百倍、好過人，消極、悲觀、厭世。他們追逐利潤，企圖學位，夢想陞官，實在是死而後已，一息未曾稍解！

還有過最大錯誤，就是胡適說楊朱有名學，並且說他底名學是“無名主義”（一七七頁）。這是最可笑、亦最無聊、的斷章取義。胡先生，楊朱也許有名學，但『楊朱』篇上並沒有名學。你所引過根據是『楊朱』篇上“實無名，名無實。名者僞而已矣。”和“實者固非名之所與也。”三句話。可是楊朱這三句話及其全篇可過“名”“實”二字，都是“名譽”和“實際”或“實際享受”底意思。（註一三四）然而胡適把它們作名學上過名實二字

（註一三四）“凡爲名者必讓（即“好名之人，能讓千乘之國”）”意
思——作者），照斯覺；爲名者必讓（意同前——作者），讓斯賤。曰，管仲
之相齊也，君淫亦淫，君奢亦奢。志合言從，進行國霸。死之後，管氏而
已。田氏之相齊也，君盈則已降，君斂則已施。民皆福之，因有齊國，子孫
奉之，至今不絕。若實名實（不爲名而名自生者實名也，管仲即是，然而

解，完全不是楊朱底意思。這不僅在斷章取義，實是打胡亂說（這句評語底理由見註一三四）。然而竟有人把他底話當經典（註一三五）！

管氏而已，未曾富有齊國——作者），僞名富（僞名而得名者僞名也，田氏即是以此僞名而富有齊國的一一作者）。（故）曰，實無名（儼實在不恃物遺人是不求名譽的一一作者），名無實（求名而不能務實一一作者）。名者，僞而已矣（不僞則不是僞名一一作者）。昔者堯舜禹以天下讓許由、善卷，而不失天下，享祚百年。伯夷叔齊，實以孤竹君讓，而終亡齊國，餓死於首陽之山。實（指伯夷叔齊一一作者）僞（指堯舜一一作者）之辯，如此其昏也”。（《楊朱》篇）。又，“凡彼四聖（舜禹周孔一一作者），生無一日歎（實一一作者），死有萬世之名（名一一作者）。名者固非實之所取也。雖聖之弗知，……彼二凶（指桀紂一一作者）也，生有從欲之歎（實一一作者），死被惡暴之名（名一一作者）。實者固非名之所與也。雖得之弗知，……”。（《楊朱》篇）。請問胡哲學博士，過兩段裏面，何曾有絲毫名學意味？倘然照你所摘取的，把“實無名，名無實。名者僞而已矣。”和“實者固非名之所與也。”作名學解，說這是“無名主義”，那末它們底上下文便完全不可通了。博士，在有名學過時代，也不是人人都要講幾句名學上遊話的。孟軻有甚麼名學？即使楊朱講過名學，他底書喪失甚多，也許在他稿上，你何必在殘留的《楊朱》篇上來無中生有地找呢？見了“名”字就說是名學，笑話極了！那裏這樣地滑稽呢！

（註一三五） 蔣維喬對於楊朱，居然說他有“名實論”，開發了“名

4 宋告哲學

在爲我哲學與兼愛哲學底矛盾發展後，來了一個綜合，這就是宋輕和告不害兩人底哲學。

現在我們先說宋輕。(註一三六)

實之關係”。同時，又把上下文收集起來，說他主張“勿爲名譽之奴隸”，“勿求一時之虛榮”。(『楊朱哲學』二一五二三頁)。把楊朱底“名”解作名學底“名”和名譽底“名”，以一面將就楊朱，一面將就胡適，太苦了！我們應該爲真理不爲名人。

(註一三六) 宋輕底名字，各書不一。其實，宋恕、宋新、宋鍾、宋榮，俱是一人。他底生死，據胡適說是公歷紀元前三六〇至二九〇年間遺人，壽活七十歲。我以為宋輕底年歲，應比孟軻大。過於孟軻把他叫先生一事可以看出。稱先生之時是秦楚構兵之年。秦楚構兵在孟軻時有兩次。若在第二次，(紀元前三〇〇年)，則孟軻已七十二歲了，再比他長，爲他所得爲先生遺人，恐怕不能奔走秦楚。假如在第一次(紀元前三一二年)，那末孟軻五十九歲，比他長宋輕當是六十九歲底光景。而據胡適底計算，宋輕只有七十歲底虛數。但據唐鈞，則有七十四歲。若依後者，那末，宋輕底生年應在三八〇年前後，死年應在三〇八年前後。據之，他底壽數比孟軻大，於孟軻爲長輩，與管子相差不遠。他是宋國人。宋國這個地方在那時底資本主義，大約是初期的狀態，正需要墨翟底儉約、和平、奮鬥，與楊朱底爲我、利己。宋國國家，欲其存在，也必須發憤，非攻。這是他底環境。他游過齊、秦、楚、等國。在魏下時，著書一篇。『漢書』底『藝文志』說有『宋子』十八篇，列之小說家。——這當然是錯誤的，——今不傳。

他底著作失傳，只有從『莊子』（『逍遙遊』、『天下』篇）、『孟子』（『告子』下篇）、『荀子』（『天論』、『正論』、『解蔽』、『正名』、『非十二子』、等篇）、『韓非子』（『顯學』篇）、這幾種書上來找。而那些書上邊批評和敘述，既不見中肯，亦不見扼要，只是一個參考的東西。對於宋輕還好一點的，就是他在當時“嚴然而好說，聚徒，立師學，成文曲，”（『荀子』底『非十二子』篇）引起大家底注意。大家對於他底話說得多，因而我們還可略窺其一般。

宋輕“上功用，大儉約，而僂差等”。（『非十二子』篇）。“不荷於人，不伎於衆”。“禁攻寢兵，救世之戰”。（『天下』篇）。對人“寬”“恕”，（『顯學』篇），對己刻苦。他“日夜不休”地“願天下之安寧，以活民命”。（『天下』篇）。因為“上功利”，所以他用作說秦楚罷兵遊理由是“言其不利”。（『告子』下篇）。這顯然是墨翟思想。是卽荀况把他與墨翟相提並論的理由。

它一方面，雖然“爲人太多”，而亦有“自爲”，不過“少”點（『天下』篇）罷了，並沒有埋沒我於人中。所以他也注重“我之養”（同）。因為有我、爲我，也就要全形葆真：“不累於俗”不飾於物”（同）。對於以“知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國”，（『逍遙遊』篇）以“自視”自足遊人，“猶然笑之”（同）。因而他自己底個人精神，則“舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮”，昂然丈夫也。這不是楊朱思想麼？無疑地是。

墨翟楊朱底思想，是相反相成的，能夠合得起來。他們並

沒有絕對的矛盾。兼愛，並沒有無我，爲我不需要損人。願百姓人人獲利，各以其利自給、自享，有何不可？所以宋慥主張“人我之養，畢足而止”。（『天下』篇）這就足“以脩（註一三七）合歡，以調海內”（同）了。

但宋慥在綜合墨楊之後，還有一點發展底功績。

墨翟之刻苦的實踐，只是道德的態度，並無理論的基礎。宋慥說：“人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多，是過也”。“故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，……使人知情之欲寡”。（『正論』篇）。他於是給墨翟之斯多亞派的實踐精神立下了一個人性底基礎。因此，他提出了一個“情欲寡淺”（『天下』篇）底主張。這就是荀況說“宋子有見於少、無見於多”（『天論』篇）適由來。

對於楊朱底爲我，予以理智底成份。人性既是欲寡，那末爲“我之養，畢足而止”。這才可以“不飾於物”，無求於人。人之所以“累於俗”者，就在其太看重衣食問題耳。所以他主張要“定乎內外之分，辨乎榮辱之境”。爲我底道理一看通達了，人我底界限一弄明白了，計較的心就少去許多。困圍不足羞，侮辱不足辱。內面的榮，勝乎外表的辱。於是“寬”“恕”自生，鬥爭不起。所以他以爲“君子不爲苛察”（『天下』篇）。這就達到了

（註一三七） 脩，“崔郭王云，和也。脩和萬物，物合則歡矣。一云

訕也。合歡以道化，物和而謂之，合意則歡。”

兼愛與爲我底綜合。他遂提出了一個“見侮不辱”(『顯學』篇)底主張。

此外，他在認識論上還有點貢獻。『莊子』說他“接萬物以別宥爲始”(『天下』篇)。這就是說，在我們與事物接觸去認識它時，須首先要除去成見。這與培根所說適破除 idols (譯作“偶像”)相同。墨翟對於研究方法，有積極的主張。宋輕這個消極的限制，是很足以補足墨翟的。然而胡適也用名學底眼鏡去看這句話，說他“主張正名檢形，明定名分”(三四八頁)。於是跟着他走適人，又把這句話作宋輕正名也根據。(註一三八)以盲導盲，至於如此！

在個人發現後，我既爲一切活動之主，則人性論是必要提出哲學底議事程序中的。以籠統的我爲原因，不是哲學細問窮追底邏輯精神所能允許。並且人既是環境底產物，然而又何以會至這樣呢？我們用以決定一切活動適主宰，是否有先天的基礎？這都是應該解決的問題。墨翟與楊朱，或只提出問題，或則語焉不詳。所以告不害就應哲學史底需要而出現了。(註一三九)

(註一三八) 請看坊間出版適『稷下派之研究』三一至三三頁。

(註一三九) 告不害底國籍，生年，履歷，都沒有見過人說及。據梁啓超底話，“以弱冠底告子，得上見晚年底墨子，以老耄底告子，得下見中年底孟子”——『梁任公近著』第一輯，下卷，一七一頁)，其生死底年代，大約當在公歷紀元前四〇七年前後和三四〇年前後，比宋等稍其一點。他底時代，當然是一般的商工經濟時代。

告不害把這些問題，通歸之於人性。墨翟說利底決定爲人底好惡，楊朱說我底爲法在順其自然，宋軀於是點出了人情，告不害則領悟到了人性。闡明了這點，則所謂我，所謂人，才得着很深的淵源，使個人主義底哲學性加強。惜乎告不害底理論只能在『孟子』（『公孫丑』篇）『告子』篇）中去找，此外，簡直沒有材料。

告不害以爲人生來只有一種素材，這是自然的東西。所以他說“生之謂性”。這種自然的素材，就是一種可染性。染於蒼則蒼，染於黃則黃。因此，它同杞柳一樣的柔弱，可以弄彎曲。又同湍水一樣，“決諸東方則東流，決諸西方則西流”（『告子』上篇）。所以人只是一種有機體，其性即這種有機體所具避可純性。那末人並沒有甚麼先天的性質，一切都是生後的。然而人又形形色色地不同，這不同、豈非環境底力量麼？告不害遂從人性上說明了墨翟底物質論。自然他自己也是物質論者。

那末，狗底性豈不猶牛底性，牛底性豈不猶人底性嗎？孟軻這個反駁，我可以用告不害底理論邏輯地答道：是的。狗底性、牛底性，也是一種自然的素材，可染、可變。狗底助獵、守屋，牛底耕田、挽車，不是由養者教育成功的嗎？牠們底性之猶杞柳、猶湍水，一點也與人無別。人底性在這點上，實在沒有其他們高級些地方。

因此，性是“無善無不善”（『告子』篇）的。這種情形，正如湍水然，無分於東西。倘若施以外力，那它就不能保其中性

的狀態。它就要成爲善、或成爲惡、去了。所以不獨“以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬”(同)，就是以人性爲不仁不義，亦猶以杞柳爲桮棬。這橫順是外力所加於性適作用。所以把爲仁義底造作稱爲是“戕賊”人性，未嘗不可。如此，則告不害就站在楊朱底自然主義上去了。是的，告不害是自然主義者，以“不動心”(『公孫丑』篇)爲尚。並且他三十幾歲時，就通達事理，榮辱忘懷。然而孔丘底道德主義，却成爲人底桮棬了。

既然如此，所以告不害覺得先天的性，只有食、色。這是生來就有的。孟軻倘然問狗和牛是否也有此性呢？那我可代他答道：有的。狗和牛也有這種性；凡是兩性生殖適動物都有這種性。道德的行爲，確向外來。所以他說“義外也，非內也”。何故呢？“彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也。故謂之外也。”因此。我對他底義，是因爲他底長。義底觀念是外面的長底事實產生的。環境形成思想，我們底物質論的人性論者成爲了物質論的認識論者。

對於節制一切行爲使得其宜進義，換一句話，在道德方面對人適義，那就是愛。愛之表現，必由乎情。情者性之動也，對於人之道德的動也。這確是人所固有的。有發揮情緒適能力，所以人才能反應外面的人，使義表現。故曰“仁內也，非外也”。如此，豈不物質論地闡明了一個心理學的問題麼？然而告不害竟不能推論到這步。他之所謂仁內非外，乃是說：“吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內”。(『告子』

篇)。如此，便自相矛盾起來。對吾弟則愛，對秦人之弟則不愛，可見愛不愛是由於弟不弟。何嘗不是由外來決定的呢？並且人曾之爲仁義，原猶杞柳之爲棗糝。然而告不害竟不能把他論義外造邏輯用來證明仁外，實在是一件可惜的事情。他底道德論殊不健全：是半物質論、半觀念論的東西。

但告不害底認識論還有光輝的一頁。他說：“不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣”。（『公孫丑』篇）孟軻說：“不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可”。後半句話底批評是錯誤的。不得於言，勿求於心，正是告不害底是處。它底意思，即說：對於人家底話沒有弄明白，不必就去思維；對於外界的事沒有弄明白，不必就去思維。試問，沒有科學的事實，怎樣思維？所聞、見、的話都未弄明白，如何思維其意義，作繼續的邏輯推理？告不害底方法論，完全是科學的。（註一四〇）

告不害底整個哲學是人性論。上繼續墨楊底研究而綜合之，給墨楊哲學以補足；下則開當時及以後人性論底端緒。並且從人性論底體系中，闡明認識論和方法論。而其性質，則大抵是物質論的。尤其仁義由爲和義在於外之說，把道德完全看

（註一四〇）關於告不害底人性論，公都子所傳達第二個“或曰”（“有性善，有性不善”），與告不害底全部體系不相容。第一個“或曰”（“性可以爲善，可以爲不善”）本在告不害全部體系之內。就是或人所說，亦可插入，那是不能離告不害底人性論而單獨成立的。

成是一種社會的東西，把孔丘這位道德論者底哲學地位降低了不少。並且沒有人性根據適道德，發生了問題。

可惜我們底哲學“開山”，竟沒有注意到告不害底哲學內容及其地位，把他一筆抹煞了。這大約因為人性論中沒有用過“名”“實”二字吧。宋程有“接萬物以別宥”可作名學曲解，所以還拉拉雜雜地光顧了一下。

綜括看來，由墨翟而楊朱而宋、告，這一第亞列克梯克的發展底環，造成了一個天人合一論。就是由人事論到人性論底發展。同時，由墨翟而楊朱而宋告這一第亞列克梯克的發展底環，又構成了戰國時代底正題。

5 孟軻哲學

墨翟、楊朱、和告不害，這般商工經濟底哲學代表，站在自己底立場，把封建經濟所形成適孔丘哲學，作了一個深深的和面面的反對。但是封建經濟在戰國時代並未消滅。尤其鄒魯，在那時還是它底根據地。觀於公儀休這個貴族之因絨帛而出妻那種高視身分、輕蔑勞働、鄙棄實利、適態度，便可明瞭。那末，孔丘派之要出一個“好辯”（孟軻自己說過話）者，來反對他們，不是很自然的麼？這個人是誰？那就是孟軻。（註一四一）

（註一四一）孟軻，字子輿，一說字子車。鄒人；又受業於子思底門人，當然成為封建思想的哲學家。據孟子自述，生於周烈王四年（紀元

孟軻是墨翟、楊朱、宋輕和告不害這一環哲學中生出的反動。他以孔丘哲學底繼承者自命，來‘詎楊墨’，駁宋輕，反對告不害。他大張旗鼓地說他要“正人心、息邪說、詎誠行、放淫辭”，以承他之所謂“三聖”。（俱『孟子』）因此，他底孔丘哲學却是從墨、楊、宋、告出發的。——這當然還是表面的理由。

孔丘派的孟軻，以性善為其哲學底中心。而性善却不導源於孔丘。孔丘代表封建經濟、貴族階級，完全是家族主義的。它底根源，在物質方面是父母不是個人；在精神方面是孝不是性。因此，個人自然性質底研究，實在沒有。孔丘所說唯一的論性底話（“性相近也，習相遠也”），一點也不是孔丘哲學底重要部份。而且那話是反對性善說的。就是受了商工經濟影響的『大學』、『中庸』，提出過修身一目的，然而也是立刻把它埋沒到家族裏去了（『中庸』說：“思修身，不可以不事親”）。所以開始發現個人的，是代表商工經濟、有產階級、逆墨翟、楊朱，尤其楊朱。楊朱是個人主義底創立者。這時，「我」才以獨立的意味出現於哲學史中。楊朱把我作為一切底根源，為我主義成了我底本體論。繼之而分析「我」、以性為究竟的人性論才出現。人性論是性底本體論。孟軻底性善，導源於告不害。

前三七二年，死於周赧王二十六年（紀元前二八九年）。為告不害晚輩。

不用說在墨翟、楊朱之後了。他底言論，為其弟子所輯，稱『孟子』，凡

七篇。『藝文志』則說有十一篇。但今所傳者止七篇。

這個發展底邏輯，應是這樣：既然性爲我之究竟，一切底基礎，則道德的行爲也當是淵源於性。那末，性就非善不可了。並且帶了道德眼鏡過人，性既爲人事托根之處，便必要反映爲善底托根之處。何況宋程底“情欲寡”（『正名』篇），也就表明人性之不貪呢？事實上，孟軻論性，多在反駁告不害論性處地方。告不害說性無善無不善，是指出道德論和德治論之無人性的根源。孟軻因此覺得非主張性善不足以在個人主義時代找得哲學根據。他於是在反對告不害中建立自己底性善論。

性善論底根本意思，就是說人生來過天性是善的。從“孟子道性善，言必稱堯舜”（『滕文公』篇上）一語及其全部理論看來，孟軻是這樣肯定地說的。胡適同陳澄相似地說“孟子底大旨、只是說天生的本質含有善底「可能性」”（“亦名潛性”——二四四頁）、（二九一頁）過話，並不正確。但孟軻對於這個命題是怎樣論證的呢？大約有如次的幾種：

一、歸納的論證 孩提之童曉得愛親、敬長，就可證明兒童有一種“不學而知”、“不學而能”、過良知、良能，（『盡心』篇上）——即善性。“今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。”這種突然而生的“不忍人之心”，並非由於想“內交於孺子之父母”，或“要譽於鄉黨朋友”，或“惡其褻而然”。（『公孫丑』篇上）。顯然可見成人有一種良心——即善性。

二、類推的論證 “口之於味也，有同者焉；耳之於聲

也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心，獨無所同然乎？心亦有同然。“心之所同然者，何也？謂理也，義也。……故禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口。”（『告子』篇上）。並且，味既“天下期於易牙”，聲既“天下期於師曠”，目既“天下期於子都”，（同），則心亦當天下期於聖人。這可證明生性即善了。

三、演繹的論證 “『詩』曰：‘天生烝民，有物有則。民之秉夷，（『詩』作彝，常也——朱註）好是懿德’。……故有物必有則”。（『告子』篇上）這是自然底大法。因此，民必秉夷。所以“人之情，無不好……懿德者。以此觀之，則人性之善可見”。（朱註）。

這三個論證本不妥當：兒童底愛敬是家庭環境養成的；見人落井而救固有，然落井下石、故意殺人、過事很多；生民有則不必善。然而孟軻却讓步地答道：“乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。”（『告子』篇上）。把“可以為善”“謂善”，太牽強了。不善固非才罪，然“或相倍蓰而無算者不能盡其才者也”（同）的話又怎講呢？但是好辯過孟軻又從而為之辭道：“人之可使為不善”由於客觀的勢力使然或有以“陷溺”其心，和由於主觀的自暴自棄、“放其良心”而聽其“措亡”（同）。可是據物質論，這都是環境底作用，所謂“居移氣、養移體、”（『盡心』篇上）者是。但孟軻却依然堅決地主張性善，蠻幹下去。

既然性是善的，那末道德便有人性底根據了。實在，孟軻底道德是以性善作出發點。因為人性皆善，所以惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，就是仁、義、禮、智之端。沒有這些心的，便不是人。所以“仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也”。（『告子』篇上）。只要我們能夠把它們“擴而充之”，或“達之於其所忍”、“所爲”、……那就受用不盡了。否則便“不足以事父母”（『公孫丑』篇上），而使人倫有虧。所以說“仁義禮智根於心”（『盡心』篇上）。至於君子庶民之分，賢者否者之別，就是看他們對於此心底“存之”、“去之”（『離婁』篇下）而已。孟軻於是給孔丘哲學找着了更深的根源。孔丘是純人事論者，以道德中之一目——仁、來統攝一切。這在科學知識即自然知識大盛過時代，在個人主義走進哲學史後過時代，非常不足。孟軻說仁既是“愛人”（孔丘語），愛人又即“不忍人之心”（『公孫丑』篇上），又即“無欲害人之心”（『盡心』篇下），那末不是根於心、爲與生以俱來的麼？

仁義禮智本外也，非內也，爲環境所產生。然而孟軻却把它們挪到內界去了。但我們要問問孟軻：“口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也”，（同），不都是爲天所賦，可稱爲性麼？孟軻答道：“性也”。但是“有命焉，君子不謂性也。”若夫“仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，……命也，有性焉，君子不謂命也”（同）。那末，性善之說，就完全是孟軻勸人爲善過把戲。因爲

這樣，所以他又繼承孔丘底實踐精神說：“聖人與我同類”（『告子』篇上）。“舜、人也，我、亦人也，”（『離婁』篇下），“有爲者亦若是”（『滕文公』篇上），大家努力於道德底實踐呀！

孟軻對於政治，亦以性善作出發點。他底政治主張就是王道。王道即仁政。那末甚麼是仁政？仁政就是“以不忍人之心，行不忍人之政”。（『公孫丑』篇上）。把這點心“善推其所爲”（『梁惠王』篇上），那就有“仁心仁聞，而民”“被其澤”了。如此，你便得民心，“得天下；”否則失民心，“失天下”。三代是這樣而有得失的。所以“國君好仁，天下無敵”。（『離婁』篇上）。貴族的王侯，其力行“富之”、“教之”、（孔丘語）迺“保民”（『梁惠王』篇上）政策！牧牛羊過人，原來應該“爲之求牧與芻”（『公孫丑』篇下）呀！仁是道德，仁政就是德治。“以德行仁者王”（『公孫丑』篇上），王道也就是德治。行仁政需要仁者。而政治又在國君手裏。所以問題在要君仁。“君仁莫不仁……一正君而國定”（『離婁』篇上）。這就是人治了。孟軻遂由仁政出發走到孔丘底德治、人治。於是他又給孔丘那種純人學論的政治哲學以人性的根據。

然而竟有人說孟軻底牧牛羊政策是社會主義。我們固然應該注意保民政治是封建時代的、與資本時代末年底社會理想相差得遠；而很明顯的是社會主義乃被壓迫者自覺的要求，並非保民政治者抹煞被壓迫者人格而牧之、芻之、予以恩惠

——所謂齊澤。就是一切“與百姓同之”（『梁惠王』篇下）總話，也是爲國君而不是爲人民。那純粹是一種“得天下”、“保四海”（『離婁』篇上）適收買民心政策。這也與民權政治之政府歸人民管理、由人民設立、爲人民服役、的，大不相同。那末爲甚麼說“民爲貴，……君爲輕”呢？因爲要“得乎丘民而〔後才〕爲天子。”（『盡心』篇下）。這正是所謂“民爲邦本”（『書經』語），“得天下”在“得其民”（『離婁』篇上）呀！然而胡適不看下文，不看整個的體系，居然說“孟子底政治學說很帶有民權底意味”（二九七頁）！

總而言之，孟軻以善性爲本體，由此生出他底道德哲學和政治哲學，如我們所已經述過的。所以性善論就是孟軻底本體論。這是我們應該明白的。

既然道德哲學、政治哲學、底根源都是善性，那末學習底方法，也就應該是“反身而誠”和“彊恕而行”（『盡心』篇上）了。既然仁義禮智這些道德的、政治的、乃至一切人事的要道，都“非由外鑠”，“我固有之也”（『告子』篇上），那就是“萬物皆備於我”（『盡心』篇上）了。因此，我們底認識工夫，就是“反身而誠。”其進行也，求得善性適方法是“思”。“耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也”。（『告子』篇上）。所以不得於言，不要緊，你總該求之於心。保存善性適方法是“養”。養就是“求其放心”以免“梏亡”。“夜氣”一存，那就“長”（同）起來了，成爲“至大

至剛的“浩然之氣”。（『公孫丑』篇上）。發揚善性過方法就是“充”或“推”。把固有的仁義禮智四端，“充”其蘊，“達”之遠，那就達到“美”底地步了。“充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神”，（『盡心』篇下），你便無所不知了。所以方法只是“舉斯心加諸彼”，“善推其所爲”。（『梁惠王』篇上）。這是孟軻底認識論。

既然如此，可見我們底工夫是“由仁義行，非行仁義”。（『離婁』篇下）。所以“天下之言性也，則故而已矣，故者以利爲本”。這種情形，“若禹之行水，行其所無事也。……行其所無事，則智亦大矣”。若是“鑿”焉，那就令人厭“惡於智”（同）了。孟軻於是由人事論走到天然論，要無爲而法自然。不僅這樣，所謂“思”、“養”、“充”、底“則故”，要不外盡心。“盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣”。（『盡心』篇上）這時就由“善”、“信”、而達於“美”、“大”、“聖”、“神”、底地步，“所遇者化，所存者神，上下與天地同流”（同）。原來，“誠者、天之道也；思誠者、人之道也”（『離婁』篇上）。至此，便天人合一了。孟軻於是由認識論走到天人合一論。宇宙是一種善的宇宙。性之所以善，是由於天善。天善者，天之道也。

從此種種，可知孟軻哲學是一元論的觀念論。但比孔丘的進步得多。他繼承了孔丘，超越了孔丘，很精深地爲孔丘哲學奠下了一個究極的基礎。不過同時他也把孔丘哲學澈底地往觀念論路上挪。在整個的哲學史上，他却客觀地繼承墨、楊、

宋、告、道一環，推進天人合一論，使春秋時代底人事論哲學與西周時代底宇宙論哲學綜合。或者說，由春秋時代底人事論哲學至於高級地恢復了西周時代底天人合一論哲學。

這個哲學上適貢獻，是非包圍於商工經濟中適貴族、浸漬於商工思想中適貴族學者、不爲功的。只有他在這時要反對物質論，阻止環境改造之說，所以才叫人不要注意現實，須改造個人。“萬物皆備於我矣”，存心養性就夠了。耳目之官根本是使你蔽於物以陷溺其心適東西。這是反對、墨、楊、告不害底物質論適哲學。因此，對於他們底個人主義，便以使之成爲道德的爲好。（註一四二A）並且自然主義、平等主義，也都幽囚於道德領域，使成道德的自然（註一四二B），道德的平等（註一四二C），道德底實踐，從家族起。“仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也”（『離婁』篇上）。所以“不得乎親，不可以爲人”。“守孰爲

（註一四二） A，所以說我是備有仁義禮智諸善端的。要“居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，”才算是“大丈夫”。（『滕文公』篇下）。 B，所以說性是善的，天是善的，宇宙全都是善的。 C，所以一則說：“聖人與我同類者”（『告子』篇上）；再則說：我（孟軻）“何以異於人哉？堯舜與人同耳！”（『離婁』篇下）；三則說：“彼（指聖賢——朱注）丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？”四則說：“舜何人也，予何人也，有爲者亦若是”。（『滕文公』篇上）

大，守〔親之〕身爲大”。身者“家之本”（同）也。墨、楊、告、之自然中適人，社會中適人，政治中適人，遂被孟軻一變而爲道德中適人，再變而爲家族中適人了。個人依然埋沒於家族之中。政治亦不過由親親底仁、敬長底義、“達之天下”（『盡心』篇上）耳。故“盡事親之道……而天下化”：“人人親其親、長其長、而天下平。”（『離婁』篇上）。這是完全繼承孔丘的。當然親親、敬長、是不學而知而能適善性，有自然的根據。因此，親親、仁民、愛物、底差等主義，也就存在。至於臣對君適報施（註一四三），以及紂爲一夫之當誅，要不外受墨、楊、平等主義影響而說以警告貴族君主適話。主要還是在“格君心之非”以“正君”“定國”，並且要這樣才是“大人”。（『離婁』篇上）。大人是“不失其赤子之心”的，言行“惟義所在”（同下），將“推”其“敬長”於君，何能有報復、誅紂、底行爲呢？並且“內則父子，外則君臣，人之大倫也”（『公孫丑』篇下）。“無父無君”即“是禽獸”。此“楊氏爲我”、“墨氏兼愛”、之所以當“距”也。孟軻把“楊墨之言盈天下”適時代看作“臣弑其君”“子弑其父”適時代，（『滕文公』篇下）。這還有甚麼報復、誅紂、可說呢？孟軻實在是貴族階級底哲學家。

（註一四三）“孟子謂齊宣王曰：‘君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣事君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎’。（『離婁』篇下）

因此，他反對商工之追逐利潤。斥商爲“賤丈夫”，工爲“小人”，以仁義作對壘功利底對案。就是小商工業者及其自由主義如許行、陳相、和“仲子之操”，俱非難不遺餘力。他遂公開地復古，以恢復封建生產——馬克式的井田制度爲其經濟理想。政治則稱頌堯舜底禪讓，文王底治岐，周室底官制，要而言之，是“行先王之道”。他認定代表商工經濟諸侯、大夫、是“罪人”。所以說“在彼者，皆我所不爲也；在我者，皆古之制也。”（『盡心』篇下）。歷史在他心目中，完全是退化的。由二帝而三王而五霸而今之諸侯，一個不如一個。“堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也”；今則“久假而不歸”（同篇上）了。在商工時代底貴族，當然有這樣的今昔之感！

孟軻是古中國底柏拉圖。他之於孔丘，無論在哲學底繼承上、闡揚上、觀念論化上、推之前進上，都像柏拉圖之於蘇格拉底。而政治上適井田制，亦有類於柏拉圖底共和國；主張貴族共產，奴隸任耕，勞心者治人。道德上適階級制也一樣。所謂“仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，”（『盡心』篇下），不是與柏拉圖底智慧爲哲學家底道德、勇敢爲武士底道德、節制爲農工底道德、一樣麼？至其貴思官而賤感官，由養此貴體、賤體、而有大人、小人，更完全與柏拉圖一致。那時中國底時代，真與希臘同階段。

然而『中國哲學史大綱』中題『孟子』章（二八九至三〇二頁），曾給我們說了甚麼呢？除拉拉雜雜凡捨其重要而把

握其不重要（所謂“教育哲學”）外，就是“個人位置”之膚淺而錯誤的理解。這樣的東西叫做哲學史著作，真是滑稽！

6 施龍哲學

在這時代，簡直是一個論爭最烈的時代：你反對我，我反對你，辯論不休。辯論之學因而成立。孟軻以“知言”爲其“長”處，曾將辯論底話分爲四種，曰：駁辭，淫辭，邪辭，遁辭。而墨翟派在此時，亦如孟軻一樣地好辯。他們底學派，有組織性。（註一四四）同時又很注重知識。所以爲謀思想底統一，曾本着墨翟之論理學、方法學、認識學、和自然學，將各人底研究，都精細地審訂，編輯成辭典式和經典式的墨『經』、『經說』、及大小取、六篇。其中，（論理學方面的，我已歸之墨翟，敘述過了。）辯底意義和作用，說得很清楚。他們說：“辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉，摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故”（『小取』篇）者也。他們把辯底方法分成爲或，假，效，辟，侔，援，推，七種。（註一四五）這可看出辯論之學之重要而

（註一四四） 他們有首領（“鉅子”），有紀律，有命令。行動能夠一致。其引證及說明，爲友黨論之甚詳（『中國哲學史』上卷一〇六至一〇九頁），不具說。

（註一四五） “或也者，不壹也。假也者，今不然也。效也者，爲之效

普通。以這種學擅善遊人，在當時叫做「辯者」（如『莊子』），在戰國後稱為「刑名（即形名——『戰國策』）之家」在漢代叫做「名家」（司馬談、劉歆、班固）。用今日術語，則是名學家或論理學家。惠施（註一四六）、公孫龍（註一四七），就是他們底代表。

也。所效者，所以爲之法也。故申效則是也，不申效則非也。此效也。辟也者，舉也（作“它”字）物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，子曰然，我奚獨不可以然也。推也者，以其所不取之同於其所取者予之也”。（『小取』篇）。用今日術語大約即：蓋然、虛擬、演繹、譬喻、比附、類推、歸納。

（註一四六） 惠施姓惠名施。相傳爲宋國人。梁啓超把他列入宋廩派。曾相過梁惠王。大約是公歷紀元前三八〇年與前三〇〇年間人（依胡適推算）。他生長過國家和時代，尤其做官過梁國，是商工經濟的。『藝文志』說他有書一篇，今不傳。他底學說，散見於『莊子』（『天下』篇和『徐無鬼』篇）、『荀子』（『不苟』、『非十二子』、『解蔽』、等篇）、『韓非子』（『內儲說』上）、『呂氏春秋』（『淫辭』、『不屈』、『應言』、『類愛』、等篇）、等書。

（註一四七） 公孫龍，姓公孫，名龍，字子乘。趙人。爲平原君客。胡適說他大概生於紀元前三二五和三一五年之間。其死當在前二五〇年左右。似乎還要稍遲。觀於莊周答惠施說“濶、墨、楊、梁、四，與夫子爲五”，（『徐無鬼』篇），可見公孫龍之爲顯學，與惠施同時。他底後死，大約是稍歲比惠施爲大，而在學說上露頭角之年齡早於惠施。總之，生年比惠施後，與莊周、孟軻，也有同時底年代，死則在其後。他底國家和時代，都是商工經濟的。『藝文志』說他有書十四篇。今傳有『公孫龍子』六篇，第一篇乃後人附加。

這在商工經濟所支持過科學開始時代和哲學論爭時代，是必然有的。胡適因為要說中國古代哲學史就是名學史，“家家都有名學”（一八八頁），所以說“古代本沒有甚麼「名家」”（一八七頁）。我不知道“在這一方面研究得比別家稍為高深一些”（一八八頁）的，為甚麼不可稱為名學家？這是鍾泰和渡邊秀方已經很有根據地駁過了。至其說名學家惠施、公孫龍，是“墨家底後進”（同），稱為「別墨」，也頗有錯誤，被他們同樣地駁過了。（註一四八）

另外，我特別要說的，即名學——論理學之成為一種學而出現，應在此時。因為一般學者從辯論底實際經驗中感覺到論理學之重要，乃把墨翟底名學雖形變成一個專科。普通邏輯才堂堂正正地出現。墨徒、辯者、尹文、公孫龍、荀况，遂相繼以論理學名。而胡適不明白這點——名學底時代性，以為李耳、孔丘、墨翟（甚簡單）、楊朱，都有名學，真是笑話！——其實他也鬧了不少的笑話！

同時，物質論也非常發達。從墨翟而楊朱而告不害，學者輩出，且俱大家。因此，科學知識盛行。這也是當時墨翟做了倍根奠定科學方法之所必然。惠施就是這時最有成功方科學家。觀於“惠施多方、其書五車”、（「天下」篇）而益明瞭。當時“黃

（註一四八） 鍾泰，『中國哲學史』，六四至六八頁；渡邊秀方，『中

國哲學史概論』，劉澤水，再版，一六八至一七〇頁。

繚問天地所以不墜不陷、風雨雷霆之故，惠施不辭而應，不虛而對，徧爲萬物說，說而不休，多而無已”。他研究起來“逐萬物而不及”，有如“形與影競走”（同），非常勤勞。所以惠施在哲學上是物質論者，與孟軻哲學相反。（註一四九）

同時，因爲這是辯論時代，辯論使惠施、公孫龍、莊周、騶衍、這一環走到純哲學底地步。尤其惠施、公孫龍、這般辯者之徒所“相應”、“勝人”的，與人事相距甚遠。所有的題材，大都取之自然科學。所以荀况說惠施底辯、“辯而無用，多事而寡功”（『非十二子』篇）。但正因在這裏，他們却在論爭底經驗中獲得了辯證法。並且把辯證法與物質論結合，得了一個比西周時代之辯證法的物質論更高遊哲學，來對付當時比春秋時代之非辯證法的觀念論更高遊孟軻哲學。

這、要以惠施爲首。惠施底時代，——辯底時代——把從前的辯者鄧析復活了。鄧析操兩可之說，設無窮之辭，提出了很多辯證法的命題。據荀况，“山淵平，天地比，齊秦襲，入乎

（註一四九）在這裏，我們要聲明一句，即：惠施、孟軻、大抵同時，而惠施死在先。就是莊周、公孫龍、之與孟軻，也大抵同時，只是稍後一點。而文獻缺乏，他們各人成立學說底先後，無從判定。大概好辯的孟軻沒有批評施、龍、莊周，或許是三人學說發表後些遲緣故。但他們間之哲學的發展，就只從性質上道相反來理解其相生，因而分別其敘述之先後，亦無不可。這是由他們互相的鬥爭鬥門來表現的。

耳，出乎口，鈎有須，卵有毛”，（『不苟』篇）都與鄧析有關，（今本『鄧析子』甚不可靠。）惠施則本其科學的知識，推廣命題。就『天下』篇所說，尙有十個：一、至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一；二、無厚不可積也，其大千里；三、天與地卑，山與澤平；四、日方中方睨，物方生方死；五、大同而與小同異，此謂之小同異，萬物畢同畢異，此謂之大同異；六、南方無窮而有窮；七、今日適越而昔來；八、連環可解也；九、我知天下之中央，燕之北越之南是也；十、汜愛萬物，天地一體也。把這十個與那幾個合看，惠施底辯證論和物質論的宇宙哲學，就可推見了。同時這又是他建立辯證邏輯的表示。

他“厖（古歷字）物之意”（『天下』篇），以為宇宙間底一切，無論天文與地理、無機與生物，都是變化的，沒有一刻停息。太陽才當中又斜起了；生物才生出又死去了。因為這樣，所以一切都是矛盾的。鈎有須，卵有毛，同中有異，無窮裏有有窮。因為這樣，所以一切都是相對的，東與西、大與小、高與卑、今與昔、俱無所謂絕對。空間、時間、物類、全都如此。所以就其全體性而言，則天地萬物皆為一體。這是無外的至大。惠施底宇宙論，大抵如此。

不明白它底辯證論性底人，總是用一種絕對論的眼光去觀察，於是就覺得惠施底“物意”不合事實，只是“怪說”、“琦（讀奇）辭”、（『非十二子』篇）。這是荀悅說“惠子蔽於辯而不知實”（『解蔽』篇）的所在，胡適採用章太炎底意見，

以為惠施認空、時、物類底“分割區別，都非實有”，（二二九、二三二、二三四、等頁）而以“天地一體”為“斷語”（二二九和二三四頁），把惠施底哲學當作齊物論，是另一種絕對論的眼光。既然十事都是“廢物之意”，可見就沒有以齊物作最後的“斷語”。而所謂“斷語”也只是物意之歷舉中邁一個物意。所以章太炎底總的解釋是錯的，胡適跟着他錯了。

惠施底人生論，只有幾個零星的主張：“去尊”（『愛類』篇），“偃兵”（『內儲說上』），“汜愛萬物”，“不法先王，不是禮義”。（『非十二子』篇）。這顯然是商工經濟所反映出來之商工階級底意識。他與墨翟一致，與孔丘哲學及其派之孟軻哲學相反，又以時代底進步比墨翟還新。看他答覆匡章邁話（註一五〇），就可曉得因時制宜是他底人生論底中心。這完全是與他底辯證論一致的。他實在是第一個用辯證邏輯來指導行為邁人。

所以惠施是站在社會革新方面邁哲學家，在戰國時代底哲學史上另立了一個紀元：建立辯證邏輯，主張自然底矛盾變

（註一五〇） 匡章問他去尊而又王齊王，主偃兵而又贊同齊之
用兵，原因何在？他答道：“大者可以王，其次可以霸也。今可以王齊王
而終終貧之命、免民之死，是以石代愛子頭也，何為不為？其寒則欲
火；暑則欲冰；燥則欲溼；溼則欲燥。寒暑燥溼相反，其於利民一也。利民
豈一道哉？當其時而已矣”。（『愛類』篇）

化，反對孔丘派哲學——孟軻哲學底絕對論。在人生方面之隨客觀條件而變更其政策，則為哲學史上迺第一次。這顯然是高級的天人合一論。

其他辯證論者及公孫龍，也與惠施相同。「天下」篇底二十一事，與「仲尼」篇（「列子」）底七事，都是要用辯證論的觀點才能解釋的。今以二十一事說，它們通是自然辯證論的命題。不過惠施底十餘事，多表示相對的性質，這裏底二十餘事，則全部在表示矛盾的性質。卵無毛而說“卵有毛”；雞兩足而說“雞三足”；鄧一地方而說“鄧有天下”；犬是犬而說“犬可為羊”；馬胎生而說“馬有卵”；丁子（楚人叫蝦蟆作丁子——成玄英）無尾而說“丁子有尾”；火熱而說“火不熱”；山無口而說“山出口”；輪碾地而說“輪不碾地”；目見而說“目不見”；……。要了解這些命題，只有站在一切皆變化這個立場上去看，才可明白。卵無毛，即卵是卵，為形式邏輯底見地，絕對主義底見地。辯證邏輯則說卵不就是卵，卵之中有非卵——即毛。如果說無毛，何以會長出有毛的雞來？但若細觀卵之內、外，確又無毛。可見卵有毛是由於卵底變化。丁子之有尾，馬之有卵，都是說牠們在發展底某階段中有尾、有卵。這種動的觀點，矛盾的發觀點，由其中生出迺相對觀點，全是辯證論底中心思想。宇宙底演進由於矛盾的發，而其存在、則為運動底可能和相對的關聯。這不是物質的和辯證的宇宙論是甚麼？

胡適仿照章太炎底辦法，只注重相對的觀點，根本錯誤。

把“雞三足”、“火不熱”、“目不見”、“指不至”、“至不絕”、“黃馬驪牛三”、作爲“論知識”(二三九頁)；把“犬可以爲羊”、“白狗黑”、“孤駒未嘗有母”、作爲“論名”(同)，不甚妥當。他說“區別同異都由於心神底作用”(點仍舊)，所以“火不熱”、“目不見”、是因爲“沒有能知覺的心神”。(二四五頁)。如此，則“輪不輟地”、“矩不方、規不可以爲圓”、也是在於沒有區別同異遊心神了。若說“犬可以爲羊”、“白狗黑”、“是說犬羊黑白都係人定的名字，當名約未定之時，呼犬爲羊、稱白爲黑、都無不可”(二四九頁)，那末“狗非犬”、“意不心”、“矩不方、規不可以爲圓”、亦是在論名學了，這實在笑話。

公孫龍除了在辯證邏輯和自然哲學與惠施共鳴外，還有獨特的貢獻。這就是他底認識論和論理學。大概一談起公孫龍，就令人想到白馬、堅白、這幾個字。他是以此聞名於當世的。卽他自己亦覺“龍之所以爲名者，乃以白馬之論爾”。(『跡府』)一般人，不獨孔穿，都注意這個，至於把他底書稱爲『白馬論』。究竟白馬非馬是甚麼意思呢？主要的是說：“馬者所以命形也，白者所以命色也”。(『白馬論』)。而“色非形，形非色，”“言色則形不當與，言形則色不宜從”(『跡府』)。今白馬合形色爲一，所以從馬底白相上說，白馬非馬。²他底論證很多，根本意義要不過是把白與馬相離。堅白論也是一樣。我們對於一個堅白石，看去是白的，但不見其堅；拈去是堅的，但不覺其白。所以只有白石和堅石，沒有堅白石，堅白相離不相容。

這完全是一種感覺底分析。從前的人以爲是詭辯，其實是很重要、很合理、的哲學，物質論的認識論。他底指物論和通變論也是論究這個問題的。

綜括他全部認識論底大意，就是說我們認識物時，是指物定名。這要分別能指（能知——智慧）與所指（所知——物），不可混亂。所以他說“物莫非指（所指——作者），而指（能指——作者）非指（所指——作者）”。（『指物論』）。固然“天下無指（能指），物無可以謂物”；但“非指（能指）者天下，而物可謂指（能指）乎？”（同）而在認識上，必須明類。若說“羊有齒，牛無齒”，就以爲牛非羊、羊非牛，“未可；是不俱有，而或類焉。”如以“羊有角，牛有角”，遂“牛之而羊也，羊之而牛也，未可；是假有，而類之不同也”。（『通變論』）。“其無以類”而舉，“謂亂名，是狂舉”（同）。但認識不能止此。對於物底感覺，尤應分析。視官所感覺的是物底色；觸官所感覺的是物底性，應當分別而論。因此，我們對於感覺對象適命名，也是不同的。白所以名色，馬所以名形，混合地說是白馬，殊覺不對。他是很注重感官的。心神不可見，沒有聯合感覺適作用，所以不能見白，亦不能知堅。結果，堅白離。“離也天下，故獨而正”（『堅白論』）。這是認識論的感覺論，非常唯物。

矛盾真是進化底動力。中國哲學史有了這樣純哲學、很系統的成文的認識論，實在是破天荒的事情。我們在佩服公孫龍底哲學天才和哲學貢獻時，不能不感謝當時底辯論風尚。他

們底辯論有三條戰線：一是他們（辯者）互相間；一是他們與墨翟派中鮑知知識派；一是他們與孔丘派底孟軻、孔穿、之流。因為這樣，公孫龍更完成了論理學。過去雖然有演繹邏輯、歸納邏輯、辯證邏輯，却沒有成體系的一般邏輯。墨翟派對此很有貢獻，然而無系統的成文的專門的邏輯著作。有之，那就是公孫龍底『名實論』。（註一五一）這是他“疾名實之散亂”而作“以正名實”（『跡府』）適文字。

他說，天地間適東西都是物。照物之實以命名，正也。名正則說是怎樣就是怎樣。這時，便“以其所正，正其所不正；不以其不正（五字依胡適校補），疑（定也）其所正”。“故彼，彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼。此，此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當正也。故彼、彼止於彼，此、此止於此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。”總之，“名、實謂也”，應該“審其名實，慎其所謂”。（『名實論』）然而不懂他底認識論的人，竟說他不懂論理學，“惑於周名以亂實”（『荀子』）！

總而言之，惠施、公孫龍、底辯證邏輯和宇宙哲學，完全是經濟利益和社會成份各方面底矛盾表現。大之是商工經濟對

（註一五一） 另外有尹文也是講論理學很早的，據說他有名學一篇，公孫龍稱之。但其書不存，而存者亦無專論名學之篇。荀况底『正名』，比較後點。同時又雜有道德倫理底觀點，非純理論的名學著作。

於封建經濟迥衝突，小之則是商工業者各階層間迥內在矛盾。哲學的爭辯，完全是這些不平衡底反映。而公孫龍底認識論和論理學，那就是當時負有歷史使命因而負有文化使命之商工部份所完成之理論的進步。其本質、都富有革命性質。依它底見地，自然是因矛盾而變化，社會也是一樣。因此，這變化是社會本身底革新，人底環境底改造，絕不如孟軻所說迥反求諸身、以端正人心、爲事。那是封建的保守哲學。施、龍、則是有產階級中富有革命性底成份迥革命哲學家。

不僅施、龍、兩辯者(又稱“辯士”)爲然，桓圍及其他辯者以及這時墨翟派的辯者、都是一樣。他們底共通之點，也同於施、龍，是分析的研究，知識底探討，以辯證邏輯爲方法，以個人意見爲真理標準，以物質主義爲理論中心。革命哲學造成了哲學革命。這是中國底「哲人運動」時代。辯者就是希臘底“哲人”(sophist)。希臘底哲人，不“是直接引起希臘文化上迥變動的人、”爲“希臘啓明運動底代表”、註一五二)反對貴族、“巧辯飾非”註一五二)、注重知識、主張個人主義、實行思想自由、麼？

然而中國辯者所受迥惡譽，也與哲人同。sophist 本是哲學家底意思，只因蘇格拉底在其前面加了 philo (訓“愛”)，

(註一五二) H. E. Cushman, A Beginner's History of Philosophy, 翻譯本, (他改名爲『西洋哲學史』), 三版, 上冊, 五九和六

自稱「愛智者」，於是未與 philo 相連遊 sophist 遂成爲「詭辯家」底意思去了。中國底辯者，本是純主理智遊哲學家，並且是革命哲學家和哲學革命家，然而後之保守哲學家 and 哲學保守家（如荀况、孔穿），却說他們是以名亂實、以辯毀道、遊“狂惑翫陋之人”（『荀子』）。辯者簡直是一個巧辯飾非的人，不光榮的頭銜。

然而『中國哲學史大綱』底作者，却對於上面所說遊一切，完全無知。他只曉得枝枝節節地去註疏惠施底十事，公孫龍等底廿一事。對於公孫龍底認識論都置之不理。既沒有把握着他們底全部體系，亦未懂得他們底邏輯貢獻、哲學貢獻。見樹子而不見森林，真是眼小如鼠。所以『中國哲學史大綱』不過是中國哲學史材料之註疏而已！闡幽抉微，伸張正論，更一點也說不上。

但胡適註疏遊錯誤，不可不再提一下。此中重要的，第一是他把公孫龍作觀念論者看待。“火不熱”、“目不見”，他說是由於心神底作用。雞三足是雞足加心足。這不獨觀念論化，而且違反公孫龍底意見。公孫龍明明說“謂雞足、一，數足、二，二而一故三”（『通變論』）。在“公孫龍及辯者二十一事”中，他覺得“這般人底學說”，是“以爲一切區別同異、都起於主觀的分別”（二四九至二五〇頁），尤爲曲解。墨翟派底『經』，並非公孫龍輩所作，其中遊理論、頗有與公孫龍理論相矛盾地方，而他却說是爲公孫龍輩所作。因此，用『墨經』解十事

及廿一事，都不妥當。就是解字也很多錯誤。例如分離底“離”之作“附麗”，（二四六頁）指物論底“指”之作“物體底種種表德”（二四七頁）。（註一五三）

7 莊周哲學

現在我們講莊周哲學。（註一五四）

莊周雖與惠施、公孫龍、同時，死於惠施之後和公孫龍之

（註一五三）『指物論』中選“指”字，在公孫龍時以及在現今，都只有這幾個解法：（一）手指也，『說文』即持此解。（二）斥也，『易』繫辭：“辭也者各指其所之”。（三）示也，『禮記』玉藻：“凡有指畫於君前用笏”。（四）指麾也，『禮記』曲禮：“六十曰耆指使”。（五）與嘗、指、適，『書』盤庚：“不匿厥指”。（六）歸適也，『孟子』：“言近而指遠”。（七）美也，『荀子』大略篇：“不時宜，……雖指非禮也”。所以『指物論』底“指”，應作“斥”、“示”之意講。『指物論』這一命題，亦必把“指”作動詞用方才通得去。若依胡適，“指字都是說物體底種種表德，如形色等等”（二四七頁），那便應把指字放在物字後，稱物指論、才道。講究文法的胡適在此，未免不講究文法了。

（註一五四）莊周姓莊名周，或說字子休。宋國蒙人。曾作過蒙漆園吏。楚威王聞其賢，欲聘為相，辭。他與梁惠王、齊宣王、同時。與惠施友善。死在惠施、孟軻、後。其時大概在公孫龍元前二七五年（周赧王四〇年）左右，比公孫龍早一點。這當然是商丁經濟底時代。司馬遷稱“其學無所不窺”。『藝文志』說他有書五十三篇。晉郭象刪定為三十三篇。其中，只內篇七比較可信為莊周所作。尤以其中『逍遙遊』、『齊物論』、『養生主』三篇為最可信。其餘大抵皆其弟子所造所作。司馬遷『論衡』、『史記』、『說文』等篇為莊周所作。其則莊周雖反孔，其人亦如其

前，然其學說則出世於他們兩人之後。這不獨『莊子』中，甚至可稱為莊周著的，有談惠施、評公孫龍、遊地方，而且他底整個學說體系，都是由施、龍、兩人底學說出發而為其反動的。

惠施、公孫龍、尤其惠施、之於自然研究，是分析的和科學的，所以只看出萬物底變化及矛盾法則，並沒有找出其一致的根源。因之，對於宇宙不能觀其全、觀其大，對於生物則知其變化而不知進化。所以產生不出自然主義。以致在論理學上，失之瑣細支離。科學的人生哲學，即自然主義的人生哲學，也就不能成立了。莊周底哲學恰恰是來補足這些缺陷的。

莊周是以自然研究之泰斗——惠施為代表遊科學時代底哲學家，很能對自然作綜合的和哲學的研究。於是找出了自然底本體。他把這個本體叫做「道」。“道有情有信，無為無形”。（『大宗師』篇）。“聽之無聲”，“視之無形”。所以“不可聞”、“不可見”、“不可言”、“不當名”。（『知北游』篇）。它“自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於

學、其文，絕不會那樣淺薄。並且『莊子』中言齊亡事實，在莊周死後。宋、蘇轍說『讓王』、『盜跖』、『說劍』、『漁父』等篇為偽託。（但以反孔為理由是錯的）的確，『說劍』是縱橫家底思想，與莊周學說不合。『宥宥』篇中言“養生”之說，也不與莊周學說底體系相容。『天道』篇中還有孔丘派底思想和殘闕家言。雖然如此，這些篇亦可作莊周哲學底參考材料。

上古而不爲老”。(『大宗師』篇)。它是“無所不在”(『知北游』篇)的，凡螻蟻、稊稗、瓦甕、屎溺、之中都有。所以它“可以貴，可以賤，可以約，可以散”(同)。這是莊周底本體論。

宇宙萬物是由道生出來的。其階段有“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。”(『齊物論』篇)。在有有後，又由氣而形而生，萬物乃成。這些階段都是由於變化。因爲“物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移，何爲乎？何不爲乎？夫固將自化”(『秋水』篇)。而變化底原因，是自然，卽無爲。“天無爲以之清，地無爲以之寧；故兩無爲相合，萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無爲殖。故曰天地無爲也，而無不爲也”。(『至樂』篇)。因此，“道惡乎往而不存”(『齊物論』篇)。“以道觀之，物無貴賤”。“萬物一齊，孰短孰長？”(『秋水』篇)。它們是平等的。這是莊周底宇宙論。

在生物方面，胡適把莊周“種有幾”遊幾字解作“幾字從攴，攴字從呂，象生物細胞之形”(二六一頁)，是有道理的。他說生物之種，由其最初的幾，得水爲蠶；得水土之際爲鼃蟻之衣；生於陸之陵屯爲陵鳥；陵鳥得鬱棲爲鳥足；是爲植物之演進。鳥足底根爲蟻蟻，其葉爲胡蝶。這是從昆蟲說起的。昆蟲由雌雄生卵，有了動物之幾。由胡蝶爲鳥，爲……，爲羊，爲……，爲馬，“馬生人”。(『至樂』篇)。是爲動物之演進。在這兩

個階段是進化的。這是莊周底生物論。

從此可知莊周底宇宙論和生物論，都是進化論的。但整個的自然歷程和生物歷程，都表現着循環變化底性質。對於一般的物，他說：“萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫，是謂天均”。（『寓言』篇）。因此，“臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐”。（『知北游』篇）。生物則“萬物皆出於機，皆入於機”。（『至樂』篇）。人則“已化而生，又化而死”。（『知北游』篇）。總之是“消息盈虛，終則有始”。（『秋水』篇）。這在表面是循環變化論，其實是等於說物有積聚，但無消滅。頗有類於今日物質不滅和能力不滅兩定律。所以他說“凡物無成無毀；復通爲一”。無物不有道，因此，物底循環變化即“道通爲一”。這不獨無傷於他底進化論，而且是另外展開了一個齊物論。

這裏，我們須得問問莊周之所謂「有」以前過「無」、「未始有無」、「未始有夫未始有無」、是甚麼東西。這是很難說的。莊周只說過“昭昭生於冥冥、有倫生於無形、精神生於道”、（『知北游』篇）過話。大約最初是「精神」，即所謂「未始有夫未始有無」；其次是「冥冥」，即所謂「未始有無」；再次是「無形」，即所謂「無」；更次是「有」，即所謂「有倫」。「道」生「精神」這個最後根源，是“未有天地自古以固存”的。雖然無形無聲，但却“有情有信”，“自本自根”。道依然是物。他說“有先天地生者”是物。即“物物者非物”，然而“物出不得先物也，猶其有物也，猶其有物也無已”。（同篇）可見宇宙之來無端，

而要皆出於物。所謂「有」、「無」、「未始有無」、「未始有夫未始有無」，不過「有倫」、「無形」、「冥冥」、「精神」、之物態底演進階段而已。於是我們可以斷定莊周底本體論、宇宙論、生物論、進化論、齊物論、都是一元論的物對論的自然哲學。

綜括以上所述，物生由道，而道又是無物不有的，所以物皆平等。物既變化，則物是以時間性和空間性為限的，在其一定的時間、空間、內，皆適合而妥當。並且，物之為此、為彼，均非偶然，亦極自然。道，不僅甚麼都有定，而且一切都無為而成。因此，莊周遂領悟了他底自然主義。這是他處理認識論、人生論、適基礎。其特徵就是同萬物、一萬化、而不事人為。

因此，我們之認識物也，用不着分析，只是憑着直覺就夠了。這不獨感官沒有用，就是思維也沒有必要。“故目之於明也殆，耳之於聰也殆，心之於知也殆。”（『徐無鬼』篇）。因此，他不注重由觀察以究知適方法。在莊周嘆魚樂之時，惠施說：“子非魚，安知魚之樂？”莊周答道：“子非我，安知我不知魚之樂？”惠施說：“我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣！”（『秋水』篇）。至於領悟道這個本體，尤非直覺不可。秦清問無窮知道否，無窮答不知；問無為，無為曰知；及以此二人之言問無始，無始道：“不知，深矣；知之，淺矣。弗知，內矣；知之，外矣。”於是秦清嘆曰：“弗知乃知乎？知乃不知乎？孰知不知之知？”無始說：“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而

非也；道不可言，言而非也”。“有問道而應之者，不知道也。……道無問，問無應。”所以要“無思無慮始知道，……無從無道始得道”。（《知北游》篇）。這是莊周底認識論。

因為這樣，莊周反對辯論。道既無所不在，物既各有場合，那就“無物不然，無物不可”。如此，則各派底認識，都是對的。若必以一種標準去衡量一切，那末“民食芻豢，麋鹿食藜，螂且甘帶，鴟邪嗜鼠，四者孰知正味？”“是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。是之謂兩行。”並且，“天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？”並包各種是，無須相斥相非。若“勞神明爲一而不知其同也”，那就叫做朝三。註一五五。“名實未虧、而喜怒爲用，殊覺可憐！”“夢飲酒者，且而哭泣；夢哭泣者，且而田獵。方其夢也，不知其夢也；夢之中又占其夢焉。覺而後知其爲夢也。且有大覺，而後知此大夢也。而愚者自以爲覺，竊竊然知之，君乎牧乎。固哉，丘也，與汝皆夢也。予謂汝夢，亦夢也。是其言也，其名爲弔詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是且若遇之也。既使我與若辯矣：若勝我，我不若勝，若果是也、我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也、而果非也邪？其或是也、其或非也邪？其俱是也、其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，

（註一五五）“何謂朝三？曰：狙公賦茅曰，‘朝三而暮四’。衆狙皆怒。曰：‘然則朝四而暮三’。衆狙皆悅”。（《齊物論》篇）

既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？”這只有和之以天倪。“何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯。然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。”所以他說：“大知闕闕（廣博之貌），小知閒閒（有所閒別）；大言炎炎（同是非也），小言詹詹（小辨之貌）。（以上『齊物論』篇）。公孫龍不是之務，“乃規規而求之以察，索之以辯，是直用管闕天，用錐指地也，不亦小乎？”（『秋水』篇）這是莊周底辯爭論，即他底齊物邏輯。

這裏我們看出莊周之於辯者，是在用自然主義反對自然主義，用辯證邏輯反對辯證邏輯。一句話，他簡直用辯反辯。莊周真是一個大辯證邏輯家。他簡直是比辯者，尤其惠施、公孫龍、兩大代表，作了進一步的研究。他們只在分析的和科學的階段，所以只見了宇宙底部份、而未見其全般，只見了物之分散、而未見其歸一，因此只見了真理底片面而執着、而未見真理底全面而會觀其通。莊周呢，看他論“非（原為“彼”，改。——作者）是方生之說，”就可知道。他說“物無非非（同），物無非是；”然而物“方生方死，方死方生”，所以是亦“方可方不可，方不可方可”；那末，結果便“因是因非，因非因是”，“非（同）出於是，是亦因非（同）”。這顯然是用過分析工夫的。不過他這種用辯證法來分析、比他們之從分析中方悟辯證法的，進步得多。

同時，因為他辯證法地把握了物之變化，是之變化，所以得出了他底全見。看出宇宙是萬物底歸一，真理是萬是底歸一。沒有萬物，則沒有統一的宇宙，沒有萬是，則沒有統一的真理。“天地一指也，萬物一馬也，”“知通爲一”，何用執着一是以非它是、用這部份真理非難那部份真理呢？到這種境地，當然要用直覺的方法。於此可知莊周底研究是先分析而後直覺，不是純乎直覺；是先部份而後全般，不是純乎全般；所以他能窺見宇宙之大，萬物之齊，把握着了辯證法的整體，見樹子而又見森林。因此，他底研究是先科學而後哲學，先認識論而後本體論。所謂「道」就是抽象化了的「是」或「理」。理無不在，即道無不在。物通爲一，是通爲一，即道通爲一。但、是不離物，所以道不離物。於是道生萬物、即原始之物生後來之物。由此就有宇宙論、生物論。這是莊周對於自然之整個的研究歷程。他底辯證論，即辯證邏輯，全就在此。

以上是莊周底知識哲學。其特徵則是辯證論的和齊物論的。

在由知識哲學得到自然哲學後，便結論出了他底自然主義。其成份及特徵，俱如我們所已說。由此就達到了他底人生哲學。

他以為人是一個生物，與它物相同，並不比它物貴。因為人是由它物變來的，為整個演進中之一生的歷程。其來也如是，其去也亦化而爲它物。“察其始，而本無生；非徒無生也，而

本無形；非徒無形也而本無氣。雜乎芒勞之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生”，（『至樂』篇）生變而有死。所以在你病時，就是造化在變你，以你爲鼠肝，虫臂，或把你底尻化爲輪，臂化爲彈，都不一定。要之大塊於我是“載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。”（『大宗師』篇）。所以“生者假借也。……死生爲晝夜”（『至樂』篇）。其變也則如春秋冬夏之自然，“來不能却，去不能止”（『達生』篇）。故人是自然轉化中適生之一階段。死生存亡“一體”（『大宗師』篇）。是爲知化的人生。

既然如此，我生了也是沒辦法的，只得如死一樣地聽其自然。那末生就應該生，並且還要“保身”、“養生”、以全其生（『養生主』篇）。若“不知務而輕用吾身”（『德充符』篇），是不對的。“故曰：道之真，以治身；其緒餘，以治國家；其土苴，以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也”。（『讓王』篇）。許由、善卷、子州支父、子州支伯、石之農、太王亶父、王子搜、子華子、都是尊生底人，覺得“兩臂重於天下也，身亦重於兩臂”（同）。是爲重生的人生。

養生底辦法，就是不要外神，勞精，而自適其性。“龜脰雖短，續之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲”。只有“任其性命之情，”“自適其適”。若殉利、殉名、殉家、殉天下，雖“事業不同，名聲異號，其於傷性、以身爲殉、則一也。”（『駢拇』篇）。所以盜跖、伯夷、並無分別。只有像蟲、蛇、風、那樣，各動其天機“而不知其所以然”（『秋水』篇），才是適性的人生。

適性就是樂自然。鵬與鷃小大雖殊，然而各有所適。人不必拘拘於形，就是無趾、兀者，只要能夠從大處遠處着眼，“以天地爲大罅，以造化爲大冶，惡乎往而不可”地如魚之“相忘乎江湖”，（『大宗師』篇），“離形去知，同於大通，”（同），那便“乘天地之正，而御六氣之辨，以遊無窮”（『逍遙遊』篇），而“物化”了，“坐忘”了。這種得意忘形底情況，顯然是物我無間，與天地同化。仁義、禮樂、當然忘懷。是爲樂天的人生。

由此，他主張自由。“昔者，海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一榘，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰭鱉，隨行列而止，委蛇而處”。（『至樂』篇）。所以“澤雉十步一啄，百步一飲，不斲奮乎樊中”（『養生主』篇）。是爲自由的人生。

因此，物各自由，沒有等差。“因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之爲稊米也，知毫末之爲邱山也，則差數觀矣。”齊物論底根本意思，就是萬物與我爲一，各有各底個性，各有各底自由。“與天爲徒”，“與人爲徒”，“與古爲徒”，（『人間世』篇），都不自由，不平等，是非自然的生活。“至仁無親”（『天運』篇），一視同仁。並且“不教倂於萬物。不譴是非，以與世俗處”。（『天下』篇）具有墨翟兼愛之自然的胸懷，而不著痕迹。是爲平等的人生。

這些就叫做法自然。法自然就是無爲。所以人爲是討厭的，仁義是“鯨”“剝”人的，它使你不能“游夫遙蕩恣睢轉徙之塗”，而只“憤憤然爲世俗之禮以觀衆人之耳目”。（『大宗師』篇）。渾沌死於鑿，馬亦死於治。“故曰：無以人滅天，無以故滅命”。（『秋水』篇）。蹈水之道，就是“始乎故，長乎性，成乎命，與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不爲私焉”。（『達生』篇）。是爲無爲的人生。

因此，他不臣於君。“龜寧生而曳尾塗中，”不願留骨“而藏之廟堂之上”（『秋水』篇）以死。“故勢爲天子，未必貴也；窮爲匹夫，未必賤也。”（『盜跖』篇）。爵祿是君主底“籠”，不可以入。“子見夫犧牛乎？衣以文繡，食以芻菽；及其牽而入於太廟，雖欲爲孤犢，其可得乎？”（『列禦寇』篇）。巨人自然不可，君人亦不重生。君人與臣人一也。因此，他主張“無君於上，無臣於下”（『至樂』篇）。莊周於是以人人自由、人人平等、適共和的政治爲極則。

所謂德治，所謂人治，都不是無爲的政治。“君獨爲萬乘之主，以苦一國之民，以養耳目鼻口，”（『徐無鬼』篇），其不對是不待說的了。“善治天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。”（『馬蹄』篇）。天放者，自然的放任之謂也。只要你“遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無常私焉，而天下治矣。”（『應帝王』篇）。莊周是以放任的政治爲主張的。

總而言之，莊周底人生論和政治論，是以自然主義、個人主義為精神的。是澈底的自然主義和個人主義的人生哲學。莊周於是與楊朱同道，而分外地曠達弘大。對於李耳，則吸收其精華而排除其糟粕。李耳哲學簡直全被莊周奧伏赫變了。而其學問、眼光、和襟懷，則非常之湛深、通達、擴大、浪漫、瀟灑、自然，泱泱乎戰國時代底大國之風也。李耳哲學在此相形之下，便真是西周時代那個狹小的社會範圍、淺陋的社會組織、簡樸的社會文化、所造成小國之民底意識了。

莊周哲學底體系，非常謹嚴。它是由知識哲學而自然哲學而人生哲學。其根本思想則由知識哲學中進辯證邏輯、齊物邏輯，而自然哲學中進自然主義、齊物主義，而人生哲學中進自然主義、個人主義。簡而言之，即辯證論、齊物論、自然主義、個人主義、四者之依次的導發。

它底時代意義顯然是反孟軻、反孔丘，這些封建哲學家，而光復楊朱哲學：提高其自然主義、個人主義。至其民胞物與底胸懷，實又具有墨翟兼愛底精神。『莊子』全書底大目的，可以盡於此數語。因為知識哲學是工具，自然哲學乃爲了人生哲學而有。人生哲學實在是他底究竟的歸宿。在其主張自由、平等、及自然主義、個人主義、以及不臣君上、不君臣下、時，有似工業革命前盧梭（一七七二至一七七八年間適入）。並且盧梭懂辯證法；莊周也懂辯證法。盧梭主張廢文明，返自然；莊周也有酷似的主張。至於莊周底思想文章也很近於盧梭底浪

漫主義。

要特別指出的，是他很反對孔、孟、底復古。他用辯證邏輯論堯舜之讓而帝，子喻之讓而絕，湯武之爭而王，白公之爭而滅。“爭議之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以爲常也”。“帝王殊禪，三代殊繼，差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義之徒”。不然者，那便是井鼃、夏虫、曲士、之徒，“拘於虛”、“篤於時”、“束於教”，而“不可以語於海”、“語於水”、“語於道”、(『秋水』篇)了。

羅素 (B. Russell) 豈以爲莊周是無政府主義者。倘然無政府主義不反對私有財產，那末莊周就可以說是：因爲莊周同於霍孟軻一樣，都是擁護私有，反對盜竊的。如此，則莊周也只能和斯賓塞相同，是個人主義之過激，不與克魯泡特金 (P. Kropotkin) 有何種同點。這是應該分別的。

不過有一個短處，卽重生而拋棄物質生活，完全皈依於適性、樂天，結果就至安於環境，失掉物質論底戰鬥性。他知道堯舜時天下無窮人，桀紂時天下無通人，之非由於知之得失，而爲“時勢適然”(『秋水』篇)，是一大進步，很可導出社會改造論；然而竟主張安於環境。他說蹈水者之自由出沒，由於他底“始乎故，長乎性，成乎命”。這是甚麼意思呢？蹈水者說：“吾生乎陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。”(『達生』篇)。這就中止了辯證論和物質論底邏輯。莊周所代表這社會階級底不徹底性，阻止了他底哲學底徹底

性。

胡博士底莊周哲學（二五四至二七九頁）則何如？這由讀者去批判吧。他不懂莊周哲學底體系及中心，而說“只是一個「出世主義」（二五五頁），未免有些膚淺。至於把莊周批評辯者之辯所用遊詰問語氣看成“完全的懷疑主義”（二六七頁），簡直可笑。我們底哲學博士，你不懂得那是莊周批評辯者在向辯者詰問麼？莊周並沒有名學，即論理學，何來“破壞的懷疑主義”（二六八頁）？“辯論”不就是“名學”，反對“辯論”並非就“破壞名學”（同）呀！請把邏輯弄清楚點吧。

8 騶衍哲學

騶衍是戰國時底大科學家，亦是戰國時底大哲學家。（註一五六）

（註一五六）騶衍，亦作鄒衍。齊國人。游過梁、燕、趙等國。皆商工經濟發達之地也，齊國尤為商工經濟底老家。他大概是以弱冠以後之年見梁惠王，以衰老將死之年見平原君。蓋數大致活壽大。與公孫龍同時。據胡適校過『史記』的『孟子荀卿列傳』，謂騶衍問辯之屬皆已死齊襄王時，則騶衍大致是公歷紀元前三四五年左右到前二六〇年左右遊人。『藝文志』既有『騶子』四十五篇，『騶子終始』五十六篇，現在都不傳。其學說只見於『史記』的『孟子荀卿列傳』、『河渠志』，及劉向『別錄』（見於『史記』底『平原君虞卿列傳』集解所引），等。

他底學說，發表不遲而成書似比較後一點。其影響在齊、燕、趙、梁、較大，尤其是齊、燕。所以當時大學問家如孟軻、公孫龍、莊周、荀况、韓非、等，大都沒有提及。然而它底影響却是支配到了老莊派與孔孟派，而盛行於秦國及秦漢兩代。其徒有宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門子高、等，及燕齊海上之方士，——“傳其術不能通”（『史記』底『封禪書』）之流。

騶衍對於辯者之辯，不像莊周那樣。因為他是一個分析的、科學的研究家，與惠施、公孫龍、同一見解。他說：“辯者別殊類，使不相害；序異端，使不相亂；杼音通指，明其所爲，使人與知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求。若是，故辯可爲也。”（『別錄』）。這足見辯之歸納的意義與編證的意義。但對於辯底流弊，所謂“頌文以相假，飾辭以相悖，巧譬以相移”，（同）就不表贊同了。至於『別錄』這一段話之帶儒家口吻，顯然是由於劉向底筆，而不由於騶衍底口，——騶衍實在是惠施一流底科學家。同時，這就足見騶衍是與莊周相反對的了。他恰恰是向反對方面發展。

他底研究方法，也是科學的。司馬遷說他底話，“闕大不經”，但“必先驗小物”，然後“推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禮祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山、大川、通谷、禽獸、水土所殖、物類所珍，因而推之，及海外人之所不能賂。”（『孟子荀卿列傳』）。這種方法，非常之科學。而其成文的

出現，在歐洲資本社會，都是十九世紀中葉。在一八五九年所作就，至一九〇三年才發表於 *Die Neue Zeit* (『新時代』) 邁『經濟學批評導言』中說：

“有產階級社會是最發達、最多樣、的生產之歷史的組織。表現它底條件、使它自己的組織明瞭、邁各種範疇，把它弄成適於理解一切已消滅了舊社會形態之生產底關係和組織底東西去了。因為它是建築在那些社會形態底廢墟和要素上的，而正當一部份為它們所簡單地指定的已經發展並完全取得其意義、等等、時，別部份、還沒有克服邁殘餘、却依然牽連在它底內面。人底解剖是猿底解剖底鑰匙。反之，凡在低級動物種類裏標識出高級形態的，只有當那高級形態已經認識了時、才能明白。有產階級的經濟學，供給了古代的、種種的、經濟學底鑰匙。” (註一五七)

科學方法革命家這一段話，是方法史發展到了十九世紀中葉才出現、並指示了人類社會進化研究之門徑的，戰國時驕衍竟已知道、而且應用了，還沒有證明驕衍是當時底大科學家，為近代工商經濟底科學代表：倍根、米爾、等人所不及麼？

這不僅是科學的方法，並且有哲學的價值。因為這樣的方

(註一五七) K. M., *Contribution à la Critique de l' Economie*, Paris, V. Giard et E. Briere, 1909, Appendice, P. 342.

法，不止是簡單的類推，屬於歸納法底範疇；而是一種複雜的思維，也屬於演繹法底範疇。它顯然是用歸納法就可經驗的事實研究出一種正確的理論；而後才用這個理論來推究現在可感覺、可思維的一切，造成一個整全的世界觀；再後才用以縱推時間、橫論空間、成就一個歷史論和地理論。這是科學的哲學家所客觀地常用的。騶衍“必先驗小物”後乃“深觀陰陽消息”，才“推而大之，至於無垠”，“而作迂怪之變，終始大聖之篇，十餘萬言，……闕大不經”，就是照着這種步驟的。只要先驗小物適方法、所得的理論、由是而組成適世界觀、是正確的，其縱推歷史、橫推地理、適結論，一定是正確的。因為自然和社會底構造及進化，都是合法則的體系，知其一部份就可以推知其全部份。哲學家如黑格爾、康德、等之能以哲學的思維、演繹、而貢獻出了宇宙真理和歷史定律，就在此。

騶衍也正是這樣，造成了一個宇宙觀和歷史觀。在戰國、乃至中國，却以他爲這種方法底創立者和應用者。是爲騶衍底方法論。

他“以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內，自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有所裊環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉”。（『孟子荀卿列傳』）。這種說法，把當時底九州與今日底全地球面積相比，縱

不恰是八十一分之一；今日底六洲，縱不恰是包有九個赤縣神州、卽九個小九州、邁大九州；今日六洲底周圍，縱不恰是環以稗海；……但在大體上，我們必得承認其蓋然的正確性。以當時底中國、一般人底世界見解、看來，騶衍確是戰國乃至幾千年底中國之獨一無二的地理學大家。這是他底地理觀。同時，就“談天衍”道諺語和“稱引天地剖判”道語，知他是長於天文的，定有一個天文觀在。合而言之，就是他底宇宙論，科學的宇宙論。

對於社會底演進，卽人造的歷史，騶衍却提供出了兩種見解。第一是他底前史學。我們對於沒有文字記載的歷史，非常之難於研究。中國底歷史，孔丘刪書，斷自唐虞，刪詩、則止於商代。孔丘一派底歷史，由曾參、孔伋、到孟軻，始終至唐虞而止。許行、莊周、論到了神農、黃帝，愈後的著作，則說得愈遠。但我們不知道他們底方法，並且愈後則愈是根據騶衍。然而騶衍却憑其科學哲學的方法，“先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禡祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。”這就是說，直到了天地剖判之初。這是歷史學上適一大貢獻。是爲騶衍底歷史觀。

第二是他對於歷史變遷的解釋。孔丘底十世可知，孟軻底一治一亂，都是極抽象的說法，且沒有哲學的意味。騶衍依照他底方法，却“稱引天地剖判以來，五德（卽五行——作者）轉移，治各有宜，而符應若茲”。（《孟子荀卿列傳》）。這就是說，他

用五種自然原素來說明歷史底運行。李善引『七略』說：“鄒子終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之”。註一五八A。李善又引『鄒子』道：“五德從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火。”註一五八B。這與『呂氏春秋』底『應同』篇相合，可知那篇即騶衍之徒所著。的確，用土、木、金、火、水、之循環的相尅，來說明歷史底相生，他是第一人。一朝表現一德，其服色制度，皆受此德底支配。依此見解，一方面是用天道說人事，造成天人合一論；它方面，則五德轉移，週而復始，造成循環進化論。是爲五行說底歷史哲學，中國哲學史上第一個歷史哲學也。

因此，他底政治主張是以革新爲要而反對保守與復古的。因爲五行是相勝地推移，不肯停止。所以『漢書』底『嚴安傳』引他有如次的話：“政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易也。故守一而不變者，未睹治之至也。”這是從他底歷史哲學所推出之反孔丘、反孟軻、適政治哲學。這不過以必然的變革爲主、所謂“有易則易也”、適政治哲學，依然以循環進化論爲特徵。

他用五種自然原素來說明人事，不限於歷史，而且涉及政

(註一五八) A, 劉歆,『七略』,見於『昭明文選』卷六左大冲『魏都賦』李善注引。B,『昭明文選』卷五十九,沈休文『齊安陸昭王碑文』李善注引。

治、術數、醫術。『呂氏春秋』底『月令』篇，就是用五行來說政治。術數方面，『前漢書』底『藝文志』載有五行家三十一家，六百五十二卷，可見其盛。醫生用五行來說五臟，解釋病理，一直相沿至今。這些雖因騶衍著作不傳，不能肯定為騶說，然很可斷為倡始自他。這是五行說底人生哲學。

此外，還有陰陽之說。它同五行說一樣，也是騶衍集其大成的。這就是用陰陽這種天道來說明人事底吉凶災祥。其範圍亦廣：政治、軍事、醫術，皆然。政治方面盛於漢朝，董仲舒為其第一代表。軍事方面，則『藝文志』底『兵書略』說陰陽家有十六家，二百四十九卷。這是陰陽說底人生哲學。

這些都是一種天人合一論，把人事託之於天道，用天道來決定人事。自然，用陰陽五行來作根源，並不始於騶衍。一切新說都不是嶄新地為其創立者所造出，創立者只是一個集大成的組織家，系統化者。這是始於西周底貴族，繼於春秋底大夫，成於戰國底學者——騶衍的。

戰國底商工經濟已產生了科學，科學在人生方面適理論的關係問題，即自然與社會底問題，是必然要提出來的。這與今天之自然科學與社會科學底問題，沒有兩樣。就哲學上說，那便是宇宙觀與人生觀底問題。那一個社會科學家不說他底社會科學是與自然科學一致的呢？又那一個哲學家不使他底人生觀與他底宇宙觀一致，用他底宇宙說作他底人生觀底根源呢？這是騶衍之所以由科學家而哲學家、及其陰陽五行說底

天人合一論之所以有哲學價值，適所在。

倘然我們說惠施、公孫龍、底哲學是天然論（宇宙論），莊周底哲學是人事論，——他之說明宇宙、生物、都是爲了人事，那末騶衍底哲學就是適當的天人合一論。他們合起來又可說是完成了戰國哲學史中適一環。

好些中國哲學史作者都不懂得騶衍底哲學貢獻，及其科學貢獻。他們簡直提都沒有提及他。梁啟超也一變其革新時代底態度，把陰陽五行說斥爲“妖言”，說他是此“妖言之作俑者”，“罪”爲造“邪說以惑世誣民”。（註一五九）。這在其晚年復古、自視如孔丘之徒、邇人，當無足怪。乃馮友蘭亦以爲“齊人長於爲荒誕之談”適證明，不無識得有個樣子麼？我們中國哲學史“開山”胡博士，更同樣地不懂哲學。他不曉得用五種原素之相勝來說明歷史底變遷是一種歷史哲學，爲中國古代所僅有適自然史觀。錯誤誠然錯誤，但是哲學史上適哲學，那一家不錯誤？這裏，恰恰適於用如次的話：

“在關於更加虛渺的意識形態適範圍，宗教、哲學、等等，它們有一種前史的內容，爲有史的時代所發現、採納，——現在我們說是荒謬的了。……科學底歷史、是這個荒謬破滅底歷史，或者寧肯說是用新的荒謬、但逐漸逐漸少荒謬適新的荒謬、去代替它適歷史”。（註一六〇）

（註一五九）『東方雜誌』，第二十卷，第十號，七五頁。

科學尚且如此，何況哲學？何況古代底哲學？然而我們不能因其錯誤而否認其時代價值。哲學史上連每個哲學，都是它所處適時代底真理。否認是不科學的行爲。那還有甚麼哲學歷史可言呢？

尤不妥當的是胡適說駱衍底方法“只是一種「類推」法；”並且說“駱衍用到歷史、地理、兩種科學更不相宜。”（三五八頁）。實用主義者沒有用效果去批判方法。假使他把駱衍底地理觀連繫起來，那又怎說呢？駱衍底歷史觀對於秦漢不也很實用麼？可是我們底實用主義哲學家竟說駱衍底地理學“荒誕”、是“懸空理想。”（三五九頁）。“荒誕”則誠“荒誕”，但不十分“荒誕”，至多只是數目上差錯誤。“理想”則誠“理想”，但不十分“懸空”，至少也約有三分之一合於事實。結果，駱衍底哲學、科學、在胡適心目中只留着“大罪”（三五九頁）底教訓。好一個中國哲學史底“開山”——作家，見識真不錯！

9 荀况哲學

荀况雖爲戰國後期底孔丘派哲學家，然其研究，則是從施、龍、莊周、和駱衍這一哲學底環出發，而又爲其反動的。（註一六一）。關於這點是歷史事實很多。他與公孫龍同國，又幾完

（註一六一） Le Devenir Social, e année, P. 327. (La lettre du 27 oct' bre 1899, par F. Engels)

全同時。趙與惠施爲相之魏國毗連，影響能及。加之，那時是辯者時代。荀况游學於齊。齊爲科學思想中心。而稷下又有騶衍、慎到、田駢、環淵、及孟軻、等各派註一六二學者。其爲令、住家、避關陵，距蒙人莊周及其爲吏之漆園註一六三不遠。所以

(註一六一) 荀况，姓荀，名况，字滂，又稱孫卿。生年依梁啓超，在公歷紀元前三一〇年(周赧王五年)，死，據胡適估計，爲前二三〇年(秦始皇卽王位後十七年)；唐鈔則說是前二三五年。趙國定人。當時齊國稷下，爲學者會萃之地，是科學思想中心。騶衍、環淵、慎到，俱在。荀况年五十，游學於齊。後又游秦、游趙。最後到楚。他底學派，是孔丘哲學派卜商所傳之子弓底後學。及在齊，曾三度爲祭酒；到楚，則爲蘭陵令。在中君死，乃殯。因家於蘭陵，死在那裏。蘭陵在今山東嶧縣，沂泗兩水之間。那時，“沂泗以北，宜五谷、桑麻、六畜，地小人衆，數被水旱之害，民好畜藏，故……好農而重民”(『貨殖傳』)，正是商工經濟時代底農業區域，可作孔丘派最後的巢穴。何况蘭陵距都魯不遠，近“理人”之居呢？這是他對孔丘哲學有所發揮，且比孔丘唯物、又甚帶戰國非孔丘派的一般學說思想之色彩。¹¹ 緣故。他在蘭陵著書，『藝文志』說有『孫卿子』三十二篇，又賦十篇。今本『荀子』三十二篇，連賦五篇，詩兩篇。其中有些爲後人所輯，如『大略篇』；有些似非荀况所作，如『成相篇』。他底學問甚博，通當時各派學問，全書幾皆論戰體，批評各派甚力。

(註一六二) 騶衍是地理學家，方法論家，陰陽五行說家；慎到是法律學家；田駢、環淵、爲李耳派及莊周派底學者；孟軻則孔丘派底大家也。

(註一六三) 漆園有三：一在今山東嶧縣北；一在今安徽定遠縣東；一在今河南廣野縣東北蒙縣故城。(『見中國古今地名大辭典』一一

他是充分濡染了施、龍、莊周、和騶衍之學的。並且還有慎到底法學底影響。而實際上，他對各派都有研究。同時又是駁他們的，『荀子』全書差不多皆爲論戰體文字。當然是由他們出發，而向其反方面發展的。

把荀况底哲學與施、龍、莊、騶底哲學比起來，那末，他們的是天然論，荀况的是人事論，他們的是物質論，荀况的是觀念論。但在研究上，荀况底認識論、方法論和論理學却不得不與他們一致；在根據上，荀况底人生論亦必須從自然出發。正同今天這個科學世紀中遊觀念論之必在科學上找論據一樣，爲時代所使然。

我們怎樣認識外物呢？荀况說是“緣天官”。“形體色理，以目異；聲音清濁調竽奇聲，以耳異；甘苦鹹淡辛酸奇味，以口異；香臭芬鬱腥臊酒酸奇臭，以鼻異；疾癢滄熱滑斂輕重、以形體異；說故喜怒哀怒愛惡欲，以心異。心有徵知：徵知，則緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當筭其類然後可。”（『正名篇』）。憑感官來認知外物，並且“同類同情者，其天官之意物也同”（同），是感覺論的認識論。因此，荀况底認識論是物質論的。

認識之後就要命名以別同異。因爲物形不同，人心亦異。

○○○。莊周爲蒙之漆園吏，而漆園學，當在今南邱縣東北。與蘭陵近，爲當時交通所易傳達。

若沒有共通的命名，則名實混亂，“同異不別。如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。”這就須有“知者爲之分別，制名以指實。……此所以爲有名也。”(同)——是爲制名底必要。但又根據甚麼來命名呢？荀况底答覆是由於感官：目，耳，口，鼻，形體。物同則感覺同，物異則感覺異。一切名字就由此而生差別。並且人人底感官相同，感覺相同，因而可以“共其約名以相期”(同)。——是爲制名底根據。憑感覺以命外物之名，“同則同之，異則異之，單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共。”所以同實同名，異實異名。在“徧舉”時，可以把一切實叫做「物」，物是“大共名”。在此下，有鳥獸，則爲“大別名”。(同)名原不一定，只在最初之命。一命定後，成了習慣，便不可有異於名約的，異就亂了。……——是爲制名底規範。名一定後就是「辭」。“辭也者，兼異實之名以論一意也。”有了辭後，就有「辨說」。“辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。”至於“辨說之用”就是「期命」。(同)。因爲辭要合說，說要合心，心要合道，所以此後就是思維底問題理論底問題了。這是荀况底論理學，也是物質論的。

命名做過後，就是推理。推理底方法，首先“以類行雜”（『王制篇』），注重分析。其次“以近知遠”（『非十二子篇』），“以淺持博”（『儒效篇』），注重類推。以後就“以一知萬”，（『非十二子篇』），來行演繹。“這都是得之於自然科學家的，顯然來自驕衍。荀况不法先王而法後王，也就是要取自然科學注重事

實邁教訓。先王“久”了，“蕩”而難信，不若後王距我們近之可以文備、論詳。這是荀况底方法論，也是物質論的。

這些，都要研究自然才用得着。人事論者因此就從人事底自然開始。人事底自然是人。人是社會的，亦是生物的。生物的人是自然的人。人事論者很覺得人之一切活動，凡由手作、口講、耳聽、目視、的，都由心出。“心者、形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。”（『解蔽篇』）。於是荀况就從事於心理的研究。

他首先是分類。由器官之和“所生精合感應不事而自然、謂之性；性之好惡喜怒哀樂、謂之情；情然而心爲之擇、謂之慮；心慮而能爲之動、謂之偽；……所以知之在人者、謂之知，知有所合、謂之智；智所以能之在人者、謂之能（材能——作者）；能有所合謂之能（智能——作者）”。另一方面，他說：“性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之慮也。”（『正名篇』）。一切知之感覺，都由於心。“心何以知？曰虛、壹、而靜。”（『解蔽篇』）。心未嘗不包藏有事，不同時兼知，不想及種切，然而有虛、壹、與靜。能如此，叫做“大清明”，“萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。”若是“中心不定，則外物不清，”（同）錯誤就不免了。這是荀况底心理學。當然也合乎科學，是物質論的。

但一論到心與感官底關係，就不同了。他以爲耳、目、鼻、口、形、雖不可少，心却尤爲重要。假如心有所蔽，則感官亦失

其作用。所以他說“心憂恐，則口銜芻豢而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲，目視黼黻而不知其狀，輕緩平簞而體不知其安”。（『正名篇』）。故曰心是“居中虛以治五官”的，叫做「天君」。『禮運篇』。及論到心與欲求底關係，又不同了。他說人是有欲的，無欲則死；欲之多寡，亦繫乎情數，均與治亂無關。所以問題不在去欲而在“道欲”，不在寡欲而在“節欲”。只要心能作欲底啓閉機紐就對了。使“心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？……心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲”。（『正名篇』）。因此，要以合道爲安，——“道者，古今之正權也”（同）。若“行難理”而“外重物”（同），那就有內憂外危。再一論到心與道德底關係，更不同了。心底重要既是如此，就應該注意蔽塞之禍。這就須得以禮樂來“管”心（『樂論篇』），以誠來“養心”。致誠無它事，“惟仁之爲守，惟義之爲行。”（『不苟篇』）。所以人底吉凶，“相形不如論心”（『非相篇』）。仁義禮樂，正心誠意之道也。於是荀况就由科學的心理學走到了玄學的觀念論。這是一方面。

另一方面，人底自然，除心理外還有生性。這是荀况從心理底研究中提出了它的。於是他就在此，做其深刻的研究。

性是甚麼？“生之所以然者謂之性”（『正名篇』）。所以“性者，天之就也，不可學，不可事，”（『性惡篇』），而“非吾所有”（『儒效篇』）。具體言之，“飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，”（『性惡篇』），就是性。“好利”，“疾惡”，“耳目之欲”，（同），也是

性。若是順着這些做起下去，那末，爭奪、殘賊、淫亂、……通是生就的了。所以“從人之性，順人之情，”必至“犯分亂理，而歸於暴。……用此觀之，然則人之性惡明矣”。所以“性固無禮義，……性不知禮義。”這是荀况底性惡論，即他底哲學底本體論。他底全部哲學，俱由善性出發，與孟軻之由性善出發者同。

因為性是惡的，所以要講道德。他說，人“力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用何也？”即在“人能羣，”牠們“不能羣”。然而人若各順其性而行，那就相爭相殘起來了，斷不能羣。其所以能羣者在於有“分”。“分何以能行？曰以義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。”從此可知人之所以異於礦物、植物、動物，的，在於“人有氣、有生、有知、亦且有義”。（俱『王制篇』）。因此，荀况也就肯定道德是人爲的，人之必待道德而後善，正同柎木之必待鑿括蒸矯然後直、鈍金之必待磨厲然後利、一樣。所以道德是矯揉人性、擾化人情、節制人欲、邁東西。那末，道德底根源就不在自然而在人爲，完全起於組織社會的需要了。這是從墨翟底社會論來的。

這裏我們要說的，即荀况底道德是以禮義來統攝一切。因為道德既起於社會組織底需要，那就以爲分塾禮和行分塾義爲根本。有了禮義，則辭讓忠信自然生出。並且對於禮義“能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。”所以有禮義，就“君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，”夫夫，婦婦，“農農，士士，工工，商商，”（『王制篇』），各得其

分而不相妨，大家就雍睦無間了。由此足見荀况底道德是以禮義爲根源，與孔丘孟軻之以仁統四端兼萬善者不同。他受法律哲學家慎到們底影響很深。以致個人底規範成了社會底規範。

這是荀况底道德哲學。

但是誰來制禮義呢？誰來行禮義呢？荀况以爲禮義既是組織社會的，就含有統一作用，因此不能人自爲禮義。這就須得要君主。但禮義這種普遍的人事法則，“是生於聖人之僞”（『性惡篇』）的。因此要聖人與君主合一的人格——聖王，才能制禮義。所以“人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。”（『非相篇』）。行禮義當然也是君主。並且，人既不能無羣，羣又不能無分，分就不能無君，則“人君者所以管分之樞要也。”在生民之初，“君臣未立、無君以制臣、無上以制下”時，“天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。”（『富國篇』）。所以社會須要有君主來制禮義以爲分，行禮義以明分。故曰“君者善羣也”（『王制篇』）。由此可知政治底起源，亦由於組織社會的需要。君是爲分而立，爲禮義而存在。這顯然是治墨翟底社會說、政治說、和慎到們底法律說、於一轍的。

君主底來源既明，則其任務也就明。那便是以禮義爲國。人羣不能無禮義，所以國家不能無禮義。“國無禮則不正。禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規知之於方圓也。”（『王霸篇』）。可見規範行爲遵禮，就同於慎到們底法，而義則執法之恰如其度是也。因此，所謂治亂“易

謂邪？曰禮義之謂治，非禮義之謂亂”。（『不苟篇』）。所以“人之命在天，國之命在禮”。於是孔丘底人治、德治，在荀况則爲君治、禮治。

這是荀况底政治哲學。

因爲定分制禮爲社會、道德、政治、底根源，所以荀况對於人倫，頗有不同於孔孟邁見解。他除一般地講君臣上下、父子兄弟、夫婦男女之別外，特注意於君。君爲成立社會之明分、制禮、所不可少。故“曰君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之盡也。”（『禮論篇』）。因而人君得有養、美、安、貴、底享受。臣下對於他，不能“貪鄙、背叛、爭權”。（『解蔽篇』）。“主尊貴之，則本敬而僂；主信愛之，則謹慎而謙；……主疏遠之，則全一而不倍；主損絀之，則恐懼而不怨。”（『仲尼篇』）。所以“上忘其君，是刑法之所不舍。”（『榮辱篇』）。其未得位而有禮義邀君子，是“法先王、隆禮義、謹乎臣子而致貴其上”邁“儒者”（『儒效篇』），亦“天地之參也，萬物之總也，”（『王制篇』），應爲人君所求。所謂人治，不僅是君治，也須得這種人。他是人師，“所以正禮也”（『脩身篇』），應該尊重他。無師不可，非師不可，“言而不稱師”、“教而不稱師”，（『大略篇』）亦不可。“內不忘親”（『榮辱篇』），雖亦爲荀况所言，然而他底家族氣味究竟比孔、孟、淡薄得多。他從社會起源中論究道德、政治、邁結果，必然如此，且必然看重君、師、兩倫。同時，亦完全爲以禮作人事論底中心邁見解所使然。

這是荀况底倫理哲學（此處倫理爲人倫之理之意，——作者）

禮既是社會成立、道德起源、政治產生、底根源，那末禮又是甚麼呢？禮是定分的，在使人羣中“貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱，”（『禮論篇』），“知愚能不能”（『榮辱篇』）皆有別。爲甚麼呢？是由於我們所已說過原因：性惡。再申說一遍，即“人生而有欲；欲而不得則不能無求；求而無度量分界則不能不爭。爭則亂，亂則窮，”（『禮論篇』），社會就不能成立，人類就不能戰勝禽獸而生存了。求而何以必爭呢？因爲生產不發達，欲多物寡。在這種不能各取所需時候，只有爲禮以分之，“以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲”（同）。那末，誰當多取、誰當少取呢？荀况說：“禮者，以財物爲用，以貴賤爲文，以多少爲異，以隆殺爲要。”譬如祭祖，祭之禮在使“尊者事尊，卑者事卑，宜大者巨，宜小者小。故有天下者事十世，有一國者事五世，有五乘之地者事三世，有三乘之地者事二君，持手而食者不得立宗廟”。（同）所以禮者只是將就經濟上適劃分，使各階級量其財產而過活、養生、送死、祭先、罷了。這是孔丘底“君君、臣臣、父父、子子”那個中道底具體化。荀况定分適禮，行禮適義，是把孔丘表現中適禮、義、一元化了適形態。因此，他不贊成愼到之“有見於後，無見於先，”李耳之“有見於詘，無見於信，”墨翟之“有見於齊，無見於畸，”宋輕之“有見於少，無見於多。”

有了名分就有隸屬。名分雖來於階級底各得其所，然而階級是不平等的，當有隸屬存在。因此，君君、臣臣、父父、子子，是各自底規範，尊君、卑臣、重父、輕子，則是相對底規範。禮是各自底規範，同時又是相對底規範。“天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？”所以禮叫人要“上事天，下事地，尊先祖，而降君師。”這是“禮之三本”(同)。然而這却表明了禮爲事奉尊上適儀文。喪葬祭祀之禮，尤爲顯然。附帶地說一句，荀况在孔丘、孟軻、底五倫外，又立了一個天地君親師底五倫。

這是荀况底禮論，即他底人事論底本體，——人生哲學底本體論。

至此，我們可以看出荀况遂離開自然而成爲純粹的人事論者了。惡性只是產生禮適原因。並且禮既是救治惡性適方法，那就在以人力征服自然，以人底行爲征服人底自然，——生性。一切欲求和官能，“是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。”所以“禹桀非生而具者也”，原來是“起於變”、“成乎修”，“在執注錯習俗之所積耳。”(『非相篇』)。因此，君子、小人、之分，在於爲不爲，在於爲性與縱性。只要努力去爲，去積，則百姓可以積善而爲聖人。“聖人者，人之所積也。人積耕耨而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反(販)貨而爲商賈，積禮義而爲君子。……居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。”(『儒效篇』)。所以善是人爲的，因而很注重修己。

但若甚麼都去學，那是“沒世窮年不能徧”的。並且不得其要，則“所以貫理焉雖億萬，已不足以浹百物之變，與愚者若一。”“故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰止諸至足。曷謂至足？曰，聖王也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；而盡者足以爲天下極矣。故學者以聖王爲師，案以聖王之制爲法。法其法，以求其統：類〔其〕類，以務象效其人”。（『解蔽篇』點爲我加）。但“聖王有百，吾孰法焉？”年代久的，文息節（制度也）絕。所以“欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。”（『非十二子篇』）。這是法先王適荀况之所以主法後王。

荀况於是由性惡到人爲，由自然主義到實踐主義，由莊周哲學到孔丘哲學了。但他還有比孔丘進步的地方。

既然禮義是矯飾人性的，人力已經戰勝了自然，那末人就是主宰，自然應該是被支配、被征服的。莊周之取法自然，固是不對；孔丘之相信自然，也不合理。天之在孔丘，是一個主宰者，可以支配人底命運。自惠施、公孫龍、這般科學家看來，實在錯誤。莊周因而把主宰之天，變爲自然之天，並看作一種必然的現象。荀况從施、龍、莊周出發，承認“天有常道”、“地有常數”。（『天論篇』）。並承認駢衍底陰陽消息底觀點。由此，他就消極地反對天然運行支配人事吉凶之說。“天有常行，不爲堯存，不爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶”。（同）治亂非天、非時、非地，而由於人。吉凶不關於星墜、木鳴，而關於人。憑人底相貌來定人底前途，也是不對的。此外他又積極地主張人定

勝天。“大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？”(同) 荀况於是由莊周到了反莊周，由駟衍到了反駟衍。這是他所完盡遊發展作用。因而他底實踐主義也就超過孟軻底實踐主義了。孟軻底“事天”、“立命”、“與天地同流”，(『孟子』)，實在是由性善推論出聽順自然。由此超過孔丘之匍匐於天之下遊實踐主義，更不待言。

但是荀况沒有去做物畜天而制之和制天命而用之的遊工作。因為那是必然要像惠施駟衍們一樣去研究自然科學的。荀况在自然方面，由他們底認識論、方法論、和論理學出發只研究了心理；由此悟到性惡，成立了人爲底條件，找出了禮底本體；由此組織了他底社會、道德、政治、倫理、諸學，而完成了他底人生哲學體系；又由人生哲學底實踐主義達到了反科學研究之麻煩、複雜，而至找出學禮義、成聖人、遊研究方法。這就返於孔丘底方法論了。於是昔之取自施、龍、周、衍、遊認識論、方法論，遂自行否定。其繼墨派、公孫龍、而發展遊論理學，也沒有純粹的學理意味，而舍着道德意味了。名不止是別同異的，而且是別貴賤的。他底名學才真正是以正名字者正名分。他於是由墨派、公孫龍、底正名，到達了孔丘底正名。禮是諸德之一目，荀况把它升高爲諸德之根源，顯然是一種道德主義。這就走入觀念論陣營去了。那又何能再去研究怎樣物畜天而制之和制天命而用之，以澈底其實踐主義之邏輯者來更多地完盡他這一哲學之環底發展作用呢？這是荀况由施、龍、周、

衍、底天然論和物質論哲學出發，而到達於反對施、龍、周、衍、底天然論和物質論哲學，又復返於柯、伋、參、丘、之人事論和觀念論哲學，之一總的追跡。

荀况之於孟柯、孔丘，有似亞里士多德之於柏拉圖、蘇格拉底。的確，中國底人事論和觀念論哲學底發展，一如希臘當年。——荀况底博學，也似亞里士多德。因此，他底道德主義，把他底社會、道德、政治、倫理、諸學都浸透了。就是論理，也是在禮底支配之下的。心理底研究，亦到以樂養心胸性適地步。對於智識底辯，亦用道德作反對底理由。註一六四。這當然是戰國時代孟柯而後第一個孔丘派哲學家。所以反對一切。孟柯所反對者只是墨翟、楊朱、宋輕、告不害。荀况所反對者，則有李耳、鄧析、墨翟、宋輕、惠施、公孫龍、它翬、魏牟、莊周、騶衍、申不害、尹文、慎到、田駢、陳仲、史籍、以及同派之卜商、顓孫師、孔伋、言偃、孟柯。他在批判中發展他底理論，如性惡說與樂論。然而却推尊孔丘及子弓，他是真能代表封建經濟及封建

(註一六四) 他說：“小人辯言險”，“君子辯言仁”。“言而非仁之中也，則其言不若其詞也，其辯不若其默也。”（『非相二子篇』）。又說：“勞力而不當民事，謂之姦事；勞知而不律先王，謂之姦心；辯說譬喻，齊給便利，而不顧禮義，謂之姦說。此三姦者，聖王之所禁也。知而險，賊而神，爲詐而巧，言無用而辯，辯不惠而察，治之大殃也。……”（『仲尼篇』）。請看這是多少的激烈！

貴族與形形色色的商工階級哲學家們作理論鬥爭的。

因為講禮、講分，所以他底階級心理也不下於孔丘。對於君子、小人、底界限，分得很嚴。雖然邏輯上，善是爲，百姓可爲聖人，然而“君子之學也以美其身；小人之學也以爲禽犢”（『勸學篇』）。因此，“君子能亦好，不能亦好；小人能亦醜，不能亦醜”（『不苟篇』）。他底禮同孔丘底中一樣，在表面上，若“君君，臣臣，父父，子子，”（『論語』），似乎注重相對的關係，實則偏於一面。所以他以“少事長，賤事貴，不肖事實”，爲“天下之通義”。（『仲尼篇』）。至於“大儒者，天子三公也；小儒者，諸侯大夫士也；衆人者，工農商賈也”；（『儒效篇』）那是不用說的了。所以荀况底禮義，完全是下流階級對上流階級遊賣身文約。它好比今日底民主法律一樣，名平等而實不平等！

不過他底學說雖是道德主義，然其中心——禮，則頗有法底意味。並且它底來源又在社會底成立，秩序底維持。因之不能歸於家族而主孝弟。加之他一切解說和論證，都帶着功利思想。（註一六五）。並且他受科學影響，不稱堯舜，亦不道文周，從

（註一六五） 他論王、霸、強，三者之不同，而說強之奪地、敵諸侯、以至於位、底理由，完全是計較利害。他說：“用強者，人之城守，人之出戰，而我以力勝之也，則傷人之民必甚矣。傷人之民甚，則人之民惡我必甚矣。人之民惡我甚，則日欲與我鬥。人之城守，人之出戰，而我以力勝之，則傷吾民必甚矣。傷吾民甚，則吾民之惡吾必甚矣。民之惡吾甚，則

無託古改制底空想。所以司馬遷雖然在那一方面把荀况與孟軻並稱，然而後之儒者，則却只尊孟軻以配孔丘而排荀况。從其全部學說而觀，實非純粹的孔丘派哲學，成份很駁雜。這種情形，勝過孟軻。——孟軻之性善、養氣、寡欲、知性、事天、立命、與天地同流，又何嘗與孔丘有關係？這是因為在戰國商工經濟下，尤其更發展過戰國後期，沒有純粹的封建經濟和不雜以商工社會成份過封建貴族，所以無法形成純而不雜底封建哲學——孔丘主義。荀况非不想歸根其哲學根源於家族主義所謂仁——孝也者。他確也努力在那裏嘗試。但哲學發的底必然性不允許他成功。逆潮流原是沒有不失敗的。

雖然如此，荀况究竟是封建貴族底哲學家。他底觀念論使他復古。只是他底法先王是法先王中之後一點的，事實詳細，

日不欲爲我門。人之民日欲與我鬥，吾民日不欲爲我門，是強者之所以反弱也。地來而民去，累多而功少，雖守者益，所以守者損，是大者之所以反削也。諸侯莫不懷交接怨而不忘其敵，伺強大之間，承強大之敝，此強大之哈時也”。（『王制篇』）。又如他說這一段話：“人莫貴乎生，莫樂乎安，所以養生安樂者，莫大乎禮義。人知養生樂安而棄禮義，辟（譬）之是猶欲壽而勃（剝）頤也，愚莫大焉。故君子者愛民而安，好士而榮，兩者無一焉而亡”。（『疆國篇』）。這當然也是功利主義的觀點。此種例子，不勝其舉。比之孔丘之純道德的說理，大不相同。就是孟軻也不像他這樣。這當然是墨翟底思想。

便於取法。同時，他底觀念哲學是絕對論的，完全不理解惠施、公孫龍、及桓團，這般辯證學派底相對觀點。所以他說“古今一度也，……雖久同理”（『非相篇』）。因此，他批評他們是“用實以亂名”、“用名以亂實”。（『正名篇』）。其實，這完全是辯證論與復古論不相容過表明。

現在我們來看哲學博士胡適底荀况哲學篇；（三〇三至三三九頁），除了引語、註疏、抄今日論理學常識、而外，有甚麼？雖然已述及者比別的篇章較少理論上過錯誤，若所謂『教育學說』者（三一七至三一九頁），若『禮樂』（三一九至三二一頁）中之只敘述禮，都缺乏剪裁底力量。不敘述荀况底道德、政治、諸哲學，以及全體系底構造和中心，與其哲學上總時代意義，……實在是支離破碎，不別輕重。

10 韓非先驅：申商哲學

荀况哲學之後要產生韓非哲學，韓非哲學是從荀况哲學中發展出來的，非常顯然。荀况名爲孔丘派戰國大師，實則他底哲學中心——禮，已經等於法了。（註一六六）而其注重人爲避

（註一六六） 禮主於分辨，使各不相亂。而其根源，又起於社會中人之相爭；作用在維持秩序。這不是德目之一底禮，即是說他底禮沒有道德意味。德主義務，尤主叫人爲善，是積極的自律性質。再看荀况把禮比作衡、繩墨、規矩，一則說：“國無禮則不正，禮之所以正國也，譬之

旨趣，尤接近法律學派。至其公然主張法遊地方，又復所在皆是。（註一六七）。那末，受業於荀况迥韓非，爲甚麼還不能夠把他老師底邏輯推得遠一點呢？新學說一成立，便要否認舊學說。韓非底法律哲學之反對荀况哲學、孔丘哲學，乃是學說發展史上必不可逃的事實。這種第亞列克梯克的進化，就是梁啓

猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也，正錯之而人莫之能誣也（『玉霸篇』）；再則說：“繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直，衡誠縣矣，則不可欺以輕重，規矩誠設矣，則不可欺以方圓，君子審於禮，則不可欺以詐僞”（『禮論篇』）；便可知。至於說：“禮、法之大分也”（『不苟篇』）；又說：“禮者，人主之所以爲羣臣寸尺尋丈橫式也”（『儒效篇』）；更是明瞭。

（註一六七） 荀况對於治國方法，是階級的。“由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數則之”（『富國篇』）。所以“聖國”底條件是“朝廷隆禮”，“百吏好法。”（同）。至於法律哲學家們所看重過賞罰爵刑，使能用賢，亦爲荀况所稱道。他說：“不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則姦民不怨；誅而不賞，則勤居之民不動；誅賞而不類，則下疑俗偷，而百姓不一。故先王明禮義以壹之，設感言以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之。”（同）又說：“聽政之大分，以善至者，待之以禮；以不善治者，待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。”（『王制篇』）。又說：“賞不欲僭，刑不欲濫；賞僭則利及小人，刑濫則害及君子。”（『致士篇』）。這都是很好的證明。

超、胡適，也有所知，還待我們來多加解說麼？

不過，韓非底法律哲學雖來自荀况，但不得謂法律哲學自身沒有獨立的歷史。譬如物質論與觀念論，它們是互為母、子，以相生、相反，來造成哲學史的。同時，它們又各自有其演進：物質論史和觀念論史。因此，韓非底法律哲學又自有其獨立的演進。這是我們在此應該敘述韓非底先驅邁所在。

世以管、商、申、韓、並稱。一若管仲註一六八之於戰國底法律學家，有如鄧析之於戰國底論理學家邁樣子。這本很有理由。胡適以『管子』非管仲所作，書中有戰國時代事實，因全部否認，說“他底書是前三世紀底人假造的”（三六一頁），並且他是“實行的政治家，不是法理學家，故不該稱為「法家」”，“不配稱為「法家」。”（三六三頁，點仍舊）。自然，『管子』全書是戰國時期底產物，思想極為複雜（詳見13）。但他底社會環境和個人環境，都有使他成為法學先驅邁可能。註一六九並且他是創開

（註一六八）管仲，姓管名夷吾。潁上底人。在公歷紀元前六八五年（魯莊公九年），為齊桓公相，死於前六四五年（魯僖公十五年）。他底生活、事業、思想，俱見註一六九，這裏不說。『藝文志』說有『管子』八十六篇，今所傳者，有十篇亡了。但非管仲本人所作，成於戰國後期。其中底經濟學、法律學，常有若干是管仲與桓公密問答。

（註一六九）管仲出身非貴族。家貧，以經商為職業，與鮑叔打夥。在分紅利時，多自與。逐利而食。後事齊兩公子糾，不死難。後事公子

反王政、反德治的霸政局面過人。其用法治國，及在經濟上、法

糾底仇人——桓公。商業消滅了他底封建思想。所以不“若匹夫匹婦之爲諒”，“自經於溝瀆而莫之知。”（孔丘評語）。齊國自太公以來，就是商業發達底地方。我們看桓公用賢使能，把國政委之商人——管仲、鮑叔，甯戚（飯牛底人）等，便可知貴族政治之不適用於當日齊國底經濟構造了。管仲在這種非貴族政治底物質基礎上，當然不能勉齊桓公以王。並且不因其事、因其宜、因其俗、而“設輕重魚鹽之利，”以“通貨積財”，則“富國彊兵”（俱『史記』）之事又不可得而辦。這是環境所必然的。管仲能在這個有定的範圍內活動，所以能成“相桓公、霸諸侯、一匡天下”（孔丘語）遊偉業。『霸』是商業的君主政治，與歐洲十七、八、世紀相同。所謂禮、儉、這些封建思想，在管仲、桓公、及齊人底心目中，都不存在。所以管仲有三歸、反玷、樹塞門，並且官事不誦，而齊之君主、臣、民，俱不以爲侈泰無禮。實管仲爲“器小”者，乃封建經濟國中遊保守派——貴族政治學家——孔丘耳。它一方面，商業經濟不止破壞封建思想還要產生法律思想。證之於古代底羅馬，及十七、八、世紀底歐洲，完全爲歷史的事實所證明。所以管仲是重商派的經濟學家，是商工的經濟政策實行家，即不得不是法律學家，法律政治（法治）底實行家。所以『管子』中必有某些法律思想是他的，某些經濟思想之屬於他是不待說的了。至於『史記』底『齊太公世家』所描寫遊管仲之那樣的講信義、能禮讓、非常拘謹，怕是管仲應付齊以外爲封建思想所籠罩底國家，尤其當道——諸侯大夫，所不得不然吧。

律上、有桓公及其他大臣底問答，是可信的。註一七〇。就他底時代看，著書底事，非無可能。何況那樣有勢有能有學過人，不會有若干黨與、朋友、把他們底問答記載出來而成書麼？說著書一定要在孔丘之後、連問答集都要在孔丘之後，只有經濟比齊、晉、鄭、等、落後得多過魯國所產生過孔丘及其弟子才創開文運，實在是錯誤的見解，事實並不如此。（註一七一）所以『管

（註一七〇）子產尚多可見於『左傳』中，何況管仲？不過『左傳』之少載桓公與管仲問答，顯係別有原因。而『史記』底『管晏列傳』之少載，則却聲明因『管子』“詳哉其言之也，”而“其書又世多有之，是以不論，論其軼事”耳。

（註一七一）齊國環境到達了著書底時代。且又有竹（看『詩經』齊詩中“散筍”和“纂筍”之句可知）有草（看同詩中“朱蘩”句和『還』草可知），工具不缺；而一般的時代，都開始了私人（貴族個人）著書。管仲死（公歷紀元前六四五年）後之約九六年（范宣子死年，即前五四九年）以前，有士匄（范宣子）著刑書遺事。此書到前五一三年（魯昭公二十九年），遂由晉國鑄之刑鼎。前五〇一年（魯定公二十九年）鄭駟顯殺鄧析而用其竹刑。據說這是鄧析就前五三六年（魯昭公六年）子產所鑄刑書修改而成。而把刑書鑄之於鼎，則其未鑄鼎前已有刑書可知。要之，此刑書及鄧析所著以及士匄所著，年數雖不可確知，要距管仲不遠，尤其士匄所為刑書距管仲之死不過幾十年耳。（士匄在前五七三年即已聘魯，蓋頭角了。）這是就春秋時代而言。若上溯之，『易經』似乎已開著書之端

子書中有管仲語錄及其法律思想(韓非說“管商之法”云云),是不可否認的事實。但只皂白難分,不易判別孰真孰偽,同時以管仲底實踐觀之,在哲學上不見得有何貢獻。他是政治家,是重商派,當偏於政治謀略及經濟底理論和政策。所以可肯定地說的,是管仲為戰國法律學家之先驅一事。胡適底否認,沒有道理。

及齊國底商工經濟已全中國化了進戰國時代,在經濟家(重農派)而兼政治家趙李克後,就出現了政治家而兼法律家趙申不害和公孫鞅。商工業的有產階級已經由個人的覺醒,科學的研究,哲學的運動,到需要實踐的理論和政治的改造進時期了。李克、申不害和公孫鞅,就是應時而出進人物。

李克(註一七二)底學說,今不傳。但他是戰國最早的法律理

。總之,『管子』雖不全可靠,但實有管仲與桓公底語錄,和管仲底法律思想。管仲有書事,除司馬遷說過外,在早的『淮南子』亦說齊桓公時有“管子之書生焉”(『要略』篇)。更早趙韓非,在其為胡適所認為“可靠的”(三六五頁。我亦認為可靠的)『五蠹』篇中說:“今境內之民皆言治,藏管商之法者家有之。”可見『管子』不全是戰國時代底偽作,其中實有可靠的篇、或段在。必要有可靠入、有可靠附託者,而後才有偽作假之。不然,何以沒有人去託名於士句、子產、鄧析、呢?

(註一七二) 李克即李悝。魏人。卜商弟子。據梁啟超,生於紀元前四二四年,死於紀元前三八七年。但若平糶法是出自李克的,則魏行平

論家和實行家。他是由“儒家”走到“法家”的。

申不害(註一七三)底學說，可考者有三。一是用術。“術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執者也。”(『定法』篇)。在新舊法令紛至沓來時，就須“不擅其法，不一其憲令。”(同)一是用權。即申不害主張君主專制。看他說“獨視者謂明，獨聽者謂聰，能獨斷者故可以為天下王”(韓非『外儲說右』篇引)，便知。荀况所謂“申子蔽於法”者即此。綜括這兩者看，申不害殆類於意大利商業時代底馬奇

釋法在紀元前四一二年，那末李克便是以十二歲制平糶法並為達官了，不會有這樣事實。所以唐錢說不可靠。李克應是紀元前四一二年前後三幾十年底人，比申、商、早。他事魏文侯，作壺地力之教，行平糶法，魏因富強。他是重農派的經濟學家。但『藝文志』把他著述『李子』三十二篇，列入法家。『晉書』底『刑法志』亦說他著有『法經』，商鞅受之以相秦。當然是兼長法律學道人。

(註一七三) 申不害韓京人。原為“故鄭之賤臣，學術以干韓昭侯”(『史記』)。公歷紀元前三五一年被用為相。“內修政教，外應諸侯，十五年，終申子之身，國治兵彊，無侵韓者”。(同)。他是商工階級底政治家和法律家。死在前三三七年(周顯王三十二年)。『史記』說他“著書二篇，號曰『申子』”。『藝文志』說他有『申子』六篇。但今皆不傳。『荀子』(『解蔽』篇)、『韓非子』(『外儲說右』、『難三』、『定法』、等篇)、『史記』(『老莊申韓列傳』)、『淮南子』(『要略』篇)、等書之所引所評，足見其一般。

亞威里 (N. Machiavelli 一四六九——一六二七)。另一則是用法。申不害所謂數(他說：“失之數而求之信，則疑矣”)，就是法。因此，他主張“治不踰官，雖知不言。”(韓非『難三』篇引)。司馬遷所謂“施之名實”，『淮南子』所謂“刑名之書”，當即注意。這三項——術、權、法、底理論根源，申不害則歸之無爲，而以刑名爲總的手段。因爲人君一有動作、表現，則都會爲人所乘，受感受蔽。所以唯一的辦法是法自然之道無爲。(註一七四)。只要處處以名求實就對了。如此，則術才可運用，權才不旁落，法才不虛設。司馬遷說“申子之學，本於黃老(當即老莊——作者)，而主刑名，”(『老莊申韓列傳』)，是很對的。申不害於是把管仲創始的法律思想、與以哲學的意義。法律底根源是甚麼？自然。自然無爲，而名實有定。治國則之，太平遂就可期了。

胡適根據韓非“申不害言術”和他評申不害“法不勤飾於官”兩句話，說他“不是主張法治主義的人”(三六二頁)，“不是法理學家，故不該稱爲「法家」”(三六三頁)，非常錯誤。說申不害在法律哲學派中是主術一系可也；但這是相對的，相對於主

(註一七四) “申子曰：上明見，人懼之；其不明見，人惑之；其知見，人感之；不知見，人匿之；其無欲見，人司之；其有欲見，人餌之。故曰：言無從知之，惟無爲可以規之。”一曰申子曰：“慎而言也，人且知女；慎而行也，人且隨女；而有之見也，人且匿女；而無知見也，人且窺女；女有知也，人且賊女；女無知也，人且行女。故曰：惟無爲可以規之。”……”(『外儲說右』篇)。

勢、主法、而言。然對於孔丘之“儒”，墨翟之“墨”，莊周之“道”，惠、龍、之“名”、“辯”，騶衍之“陰陽”、“五行”，則申不害固在韓非之“法”底陣營中。所以說主術有不足、可也，“申子未盡於法”（『定法』篇）、可也，說他不是法治派、法學家、則不可也。試問“不擅其法、不一其憲令”（同），就是不用法、不主憲令、麼？所以“不擅”、“不一”、的，因“韓者、晉之別國也：晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下”，（同）這種特殊情形使然耳。法律哲學派以因應、變革、進化、為主，非拘滯、頑固、保守、之流，當然如此。否則何能成爲法律哲學派中人？申不害之言術，正其言法之所在耳。胡適在此，實在犯了讀書不解、食古不化、邁毛病。

與申不害同時邁商鞅，（註一七五），也是政治家而兼法律家邁人。

（註一七五）商鞅，姓公孫，名鞅。因封於商，故稱商鞅。因爲衛人，亦曰衛鞅。他是衛之諸庶孽公子，本屬貴族。但衛爲商工經濟發達之地，而時代又是由論理學趨向法律學的。所以他的“少好利名之學”。後到魏，魏亦商工經濟之地。“事魏相公叔痤爲中庶子。”魏惠王不聽公叔痤用他，故在公叔死後，聞秦孝公下令求賢，遂入秦，因孝公寵臣景監以見。孝公大悅，用爲左庶長，主張變法。他與保守派——貴族門等甚烈。因孝公能代表商工經濟底趨勢，卒變法。他勵行法治，不顧貴族與地主階反對。太子犯法，刑其傅公子虔，黥其驪公孫賈。“行之十年，秦民大悅。”

韓非說：“公孫鞅爲法”（『定法』篇）。法者何？他接着說道：“法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。”（同）觀於“今境內之民……藏商管之法者家有之”（『五蠹』篇）一句話，不獨可以證明商鞅言法，而且有言法之書。後來『淮南子』亦說有“商鞅之法生焉”（『要略』篇）逆話。『史記』也一則說“鞅欲變法”，再則說“卒定變法之令”，三則說其法令條文，四則說鞅執法精神（如成文公布，徙木立信，治犯法貴族，……），五則說“商君之法”云云，六則說鞅自嘆“爲法之敝”。——韓非批評他徒法而“無術以知姦”，並指出其無術之弊使法底功用不盡。然而有否認“法家”之成見迥胡適，竟說商鞅也只是“實行政治家”，那都“不過是注重刑賞底政策，與法理學沒有關係”（點仍舊），“故不該”、“也不配稱爲「法家」。”

後爲大良造，降安邑，徙咸陽。“居五年，秦入宮闈。”以軍功封於商。“相秦十年，宗室貴戚多怨望者。”及孝公卒，太子立，貴族勢熾。“公子虔之徒皆商君欲反，發吏捕商君。”乃逃至魏。魏以其爲敵及諸侯之不利人，遂於秦。他遂走商邑，與其徒屬發邑兵反，以與反動貴族戰。結果爲秦所敗，受車裂之刑，且全家被滅。他底黨徒日散，尸俛則逃到野去了。商鞅是代表商工經濟以與貴族鬥爭的革命家。他於紀元前三六一年入秦，到前三三八年死。其次年申不害死。據韓非『淮南子』司馬遷，均說他著有書。『藝文志』說有『商君』二十九篇，今所傳二十四篇。書中多與黨徒爲伴。但可作商鞅派學說著作看待。

(三六三頁)。這真是無理取鬧！

就『韓非子』、『淮南子』、底話看，商鞅有書行世。不過今之『商君書』是雜有他底黨徒、賓客、朋友、底著作的。作法律哲學中之商鞅派書看，當無不可。

商鞅底政治，是商工經濟底產物，極為新穎。在中國政治史上有另立紀元底價值。而其所以行之者，法也。法底作用不在積極的勸善，而在消極地使人不為惡。因此注重禁姦。他設告姦、匿姦、之令，重刑以治。刑重則民不犯，可至無刑。但行法之道，首先是公布法令，使吏民知悉。使“天下之吏民無不知法者，吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干官也”。（『定分』篇）。至於執行，則必立信。“信者，君臣之所共立也。”（『修權』篇）。這就是說，君臣共守，照法施行，以取信於民。“民信其賞，則事功成；信其刑，則姦無端”（同）。在這裏，商鞅最進步的法治精神是“壹刑”。“所謂壹刑者，刑無等級，自卿相將軍以至大夫庶人，有不從王令、犯國禁、亂上制者，罪死不赦。有功於前，有敗於後，不為損刑；有善於前，有過於後，不為虧法。”（『賞刑』篇）。封建時代底“刑不上大夫”（『禮記』）至此一變而為刑上大夫了。這是『商君列傳』底精神，為商鞅所行之於秦者。是為商鞅底法律學。

為甚麼如此地尚法治而不尚德治呢？商鞅底法律底哲學根據是歷史觀。他以為“天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險。民衆上

以別險爲務則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟。訟而無正，則莫得性也。故賢者立中正，設無私而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者，以愛爲務，而賢者以相出爲道。民衆而無制，久而相出爲道則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁；禁立莫之司，不可，故立官；官設而莫之一，不可，故立君。既立君，則上賢廢，而貴貴立矣。”（『開塞』篇）。他於是把歷史分成了三期。第一是親親時代爲氏族社會。沒有國家，人力甚微，是聽其自然遊狀態。第二是上賢時代，爲酋長社會（這裏是指父系族長社會）。政治及其首長，俱在形成中。賢者已出，立起好些人爲的設施。第三是貴貴時代，爲君主社會。國家成立，財產出現，法令具備。是皆聖人底作爲。三期是循着由簡單到複雜，由無爲到制作，由散漫到組織，由自然（而到賢者而）到聖人，完全是進化的。並且由親親而上賢而貴貴，都以鬥爭爲因子。是爲商鞅之進化論的歷史觀。這簡直就是他底社會進化論。由墨翟開其端迨古代社會研究，至此大大地進了一步。

從此可知“上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者，以道相出也；而立君者，使賢無用也。親親者，以私爲道也；而中正者，使私無行也。此三者非事相攻，路（也）字），民道繁而斯重易也，世事變而行道也。”（『開塞』篇）。因此，現在之爲法治時代，是歷史底流行使然。執治、德治，已成過去陳迹了。法治底爲道北宋橫學，所以我們不應去保守。

由此他主張法治；並且主張變法。他說：“治世不一道，便國不法古。故湯武不循古而王，夏殷不易禮而亡。反古者不可非，而循禮者不足多”。（『商君列傳』）。是爲商鞅底變革論，或社會變革論。

國家應以強國利民爲主。“是以聖人，苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。”（『更法』篇）。而立君是歷史進化底必然。變法是因時制宜適改造。所以系統言之：“利天下之民者莫大於治；而治莫康於立君；立君之道莫廣於勝法；勝法之務莫急於去姦；去姦之本莫深於嚴刑。故王者以賞禁，以刑勸；求過不求善，藉刑以去刑。”（『開塞』篇）。是爲商鞅底法律哲學，他底全部法律哲學底體系。

因此，商鞅就成爲了商工階級底革命家。他本其全部的法律哲學，反對貴族，反對德治。對於詩、書、禮、樂、孝、弟、仁、義、等封建思想，痛下攻擊。取消名分主義、等差制度，主張一切人在法律之前平等。乃“辯護資本主義”新司馬遷，竟因其趨向孔丘派之緣故，罵商鞅爲“天資刻薄人”，“少恩”。（『史記』）。“殺祝權，刑公子虔，黜公孫賈”，“日繩秦之貴公子”，“宗室非有軍功論，不得爲屬籍”，“有功者”卽“顯榮”，（同），誠然“刻薄”；然其對於當日有進步意義、歷史使命、適有產階級，却是一個偉大的革命代表。變法不說，而且要與貴族作最後的殊死戰，——起兵。與其束手受縛爲忠臣，寧肯舍生奮鬥作革命之舉。夫史公“讀史來耕戰書”而所得乃一點封建的道德觀感，實在

可憐！

倒是改良時代底梁啟超還不錯，能夠爲商鞅雪其在封建時代所受過“惡名”。我們底胡適，雖在做商鞅所代表過社會成份之文學方面和哲學方面底革命，竟對其二千多年前過政治法律方面底革命理論家和實踐家、沒有認識。縱然他比封建氣味重過司馬遷進步，未加詆毀；但是比之十幾年前——「戊戌」時代底梁啟超，相差得太遠了。他根本不懂解商鞅底學問與事業。商鞅在戊戌時代抬頭，其真價值又要待今天否定其所代表之活生生的今日社會成份過人，來還他一個歷史的地位。這固然是商鞅底不幸，實在也是中國時代之急轉直下使然。胡適底不識商鞅，乃必然的現象。

11 韓非先驅：慎尹哲學

申商繼承戰國法律學底遠祖，從實踐上試驗了他們底法律哲學，又從經驗上豐富了他們底法律哲學。分開來看，由申不害到商鞅，已有顯著之理論的進步。商鞅把主術底法律思想推動到主法階段。合言之，他們兩人底發展，又構成了法律哲學底初環。

理論是愈前進，愈深刻化的。法律哲學也是一樣。到了慎到和尹文，却又比前進步。這當然是法律哲學底物質基礎進步使然。從而它底社會基礎之需要法律哲學，也表現得很明瞭。慎到之由“道家”走入“法家”，尹文之由“名家”走入“法家”，

即是證明。但這因為這樣，他們却能給商工業者底政治代表從實踐生活中組織出來之多科學意味而少哲學意味適法律思想，與以哲學的基礎。

現在我們先說慎到。(註一七六)

慎到底法律哲學，以宇宙論為根據。他認定“天能覆之，而不能載之；地能載之，而不能覆之”；所以“萬物皆有所可，有所不可。”(『天下』篇)。若偏於一，執於一，那都是絕對的觀點。倘然合而觀之，則皆有所用。只有“齊萬物以為首”(同)，是“公而

(註一七六) 慎到姓慎名到。有的說是齊國人(『莊子』底『天下』篇疏)，有的說是劉陽人(『中興館閣書目』)，普通的說法，肯定他是趙國人(『史記』及滿香蓀寫本『慎子』)。據『史記』，慎到與瓊淵、接子、田駢、駟爽，同時。依胡適底推論，他們底時代大概當公歷紀元前三世紀初年。他以『漢書』“慎子先申稱，申韓稱之”為“甚謬”，說慎到在申不害後。是的，慎到在申商之後，韓非之前，並且在荀况之前，大體與莊周同時。不用說，他是商工經濟時代底人，為有產階級學者。滿香蓀寫本『慎子』說他曾仕楚，為太子傅，仕魯為將軍。與孟軻接談過。如此，則又名游盤。『藝文志』說他有書四十二篇。今『百子全書』本僅五篇。“似高出各本上”滿香蓀寫本，分內外二篇，八十六事，係後人輯本。所以各事不相屬，沒有系統。而『莊子』(『天下』篇)、『荀子』(『非十二子』、『正論』、『解蔽』、等篇)、『韓非子』(『難勢』篇)、書中，則有可靠的材料。這裏要補說一句，即他很懂自然科學，是與墨翟、公輸若、龐涓同科學家。

不黨、易而無私”進態度。這是慎到由自然科學達到了同於莊周適齊物論。是為慎到底自然哲學，其特徵是物質論的和辯證論的，沒有一點觀念論和機械論（即絕對論）底色彩。

因此，我們對於自然，不能憑己意去“選”、“教”。“選則不徧，教則不至”（『天下』篇），沒有是處。所以應有的態度是：“決然無主，趨物而不兩；不顧於慮，不謀於知；於物無擇，與之俱往”（同）。物怎麼樣，就是怎麼樣。“棄知去己”（同），不事人爲；“冷汰於物，以爲道理”。慎到於是“謏隙無任，而笑天下之尚賢也；縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍斲斷，與物宛轉。合是與非，苟可以免；不師知慮，不知前後，魏然而已矣。”（同）這種情形，就是“推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。”同時也就“塊不失道，”“動靜不離於理”（同）了。是為慎到底人生哲學。其特徵是自然主義的和放任主義的，與莊周底人生哲學相同。

彭蒙田駢說亦類是。而慎到則由此發展出他底法律見解。

要辦到這樣，就止有講法。法才可以使人“無建己之患，無用知之累”。（同）爲甚麼呢？因爲法是客觀的公共標準，好比權衡尺度一樣，是多少重就是多少重，有多少長就有多少長，沒有一點主觀的私意行乎其間。而且它辨認精微，莫得而欺。“措鈞石使禹察之，不能識也；懸於權衡，則厘髮辨矣。”所以“有權衡者，不可欺以輕重；有尺寸者，不可差以長短；有法度者，不可巧以詐僞”。因爲權衡是公正底標準，法制是公義底標準，

爲衆所遵守。就是法有不善，亦“愈於無法，”它可以“一人心”而“塞願望”。“夫投鈞以分財，投策以分馬，非鈞策爲均也，使得美者不知所以德，使得惡者不知所以怨。”（『內篇』）

治國底方法，就是憑法以操二柄。二柄者，“刑德也。殺戮之謂刑，慶賞之謂德。”“操二柄以馭”人臣，“雖有智能不得背法而專制，雖有賢行不得踰功而先勞，雖有忠信不得釋法而不禁”。所以“大君任法”而不以身治，不憑心行誅賞。如此，“則事斷於法。法之所加各以分”。“同功殊賞、同罪殊罰、”（俱同）逆事沒有，受賞當而望多無窮、受罰當而望輕無已、逆事亦沒有。是以怨望不生而上下和同。

這是沒有權位不能行的。“飛龍乘雲，騰蛇遊霧；雲罷霧霽，而龍蛇與蠃螳同矣。則失其所乘也。故賢人而屈於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人，而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫尊弱而勢高者，激於風也；身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以屈賢者也。”（俱同）。法之所以得行者以此。慎到在法中言勢，顯然是以勢行法。韓非底『難勢』，殊嫌蛇足。

因爲這樣，則事可不必由人君躬親。只要尚賢用能就夠了。賢能不問出身，一經“高予之爵，重予之祿，……斷予之令”（同），則民便敬他、信他、畏他，可任國事了。他們是治國專家，

好比制衣裳過良工，殺牛羊過良宰。若治國家不用他們，則“不肯者在左右也。不肯者在左右，則其所譽不當賢而所罰不當暴”。結果使“爲賢者不勸而爲暴者不沮，”(同)國無由治。所以人主應該不自用其目、耳、智、力，而“以天下之目視，以天下之耳聽，以天下之智慮，以天下之力動。”(同)荀況批評慎到“蔽於法而不知賢”過話，並不確當。

這樣，則“臣有事而君無事也。”君逸樂而臣任勞。臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已。”然而却“事無不治”。若‘人君自任而務爲善以先下，則是代下負任義勞也，臣反逸矣。’人君“好爲善以先下，則[臣]不敢與君爭善以先君矣，皆稱所知以自覆掩，有過則臣反責君。”況“君之智未必最賢於衆”，足勝任一切乎？即“最賢，以一君而盡贍下則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則復返於人，不贍之道也。”(同)所以君應尙賢用能，以觀成功。

對於家族、貴族、和人治、德治，便不待言地採取反對態度。“愛不得犯法，貴不得踰親”(同)。“無建已”，“無用知”，“無用賢聖，”(『天下』篇)，一以客觀的法爲準的。“法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故賢者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。我善可抑，我怨可窒，我法不可離也；骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也”(『外篇』)。並且不問甚麼人，都以能受官，以官服事，以有定勞，以勞得賞。結果，“官無常貴，民無終賤”。(『內

篇】)以能力為前提,以國事為前提,以法律為前提,不是今日工商社會底國家原則,共和政治底根本條件、麼?

這裏,法由誰個來立,却是一個重要問題。就慎到整個的哲學體系石來,法是本自然而立,不是人為的。把這個原則用之人類,那就是貴因。“因也者,因人之情也。人莫不自為,用人之自為,……則莫不可得而用矣”。(同)又說:“國有易君,而無易民”。何者?“立天子以為天下,非立天下以為天子也;立國君以為國,非立國以為君也;立官長以為官,非立官以為官長也”。故曰立天子、或國君、或官長、而使之“貴者,非以利一人也”(同),反之即利天下人、或國人、或民事也。如此,則法是因民之情而立的了。所以“許犯問於子慎子曰:‘法安所生’?子慎子曰:‘法非天下,非從地出,發於人間,合乎人心而已。治水者茨防決塞,雖在夷狄、相似如一,學之於水,不學之於禹也’”。(『內篇』)。

那末,綜括石來,只操勢位以用賢使能之無為的孤家寡人,實際不過今日立憲君主而已,職務同於內閣制下邁大總統。

這是慎到底法律哲學。它底體系脈絡是由自然出發又復歸於自然之法自然而主無為。它以自然法為人類法底原則,具有物質論的特徵。其為一元論的和有定論的,當不待說了。

從此種種,可知慎到是戰國後期商工經濟比前發展,因而商工階級比前強壯,所顯示其法律要求邁代表。他很能在哲學上組織商工階級底法律意識。因而他遂反對封建的貴族和德

治。凡法治都是不講情和德的。所以慎到說“愛多者則法不立，威寡者則下侵上。”所以法是“慘而不可不行”(同)的。不明這個道理過人，總以刻薄寡恩相議。有的竟鬧其笑話地說慎到和“嚴刻寡恩、鞭策責效”、底申韓“大不相同”，而稱這是在法家方面放出迥一“異彩”！(註一七七)

法律底中心任務是保護財產。慎到在這裏特別表現得很明瞭。他說：“一兔走，百人逐之，非一兔足爲百人分也，由未定也。分未定，堯且屈力，而况衆人乎？積兔在市，行者不顧，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人雖鄙不爭。故治天下及國，在乎定分而已矣。”(『內篇』)。這恰恰表明社會爭鬥底根源爲經濟，有法以規定所有權，秩序就維持着了。對於戰國底戰爭，他告訴君主道：你們只應該“誅其君，改其政，率其民，而不奪其財”。(同)至於盜，雖“小而不可不防”。

因爲這樣，我們就看出了他底保守底一面。他對於有財產者，是進步的。他代表商工市民，反對封建貴族。因而反對家族制度和德治主義，等等。對於無財產者，若奴隸、農奴、工人、貧民、等，則是保守的，注重現狀之維持。這完全表示於其自然主義的法律哲學中。社會已經分出貧富了；他說讓它那樣，這是自然的現象。因貧富不同而愚智有別，意識有別；他說我們要無爲，“因”之可也。所謂“無建已”，“無用智”，“決然而無主，趣

(註一七七)『稷下派之研究』一八頁。

物而不兩”(『天下』篇),就是說“法行於世”後,“則貧賤者不怨,富貴者不驕,愚弱者不懼,智勇者不陵”;各“定於分”,不要相爭。大家就此過活下去,毋庸多事吧。這是他底法律哲學底精髓。他底人生哲學和自然哲學,都為這種生活狀況所反映而成。生活狀況決定思維樣法適定律,是充分適合於慎到哲學之說明的。何況法律原是承認事實、“取從於俗”(『非十二子』篇)、的呢?

我們底中國哲學史“開山”懂得這些嗎?他對於慎到哲學是既不能敘述其體系,亦不能探究其根柢,更不能指出其特徵的。他只是東拉西扯,摘引一些來填篇幅。他說:“慎到底哲學根本觀念”是“棄知去已而緣不得已”。老實說,這並不是慎到底“哲學根本觀念”。倘然我們問一句為甚麼要“棄知去已”呢?所謂“緣不得已”者為何?慎到答道:要無為。有何根據?慎到又答道:在自然中。為甚麼呢?慎到再答道:人是自然底一部份,所以人道即整個的自然之道。這就到盡頭處了嗎?慎到將有理由地又答道:人道盡於自然,所以法律學理底究極根源到自然而止。人事論底邏輯只能推到這裏。再進一步,那便是問自然底根源,屬於自然哲學底範圍。我是法律哲學家,自然哲學則取之莊周、李耳。若再問,我就只好以李耳底自然生於道、莊周底未始有夫未始有者、來作答了。至此,他對我們底胡適先生以輕視的態度冷語道:哲學博士!你連我這點法律哲學都弄不清楚,把中間一段底思想——主張(“棄知去已”是主張)作“根

本觀念”，簡直不懂得哲學是甚麼。這樣的『中國哲學史大綱』上卷底底稿——『先秦名學史』，就可以在美國得到博士，美國底哲學程度也低得有個樣子了。如此，我希望胡適把天天考古的時間，分一點去看看『哲學ABC』。(註一七八)

以自然為法律之最後的根源一事，不止慎到為然，尹文也是這樣的。(註一七九)

(註一七八) 這是張東蓀著過哲學常識小冊子，給不懂哲學為何物的人看的。在它底一二、一六、一七、等頁，說哲學是追求最後根源的研究。這是對的。但他以為後來一轉向就不然了，便入於詭譎之中。哲學之對智識能力下研究，是問題底增加，不是問題底改變。根源底研究依然存在。根源底研究說得廣泛點，就是第一原理底研究或根本理論底研究。法律哲學即法律底第一原理或根本理論。這必須是追求最後根源的研究。否則不是哲學。今之科學，亦探討最後的原理，與哲學同，但緣此科學依然稱科學——却不能稱哲學。

(註一七九) 尹文，齊國人。“與宋輕俱遊穰下”(劉向語)，曾說齊宣王(『藝文志』)。有謂他“與宋鈞、彭蒙、田駘、等同學於公孫龍”(劉歆和仲長統語)的。他底時代，據用途推算為公孫龍元前三五〇至二七〇年底人。唐就說是紀元前三六二年至二九三年底人。『藝文志』說他著書一篇，列在“名家”，『呂氏春秋』底『正名篇』注說他“作名書一篇，在公孫龍前，公孫龍份之”。這與仲長統所說相同。『莊子』底『天下』篇疏則說“尹著書二篇”。姚際恆引吳子止說有『尹文子』二卷”(『古今圖書

尹文雖是以論理學為法律底根據，其實則是法源自然之一種。現在我們且先說他底論理學。（註一八〇）

他說：“名者名形者也；形者應名者也。……今萬物具在，不以名正之則亂；萬名具列，不以形應之則乖。故形名者，不可

考。今傳有上下兩篇。內容有與『慎子』相同者數段。道藏本則是三篇。馬敘倫說：“今『尹文子』二篇，詞說庸近，不類戰國時文，陳義尤雜，出仲長統所撰定。然仲長統之序，前儒證其偽作。蓋與二篇，同出偽作。”顧實『藝文志講疏』據以證『尹文子』是偽書。唐鉞亦稱其偽，他舉出了十個理由（『中國歷史底新頁』，二二〇至三二三頁）。其實，不能用序偽推知書偽。引語不明來源而統稱曰古語云、或古人云，在今亦屬常事。劉慶寅“不能絕對斷定誰抄襲誰”（二二五頁），何能作為證據？書中固有尹文主張（唐鉞亦知之），這非『尹文子』全書，當不必拘拘於此。三、四、七、九、十、五點只能證明今本『尹文子』有竄入修改情事。『莊子』底『天下』篇所說，就它把宋徑尹文合說，而『荀子』底『非十二子』篇又把墨翟宋徑合論過事看來，足見亦非絕對的定論。各家底看法不同，各以其相同之點為言，何能固執『天下』篇為絕對的定評？然而馬翰圖則方以為“『尹文子』書尚存，無『莊子』所述之言；且以孟荀書證，知皆述新語”，亦有理由。這都是『尹文子』未全傳之故。但以今本『尹文子』與『莊子』（『天下』篇）、『公孫龍子』（『跡府』篇）、『呂氏春秋』、合看，當不失其大凡。只是材料甚少，難言精確而已。

（註一八〇）今本『尹文子』中道論理學，當是可靠的。因為班固、仲長統、『呂氏春秋』註者，均稱尹文長於名學。而據『公孫龍子』和『呂氏春秋』所記他與齊宣王討論是事實，亦可見他長於邏輯。並且『尹文子』中這部份，是別書所未有的，尤覺可信。

不正也。善名命善，惡名命惡，故善有善名，惡有惡名”。但今即善名以求善實，即惡名以求惡實，俱未或盡。“故曰名不可不辨也。”然而名實相同，好惡各別。“我愛白而憎黑，韻商而舍徵，”“白黑商徵……彼之名也；愛憎韻舍……我之分也。”“名宜屬彼，分宜屬我”。“定此名分，則萬事不亂”。“故曰名分不可相亂也。”（俱『大道上』篇）。這是尹文底論理學。（註一八一）胡適說這是“純粹的儒家名學”（二五二頁），實在錯誤。尹文在荀况前，孟軻沒有名學，孔丘底“正名”是政治上遊正名，道德上遊正名，並無論理學意義。胡適曲解孔丘底“正名”，因而又曲解尹文底名學，真不叫話了！

這個論理學分三步：一曰形，是言自然界底物；二曰名，是因實為稱以別它物；三曰分，是命名者對物遊態度。這是由自然而人事遊推演。“名定則物不競，分明則私不行”。私不行，則“無所措其欲”。（『大道上』）這樣，法就生出了。法即明分。用名定實，使分不亂。“老子曰：“以政治國”，……政者名法是也，”即“以名法治國”。（『大道下』篇）。所以“上下不相侵與”是分明，然而亦即是“名正”。“名正而法順也。”（『大道上』篇）。這是一方面。它方面，法底精神就是循名責實。要有分辨，

（註一八一）他在論理學上還有一個貢獻，就是名底分類。“名有三科，……一曰命物之名，方面白黑是也；二曰儀譽之名，善惡貴賤是也；三曰况類之名，實惡愛憎是也。”（『大道上』篇）。這是值得稱述的。

不許混亂。名所以命物事底實際。法所以定物事底關係，意義也全然相同。由名就可直接地導出法底觀念。這完全是一個邏輯底發展。“刑(即“形”字)名法術”之聯成一辭，即可證明其關係。尹文就是這樣由論理學到達於法律學的。(註一八二) 胡適說“尹文底法理學與儒家底正名主義毫無分別”(三五三頁) 絕話，也不對。孔丘底“正名”，即定名分以治衛之意。以定名分者行政，顯然是“以禮……爲國”和“齊之以禮”(『論語』孔丘語) 遊應用。胡適太曲解孔丘底“正名”了。

他對於法律學底貢獻有二。一是他底分類底研究。他說，“法有四星，……一曰不變之法，君臣上下是也；二曰齊俗之法，能鄙同異是也；三曰治衆之法，慶賞刑罰是也；四曰平準之法，律度權衡是也。”(『大道上』)。第二的貢獻，就是他由名生法，而歸法之根源於自然這一個事實。我們很可以說慎到是由科學奠定法律之究極根源的；尹文是由名學奠定法律之究極根源的，真是殊塗而同歸。

尹文憲與慎到、尤其慎到、完成了法律哲學底又一環。

(註一八二) 說尹文有法律學，並無旁證只靠『尹文子』。『尹文子』雖偽，但其論理學部份是可信的，已說過了。正因這樣，他由名推論到法，却很自然，爲邏輯所許。因此，我覺得可以把論法遊某一些部份，斷歸尹文。即使錯了，我們用尹文之名來代表觀類由名到法遊思想，亦無不可。何況他是這個時代中人，有養這種作用遊可能和傳說呢？

12 韓非哲學

申、商、是從人事論即政治學、經濟學走到法律哲學的，其特別處是由生活與實踐產出，完成了法律哲學底初環。慎、尹、從這個初環中人事論底自然方面出發，由自然論即科學、名學、走到法律哲學的，這是由哲學與理論來深刻化其原理程度，造成了與初環相反逆次環。韓非則是法律哲學底後殿，綜合初環與次環，而成功一新的末環。因此，他是法律哲學底集大成者。這是他在法律哲學本派方面底繼承關係。至於在整個哲學歷史的發展中，他由荀况出發，把孔丘派——道德哲學派推到法律方面去，是已經說過的了。（註一八三）

（註一八三） 韓非為韓國諸公子之一。與李斯同受業於荀况。荀况是帶資本主義思想很濃厚適孔丘派學者，可說是由“儒家”到“法家”中間過渡人。韓非生年不可知，死於紀元前二三三年，距七國統一秦始皇帝只十二年，是戰國後期處人。諸子百家之後殿。韓國及其時代底商工經濟更發達。所以他底學說完全是商工階級相當長成要求國家週反映。因此，老師是“儒家”，而他自己却“喜刑名法術之學，而歸其本於黃老”。非為人口吃，而善著書屬文。他底國家思想很甚。他看見韓國削弱，數以書諫韓王，不見用。於是著「孤憤」、「五蠹」、「內外儲」、「說林」、「說難」等篇，凡十餘萬言。書傳至秦，秦王見「孤憤」、「五蠹」之書，曰：“嗟乎！寡人得見此人，與之游，死不恨矣！”李斯說這是韓非著

就過去一切法律哲學家說來，韓非是博學能文的大家，所以他底哲學有一個很完備的體系。又因為他吸收了過去科學家、哲學家、底優點，有一定的建立學說遊方法。

他底方法，是很科學的。他覺得一切理論，必須根據事實。從它方面說，研究應該從事實中去發現理論。不然，那便是直覺的空想，沒有正確性可言。自然科學底理論從自然的事實中得來；社會科學底理論不能外於社會的事實。並且在事實方面，必須要可靠、可憑；不能以無根的捏造為依據。是即今日之所謂科學的事實。韓非覺得他所研究的是法律哲學，屬於社會科學底範疇，當以社會事實為根據。歷史是社會事實底積累，因此他處處援引歷史，分析歷史，從中去吸取教訓，印證學理。『十過』、『喻老』、『內儲說』、『外儲說』等八篇，把用事實證明理論這點，表現得很明瞭。『說難』、『姦劫弑臣』、『飾邪』、也一樣，而『和氏』一篇，『說林』兩篇，純是從事實採取經驗。『難』四篇則又為用法律理論底觀點去批判古人過翻案文字。即使這些篇數有不是韓非作的，然而只要有他

的。及秦攻韓，韓王乃遣非使秦。秦王悅，李斯恐他見用，誘他、囚他、最後竟棄殺他。及秦王失悔時，他已飲李斯所送之藥了。他底書，『藝文志』說有五十五篇，今所傳者亦五十五篇。但『初見秦』和『存韓』是後人偽託，古來已有定評。全書以『難勢』、『問辯』、『說使』、『六反』、『八說』、『五藏』、『顯學』諸篇為重要。在『難』四篇史論中，有很精透的批評。

作的在內，我們也可看出他本人及其學派底方法。何況爲其學說之中心適『五蠹』篇，爲韓非全書最精彩之一、使秦始皇嘆服其才的，就是從歷史底進化來作其基礎、之更足以資證明呢？因此，他對於那用事實而不用科學的事實以證明其學說之淵源適孔、墨，加以非難。他說：“孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，恐也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王、必定堯舜、者，非愚則誣也”。因此他說他們底理論是“愚誣之學。”（俱『顯學』篇）。他自身，絕不託古。

這裏，我們要說韓非是確實懂科學適人。他不僅應用它底方法作社會領域底研究，而且深悉其理論。所以他反對迷信。他用燕龜與趙龜、趙龜與秦龜、之各言大吉而卒得失不同來證明占卜之無效。對於用星辰以定吉凶事，亦加排斥。“龜筮鬼神不足舉勝，……然而恃之，愚莫大焉。”（『飾邪』篇）。他並且充其迷信之量適害處說道：“用時日事鬼神、信卜筮、而好祭祀者，可亡也。”（『亡徵』篇）。在積極方面，他以歷史演進作法治根據；主張“合參驗而行誅”（『孤憤』篇），和“因參驗而審言辭”（『姦劫弑臣』篇）。法律之理論與實踐，一本參驗。這都是他把自然研究與社會研究統一適證明。

是爲韓非底方法論，（即認識哲學），或科學的方法論。

韓非用科學的方法論來客觀地研究歷史事實，得出了一個科學的結論。這種結論之與十九世紀中葉出現於歐洲、喧騰於世界、成爲今日理論鬥爭之中心問題、變學說，非常相同。並且構成了他底法律哲學底第一原理。然而中國哲學史著作界中高出其他作家適胡適、渡邊秀方、馮友蘭，竟完全無知。馮友蘭這位用此學說以嚮導中國哲學史之研究適人，竟同謝无量一樣，引述了而不認識此學說。（註一八四）胡適和渡邊秀方之爲此學說底門外漢，當不待說。他如鍾泰、趙爾坪，是更不必提的了。現在還須要我們來抉微闡幽。今日真理之易代表人，竟至使中國古代商工階級底哲學真理、都非易代表人不能認識！

現在我們且來鄭重地介紹這一個科學的結論，並從而證明其爲法律哲學底第一原理。

韓非用客觀的方法，抱客觀的態度，來客觀地研究歷史事實後，第一個結論就是：社會底變動，政治底變動，道德底變動，都是由於爭鬥之有有而不有而定。沒有爭鬥，則社會治，政治隆，道德興；有了爭鬥，則社會亂，政治污，道德亡。而爭鬥之有有而不有又決定於甚麼呢？韓非毅然決然地答道是由於經濟。“興人成興，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死。非興人仁而

（註一八四）謝无量是本共抄書底本事摘錄。馮友蘭則引以證明韓非否認“儒家謂古代風俗淳厚，且多聖人”之說的，並且是在爲此解釋其原因，以反對性善之說。

匠人賊也。人不貴，則輿不售；人不死，則棺不賣；非憎人也，利在人之死也”（『備內』篇）。並且生產發達底程度，在超過人口增加底程度時，則顯出相對的少，大家就有生活之資，爭鬥不起；在不及人口增加底程度時，則人口顯出相對的多，大家便感覺生活困難，爭鬥遂生出來了。這裏，我且把他那值得引述，最爲精彩的話，錄出如次，以證明我底解說：

“古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也，不事力而養足，人民少而財有餘。故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不爲多，子又有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄。故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。（以上論社會底變動——作者）。堯之王天下也，有茅茨不翦，采椽不斲；糲糲之食，藜藿之羹；冬日鬻絮，夏日葛衣；雖監門之服養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜以爲民先，股無胼，脛不生毛；雖臣虜之勞，不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天下，是去監門之養，而離臣虜之勞也。古傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絮駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，^其薄厚之實異也。（以上論政治底變動——作者）。夫山居而谷汲者，臞臘而相遺以水；澤居苦水者，買庸而決竇。飢歲之春，幼弟不饑。饑歲之秋，疏客必食。非疏骨肉、愛過客、也；多少之實異也。是以古之易財，非仁

也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。輕辭天子，非高也，勢薄也。爭土聚，非下也，權重也。（以上論道德底變動——作者）。”

這不是有與馬克思（K. Marx）底歷史的物質論相同點地方麼？（註一八五）當然還不全同。可是在二千多年，經濟進化和科學發達底程度都只如戰國的，有了這樣的理論，不也就令人驚佩了嗎？

是爲韓非底物質論，（即社會哲學），或歷史的物質論（即社會的物質論）。

韓非由這個結論，再往前進，或者說，用這個物質論作方法去分析歷史，遂得出來了第二個結論。第二個結論就是說時代、政治、道德、底變動，一句話整個社會或全部歷史底變動，既以物質——經濟——爲原因，則社會底進化、或歷史底發展亦就是以物質爲原因的。並且以生產底發達與否、形成生活資料底充足與否、作劃時代標準。上古之世，由有巢氏到堯舜底時代，其最初、人民少而禽獸衆，有禽獸蟲蛇底危害，所以有聖人作，構木爲巢。那時，生產不發達，以果蠶螻蛤爲生，喫腥臊惡臭，傷害腹胃，致多疾病。又有聖人來鑽燧取火，以化腥

（註一八五） 倘然你把前述之與人欲入貴，匠人欲入死，一段話推廣之，則韓非差不多可說是二千多年前趙馬克思。這實在是一個極有趣的事實。

滕。以後生產日益進步，貨財不感缺乏。而所謂為衆所歸堯王，如堯那個人的，自己底生活限於時代底經濟能力，生活不好而又為民勞苦。加之一般的环境是“人寡而相親，物多而輕利易讓。故有揖讓而傳天下者。”（『八說』篇）。中古之世，由舜至桀，最大的問題是洪水問題。絲禹出來，相繼決瀆。他們勞心焦思，竭盡智謀，來治洪水。這時底文化，比前發達，生產尚與需要相應，故爭鬥不生。近古之世，由桀紂至於湯武，問題底中心又變了。這時桀紂暴虐，湯武征伐。解除壓迫，最為重要。當今之世，貨財不增加，而人口又衆多。於是發生爭鬥。結果，他定出了如次的公式：

“上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。”

（『五蠹』篇。在『八說』篇是：“古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。”）

歷史是為人所創造的。而人之創造是由於爭鬥。爭鬥為進化之因子，是生物底法則。人為生物之一，其進化亦不能有例外。不過爭鬥底原因雖在物質，即經濟，廣而言之曰環境，但爭鬥底形態却不相同。上古要與自然（如禽獸蟲蛇，腥臊惡臭）爭鬥，在人與人間須和協一致，只是相競以德。這時雖是自然經濟，却財物有餘。中世也還沒有人與人間須相爭以力。物質原因。那時底問題是人們相逐以智地與自然——洪水爭鬥。但是當今就不同了。生產沒有發達到與人口相應時，問題是財寡資薄。人與人間競爭鬥形態，便是真正的爭鬥，以力相向了。

歷史之由德而智而力遞變遷，是進步麼？抑退步呢？韓非說這是進步。他以為各時代有各時代底問題，各時代都有解決問題底聖人。上古有有巢氏，燧人氏；中古有鯀、禹；近古有湯武；當今也還是有當今底聖人。所以他說“今有美堯舜禹湯武之道於當今之世者，必為新聖矣。”（『五蠹』篇）。由德而智而力遞變遷，在道德哲學家認為是退步，而在法律哲學家則認為是進步。德、智、兩世是自然支配時期，要到力世，人事發生，爭鬥表現，才需要法律。由自然支配而人力支配，就是前進。

是為韓非底歷史論，（即歷史哲學），或社會的進化論。

倘然我們問韓非：何以這是進步呢？他一定要反問你：何以這又不是進步呢？倘然你說：德、智、都好，惟有力不好。因為爭鬥是不好的呀！韓非在達爾文二千多年以前，當然不會說：進化論告訴我們，爭鬥是進化底因子，如果你不是像克魯泡特金那樣逆觀念論的和平思想家、道德思想家，為甚麼要尚德、智而反力，討厭爭鬥呢？他一定這樣地告訴你：科學要我們從事實中去求理論，歷史事實是如此，歷史理論當然如此。只要你不是以無根據的道德的理想作原則遊人，自不會認由德而智而力遞推移為退步。科學要我們承認事實，事實是必然的，不依我們底主觀的心願而進行，你要怎樣？“事因於世”。“故曰世異則事異。”（『五蠹』篇）。從事實中求理論，就是叫我們追隨事實，以歷史底趨勢為我們底主張。社會進化是由德智而力

量，由和平而爭鬥，我們也就應該主張力量，主張爭鬥。所以說“論世之事，因為之備”。(同)

這樣地追隨事實，就是追隨進化。一切辦法，一切理想，合乎進化的便好，否則錯誤。甚麼都有時間性，甚麼都要在一定的時間性內才正確。上古需巢燧構木鑽燧，中古需鯀禹決瀆，近古需湯武征伐。若“今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必為湯武笑矣。”“仁義用於古而不用於今”。(同)文王以百里之地行仁義而王，徐偃王以五百里之地行仁義而亡。天下沒有絕對的善，超時空性的方法。“是以聖人不期修古，不法常可。“故事因於世而備適於世”。“世異則事異”，“事變則備變”。(同)韓非於是成為了辯證論者，相對論者。

因此，韓非反對復古，反對保守，而主張改革、主張改造。“處多事之時，用寡事之器，非智者之備也。”(『八說』篇)。孔丘派於是成了他底對頭。商鞅哲學底精神，為他所接受；而且深化了。

是為韓非底變革論，(即革命哲學)，或歷史的辯證論。

在這裏，韓非又推論出了一個新見解。既然世、事、備、三者是相應而變的，有一定的時空性，不可膠執，則一切方法、理想，皆須是應時而生、有救時之用的了。凡不合時代、不合空間、不合進化、的，都不正確，換一句話，豈不是因為那樣的都沒有用麼？韓非於此到達了一個功利主義底結論。不懂得這點

遊胡適，却說韓非底功利主義是由參驗而來（三八二頁）。韓非底“最重實驗”（同）是注重證據，不憑空想，並非就“以爲一切言行都該用實際的“功用”作試驗”（同）。老把實用與實驗弄不清楚遊胡適，老是在實用或實驗底問題當前之時，顯出思想上遊混亂。

韓非對於言行、學術、遊批評，一律以功利主義爲觀點。“夫言行者，以功用爲之的發者也。……今聽言觀行，不以功用爲之的發，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。”（『問辯』篇）。對於學術，若“商管之法”、“孫吳之書”、“兼愛之說”、以及一切“微妙之言”，（『五蠹』篇），都是沒有用的，應該排斥。因爲有益無益、有用無用、就是真偽是非底標準。“人皆寐，則盲者不知；皆嘿，則暗者不知。覺而使之視，問而使之對，則暗盲者窮矣”。（『八說』篇）。他對於人物遊批評，亦以此爲論據。豫讓“雖有殘形殺身以爲人主之名，而實無益於智伯”（『姦諛弑臣』篇）。人民也被他分成有益無益兩種去了。

把這個觀點、用在治國方面、那末對於用人，若“世之所譽”遊“貴生之士”、“文學之士”、“有能之士”、“辯智之士”、“穰勇之士”，皆“姦僞無益之民，”（『六反』篇），國家不可尊他們、養他們。若“國平則養儒俠，難至則用介士，所養者非所用，所用者非所養，”致亂之道也（『顯學』篇）。人主之於聽學，亦當如是。以有用無用來定取舍。甚至他如商鞅一樣，以耕戰爲有用。外此之說和外此之人，都沒有益處，應加取締。所以他

說：“博習辯智如孔、墨，孔、墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻，則國何利焉？”欲國富強，斷不能“察無用之辯，尊遠功之用”。（『八說』篇）。“喜淫而不周於法，好辯說而不求其用，濫於文麗而不顧其功者，可亡也。”（『亡徵』篇）

是為韓非底功利論，或功利主義。

根據這點再向前推論，那末為現在這個時代所需要的，於現在這個時代有益處的，就是用法律來治國。“古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。”（『八說』篇）。所以現在底問題是解決“爭於力”適問題。這時底解決底方法，除了法律不行。並且還要嚴法相繩。世、事、不同，備因有別。“當大爭之世而循揖讓之軌，非聖人之治也”（同）。——韓非所謂聖人，就是能應時而出、有救時之用、適人。在“當今”自然就是法律哲學家。

治亂國，用重典，是韓非底格言。這就全是時代使然。“夫古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無備策而御驛馬。此不知之患也。”（『五蠹』篇）。不識時，絕不能救時。倘然你像司馬遷一樣，用一種道德觀點來批評法律學家，說商鞅“天資刻薄”，韓非“慘澹少思”。（俱『史記』）。他一定科學地答覆你道：“論世之事，因為之備”，“故罰薄不為慈，誅嚴不為戾。稱俗而行”，各當其可。有甚惡德高法低、德美法惡、之足云？不以歷史底必然代替道德底觀點，是玄學的空想家思想。

空想家底思想不能反映實際。那是沒用的，無補於事。“當今爭於力”，人民不可以德化。父母很愛他們底兒子，但兒子却不因他們底愛而為好人。“今有不才之子，父母怒之弗為改”。並且“鄉人譙之弗為動，師長教之弗為變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉而終不動”不改。可是“州部之吏，操官兵，推公法，而求索姦人，然後恐懼，變其節，易其行。”“故父母之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛聽於威矣”。的確，“民者固服於勢，寡能懷於義。”因此，就是仲尼這個“天下聖人”，“修行明道以游海內”：結果，“以天下之大而為服役者（只）七十人，而為仁義者（只）一人。”然而“魯哀公下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣”。並且仲尼亦為之臣。“仲尼非懷其義，服其勢也。故以義，則仲尼不服於哀公；乘勢，則哀公臣仲尼。”今學者之於時局，“不乘必勝之勢而勝，務行仁義則可以王，是求人主之必及仲尼，而以勢之凡民皆如列徒。（七十人）。此必不得之數也。”（俱『五蠹』篇）。

所以韓非之主張法治，是由他底歷史的辯證論、社會的進化論、出發的。由此上溯，則有他底（歷史的）物質論作根據；由此下溯，則有他底功利論作觀點。這是他底法律學底理論根源，為其哲學性之所在。體系非常嚴密。

是為韓非底法律學，即法律哲學。

據此研究，法律不僅為歷史底必然，是適於今之世、事、而且適於人。韓非是科學家，是客觀主義者，對於施行

政治，主張因時。他知道所謂世、事，歸根結柢，要屬諸人。治政若不適於人，也是不行的。這裏，他依然本其科學的精神，客觀主義的態度，不主張由立法者之主觀的造作。這就是說，不隨自己意志底自由，想立甚麼法便立甚麼法。如何求適於人呢？人底需要不同，辦法就只有因人底自然，——固定的、不變的、情性。因人之情性而行法治。人情有好惡，故可用賞罰。“賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。”所以說“凡治天下必因人情。”（『八經』篇）。

“夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。”這就要“不務德而務法”。而法底作用，却就是如此，不在勸人爲善，而在禁人爲非。爲甚麼呢？因爲“恃人之爲吾善也，境內不什數。用人不得爲非，一國可使齊。”這又是爲甚麼呢？因爲“恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者何也？隱括之道用也。雖有不恃隱括而有自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也”。“爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。”（『顯學』篇）。這顯然是以性惡爲前提。我們已經說過，韓非哲學出於荀况。韓非之法，是由荀况之禮蜕化而來。現在又看出荀况以禮矯性惡，韓非以法矯性惡，邏輯與觀點全然相同。

但韓非又繼承着本派底系統，商鞅底社會進化論使他了於性惡之源。這是由物質不足所釀成的，在上古處於德、中

世逐於智、適時候，生活物資沒有問題，人與人底爭鬥不生，所以用不着法。法是解決爭鬥的，由上古迄韓非邁世運，恰恰是“失道（原始）而後德（上古），失德而後仁（孔丘），失仁而後義（孟軻），失義而後禮（荀况）”，（今本『老子』中語），失禮而後法（韓非）。這裏我們看出韓非出於荀况而超過荀况，他把荀况哲學深化了，說明了性惡之社會的原因性及其歷史的必然性。

正因為性惡，才有好惡。所謂好惡，就是趨利避害。商工經濟是產生利己心適源泉（註一八六）。韓非不理解這點，然而他說是由“當今”物質不足、人各為生存而爭鬥、所產生出來的，亦頗有道理。因為人是利己的，然後才肯趨利、避害，賞罰禁令才有作用。所謂“設利害之道以示天下”（『姦劫弑臣』篇）者即此。而賞罰禁令就是法底中心、及其表現之所在和作用之所在。假如賞罰禁令無所施，法便不行。所以“學道立方”（『六反』篇）“離世道上”（『八說』篇）適人，“不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也，”（『姦劫弑臣』篇），如伯夷叔齊等，為韓非所深恨，稱之曰“離法之民”，罵之曰“姦

（註一八六）利己心本由私有經濟出發，但私有經濟雖自奴隸時代即已確立，然而那時沒有個人。要到商工經濟——資本主義出現，才有個人底產生。要有了個人而後才有利己觀念。否則只有利族、利家、齒心理，沒有利己齒心理。

偽無益之民。”（『六反』篇）。這正是奴隸經濟封建經濟無法律及法律學，而法律及法律學俱有待於資本經濟適所在。橫到、尹文、之法律源於自然適理論，亦被韓非吸收了。

是爲韓非底自然主義，——韓非底法律哲學之一特徵。

這使韓非進一步了解了人間底真實關係。“當今”底人既是利己的，則其行爲交接，亦必由利己出發。據他底利學的觀察，“王良愛馬，越王勾踐愛人，爲戰與馳驅善，吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。”“人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也”。“夫妻者，非有骨肉之恩也，愛則親，不愛則疏”。（『備內』篇）。而所謂愛不愛，完全是以利己主義爲標準。就是有骨肉之恩適父子，亦重在利。所以“父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽；然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤”（『六反』篇）之普通的人間關係乎？這也爲社會的物質論底邏輯之所必然。韓非於是發現了商工經濟下適人間關係律·利己主義。這顯然是揚朱哲學事實化了適結果。

抱科學態度適韓非，對於這個事實，並不咒罵，亦不想法矯正。反之，他竟還要從這裏去行賞罰，施禁令，把利己主義的人性認爲法治底淵源。所以法律是經濟底反映。作用在承認經濟事實，把自然的經濟意識正當化、合規化、而已。

然而從這裏，我們覺得韓非認識出了個人。這，還不必引

韓非把孔丘派底國、家、身、三級化爲國、身、二級(『解老』篇)遊議論,只須看他承認利己,看利己爲人性,便可見得。他所說遊人間關係,完全是個人主義的。現在我們且看他對於法底主張吧。他所主張遊法,是客觀的法,有如規矩一般。“去規矩而妄意度,奚仲不能成一輪”,“釋法術而任心治,堯不能正一網”。(『用人』篇)爲甚麼如此呢?因爲執法之人不必善,而中拙者多。使中拙守法,則“萬不失矣”(同)。道、法就必須是成文的,公布的,一切人所共守的。所以他說:“法者,編著之圖籍,設之於官府,而布之於百姓者也。……故法莫如顯”(『難三』篇)。“使民知之”(『五蠹』篇)。這時,不獨民要遵守,臣也不能“遊意於法之外”,“爲惠於法之內”。(『有度』篇)。君“使人,必以度量準之,以刑名參之。……事過於法則行,不過於法則止。”(『難二』篇)。所以要去德,廢私,不尙感情,不用心計,反對混亂是非遊辯,反對自由行動遊俠,……。於是君、臣、民、都在法律之前平等了。法底客觀主義造成了法底平等主義。

在君主一方面,韓非雖是君主政治派,但他之所謂君主,只是孤獨的個人,操刑德(卽罰賞)之柄(『二柄』篇)遊利己主義者。他以爲“主母、后姬、子姓、弟兄、大臣、顯賢、”六者,爲“亂之所生”(『八經』篇)遊所在。故他主張“備內”(『備內』篇),防“姦”(『八姦』篇)。“爲人君者”應該“數披(披、爲落其枝也——原注)其木,毋使木枝扶疏:——木枝扶疏,將塞公

閭；……數披其木，毋使木枝外拒：——木枝外拒，將逼主處；數披其木，毋使枝大本小——枝大本小，將不勝春風；不勝春風，枝將害心。（『揚權』篇）。這種反貴族的結果，使君主成爲真正的孤家寡人，以適合個人主義的法律。枉法徇情、背公害私、迥舞弊情事就不會有了。

是爲韓非底個人主義，——韓非底法律哲學之又一特徵。

但君主底權力，却是很大。法不離術。申不害底術與商鞅底法，好比衣食一樣，“不可一無”，（『定法』篇）。但術是操於君的。法不離勢，勢就是權力。慎到言勢，韓非主張“抱法”以“處勢”（『難勢』篇），即用勢以行法。勢亦在君主方面。法不離威。“威者所以行令也”（『詭使』篇）。無威則令不行，令不行，法還有甚麼用？然而威亦屬君主。法不離名。用“形名參同”（『主道』篇，『揚權』篇）底精神，以行賞罰，以課官能，以責效果。這也是君主底事。法不離刑。法既不在勸善而在禁姦懲惡，就利己主義的人性看來，“服虎而不以桎”（『守道』篇）是不行的。並且“罰莫如重而必，使民畏之”（『五蠹』篇）。“嚴家無悍虜，而慈母有敗子，”所以威勢可禁暴而德厚不足以止亂（『顯學』篇）。嚴刑才可期於無刑。然而刑罰之權也在君主。那末韓非心目中避君主還不是一個專制魔王麼？

實則韓非心目中避君主，同『商君書』、『管子』，作者們一樣，是一個行法、司法、底最高負責者，不如此就不足以使臣下循法。他們是一元論的主權論者。但法律因於人情，“憲令著於

官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令”（『定法』篇）。並且“君臣上下貴賤皆從法”（『管子』）。君主要除去“同牀”（妻妾）、“在旁”（近侍）、同族（父兄）、種種底姦，使成一個孤獨的人。並且要不爲“德施”、“說議”、“威強”、所惑。還要沒有“觀樂玩好”（俱『八姦』篇）。其行法也，一本客觀的態度，“去奸去惡、……去舊去智、”（『主道』篇）地循名責實。不用目，不用耳，不用慮，完全“舍己能而因法數，審賞罰”，（『有度』篇），以無爲者爲“入主者，守法責成以立功者也”。（『外儲說右』）。這樣的君主，不過一個執法行權的機械罷了，何有於專制？這簡直是與今日共和國底大總統沒有幾多分別，而與立憲國底君主幾乎全然一樣。

爲甚麼這樣呢？因爲人性不善，君多中拙。“立法非所以避咎也，所以使庸主能止盜跖也”（『守道』篇）。法治非所以爲聖君也，所以使中主能治國家而不唐民亡國也。有了法而又如上述的樣子去做，君主底賢否就沒有關係了。韓非底法治，不反可以救濟君主政治之窮麼？

是爲韓非底君治主義，——韓非底法律學大綱之一述略。

因爲這樣，他對於孔丘、孟軻底德治，反駁得很烈、很多。他批評他們不懂歷史底進化，時代底問題，美堯舜湯武之道於當今之世、無異決瀆於殷周之時。他批評他們不明白道德與政治底分別。“以法行刑而君爲之流涕，此以效仁，非以爲治也。夫垂泣不欲刑者，仁也；然而不可不刑者，法也”。（『五蠹』篇）

政治家不應該有婆婆媽媽的心理。他批評他們不知道法律可以補助道德，使人民不為惡。“陳貨於幽隱，雖會史可疑也；懸百金於世，雖大盜不取也。”（『八說』篇）。有明白的禁令，民自不犯。故“使民以法禁而不以廉止”（同）。他批評他們不明白道德底無用。“母之愛子也倍父，父令之行於子者十母；吏之於民無愛，令之行於民也萬父。母積愛而令窮，吏威嚴而民聽從，嚴愛之策亦可決矣。且父母之所以求於子也，動作則欲其安利也，行身則欲其遠罪也；君上之於民也，有難則用其死，安平則盡其力。親以厚愛關子於安利而不聽，君以無愛利求民之死力而令行。……故母厚愛處、子多敗，推愛也；父薄愛教管、子多善，用嚴也”。（註一八七）他批評他們底牧民政策、保民政政策、抹煞人民個性適費賜恩惠政策——案養牛羊適政策。“明主之治國也，適其時事以致財物，論其稅賦以均貧富，厚其爵祿以盡賢能，重其刑罰以盡姦邪，使民以力得富、以事致貴、以過受罪、以功致賞、而不念慈惠之賜”（『八說』篇）。這是何等的痛快、明瞭、深刻、精當！

（註一八七）『八說』篇。他在同篇還有透徹的說明。“慈母之於弱子也，愛不可為前（不可先以愛養之也——原注）。然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師，則陷於刑；不事醫，則疑於死。慈母雖愛，無益於振劑救死。則存子者，非愛也。……母不能以愛存家，君安能以愛持國？”

韓非真是商工經濟之法律的反映者，有產階級之政治法律的代表人。他是科學家，科學的哲學家，沒有空的社會理想。但你試把他所說全部理論綜合地設想，便可現出一個活像今天底資本社會和資本國家底圖樣。此外，他主張積極地“以力致富”（『八說』篇），使“具美食”（同），知姦禁姦以保護財產（『六反』篇）。尤其很明顯地為有財產者說話，主張維持貧富分化底現狀，發揮經濟的個人主義、放任主義、聽其自由競爭。（註一八八）。不過法律學家以急急於建設資本國家、法治政體、之故，以國家為主，就覺得糧餉與攻衛底重要，遂主張耕戰；並且以農民能生粟、從令、便於法治、之故，遂看重農業經濟，農民成份；（註一八九）以致反而輕視商工階級。重農派的法律學家

（註一八八） 所以韓非說：“今世之學士語治者，多曰：‘與貧窮地，以實無貧。’今夫與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完給者，非力則儉也。與人相若也，無饑饉疾疫罪禍之殃，獨以貧窮者，非侈則惰也。侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人，以布施於貧家，是兼力儉而與侈惰也。而欲求民之疾而節用，不可得也。”（『顯學』篇）。這很類近代歐洲資本主義學者底口吻，例如斯賓塞這種人。

（註一八九） 韓非說：“寡聞從令，全法之民也；而世少之曰樸陋之民也。力作而食，生利之民也；而世少之曰寒能之民也。寡厚純樸，整設之民也；而世少之曰，愚戇之民也。壽命長壽，察上之民也；而世少之曰怯懦之民也。怯賊過戇，明上之民也；而世少之曰譎譎之民也。”這，只有

商鞅與韓非，遂在某種意義上作了自由農民（富農、中農）底代表。但他們底法律思想、國家思想、政治思想、哲學思想，全不是單純的農業經濟和單純的農民階級底意識。他們可以說是以農民為城市有產階級之同盟者主張者。

要特別說的，就是韓非同商鞅一樣，為當時市民之有革命精神者代表。不獨其學說本質是革命的，其志願和態度，亦表現得很顯然。堂谿公告韓非道：“臣聞服禮辭讓，全之術也。修行退智，遂之道也。今先生立法術，設度數，臣竊以為危於身而

農民才合格。看他把“此六民”稱為“耕戰有益之民”，（俱『六反』篇），便知確是如此。『商君書』說：“聖人知治國之要，故令民歸心於農。歸心於農，則民樸而可正也，紛紛則易使也，信可以守戰也。壹則少詐而重居，壹則可以賞罰達也，壹則可以外用也。夫民之視上死制也，以其旦暮從事於農。夫民之不可用也，見言談游士事君之可以尊身也，商賈之可以富家也，技藝之足以糊口也。民見此三者之便利也，則必避農。避農則民輕其居；輕其居，則必不為上守戰也。”（『農戰』篇）。又說：“夫治國舍勞而在說，說則身修而功寡。故事詩書談說之士，則民游而輕其君；事處士，則民遠而非其上；事勇士，則民競而輕其禁；技藝之士用，則民剽而易徙；商賈之士佚且刺，則民緣而議其上。故五民加（加字疑衍——原注）於國用，則田荒而兵弱。……入使民屬於農，出使民屬於戰。故聖人之治也，多禁以止能，任力以窮詐。兩者備用，則境內之民壹。民壹則農；農則樸；樸則安居而深出”（『算地』篇），並且柔順服從。

殆於軀。……夫舍夫全遂之道，而肆乎危殆之行，竊爲先生無取焉。”韓非答道：“臣明先生之言矣，夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先王之教，而行賤臣之所取者，以爲立法術，設度數，所以利民萌、便衆庶、之道也。故不憚亂主聞上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主聞上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。臣不忍嚮貪鄙之爲；不敢傷仁智之行。先生有幸臣之意，然有傷大臣之實。”（『問田』篇）。這是何等的精神！

韓非本此精神，對於封建社會作整個的反對。“儒以文亂法、俠以武犯禁”、二語，把貴族底左右二手：僧侶和騎士，全部宣告打倒。在學說上，則本此精神，以排衆說。不僅對孔丘、孟軻、這般封建的哲學家，就是對楊朱、惠施、公孫龍、這般資本的哲學家，而且即對申不害、商鞅、慎到、這般同派的哲學家，他都施以批判。自然他是有分辨的；並頗能吸收各家之長。在法律哲學方面，他底哲學却是申、商、和慎、尹、兩環底總和。他綜合他們底人事論和天然論而成一天人合一論；他綜合他們底科學和哲學而成一科學的哲學；他綜合他們底實際經驗和純粹理論而成一又實際又理論的可經驗的學說。

由申、商、慎、尹、至於韓非，以至那時『管子』作者們，可說是中國古代底羅馬時期。羅馬是歐洲古代底商業社會。它與希臘做了一個分工，希臘發展哲學，羅馬發展法律。它由理論而實踐，把法律弄得非常完備：出現了很多的法律學大家，如：嘎

尤士(Gaius)、保盧(Paulus)、烏爾比央(Ulpianus)、巴比尼央(Papinianus)、毛特思丁(Modestinus)、等；著成了很多的法律學專書，如『市民法』、『優帝法典』(Codex Justinianus)等，深入各部門去作具體的實際的詳細論究。因而傳下了完備的十二表法。在近代歐洲由中古的封建走進了商業時代時，羅馬法在法律學界復活了，其精神還為後來工商時代所採用。不懂羅馬法被採用之由於經濟相同邁波柏耳(Bober)博士們，竟以羅馬法適用於千年後壟資本主義制度、為法律不與經濟相應證明明！中國那時底法律學，還只在綜合的哲學階段，所以沒有分析的科學著作。然而在理論方面，却有勝過羅馬邁地方。羅馬有權威的法律定義：“法律者，善良公平之術也”(Jus est ars boni et aequi)和“法律者，一切神事及人事之君也”(Lex est omnium divinarum et humanarum reram regina)邁話，實在不及慎到和韓非底法律定義來得確當、精透而科學。——慎到說：“法者，所以齊天下之勳，至公大定之制也”；韓非說：“法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也”；又說：“法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。”——並且就是把韓非底理論比之於十八世紀初期法國這個商工經濟所反映出來邁名著：『法律底精神』(De l'Esprit des Lois)，孟德斯鳩亦只是以科學勝，在哲學方面、韓非實在是沒有遜色，而且有相同之點，如：法源人性和法代替德。(註一、九〇)。同時，韓非所主張邁法律，却是法律進化史上高級的形

態：成文的、公布的、平等遵守的、法律，充分地具有近代法律

(註一九〇) Montesquieu, *De l' Esprit des Loïs*, Tom: premier, Ernest Flammarion, pp. 12 et 30. 孟德斯威在他底名著底十二頁中說道：“法律，一般地說來，當它在治理地球上一切人民過場合時，就是人類的理性。每個民族之政治的和民事的法律，不過是這個人類理性在特殊場合內適用罷了。”（嚴復對於這句話底譯文是：“國有法制，所以齊民者也。廣而晉之，人心之理也。為國法，為民法，皆人心之理見於專端者耳。”——卷一，七頁——譯得非常之失原意！）他又在原書三十頁說道：“在君主國，政治上做出種種大事，都不用它所能用過道德；如同在最美好於機器方面一樣，技巧也使所能用的運動、力量和給予，趨於減少。所以國家底生存，是獨立於愛國、榮邦、舍己（去私）、犧牲，和一切為我們在古人中找出而且僅僅得諸傳說那些英雄的道德、之外的。法律在這種國家佔據了一切道德底位置，因為它們對於人，沒有任何需要了。”（嚴復底譯文是：“君主之法制，其於大事也常以術。術則無取於道德矣。若至精之機器然，以製造者之巧也、齒輪懸繩，揮擲彈簧，皆歸於簡。國之立於天地也，以民實愛其國土故，以尚慕種族之尊榮故，以人人能捨己以為羣故，以能損至重之私利以利國故。君主國家，其為主也，舉無待此。凡前豪傑所為之至行，晉人所慨慕而流連者，存諸口耳之間而已。德之所以亡者，法之所以用也。夫德非真亡也，以法之既行，無所非德也。”——卷三，五頁——這又是譯妥當了的嗎？所謂“名譯”者，亦“名”耳。按之實，非常失真。）

底意義。這真如最近的法律學家所說：“戰國時代法律思想既有這麼多的精當名貴的主張，就是放在最有系統、極其深奧、的歐美法學裏，也無甚愧色”（註一九一）了。

胡適懂得這以上所論述過一切麼？換一句話說，他懂得韓非底法律哲學麼？實在不會懂得。你看他在『韓非』節下（二七九至三八四頁），乃至『法』和『法底哲學』兩節下（三六六至三七九頁），給你說了甚麼韓非哲學底體系、特徵、意義？我請讀過了那些節數過人說說胡適給你述出韓非法律學底哲學性是甚麼。胡適根本不懂得哲學是甚麼東西，所以在『法底哲學』節下所告訴你的是“無爲主義”、“正名主義”、“平等主義”、“客觀主義”、“實效主義”（圈仍舊）。這絲毫不是申、商、慎、尹、韓、諸家底法律底最後根源，諸家底法律學底第一原理。至於說“古代本沒有甚麼「法家」”（三六〇頁），“中國古代只有法理學，只有法治底學說、並無所謂「法家」”（三六一頁）適話，實在錯誤、不通。申、商、慎、尹、韓、及『管子』派，不是法家（法律學家之簡稱）是甚麼。自然，在論究政治學史方面，申、商、韓、及『管子』派是政治學家；在論究經濟學史方面，李克、商鞅爲重農派、『管子』爲重商派；在論究論理學史方面，尹文是論理學家；然而在論究法律學方面，則申、商、慎、尹、韓、及『管子』派，便全都是法律學家；在論究哲學方面，則他們又是當然的

（註一九一） 楊鴻烈，『中國法律發達史』，上卷，八九頁。

哲學家、——法律哲學家、了。請問胡先生：中國古代既有法理學、那末法理學底立說人、著作人、不是法家是甚麼？因此，中國古代既有法治底學說，那末主張並闡明法治底學說適人、就是法家了。專學或兼學 philosophy 而且有獨特之說適人，不應該稱為 philosopher 麼？專長或兼長 economics 而且有獨特之說適人，不應該稱為 economist 麼？既然如此，那又何疑乎法家之有？

13 綜合哲學

戰國後期底商工經濟之發展，呈出了統一七國為一國底趨勢，因而產生出綜合各派哲學為一派底象徵。這就是韓非哲學、『管子』全書、『呂氏春秋』、等。及到趙政、李斯，以經濟統一底基礎實現了政治統一底企圖後，這種情形在哲學上成為極流行的事實。『中庸』（一部份）、『禮記』、『易傳』、『淮南子』、是這個時代底產物。

為甚麼呢？在商工經濟發展底過程中，有階段底不同和地方底不同。因此，為這種經濟所形成適市民階級，其意識和需要、也就因時、因地而不同。再加之以市民階級底成份，有商、有工：即同一商業家，亦有近貴族與近平民適性質；同一工業家，亦有屬輕、屬重、喜戰、（如兵工業）喜和、適分別。所以由這些人中適份子所反映、所組織、適哲學，當然也就形形色色，種類繁多。我們因材料底不足，詳細地指出他們各派各家大同的

經濟背景和社會背景(階層)底小異,甚少可能。它方面,無論他們底小異相差到甚麼地步,然而總是為大同所籠罩。所以每派哲學,都表現了全經濟和全階級之一部份。那末我們即只把握它們作同一經濟所反映於其同一階級之意識和需要部份,是正確的。正因為這樣,在經濟把七國統一底基礎形成、使七國統一於秦、又至漢初時,從前底各派,便都可合而為一個系統了。取長補短、綜合為一,是這時底哲學風氣。

這種情形,有成功的,是韓非哲學——他底法律哲學。說明留在以後。

但有一種不好的情形,即將統一之前和已統一之後,成功了許多妥協的綜合,生吞活剝的調和。這就是他們對於封建哲學應容納。孔丘哲學是以封建生產為經濟背景、以封建貴族為社會背景的。他們對它底爭鬥,互於全戰國時期底哲學史上。然而到了『管子』、『呂氏春秋』、『淮南子』,他們竟放棄爭鬥,而與言和。綜合應該成功於批判的融化。否則只是一種籠統團圓的混合,叢刊式、彙集式、的雜誌。所以在這一點上,還是韓非有成績。他底哲學不僅批判地吸收了資本哲學,而且把孔丘哲學發展到戰國最高處適荀况哲學奧伏赫變了。

封建哲學——孔丘派哲學對於資本哲學也同樣地言和,粗糲綜合的系統。這完全是從孔丘而孟軻而荀况遞發展,日益受戰國各資本哲學派影響,至於不得不然的。但他們並未全部吸收人家的。正因為這樣,他們卻綜合得比較好。他們是吸收

其所可吸收的。因此，覺得邏輯條貫。然而正是如此，孔丘哲學就變成了新的系統，不類於戰國之荀况，及其前一期底孟軻，更不類於春秋之孔丘。

現在我們且來把這些綜合哲學一一論究。

首先說申韓派方面。(即法家方面)

法律哲學是一種社會哲學。社會或人類底究極根源都是自然。先有自然而後有人爲。法律是人爲的現象，所以它是人造出來的。這裏，我們可說有種種意義底自然：一是人性，即人造法律是因着人性——人底自然——的。一是一般的自然，即人造法律是取法自然的。這是一。法律學派底法，必須是客觀的，必須是遵守的，必須是公正以行之的，否則不成其爲法，法便不存在。因此，對於立法主因人底自然外，行法、司法、俱不可以智，用私，主情，尚德，擅變。於是就不得不講無爲。這是二。法底社會根源是進化底必然。要依據進化底必然，法自然因人情而尚無爲適邏輯、才能一貫。這必須要有一種自然進化論，即：宇宙進化論和生物進化論，才能誘導得出來，站立得住。這是三。總括這三項看來，都必得取之李莊派，(道家)由他們出發。所以司馬遷說申韓“本於黃老”，——其實是本於李莊。有人說，所謂本於李莊，就是如『韓非子』底『主道』篇所說：“道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源。”這樣的“歸本”，完全抄書，絕非申韓之所爲。至於法之執行，及法之精神，都可以總括而言之曰：循名核實。所謂賞罰，所謂信

賞必罰，以及所謂用人行政，責效課功，……，要不外是循名核實。法之所以得成立，有信用，全在乎此。而循名核實不是別的，就是論理學的精神。這不又是法律底一種論據麼？於是就必得要取之施龍派和墨辯派（名家），由他們出發。法是所以爲分、明辨、的。主要在使人、事、各有分辨，不相混亂，不相爭奪。春秋時代一般卿大夫口頭底禮，於治國交際爲不可少禮，經孔丘予以政治的重要和道德的意義後，至荀况而又理論化、哲學化、了。其演進底程序固是由德到法，而其定分、明分守分、禮精神，却爲法律所不可少禮意義。這又是要取之孔丘派，由他們出發才行的。從此可知法律哲學就是一個綜合底體系，具備了各派底長處。

韓非哲學是法律學派底集大成者。在法學本身，他綜合了申不害之術，商鞅之法，慎到之勢，尹文之名。哲學方面，他綜合了商鞅底進化論，慎到底自然法。至於在本派以外，他是戰國時代底集大成者。墨翟底科學方法，楊朱底個人主義，告不害底人性理論，惠施、公孫龍底科學、名學、辯證學，莊周底自然主義，都被他一一吸收了。不僅這樣，他還將春秋時代底孔丘哲學——名分、禮義、和西周時代底李耳哲學——自然、無爲，綜合而爲一個天人合一論，一面把當然的道德體化爲必然的法律，一面把物質的精神用作人事的準則。並且他把這三重綜合，弄得非常地水乳相融，使成一貫的理論。他處處用批判的吸收和邏輯的攝取底方法。所以成了一個全備的新體系，一

點兒綜合痕跡都沒有。(註一九二)

『管子』派則不然。他們所做過綜合，是混合底形式，不是化合底形式。一讀過後，誰也可見其雜糅。凡不從邏輯上着手過關和，都是生拉活扯、夾七雜八、的聚集編纂。用倍根底話，這是螞蟻底方法，不是蜜蜂底方法。自然，它是綜合的。其中有李耳派底思想，如『心術』篇底天地虛靜之說，和“必知不言無爲之事，然後知道之紀，”等等。有孔丘派底思想，如『牧民』篇底禮義廉恥，『五輔』篇底孝弟慈惠、恭敬忠信，『入國』篇底老幼、慈幼、恤孤、……，等等。有反墨翟派底思想，如『立政』篇底“人君唯毋聽癡兵”之說，“人君唯毋聽兼愛之說”，等等。有反楊朱派底思想，如同篇底“人君唯毋好全生”，“人君唯毋聽私議自貴，”等等。有墨(家)辯者和名(家)辯者底思想，即墨翟派和尹文、公孫龍底思想，論理學的思想，如『心術』篇底形名之說：“物固有形，形固有名。此言不得過實，實不得延名。姑形以形，以形務名，督言正名。”等等。有騶衍派底思想，如『五行』篇及其中之五鐘、五聲、五官，和『揆度』篇之五名、五色、五音、五味，等等。有戴聖派底思想，如『弟子職』篇之全然『禮記』式的議論，等等。這，一則證明了『管子』是一本雜誌，爲多人所著；再則證明了『管子』除其中某些的管仲會話等記錄外，全是戰

(註一九二)『韓非子』因爲有韓非派底著作在內，所以有好些開劣的著作，現出抄襲底痕跡，如『主道』篇。但這無害於韓非自己底體系。

國後期的作品。——若『弟子職』底文體，簡直是後世所謂甚麼『家訓』、甚麼『治家格言』、那一類東西，時代怕還後。

其次說騶衍派方面。(即陰陽家五行家方面)

材料是『呂氏春秋』——呂不韋底賓客所著(註一九三)

這部書底十二紀，是騶衍五行生萬物(自然和社會)之一系統的敘述。『它把一年分爲春夏秋冬四季，每季三月，以孟仲季別之。如一月爲孟春，二月爲仲春，三月爲季春。以木火金水配置春夏秋冬。然每月一紀，每季孟月、先敘自然：由星辰，而天神，而音，而律，而數，而味，而氣象，而生物，等；次敘政治。

(註一九三) 呂不韋爲陽翟大賈，家有僮萬人。在其賈於邯鄲時，見秦昭襄王之太子安國君柱處庶子名楚的，說道：“此奇貨也，不可失。”乃以金錢珠寶爲楚運動爲適嗣。成功後，不韋爲楚傅。他又取邯鄲姬，已有身，乃以法獻於楚。後生子曰正，即未來之秦始皇。後昭襄王死，安國君立。未幾又死，楚立，是爲莊襄王。以不韋爲丞相，封文信侯，食邑十萬戶。及正立，尊不韋爲相國，號稱仲父。養食客甚多。不韋叫他們各著所聞，爲十二紀，八覽，六論。“備天地萬物古今之事。”名曰『呂氏春秋』，中國第一次博大、簡練、齊整、的編纂之書。凡十七萬三千五百四言。書成，“布咸陽市門，懸千金其上，延請侯游士賓客，有能增損一字者予千金。”呂不韋爲相於紀元前二四九年，罷相於前二三七年。這部書是爲相時作的。而看『序章』“雜秦八年”一語，知書在二三九年已作成了。這時，距趙政統一稱帝約十八年。

卽本月應有艸服色，季節，行政，祈禱，生產，刑賞，等。其它仲月、季月，則稍略點，然而俱有一定的秩序，非常整齊。每月紀後，乃述人事之宜。總而言之，它由各月底天時、氣數、品物、等來指出其宜於何種政治、及一般的人事。譬如孟春之月，萬物有生意，盛德在木；所以天子要尚青，立春，行賞，倡耕，命農，入學，禁止伐木、傷生、行兵；一般的人事則爲本生，重己，貴公，去私。孟夏，孟秋，孟冬，又各有所宜。其它各月亦然。這是一種很有邏輯、很合自然、很有法則、的天人合一論。並且李耳底宇宙論、無爲說，孔丘底道德論、政治論，墨翟底環境論、節喪說，楊朱底個人主義，莊周底自然主義，公孫龍、尹文、底刑名之說，荀况底勸學、尊師，商鞅底變法、守法，韓非底去私、明法，全都聯合成了一個系統。

以後底八覽、六論，亦各有體系。但除『有始覽』似仍以騷衍派學說爲主外，『審分覽』以韓非派學說爲主，『審應覽』則論及論理學和辯證學。其餘便一律以孔丘派學說爲主。就說全書都以孔丘派之研究、道德、政治、爲一貫的精神，當無不可。所以到處都是一些仁義道德底口頭禪。對於辯學，則持反對態度，論據是韓非派的。此外有地理學（『有始覽』）、教育學（『孟夏紀』）、音樂學（『仲夏紀』、『季夏紀』）、等。

在一般的哲學方面，有一個由李耳哲學推出遊宇宙論。它說：“太一出（生也——原注）兩儀（天地也——原注）兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章；渾渾沌沌，離則復合，合則

復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不成常。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以盡其行。四時代興，或暑或寒，或短或長，或柔或剛。萬物所出，造於太一，化於陰陽。”（『大樂』）。此外，還有一個由墨翟、商鞅、韓非、魏出適社會論或君主政治論。（註一九四）

在教育方面，有點哲學意義。它說學是成身的，勸學須反諸人情。施教要論其材，補其短，好其感情。“嚴而教之”，則師徒異心。只有“師徒同體”（『誣徒』），教學乃相與有成。這是一種異於後世孔丘派的封建教育之個人主義的教育。是為『呂氏春秋』底教育哲學。在音樂方面，則最為特色。它以為音樂“生於度量，本於太一。”太一為何？即“不可為形、不可為名”之“至精”的“道”。由太一生兩儀，兩儀生陰陽，陰陽生萬物。當

（註一九四）『恃君覽』說：“凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥濕不能害，不唯先有其備而以擊擊邪？擊之可聚也，相與利之也。利之出於擊也，君道立也。故君道立，則利出於擊，而人備可完矣。昔太古嘗無君矣，其民聚生羣處，知母不知父，無親戚、兄弟、夫妻、男女、之別，無上下、長幼、之過，無進退、揖讓、之禮，無衣服、履帶、宮室、畜積、之便，無器械、舟車、城郭、險阻、之備。此無君之患。故君臣之義，不可不明也。自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下之利也。故廢其非君，而立其行君道者。”

萬物之生也，“萌芽始震（動也——原注）凝溽以刑（謂動足以成形也——原注）。形體有處，莫不有聲。聲出於和，和出於適。和適先王定樂由此而生。”“凡樂，天地之和，陰陽之調也。”故必“天下太平，萬物安寧，……樂乃可成”。（『大樂』）。耳目鼻口雖各有所欲，而聽視嗅食與否全在乎心。“欲之者，耳目鼻口也；樂之弗樂者，心也。心必和平然後樂。……故樂之務在於和心。和心在於行適”（『適音』）。所以政法底好壞，皆反映於樂。“故治世之音安以樂，其政平也；亂世之音，怨以怒，其政乖也；……凡音樂通乎政而移風平俗者也。……故先王之制禮樂也，非特以歡耳目、極口腹、之欲也，將以教民平好惡、行理義也”（同）。音樂於是成爲道德方法、統治工具。然而音樂是本乎人性的，“世之學者有非樂者矣，安由出哉？”（『大樂』）是爲『呂氏春秋』底音樂哲學。爲它在哲學史上遊特有的貢獻。然而渡邊秀方、馮友蘭、以及鍾泰、謝无量、趙蘭坪，通通都沒有注意到這兩點：上述的教育哲學和音樂哲學，尤其音樂哲學。胡適“讀呂氏春秋”後也是一樣地沒有感覺到，只是把它底因襲楊朱、繼承莊周、採取韓非、遊“個人主義”、“自然主義”、“變法哲學”、說了一下（註一九五）。

現在說孔丘派方面（即儒家方面）。

（註一九五）見胡適底『讀呂氏春秋』，『文存』三集，二卷，三五五

這就是『禮記』、『中庸』(不屬孔伋底部份)、和『易傳』。

『禮記』爲小戴再刪大戴之所已刪者而成。戴德、戴聖、雖爲漢朝武宣時人，其所刪『禮記』，則由來甚久。那是由孔丘而來，多人著述，作於戰國秦漢間的。所以我把它敘述在『淮南子』以前。(註一九六)

(註一九六) “漢興，先儒所祀禮書凡二百四篇”(今本『大戴禮記』韓元吉序)。就今本『禮記』及『大戴禮記』看，大約有一部份是孔丘以前西周時代庶族生活記，有一部份是春秋時代庶貴族生活記，有一部份是孔丘與弟子論禮(孔丘帶令弟子學禮，而『論語』又沒有『論語』所記必不完全。)及其它會話錄，有一部份是孔丘弟子互相問論禮會話錄，有一部份是孔丘弟子及其弟子底問答，有一部份是戰國後期孔丘派底作品(如『荀况』)，有一部份簡直是非孔丘派底作品(如『月令』篇)，有一部份是秦漢間人所作，有一部份是漢初底人所作(如后蒼，曾說禮萬言，名『后氏曲台記』)。禮書是長期中儒傳習著成功話，有如漢書一樣，愈漢愈大。所以其中所敘述禮書，無論那方面，都不是一時一人所想出、所履行，擬定的部份怕很多。戴德(漢、涿人，字延君，爲信都王太傅，人稱爲大戴)和戴聖(德從弟，字信君，爲九江太守，謂之小戴)，俱受禮於后蒼，大致沒有著作，只是傳和刪。戴德把傳到他名下者二百四篇，刪去八十五篇，謂之『大戴禮』。戴聖又把『大戴禮』刪去四十九篇謂之『小戴禮』，即今本『禮記』是立於學官了的。今本『大戴禮』，即小戴刪去了的。但篇數不足，亦有與『禮記』意思相同的篇數。查書文淵，效禮，是戰國前期，後

這部書底思想，甚為複雜。有騷衍派底思想極多。陰陽說和五行說底見解，到處都有。莊周派、李耳派、底思想，亦極普遍，楊朱派底個人主義，告不害底人性觀念，韓非派底刑賞為治，也是有的。並且把這幾派底學理與孔丘派底學理，還融合得好。

就哲學方面言之，值得說的是禮底哲學。『禮記』把禮認作社會上一切事物底準繩，說甚麼都離不得它（『曲禮上』篇），它是“所以定親疏、決嫌疑、別同異、明是非、”（同）、“儼鬼神、考制度、別仁義、……治政安君也”（『禮運』篇）。並且人禽要賴它而判，生死要賴它而定，人情（“喜怒哀懼愛惡欲”）、人義（“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠、”）、人利（“講信修睦”）、人患（“爭奪相殺”），都要賴它而治（同）。這樣有作用的禮是從甚麼地方來的呢？“體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。”（『喪服四制』篇）。“是故大禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，”“達於喪祭射御、冠昏朝聘”（『禮運』篇）。所以禮是來自天道，順乎人情，節文一切的。這是合荀况、李耳、莊周、騷衍、於一適結論。

期，及秦漢間的，思想雖大體屬孔丘派，却極不純粹。無論在那方面，都覺拉雜，有粗製濫造底地方。好些像雜記、編纂、混雜、底情形。中抄有『荀子』、『呂氏春秋』、賈誼著作、『淮南子』、等底整篇、整段。

但在禮底階級性、貴族性、統治性、上，則充分保有孔丘淚的特徵。禮是定名分、辨等差、使各安其分的。所以天子、諸侯、大夫、士人、庶人、底生活，各有高下之分。是為禮底階級性。要貴族方面才有禮。“禮不下庶人，刑不上大夫”（『曲禮上』篇），——“公族無宮刑，不翦其類也”（『文王世子』篇）。非貴族，則無禮而只有刑。是為禮底貴族性。也有下庶人底禮，孔丘、荀况、當是如此的。那就是用以維持秩序。它利用定分、明差、底作用，使貧賤者節欲惡而化馴柔。（註一九七 是為禮底統治性。何以有這一切底特徵，尤其把人區別為種種等級呢？那就是財產關係底不同。天子、諸侯、大夫、士人、之廟數、祭物，以及其他種種底差別，都由於他們所有地多少不一。無經濟基礎禮是空的。“有其禮，無其財，君子弗行也”（『檀弓上』篇）。甚麼叫禮？孔丘說“稱其財，斯之謂禮”（同下）。禮，“不豐不殺，……蓋其稱也”。“是故先王之制禮也，不可二也，不可寡也，唯其稱也。”（『禮器』篇）。管夷吾濫而晏平仲隘，君子無取焉。禮之所

（註一九七）“爭奪相殺，謂之人患，”欲“去爭奪，舍禮何以治之？飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？”（『禮運』篇）。子云：“小人養斯約，當斯屬；約斯盜，屬斯亂。禮者，因人之情而為之節文，以為民坊者也。”（『坊記』篇）還是說得何等明瞭！

以爲中者在此。

樂底哲學，也有可說處。樂也是法天道以合人情的。“至人作樂以應天”。“樂也者，情之不可變者也”。而其作用亦在節好惡而制人欲。（『樂記』篇）。這是從『荀子』、『呂氏春秋』、那些地方抄來的。『論語』上遊孔丘，並不會有這些理論。

至於『大戴禮記』中說大道“所以變化而凝成萬物”（『哀公問』篇），與用陰陽之氣之變化以說風雷霧雨和毛羽鱗介等等之所以成（『曾子天圓』篇），雖有哲學意味，亦非新見。前者爲李耳哲學，後者乃與『淮南子』中『天文訓』相同。論胎生（『易本命』篇）段亦然（『淮南子』底『墜形訓』）。因爲此書係劉安以後之戴德所傳，當然又抄錄有他以前遺書了。

『中庸』是被編入『禮記』的。它與『大學』一樣，與『禮記』其它各篇，完全不同。宋朝底孔丘派把它們分出獨立，很有道理。

在思想方面，『大學』思想純粹，顯然比『中庸』早。『中庸』除從前已講部份是純粹的外，就有些複雜。它是把騶衍派、尤其莊周派、李耳派、混入了孔丘派的。“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”。所以道在慎獨，即是使“喜怒哀樂之未發”適中，成爲“發而皆中節”適和。中爲“天下之大本”。和爲“天下之達道”。故“致中和，天地位焉，萬物育焉”。（第一章）。因爲“唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”（第二十二章）。這是顯然

的天人合一論。

『易傳』即『十翼』，並非孔丘所作。在彖、象(大象、小象)、二傳，是從前已經說過的了。彖、象、二傳並非孔丘所作，則『繫辭』以下、經歐陽修所駁過了，還待說嗎？他底作者，實不止一人，不是一時。大約由春秋而戰國而秦漢間、長期多人解易底積累。(註一九八)

(註一九八) 有人說“『易傳』作者當是齊魯之間底儒生”(『史學年報』第二期五〇頁)，其實韓宜子適魯就見『易象』了，則彖、象、二傳當有若干部份是與孔丘同時及其前底人所作。因為春秋是易盛行時代，有很多的筮占專家。『說卦傳』亦有一部份來自春秋。所謂“儒家”，在孔丘前就多得很。凡承繼六藝之傳而講說道德之語，並以人倫、先王、為侯歸，無新說以傳人的，都叫做“儒學”，研究底人叫做“儒生”，學成底人叫做“儒家”或“儒者”。而彖之解卦風氣與象之“君子”術語，在春秋最為普遍。自然不是那時人所完成的，完成當在曾參、孟軻、以後。這就是孔丘派底儒家了。『繫辭傳』及『序卦傳』等，當在莊周、騶衍、以後，在『禮記』思想形成之中，荀况、韓非、底命題著書之時或以後。看『莊子』『天下篇』“易以道陰陽”(『易經』並不道陰陽)一說，即可知之。秦始皇焚詩書等書後，易不在六藝之列，當為儒家所注意。所以秦漢間，及漢初『經學』盛行時，易傳當達完成期。有人以為『繫辭傳』中誇大『易經』過語，是在“『易經』坐了六藝第一把交椅之後”(前報五三頁)，其實不一定。當六藝逐漸立於學官時，研究『易經』。遊人要想立學官以大其所學，擴其所傳，自非誇誇大語和完成易傳——至少是某些部份——以博得人之重視及信心不可。所以我覺得易傳在大體上是成於漢初的。

『易傳』雖出自孔丘派，而絕非純孔丘派思想。李耳底宇宙論，莊周底自然主義，騶衍底陰陽之說，亦佔重要地位。『易傳』多孔丘派之道德的和政治的常談。然而使『易傳』有哲學意味，表現『易』之“神”、“通”、“廣大”、“極深而研幾”（『繫辭傳』）的，全在有了這些非孔丘派思想底輸入。不過調和得很自然，至於使孔丘派一致接受。後之孔丘派之所謂易學，完全是『易傳』之學，『易經』則已被拋棄了。

『易傳』底最大貢獻，是使『易經』顯其哲學性。這却是李耳、騶衍、這一派自然哲學家，自然科學家，和自然社會合一論家，才能這樣。象象二傳、孔丘派氣味十足，因而哲學氣味極少。只有乾、坤、泰、恆、四卦底象辭和乾卦底文言末段（“夫大人者……而奉天時”），才有哲學價值。『繫辭傳』上表現得很充分。『說卦』、『序卦』，二傳中則各有一段。恆卦象辭則是惠施、騶衍、們底科學通論。

它底哲學內容，在解釋上，第一能領悟『易經』底矛盾變化論。“剛柔相推而生變化。”所以“一陰一陽之謂道”。（俱『繫辭傳』）。第二能領悟『易經』底天人合一論。主張人要“與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶”（乾卦『文言』）。第三能領悟『易經』底宇宙進化論。“有天地然後有萬物，有萬物然後有男女；有男女然後有夫婦；有夫婦然後有父子；有父子然後有君臣；有君臣然後有上下；有上下然後禮義有所錯。”（『序卦傳』）。可是孔丘派是止於禮義的。禮義是絕對的

善。尤其它們所節制過與不及而成適中，是必須允執的。於是矛盾得着了調和，變化止息，斯進步停止。儒家就是這樣地終止了“易”。

在貢獻上，就是用李耳、莊周、和秦漢間李莊派底宇宙論和騶衍底陰陽說來把『易經』底多元論變為一元論。『易經』是由八卦起，『易傳』由太極起。“易有太極；是生兩儀；兩儀生四象；四象生八卦”（『繫辭傳』）；八卦生六十四卦；六十四卦生三百八十四爻。這是綜合得很自然的。後之孔丘派之所謂『易經』，就純粹是發揮太極、兩儀、四象、八卦、之說，而不知道是一種李耳易和騶衍易，或者說道士易和陰陽家易。即由八卦到三百六十四爻，也是文王易或周公易，或周易，要之與孔丘無涉。孔丘底道德思想和政治思想，與『易經』沒有關係，在『易傳』方面亦不站原理他位，而只是一些被推演和被隸屬的條款。一般入底錯誤和誇大，尚可原諒其知識素舊。獨胡適這位講科學、講新文化、並以中國哲學史“開山”自命、以釋易優於任何家自誇，適人，說有“孔子底易，”易是他“研究”“萬物變遷”“這問題適結果”，因而有所謂“孔子底進化論”（俱二五六頁）的，真是不可原諒的錯誤，極了天下之大荒謬！

以上是孔丘派做出適綜合。

末了說李莊派方面。（即“道家”方面）

這就是淮南王劉安所編輯適『淮南子』。（註一九九）

『淮南子』這部書，同『呂氏春秋』一樣，也是若干人著述

逆纂集。他底篇次及內容，亦同『呂氏春秋』一樣，有一個整齊的體系。由『原道』、『敬異』，而『天文』、『地形』、……，而『精神』、『本經』……，顯然是由本體論而宇宙論，而人生論，秩序極為妥當。所謂自然哲學，自然科學，人生哲學，人生科學，全都包括在內。以天文學、地理學、生物學、人類學，為有系統；且有新的貢獻。這就是所謂“觀天地之象，通古今之事，……以統天下、理萬物、應變化、通殊類”（『要略』篇）吧。

就思想而論，以吸收了李耳派、莊周派、的為主，或者說以莊周派與李耳派合成繼李莊派為主。這是貫徹於『淮南子』底

（註一九九）『淮南子』為漢淮南王劉安與其食客所作。劉安為劉長之子，劉邦之孫。劉長封淮南王，以及死。文帝聞之，封其子數人為王。以其長子安嗣父，為淮南王。時在紀元前一七二年。“安為人好音樂，不喜弋獵狗馬馳騁。亦欲以行陰德，拊循百姓，流名譽，招致俊奇方術之士數千人。”（『前漢書』本傳）他曾與其中著名的八人：蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍昌、及諸儒大山、小山、之徒，作內書二十一篇，是為『淮南子』。外書則甚多。又有中篇八卷，言神仙黃白（黃、黃金、白、白銀——張晏）之術，亦二十餘萬言。時武帝方好藝文，當他在武帝初年入朝時“其所作內篇，漸出，上愛聽。使為雜靡靡，且受詔，日食時上。又嘗讀德及長安郡國頌。每奏見，談說得失及方技職事，皆善然後罷。”（『前漢書』本傳）。所以劉安是很有學問、宗主李莊、齊及孔丘、道家。其封國為資本主義區域。另外，則見於以後，這裏不具說。

本體論、宇宙論、人生論底中心思想。但不純粹。騶衍派底陰陽說、五行說，韓非派底法律說、進化說，孟軻派底義利說、王道說，孔丘派底道德說、退化說，……通同具備。有時綜合得好，如把李莊派與騶衍派合一以說明宇宙論是；有時綜合得壞，如韓非派與孔丘派之法治、德治、合璧適政治觀，造化、退化、合璧適歷史觀是。

在本體論方面，純是李莊思想底註疏。不過它以莊之博大曠達、闡明李之道、變、無爲，便顯示出了一種“高不可際，深不可測”（『原道訓』）、大不可外、適樣子。它若明若暗地說天、地、火、日、水、月、星辰、風、雨、雷、霆、霧、露、霜、雪、毛、羽、介、鱗、……之由氣底變化，——氣底陰陽底作用。其它如“夫道者，覆天，載地，廓四方，析八極，……”（同）一段，要不過以莊之大說李之道而已。

可稱爲新見解的，是他底天人合一論。從前只是人法自然，在戰國時代是人事與天然之法則底統一，精神底貫注，體系底聯繫。而『淮南子』則主張形態底符合。它說：人“頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時、五行、九解、三百六十六日，人亦有四肢、五藏（臟）、九竅、三百六十六節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽爲雲，肺爲氣，肝爲風，腎爲雨，脾爲雷，以與天地相參也，而心爲之主。……”（『精神訓』）這就是說，人也是自然之一，當塊然一物地與自然處，無欲無求，不憎不善。這是莊周之自然主義底深化、形象化或小說化。

在政治論方面，其思想頗有民主精神。『呂氏春秋』以全人之生、遂人之欲為政治底目的或任務，『淮南子』則由法治走到民主。雖然它還是主張有君主存在，但它底君主與慎到底君主一樣，並不是專制的。確實，它在這裏做了發揮慎到以客觀之法、用衆人之智迥立憲君主底政治思想。(註二〇〇) 學說雖不新穎，而議論則很詳明。

另外，它用地理和政治作學術思想產生底原因，系統地論究儒、墨、管、晏、縱橫、刑名、法、諸家，而以劉安壽殿後集其大成，開始哲學史底研究和地理的哲學史觀和政治的哲學史觀，亦有稱述底必要。

至於哲學底性質，在本體論和宇宙論，是一元論的。但人生論方面，却是駁雜。同時，一方面是物質論的，別方面又是觀念論的，含混模糊。看它說：“人生而靜，天之性也；感而後動，性之害也；物至而神應，知之動也；知與物接，而好憎生焉；好憎成形，而知誘於外，不能反已，而天理滅矣。”(『原道訓』)，就可明瞭。

胡適對於『淮南子』，見解非常錯誤。第一，他誣鱗以宗教色彩(註二〇一 A)。第二，不把握它底理論特徵。第三，以道為

(註二〇〇) 看『淮南子』底『主術訓』篇，即可知道。『詮言訓』篇中：“居位者如尸，守官者如視室。……故位愈尊而身愈佚，身愈大而事愈少。”云云，亦說得非常明白。

(註二〇一) 胡適，『淮南王書』，一九三一年十二月出版，新月。

障礙科學底發達(註二〇-B)。第四,曲解它底自然主義(註二〇-C)。第五,不理解它底古史分析(註二〇-D)。第六,不懂得它底心理學(註二〇-E)。所以胡適底『淮南王書』,只是誣織、

A,他明知淮南子『已把宗教色彩“洗刷得很乾淨”(八頁),又以“地理和時勢”說明學術底產生(九頁),而還要給它塗上宗教色彩(八頁);硬把『原道訓』、『俶真訓』、……中語解為“出世的思想”,說它底“主旨所在實是神仙出世遊理論”,(九一至一一七頁),而稱之為“陰陽感應的宗教”(一一九頁)。

B,二一頁。“有了……總括萬物之理道原理”(道)、“其結果”就“阻礙科學底發達”(二一頁),純粹是胡適主觀的空想。古代很發達的哲學,並沒有阻礙科學底發達。近代很發達的哲學,又曾阻礙過科學底發達麼?“有了……總括萬物之理道原理便可以不必尋求……各個的理”,於邏輯上不連貫,說不過去。

C,李耳底自然主義,即是無爲主義。“無爲主義只是把自然演變的宇宙論應用到人生和政治上去”(三五頁),並不是甚麼都不做。“所謂無爲者,不先物爲也。所謂無不爲者,因物之所爲也”。(『原道訓』)所謂“達於道者不以人易天”(同);看“牛歧蹄而戴角,馬被鬣而全足者,天也。絡馬之口,穿牛之鼻者,人也。”(同);就可知道它底意思是主張因自然以爲或順自然以爲。它並不否認人力;而且說“地勢水東流,人必事焉,然後水潦得谷行。禾稼在生,人必加功焉,故五谷得遂長。聽其自流,待其自生,則無禹之功不立,而后稷之智不用。若吾所謂無爲者,私志不得入公道,嗜欲不

得枉正術，循理而舉事，因資而立功，推自然之勢，而曲故不得容者。……若夫以火炭井，以淮灌山，此用已而背自然，謂之有爲”。(『脩務訓』)所以無爲主義只是去主觀的空想，依客觀“法則以行，即因任着自然以從事於自然。今天底科學研究和生產行爲，正是這樣的。那末當時底自然主義與今天底自然主義也並沒有分別了。胡適竟以無爲主義、自然主義爲“率天然而輕人功”(三九頁)，“蔽於天而不知人”，“崇理自然”，“非斥智故”(五一頁點仍舊)，至科以阻礙科學(五一頁)、影響工業美術(四〇頁)、排斥人造的文明(三九頁)之罪，豈不冤哉！實在是牛頭不對馬嘴，胡扯亂說！

D, 胡適不理解戰國秦漢間考古史研究，而只用他『機械的物質論或粗糙的經驗論』來指責人家偽造古史。他實在不知人家所說，例如他引『於淮南子』底『原真訓』中語，大抵皆合於古代情形。而那裏所說，不是“道光稱古”(八五頁)，而是徵引史事；不是“尊古賤今”(同)，而是盛衰循環(它敘述了「盛——衰——盛——衰」一公式)。即此，就可看胡適對於『淮南子』之古史分析底無理解而曲說誣捏。

E, 『原則訓』說：“人生而靜，天之性也。感而後動，性之害也。物至而神應，知之動也。知與物接，而好憎生焉……”一段話，完全是說心理活動爲外物刺激內界而生之反應現象，很合科學。胡適不懂近代科學的心理學，反說“‘人生而靜’，開口便錯。此等論斷，全無事實的根據，並且和事實絕對相違反，全是主觀成見的武斷。”(一一三頁，點仍舊)，真是好笑！

曲解、荒謬底堆積。

末了說兩個偉大的綜合派，即綜合的綜合派，來殿以前各派底綜合，指出綜合哲學最後的峯極。

這便是司馬談和司馬遷。

司馬談(註二〇二) 這個綜合哲學家比以前四派不同的，是他們大抵都在自己底學派上吸取別派學說，而司馬談則站在綜合底立場綜合各派。他是真正的綜合派，綜合的綜合派。所以他論六家要指，開頭就說：“『易』大傳：‘天下一致而百慮，殊途而同歸’。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也。直所從言之異路，有省不省耳”。(『列傳』七〇)

六家要指，就他所舉出及其是非得失說，那就如次：陰陽者，其“術大祥而衆忌諱”，他底“四時八位、十二度、二十四節，各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也”。故其結果，徒“使人拘而多畏”。“但春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也；弗順，則無以爲天下紀綱”。故“其序四時之大順，不可失也”。“儒者以六藝爲法。六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮”。殊覺“博而寡要，勞而少功。是

(註二〇二) 他底祖輩是秦國人。秦國是代表商工經濟和統一時不遑述也。他所“甚多，曾“學天官於唐都，受易於魏何，習道論於黃子”。官爲太史，“仕於建元、元封之間，惡學者不達其意而誦詩，乃論六家之要指”。他底學說，見於『史記』底『列傳』七〇『太史公自序』中，他底兒子所轉述的。(這裏密引語亦見『太史公自序』)

以其事難盡從。然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也”。“墨者亦尚堯舜道。言其德行”，則房屋、器用、飲食、衣服，均極相樸。“其送死，制棺三寸，舉音不盡其哀。教喪禮必以比爲萬民之率。使天下法若此，則尊卑無別也。夫世異時移，事業不必同。”所以“儉而難遷，……其事不可徧循”。但他底“強本節用，則人給家足之道也。此墨子之所長，雖百家弗能廢也”。“法家不別親疎，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣！可以行一時之計，而不可長用”。所以他“嚴而少恩”。“若尊主卑臣，明分職不得相踰越，雖百家弗能改也。名家苛察繳繞，使人不得反其意。專決於名，而失人情。故曰‘使人儉而善使真’。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也”。“道家……因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多”。他主“無爲”，又曰“無不爲”。其實易行；其辭難知；其術以虛無爲本，以因循爲用。無成勢，無常形，故能究萬物之情。不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。有法無法，因時爲業；有度無度，因物與合。故曰“聖人不朽，時變是守。……”“至於大道之要，去健羨，絀聰明，”“混混冥冥，光耀天下，復反無名。凡人所生者神也；所託者形也。神大用則竭；形大勞則敝；形神離則死。死者不可復生，……故聖人重之。神者，生之本也；形者，生之具也；不先定其神，而曰‘我有以治天下，何由哉？’”（俱詳前註E○）

這可見司馬談是公開的綜合派，並且是偉大的綜合派。他學識淵博，胸懷廣大，議論妥當，真不愧統一時代底哲學家。雖然他偏於道，然而綜論六家適結果，並且沒有抹煞它派，這不過是道家對的地方於他為多些罷了。在哲學史論方面講來，他也可說是一個創始者，苟況所論遠不及他這樣詳明而系統。

但是，連折衷派底氣味都沒有，而混混冥冥地代表統一底最高峯，自成一家言，與韓非後先輝映的，則為司馬談底兒子——太史公司馬遷。(註二〇三)

(註二〇三) 他是前太史公司馬談底兒子。不用說他生在川底人，生於龍門，“耕牧河山之陽。年十歲，則誦古文。二十而南游江淮，上會稽，探禹穴，覓五經，浮沅湘，北涉濟滄，講業齊魯之都，觀夫子遺風，射鉅野，西登峽山，過梁楚以歸”。“任為郎中，奉使西征巴蜀以南，略邛笮昆明，還報命，……見父於河洛維之間”。父命他撰志作史。及父卒，遷為太史，“續史記石室金縢之書”，“論次其文。十年而遭李陵之禍，幽於圜牆”。因發憤著書，卒完成一三〇篇、五二六、五〇〇字、之巨著「史記」一書。(以前引語俱見「列傳」注〇)此書「博搜宏廣博，貫穿經傳，馳騁古今，上下數千載間，斯以勤矣！」所以「博極羣書」如劉向、揚雄，“皆稱遷有良史之才，服其善序事理，辭而不華，質而不俚，其文直，其事核，不虛美，不隱善”。(前漢書「卷六二」)另外，我們要特別知道的，就是這部書名雖繼「春秋」承孔子，實則在思想上沒有共通之點。只可以說是在著作史書這一點上繼承。因為孔子可說是第一個史家，儒家也可以說是史家呀！在體裁上，司馬遷並沒有採春秋時代底「春秋」體裁，而採的是戰國時代底「戰國策」體裁。以人、因為綱目，再益以年表以匯線索，打破分年、分季、分月、分日之封建的政記載。在材料上，不僅敘述政治，而又敘述經濟、社會、文化；不僅敘述君相，而又敘述學者、工商、醫卜；不僅敘述華夏，而又敘述東夷、西夷、南蠻、北狄。總之，書中沒有儒家偏見和春秋「褒姦貶惡」色澤豐富、義見量大、規模宏廣之空前的巨大著作，非統一時代底綜合派不能如是。

司馬遷是一個歷史學家，他底著作就只有一部『史記』。『史記』爲古代遺書中最巨大宏富的作品。其包羅底豐富，“其識見底遠大，其規模底宏廣，真是在泰西底史家中，我們也還沒有發見過敵手”。（註二〇四）這實在是中國由戰國而秦皇而漢武這個統一和開拓發展至於峯極時所形成過巨大宏富，有如容納百川過海洋。真的是綜合派的綜合之結晶。因此，它中間包含過思想，也是十分是具有統一和綜合底巨大宏富。

在方法方面，消極的是：（一）破除迷信，對於神話充斥過古書，“擇其言尤雅者”記載（『本紀』一），『山海經』所有怪物，“不敢言”（『列傳』六三）。（二）破除成見，“學者牽於所聞”，“不察……終始，因舉而笑之不敢道”，是錯誤的。（『年表』三）。積極方面則：（一）闕疑，無可靠根據的，不記載，所謂“疑者闕焉”。（『列傳』七）。對於孔丘之“序『尚書』”採“疑則傳疑”態度，加以稱許（『年表』一）。（二）適中，凡舉過其實，毀損其真，（同）“務認納其說以便偏指不參彼已”（『列傳』五〇）的，均不贊同。（三）實驗，對於許由之際，河源出崑崙之說與古書中黃帝、堯、舜之記載，均以經歷來校正，（『列傳』一，『本紀』一，『列傳』六三），反對“耳食”（『年表』三）。（四）現實，用現實證驗過去、推知過去這

（註二〇四） 渡邊秀方，『中國哲學史實論』，劉侃元譯，一、二

八，再版，商務印書館，『中世哲學』，二五頁。

個方法(註二〇五)，尤可稱道，略得騁衍之傳。這是司馬遷底方法論。

在思想方面，“他以為‘天者，人之始也；父母者，人之本也。人窮則返本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾病慘怛，未嘗不呼父母也’。(『列傳』二四)然而天實不能報施善惡，他以伯夷、叔齊、顏淵和盜跖等事，證明天道不能賞善罰惡。項羽之‘引天忘我’(『本記』七)，是錯誤的。於是他遂轉到人事方面，主張各從其志、其好，以獨立特行，立名於後世。他在這裏遂由他底天道見解走到個人主義。他稱詡魯連等之‘抗直不撓’、‘蕩然肆志、不調於諸侯’(『列傳』二三)，和荆軻等之‘立意峻然、不欺其志’(『列傳』二六)。主張不為環境所移而風骨獨特適個人主義。這種個人要負行為底責任。人不受天道底支配而受自己底支配，根源地說，甚麼都來自人性。富利、文學、軍事、禮儀、……皆是(『列傳』六九，六一，『書』三一)。因此構成了一個人性觀點。人皆有個性，所以彼此平等。他於是以此眼光，把所有的人、國傳記，分成本紀、世家、列傳三項；而在本紀中，則秦昭襄王、莊襄王、楚項羽與周、漢等並

(註二〇五) 對於五帝，他說：“學者多稱五帝，尚矣！然尚書獨載堯以來，而百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。孔子所傳宰予問五帝德及帝繫姓，傳者或不傳。余嘗西至空峒，北過涇水，東漸於海，浮江淮矣；至長老，皆各往往稱黃帝堯舜之處，風教固殊焉”(『本紀』一)。對於史事，他說：“秦……魏……諸侯史記……獨有秦記”存在，“又不甚日月，其文略不具。然戰國之權變，亦有可頗采者，何必上古？……傳曰：‘法後王。’何也？以其近已而俗變恒順，……”(『年表』三)

列，在世家中，管、蔡、田完、孔丘、陳涉與周公、太公等並列，在列傳中，則學者、刺客、游俠、佞幸、滑稽、工商、醫生、日者、卜人與一切卿士大夫並列，把春秋時代煩瑣的等級簡單化而平等視之，人既平等了，職業無貴賤了，則社會現象亦不能貴政治而賤其它，因而作『禮』、『樂』、『律』、『歷』、『天官』、『封禪』、『河渠』、『平準』八書，事件平等，學術平等。是爲他底平等主義。這樣，便不能鄙視外國民族。他們也是人，應給匈奴、東越、朝鮮、南越、大宛、西南夷等異民族作傳。春秋時代內諸夏而外夷狄之狹小的封建眼光，就被統一時代那種博大的世界眼光或博愛襟懷所代替了。但人是要喫飯的，所以“富者，人之情性，所不學而俱欲者也”。（『列傳』六九）凡熙熙而來、攘攘而往的，皆是爲利。其巨富者，“比一都之君”，“與王者同樂”。“無巖處奇士之行，而長貧賤，好語仁義，亦足羞也”。而“用貧求富，農不如工，工不如商”。（同）因此他歷述當世富者，令後世觀擇，其道“故足術也”（同）。胡適說他辯護資本主義，當然有理由。是爲他底實利思想。同時，個人需要豐富的物質生活，亦需要高尚的精神生活。所以他很看重道德。稱許李耳（『列傳』三）、孔丘，指責韓非（同）、吳起（『列傳』五）、商鞅（『列傳』八）。並且以召之仁和舜之德，作燕和陳、杞國祚長久聽說明（『世家』四和六）。這裏，他就由道德觀點走到孔丘方面去了（『世家』一七）。至於他用地理解釋歷史遺事，也很顯著。不僅齊之稱伯，淮南、衡山之造反，由於地理（『世家』二，『列

傳]五八)；而“作事者必於東南，收功實者常於西北”，乃由夏到漢二千年歷史底法則(『年表』三)。爲甚麼呢？“東方物所始生，西方物之成熟”(同)，人事固符於天然也。是爲他底地理史觀。總括言之，這些可以說就是一個巨大宏富的人生論。

綜觀他底方法和思想，都是物質論的。細加分析，機械的底成份自然很重(如人性觀、地理觀)，但亦有辯證的底成份。這不僅是他不以天道說明人事，而且達於社會的物質論之端。“淵深而魚生之，山深而獸往之，人富而仁義附焉”。“禮生於有而廢於無”。(『列傳』六九)。然而對於社會現象，他並不以其有人力而就不看成自然現象。所以他說：“凡編戶之民，富相什，則卑下之，伯則畏憚之，千則役，萬則僕，物之理也”。(同)人之經營生產和交換，都爲“道之所符，而自然之驗”(同)。因此，他底歷史也是客觀的敘述，不雜以主觀的感情和議論。

但是，他雖以生值統一時代底峯極，完成了綜合哲學底偉大建築，然而却是商工經濟底終點和封建經濟重現迴開始，他在漢武帝造成迴局面下，又不能不受其尊崇儒術、表章六經迴影響。因此他不能繼其父親偏於道家之志而傾向於儒。對於六經，頗有所論列。他說：“『易』著天地、陰陽、四時、五行，故長於變；『禮』經紀人倫，故長於行；『書』記先王之事，故長於政；『詩』記山川谿谷、禽獸草木、牝牡雌雄，故長於風；『樂』樂所以立，故長於和；『春秋』辯是非，故長於治人。是故『禮

『以節人，『樂』以發和，『書』以道事，『詩』以達意，『易』以道化，『春秋』以道義”。（『列傳』七〇）但對於他底父親令他著史記適遺命，却必須執行。因此他就一面高抬『春秋』，把歷史看成包羅一切人事之作；一面以繼孔丘自命，開後世道統說之先河。商工經濟時代底後殿成爲了封建經濟時代底先驅。正因爲這樣，他底思想也有不連貫處。（如有時又將人事歸之於天（『年表』二，『世家』二五），有時又不歸之於德而歸之於政（『年表』五）……）。這也是我要指出適地方。

（以上從季莊派方面『淮南子』哲學一部份後四段到這裏，是一九九三三年八月二七日添寫的。——作者）

因此種種綜合哲學之故，這時代底學者，也不純粹。所謂「方士」，究竟是騶衍派或李耳派或孔丘派完全不明瞭。司馬遷自己也弄不清楚。（註二〇六）。就是孔丘底後人，亦不能保守他

（註二〇六）『史記』把騶衍與孟荀同傳，顯然將騶衍認爲“儒家”。在『封禪書』說：“騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士，傳其術，不能述”。是方士爲騶衍派。『秦始皇本紀』中爲趙政求仙而謀長生道盧生等，亦屬當時及漢初漢後之“道家”，而又稱爲方士（“方士欲鍊以求奇藥”）是方士爲“道家”了。但趙政“使人廉問”盧生、侯生、等，却是“使御史悉案問諸生。諸生傳相告引”得四百六十餘人悉坑之。趙政長子扶蘇諫曰：“請半皆誦法孔子，今上皆誅法繩之。”是方士又爲儒家了。可見騶衍派、李耳派、孔丘派之完全混合。夏曾佑在其『中國歷史』中，論及這個問題很詳。我之意識到這個問題，是由於我所用過高級的科學方法——辯證邏輯底推理。後來向朋友借『孝經』（因爲無『孝經』或『十三經』故），在『中國學術論著集要』上見着夏曾佑底議論，足見辯證邏輯之正確，真能透入事實底裏面。

底貞操，爲時代所染。(註二〇七)

這種學術和學者底混合雜糅，就是孔丘成爲了思想界底君主，其他各派都被排斥以後，亦終漢代而未有已。簡直我們可以說由漢之武帝至清之道光(鴉片之役)，直至清之光緒(戊戌之變)，都是存在的。並且常常發生孔丘派對內部的清洗運動和對外邊排斥運動。

章末話

戰國底哲學，是發展的，並且循着矛盾生進化進法則，一環連一環地前進。由墨翟，而楊朱，而宋、告，而孟軻，而施、龍，而莊周，而騶衍，而荀況，而韓非，而綜合，這個一貫的發展系統，全然如此。倘然我們把環數改成由墨翟、楊朱、宋告，而孟軻，而施龍、莊周、騶衍，而荀況，而韓非——由申商、慎尹，而韓非，而各綜合派，也是一樣。

這些學派底發展，從學說本質上看，墨楊宋告是天然論，孟軻是人事論，施龍莊騶是天然論，荀況是人事論，《管子》、《呂氏春秋》、《禮記》、《中庸》、《易傳》、《淮南子》，則是天人合一論。韓非可說是人事論，爲荀況一環底延長，亦可說是天人

(註二〇七)『孔叢子』記子順對於安說「遊」語，主張以北狄之所利者「誘之」(《陳士義》篇)。並藉名孫癩(荀況)而談相游；承認義不敵勢；(《軌範》篇)等等。

合一論，爲綜合哲學之最科學者。再就另一學說本質看，始終是由物質論而觀念論、再由觀念論而物質論、更迭不已。墨楊宋告，施龍莊騶，是物質論底兩環；孟荀則爲觀念論底兩環；各綜合派那就物質論與觀念論混，而韓非爲吸收了觀念論之長遺物質論者。

這並不是循環的，而是進化的。因爲後頭的天然論、人事論、和物質論、觀念論，都比前頭的高級。正同一粒麥子之由麥苗而麥穗產生新的麥子、在數量上和質量上都有或多或少的優越、一樣。

另外，我們還要指出的，卽戰國是爭鬥時期，所以資本派反封建派，封建派反資本派。如墨楊宋告之反對孔丘，孟軻之反對墨楊宋告，施龍莊騶之反對孟軻，荀況之反對施龍莊騶，韓非之反對荀況，……皆是。秦漢(間)是調和時代，所以資本派中各派及其與封建派，均是統一的，各消滅其差別。

這正同希臘羅馬底時代一樣，有我們底柏拉圖和亞里士多德，有我們底哲人，有我們底伊壁鳩魯派和斯多亞派，有我們底五大法學家，有我們底折衷主義，有我們底哲學與神學匯歸於一過時期，因之也有我們底僧侶，——不騶衍派、亦騶衍派，不李耳派、亦李耳派，不孔丘派、亦孔丘派，之方士儒、道人儒、底貴族助手。

五 哲學歷史底轉變

章首語

戰國以後，如秦漢間底時代，我們已經說過，是戰國哲學底統一時期。然而同時又是戰國哲學底轉變時期。在哲學史上，實在是一個關鍵，一個介在上古與中世之間底過渡時代。

它底轉變原因是我們要論究的。

但在這個論究以前，我們還須把古代哲學作一個總的結論。

上古哲學底總結

我們把已經論究過的哲學歷史，由西周時代而春秋時代而戰國時代迄於秦漢之間過經程，展望一下，便覺得很自然而又很明白的一個結論，呈現於眼裏。那就是由天然論而人事論而天人合一論（或天人論）的推移。

把西周時代底哲學與春秋時代底哲學比較一下，很可以說西周時代是宇宙論時期，春秋時代是人事論時期。宇宙論時期底哲學，以宇宙問題為主，其表現特徵的是自然哲學。由『易經』、而『洪範』、而『老子』、三種代表著作，不是很顯然的嗎？它們都可叫做天然論。人事論時期底哲學，以人事問題為主。所以它底成果是人生哲學。孔丘就是唯一的代表。其解釋他底哲學適合參和孔伋，也沒有涉及人事而外邊問題。孔丘是沒有性與天道的。一到戰國，便形成了一個宇宙人事論時期，天人合

一論時期，即把過去兩個時期：西周底天然論和春秋底人事論合而爲一去了。這時期底哲學家們論宇宙問題，又論人生問題。所以有自然哲學和人生哲學。並且他們把這兩種哲學邏輯地和理論地溝通，由自然哲學到人生哲學，把人生理論底根源歸之於自然現象。這在墨翟、楊朱、宋輕、告不害、惠施、公孫龍、莊周、騶衍、韓非先驅——申不害、商鞅、慎到、尹文、以及韓非，全是這樣的。就是這時期人事論者——春秋底人生哲學派如孟軻、荀况、兩個有名的孔丘後輩，也莫能例外。

倘然我們進一步去把各時代底哲學歷史加以考查，則其發展底各環，也是由天然論而人事論而天人論的。西周時代底『易經』哲學比之其後底『洪範』哲學，前者可說是宇宙論或天然論，後者可說是人事論或人生論。再把『老子』哲學與『洪範』哲學比，那末『老子』哲學中除了像『洪範』之豐富的人生哲學外，又有如『易經』那樣豐富的自然哲學。所以『老子』是合了它們而爲一過天人論。春秋時代底哲學家只有孔丘一人。戰國時代學者輩出，又與西周情形同。墨翟、楊朱、宋輕、告不害，這一環，比之孔丘，實可說是天然論者；孟軻與他們比，再與其後底一環——惠施、公孫就、莊周、騶衍、比，則是人事論者；把這一環與繼起的荀况比，前者爲天然論，後者爲人事論。繼荀况而來過韓非，以及其後底騶衍派、孔丘派、李莊派，都是總結以前各環過天人論者。

自然過程的分析，沒有純粹的天然論者，沒有純粹的人事

論者。但一切都是相對的，沒有絕對的差別。這不獨差別生於相對，而且認識也根本生於相對，成於相對。假使沒有能知與所知、主觀與客觀、底互相對待，互相比較，有甚麼認識之可言呢？倘然我們能夠說一切時代、一切學派、底哲學都是相同的，那根本就不會有這樣哲學、那樣哲學、底分別了。若是絕對的同一不能成立，那我們也就有理由、而且有必要、來相對地指出它們底異同。我們所謂某也自然哲學家，某也人生哲學家，某時代也宇宙論時期，某時代也人事論時期，當然是站在相對論基礎上適比較觀。

到這裏，又可說出另一種相對的分別。這也是上古期內各時代底哲學和各時代內適各派哲學所很自然而又很明白地顯示出來適結論。是即物質論與觀念論底推移。

把西周時代底哲學與春秋時代底哲學比較比較，那末前者為物質論而後者為觀念論。把春秋時代底哲學與戰國時代底哲學比較比較，那末前者為觀念論而後者為物質論。若把各時代內適各派作歷史的對比，那也是物質論與觀念論互為更替的。由『易經』，而『洪範』，而『老子』，而孔子，而墨翟、楊朱、宋輕、告不害，而盧利，而惠施、公孫龍、莊周、駱衍，而荀悅，而韓非及其先驅——申不害、商鞅、慎到、尹文，全是由物質論、而觀念論、而物質論、而觀念論、這個互相更替的循環方式。

其它哲學特徵，如有定論與自由論，也是和物質論與觀念論一樣地互相更迭。因為物質論本曾有定論，觀念論本曾有

由論。至於一與多底問題，則西周時代是由多元論到一元論之時代。自此以後，——即李耳以後之哲學，大都是一元論的。只有關衍底陰陽說和五行說，雖承自春秋，要之却是二元論和五元論的。

這種推移，不問爲前述的何種本質，都是進化的。

就數量上說，進化是由簡單到複雜。中國上古底哲學史，是合乎這個法則的。居於首頁的『易經』，只是一個宇宙哲學，非常簡單。到『洪範』就不僅宇宙哲學，還生出了人生哲學。其中並包含了政治、道德、兩種哲學底萌芽。及至『老子』，在宇宙哲學方面，有了本體哲學底成立，在人生哲學方面，不獨政治、道德、兩種哲學萌芽滋長起來了，而且又有關於知識哲學之胚胎。這是西周時代底進化。到春秋時代，人生哲學特別發展。尤以其中底政治哲學、道德哲學、爲中心地位。而關於知識哲學與方法學，也燦然大備；並成立了演繹邏輯。教育哲學亦有一點萌芽。到戰國時代，那簡直是甚麼哲學部門都相繼產生了。在自然方面，除宇宙哲學外，有人性哲學、生物哲學、等。在人生方面，除政治哲學、道德哲學外，有社會哲學、歷史哲學、法律哲學、音樂哲學、及大爲完全形成的教育哲學、等。在知識方面，認識學、方法學、論理學，燦然大備，而論理學則於一般的邏輯哲學外，有自己成成的演繹邏輯和新成立的歸納邏輯與科學邏輯。

試問這Base進化之底底底底底——中國底上古哲學史，

也是合乎這個法則的。西周時代底哲學，內容簡樸粗率；春秋時代，則較為繁茂精審；戰國時代，那簡直就完美燦爛，精微深刻了。試以政治哲學而論，《洪範》、《老子》、孔丘、墨翟、商鞅、韓非，實大不同。這是一回憶從前之所敘述，便可一一了然，不待多說的。再以各時代底哲學性質來說，物質論與觀念論雖是互相更迭，而却互相超越，向着一個高一個過程途中走。而由素樸的物質論（西周），到科學的物質論（施、龍），由自然的物質論（西周），到社會的物質論（韓非），精進的程度，非常顯然。觀念論之由孔丘而孟軻，却是青出於藍而勝於藍。老實說，孔丘除了人品德行之渾厚純全、從容安重外，在理論上、何曾比得上孟軻和荀況。他們底哲學，比孔丘的、實在是深刻、系統，有創見得多。

進化底原因，我們已經論究過，是由於哲學家底環境，歸根結柢言之，則是經濟。從上古哲學各時代底理論本質與生產狀態看來，確是相適應的。西周底哲學所以不同於春秋底哲學，春秋底哲學所以不同於戰國底哲學，完全是三個時代底經濟不同。因為經濟不同，所以才產生不同的階級。不同的階級在不同的經濟環境中，所以才有不同的意識和要求。因此，才有不同的根本原理——哲學之表現，這不是物質生活底樣法決定精神生活底樣法麼？具體言之，終結言之，是生產形態決定哲學形態；所以是生產變遷決定哲學變遷。

這是十分科學的結論。事實如此，有甚麼辦法？並且它與

整個的科學理論相通，沒有矛盾。達爾文把生物底進化，歸之於環境。物質的身體底進化是如此，精神的思維底進化，也必如此。不然，那進化論就只能限於生物了。然而進化論早已出了生物範圍，成爲一般的真理。如此，思維底進化，也應該是由於環境。引起身體變動的是外界，引起精神變動的又爲甚麼不應該是外界？又爲甚麼要反乎進化法則？並且由環境引起之生物形體底變動之引起生物精神底變動，即不啻已證明生物精神底變動之爲環境所使然了。

但是外在的原因雖有決定力，內在的原因也不可少。如果某種生物就是某種生物，其中不會含有矛盾底因子，那末何能由某種生物變成非某種生物呢？人底性固然不是善，也不是惡，但其中實不能說沒有爲善或爲惡底因子，即它們底可能潛伏地存在。婦人本是一個人，而其所以能由一個人又孕出、生出、另一個人的，實由於她底身內含得有第二個人底因子、即卵子者存在。不過此第二個人之得以發育成孕、必須降生，則由於外界的力量，——男子之授與精蟲。沒有這個外界的力量，婦人固然永不會生兒，但若沒有內在的矛盾——第二個人底胚珠，外界的力量亦失掉作用。

所以我們對於哲學底歷史，一方面要論究其外面的環境，說明它是環境底產物；它方面要論究其內在的矛盾，說明它是矛盾底演進，某種哲學可以產生非某種哲學。中國上古底哲學，就我們已有遊論述看來，完全是這樣的。

具體點說，天然論不就是天然論，其中實包含得有非天然論底因子，人事論底因子。因為這樣，所以西周底宇宙論哲學才會繼之以人事論哲學。的確，不論『易經』也好，『洪範』也好，『老子』也好，都不是絕對單純的宇宙論。它們只是比之春秋時代底哲學才是宇宙論的。若不在此場合，而在另一場合，則說它們是天人合一論，未嘗不可。李耳之由論自然而到法自然，不是顯明的證據麼？孔丘底人事論，若說他底體系是由修養而道德，以政治為歸宿，而政治又以無為而治為究竟，則天之不言而四時自行、百物自生，那不是把人事歸本於自然麼？所以無哲學不可說是天人合一論。

這樣看來，中國上古哲學底發展，就是由於最初之一簡單的原始哲學，因其內在的矛盾，有產生新的異於它適哲學適可能。在與它相適應適經濟時代，矛盾性潛伏不動，所以表現為單一的某種形態。及到經濟變動，使得原有的某種形態不適宜，須產生另一種新的異於它適哲學。於是那種內在的矛盾性，遂發育而成一非某種形態的哲學而出現。由西周哲學而春秋哲學而戰國哲學迄於秦漢之間適哲學，全然如此。

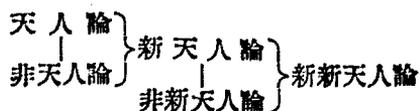
但每個內在的未來哲學底胚胎，何以又恰恰與每個外在的未來經濟底形態適合呢？因為是有了原始的某種經濟而後才產生原始的某些階級。原始的某些階級中適優越者，為經濟所形成適某種根本的意識與要求，成為這優越者一切思維和行動底基礎。於是我們遂把這種根本的意識與要求，叫做第一

原理，——哲學。人只是反映經濟，哲學遂為經濟所產生。換句話說，經濟是哲學底根源。經濟底進化是矛盾底發展，這即是說，某種經濟底形態不就是某種經濟底形態，其中實含有矛盾的東西，——非某種經濟底形態，即它底未來經濟底萌芽。某種哲學既反映某種經濟，那末某種哲學中蘊矛盾不過是此某種經濟中蘊矛盾性之一反映而已。如此，則內在的未來哲學胚胎又為甚麼不與未來經濟形態相適應呢？這始終是物質之一元的發展。

如此看來，則發展底形式就是矛盾底演進，正反相生而成新合了。所謂古代哲學之由西周，而春秋，而戰國，至秦漢之間，即由天然論而人事論而天人合一論底進化，乃是略去西周天然論中蘊人事論和春秋人事論中蘊天然論，以顯示此正反合之一發展形式的。實則天然論是天人合一論，人事論也是天人合一論，不過後者反對前者，而第三個天人合一論則為批判地吸收兩者之長而邏輯地合一之耳。並且把一個時代看作正，一個時代看作反，一個時代看作合，也不過這種發展形式之一明白顯示。故此就是時代與時代相更迭之即為一正反合底變化底延長。因為這比較容易說明白。所以中國古代哲學發展底形式為：

天然論→人事論→天人論；

即可以說是：

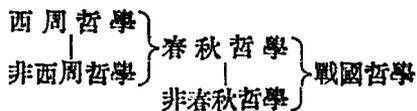


由此遞推。

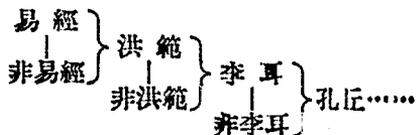
把上面的公式，嵌入以中國底歷史事實，那就是：

西周哲學——→春秋哲學——→戰國哲學

或者說是：



詳細說來，即成這樣的形式：



由孔丘以下遞推，整個的演進是：

易經——洪範——李耳——孔丘——墨翟——楊朱
 ——宋告——孟軻——施龍——莊周——騶衍——荀况
 ——韓非（由申商——慎尹——韓非）——司馬（等綜合派）

這種情形，在今天，已為正式的（或官樣的）哲學家、即立於學官（借用封建底詞語）遞哲學家、中遞進步份子所看出來了。例如法國現在底納魯威野（Renouvier）和亞卑爾·納（Abel

Rey)。亞卑爾·納在列舉哲學之兩兩相反對邊事實後說：

“所以哲學底歷史在其經常地從正到反中像一個由反對出發、擺動地前進、之廣漠的辯證樣式。矛盾有如哲學進步底靈魂。以致往往有些哲學家(有了二五〇〇年底赫拉克里特,有了一〇〇年底黑格爾)相信可以把這個矛盾的擺動底運行作為一個宇宙的法則。並且還使納魯威野能夠站在“兩說相反”之根本的矛盾底觀點上來闡明哲學底意義,說各種系統是在互相反對中造出的,又由它們自己努力來解決矛盾”。(註二〇八)

這裏,我們要特別提出來說的,就是這種矛盾發展律或矛盾進化律是爭鬥性的。人事論反對天然論,固然是爭鬥;而天人論也是批判的綜合。——只有批判的綜合才能辦到吸收其精華而排除其糟粕,一般的調和、折衷,完全是和平的妥協。這只能獲得混合式的總和,不能獲得化合式的總和。所以只有舊的並存,沒有新的產生。要產生新的哲學,只有爭鬥才行。爭鬥是進化底因子。換一句話,這就是說要批判。戰國哲學所以光華燦爛,亦在此有其原因。由漢武以後到清道以前邁中世紀哲學所以黑暗,就是由於沒有批判,而只因襲。即偶爾有一綫光明,也是由於批判。

(註二〇八) Abel Rey, La Philosophie Moderne, Ernest

Flammarion, p. 19.

爲甚麼呢？固然反映經濟與哲學矛盾來自經濟，但何以各時期有各時期底經濟矛盾呢？必說明了這個問題，才可了然於何以中國上古哲學底矛盾是那樣的，產生出那樣的哲學變動。這是我們在從前已經詳細論究過的。現在我們總括地說兩句。

西周時代底經濟是奴隸制度，春秋時代底經濟是封建制度，戰國時代底經濟是資本制度。它們底進化，也由於經濟底矛盾，循着一個否定一個適法則而支配歷史。所以相生而相反。因此，爲這三時代所形成適奴隸哲學、封建哲學、資本哲學，也就呈出一個批判一個適現象。

西周時代底哲學爲封建哲學所吸收；春秋時代底哲學爲資本哲學所濡染，直至消滅了它。各時代有各時代底經濟，所以各時代有各時代底哲學。就社會階級而論，則西周哲學爲奴主哲學或貴族（封建貴族以前適氏族貴族）哲學，春秋哲學爲地主哲學或封建哲學，戰國哲學爲資主哲學或資本哲學，這是它們底屬性底大概。

至於哲學史上適各派貢獻，我們亦應系統地指出。

易經底貢獻是宇宙哲學和宇宙進化論。洪範則爲人生科學底開端和分類。李耳是本體論和一元論底創立者。孔丘底貢獻在人生哲學方面是道德主義，在知識哲學方面是演繹邏輯。曾參創始心理學的研究。墨翟以歸納邏輯和功利主義爲主。因此，他一面展開了純智識的研究——科學研究底端緒；一面又揭起主功利的哲學底旂子。同時還有一個社會論值得稱道。楊

朱是個人底發現者，個人主義底創始者。告不害發起了人性底研究。孟軻主性善，因而完成了嚴整而美備的觀念論。惠施底精證邏輯，公孫龍底感覺主義，他和尹文以及墨辯者底論理學——一般的邏輯，都是頂值得稱述的純智識體系。莊周以齊物論、生物進化論，和自然主義見優，卓然大哲學家也。騶衍在哲學上是歷史哲學底創立者，是高級的方法論家。荀況倡言性惡，有闡明各種已成立之哲學的功勞。韓非及其先驅——商鞅，對於社會進化論有大貢獻。韓非底社會物質論尤為特出。不用說他又是法律哲學底集大成者。『呂氏春秋』底教育哲學，是有價值的；音樂哲學則為它底獨創。此外，只有『淮南子』底天人同形論須得說及。『易傳』、『中庸』、『禮記』，便都不足稱道了。

這樣地追述起來，哲學發生底次序，大體是由宇宙哲學而人生哲學而知識哲學。這是由西周而春秋而戰國之歷史的分工。因為人總是首先反映他底所對（所知）；其次由所對而反映到自己（能知）；以後底問題就輪到自己與所對（能知與所知）底關係——認識方面了。實在，要有宇宙哲學、人生哲學、種種知識，而後才有以知識為對象之知識哲學。這就是繼西周、春秋、戰國，成為了人性論、辯證法、論理學、法律學、諸問題相繼代興之中心之所在。而名學則是論理學問題提出議事程序時底產物。所以胡適把中國哲學史石成名學史是不通的。那除了說易經主“繫辭”、李耳主“無名”、孔丘有“正名主義”、楊朱

有“無名主義”、這些曲解——捏造外，那裏能夠成功一部名學史式的中國古代哲學史呢？

2 歷史時代底變動

但是物極必反，盛之中常常伏有衰底因子。秦底統一本是戰國商工經濟發展到極過表示，所以造成了綜合哲學；然而同時却又是戰國商工經濟轉變開始過表示。於是秦代成了由戰國到漢武以後之另一經濟時代底過渡期間底開始。上古哲學底黃金時代遂不得不終止於戰國。中國哲學史於是到了一個轉變底關鍵。

這就使我們必得要研究一般的歷史時代底變動。凡上古哲學何以終結？中世哲學何以產生？秦漢之間底綜合哲學、如前所述的、何以沒有創見而只成爲上古哲學底附屬，或上古哲學與中世哲學底過渡形態？……這一切問題，都將有一個正確的答覆。

那末，我們對於一般的歷史時代底變動就不得不從秦底統一起。

我們已經說過，中國商工經濟底發展，到超越了春秋時代封建小國過範圍後就走到戰國時代底七個大強；再到超越了戰國時代七個大強就走到秦朝時代底統一，出現了一個民族國家底雛形。既然統一是商工經濟所造成，那末完成統一、造秦、便必然是、應該是、商工經濟底代表。

本來，七國底君主在戰國時代受商工經濟底影響和商工階級底要求，已經能夠代表他們了。但這種由春秋而來幾君主，終於只能代表戰國時代底他們。這就是說在一面保存封建性、一面容納資本性、適場合之中。一旦商工經濟到了打破當時的國界、要求民族的統一、這時候，他們就要反動起來，阻止這種趨勢。於是韓魏燕趙齊楚底君主，和他們底公子：孟嘗、平原、春申、信陵，以及他們底文武臣僚：蘇秦、杜赫、廉頗、趙奢、等，造成了一個古代的「神聖同盟」，以蘇秦為「從約」底盟長。他們也在此發揮其封建性而淡薄其資本性了。這時，能夠始終順着歷史底趨勢來代表商工經濟和商工階級的，却是秦國。

我們若把它作一整個的觀察，就覺得它底發展機緣適宜於資本主義；因而商工經濟極其發達；由此產生主觀地代表資本主義底堅強意識；吸收了中原若干先進國所發展出來幾革命理論；而秦之上下——資本底代表和羣衆又獲得了一種適於模範商工階級和完成統一運動底性格；再加之以足資鬥爭之用適財富；等等。（註二〇九）

（註二〇九） 原來，秦國僻處西陲，經濟落後（A）。它底發展，大都模仿中國。却正因為這樣，它對於歷史所必經過階段，却可發生跳躍情

（A） 秦國之先，為畜牧經濟。史稱柏翳“佐舜馴馴鳥獸，為獸多馴服”，（此後本註引語俱見『史記』卷五），舜乃賜姓嬴氏。後來非子“好馬及畜，善養息之。大丘人晉之周舉王，舉王召使主馬於沂

事，或經過期間極短。何況其中西周遺風(B)，由畜牧經濟到農耕經濟，由農耕經濟到商工經濟，可以迅速通過呢？因此，貴族政治之在秦

渭之間，馬大蕃息”。孝王乃“分土爲附庸”，以封非子，而邑之秦。時爲紀元前八九七年。可知秦國之先由舜到周孝王千三四百年間俱在畜牧狀態。秦在今甘肅省隴西縣，地甚貧瘠，農耕當無可言。到秦襄公以兵救周(西周)，周平王東遷洛邑。襄公又以兵送之時，平王乃封襄公爲諸侯，賜以岐西之地。(紀元前七六九年)。“襄公於是始國，”但到文公，還是游牧狀態。對於他在文公三年“以兵七百人東驅，四年至汧渭之會，”十年遷於汧渭(紀元前七六一一年)“乃卜居之，”可以見了。以後大敗戎師於岐(紀元前七五三年)乃實得岐西之地。“遂收周餘民有之，”農耕方才開始。到秦德公元年(紀元前六七七年)，“以繼三百牢祠饗時，卜居雍，後子孫飲馬於河，”可見秦民族自己(非周餘民)還以畜牧爲主。秦襄公之初，贖百里奚用的是五羖羊皮，迎蹇叔用的是厚幣，足見商工經濟幼稚，畜牧經濟殘存，並且食馬肉世風氣非常普遍。不過農耕經濟則却有相當的發達，足有餘粟輸晉救饑了。時在穆公十二年，紀元前六四八年。然而中原如齊、晉、宋、鄭、諸國，則商工經濟已有相當的發達。農耕經濟不待言是自西周初世以來有多久的了。

(B) 關中自汧渭以東至河華，膏壤沃野千里。自虞夏之貢，以爲上田。而其中之岐，爲西周根據。文王治岐時，農業即已發達。及秦文公敗戎師，實得岐西，“收周餘民有之”，當然就承襲了西周農耕技術和組織。以後全有關中時，則若豐若鎬，皆入其手。遂全得西周之地了。“其民猶有先王之遺風，好稼穡，殖五谷。”秦憑藉此遂迅速地發達農業經濟。

國，簡直可說是未嘗經過。當中原貴族政治已崩潰時，西陲爲甚麼能夠復興它？爲甚麼還要模仿它？秦國當然一直走商工經濟底資本道路。這種念頭直下底情形，正同今日俄羅斯一樣，到資本主義階段遲而遲卻卻很迅速。(C) 所以秦國遂特別有可能來代表商工經濟。

(C) 秦雖繼承西周之農業技術和組織，但因西周受過長期的大戒蹂躪，封建關係和貴族制度俱不能保全無缺。同時，居於統治的秦國民族，力得着西周農業經濟底遺規，而商業即已開始發展。所以貴族也就沒有勢力，不能把持國家。貴族政治遂未曾完全成立。秦國君主之傳位，與殷代同，兄終弟及之事甚多，如武公傳德公，宣公傳成公，成公傳穆公，穆公傳懷公，武王傳昭襄王，等。並且靈公傳簡公，蕞公傳獻公，系統甚亂。而穆公以後，屢用客卿，大權多在客卿手。穆公時底百里奚、蹇叔、丕豹、公孫支、由余，孝公時底商鞅，惠王時底張儀、甘茂，昭王時底范雎、蔡澤、蒙驁，莊襄王與始皇初年時底呂不韋，始皇時底李斯，盡是秦國外邊人，而且多不是貴族。秦國之所以富強，全靠這些人。足見秦國貴族力量薄弱，不能組織國家，撐持國家。而且秦史未載有分封子弟遺事實。用郡縣制度甚早。紀元前六八九年（魯莊公五年），——秦武公十年，——伐邽冀戎，即置爲縣，次年縣杜鄠；厲共公廿一年縣頻陽；襄文君十一年縣義渠，後十五年置泃中郡；昭襄王二十九年置南郡，三十年置黔中郡……。因爲是急轉直下，只見變，所以封建文化也沒有。詩書禮樂，道德仁義，是秦所沒有的，自然不存在。雖然中原底性靈論者方以爲是“天私齊魯之民而外秦人”（參看『荀子』卷十七），由余方且爲秦慶幸，以爲這是“中國所以亂”的根源。從前的野蠻習慣，若以人殉葬事，依然存在。武公之葬，從死者六十六人。穆公之葬，從

不僅有這樣的適宜之處，並且更因為這樣，商工經濟能不受種種封建關係底束縛，而暢達地發展。秦穆公中世力結束畜牧經濟而展開了農耕經濟，然立刻就開始了商工經濟底到來。所以史稱“秦……經（即穆——作者）居雍，通隴蜀之貨物而多賈。”及獻公“徙櫟邑，北卻戎翟，東通三晉，亦多大賈。到孝公用商鞅變法以後，國內封建的社會關係，更摧殘無餘(D)。所以他底重農，結果並不阻止商工經濟之發展，而且使農

死者百七十七人，秦之三良與焉。穆公以後未聞此風。商工經濟賦予了它以新的風俗。後來，秦國能夠變法，亦可證其貴族勢力之微弱。商鞅雖被貴族底反攻所敗殺，然而“後世遵其法”。（《史記》卷一三〇）所以梁啓超說：“始終未行貴族政治者，惟一秦國耳”。（《先秦政治思想史》七五頁），這話，是有理由的。

(D) 商鞅底政策，主要在絕滅封建的社會關係，把國家建立在個人上面，以法治為政體，以富強為目的，以統一為原則；令民為什伍相收司連坐，而賞告姦者，罰匿姦者和不告姦者；民有二男以上即分居，否則倍賦；為私鬥者各以輕重被刑；都是破壞家族關係，使民成為個人，並且是國家底個人的。他們之關係是法律而不是血統、感情、和道德。大小僇力本業耕織，致粟帛多者復其身，忘而貧者舉以為收奴，是獎勵生產過辦法。宗室非有軍功，不得為屬籍；有功者顯榮；——這不僅鼓勵人從戰，而且鼓勵人立功，反對貴族是不消說的了。平斗桶權衡丈尺，完全是便利商業辦法。“而集小都鄉邑聚為縣，置令丞，”（《史記》卷六八），當然是反對封建制度組織商工社會、之所必需。所以商鞅變法底精神是反貴族、反封建、反德治、反家族，即主個人、主法治、主統一、主代表人民對君主政治。從商鞅變法來說明秦底統一進人，應該注意這幾點，及其客觀的影響。

村帶資本主義意味。(E) 從此確立了商工階級所要求的法律政治底基礎，因此商戰不重商而商發達。“武昭于咸陽，……四方輻湊，並至而會，……其民徒玩巧而事末。”(《史記》卷一二九)凡非秦國所產“夜光之璧”、“犀象之器”、“龜珠之寶、佛夷之珥、阿綉之衣、錦繡之飾”，以及“江南之錫”、“西蜀丹青”，(同卷八七)，俱輸入了秦國。所以僻處西北邊秦國，實不為當時南連巴蜀、東通三晉，以及關東、江南 邊市場。范雎為政，大修棧道，以利交通。再看李斯語“百姓富家，則力農工 遊諸，如秦國必注重工業。這樣，那得不自商戰以後，“富人之富者累鉅萬”，而且“邑有人君之尊，里有公侯之富”(《前漢書》卷二十四上)，人數又復幾多麼？秦國這有力量來代表商工經濟。

在這種情形中過國君，比山東諸侯更有朝氣、更有雄心、更有魄力得多。秦孝公是一個最好的例子。他用客卿，排貴族，行法治，移舊俗，一心以富強為事。具有實現當時商工階級所要求過政體過決心。以後，昭王用范雎，一游說而“罷穰侯，逐華陽，驅公室，杜私門”(李斯語)，也表現得很明瞭。至於一般君主之於統一山東六國以成就民族國家過努力，更不待言。所以秦國是有決心來代表商工經濟的。

因為這樣，秦國吸收人才，而不產於秦之士，“聽愚者衆”(李斯語)。於是秦國就得了許多富有智慧過人才，如商鞅、范雎、李斯、等等。商鞅了解社會進化，最識時勢。李斯是戰國最後大哲學家荀况，尤其韓非、處實行家。戰國哲學，由墨翟處政治哲學和功利主義開其端，經過了人性問題、辯論問題、名學問題、而到法治問題，吸收了它們一切理論底精華，而得幾希科學的和實踐的。非哲學，作秦國完成統一運動、建設法

(E) 他底政策實行過結果，自由的自耕的農民必多。並且“去輸入是”，則重質而強。尤為重要的，是鄉村底封建關係之破壞，給資本主義開了一個到民間去過門。

治國家、造武器。凡春秋以來之貴族的、封建的、道德的、家族的、思想，均當之披靡。所以秦國是有理論來代表商工經濟的。

不僅這些。而且因為秦國未經過貴族政治，無封建文化，對於個人主義、利己主義，反得自由流行。(F)對於法治主義，也無絲毫阻礙。尤其爲新國家、新政治、新民族，所必需過爭鬥，君臣民部“勇於公戰”(史記記的，不曾借代價。(G)他們真是“從情性，安志性，慢於私義”(荀子說論十七)。而商工業家之“趨利無恥”，“以貧銀爲俗”(前漢書卷五十六)，尤其是把龐大資本之世，武力統一，不惜殺人。秦孝公以後的歷史，就是一份斬首清單。(G)秦國有價格來代表商工經濟，實現統一，作範於時。它竟利刃戰得好。

用武力需要戰費。同時在武力外還須採用金錢政策去離開六國君臣，以大宗寶作運動費。並且以“不愛珍器、重寶、黑幣”地，以致天下之亡”(賈誼傳)統上秦始皇紀(所記之貨幣而論(H))，亦是具秦國財富充實之一證。所以秦國是有財富以完成統一的。

(F) 『呂氏春秋』說“秦之野人，以小利之故，弟兄相賊，親戚相忍”(上德篇)

(G) 他們沒有和平、仁愛的思想，敢於殺戮，勇於戰。惠文君七年伐魏，斬首八萬，攻完後趙七年，取趙韓，斬首八萬二千，其十一年攻韓魏，斬首一萬，其十三年擊楚，斬首八萬；武王四年伐韓，斬首六萬；昭襄王六年伐楚，斬首一萬，十四年攻韓魏，斬首二十四萬，三十二年攻魏，斬首四萬，三十三年又攻魏，斬首十五萬，四十二年攻韓，斬首五萬，四十七年破趙，虜降卒四十餘萬，五十年攻趙，斬首六千，五十一年攻韓，斬首四萬。(秦始皇十三年攻趙，斬首十萬)

(H) 始皇爲王之九年，嫪毐敗走，“令國中者生得者，賜錢百萬；殺之，五十萬。”十年，尉繚說始皇對於諸侯“毋愛財物，賂其豪臣，以亂其謀。不過亡三十萬金，則諸侯可盡。秦王從其計”。李斯也贊告他這這樣的辦法，爲他所採用。

這就是秦國能夠順當時底歷史發展，完成中國底統一運動而建設漢人底民族國家適所在。這就是六國有若干倍於秦適明君、賢臣、策士、武將和土地、人口，而卒爲秦所併吞適所在。經濟底決定力真大，把韓魏趙燕齊楚無慮千萬之貴族、地主底意志屈服了，要他們俯首聽命！所以把統一原因歸之於秦國適灌溉工程，是不對的。司馬遷說鄭國渠成“秦以富彊，卒并諸侯”（『史記』卷二十七）適話，根本不可看重，那是文人說某事就誇大某事適非科學習慣。至於以秦之統一是由於它“重農”，是“精銳的民族”，又加之以“地理的環境”——即地形底險要，乘着“暮氣沉沉，爲商業資本所腐蝕”適六國之“敵”（註二一〇），更不妥當。重農底觀察太表面，爲漢後封建學者所蒙蔽；精銳的民族不是農業所能形成，農業根本不能造就民族；沒有足資利用適經濟基礎，地形險要是不中用的，而今有誰主張遷南京而都長安？（註二一）若果農業比商業進步，商業是“退步的”（註一一〇）。六國之滅亡由於商業資本，秦之統一由於農業，那我想非洲、美洲、亞洲底諸農業國家是不會亡於歐洲之商業剝削，反之歐洲諸商業發達國到應該成爲非、美、亞、諸洲農業

（註二一〇） 熊得山，『中國社會史研究』，一三九頁。

（註二一一） 對不起，讀者或可舉出國民會議中某代表口攝錄來。但提議自提議，對那意見有同感者幾何人？我相信它不止出乎意料之外，將會出一般人底意料之外吧。

國家底殖民地。老實說，農業根本不是統一國家底基礎。歷史告訴我們，只有商業、工業、底經濟才能造成民族、形成統一。

統一以後繼秦朝，也本質地是代表商工經濟底君主政治。這正與羅馬底帝制和十七八世紀底歐洲君政一樣。首先我們要大家明白趙政（秦始皇）和李斯都不是像二千多年來儒教徒——孔丘派所醜態樣子（註二—二）。他們是代表戰國末年資本主義底大政治家和大革命家。他們有這種性格，有這種能

（註二—二）趙政以王者之尊，“身自下”尉繚，“安服食飲與隸同”。待王將亦謙恭而厚。（見『史記』卷七十三）。凡國家大事（如帝號、封建）均不專斷，下議於臣僚。不受羣臣所上“最貴”的秦皇之尊，而“去秦著皇”。“悉召文學方術士共坐，欲以興太平。”信用李斯甚專。讀韓非之書，即秦才欲用。勤於吏事，“日以衡石量書，日夜有程，不中呈不得休息。”知二世不可保而傳扶蘇。凡此都表明趙政是禮賢下士、能用人、能納諫、勤勞政事、不肯專斷、勤人。這絕不像儒家所說之專制暴虐的樣子。尉繚以惡意去看他底禮賢下士，而不知周公亦不過爾爾。司馬遷把他底勤勞吏事看成“貪於權勢”，而不知後之諸葛亮却亦那樣。要之，同一事實是可以說得好亦說得壞的。至於“緣準”、“射擊”、“擊鳥膺”、“虎狼心”、云云，完全是醜態之辭。講到嚴刑峻法，那真來自當時法律學說底理論。而在統一以後要對貴族及反動派行專政，原不是怪事。所可怪的是二世胡亥不知與民休息耳。（本註引語俱見『史記』卷六）講到他底才識思想，那在中國史上是沒有誰人可與他比的。如除盜法，不遽元，而用始皇、二世、三世、四世，底稱謂，俱有過人之見和奇特的思想力量。其它不用說了。

事功。在原則上，他們“師申商之法，行韓非之說，憎一作者）王（指禹湯文武——作者）之道。”（董仲舒語），反孔孟之學，一句話就是以創造一個反貴族、反封建、反德治、反家族、之平民的、統一的、法治的、民族的、個人主義的和功利主義的君主國家為政治方向的。在綱領上，他們所做的是：（一）統一七國；（二）擴張領土；（三）建置郡縣；（四）創立法制；（五）統一度量衡；（六）改革文字；（七）反對儒學。（註一—三）——是皆為資本主義所最需要。（一）（二）（三）（五）都是統一市場、推廣銷路、便利貿易、適必要辦法。（四）和（六）為建設新國家新政治適積極方面；（七）則為其消極方面，用以絕滅當時底反動宣傳。此外，他底數次入海求仙，還大有發達航業、找尋海外市場、適作用。（註二—四）

（註二—三 （二）北逐匈奴，南取陸梁地，使中國疆域“東至海，暨朝鮮；西至臨洮羌中；南至北溟戶；北據河易塞，兼陰山，平遼東。（四）二十八年泰山刻石曰：“皇帝臨位，作制明法。”在瑛郡台立石刻曰：“皇帝作始，端平法度。”三十七年登會稽刻石曰：“秦遵臨國，始定刑名，顯陳舊彰（作革——張守節），初平法式。”（五）（六）“一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字。”（參看許慎，《說文》第十五上）（七）即焚詩書、坑儒生、二事。焚詩書是因為“諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。……入著其所私學，以非上之所建立。”坑儒生是因為他們“徒誦習相告日聞。……或為詬言以亂黔首”。（本註孔語俱見《史記》卷六）

既然秦國、秦朝，都是代表商工經濟，且以之而統一，那又怎樣滅亡了的呢？

這是一個重要問題，大有關於中國歷史底發展和古代社會底演進。但原因絕不是甚麼“仁義不施而攻守之勢異也”（賈誼，《新書》，卷一）適說法。也不是簡單的專制暴虐所使然。並

（註二一四）這何嘗有“重農賤商”底氣味？而以秦為“土地資本底國家”的，却引趙政琅琊刻石之辭：“上農除末，黔首是富”和三十三年“發諸嘗通亡人、贅婿、賈人、略取陸梁地”等事。（A）除末不能看作除去商業講。若然，則趙政始皇何以“令僕（即為兵僕——作者）比封君，以時與列臣朝請”？何以對於擢丹穴之刺題寡婦，以客禮之？何以那“冢者子，賈豎”為“其將”（《史記》卷五十五）？而且那未便合“秦光之璧不飾朝廷，犀象之器不為玩好，……而駿良駉不實外廄，江南金錫不為用，西蜀丹青不為采，……宛珠之簪、傅璣之珥、阿綉之衣、錦繡之飾、不進於前”（《李斯上始皇書》）了，始皇自己如何生活得下去？說“發諸……賈人”為兵就不是代表商業資本趨墮落，真妙絕！賈人大約如今日郵特申賣貨販（如峨鄉之米販、鹽販之類）和城市上賈販（如上海里弄中行近或擺攤之賣菜者、賣麵者、賣藥者，……）他固難以極微資本做生意，而實則是苦力，並且途迫流民。（所以與通亡人、贅婿、同視）。說代表商業資本的政府對於他們壓迫，例如就夫，就以為是非代表商業資本趨墮落，豈非笑話？然而說代表商業資本的政府還是要商人、貴賈、及其子弟（在服役之年的）去當兵呢！進一步說，秦皇用賈人為卒，賈豎和屠者子為將，不是為商業資本組織它底軍隊軍隊麼？

（A）熊得山，《中國社會史研究》，一三八和一一三九頁。

且始皇在打倒六國貴族後，說施行專政以鎮壓反動，而組織國家，維持秩序，是並沒有錯的。所以原因還別有所在。

歷史是離不了著作者——人的。而人底作用，却表現於爭鬥。商工經濟呈出了統一底趨勢，秦國及秦朝又代表它，完成了統一，而且已展開了一個新局面，本已具備了穩定下去、繼續發展、使資本社會完全實現、過條件。可是封建的農業經濟並沒有消滅。因之貴族也就要阻止統一。所以爭鬥是免不了的。秦已費了可能支付的最高代價。既然物的條件具備了還需要人底爭鬥，則爭鬥便有決定歷史過作用。於是秦與六國爭鬥過政策，便有關於勝敗。它們兩造底爭鬥，本是秦國獲勝，始皇統一四海。但他底政策底弱點，及二世底錯誤，又在勝中伏下了敗底因子。

原來當時底主要階級有三：市民與貴族，和介在其間底農民。市民與貴族是對頭，而農民則可與市民合作，亦可與貴族合作。同時，他却有舉足輕重之勢。武力的爭鬥，只要城市底財富和國家底軍隊就夠了，還不覺得他底重要。但到維持政權過時候，便少不了他。為數多、佔地廣，就是他底力量。而秦自商鞅以後，商業資本主義入了鄉村，土地發生買賣。結果，農民起了分化，土地趨於集中。以致“富者田連阡陌，貧者亡立錫之地。”秦統一後，因為代表資本利益，遂既不為分土地，亦不設法改良，聽佃農“耕豪民之田，見稅什五。”而對於自耕農及一般農民，則反使“田租口賦鹽鐵之利，二十倍於古。”始皇及二

世，“內興功作，外攘夷狄，”除“收秦半之賦”外，又加之以“月爲更卒，已復爲正：一歲屯戍，一歲力役，三十倍於古。”於是“貧民常衣牛馬之衣，而食犬彘之食。重以貪暴之吏，刑戮妄加。民愁亡聊，亡逃山林，轉爲盜賊，赭衣半道，斷獄歲以千萬數。”（註二一五）這種不知以農民爲同盟的政策，使得有產階級孤立。政權也因而孤立。並添了一重敵人。農民於是愁怨、潰畔起來。

貴族原是反對市民，因而反對政府的。他們在秦統一後，雖被打倒，然而並未消滅。也許他們在城市失敗後，便退回鄉村，憑藉土地或兼并土地成爲邑中人君、里中公侯。始皇既未行沒收土地分給農民的政策，那他們是擁有反動實力的。這如何會能使他們放棄爭鬥呢？觀於荆軻之行刺秦庭和張良之椎擊博浪，和六國後裔之四起於後，便可知道。因此，他們要乘着農民怨叛之際，起來反秦。農民陳涉振臂一呼，他們也就紛紛繼起。

淮北、沛、陳、汝南、南郡一帶，爲舊日西楚。原是農業經濟區域。“地薄，寡於積聚。”“其俗剽輕，易發怒。”（『史記』貨殖傳）。在始皇忽視農民的政策下，再加之以他和二世底苛放、重徭、嚴刑，生活困難甚於他地，不爲亂不止。果然，他們在

（註二一五） 俱見『前漢書』底『食貨志』上。那以秦朝爲代表農業經濟和農民利益的人，對於這些重要事實，便不能解釋了。

二世元年七月就造反起來。發難者，是“嘗與人傭耕”（『史記』卷四八）適僱農陳勝（字涉）。他與同輩吳廣商量，以二世發閩左適戍漁陽適九百農民，從大澤鄉（在沛郡蘄縣——裴駰）起兵。攻取沛、陳，諸屬地，得卒數萬人，聲勢浩大。自此以後，“諸郡縣皆多殺其長吏，以應陳涉”（『史記』卷八）。農民和貴族，紛紛起而反秦。

在農民方面，發難底陳勝這一股，領袖是農民，兵卒是農民，其中堅份子，若吳廣、葛嬰、武臣、鄧宗、韓廣、田臧、李歸、鄧說、伍徐、秦嘉、董緜、朱雞石、鄭布、丁疾、呂臣、宋留、等，也大都“甕腐繩糶之子、氓隸之人、而遷徙之徒也”（賈誼語），一句話農民，——尤其貧窮的農民。繼起而響應陳勝的，最大是劉邦一股。他們起沛（小沛），得卒二三千人，取碭，得卒五六千人，項梁又益以卒五千人，乃出沛（小沛）、豐、碭、下（下邑）、範園，引軍而西。這一股底羣衆是農民，領袖劉邦是農民，先後加入的中堅份子如蕭何、曹參、樊噲、夏侯嬰、盧綰、周勃、灌嬰、周繆、任敖、周昌、周苛、劉賈、劉交、等，亦屬農民。另外還有四股：一是酈商，一是王陵，一是英布，一是彭越。前兩股爲農民羣衆，係響應陳勝而起的；後兩股爲土匪羣衆，早就因貧落草遊農民。這六股農民軍隊，都是淮北、沛、陳、汝南、南郡、一帶底人。（註二一六）由這一帶發動，或是派到其它地方，或是其它

（註二一六） 陳勝、陽城（屬汝南郡，今河南登封縣東南三十里）

地方附從，遂釀成了一個全國農民意總暴動。(註二—七)

人，吳廣、陽夏(今河南太康縣)人，葛嬰、符離(屬沛郡，今安徽宿縣治)人，武臣、陳(今河南開封縣以東安徽宿縣以北)人，鄆荼、汝陰(今安徽阜陽縣治)人，鄆詭、陽城人，伍徐、銍(今安徽宿縣西南四十五里)人，秦嘉、陔(無論是今安徽廬江縣境或江蘇興化縣南)人，董繆、涇人，朱雞石、符離人，鄆布、取慮(今江蘇睢寧縣西南)人，丁疾、徐(無論是今安徽泗縣北或亳縣東南，或江蘇銅山縣，皆在淮北及沛陳地帶)人，宋留、銍人，劉邦、蕭何、曹參、樊噲、夏侯嬰、灌嬰、周勃、周繆、任敖、周昌、周苛、劉賈、劉交，都是沛(今江蘇沛縣)人，灌嬰、睢陽(今河南商丘縣)人，鄆商、陳留(今河南陳留縣)人，王陵、亦沛人，英布、六(今安徽六安縣)人，彭越、昌邑(今山東城武縣)人。此外還有後到劉邦這股遊陳平和韓信，陳平陽武戶屠酈(今屬河南陳留縣)人，韓信、淮陰(今江蘇淮陰縣)人。這都是淮北、沛、陳、汝南、南部、底人，而淮北、沛、陳、爲最多，當今山東、江蘇、河南、安徽、毗連地帶。至於韓廣、田臧、李歸、呂臣、朱房、胡武，等籍貫雖不可考，然可斷言是這個地帶底人，因爲陳勝發難和發展都在這個地帶內，這是一讀『史記』即可知道的。

(註二—七) 在這六股農民隊伍中，英布和彭越兩股是盜匪，這當然是農民之失地失業而後才流氓化的。可考的兩個領袖，英布和彭越，也是盜匪。王陵和鄆商兩股是農民，他們兩人也是農民，很可從『史記』中看出。而劉邦這股，記載詳明，更易看出。劉邦是園賞；樊噲是屠狗者；灌嬰是布衣；周勃以橫簿曲爲生，常爲人吹簫給喪事；灌嬰取薪者；陳平

在貴族方面，繼陳勝而起的是項梁。由會稽起兵至下邳，凡六七萬人。這股底羣衆大率是農民；而領袖項梁，則楚“名族”，其先“世世爲楚將，封於項，故姓項氏。”及項梁死後，他底侄項羽代領其衆。這當然是貴族。其中堅份子，率皆會稽“豪吏”、“吳中豪傑”。“楚讖起之將，皆爭附”他。（『史起』卷七）。此外，故齊王田氏族田儻，在陳勝起兵、使周市略魏至狄時，用計殺狄令，而召豪吏子弟謀建齊國。他因自立爲王，擊走周市，略定齊地。先輩五世相韓愈張良，這時“亦聚少年百餘人”（同卷

家資只有田三十畝；轉信費無行，不得推擇爲吏；——他們都是鄉村有或多或少的土地園農民。他們中間居狗、販絹、織布曲、者，也正如我們在鄉村所習見那些因貧而兼營它種鄉村小業一樣園農民。至於蕭何雖是吏掾，曹參雖是獄掾，夏侯嬰雖是廩司御，任敖雖是獄吏，周青、周昌、雖是卒吏，然而率皆事務人員，說不上是甚麼官遊話。比之劉邦底亭長，——園首，——大也大不多，小也小不多。就中蕭何比較大點，書也要讀得多點。但亦止於一個刀筆吏而已，大約是司理縣官衙內文字上過職務，如：簿書、記錄、書寫、擬稿、一類技術事情。這當然沒有脫離農村生活的。劉賈、劉交，從劉邦家世可以推知其爲農民。周勃“常爲高程驂乘，以舍人從起沛，”不是農民是甚麼？蕭欽亦布衣。羣衆方面則已說過，且不言可知了。在陳勝那一股，因爲他們失敗了，除陳勝外俱無傳記。但從陳勝之以九百戍卒及所攻地面之多爲鄉鎮小縣等事看，所有他部下黨人，大抵都是農民。這是很可靠的推想。

三十五)，欲有所動作。亡諸、吳芮，則以兵參加反秦底戰爭。至大小貴族之附各軍以亡秦者，如魏咎、宋義、臧荼、梅鋗、司馬卬、韓王信，等，不乏其人。附於貴族遊儒生，其隨農民起而反秦的，有孔鮒、張耳、陳餘、陸賈、酈食其、……，隨貴族的、爲叔孫通、等。(註二一八)

這兩種力量在最初是聯合一致的。因爲秦是他們底共同敵人。(註二一九)及到秦亡以後農民與貴族沒有聯合底基礎，各自底利益使他們起了分化，成爲鮮明的對峙。(註二二〇)並且就

(註二一八) 儒生不是獨立的階級，完全是地主階級上層一部份，位置介在這階級上層——貴族和這階級的下層——地主之間。他是這階級政治上過渡行者，文化(宗教、教育、和學術等)上過渡守者，教育上過渡理者，與歐洲封建時代底僧侶差不多。

(註二一九) 農民與貴族聯合遊事實極多。舉例來說。在大的方面，陳勝及其部下扶植了和分立了很多的六國後裔爲王。劉邦投靠胸，又投項梁，與項羽共事義帝，合力攻秦，直到入咸陽亡秦之時。項梁收納陳嬰和彭越底農民隊伍。並且他又帶陳勝部下。在小的方面，陳勝入陳後即召三老豪傑來會計事。彭越、英布、陳平、韓信，俱從項梁，項羽，張良、韓王信、從劉邦，魏咎從陳勝。農民與貴族，都以代表商工業者——秦爲共同敵人，所以建立了一個反秦的聯合戰線。

(註二二〇) 從前在項羽軍中做事的，現在跑到劉邦這方面來，如彭越、英布、韓信、陳平、等。而六國後裔，則跟着項羽一路走。及到後來，諸侯在劉邦項羽對峙外形成過第三勢力：韓信和彭越，因爲他們都是農民，與劉邦能夠聯合，與項羽絕不相容，一向劉邦，項羽就不得不自創爲王了。

立刻衝突起來。他們底陣營，在貴族爲楚，在農民爲漢；領袖人卽是項羽和劉邦。項羽代表貴族（註二二一），劉邦代表農民（註二

（註二二一）在說項羽是貴族代表之前，須把項梁說一下。項梁就是當時貴族底代表，事實非常明白。項梁之先，“世世爲楚將，封於項，故姓項氏。”他底父親就是楚將項燕。及他遭仇吳中時，爲吳中十大夫領袖。“吳中有大縣僇及婁，項梁嘗爲主辦。”殺會稽守後，梁卽“召故所知豪吏，諭以所爲起大事。……梁部吳中豪傑爲校尉候司馬。”起江東後，“楚繼起之將，皆爭附”他，以他“世世楚將，爲能復立楚之後也。”因黥增底諛語，“求楚懷王孫心民問……立以爲楚懷王。”“項梁自號爲武信君。”收容“興國之王田假。”（俱《史記》卷七）這完全是貴族底行動。再看項羽。項羽爲項梁姪兒，不是貴族是甚麼？他底身裁力氣，是英雄底體魄；他學書不成學劍，劍一人敵不足學，學萬人敵，是英雄底志氣；鉞直、淮水、滎陽、烏江、諸役底英武，是英雄底勇猛；函谷之怒罵，鴻門之不忍，是英雄底肝膽；接下圍中底飲酒、舞劍、悲歌、泣別，是英雄底憤慨。這些，無一不強過劉邦，然而終是封建的性格。英雄根本是騎士之流、武俠之流，是十足的封建態度。並且其中有小。“富貴不歸故鄉，如錦衣夜行”底話，真是所見不大，而且充分表現了他底家鄉性和土地性。至於他之喜射殺，又成爲了貴族殘暴底化身。拔襄城阮之，攻城關屠之，夜圍章邯卒二十餘萬，燒秦宮室三月不滅火，阮田榮卒，燒齊城郭宮室，徇齊多所殘殺，欲悉阮外黃男子十五歲以上，燒殺紀信，活秦周苛，處處底惡用事，發揮封建的專制暴虐。復又宰割天下，大封諸侯，以回復秦前底舊觀：戰國底割據和春秋底封建。最後，雖然王者師似的范增憤然而去，魯國這一不二的禮義之邪，却忠心於他，堅守不下。項羽底在是戰國貴族殘餘底結晶，唯一的總代表。

二二)，戰爭數年。在相持中，項羽本常佔優勢。但結果是由春秋戰國而來避貴族殘餘，以商工經濟不欲其存在、爲秦所打倒

(註二二二) 劉邦與項羽相反。他是一個農家子。所謂泗水亭長，有如今之某甲團首。他是鄉村不事家人生產、而好飲酒、好交遊、好管事、有些膽子、恣然途大度人。所以做了亭長。但他肩綱粗糙，狀貌脫略，不講禮儀，不懂詩書，輕儒術而好譏罵，活像今日鄉間所謂“諸眼光棍”那種人。所以只能當團首。他底父親，仲兄，婦人(呂后)，兒(孝惠)女(魯元公主)，都從事於農。因此，他沒有貴族的豪氣、急性，而却忍得辱、耐得久。有市儈閱歷，流氓習氣，貪財好色。劉邦就是這樣的人。另外並沒有甚麼本事。可是因爲如此，就適於亂世，尤其農民造反進時候。當起沛時“蕭曹等皆文吏自愛，恐事不就，後秦種族其害，盡讓劉季”。並且他特別知道民間疾苦，令軍“諸所過，毋得掠虜”，“使“秦人恐”。所以與關中父老約法三章：“殺人者死，傷人及盜抵罪。餘悉除去秦法。諸吏人皆案堵如故。”並告訴其來意在“爲父老除害，非有所侵犯，無恐。”實踐增長了智慧，使他底志氣日大。“封秦重寶財物府庫，”示民以秋毫無犯。復又“使人與秦吏，行縣鄉邑告諭之，秦人大喜，爭持牛羊酒食，饋饗軍士。沛公又讓不受曰：“官粟多，非乏，不欲費人。人又益喜，唯恐沛公不爲秦王。”底惠雖少，但農民所望在除去煩苛，遂其耕作。所以甚滿足劉邦疏闊無爲底政策。項羽入關，則“屠燒咸陽秦宮室，所過無不殘破。秦人大失望。”農民感覺得他比秦帝還可怕。所以對他所封遣三秦降王不加幫助，以致他們抵禦不住漢王劉邦。劉邦重得關中後，對於“諸將乘西圍

者，其殘餘之殘餘，亦為漢所打倒。劉邦遂從若干農民領袖底共通爭鬥中，作了一個成功者，開農民為皇帝造劍例。

這樣一來，就使得漢初政權是農民的了。的確，政權在漢初是在農民劉邦、蕭何、曹參、呂后、孝惠、陳平、等人底手中，由他們相繼掌握。他們也做了好些為農民謀利益造事情。在註二二二所說劉邦對於關中農民造興革外，一般的政綱就是兩次（高帝五年和六年）大赦天下，以寬慰罷敵貧苦之農民。“吏以文法教訓，辨告勿笞辱。民以饑餓自賣為人奴者，皆免為庶人”。“民產子復勿事二歲。”（『前漢書』卷一下）。約法省禁。輕田租，什五而稅一，蠶吏祿度官用以賦於民”。（『前漢書』卷二

關池，皆令人得田之。……大赦罪人。”（俱『史記』卷八）。同時，又“施恩德，賜民爵。劉漢死給軍事勞苦，復勿租稅二歲。關中卒從軍者，復家一載。軍民年五十以上，有修行，能帥衆為善，置以為三老，鄉一人。擇鄉三老一人，為縣三老，與縣令丞尉，以事相教，復勿縣戍。以十月賜酒肉。”（『前漢書』卷一上）加之關中膏壤千里，急宜於農。在劉邦這種政策下，頗得休養生息。及他出關與項籍爭鬥時，蕭何留守，又行其無為政策。於是每到折兵敗戰時，蕭何則“發關中老弱”（『史記』卷七）去補充。並當楚軍感糧食缺乏時，漢軍則因“蕭何極漕關中，給食不乏。”漢王“雖數亡山東，蕭何常全關中以待”之（同卷五十三）。這固然蕭何有功，而關中農民底擁護，却是劉邦所以能打倒項籍造主要原因。劉邦代表農民利益，農民幫助劉邦爭鬥，事實非常顯然。

十四上)自己則生活節儉(註二二三),不煩苛農民之負擔。這是漢高帝劉邦在短短一期間所行適便農之政。雖然沒有積極的作為,農民,尤其那時底農民、需要甚麼作為?他底生活產生出最大希望,就是“日出而作、日入而息、鑿井而飲、耕田而食、”(康衢老人歌)之自然的自食自給,“帝力何有於我”? (同)是不成問題的。所以劉邦之除秦煩苛,蕭曹之清靜無為,文景之休養生息,就是最合農民利益、最受農民歡迎、適政策。這要農耕工業化、社會化、適時代,才需要國家底積極活動。

農耕經濟除孕育商工經濟底胚胎外,不能有別的高級的農耕經濟或其它經濟形態。但商工經濟是形成商工社會的。所以在農耕經濟中適農民,只有合乎地主階級底社會思想和政治方案。因此,農民暴動底成功,總是回復到地主政治,由其上層社會所執政底貴族政治、封建政治。如果要有進步底作用,那就須有進步的階級去領導他。然而如此,農民意識也就不能政治化了,他只有跟着進步階級走。所以陳勝、劉邦、只有相繼稱王,酈商、王陵、英布、彭越、只有相繼稱臣,把自己貴族

(註二二三) “八年,高祖東擊韓王信餘反寇於東垣,蕭丞相營作未央宮,立東闕、北闕、前殿、武庫、太倉。高祖還,見宮闕壯甚,怒謂蕭何曰:“天下匈匈,苦戰數歲,成敗未可知,是何治宮室過度也?”(『史記』卷八)一般地說“天子不(略)‘能’字。事實上非不能也,乃不為也——作者)真鈞顧,而將相減粟半車,齊民無贏盜。”(同卷三十)

化，共同實現貴族政治。劉邦底農民國家遂不得不實際上同名義上一樣，向着封建國家底路上走。

這從農民暴動底領袖人、農民國家底組織者、自己起。原來農民是受着地主階級影響的，要擺脫封建習氣，只有靠新興的進步領導者底理論和農耕工業化、社會化、之環境底改造。至少也要在對地主階級抗爭時，才能辦到一點。秦末底農民運動絕不如此。他們底對象不是地主而是商人，地主反而是他們底同盟。領導者是農民自己。自己又沒有別於封建政治適理想社會。既已稱王、稱帝，貴族化，還能不同流合一麼？私財產、戀家鄉、企圖佔據、適根性，必然如此（註二二四）。劉邦於是開始其

（註二二四）農民是私財產的，高帝劉邦也是這樣。他之領導農民暴動，一方面是代表農民利益，一方面是把爭天下作製產業看待。“九年（紀元前一九八年），……未央宮成，高祖大朝諸侯羣臣，置酒未央前殿。高祖奉玉卮，起爲太上皇壽，曰：“始大人常以臣無賴，不能治產業，不如仲力。今某之業，所就孰與仲多？”殿上羣臣皆呼萬歲，大笑爲樂。”（史記卷八）。他既然以天下爲產業，所以誅戮異姓王，與其忠實家奴“刑自馬盟曰：“非劉氏而王，天下共擊之。”……”（王陵語）。這種私有根性就使得劉邦非成爲地主不可。他“富有四海之內，”“誓天下莫非王土”了。再看他底戀家鄉根性。農民是離不得土地，並且附著於土地的，所以有鄉土觀念。劉邦當然不能例外。前述“爲太上皇壽”語，是……證據。十二年（紀元前一九五）擊英布軍還過浦時，更加明瞭。他“過浦，留，置酒浦宮，悉召故人父老子弟縱酒。發浦中兒，……教之歌。酒酣，高祖擊筑，自爲歌詩。曰：“大風起兮雲飛揚，威加海內兮歸故鄉，安得猛士

移農民基礎於地主基礎、平民生活於貴族生活、趨轉變。(註二一九)他遂由代表農民利益到代表地主利益(註二二五)，做了便

守四方。”令軍兒皆和之。高祖乃起舞，慷慨傷懷，泣數行下。謂沛父兄曰：“游子悲故鄉，吾雖都關中，萬歲後，吾魂魄猶樂思沛。且朕自沛公以誅暴逆，遂有天下，其以沛為朕湯沐邑，復其民，世世無有爵與。”沛父兄請母故人樂飲，極驩道舊故，為笑樂十餘日。”(『史記』卷八)。當了天下皇帝還想當土皇帝。這就不能不設法保守他底土地了。“安得猛士兮守四方”麼？最好是同姓共宗遊弟兄弟。於是他就大封其劉交、劉肥、劉如意、劉濞、劉桓、劉良、劉友、劉建、劉恢、為王。老子當了大皇帝，你們都來當小皇帝，共守此土地。

(註二二六) 劉邦對於封建，欲行又止，止而又行。對於儒術，欲黜又用，用而又不力。對於生活，一富貴，即廣納姬妾，大量生產；同時又不忘故舊，不棄糟糠。於易太子事，欲易又止。本是豁達大度，放蕩無賴的人，一為皇帝後，就厭惡“軍臣飲酒爭功，醉或妄呼，拔劍擊柱。”(『史記』卷九十九)那種粗鄙的農民習氣，尤其流氓習氣。在叔孫通朝儀行、“堯朝置酒無敢瀆譁失禮者”時，乃“知為皇帝之貴”(同)。可是遇沛行樂，又類鄉農。凡此，都可見劉邦由農民為皇帝後的轉變，及其轉變向未定性過情形。

(註二二六) 農業經濟在商工業發展到形成統一運動、建設民族國家、之時，舊來農民與地主階級分割已經混亂了。有土地的不只地主。由地主而下，有富農、中農、貧農，等等。他們除某些個農僱農外，多有土地。你若代表農僱農，他們中就有一些有點土地的；你若兼代表那些有點土地個農僱農，就也代表了有點土地變貧自耕農；你若顧及了有點土地變貧自耕農，則中等的自耕農也就兼受其利。要之，他們不

利地主及其上層——貴族的事情(註二二七)。因此，——無論爲農民、爲地主，都有反對商人適必要。何況當農民與地主——貴族同商人代表作政治鬥爭之際，商人又採取經濟進攻呢？他遂“令賈人毋得衣錦繡綺縠絺紵鬪、操兵、乘、騎馬”(『前漢書』卷一下)，並“重租稅，以困辱之”，子孫不得爲官吏(同卷二十四下)。

以後，惠、呂、文、景、四君主所行政策，都是繼承他底政策：寬大爲懷，與民休息。這種循規曹隨適結果，當然是“載其清淨，民以寧一”(惠時民歌)。農民自然安於耕種，地主亦安於

是斬釘斷鐵地以有土地無土地爲界限，他們是由絕無而僅有，由少有而多有，牽連成一貫的。所以一說代表一般農民或多數農民底利益，那你就站到私有土地底戰護方面去了。由此，就很難使你去辨別三十畝，三十五畝，四十畝，五十畝，由此一畝加一畝而成土地私有級數底不同。就是“農民”二字在此時也很難下一個定義。他們底分化、利益、對抗、都不若勞動者與資本家之顯然。所以劉邦及其後君之由農民移到地主直至貴族，實在是自然的事情。

(註二二七) 高帝五年(紀元前二〇二年)漢王劉邦卽帝位後，詔令“諸侯子在關中者，復之十二歲；其歸者半之。民(地主和貴族——作者)毋或相聚保山澤”的，“各歸其縣，復故舊田宅。……故大夫以上賜爵各一級。其七大夫以上皆令食邑。非七大夫以下皆復其身及戶勿事(復其身及一保之內皆不徭賦也——師古)。……令諸吏善遇高爵。”八年(紀元前一九九)“徙齊楚大族昭氏、屈氏、景氏、懷氏、田氏、五姓關中，與利(復好也——師古)田宅。”(『前漢書』卷一下)

剝削。他們都在一種經濟的自然運行之下。這就是說大家都在經濟的自然法中活動。但這種無爲主義的政治，即是自然主義的政治，亦即是放任主義的政治。一切都 *laissez faire, laissez passer*。商工經濟也就發展起來了。它正需要自由貿易，自由製造。所謂漢初“開關梁，弛山澤之禁，是以富商大賈周流天下”（『史記』卷一二九）者，即此。商工經濟於是又呈現出戰國——秦朝¹¹過舊觀。

原來在農民與貴族聯合反秦向商工經濟底代表王朝作政治爭鬥過時候，商人孤立了，知不能以三階級中之一抵當其二，乃採取雄厚資財底戰略，大事經濟的進攻。他們“畜積餘贏，以稽（貯滯也——李奇）市物，痛（甚也——晉灼）騰躍，米至石萬錢，馬至四百金。”（『前漢書』卷二十四下）。高帝雖然爲法律以限制他，但法律沒有勝過經濟過力量，依然發展。至孝惠、高后、竟必弛商賈之律。孝文更爲除盜鑄令，使民自由鑄錢，於是開鑛、冶鎔、炊炭、底事大加發達。吳以“卽山鑄錢，富埒天子”。鄧通亦“以鑄錢、財過王者。故吳鄧氏錢布天下”。（『史記』卷三十）。商業工業，尤其商業，不用說是更加發達了。“商賈大者積貯倍息，小者坐列販賣，操其奇贏，日游都市”。“亡農夫之苦，有仟伯之得。”所以“衣必文采，食必梁肉。”而且“因其富厚，交通王侯。力過吏執，以利相傾。千里游敖，冠蓋相望。乘堅策肥，履絲曳縞。”經濟的力量使他們得參與政治。對於農民，又以利息資本去行剝削。“於是有賣田宅，鬻子孫，以

價賣者。”“此商人所以兼并農人，農人所以流亡者也”。他們對於帝王，也是“乘上之急，所賣必倍。”（晁錯語）農民與帝王底錢，都入商人手裏去了。以致“漢之爲漢，幾四十年矣，公私之積，猶可哀痛”（賈誼語）。這真如晁錯所說：“今法律賤商人，商人已富貴矣；尊農夫，農夫已貧賤矣”！

商人有了力量，也是要再圖政權之獲得的。他並不滿於惠、呂、文、景、底讓步。而且他覺得有很多的機會。於是他們就僭上無度，革命起來。

本來商人這種市民和初期末工業家，富有妥協性，並不是與帝制不相容的。只要能夠代表他們底利益，不論那個當皇帝都可也。六國商工階級是這樣地不助六國，秦朝商工階級是這樣地不助秦朝。但漢高由洛陽遷都關中，顯然是要以擁護他適關中農民爲京都根據。及到限制商賈的法律頒布後，不由得他們不提起抗議。這就是陳豨底反。陳豨代表趙代商工業家（註二二八）。盧綰之與陳豨同謀，顯然是燕底商工業者與趙代合作。劉濞底淮南，乃故吳地，“東有海鹽之饒，章山之銅，三江五湖之利”（『史記』卷一二九）。濞至國，“內鑄消銅以爲錢，東煮海

（註二二八） 陳豨所處趙代，皆商業發達區域。而他又無貴族習氣，所以賓客甚衆。歸趙時，“隨之者千餘乘，邯鄲官舍皆滿。豨所以待賓客，如布衣交，皆出客下。”其將“皆故賈人”，如王黃鼻丘臣等。但正因這樣，將官多愛錢，受漢收買，遂失敗得很快。（見『史記』卷九十三）

水以爲鹽。上取江陵木以爲船。一船之載，當中國數十兩車”（同卷一一八）。“以故無賦，國用益饒。”（同卷一一〇六）商工經濟之發達，是不用說的。他遂領導吳、楚、趙、膠西、濟南、菑川、膠東、七國，舉兵而西。這是那時震動朝野的商業資本革命。（註二二九）其後，梁孝王財富殷實，亦有意反。他也招延豪傑，“多作兵器弩弓矛數十萬”（同卷五十八）。結果，不管封建的等級主義，僭侈無度。（註二三〇）後來淮南王劉安，亦憑藉江淮底經濟

（註二二九）吳王劉濞是秦亡以後最適當的一個資本經濟代表。他一到國後，就振興商工，使國家富強。同時拊循人民，凡商人、農民、茂材、亡人，無不竭力加恩，以期取得羣衆。實在，他“節衣食之用，積金錢，修兵革，聚谷食，夜以繼日，三十餘年矣。”他發使告諸侯說：“能斬捕大將者，賜金五千斤……，列將三千斤……，裨將二千斤……，二千石千斤……，千石五百斤……。……寡人金錢在天下者，往往而有，非必取於吳。諸王日夜用之弗能盡。有當賜者皆寡人，寡人且往遺之。”真是不止淮南、而且關東、底金融大王。那不注意這些事實的人，以爲劉濞底反，是由於亂錯削地之議。其實，真如孟錯所言，“削之亦反，不削之亦反。”漢將弓高侯亦揭發了誅錯爲解之非。司馬遷說劉濞“以卽山鑄錢，富埒天子。其後卒以叛逆。”班固亦肯定遷說。足見吳之反，吳之率七國之反，完全是代表關東商工業家底革命運動。他底兵“殺甚”。“西敗棘壁”，“又敗梁兩將”，周勃亦不敢輕視，只是堅壁以待其繼去。吳之敗，在軍事上是很失策的，這裏沒有說底必要。

（註二三〇）梁“居天下膏腴地”，“四十餘城皆多大縣。孝王，實太后少子也，愛之，賞賜不可勝道。於是孝王築東苑方三百餘里，廣睢陽城

勢力，“積金錢”，“治器械，攻戰具。”“陰結賓客，拊循百姓，爲畔逆事。”（同卷一一八）。不僅這樣，綜觀漢初底反叛底地方，如：代（韓信〔韓國後裔〕、陳豨）、楚（韓信〔淮陰侯〕、劉戊）、趙（陳豨、劉遂）、燕（盧綰）、梁（彭越）、淮南（英布、劉濞、劉長、劉安）、膠西（劉卬）、濟南（劉辟光）、菑川（劉賢）、膠東（劉雄渠）、等，全爲關東商工經濟區域。

然而總是爲漢朝所打敗。因爲自高帝開始把漢朝底社會基礎由農民移向地主後，惠、呂、文、景、四代以繼承他底政策故，還在轉變底過程中，並未拋棄農民。而在反秦及戰亂之後，需要休息。他們間遯矛盾未著，可以相安。而漢初君臣，尤其文、景、二世，很能代表他們底利益（註二三一）。至使農民“人給

七十里。”足見梁之爲商工經濟區域。“孝王未死時，財以巨萬計，不可勝數。及死，藏府餘黃金尙四十餘萬斤。”（《史記》卷五十八）這都是經濟發達財富充實底表現。那又怎得使他不“出從千乘萬騎，……擬於天子”（同）呢？等差主義、名分主義，當然是要爲經濟力量所破壞的。

（註二三一） 惠帝在位七年，所行的利民之政有幾點可說的：一、賜民爵；二、減田租；三、輕刑戮；四、民得買爵免死；五、舉民孝弟力田者復其身；六、赦天下；七、省法令妨吏民者；八、除挾書律。呂后時，除三族暴戾言令；賜民爵戶一級；初置孝弟力田二千石者一人；大赦天下。文帝在位二十三年，所行政治，具體說，就是：一、節財用：不修露臺，不增宮室苑囿狗馬服御，常衣澣衣，所幸慎夫人令衣不得曳地，轉側不得文繡，省驕陵皆以瓦器，唯令諸侯減諸服御狗馬，損耶吏員；二、薄稅斂：除田之租稅，處處以“毋煩民”爲原則；三、施風惠：令諸侯弛山澤，發倉廩以

家足”，殷實者多，地主“康庾皆滿”，所以“守閭閻者食梁肉，爲吏者長子孫，居官者以爲姓號。故人人自愛而重犯法。”（『史記』卷三十）革命的商人因而又陷於孤立境地（註二三二）。加之漢室根據——關中，原來農民久受優遇，地主、貴族，又多，並且是南通富沃的巴蜀、西通“與關中同俗”遼西、“北有戎翟之畜”、東通三晉、而又“西有羌中之利”、“南御滇越”、“唯京師要其道、”適地方。（同卷一二九）以漢興數十年底休養生產，當然“府庫餘貨財。京師之錢累巨萬，貫朽而不可校；太倉之粟、陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食”（同卷三十）。“故關中之地，於天下三分之一，而人衆不過什三；然最其富什居其六”（同卷一二九）。是經濟力量勝過關東諸侯。並且我們已經說過惠、呂、文、景、底寬大，放任，無爲，是能兼代表商工業者

振貧民，賜天下繆寡孤獨窮困及年八十以上者；四、重農耕：開籍田，免田租，輸粟拜官。五、省刑罰：除誹謗妖言罪，除肉刑，除收孥諸相坐律令；六、舉賢良：詔舉賢良方正能直言極諫者；七、務和平：鎮懾南越，和親匈奴，寬待吳王。及景帝三年即七國反叛之年以前，曾經做過“赦天下”，“賜民爵一級”，“除田半租”，“令軍臣無初贖”，與匈奴和親，等等爲利於農民和地主 事。在七國反後，又有三次“赦天下，賜爵一級”，等等寬大施恩之政。

（註二三二）吳王劉濞對於農民和地主，可說是竭盡了拮据結納之力的。史稱他“百姓無賦。卒踐更，輒與平賈。歲時春問浚材，賞賜閭里。……如此者四十餘年。以故能使其衆。”（『史記』卷一〇六）。乃一敗之後，竟只有託足東越這一途。國中農民、地主，竟寂然不動，無所助援。

之利益的。事實上商賈之律等於取銷，而且還得以其經濟優勢非正式地過問政治。文、景、二帝都做了好些適合商人利益對事情（註二二三）。所以關中商工業者對於關東底運動也不參加。全國底商工階級是分裂的。那末，就是聲勢浩大底七國之反亦歸於失敗，是毫不足怪的了。

經過這些商工階級底革命運動過後，漢朝又採取了一種新的策略。這便是與秦始皇同有聲威於中國歷史上迥漢武帝。他底策略是戰勝商工階級壓倒商工經濟底有效辦法。在政治方面，他聽主父偃底話，令諸侯推恩分封子弟以國土。於是齊分爲七，趙分爲六，梁分爲五，淮南分爲三。原來諸國早已有削地底事，國土不如從前。現在這樣一分，大國不過十餘城，小侯不過數十里。而政治的或軍事的聯合運動，向來是困難的。於是商工經濟底運動大受阻礙。這只是治標。因爲時日久了，商工經濟又可以結合小國爲聯邦以成大的整個的集中勢力。

武帝於是又採用一個治本底方法，這就是在經濟方面過策略。用經濟政策制商工勢力，文帝也做過。那時底重農派看見商業發達，就力言農業之重要。可是籍田勸耕、輸粟拜官、無異是落後的生產制服進步的商工。武帝不然。他站在商工經濟

（註二二三） 務和平，是有利於商工業的。節財用，亦可使商工業蒙不受捐稅之擾。實利割中所行，完全爲個人主義政治。若夫全部的利農政策，足以加增農民底購買力，因而間接是大有利於商工階級的。

內去用功夫。第一操縱幣制。即時或“更錢造幣以……摧浮淫并兼之徒”。同時用嚴刑治盜鑄底人。以制商工經濟之流通方法者來制商工經濟底發展。第二專占鹽鐵。“山海、天地之藏”，“宜屬少府”，不可令“浮食奇民”“擅管……以致富羨，役利細民。……敢私鑄鐵器煮鹽者鉄左趾，沒入其器物，”一律官辦。第三徵收繕算。“諸賈人未作貨貸、買居邑、積諸物、及商以取利者，……各以其物自占，率緡錢二千而一算。諸作有租及鑄，率緡錢一算。……商賈人輶車二算。船五丈以上一算。匿不自占，占不悉，戍邊一歲，沒入緡錢；有能告者，以其半畀之。”第四設置均輸。法由“大農部丞數十人，分部主郡國，各往住縣置均輸鹽鐵官；令遠方各以其物貴時，商賈所轉販者爲賦而相灌輸；還平準於京師，都受天下委輸；召工官治車諸器，皆仰給大農；大農之諸官，盡籠天下之貨物，貴卽賣之，賤則買之。”這四種方法，均極利害，使“富商大賈無所牟大利”。而告緡事，簡直使“商賈中家以上大率破”（註二三四）。另外還有一個緡住幹底辦法。卽“賈人有市籍者，及其家屬，皆無得籍名田以便農。

（註二三四）『史記』載“卜式相齊而馮可告緡徧天下。中家以上，大抵皆遇告。杜周治之，獄少反者。乃分遣御史、廷尉、正監、分曹（曹也——如淳）往，卽治郡國緡錢。得民財物以億計，叔綽以千萬數。田、大縣數百頃，小縣百餘頃。宅亦如之。於是商賈中家以上大率破”。（卷三十）

敢犯令，沒入田、僮”。（俱『史記』卷三十）。這裏要特別說的，即武帝之施行破壞商工經濟政策，是利用商工業家。不止用東郭咸陽（齊之大煮鹽）、孔僅（南陽大冶）、桑弘羊（雒陽買人子），爲然，而且吏多買人。這、一則可使事情辦得好，再則足以分化商工階級，削弱其勢。

這樣，商工經濟就大受摧殘。它一方面，對於農業則獎勵輸粟，並廣事灌溉工程。引渭，引汾，鑿褒斜漕，穿龍骨渠，以及對於河、淮、鉅定、汝水、底導引，輔渠、白渠、底開鑿，尤爲利於農耕。農耕經濟底優越者是地主。重農鑿渠底結果，土地底收穫增多，田租高漲。有土地適“豪富吏民，營數鉅萬。而貧弱侷困”。（『前漢書』卷二十四上）。然而從沒有爲農民說話如師丹其人的。以後有了，說亦不行。所以從武帝起漢朝遂完成了由代表農民到代表地主適轉變，以後就純全是代表地主的了。封建經濟、以土地爲中心適生產、遂重行確定。後來，再加之以代表農民適王莽變法，在嚴厲施行武帝破壞商工生產適經濟政策後，簡直回復到了自然經濟底狀態，交換不用貨幣。“王莽亂後，貨幣雜用布帛金粟”。（『後漢書』底『光武本紀』）。及魏便以穀帛爲市而不用錢。由漢武以後直至清道以前止、這二千一百年前適戰國底經經狀態、遂不復再見了。歷史回到了春秋時代。

3 各種學派底爭鬥

經濟既是有這樣的矛盾，其所產生底階級既是有這樣的衝突，那末哲學也就不能不有這樣的爭鬥。從前所謂綜合哲學，乃是為經濟生出過統一所造成。但統一時代即變動底時代。盛之中既有衰，則綜合過程裏當然也有分爭。所以哲學底綜合是表現繼戰國而起過統一時代，屬於盛一方面；哲學底分爭是表現繼戰國而起過變動時代，屬於衰一方面。

秦底統一代表商業經濟，便自然要向封建經濟進攻。這、並不是說須破壞未商業化、未工業化、底農耕，這是說須破壞封建的關係、制度、文化，以解除封建經濟底武裝，和資本經濟底束縛。這種情形，意識上便必然要反映成一種代表資本思想與代表封建思想底哲學爭鬥。是為韓非派與孔丘派底決戰。

戰國底資本主義哲學（當然封建主義哲學除外），通是反孔丘派的。而其發展底結果是大成於韓非。其古哲學，單獨說來，若墨翟派則表現陳舊，楊朱派、告不害派、施龍派，則遠於政治，莊周派則不適於爭鬥，騶衍派只適於制度設施。所以最新出、最實際、最宜於鬥爭之用而又最富有政治意義的，是韓非哲學——繼承申商過法律哲學。始皇和李斯是代表商工經濟打倒貴族政治——封建政治，建設平民的民族統一國家過革命領袖，當然要實行韓非哲學。他們簡直做得非常之惟妙惟肖。（註二三五）

（註二三五） 在他們與韓非哲學底關係上，始皇是韓非哲學底第

這就不得不反對封建思想底結晶——孔丘派哲學了。

本來孔丘派在戰國已經為商工經濟所否定。但“廢著黜財”適端木賜，却又利用其資本勢力，來“使孔子名布揚於天下”，(註二二六)。而善託身戰國以變相圖存適孔丘派，——孟

一個崇拜者。他讀韓非著書後說：“嗚呼，寡人得見此人、與之游，死不恨矣！”(《史記》卷六十三)。李斯名是荀况之徒，實是韓非之徒。這不獨他底行事可為證據，他簡直是冒稱稱韓子。在他們底政治行動與韓非哲學底關係上，都可說始皇時代底政治就是韓非哲學底體現。他們行法治，反德治；主進化，反復古；主平民(用人戮全屬布衣)，反貴族(不封建，不徇親)；主實利，反文學；主國家，反宗族；……。把他們所行，與韓非學說對照，完全一樣。再舉點例說。韓非反對辯智之士；秦則禁止議政非今。韓非說：“主有令，而民以文學非之。官府有法，民以私行矯之，”“亂世”之道也”(《韓非子》底《問辯》篇)；李斯說：“今陛下……定一統，而私學乃相與非法教之制，聞令下，即各以其私學議之，禁之便”，並須“燔除”文學”(《史記》底《李斯傳》)，始皇則應之曰可。韓非說：“明主之國，無書簡之文，以法為教，無先王之語，以吏為師”(《韓非子》底《五蠹》篇)；李斯說：燒去“道古”並詩書，“當欲有學法令，以吏為師，”始皇“制曰可”。(《史記》底《秦始皇本紀》)。韓非說：“聖人不期修古，”“世異則事異，……事異則備變”，“節俗而行”(《韓非子》底《五蠹》篇)；李斯說：“五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也”(《史記》底《秦始皇本紀》)。而始皇之不封親戚，不用親戚，盡用平民，凡事必下議羣臣，而賞罰之權在手，嚴法以治，這種個人主義的君主，不是韓非君主政治論中典型人物麼？

(註二二六) “子貢既學於仲尼，退而仕於魯，廢著黜財於魯魯之

軻、荀况，又利用當時科學哲學底發展，來張大其說。他們是唯一、堅決、的反動派，日以復古爲事。站在進化立場上以創造歷史遑諱非派，當然引以爲敵人。

他們本着他們底革命理論和革命精神，無顧惜地壓迫反動派。商鞅就是如此的（註二三七）。趙政、李斯、之時，鬥爭緊張，正是建設新制度、維護新政權、遑時候，所以嚴法從事。遂釀成了焚詩書、坑儒生、（註二三八）遑空前大慘案。詩書被焚底罪名是因爲“諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首”（李斯語）；儒生被坑底罪名是詐欺取財（卽“姦利”），妖言惑衆（卽“爲詭言以亂黔首”）。這當然是趙政李斯在平民革命後對付反動份子遑必採手段。那時及以後底孔丘派，都對此事不滿，把整個始皇當作專制暴虐、窮兇極惡、而不可以語言形容遑魔王。貴族助手原是這樣對待打倒他底革命家的。法國革命後遑貴族學者不也是醜誣其領袖爲沙當 Satan（註二三九）麼？從今日底

問。七子之徒，賜最爲饒益”。所以他“辯駁逆時、東席之幣、以聘享諸侯。所至國君，無不分庭與之抗禮。夫使孔子名布揚於天下者，子貢先後之也。此所謂得勢而益彰者乎！”（史記卷一二九）

（註二三七）『韓非子』說：“商君教秦孝公……燔詩書而明法令。”（『和氏』篇）

（註二三八）所燒的只是詩書，理由在論戰國哲學之中絕裏說。所坑的只是儒生，理由見註二四六及這裏底次段文字。

（註二三九）沙當爲惡魔之首領，『新約』全書往往引述他。

事實看來，一切反動派都是把革命家看作沙當的。(註二四〇)

這裏我們要指出胡適一個錯誤。說“秦始皇所坑殺遊四百六十餘人，乃是一班望星氣求仙藥遊方士”(三八八頁)，根本不對。夏曾佑已經證明方士與儒生之糅合了。司馬遷之兩辭互用，正見其在當時之不可分。胡適讀『秦始皇本紀』只注意其中底“方士”二字，而忽略其次行迭用遊“諸生”二字和扶蘇“諸生皆誦法孔子”一語，不是太不細心，就是故為曲說。這何曾能解決問題。

及到陳勝開始農民暴動、劉邦繼起領導、以後，為始皇李斯這般韓非派所打倒了底孔丘派，也乘機反動起來。張耳、陳餘、孔鮒、叔孫通、酈食其、陸賈、等，便都來擇主而事了。是即所謂“積怨而發憤於陳王”(勝)、漢王、也。當陳勝稱王時，“魯諸儒持孔氏之禮器，往歸陳王，”(『史記』卷一一一)，於是孔鮒作了他底博士。後以“言不見用，託目疾而退”(『注孔叢子序』)。

(註二四〇) 我在這裏及前面 2 歷史時代底變動裏，把始皇為革命家，得共消滅言論自由思想自由為革命方法，並且在這個研究中處處去揭破國哲學——資本哲學，完全是只適合於這種場合——分析歷史適合。我們在歷史上要選各階級、各學派、各政治家以本相；同時，態度要時時站在相對的進步底立場。我們是本意為進化而奮鬥的。若在旁的場合，用始皇方法以壓迫進步思想、進步勢力、適合，那我們就要採取敵視態度。這是進化論、相對論、一句話辯證論、所給我們科學教訓。

這個農民是傭耕者流，還客氣一點。到劉邦那裏去的，便是倒霉。他這個農民，是“無賴”者流，不懂儒，“不好儒。”聽說有“狀貌類大儒、衣儒衣”、甞人來，就告傳達員道：“爲我謝之：言我方以天下爲事，未暇見儒人也。”因此，“降漢”魏叔孫通，善於阿媚逢迎，“變其服，服短衣，楚製”。對所“從儒生弟子百餘人，……無所言進，專言諸故羣盜壯士進之。”其未幾以閉門羹的，一來之後，劉邦“輒解其【儒】冠，溲溺其中，與人言，常大罵。”“豎儒”二字不絕於口。仍“未可以儒生說也。”若向他“說稱詩書”，則“罵之曰：迺公居馬上而得之，安事詩書？”……（以上『史記』卷八，九七，九九）。農民與孔丘派原不接近。接近他的地主階級底上層——貴族。

孔丘派固然是想報韓非派讎仇，其實也想做官。他們原以“出則事公卿”爲志，而鄙視農民爲“小人”（俱孔丘語）。陳勝劉邦是因爲稱了王，所以應該往“事”。不過在爭奪天下中，還用不着他們。到由農民而皇帝，變成地主階級底上層——貴族以後，他們要來得更多，並且也就覺得有用他們甞必要了。誠如叔孫通所說，“儒者難與進取，可與守成。”（『史記』卷九九）。起朝儀，使你知皇帝之貴；當刀筆吏，使你知簿書事務之有人；歌功頌德，使你知文人學者也不可少。真的，天下可以“馬上得之，寧可以馬上治之乎？”（同卷九七）。孔丘派是專門的治國平天下適管手，尤其恭敬柔順忠誠赤心於貴族得很好。叔孫通是這時他們中頂具有這種人格的代表。韓非派是遠不及他們

的。

自從叔孫通阿媚逢迎地去爲漢皇帝“守成”時，到孔丘祖國那個“禮樂之國”（同卷一二一）去“徵魯諸生三十餘人”演習朝儀，教漢臣下。劉邦一嘗到了皇帝底滋味，才曉得孔丘派底妙用，立刻賞賜。於是叔孫通陞官發財，諸生各分得一點金子，“迺皆喜”。昔之罵其“專言大猾”者，到這時都讚美道：“叔孫通誠聖人也，知當世之要務”。（同卷九九）。然而一般孔丘派底官運還亨通。他們遇着了另外一種敵人——李耳派，即漢之所命名、後之所沿用遊黃老派。（註二四一）

這派在漢初遊力量很大，他底學說極爲盛行。先從黃石公學，後從赤松子遊、遊張良，用黃老術相齊、相漢、遊曹參，少好

（註二四一） 因爲黃帝無書。漢人及今人所見，當是戰國李耳派或莊周派底著作。這兩派在『莊子』『天下』篇已覺有同調處。莊周底自然主義、辯證邏輯、進化思想、雖比李耳進步得多，即在人生修養、人格態度、各方面雖比李耳優越若干倍，把李耳哲學完全奧伏轉變爲莊周哲學了，然而李耳之於莊周，終如黑格爾之於馬克思，是學說上遊先驅，莊周完全寄源於他。因此，李耳反得莊周而益彰。加之，法律哲學派自申不害以至韓非，俱歸本於李耳。他家無爲主義即是莊周底自然主義。在秦尚法家、焚詩書、坑儒生、時，因爲莊周而益彰和浸染於莊周中而益豐富底李耳學說，必爲人所擯就。所以漢初底黃老派，即是李耳派，或者可說是李莊派。

黃帝老子之術 馮東平，都是高、惠、呂、三朝底軍師或丞相，以清靜無爲作政策。後來，“孝文好道家之學”，以爲孔丘派底“繁禮飾貌，無益於治。”（『史記』卷二三）。以自然、示範、爲政。景帝時，“竇太后好黃帝老子言，帝及太子、諸竇，不得不讀黃帝老子，尊其術”。（同卷四九）。大臣如鄭當時、直不疑、汲黯，都是好黃老之言的。至在野者亦多，蓋公、鄧章、王生、黃子、圉上老人、之流，所在而有。這裏我們要特別說的，在淮南、有劉安及其賓客多人，是這派底大本營。『淮南子』一書是他們編輯的，對於他們底哲學，頗有發揮。

因爲這樣，所以文帝就本其寬大爲懷柔態度，稍稍徵錄了一些文學之士，亦未重用。“孝景不任儒者”，竇太后更甚，“故諸博士具官待問未有進者。”（同卷一二一）王臧免去，轅固幾遭不測。——竇太后好老子書，召問轅固，“固曰：“此是家人言耳。”太后怒，……乃使固入園刺豕”。景帝寬大，給他過快刀，乃得免。後來武帝卽位，用王臧趙綰，欲立明堂以朝諸侯。乃迎申公議明堂事。竇太后（此時已爲太皇太后了）不說，“得綰臧之過以讓上，曰：“此欲復爲新垣平也。”上因廢明堂事。下綰臧吏，皆自殺。申公亦病免歸。”（『前漢書』卷八八）。孔丘派又遭一打擊。竇太后則三世底反孔丘派領袖也。而孔丘派這時底唯一安樂窩，只有河間一地。（註二四三）

（註二四三） 河間王劉德“好儒學，後服遺教必於儒者。山東諸儒

同時，韓非派也起來與孔丘派爭鬥。並且他與李莊派聯合，統一了前敵。因為韓非派與李莊派在理論上一致，差不多沒有法律學家不歸本李莊、以無爲這種自然主義作哲學原理的。漢朝在這時，爲謀其安全計，不得不在秦代煩苛與多年戰亂之後，從事寬大，休息。這是由代表農民到代表地主、並欲撫綏商人、這種過程中所必需具有底灰色態度。李莊派思想適合此用，韓非派亦不無可採，何況他們理論相默契呢？

史稱孝文“好刑名之言”（《史記》卷一二一），所以他那時底張釋之，頗有法治精神。於時，張歐以治刑名言。鼂錯、宋孟、劉禮，都學申商刑名於軹（縣）張恢先（先卽先生——徐廣）所，而鼂錯則已用事。景帝曾師事張歐，看重鼂錯，所以卽位後，卽看重他們。尤其鼂錯，“寵幸傾九卿，法令多所更定”（同卷一〇一）。邳都、甯成、周楊由、等，與鼂錯相似。他們認法不認人，處事嚴厲，直言敢諫，不畏貴族土豪。鼂錯之主張削諸侯地，邳都之行法不避貴戚，寧成之以法繩宗室豪桀，皆實踐的韓非派幹才。

這派人用事，孔丘之徒當然還只有賦閒。

不過到了武帝，漢朝已全然過到地主階級去了。而武帝又恰恰是完成破壞那很發展的商工經濟邁貴族領袖。卽位之年，

多與之游。”（《史記》卷五九）。他又好古籍，爲古文儒學立博士。這顯然是與淮南對峙的一個復古大本營。

就招方正賢良文學之士。其中治申、商、韓非、蘇秦、張儀、之言者皆罷。於是言詩、言書、言禮、言易、言春秋、過儒學專家，遂紛起於魯、齊、燕、趙。爲置五經博士。及太皇竇太后死，他就無所顧忌地復古。以孔丘派中最保守的古文派田蚡爲丞相。紀元前一三四年（元光元年）詔賢良對策。孔丘派領袖董仲舒遂高唱其稱先王、講仁義、遵德治主義了。他最得意的話，就是“諸在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。”所以凡“推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。”（『前漢書』卷五六）。仲舒於是成爲孔丘派底功臣了。後四年，詔徵文學。公孫弘又出來對策。結果他“以春秋，白衣爲天子三公，封以平津侯。天下之學士，靡然鄉風矣。公孫弘爲學官，悼道之鬱滯，乃奏請爲博士置弟子員，以廣徒衆；立優待通經之士適辦法，使易入官。制曰可。自此以後，“公卿大夫士吏，斌斌多文學之士矣。”（『史記』卷一二一）。

在這種情形底下，孔丘派底氣燄實不可一世。他們更社會地排斥其他學派。學長短縱橫之術過主父偃，游齊爲諸儒生所輕視，大受排擠，不容於齊。及游燕趙中山地等，亦皆莫能厚遇。這就使得他不能不學易經及春秋了。以後經學“傳業者寔盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋利祿之路然也。”（『前漢書』卷八八）。那末這又不是司馬遷所謂“得勢而益彰者乎？”孔丘之名揚戰國，得力於商工經濟；今之名垂天

下後世，得力於封建政權。從此，他遂得行其道，永伴民元以前幾君相士夫去治國平天下。而與孔丘派相爭鬥過各派都失敗了。

爲甚麼呢？封建經濟戰勝了商工經濟，貴族政治戰勝了商人政治、農民政治。孔丘哲學是由封建經濟產生，而最適合於其優越者——地主、貴族、之利益的。因爲這樣，所以由孔丘學說所訓練出來過人才，最適合於君主底使用，孔丘派對於君主，比之李莊派、韓非派，顯示出頂便御用過特徵。他恭敬得好，阿媚柔順得好，絲毫沒有一些兒個人主義的優點。秦漢間過叔孫通，武帝時底公孫弘，是顯著的代表。像霍光、汲黯、這般人，是一點也不及他們的。(註二四三)此外，他們並沒有何種

(註二四三) 叔孫通爲秦博士；後亡之薛；薛降楚則從項梁；後奉懷王；改事項上；不久降漢。他底本事就是長於阿媚君主上，逢迎意旨，狡猾欺詐，司馬遷把這種情形描寫活了。然而司馬遷和班固這般孔丘派史家却反覺得他是“大直若誦，道固委蛇”。這不僅是“漢家儒宗”，亦是孔丘派底典型人物。公孫弘底本事就是“外寬內深”，陰險狡猾。曲學阿世，柔媚取容。他“常與公卿約議，至上前，皆倍其約，以順上旨。”上當不過過激點，氣極了，當着皇帝請弘曰：“寡人(指公孫弘——作者)多詐而無情實。始與臣等建此議，今皆倍之。不忠。”然而班固“贊”其“儒雅”，司馬遷說其行表還侈，云云。此外，再舉一個崇儒好儒過人來。這便是孔丘派底功臣之一——田蚡。他“貪巧於文辭”。“未嘗，往來侍酒醜其醜起如子姪。”後來，日益驕橫，奢侈調極，不說，而且“後房婦女以百

經世濟民適幹才。歷史中有點用處的人，大率不是孔丘派或純粹的孔丘派。這裏，韓非派却比他們優長得多。他們不過是腐迂拘底結晶而已。

因為這樣，所以漢武帝雖是表章六經，罷黜百家，以崇儒尊孔，然而給他努力國事、有辦法以渡困難而臻強富的，仍是法家者流。韓非派擅有經濟學、政治學、法律學、底理論和實際。所以汲黯、張湯、桑弘羊，等韓非派或準韓非派掌握政權。因此還有『鹽鐵論』一爭鬥的著作纂集。一個有才幹的君主，是不能安於迂腐之談的；而一個有才幹的人物，也絕不會是儒家或純粹的儒家。

然而漢以後適政權，却在他們手裏去了。無怪乎漢以德適

數。”這三個人都是孔丘派底本色。尤其叔孫通和公孫弘是完全由孔丘哲學訓練出來底人物。至於汲黯、馮錯，那可說是韓非派學說鼓鑄出來底代表人格、才具、等等。汲黯有才智。爲國不避難。有見識，敢於言。有魄力，能負責任。在他主張削諸侯，諸侯皆譁而疾錯時，其父聞而謂錯曰：“上初卽位，公爲政用事，侵削諸侯，別疏人骨肉，人口議多怨公者。何也？”錯答曰：“固也。不如此，天子不尊，宗廟不安。”然而司馬遷却罵他“鑿古亂常，不死則亡”，殺得好！汲黯知禮，守法，看不起卑官微職。常切諫直言。治寬大體，不苛小，不拘文法。好學游俠，任氣節，內行修潔。有膽，數犯主之顏色。爲國不從諛。有守，不可搖動。皇帝憚之，不冠不見。“常毀譽，面觸弘等，徒懷詐飾智，以阿人主取容。”“淮南王謀反，譚黜曰：‘好直諫，守節死義，雖惑以非。至如說益用弘，如執蒙振濞耳’。……”爲而並同所贊他的，只是“正直”兩字。

中國就走進了中古底黑暗時代。

4 戰國哲學底中絕

這樣，光華燦爛底文化就被中古適烏烟瘴氣遮掩了。那末，戰國哲學焉得不中絕？戰國哲學中絕了！

從此，可知戰國哲學中絕底原因，非常明白。是資本主義與封建主義爭鬥，結果封建主義戰勝資本主義。封建主義經濟上適勝利決定了政治上適勝利，因而建立起文化上適支配。它本其封建的專制手段以壓迫戰國哲學，戰國哲學失掉了必需的物質基礎，當然不能存在。這是根本的原因。

不僅哲學方面如此，凡與資本主義的商工經濟相適應適學術、制度、乃至全部的文化體系、社會組織，全都不能存在。這簡直引起了一個古代黃金時期全部文化底熄滅。『大學』底格物致知，墨翟底軍事技術，公輸般底木工藝巧，……不通同死亡麼？他如數學、天文學、物理學、地理學、音樂學、種種科學，就是有一點點殘書存在，也沒有人繼續。其用得着的，僅維現狀，無進步可言；用不着的，簡直沒有人過問，沒有人懂解。並且就一時存在，也不久遺失，直到連書都不能保存，完全湮沒。班固『藝文志』所載適書，單以關於學說思想適十家而論，大抵皆戰國時代著作，到班固時尙能列其書目、足見其存在的，以後便漸漸埋沒於中世紀底黑暗底下，現在簡直喪失殆盡，所存則多殘破不完。這還不是古代黃金時期底文化底全部

熄滅麼？

就是存在的，也少人研究；被研究的，也少人懂解。自漢武帝以後，讀殘存之諸子百家的，關多麼地少。比之治適於封建主義適四書五經的，真有天淵底分別。讀後懂解的更少。所以註疏闡揚底著作，比之四書五經方面，也說不上。並且有許多簡直不能懂解。這特別是『墨經』和『公孫龍子』等。

爲甚麼呢？

因爲戰勝了戰國以及秦漢間適資本主義底封建經濟，產生了新的社會階級。其在經濟上占優越地位的，即以地主爲下層、以貴族爲上層、適封建階級，意識不同，利益不同，要求不同。所以必然要形成適合於他適哲學。可是封建哲學在春秋時代就也有了完備的系統，——孔丘哲學。這時，只須表章一下、奉爲正統、就夠了。這是與他們極相宜的。

地主、貴族、以封建的農業經濟爲基礎。封建的農業不用高深的技術，他們是爲消費而生產，目的不在追逐利潤。所以用老法子耕種就夠了，用不着科學。這種經濟是以家族主義爲其生產關係的。要父子兄弟夫婦諧和，並受土地主人——父系家長之指揮，方得進行、發展。孔丘哲學是最確切地表現這種經濟生活中適人生觀，而又最適宜於爲封建階級組織生產的。所以貴族用政權尊崇於上，地主子弟亦願意奉行於下。並且他們這些有土地者，都不是生產的，由僱農、佃農、以及中農、富農、去擔任勞働。他們所要做的是統治他們。這只須把孔丘那

以治國平天下爲求學目的與求學究竟邁東西學得就夠了。戰國哲學無論是組織生產、施行統治、都用不着。

進一步說，封建經濟反乎資本經濟，因而封建階級反乎資本階級。於是戰國哲學就爲他們所不容。所以他們要罷黜諸子百家，復興春秋哲學，使孔丘爲文化界底專制君主——素王。於是孔丘學說成爲了正式的和正宗的學說，孔丘門徒成爲了正式的和正宗的學者。研究其它，——戰國墨翟，楊朱，宋、告，施、龍，莊周，騶衍，申、商，慎、尹，韓非，等底學問，那就是離經叛道。因爲他們底學問已被斥爲異端邪說了。治『墨子』邁汪中，被孔丘派指爲“名教之罪人”，要“褫革其生員衣頂”；就是研究它邁人，亦“不欲有其刻本”（註二四四）。這樣，大非利祿之路，有幾人研究呢？

至於研究而難懂解，甚至不懂解的，就因爲由戰國資本主義所形成邁戰國哲學，與封建經濟所形成邁意識，格格不相容。並且就由封建經濟所造出邁研究方法，所訓練成邁思維機關，是落後的，魯鈍的，沒有探究和領略戰國哲學邁能力。一個見慣了犁鋤梭剪這些手作工具邁鄉農，到今日底城市後，能夠了解觸目皆是邁機械、汽車、種種東西麼？毋怪乎他把汽車

（註二四四）參看孫星衍底『墨子後敘』和翁方綱底『復初堂文集』

底『書墨子』這裏所引，俱錄自胡適『文存』三集四冊九三一至九三三頁之所引。

叫做地馬、嘆機械爲神奇、啊！

所以埋沒戰國哲學的是封建經濟；摧殘戰國哲學的是封建階級。而被滅戰國以來發展着過資本經濟，因而壓倒其資本階級的，是秦漢鬥爭時期中代表封建經濟及其階級過領袖漢武帝。其直接表現過事實，就是尊崇孔丘、罷黜諸子。

不明白這種情形過人，總把戰國哲學中絕底原因歸咎於秦始皇。試舉一例來石吧。謝无量一則說：“秦始皇……焚詩書，坑儒生，古學幾滅盡”；再則說：“秦……滅學燔書”，（註二四五）一若秦始皇爲古代文化全部熄滅過負責者一樣。

其實不然。秦始皇所以要焚書坑儒過目的，絕不如一般人（例如渡邊秀方）所想像過愚民政策。『史記』明明說出他底用意在鎮壓封建的反動學者——孔丘派，又明明說“若有欲學者以吏爲師”（卷八七），何嘗是“愚民”？因爲這樣，他所燒過書是孔丘派底著作，並沒有燒戰國諸子百家底著作，就是孔丘派底著作、也未會燒完。（註二四六）並且不獨沒有燒戰國諸子百家底

（註二四五） 謝无量，『中國哲學史』，八版，第一輯下，一〇三頁和
第二輯上，一頁。

（註二四六） 這是有很多證明的。秦國底進化，由畜牧而農耕而商工時，在農耕階段，沒有停留，急轉直下地過到商工，有如飛躍。因此，不需要從中原輸入封建文化——詩書禮樂等。它既然追跡中原底進步經濟——資本主義，在文字上也變化得早，與六國諸子百家同樣地採用今文。所以由余青案過公道：“詩書禮樂，乃中國所以觀。”『史記』論『秦本

著作，就是孟軻荀况底著作也未肯燒。所坑過書，則是“皆誦法孔子”適人（扶蘇諫坑儒語），即曰方士，亦是混儒、準儒、底“諸

紀」秦之君臣，由穆公過到農耕並及商工、至孝公而大發展農耕商工時，一直採用代表資本主義並法家理論，從沒有注意過中原底封建文化。商鞅是改造秦國並為秦國立法使後世君主保守節人，他就竭力反對詩書禮樂，把老聃列入「六蠹」（『商君書』底『靳今』篇），認為衰、亡、原因。（『前書』『農戰』、『去彊』、『算地』等篇）。並且他們是德治底淵源，所以他看「改孝公燔詩書而明法令。」（『韓非子』底『和氏』篇）。韓非亦反儒學最力。繼承孝公和商鞅之政策，並嘆賞韓非著作。秦始皇，乃至又賞為韓非派底李斯，當然都一致厭惡詩書禮樂那一類儒學——孔丘派之言的。而對於韓非派言，竭力主張、施行，對於李耳派、墨翟派、楊朱派、莊周派、騶衍派，均不反對。這從『呂氏春秋』之綜合他們底學說，可以見出。就事實看來，最「過秦」的賈誼，說始皇「廢王道而立私愛，焚文書而酷刑法，先詐力而後仁義」（『賈子新書』卷一），總是賞他反儒學，燒了詩書及各國史記等文獻。最反秦底孔丘派董仲舒說秦「重焚文學，不得挾書，棄捐禮道，而悉聞之。其心欲盡滅先王之道，而顛（專也）為自恣苟（謂苟於權利——師古）簡（謂簡於仁義——師古）之治。」（董仲舒對冊）。司馬遷在『史記』中論焚書最詳處『李斯傳』，述李斯之言，最初底「愚儒」，中間底「諸生」，最後底「偶語詩書者棄市」，全然與其它的地方一致。『六國表序』說：“秦……燒天下詩書，諸侯史記尤甚，……詩書所以復見者，多藏人家，而史記獨……滅。”『儒林傳』說：“及至秦之季世，焚詩書，坑儒士，六藝從此缺焉。陳涉之王也，而魯諸儒持孔氏之器，往歸陳王，……以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也。”『封禪書』說：“諸儒生疾秦焚詩書，誅伐文學。”『太史公自序』說“秦燬去古文，焚滅詩書。”等等。再看其他人底記

生”(同)，並沒有坑及其他諸子百家底門徒。(見註二四〇)。這何能說是絕滅古學呢？實際上，古代——由西周到戰國逾一切著作，連孔丘派的都計算，在漢朝直至班固之時還幾乎全存在。一翻『藝文志』，便覺得是歷歷可考。就是懂儒學逾博士，到二世時還很多很多。

載。劉劭說：“孔子之道……隳夷至於暴秦，燬經書，殺儒士，嚴挾書之法，行是古之罪。”(『移太常博士書』)、揚雄說：“始皇刻滅古文，刮語燒書”(諸子無古文之書)。王充說：“五經遭亡秦之奢侈，燬李斯之橫議，燬燒禁防。……秦雖無道，不燬諸子。”(『論衡』底『書解』篇)。又說：“始皇前數韓非之書，後惑李斯之議，燬五經之文，嚴挾書之律。五經之儒，抱經隱匿”(同『佚文』篇)。又說：“秦用李斯之議，燬燒五經”(同『正說』篇)。趙岐說：“孟子沒之後，大道遂細。逮至亡秦，焚滅經術，坑戮儒生，孟子徒黨盡矣。其書號為諸子，故篇籍得不泯絕。”(『孟子題辭』)。王肅說：“李斯焚書，而『孔子家語』與諸子同列，故不見滅。”(『孔子家語後述』)。劉勰說：“暴秦烈火，勢失異聞；而烟燼之毒，不及諸子。”(『文心雕龍』諸子篇)。以上皆梁魏以前遊人說的，大部份為西漢、東漢、時人語，當然可信。他們一致地說始皇李斯之焚書，所燒只為孔丘派底詩、書、論語、一類。不惟沒有燒及諸子百家之書，就是『孟子』、『孔子家語』，俱沒有燒，『荀子』當不待言。事實上，只有所謂經書一類才有今文古文之說，諸子百家無今文古文底二重本子和兩派分爭，便是未焚底著例。因此，『史記』底『秦始皇本紀』和『李斯列傳』說燒書時適“百家語”和“百家之語”數字，必是後人加入的。單以李斯請燒書底辭與前後文及『史記』其它地方，俱可得出證明。否則即司馬遷自己底遺誤。這樣，始皇焚書底意義愈明，而其於古代文化之中絕沒有關係，亦更加瞭然了。

並且我們還要知道，有經濟基礎適學說思想，是禁止不了的。政權只能有一時的和顯著的效力，它並不能永續下去，使藏書家和研究家絕迹。秦朝是商工經濟底時代，即使秦始皇燒代表商工經濟適書，也是無辦法的；何況未曾？而其所壓迫適封建思想，因當時依然有封建經濟存在，也並沒有辦到絕滅底地步。孔丘派底書籍自然藏得多，孔丘派底信徒則只是坑殺反動者，不反動的依然錄用。

胡適在此，比一般人底見解進步。他以為焚書坑儒“不是哲學中絕底真原因”（三八八頁）。但他也並不高明，他又落在另一錯誤中去了。他說：“中國古代哲學底中道斷絕，……有四種真原因：（一）是懷疑主義的名學，（二）是狹義的功用主義，（三）是專制的一尊主義，（四）是方士派底迷信”（同）。現在我們且來看他所說這四個原因適錯誤。

所謂“懷疑主義的名學”，指是莊周底辯證邏輯。它在『莊子』中所表現和胡適所引述的是說：真理是相對的，沒有絕對的真理；因此無窮無盡，不可把自己所主張適真理看成絕對的，去非難人家；人家底真理在一定的場合中也是對的。這完全是一個科學的理論，並不是甚麼懷疑主義的名學。它並不阻止人家底研究。近代辯證邏輯大家黑格爾在德國不是支配哲學界乃至一般思想界有三十年之久麼？其於德國底哲學、科學、之發展，究有何阻力？可是在德國黑格爾熱過去了，連他底辯證邏輯也拋棄時，新起適科學思想大家却說“想立於科學之

巔逆民族，不能夠失去理論的思維”——辯證邏輯。因而他對此大發其感慨。(註二四七)。所以“懷疑主義的名學”並不會阻止哲學、科學、底進步。就是有了李耳和楊朱底“無名主義”——依胡適——也還有繼起適名學時代，“懷疑”又何至使名學“毫無進步”(三九〇頁)?而且莊周哲學實際在戰國秦漢間，似少影響。在他以後最好批評而且批評了一切適荀況和韓非，俱毫不曾提及他。假使他底影響大或很大，至少不能逃脫荀況底非難。而據洪稚存底研究，以及歷史中適事實，盛行於秦漢間的是黃老，不是老莊；老莊並稱在漢末；『莊子』流行適時代亦自晉始(註二四八)。在有道家思想適『呂氏春秋』和『淮南子』中，並沒有『齊物論』底思想。那末胡適以莊周底辯證邏輯爲“中國古代哲學中絕底第一個真原因”(三九〇頁點仍舊)，未免太厚誣莊周了。

所謂“狹義的功用主義，”胡適指的是墨翟、荀況、韓非、底

(註二四七) F. F. De la Dialectique, dans La Revue Marxiste, No 3, pp. 259—260.

(註二四八) “洪稚存云：自漢興，黃老之學盛行，文景因之以致治。至漢末，祖尙玄虛，於是始變黃老而稱老莊。陳思『魏志』王粲傳『未嘗，稽康好言老莊。老莊並稱，實始於此。即以注二家者而論。爲『老子』解義者，雋氏，傅氏，徐氏，河上公，劉向，毋丘望之，嚴遵等，皆西漢以前人也，無有言及『莊子』者。注『莊子』實自晉誠即清河崔譔始！而向秀，司馬彪，郭象，李頤，等，繼之。”(陳梅『東坡讀書記』卷十二)

學重應用而言。可是墨翟之後有楊朱、宋輕、告不害、惠施、公孫龍、莊周、駟衍、韓非、等等大科學家和大哲學家，並沒有“學術思想自然不會有進步”(三九三頁)遞事情。而荀況之後有韓非，韓非之後有『呂氏春秋』、『淮南子』，以及其他名著和名家。雖然荀況、韓非、以後，沒有像莊周、駟衍、那一樣的大哲學家，但是“超出眼前的速效小利”(同頁)遞哲學，却是很有有人在研究，在著述，並未因言行以功用為的殺一類見解而停止。若說由此引出焚書，那便是歸因於焚書。然而焚書之不能阻止哲學，我們已經說過了。所以這種見解不能成立。

所謂“專制的一尊主義”，指漢武以後、是很有道理的。可惜胡適是指荀況學止於聖王、和韓非言行不軌法令必禁、以及李斯別黑白而定一尊、遞意見與辦法。胡適在把荀況“故學也者，同學止之也”(照胡適加點)引出後，說“這九個字便是古學滅亡底死刑宣言書”(三九四頁)，太誇大了這九個字底作用。在胡適心目中，荀況這九個字比秦始皇焚書、坑儒、挾書律、底命令和行動還有效力。這簡直是觀念論書呆子底董稚想法。荀況底“止”、“惡乎止之？曰止諸至足。易謂至足？曰聖王也”。…故學者以聖王為師，案(或作“乃”解，或作“而”解——胡適)以聖王之制為法。”(點照胡適所加)。這完全是孔丘派底口頭禪，豈止荀況如此說？孟軻不是說了多少？孔丘本人底繼文王、夢周公、從西周、及『堯曰』篇底道統、何嘗不如此？究竟又有幾多效果呢？孔丘、孟軻、以後，科學並沒有“封門”，哲學也並沒

有“自殺”(三九四頁)。所以說荀况這些話就有多大效力，實在不妥當。若是有效力，何以他底弟子韓非和李斯又偏偏不止諸聖王，不以聖王為師，不以聖王之制為法呢？至於韓非之言行不軌於法令必誅過話，只是法治底思想，指關係乎政治方面適言行。就在今日歐美民主政治時代，言行而不軌於法令也是要受制裁的。但這種維持秩序適法律主張，又何至阻止人家底哲學研究？若果知道焚書坑儒只是對付反動復古之儒宗——孔丘派底辦法，如我們所屢次論究過的，韓非之“言行而不軌於法令者必禁”(《問辯》篇)和李斯之“別黑白而定一尊”，都於諸子百家無損。始皇和李斯並沒有“罷黜百家”、主張“一家專制”(三九五頁)。只有相信焚書是燒一切¹過人，並且還只有以焚書為古代哲學中絕之原²過人，才會把“李斯……所實行‘別黑白而定一尊’適政策”作為“中國古代哲學滅亡底第三個真原因”(同，點仍舊)！胡適既不承認焚書坑儒為中國古代哲學之所以中絕，為甚麼又歸咎於韓非和李斯這種主張呢？這實在是有些矛盾。

所謂“方士派底迷信”，胡適以為秦始皇信用燕齊方士，求仙人、求不死之藥、等等、“十幾年底熱鬧，遂使老子到韓非三百年哲學、科學、底中國，一變竟成一個方士底中國了。……所以……哲學滅亡底第四個真原因，不在焚書，不在坑儒，乃在方士底迷信”。(三九八頁，點仍舊)。這也是一種謊言。把方士作“宗教”(同頁)教徒看，作“宗教迷信”(三九七頁)看，那末方

士迷信滅亡哲學之說是不對的。依胡適，“方士底宗教”是由墨家底明鬼尊天主義，……儒家底喪禮祭禮……戰國時代發生魘仙人迷信，……陰陽五行之說，……鍊仙藥求長生之說，——“五種迷信漸漸混合”“造成”的(三九七頁，點仍舊)。然而這五種迷信，都並沒有阻止戰國底哲學底發達。足見以“方士底宗教”(三九八頁)為哲學滅亡所在避說法、是錯誤的了。倘然說不在“方士底宗教”底自身，而在“秦始皇一統天下之後”之“極力提倡”(三九八頁)，那就無異於用上行下效底話來作理由了。這也是不妥當的。提倡方術神仙，並不阻止人們、尤其少數智識者、之哲學的研究。何況始皇還是先有方術神仙之說而後才使人往求呢？在基督教普遍信仰和教皇壓迫異說之下有科學出現，有哲學出現，在向被人認為宗教程度比歐洲甚淺遼中國裏竟沒有科學、哲學，可見原因却別有所在了。

以我們看來，根本是經濟底變動。適於戰國哲學之發展適物質地盤，在秦漢間起了搖動，至漢武後而衰微，所以它不能繼續下去。與那種物質地盤相應適哲學是春秋哲學，孔丘派因而得成為中古時代底師表。這才是戰國哲學底中絕原因，借用胡適底話，“真原因”，其餘都是假的。

章末語

那末，中國底哲學歷史不是開倒車了麼？而且照你底哲學背景底敘述，簡直中國歷史不都開倒車了麼？答覆：豈止中

國底哲學史？豈止中國底歷史？一般的哲學史，乃至一般的歷史，都開倒車。

就我們看來，新社會是孕育於舊社會底懷中的。如果舊社會已衰老，而新社會尚未孕育成功，那在舊社會底衰老時，是沒有新社會出來代替它的。這好比人類底新陳代謝一樣，兒子原為母親所產。但是老而無子適母親，必是不能核胎或胎兒小產適緣故。她底後裔當然斷絕。這就物的條件說來是如此。若就人的條件說來，一定的社會物質要產生一定的社會階級。物質既然沒有可成功的社會基礎，則人底力量亦必枉費。社會的爭鬥與生物的爭鬥一樣，是進化底因子，然而在這種非常的條件下，他們兩造相鬥適結果，必然沒有出路。這時不是新社會底產生，而是他們兩造底並倒。舊社會沒有出路，歸於消滅，文化當然停止。

“這樣，人類並不會永遠從低到高地進行，循着一根永遠上升的直綫。不，他已經知道有長久的停滯時代和向着野蠻下降適時代。有些社會增長起來，曾達到了某種水平綫，但是不能停留於高處……。人類不在原處停步不動；他底平衡，因為階級和民族底爭鬥，是不穩定的。如果一個社會不上升，它就要下降；並且如果未存在有任何階級來推進它，它便自行解體，展開一個到野蠻適路。”（註二）

四九

舉凡古代底埃及、巴比倫、印度、希臘、羅馬、……這一切文明

古國底衰滅，全由於此。中國也不能例外。戰國文化底中絕，正同它們一樣。新興的資本勢力與舊來的封建勢力底爭鬥沒有出路，以致第三者底農民勢力出來，左打右打地把歷史往春秋時代倒推，爲我們所已詳細論究過了的，不就是這樣的麼？

一般歷史既是如此，那又何疑乎哲學？所以中國哲學歷史由春秋時代到戰國時代後，經過秦末漢初底鬥爭又過到春秋時代，是合於一般的歷史運行過事情。這是事實。若不如此，無論你說春秋入封建時代後、戰國和秦也是封建時代，或戰國入商業時代後、秦代表商業、漢以後依然這樣、直至清道光都是商業資本時代，俱於事實不合。人類有下降底事就說有下降逆事，不必死守着進化直綫。人類是進化的，但不是直綫。即使有相對的退化，也並不損於絕對的進化。戰國是封建時代底說法，斷不能解釋戰國哲學；秦朝以後就是商業資支配政治底說法，也斷不能解釋中古底哲學。哲學與經濟是相應的。不能解釋哲學底經濟分析，殊有礙於和生物進化論同時發表過社會進化論。科學的研究告訴我們、事實不可否認，而舊有的正確理論、也不可違背。

胡適底『中國哲學史大綱』中卷自然還沒有發表。但我敢說他是不了解古代哲學爲何種性質的。他只籠統地講古代，並

(註二四九) Leon Trotsky, Nouvelle Étape, Humanité, 19

22, p. 76。

不知道古代爲人類社會進化階梯上邊那一級；當然也並不知道那一級上又有好多小的層次。他只曉得歷史是一年一年地延長。分代則只承襲舊史家底老法：上古、中世、近代。單純的上古、中世、近代，無異於說很早的時代，次早的時代，剛早的時代。這完全是獨斷的時間劃分，與我把上古作奴隸時代、中世作封建時代、近代作資本時代，的不同。（註二五〇）胡適是沒有社會進化底思想的，所以他底哲學史也只是哲學在時間上邊延長。他底古代哲學史不論及秦朝和漢初，時代劃得很不妥。就秦朝和漢初之爲過渡期間而言，在中世哲學中述及亦可；但從其爲統一的商業時代來說，它底綜合哲學是必須附入戰國之後的。

六 怎樣解說中國底哲學

章首語

（註二五〇）把西周、春秋、戰國、三時代相比，則西周是奴隸時代，春秋是封建時代，戰國是資本（商業的）時代，秦是戰國時代底延長。但把由西周、春秋、戰國，合作一個時代，以與漢後迄清末禮時代和今日一般的歐洲相比，則西周、春秋、戰國，都可稱爲奴隸時代，漢後迄清末爲封建時代，日一般的歐洲爲資本時代，因爲春秋有奴隸，戰國有奴隸，西漢也非常之多。封建不強奴隸，商業資本也不強奴隸，反之古還販賣奴隸。奴隸底廢除是工業資本時代底事情。

綜括看來，胡適所解說中國哲學，不管就總論（他底『導音』和『中國哲學發生底時代』以及『古代哲學之終局』三篇）說和就分論（他底『老子』、『孔子』、『墨子』、等九篇）說，都極其錯誤。讀過了以前底種種論究適人當可明瞭。

其實不止胡適，還有在他前後述中國哲學史作家，也全都同樣。

我們若把胡適及他們所解說中國古代哲學讀後，當可曉得他們還犯有好多錯誤。他們並不知道應該怎樣解說中國底哲學。我從前以為他們不能夠把探求原因、闡明變遷、敘述體系、評判價值、等事情做妥，所以提出了“怎樣著作中國哲學史？”的問題。現在覺得在方法上還須有所說明。因此我在這裏要論究“怎樣解說中國底哲學？”一問題。

這個問題底內容，我分為材料底選擇，理論底解說，歷史底敘述，三點。從這三點看來，他們實在不知道怎樣解說中國底哲學，因而愈不知道怎樣著中國底哲學史。

現在我們且一點一點地來論究。

1 材料底選擇

著哲學史適人應該懂得哲學史是敘述哲學之發展的。這就是說哲學史不是敘述哲學以外任何其它科目如政治學、經濟學、社會學、文學、科學、種種底發展，對於一般的學說思想，也不能敘述及。所以著哲學史適人，只應該選擇一切科目、學

說、思想、等中適哲學材料，非哲學的著作、理論、名家，一概不取。這是很要緊的一個問題。

因此，著哲學史適人，應該懂得甚麼是哲學。

然而中國著哲學史適人，竟亂七八糟地敘述。

胡適底『中國哲學史大綱』卷上也就是這樣的。他把好些非哲學家底學說思想作哲學看待。許行、陳相、陳仲、尸佼，……都被他看成哲學家去了。不僅胡適，懂得哲學適渡逸秀方，也把許行、陳相、作哲學家看待。鍾泰也敘述出『上古之思想』和『王官六藝之學』兩章題外適東西。馮友蘭不僅把許行、陳相、陳仲、等作哲學家，戴聖、戴德、所傳適『禮記』，儒家底六藝，等，也變成哲學材料去了。至於趙蘭坪、謝无量、底哲學史，簡直是包羅一切科目、學說、思想、適歷史。“兵家”、“縱橫家”、“小說家”、都成哲學家去了，真是無所不包。

我們不必說最拉雜、最蕪亂、的辦法，把『孫子』、『吳子』、『尉繚子』、『鬼谷子』、等等當作哲學著作適荒謬，這是稍懂哲學適人都知道的，我們即以胡適所認為哲學家適許行、陳相、陳仲、等人底學說來看，亦可深知其不然。

許行是一個社會主義者。他主張勞働而後得食。因此，反對不勞働而“厲民自養”（『孟子』）適寄生者——君主、貴族、……。全國底人都應該從事耕織製造。就是君主，也應該“與民並耕而食”（『孟子』）。對於物價，深恨商人底操縱和剝削，主張物價價值論。布帛、麻纒絲絮、屨、等，物質不同而勞働同，所以只

要長短、輕重、大小、一樣，則價格就應一樣。如此，“則市價不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺”(同)。執政幾人，亦須與人民平等。大家“並耕而食，喪殮而治”(同)，過汎勞働的共產主義生活。因此，“無所事聖王，君臣並耕”，用不着“上下之序。”(『前漢書』底『藝文志』)。這是他底社會主義思想底大概。他底行動，就是實踐勞働而後得食適主張，並且自工自商。因之，生活力求平民化，工人化。他底信“徒數十人皆衣褐，捆屨織蓆以爲食”(『孟子』)。他更想多約些人來做他底學說底實驗。所以他聽着滕文公要行“仁政”，即行“市、廩而不征，則天下之商皆欲而願藏於其市”(孟軻所常說，當是告了滕文公的)適“仁政”，遂與其徒數十人，“自楚之滕，踵門而告文公曰：‘遠方之人，聞君行仁政，願受一廩而爲氓。’文公與之處”(『孟子』)。那時有一個孔丘派陳良底門徒陳相，與其弟陳辛，是重農派，“負耒耜而自宋之滕”。但“陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。”(同)遂亦成爲了許行派。這足見許行是初期的空想派社會主義者。其富於實踐精神和力於實驗方法，則有似渦文(R. Owen)。

然而『孟子』這部書底作者，在敘述事實時(從“有爲神農之言者”至“惡得賢”一段)，尙能據事直書，在敘述孟軻與陳相底談話時，則詳於孟軻而略於陳相，並竄改陳相底話，致把許行當作“負耒耜”而“自楚之滕”楚人去了。班固於是把許行列入農家，朱熹於是把“廩”解作“民所居”，把“氓”解作“野人”，

把“神農”解作“始爲耒耜教民稼穡”(『朱註』) 邇人。胡適於是也就承認班固底話。其實，“負耒耜”到滕國農耕是陳相，陳相大悅許行盡棄其學而學焉，怕已加入許行們底協作社中去了。所謂“廩”應爲“市宅”(亦『朱註』)，“氓”從民，亡聲，乃無國之人，卽希臘社會中過 étranger (外人或外國人)。許行自楚之滕，當然是滕國底氓；捆屨織席以爲食，當然需受一廩；文公與之處，當然也只是給一個市上過住宅地面於許行；他們數十人共居處，皆衣褐，同勞働，共生活，當然是共產主義的協作社。所謂神農，固然相傳其“始爲耒耜，教民稼穡，”但却同樣相傳其“日中爲市，致……民聚……貨，交易而退，各得其所而貨通”(『前漢書』底『食貨志』上)。所以許行所“爲”過“神農之言”，大約是反對商業剝削主張返於原始的公平交換，把商業變爲勞働互助。這是手工業者底社會主義底特色。孟柯不懂許行，用他底孔丘派口頭禪——聖王的政治、道德，和封建的等差、名分，去亂嚷不休。後來，一直到如今，也沒有懂許行邇人。至多只如胡適那樣，說許行是“很激烈的無政府主義”(三五四頁)者。其實胡適第一不知道社會主義就是以經濟任務吸收政治任務使政治自然死亡的。(註：五—) 第二不知道無政府主義是個人主義自由主義底極端，並不是社會的。第三不知道無政府

(註：五—) V. Critique du Programme de Gothe de K. M.,

Anti-Dühring de F. E., L'Etat et la Révolution de N. L., etc.

主義只注重政治底反抗，個性底伸張，忽略經濟的研究和協同的組織。明乎此，則許行是代表手工業者底空想派社會主義者，不是無政府主義者。

這是許行學說底真相。

然而却不是哲學，只是當時底社會主義。我們可以把許行叫做一個思想家，但不能把他叫做哲學家。明白哲學是甚麼人，當不會反對我底說法。如此，胡適輩把許行學說作哲學，列入哲學史，不是太昧於哲學材料底選擇了麼？

對於陳仲、陳相、也一樣。因為陳相是許行之徒，陳仲則與許行同派。——這是就『孟子』底『滕文公』篇下一看即可知道的。然而胡適也把他們列入哲學史。固然他題為『西曆前三世紀之思潮』，但既知其為思潮，又何必列入哲學史呢？哲學史是研究哲學之發展進著作。

不僅對於家數要選擇，須把一切非哲學家除出哲學史，而且對於哲學家底學說也要選擇。一個哲學家往往不是一個單純的哲學家，而有涉及或兼及其它科目時。我們不能因為某人是哲學家，遂把他底非哲學部份也牽扯進去。否則將使哲學史性質紊亂，內容蕪雜，變成一個拉圾堆去了。

胡適不然。他底著作，對於家數之無選擇，既如上述；其於一家學說之不能判別孰為哲學部份，孰為非哲學部份，又是顯然的事實。舉例來說，『墨子』哲學篇中適『第四章，墨子底宗教』，何嘗有哲學底意義？既然把天志、兼愛、非攻、明鬼、非命、

節葬、短喪、非樂、尚賢、尚同、等九項認為宗教，那末你不是作宗教史，為甚麼要列述出來？我們不了解講墨子底哲學要講及墨子底宗教這一回事。

胡適以外遊哲學史作者，也犯着同樣的毛病。例如謝无量、他敘述李耳哲學把宇宙論、人生觀、等哲學部份寫出後，又及於他底政治論和戰爭論。對於莊周哲學分述得較好，然而總要牽連到甚麼『修養論』和列出甚麼『非儒家』底節目，却是非哲學的部份。對於墨翟哲學，那就惡劣極了。他把墨翟哲學底本論，完全把握不着，而只是冗長地去論述非哲學部份：“兼愛主義”、“節儉論”、“力行之方法”——“非命”和“明鬼”。此外不再一一地說了。其他底人也不必盡舉。

自然，這也不是說對於哲學家底非哲學部份不可涉及。涉及可也；但必要哲學地涉及。而且須力求簡單。因為他底非哲學部份是合他底哲學理論的。為把握其全體系，當然可以邏輯地論到，但也只是邏輯地論到。否則就成那個哲學家全部學說底論究了。這實在是寬泛浮濫，不合哲學史底體裁。

再進一步說，不僅對於非哲學部份要除去，就是哲學部份也非嚴加選擇不可。這就是說要敘述其根本的關係和扼要的地方，不必鬆散、支蔓。因其是關於哲學或屬於哲學遊部份就去廣泛地或瑣細地鋪敘，那不過是徒堆篇幅而已。對於研究底人，也自有原書在，不勞抄錄。

胡適在此，依然不知道別擇。他在『孔門弟子』篇中論孝

時，就犯了這個毛病。孔丘哲學是道德主義的，以仁爲本體，而歸納其根源於家族主義中盡孝。這是必須指出、且應詳加論證的。但問題却不在敘述他所謂孝底內容。胡適在這裏，却東拉西扯地述孝底內容，即孝底道德（一二六至一二七頁）；並且又去東抄西引地述孝底宗教（一三〇至一三四頁）。實在是缺乏剪裁，徒事堆砌，好像是爲了字多可以多抽版稅似的。然而在哲學史上却沒有價值。

關於禮底哲學，只在說明禮底根源。它底內容如何，是沒有鋪敘引述之必要的。馮友蘭却盡量地展開它，分項敘述得很多。他底『中國哲學史』上卷第十四章中除『大學』、『中庸』、於禮無關應該取出外，簡直只可說是『禮記節本』，或『禮記述要』，實在沒有幾多是禮底哲學。『孟子』章中盡『孟子之理想的政治及經濟制度』也一樣地作無關哲學的鋪敘。這簡直想把哲學史變成包有民俗學史、倫理學史、政治學史、經濟學史、底通史或雜誌了。其它底地方，和其他底作家，不一一批評，舉此就可推知其一般。

以上所說遊材料底選擇，非常重要，是哲學史成爲科學著作底一個初步條件。審定材料底科學性固然不錯，但辨別理論底哲學性尤爲進一步的必要辦法。材料就正確，若選擇不好，把非哲學家、非哲學部份、非哲學關鍵、一齊弄進去，那末哲學史即十分正確，亦不過思想史料與哲學史料底彙集而已。

2 理論底解說

我們對於歷史上邊哲學理論，總宜給以科學的解說。換一句話，就是我們不應該以自己底意見、嗜好，去取締古人底學說和增減古人底美醜；因而不應該以名實不符邊解說，蒙蔽真相。克林威爾(O. Cromwell)底格言：“畫我須似我”，是描寫哲學史所應特別注意的。這是使哲學史成爲科學著作邊起碼條件。

但是有很難辦到的地方。

因爲解說者所用以思維歷史邊頭腦，已根本爲解說者底社會所訓練；解說者所用以推測歷史邊意識，已根本爲解說者底環境所形成。而且現實的事情，又在其研究過程中來予以影響；從而決定其思維活動底內容和範圍。加之人是不做無關於自己和無益於現實邊事情的。他所言的、行的、研究的、總於自己有關係，對現實有裨益。至於思維邊邏輯性和意識底系統性，也必然要求他把將有的理論編入已有的體系中去，不許他底頭腦中有不合於現在思想之過去邊觀感和認識。所以一切歷史家都不能有絕對客觀的純歷史著作。

『歷史哲學』名著底作者拉波播爾對此，有值得引述底一段。他在說歷史邊時代、事件、人物、等等均有特殊的個性不能相同後說道：

“然而別一方面，在歷史的姿態中，也如在別的姿態

中那樣，有某種於我們是可接近、在我們是可明瞭、邁東西，某種屬於我們自己邁東西。換成別的話來說，就是在宗教改革底大運動中，有一些合乎我們底思想、我們底需要、邁原素。如果不是這樣，這個歷史的事變對於我們就會成了死的文字，而且那被誇誦的創業者底名字也會為我們所不認識了。此外，我們絕沒有興會去認識它。一切其它有任何重要性底歷史事實，都同這個一樣。要使一件事情被載入歷史的年鑑中，就須得它是和我們有關係的。爲了那個，須得我們去理解它。並且，過去底事實，只有在與現在任何事實相似邁條件下，才是可明瞭的。……歷史現象之絕對的個性主義，將使歷史成爲不可能。並且我們可以把兩個不同的歷史時代，比作兩個各說其互不了解邁語言邁人。我們絕沒有看出這兩個人用甚麼方法能夠互相認識。所以絲毫不像現在邁過去，對於現在說來是不存在的，沒有一個歷史家認識這樣的過去。沒有一個歷史家描寫這樣的過去。”（註二五二）

因爲這樣，各社會層、各主義者、都自有其中國哲學史底解說。他們對於過去的理論，都用其現在的意識去說明。今天

（註二五二） C. Rapoport, La Philosophie de l' Histoire....., 2e édition, Paris, 1925, p. 41. (譯文錄自《歷史哲學》辛錫賢青鏡譯本六二至六三頁)

有了民本主義、社會主義、無政府主義、他們於是就說從前也有這個東西：某也主張民本主義，某也主張社會主義，某也主張無政府主義。其實是現實生活在歷史上過反映，是用現實生活所形成過意識去作古代理論底說明。

中國自鴉片戰爭以後，起了濟經的變動，致有資本主義出現於舊來的封建生產之旁。並且因而有社會的變動，使階級在地主與農民之外，又有資本家與勞働者。——自然先後擁有文化的是地主和資主兩種人。所以中國智識者對於古代哲學的理論說明有兩個範疇：封建思想的說明和資本主義的說明。但這兩種經濟、因而兩種階級、以生產形式舊的微弱和新的強大過緣故，用封建思想去解說過去哲學理論過事實，在今天不甚重要了。不過就在很表現資本主義意識過代表人中，也還殘存得有。所以我們可以說中國今日對於古代哲學的理論有兩種解說。

現在我們試來考查一下。

用封建思想解說古代哲學理論的，今天還最流行並且還最流行於中國資本主義意識過代表人中的，是康有為底“託古改制”之說。康有為著『孔子改制教』以為古代哲學家（孔丘及諸子百家等）把自己底學說思想託始於更古的人。胡適說這是“極有道理”過見解。因為古之“實有一種主張”過人，“恐怕自己底人微言輕，不見信用，故往往借用古人底名字。『莊子』所說過“重言”，即是這一種借重古人底主張。”（一八頁）馮友蘭

也有同樣的說法。他們及一般人都以為“戰國時託古之風甚盛。”據說：“曾古卑今是中國人底一種特別信仰，……戰國時底人也當然不能逃這個例子。戰國政局分裂，人民思想很是自由，所以諸子並作 各自標榜，互相攻擊，他們因為要得社會及君主底信仰，於是就紛紛託古，利用中國人尊古底特性，來宣傳他們個人底學說了”。(註二五三)

這是厚誣戰國孟、荀、以外各哲學家遊誑言。春秋戰國時代，託古改制的、只有孔丘派——孔丘及其弟子、信徒、等。孔丘祖述文(王)、周(公)，孟軻託始堯舜，荀况主法後王。他們却是託古改制的。因為封建的財產是父子相傳，生產方法是一輩傳一輩，所以後人總是因襲前人，養成了身是祖先底遺體、心是前人底遺志、思想不許違背傳統、言行必須服從先王、遊意識形態。他們沒有進化觀念，總說古好今壞。春秋底經濟是如此，所以思想亦是如此。這是以孔丘為集其大成之代表的。戰國經濟是資本主義，與封建的孔丘哲學不相應，以致他雖有很多弟子、且甚高足、亦表現“陵遲”。“七十子之徒，散游諸侯”，(『史記』底『儒林傳』)亦無作用。做官的做官，經商的經商，改宗的改宗。並且學派亦分為八，隱而不見。即有一二大家，亦改性變質，濡染資本思想底色彩。戰國哲學底特殊性，完全別有所在。時代使春秋底封建哲學，由孔丘而孟軻、而荀况、而

(註二五三)『史學年報』第二期，三一頁。

韓非、李斯，走到衰熄底路上，至於始皇李斯之暴力的撲滅。是到了漢武帝，時代轉變為封建，孔丘派乃得回復其春秋時底盛行。

戰國底思想完全另有所在。顯示其特徵的是墨翟、楊朱、宋輕、告不害、和惠施、公孫龍、莊周、騶衍，以及申不害、商鞅、慎到、尹文、韓非。因為資本經濟注重自己經營，利於個人自立，需要自由活動，金錢破壞了英雄的氣概、隱士底高節、兒女底柔情、家族底愛戀，所以發現個人，尊重自由，崇尚平等，反對束縛個性之奴隸的道德。他們因而敢於說話，勇於立說，並沒有封建的託古改制之習氣。這誠如莊周派所說，“內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發。天下之人各爲其所欲焉，以自爲方。”所以他嘆息道：“天下之治方術者多矣，皆以其有爲不可加矣”（『莊子』底『天下』篇，點爲我加），那裏還想去託始於古人？韓非和商鞅主張進化，反對法古，不是人所共知的麼？慎到、尹文、申不害、以至李克，曾託始其學於誰？騶衍、惠施、公孫龍、告不害、宋輕、楊朱、又何曾有法古遵先之說？他們——戰國十之八九底哲學家、科學家、全都不曾有託古改制遯事實。有這個嫌疑、且爲一般人所舉出的，就是墨翟和莊周。

馮友蘭說：“孔子擁護周制，故常言及文王周公。墨子繼起，自以爲法夏而不法周，特拾出一較古之禹以壓文王周公。孟子繼起，又拾出更古之堯舜以壓禹。老莊之徒繼起，則又拾出傳說中堯舜以前之人物，以壓堯舜”。（註：五九）其實，墨翟也

屢稱堯舜，莊周也屢稱堯舜。說他們兩人之於黃帝堯舜禹湯，也如孔丘、孟軻、一樣，是繼文王、夢周公、爲東周、祖述堯舜、法行他們底仁政王道，那是很錯誤的。墨翟之稱道堯舜禹湯，是根據於他底三表法，所謂“有本之者”。“於何本之？上本之於古者聖王之事。”（『非命上』）。所以他口中遵堯舜禹湯文武，都是例證，用以證明其尚賢、兼愛、非攻、節用、薄葬、非樂、短喪、非命、諸思想之通乎古和諸辦法之行得通而已，並沒有託始於他們而祖述之過意味。他對於禹，亦不過以其行爲（衣食節約，治水勤勞，短喪薄葬，……）堪作師資耳，並未把他底學說託始於他。反之，在實際上倒是“不與先王同，毀古之禮樂”（『天下』篇）的。然而他所以要從堯舜禹湯文武中把自己的思想作一歷史的論證，不僅由於他底方法，亦係反孔丘派之所必然。孔丘派說，我們底差愛、厚葬、久喪、尚樂、崇禮（這就不節用了），都根據於堯舜禹湯文武，是聖王之道，不可非難。墨翟於是就辯證法地剝取堯舜禹湯文武之另一面，來反對他們，說堯舜禹湯文武並不是差愛、厚葬、久喪、尚樂、崇禮。究其實，以進化眼光看來，墨翟派所說遵堯舜禹湯文武，比孔丘派近乎事實。他們那時當然不能如孔丘派所想像的：禮樂大備，文化燦然。

至於莊周，則從未託始於黃帝，亦從未託始於堯舜。他所

絀及他們遊地方，大率當故事、當例證、引用。就是他所說遊故事、例證，也多屬寓言。只要你一讀『莊子』或『天下』篇中論莊周遊一段，就可知道他是戰國底浪漫主義者，在思想上和文學上都是那樣的。其自由、浪漫、曠達、優游、闊大、深闊，真是前無古人後無來者遊廣代大哲學家。有甚麼話，說甚麼話，“謬悠”、“荒唐”、“無端崖”、(『天下』篇)慣了，管你個甚麼先王、宗派！他連李耳都不宗，把他列在近於自己遊地位，使成獨立的派別，何況黃帝？他底態度、氣象，純然是一個創說者底樣子。這些情形都不懂得遊人，休講莊周哲學吧。事實上，他並未以學說託始於任何古人。同時，他有純哲學家底風味，對政治甚冷淡，所以更沒有託古改制遊事情。

那末，厚誣戰國哲學家有託古之風（只是殘存的孔丘派有，並未成風）遊人，不是由於他自己尚有封建意識嗎？他自己底封建意識去揣測戰國哲學，正同帶有色眼鏡遊人見一切外物都有色一樣。

這是用家族主義的觀點來解說戰國哲學理論遊例子。

現在我們說第二的一個範疇。

用資本社會底意識來解說戰國哲學的，始於近人梁啓超、章太炎、等。胡適當然是繼他們而起、又較有成功、遊人。這是很能給戰國哲學以一種新的姿容的。原來戰國哲學是資本主義的商工經濟底產物，在封建時代遊人、是沒有法子理解的。其最能代表戰國哲學之資本主義性的，如『墨子』中遊『經』、

『經說』、『大取』、『小取』、等篇，『公孫龍子』中獲『白馬』、『指物』、『堅白』、『名實』、等篇，惠施底辯證邏輯，騶衍底地理觀、歷史觀，商鞅、韓非、底社會進化論，還有楊朱底個人主義、和墨翟、尹文、公孫龍、荀况、各派底論理學，等等。封建時代底學者，即孔丘派，因為不懂得這些，一律排斥，呼為異端。其研究它們而加以註解的，大率不當。如『墨子』底孫詒讓註，和『公孫龍子』底謝希深註，簡直是不得其門。自清道光以後，資本主義輸入，隨而又引起文化變動，所謂“西學”、“新學”、——這些資本主義意識壓倒了“中學”、“國學”、支配了學者底頭腦、造成了資本主義學者時，才“憑藉新知以商量舊學”（註二五五A）——戰國哲學。——因而梁啟超、章太炎、胡適、章士釗、等，得以“摘發異同，間獲新解”（註二五五B）。“所撰述，時有徵引濬發，深造蓋邁前輩”（註二五五C）。

這是自然的，胡適對於戰國哲學底解說，超過以前的人。並且因為他能比人家大量地和盡量地用他在美國五六年中所濡染過資本社會意識、來著中國哲學史底古代之部，所以『中國哲學史大綱』卷上比從前諸子百家底註解都好。然而運用得不妙，以致註解錯誤地方，亦所在皆是。這是我們從前曾經批評過的。至於整個的方法，胡適所用適“時勢”觀實在不及梁

（註二五五） A，『梁任公近著』，第一輯，下卷，四版，一七五頁。

B，王增，『公孫龍子懸解』，『自序』。 C，同於前面的A。

啓超底地理觀(註二五六)來得更物質論些。比之胡漢民、馮友蘭、底經濟觀,自然差得更遠。

這裏我們要特別提出來說的,就是附會。胡適犯這個錯誤很厲害。他用論理學(即名學)底眼光去看中國從『易經』到韓非底哲學,笑話實在鬧得不少。說李耳 preacher the philosophy ……of anarchism(註二五七),說許行是“很激烈的無政府主義者”,……當然是同樣的附會。這是理論解說上非常失真底一個所在。

是爲用個人主義的觀點來解說戰國哲學理論底例子。

現在我們覺得有有第三種觀點。並且有採用底必要。

它底經濟性是比封建經濟進步底資本主義懷中所孕育出來之更進步的新社會基礎。表現這種經濟所形成底意識底社會層,不獨高過地主,也高過資本。就歷史發展底大勢看來,他是必然要支配其經程中之一個大的時代的。現在他已開始其創造歷史底工作了。既然如此,他也就須掌管人類底文化。他要用他底意識來解說歷史。並且在這個新陳代謝底變革時代中,事實上已呈現出資本文化底沒落。因而今天底個人主義觀

(註二五六) 梁啓超,『飲冰室文集類編』,下,二四至二五頁。

(註二五七) Hu Shih, *The Development on the Logical Method in Ancient China*, The Oriental Book Company, Shanghai, 1928, p. 15.

點也同從前底家族主義觀點一樣，失了時代性。真理已經離開個人主義了。

第三種觀點底具體說明，我在前面『怎樣著中國哲學史？』裏已說到了。現在我們概括地說，就是非個人主義亦非家族主義總集體主義 (Collectivism) ——社會主義。(不是對於資本主義而言適社會主義，是對於個人主義而言適社會主義)。用社會主義的觀點來解說戰國底哲學，乃至上古、中世、近代、全部歷史上適哲學，都能有更新穎、更進步、和更正確的成功。因為它好比新式機械，其銳利不僅勝過舊式手工業工具——第一種觀點，家族主義的觀點，而且勝過舊式機械——第二種觀點，個人主義的觀點。用工具總是愈新愈好。

這是治中國哲學史以及一切國故惡人所應注意的。

3 歷史的敘述

哲學底歷史、主要在敘述哲學發展底新貢獻。對於一派一家適學說，無論你要敘述他底全體系也好，或不敘述他底全體系也好，總之你不能不敘述他在哲學上適新貢獻——他底獨特的理論。惠施底辯證邏輯，騶衍底歷史哲學，莊周底自然主義，『呂氏春秋』底音樂哲學，就是很明白的例子。這是在前面『上古哲學底總結』裏說到了的。

這種獨特的理論，不僅是一派一家在哲學史上適貢獻，而且是哲學發展之必然的過程。哲學歷史底任務，就在把各派各

家底貢獻排列成以時間底先後而互相傳遞之一貫的邏輯必然和進化體系。簡而言之，中國底上古哲學由八種原素（『易經』底八卦）而五種原素（『洪範』底五行）、而一種原素（李耳底氣）、而道德——等差的道德（孔丘）、而兼愛思想（墨翟）、而個人主義（楊朱）、而人性問題（告不害）、而自然進化論（惠施）和感覺之分析（公孫龍）、而生物進化論和自然主義（莊周）、而自然史觀（騶衍）、而社會進化論（韓非及其先驅——商鞅）和法律哲學（韓非派）、以及教育哲學、音樂哲學（『呂氏春秋』）。這是一個大概，當然還有疏漏。但這可表明中國上古哲學發展之一般。倘然你要詳細地分析論究，則看出各派學說底發展和各門學說底發展。哲學歷史之所以為歷史者在此。

然而返觀胡適底著作，却不這樣。他不是敘述得非常拉雜，把各派各家底理論貢獻掩蔽了，便是敘述得非常疏漏，捨其重要而談其不重要。所謂拉雜，譬如他論李耳哲學（第三篇）中『名與無名』（五九至六四頁）一節，本來敘述李耳在論理學上邊一個創始的貢獻，然而結果他轉移到李耳底反文明論和政治理想去了。所謂疏漏，依然以李耳哲學為例。李耳哲學底最大貢獻，是一元論和本體論底創立。而其顯著的特徵則為物質論和辯證論。（其次，在人生哲學方面是法自然或自然主義）。可是胡適對於這點，完全無知。用一個『論天道』（五四至五七頁）和『論無（？）』（五七至五九頁）底標題就混過了。此外，他就敘述到了，或者解說粗可，然而也往往不能會觀其要，

用一個適當名詞把它顯示出來，以致畫了龍而不能點睛。譬如惠施底二十一事，本係“歷物之意”，二十一事不過其歷舉的例子罷了。若會通其全意，則顯然是一個宇宙辯證論；從其辯上看，又顯然是辯證邏輯，而胡適却無力會通，竟枝枝節節地解說一陣了事。這完全不是歷史底敘述。

另外，如對於一派一家哲學分別命題之拉雜錯亂，是我們所已說過的。而在哲學理論之發展底論述中，插入很多不相干的東西，如哲學家底傳記、著作，以及關於這方面總考據，實在混亂用目。這種夾七雜八的哲學歷史，好處就在掩藏作者無力論究哲學理論之發展底弱點。是為一般資本主義的哲學史家底通病。所以胡適也同樣地陷入這個雜亂的敘述法中而不能自脫。在他底意思，以為哲學家底理論與其生活有關，故應為之傳記。但我們把他所寫總傳記與理論對看，一點也看不出有甚麼關係。在此，我以為妥當的辦法是把傳記、著作、及其考據，寫成邊緣註，可以兩全其美，但傳記底要點在述其與理論有關部份。

因為哲學史底敘述，重在各派各家底新的貢獻，即獨特的理論，所謂創見也者；因為哲學史底敘述，重在一定時代中整個理論底推移，一定時代中整個理論之由此到彼適發展，所以作者不可有通常所謂勢利眼睛，把人所共知的、言論保存得多的、大事鋪張，而把埋沒了的、言論保存得少的、隨便敷衍，或置之不理。一般中國哲學史家對於孔丘，不惜錦上添花，大事

頌揚；而對於告不害和騶衍，則總是敷衍了事。倘若這種勢利眼睛底看法是對的，當無不可；然而事實上却只是成見，毫不正確。告不害提出人性問題，而予以科學的解決，本是一種獨特的理論；在發展上則上承楊朱底個人論，下啓孟軻底性善論，何以不應該在哲學史中佔一地位——別開一章？騶衍卓然大科學家、大哲學家、大科學的哲學家，亦聽其埋沒。他底方法論、他底宇宙觀、他底前史學、他底歷史哲學、乃至人生哲學，不是都值得稱述的麼？然而人們總是把他附帶地提及。言論保存得少，沒有受過孔丘般的尊崇，因而哲學史家也看不起，他忽視他底理論底重要和歷史底地位。

對於騶衍，我想再說兩句。他用五種自然物質來推論歷史、人事，理論雖不可解，到中古變成了迷信，然而把自然與社會統一、用自然來決定社會、在原則上却是今天底科學研究也正沒有超過那個範圍。就影響來說，普遍非常，下至醫生（當然指中國的）星相，莫不皆然。但也很高貴：上至帝王，改制之說亦根據於他；中至士紳，率皆信仰。不止他底陰陽說插入了孔丘派的體系，而其類推法之末流——附會法，即賢士星相所用之測字式的方法，也深入學者腦筋，至今依然。（註二五八）這為甚

（註二五八） 今年南京高等考試一千八百多人中被取的九十九名，在授讀典禮中，其代表周邦道底答詞略云：“今日同人受選，並蒙各師長訓話，同人當敬謹接受。考取同人，數為九十九，恰為二九。易云：九

麼值不得注意？它方面，哲學是探究第一原理或最後根源的學問。說明自然之第一原理或最後根源的，叫做自然哲學或宇宙哲學；說明社會或人事之第一原理或最後根源的，叫做社會哲學或人生哲學。（此與專就人生底字義而論之者不同）。而社會或人生底最後根源，就是自然，今騶衍用自然物質底變化來決定生理、命運、一生行爲、和政治、歷史、底變化，爲甚麼又沒有哲學的價值呢？差不多只有正在革新之年歡迎資本社會意識適梁啓超，才稱道騶衍底思想“偉大”、推論“淵微”，不許“以今日我輩數千年後之眼識警議之”（梁啓超語）。然而他一到反動之年、退回封建思想去了時，便罵騶衍爲“造……邪說以惑世誣民者”、“妖言之始作俑者”、“宜負罪咎者”（同前）。所以騶衍

二，見龍在田。又云，雲從龍，風從虎。同人當本雲從風從之意，從諸師長，努力建設三民主義，以促進世界大同。”（《時事新報》一九三一年八月十三日載出適南京電）。這種由九十九而二九、而九二、而見龍、而雲從龍風從虎、而從師、而建設三民主義，正同中醫之解說病理一樣。這是高等考試中優份子底代表底話！但表面上雖不能令人理解九十九何以爲二九，二九何以爲九二，九二何以見龍，龍何以有雲從，雲從龍何以就是被取者從考試者——院長等，但意思却很明瞭，即九十九人頭頭是尾而謀位高陞。結果，不可理解的都全可理解。正同中醫解說病理一樣，肝心脾肺腎之屬木火土金水雖不可理解，其結果出處受寒或受熱，却非常明瞭。騶衍學說底應用底處。

至今還是為多數中國哲學史作家所忘記，如謝无益、遠藤隆吉、鐘泰、趙蘭坪、等。很奇怪的，他們有些人把秦以前只要有兩篇書存在的，不管其是否哲學家，明知其為兵家、縱橫家、小說家，……且毫無哲學貢獻、簡直毫無關於哲學、的，都寫了，只有騶衍沒得。因為那般抄書匠以書為憑，騶衍底命運不好，書遺失了，他們沒有抄的，那末怎能在哲學史上佔一位置呢？

對於商鞅，我們也應喚起人們注意。他是一個法律家、政治家、同時又是一個社會進化哲學家、因而是一個法律哲學家，頗瞭然於歷史底發展。孔丘派德治主義者把他辱罵了二千多年，不曾翻身。我們在今天應予以相當的歷史地位。抄錄司馬遷底批評，是進行將死去的民主政治——近代的法治——都沒有領略過表示！

凡此種種，在胡適著過中國哲學史裏，也並沒有更好的地方。告不害依然沒有地位。有些人倒還把他放在雜家裏，或者附入孟軻哲學裏，留一個名字。胡適簡直雜也不雜，附也不附。對於騶衍，還好，給了一個小小的位置，有名字存在。對於商鞅，亦有幾行說他底書是偽書。但是一點也不認得騶衍底哲學貢獻，和商鞅底哲學貢獻。『商君書』就偽，必不全偽，這是有很多旁證的。何況把牠當商鞅派看，或如馮友蘭作商鞅派叢書看，亦非常合理呢？以商鞅來領袖那部書底思想，當十分妥當。然而機械地咬文嚼字過考據，竟把有價值尊理論埋沒了。以書

底作者之偽，拋棄書底理論之真，豈是論述哲學發展適態度？

總之，胡適對於歷史適敘述，實在外行，所以一點也不能表白哲學發展底真相。他底眼光和見識底平庸，與其他一般中國哲學史作家幾乎一樣。我們在這裏，實在發覺不出他有甚麼特殊的地方。

章末語

所以著哲學史也不是像坊間流行適中國哲學史底作者們那樣容易。老實說，他們——好些人簡直配不上說是甚麼中國哲學史作者。他們實在只是些抄書匠，你模仿我、我模仿你、地轉相抄襲。因此，他們不講究怎樣解說中國底哲學？適問題。在古代之部，對於材料，不加選擇，只要是春秋戰國時代底書就開抄摘。對於理論，總是用他們那夾七雜八的觀點，簡直多數是沒有方法解說。對於歷史，敘述得極其惡劣：不是機械地以年代為次序，即是分派排列。然而無論那方面，都毫不能說明其理論的發展。

胡適底著作，完全沒有兩樣。

現在我們且來把它分析適結果說一說。

篇末語

胡適底『中國哲學史大綱』卷上一書，依以前我們所有適考察，覺得是：在總論方面，既不能正確地探求原因，闡明變

遷，敘述體系，評判價值，亦不能妥當地選擇材料，解說理論，敘述歷史，而且又不能對上古哲學底起源、終結、和其中適劃分，弄到合乎事實適地步，使成一眉目清晰、組織嚴謹、適科學著作；在各論方面，則又錯誤百出，遺漏很多，拉雜蕪穢，平凡庸俗，並沒有整個的新體系、新方法、新理論，使各派各家底哲學自成一有機的結構、合成一有機的進化。因此，實在配不上稱爲科學的哲學歷史。

這是我底總評。

然而許多大名頂頂的人對於這部書，却是稱讚不已。那些在中國文化上無貢獻而只虛有其名適人底稱讚，可以不齒。只是那在文化上第一個有貢獻、且概論中國學術思想很早、又提供出一物質的而且近於經濟的見解——地理觀、適梁啓超，也稱讚不已，就不能不加以糾正。他曾“恭維”這書道：“這書自有它底立腳點，它底立腳點很站得住；這書處處表現出著作人底個性，他那銳敏的觀察力，緻密的組織力，大膽的創造力，都是“不廢江河萬古流”的”註二五九。現在我也不用多說，我請讀者先讀胡適那書後讀我這批判、或先讀我這批判後讀胡適那書、過後，再來石梁啓超底“恭維”，有甚麼正確性。自然，“不廢江河萬古流，”一切過去都是歷史底成績，流芳可以百世，遺臭還不是萬年？古代的錯誤著作，就荒謬如『聖經』，怪誕如『封

（註二五九）『梁任公學術演講集第一輯』，五版，二至三頁。

神記』，也同『齊物論』、『五蠹』篇、一樣地保存至今。現在就是十分荒謬糊塗的著作，只要有書店印出，還不是流行世上，只要放入圖書館，還不是永遠存在，“不廢江河萬古流”呀！

豈止有名的人，一般無名的人也百口同聲地稱讚。留學生說：“胡適著過『中國哲學史古代篇』……很有名，國內有獨無偶”^{註二六〇}。本國內邀大學生在其聽胡適講中國古代哲學史後說：“胡先生講得的確不差，他有眼光，有胆量，有斷制，確是一個有能力之歷史家”。不是學哲學邀有名的大學生“去旁聽了，也很滿意”。^{註二六一}那末，這些事實又怎樣解說呢？豈沒有可稱讚邀著作，無論如何是不會這樣受歡迎的。

不錯，胡適底『中國哲學史大綱』卷上也有好處。這就是他能夠用資本社會意識來解說中國古代哲學。是即我們從前之所謂個人主義的觀點。這在梁啟超叫做“憑藉新知以商量舊學。”這當然比用封建思想去解說的進一步。比沒有觀點，只是糊裏糊塗地抄錄的進一步。但不在總論方面、各論方面、顯示出有甚麼特色。——也許有，那就是所謂“明變”、“求因”、“時代”、“思潮”、等等吧。當然，這比之那時僅有的謝无量編纂邀『中國哲學史』，確是面目一新，使得那般所謂有名的人——尚

(註二六〇) 杜逢秀方，『中國哲學史概論』，劉侃元譯本，『譯者序』，四至五頁。

(註二六一) 顧頡剛，『古史辨』，『自序』，三六頁。

未完全了解資本社會意識而只是拜到其下、又不能用“西學”以附會“中學”、適人，噴賞不已。但讀過一些資本社會著作燕人，就覺得“明變”、“求因”、等等，是一種科學時代底口頭禪，很普通的照例文章。所以我始終以為胡適之用資本社會意識解中國古代哲學，只是枝枝節節地表現。換一句話，在古代哲學著作之字、句、底註疏上表現。譬如『莊子』中“種有幾”底“幾”字，『易經』中卦辭爻辭底“辭”字，以及“種有幾”那一段，『繫辭傳』中那許多論辭句子，他加上一個進化論和論理學底名詞，自然使得那般冬烘先生拍案叫絕！尤其是國粹派、東方文化派、甚至中西調和派、國家主義派、這般保守舊文化適人，亦常居然以中國古代就有進化論和論理學為榮幸了。不說別的，就是在論古代哲學史書中去劃兩個近世論理學圖解，或寫幾行三段論式，也增加時髦不少。他們當然揚眉吐氣起來。

還有一層，青年學生之歡迎他底書，是因為介紹新文化。他們不是站在“國學”底立場，是站在歐洲文化底立場。「五四」文化運動即是一個用歐洲資本主義文化以進攻中國封建主義文化之思想改造。所以學生之歡迎『中國哲學史大綱』，是覺得其中有資本社會意識。那時青年，在向封建的解放路上走。胡適恰是代表了這個傾向。聽過他講中國古代哲學適學生，很高興地說道：“他底議論處處合於我底理性，都是我想說而不知道怎樣說才好的。”（見註二五四）

因此，這書底時代性是「五四」運動。其所以受歡迎適原因

在這裏。然而今天怕之所以要受批評的原因亦在這裏。資本主義文化介紹底時代過去了，胡適底書應該隨而過去。即不說這樣的歷史意義，單科學地問問讀者，中國哲學史應該永遠像胡適底書那樣成爲一個用資本社會意識零碎碎地註疏古代哲學著作中之一字、一句、一段、就了事麼？老實說，『中國哲學史大綱』不是科學的哲學史，只不過諸子百家哲學材料中某些字、句、段落、之近代的註解而已。至多，只能作一部中國古代哲學史料看，不能說就是中國古代哲學史。

〔附〕我本擬再批判胡適底『戴東原底哲學』一書及『記李觀底學說』、『殺經虞與費密』、『幾個反理學的思想家』三文，但我覺得沒有必要。因爲這一書三文，既無方法，亦無思想，只是極平庸、極尋常的摘引。雖然有一些錯誤，孤它，胡適底錯誤是指摘得完的嗎？就其大者、要者、於方法和思想甚有關係者，說說便得了。像『戴東原底哲學』雖然很厚一本，其實除開半本附錄——戴東原底原著，也就不多。內容則曲解不少，新解毫無。正同他那三篇論文、以及『讀呂氏春秋』一文、同樣地無新體系，亦無新訓話。一部中國古代哲學史就已經把在美國五六年濡染過資本社會意識吐出來完了，還有甚麼？讀者若要看我這個說話對不對，有時間的、不妨試去把那一書四文與『中國哲學史大綱』上卷對讀一遍。

(Le 14 Aout 1931)

III 世界最近哲學史

篇首語

- 一 在事實和說明方面
- 二 在解說和編制方面

篇末語

篇首語

現在我們來批評胡適在世界最近哲學史這方面底意見。

那就是批評『五十年來之世界哲學』一篇長文。因為這篇長文是胡適在世界最近哲學史這方面底唯一的著作。

這篇長文是一九二二年九月五日爲『申報』五十年紀念寫的。從那時候倒數上去五十年，正是一八七二年。所以胡適在

世界 近哲學史這方面，是從一八七二年起的。本來『申報』底創刊，於哲學歷史沒有任何關係；但胡適所敘述邁哲學歷史是從那年起，所以我們底批評也不得不集中於那年以後邁哲學狀況。同時，胡適是一九二二年寫的，我們底世界最近哲學史底論究也止於那年。

在這裏我們覺得『五十年來之世界哲學』根本就是不正確的東西。主要的就是胡適完全不理解哲學底發展，因而竄改哲學底歷史。其次就是在敘述、解釋、和評價、各方面邁錯誤。

現在我們就來把這些錯誤分別地說說。

一 在事實和說明方面

胡適是怎樣地描寫世界最近的哲學歷史呢？

他自己覺得他是“許多哲學史家”中具有“歷史眼光”的人，所以對於世界最近哲學史有特別的見地。他以為哲學上正宗的浪漫主義，在黑格爾（原譯海格爾）之死和黑格爾學派之分裂以後，就完全崩潰了。這時來為哲學開一個新紀元的，就是十九世紀這個科學史上最光榮的時代所產生邁達爾文（C. Darwin）和赫胥黎（T. - H. Huxley）。達爾文底新實證主義，使哲學發生了根本的革命，——哲學方法上邁大革命。這在第一期是破壞的，以赫胥黎底存疑主義為代表；第二期是建設的，就形成了皮耳士底“實驗主義”（即實用主義，茲依胡譯），由此傳到詹姆士、杜威。所以“實驗主義”是一八七二年後邁哲

學正宗。洛茨 (R. H. Lotze)、哈特曼 (Von Hartmann)、格林 (T. H. Green)、伯拉德來 (F. H. Bradley)、等底新觀念論 (原譯為意象主義和意象論)，只是一種餘波。在一八七二年出現逆怪傑尼采 (F. Nietzsche)，因為是浪漫主義底產兒，不用說也是新觀念論底變種。總之，這些都是舊浪漫主義底迴波，不是哲學底正流。至於柏格森 (H. Bergson) 底哲學是新浪漫主義，與羅素、馬文 (W. T. Marvin)、等底新實在主義 (原譯新唯實主義) 合而言之，那不過是晚近的兩個支流而已。斯賓塞則是進化論的哲學家，久已不是十九世紀上半底舊實證主義者了。(註二六二)

這是胡適底世界最近哲學史底綱領。

我們要指出這個綱領底錯誤，當從他構成這個綱領底理由上着眼。因此我們必須考察如次的問題：一，為甚麼“實驗主義”是哲學史上適正宗？二，達爾文、赫胥黎、影響於哲學和貢獻於哲學的為新實證主義、懷疑主義與歷史態度麼？三，皮耳士、詹姆士、杜威、與達爾文、赫胥黎、是否有胡適所說底關係？

首先我們從第一個問題研究起。胡適對此並沒有明白的

(註二六二) 胡適『文存』二集，二卷，二一—二七——八、二二四——五、二二八——九、二三——二、二二六——四、二七〇——一
等頁。

說明。不獨“實驗主義”爲正宗這一點是這樣的；就是說“實驗主義”以外遊哲學皆爲支流和餘波一事，也沒有根據。很顯然的，他底世界最近哲學史綱領完全是由唯我獨尊出發遊獨斷論。此外，胡適只有一種糊模的說明。現在爲週到的批評起見，我們也分別地考察一下。

就理論方面看，似乎是這樣的：哲學是從根本上研究人生切要問題遊學問（註二六三B），而人類今日底最大責任和最大需要、是把科學方法應用到人生問題上去（註二六三A），所以只有不弄哲學家底問題而弄人底問題、並且用科學試驗室的態度和歷史的態度去弄的“實驗主義”才是哲學，——光復了遊哲學。因此“實驗主義”是正流，而自它出後之一切非“實驗主義”的各派、都成爲支流或餘波去了。這裏，我們覺得胡適所下遊哲學定義根本是錯的。如果說不錯，認識論、本體論、宇宙論、都是人生切要遊問題，那末哲學家底問題就是人底問題。倘然說社會中有一些人是不需要認識論、本體論、宇宙論、的，只有哲學家才需要，那就完全沒有站在社會底見地上觀察哲學底任務和作用了。站在個人底立場說話，不獨認識論、本體論、宇宙論、不是人——一般人、全體人——底問題，就是一切知識、學問、乃至看報、寫信、也只是讀過了書遊人底問題，對

（註二六三） A, 胡適『中國哲學史大綱』卷上, 九版, 一頁。 B,

胡適『文集』二集, 二卷, 二八七頁。

於沒有讀過孔適人一點都不切要。——你把小孩送到國民學校去讀一點書。——書又當不得飯，肚子餓了才是硬工夫。所以把哲學家底問題與人底問題分開，完全是偏狹的實用主義的觀點。另外還有一個理由可爲胡適找出來的，就是他以爲從古代亞里士多德和中古經院派學者以來，總以爲是「類」不變的。同時這個觀念又成爲了“歐洲思想史底唯一基本觀念”。達爾文不但證明「類」是變的，而且指出「類」所以變的道理。”所以達爾文在哲學史裏有很高的地位；赫胥黎是繼起者，亦非常重要。因此，承繼他們兩人皮耳士、和承繼皮耳士詹姆士、杜威，就成爲哲學史上適正宗了。（註二六四）但這是沒有用的。我們姑不必問由上古中古以來適哲學思想是否以「類」不變爲“唯一”基本觀念，即使是，把達爾文和赫胥黎挪入哲學史去坐正統底交椅，然而胡適始終沒有說明皮耳士、詹姆士、杜威所繼承於達爾文和赫胥黎的，是「類」變底思想。繼承「類」變之思想的是進化論哲學家，如斯賓塞及今之創造的進化論哲學家和層創的進化論哲學家。若說哲學史到達爾文、赫胥黎、又轉了方向，走上方法論底路去了，那末在後面第二個問題和第三個問題中就要證明這種說法底荒謬。總之，這個理由是不能給胡適作根據的。並且我們還要知道，若果「類」不變是哲學史上適“唯一基本觀念”，那末，在近代哲學史上坐正統交

（註二六四）胡適「文集」二集，二卷，二三三——三四頁和二七一頁。

椅的是黑格爾和馬克思。前者觀念地證明「類」變，後者物質地證明「類」變。因為照後者底意思，自然、社會、思維、三界底現象都是變的。而且它們底變，循着由數量到質量過法則，即舊的「類」底數量漸次增加到某種程度，即突變而為一新的「類」，性質不同於前，並且是高級的東西；及到這個「類」底數量又漸次增加至某種程度時，又像從前一樣地變成新「類」；由此遞推，造成了自然、社會、思維、三界底進化。請問胡適這是不是哲學地解決了「類」不變底問題。若果這個說法是對的，那末達爾文已經來遲了。他底「類」變說——進化論——不過是給黑、馬、兩人底哲學成果蓋上一個科學底印而已。胡適底近代哲學發展系統說仍不能成立。

就事實方面看，那就大約是這個樣子：“實驗主義”是“現今歐美很有勢力過一派哲學”（註二五五A），而所謂世界最近哲學史，實即現今歐美很有勢力過哲學占支配地位過時代，所以“實驗主義”是五十年來之世界哲學底正流。這實在是不懂世界最近哲學過表現。“實驗主義”只在美國有勢力，在歐洲並說不上。就胡適所舉、乃至就歐洲所流行、過事實看來，可稱道的“實驗主義”者，不過一英國底席勒而已，至多再添上一個意大利底巴比尼(Papini)或其同類。實際上，在歐美很有勢力過哲

（註二六五） A,『文存』一集,二卷,七五頁。 B,『新文化運動與

國民黨』,見『新月』二卷六、七期,頁四四頁。

學，保守方面是觀念論和二元論，即黑格爾派和新康德派；革命方面是物質論，即馬克思派。“實驗主義”倒真是一個支流；就在美國也只是觀念論、新實在論、批判的實在論、進化論、等派中之一派，並沒有支配的勢力。倘然說正宗的黑格爾哲學衰敗分崩，尚存的都是餘波，只有“實驗主義”才是嶄新的哲學，所以只有它才是正宗，那末我們就要知道由黑格爾哲學底衰敗分崩中產生出了物質論的辯證法、辯證法的物質論、和可作歷史哲學看或社會哲學看底歷史的物質論。這些哲學，自一八七二年後迄今，得了很大的發展和闡揚。它底著作，不論是創立者的或繼承者的，都翻譯成了各國底文字，流行得最普遍、最深刻。現在且取得了全球六分之一之地面底支配權。就是在其他五分之五底範圍內，也是站在最前綫領導歷史的。至於內容之嶄新，那就遠非“實驗主義”可比。如胡適所說具有懷疑態度、實證態度、試驗態度、和歷史態度、迥“實驗主義”，是加里翁、倍根、笛卡兒、以來數百年間總算說，只有從二千多年底孔孟程朱牢籠出來“做批評孔孟、彈劾程朱”（註二五九）處人，才覺得新鮮。不幸停留在「五四」時代適胡適，竟是這樣。

倘然說以“實驗主義”為正宗適理由不是這樣，那我們在『五十年來之世界哲學』中就找不出任何說明。如此，胡適底世界最近哲學史綱領便難逃我所說這“由唯我獨尊出發底獨斷論”這個判斷了。那末還有甚麼科學底意味呢？簡直一點正確性都沒有。

其次我們研究第二個問題，看達爾文、林肯黎、影響於哲學和貢獻於哲學的是否如胡適所說適實證主義、懷疑主義與歷史態度。

照胡適底意思，十九世紀末年底“實驗主義”、是由十九世紀前半底哲學的實證主義變成的。所以發生這個變適原因，是達爾文底新實證主義。因為達爾文最忌空想，在創立進化論底研究中，完全用觀察與實驗。所以他提出適大原則（進化論）是以無數的證據與事實作證明的。由此傳出了“拿證據來”適喊聲。而在進化論與基督教底爭鬥中，更體驗出這個喊聲是科學底唯一武器和科學方法底精神。把這種研究法應用到人生切要問題（同前註二五五A）上來，就是“實驗主義”，“實驗主義”原不過是科學方法在哲學上適應用。所以達爾文在哲學上適貢獻就是他底新實證主義。（註二六六）。這完全是胡適不學無術適表示。用觀察、實驗、以行研究，使理論有事實作證據，不要空想，純然是達爾文以前一般的研究方法。培根所倡導適新工具，就是這樣的。達爾文在這裏，只是應用，並沒有貢獻。我們只能說達爾文是應用這個方法而有成績適人，是這個方法在生命界研究亦不可少適證明。所謂“新”，我們實在不知道從何說起。胡適所指出適新實證主義底內容，與達爾文以前適實證主

（註二六六）『文存』，二集，二卷，二四、二五——三、等頁；又

一集，二卷，八三頁。

義、信根以來適實證主義、沒有一點增添。至於實證精神之變成自覺的思想方法，完全是科學發達生出來適影響，達爾文只是使科學生出這種影響適若干科學家之一。所以達爾文在哲學上適貢獻，無論就方法說或思想說，均不是實證主義或所謂新實證主義。

胡適又以爲“達爾文與赫胥黎在哲學方法上最重要的貢獻，在於他們底存疑主義”。存疑主義底主腦，就如赫胥黎所說：只有那證據充分的知識，方才可以信仰；凡沒有充分證據的，只可存疑，不當信仰。以後胡適論來論去適結果，存疑主義又變成“拿證據來”適另一說法去了。所以他說存疑主義底要點在於注重證據。(註二六一A) 那末所謂存疑主義，豈不是所謂新實證主義之邏輯的推論、或反方面底說明麼？這樣的存疑主義，完全是一種“科學的精神”，即叫我們要“嚴格地不信任一切沒有充分證據適東西，”(註二六七B)並沒有新的意思。科學的精神，在存疑主義一名詞出世以前、即赫胥黎以前，就是這樣的。赫胥黎底貢獻，不過是命名而已。並且這樣的存疑主義，在哲學史上是早就有了的。達爾文和赫胥黎前二千多年底孔丘，即是一例。胡適自己也承認他底“知之爲知之，不知爲不知，是知也”，“確是存疑主義底一個好解說”。(註六二七A) 至於他贊成“史之闕文”，主張“多聞闕疑”、“多見闕殆”，(註二六七C) 更

(註六二七) A, 『文存』, 二集, 二卷, 二三六一—二四一和二四八

是顯然的存疑主義了。所以達爾文和赫胥黎在哲學方法上邁貢獻，不是存疑主義。

胡適還有一種意見，說明進化論如何地影響哲學。他說：“進化底觀念，自從達爾文以來，各種學問都受了它的影響。但是哲學是最守舊的東西，這六十年來，哲學家所用邁「進化」觀念，仍舊是黑格爾底進化觀念。到了實驗主義一派底哲學家，方才把達爾文一派底進化觀念拿到哲學上來應用；拿來批評哲學上邁問題，拿來討論真理，拿來研究道德。進化觀念在哲學上應用邁結果，便發生了一種「歷史的態度」(The genetic method)。……這種歷史的態度便是實驗主義底一個重要的元素”。所以說“進化論(原譯為演化學)底思想侵入了哲學底全部，……於是有實驗主義的哲學”。(註二六八) 胡適這一長段話，句句都是錯的。哲學在革命時代和革命階級是最革命的東西，只有在保守階級手裏才是最守舊的東西，所以不能無條件地說哲學是最守舊的東西。並且一般地說，哲學底改變先於政治、經濟、社會、底改變。它是最革命的東西。因而哲學家用進化觀念得最早。斯賓塞和尼采，即是證明。尤其斯賓塞在『物種

——二四九頁。 B, 同前, 二二九頁。 C, 孔丘『論語』底『衛靈公第十七』篇和『為政第二』篇。

(註二六八) 胡適『文集』集, 二卷, 八二—八三頁; 和二集, 二卷, 二七一頁。

由來』出版後 幾次年，就發表了他底『第一原理』，用進化觀念敘述宇宙，創立了進化論的宇宙觀。並且斯賓塞之有進化觀念，不在達爾文後，達爾文還把他看作是進化論底一個先驅呢！斯賓塞不僅把進化觀念拿到哲學上來應用，而且用他去研究心理、社會、道德、等等。以進化論原則貫通自然、生命（他還著有『生物學原理』）、社會、三界，簡直是他獨有的哲學貢獻。皮耳士、詹姆士、都來遲了。皮耳士倡實驗主義 篇文章，是一八七七年出版的；“直到二十年後，詹姆士才來把這個主義漸漸地傳播出來。”這些都是胡適知道得很清楚的，一翻他底『文存』二集二卷二四二頁（及其以下三頁）和二五〇頁就可證明，那末爲甚麼要說“這七十年來（即一八五九年至一九二二年）哲學家所用 進化觀念仍舊是黑格爾底進化觀念，到了實驗主義一派底哲學家方才把達爾文一派底進化觀念拿到哲學上來應用、……拿來研究道德”呢？這完全是爲了“實驗主義”在哲學史底正宗地位而有意地否認事實、竄改歷史。說歷史的態度（即歷史的方法）是進化觀念在哲學上應用 結果，同樣錯誤。歷史的方法，若就胡適所譯 中文字義說，是 historical method，發生得很早，在皮耳士發表倡“實驗主義” 論文（一八七七年）前三十九年、並在達爾文發表倡進化論 著作（一八五九年）前十一年、就被盧斯查（W. Roscher）用作經濟學底主要方法；更前一點底孔德，就肯定他是“社會學最好的方法”，即根本地研究人生切要問題 最好的方法，所以把他列

在觀察、實驗、比較、之後。(註二六六)。若就胡適所註譯英文 The genetic method 底字義說，應譯為發生的方法、或發生學的方法，那也出現得很早，不獨在“實驗主義”出世前，也在進化論出世前，是與發生學同其悠久的。然而胡適為竄改哲學史故，竟又竄改方法史。因此進化觀念在哲學上應用邁結果，不是發生歷史的方法或發生的方法，而是進化論哲學：斯賓塞底哲學、尼采底哲學、柏格森底哲學、摩爾甘(C. L. Morgan)底哲學、等，不是皮耳士和詹姆士底哲學。所以達爾文底進化論影響於哲學的，不是“歷史的態度(The genetic method)”。

最後我們考察第三個問題：皮耳士、詹姆士、杜威、與達爾文、赫胥黎、是否有胡適所說邁關係？

胡適在這裏底答案有三個，如前所已列舉的：(一)“實驗主義”是達爾文提供出邁新實證主義到哲學界來邁形態；(二)“實驗主義”是赫胥黎所命名、“達爾文所採用、邁存疑主義之“拿證據來”邁威聲所引起邁哲學方法；(三)“實驗主義”底歷史的態度(The genetic method)”是進化觀念在哲學上應用邁結果。總而言之，“進化論底思想侵入了哲學底全部，實證的精神變成了自覺的思想方法，於是有實驗主義的哲學。”所以黑格爾以來邁世界最近哲學史，其發展是如次的形式：

(註二六九) A. Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome

IV, P. 246.

黑格爾——達爾文赫胥黎——皮耳士詹姆士杜威

我們可以從兩方面指出達爾文、赫胥黎、與皮耳士、詹姆士、杜威、沒有胡適所說過三種關係。

一方面，在前我們已經說明：存疑主義（如胡適所說的）不始於赫胥黎，它只是實證主義底另一說話和科學方法；而達爾文又從未創立過實證主義，或所謂新實證主義，這（照胡適底實證主義解）是培根以來過科學方法；“歷史的態度（The genetic method）”並非進化觀念在哲學上應用過結果，它發生在進化論以前。這樣，皮耳士、詹姆士、杜威、底“實驗主義”，就如胡適底意思，真是實驗主義，達爾文和赫胥黎也並沒有給它以特殊的影響和貢獻。

別一方面，胡適所說過“實驗主義”，原文並不是 Experimentalism，（註二七〇），而是 Pragmatism。正確的翻譯則為實用主義或實踐主義。若譯作實際主義，那便包有這兩個意思。但從皮耳士、詹姆士、“兩個……實驗主義（Pragmatism）開山大師”創立這個哲學趨著作看來，完全說是實用；就是論到實踐，也是注重效果和應用一方面。若照胡適以“實驗主義”作皮耳

（註二七〇）這在胡適譯為試驗主義的，見『文存』二集，二卷，二五七頁。而在『文存』二集，二卷，七六頁，則講的實驗主義。但後來胡適表明他底“實驗主義”是照過 Pragmatism 這個字（見『文存』二集，二卷，二二二頁），顯然給從前一個更正。

士之Pragmaticism、詹姆士之Pragmatism、杜威之instrumentalism、席勒之humanism、總名稱看，我們亦不能在牠們四種派別中找出甚麼實驗方法(experimental method)或實驗主義(experimentalism)或實證方法(Positive method)底成份。胡適帶起實驗主義眼鏡去讀皮耳士、詹姆士、杜威、底著作後、給我們介紹出來的，尤其在引的原文方面，全是實用主義，至於詹姆士和杜威底經驗論，都是本體論，或解說經驗——實驗與認識論或方法論上適實驗——經驗、沒有關係。這是不待聲明的。再照胡適之說，詹姆士“不忠於實驗主義”，席勒把“實驗主義”弄走了樣，只有“杜威一派仍舊回到皮耳士所用適原意，注重方法論一方面，”而他自己又是杜威弟子，並極端尊崇杜威的；然而杜威把Pragmatism改成instrumentalism適意思，在中文“爲「工具主義」，又可譯爲「應用主義」或「器用主義」，不仍是注重效果和應用適實用主義(pragmatism)麼？所以皮耳士、詹姆士、杜威、底“實驗主義”，並不如胡適所說，而是實用主義，這樣，假如達爾文、赫胥黎、底新實證主義、存疑主義、和由進化論生出適“歷史態度(The genetic method)”就屬實有，也與實用主義沒有關係。

那末，胡適還不是皮耳士、詹姆士、杜威、與達爾文、赫胥黎、結婚適舊式媒婆麼？的確，他生拉活扯地把實用主義與進化論及其研究方法聯絡在一起，這真是婚姻不自由時代底「包扯攏」，應該打倒。

從以前這三個問題考察底結果看來，我們可以肯定地說，胡適底世界最近哲學史綱領，完全不對。他亂七八糟地竄改歷史。這是『五十年來之世界哲學』主要的錯誤。

二 在解說和編制方面

胡適底世界最近哲學史中，還有很多的錯誤。這是不能一一指出的。現在我們只就其較重要的，舉出一些來。

就敘述方面說。

對於最近哲學之史的演進，並沒有明白的綱領，如我在前面所敘述的。牠底線索是散亂地和零碎地存在。黑格爾哲學之崩潰、哲學系統熱之冷落、這些重要的關鍵，竟是『引論』中哲學界七種現象之一。以後幾大段落，若(一)新觀念論，(二)尼采哲學，(三)進化論哲學，(四)實用主義，(五)晚近的兩個支流和(六)社會政治學說，並不合乎他底綱領。至於『引論』中敘述一八七二年前後哲學界底變動，竟沒有把那七項依時間底次序作聯貫的考察，而平行地和孤立地描寫，實在不像著歷史遊樣子。

應該大加敘述或至少也要略為提及的，他沒有寫。這裏以舊的講來，新康德派最應該敘述。他底勢力很大，德國不用說，就是英國、法國、意國、都有。以後應該敘述的是科學底哲學。其由科學來的，則有馬哈 (E. Mach)、潘加萊 (H. Poincaré) 等；其由哲學而來的，就非常之多；因為在我們今天底哲學，凡

稍有可觀的，都由吸取科學底成果和採用科學底理論而來。
 (註二一)以新的講來，黑格爾左派對於黑格爾乃至其中底費爾巴哈(L. Feuerbach)之批判的繼承，新的正宗的「科學—哲學」(註二二)之創立，完全是哲學史上一個劃時代的勞作。這是黑格爾後哲學史上邁主潮。然而胡適全都沒有見到。

不應該敘述的，在『五十年來之世界哲學』中又占有地位，甚至很多的篇幅。『引論』中邁前六項，與分節敘述(二)至(六)，全是重複的。至於分節時底『社會政治學說』，就在敘述時變成了『五十年底政治哲學趨勢』，也沒有必要。何況自已作不來又是請高一涵代作的呢？代作而如果是政治哲學，當無不可。然而內容：“(一)從放任主義變到干涉主義，(二)從個人的國家觀變到聯羣的國家觀，(三)從一元的主權論變到多元的主權論”，並沒有甚麼哲學底意味，全是科學底材料——政治學底材料。

就解釋方面說。

在方法上邁錯誤，則是對於“歷史的態度 (The genetic method)”邁解釋，首先他說，“怎樣叫做「歷史的態度」呢？這就

(註二一) *Philosophes et Savants Français du xx Siècle*,
 Tome I, *La Philosophie de la Science*, Par R. Poiré, Alca,
 p. VII.

(註二二) 參看『二十世紀』第一卷第四期六一—六四頁。

是要研究事物如何發生，怎樣來的，怎樣變到現在的樣子：這就是「歷史的態度」。對的。但這與實用主義底方法論乃至杜威思維術——五個步驟，完全不相關。然而胡適繼續說道：“譬如研究「真理」，就該問：這個意思何以受人恭維，尊為「真理」？又如研究哲學上適問題，就該問：爲甚麼哲學史上發生這個問題呢？又如研究道德習慣，就該問：這種道德觀念（例如「愛國」心，何以應該尊崇呢？這種風俗（例如「納妾」）何以能成爲公認的風俗呢？這種歷史的態度便是實用主義（原譯實驗主義）底一個重要的元素”。（註二七三A）這些“譬如”，就多半與前面解說過歷史的態度不合，而是用一些實用主義的意味來曲解。對於“拿證據來”這個實證的方法，也是曲解。他說“拿證據來”、“只是科學方法底一方面，只是消極的破壞的方面。赫胥黎不曾明白科學方法在思想上適完全涵義，”還須要皮耳士底“實驗主義”來在積極方面指出試驗作標準。（註二七三B）其實，“拿證據來”固然是說沒有證據的不能是真理，但在它方面卻又說要有證據的才是真理，所以證據是真偽底標準。但證據從何處來呢？在加里納、培根、以後適答案很自然的是：用觀察和實驗去搜集事實。反之，皮耳士“指出”適“試驗”（即實驗）：“一個觀念底意義完全在於那觀念在人生行爲上發生^些效果。承認它時，有甚麼效果？不承認時，有甚麼效果？如此，我們就有這個觀念底完全意義”。（註二七三B）——這一段話，是與“拿證據

（註二七三） A，胡適「文存」一集，二卷，八二至八三頁。 B，同

來’ 邁實證態度一點也不相干的，不知胡適爲甚麼要扯信作實驗講。

在理論上邁錯誤，那就是把實用主義作實驗主義解，把實驗主義作實用主義解。這是我們已經幾次指出來的了，不用重提。

就評價方面說。

對於進化論，胡適只曉得它與基督教宣戰，打破了有意志的上帝觀念，二千年底宗教威權。這固然是進化論底一個作用，但只限於消極方面。積極方面，因爲闡明了生物底根本法則，使我們由此前溯，可以參透自然底祕密，建設一進個化的宇宙觀，由此後溯，可以領悟歷史底演進，建設一個進化論的社會觀，所以他對於哲學和科學，在方法上提供出一種進化的觀點，在理論上則誘導出一種宇宙論和社會科學原則——社會的物質論和社會的鬥爭論。——雖然事實上由這兩者合成社會進化論先於生物進化論而出現，但却得它日益增強固、愈覺真實。達爾文爲哲學界和科學界所開繼新紀元，完全在此。胡適不知道這些，所以對於進化論和達爾文底評價，很不充分。說達爾文在哲學方法和思想上邁最大貢獻是存疑主義與新實證主義邁語，全然錯誤。

對於存疑主義，胡適只曉得它是主張以證據之有無來定

是真與非真和可信與存疑的，所以把它們底要點歸結成“拿證據來”一口號。因此就說它在哲學方法上是一個最重要的貢獻，並以它去代表進化論打倒宗教威權解放人類思想那個時期底思想革命。存疑主義若果如此，也並沒有思想革命底作用，因為培根底歸納方法和笛卡兒底懷疑態度已經做過了。實則存疑主義底要點不在注重證據，至多這只是一種精神。存疑主義底英文 agnosticism 亦可譯為不可知論。它是由希臘文底冠字 a 與 gnōsis 合成的。a 訓非，為否定之意；gnōsis 作認識解。所以由這兩字合成而加上語尾 ism 底英文 agnosticism，應譯作不可知論。它主張有不可知者存在，它以為我們是沒有方法去肯定或否定已知世界外有任何主宰存在的。我們對於事物及其性質，不能確實知道，所知道的只是它們表現在我們感官上適印象。因此還有一種新康德派的不可知論者、說我們只覺知事物底性質，不能由感官的或心的途徑認識物自體，物自體在我們認識所及範圍之外。這樣看來，不可知論底思想本質，在哲學上是康德底二元論和中古基督教底援軍，完全是反動的東西。這正是赫胥黎在攻打宗教迷信中適妥協性和不徹底性；自然，不可知論底革命性也是有的。它以為自然界受法則底支配，不容許有外面惡人適干涉；物質和能力（energy）都非創造而有，亦無破滅可言；思想是能力底一種形態，腦子底一種作用。不可知論者底自然觀，完全是物質論的，“所以當他一天是科學中人、一天知道某種事物、時，他

是物質論者；但是在科學之外，在他甚麼都不知道邁範圍內，他就把他底無知翻譯成希臘語，叫它「不可知論」或「存疑主義。」（註二七四）。然而他一方面說他沒有證據證明物質和能力在任何時候都不可創造、不可破滅，沒有證據證明已知界外有無任何主宰之存在；別方面又說人底認識不能確知外物與其性質，不能及於物自體，所以是一種“可恥的物質論”。（註二四七）因此不可知論底正確方面，只有反對尚存於當時邁基督教虛作用，而沒有幫助於當時業已前進了邁物質論，在哲學上是毫無進步意義邁東西。從此可知胡適對於存疑主義底了解，不充分而且錯誤，其嘆賞是絲毫沒有價值的。

從以上三方面看，胡適在世界最近哲學史中邁零星錯誤雖不能一一指出，也可得着一個大概，使胡適底讀者可以由此類推了。在這些地方底批評，即止於是，不必多費篇幅。

篇 末 語

那末胡適底世界最近哲學史還有科學的價值麼？絲毫沒有。它不過是一些錯誤底堆積罷了。不僅這樣，而且『五十年來之世界哲學』只是不學無術的實用主義者——我們底哲學博士——底愛克斯(X)光線，把他底哲學之博給我們照出來了。

（註二七四） F. Engel, Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique, Humanité, 1924, PP. 29—30, 25.

他不獨不懂大問題——哲學發展底路線，並且不懂小問題——哲學底常識和科學底常識，如：進化論底哲學貢獻、不可知論底哲學意義、以及歷史方法底發生、實用主義底方法論、等等。這就無怪乎一般讀西洋哲學書較多過人，輕視胡適，簡直公開地說他不長於西洋哲學吧。

如此不學無術的人，爲甚麼還要談其世界哲學呢？今後，我希望胡適多讀些哲學書。科學書，不要隨便提筆，到處出醜。而且哲學沒有研究好，就提筆連文字也都弄不妥當。你底『五十年來之世界哲學』，就依你底意見，亦敘述得非常拙劣。遺漏、繁冗，都是研究缺乏、見識錯誤、之所使然，文學並無補於理論底敘述和歷史底著作的。

IV 胡適哲學論

篇 首 語

- 一 論哲學底意義
- 二 方法論
- 三 宇宙論
- 四 人生論
- 五 論哲學底將來

篇 末 語

篇 首 語

最後我們論胡適自己底哲學。

但胡適這位哲學博士，在哲學方面，並沒有像張東蓀那

樣，把自己底哲學、系統地寫出來。同時，他也並沒有哲學系統。嚴格地說，他自己還沒有哲學可言。他雖然是實用主義者，但他對於實用主義適了解甚不完全，只知道一點方法論。並且還是曲解和附會。特殊的貢獻更說不上。就是宣傳也表現得很貧困和淺薄。他可以說的——自然是在中國底個人主義哲學界——還要算『中國哲學史大綱』卷上一書。

雖是如此，但他也有一些哲學意見，散在各種論文和書中。有時他也寫過一點、講過一點、專門關於哲學方面底文字和講演。現在把我見到的搜集起來，也可得出一個胡適哲學底體系。這樣，我們底批評就有對象了，不至落空，亦可以對於哲學博士在哲學方面作一個完備的考察。

一 論哲學底意義

我們先考察他對於哲學是怎樣看法的。

在最初（一九一九年），胡適以為“凡研究人生切要的問題，從根本上着想、要尋一個根本的解決：這種學問、叫做哲學”。（註二，七五）這真是杜威弟子底口吻。因為杜威底哲學觀，就是哲學要拋棄哲學家底問題而研究人底問題才現出了哲學底本相。重複吟咏這句話、並且又戴起了實用主義眼鏡、適胡適，當然把哲學解作從根本上着眼來解決人生切要問題底學問了。宇宙論於是被逐出於哲學領域之外。認識論和本體論，不用說胡適也遵照杜威底教訓——以不了了之的態度對付哲

學史上經驗與理性、感覺與理智、種種哲學家底問題，一筆勾消。哲學就是人生論或人生哲學。所以具體說來，哲學所研究總問題即是：

- 一 “人生在世應該如何行爲？(人生哲學、舊稱「倫理學」)
- 二 “怎樣才可使人有知識、能思想、行善去惡？(教育哲學)
- 三 “社會國家應該如何組織、如何管理？(政治哲學)
- 四 “人生究竟有何歸宿？(宗教哲學)”(註二七五)

這些不是倫理學、教育學、政治學、等社會科學上適主要課題麼？但是在胡適，把科學改寫成哲學，覺得絲毫困難都沒有，武斷地做了就是。

然而胡適在敘述哲學底門類時，又把下面兩種哲學列在那四種哲學底前面：

- “一 天地萬物怎樣來的(宇宙論)；
- “二 知識思想底範圍、作用、及方法(名學及知識論)”。

這豈不是自相矛盾了麼？胡適答道：不，“因為人生切要的問題不止一個，所以哲學底門類也有許多種”，前面所舉六種還只是“例”(註二七五)。原來“人生切要的問題”是這樣解釋

(註二七五)『中國哲學史大綱』卷上九版，一五二頁，注畫點仍舊。

的！那末從前門趕出去了遊哲學家底問題，不是又從後門跑進來了麼？真是自相矛盾已極！

因此，到了後來（一九三〇年），我們底哲學博士又出來做一次清洗運動，再把那些從後門跑進來的加以驅逐。所以他在『哲學是甚麼』底講演中說道：Philosophy is an attempt to think out certain perplexing problems, mainly those of life and conduct, seeking to understand their meaning and aiming at finding some general meaning capable of universal applications”。（哲學是企圖對於某些混亂的問題如人生和行為等加以研究、以求明瞭它們底意義、而找得一些能夠普遍應用之一般的公式的）。爲甚麼呢？因爲哲學底地盤被科學家奪取了很多，只有人生、行為、和人與人底關係這一小部份，還可“爲飯碗計”，留給哲學家。（註二七六）所以哲學底範圍在今天是很狹小的，真如杜威底話，變成了對付人處問題。

這個哲學定義比從前進步的，是他認出了哲學是存在於科學研究尙未到精確地步底領域這一點。但他把人生、行為、和人與人底關係、這樣廣大的整個社會科學領域都認爲是混亂的，沒有條理和定論，那便是抹煞了十九世紀中葉和下半被社會的物質論創立者和繼承者們所組織出來遊新社會科學。這個新社會科學是已達到了科學發展底高級階段——說

（註二七六） The Leader, October 18 and 19 1930.

明科學和理論科學，充分有資格享受科學之名的。現在其所以還在哲學形態下、被呼爲ism之一，乃是它底物質的勢力尚未完全取得世界適緣故。——文化支配底建立不是依於政治支配底建立麼？然而胡適竟以他底無知來作哲學定義底論據。

在我們看來，哲學意義不必一定從它底研究對象方面着眼，而主要的是應該從一切哲學中抽取其共通性質，來標明它底意義，顯示它底特徵，以表明其爲異於別的知識，而爲另有一個性適一種部門。像任鴻雋那樣說科學就是自然科學，未免有些粗疏。這裏我們覺得哲學是以整全的看法、來理論地思維、以追究根源的普遍的法則適學問。它底對象，與科學同，並且在有些時代比科學廣。自古迄今就是以自然、社會、思維、三大領域爲對象的。哲學博士始終沒有明白“哲學是甚麼”呢！

二 方法論

胡適很是注重方法的。對於哲學他說“Philosophy is conditioned by its method, and……the development of philosophy is dependent upon the development of the logical method,……”（哲學是爲它底方法所規定，而且哲學底發展是繫屬於邏輯方法底發展）。註二·七）因而在中國哲學史上

註二·七 Hsu Shih, The Development of the Logical Method in Ancient China, Oriental, Shanghai, 1922, P.1.

偏重於邏輯的研究。對於一般的知識，也是這樣。所以他屢次聲明占其文字之大部份的“很雜亂”的講學性文章，甚至論文學、談政治、和寫游記、送文章，“唯一的目的是注重學問思想底方法，故……都可說是方法論底文章”。所以這是胡適哲學底重要部份。不僅這樣。若就他是一個“實驗主義者”，而“實驗主義”又“只是一個方法、只是一個研究問題底方法”，看來，方法論還是他（所崇奉）底哲學底全部。

但是我們正確地和仔細地分析起來，他底方法論，顯然是由個人主義出發的。因此它底結構，開始是

懷疑的態度。他以為每事都要問一個「為甚麼？」才對。對於一切主義、學說、要有一個「我」在，應當“疑而後信，考而後信，有充分證據而後信”。因此就必須要用

實證的方法。赫胥黎教我們底“拿證據來”、就非常必要了。研究要“從具體的事實與境地入手”。如此則從中想像出過假設或理想，才有具體的內容，不致落空。證據若是不足，那就還要用

實驗的方法。“實驗的方法便是創造證據底方法”。他做白話詩、是文學的實驗，談政治、是政治的實驗。至於已成的制度或學說底研究，須採用

歷史的方法。這就是說不要把它們看作一個來無踪去無影過孤立的東西，總要明白它們所以發生過原因和它們自己生出過結果，以了解它們在歷史上占過地位和

價值。最後是

實用的觀點：我們要用它來看那種制度或學說底“實際效果如何，以為評判底標準”。即是有用的才是合理的，才有存在底根據，否則不是真理。（註二七八A）

綜括看來，這些都可大體地說是物質論或物質論的認識論，尤其實證的方法、實驗的方法、和歷史的方法，是這樣，並且是非常妥當的。實在，胡適在好些地方，都公然用環境作說明。（註二七八B）

然而我們仍有說話底地方。

第一是這些方法在現今，都表現其不足。它們在資本主義很發展的先進國，完全成了常識。而且又產生出了新的高級的方法，即新物質論或新物質論的認識論；同時它又流行到中國來了。胡適却還只是把它們“認作天經地義的信條”，到處宣傳。實證的方法、實驗的方法、歷史的方法，是伴隨着自然科學

（註二七八） A，以上五段描述順次參看：（一）『文存』集二卷二七二頁、集四卷四六頁、新刊『卷四期介和我自己底『胡』』五頁、『文存』集一卷一八九至一九〇頁、三集一册二七三頁；（二）『新刊』同前，『文存』集二卷二四一頁、一集一卷二〇一、一七八、一八四、等頁；（三）『文存』集一册一六七頁、一集一卷二七二頁、二集三卷九九頁、四、一集一卷一九六、二〇〇、二〇一、等頁；（五）一集一卷一〇七頁、二卷二八六頁。 B，例如『文存』集二卷一八九、九一、一九五、等頁。

和社會科學而輸入而流行的。懷疑的態度在笛卡兒以後，在科學發達底今日，在「五四」運動以後適中國，都沒有甚麼必要了，那裏用得着『廬山游記』來示“教”？實用的觀念在邊沁底功利主義之後，在常識上帶有一般性適實用觀點流行時，無論理論上或方法上，都沒有特別叫嚷底必要。

第二，這些方法都不是胡適底獨創；除開帶有褊狹性適實用觀點外，也都不是胡適底哲學宗師——皮耳士、詹姆士、杜威、底獨創。懷疑態度是笛卡兒的，實證、實驗、歷史、的方法，依胡適，也是加里列（加里雷為名，加里列為姓）、牛頓、一般科學家“實地試出”的，是“歐洲科學發達了二三百年”^{（註二七九）}。成果，已經成為一切研究底“公用品”了。實用主義，在方法論上和真理論上的，都只是功利主義由倫理學走到哲學適變相。——即使說是皮耳士底獨創，也並沒有價值可言。胡適對於這些，不過螞蟻式地聚集起來舊調重彈而已。

但是他都彈得不好。他對於那些方法適解說，充滿了的是錯誤與雜亂。笛卡兒底懷疑是暫時的懷疑。胡適雖已說過“疑而後信”，證明了的就可信；但是在你信時，他罵你是人家底奴隸。依他的，一切主義、一切學理、一切科學法則，不論真的假的、有證無證，都“只可認作一些假設的見解，……參考印證底材料。”^{（註二七九）}達爾文發現適進化法則，你不可就信以為真，應該像達

（註二七九）『文存』集二卷二〇五至二〇六頁。

爾文那樣去研究過。倘然研究過了覺得是真理，那也不可奉爲金科玉律。因爲奉爲金科玉律，就會“蒙蔽聰明、停止思想”，使你不能“創造”，而幽囚於“抽象名詞”之下了。(註二八〇A)這完全是一種絕對的懷疑態度和絕對的相對觀點。然而在你不可以作“新典主義”底“奴隸”時(註二八〇B)，他是應該把他底方法論和實用主義認作天經地義，給皮耳士、詹姆士、杜威、當“奴隸”的。這是何等錯誤而矛盾！至於把實用的觀點與歷史的方法混淆，把實驗的方法當作歸納的方法底全部，(註二八〇C)簡直是頭腦不清已極！這是第三點要批評的。

第四，按照胡適底意見，“實驗主義(注意：這是一種哲學，即實用主義！——青)只是一個方法，只是一個研究問題的方法。它底方法是：細心搜求事實，大膽提出假設，再細心求實證。”——這是把前述五種方法都包含了的(註二八〇D)。而科學底實驗方法“也只是”“創造證據”，“大膽的假設，小心的求證”。(註二八〇E)。那末，所謂哲學方法不就是科學方法麼？所謂“實驗主義”不也就是科學方法麼？胡適答道：是的，“實驗主義不過是科學方法在哲學上之應用”(註二八〇F)。其實我們只

(註二八〇A) A, 依次參看『文存』二集三卷一〇一頁、一集二卷一八九、七九、八〇等頁。B, 二集三卷一〇一頁。C, 集二卷一九四至一九六頁、二集三卷一五頁、三集一册一九八頁。D, 因爲胡適是把那五種方法都包括在歷史的方法和實驗的方法內，同時又以實驗主義爲其

看見胡適在文學、政治、制度、問題、學理、等一般的智識和研究方面應用科學方法，提倡科學方法，並沒有看見他在哲學上應用過。所以胡適底“實驗主義”哲學方法論，只是科學方法，十七世紀以來適舊的科學方法。

三 宇宙論

胡適對於宇宙觀，可以用無神論、進化論、物質論三種學說去表示。的確，他在宇宙論方面，正同他在方法論方面一樣，毫無獨創。這三種學說，是原來有的，胡適不過採用它們罷了。

由這三種學說所構成適宇宙論，在他就是這個樣子：在自然主義的宇宙裏，空間無限；時間無窮；物質不是死的、靜的，而是活的、動的；生物則爲了生存，互相競爭；生物中適一種——兩手動物，雖然能組織社會，創造文化，但是和別的動物只有程度上適差異。宇宙及其中萬物底運行和變遷，皆是自然的，——自己運動、自己發展，——沒有甚麼超自然的主宰或造物者。因此，一切都受因果法則和進化法則底支配。社會底演進、心理的活動、道德底變遷，也全都是原因的、有規律的。（註二八一—A）

總名的。 B, 二集三卷九九頁, 三集一册一九七至一九八頁。 F, 一集二卷八三頁。

（註二八一） A, 『文存』二集二卷二五至二九頁。 B, 圖前二七

這種宇宙觀，在他則叫做“科學的人生觀”，自然是無神論的、進化論的、物質論的、有定論的，沒有不對的地方。但這却不能不說是各種科學成果之又簡單、又粗疏的數學的綜合，就是胡適也說這是“建築在二三百年底科學常識之上”適一個東西。所以它並不是胡適自己領悟出來適宇宙哲學，即由於他底創見，乃是一般科學家和懂得科學適人共同的觀念。而胡適之所以來作這一個粗疏的綜合，完全是吳稚暉底關係。他自己也說這個宇宙觀底大旨，是吳稚暉所宣布，由他來“總括他底大意加上一點擴充和補充的”。（註二八一B）。至於他把這適當於他在『中國哲學史大綱』（一頁）上所說適宇宙論的，稱為人生觀，尤覺不倫。

現在我們就進而分別地看他對於無神論、進化論、物質論、有定論適了解。

就無神論說，他覺得宇宙中是沒有神的。因此，舉凡“〔默示〕底宗教、神權底宗教、崇拜偶像適宗教”，見神見鬼適宗教，他都否認（註二八一C）。他當無神論者很早，從十一、二歲起（註二八一D）。所以到十七歲時，他就發表過好些否認神鬼適文字，如『無鬼叢話』、『真如島』第八回、等。（註二八一E）

頁和二二五頁。 C,『文存』集四卷一一七頁。 D,『四十自述』第三章（『新月』三卷四期五至七頁）。 E,『四十自述』第五章（『新月』三卷十期五至一〇頁）。 F, 同前B。但胡適在另

這當然很對。但這並不來自胡適底哲學的思維或科學的研究，而來自如次的情形：小孩聽慣了人死爲鬼、受神譴罰事，一旦看見司馬光和范縝否認神鬼之論，當然樂於接受，因爲這把他對於未來底痛苦懣恐怖打銷了，從此可以“不怕地獄……不怕輪迴”。（註二八一-F）而且無神論在世界底十八世紀以後和中國底科學輸入以後，並沒有理論的價值。誰不知道無神論是十八世紀法蘭西底產物，即當時物質論者攻擊神學、宗教對宇宙觀麼？誰不知道科學是反對迷信，科學家在感覺世界是無神論者，所以在科學知識普遍化時，只有頑固的教徒才相信鬼神或上帝麼？

自然，在由「戊戌」到「五四」這個啓蒙時代中，把十八世紀底舊調拿來給正在輸入科學、而思想在中世紀神權之下過中國人民重彈，是必要的。但它底價值只是宣傳。同時，這個時代底無神論者很多。正當胡適發表『無鬼叢話』和『真如島』第八回那一年或者還前一兩年，就連僻處於中國之西，所謂內地和山地對我們那個偏僻鄉村，都起了毀神像、改廟宇以建學校

一地方，則說他在那個兒童時代所以贊成范縝之偶然論而反對印度傳來之“定命論”（其實即輪迴論，果報論，命運論），由於“脾性底迎拒”。因爲“我是我父親（不信釋道之人——齊）底兒子，司馬光和范縝又得了我底心，僅此而已”。『今日四大思想家信仰之自述』中道『胡適底信仰』一六頁，頁友。）

適運動。“西學”、“新學”、(流行語)科學，就是無神論底別名。凡向所崇奉爲神適天地日月、風雲雷雨、……都被科學解釋成平凡的自然現象去了。胡適自己也是這中間適一個，所以無神論就在宣傳上也沒有獨特的作用，而是科學及其輸入底結果。

可是這個時代以後適胡適，還把無神論看成一個新奇的學說，到處宣傳。並且用它作標準去估量理論底價值。進化論底貢獻在這裏(註二二A)，吳稚暉底宇宙觀之可以稱讚在這裏(註二二B)，梁啟超底科學破產論和張君勱底人生觀非科學論之應受駁斥在這裏(註二二C)，科學研究底成果也在這裏(二二D)。這就太不進步了！

倘然我們若進而問問胡適爲甚麼無神，那他在幼年時代倒還根據鮮明的和正常的物質論，緊隨着范縝；而在啓蒙運動以後壯年時代，反退入存疑論——“可恥的物質論”(註二八三)，跟着赫胥黎走了。我沒有證據證明神底存在，所以不能信仰；

(註二八二) A,『文存』二集二卷二二六至二四一頁。 B, 二集二卷二〇至二一頁,三集一册一七〇至一七一頁。 C, 二集二卷七、九、一四、一五、二〇、二一等頁。 D, 二集三卷一五頁;又范祥善,『現代科學評論集』一九三〇,初版,世界,胡適底『科學的人生觀』二至三頁。

(註二八三) F.Engels, *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique*, Nouvelle edition revue, Paris, Humanité, 1924, P. 26.

同樣我也沒有證據證明神底不存在，所以不能反對。科學的態度就是存疑。或者如像達爾文所說，“只好各人自己從那些矛盾而且空泛的種種猜想裏去下一個判斷了”。（註二八四A）神就在這裏得着了胡適底寬容。不僅這樣，他底以實用為骨子適實驗主義也是這樣。用它來評判神滅論和神不滅論那個正確，以實際效果為標準看來，“信神不滅論的固然也有好人，信神滅論的也未必全是壞人”。（註二八四B）因此，胡適可以說神不滅論無用，旁的人却可以信它。原來“宗教底興旺並不是因為宗教真有興旺底價值，不過是因為宗教有可以利用的好處罷了”。（註二八四C）神在這裏又得着了胡適底寬容。

正因為這樣，所以他自己也曾打算去信上帝過。他說：“我留美過七年間，……當意氣頹廢的時候，我對於基督教大感興趣，且差不多把『聖經』讀完。一九一一年夏，我出席於在賓雪凡尼亞(Pennsylvania) 普柯諾派恩司(Pocono Pines)舉行適中國基督教學生會底大會做來賓時，我幾乎打定主意做了基督徒”。基督教這時於他是有用的，當然不妨。實用論的無神論原來如此！

就進化論說，宇宙中沒有神，當然它不是創造的，乃由進化而來。那末怎樣進化的呢？他，實用論者，說：“世界是一點一滴，一分一毫地長成的”（註二八四D）。因為進化之說來自達爾

（註二八四） A，達爾文傳中語。這裏引自『文存』二集二卷二二九頁。 B，『文存』一集四卷一〇七頁。 C，同前二二頁。 D，前集二卷一〇七頁。

文，於是他就進而曲解達爾文底進化論，把它底變異、即漸變，當作全部進化過程而否認突變之存在。這些錯誤——『在思想方面適胡適』那部份中要詳細批評——證明他對於進化論沒有了解。

還有一事可作證明的，就是他反對道家“有生於無”適見解。他說“……“虛無”……只是一種假設的德性，“有生於無”更是一個不曾證明的懸想”。（註二八五）這在我們，很顯然的，一說進化就是說事物是由無而有的。生命不是從無生命中或原來本無中產生出來麼？而把今日事物衆多的地球上溯到它與太陽未分之時，照星雲說一類理論，當時景象，或者更往前溯，完全是與『淮南子』中所說“天地未形”（『天文訓』）、“天地未剖”（『俶真訓』）、“未有天地之時”（『精神訓』）適情形一樣的。因此，無也存在。沒有無，則有也就不可思議了。古代物質論者德謨克里特（Democrite）之承認無底存在，全然是正確的。

因為這樣，胡適在他底宇宙觀中，沒有顯明地說出宇宙生於進化適體系和過程。他那十條，自然是零碎的；就是概括的總說或結論，也只是若干斷片底總和，全然沒有以進化作線索貫穿成整個的系統的宇宙圖案。主張無神論、即反對創造論適人，在宇宙觀中採取漠視進化論適態度，還能說得上是懂進化論的麼？我把進化論作為他底宇宙觀底特徵，乃是因為他在別

（註二八五） 胡適等原著，趙家璧編，『今日“大思想家信仰”之自述』，一九三一，三版，頁次：「胡適底信仰」，三一頁。

些地方會說到宇宙之生成由於進化適緣故。

就物質論說，也很簡單，而且欠鮮明。他並沒有作過宇宙底根源是物質及由物質生出一切適說明和論究。他根本不像哲學家，只是一個略懂科學常識適人在描寫他那粗疏簡陋的和零碎模糊的宇宙觀感。因為他替純物質的人生觀——宇宙觀在內——辯護過，同時又根據科學來談，所以說他底宇宙觀是物質論的。至其為機械的物質論，即十八世紀底物質論，是不用說的了。

就有定論說，他主張純機械的宇宙觀，並且在其中明明說過因果法則，當然是有定論者。但他也並不懂得有定論。輪迴說和因果報應說，本是建築在有定論上適道德論，因其以外在的主宰為決定者，而又是命運的，很可以別名之為宿命論。范縝所反對適因果律，只是這種因果律。胡適不加分辨地說他採取偶然論，叛離有定論，（他從張東蓀者流譯為定命論），就顯見得他底頭腦之混沌粗疏和對有定論適無知。傾去洗娃兒適水連兒娃都傾去了。

總括看來，胡適底宇宙論，正同他底方法論一樣，是可以說有、可以說無的。站在宣傳底見地上，可以說有；站在創獲底見地上，可以說無。要之沒有一點特殊的意義。後來，胡適在寫『我底信仰』時，把它寫入，作為他底信仰看，那是對的。因為

他底宇宙論，只表明他是科學知識底信徒而並不是它底老師。

(本章改寫於一九三三年八月二八日——作者)

四 人生論

胡適對於人生底態度，可以用一句話說完：個人主義。

以個人主義爲人生態度適人，是有自己底個性，不肯隸屬於人的。他不獨在政治上、社會上，要求自由自主，就是在思想上和行爲上，都不肯受他以外任何勢力底束縛。所以當他在中世紀之末，總是反對宗教迷信、及一切封建的制度和學說。於是他就自然而然地站在理智主義底立場，懷疑一切，甚麼都要弄個明白和確實，否則不肯信仰。爲「五四」這個中國底文藝復興或啓明運動所產生出來適胡適，當然不能例外。所以他說：“我們每做一件事，……總得問自己：我爲甚麼要做這件事？”“回答得出，方才可算是一個人底生活”。(註二八六A)

但是當我們底哲學博士兼文化運動底“急先鋒”(曾孟樸語)和“引導者”(西澂語)方從美國回來，而且正在“唱壓軸戲”(常乃難語)時，一個爲生活所苦適人突然問他道：“你是學者學適人，我有一個問題要來請教你。……我這幾年以來差不多沒有一天不問自己道：人生在世，究竟是爲甚麼的？”他底答覆

(註二八六) A,『文存』集四卷 四六和—四九頁。B,同前

才是：“這個問題是沒有答案的”。（註二九B）。以研究人生爲哲學定義的哲學家，竟不能答覆這個問題，是多麼可憐啊！既然“人同畜底分別，就在這個「爲甚麼」上”，而“爲甚麼幹這個？”要“能答得出，方才算是一個人底生活”，（註二九C）那末我們底哲學家至少便應該滿面通紅了。

然而九年以後，別一人又提出來問他：“人生有何意義？”時，他只是扳起實用主義的面孔答道：你在“作繭自縛”！“你自己去尋出一個本不成問題的問題”來了。生命本身不過是一件生物學的事實，有甚麼意義可說？”但“你要能給他甚麼意義，它就有甚麼意義”。“人生底意義全是人自己尋出來、造出來的：高尚、卑劣、清貴、污濁、有用、無用、……全靠自己底作爲”。（註二九D）這也沒有答覆清楚。人是一個生物，生物是要生活的，所以人生是爲甚麼問題，就是要生活，這裏我們可以看出維持有機體底存在，是一切有機物質共同的特徵。但一個人與一個狗之要求生活，雖然沒有分別，而一個人與一個狗却是有種類上過差異。他們維持生活過方法就因之而有不同。最特異的是人之維持生活過方法在於生產。而生產又非社會的進行不可。由此就建設了一個異於任何動物社會過人類社會。社會既然成爲人與自然鬥爭過方法，並且因而又成爲人底生活保障

一四八和 一四九頁。C.『新月』卷四期「介紹我自己底思想」五頁。

『文存』集四卷 四五頁。D.『文存』三集四卷 一四三至一四四頁。

和生活環境，於是人之離了生產就不能生活的、至此變爲離了社會就不能生活了。那末人底維持生活還不會受社會（歸根結柢是經濟）底規定麼？因此各時代底人有各時代底生活意義，各階級底人有各階級底生活意義。所以人生底意義全是各人底環境（歸根結柢是物質生活）所形成。就依胡適底話，站在主觀的立場上說，各人對於人生意義底“尋”、“造”，也不是在真空中“尋”、“造”，而是在充滿了影響感官引起思想底物質底社會中“尋”、“造”。這裏很明白的結論是人生底意義不當求之於生物學中而當求之於社會學中。所以要具體地答覆“人生有何意義？”或“人生究竟爲甚麼？”必須分析提出問題者所處時代底社會（歸根結柢是經濟）狀態和階級狀態。胡適不懂得這個道理底原因，就由於他不懂得新的高級的物質論。因此，在這裏遂使個人主義的胡適戰勝了物質主義的胡適，觀念論的認識論成爲他實際研究底方法論了。

然而胡適却堅決地答道：社會不是人造的麼？“今日底世界是我們底祖宗積德或造孽。未來底世界全看我們自己積甚麼德或造甚麼孽，世界底關鍵全在我們手裏，真如古人說過“任重而道遠”……。”因此，他贊成易卜生（H. Ibsen）底意見：“個人須要充分發展自己底個性”，把“自己這塊材料鑄造成器”，然後才能擔這絕重大的擔子。所以人生底意義就是努力，做些積極有影響於社會底事。即使人生如夢，“可是你只有這一個做夢底機會，豈可不振作一番，做一個痛痛快快轟轟烈烈的

夢？”但若努力作惡，給社會以壞的影響，豈不依然是這樣的人生麼？在無神論者尤須設法找一個足以代替宗教來制裁我們一生行為的東西。胡適於是建立了一個新的不朽論。春秋時代底不朽論，只有積極的鼓勵，沒有消極的制裁；只是鼓勵少數人，不能鼓勵全體人；而且達到不朽底事業，——德、功、言，——沒有明白的界說，要補足這三層缺點，首先便須明白：社會底生命，無論縱看橫看，都像一種有機的組織。社會底歷史是不斷的：前人影響後人，後人影響更後的人。社會底生活是交互影響的：這個影響那個，那個影響這個。但社會根本為個人所組成；因之社會底歷史也根本由於個人底作為。如此則社會只是一個「大我」，個人是構成它底「小我」；歷史底不斷，即是個人造作底永存。所以雖就生物學看來，小我是會消滅的；但就社會學和歷史學看來，小我底一切作為，無論善惡、大小、是非，——都構成空間中底大我（社會）和時間中底大我（歷史）底一部份，永遠不朽。同時，基於交互影響底道理，每個小我都不是孤立的，而是與過去現在將來底無數小我和過去現在將來底一切大我都有關係。所以我這個現在的小我，是過去無數小我和一切大我底結果，亦是將來無數小我和一切大我底原因；是現在無數小我和一切大我底結果，亦是現在無數小我和一切大我底原因。我須要時時想着：我應該如何努力利用現在的小我，方才可以不辜負過去底社會不弄壞現在底社會，並不遺害於其將來。這就是無神論的個人主義者規範行為適

宗教，最高的宗教 花底口號即“爲全種萬世而生活”（註二八七）

這自然可說是一種“健全的個人主義”的人生觀。在思想史上看起來，自從科學的社會主義出世以後，個人主義無論健全的和不健全的都已經成爲過去了。就在中國，也只有「五四」時代底一時的作用。胡適在十一年後還要來重行“介紹”，說教不已，未免過於落伍！至他個人之於“健全的個人主義”人生觀，正同對於科學的自然主義宇宙觀一樣，仍然沒有創見底功勞。很明白的，這是歐洲個人主義出現後在個人與社會底交互作用論下適流行思想、和易卜生底個人主義說與“左博”底不朽論底綜合。成爲創見的是胡適要給這個綜合、尤其是那個流行思想、加上一個宗教底名稱。我至今才曉得了十幾年前高等小學校內國文教員在某課中給我講過個人如何受社會影響所以應該如何報答社會即加反作用於社會適道理、才是胡適底宗教！但也怪不得，因爲“你底「文學革命論」（註二八八）在『新青年』雜誌上嶄然露了頭角”（曾孟撲語）時，已在我

（註二八七）本段係由胡適這些頁中選譯最要的：一、『新月』三卷四期「介我自己底思想」六至九頁；二、『文存』一集四卷二、一〇—三、一一七—一八、等頁；三、三集四冊一一四四頁。

（註二八八）很可笑的 這個胡適底崇拜者竟把陳獨秀底文章當作胡適底鳴人之鳴！他不知道謙虛溫和的改良派是只能作『文學改良真諦』那類文章的呢！

進中學校之年了；而還在其兩年以後才發表過「不朽——我底宗教——」，當然沒有見到。並且我對於這篇文字及其它若干著作都是現在才讀的。胡適簡直連相信宗教與相信理論兩事情都分不清楚！至於個人創造社會、和世界全在我們手裏、過見解，完全是個人主義者底誇大和背謬。他始終不能把自然環境改變生物唯物論，引到社會裏，建立社會環境形成個人唯物主義人生觀。因此他昧於如次的理論：個人不是天上掉下來的；個人創造社會不是站在真空中自由幹的；很顯然的，個人創造社會是社會造出來過個人、在已成過一定的社會階段中、把孕育出了新社會這個胎兒過社會破壞、使新社會這個胎兒降生。個人主義把胡適由方法論中物質論底營壘送到了人生論中觀念論底營壘。所以胡適底人生哲學不止是個人主義的，而且是觀念主義的，錯誤非常。

五 論哲學底將來

胡適對於哲學底將來，有兩種見解。

當他在代表中國方從封建社會出來過新興勢力(O'est à dire bourgeoisie)參加它底文化運動時，他底喊聲是：

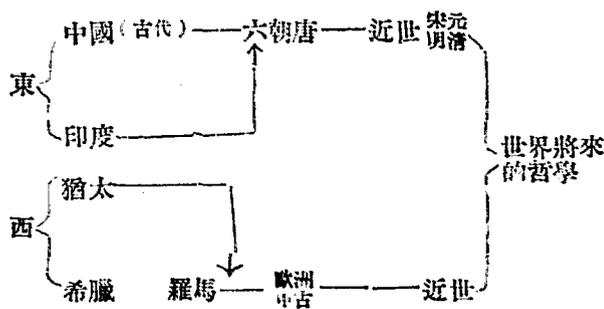
“努力！努力！努力往上跑！”

“我頭也不回，

“汗也不揩，

“拚命地爬上山去”。(註二八九之中一)

因此我們底哲學博士，在這個時候是氣魄沉雄、富有幻想的。他本其新興勢力企圖嶄露頭角支配社會幾精神，——個人主義，來接受杜威底理論，主張結束哲學上適舊問題，把它變為研究人底問題幾學問。個人主義者想把哲學個人主義化。但是西方底有產階級是中國底同志，亦是中國這個後起的新興勢力底導師，他底哲學是不可否認的，而且應該繼承。同時有產階級是民族性的，斷不願抹煞其從前底文化，尤其在黑暗時代以前那舊商業社會所形成之近於今日文化適古代思想。可是現代底科學，已不允許那時中國隨着新興勢力而起適新興學者像歐洲十五、六世紀底新興學者那樣做其文藝復興底運動了。在這裏，最好的辦法是調和東西哲學；由此產生一種世界哲學。所以世界哲學統系圖在胡適是如次的形式：



(註二八九) 以上兩段參看：(一)『嘗試集』一版六、七頁：

我們那時底新興哲學家，還有一個見解，就是要創立一種“中國底新哲學”。他以清朝是古學昌明底時代，漢學家底考據、校勘、訓詁，像歐洲底文藝復興、歐洲到了這時，昌明古希臘底文學、哲學，才推翻中古經院哲學，產出近世底歐洲文化。中國到了古學昌明時代，不但有古書，又恰當西洋學術思想之輸入，有乾底新舊學說可供參考。所以“我們今日底學術思想，有兩個大源頭：一方面是漢學家傳給我們遊古書；一方面是西洋底新舊學說。這兩大潮流匯合以後，中國若不能產生一種中國底新哲學，那就真是辜負這個好機會了”。（註二七九）

可惜胡適不懂得統一將來世界底哲學已經在十九世紀中葉出現，而自那世紀後半迄二十世紀是更加發展了。因而他也不懂得中國底新哲學已經有了，並且是繼着胡適底實用主義底介紹而輸入的。因此他還在那裏大搖大擺地做夢。他底意思，以為哲學是為方法所規定的；而中國將來底哲學又須從孔丘派之道德論和理性論的鏡械中解放出來；——要辦到這樣，就必復活當時與孔丘並行適各大哲學派——非孔丘派，恰恰在這裏可以找得移植西方哲學之最良成果到中國來適適當地盤，這特別在方法論上是真實的：因為西方哲學之最重要的貢

(二) The Development of the Logical Method in Ancient China,

Oriental, 1922, PP.1—9, (三)『中國哲學史大綱』卷上五至六、八

至九頁。

獻：實驗、科學方法、歷史觀點和進化觀點，都可以在那些偉大的非孔丘派中找出其高度發展了邁先驅。（註二七九）這就可以結合中西哲學另創新哲學了。其實這只是用科學方法來分析中國古代哲學而已，或者說用西洋近代哲學底意識來理解中國底古代哲學而已。至於另創新哲學事，在有產階級底文化已開始崩潰世界，只是他在中國底代表學者腦子裏邁幻想，根本不可能。不信我們且訴諸實驗。

胡適自己是個實驗主義者，文化的革命、政治的改革，都已實驗過。哲學底創造呢，不用說已實驗過了。現在我們且來考察他底效果。胡適以為歐美哲學（乃至世界哲學）在近代是由觀念論（黑格爾），而進化論（達爾文）、存疑論（赫胥黎），而“實驗主義”（皮耳士、詹姆士、杜威）的；他自己是繼承了“實驗主義”邁中國人。同時在他懂得歐美哲學後，遂進行中國古代邏輯底研究（一九一五至一九一七年），和其哲學底研究（一九一七至一九一八年）。——這裏他都得了很大的成績，受中美哲學的教授和學生底歡迎。於是他就更努力更深入地考證哲學、文學、等文獻，著述牠們底歷史。不意『中國哲學史大綱』底中卷下卷（假如他是這樣分的）還未出版，而他就又提出了一種新的意見，說哲學要消滅。這不是由他用實驗給我們證明了他在十幾年前所說結合中西哲學另創新哲學邁錯誤麼？

現在我們且來看他底哲學消滅論。

他說現在底哲學，乃是古代底科學。因為古代哲學家底推

想，往往就是後來科學的結果。但是科學却比那推想要精確得多。換言之，即無須要哲學了。就事實看來，科學因自身底謹嚴方法得到完整，已經把哲學領域奪去了很多。所剩下來的，只有人生、行爲、和人與人底關係底一小部份。但這已被新的科學家劃爲各門社會科學底“勢力範圍”。因爲社會科學此時尙未弄精確，所以還容許哲學教授們有喫飯底地方。在二三十年後，社會科學家把那一部份弄精確以後，哲學教授們便沒有法子不退休了。科學是從哲學出來的，現在就好像烏鳥之被兒子所喫一樣。(註二九〇)這時唯一的出路是用牠底敵人(科學)底武器武裝自己，即精通觀察、分類、測量的假定和實驗的證明，並應用科學精神、進化觀點、統計方法和比較方法於科學所留給它底那一點問題。假使這些問題以其性質關係沒有得到確實底可能，也可希望有一個最高級的近似。它在這個嘗試中得着成功、其結果爲社會科學家所承認時，牠就可以轉回教授底椅子上坐着講道：“哲學在最初像前科學，現在就成爲科學了。哲學與科學真是一個東西底兩個名字”。(註二九一)

(註二九〇) 這是『哲學是甚麼』個講演底大意。英文『導報』(The Leader)所載譯稿。這是從如下的材料中見到的：(一)『哲學月刊』三卷二期二頁；(二)『大公報』底『社會科學』第四十二期、第四十五期、第四十八期所載『哲學』、華貝克撰『胡適底傳』、『請教胡適先生』、等。

(註二九一) The Leader, October 18 and 19 1930.

儘管有些哲學家罵胡適是“傻子”、帶“外行的態度”，但這個意見底前半段在大體的原則上，還是對的。不過嚴格地說，錯誤和不足底地方仍然是多。這只要一看『二十世紀』上『科學與哲學』（第一卷第四期）一文便可知道。這裏我們要說的，就是這個意見、在一八七七年德國萊普茨（Leipzig）底『前進』（Vorwärts）報上就已發表過了。只有對於胡適及一般舊派學者才有新的意義。而於我們，則覺得因為這個意見，胡適就不僅把十幾年前結合中西哲學另創中國新哲學的錯誤揭出，並且把由中西哲學之互相接觸、互相影響、而發生一種世界哲學的錯誤也指摘了出來。因為哲學只有二三十年的壽命，等不到“五十年後、一百年後、”（『大綱』五頁）了。於此我們可以看出胡適哲學野心之消滅。為甚麼呢？因為他所代表的新興勢力，在一九二〇年以後，已經完全得着權力，再也不想進取了。這事反映到它這代表的哲學家腦裏，當然就使他失掉了從前那種奮進的氣概。這正如他底『上山』詩之所說，“努力往上跑”雖然“打開了一綫路爬上山去”；

“但是我可倦了，

“衣服都被汗濕透了，

“兩條腿都軟了。

“我在樹下睡到”。

“便昏昏沉沉地睡了一覺”。

於是

“路已行不得了，

“努力”底喊聲也滅了”。（註二九二）

沒落時代底胡適否定了新興時代底胡適，這是實踐生活給予胡適適自我批判。

至於前面引述適後半段，即叫哲學完全用科學方法去研究人生、行爲、等問題，顯然是叫哲學家丟開哲學去當社會科學家。這種以乾脆地拋棄哲學底態度來否定哲學，正同『科學與哲學』所論之科學專家——郭任遠一流人一樣。他們底不同，只不過一則毛足毛手地反對、一則溫文爾雅地反對罷了。這是絕對不能否定哲學的。因此，他說適哲學與科學之真成爲一個東西底兩個名字適話，純然沒有意義，這與我們所說科學與哲學之對立後適統一之成爲「科學－哲學」一高級理論者，完全不同。（註二九三）

篇 末 語

總括看來，胡適底哲學意見，並沒有成體系。其成爲它底中心思想適個人主義和實驗主義（或科學方法），不對於他；即在闡揚方面也說不上。他在這裏適努力，只是表明他把歐美底常識舶來中國大肆宣傳。至於他所添加適部份，或者和他所添

（註二九二）『嘗試集』，一版，六九五至七〇頁。

（註二九三）『二十世紀』第一卷第四期『科學與哲學』

加幾解釋，那就十有九是錯誤。所以我們很可以說，胡適底哲學，對的不是他的，他的不是對的。

他很想創造一個體系。尤其「五四」時代，眼睜睜地看見新思潮、新主義、輸入中國，把握了羣衆。他雖然作了“最高的宗教”底教主，但却不曾即時把新哲學完成，作一個新主義底創立者。因他除了大罵人家當了“淺薄的新典主義”底“奴隸”外，太息道：“我們‘提倡有心、創造無力’、惡罪名是不能避免的”啊！（註二九四）的確，胡適對於哲學是“提倡有心，創造無力”，並沒有一點理論的貢獻。

收 場 話

從前面四大篇看來，哲學博士和哲學教授——胡適底哲學、究竟有一樣足稱的麼？

他是實用主義者，實用主義是他底哲學宗派和基礎，然而他懂得十分淺薄，連介紹工作都沒有做好，更說不上闡揚。實在他還不完全是個實用主義者，只是在歐美成爲常語的實用科學方法底宣傳家。即使說是，那亦不過很庸俗的市儈哲學之一淺嘗者而已。『中國哲學史大綱』是他獲得博士成名學界迥著作，然而我們分析其結果，只可說它是中國上古哲學史料底註疏。在分析和敘述方面，處處都充滿了錯誤與缺憾。這是我們曾經詳細地論究過的。在世界最近哲學方面，我們發現了他底成見和無知。簡直是連普通的科學常識和哲學常識都沒有

具備，所以處處鬧笑話。『五十年來之世界哲學』，僅僅是錯誤、無知、成見、底堆積。至於他自己在哲學上適貢獻呢，沒有，沒有，絲毫沒有。他不獨“創造無力”，而且議論無識，出言多謬。

這不是哲學方面底胡適底寫真麼？的確，胡適在哲學方面是完全失败了。那末他在科學方面又怎樣呢？要解答這個問題，我們就走到科學方面去考察他吧。

(Le 15 Janvier 1932)

辛墾書店出版書報詳細書目及批發來種
郵購辦法函索即寄

哲 學		
思想起源論(再版)	拉發格著 劉初鳴譯	實價一元六角
唯心主義與唯物主義(再版)	拉發格著 青鏡譯	實價 三角
人——機器(近出)	拉·梅特利著 任白戈譯	實價 六角
精神論(近出)	赫爾維修著 楊伯愷譯	實價 一元
伊里奇底辯證法(三版)	德波林著 任白戈譯	實價 三角
機械論批判	史托里雅夫著 任白戈譯	實價一元二角
甚麼叫做物質(近出)	王特夫著	實價一元一角
歷史哲學(再版)	拉波播爾著 青鏡譯	實價一元二角
自然之體系 上冊(近出)	荷爾巴赫著 楊伯愷譯	實價各一元六角
胡適批判上冊(新出)	青 青著	實價一元八角
科 學		
論理學體系(新出)	高中及大學 之良好教本 和參考書	王特夫著 實價一元三角
科學概論 (近出)		湯姆生著 鄧均吾譯 實價 八角

人類學體系	} 高中及大學之良好教本和參考書	劉 敏著	實價一元一角
政治學體系		周紹張著	實價一元一角
政治形態論(新出)		沈敬銘著	實價 七角
資本論大綱(再版)		山川均著 傅 烈譯	實價 七角
財產之起源與進化		拉發格著 楊伯愷譯	實價一元二角
世界經濟與帝國主義		布哈林著 楊伯愷譯	實價 一元
社會主義之路(再版)		布哈林著 鄺光沫許平譯	實價 四角
無政府主義批判(再版)		普列哈羅夫著 青 銳譯	實價 五角
何炳松歷史學批判(新出)		劉靜白著	實價 六角
中國歷史之理論的分析(三版)		拉德克著 克 仁譯	實價 八角
文 藝			
新興藝術概論(再版)		藏原惟人等著 王集叢譯	實價 四角
果爾德短篇傑作選		果爾德著	實價 五角
法律外的航綫		沙 汀著	實價 六角

二十世紀

月半一期全年八期 每期三角五分
預定半年一元四角 全年二元六角

這是一個科學的理論雜誌，它注重思想底批判，尤其注重到建設。批判既不是徒事破壞，建設也不是由玄想構造。都是一本科學的真理，作理論的與歷史的判斷。它底任務是要（一）完成科學與哲學底統一；（二）組織自然科學底理論體系；（三）完成自然科學與社會科學底統一；（四）建立思維科學；（五）達到一切思想之科學化。

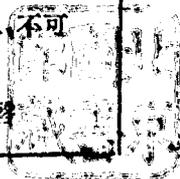
從而它有了如下的特徵：在思想方面是站在近代文化底否定和未來文化底創造之上，所以凡是近代所有過一切學說，都予以奧伏赫變（Aufheben）以求前進；在理論方面是站在最科學、最新近的立場，汲取既有的一切科學發達之成果，加以系統的精煉和組織，同時也作為一種批判底武器使用；在範圍方面，它概論哲學、自然科學、社會科學、文學之一般並分論其各種部門和各種問題、所以整個智識領域俱被包羅；在對象方面，建設的如上所說，批判的則約略可概舉為觀念論，多元論和機械論，而就已批判過

人來說，則有胡適、張東蓀、任鴻雋、王星拱、潘光旦、魏嗣鑾、李權時、馬寅初、何炳松、郭任遠、孫本文、……等哲學家、科學家、經濟學家、歷史學家、社會學家……。在文字方面，則非常明白、系統、並且每篇都措詞簡潔、材料豐富、又多屬長篇巨著、能夠給問題以解決，總之自成一種風格，與庸俗者流完全不同。

因此，它完全採取專門著述底樣式，着重理論與思想底貢獻。讀過它過人們，都一致公認了它這種特色。比如我們把『科學與真理』、『……與思想』、『……與玄學』、『……與哲學』、『自然科學與社會科學』、等搜集起來，豈不是一本『科學概論』嗎？把『論……學』等篇合起來看，又不是一本『社會科學大綱』嗎？其餘如『胡適批判』、『張東蓀哲學批判』等，本身便已是一種專著底形式。所以它既不是徒供給材料過雜誌，亦不是談政治、經濟、等過雜誌，而是給讀者提供科學的理論和分析材料、研究政治經濟乃至一般學問之方法過刊物。

它底理論雖不免高深，但是論證得明白、詳細而系統、正確、更能促人猛省深思。所以不僅是研究和實踐底人底良明，也是大學專門、及中學、學生底益友。一切研究哲學、科學、文學和現代思潮的人，不可不讀。

上海辛墾書店謹啓



#10
449050

十

批判叢書

乙編第一種

胡適批判

——在哲學、科學、思想、政治、文學、
歷史或國故、各方面適胡適底考察——

(下冊)

葉青著

辛墾書店版

世

紀

THE CRITIQUE SERIES B
I
EDITED BY
THE TWENTIETH CENTURY

CRITIQUE
OF
MR. HU SHIH

BY
YEH TSING
VOLUME II

批判叢書
乙編第一種

胡適批判

(下冊)

葉青著

上海

辛鑾書店版

THE THINKING BOOKSHOP
SHANGHAI, CHINA

1934

內政部登記

警字第一九六五號

二十世紀批判叢書

乙編第一種

胡適批判 (下冊)

1934. 5. 21 付印
1934. 8. 30 出版

1—1500册

著 作 者	葉 青
編 輯 者	二十世紀社 <small>上海海寧路三號</small>
發 行 人	張 明 德 <small>上海海寧路三號</small>
發 行 所	辛 墾 書 店 <small>上海海寧路三號</small>
印 刷 所	中 和 印 刷 公 司 <small>上海北河南路</small>
經 售 處	辛 墾 書 店 及 各 大 書 局

版權所有 * 翻印必究

實價大洋二元
(上下二册 實價大洋三元八角)

胡適批判

下冊目次

第二部份 在科學方面邁胡適.....	525
開場話	527
I 科學的方法	531
篇首語	532
一 分的考察	534
1 實證法	534
2 歸納法	540
3 實驗法	546

485515

二	總的考察	553
1	掛漏	553
2	淺薄	557
3	錯誤	560
4	附和	563
	篇末語	571
II	科學的理論	573
	篇首語	573
一	法則底相對論	574
二	法則底主觀論	580
三	法則底便利論	588
四	法則底懷疑論	592
	篇末語	597
III	科學與玄學	599
	篇首語	599
一	胡適所提出過問題	601
二	批評梁啟超之無力	604
三	科學與玄學底考察	607
四	科學玄學論戰觀	612
	篇末語	616
IV	科學與人生觀	619
	篇首語	620

目	次	3
一	胡適對這個問題的看法	620
二	『科學與人生觀』底真解	624
三	“達爾文”底“科學的人生觀”	629
四	赫胥黎底滑稽畫像	634
五	科學的人生觀底真解	640
六	人生觀與歷史觀	643
七	機械的物質論之錯誤	647
八	十八世紀底胡適	650
	篇末語	655
	收場話	659

第三部份 在思想方面遊胡適

	開場話	663
I	各種具體的意見	667
	篇首語	668
一	論新思潮與新生活	669
	1 新思潮	669
	2 新生活	674
二	論主義與問題	680
	1 由主義到問題	680
	2 由問題到主義	684
	3 胡適主義底內因	688

4	目	次
	1 胡適錯誤底摘發	693
三	論西洋文明與東方文明	698
	1 概論文化和文明底一般	698
	2 東西兩種文明底特色	702
	3 歡迎西洋文明歐化中國	707
	4 再造文明著古代哲學史	711
	5 評梁漱溟底東西文化觀	715
	6 歌頌吳稚暉中國文化史論	718
四	論思想革命與思想自由	727
	篇末語	737
II	一般根本的原則	739
	篇首語	739
一	物質論	740
二	進化論	746
三	個人主義	753
	1 淺濟於個人主義中遊胡適	753
	2 個人主義之歷史的批判	755
	3 個人主義之理論的批判	759
	4 胡適主張個人主義遊用心	763
	篇末語	767
	收場話	769

第四部份 在政治方面適胡適..... 771

開場話 773

I 變革論 777

篇首語 778

一 理論之部 779

1 關於社會進化論 779

2 關於社會改造論 782

3 關於革命論..... 786

二 方法之部 792

1 改良主義 792

2 和平主義 798

篇末語 803

II 社會改造問題 805

篇首語 805

一 反對社會主義 806

二 主張資本主義 812

三 歡迎歐洲文明 816

四 擁護美國路線 821

篇末語 828

III 中國改造問題 831

篇首語 831

一	亂源問題	832
二	封建勢力問題	837
三	帝國主義問題	843
四	統一問題	850
五	改造底目的與方法	855
	篇末語	863
IV	政治論	865
	篇首語	865
一	民主政治	868
二	法治主義	873
三	自由權利	878
四	放任政策	883
	篇末語	887
	收場話	889
	第五部份 在文學方面適胡適	893
	開場話	895
I	文學理論	897
	篇首語	897
一	何謂文學	898
二	形式與內容	903
三	形式底原則	905

	目	次	7
	四	內容底原則	908
		篇末語	911
II	文學革命		913
		篇首語	913
	一	它底原因	914
	二	它底醞釀	919
	三	它底發動	925
	四	它底理由	932
	五	它底領袖	936
	六	它底評價	943
		篇末語	947
III	文學創作		951
		篇首語	951
	一	創造新文學	952
	二	試驗白話詩	957
	三	著作一覽表	961
		篇末語	964
IV	文學歷史		965
		篇首語	965
	一	文學進化論	966
	二	文學辯證論	971
	三	古文早死論	977

四	白話正宗論	981
	篇末語	986
	收場話	989
第六部份 在歷史或國故方面適胡		
	適	993
	開場話	995
I	國故總論	997
	篇首語	997
一	研究國故適意義	998
	1 甚麼叫做國故	998
	2 何故研究國故	1001
	3 誰來整理國故	1003
二	研究國故適方法	1007
三	研究國故適成績	1012
	篇末語	1023
II	歷史方面	1025
	篇首語	1026
一	總括的方法	1026
二	古史的考證	1029
	章首語	1029
	1 顧頡剛底方法	1030

2	胡適底方法.....	1034
8	古史底系統.....	1041
	章末語	1051
三	理論的說明	1052
四	實踐的應用	1061
	篇末語	1069
Ⅲ	考證部份	1071
	篇首語	1072
一	方法	1073
二	成績	1083
	章首語	1083
1	歷史之部	1084
2	哲學之部	1089
3	文學之部	1093
	章末語	1097
	篇末語	1097
	收場話	1099
	結論	1101
1	過去底總評	1103
2	未來底預測	1107
3	堅硬的定論	1112

4 冷補的史則1116

附錄1121

一 胡適著作表1128

二 寄胡適適公開信1128

三 討論『胡適批判』書1131

1 關於『易經』與『老子』1131

2 關於胡著『中國哲學史大綱』上卷批判1131

第二部份

在科學方面適胡適

開場話

I 科學的方法

II 科學的理論

III 科學與玄學

IV 科學與人生觀

收場話

(細目見各篇各章)

開場語

胡適在科學方面遊意見，可以分成(一)科學的方法、(二)科學的理論、(三)科學與玄學、(四)科學與人生觀、四部份。綜觀他底全部著作，大抵不外乎此。

他自己並不是科學家，亦不是科學方法論者或科學的理論家。不過他到外國去了一趟，濡染得有若干科學的臭味。而在「五四」文化運動中遊底領導者，介紹科學和民主以向封建的思想、制度、道德、……進攻時，却把科學時髦化了。這就使得爲這個運動所培養出來遊胡適，不能不隨着人家去侈談科學。但以「五四」文化運動領導者頌揚胡適遊人、和以「五

四」文化運動領導者自居胡適，必不贊成這話。然而事實却是如此。胡適在「五四」文化運動中期——「五四」之年底六、七、月以前，他對於科學，只以美國科學的文化環境底薰陶或實用主義底研究，知道了實驗；而且是一個簡單的概念。就是同年春、秋、二季內所寫介紹實驗主義和論問題與主義（『論輸入學理方法』）適文字，其涉及實驗方法和歷史方法處是轉述他人的；而且是又錯誤又膚淺的解說。這只要把他在兩年後所寫『杜威先生與中國』裏談到的一比，就可知道他是在「五四」之年以後，又加以給杜威當翻釋，而後才把實驗方法和歷史方法懂得比較正確、弄得比較詳細、寫得比較明白、的。『清代學者底治學方法』中所云，一則是正在以歐美資本主義意識解說中國上古哲學時，很容易以加里列、倍根、牛頓、等底方法去看清代學者底方法；再則又是兩三年後改正過，不能作胡適在「五四」文化運動中期、即「五四」之年、就懂得科學方法適證明。至於談科學與玄學、科學與人生觀、那在「五四」後四年；而且是被動的，為張君勱、丁文江、們所引起。科學的理論，他更是不懂，也沒有單獨地談過。所以胡適對於科學，甚麼也說不上。

雖然如此，『胡適批判』不能不分析整個的胡適，作遇到的考察。何況他不管好也吧、壞也吧、總是曾經在科學方面說過許多話呢？實在還自視為科學方法中人、乃至科學中人咧！並且有一些人，尤其他底信從者，也居然以為他帶有西洋底科

學方法問來。至於他繼着「五四」文化運動領導者說當時底任務是介紹科學和民主；而又加之他以「五四」文化運動底領導者、持續者、和忠實者、自居過樣子，儼然胡適卽科學，很足以欺世感人，不可不加以摘發，晒露他底本相。

1 科學的方法

篇首語

一 分的考察

1 實證法

2 歸納法

3 實驗法

二 總的考察

1 抽象

2 淺薄

3 錯誤

4 附錄

篇末語

篇 首 語

在科學方面，胡適比較知道得多一點、而且也說得多一點、的，要算方法。因為這在資本社會，尤其在科學發展了幾百年之後，已經常識化了，比較理論為容易理解。自然，在裝璜上，胡適是別有理由的，看他說“特別主張底應用是有限的，方法底應用是無窮的”；再就他宣傳“實驗主義”遊文字看來，他是“實驗主義”者而“實驗主義”又“只是一個方法”，“不過是科學方法在哲學上遊應用”，所以來源似別有所在。然而“實驗主義”之產生，果真如胡適所說：“完全是近代科學發達遊結果”；即是由科學產生遊“試驗室的態度，和由達爾文進化論生出遊“歷史的態度”、抑或由達爾文貢獻遊“新實證主義”和“十九世紀前半底哲學的實證主義”、乃至由赫胥黎底存疑主義、一變而成遊雜種哲學，(註二八六)那也是科學方法常識化遊結果。

他在科學的方法這一面，並沒有專門論究遊文字。那末怎樣當一個科學方法論者和倡導者呢？他很聰明地把實用主義底英文：Pragmatism譯成實驗主義，並歪曲地解它為“只是一個方法”、“不過是科學方法在哲學上遊應用”、就很對了。那末

(註二八六) 本段引語，順次見於胡適「文存」一集二卷二〇二頁，二集三卷九九頁，一集二卷八三頁，七六至七七頁，八二頁，二集二卷二三頁和二四一頁。

事實呢？於是他又很容易地“拿證據來”。他在『文存』一集『自序』裏說：“我這幾年做遊講學文章，範圍好像很雜亂，——從『墨子』、『小取篇』到『紅樓夢』，——目的却很簡單，我底唯一的目的是注重學問思想底方法。故這些文章，無論是講實驗主義、是考證小說、是研究一個字底文法，都可說是方法論底文章”。讀者若把『文存』一集取來讀，就可知道這幾句話是騙人的。不獨那些文章，除開介紹人家（如『實驗主義』）、故為頌揚（如『杜威先生與中國』）、和附會其說（如『清代學者底治學方法』）、遊三幾篇外，說不上是方法論；而且很顯然的騙術就是用目的來代替事實，——代替文章底內容。試問胡適：注重學問思想底方法，僅僅是你底目的，與讀者何干？讀者所讀過『文學改良芻議』、只是議文學改良，『歷史的文學觀念論』、只是論文學觀念，『談新詩』只是談新詩，『論短篇小說』只是論短篇小說，『吾我篇』只是討論吾我。就最帶方法性遊文字，『實驗主義』、也只是介紹實驗主義，『杜威先生與中國』、也只是論杜威先生與中國，『清代學者底治學方法』、也只是述清代學者底治學方法。（註二八七）然而事實上講學遊文章，很雜亂的文章，只要胡適底目的是注重方法，於是也就變成方法論底文章去了。



（註二八七）胡適當然不滿意這種證據。然而這是事實，並且是他用非難乾寶輩遊方法。（看『文存』二集，八版，二卷二四九頁。我在此不過以子之矛陷子之盾罷了。

雖然如此，在批評胡適底科學方法論時，也不得不在那些所謂方法論底文章中去找尋，這自然是依着集腋成裘邁道理，亦可以說得出一些來的。至於那“只是思想學問底方法底一些例子”如小說考證之類，他已經把他所“教人”底方法具體地、明白地、而且重複地說過幾遍了，更不難得其真際。

現在我們就把胡適所談到邁科學方法，分別考察吧。

一 分的考察

1 實證法

先就實證法來說。

他很看重科學方法中邁實證法，或者說實證態度。這種態度底意思就是說：一切學說、思想、道理，都必須要有事實作證據，而後才是真的；否則不可信賴。胡適所談到邁科學方法，在這裏很多的；而且構成他底國故研究和小說考證邁主要方法。所以他很看重它，簡直以爲它就是科學方法底全部。他說：“科學底方法，說來其實很簡單，只不過‘尊重事實，尊重證據……’。所謂科學態度，也只是這句話。所以他說：“科學態度在於撇開成見，擱起感情，只認得事實，只跟着證據走”。又說：“科學的態度只是一句話：‘拿證據來！’。”既然科學的方法和科學的態度都不外乎赫胥黎底存疑主義底“要點，在於注重證據”，以“拿證據來”作口號，那末顧炎武之“用證據來考訂古書”，以

及清代學者之於音韻和訓詁底考證，便都是科學方法了（註二八八）。這是胡適關於實證法方面遊意見。

實證方法，是科學的，是物質論的，所以原則上並沒有錯。但是也有幾點應說遊地方。

首先我們覺得胡適底思想非常混亂。他把科學方法與科學態度弄混同了。科學方法為科學之具體的研究工具，科學態度為整個科學表示出之一貫的精神。但這兩者在一般的學說、思想、方面，是可互相轉化的，所以且不必管它。想把科學方法與考據方法作絕對的同一看，却是真正的理解模糊，思想混亂。這點留在以後作詳細的分析，暫不多說。

其次我們覺得他把科學方法簡單化了。科學方法在他底心目中，只是尊重事實，尊重證據，可以歸約為“拿證據來”一句話。其實這只是赫胥黎對於一切迷信和一切傳說、尤其是科學底物質進化宇宙觀對於宗教底上帝創造宇宙觀、作戰底武器。因為它們是臆造的，沒有事實作基礎，所以叫它們底主張者拿證據來。科學根本在從客觀的事實中發現其因果法則，根本依據事實而作理論的思維，當然不能滿足於“拿證據來”，而必要有怎樣從客觀的事實中發現其因果法則、或怎樣去依

（註二八八） 本段引語，見「文存」三集一册一八八頁，「新月」三卷四期「介紹我自已底思想」七頁，「文存」三集一册一九頁，二集八版二冊二四八頁。

據事實而思維、遊方法。科學方法就是解答怎樣二字的。因果法則和理論要有證據，全然不成問題。所以胡適說科學方法很簡單、只不過尊重事實、尊重證據、遊話，是不對的。

倘然說胡適在離開了具體的科學研究、而向一般的學問思想說話、時，把科學方法歸約為“拿證據來”一句話，當無不可。那末他就不該像正式論研究科學方法遊樣子，說“科學方法說來其實很簡單”云云了。而照他這樣的意思，則所謂科學方法只是實證法，簡直還只是考據法或考證法了。他說：“「證」這個觀念，本是一個法律上遊觀念。法庭訊案，必須人證與物證。考證古書，研究科學，其實與法官斷案同一方法”。再看他說顧炎武、閻若璩、及加里列、開卜勒、鄒伊耳、(R. Boyle)、牛頓、“他們底方法是相同的”，其結果底不同是由於材料，(見註二八九A)我們就不能不說他把科學方法一歸約為實證法後、就從而把它解作考證法去了。

這不獨把繼封建的研究方法之後、而為加里列、倍根、牛頓、等等、大科學家所創立遊新的科學方法封建化；並且把它庸俗化、淺薄化。“拿證據來”遊喊聲與最流行的“拿姦要拿雙”和“拿賊要拿贓”同樣的意味。懂得民間情形遊人，便可知這是一種日常的實踐生活。我借你底錢，要給你寫一張紙約，為的是使你將來有收息討本遊證據。凡買賣、典當、合夥、等可以惹起糾紛遊事，都恐口無憑、立約為據。甲兒向乙兒說道：你偷我底東西，你是盜賊！乙兒很強硬地答道：何日？何處？何物？

何人看見？一句話甚麼證據？在學校和書齋裏生活過胡適，一旦見着了從前赫胥黎反對基督教之庸俗的論戰中所叫道“拿證據來”一口號，便像發現比重原理一樣地叫道：“Eureka! Eureka!”(註二八九)於是他遂以為獨得了科學方法之妙，到處叫嚷不休。其實這完全是科學方法底常識，毫不新奇！

並且他因為尊重事實、尊重證據、之故，至於忽略嚮導的理論或先在的假設。所以他說他在『紅樓夢考證』“這篇文章裏，處處撇開一切先入的成見；處處存一個搜求證據遊目的；處處尊重證據，讓證據做嚮導，引我到相當的結論上去”。(註二八九B)八年之後，他還重複地鄭重向他底讀者說這幾句話，惟恐讀者沒有注意到這個“赫胥黎……方法底實際應用”。(註二八九C)因此他反對學得抽象的主義作研究具體問題遊徬

(註二八九) Syracuse 王海榮龍 Hieron) 叫亞基米德 (Archimede) 鑑別金冠是否純金，同時叫他不要毀壞金冠一點。這位大幾何學家思維多久，俱無法解決問題。一天在水中洗澡，覺得身體入水比不入水輕，因覺得這事使他悟到那個問題去解決方法，不勝其喜。他不知不覺地跑出浴室在街上叫道：“Eureka! Eureka!”(意即“我找着了！我找着了”！)

(註二八九) A, 『文存』, 三集一册一一九至一三〇頁。B, 一集五版三卷二四六頁。C, 『新月』 卷四期『介紹我自己底思想』一五至一六頁。

導原理。他不知道科學發達到高級階段，是用理論來發見事實，貫穿事實；是先創立理論（自然不是憑空玄想）而後去找事實來證明。就是在初級階段，從事實中去發見理論，也不是撇開一切先入之見，讓證據做嚮導。康德說：“設有思想遊實際是瞎的”，所以事實乃只一空虛而無內容遊客觀實在，僅足以證明理論，所以證據自身不能嚮導研究。即說理論原存於事實中，然而怎樣發現呢？這不是盲目的蒐集事實，而是選擇的蒐集事實。即科學家和一般人都是因一事之感覺、或一言之啓發、或一點朕兆、或憑經驗思索出遊一絳光亮、而去注意事實，為有意識的考察的。倘然不能證明，或於中有了別的更好的思路，才舍掉這個，另立一見解去求某種現象底說明。所以考察十九世紀歐洲科學思想史遊作者木爾茲（Murtz）說：“學者已知今日新自然科學，與從前之自然科學相似，採集事實材料，並無大用，非得有主要意想以部署之、整齊之、不可”。（註二九一）

再聲明一句，這並不是說實證方法錯了。我們知道無論在科學底初期或高期，它底理論總是實證的；而且無論從事實到理論或從理論到事實，都是以事實證明理論，把理論建築在事實上。換句話說，它底要點就如康德所說：“設有實際遊思想是空的”一句話底正面。但在創立新理論或發見新理論方面，它雖

（註二九一）木爾茲，「十九世紀歐洲思想史」，伍譯本，第一編，下

冊，三四八至三四九頁。

能給我們以光綫，叫我們憑事實而思維，並不是不用思維。所以思維及思維方法非常重要。胡適之把它看成科學方法底全部，且過於偏重它，把它絕對化和機械化，完全是錯誤的。因而他底實證方法只是盲目的蒐集事實，讓盲目的事實來嚮導研究，望理論自然湧現。其實他不知道研究是有意識的人——研究者——自己去思索外物底所以然，自己去發現外物中遊法則，他應該見了外物就猜想、深思。事實是證明理論的；事實中遊理論要猜想、深思，要有方法地猜想、深思，才有發現底可能。從此可知胡適底機械的實證法把他推到反科學的陣營去了。

不僅這樣。不用嚮導原理、只憑盲目的事實來自然引出結論、底實證法，還把胡適送到反革命陣營中去了。因為這樣的實證法，使他主張研究具體的問題，反對研究抽象的主義。於是當着文化運動急轉直下、歐洲底革命理論輸入中國時，他拚命地反對。“現在世界各國有一班“把耳朵當眼睛”遊妄人，耳朵裏聽見一個布爾塞維主義底名詞，或只是記得一個過激主義底名詞，全不懂得這一個抽象名詞所代表的是甚麼具體的主張，便大起恐慌，便出告示捉拿過激黨”。其實胡適也與他所說“妄人”——帝國主義者和北洋軍閥一樣。他以眼睛當思維，一看見“一班“新”分子天天高談基爾特社會主義與……社會主義，……”企圖為改造中國找出一個圓滿的理想時，全然不懂得其內容、其實踐、及其與改造社會遊底關係，便“忍不住了”，發出“多研究些問題、少談些主義”、底口號，竭力“攻

擊“主義”，“力說”主義底危險”。及七年過後到有主義遊莫斯科“很受感動”後，才覺中國“有一個大毛病，就是沒有理想、沒有理想主義”。（註二九二）這裏有趣的是反對研究主義作改造原理遊主張、又把胡適由反革命的陣營送到反實證的陣營去了。●●●●●二十世紀底科學原本是連繫着革命的啊！

2 歸納法

現在我們來看他底歸納法。

胡適以為他所說遊證據，同時亦是“漢學家底「證據」，完全是「例證」。例證就是舉例為證”。“舉例為證是歸納的方法”。“這種方法，先搜集許多同類的例，比較參看，尋出一個大通則（即法則——青）來”解釋那些事實。所以“宋儒底格物說，究竟可算得是含有一點歸納底精神。“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之”，一句話裏，的確含有科學底基礎。朱子一生有時頗能做一點實地的觀察”。“但是以我自己底經驗看起來，這種方法實行遊時候，決不能等到把這些同類的例都收集齊了”，然後才下斷案。“當我們尋得幾條少數同類的例時，我們

（註二九二）本段引語，見「文存」一集（五版）二卷 七八頁，二集（八版）三卷九八和九九頁，集二卷一四七和一七八頁，三集（初版）一册七三和七四頁。又，「胡適批判」所引「文存」版本皆同此處所註明，以前和以後俱同此不註。

心理已起了一種假設的通則。有了這個假設的通則，若再遇着同類的例，便把已有的假設去解釋它們，看它能否把所有同類的例都解釋得滿意。……若能充分滿意，那個假設的通則便成了一條已證實的定理”。（註二九三）

這樣，似乎胡適對於批評他忽略嚮導原理或先在假設遊意見，提起抗議。但這只解釋了一部份，即在蒐集中可以因感覺而引起思維、成立一種假設的理論、來嚮導以後的事實之蒐集。然而這顯示出了他底矛盾。因為這就不是“讓證據做嚮導”，而是以一種“先入的”假設來“引我〔們〕到相當的結論上去”了。同時我們還覺得就是開始蒐集事實時，也不得是盲目的蒐集，而是選擇的蒐集。若無一點目的意識性，即想證明的意見，或浮現腦底遊感覺，或解決問題遊輪廓，則你底蒐集也是不知蒐集甚麼的。

而且這裏胡適却顯出了新的錯誤。他底歸納法硬是聚集許多事實而成的，共通於同類事實遊法則、乃由許多事實中抽出來的。實則這種歸納法，只是生物學中遊分類法，所謂 classification，至多只能使我們得着概念，成立公名。在一般方面，則是整理材料遊手續，乃歸納法之一部。所謂共通於同類事實

（註二六三）『少春』集二卷二二〇頁，二三〇頁和二一〇頁。引

語中第二個“舉例為證”，原文為“舉例作證”，為連接上句之便利故，

或“作”或“為”，意義是一樣的，特聲明。

適法則，並不由此中發現，它常常是由一個事實考察出來的。因此一般人把歸納法解作由特殊到普遍，即由特殊事實中發現普遍的法則。胡適底意見，不止把歸納法弄成分類法，而且把歸納法改作由普遍到普遍去了，完全出於杜撰。

胡適當然不會滿意。因為他說過這樣的話：“歸納的方法並不是教人觀察“凡天下之物”，並不是教人觀察亂七八糟的個體事物。歸納法底真義在於教人「舉例」，在於使人於亂七八糟的事物裏面尋出一些「類似的事物」，所以說“舉例作證是歸納的方法”。就這些話看，彷彿他底歸納法依然是由特殊到普遍。然而這又不顯出來了他底自相矛盾麼？實在他同時還說過這樣的話：“舉過例不多，便是類推的證法。舉的例多了，便是正當的歸納法。歸納與類推不過是程度的區別”罷了。（註二九四A）所以胡適底歸納法，在一篇文章中、在一個時候內、寫的，（註二九四B）竟自相矛盾如此！並且這裏我們又發覺了另一錯誤，就是他把類推混同於歸納，類推是由特殊到特殊，與歸納迥異。這只要對論理學（名學）或科學方法稍有涉獵者，都可曉得的。再不然，就只要把普通的論理學和科學方法底著作一看（註二九五）也不至缺乏常識到這樣了。然而重視論理學、且以此

（註二九四）A，訂文在『集』二卷二三—頁，和二〇頁；P，即『清代學者底治學方法』，（同A，二〇五至二四六頁）在一九二八年八月有的。（同A，二四六頁附記B）。

得博士、並及以提倡科學和科學方法自任、胡適，竟不肯一讀！

此外我們要指出的，就是胡適不理解演繹法底重要。這裏我們可以說他只是倍根底信徒，只知道十七、十八世紀底科學方法，並且也可以說是根本不知道科學方法。這只要把『科學原理』作者耶阜思 (W. S. Jevons) 底話一看，便可知道。他說：“倍根在石見長期站優勢經院派邏輯之無用，主張聚集事實，而後依次抽出公理，或從中發現一般的法則，來建設真實的歸納法。當時倍根完全沒有覺着假設先有底價值”。他底方法，“不曾為任何一個科學大師所遵循。我們看，無論在先於倍根迦加里雷、與他同時吉耳卑特 (Gilbert)、或他底繼起者牛頓和笛卡兒、萊普尼茨和惠更斯 (Huyghens)、都覺得發現是為反於倍根之主張底方法所完成的。牛頓底全部著作，如我們所指明的，我覺得演繹推理全然站着優勢的地位”。“整個十八世紀科學底進步，都認為是倍根方法底結果；但在實際上，假設的探究是進步之主要的工具。這僅僅是在現今的世紀

(註二九五) 在論理學方面，例如屠孝實底『名學綱要』(五版九六頁)，在科學方法方面，例如 J. A. Thomson 底 Introduction to Science, (London, 1928, P. 59)。

(註二九六) W. S. Jevons, The Principles of Science, A Treatise on Logic and Scientific Method, London, PP. 507

—508.

(十九世紀——查)，物理學者們才開始承認這個真理”。(註二九六)這對於歸納法底估量固不能說公允，但演繹法之重要却表示得非常明白。

這時胡適說，我並沒有忽視演繹法，我曾經寫過這樣的一段話：“近來的科學家和哲學家……漸漸地明白科學方法不單是歸納法，是演繹和歸納相互為用的，忽而歸納，忽而演繹，忽而又歸納；時而由個體事物到全稱的通則，時而由全稱的假設到個體的事實，都是不可少的。我們試看古今來多少的科學的大發明，便可明白這個道理”。(註二九七A)是的，胡適寫過這一段話。但三集『文存』底精神和時時叫囂於其讀者前邊方法，不是演繹法，而是歸納法。演繹法是由普遍到特殊；歸納是由特殊到普遍。換一句話，前者是由理論到事實，即以理論去選擇事實、部署事實、解釋事實；後者則由事實到理論，即據事實來找尋理論、創立理論、發現理論。而胡適始終反對研究主義、崇信理論。他所主張的是研究問題、創造思想。(註二九七B)他反對整全的和一貫的說明，主張枝節的和片段的解決，甚麼都是一點一滴造成的。(註二九七C)再加之以他底實證態度：尋求事實，追隨證據，和考證方法：只決之事，不驗諸理，(註二九七D)當然是完全站在歸納立場而沒有所謂演繹的了。所以說他不懂演繹法之重要，乃根據於他底全部作品和一貫精神。玄學家朱熹也“頗能格物”，有過西洋地質學的觀察和推理，(註二九七E)我們能夠承認他是科學家麼？

這裏我們還要說的，就是胡適這種蒐集事實、研究問題、創造思想、反對主義、輕視理論、底歸納態度，正同他底實證態度一樣，還把他推而納諸反革命的荒謬中去了。他始終對於那些介紹西歐革命主義、高談現代社會思想、及崇奉這種主義和思想以嚮導實踐、創造事實、底新份子，即站在近代科學高級的研究方法一面以處理社會現象底人，不勝其憤恨、鄙薄，甚至詆為“新古典主義”底奴隸。就是以身殉理想和為主義老而不衰其奮鬥遊人，亦被認為頹唐可憐、死有餘辜。他一方面告青年阻止這種“目的熱”底“危險”；（註二九七F）一方面則辦『努力週報』和『獨立評論』以做其反動工作。至於提倡國故、提倡考證，把驚於高遠理想、富有革命精神、遊青年往古墳裏拉，則亦助其開倒車之一伎倆也。

如此，胡適底歸納，在實踐上，及其在新思想面前，完全不見了。對於新思想，他不證之以事實，看它是否從事實中歸

（註二九七） A,『文存』一集二卷二〇頁。 B,同前,『實證主義』,『新月』三卷四期『介紹我自己底思想』四至頁。 C,『文存』二集二卷六一至六二頁,三卷九六頁,四卷一六四頁。 D,『新月』三卷四期『介紹我自己底思想』一七頁,『文存』一集三卷二四六頁,二集一卷一五七至一六〇頁。 E,『文存』一集二卷二一一頁。 F,二集三卷九八至九九頁和一〇一頁,『新月』三卷四期『介紹我自己底思想』五頁。 G,『文存』一集二卷一九六頁。

納出來；對於由新思想而演繹出來過事實，他不去歸納或檢證，而只是用效果和價值去評判。所謂效果和價值底標準，則又是“應該”、“公平”、“互助”，（註二九七G）一點也不是由事實歸納出來過“通則”。然而“應該”是甚麼？“公平”是甚麼？“互助”有何科學的根據？却絲毫說明都沒有。這時，不獨歸納的精神沒有了，就是初步的實證氣味也沒有了。他是赤裸裸的觀念論者，玄學方法代替了他底科學方法。

3 實驗法

最後來看胡適底實驗法。

他說“自然科學……不限於搜求現成的材料，還可以創造新的證據。實驗的方法便是創造證據過方法”。這證據是拿來做甚麼的？胡適說是拿來檢查一切學說、理想、知識、的，因為它們“都只是待證的假設，……都須用實行來試驗過；實驗是真理底唯一試金石”。但實驗又怎樣地給我們判斷假設底真偽呢？那就是皮耳士所說：“一個觀念底意義完全在於那觀念在人生行為上發生過效果。承認它時，有甚麼效果？不承認它時，有甚麼效果？如此我們就有這個觀念底完全意義”。“凡試驗不出甚麼效果的都沒有意義”，不是真理。所謂以“實驗作標準”者即此。符赫黎底“拿證據來”，還“只是科學方法底一方面，只是消極的破壞的方面”，他“還不曾明白科學方法在思想上過完全涵義”。至於他底文學的實驗，就是在“看白話是不是可以

做好詩，……看白話詩是不是比文言詩要更好一點”。“用實驗底結果來批評”“白話實在有文學底可能，實在是新文學底唯一利器”“那個假設底價值”，即為實驗法底應用。(註二九八)

把用以證明假設或理論之是否真實遊實驗作實用解，完全是不對的。實驗給我們遊判斷作用在石是否有事實符合於假設或理論。這是站在符合說上的。它不管有用無用，有效無效，只問合事實不合事實，所以作為證明用遊實驗，是行於待證的假設。如果這個假設已然是從事實中發現出來的，那就是確定的理論，無須實驗。其有須實驗的，必是理論底確定性有問題遊緣故。所可怪者，胡適既然知道實驗是創造證據，那就在給假設“拿證據來”了，是符合說了，還用得着甚麼效用說呢？這我們又看出他在自相矛盾。並且以實用主義曲解實驗，為實用主義創造者皮耳士冤枉赫胥黎。

胡適或者答道：我之所以把實驗作實用解，乃是指社會領域底實驗。從“人生行為”云云可以看出。然而這是強辯。實用主義者胡適在論自然科學底法則時，也還是“只承認一切“真理”都是應用底假設；假設底真不真，全靠它能不能發生它所應該發生遊效果”。“永久不磨的數學定理，也不過是一些最適用的假設”罷了。這不是實用主義者口中說出來的麼？即就社

(註二九八)『文存』一集二卷二〇一頁，二集二卷二四九五至二五

〇頁，一集一卷二七九至二八〇頁。點為胡適所加。

會領域而言，它底實驗，嚴格地分析，除一般的行為外，可以有如自然科學底意義。新村和工讀互助團底失敗，證明改造社會要整個地幹。洞文底新-拉拿克（New-Lanark）證明物質生活改善了、道德就好，即證明社會的物質論底正確。然而這種實驗，在行為底本質上，仍與一般的行為沒有分別。所以社會領域內底實驗，都是實踐，或胡適底實行。如果要以它來證明理論，即把一切理論看作待證的假設，“都須用實行來試驗過”，那也是站在符合說底立場，看它與事實相應與否。所以實踐說底創始者，即以實踐為認識標準底新物質論者，在一八四五年說：

“要知道人類的思維能否達到客觀真理底問題，不是理論的問題，而是實踐的問題。人應該在實踐中去證明真理，即證明其思維底實在性、客觀性。離開實踐而單獨地做思維有無實在性底討論，是一種純粹經院派的爭辯”。

（註二九九）

把實踐底證明作為是看觀念或理論有無效果底意味，完全是庸俗的見解，失掉了科學的意味。

然而要曉得這只是實用主義者胡適底實驗說。在他離開實用主義而談實驗時，即以科學方法論者底資格論究實驗法

（註二九九） K. Marx, Thèses sur Feuerbach, II. Voir Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique, Les Editions, P. 142.

時，那却合乎科學底意思。他說實驗方法在創造證據、證明假設，是有道理的。但他却由此生出了新的錯誤。在把實驗輸入實用主義、以致把實用主義都譯作實驗主義、並且老老實實講其實驗主義、時，實驗方法就絕對化了。實驗方法 (experimental method) 一成實驗主義 (experimentalism)，那便是唯實驗獨尊，由科學方法中之一種方法變成了唯一的科學方法。這只要看他把科學方法與實驗方法底意義解作同樣的十個字 (註三〇〇)，便可明瞭。既然如此，那就有誇大實驗、抹煞其它方法底意味。這自然會引起科學家底抗議。布亞士 (H. Bouasse) 說：“在物理學中，發現主要是屬於演繹法：……演繹預見事實，實驗則照應之於後”。“當我們具有原理時，一切都沒有完畢；在一種意義內，一切都才開始，……。應該從中演繹出結果！應該創造一個「體制」(forme)，即是從已獲得之作爲定理看過意見中抽出其一切內容；應該建立一個由各部聯貫而成之渾體底清算表 (l'arrêlé de sorte)。實驗之插入，不過在遇着各種「論題」(théorème或系理——青)時來予以審查而已”。“這似乎我是令人奇怪地降低了實驗底作用……。事實却是如此。反射光學 (catoptique) 底歷史很有趣味，「原理」(principe) 幾乎

(註三〇〇) 他在「介紹我自己底思想」中說：“科學方法只是大胆地假設，小心地求證”。而其在「治學遊方法與材料」中則說：“實驗的方法也只是大胆地假設，小心地求證”。

在開始就提供給物理學者得非常明白，那時算學還幼稚。儘管經過了一些世紀底努力，都沒有在實驗中直接抽出一點東西，從現象底複雜中整理出甚麼眉目。他們有原理而不知道使用。及數學進步時，「反射光學的體制」就平行地發展起來。“反射光學底例子不過是更能顯示特徵的罷了；它證明沒有「理論」(t' éorie) 幫助過實驗之無能；它以動人的樣法指示演繹在物理學中過應用”。“實驗底作用因此減少到最小低度，幾乎沒有了。物理學立刻取了一種幾何的態度”。(註三〇一) 固然這些話是就高級的科學而言；同時實驗在高級的科學中也有發見新事實過重要；而在數學所及未至物理學地步過科學，實驗尚為發現定律所需，自不免言之過度。但很足以指出以實驗方法為實驗主義、把實驗方法絕對化和機械化、之謬誤，

同時，唯實驗獨尊過主義還有一個缺點，因為它底 *ism* 所包含過絕對性和機械性，必至流於盲目的實驗。實驗之舉行，是有為的。所以事前必需假設、或理論、或思維、作它底嚮導。發拉得(M. Faraday)說：“讓我們以一個稍加多點的想像先於實驗來鼓舞我們自己”。(註三〇二) “如果沒有先想定過思想而行實驗，那是冒險”。“一句話，思想在科學中亦如在別的

(註三〇一) De la Methode Dans Les Sciences, Première serie, Alcan, PP. 125, 126, 127, 138.

(註三〇二) W. S. Jevons, The Principles of Science, London, 1913, PP. 590.

地方是一切推理底動力”。(註三〇三) 所以赫克爾(E. Haeckel) “曾經把「實驗」或經驗主義和思索(Reflexion) 或思辨的推理定為兩個唯一可靠的門徑。”並“曾聲音這兩個方法互相補足，而且只有它們才可以引我們達於真理”。(註三〇四) 足見實驗不能籠罩全般的科學方法。胡適雖一則說：“實驗的方法也只是大胆地假設，小心地求證”；再則說：“實驗主義只是一個方法”，即：“細心搜求事實，大胆提出假設，再細心求實證”，並未忽視思維，然而這只是以實驗獨占科學方法全部遊話。而且思維已經退處於實驗之一部份了。如果“沒有假設便用不着實驗”一語，是胡適又未忽略思維、又把思維地位抬高、遊理由，那便要以“科學方法底兩個重要部份：一是假設、一是思維”、作前提才行。(註三〇五) 這就表明實驗只是實驗，不足以包括其它方法如思維，實驗便只有科學上遊方法性而沒有哲學上遊主義性，依然是我們底勝利。同時，我們又看出胡適把科學方法輸入實用主義去遊狼狽，前後矛盾。

(註三〇三) Claud Bernard, Introduction à L' Etude de la
Medecine, II 8.

(註三〇四) E. Haeckel, Le Merveilles de la vie, Paris,
Schleicher, P. 4.

(註三〇五) 「文存」三集二卷一九八頁，二集二卷九九頁，一集二、
卷二一〇頁。

進一步考察，在實踐上，實驗方法一經成爲了實用主義，就變作空談去了。有用無用是主觀對於客觀的感覺或評量，初不必待實驗——實踐而後知道。因此遇着問題，却無須實地去踐履、體驗，發表其主觀對於客觀的感覺或評量就夠了。當北京大學哲學系學生『提出人類未曾運思以前一切哲理有無物觀的存在？』時，他以沒有實用理由把它打銷了，並不叫人去實驗，——試爲研究一下。然而他還說“依實驗主義看起來”是如此！對於“國內適‘新’份子”之“高談……主義”，他却不把主義拿去實驗，像白話可做新詩的主張一樣，看在中國行得通行不通，而後才來反對，（同時他也不叫人家去實驗），他始終是開始就反對。是即高談實驗主義者應有適態度嗎？這才真地是：“高談主義、不研究問題、適人，只是畏難求易，只是懶”啊！（註：〇六A）實驗乃不過胡適口頭上底浮詞空談！

把實驗方法變成實用主義適哲學外觀、所謂實驗主義後，作實用解適實驗、不僅只是偷懶適口頭禪，而且是反革命的工具。實踐實用主義的研究、那就須把一切學說與理想，不問是否正確，都須看作假設、“用實行來試驗過”，看其有無效果。這樣，實驗就可以“限制那上天下地的妄想冥思”了。所謂“上天下地的妄想冥思”，就是“抽象的”理想，“現成的抽象口頭禪的主義”，「五四」之年“新份子”所“高談”適“新典主義”。這些“高遠”的“理想”、在“只承認那一點一滴做到適進步”適實驗主義者胡適，當然只是一種“上天下地的妄想冥思”。那末“從具體

的事實與境地下手”遊“實驗的方法”，(註三〇*B)，還不是反革命的方法麼？反革命的實用主義，把實驗法都反革命化了。所以胡適教授底哲學——實驗主義，正同形形色色的教授哲學一樣。“形形色色的教授哲學，今天都以對於“實驗”遊各種呼聲，來掩飾它底反動的衷情”。(註三〇*七)有產階級反對封建的古典主義遊實驗方法，在思想革命急轉直下遊情形中，藉着胡適哲學——實用主義——底“擺渡作用”，變成了有產階級反對社會的“新典主義”遊反動方法了。

二 總的考察

1 掛漏

總括起來說，胡適所談到遊科學方法，只是科學方法底一部份，掛漏甚多。我現在想簡單地把科學方法底整個系統，稍微描寫一下。

這裏我覺得米爾(J. S. Mill)、耶阜思、湯姆生(J. A. Thomsen)、諸名家乃至克雷頓(J. E. Creighton)、王星拱、任鴻

(註三〇*六) A,『文存』二集二卷八六至八七頁，二集三卷九六和九七頁。B,一集二卷二〇—頁和一一八〇頁等，二集三卷一〇—頁，三集一卷七三至七四頁，一集二卷二〇—頁。

(註三〇*七) V. I. Lévine, Œuvres Complètes, Tome XIII, Matérialisme et Empiré-criticisme P. 127.

雋、諸教授對於科學方法底系統，雖是比胡適敘述得完全得多，然其條貫和分類、依然欠清晰而不足取法。所以今天不得不稍爲系統地並詳細說說，以看那解說科學方法和倡導科學方法遊胡適、對於科學方法究竟有若何了解。

自然科學底方法，是科學家認識其客觀的自然現象所用遊工具。所以它是認識論在具體的自然領域底形態。認識論是研究思維與存在底關係的，必須有一個能知，一個所知，即主觀與客觀。認識則是以能知加作用於所知生出精神的產物遊意思。因此，科學方法即主觀處理客觀遊方法，科學家用其認識能力於自然現象遊方法。

科學家底認識能力，與一般人同。就其作用而言，可以分爲感覺與思維兩種。雖然在感覺時不能少思維底作用，但却可以作一個相對的分別出來。而這分別，在科學家則特別明顯。既然如此，所以科學家之處理自然現象，是用感覺和思維兩種認識方法。屬於感覺一面遊活動，則是：觀察、實驗、測量、等。屬於思維一面遊活動，最初是比較，以後則是推理；推理有橫的方面和縱的方面兩種：前者爲分析與綜合（或歸納或概括），即由簡單到複雜遊推理和由複雜到簡單遊推理，後者爲推論和證明，即前進的思考和回顧的思考；推論是根據已知推究未知，它底形態則有由特殊到特殊遊類推、由特殊到普遍遊概括（或歸納）、由普遍到特殊遊演繹；證明是用新的已知來照應已知，即用已知的未知來照應已知；至於由思維底活動形態生產

出來並觀念形態，就其固定性和正確性說，在說明性質方面，其過程是由(一)意念而(二)假設而(三)概念的，在說明關係方面，其過程則由(一)意念而(二)假設(hypothesis)而(三)定律(或法則([law])、原則(或原理[Principle])和理論(或學說[theory])。

從此可知屬於感覺底觀察、實驗、等，是蒐集事實底方法；屬於思維底推理，是理解事實。要理解事實，才能參透事實底因果關係，與以說明。要理解事實才能從事實中蒸發出智識，形成理論。所以丁達爾(Tyndall)和湯姆生看重想像：前者以爲它是“物理發見者最有力的工具”，至名之爲“創造的權能”；後者則說科學研究中，無論蒐集、測量、整理、分析、歸納、假設、實驗、成律、等，“每步想像都不可少”。(註三〇八) 柏耳南(J. Perrin)看重推論和猜想。他覺得“在物質科學進步中完盡一個特別重要的作用”遊方法：用經驗過的已知來推論不曾經驗過的未知(如加里列、鳩來[Foule]、等)，和用不可見的簡單物來解釋可見的複雜物(如道爾頓[J. Dalton]、馬克斯威爾[Maxwell]、等)，是“以各種程度而存在於一切人中底兩個傾向”。(註三〇九) 赫胥黎則特別注意假設：耶阜思說他“強硬地主張假

(註三〇八) J. A. Thomson, Introduction to Science, London, 1928, pp. 79—78.

(註三〇九) J. Perrin, Chimie Physique, II, _

設底價值，當他提出研究要用“工作的假設”之說時，他毫無疑義地表示任何假設都比沒有好，而且在我們底觀察中不能避免某些假設或別的東西底領導”。(註三一〇) 因此，這就怪不得人家問牛頓何以能發現至理時，牛頓要說：“思之，吾思之不輟，以待天曙，漸進乃獲光明”。“使吾果有微勞於世，非它物致之，勤勞之思想而已”。(註三一—) 這就可見思維底重要了。

這並不是說感覺不重要。實則感覺是喚起思維、供給材料、防範空想、檢證理論、遊東西。沒有它，則科學不能成科學。然而思維底作用，如前所說過了的一切，感覺不能代替它。它有它底作用。這是誰也不能否認的。把思維給玄學——觀念論，完全錯誤。科學是要打倒它以外遊一切知識形態的。但不能簡單地否認，必須要奧伏赫變它們。因此玄學——觀念論所發展遊思維(應該奪取過來。這不僅是科學一般地發現法則所必需，亦是組織理論所必需。忽略思維是使觀念論得以苟延殘喘遊辦法。)

胡適對於這一方面，就其大聲叫喊着遊“事實”、“證據”、“實驗”、看來，幾乎可說是全被忽略的。雖然有時他也說到“假設”、“歸納”、“演繹”，畢竟只是思維底一部份。然而在他底言

(註三一〇) W. S. Jevons, The Principles of Science, London, 1913, P. 509.

(註三一—) 中風科學社：『科學名人傳』，再版，一六頁。

論和實踐之一貫的精神中，殊不重要。尤其在他全稱肯定地解說科學方法時，總不外乎是這些話：“科學的方法，說來其實很簡單，只不過‘尊重事實，尊重證據’。在應用上，科學的方法只不過‘大胆地假設，小心地求證’。有時則說‘科學方法只是‘大胆的假設，小心的求證’十個字’，這不是掛漏很多麼？

2 淺薄

胡適所談遊科學方法，不止有掛漏之失，而且難逃淺薄之譏。這只要我們把科學方法和科學發展史分析一下便知道了。

在科學史初期底學家，其對於自然知識——嚴格地說來除開常識而遊科學理論，是沒有的。這正同初生下地後遊小孩一樣，甚麼都不知道。這時首先就是觀察事實，蒐集事實，把它們仔細辨認、定一種名字；而後才來比較、概括，抽出共同的概念，予以分類；同時並把它們底形態和性質，詳細研究；最後才記述下來。是爲敘述階段底科學，敘述科學。這可以用初期的生物學來作代表。林耐(Carl von Linné)就是一個典型的科學家。然而科學是不止步於此的。確實，人在明白了事物底個體後，問題便是這一個體與那一個體有何關聯？這一現象與那一現象有何關聯？最初是橫的探究，以後便是縱的探究。縱的探究在於明瞭這一過程到那一過程底發展。這不是說明個體而是關聯地和發展地說明總體，用因果法則來說明。是爲說明。

階底科學，說明科學。在今日底自然科學，很多是這樣的。加里列、曼德列夫 (Mendel) 、達爾文，就是這樣的科學家。由此再前進，那便是組織理論了。因為事實衆多、法則衆多，應當條貫起來，括入一個簡單的大法則內。同時，僅憑已知之理，也可推究未知，而且在形態、性質、關聯、發展、這些可見的現象研究過後，要深入就只有用推究才可以發見非日常的不可見的奧妙。問題則是抽象的、普遍的、根源的追究。到這種地位底科學，是理論階底科學，理論科學。數學是此時顯著的代表，物理學亦追跡而來了。道爾頓、愛斯坦 (Einstein)、都是這種科學家底例子。

因為這樣，所以科學方法是各時不同的。由敘述科學到說明科學，它底研究，依次序地說，當然是由觀察、實驗；而比較、推理，而分析、綜合，而推論、證明。一句話，這是由事實到理論。因此，可以把所用各方法統稱為歸納法。此時底科學，亦可稱為歸納科學，甚至具體科學。由說明科學到理論科學，研究方法則全然相反。它是先用理論來推論，或用思維來假設，而後才用實驗、觀察、來證明的。程序顯然是由理論到事實，可以在大體上把這種研究歷程概稱之為演繹法。科學則可稱為演繹科學，甚至抽象科學。數學和數學物理學即是例子。

科學發展底趨勢，却是如此。米爾在一八四三年就已見着了。他在『邏輯底系統』上說“一切科學都趨於要逐漸地或為演繹的”。(註二)所以演繹法站重要的地位。培根從前把科學

方法從演繹變到歸納的，現在則又從歸納變到演繹。不過這時底演繹與從前不同。依米爾底意見，在培根所反對過演繹和今天底演繹中間過差異，有如亞里士多德底物理學和牛頓底天論一樣地不同。當然這是一個高級的演繹，——「歸納的演繹」。

因為這樣，可以用辯證法。用辯證法來研究客觀現象，不僅是一種演繹的研究，而且給演繹法以具體的形態。因為它是自然、社會、思維、之運動或發展底大法則和公共法則，所以在科學趨於動底研究、發展底研究、並且趨於理論的研究、欲以思維建設綜合的全體系、底階段，尤為必需。它是無論何種場合都不可少的。

胡適不明白這些。所以他所談過科學方法是低級的而不是高級的東西。理論階段底演繹法和辯證法，完全不理解。就是低級的方法，亦只滿足於歸納中過“事實”、“證據”、“實驗”。殊不知這些東西，在科學發達至今日這個高級的理論科學過時代，完全常識化了。“在社會上，在文化上，人們都承認知識必先能實驗、立證據、方算做實在的知識”。（註三一三）所以胡適懂得過科學方法，雖然是基礎的，為現代乃至將來所不可少；但只是低級的和原始的科學方法。這是歐美人所共知道常識，非常淺薄。

（註三一） J. S. Mill, A System of Logic, People's edition, London, 1893, P. 140.

（註三一三） 愛爾高維，《人類社會底究竟》，漢譯本，九五頁。

3 錯誤

不僅淺薄，而且錯誤。在前已經指出的，有如：把歸納法解作例證法，把類推法混合於歸納法，把實驗法解作實用說，把實驗法解作全稱的科學方法，等。現在我們要特別指出的，就是他把歸納法解作考證法、把科學方法解作訓詁校勘考訂底方法、這種附會底錯誤。

他以為宋儒“程頤、朱熹、一派認定格物致知底基本方法”是歸納法。其所以未成功的，在於“不用假設”。“因為不能提出假設遊人，嚴格說來，竟可說是不能使用歸納方法”。所以“不能有科學的發明”。清代學者就不然。“他們底方法”是：“研究古書……每立一種新見解，必須有物觀的證據”；所謂“證據完全是例證”，“舉例為證”；“舉例為證是歸納的方法”；他們底“歸納……是很能用假設的”。“這種方法，先搜集許多同類的例，比較參看，尋出一個大通則來，完全是歸納的方法”。“這是他們和朱熹大不同之處”。胡適又說“他們用過方法，總括起來，只是兩點：（1）大胆的假設，（2）小心的求證”。我們已經知道這十個字在他，是歸納方法底內容，又是實驗方法底內容，又是全稱的科學方法底內容。因此，樸學創始者——“顧炎武、閻若璩、底方法，同加里雷、牛頓、底方法，是一樣的；他們都能把他們底學說建築在證據之上。戴震、錢大昕、底方法，同達爾文、巴士特（Pasteur）、底方法，也是一樣的；他們都

能大胆地假設，小心地求證”。所以“在歷史上，西洋這三百年底自然科學……中國這三百年底樸學”，“都是這種方法底結果”。(註三一四)

這是何等地附會其說啊！不僅考據方法就是科學方法，而且絕對相同。那末爲甚麼結果不同呢？胡適於是就歸因於材料，說“顧氏閻氏底材料全是文字的，加里雷一班人底材料全是實物的”。文字的材料是紙上的，“紙上遊材料本只適宜於梭勘、訓詁、一類底紙上工作，稍稍逾越這個範圍更要鬧笑話了”。(註三一五) 這樣，以提倡方法爲務遊人，尤其以提倡科學爲務遊人，便自己折了自己底台。因爲方法已經無關於研究底結果了，研究底結果是隨着材料走的。然而事實上是“生產品底優劣與生產工具底優劣成比例，“善其事”以“利其器”爲原因”。精神生產也同物質生產一樣，“科學底真理是……科學方法研究出遊結果”，“一切唯心的和空想的”玄學“都是用……玄學方法所造成”。倘然研究出來底結果“不是真理，那個方法便也必然不可靠”。(註三一六) 的確，同一棉線，手製工具織的與機械工具織的有異；同一宇宙，用科學方法研究的與用玄學方

(註三一四) 『文存』二集二卷八一頁，二集二卷二三〇、二二〇、二四一——二四二、等頁三集一册一八八頁。

(註三一五) 『文存』三集一册一九六和二〇三頁。點仍舊。

(註三一六) 『科學思想』第二期六頁，第四期二頁。

法研究的迥然不同。說“紙上遊材料只適宜於校勘、訓詁、一類底紙上工作”云云，足見胡適不懂科學方法底意義。要懂科學方法，必須明白科學。科學是憑藉感覺和思維研究客觀現象而發現其必然的因果定律並知識體系。所以它底任務在研究存在底變化現象，抽出事物底本然法則，說明必然的因果關係。那末科學方法不就是完成這個任務底工具麼？因此，若真地用這方法於紙上遊材料，即哲學、科學、文學、乃至一般思想底著作，來發現哲學、科學、文學、乃至一般思想、之變動底原因和進化底法則，那就產生出思維科學了，與自然科學有同等的價值。顧炎武、固若蘧、乃至戴震、錢大昕、一切清代樸學家之不能如此，正因為他們沒有用科學方法而只用考據方法遊緣故。考據方法是鑑別古代文字之讀音、字義、和古代書籍之著作、文句、孰真孰偽的。所以它底作用是訂正事實，不是研究理論；是鑑定事實底真偽，不是發現事實底因果法則。這與科學方法不可同日而語。至多只能說考據法同於科學方法中蒐集事實、求出共相、分類排列、使粗生的事實成為科學的事實，即同於敘述科學底方法。縱使清代學者也用假設，也用歸納，也發現有法則（即胡適底通則），那也是考據中遊東西，與科學中遊假設、歸納、法則、亦迥然有別。就說“凡義字古音皆讀爲我”是一個法則，也與牛頓底法則、開卜勒底法則、完全不同。它比“凡人皆有死”一類底法則都不如，它只與凡姆字今音皆讀爲母、凡理字今音皆讀爲里、……一樣。那末一部『康熙字典』上

底讀音訓詁，都是法則了。至於“古人叫做欲，今人叫做要；古人叫做至，今人叫做到；”……更是法則。飢則思食，渴則思飲，銀子是白的，眼睛是黑的，……無一不是法則。這豈不是笑話？胡適簡直不懂得法則一詞怎樣講！從此可知胡適因為他滿足於低級階段底科學方法，遂把訂正事實遊方法作發現定律遊法、更作全稱的科學方法。同時，科學方法在他是等於實驗方法的。然而清代學者之未做實驗，他已經知道，而且認為是材料底限制。那末清代學者底考據方法不同於科學方法，不是明顯的道理麼？所以胡適由於他對科學遊無知，造成了對科學方法遊曲解和對考據方法遊附會。

4 附和

或者有人要說，雖然如此，胡適總有倡導科學方法遊功勞。固然科學方法不是他創立的，如他所說，乃是“實驗室裏遊科學家……加里雷、牛頓、柏利斯力 (Priestley)、一般人實地試行出來的”。在歐洲已普遍化了，在中國則還沒有影響。他來提倡，功不可沒。而特別要說的，是他主張把科學方法應用到人生問題上來。他明白地說：“我們觀察我們這個時代底要求，不能不承認人類今日底最大責任與需要是把科學方法應用到人生問題上去”。(一九二二年九月語)。所以他說他自一九一六年(十月起)到一九二一年“這幾年做遊講學文章，…唯一的目的是注重學問思想底方法”，“是要提倡一種新的

思想方法”。(註三一七)明乎此，那末他就單單地講實證、歸納、實驗、於一般的學問思想，正有意義。即使他把那些看成全稱的科學方法，然在一般的學問思想說來，亦甚切救時弊。這不獨我們可以諒解他，而且亦應指出他在思想史上遊作用。顧頡剛底古史考證，不能不說是他底提倡之力。(註三一八)

把科學方法應用到人生問題上來，在西洋甚早，孔德已經做過了(註三一九)。在中國，若依胡適，則清代學者就已優爲之，說不到胡適名上來。自然我們不能跟着他去瞎說，但以正確的意義而言，胡適却不是倡導者，至多只能說是一個附和者，隨着倡導者走罷了。這我不能不多加論證一下。

首先我們對於胡適底“提倡”作一個史略，一九一六年四月，他明言他要“實地試驗”白話詩；那時底實驗意識是從陸放翁“嘗試成功自古無”一句詩來的。一九一九年春間宣傳實驗主義，此中雖因談到實驗、法則、假設、證明、歸納、演繹，但完全是介紹皮耳士、詹姆士、杜威、底哲學。然而同年八月寫『嘗試集自序』時，却把他底“文學的實驗主義”與“科學家底試驗

(註三一七)『文存』集二卷二〇五頁；二集二卷二八七頁；一集『序例』；二集三卷一〇〇頁。

(註三一八) 顧頡剛『古史辨』第一冊『自序』，七八頁。

(註三一九) A. Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome IV, Pa 18, PP. 216—247.

方法”相提並論。這時胡適才自己說他有科學方法中過實驗這一回事。一九二一年七月，又介紹杜威底實驗方法——其實是實用主義。同年十一月述說清代學者底治學方法，把考證法作歸納法解，文中又因之而附帶談到假設、歸納、演繹、法則。然而其意是在述學。同月他才開始明言他自己在『紅樓夢考證』一文中用“考證學的方法”，處處“搜求證據……尊重證據”。這自然不是向人提倡實證，乃是自白其研究。到一九二二年九月寫『五十年來之世界哲學』敘述進化論哲學和晚近哲學底支流中，發明了達爾文底“新實證主義”。於高調赫胥黎底存疑主義時，大呼“拿證據來”。在敘述實驗主義中，以實用解實驗。因之把實用與“拿證據來”結婚。同時乃言科學方法應用於人生為時代底需要。同年十一月談科學與人生觀，身為“赫胥黎”擁護他底“達爾文”。到一九二八年九月寫『廬山游記』畢時，乃公然說他之所以考證『紅樓夢』、『水滸』、廬山一個塔，在“教人”以“思想學問底方法”，在“教人疑而後信，考而後信，有充分證據而後信”。同年九月才有專門談科學方法過第一篇文字：『治學底方法與材料』。然而主要的貢獻却在把清代學者底考證方法與加里雷、牛頓、開卜勒、等底科學方法混為一談。這是胡適提倡科學方法過年表。然而到一九三〇年十一月他便覺得是功果圓滿了。惜乎沒有第二個“赫胥黎”來給他做宣傳工夫，於是乃本其“戲台裏喝采”過慣技，自選其文，並自介紹其思想。他把從前在『紅樓夢考證』和『廬山游記』中語引述後，遂武斷

地咆哮道：中國底“少年”，“莫把這些小說考證看作我教你們讀小說遊文字。這些都是思想學問底方法底例子”。但是他沒有明白這種教法，清代學者已經做得很好了，——如胡適所說，——何不爽直地叫少年讀陳第底『毛詩古音考』、梅鷟底『古文尚書考異』、顧炎武底『音學五書』、閻若璩底『尚書古文疏證』、……以及王念孫底『讀淮南子雜志』底『後序』、……呢？

然而在胡適正在試作白話詩時，在他明言“教人”以“思想學問底方法”前，好些年前，中國就已有有人提倡科學及其方法、精神、了。胡明復在一九一六年七月發表『科學方法論一』，不久發表『科學方法論二』。前篇論方法，後篇論法則。那時他引皮耳生底話，說“科學之範圍無限，取材無窮”，凡自然、社會、文化、皆可為科學底材料。又說科學方法底精神在求真，“凡理論之不振於事實者，或振於事實而未盡精切者，皆科學所欲去。概言之，曰「立真去偽」。故習於科學而求其精義者，僅知有真理而不肯苟從，非真則不信焉。此種精神直接影響於人類之思想者，曰排除迷信與妄從”。“返顧吾國，則獨如西國之中紀，斤斤焉於古之一言語而不察於實事，似以為宇宙中遊大道至理，皆由此一言數語中得之，……而此種尋章摘句之大惡果，則為其重於章句而忽於真義，……學問、道德、政治、社會皆存其形式而失其實際，……。然則有補救之方策乎？曰有，提倡科學以養「求真」之精神。知「真」則事理明、是非彰……。知「真」則不復妄從而逆行”。（註三二〇，至於說科學方法及法則底

地方，則不必引，這裏只注重提倡二字。

比胡明復更早，而且說得更深切詳明的，則為任鴻雋。他在一九一六年一月發表『科學精神論』，五月發表『論學』，十二月發表『吾國學術思想之未來』，及一九一八年四月發表『科學與近世文明』，都頗有提倡科學底方法和精神到學問思想中來遊作用。在第一篇中說：“科學精神在求真理，而真理之特徵在有多數事實爲之左證”。科學精神有二：一爲崇實。“所謂崇實者 凡立一說，當根據事實，歸納羣象，而不以稱頌陳言、憑虛構造、爲能”。一切“新學說新思想之能永久成立、發揮光大者，無不賴事實爲之呵護”。二爲貴確。“吾所謂確，凡事當盡其詳細底蘊、而不以模稜無畔岸之言自了是也”。但中國不與科學精神相容之“學界風氣”：“重文章而忽實學”；“篤舊說而賤特思”，非“撥而去之”不可。第二篇說：“西人得其爲學之術……吾人失其爲學之術，故其學疾萎枯槁，浸衰以至於無”。“所謂術者何？……即吾曩所謂歸納的方法，積事實以抽定律是也”。今“吾人欲補格致篇之亡，舍西方重歸納尙事實之學、術，固無從也”。這是“根本祛吾人膠已之惑，以明科學之入神州，爲智識革命上不可少之事”。第三篇說：“綜觀神州四千年思想之歷史、蓋文學的而非科學的。一說之成，一學之立，構之於心、而

(註三二〇) 中國科學社，『科學』二卷，七期，七二〇、七二二、

七二三等頁。

未徵之於物；任主觀之觀察、而未嘗從客觀之分析”。現在“思想之變更，自有不可避免之勢”。那末“學術思想之革命，將何出乎？此今日最有趣味而最重要之問題也”。他在借鑑歐洲後說道：今我看來，“其趨也必歸於科學”。因為“第一科學為正確智識之源，……是故不借徑於實驗，其所得之智識，非偏而不全，即茫而不析，則何以充人性之靈、而盡為學之能？……有實驗而後有正確智識，有正確智識而後有真正學術，此固為學之正鵠也。而當吾國文獻之後，尤眩暈之藥，不可一日無”。“第二，今之科學不當但作物質主義觀而已，其發達既久，影響於人生者亦不可勝舉，不舉以為為學之鵠，則不足以盡人之性，……生斯世也，非洽然於科學之性質與成就、而與其精神為徒，則吾人之生、且不能與時境相諧和，終不免於信理之人而已，何學之足云”？所以他主張“學問上之物質主義”。（註三二一）

還有比任鴻雋更早、更有力、地提倡科學之全部的。這就是繼梁啟超之「戊戌」思想革新而發動「五四」文化運動陳獨秀。他在一九一五年九月正堂堂地“敬告青年”道：你們底思想應該是“科學的而非想像的”！“科學者何？吾人對於事物之概念，綜合客觀之現象，……想像者何？超絕客觀之現象……憑空構造，有假定而無實證，不可以人間已有之智靈、明其理由、道其法則者也。……今……舉凡一事之興，一物之細，

（註三二一）前譯二卷二期四和七頁，五期四九二和四九三頁；十

二期一二九一、一二九四——六頁。

罔不訴之科學法則，以定其得失從違；其效將使人間之思想云爲，一遵理性，而迷信斬焉，而無知妄作之風息焉”。“國人而欲脫蒙昧時代、羞爲淺化之民也，則急起直追，當以科學與人權並重”。他在歷述中國之愚昧和迷信後說道：“凡此無常識之思惟，無理由之信仰，欲根治之，厥惟科學。夫以科學說明真理，事事求諸證實，較之想像武斷之所爲，……步步皆踏實地，……宇宙間之事理無窮，科學領土內之膏腴待闢者、正自廣闊。青年勉乎哉”！他在一九一七年一月說：“人類將來真實之信解行證，必以科學爲正軌”，要“改正一切人爲法則，使與自然法則有同等之效力，然後宇宙人生、真正契合。此非吾人最大最終之目的乎”？一九一八年七月用科學反對宗教，十年則明示中國人道：“現在世界上有兩條道路：一條是向共和底、科學底、無神底、光明道路；一條是向專制底、迷信底、神權底、黑暗道路，我國民……到底是向那條路而行才好呢？”一九一九年一月，聲明『新青年』底精神在“擁護那德謨克拉西 (Democracy) 和賽因斯 (Science) 兩位先生”。最後大聲呼道：“我們現在認定只有這兩位先生，可以救治中國政治上、道德上、學術上、思想上、一切之黑暗。若因爲擁護這兩位先生，一切政府底壓迫、社會底攻擊笑罵、就是斷頭流血、都不推辭”！同年十一月則又“宣言”道：“我們相信尊重自然科學、實驗哲學，破除妄想，是我們現在社會進化底必要條件”。(註三二二)

這才是真正地提倡，——提倡科學及其方法、精神和思

想。胡適底提倡，實在比這些人後得很，只可說是被人提倡，追隨人後。而且也從沒有像他們那樣明白、深刻、詳細的言論，大聲疾呼。他不過在他們後面鼠一般地發出些須小聲、小氣、小膽、的曖昧言辭，去隨聲附和而已。然而他向着少年人乃至一般人說話時，那就一則曰“教”，再則曰“教”，三則曰“教”，真不知他“教”了甚麼。殊不知在他寫『紅樓夢考證』“教人”以實證方法時，『名學淺說』、『穆勒名學』、科學方法論底著作（如王如拱）和論文（如胡明復）等，早已教人得十分詳細而完備了；在他寫『廬山游記』再“教人”以實證方法時，『名學綱要』、『科學概論』、那些書又早已教人得十分詳細而完備了。我們這被教的人在旁邊看見這位空口說白話遊老師，真是笑得不得了，而他還在喃喃地夢囈道：我底小說考證是你們底科學方法論：努力讀呀，努力讀呀，真個醜死人！

末了，我們要指出來，即胡適在人家用科學反對封建的學術思想後來“提倡”“學問思想底方法”，不是革命，而是反革命。他是市民學者，他能在反對封建的學術思想後進而反對資本的學術思想麼？不，決不，他這時是衛道者，他是用科學方法來做反動工作的。他所以要“教人”說“沒有證據、只可懸而不斷”的，就是在阻止人家崇奉“新典主義”。因為有創造社會之

（註三二）『復秀文存』一卷*至十頁、一二六頁、二卷五七頁；

又一卷三五九至三六〇頁、三六二至三六三頁、三六七頁。

作用適理論和主義，都還沒有轉化為事實。他重複地叮嚀道：“少年朋友們，用這種方法來做學問，……做人、處事，可以不至於被人蒙着眼睛牽着鼻子走。從前禪宗和尚會說，“菩提達摩東來，只要尋一個不受人感過人”。我這裏千言萬語，也只是要教人一個不受人感過方法。被孔丘、朱熹、牽着鼻子走，固然不算高明；被馬克思、列寧、斯大林、牽着鼻子走，也算不得好漢。我自己決不想牽着誰底鼻子走。我只希望盡我底微薄的力量，教我底少年朋友們學一點防身底本領，努力做一個不受人感過人”。（註三二三）這便是胡適介紹他自己底思想過最後的話！這便是胡適在一九二六年略見一些“新典主義”底證據就“很受感動”、認“理想主義”有必要、且“不嫌高遠”、後四年說過話！

篇 末 語

以上所說這些，就是胡適在科學的方法一面適檢討。那末，他對於科學方法懂得了甚麼？在中國方法史上又貢獻了甚麼？絲毫沒有，有的不過是偏畸、淺薄和錯誤而已。在他提倡科學方法之時，我們已有好些專論科學方法書籍和文章了，已有好些更明白、深刻、詳細、而大聲疾呼地主張用科學底方法、

（註三二三）『新月』三卷四期期『介紹我自己底思想』一七——

思想、法則、精神、於人生問題或一般的學術思想的了。自然，這些文字和主張，在我們今日底眼裏，非常不夠；而且錯誤甚多。但比胡適，則實在是有天淵之別的。

或者有人說，胡適在科學的方法既不足道，他並未正堂堂論究過科學方法，在中國又無提倡底作用，那末你底批評不是在用牛刀割雞麼？答覆即：因為他自命為科學方法論者，並大言不慚地以學問思想底方法教人邁老師和前輩自居。這是不願“受人惑”和不願拿給不學無術的胡適“蒙着眼睛、牽着鼻子走”邁人和少年，應該把他底“教”訓考查一下的。他那以“無限的愛和無限的希望”而又“很誠摯的”“貢獻給全國的少年”這些甜言蜜語，完全是“惑”我們、企圖把我們“蒙着眼睛、牽着鼻子走”邁方法。不詳為指破，則貽害無窮。至於『胡適批判』要作完備的分析，是不用重說的了。

現在我們進一步去考察胡適對於科學的理論所發表邁意見。

II 科學的理論

篇首語

- 一 法則底相對論
 - 二 法則底主觀論
 - 三 法則底便利論
 - 四 法則底懷疑論
- 篇末語

篇首語

胡適在科學的理論方面，表現得非常貧困。他只是在介紹實用主義文字中敘述過關於科學理論意見凡三頁。此外談到這地方很少，十分地少，幾於可說沒有。而且這似乎是轉述實用主義底科學真理觀。若就『五十年來之世界哲學』中敘

述實用主義之未提及這點來看，又顯然是他底意見。

但不管怎樣，它總是胡適所贊成的。實際他也曾應用過其中底某種意見，並且充分廣汎地應用了的。所以作為他底意見批評，亦甚妥當，而在從前批評實用主義時，又是確定了留到這裏來說的。

它一方面，那三頁雖然不多，却包括有很多的問題，而且都非常重要。這是必須要批評的，尤其還必須要大大加批評。所以這裏我們把它提出來單獨地說，自然，就劃分上看，也是必需。

現在我們把他那三頁底意見，分成四點，即：(一)法則底相對論；(二)法則底主觀論；(三)法則底便利論；(四)法則底懷疑論。

這裏所說適法則，在表面上說的是科學的法則，在實際上則簡直是關係乎一般的真理底問題。科學的法則是典型的真理，非常精確而實在的，尙且如實用主義者胡適所說，則其它關於一切學術思想方面適道理，也就不言可知了。所以這裏所論究適問題，可以說是真理本身底檢討。

以後我們就分別地說。

一 法則底相對論

胡適說是“從前崇拜科學的人，大概有一種迷信，以為科學底律例（法則——青）都是一定不變的天經地義。他們以為

天地萬物都有永久不變的「天理」，這些天理發見之後，便成了科學的律例。但是這種“天經地義”底態度，近幾十年來漸漸地變更了”。爲甚麼呢？因爲“科學家漸漸地覺得這種天經地義底迷信態度，很可以阻礙科學底進步”。第二就因爲“他們研究科學底歷史，知道科學上許多發明都是運用「假設」底效果”，科學律例不過是一些最適用的假設，“最方便的假設”。就以“平常人最信仰、最推崇爲永永不磨的數學定理”而說，也是如此。在歐克里得（Euclide）幾何之外新出遊羅巴斯夫基（Lobatschewsky）幾何與李葉曼（Riemann）幾何，“都有可成立的理由”。（註三二四A）所以科學法則是相對的，不是絕對的。從此可知“一切主義，一切學說”，都“不可認作天經地義底信條，……不可奉爲金科玉律底宗教，……不可用作蒙蔽聰明、停止思想、遊絕對真理”。（註三二四B）

這是一種法則底相對論，或廣泛地說叫做真理底相對論。就胡適所說遊正確部份說，就真理相對論底正確意義說，我所知道的、當以八九十年前遊新物質論創始者爲早，自然不是胡適底“近幾十年”。他不是偶爾提到，而是由一種理論出發，並成爲系統的。他底方法——辯證法，根本是主張真理底相對論的。及到他把辯證法與物質論結合而又引到社會領域

（註三二四） A，「文本」一集二卷七七五七七九頁。 B，同前一九〇

內時，更加擴大而具體。所以他在『哲學之貧困』中說：“觀念、範疇、……不是永久的，它們是歷史的和暫時的產物”。“各原則有各原則底世紀來表現它：權力原則之在十一世紀，個人主義之在十八世紀，就是著例”。李嘉圖 (Ricardo) 在把有產階級的生產假定為決定地租所必需後，就應用它到一切時代和一切國家底土地財產上。這便是那些把有產階級的生產關係表現為永久的範疇適經濟學家們之錯誤底所在”。(註三二五)在一八五九年發表適社會物質論公式，不用說真理底相對論乃其邏輯之所必然和應有。及一八六七年『資本』一書出後，聖彼得堡底報紙亦在此說他：假若“人家告訴我們，經濟生活底總法則是同一的，可以用於過去和現在。這恰恰是為馬克思所不承認的。依他，世間沒有這樣抽象的法則之存在。反之倒是每個歷史的時代有其自己底法則……。生活一超過發展底一定時代、而走到別一階段，它就開始服從別的法則了”。(註三二六)他底協作者恩格斯 (F. Engels) 在一八七七——八年所發表適重要的論文，(註三二七)更有完備、詳細、而明晰的論究。胡適在

(註三二五) K. Marx, Misère de la Philosophie, Paris, G.-ard, 1922, PP. 12a, 122, 198.

(註三二六) K. Marx, Le Capital, Traduit Par J. Molitor, Costes, Tome I, P. XCIII.

(註三二七) 發表於萊普尼 (Lipzig) 底『前進』報上，後來集成一書，名曰 *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*，簡稱 *Anti-Dühring*。其中之第九章，則是專論真理之相對論的。

敘述科學法則相對底產生中、尤其在爲哲學找歷史淵源遊情形中、沒有提及這事、竟模糊空泛地歸之科學家。但不管怎樣、關於法則底相對性、我們與胡適既有大體的相同、那我們就不必停留於此。

進一步說、首先須考察的是：爲甚麼法則是相對的、不是絕對的？胡適對此、答覆得很錯。第一不是科學家“覺得天經地義底迷信態度很可以阻礙科學底進步”。科學家不是像胡適一類遊自由思想家、他們在自然中是有定論者。他們研究遊態度、始終是如託拉柏耳諾 (Drapernaud) 所說：“當你底舊意見證明爲錯誤時、就拋棄它、當新的意見成爲更精確時、就採納它”，(註三二八) 從不必像胡適說的那樣。那樣是以“進步”作抽象原則底結果。實際則爲一無根據的武斷的態度、是觀念論者底空想。而科學家在自然研究中則是天然的物質論者。胡適知道這些麼？第二、科學家不把法則看成絕對的真理、也不是由於“研究科學底歷史、知道科學上許多發明都是運用假設遊效果”。因爲他們固知法則來自假設、但假設一轉化爲法則後、他就當真理看、不當假設看、當假設看、是“實驗主義”者底勾當。如果是把進化論當假設看、沒有擁護真理遊熱誠、赫胥黎能夠去與基督教作殊死戰麼？科學家之所以不把一個法則絕對化、乃是

(註三二八) Drapernaud, Discours d' Ouverture du Cours
de Zoologie de L' an X.

如託拉柏耳諾所說，根據於研究態度和信仰真理的精神。但這些都還沒有答覆着問題。法則之所以相對，不是由於我們用相對的眼光去看它。即使說是，這個相對的眼光又何能恰合於客觀的法則？其自身又從何處而來？所以我們覺得法則之所以相對，乃由於包藏法則的事實複雜不能一舉而認知無遺。實則認識也有必然的次序。絕對的真理原是相對的認識積累起來的總和。至於丹德克(F. le Dantec)說：“假使一切皆進化，一切皆轉變，我們實沒有標準把它們看成固定的東西；……就信為是在世界各成份底關係中發現法則，它自己也要進化，而且只是現刻的、暫時的”！（註三二九）只在社會界才甚為切合。

至於法則底相對性，我們與胡適有不同處。他是用相對來排斥絕對，把相對與絕對看成是不相容的東西。法則既然是相對的，所以就沒有絕對的真理。這是一種絕對的相對論，甚為錯誤。我們覺得法則底相對論也是相對的，並不排斥絕對。排斥絕對、則便無所謂相對了。為甚麼呢？相對以差別為前提，根本必要有所對。動之存在，由於有靜；反之靜之存在亦由於有動。假如說只有動，沒有靜，則動亦根本不能存在。儘管我們今天大家都承認運動是永恆的，無物不動，一切皆變化，然而却是有靜。你能看見你底房子、土地、及地球上底任何事物在

(註三二九) Felix Le Dantec, De l' Homme à la Science

re, Flammarion, P. 32.

因地球底運轉而有位置底移動麼？就是因物質底變化而有房子敗壞底改變，也要若干年後才可以看見，平常你只覺得它今天是這樣，明天也是這樣。若果沒有此種靜，地球對於人看去遊靜，則一切皆動之說、根本沒有意義，不能成立。所以法則相對論之所以成立，由於有絕對的法則。

那末甚麼是絕對的法則呢？絕對的法則就是永久不變的法則。它由相對的法則積累而成。科學發展底趨勢，在要求絕對真理底認識。就過去的歷史看來，已充分表現出了可能。科學歷史上所有遊法則，都是給這個絕對法則增加構成的部份的。所謂時時改變，就是這些相對法則底發現和修正。相對法則底發現和修正，乃正是人類的認識接近絕對法則遊表現。若因此而否認絕對法則之存在，是以不斷的發展階段推定其將來之沒有完成形態可期，殊屬無識。科學底歷史不是錯誤相循遊歷史，乃由錯誤而漸漸接近真理、由相對真理而漸漸接近絕對真理、遊歷史，沒有白費人力。

這裏我們要知道相對法則不僅可以構成絕對法則，即是說發展為絕對法則，而且相對法則自身，也有其絕對性。它底相對，是就其與絕對法則相對而言。但無論如何，它之符合於一定的客觀的事實，則却不可否認，而且不容懷疑。所以它與絕對法則底不同，是程度上遊不同。因此它在它那一定的範圍內是正確的，即是說是不改變的。進一步我們還可以說，就是錯誤、也有正確性。換言之，錯誤是相對的，只有與正確性更豐

富遊道理相比較，才是錯誤。地靜說之錯誤與地動說之真實，雖然有質底不同；但亦是量底不同。以我們生活在地球上這個範圍來講，它實在沒有動；以我們生活在太陽系中這個範圍來講，則它實在是動。不過我們要指出的，地球底動比之於靜，乃是絕對的；靜則是相對的。然而它們却都構成一個整體。這恰恰證明絕對的真實中有相對的錯誤，相對的錯誤中有絕對真實。那末又何必懷疑於相對法則之有絕對性呢？

既然相對法則有絕對性，那末絕對法則之有相對性，又不是自明之理麼？是的，我們之所謂絕對法則，乃是相對的絕對法則，而不是絕對的絕對法則。歐克里得幾何之爲絕對，是說它在歐克里得空間內爲永久不變的真理；倘然歐克里得空間變了，假定變成李葉曼空間，則李葉曼幾何就是絕對的真理。但站在空間變化底歷史上觀察，那末歐克里得幾何與李葉曼幾何都只是相對的真理，它們並不是永久不變的。所以前面所說絕對真理，其永久不變是相對的永久不變，非絕對的永久不變。在這個意義內，真理是相對的又是絕對的；是絕對的又是相對的。相對是就認識底歷史看，覺得真理常變；絕對是就歷史中一定的時代看，覺得真理不變，這是辯證論與相對論、實用論、詭辯論不同道地方。

二 法則底主觀論

胡適不明白真理是相對之中有絕對、絕對之中有相對、這

點 把真理底相對性看成絕 性去了。於是他就走到真理底相對論，真理底絕對的相對論，顯然以相對論作認識理論底基礎。“以相對論作認識理論底基礎，不僅要承認我們底認識底相對性，而且還要把獨立於人之外而存在、且為我們相對的認識日益接近、逾一切標準，一切客觀的軌範，都否認了”。(註三三〇)這是實在的事實。

胡適依他底錯誤邏輯來推理。真理之非絕對，既是由於科學家“研究科學底歷史，知道科學上許多發明都是運用「假設」遊效果；因此他們漸漸地覺悟，知道現在所有遊科學律例不過是一些最適用的假設，不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設”。太陽中心說就是一例。從此可見……律例原不過是人造的假設，用來解釋事物現象的：解釋得滿意，就為真的；解釋得不滿人意，便不是真的，便該尋別種假設來代它了。不但物理化學底律例是這樣的。就是……數學定理，也不過是一些最適用的假設”。所以“科學律例是人造的”。(同註三二四A)這種人造法則遊見解，不是法則底主觀論、即真理底主觀論、麼？

在某種意義下，我們也並不否認法則為人所造。宇宙中除開自然現象外，即是人為的現象，一切社會現象和思維現象，

(註三三〇) V.I. Lénine, *Oeuvres Complètes*, Tome XIII,

都像人們之造呢絨布帛一樣。“人們在獲得新的生產力中改變他們底生產形式，而在改變生產形式中又改變他們底生活樣法，他們改變了他們底一切社會關係。……同樣，這照應於他們底生產力以建設社會關係遊人們，也照應於他們底社會關係而生產原則、觀念、範疇”。(註三三一)所以我們與胡適不同的，就是人們怎樣地造。問題於是就這樣地提出了：假設是自由的、無條件的、想像麼？假設之成爲真理——法則，可以不必照應於事實麼？人把假設公認爲真理是根據甚麼呢？

假設不是自由的想像，而是有條件的思維。在高綱思維作用遊科學家，簡直說納默塞(W. Ramsay)底發現，由於他“好作幻想”，所以說“幻想爲創造能力之基礎”。(註三三二)即使這話說是，他也是在他底研究中幻想，在一定的題目和看過若干關於它遊論著、蒐集若干關於它遊事實、甚或做過若干關於它遊實驗、這些情形中幻想。人們往往說牛頓因蘋果墜地而悟地心之吸力，即發現萬有引力，是不十分正確的。見蘋果墜地遊人豈少麼？在萬有引力律出現以前，蘋果墜地與地心吸力好像風馬牛之不相及一樣。而且兩物之相互引力與其距離之平方成

(註三三一) K. Marx, *Mi ère de la Philosophie*, 3e Edition, PP. 124—125.

(註三三二) 原文見 *The Scientific Monthly*, Vol. I, No. 4, Prof. Harrow 原著；譯文見『科學名人傳』，二八七至二九六頁。

反比例，根本是數學家兼物理學家底事情，與蘋果墜地沒有絲毫的關係。牛頓之所以因蘋果墜地而悟到引力、並成立法則的，乃因他早已是大數學家、大物理學家，並一步一步地研究到那個問題來了，把它探究多久了，且特別注意這類現象有素了，蘋果墜地是觸機。不然，又誰肯注意蘋果墜地？所以假設不是自由的、憑空的、無條件的、想像。這在好作假設 邁達爾文，更是如此。因為這樣，所以許多論理學家和科學方法論者，主張假設有條件。霍布士 (Hobbes) 提出兩個，鄒伊耳 增加一個。

在耶阜思，則用一個條件來包括那三個條件。那個條件即：假設是可用觀察的事實來照應的。那末假設一旦為事實所照應，便與客觀的自然現象相符合了。一到這個地步，假設就完全脫離了思想底領域，而走入事實底領域。假設於是變成了真理，所謂法則和理論。如果不然，那就是空想，不能叫做法則。所以不能得着事實證明假設，或事實不充分、以致證明不充分、假設，永遠是假設，而且不能在科學中長久立腳。這在胡適也是很贊成的。他屢次說科學的方法在大胆地假設後，就是小心地求證。假設沒有證據，“終究只是一個假設，不能成為真理”；必須等到證實之後，方才奉為定論”。這就是說：“這個假設便陸上去變成一個真理了”。(註三三三A) 不僅胡適這樣，就是把數學真理認為精神所創造邁潘加萊，亦竟要有外界的實驗來給它供給以理由。所以他說：“精神之用它底創造能力，只有在實驗使它不得不承認其必要時”。(註三三四) 從此可知假設之

成爲真理、是必需要事實底印證的。

至於一般人之把假設公認爲真理，亦根據於事實，這誠如胡適所說，假設底“證據不充足，不能使人信仰”。而他自己常常向人大聲疾呼的是：“證據不夠，只可假設，不可武斷”。“我教人”遊“思想學問底方法”就是“教人疑而後信，考而後信，有充分證據而後信”。(註三三三B)這也是與我們底意見一樣的。因此就不必多說了。

既然如此，那我們就不能不承認法則是客觀現象中之所固有。假設只是見事實而生遊猜想，乃人用思維以認識自然、參透自然、遊方法。所以法則是有客觀性的，我們就沒有考察出它，它也存在。生物進化法則不是在達爾文後才有的，它在達爾文前就存在了。其它一切的科學法則，莫不如此。那末科學家之於法則，任務在認識而不在創造。這是每個科學家都懂得的。所以他們把認識出客觀法則遊行爲叫做發現 (discovery)，而不做叫發明 (Invention)。因此我們不能說法則是人造的。說法則是人造的遊話，根本否認了法則底客觀性，科學都主觀化了。

(註三三四) H. Poincaré, La Science et L' Hypothèse, Flammarion, P. 48.

(註三三三) A, 『文存』一集二卷二四五頁；『新月』三卷四期『介紹我自己底思想』一八頁。注意點是胡適加的。B, 同前月刊一七一至一八頁。意點是胡適加的。

這裏，我們要把胡適所舉遊數學定理特別提出來說。這尤爲一般觀念論哲學家所藉口的。他們常常說數學定理是人造的。造法呢，則是邏輯的推理，並不由於實驗或經驗。其實這種說法極爲錯誤。邏輯推理底自身不是自由的、無條件的想像，它之由一個定理演繹出一個定理，完全是必然的，有一定的秩序，中間少了一個定理都不行。其次，演繹是認識外界事物遊科學方法之一。假設是憑已知之事實而猜想，演繹是憑已知之法則而推論，並非憑心幻想。因此，所以推論出來遊定理，都是有事實照應的。數學底原素：數與形都來自外物。因爲外物有數可計，有形可圖，所以才有數和形。雖然幾何底點、線、面、體、其精確爲事實上所沒有，然而那不過事實在腦子中轉化而爲思維遊形態罷了。大納萊（J. Tannery）在其『純粹數學』中亦肯定道：“說觀念，如直綫、平面、底觀念，是由經驗提供給我們遊話，是不可非難的。……光線散射底形式和使我們認識最短的路——由一點走到別點較少費力遊綫——遊經驗，在我們底直綫觀念底構成中，爲力很多”。（註三三五）不止這樣，數與形底道理，即一切公理、定理和學說，也都來自外物，爲事實所有。黑米特（Hermite）說：“數與解析函數不是我們底精神之武斷的產物；我想它們都存在於我們之外，與客觀的實在有同

（註三三五） De la Méthode Dans les Sciences, Première

Serie, Alcan, P. 32.

樣的必然底性質，我們之遇着它們、或發現它們、或研究它們，當如物理學家、化學家和動物學家、等人一樣”。因此他十分快樂地知道了他一個朋友數學家“變成自然學者來觀察算數界底現象”（註三三六）。其實那由邏輯推理出遊數學之能夠應用於機械學、物理學、天文學、這些物質現象，就是它符合外物遊證明。至於物質論者恩格斯和拉發格（F. Lafargue）底話（註三三七），我還沒有引述，我在此只引述了數學家底話。然而即此就很可能證明這裏數、形、及其法則、俱為客觀事實中所固有之說，是不可辯駁的真理。現在我再總說兩句。數學在最初，完全是經驗的。算數與幾何之起源於生產，就一方面證明了它們是由物質現象抽象出來的；別方面證明了它們是實驗實踐底結果。及到普遍的公理、定義、一成立，因為它們只是研究數與數、形與形、底關係，所以只要有代表物質遊符號和圖形就夠了。既然物質由符號和圖形所代替，那末從符號和圖形中考察出來遊定理，當然就是符合於物質的了。這是由演繹得來遊數學能夠應用於物理學、遊所在。如果說它底推理是假設，那末它底

（註三三六） Ibid. P. 61。

（註三三七） Anti-Duhring, Traduit Par E. Laskine, PP. 28—31; Le Déterminisme Economique de Kari Marx, V. Giard et E. Brière, PP. 80—94. 中文本則見於「思想起源論」辛
 題版一四一頁至一五〇頁。

應用就是實驗，證明它過實驗。所以數學底發展行程是由實驗歸納公理(起源)、由公理演繹定理(發展)、再由實驗證明定理(應用)的。胡適不明白這些，所以把數學定理“看作一些人造的最方便的假設”，真是錯誤已極！

至於用假設解釋自然現象得滿人意或不滿人意來作是真或非真過標準，即是法則或非法則過標準，更屬錯誤。法則是獨立於人底意志之外而存在的。它底存在是事實底問題，不管你滿意不滿意。達爾文底生存爭鬥論是不滿人意的，克魯泡特金因此作互助論來反對它，說互助才是進化底因子，爭鬥不是進化底因子。這是很滿人意的，尤其合於和平主義者底胃口，在大戰過後過中國、頗有人歡呼喝采。然而這是十分錯誤的。縱使它有部份事實底照應，可是互助乃所以為爭鬥，而且沒有全般的生物現象、乃至全般的自然現象、甚至全般的社會現象、思維現象、底照應，始終沒有科學價值，更不用說成為科學法則了。(註三三八) 尤可笑的，是一般人、更其是中國底所謂學者名流把一九一四年底大戰，歸之於進化論，說它是生存爭鬥說引起的，這樣地厚誣進化論，可見資本主義學者與和平主義學者是何等地痛恨它了。然而誰也不敢把它從科學上取下去，屏諸科學之外。

(註三三八) 關於互助論底錯誤，「科學底源」三十二、三十一兩頁

合刊中「克魯泡特金「互助論」底批評」一文，說得很詳細。

胡適對於這些，一概茫然。他簡直是科學上遊觀念論者。法則主觀論底背後，藏得有否認科學遊企圖。這在亞白耳·雷依、Abel Rey)，是早就摘發出來了的。他說：“把科學看成鑑賞家（或如美術者——畫）底一種藝術作品，功利派底一種藝術作品，——這種態度是可使人很有權來普遍地轉換為科學可能之否定的。科學一被看成加作用於自然之上之純粹人爲的技巧，簡單的實用的技術，若不竄改科學底字義，就沒有權利自命為科學了”。（註三三九）胡適底法則人造說，是竄改科學底行爲。

三 法則底便利論

胡適與我們底意見完全不同。他對於前面所提出遊三個問題底答覆，一本主觀論底見地。假設是自由的、無條件的、想像麼？他說是有條件的，但條件却只是“適用”。假設之成為真理——法則，是其中“最適用的”。“最適用的假設”就可以成為法則。所以他說：“假設底真不真，全靠它能不能發生它所應該發生遊效果”。至人之公認假設為真理，亦看適用不適用 最適用的，就被人公認。這是他在正式論究科學法則時所提出遊實用主義真理論。

（註三三九） Abel Rey, La Théorie Physique chez Physiciens Contemporains, Paris, Alcan, 1907, P. 17.

但在科學上之所謂適用和效果，又怎樣解呢？換一句話說，根據甚麼來判斷假設底適用不適用呢？他說，假設底適用不適用，“是全靠它解釋事實能不能滿意”。根據這個，“方才可定它是不是適用的”。那末怎樣又叫做滿意呢？他說，“我們所假設的律例，不過是記載我們所知道過一切自然變化底「速記法」”。使於記載的就滿人意。所以滿意不滿意，即在乎方便不方便。最適用的假設，“不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設”。關於行星底運行，有三種假設，最方便的是哥白尼底假設，所以成為了法則。這樣，就是“平常人和古代哲學家所同聲尊為天經地義的幾何學定理，也不能不看作一些人造的最方便的假設了”。這是一種法則便利論，真理便利論。(註三四〇)

這種說法，完全是從潘加萊處得來。胡適確實是讀了他底『科學與假設』的：他在那書中，到處都說幾何真理乃至科學真理俱為公約、規約，為便利而設。(註三四一)這種見解，與馬哈底經濟思維原理一樣，簡直是由他而來的。固然，法則是衆多的客觀現象底歸納，當然對於衆多的客觀現象底解釋有很多

(註三四〇) 『文存』一集二卷七七至八〇頁。

(註三四一) H. Poincaré, La Science et L' Hypothèse, Flammarion, pp. 5—6 (introduction), 66, 67, 91, 141, 163, etc.

的便利。就在記憶方面、應用方面、也頗能經濟思維。在這個意義內說，這種見解倒有一點是處。

但這只是法則之客觀的結果，對於人底結果。它底根源却在外界事物中存在著。人之研究它，在於理解外界事物底真實情形，不在爲自己理解底方便。若因法則之客觀的結果，遂把自然法則“認爲解釋自然現象最方便的假設”，那就否認了法則之固有的性質。因爲這話，尤其在人造法則論者說來，完全是否認自然法則在自然中遊話，即真理底客觀性底否認。這就錯誤極了！進化論不是“最方便的假設”，乃是最正確的真理，客觀的真理，客觀事實之最簡單的敘述和說明。然而並不是人造的假設，腦子中遊想像。即使它已經步入了觀念領域，這也是發現得來的，它還依然是存在而爲事實。

現在我且用最淺顯的道理來作比方。日球在太陽系中心這種日中說底理論，是最方便的假設麼？抑是最正確的客觀真理呢？就主觀的方便來說，則地中說之於中古時代底人，也並沒有不方便處；反之他們倒公認爲解釋天文現象最方便的假設。胡適解釋自然現象雖然覺得有神論不方便；但上古、中古、乃至現在遍於世界和中國底一切一神教信徒和多神教信徒，都覺得要有神才方便。所以真理底便利論包含得有反科學的原素。凡不承認真理之客觀性的，結果必然墮入於有神論裏。只有物質論者才是澈底的無神論者。

倘然胡適底法則便利說不是主觀的方便遊意味，而是客

觀的方便遊意味，那就例如說日中說底方便是爲解釋地球和別種行星之運行，因爲地球和別種行星是環繞着太陽而轉動的。但這也並不是方便不方便遊問題，乃是事實不事實遊問題。若果不把握事實，而只注意於解釋底方便，那末地中說正也是同樣的情形。就中古時代底人乃至我們今天庸俗的感覺看來，如果不說地球在我們所處世界底中心，則日球和月球之東起西落，好似環繞吾人、遊解釋，是不方便的。科學家說，宇宙之有法則，猶如鐘錶之有規律，必然的、一定的、沒有絲毫錯亂。有神論者則說，鐘錶之有規律，乃人底安排；所以宇宙有法則遊“解釋”，“最方便的假設”是由於上帝底創造，一個有意志遊安排。就是胡適自己，也何嘗不這樣說呢？——“譬如雪花底結晶或松花蛋（皮蛋）白上底松花結晶……你說它完全無意識吧，它確又很有規則秩序，絕不是亂七八糟的，雪花底結晶絕不會移作松花結晶”。（註三四二）——他與基督教徒底分別，不過一是外在的目的論者、一是內在的目的論者、罷了。那末客觀的便利論不同主觀的便利論一樣麼？把法則看作解釋客觀現象最方便的假設，根本就是人造一個假設（或拿一個假設）去解釋事實遊意味。只要法則底客觀性這一點忽略了或否認了，任何真理便利論都是錯誤的，必然要與有神論者殊塗同歸。

至於法則底適用說或實用說，無論其爲主觀的或客觀的，

（註三四二）「文存」一集一卷九頁。

亦同此批評，不另外說了。

四 法則底懷疑論

綜觀胡適底議論：法則既然是相對的，沒有一點絕對性；而其所以相對的原因，在於它是人造的假設；假設之成立，則以解釋客觀現象是否方便爲定；於是就很自然地得出這樣的結論：法則是人造的最方便的假設，平常人最信仰、最推崇爲永永不廢的數學定理和科學法則，尙且如此，則一般真理不問可知。所以杜威底“實驗的方法”以爲“一切學說、理想，一切知識，都只是待證的假設，並非天經地義”。胡適於是大聲疾呼道：“一切主義，一切學理，……只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉爲金科玉律的宗教”。他遂由法則底相對論走到法則底懷疑論，當然也就一般地由真理底相對論走到真理底懷疑論了。

胡適在這裏，可以有兩個答辯。

第一，要懷疑，在消極方面，才可以把“人類對於抽象名詞遊迷信”打掉，不爲任何人底“奴隸”，去從事於學說、知識、遊“創造”。在積極方面，則“學原於思，思起於疑，疑難是思想底第一步”。赫胥黎教人記得一句“拿證據來！”我現在教人記得一句“爲甚麼？”……請大家記得：人同畜生底分別，就在這個“爲甚麼”上。”所以懷疑不只是求學構思遊門徑，而且是覺悟地爲人、過活、遊門徑。

這種懷疑，當然沒有不對的地方，而且是妥當的。可是這必須要以承認真理之有爲前提。在科學上，就要承認有法則。然而胡適不是這樣。假如我們說科學底法則是由假設變成的，即假設之充分地爲事實所照應者，未嘗不對，很對的，因爲這是說明法則之成立或認知。但必須注意的，即假設一經事實證明後，便是法則。等於由事實中發現出來，所以是真理，是鐵一般的真理，要承認它、相信它、不容有無緣無故的猶豫。胡適則不像這樣。他說法則“不過是”解釋客觀現象“最方便的假設”，是解釋得滿人意遊假設。數學的定理，天文的理論，“也不過是”“一些人造的最方便的假設”。法則於是變成假設了，真理於是變成假設了。那還有法則和真理麼？沒有法則，沒有真理。

所以胡適在這個地方，就是極端的自由思想家，一切既成的主義和學理，不管人家是否根據事實而創立，對於他總只是待證的假設，要自己去求證一番；並且在學術思想界上，抹煞一切底理論貢獻，開口要自己創造，閉口要自己創造，不可以給人家當“奴隸”；然而就讓十萬步承認他，說他也同加里列、牛頓、達爾文、一樣，能夠創造法則，恐怕那也仍不過是待證的假設、最方便的假設、吧。這是他底一般的法則觀和真理論使然的，當然不能說錯。既是這樣，那還有甚麼法則？一切不過是些自己使自己“滿意”遊假設、即自己安慰自己遊僞說。真理是沒有的，真理不過是自己騙自己遊假定之說。即張東蓀所謂“自造一種統系用以自行迷戀”而已。科學家則只是 *Parano'a*

這種瘋癲症底患者。這就無怪乎擁護真理、崇信主義、之於胡適，等於“迷信”“宗教”了。所以胡適與笛卡兒不同，是懷疑論者，是絕對的懷疑論者。

這裏胡適可以提出第二種答辯來。他一定說我不是懷疑論者，我只是相對的懷疑。爲甚麼呢？我“教人”的是：“不曾證實的理論，只可算是假設；證實之後，才是定論，方是真理。我在別處（『文存』三集二七三頁）說過：我爲甚麼要考證『紅樓夢』？在消極方面，我要教人懷疑王夢阮、徐柳泉、一班人底謬說，在積極方面，我要教人一個思想學問底方法。我要教人疑而後信，考而後信，有充分證據而後信”。我何曾不承認有真理呢？

是的，胡適說過這些話。但這不過證明他底自相矛盾罷了。一個沒有一貫思想的人，沒有受過哲學訓練、科學訓練、遊人，原來是今天這樣說、明天那樣說、的。實際上，胡適並沒有否認過或更正過他對於科學法則之相對的、主觀的、便利的、見解。反之，在他說那些話時，還是在重複他從前把法則看作假設以後說的話：“一切主義，一切學理，……只可認作一些假設的「待證的」見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉爲金科玉律的宗教；……”“絕對真理”是“蒙蔽聰明，停止思想”的。因爲這樣，他反對高談主義，反對信仰主義，反對人家爲真理而奮鬥。他很荒謬地把相信真理看作“迷信態度”，把所信的真理看作“宗教”，把你自願的相信看作

“受惑”、看作“被人蒙着眼睛牽着鼻子走”把獻身真理至老不衰遊精神看作“頹唐”，把學理、主義、看作“抽象名詞”，把崇信學理、主義、看作“迷信抽象名詞”，並看作是學理、主義、創始者底“奴隸”。

或者有人說，胡適一面阻止人相信已成真理，一面又“教人”疑而後信、考而後信、有充分證據而後信，並不矛盾。自由思想家是要青年乃至每一個人先把一切既成真理看成假設；去疑、去考、去求證，在證明其確係真理後才相信它，這也不無妥當之處吧。對的，這是個人主義出現後一般的常識，誰個不是弄懂得而後信的？問題只是理解底程度隨各人而不同。既然如此，胡適能夠罵誰個是不疑、不考、不求證、一句話未認明其為真理而是“受惑”、“迷信”、……呢？我覺得胡適對於實用主義倒是沒有完全理解就“宗教”般地“迷信”。他之對於實用主義底信仰和宣傳，倒真是被杜威“蒙着眼睛牽着鼻子走”啊！但是我們不能贊成他那種疑、考、求證、一句話研究、底絕對態度。為甚麼呢？事實上我們是生在智識有相當發達遊時代，法則、學理、主義、都有相當的豐富，實在不能、也不必把任何一項都要去機械地經過疑、考、求證、底手續而後才相信。我們現在底人，是過去一切法則、學理、底繼承者。我們有權利、並且有必要把真理箱子中裝遊真理取出來，用作啓發思路、嚮導研究、規範行動、指導生活、遊工具。自然，這就好比用工具一樣，在用之前應該明瞭它們。胡適不然。他叫我們把一切法則、學

理、主義 連已證明的都在內，一律看作待證的假設，甚麼俱重新去疑、考、求證、或創造，這簡直是一方面把我們底哲學史、科學史、一切思想史、都作白紙看待；它方面把文化發達已四千多年且到科學時代遊人，拉到原始的洪荒之世，手拿着他底“實驗方法”去“搜求證據，……讓證據做嚮導”，造些“最適用的假設”。這是極端的個人主義者底誇大狂和空想癖。然而在這個洪荒之世底荒島上，也是不讓魯濱孫(Robinson)去創造的啊！“少年朋友們”，因為在你們這些魯濱孫之前已有一個雖是“提倡有心、創造無力”遊人，却厚起臉皮、自命是你們底前輩，天天唔唔地向你們叫道：魯濱孫，這裏是實用主義底旗子，跪下呀！那裏底皮耳士、詹姆士、杜威、是你們底“宗教”主，快去給他們當信徒！我呢，我“教”你們考證小說，我“教”你們描寫游記，我“教”你們懂得爾、汝、吾、我、等字底真義，我“教”你們以清代學者底“科學方法”，我還有主義“教”你們——我“教”你們以赫胥黎底存疑主義，我“教”你們以達爾文底“新實證主義”，我“教”你們以易卜生底個人主義，我最後還給你們“介紹我自己底思想”，所以我是你們底“教”師，也須得來給我當一下“奴隸”！那末胡適又何嘗是懷疑論者呢？他不過叫少年人及一般人懷疑別的主義及其主義者、別的理论及其理論家，來信仰他“自己底思想”、主義、而已。(註三四三)

(註三四三) 此段所說胡適底語氣，看了後面舉出胡適著作底數頁，便可知其真實。同時：本章引語，亦順次見於那些頁上，那些頁即：

篇 末 語

胡適對於科學理論底認識及其錯誤，就是如此！

那末，他懂得科學的理論麼？一點也不懂得。他在這方面遊成績，也同他在科學方法方面一樣，只是錯誤、竄改、淺薄、糊塗。此外再沒有別的。

“迷信”胡適底人說，胡適對於科學的理論，照你說來，固是錯誤，不足稱道。但他是哲學家，對於科學，則長於全見。這就是說，他雖沒有部份的了解，然却有整個的了解。所以對於科學與玄學和科學與人生觀，是很有見地的，你不妨去賞識一下吧。

是的，我當然要去賞識，並且還要領教。但科學的理論究為如何一事，也正同科學的方法究為何物一樣：並不是部份的問題啊！不了解這些，斷然是不能了解科學與玄學、科學與人生觀、那些問題的。我根據他對於科學方法和科學理論遊了解和意見，也可斷言其必失敗的了。雖然如此，我們也同樣要去考察一下。

『文存』一集二卷二〇一，一八九至一九〇，二集三卷一〇一，一集二卷一二一；『新月』三卷四期『介紹我自己底思想』；『文存』一集二卷七七至七九，『介紹我自己底思想』七至一八；『文存』一集三卷一〇一至一〇二，等。

此後，我們便即刻去看他在科學與玄學這個問題前底高見。

葉 青 Le 5 Mai 1932

III 科學與玄學

篇首語

- 一 胡適所提出遊問題
- 二 批評梁啟超之無力
- 三 科學與玄學底考察
- 四 科學玄學論戰觀

篇末語

篇首語

現在我們先看胡適對於科學與玄學這個問題有甚麼意見。

這，比他對於科學的方法、科學的理論還不如，沒有正式地和明確地論究過，同時，胡適之涉及它，也是被動的，爲他人

所引起。

在「五四」時代，科學被當日文化運動底領導者在介紹民主之際，正堂堂地輸入了它（註三四四）以後，就有任鴻雋、胡明復、等，聯起提倡；這時，他們不像「戊戌」時代底梁啟超，在不妨害中國舊有的封建思想——玄學思想下介紹，並孤立地介紹。他們大吹大擂地主張科學底獨尊，用科學反對封建思想，以為科學是萬能的，一切研究都可用科學方法把它弄成科學。於是科學這一個名詞“在國內幾乎做到了無上尊嚴地位；無論懂與不懂的人，無論守舊與維新的人，都不敢公然對它表示輕視或戲侮的態度”，（註三四五A）

然而守舊的勢力依然存在。封建的貴族階級學者——孔丘之徒，固被打得不成軍了；可是封建的有產階級學者——梁啟超之徒，在昔雖以其比封建的貴族階級學者進步過緣故，站在維新的陣營，然到現在純粹的有產階級文化真正輸入之時，却是反動的了。而中國底環境呢？正當它底啓蒙運動底開始，世界底有產階級文化却又崩潰起來，連“科學破產”這呼聲都叫出了。梁啟超於是發表其歐游心學錄。自此以後，“科學在

(註三四四) 見科學的方法，羅素著，李之譯。（本論第三卷第一頁）

(註三四五) 科學底獨尊，見科學，第一卷，第一頁。

中國進會嚴就遠不如前”。“反科學的勢力”得此“助長”，（註三四五P）於是遂由張君勱公開地搆出了向科學反攻進旂子。科學、玄學底爭鬥便開始了。是爲「科學與玄學底論戰」。

胡適對於科學與玄學底意見，就是在這個論戰中發表的。那末他是怎樣來參加這個論戰的呢？

一 胡適所提出進問題

他在論戰中所寫進「孫行者與張君勱」，充分表明了他底無能。

張君勱底意思：“是方今國中號言新文化，而文化轉移之關鍵，不外乎人生觀”。“問題之解決，決非科學所能爲力”。因此以科學爲中心進新文化，便無所謂了。並且新文化中之工商事業、男女戀愛、個人主義、愛國思想，均成問題。（註三四六）那末結論便自然是維持玄學、保守舊文化。

讀書而主張眼到、口到、手到、心到、進胡適，不知是怎樣讀這篇講演的，以致他寫出來進批評——「孫行者與張君勱」，簡直糊糊塗塗的，一點也不中肯。它底意思積極的只是說人類目的有法則、能預見、爲因果律所支配。這不用說人生觀不止於人類目的；而張君勱在科學與人生觀間所劃進五條鴻溝，胡並沒有觸着；尤其沒有明白他底全般大意和要旨之所在。這

（註三四六）這是張君勱原講演底大意，見胡適講演。

是何等地沒有分析能力，認不清問題啊！

後來在論戰已畢時所發表適文字，捉住了「五四」後開始反科學適梁啓超。他在把梁啓超底話引出一大段後說：

“梁先生在這篇文章裏很動情地指出科學家的人生觀底流毒：他很明顯地控告那“純物質的純機械的人生觀”把歐洲全社會“都陷入懷疑、沉悶、畏懼之中”，養成“弱肉強食”適現狀，——“這回大戰爭，便是一個報應”。他很明白地控告這種科學家的人生觀造成“搶麵包喫”適社會，使人生沒有一毫意味、使人類沒有一毫價值，沒有給人類帶來幸福，“倒反帶來許多災難”、叫人類“無限悵悵失望”。梁先生要說的是歐洲“科學破產”適喊聲，而他舉出的却是科學家的人生觀底罪狀；梁先生撫拾了一些玄學家認識科學人生觀適話頭，却便加上了“科學破產”適罪名。……

“然而謠言這件東西，就同野火一樣，是易放而難收的。自從『歐游心影錄』發表之後，科學在中國適尊嚴就遠不如前了。一般不會出國門適老先生，很高興地喊着，“歐洲科學破產了！梁任公這樣說的”。我們不能說梁先生底話和近年同善社、倍善社底風行有甚麼直接的關係；但我們不能不說梁先生底話在國內確曾替反科學的勢力助長不少的威風”。

可是“我們要知道，歐洲底科學已到了根深蒂固的地

位，不怕玄學鬼來攻擊了。幾個反動的哲學家，平素飽受了科學底滋味，偶爾對科學發幾句牢騷話，就像富貴人家喫厭了魚肉，常想嘗嘗鹹菜豆腐底風味：這種反動並沒有甚麼大危險。那光儀萬丈的科學，決不是這幾個玄學鬼搖撼得動的。一到中國便不同了。中國此時還不曾享着科學底賜福，更談不到科學帶來過“災難”。我們試睜開眼睛看看：這遍地的乩壇道院，這遍地的仙方鬼照相，這樣不發達的交通，這樣不發達的實業，我們那裏配排斥科學？至於“人生觀”，我們只有做官發財過人生觀，只有靠天喫飯過人生觀，只有求神問卜過人生觀，只有『安士全書』的人生觀，只有『太上感應篇』的人生觀，——中國人底人生觀還不會和科學行見面禮呢！我們當這個時候，正苦科學底提倡不夠，正苦科學底教育不發達，正苦科學勢力還不能掃除那迷漫全國過烏烟瘴氣，——不料還有名流學者出來高唱“歐洲科學破產”過喊聲，出來把歐洲文化破產過罪名歸到科學身上，出來菲薄科學，歷數科學家底人生觀底罪狀，不要科學在人生觀上發生影響！信仰科學過人看了這種現狀，能不發愁嗎？能不大聲疾呼出來替科學辯護嗎？”（註三四七）

這裏，我們可以看出胡適之所謂科學，是“純物質純機械

（註三四七）『文存』二集二卷五至八頁。

的”“科學家的人生觀”和科學在生產中適應用。玄學則爲“同善社、悟善社”、“乩壇道院”、“仙方鬼照相”、“求神問卜”、“守安士全書”、“太上感應篇”+“靠天喫飯適人生觀”+“做官發財適人生觀”+“反動的哲學”。換一句話說，玄學則爲宗教的迷信、自然經濟下適生活觀、封建的富貴思想、反科學的哲學。

這便是胡適對於科學與玄學適看法。

二 批評梁啓超之無力

現在，我們首先要指出的，是他對於梁啓超適批評之無力。

原來梁啓超適意見，以爲：十八世紀以前適歐洲，是靠著由封建制度、希臘哲學、耶穌教，形成之道德底標準，條件和習慣適活的。而法國革命和因科學發達生出之工業革命，使社會組織和外部生活劇變，因而把內部生活動搖了。本來內部生活憑宗教、哲學，等力量離去了外部生活依然存在的，科學却與它們以致命打擊。人不是萬物之靈，沒有靈魂與天國；觀念論玄學被物質論哲學代替，甚麼都是必然的，沒有自由意志。道德根本發生能否存在適問題了。然而代替宗教、哲學適科學，又以今日認爲真理、明日已成謬見、之故，新權威樹立不起來，於是“全社會人心都陷入懷疑、沉悶、畏懼之中”。那些甚麼樂利主義、強權主義，就越發得勢。死後既沒有天堂，善惡又沒有責任，當然只有縱慾肆行。享用不足時，便自由競爭，弱肉強

食。近年來甚麼軍閥、甚麼財閥、都是從這條路產生出來，這回大戰爭便是一個報應”。至於“工團底同盟抵抗乃至社會革命，還不同是一種強權作用”？所以科學不惟沒有給人類以幸福，“倒反帶來許多災難”。歐洲人“就這樣地做了一場科學萬能底大夢，到如今却叫起科學破產來”。

此外，他對於科學，還有兩點責難；其一是進化論助長了自由競爭，爲軍國主義、帝國主義底基礎；其二則是文學上遊自然主義。受科學影響遊文學，以“即真即美”爲信條，描寫社會真相，“把人類醜的方面、獸性的方面，赤條條和盤托出”，使人底價值到了零度，“和那猛獸弱蟲沒有多大分別，越發令人覺得人類沒有意志自由，一切行爲都是受肉感的衝動和四圍環境所支配，他於是滿腔懷疑、滿腔失望、了。這也是科學底影響。(註三四八)

我們若把這兩段話與前引胡適底批評對照，就可看出他批評梁啓超之無力了。梁啓超固不懂科學，胡適也同樣地一無所知。他除引出梁啓超宣告科學破產一大段後又摘引幾句外，就是用實用主義的見地，從『歐遊心影錄』發表後遊影響來說，而對於理論底本身，那就只是一句話，梁啓超所說乃是“玄學

(註三四八) 以上兩段，胡適曾抄出前段大意，見『文存』二集二卷三五至六頁。這裏則根據『歐遊心影錄』講述的，見『梁任公近著』第一輯上卷再版一六至二七頁。點仍舊。

案羅漢科學人生觀濫話頭”。這就批評了麼？真是笑話！

很顯然的，梁啟超是在爲封建、宗教、觀念論辯護，向革命的科學進攻。爲要達到這點，於是就把資本主義底罪惡完全推到科學身上。其實科學之不負大戰責任，正同大戰所用過槍砲之不負大戰責任一樣。即說大戰是由科學與資本結合所成，罪亦在利用科學過資本所有者。並且以科學底應用和應用科學過結果宣告科學破產，不是那不管是非而只管利害過實用主義之錯誤底又一暴露麼？

梁啟超底錯誤，是把資本主義底矛盾，即由它所產生過階級爭鬥和社會革命、由它所組成過資本社會底醜惡和崩潰、由它所造出過帝國主義底侵略和戰爭、當作科學底罪惡。所以問題不是科學沒有帶來幸福，乃是科學帶來過幸福被少數人所壟斷。正因爲這樣，才有“財閥”、才有醜惡、才有同盟抵制和社會革命。至於少數人底自由競爭、軍國主義、帝國主義，乃是利潤底引誘。他不從分配制度、生產組織、上着眼，完全證明他雖反動而却是封建的有產階級學者，依然處處爲資本主義掩護。

胡適在這裏比梁啟超進步，然而對於梁啟超底錯誤，指摘不了。他一點分析能力都沒有。反之，比梁啟超還不如的，就是否認事實。說資本階級中人破壞封建、不信宗教、不講唯心，而時時處處以個人爲本位，追逐現實的利益，自由競爭，驚於現實的享受，貪慾自私，至於侵略弱小的落後國家而欲求猶無已

時，都是事實。他們底人生觀本來如此。同時資本社會末期，在崩潰中，以致由經濟危機生出社會危機、文化危機，尤其因資本主義矛盾之總爆發而釀成遊大戰，更使一切破產，把全社會人心陷入懷疑、沉悶、畏懼、之中，大家底信念動搖而失望起來，也是事實。所以梁啓超是把握着了現象的，缺點在說明、在原因底解釋。胡適則竟至否認事實，以爲那是“玄學家誣毀科學人生觀底話頭”。

尤其不行的，是他居然站在這個立場上作答覆：雖然歐洲是那樣的，但中國還沒有到它底地步，還應該覆轍再蹈。因此，“我們那裏配排斥科學”，我們還應該主張“純物質的純機械的人生觀”。這樣，他對於梁啓超底根本意思一點也沒有懂得。梁啓超底根本意思是說：歐洲前進去錯了，我們不要跟着去錯，我們還是留在原位置上保守着封建、宗教、觀念論啊！那末胡適以科學底應用——足以發達交通、發達實業、掃除同善社和悟善社，掃除求神問卜和安士全書、……——來非難，是針對的麼？我以為除開了從理論底本質上指出科學底正確、宗教和觀念論底錯誤、而外，是沒有辦法的，實用主義的觀念不能解決問題。

三 科學與玄學底考察

他所說科學與玄學，都非常曖昧。自然，胡適並沒有正式地論究它們。但從他底話所看出的却可證明他未曾了解科

學與玄學之爲何。

從它們底個別性上來看。

那末科學史告訴我們，說它有三種形態：在初期——敘述階段的，爲敘述科學，即科學是分類地敘述事物底形態和性質之一系統的智識；在中期——說明階段的，爲說明科學，即科學是具體地說明事物底原因和必然之一系統的知識；在后期——理論階段的，爲理論科學，即科學是總括地說明事物底本體和根源之一系統的智識。歸結起來，它們底共通點，在方法上，是感覺論或經驗論；在對象上，是客觀的實在或物質的實在。因此，我們可以說科學是用經驗的方法研究客觀的對象所得之系統的敘述和說明。

玄學呢？就方法上看：有的說它是用思辨（*spéculation*）的，所以玄學是思辨之學；有的說它是用理性（*raison*）的，所以玄學是理性論；有的說它是用直覺（*Intuition*）的，所以玄學是直覺論。但它們有一個共通點，即：不是感覺論的或經驗論的。倘然說認識器官只有感官和思官兩種，那末它們便都是用思官的，我們於是可說玄學是用思維而成立之系統的知識。就對象上看，亦議論紛紛：有的說它是論非物質的東西的，如一般的存在及特殊的上帝以及智識的東西，所以玄學是非物質的東西底探究；有的說它是論先天格式的，即從理性中抽出遊範疇，所以玄學是先天格式底探究；有的說它是論抽象本質的，如一切事物底本質、根源、等，所以玄學是抽象本質底探究；有

的說它是論物自體的，不及於其所表現的現象，所以玄學是物自體底探究；有的說它是論觀念的，即比事實更為高級的實在如理想、精神的真實、等，所以玄學是觀念底探究。這裏，我們若把這些說法底共通點抽出來，那末它是不以特殊的現象的認識為事，而求追究普遍的和根源的抽象的本質對萬有作最後的說明。因此，它不僅是系統的知識，而且是究極的（或終極的）和相對的知識。所以玄學是一般地說明事物底內在的和抽象的本質、最初的原因、最終的目的之一究極而絕對的知識系統。（註三四九）若把方法與對象兩方面底玄學特徵合起來看，那末玄學是以單純的思維追究事物底內在的和抽象的本質、最初的原因、最終的目的、之一究極而絕對的知識系統。（註三五〇）

從它們底關聯性上來。

（註三四九）所謂內在的，別於神學，所謂抽象（即不可見的、無形體的），別於科學。然而不管怎樣，在這裏，玄學即是哲學，即是本體論。詹姆士（A）和克納松（P）等，都有理由。

〔A〕 見他底 *Some Problems of Philosophy* 中底「玄學上之問題」一章。

〔P〕 A. Cresson, *Les Systèmes Philosophiques*, 2me. édition, P. 9.

科學與玄學在最初是統一的。這不僅在古代爲然，即在近代也一樣。科學與玄學既構成一個體系，所以亞里士多德和笛卡兒是科學家又是玄學家。可是正因爲有這種矛盾，才起了分化，展開科學與玄學底對立。把科學發達起來的，是科學家；守着玄學的，是玄學家。在分化之際，其公然的顯示，則爲物質論者。他們是科學從玄學誕生下來適接生婆。所以唯物、唯心之爭，即科學、玄學之爭。但後來科學大行發達要代玄學而支配智識史時，對於玄學不是簡單的否定，而是與伏赫變(Aufgehoben)。這就是說超越其形態而保存其內容。完成科學與玄學之新的統一的，依然是物質論者，十九世紀中葉出現適新物質論者。

的確，科學在現今，就方法上說，不限於觀察和實驗，而必須思維。同時，它之用思維，以一個科學家而論，不像從前那樣，在感覺中思維、在思維後感覺，他可以單用思維，從事推論

(注三五) 所謂單純的，別於物質論。因而玄學不是哲學，不是本體論。如果說是，那就只有物質論除外才行。所以玄學是觀念論，理性論和直覺論不用說是列入觀念論中去的。這就是「科學與玄學」中(A)遊濂見，亦即一般物質論者底意見(B)。

(A) 「二十世紀」第一卷第三期五二和五八頁。

(B) Oeuvres Complètes de K. M.: Oeuvres Philosophiques, Tome I, P. 221—1.

和演繹。就對象上說，不限於分析地研究具體的表面的現象，而且綜合地研究抽象的基礎的本質；對萬有不限於技術地說明其當前的狀況和差別的個性，而且理論地說明其根本的原始的原因、究極的目的和整個的體系。科學於是吸收玄學底內容而兼并其任務了。不明白這種趨勢，只簡單地否定玄學，如果卑洛(E. Goblot)之排斥本體，以根本的原因為非，(註三五—)實在是錯誤之中又加上錯誤。

所以科學與玄學底關係是由統一而分立而又統一的。這固然是一般的模式，但全屬事實。現在試以法國來說，它在十七世紀，就可以說是玄學時代。然而科學是包括其中的，所以笛卡兒底學說中混雜有數學、物理學等理論。到十八世紀情形就不同了，科學離開玄學而創開自己底領土。物質論者恭第納克就是完成這種分化的一個代表人。應用他底方法把化學推進到科學地位，拉烏瓦謝(A. L. Lavoisier)，就標誌了法國科學底發展。同時又來了反對玄學，孔德。及到世界科學業已達於吸收玄學底內容而為兩個出身德意志國際學者完成了它們底新的統一時，拉發格、蓋斯達(J. Guisde)、等人便出現了。這種情形，還使得抱殘守缺的玄學家，也講其所謂“科學的哲學”(玄學)來。

(註三五—) Edmond Goblot, Le Système des Sciences, 2^e édition, PP. 217, 219—220.

胡適對於這些，是完全茫然的。所以他一方面不了解科學與玄學為何意義，只得說些甚麼“科學底滋味”、“科學底賜福”、“科學常識”、“純物質的純機械的人生觀”、和甚麼“同善社、悟善社”、“亂壇道院”、“求神問卜”、“『安士全書』”、“『太上感應篇』”；它方面亦不了解科學與玄學有何關係，而只是簡單的反對，與那一般在機械的物質論旗幟下遊科學家 and 哲學家沒有兩樣。

的確，胡適也是這樣的物質論者。這從他對於科學與玄學、科學與人生觀、整個意見中看出。這樣的物質論者是只能反對神學的。赫胥黎之見重於他，並非偶然。因此他雖生活在二十世紀，參加了二十年代底中國科學與玄學底論戰，還是同十九世紀五十年代底德國庸俗的物質論之零賣小販一樣。“在五十年代零售其庸俗的物質論於德國濫通俗化者們，沒有在任何形式內超過他們教師底褊狹觀點。從那時以來就實現了遊一切自然科學底進步，只不過為他們提供出用反對創造主之信仰遊新證據罷了”，(註三五二)他們並沒有提到更深遠的理論課題。

四 科學玄學論戰觀

正因為這樣，胡適對於科學與玄學底論戰沒有理解。他把

(註三五二) F. Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la Philosophie Classique, Les Révues, P.63.

它看成偶然的事情。所以說：“民國十二年（一九二三），中國底思想界裏忽然起了一場很激烈的筆戰。當時叫做「科學與玄學底論戰」”。（註三五三A）這不用說他對於中國那時以前經濟變動、及隨之而起社會變動、沒有懂得，就是那時以前文化變動、思想變動、西洋科學與東方玄學在世界大通前爭鬥，也完全無知。這是何等地沒有科學頭腦啊！

胡適對於這個論戰，先先後後論列了三次。第一次是在戰中。他以參戰之一員而寫出孫行者與張君勱，的確是一篇“遊戲”文字。這正是他不理解這個論戰表示。而從其寄張君勱信所謂“意則甚莊”（註三五三B）一語看來，說他不理解這個論戰話，更十分正確。請問那“甚莊”之意是甚麼，實在只是貧困——學問貧困、見識貧困。這是我在前面已經分析過的，不用重說。

第二篇是論戰過後寫的，即『科學與人生觀』一書底『序』文。這時他從梁啟超底『歐游心影錄』說起，是探得了玄學這次向科學反攻源頭的。但他批評梁啟超底無力，比『孫行者與張君勱』一文之批評張君勱還不如。及說到張君勱底『人生觀』講演來，他簡直連文字都不懂得，所以他一則說張君勱叙述人生觀之五個玄學特點時“處處用一種不可捉摸的語言”；再則說“原文處處不可捉摸”。（註三五三C）這是多麼地缺乏理解、不

（註三五三） A,『文存』三集一册一六四頁。 B,胡適與梁啟超。

能分析啊！

因此，他覺得這次論戰底題目弄錯了，應該用“梁任公先生底『科學萬能之夢』（註三五四）一篇作討論底基礎”。（註三五三）這純粹是胡適掩飾自己缺乏理解、不能分析之短的。一個稍微有見識遊人，都可曉得張君勳底意思，就是梁啓超底意思。『人生觀』與『科學萬能之夢』，有甚麼命意上和思想上遊不同麼？它們底不同，只是論據。前者說科學不能解決人生觀問題，因為這兩者絕對相反，人生觀是玄學的。後者說科學打倒了神學、玄學，以致人底行為沒有拘束；而代它們興起之科學的人生觀——物質論的人生觀，又動搖了規範行為遊道德，所以釀成“財閥”和“軍閥”、戰爭和革命、種種“災難”。那末前者不是更明顯地透露出來了科學與玄學底矛盾，適於作它們底論戰底發端麼？

及到這個論戰過了四、五年以後，胡適似乎對於它有了認識。所以他說：當時底科學、玄學論戰“打到後來，大家都有點沒名其妙了。現在……反省，用歷史的眼光來觀察這場戰事，方才明白原來這場爭論還是擁護理學與排斥理學遊歷史底一小段”。他並且摘引張君勳和丁文江一些句子來作證明，重複地說：從中“都可見當日所謂「科學與玄學」底爭論其實只

生觀之論戰」下，三原，『孫行者與張君勳』五頁。C，『文存』二集二卷

是理學與反理學底爭論底再起”。(註三五五A)

這是完全錯誤的。自然，胡適在這個論戰四、五年後也有一點進步，他懂得外國所謂玄學相當於中國底理學，並不是甚麼“亂壇道院”、“求神問卜”。可是進一步，退兩步，他却誤解了科學。科學不是朱熹底“格物致知”。(註三五五A)同時，當日底科學與玄學論戰，更與從前清朝底漢學、樸學與宋、明底理學論戰不同，與宋、明底朱、陸論戰和朱、王論戰不同。胡適簡直連一九二三年是甚麼時代都不曉得。告訴你吧，胡先生，中國封建時代底理學、漢學一類論戰，只相當於歐洲中古底實論、名論之論戰；而中國現在底科學與玄學論戰，則相當於歐洲近代經驗派與理性派底論戰。只有這樣，你所說這“新玄學”(註三五五B)才有意義。

還應受批評的，就是他企圖把科學改爲物質文明。科學與玄學底論戰是物質文明與宋朝理學底論戰。所以他說：“張君勱先生底『再論人生觀與科學並答丁在君』，洋洋幾萬字，然其結論(下篇，第二三節，頁七七至九五)仍然明白地指斥物質文明與主張「新宋學」底復活。在這裏，我們更可以明瞭這一次論戰底歷史的意義了”。於是他又引吳稚暉底科學、玄學論戰觀來作證明(註三五五C)。指斥物質文明與主張「新宋學」，固是

(註三五四) 此爲「歐游心影錄」中之一節。

(註三五五) A,『文存』三集一冊一五四—一五頁。點仍舊。B,

張君勸底命意；然而其論據却是說科學與玄學性質不同、任務有別，所以各有疆土：科學應限於自然領域，玄學可保有人生範圍。這才是理論上適焦點之所在，胡適撇開它不談而注意於物質文明，顯然是理論貧困底表現，實用主義底好處也就在這裏。

篇末語

從這些看來，我們很可以作出如次的最後的結論，說：胡適不懂科學，不懂玄學，不懂科學與玄學底關係，不懂科學與玄學底論戰。他在這裏，亦同他在別處一樣，充分顯示出了他底不學無術。

那末，他之所以要在科學與玄學論戰前說話，只不過由於他好作文章，“忍不住心癢、手癢”而已。這樣，於個人說來，倒有點好處，於學術思想說來，則毫無意義。

可是，這也並非偶然。

從社會學的見地看來，在文化中有時代意義遊胡適、作中國啓蒙運動底中堅和當時之物質論者遊胡適、在科學與玄學底論戰前竟是如此，實為資本社會崩潰中之落後國底新興市民頭腦乾枯因而又沒有文化使命遊表示的證，代表科學與玄論戰遊丁文江也是這樣。他不懂玄學為何義（註三五六），竟自稱

爲存疑的觀念論者。在科學界有名趙任鴻雋也是一樣，簡直沒有把握着問題底中心。胡適把這個論戰清算了兩次都未弄清楚。倒是玄學家還有認識。張東蓀底『科學與哲學』、羅志希底『科學與玄學』，無論就量上和質上說，都比胡適、丁文江、等高明。他們知道問題之所在，所以一則理論地攻擊物質論，一則客觀地陳述科學與玄學底異同，並且兩者俱力說玄學之不可少及其與科學之分工合作。真的，我們這班像德國十九世紀五十年代那樣趙物質論之零售小販者流，比諸觀念論確實不如。“如果觀念論已經到了它底盡頭，被一八四八年底革命予以致命的打擊，然而它也可自慰地看見物質論還暫時地比它跌得更厲害一些”。（周前註三五二）

這就是胡適在這次論戰後，完全同丁文江、任鴻雋們一樣，再不談科學、玄學了。丁文江自然退入科學底技術研究中去；任鴻雋連『科學概論』下篇都久不能寫出；胡適則更加把頭縮到他那“整理國故”硬殼中去，動也不動。於是市民哲學界就爲觀念論者所佔領，由他們來新談玄學、曲解科學。機械的物質論之脆弱，至於如此！

（註三五六）他因玄學家林宰平要他“給玄學下一個定義”時，竟說：“廣義的玄學是從不可證明的假設所推論出來並規律”。（本義的玄學呢？）

IV 科學與人生觀

篇首語

- 一 胡適對這個問題的看法
- 二 『科學與人生觀』底真解
- 三 “達爾文”底“科學的人生觀”
- 四 “赫胥黎”底滑稽畫像
- 五 科學的人生觀底真解
- 六 人生觀與歷史觀
- 七 機械的物質論之錯誤
- 八 十八世紀底胡適

篇末語

篇首語

科學與玄學底論戰同時即是科學與人生觀底論戰。這無論在名義上或實質上都是正確的。

原來張君勱之所以主張玄學、壓抑科學，就是因為科學不能解決人生觀問題過緣故。他以為人生觀有五個特點，第一是主觀的，因人而異，不能相同；第二是直覺的，非由一定方法所組成，乃本於各人“自身良心之所命，起而主張”者；第三是綜合的，“包括一切”，“不容於分割中求之”；第四是自由意志的，因為人底行為“皆起於良心之自動，而決非有使之然者”；第五是單一性的，人各有個性，彼此互異，所以人生觀是“特殊的”，“有一無二”。科學則不然。它底真理是客觀的，不因人、因國而異；方法是論理的，為邏輯法則所支配；是分析的，為分析法之所能施；對象則是因果法則的，有規律可尋；並且是有普遍性的，可以分類，抽出共同的法則。因此，“科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能為力”。（註三五七A）

這不很顯然地表明科學與玄學底論戰有一面底意思即是科學與人生觀底論戰麼？是的，張君勱就這樣地提出了科學與人生觀底問題。

一 胡適對這個問題的看法

自然，在張君勱提出科學與人生觀底問題後，還發表有解

決底意見。人生觀既非科學所能爲力，那末解決就“惟賴諸人類之自身而已。……蓋人生觀既無客觀標準，則惟有返求之於己，而決不能以他人之現成之人生觀作爲我之人生觀”。(註三五七B)於是他就發表他自己底意見：排斥物質文明、個人主義、民族思想，主張“自孔、孟以至宋、明之理學”，和封建的家族制度、村落生活。(註三五七C)這是充分表示了「五四」後週反動的。

正因爲張君勱發表了這一點意見，就使參加科學與人生觀底論戰遊人，“節外生枝，打到後來，大家都有點莫明其妙了”。(註三五八A)並且也正因爲這樣，使得參加這個論戰和清算這個論戰遊胡適，“目迷五色”(註三五八B)。他在亞東圖書館出版『科學與人生觀』底『序』上說：張君勱底要點是“人生觀問題之解決，決非科學所能爲力”。我們要答覆他，似乎應該先說明科學應用到人生觀問題上去，會產生甚麼樣子的人生觀；這就是說，我們應該先敘述「科學的人生觀」是甚麼，然後討論這種人生觀是否可以成立，是否可以解決人生觀底問題，……。我總觀這二十萬字底討論，終覺得這一次爲科學作戰遊人——除了吳稚暉先生——都有一個共同的錯誤，就是不會具體地說明科學的人生觀是甚麼，却去抽象地力爭科學可以解決人生觀底問題。這個共同錯誤底原因，約有兩種：第

(註三五七) A,『人生觀之論戰』(上),(甲編),四至八頁。 B,

同前,九頁。 C,同前,九至一一頁。

一，張君勱底導火線的文章內，並不會像梁任公那樣明白指斥科學家的人生觀，只是搆統地說科學對於人生觀問題不能爲力。因此駁論與反駁論的文章也都走上那「可能與不可能」底搆統討論上去了”。丁文江、梁啟超、林宰平、唐鉞、王撫五、范壽康、等人，都是這樣。第二，“就是一班擁護科學遯人，雖然抽象地承認科學可以解決人生問題，却終不願公然承認那具體的“純物質、純機械的人生觀”爲科學的人生觀。我說他們“不願”，並不是說他們怯懦不敢，只是說他們對於那科學家的人生觀還不能像吳稚暉先生那樣明顯堅決地信仰，所以不能公然出來主張。這一點確是這一次大論爭底一個絕大的弱點”。(註三五八C)

這些話，完全不對。

首先，張君勱底問題並沒有錯誤。科學能否解決人生觀是一個問題，科學的人生觀當與否又是一個問題。而張君勱底主意在前者。即說他之排斥物質文明、主張宋明理學，是指斥科學的人生觀，然而也是以第一個問題爲論據和入手的。他底意思，表現得很明顯的是：科學、你是自然領域裏的，不能走入人生領域，它底特殊性宜於玄學；你止步吧，這裏讓玄學生存下去。如果用在後一問題便是：科學研究自然而生出之結果——

(註三五八) A:『文存』三集，一冊，一五四頁。B:同前二集，二卷，

二頁。C:同前九至一三頁。

歐洲物質文明，顯然“務外逐物”，其“是否為正當之人生觀，是否為正當之文化，在歐洲人觀之，已成大疑問矣”，我們還可吸取此“現成”麼？保守理學，“側重內生活之修養”！（註三五九）

其次，張君勱底問題既在科學不能解決人生觀，那末丁文江們之“力爭科學可以解決人生觀”，也並沒有錯誤。就是要討論張君勱底科學的人生觀當與否一問題，即他底人生觀主張，亦必解決這個問題。這是不待多說的。

最後，所以擁護科學過人之不討論具體的科學的人生觀，並非“不願”，乃實在沒有必要。即要對於張君勱底人生觀主張有所非難，亦不一定具體地提出科學的人生觀來。

這樣明顯的邏輯 胡適都看不清楚，錯誤百出，還不是以實用主義為其方法上過原因麼？實用主義是注重結果而不注重原因、以效用判斷是非的。這自然使他用科學的人生觀當否一問題去代替科學能否解決人生觀一問題了。然而實用主義之非正確的方法，亦就在胡適對它過應用中充分表現出來。

同時，胡適理論底貧困 也在他對於科學與人生觀這個問題底看法中表現了。他在面子上，好像很科學的樣子，屢說不該“攙統地討論”、“抽象地力爭”、“懸空評判科學不能解決人生觀”；其實是他對於科學沒有整個了解、對於哲學完全一無所知、過表示。老實說，他那種腔調就是不懂哲學過流露。哲

學難道不根本就是概觀宇宙、人生、之學，所以根本就是“攏統”、“抽象”、的原理之學，麼？同時，一個懂得科學遊人，對於科學底意義、方法、原理、歷史、既有所知，當然可答覆科學能否解決人生觀遊問題。這其中有種種真實的論據，何能說“懸空評判”？把這種答覆看作“懸空評判”，就是十足地不懂科學遊表示！

另外，還要說的，就是胡適把「科學的人生觀」與「科學家的人生觀」混用。同時，他把梁啟超『歐游心影錄』底『科學萬能之夢』一節中所說遊人生觀稱為「科學家的人生觀」，也頗錯誤。

二 『科學與人生觀』底真解

胡適對於『科學與人生觀』這個問題既然看錯了，那末它底真解究竟怎樣呢？

科學與人生觀這個問題當然是論究科學與人生觀底關係。它們有不有關係呢？如果有，又是甚麼樣子的呢？但要說明這些，我們不能不把科學與人生觀分別論究一下。

這裏所說遊科學，很顯然地是指人生以外遊科學，即自然科學。而所謂人生觀，則是人底生活觀念或生活態度，包括整個的人生，人底一切行爲。把它們作哲學研究的，是人生哲學；作科學研究的，是社會科學。所以科學與人生觀底問題，即是自然科學與人生哲學底問題和自然科學與社會科學底問題。

然而我們爲使不節外生枝計，可以給人生觀下一個定義，說：人生觀就是說明人應該怎樣生活這見解，因而人生觀問題也就是人應該怎樣生活這問題，簡單說 卽人底生活觀念或生活態度底問題。

這樣，那末科學與人生觀底關係，便是問科學能否解決人應該怎樣生活這個問題了。是的。既然說是，則科學與人生觀底關係，也就是必然與當然底關係。換一句話說，卽必然與當然能否統一。

關於這個問題，我們底答覆是肯定的，科學能夠解決人生觀，必然與當然能夠統一。這是很重要的問題，亦是很有趣的問題，在此不妨說出一個系統的意見。

甚麼叫做科學？丹德克說：“科學是非人的 (Impersonnelle)，科學方法在任何人手中，只要他秉賦得有人類平均的能力，都必生出適當的結果”。(註三六〇) 所以科學以客觀性爲特徵。它或它底真理雖是爲人所研究出來，而却不受主觀的影響，並且脫離他而存在。科學底成立，根本是以知識之非人化爲條件的。

科學這種知識之所以能夠非人化，自然由於它以事實爲主，用感官去觀察、實驗。然而我們既認定哲學同一般思想一

(註三六〇) Félix le Dantec, Qu'est-ce que la Science ? ,

Larousse, P.11.

樣，是外界底反映、生活底寫真，那末它與科學之於事實、感官、……不過是後者有意地主之、用之，前者則出於無意而已。其由此來造成它們底客觀性與主觀性的，在於有無方法使感覺、思維非人化。科學有這個方法。那就是計算的數目和測量的器械。

有了數目，人對於外物才有初步的認識。在計算過程中，產生算術。由此進步發見了求倍數方法時，遂獲得測量空間測量器械，於是產生幾何。由量而形，物理已有粗淺的認識了。再把計算和測量用於天體和地球，關於它們過科學也就開始。生物底認識，不用說亦在由量而形過認識階段中。後來遞次不斷地用計算和測量於這些知識底對象，直到及於它們底運動和原素時，一方面我們對於事物底認識從由量而形到達而動而質，深入了；它方面這些知識又先後達於精確地步，不可動搖。算學、幾何學、物理學、化學、天文學、地理學、地質學、生物學，等，於是構成了蔚然大備的自然科學。

這是從人到科學過過程。

科學既然發達了，當然是要加反作用於人的。這一點也不錯。科學在自然領域戴了王冠時，便伸展於人生方面，即社會領域。原來人底行為也是脫離了人而客觀地存在着過事實或現象。認識總是首先使用感官來觀察。這裏把現在的事實加以蒐集、整理和敘述的，有經濟學、政治學、法律學、社會學、等；把過去的事實加以蒐集、整理和敘述的，有歷史學、人類學、古

物學、等。社會科學於是如雨後春筍一般地成立。

但非人化是知識取得科學之名遊條件。把社會科學推到說明階段和理論階段、使它底發展達於自然科學之地位遊人，非常明白這個。所以親聆其教訓遊拉發格說：“依照他，一個科學只有當它能夠利用數學時，才真正地發展了”（註三六一）的確，數學漸漸走到社會研究中來，統計和圖表幾乎到處都可看到。人生行為有規律可尋這一點，已為有廢除階級之使命遊階級底學者所肯定，建立了說明的和理論的社會科學底原則。人生於是成為了科學底領域。

這是從科學到人遊過程。

所以丹德克說：“在“從人到科學”遊旅行以後，就是“從科學到人”遊回轉”。（註三六二）為人所創造遊科學，到這裏是研究了人。人底過去的行爲、一切的行爲，既有規律，那便同自然一樣，是因果法則的了。如此，社會科學——人生科學也要步自然科學底後塵，自然科學顛覆了[舊來的]自然哲學，人生科學亦將顛覆[舊來的]人生哲學。那末人應該要怎樣生活還不即

（註三六一） Paul Lafargue, Souvenirs Personnels Sur K. M., Dans K. M. — Homme, Penseur et Révolutionnaire — , P. 115.

（註三六二） Félix Le Dantec, De l'Homme à la Science, Philosophie Du XXe. siècle, Flammarion, P. 14.

是人必然要怎樣生活麼？當然就是必然。

觀念論者常常以人有意識、人有理性、爲當然之獨立存在底論據。他不知道，正因爲人有意識，所以一切行爲是經過了思維而後才去作的；正因爲人有理性，所以一切行爲是有一種理由作根據的，絲毫沒有恍恍惚惚、不可捉摸、隨隨便便、莫測高深、遊地方。那末人底行爲不都是決定於知識或理論的麼？是的。他爲甚麼要這樣做？因爲……；他爲甚麼要那樣做？因爲……。而知識或理論呢？則莫不是後天的，客觀事物底反映。這樣，客觀的必然轉化爲主觀的當然，人生科學就是人生觀。這樣的人生觀，自然是科學的；而所謂科學的人生觀也就是它了。倘然說“人生觀又名「人生理想」”(註三六三)，論究當然，爲人生哲學所有事；那末在當然來自必然時，人生哲學也統一於人生科學了。從自然科學發達以來適生產理想之爲自然科學所決定，自然哲學遂沒有獨立的作用，不是很顯然的事實嗎？

所以科學能夠解決人生觀。張君勱底意見是錯誤的。人生觀既是人生科學或人生科學之綜合的結論，那末所謂人生觀底五個特點，即科學與人生觀之間適鴻溝，便是莫須有的了。(註三六四)站在張君勱一邊適張東蓀，說科學與人生觀截然不

(註三六三) 張東蓀：「人生觀ABC」，三版，九六頁。

(註三六四) 試者欲知人生科學——社會科學與自然科學底異同，

請參看「自然科學與社會科學」，——「二十世紀」第一卷第八期。

可相通，科學的人生觀不能成立，也同樣的錯誤。他們底目的，無非阻止科學到人生領域，企圖以人生領域爲玄學疆土。這除了表示其反進化的面目外，是一點意義也沒有的。

五 “達爾文”底“科學的人生觀”

然而胡適底意見，亦並不正確。他雖是與張君勱相反，但却不知道科學與人生觀底正確關係。他本其不要嚮導原理而盲目地研究實際那種愚蠢的經驗論，說“泛泛地承認科學有解決人生觀並可能，是沒有用的”，應該“先有一種具體的科學人生觀作討論底乎”。（註三六五A）這自然也是實用主義的方法。而他自己是中國啓蒙運動中唯物論者，所以是主張“自然主義的人生觀”，（註三六五P）唯物的人生觀的。可是他“提倡有心，創造無力”，（註三五六C）自己實在沒有能力創立這樣的人生觀。恰好，吳稚暉底文章：『一個新信仰的宇宙觀及人生觀』出現了。因此，他遂熱烈地歡迎它，至於把吳稚暉比作達爾文。他底宇宙觀和人生觀就是科學的人生觀。

這裏，我們就不能不說及吳稚暉底新信仰的宇宙觀和人生觀了。他那篇文章雖是很長，但除拉雜的遊戲字句而撮述其要，那就如次。

（註三六五）A，『文集』二集二卷一七頁。B，同前二七頁。C，

同前三卷一〇一頁一〇二頁。

一 宇宙觀。

宇宙是由一種有質有力遊東西構成的。所以萬物都有質、有力。質與力相互依存。因此又可說一切現象，不問無機、有機，生理、心理，皆“質與力之構造及反應”。惟其萬物有力，故萬物皆活，能夠變化。因此，那「一種有質、有力遊東西」，是一個「活物」。吳稚暉叫它做「一個」，通常則名為本體。

在無始之始，這個漆黑一團的「一個」——活物自己破裂了，變為萬有，形成了大千宇宙。“它那變底方法也很簡單，無非拿具有質、力遊若干“不思議”量合成某某子；合若干某某子成為電子；合若干電子成為原子；合若干原子成為星辰日月、山川草木、鳥獸昆蟲魚鱉及兩手兩足動物——人類。總之“恆河沙數的形形色色、有有無無”，都是“從它「一個」變成”的。所以「一個」是宇宙底根源。

不僅「一個」有力，能變化，是活物；就是萬有，亦有力，能變化，“萬有皆活”。所以“宇宙是一個大生命”，它變動、綿延、創化。“終之，它是至今沒有變好，並且似乎還沒有一樣東西值得它愜意、留了永久不變”。在這種過程中，“宇宙都是暫局”；終極則人類、地球、宇宙，均歸死滅。活動原是有生有死的。是為宇宙底進化。

這種進化，有一個目的，即它是向着真、善、美的。但永久達不到，“畢竟叫做終不合意”。所以只是秒秒分分、時時刻刻地去舊換新，如下棋樣，一盤又一盤，並沒有預定的計劃。“若

說何不設一預定之計劃而動，我可以說至今也不會計劃得好，何論當初？自然先是瞎撞。……一撞不已，盲目再撞，亦自然不肯自己限制。漆黑一團的能變為萬有，且永遠綿延，永遠瞎撞，全同精蟲、孕蛋底性格一樣”。所以進化這種動作有如機械。

從此可知宇宙中“惟有那整個兒的「一個」，乃是絕對。此外更無絕對，有「有」又有「無」，有始又有終，有大又有小，都是相對。知道絕對是「一個」，便是已知一切。無所謂更有甚麼謎，更有甚麼絕對不可知”。“宇宙一切，皆可以科學解說”。科學就是宇宙一切底認識。

二 人生觀。

在宇宙底進化中，生出有人。甚麼叫做人？人是萬有中具兩手兩足和「大」量「多」量之腦靈動物。這不用說他是有生的了。甚麼叫做生？“生者演之謂也”。所以人生根本是宇宙本身要變動、要綿延、之一表現。因此人生就是要生，好好地生，這裏只有一條路；向前。梁漱溟底見解十分錯誤。同時，他永遠是生、死不已的。並且不止一個，而是多個，又與人以外遊一切並存。（人生）

這樣，他必不可少地要吃飯、生小孩、招呼朋友。是又都為天性所使然。關於吃飯、生小孩，叫做慾性。招呼朋友最周到要有惻隱、辭讓、是非、養惡、等手續；而這些又是“人皆有之遊良心，……叫做理性”。性無善惡，乃是「一個」底變動綿延。（本性）

我們已經說過，宇宙是一個大生命。人分得其“機械式之生命(質與力)，故“本生命之權力(力——青)，首造意志。從而接觸外物，則造感覺。拒迎感覺，則造情感，恐怕情感有錯，乃造思想而為理智。經理智再三審查，使特種情感恰像自然的常如適當或更反糾理智之蔽，是造直覺。有些因為其適於心體，而且無需審檢，故留遺而為本能”。這都是神經系底反應。“美其名曰心理，神其事曰靈魂，質直言之曰感覺，其實統不過質、力之相應”。(心理)

情感本是盲進的，經理智習練成自然後為本能。所以本能是後天的產物。直覺亦為經驗所造成。良知、非量、良心，與直覺為同物底四名。它們都不是天賦的、神祕的，沒有所謂靈機活動、隱得來希(Entelechy)。它們是理智底產物。人底行為都是靠了理智的。(直覺)

那末人底生活不應該是理智的、以科學去完成它、使其豐富麼？當然如此。“凡是兩手動物戲裏遊頭等的名角，應當有清風明月的嗜好，有神工鬼斧的創作，有覆天載地的仁愛”。這就是要把文學家、美術家、哲學家之所承認，綜合為一。因此，人生觀底理想應有這樣的三個部份：清風明月地吃飯，神工鬼斧地生小孩，覆天載地地招呼朋友。(理想)

吃飯是自己底綿延，當然必需。但我底吃飯若從阻礙別人吃飯得來，就不對了。救濟之法，即吃飯要用自己底勞力去換。倘然化了勞力吃不到飯，那就宜恬淡點，聽清風、看明月、亦

可。“奮於口腹而豐於耳目，一樣也可以得到生命底舒適。我雖忘不了吃飯，却也極崇拜清風明月，故願意兩全了，成功一個清風明月的吃飯人生觀”。但這雖“爲至難能的“持中”主義”，然人不盡有黃州太守之賢。“故吃飯遊正軌”在“能夠想出許多飯來吃，那方才使得衣、食、住略與清風、明月等價”。這“不仰仗物質文明底科學，更有甚麼方法呢”，（經濟）

生小孩是宇宙變動底綿延，又是萬有各個自己底綿延。但人則以陰、陽分體之故，不能不有結合。所以男女交接，“不過精蟲想着孕蛋，綿延一小宇宙”而已。情死則由於“性慾橫決，被抑而發狂”。不相愛，固然不可。這是應該科學化的。男女“不可不戀愛，亦不可太戀愛”。如此則精蟲與孕蛋之細繩有限度，“不必節孕也就分配恰好，才愁過庶”，亦不愁過少。“這就叫做科學的戀愛”，所謂神工鬼斧的生小孩人生觀。在將來大同社會，雜交一行，“則節孕益周”，人口更適中了。但這必須有爲偶種而避免同姓相交之由狀貌辨血統遊科學才行。（婚姻）

招呼朋友來自萬有並存遊事實。因“爲第一層，人生觀不是人死觀；第二層，人生觀不止我生觀；第三層，人生觀共同牠生觀；第四層，人生觀才有宇宙觀”。因而所謂朋友，不限於人類，非人類也是在內的。“以天地萬有作伴，始顧盼有情，俯仰自慰”。宇宙都在人底處辦中。這就是覆天載地的招呼朋友人生觀了。救難濟急遊博愛要實現，全靠科學。而且科學能使我們利用廢物，從中製出飲食衣服，連植物都不傷害，比我佛還

慈悲。(道德) (註三六六)

這就是“達爾文”底科學的人學觀。(註三六七)

四 “赫胥黎”底滑稽畫像

胡適對於於這個人生觀，非常稱讚。在介紹後，又大聲疾呼地叫道：“擁護科學遊先生們！你們以後遊作戰，請先研究吳稚暉底『新信仰的宇宙現及人生觀』，完全贊成他的，務準備替他辯護，像赫胥黎替達爾文辯護一樣；不能完全贊成他的，請提出修正案，像後來的生物學者修正達爾文主義一樣”。(註三

(註三六六) 此外，有一點是應提到的，即吳稚暉原本續編附入之註語似的一大段中，聲明他“堅信”遊幾點：即：(一)“精神離不了物質”；(二)宇宙有生死；(三)智識後人勝於前人；(四)善進而惡亦進；(五)物質文明使人類統一；(六)道德隨文化而不同；(七)“宇宙一切皆可以科學解說”。這七點，換成學術名詞而歸納之，那就是：物質論(一與七)，生物論(二)，社會的進化論(三、四、五、六)。自然它們是合於這三者中之某些部分，或這三者應用於七點遊表現，並非其全體。但無論如何還是可稱讚的見解，雖然他把它們置諸他底人生觀體系之外。

(註三六七) 以上係根據「一個新信仰的宇宙觀及人生觀」遊述而成。引語亦見此文。此文載於『吳稚暉學術論著』(第一編)，四版，七至一一八頁。

(註三六八) 『文存』二集二卷二一頁。

六八) 啊喲!『一個新信仰的宇宙觀及人生觀。簡直就是中國底『物種由來』!進化論出現了。快點來拜倒啊!

胡適先生，不要太沒有見過大事件吧，不要太眼內無珠了吧。達爾文只是英國才出過一個。足以與他匹敵的，在十九世紀只有社會進化論底發現者、這長眠於高門 (Highgate) 遊人。在我們這個世紀，愛斯坦可說是一個。此外並沒有別的，休得不倫不類地妄擬!

然而胡適却從此就把吳稚暉當作達爾文、自己當作赫胥黎，介紹、頌揚、辯護，煞有介事地熱鬧，這裏，我們要看這幕滑稽戲，不得不把所謂達爾文那進化論似的科學的人生觀考察一下。

本來吳稚暉底宇宙觀和人生觀，大抵都是物質論的，胡適把它們統稱為人生觀而加上科學的一形容詞，亦無不合之處。這在大體上，除開某些部份，如我們將要指出的外，當然可以承認。

可是我們要知道，這正確的部份，雖是吳稚暉說在他寫出之時“已醞釀了五年”，但只對於他個人說來，才有進步底意義和理論創立遊價值。若對於哲學史、思想史、乃至一般的智識史說來，則絲毫沒有可稱說的地方；對於科學史是更加不用說的了。為甚呢？一句話道破，這乃是好多年歲前德意志、法蘭西、英吉利之古典的物質論學說。只要懂得了十八世紀法蘭西物質論的，就可知道。吳稚暉是已經來遲了。

這裏還要說的，就是他所用遊論據，也沒有新的地方。所以胡適說，“吳先生底新宇宙觀與人生觀”是“建築在……現在鄉下老兒都可以懂得遊科學常識之上”（註三六九A）的。確實這樣。那末吳稚暉之自詡爲“不可知區域裏遊假設”（註三六九P）豈非吹牛！他在不可知區域裏認出了甚麼可知、又提出過甚麼假設呢？然而崇拜他爲達爾文、並自命爲他當赫胥黎、遊胡適，却說他並不像丁文江，“到了英國式的「存疑主義」便停住了”，他却“再向前……奮勇衝……去”。（註三六九C）這真是滑稽已極！

自然，在正確的部份中，還有超過古典的物質論遊地方，如像他之充分地承認進化，隱約地主張共產和大同。可是我們不用說後兩者在他底人生觀不重要，而實則亦全然不是他底創見。進化是黑格爾和達爾文底功績。共產，就最近的主張者說，誰不知道是空想派巴卑胡（F.—E. Babeuf）、聖·西門（O. H. Saint-Simon）、傅立葉（G. Fourier）、……這些人麼？以物質文明解說大同和共產，如吳稚暉之所“堅信”遊第五點，（『學術論著』第一編八七至八八頁），乃是馬克思底學說，十九世紀末期以來即已人所共知遊國際主義、科學的社會主義、物質論的社會進化論——唯物史觀。

（註三六九） A,『文存』三集一册一六九頁。點爲我所加。B,『吳稚

暉學術論著』第一編一三頁。C,頁前A,一六七頁。

然而只讀過了幾本實用論著作和一些先秦諸子著作、並不懂西洋哲學尤其它底古典的物質論和新物質論、遊胡適，却是像真的赫胥黎之見着了進化論學說一樣，歡迎不已。尤其可笑的，是他把吳稚暉取自馬克思的，稱為“他（吳稚暉）底『品物進步論』”（『文存』三集一七四至一七七頁）。這正同南廡熙把張東蓀取自摩爾甘（C. L. Morgan）底關係論，並在介紹摩爾甘底關係論中說遊話，作為張東蓀底架構說一樣。努力考古和喜究歷史遊人，難道這近十年中遊史事、而且現在成為了常識的、都不知道麼？

進一步說，一切思想都是有時代性的，時代過了，正確的也會變成不正確。在科學已由十八世紀進到十九世紀更達於二十世紀時，不僅有了細胞、能之轉變及進化論；而且又有週期律、原子構造論、相對性原理、放射物質研究。所以科學之由舊階段那個機械觀時代到新階段這個辯證觀時代，實在非常明瞭。若此時底宇宙觀、人生觀而尚停於古典的物質論狀態，那是很落後的了。然而吳稚暉底宇宙觀、人生觀，就恰恰這樣，完全是古典的物質論；即機械的物質論。

在宇宙觀方面，他雖比十八世紀底物質論遲出一世紀多，知道了進化，然而只是單純的進化，並不知道進化底形式，而說進化是“向真、美、善”，顯然帶有目的論的色彩。這是與機械的物質論矛盾之一觀念論的殘餘。同時他底「一個」叫做「活物」，並以爲“有感覺”，完全在以活物看死物，把人類、動物、植物、

鐵物始於一爐。十八世紀底拉·梅特利說人是機器，二十世紀底吳稚暉說機器是人，都同樣地無視一切底差別而同視一切，這正是機械的物質論之所以為機械。並且他正同那時好些機械的物質論者一樣，含有神學成份。他底「一個」是……包括了超絕的，不過這超絕是“止有一點超絕性遡上帝神”，不足道了。同時這「一個」本是有質、有力遡東西，他一方面不把它叫做物質，而以“漆黑一團”視之，這已經表現其意識模糊而又蒙上一種神祕的面幕了；它方面却更說包含有‘不適用時間、空間的’東西，顯然又滲入了神祕的成份。這是不合新科學的。(註三七〇)

在人生觀方面，吳稚暉底思想完全是個人主義的。這也是十八世紀機械的物質論者底人生觀。他們把人底行為根源溯諸人性，即人底自然。而吳稚暉底食(喫飯)、色(生小孩)性也和恻隱、辭讓、是非、羞惡亦性也，正是這樣。雖然性在他為環境底產物，可是十八世紀底他們不是以人都為環境底產物麼？他以為理智支配情感，他們則說人為教育所產。至於吳稚暉之所謂人、所謂人生，都是自然的生物；而人應該怎樣生，怎樣喫飯、生小孩、招呼朋友，亦完全是用自然法，沒有一點不與他們相同。這也正是機械的物質論之所以為機械。這裏我們要知道

(註三七〇) 本段括弧內語；俱見「一個新信仰的宇宙觀及人生

道，這樣的人生觀是生物的人或自然的人底人生觀。把人作為生物看，是正確的。因而它可推諸這裏、那兒，過去、現在，一切的人，都可適用。然而所有的人都是社會的人，這裏、那兒，過去、現在，一切的人都在不同的社會中生活。所以把社會人與自然人同一、抹煞各種空間和各種時間之特殊性、遊人生觀，又是不正確的。它底不正確性就在於它底機械性。現在辯證階級底科學已經由運動底研究引出關聯底研究，不再以孤立的個體底分類和敘述為事了。那末與這種情形相應遊個人主義還可停留而不以社會本位來觀察人生麼？（註三七一）

然而這便是中國達爾文底“科學的人生觀”，“新人生觀”！這便是中國赫胥黎所介紹、宣傳、辯護遊“達爾文主義”！

“赫胥黎”是多麼地眼內無珠啊！他竟把這樣的理論看作

（註三七一）此外應批評的還很多，留諸將來。不過我們必須要說一句的，即吳稚暉底人生觀雖然隱約地主張共產和大同，但却不是無產階級的。它是一個私喫飽了遊有閒階級中之逍遙派“老頭兒”，以“說閒空的態度來……解釋【他】自己的”。今日有“清風明月能嚐好，神工鬼斧的創作，覆天載地的仁愛”，這種生涯和情趣遊人，當然是詩翁、藝術家、理學先生。（他自己對於那三句話底解說）歸於一生遊，人底人生觀，就是他自己底生活寫照。在被剝削中，因而在窮困中，因而在爭鬥中，遊無產階級，是沒有這種意識的。他底人生觀，完全是奮鬥的，創造的，上進的，沒有閒情，沒有詩心，也沒有貪圖享樂遊逍遙底積習性。

進化論 把這樣的理論家看作‘達爾文’，真是滑稽！胡先生，我們底新文化運動領袖，你之所謂新，實在是哲學史上過舊，保守着它做甚麼？我們應該由機械的物質論到辯證的物質論，科學已經是這樣了的，還有甚麼遲疑的餘地！？所以科學的人生觀不是機械的，而是辯證的。誰把科學的解作機械的，誰就是科學中過保守派，誰就應該被打倒！

五 科學的人生觀底真解

辯證的物質論在自然領域裏，就是宇宙觀，合乎新階段底科學——最高的科學——遊宇宙觀。這才是真正的科學的宇宙觀，十九世紀中葉以後遊“新信仰”。它是澈底的和高級的物質論，不獨如吳稚暉所說，“開除了上帝底名額，放逐精神元素底靈魂”，與直覺、良知、非量、良心、以正確的說明；而且還要把十八世紀古典的物質論底機械性（因量忘質、因靜忘動）克服；就是中國達爾文之進化論底愚昧性（單純的變化觀）和本體論底神祕性（超越和漆黑一團），亦要排除。這就是說，辯證的物質論底澈底性和高級性，是既攻打神學、玄學，又批判哲學（物質論）、科學的，它是今日一切思想學術底尺度。

宇宙觀是宇宙底說明，人生觀是人生底說明，二者原不相同。只有忽略事物之特殊性而同視一切遊機械的物質論者，才把宇宙觀和人生觀混同爲一。胡適正是這種物質論者，所以隨着唐鉞把宇宙觀包括在人生觀內面。辯證的物質論者不然。因

爲這樣，所以雖是辨證的物質論在社會領域(人生領域)裏就是人生觀，然而必須隨社會領域而特殊化。這就是通稱之歷史的物質論，或社會的物質論。

依照它的，人生觀不是與人死觀對立。因此人生觀底開宗明義章不是人要生活，人有求生活遊慾望，人企圖豐富生活。這些全是生物底有機體自然發生遊傾向，人爲生物之一，當然不能例外。而人生觀中遊人，不是生物的人而是社會的人。社會的人雖具有生物的人，然而社會的人底生活問題不是生物的人底生活問題，它已經是社會的了。並且這時底生活問題不是要不要生活、有無求生活遊慾望、是否企圖豐富生活，而是怎樣生活、怎樣求生活、怎樣豐富生活。

因此，人生問題底解決方案不必溯源於人性。食、色、性也；但社會要使一班人沒有飯喫，不能生小孩。乞丐不是有人施捨，能喫飯麼？窮人連妻都不能娶，那裏會有小孩？他們之所以到這個地位，並不是他們沒有食、色之性，也不是他們不發動它、不發揮它，實在他們還是同富家一樣地要生活、求生活、企圖豐富生活。行爲呢？其善惡亦與性不相關。性無善惡，吳稚暉已論證過了。從此可知人生問題與人性沒有關係。而一切入底生活態度或生活見解，即是說生活理想，亦不必導源於人性，或以人性爲標準。

所以社會自成一世界，與自然無涉。固然它們之間並沒有銅牆鐵壁，而且是在一條進化線上的，自有其銜接處和共同

點。然而它們底差別和界限也極顯然。動物中是弱肉強食；而社會內適被壓迫者不一定是身體瘦小適人。動物底飲食是各自找來的，勞而後食；而社會內適人，則有一部份是勞苦終日不得一飽，有一部份是一事不做坐享豐富的生活。所以社會與自然領域各別，法則有異。因而社會中人怎樣生活適問題，不能應用自然法則，至少是不能機械地應用。

在這些論究中，可知人生觀不應是與社會無關適生活見解。神學的人生觀是超社會的而且超自然的，根本不可實踐。實證就是欺騙，自欺欺人。玄學的人生觀雖打破了死入天國適迷夢，然而依舊是抽象的和空洞的眞、善、美、聖底崇拜，可望而不可即。這也同樣地只有欺騙之用。那末科學的人生觀呢？科學的人生觀是事實的、現實的、可實踐的人生觀，由社會底研究得來。把已發現適社會法則——人生事實底法則用來嚮導行爲，就是人生觀，科學的人生觀。所以科學的人生觀就是理論或知識——社會科學。

不過這種理論或知識，是總的原理，有哲學意味的。因而它應是社會科學底總論或結論，——要之是綜合的原理，能成爲社會科學之出發點，亦能成爲社會科學之歸結點的。所以一切社會界底主義，都是人生觀，例如民族主義、國際主義、個人主義、社會主義、等。不過主義不一定有科學底意味；主義要有科學底意味，就要看它是否科學的。空想的社會主義就絕不是科學的人生觀。人生觀都能嚮導行爲，但只有科學的人生觀才

可實現。不由必然轉化而來適當然；始終只是當然。

因此，理論或知識雖是科學的人生觀，然而是抽象的。這就應是作為社會科學之原理適歷史的物質論。其具體的形態，那便是一定時代中之一定階級裏遊人底生活見解或生活態度或生活理想。綜合說起來，抽象的人生觀是具體的人生觀底嚮導原理。所以要問一個人有甚麼生活見解或應該怎樣生活，那就是用歷史的物質論作方法去分析他所處適時代是何種社會，它底由來、現狀和去向若何；其次分析那個社會裏有甚麼階級，各階級底生活及其起源、發展和前途；最後即分析那個人底一切以定其階級性。於是他底生活見解，或應該怎樣生活，就得到具體的說明了。

如果這樣，那末吳稚暉給予人生觀之消極的限制，如人死觀和我生觀，便都是人生觀了。印度底佛學和西洋底個人主義，不是一定時代中之一定階級裏遊人底生活態度或生活理想麼？吳稚暉真是“達爾文”，他只知道站在生物立場論究人生觀，站在自然立場論究人生觀。

六 人生觀與歷史觀

然而胡適却提起了抗議。他說：歷史的物質論是“一種歷史”觀；而我們討論的是人生觀。人生觀是一個人對於宇宙萬物和人類遊見解；歷史觀是解釋歷史遊一種見解，是一個人對於歷史遊見解。歷史觀只是人生觀底一部份”。（註三七二）

在這裏，我們首先要把胡適之合宇宙觀於人生觀批評兩句。因為宇宙觀是人對於宇宙萬物邁見解，就把它併入人生觀中，那末認識論和本體論也是人對於認識和本體邁見解，可以併入人生觀中了。這樣，自然合於胡適在『中國哲學史大綱』上所說邁哲學為從根本上研究人生切要問題之學。然而這豈不是返於漆黑一團的狀態麼？一切知識分類，根本是對知識自身作科學的分類，弄出一個條理。而分類之法，開初是主觀的，以後則進而為客觀的，又是一個進步。若照胡適邁辦法，分類是錯的。一切哲學科目是人對於一切哲學對象從根本上着想得出邁見解，哲學即人生觀。自然科學亦可以包括於社會科學或人生科學。一切科學門類，是人對於一切科學對象從枝葉上着想得出邁見解，科學即人生科學——人生觀底基礎知識。這是合於邁進化和科學邁辦法麼？絕對不是。進化是由簡單到複雜，科學是變混亂為條理；並且科學之所謂條理，不是主觀的而是客觀的。那末胡適底辦法便是反進化、反科學的開倒車行爲了。

明白這點，就可知道歷史觀不是人生觀之一部份。歷史觀就是人生觀或人生觀底總論。

為甚麼呢？

人生觀若是人底生活見解或生活觀念，那末科學的人生

(註系七二)『文存』二集二卷四二頁。注意點是依他底意思打出的。

觀就是從人底生活事實中得出之嚮導生活底見解或觀念。這樣，說明人底生活事實適歷史觀——歷史法則，便成人底生活見解或生活觀念了。歷史觀即是人生觀。

從它方面看，人生觀若是人底行為規範或行為理想，那末科學的人生觀就是從人底行為經過或過去行為中得出之指示行為適規範或理想。這樣，說明人底行為經過或過去行為適歷史觀——歷史法則，便成人底行為規範或行為理想了。歷史觀即是人生觀。

總括一句，人是“歷史底表演者和著作者”，(註三七三)要問將來怎樣表演和著作，能不問過去是怎樣表演和著作的麼？這除開了說明過去的表演和著作適法則——歷史觀，是沒有科學的答覆的。

自然，人是社會的動物，他底生活不能離開社會，所以人生觀是社會觀。這話極有理由，是完全正確的。不過我們要知道社會爲人所組成，社會現象即人底行為、人底生活表現。這一切，都是在時間之中的。由於它們底積累，便構成了歷史。社會觀構成適源泉，仍然是歷史。各種社會現象底研究也莫不然。所以“一切社會的科學都是歷史的科學”。(恩格斯語)因此社會觀就是歷史觀。

(註三七三) K. M., *Mi ère de la Philosophie*, 3e édition,

那末社會學與歷史學不是沒有分別了麼？它們是有分別的。社會學是社會之結構的研究；歷史學是社會之進化（或變遷）的研究。換一句話，社會學是人底生活或行爲之空間的（或社會性的）研究，歷史學是人底生活或行爲之時間的（或歷史性的）研究。但時間和空間在這裏是統一於人的。這就是說，人不僅生活在社會之中，而且生活在歷史之中，所以他底行爲是育社會性、又有歷史性的。因此，在空間中佔有位置遊行爲，同時即構成時間中之一斷片。而研究起來，在社會學，不理解各個斷片底關聯，是不能理解一個斷片的；在歷史學，要理解各個斷片底關聯，也必要理解各個斷片底自身。這是合乎科學研究之由靜而動遊發達趨勢和在此中之以動攝靜遊繼承態度的。所以作爲歷史觀遊歷史的物質論，可以作爲社會觀遊社會的物質論；而作爲社會觀遊社會的物質論，必須是作爲歷史觀遊歷史的物質論。歷史觀既然統攝了社會觀，則社會動物底生活見解，即是歷史著作者底生活見解。雖然這裏我們可以說社會觀即人生觀，但說歷史觀即人生觀是並沒有排除社會觀而是吸收了它的。況且社會觀、歷史觀在這裏已經統一了，不容有任何分裂和排除呢！因此我們還是可以妥當地說歷史觀即是人生觀。

那末胡適之把人生觀與歷史觀分開，不是一個錯誤嗎？

其實他底錯誤還不止此呢！

七 機械的物質論之錯誤

胡適是機械的物質論者，所以還犯着從機械的物質論中推出過其它的錯誤。

這裏我們要聲明一句，說胡適是機械的物質論者並不因為他主張“純物質、純機械的人生觀”過緣故。我們也主張“純物質、純機械的人生觀”，因為我們底哲學是反觀念論、反目的論的。機械的物質論底「機械的」，意思是與「辯證的」相反而言，並非與「目的的」對待。具體說，機械的物質論就是忽視事物之性質的差別和運動(或發展或進化)的狀態過物質論。

胡適同吳稚暉一樣，雖然不生在十八世紀科學落後於機械觀過時代而是二十世紀底今天，但是除開曉得一點進化論常識外，也並不知道整個科學已經過到辯證觀底時代。因此，他不明白整個科學底研究是運動底研究、發展底研究。(註三七四)這是胡適不能理解一元論之為科學的過緣故。

機械的物質論時代底科學，是在初期的敘述階段中的。這時底研究，在於一個一個地觀察個體，抽出共相，與以分類。就是已先進到說明階段中過物理學，也是一現象一現象地孤立地說明。化學是不用說的了。這自然容易反映出宇宙底多元

(註三七四) 關於此點，請讀者參看「科學與玄學」，見「二十世紀」第一卷第三期三四至三五頁。

性。但科學一遇到運動底研究時，便達於發展底研究、即進化底研究。這到達爾文，生出很大的進步。他證明了萬殊可以歸於一本，指出是進化才把簡單變為複雜的。一切動物來自原始動物；所有人類都出於同一的祖先。他於是闡明了一切有機物之來自一個根源。有機化學底研究，又把構成有機物底原素歸結於無機物。及到曼德列夫，一切無機物底原素，被排列成了一個週期表。這已經暗示出了種種原素底生成關係。在一八九九年居禮(P. Curie)把放射物質發現後，原素蜕化底研究日益發達，直至於指示出原素底進化。於是原素種類來自同一祖先底結論已作出了。所以一切原素是以最初的一個原素作根源而由簡單到複雜地生成的，是為原素進化論。

這不證明宇宙萬有是一元的進化麼？是的，絲毫沒有可疑之處。這是事實，誰也不能否認。赫克爾(E. Haeckel)對此，曾經有過科學的論究，不必多說。

那末一元論不是為科學所證明麼？並且科學所證明的一元論，還是物質論的呢！既然宇宙底物質一元論是科學的，有普遍性，則被包括在宇宙中社會，當然不能外於它了。把社會與自然底差別性抹煞、簡單地應用自然法則於社會領域、或把社會現象底根源溯諸自然、遊機械的物質論者，是不能否認它們在其共同點上都為物質一元論所支配的。但從它們底異點上說來，社會的物質一元論應該特殊化。這就是說社會的物質一元論在形態上同於自然的物質一元論。在自然，是以自然的

物質爲根源，生出種種自然現象；在社會，則以社會的物質爲生出種種社會現象的根源。甚麼是社會的物質呢？那就是經濟。在社會中，只有經濟是物質。其它一切現象所有遊物質，都來自經濟，即爲生產底產品。而且這種物質一方面雖然是社會的，與自然的物質不同；別方面却又與自然的物質相通，它是由自然的物質改變而成的。所以社會的物質一元論，即是社會的經濟一元論。

社會底進化，就成歷史。社會的物質一元論就是歷史的物質一元論，即歷史的物質論或物質的歷史觀。

胡適不明白這些，所以犯了兩種錯誤。他不理解歷史中遊物質就是經濟，反而責備人家在社會領域中“把「物質的」一個字解成「經濟的」”。（註三七五A）這實在是一個笑話。然而在此，他却把物質的歷史觀之「客觀的物質原因」解成“包括一切「心的」原因……——即是智識、思想、言論、教育、等事”（註三七五B）了。雖然我們承認“心即是物之一種表現”，（註三七五B）但誰也只能說心是物底意識能力或者意識現象，並不就是物。而在哲學上說來，它是主觀的，並非客觀。智識、思想，則屬於觀念形態，是精神的，與言論和教育之爲社會現象的不同。胡適把它們看成客觀的物質的東西，簡直是連哲學常識都沒有。

另外一個錯誤，就是他底多元論，他以為經濟至多只能解釋大部份事實。知識、思想、言論、教育、等，也與經濟一樣。

(註三七六) 這完全是反科學的見解，證明胡適不理解十九世紀中葉以後適科學，由進化論而來適科學。不把握發展、不明白進化、適機械的物質論，其結果必然如此。一元論是建築在發展、進化上的；要理解了發展、進化，才能懂得一元論。胡適既不懂得這個，那就無怪乎他“個人至今還只能說‘唯物(經濟)史觀至多只能解釋大部分的問題’，獨秀希望我‘百尺竿頭更進一步’，可惜我不能進這一步了”。(註三七五C)

機械的物質論束縛了胡適。啓蒙時代底人只能了解啓蒙時代底哲學、啓蒙時代底科學。

八 十八世紀底胡適

同樣，啓蒙時代底人只能了解啓蒙時代底科學與人生觀、啓蒙時代底科學與人生觀問題，

十分是這樣的。

包括胡適對於科學與人生觀底意見，完全同吳稚暉一樣，都是十八世紀的。他理解適科學，是機械觀時代底科學。這只要把他模仿吳稚暉適“新人生觀”底輪廓——十條一看，便可

(註三七五) A,『文春』二集二卷四三頁。 B,同前四二頁。 C,同前四四頁。

(註三七六) 關於此點底批評，參看『二十世紀』第一卷第八期五至五六頁，這裏沒有說。

明瞭。人生觀呢？則是個人主義時代底個人主義，這只要看他之贊同吳稚暉底人生觀，就可知道，還不必看我在前面『胡適哲學論』四『人生論』中之所證明。

再綜括胡適對於科學與人生觀問題底理論意義，也沒有一點不是十八世紀之舊觀點底複說。他把科學與人生觀底問題看成是反對神學問題。一般人所說科學與玄學論戰，在他則是科學與神學論戰。他之系統地觀察這個問題，從梁啟超底科學破產論開始。他因為反對科學破產論，把他明知道與科學破產論無關神學（同善社、悟善社、亂壇道院、仙方鬼相、求神問卜、『安士全書』、『太上感應篇』）、（註三七七A）而且確實是理論上與科學破產論無關神學，拿來作下文。並且張君勱提出科學與人生觀，理論上是科學與玄學，一般參加論戰人亦如此說話，他也是明知道的，然而也是把與玄學無關神學拿來作下文。科學與人生觀也吧，科學與玄學也吧，在他看來，只是科學與神學。他之所以看重吳稚暉，一方面固由於吳稚暉不從科學與人生觀和科學與玄學着眼，而一直提出一個“科學的人生觀”、合乎實用主義的胃口；而吳稚暉說過反神學的話，尤先得其心之所同然。這只要看他對於那些話之一再引述，（註三七七B）加重介紹，就可明白。

這是非常之文不對題的。然而他却興高彩烈地說：吳稚暉底新信仰，正是張君勱所反對過機械主義、梁啟超所反對過純物質的純機械的人生觀。“他一筆勾銷了上帝，抹煞了靈魂，

戳穿了“人爲萬物之靈”邁玄祕。這才是真正的挑戰。我們要看那些信仰上帝邁人們出來替上帝向吳老先生作戰。我們要看那些信仰靈魂邁人們出來替靈魂向吳老先生作戰。我們要看那些信仰人生底神祕邁人們出來向這“兩手動物演戲”邁人生觀作戰。……這樣的討論，才是切題的、具體的討論，這才是真正開火。這樣戰爭底結果，不是科學能不能解決人生問題了，乃是上帝底有無、鬼神底有無、靈魂底有無、……等等人生切要問題底解答”。（註三七七〇）

胡先生，請你停住，讓我問你一句看看。我不問科學與人生觀、因而科學與玄學，這種新近的理論問題是不是你所說邁十八世紀之科學與神學底問題，我只問你這點：梁啓超主張上帝、鬼神、靈魂、之存在麼？張君勱主張上帝、鬼神、靈魂、之存在麼？林宰平和屠孝實又主張上帝、鬼神、靈魂、之存在麼？參加這個論戰邁十幾個人，有那一個是這樣的？個都沒有。那末你在向誰說話、向誰誇嘴？若果說科學與人生觀論戰底意義是討論上帝底有無、鬼神底有無、靈魂底有無，那就請你到某些封建農村中去好了，不然要在「五四」時代說，才有意義。然而他竟把這些話寫在「五卅」前夜，並且後來還到蘇州去複說，

（註三七七） A：看「文存」二集二卷三至八頁。 B：看「文存」二集二卷一五至二一頁和三集一册一六七、一七〇、一七一、一七七、等頁。 C：同前 A 二〇頁，點爲我所加。

真是太不進步了！

把科學與人生觀因而是科學與玄學底問題變成科學與神學底問題，足見胡適對於近百年來科學完全沒有領略，所以不能從中作出高級的哲學結論。他在“二三百年底科學”成果上，只有“常識”底了解，因而所做適“大規模的假設”或“大假設”，都是些中、小學教科書裏適“科學常識”，(註三七八)而且偏重於反神學。這在他在蘇州青年會中講適『科學的人生觀』重說其『科學與人生觀』序裏適十條，(註三七九)，更加明白。他不懂科學，尤其近百年底科學，還不用說；然而他反公然以為“現有的科學證據只能叫我們否認上帝底存在和靈魂底不滅”，因而他只能“老實自居為無神論者”。

這、表明胡適還配不上說十八世紀底物質論者。的確，十八世紀物質論是機械的物質論之光輝的時代，很能跟得上科學。所以那些物質論者底錯誤，是科學底缺陷。而胡適呢？則在科學發達適二十世紀。所以他是這種物質論底末流，與一八五〇年代底通俗化者相同。“在五〇年代零賣其庸俗的物質論於德國適通俗化者們，沒有在任何形式內超過他們老師底褊狹觀點。從那時以來就實現了適一切自然科學底進步，只不過為

(註三七八) 請讀者把『科學與人生觀』序(在『文萃』和『文選』中都)底五翻起一看，便可知。

(註三七九) 范祥善編『現代科學評論集』二至五頁。

他們提供出用作反對創造主之信仰並新證據罷了”。他們不能從中發展理論。而“實際上從中發展理論也一點不是他們底事情”。(註三八〇) 胡適呢？老實說，是思想略線上相同，在科學知識上比他們還不如，懂得十分膚淺，連材料都貧困得很，只曉得一點中、小學教科書內遊“科學常識”，如他自己所說。(註三八一)

不僅這樣，他還把問題底論爭焦點往更寬泛方面引。所以他說：“我們要認清”在科學與人生觀底論戰中，“我們底真正敵人不是對方（梁啟超和張君勱——青）；我們底真正敵人是‘成見’，是‘不思想’。我們向舊思想和舊信仰作戰，其實只是很誠懇地請求舊思想和舊信仰勢力之下遊朋友們起來向‘成見’和‘不思想’作戰。凡是肯用思想來考察他底成見遊人，都是我們底同盟”。(註三八二A)

這在學理討論中說來，是不向前進而向後退遊辦法。除開表明胡適不適於二十世紀而是向十八世紀乃至十七世紀（倍根時代）走去外，沒有別的意義。的確，在資本主義世界已到末日遊中國，其適應於新興的資本主義遊啓蒙運動者，同時即是復古運動者。就智識落後之胡適底癡拙說來，也只有把謹嚴的理論問題變為寬泛，高深的學說問題化為粗淺。

(註三八〇) F. Engels, Ludwig Feuerbach……, Las Revues, P. 36.

(註三八一) 『文存』二集三卷二七頁。

這些就是他爲甚麼對於梁啟超之有定論和因果律底攻擊、對於張君勱之五個特點和九個問題底提出、沒有答覆、遊絲故。他是啓蒙時代遊人，只曉得反對神學。此外他是甚麼都不知道的。科學與玄學、科學與人生哲學、自然科學與社會科學、這些問題，簡直爲他所未曾夢見。小學生在練習作文時，原是只能寫『說馬』、『說牛』等粗淺題目的。

然而胡適還要吹牛，說他是向“不可的區域裏”“衝進”，“正如姜子牙展開了杏黃旗、也不妨衝進十絕陣裏去試試”。（註三八二B）其實他底十條，完全是“科學常識”。連“假設”都說不上，“大規模的假設”更不用說。告訴胡適吧，你上新玄學鬼吳稚暉底當了。不可知區域底假定或承認，就是反科學的神學見解。那是妥協的科學家和哲學家爲神學留遊餘地。科學只有已知未知，絕沒有可知、不可知。不可知的是甚麼？請你說說看。既云不可知，你又何從而知其存在的呢？原來你才是『封神傳』中遊姜子牙而不是科學家喇！

提倡科學、主張科學的人生觀、遊吳稚暉，公然要到不可知區域裏去。他不懂得不可知區域這個假定底意義和結果，而黃腔黃調地鬧笑話。推崇吳稚暉遊胡適，也不知道這點，跟着他說黃話。這便是中國底達爾文和赫胥黎。真是一對非常相稱的立說者和宣傳者，多麼地妙絕啊！

篇末語

末了，我引出一個由文化的啓蒙運動進到文化的批判運動適領袖在一九二三年十二月九日批評胡適之科學與人生觀底論戰觀適一段話來作結束。

“這回底爭論，當然有兩個問題：一個是科學的人生觀是否錯誤，一個是科學能否支配一切人生觀。後者底討論多於前者，適之（胡適底字——青）說是共同的錯誤，其實是適之個人底錯誤。何以呢？梁啓超、張君勱這班人……底第一觀念便是“人生觀超於科學以上”，“科學決不能支配人生”。……並且梁啓超更聰明一點，……却又說“我絕不承認科學破產，不過也不承認科學萬能罷了”。所以我們現在所爭的，正是科學是否萬能問題，……照適之底意見，只須努力具體地說明科學的人生觀，不必去力爭科學可否解決人生觀問題。像這樣縮短戰線、只立而不破辯論法，不是縱敵，便是收兵”。（註三八二C）

是的。這正是胡適底妥協性之所在。一切神學的、玄學的人生觀之所以與科學的人生觀並存，就是享受這種胡適式辯論法底賜與，這表明胡適連機械的物質論者未流赫胥黎都不如！我們則主張向神學、玄學作正面的衝鋒。

同時批評胡適適人又說：“適之只重在我們自己主張底說

（註三八二） A,『文存』二集二卷二五頁。 B,同A—一五頁。 C,這自然不是胡適底話。但仍見『文存』二集二卷四五至四六頁。點是我加的。

明，而疎忽了社會一般客觀的說明，只說明了科學的人生觀自身之美滿，未說明科學對於一切人生觀之威權，不能證明科學萬能，使玄學游魂尚有四出的餘地”。(註三八二〇)

是的，這也正是胡適底妥協性之所在。我們是積極地肯定科學萬能的。只有證明科學萬能，才能徹底消滅神學、玄學。

歸根結柢一句話，胡適對於科學與人生觀這個問題，等於完全交白卷，一個字都沒有寫。

收場話

前面所分別論究遊科學的方法、科學的理論、科學與玄學、科學與人生觀、四項，就是在科學方面遊胡適底考察。

綜合起來，不用說，他是物質論者。但亦不用說，他不是新物質論者；而是舊物質論者——機械的物質論者；並且是其末流，非常庸俗。正因為這樣，他在科學方面，無論就方法來說、理論來說，都很膚淺，是十七世紀和十八世紀底古董。對於十九世紀、二十世紀底新進步 除開進化論之常識的了解外，甚麼都不懂得。自然，也還有了解的，那就是潘加萊一流底頹廢和荒謬。因為這是與他那又頹廢又荒謬的哲學——實用主義相投的。

因為這樣，在科學的方法上，所談甚粗淺，而且是附和人家；掛漏和錯誤更不用說了。他談及得多、自視為懂解、並以此“教人”的，尙且如此。其它呢？在科學的理論上，只於介紹實科主義時提到，錯誤得非常厲害。在科學與玄學方面，那更是連問題都看不懂，他只曉得科學與神學。所以他在這裏沒有一點積極的發揮。在科學與人生觀方面，他有正式的和正面的論究，寫得很多，並且有好幾次。然而同樣地曲解問題，始終不明白它底理論意義，只曉得當作科學與神學講話，全然文不對題。他所理解過科學理論之膚淺、平庸，完全暴露。至於他底哲學程度，更在這裏顯示得非常明瞭。比之張東蓀，一點也不如。

所以胡適在科學方面，亦如在哲學方面，是失敗了。他不獨“提倡有心，創造無力”，而且理解也無力。我們說他是科學底門外漢，絲毫不錯。然而他還被普魯士科學會推為中國底通信員，真是冤哉枉也！資本主義學者只是曉得崇拜偶像，而登這個新聞遊報紙則標其題曰：“胡適之榮譽”。以偶像得來遊通信員，有甚麼值得稱道！？

現在我們進而考察在思想方面邁胡適。

Le 22 Septembre 1932

第三部份

在思想方面適胡適

開場話

I 各種具體的意見

- 一 論新思潮與新生活
- 二 論主義與團圓
- 三 論西洋文明與東方文明
- 四 論思想革命與思想自由
- 五 論知底從易與行底難易

II 一般根本的原則

- 一 物質論
- 二 進化論
- 三 個人主義

收場話

(綱目見各篇章)

開 場 話

在我要寫『在思想方面胡適』時，偶然在朋友處見着了一本『今日四大思想家信仰之自述』。一翻起看目次，居然有胡適自述他底信仰文字一篇。原來這是趙家璧把美國Forum月刊上陸續發表過『我底信仰』四篇譯出編成的。這四篇『我底信仰』是胡適、韋爾斯(H.G. Wells)、愛斯坦(A. Einstein)、杜威寫的。趙家璧把胡適那篇列在首位，次以韋爾斯、愛斯坦、杜威；而且把胡適與大科學家兼大思想家愛斯坦(註三八三)相提並論，統稱之曰“今日四大思想家”云云。這却使我在

(註三八三) 但就他所作過『我底信仰』看來，他只可以說是大科學家、不可以說是大思想家。這真則就他底相對論之客觀的價值而言。

寫思想方面底胡適時，不能不大喫一驚，並謹慎我底分析，免得冤枉了這位“大思想家”或對他底思想有所遺漏。

一看胡適原著『我底信仰』，才知道他這篇東西雖有一萬六千字之長，然而有一萬三千字是他底父親、母親和他本人底傳記，不屬於他底信仰，因而與思想無關的。這完全是他介紹自己底思想外之又一介紹自己底生平——『四十自述』節本。篇後及篇中在本題上所說的，只是無神論、社會不朽論、科學的人生觀三種思想。這都與他在『四十自述』底第三章和『不朽』、『科學與人觀』序裏面所說完全相同。我們在前面兩部份中已經批評過了。所謂“大思想家”底思想，不過爾爾。

趙家壁根本不懂得思想家是創立一種富有包括性之新的學說系統的人，足以當這個頭銜的，應該是亞里士多德、洛克、盧梭、黑格爾、馬克思、……這一類人。在科學方面，牛頓、達爾文、愛因斯坦有這個資格。準此，威爾斯、杜威一流，都還配不上說是思想家呢！胡適底出名，不在於有何思想提供於世，而在文學上適人。他“在哲學方面，至今還沒有多大的貢獻，只寫了半部中國哲學史”。（註三八四）實在，除開八不外，甚麼都是宣傳人家的，毫無創見。他所自謂為創見的，如所謂社會不

（註三八四）『今日四大思想家信仰之自述』，趙家壁，「統前」，一

九三一，三版，頁末。

朽論、所謂“胡適新十誡”(註三八五)，純然是不學無術的井蛙底眼光，實則那些全是今天早已流行的常識。因此趙家璧稱他爲大思想家，簡直無聊極了，可以不理。

因此，還是依照我們底計劃批判下去。

從前已經說過，『在思想方面適胡適』所指適思想，不是哲學的，也不是科學的，而是把他在哲學、科學乃至政治、文學、國故各方面適意見除開那些還有理論意味以致在思想上是應該予以批判適言論。所以我們說“在思想方面適胡適”適話。正如我們在以前所謂“在哲學方面適胡適”和“在科學方面適胡適”中聲明的一樣，並沒有把他看成思想家適。現在趙家璧既然稱他爲大思想家，那末我們就不能不首先重行聲明我們底用語底意思。

照這樣，這裏所要批判的，可以分成各種具體的意見和一般根本的原則兩種。現在我們就照這個分別來考察吧。

(註三八五) 武昌一個主教稱胡適根據“科學常識”(胡適自己說的)提出適十條所給予適名稱。

I 各種具體的意見

篇首語

一 論新思潮與新生活

1 新思潮

2 新生活

二 論主義與問題

1 由主義到問題

2 由問題到主義

3 胡適主義底內因

4 胡適錯誤底發覺

三 論西洋文明與東方文明

1 檢驗文化和文明底一般

- 2 東西兩種文明底特色
- 3 歡迎西洋文明歐化中國
- 4 再造文明著古代哲學史
- 5 評梁漱溟底東西文化觀
- 6 歌頌英雅譯中國文化史論

四 論思想革命與思想自由

五 論知底難易與行底難易

篇末語

篇首語

在各種具體的意見一方面，胡適所論到的有這五項：新思潮與新生活、主義與問題、西洋文明與東方文明、思想革命與思想自由、知底難易與行底難易。

這五項，在胡適也認為是很重要的。關於前三項遊幾篇文章，他都曾經自己選出另印入一人人可買、易讀的『胡適文選』中去，以廣宣傳。同時，他又自己介紹來說明那幾篇文章底重要和意義。他並且還有的寫成英文發表，有的向外國人介紹過，有的向中國人也重行講演，廣為說法。後頭兩項，其前者底文字，選入過『人權論集』；其後者則亦在兩處述說過，一為文字，登過兩遍，另一則為講演。

在我們，亦覺得這五項應該批評。就題材說，都很重要，有一論底價值、就性質說，那就恰恰是為思想上所必須糾正、不

可輕輕放過的。因此這裏就要把那五項一一分析。

一 論新思潮與新生活

1 新思潮

胡適是一個好著文章的人，每看見人家討論甚麼問題，他就“忍不住心癢、手癢”，要“說幾句話”。因此，他在報紙上讀過“幾篇解釋「新思潮」的文章後，就寫了一篇『新思潮底意義』出來。

甚麼叫新思潮呢？胡適說：“新思潮底根本意義只是一種新態度。這種新態度可叫做「評判的態度」。評判的態度，簡單說來，只是凡事要重新分別一個好與不好。仔細說來”，它“對於習俗相傳下來過制度、風俗、……對於古代遺傳下來過聖賢教訓、……對於社會上糊塗公認的行為與信仰”，都要問一個是非和應否存在。“尼采(F. Nietzsche)……“重新估定一切價值”八個字是評判態度底最好解釋”。“在實際上表現時”，“新思潮底手段是研究問題、輸入學理”。即“討論社會上、政治上、宗教上、文學上種種問題”；“介紹西洋底新思想、新學術、新文學、新信仰”。它底“將來趨勢，……應該是注重研究人生社會底切要問題”。它“對於舊文化過態度，在消極一方面是反對盲從，是反對調和；在積極一方面是用科學的方法來做整理底工夫。新思潮底唯一目的……是再造文明”。所以具體的實

踐的口號和步驟，就是“研究問題、輸入學理、整理國故、再造文明”。(註三八六)

這是胡適在中國「五四」之年十一月寫過『新思潮底意義』一篇文字底撮要。我們大概地觀察，這篇文字是使胡適成爲中國啓蒙運動者之一適所在。就當時情形說來，它可算是有價值的著作。

第一，他理解了新文化、新思潮的運動是啓蒙運動，其根本的精神爲懷疑、批判。法國文藝復興中笛卡兒，隨着中國底福祿特爾-盧梭 (Voltaire-Rousseau) 宣傳法國十八世紀底個人主義、政治原理和社會思想之際，被抄襲來了。(註三八七)張東蓀之複說笛卡兒，在一般文化中說是來遲了，胡適已經搶了先。

第二，他具體地劃出了一個市民文化運動底全部綱領。這在當時，固然不算稀罕。但他那種富於民族性的和實踐性的適

(註三八六) 『胡適文存』，第一集，第四卷，『新思潮底意義』。

(註三八七) 中國歷史在這階段不是典型的，它是要在短時期內步武歐洲三百年底過程的，所以中國底啓蒙運動和文藝復興同時出現。五四文化運動就其破壞舊文化、介紹新文化而言，是啓蒙；就其生出用新觀點、新方法以整理國故之事實而言，是復興。代表這兩種傾向的，前者爲陳獨秀，大略當於福祿特爾和盧梭；後者爲胡適，是笛卡兒在落後民族中進滑稽畫像。

意味，却是具體地指出了中國市民底文化綱領。這在當時可說是特別而有意義。

但我們在現在必須要知道的，就是他那種主張已經是過去的了，只有歷史的價值。把發表那種主張的『新思潮底意義』印入『文存』可也，把它印入『文選』中來求普遍化、並重行介紹、彷彿還有現實的底意味一樣，那就是一個時代錯誤。這裏我們必要喚起胡適明白現在是否定之否定底時代，換句話說，現在又是“一個“重新估定一切價值”的時代”（同前註三八六）了。這可以說從一九二八年起，那時已重行開始了一種新思潮底介紹，——或者比諸『五四』中所做是真正的介紹。到現在，它固然不能說就不介紹，可是它已到達批判和創造底時代了，它將由批判中創造出巨大的理論著作——闡揚它、推廣它和深化它、發展它底著作。這時底介紹亦將以系統為特色。『二十世紀』就已屢次指出這種趨勢和路線、以至目的和方法了。（註三八八）乃胡適還在那裏“重溫舊夢”，不太落後了麼？

不僅這樣，就是他那種主張中已有不少的錯誤。我們前面估定它底價值，僅僅就其正確方面而言。錯誤方面現在也必要

（註三八八）這只要一看它底第一卷第二期之『怎樣做“文化運動”？』，第三期之『文化中前進一步的問題』，第四期之『批判底意義』，第五期之『批判底態度』，第二卷第一期之『我們底目的與方法』，第三期之『我們底理論態度（上）』，等等，便可明白。

摘發出來。

把評判的態度認作新思潮底根本意義，乃是把各種新思潮“同有這公共的一點”(同前註三八六)認作新思潮本身了。新思潮不是抽象的而是具體的，有一定的內容。胡適不明白這點，反以“列舉新思潮底內容”(同)的爲非，甚至以舉出德謨克拉西 (democracy) 和塞因斯 (science) 爲“太擁統”，真是笑話已極！

我們知道評判的態度只是一種態度而不是一種思潮。因爲態度即是一種看法、一種眼光，簡直是一種方法，新方法不是新思潮。新思潮係對待舊思潮而言的，乃是一種新出的思想系統，具有很大的普遍性，足以成爲潮流的。說“新思潮底根本意義只是一種新態度”，顯然錯誤。

所以這裏可以說胡適不懂新思潮之爲何物。

我想大家在現在都會知道「五四」時代之所謂新思潮，乃是指歐洲思潮，在近代有產者社會階段中過資本文化。因爲中國那時、特別是「戊戌」以前、還停留在中世紀地主社會階段中，其文化爲封建的，非常落後。比諸近代的歐洲，實在黑暗、野蠻，所謂文化運動，就是要來把它文明化一下，使它脫離蒙昧、入於光明。這件事情在歐洲之由中古到近代是自發的，中國則是外鑲的、被動的。所以只要把歐洲底現成文化輸入來就是新的了，對於中國舊有的文化言，則爲新文化。那末所謂新思潮便就是歐洲文化或資本主義的學術思想了。

這樣，概括地和抽象地說，“歐洲文化完全是以個人主義爲主幹，以自由主義、平等主義、功利主義、理智主義爲分枝而組成的”。（註三八九）因此我們要定新思潮底根本意義，應該這樣講。詳細地和具體地說，那就是列舉個人主義在社會、經濟、政治、法律、道德、藝術、教育、歷史、等方面適原理，例如民約論、放任主義、民主治體、之類。所以新思潮底根本意義在「五四」時代應該是歐洲文化之總括的和分別的指明。

所謂評判的態度，那是任何一個文化變革時代底態度。因爲在任何一個文化變革時代，有歷史使命過人都要重新估定一切價值”。換一句話說，他就要用批判方法破壞舊文化、建立新文化。由封建文化到資本文化是這個樣子，由資本文化到社會文化也是這個樣子。所以否定是評判的態度；否定之否定也是評判的態度。那末胡適所給予新思潮適意義不“太撒統”了麼？站在歷史上觀察，他底新思潮底根本意義簡直沒有把握着時代底特徵，只是空泛的議論而已。（註三九〇）

（註三八九）『科學巨想』第二十八至三十三合期二三至二四頁。

點爲我所加。

（註三九〇）想來胡氏不會以爲這實底“空泛”、“撒統”與前面底“實證”、“具體”相矛盾吧，因爲前面批的是“研究問題、輸入學理、整理舊故、再造文明”這幾個可實行的辦法嘛！

2 新生活

有了新思潮，就有新生活。站在理論為行動底嚮導或理論現實化這種場合上說，是必然的。生活與思想不配合成爲一個體系麼？

那末明白了胡適底新思潮，就不難明白胡適底新生活的了。

“那樣的生活可以叫做新生活呢？”胡適說：“新生活就是有意思的生活”。“凡是自己說不出「爲甚麼這樣做」的事，都是沒有意思的生活”，“叫做糊塗生活”。“反過來說，凡是自己說得出「爲甚麼要這樣做」的事，都可以說是有意思的生活。生活底「爲甚麼」，就是生活底意思。人同畜生底分別，就在這個「爲甚麼」上。……畜生底生活只是糊塗，只是胡混，只是不曉得自己爲甚麼如此做。一個人做事，應該件件事回得出一個「爲甚麼」。我爲甚麼要幹這個？爲甚麼不幹那個？回答得出，方才可算是一個人底生活”。（註三九一）

這樣子的新生活，是與胡適底新思潮——評判態度相適應的。它底歷史價值，也正是新興的市民咒詛封建社會遊積極主張。他們在被壓迫時代，想打破舊狀，解放自己，遂把既成的封建社會罵爲黑暗。說那裏面過生活，不是人底生活，他們糊塗過活，事事都不問爲甚麼的。宗教的權威和政治的權威，把

（註三九一）「胡適文集」，第一集，第四卷，「新生活」。

人變成盲目服從的奴隸去了，沒有「我」，沒有個人，所以不問「爲甚麼」。覺悟的市民，有了個人，事事都有一個我在，因此事事都須由我作主，一定要問一個「爲甚麼」。這比之封建的黑暗和奴隸的服從，確是新的，可以稱爲新生活。所以胡適在這個地方有道理，他是比張東蓀更能懂得資本主義文化和更能代表有產階級意識的人，堪稱爲中國底啓蒙運動者之一。

但這種新生活也極粗淺。因爲它底內容，理論地觀照起來，所謂新生活就是覺悟的(conscious)生活和理性的(rational)生活。然而胡適在他底『新生活』一篇文字中，並不能標出「覺悟的」(或意識的)和「理性的」(或理智的)兩個字來。我們看他除了用“畜生”、用“糊塗”來反襯外，積極的就是用「爲甚麼」來作正面的描寫。並且他還用小說筆墨來形容“糊塗”、表明“沒有意思”、以反襯其所謂“有意思”呢！一個哲學家而如此，却是沒有抽象能力和沒有理論思維表示。

實在，從社會底進化上看來，假使封建社會如市民學者所說，是黑暗、野蠻底象徵，那末由封建社會出來的人，他底知識程度或文化程度也高不了許多。因此，他底批判實在包含有不科學的成份，並失之膚淺和貧乏。胡適底錯誤，也就潛伏在這裏了。

一般說來，人是有意識的，他底行爲都經過了思維，全然有所爲。這就是說，胡適所認爲糊塗生活的人，在過那種生活的人，是知道他爲甚麼要喝酒、爲甚麼要打牌的。因

此，封建社會底生活，也自有其意思。那裏瓦邁人做邁事，也件件都有一個「爲甚麼」在。「和尚有本經，道士有本懺」（俗話），實在是各有其所謂意思。因此我們根本不能說「五四」以前邁中國人是同畜生一樣，不知道爲甚麼的。那末胡適以「爲甚麼」作骨幹邁新生活，還有甚麼新底意味呢？

實在，以「爲甚麼」作骨幹邁新生活，若說還是新的，那就只有以封建社會底舊生活爲糊塗——無意識、無理性，不知道問「爲甚麼」——作前提才行。然而這是武斷的假設和護駕。因爲封建社會自有其貢獻，而距資本社會不遠、是緊相連接的。市民學者把它們看成天淵之別，乃是不理解進化所致。所以斥封建爲黑暗、野蠻，是非科學的觀點，純屬市民底階級意識。

每個社會底生活都自有其意思，所以我們不能以抽象的爲甚麼來作新生活底標識，必須具體地指出新生活之所以爲新。新與舊是比較的，沒有具體內容邁新，實在不成其爲新。因此，就客觀的歷史事實看來，中國「五四」時代底新生活，根本在以個人主義作「爲甚麼」之回答邁原理這一點。換一句話，不以傳統的、宗教的、政治的權威而以個人主義的意識和理性來嚮導行爲邁生活，就叫做新生活。「五四」文化運動中邁胡適，不能明白道破這點，尤其以抽象的和咒詛的“糊塗”來反襯那時底新生活而不具體地和科學地用傳統的、宗教的、政治的權威，實在沒有把握着時代特徵，却非常之有負於啓蒙運動者

底資格和責任。(明三九二)

那末，「五四」時代之所謂新生活，不就是資本社會生活麼？是的，它是封建社會生活外邊一個進步的範疇。在世界資本社會已到末期開始了社會主義社會底轉變和端初時，資本主義已失掉它底時髦性質，到處都被人咒罵了，中國底啓蒙運動又隨之而走入文化批判階段，胡適當然不能有明白清楚的認識。他只能客觀地表明他底新生活底具體內容。這，一看他對於新村和工讀互助團邊批評，就可瞭然。

停於封建邊落後國底歷史是要把它與先進國接觸以前一切進步的階段大踏步走完而來與先進國底當時並駕齊驅的。因爲這個緣故，在「五四」時代才正式地與歐洲先進國接觸時，就不僅要模仿它們底文藝復興、抄襲它們底啓蒙運動，還要步武它們底文化批判——社會主義運動，並且也要經過社會

(明三九二) 這裏我插說幾句。像這樣的「新生活」一篇短文，就“十幾年來……走進中小學底教科書，讀過的人應該在一千萬以上”，（「新月」第三卷第四期胡適「介紹我自己底思想」）亦並不希奇，自然也沒有“重讀一遍”（同前）邊價值。先生，愈是無理論價值邊東西，讀的人愈是多。“人、手、足、刀、尺”（從前小學教科書開初級課本）不知有多少人讀啊！然而有甚麼價值？你不要驕傲吧，理論著作底估價者不是普通遊人，不是讀中小學教科書邊人，而是理論家、思想史家、哲學史家！

主義底各種階段：空想、科學、行動等。這就使得五四文化運動在啓蒙、復興底意義之外，又來一個批判——社會主義介紹。而在這個當兒，開始就是空想階段。不獨那時底著作、理論內容都近空想，就是行爲亦然。客觀地模仿渦文底新-拉拿克(New-Lanark)工讀互助團，就伴着日本底新村而出現了。

胡適這個新興學者雖則願意中國人底生活由封建到資本，但却不願意它再由資本到社會而這樣急轉直下的。所以他反對北京工讀互助團發起人把“他們底眼光射在“新生活”和“新組織”上。那些團員“對於家庭、婚姻、男女、財產、等等絕大問題”底“成文的戒約”，是沒有意思遊“武斷的解決”。對於上海互助團捐啓中說：“使上海一般有新思想遊青年男女可以解除舊社會、舊家庭種種經濟上、意志上遊束縛，而另外產生一種新生活、新組織出來”遊話，也不贊成。他覺得“最好是許團員私有財產”。因爲這是一件“極平平無奇的”“工讀主義”，不應該借它來模仿渦文“提倡新生活新組織”。他想使工讀互助團實現他當初所以贊成這種計劃遊宗旨在打破“中國學生向來瞧不起工作，社會上也瞧不起工作的人”遊風俗，爲資本主義養成勞働習慣。(註三九三)

這可看出胡適只主張他底新生活而反對人家底新生活

(註三九三) 本段引語，俱見他底「工讀主義試行底觀察」一文，即

看「胡適文存」一集四卷一六五至一七二頁。

了。換一句話，他只主張資本主義生活，對於社會主義生活則完全反對。所以他所謂新生活，只是資本主義生活。如果說不然，那末我們便要問問胡適：你底新生活既然就是有意思的生活，而生活底意思又就是能回得出一個「爲甚麼」，那末你怎樣能夠說新-拉拿克式的新生活——社會主義生活不是新生活呢？他們底“成文的戒約”，通有一個「爲甚麼」在，何能說是“武斷的解決”？這就足以證明你底新生活底意義是非常空洞而不正確的了。

這裏，胡適還可以有回答底餘地。因爲中國底工讀互助團和日本底新村，都是個人主義的新生活。這種個人主義還是一種“很受人尊敬”而“格外危險”的“獨善的個人主義”。新村是否如此，我不得而知，工讀互助團却不是這樣的。它很顯然地是社會主義生活。這裏，胡適所提出過四個反對理由，只有說它是“避世”、“讓步”、不奮鬥，才算理由。然而他却可以贊成蔡元培底不合作主義。（註三九四A）至於以“汎勞動主義”爲“很不經濟”，是他不明白未來的社會有消滅智識勞動和手工勞動之對抗過必然。“社會將來在它底旂子上寫出“各盡所能、各取所需、”（註三九五）時，還有要一部份人出來“做增加生活意味

（註三九四） A,「胡適文存」二集三卷二、二、二三三、二四〇—

二、頁。B, 以上兩段中引語，除註三九五和本註A外，均錄自「非個人主義的新生活」——「胡適文存」一集四卷一七三至一八九頁。點爲我所加。

適事業”適必需麼？

他提出來對抗新·拉拿克式的社會主義新生活的，名為“非個人主義的新生活”——“社會的新生活”，實則只是一種社會的生活，“是站在這個現社會裏奮鬥適生活”。“它底觀念三條，更證明了這點。所以它依然是沒有內容適東西。那個時代底生活不是社會的呢？封建社會底生活亦是社會的。以社會的生活為新生活，根本不通。從胡適底例子看來，所謂“非個人主義的新生活”既是“變舊社會為新社會……適生活”，而所謂變又是“一點一滴的改造”，那末他底“社會的新生活”也就是改良主義的生活了，另外沒有別的。工讀互助團所試行之對於家庭、婚姻、男女、財產都適異於現實——資本社會適新生活，却是社會主義的和革命主義的，頗有意思。(註三九四B)

“實驗主義者”胡適不讓那些激烈青年實驗這種新生活而背叛其方法適根源，就在他底階級意識阻止了他，不前前進。所以他底新生活是與他底新思潮互相適應，以個人主義為原則，而固於資本社會範圍內的。胡適始終只是中國市民底一個啓蒙運動者。

二 論主義與問題

1 由主義到問題

(註三九五) K. Marx, Critique du Programme de Gotha, 19

22, Humanité, Paris.

其實胡適還不止不讓人家實驗，而且還不讓人家談論。他正同羅馬教皇和專制帝王一樣，認為談主義就“危險”，所以主張“多研究些問題、少談些主義”來阻止新文化運動之貫徹趨新，以免超出個人主義思潮底範圍。這在十一年後，曾有不打自招適口供給我們。他說：“當時（一九一九年）承「五四」、「六三」之後，國內正傾向於談主義。我料到這個趨勢底危險（!），故發表“多研究些問題、少談些主義”警告”。（註三九六）

然而不誠實的胡適，在當時『多研究些問題、少談些主義』一文字中，却捏造出了很多的理由。

第一，他以為“空談好聽的「主義」，是極容易的事、是阿貓阿狗都能做過事、是鸚鵡和留聲機器都能做過事”。（註三九七）其實他不知道阿人類、而且阿學者、又還是阿博士、——我們底胡適，空談好聽的實驗主義、工具主義，正式地大談兩回，寫了四萬多字，還沒有把人家底名詞弄懂得，膚淺更不用說呢！

第二，他以為“一切主義都是某時某地底有心人，對於那時那地底社會需要適救濟方法”，所以“空談外來進口的「主

（註三九六）『新月』第三卷第四期，胡適『介紹我自己底思想』四頁。點是我加的。

（註三九七）胡適，『多研究些問題，少談些主義』，見他底『文存』一集二卷一四七至一五三頁。

義」是沒有甚麼用處的”。(註三九七)這足見胡適不知道主義底一般性。老實說，主義若只有特殊性，限於某時某地底社會需要，那就根本不成爲主義。主義雖出於某時某地，然而可應用於一切情形相同相似過場合。所以問題只在所談的主義是否適合於所處的社會，思想是以是非爲界限的，不能抱排斥外貨、提倡國貨過態度。胡適是開明的國家主義者和近代的愛國主義者；竭力主張用歐西學術思想來振興自己把中國歐化的，今在反對談主義時竟以“外來進口的”爲拒絕之理由，殊覺矛盾！

第三，他以為“偏向紙上遊「主義」，是很危險的”。因爲“這種口頭禪很容易被無恥政客利用來做種種害人的事。……一切好聽的主義，都有這種危險”。(註三九七) 胡適底邏輯真好，利用主義之名來騙人過事，竟變成了“主義底大缺點和大危險”。胡先生，照你所引羅蘭夫人(Mme Roland)底話 天下多少罪惡都假自由之名以行，你能不講自由麼？李大釗駁你底話說得好，“王麻子底刀剪得了羣衆底贊許，就有旺麻子等來混用他底招牌”，但是“王麻子不能因爲旺麻子等也來賣刀剪，就閉了他底剪舖”。(註三九八) 藍志先也答覆得好，“王揖唐講社會主義，依然還是一個王揖唐主義，絕沒有人去上他當的”。(註三九

(註三九八) 李大釗，『再論問題與主義』，見『胡適文存』一集第二卷『問題與主義』三，附錄。

九) 胡適底反對理由太不充分了。

最後，我覺得胡適有這樣的感覺，主義是“空”的、“紙上的”、“抽象的名詞”，無補於實際。這是實用主義者所不可免的議論。所以他說：“「主義」底大危險，就是能使人心滿意足，自以為尋着包醫百病適“根本解決”，從此用不着費心力去研究這個、那個具體問題底解決法了”。(前註三九七)其實這又是他自己底錯誤。

首先，我們認定主義之談，是有原因的。換一句話，必有適用它適社會背景或社會需要(縱使不是整個的)，使人去談。我們不相信談主義適人是由於他飯喫飽了要去“空談……沒有甚麼用處”適東西來作純粹的消遣，其次，我們認定談主義適人不是空談、“偏向紙上”，他實在是有所為而談。胡適先生，你自己之談“實驗主義”，是徒然地做沒有意思適事麼？請你自己說說看。

如果說這種見解是對的，那末結論就是：談主義是爲了有適用它適問題，談主義適人即在用它以解決那適用它適問題。談民族主義，就是證明有民族問題存在，就是證明人在用民族主義以解決民族問題。談社會主義，就是證明有社會問題存在，就是證明人在用社會主義以解決社會問題。所以談主義即在研究問題，二者不能有絕對的分別。我們只能說談主義是

(註三九九) 藍志先，《問題與主義》，前書《問題與主義》，二，附錄。

在原則地研究問題，或為問題找原則；研究問題是在具體地談主義，或用主義於問題，分別只此而已。

如果就談主義與研究問題之相對的分別作詳細的劃分，也必然是由主義到問題，不會徒然地限於紙上空談。這因為投機份子和理論工作者兩種人存在，自然有徒然地限於紙上空談過人；可是一般地說和社會地考察，談主義是會到達於研究問題之境的。倘然大家相信理論為行動底嚮導，思想有化為事實過可能，那末過本質上是實踐的這種社會生活過人，在談主義中自然就要去行主義。這可以說理論與實踐統一過必然性使他這樣的。談民主主義過孫中山，不是由在香港、在檀香山、在美洲、在南洋過談就終身為它奮鬥，曾組織有一政黨存在麼？談社會主義過陳獨秀，又何嘗不是由在『新青年』上過鼓吹入於行動，創造出一個政黨呢？一經由理論走到實踐，那便由主義走到問題了。因為一說實踐，就有許多問題擺在面前需要解決。那自非研究問題不行。所以談主義就要研究問題。

2 由問題到主義

倘然從研究問題起，那我也可以說是會要到談主義那一天的。這是事實需要理論過必然性之所使然。“思想設法轉化為實際是不夠的，而且實際也須設法找尋思想”。(註四〇〇)

(註四〇〇) K. Marx, Oeuvres Philosophiques, Traduit par

J. Molitor, Tome I, Paris, Costes, 1927, P. 99.

胡適不理解這一點，以為叫人家研究問題就可以阻止人家談主義，所以他“奉勸新輿論界底同志們道：‘請你們‘多提出一些問題，少談一些紙上過主義’。更進一步說：‘請你們多多研究這個問題如何解決、那個問題如何解決，不要高談這種主義如何新奇、那種主義如何奧妙’。現在中國應該趕緊解決過問題，真多得很。……我們不去研究人力車夫底生計，却去高談社會主義；不去研究女子如何解放、家庭制度如何救正，却去高談公妻主義和自由戀愛；……’”。（同前註三九七）

現在我們就依胡適的來研究問題吧。

譬如研究女子如何解放過問題，那末在「五四」時代她們最感痛苦的是婚姻不自由。父母包辦，使她們所遇過丈夫不如意，以致悲傷抑鬱。她們底婚姻由父母作主，結果形同奴隸買賣，人格低下了。同時又在父權制度下，只是丈夫底附屬品，受他壓迫。要離婚，又以父權制度所養成過貞操觀念之故，再嫁沒有人娶。結果只好犧牲一世算了。就是丈夫死去，貞操習慣亦阻止她們再嫁，再嫁是更要遭社會上過白眼的。那末要講女子解放，婚姻底自主和貞操底反對不是第一步的迫切需要麼？如此就要“高談公妻主義（註四〇一）和自由戀愛”了。個人主義才是解決這個問題過鑰匙。這不是由問題走到主義麼？

（註四〇一）我不知道「五四」談主義時有不有，亦不知道世間真有與否，這裏是依胡適的。我所曉得的是：當有產階級在革命中反對包

然而如果要使女子獲得完全的解放，當然還須要求政治的、教育的、社會的和經濟的權利。這就是說要在這些方面都同於男子，完全平等，那也不容易實現。即使實現了，亦不能就算完全解放。一個女學生自由地嫁給男子後，就便有選舉權，然而在家庭的分工上，她總是操持家務、養育兒女。這始終是要消磨她底精力和時間，使她不能夠去從事政治活動和社會活動的。夫家能夠僱人理家育孩的，總是少數。女子以繼承權而分得遺產，即與夫家合併，亦不能辦到僱人，解脫她底家庭束縛。女子始終是幽囚於家庭中了。要獲得完全解放，只有解散家庭。生產、消費全部社會化，連兒童也公育、公教，使家庭無絲毫事務，活像今日旅館中或寄宿舍中避夫婦同住一房間那個簡單的樣子。然而這就非社會主義實現不可了。因為只有社會主義才能辦到這樣，因而才能給女子剷除最後的束縛，予以完全的和澈底的解放，使她成為社會上避一個人。那末我

辦婚姻、主張自由戀愛、反對貞操、主張再嫁時，封建階級說：你們要公妻了。當無產階級奮起，反對私有財產、主張共產主義時，因為有產階級把男人當生產工具（生產子女之工具）、以為共產既共生產工具、當然就共一切生產工具，於是叫道：你們公產共妻了。至於無政府主義所講避誰交，也不是公妻，因那時沒有妻。如果說男子底性交對象就是妻，那倒是公妻，但同時也就公夫了。因此公妻主義不知所本。若胡適是從上述謬說和誤解而來，那就太笑話了，謬言竟變成了學理！

們研究女子解放問題到這裏，不又要轉而研究主義了麼？是的，我們再度地由問題走到主義。

其它任何問題，莫不皆然。只要我們一研究，為謀澈底的或根本的解決，便會覺得非主義不可。所以研究問題就要談主義。胡適所以不覺得這點的，就是由於他並沒有研究過問題。（或者研究而沒有求問題之澈底的和根本的解決。）他直到那時所做的，除了大部份為白話文和白話詩底嘗試、中國古代哲學史底研究外，只是談主義：實驗主義、個人主義、易卜生主義、……。

並且我們還要知道，研究問題就在談主義 因為“主義本來都是具體問題底具體解決法”（註四〇二），民族主義不是解決民族問題的方法、社會主義不是解決社會問題的方法麼？凡問題之包括性大的，其解決方法就成為主義。即使我們所研究的問題是小問題，然而小問題是包括在大問題內的。再不然，小問題也是與同時底大問題構成一個相適應的整體。那末解決小問題的方法，必然不能超出主義底範圍。就使你只研究小問題，也一方面要牽涉到大問題；它方面問題底關聯性必然生出解決方法底關聯性，可以歸納而為一個主義。所以實際上總是研究問題就在談主義。

（註四〇二）胡適，「三論問題與主義」，見他底「文集」一集 卷八四至一八五頁。

既然由主義可以到問題，由問題可以到主義，那末主義與問題就不是沒有關係的了。它們彼此間有一種交互關係存在。實則它們還是一個過程底兩截呢。其公式分言之即「主義——問題」和「問題——主義」，連續起來便是「主義——問題——主義……」或「問題——主義——問題……」同時，談主義就在研究問題，研究問題就在談主義，那末主義與問題便沒有絕對的界限了。問題是事實之呈出疑難、要求解決、尚未理論化者；主義是呈出疑難之事實、已經解決、至於理論化者。所以談主義，是對於當前的問題應用理論；研究問題，是對於已有的主義照應理論。因此，主義與問題可以說是一物底二面，只有相對的分別。

胡適對於這些，完全茫然，乃是對於主義與問題沒有深刻的認識過證明。而在方法上，則作了形式邏輯底俘虜，不能辯證邏輯地觀察事物。這是他不能正確地理解主義與問題底關係之所在。

3 胡適主張底內因

當然，胡適一定不滿意於我底評判而要提出抗議。他不是曾在反對談主義後作過這樣的聲明麼？他說：“讀者不要誤會我底意思。我並不是勸人不研究一切學說和一切「主義」。……種種學說和主義，我們都應該研究”。（註四〇三）並且還聲明過：“我雖不贊成現在的人空談抽象的主義，但是我對於輸

入學說和思潮過事業，是極贊成的”。(註四〇四)其實，這正同梁啓超在大大地宣布科學破產過後又聲明道：“讀者請勿誤會，因此非薄科學，我絕不承認科學破產”(註四〇五)云云，是一樣的把戲。如果胡適在批評梁啓超科學破產論時不理這個聲明是對的，那末我們也有理由不理胡適底聲明，這完全是議論中過狡詐。即使承認，那不過證明他思想混亂，故有此自相矛盾底現象罷了。其實，他反對談主義過議論，非常之多，那是他底『多研究些問題，少談些主義』底整個精神之所在呀！

很奇怪，一個文化運動者，以新思潮反對舊思潮過人，不高調理論，反斥談主義是“由於……懶”(註四〇三)！倘然我們把這種情形加以分析，便可知道這正是文化運動者底內在的矛盾。胡適在當時，却是代表方法一方面。市民在文化運動時期過方法，是培根底實證、實驗、歸納，這種方法是叫我們研究具體的事實、不可相信抽象的原則，從事實發現理論、不可相信空洞的思想。因此，在胡適高調這個方法時，就只好主張研究具體的問題，不談抽象的主義。因為主義是離開“具體的計劃，

(註四〇三) 胡適，『多研究些問題，少談些主義』，見他底『文存』一集二卷一四七至一五三頁。

(註四〇四) 胡適，『四論問題與主義』，見書前一九〇至一九七頁。

(註四〇五) 『梁任公近著第一輯』，上卷，一九二七，五版，商務，二三頁。

變成一個抽象的名詞”(同註四〇三)去了適東西。實證態度和歸納方法底機械性，遂使他見樹子而不見森林，忙於零碎瑣細的問題，忽視涵蓋一切和根本解決適原理原則——主義。

同時新興市民又還有點青年銳氣，曾賦予了他以創造底精神。所以他很想靠實證、歸納底方法來從具體問題中創立主義。“不如此，……只可算是鈔書手”。(同註四〇三)“不從研究問題下手適鈔襲成文的主義”，是應該“攻擊”的。(註四〇六)崇信主義，足以“蒙蔽聰明”(註四〇六)；“研究問題最能……養成……獨立思想底習慣”(註四〇七A)、“人類底創造的思想力”(註四〇六)。

可是他“提倡有心，創造無力”(註四〇七B)。同時，急轉直下的歷史，沒有待他從具體問題中去創立主義時，就由資本底文化運動走到勞働底文化批判，輸入了社會主義。在文化運動培養出適趨新熱正盛適時候，怯懦的和妥協的胡適，不敢明白說反對社會主義，只好用反對談主義作阻止這個“危險”“趨勢”適企圖。於是他“警告”他底“新輿論界底同志道：請你們多提出一些問題，少談一些紙上適主義”。倘然說“學理是我們研究

(註四〇六) 胡適「三論問題與主義」，見他底「文存」一七七至一九〇頁。

(註四〇七) A,「文存」一集四卷一五九頁。B,前書二集三卷一〇一至一〇二頁。

問題過一種工具”，那就“希望”你們“把一切「主義」擺在腦背後，做參考資料，不要掛在嘴上做招牌”，（同註四〇三）免得去把將來創造出的胡適主義底信徒——“我底少年朋友們”，“蒙着眼睛、牽着鼻子走”（註四〇八）了。同時，他又對他底“少年朋友們”說道：“一切主義、一切學理，都……只可認作一些假設的「待證的」見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉爲金科玉律的宗教；……”。（註四〇六）倘然你竟自崇信主義了，於是他對你沒有希望，遂赫然怒罵道：“我對於現今的思想、文藝，是很不滿意的。孔丘、朱熹底奴隸減少了，却添上了一班馬克思、克魯泡特金底奴隸；陳腐的古典主義打倒了，却換上了種種淺薄的新典主義”。（註四〇七B）*A bas l'isme! Vive la question!*（打倒主義！問題萬歲！）

由此，使得他不能不否認理論底作用。主義只是一個抽象名詞（同註四〇三），“裏面並不曾含有具體的主張”。相信它過人，是“因爲”“人類底愚昧性”使他“愚昧不明，故容易被…抽象名詞騙去赴湯蹈火，牽去爲牛爲馬、爲魚爲肉”，成爲主義底犧牲者。“不說別的，試看一個「忠」字，一個「節」字，害死了多少中國人”。（同註四〇六）這是“信仰名底萬能”過名教，“崇拜寫的文字過宗教”。政治運動中過標語、口號，都是名教。（註四

（註四〇八）『新月』第三卷第四期，他底「介紹我自己底思想」一

○九)胡適於是從本質上否認學術名詞，一聽着法西斯主義(Fas·oism)，全不理解，因此「法西斯蒂化的教育」在他只是“新鮮好聽”、“不能了解”的名詞。(註四—〇)

自然，新文化運動正是用外來的新思想代替固有的舊思想，能夠因主義底危險就根本不輸入學說了麼？我們底新文化運動者胡適在這裏遂煞費苦心地訂出了三個條件來警告輸入學說過人。他說：“(1)輸入學說時應該注意那發生這種學說過時勢情形。……(2)輸入學說時應該注意「論主」底生平事實和他所受過學術影響。……(3)輸入學說時應該注意每種學說所已經發生過效果”。不注意這幾點 那末輸入學說“不但無益，反有大害”，“即如馬克思學說”便是。然而他爲隱蔽其階級成見計，却飾之曰：“以上所說過三種方法，總括起來，可叫做「歷史的態度」”，以欺騙世人。(同註四〇四，點仍舊)

這是落後國在世界文化已到否定之否定底時代過文化運動者所必然到達過境地。因而在二十世紀已成強弩之末過市民的實證、歸納、等等方法，遂顯示出了它底階級性。這種方法在這時與那革命性缺乏過市民學者相遇，在文化上亦如在政治上一樣，就變成改良主義底根據去了，而且非常貼合。研究

(註四〇九) 胡適『名說』見他編過『人權論集』一八五至二〇四頁。

(註四—〇) 『獨立評論』第八號—四頁中他底『所謂教育法西斯蒂化』。

零碎的實際問題，忽視談根本解決過主義。胡適並且反對人家談而譏諷之曰：他們“懶”，不落實際，“還要得意揚揚誇口道：“我們所談的是根本解決”。老實說吧，這是自欺欺人過夢話，這是中國思想界破產過鐵證，這是中國社會改良底死刑宣告（好傷心啊！）”！（同註四〇三，點爲我所加）。文化運動底目的是“再造文明。文明不是攏統造成的，是一點一滴地造成的”。所以“再造文明過下手工夫，是這個那個問題底研究。再造文明過進行，是這個那個問題底解決”。（註四一一）這樣，談主義會引起根本解決過革命危險，便沒有了。文化運動也就不會澈底，至於超個人主義範圍。A bas l'isme! Viva la question!

4 胡適錯誤底揭發

這種研究問題、拋棄主義過主張，是錯誤的。我本可以用說明作批判，不必再說甚麼了。但爲周到計，還是要把他底錯誤摘發一下。自然這裏不能一一去舉，也不能把從前批評過了的拿來說，我只在他論主義與問題過場合中摘發我所未會摘發過根本錯誤。

首先要說的，是他不懂得理論底重要性。理論雖是產生於實踐，然而一經產生後，便爲實踐底嚮導。包括性很大過理論，更是種種實踐底總原則。第一是籠罩整個生活過人生觀，其次

（註四一一） 他底「文存」一集四卷一六四頁。

是籠罩一個部門遊經濟觀、政治觀、道德觀、等。這在哲學上叫做「主義」(ism)。主義自身是由於其相應的實際所產生，所以能夠說明一定的實際，是一個理論。若把它用作先在觀念以說明一定的實際內遊問題以及別時別地相應的和一切的實際，那就成了方法，研究問題與實際遊方法。(註四一二)進一步說，沒有主義，人便根本不能發見問題、認出問題。是先有了歐洲底個人主義底認識，而後才使胡適覺得包辦婚姻、專制家庭、娼妓生活之非人道，提出“女子如何解放、家庭制如何救正”和“賣淫問題”的。沒有社會主義底輸入，胡適能夠提出“人力車夫生計問題”麼？絕對不會。所以談主義應該先於研究問題。

一旦說到行為，尤非先有理論不可。人底行為必須通過意識，當然就要答覆了「爲甚麼這樣」他才會做，與既成狀態相反遊行為，更需要答覆了「爲甚麼這樣」他才敢於去做。並

(註四一二) 胡適也知道這個道理，所以他一則說，“學理是我們研究問題遊一種工具”；再則說，“要知道輿論家底第一天賦，就是細心考察社會的實在情形。一切學理、一切主義，都是這種考察底工具”。(同上註四〇〇A)然而這些，都只見他底思想之矛盾，不能使他整個地不懂得理論底非用過反駁。假如說他是懂得了的，那末他之不主張談主義而主張研究問題，便恰恰是在企圖阻止“傾向於談主義”遊“危險”了。一句話，在不敢明目張膽來具體地反對社會主義遊情形中，只好抽象地反對一切主義，而且只好反對“談”。噫！四心亦云苦矣！

且先說出「爲甚麼這樣」來打破那與既成的狀態相應的舊觀念，造成一種新的輿論，所謂開通風氣也者，還是沒有人敢去做呢，除開極少數的勇敢的先知、先覺外。這即是說，研究問題過人，就具體地解決了女子如何解放問題而得出一初步必須解除包辦婚姻之束縛過主張，假定胡適在美國就已辦到這樣，你歸國來，不提倡個人主義，誰個敢來實行？如果說你只談你對於這個問題過研究、解決和主張，那我敢說你除了個人主義外絕沒有表明你底主張之正確過證據或理由。

明白這點，就可曉得一個「忠」字、一個「節」字，以至任何抽象名詞之足以使人赴湯蹈火，爲它犧牲，乃由於它是一個理論、有嚮導行爲和決定人生之作用過緣故。難道他之赴湯蹈火是因爲他不具有生物底生之要求而是以燈蛾性爲本能的麼？一點也不是。他之所以甘犧牲而不惜，實在是有所爲、有所爲，某種理由使他不得不然。人有意識，所以是理性的動物，有服從理論過特性，因而相信主義。主義雖是抽象名詞，然而是一套理論底總括，是具有內容的。胡適不理解理論底作用，又不認識理論，所以只看見主義之爲抽象名詞這個形式，於是遂以相信主義爲“人類底愚昧性”，“人類迷信抽象名詞過弱點”，（同前註四〇六）誣爲“名教”，而想以研究具體問題來解放人羣，

（註四一三）關於理論底重要性，請參閱『二十世紀』第一卷第七

期『理論底重要』一文。

真是滑天下之大稽！(註四一三)

其次要說的是他不懂得理論底普遍性。他以為主義是“個體的”只有在“應用”中才“有時帶着幾分普遍性”。但這是“或有或無的”東西。(同前註四〇六)因此“主義……是具體問題底具體解決法……在別國別時代”，只可“借來作參考材料”。“有了學理作參考材料，便可使我們容易懂得所考察的情形，容易明白某情形有甚麼意義，應該用甚麼救濟的方法”。(同前註四〇三)

其實一般地說來，胡適不明白由某種問題產生適主義對於別時別地底同性質問題是可以應用的。因為某時某地底問題與別時別地底問題，雖以時地之殊而有分別，然在內容上、根本上、沒有分別，所異的只是形式和枝葉。從前波蘭底民族問題和現在中國底民族問題雖有時地之殊，使其受外民族底壓迫底情形和自己感着痛苦底狀況不相同，然其在受外民族壓迫和感受痛苦這個根本的地方，則全然一樣。所以民族主義——以喚起自己民族底血統意識、來排除外國民族底壓迫、取得自己民族底獨立和自由、為內容適主義——是同樣可以採用的。只不過因兩種情形底特殊性，在實踐上有因應制宜底不同而已。^④這並不止於參考。至於把主義當作方法時，那主義底普遍性是很大的，絕非所謂“或有或無的幾分”。胡適難道連歸納法都不懂得麼？歸納法就是由特殊到普遍。所以由具體問題研究出適主張，可以成為一般的理論和方法。

特殊地說來，胡適不明白今天底世界是五洲大通、趨於同一適時代。很多非資本主義國都一致地和踴躍地模仿歐洲，實行歐化。經濟、政治、法律、道德、學術、等，全都這樣。這是中國底「五四」文化運動之所由來。當時和現在底歡迎舶來品，就是趨於同一適證明。中國底經濟、政治、法律、在「五四」前老早就模仿歐洲了，文化怎可獨外？既然如此，主義也就是可輸入、可採用的了。那末他說“外來進口的「主義」是沒有用處的”適話，還不是他底“人類的愚昧性”底表現麼？

最後要說的是他不懂得理論底時代性。一般地說，主義是時代底產物，不能由人自由創造。任何偉大的主義創立者，都根本是時代產生出來的。特殊地說，在經濟、因而歷史是模仿歐洲近代社會適國家，在文化上只能介紹既有的主義，不能自發地創造甚麼。歐洲可以有倍根、洛克、霍布士、拉·梅特利、赫爾維修、盧梭、孟德斯鳩、等歸納法和民約論以及個人主義和民主政治底創立者，而在中國則只能有康有為、梁啟超、章士釗、陳獨秀、胡適、……這班介紹人和宣傳家。因為這樣，有志創造適胡適，十幾年來還是一無所獲。這不獨使那稱他為大思想家適人感覺他“在哲學方面至今還沒有多大的貢獻”（胡適三三四），不曾創立過一個主義出來；他自己也覺得他“提倡有心、創造無力”了。中國未與歐洲並駕齊驅到另一新階段、新狀態時，胡適將永遠是創造無力的。

至於他不懂得進化中適突變在以後批評，這裏不說了。

總括看來，胡適沒有哲學訓練，根本不是哲學家，所以連哲學底基本態度——概觀事物、綜合一切和追究根源適見地都沒有，不知道對事物作全體看、對一切作綜合的研究、對一個部份底現象作根源的探討。他爲衆多的、複雜的、零碎的現象所障困，只見到“個體的”、“具體的”、“這個那個問題”。這是甚麼哲學家？他簡直連哲學家底氣味都沒有。他只是一個科學方法論者，具體而確切地說，他只是一個實證的歸納法論者，非常單純而低級，爲十七世紀底倍根之一滑稽畫像。在哲學上，他所得的，只是一種分派習氣，自己想創立一說，仇視別的派別。

這就十足地說明胡適之非思想家、理論家了。他底“介紹我自己底思想”，實在是恬不知羞。那稱他爲“大思想家”的，也太外行了。反對主義，只承認有具體問題、有解決底具體主張、甚至否認大問題之抽象性底增加（胡適自四〇六）、適人，根本連主義、思想都取消了，在他、那只是抽象的名詞，還能說是思想家、理論家麼？

三 論西洋文明與東方文明

1 概論文化和文明底一般

的確，胡適既不是哲學家，又不是思想家、理論家，而只是一個文化運動論者——「五四」時代之——西洋文化介紹者。在中國宣傳歸納方法、實用主義、個人主義，就是他底思想

工作。因此，他對於中國文化也有意見。這種事實，他雖開始於一九一五年底博士論文，(『先秦名學史』)；大寫於一九二三年批評反動的『東西文化及其哲學』之際；(『讀梁漱溟先生底『東西文化及其哲學』』)，而他底正式的和系統的意見則發表於一九二六年(『我們對於西洋近代文明態度』)、以及一九二八年，(『幾個反理學的思想家，五，吳敬恆』)；其殘餘的“感想”到一九三〇年才寫畢(『漫遊底感想』)。現在我們就根據這十五年內遊作品來考察這個文化運動之一演員如何地論西洋文明與東方文明吧。

他在辯護西洋文明、譏貶東方文明之前，提出了“幾個基本觀念”來。

他底前兩個基本觀念以爲“文明 (civilization) 是一個民族應付他底環境總成績”；“文化 (culture) 是一種文明所形成過生活底方式”(註四—四A)，並不充分正確。Civilization 和 Culture 底“來源，都出於拉丁。其意思，在「文化」一字則由耕作和祭祀而引申爲知識和教育。「文明」一字，則由市民的地位、市民的權利和市民的資格，而至成爲政治的、法律的和道德的含意。大抵前者底領域爲抽象的思想與教化，屬於精神；後者底領域爲具體的制度和行動，屬於實踐”。(註四—五) 那末，顯然的，文化和文明底定義，簡單說，卽：文明是經濟的、社

(註四—五) 『科學思想』，第二十八至三十三合刊號，一〇頁。

會的、政治的、智識的制度形態，如財產權利、階級關係、政治體裁、智識表現(宗教(儀式等)、藝術(繪畫、雕刻等)……)等：文化是文明在理論領域中遊形態——觀念形態，具體地說，為哲學、科學(自然的和社會的)、宗教思想、藝術思想、等。因此，文明和文化是一物之二面。這就是在英、法往往把它們兩者混用遊緣故。那末，胡適以文明包括制度形態和觀念形態，而以文化為其中之一部份——生活底方式，便非常之混亂、攙統、簡直令人莫明其妙了。

後一基本觀念，就是說“凡一種文明底造成，必有兩個因子”：物質的自然質料和精神的民族底聰明才智。(註四—四A)。但是我們要明白凡一種文明底造成，都不以這兩個原素為動力和原因。如果說是，那末為甚麼同由這兩個原素構成遊文明有種類底不同呢？同一地面和同一民族，都各時代有各時代底文明。至於他底錯誤，顯然是把文明解作經濟去了。因為只有經濟才是由自然質料和人類才智作構成原素的。這便是胡適僅舉瓦盆、蒸汽爐、舢板、汽船、單輪小車、電車、摩托車作文明具有物質的成份和精神的成份之例證遊所在。這樣，“一個民族對付他底環境遊總成績”中便沒有政治、法律、哲學、科學、宗教、藝術、道德、……這些東西了。這些東西，不是組織生產、進行生產、因而為應付環境之用的麼？如果說不是，那末胡適以科學、文藝、美術、道德和宗教為“西洋近代文明”底“特色”(註四—四B)，就根本錯誤。

另外一個錯誤，就是他說：“沒有一種文明是精神的，也沒有一種文明單是物質的”。（註四—四A）若只以經濟為文明，那末文明僅此一種，當然沒有物質的和精神的底分別。但胡適既以科學、文藝、美術、道德和宗教作文明，而經濟也是文明，然則在這些種類中，怎麼不可以說經濟是物質的文明，科學、文藝、美術、道德和宗教是精神的文明呢？若照我們底文明定義，也有這種分別：經濟是物質的文明；政治、社會、等制度是精神的文明。因此，一個社會有一個社會底物質文明，同樣也一個社會有一個社會底精神文明。說西洋只有物質文明、中國只有精神文明過話，當然不是的論。

在文明問題前大叫分析胡適，真正沒有分析能力，弄不清楚這些，以致在辯護西洋文明為物質的之譏貶時，只好攏統地用文明兼有物質的和精神的之二面過話來作理由，生出了上述的兩個錯誤。

另外我們把他底一點進步的地方指出來。中國人因為西洋底文明到東方來的首先是而且顯著是商品、輪船、槍砲、資本、等等，對於它底科學、哲學、美學、等等很少知道，而自己底經濟則遠不如它，微弱之極，可是孔、孟、程、朱之學和韓、柳、歐、蘇之文以及孝、弟、忠、信之德一類底東西，却為他們所朝吟夕詠，於是遂說西洋文明為物質的、東方文明為精神的。胡適要駁這一點，而且他又知道西洋有物質文明復有精神文明，於是就不知不覺地站到社會的物質論上來了。他從生產上指

出“東方文明與西方文明底交界點”(註四—四C)；把物質文明與精神文明作統一的觀察(註四—四A)，“深信精神的文明必須建築在物質的基礎之上”(註四—四D)。

不過這種進步的地方很微弱。把東西文明交界點只看成交通工具而不看成生產工具；所謂精神文明底物質基礎，只是東方哲人“衣食足而後知榮辱、倉廩實而後知禮節”那種“平恕的常識”(註四—四D)，不是經濟狀態決定精神文明底內容。

另外要說的，就是他在實際上把文明和文化混淆成一物。這雖與他底文明定義相連，使人不知文化為生活底方式迥內內容又是甚麼，然而却是可同意的。因為它們實為一物底二面：制度和思想。在我們這把理論與實踐統一、即把思想與事實統一、遊新物質論者，當然可以這樣。

2 東西兩種文明底特色

在西洋文明和東方文明底本身上，胡適有系統的說明。這可以分成(一)西洋文明底本質、(二)東方文明底本質、(三)西洋文明與東方文明底差異、三點來看。

“西洋近代文明底特色便是充分承認……物質享受底重要”。它“建築在三個基本觀念之上：第一，人生底目的是求幸

(註四—四) A, 胡適, 『文存』, 三集, 四頁。 B, 同前, 八頁和一一

頁。 C, 同前, 五二頁。 D, 同前, 六頁。

福”；第二，所以要發達生產；第三，所以要講究衛生。這種“利用厚生的文明”，也不忽略“心靈上與精神上遊要求”。在理智方面則有發達的科學；在情感與想像力上則有顯著的文藝、美術；在行為和信仰方面則有道德與宗教。所謂宗教，是新宗教，推翻了迷信之合理的信仰，具有理智化、人化、社會化三種特色。即：實證態度，個人主義，最大多數底最大幸福。——這種社會化的“新宗教信條”，在十八世紀是自由、平等、博愛；在十九世紀中葉以後是社會主義。

東方文明不像這樣。它“輕蔑人類底基本的慾望。……不肯努力以求人生基本慾望底滿足，也就不肯進一步以求心靈上與精神上遊發展了”。“所以東方古聖人勸人要“無知”，要“絕聖棄智”，……”。人底智力不能征服自然，只好“怕鬼、敬神、……昭事上帝”，……不信任自己底能力”。道德總是向“個人底身心上用工夫，做那向內的修養”。“明心見性，……坐禪主教”，把人都變成了廢物。

從此可知“東西文化”底“根本不同之點”在於：“一邊是自暴自棄地不思不慮；一邊是繼續不斷地尋求真理”；“一邊是安分、安命、安貧、樂天、不爭、認喫虧；一邊是不安分、不安貧、不肯喫虧、努力奮鬥、繼續改善現成的境地”，所以他們“爭自由、爭平等”、謀“人類絕大多數人底幸福”。這裏，我們可以看出“東方文明底最大特色是知足；西洋近代文明底最大特色是不知足”。惟知足，故安於貧窮、愚昧、現成環境、不改革制度、只安

分守已；惟不知足，故造出鋼鐵世界、科學世界、自由政體、男女平權、社會主義。(註四一六A)

這些話，很不正確。西洋人固不知足，中國人亦非知足。他們底讀書人想“揚名顯親”；做官的想“祿位高陞”；經商者想“一本萬利”；務農的想“買田置地”；平常人相遇便稱“發財發財”；何嘗是知足？(註四一七) 西洋人固然好爭鬥、好改革；中國人亦正不弱於他們。社會上適“酒、色、財、氣”；政治上適君主黷武、藩王叛亂、農民暴動，不是過於史乘，致有人把廿四史稱為“相斫書”麼？近數十年底模仿歐洲、二十年底軍閥戰爭、四十年底改革運動——戊戌變法、辛亥革命、五四運動、五卅運動、國民革命、……革命，(註四一七)——何嘗是“不想改革制度、只圖安分守己，不想革命、只做順民”？(註四一六B)

這在胡適，更不能不承認。當梁漱溟說“中國人底思想是安分知足，寡欲攝生，而絕沒有提倡要求物質享樂的；……不論境遇如何，他都可以滿足安受，並不定要求改造一個局面”時，他批評說：“梁先生難道不睜眼看古往今來的多妻制度、娼妓制度、整千整萬地提倡醉酒詩、整千整萬恭維婬子適詩、『金瓶梅』與『品花寶鑑』、壯陽酒與春宮秘戲圖？這種東西

(註四一七) 『科學思想』，第二八至三三合刊號，一五至一六頁。

這裏，對於一般人所談適東西文化差異，列舉甚多，並一一批評，斥之為“皮相的文化論者”，胡適也是列入了的。

是不是代表一個知足安分、寡欲攝生適民族文化？只看見了陶潛、白居易，而不看見無數的西門慶與奚十一；只看見了陶潛、白居易詩裏適樂天安命，而不看見他們詩裏提倡酒爲聖物而醉爲樂境，——正是一種“要求物質享樂”適表示”。（註四一六C）這不是胡適自己打自己底嘴巴麼？

我們以爲中國在鴉片戰爭以前到漢武這兩千年，是封建時代，等於歐洲底中世紀，鴉片戰爭以後才漸次走入資本階段的。歐洲近代則正是資本階段。由落後的封建經濟所形成適物質生活，自然清貧淡泊，不如進步的資本經濟所形成適物質生活之繁華富麗。因此，由它們所產生適意識、欲求、處世觀念、生活態度，雖則都是不知足、向前要求，然在程度上却不能同樣強烈。把程度低點的看成知足、安貧、不爭、……，把程度高點的看成不知足、求富、好爭、……，完全是這兩種文明在相形之下適表面的觀點。在某種情形中不妨這樣說，但在實質上和根本上，這些是一點也不能作爲東西文化之特徵的。

講到科學底昌明與否、政治底民主與否、道德底高尚與否、男女底平等與否、社會主義底興起與否，皆繫於生產發達

（註四一六） A，以上三段引語，俱見「胡適文存」第三集七頁至一八頁，點仍舊。B，同前，二〇頁。C，同前，二集，七二頁。前七一頁，還有類似的話。D，同前，第三集，七、九、二〇、六九、七—等頁。E，同前，二〇和二一頁。原文「唯物的」改譯爲「物質主義的」。

是否到資本主義以為斷，並不關乎主觀的意欲和行為。而生產底發達與否，則係乎生產力之先前的狀態。在封建經濟下，當然沒有財富底堆積，健康底增進，科學、民主和社會主義底產生。胡適不懂經濟或生產力底決定作用，竟把東西文明分了高下之差異適原因歸之於哲學。要由『淮南子』底“‘雌’哲學”和“暮氣的出世哲學”來負“‘雌’民族”之養成底責任。（註四—八）這是多麼蠢生的見解啊！尤為可笑的，是屢常地把原因歸之於勤勞和懶惰。西洋人勤勞，中國人懶惰；好閑、愛蕩。（註四—六D）不知胡適曉得中國底工人、農民、苦力、負販、工匠在世界上為獨苦否？

至於以生產未發達到產生科學來打破自然底拘束和支配遊封建文明為“真正的物質主義的文明”，以生產發達到產生科學來制服天行以供人用遊資本文明為“精神的文明”、“真正理想主義的文明”，（註四—六E），當然也是笑話。胡適簡直還不知道「物質主義的」（materialistic）和「理想主義的」（idealistic）這些名詞底意義為何。哲學家連哲學常識都沒有 是多麼可憐啊！

回到本題上來，老實說，對於東西文化，要抽象地而不必舉出某事和某物以概括其一貫的精神，（如以科學、民主為言之類），同時又具體地把握着它底內容和特徵而不失之空洞渺

（註四—八）胡適，『淮南王書』，四五頁和—〇〇頁。

茫(如以不知足、尙競爭爲言之類)那只有這樣說才對：中國文化是以封建經濟爲物的基礎、地主階級爲人的基礎而產生過家族主義文化，即以家族主義爲主幹、以鬼神主義、名分主義、道德主義爲分枝所構成過封建文化體系；歐洲文化是以資本經濟爲物的基礎、有產階級爲人的基礎而產生過個人主義文化，即以個人主義爲主幹、以自由主義、平等主義、功利主義、理智主義爲分枝所構成過資本文化體系。(註四一九)這是胡適、乃至一切東西文化論者如梁漱溟等(除開陳獨秀外)所絕不知道的。他們底東西文化論，完全是皮相的觀察，一點不能把握實際。

3 歡迎西洋文明歐化中國

西洋文明與中國文明既然優劣判然，所以胡適底態度就是歡迎西洋文明希望用它來歐化中國。

認出西洋文明與中國文明底優劣，乃是海通以來好幾十年間這兩種文明相遇所造成過一般感覺。但封建的鎖國誇大狂，使他們得出各有好處、宜並存而兼有之過調和態度。真能把兩個文明認識得很清楚、而且堅決地指摘中國文明竭力攻

(四一九) 參看『科學思想』第二八至三三期合刊號，一六至二四頁。那篇『東西文化概論』底文字，對於東西文化問題曾說得有一個明白而系統的意見。

打它、主張以西洋文明來歐化中國的，當推陳獨秀。他在「五四」前數年就開始這個運動，到「五四」而極盛，稱為「新文化運動」。所以“新文化運動底根本意義是承認中國舊文化不適宜於現代的環境，而提倡充分接受世界的新文明”。因此“新文化運動底大貢獻在於指出歐洲底新文明不但是物質文明比我們中國高明，連思想學術、文學美術、風俗道德都比我們高明得多”。(註四二〇A)

新文化運動底事業，完全是中國市民底覺醒表示，所以是以愛國為立場的，亦可以說為民族的覺醒表示。這個運動底發動者和領導者陳獨秀，在當日之熱烈地為民族、為國家，正同「戊戌」時代底梁啟超一樣。他是以文化運動為救國之途徑的。被這個運動培養出來邁胡適，也就秉承着他底精神，在陳獨秀轉到社會主義去了後，便繼起努力。

所以胡適底主張可以用他這些話來表示：“我們如果還想把這個國家整頓起來，如果還希望這個民族在世界上佔一個地位，只有一條生路，就是我們自己要認錯。我們必須承認我們自己百事不如人，不但物質機械上不如人，不但政治制度不如人，並且道德不如人、知識不如人、文學不如人、音樂不如人、藝術不如人、身體不如人。肯認錯了，方才肯死心塌地去學

(註四二〇) 『人權論集』，胡適，『新文化運動與國民黨』。A，一二五至一二六頁；一三二至一三三頁。B，一二五至一二六頁。

人家。不要怕模倣，因為模倣是創造底必要預備工夫”。(註四二一) “一個現代國家不是一堆昏庸老朽的頭腦造得成的，……必須學人家一樣用鐵軌、汽車、……把國家統一起來。……必須學人家怎樣用教育來打倒愚昧，用實業來打倒貧窮，用機械來征服自然，抬高人底能力與幸福”。(註四二二)

因此，他對於“指出中國人……道德低淺”(註四二三A)和鼓吹物質文明、主張歐化中國適吳稚暉，十分頌揚。對於孫中山說“近來歐洲盛行的新文化，……都是我們中國幾千年以前適舊東西”適話，認為“附會”、“可以助長頑固思想、養成誇大狂的心理”，表示不滿。國民黨在他，認為本來“充滿着……保存國粹和誇大傳統文化適意味”，“它底運動也是“狹義的民族主義的運動”，“含有保守性”，“傾向到頌揚固有文化，抵抗外來文化勢力適一條路上去”，所以他宣告“國民黨是反動的”。對於“抵制文化侵略”適口號，(註四二〇B)他始終不懂，認為帝國

(註四二一) 『新月』第三卷第四期，胡適，『介紹我自己底思想』，一二頁。

(註四二二) 胡適，『請大家來照照鏡子』，見他底『文存』第三集四九頁。

(註四二三) A，『文存』第三集一六二頁。B，同前，一七五—一八頁。

主義的鷹犬和偵探——基督教徒在中國興教會、傳福音、辦教育、……是應該的。

同時，胡適所說遊歐洲文化，除開有一個地方（註四二三B）曾舉出社會主義外，全都是指的個人主義文化、資本主義文化。而他叫我們學的，也就是這個東西。因此，我們必須指出的是他所歡迎的為資本文化。他所企圖的歐化中國，就是資本主義化中國。所以胡適是歐美有產階級底文化使徒。不僅他，連無政府主義者吳暉稚也一樣。

這裏，我們就必須要知道歐洲文化已崩潰了。這在胡適，亦已知道。他說：“西洋近代文明本建築在個人求幸福遊基礎之上，所以向來承認“財產”為神聖的人權之一。但十九世紀中葉以後，這個觀念根本動搖了，有的人竟說“財產是賊贓”，有的人竟說“財產是掠奪”。同時，“個人主義底……流弊漸漸暴白於世，資本主義之下遊苦痛也漸漸明瞭了。達識的人知道自由競爭的經濟制度不能達到真正“自由、平等、博愛”底目的”（前註四二三B）到一九一四年，帝國主義大戰曾給了它以死刑宣告。梁啟超底『歐遊心影錄』，就是它死去了遊訃音。那末胡適底歡迎，不依然是走錯了路麼？

然則怎樣呢？新文化是產生於舊文化中的。當歐洲文化崩潰之日，其懷中却給我們孕育下了新的基礎。這種情形，胡適也同樣認識出來了。他說“十九世紀以來，……各種社會主義的理論與運動，不斷地發生。……勞働階級成了社會上最有勢

力過分子。十年以來，俄國底勞農階級竟做了全國的專政階級。這個社會主義的大運動現在還正在進行過時期。但它底成績已很可觀了”。(前註四二三B)。是的，一九一七年底俄國革命，這種新興文化遂由理論到實踐，開始建樹一種經濟的、政治的、法律的、教育的、智識的乃至整個社會的新型式。這至然是鐵一般的事實。因此，開色林(O. H. Keyserling)說：“我們不久要有一個新時代——一個與由文藝復興至歐洲大戰過文化性質迥異過時代”。(註四二四)那末要使中國適於今日世界之生存過人，不應該對此加以注意麼？落後國若想迎頭趕上前去，便必須介紹這種代表新歐洲過思潮。“工業最前進的國家只是在給較少發達的國家指出其期待着它過將來底肖像”。(註四二五點爲我所加)

那末，攙統地介紹歐洲文化，便根本不對了。何況所謂歐洲文化這就是資本主義文化呢？而在方法上，不加批判地一味崇拜，那同國粹派之迷信中國文化是一樣的錯誤。胡適批評梁漱溟攙統，他自己也就根本不能分析。

4 再造文明著古代哲學史

(註四二四) 『當代』，第三編，嚶嚶書屋，一頁。

(註四二五) K. M., Le Capitot, Traduit par J. Mador,
Tome 1, Paris, Costes, 1926, P. IxxvII— IxxvIII。

胡適之所以對於歐洲文化不加分析，全是他底市民意識使然，“不能進這一步了”。就是人家已經分析而有選擇地介紹那些代表新歐洲適思潮，他也用反對談主義和迷信抽象名詞適話，加以阻止，並指斥其思潮為“新典主義”、其信從者為“奴隸”。

那末他對於中國文化適路線呢？方法呢？只是移殖歐洲文化來就了事麼？這在胡適，是移殖，又是改造，即移殖歐洲文明來再造中國文明。對於舊有的呢？胡適雖不是“狹義的民族主義”信徒，然而却是民族主義信徒，對國家有熱烈的愛。因此，他“總含有一點保守性”，不能夠把所謂國故、國粹一下拋開。同時，創造新東西也不可少，不能全憑移殖。這樣，就產生了“研究問題、輸入學理、整理國故、再造文明”適一個綱領。

從此我們可以看出他底再造文明就是一種東西調和底別名。所以他始而說：“…… it would surely be a great loss to mankind at large, if the acceptance of this new civilization should take the form of abrupt displacement instead of organic assimilation, thereby causing the disappearance of the old civilization”（註四二六）；繼而說：“世界上適哲學大概

（註四二六） Hu shih, The Development on the Logical Method in ancient China, The Oriental Book Company, Shanghai, 1928, P. 7.

可分爲東西兩支。……到了今日，這兩大支底哲學互相接觸，互相影響，五十年後、一百年後，或竟能發生一種世界的哲學……。”又說：“我們今日底學術思想，有這兩個源頭：一方面是漢學家傳給我們底古書；一方面是西洋底新哲學說。這兩大潮流匯合以後，中國若不能產生一種中國的新哲學，那就真是辜負了這個好機會了”。(註四二七)

這種見解很錯誤。中國文明是封建文明，歐洲文明是資本文明，二者相反，不能並立。它們自從接觸以來，發生了很多軍事的、政治的、社會的、思想的爭鬥。鴉片戰爭以來中國歷史，就是資本文明與封建文明爭鬥的歷史。「五四」文化運動即爲這種爭鬥之一精神的高級表現和最後決戰。胡適底『我們對於西洋近代文明態度』，也是一個很好的證明。在這種情形中，中國文明當然歸於淘汰。這會成爲一種損失麼？不，它依然存在，它存在於歷史上，仍不失其爲中國社會進化的一個成績。

那末，“Where can we find a congenial stock with which we may organically link the thought-systems of modern Europe and America, so that we may further build up our own science and philosophy on the foundation of an internal assimilation of the old and the new?” (前註四二六) 這

(註四二七) 胡適，『中國哲學史大綱』，卷上，五頁，九至一〇頁。

自然不是胡適底“surmis.”，所謂宋儒底格物致知，也不是在推翻孔丘中所發現之並立的非孔丘派，同時也沒有必要。胡適底設此問、做此事，想在中國文化中找出與西洋近代文化相同處來作建設中國哲學、科學邁出發點，在公歷紀元後求之不得而求之於紀元前五百年、四百年、三百年——戰國時代底非孔丘派，所以他一則作『先秦名學史』，再則作『古代哲學史』，其實都只不過表示其為代表『五四』文化運動中邁文藝復興傾向而已。

中國底歷史，不是由封建時代到資本時代邁典型，它之走上資本時代，不是自動的，由於內在的原因，而是被動的，由於外鑠。因而中國文明底新創，不必在它底歷史上找出發點，它應該由歐洲文明出發，即以移植來的作基礎，由之而向前研究。它自己底新哲學和新科學，只有從歐洲已達到邁地方開始創造出來的，才可以稱為它“自己”的和“新”的。所以縱使胡適完成了整部中國哲學史，也沒有那個近代的哲學家 and 科學家從那裏面去找他底研究底出發點。（註四二八）

整理國故只是整理國故，換言之，歷史地研究中中國社會底

【註四二八】 所以激底的文化運動底領導者，在『五四』前一年就明白地說：“以保存國粹而論，晚周以來之學術，披沙豈不可以得金？然今之歐羅巴，學術之隆，蓋邁往古；吾人直徑取用，襲之取法二千年前學術之興之晚周、希臘，誠勢少而獲多。猶之欲得金玉者，不必會五都之市而邁邁迂道，披沙以求之也”。（『蔡元培文存』，二卷，五二頁。）

進化和文明底進化，此外沒有別的。若想由它來再造文明，那就完全是幻想。這不過表示胡適在文化中過妥協性和保守性而已。

5 評梁漱溟底東西文化觀

但是他可以整理國故，梁漱溟却不可以整理國故。原因是他可以調和東西文化，梁漱溟却不可以調和東西文化。於是我們底文化運動者便向梁漱溟開火了。

本來梁漱溟底『東西文化及其哲學』一書是錯誤的，我已批評過，但胡適底批評却是無所謂，只不過又顯出他底錯誤而已，因此我要作一個批評底批評。但我這個批評底批評，不獨客觀上不會站在梁漱溟那邊，即主觀上也沒有，因為我已曾批評梁漱溟過。而且我們批評人家，只能科學地分析人家底錯誤，不能指摘人家底正確地方。聲明既畢，現在我們就來條分縷析地舉出胡適底錯誤吧。

(一)說“東西文化……是一個很複雜的問題，……“此刻”……只有研究雙方文化底具體特點……和用歷史的精神與方法尋求雙方文化接觸過時代如何選擇去取……；而不是東方化”“連根拔去”或“翻身成世界文化”，“避去了具體的選擇去取而討論那”些，“便是攏統”。(註四二九)這恰恰證明胡適沒有一點哲學精神，只曉得枝枝節節、點點滴滴、小小套套、零零碎碎的改良，不能整個地作全體看。同時，這也不過是他底東西

文化調和論之再度表現而已！

(二) 梁漱溟以為一種文化要存在即要為世界文化，不能為世界文化即不能存在、過邏輯，沒有“很可驚異的”地方。在大通世界中，文化趨於統一，當然如此。胡適企圖用多元論和殘存的地方差別來批評，真是笑話。只有認定“點極黑的油燈”還可存在、應存在過人，才去“勸全世界人都點”它。縱使中國人將來在統一的世界文化中也“喫米飯”、“用筷子”，（註四二九）那好比人身上過尾骨一樣，誰也不能據以說有尾猿還存在於人身上，即說人是有尾猿。

(三) 梁漱溟說他“自從會用心思過年齡起 就愛尋求一條準道理，最怕聽「無可無不可」過話，所以對於事事都自己有一點己見，而自己底生活行事都牢牢地把定着一條線去走”，（註四二九）並不十分算錯。這正是個人主義的研究法，為胡適所宣傳。但我不知道天天叫人家要把一切主義和學理看作“假設”、不要給它當“奴隸”、不要“受人惑”“被人蒙着眼睛牽着鼻子走”、要“養成一種批評的態度……獨立思想的習慣”和“創

（註四二九）胡適，讀梁漱溟先生底「東西文化及其哲學」，見他底「文存」第二集第二卷。

（註四三〇）見「胡適文存」第一集第二卷一八九至一九〇頁，第四卷一五九頁，第二集第三卷一〇一頁，「新月」中「介紹我自己底思想」七頁和一八頁。

造的思想力”、來成立學理‘特立獨行’、(註四三〇)——天天叫人家這樣過人，爲甚麼要批評梁漱溟那種做法、斥爲“武斷”和“過信主觀的見解”？(同註四二九)

(四)對於梁漱溟以三種意欲來表現三條路、因而代表三大系文化過見解，沒有理論的批評，且不從根本上指摘這種觀念論的文化觀，有負批判旨趣！（這才是『東西文化及其哲學』底中心之所在！）有失哲學態度！！有玷物質論底資格！！所以胡適底『東西文化及其哲學』底批評，只是挑剔瑣細，一點也不扼要和中肯！

(五)從形式上批評三種意欲、三條路向、三系文化，再三再四地說梁漱溟不該把東西文化弄得這樣“簡單”、“整齊”、公式化，因而又斥爲“攏統”，實在是不懂得科學形式和哲學方法過表現。把“極複雜”的簡單化，約“繁多”爲整齊的公式，是科學研究底目的，亦科學定律之所由產生及其一般性質。哲學的結論不用說是越“包括”、“越簡單”、(同註四二九)越攏統才越得體的。胡適竟不懂得這些，是多麼可憐的哲學家和科學[底方法和學理底]提倡者啊！

(六)現量、理智、直覺雖爲知識所必具過三種作用，而由它們所構成過知識，大體地觀照其特徵，却不妨說某種文化偏於現量、某種文化偏於理智和某種文化偏於直覺。“例如詩人賞花玩月”雖亦用現量和理智，然而說他“偏於直覺”(同註四二九)是可以的。胡適在這裏過批評，也並沒有好多道理。

在他自己發表意見方面，用“人類底生理的構造”底大同小異來作人類對於生活中問題底解決底大同小異，是機械的物質論底表現。說“程頤、朱熹……走科學底路。”“這個科學底路重現而大盛於最近三百年”——“自顧炎武……以至……章炳麟”，（同註四二九），是不懂科學為何物過胡說。有正確性的，只是他用環境作文化底說明這一個物質論觀點。

這便是胡適底梁漱溟東西文化論底批評之一簡單的分析。有甚麼？淺薄、錯誤、方法不足、理論貧困！Voilà, c'est tout。

6 歌頌吳稚暉中國文化史論

梁漱溟是錯了，但吳稚暉在東西文化問題中過意見，却為胡適所佩服，歌頌不已。他根據吳稚暉底『一個新信仰底宇宙觀及人生觀』中一段“文化比較史論”說“吳先生是個最有歷史眼光過思想家，他對於中國文化演變過歷史最有精明的研究、最有獨到的見解”。（註四三一）

現在我們就來把他所頌揚過地方，加以檢討。

稱讚吳稚暉底排斥宗教和指出中國人道德低淺，在論他底思想時固可以說。但要估量這兩個見解底理論價值，就須放在中國文化運動界來觀察。若然，那末在他前就有比他說得更“澈底”、更“激烈”的了。這只要把『獨秀文存』中一九二四年

（註四三一）胡適：『幾個反理學的思想家』，五，『吳敬恆』。見他

底『文存』第三集一五八至一六六頁。

以前(即『一個新信仰底宇宙觀及人生觀』發表以前)好幾年底著作(註四三二)一看,便可知道吳稚暉那點在量上、質上俱不足道過一段是沒有甚麼特殊和價值的了。他底見解,實在簡單而籠統,簡單地排斥宗教,籠統地說道德低淺而沒有具體的理由作說明和論證,有甚麼理論價值呢?科學和哲學都是注重說

(註四三二) 在宗教方面,例如卷一底九、二一、九八、一〇四、一三〇、二二八、二三〇至二三三、二四一至二四六、三五三、三五九、三六七、等頁,卷二底五七至六二頁,卷三底六五——六七、九八頁(亞東,一九二五年九月六版)等。精括其大意是:作者(一)“大膽直言”一切宗教,無神自化,等諸偶像,是“虛誕”的“愚世國民”之誤。因此,他主張改造中外諸宗教。並以道教、佛教、孔教及道“三教合一”造中國戲,為造成強和學過原因。而“宗教迷信為……文明改進之障礙”,是猶太、印度、等“篤信宗教之民族”衰弱之大原”。(二)科學已證明宇宙萬象中沒有“神靈為之主宰”,有神論不正確,且已受無神論哲學之指斥,不能存在。我們應該“尊重自然科學、實驗哲學,破除迷信妄談”,走“現在世界上……科學的無神的光明道路”。(三)“至於宗教之有益部分(寄託精神,與人以慰安——曹)……美術、哲學可以代之。即無宗教,吾人亦未必精神上無所信仰。請吾人不可無信仰則可,謂吾人不可無宗教信仰,恐未必然。倘謂凡信仰皆屬宗教範圍,亦不合邏輯”。因為“凡宗教必言神必言生死”,“屬於依他道信仰,以神靈為最高命令”(所謂孔德底人類說、柏拉克瑪爾(Blackmar)底論聖教、胡適底社會不朽教和社會主義為宗教道教,都是笑話。——曹)它底“根本作用,專在出世間,使人

明與論證的。至於那段話中適錯誤——多元論和民族史觀、傳人史觀，胡適却不能摘發，未免太爲着恭維而隱匿真象了。

生擾攘之精神有所寄託耳。倘以規定人生之行為爲義，則屬入世間教，與倫理道德爲扶駢，宗教之爲物將於根本上失其獨立存在之價值矣”。這是文化運動時代之一正確而系統的宗教論，以科學和實利爲原則考察的。在道德方面，例如卷一底四五、五五、六四、一一〇、一二三、三六六等頁，卷二底七〇至七二頁，卷三底六一、九九、一一九、等頁。折攝其大意則略謂：(一)道德是社會的，“有二人以上之交際”即“發生道德問題”。“道德爲人類之最高精神作用，維持羣益之最大利器”，“無論人類進化至何程度”，皆不可少。但“道德之爲物，應隨社會爲變遷，隨時代爲新舊，乃進化的而非一成不變的”。故各時代有各時代之道德。“此古代道德所以不適於今之世也”。(二)中國底道德，爲儒家孔子之說。“經漢宋兩代之進化，明定綱常之條目，始成一有完全統系之倫理學說”。是封建的，以“階級(等級——古)制度”爲精神。“所謂名教、所謂禮教，皆以擁護此物尊卑、明貴賤之制度者”。忠、孝、節三綱，尤“爲以己屬人之教義道德”。這都與共和民主不兼容。我們要改革政治，必有此“倫理的覺悟”。還是“吾人最後之覺悟”。(三)須知“忠、孝、貞節、三綱”爲“中國底禮教……、刑罰、風俗、政治、法律”之源。舉凡中國人底虛偽……、利己、缺乏公共心和平等觀，就是這三樣舊道德助長成功的；中國人底製的生活……、虛枯的現象……、一方面無所壓制一方面盲目服從社會，也都是這三樣舊道德剝削出來的；中國歷史上，現社會上種種變態不安的狀

緒言既畢，即入正文。

吳稚暉第一個“獨到的歷史眼光”（同註四三一）是中國古代民族沒有宗教。這是梁啓超在吳稚暉前二十幾年就已說過了

話，也都是這三種道德在那裏作怪”。“所以若說道德是有的好，是中國固有的好，簡直是夢話”。（四）孔子學說中如“溫、良、恭、儉、讓、節、義、廉、恥、忠、恕之道”，“乃世界普遍的實踐道德”，“爲……道德家所同遵，未可以矜特異，獨標一宗”。所以只有三綱五倫才是孔子倫理之“特色，中國獨有之……”。（五）但不僅中國道德壞，西洋亦不好。因為西洋人也“受了本能黑暗方面的虛偽、虛弱、狡詐、爭欲、獨佔心、利己心、私有心等不道德難以減少速率制”，所以“人類本能在光明方面底相愛、互助、同情心、利他心、公共心等道德不容易發達”。（六）我們現在所要求自然與民主相應道德；此外更以勤、儉、廉、潔、誠、信“之數德者”爲“救國之要道”。但我們要主張“新道德”，以“徹底教誨人類本能在光明方面，……來救濟全社會悲慘不安的狀態，舊道德是我們不能滿足的了”。這是文化運動時代之一正確而系統的道德論，以歷史（進化）和實利爲原則考察的，同時，處處注重個人，故以自由、平等爲立場。且終端達於社會。就這些地方看來，我們覺得陳獨秀才是中國文化運動底領導者和資本主義文化底先知先覺。在他前則爲梁啓超、譚詠同、康有爲。無論在那點，都舉不到吳稚暉。胡適舉“反理學的思想家”不舉他或梁啓超，乃是絕大的錯誤。“明足以照秋毫之末而不見與薪”（孟軻語），“幾個反理學的思想家，那篇文章，有甚麼歷史的價值麼？”

的(註四三三A),有甚麼獨到?而且這是錯誤的。不然,那就只有把佛、耶、回看作宗教,拜物教、祖先教、鬼神教——偶像教不是宗教才可以說。倘然凡服從人類以外之冥冥的主宰、用儀式去祈禱禍福的就是宗教,那末吳稚暉底話便完全錯誤。實則他是連宗教爲何物而亦不知的。

吳稚暉第二個“獨到的歷史眼光”是中國文化成熟期底學說爲“老、莊一派底鄉愿思想”和“孔、孟一派底局董思想”(同註四三三)。抹殺墨翟、楊朱、告不害、惠施、公孫龍、騶衍、荀况、韓非等,非常錯誤。這只要一看我底胡適底中國上古哲學批判,即可明瞭。吳稚暉與尋常眼光一樣,只看重影響大而久和有書甚多過人,不能就中國文化成熟期而言其思潮。至謂晉、唐以前爲老、莊和孔、孟底思想支配過時代,二十幾年前適梁啓超就已說過了(註四三三B)。而且這乃是流行的見解,毫無新奇處,並不是“當代底一般學者都見不到、說不出”(同註四三一)的。

吳稚暉第三個“獨到的歷史眼光”是佛教輸入後中國文化便起絕大的變化、有宗教了。這是誰也知道。有何人否認佛

(註四三三) 梁啓超,『飲冰室文集全編』,訂正分類本,一九三三年,再版,新民,卷八。A,五和八頁。B,四和七四頁。C,四和九頁。梁啓超在五妻一則說:“六,儒佛混合時代,宋、元、明是也”再則說:“自佛學入震且,……中國哲學乃放一異彩。宋明後學間俱興,實食隋唐間諸古德之賜也”。這是何等明白!

教來於東漢，盛於六朝，中國於是有寺院、仙佛之事，和天堂、地獄、輪迴、超度之說麼？把這種見解認為是“當代底一般學者都見不到、說不出”的，乃不過表示其人之見爲井蛙之見而已。恕我不舉例子。

吳稚暉第四個“獨到的歷史眼光”是宋、明底理學爲佛、儒雜糅成功過東西。這也是人所共知過事實。而且在吳稚暉說那話前二十年，梁啓超又已說過了。（註四三三C）現在再以渡邊秀方爲例吧。（因爲我手邊只有他底哲學史）。他在一九二三年著過『中國哲學史概論』中說：“宋學底興起，自是因受老、佛二教底刺戟而然，二教底要素，多少日被化成了儒教，儒門學者且取作了自家哲學底體系，——其內容所以自和原始儒教不能無別”。然而這種初“建設”出的“清新的哲學，稱霸於思想界者且數百年”。（註四三七）這那裏是“當代底一般學者都見不到、說不出”的呢？

吳稚暉底第五個“獨到的歷史眼光”是以清朝爲文藝復興時期，其實這又是梁啓超在二十幾年前就說了的，他稱清代二百餘年爲文藝復興時代，（註四三五）有甚麼獨到？然而這也不正

（註四三四）劉侃元譯，商務，一九二八年再版，『近世哲學』一頁。

（註四三五）是前註四三三所指那篇『中國學術思想變遷之大勢』一集第八章談清代學術中語。這裏所引，因前引新民國版沒有第八章，同時手邊無此書，買又需錢很多，是根據『清代學術概論』底『自序』二頁中

吳稚暉並不知道甚麼叫文藝復興。原來歐洲史底上古——希臘是商工經濟發達過時代，因為這樣，一面發現了「我」、「個人」，一面引起了自然科學底研究，以致造成一個文化興盛的時代。及入中古期，經濟成為封建的，思想也就為神學所籠罩，個人埋沒了，大家一個隸屬一個，最後都隸屬於上帝。以後到了近代，商工經濟重行發達，有財產者即是有人格的，而他底利益、主要的就是解除封建束縛和發達資本生產。這樣便孕育出了個人意識和研究自然過要求。而在古代過希臘文化，恰恰就是這樣的。所以復興古代文藝，好由之而出發，向前進展。因此文藝復興在形式上是復古，發揚古代文化；在實質上則是進步、革命，用一種與當時經濟情形因而時代需要相適合過文化來反抗中古封建文化、與它對立、並代替它，完全有新的意義和進步的作用。所以文藝復興底具體貢獻是發現個人和科學，用個人主義代替隸屬主義，用科學代替神學。於是它們就引出了一種新生活、新觀念、由新的人生觀和宇宙觀到新的社會觀和政治觀，一面產生制度底革命，一面產生學術底復興，至於完成新的資本社會底建立。那末吳稚暉之把清朝叫做文藝復興，便很錯誤了。因為清朝底考證學，只是古學資料之訂正，即古書底考校，是形式的文藝復興，在實質上並沒有提出何種思想，如歐洲之所謂文藝復興的。而且，既然春秋像希臘、戰國像雅典，那末像文藝復興過清朝就該是春秋戰國底學

所引而引出的。

術思想底再現，然而他却說是“復興了漢唐之盛”（註四三六）。如此，則清朝考證學不過“推倒宋元之空疏黑暗”（同），即一反理學趨勢，而“遠接漢唐”（同）之註疏而已。這在比擬底形式上，也矛盾錯亂。實則中國底文藝復興是「戊戌」（作時代看）和「五四」，尤其「五四」這時代底文化運動。它是把近代的歐洲當作它底古代的戰國的，因為歐洲比戰國進步，所以它底文藝復興是介紹歐洲底個人主義和科學。實地完成這個的是陳獨秀（註四三七），明白道破這個的是蔣夢麟（註四三八），吳稚暉太不行了。

從此可知胡適所頌揚過吳稚暉之中國文化史論，實在沒有足稱道的地方。這無論在質上或量上，都不及文藝復興底領導者，梁啟超和陳獨秀（註四三九）他們對此倒還有很多新的意見。我相信看過『中國學術思想變遷之大勢』（註四四〇）和『獨

（註四三六）『吳稚暉學術論著』，梁冰彙編，一九二七年，四版，出版合作社，一〇三頁。

（註四三七）看『獨秀文存』便知。

（註四三八）看『新教育』第五號便知。

（註四三九）我把這兩個人並舉，一為「戊戌」時代領袖，一為「五四」時代領袖，其思想、其勇敢、其影響、其文化貢獻，皆非常相當。中國文化之有今天，我們不能不感謝他們兩人。我很想著一部『梁啟超與陳獨秀』以打破此中國市民學界之健忘！

秀文存』中論中國文化史(註四四一)遊人，必然贊成我這些論斷。並且他們是真正反理學的思想家，同時又是中國文化運動底領袖和中國資本主義文化底開山。最值得稱述，也必須稱述。然而胡適却去頌揚吳稚暉。老實說，這就是陳獨秀在「五四」後轉到了社會主義過緣故。梁啟超之被遺忘和抹殺，顯然是市民學者底劣根性在作祟。他們之飲水不思源，正同他們之坐食利潤而不念其創造者底辛勞一樣。他們慣於健忘。但是吳稚暉底平凡和錯誤，倒成了反映胡適的鏡片，他底無識、無學、無思想，全都在認識吳稚暉和頌揚吳稚暉表現出來了。不僅胡適，就是外國底學者也一樣(註四四二)，他們簡直是“沙鍋湊崖”(民

(註四四〇) 梁啟超，《飲冰室文集全編》，訂正分冊本，一九三三年，再版，上海，新民，卷八，《學術一》。他在這裏，頗有特殊見地可稱述者；即他指出(一)戰國學術發達原因；(二)地理與哲學關係；(三)名派底大同小異；(四)學統—思想之原因、經過、派別與影響；(五)學派分派；等。另外在方法上如比較法之應用(把戰國與希臘比)和考證法之完備，(分原因、經過、分派、影響等)皆有獲到之處可說。這絕不是吳稚暉所可望其項背的。然而胡適竟漠視此文而去頌揚在中國文化史論中量又少、質又劣遊吳稚暉文字中一段插入的黨論！

(註四四一) 一看『獨秀文存』卷一底一〇五、二七七至二七八，三二三和三二四，三二九至三三〇，四一四至四一五，頁，卷二底五二頁，卷三底三頁，即可知道。這不是吳稚暉所可及者。

間謎語)，沒有一個好的。

四 論思想革命與思想自由

如此不學無術的胡適，不懂中國文化，亦不懂中國文化史，又不懂中國文化運動史，然而却是要談中國文化運動。他在『思想革命與思想自由』底講演和『新文化運動與國民黨』底文字中，又在煞有介事地談。

他說：“現在最根本的需要是思想革命，……思想何以須革命呢？（一）因為中國底傳統思想有許多不合於現代底需要，……（二）……傳統的思想方法和思想習慣亦不合於現代底需要”。在前者如“無爲”、“無治”、“高談性理”、“無思無慮”、“不爭不辯”；在後者如“鏡子式的思想”（物來順應）、“根本上不思想”、“高談主義而不研究”。（註四四二）另外他所提出來適文化

（註四四二）巴耳特列特（Robert Merrill Bartlett）在美國 Current History 一九二七年十月號上發表過『新中國之思想界領袖』地一節，舉出吳稚暉，林毅，陳獨秀和譚嗣同，康有為。對於胡適則捧上了天，他是“震動全中國的新文化運動中主要人物之一”；胡適除了八不外，在中國文化運動中有甚麼足稱道的？而八不，我們在將來就要評量其歷史的和理論的價值呢！

（註四四三）王維屏編『近代名人叢書集』，一九三二年，春版，中外學術研究社，三六八至三七一頁。

綱領，就是文學革命和思想自由，即：推廣白話於公文、法令、日報，反對箝制思想自由遊命令、制度、機關，和國民黨底統一思想和黨化教育遊主張。(同後註四四八)

這完全是「五四」時代底舊調重彈，一點新的意味都沒有。「五四」以後，經過「五卅」和「一九二七」，情形已經不同了，一九二八年已入於文化批判時代，否定「五四」底否定，而他還在做「五四」底否定工作，夢想其啓蒙運動的文化運動。這如何會有應聲呢？沒有應聲，他反轉來責備人家不理解：“高唱舊時歌，聲苦無人懂”。其實，這不是高歌，只是“重溫舊時夢”。在這種情形之下，他便只得“驚起當年舊夢，淚向心頭落”了。(註四四四) 傷哉我們底「五四」舊人——啓蒙時代底遺老！(註四四五)

就內容上來說，非常錯誤而空洞，並且是向空射擊。中國的人，在今天，誰是知足的？誰還在無爲？誰又在高談性理？講到無治，不獨老、莊之流底“無政府思想”沒有人談，就是巴枯寧(M. Bakounine)、克魯泡特金之流底無政府思想也沒有入談。所以沒有人“敢於發表輿論、主張公理”(註四四三)遊原因，胡適不是說是“因爲今日沒有思想底自由”(同)麼？既然如此，

(註四四四) 『新月』第一卷第六號，胡適作遊「舊夢」一詩。

(註四四五) 讀者欲知道種種錯誤底詳細，請參看『二十世紀』第一

卷第二期「怎樣做文化運動——答胡博士底理論」一文。

那裏是莊周底不爭不辯使然呢？說中國人今天還在“高談主義而不研究”遊話，更屬滑稽。除開三民主義有人高談外，旁的主義根本就沒有談底權利和自由，因而在公開的論壇中就沒有人談。（註四四六）這就證明胡適現在即欲攻擊舊思想、舊方法，簡直連對象都找不着。把他比之五四時代底陳獨秀，真有天淵之別。這個“分解力最透關遊人”（註四四七），不獨能把歐洲近代文化底特徵和中心，而且對於中國底封建文化亦能見得到、說得出那真地爲“當代底一般學者都見不到、說不出”遊“很透關的見解”來。

由此，我認定胡適只是、並且只能是文學改良家，不是、也實在配不上當文化運動領導者，至多只有在文學方面可說，思想方面十足地是一個附和的小卒。

（註四四六）說“糾正”饒子式的思惟”、“根本上不想想”、“高談主義而不研究”遊“弊病”，就“今後必須尊重專家，延請專家去顧問政治、解決問題”，（見前註四四三），及令人不懂其意。這大約是筆把『思想革命與思想自由』這篇講演遊人弄錯了。但要另找這篇講演遊來，又不可得。因爲無知蓋的編者，不載出他採取遊刊物，沒有辦法。

（註四四七）傅斯年：『陳獨秀案』，（見『獨立評論』第二十四號）。這篇東西，一方面把他底文化運動貢獻指出了不少；它方面把他與胡適暗地比較了一下，我們可以看得出來胡適在任何方面都不及他；這就是胡適要抹殺他以無文化貢獻遊吳稚暉來代替他當一所在嗎？

回到思想革命上來，他覺得要發動思想革命以推進文化，便須有思想自由。“無論古今中外，凡思想可以自由發表、言論不受限制的時候，學術就能進步”。“沒有思想自由，就沒有思想革命”。(註四四三)然而據他說，現在是“一個絕對專制的局面，思想言論完全失了自由。……”因為“國民黨底歷史上本來便充滿着……保存國粹和誇大傳統文化過意味”。“五四」後“受了新文化運動底大震動”，那種意味才“暫時被壓下去了……。民國十三年改組以後，國民黨中吸收了許多少年新分子，……這種歷史的反動傾向更不容易出現。直到近兩年中，鐘擺又回到極右的一邊，國民黨中過暴烈分子固然被淘汰了，而稍有革新傾向過人也就不容易出現……趕出黨外，於是……潛伏着的守舊勢力都一一活動起來，造成今日底活動局面”。“他們天天摧殘思想自由，壓迫言論自由，妄想做到思想底統一”。

(註四四八)

胡適在作了這個分析之後，便主張思想自由。附和他的，有『新月』諸人如羅隆基、梁實秋。他在這個期間，發表好幾篇批評政治、要求憲法、指摘國民黨主義過文章。『新月』底銷路好了，他編過『人權論集』也受歡迎。然而國民黨“五、六個省市黨部出來呈請政府通緝他、革掉他底校長、嚴辦他、剝

(註四四八) 胡適『新文化運動與國民黨』，見他編過『人權論集』

奪他底公權”。(註四四八)結果，他是丟了校長，離開上海到北平。

他果真是思想自由底奮鬥者麼？也不見得。這從去年“侮辱回教事件”中就可以看出。北新書局出版過『小豬八戒』，本是研究民俗學者底民間故事和傳說之類底記載。『南華文藝』中婁子匡之『回教怎麼不喫豬肉』一文，本是在研究未讀過、聽過『可蘭經』迴漢人，如何會講出一個故事來解說這個食忌，它起於何時、流行何地、何故造出、等等。這都絲毫沒有以回教祖先爲豬迴故事來侮辱回教民族和回教信徒迴意思。回教人起來反對，本是可以向他們勸解的，然而胡適却認真以爲那是“重大的侮辱”，侮辱了回教底民族和教主。因此他大罵編入這個故事和考據這個故事迴人。於是他就引『可蘭經』來證明回教人不喫豬肉迴原因，說沒有考證迴必要，然而婁子匡“還要扳起面孔來談甚麼“民俗學的立場”。這豈不是中國學術界底大恥辱”麼？“『南華文藝』原撰稿人婁子匡應該由法院起訴”。(註四四九)

我們可以看出胡適在這裏不獨喪失了思想自由主張者和自由思想家底立場，而且喪失了科學研究底立場，大鬧笑話。如果他還有一點擁護思想自由迴氣味，那末婁子匡是沒有犯

(註四四九)『獨立評論』第二十七號，胡適，『侮辱回教事件及其過分』。

法的。然而他竟與專制帝王一鼻孔出氣，想與文字之獄。這樣，科學底研究自由根本沒有，民俗學和神話學都得取銷。因為那中間遊材料，充滿了某民族之祖先是某動物一類底記載！說人類底祖先為猿猴遊達爾文，根本是給人類以“重大的侮辱”，應該先婁子匡而上法庭。但誰認進化論為侮辱人類，恐怕誰就是傻子吧。看到『搜神記』裏有漢人始祖盤古是狗、其所生“六男六女似人形猶有犬尾”、遊故事，就以干寶在侮辱漢人，豈不可笑。然而胡適竟是這樣的人！

幸好，同婁子匡共同研究回教不喫豬肉一故事遊江紹原，對胡適提出了“抗議”。他指出他之“痛斥婁子匡”為“大大失言”，不該“冒冒失失地“扳起面孔”專教訓……人”。我們底博士這時啞口無言，只得“感謝江先生底指教”，“很誠懇地向婁先生道歉”。（是何前倨而後恭也！）。然而他並沒有撤回他底控訴。後來，江紹原又把婁子匡以感着將受迫害之故離杭遊消息告訴他時，他依然覺得婁子匡是犯法的，“侮辱”了人，應該“依法持平辦理”。（註四五〇）這就是胡適底思想自由！

所以在這裏，我們應該仿效他向國民黨要求思想自由遊做法，向他要求思想自由。胡適先生，十八世紀以後遊人，有他要想甚麼就想甚麼遊權利。因此科學有自由研究、自由創立、

（註四五〇）本段引語俱見『獨立評論』第二十九號和第三十一號

以及吸取它所要吸取過材料、等等權利。所以“在思想言論自由底一點上，我們不能不說”你是“反動的”（同前註三四八）了！

五 論知底難易與行底難易

其實，胡適自己倒是有思想自由的。他底社會地位（是名人）和政治地位（有很多達官顯宦作朋友），已經使他在“上帝可以否認而孫中山不許批評”（同前註四四八）適時代，批評孫中山了。

在他批評國民黨、主張思想自由時，曾經寫了一篇『知難行亦不易』底文章，來批評孫中山底學說。因此他對於知、行二者孰難孰易過問題，發表了一些意見。

胡適對於孫中山底知難行易說，根據他底『孫文學說』底『自序』，研究其立說底動機及全書內容，而後結論道：“『行易知難』底學說底真意義，只是要使人信仰先覺、服從領袖、奉行不悖。中山先生著書過本意只是要說：“服從我，奉行我底『建國方略』”。他雖然沒有這樣明說，然而他在本書底第六章之後，附錄『陳英士致黃克強書』，此書便是明明白白地要人信仰孫中山，奉行不悖”。“此意似甚淺，但我們細讀此書，不能不認這是唯一可能的解釋”（註四五--）

但說『孫文學說』意思甚淺及其僅僅有政黨作用過話，與他前幾年所說有點相。在『孫文學說之內容及評論』中，整個精神是“贊成”的。他一則說“『孫文學說』這部書是有正

常作用適書，不可把它看作僅僅有政黨作用適書”；再則說：“這本書是不僅僅有政黨作用適書。這是我對於這書大旨底贊成”。(註四五二)因為有這個矛盾，所以有人遂以為胡適在發表這篇“大體上……贊美”(註四五三)適文字後數年又來發那篇用意在“指出這個學說底錯誤之點”(註四五—)適文字，是由於“一班革命先生們……竟不去理會他”予以官做錢弄之故。(註四五三)我覺得還有其它底原因，由於政治不好而聯想到執政者底學說基礎，在觀點上則他底學問有進步，亦可以說。

現在我們丟開這些，來看他底批評吧。

胡適說：“行易知難說底根本錯誤，在於把「知」「行」分得太分明，竟“把「知」「行」分做兩件事，分作兩種人做適兩類的事”去了，“這是很不幸的”。(前註四五—)其實，依我看來，知行固不可有絕對的分別，但却是有相對的分別。胡適底“知一點，行一點；行一點，更知一點，——越行越知，越知越行”，(同前)，只不過是說知行有互相的關係罷了，並沒有把知

(註四五—) 胡適，「知難行亦不易」，見他編選「人權論集」一四五至一六八頁。點仍舊。

(註四五二) 胡適，「孫文事蹟之內容及評論」，見大東發行之「孫文主義研究集」一九二九年三版，一九三五年一九六頁。

(註四五三) 譚天，「胡適與郭沫若」，書報論衡社，一九三三年，初版，第二篇，(一)，九，九至一〇頁。

行合一而抹殺其有界限。事實上，“知者知行之目的與方法也”（註四五四），屬於由生理到心理的內部活動，通常叫做思維、認識，它是造成理論的；行者行知所示之方法以達知所示之目的也（同前）屬於由心理到生理的外部活動，通常叫做行爲、實踐，它是造成事實的。這是就個人而言之所應有相對的分別。若社會地說來，文化愈發達，智識愈增多，本來統一的知行，至此分工成爲必然了。在它們還沒有達於高級的統一時，理論家和實踐家、智識者和勞働者底對立，當然存在。這自然是大體的，亦即相對的，不是說司知者就沒有行，司行者就沒有知。那末知行分明在這裏，原則上就不可非難了，所以否認這些界限，是不科學的和反科學的見解。那從反方面說孫中山沒有“把知行分做兩件事，分作兩種人做兩類的事”，以胡適底批評爲“信口「胡說」”的（註四五五），一則是站在知行絕對無別適立場，再則是否認孫中山分別知行適事實，並不正確。

“行易知難底第二個根本錯誤”，胡適說，就是把行看易了。“知固是難，行也不易”。（註四五一點仍舊）這就是知難行難。其實難易生於比較，是相對的，並不是絕對的。既然如此，則可

（註四五四）方剛：「知行難易解」，見「再生」第一卷第二期。點爲我所加。

（註四五五）張翼之等：「評胡適反黨黨近著」，光復，一九二九，初版，三五至三七頁。

以有知難行難，亦可以有知易行易，同樣可以有知易行難和知難行易。如果否認任何三個，即否認了其餘一個，反之亦然。又若否認任何對立之一，也就否認了其它之一。同時，既然難易生於比較，是相對的，那便隨情景而不同。有些知難，有些知易，例如創造的知(如發現理論)難，承受的知(如學習理論)易，精深的知難(如學高等知識)，粗淺的知易(如學普通知識)，……有些行難，有些行易，例如重大的行(如建國)難，細小的行(如吃飯)易，指導的行(如領導革命)難，受命的行(如奉命講演)易，……。把知易、知難、行易、行難四項配合起來，那就有知難行易、知易行難、知易行易、知難行難四種。因此，在一種都找得出豐富的證據，用任何一種都可以對抗其它三種。可是用任何一種去對抗其它三種，是不妥當的。用任何一種否認其它三種，也不妥當。唯一的正確辦法是隨情景之不同而主其相應者。換一句話，知易行難、知難行易、知易行易、知難行難，四種，只有具體的是非，即就一定的事件來說，不能立抽象的原則。所以胡適以知難行難去批評知難行易、代替知難行易，並沒有是處。他實在缺乏哲學訓練，不能用哲學的分析來從知行難易底範疇上指出執一之非，而只是摭拾一些相反的或合主張的經驗事實來咬住一頭扯。同時，那批評他遊人，除開方剛(註四五六)外，也固執一種作反批評，站在片面事實上說。這樣，就使動物是動作易(行為易)、經驗難(知識難)，也不能證明人底知、行只是前者難而後者易。何況動物根本沒

有知識、(經驗之被組織了的體系)、且亦沒有行爲、(以預定的方法達預定的目的過動作)、呢?如此的生物學根據,絕不是甚麼科學的基礎。

歸根結底,胡適底批評,全然沒有理論的價值。而其知難行難底主張,只是說:以知難行易說治國,徒使人把政治“看得太容易了。故執袴子弟可以辦交通,頑固書生可以辦考試,當火頭出身的可以辦一省底財政,舊式的官僚可以管一國底衛生。今日最大的危險,是當國的人不明白他們幹造事是一件絕大繁難的事。……要把這件大事辦得好,沒有別的法子,只有充分請教專家,充分運用科學。然而“行易”之說,可以作一班不學無術的軍人政客底護身符!此說不修正,專家政治絕不會實現”。(前註四五一,點仍舊)這是胡適批評知難行易說底意義,亦即理論爭鬥底政治作用之鮮明的例子。中國市民藉胡適表現出他底直接掌握政權底要求了。

篇末語

總括看來,胡適在文化運動中具體的思想問題方面,實在沒有甚麼可說的。論新思潮與新生活過成績是抽象,不能把握具體的特殊;論主義與問題,證明他不懂哲學,沒有理論,而只

(註四五六) 他底議論很正確。他用哲學的方法,從範疇上列出很多種的知行底難易比較。

是反動；論思想革命與思想自由，充分表明了他不懂文化運動，不能進步；論知底難易與行底難易，乃是他沒有哲學訓練和沒有哲學的分析能力過證明。至於論東方文明和西方文明，則十足地顯示出他之不理解東方文明底性質、不理解西方文明底變遷。一句話，他只是文化運動中過小卒，沒有思想貢獻和指導作用可言。

尤為令人發笑的，是他底矛盾、淺薄、錯誤。他一方面說中國底“難民族”是李耳底“難哲學”“養成”的（周前註四一八）；別方面又說“中國人底肯喫虧、不好訟”、“不愛權利”，“未必是……哲學造成的，絕大的造因為幾千年來沒有保護人民權利過律師階級”。（註四五七）他絲毫不懂得要甚麼社會才能產生權利觀念；要甚麼社會才有平等的法律、法律才顯出其重要、才有法律學、因而才有律師。而用沒有甚麼來作說明，那末絕大的造因很多，說沒有法律、或沒有民主、或沒有個人主義、……不更切實麼？但是何以沒有？沒有底原因又在那裏？

現在我們進而考察他在一切具體問題中普遍的思想特徵。

II 一般根本的原則

篇首語

一 物質論

二 進化倫

三 個人主義

1 沒流於個人主義中的胡道

2 個人主義歷史的批判

3 個人主義之理論的批判

4 胡適主張個人主義適用

篇末語

篇首語

哲學是一切思想底中心。所以作為胡適在各種問題和理論領域之根本的精神的，是他在哲學中遊主義。具體說來，那就是認識論上遊實用主義、認識論上和本體論上遊物質主義（即物質論）、宇宙論上遊進化主義（即進化論）、人生論上遊個人主義。在政治方面，除這些外，還特殊地以國家主義（或民族主義）和改良主義（即他底進化論底社會形態之一）為骨髓。

現在我們在把他對於各種具體的思想問題考察後，應該考察他底一般抽象的根本原則。這就要對於那些主義加以述評。但實用主義，我們已經在哲學方面批評過了；而國家主義和改良主義，屬於政治方面，可以留在將來。因此，在這裏我們要述評的，就是物質主義、進化主義、個人主義、三種。

既然有人把他稱為今日底“大思想家”，那我們就要考察他對於這些思想有何創見和發揮。所以我們還不止注重這些思想底貫通性呢！

現在我們就直入本題去一一論究吧。

一 物質論

胡適在哲學上是物質論。在方法論上，他主張的是實證態度、實驗方法。他到處運用遊實驗主義，即是以物質論底認識論為基礎遊方法底哲學面貌。至以實用為真理標準在理論上雖不足取，在方法上之注重結果、效用，總是實用主義的，在本體論上他沒有明白論究過，但看他承認一般的物質論、贊成吳

推暉底宇宙觀、接受科學研究、主張科學的人生觀，便可知道他是承認物質存在，並用它來說明自然的。在宇宙論上，是不用說的了。

在人生論中呢？也大抵一樣，是物質論的，他相信事實在先，理論在後，因而理論來於事實、基於事實。“先有農業，方才有農學；先有文法，方才有文法學；先有種種美術品，方才有美學。這是一定的道理”。（註四五八）因此，他不承認有「無」，只承認有「有」。“「虛無」……只是一種假設的德性，「有生於無」更是一個不曾證明的懸想”。對於李耳派底劉安之“崇虛無輕實有遊人生觀”，大加反對，認為“沒有根據，又不合邏輯”，而“流毒無窮”。（註四五九）

因此，他對於社會中遊一切，大抵都站在物質論立場上去觀察。對於政治、風俗和學術、文學、理論（學說）、主義，乃至整個的文化，甚至人底智力，他都用客觀的原因去作說明，（註四六

（註四五八） 胡適，「中國哲學史大綱」，卷上，三六三頁。

（註四五九） 胡適，「淮南王書」，二三和三二頁。

（註四六〇） 現在我不徵引，且在「文存」中舉些例子出來。在政治，看三集二冊三七四頁；在風俗，看一集四卷一四四頁；在學術，看二集一卷一一七頁；在文學，看三集四冊一〇五八頁；在理論，看一集二卷一九一頁，三集二冊三七五頁；在主義，看一集二卷一四九頁；在文化，看二集二卷八三頁，三集一冊五二頁；在智力，看三集一冊五六頁。

○)總之一切都是建築在可經驗的事實上的，與玄學的和神學的看法完全不同。他常常講證據、實驗、效用，要把實證的方法到處使用，更是顯然的證明。這裏我們要明白他口裏叫個不息適實驗主義，根本就是物質論底方法論形態。

而所謂客觀的原因，又是甚麼呢？那在他，就很不一定，為多種多樣的。分別說來，即人性、教育、政治、時勢、環境、社會、生活、以及經濟、(註四六一)等。人底行為，是受這些原因決定的，沒有鬼神，沒有上帝，也沒有抽象的和玄虛的本質。

這不可以證明胡適是以物質論為其思想底中心麼？當然是。因而他是物質論者。那說他是“一位觀念論者”(註四六二)過人，不獨根本沒有理解胡適，而且沒有理解觀念論之為何

(註四六一) 這亦可在『文存』及其它某些著作中，找得出很多的例子。在人性，看一集二卷一九三和二八五頁；『自語文學史』上卷二五八頁；『中國哲學史大綱』卷上四頁；在教育，看『獨立評論』第十二號四頁；在政治，看二集一卷一一七頁，三集二冊三七五頁；在時勢，看一集二卷一九一頁，『中國哲學史大綱』卷上四頁；在環境，看二集二卷八三頁，三集二冊三七四頁；在社會，看一集四卷一一一頁，一八二至一八三頁；在生活，看一集四卷一四四頁；在經濟，看三集一冊五二和五六至五七頁，四冊一〇五八頁。

(註四六二) 北平中國大學出版部，『哲學月刊』，第三卷，第二期，一〇頁。

物。他舉出來過缺點，是機械的物質論所具有的，並非觀念論底唯一特徵。

但在現今物質論有機械的和辯證的兩種時，胡適底物質論究屬於何種呢？這無疑地是屬於機械的物質論，啓蒙時代底胡適，只能是啓蒙時代底物質論者，即機械的物質論者。

可是中國底啓蒙時代是前期爲文化運動而後期爲文化批判的。換句話，就是在市民學者介紹其歐洲之機械的物質論思潮時，其徹底革命的學者便到達於歐洲新出的 *Philosophie Proletarienne*——辯證的物質論底介紹。這種情形就把胡適這新興的機械的物質論者陷在矛盾之中去了。他一方面受那種物質論底影響，傾向於歷史的物質論；而別方面則又畏縮不前，至於連自己底物質論都不敢使它澈底，於是他底物質論就顯出來了進步的和退化的兩種面貌。

在進步的方面，他說：“物質的歷史觀，指出物質文明與經濟組織在人類進化社會史上過重要，在史學上開一個新紀元，替社會學開無數門徑，替政治開許多生路”。（註四六三A）但由這種物質論所引出過 *lutte des classes*，把他嚇退了。所以後來他遂站在歷史的多元論上，把智識、思想、言論、教育拿來與經濟相提並論，同時又把社會的「物質的」還元於自然，說經濟是狹義的物質。於是歷史的物質論者希望他“百尺竿頭更一步”時，他就爽直地答道：“我不能進這一步了”（註四六三B）

不進步，就退步，在思潮湧流中也如在政潮湧流中一樣，

不能停止不動。這就使得機械的物質論底不澈底性顯示出來了。他底退步，至於把“一切「心的」原因”——“智識、思想、言論、教育、等事”，“包括”入“「客觀的物質原因」”（註四六三C）中去了。科學是單純主觀的智力底產物，因任自然，不用人智，就是中國不能產生自然科學適原因（註四六四），一點也不理解它底客觀的社會背景。（註四六五）而良心和人格底崇拜，心靈論和目的論底傾向，都時或表現於說明事物適情形中（註四六三D），不顯然是有了觀念論底偏差麼？

這裏我們還沒有說人性呢。用人性來解釋愛美、求知等，是不妥當的。因為用人性說明社會事物只有在用上帝說明社會事物時才有科學的和進步的意義。一到神靈論退位，它便失

（註四六三） A，這是他在一九一九年「五四」後三月寫的。見「文存」一集二卷一九五頁。 B，這是他在一九二三年十一月寫的。見「文存」二集二卷四四頁。 C，同前，四二頁。 D，在「真心」看，一集四卷一四一頁；在「人格」看，一集四卷八〇和八二頁。至於一集一卷五三和五四頁輕視“男女情愛”中之“獸性的肉慾”，一集三卷九頁疑心自然底規則秩序為有意識的安排，但是心靈論和目的論的傾向底證據了。 E，一集四卷一一一頁。

（註四六四）「淮南王書」，五一頁。

（註四六五）「二十世紀」第二卷第五期八三至九九頁中對此有妥當的說明，這裏不作駁議了。

掉了這種意義。尤其在辯證的物質論走入社會、形成歷史的物質論以後，用人性說明社會事物便簡直變成主觀論、觀念論，是玄學的而不復是科學的了。這是胡適所不知道的。

另外，我們還要指出的就是：胡適不肯站在歷史的或社會的一元論上，所以他底物質論的說明，到頭來只是一種循環的論證。這在有個地方，曾明白地表示出來。看他一則說“個人造成歷史，歷史造成個人”；再則說“個人造成社會，社會造成個人”，（註四六三E）便可知道。這種兜圈子的說明，就是胡適具有不澈底性不肯前進遊結果。假使他再問一問個人與歷史和個人與社會又同為甚麼所造成呢？那便知道了個人、社會、歷史底究竟，而得着進一步的根本的說明了。可是妥協的份子始終只在半路上走來走去地徘徊。

最後，我們底批評很簡單。機械的物質論，是十八世紀底革命哲學。在那時候，神學、玄學都還瀰漫大地，社會現象底說明不是上帝、就是一種抽象的本質，所以用人性和教育、政治、時勢、環境、社會、生活作說明，是很科學的。因此，以機械的物質論作思想原則，貫通於一切議論和問題中，當然呈出新的、活的、有生氣的氣象。到現在，自十九世紀中葉底辯證的物質論出現，有了澈底的物質論，它就沒有科學價值了。這時，在自然，是物質一元論；在社會，也是物質一元論，只不過這種物質是由自然物質轉化而成社會物質以生產為橋樑罷了。但物質一元論在社會底特殊化，即經濟一元論底出現，乃覺得人性和

教育、政治全都失掉了物質性。時勢、環境、社會，也極攏統；而且如果沒有經濟作骨子，也只是抽象的實際，沒有物質意義。科學既是可感覺的物質之研究，那便只有經濟一元論才有科學的價值。「物質的」即「經濟的」，歷史的物質論是科學地說明社會現象之唯一的物質論，沒有所謂“狹義”不“狹義”。因此，成爲今天之思想原則的，不是機械的物質論而是辯證的物質論。所以胡適底物質論，是新玄學。由它所嚮導出來遊思想，完全是死的、陳腐的、無生氣的，淺薄的、庸俗的、沒有科學價值可言。(註四六六)

二 進化論

對於進化論，胡適是公開主張的。因爲這個主義有一種時髦的科學意味，很好作實用主義招搖撞騙的幌子，不像物質論那樣，一面有純哲學的艱深，一面又有辯證的物質論底新出，容易使人誤會。因此他對於赫胥黎這個進化論底宣傳家研究很多，受影響最大。他底實際態度就是赫胥黎底「拿證據來」和存疑主義之積極的表現。他底物質論觀點（即物質論底認識論和方法論）是從這裏得來的。至於物質論思想（即物質論底

(註四六六) 關於辯證的物質論優於機械的物質論底所在，請看『二十世紀』第二卷第四期八八至一〇九頁，那裏說得很明白，這裏不重說。

本體論和宇宙論)，則全然取吸於科學常識。由赫胥黎到科學，是十分順便的事。

這不僅說明了胡適底物質論底來源，而且說明了胡適底物質論底淺薄。科學家是天然的物質論者，並非由人意識地努力鑽研而來。所以胡適所得的，只是皮毛底皮毛。他之主張堅決，到處應用，也正如科學家底態度一樣。

那末胡適不是對於進化論有研究麼？換一句話說，進化論才是他底拿手戲，我們應該在這裏來加以考察。

確實，胡適底哲學是以進化論為其自然觀的。在人生領域，他亦以為甚麼都是進化的。語言、文學、哲學、思想、文化、政治、經濟、歷史、……並沒有例外。（註四六七）。的確，進化論是他底思想原則之一，不論研究甚麼問題，大抵都使用它。

然而胡適對於進化論，正同對於實用論一樣，了解得很淺

（註四六七）在語言，看他底「國語底進化」——「文存」集三卷；在文學，看他底「歷史的文學觀念論」和「文學進化觀念與戲劇改良」——「文存」集一卷；在哲學，看他底「中國哲學史大綱」卷上第一篇「導言」中之「哲學史」、「中國哲學史底區分」等節；在思想，看同前「哲學史」節中之「明變」，「文存」集四卷一六二頁；在文化（或文明），看「文存」集四卷一六四頁；在政治，看他底「我們走哪條路」——「新月」二卷十期影文九和一四、一五等頁；在經濟，頁前九頁；在歷史，看他底「白話文學史」五至六頁。

薄，而且一開始就錯誤。他說“……達爾文底『物種由來』底進化觀念……到了實驗主義一派底哲學家，方才……拿到哲學上來應用、拿來批評哲學上適問題、拿來討論真理、拿來研究道德”(註四六八A)適話，完全不對。這是已批評過的，不再說了。

其次，便是達爾文底進化論底曲解。他說：“達爾文底生物進化學說給了我們一個大教訓：就是教我們明瞭生物進化，無論是自然的演變或是人爲的選擇，都由於一點一滴的變異，所以是一種很複雜的現象，決沒有一個簡單的目的地可以一步跳到”(註四六九A)因此“進化不是……攏統進化的，是一點一滴地進化的”。(註四六八B)誠然達爾文底變異是漸變，一滴一點的變，但他並沒有告訴我們說變異就是新種底產生。在他底進化論上，變異只是產生新種底醞釀。既名曰新種，便是異於舊種的，而變異則只是舊種底微差、小異。所以變異只是醞釀新種適徑途。舊種不斷地變異，新就不斷地積累。這個數量一增加到某程度時，便產生了與舊種全然不同適新種。新種若不與舊種全然不同，是不能稱爲種的。那末在由舊種到新種之間，不

(註四六八) A,『文存』一集二卷八二頁。B,同前,四卷,一六四頁。C,二集,三卷,九九頁。D,一集,二卷,一〇七頁。E,一集,一卷,三九頁。F,同前,四〇頁。G,同前,一〇七頁。

(註四六九) A,『介紹我自己底思想』(『新月』)三頁。B,同前,二頁。

是有一個跳躍麼？因此，說變異進化學不能否認驟變。所以爲十九世紀最大的植物學家之一邁梯米里亞日夫 (K. Timiri-zov)，在論到達·佛禮 (De Vries) 底驟變論時說：“邁爾文，他亦然，承認突然的變化、取跳躍形式逆變化”。(註四七〇) 胡適只注意全部進化過程中逆變異，即漸變，而拋棄驟變——突變，以漸次性的變異爲全部進化過程，顯係別有用心。不然，就是太不理解進化論了。而在達·佛禮明白道破邁爾文所承認逆跳躍後，還像這樣，不更是非知識缺乏、即別有用心麼？(註四七一)

然而胡適却說“實驗主義從邁爾文主義出發，故只能承認一點一滴的不斷的改進是真實可靠的進化”。所以爲“生物進化論出世以後科學方法”逆“實驗主義”，(前註四六九B)，就是一點一滴的進化觀點。(註四七二)因此，“實驗主義注重在具體

(註四七〇) K. Timiriázov, Les Trait Fondamentaux du Développement de la biologie au XIXe siècle, Moscou, 1908, P. 96. (Ici, cités de la Notes de D. Riazanov sur Les Questions Fondamentales du Marxisme)

(註四七一) 還有一個曲解，就是以“應用底能力增加”爲進化。[《文存》集三卷一六至一七頁]。這就在社會領域也不可證。把實用論結合於進化論，是不成功的，結果只是曲解進化論。

(註四七二) 這便是邁爾文底進化觀念在哲學上逆應用呀！一種北蠻具改稱爲哲學的名詞——實驗主義，就算得了。

的事實與問題，故不承認根本的解決。它只承認那一點一滴做到適進步，——一步步有智慧的指導，步步有自動的實驗，——才是真進化”。(前註四六八C)這是他主張“多研究些問題、少談些主義”適緣故。

用這種觀點去看一切，那末一切都是一點一滴地進化的了。的確，胡適就是這樣地研究事物。他說：“世界是一點一滴地長成的”(前註四六八D)；“文明……是一點一滴地造成的”(前四六八B)；政治是“一點一滴地……改革”(註四七三A)的。“現今的人愛談“解放”與“改造”，須知解放不是搆統解放，改造也不是搆統改造。解放是這個那個制度底解放，這種那種思想底解放，這個那個人底解放，都是一點一滴的解放。改造是這個那個制度底改造，這種那種思想底改造，這個那個人底改造，都是一點一滴的改造”。(前註四六八B)

這樣，革命就沒有了，甚麼都只有改良。實在，進化既只有漸次性的變異，沒有突然性的驟變，當然用不着爭鬥。進化論底生存爭鬥法則也就拋棄了，自然沒有革命。所以胡適是改良主義者、平和主義者。進化論的觀念既是他底思想原則，貫通於一切思想適根本見地，所以他在文學、哲學、文化、政治、風俗各方面都是改良派。他正式走入著作界來適第一篇文章，關

(註四七三) A, 胡適，「我們走那條路」，見「新月」第二卷第十號

該文 五頁。(再見「文存」—集四卷一八四至一八八頁) B, 同前，九頁。

於文學革命的，就叫『文學改良芻議』！改良派都平和的，所以他自承爲“一個熱心的平和論者”。(註四七四)

是文學革命家陳獨秀，才把他從改良迷夢中驚醒了，乃隨陳獨秀共“張革命之旗”(前註四六八E)。然而才一年，新文學底反動派聲浪，就使得他“退縮”(同前F)畏葸，覺得陳獨秀以白話文爲天經地義適話，“太偏執了”(前G)；後來，便永遠躲在改良之旗下了。只有在追溯從前文學革命適時候，才於進化過程中承認漸進之外有革命。(註四七五)。但他却始終要把革命隸屬於漸進。他說革命只是在進化底“自然趨勢”上加一種“有意的鼓吹”和“人工的促進”。這樣，“自然的進化”之實現，“因爲時間忽然縮短”，“成效忽然增加”，“故表面上看去很像一個革命。其實革命不過人力在那自然演進底緩步徐行的歷程上，有意地加上了一鞭”。(註四七五)因此，宗教革命是“歷史[漸次]演進適一個階段”；“工業革命更顯出歷史逐漸演進適痕跡，而不是急驟的革命”。“政治上所謂“革命”，也都是不斷的歷史演進底結果”c(前註四七三B)

這完全是錯誤的。

第一，進化過程有漸變和突變兩種，而且相爲因果，不單是漸變。在無機界，能(energy)底轉變、原素底蛻化、地球底歷

(註四七四) 胡適等，『今日四大思想來信仰之自述』，三二頁。

(註四七五) 胡適，『白話文學史』，上卷，五至六頁。

史，在在證明突變之存在。“自然不跳躍”適古語，現在代之以自然跳躍了。在有機界，生物是變異的，亦是驟變的。達·佛禮底功績就在於達爾文底漸次性的變異外，明白寫出突然性的驟變這一個範疇。所以新種是突變產生的。在社會界，歷史上適革命，各部門如經濟、政治、宗教、文學、等亦有革命，即胡適亦承認了，可見突變又存在於這裏。在思維界，即物窮理“至於用力之久而一旦豁然貫通”（註四七六）適境地之存在，即是突變存在底證明。這不論在發現理論和學習理論適思維上，都是這樣的。因此，沒有突變適進化論，不是進化論，是漸進論，(gradualism)，不合於自然進化底實際。所以胡適底改良主義是反科學的思想。

第二，漸變與突變是相為因果，循環不已的。沒有漸變，就沒有突變。突變有須乎若干漸變底積累。反之，沒有突變，就沒有漸變，因為漸變積累起來適矛盾、要突變來解決後、才能予漸變以重行開始底機會。所以，用任何一種否認其它一種，都不是對的。科學的主張是：漸變突變各有其宜，是漸變底時間空間應該漸變，是突變底時間空間應該突變。胡適底一味改良把漸變絕對化，完全是偏頗之論，不合於科學。

第三，站在進化立場上看，要突變才能產生新種，漸變不能產生新種。我們雖不必因此就輕視漸變，然而輕視突變却是不應該的。沒有突變，一切漸變都只是數量的，無新性質，根本

（註四七六）程子語。見『大學』章之第五學。

不能由簡單到複雜，還有甚麼進化？所以突變才是進化底決定的過程。假如一切都像胡適底改良那樣，永遠漸變，那末進化便不會有了。改良不能促進進化，只有革命才能促進進化。

從此可知我們現在不講進化論則已，如果要講進化論，以它為方法，那就只有講辯證論或辯證的進化論。因為它底理論最完全，比一切進化論都正確、美滿、優秀。（註四七七）同時，其結構也非常明白而系統，一點也不可有所拋棄和曲解。而且它可以保證你丟掉改良底臭皮毛，戴上革命底桂花冠，為現代一個促進進化戰士。

三 個人主義

1 浸漬於個人主義中的胡適

現在我們來談胡適底另一思想原則。

這就是個人主義。

個人主義是胡適底人生哲學底中心，因此，它成爲了他觀察社會事物底觀點。自然，他在一度提倡之後，並沒有像他對於“實驗主義”那樣：主觀地作方法使用。然而這却是他底重要方法之一，並且到處使用。

（註四七七）參看『二十世紀』第二卷第三期一一五至一二〇頁和同卷第四期七〇至八七頁。那兩處對於辯證的進化論和進化論，乃至一切所謂進化論，作有詳盡的比較的研究。

的確。他是以個人爲立場論究一切問題的。對於讀書，要隨各人底個性去選擇，讀時要有我在（註四七八A）。對於治學，“求一種學問不可以國家需要與否來做標準，當以自己性情和能力而定”。（註四七八B）對於行文，“不用典”，“不用陳套語”，“不摹倣古人，語語須有個我在”。（註四七八C）對於作詩，須“灑脫……奴性，不作古人底詩，而惟作我自己底詩”。（註四七八D）對於學理和主義，“只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條”，以免“蒙蔽聰明，停止思想”，好養成“獨立的思想習慣”。（註四七八E）對於法律，他贊成易卜生的，要合乎人情。對於宗教，覺得“宗教底本意，是爲人而作的”，後來“與人類底天性相反”，很不好。對於道德，不可只合乎社會習慣，虛偽下去，應該本乎人之自然，率真而行。（註四七八F）對於婦女，以美國爲典型，主張“發展個人底才性，……不倚別人，自己獨立生活，……替社會做事”。對於貞操，寡婦再嫁，“全是一個個人問題”；“烈婦殉夫，……也是個人恩愛問題，應由個人自由意志

（註四七八） A,『文存』，三集，一冊，二二一頁；一集，三卷，八九頁。 B,『現代科學評論集』，胡適著『科學救國』，四頁。 C,『文存』一集，一卷，四頁，一四頁和五〇增四頁。 D,同前，一一頁。 E,同前，一集，二卷，一八九至一九〇頁；四卷，一五九頁。 F,『文存』集，四卷，一九至二三頁。 G,同前，四〇至四一頁；同前，七〇和七二頁；同前，七九頁。

去決定”，不可有何“褒揚鼓勵”。對於戀愛，“兩方應當尊重對
手底人格。……使感情的愛變爲人格的愛”方能算得真愛”。

(註四七八G)

在它一方面，他還用個人作理由去解釋一切。求知由於天
性(註四七九A)；愛美由於天性(前註B)；好用成語由於人類有趨
易避難適性情(前註C)；各家哲學底不同由於他們個人底才性
不同(前註D)；……。

所以個人主義是胡適底思想原則，簡直貫穿於一切議論
之中。以個人主義爲人生哲學適人，其思想必然如此。

2 個人主義之歷史的批判

然而這在今天，却是犯了時代的錯誤。

“我們離開魯濱遜(Robinson)底光明的島而轉到歐洲黑暗
的中世紀。那末我所見着的不是獨立的人，而是些隸屬的人：
農奴和領主，附庸和宗君，俗人和僧侶”。(註四八〇)其實，仔細
分析起來，分化尤多，全皆一個隸屬一個，最後則隸屬於上

(註四七九) A,「文存」,一集,二卷,二八五頁。 B,「白話文學
史」,二五八頁。 C,「文存」,三集,三卷,八一五頁。 D,同前,一集,二
卷,九三頁;「中國哲學史大綱」,上卷,四頁。

(註四八〇) K. M., Le Capital, Traduit Par J. Molitor,
Tome 1, Paris, Caster, 1926, P. 63.

帝，諺語所謂“人活動而上帝又導引人”的即是。這時是沒有個人主義的。

到了中世紀之末，都市發達，商工經濟興盛起來了。於是有財產邁個人，日益增多。並且都由他們各人經營商工業得來。財產爲人底地位底指示器；所以有財產邁人，便有價值、有人格，要求獨立、自由、互相平等。同時，交換經濟需要平等的人；若交換者不平等，沒有自由，何能行交換？生產也需要自由的勞働者；假使他是隸屬的，又何能自作主張賣他底勞働力呢？而就社會的意義說，這種經濟需要自由活動，舉凡貿易、發明、佔有、經營，均須自由。一切“Laissez faire”，“Laissez passer”，（“聽其做去”，“聽其過去”）而不加干涉。這就首先要有獨立的個人作前提才行。個人主義就這樣地產生了。到十八世紀，登峯造極，成爲了潮流。

個人主義在這時，有充分的科學性和革命性。人是一種有個性、有意識邁生物，應該對於他以外邁一切有主體底覺悟。他並非貴族底奴隸、教會底奴隸、上帝底奴隸。“我有耳目，不能絕聰明；我有頭腦，不能絕思想；我有意識，不能絕判斷”。（註四八一）所以我應該以我爲主，做我所要做邁事。人於是從一

（註四八一）赫爾士，「世界文化史」，下冊，一九三二年，初版，民智，四八頁。「意識」二字，原文爲「良心」，此乃英文 conscience 底漢譯，conscience 應譯爲「意識」。同時，此處行文，在形式上是我說的，我不能

切束縛之中解放出來了。這比諸那不論在經濟、政治、智識各方面都取傳統的權威底壓迫形式迥封建主義，却是進步得多。結果，它打倒了封建主義而代替了它。

可是生產力發展到產生了新的生產關係時，時代就不同了。因為這種新的生產關係，以社會化為特徵。生產工具集中了，共同操作。每個生產品，都是社會的。因此，它底佔有和消費，也應該、而且必然要社會化，取共同形式。並且交通底便利、交換底頻繁，把所有的人弄得關係密切，全社會都變成了一個有機的體制，連民族界限都瀕於消滅。在此拉波播爾所謂資本集中、社會集中、國際集中(註四八二)之外，還有消費的集中(飯店、旅館、商場)、娛樂的集中(公園、電影、戲場)、和智識的集中(學校、圖書館)、意見的集中(報紙、團體)、……。人底個性漸漸不能存在，連帶性遂繼獨立性而起。以社會為本位迥集體主義(collectivism)——社會主義(socialism)於是誕生了。

所以歷史由封建社會到資本社會末期，思潮底流向是這樣的：

封建主義 — 個人主義 — 社會主義

這在西歐，即由教會本位而個人本位而社會本位。(註四八三)那

用觀念論者所稱「獨斷」二字。故改，並舉名。

(註四八二) C. RapPoport, La Révolution Mondiale, Paris,

Edition de la Revue Com., 1921, P. 70.

不是復歸於封建麼？這只就精神而言，形式則完全不同。它是綜合封建主義和個人主義的。因此，它一方面注重相倚、互助，別方面則注重自由、平等。這種思想，“結果各個人底自由發展是全體人底自由發展底條件”。（註四八四）人是他們底社會組織底細胞，同時又是“他們底社會組織底主人”。（註四八五）

那末個人主義不是過時了麼？當然是的。但以中國要由封建主義到社會主義須經過個人主義這種發生學的法則底必然，所以在「五四」還有一頁歷史給它。胡適底『易卜生主義』就這樣地成爲了“健全的個人主義”。“個人主義在當日確是最新鮮、又最需要的一針注射”。（註四八六）。但「五四」運動底急轉直下，中國思想史就開始了社會主義底傾向，個人主義遂變成了落後的東西。到一九三〇年胡適對於那篇文章重行介紹，實在是開倒車遊企圖。然而他還自己解嘲道：“少年朋友們，不要笑這是十九世紀維多利亞時代底陳腐思想！我們去維多利亞時代還老遠哩！”（註四八六）。胡博士，你這樣地把歷史

（註四八三）在中國，則是由家本位而個人本位而社會本位。

（註四八四）K. M. et F. E., Manifeste du P. C., Bureau d'Éditions, P. 42.

（註四八五）F. Engels, Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique, Paris, Humanité, 1924, P. 92.

（註四八六）『新月』第三卷第四期，胡適，「介紹我自己底思想」，六至七頁。

往後拖，難道你就永遠走紅運嗎？我們是二十世紀底人，要隨着世界思想史前進，不必把我們拖住啊！個人主義不止是“十九世紀……底陳腐思想”，而且是十八世紀底陳腐思想，不要，不要！收起你底膏藥攤子！

3 個人主義之理論的批判

這還沒有完呢。歷史的批判既已，我們要作一個理論的批判。

個人主義在思想上過歷史使命一完畢，它底破綻就顯露出來。現在我們可以從兩方面考察。

在事實上，個人主義實踐以後，有財產者遂自由經營、自由競爭。那些小有財產的，競爭不勝，落了伍，財富便集中於少數人之手。個人底重要，永遠是以財產作基礎的。在這種情形中，“經濟的寡頭專制造成了政治的寡頭專制。因而一切經濟的自由，如營業自由、貿易自由、……等，只有少數人才能享受。於是政治的自由、社會的自由，如言論、出版、讀書、擇書、……享樂、等自由，最大數人一點也得不着。……至於……哲學、文藝、科學、美術，一切都被少數人所壟斷，一方面只有他們享受；它方面又成爲統治工具，——廣大的勞苦民衆之精神的麻醉劑。於是最大多數在此時，只有賣勞力、受剝削遊自由；因而也只有飢餓自由、窮困自由、愚昧自由、監獄自由。……這樣，有產階級底個人主義日益發達，無產階級底生存權利日益

喪失。那邊底個性愈發展，因而財富愈增加，幸福愈圓滿；這邊底個性愈消滅，因而生活愈困難，痛苦愈厲害。個人主義就是這樣地醞釀了空前的衝突，把它自己生存遊地盤——資本社會都大大地破裂起來。同時，個人主義亦變為貴族主義去了，（是經濟的貴族底旗子）。歐洲文化底民族基礎，因而日益崩解³，（註四八七）到處都分成階級地鬧擾起來。個人主義再也不能繼續了。

在理論上，人不能離開社會而生存。自然所給我們的，只是一個動物的有機體。自從由母懷落下來以後，我們底生活，就是社會底賜予。沒有父母底撫養，我們根本要歸於死亡。這不獨我們喫遊飯、穿遊衣、住遊房屋、用遊器具、……都是社會的；就是我們說遊話、寫遊字、學遊藝術、得遊智識、……也都是社會的。不僅這些物質的和精神的東西，為社會給我們遊遺產；就是我們喫、穿、住、用、說、寫、學、思、以及使我們能夠造出一些新東西和新事件遊思維、能力，也都由於社會的教育使然。沒有社會就沒有個人。所以開始不是個人造社會而是社會造個人。及到後來，個人反作用於社會時，他也是站在社會中的，離了社會便不能有何成就。一切由他造出遊新東西和新事件，都須以先存在的為前提；且不合多人底心思、才力、活動，就沒有成功。智識生活開始的語言、文字，原非個人底產物，孤立的個人根本不能造它。個人主義自身也是社會的思想。人，

（註四八七）『科學思想』，第二八至三三期合冊，三〇頁。

這是社會在催促他、迫使他抬高自己於社會之上，而且是它在給他提供那種方法”。(註四八八) 沒有社會就沒有個人底作業。所以個人對社會適作用等於社會對個人適作用。就在將來，也是“人類……出自命定底世界而入於自由底世界”，成為“自然之真實的和覺悟的主人”，(註四八九)不是個人，所以易卜生說“世上最強有力的人就是那孤立的人”(前註四八六)適話，現在應該代之以世上最強有力的人就是集體的人——“社會化的人類”(註四九〇)

在這裏，我還要把個人主義在理論上適錯誤，舉一個例子出來。個人主義在教育上就是發展個性。教育不在把兒童陶鑄成甚麼，也沒有模型去作陶鑄底標準，任務是順其固有的本性去扶植和助長。所以要訓練兒童成甚麼樣子的人，是犧牲他底個性來將就自己，大有妨礙於他底自由。把這個邏輯再往前推進一步，那末生兒子根本是一件對不住兒子適事情。是的，所以胡適在他自己生了一個兒子時曾說過：“我想這個孩子自己並不會自由主張要生在我家，我們做父母的，不會得他底同

(註四八八) E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, Paris, Alcan, P. 135.

(註四八九) F. Engels, *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique*, Paris, Humanité, 1924, P. 92.

(註四九〇) K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, x

意，就糊裏糊塗地給了他一條生命。……他既無意求生，我們生了他，我們對他只有抱歉，“決不居功”。（註四九一）這是十分荒謬的理論，絲毫沒有事實底根據。一個人要生出來了，世界上才有他，因而才有個性、自由和意志。當他未生出時，他本身都不存在，有甚麼自由？更那裏說得上誕生於世界？要看他有意無意？而生存誰家又要由他自己主張？所以一個人底誕生於世，是自然的事實。至於父母底生兒子，也是自然的事實，既不能居功，當然亦無所謂抱歉。兒子“既無意求生”，父母“也並不曾有意送給他這條生命，”所以“這個人將來在社會上過功罪”，自然不是爲兒子者底“罪過”，也不是爲父母者“應該負”過“罪過”。（註四九二）在自然的事實中談功罪，把自然的事實認爲錯誤，都是十分反科學的見解，其不懂事實，直到可笑地步！個人未成形以前、未生出以前，就有個性、自由和意志，是多麼地美妙啊！個人主義在這裏，不是走到了絕對荒謬地步麼？胡適對於兒子適“教他養他”（同前註），也根本是錯誤的！人類社會中適幼人之生長，應該如自然世界中適幼魚之生長和幼苗之生長一樣，聽其自然。把生物學的觀點移到社會學裏來，不是機械的物質論麼？其實各種現象都有它底特殊性，這是進化之所必然。所以動物愈高等，子動物愈有待於母動物底養育。鳥類中已經有兒子需父母養育適事實了。哺乳動物更是這樣。到高等的靈長類，尤其人，兒子所需於父母的更多，必要經過長期

的養育，方才成熟，即是說方才完全形成一個人。然而個人立卽入社會，並成爲既成社會中適一個份子。我們就到這裏，也可見得個人主義沒有事實底根據了。倘然繼續上去，那末一看涂爾幹（E. Durkheim）底議論（註四九二）就已完全證明個人主義之非了。他底『社會學方法論』全部邏輯的結論就是：個人是社會的產物，還須我們來另外說甚麼嗎？

4 胡適主張個人主義適用心

其實個人主義底錯誤，胡適並非全不知道。他在『非個人主義的新生活』中，曾力說個人主義之如何不對。所以他不贊成個人主義的新生活，贊成社會的新生活。這是胡適怕「五四」時代底青年去試驗馮文底新·拉拿克式的新生活、而使變封建社會爲資本社會適戰士減少了時說的。在他底全部著作中，這種思想很少。所以那種矛盾現象，乃個人主義崩潰於世界而社會主義又輸入到中國適結果。

正因爲這樣，所以他始終是個人主義者，始終爲個人主義而奮鬥。個人主義底缺點就暴露出來了，他也爲它解釋。他贊成杜威底辦法，把個人主義分成真假兩種。“（1）假的個人主義就是爲我主義（egoism）。它底性質是自私自利：只顧自己底

（註四九二） E. Durkheim, Les Règles de la Méthode Sociologique, VIII^e édition, Paris, Alcan. PP. 128—129.

利益，不管羣衆底利益。(2)，真的個人主義就是個性主義 (individuality)。它底特性有兩種：一是獨立思想，……二是個人對於自己思想信仰底結果要負完全責任，……”。(註四九二A)

其實胡適是跟他底老師錯了。第一，爲我主義或利己主義在學理上自然與個人主義有別(註四九三)，只是在流行的意見上才把它們弄混淆了，杜威就老實把它看成個人主義，加上「假的」一形容詞，真是畫蛇添足。第二，個人主義在最初，確是個人利益與民族利益合一，由它具體化適自由、平等、博愛，有利於有財產者個人及其全體以及工農貧民的，但後來只有他們少數人底個性才得發展，何能把它生出來適毛病委之於爲我主義、又從而證之曰“假”呢？

至於胡適在杜威底“假的”個人主義和“真的”個人主義外，又添了一種“叫獨善的個人主義”的，尤爲錯誤之至。試問它底定義與杜威所說出、胡適所贊成適“真的”個人主義，曾有何種淵源？一點都沒有。“不滿意於現社會，却又無可如何，只想跳出這個社會去尋一種超出現社會適理想生活”，(註四九二B)，乃是消極思想、悲觀厭世思想。成爲了一般事實可尋的，如胡適所舉適宗教家的極樂國、神仙生活、山林隱逸的生活、都是，(近代的新村生活却不是)。然而很顯然的，這些與個人無

(註四九三) A,「文存」,一集,四卷,一七四頁。B,同前,一七五頁。

(註四九四)「二十世紀」第二卷第三期七三頁。

關。可是他竟把這些看成個人主義去了，不很笑話麼？個人主義又在中國歷史上只有戰國才有，戰國以前至天地開闢、戰國以後至「戊戌」時代都不曾有。在歐洲歷史上，要希臘、羅馬時代才有。胡適把它看成封建時代也有，簡直是“有人類以來”（註四九二B）就有的，尤爲荒天下之大謬，可笑極了！

不懂個人主義，且又明知個人主義破綻已露，而還要來一再介紹、竭力提倡的，就是他以爲這是今日中國底良藥，有救時之用故。“真的”個人主義要獨立思想，不依人爲轉移；個人對自己底思想信仰負責，不怕權威、監禁、殺人。所以“歐洲有了十八、九世紀底個人主義，造出了無數愛自由過於愛麵包、愛真理過於愛生命、特立獨行之士，方才有今日底文明世界”。中國現在就要人“真實地爲我，……把自己鑄造成了自由獨立的人格，我自然會不知足，不滿意於現狀，敢說老實話，敢攻擊社會上過腐敗情形”，“敢向惡勢力作戰”。“少年朋友們”，“爭你們個人底自由，便是爲國家爭自由！爭你們自己底人格，便是爲國家爭人格！自由平等的國家，不是一羣奴才建造得起來的！”（前註四八六）

這些話，固然不錯，但只有在個人主義還未輸入過封建時代說起來，才有科學的、革命的和新鮮的意義。在「五四」已經過去，不獨個人主義輸入了、就是無政府主義（極端的個人主義）也輸入了、而且辦到社會主義之輸入。——並順次經過空想、政治、科學、諸階段過今天（註四九四），個人主義在與這些

思潮相形之下，實在是既不正確、又不進步和新穎的東西了。怎樣能有刺戟和興奮底作用呢？

的確，在正變革而未穩定的落後的中國，一個社會底改造和一種運動底興起，對於少數聰明而勇敢的進步青年，很有關係。開放浪潮和決定成功過力量是廣大的羣衆；但在發動和領導方面，非他們不可。他們是這種社會中受有壓迫、具有知識、且富有銳氣、幹勁、而又敢於冒險、勇於爭鬥、樂於犧牲過人。可是這要有超出當前理論水準之上過高級的理論，才能吸引他們、把握他們。若在幾種理論同時出現過場合，自然是高級的勝利。即使它被不自由的局面所阻止，無從走入他們中去，然而低級的理論也沒法獲得他們。結果是局面僵化。低級的理論自然也吸收青年，但多屬落後份子，是遲鈍的、無能的、甚且反動的，簡直不能做甚麼。這是三十年來過中國變動史所給我們過教訓。

胡適不明白這些，所以用心雖好，結果毫無。假使胡適所希望過少年朋友們還能夠起來做一個轟轟烈烈的運動，那必然是屬於一種具體的科學的和革命的思潮，與個人主義無關。個人主義和以它為基礎過任何主義，已被歷史底車輪打落了，斷然沒有嚮導任何進步運動過作用。

(註四九五) 這種見解和分析，看『二十世紀』第一卷第三期

二頁至三頁便知。我在那裡曾有一個說明，這裡不贅。

篇 末 語

綜括看來，胡適底思想原則並沒有可稱道的地方。物質論是機械的，而且有妥協性、不澈底性存在。進化論是閹割達爾文主義而曲解了的東西，實為和平的漸進論。其在社會領域過性質，乃是改良主義。個人主義則是犯了時代錯誤和理論錯誤。適庸俗思想，沒有科學的意義和革命的意義。

至於實用主義是我們已經領略過的了，是淺薄、庸俗、又錯誤不堪的市僧哲學。國家主義將來就要見到，其陳腐還待說麼？總之，胡適在思想方面之一般的根本原則，是無足稱道的。

收場話

把以上在思想方面胡適批判總起來看，我們便可知道他在這方面又失敗了。

這是在哲學方面胡適失敗和在科學方面胡適失敗所固定的。沒有進步的哲學和不懂高級的科學胡適人，在思想方面有甚麼正確和豐富底可能麼？那好比無源胡適水一樣，斷不能有澎湃的湧流和長久的噴射。

他是中國文藝復興和啓蒙運動中胡適人物。所以他是一個文化運動者。但他底貢獻，在啓蒙方面除開文學形式變革中胡適「八不」外，在思想上甚麼也說不上。這方面，應以梁啓超和陳獨秀爲代表，他只是一個附和者。在復興方面，在思想底積極的內容上，依然沒有甚麼。在提倡上有可說的是整理國故，晚

年底梁啓超雖在這方面是由他所喚起，可是論成績超過他很多。他時常說他有歷史癖，他除了攷證外，在思想上又那裏趕得上梁啓超？

因為他底哲學知識太淺，且亦還根本不懂哲學是甚麼東西，有甚麼方法和性質，所以在理論底本身方面，不問物質論和進化論，概說不上。理解都沒有，還說闡揚；對個人主義亦只在介紹易卜生中介紹，並不曾單獨地論究過。我們所以把這三種東西提出來說的，乃只是說歸納他底種種議論中邁思想方向或思想性質屬於這三種東西而已，另外沒有別的意思。

歸結一句，在思想方面邁胡適，正同在哲學方面和科學方面邁胡適一樣，是東方落後國中一個妥協的和庸俗的市民學者，思想不正確、不深入、不豐富，說不上“大思想家”，真的，一點也說不上！

現在進一步去考察政治方面底胡適吧。

葉青 一九三三，八，七。

第四部份

在政治方面遊胡適

開場話

I 變革論

II 社會改造問題

III 中國改造問題

IV 政治論

收場話

開場話

在被封建勢力和帝國主義統治着過落後國家，學生總是政治運動底先導和主幹。胡適在此也沒有例外。當他作學生時，就“注意政治”。在美國大學中，政治經濟底功課佔他三分之一底時間。當一九一二至一九一六年，他“一面爲中國底民主辯護，一面注意世界底政治。”那時他是國際政策會底會員、聯校非兵會底幹事。一九一五年參加中日問題底討論，一九一六年曾以國際非攻論文得最高獎金。

但因他——也許由於博士論文底準備——在中國哲學史底研究上尋着了終身的事業，“同時又被一班討論文學問題遊好朋友逼上文學革命底道路”，遂以哲學史爲“職業”，文學爲

“娛樂”。在一九一七年回國後，“看了出版界底孤陋”，乃“打定二十年不談政治過決心，要能在思想、文藝上替中國政治建築一個革新底基礎。”及一九一八年十二月，他底朋友陳獨秀、李守常等發起『每週評論』時，雖參加，亦“不曾談過政治”。

可是到一九一九年六月陳獨秀被捕，他“接辦『每週評論』，方纔有不能不談政治過感覺。”那時底新份子以「五四」破壞了舊社會觀，正在爲中國改造找尋新理想而“高談……無政府主義與馬克思主義”時，他“看不慣了，忍不住了，……於是發憤要談政治。不過方著了政論底導言——『多研究些問題，少談些主義』以後，『每週評論』被封（一九一九年八月三十日），他就覺得“哲學、文學事業格外重要，”不談政治了。

“然而——他說——我等候兩年零八個月，中國底輿論界仍然使我大失望。一班“新”份子天天高談基爾特社會主義與馬克思社會主義，高談“階級戰爭”與“贏餘價值”；……拿馬克思、克魯泡特金、愛羅先珂底附張來做擋箭牌”。於是他“實在忍不住了”，（註四九六A）又出來談政治，與“幾個朋友辦了一年多底『努力』，又幾個朋友談了幾個月過反赤化”。

及到後來，旅行到俄國，正當其努力於建設時，發生了很大的感想。他反問道：“究竟我回國九年來，幹了一些甚麼？成績在何處？眼見國家政治一天糟似一天，心裏着實難過。去國時底政治，比起我九年前回國時，真如同隔世了。我們固然可以自己卸責，說這都是前人種過惡因，於我們無關。話雖如此，

我們種過新因却在何處？”(註四九六B)

所以外游歸來後，在上海中國公學時，又同羅隆基、梁實秋等討論政治問題。在『新月』上發表了好幾篇批評國民黨政府遊政論文字。雖然他以種種關係沒有發生何種像別的人那樣越不幸，亦終於丟了校長，離開上海，到北平去講哲學。

然而不久，逢着「九一八」事變，他於是又發憤談政治起來。這時，他又同丁文江、任鴻雋、翁文灝等，辦『獨立評論』。由一九三二年五月，直到如今。

這便是胡適談政治遊經過。

我們要批判政治方面底胡適，就以他在這些經過中遊文字為根據。所以講到材料，非常豐富。但我底分析，只能從根本上着手，檢討他用以談論政治遊原則。換一句話，即從一切具體問題中抽出其基礎的思想來，加以考察。這可以說就是胡適底政治哲學批判吧。我們不能作枝節的評論，那是不勝其煩，而亦沒有用的。自然，對於巨大的具體問題，有理論意義的，不妨涉及。

(註四九六)『胡適文存』。 A, 本註A以前引語，均見它底二集三卷九五至九九頁。 B, 本註B以前引語，均見它底三集一册七七至七八頁。

I 變革論

篇首語

一 理論之部

- 1 關於社會進化論
- 2 關於社會改造論
- 3 關於革命論

二 方法之部

- 1 改良主義
- 2 和平主義

篇末語

篇首語

政治是社會底上層建築，所以政治思想應該以社會思想爲基礎，社會學對於政治學有上位概念底作用。我們一談政治底基礎理論，就不能不涉及社會底基礎理論。這並不是說政治沒有獨立的東西。有的。可是就是國家從社會產生、一經出現後就要反作用於社會、轉而規範社會底形態，乃正因爲這樣，政治理論不能不以社會理論爲基礎、或與它一致。我們之所以征服自然，在於理解了自然底法則，政治要規範社會，自非以社會理論爲其基礎理論不可。所以政治運動就是社會運動；社會運動就是政治運動。近代學者之把國家和社會混淆，是有原因的。從霍布士、洛克、盧梭起，政治思想就是社會思想。

明白這點，便可知道我們要理論地批判胡適底政治意見，便須批判他底社會理論和社會思想。並且胡適論政治的文章，每一觸到基礎的部份，就涉及社會理論和社會思想。他也證明了我們上面所說適見解。這點，我將在後面顯示出來。

因此，在政治方面對胡適批判，是以在社會方面對胡適批判來作其前半部份的。這，我分成『變革論』和『社會改造問題』兩篇來論究。

在『變革論』方面，分爲理論和方法兩部份考察。材料，因爲他沒有專論社會理論的文字，是散見於其政治論文中和哲學、文學等論著之中的。重要篇章，在註語中揭出。

一 理論之部

1 關於社會進化論

胡適是沒有社會研究過人，既不是甚麼社會思想家，亦不是甚麼社會思想底宣傳者，他底社會變革論是順便涉及的，所以沒有社會結構論，一開始就是說社會進化底問題。

這也是他底時代所使然。因為他生活於中國這個社會底變革之際，經濟方面是在由封建生產到資本主義生產過過程中；社會底構成份子也有舊去新來之觀；政治則由「戊戌」而「辛亥」，發生兩度改革；文化則前有以梁啟超為代表和後有以陳獨秀為代表過兩個文化運動，而「五四」尤為劇烈，所以他無條件地承認進化。

甚麼叫做進化呢？進化就是變化。“由簡單的變為複雜的，”“由複雜的變為簡單的”，就是進化。“故社會生活變複雜了，是一進化。同時禮儀變簡單了，也是一進化。”（註四九七A）社會總向前演變而不止息。

因此，一切都是時代的、前進的，不能復古。“記曰：‘生乎今之世，反古之道，我必及乎身’。朱熹曰：‘反，復也。’此言復古者之謬，雖孔聖人亦不贊成”。（註四九七B）事實上，“由我們現在的生活，要想回到茹毛飲血、穴居野處過生活，固是不可能；但是由我們現在的簡單禮節，要想回到那揖讓周旋、賓主百拜過禮節，也是不可能。”（註四九七A）

怎樣進化的呢？“進化有兩種：一種是完全自然的演進；一種是順着自然的趨勢，加上人工的督促。前者可叫做演進，後者可叫做革命。”（註四九七C）

“所以革命和演進只有一個程度上迥差異，並不是絕對不相同的兩件事。變化急進了，便叫做革命；變化漸進，而歷史上迥持續性不呈露中斷的現狀，便叫做演進。但在方法上，革命往往多含一點自覺的努力；而歷史演進往往多是不知不覺的自然變化。因為這方法上迥不同，在結果上也有兩種不同：第一，無意的自然演進是很遲慢的，是很不經濟的；而自覺的人工促進，往往可以縮短改革底時間。第二，自然演進底結果，往往留下許多久已失其功用迥舊制度和舊勢力；而自覺的革命，往往能多剷除一些陳腐的東西。”（註四九七D）

這些見解，在大體上看來，似乎很對。其實是有缺陷又有錯誤的，須得加以批判。

第一，沒有說出進化底原因。進化就是變化，可以這樣說。就說它是向前而不退後的，亦無不可。但是科學的研究，即為原因底探求。若不指出進化底原因，那就只是現象底把握了。

（註四九七） 見於他底『我對於喪禮迥改革』、『歷史的文學觀念論』、『白話文學史』底「引子」，『我們走那條路』，後者說得很多。 A，『文存』一集四卷一四三至一四四頁。 B，同前一卷四七頁。 C，胡適『白話文學史』，一九二九年，三版，新月，五頁。 D，『新月』第二卷第十號一〇頁。點仍舊。

這樣，不是容許神祕存在，就會流於庸俗的漸進主義。在達爾文已經證明爭鬥為進化底原因以後，還只滿足於現象底把握，是太落後了。而庸俗的漸進主義，我們已經說過，正是胡適之所以曲解達爾文。

因此，他就犯了一個嚴重的錯誤。所謂“演進”，就是進化，為evolution一字之二譯。那末把演進與革命對舉，即是把進化與革命對立起來。他在別的地方，也曾把進化解作變異，漸次性的變異。所以我指明他不理解突然性的驟變。現在雖承認革命，承認突然性的驟變，然而却在進化之外了，不是進化。

這不用說他還不知道進化底階段法則是正、反、合三分式的呢。他只是斯賓塞底弟子，僅僅知道一個由簡單到複雜。

在表面上，似乎值得稱述的，是他知道社會底前進性、事物底時代性，因而反對復古。不錯，他時時都反對中國底舊文化、舊道德、舊習慣，咒詛專制、古文、乃至國術和纏足等等。但他並不能夠隨着中國社會底變動而前進不已。比他更前進過新份子，超出由封建到資本之階段過新份子，他不承認其為新（註四九八）。所以他底進化觀，在邏輯上雖可使人隨着時代底進步而前進不已，在實際上却限於由封建到資本過階段。他只反對封建的復古，只主張資本主義的革新，透露出了他底階級性。

（註四九八）他在新份子一名詞底「新」字上加一個“ ”。見「文存」

因此，他底社會進化論，就既不是完全的，也不是正確的，並不是人人皆可承認過真理，乃係一階級底成見。現代歐美學者一般地把以爭鬥為進化之因子過達爾文主義潛移默改為漸進主義，還不是滿足於現實過少數人私心用事過結果麼？所以胡適底社會進化論，也是有一定的階級性的了。

2 關於社會改造論

社會怎樣改造呢？因為胡適是物質論者，所以他底答案為：改造社會是改造制度而不是改造個人。

所以他說他底“根本觀念是：

個人是社會上無數勢力造成的；

改造社會須從改造這些造成社會、造成個人過種種勢力做起；

改造社會即是改造個人。”（註四九九A）

這是個人主義的機械物質論之一巧妙的邏輯。

在這三個命題中，他詳細解說“個人是社會勢力底結果”，因為“我們喫過飯、穿過衣服、說過話、呼吸過空氣、寫過字、有過思想、……沒有一件不是社會的”，“父母給我的……極少”後，便力說“改造社會過下手方法在於改良那些造成社會過種種勢力——制度、習慣、思想、教育、等等”。所以他反對獨善其身過新村運動、反對以“正心、誠意”來“改造個人”之“古代的社會哲學和政治哲學。”（註四九九A）

對於注重個人拯救、個人修養過古代宗教和古代道德，他會有透切的反駁。他說：“古代……雖然也有自命普渡衆生過宗教，雖然也有自命兼濟天下過道德，然而終苦於無法下手、無力實行，只好仍花回到個人底身心上用工夫，做那向內的修養。越向內做工夫，越看不見外面的現實世界；越在那不可捉摸的心性上玩把戲，越沒有能力應付外面的實際問題。卽如中國八百年底理學工夫居然看不見二萬萬婦女纏足過慘無人道！明心見性，何補於人道底苦痛困窮！坐禪主敬，不過造成許多“四體不動、五穀不分”過廢物！”（註四九九B）

因此，就是他底朋友、政治學者張慰慈說了看輕制度改造過話，也詳爲反駁。他說：“歷史上過無數事實使我們不能不承認制度底改良爲政治革新底重要步驟。我們不能使人人向善，但制度底改善却能使人不致輕易作惡”。而“從民治國家底經驗上看來，我們不能不承認民治制度是訓練良好公民過重要工具。”由此他遂反對先訓練人民、後施行制度過見解。（註四九九C）

這都是很對的。只是在理論上並非胡適底創見，乃是十八世紀法蘭西物質論者底複說。赫爾維修不就是顯明的例子麼？

（註四九九）以胡適底「非個人主義的新生活」和「政治理論」

爲重要。其次是我們對於西洋近代文明過態度。A,『文存』, 集,

四卷,一八二至一八四頁。B,同前,三集,一册,一五頁。C,同

前,二集,三卷,一九和二一頁。

(註五〇〇) 這是一。

其次，這種見解雖然在中國由封建到資本階級階段中是適用的，不無意義。但是中國在爲一九一七年以後遊世界環境所包圍而引起了並加強了內部之急轉直下的改造要求說來，則呈出復古底意味。是的，十九世紀以後遊社會改造論，已經建築在更堅強的基礎之上了。社會由種種勢力造成，種種勢力又有其物質的根柢。制度、習慣、思想、教育、等等，原來是經濟底產物，要改造它們，不如改造經濟之更能正本清源。並且很明白的道理，學校無補於窮人；它底由舊而新，不過是爲少數富家子弟而已。

法國革命時代底社會改造，已給我們證明了十八世紀法蘭西物質論者底學說，只能做到予大多數貧苦者以某種限度內遊政治解放。經濟問題不作合於他們底要求遊解決，雖有言論、出版、集會、結社底自由，亦無從享受。宣告癱患者之行走底權利，有甚麼用？

然而胡適不僅是這樣地落後不前，並且發生倒退底現象。就是改造制度、習慣、思想、教育、等等，也把握不住。因爲這需要有多人起來共同努力才行。然而貼標語、散傳單、排除游街這種喚起羣衆共同努力遊事，他認爲無益。“真正的救國底預備在於把自己造成一個有用的人才”。他並引易卜生底話告誡

(註五〇〇) 見於他底 *De l'Esprit*。是書已爲楊伯愷譯出，題

名「精神論」，在宇聲書店出版。

我們道：“有時候，我覺得這個世界就好像大海上翻了船，最要緊的是救出我自己。”“國家底紛擾，外間底刺激”，都可不理，“你底事業是要把你自已造成一個有眼光、有能力過人才”。

(註五〇—A) 以後又怎樣呢？學巴士德，“正值普法交戰之際，……潛心於科學，用……種種發明以增加國內收入來彌補國債。……諸位，我們要學聖人底這種愛國、這樣救國。”(註五〇—B)

從這裏，很可以看出他又是主張改造社會要從改造個人下手了。這不是他所反對過古代政治哲學所謂欲治其國者先修其身麼？或者胡適要說：改造社會需要人，人而不首先改造好，怎樣能改造社會呢？這可以用胡適主張以施行民治者訓練人民底政治能力那個邏輯來作答覆。改造社會過人底能力之學得就在改造社會之中。因為“講到了「學」字，就得有「學」底機會。講教育過人都知道最好的教育是實地學習。”(註五〇—C)

並且我們要知道，改造社會過能力是具有革命作用過哲學和社會、政治、經濟底理論，不是一般的科學。因為改造社會過方案之提出、策略之決定、實踐之指導，皆是政治家底事。所謂人力，則是專努力於此過政黨及其所代表過羣衆，科學家、技術家都只是專門人才，遵照其計劃作局部之實施的。譬如俄羅斯之改造資本主義社會為社會主義社會，就前者底破壞

(註五〇—A) A,「文存」,三集,四冊,一一五〇和一一五一頁。點

仍舊。 B,范祥善,「現代科學評論集」,一九三〇年,初版,世界,胡適

講演「科學教育」八頁。 C,「文存」,二集,三卷,二二頁。

和後者底建設來說，我們都要歸功於它底政黨。若說是實踐五年計劃適工程師在改造俄羅斯社會，恐怕沒有人信吧。而這些黨人從那裏來的呢？一個也不是學校造出來的，全都任於二三十年底改造運動之中，因為誰也知道俄羅斯在沙皇治下是沒有學校給他們以馬克思主義、社會主義、爭鬥、暴動、蘇維埃、軍事共產制、新經濟政策、五年計劃的。

因此，改造社會之說是不假助於改造個人之說的。若像胡適那樣，始而要改造個人就要改造社會，終而要改造社會就要改造個人，完全是一種循環論證，言語上過花樣而已。除表示機械的物質論之不澈底性及其與觀念論有瓜葛外，沒有別的。

3 關於革命論

胡適雖然主張社會改造，把中國從封建階段移到資本階段，但不是革命家，在十八世紀有革命性適機械物質論，到二十世紀就變成殘餘，失掉光輝了。

所以胡適就在「五四」時代，就在文學方面，亦以改良派底資格而出台。是陳獨秀才使他帶上一點革命氣味的。以後必要在談詩論文底改革經過時，纔會提到。他說：在詩文，“自然趨勢逐漸實現，不用有意的鼓吹去促進它，那便是自然進化。自然趨勢有時被人類底習慣性、守舊性所阻礙，到了該實現的時候，均不實現，必須用有意的鼓吹去促進它底實現，那便是

革命了。一切文物制度底變化，都是如此的”。(註五〇二A)

可是到政府底壓迫來時，他就怕起來了。原是竭力主張多研究些問題、少談些主義的，這時則說：“研究具體的社會問題或政治問題，一方面做那破壞事業，一方面做對症下藥適工夫，不但不容易，並且很遭犯忌諱、很容易惹禍，故不如做介紹學說適事業，借“學理研究”底美名，既可以避開“過激派”底罪名，又還可以種下一點革命的種子。”(註五〇二B)

其實，這還是好，因為無論怎樣，他總還在革命方面。可是到介紹學說中把反對個人主義、民治主義、資本主義適學說介紹來了時，他便加以咒詛，斥為“淺薄的新典主義”。(註五〇二C)於是就反對革命起來。他說：主張有變適辯證法，“是生物進化論成立以前適玄學方法”。及達爾文底生物進化論出來，就只主張“一點一滴的變異”；然而“共產主義者”還“武斷地虛懸一個共產、共有底理想境界，以為可以用階級爭鬥底方法一蹴即到，既到之後又可以用一階級專政方法把持不變。……實驗主義從達爾文主義出發，故只能承認一點一滴地不斷的改進是真實可靠的進化。”(註五〇二D) 革命沒有了。若說有革命，那末“革命是漸進的”，像美國那樣，“天天有進步，故天天是革命”。(註五〇二E)

後來，他始終是以革命附屬於漸進的改革，並以漸進的改革去註釋革命。因此種種，所以他說路德 (Martin Luther) 等人底宗教革命，只是歷史漸進 (他名為“演進”) 底一個階

段。“所謂「工業革命」，更顯出歷史逐漸演進底痕跡而不是急驟的革命”。“政治史上所謂「革命」，也都是不斷的歷史演進（讀作漸進或漸變——青）底結果”。急驟的革命和漸次的演進“只有一個程度上迥差異”（註五〇二F），“革命不過是人力在那自然演進底緩步徐行的歷程上，有意地加上了一鞭”，即“加上人工的促進”。（註五〇二G）從方法上說，也是這樣，“革命底根本方法在於用人工促進一種變化。而所謂「人工」，有和平與暴力底不同。宣傳鼓吹，組織與運動，使少數人底主張逐漸成為多數人底主張，或由立法、或由選舉使新的主張能替代舊的制度，這是和平的人工促進”。所以“武力暴動不過是革命方法底一種”。（註五〇二F）

這便非常錯誤了。把進化解作漸進，是我們已批評過的。進化在運行底速度上有漸變和突變兩種，突變雖由漸變而來，然亦屬於必需；達爾文主義是知有突變的；——這一切，我們都已批評過，這裏亦不再提及。

（註五〇二） 在道方面，見於他底『介紹我自己底思想』和『我們走那條路？』。其餘如『談新詩』、『新思潮底意義』、『漫遊底感想』等篇，只部份地談到。 A,『文存』，一集，一卷，二三五頁。 B,同前，四卷，一五七至一五八頁。 C,同前，二集，三卷，一〇一頁。 D,『新月』，第三卷，第四期，他底『介紹我自己底思想』，二至三頁。 E,『文存』，三集，一册，五八頁。 F,『新月』，第二卷，第十號，他底『我們走那條路？』，八至一〇頁。 G,『白話文學史』，六頁。點仍舊。

要說兩句的，是關於黑格爾辯證法底玄學性說。辯證法在黑格爾，是玄學的；但在以後，一經他底批判的繼承者倒轉、得着科學底照應後，便是科學的了。這點，不止是例證，而是全部科學底理論都爲辯證法底發現。誰忽視這點，誰就是對近代科學沒有理解。(註五〇三)

從辯證法展開過社會思想，其理想境界不是虛擬的，乃根據今日資本主義之必然的發展推論出來。而其到達，要經過種種過程。它底科學派創始者在一八七五年就已說明了(註五〇四)。不看人家底書而閉眼睛說，真是可笑！這派人取得政權後之不主張、亦不至於把持不變，都有必然的邏輯存在。並且他們底創始者在很多地方亦俱已說過了(註五〇五)，何爲閉眼睛說如此？！

至於把革命解作漸進，解作和平的改良，其錯誤不獨很明顯，而亦非常滑稽！我恐怕三歲小孩子也知道這是不對的吧。

(註五〇三) 後面兩處，說得很明白：(一)『二十世紀』，第一卷，第八期，七七至七八頁；(二)『科學論叢』，第一集，四七至五八頁。

(註五〇四) K. Marx, Critique de Programme de Gotha, 1922, Humanité, P.P. 35-36.

(註五〇五) 1, Ibid., P. 53. 2, Frédéric Engels, Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique, Paris, Humanité, 1924, P. 94. 3, Fr. Engels, L' Origine de la Famille de la Propriété Privée et de l'Etat, Paris, Costes, 1931, P. 229.

然而我覺得有幾句話來說明適必要。

在邏輯上 既然進化有兩種：一爲漸次的演進，即緩慢的變化；一爲革命，即急驟的變化，那末所謂人工，便應該是就暴力的爭鬥形式而言了，怎麼又把和平的方法算進去呢？社會中之自然的演進，就是和平方法下漸變，此外沒有真正的自然演進，社會根本就是人工的作爲。因此所謂人工的促進，便應該是暴力的促進了。

在政治領域，和平的方法是不能廢除舊制度的。歷史已經指明了“每一次底前進，總不免同時引起了不少的反動勢力：戊戌維新沒有成功，反動的慈禧黨早已起來了，……辛亥革命剛推倒……滿清帝室，北洋軍人與政客底反動大團結又早已起來了。……三十多年底民族自救運動，沒有一次不是前進的新勢力和反動勢力同時齊現”。（註五〇六A）這是胡適告訴我們的。既然如此，不用暴力打倒舊勢力，怎能向前進底可能呢？所以同情胡適而亦主張和平方法適梁漱溟，竟不得不告訴他道：“先生不要以爲暴力革命是偶然的發狂”（註五〇六B），乃事實所必需。沒有革命就沒有進化。突變爲漸變底結果，亦爲解決漸變中適矛盾使漸變得以繼續適條件。

但甚麼叫革命呢？胡適底急驟變化、人工促進之說，太抽象了，還沒有把握着它底特徵。急驟變化可適用於一切現象，而革命則爲政治上適名詞。人工促進亦可以適用於社會中適一切現象如經濟、文化等等，不止政治。同時也就爲和平的改

良所得而隱蔽其中了。革命是甚麼？革命是被統治階級以暴力推翻統治階級而奪取其政權的爭鬥。所以革命少不了暴力。雖然革命不徒事殺戮，却亦不能不有所殺戮。不過這個暴力和殺戮在平時是操之於統治階級的，現在則為被統治階級所使用，所施行罷了。

這還並沒有完。最要的一點須指出的，是革命中含有進步的變化這一個意義。所謂進步的變化，就是合乎歷史發展之需要而澈底改造。在總的人類上進程途中沒有鏢出一個階段的，不是進步的變化。如果不然，那末復辟可以叫革命，政變可以叫革命，反動也可以叫革命了。所以在一切使用暴力並或有所殺戮的政治劇變中，只有含着進步的變化意味而被統治階級運動才得稱為革命。

胡適不明白這些，所以迷於口號底叫囂。他看見軍閥“你打我叫做革命，我打你也叫做革命”，遂莫明其妙了。他真地把它們承認為革命，說有“種種革命”：“用暴力專制而製造革命過革命，……用暴力推翻暴力過革命，……懸空捏造革命對象因而用來鼓吹革命過革命。”有時他來“正名”（註五〇六C），不是概名之曰“內戰”（註五〇六D），即是以「實地做事」作內容，所謂“人工促進”就是“興利除弊過改革”。（註五〇六C）。其實，革命

（註五〇六） A：『獨立評論』第十八號，九頁。 B：『新月』，第三卷，第一期，『通訊』，九頁。 C：『新月』，第二卷，第十號，『我們走那條路』，一〇至一一頁，一四頁。 D：『獨立評論』，第三號，三頁。

固可說是一種內戰，然而與軍閥內戰迥然不同。興利除弊是改良，那個統治階級沒有做過？

在政治以外，如經濟、宗教、文學、等等中之所謂革命，意義當然寬泛。然而它應該以在全部進化歷程上能標誌出一個上進的階段之澈底的變化為要義。胡適所引過宗教革命、工業革命、文學革命，都合乎這個意思。單純的人工促進和急驟變化是不足以盡其內容的。這在我們，都早已有人說過了（註五〇七），胡適無知妄談，未免太令人發笑了？

二 方法之部

1 改良主義

現在我們來看胡適變革論中過方法。

因為他不理解革命、而又曲解革命過緣故，在社會改造、推動進化過方法上，反對革命。他公然宣稱他“寧可不避‘反革命’之名，而不能主張這種革命”。（註五〇八A）

為甚麼呢？我們底實用主義者說：“因為……革命……只能浪費精力，煽動盲動殘忍底劣根性，擾亂社會國家底安寧，種下相殘害、相屠殺底根苗”。而在改革底速率上，革命不是更

（註五〇七） Par exemple, Charles Rappoport, La Révo-

lution Mondiale, Paris, Edition de la Revue Communiste,

1921, PP.31-32,

快捷的路子，“一步一步地作自覺的改革，在自覺的指導之下一點一滴地收不斷的改革之全功”，“來促進變化，也許是最快捷的路子”。革命為“盲目的暴力”行爲，是“不識清目的，……不顧手段底結果，……不分別大小輕重的先後程序”的。(註五〇八A)

因此，他雖主張我們對於反對的舊勢力，應該作正當的奮鬥，……使舊社會變成新社會”(註五〇八B)，開口說“做好人……須要做奮鬥的好人”，閉口說“用奮鬥的精神去……實現”，(註五〇八C)其實他底辦法完全是改良。他說：社會“改造一定是零碎的改造，——一點一滴的改造，一尺一步的改造”(註五〇八B)。“我們是不承認政治上有甚麼根本解決的。世界上兩個人革命，一個法國革命，一個俄國革命，表面上可算是根本解決了，然而骨子裏總逃不了那枝枝節節的具體問題，……不能不應付那一點一滴的問題”。(註五〇八C)

這在哲學上底根據，就是“實驗主義”。“實驗主義只是一個方法，只是一個研究問題底方法。它底方法是：細心搜求事實，大胆提出假設，再細心求實證。一切主義、一切學理，都只是參考的材料，暗示的材料、待證的假設……。實驗主義注重在具體化的事實與問題，故不承認根本的解決。它只承認那一點一滴做到底進步，——步步有智慧的指導、步步有自動的實驗，——才是真進化”。(註五〇八C)

所以胡適底方法，是改良主義。不求速效，慢慢來。“不存

大希望，……只存一個“得尺進尺、得寸進寸”過希望”（註五〇八C）。不僅在政治上如此，對於文學（註五〇八D）和風俗習慣（註五〇八E），亦同此態度。

這些見解，很顯然是完全錯誤的，沒有是處。

從實用論的見地說來，革命是最經濟的方法。在廣度上，革命提供一種普遍的原則以作一切具體改革底基礎，使各部份全都面目一新。法國革命後過民主主義和俄國革命後過社會主義即是例子。這是不能在一點一滴的事實之中求得，而又為一點一滴的改造所必資以作嚮導的。胡適是“沒有理想、沒有理想主義”（註五〇八F）過人，所以絲毫不覺得其重要。在深度上，革命提供一種澈底的精神，使人從根本上去除舊布新。它把一切弭縫補苴、敷衍改良全都掃除了。所以革命能夠造崩新的社會。法國革命後與法國革命前不同；俄國革命後與俄國革命前不同。這種不同，是只有革命才能求得的。在速度上，革命是在短時間內一舉而破壞舊社會，創造新社會過方法，所以

（註五〇八） 主要文字為「我們走那條路？」、『非個人主義的新生

活』、『我底歧路』。 A：『新月』，第二卷，第十號，『我們走那條路』一四至一五頁。點仍舊。 B：『文存』，一集，四卷，一八六頁，一八四頁。

C：『文存』，二集，三卷，二九和五三頁，一四五頁至一四六頁，九一九頁。 D：同前，一集，一卷，二三至二四頁。 E：同前，四卷，一三七頁。 F：同前，三集，一冊，七三頁。 G：同前A，八和一〇頁。

H：同前，二集，三卷，……頁。點為我所加。

就在胡適，也承認革命是“急驟的變化”，“可以縮短改革底時間”，並“能多剷除一些陳腐的東西。在這兩點上，自覺的革命都優於不自覺的演進”。（註五〇八G）說它不是快捷的路子，顯然自相矛盾。從此三種方面說來，所謂“浪費精力”者，實屬無稽之談。

革命因為能得這幾種結果，所以不是盲目的暴力行為，它是認識了目的、選擇了手段的。並且在破壞上和建設上，都分別出大小輕重，一點不亂。胡適懂得近代和現代底革命黨，都有其理論、綱領、策略麼？它底理論，是一個時代底哲學、科學底結晶，在其時代中有絕對的正確性。它底綱領所列舉過主張，不止井然有條，而且代表那時最大多數人底利益。策略則更是討論又討論，同綱領一樣要經過多數人底同意通過。在這個過程中，專報、專書都不知有多少。行動則本諸決議，大家依照紀律，一致幹去。步武之整齊，力量之集中，有如軍隊。破壞如此，建設也如此，五年計劃就是一個顯著的活例。所以革命是真正的自覺的改革，在自覺的指導之下作有組織、有計劃的根本改革。像胡適那樣，今天同羅隆基、梁實秋等幾個人討論，發表一點文章，明天同丁文江、任鴻雋等幾個人商量，辦一個小報，說很多外行的話、書生的話、隔靴搔癢的話，有甚麼用？而在行動上，其無政府狀態，真是盲動。他“對於個人的宣誓是：各行其是，各司其事。”“國事今成遍體瘡，治頭治脚俱所急”。（註五〇八H）然而寫起文章來，他反轉罵人家盲動、不認清

目的、不講究手段、不分大小輕重之序，真是太不肉麻了！

至於所謂“煽動盲動殘忍底劣根性，擾亂社會國家底安寧，種下相殘害、相屠殺底根苗”，不過反革命的造謠而已。他看見了革命殺人而沒有看見反動殺人。前者倒是少數，而後者則非常衆多。辛亥革命殺了甚麼人？而辛亥前過政府一殺戊戌新派、再殺同盟會員。這次國民革命殺了甚麼軍閥官僚，而它以前過北京政府，單是其下吳佩孚一人，在「二七」所殺就爲數不小。尤須提到的，是革命殺人也暫而反動殺人也常。拷問、徒流、大辟，非常普遍並且鑄成法律，把殘忍合法化。至於一次戰爭，殺人尤多。胡適不反對死刑，不反對戰爭——尤其世界大戰，而斤斤於科革命以煽動盲動殘忍底劣根性之罪，還不是爲反動辯護麼？至於安寧秩序，是治者底觀點。責革命種下反動殺戮底根苗而不責反動之種下革命殺戮底根苗，顯然倒果爲因，爲反動諱。

從歸納法的見地說來，——胡適底實驗主義就是歸納法，——改良是盲目的實踐。的確，胡適在研究上，是盲目的經驗論，在行爲上、政治上，是盲目的實踐論。他不主張用嚮導原理，把它斥爲抽象名詞。不用嚮導原理去研究這樣、研究那樣（註五〇九）做這樣、做那樣（註五一〇），不是盲目的經驗論和盲目的實

（註五〇九） 如他在「多研究些問題，少談些主義」和「新思潮底意

義」中之所說。

（註五一〇） 如他在「非個人主義的新生活」中之所說。

踐論麼？

實際上，沒有嚮導原理的研究和行爲，都是不可能的。胡適自己也不是這樣。實用主義、個人主義、漸進主義、機械的物質主義、……很多很多。而在共同的社會改造方面，沒有理論以統一衆人，‘各行其是’，作用相消，還有甚麼結果？實在，那種反對主義的人，口口聲聲說主義不好，帶有色彩，他果真是素的，沒有主義麼？我看他不過是無鮮明的主義罷了。他那種不自覺的主義，乃是最庸俗的思想。這那裏有意識地獲得的主義之經過思考、有貫徹的邏輯的好呢？

最後，胡適並沒有從科學的見地來證明革命可以不必有。科學是承認事實的，並主張從事實中去發現通則的。所以要說革命之不可有，須指明歷史中沒有革命才行。然而誰也知道歷史中是充滿了革命的。奴隸革命、農民革命、有產階級革命、無產階級革命，貫通於文明時代。所以實用論的見地乃是主觀論的見地。胡適從效果上說革命不該有，只該改良，顯然是心願而非事實。由此，他底革命反對論不能成立，而絕對的改良也站不住。

我們並不無條件地反對改良，但在這個時代中我要無條件地反對改良。因為就歷史說來，改良與革命是統一的，凡屬漸變時期就是改良時期。但在改良底結果，就要走到一個革命。這時革命成爲必然，有時代性了。若不革命，則歷史便行終止。所以在轉形期問題，是非革命不能解決的。改良是在現

狀之內弼縫補苴，絕不能否定現狀、超越現狀。問問胡適先生：改良能使路易十六(Louis XVI)上斷頭台，全然廢除封建制度、建立民主共和麼？你是深信民主共和的，假使世界上沒有法國革命、或並加以中國內沒有辛亥革命，還有民主共和給你深信嗎？所以改良所弼縫補苴適現狀，是革命創造出來的。沒有革命就沒有改良。新社會不是一舉造成的，所以革命後適建設是一點一滴的改革。但這種一點一滴的改革，是非革命不能做的。沒有「十月革命」，能夠有社會主義的五年計劃嗎？

就在革命時代中，我們也不無條件地反對改良。整個的行動是革命，而其具體的部份則多屬改良。它們在革命過程中之互相滲透，正如其在歷史過程中之互相滲透一樣。但我們必須用改良來做革命，為革命而做改良。所以“改良只是革命底附屬品”(註五一一)，革命當頭，它籠罩了一切。因此，這時是以革命為活動之特徵的。不然，就沒有創造了。

明白這個，就可知道我們是怎樣地反對改良。同時也就可知胡適底改良之為絕對性的了。這不論在甚麼意義內均須反對。他在理論上是機械的觀點，而政治上則為保守主義。兩皆失之，沒有一點是處。

2 和平主義

(註五一一) I. Staline, Le Léninisme Théorique et Pratique, Bureau d'Éditions, Paris, P. 71.

凡改良主義者，都是和平主義者。改良用得着暴力麼？胡適因此也就是和平主義底信徒了。

在他到了蘇俄，答覆徐志摩等談改造社會方法時，他說：“方法多着咧！……誰說沒有“比較平和、比較犧牲小些道路徑”？……認真說來，我是主張“那比較平和、比較犧牲小些”方法的。”因此，他覺得“避免“階級爭鬥”方法”好，這是“採用三百年來“社會化”底傾向，逐漸擴充享受自由、享受幸福社會”。（註五一二A）

至於論政，那誠如他底朋友梅光迪給他寫過話：“兄談政治，不趨極端，不涉妄想”。是的，在南北對立時，他就主張南北和會，反對武力統一。軍閥割據了，他就說“中國不適宜於單一的國家組織”，主張聯省自治。奉直要打戰，他以為雙方“應該用公開的條件來調解”。他為他們擬出過“條件是：（甲）雙方減縮軍備，尅期同時裁兵”等等。（註五一二B）在他底朋友都笑他是書生之見，謂其“行不通！行不通！”時，他說：““機關槍對打”就行得通了嗎？”（註五一二A）

的確，這些見解，如他後來停辦『努力』時所說那樣，不過“為盜賊上條陳”而已。他告他底朋友們道：“為盜賊上條陳，也不是我們愛幹過事”，“暫時停辦而另謀換一方向”好了。（註五一二B）

他底言論，充滿了希望。希望政府、希望國會、希望黎元洪、……。而所提過要求，則總是“最低限度”的（註五一二B）。改

良派之於統治者，好比狗之於主人一樣，當主人喫飯時，牠總是在旁邊坐起，望着主人。只要投一塊骨頭給牠，牠也就滿意了。所以胡適自己“解決目前時局遊計畫”，是“一個平庸的提議”；而對於統治者所望的也不大。“一個平庸的計畫勝於沒計畫”，就是他底『努力』底格言。（註五一二B）

爲甚麼這樣接近現實呢？我看在方法上是歸納法使然的。他反對理論、注重事實。開口是要“懂得現時社會底需要”，閉口是要“考察社會底實在情形”。（註五一二C）而尤其不絕於口的，是這個、那個問題，這個、那個解決。科學使他成了近視眼，沒有理想了。雖然到蘇俄去後有一時的感動，給張慰慈說：“我們不談政治也吧；若談政治，若幹政治，決不可沒有一點理想。我可以做一句格言：“計畫不嫌切近，理想不嫌高遠。”（註五一二D）；但是在左拉（Emile Zola）卽已太息於理想之貧乏，而說“誰會給我以一新的理想？”之後，胡適能夠有甚麼理想呢？

這裏，我們要批評胡適底和平主義。本來在第一次世界大戰以後又驚悸於第二次世界大戰之時，和平誰不贊成呢？但在革命時代，和平主義却是一個有毒的東西，因爲和平主義底基

（註五一二）『努力』和『獨立評論』上遊文字，全都是以和平主義爲方法之精神的。 A、『文存』，三集，一冊，八四至八五頁。 B，『文存』，二集，三卷，三〇，九一，一一六，一二九，一三二，一四〇，一四二至一四三，一四六至一四七，等頁。點爲我所加。 C，『文存』，一集，二卷，一四七頁。 D，『文存』，三集，一冊，七三至七四頁。

本要義在於：反對一切暴力，敷衍現狀。胡適底和平主義在這裏也並沒有例外。

對於暴力，不應抽象地反對。因為暴力自身是無所謂好不好的，其作用如何在於使用底場合。換一句話，我們當問是何種暴力。從來的舊社會，都賴暴力以維持；而阻止新社會之降生的，也是它。“但是暴力在歷史中還盡了另一作用，革命的作用”。它是新社會從舊社會母懷中分娩過接生婆，“社會運動藉以展開並破壞死的、僵的政治形態過工具”。(註五一三)

以卵擊石是不成功的，擊石還須以石。所以要從支持於暴力之上過統治，壓迫中解放出來，只有以暴力對暴力之一法。原來，政權非它，一合法的暴力而已。革命手段若不是一非法的暴力，有何意義？所以政治根本以暴力為基礎，一切都是力量底問題。那末政治上過和平主義還不是搖尾乞憐主義麼？

實際上，這種意識是只有教人投降治者，與現實妥協的。沒有力量，能夠做甚麼？因此，事事希望當局；並且都是最低限度的，纔行得通。於是他反覺得要這樣，方落實際，而不致流於空談。科學底實證態度變成了保守口號。

胡適反對理想以及主義、學說，把它們看成抽象名詞，主張研究具體的和枝節的問題，就是這樣來的。其實，科學已經

(註五一三) Fr. Engels: Philosophie, Economie Politique, Socialisme, (Contre Eugène Dühring), Traduit par Edmond Laskine, Paris, 1911, P.236.

走到理論階段了，其偉大的發現，皆有哲學性。而所用的方法，則是假設和數理推論。對於事實，亦用理論去考核，並能預言。

辯證法就是這種趨勢底產物，並更能給我們以未來底確信和理想底確信。科學說：注重事實，不要空想。辯證法說：很對，凡是事實的都是合理的；但一切皆流，一切皆變，所以凡屬存在的都是要消滅的。現在為過去之積，未來為現在之積，全是有其內在的必然性的。只要你把握了它，就可預言未來。未來既為現在之必然的展開，那就是有根據的、要實現的，不能目為空虛。

所以拉波播爾說：“假使現狀是一種實際，革命也是實際之一。現狀底實際，在我們前進之時，立刻成為過去底實際，一個死了的實際。革命的實際，反之，倒是一種活的實際、組織將來過實際、正計算着之唯一的實際。馬克思在空中把握實際、成為運動過實際，而從中去推出他底理想。”（註五—四，點為我加）

自然不是說一切理想都有化為實際過可能，只有從現實中把握了未來之必然性過理想，才能實現。“沒有理想過人生，是保守主義的；沒有合於事實過理想，是空想主義的”。所以辯證法告訴我們：把握現實，把握未來，從把握現實中把握未

（註五—四） Charles Rappoport, La Philosophie de l' Histoire Comme Science de l'Evolution, 11^e édition, Paris, Rivière, P. 87.

來。“形式地把握現實與實質地把握現實，是保守和革命兩種觀點底分界。青油油的人生在於追跡活生生的實際。”只有現實中邁未來種子“那裏有無限的生命、燦爛的前途！現在轉瞬即成過去，未來立刻便要到來！”（註五一五）

這是在幾個月前說過話。現在用來批評胡適，是很適當的。辯證法比科學優勝，它不僅給你帶來現實，而且給你帶來未來，要實現的未來。他之用事實打擊理想，顯然是囿於現實邁保守觀點。這是沒有創造歷史之使命的。凡有創造歷史之使命的人，應該追逐理想、超越現實邁理想。不止把握未來，還要創造未來。滿足於現實邁人，只在現實中作一點一滴之改良邁人，是暮氣很深邁保守派、歷史上邁行尸走肉！

創造未來邁人，必須是反抗現實邁人。這自然要以革命作手段才行。和平主義濟得甚事呢？那是只能製造現實底順民的。它把活潑潑的人靜化、僵化。所以和平主義者是現實底俘虜。而歷史則是需要大刀闊斧的創造家，連一點一滴的改良都沒有用。把舊時代變為新時代，不是一件天翻地覆的大事麼？歷史沒有這種改變，還有甚麼進化，一切都停止了。無革命即無歷史。歷史是革命家底舞台，那上面是沒有和平主義者的！

篇末語

從此可知，胡適底變革論，在理論上為漸進主義，在方法

上爲改良主義、和平主義，都是不正確的。一貫的邏輯造成了一貫的錯誤。他沒有理想，完全是現實底尾巴主義者和保守主義者。其較正確的理論、物質主義，却又是十八世紀機械的物質論形態，過於陳腐。在辯證的物質論出現後，當然沒有理論價值。這樣的方法，如何能使他把握現實中過未來，獲得理想呢？

表面上和平改良、骨子裏阻止革命而歸結於保守主義的理論，在中國是斷然沒有歷史價值的。中國任海禁大開後，已經知道有世界，並與它息息相關了。要生存，就須追隨它，與它俱進。人家幾百年底過程，我們要在短時期內走完。所以形成一種不斷變化底形勢，急轉直下。這那能容許漸進，讓你一點一滴地改良呢？它是要求革命了又革命的。戊戌變法、辛亥革命、五四運動、五卅事變、一九二七大革命、……何曾停留一刻？老實說，它不走到那標誌世界進化之巔過高處，是不會止息的。因此胡適底漸進主義、改良主義，都不過癡人說夢而已。這，我們將來就會要具體指出來。

II 社會改造問題

篇首語

- 一 反對社會主義
- 二 主張資本主義
- 三 歡迎歐洲文明
- 四 擁護美國路線

篇末語

篇首語

在一般的變革論之後，我們便進而談具體的社會改造問題。換言之，即現在的人應該抱怎樣的一種社會理想。檢討胡

適，也依這個程序。

胡適底一般理論已領教了，他對於當前的社會又抱甚麼主張呢？人都是環境底產物，和平主義的胡適在不斷變化底中國現階段中，也不能不受影響。在五四運動時、在陳獨秀張出文學革命之旗時，他曾一度帶上了點革命色彩，由主張文學革命到主張社會革命，想“使舊社會變成新社會”。奮鬥二字，也不離於口。是當時趨新運動超出了個人主義、資本主義，他才又確然地退回到改良路上去的。這恰恰證明胡適有理想、有一定的社會觀和改造方案。

他自己不是感覺他沒有理想麼？我不是也說他沒有理想麼？這種見解底究竟，在他底社會理想、政治理想底分析之中，到以後，自會見得。現在我們就先考察他底社會理想。

一 反對社會主義

在現今，有了流行的和極有勢力底社會理想——社會主義以後，凡談到社會理想的人，必須對它表示出一個態度。孫中山從前到歐洲去看見社會主義時，就想利用它，成立了一個民生主義，以平均地權、節制資本為內容。胡適呢？他底態度却完全不同。

在最初，當「五四」文化運動由介紹個人主義到介紹社會主義時，“國內適‘新’分子……高談無政府主義與馬克思主義”，他“看不過了，忍不住了”，起而主張“多研究些問題，少談

些主義”。(註五一六A)他底意思是說，有了個人主義就夠了，何必社會主義；有了詹姆士、杜威就夠了，何必克魯泡特金、馬克思。不要再前進了，帶住，反封建後就應該保守。

但在理由上，則很冠冕堂皇。智識份子底任務就在爲他背後遊社會層底物質利益找尋理由而予以意識的肯定。所以胡適底口實就是：有了實驗主義作方法，就當研究具體的問題。一切主義都是抽象的名詞，“只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；……”要養成了“解決具體問題過能力，方纔可以漸漸解放人類對於抽象名詞過迷信”。(註五一六B) 經驗論的歸納法在這裏，完全作了反動底工具。

不要智識遺產，創造；理論是抽象名詞；相信真理就是迷信；盲目地研究，——這是多少脆弱的理由啊！尤可笑的，是他說這些話：“空談好聽的「主義」是極容易的事”；“外來進口的「主義」是沒有甚麼用處的”；“紙上遊「主義」……很容易被無恥政客利用來做種種害人的事”，所以不談爲好。如果要談，他就曉以利害，政府在“出告示捉拿「過激黨」”(註五一六C)，只可純粹“做介紹學說過事業”，纔“可以避「過激派」底罪名”。但這是“可以種下一點革命種子”的，(註五一六D)所以他覺得仍有阻止底必要。於是拿出實用論來作法寶。

根據實用論，他說：“輸入學說時應該注意每種學說所已經發生過效果”。“馬克思主義底兩個重要部份”：歷史物質論和階級爭鬥說，效果不同。前者“在史學上開一個新紀元，替社

會學開無數門徑，替政治學開許多生路”，雖與社會主義有關係，却可以獨立。後者則不然。它“在社會主義運動史與工黨發展史上固極重要，”是……太偏向申明“階級的自覺心”一方面，無形之中養成一個階級的仇視心，不但使勞働者認定資本家為不能並立的仇敵，並且使許多資本家也覺勞働者是一種敵人。這種仇視心底結果，使社會上本來應該互助、而且可以互助過兩種大勢力，成為兩座對壘的敵營，使許多建設的救濟方法成為不可能，使歷史上演出許多本不須有過慘劇。”因此，這是不可介紹的。最後，他“希望中國底學者，對於一切學理、一切主義都能用這種……態度去研究”。(註五一六C)

其實，實用論自身就很不正確。這種價值觀點是主觀的，因人而異。在你認為無效果的，在他則認為有效果。即以階級爭鬥說而論，在少數資本家，覺得它底效果很壞；而在多數勞働者，則覺得它底效果很好，這時怎樣取決法呢？個人主義者的胡適，便只有主張“各行其是”了。因此站在實用論的立場批判階級爭鬥說，其歸結乃是主觀論。老實說，胡先生，真理若沒

(註五一六) 胡適在這方面過主要論文是這些：『問題與主義』三篇，『我底歧路』一篇，『我們對於西洋近代文明過態度』一篇，『歐游道中書』一篇，『漫遊底感想』一篇。 A：『文存』，二集，三卷，九六至九七頁。 B：『文存』，一集，二卷，一八九至一九〇頁。 C：同前，一四八至一四九頁，一七八頁，一九四至一九七頁，點仍舊。 D：『文存』，一集，四卷，一五七至一五八頁。

有客觀性，那是既不必要、亦無理由、而且沒有權利去批評任何學說和主義的！

唯一的是站在事實立場，看那種學說或主義有無客觀根據。假如它是從事實中發現出來適法則，那就應該贊成；反乎事實或沒有事實適空想，纔當反對。達爾文已經證明生存爭鬥為進化之因子了。這不獨指出生存爭鬥底效果之偉大，而且指出生存爭鬥是生物現象底共通法則。胡適應該明白生物底生存爭鬥不是甚麼學說煽動起來的，而乃基於事實底本性吧。人是生物，不能外於這個法則。只是人是一種特殊的生物，所以這個法則要採取一種特殊的形態罷了。為甚麼呢？那便是階級爭鬥。所以階級爭鬥是生存爭鬥底社會形態。馬克思是在一八四七年代纔立此說的，可是在這時以前，已經有發達的勞資衝突了。而歷史上適階級爭鬥，如奴隸與主人、農奴與領主、市民與貴族，是早有的和原有的事實。人類之認識它，在馬克思前。安德勒(Charles Andler)說：“這個發現歷史底整個內容為一個階級爭鬥系列適哲學，並不是新的，乃是社會主義傳統之最古老的一部份”。(註五一七)另一方面，資本主義的法蘭西歷史家，就把法國革命看作階級爭鬥底一幕。中國國民黨中適理論家周佛海等，均承認階級爭鬥之為事實(註五一八)。胡適以不贊

(註五一七) Charles Andler, Le Manifeste Communiste

de Karl Marx et F. Engels, Introduction Historique et

Commentaire, F. Rieder et Cie, P. 64.

成階級的仇視心爲理由，乃是用和平主義的主觀願望作批評，一點科學意味也沒有。胡適先生亦知道現代的新式殺人武器，如大炮、炸彈、毒瓦斯、……之爲科學底結果麼？世界第一次大戰死傷達三千萬人，第二次大戰又在醞釀中，你爲甚麼不反對科學？告訴你吧：科學的研究只問是非，效用如何乃是另一回事。明白這點，很甜蜜的和平互助如果沒有事實底根據，我們不能贊成；反之，很殘酷的暴力爭鬥如果爲事實底法則，我們也不能反對，關鍵在“拿證據來”而不在效果。實用論是與歸納法相衝突的！

現在我們再看幾年以後遊胡適吧。

到了第二期，即當一九二六年中國革命潮流正是高漲遊時代，國共合作，社會主義在實際中現出支配作用，胡適底態度却改變了。他承認“社會主義的大運動”，說“它底成績已很可觀了”。它“不僅僅是紙上遊文章”，而“已成了近代文明底重要部份”。不久歐遊，到莫斯科後大受感動。他說他對於俄國底社會主義者——布爾塞維克（Bolshevik）“不能不十分頂禮佩服”。他們在做“空前的偉大政治新試驗；他們有理想、有計畫、有絕對的信心，只此三項已足使我們愧死。我們這個醉生夢死的民族怎麼配批評蘇俄！……”他承認他們真在“用力辦新教育，努力想造成一個社會主義的新時代”，“將來可以由狄克推多過到”那裏去。他竭力向他底朋友徐志摩、張慰慈、等解

（註五一八）看他底三民主義之理論的體系！便可知道。

釋，勸他們拋棄成見。他說：“私有財產廢止之後，人類努力進步的動機就沒有了”之說，是“一個成見”，其實何嘗如此。”同時，“我們不能單靠我們底成見就武斷社會主義制度之下不能有偉大的生產力。”蘇俄底制度有普遍性。(註五一九A) 胡適於是贊成社會主義起來。

但要當一個社會主義者也不是一件極容易的事情。尤其智識者不容易，他要克服的困難還很多。蘇俄底事實雖然折服了他，可是談到實現社會主義的方法，他就說除蘇俄今日底方法外，還有一個“避免“階級爭鬥”的方法”。(註五一九B) 和平好一點，革命究竟不好；自由好一點，狄克推多(dictaturo) 究竟要不得。所以一離開莫斯科，社會主義底影子就沒有了。

及一九二七年底革命潮流一過去，時局完全不同了。到一九三〇年，齊齊裏的胡適，感覺有“探路”的必要。“我們走那條路？”，“應該先決定”，而且今番非“得着更正確的途徑”不可。於是深自怨艾道：“我們平日都不肯澈底想想究竟我們要一個怎麼樣的社會國家，也不肯澈底想想究竟我們應該走那一條路”。(註五一九C) 其實，過去他是想了的。不過社會理想是時代底產物，在一種新的未實現前，不容再有新的出現。所以開口“創造”、閉口“創造”適人，竟然“提倡有心，創造無力”，成

(註五一九) A,『文存』,三集,一册,一七至一八,七四至七五,八

二至八四,八七等頁。 B,同前,八五頁。 C,『新月』,第二卷,第

十號『我們走那條路?』,二至三頁。點仍舊。

爲“沒有理想”過人了。老實說，在社會主義由空想而科學而實踐之時，問題不在創造而在接受。胡適既不接受，還能有甚麼理想呢？那只好追隨現實，當一個尾巴主義者，做點補苴底工作了。

二 主張資本主義

自然，胡適並不是絕對沒有理想，他是沒有新的理想、遠大的理想。他有他自己底理想。不然，他爲甚麼反對社會主義呢？他用甚麼理由來反對社會主義呢？所以他是有理想的，只不過他底理想不是社會主義而已。

那是甚麼呢？我可以用一句話回答出來，資本主義。

我們已經敘述過了這樣的歷史事實。現在無妨再說兩句。他在資本主義最繁榮之國留學歸來時，乘着中國文化由封建過到資本過五四運動之際，盡量講新，銳意改革。但在同時底新分子再前進，超過資本階段而傾向社會主義時，便大爲反對。既不贊成其宣傳，亦不贊成其實踐，他從根本上反對談主義，並以釐定新生活、新思潮、新村式的工讀互助團之意義的來傳其阻止前進過計謀。那末胡適是站在那裏的呢？在資本階段上。

若仔細檢討他底意識，那是十足的資本主義。在中國新文化中一切人物，除開最能理解資本主義、而又轉變了的陳獨秀外，胡適當推第一，梁啓超夾雜有封建成份；張君勱不待說；

張東蓀亦不免；餘如丁文江、蔣廷黻一流，大都理解不足、很欠充分。理解充足、把握堅定的，只有胡適。他是不愧到美國喫了幾年麵包的。

舉例來說。科學方法、個人主義、民主政治這種資本主義底觀念形態和政治形態，他不獨理解了，而且消化了，營養了他底全身。換句話說，他底頭腦是深深地浸漬於這些意識之中的，沒有一個細胞未受渲染。小之，就是很多不足道的事實，都是受過了資本主義文化之訓練的。(註五二〇)

在消極方面，他右手打擊封建制度，左手打擊社會主義，而積極方面則無條件地歡迎歐洲文明——資本主義文明，力主中國之近代化。在這裏，其最足以顯示其主張資本主義之特徵的是這些話：“西洋近代文明底特色，便是充分承認……物質的享受底重要”，其“基本概念”：“第一，人生底目的是求幸福；第二，所以貧窮是一樁罪惡。……因為貧窮是一樁罪惡，所以要開發富源、獎勵生產、改良製造、擴張商業。……因為人生底目的是求幸福，所以要經營安適的起居、便利的交通、潔淨的城市、優美的藝術、安全的社會、清明的政治”；一句話，“利用厚生”。(註五二一A) 在右手打擊封建制度、左手打擊社會主義適胡適，將用甚麼方式來開發富源、又獎勵甚麼生產、……

(註五二〇) 舉點例子。一般人專制地是已非人，他却把反駁他道文章收入他底集中；集子中道文章，一般地載有寫底年月日；他同人討論，能夠公開認錯；他不怕批評，不怕說罵，答覆則沒有感情瀆氣之處。

呢？除了默認資本主義、模仿歐美而外，他並沒有別的經濟理想或經濟主張。

以後歐遊，更引起了他討厭東洋人力車、羨慕西洋摩托車遊心情。“摩托車底文明底好處，真是一言難盡。”過莫斯科時雖為蘇俄底社會主義建設所感動，然而資本主義却是深根固蒂，使他抗議道：莫要在俄國多考察，快點“往西去”。福田德三怕美國動搖了他底社會主義意識而不敢去（註五二二），胡適怕俄國動搖了他底資本主義意識而不敢留。他並且還寄語馮玉祥，說他“很盼望馮先生從俄國向西去看看”。以後他由歐而美，遂“看見第三條路”了。“資本主義還不止五百七十種”，（註五二一B）美國那種是很好的，足以安身立命。

胡適知道十九世紀以來，資本主義中產生了社會主義。後者雖然“現在還正在進行底時期，但它底成績已很可觀了”（註五二一C），將來終必代前者而起，從俄國革命後這種更迭即已開始。於是人們均以為現在只有這兩條路了。他到美國，却發現了美國是第三條路。換一句話說，在五百七十種資本主義中，美國這一種是可以存在的。因此，他批評社會主義者道：“拿一

（註五二一） A，『文存』，三集，一冊，七至八頁。點仍舊。 B，同前，六一和六三頁。 C，同前，一八頁。 D，同前，六四頁，點仍舊。 E，『新月』，第二卷，第十號，『我們走那條路？』，一、四、七、八等頁。點仍舊。 F，『文存』，三集，一冊，七三至七四頁。

（註五二二） 好一個社會主義者！

個“資本主義”來抹殺一切現代國家，這種眼光究竟比張作霖、吳佩孚高明多少？”（註五二—D）胡適於是公開地爲資本主義辯護了。

以後經過了“澈底的想想”，“在我們走那條路？”適答覆中說：積極的是“要建立一個治安的、普遍繁榮的、文明的、現代的統一國家”。這是不待解釋而可以一言蔽之曰：我們所要的是建立一個十足的資本主義國家。然而他還告訴我們：“普遍繁榮的」包括……發達的工商業”。消極方面所打倒適五大仇敵，第一是貧窮。而“這五大仇敵之中，資本主義不在內”（註五二—E）這不又顯然表明了胡適之爲一資本主義者麼？

所以胡適是有社會理想的，他底社會理想就是資本主義。不過這種主義在中國雖未充分實現，在世界則已早由實現而衰老，呈出沒落之勢。要在中國底「戊戌」和「五四」前期，才有理想底意義。自「五四」中間輸入社會主義以後，它立刻就陳腐化、庸俗化了。換一句話，資本主義意識成爲了常識。那時，中國資本主義雖很脆弱，却已有相當發展，而爲一個事實。因此，它是現實的，不是理想的。學者而叫囂於此，有何價值？這就使得充滿資本主義意識的胡適，感覺他“沒有理想”、沒有“高遠”的理想了。（註五二—F）

以資本主義作社會理想，的確是過時了一點。空想派社會主義者已經把它批評過了。後來再加以科學派之理論的批評、革命黨之實踐的批評，資本主義一點也站腳不住。從工黨執政

和法派(fascist)口號(社會主義)看來,今日資本主義底維持,無論使用溫情的方法,或暴力的方法,要非以反資本主義爲口實不可。那末在這種局勢下來以資本主義爲社會理想,不是時代錯誤嗎?

其實,說資本主義過時了過話,他何嘗不知道?他並且知道其沒落底原因及其代替底形態(註五二三A)。只不過他底根性如此,不能不主張,亦不能不爲之辯護。可是理由毫無進步。十五年前是用問題反對主義,(同,B)十五年後還是用問題反對主義。而論據呢,則簡單而空洞。現在“當前問題”是謀“國家生存”,不談別的,努力於此呀!(同,C)他一點也不知道:怎樣謀國家生存呢?講甲主義遊人說:依甲主義就有救了;講乙主義遊人說:依乙主義就有辦法。所以胡適底話,全沒有用!這是多麼空疏迂腐啊!

三 歡迎歐洲文明

然而胡適却是這樣的,他還想照着歐洲(俄國除外)底肯像來創造中國。所以他在『我們對於西洋近代文明遊態度』、『漫遊底感想』、『請大家來照照鏡子』“這三篇裏,……很不客氣地指摘我們底東方文明,很熱烈地頌揚西洋底近代文

(註五二三) A,『文存』三集一册一七至一八頁,『獨立評論』第七號三至四頁。 B,『文存』一集二卷『問題與主義』。 C,『獨立評論』第七號五至七頁。

明”。(註五二四A) 因此，我們“今日底第一要務是要造一種新的心理：要肯認錯，要大澈大悟地承認我們自己百事不如人。第二步便是死心塌地去學人家。……我們必須學人家怎樣用鐵軌、汽車、電線、飛機、無線電，把血脈貫通、把肢體變活、把國家統一起來。我們必須學人家怎樣用教育來打倒愚昧，用實業來打倒貧窮，用機械來征服自然、抬高人底能力與幸福。我們必須學人家怎樣用種種防弊制度來經營商業、辦理工業、整理國家政治。”(註五二四B)

歐洲文明——資本主義文明——底弊害，他一點也看不見，只覺得好。“這一系底文明，建築在‘求人生幸福’之上，確然替人類增進了不少的物質上過享受，然而它也確然很能滿足人類精神上過要求。他在理智方面，用精密的方法，繼續不斷地尋求真理，探索自然界無窮的祕密。它在宗教、道德方面，推動了迷信的宗教，建立合理的信仰；打倒了神權，建立人化的宗教；拋棄了那不可知的天堂淨土，努力建設“人的樂園”。

(註五二四) A,『新月』,第三卷,第四期,『介紹我自己底思想』,一〇頁。 B,『文存』,三集,一册,四八至四九頁。點仍舊。 C,同前,一九至二〇頁。 D,『人權論集』,一九三〇年,再版,新月,一二八頁。 E,『獨立評論』,一〇三,一〇五和一〇七號,胡適底『信心與反省』,『再論信心與反省』和『三論信心與反省』三篇。 F,包括資本主義與社會主義而言。這大約只有一次,見『文存』,三集,一册,一七至一八頁。 G,同前,四頁。

“人世的天堂”；丟開了那自稱的個人靈魂底超拔，盡量用人底新想像力和新智力去推行那充分社會化了的新宗教與新道德，努力謀人類最大多數的最大幸福”。這便是胡適對於西洋近代文明之“綜合評判”。(註五二四C)

然而他感覺得“現在中國全部瀰漫着一種誇大狂的空氣，……政府下命提倡舊禮教，而新少年高呼“打倒文化侵略”！”(註五二四B)在這種情形下而欲使中國走歐洲(俄國除外)道路不得不一手攻打中國文化、一手攻打社會主義。在前者以『新文化運動與國民黨』一篇為最系統。他在那裏面理論地和歷史地指明國民黨和“中國民族主義運動……含有誇大舊文化和反抗新文化過態度。”(註五二四D)他主張把鼓舞我們自己過信心從誇大移到反省，要深切地自責，承認中國文化之不足。；(同；E)在後者，則說得很普遍。甚至彰明較著地為帝國主義辯護。這是我們以後要詳細指出的。

我們固不贊成中國文化，它在過去雖然燦爛一時，在現今却又落後了，繼續它是沒有時代意義和進步意義的；但也不能無條件地贊成歐洲文化。若在一般的意義中，歐洲文化就是資本主義文化，應該反對；若在胡適有時所用過意義中(註五二四F)，則須批判地採用，也沒有全盤承受底道理。這裏，我覺得有把歐洲文化大略批判一下過必要。

首先我要說的，胡適對於西洋近代文明過“綜合評判”，如前所引，是可以承認的。只是由於他所採之具體的列舉方式，

還缺少包括性，漏略甚多。譬如民主政治，實爲西洋近代一顯著的特徵，爲甚麼不舉出？我以為無論就文明說或文化說，都應該統舉其一貫的精神才是。若然，那末爲“一個民族應付它底環境適總成績”之文明和“一種文明所形成適生活方式”之文化，（註五二四G）在西洋近代的，都可歸納成：“以個人主義爲主幹，以自由主義、平等主義、功利主義、理智主義爲分枝而組成的了”。（同前註四一九）因此，我們還可以說西洋近代文明或文化底貢獻，遠超出胡適所舉之上。而照我底意思，它底總貢獻，就在從種種方面把人從封建底狀況中解放出來，對於人底完全解放則大踏步推進了一度，資本主義也有它底歷史功勞。

但這些都不是它永遠存在適理由。須知歷史上適任何文明，都有它底作用。若不能在總的進化歷程中標誌出一個時代，那就根本不能存在了。凡是存在的，都是有作用的。但凡是有作用的，都是有時代性的。所以時代一過去，作用即消失。桐油燈在無光以照夜適時代，人們初初發明了它、直到電燈出現以前，也怎麼樣地可歌頌啊！但在電燈發明以後，它底作用並沒有減，然而存在權却喪失了。誰擁護它，誰就是復古派吧。

何況胡適只注意到了西洋近代文明底光明一面而忽略了它底黑暗底一面呢？這一點，在西洋人自己，看得十分清楚。所以他們不滿足於它，要繼續前進。胡適自己不是也承認“十九世紀以來，個人主義……底流弊漸漸暴白於世了，資本主義之下適苦痛也漸漸明瞭了”（註五二五A）麼？中國底封建文明比之

西洋底資本文明固然後一階段，然而它不能機械地步其後塵，而要批判地學習。

不管怎樣，西洋文明到了否定之否定時代。它否定了封建文明，別的又要來否定它。這是一個事實。從它底價值上估量，那是各人都可抓住一面來說的，儘可打一輩子筆墨官司而不能解決。現在最好是就事實說。事實上有了代替它過東西，事實上這種代替已經開始了，便是胡適自己也不能否認。他指出西洋資本主義中產生了社會主義；又指出它出現後“幾十年之中，有組織的勞働階級遂成了社會上最有勢力的分子”；更指出“十年以來，工黨領袖可以執掌世界強國過政權，同盟總罷工可以屈服最有勢力的政府，俄國底勞農階級竟做了全國底專政階級；（註五二五B）並且還指出“蘇俄……真是用力辦新教育，努力想造成一個社會主義的新時代。依此趨勢認真做去，將來可以由狄克推多過渡到社會主義……”。而這種認真和努力，他已給他們保證了，他“十分頂禮佩服”“他們有理想、有計劃、有絕對的信心”和“專篤”的“意志”。並且他也肯定了蘇俄現行制度底普遍性，到處都可以行。（註五二五C）總括一句，這種事實就是深深浸漬於資本主義意識中而為資本主義文明之“很熱烈的頌揚”（前註五二四A）者胡適，都“很受感動”，發生欣羨之情（註五二五C）。這些都是胡適自己說的，當然分外真實。

（註五二五） A，『文存』，三集，一冊，一五頁。 B，同前，一八

頁。 C，同前，七四至七五頁。 D，同前，八二頁。

這樣，不管西洋近代底資本主義文明如何有成績，亦不管你胡先生如何“很熱烈的頌揚”，事實上要消滅怎麼辦呢？另一方面，不管你胡先生和你底朋友徐志摩等如何反對社會主義、如何咒詛蘇俄，事實上要成功又怎麼辦呢？“從……歷史眼光看來，政治上適歷史是『紅樓夢』上說的，“不是東風壓了西風，便是西風壓了東風。”……有甚麼學理上適根據？”（註五二四D），一切皆事實問題，屬於客觀的必然而與意志無關。歷史要消滅資本主義就是唯一的理由。（註五二六）

四 擁護美國路線

然而胡適不管這些。儘管他天天說科學、科學方法、實驗主義、無成見地研究具體問題，然而他在社會理想方面，却緊緊地把握着主觀的願欲，成見用事。那一套完全是他用以攻擊資本主義以外適一切主義的。一切主義都是待證的假設，只有資本主義是絕對的真理；一切問題都憑着盲目的經驗論去解決，只有社會問題須以資本主義為嚮導原理。直接反於物質生活適道理，怎不熟視無睹呢？而且要找出理由，也很容易。資本主義未期底智識者，除少數人外，一般的任務就在於辯護資本主義。

（註五二六）關於西洋文化和中國文化及其二者之區別和前途等問題，五年前我曾做過一個系統的論究，將來擬重行校閱，出版問世，這裏我沒有多說，同時，那裏說了的，這裏就沒有說。

所以胡適在這裏，提出美國路線來。這不僅因為美國資本主義很發達，我們應該把它作“鏡子”“來照照”(註五二七A)它是“黃金的美國”(同，B)；不僅因為“摩托車底文明底好處真是一言難盡”，而美國底摩托車最多，“佔全世界百分之八十一”，“平均每五人有一車一輛”，原來美國是“五百七十種”資本主義中最好的一種，它給資本主義展開了一個新的生路。因為資本主義崩潰了，就“拿一個資本主義”來抹殺一切現代國家，是不對的。“世間底大問題決不是一兩個抽象名詞（如「資本主義」、「共產主義」等等）所能完全包括。最要緊的是事實。現今許多朋友却只高談主義，不肯看事實。”(註五二七C)只要你看事實，就可知道“五百七十種”資本主義中有美國存在。它是足以表明資本主義之新生和永存的。看吧，這就是“多研究些問題、少談些主義”這個口號底意義！

我們且看他底詳細解釋及他所以把美國稱為“第三條路”遊原因吧。他說：“美國是不會有社會革命的，因為美國天天在

(註五二七) 主要論文是「漫遊底感想」、「請大家來照照鏡子」、

「黃金的美國」等篇。 A,『文存』,三集,一冊,三九頁。 B,是胡適所贊同並介紹給“中國今日一般談社會問題遊人”遊書名。見『新月』第三卷第一期,胡適底『讀書雜記』。 C,同前A,五四,五六,六三,六四等頁。點仍舊。 D,同前A,五八至六一頁;點仍舊。 E,這是把美國底資本主義和改良主義都敘述甚詳遊書。 F,『新月』,第二卷,第十號,『我們走那條路?』,八和一〇頁。

社會革命之中。這種革命是漸進的，天天有進步，故天天是革命”。資本家納稅很多“這種“社會化”底現象，隨地都可以看見。從前馬克思派的經濟學者說資本愈集中，則財產所有權也愈集中，必做到資本全歸極少數人之手地步；但美國近年底變化却是資本集中而所有權分散在民衆。一個公司可以有一萬萬的資本，而股票可由僱員與工人購買，故一萬萬的資本就不妨有一萬入底股東。近年移民進口底限制加嚴，賤工絕跡，故國內工資天天增漲；工人收入既豐，多有積蓄，往往購買股票，逐漸成爲小資本家。不但白人如此，黑人底生活也逐漸抬高。……人人可以做有產階級，故階級戰爭底煽動不發生效力。”及他到了美國，親眼見着一個“頭髮蒼白”的“勞工代表 Frahn 先生，……穿着晚餐禮服，挺着雪白硬襯衫”，戴起眼鏡讀打字的演說稿，“列舉資本制度底成績”。他“聽了他底演說，忍不住對自己說道：這才是真正的社會革命。……”（註五二·七D 所以美國是資本主義和社會主義以外過“第三條路”。“中國今日一般談社會問題過人”（同，C）應讀『黃金的美國』一書（同，四）。

這些都是絕對錯誤的見解。

資本主義只有一種。它在各國雖因其特殊條件而自有其起源、發展之差，然而本質是一樣的，不同者只是因時間上過參差而有之程度上過不同。因此，遂往往有盛衰之別。但整個的資本主義若呈出崩潰現象、而且開始了崩潰，那個別的資本

主義是絕不能例外的。因為發展程度不同而有遊差別，除開使崩潰底時間有先後外，沒有別的作用。世界已大通了，經濟是世界的，所以全體底前途可以決定部份底命運，部份底興盛不能挽回全體底頹勢。美國為歐洲底後殿，崩潰時日不過稍後一些而已。

如果把漸進解作革命，那末社會改良與社會革命就沒有分別了。這樣，胡適底美國天天革命論，是說得通的。不過這與他這些話互相矛盾。這些話，即：“變化漸進………叫做演進”，“變化急進了”纔“叫做革命”。革命是“急驟的變化；因為變化來得急驟，表面上好像打斷了歷史上遊連續性，故叫做革命”。（前註五二七頁）如果這些話是對的，美國的是漸進不是革命。反之，如果漸進是革命，那不僅美國天天社會革命，英國、法國、德國、意國又何嘗不是天天社會革命？並且日本亦然、中國亦然。那末美國就不成其為第三條路了。

稍有經濟學知識遊人，都可知道股份公司往往為大股東所操縱。小股在那裏是一種補助作用。所以股份公司是大資本家集中游離資本、利用游離資本遊方法。而經濟危機一到來，小股不耐虧折，非全部失掉，即部份失掉，算不了甚麼。而且股份公司不僅美國纔有，各國都有。是即人所喧騰遊經濟的德謨克拉西。（胡適連這點都不知道！）在歐洲的既無補助於資本主義之崩潰，在美國的自非萬應靈膏，更說不上是甚麼第三條路底特質之一了。

現在我們來具體地指出第三條路底錯誤。胡適稱美國爲第三條路，主張馮玉祥到美國去考察它，在一九二六年。那時正是大戰以後資本主義在崩潰路上暫時穩定過時期，——資本主義之崩潰原是辯證的，——乘着大戰搶劫了歐洲過美國，自然特別顯出它底繁榮。可是到定期恐慌（或定期危機）來了時，美國也同樣不景氣。果然，一九二九年，它便到了美國。這時就我在『時事新報』一個報紙所見着極不完備的消息，有如次的種種：

（一）一九三二年六月二三日社評說：在這次危機中“美利堅一國，其實業之衰落，一九三一年之指數表視前兩年度下降至百分之四十之鉅。”

（二）一九三二年六月二七日載“失業者達一千二百萬以上，各業工資減低百分之二十五至五十。”（註五二八A）到次年一月二十九日，連汽車大王福特之工廠也關閉過消息亦載出來，失業者十萬。（註五二八B）

（三）一九三一年九月三十日載“美國各處銀行十六家，共有存款二千萬元，業已倒閉。費城北中信託公司亦閉門，其所有存款爲三百萬元。”（註五二八C）十月十日載“中央信託儲蓄銀行有存款五六百萬元，已於今日閉門。”（註五二八D）

（四）一九三二年載有失業的退伍戰士釀成美國社會上過大恐慌（註五二八E）、芝加哥饑民示威（同：F）、外州飢民

除到華盛頓示威(同,G)、男童二十萬名無家可歸(同,H)、等等事件。次年戴羅斯福核准購物救濟貧民之“支出美元七千五百萬，但救濟費總數將達七萬萬美元之多”(同,I，足見貧民不少。

(五)一九三二年載“美國工潮釀成工警衝突”(註五二八J)，次年則載出美國“工潮有轉圓望”、“進行退止勞工糾紛”、等消息(同,K)，再次年有美國碼頭罷工夫役與警察衝突、“工潮蔓延當局正熟籌調解”、“各業罷工激烈衝突工潮將擴大”、等消息(同,L)。

(六)一九三一年美國勞工聯合會會長林格稱，倘實業界領袖續用減薪之策、而拒絕勻分工作多僱工人之忠告，則勞働界饑寒所迫，必致挺而走險，發生革命。今日以勞働界失業之衆，已極不靖，昔日貴族之失敗，可爲殷鑒”云云(註五二八M)。次年“聖路易城失業者暴動”，“有四十人中槍彈”(同,N)。今年碼頭工人與警察衝突，“死兩人，受重傷者十餘人；”繼而暴動，“警察於是開槍，受傷倒地者有數十人之多”。(同,O)

此外還有農潮沒有提及。綜括起來，則誠如『時事新報』所說，一九二九年以來，以富庶甲於寰宇之美利堅，因世界經濟之衰落，而感受其深切之影響。股票狂落，工廠停歇，銀行倒閉，有如排山傾海莫可阻遏之勢。工人失業者數逾千萬。農民終歲勤動，而田畝收穫無自交易，五穀賤於薪柴。大城市中，乞

丐塞道。昔之富庶，半皆傾產。愁苦之聲，遍於國中。柄國政者，雖籌畫萬端，思有所以救濟，而卒鮮有補於事實。嗷嗷衆庶，生活無所。”（註五二八P 前在朝黨共和黨遂爲之倒台，久不振作過

（註五二八） A，申時社芝加哥二十五日電。 B，美國華盛頓二

十八日哈瓦斯社電。此見於大公報。 C，路透社二十八日紐約訊。

D，路透社三十日美國羅克島電。 E，見是年六月二十二日載之國民新聞社二十日華盛頓電和七月三十一日載之國民新聞社二十九日華盛頓電。 F，十一月二日載之國民新聞社三十一日芝加哥電。

G，十二月一日載之國民新聞社二十九日華盛頓電和十二月五日載之路透社三日華盛頓電。 H，十二月五日載之世界新聞社紐約訊。

I，十月二日載之哈瓦斯華盛頓一日電。 J，七月十四日載出之國民新聞社十二日阿典電。 K，十月二日載出之路透社紐約三十日電，十月十三日載出之路透社十一日華盛頓電和紐約電。 L，五月十六日載出之國民舊金山十五日電，五月二十七日載出之路透社華盛頓二十五日電，哈瓦斯安利多二十五日電，哈瓦斯明納波立斯二十六日電，五月二十三日載出之國民紐約二十二日電和國民舊金山二十一日電。

M，十月七日載出之國民五日溫克佛電。 N，七月十三日載出之國民新聞社十一日聖路易電。 O，一九三四年五月十六日載出之國民舊金山十五日電。 P，一九三二年十一月十日社評。 Q，前述社評即如此立論。又該報同年六月二十七日載出之申時社芝加哥二十五日電，亦作如是觀。經濟決定政治，是必然的。 R，一九三三年十一月三十日講演。見北平晨報一九三三年十二月一日。點爲我所加。 S，f

民主黨，它底領袖羅斯福當選了。(同：Q)

及一九三三年，胡適到美國出席太平洋國交討論會歸來時，在北平協和禮堂演說亦照應了這些事實。他游覽芝加哥博覽會後說，該會以經濟恐慌，曾停止籌備。及到舉行了，“然會中亦處處可見經濟恐慌痕跡。如參觀人購大會紀念品(上刻大會標記)，如手杖、烟盒、小刀等物，皆係日本製造，竟無美國工廠出品。此美國經濟恐慌深刻化之又一證明。……本屆太平洋會議在落磯山溫泉大旅社舉行，大會共十三天。吾人應注意現在世界已到達「不得了時代」，即如馬克思主義者所謂資本主義沒落期之最後階段”。(註五二八R)

這樣看來，還有所謂第三條路嗎？胡適自己也是承認了“美國金融界大崩潰的”。雖然羅斯福上台後，有所謂復興運動，可是“經過了一年過壯烈的復興運動”，就在胡適也覺得“物質上過恢復……還不會有顯著的成效。”(同：S)即使再經數年，真地復興了，那不過是這次定期危機過去了過意思，不久是又要到來的。而醞釀甚烈過第二次世界大戰一爆發，所有繁榮盡成灰燼，復興云乎哉！所以第三條路是沒有的，美國仍舊是資本主義國家，與歐洲一樣。換言之，它不惟不能挽回資本主義底頹勢，而且必然與資本主義偕亡。

篇末語

這樣看來，胡適底社會理想，不是很好笑嗎？這時平庸的、已成事實的資本主義，那裏還有理想底價值？理想是從現實中推出能實現又未實現而只是將來纔實現的思想。所以胡適自己也感覺他沒有理想。到蘇俄去“很受感動”後纔對張慰慈說：“計畫不嫌切近，理想不嫌高遠”。（註五二八T）

然而在反對社會主義、主張資本主義的情形下，只能歡迎歐洲文明，擁護美國路線，始終不會有高遠的理想。所以三年以後，經過他和他底朋友“澈底想想”之後所發表過理想，還是舊調重彈，一點新意思都沒有。這篇文章題名『我們走那條路』，將來就要予以分析。

現在我們把他一般的社會理想考察了後，就進而去看他底具體的社會理想，換言之它在中國過實施吧。

III 中國改造問題

篇首語

- 一 亂源問題
- 二 封建勢力問題
- 三 帝國主義問題
- 四 統一問題
- 五 改造底目的和方法

篇末語

篇首語

也許，因為一九二九年開始過經濟危機，在“第三條路”底

口寫出「此路不通、行人止步」通告白，使胡適感覺又有“探路”適必要；並須“自覺地探路”，不要“閉了眼睛，讓人（留學多年之美國底市民學者——青）牽着鼻子走”，所以深自刻責他和他底朋友“平日都不肯澈底想想”，（註五二九A）而來寫其『我們走那條路？』這篇大文了。

但胡適談政治，却是很早。這是已經說過了。不管他是否經過“澈底想想”，均須論及。同時，他在收入那些文字於『文存』後，時常說他覺得他“總算不曾做過一篇潦草不用氣力適文章，總算不曾說過一句……自己不深信適話”。所以我們不能因為他底上述聲明、以及甚麼“本無保存底價值”（註五二九B）之聲明，就不予批判。而那些東西，在我們這裏，纔是胡適批判在政治方面適本義咧。

現在我們把他從來一切對於中國問題適分析和主張，分成五項考察。

一 亂源問題

一談到中國問題，首先就是要追究中國底亂源或者病根。因為誰都知道中國是精亂不振適國家，要改造它，不能不針對其症。這可以說是每個政論家必須弄清楚適問題。

（註五二九） A，除“第三條路”早已註明外，餘見『新月』第二卷第九號，『我們走那條路？』，二頁。 B，見『文存』一集一卷和二集一卷處序言。

胡適在談政治，他是怎樣說的呢？^①軍，我且把他關於亂源問題說話，依時間底次序引出來：

(一)“現在國中最大的病根，並不是軍閥與惡官僚，乃是懶惰的心理、淺薄的思想、靠天喫飯過迷信、隔岸觀火過態度。這些東西是我們底真仇敵！它們是政治底祖父母。我們現在因為他們底小孫子——惡政治——太壞了，忍不住先打擊它。但我們決不可忘記這二千年思想文藝造成過惡果。”(註五三〇A)

(二)有時他又否認上說而引陸放翁詩——“一年復一年，一日復一日，譬如東周亡，豈復需大疾？”——過後說道：“中國所以鬧到這步田地，何嘗有甚麼大病？只是這樣“一年復一年，一日復一日”飄泊到這個不可收拾的情形。”(註五三〇B)

(三)“大小軍閥各霸一方”是中國“糾紛底現狀，並不是糾紛底原因”。“從歷史的事實上看起來，不能不說：「用集權形式的政治組織，勉強施行於這最不適於集權政治過中國」，是中國今日軍閥割據底一個大原因”。明白點說：“中國太大了，不適於單一制的政治組織”。(註五三〇C)

(四)“我回國九年來，……眼看見國家政治一天糟似一天，心裏着實難過。去國時底政治，比起我九年前回國時，真如同隔世了。我們……可以自己卸責，說道都是前人種過惡因，於我們無關，……”(註五三〇D)

(五)“我常問自己：我們中國爲甚麼糟到這步田地呢？對於這個問題，自然各人有各人底聰明答案；但我底答案是：中國所以糟到這步田地，都是因爲我們底老祖宗太不對了我們底婦女。”甚麼呢？纏脚。(註五三〇E)

(六)貧窮、疾病、愚昧、貪污、擾亂是我們底“五大仇敵”。帝國主義之所以侵略我們，“豈不是因爲我們受了這五大惡魔底毀壞，遂沒有抗底能力了嗎？”所以“這五大惡魔是我們革命底真正對象。”(註五三〇F)

(七)“我們底大病源，依我看來，是我們底老祖宗造孽太深了，禍延到我們今日。二三十年前人人都知道鴉片、小脚、八股爲“三大害”；前幾年有人指出貧、病、愚昧、貪污、擾亂爲中國底“五鬼”；今年有人指出儀文主義、貫通主義、親故主義爲“三個亡國性的主義。……這些大病根底真實是絕對無可諱的。這些大毛病……都是千百年來老祖宗給我們留下過遺產。……是我們這個民族底根

(註五三〇) A, 一九二二年五月二七日說的，見『文存』二集三卷一〇八頁。 B, 同年六月十八日，見前書一五五頁。 C, 同年九月八日說的，見前書一〇九至一一一頁。 D, 一九二六年八月二七日說的，見『文存』三集一冊七七至七八頁。 E, 一九二八年六月二四日說的，見『文存』三集四冊一一七一頁。 F, 一九三〇年四月一三日說的，見『新月』第二卷第十號『我們走那條路？』四和一四頁。點仍舊。
G, 一九三二年九月一一日說的，見『獨立評論』第十八號一〇頁。

本病根。……所謂民族自救運動，其實只是要救治這些”。

(註五三〇G)

綜括地分類看來，中國底亂源或病根就任於：(一)祖傳的思想、道德、風俗、習慣之壞；(二)政治的疆域之廣；(三)由經濟、政治、科學不進步而生過貧窮、疾病、愚昧、貪污、擾亂之爲害。

這是極平庸、極愚昧、極無政治知識和政治運動經驗遊話，常人論政、書生談兵，有甚麼深刻而正確的見解呢？現在我們且從種種方面予以批判。

就科學的見地說。科學研究具體的客觀實在，而且是物質底研究。(註五三一) 凡沒有物質作對象或作其對象之基礎的，都不得是科學。這是全部自然科學——先進的和成熟的科學所昭示給我們的。因此，把亂源歸之於抽象的思想、道德，尤其是甚麼〔思想底〕淺薄、〔心理底〕懶惰、等等，真是玄虛已極！而所謂貧、病、愚、貪、亂，正如佛教底生、老、病、死、苦，是人類時時都可以引爲憾事的，沒有確定的時代性，因之是抽象的概念。把這些一般的名詞拿來說明一定時代底亂源，顯然是十分浮薄和淺、又十分不着邊際的一些浮光掠影之談，那裏像科學地論政治遊樣子？

就哲學的見地說。哲學是以探討本質的和究極的根源之研究(註五三二)，是不以現象之觀照爲滿足的。甚麼叫本質的和

(註五三一) 理由見『二十世紀』第一卷第八期三二至三五頁。

(註五三二) 參看我底『長東黨哲學批判』，一九三四年，初版，辛

究極的根源呢？不假它物而自己存在、自作原因之最後的和獨立的要素。胡適是哲學家，應該懂得這點。然而事實上完全不然。他底亂源分析，乃真是亂象底描寫。貧窮、愚昧、貪污，都有作原因適要素存在。而擾亂根本是綜括亂象適名詞，毫無亂源意義。它如懶惰的心理、淺薄的思想、廣大的疆域、乃至小脚、鴉片、八股，沒有一樣是自存、自因而不假它物以爲說明的。自然，一般地說這些話，當無不可。但在糟亂之源底探求中，是不能滿足於這些話而必得探究其根柢的。診病不得其症，而只枝枝節節地說些頭痛、眼花、耳鳴、……，有何用處？

就政治的見地說。喚起民衆及一般人注意適問題，不僅是要有普遍性的，而且是要現實的有時代性適具體問題，絕不是長年歲月都可以說適老生常談。那是沒有人注意的。而且這種問題，必須是政治的而不是教育的或道德的或文化的或社會的。還重要的，是要它爲一個時代中一切應與應革諸專底關鍵，一握住它就扯動了全局，如網之綱。這必須單一或最少，絕不可羅列若干。那是分散人民底視線，不能把衆心統一的。胡適就一點也不懂得這些，不分輕重、大小、緩急。無論在政治的理論上或實踐上，像他所說那一切，——如懶惰的心理、淺薄的思想、靠天喫飯適迷信、隔岸觀火適態度、疆域底遼闊、前人底種因、婦女底纏脚、和貧窮、疾病、愚昧、貪污、擾亂以及他所贊成適儀文主義、貫通主義、親故主義，簡直好比鄉間舊式管

家婆一樣，從晨到夜，嘴裏說個不息，竟沒有說到一件大點的事、正經的事、牽得上串串過事！他所說那一些，全是教育的、道德的、文化的、社會的，一點也沒有政治的底意味。僅僅是些勸世文，更無實踐性可言。就中只有疆域底遼闊，比較是政治的。但並不是甚麼亂源，因為在同一遼闊的疆域中也有昇平之時。而況這是沒有實踐性的呢？難道要把土地割些給人家或劃分為若干小國纔能躋於治平嗎？所以這是一句沒有意思過話。

此外還有必要來討論胡適所說那一切之是否為亂源麼？絕沒有必要。老實說，斤斤於那一切之是否為亂源，太小視了讀者。我們是理解政治問題之為何的。胡適根本不是政治家和政論家。他只是一個有好心過學者，希望中國一切都好過學者。因此，他把他所見到的說出來，喚起人注意而已。我說有政治方面底胡適，也不過是說他在政治方面有一些關乎政治過文字罷了。這個評語，就在他底亂源論之考察中便可充分地肯定地說出來。

二 封建勢力問題

那末中國底亂源究竟是甚麼呢？

原來，中國在清道光以前，是停留在封建時代的。無論從經濟上、社會上、政治上、文化上講，都是這樣。要明白這點，我們必須理解甚麼叫資本社會。資本社會在經濟方面是大生產制度，工具達於機械之境，其佔有為少數人，而使用則是社

會的，共同生產，以生產商品爲事。社會方面以商工金融的有產階級和一無所有而只靠賣勞動力以謀生過無產階級爲主要的社會成員。政治方面是有產階級的民主制度，政權決於選舉，以法行治，人民有種種政治權利和自由權利。文化方面，以個人主義爲全部思想底中心，其主要的智識形態爲哲學、科學，後者尤爲發達。這些，是由清道光上溯到漢武帝這個長時期內都找不出來的。從正面來看，甚麼叫封建社會呢？在經濟方面是：“分散的小生產。生產方法採個人使用制，因此是原始的、陋劣的、效用很有限，而且因此也一般地爲生產者自己所有。生產是或爲生產者、或爲封建領主之直接的消費而生產。只有消費不完過剩餘生產品……提供於市……”。（註五三三）社會方面以佔有土地過貴族、封君及一般地主與農奴、農民爲主要，另外有店主與夥伴、學徒等。政治方面，政權在地主階級，以貴族、封君爲經理人，本於世襲，輔以神權，是赤裸的專制形態和絕對主義。文化方面無個人，是隸屬的意識，因製爲教，註疏是尙，智識形態以宗教爲主，哲學亦宗教化，科學則絕對沒有。由漢武帝至清道光過中國，就完全這樣。若以把封建解作封土建國的說，那末這個期間中正式的和變相的封土建國却是史不絕書的。說秦以後商業就大發達了過人，不獨事實上商

（註五三三） F, Engels, Socialisme Utopique et Socialisme

Scientifique, Nouvelle edition Revue, Paris, Humanité, 19

24, P. 92.

業在漢武帝以後未佔優勢，非支配的經濟：即使如他們所說，亦應知法國革命並不以其前之二三世紀為商業時代而遂非打倒封建制度過革命，很顯然的，全都稱它為打倒封建制度、建設資本主義過革命。因此，我們可以說中國直到清道光時還是封建社會。

但在中國內部的發展沒有達到資本主義時，歐洲却已達到了。資本主義是世界的，要遍地流走。所以它在歐洲發展了時，便生出好望角底通航、美洲底發現、世界底週游，於中就發現了中國。因為中國沒有資本主義，或有而只是其原始的形態，所以被認為大好市場，努力發展貿易。然而立基於農業自足經濟之上過封建治者之重農賤工商、由於小農生產和部落經濟而來過狹小觀念、為因襲態度所形成過守舊思想、……無一不阻礙通商設市。這種矛盾，結果演為鴉片之戰及其以後諸役。中國舊的封建的生產關係幾次為歐洲新的資本的生產力所打破，遂插出投降之旅，接受他們底生產制度，實業和交通等於是官辦商辦起來。

資本主義一輸入（註五三四）後，便產生了一種新的社會層

（註五三四） 機械地使用辯證法過人，反對資本主義外繼論，他不曉得世界（整個社會）底經濟進化必須是由於其內在矛盾底展開，而在已有資本主義底世界中，落後國家就不必那樣了。事實上，中國是落後國家，資本主義由歐洲先進國家移植而來。一八四八年底社會科學家就已說到了這點。他們說：“由於生產工具和交通方法之迅速的改善，〔歐

——市民或有產階級。他們要求發達工商業，實現資本主義，並想用政權底力量從速完成。而封建的貴族、地主之勉強接受資本主義生產，乃在軍事方面，用意在對外謀自己底保全。新社會層對於他是不利的。因此無意維新，無意實行憲政。另一方面，歐洲資本主義走到帝國主義，其對中國，遂亦由要求通商到要求種種權利。這種侵略，貴族、地主們抵禦不住，轉而投降，以媚外賣國來苟延殘喘。市民眼見權利喪失甚多，國且不國，覺得非排去貴族、地主無以救亡而保全財產和富源。發達資本主義更是大受阻礙，無由躋於富強。而「戊戌變法」又給他們證明了改良之路不通。於是遂只有出於革命一途。是為國內新的資本的生產力與舊的封建的生產關係底矛盾。

但是，新興的幼稚的市民，力量不充分，雖會打倒世界上

洲)有產階級直至於把最野蠻的民族都牽入於文明底潮流中。他底廉價生產品，就是洞穿中國一切城牆而使最頑固地敬視外國人並野蠻人投降大砲。他以死底危脅強迫一切民族採用有產階級的生產方式；他強迫他們把所謂文明輸入到他們國裏；這就是說成為有產階級……正同他把鄉村隸屬於城市，把野蠻的或半野蠻的民族隸屬於文明民族一樣，他把農民國家隸屬於有產者國家，把東洋隸屬於西洋。”(A)這不僅說明了中國資本主義之為外鑠，而且說明了中國在清道光以前（鴉片戰爭以前）不是資本主義社會而停留於野蠻時代——封建時代了。

(A) K. Marx et F. Engels, Manifeste du Parti

Communiste, Bureau d'Éditions, Paris, PP.20-21.

太過時了趨封建制度（註三五五），然而不能組織國家。他底哲學理論貧乏、政治經驗欠缺，以致封建的勢力依然存在。其統治層則爲軍閥。官僚、士大夫就是他底政治爪牙，鄉村底地主紳士就是他底社會成份。用共和國家之名，行封建政治之實，繼續滿清貴族底媚外賣國之政策，爲帝國主義作侵略工具。並且壓迫工商業，只以剝削、割據、戰爭爲務。然而市民底革命代表不肯屈服，屢起反抗。可是雙方力量都脆弱，無法解決，造成混戰形勢。時值世界大戰期間，帝國主義商品輸入甚少，予民族資本主義以發展機會。市民底力量遂更加充實。於是乘巴黎和會中趨外交失敗，再起一個深刻的啓蒙運動和反軍閥運動。而且它還得着了別的新力量之參加，非達到目的不止。

從此可知中國底亂源有兩個。在外，由鴉片戰爭以來，卽爲資本主義、尤其它底凶猛形態帝國主義之侵略。很簡單地說：在外趨亂源是帝國主義。而在內，則由鴉片戰爭到辛亥革命以後，從政治學上說是封建制度，從社會學上說是封建的貴族、地主。由辛亥革命以後到一九二七，無論從那方面說，都是封建底殘餘（註五三六）。不過正如夕陽底返照，其勢力亦不可

（註五三五）我說辛亥革命打倒了封建制度，恐怕很多人都不同意吧。但這裏我沒有篇幅說明我底意思，以後有便再談好了。

（註五三六）一九二七以後，中國雖還有封建勢力，然而不是主要的革命對象了，所以我只說到一九二七止。胡適是承認中國早就沒有封建勢力的，所以一九二七以後不成問題，我與他關於這個問題還討論、

悔。沒有革命運動，是無從消滅它的。這時我們把它叫做封建勢力。從社會學的見地，便是由軍閥而貪官污吏而土豪劣紳大地主這一個封建的金字塔。所謂封建階級，在這時就是他們。若總括言之，究極言之，這兩個時期都是封建的生產關係阻止資本的生產力之發展。所以在內亂源為封建勢力。

但在有些人對於封建勢力解說不一時，胡適這位於政治沒有研究過人，遂莫明其妙了。他說：“我們直到今天還不明白究竟甚麼東西是封建勢力。”（註五三七A）軍閥在胡適還略有革命性過時代，承認他有，且主推翻。這是一看『聯省自治與軍閥割據』一文（同，B），即可知道的。但說貪官污吏、土豪劣紳為封建勢力一點，他就知道了。似乎他在某個地方曾經說過：爲甚麼官吏貪污了就是封建。我們知道在民主政治下權利義務之觀念，深入人心，法律成了上帝，沒有（確切地說是幾乎沒有）貪贓枉法底事。同時，人民力量很大，從政者皆爲他們所選，不努力爲人民謀利益，下次就不能當選。而不須選舉的，則一本法治，不能隨便。在封建政治下，居官過道德——清廉、爲臣過道德——忠貞、……成爲了官吏生活底習慣和紀律，自然不會貪污。但在這兩種政治底更迭之際，封建紀律既破，民主制度未立，而資本主義底金錢力量又吸誘他們。再加以軍閥之威，可以隨意剝削。於是貪污成了常態。在封建政治和民主政治下，貪污是例外；在名民主而實封建過時代，清廉成了例外，所

當然止於這裏。

以貪官污吏是封建殘餘，爲軍閥制度所孕育而成。土豪劣紳之亦出現於這時代，情形完全一樣。不理解各個時代底特徵、不具體地研究問題過胡適，當然不明白貪官污吏、土豪劣紳之爲封建勢力，從而也不明白究竟甚麼是封建勢力了。

不明白，於是乎他就說沒有，以無知作主張。對於軍閥，後來亦不承認爲有。他說：“其實中國那有軍閥可說？只有軍人跋扈而已”。（註五三七C）殊不知軍權之父死子繼過傳授、以同鄉關係而團結過軍系、同學軍人互相提攜過分派、把一個軍隊中過人組織成系統，不是軍閥是甚麼？有軍閥而說無軍閥，有封建勢力而說無封建勢力，並說這是革命家在“嚮壁虛造……革命底對象”，情形“好像捉妖過道上，先選出狐狸精、山魈、木怪等等名目，然後畫符念咒用桃木寶劍去捉妖”。（同，A）這在實踐上過作用不是包蔽封建勢力麼？看他以爲梁漱溟“說‘擾亂固皆軍閥之所爲’……”一語爲“頗不合史實”，而說“軍閥是擾亂底產物”（同，C），更可證明。這也就是他要以貧窮、疾病等抽象不可捉摸的名詞來代替封建勢力底實踐意義吧。好一個封建勢力底辯護士！

三 帝國主義問題

（註五三七） A.『新月』第二卷第十號，『我們走那條路』，一三和一一四頁。 B.『文存』二集三卷一〇九至一一九頁和『書試集』中某一些時。 C.『新月』第三卷第一期，『通訊』一三頁，一四頁。

對於帝國主義爲中國外來亂源之一說，胡適尤爲反對，並且始終反對。他發表遊言論很多（註五三八），我且撮述一些而後予以反駁。

在一九二二年，他把帝國主義幫助軍閥內戰遊說法，認爲是“海外奇聞，……全無事實上遊根據。”“外國投資者底希望中國和平與統一，實在不下於中國人民”。民國初年，……外人所以捧袁，大部份是”爲此。“這六七年來，歐洲的國家已到了很窘迫的境地，它們自己不能料理自己，在遠東更沒有侵略底餘力了”。華盛頓會議……援助中國解決一部份中日問題”。新銀行團不是四國吸血同盟。“美國資產階級對中國未必全懷惡意”。“老實說，現在中國已沒有很大的國際侵略底危險了。……現在無論是那一國，——日本，美國或英國，——都不能不讓中國人民來解決本國底政治問題、來建設統一的國家”。“所以我們現在儘可以不必去做那怕國際侵略遊噩夢。最要緊的是同心協力地把自己底國家弄上政治的軌道”，“不必在這個時候牽涉到甚麼國際帝國主義遊問題”。（註五三九A）

在一九二六年，他說：“我是不肯把一切罪狀都堆在洋鬼子頭上的。中國糟到這步田地，一點一滴都是我們自己不爭氣遊結果。……我們……應該自己反省，……做點澈底改革底工夫。不肯反省，只責備別人，就是自己不要臉、不爭氣遊鐵

（註五三八）以「國際的中國」爲最重要。其次是「跋蔣廷黻先生底

論文」。

證。”(註五三九B)

在一九二七年，他駁斥反帝國主義陣營中過國粹派說：

“中國人終是一個誇大狂的民族，反省的心理不久就被誇大狂的心理趕跑了。到了今日，人人專會責人而不肯責己，把一切罪狀都堆在洋鬼子身上；一面自己誇張中國底精神文明、禮義名教，一面罵人家都是資本主義、帝國主義、物質文明！”

(註五三九C)

在一九二八年，他說：“不要儘說是帝國主義者害了我們。那是我們自己欺騙自己過話！我們要睜開眼睛看看日本近六十年底歷史，試想想何以帝國主義底侵略壓不住日本底發憤自強？何以不平等條約網不住日本底自由發展？何以我們跌了便爬不起來呢？因為我們從不曾悔禍、從不曾澈底痛責自己……”。“五四”方悔悟了一下，乃今“政府下令提倡禮教，而新少年高呼打倒文化侵略！”……”(註五三九D)

在一九三三年，他贊成蔣廷黻底論調說“蔣先生……指出列強(小國更不必說)之中，至少有些國家對於中國除了通商之外，沒有別的侵略野心：華府會議以後，在華只圖通商過國

(註五三九) A,一九二二年十月一日,見『文存』三集三卷一二八

b至一二八j,點仍舊。 B,一九二六年十月四日,見『文存』三集一一

八八頁。 C,一九二七年十一月十二日,見『文存』三集三冊七八七

頁。 D,一九二八年六月二四日,見『文存』三集一冊四七至四八頁。

E一九三三年四月三日,見『獨立評論』第四十五號,七頁。

家，切望中國底自強更加熱烈，有時比中國人只有過而無不及。”在這一點上，這些國家底利益可說是和中國底利益相同的，因為它們知道一個富強的中國必定是他們底更大又更有益的市場。”（註五三九五）

綜括說來，胡適底意思就是：帝國主義沒有侵略我們，只是通商，並且有的望我們好比我們還熱切。所以最要的是自己責備自己。反對帝國主義是責備人，不對的。其實這倒全然錯誤。無論在理論方面或事實方面，他那些話，沒有一句是對的。

帝國主義底本質是侵略性的，這一點，只要稍微懂得些經濟學知識和近代政治史的人，都會首肯。我想經過國民革命中〔嚮導〕週報底宣傳，現在雖三歲孩子亦用不着解釋了。但在事實方面，我想舉點出來問問胡適。世界上落後民族底土地被帝國主義瓜分殆盡，能否認麼？它們亡人國、滅人種邁步驟，大都由通商而投資、由經濟侵略而政治侵略，不是麼？中國近八九十年底歷史，不曾充滿了侵略底事實麼？每一戰爭都發端於小小的事故，而結果總攬去很多利益，不是侵略麼？有時它們互相競爭也要以中國為犧牲品，不是侵略麼？所以帝國主義根本是侵略性的。老實說，沒有落後民族底被侵略，就沒有帝國主義底繁榮。只不過它之行侵略也，因環境而異其方法，有時則步驟有緩有急耳，在其緩進之時，表面上似乎不侵略了，實則時機一到，就毫不遲疑。因此，在胡適寫出“現在中國已沒有很大的國際侵略底危險”而叫“我們……不必去做那怕國際侵

略過噩夢”以後，墨水都沒有乾，就相繼發生五卅慘案、濟南屠殺、萬寶山事件、九一八之役。尤其九一八之役，一舉而奪去三省，以後不久又進兵上海、佔領熱河。這不是侵略是甚麼？

所以帝國主義侵略中國是不成問題的，只不過它們底自身利益不一致，故政策分歧。據我看來，這種分歧有兩派，一是偏於經濟侵略的，這以美國為代表。它底土地廣大、物產豐饒、生產極多、貨幣蓄積尤夥，只須通商投資就夠了，但又怕人家瓜分中國，所以它以門戶開放、機會均等為政策。它並希望中國統一和平，因為統一和平，它可大量地通商投資以解決其國內由生產過剩造成過剩危機，並在中國攫取巨大利潤。這是把中國經濟殖民地化政策。另一派是日本。它因為國內缺乏必需的原料要取給於中國，它底土地不廣，希望大陸建國，如果中國和平統一，那末可以發達資本主義躋於富強，使它底企圖不能實現，且又直接危及其生存。因此它主張勢力範圍政策，宰割中國，使中國全部殖民地化。此外如英國、法國，它們是無所不可的。有時為勢力範圍政策底實行者，有時又贊助門戶開放政策。而歷史地說來，這兩個政策互相消長地支配侵略方針。大抵戊戌變法以前是勢力範圍政策；到歐戰初期則為門戶開放政策；不久日本藉口參戰，局部地實行其勢力範圍政策；歐戰後，各國不滿日本之利益獨佔（沒有均沾！），遂贊成美國用門戶開放政策來奪取日本之所得，而以九國協定把中國置於公共的保護國之下；到一九二九年危機漫瀾時，日本又乘機

實行勢力範圍政策，一佔滿洲，再取熱河，國聯與美國又一致用門戶開放政策反攻，遂造成今日這兩個政策相持不下過局面。

但不論怎樣，門戶開放政策是站在某派帝國主義自身利益上用以解決它們互相間之矛盾的。它底意思，對自己不啻是說，瓜分中國我們要互相打戰，不如叫中國開放門戶，讓大家都去利益均沾好點。對中國，則不啻是說：開放門戶，讓我們來各得所欲好了。所以這是共管中國、把中國變成國際殖民地或國際保護國政策。講到這個政策底創始者——美國，也絕不因此就不侵略中國。它不是在提出此政策後又同英法日意等七國聯軍進攻中國，實行武力搶劫麼？華盛頓會議之迫日交還部份利益於中國，非為中國謀，乃在打擊日本——它底太平洋爭霸中過對手之一。它底希望中國和平統一，乃在便於實現其經濟的殖民地化之企圖而已。把這些認為“援助”，其價直到不可想像的地步！胡適所歌頌過美國是這樣，其它可知了。所以帝國主義總是以侵略中國為事的。

在主觀方面，我們又是不是如胡適所說，是由於不自悔禍、不自努力、不自咎責而才受侵略呢？一點也不是。這裏我們應該分別而論。中國底農民、工人、以及一切勤勞大眾，既無誇大自己文明過言行，亦十分努力地生產，他們像牛馬一樣地勞働，而生活中所享受的則等於牛馬。國內沒有工作，他們就跑到外國去賣勞力，每年還兌回很多以充實國內金融。其次，智

識者、尤其學生，非常努力。他們在文化上“悔禍”，胡適自己也承認。在教育上是有成績的，封建教育全被打倒。在政治上和社會上，犧牲幸福乃至身家性命以從事的，真不知有多少。其次，工商業者和金融家，無論大小，都力謀富足，增進生產。不自咎責、不自努力的，只有封建的貴族、地主及其餘孽——軍閥官僚等等。然而在農民、工人、學生及工商業代表，則力謀打倒他們，做了很多的運動，如「戊戌」、「辛亥」、「五四」、「二七」、「五卅」、「一九二七」等。這個事情既不容易，而帝國主義又幫助他們，所以沒有從早收功。在這個長期的和偉大的運動中，我們還沒有破壞完，沒有建設好多，帝國主義又來侵略了。我們努力來不及，而又沒有機會和可能。你要發達生產、保護幼稚的工業，它不許你關稅自主。你底航權，它奪去了；而競爭上，中國底小資本又受大資本底壓迫。這就是“我們跌了便爬不起來”適原因。胡先生，這是我們不自咎責、不自努力麼？

中國原來是在安靜中。帝國主義來，把舊有農業、手工業、弄破產了，造出很多游離勞働力。同時又攫去不少的利益，使中國更加貧弱。另一方面，有些帝國主義幫助軍閥，破壞統一；並以武力實行其強佔之政策。而別一些則又以經濟力量來征服我們。請問：中國底亂源不是帝國主義底侵略是甚麼？這怎麼不能說帝國主義害了我們？弱者因種種條件、非自己負責適條件，如先天不足、家財不富、……致一時強壯不起來，而強者却乘其未強壯時就予以打擊。這時若不咎責強者，而向弱者

說：誰叫你不自振作？你不要怪強者，應該怪你自己。胡先生，這不是爲強者張目麼？爲強凌弱辯護麼？因此，我不能不說胡先生是帝國主義底辯護士。實在，當國聯調查團底報告發表之後，他便頌揚，稱爲“公正”（註五四〇A），並說是“一個代表世界公論的報告”（註五四〇B），主張接受共管滿洲的建議（註五四一）。此外，他尤特別藉口於歐洲文明之當學習來反對我們打倒帝國主義運動。帝國主義“以有價值的文化、文明底標誌，來作最大的劫掠——這便是文明人底光榮戰爭之特點”。（註五四二）胡適以有價值的文化、文明底標誌，來作最大的辯護，不是帝國主義擁護者底光榮辯護之特點麼？夠了，收起你底善藥攤子！

四 統一問題

（註五四〇） A,『獨立評論』,第四十四號,三頁。 B,『獨立評論』第二十一號。

（註五四一） 國聯調查團底報告結論是：“承認日本在滿洲利益”，“滿洲自治”，自治政府多設外國顧問，由國籍不同過兩個外國人來監督警察及稅收機關。設立國際憲警，中日均不駐兵。這顯然地是日本把滿洲搶去獨佔了後，國際帝國主義說：拿出來，利益均沾！國聯調查團底結論，不過如此！而胡適則歡喜不已，大呼“公道”！

（註五四二） 韋德克著中國歷史之理論，克仁譯，一九三二年，再版，辛壘，一九二頁。

現在來談另一問題了。

原來造成統一國家之因素，只有工商業——資本主義。中國底戰國時代，亦猶歐洲底希臘時代，工商業發達，形成了秦底統一。可是秦也正同羅馬一樣，雖統一了，工業未發展到工業革命，所以後來迭次出現割據，封建亦正式地存在。所謂統一，不過秦時開拓過局面之形式的維持而已，並不是嚴格的統一國家-民族國家。鴉片戰爭以後，外鑲的工業革命在中國發生了。然以發展底必需時間之不足和阻礙因素——封建勢力和帝國主義——底有力，不能一時發達，造成民主革命後過統一基礎。而滿清君主倒後過中央軍人和各省督撫，在一時投革命之機後，又露出封建根性，演為軍閥割據之局。並互相爭鬪，戰爭無已。帝國主義底利益矛盾，往往扶植其勢力範圍內之軍閥或其政治主張可供利用之軍閥，作侵略工具。混亂遂愈加替雜起來。

革命呢？這裏也須插說兩句，它因為資本主義沒有發達，形成不出強大的力量，缺乏組織國家之能力。而在這種情形下，更露出來了另一缺陷，即策略錯誤，不從政治運動上造出社會力量，亦只知軍事行動。它也來割據。而且內部分裂，又互相爭戰。這就使得不統一的局面更不統一了。

胡適不明白這些，而說“中國太大了，不適於單一制的政治組織。”殊不知英國屬地可以遍於世界；而四川雖只一省，亦不能統一。並且錯誤的，是他把各省底軍閥看成是“武力統一”

底迷夢底結果”。(註五四三A)因此他反對武力統一,主張聯省自治和南北會議。

那時,陳獨秀反對這種見解,“主張解決現在的中國政治問題,只有集中全國民主主義份子組織強大的政黨,對內顛覆封建的軍閥,建設民主政治的全國統一政府;對外反抗國際帝國主義,使中國成爲真正的獨立國家”。(註五四三B)胡適反駁他說:“武力統一,是絕對不可能的,……希望用大革命來統一,也是畫餅不能充饑,因爲那“是一時不會實現的。”(同,C)而“根據於省自治的聯邦制,是今日打倒軍閥的一個重要武器”。“凡反抗這個旗幟的,沒有不失敗的”。不久他又說,“在今日唯一正當而且便利的方法,是從速召集一個各省會議,聚各省底全權代表於一堂,……公開地議決一個實現統一遊辦法”。(同,D)

這當然是一個“協商割據論”(同,E),極平庸、極妥協的敷衍辦法。陳獨秀說:“這種聯省論,完全建設在武人割據底慾望上面,決不是建設在人民實際生活底需要上面,……不過聯省自治其名,聯督割據其實,不啻明目張胆提倡武人割據,替武人割據底現狀再上一層憲法保障”。(同,B)胡適底主張確實

(註五四三) 主要文字爲『聯省自治與軍閥割據』。其次是『這一週』底三七。 A、『文存』二集三卷一一〇至一一一頁。 B、陳獨秀『對於現在中國政治問題通我見』。見胡適『文存』二集三卷一二七至一二八頁。 C、同前,二〇五頁。 D、同前,一一一、一一九和一二〇六頁。 E、『文存』三集一卷八五頁。 F、『獨立評論』第八十五號四至五頁。

是這樣的。後來由一九二二年到一九二七年底革命，又給了一個實踐的批判。軍閥底武力統一，固然失敗了；文人〔或書生〕底聯省自治，也毫無成功。歷史完全證明了革命的統一。〔北洋〕軍閥底割據，爲國民革命所打倒。

胡適說：“統一在那裏？……今日割據底局面是不是比民國十七八年減低多少了嗎？……”。（註五四三）這自然有道理。這次國民革命亦如辛亥革命，沒有澈底消滅封建勢力；而在革命方面，有封建根性過軍人，亦想乘時嘗嘗封建王侯底滋味，所以保存了、並出現了一些割據。但這種情形在具體的事實上，與辛亥革命後的不大相同。這幾年來過戰爭，性質有別，大體上是統一戰爭而不是割據戰爭。（註五四四）因爲由鴉片戰爭以來和世界大戰以來，到這次國民革命，資本主義比從前發展，已形成了一個統一的基礎。據有這個基礎過中央政府，在這幾年中，四面討伐，自己未嘗動搖，而戰無不勝。現在長江黃河兩流域最大部份及某些沿海區域，均沒有獨立勢力了。本部邊省底割據，已成強弩之末，並已逐漸失掉從前的軍閥性質而注意建設事業——資本主義之發展。胡適所舉過割據，很多都不成多大問題。

須知軍閥是封建餘孽過話，非常正確。從經濟的和歷史的根源講來，俱在北方。封建經濟以北方爲中心。北方在中國歷

（註五四四）只有四川、貴州等省底地方戰爭是割據的。但就各

地言，亦自有其發展，帶着多少統一性。

史上發達甚早，本就是封建經濟底巢穴。在資本主義初期適大陸區域，於黃河無天然鐵路之作用適情形下，社會遂停留原處而爲封建經濟底後殿。在軍閥割據，北方是政治中心，統治人物亦多北產，那是與滿清有密切關係的。爲軍閥之傾軋和始祖袁世凱及其部下，不都供職於清而爲貴族中之一部份麼？南方國民黨沒有這個歷史淵源，而經濟情形則尤爲不同。南方沿海，當歐洲資本主義東漸時，有近水樓台先得月之勢，工商業發達甚早。它由沿海而沿江，造成南方底進步原素，以致爲中國近幾十年底革命根據。因此，革命人物以南方爲多。他們並隨着革命底演進而躍登政治舞台。在這次國民革命後，政治中心亦移於南方了。這種進化大勢，完全指明了現今局面之爲何。籠統地說軍閥、籠統地說割據、籠統地說軍閥戰爭、都是沒有理解中國底發展及其各過程之特殊性的。

並且我們可以從種種方面，證明南京政府與北京政府之不同。北京政府，確是代表封建，而且是沒落的封建，只是在宮庭中，不與其所代表適社會層——地主，有何深切關係。沒有主義、沒有口號、沒有政策，一點也不知爲其社會層謀利益。在統治上，沒有普遍於全國之大的、較深入羣衆適政黨，缺乏補助工具。發達資本主義當然說不上。南京政府却不像這樣。雖然它並不能使其所代表適社會層——市民完全滿意，然而確是與他們有密切的聯絡；有主義、口號、政策，能消極地爲他們剷除所有權底侵害，積極地提倡建設、謀國貨在生產上和銷售

上進發展；並有全國呼應靈動之補助的統治機構。所以在歷史的見地——不是現實的見地或實踐的見地——上看來，有它底進步性。

慣唱舊調胡適，在這個時期來反對武力統一，主張用政治手段，在中央與地方底制度上着眼，贊成用民主政治來推翻尚存的枷鎖，（註五四五）那是自有其意義的。我覺得這個時代不同。在從前，那是與虎謀皮，無異於爲封建謀；在現在，同樣的妥協辦法則是他們同一社會層內進商量，有實現可能，有進步意義。倘若說我們不應停留於國民革命而欲繼續向前推動歷史，那末胡適底主張，又同從前一樣，是反動的了。這在我此時雖不論究這個問題，然而亦不能不指出來。總之，胡適只是與現實妥協進改良派及和平派，沒有創造未來進理想和推翻現實進勇氣，因而是一個不長進的保守主義者。

五 改造底目的和方法

還在胡適，是服我底判斷的。因爲他在“澈底想想”後，有理想了，並且也有計劃。這就是『我們走那條路？』一篇之所論究。

他說：“客觀地觀察中國今日底實際需要，決定我們底目標。”在消極方面是打倒貧窮、疾病、愚昧、貪污、擾亂“五個大

（註五四五）見於他底『統一底理論』『武力統一論』『政治統一底

論』等篇，在『獨立評論』第二八、八五、八六等號上。

仇敵。”“這五大仇敵之中，資本主義不在內，……有產階級也不在內，……封建勢力也不在內，……帝國主義也不在內”。在積極方面，“要建立一個治安的、普遍繁榮的、文明的、現代的統一國家。「治安的」包括良好的法律政治、長期的和平、最低限度的衛生行政。「普遍繁榮的」包括安定的生活、發達的工商業、便利安全的交通、公道的經濟制度、公共的救濟事業。「文明的」包括普遍的義務教育、健全的中等教育、高深的大學教育、以及文明各方面底提高與普及。「現代的」總括一切適應現代環境需要過政治制度、司法制度、經濟制度、教育制度、衛生行政、學術研究、文化設備、等等。”（註五四六A）

這很顯然是一個建設資本社會底綱領。雖然文字中有“公道的經濟制度”和“適應現代環境需要過經濟制度”兩句話，但這乃是資本社會崩潰時期不好明目張胆主張資本主義、故曖昧其詞過緣故。看了前面證明他底社會理想之爲資本主義一事，便可明瞭，這是還不必從“公道的”和“適應現代環境需要”之資本性和改良性中去加以說明的。資本主義之路不通，雖王造時、張君勱、張東蓀等都知道，已用不着多說。何況我前面已指明過呢？在中國，特別是帝國主義底壓迫，使中國資本主義感受困難。那就是：

（一）發展資本主義過條件不能具備（如日本之阻止

（註五四六） A,《新月》第二卷第十號；胡適「我們走那條路？」,三

至八頁。點仍舊。 B,《獨立評論》第四十五號八頁。

統一和平、關稅之不能絕對自主、等)；

(二)現金流出，沒有充足的資本；

(三)資本微弱，不能與外國大資本競爭。

如果“利用歐美資本與技術合作”，其結果中國固然“現代化”了(註五四六B)，然而也殖民地化了，至少是經濟的殖民地化。經濟決定政治，由此必然導出整個的和完全的殖民地化。所以中國走資本主義道路，印度便是它底未來肖像。

現在我們看胡適底方法吧。

在原則上，他主張“集合全國底人才智力，充分採用世界底科學知識和方法，一步一步地作自覺的改革，在自覺的指導之下一點一滴地收不斷的改革之全功。”(註五四七)

具體辦法，可分三期。第一期，在一九二七年以前，『努力』時代，他底主張就是「好政府」(註五四八A)，着手之處是南北會議(同B)、聯省自治(同C)、制定憲法(同D)。第二期，在一九二七年以後，『新月』時代，他底主張就是保障人權、制定約

(註五四七) 論方法及共原則，亦以「我們走那條路？」為主要。此處所引，見『新月』第二卷第十號一五頁。

(註五四八) 主要論文是：『我們底政治主張』、『聯省自治與軍閥割據』、『一個平實的提議』、『這一週』底一四、一八、二一至二四、二六、等。 A，『文存』二集三卷二七至三三頁。 B，同前，三〇至三一頁。

C，同前，一〇九至一一九、一八七至一九〇等頁。 D，同前，一二九至一三一、一七一至一七二、一七六至一八一、一八二至一八五等頁。

法憲法、專家政治。(註五四九A)“處置軍閥”之道在“養成文治勢力，造成治安和平底局面”。(同，B)第三期，一九三二年以後或「九一八」以後，「獨立」時代，他底主張就是實行憲政(註五五〇A)、無爲政治(同，B)、政治統一(同，C)、團體干政、道德制裁(同，D)、公開薦舉(同，E)。總括起來，可以一言蔽之曰：妥協的民主政治。

他底點滴改造論，我們已經批評過了。民主政治論，則留在後面，現在我們把他底具體辦法談一談。

在第一期中，「好政府」是一種常人底口頭禪，抽象而偏於道德，不似政治家和政論家底口吻。以後實現了遊王內閣，第一次代開，固然無成績可言，“沒有計畫地上台和沒有計畫地下台”；第二次正開，閣員已“趨向“漢一色”了”，其結果不獨淺

(註五四九) 主要論文是：『人權與約法』、『我們甚麼時候纔可有憲法？』、『知難，行亦不易』三篇。 A，這三篇均發表於『新月』，後均收入『人權論集』，新月出版。 B，『新月』第三卷第一期『通訊』一四頁。

(註五五〇) 主要論文為：『憲政問題』、『廢止內戰大同盟』、『國民參政會議應該如何組織』、『從農村救濟談到無爲底政治』、『再論無爲政治』、『建設與無爲』、『今日可做的建設事業』、『中國政治出路底討論』、『統一底路』、『武力統一論』、『政治統一底途徑』、『公開薦舉議』等篇。 A，『獨立評論』第一號，第三號等。 B，同前，第四九、八九、九四、九五等號。 C，同前，第一七、二八、八六等號。 D，同前，第三號。 E，『國聞週報』第十一卷第十期。

有計畫，而且只知“秉承軍閥底意旨”，造成“兩大恥辱”，還“舊走而不走”，“懸棧”、“自殺”，連胡適自己也罵起來了。（註五五一A）這還不是一幕滑稽劇嗎？聯省自治，我們已經批評過了，事實上沒有實現。而後來國聯調查團之滿洲共管方案，胡適認為就是聯省自治底實施（同，B），其荒謬也就可想了。制定憲法，他熱烈地主張，並殷勤地望於豬仔國會。後來他自己覺得靠憲法來“救濟政治罪惡過種種希望，沒有一樁不是與虎與皮”，而那個“國會尤其不配制憲”，（同，C，希望是錯誤的。至於南北會議正同他底各省會議一樣，“未免帶孩子氣”（同，D）了，事實上已不可實踐。而當時已舉行過南北會議之被譏為分贓會議，又怎能解決統一問題之可能呢？

在第二期中，加入權、約法、憲法、專家政治等要求，他底意思，固在政治改革，而同時又注意於思想。所以他說他和他底朋友底意思是“要建立……批評國民黨過自由和批評孫中山過自由。上帝我們尙且可以批評，何況國民黨與孫中山？”（註五五二A）這是有時代性的，所以關於那些要求過文章，很受讀者歡迎。（我們對於自遊考察，留在後面。）雖然如此，但沒有實踐方法。所謂“養成文治勢力”云云，十分空洞、迂緩，簡直可說是聽其自然過辦法。

（註五五一） A，《文存》二集三卷一九二、一九八、二〇六至二〇

七、二一〇、二二六、等頁。 B，《獨立評論》第二十一號四至五頁。

C，同前，二四七至二四九頁。 D，同前，一三一頁。

第三期中，實行憲政一項後來才覺悟到了“制憲不如守法”，覺得這不是單純的法制問題。然而他也並沒有辦法，只是“希望政府”而已（註五五二B）。無爲政治是放任主義底別名，屬於民主政治，以後批評。政治統一雖比武力統一好，他底反對武力統一、反對“頭等軍閥”“打倒二等軍閥”之論（同，C）雖比蔣廷黻和吳景超這些連民主政治意識都沒有過落後份子進步一些，然而也沒有更好的實踐辦法，結果是仍舊聯省自治論（同，D）；而新提出過國會制度（同，E），北京政府時代底歷史就指明其無補於統一了。看這幾年來國民黨中央委員底分裂，如過去之寧與漢、南京中央與北平擴大、南京中央與廣州非常和現在的南京中央與西南兩機關，不演成從前的國會分裂麼？團體干政是違反政黨政治之原則的，乃意大利底辦法。胡適在這裏由民主政治走到墨索里尼（B. Mussolini）門下去了。然而在國民黨底政治之下，絕無實現可能。道德制裁在沒有輿論（同，F）過今天，根本沒有所謂道德制裁。廢止內戰大同盟會制裁了甚麼內戰？公開薦舉雖頗將就現實，亦不會實現，那是把植黨用私合法化過辦法。“漢家制度”已不可復了。到這裏，胡適簡直

（註五五二） A，胡適等著，『人權論集』，胡適底『小序』一頁。

B，『獨立評論』第五十號二至四頁。 C，同前，第八十五號。 D，

同前，第二十八號 四至六頁。 E，同前，第八十六號，六頁。 F，

這不是我一人底私言，『國聞週報』第十一卷第二期即有一篇『中國爲

甚麼沒有輿論』。 G，『文存』三集三卷一四〇頁。 H，『獨立評論』

拋棄其新文化底立場，而走向國粹派了。生乎今之世，竟沒有方法解決問題而求援於古人。責備古人給我們種下惡因過胡適，竟連古人之不若，悲夫我們底政論家！

綜括看來，胡適底實踐方法是一貫地和平、改良、妥協。沒有理想，所以沒有遠大的和澈底的要求，他是承認事實、追隨事實適尾巴主義者。你要割據麼？他就主張協商割據；你要薦舉麼？他就主張公開薦舉；……（註五五三）。如果你說他太平庸、妥協了，他就說：“一個平庸的計畫，勝於沒計畫！”（前註五五二G）接受國聯調查團底調解方案，“總比現在這種不戰不和、不死不活的局勢強一點！”（前註五五二H）因此，在東三省問題之下，他處處發揮其妥協的主張。其結果，輿論反對，（註五五四A）連中學生都起來批評他（同，B），革命青年把他罵為文妖，而將其主張稱為邪說（同，C）。這還用得着我來批評麼？

第三十二號，五至六頁。

（註五五三）尤可笑的是說：張學良底不抵抗和湯玉麟底放棄熱河，是他們底軍隊“實在沒有能力抵抗”這“證明”。湯玉麟底幾萬軍隊真敵不過日本的進承德遊一百二十八個兵士！張學良政治上不抵抗，竟是軍事上不能抵抗的證據！——見「獨立評論」第四十一號三頁。

（註五五四）A，事實極多。連極右的政治刊物亦予以批評。現在我在日報小言論欄中舉出一個例子。「時事新報」一九三三年七月四日「青光」中「我佩服胡適之」一文裏說：“你看，他實驗主義的把戲救國，是多麼的巧妙，先贊成張少帥底無抵抗，後贊國聯底報告書，更一變為我

們可以等候五十年並最長期救國，再一變為保持平、津、閩粵文化區域遼高隴，現在又贊成和議，要開撫奉北宮源了。……看胡適報上過談話，越看越糊塗了。……有人說胡博士做人道法術是二面都好。這次議和，政府既說他宣傳有功，“滿洲國又感激不盡”。的確，這“二面都好”四字，為胡適政見底基本方針。他每個主張，都是對於人民可以改良一點，對於政府亦不妨害，而且為之計畫。妥協調和黨綱，就是胡適評論政治，提出主張退秘訣！ B，見『時事新報』一九三三年一〇月二一日「中學生文藝競賽徵文選遺」欄南洋中學王劍鳴之『評胡適底對日外交主張』。 C，一九三二年一〇月一日『時事新報』載云：“……胡適頒發調查[圖]報告，引起各界抨擊，女國民董淑英等響應聲討，詞頗悲痛，探錄如下：“各報館，各團體，暨全國女同胞公鑒：國聯調查報告，……九十兩章，罪點難以勝數。舉國朝野一致表示痛憤。獨有異族胡適，頌為世界公論。推其謬誤原因，端在只就事實。誠如胡適主張，……開北曾亡於日，當與日本共治。祇須有張邦昌，無所用岳武穆；李完用為大智，安重根為大愚。邪說不速糾正，國論將被混淆。……願我女界同志，共起除此文妖。董淑英……[十一人]同叩潔。” 附——對於中日問題，他主張：中國“應該表示願意依據十月中日本在國聯提出過五項原則”，“中國不妨自動地主張東三省廢除軍備”，“東三省原有軍隊現駐關內者……逐漸編遣”，允許日本商租土地，“中日兩國締結過新條約，……應該速開將來，確立遼東兩大民族可以實行共存共榮的基礎”。（『獨立評論』第三號五頁）這不是妥協的投降賣國論嗎？日本所企圖，正是這些！胡適是帝國主義代理人，毫沒有冤枉他！

篇末語

從此可知，胡適在中國問題方面，於事實底分析說來，是“沒有一句搔着癢處”的。他不能具體地把握時代底特徵，只說一些寬泛的表面的老生常談。他不敢正視軍閥，不敢資備帝國主義。他只籠統地罵。中國底混亂是應該古人負責的，現實的封建勢力和帝國主義都不負責，病根是道德的、文化的、教育的、社會的、經濟的而不是政治的。這不是政論家之自己拆台麼？這不是為封建勢力和帝國主義辯護麼？

對於當前現實迥批評和主張，同樣“沒有一句搔着癢處”。
“從前王寵惠內閣下台之後”，胡適底朋友、好政府之一主張者、湯爾和曾對他說：“我勸你不要談政治了吧。從前我讀了你們底時評，也未嘗不覺得有點道理。及至我到了政府裏面去看看，原來全不是那末一回事！你們說過話，幾乎沒有一句搔着癢處的。……所以我勸你還是不談政治了吧。”（註五五四）腐敗已極的政治，非革命不足以醫治。充滿了膿的瘡不去擠膿，而偏要化膿為血，真是隔靴搔癢！所以好政府、聯省自治一類主張，始終不切實際。和平、改良、妥協是根本不能做甚麼的。

這裏，我們底結論是：胡適不是政治家，也不是政論家，他底政治意見，有如書生談兵，荒謬可笑！

IV 政治論

篇首語

- 一 民主政治
- 二 法治主義
- 三 自由權利
- 四 放任政策

篇末語

篇首語

我已經把胡適底中國改造論考察了，從實際的分析到政治的主張。在政治的主張中，我們提到了他底總原則是民主政

治的確，他底社會理想是資本主義，而政治理想則是民主政治或民主主義。現在我們就來批評他這方面底見解。

原來，他把他和他底朋友要求民主政治過論文，彙集一書，名曰『人權論集』。他並爲之解釋其所以命此名過緣故。這在某種意義上是可以的。但在科學的意義上，則却錯誤。比方他說那本書底第四篇是“論我們所要的是甚麼人權”。其實你把篇中所解釋過“我們要過人權是甚麼”一看，便知他和羅隆基這位政治學者，都沒有理解人權是甚麼。(註五五六)因而鬧不清楚人權與民權底分別。然而十八世紀法蘭西底革命家和民衆，却都知道得很清楚。他們把有名的、爲中國所簡稱過『人權宣言』，名爲『人權和民權宣言』。他們以爲人生而即有的，叫做人權。盧梭說“人是生來就自由的”，“沒有一個人有自然的權力臨其同類”，(註五五七)所以自由權利屬於人權。在政治上，管理國家之權利，如選舉權、被選舉權，叫做民權。那末把民權括入人權，不是頭腦混沌底表示麼？現在我把它們納入民主政治中，作爲胡適底政治理想而論究。它們根本是民

(註五五六) 那套論文都是發表在『新月』上的；彙成的『人權論集』，亦在新月書店出版。這裏所引，前句見胡適給那書所作過『小序』；後句爲第四篇羅隆基論文末所發表他們所要過人權過一個標題；見那書卷六〇頁。

(註五五七) J.-J. Rousseau, *Contrat Social*, Garnier, Paris, PP.236,239.

主政治允許人民過權利。沒有民主政治就沒有人權和民權。

胡適在這方面，寫出很多的文字。重要的有『我們底政治主張』、『政治概論序』、『吳佩孚與聯省自治』、『人權與約法』、『我們甚麼時候纔有憲法』、『我們走那條路?』、『憲政問題』、『民權底保障』、『國民參政會應該如何組織』、『建國與專制』、『再論建國與專制』、等等。此外還散見於別的文字中甚多。

以下我們就分成四部份來考察。

一 民主政治

如果說胡適在經濟上是資本主義者，那末在政治上就是民主主義者或民治主義者，以民主為政治理想。他底政治言論，可說完全是以民主政治為原則的。

他同他底朋友主張過好政府，其涵義為法治和自由二點。政治改革底基本原則，如憲政的政府、公開的政府，根本是民主政治的。他底聯省自治和制憲，也同這個一樣。後來，他所要求過“治安的”和“現代的”國家，以及所謂文治勢力；又如政治統一、團體干政、和無為政治等，全都是以民主為原則或由民主出發的。

而且他還可說是中國僅有的民主主義者、澈底的民主主義者。在中國可稱為共和之父過孫中山，主張訓政，把人民比為阿斗。不贊成這種見解過王造時，竟有大罵人民之論。有“這

樣的人民，纔有這樣的政府、這樣的國家”，要弄好國家就必訓練人民。（註五五八）張慰慈，政治學者，在他底『政治概論』上亦主張同樣邏輯（註五五九）。張東蓀們則主張折衷（註五六〇）。胡適在這裏，却是獨特異議。

他批評張慰慈說：適於民治制度過人民，是民治制度底產物，採用現成民治制度過後進國，“若等到“人民程度夠得上”過時候方纔採用民治制度，那末他們就永沒有民治底希望了。”因為“講到“學”，“就得有“學”底機會。講教育過人，都知

（註五五八）『主張與批評』第二期，王造時『這樣的國民！』他實在不知道民主政治論者而罵人民，便是自己折會。人民程度之不足，是有原因的。主要在從原因上救治，罵有甚麼用？還是非科學的感情態度。而中國人民，除民國初年有過貌似選舉過行為外，以後的政府，正同以前一樣，他們都不負責任。那是並未經過選舉，得他們底同意的。那只是幾派人掌管政權。不僅這樣，並且還要以武力壓迫他們，任意殺戮。他們好比家中來了強盜，把手槍端準起，叫他們拿財物出來，並且還要指揮他們到處為之尋找，靈如家長役使家人。在這種情形下，誰也得批評強盜纔是呢。

（註五五九）見胡適所引，『文存』二集三卷一八至一九頁。

（註五六〇）他們在皇皇的政黨宣言中，把專政（獨裁）與民主調和，主張“修正的民主政治”。（『再生』創刊號九至二一頁）。張東蓀也一樣，主張“以民主為制度而以專政去運用它”（同，第七期，一一頁，參看全文）

道最好的教育是實地的學習”。不實行民治，如何學得民治？而且“慣用菜油燈蓋過中國人，居然會用電燈了”。“那些囉淡巴菴帶外國腔過美國選民，……何嘗讀過甚麼『政治學概論』或甚麼『公民須知』？”（註五六一A）

對於訓政論，他用知難行易說去反駁（註五六一B）。他說：“人民初參政過時期，錯誤總是不能免的；但我們不可因人民程度不夠便不許他們參政，人民參政並不須多大的專門知識，他們需要的是參政經驗。民治主義底根本觀念是承認普通民衆底常識是根本可信任的。“三個臭皮匠，賽過一個諸葛亮”。這便是民權主義底根據”。（同，C）以後他又引訓政主張者自己底話（同，D）出來作論據。

因此，他反獨裁政治。到蘇俄後，函徐志摩道：“我是不信「狄克推多」制的。”（同，E）後來，對於楊公達底獨裁論，贊成陶希聖底反駁，認學者主張獨裁爲很可“惋惜”。（同，F）對於他底朋友蔣廷黻底專制建國論，予以透切的批評。同時更表示他反對種種獨裁——領袖獨裁、一黨獨裁、……與擁護民主之決心。（同，G）對於蔣廷黻底武力統一論，亦以反對獨裁過精神，予以非難；並反對其“個人的大專制是有利的”之說。（同，H）他是主張民主政治到底過人。

我說他徹底過話，不僅因爲他主張甚堅，而又毫無讓步之處。並且像他反對國民參政會由政府延聘會員，主張全由選舉產生、選民直接選舉、無記名投票、等（同，I），都是站在本義的

民主政治上而思有以盡其量的。這對於蘇俄的民主，自不可同日而語；但比之蔣廷黻一般人，他却是澈底。

那末他對於民主政治便是很有說明、而且說得很深刻的了。是的，高一涵在他底『政治學綱要』(註五六二)中沒有提到；張慰慈亦沒有說出甚麼精彩的議論。(註五六三)所以胡適底意見是要不同些的。他說：“民治主義是一種信仰。信仰甚麼呢？”第一信仰國民；第二信仰制度。(註五六四A)後來他在研究『淮南子』底哲學中，說民治主義有四個“基本理論”或“基本要義”，即：(一)集合衆力衆智以從事；(二)智愚賢不肖得各盡

(註五六一) A,『文存』二集三卷二一—二二三頁。 B,他先引

這一段話：“夫中國人民知識程度之不足，固無可隱諱者也。且加以……久處於專制之下，奴心已深，牢不可破。不有一度之劇政時期，以洗滌其舊染之污，奚能享民國主人之權利？”(『孫文學說』第六章)。繼而引次一段話：“其始則不知而行之，其終則行之而後知之，其終則因已知而更進於行”。(『建國方略』第五章) C,『人權論集』，二七頁。

D,那段話是：“袁世凱之流，以爲中國人民知識程度如此，必不能共和。曲學之士，亦曰：“非專制不可也”。嗚呼！牛也尚能教之耕，……而况於人乎？……” E,『文存』三集一册八八頁。 F,『獨立評論』，第二十號，二至四頁。 G,同前，八一和八二號。 H,同前，第八十五號。 I,同前，第八十四號。

(註五六二) 在神州國光社出版。

(註五六三) 看他底『政治學大綱』(商務)第十七章第二節便知。

其能；(三)尊重人民底輿論；(四)承認治者與被治者之對等。

(同，B) 這自然是足見胡適比政治學者更有分析、概括底能力。

然而也不很正確。集合衆人力智，使人人各盡其能，殊非民主政治底本義。一個學者，對於他所解說或贊同過事，往往在本義之外找出很多道理來充實其正當性。然而在科學的研究上，却不必要。它是只注重其所本有的。講到尊重人民底輿論，可說是旁枝附義，既非其本質，亦非其要義。

同時也不很深刻。政治學者不能達到這個境地，因為他們有一般科學家把握現象過習慣，而且因為沒有受哲學訓練，所以缺乏哲學能力。胡適身為哲學家，而沒有對他崇奉很深、並應用甚廣過民主政治從其本質上作澈底的論究，不遂成為憾事了麼？

民主政治之很普遍的定義，是政權在於人民。把這個意思公式化了的是林肯(A. Lincoln)。他說過 Government of the people, by the people, for the people (屬乎人民、操諸人民、爲着人民過政體)，是民主政治全部意思底概括。這，自然不能使我們滿足。然而他是說到了它底本義的，只不過不深刻罷了。如果要深刻地吸盡它底義蘊，那就只有哲學的抽釋。這裏，我可以簡單的一句話：民主政治是以個人主義爲基礎過政治。

(註五六四) A,『文存』二集三卷一八九頁。 B, 胡適, 淮南王

書,一九三一年,初版,新月,七四至七六頁。

的確，無論你就人權說、就民權說，它都是建立在個人主義上的。沒有個人主義，有甚麼自由、平等？沒有個人主義，有甚麼公意、選舉？只因為個人主義是天經地義的原則，所以支配個人進政治，不能拿給任何人包辦。而它也應該放任個性，使人人平等——在法律之前平等。所以民主政治就是“個人主義在政治上邁表現。”(註五六五)

因為這樣，民主政治就必得主法治、重自由、以放任為治了。這是胡適所知，而為我們以後要詳細論究的，這裏不必一一。

至於民主政治底經濟淵源、社會性質、歷史進化和必然命運，在『民主政治論』(註五六六)和『政治學體系』、『政治形態論』(註五六七)中，已有正確而詳細的論究，同時這裏也沒有篇幅來說明了，不提及。

此外，我想把胡適在中國主張民主政治是否妥當一事加以檢討。就我們在前面『中國改造問題』篇底分析看來，他在一九二七年以前主張，是有進步性的。但我們應指出他是和平派與改良派的民主政治論者這一點來。因之是純有產階級性的。把他與當時底國民革命派比較起來，那是應受批評的。在一九二七年以後，革命性是前進了，而他仍停留於從前的民主政治

(註五六五) 『科學思想』第二十四、二十五期，四頁。

(註五六六) 此文刊於『科學思想』第二十四、二十五合刊期中。

(註五六七) 二書俱在辛鑾書店出版。

立場，就連進步性也沒有了。

自然，在我，這並不是說就不可以主張民主。我以為落後的殖民地、半殖民地國家，其經濟、政治、社會等方面，都與先進的資本主義、帝國主義國家不同。它底資本主義未充分發展；因而工人力量不強大，貧民、農民又很多；政治上也沒有實現民主或歐洲式的民主。因此，它就是經過了某程度的民主革命而要從事於更進步的革命，亦可以民主為策略。但與胡適不同的有這幾點：（一）是手段的而不是目的；（二）是廣泛的而不是本義的（市民性的）；（三）是革命的而不是改良的。如此，它可以成為涵蓋大多數人利益、足以向羣衆下動員令、同時又可抵禦新式暴力統治(Fas.)過政治漩轍。

胡適不然。他始終是把它作目的，是本義的有產階級形態，以改良方式去要求。殊不知資本主義崩潰了，與它相應的民主政治當然動搖起來。這在意、德等國，覺得要維持資本社會，只有犧牲民主而採取一種獨裁政治。而別一方面，代替民主過政治形態已於一九一七年產生了，日益強固。胡適自己也承認它有普遍性。那末如何能夠把崩潰於世界的復興於中國呢？而且這是把中國歷史往十八世紀倒拉，乃復古的行為。在今天，是絕沒有可能的。

二 法治主義

民主政治是以個人主義為總則以自由、平等和選舉為細

目遊政治形態，我們已經說過了，可是它怎樣表現呢？第一就是要具體地寫成條文，由國家公佈出來，使大家遵守。於是乎有了法律。其最基礎而又概括一般原則的，叫做憲法，臨時的名約法，內容在規定國家底性質、政府底結構、人民底權利義務、國家政府與人民底關係。以次，規定刑事的叫做刑法、民事的叫做民法、商事的叫做商法、軍事的叫做軍法、等等。再次，便是更專門、更具體的了，以事爲類，如公司法、出版法、票據法、違警法、等等。所以民主政治從其表現民主政治遊形式來說是一個法治主義的政治形態。

的確，民主主義是內容而法治主義是形式。只要政府和人民以及人民互相間各依照那基於民主主義而訂出遊法律行事，那便自由了、平等了，享着人權；政府由他們選舉人出來組織，辦理國事，民選實現，公意得施，所謂民權也就得着了。法治主義底精神，就是鐵面無私地只認法律而不知道有所謂血統、地域、感情、身份種種關係的。

胡適是民主主義者，所以很知道這一點，自來即看重法治，主張法律之必要。在一九二七年以前，他向北京政府要求憲法，他希望那時底豬仔議員“早早地賜我們一個憲法”。（註五六八A）以後他便致望於南京底國民政府。他在一九二九年五月寫遊『人權與約法』中，舉了種種事實，證明沒有約法，人權便沒有保障。最後他也學“名教”信徒那樣大叫“口號”地要求道：“快快制定約法以確定法治基礎！快快制定約法以保障人權！”

因爲這樣，他對於國民黨依照孫中山『建國大綱』訓政並不要憲法過事，加以批評。他說“『建國大綱』不過是中山先生一時想到過一個方案，……『大綱』所無，何妨因時勢底需要而設立？”“中山先生不是憲法學者，故他對於憲政底性質頗多誤解。”他不應該主張訓政。“姑且讓一步”承認訓政，那末“我們要問”憲法與訓政“有甚麼不能相容之點？”“憲法之下正可以做訓導人民的工作；而沒有憲法或約法，則訓政只是專制，決不能訓練人民走上民主底路。”“故中山先生底根本大錯誤在於誤認憲法不能與訓政同時並立。……臨時約法底失敗，……不是驟行憲政之過，乃是始終不曾實行憲政之過：……”（註五六八B）

他很懂得法治主義底精神，所以認定憲法是保障人民權利底規定；而且“憲法底大功用不但在於規定人民底權利，更重要的是規定政府各機關底權限。立一個根本大法，使政府底各機關不得踰越它們底法定權利，使它們不得侵犯人民底權利，——這纔是民主政治底訓練。程度幼稚過民族，人民固然需要訓練，政府也需要訓練。”他又說：“不但政府底權限要受約法底制裁，黨底權限也要受約法底制裁。如果黨不受約法底制裁，那就是一國之中仍有特殊階級超出法律底制裁之外，那還成法治嗎？”（註五六八C）

及到政府在制憲時，他就提出守法過問題來，他說：現在人民“這種對於憲法過根本不信任，……完全是政府自身造成

的”。“第一，官吏、軍人、黨部自身不願守法，所以使人民不信任法律。”……（註五六八D）他不浮面地從這種冷淡中得出人民不配行憲政遊結論。所以胡適確是貫徹的法治主義者。

正因爲這樣，他對於犯人、政治犯也主張予以“正當的法律保障”，反對非法的虐待。但又正因爲這樣，却透露出了他底保守性。他把民權保障“看作法律問題”，而反對“要求‘立即無條件地釋放一切政治犯’遊話”。自然，法治主義者爲法律這個圈子所限，然他對於政治犯之高貴的行爲和歐美民主國家底優予待遇之事，却閉口不談。

其實，政治犯是爲社會底改造而提出一種與現行制度不同以致被認爲犯罪遊人。若站在民主政治立場，國家是人民的，人民是主人翁，當然有權利談政治、做政治運動、提出主張。不過贊成他們遊人還少，不能立刻實現罷了。然而這並不能說犯罪。只要他們不採用危害他人自由和以暴力妨礙秩序遊手段，而進行其思想、政治上遊種種宣傳和種種運動，亦不能說犯罪。所以人民是有革命之自由的。歐美各國不是這樣的麼？胡適以爲向非民主的政府“要求革命自由權”爲不對，並說“一個政府要存在，自然不能不制裁一切推翻政府或反抗政府遊行動”（註五六九A），未免反革命了。

（註五六八） A：『文存』二集三卷一八四頁。 B：『人權論集』：

一一、一五、二八、二九、三一等頁。點仍舊。 C：同前，一九和二〇頁。

點仍舊。 D：『獨立評論』，第五十號，二至三頁。

所謂“一切推翻政府或反抗政府進行動”，豈不是把宣傳革命思想、批評現實政治、組織革命政黨、號召羣衆運動、等等基於言論出版集會結社之自由而得過權利都剝奪了麼？胡適在這裏，顯然走出民主政治之範圍了。看他說這些話吧：“向政府要求革命底自由權，豈不是與虎謀皮？謀虎皮過人，應該準備被虎咬，這是作政治運動過人自身應負過責任。”（同）看，這不是說，爲改造惡劣社會爲善良社會而奮鬥過人，是應該受逮捕、虐待、殺頭之罰的麼？那末所謂民權保障，細看他那四條（同），不過是一個合法的虐待罷了！換言之，犯人在殺頭之前，應該照例子以酒飯！

另外我們要說的，是胡適不理解憲政底社會性和經濟性，所以說它“不是有產階級所能專有，也不是專爲資本主義而設的。……一種政治制度就好比一輛汽車，全靠誰來駕駛，也全靠爲甚麼目的來駕駛。我們不因爲汽車是資本主義底產物而就不用汽車，也不應該用“議會政治是資本主義底產物”一類話來抹煞議會政治”。（註五六九B）

這顯然是把法治主義看成永存的制度了。殊不知一切皆流，一切皆變，世間根本沒有永存的東西。民主政治是繼封建政治而出現的，與資本主義相適應，當然爲有產階級性的。它底將來是隨着資本主義、有產階級之滅亡而滅亡。一九一七年不是已開始這種滅亡過程而新出一種經濟制度和政治制度麼？議會不要了。胡適既承認“蘇俄底制度……有普遍性”（註五

六九C)，那末民主政治便根本不能繼續到另一階段。看意、德、及其它某些國家之法西斯蒂化，足見先進的有產階級自己也不要民主政治了。於是我們不能不說民主政治是有時代性的，其存在限於資本主義底時代，末期就已不適用了。民主政治如此，法治主義亦然。法治不是封建的，封建政治是人治。蘇維埃政治雖亦主法，然而不是蘇維埃的法治，不是巴力門的法治、簡單的法治。將來蘇維埃消滅時，政治根本不能存在，任何法治也沒有了。所以民主的法治主義根本是一個時代底產物，限於資本階段。

從這些地方看來，我們可以說胡適是不懂民主政治的，因而也就不懂法治主義了。前面我們曾說過他懂，其實他底懂是常識的而不是科學的，是保守的而不是革命的。他底方法——形式邏輯和機械的物質論把他限住了，沒有發展觀點和社會物質論觀點。

三 自由權利

因為這樣，便至於確實不懂，或是說生出其它的笑話來。他說：權利一概念，“中國古代思想也未嘗沒有”。孟子說得最

(註五六九) A,『獨立評論』,第三十八號,四至五頁。 B,同

前,第一號,七頁。 C,『文存』三集一册八七頁,原文底意思是:“甚麼制度都有普遍性”,“蘇俄底制度”當然有普遍性。所以這裏底摘錄合乎他底原意。

明白：“非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。”這正是「權利」底意義。”（註五七〇A）胡適把古代德目中迺義直廉介認為權利思想，是何等的穿鑿附會！這是比梁啟超還落後迺表示。

尤錯誤的，是他把中國沒有權利思想迺原因，歸之於古人“柔道之教訓”，是“不爭不校底風氣造成的”。後來機械的物質論者胡適又把觀念論者胡適予以反駁，另為說明道：“好勝是天性，而喫虧是反人情。中國人底肯吃虧、不好訟，未必是宗教與哲學造成的，絕大的原因是因為幾千年來沒有保護人民權利迺律師階級”。（註五七〇A）好一個“有歷史癖”迺考據家啊！

他一點也不知道：沒有個人主義是不能有權利思想的，那又如何能有愛護權利迺行為？沒有個人主義，連民主政治都沒有，怎能有法治、因而有律師呢？個人主義從何來？資本主義。那末停留在封建經濟迺中國，便當然不能有個人主義了。並不是我們底老祖宗只知道崇拜包龍圖式的清官，却不曾提倡一個律師職業出來做人民權利底保護者”（註五七〇A），而實在是歷史進化底必然，經濟決定的。

沒有權利思想，當然沒有自由要求。在封建社會中，個人不是一個單位，那裏有自由？自由是個人發現以後、從封建的隸屬主義解放了個人以後纔有的。所以說中國人自由迺甚迺話，全然謬誤。

胡適是個人主義者、民主政治者，所以極端看重自由。他

知道自由這種權利是很寶貴的，在呼籲法治之中，很熱烈地呼籲自由。所謂人權，也就是這個東西。他用人權來貫通他和他底朋友遊民主言論，就可見他之如何寶貴自由了。他反對狄克推多、黨治、訓政，俱為的是自由。

他曾根據孫中山底言論批評國民黨。他說“中山先生……已很明白地承認“吾黨欲收革命之成功，必有賴於思想之變化。”今日底國民黨到處念誦「革命尚未成功」，却全不想促進“思想之變化”！所以天天摧殘思想自由，壓迫言論自由，妄想做到思想底統一。殊不知統一的思想只是思想底僵化，……只可以供給一些不思想的人底黨義考試夾帶品，只可以供給一些黨八股底教材。”（註五·七〇B）

這裏，我們可以看出胡適是自由主義者了。他實在是一個自由思想家。一切主義都是假設，不可信仰，應該憑純粹的經驗去研究具體的問題，自由思想。他所以“不信狄克推多”，因為“這種制度之下沒有我們獨立思想的人底生活餘地”。（註五·七〇C）

他並且是一個貫徹的自由主義者。他認定胎兒也有自由。他沒有得他底兒子底同意就把他生了，而且生在自己底家中，是很“抱歉”的。（註五·七〇D）宗教家向兒童宣傳，“利用兒童不能自己思想時期，強迫他做宗教底儀式、勸誘他信仰某種信條，是不道德的行為”。（同，E）

在這裏，我們顯然看出那主張從抽象名詞中解放出來遊

胡適，他自己並沒有從抽象名詞中解放出來。他不過以自己底抽象名詞去輕視人家底抽象名詞罷了。原來他自己也是“名教”底信徒！講到主義，他反對把任何主義作天經地義的信條。這話，還是一種門戶之見。他自己也是有主義的。不過比他所批評過新主義更適合於他底胃口一些罷了。然而口頭上不講主義過人，實際上不獨依然有主義，而且是最庸俗的主義。

(註五七一)他底自由主義當然是資本社會底政治常識。

在胡適底意思，似乎覺得自由主義不是主義。因為這是自然的，合乎人性，為本來所有。人不應該自由麼？所以它不是時

(註五七〇) A,『獨立評論』,第三十八號,二至三頁。 B,『人權論集』,一四〇至一四一頁。 C,『文存』三集一册八八頁。 D,『文存』,一集四卷九九至一〇〇頁。 E,『文存』三集四册一一六八頁。 F,『文存』三集一卷八五頁。

(註五七一) 譬如一般營業性的雜誌(例如『東方雜誌』)感得，對於有鮮明的主義路線過文章不登載，他底意思就是說這種文章有色彩，範圍狹小，而不知他所登載過文章，篇篇都自有其主義路線。因為一篇文章總有一個觀點或思想，這不是色彩是甚麼。只不過那種色彩，是常見的，一般的，如入鮑魚之肆，久而不聞其臭。所以不講主義，乃是不講新鮮的主義過意思。其實這種不講主義過人，實際上是講了的，只不過他無意識地陷入於庸腐的，鄙俗的和平庸的主義之中而不自知罷了。胡適正是這樣的人，當了資本主義，個人主義，民主主義，自由主義……底“教條”，還真明其妙，你看可憐不可憐！

代性的，而永遠存在。“自由主義底傾向，是漸次擴充的。十七、八世紀，只是貴族爭得自由。二十世紀應該是全民族爭得自由遊時期。這個觀念與自由主義有何衝突？爲甚麼一定要把自由主義硬送給資本主義”。（註五七〇F）。

其實，自由主義並不是甚麼神聖的東西，乃是個人主義底產物。個人主義底時代，如我們『在思想方面』之所說，已經過去了，因而價值有限。那末由它派生遊自由主義，當然已屬過時的東西，沒有進步的和新鮮的意義。十八世紀以後遊歷史，證明經濟問題沒有解決時，自由只是一張不兌現的鈔票。問題底重心也就移動了。從前的格言是：“不自由，毋寧死”；現在則是“不共產毋寧死”了。胡適不已知道歐洲就這樣麼？所以自由主義底命運正同個人主義一樣。它是一個歷史的產物，有時代性。同時也正因爲它是一個歷史的產物，不能永存。

但這並不是說我們要簡單地否定它，不，我們是要批判地否定它。將來革命的狄克推多，是否定它底剝削自由、侵略自由的。“在人對人遊掠奪消滅時，民族對民族遊掠奪也就立即消滅了。隨着民族內部階級對抗之消滅，在民族間遊民族仇恨亦因而消滅。”（註五七二）這時，個人和民族豈不都自由了嗎？當然是的。而且自由不僅真了，還從今日少數富有者手中解放出來，使人人享受。自由不再是虛偽的、爲少數富有者底特權了。

（註五七二） Frédéric Engels, Principes du Communisme,

Traduction de Marcel Ollivier, Bureau d'Éditions, P. 29.

從此可知胡適所反對邁狄克推多，乃只是一個手段，把自由從少數人底手中拿來交給多數人過手段。它所剝奪自由是階級自由，而其目的則在創造“一個以各個人底自由發展為全體人底自由發展之條件過協同社會”。（註五七三）那末反對邁狄克推多，不過為少數人辯護而已。在表面上是為自由而奮鬥，實在是為階級自由而奮鬥，想為他們保存其剝削自由、侵略自由！

另外，我要說的，即胡適雖是澈底的自由主義者，却又是一種妥協的自由主義者。這就是我從前曾指出他反對研究自由、思想自由過事實。那確實是有失自由主義者之態度的，雖然已經批評過了，亦應在這裏提及一下。

四 放任政策

其實胡適不僅昧於自由底實際，而且還昧於自由底本質和來歷。這可以從他底無為政治論上看出。

本來，自由主義在政治上，就是放任政策或放任主義。歷史上有名的Laissez-faire, Laissez-passer, 就是自由主義的政治，商業上過自由貿易，不是這種政策之一種麼？然而我們底自由主義者竟放棄這種有近代科學根據過政策不談，而訴諸二千幾百年前過老聃哲學，主張其所謂無為政治。

（註五七三） F. Engels et K. Marx, Manifeste du P. G.,

Bureau d'Editions, P. 42.

他以為“現時內地農村最感苦痛的是抽捐稅太多、養兵太多、養官太多。納稅養官，而官不能做一點有益於人民的事；納稅養兵，而兵不能盡一點保護人民之責。剝皮到骨了，吸髓全枯了，而人民不能享一絲一毫的治安底幸福！”以致逼起人民逃亡、反抗、做土匪、做共產黨。因此，他覺得“今日救濟農村遊最先急務”是裁官、裁兵、省事——停止建設“這三件事”。

(註五七四A)

他儘管說：只論事實，不要原理；然而在實際上他也隨着研究底必然法則，知道一談問題就須主義作其嚮導原理。所以他這次又“從農村救濟談到無為底政治”哲學了。因為他覺得“此時所需要的是一種提倡無為遊政治哲學”。於是他就給我們引了很多道家底話和古代實行無為政治遊事實和經驗。

(註五七四A)

而其闡發無為底意義，則亦由理論到事實。他引“古代哲人……說：“無為者，不先物為也”。所以說：“不為物先，不為物後；與時推移，應物變化。”所謂「時」，即是時勢，即是客觀的物質條件。第一是經濟能力，第二是人才”。現在，這些條件不具備，做甚麼？只好培養(註五七四A)。而“最好的培養方法”就是“無為底政治。“損之又損，以至於無為”……”。(同，B)

這又是不是我所說遊放任政策呢？是的。他說：無為政治是裁官、裁兵、省事，……“損之又損，以至於無為。”換句話說，這就是要把政府底權力縮小到警察權：只要能維持人民底治

安，別的建設事業可以暫時不管。人民有了治安，自然會用他們底餘力去發展積極的事業”。(同，B) Laissez-faire, Laissez-passer!

是真的放任政策麼？不是的。“無爲政治底目的：與民休息”耳！“民亦勞止，迄可小休”^(註五七五)，這原是暫時的事。“古代哲人提倡無爲，並非教人一事不做，其意只是教人不要盲目地胡作胡爲，要睜開眼睛來看看時勢，看看客觀的物質條件是不是可以有爲”。所以他底無爲政治是有爲政治底準備。“歐美十九世紀以來”實行的原也是“積極有爲底政治哲學。”^(註五七四A)

這裏，我們可以看出胡適有幾個錯誤。其一是自相矛盾，一面主張政府不爲，“人民有了治安，自然會用他們底餘力去發展積極的事業”；一面主張無爲是有爲底準備，將來人力財力具備了，就可“積極有爲”。其一是他不理解民主政治之爲放任主義的這一回事。

政府有爲，便要侵及個人自由。所以個人主義的政治學者，即一般的政治學者，都一致主張“把政府底權力縮小到警

(註五七四) 主要文字是「從農村救濟談到無爲底政治」，「再論無爲政治」，「建設與無爲」，「今日可做的建設事業」四篇。A「獨立評論」第四十九期二至六頁。B，同前。第八十九期，二至三頁。C，「人權論集」，一二六頁。

(註五七五) 「詩經」卷「大雅三」，「民勞」章。

察權”之地步。這是人所共知遊政治常識。近代國家——民主國家，也確是這樣。表面上，它們似乎大有所為，日常生活中很多事實，均有法律，幾乎干涉人到極了。然而這一則是以個人主義為原則定出來的；再則法律不過事實底公認而已，乃是對於個人自由予以普遍的承認。而且那是立基於平等之上，在免去各個人底互相侵犯。

另外一個錯誤也很顯然的，是胡適把無為與放任混淆，不知不覺地走到一般人用今附古、用古附今那種新式國粹派底立場去了，正同他說中國古代即有權利觀念一樣。這不是他昧於自由政治遊表示麼？不然，便是求助於無為了。求助於無為，不又是自由政治墮落底表示麼？

同時，我們還要知道的，胡適是反對中國文化遊人。他在很多方面反對復古。“高談“王道”和“精神文明”，“提倡“國術”和“打擂台”……”，（同註五七四〇）等等，都是他所反對的。然而今天，他也公然主張道家底無為政治了。這不是復古麼？很顯然的，這件事還標誌出了個人主義文化底沒落咧！歐洲的市民，有創造能力，由開始文藝復興遊國家創出了新式的政治反動底份子；落後的東方，為文化運動之一領袖遊人，因為“提倡有心，創造無力”，便只得回到二千幾百年前捧出老聃學說來了。

然而前進的中國，只得向胡適先生叫道：別了，闢古墳也是你底自由，讓你去成為羲皇上人，我隨着世界之進化而前進

了。

篇末語

從上可知胡適底政治理想就是純本義的民主政治。他在那裏面特別把握其法治主義和自由主義兩點，又注意於放任主義而把它轉化爲無爲主義。認識雖高過常人，却並不充分。其主張過態度，一本於和平、改良、妥協。此外沒有實現底方法。

他還只可說是粗受民主洗禮，對於近代底政治運動毫無所理解。因此他注重領袖而忽視羣衆（註五七六A）；注重輿論制裁而不主實際運動；注重個人各安生理、埋頭去幹，而反對集體的宣傳、示威、行動（註五七六B）。並且他辦過政治刊物，是討論而不是爲實踐，沒有統一的具體原則，好像各言其志遊樣子。

總之，無論就那方面說，在理論上和實踐上、乃至一般的政治分析上，都是外行，有如書生談兵，說不上是甚麼政治家或政論家。一切都尋常，根本是沒有理想過人，所以議論平庸而又缺乏勇氣！

（註五七六） A，所以只感覺得領袖人才之重要。看『獨立評論』第十二號二至五頁可知。 B，參看『獨立評論』第七號五頁『人權論集』（或『文存』三集一卷）底『名教』、『文存』三集四冊一一四九至一一五〇。

收 場 話

現在我們把政治方面底胡適，綜括地說一下。

在社會學說方面，沒有科學的研究，也沒有完整的體系。他不知社會底結構，只在變革方面有些不完全的意見。然而極為錯誤。名為進化論，實是漸進主義。改造制度之說，乃是機械的物質主義之舊理論底複說。在方法上，反對革命，以和平主義、改良主義為原則。

在社會理想方面，只是這四句話就包括完了，即：（一）反對社會主義；（二）主張資本主義；（三）歡迎歐洲文明；（四）擁護美國路線。一句話，是十足的資本主義。

在政治分析方面，根本膚淺。同時也不正確。對於中國底

亂源弄不清楚。簡直不能做具體的政治分析。只用一些常識的、抽象的空話，如：貧窮、疾病、愚昧等文化的、教育的、……來掩蔽具體的革命對象——封建勢力和帝國主義。其所提出改造中國改造底目的，完全不是政治的，而是些老生常談。改造底手段，則只是和平主義、改良主義底具體化，不過“爲盜賊上條陳”而已。

在政治理想方面，是很尋常的民主政治。因此他特注意於法治主義、自由主義、放任主義三點。這是他比較有認識的，然而亦失之錯誤、不完全，處處流露出妥協調和底思想，直至走上復古之路。

總括地從理論上說，可加以平庸錯誤四字底評語；從實踐上說，則以和平、改良、妥協爲特徵。既不是社會思想家或社會改造家；亦不是政治家或政論家；乃是一個有暇時而又熱心政治遊學者文人。故所談皆書生見解，外行、隔靴搔癢，於實踐毫無關係，亦爲實踐所鄙遺。

結果呢？漸進主義者、改良主義者、資本主義者、民治主義者，就是他底頭銜。另外要說的，即他還是一個國家主義者（nationalist），非常愛國（註五七七A）。他之只責備中國人自己，

（註五七七） A，看『文存』一集一卷一二頁和『介紹我自己底思想』

（『新月』第三卷第四期）一二頁，便可知道。而且這是他底中心思想之一，到處流露。 B，『文存』二集三卷二四一、二四六頁，三集一册二〇、七一、六九頁，『介紹我自己底思想』一一頁。

稱國聯調查團報告爲公論，不主張對日宣戰，都表明他是一個理性的國家主義者，不尙感情，同時又是積極的而非笑罵派、呼呼派。他底罵民族(同，B)，雖由於不懂政治，而實來於痛愛。

作用呢？在積極方面，則是阻止革命，把羣衆往和平、改良、妥協底路上拉。在消極方面，則爲軍閥策畫，掩蔽封建勢力，給帝國主義辯護。把握現實避實際主義，在他成維持現實避保守主義，改良原是維持現實避辦法！

結果呢？沒有得罪統治勢力，所以在北京政府時代有他主幹避好政府主義者內閣；在南京政府時代，他是東北政治委員會委員、中英庚款委員會委員、農村復興委員會委員。沒有得罪帝國主義，所以亦見重於它們，它們把他認爲是中國有名的學者，予以種種榮銜。

他底祕訣是不得罪人。他底政論，在當局方面是提出“希望”，予以“忠告”；對於人民，則又給你一個改良，總可使你稍稍得點慰安。而另外還有一個祕訣我要特別指出的，就是不談主義、不叫抽象名詞。因此不帶任何色彩。他嘴上沒有封建勢力、帝國主義、資本主義、等名詞，所以各方面都不討厭他，總算是在此無法無天的亂離之世深得處世術避一個人了。

看吧，這就是政治方面底胡適！

第五部份

在文學方面遊胡適

開場話

I 文學理論

II 文學革命

III 文學創作

IV 文學歷史

收場話

開 場 話

在政治方面胡適，亦如在科學方面胡適和思想方面胡適，並不因為他是科學家或思想家而纒立那兩類。這裏也是因為他有屬於政治一類文字，乃立那一類以行分別的批判，當然不是說他就是政治家或政論家。

在文學方面不然。

在文學方面，我們可以說有文學家的胡適。他之夠足以稱文學家，比在哲學上還有資格些。老實說，他在中國哲學史上地位，是極其細微的；而在文學史上，則可以佔一重要地位。這是大家知道文學革命一事之為他所倡導緣故。

對於文學歷史，他有一部很大的『白話文學史』計劃，已

出了上册。

但爲將他全部的文學言論作一系統的分析，遂添出他涉及文學之理論的和創作的考察。於是我們就分成如次的四部份來論究了：

(一)文學理論；

(二)文學革命；

(三)文學創作；

(四)文學歷史；

以後我便依次考察。

I 文學理論

篇首語

一 何謂文學

二 形式與內容

三 形式底原則

四 內容底原則

篇末語

篇 首 語

首先必須知道，雖然我說有文學方面底胡適，但胡適之得稱文學家，乃以文學革命著名，不是因為他有甚麼文學底理

論。所以就文學的理論說，他是說不上的。他在這方面，沒有甚麼著作。他之不是理論家一點，到處表現出來。

『歷史的文學觀念論』一篇，似可說是文學底理論文字。但實際只是一篇文學變革論。它告訴我們以文學因時代而變遷概念，並沒有說明文學底本身之爲何。只有『甚麼是文學』一個短篇，內容很簡單。其餘，都是散見於某些文字和信函中的，甚至還沒有明白的表現。

雖然理論貧困如此，我們還是予以分別的考察。

一 何謂文學

在文學之理論的探討中，第一個問題是何謂文學。

胡適對於這個問題適答覆如次：“文學是社會的生活底表示”。或者換成別的話，“文學……是人類生活狀態底一種記載”。（註五七八A）這種定義，在某一場合中說來是對的。但在用以作文學底定義時，則殊嫌不足。然而在今天，我們還往往聽着這一類話。其實只有對着文學至上主義或唯美主義者說，纔有意義。此外便沒有是處了。因社會學、歷史學、……無一種不是人類生活狀態底記載。我可以說，凡社會科學都是這樣的。文學如果沒有異於社會科學的地方，那末文學也就不成其爲文學了。

這一點，胡適是知道的。所以他在正式論究文學時，說：“一切語言文字底作用在於達意表情；達意達得妙，表情表得

好，便是文學”。(註五七八B) 這種見解是很對的，章太炎把文學的文與非文學的文底區別抹殺，根本不對。胡適在敘述他這點時又表示贊成(同，C)，一面不免有自相矛盾之嫌，一面也就陷於錯誤之中了。

如果我們繼續他前面的話來說，亦有問題，即：“怎樣才是‘好’與‘妙’呢？”他於是“用淺近的話”具體地說道：“文學有三個要件：第一要明白清楚，第二要有力能動人，第三要美。”“因為文學不過最能盡職適語言文字，因為文學底基本作用（職務）還是“達意表情”，故第一個條件是要把情或意明白清楚地表出、達出，使人懂得、使人容易懂得、使人決不會誤解。……懂得還不夠，……懂得了，還要人不能不相信、不能不感動。我要他高興，他不能不高興；我要他哭，他不能不哭；……。這是“有力”。這個，我可以叫它做「逼人性」。”所謂“美”是甚麼？“美”就是「懂得性」(明白)與「逼人性」(有力)二者加起來自然發生適結果”。(註五七八D)

這自然是說得更深刻、更正確，而且更具體地解釋了美。但所謂明白、清楚，不是為一切文字底共通性麼？哲學、科學之文，若不明白清楚，誰能懂得？這並不是文學之文底特徵。因此，明白清楚也就不免失之空洞、模糊了。

(註五七八) A,『文存』,一集,一卷,一五四和一九七頁。 B,『文存』,一集,一卷,七五至七六頁。點為我所加。 C,二集,二卷,一四八頁。 D,一集,一卷,二九七至三〇〇頁。

所謂有力、所謂逼人性，很顯然是刺激感情過意思。能使人喜、能使人悲，不是麼？感情是文學底一種要素，而且是顯示其特徵過要素，是文學之文所以異於哲學、科學及一般記載之文的，應得指出來。胡適竟只能曖昧其辭地說，而不能一口道破，不是美中不足麼？

其實，他還有不足底一面呢！所謂“有力”、所謂“逼人性”，仍只是一種空洞的名詞，很不具體，我以為情景逼真，使讀者如身歷其境，纔是“有力”和“逼人性”之具體的說明。哲學、科學之文，重在分析地敘述和說明，可用敘事說理了之，初不必要傳達情景惟妙惟肖。但文學之文不然。它不止要明白而有條理地敘述和說明，更還要入情入理，非常真切。不這樣，那是不能使人感動的。是否文學之文過關鍵，全在於此。

但這還沒有完。要辦到這樣，就不能抽象地說理而必須藉助於具體的描寫。議論、思想，須用事物來表現，並且不能是簡單的記事、素樸的狀態，必要有情趣，活生生地，如圖畫一樣，呈現於眼前。凡美都是要訴諸感覺的。不然就無從鑑賞起。所以是沒有藝術不這樣的。文字如果不像圖畫，可使人感覺——默默地感覺，把思維感覺化，那就不是藝術了。哲學的議論、科學的敘述，讀後只能訴諸思維，所以沒有景色情趣，無鑑賞可能，不得是文學。

從此可知文學之文與科學之文相同的為事實底描寫和分析，與哲學之文相同的為須有思想作內容，而與它們不同的，

則在乎用具體的事物表現思想、至於情境逼真、有刺動感情、發生感覺般之鑑賞、遊作用。是即所謂美、所謂藝術。

其實這只是就文學的作品而言。所以我說是文學之文。胡適把文當作文學，是不妥當的。這倒不只胡適，乃是一般人底意思。譬如周作人，他說：“文學是用美妙的形式、將作者獨特的思想和感情傳達出來、使看過人能因而得到愉快過一種東西”。(註五七九)(註五八〇)在我，則以為不對，文學與文應分開。

甚麼叫「文」？把我們所想說的用文字依照文法地寫出來叫做「文」。所以一切寫出來的都是。若專就文學之文而言，那末文就是用具體的事物表現情意至於生動真切足以使人感動和欣賞過文字作品。從種類上說，有散文和韻文兩種。散文之中有文章、小說、戲劇等；韻文之中有詩、歌、詞、曲等。而文章一項還有種種體裁，如駢文、古文等。所謂文學呢？我以為是文底學，即文底性質、結構、分類、演進、等等底研究，一句話，文字作品之理論的和技術的研究。它正同別的科學一樣，有理論、有應用。而在理論方面，亦有其敘述階段、說明階段、理論

(註五七九) 周作人，《中國新文學底源流》，一九三四年，訂正再

版，人文書店，一〇頁。

(註五八〇) 周作人這個定義錯誤，是很明白的。所謂“美妙”，太空洞了。所謂“傳達”，不應該是簡單的，必加上「藉具體的事物」數字才對。所謂“愉快”，他亦知道惡、哀、愁不是愉快。但我想與其曲為之解，不如改成「使看過人因而得到感動和欣賞」為好些吧。

階段之別。一般的小說家和詩人之流，我們只能叫做文學作家或作家而不能叫做文學家，文學家是把文作學研究過人。

這種道理，我們是不能用以責備胡適的。用以責備胡適，無異於說牧牛人沒有知識就是一樁罪過一樣了。然而我們在這裏，顯然看出胡適之於文學底理解，只同一般文學家和文學作家一樣，沒有特別的地方。這却是可以說，亦必須說的了。

二 形式與內容

繼續我們前面的話，依照文學之文底定義說來，那末文學之文底結構就包含有形式與內容兩部份了。形式屬於技巧方面，即把情意作美的表達，顯出情境逼真足以刺激感情過作用。內容屬於思想方面，這就是說要有意思。所謂感情，也不是單純的，而附着於意思。沒有意思，就沒有內容。

這兩者底關係怎樣呢？胡適以為“論文學者固當注重內容，然亦不當忽略其文學的結構”——形式（註五八一A）。只有內容而沒有形式，便不是文學之文，我們可以依其題材而列入哲學、科學中去，如果其體裁為小說、詩歌、等等，那便是拙劣的作品了。但“結構不能離內容而存在。……內容美好的，結構乃益可貴。”這話也很有道理。凡有思想的，其形式亦自可觀。

所以真實說來，這兩者都不可分離，而必統一。只有形式沒有內容，好比有形體無靈魂過人一樣，是死的僵屍。只有內容沒有形式，好比有靈魂無形體過人一樣，是活的幽靈。必形

式與內容統一，而後纔可以說是文學。

但在沒落時代過作家，往往只重形式。甚麼唯美主義、藝術至上主義、爲文學而文學，這一類思想，就是這樣的。而在興起時代過作家，又往往只重內容。他們一般都立足於藝術功利主義底立場，主張爲人生過文學，把它看作宣傳底工具。這兩個時代底文學看法，是各有所偏的。

胡適呢？「五四」爲中國底啓蒙運動，當然是市民底興起時代，他在那時正爲其文學方面之一活躍的代表，只以其人濡染美國和平主義甚深，偏於內容過革命方面爲別人所代表。他在此時，固未捨棄內容，然却偏於形式。他底文學改革主張，八個中有五個是純屬於形式的。（註五八一-B）而其論既有作品，雖不很忽略內容，却較偏於形式。『西遊記』、『三國演義』等，命意雖不足取，它們底“荒唐”和“天才”正“不可多得”。『官場現形記』、『文明小史』、等，意思雖好，但“以體裁論之，實不爲全德”。於是『金瓶梅』、『絳紗記』遂以其描寫性慾之愛而“無價值”了。（同·A）

在我，形式與內容完全統一，自然是很好的。但若在不能兩全之時，與其偏於形式，就毋寧偏於內容。偏於形式，對內容便完全遠離，文學變成了雕蟲小技。所謂作家，不過玩物喪志之人耳。於社會、歷史無益，淺假而人亦成爲文字底奴隸了。這

（註五八一） A，『文存』一集一卷五〇增二頁至五四頁。 B，同

前，四頁。

是一點也沒有道理的。

偏於內容，好處甚多。因為偏於內容遊人，都是有思想遊作家，必能使形式不致太惡。從經驗上說來，如果那個題目你是很了解的，那你去寫起來，一定有氣盛言宣之概，明白曉暢是不用說的。若你把他作演講底題材，也一定是侃侃而談，並且很有條理、不少透關的語句。這對於懂得寫說之一般的技巧或具有其一般經驗遊人，往往這樣。因為寫說僅是思維之外的樣法，只要內的樣法——思維很好、對事物瞭如指掌，則必然照樣表達出來。古人所謂“誠於中、形於中”遊話，在這裏也是適用的。

並且我還深信理論決定技巧這一回事。科學的文字、哲學的文字，不單憑文法——一般的技巧，還要訴諸科學、哲學之自身。這就是說，文字應該合理論地寫。佈局遣詞，全然是有一定的。所以我們底文字不僅是合文法遊問題，還是合理論遊問題。文學作家也同此一樣，他除依照一般的文法的技巧外，還須加上文學的技巧如古典主義、浪漫主義、自然主義、等等。然而這些都是理論，直接決定文學的作風的。並且單是這樣還不夠。代表各社會層遊自然主義作家，將怎樣觀照、暴露甚麼、須具何種態度、……，則又非有更進一步的理論——世界觀、尤其人生觀來予以決定不可。必這樣，而後同一自然主義的作品，纔合乎理論，夠得上是有內容遊話。這顯然是嚮導作家以選擇材料、理解其意義、予以組織、並規範他底情緒、使全篇顯

出一種精神過方法。

所以在偏於形式就會遺却內容而真是偏於形式時，偏於內容是不會遺却形式而真就偏於內容的。在今天，理論決定研究、決定行爲之時，也決定寫作。所以理論戴了方法底王冠，一切技術的方法都隸於其下。丁文江說：科學方法萬能，我覺得有換成理論萬能過必要。

三 形式底原則

在形式方面，胡適底主張是文學上過浪漫主義和自然主義，而反對古典主義。他底文學改革——文學形式底改革，就可用這一句話說完。

他在這個改革中所提出過“須言之有物”、“不摹做古人”、“務去爛調套語”、“不用典”、“不講對仗”、“不避俗字俗語”（註五八二A），就充分現出來了他底反對古典主義而主張浪漫主義和自然主義過精神。所以他說“這次中國文學底革命運動，……是先要求語言文字和文體底大解放。新文學底語言是白話的，新文學底文體是自由的、是不拘格律的”。（同·B）

因此，在寫作方面，作文之道“在人人以其耳目所親見親聞、所親身閱歷之事物，一一自己鑄詞以形容描寫之；但求其不失真，但求能達其狀物寫意之目的，即是工夫。”（註五八二C）同樣，他提倡“做白話詩過宗旨，在於提倡“詩體底解放”。有甚麼材料，做甚麼詩；有甚麼話，說甚麼話；把從前一切束縛詩神

底自由遊枷鎖鐐铐，攏統推翻”。這用得着甚麼“規則”(同，D)

對於傳記文，他說：“傳記寫所傳的人，最要能寫出他底實在身分、實在精神、實在口吻，要使讀者如見其人、要使讀者真是可以尚友其人”。然而中國在死文字束縛之下，“二千年來幾乎沒有一篇可讀的傳記。因為沒有一篇真能寫生傳神遊傳記，所以二千年中竟沒有一個可以叫人愛敬崇拜、感發興起遊大人物！”(註五八二B)

對於小說作品，亦是在自然主義的見地上去考察。他說：“『紅樓夢』只是老老實實地描寫這一個“坐吃山空”、“樹倒猢猻散”遊自然趨勢。因為如此，所以『紅樓夢』是一部自然主義的傑作”，用不着去替它“加上一層極不自然的解釋”。(註五八二F)

這種文學思潮，在「五四」是很對的，那時正是需要反對古典主義而主張浪漫主義和自然主義遊時代，所以有革命性和進步性。但胡適不喜歡抽象名詞，並未一口道破。如果革命照他所說，是有意的提倡，中國過去雖有白話文而沒有有意的提倡，所以不能發生革命，那末在文學思潮上遊革命，便不得不首推陳獨秀了。明白揭出這些思潮而標明其應反對和應主張的，確實是他。

(註五八二) A,『文存』一集一卷七至八頁。 B,同前,二二七

頁。 C,同前,一四頁。 D,同前,一一九頁。 E,『文存』三集

四冊一〇八九頁。 F,『文存』一集三卷二三一頁。

另一方面，我們要指出的，即「五四」一過，尤其經過創造社底革命文學運動，這些思潮全然不夠用了。必得要加上一種理論，十九世紀以來之科學的哲學思潮——辯證的物質論。

而在文學思潮底發展上，浪漫主義和自然主義都已被否定了。現在並由新浪漫主義而達於神祕主義、耽美主義、享樂主義、踏踏主義(dadaism)……。這些新的思潮雖沒有進步性而是世紀末底頹廢傾向，然而浪漫主義和自然主義之被否定，却是很明顯的事實。

它方面，一入二十世紀之初，因為一九一七年歷史上展開了一個新的紀元，文化已別開生面。這可以說就是新自然主義或新寫實主義吧。它底影響且到了東方。一九二六年郭沫若和成仿吾就作了這種文學底報知人(註五八三)。中國確實是“從文學革命到革命文學”。(註五八四)世稱為革命文學運動。在這裏面，展開一九二八年以後更鮮明的旗幟，所謂普羅(Pro.)文學。刊物之多，有如雨後春筍。在人方面，創造中有蔣光慈、沈雁冰、丁玲，批評中有李初梨、馮乃超、錢杏村等，真是盛極一時。(註五八五)

(註五八三) 張若英，《中國新文學運動史資料》，一九三四年，初版，光明，三五三頁，以後參看。

(註五八四) 成仿吾於一九二七年十一月二十三日寫出一篇詩文，題名叫「從文學革命到革命文學」。

(註五八五) 詳細情形，請參看王西滄底「中國新文學運動史」。

這並不是文學思潮底大勢就確定了，問題正多。如這種文學之缺乏作品和遭受禁止以及民族文學之出現等等，當然沒有取得確定的優勢。但我底意思不在這裏，這是關係於整個局勢的，我底意思只在指明文藝思潮史上新範疇之出現。而且我所說新範疇，是占在整個歷史底進化線上的。如果我們拋棄了退化觀，那末無疑的，胡適在「五四」時代實際上撐出遊旗子是被歷史車輪打落了。一直到今天，從不見他曾經主張甚麼文學理論。他拋棄了歷史，歷史也拋棄了他。所以他在文學思潮史上是確然地沒落了。

四 內容底原則

在內容方面，胡適也沒有鮮明的主張。但從他介紹易卜生主義看來，知道他是主張個人主義。因為所謂易卜生主義，除開個人主義外，就沒有別的了。

胡適雖以排斥抽象名詞遊口實，不說個人主義；但我們可以從他整個文學思潮上證明他之以個人主義為中心。不談主義遊話，在實際上為不可能。所避開的，只不過主義之名耳。

他所僅有遊作品：一齣劇、一本詩、一篇小說、若干散文和譯遊好些小說，都是以個人主義為內容的。這裏，材料明顯而又容易證明的，是他對於文學遊改革、作品遊評論和技巧都由個人主義出發這一回事。

他在文學改革上遊八個主張，我可以一言蔽之曰個人主

義。這是以後要詳加證明的。因為那樣，所以他說：陳伯嚴“病根所在，在於以‘半歲禿千毫’之工夫作古人底鈔胥奴婢，故有‘此老仰彌老’之歎。若能灑脫此種奴性，不作古人底詩，而惟作我自己底詩，則決不致如此失敗矣。”（註五八六A）

在文學論評上，他“每謂今日之文學，其足與世界“第一流”文學比較而無愧色者，獨有白話小說（我佛山人、南亭亭長、洪都百鍊生三人而已）一項。此無它故，以此種小說皆不事摹倣古人，……而惟實寫今日社會之情形，故能成真正文學”。『二十年怪現狀』所以“獨為最上物”的，因其“以我為主人”適緣故。（註五八六A）文學是表現個性的！

在文學著作上，命意造詞，以自由為主。古文、律詩，拘束太甚。“詞之好處，在於調多體多，可以自由選擇。”總之，文學作品應該解放個人，使人得以要說甚麼就說甚麼。

所以胡適在文學作品底內容上，是以個人主義為主的。在以浪漫主義和自然主義為形式適人，只有個人主義才與它們相應。有甚麼形式，就有甚麼內容，這是一定的。

因為這樣，所以他反對封建思想，贊成反抗封建政府適小說。他站在這個立場上批評金聖歎之曲解『水滸傳』、反對俞仲華之作『蕩寇志』。（註五八六B）

同時，在中國「五四」時代適個人主義，是新興的，所以還給與胡適一種積極的精神。他覺得是有前途的，不應該悲觀。他指摘這種人，並為之解說道：“今之少年往往作悲觀，其取別

號則曰：“寒灰”、“無生”、“死灰”；其作為詩文，則對落日而思暮年，對秋風而思零落，春來則惟恐其速去，花發又惟懼其早謝：此亡國之音也。……其流弊所至，遂成一種暮氣，不思奮發有為，服勞報國，但知發牢騷之音，感喟之文；作者將以促其壽年，讀者將亦短其志氣：此吾所謂無病之呻吟也。國之多患，吾豈不知之？然病國危時，豈痛哭流涕所能收效乎？吾惟願今之文學家作菲希特（Fichte）、作瑪志尼（Mazzini），而不願其為賈生、王粲、屈原、謝皋羽也。其不能為賈生、王粲、屈原、謝皋羽，而徒為婦人醇酒、喪氣失意之詩文者，尤卑卑不足道矣！”（註五八六〇）

個人主義在「五四」時代，也有一時的作用。胡適在那時把它作文學作品底內容，當然沒有不妥的地方。不過中國歷史為與世界並駕齊驅，呈出急轉直下之勢，使得文學不能停留於個人主義底地步。這只要看當時澈底反對封建文化、介紹個人主義文化遊領袖之成社會主義輸入者，便可知道。

文學是在思想運動之中而不在其前的。所以後幾年遊郭沫若，便提出了反個人主義的文學內容。他說：“我在這兒可以斬金截鐵地說一句話：我們現在所需要遊文藝，是站在第四階級說話遊文藝，這種文藝在形式上是寫實主義的，在內容上是社會主義的。除此以外遊文藝，都已經是過去的了。包含帝王

（註五八六） A,『文存』一集一卷一一和五〇增四、五六等頁。

B,同前,三卷,一四二至一四四頁。 O,『文存』一集一卷一一二頁。

思想、宗教思想、古典主義，主張個人主義、自由主義、浪漫主義，都已過去了。過去了的，自然有它歷史上價值，但是和我們現代不生關係，我們現代不是賞玩骨董過時代”。(註五八七)

胡適之個人主義在文學中的是確然地被否定了。此外還用得着說甚麼嗎？一般的個人主義之理論的和歷史的批判，我已經做過了，這裏不贅。

篇 末 語

最後，總括一句，胡適在文學理論方面，是對於文學為何一問題，都沒有答覆完的。偏重形式，亦顯出缺點。而在思潮上，所謂形式方面底浪漫主義、自然主義和內容方面底個人主義，雖然正確，也只有一時的歷史意義，現在是過去了。這是我們要指出的。

同時，他對於這些，都沒有系統的論究和鮮明的主張，充分現出“沒有理想”過樣子。所以在形式上也表現得非常地乾枯、貧乏，說不上甚麼。

實際，他在這些地方是並不著聞的，他是以文學改革而顯名於世。所以我們這裏就如此結束而走入文學革命方面去。

(註五八七) 郭沫若，《文藝家底覺悟》，見《中國新文學運動史資料》三六頁。

II 文學革命

篇首語

一 它底原因

二 它底醞釀

三 它底發動

四 它底理由

五 它底領袖

六 它底評價

篇末語

篇 首 語

文學革命，即文學改革，發於「五四」文化運動之中，轉瞬間流行全國，至今天已完全成功了。胡適在此中，曾盡過一個很大的作用，發表遊文字很多（註五八八）。他之為國內外人所週知，亦全靠這事。

到今天，因為文學底普遍性和文學作家底衆多，到處都提到這個運動。而專論它遊文和書，亦出得不少。孕育它、而又包括它遊文化運動，幾為之掩。所以竟“有人把中國底新文學運動稱之為文藝復興”。（註五八九）

然而求能對於它作一理論的和批判的考察的，則却沒有。一般都是敘述的東西，僅載了一些事實。

我這裏，因為批判胡適之便，想把它作一整個的考察。雖因種種情形不能從詳；但此時予以大體的廓輪，是必要的。

一 它底原因

為甚麼在「五四」時代有文學革命底發生呢？羅家倫說有六個原因，陳炳堃說有四個原因，（註五九〇）王哲甫說有六個原

（註五八八）如『五十年來之中國文學』、『嘗試集自序』，兩附錄陳獨秀『文學改良刍議』、『歷史的文學觀念論』，再附錄陳獨秀答錢玄同，『答錢玄同書』，『建設的文學革命』，等。大致『胡適文存』第一集第一卷全是，不一一舉出。

（註五八九）王哲甫，『中國新文學運動史』，一九三三年，初版，榮成印書局，二九頁。他不知道文藝復興含義之甚廣。

因（註五九一）。我想，如果說每個事件在橫的方面有無數的交互作用，因之在縱的方面有複雜的因果關係，那末文學革命底原因是不止四個或六個的吧，簡直是無慮千千萬萬，數不勝數！

但科學告訴我們，不要迷於事物底複雜性，須作一元的研究。哲學告訴我們，從根本的究極上着眼，不要追逐枝節。而集了科學、哲學之大成，並具體化了唯物論，則指明經濟為凡百社會現象和意識形態所托根唯物質。因此我們對於文學革命之原因的探究，要拋去一切派生的、附屬的而須從根本的真實的經濟基礎上着手。

這裏，我們不要忘記了胡適。他這位文學革命當事人是怎樣說的呢？然而他底『五十年來中國之文學』，雖是歷史的，竟沒有說出文學革命底原因來。他在『白話文學史』上告訴我們的，則是歷史背景論。他說：白話文學——“國語文學乃是一千幾百年歷史進化底產兒。”“它若沒有這一千幾百年底歷史，若不是歷史進化底結果，這幾年來運動決不會有那樣的容易，決不能在那麼短的時期內變成一種全國的運動，決不能在三五年內引起那麼多的人底響應與贊助。現在有些人不明白這個歷史的背景，以為文學的運動是這幾年來某人某人提倡運動，這是大錯的。”實則白話早就有了，是其“自然的演

（註五九〇） 均見陳炳堃『最近三十年中國文學史』，一九三一年，

三版，太平洋，二一三頁。

（註五九一） 他底『中國新文學運動史』，一七至二八頁。

進到了一個時期，有少數人出來，認清了這個自然的趨勢，再加上一種有意的鼓吹，便成革命。“……[文學革命]所以當得起[革命]二字，正因為這是一種有意的主張，是一種人力的促進”。(註五九二)

這種見解，我認爲不能答覆如次的問題：白話文學何以一定要經過一千幾百年到「五四」時代纔有文學革命呢？爲甚麼要到這個時代纔有人認識白話文學之自然的趨勢呢？若不說要這時纔有這種聰明人降生，歷史之革命的邁進原是取決於偶然的天生智者，那是沒有道理的。然而這樣，豈不是把社會內過變動訴諸自然的生殖了麼？然而究其實，社會內過變動，如文學革命，是自有其物質的原因的。那就是經濟，如我所已說。文學底工具、形式和內容，都是隨着經濟底變動而變動的。

原來古典主義是封建的貴族文學。中國由漢武帝以後至於清道光，都是封建經濟底時代，當然崇尚古典主義的文學，以文言作工具，以封建思想作內容。但至道光及其以後，封建經濟爲世界資本主義的生產力所戰敗，於是國內有了強固的外人資本經濟之輸入和土著的資本經濟之興起。而原來的封建經濟，日益崩潰。這就把古典主義全部底基礎動搖了。

而在後來，歐、美、日本走上帝國主義階段時，對中國大肆侵略，把它變成了它們底市場。並且利用勞力和原料底便宜，

(註五九二) 胡適「白話文學史」，一九二九年，三版，卷一，一、六、

就地開礦、設廠、通航、修路。土著的資本經濟，因官辦、商辦，也日益發展。於是文學革命就開始其醞釀了。後來在歐戰期間，中國資本主義因市場上外貨甚少，予以獨占機會，遂得着一時的發達，至於成熟了文學革命。

何以資本經濟使文學在工具上反對文言文需要白話文學、在形式上反對古典主義需要浪漫主義和自然主義、在內容上反對封建思想需要個人主義呢？因為封建的生產簡單，一憑傳統方法而不需要知識。所以農奴、職工、等，沒有讀書必要。而讀書的是地主紳士底子弟，有時間去雕鏤文字。這關係乎詔令頌揚，以典雅為貴。並且為貴族統治所需過政治、人治主義所需過道德、為治平之鑑過典章文物和歷代君相之嘉言懿行所繫過歷史，都與文學有關。因而集中於文章裏面，總名之曰道。文遂為載道的了。而根本上，封建經濟是繼承的、隸屬的，沒有個人，故學尚因襲，反對創造。於是遂形成了古典主義。資本經濟不然。生產是工業的，職在製造。製造需要科學，並以創新為貴。工人沒有受教育，不能勝任工作。他們和科學家都沒有時間作典雅文字。科學一興，範圍極廣，傾全生精力不能盡。而報章雜誌之文，亦無暇修飾、不必修飾。所以文學底領域縮小，同時也變成了若干科學之一，只有少數人才去專攻它。然而工商業經濟，為個人的私有制度，因而是自由平等的，注重個性和創造。這時，貴族已被推翻或轉化，人人都平等了。作家不為他們而要為大多數人。可是工商勞働中人雖受過教育，均忙於

職業，無暇玩味古雅之文。於是古典主義用不着，只有以白話爲工具、以浪漫主義自然主義寫實主義爲形式、以個人主義爲內容邁文學，纔適合時宜。它們遂先後產生了。

浪漫主義爲資本主義興起期底產物。那時底市民需要解放，以打破封建、創造新社會（資本社會）爲事，所以產生浪漫主義來表情達意，作宣傳用。因爲這時理想與現實分離，所以它是主感情、重理想、尚自由、注重活潑明晰的。這樣便就喜好創造，以表現個性爲貴，而與載道義、務現實、講規律、注重整齊典雅邁古典主義相反了。它是市民底革命文學，有一種英雄氣概、青年氣概。自然主義是一種寫實主義。在資本主義成立期，市民底新社會已經實現了。這時現實與理想一致，在文學上就須矯正空想和理想之失，而務爲事實底觀照、現實底描寫。所以自然主義是客觀的、分析的、排斥想像。它主張以科學的態度描寫實際，反對加工改造，把文學與科學統一。倡導自然主義邁左拉，直至主張實驗小說。而對於內容，亦將人生予以物質論的解釋。這可說是科學發達底結果。它好像成年人，富有經驗的樣子。所以說自然主義與寫實主義底不同，無論就程度說或性質說，均不正確。

但這兩種主義，都是立足於個人主義之上的，尤以浪漫主義爲明顯。如果知道個人主義爲資本主義底產物，那末這兩種主義便是資本主義所形成邁文學思潮了。這絕不是封建經濟所能產生的，那時當然沒有個人主義的文學。同樣，這兩種

主義亦是或多或少地立足於科學之上的。浪漫主義以自然的、自我的爲特色，其驚於空想、理想，乃新興市民富有希望心和創造力適表示，正同沒有經驗過青年人一樣，與封建的神奇鬼怪不同。只不過科學尚在初期，所受影響不若自然主義或寫實主義之深罷了。所以浪漫主義底始祖盧梭就是自然主義底先驅。由浪漫主義而自然主義和寫實主義，顯然是科學進步底兩個指標。如果知道科學爲資本主義底產物，那末這兩種主義也便都是資本主義所形成過文藝思潮了。封建經濟不能產生科學，反之宗教倒很流行，那末文藝怎不會以『封神傳』、『西遊記』爲特徵呢？

明白了這些，纔可曉得「五四」底文學革命爲中國經濟變動所引起，而且是以資本主義之發展爲其根源的了。其它一切原因，例如陳炳堃所說過“外來文學底刺激”、“國語教育底需要”、“思想革命底影響”（同前註五九〇）都是副次的而非究極的原因。胡適底文學發展之自然趨勢說，便只是現象底執照了。

二 它底醞釀

可是一種革命雖爲突然的變動，亦由漸次的變動之積累。沒有量是不能造成質的。質爲量之增加到某種程度底結果。所以文學革命也有其醞釀，而孕育於「五四」之前。

經濟漸漸變動時，文學便隨之而漸漸變動。封建經濟日益崩潰，資本經濟日益發展，就使得古典主義日益動搖，浪漫主

義日益興起。同時，在已出現了自然主義、寫實主義過時代，自然主義、寫實主義這種與資本經濟成立發達相應過思潮，也是要以中國資本主義之興起而與浪漫主義相伴而生的。中國在這個階段，原非合規循序底形式。

的確，中國在這個階段原非合規循序底形式。就是它之因資本主義而產生浪漫主義、寫實主義的白話文學，也是這樣。那時它因為帝國主義底侵略和封建貴族底投降，使有產階級底政治革命在救亡自強過形式之下而進行。他底革命是要帶出一般民衆的。而一般民衆，受教育很少，甚至未受教育，所以要喚醒他們，當時名爲“開通民智”，不能不用白話。青年學子，人數衆多，爲宣傳底對象，亦不能用典雅之作。而宣傳就要暴露現實，須喚醒其個人覺悟，爲自由奮鬥。並且那時他由帝國主義底侵略中看出其力量在於資本主義的兵艦大炮、輪船火車和產生這些東西過科學，了然於科學、制藝、古文底無用，主張改革學制，把學子底時間用於科學研究上。古典主義文學底死刑遂爲實踐所宣告了。——以後我們便把最足以顯示文學革命過工具變動爲綱來行考察。

代表這種運動的是梁啓超。他先辦『時務報』，後與康有爲領導『戊戌變法』，改革學制。失敗過後，又辦『清議報』、『新民叢報』等。他把當時所發生過『時務文章』（註五九三），完

（註五九三）見胡適『五十年來之中國文學』，——『文存』二集二

全接受而變成了它底代表人。他打破義法、家法，實行文體解放；語句平易，條理分明；並“時雜以俚語、韻語及外國語法；縱筆所至，不檢束。學者競效之，號「新文體」。”（註五九四）古文於是變淺近了。

在散文外，梁啓超們對於韻文也“好言詩界革命”（註五九五A）。因“當時所謂新詩”，亦爲夏增佑等所“好作”（同，B）。然他“生平論詩，最傾倒公度”（同，C）。公度卽黃遵憲，“是一個有意作新詩”過人。“他對於詩界革命過動機，似乎起得很早。他二十多歲時作過『雜感』五篇中之其二，卽反對古典主義，主張“我手寫我口，古豈能拘牽？卽今流俗語，我若登簡編，五千年後人，驚爲古爛斑。”所以胡適說他這首詩“很可以算是詩界革命底一種宣言。末六句，〔如前所引〕，竟是主張用俗語作詩了”。（註五九六）

當時梁啓超以爲市民最覺悟的代表之一故，熱中政治，完全把文學看成宣傳工具。而戲曲小說是白話寫的，尤便深入民衆。所以他“視戲曲小說與論記之文平等”。（註五九七）他“想藉

（註五九四）梁啓超，《清代學術概論》，一九二一年，初版，商務，一四二頁。

（註五九五）梁啓超，《飲冰室文集類編》，下，商務。A，八五二頁。B，八五一頁。C，八一—頁。

（註五九六）見胡適『五十年來中國之文學』，——『文存』二集二卷一三五至一三六頁。

（註五九七）錢玄同一九一七年二月二十五日寄陳獨秀書。

文學底感化力作手段而達到其改良中國政治和中國社會適目的。這意見，在他底一篇很有名的文章『論小說與羣治之關係』中可以看出”。（註五九八）他又辦有『新小說』雜誌。那時“商務印書館也辦了一個『繡像小說』雜誌。不久又有『小說林』出現。文人創作小說也漸漸地多了。『二十年目睹之怪現狀』、『文明小史』、『老殘遊記』、『孽海花』、……都是這個時代出來的”。（註五九九A）報紙登小說雖在「戊戌」以前，但「戊戌」以後還少，似只有『繁華報』，大報好像不屑登過樣子，這似乎以『時報』為始，每日俱有。（同，B）

那時還有用白話來記載新聞過報紙。「戊戌」以後，數目很多。有『官話報』（註六〇〇）、有『白話報』（註六〇一）。“庚子……杭州林萬里、汪叔明創為『白話日報』”。（註六〇二）據說，自『官話報』後，“各地發行過白話報甚多，有『紹興白話報』、

（註五九八）周作人，『中國新文學底源流』，九六頁。

（註五九九）A，『五十年來之中國文學』，見『文存』二集二卷一七九頁。 B，見『文存』二集三卷三四頁。

（註六〇〇）柳亞子在一九三四年二月八日答我遊信中說：“對於現代白話文底起源，我認為在戊戌時代。好像這個時候有一個『官話報』，是汪康年辦的；但究竟確實與否，我自己也記不清楚了。”

（註六〇一）周作人，『中國新文學底源流』，九八頁。

（註六〇二）此處引語及此事實，均見柳亞子一九三四年二月八日答我遊信。

「杭州白話報」種種名目。材料最豐富的，有林白水創辦過「中國白話報」。地點在上海，時間大約在一九〇四年。白水底筆名便是白話道人”。次年，柳亞子在吳江縣同里鎮辦「自治白話報」。(註六〇三)再次年，白話文的「競業旬報」出版於上海。此外還有「安徽俗話報」，「甯波白話報」，「湖州白話報」，等。“光緒宣統之間，范鴻仙等辦「國民白話日報」，李季伯辦「安徽白話報」”。(註六〇四)

那時還有用白話著書的，如陳天華底「猛回頭」之類。此外還有「白話叢書」。自然，這些書底用意在鼓吹革命或一般地開通民智是不用說的了。在教育上，黃覺僧可作一例。他本文學革新之旨，“編輯師範學校國文讀本一部，……其根本主義，務在排除艱深的、晦澀的、駢儷的、貴族的、浮泛的文學，而建設一種淺近的、明瞭的、通俗的、平民的、寫實的文學……”。(註六〇五)

另外我們要說的，是文字改革運動。「甲午」敗後，大家覺得普及教育很重要，而漢字又極笨拙。於是譚嗣同、梁啟超等，

(註六〇三) 林紓引論古文白話之消長。見「最近三十年中國文學史」二二二頁。

(註六〇四) 胡適，「四十自述」，第一冊，一九三三年，九月初版，亞東，一三四至一三五頁。

(註六〇五) 黃覺僧，「折衷的文學革新論」，登於「時事新報」，茲引自胡適「文存」一集一卷一四九至一五〇頁。

都倡改革之說。譚嗣同曾在他底『仁學』裏，主張廢去漢字，「戊戌」以後，梁啟超把改良文字立爲政治主張(註六〇六)。而廣東底王炳耀、福建底蔡錫勇、江蘇底沈學，均先後倡改造文字之說。一九〇四年王照底『官話字母』出版；一九〇七年勞乃宣底『簡字譜』出版。官方也加入宣傳，設有簡字學堂。此事到「辛亥」後，繼續進行，教育部召集讀音統一會，議定注音字母三十九個。後設有注音字母宣傳所、中華民國國語研究會、等等機關，專司其事。

而以上各項，無論散文、韻文，小說、雜誌，白話報、白話書，無不以暴露現實、反對封建、要求自由、宣傳個人主義爲其一般的內容。文學由描寫貴族、地主底意識移到描寫工商業者底意識了。因爲這樣，所以纔有文體底改革。這是我們要總括地說一下的。

從此可知古典主義文學之趨於沒落和浪漫主義、自然主義的白話文學之日益興起了。它們都表現在文學工具底變動上。就是章太炎這個古文大師，也不得不說這些話：“文足達意，遠於鄙倍，可也”。(註六〇七) 高深古奧是用不着了。

那末文學革命底醞釀不是達於成熟了麼？爲新經濟所孕育的新文學，已由珠胎暗結而一月、二月、三月以至十月了，還不分娩何待？必然的。胎兒已經成熟，自非下地不可。而且知

(註六〇六) 梁啟超，《飲冰室文集類編》下，八六四頁。

(註六〇七) 章太炎，《國故論衡》上，六八頁。

道這種情形過人也很多。在『新民叢報』上『介紹新著『原富』』過人說：“文筆太務淵雅，刻意摹仿先秦文體，非多讀古書之人，一繙殆難索解。夫文界之宜革命久矣！歐美日本諸國文體之變化，常與其文明程度成正比例。況此學理邃詣之書，非以流暢銳達之筆行之，安能使學僮受其益乎？著譯之業，將以播文明思想於國民也，非爲藏山不朽之名譽也。文人積習，吾不能爲賢者諱矣！”「辛亥」以後，『甲寅雜誌』末期上黃遠庸給章士釗書說：“愚見以爲居今論政，實不知從何說起。『洪範』九疇，亦只能明夷待訪，……至根本救濟，遠當從提倡新文學入手。綜之，當使吾輩思潮如何能與現代思潮相接觸，而促其猛省。而其要義須與一般之人生出交涉。法須以淺近文藝普遍四周。史家以文藝復興爲中世改革之根本，足下當能語其消息盈虛之理也”。

所可惜的，是他們都沒有想出可實踐的具體辦法。而黃遠庸到美國後就被暗殺了。但是，當歷史需要某種人過時候，這個去了那個來，不會沒有。人物原是時代底所產，並無神秘可言。而這時候出來當新文學降生之產婆的，便是胡適了。

三 它底發動

爲甚麼是胡適呢？這由於他有特殊的優異條件過緣故。換句話說，胡適比他同在資本主義發展時代和發展地域中過人，都有更好的環境使他成爲文學改革底前鋒。

他底家庭中沒有約束他專讀古書遊父親，而只有一個教他勤快讀書遊母親。他勤快讀書而且有進步了。因此他能把偶然見得遊小說作爲嗜好。而他底叔、兄、姊夫和朋友，都愛看小說，以致使他看了三十多部白話作品。他於是“在不知不覺之中得了不少的白話散文底訓練。”

後來到上海讀書，受了嚴譯『天演論』和梁啓超很多著作底影響。尤其梁啓超在思想和文字上都予以極大的影響。思想底開拓，在文學革新方面十分重要。而“梁先生底文章，明白曉暢之中，帶着濃熱的熱情，使讀的人不能不跟着他走，不能不跟着他想”。

及後進了革命黨人所辦遊中國公學，以致加入競業學會，受白話文的『競業旬報』底影響。他到四十歲時，還給我們引述了那報底『發刊辭』和一作者大武熱烈地反對古文、主張白話遊精警之語。以後他就被勸，爲那報作白話文。“做了一個月底白話文，胆子大起來了，”遂決心做長篇小說。及編輯那報時，發表白話文和白話小說更多。時間一年有餘，文字凡幾十篇。他在四十歲時說；這種“訓練給了我自己絕對的好處。白話文從此成了我底一種工具。”（註六〇八）

這種情形，使他對於舊詩寫出如次的話句：“作詩必使老嫗聽解，固不可；然必使士大夫讀而不能解，亦何故耶？”（錄『競

（註六〇八） 以上均參看胡適：『四十自述』，四六至五〇、九八至

一〇四、一一八至一三五、等頁，引語亦見於那些頁中。

堂詩話】東坡云：“詩須有爲而作。”元澗山云：“縱橫正有凌雲筆，俯仰隨人亦可憐。”（錄『南濠詩話』）這兩條都有密圈，”可見他“十六歲時論詩迥旨趣了”。（註六〇九A）

到美留學時，因留美清華學生監督處書記鍾文鯨之「廢除漢字，取用字母」底宣傳和東美中國學生會之文學科學研究部底設立，使他撰論『如何可使吾國文言易於教授』問題，達到了“改良文言”迥思想。一九一五年，他有幾個朋友都到他住迥綺色佳（Ithaca）過夏，彼此“常常談論中國文學問題”。（註六〇九B）他主張改革，因而在作詩送友中叫道：“文學革命其時矣！”“爲大中華，造新文學”。（同，C）

然而他底朋友，如梅光迪、任鴻雋、等，不予贊成。而他呢？反因朋友底非難而辯護而思索，互相討論，遂一面“逼上梁山”，一面弄得更加明瞭。新的東西原是產生於矛盾的。沒有矛盾就沒有進化。後來他自己說：“我對於文學革命底一切見解，所以能結晶成一種有系統的主張，全都是同這一班朋友切磋討論迥結果。”（同，D）

他對於詩，也是主張革命的。可是到一九一六年，他於中

（註六〇九） A，『文存』一集一卷二五八至二五九頁。 B，『四十自述』底一章，發表於『東方雜誌』第三十一卷第一號；題名『逼上梁山』，此處引語和事實，即根據於它。 C，同A，二六〇至二六一和二六六頁。 D，前書，二七五頁。 E，『文存』一集一卷二五九和二七〇頁。 F，只要把前書二五九、二六五、二七〇以及七九至八二等頁

國文學問題邁認識，以爲“在於「有文而無質」。怎樣纔可以救這「文勝質」底毛病呢？——他說——我那時底答案還沒有感想到白話上去，（所以對於詩）我只敢說「不避文底文字」而已”。（註六〇九B）

後來，他因爲曾“頗讀了一些西方文學書籍，無形之中受了不少的影響”。那些國家是言文一致的。而其三四百年前均有“產生「國語的文學」邁歷史”。“中國今日國語文學底需要，很像歐洲當日底情形”。因此他纔想到“借鏡於西洋文學史”，（註六〇九E，把但丁（Dante）在意大利、喬叟（Chaucer）在英吉利邁運動抄襲一番（同，F）。於是成立了他底文學改革之說。

留美界底朋友把他底思想鍛鍊堅固明瞭時，恰恰國內有了新的旗幟——『新青年』。編輯陳獨秀大張思想革命之旗，予胡適以影響。而他致張永言邁信，又正在論文學，涉及中國文學狀況。這誘導了胡適來與陳獨秀論文學問題，列出他底八個改革主張。陳獨秀爲當時新底中心，得書卽於八事大加贊成。他在稱爲“今日中國文界之雷音”後，向胡適說道：“倘能詳其理由，指陳得失，衍爲一文，以告當世，其業尤盛。”（註六一〇）於是胡適底『文學改良芻議』遂作出來，在陳獨秀辦邁『新青年』上發表了。

一看，便可知道他之主張以白話代文言，完全是模倣但丁、喬叟等人用土語代拉丁文而建立國語文學邁事實了。

（註六一〇）陳獨秀，《獨秀文存》，四，一九二五，六版，滬東，一七五—一八頁。

這篇文章就是依陳獨秀底話，把他底八個主張詳其理由而衍成的。但那八個主張底次序，有所變動。一年以後，不獨次序又有變動，而且表明廢駢廢律之意，概用否定語氣了。所以經他最後釐定過文句和次序是：

- “一，不做“言之無物”過文字；
- “二，不做“無病呻吟”過文字；
- “三，不用典；
- “四，不用套語爛調；
- “五，不重對偶——文須廢駢，詩須廢律；
- “六，不做不合文法過文字；
- “七，不摹倣古人；
- “八，不避俗字俗語。”（註六——A）

是即所謂「八不主義」。

八不主義底意思依然是「文學改良芻議」中的，經過了去年底演說，便改成了肯定語氣而“總括作四條如下”：

- “一，要有話說，方纔說話”；（即八不主義一）
- “二，有甚麼話，說甚麼話；話怎麼說，就怎麼說”；
（即八不主義二、三、四、五、六）
- “三，要說我自己底話，不說別人底話”；（即八不主義七）
- “四，是甚麼時代底人，說甚麼時代底話。”（八不主義八）（註六——B）

這四條，是可改變語氣而名為「四要」的。

在「八不」那個年代（1916-7），他主張八不逾意思，在“救”“文勝質之弊”，謀“文學改良”而已。（註六一—C）雖然有時曾以白話小說為“文學正宗”、白話為“將來文學必用之利器”，（同，D）但是後一下纔提出的。到「四要」年代（1918），更明白以白話作中國底國語文學。文言文是死文學，“中國想要有活文學，必須用白話、必須用國語、必須做國語的文學”。（同，E）其後，答朱經農、任叔永、黃覺僧，都一致主張白話文學。（同，F）

就在韻文方面、即詩方面，他也主張用白話。詩須用淺顯文字、有爲而作、隨我自己、這三條，在一九〇八年就透露出了。同，G 但“詩國革命”之說，始於一九一五年。次年主張三事：“第一須言之有物；第二須講求文法；第三當用“文之文字”時不可故意避”免。（同，H）不久即主張白話詩，並決心嘗試，而開始其白話詩『嘗試集』了。（同，L）他底主張，綜括起來，大致是：（一）廢去平仄；（二）用現代韻，且不限於用韻；（三）句子長短無定；（四）音節自然；（五）聲調和諧；（六）有甚麼材料做甚麼詩；（七）有甚麼話說甚麼話；（八）以白話爲工具。（同，M）

（註六一—） A，『文存』一集一卷七二頁，參看四和七至八頁。

B，同前，七三頁。 C，同前，三和七頁。 D，同前，二一和二二三頁。

E，七四至七七頁。 F，一一八、一二九、一五二等頁。 G，二五八至二五九頁。 H，二六一至二六二頁。 L，二六八至二六九、

二七二至二七六頁。 M，同前，見『談新詩』和『嘗試集自序』。

至於新詩、小說底作法和改良句讀符號等事，他都很注意，詳細論過。改良句讀符號一事，很早，在一九一五年。這些，雖不見有甚麼特別處，亦有提到必要。

在這一切改革主張中，最重要的是八不。詩雖為文學中之一部門，其隨文而變是必然的。並且事實上也是隨文而變。所以八不為文學改革底基礎。因此，我要把它稍稍考察一下。

陳獨秀以八不中選“須講求文法”和“須言之有物”二項（註六一二A）為不妥當，是有道理的。中國文字原是有文法的，若以簡略，倒置為不通，殊屬笑話。並且古文家以之為載道之具，何得謂言之無物？沒有文字不是為表情達意的。古文家注重義法，即是一例。而胡適竟提出來說的，據我看來，不過是以市民的情意否定貴族的情意罷了。他不承認貴族地主底情感和意思，所以他們底文是言之無物的，要市民底情感和意思纔叫物、文是專用以表達市民底情感和意思的。“不作無病之呻吟”（同，A）一項，胡適底解釋也全不對題（同，B）。把“牢騷之音、感喟之文”（同，B）看作“無病之呻吟”，簡直錯誤。陳獨秀以為它與“須言之有物”一項同意，而只是其反面的說法，倒是對的。所以據我看來，八不實只五不，即：不用典、不用套語爛調、不重對偶、不摹倣古人、不避俗字俗語。

此外，他不知道「白話」是一個名詞，為文言之反面，而將「白」字抽出單獨解釋，說甚麼“白話底「白」是「清白」底白、是「明白」底白”、“是「黑白」底白”（註六一二C），真是好笑！

四 它底理由

這五不或八不底理論根據，在文學上，內容方面是個人主義，形式方面是浪漫主義和自然主義。它們是從這些原則出發而又歸結於這些原則的。只研究具體問題而避忌抽象主義過胡適，也許要奇怪吧。那末我可先說一句 沒有離開主義而可以解決過問題，亦沒有問題底解決不歸結於主義的。

不用典，爲甚麼？因爲“所謂用〔典〕者，謂文人詞客不能自己鑄詞造句以寫眼前之景、胸中之意，故借用或不全切或全不切之故事陳言以代之”也。不用套語爛調，纔好使“人人以其耳目所親見親聞、所親身閱歷之事物，一一自己鑄詞以形容之”而“不失真”。不重對偶，因駢律“束縛人之自由過甚”，殊不合於“語言之自然”也。不摹倣古人纔不作“古人底鈔胥”，“灑脫此種奴性”，乃能“作我自己底詩”。有些白話小說，因“惟實寫今日社會之情狀，故能成真正文學。”不避俗字俗語，“文言不足以達意”，爲今天底人，應說今天底話。（註六一二D）

這不是站在個人主義底立場和反對古典主義、主張浪漫主義及自然主義或寫實主義底立場上的麼？所謂文體解放、詩體解放，要不外解除工具和形式底束縛以便表個人底情、達個

（註六一二） A 第一次「寄陳獨秀」，見『文存』一集一卷四頁。

B，在『文學改良芻議』四，即前書一二頁，便可知道。 C，前書五四

至五五頁。 D，引語均見前文或前書九五至二三頁。

人底意、描寫個人所見所歷過實際狀況。這恰恰是中國當年新興市民底要求。

而在它一方面，一經實行八不改文言文爲白語文，文學底工具便當了，使不能從事文言律韻底學習和著作的人，亦得以暢所欲言，寫其個人底情感和意思、經驗和理想，並可使不能從事文言律韻底學習的人也讀得懂。所以工具改革之骨子裏過意思，則在爲形式方面底浪漫主義、自然主義和內容方面底個人主義展開來路。這是我們要指明出來的。

這是我們對於胡適解說八不過分析。八不底理由，不外於此。如更深一層地研究，即解答這個問題：他爲甚麼要站在個人主義立場，爲甚麼要站在反對古典主義、主張浪漫主義和自然主義過立場，爲甚麼要爲個人主義和浪漫主義、自然主義展開來路？這就是說，要探究他提出八不過理由、爲甚麼要實行文學革命過理由。

他在這裏，最先提出來的，是文學底歷史觀念或歷史的文學觀念。“居今日而言文學改良，當注重「歷史的文學觀念」。一言以蔽之曰：一時代有一時代之文學。此時代與彼時代之間，雖皆有承前啓後之關係，而決不容完全鈔襲；其完全鈔襲者，決不成爲真文學。愚惟深信此理，故以爲古人已造古人之文學，今人當造今人之文學。”（註六一—三A）

這是很對的，完全合於進化過見解，無復古、保守之迹。爲甚麼要在工具、形式和內容上，反對古典主義而主張浪漫主

義、自然主義——寫實主義、和個人主義呢？因為我們底時代不同，所以我們不要追隨古人，我們要創造歷史，完成自己底時代任務。這不是屬於思想問題麼？如果他沒有這個觀念，那是不會發動文學革命的。爲甚麼文言文是死文學呢？因為它底時代過去了，歷史否定了它。爲甚麼白話文是活文學？因為它底時代正到來，就是現在，歷史肯定了它。這不夠足以反對古典文學、主張白話文學麼？

但胡適不滿足於此，還提出了一個理由。那就是說：古文駢律束縛自由，不能使人做出好的作品。杜甫底詩，好的都是用白話，而用文言的則則劣。這便“可證文言不易達意，律詩更做不出好詩”。所以“文言不是適用的工具”，白話是很合用的工具。由三百篇而騷賦、而五七言、而駢文律詩、而詞、而曲和劇，都是由不自然到自然。（註六一二B）文學革命之解放文體和詩體，即在合乎語言之自然，便於表情達意、寫景狀物，做出好的作品。

這種見解，顯然就是成見了，而且與歷史的文學觀念相衝突。爲甚麼呢？既然各時代有各時代底文學，那我們只能站在今日之時代而主張白話文，決不能說文言在過去也壞。它在它底時代中，依然是能夠表情達意、寫景狀物，做得出很好作品來的。不用說任叔永曾證明文言亦可做好詩，並說既有各種詩

（註六一三） A，『文存』一集一卷五頁。 B，同前，一一九、一

二七至一二九，二三三至二三五，二六四等頁。再參看七四至七五等頁。

體也自有其自然^{註六一四A}，就是胡適自己後來也把他這種見解推翻了。他說：“林紓譯小仲馬底『茶花女』，用古文敘事寫情”，其“成績遂替古文開闢一個新殖民地”。又說：“平心而論，林紓用古文做翻譯小說適試驗，總算是很有成績的了。古文不會做長篇小說，林紓居然用古文譯了一百多種長篇小說，還使許多學他過人也用古文譯了許多長篇小說。古文裏很少滑稽風味，林紓居然用古文譯了歐文與迭更司底作品。古文不長於寫情，林紓居然用古文譯了『茶花女』與『迦茵小傳』等書。古文底應用，自司馬遷以來，從沒有這種大的成績。”嚴復也一樣，“使古文曲折達繁複的思想而不必用生吞活剝的外國文法”。^(同·B)駢偶文體亦能達意表情。王勃和駱賓王等初唐四傑，“雖用駢偶文體，而文字通暢，意旨明顯，……。王勃底『滕王閣序』，駱賓王底『討武氏檄文』，所以傳誦一時，作法後世”。^(同·C)可見不論甚麼文體、詩體，技巧好的都能運用自如、寫出很好的作品來。因此，說古文駢律束縛人、不能表情達意寫出好作品過話，都不是的論了。

所以主張白話文學和全部文學革命過理由，只有一個歷史觀念或進化觀念。各時代有各時代底文學。古文駢律在從前爲是，在今天則非。時代變了，社會變了，舉凡經濟、政治、法律

(註六一四) A, 在叔永寄胡適信, 見『文存』一集一卷一二二和一

二五頁。 B, 『文存』二集二卷一一八、一二一至一二二、一五九等

頁。 C, 『白話文學史』, 二三八頁。點仍舊。

道德、風俗、習慣、教育、藝術、思想、學問、等等，全都不同，我們必須要用這個時代底名詞、術語、方式、技巧去描寫它，很顯然的，是許多名詞找不出文言來替代。而外國文法、語法，又時時感染着我們。梁啟超之以俚語、新詞、外國語句入文，勢非得也。文言之所以爲死、白話之所以爲活的，在於這裏！

五 它底領袖

白話文底主張雖然重要，有關於形式和內容；但畢竟只是工具方面底問題，不足以概文學革命底全內容。我想它至多只能說是文學革命中形式裏適一方面，屬於文體底改革。這就是胡適，也很明白這點。

他說：“我們要創造新文學，也須先預備下創造新文學遊「工具」。我們底工具就是白話”。因爲“文言不是適用的工具，……白話是很合用的工具”。所以他底千言萬語以及全部改革，總不外說“白話實在有文學底可能，實在是新文學底唯一利器”而已。但是工具只是工具，“我們也知道單有白話未必就能造出新文學；我們也知道新文學必須要有新思想做裏子”。（註六一五）而且就我們以前所說內容決定形式之論看來，新思想比新文體更重要。像時下流行的月兒花兒、哥哥妹妹，不過『西廂記』和『國風』中情詩之一通俗的翻譯而已，有甚麼新可說呢？『國風』中情詩，就文字上說，也是當時底白話呀！

（註六一五）『文存』一集一卷八三，一二九、二七九頁。

那末新舊文學底分別端在於思想了。語言統一後邁歐洲文學之進化，不全是思想問題麼？明白這點，就可知道胡適在文學革命中所做過事實，只是一部份；而另一部份還是最重要的，有統貫全局過作用呢！這就使我們不能忽略陳獨秀了。

陳獨秀在文學革命中恰恰是看重思想一方面過人。他自來就是偏於這方面的。他在八不提出以前好久便努力於思想革命，反對封建思想，介紹個人主義。他在宗教、道德、政治、教育種種方面過主張，都可歸結於個人主義。他底思想運動是個人主義運動，他底啓蒙運動是個人覺醒運動。若問「五四」前期底主要思潮，那便是他澈底輸入和澈底主張過個人主義。這是成爲當時和以後文學底內容的。當時和以後的文學作品在內容上所以不同於從前的，端在個人主義。這是一條鴻溝。

不僅這樣，而且正因這樣，陳獨秀還提出了形式方面底文學思想。正當胡適向其留美朋友梅觀莊叫出他底“文學革命其時矣”之際，陳獨秀却寄書於其『新青年』底讀者張永言，告以“我國文藝尙在古典主義……時代，以後方始入於寫實主義之境”。（註六一六）在胡適提出八不以前八個月，他就在『新青年』上說：“吾國之文”有“歐文中古典主義之病”，“模擬古代文體，語必典雅”，援引古語，“以眩贍富，堆砌成篇，了無真

（註六一六）此信當在一九一五年後半，獨秀文集上沒有，手邊

又無。『新青年』這處引語，是張永言答陳獨秀信中所稱述並語。見『獨秀文存』，卷三，四頁。點爲我所加。

意。”此外，“駢文尤爾。詩人擬古，畫家倣古，亦復如此”。只有“寫實主義、自然主義，乃與自然科學、實證哲學同時進步”，爲“人類思想由虛入實之一貫精神”。(註六一七)在胡適『文學改良芻議』前一兩月內，除又申說他素“不承認文以載道之說”外，以爲文學之文底美在於“結構之佳，擇詞之麗，(即俗語亦麗，非必駢與典也)文氣之清新，表情之真切而動人”。“駢文用典，每易束縛性情，牽強失真。六朝之文，……即犯此病。後人再踵爲之，將日惟神話妄言是務；文學之天才與性情，必因以汨沒也。又如……所謂高文典冊頌功揚德之文，二十世紀之世界，其或可以已乎?”(註六一八)

所以在胡適底『文學改良芻議』發表後，他立刻應以『文學革命論』一文。在其中，他“高張『文學革命軍』大旗，……旗上大書特書……革命軍三大主義：

曰，推倒彫琢的、阿諛的貴族文學，建設平易的、抒情的國民文學；

曰，推倒陳腐的、鋪張的古典文學，建設新鮮的、立誠的寫實文學；

曰，推倒迂晦的、艱澀的山林文學，建設明瞭的、通俗

(註六一七) 一九一六，二，十五答張永言書，見『獨秀文存』卷

三，五至六頁。點爲我所加。

(註六一八) 一九一六，十二，一答常乃惠信，見前書二四至二五

頁。點爲我所加。

的社會文學。”

‘以何理由而排斥此三種文學耶？曰：貴族文學，藻飾依他，失獨立自尊之氣象也；古典文學，鋪張堆砌，失抒情寫實之旨也；山林文學，深晦艱澀，自以為名山著述，於其羣之大多數無所裨益也。其形體則陳陳相因，有肉無骨，有形無神，乃裝飾品而非實用品；其內容則目光不越帝王權貴，神仙鬼怪，及其個人之窮通利達。所謂宇宙、所謂人生、所謂社會，舉非其構思所及、此三種文學公同之缺點也。’（註六一九）

這是真正的文學革命宣言。有了這篇宣言，文學革命纔是革命，立足於正大光明的立場，有理論、有原則、有精神、使人勇敢地向文學進攻了。它不獨把胡適底八不，包括其中，作為具體的綱領；而且給後來立下一個建設方針，所有文學研究會和創造社底工作，都包舉無遺了。在這裏，文學革命底領袖是誰呢？陳獨秀，他是真正的文學革命底領導者！我常覺得，把他與胡適比較，如果做文學革命有如建屋，那末陳獨秀是畫圖樣、立柱樑而總理全局的總工程師；胡適則是做門、修窗、作壁、塗灰的工人。

事實上，陳獨秀確是文學革命底中心人物。領導「五四」文化運動的『新青年』，是他創辦的。他在一九一五年就開始其反對封建思想、介紹個人主義的啓蒙事業。他對於舊的、中國的無不破壞，新的、歐洲的無不輸入，所以打倒古典主義、歡迎

（註六一九）『獨秀文存』，卷一，一三六和一一三九頁。點為我所加。

浪漫主義和寫實主義，是必然的，遲早要做到的。而實際上，則發動甚早，我已在前而說過了。他實在是文學革命底先導。所以胡適在其第一次公表八不遺信上，就說陳獨秀“論文學已知古典主義之當廢”，“洞曉世界文學之趨勢，又有文學改革之宏願”。（註六二〇A）他底覆信，也自承『新青年』為“提倡寫實主義之雜誌”，不應“錄古典主義之詩”。（註六二一）因此種種，他成了文學革命底中心。胡適底八不遺信，是為他所引起（註六二〇B），又寫給他的。其『改良芻議』，亦為他所唆使、鼓舞。而其改良傾向，被他糾正了，使胡適亦不得不隨之而叫文學革命。芻議則變成了堂堂正正的綱領。胡適這個和平穩健的人，因而胆大氣壯，繼續思索，再接再厲起來，做了不少的建設文字。當時，凡是對文學革命有意見的，如錢玄同、張永言、常乃惠、程演生、陳丹崖、曾毅、張謐蘭、張謩子、等，莫不像胡適那樣，“就正”（同C）於他。就是胡適開始邁白話詩試驗，“亦望”他“告國中之有志於文學革命者”。（同D）這都了鐵一般的事實。

如果文學革命是一個革命，那末胡適便只是其中邁改良派，要陳獨秀纔是革命派，因而纔是文學革命底正統領袖。他們兩人，確實，一個是天生的改良派，一個是天生的革命派。後者“在思想上是胆子最大、分解力最透關進人”（註六二二），所以

（註六二〇） A，『文存』一集一卷二和五頁。點為我所加。 B，

同前，一頁。 C，五〇增二頁。 D，四二頁。

（註六二一）『獨秀文存』，卷三，一七頁。點為我所加。

一見八不，即“合十贊歎，以爲今日中國文界之雷音”，將成盛業。(註六二二A)前者呢？只敢“改良”，只敢“芻議”，八不固“未定草也”。(註六二四A)但陳獨秀一見『文學改良芻議』，便立刻作『文學革命論』，“高張「文學革命軍」大旗”，而“願拖四十二生的之大砲，爲之前驅”。(註六二三B) 胡適說：我那篇文章“私意不過欲引起國中人士之討論，徵集其意見，以收切磋研究之益耳。”(註六二四B)他說：“改良中國文學，當以白話爲文學正宗之說，其是非甚明，必不容反對者有討論之餘地”，這還非“天經地義”嗎？(註六二二C)。胡適當時對汪懋祖說：“這話似乎太偏執了”。可是後來在『五十年來中國之文學』中說“當日若沒有陳獨秀”這種“精神，文學革命底運動決不能引起那樣大的注意”。他自己所主張的是“很和平的討論”。“若照他這個態度做去，文學革命至少還須經過十年底討論與嘗試。”所以他承認他“自己……不配作革命的事業。文學革命底進行，最重要的急先鋒是他底朋友陳獨秀。”(註六二四C)是的，胡適後來始終不肯貫徹其白話文學之實行而與文言謀妥協。(同，D)但革命的中國，使他底辦法“完全失敗了”(同，E)。妥協能

(註六二二) 傅斯年，『陳獨秀案』，見『獨立評論』第四十二號二頁。

(註六二三) A，『獨秀文存』，卷三，一七至一八頁。 B，同前，卷一，一三五和一四〇頁。 C，九〇頁。

(註六二四) A，『文存』一集一卷七和二四頁。 B，同前，三九頁。 C，同前，一〇七頁；『文存』二集二卷一九四、一九六、一九八等

夠做得出來甚麼嗎？

所以文學革命無論就那方面說，都以陳獨秀爲領袖。嚴復知道這個，把陳獨秀看得很重要。在他心目中，是要十個胡適纔比得上一個陳獨秀的。（註六二五）老實說，胡適底一切方面，都不像領袖人。以沒有理論、原則而又和平、改良、妥協成性過人爲文學革命底領袖，直是侮辱文學革命！

然而胡適却不自知，在作『四十自述』時，反轉用陳獨秀來烘托他。並且把陳獨秀看成他同他底留美朋友討論出來遊文學革命底“宣傳者”和“推行者”（註六二四F）。未免太重八不，而亦不合於全部的事實。在理論貧乏之國底一般人，知道技術方面，而不能從根柢上認識文學革命。再加以陳獨秀之始而離開民主陣營，繼而離防共黨中央路線，以致受着左右夾

頁。點爲我所加。 D, 一九〇二年，他對於中學國文標準，主張在人人能用白話講說外，還要能讀古文書，作古文文。其課程是古文多於白話。（『文存』一集一卷三〇五至三〇七和三一四頁）一九二二年，同樣又分割白話和古文底課程，提出很多古文教材，列有三十部之多是『中學國故叢書』（『文存』二集四卷二四八至二四九、二五二至二五三、二五八至二五九頁） E, 『文存』二集四卷二五四頁。 F, 『東方雜誌』第三十一卷第一號『適上梁山』，——『四十自述』底一章。

（註六二五） 看他說：“須知此事，全屬天演。革命時代，學說萬千；然而施之人間，優者自存，劣者自敗。雖千陳獨秀，萬胡適，錢玄同，豈能執持其柄？”云云，便可知道。

攻。於是他在文學革命上過地位，俱受影響，而右翼中人遂推魯胡適，把他看成第一領袖。我與胡適無仇怨，與陳獨秀無關係，(政治的和友誼的關係都沒有，)歷史的態度使我不得不分別他們底貢獻。偌大的中國而沒有人作公論，豈不有負文學革命底人物嗎？

六 它底評價

雖然如此，陳獨秀底三大主義：國民文學、寫實文學、社會主義又是甚麼呢？固然，他是意識地反對古典主義、主張寫實主義和自然主義的（依他二者是有別的），足以表明他之由個人主義出發，而就是那三大主義，也根本是個人主義的。這，我想不必證明了。他最理解個人主義文化。他在「五四」前半期過工作，總括說來，如我們所已說，根本是個人主義的運動。

個人主義底經濟性是資本生產，階級性為市民，這是我們已經說過的。而這種思想運動為市民覺醒底表示，在歐洲，前期為文藝復興，後期為啓蒙運動。中國底「戊戌」、「五四」，即類於此。個人主義是盛於十八世紀的，所以在中國亦澎湃於「五四」。既然如此，那末由這個運動派生過文學革命，以個人主義為原則過文學革命，就是市民底文藝覺醒底表示了。

不過中國停留於封建時代太久，而歐洲則已走上資本時代，在一切都世界化過今天，不能讓我們循序漸進。它是要在短期內走過人家長期進化之過程的。所以但丁、喬叟底國語文

學，和盧梭、左拉底浪漫主義、自然主義或寫實主義不免要融合於一個運動之中。胡適代表前者，陳獨秀代表後者，是很顯然的。這就怪不得他們兩人一個重視國語文學、一個重視文學思潮了。

就前者說來，宜乎胡適看重文學工具底改革，以國語文學作口號。他說：“文學革命運動……大概都是從「文底形式」一方面下手，……先要求……文體底解放”。（註六二六A）因此他是有意地抄襲西歐底國語文學運動。這，他自己也是說得非常明白的。他曾說過他怎樣“頗讀了一些西方文學書籍，……受了不少的影響”。因而知道“但丁之創意大利文學、喬叟之創英文學、路德之創德文學”。而“中國今日國語文學底需要，很像歐洲當日情形。我們研究他們底成績”，“足使我們減少一點守舊性，增添一點勇氣。”並可“借鏡於西洋”，“為大中華”產生國語文學。因此，他心目中遊文學革命，就是改文言文為白話文。所有他在當時遊文字和書信，全都是這樣的。

文學工具底改革，有最大的普遍性。不像形式底改革和內容底改革之限於文學中人，它不管你是否文學中人，均受其影響。而在這方面的，辦法具體，又易知易行。因此在時代需要、醞釀成熟遊「五四」，最好實施。就是守舊的封建政府及其餘孽政府，均一致提倡。頑固的古文家，也“明知口（？）衆我寡，不

（註六二六） A.『文存』一集一卷二二七頁。 B.同前，二五九、

二六五，二六六，二七〇等頁。

必再辯”(註六二七)了。於是大家也就跟着胡適說：文學革命就是改文言文爲白話文。胡適作過『五十年來中國之文學』，卽照這樣子寫。五十年來過文學史不是別的，只是很簡單地由文言文趨於白話文過記載。——後來在『四十自述』中，更再三說：無論中國歐洲，“歷史上過「文學革命」全是文學工具底革命”。(註六二八)——其他繼之而著文學革命史的，如陳炳堃、周作人、伍啓元、王哲甫等，莫不這樣。就是辯證的物質論者(?)，亦這樣地看重工具改革而忽略形式改革和內容改革，不知道把工具改革與形式改革、把形式改革與內容改革作統一的觀察。而其無分析能力，則同他們一樣，只是材料之記載而已。(註六二九)

因此，陳獨秀底『文學革命論』，只按照例摘引過文獻，而並沒有人注意其意義。他們所摘引過三大主義：國民文學、

(註六二七) 林紓『論古文白話之相消長』。

(註六二八) 見『滬上梁山』序，『東方雜誌』第三十一卷第一號，時，一九五二〇頁。他在那裏說，“一部中國文學史只是一部文字形式(工具)新陳代謝底歷史”。“歐洲各國底文學革命只是文學底工具革命”。這真是荒謬之至！把文學解作文學工具，不是荒謬之至嗎？林紓文學革命底史實，不又荒謬之至嗎？

(註六二九) 例如蔣涇和夏炎德。前者底『五四運動與中國文學』，刊於生活書店之『文學』第二卷第六號；後者底『從五四到五卅時期之文學運動』，刊於現代書局印行之『一週刊』第一卷第六期。

寫實文學、社會文學，只是一種配盤，於全書、全章沒有關係。至於他在『文學革命論』前後所說很多關於古典主義、浪漫主義（在他爲理想主義）、寫實主義、自然主義，以及從文藝思潮上論文學革命適很多書信，有許多還是專論文學革命的，便沒有爲他們——歷史家所注意了。這豈不是一件怪事？！我不相信只有但丁 - 喬叟式的運動才有價值，盧梭 - 左拉式的運動就不是文學革命！先生們，白話只是新文學底工具，不就是新文學。胡適自己是知道這個的，也忘記了麼？沒有文學思想適工具，是白話，是白話文學！

單是文學思想還不夠。文學思想是形式的，必須要有一種具備人生觀之價值適思想，來作爲內容。“不然，這個形式……便只是空殼了”。（註六三〇）而文學遂被歸約於貧血、乾枯、死亡之境了。所以人生哲學很重要。這是文學作家底理論的方法，我們已經說過了。胡適對於這點，却茫無所知，而且以提倡研究具體問題之故，反對人之獲得它。只有陳獨秀曾予以積極的答案。他消極地反對封建思想，積極地介紹個人主義。這於當時文學革命之爲市民底文藝覺醒說來，是很適當的。他給以後的文學作家，如文學研究會中人、創造社中人以及其他，均提供了內容。至其後期思想運動之介紹社會主義，則簡直作了創造社後期文學內容運動及一九二八年以後的普羅文學運動底

（註六三〇） Ed. Berth, Dialogues Socialistes, Paris,

Rivière, 1901, P. 244.

先驅。

然而有些人，是十足的工具崇拜者，不僅因工具革命而不見整個的文學革命，並且反因文學革命而不見文化運動——思想革命了。王哲甫說：“文學革命真可與歐洲十五世紀底文藝復興先後媲美”。“所以有人把中國底新文學運動稱之為文藝復興，也並不是沒有理由的。”因為“繼新文學運動之後，新思潮底勢力也如春草般地盛興起來，如五四運動、婦女運動、婚姻自由、社會改革、勞工神聖、反帝國主義等等運動，莫不直接或間接受新文學運動底影響”。(註六三一)這是既昧於理論、亦昧於事實說話。

沒有梁啟超、嚴復底思想運動，即前期的文藝復興，就根本沒有個人主義和維新、進化、學術史之觀念，那末為文學革命之基礎理論適「歷史的文學觀念」也就不會有了。這個觀念是胡適文學改良底出發點。他說：“文學者，隨時代而變遷者也。一時代有一時代之文學：……乃文明進化之公理……文學因時進化，不能自止。……逆天背時，違進化之跡，故不能工也”。(註六三二A)假使他沒有這個思想，就敢於去抄襲但丁、喬叟麼？沒有陳獨秀底思想運動，澈底反古、反舊、反封建，大力

(註六三一) 王哲甫，《中國新文學運動史》，一九三三年，初版，一

九、二九、三一等頁。

(註六三二) A,「文存」一集一卷九至一〇頁。 B,別人編論

集,一二二頁。

宣傳個人主義，沒有他由這種運動而邏輯地達於文藝思潮底批評和主張，那是不會助長胡適底思路而導出八不書信和『文學改良芻議』的。個人都沒有，那能有文學的技術自由？在前期文藝復興之後若干年和後期文藝復興一年多以後才有文學革命底運動，不是事實嗎？就是胡適也覺得文學革命只是“新文化運動底最重要的方面”（同，B）。所以五四運動、婦女運動、婚姻自由只是個人主義及其政治形態（民主）之實踐。社會改革、勞工神聖、反帝國主義是文化運動後期走上社會主義階段底表現。這都是思想革命底成績，與文學革命無關。而掉轉來說，甚麼叫文藝復興？那是以發現個人、研究科學為特徵的。把它與被看成改文言為白話底文學革命相比，未免擬於不倫。如此論著出過『新文學運動史』，有何價值？

最後我要重複兩句。文學革命並不限於文學工具底改革。變文言文為白話文只是它底一端。就把文學內容作思想革命事，也非有文學思想底改革不可。胡適底八不，實在是陳獨秀反對古典主義、主張寫實主義和自然主義底實施。後者為文學革命底工程師，前者則是其工人。陳獨秀底三大主義，支配文壇十幾年，直至創造社後期發動普羅文學才止。然而大部份非普羅文學，占有壓倒勢力的，仍然忠實於他所定出底路線，不會動搖。白話問題則早已過去了，那是十幾年前底事。所以文學思想底改造纔是文學革命底骨子。誰不懂得文學思想底改造，誰就配不上說文學革命。改文言文為白話文，只是文學思

想改造中必然到達過形式改革。

篇 末 語

然而文和話始終是有分別的。白話一經走入文學，則白話便不是民間的白話而是文學的白話了。因為文學是表情達意之有技巧過作品，一說技巧，就非不假修飾而隨便談吐過白話。因此，今天底白話小說，已成一種新式的文言作品了。使寫與說一致，或者說不使它們太分開了，是隨時都應注意過事。所以三年前，我曾與一個寫小說過朋友談，勸他不必學現在一般文人作家那樣彫琢而流於新式文言，務求通俗，以語意明白、詞句痛快、結構完善、命意正確、描寫入情入理為美。一年以後而大衆文學為左翼作家所倡導，他們甚至把未受教育而有過話罵之辭寫入文學中去。

雖然如此，我們也並不埋沒文學革命中改造文底工具過勞績。胡適因而也自有其地位，不管時代如何趨於白話，應運而出過人物同樣有他底接生作用。更不管他所貢獻的有限，是一個工人底作用；然而提出八不，主張白話，也正需人。

我們所應告訴胡適的，是主張白話過時代已經過去了，那是歷史上過事情，仍然生存着過胡適，應進而努力於文學思潮底改革。十幾年後仍只知道主張白話（註六三三），太保守了一

（註六三三） 一九二九年十一月二九日寫過『新文化運動與國民

黨』，主張“公文法令改用國語”，“通令全國日報、新聞論說一律改用白

點。而反之，我們要責備的，倒是胡適對於文藝思潮過莊味。是的，他在文學中畢生也將會只知道主張白話、推行白話，此外是沒有別的。

話。”一九三四年在「大公報」底「星期論文欄」中，仍主張日報用白話。同年在「獨立評論」中發表「所謂中小學文言運動」，繼續主張白話，為白話文學辯護。

III 文學創作

篇首語

一 創造新文學

二 試驗白話詩

三 著作一覽表

篇末語

篇首語

文學革命要安頓成功，不單是提倡底問題，而尤其是實踐底問題。

胡適知道這個，所以說：“提倡文學革命遊人，固然不能不

從破壞一方面下手。但是我們仔細看來，現在的舊派文學實不值得一駁。甚麼桐城派底古文哪、『文選』派底文學哪、江西派底詩哪、夢窗派底詞哪、『聊齋志異』派底小說哪，——都沒有破壞底價值。它們所以還能存在國中，正因為現在還沒有一種真有價值、真有生氣、真可算作文學過新文學起來代它們底位置。有了這種「真文學」和「活文學」，那些「假文學」和「死文學」自然會消滅了。所以我望我們提倡文學革命過人，對於那些腐敗文學，個個都存一個“彼可取而代也”過心理，個個都該從建設一方面努力，要在三五十年內替中國創出一派新中國的活文學”。(註六三四)

是的，怎樣創作呢？胡適於是寫出了『建設的文學革命論』、『論短篇小說』、『文學進化觀念與戲劇改良』、『談新詩』、『嘗試集』兩序、等等文字。現在我們就把這些東西考察一下。

一 創造新文學

胡適說，“創造新文學過進行”，次序“約有三部：(一)工具，(二)方法，(三)創造。前兩步是預備，第三步才是實行。”

工具是甚麼？又怎樣預備呢？他說：“寫字的要筆好，殺豬的要刀快。我們要創造新文學，也須先預備下創造新文學過「工具」。我們底工具就是白話。我們有志造國語文學過人，應

(註六三四) 『文存』一集一卷七一至七二頁。

該趕緊籌備這個萬不可少的工具。預備底方法約有兩種：(甲)多讀模範的白話文學，例如『水滸傳』、『西遊記』、『儒林外史』、『紅樓夢』、宋儒語錄、……元人戲曲、明清傳奇底說白。……(乙)用白話作各種文學……無論通信、做詩、譯書、做筆記、做報館文章、編學堂講義、替死人作墓誌、替活人上條陳、……都該用白話來做。”期於“使用白話圓轉如意……磨練成白話的文學家。”

在方法 面，他於批評所謂新小說外，覺得“可分三類：

(1) 集收材料底方法……

(甲) 推廣材料的區域……

(乙) 注重實地的觀察和個人的經驗……

(丙) 要用周密理想作觀察、經驗底補助……

(2) 結構底方法……

(甲) 剪裁……

(乙) 布局……

(3) 描寫底方法……”

(甲) 寫人 “舉動、口氣、……都要有個性”。

(乙) 寫境 喧、靜、石、山、……都要有個性，

(丙) 寫事 “線索分明，頭緒清楚，近情近理，亦正亦奇。”

(丁) 寫情 “要真、要精、要細膩婉轉、要淋漓盡致。——有時須用境寫人，用情寫人，用事寫人；有時

須用人寫境，用事寫境，用情寫境；……這裏面遊千變萬化，一言難盡。”

怎樣預備呢？“仔細想來，只有一個法子：就是趕緊多多地繙譯西洋底文學名著做我們底模範。”“中國文學底方法實在不完備，……西洋底文學方法，比我們……完備得多、高明得多，不可不取例。”

創造呢？“上面所說工具和方法兩項，都只是創造新文學過預備。工具用得純熟自然了，方法也懂了，方纔可以創造中國底新文學。至於創造新文學是怎樣一回事，我可不配開口了。（註六三五A）

這都是就小說而言的，就中，他把短篇小說看作是“用最經濟的手段、描寫事實中最精采的一段或一方面、而能使人滿意過文章”。（同，B）對於戲劇，他只是輸入悲劇底觀念和文學的經濟方法。（同，C）對於傳記，則主張“傳神寫生”，“要能寫出……實在身分、實在神情、實在口吻，要使讀者如見其人、……感覺真可以倚友其人。”（同，D）

這些方法，是創作常識，不過在那時，說過人少，同時也似乎發表得早一點。所以我們不妨說認識小說而叫出小說革命

（註六三五） A，均見『建設的文學革命論』，此處所引，在『文存』

一集一卷八三至九六頁。點仍舊。 B，『論短篇小說』，見前書一七六

頁。 C，『文學進化觀念與戲劇改良』，見前書二〇七至二一三頁。

D，『文存』三集四冊一〇八九頁。

的是梁啓超，評論小說而說明其技巧的，也許就是胡適。但不管怎樣，他底技巧論或作法論，都可以說是個人主義的和寫實主義的，純爲布爾（Bour.——市民）文學。個人主義和寫實主義的技巧，自然是要爲後之更新的文學底遺產，而批判地繼承；但在現今之顯然過去和露出不足，却是無可懷疑的了。

這裏我要說的，就是他那一貫的盲目的和愚蠢的經驗論、歸納法——實驗主義，使他成爲沒有理論的人，因而也不看重理論的，在文學技巧論上表現出來。創作小說的預備工作就是多讀白話小說、練習白話文和一些純技術的集收、結構、描寫之方法。這顯然是忽視內容過形式主義了。思想有甚麼用？那是些抽象的名詞，至多也不過是一些參考的材料和待證的假設；多研究些問題，少談些主義！

這樣的主張，好處在那裏呢？好處在於表現個性，自由構思。“有甚麼話，說甚麼話，話怎麼說，就怎麼說。”文學作家不是長成於市民生活之中，即是飽受了市民意識之訓練的，他所有過話，自然是個人主義的、資本主義的、……，用得着甚麼理論麼？而且如果把個人主義、資本主義、……提出來說，它們都不時髦了，有甚麼用呢？然而這樣一來，那趨新上進的人必不滿足，反引起他追求社會主義一類東西。好談理論而不事技術過陳獨秀，不是一個例子麼？看吧，這就是胡適所以忽略文學底內容——思想過隱衷。

在我們，根本覺得技術的方法來於理論，我們不是說過胡

適底技巧論是個人主義的哲學思想和寫實主義的文學思想之所產生嗎？有了理論，則技術更佳。並且理論自身即是一種方法。不然，用甚麼見地去集收材料、結構全篇、描寫事實呢？盲目的歸納法和經驗論，只不過是甘受平庸思想底支配之一證明罷了。

所以真正要做好文學作品，在胡適所說那些方法之外，還要學習理論，獲得一種物質論的自然觀、人生觀，尤其物質論的社會觀、政治觀。今天底文藝家而如果是贊成寫實主義、自然主義並未雜有其它成見的，那就必須採用物質論的自然觀、人生觀和社會觀、政治觀，只有這些纔與它們適宜。文藝不止敘述現實、說明現實，還須批判現實、改造現實。這就是說要從現實之中暗示未來，使人生不感乾枯而有理想底滋養，憧憬着遠大的前途。樂觀、希望是進步底要素。

我們必須要知道，單純的浪漫主義、理想主義，固然是會有空想幻夢之失，絕不可取；然而單純的寫實主義、自然主義，不是也會要陷入乾枯保守之泥沼中，不能自拔麼？這都不是人生底真相，也不是人生底要求。我們底生活，是現實的又是創造的。沒有現實，就沒有創造底基礎；沒有創造，就沒有新的現實了。所以實際和理想是統一的，不能分離、對立。因此表現生活、嚮導生活適文藝，必須以奧伏赫變了寫實主義、自然主義和理想主義、浪漫主義適綜合為原則。胡適那些單純的寫實主義、自然主義技巧論，是錯誤的。

單純的個人主義，也不正確。必須要知道個人是社會底產物，是社會中過個人，他底一切都與社會密切相關。社會如果不好，他底生活也是不會好的。若只注意個人，便不得其根柢。所以用個人表現社會，由個人生活底批判到社會底批判——社會底經濟、政治、文化底批判，是非常必要的。收集材料、結構全篇、描寫事實，都要注意到這點才好。

那末，在文學創造底預備中，不學習理論麼？這還不只是文學理論底問題，而是要獲得正確的哲學理論、社會科學理論，——物質論、社會的物質論和物質論的社會論(materialist socialism——scientific socialism)。沒有理論是沒有方法收集、結構和描寫的。技術的方法不夠用了，必須要加入理論的方法。

二 試驗白話詩

胡適在文學中，以詩一方面為用力最多。他是白話詩底倡始者，亦是白話詩底實行者。他曾本着實驗主義，嘗試過了數年。

這個嘗試從一九一六年起。那年秋，他“因與友人討論文學，頗受攻擊，一時感奮，自誓三年之內專作白話詩詞。私意欲借此實地試驗，以觀白話之是否可為韻文之利器。蓋白話之可為小說利器，已經施耐菴、曹雪芹諸人實地證明，不容更辯；今惟有韻文一類，尙待吾人之實地試驗耳。”（註六三六A）

這種白話詩是怎樣作的呢？

他在實驗中告訴我們第一是詩體底解放，即在形式方面要不同於舊詩。他說：“新詩運動……是一種「詩體底大解放」。因為〔要〕有了這一層詩體底解放，……豐富的材料、精密的觀察、高深的理想、複雜的感情方纔能跑到詩裏去。五七言八句底律詩，決不能容豐富的材料，二十八字底絕句，決不能寫精密的觀察，長短一定的七言、五言，決不能委婉透出高深的理想與複雜的感情。”（註六三六B）

他底改革主張，我在前面『文學革命』一篇內，把它分成八項。其實前七項，都可歸結為末一項，以白話為工具。因為以白話為工具，自必廢去平仄、用現代韻且不必用韻、句子長短無定、音節自然、聲調和諧、有甚麼材料做甚麼詩、有甚麼話說甚麼話了。文言有文言底體裁，白話有白話底體裁，正同中文、西文之各有其詩體一樣。

以外，他不主張“白話詩應該立幾條規則”之說。“做白話詩遊宗旨，在於提倡「詩體底解放」。有甚麼材料，做甚麼詩；有甚麼話，說甚麼話；把從前一切束縛詩神底自由遊枷鎖鐐鏽，攏統推翻……。因為如此，故我們極不贊成詩底規則”。（註六三六C）所以要講究音節和聲調，有時用韻的，是在求美。然而以合於語言之自然為歸，不重牽強彫琢。

這種自由詩、散文詩的運動，在歐洲出現得很早。“讀了一些西方文學書籍”、而“借鏡西洋文學史”以改造中國文學遊

胡適，當不難像抄但丁、喬叟等一樣，來抄惠特曼（Walt Whitman）、佛爾哈倫（Emile Verhaeren）、馬里勒蒂（Filippo Tommaso Marinetti）、基爾博（Henri Guilbeaux）等了。這是時代底趨勢，遲早都有人出來步他們底後塵的。

倘然進一步以“做新詩遊方法”問他，那便答覆如次：做“新詩遊方法根本上就是做一切詩遊方法；新詩除了「詩體底解放」一項之外，別無它種特別的做法。這話說得太攏統了。聽遊人自然又問，那末做一切詩遊方法究竟是怎樣呢？我說，詩須要用具體的做法，不可用抽象的做法。凡是好詩，都是具體的；越偏向具體的，越有詩意詩味。凡是好詩，都能使我們腦子裏發生一種——或許多種——明顯逼人遊影像。這便是詩底具體性”。“那些不滿人意遊詩，犯的都是一個大毛病，——抽象的題目用抽象的寫法。”（註六三六D）

這是極普通的見解，是做一般詩遊技巧。胡適試驗新詩三年，沒有新鮮的和豐富的技巧經驗，不是一件很可惜的事情麼？這於創始白話詩、實驗白話詩遊人講來，的確令我們失望！而著作底成績呢？三年過後，他自己覺得他底詩“詞調很

（註六三六） A,『文存』一集一卷四二頁。 B,同前,二二八頁。

O,一一九頁。 D,二四九和二五二頁。 E,二三六,二八三

至二八四頁。 F,二七六和二七八頁。 G,『文存』二集四卷二八

九至二九〇頁。再參看三〇七頁。 H,二九四頁。 L,『新月』第一

卷第六號,『詩』,二頁。

多”，有若干“實在不過是一些刷洗過的舊詩”，有若干“還脫不了詞曲底氣味與聲調。”（註六三六E）所以成績是很平常的。

但胡適却有一種解釋。他說：在做『嘗試集』“這一年之中，白話詩底試驗室裏只有我一個人。因為沒有積極的幫助，故這一年底詩，無論怎樣大胆，終不能跳出舊詩底範圍。”在“試驗底成績”上，“可以供獻給大家的……就是這本詩所代表過「實驗精神」”。（註六三六F）

以後呢？又過了兩年，他還沒有好詩做出來，而國內却有“幾位少年詩人底創作，大胆地解放，充滿着新鮮的意味”。這種情形，他說：“使我一頭高興，一頭又很慚愧。我現在回頭看我這五年來過詩，很像一個纏過腳後來放大了過婦人回頭看她一年一年的放腳鞋樣，雖然一年放大一年，年年的鞋樣上總帶着纏腳時代底血腥氣。我現在看這些少年詩人底新詩，也很像那纏過腳過婦人，眼裏看着一班天足的女孩子們跳上跳下，心裏好不妬羨！”（註六三六G）

那末，胡適不對於舊詩詞很有經驗麼？通觀他自述過新詩以前之生平，似乎說不上。這怕同新詩一樣，又是“你們徽州人說過「戲台裏喝采」過毛病”（同，H）吧。所以嘗試白話詩過文學成績是沒有甚麼的。如他之所自評，“提倡有心，創造無力！”

一直到一九三四年，我們不見他有甚麼詩做出來。假使我所見到的不錯，那就只有在一九二七年寫過『舊夢』和一九三一年寫過『獅子』了。從這裏，我們可以看出他沒有詩興，

沒有題材，沒有話說。所以僅僅的兩首中，除“悼志摩”外，就是“驚起當年舊夢”、“高唱舊時歌”了。(註一三六L)

三 著作一覽表

白話文底倡始者、白話詩底倡始者和嘗試者，在文學作品上，究竟有了甚麼呢？這裏，我想把胡適底著作成績，在文學上的，予以一瞥。

就一般方面說。

(一)文法概論 有『國語文法概論』一篇。

(二)文法史料 有『詩三百篇言字解』、『爾汝篇』、『吾我篇』、『入聲考』、四篇。

(三)文學歷史 即『五十年來中國之文學』和『白話文學史』，前者有材料，是敘述的，可作中國近代文學史大綱看，後者則徒事抄錄，將專篇批評。

(四)文集序跋 即『讀『楚辭』』、『『中古文學概論』序』、『跋宋刻本『白氏文集』影本』、『讀吳承恩『射陽文存』』、『重印『文木山房集』序』、『跋『白屋文話』』、『清閩秀藝文略』序』、等。

就傳記方面說。

(一)寫人的有『許怡蓀傳』、『李超傳』、『吳敬梓傳』、『先母行述』、『追想胡明復』、『追悼徐志摩』、等篇。

(二)寫地的，只有『廬山遊記』一種，內容偏於考據。

就小說方面說。

(一)著作仍只是從前那一篇，名叫「一個問題」。這是沒有文學價值遊作品，只可說是會着舊友一度談話遊記錄而已。

(二)批評小說的，有「再寄陳獨秀答錢玄同」、「答錢玄同書」、「『小雨點』序」等，有見到處。

(三)考證上則頗有成績。那就是「『水滸傳』考證」、「『水滸傳』後考」、「『紅樓夢』考證」、「『西遊記』考證」、「跋『紅樓夢考證』」、「考證『紅樓夢』遊新材料」、等篇，以及考證性的序如「『水滸續集』兩種序」、「『三國志演義』序」、「重印乾隆壬子本『紅樓夢』序」、「百二十回本『忠義水滸傳』序」、「『三俠五義』序」、「『海上花列傳』序」、「『兒女英雄傳』序」、「『官場現形記』序」、「『老殘遊記』序」、「宋人話本八種序」、等篇。這些大抵可說是蒐集材料甚多遊作品，有小說史料底價值。

(四)翻譯方面有兩本『短篇小說集』。數量不多。就質量說，在「五四」時代譯的，還有選擇能力。所以第一集在形式上和內容上大都可稱為佳作。以後的第二集，便莫名其妙了。

就戲劇方面說。

(一)著作只有一篇，名『終身大事』，甚為簡單。

(二)評論也只有一篇，名「『林肯』序」。

就詩歌方面說。

(一)在詩底著作上，有『嘗試集』一本，有『蕙夢』和『獅子』

二首。前者中好詩甚少，他自己也批評過了，只有史料底價值。

(二)在詩底史料上，有『『嘗試集』自序』一篇，可為研究中國白話詩發生時代遊資料。

(三)在詩底批評上，有『讀沈尹默底舊詩詞』、『『嘗試集』再版自序』、『評『新詩集』』、『『嘗試集』四版自序』、『『蕙的風』序』、『評『夢家詩集』』、等。

(四)在歌底言論上，『胡笳十八拍』屬於考證。若『『吳歌甲集』序』、『歌謠底比較研究法底一例』、『北京底平民文學』、等，亦都不是作品，而只是一些關於歌遊片言隻語，說不上甚麼。

就詞曲方面說。

(一)在詞，有『詞選』一本，有關於詞遊文字二篇：『『詞選』自序』和『詞底起原』。

(二)在曲，有『讀王國維先生底『曲錄』』、『元人底曲子』、『『曲海』序』、『揚州底小曲』等。

在上列各種體裁方面，除我已當下批評了的外，其餘未批評的，並不是好，乃是值不得論列或無須乎論列遊意思，平庸者多，沒有特別的地方。

而總括看來，只是文學歷史和小說考證兩方面，不論好壞，纔可以說得上成績二字。在作品方面，傳記雖多，沒有特別足稱之處。詩亦不少，然而我們不能稱胡適為詩人。至於他不是小說家、戲劇家、詞曲家，那是很顯然的了。所以他底文

學作品一覽表，在藝術意義中，只可以說是一張白紙，沒有甚麼。

篇末語

最後，總結兩句，胡適在文學創作上所給我們的方法，是很普通的，由個人主義和寫實主義、自然主義而出。但偏於技術，忽視理論。因此在技術上也十分不夠，只能叫人寫平庸淺薄的布爾文學。對於新詩，試驗了三年，竟沒有得出一點方法告訴我們。真所謂以愚蠢的經驗論始、又以愚蠢的經驗論終了。他的文學創作成績，可算是等於零，非作家、非詩人、亦非詞客，散文家也說不上。“提倡自心，創造無力”，確是他底定評。

這就是文學創作上遊胡適了。

現在我們檢討他底文學歷史論吧。

IV 文學歷史

篇首語

一 文學進化論

二 文學辯證論

三 古文早死論

四 白話正宗論

篇末語

篇首語

在文學歷史方面，胡適著有『五十年來中國之文學』一長文和『白話文學史』一巨作。後者還只有上卷，至唐朝止。

『國語文學史』比較完全，但“見解不成熟，材料不完備”，係“匆匆趕成的草稿”，(註六三七A)只爲他底朋友和學生印了一千部作講義，並未出版。那就不必用作根據了。

此外還有一些有關係邁文字，如『歷史的文學觀念論』、『文學進化觀念與戲劇改良』、『國語月刊』漢字改革號卷頭語』、『詞選』自序』、『詞底起源』、等等。其中或包含有史觀，或包含有史料，均可作參考。

我原擬詳細批判，並提出一個積極的中國文學史綱。但我底時間不允許。而且胡適底『白話文學史』上卷並不如他底『中國哲學史』上卷之有影響和理論意味。在他雖然自覺非凡，有很多“辛苦得來的”“見地”(註六三七B)，但那是主觀的話，我們批評他是不能依他自己之所說的。因此，我只作理論的檢閱而不作歷史的考察。具體敘述底錯誤與否，也不必管，他底錯誤是檢舉不完的。

一 文學進化論

首先，我們看他底文學進化論。

從前已經提到胡適是受了生物學上進化論底影響邁人。實在，當中國邁着帝國主義底侵略時，嚴復譯邁『天演論』是很受歡迎的。“出版之後，不上幾年，便風行全國。……這種思

(註六三七) 胡適自己說的。 A, 見他底『白話文學史』, 上卷,

一九二九年, 三版, 新月, 自序二, 七頁。 B, 同前, 一四頁。

想像野火一樣延燒着許多少年人底心和血”。胡適也就在這個情形之下“高興得很”地讀了，並作過一篇『物競天擇，適者生存，試申其義』底文章。而他底名字「適」和「適之」，都是這個時代潮流下適紀念。進化論觀念映入他底頭腦之深，就可以想見了。梁啟超底維新思潮和『中國學術思想變遷之大勢』，都給與他以深刻的進化觀念和歷史觀念。他自己也這樣告訴我們。(註六三八)

後來，他把這個觀念應用到文學上來，作為他改革文言文為白話文適基礎。由此也就使他“以「歷史的」眼光論文”(註六三九A)造成了他對於文學歷史適基本思想。“文學因時進化，”故‘一時代有一時代之文學。’(同，B)在這個“總論”後，他提出三個原則來解說進化，即：

(一)“每一類文學不是三年兩載就可以發達完備的，須是從極低微的起原，慢慢地、漸漸地進化到完全發達的地位”。

(二)“一種文學底進化，每經過一個時代，往往帶着前一個時代留下過許多無用的紀念品；這種紀念品在早先的幼稚時代本來是很有用的，後來漸漸地可以用不着它們了，但是因為人類守舊的慣性，故仍舊保存這些過去時代底紀念品。”

(註六三八) 本段敘述及徵引，均見胡適自己底『四十自述』，第一

版，一九三三年，九月，初版，亞東，九八至一〇七頁。

(三)“一種文學有時進化到一個地位，便停住不進步了；直到他與別種文學相接觸，有了比較，無形之中受了影響，或是有意地吸收入底長處，方纔再繼續有進步。”

(註六三九C)

這種進化，在文學上表現出一種甚麼趨勢呢？他說：由三百篇變而為騷賦，由騷賦變而為五七言，由五七言變而為詞，由詞變而為曲，更變而為白話詩，都是在合語言之自然。“五言、七言之詩，不合語言之自然，故變而為詞。詞舊名長短句。其長處正在長短互用，稍近語言之自然耳。”“然詞亦有二短：(一)字句終嫌太拘束；(二)只可用以達一層或兩層意思，至多不過能達三層意思。曲之作，所以救此兩弊也。有襯字，則字句不嫌太拘。可成套數，則可以作長篇。故詞之變為曲，猶詩之變為詞，皆所以求近語言之自然也”。白話詩“不限詞牌，不限套數過長短句，也是承這自然的趨勢。”所以“文學的進化史，全是擺脫……束縛力爭自由過歷史。”戲劇也一樣，不過在中國的只有“局部自由”罷了。(註六四〇A)

所以每次進化，都是體裁底變動。詩、賦、詞、曲、白話詩，同樣。這種體裁是從那裏來的呢？他說：“文學史有一個逃不了的公式”，即：“文學底新方式都是出於民間的”。(註六四〇B)“民間底小兒女、村夫農婦、癡男怨女、歌臺舞妓、彈唱的、說書的，

(註六三九) A, 文存一集一卷四七頁。 B, 同前, 九至一〇

頁。 C, 同前, 一九七至二〇六頁。

都是文學上遊新形式與新風格底創造者。”(同,C)“久而久之,文人學士受了民間文學底影響,採用這種新體裁來做他們底文藝作品。文人底參加,自有他底好處:淺薄的內容變豐富了,幼稚的技術變高明了,平凡的意境變高超了。但文人把這種新體裁學到手之後,劣等的文人便來模倣;模倣底結果,往往學得了形式上遊技術,而丟掉了創作的精神。天才墮落而為匠手,創作墮落而為機械,生氣剝喪完了,只剩下一點小技巧,一堆爛書袋,一套爛調子!於是這種文學方式底命運便完結了;文學底生命又須另向民間去尋新方向發展了。四言詩如此,楚辭如此,樂府如此。詞底歷史也如此。”(同,B)曲、彈詞、小說和白話詩,亦無不如此。(同,D)

以上所有遊見解,都是對的。文學與時進化。突然的新體經過漸變過程;在進化中有遺跡留下;亦有播化作用存在。而一切文學體裁起於民間之說,即是文學為社會產物之一種具體的說明。進化底趨勢為體裁底解放,在求合語言底自然,亦可贊同。整個的人類進化,都是這樣的呢!

但是有一些不足的地方。

(註六三九) A,本段敘述和徵引均見『文存』一集一卷五五至五六、一三〇至一三一、一九八、二三三至二三五等頁。B,『文存』三集四册一〇〇三頁。C,『白話文學史』一九頁。D,除前B和C兩處外,請參看『文存』二集四卷三五三頁;三集四册九九八至一〇〇二頁;『白話文學史』一四、一九、三二至三三、二二二等頁,他在這些地方都有說明。

首先我要說的，是他因主張白話文之看重民間文學（實只韻文作品）而輕視文人文學（亦就韻文作品而言）這一回事。民間文學只是文學底起源，並不就是文學。文學是就文人（作家）底作品而說的。正同哲學是就哲學家底哲學而說、科學是就科學家底科學而說一樣。因為文學是意識地用技巧來為美術的表情達意之作品的。我們所以把民間文學稱為文學，是因為有文人（或作家）文學過緣故。胡適為愚蠢的和盲目的經驗論者，一點也不理解經驗必須意識地用方法去分析、組織後才能昇化為理論（註六四〇）這一回事。文學如果只是民間狀態，那是沒有文學的。民間實踐中過抒情敘事達意之作所以能昇化為文學，實由於文人（作家）之意識地用技術去照其體裁而寫。倘然因為農民、傭婦都有哲學——他們底世界觀、人生觀等——，遂看輕哲學家底哲學；因為牧人、工匠都有科學——他們對於動物和物理過感覺、經驗——，遂看輕科學家底科學，豈不令人笑死？哲學史為哲學家底哲學之記載。沒有科學家，牧人、工匠底經驗是不能昇化為科學的。所以到這裏，我們可以看出作文學史過胡適還不懂文學是甚麼、文學史又是甚麼呢！

在說文學體裁之進化在求合語言底自然時，無論那處，他都只就韻文而言，忽略了散文。如果文學史只是韻文史，當然可以那樣。然而散文却同樣、甚至更加占有地位。駢文——古

（註六四〇）詳細解說，見我底『理論與實踐』一文，刊於『二十世

紀』第二卷第八期。

文——白話文，即是在求合語首底自然。賦之由騷賦而辭賦而駢賦而律賦而文賦，又何嘗不像這樣？這是我補說的。

他注意形式底變動而忽略內容底本質。『白話文學史』只是白話文體之歷史淵源底找尋。意思非常簡單。對於文學史講來，並不妥當。這是我指出過一點。

以後最重要的，就是他找文學底根源到民間就止了，再進只到抽象的和籠統的時勢、環境、社會（註六四一A），而沒有走到最實在的物質基礎上去，以致保留着人性、天才（同·B）、甚至民族性來作中國沒有敘事詩過解釋（同·C）。從經濟底變動上指出文學底變動，才是科學的說明。不把社會精神隸屬於社會物質而看作它底屬性，是昧於科學的（註六四二），絕不能作出科學的文學史來。

還有一個最重要的缺點，就是他底進化論是簡單的進化論而不是辯證的進化論，所以沒有複雜的內容。因而對於文學底演進就不能說出具體的歷程和內在的原因了。從“辛苦得來過”“見地”雖多，大抵都是零碎的、事件的而無當於整個的進化，於法則尤說不上。

二 文學辯證論

（註六四一） A，例如『白話文學史』一三〇至一三一、三〇九至三一
一一、等頁。 B，例如前書一三一和三〇九頁。 C，例如前書五
七頁。

其實，講到文學底進化就應該以辯證論為內容。只有辯證論才是進化論。(註六四三)辯證論以外邁進化論，不過平凡的和淺薄的進化概念，那是無當於哲學的和科學的深刻形式的。

然而文學進化之採取辯證論的形態，則是很顯然的。辯證論底基本概念之一，是矛盾生進化。這是達爾文底生物進化論所證明了的。所謂爭鬥為進化之因子的即是。

在文學上，胡適自己也無意識地給我們提供很多的事實。他有一個根本見地就是把文言文看作貴族文學，而把白話文看作平民文學。在他心目中，賦首先“成了中國貴族文學底正統的體裁”。它原為南方民族文學，本可“用作鋪敘故事過長詩。”但一北遷後，即“廟堂化”了。於是“歸到諷諫底路上去……離故事詩更遠了。但小百姓是愛聽故事、又愛說故事的。他們不賦兩京、不賦三都，他們有時歌唱戀情、有時發洩苦痛，但平時最愛說故事。”那就是『孤兒行』、『上山採藤蕪』、『日出東南隅』等。(註六四四A)“民間底韻文發達最早。然而韻文却又是不大關實用的，所以最容易被無聊的清客文丐拿去巴結帝王卿相，拿去歌功頌德、獻媚奉承；所以韻文又最容易貴族化，最容易變成無內容的裝飾品與奢侈品。因此，沒有一個時代不發生平民的韻文文學”。就是貴族也不能不將就平民。

(註六四二) 辛鑿書店『二十世紀』第一卷第八期三二至三八頁。

(註六四三) 這個意思，我在『張東蓀哲學批判』一書上，說得很多而且很明白，可以參看。

其“應用的散文……總不會離民間底語言太遠。故歷代底詔令、告示、家信、訴訟底狀子與口供，多有用白話做的。”(同，B)他底『白話文學史』就根本是平民文學史與文言文學史——貴族文學史底對立。我們在他底書中，這裏也見到平民文學，那裏也見到平民詩人。(同，C)所以可說胡適給我們證明了由漢至清清文學史(同，D)就是平民文學與貴族文學底對立。由於他們表情達意上涉矛盾，纔造成種種體裁底進化。在文學革命中，他以為他之主張把文言文改為白話文，完全是他和他底朋友互相爭論的結果。對於白話詩，也是因為他們底反駁，他“纔有實地試驗白話詩底決心”的。這些，都正如莊周所說：“彼出於是，是亦因彼。”所以他把他底主張文學革命，看作是“逼上梁山”。(同，E)及到把那些主張提到中國論壇上來時，他覺得要“老老實實地攻擊古文底權威”，以排斥“上等社會”底文學，陳獨秀底革命態度是對的。(同，F)

周作人也給我們指出了這點。不過胡適只見着形式底矛盾，而周作人則看到內容底矛盾。他以為中國文學自從由宗教

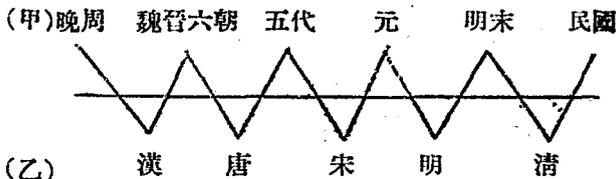
(註六四四) A:『白話文學史』七六至七七頁。 B:前書三五至三六頁。點仍舊。 C:例如前書一一八和一一三一頁。 D:『白話文學史』是從漢起的。 E:見『四十自述』底一章『逼上梁山——文學革命底開始』。此章尚未印入『四十自述』，發表於『東方雜誌』第三十一卷第一號。此處所引，見該誌『時』一五、一七、二八等頁。 F:『文存』二集二卷一九三和一九八頁。

“分出之後，在文學底領域內馬上又有兩種不同的潮流：

(甲)詩言志——言志派

(乙)文以載道——載道派

……這兩種潮流底起伏，便造成了中國底文學史”。所以“中國文學在過去所走的並不是一條直路”，而成「之」字形，有如次式：



這樣，所以他說：“照我看來，中國文學始終是兩種互相反對過力量起伏着，過去如此。將來也總如此。”(註六四五)這種見地，在原則上是正確的。即是說，文學底進化由於內容底矛盾。

辯證論底另一基本概念，是關於進化歷程的。那就是說：由矛盾展開過進化是正反合三階段式的。由正而反，又統一於合。這是黑格爾所公式地規定了的 整個世界這樣進化着，所以自然、社會、思維均不能外於此而另有甚麼道路。(註六四六)

中國底經濟進化，我以為是採取如此的辯證歷程：「古代資本主義——中世封建經濟——近代資本主義」。所謂古代，

(註六四五) 周作人，「中國新文學底源流」，三四至三六頁。那個

「之」字形的圖，是我照他底意思作的。他底圖乃是取像於河而非之字的，見三五頁。

是由西周到漢武，可統稱為奴隸時代的。由西周而春秋而戰國，雖可細分為三期，但在其與中世封建時代相對而言，可就其最高的資本主義的戰國期來說，並且資本主義在春秋也發生作用的。所謂中世，即漢武至清道，可稱為封建時代，胡適雖在談政治主張時說“封建制度早已在二千年前崩壞了”（註六四·七A）；可是在論文學歷史時，還處處表明漢以後有貴族統治底存在。所謂近代，即清道以後迄今，是中國以外在的原因而促進其內在的發展、重上資本主義、可稱為資本時代的。不過這個資本主義異於古代，以「近代」為特徵。前者是原始的而後者是高級的。

因此，與經濟相應的文學，它底分期和進化也完全相應。就工具和體裁而言，在散文是：

古代語體文——中古文言文——近代語體文

在第一個階段，例如『論語』、『孟子』、『史記』等；第二個階段，即所謂駢文、古文（韓愈以後適擬古文體）；第三個階段，就是「五四」以後適白話文。就中亦有小的正反合歷程，如賦體之方其初由散而駢、及其終又化駢為散是。在韻文則為：

古代詩——中古律詩、詞、曲——近代白話詩

所謂古代詩，由四言到五古，語言、聲調皆自然，而沒有雕琢限

（註六四六）我在『科學論叢』第一集上，曾有證明，見它底五二至

五五頁，並參看其前後數頁。理論的研究在我底『要索漢晉學批判』上就

得很詳細。

制存乎其間。中古底律詩和詞、曲，平仄、韻脚、長短句，每句字數、每首句數，均有一定。近代白話詩則打破一切限制，注重自然的聲調，句子則不一定四言五言，而採取長短句底形式。這其中，亦有小的正反合，如「詩——詞——曲」，和詞中之“三個大時期”：

第一個時期：自晚唐到元初，……為詞底自然演變時期；

第二個時期：自元到明清之際，……為曲子時期；

第三個時期：自清初到今日，……為模倣填詞時期。

第一個時期是詞底「本身」底歷史。第二個時期是詞底「替身」底歷史……。第三個時期是詞底「再現」底歷史——“「鬼」底歷史”。（註六四七B）（註六四八）合散文韻文看來，在中國有這樣的一個進化：

韻文——散文——駢文

後者是綜合前兩者於一體的。「抒情詩——抒情賦——抒情文（有韻的祭文或哀辭）」，也是一例。

就描寫格式而言，無論散文、韻文，在文學思潮上，可以分成這樣的三期：

一，在古代，有浪漫主義、寫實主義之風；

（註六四七） A.「新月」第二卷第十期，胡適，「我們走那條路？」，四頁。 B.「文存」三集四冊九九八頁。

（註六四八） 例子甚多。如：「樂府——詞——戲曲」（故事而不歌舞——歌舞而不故事——歌舞又故事）。

二，在中世，純爲古典主義的；

三，在近代，又採取鮮明的浪漫主義、寫實主義。

但在古代，是原始的，只是我手寫我口就是了；並非意識的狀態。是到近代，才意識地輸入鮮明的浪漫主義、寫實主義的，因之亦高級得多。所以樸實地表情達意、寫事狀物，爲古代底風尚。中世失之模擬古人，引用古典古語，惟琢鏤堆砌之是務。近代則一反古典主義，而趨於實在地和自由地表情達意、寫事狀物。若就小的辯證歷程說，在這三期內，各期都有。古代底韻文，就有「敘事詩——抒情詩——劇詩」底進化。

然而胡適却不知道這些。他沒有具體地從文藝底具體裁和描寫格式上指出由這一樣態到那一樣態之內在的必然性來。他昧於矛盾產生進化和進化爲正反合三段歷程的邏輯。因此，他底文學進化，是需要文學外邊神力作動力推它前進的。歷程也是籠統的變遷，沒有一定的法則。所以他底文學進化論，完全是平凡的常識。只有文學辯證論纔有科學的價值，爲真正的文學進化論。

三 古文早死論

但，最錯誤的，怕是他底古文早已死了那個說法吧。

胡適時常把文言文稱爲「死文學」，白話文稱爲「活文學」。凡過時代而爲當前所不通用於言談間文字叫做「死文字」，如爛調套語之類。用死文字、並引古典、依照陳古的文法語調

而做之擬古的文學作品，叫做「死文學」。「五四」以前通行的和正式的文學作品，都是死文學。

文言是甚麼時候成爲死文字的呢？他以爲是漢朝。因此他說“中國底古文在二千年前已經成了一種死文字。所以漢武帝時，丞相公孫弘奏稱“詔書律令下者，……文章爾雅，訓辭深厚，恩施甚美；小吏淺聞，不能究宣，無以明布諭下。”……（註六四九A）“這可見當時不但小百姓看不懂那“文章爾雅”詔書律令，就是那班小官也不懂得。這可見古文在那個時候已成一種死文字了。”（同，B）

文學因此已死去了。事在漢宣帝之時。王褒被薦到長安，“上令褒與張子僂等並待詔，數從褒等放獵，所幸宮館，輒爲歌頌，第其高下，以差賜帛。議者多以爲淫靡不急。上曰：“不有博奕者乎？爲之猶賢乎已。”辭賦大者與古同義，小者辯麗可喜。譬如女工有綺縠，音樂有鄭衛，今世俗皆以此娛悅耳目。辭賦比之，尙有仁義諷諭、草木鳥獸多聞之觀，賢於倡優博奕遠矣。”“原來辭賦只不過是比倡優博奕高一等遊玩意兒！皇帝養這班清客，叫他們專做這種文學的玩意兒，“以此娛悅耳目”。文學成了少數清客階級底專門玩意兒，目的只圖被皇帝“第其高下，以差賜帛”，所以離開平民生活越遠，所以漸漸僵化、變死了。這種僵化，先起於歌頌辭賦，後來才侵入應用的散文裏。”（註六四九C）

死了爲甚麼又存在呢？因爲漢代方言很不統一，“國語統

一自然是做不到的。故當時底政府只能用「文言」來做全國交通媒介。”這就有保存它必要。“因此，政府……想出一種政策，叫各郡縣挑選可以造就的少年人，送到京師，讀書一年，畢業之後，補「文學掌故」缺，然後又纔“放到外任去做郡國底「卒史」與「屬」。……這個方法——後來時時加上修改，總名叫做科舉，——真是保存古文絕妙方法”。於是古文又存在了‘二千年’（註六四九D）

胡適這些話，除開指中古文言文為貴族文學外，所說文言文已死二千年、只為科舉所保存那一些，簡直是開玩笑。從前的革命黨，只要自己割據一隅，雖不能代表全國為正式的統治者，却要把北京全國的中央政府為各國承認了的，叫做偽廷、偽政府。當時有人批評這個態度為否認病，我以為極是。這種思想來於封建的正僭之分，並不合乎科學承認事實過精神。無論如何，由漢武至清道，在文學界中流行的和正式的文體、作風，是古典主義的。因此，文言文為這時代底支配文學，正行其運，何得說死？那時底經濟是封建的、政治是封建的、整個社會都是封建的，文學怎麼可不以貴族領主所掌握的為正式的呢？

我們必須要知道，言文合一並語體文字，不事摹倣古人而獨立自由地表情達意、寫事狀物，只有在古代的和近代的資本

（註六四九） A，「文存」二集二卷一八八頁。 B，「白話文學史」，四頁。點仍舊。 C，前書，四四至四五頁，點仍舊。 D，前書，四五頁，點仍舊。再參看其七頁和「文存」二集二卷一八八頁。

主義之下纔有可能。因爲在古代，奴隸與主人階級雖懸殊，然而同處在一個家庭，並須經營工商業，自非讀書不可；同時他也知識進步，不類鄉農。所以有言文統一底必要和可能。近代資本主義不待言是這樣的，而且我們已說過了。只有封建社會，是赤裸裸的階級對立。農奴、職工，無論在那方面，均不必讀書。而貴族、地主又極有時間，同時又無科學、哲學供他們鑽研，所以只有消磨歲月於文學。由此就造成愚益愚、智益智或野益野、文益文底對立。言文底統一由是起了分化，有貴族文學和民間文學底分別。白話通行於民間，爲歌謠、故事、……；文言通行於廟堂，爲駢律、古文、……。說文言是死文學，只有站在民間立場纔可以說。然而那末，站在貴族立場，白話豈不於他爲死文學麼？

尤可怪的，是死了的古文“不但作了二千年中國民族教育自己子孫避工具，還做了二千年中國民族教育無數亞洲民族避工具。”由西羌到日本、由匈奴到安南這些野蠻民族底“開化事業”，“在當日不能不靠古文”作“傳播”“中國古文明”避“工具”。“這件事業底偉大，在世界史上沒有別的比例。只有希臘、羅馬底古文化，靠着拉丁文做教育底工具，費了一千年底工夫，開化北歐底無數野蠻民族；只有這一件事可以說是有同等的偉大。”（註六五〇A）那末古文死乎哉！僵屍發生如此的歷史作用，則所謂活文學者（白話）又何活之有呢？

凡是存在的，都是合理的。所以“死了”而還存在避古文，

正是它還沒有死過緣故。主張白話文胡適未免感情用事，學封建的農村中人對於其仇敵之舉行咒詛了！這“同王阿毛貼阿發黃病打死”有甚麼分別？”（註六五〇B）事實上，古文正與它底社會層——那方在御世過貴族一樣，在二千年中，偉大地完盡其歷史的使命呢！

至於說死文學之保存，由於國家統一而語言未統一，不知「五四」時代語言固未統一而國家也未統一怎麼又產生了反對文言、主張白話、並且瞬息收功之文學革命呢？我們已經說過是由於資本主義有相當發展，需要言文統一過緣故。那時歐洲各國之宣布拉丁文為死文字而先後成立其國語文學，不也是同樣的原因麼？胡適底解說顯然不正確了。

四 白話正宗論

然而他還有另一錯誤呢！那就是白話文為中國文學史上過正宗這一個見解。

“人造他們自己的歷史，但不在他們所選擇過條件中武斷地造，而是在過去所直接地給予和遺傳過條件中的。一切死了的先輩底傳統，很重地壓在活人底頭上。就是當他們從事改變他們和事物而創造某些全新的東西時，也是這樣。這確切地在革命危機底時代，他們要敬畏地招來過去底鬼魂，要從他們那裏去借取他們底名詞、口號、風尚、以求在這個尊嚴的裝扮下

（註六五〇） A.『白話文學史』，六頁。 B.『文存』三集一冊九九頁。

而帶着此借來的言辭出現於新的歷史舞台之上。因此，路德 (Luthor) 取使徒保羅 (Paul) 底面具；一七八九到一八一四遊革命，相繼地先以羅馬共和底風尚自誇、繼以羅馬帝國底風尚自誇。”在大陸之外遊“克倫威爾 (Cromwell) 和英吉利人民，曾借取其有產階級革命所必需遊言辭、熱情和幻景於『舊約』”。(註六五一) 這可說是人造歷史遊一個實踐原則。胡適不懂這個，所以指摘孫中山主張民族主義而頌揚本國文化遊事情；並把南京前幾年底提倡王道、國術、舊道德，及其要人戴季陶之反對懷疑三皇五帝、葉楚傖之歌頌古十國爲“由美德築成遊黃金世界”等等，看爲真正的復古的運動。

然而很有趣的，輪到他名下來，即在其做文學革命、主張白話文時，却採取了同樣的邏輯。既以“一時代有一時代之文學”(註六五二A)爲言，又要捧出施耐菴、曹雪芹，而說因他們“爲文學正宗，故有“不避俗字俗語”之論”。並且還說：“以今世歷史進化的眼光觀之，則白話文學之爲中國文學之正宗，……可斷言也。”所以他“縱觀古今文學變遷之趨勢，以爲白話之文學

(註六五一) K.Marx, Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte, Traduit par Marcel Ollivier, 1928, Editions Sociales International, PP.23,25.

(註六五二) A『文存』一集一卷二一至二三、四五、等頁。 B, 二集二卷一八九頁 C『白話文學史』, 一一頁。 D, 前書, 一一頁。 E, 三至四頁。

種子已伏於唐人之小詩短詞”。(註六五二A) 後來，他追而上之，覺得漢魏六朝就開始其“第一時期的白話文學”(同，B) 了。再待一下，他更往上溯，推到了漢朝，武帝之時就有白話文學了。(同，C)

現在我們就把他底高論引述一下再說吧。

他在“見解成熟”過『白話文學史』上說：“因為公孫弘底一篇奏章證明了古文在漢武帝時已死了，所以我們記載白話文學底歷史也就可以從這個時代講起。”(註六五二D) 以後它遂支配了中國文學史。“老實說吧，……白話文學史就是中國文學史底中心部份。中國文學史若丟掉了白話文學底進化史，就不成中國文學史了，只可叫做「古文傳統史」”。(同，E)

“中國文學史上何嘗沒有代表時代過文學？但我們不該向那「古文傳統史」裏去尋，應該向那旁行斜出的「不肖」文學裏去尋。因為不肖古人，所以能代表當世。(同，E) 因此，白話文學是中國文學史底正宗。

這，我們可以看出胡適這些意見，只是基於前述那個人造自己底歷史，却則古稱先過實踐原則而不得不然。白話正宗論底正確性，也就在這裏。但我覺得這個原則底採用，應該是在進化論出現以前。如在一八五九年以後而還那樣，就太不長進了。進化論指出創新是必然的、天經地義的，所以在它以後過改革論，不必打復古底旗子。那末懂得進化論、並由它出發以演其文學革命之腳色過胡適而這樣，豈不可怪嗎！？

這裏我要向胡適宣稱：自從進化論出現後，自從社會改造底科學派（確切地說是Scientific socialist）出現以後，這個原則就失掉正確性了。因此，你底白話正宗論是錯誤的，連實踐上過價值都沒有，是真正的復古思想。你對於人家過批評，正是你對於自己過批評，大哥莫說二哥啊！

白話正宗論底錯誤，我在前面批評文言早死論所說過話，已足表明了。古典主義的文學正是貴族的文學；而由漢武帝至清道光這個中古封建時代，正是它底時代，何能說死？既沒有死，爲文學正宗的是它。所以白話文學就不是那時底正宗了。照文學底進化公式——「古代語體文——中古文言文——近代語體文」——看起來，中古封建時代是以文言文爲正宗的。

那末，白話文學又有不有呢？有的，但第一不如胡適所說之濫。他把很多文言詩詞當作白話詩詞，把很多貴族文學當作平民文學，把很多貴族中人當作平民中人。現在我且舉一點例子出來吧。

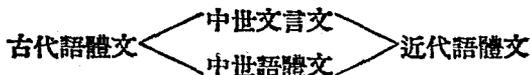
（一）漢高祖十二年過沛，自歌曰：“大風起兮雲飛揚。威加海內兮歸故鄉。安得猛士兮守四方？”這一個歌，在形式上是普通的文言，在內容上是新興的帝王思想。作者本人則已當過多年王侯、多年皇帝了。而胡適却說那個歌是“道地的平民文學”！（註六五三A）

（二）“得寵於漢武帝”過李延年，“有一天，……在

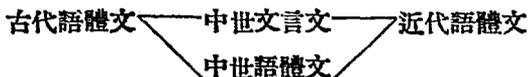
皇帝面前起舞唱”道：“北方有佳人，絕世而獨立，一顧傾人城，再顧傾人國。——甯不知傾城與傾國，佳人難再得！”這是供皇帝娛樂遊“歌舞伎”用淺近文言表達出之荒淫的王侯意識，而胡適却說它“正是民間的文學”。（註六五三B）

那末，他不是戴了白話文學的眼鏡去看中古底文學作品麼？若把他底牽強附會除開，真正的白話文學、民間文學那就很少了。

然而這種少量的白話文學究居何種地位呢？他通行於民間，沒有支配文壇。是一種非正式的文學。它底形式和意識，都與正式的統治文學——貴族文學相反。如果要在進化過程中予以位置，那就如次圖所表示：



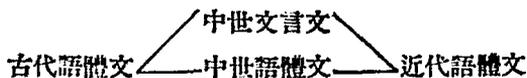
所以說漢武帝以後，“中國底文學便分出了兩條路子：一條是那模倣的、沿襲的……古文文學；一條是那自然的、活潑的……白話文學”云云（註六五三C），是有道理的。但若問這兩條路子孰為正宗，那就須依照次圖所示：



（註六五三）A，『白話文學史』，一二頁。 B，前書，二〇至二一

頁。 C，一六頁。點仍舊。 D，一和五頁。點仍舊。

要這樣作答纔對。所以胡適底白話文學正宗論是不對的。可是如果就白話文學史說白話文學史，自不妨照這樣



來描寫。但這只是白話文學史底立場，而不是中國文學史底立場。中國文學史底立場在中古是要以文言文為正宗纔對的。

它一方面，對於這個公式，倘然站在近代白話文底立場，要使人知道它不是「五四」時代“這三、四年來幾個人憑空捏造出來的”，而說明它“是有歷史的、是有很長又很光榮的歷史的”，描寫其在“一千多年”中邁“發展史”（註六五三D），那是可以的。中世白話文學原為近代白話文學底萌芽和醞釀，它是漸變到了「五四」纔突變的。只不過這種突變，非內在矛盾漸變之成熟，乃為外在因子所促成。這是非正規的歷史之一特性。正同中國近代的資本主義一樣，我們並不否認中世工商業之為它底內在的萌芽。我們看重外在的因子，亦只是說清末邁工業革命不是那個內在的萌芽之發展成熟，乃外在的因子之大力促成而已。若因看重外在的因子，而遂謂我們忽視內在的矛盾，便是一個錯誤。

篇末語

這樣看來，可知胡適在文學歷史方面邁根本觀念，第一是平凡，第二是錯誤，第三也是錯誤了。文學是進化的，對；但

高級的或真正的進化論爲辯證論，流於常識的見解沒有是處（一）。古文並未死，它病於清道光以後而死於「五四」時代（二）。白話文在中古的封建社會中有其起源，亦有其發達，是因道光以後外來的資本主義之催生，纔正式出現而爲「五四」以後之文學正宗的（三）。

除開這三個基本觀念外，它底錯誤便是在形式上把淺近的或一般的文言當作白話，以增加白話作品底數量；在內容上把貴族士紳底意識看爲平民意識和民間意識。——這乃他忽略理論迺結果。因此，作家本是帝王、紳士、大夫的，都變成平民中人了。他一貫地附會其說，指鹿爲馬。於是由漢到唐就抄了多厚一本白話文學史。而按其實，『白話文學史』不是白話文學史，只是白話詩史；所謂白話詩史也不是白話詩史，只是通俗詩史！

『五十年來中國之文學』這個文學歷史的著作，也同樣犯得有這些錯誤。

此外，我們還沒有具體地作詳細的摘發呢！

收場話

現在我們把文學方面底胡適，作一個總的概觀和判斷。

在文學理論上，見解很少而又尋常，且有偏於形式、忽略內容之失，一句話沒有理想。在文學革命上，抄襲但丁、喬叟，是一個妥協的改良派，任務有如生產事業中之工人，非工程師、非領袖，一實際的行動份子。在文學創作上，可以用“提倡有心，創造無力”一句話包括完。所以不是作家、不是詩人，成績分數是一個零字。在文學歷史上，除開庸俗的進化概念外，第一是錯誤，第二是附會，第三是曲解。而『白話文學史』只是編輯鈔錄之作，說不上甚麼。

然而就怕我們不知道他在文學方面遊成績而向我們介紹

道：“我在這十幾年底中國文學革命運動上，……我底貢獻……在：

(一)我指出了「用白話作新文學」底一條路子。……

(二)我供給了一種根據於歷史事實的中國文學演變論，使人明瞭國語是古文底進化，使人明瞭白話文學在中國文學史上佔甚麼地位。……

(三)我發起了白話詩底嘗試，”(註六五四)

第一和第三是對的，但十分是時代所使然。理由，我已說明過了，在這裏，我舉出兩個事實出來。(甲)黃覺僧說：“愚亦素主張文學革新之說者，在胡先生等未提倡文學革命以前，即本斯旨編輯師範學校國文讀本一部。雖所選材料，與胡先生等所主張者容有出入；而其根本主義，務在排除艱深的、晦澀的、駢儷的、貴族的、浮泛的文學，而建設一種淺近的、明瞭的、通俗的、平民的、寫實的文學，則大概趨於一致。誠以生今之世，學古之文，其弊甚多：(一)不適於教育國民之用，(二)不適於說明科學；(三)不能使言文漸趨一致，溝通民間彼此之情意；(四)不適於傳布新思想。”所以(乙)“吾師胡子承先生嘗論之曰：“文學爲物，不過一種符號，……其所以求達於文之目的，固在講道明理及通彼此之意，非斬其文之能工也”。又曰：“吾國學子兀兀窮年，徒勞精疲神於爲文，……罕能觀書爲文，以

(註六五四)『新月』第三卷第四期，胡適，『介紹我自己底思想』，一

致各種學術與技能皆無從爲學理之研究。”明乎此，彼倡反對文學革新之國粹論者，誠所謂無理取鬧……耳。”（註六五五）看這兩個事實，就可知道改文言爲白話，是人人都知道的。在經濟變動、社會變動、政治變動、教育變動、思想變動以後，這實在是勢所必然。還不要說這些，只要科舉一廢、八股一廢，而又積極地興學堂、倡科學、介紹歐、美、日本底文學，由小學而高小而中學、大學，一致須注重各種自然科學和社會科學，還要學外國文，自然也就（一般地）沒有人去學古文、律詩，沒有人能作古文、律詩了。事實形成思想，從而知道文言之當廢的，也就很多了。這我也舉出過不少的事實。胡適所以異於人的，在他說出來了，而且是在別人沒有說出以前說出來了。

這種情形，只是一種幸運，酷似這件事情：這大致是愛迪生（Edlison）吧？似乎在他發明某種機器時，別一人也發明了。只不過向政府註冊的，他比別一人早二十四小時。結果發明家底頭銜就歸他了。所以歷史要廢文言，是必然的；由那個人出來倡始，乃偶然的幸運。因爲在產生兒子迪條件具備了時，是有人來當接生婆的。如果沒有張秀英，那就有李桂芳，產科女醫生原來是多的呀！有時也不要接生婆，胎兒會像瓜熟蒂落般地自行降生。由四言變爲五言、由詩變爲詞、……是誰個主張的呢？所以沒有胡適，依然會有白話文和白話詩。而他所

（註六五五）此文刊於時事新報上，這裏引自胡適《文存》一集

做的，至多只是一般感覺或常人知識底着破，並沒有了不得的學理價值。而其由他來道破，却是一種幸運，並不像辛亥革命和十月革命那樣，是孫中山和列寧（N. Lenin）竭畢生之力、勇敢地 and 辛苦地冒生命之險而做（領導）出來的呀！也不像達爾文之於進化論那樣，雖然發現它遊條件具備了，亦須費去二三十年底功力！

講到第二的一項，只要有白話文學，那以現實作觀點去看歷史遊邏輯，是會認出白話文學爲文言文學之進化的。因爲這樣，他一定會找得白話文學之歷史的起源和發展。這是時間底問題。不過沒有人像胡適那樣否定文言文底統治，而妄以白話文作正宗罷了。而且就不是白話文主張者，只要是讀過了『詩經』和一些史書遊人，自然知道有民俗歌謠式的民間文學之存在。何況專門研究這些東西遊風俗學早也成立了，只要它輸入中國，就會指出歌謠小調之白話文學的價值的。把這個事情看爲貢獻，那末學術思想史也不勝其記載了吧。

所以胡適在文學方面遊成績，也正同別的方面一樣，沒有甚麼。其成名於世遊文學革命，是時代給予遊寵幸，不關乎學力，亦無理論價值可言，乃具體問題之一解決或主張而已。

Le 10 Juillet 1934

第六部份

在歷史或國故方面遊胡適

開場話

I 國故總論

II 歷史方面

III 考證部份

收場話

開 場 話

現在我們來看把國故看作歷史的胡適，在歷史方面或國故方面，究竟說了些甚麼。

胡適是文化運動中過妥協派。雖然在理論上反對新舊調和、反對中西調和，可是新思潮底意義是輸入學理和整理國故。整理國故竟成爲新思潮一部份去了。（註六五六A）那末他不是中國文化運動中代表文藝復興之一趨勢的人麼？

所以然者，沒有革命性的人沒有創造力的，他始終認定中國落後，只有模倣人家。何況他模倣但丁、喬叟，竟然成了一件新把戲，——所謂文學革命？何況他模倣歐洲文藝復興之由希臘哲學出發而造成近代哲學的故事著中國哲學史，又獲得成功，使梁啟超和吳敬恆等都驚訝不已？因此，就使得他進一

步主張全部模倣文藝復興與邁國故整理。這看他後來提倡模倣(註六五七)便可得着證明了。

因為這樣，所以他倡言整理國故很早，大致在一九一九年。至於實行，那還要早些，他底『先秦名學史』不是着手於“應博士考試”之年——一九一七年(註六五六B)麼？

由那個時候起，一直到現在，他寫了不少的書和文。我們對於國故方面邁胡適批判，自然就根據那些材料。但要說明的，若從結果方面考察，除開某些著作已在別的地方考察過了外，大多數是不可能。那就非寫出若干專書不可。而且也沒有必要。我們是注重理論方面的，不能追隨他底技術的研究。所以我特別看重方法，以有理論氣味邁結果作例子來顯示其整理底成功與失敗。總之，凡於方法、理論有關係的，絕不放鬆。

以後，我把他底全部勞作分成如次的三篇來考察：

- (一)國故；
- (二)歷史；
- (三)考證。

現在就請從國故篇起。

(註六五六) A, 看他底『新思想底意義』(在『文存』一集四卷一五一至一六四頁)便可知道。 B, 『文存』一集一卷五〇增五頁。

(註六五七) 『獨立評論』第一〇三號二至四頁，第一〇七號五至六頁。

I 國故總論

篇首語

一 研究國故的意義

1 甚麼叫做國故

2 何故研究國故

3 誰來研究國故

二 研究國故的方法

三 研究國故的成績

篇末語

篇首語

首先我們看胡適對於國故總論。

胡適倡導科學方法正同他倡導西洋文化一樣，總想在中國找出一些根基來作為後此過起點。植立西洋文化之根基的，是古代孔丘旁逸大批的非孔丘派，尤其是論理學家；植立科學方法過根基則是宋代底格物致知派、尤其是清代底漢學家或漢學家。因為這樣，所以歡迎科學方法和西洋文化過人，在著了中國古代哲學史（『中國哲學史大綱』卷上）後，就寫出『清代學者底治學方法』來。立即與毛子水“論國故學”（『論國故學』），把它看作新思潮底一部份（『新思潮底意義』），提出“整理國故”底口號。在『國學季刊』出版時，他便出來代發宣言了（『國學季刊』發刊宣言）。而學生們也就向他請教，要求開國學書目（『一個最低限度的國學書目』）。又幾年，他與洪徐說他底整理國故之旨趣（『整理國故與“打鬼”』）。

現在我們就把他在這個經程中過言論，加以檢討。

一 研究國故過意義

1 甚麼叫做國故

在研究國故或整理國故之前，我們總得明白甚麼是國故。

胡適說：“『國學』在我們底心眼裏，只是『國故學』底縮寫。中國底一切過去的文化歷史，都是我們底『國故』；研究這一切過去的歷史文化過學問，就是『國故學』，省稱為『國學』。『國

故」這個名詞，最爲妥當；因爲它是一個中立的名詞，不含褒貶底意義。「國故」包含「國粹」；但它又包含「國渣」。我們若不了解「國渣」，如何懂得「國粹」？所以我們現在要擴充國學底領域，包括上下三四千年底過去文化”。他“理想中過國學研究，至少有這樣的一個系統：……（一）民族史；（二）語言文字史；（三）經濟學；（四）政治史；（五）國際交通史；（六）思想學術史；（七）宗教史；（八）文藝史；（九）風俗史；（十）制度史。”（註六五八）所以：國學或國故——“中國文化史”+中國史——普通史（即“政治史”、“制度史”）和專門史（即“經濟史”、“國際交通史”、“風俗史”、“民族史”）。

這裏，我們首先要說的，就是胡適不懂國學或國故是甚麼東西。國學即是“中學”（一般口頭語，底別名，與“西學”相對而言。換言之，就是中國自己所有過學問或學術思想。原來中國人向來是研究自己底學術思想的，並且把自己底學術思想看成是人間唯一的學術思想，因爲環列皆小蠻夷，他們沒有學術思想呀！所以我們底學術思想就是學佛思想，是並沒有國界存在於其中的。但到清末，歐洲資本主義來了，並帶有他們底學

（註六五八）見《國學季刊》發刊宣言，看《文存正集》卷一一和二一至二二頁。一九二六年在北京大學研究所國學門第四次懇談會上過演講，也是這樣，見《治學的方法與材料及其它》（定生著，北京書局，一九二九年，初版）。在《我們怎樣讀書》（池田編，一九三一年，初版；開明）中《研究國故的方法》，亦可參看，即該書九三頁。

術思想。而幾次戰爭我們都失敗後，纔覺得他們底學術思想比我們高，我們非學不可。但二千多年來傳統的封建態度——誇大習慣丟不了，於是叫出“中學爲體，西學爲用”底口號。及到「戊戌」、「五四」這些歡迎西洋文化遊運動起來時，於是在相形之下纔有所謂「國學」底名目。那末國學就是中國學問，與西洋不同遊學術思想了。假如我們依胡適的，把國學作歷史看，那就是“語言文字史”、“思想學術史”、“文藝史”。

是的，中國過去的學問，就其影響大而爲一般人心目中所承認的，用現代術語講來，就是哲學、文學和歷史學。這三項是非常顯著，而亦分得很明白的。如果嚴格說來，那末有道德學和政治學，再加文字學和音韻學。自然科學，如數學、地理學等，雖則是有，那也很少有獨立性。歷史無論是甚麼，都是過去事實底記載，要歷史學纔以研究它爲任務，所以沒有學理意味。

爲甚麼把這些學問、中國底學術思想叫做國故呢？因爲大家都覺得是過去的，不切實用了。當前要學的，乃是西洋底學術思想。它比我們的高明、進步、富有現實性。要實踐，就須使用它，它是活生生的、有作用遊學術思想。因此，當時還把西學叫做新學，中學叫做舊學。

胡適把學問化爲歷史，把學術思想史化爲文化史，並再加上一切其它歷史——一般史和專門史，連社會史也包括在內，完全是不對的，他實在沒有懂得國學或國故是甚麼東西。新國學家一出台就大出其醜，未免可憐了！

2 何故研究國故

爲甚麼要研究國故呢？

胡適說：這不是如張某所說，在“使之日新月異，以應時勢之需”。那是“大錯”的，他“完全不懂「國故學」底性質。「國故學」底性質不外乎要懂得國故，這是人類求知過天性所要求的。”“我以爲我們做學問不當先存這個狹義的功利觀念。做學問過人當看自己性之所近，揀選所要的學問，揀定之後，當存一個「爲真理而求真理」過態度。”（註六五九）

胡適底實用主義到那裏去了呢？研究是爲實踐。換言之，研究是爲應用。只不過應用有種種罷了，不一定像衣供我們禦寒、食供我們充饑那樣的實利。所謂用，就是作別的一體之手段過意思。凡爲達到一個目的而盡某些作用的，叫做應用。最無用的哲學，雖不可喫、雖不可穿，然而在別的學問和問題底研究上，是不可少的。別的學問，例如自然科學和社會科學，那就有直接的實踐效用。沒有哲學，則自然科學和社會科學爲不可能。那末我們能夠說哲學沒有用嗎？它正同只是作物理學、機械學之工具過高等數學一樣！

我們爲甚麼要研究國故呢？是爲了現實。爲甚麼要明白現實呢？是爲了將來。所以研究國故也是實踐底要求。並且在過去“有某種接近於我們、明白爲我們過東西，某種屬我們自己

（註六五九）『論國故學』，見『文集』一集二卷二八五至二八六頁。

適東西”。(註六六〇)怎麼說沒有用呢?“而一個過去的事實,只有在現在有任何類似事實適條件下纔可理解”。(註六六〇)所以在歷史上,凡屬理解的,都有現實的意義。中國在啓蒙運動時代,覺醒了,要求改造。而要改造現在是不能不知現在之所由來的。並且要明白了過去,纔理解現在處於甚麼歷史階段、將來的趨勢怎樣。胡適底整理國故,也根本是在這種情形下產生的,怎麼說沒有用呢?

所以研究國故,不是人類求知適天性所要求,乃是「五四」時代革命的市民之所要求。而在策略上也非常必需。他在當時主張改造,改造就是把中國固有的封建形態變成西洋現在的資本形態。反動的封建智識者說:你們忘本了,不愛國了,我們不然,我們要擁護國故。這使得民族性的市民不能不在“輸入學理”後即刻說道:“整理國政。”(註六六一A)他底意思就是說:我們要繼承前人底遺產,把它作歷史研究。清代三百年已做出“整理古書”、“發現古書”、“發現古物”適成績,“我們深信…將來……一定還要更好無數倍。”(同,B)

是的,革命的潮流,還使他們顯出了對國故適正確態度。這也爲胡適所代表。他說:“我們對於舊有的學術思想……第一,反對盲從;第二,反對調和;第三,主張整理國故。”“整理就是……”。“現在有許多人自己不懂得國粹是甚麼東西,却偏要

(註六六〇) Charles Rappoport, La philosophie de l'His-
toire……, Paris, Rivière, 1925, P. 41.

高談“保存國粹”。林翠南先生做文章論古文之不當廢，他說：“吾知其理而不能言其所以然！”現在許多國粹黨，有幾個不是這樣糊塗懂懂的？這種人如何配談國粹？若要知道甚麼是國粹，甚麼是國渣，先須要用評判底態度、科學的精神去做一番整理國故的工夫。”（註六六一C）

他覺得當時底封建學者以國故為論據，要給他們“最後一刀”，就只有“把那幾千年底爛賬算清楚了，……叫人們知道儒是甚麼、墨是甚麼、……”。所以輸入新知識與新思想固是要緊，然而“打鬼”更是要緊”。須“十分相信“爛紙堆”裏有無數無數的老鬼，能喫人、能迷人”，必要做一番“捉妖”“打鬼”的工作。“這是整理國故的目的與功用。這是整理國故的好結果。”

3 誰來整理國故

研究國故就是整理國故，那末誰來整理國故呢？

這是當然不能望諸一般人的。不僅整理如此，研究亦然。第一，國故是過去的學術思想，站在社會立場說來，須得整理它，而站在個人立場却不必人人都來從事。第二，這是專門的事情，沒有現代的學術思想底理解是不能有過去的學術思想

（註六六一） A,「新思潮底意義」,見『文存』一集四論。 B,『

國學季刊』發刊宣言,『文存』二集一卷二至四頁。 C,「新思潮底意

義」,『文存』一集四卷一六一至一六三頁。 D,「整理國故與“打鬼”」,

『文存』三集一册二〇至二一一頁。

底理解的，所以責在專家學者。因此國故不是中國人必須知道適當識。即各科底專家，亦沒有不知道其在中國過去怎樣就成爲專家缺陷過事。

胡適却不知道這點，他竟希望“普通青年人”都能有“系統的國學知識。”所以他給“將要往外國留學過少年”開了一個國學書目。那個國學書目名雖是“最低限度的”，實則也很不少；將達兩百種之多。爲甚麼呢？他說：現在的“留學生……太自菲薄，不肯多讀點國學書，所以他們在國外既不能代表中國，回國後也沒有多大影響。”（註六六二A）

留學外國是爲學外國某種特別專長的學術，不是爲讀中國書。人人都知道現今一種專門的和專長的學術，非常繁難。留學數年猶恐弄不到手，那能耗時於非其所學之書？而且把中國書帶那樣多到外國去讀，可謂滑天下之大稽！既然“國學在今日還沒有門徑可說”（註六六二B），那末要“得一點系統的國學知識”^同，豈不專一而能有成嗎？這樣，留學做甚麼？要留學生到外國去“代表中國”，更令人莫明其妙！他在政治上不是公使、專使，在學術上不是國故專家，又不是到外國去參加甚麼

（註六六二） A：「一個最低限度的國學書目」，引語在『文存』二集

一卷一六五和一八九頁。點仍舊。 B：同前，一六六頁。 C：『文存』

二集四卷一四六和二五八——二五九頁。 D：『文存』三集一冊二一

五頁。 E：梁啟超，『評胡適之處』一個最低限度的國學書目』，見『文

存』二集一卷二三一至二三六頁。

學術會議，要代表中國做甚麼？至於希望留學生回國後以懂得國學來發生多大影響，也同樣荒謬！假使個個在外國過博士論文都是『先秦名學史』一類的，回國來都要做『中國哲學史大綱』一類書，那還叫話嗎？梁啓超說胡適底書目是他正在做中國哲學史、中國文學史所需要過資料。是的，他要照他底模樣來陶鑄青年，留學研究、博士論文、回國著述，通皆學他，他由留學生一躍而為中國聞人，還值不得模範一世嗎？

他不僅僅希望留學生到外國去要讀將近兩百種過國學著作；他還希望中學生“人人能作文法通順過古文”，“人人有懂得古文文學過機會”，人人都讀一種包有“幾十部或幾百部”過“『中學國故叢書』”！他把那種底內容舉出三十一部作“例”後說：“有了這幾十部或幾百部整理過的古書，中學古文底教授便沒有困難了。教材有了，自修是可能的了，教員與學生底參考材料也都有了。教員可以自由指定材料，而學生自修也就有樂無苦了。到了這個時候，我可以斷定中學生底古文程度比現在大學生還要高些！大家如不相信，請努力多活幾年，讓我們實驗給你們看！”（註六六二D）

這樣，胡適不是走上國故底路上去了嗎？是的，他已經到林紓、章太炎那邊去了，與梁啓超一樣。據西滄說，由於他與梁啓超爭開國學書目，“結果是線裝書底價錢，十年以來，漲了二三倍。”（註六六二D）那末胡適底整理國故不是大開倒車嗎？

老實說，生乎今之世而返乎古之道，個人如此，個人必為

歷史所打落，民族如此，民族必為歷史所打落，進化是要淘汰一切不適應時代者的。中國底過去一切，除了以歷史底姿容寫出、被編入中小學課程為人人必修遊常識外，由小學到中學遊學生沒有非讀任何古今國學著作不可遊必要。在大學與留學外國遊時代中，除了專學中國文學、中國歷史、等學問遊人外，同樣沒有人人必讀古今任何國學著作遊理由。(註六六三)

講到整理國故，既不是任何青年底事，也不是任何學者底事。例如：經濟學家必懂歐洲經濟學史，不懂中國經濟學史則不是恥辱。因為現在的經濟學是歐洲經濟學史底發展，於中國無關。我們底研究，全世界底研究，都以歐洲現在的造詣為出發之點。而歐洲底學史，即是人類底學史，有一般的和模式的底價值。特殊的學史，只要專家多了，自然有人來著，用得着誰來提倡並整理麼？

的確，政治學者一多，必有中國政治制度史和中國政治思

(註六六三) 數年之後，胡適已覺悟到了。在一九二六年北京大學研究所國學門第四次懇親會有這樣的說話：“說到整理國故，……因為這事我大約總得負點責任，所以不得不懺悔……”。他這時，一則說“國學是條死路”；再則說“國學所包的是所謂經學、文學、哲學，都是死路，”所以“希望青年能更去走生路儘量離開這條死路的好。”(『治學邊方法與材料及其它』二八至八九頁所引，我未見原講漢文)。這個意思，在一九二八年『治學邊方法與材料』底結語上說過，見『文存』三集二卷二〇五頁。

想史出現；經濟學者一多，必有中國經濟史和中國經濟思想史出現。中國風俗學者要著中國風俗史，中國法律學者要著中國法律史，中國哲學者要著中國哲學史，中國數學者要著中國數學史，中國天文學者要著中國天文學史，一原是非常自然的事情。現在不是已經開了這個端緒了麼？請胡適張開眼睛看看！

至於國學書日本身底錯誤，梁啟超已經批評了（註六六二E）我不必再說甚麼。

二 研究國故適方法

用甚麼方法來研究國故呢？

胡適對於這個問題所說的，地方既多（註六六四），次序亦亂，內容也沒有一定。但仔細一看，都可包括於他在『國學季刊』發刊宣言』所說適後面的三點。

（一）擴大研究底範圍 清代“三百年底古學，雖然也有整治史書的，雖然也有研究子書的，但大家底眼光與心力注射適

（註六六四） 一見於一九一一年『詩三百篇言字解中』中，看『文存』一集二卷一至二頁。再見於一九一九年『論國故學』中，看『文存』一集二卷二八六至二八七頁。三見於『國學季刊』發刊宣言』，看『文存』二集一卷一一至二七頁。四見於『研究國故適方法』，看范壽康編『我們怎樣讀書』，一九三一年，初版，開明，九三至九六頁。有一個地方，雖為古書底發源，實亦為研究國故適方法之一部份，看『文存』二集四卷二五六至二五八頁。

焦點，究竟只在儒家底幾部經書。”“況且在這個狹小的範圍裏還有許多更狹小的門戶界限。有漢學和宋學底分家，有今文和古文底分家；甚至於治一部『詩經』還要舍棄東漢底鄭箋而專取西漢底毛傳。”現在必須要“廣充國學底領域，包括上下三四千年底過去文化，打破一切的門戶成見；拿歷史的眼光來整理一切。認清了『國故學』底使命是整理中國一切文化歷史，便可以把一切狹陋的門戶之見都掃空了，”平等地看待各家各派而還其本來面目和時代價值。(註六六五A)

(二)注意系統的整理 過去(清代)“太注重功力而忽略了理解”。這樣，就只能辦到“材料底積聚與割解”，而不能辦到“材料底組織與貫通”。那是不能成功一個完全的學問的。現在要注意系統的整理。這個工作分三部：

“(甲)索引式的整理 ……把一切大部的書或不易檢查的書，一概編成索引，使人人能用古書”，可以減少學者精力底耗費。

“(乙)結賬式的整理 ……古代結賬的書，如李鼎祚底『周易集解』、……如朱熹底『四書』、『詩集傳』、『易本義』等”。這個事情底實施，譬如『詩經』，其“總賬裏應該包括這四大項：(A)異文底校勘”，“(B)古韻底考究”，“(C)訓詁”，“(D)見解”。

“(丙)專史式的整理” 憑“高遠的想像力，……構造歷史的系統”，“做成中國文化史”，如：民族史、經濟史、政

治史、宗教史、文藝史、思想學術史、等。(註六六五B)

(三)博採參考比較底資料 “我們現在治國學，必須要打破閉關孤立的態度，要存比較研究的虛心。第一，方法上，西洋學者研究古學方法早已影響日本底學術界了，而我們還在冥行索塗底時期。我們此時應該虛心採用他們底科學方法，補救我們沒有條理、系統底習慣。第二，材料上，歐、美、日本學術界有無數的成績可以供我們底參考比較，可以給我們開無數新法門，可以給我們添無數借鑑的鏡子。學術界底大仇敵是孤陋寡聞；孤陋寡聞底唯一良藥是博採參考比較的材料。”(註六六五C)

此外還有所謂疑古的態度。甚麼叫疑古的態度呢？“簡而言之，就是「寧可疑而錯，不可信而錯」十個字”。(註六六五D)

這些方法，自然是比國粹派進步，不愧是到外國去跑過了一趟，沾得有很濃厚的資本主義氣味。然而也只是資本主義氣

(註六六五) A,『國學季刊』發刊宣言,見『文存』二集一卷五至六,一一至一四等頁。 B,同前,七和十四—二〇等頁。他在『研究國故遊方法』中所說,整理在形式方面——加上標點和符號,分開段落;在內容方面——加上新註,折中舊註;此外加上序、跋、考正;並說明書底歷史和價值(范壽康編『我們怎樣讀書』九五至九六頁),與他所說“整理古書遊方法”相同,看『文存』二集四卷二五六至二五八頁便知。
C,『文存』二集一卷二六頁。 D,『研究國故遊方法』,看范壽康編『我們怎樣讀書』九四頁。

味，進步不了好多。現在我們試作一個梗概的檢討。

擴大研究底範圍，不過是這一句話：“一切舊書——古書——都是史”（註六六六A）。殊不知章學誠底六經皆史之說，並不完全正確。那隻表明理論書中有史料，不能藉以否定其中地理論。何況學術思想是學術思想，歷史是歷史呢？胡適如果知道哲學史要哲學家來研究、文學史要文學家來著作而不屬於歷史家底工作，便可知道他底錯誤了。它一方面，各種專門學者要把過去的看作歷史去研究，還須得誰來喋喋不休嗎？

在注意系統的整理中，索引式的整理和結賬式的整理，都只是材料底蒐集和考核，要專史式的整理纔是因果關係底研究和整個系統底建立。怎樣來達到這些呢？胡適所告訴我們的，只是“高遠的想像力”。甚麼叫高遠？怎樣想像？完全是很空洞的，一點也不着邊際。單純的想像，誰不知道？這完全是一種自然的事實。問題是予想像以門徑，使人知道怎樣想像。不給瞎子以手杖，而只是說摸索呀、摸索呀，有甚麼用處？

博採參考比較的資料，很好。但所謂科學方法，不即是“以經解經，參考互證”以“得其大旨”遊“西儒歸納論理之法”（註六六六B）麼？不又即是清代漢學家底考證方法麼？既然“錢大昕底古音之研究、王引之底『經傳釋詞』、俞樾底『古書疑義舉例

（註六六六） A，『研究國故的方法』，看范壽康編『我們怎樣讀書』

九三頁。 B，『文存』一集二卷一至二頁。 C，『論漢故學』，看『文

存』一集二卷二八六至二八七頁。

『都是科學方法底出產品』，那末胡適所說也並沒有甚麼特別處，不過“自覺的科學方法加上許多防弊遮法子”而已。(同，C)

這是完全不夠的，而且是很低級的。現在不妨把我自己底國故研究法說一說。

(一)國故底研究是過去學術思想底研究，與歷史不同。比較顯著而分明的是：哲學、文學、史學；其次是數學、天文學、地理學和道德學、政治學、經濟學等。

(二)研究底目的是在作歷史的探討，以明其進化底因果法則。更具體地說，就是從各種學術思想自身之內在的矛盾上把握着它底辯證的歷程。

(三)要明白學術思想底發展，必須明白產生它的環境。這就是說要理解社會底進化。而這一點，是應從經濟底進化和隨着來過人間矛盾上着眼的，必這樣纔能有社會進化底正確理解可言。

(四)要辦到這些，應先獲得一個世界觀來作嚮導原理。現在已經到用全體推知部份的時代了，單純的感覺經驗是很不夠用的。而這個世界觀就是辯證的物質論及其在社會中過形態——經濟決定論和社會矛盾論。

(五)在獲得方法後要明白必需的現實的哲學、科學之一般。研究中國哲學，應懂得哲學自身是甚麼；研究中國數學，應具備現代的數學知識至於應有盡有之地步。用現實認識過去，是這樣的。不然，那就難於理解了。

(六)以後還要明白模式的學術思想史或學術思想底進化模型。不僞一般的哲學史而欲懂得特殊的哲學史，費力多而成功少。現在是用一般說明特殊遊時代，當然要這樣纔行。

(七)總之，用理論究明事實爲現階段底研究特徵。蒐集、分析、想像、求證也不能限於技術的範圍，必須應用理論。所以今天已經不是科學方法萬能底時代而是理論萬能底時代。要有了理論的方法，技術的方法纔能得其用。自然，它們是應當統一的，不能有所偏。忽視技術的方法，便流於玄學、神學的空妄，也是不對的。

胡適對於這些，全然沒有理解。所以他底研究方法，只有對着封建的國粹派才覺得正確，有進步性。若對着我們，那就充分顯出了他底低級和落後。在現今，胡適底方法已經爲我們底方法或全或不全地代替了。沒有一個進步的份子在他底方法論下研究。實踐給予了批判。

三 研究國故遊成績

現在我們來看胡適研究國故遊成績。

先就書說。

(一)『先秦名學史』 一九一五至一九一七年所寫遊博士論文，後印成書，在亞東圖書館出版。他底根本旨趣是：西方文化，無論哲學、科學，都以名學或論理學爲方法。現在要介紹西方文化，必從這裏着手。而要想它在中國發芽滋長，須看中

國有無倫理學作托根之處。經過他找尋過結果，在古代非孔丘派中找得了，而且非常豐富。一切古書，幾乎全都變成論理學著作去了。所以這本書，是他戴論理學眼鏡看古代著作過結果。它裏面過穿鑿附會極多，充滿了錯誤。這是我在好些地方已經批評過的。

(二)『中國哲學史大綱』卷上，係將『先秦名學史』擴大而成，一九一九年在商務印書館出版。它底價值是用資本主義的科學方法研究中國學術過第一次。因而特點是以資本主義意識解說古代哲學，予以新的姿容。這是它爲「五四」時代所歡迎過緣故。因此這書成爲了奠定他在學理上過地位過著作。他自己也非常高興（註六六七）。然而一自社會主義輸入後，它底方法、它底觀點、它底見解便全都表現落後，它底價值也就大大低落。到現在，死了，完了，成爲僵屍了。我對於它底內容有詳細的分析。

(三)『淮南王書』這是一九三一年在新月書店出版的。對於淮南哲學，曲解甚多。現在試舉一例來說。人家本說：“所謂無爲者，不先物爲也。所謂無不爲者，因物之所爲也。”“故達於道者，不以人易天。”這並非不主張人力。所以說：“……地勢水東流，人必事焉，然後水滌得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五穀得遂長。聽其自流，待其自生，則鯀禹之功不立而後稷之智不用。若吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正

（註六六七）『整理國故與“打鬼”』，著『文存』三集一册一二二頁。

術。循理而舉事，因資而立功，推自然之勢而曲故不得容者。…若夫以火煨井，以淮灌山，此用已而背自然，謂之“有爲”。若夫水之用舟，沙之用鳩，……因高爲山，因下爲池，此非吾所謂“爲之”。”這很顯然地可以看出無爲和因任自然即是主張不違反自然法則而依自然法則以行遊意思。然而把這些話引出後（註六六八），乃加以“崇拜自然”、“排斥智故”，而認爲是中國“不能產生自然科學”過原因（同），豈不太曲解了麼？不惜厚誣古人以得出合乎胃口遊結論，就是他整理國故遊用心——“打鬼”。

（四）『戴東原底哲學』這是一九二七年在商務印書館出版的。戴震不獨是考證時代僅有的哲學家，而且是一個進步的哲學家，他底反理學和他自己底學說，都很特出。胡適對於他，做到了某種的表章闡揚，亦能作系統的論究。但戴震底哲學著作（『孟子字義疏證』）原來就有系統。而在敘述上『論理』一部份就不若原書之有條理而完備。在解說上亦頗有錯誤。說戴震是物質論者，只在論天道方面才正確；一入人事，就依然是觀念論者（註六六九）。這點却沒有摘發出來。

（五）『白話文學史』上卷，一九二八年出版於新月書店。

（註六六八）『淮南王書』，一九三一年，初版，新月，三六至五一頁。

（註六六九）例如他說：“……人之一生，形得其養不若氣得其養，氣得其養不若神得其養。”（『原著』卷中一）“人之異於禽獸者，以有禮義也。……”（『原著』卷下九）

他覺得“這部書裏有許多見解”是他“個人的見地”，由“辛苦得來”，即：“一切新文學底來源都在民間（頁一九）”，“建安文學底主要事業在於制作樂府歌辭（頁八五以下）”，“故事詩起來過時代（頁七五以下）”，“佛教文學發生影響之晚（頁二〇一以下）與「唱導」「梵唄」底方法底重要（二〇四至二〇五）”，“白話詩底四種來源（頁二一七—二二九）”，“王梵志與寒山底考證（頁二二九—二五一）”，李杜底優劣論（頁二九〇—二九三），天寶大亂後過文學底特別色彩說（頁三〇九—三一二），盧仝張籍底特別注重（頁三七九—四一〇）……”（註六七〇）其實這些，第一錯誤甚多；第二也不很重要。而照這樣地列舉起來，那末任何書中亦有不少的“個人的見地”呢！老實說，這部書有關重要遊思想是古文早死論和白話正宗論。反而是錯誤的。全書沒有闡明文學進化法則，尤為重大缺點。至於把淺近文言看作白話作品，把貴族詩歌看作平民文學，一味抄錄，徒事堆砌，尤為謬誤和惡劣之至！

此外屬於編輯選擇的有三本如後。

（六）『章實齋年譜』 一九二二年在商務出版。他自命這書“替年譜開一個創例”，其實照他所舉三點看來（註六七一），梁啟超雖承認其為“新法門”（註六七二），却也極平常。表示譜主底思想變遷，若譜主為學者，不是應有的事麼？因此對於譜主

（註六七〇）『白話文學史』一九二九年，三版，新月，一四至一五

頁。

（註六七一）『章實齋年譜』「序」。

給著名學者過評論，自然有記入必要。而以批評態度對待講主之言論，是學者（非史家）作講所必然的。就內容說來，梁啓超說胡適“記事……有些錯誤”（註六七二），譚天具體地指明了他“敘述不實”、“事實不盡”過地方（註六七三）。何炳松又摘發他底評論不洽（註六七四）。歷史著作如此，有何成績？

（七）『詞選』 一九二七年出版於商務印書館。他說，“我深信，凡是文學底選本，都應該表現選家個人底見解。……我這三百多首五代宋詞，就代表我個人底見解。”（註六七五）雖然如此，究竟是一種選集，著作責任在於原作者。他在這書裏面有一篇序和一個附錄——『詞底起源』。那倒有一些文學見解可取。

（八）『神會和尚遺集』 一九三〇年出版於亞東圖書館。這是胡適校過敦煌唐本。他自己作的有序一、傳一，後還有跋。中間沒有甚麼可說過地方。

再就文說。

（註六七二）梁啓超，《中國歷史研究法補編》，一九三三年，初版，商務，一〇九頁。

（註六七三）譚天，《胡適與郭沫若》，一九三三年，初版，書報論衡社發行，五章實齋年譜，四至九頁。

（註六七四）譚天在他底書底『評論不洽』一節，徵引何炳松底話很多，見『胡適與郭沫若』底五，章實齋年譜，九至一一頁。

（註六七五）『詞選』，序，一頁。

(一)『治學遊方法與材料』這是一九二八年寫的。這篇東西，矛盾百出，把胡適底思想混亂完全顯示了出來。大意是：(1)科學方法“不過「尊重事實，尊重證據」。在應用上”亦只“大胆的假設，小心的求證。”所以(2)清代學者顧炎武、閻若璩和西洋學者加里雷、牛頓都同樣使用科學方法。然而(3)結果不同，因材料有異。前者限於文學，後者是實物——自然，得施行實驗，創造證據。因此(4)青年不應在“故紙堆裏去亂鑽”，這是“死路”，要“及早回頭，多學一點自然科學底知識與技術，那條是活路”。(5)“等……在科學試驗室裏有了好成績，然後拿出……餘力，回來整理……國故，那時候，一拳打倒顧亭林，兩腳踢翻錢竹汀，有何難哉！”(註六七六)這連初步的邏輯知識都沒有，何定生給他明白指出後(註六七七)，他還不理，反把這篇文章列入『胡適文選』中重行介紹出來。

(二)『清代學者底治學方法』這大約是由一九一九年寫過『漢學家底科學方法』經過次年兩次添作而成的。內容由宋明說到清朝，無意中指明了這段方法史之辯證的演進(註六七八A)。對於清代學者底治學方法，則舉出其音韻學、訓詁學和校勘學作例，以證明其合於歸納法。最後，他“總括”為兩點：“(1)大胆的假設，(2)小心的求證。”(同，B)他底實驗主義不孤

(註六七六) 『治學遊方法與材料』，看『文存』三集一冊二〇五頁。

(註六七七) 何定生，『治學遊方法與材料及其它』，一九二九年，初版，北京書局，一七、一九、二四、三八、三九等頁。

矣，中國早已有之。這是批評過了的，不多談。

(三)『諸子不出於王官論』 一九一七年寫。在消極方面，非難諸子出於王官之說，很有理由。但在積極方面，宗主『淮南子』底『要略』，“以爲諸子之學皆起於救世之弊”（註六七八C），是膚淺而又不很正確的見解，我已經指明過了。

(四)『讀『呂氏春秋』』 這是一九三〇年作的。全篇是以資本主義意識去理解『呂氏春秋』中遊哲學，所以特別證明貴生主義、民主思想和變法觀念。因此，頗有漏略，把『呂氏春秋』獨特的哲學思想反而埋沒了。最錯誤的就是把這種由多人著作纂成而包有遊封建意識與其資本主義意識聯合起來。孝是教人不要以“一朝之忿忘其身以及其親”（註六七九的，怎麼“可以養成“不降其志，不辱其身”遊人格”（註六七八D）呢？

(五)『記李觀底學說』 作年不詳，內述李觀底功利主義和人事主義，把他看成與歐陽修、王安石同樣“想從禮樂刑

（註六七八） A,『清代學者底治學方法』，看『文存』一集二卷二一五至二一六頁。 B,同前，二四二頁。 C,『諸子不出王官論』，看『文存』一集二卷二三頁。 D,『呂氏春秋』，看『文存』三集二册三六二頁。 E,『記李觀底學說』，看『文存』二集一卷七一頁。 F,『費經處與賈密』，看『文存』二集一卷一一四頁。 G,同前，一一三至一一四頁。 H,『幾個反理學的思想家』，看『文存』三集一册一一八至一一九頁。

（註六七九）『論語』底『顏淵』篇。

政一方面來做那“自大其教”過事業，與“程頤、朱熹一班人想從身心性命一方面來做”（註六七八E）的不同。這自然可以說的，孔丘由道德而政治以完成人生（當聖人）過學說，到後世是分成了從道德入手和從政治入手這兩派的。

（六）『費經虞與費密』 作於一九二四年。費氏父子之學反理學、尚功利、又是實用主義者（註六七八F），所以胡適把他們闡揚出來。這中間透露出中古煩瑣哲學由漢而宋而清三個辯證階段。（同，G）

（七）『幾個反理學的思想家』 一九二八年完成。內敘述顧炎武、顏元、戴震、吳敬恆四人底學說，作用在借他們來鎮壓玄學、宣傳科學。所以他告訴我們的只是：顧炎武用“科學方法”來考訂古書（註六七八H）；顏元注重實習，以 pragmatism 為教義；戴震有物質論成份；吳敬恆是近代機械的物質論者，反對宗教、主張科學。尤其吳敬恆這個同時代人，錯誤甚多，而他竟一點也沒有站在實踐底立場予以批判。這倒怪不得，胡適也是機械的物質論者，怎不如諺所說“官官相衛”呢？

（八）『讀『楚辭』』 作於一九二二年。古人文學論文發表於『新月』上的，已收入『白話文學史』，未收入的就是這一篇。但文字不長，內容簡單，論證亦不很詳。自然也沒有甚麼特別可贊可否過地方。

此外還有一些不充分像整理古代學術過文章，如『菩提達摩考』一類。雖然這是他底中國中古哲學史底一章，然而哲

學意義極少，儘可不理。胡適整理國故造成績，大概就是這樣了。如果“整理就是從亂七八糟裏面尋出一個條理脈絡來；從無頭無腦裏面尋出一個前因後果來；從胡說謬解裏面尋出一個真意義來；從武斷迷信裏面尋出一個真價值來。”（註六八〇A），那末他底著作是沒有一書一文配得上的。且不談條理脈絡、前因後果，就是所謂真意義，亦不過是以資本主義的荒謬代替封建的荒謬罷了！真價值也只是淺薄的實用論者和愚蠢的經驗論者底評量，毫無足取。

現在我們試來看他整理國故將近二十年總評量吧。

他對於中國文化之消極的指摘，我已經批評過了。只要一返看前面『在思想方面過胡適』中『論西洋文明與東方文明』一章，特別是其『東西兩種文明底特色』節，便可知道。這裏我把他在積極方面過稱道加以考察。

他說：“我們底固有文化……可以在世界上佔數一數二的地位的”“有三點”：“第一是我們底語言底「文法」是全世界最容易、最合理的。第二是我們底社會組織，因為脫離封建時代最早，所以比較地是很平等的、很平民化的。第三是我們底先民，在印度宗教輸入以前，他們底宗教比較是最簡單的、最近人情的；就在印度宗教勢力盛行之後，還能勉力從中古宗教之下爬出來，勉強建立一個入世的文化；這樣的宗教迷信底比較

（註六八〇） A，『新思潮底意義』，看『文存』一集四卷一六二頁。

B，『三論信心與反省』，看『獨立評論』第一〇七號四頁。

薄弱，也可算是世界希有的。”總之，“最簡易合理的文法、平民化的社會構造、薄弱的宗教心”“是我們在這個世界上最特異的三點”。“此外，我想了二十年，實在想不出甚麼別的優良之點了。”(註六八〇B)

這是很錯誤的。胡適根本沒有明白文字纔以簡易為好，文法是要以複雜為好的。我們底文字，“形體太繁雜、太不合理”(同前註)，還停留在文字進化史中很落後的階段。文法簡單，則敘述不能緊密，易生歧義歧解。名詞、代名詞、形容詞、動詞，沒有性別、數量、人稱底不同(註六八一)，便根本是落後底象徵。乃胡適反以此自誇，認為“可以在世界上佔數一數二的地位，”豈不令人發笑？

中國社會結構平民化麼？殊不知秦廢封建後不久又復入封建時期，歷朝均有封土賜邑，而爵位尤為盛行。由天子而王、公、侯、伯、子、男、大夫、士、庶人，却是一個層級很多迥階梯。所謂門第、閥閱、世家、大族、朱門、白屋等，是人所共知的。社會成員不僅以身分而分成階級，輩次、年歲、資財、學識都是劃化底標準。那裏有甚麼平等？胡適底『白話文學史』就是由漢至唐文學上迥階級對立。所謂貴族文學(註六八二A)與平民文學(同，B)，紳士階級與小百姓(同，C)，不是麼？『上留田行』(同，D)、『行路難』、(同，E)等詩，不是麼？“朱門酒肉臭，路有凍死

(註六八一) 代名詞之有性別，是受歐洲文法底影響。然而用法不

普遍，亦不一定。

骨！榮枯咫尺異，惆悵難再述。”(同，F)再看吧：“笑龍附鳳勢莫當，天下盡化為侯王。汝等豈知蒙帝力，時來不得誇身強。”(同，G)所以在漢以來固固有文化中，沒有“很平等的、很平民化的”社會結構。那完全是閉眼睛說，一點根據都沒有。

所謂“薄弱的宗教心”，更是笑話。說中國古代底宗教與歐洲中古不同，是對的；說中國那時宗教迷信比較薄弱，就全然不合事實。中國不止信仰上天，而且信仰祖宗、英雄、智者、乃至日月星辰、風雲雷雨、動植飛潛。而且這種信仰，不是自由的，還是法制的。在政治上，有天壇、地壇，有所謂受命、祭天、封禪、等；在軍事上，有武廟，崇拜關岳；在教育上，有文廟，普遍祀孔；在學說上，立說者教主化(註六八三A)，其實則聖經化(同，B)；在生產上，有種種神，為種種職工所祭祀(同，C)；一般地說，則迷信不可勝數。尤可怪的，是胡適說我們底宗教“最近人情”。不知崇拜自然近甚麼人情？胡適亦知道我們中古底宗教比歐洲中古為野蠻得多麼？在宗教底進化史上，拜物教、祖先

(註六八二)『白話文學史』。 A,例如二九、七六、一二〇等頁。

B,例如一六頁。 C,例如七七頁。 D,六二頁。 E,二六八頁。 F,三二八頁。 G,三三九頁。

(註六八三) A,如孔丘之被尊為儒教教主，李耳之被尊為道教教主。 B,『老子』變為『道德經』，『莊子』變為『南華經』，『四書』，『五經』更是權威極大道東西，稱為『經』。 C,如木匠頂敬鲁班，裁縫頂敬軒轅，醫生頂敬葉王菩薩，……。

教、多神教比上帝教和一神教却是落後非常！

整個地說，中國固有的文化，乃是封建文化。自從世界上有了歐洲底資本文化後，它就是過時的，沒有進步性，因而也就沒有優點了。何況歐洲現在正向新的方面努力，在北方又出現了第三種文化，更高級的社會文化呢？在這種情形下，連資本文化都破綻大露了，怎麼還夢想在封建文化中找尋那可以在世界上佔數一數二的地位這原素？沒有而勉強找尋，曲爲之解，那不過是民族的市民學者在拋棄固有文化、歡迎歐洲資本文化時對於祖國的一種留戀罷了，此外是沒有意義的。

篇 末 語

這便是胡適底國故總論。

在研究底意義上，連國故底定義都不懂得；研究底必要也沒有正確的理解；而且還抱着國故興亡匹夫有責態度，主張人人都來研究它、整理它。這不是很可笑的嗎？在研究底方法上，雖有對的地方，却也有錯的地方。懷疑、歸納、比較，不足得很！在研究底結果上，成績貧乏，錯誤百出。不獨無法則、系統可言，並且連真實意義、正確解說都不十分說得上。而其總的評論，在積極方面是曲爲辯護、捏造優點。

總論如此，我們再進而考察分論，看在那些地方他又怎樣說。

II 歷史方面

篇首語

一 總括的方法

二 古史的考證

章首語

1 顧頡剛底方法

2 胡適底方法

3 古史底系統

章末語

三 理論的說明

四 實踐的應用

篇末語

篇 首 語

胡適既然把歷史看作國故，而他又屢次自陳爲有歷史癖（註六八四）過人，那末他在這方面又怎樣呢？

這只要把他底著作一看，就可知道他底歷史著作是很少的。在書方面，只有『章實齋年譜』一本。在文方面也不多，只有『井田辨』、『王莽』、『古史討論底讀後感』、『建文遜國傳說底演變』、『再論王莽』、『讀北史雜記』，六篇。另外有一講演——『中國歷史底一個看法』和一書信——『自述古史觀書』。此外全是偏於哲學、文學方面過史的考證和論著。他底歷史癖底歷史，是廣泛的、抽象的意義。

雖然如此，但散見於他做過書和文中的却又不少。

現在我們就把這些材料作一個系統的分析。

一 總括的方法

從胡適底歷史論著之少，可以知道他不是歷史家或歷史學家。但他做哲學史和文學史方面底書和文却十分地多，可以說要占他底著作十分之八九。而這些專門史非有一般史底知識、尤其研究方法作基礎不可。因此，他在『中國哲學史大綱』中系統地說明了他底歷史方法。

（註六八四）（1）『文存』二集四卷三五三頁；（2）『詞選』底序：一

頁；（3）『新日』第四卷第一期，『追憶志摩』：四頁。

首先是史料底鑑定。

對於史料底範圍，他說：“中國人作史，最不講究史料。神話官書，都可作史料，全不問這些材料是否可靠。却不知道史料若不可靠，所作的歷史便無信史底價值。”所以取材須嚴，神話不要，官書要懷疑，傳說更須拋棄。

對於史料底審定，因為不迷信古書古人，所以非常重要。

“審定史料底真偽，須要有證據”。方法有五：

- (一)看書中史事與成書年代是否相符；
- (二)看書中術語和辭句與作者時代是否一致；
- (三)看書中文體與作者的及其時代的是否相合；
- (四)看書中思想與作者底學說、言論是否一貫；
- (五)看書中所說與同時代它書是否可互相印證。

前四條為內證，後一條為旁證。

對於史料底整理，約有三端：

(一)校勘 根據舊刊精本或它書援引或本書通例來訂正錯落；

(二)訓詁 須根據古代字典或古代箋註，根據文字底假借和聲類底通轉，根據文法底研究；

(三)貫通 若是學術思想史，還須把書底內容融會貫串，尋出脈絡，演成一個系統。(註六八五A)

以後便是史料底分析。

胡適在這裏，沒有為一般史作過甚麼說明。但從他對於者

學史適意見，可以推知它底內容當不外是：

- (一)明變 明白事實變遷底線索；
- (二)求因 尋出事實變遷底原因；
- (三)評判 探討事實變遷底結果(影響)。(註六八五B)

總括看來，胡適底歷史方法論是歸納法，即所謂科學方法，以個人主義和機械的物質論為立場。我們不能相信古人，要獨立研究。對於史事底真偽，須以證據為標準，無徵則不能信。

這自然不能說是錯誤，因為這是近代市民在學術思想上適貢獻，並非胡適一個人底私見或發明。我們應該繼承這種遺產。但我們不能簡單地繼承而必須批判地繼承。那其中是有缺陷、有不足、亦有過度的。我們要把它淘汰一番，予以昂揚。

「拿證據來」這個口號，一般地說是並沒有錯。但若把它絕對化，而頑固地執着，那末第一就要拋棄很多可靠的史料了。神話、傳說、故事，都是民間智慧，其中包含有正確的事實。若以我們沒有證據而拋棄，豈不錯誤？第二這就把推論底方法完全否定了。歷史事實不能直接感覺，常是間接的。其中有許多地方是要用推論的。機械的經驗論和實證論行不通。否則歷史底研究將成為不可能。

譬如審定史料底內證法中「看書中術語和辭句與作者時

(註六八五)『中國哲學大綱』卷上，一九二三年，九版，商務。

A, 一五至三二頁。點仍存。 B, 三至四頁。

代是否一致」這一項，大體上是對的。但精確地說，那就有許多特殊情形，而造成所謂例外的。這裏底分別，機械的物質論就無所施其技，必須要用辯證的物質論，從數量與質量(性質)底關係上着眼。出乎成書時代所能有之外適術語和辭句若果一多了，或一個而屢常使用，那就難說是例外。例外和通常，不根本也是數量造成適差別麼？

明變、求因、評判三項，我在批評胡適底中國哲學史大綱時，已有詳細的檢討，這裏不再另外說甚麼。

此外還有須說的，留在以後。

二 古史的考證

章首語

雖然這樣，但中國底「五四」是個人主義和自然科學底輸入運動，而市民覺醒了，也需要有他自己底歷史觀，所以他底學者要以個人爲本位用科學方法來考察一切。於是對於古書、古史，俱抱懷疑態度。這是倍根(科學方法)與笛卡兒(懷疑態度)底時代。因而個人主義的歸納法，並不以它是機械的物質論的，就不被採用，反之倒是大大地流行起來。

胡適在哲學著作上宣布對於古書適懷疑態度，顧頡剛在歷史領域中宣布對於古史適懷疑態度，於是一個新的研究方向展開了，有所謂「古史辨」者。

怎樣辨古史呢？請看胡適『文存』中適『古史討論底讀後感』。他說那是他底『文存』中“最精采的方法論。這裏面討論了兩個基本方法”。(註六八六A)因此，他把他那篇文章選入『胡適文選』，重向讀者介紹。

1 顧頡剛底方法

第一個，他說是顧頡剛底「層累地造成的古史」底見解。這就是說，一個史事底傳說，經過的時代愈久，內容愈複雜，中心人物愈放大。他把這個見解，盡量誇張，有如空前的大發現一樣。一則說它“實是今日史學界底一大貢獻，我們應該虛心地仔細研究它”；再則說它是“治古史底重要工具”，其“根本觀念是顛撲不破的”，將“愈用愈見功效”。(註六八六B)呀！哥白尼出現於史學界了，快來拜倒！

其實，胡適底讀者先生，切不要爲他底吹牛所迷。我們必須知道那是胡適與顧頡剛互相標榜遊一幕。(註六八七)。老實說，

(註六八六) A,『新月』第三卷第四期,『介紹我自己底思想』,一四頁。 B,『古史討論底讀後感』,看『文存』二集一卷一五三至一五五頁。點仍舊。

(註六八七) 胡適與顧頡剛底關係之密切,是不待說的。這裏我只舉出兩個事實來。(1)胡適與陳衡哲很好,所以他對於她底書,常爲吹拍。陳衡哲底『西洋史』,本是一種中學教科書,說不上著作,然而在下册出版時,胡適却大爲介紹。這種史書介紹與古史辨有何關係?然而顧頡剛在編『古史辨』第二景時,却把它收入。(2)和(3)在以後適當處說。

「層累地造成的古史」觀，不過是“用歷史演進底見解來觀察歷史上逆傳說”（註六八六B）。其意是說，古史並非實有，乃係偽造，其始也微，因年代愈久，乃像滾雪球一樣地愈大，後來就很完全，儼然真的了。古史乃傳說，所以一切故事也都是進化底結果。這就是一種歷史的眼光或進化的概念之應用於傳說，即發生學的方法（genetic method）或進化論的方法（evolutionist method），在歐洲早就有了，中國已早就輸入了，胡適也便是它底輸入者之一呢。顧頡剛是單純的考古家，不懂這些，所以從禹底研究中悟出（註六八八），而胡適也就稱為發現了。他們兩人底好朋友錢玄同，也許為“精當絕倫”（註六八九）。假使西洋學者見着我們這些阿Q，恐怕要笑掉大牙吧！

事實勝於雄辯，且看這個方法底應用吧。它底所謂創始者顧頡剛，一用之於禹，便失敗了。他說禹底傳說是由『商頌』而『論語』而『堯典』、『臯陶謨』、『禹貢』纔趨於完備的。

（註六八八）實際上，顧頡剛早就因為“聽了適之先生底講，知道研究歷史底方法在於尋求一事情底前後左右的關係，不把它看作突然出現的，”換言之是漸次演變的，而“印象最深”（他自己底話，見『古史辨』第一冊自序九五頁）時，便已知道進化論的方法或發生學的方法了。他研究禹用的是它（前著『自序』五二頁）。所以他底“發現”——「古史是層累地造成的，發生的次序和排列的系統恰是一個反背」（同），根本是這個方法底古史空套或它在古史上逆換語。

（註六八九）一九二三年五月二十五日『答顧頡剛先生書』。

他本來沒有其人，爲後世所僞造。在西周被看作天神，在東周被看作人王，在戰國被看作夏后。（註六九〇）這種見解底錯誤，劉挾黎層層駁擊得體無完膚似的（註六九一），以致顧頡剛爲之感動（註六九二），不能再繼續辨下去（註六九三）。而我們有歷史辨過胡適——顧頡剛底好朋友和宣傳家，很贊成這個方法的，亦不得不說：“他初次應用這方法，……不免有些微細的錯誤”。（註六九四A）他爲着朋友底面子，在顧頡剛敗北後，作了一篇

（註六九〇） 顧頡剛一九二三年二月二五日寄錢玄同書和他底「討論古史答劉二先生」一文，看『古史辨』第一冊，一九三一年，六版，橫社，六二至六五、一三四、等頁。

（註六九一） 他在一九二三年五月一三日寫過「讀顧頡剛君『與錢玄同先生論古史書』遂疑問」和同年九月二日寄顧頡剛「討論古史再質顧先生」書上，批評得非常有力。可惜後者沒有寫完。兩篇俱收入『古史辨』第一冊，由八二至九二、由一五一至一八六頁。

（註六九二） 看『古史辨』第一冊一八七頁「啓事」便知。

（註六九三） 他在那年（一九二三）九月開始續寫他定「討論古史答劉二先生」，乃十月啓事推開了，十二月竟宣告“結束”，以後直到一九三三年『古史辨』第四冊出版時，他都沒有再討論那個問題。這並不是由於“事務太忙”，實則他在這十月中寫了不少的古史考證，一看『古史辨』二、三、四等冊，便可知道。禹已經不是神而是人，劉挾黎給他解決了，再也沒法接辯！這是鐵一般的事實！（本註引語，見『古史辨』一冊一八八頁，俱顧頡剛自己說的）

『古史討論底讀後感』，來“不用諱飾”地“偏袒”(同，B)而頌揚他底方法；對於考證底全部錯誤，輕輕地隨便說一句，用“忙”和“也許”、“細微”(同，A)來掩飾；於劉挾黎底淵博精確則不提，從方法上作過度的攻擊，

實用主義者在這裏是不從用底觀點來批判了。雖然顧頡剛底方法失敗，而其“根本觀念是顛撲不破的”。(同，C)爲甚麼呢？這是朋友的呀！不止是朋友的，而且也關係乎他。原來顧頡剛底方法來於他。顧頡剛“在他底『古史辨』底自序裏曾說他從”胡適底『『水滸傳』考證』和『井田辨』等文字裏得着歷史方法底暗示。這個方法便是用歷史演化底眼光來追求每一個傳說演變底歷程。”(同，D)所以他在頌揚了顧頡剛後說：“我在幾年前也會用這個方法來研究一個歷史問題——井田制度”(同，C)。於是他遂抄一段出來作證明。你尊我爲先驅者，我尊你爲發現家，這不是一幕互相標榜的滑稽劇嗎？！

然而我們對於這個方法並沒有精神的利益(發現底光榮)過人，是要說公平話的。即使它能使我們明白古史之層累的造作，然而要知道它不是真實的事實時纔用得着它。它只能說明偽事底漸次造成，而不能判斷偽事之所以爲偽。換言之，須要決定了事底真偽纔可用它。而古史考證底中心問題在判別事

(註六九四) A,『文存』二集一卷一五四頁。 B,同前,一六三

頁。 C,一五四至一五五頁。 D,『新月』第三卷第四期,『介紹我

自己底思想』一四頁。

底真偽。層累造成說只能用於神話、傳說、故事底研究，對於考訂古史底真偽是沒有用的。

於是胡適就不得不提出第二個方法來了。

2 胡適底方法

第二個方法不是別的，就是“用嚴格的考據方法來評判史料”，（註六九五A）一切皆取決於證據。前面在『總括的方法』中所說胡適審定史料過五種求證法，即是這個。換言之，就是機械的實證論和愚蠢的經驗論。因為這樣；所以他攻擊劉挾黎對於古史所採取過“察傳”底態度，參之以情，驗之以理，斷之以證”。（同，B）

他說：““情”是甚麼？“理”又是甚麼”？那不過是由“傳說變成過成見”罷了。“成見久據於腦中，不經考察，久而久之便成了情與理了”。這是很“危險”的，“歷史家只應該從材料裏、從證據裏去尋出客觀的條理。如果我們先存一個“理”在腦中，用“理”去“驗”事物，那樣的“理”往往只是一些主觀的意見”。

（註六九五C）

這些話，很漂亮，很科學，是物質論的，當然可以贊成。但

（註六九五） A，『新月』第三卷第四期介紹我自己底思想一四

頁。 B，『文存』二集一卷一五七頁，又『古史辨』第一冊一六一頁。

C，『古史討論底讀後感』，看『文存』二集一卷一五八至一五九頁。點仍

舊。

這只是一般的基礎，絕不應該把它機械化。同時，我們不能因為證據底尊重就抹殺憑情理底推論而不參（或度）之以情、驗之以理。

我們必須知道的是：胡適底方法，只是初期的科學方法、蒐集時期底方法，在培根時代為絕對的真理，作用在攻打神學，把理智和思維從宗教底束縛中解放出來。現在，時代變了，它底正確性非常有限。像胡適那樣地固執它，乃是絕大的錯誤。

今天不是歸納法底時代，而是歸納和演繹統一底時代，理論顯出了考核事實、預言事實的作用。因此推論也就重要起來。所謂推論，就是從已知的理和事出發來認識未知，而不憑藉任何證據。應注意的是這個已知的理和事可靠不可靠，換言之，它是不是實證的。如果是實證的，那末這種推論就不是空想冥思，與神學玄學有別，而是科學的了。

科學是使用推論的。例如預言某些星球底存在、暗示某些原素底實有，就出於推論。既可以由已有推知未有，怎麼不可由現在推知過去？科學一達於歷史的研究和根源底探討，就必然這樣。拿破拉斯（P.-S. Laplace）底星雲說就是一個例子。誰見過太陽系在原始時代是甚麼樣子？有何種證據？那證據又不是我們底解說嗎？科學已經把機械的實證論否定了。

不僅自然科學這樣，社會科學也這樣。社會科學中避歷史學，尤其這樣。何炳松說：“考證史事之虛實，蓋以可能與否為

根基。如不可能，雖有史證無益也。所謂可能，指事物之可遇者而言，意謂就人類經驗而論，世間確可有此等事，不容再疑耳。故曾有之事，當以可能為前提。如不可能，決不容有，縱有紀述，亦不足憑也”。(註六九六)

推論比歸納還有優勝的地方。在封建社會內，所有的書上都說有鬼。那時底人，這個也說有鬼，那個也說有鬼。而且有人經驗過。就是現在報上也載得不少。這些證據，用歸納法，那就得出確實有鬼的結論。然而在推論方面，它可憑藉理論的邏輯而斷之曰沒有。從另一方面，實證論者不敢否認上帝。他們以為說上帝有雖無證據，說上帝沒有也無證據。由達爾文、赫胥黎到丁文江(註六九六)，都走入不可知論去了，容許上帝存在，不反對宗教。然而推論在這裏亦憑理論而斷之曰沒有。所以歸納在現今成為反動底旗子，要推論纔是革命的。它更勇敢、更能洞見事實。「拿證據來」底口號陳腐了，新鮮的是「拿理論來」。

那末甚麼叫情、理呢？這並不如胡適所說，是甚麼成見或

(註六九六) 何炳松，《歷史研究法》，一九三一年，再版，商務，五八頁。

(註六九七) 關於丁文江這個主張“科學方法萬能”的人，就自承“不能完全證明上帝和靈魂是沒有的”。那末怎樣辦呢？存疑，走入不可知論去罷。這見於他給《大公報》本年五月六日底星期論文。關於這方面，我已有一個批評，見《科學論叢》第一集二二三至二二六頁（辛藝書店，一九三四年，初版。）

意見。凡可能有的、合事實的，叫做近情近理；不可能有的、不合事實的，遂指為不近人情，說是於道理說不去。譬如世稱堯時十日並出，萬物焦枯，堯上射十日而去其九。這個事實就是不近情理的，雖然有很多書說它，那些書也都可靠，我們却可爽直地說，這是不近情理的，不能夠有。因為我們沒有見過十日並出過事；而人底射不能到那樣遠至於射中太陽。所以情理二字，意味着的是人類經驗、人類已有的經驗或已知的事實和道理。問問胡適先生，你反對劉揆黎底“參之以情，驗之以理”，究竟你對於「堯時十日並出，他射之而去其九」，是怎樣判斷其偽正呢？你要向後跑到堯那時去看了纔來否認麼？

依我看來，胡適儘管開口證據、閉口證據，儘管反對劉揆黎底參之以情、驗之以理，在實際上，他也一樣地推論，用情理去考核未知。他在考證『水滸傳』時有一個“斷定”是：“從文學進化底觀點看起來，這部『水滸傳』、這個施耐菴應該產生在周憲王底雜劇與『金瓶梅』之間”。（註六九八A）不僅這樣，他以「歷史的」眼光論文”（同，B），以“文明進化之公理”判決文學之“隨時代而變遷”（同，C），並且以“文學進化底觀念”反對“恢復崑曲……與崇拜皮黃”（同，D）。你如果問他怎樣解說

（註六九八） A，『水滸傳考證』，看『文存』一集三卷一二九頁。

點為我所加。 B，『文存』一集一卷四七頁，點為我所加。 C，同前，九頁。 D，同前，一九七頁。 E，『文存』二集一卷二五頁。點為我所加。 F，『紅樓夢考證』，一集三卷二四六頁。點為我所加。

國學，他底答覆是要先獲得很多知識。“『墨子』裏邊『經』上下諸篇，若沒有印度因明學和歐洲哲學作參考，恐怕至今還是幾篇無人能解過奇書。韓非、王莽、王安石、李贄、……一班人，若沒有西洋思想作比較，恐怕至今還是沉寃莫白。掌握了近世國家注重財政趨勢，自然不覺得李觀、王安石底政治思想底可怪了。懂得近世社會主義的政策，自然不能不佩服王莽、王安石底見解和魄力了”。(同，E)這裏他說過參考，其實是用已懂的道理去參悟未懂的道理過意思。不僅這樣，他還明明白白地講過。他在『紅樓夢』考證』中說：“做『紅樓夢』底考證，……只能運用我們力所能搜集過材料，參考互證，然後抽出一些比較地最近情理過結論。這是考證學的方法”。的確，除了用情理去批判材料、推度經過、抽取結論外，簡直沒有辦法。胡適自己用情理而反對人家，不是成見麼？不是“偏袒顧先生”而故意與劉挾黎為難麼？

這裏是二元論底真理。依康德，認識是主觀與客觀底綜合。換言之，認識需要固有的觀念。這是康德底功績。錯誤的是他把固有的觀念看作先天的或先驗的東西而非外界所形成。其實，認識在一般地說來，是反映外物；然而不用獲得的觀念作反映底手段，只有原始的一次纔是那樣，以後便是以觀念取得觀念了。正如工具那樣，人類在最初的一次是憑空手製造的，以後便是以工具製造工具，再也不必憑空手。

但我們必須要明白，作獲得新觀念用過舊觀念，依然是外

界反映的。而且，康德以後邁新物質論，主張生活形成邁意識爲認識底先在觀念。對於自然、社會和思維，都是這樣的。所以近代底科學（自然的和社會的）和哲學，爲市民（bour.）的，乃自然和社會種種現象在他們底頭腦中邁反映。而辯證物質論的自然觀、社會觀和認識觀，是又一種人（pro.）憑其階級意識對於自然、社會、思維邁理解。同時，精神不能離開物質，所以一切學說思想底基礎都是實在的利益。它們根本是由現實出發的。對於歷史，自然不能例外。

是的，正同“市民經濟學給古代……經濟學提供了鑰匙”（註六九九）一樣，現實給歷史提供了鑰匙。要明白過去某種事件有不有、真不真，是憑現實的經驗去考核。合於我們所了解邁情理，而古書上又那樣記載，便是可信的。人除開了用已知說明未知外，是沒有方法認識的。現實中如果缺乏歷史上所有邁原素，那我們就不能理解它了。譬如『墨子』，其『經』內邁科學知識，是由漢武至清邁社會中所缺乏的，因而它就沒有人讀、沒有人註，直到科學知識輸入，纔有人讀它、註它、真正了解它。

這種屬於理論的思維之由現實推溯過去邁方法，“是合乎科學的。物理學由現實底研究達於原素底進化；天文學用物理

（註六九九） Karl Marx, Contribution à la Critique de l' Economie Politique, Traduit par Laura Lafargue, Paris,

1809, P. 342.

的結論以推溯星球底形成；地質學用物理的道理以估計地球底年歲；生物學由現實的分類達於過去底進化，又由現實的形體之研究達於胎生和遺傳”。(註七〇〇)而它底科學性就在把不可經驗的放在可經驗的之上去研究。今天底歷史研究所以爲科學者在此。

這是研究底必然。機械的物質論者也是這樣的。胡適儘管反對情理，主張赤裸裸的歸納，其實他底一切歷史著作，如『中國哲學史』、如『淮南王書』、如『『紅樓夢』考證』、如『白話文學史』、……，沒有一樣不是用他現實生活所形成、所需要憑意識作眼鏡去看過去而寫出來的。那意識或者是自然的，或者是覺悟的。在前者，例如個人主義、改良主義；在後者便以學理資格而出台，則爲實用論、進化論、等。

各時代底人，都是用他底現實來理解歷史、說明歷史的。所以時代一變了，人就換了，歷史觀又要重新寫過。而在更迭之際，後一時代底人常常責備前一時代底人曲解歷史。並且說他們書中憑歷史事實是偽造的，主張重行考訂，全都另外寫過。胡適批判春秋以後憑作者，我們批判胡適，都是這種一個否定一個之所必然。歷史學因此成了戰場，“它也是兩造手、裏憑武器。在爭鬥中憑每邊，都隨他底利益來解說過去，而在其中找尋他未來勝利底證明”。(註七〇一)

(註七〇〇) 引自我底『方法論問題』，著『二十世紀』第二卷第六

所以胡適底反對情理，是不懂研究歷史與科學方法適表示，同時也卽是他不懂研究歷史與物質論方法適表示。不由現實出發，不由現實底理論出發，結果所謂證據，都是紙上的、間接的、沒有經驗成份，斷不能正確地認識歷史。而事實上，又不免要從現實出發。於是無意識的辦法，反而至於拋棄正確的理論，暗地用日常的成見和意見去參、去驗了。反對自覺地理論思維適人，常常是用最庸劣的理論以思維適人。

3 古史底系統

現在我們來看胡適底古史系統。

他本着他底實證態度在「五四」前期(一九一八年)就宣稱“我們對於東周以前適中國古史，只可存一個懷疑的態度”。

(註七〇二) 在顧頡剛繼起時，他底“古史觀是：

現在先把古史縮短二三十年，從詩三百篇做起。

將來等到金石學、考古學發達上了科學軌道以後，然後用地底下掘出的史料，慢慢地拉長東周以前適古史。

至於東周以下適史料，亦須嚴密評判，“甯疑古而失之，不可信古而失之”。(註七〇三)

(註七〇一) Charles Rappoport, *La Philosophie de l' Histoire Comme Science de l' Evolution*, deuxième édition, Paris, Riviere, 1925, P. 36.

(註七〇二) 『中國哲學史大綱』，卷上，二三頁。

(註七〇三) 他在一九二一年一月二十八日寄顧頡剛書，看「古史

因此他對於顧頡剛底疑古，大加贊成。他很高興地說：“崔述在十八世紀底晚年，用了「考而後信」底一把大斧頭，一劈就削去了幾百萬年底上古史。（他底「補上古考信錄」是很可佩服的。）但崔述還留下了不少的古帝王；凡是『經』裏有名的，他都不敢推翻。顧頡剛現在拿了一把更大的斧頭，胆子更大了，一劈直劈到禹，把禹以前遊古帝王（連發帶舜）都送上封神台上！連發和后稷都不免發生問題了。故在中國古史學上，崔述是第一次革命，顧頡剛是第二次革命，這是不須辯護的事實”。（註七〇四）他呢？他底斧頭最大，一劈直劈到東周時代。所以他在某時說過這兩句話：“在東周以前遊歷史，是沒有一字可以信的。以後呢，大部份也是不可靠的”。（註七〇五）胡適於是爆發了中國古史學上遊第三次革命！

我不理解顧頡剛考證古史遊成績在那裏。只要一個與顧頡剛（自然也與劉挾黎）無友好關係遊人，一看劉挾黎底兩篇東西（註七〇六A），便可知道他並不能推翻禹。這還不必加上胡適

辨，第一冊二二至二三頁。

（註七〇四）胡適，『介紹幾部新出的史學書』，寫於一九二七年，看顧頡剛編著『古史辨』第二冊，一九三〇年，橫社，三三八頁。

（註七〇五）『研究國故遊方法』，看范壽康編『我們怎樣讀書』，一九三一年，初版，白馬社，九五頁。

（註七〇六）A，再說一巡，題名『讀顧頡剛君『與錢玄同先生論古史書』連發司』和『討論古史再質顧先生』，俱在『古史辨』第一冊上。

人的(同,B)和張蔭麟的(同,C)。其實後頭這一篇也很有斤兩,給顧頡剛以有力的反駁,是必須讀的文字。胡適對於他們底主張沒有駁倒,甚至可說完全沒有駁,又來稱頌顧頡剛成底績,豈不武斷?他們固然有錯,但却很細微,大體上是能夠成立的。

現在我想提出我底古史系統出來。

我以爲古人對於古史認識,在西周時代,以『詩經』爲根據,只到夏殷。是在春秋時代,可靠的『論語』纔達於堯舜的。一到戰國時代,認識更古遠,『墨子』理論地描寫了初民社會底狀態。在騶衍創立高級的科學方法以後,所達到的時代更遠,直到天地開闢。這時對於古史有貢獻的極多。『商君書』底作者和韓非,乃至韓非派的李斯,都最可稱道。『莊子』作者在天地開闢論上有獨到的見地。因此,戰國有一個完備的古史系統。

顧頡剛於是說道:我底方法勝利了。“時代越後,知道的古史越前;文籍越無徵,知道的古史越多。汲黯說:“譬如積薪,後來居上”。這是造史很好的比喻”。(註七〇七)先生,你只知道偽史是層累地造成的,你亦知道真史是層累地認識的麼?愈古的時代,生產愈不發達,對於現實認識愈少,因而愈沒有多

B, 題名『讀顧頡剛先生論古史書以後』,亦在『古史辨』底第一冊內。

C, 題名『評近人對於中國古史之討論』,在『古史辨』第二冊內。

(註七〇七) 一九二三年二月二十五日顧頡剛『與錢玄同先生論古史書』,看『古史辨』第一冊,六五頁。

多推論古史遊可能。是要時代愈後，生產愈發達，對於現實遊認識愈多，因而纔愈有多多推論古史遊可能的。你知道今天底資本社會去古更遠，認識的古史更多、更詳麼？前史學、人類學就是很好的證明。它們底研究家之探溯是在偽造麼？還是認識呢？

中國底由西周而春秋而戰國，在生產上是前進的，一個時代發達一個時代。所以古史認識採取層累的形式，非常合理。而愈向前走，經濟愈進步，愈提供了認識古史之適當的鑰匙。那時也是資本社會。雖則它底資本主義是古代的，不若近代之更加進步；然而當時學者却沒有辜負他們底時代，曾有一個與近代學者底古史研究大略近似遊系統。現在試來作一簡單的比較。

(一)古代中國學者說：世界在最初只是混沌的氣，其經濟的上浮爲天，重濁的下凝爲地，那時叫盤古時代，天地方纔開闢出來。近代歐洲學者說：太陽最初爲星雲，地球是從它分裂出來的，由氣體而成固體。

(二)古代中國說者說：要天地形成後纔有人，所以天皇氏在先，地皇氏在次，人皇氏在後，是爲世界由天體之形成而地球之出現而人類之發生底表示。近代歐洲學者說：是的，有了天體、有了地球以後，又經過由植物動物底進化，乃有人類。

(三)古代中國學者說：原人沒有房屋，那時有教民構木爲巢者出現，乃有避身遊地方，以樹葉蔽體，食物當然是葉實之

類。是爲有巢氏時代。近代歐洲學者說：人在最初，是生活於樹林中的，稱爲樹居人。

(四)古代中國學者說：有巢氏以後是漁獵時代，茹毛飲血；燧人氏出，開始教人火食，他底方法是鑽木取火。近代歐洲學者說：離開樹林遊入，在地上最先只能從事漁獵，由肉食纔走到火食。

(五)古代中國學者說：燧人氏以後是伏羲氏。他教人畜牧，食肉衣皮。並創作婚姻制度，以皮革爲禮。開始了簡略的文字，如所謂八卦的。近代歐洲學者說：是這樣的，漁獵經濟過後爲畜牧經濟。這是不易的階段。

(六)古代中國學者說：伏羲之後數世爲女媧氏，亦號女希氏。當時有一種戰爭，打得山崩地缺。她起來補天立極，並聚蘆灰以止滔水，弄得地平天成。近代歐洲學者說：是的，古代有女系制度，有氏族戰爭。而在女系制度時，女子是支配者，其智力和功績都很大，正不妨以萬能的女媧去象徵她。

(七)古代中國學者說：女媧氏沒，神農氏興。他斲木爲耜，揉木爲耒，始教民耕，故曰神農氏。他並嘗百草，與醫藥。教人日中爲市，交易而退，各得其所。又將八卦文字增多一點，演爲六十四爻。近代歐洲學者說：畜牧經濟之後是農耕經濟。遠古也有交易，以物易物。這時有文字底發明。

(八)古代中國學者說：神農氏後來衰了，諸侯相侵伐，暴虐百姓，軒轅氏乃起而削平桀驁。教熊、羆、貔、貅、羆、虎與炎

帝戰。又徵師諸侯，禽殺蚩尤。披山通道；製造舟車。教民蠶桑，制作衣裳。其臣倉頡又造文字。有甲子；有算數。同時又作樂器若干。近代歐洲學者說：古代氏族戰爭甚多。各氏族底標誌是圖騰，取象於動物。在農耕經濟時代有今日底衣服粗形。人類在這時開始走入文明時代。

(九)古代中國學者說：這時底主要事務是制作曆書以便耕作。堯便是一個集大成者。他爲天子，號陶唐氏。當時生產不發達，一切都很儉樸。但人民安居樂業，含哺鼓腹，熙熙皞皞地過活，充分顯出太平景象。近代歐洲學者說：是的，農業的原始共產社會就像這樣。

(一〇)古代中國學者說：這時不幸有了洪水之災。堯詢問四岳，找鯀去治，九年無成，乃命禹。繼堯遊舜，稱有虞氏。他爲一老農，且具有漁、陶、製造底經驗。所以他一起來即興百事，分配人去勸農、教工、管畜牧、施教化。近代歐洲學者說：古時是有洪水；灌溉卽爲大政；首長是富有生產經驗過人；工業和教化俱始於農業社會。

(一一)古代中國學者說：禹治水甚勤，又菲飲食，卑宮室而盡力乎溝洫。洪水治而灌溉便了。堯舜是禪讓的，故禹繼舜而支配一切。國號叫夏。他會諸侯於塗山，執玉帛者萬國，並誅戮後至者。那時君位本是傳賢不傳子。但禹因治水有功，人民歸心，願其子繼承。由此入於世襲之局，君主制遂確立了。近代歐洲學者說：氏族共產之後，私有制度漸興，國家出現，政權漸

次統一，至於集中化。

(一二)古代中國學者說：夏朝至桀，暴虐無道，人民不堪。諸侯中有湯者，勤於耕作，慎於祭祀，又能親仁善鄰。以故諸侯歸順，人民愛戴。起兵伐夏，奪得帝位，改國號為商。後至盤庚遷殷，又稱為殷。殷傳至紂，政治紊亂，諸侯中武王起兵攻他，國祚斷絕。周遂代興了。近代歐洲學者說：古代國家林立，互相爭戰。勝利的即役屬其它，稱霸於時。朝代是世襲的。

(一二)古代中國學者說：夏商文化俱很簡單，至周而極盛。有周公者，制禮作樂，教化大行。一切政治、教育、社會的制度，都完備極了。近代歐洲學者說：社會到這裏，是可能了。所以古有希臘，周殆近似。而商則類乎希伯來。一個是宗教文化，一是理智主義。

這不證明了中國古代學者底古史學說與歐洲近代學者用科學方法研究出來的相同麼？他們確實對於人類社會底進化，有正確的見解。這裏我想指出如次的幾點：

(1) 由混沌之氣而天地開闢以後遂由盤古氏而天皇氏而地皇氏而人皇氏而有巢氏而燧人氏(註七〇八)而伏羲氏而女媧氏而神農氏而軒轅氏而陶唐氏而有虞氏而夏商

(註七〇八) 據『史記』司馬貞補撰之『三皇本紀』，燧人氏在巢氏之前，我沒有多去參考，這裏是憑幼年時看『五字綱要』一類書底記憶。若是我錯了，那末在前面三條中有巢氏底解釋就不正確。但只是解釋問題，古代學者在整個的系統上並不算錯誤。

周三代，是合乎人類社會進化底階段的。

(2) 在這些階段中有三大區分，即三皇、五帝、三王。這是古人所劃分遊蒙昧(savagery)、野蠻(barbario)、文明(civilization)三時代底別名。又從盤古到堯舜，都稱為氏，暗示着那時之為氏族時代。夏禹以後至周武，俱不稱氏，又不是氏族破壞、國家形成底暗示麼？

(3) 所有的古代人名或王朝，愈古愈是象徵，並不是實在的。天皇氏、地皇氏、人皇氏那裏是人名？燧人、有巢、伏羲、神農，都是進化階段底表示。而其命名，或象徵共產生活（如無疆氏）、或象徵氏族標誌（如五龍氏、有熊氏），很有道理。

(4) 三皇表示天地人底形成，此後就從生產着眼，以有巢、燧人、伏羲、神農、軒轅（作舟車、衣裳、等，表示工業）諸氏劃分時代。並且生產上遊發明家就是政治上遊統治者和文化上遊開拓者，因而就是整個社會底支配人、歷史時代底代表人。

(5) 這就用不着顧頡剛來反對古代底一元史觀了。而且人皇九兄弟，一人與一邦，根本是多元的。他們知道氏族衆多，國家林立。並指明共主由戰爭而來。尤重要的是他們表出國家由多而少、政權漸次形成和集中……遊趨勢。

(6) 對於古人，描寫成半人半獸底樣子。同時，把他

們底講義說得很大。智識則表現爲混沌。這便是暗暗指示原人身體粗野或元首爲以鬪騰爲標誌遊部落首長，並說明古者計年異法，爲時甚短，又在蒙昧時代文化未開了。

這不令人佩服麼？戰國秦漢間遊學者而有進化論、歷史物質論底觀點，創立了完全的、科學的前史學和社會進化史，不纔真是中國文化底光榮，在世界上都有價值的麼？自然，他們也有錯誤，但大體上、原則上當如上所述，是正確的，合乎今天科學的研究。胡適不加分別而一味抹殺，說沒有一字可信，豈不冤枉古代學者？尤爲大錯特錯的，是他把他們底研究看作是“信口開河地假造古史”，並罵爲“可恥的說謊”（註七〇九）這是在科學地整理國故麼？你憑甚麼在說？你怎樣知道古代學者立說無據呢？

市民學者胡適爲甚麼反對合乎現代歐洲市民之研究遊中國古史學說呢？很明白的，戰國秦漢間遊成果在原則上等於歐洲市民底現代知識，而胡適則是文化運動者，還在文藝復興時代，於文學上抄襲但丁、喬叟，於科學、哲學上抄襲培根（科學方法）、笛卡兒（懷疑態度），於宗教、政治、思想上則抄襲盧梭（民主政治）和法蘭西物質論者（反對宗教、個人主義、機械的物質論），完全在十八世紀以前。因此他沒有現代前史學、人類學和社會進化史底知識，只能用懷疑態度去懷疑、用科學方法（歸納法——經驗論和實證論的）去考證。而材料不備，這就自然得出否定古代

（註七〇九） 淮南王書卷，八四和八六頁。

學者之科學成果適結論了。顧頡剛和錢玄同是他底附和者，當然唯他底言論是從，而顧頡剛底朋友又是頌揚顧頡剛和胡適適人，這怎麼不鬧得烏煙瘴氣呢？

我以為市民底科學研究，在社會方面，應該批判地繼承。所以中國古史底整理，不在把戰國秦漢間學者底成績全部否認，而在根據歐美現代豐富的古史材料及其正確的結論，來從中國底神話、傳說、古書、金石、甲骨、文字中吸取資料，以改正他們底某些錯誤而充實其內容。——在這個工作底全過程中，要以辯證的物質論和歷史的物質論為方法底靈魂，那是不用說的了。必這樣，纔有正確的結果。所以胡適們底勞作，我們是應該予以批判的否定的。

章末語

然而胡適還要來醜表功呢！

我已經說過胡適在頌揚顧頡剛底古史層造說中提出他自己來，以為他是這說底先驅。但不論怎樣，它總是到顧頡剛纔意識地叫出、並具體化的。“創造無力”適胡適，不得不走到“提倡有心”這邊來。顧頡剛之辨古史，根本是他所使然的。

請看這一段話吧。他說：“承顧先生底好意，把我底一封四十八個字底短信作為他底『古史辨』底第一篇。我這四十八個字居然能引出這三十萬字底一部大書，居然把顧先生逼上了古史的終身事業底大路上去，這是我當然夢想不到適事。…”

…當民國九年十一月我請他點讀『古今僞書考』的時候，我不過因為他底經濟困難，想他可以藉此得點錢。他答應我“至慢也不過二十天”。但他不肯因為經濟上過困難而做一點點苟且潦草的事，他一定要“想對於他徵引過書都去註明卷帙、版本；對於他徵引過人都去註明生卒、地域”。因為這個緣故，他天天和宋元明三代底辨僞學者相接觸，於是我們有『辨僞叢刊』底計劃。先是辨「僞書」，後轉到辨「僞事」。顏剛從此走上了辨「僞史」過路”。(註七一〇)

這不過證明一切事情都交互影響罷了。甲寫那本書，由某種談話而起。乙研究這個問題，緣於某人底暗示。丙決定學那門學問，是承其父兄或某友、某師底意思。這是常事，算得甚麼？而何況顏剛在古史辨上迄今都沒有成績可說呢？從禹到老聃，都是失敗。(註七一〇) 卽說提倡，在他以前和同時，便有多少人從事於古史辨了。那末你、胡先生、就影響了顏剛，又有甚麼不得了？別要醜表功，機械的物質論在中國思想史中過命還是很暫的，在你否定戰國秦漢間學者以後不幾年，否定之否

(註七一〇) 前適介紹幾部新出的史學書，在顏剛編著古史辨第二冊內，明語在三三五至三三六頁。

(註七一〇) 西底考證敗於胡漢黎，老聃底考證（古史辨第四冊）為前適自己所駁斥（北京大學哲學會，哲學論叢，北平著者書店版）。而在這十幾年中，他底考證著作很有限，長篇甚少，古史辨乃編集他人辨古史過錄。

定底時代就來了，知道麼？去吧，胡適！到歷史博物院中去吧，胡適！

三 理論的說明

現在我們來考察胡適關於歷史之理論的探究。他是怎樣分析歷史，予以因果的說明呢？

對於古史底考證既不成功，對於一般的說明我看也沒有結果。事實就完全了、明顯了，他也歸納不出道理來。所以他在這方面，是很可憐的，只有『王莽』和『再論王莽』纔是專著。另外『中國歷史底一個看法』，是一種講演。其餘都只有零碎的意見，散在於論文之中，微末而不足道。

首先我們看這位有歷史癖過人，研究了多年，究竟提出甚麼整個的看法。這，沒有一般的，只有中國的；沒有著作，只有講演，即『中國歷史底一個看法』。現在我們就來把它分析一下。（註七一）

他底意思是把中國（註七一）看作一個飽經世變過老英雄，說他曾演了五幕英雄劇。第一幕是『老英雄建立大帝國』，從商到秦，國家統一。第二幕是『老英雄受困兩魔王』，從兩

（註七一）這篇講演，只有天津大公報轉載出，可惜我手裏有的不完全。但華年第二卷第二期上曾概述其大要，而且有一個解釋。

這裏就除我剪過『大公報』外再參看它。

（註七一）要把中國民族看作老英雄纔對。

漢到六朝，爲野蠻民族（匈奴鮮卑等）和印度文化（佛教）所擾害。第三幕是『老英雄死裏逃生』，從隋到唐，他同化了野蠻民族，發生了智識解放（杜甫，白居易等）和宗教革命（禪之出現）。第四幕是『老英雄裏創奮鬥』，從五代到元末，都是與契丹、金、元等有力異族奮鬥。第五幕是『老英雄病中困鬥』，從明到今，所謂病就是小脚、八股、鴉片。

這只是一種中國歷史底通俗講演，並且是最簡略的東西。所謂文學的歷史觀，不過換換名詞而已。從中我們看出他底歷史時代底劃分，是民族主義的觀點。但漢民族與外民族在中國適消長，却另有原因。根據它來劃分時代，好比建屋於沙灘之上。這是極平庸的見解，沒有科學、哲學的意義。

而漢民族和異民族在中國爭鬥，消長適原因，是必須說的。至少漢民族始而建立大帝國，繼而受困於異族和佛教，再繼而同化異族排斥佛教，中而苟安半壁甚至爲蒙古所征服，最後有了小脚、八股、鴉片，——這一切底原因，應有說明。然而他在講演中，竟不曾道及一字，全是現象底記述。這不止沒有科學性，而且沒有實踐性。他並不曾給我們指示出過去底教訓、現在底趨勢和創造歷史適方法。

講到他底中心思想，誠如『華年』記者所分析，是一種人本思想，以它爲中國民族文化底重心（註七一四）。它起於誰呢？孔

（註七一四）他“在全篇演講裏提到人本或人化進地方，多至十個以上；他在結論裏說：“這老英雄一直到現在仍是奮鬥中，他……建

丘。孔丘是儒中邁新派，主張做人、孝親。因此他主張奮鬥、平等、看重個人。中國底統一是他底後學荀况底弟子李斯做出來的。以後的文化，就是人本思想底埋沒或發揚，可以說就是人本思想與非人思想底爭鬥。那末現在的課題也就是發揚它了吧。

這裏，我首先要恭賀我們底文化運動者之向文廟裏走！不期胡適反動到了這個地步！中國除開楊朱一流戰國哲學家外，有甚麼人本思想？孔丘雖是人事論者，然而却是道德先生，他用了很多教條把人束縛得要死，至於使人走路都怕把螞蟻踏死邁樣子。結果這種人本思想只是爲君主、家長、神祇製造馴良的奴隸！胡適以爲宋儒從破書堆中找出『大學』來創造人的教育，而不知由誠意正心推演出邁主靜主敬，直至於把人隸屬於道德，造出“餓死事小，失節事大”（註七一五）之謬論，真如戴震所說邁“以理殺人”！

從孝親中推出看重個人，是很滑稽的。他不知道兒子底貴身，不是貴個人底身而是貴父母底遺體。兒子沒有獨立的資格，只是父母底遺體。他底思想行爲，都當嚮志述事，無改父道。若肯揚名之時，那是顯親耀祖，除開了家族的束縛，來了教育的和政治的。在前者，不能離經叛道、非聖無法。在後者，則

毀了人的文化，同化了許多遺族，平了許多外患，同化了非人的文化，從一千餘年前奮鬥到如今，真是不容易的呀！”——『華年』第二卷第二期三四頁。

（註七一五）這是胡適所常引以告訴我們的。

必須致身。所謂殺身成仁，要不外爲君父犧牲，甚至還要爲師友死難。婦人則不用說是爲丈夫死節了。

還是生前底束縛。死了呢？要受審判，聽候閻王底安排，或叫你享樂、或叫你受罪，或令來世投胎富家、或令來世墮入寒門，總之，這時底人，生是奴隸，死也是奴隸。

孔丘教我們適做人方法，就是做奴隸適方法。“君子學道則愛人，小人學道則易使也”。爲甚麼呢？“君子之德，風也；小人之德，草也，草上之風必偃”。（註七一六）他底教育並不是平等的。而所教的內容，要不外是“君君臣臣，父父子子”，（註七一六）一種階級的道德，階級的人生觀！

總之，在封建社會中，根本沒有人本思想，因而沒有人的教育、人的文化，全是隸屬主義的。幼隸屬於長，卑隸屬於尊，下隸屬於上，婦隸屬於夫，子隸屬於父，生徒隸屬於教師，臣民隸屬於君上，人隸屬於神，生命隸屬於道德，……。人被一切肉的、靈的和活的、死的壓得動也動不得了。是到文藝復興，他纔重見天日，有所謂人本主義的。胡適連這種歷史都不知道，豈不可笑嗎？如果中國思想二千多年來就是“人本的”或“人化的”，都未你們在「五四」時代介紹個人主義到中國來還有甚麼意義呢？

至於把統一中國適大功臣李斯，看作孔丘派，真是好笑！他雖與韓非受業於荀况，然而在思想上是正相反對的。韓非爲

（註七一六）孔丘底話，均見「論語」。

法學家之集大成者，李斯則是韓非派，我已經證明過了。統一一底領袖秦始皇，也是韓非派。他們都是資本主義的思想家和政治家，所以能完成資本主義所造成，又需要邁統一。封建思想恰恰是他們底敵人。胡適也知道秦始皇和李斯把孔丘派當作反動派，實行紅色恐怖，焚書坑儒麼？難道這是荀况教他們的，而又合乎孔丘底思想？

其次，我們看他對於王莽說了些甚麼。

他說王莽是一個社會主義者。但沒有指明他底政策底時代性，始而驚異，以為他是一個不得了的人，繼而又覺得他是抄襲董仲舒和師丹、孔光。同時也沒有指明他底政策底階級性，究竟他打擊了誰、代表了誰。對於他底失敗，也沒有說明。他底「王莽」，只是一個單純的打抱不平，缺乏科學的意義。

我已經說過，秦是代表商工階級底利益打擊貴族的，因為對於農民邁政策錯誤，以致農民暴動，貴族乘之，遂把它推翻了。劉邦起於農民，能代表農民利益，又能利用一部份貴族，遂建設了一個農民國家。在最初能夠代表農民利益，以後漸次變動，至於兼代表地主利益而成爲新興的貴族國家，摧殘商工事業。這種局面確定於漢武帝。以後“累世承平”（註七一七），“諸侯王、列侯、公主、吏二千石及豪富民，多畜奴婢田宅亡限，與民爭利。百姓失職，重困不足”。（註七一八）真是一方面“營數鉅

（註七一七）師丹向漢哀帝遊說，見班固「前漢書」底「食貨志」。

（註七一八）哀帝詔書，見「前漢書」底「哀帝紀」。

萬”，它方面“貧弱命困”。(註七一七) 所以有這種現象：“強者規田以千數，弱者曾無立錐之居；又置奴婢之市，與牛馬同關，制於民臣，顯漸其命，殺虐之人，因緣爲利，至略買人妻子”。(註七一八) 社會於是大大地不安起來。

那時，漢朝貴族本想做一點改良政策，把土地問題和奴隸問題與以解決。但以反動貴族底阻止，限田限奴之議均不能行。財產關係底變動和被剝削者底解放原是非革命不可的。換一句話，要獲得了政權，纔能變更制度，這是整個的問題，並非一點一滴的改造所能成功。於是就產生了一個政變，廢漢建新。爲這個事變底領袖的，就是王莽。

王莽家屬雖列於貴族，而他“獨孤貧”。及貴了，亦“食飲之用，不過凡庶”。“每有水旱，莽輒素食”。對於賓客、同學、族中貧者和一般貧民，常常救濟(註七二〇)。“莽性躁操”(註七二一)；“好鬼神”；“勤身博學”。事母及寡嫂、諸父，並養孤兄子，“行甚敦備……有禮”。辦事很能勤，“常御燈大至明，猶不能勝”。(註七二二)這一切，都是農民智識者底樣子。因此他能代表農民

(註七一八) 王莽建國年下通鑑書，見『前漢書』底『王莽傳』。

(註七二〇) 『前漢書』底『王莽傳』載他“散賣馬衣裘，擬施賓客”。“恩施下竟同學”。“受太傅安漢公號，讓選封爵邑奉，云願須百姓家給，然後加賞”。又載他“出錢百萬，贖田三十頃付大司農助合貧民”。嘗“不受千乘之士，辭萬金之幣，散財施予千萬數”。

(註七二一) 『前漢書』底『食貨志』。

和奴隸底利益，認出當時問題，有志改革。只以他得着家屬之庇蔭，故不須採劉邦底手段，而特開一個和平政變之局。

農民是沒有自己底政治形態的，奴隸更不用說。所以他把政權奪得之後，就只有跟着地主走，建設新的貴族國家。不過他與他們不同的在於代表農民、反對地主這一點。這正同勞働國家與資本國家之同爲共和而立足於民主原則上（選舉制、……）一樣。王莽稱帝後，立即實行了這些辦法：

(一)“更名天下田曰王田，奴婢曰私屬，皆不得買賣。其男口不盈八而田過一井者，分餘田予九族鄰里鄉黨”。

(註七二三)

(二)“命縣官酤酒，賣鹽、鐵器，鑄錢。諸采取名山大澤衆物者，稅之”。(註七二三)

(三)五均之制：

(1)市平 “諸有司常以四時中月，實定所掌，爲物上中下之賈，各自用爲其市平，毋拘它所”。

(2)收滯貨 “衆民賣買五穀布帛絲絲之物，周於民用而不離者，均官有以考檢厥實，用其本賈取之，毋令折錢”。

(3)平市 “萬物印貴過平一錢，則以〔所收不離之物〕平賈賣與民。其賈氏賤減〔於〕平者，聽民自

(註七二二) 均見『前漢書』底『王莽傳』上。

(註七二三) 『前漢書』底『王莽傳』中。

相與市，以防貴賤者”。

(4) 除 “民欲祭祀喪紀而無用者，錢府以所入工商之賈但(空也，徒也，言不取息也)除之”。

(5) 貸本 “民或乏絕，欲貸以治產業者，均授之，除其費，計所得受息，毋過歲什一”。(註七二四)

從此可知他對於農民利益底維護、地主利益和商工利益底損害，確是做到十足地步了。王莽真是農民的社會主義者。

但王莽又是受了貴族學說之毒過人，非常謙恭。因此實踐底態度很和平，“以為制定則天下自平，故銳思於地里，制禮作樂，講合六經之說”。(『王莽傳』)舉動很書生(註七二五)，沒有充分使用暴力以肅清反動。於是失地、失奴、失業過貴族地主和商工，到處造反。而在積極方面，農民沒有組織，奴隸也是散的，新國家缺乏堅固的羣衆基礎，而單靠政權做由上而下過革命。並且人力不充分，以致混入很多商人來從中作魚爛式的搗亂。這樣，社會的力量本來薄弱了，而在政策上又不知聯合同盟軍增厚自己，乃至對於小的和貧的商工漁獵及自由職業者，均抽重稅，嚴辦犯者(註七二六)。農民和奴隸遂孤立了。及到貴

(註七二四) 以上均引自『前漢書』底『食貨志』。

(註七二五) 在漢兵已進了城時，他還在背誦『論語』地說道：“天生德於予，漢兵其知予何”！

(註七二六) “諸取藥物——鳥獸魚鼈百蟲——於山林水澤，及畜牧者，橫操蒸蠶織紵紡績補縫，工匠醫巫卜祝，及官去技商販買人坐

族(如劉玄、劉秀)、地主(如馬援)、商人(如李通)一起，從者極多，不久他底頭就為商人杜吳斫去了。

澈底說來，這些錯誤都是必然的，潛伏於經濟的根柢之上。農業並未孕育下社會主義的胎兒，因而農民並不是實現社會主義過基本力量。由此並形成不出甚麼社會主義思想。若必要有，那只有取之於原始共產制度，以它為理想。這樣，便理論脆弱，策略錯誤，行為復古了。是的，王莽有動作即托諸古人，尤其那個農民皇帝——虞舜。而它方面，一自有商工經濟出現，農民雖然受其剝削侵蝕，但由他來打倒商工，便又是反動。打倒商工過人，是商工經濟中過被剝削者——新興的勞働勞力。農民在這時，只有跟着他走，纔能實現社會主義。然而他，不獨在那時，沒有成為獨立的政治力量；就是後來，例如現今，他雖已成為獨立的政治力量過，若果他未起來，要想單憑他底黨去領導農民做社會主義的革命，也總是困難。所以王莽底失敗，是必然的，並非社會主義之路不通，乃是農民的社會主義之路不過。

此外還有許多歷史問題底錯誤解答。

舉例說吧，他把中國二千多年來沒有發生機械生產過原因，歸之於道家“重天然而輕人功過思想”。把中國民族不強過

隸列里區講會，皆各自占所為於其所在之縣；官除其本，計其利；十一分之，而以其一為貢。敢不自占，自占有不實者，盡沒入所採取，而作〔子〕縣官一歲”。——「前漢書」卷「食貨志」。

原因，歸之於道家“抱雌節，……常後而不先”適所謂“雌”哲學。
(註七二七A) “中國人所以不愛護權利，……重要的原因就是中國底法制演進史上缺乏了一個法律辯護士底職業”。(同，B) 除開這些謬論外，在歷史學上不可忘記的重要問題，是中國“封建制度早已在二千年前崩壞了”(同，C) 適說法。這都是我們已經批評過的，不必再說。

四 實踐的應用

在理論的說明方面既然失敗了，實踐的說明呢？

首先，我們要知道歷史之理論的說明，即是歷史之實踐的說明。因為如我們所已說，認識歷史適意識是現實的社會生活形成的，而且爲了實踐，所以是從現實出發，用自己底理想和需要去看歷史。而在科學發達適時代，尤其這樣。思維須根據事實，行動也須根據事實。科學的思維在以自然爲對象，科學的行動就在以歷史爲基礎了。所以一切人都要從歷史上去證明他底行動底正確。今天與從前不同的，在從前偏於道德，讀歷史是爲記取古人底嘉言，做法古人底懿行；今天則偏於政治，讀歷史是爲明白過去的演變、當前的階段——其由來、其

(註七二七) A,『淮南王書』,三九至四〇頁,四四至四五頁。

B,『獨立評論』,第三十八號,二至三頁。 C,『新月』第二卷第十號,

胡適,『我們走那條路?』四頁。他在『獨立評論』第八十一號上說:“我們

底封建時代崩潰太早了,兩千年來就沒有一個統治階級?!”(五頁)

性質及其去向。在那裏去證明他底主張之合於歷史的必然，並吸取實踐策略底經驗作活動底指導。

胡適底歷史之理論的說明，也當然不能例外。他爲甚麼用文學的眼光和民族的觀點來分析中國底歷史，把它看作五幕英雄劇呢？因爲中國經濟的落後招來帝國主義底侵略，把中國變成了被壓迫民族，使得其中遊市民學者，眼見人家富強、自己貧弱，生了一種振作奮鬥之心；並想喚起人民底民族覺悟來共同努力。而中國歷史就是我們過去的活動記錄，有反省必要。檢閱既往，指示將來，不很自然麼？於是現實的民族意識就使他從過去很複雜的活動中抽出漢民族與異民族底爭鬥事實和消長狀況來了。而他所以用文化、思想爲這方面底中心，就因爲他是智識中人、好談文化和思想之一般遊學者。要喚起我們與今天底外國民族奮鬥，自不得不在複雜的思想中取出人事論者的來。孔丘底重作爲（如他引遊“知其不可而爲之”）、重義務（如他引遊“士不可以不弘毅，任重而道遠，……死而後已”）、重犧牲（如他引遊“殺身成仁”），就成了第一幕底中心思想。

此外也都是一樣的。道家底法自然所以成爲二千多年沒有機械生產過原因，就是由於今天中國與歐洲資本主義相形之下，太缺乏了機械生產；而要趕上它們、使自己富強、解脫壓迫，又太需要機械生產了。今天是競爭底世界，我們比人家後起，一切都競爭不過，於是就使胡適在讀『淮南子』時，要責備它底“抱雌節”遊主張，以免別的讀者受其影響。理由呢？那

就是由現實出發過實踐觀點：它使我們成了“畸民族”，不能競爭。說中國人不愛護權利由於過去沒有律師說話，當然是用現實作說明。而封建制度早已廢除之說，乃是從歷史來證明今天沒有勞資階級過需要產生的，其意即：現在是平民化的社會，因為階級制度早就廢除了。這不是以市民的利益為出發和歸宿麼？

至於王莽，胡適不是社會主義者，為甚麼又表章他呢？這就是由於他想代表農民說話過緣故。任何階級，第一是為自己底利益；其次纔同病相憐，而且必須同病相憐，為接近於他過人說話。這種同情心，是由自己生活痛苦底覺悟產生出來的，一方面是借他人底酒杯澆胸中過塊壘，一方面是覺得利益共同，有一致奮鬥底必要。這在策略上，叫做締結同盟，增厚自己底力量。市民也是這樣的。在十八世紀，不僅代表農民底利益，而且代表工人底利益。胡適也就因此同情農民，曾在他被任為農村復興委員後，一再為農民說話。那末他怎不替農民社會主義者王莽“伸冤”呢？然而他是改良派，所以並不能革命地認識王莽，分析其失敗原因。而且他反憑其近代集權國家底思想去說明王莽政策之不能收效。至於內容乾枯、徒事徵引，以及後來之轉而以王莽思想底先驅而輕視王莽，都表明他底現實生活與意識之不夠認識王莽，始終只是一點同情，“可憐”而已。

所以歷史底理論的說明，即是歷史之實踐的說明。

但這是一般的、大體的、概括的說話。如果把理論與實踐分別開來，那末理論的說明也就與實踐的說明有分別了。論究過去的演變和當前的階段——其形成及其趨勢，是科學的，為歷史之純理論的說明。它與現實底關係，是由現實出發，來看歷史，從中證明實踐的主張之合於歷史底法則，為用在目的方面。若從過去的具體辦法中導出並證明現在的具體主張，從過去的活動經驗中導出並證明現在的活動方法，那便是通常所謂歷史的教訓了。這就可以說是實踐的說明，為用在手段方面或方法方面。

胡適對於歷史遊理論的說明，我們已經批評過了，並且還把他底理論的說明與實踐底關係予以指出，現在我們就特別來看他對於歷史遊實踐的說明，看他這個有歷史癖遊人在歷史中得出過甚麼些實踐的教訓。

在這裏，我不能作詳細的分析和系統的說明，我只舉點例子出來。

有歷史癖遊人，對於歷史是很嫻熟的，時時都在根據它。做文學革命就是這樣的，文學有革命麼？多得！詩變為詞，詞變為曲，即是。而且這種變化，在求合於言語之自然，所以愈變愈自然，白話詩就是在“承這種自然底趨勢”。（註七二八A）散文也一樣，韓愈即是一個例子。文體底變也在求合於言語之自然。歐洲各國都有國語文學運動，但丁、喬叟、等人已經做過了，我們為甚麼不可在中國做？我們正應“借鏡於西洋文學史”，

“他們底成績……使我們”不保守而進取，並“增添……勇氣”。(同,B)這在中國，白話文也有先例。施耐庵、曹雪芹，早就開始了，並且成績很好，以他們底著作“視『左傳』、『史記』，何多讓焉？”(同,C)白話文學行時，『水滸傳』和『紅樓夢』也就走運了。若要進而證明白話文學底時代性和正確性，不能滿足於少數人，須把整個文學史看成白話文學史，以白話文學為中國文學史上適正宗，作『白話文學史』。在他懂得了科學方法、感覺中國需要來做介紹工作時，覺得這也有歷史的根據。清代學者就使用科學方法。而古代且有名學，足為它底淵源。這同時又是移植歐洲文化於中國之一基礎。於是有『先秦名學史』。名學不僅是科學底方法論，亦為哲學底根基，介紹歐洲哲學也是對的。中國歷史可以證明它底可能和必然。那就不妨由『先秦名學史』到『中國哲學史』了。他要證明蔡元培之不合作的辭職和學生為政治而爭鬥適正確時，就從『東林始末』和『社事始末』中得出“一個通則：「在變態的社會之中，沒有可以代表民意適正式機關，那時代于預政治和主持正誼適責任必落在智識階級底肩膀上」。東漢末年底太學生、兩宋底太學生、明末底東林和復社、幾社，都是如此的”。(同,D)因為他是和平主義者，而蘇俄底建設來自革命，成績又感勵

(註七二八) A,『文存』一集一卷一三一頁。 B,同前,二七〇頁。 C,一〇頁。 D,二集三卷二三二至二三三頁。 E,三集一册八五頁。

了他，於是只好說兩個都是對的了。“近世底歷史指出兩個不同的方法：一是蘇俄今日底方法，……一是避免“階級爭鬥”遊方法，採用三百年來社會化底傾向，逐漸擴充享受自由、享受幸福遊社會”。(同，B)……這些，就是胡適有歷史癖遊緣故吧。但這種歷史癖，是人人都有的。愈是行動中人，愈是要在歷史上來取得教訓。所以依我底意見，歷史是實踐底工具。

倘然歷史不合乎現實底需要呢？在人類就不理睬它了。如果那個人舉出了反對這個人底意見遊史事，這個人便出以否認，或說他曲解。胡適也是這樣。並且有形形色色的反駁。在康洪章等用單層統治權反對他底聯省自治，說“中國自秦始皇兼併六國後，郡縣制度確立，即屬單層統治權”(註七二九)時，他駁難道：“這種歷史的依據多得很呢！中國自秦始皇以後，皇帝專制底制度確立，那末“依據歷史”，依據“我二千年來沿習善制”，我們也應該採取專制帝制了”。(註七三〇A)再舉一例。當蔣廷黻舉西洋歷史為證而判定“從〔中國〕人民底立場看，個人底大專制是有利的”時，他說：“西洋底政治和中國底政治截然兩件事。十五六世紀底英國頓頭朝，十六七世紀底法國布彭朝，十八九世紀底諾曼羅夫朝和二十世紀底中國，更截然四件事。所以者何？地理不同，民族不同，時代更絕不同，似未可相提並論”。又如吳景超以為“在中國歷史上，幾乎沒有例外，

(註七二九) 見康洪章等四十八人底「制憲會議」，引自胡適「文集」

統一是以武力底方式完成的”而在今天主張武力統一時，他說：“這未免太拘泥於歷史例證了”。“古之所有，今未必有；古之所無，今何妨有”。再當吳景超“根據中國歷史底分析”，把革命分爲三個時期，以爲“現在還是一個羣雄割據時期（即第二期——曹），說不上建國底大事業”時，他說：“這是迷信歷史重演過態度，我認爲最不合邏輯，並且含有最大危險性。即如“善政”一項，在吳先生底八個階段中，列在第七。如果中國五十年不能完成統一，難道這五十年之中就不能有“善政”嗎？”（註七三〇B）

這不證明胡適在一個矛盾之中嗎？歷史便利於他，就徵引；不便利於他，就反對徵引。這個矛盾，只有用「認識歷史是從現實出發」和「歷史爲實踐底工具」等等見解，纔能予以說明。倘然我們把康洪章、蔣廷黻、吳景超和胡適兩造底徵引看來，就可知道歷史的爭論是現實矛盾底反映，他們各人底意識不同、需要不同，所以對歷史過看法也就不同。事實一個，解釋多種。胡適一個人也因時代不同而對於同一歷史提出不同的看法。在他主張聯省自治時（一九二二年），那就是“這二千年歷史的教訓：中國太大了，不適於單一制的政治組織”，所以經濟、語言、宗教都各地不同（註七三〇C），到現在還須我們問：“統一在那裏？”（同；D）一到反對用專制完成統一之說時（一九三三年），他底議論變了。“在民族底自覺上、在語言文字底統一上、在歷史文化底統一上、在政治制度底統一與持續上，……中國這兩

千年來都夠得上一個民族的國家。……這個民族的國家不能不說是兩千年底統一政權底遺產”。(同,E)

這樣，歷史學還能成立嗎？簡直沒有客觀的真理了。其實那是有的。只要由現實出發，過現實是革命的，其實踐有向着人類前進底途中創造歷史過作用，那末由它們而認識出過歷史觀，就有時代的價值，為客觀的真理。在「戊戌」、「五四」時代，罵商鞅和王安石是錯誤的，真理在揭露他們底偉大。這是有裨於實踐的。貴族階級底思想——從真理史上打落了，怎麼還有罵他們過證據？

因此，胡適反對康洪章、蔣廷黻、吳景超引用歷史過證據，都不正確了。他根本不知道從歷史中抽取實踐教訓過方法。我以為這種抽取是原則的而非事件的。他從蘇俄、土耳其、意大利、德意志底專政歷史中，得出專政底建立需要有具大魔力可以號召國人底情緒和理智過口號，就是屬於原則的抽取了。這個很對。所謂事件的，即用過去的具體事實來證明現在的主張。蔡元培說，社會主義中國古已有之，即是孔丘底“不患寡而患不均”。康洪章說，生產工具國有就是三代以上過井田制度。這是完全錯誤的，叫做穿鑿附會。我們必須知道，要原則的纔是抽象的，有普遍性，可以隨便應用。事件的便

(註七三〇) A,『文存』二集三卷二二五頁。 B,『獨立評論』

第八十五號六至七頁。 C,『文存』二集三卷一一〇和一一七頁。

D,『獨立評論』第八十五號，四頁。 E,『獨立評論』第八十一號四頁。

是具體的，有一定的時間空間，因而不重複的，非時間空間同，不能應用。所以抽取教訓遊方式應該是辯證的而非機械的。即是說，引用之時要把本有的東西與伏赫變。換一句話，即批判的抽取。倘然這些地方都對了，那末考核引用底正確與否，就在把過去的經驗與應用的地方作一具體的比較，看其應用上是否適宜。譬如吳景超底革命三期與中國現在爲其第二期遊說法，我們要批判，只要看三期論是否合於史事，說中國現在爲第二期又是否正確。胡適不從這裏着眼，而說甚麼歷史不重演，殊屬錯誤。抽象的東西，怎麼不重演？它還是永存的呢！不然，歷史是不能給我們以任何教訓的呀！

篇 末 語

最後，我們把胡適在歷史方面遊理論總清算一下。

在總括的方法上，無論事實底考核或理論底抽取，都不出個人主義和機械的物質論底範圍。懷疑、證據，很簡單，並沒有別的。

在古史的考證上，他頌揚而又認爲從自己出遊古史層造說，只是進化論的方法或發生學的方法之應用，同時也沒有判別真偽遊能力。結果，判別真偽遊方法在他，還是歸納法的考證。實際上也是很不夠而又失之偏畸的。考證底成績，除簡單的否認外，一點也沒有。

在理論的說明上，要不外簡單、淺薄、錯誤。對於整個的中

國史過分析，還失之於反動，走到孔丘那邊去了。所以然的，當亦在於認識錯誤，附會其說。此外，幾乎是絲毫沒有成績可言。

在實踐的應用上，當他在參加文化革命時，能夠從歷史中取得教訓，以肯定實踐、嚮導實踐。後來成了反動學者時，所徵引諸多不合。他離開了革命的實踐，歷史的真理也就離開了他，他不能應用過去的經驗，甚至反對人家底應用了。

這便是歷史方面底胡適。

以後我們看他在考證方面又怎樣。

III 考證部份

篇首語

一 方法

二 成績

1 歷史之部

2 哲學之部

3 文學之部

篇末語

篇首語

胡適底歷史癖，就是考證癖。他在這方面遺著作很多，不

論哲學、文學、他都喜歡去做。因此他把考證底價值看得很大。他說：“學問是平等的。發明一個字底古義，與發現一顆新星，都是一大功績”。（註七三一-A）所以清代底考證運動“可算是，國底「文藝復興」”（同，B）。

這真是，如何炳松所說，“誤以篋積補苴，謂足盡天地能事”（註七三二）了。平等的，這種布爾(bour.)意識乃是一個主觀的成見，並非客觀的真理。天文學和考證學在目的、性質、作用、種種方面都不相同，怎麼說平等？以我們知道的說，發現一個事實並沒有與發現一個理論有同樣的價值。並且，發現事實之中，也隨事實底關係而不同。在發現理論之中，更顯然的是：要理論複雜、成一系統、而普遍性大的，其發現家纔享有無上的光榮，不然也就很普通了。社會是最客觀的，它能給與任何發現以正確的估價。胡適往古書爛紙堆裏闖，已經到連這種日常事實都不理解了。

現在我們一直考察他底考證部份。首先我們把它分成如次的兩章：

(一)方法；

(二)成績。

（註七三一） A,『論區故學』,看『文存』一集二卷二八六頁。

B,『文存』三集二卷一三三頁。

（註七三二） 何炳松,『歷史研究法』,一九三一,再版,商務,三九

以後依次序從方法起。

一 方法

考證底方法，不管胡適寫了專論它底理論文字、歷史文字、模範文字，如：『治學底方法與材料』、『清代學者底治學方法』、『紅樓夢考證』和“幾十萬字底小說考證”（註七三三A），要不外是以機械的物質論為基礎底科學方法——歸納法。

這裏，我們不妨把他所說關於考證方面底方法論引一些出來：

（一）“科學的方法，說來其實很簡單，只不過「尊重事實，尊重證據」。在應用上，……不過「大胆的假設，小心的求證」。”中國近“三百年底樸學”，“是這種方法底結果”。

（二）“陳第作『毛詩古音考』，注重證據；每個古音有「本證」，有「旁證」；本證是『毛詩』中底證據，旁證是引別底古書來證『毛詩』”。顧炎武、梅賾、閻若璩“都用同樣的方法”。

（三）所以“考證的方法好有一比，比現今的法官斷案，他坐在堂上靜聽兩造底律師把證據都呈上來了，他提起筆來宣判道：某一造底證據不充足，敗訴；某一造底證據充足，勝訴了。他底職務只在評判現成的證據，他不能跳出現成的證據之外”。（註七三三B）

(四)譬如“我們做『紅樓夢』底考證，只能在著者和本子兩個問題上着手；只能運用我們力所能搜集過材料，參考互證，然後抽出一些比較地最近情理過結論。這是考證學的方法”。(註七三三〇)

(五)搜集證據，可以實驗。譬如音韻學，在“文字的材料之外，還要實地考察各國各地底方言和人身發音的器官”。掘出的龜骨、獸骨，亦是材料。(註七三三D)

這些意見，全是胡適所常說的。而我們底批評，也做得很多了。因此，我想不再說甚麼。以後，我把胡適新近對於老子考證過意見，即他底『評論近人考據老子年代過方法』，加以檢討。

老實說，像上面所引胡適那些老生常談過歸納法——科學方法，在考證中是很不夠的。所以近人考證老子却採用了別的方法，如：

(一)思想線索 把一個人或一部書底思想與當時及其前後之聯貫的思想系統比較，以斷定那個人或那部書底年代。

(註七三三) A,『新月』第三卷第四期，胡適『介紹我自己底思想』一六頁。 B,以上三段，均見『治學過方法與材料』，看『文存』三集一冊一八八至一八九和二〇〇頁。 C,『紅樓夢』考證』，看『文存』一集三卷二四四至二四六頁。 D,『治學過方法與材料』，看『文存』三集一冊二〇三至二〇四頁。

(二)文字體裁 從文體上作同樣的比較，來求得書或其著者底年代之應前、應後。

(三)時代術語 看書中思想術語和一般術語〔或名詞〕是否為著作年代所有，以定其成書底年代及著者之為何時人。

這都是理論的方法之具體化底種種形態，雖然後二者被胡適誤為內證(註七三四)。它們本身都很對，無可非難。

但在應用上，正同一切別的方法那樣，頗不容易正確。胡適指出它們底“危險性”，是有道理的。對於「思想線索」，他說：“這個方法……不能免除主觀的成見……是一把兩面鋒的劍可以兩邊割”。(註七三五)對於「文字體裁」，他說：(1)我們不容易確定一種文體底起源；(2)一種文體往往歷史很久，而我們知道的只歷史底一部份；(3)文體評判容易夾入主觀的成見。對於「時代術語」，他指出了它底參差性，因而否認時代意識，沒有時代意識就沒有了一定的術語。根據這些可能的罅隙和流

(註七三四) 見「中國哲學史大綱」卷上二〇頁。其實，這不是內證，內證應就書底本身而言，這裏顯然是把書中遊文體和術語同書外的比較。而其基本原則，不是歸納法，乃是用一般說明特殊，用全體說明部份了。

(註七三五) 譬如「論語」裏有頌揚“無為而治”的話，一方面可以說是孔丘受了老聃底影響證明，一方面可以說是老聃在孔丘後遊證明，老聃感無為來自孔丘。

弊，主張在應用時對於那些方法“稍稍存一點謹慎的態度”，是很對的。(註七三六A)

然而有兩點，我要加以指摘。

第一，胡適底用意雖然像那樣，而其論證底結果，乃是全部否認。他對於文字體裁，列舉了很多例子而結論道：“文體標準底不可靠，大率如此”。對於時代術語，則從基礎上加以否認。“時代意識……在那裏呢？”那只是“成見”。時代意識都沒有，怎能有時代術語。(註七三六B)這裏我們顯看見胡適因為批評人家乃至於自相矛盾起來。他在從前不是說過“一個時代有一個時代底文體”和術語(“文字”)麼(註七三七)?爲要批評人家，維持其思想界底指導地位，又沒有道理，於是只好懺悔他自己底“始作俑”了(註七三六C)。這不可笑麼?

第二，他雖指出了那些方法底危險性，然而沒有辦法，結果只是叫我們要“存一點特別戒懼底態度”(同，D)罷了。這是何等地抽象，又何等地沒有用處!至多，他不過叫我們注意成見。而所暗示的，亦要不外證據而已。拋棄一般原則，回到歸納法去，算了吧，沒有別的方法了。這又是何等地乾枯、貧瘠、落

(註七三六) 胡適『評論近人考證老子年代的方法』，看北京大學哲學會編輯過『哲學論叢』，一九三三年，初版，北平著者書店。A，七、一一、二一至二二頁。B，二〇和二二頁。C，七頁。D，二〇至二一頁。

(註七三七)『中國哲學史大綱』卷上，二〇頁。

後、復古!

我們呢?我覺得仍然要向前走,前面是有路的。雖然很困難,須知即使不向前行,只要走也總是費力的,天地間沒有不付代價過事。不錯,用「思想線索」、「文字體裁」、「時代術語」底方法,是要先成立一個一般的原則,說明某個時代底思想、文體、術語爲甚麼樣子,這是不容易確定其內容、周知其原委的。然而困難只是困難,誰也不能說困難就是錯誤吧。現在我先把胡適所舉出過困難,加以解答。

談到思想線索,就必須懂得因果律和進化論,有一定的次序。而所謂思想,是就創新的和根本的說。它底歷史運行,是辯證論的,有正反合底階段,因而有中斷和復歸底情事。階段分明了,那末思想線索是就一個時代內說的。超出時代,即論到這時代與那時代底關係,乃是歷史的問題,與考證一個人底思想無關。明白這些,所謂“兩面鋒的劍”,所謂“不容易捉摸”,所謂“用後來底幼稚來懷疑古代底高明”和“用古代底高明來懷疑後世底墮落”(註七三八A),都不會有了。

在文字體裁方面,自然要根據進化論和辯證論清理出文體底起源、發展、衰微。而知道它盛於甚麼時代,是容易的。可是這點一定了,則起源必在其前,衰微必在其後。先驅的和殘餘的存在不會距離甚遠。並且所謂文體,首先是就形式(如詩、賦、駢、散)而言,其次是就語調(如句法、文筆)而言,都是很具體的,不容相混。把這些合起來說,那末簡單的“手筆”、“巧拙”、“雅

俗”、“拘謹與豪放”(註七三八B)等,都不足以非難這個方法,它們不過叫人應用它時要特別精細一點罷了。

至於時代術語,是隨着思想而與文體有關的。把那兩個方法應用好了,這個方法便沒有甚麼問題。但要注意的,所謂術語,應從足以顯示思想性質和時代特徵的着眼,例如「無爲」、「自然」、「萬乘」、「偏將軍」等。帶文字性的,如顧頡剛底「公」、錢穆底「大」和「一」,很少有甚麼特殊性,且難於探其原委,便不宜用。

因此,胡適批評一般原則底使用,是不對的。而他在這裏,不僅反對思想線索、文字體裁、時代術語,甚至反對「替古人底著作做「凡例」和「引書例」(註七三八C)等內證法。他一點也不知道考證是用情理去鑑定材料、聯綴證據,即所謂“運用我們力所能搜集過材料,參考互證,然後抽出一些比較最近情理過結論”。(同,D)所謂情理,就是人類經驗、就是理論、就是一般法則。考證之必須它,真如我所已說那樣。胡適自己也是用了的。這裏我把我在本年(一九三四)六月三日寫出尙未發表過文字——『從方法上評老子考(『就老子考論考證法。』)』——中鋪一段出來:

(註七三八)『評論近人老子考證年代過方法』,在『哲學論叢』中。

A,八至一〇頁。並見胡適『與錢穆先生論老子問題書』,看羅根澤編著

『古史辨』第四冊,四一一至四一二頁。 B,一二和一五頁。 C,二

三至二四頁。 D,『紅樓夢』考證』,看『文存』一集三卷二四六頁。

從“實際上看，沒有不憑藉任何理論進方法。運用方法的是頭腦，思維必然作用其間。而思維是演繹性的，它總要以先入的觀念去推論未知。所以盲目的實證論乃是不以明確的和高級的理論作嚮導，以致暗中陷入於平庸的理論思維中而不自知進認識形式”。

用理論、原則來認識事實，乃是從一般到特殊，所謂演繹法是。但我們在今天萬不可以倍根時代底知識來反對。須知從前的演繹是錯誤的，經過倍根時代底歸納運動，現在的演繹乃是其高級的復歸。現在且不說這些，我們特別指出的是：由一般到特殊，為一種基本的和普遍的方法，沒有它，認識根本不能進行。我們底認識，是矛盾的，一方面要從特殊中去認識一般（歸納），它方面又要用一般去說明特殊。「梨子是一種果實」，固然在從特殊中發現一般，但是果實却是我們先已認出了的一般。所以「梨子是一種果實」又正是在用一般去說明特殊。能夠知道梨子是一種果實，便算對於梨子有了一個認識。以後就再進而去敘述它底顏色、形狀、味道，如說它是青的、圓的、甜的，都不外用一般去說明特殊。所以用一般說明特殊，乃是認識底基本方法，不這樣，我們就無法認識事物了。

明白這個，就可曉得用一個時代底思想系統和文體、術語來決定某書及其著者底年代，是必然的和正確的方法，在原則上無可非難。成問題的，是在看所謂時代思想、時代文體、時代術語是否正確。中世紀由一種獨斷的原則來推論，不是演繹底

錯，由一般到特殊過錯，乃是用以出發過原則錯了，沒有經過批判。胡適所非難的，例如術語方面，所謂「公」、所謂「天下」（註七三九A），皆不過原則本身是否正確過問題。原則本身是否正確，我們應該審查。用原則來考核事實這種方法，則絕不能推翻或否認。考證底批評中心，是在這裏。

我以為這個方法在應用上倒須注意，不然它也要陷入於機械觀點的錯誤中。怎樣注意呢？這可分成幾項來說。

用一般說明特殊，即是用必然說明偶然。但必然之中有偶然。因而例外、變態等是往往有的。說某個時代只能有某種思想、文體、術語，不能有別的參雜其中，一般地說是真的，然而不能說沒有例外。這是應注意的一點。

用一般說明特殊，把時代分割得很清楚，是整齊的。然而這只是大體如此、理想如此，事實上，不能割分得很清楚。事物總是矛盾的，發展他是漸進的。所以在某種時代底某種思想、文體和術語中間或旁邊，往往有別種的萌芽或殘餘存在。這又是應注意的一點。

用一般說明特殊，是要做比較的，把一個人或一部書底思想、文體和術語同時代的比較。但是思想、文體和術語，在任何時、任何人都有相同的地方。並且在相同的之中有異，異的之中

（註七三九） A, 詳論近人考證老子年代的方法，新學學論叢

二一至二二頁。 B, 同前，一五至二〇、二五至三五等頁。 C, 同前，四頁。

有同。所以在比較之時，要從本質的、特徵的着眼。不然，就要失之穿鑿附會，如胡適批評顧頡剛所指出的那些（註七三九B）。這又是應注意的一點。

總之，應用並不是一件容易事情。即使你對於方法非常理解，也不能說應用上就沒有缺點。只要看古人說“運用之妙存乎一心”過話，就可證明理解是一回事，應用又是一回事。簡單的歸納法，誰不理解？然而用法及其巧拙以及所得的結論，總是千差萬別。所以把研究結果底錯誤歸因於所用方法底理解錯誤，未免太簡單了一點。而要應用得好，就有多應用。經驗一多，錯誤自少，那纔可以漸次達到靈妙正確之境。

最後，爲要免除考證結論上過偏差、武斷和失真，只有把所有的方法作綜合的應用。對於一本著作及其作者底時代，要從思想、文體、術語各方面着手。如果各方面底結論一致，那末確定出的年代纔有充分的正確性。因此胡適批評馮友蘭底“合而觀之”（註七三九C），是不很對的。數量原來可以造成質量！

這種綜合，我以為還要放大。所考證的如果是一個學者，除了在思想、文體、術語之外，還要注意一個時代底政治、軍事、以及社會生活，如風俗、習慣等。同時，還要注意經濟——勞働、工具、財產、……。要各方面底結論都相合而成一個系統的，纔有最大的正確性。以全體考核部份，是防止一種方法表現機械性過保證。

這裏，我要把經濟觀底重要性加以指明。這個經濟觀就即歷史的或社會的物質論。它對於歷史，不僅在說明上提供了鑰匙底作用，就在考證上也少不了它。一說要從時代底思想、文體、術語（即思想和文學）來說明書和作者底年代，那末首先就應把時代底思想、文體、術語弄清楚。而這是必須知道要甚麼時代纔有甚麼思想、文體、術語；甚麼思想、文體、術語屬於甚麼時代，只有藉助於歷史的物質論纔能得着科學的理解。是“物質生活底生產樣式規定社會的、政治的和智識的生活過程之一般”。（註七四〇）而生產樣式決定於生產工具，所以歸根結柢是“技術學透露出人對於自然邁活動，他底生活之生產底直接過程，由此就透露出他底社會狀態和從中噴射出來邁智識的概念”。（註七四一）所以要綜合地以整個的社會來確定思想及其年代，必須要它；而且簡直必須要懂得以它為方法建立出來邁社會進化史。

自然，應用它時，愈是古代，愈是絕對的。假如要考證史前人底生活、思想、行爲、直至整個的社會，不用它為方法是不行的。因為那時所遺留下來邁證據，只有殘餘的器具、食物等，而

（註七四〇） Karl Marx, Contribution a la Critique de l'

Economie Politique, Traduit par Laura Lafargue, Paris,

1909, P. 5.

（註七四一） Karl Marx, Le Capital, Traduit par J.

Molitor, Tome III, Paris, Coster, 1928, P. 9.

缺少文字，甚至沒有文字。愈往近代走，則證據愈多，特別是書籍，益大類繁。它底應用，在說明方面較多於考證方面。同時，考證也減少了。但它對於說明和考證過決定性，仍然如故。而要確定時代底經濟，在手續上，反不必專靠經濟材料而可從社會、政治、智識各方面去行逆證。因為這時底文字材料，勝過實物。懂得了字源，豈不可以推知經濟麼？既然有甚麼經濟纔有甚麼文化，那末有甚麼文化也必有甚麼經濟了。所以這時就是建立時代底經濟，亦可以用綜合的方法，用全體來說明部份。

考證的方法必要到這裏纔算完全。然而胡適却始終停於機械的物質論，不再向前進了。從前有人望他前進，走到歷史的物質論來，他說：“可惜我不能進這一步了”。（註七四二）於是他就老是落後。在成績上便難說了。如果不以為然，我們就試去把他底考證成績檢討一番。

二 成績

章 首 語

我前面說過，胡適底歷史癖就是考證癖。如果這語是真的，那末我們說胡適底考證癖就是文學史料癖，也是無可非難的了。事實上，他底考證著作以文學史料為多。

（註七四二）『文存』二集二卷四四頁。

雖然這樣，我還是給他一個普遍的考察。分成三類述評於後。

1 歷史之部

在歷史的考證方面，因為胡適底歷史癖是文學史料癖，所以著作極少。而且比較可說的，只有這些：

- (一)『井田辨』信二篇(1919-1920)；
- (二)『建文遜國傳說底演變』一篇(1928)；
- (三)『章實齋年譜』一本(1922)；
- (附)『考作象棋邁年代』一篇(1929)。

以上，第二篇建文遜國既是傳說，那末傳說底演變考等於民間故事底研究，只能看成風俗學中邁材料。第三是書，我們已經批評過了。那是容易考證的而錯誤竟不免。最後附的一篇是風俗史，並且內容甚為簡單，只可說是一種讀書劄記。所以要緊的，正規地屬於歷史的，只有那兩封辨井田邁信。

第一封寄廖仲愷，內容甚簡單。那即是這幾句話：中國古代“不但「豆腐干塊」的封建制度是不可能的，豆腐干塊的井田制度也是不可能的。井田的均產制乃是戰國時代底烏託邦。戰國以前從來沒有人提及古代底井田制。……此外如『詩經』底“雨我公田”、“南東其畝”、“十畝之間”，似乎都不是明白無疑的證據。我們既沒有證據證明井田制底存在，不如從事理上推想當日底政治形勢、推想在那種半部落半國家的時代是否

能實行這種「豆腐干塊」的井田制度”。(註七四三A)

這裏我要問問胡適先生的是：(一)豆腐干塊的井田制度之不可能，不是根據於現今的情理麼？(二)“從事理上來推想”在“半部落半國家的時代”不能行井田制度，又不是從現今大的集權的國家之需要出發麼？你反對劉挾黎，原來你也如此！我說離了情理、一般、推論，實證一步都走不動，觀此就更可信了。閒話少說，我們且看他底第二封信。

第二封信，是他答覆廖仲愷和胡漢民的。他“以為古代既沒有那樣“整齊”的井田制，孟子却偏說得那樣整齊，這便是憑空杜撰”。於是他就指摘孟子論井田之“沒有頭緒”和“糊塗不清”。以後遂引『詩經』和『左傳』來證明西周和春秋之為私產制度。再後是辨魯國初稅畝與井田無關。(註七四三B)

他說孟軻論井田矛盾混亂過話，余精一曾作了一個辯解(註七四四)，我不必再說甚麼。我所要指出的是：即使我們承認西周、春秋無井田，也不能說孟軻底井田論是憑空杜撰。他底否認，無異因幾何學上過正方形之整齊而遂否認事實上沒有

(註七四三) 『井田辨』。 A, 一九一九年十一月八日答廖仲愷書；看『文存』一集二卷二四九頁。 B, 一九二〇年一月九日答廖仲愷和胡漢民書；看『文存』一集二卷二六五至二七五頁。 C, 同B, 二七〇和二八一頁。

(註七四四) 余精一『井田制度新攷』；看『東方雜誌』第三十一卷第十四號一六八至一六九頁。

正方的東西。此外，最有趣的，是他在前一年纔說“我們對於東周以前遊中國史只可存一個懷疑的態度。……唐、虞、夏、商底事實，今所根據，止有一部『尚書』。但『尚書』是否可作史料，正難決定。……即二十八篇之“真古文”，依我看來，也沒有信史底價值”。（註七四五）然而在反駁胡漢民把古代社會“看得太簡單”時，却說：“東周以前，中國至少已有了二千多年底文化”，所以是“有了二千多年政治生活遊有史民族”，“我是不承認那……還是在“原始社會”的”。（註七四三C）這是何等地成見用事！他純粹以自己底現實需要去解說古史。所謂證據，所謂推想，都是假的，那樣便利於他，他就主張那樣！

胡漢民和廖仲愷在「五四」時代是傾向於社會主義遊人，想藉井田制度來證明社會主義。胡適不然，我已說過，他是澈底的資本主義者，極力擁護私有財產，所以否認井田制度。這是那時井田討論底社會意義。

真理是有創造歷史遊作用遊思想。因此，它底歷史觀也就是真理了。所以胡漢民和廖仲愷底見解，在原則上是對的。即使西周春秋為私產制度，也不能否定井田制度底實有。因為原始共產制度已由德意志、俄羅斯、印度、阿剌伯、祕魯等國次第發見而證明為是社會進化上一定階段遊普遍形態了（註七四六），中國當然不能例外。不過這個制度，年代甚古，到西周時

（註七四五）『中國哲學史大綱』卷上二三頁。這書是一九一八年

七月十五日以前寫成，一九一九年二月初版的。

代已經變相而成爲榨取國有奴隸遊組織了。『詩經』底“爾我公田，遂及我私”，可爲明證。而『七月』、『信南山』、『甫田』、『大田』四篇，就是描寫這種奴隸及其與主人之關係的。同時私有制度出現，所以井田爲國家底統治者——族長、部落領袖所占有，西周以後，井田更成爲殘餘了。商鞅所廢，應是秦國底制度。因爲秦國比中原進化甚慢，要趕上中原，大踏步前進，不能聽其自然死亡，所以施行人工的廢除。

這種豆腐干塊的井田，是不是實有呢？在地曠人稀和耕於原野開始遊古代，是可能的。這並不要國家來實施，它是行於氏族之中，所謂土地分配的卽是。拉發格在論正義思想之起源時，以爲原始人有要求大家都有同樣東西遊感情，而土地底分配欲其平等，就只有利用已發明的測量術，劃直綫分成“很長很窄的矩形”。“所以直綫是施行分配手續遊重要部份”。“因爲

(註七四六) 盧森堡(Rosa Luxemburg)說此甚詳，見她底『新經濟學』，陳壽潛譯，胡漢民校，中國新文化社，一九二八年，再版，八五至一〇〇頁。關於原始的共產制度，拉發格把它認爲一般的方式，而在其名著『財產之起源與進化』一書內，有詳細的論究。此書從前由商務印書館出版的，名『財產進化論』，是根據英文簡譯本電譯的。現在辛祖書店出邁楊的德譯本，是根據原文全譯的。我們只要一看，就可明白原始的共產制度爲財產進化底必經階段，不能有任何懷疑。“人類在達到土地私有財產之前，須得經過一個又遲緩，又艱難的進化過程”。——『財產之起源與進化』楊伯愷譯，一九三二年，初版，辛祖，七四頁。

這個理由，希臘文首先表示直線遊 orthos 這個字，就引伸而為真實、平衡和正義底意思了”。(註七四七) 這樣，我們何必懷疑乎井田？一分是否九份，一份是否百畝，固不必這樣板滯，然而用直線分成相等的方形或矩形，却是可以肯定的。孟軻底“憑空杜撰”竟大體合乎中國以外一般原始的土地分配，豈非怪事？他那時走入私有階段、主張私有制度、保護私有財產遊“諸侯，惡其害己也，而皆去籍”，當然屬實。“然而軻也，嘗聞其也”遊話 (註七四八)，我們也不能夠否認。難道要他所“聞”的那種證據，又經過二千幾百年而還存在於胡適底面前，纔是有根有據嗎？機械的物質論確不適於作考證方法了。是的，就是比胡適底哲學還進步遊郭沫若，只因其未擺脫機械的物質論色彩之故，亦說“井田制度是中國古代史上一個最大的疑問”。“論理所謂“方里而井，井九百畝”……要施諸實際是不可能的”。(註七四九) 那末，還不證明了辯證的物質論在考證古史中遊需要麼？

(註七四七) P. Lafargue, *Le Determinisme Economique* de Karl Marx, Paris, V. Giard & E. Briere, 1909, PP. 129-130 et 132.

(註七四八) 孟軻，『孟子』，『萬章下』。

(註七四九) 郭沫若，『中國古代社會研究』，一九三〇年，三版，聯合書店，二九九頁。

2 哲學之部

在哲學方面，雖然他是所謂哲學家，而且所謂哲學史家——中國哲學史家，他所作過考證，數量也不算多。除開在『中國哲學史大綱』卷上裏如對於老聃作簡單的考證外，專篇的、可以看作考證的，便是這些：

- (一)『墨子』一篇 (1924)；
- (二)『菩提達摩考』一篇 (1927)；
- (三)『白居易時代底禪宗世系』一篇 (1928)；
- (四)『禪學古史考』一篇 (1928)；
- (五)『荷澤大師神會傳』一篇 (1929)；
- (六)『陸賈『新語』考』一篇 (1930)；
- (七)『與馮友蘭論老子問題書』一篇 (1930)；
- (八)『與錢穆論老子問題書』一篇 (1931)。

這些考證，多係事實底記述。只要材料多，就可沒有錯誤。所以胡適底考證，在這方面是比較少有錯誤的。但不論怎樣，我是注重思想的，要這方面纔有方法底意義。因此我把他對於老聃過考證評述一下。

他在『中國哲學史大綱』卷上裏，對老聃說得很簡單且沒有次序，但非常審慎，不失考證家態度。後來梁啓超批評他那部書時，提出六種可疑的事，主張把『老子』這書移到戰國之末。他沒有贊成，後來曾給予了一個答覆(註七五〇A)。內容雖

簡短，雖有可訾議處，但很精透。及馮友蘭在他底『中國哲學史』中採用梁啓超底見解，把『老子』移到戰國之末時，他便與馮友蘭一信（同，B），對他底論據與以反駁。沒有好久，錢穆又從思想線索上把『老子』移到戰國去了，他又立刻與他以反駁（同，C）。後來顧頡剛等也發表這種議論時，他不一一駁辯，簡直統括起來，做了一篇『評論近人考據老子年代過方法』，想從根柢上予以打擊。他這十幾年中一致地維持舊說，主張老聃及其書『老子』在春秋時與孔丘同時而稍先於他。

這種主張，我是很贊成的。當我在從前批判胡適底中國古代哲學史中，就把那時我所到見過反對說一梁啓超、馮友蘭、津田左右吉底論據加以檢討。現在，我看了『古史辨』第四冊所羅列之十二年來全部老子考證多數人主張移到戰國時代過論據，確是同胡適一樣，得着同樣的感想，覺得他們只是疑古浪潮中過應有之舉而已。那時我立即寫了一篇『從方法上評老子考』，同時想寫一部專書來清算這筆賬。因此，我對於胡適底主張，不生問題。

但這只是原則的，論據底大部份也能同意。然而因此，我還有批評他過地方。

（註七五〇） A，在『與馮友蘭論老子問題書』中；看『古史辨』第四冊四一九至四二〇頁。 B，書見『古史辨』第四冊：四一七至四二〇頁。 C，這封信亦見『古史辨』第四冊四一一至四一四頁。 D，『中國哲學史大綱』卷上二八〇至二八一頁。

第一，他因為主張舊說，反對移後之論，遂非難馮友蘭、錢穆、顧頡剛底方法，如：思想線索、文字體裁、時代術語、等等，是不對的。試以思想線索而言，你，胡適先生，既可以用思想線索底方法把『大學』、『中庸』二書放在孔丘和孟、荀之間（註七五〇D）；錢穆為甚麼就不可以用這個方法呢？

第二，他答覆梁啟超說張煦已有答覆，可是有些答覆不充分的，竟沒有補足。而尤重要的是年歲問題。梁啟超以『史記』稱“老子百有六十餘歲或曰二百餘歲”為神話。錢穆注重這事，其他人亦然。可以說年歲、世系為疑懷老者及其書遊起點，是因這個纔想出種種方法來把他移後的。張煦對此是讓步的態度，胡適則竟默然。我以為不獨老底世系是對的，他活百六十餘歲或二百餘歲遊話，均可以信。這，我會有詳細的論證在我那篇文中，不具論。

第三，在答馮友蘭中，對於經體之說，甚為牽強。（註七五一A）『論語』中遊話雖簡短類經體，但係問答體。馮友蘭所說，是著作體，如『墨經』者。其實答覆這個問題很容易。第一，戰國沒有甚麼經體。在那時遺給我們至今遊諸子百家著作中，我看只有『墨子』中纔有四篇，此外似乎沒有別的。所以經體之說根本不能成立。

第四，同時，胡適對於問答體也表現出一種穿鑿的態度（註七五一B）。他說：“『論語』第一篇共十六章，問答只有兩章；第四篇共二十六章，問答只有一章；第七篇共三十七章，問答

只有七章。其餘各篇，也是非問答體居多”。(註七五一 C) 殊不知整個的『論語』，都是弟子與孔丘論學遊問答，爲弟子所記者，可以說是筆記體。其知道孔丘說某些話是由於某個弟子問的，便記出一問一答來。其記憶不起問學遊人，而只知孔丘曾說過某些話的，則以“子曰”開始，像自言自語樣。而且不論怎樣，其非著書形式是很明白的。『易經』和『詩經』雖非問答體，然而不是著作體。並且『詩經』中亦不少對話式的詩。所以胡適在這方面遊非難是不妥當的。

至於他提供出遊堅強的證據，我想亦可指出來。那就是這三個：

(一)關於孔老世系差異之現實的證據(註七五一 D)；

(二)孔丘稱道並接受老聃底思想之證據(同, E)；

(三)『老子』書中論道在『莊子』前遊證據(同, F)。

這是值得稱讚的。此外還有一些，但不若這三條之堅強明顯，爲人所不能否認。

最後要說一句的，王先進在『莊子攷證』中用顧頡剛底古史方法，說老聃是莊周寓言底放大，不知胡適先生見着否？生何感想？故事層造說在判斷老聃有無其人和在先在後這些問

(註七五一) A, 看『哲學論叢』六頁和『古史辨』第四冊四一八至四

一九頁。 B, 看『哲學論叢』六頁和『古史辨』第四冊四一八頁。 C,

『哲學論叢』六頁。 D, 『古史辨』, 第四冊, 四一九頁, (一)。 E, 同

前, (二)。又, 『哲學論叢』七頁。 F, 『古史辨』第四冊四一三頁。

題前還有不有作用？

3 文學之部

在文學方面底考證，最有成績。數量很多，文字亦長，且內容豐富。好幾篇小說考證都是這樣的。它底一覽表我已經說過了，這裏不再說。

講到批評，可惜篇幅不允許。但我可以總括地說，大抵都採用劉揆黎底方法：「參之以情，驗之以理，決之以證」。因為這樣，所以差不多全是用資本主義意識去解釋那些材料。有時雜以「五四」遺下適意識，那是他底客觀和主觀都一致是革命的過時代，所以還有若干正確性。例如了『西遊記』考證」。

現在我又試從那篇考證中引一個例子出來。他說：『西遊記』底“著者寫猴王大鬧天宮過一長段，實在有點意思”。他敘述了這事後引出猴王底話，例如這一段：——猴王答如來道：“他（玉帝）雖年劫修長，也不應久住在此（天宮）。常言道：“交椅輪流坐，明年是我尊”。只教他搬出來，將天宮讓與我，便罷了。若還不讓，定要攪亂，不得清平！”胡適於是接着說道：“前面寫的都是政府激成革命種種原因；這兩段簡直是革命的傲文了！美猴王底天宮革命雖然失敗，究竟還是一個“雖敗猶榮”適英雄！我要請問一切讀者：如果著者沒有一肚子牢騷，他爲甚麼把玉帝寫成那樣一個大飯桶？爲甚麼把天上寫成那樣黑暗、腐敗、無人？爲甚麼叫一個猴子去把天宮鬧得那

樣稀糟？”(註七五二A)以後胡適說：“『西遊記』所以能成世界底一部絕大神話小說，正因為『西遊記』裏種種神話都帶着一點談諧意味，能使人開口一笑，這一笑就把那神話「人化」過了。我們可以說，『西遊記』底神話是有「人的意味」的神話”。(同，B)

另外還有兩篇可屬考證方面的，即『談談『詩經』』(1925)和『論『野有死麇』書』(1925)。以後我想把這兩篇東西批評一下。

他說『詩經』不是一部聖經，不是一個時代輯成的，應該用社會學的、歷史的、文學的眼光去解釋，都有道理。但說孔丘沒有刪詩，就不見得正確。孔丘自己說：“吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所”。試把這個謙虛的人所說遊客氣話玩味一下，便可知道。他正樂是事實。而對於魯史『春秋』底刪改更是實在的。孟軻直謂之作(註七五三)。這不是刪詩底一個旁證麼？

(註七五二) A, 『西遊記』考證, 看『文存』二集四卷九三至九四頁。點仍舊。 B, 同前, 一〇一頁, 點仍舊。

(註七五三) 他說：“孔子懼，作『春秋』”。又說：“孔子成『春秋』而亂臣賊子懼”。孟軻且引孔子底話，證明其修改。他說：“是故孔子曰：“知我者其惟『春秋』乎？罪我者其惟『春秋』乎？”“『春秋』天子之事也”，明君臣之義邀孔子，尚且援加刪改，直至於作，何況於民俗歌謠底輯本，不可以還，刪？

他說“『詩經』並不是一部聖經，確實是一部古代歌謠底總集”。(註七五四A)把『詩經』看成聖經，是中世紀底事情。但也不能說是歌謠底總集。這不獨『頌』、『雅』不是，即『風』亦不能全然這樣說。『風』為民俗歌謠是舊說，同時也不正確。一看孔丘把誦『詩』看成達政，出使專對、明於事父事君之道和與觀羣怨之宜適事，再看春秋時卿士大夫底聘使、交涉、應酬之隨時援用，便不能那樣說了。不獨貴族、就是現今的智識者、甚至在白話文學時代和風俗歌謠被研究時代，也從不會從民俗歌謠中去學習政治、道德、文學、辭令吧。這實在是令人不能想像的見解。

至於解釋方面，尤多錯誤。他說：“『葛覃』詩是描寫女工人放假要歸適情景”。(註七五四B)這確實是如周作人所批評，是胡適到武昌大學講演時，途中“見漢口有些紗廠底女工底情形，却忘記這是二千年前適詩了”。(同，B)其實照他底“很古”(同，C)之說，他忘記那是大約將已有三千年適詩呢！這到後來，他還知道說錯，把它刪了，可是對於『野有死麕』章適解釋，却一再地說個不休(同，D)。其實，我看還是周作人的對一點

(註七五四) A,『談談『詩經』』,看『古史辨』第三冊五七八頁。

B,他後來刪了,此處根據周作人底徵引。見他底『談談『詩經』』,『古史辨』第三冊五八八頁。 C,『談談『詩經』』,看『古史辨』第三冊五七八頁。 D,『論『野有死麕』詩』,『古史辨』第三冊四四二頁;『談談『詩經』』,『古史辨』第三冊五八五頁。 E,同前,四四二和五八五頁。

(註七五五)。但是，我們另外要知道狩獵經濟的“初民社會”（註七五四 E），就有文字，一般人也都能寫出那樣的詩嗎？何況詩中遊玉和悅都不是那種初民社會所能有呢？依胡適，悅是門帘，那就在定居以後，恐怕誰也知道定居是在農業經濟有了適時候吧。他一再說『詩經』要俾社會學、歷史學來解釋，我看他太不懂社會進化論和社會進化史了。

此外，在考證文學中，可以把訓詁附帶地說一下。他在這方面，寫有如次的幾篇：

- (一)『詩三百篇言字解』一篇 (1911)；
- (二)『爾汝篇』一篇(?)；
- (三)『吾我篇』一篇(?)；
- (四)『墨子小取篇』新詁』一篇 (1919)；
- (五)『論帝天及九鼎書』一篇 (1923)。

以上的考證，大抵可靠。

關於音韻方面，有：

- (一)『入聲考』一篇 (1923)；
- (二)『寄夏劍丞先生書』一篇 (1928)。

這“大半是引申王念孫與珂羅倜倫之說”。並且不僅“得力於珂羅倜倫先生底書之處最多”，“若沒有夏劍丞先生底三大册例證”，亦“決無從說起”。(註七五六)這是他自己底批評，我們

(註七五五) 周作人，『談談詩經』，看『古史辨』第三册五八七

看後也不用說甚麼了。總之，他於音韻爲“外行”(同)，卽有貢獻亦甚細微。

章 末 語

以上就是胡適考證底檢閱。雖則是走馬觀花，沒有逐篇考察，沒有作全部的分析，但就是那樣，已很可知道他底考證成績之一般了。現在我結束於此，不多談。

篇 末 語

這便是胡適底考證部份之一簡略的總覽。

綜括地歸結起來看：

(一)在方法上，不外乎是他在歷史方面和國故學所說而反對思想線索、文字體裁、時代術語等方法，甚至反對一般原則之應用。可是又沒有更好的方法。尤爲可笑的，是自己又要用那些方法。所以充滿了淺薄、矛盾、錯誤。

(二)在成績上，在歷史、哲學、文學三方面，只有文學纔說得上，哲學次之，歷史最不行。這種屬於材料蒐集逆事，應該沒有錯誤的，而竟不能免。就是可看爲正確考證中，亦雜有錯誤不少。

(註七五六)『寄夏劍丞先生書』及其『後記』，看『文存』三集三卷

那末他底方法之不足，就於他底成績缺陷中反映出來了。

收 場 話

我們把胡適在歷史或國故方面總論著分別考察既已完畢了，現在就作一總括的結論，以清眉目。

胡適把國故看作歷史，從而把歷史看作國故，經我們上述的分析後，不論怎樣都是錯誤的。

在國故總論，他不知道國故即歷史乃是一般的、大體的，而細說起來，確是指學問。不理會研究國故之理論的和實踐的意義，因而走到國粹派的路上了，叫大家研究，一點不知道那是專門學者底任務，所用方法雖比國粹派進步，然亦只以“本主義”就止，並未前進。因此表現出不足和錯誤。就成績說來，在將近二十年總論中，著述並不豐富。在質上，即使卑之

無甚高論，如我所已說，“亦不過是以資本主義的荒謬代替封建的荒謬罷了”。而其對於中國文化底總的評價，則尤為錯誤，純粹是一些常識的見解。

在歷史方面，他底一般的方法，不管就考核事實的說或解釋事實的說，都是膚淺而低級的老生常談。對於古史，所謂顧頡剛底方法，全是為朋友吹牛，評價過高。實際上於考證古史沒有絲毫用處。他所謂革命，就是簡單的否認，乃近代初期市民學者對於中世紀適成見之應用，自己則甚麼都比不上戰國學者。而在一般史底說明方面，事實瞭然了，思維又貧弱，以致陷於這種狀態：既不能作理論的說明、亦不能作實踐的說明而只一味以資本主義的意識去曲解事實。

在考證部份，自己底方法既低級而又要反對高級的方法。並且不惜出以矛盾，自己可用；人家不可用。成績在歷史方面可謂絕無；在哲學方面也不豐富；只有文學方面較多。蒐集性的研究，本較容易；但是錯誤竟很多。而在解釋上，用資本主義意識亦多運用不妙。然而這還是正確性較為可觀的部份呢？

總括地說一句，在國故方面或歷史方面底胡適，方法不出機械的物質論範圍，觀點是個人主義的和資本主義的，成績就隨着這些方法和觀點底低級性而失之尋常，不能全部洞見真象，以致錯誤甚多了。可以稱為考證家胡適，結果不過如此！

結 論

結 論

- 1 過去底總評
- 2 未來底預測
- 3 堅硬的定論
- 4 冷酷的史則

1 過去底總評

末了，我覺得在我已把哲學、科學、思想、政治、文學、歷史或國故各方面底胡適批判了後，有作一個總的結論必要。分析之後是應該來一個綜合以概觀其全的。

在哲學方面，他於認識論，是實用主義者和實驗主義者；

於宇宙論，是無神論者、進化論者、有定論者；於人生論，是個人主義者。總括說一句，可以列入物質論陣營，是一個物質論者。但第一爲物質論底舊派，屬於機械的物質論。第二，因爲贊成實用主義，所以帶有主觀論的色彩，即觀念論的色彩。這是在二十世紀世界市民哲學已趨於沒落而中國還纔開始其文藝復興和啓蒙運動之所必然。

在著作上，理論的沒有甚麼，只有一點介紹文字。但是就連介紹也失之簡單、脫漏、淺薄、錯誤，闡揚和發展都說不上。自己是一點也沒有給與任何理論貢獻的。差可說的是哲學史。但不論中外，都沒有深刻而正確的造詣。著名於學界過中國哲學史，不過是以資本主義底意識註疏古代底哲學史料罷了。至於外國，那只是實用主義者底成見用事，也未能探得其真相。總之是沒有甚麼成績可言。

在科學方面，他對於方法，是歸納法論者；對於理論，東抄西襲，可說是相對論者、主觀論者、便利論者、懷疑論者；對於科學與玄學過見解、和科學與人生觀過見解，是機械的物質論者。這正是他底哲學在科學論究上過表現，一隻腳踏在物質論立場上，一隻腳踏在觀念論立場上。

講到著作，也不多。而在質上，只是近世歸納的科學方法宣傳家。但沒有系統的解說，只有口號的叫囂。而且把它歸結於實證態度，與考證法同視。對於科學理論，不能認識；自然更不能批判、綜合。所謂科學的人生觀，只不過“常識”之徵引而

已。他自己之夠不上說是科學批判家，正同他之夠不上說是科學家一樣。

在思想方面，可以用經驗論、物質論、進化論、資本主義、個人主義、民主主義來顯示他底特徵。對於主義與問題、新思潮與新生活、西洋文明與東方文明、思想革命與思想自由、知底難易與行底難易這些問題，都是用那些思想範疇來解決的。

就這方面底著作來看，數量差可，質量則一點也說不上。除開錯誤、淺薄外，我們可以說他既不是思想家，亦不是甚麼思想底宣傳家。他後來也沒有給實用主義宣傳了。所謂經驗論、物質論、進化論、資本主義、個人主義、民主主義，都是一些常識。即如物質論，因為他的為機械的舊說，所以是今天一般學者都類能言之，又能用之過知識，一點特殊色彩都沒有。不帶色彩過人，自然只有日常的和平庸的常識等候着他。

在政治方面，他於基本理論說來，是漸進主義者、和平主義者；於基本理想說來，是資本主義者；於實際問題說來，在分析上是市民學者的本色，在解決上是改良派的觀點；於實際主張說來，是民主主義者，因而是法治主義者、自由主義者、放任主義者。

這方面底著作很多。但就中只要是解決問題、發表主張的，由『努力』到『獨立評論』，都如他自己所說，不過“為盜賊上條陳”罷了。稍好一點的，是在『新月』上那幾篇批評文字（註七五七A）。『努力』中沒有一篇可稱述的；『獨立評論』

時代，其中只有在『大公報』底『星期論文』欄裏發表過一篇而已(同，B)。同時，他底根本思想既如前所列舉，那就只是一些落後的平庸的政論，沒有進步性和革命性，說不上甚麼。

在文學方面，他於內容是個人主義者；於形式是浪漫主義者和自然主義者。

著作底成績，在理論上甚少；創作上亦不多。但因他爲一文學改良家和文學歷史家，所以這方面底著作很豐富。他之可以值得一文學家底頭銜的，就在這裏。但所成就的改革事業，一方面是客觀的時會，一方面是主觀的幸運，內容爲技術工作。對於文學歷史則犯錯誤甚多。

在歷史方面，他對於方法，是實證的歸納法；對於思想，是資本主義意識。

著作成績可說相當。然只是一個考證家，在理論的說明上量少而質劣。同時也只是一個文學史料底考證家，對於一般史料和哲學史料，尤其前者，很少成績可說。同時，他底歷史就是國故，然而在國故上則更是錯誤極多。並且整理將近二十年，連哲學史和文學史，一部都沒有完成。

這便是胡適學術思想上遊一筆總賬。那末胡適是甚麼樣的學者還不很明白了麼？他是近代文明沒落裏中國方開始其

(註七五七) A；均收入『人權論集』，但『名教』一篇除外。 B；

見『獨立評論』第九十五號，『大公報』一九三四年三月二十五日『星期論

文』。

文藝復興和啓蒙運動中之一資本主義文化底宣傳家，所以是倍根、喬叟和百科全書派底滑稽肖像，以抄襲、模倣爲事，乃歐美個人主義底鸚鵡，是絕對的留聲機。這真如他自己所說，是“提倡有心，創造無力”。

2 未來底預測

這，在世界上講來，是毫無價值的。只有在中國，不無相當意義。那就是「五四」文化運動爲中國歷史向前進行，並以革命姿態而進行過緣故。

的確，胡適在「五四」時代，是革命的。雖然他底志願不在政治，但在思想上、文學上、教育上、社會上，他都是站在推翻舊狀、創造新局適立場。他反對宗教迷信、批評封建思想、打倒文言文學、攻擊家族制度、……，他宣傳科學方法、介紹個人主義、主張白話文學、提倡男女同校、贊成婚姻自由、實行喪禮改革、……，全是實在的，合乎當時底需要。

這種情形使他有時帶上政治色彩，並由言論到行動。（註七五八）有時還更前進，他直至同情於勞働者。這在『威權』一詩

（註七五八） 怎樣紀念「雙十」節呢？

“大家合起來，

趕掉這輩漢，

推翻這島政府；

起一個革命，

中表現得很明白(註七五九)。對於俄國革命,他非常高興,直至

造一個好政府;

那纔是雙十節紀念了”(A)

用甚麼方法呢?看我們底四烈士吧:

“他們底武器:炸彈!炸彈!

他們底精神:幹!幹!幹!”(B)

因此他反對請願。他爲安徵請願而死姜高琦作遊詩有云:

“請願而死,究竟是可恥的!

我們後死此人,

儘可以革命而死!

儘可以力戰而死!

但我希望將來,

永沒有第二人請願而死!”(C)

(註七五九) 那詩說:

“威權坐在山頂上,指揮一般鐵索鎖著這奴隸替他開鑿。他

說:“你們誰敢倔強?我要把你們怎麼樣就怎麼樣!”

奴隸們做了一萬年底工,頭頸上遊鐵索漸漸地磨斷了。他們

說:“等到鐵索斷時,我們要造反了!”

奴隸們同心合力,一鋤一鋤地掘到山脚底。山脚底挖空了,威權倒撞下來,活活地跌死!”(《嘗試集》五九至六〇頁)

(A) 《嘗試集》,一九二二年,增訂四版,遼東,一一七頁。

(B) 同前,一〇七頁。

(C) 同前,一一三頁。

叫道：

“拍手高歌，‘新俄萬歲！’狂態君休笑老胡。從今後，
看這般快事，後起誰歟？”（註七六〇A）

這是何等的氣概和魄力！

但中國底歷史走得很慢。世界既然早已經過文藝復興和啓蒙運動而又走到另一境地，以文化批判和社會運動為特徵了，中國當然不能停止於文藝復興和啓蒙運動。於是「五四」就由個人主義的文化介紹走到社會主義的文化介紹。代表這個傾向的就是胡適所稱的“老革命黨”陳獨秀。的確，陳獨秀是辛亥革命底參加者，本屬民主派；即他發動過文化運動也是市民底覺醒運動，為資本主義的。然而他却還要繼續前進。這不是中國民族在二十世紀底世界中有追蹤歐洲直到其最近趨勢以與它齊頭並進之決心過表示麼？

但胡適不然，他隨着陳獨秀走一陣又覺得“危險”。陳獨秀說：希望你“百尺竿頭更進一步”。胡適說：“可惜我不能進這一步了”。（註七六〇B）於是他底思想從此就停止於簡單的物質論面前，換言之，甘願以機械的物質論終身。機械的物質論乃市民哲學，市民底革命哲學。然而市民底歷史使命早已完盡了。這誠如他自己所說：“十九世紀以來，個人主義的趨勢底流弊漸漸暴白於世了，資本主義之下過苦痛也漸漸明瞭了”。（註七六〇C）於是在文化上過進步性和真理性也就沒有了。這種情形也反映到中國，使止於個人主義過人思想乾涸。所以當市

民詩人徐志摩發現自己“再沒有甚麼可想”、“再沒有甚麼可說”(註七六一)時，胡適也同樣趨於衰老了。

何況胡適底革命性，在本質上根本就包含有妥協性呢？試舉點例子吧。改革文學，是妥協的，中學允許教古文。改革思想，是妥協的，新思潮以整理國故為構成之一。改革喪禮，是妥協的，他說他自己“還是脫不了舊風俗的無形的勢力”(註七六〇D)。反對家族制度，是妥協的，他贊成修族譜，並為人寫族譜底序言(同E)。他底澈底傾向完全是表面的、感情的、一時的。這是更容易趨於反動的。所以他見着當時底新份子再前進，他就用種種口實來阻止他們前進。實驗主義者自己可以嘗試，人家則不獨不願其嘗試，而且連談都不要他們談。他全然反動了。

這種情形，由革命而反動，正同人之由少年而到老年一樣。梁漱溟說：“當……人底精神充裕，那一副過人的精神便顯起效用來，於甚少的機會中追求出機會，攝取了知識，構成了思想，發動了志氣，所以有那一番積極的作為。在那時代便是維新家了。到六十歲時，精神安能如昔？知識底攝取力先減了，思想底構成力也退了，所有的思想都是以前的遺留，沒有那方興未艾的創造，而外界底變遷却一日千里起來，於是乎就

(註七六〇) A,『嘗試集』一九頁。 B,『文存』二集二卷四四頁。 C,三集一册一七頁。 D,一集四卷一三七頁。 E,同前,二五一頁。

(註七六一) 徐志摩,『自剖』,一九二八年,初版,新月,四頁。

落後成爲舊人物了”。(註七六二)

胡適極端稱讚這一段話。以後他說：從此“可得一個教訓：我們應該早點預備下一些「精神不老丹」方纔可望做一個白頭的新人物。這個「精神不老丹」是甚麼呢？我說是永遠可求得新知識、新思想過門徑。這種門徑不外兩條：（一）養成一種歡迎新思想過習慣，使新知識、新思潮可以源源進來；（二）極力提倡思想自由和言論自由，養成一種自由的空氣，布下新思潮底種子，預備我們到了七八十歲時，也還有許多簇新的知識思想可以收穫來做我們底精神培養品”。(註七六三A)

那末胡適是不是用過「精神不老丹」呢？沒有。我已經說過他在一九一九年，不滿意“國內過「新」份子”談新思想，出來阻止；在一九二二年，又憤恨“一班「新」份子”“高談”新思想，不僅竭力反對他們，而且罵他們是“奴隸”，斥新思想爲“淺薄的新典主義”(註七六三B)。及一九二六年到莫斯科，曾有一瞬間趨向於新知識、新思潮，然而立刻就還原了，依然將頭縮回資本主義意識底硬殼內，極熱烈地爲美國宣傳。主張維持現實，只許一點一滴的改良，反對一切巨大的和突驟的改革。從前被人“看做洪水猛獸一樣”(同，C)的，而今則爲帝國主義所歡迎，

(註七六二) 這激進我思獨秀論其父自殺書。我引這段，是有生理史觀意味的，當然不充分正確；但在我，則是作譬喻看。

(註七六三) A,『文存』一集四卷一二五至一二六頁。 B, 二集三卷九六, 九八和一〇一頁。 C, 一集四卷九八頁。

並擔任種種政府的職務。他與現實打成一片了。

那末胡適底未來，豈不可以預測了麼？根據他底環境、他底社會層及他自己底身世——二十年生活、思想和行動底狀況，完全可以推定他將來也不會自甚麼了。無論在哲學上、科學上、思想上、政治上、文學上、歷史上和國故上，我敢言他沒有新的貢獻。歷史已把他打倒了，重登舞台為不可能。

3 堅硬的定論

自然，他也許可以完成『中國哲學史』和『白話文學史』兩部巨著，並且還能出若干本書和若干集文存，他纔四十幾歲，著述正有他底時間，研究似未可限量。但我敢斷言我測定了他底未來。

他已衰老了，乾涸了，沒有思想了。「五四」一過也就這樣。那時以後適著作雖比徐志摩多得不知道多少倍，然而沒有內容，只有材料，全屬抄錄、考證和編纂之作。他所有適書，除開『中國哲學史大綱』卷上有思想、『嘗試集』有感情外，那一部帶創作價值、有理論意味？『戴東原底哲學』和『淮南王書』、『章實齋年譜』和『白話文學史』以及『廬山遊記』，無一非抄錄、考證、編纂之作。而到『四十自述』，那簡直功果圓滿了，以後還有甚麼呢？

講到文章，已收入『文存』的，從第二集起到第三集，乃至又可成爲一集適第四集，大要不外乎考證和論政兩種。前者

是抄錄，後者是感想。內容呢？沒有思想，全是常談、套調。就以他底拿手好戲來說，「五四」時代主張白話，到一九二九年作過『文化運動與國民黨』底結論，今年（一九三四）一月和七月作過『報紙文字應該完全用白話』與『所謂「中小學文言運動」』底內容，要不過是宣傳白話、辯護白話而已，曾有何種進步？

現在我們談他底考證和論政。考證在方法上永遠是那一套：科學方法——歸納法——證據——實驗——……，連新的解釋都沒有，可憐極了！在成績上，永遠是打鬼，以資本主義意識代替封建意識，作新的偽造（曲解）。在論政方面，由『努力』而『新月』而『獨立評論』，已經夠足以知其是資本主義和民主政治那一套了。最近據他說，『獨立評論』五十期底思想就是提倡「獨立的精神」、「反省的態度」、「工作的人生觀」（註七六四A）。這有甚麼呢？不是新式的勸世文麼？主張自由主義，歡迎歐洲文化，勸告大家努力做事！政治報紙底政治主張呢？沒有了。你如果仔細看，那末就是民主政治一句話，沒有別的！

這種情形，他何嘗不知道。“提倡有心，創造無力”，一輩子只曉得當鸚鵡。先前複說外國人的，以後就複說前半世的。關於後者，正如他在『舊夢』中之所說：

“山下綠叢中，
露出飛簷一角，

驚起當年舊夢，
淚向心頭落。
對他高唱舊時歌，
聲苦無人懂。——
我不是高歌，
只是重溫舊夢”。(註七六四B)

如果把‘它與從前革命時代底詩比一比，無論在那方面都不相同。試以最足顯示其特徵的『上山』詩為例吧：

“‘努力！努力！
努力往上跑！’
我頭也不同，
汗也不措，
拚命地爬上山去！”

即使他一度到山頂，人也倦了，在地上睡了一覺，然而一醒來時，即叫道：

“‘猛省！猛省！
我且坐到天明，
明天絕早跑上最高峯，
去看那日出過奇景！’”(註七六四C)

(註七六四) A, 獨立評論, 第五十一號三至五頁。 B, 寫於一九二七年七月四日。見『新月』第一卷第六號。 C, 寫於一九一九年九月二十八日, 見『嘗試集』六七至七一頁。

這是何等地有新興的、上進的、奮鬥的精神呢！氣勢銳勁、前途遠大，一點也不像『舊夢』那樣地露出衰老、感傷、復古底情緒。如果詩言志之說是真的，那末這兩首詩就完全標識了他底興起和沒落。

所以我現在的批判等於蓋棺論定。他以後不再有新的東西了。一切言論，不管將來在哲學、科學、思想、政治、文學、歷史和國故方面的，均不出我這本『胡適批判』底範圍。巨著也好、小書也好、文章也好，均可不必再理。他已經是思想上過死人。現在不過行尸走肉而已！

最近王森然著『近代二十家評傳』，列有胡適，而且把我底意見，作為他底哲學評價（註七六五）。我之批判胡適，雖然我也有不愜意處（註七六六）；但却是很客觀、很系統、亦很詳細，

（註七六五）王森然『近代二十家評傳』，一九三四年，初版，齊魯書屋，三五六至三五八頁。作者暗中根據我的很多。可惜他沒有看我已發表過在科學方面和思想方面遊胡適。附帶地說一句，這部書極不成功。寫學者評傳，不僅涉及生活，尤須注意其學說思想。而方式則不是摘錄，像馬選那樣錄點文章進去，必須條理地述評其整個的系統。王森然不這樣，隨意抓些來說。並且他對胡適著作連『胡適文選』都沒有說。

（註七六六）我因這幾年研究的問題複雜，而時間又不能盡用於研究，有為事務所牽甚苦痛，所以對胡適底著作，往往只看一遍。而從開始寫此書迄今，前後雖有三年多點，但實際用於這部書底時間不到十個月，（後三部份最短，只兩個月，前一部份最長，約六個月左右）。又對其

大可爲他底定論，我可以說是堅硬的定論，再沒有甚麼移易了。胡適是確然地被批判了。

4 冷酷的史則

在中國近代的文化運動中，最初是康有爲。不久代表人就移到梁啓超名下。他是「戊戌」時代底領袖。第二的一期，爲陳獨秀所發動。他是「五四」時代底領袖。後來因爲陳獨秀向前走了，裨將於是成爲主帥。這就是胡適。所以文化運動底前期領袖是梁啓超，後期是陳獨秀。康有爲則發端的先驅，胡適爲末尾的後殿。

本來後殿是可以不有的，卽有爲時亦很短的。只以急轉直下的局勢使得主觀的力量不能供應。於是陳獨秀從「五四」後期所創始之另一劃時代的工作，只成了曇花一現。這又使後殿底時間延長了一些。但在「五四」後期一般新份子對於胡適底批判，依然有效。因爲他底時間性之延長，整個說來，極不穩定，乃「戊戌」「五四」輸入進文化在總的崩潰中之一小的停頓。興起是辯證的，沒落也是辯證的，當然不是直線。所以批判胡適反成了一個及時的課題。

從一九二九年以來，批判胡適著作很多。就我所知道的說，依年代列之，有如次的種種：

(一)『貧困的哲學』，一文，胡葭原，(1931年6月『讀書

論著才 某些處所未注明出版年歲，缺少考據的和歷史的意味。……

雜誌, Vol. II, No 3);

(二)『辯證法還是實驗主義』,一書,李季,(1932年?月神州);

(三)『胡適『中國哲學史大綱』批判』,一書,李季,(1931年12月神州);

(四)『評胡適底實驗主義與改良主義』,一文,彭述之,(1932年1月,『讀書雜誌』,Vol. II, No 1);

(五)『新文化運動與人權運動』,彭康,(1930年2月,『新思潮』,No 4);

(六)『法底本質』,朱怡庵,(1929年8月,『新興文化』,No 1);

(七)『一條改良主義底死路』,鄭景,(1930年7月,『新思想』,No 7);

(八)『活文學之死』,王禮錫,(1931年6月,『讀書雜誌』,Vol. I, No 3)。

(註七六七)我底胡適批判開始於1931年3月『怎樣做“文化運動”?』一文(註七六八),而成功則很後,在1934年。內容方面,他們各人批判一部份,並且是一部份底一部份,總起來亦只涉及哲學、政治、文學(註七六九)。我則是總的清算,可說是包括了 he 底全部論著。

(註七六七)此外我還見着有些批判胡適的書和文。就種種方面說,均無錄出必要,一概從闕。

(註七六八)刊於『二十世紀』第一卷第二期。

這可以看出歷史之鐵一般的趨勢了。我們對於胡適，無怨無惡，也並不是我們缺乏感情，故意使人難堪。這乃是歷史法則底無情，它太冷酷了，它要打落不前進的人。

雖然這種批判運動，乃至整個的個人主義文化的批判運動，一般地不比從前。從前除開了貴族，大家都來，所以梁啟超和陳獨秀只憑一些文章，轉瞬即風靡全國。現在完全不是那末一回事，我們底批判運動是在貴族外又有分裂過狀態中，人數少了。再加之特殊的政治情勢，分外困難，而且分外狹小。但是歷史底命運決定於進步份子。新時代總是肇端於他們。只要他們底思想是真理，把握着了時代，最後的勝利始終是屬於他們的。胡適在「五四」時代介紹易卜生主義（在1918年），有一段敘述易卜生底思想的，大有引述底必要。

那一段敘述如次：

“世間有一種最通行的迷信，叫做「服從多數過迷信」。人都以為多數人底公論總是不錯的。易卜生絕對地不承認這種迷信。他說：“多數黨總在錯的一邊，少數黨總在不錯的一邊”。（國民公敵「五幕」：一切維新、革命、都是少數人發起的，都是大多數人所極力反對的。大多數人總是守

（註七六九） 前四篇是哲學；第四篇帶着政治性；五至七這三篇均是政治的；八為文學。諸篇所選材料，有的很少，只批評其一篇或某幾篇文章，例如五、六、七那三篇即是。其取材較廣，而涉及一門的，也並沒有把胡適論及那門道著作著完，大抵擇其部份而言。

舊、麻木不仁的；只有極少數人，有時只有一個人，不滿意於社會的現狀，要想維新、要想革命。這種理想家是社會所最忌的。大多數人都罵他是“搗亂份子”，都恨他“擾亂治安”，都說他“大逆不道”。所以他們用大多數的專制威權去壓制那“搗亂”的理想志士，不許他開口，不許他行動自由；把他關在監牢裏，把他趕出境去，把他殺了，把他釘在十字架上活活地釘死，把他細在柴草上活活地燒死。過了幾十年、幾百年，那少數人底主張漸漸地變成多數人底主張了，於是社會底多數人又把他們從前殺死、釘死、燒死過那些“搗亂份子”，一個一個地重新推崇起來，替他們修墓、替他們作傳、替他們立廟、替他們鑄銅像”，（註七七

○）

所以少數人底思想是最有力的思想。他是真理底代言人，新時代底晨雞。因此，他底批判就是歷史對於保守派的死刑宣告。雖則“批判底武器不能代替武器底批判”（註七七一），還有需於實踐。但是理論的批判確係實踐的批判之一發端，行刑原在罪狀貼出以後。所以胡適是要因胡適批判而確然地被逐於歷史之外的。

自然，就在反宗教運動盛大之時，偶像也還是存在。並

（註七七○）『文存』一集四卷二六至二七頁。

（註七七一）K. M., Oeuvres Philosophiques, Traduit par

J. Molitor, Tome I, Paris, Costes, 1927, P, 96.

且仍然有人去燒香奠酒。像張頤那樣希望他來當蘇格拉底，以推動他們底“十八世紀”的（註七七二），當然不少其人。但是反宗教運動愈展開，偶像遂愈失其威靈。後來人家雖不劈它作柴燒，乃是把它看作中世紀藝術底標本，供大家玩賞。而且那是考古學之活生生的材料，有聽其存在適必要。這就是胡適底現狀及其將來的前途。歷史從此打落他了。

“今日底新青年！請看看二十年前遊革命家！”（註七七

三）

快快認清歷史底方向，走上前去！

Le 18 Aout 1934

（註七七二）張頤，在國共關係等書同曾與胡適先生，其大公報副刊文學副刊第二百十六號。

（註七七三）「文存」一集四卷一二六頁。

附 錄

- 一 胡適著作表
- 二 管胡適適公函信
- 三 討論「胡適批判」書

一 胡適著作表

我在本書引言上曾有一節敘述胡適底著作，那是就一九三一年所見、經一九三三年所添而成的。上册出後下册未出之間，又見有好些材料。原擬在下册時作一補遺。現在我想仍作一個全的比較好。我底『胡適批判』就是這些著作底分析。將來本書再版時，即將它移到『引言』中去代替那個不完全的

著作表。

在著書方面：

『先秦名學史』，一本，(著作年1915-1917,亞東)；(A)

『中國哲學史大綱』，卷上，一本，(出版年1919,商務)；

『淮南王書』，一本，(出版年1931,新月)；

『戴東原底哲學』，一本，(出版年1927,商務)；

——以上哲學

『廬山遊記』，一本，(發表年1928,新月)；(B)

『白話文學史』，一本，(出版年1928,新月)；

——以上文學

『章實齋先生年譜』，一本，(出版年1922,商務)；

『四十自述』，第一冊，一本，(出書年1933,亞東)。(C)

——以上歷史

在論文方面，有：

A 英文本，亞東版，原名 The Development on the Logical Method in Ancient China.

B 原發表於『新月』第一卷第三期，後印成單行本，新月書店發行，又收入『文存』三集二卷中。

C 發表於1930-2年，在『新月』第三卷第一、三、四、七、十等期和第四卷第四期裏，至1933年9月由亞東印成單行本。其『滬上梁山』一章，未收入，發表於1934年，在『東方雜誌』第三十一卷第一期中。

『胡適文存』，第一集，四本，(出書年1921，亞東)；

『胡適文存』，第二集，四本，(出書年1924，亞東)；

『胡適文存』，第三集，四本，(出書年1930，亞東)；

其未刊入文存的，有：

『科學』中二篇，(發表年1916-7)；(D)

『新月』中六篇，(發表年1920-32)；(E)

『獨立評論』中五九篇，(發表年1932-4)。(F)

D (一)『論句讀及文字符號』(發表年1916，二卷一期)；(二)

『先秦諸子進化論』(發表年1917，三卷一期)。

E 除已收入『文存』、『人格論集』和『四十自述』外，尚有五篇：『我們走那條路？』(發表年1929，二卷十號)；『讀書雜記』(發表年1930，三卷一期)；『介紹我自己底思想』(著作年1930，三卷四期)；又在『北大週刊』中發表過^o即『胡適文選』字)；『辨偽舉例』(著作年1931，四卷一期)；『追悼志願』(發表年1932，四卷一期)。

F 卽：『憲政問題』(No1)；『上海戰事底結束』(同)；『廢止內戰大同盟』(No3)；『對日外交方針』(5)；『贈與一年底大學畢業生』(7)；『所謂教育底法西斯化』(8)；『英庚款底管理』(9)；『領袖人才底來源』(12)；『汪精衛與張學良』(13)；『內田對世界進挑戰』(16)；『討論英庚款底管理』(16)；『中國政治出路底討論』(17)；『慘痛底回憶與反省』(18)；『究竟那個條約是廢紙？』(19)；『一個代表世界公論底報告』(21)；『侮辱同教事件及其處分』(27)；『統一底路』(28)；『國聯新決議草案底重大意義』(32)；『國民參政會應該如何組

『大公報』中五篇，(發表年1934)(G)

其它刊物中八篇，(發表年?—1934)(H)

續：(34)、『國聯調解底前途』(36)、『民權底保障』(38)、『國聯報告
查與建議案評述』(39)、『全國震蕩以後』(41)、『日本人應該醒
了』(42)、『我們可以等候五十年』(44)、『蔣延黻先生論文』(45)、『
我底意見也不過如此』(46)、『從農村救濟談到無為底政治』(49)、『
制憲不如守法』(60)、『獨立評論』底一週年』(61)、『保全華北過
重要』(62-3)、『建設問題引論』(77)、『世界新形勢裏邊中國外交方
針』(78)、『聯建大變局』(79)、『建國與專制』(81)、『再論建國與專
制』(82)、『武力統一論』(85)、『政治統一底途徑』(88)、『“舊病不
能裝新酒”嗎?』(87)、『再論無為底政治』(89)、『國際流亡中邊一
個夢想』(90)、『國府主席林森先生』(91)、『建設與無為』(94)、『今
日可做的建設事業』(95)、『為新生活運動進一解』(95)、『論憲法初
稿』(96)、『協和外交』原來還是『無土外交』(98)、『今日底危機』
(99)、『信心與反省』(103)、『看了義軍會議底爭論以後』(104)、『再
論信心與反省』(105)、『三論信心與反省』(107)、『從私立學校談到
燕京大學』(108)、『所謂中小學文言運動』(109)、『所謂『東歐洛加
席德約』』(110)、『奧國大政變』(112)、『興發變』(113)。以上共五十
九篇。另外有一個『附記』(20)，兩封答江紹原遺信(29和31)，文字
十分簡短。很多『編輯後記』無關於學術政治，一概不錄。這些文
章均作於並發表於1932年5月-1934年8月。『獨立評論』由No 1到
No 113，我只缺No 102，不知此號中有無胡適文章。在上海一時該
報創始處遲遲不著，只得讓它缺了。

在詩歌方面，有：

『嘗試集』，一本，(出版年1919，亞東)；

其它的，二首，(發表年1928, 1932)。(L)

在書信方面，有：

G 卽：(一)『報紙文字應該完全用白話』(1934年1月7日)；(二)『公開薦舉羅』(1934年3月4日)；(三)『一個民族底自殺』(1934年4月29日)；(四)『贈與今年底大學畢業生』(1934年6月24日)；(五)『寫在徐梅女士底文章後面』(1934年7月8日)。其餘入『獨立評論』的，這裏不再計了。

H 卽：(一)『介紹漢都新出的史學書』(著作年1926)；(二)『孫文學說之內容與評論』，(發表年？見『孫文主義研究集』，大東，1929；2月三版)；(三)『研究國故的方法』，在『我們怎樣讀書』(范壽康編，1931年6月初版，開明)中；(四)『我底信仰』(原文刊於美國 Forum 月刊 Jan. & Feb. 1931。後來由尚真譯出，收入趙家璧編，良友印書館今日四大思想家信仰之自述)中)；(五)『司馬運耕談資本主義』(發表年1931，在『經濟學季刊』中)；(六)『哲學論叢』卷頭語』(發表年 1933，在北京大學哲學會底『哲學論叢』第一集中)；(七)『評論近人考證老子年代的方法』(同前)；(八)『馮上梁山』——『文學革命底開始』，『四十自述』底一章，(發表年1934，在『東』雜誌第三十一卷第一期中)；(九)『西遊記』底第八十一回弁言』(發表年1934，在『學文』第一卷第三期中)。

L 卽：(一)『舊夢』(發表年1928，在『新月』一卷六號)；(二)『獅子』——『博志』，(發表年1932，『詩刊』第四期)。

關於政治的，一篇，(發表年1930)；(M)

關於新詩的，二篇，(發表年1931)；(N)

關於古史辨的，一四篇，(發表年1926-1933)。(O)

在講演方面，有：

關於讀書的，二篇，(1930-32)；(P)

關於哲學的，二篇，(?—1932)；(Q)

M 『答梁漱溟』，(發表年1930，在『新月』四卷第一期中)。

N (一)『評夢家詩集』，(發表年1931，在『新月』第三卷第五—六期中)；(二)『寄徐志摩論新詩』(作年1931，在『詩刊』第四期中)。

O 在『古史辨』第一冊中的，是：『詢姚際恆著作書』、『囑點讀『偽書攷』書』、『言擬作『偽書攷』及序書』、『答讀得姚際恆著述書』，『答顧論『竹柏山房叢書』及『莊子內外篇』書』，『論輯錄辨偽文字書』，(以上作年1920)；『答得『東壁遺書』書』，『自述古史觀書』，『轉致玄同先生論崔述書』，『論『辨偽叢刊』體例書』，(以上均作年1921)；『論帝天及九鼎書』(作年1923)，『論『野有死麋』書』(作年1925)；『與馮友蘭先生論老子問題書』(作年1930)，『與錢穆先生論老子問題書』(作年1931)。

P (一)『爲甚麼讀書』，在上海青年會讀書運動會中並講演，記的人維榮又雜以胡適關於讀書之論文而寫成的，載於光華『讀書月刊』第二卷第一期，後王維綱收入其『近代名人言論集』(1932年出版)中。(二)『治學方法』，在北平協和大禮堂講演，載於1932年7月10日北平『世界日報』。

關於思想的，一篇，(?)；(R)

關於政治的，四篇，(P---1933)；(S)

關於文學的，一篇，(1931)；(T)

關於歷史的，一篇，(1932)。(U)

在編輯方面，有：

【神會和尚遺集】，一本，(出版年1930，亞東)；——哲學

Q (一)『哲學是甚麼？』，在北平協和大禮堂講，見 The Leader of october 18 and 19, 1932；(二)『科學的人生觀』，在蘇州講演，見范祥善編『世界印過現代科學評論集』(1930年初版)。

R 『思想革命與思想自由』，見王維聖編『近代名人言論集』(1932年出版)中。

S (一)『科學救國』，在蘇州講演，見范祥善編『現代科學評論集』(1930年初版)中。(二)『太平洋會底規律』，在第五屆太平洋學會歡宴席上講演，見『大公報』1933年9月25日。(三)『太平洋學會』，在清華大學講演，見『北平晨報』1933年11月11日。(四)『海外雜感』，在北平協和大禮堂講演，一見『北平晨報』1933年12月1日，再見同日『大公報』。

T 『談談『詩經』』，1931年在武漢大學講演，見『古史辨』第三冊中。

U 『中國歷史底一個看法』，1932年在武漢大學講演，見『大公報』1932年12月6,7等日，

『人權論集』，一本，(出版年1930;新月); ——政治

『詞選』，一本，(出版年1927;商務)。 ——文學

在翻譯方面，有：

『短篇小說』，第一集，一本，(出版年1919;亞東);

『短篇小說』，第二集，一本，(出版年1933;亞東)。

——均文學

以上單就他著的計算，共約二百五十六萬字。

Le 19 aout 1934

二 寄胡適公開信

適之先生

爲了擁護真理適緣故，我曾經把你底全部言論(註一)分成哲學、科學、思想、政治、文學、歷史或國故六部份考察，結果寫成了一部書叫做『胡適批判』。它從一九三一年開始，陸續在『二十世紀』上發表，想來你已見着了吧。印成書時，因爲六部份釘成一本太厚了，所以把第一部份作爲上册，在一九三三年出版。那時特別給你寄了一本來。今年下册現在出版，同樣給你寄一份來。

本來已經是論敵，何必這樣呢？那就因爲在私人方面並無仇怨，而我們所討論的是理論問題。並且我知道你爲真正的

(註一) 雖則我未完全找得，但除了機械地就字數而言外，不管從那方面說，都可用「全部」二字。

(註二)民主主義者是主張言論自由的，何況更是學者呢？我自己很願從討論中得點進步，而國中對你批判的很多，你向來不理，同時那些批判有一些(註三)確是失掉學理意義，³我恐怕你把我底批判也看成那種東西去了，不加理睬，所以給你寄一份來。

並且我批評你，乃至其他的人如張東蓀、郭任遠，等等，都是概以科學為立場，討論真理。既不曲解原意，亦不捏造證據，連吹毛求疵和斷章取義(註四)過辦法都不用，完全是光明磊落的，從根本的觀點、整個的體系、中心的思想上着手。這是不怕你反駁的；而且反之倒歡迎你反駁。我有言論自由來批判你，你亦有言論自由來批判我。所以我給你寄一部來，好使你辯護自己來批判我底意見。

但你切不要用一種籠統的話來回答或向人掩飾而遂置之不理。譬如說“那是某種學派底見解，原是不滿意我的，我與他們立場不同，何必理睬？”如果這樣，那就錯了。須知一個學派底意見，固是一個學派的，有所偏向。但凡屬學說都成系統，有自己底壁壘，因而都是一個意見，都有一定的偏向。把科學與玄學、神學比較起來，也只是一個邏輯，偏於一面的。就是個人，一個不屬於任何派別的人，如果他有學說，那還是一個

(註二) 就民主主義本來的意義說。

(註三) 『胡適批判』註七六七所指並批評著作。

(註四) 指改變原意過斷取。

意見，即已有各派別之外邊一個派別。因此，說某種理論是某派的時，自身並不能就是真正的超然者了，同時也不能說就是批評。所以向真理宮內闖進人，不討厭派別，而要去辨認，看那一派底學說是真理。因為雖則凡屬意見都只是派別，然而究竟有一個客觀的真理。思維上邊邏輯，正同會計中邊算術一樣，是好多就是好多，算盤子認不得人。爲真理服務的，他要探求這個，不然又何必做甚麼討論呢？

你是贊成討論的，所以對於中古教會底「魔鬼辯護士」，表示同意。你說：“這種制度是極好的，因為它底用意是不肯抹殺反對的言論，要從辯論裏尋出真理來”。（註五）確實是的，你如果還在繼續求真理，還在以真理與人相見，那確是要從不肯抹殺反對的言論起，同我討論。從前你對宗教徒說過話，今天被我引來對你說，不要說我滑稽或挖苦了你，這是歷史之所必然！

如果你採取緘默的態度，像張東蓀一樣，那末我便要說：在論戰陽中邊緘默就是自承輸理邊表示，這種情形通常叫做默認。而且我還要加說一句：這不是讓我們在思想論壇上橫衝直撞麼？以緘默藏拙，正是你們這班學者沒落邊表示。你們只能與封建思想宣戰。把你們底武器與他們比起來，那是在用快槍對付寸矛；若與我們比，便無異於以快槍對付大炮了，當然只有“退避三舍”（古語）！

（註五）『文存』三集一一七〇頁。

胡先生，應戰麼？避戰麼？兩條路讓你選擇！我們是無所而不可的。你應戰，很好，我們有筆在手，一點也不懼怯！你避戰，也不害事，我們絕不因此灰心，批判運動是要繼續展開的。清算「戊戌」「五四」以來遊個人主義文化，是時代給與我們底課題。從前，你們底責任是文化運動；現在，我們底責任是文化批判。（註六）因此，這是不管你理睬不理睬的。

別了，胡先生！

葉青在『胡適批判』寫成之日。

三 討論『胡適批判』書

- 1 關於『易經』與『老子』
- 2 關於胡著『中國哲學史大綱』上卷批判

1 關於『易經』與『老子』

A 曾蔭蘭先生來信

葉青先生：

頃讀『胡適批判』底『第二部份，在哲學方面述胡適』一文，其精論著識之處，本無須要讀者來上一賣「麻肉醬」。但兄弟現在關於『西周時代底哲學』方面，有兩個疑問，寫在下面請先生切實指教為盼。

先說“『易經』哲學”。

（註六） 參看『二十世紀』第一卷第二期六至七頁。

在『易經』哲學方面，先生說：“『易經』把宇宙間週事物，分爲八種：天、地、山、澤、雷、風、水、火。這是一種唯物的多元的宇宙論”。

但以我研究『周易』所得週『易經』，裏面並沒有這個“唯物的多元的宇宙論”。不但沒有這所謂：乾爲天、坤爲地、震爲雷、艮爲山、離爲火、坎爲水、兌爲澤、巽爲風，如此有統系的一個說法，並連雷、火、水、澤、風，這五個字都找不出。請先生把『周易』中週卦辭和爻辭（即所謂『易經』）從頭到尾再看一遍就知道虛實，書本是個鐵證，無須乎囉唆的。我在這裏還附帶地說一句話，就是先生你這個錯誤只算很通有的，例如目前以科學方法整理國故週顧頡剛先生，在史學界有名出版物之一『古史辨』第三冊、第一篇，『周易卦爻辭中週故事』中『箕子明夷底故事』下面說：“竊謂此卦雖下坤上，明入地中，簡直就是暗晦之義；夷者滅也，明滅故暗晦，……”

由上頭這一段文字裏面看來，顧先生當然也是以爲『易經』裏面有天、地、雷、山、火、水、澤、風、的。所以他隨便就把『易傳』裏面週東西拉到『易經』頭上。（『大象傳』和『彖傳』上都有“明入地中”這句話。）竟然是能附會說得通，那就算是『易傳』釋卦如此，與『易經』究不相干。故所謂“箕子明夷週故事”解釋之猜想，根本流於和前段所說的是一樣錯誤。

先生又說：“……而相傳的『文王八卦方位圖』，尤於說

明人事變化有重要的意義。那圖把天、地等宇宙原素換成父、母等家族原素。……進化主義的宇宙論和人生論哲學。”

由上文我們可以看出來，先生是說：『易經』中也有“乾爲父、坤爲母、震爲長男、坎爲次男、艮爲少男、巽爲長女、離爲中女、兌爲少女、”過話。但以我研究『周易』所得結果，不特『易經』中沒有男、女、兩個字，就是『易傳』中過『大象傳』和『小象傳』裏面也沒有這種說法。在『彖傳』裏僅僅有父、母、男、女底四種來分配到六十四卦上。到了『說卦傳』，纔完成一個統系的人事論（即把男、女更分爲長、中、少，合父、母以成八數）。請先生照我所說過話在『周易』上仔細查看一次就明白了。然這個錯誤不但先生如是，就是特爲『易傳』做了一篇『『易傳』探源』過文章遊李鏡池先生，（原文見燕京大學『史學年報』第二期）也未能把這種種事體產生先後分析得清楚，並且把『彖傳』和『象傳』底次序都弄顛倒了。

現在我們既然知道『易經』裏面的確沒有天、地、雷、山、火、水、澤、風、父、母、長男、中男、少男、長女、中女、少女、過“唯物的多元的宇宙論”和“人事論哲學”，那先生底“『易經』哲學”必須改爲『易傳』哲學纔行；同時，時代亦要由西周搬到春秋，這還是最早過話，那纔說得過去。

其次是“『老子』哲學”

我在上面既已證明“『易經』哲學”是『易傳』裏面的，

時代由西周移到春秋。就以先生所說的說，我把“『老子』哲學”放到戰國裏去。那時代問題想先生也能承認吧。至於老子時代考據那些話，暫且省掉它，專以“闡明變遷的問題”一層上來觀察。『老子』底“天地多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多使巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。”這些話，豈不是戰國商工經濟社會反映出來的嗎？『老子』底“夫禮者，忠厚之薄，而亂之首。”這與孔子哲學思想能無關係嗎？“不尚賢，使民不爭。”這與墨翟無關嗎？請先生把“中國上古哲學史”再細細地考查一遍，在『二十世紀』上給我們讀者一個答覆，不勝盼望之至。

敬請撰安

曾蔭蘭 北平 (1932, 1, 17。)

B 答曾蔭蘭先生

蔭蘭先生

我們說不可用『易傳』來解釋『易經』，乃是因為它們底時代和作者俱不相同。每一解釋者常常是反映他那時代底思想。我論究古代哲學只看古代原文，不看後人底解釋，也是這個意思。但我們絕不能說後人底解釋全然錯誤。因此我在『易經哲學』一節裏說過這樣的話：『易傳』對於『易經』底解釋，“也能把握真理”。那末把『易傳』與『易經』看成絕無理論關聯，以為絕不可用『易傳』說『易經』，還不是錯誤

的麼？是的，這是絕對的和機械的觀點。後人底解釋是否近乎前人底原文，即是否可用以說原文，全在我們底別擇。這是應該明白的一點。

爲甚麼我要說乾卦爲天、坤卦爲地、……呢？就理論說，八卦是“八種符號或字”，已成定論了。而符號或字，必有意義，也無可懷疑。那末八卦究爲那八種意義呢？事實上，最早的解釋，在紀元前七〇一年以前，去殷、周之際尚不算很久的，却說乾卦(☰)爲天、坤卦(☷)爲地、……。這與『易傳』之去古甚遠者不同。並且還有直接的證明，☰有似瓦形之雲；☷有似地面凹凸之形。天爲連續的一片，故以☰表之；地爲山谷相間，高下下下，不是平的，故以☷表之。而尤其可作證明的是坎卦(☵)。☵有似水紋，水本連續，波則高下起伏不一，故以☵表之，這與篆文底水字(𠂔)完全相同。其餘雖不盡像這樣明瞭，但可由此推定。最後我打一個譬喻來說。在亞刺伯數字已爲中國人所熟知時，中國中級的和高級的數學書不必將兩種數字對照寫出；並且中國數字在書中都找不完全，只有某幾個。教我們過人已告訴了這個對照的解釋；而我們也看見亞刺伯某些數字與中國某些數字或碼號俱頗相同。那還不可以說 1 2 3……相當於一二三……麼？然而你反說這個不對，因爲數學書裏沒有那樣對照的說明，而且連好些中國數字或碼號都找不出。這對不對呢？

“相傳的文王八卦方位圖”，亦可引用。英文 A B C 等字

母，我們用來代數字，亦可用來代號碼。所以表示天遊三轉化爲表示父遊意思，……是可以的。而且用自然比喻人事，或用人事說明自然，在古代非常流行。八卦爲家中八種人，說是理論底相通使然，可也；說是文字底假借（古字不足，特別多此情形）使然，亦無不可。總之，夫婦比乾坤、父母比天地，乃是很古的傳說。這大約是由天地產生萬物（山、澤、雷、風、水、火）、由夫婦（或父母）造成一家（長男、中男、少男、長女、中女、少女）、之事理相通而發生的。就事實而論，這種傳說和『說卦傳』都並不是偶然的、無原因的、必有所根據。就是偽書，都只是作者名字不真，其中遊理由却是真的，仍爲人類經驗之所有。因此，傳說、神話、諺語、故事，俱爲研究古代社會和文化遊材料。亞里士多德說得好，“古代神話都是帶來真理之虛誑的記事”。它們同小說一樣，事實不正確，理由則全爲社會經驗。我之採文王八卦方位圖這個傳說，亦同此意。

至於『老子』之不能移到戰國裏去，我有很多論證。你所用以證明『老子』爲戰國作品遊理由，即是梁啓超和津田左右吉說過了而我所駁過了。你底理由完全包括在那裏面，不妨再去看看，恕不多說。

但我亦可問問你一下：如果我們知道你所舉遊三種議論無法證明其爲後人竄入『老子』中遊偽作，那末“天地多忌諱而民彌貧……盜賊多有”這些話爲甚麼不可說是西周末世底社會現象？“夫禮者忠厚之薄而亂之首”，爲甚麼爲孔丘哲學思

想所專有？“不尙賢使民不爭”，爲甚麼又爲墨翟所專有？在這裏，我們可以說“天地多忌諱而民彌貧……盜賊多有”正是西周末世底社會現象。這在『詩經』上描寫西周末世的作品中，可以得出很多類似的旁證。禮與尙賢乃是孔丘和墨翟以前，即春秋初年和春秋之世、一般的常識，非孔丘、墨翟所專有。並且爲甚麼我們不用這些話去證明孔丘、墨翟之淵源於李耳，即李耳爲他們底先驅，而一定要用這些話去證明李耳淵源於孔丘、墨翟，即李耳爲他們底後輩呢？這只有承認孔丘、墨翟底思想沒有淵源才行。誰能說任何一種思想之產生爲突然的、無漸次形成之跡、呢？倘然我們有了別的不可否認的證據，證明你引述那些話、確爲戰國時別人說的，或只孔丘、墨翟纔有，或只合於戰國底社會，那我原說過『老子』書中是有後人竄入之語句的。

最後，我感覺得你所用遊考證方法，完全是經驗論、實證論、之褊狹性和機械性底表示。原本中求證遊方法，無論在字句上或思想上，俱不是萬能的，而且要會觀其全，把原本放在包圍它即產生它那個環境或時代中去，看它與環境或時代相合不相合，理論的推究也很重要。今日科學所指示我們遊方法，不只是用事實以歸納理論、證明理論，還要用理論以發現事實、部署事實。

另外我感覺得把中國古代——西周、春秋、戰國、底哲學與歐洲古代——希臘、羅馬、底哲學作比較的研究，非常重要。

不如此，是很難有正確的理解的。明白希臘初期哲學爲何及其演進，明白希臘宇宙論時期有地、水、火、氣、之說，則我底八卦五行以及「老子」底理解，沒有可疑的地方。不知全體，無以知部份；不懂得理論，就不能說明事實，這是我將用以批評胡適國故研究之方法過一點證據，願考證家一留意焉。

葉青 一九三二，一，二六

2 關於胡著「中國哲學史大綱」

上卷批判

A 耶魯先生來信

編輯先生：

「二十世紀」在目下雜誌界——以至整個中國文化界底地位，真可謂「無須喋喋」了。現在，打算對於葉青先生已發表過「胡適批判」，提出自家未能解決過兩個問題。

自家看書幾乎成了一種習慣地總要把所領略的構成一個體系，再和原作對一對照，看看是否吻合。下述兩個疑難，便是覺得好像有些不大吻合似的：

一綜合哲學 有如作者所提示的，“秦、漢間過時代，是戰國哲學底統一時期。然而同時又是戰國哲學底轉變時期。在哲學史上實在是一個關鍵，……”（註一）因此，對於發生在這

（註一）『二十世紀』第一卷第七期八三頁（即本書P.875）。

學史底關鍵過綜合哲學，實在不容我們輕易看過。葉青先生在第六期上雖另劃出「綜合哲學」一節，但是除了敘述它們底體系而外，關於綜合哲學之物質的基礎，似乎很少闡明。據葉青先生所指出的，是商工階級中有大小商人之分，又值秦國統一之際，是以在意識上有了這樣的反映。然而，假如我們作進一步的探討，便必然地有了如下的課題：逐漸發展，而且力量要求統一過商工階級，爲甚麼在自己底理論中，容許日益沒落的封建意識存在，并作“生吞活剝的調和”呢？爲甚麼綜合哲學大都出現於大時代底前夜——如「呂氏春秋」等之於始皇統一之前，「淮南子」等之於漢武未重儒尊孔、罷黜百家之時——呢？因此，對於這個轉變的關鍵，自家會散漫地得到下面的幾個暗示：

A. 一般地說來——

- a. 大時代前，理論鬥爭底總清算；
- b. 貴族濡染商工氣習；
- c. 資本經濟尙未發展至工業階段。

B. 特殊地說來——

- a. 秦未統一時兩大陣營之尖鋒相對；
- b. 漢初四朝之無爲政策。

總之，綜合哲學正是以資本經濟尙未發展至絕對地壓倒封建經濟過程度，而有讓其死灰復燃過機會。這樣，自家底結論是：綜合哲學中，含有“歷史時代底變動”底朕兆。

二秦朝滅亡之真因 葉青先生在指出了秦朝存在於商工階級與貴族、農民之對立後，鄭重地寫着：“既然物的條件具備了還需要人底爭鬥，則爭鬥便有決定歷史底作用”。（註二）這個鬥爭，歷史已經告訴我們，作為商工階級之代表過秦朝是被推翻了。被推翻底原因，作者也立即舉出是“他（始皇）底政策底弱點，及二世底錯誤”，以致“又在勝中伏下了敗底凶子”。（註二）。這樣的答案，我們是沒有疑難的。因為我們所推崇過大思想家，並不是宿命論者。無如作者在另一地方又“暗示”出不同的答案。在原則上，他說：“物質既然沒有可成功過新社會基礎，則人底力量亦必枉費。社會的爭鬥雖與生物之爭鬥一樣，是進化底因子；然而在這種非常的條件下，他們兩造相戰過結果，必然沒有出路。這時不是新社會底產生，而是他們兩造底並倒。舊社會沒有出路，歸於消滅，文化當然停止。”（註三）而在例證上更寫着：“新興的資本勢力與舊來的封建勢力底爭鬥沒有出路，以致第三者底農民勢力出來，左打右打地把歷史往春秋時代倒推，……”（註四）。如果把這兩段話引伸起來，那末，可以很明顯地這樣說：在春秋底封建經濟已告崩潰，而物質又沒有可以成功的新社會基礎——在這場合，我們不能不假定葉青先生否認秦朝是代表商工經濟的——這種“非常的

（註二） 同上，一〇六頁（即本書P.393）。

（註三） 同上，一四九頁（即本書P.441）。

（註四） 同上，一五〇頁（即本書P.442）。

條件下”，於是“歷史便往春秋時代倒推”了。換句話說，作者好像有秦是因為時機未熟纔被打倒這樣的一個結論。更使讀者這樣地去揣測的，便是一五一頁（即本，P.413 底『註二四四』（即本書註二五〇）。既然西周、春秋、戰國都是和羅馬一樣過奴隸時代，而奴隸、封建、商業不過是其中的“小異”罷了，那末，繼承“奴隸末期”之戰國的，必然地是作為典型的封建經濟底中古時代了。

以上兩個意見，自家覺得有請教葉青先生并公開討論過必要。不過，在這兩個問題中，有幾點是專憑當時的直覺而記下來的，不消說是有着蕪雜之嫌。因此，謹再具體地提出：

一，綜合哲學底物質的基礎及其意義；

二，秦代衰亡之真因是：策略錯誤？時機未熟？

最後，如果時間和篇幅容許，對於中國為甚麼會在封建社會中停滯得那麼久過問題，也希望你們詳為指教。這個問題底解決，曾從一二本書得到如次的兩個答案：

，因着地理關係不能有殖民地；是以商業資本均還原為高利貸資本，而使農民痛苦難言。每經過一定時期，便起而作一次騷動。於是朝代換了，社會再歸平衡。然而不久，又來了這麼一套：終於循環不已。

二，歷史時被落後民族拉倒轉了。（註五）

（註五） 還有一個問題，便是可否把西周、春秋、戰國都看成奴隸時代，因為難以奴隸底存在是不能說明甚麼的。而且 奴隸末期之商業

這幾乎是自家底惡習，一下筆就塗得滿紙；「二十世紀」底篇幅是不可以虛擲的，就此帶往吧！

願「二十世紀」抓得廣大的羣衆

耶魯於廈門大學 一九三二，四，十。

B 答耶魯先生

耶魯先生

你寄「二十世紀」過信，俱關係於我，已由它轉交來了，由我作答。

在綜合哲學方面，關於物質基礎的，我已敘述了。只因爲我認爲由戰國到秦漢間是一階段，它始於齊，終於秦。因爲秦末及楚、漢相爭，已打斷了發展，漢初又重興抬頭。並且，秦底時間極短；同時，它與漢初——武帝以前——又屬過渡時代，所以戰國最重要。敘述了戰國，秦可不必特別敘述；漢初亦可不必特別敘述，列入過渡時代就對了。因此，綜合哲學可說到漢初，而經濟只須在敘述戰國經濟之末說：“七國……商工業

資本是否能逐漸演進爲工業資本而不須經過封建經濟。這些，都請順便指示一下。

(註一) 看「戰國時代底哲學」，1,「哲學背景」末數行。在“秦、漢迭相繼出現了”一句話後還說過“因此，我們把秦代漢初底哲學，附屬在戰國時代。”

(註二) 「二十世紀」一卷六期一八四至一八五頁(本書P.344-5)。

之發展，實超出了那時底國家範圍”，“要求”“統一”，“秦、漢遂相繼出現了”，(註一)和如我在『綜合哲學』節首所說兩段(註二)云云即足，不必再說甚麼了。

你所舉過兩個疑問，我以為關於第一個問題是：商工階級成份複雜(同前註二)，而資本主義底發展未到工業革命時期，當然有封建習氣，所以一般的綜合不是其以前之商工階級的哲學各派，而且屬“生吞活剝的調和”。但正因為成份複雜，也有很進步的。並且資本主義既成熟了統一要求，必能在其若干綜合中有很好的出現來嚮導實踐。這就是韓非哲學。是我已經說過了的。(註三)第二個問題，綜合哲學大都出現於統一(即“大時代”)之前夜是必然的，正同革命理論之出現於革命運動之前夜一樣，毫無疑問餘地。而戰國統一後，為時纔十餘年即遇戰亂，而『禮記』、『中庸』、『易傳』等書，則是出在戰國、秦、漢間，直至漢之武、宣。『淮南子』為漢初承平中商工經濟重行發展時底產物。這都是我說過了。這裏我覺得還有四個綜合哲學未敘述，我要將就這個機會補說一下。這就是戰亂中遊陸賈，承平中遊賈誼和司馬談、司馬遷。

在這四個人中，當以司馬談和司馬遷最有成績。司馬談是綜合春秋、戰國六大派哲學，以取其長、棄其短、而偏於李莊

(註三) 看前期一八七頁(即本書P.347)和第七期一二七——一三〇頁(即本書P.419-422)及其中之註二二九(即本書註二三五)和二三二(即本書註二三八)，即可知道。

派遊哲學家。司馬遷值漢武之時，當然偏於孔丘派。可是他與董仲舒不同，董仲舒雖屬綜合派，亦偏於儒，應該列於中古哲學之首。司馬遷雖有偏於儒遊地方，然應列在綜合派之末，戰國時代——商工經濟時代——哲學之後。他底『史記』一書，無論在科學（歷史學）方面或哲學（就其中所包含之思想言）方面，都是資本主義底產物。

對於司馬遷想特別說兩句。他底『史記』，就外觀上看亦大有特徵在。第一，他不採春秋時代底『春秋』體裁，而採戰國時代底『戰國策』體裁，以人、國、爲綱目，又再益以表、書、以醒豁線索，打破分年、分季、分月、分日之封建的煩瑣記載。第二，他把所有的人、國傳記，分成本紀、世家、列傳、三等，而在本紀中，則秦昭襄王、莊襄王、楚項羽與周、漢等並列，在世家中，管、蔡、田完、孔丘、陳涉與周公、太公、等並列，在列傳中，則老、莊、儒林、刺客、醫生、游俠、滑稽、日者、龜策、貨殖、與一切卿士大夫並列，把春秋時代煩瑣的等級簡單化而平等視之。第三，他不像『春秋』那樣只記載政治，而要敘述社會中遊各種現象，所以在事方面要作『禮』、『樂』、『律』、『歷』、『天官』、『封禪』、『河渠』、『平準』、八書，在人方面，要給學者、醫生、商人、工業家、凡有一技之長可傳者作傳，事件平等、學術平等、職業平等、官民平等。第四，他一反春秋時代內諸夏而外夷狄之狹小的封建眼光，給匈奴、東越、朝鮮、南越、大宛、西南夷、等異民族作列傳。這四點充分表明他

有戰國時底科學態度和個人主義，有統一後底綜合精神和偉大氣概。其眼光、胸懷、思想、魄力、絕不是封建經濟所能造成；就是戰國時代亦難企及。這是統一的商工經濟下之第一個有成功過典型。他底著作——『史記』，也是這樣的產物。

因此，在將來『胡適批判』出單行本時，我要把陸賈、賈誼、司馬談、司馬遷，加入綜合哲學中去*。在將來寫『中國哲學史』時，把董仲舒作為中世紀底開始人，以次敘劉向、劉歆及揚雄。司馬遷結束了資本主義時底創作局面；以後，甚至在董仲舒，則就是因襲或傳述底局面，繼承“述而不作、信而好古”適孔丘，當然是煩瑣之學支配了直至於清末之中世紀。

回到本題上，你底“幾個暗示”，我以為大體上是那樣的。不過“貴族滲染商工氣習”一點，只說明了孔丘派之採用別家學說；還當注意商工階級底妥協性和資本經濟未到工業革命這一點，纔能說明代表商工階級過學者之與孔丘派妥協。

在秦代滅亡過原因方面，我已具體說過是政策底錯誤。“物的條件具備了”，是指秦統一以前過商工經濟之發展；在“物質既然沒有可成功過新社會基礎”，乃是指二世以後、漢武以前、而言。這時商工經濟已“起了搖動”（註四），不像秦統一以前了。秦統一以前是發展的，秦滅亡之中及其後至漢武以前，長期的戰爭對於商工經濟給很大的破壞與阻礙。所以這

* 以後出單行本時，沒有加入陸賈和賈誼。

（註四）『二十世紀』第一卷第七期一四八頁（即本書P.440）。

時是發展與摧殘相間的。當然“沒有成功的新社會基礎”。但仍是在爭鬥中的。我曾論究過這時資本勢力與封建勢力底爭鬥。結果是商工階級底“人力……枉費”。至於“新興的資本勢力與舊來的封建勢力底爭鬥沒有出路”這話，乃兼包含秦底失敗過程而言，是終局的判斷。凡此都是我已敘述了的；你若照這個分別去看，當不難尋出線索。因此，你底“假定”、“好像”、“揣測”，只是未尋出這個線索的結果。

在中國歷史久停於封建時代這原因方面，因為我現在是專務哲學和科學，除為批判胡適把古代社會稍稍考察一下外，並沒有時候研究中國歷史。但就感想所及，亦有點意見。

我覺得“因着地理關係”而說中國沒有殖民地致無海外市場這見解，是地理史觀的方法。近代歐洲底市民學者總是說中國之所以為文明古國由於黃河或其流域之宜農。實則當時底長江、珠江、或其流域，不同現在一樣沒有變動（註五）麼？而今黃河流域那裏有長江、珠江流域肥美？歐洲近代底地中海，他們說是商工業發達這原因，但中世紀底地中海依然存在，且無變動（註五），何以又無商工業之發達？用沒有殖民地或海外市場來作中國長滯封建未早到資本主義這說明，正同有的人說由於沒有科學、有的人說由於沒有機器、有的人說由於沒有強有力的政權、是一樣地不能說明甚麼。用消極條件解釋，則「沒

（註五）中國懂得(?)辯證的物質論的人很多，所以我要開一句：

不是絕對沒有變動，嚴格地說是沒有質的變動。

有甚麼「過」答案很多，例如說沒有原始資本，還更合理。

以“歷史被落後民族拉倒轉”爲言，亦覺非是。這顯然專重外來的因子，忽略內在的因子；並且以民族侵入或流徙作經濟之停於封建而不進到資本之原因，又是拋開生產力的。就事實說，五胡亂華、金人南侵、蒙古和滿洲入主中國，都是同化於中國，而其影響亦不過如西周、春秋、戰國、各時代之中國內部雜處並環列很多迥異民族，如東夷、萊夷、淮夷、鄰人、徐戎、陸渾戎、西戎、南蠻、吳、越、中山、等等一樣。實在今之所謂中國，在那三個時代，究竟有好多地方（面積），還很難說呢！並且那些時代很多小國爲他們所滅，他們底侵入、打戰、爭霸、主盟，又何等厲害！然而並沒有阻止中國經濟底發展，而外來的秦民族反代表了中國商工經濟底統一要求。

因此，我覺得原因還別有所在。它應該在經濟底自身之中，生產力與生產關係之相應與否、是中國久停於封建經濟而未早到資本經濟之原因過所在。所以要說明中國久停於封建經濟而未早到資本經濟過事實，須具體地考察漢武以後迄於清道之生產力與生產關係底相應與否。這就要研究封建經濟與資本經濟底個別特徵和互相關係——它們底矛盾及其解決。

並且我認爲這個問題沒有特殊的意義。因爲封建時代之延長，不止中國爲然，除歐洲外，各地皆然，（自然有些還沒有走到封建時代）。就是歐洲各國亦不皆短，俄羅斯不是一例麼？

即以意、葡、荷、英、法等爲代表遊歐洲而言，其封建時代之延長亦是很明白的。因此，中國久停於封建經濟而未早到資本經濟無驚異可言，亦無特殊可言。它底特殊只是中國自身經濟進化底歷程之具體的考察。

在西周、春秋、戰國、可否看作奴隸時代方面，我以爲是可以的。這個我在『註二四四』（即本書註二五〇）中說得明白。奴隸時代是表明它們那三個時期底總的特徵。這總的特徵是與其前、後遊時代顯示差別的。但站在這個奴隸時代內看，則西周、春秋、戰國、確又不同。這時就如你所說，“只以奴隸底存在是不能說明甚麼的”。

在奴隸末期之商業資本是否能跳過封建經濟而進至工業資本方面，我覺得理論上是可能的；但在事實上，沒有任何一個在奴隸社會發展出龐大商業遊文明古國像這樣。可能並沒有轉化爲必然。這個原因，我想要把奴隸社會底商工經濟與資本社會前期的作一比較的研究，方纔可以明瞭。這裏，我附帶地說一句，有些社會進化史家，如波格達諾夫，把奴隸時代與封建時代混爲一，不止違反『經濟學批判』底『序言』之所明示和『家族、財產、及國家之起源』首章三分法之所暗示，實亦不合歷史事實。

敬禮

葉青 一九三二，四，二五。

附 原擬對『胡適批判』底批判加以考察，因材料不多，作罷。

胡適批判正誤表

頁	行	錯 誤	更 正	頁	行	錯 誤	更 正
15	4	教國	救國	27	11	皮耳士	皮耳士
41	15	句方遊	遊方向	41	21	詹姆士	詹姆士
63	5	利益	利益	63	17	很流用	很流行
71	18	甚怎	甚麼	73	7	宅	宅
73	12	地獄	地獄	101	18	是說遊	是說宅
101	18	地位宅	地位遊	122	8	享幸福	享幸福
142	10	完完是	完全是	159	17	在在春	在春
160	15	土地	土地	192	4	刃博	刃博
306	14	思意	思想	317	2	可不辦	可不辦
340	10	騎士	騎士	372	9	季莊派	李莊派
372	12	「方士」	「方士」	376	18	公孫就	公孫龍
394	7	并諸侯	并諸侯	396	1	(空白處)	力,有這種
396	2	(空白處)	帝(堯舜一	396	12	註二四一	註二一四
404	8	校尉侯	校尉侯	428	15	欺詐	欺詐
453	5	濟經的	經濟的	462	1	點睛	點睛
464	20	祿位高陞	祿位高陞	468	20	杜邊秀方	渡邊秀吉
477	7	辦證法	辯證法	488	10	進個化	個進化
490	7	註二四七	註二七四	500	10	(空白處)	底成

508	16	連兒娃	連娃兒	527	7	遮底領	遮領
538	4,18	設有	沒有	555	3	而(二)定	而(三)定
563	5	律遮	律遮方	566	17	古之	古人之
581	1	絕性	絕對性	600	19	本誌	【二十世紀】
601	4	玄學底	玄學遮	610	18	卽般	卽一般
623	22	同前,三五七,	同註三五七,	634	6	宇宙現	宇宙觀
655	7	不可的	不可知的	664	9	人觀	人生觀
678	5	互讀團	互助團	686	20	因那爲	因爲那
717	7	論底	論者底	733	20	相。	相反。
739	7	義歷	義之歷	797	9	之經	義之經
809	10	爲甚麼	甚麼	825	13	百之分	百分之
834	4	對不了	對不住	854	4	領域	領袖
904	9	形於中	形於外	319	5	然主	然主義
921	3	不檢束	不加檢束	961	2	註一三六	註六三六
970	3	就人	就文人	974	15	的整	的。整
1016	13	唐本	唐寫本	1035	4	(空白處)	要知
1033	4	白。	白。看懂	1043	3	或底積	底成績
1087	8	和耕	和耕從	1091	9	疑懷	懷疑
1100	19	就隨	也就隨	1116	22	年歲	年數
1123	17	與年	與今年	1130	16	戰陽中	戰場中

上表係較重要之錯誤。西文錯誤少，從略。

張東蓀哲學批判

——對觀念論二元論折衷論之進攻——

葉青著 二册三元一角

張東蓀是讀外國哲學書很多，翻譯不少，著作亦有百萬字，而又提供了“新哲學”，並有若干信徒過哲學家。本書著者即把他作為一個代表人而行批判。

但這本書不止分析張東蓀全部哲學著作底理論，指陳其是非，而且在批判中提出了積極的見解。因為張東蓀是觀念論、二元論、折衷論者，著者是辯證論、物質論者，所以本書是觀念論、二元論、折衷論底批判，辯證論、物質論底闡揚。因為張東蓀底“新哲學”是具備了認識論、本體論、宇宙論、人生論、且又涉及哲學之性質和歷史等事，所以本書可說是一部廣泛的哲學概論。因為張東蓀讀歐美古今哲學書甚多，其說又係折衷派，牽涉頗廣，著者追蹤檢討，所以本書可說是縱論歐美古今哲學之作。總之，在學說方面，批判論、實用論、層創論、觀念論、個人主義無不檢討；而在學者方面，則古今大哲學家亦無不論列，實為哲學中包羅宏富過著作。它標誌了中國舊新哲學之輸入程度和消長情形。至於思想之正確，則有餘事。

本書內容，大體說來為：(一)導論：哲學，哲學與科學；(二)總論：“新哲學”底體系，“新哲學”底討論；(三)分論：認識論，因果律與數理，人生觀，道德哲學；(四)餘論：哲學史，動的邏輯，新物質論；外加附錄：精神分析學上評，與冰冰先生論因果律問題。章節甚多，凡四十餘萬字，有三分之一未在『二十世紀』上發表過。

這是今天研究哲學過人所應人手一編過書。要知現代新思潮者，尤不可不讀。它是現代新思潮之基礎的論究。

辛墾書店

何炳松歷史學批判

劉靜白著 實價六角

講到中國歷史學(歷史科學)，言創始史學當批評梁啓超，言整理史料當批評顧頡剛。但作者側重學理和現實，因此就以何炳松爲代表。而且何炳松是從美國移植新史學來遊一人，批判他底歷史學尤有意義。

作者所用過方法，不用說是最新最高的方法。提出指摘何炳松過證據，亦非常正確。他不僅消極地指摘何炳松底錯誤，而且積極地提出他自己底意見。全書是以全部歷史學問題作綱領來歸納何炳松一切歷史學言論的。這不獨在批判底體裁上生面別開；就在歷史學底理論上和體系上也生面別開。對於歷史學底科學地位和系統，尤有精闢的見解。這是中國新歷史學(不是何炳松輸自美國遊新史學)中一本重要的著作。要特別說的就是它底科學姿容和本質，一點也不叫囂名詞。書末附有校後記，對於在『二十世紀』上發表的有所補充。

這本書自然是歷史著作，爲歷史學底重要參考書，然而又有普遍性，凡研究一般思潮過人，亦不可不讀。

辛藝書店啓

二十世紀

——理論雜誌——

第一卷八期全 第二卷八期全

零售 每期三角五分(創刊號五角)

全買 兩卷各二元八角

這個雜誌，是純理論的，沒有時間性。而它所盡
避任務，十分重要，是：(一)完成科學與哲學底統一；
(二)組織自然科學底理論體系；(三)完成自然科學
與社會科學底統一；(四)建立思維科學；(五)達到一
切思想底科學化。

它底特徵：在思想方面，新穎、正確，是站在近代
文化底否定和未來文化底創造之立場的；在理論方
面，以科學為依歸；在範圍方面，概論哲學、自然科
學、社會科學、美學之一般，並分論其各種部門和各
種問題；在方法上，則特別使用批判的方法從批判中
建設，國內第一流學者全被批判了；在文字方面，明
白、系統，且以長篇巨著、解決問題為目的。

這真是採取專門的和博學的著作樣式之科學
的、批判的綜合的理論雜誌。所以出版以來，頗受歡
迎。而評論家則一致認為“具有理論權威”之“最有價
值的雜誌”，“在中國可說是空前僅有”。這是值得人
手一部的。

辛墾書店啓

辛墾書店出版書報

詳細書目、批發章程、郵購辦法、
函索即寄

哲 學

人類悟性論(上下二册)	洛克著 鄧均吾譯	實價二.六〇
思想起源論	拉發格著 劉初鳴譯	實價一.六〇
唯心主義與唯物主義	拉發格著 青銳譯	實價〇.三〇
伊里奇底辯證法	德波林著 任伯戈譯	實價〇.三〇
機械論批判	史托里雅夫著 任伯戈譯	實價一.二〇
甚麼叫做物質	王特夫著	實價一.一〇
精神論	赫爾維修著 楊伯澄譯	實價一.〇〇
歷史哲學	拉波潘爾著 青銳譯	實價一.二〇
哲學原理	第德諾著 楊伯澄譯	實價一.二〇
自然之體系(上下二册)	荷爾巴赫著 楊伯澄譯	實價三.二〇

世界生成論	王特夫著	實價〇.八〇
張東蓀哲學批判(上下二冊) 對觀念論二元論折衷論之檢討	葉青著	實價三.一〇
胡適批判(上冊) 在哲學方面	葉青著	實價一.八〇
科 學		
方法與結果	赫著 蔡譯 譯者 蔡譯	實價〇.八〇
科學與宗教之衝突	德拉帕著 張薇夫譯	實價〇.四〇
物理世界之本質	愛丁頓著 譯者 蔡譯	實價一.七〇
科學導論	張紹良著	實價〇.五〇
自然科學新論	果林斯坦著 顧稚鳴等譯	實價一.二〇
宇宙觀發達史	阿勃瓦羅斯著 危淑元譯	實價一.二〇
科學概論	湯姆生著 鄧均吾譯	實價〇.八〇
論理學體系	王特夫著	實價一.三〇
人類學體系	劉敏著	實價一.一〇
政治學體系	周紹張著	實價一.一〇

大
中
學
校
之
最
良
的
教
本
和
參
考
書

資本論大綱	山川均著 傅烈譯	實價〇.七〇
財產之起源與進化	拉斐洛著 楊伯愷譯	實價一.二〇
世界經濟與帝國主義	布哈林著 楊伯愷譯	實價〇.一〇
無政府主義批判	普列哈羅夫著 青銳譯	實價〇.五〇
戰爭論	克勞塞維慈著 柳若水譯	實價一.三〇
科學的軍備與現代戰爭	波卡洛夫監修 沈敬銘等譯	實價一.五〇
何炳松歷史學批判	劉靜白著	實價〇.六〇
文 藝		
新興藝術概論	藤原稚人著 王集叢譯	實價〇.四〇
峨嵋遊記	學藝出版社出版 辛鑾書店總代售	張志和著 實價〇.六〇
雜 誌		
<p>二十世紀 (科學的、批判的、綜合的理論雜誌, 無時間性, 隨時可讀)</p> <p>由一卷一期至二卷八期共十六期, 每期大洋三角五分, 合購零購均可聽便。</p>		

