

102
16

新興哲學概論



2000045

民族革命教材之十五
周新民編著

新興哲學概論

晉綏軍政民各級幹部訓練委員會編審

民族革命出版社

新 興 哲 學 概 論

周 新 民 編 著

民 族 命 運 出 版 社 出 版

1 9 4 0

目錄

上篇 中的哲學

第一章 緒論.....一

(一) 哲學的意義

(二) 哲學的任務

(三) 哲學的重要在

第二章 唯物論與唯心論.....八

(一) 哲學上的兩條線

(二) 唯物論與唯心論的鬥爭史

(甲) 古代唯物論與唯心論的鬥爭

(乙) 中世唯物論與唯心論的鬥爭

(丙) 近代唯物論與唯心論的鬥爭

第三章 哲學上的諸派別 一八

(一) 唯心論的諸派別

(甲) 主觀唯心論

(乙) 唯理論

(丙) 客觀唯心論

(二) 唯物論的諸派別

(甲) 朴素唯物論

(乙) 機械唯物論

(丙) 費爾巴哈的唯物論

(丁) 辯證法唯物論

第四章 中的哲學 二九

(一) 中的哲學的意義

(二) 中的哲學的根源

(三) 中與對

(章) 中的意義

- (乙) 中與性質
- (丙) 中的部位
- (丁) 中的作用
- (戊) 對的意義
- (己) 對的性質
- (庚) 對的部位
- (辛) 對的作用
- (壬) 中與對之關係
- (癸) 中與對的運用

下篇 中的方法論

第五章 形式邏輯 五二

- (一) 事理的意義
- (二) 判斷事理的方法
- (三) 形式邏輯
 - (1) 三種推理：(甲)演繹推理(乙)歸納推理(丙)類比推理

- (2) 三個定律：(甲) 同一律 (乙) 矛盾律 (丙) 排中律
- (3) 形式邏輯的批判

第六章 唯物辯證法

五九

- (一) 唯物的辯證法的意義與歷史
- (二) 三個法則
 - (甲) 由質到量的轉變及其相反的法則
 - (乙) 對立物的統一及鬥爭的法則
 - (丙) 否定之否定的法則
- (三) 唯物辯證法的批判
- (四) 形式邏輯與唯物辯證法的批判

第七章 中的方法論

六七

- (一) 三個原理：(甲) 子理 (乙) 母理 (丙) 子理與母理的關係
- (二) 三個原則：(甲) 是不是原則 (乙) 該不該原則 (丙) 能不能原則
- (三) 一個途徑：爲什麼？做什麼？如何做成什麼？
- (四) 兩個法則：(甲) 矛盾對銷法則 (乙) 三權衡法則

上篇 中的哲學

第一章 緒論

一、哲學的意義

人類和其他動物不同的最大特點之一，就是人類是「有理性的動物」。初生的小孩，就愛見燈火的光明，愛看奇異的事物；到了能說話的年齡以後，就喜歡聽他人說故事，談笑話，模倣成年人的言語、態度及一切行為；年紀稍長時，遇見任何事物，就要注意觀察，有不了解的地方，便要追問他人。因此他們的經驗便一天比一天的豐富，智識便一天比一天進步。這是人類與生俱來的本能，是日常生活中的小事，粗看起來，並沒有什麼驚奇的地方，與我們想像中玄妙高深的哲學離得很遠，其實這種在日常生活，小孩追求事理的熱情，已經有了哲學的萌芽了。

哲學一詞，為希臘語中「愛好智慧」的意思。完全確定的使用這個名詞，最初為蘇格拉底與柏拉圖，他們使用這個術語，表示一般的智識。前述的小孩對事物的驚奇和追求事理的熱情，便是愛好智慧的表现。所以我們不要以為哲學是玄之又玄的神祕的東西，是一部份人的專利品，它不過是把現實經驗中的材料，經過思

變和研究的过程系統化專門化的智識罷了。

愛好智慧是人類的共同本能。不過因了個人的性情、思想環境職業等等的不同，各個人的認識與興趣，也就因人而異，就是同樣的一件事理，也會有不同認識。譬如對於我們的抗戰，就有三種不同的認識和態度；第一種人認為中國的武器不如敵人，戰必敗，在戰爭初起時，他就說：「抗戰必亡」，戰爭每到一個嚴重的階段，他又說：「再戰必亡」，這種人是機會主義者，是只圖個人私利不顧大眾幸福的份子，每到緊急關頭就要臨前顧後，搖擺不定，貪生怕死，目光如豆，在政治上的無穩定性，在行動上無堅決性，這是民族解放事業上的最大障礙，應該無情的加以反對。第二種人的認識與第一種人完全相反，他只看到了敵人的弱點，遺忘了敵人的強點，與誇大我們的優點，忽視了我們的缺點，於是認為我們不需要更大的努力，就能戰勝敵人，這種人是既不知彼又不知己的自動主義者，是高傲自大，獨斷專行，意氣用事不顧大局，出風頭，逞英雄，缺乏工作的持久性與頑強性，以及沒有遠大計劃的份子，在民族解放的事業上，也是要不得的。第三種人則是有政治遠見，能犧牲奮鬥的中華民族的優秀兒女，他認為中國必能最後戰勝日本，但須經過一個很艱苦很長期的過程，這就是「持久抗戰必勝論」，是我們抗戰的最正確的路線。這一種正確的認識，我們可以叫做「適中主義」。

這一種人對抗戰的認識與態度，也就是他處人處世對一切事理的根本認識與態

度，機會主義者，對一切事件，都是自私自利不顧大眾的；實動主義者，對一切事件，都是任性妄為，頑慮不回的；適中主義者，是能認識需要，把握現實，合情合理，腳踏實地的做人做事，這種對一切事理，最普遍最一般的根本認識和根本態度，就是哲學的本來面目，所以我們可以說哲學的思想就是人們的根本思想，也就是人們對於世界的根本認識和根本態度。換句話說：哲學就是研究世界的最普遍最一般最根本的法則的科學。

世界是一部最複雜最龐大的機器。各種科學就是以各種不同的方法各種不同的見地去研究世界的，自然科學幫助我們了擇自然現象；社會科學幫助我們認識人類社會，化學告訴我們物質變化的法則，物理學告訴我們能力變化的法則，經濟學指示我們經濟發展的趨勢，政治學指示我們政治發展的動向，一切的科學，都在研究世界認識世界的問題上，盡了部份的作用，分門類別的把握了世界真理的一部份。不過我們要知道的，就是世界的各部分各方面，雖具有其獨特性，但又有其統一性，世界不是各個個別部分的總數，而是一個有機的統一體。所以我們必須綜合各種科學的結論，補救各種科學散漫的缺點，超越各種科學的部分範圍，而建立整個的世界觀。確立自然社會思維的最普遍最一般的根本法則。這些法則是各種科學結論的綜合，是各種科學研究的總的方法論。因此哲學的意義應該是：哲學是各種科學的總的方法論，是最正確的統一的世界觀。

綜合以上的意思，我們可以給哲學下一個定義。
哲學是研究世界的最普遍最一般最根本的法則，是各種科學的總的方法論，用以把握正確統一的世界觀的科學。

一一、哲學的任務

哲學既是研究世界的最根本的法則，那末這種法則就必須要最正確最精密，適合於世界的本質；否則方法一錯，世界的真理，就被變質了，應用到具體的事實上，就會「差之毫厘謬以千里」，不只會達自己所企圖的，反而會把事情弄糟了。任何一件事情都要應用一定的方法去做，方法不對，就不能達到目的，但是如何才能得到正確的方法呢？就要能够「認識需要」「把握現實」「該如何做便如何做，不是想如何做，就如何做」（以上均引閱伯川先生的話）這些話的意思，是說認識事物的方法，要隨事物本身的性質而定，不是隨人的意思而定。這就是說：「主觀的行爲，要合乎客觀的實際」。否則無論任何巧妙的方法，都是行不通。所以哲學的第一個任務，就是根據客觀的事實，經過主觀的思維，發現世界的真理，把握世界的真理，得出有系統的，認識世界的根本法則。

上述所說的隨事物的性質而定方法的話，是說我們要主動的認識事物的特性與其關聯，以便應用我們的知識改變環境改造世界，不是說隨環境的性質而轉移我們

的意志。

關伯川先生說：「環境能產生人的意志，但人的意志不應由環境所決定，而是要由意志來改造環境，不應當順從環境，這是意志的責任，也是意志的效能」（聞校長與民大隨營分校學生問答）所以哲學的更進一步的任務：便是要根據我們已知的法則，去考察具體問題的性質，得出解決的方法與途徑，以求適合人生的需要與滿足人類的要求，以便改造環境改造世界。

如何將哲學思想與具體事實聯繫起來呢？這是哲學的主要任務。哲學思想不能應用於人類生活實踐問題上，便是理論與實踐的分離。這種哲學，即使說的天花亂墜，也不過是一片空談而已，實際上是沒有一點用處的，「爲哲學而研究哲學」與「哲學是純理論的科學」的話，是欺騙大眾的一劑迷醉藥，處在強敵蹂躪，民族存亡關鍵中的中國人民，是不需要這種，「清談誤國」的哲學的。我們所需要的哲學，是能指導民族解放的哲學，是能與民族解放事業上每個具體問題聯繫起來的哲學，是能改造現實改造我們今日受人欺侮受人蹂躪的被壓迫民族地位的哲學，是能在認識上行動上幫助爭取勝利完成抗戰建國大業的哲學。

哲學的第三個任務，就是要：使得研究哲學的人，獲得正確的思想與方法不斷的改正錯誤，力求進步，向光明的坦途邁進。

因為要改造環境，改造世界，就必須不斷的改造自己，使自己的能力進步，鞏

讓進步，方法進步，才能達到目的。發現自己的思想認識方法有錯誤時，就要隨時改正，才能使自己不斷的進步，不停留在一定的階段上。閔伯川先生所說的「知錯、認錯、改錯」。就是這個意思。必須這樣，才能使自己不走錯路，上了正確的路線。

三、哲學的重要性

哲學的內容，包含着三個構成部分。第一部分叫做本體論，這一部分是研究世界的本體究竟是什麼東西，第二部分叫做認識論，是研究怎樣認識世界上的一切事物，第三部分是方法論，是研究認識事物思考事理的法則。我們就這幾個構成部分，分別的來說明哲學的重要性。

前邊所說過的三種人——機會主義者、盲動主義者及適中主義者，他們對於一切問題，都有不同的認識與態度。這些人中也許有少數人懂得一點哲學，大多數人是不知哲學為何物的，但是他們的認識與態度，却都有哲學思想的根底。這種哲學思想是自發的哲學的思想，是由他平日的思想性情地位職業環境等等，造成的，這種自發的哲學思想，有時也非常正確，他的方法，有時也非常適當，不過這總是等於「無根之草、無舵之舟」它的根基是不鞏固的，常常會把我們引入迷途，會使我們看錯了事物的真相。會使我們為現象的迷霧所欺騙。

爲了防止這種危險，就必須有目的有意識的懂得哲學，以便獲得指導的原理與方法，爲處理萬象的依據，爲認識世界的指針。

從唯心論出發，就有唯心的歷史觀，社會觀，道德觀，政治觀，經濟觀……；從唯物論出發，就有唯物的歷史觀，社會觀，道德觀，政治觀，經濟觀……；從其他的哲學體系出發，也與此相同。所以說：哲學思想是處理萬事萬象的根據，是認識我們周圍一切的指針。有了它才能解決一切，認識一切，判斷一切，思考一切。不過哲學的思想，是有各種多樣的。正確的哲學，可以使我們獲得堅固的知識，求得適當的方法，做我們行動的指針；錯誤的哲學，反會把我們引入歧途，因此我們必須深思熟慮，嚴密考查，爲獲得正確哲學而奮鬥。

究竟怎樣的哲學才是正確的哲學呢？這種哲學必須能與現實相適應，能由實踐證明其真理性，而且要合乎人類生存的道理與人類生存的現實需要。根據這個標準，來衡量現存的哲學或創造新的哲學，以發揚世界的真理與增進人類的幸福。

有了正確的認識，還須有正確的方法，才能達到改造環境改造世界的目的。古人所謂：「工欲善其事必先利其器」的話，就是這個意思。有玄學的方法，就產生玄學的結果，有科學的方法，就產生近代的自然科學與一切物質文明，有唯物辯證法，才產生馬克思主義的社會科學；方法論的重要性，于此可見了，但是由玄學的方法，進而爲科學的方法，再由科學的方法，更進而爲唯物辯證法，是思想方法的進

步，至今唯物辯證法尚在進步與改造中；其他更新的方法論又開始興起了。因此我們可以說：

最正確的最進步的思想方法論是改造環境改造世界的銳利武器；是思考事理，認識事物解決問題，決定判斷的普遍法則；沒有它改造世界的目的是不會達到的。哲學上的世界觀與方法論；是密切不可分離的結合着。有什麼樣的世界觀，就有什麼的方法論，世界觀錯誤了，方法論也就跟着錯誤了。我們現在所有的世界觀，並不都是正確的，因此現在所有的方法論，也不會常常正確。但是如何了解那種哲學是正確的，那種哲學是錯誤的，就需要我們將現有的各種哲學體系，加以批判的來研究了。

· 自來哲學上的最根本的問題，是心與物（或精神和物質，思維和存在，意志和環境等）的關係的問題，世界的本質是精神還是物質？是精神決定物質呢？還是物質決定精神呢？主張精神決定物質的，叫做唯心論，主張物質決定精神的，叫做唯物論。這是自有哲學史以來，就相互鬥爭的兩個根本問題，直至今日還在繼續鬥爭着。現在我們就從這個問題談起吧。

第二章 唯物論與唯心論

一、哲學上的兩條戰線

一切過去的哲學史，都是唯心論與唯物論兩條戰線的鬥爭史。在古代有希臘的柏拉圖與亞里士多德，因其在把思維與存在的關係弄清楚，而產生了脫離肉體的靈魂說與靈魂不滅的主張，最後歸結到一神論。這樣，古代的唯物論便為唯心論所否定了。可是哲學與宗教不斷的往前發展，唯心論又因了自己根據的薄弱與不正確，而不能支持，而又為近代的唯物論所駁斥所否定了。這個鬥爭，一直到現在，還是繼續着，不只是繼續着，而且更殘酷的鬥爭起來了。

「不消說，一切哲學的根本問題，就是思維和存在，精神和物質，主觀和客觀的關係問題，因為解決這一問題的觀點不同，哲學家便分裂為兩大傾向，兩大戰線，『把自然，物質，物理的東西及外界，作為本源的東西提出來，把意識，精神，感覺（用現在流行的話說，就是經驗），及心理的東西，當作派生的看，這末，事實上就是引起哲學家分成兩大戰線的根本問題。』所有一切認為存在，物質，自然，客觀的世界，離開我們的意識而獨立着的哲學學說，形成了唯物論的戰線。相反的，那些站在唯心論戰線的人們，却把思維，意識，精神，觀念，看做第一次的，本原的東西，以為外部的客觀世界，物質的現實，依存于意識，歸根說，唯物論和唯心論，就是哲學上根本對立的兩大傾向，兩大戰線。」

「哲學史上出現的無數哲學體系間的糾紛，一句話說完，就是哲學上的兩個根本傾向——唯物論和唯心論的長期鬥爭的表現。一切哲學的潮流和學說，總脫不出

這兩大戰線的一方面，結局，哲學史就是這樣相對立着的兩大戰線的鬥爭史和發展史。

哲學上爲什麼分成唯心與唯物這兩大戰線——兩大派別而互相鬥爭呢？是因爲這兩派的主張不同，前面已經說過了，何以他們的主張不同呢？因爲它們所代表的社會階層不同。一般說來，唯心哲學所代表的，是那保守的，反動的，空頭的，玄學的，愚弄民衆的少數文藝者的世界觀，社會觀，人生觀。唯物哲學所代表的，是那進步的革命的，具體的科學的，被壓迫者的世界觀，社會觀，人生觀。換句話說，唯心哲學，是統治者的哲學，唯物哲學，是被壓迫者的哲學。

統治者所要求的，是維持他的統治，所以他的主張必須是保守的，反動的，麻痺羣衆的；他要使人們信仰上帝，信仰宗教，因爲這個世界是上帝所安排的，誰也不能反對，勞心者生來就是治人的，勞力者，生來就是被治于人的，用這種觀念，麻醉了羣衆的頭腦；使他們雖然感到痛苦壓迫，也只有歸之命運，而莫敢反抗，這樣就可以安安靜靜的過他的統治者的生活了。唯心哲學所講的，正是這一套所以統治者還與唯心哲學緊密的過他的統治者的生活了。被壓迫羣衆所要求的，與統治者所要求的恰恰相反，他們是痛苦的，過着牛馬般的生活，因之他們所需要的，是革命，反抗，揭露社會的罪惡，打倒統治者，把自己解放出來，命運論的說法，在他們是感到什麼興趣的，唯物論的主張，正好是他們心坎中所要求的東西，因之唯

物哲學，便成爲發應迫者的聖經了。這是哲學自身的社會根源，懂得了這一點，才能明白唯心論與唯物論的關係，才能發見了它們產生的根源。

二、唯物論與唯心論的鬥爭史

(甲)古代唯物論與唯心論的鬥爭

由于古代生產技術與科學發達的限制，人們對於環繞他們的自然界，不能得到正確的理解，對於狂風暴雨，洪水猛獸，發生了恐怖，對於無窮變化的自然現象，發生了驚奇。因而認爲一切自然現象，都是和人們自己一樣，是有生命有靈魂並且是絕對不可征服的東西，所以就發生了對鬼神的信仰，而一萬物有神論一就形成了原始人類的世界觀，因此宗教也就跟着產生了。

到了二千五百年前的古希臘時代，因了生產技術的進步，自然科學的發達，人類就有了一個共同的要求，想從神秘的宗教中，把自己解放出來，對於自然以及自然與人類的關係，要求一個合理的解決，於是唯物論哲學，就產生出來了。

泰勒斯認萬物之起源爲水，阿那西曼尼士認萬物之起源爲氣，他們是古希臘唯物論的創始者。其次在唯物論的學說上，有鉅大功績的，爲法讓克里特的原子論，他認爲萬物之本源是原子，原子爲物質的最小單位，由原子組成分子，分子組成物質，以物質原子的互相運動，吸引，合併，分裂來解釋宇宙的一切現象，這種宇宙

觀，不但沒有神學的創造主，可以存在的餘地，就是唯心論的學說，也遭受了斥逐，所以這是古代反神學反唯心論的有系統的世界觀，在辯證法上面則有赫拉克里特，他是現代辯證法的始祖。他說：「萬物是存在的，同時又不存在的，因為萬物都在不斷的運動變化生成與死滅的過程中」；又說：「鬥爭是隨處都有的。真理就是不和，真理是通過鬥爭而必然產生的」，所以他又稱：「鬥爭為萬物之父」所有這些發見都替現代的唯物辯證法，奠定了鞏固的基礎。

自古代氏族社會解體，奴隸制度建立以來，社會上便分成了二個階級，奴隸所有者與奴隸的支配階級與被壓迫階級，于是代表支配階級的唯心論哲學便產生了。還是因為支配階級脫離了直接生產勞動，專門擔負管理奴隸的勞動所致。因之他們把精神活動，認為是自己的特權，把思維認做一切的動力，於是他們走到了純粹觀念的領域。以為思想，意志，精神，是創造物質世界的力量，這就是唯心論產生的原因，所以唯心論哲學，是統治者的反動哲學。

柏拉圖是希臘唯心哲學的確立者，他的哲學的特點，就是他的「概念哲學」，他說：「只有「理念」才是真正根源的存在，真理只存在于理念中。他把相對的感覺世界與絕對的本質世界分開，認為真的認識，真的科學，只有依據概念上的思維去獲得；認為理念就是「存在」，所以他說，世界的原理是精神的，不是物質的，宇宙也是由精神作用來構成的」。他又認為「神」是物質世界的創造者，神提取了

物質，照著「理念」去仿造萬物，最先造出的是水火氣土四元素，再由此四元素化各分解而成萬物。

這一唯心論發展的前途，到了「亞歷山大時代」因了社會的不安與生活的動搖，人們企圖獲得內心的滿足與情緒的安定。有些人想由高貴享樂中去獲得，便產了伊壁鳩魯的快樂主義；有些人想由禁慾來求得，就產生了斯多噶主義；又有些人想由中止判斷放棄思維的努力去獲得，便產生了懷疑主義；最後又產生了新柏拉圖主義，它是宗教救濟的哲學。這些哲學的共同目標，就是想從現實生活中，找出將來

的希望，向心情的穩定中，來安慰自己，其結果成爲宗教的救濟。

這種認爲「物質卑劣」「精神萬能」的唯心哲學的產生，是因了精神勞動與肉體勞動的分裂，是鄙視肉體勞動與神祕化了精神勞動的結果。這種思想反映在現實社會上，便必然的認爲希臘的奴隸社會是非常合理而且永遠美滿的制度。「勞心者治人，勞力者治于人」的話，應該是鐵的法則，因爲勞心者是天賦有「精神」的偉人，勞力者則是天生無智識的蠢物，所以這種哲學是反動的監壓的，貴族主義的統治者的哲學。

到了紀元前四世紀的左右，因了奴隸經濟的自身矛盾，促成了奴隸社會制度破產的開始。當時的統治者，雖然利用唯心論哲學，作種種欺騙，麻醉，統治的工作，但終于被反抗的奴隸羣衆把奴隸社會制度推翻了。

(乙)中世唯物論與唯心論的鬥爭

從古代社會中，我們已經知道，奴隸所有者，就利用唯心哲學，為統治麻醉奴隸大眾的工具。到了中世紀封建社會的統治者，他們更與宗教同盟起來，變本加厲的，更殘酷，更神秘的利用唯心論哲學壓迫剝削摧殘蹂躪一般的民衆，使民衆無呻吟的餘地。

中世紀的社會是封建地主的社會，它的中心思想，是以基督教的意識為支柱的，無論在政治上，文化上，它都盡了決定的作用。在這時候，哲學和科學，不過是宗教的奴婢而已，所以說：中世哲學是「神學的婢女」「宗教的附屬品」，並不是過分的話。

在這時候，產生了一種所謂「經院哲學」。這種哲學，就是基督教的教義，用邏輯來證明，加以體系化而已。我們知道，基督教的 worldview，是分為天堂與地獄。人們要能安守己，聽天由命，死後就可以入天堂，享來世的幸福；不然的話，就要墜入地獄，受種種的凄苦難堪，這就是所謂「命運生前早已注定」的話。民衆無論受到何種壓迫，感到若何痛苦也不許反抗，不容革命。反抗與革命就是違背了上帝的意旨。歷來的統治者，用以麻醉民衆的就是這一套迷離藥，所以說：「宗教是鴉片」的話，不是太對了嗎？

從某種意味上說，中世紀的歷史，就是基督教的歷史。科學哲學藝術等比起古

代來，反而是一個倒退，退到了完全隸附于宗教地位。後人稱中世紀爲「黑暗時代」實在不是虛偽的話。

到了十四十五世紀的時代，因了產業的發展，商業資本的成長，城市中心權力的提高，促成了封建制度的動搖；在唯學上的反映，便產生了亞刺伯的唯名論，明顯的表現了經院哲學的動搖。這個動搖由十五世紀至十六世紀因着封建制度的迅速解體與「文藝復興」，遂產生了新的思潮，反對經院哲學與鼓吹唯物論的運動，便一天比一天緊張起來了。到了這個時代，科學，哲學，才能脫離了神學而獨立起來，就是說科學與哲學的研究，才跳出了經院哲學的範圍，開闢了它自己的獨立世界，變成了宗教的對抗者。

在封建社會裏，發育成長起來的新興資產階級，帶來了許多新的發見與發明。如哥白尼在天文學上的發見，魏沙里之人體構造論，哈衛爾之血液循環論，以及指南針火藥活版印刷術等的發明，所有這些新的發見與發明，都給與了新興的資產階級，以攻擊封建社會的銳利武器，宣佈了宗教的死亡與封建地主經院哲學的破產，確立了唯物論哲學復興的基礎。

因了這些發見與發明，促進了工商業的發展，反過來，又因了工商業的巨大發展，促進了科學的發見與發明，這個互爲因果的動力，使得中世紀封建社會，受到了動搖與解體，又因了哥倫布發見新大陸伽馬開闢東洋航路，市場日益擴大，需要

日益增加，更促進了工商業的發達，於是代表這新興產業的資產階級，爲了發展他的產業起見，只有更努力的來攻擊唯心論與經院哲學，並且積極的來擁護唯物論。同時宗教的改革運動，在西歐也發生了，這是因爲教會自身就是最有力的封建領主。所以要打破封建制度，必先摧毀他的中心組織，因此就形成了新興資產階級對封建制度核心的教會的偉大的鬥爭，也就是摧毀封建社會的主要動力。

「沒有革命的理論，就沒有革命的行動，」——理論是行動的指針——唯物論正是新興資產階級向封建制度進攻的理論武器，它給與了新興資產階級以文化的力量與行動的指針。資產階級爲要發展他的新興產業，必須發達科學技術，恰巧科學與唯物論，又有不可分離的關聯，所以他們就擁護唯物論。因之唯物論哲學，是當時新興資產階級的哲學，也就是前進的革命的推翻封建社會的哲學。

因此中世紀的哲學史，可以分做二個階段，第一階段是封建制度確立和發展以至動搖的時期，第二階段是隨着工商業的發展與自然科學的勃興，使着唯物論復活

(丙)近代唯物論與唯心論的鬥爭

從十六世紀到十七世紀，封建社會開始動搖，資本主義制度剛剛建立，小規模的手工業，開始爲機器工業所代替，工商業者因了經濟權力的擴大，獲得了政治上的權力，逐漸的推翻了封建貴族成功了資本主義的制度，新興的資產階級就這樣逐

漸的成長了。

因了資本主義社會的誕生，新興資產階級的出現，科學也就有了顯著的進步。從十八世紀起，自然科學就有了飛躍的發展，最初是數學力學，表現了巨大的成績，當時以牛頓為終點。到了十八世紀後半期康德及拉普拉斯的星雲說出現，證明一切天體都是從星雲或進化而來。一八五九年達爾文發表了他的物種源始，確定了進化論。十九世紀三十年代史旺及史來登發見了細胞。同世紀四十年代邁爾發見了力的永存及轉換的法則，這些發見都替近代的唯物論哲學做了有力的基礎。

到了這個時期，對自然科學的研究，是比較精確了。把自然現象及自然，分成若干部門，應用科學方法，部分部分的去分析。因此對自然的認識，有了巨大的進步，但是因此也就養成了一種習慣，對於自然物 and 自然現象：(一)不從全體上去把握，只從個別上去把握；(二)不從運動上去把握，却從停止上去把握；(三)不把自然當作變化的東西，却把它當作永久不變的東西去把握，于是就產生了形而上學的思維方法。十八世紀的機械唯物論，正是基于這種方法而產生的。隨着自然科學的發展，近代的唯物論哲學，也跟着發展起來，十七十八世紀的唯物論，就是新興資產階級和封建勢力鬥爭的思想武器。資產階級與封建勢力的對立愈激化，唯物論與唯心論的鬥爭也愈尖銳；十七十八世紀的唯物論，在更進步的新興資產階級的哲學，與資產階級為被壓迫階級地位，而表現其最革命的階段時，資產階級的哲學便採

取了最徹底的形態。法國唯物論，便是這最徹底化的資產階級的哲學，這時哲學才能離了神學的裝扮而徹底化到無神論了。

可是當資產階級執了政權以後，忽然變成了反動的東西。壓迫工銀勞動者的無產階級。同時他的哲學也就喪失其進步性革命性而變成保守的唯心論了。

科學繼續往前進步，生產力逐漸的加大，資本主義社會的矛盾，也就愈趨激化，新興的無產階級對資產階級的鬥爭，也就更大規模的展開。因此到了十九世紀的後半期，開始確立了它的哲學，辯證法唯物論。可是到了現代——帝國主義的時代——資產階級的哲學，却更加唯心論宗教化了，這就對應了敵對的兩個戰線的激烈對立而存在着與發展着。

因此我們可以把近代哲學分成兩個階級：第一階段從十七世紀的唯物論開始，到十九世紀的德國古典哲學為終結，這時期的特徵，是資產階級的唯物論與封建地主唯心論的鬥爭，與經過了這個鬥爭而達到了資產階級唯物論的完成徹底化，法國唯物論。第二個階段從十九世紀五十年代，辯證法唯物論的成立與唯心論的反動（叔本華）開始繼續到現在，這時期的特徵：是無產階級的辯證法唯物論與資產階級唯心論的鬥爭與經過這個鬥爭而達到了唯物論的完成，辯證法的完成，與確立了辯證法唯物論及唯物辯證法。

第三章 哲學上的諸派別

一、唯心論的諸派別

(甲)主觀唯心論

主觀唯心論哲學的代表者，為英國的主教伯克萊，他反對大陸的唯物論與法國的唯物論，想把洛克的經驗論，用主觀的唯心論去改造，拿來擁護宗教。為達到他擁護宗教的目的，他與反對合着「神的否定」之物質的實體，反對唯物所必然達到的結論之無神論。因而主張人類所認識的一切事物，都是我們感覺的組合。用主觀唯心論來否定物質實體的存在。他說：

「一切物質的實體，不過是感覺的組合。用視覺得到種種程度和偏差的光與色的觀念。用觸覺得和硬軟溫冷運動和抵抗。嗅覺給我以香，味覺給我以味，聽覺把音輸入我心坎中，這些觀念有幾個結合在一塊來觀察時，我們就把它認做一個物，用一個「名」來簡稱。例如某顏色，味，香，形，硬度等這些觀念，集合在一起，被觀察時，就被認為一個特殊的物體，而以蘋果的名稱表示它。別的一些觀念的集合，又各自構成了一塊石；一顆樹，一本書及其他被感覺的東西」。

從上面的分析，可知「存在就是知覺」離開知覺，物的存在就不可能。伯克萊就用了這個理由，否定了離開意識而客觀存在的物質，否定了唯物論。他這個理論的結局，必然走到了一切物質的存在，都是我的感覺的結合；因而別人的存在，也

不過是我的感覺而已。除了感覺以外，世界上任何東西都沒有了，所以伯克萊的唯心論，稱為主觀的唯心論。

可是在日常生活中，就可證明物質是離開我們的知覺而獨立存在的事實，這與伯克萊的除了感覺自身以外，任何東西都不存在的見解，完全不符。伯克萊為要逃避這個矛盾，便拿「神」的存在來救濟。他說神是比人更大的心，我們周圍的物，雖然我們不知覺，也必然存在于神的心靈中。那末「神的存在」不也與除感覺外，一切都不存在的理論矛盾了嗎？這便是伯克萊哲學的破綻了。

與這主觀的唯心論本質上相同，而成為主觀唯心論的變種的，便是普通所稱的經驗論。這派哲學的主張，是認為人類的知識，是由人的視覺觸覺嗅覺等而來，即是由人的感性經驗而獲得。自然的法則以及科學上的各種論證，也都不能離開人的經驗而獨立存在。所以這派哲學，也是屬於唯心論的一個流派。

(乙) 唯理論

與主觀唯心論及經驗論對立的是唯理論。它強調着人類的理性和思維，排斥感覺經驗，為完全不可靠的東西。這派哲學的代表者，是法國最有名的科學兼哲學家笛卡兒，笛卡兒認為只有人類的理性，才能最精密最正確的認識事物；感覺的經驗，是沒有什麼用處的，他把哲學的基礎，安放在論理認識上面，所以稱為唯理論。

這派哲學的缺點，就在于闡到理性的根源時它就非借助神不可了。他以爲理性是與生俱來的，是神所賜予的。結果就把神變成在自然與人類之上的超世界的東西了。

(丙)客觀唯心論

德國的古典哲學，開始于康德，經過費希特和謝林，而終于黑格爾，達到了唯心論的最高階段；唯心論的最後完成形態唯心辯證法——德國古典哲學，一達到了這個地步，一方面是唯心論的完成，他方面也就是唯心論的告終。

德國古典哲學的特徵，是因了德國資本主義的落後，資產階級的無力，具有與封建制度妥協的傾向；又因它吸取了歐洲先進資本主義發展的一切哲學科學的成果，接受了法國革命的原理；所以德國古典哲學就表現了進步要素和保守要素的二重性，表現了保守的唯心論和革命的辯證法的矛盾。這一二重性；這一理論的矛盾，貫串了德國古典哲學家的哲學的全體系。

黑格爾是德國古典哲學的完成者，是「創造辯證法的白科全書」。(一)他認爲宇宙的一切，都是變化的，並且是由漸變而到突變的，一切的事物，起初都是徐徐的變化，但到了一定階段時，就飛躍的發展了，經過了熱躍一個現象，就變爲與它性質相異的現象了。換句話說，就是新質發生出來了。(二)這個飛躍的變化，是由什麼產生出來的？是因了矛盾的對立。(三)由于矛盾的對立，例如資本主義生產的社

性與佔有的個人性的矛盾，資產階級與無產階級的矛盾，因了這些矛盾而發生鬥爭。結果一個社會便被新的一個社會所否定，在新的社會中，又因了對立，矛盾鬥爭，便被更新的社會所否定了，這個否定的過程。以黑格爾的意見，是有揚棄的，當第二個真理否定了第一個真理時，第二個真理是包括了第一個真理的優點而豐富其內容的，即是包含了以前的東西而發展到了更高更豐富的階段的，這就叫做由抽象真理到具體真理的發展。

但是黑格爾的哲學體系，是唯心論的，他以爲現實世界的本質是『絕對理念』。所以自然社會及思維的發展，都不過是絕對理念的發展而已。這絕對理念，是離開時間空間自然及人類而獨立存在的，是在不斷的運動和發展之中，是世界一切的根源。

黑格爾除了絕對理念的用語之外，又常使用『絕對精神』的用語于精神哲學的範圍之內。這絕對精神是指個人主義的意識之外的被抽象化了的精神的總體。換句話說，就是客觀的意識。一切現存的社會制度及意識形態，都是由這絕對精神的發展所規定的。所以黑格爾的哲學被人稱爲客觀唯心論的哲學。

黑格爾以爲一切的東西，不論自然與社會，都是由於內在矛盾的鬥爭，不絕的由舊的東西消滅，而產生出新的東西，從低級的東西變成高級的東西。從這個觀點看，他是革命的，進步的哲學；可是在另一方面，他又主張一切存在的東西，都是

種對精神的產物。于是就發生他的「現實的東西，都是合理的東西；都是現實的擁護現在秩序的有名的反動理論。因了這個原因，所以黑格爾的哲學，一方面聽自由主義資產階級的革命意識形態，他方面又成了保守的貴族的反動意識形態。」

二、唯物論的諸派別

(甲) 樸素唯物論

唯物論哲學的第一個特點，是承認真實世界是離開我們的意識而獨立存在着的東西，這是唯物論的根本見解。這種見解，在人類日常生活中，處處可以證明，譬如自然界的冬冷夏熱，寒來暑往，春華秋實，山崩水洩等等的現象；人事界的老衰病死，饑寒寒衣，男婚女嫁，休息睡眠等等的事實，以及自己之外有別人有花草樹木，山水天地等所有這些事實，只要不是瘋狂的神經病者，都會承認他是離開我們的意識而獨立存在着的東西。這種自發的由人們日常經驗所發現的唯物論的思想就叫樸素唯物論。

這種唯物論，不是徹底的唯物論。它一方面不能解決世界上的全部問題，他方面又易發生唯心論的傾向。因為樸素唯物論只承認客觀的東西是物質的這一點是不夠的，有人必然會把心物限若無外力以擾之，則留著「唯心論」的慣性律，拿來解釋物質是死的，不動的，必須有外力來推動它，才會運動。這種解釋，就會流入唯心論

的領域中，所謂外力，就不能再是物質，因為物質既是自己不能運動，當然更不能推動其他物質運動。結果這種推動物體運動的力，就必然成爲精神了，因此精神就成爲世界的原動力了，豈不是陷入唯心論的領域麼？這不是給唯心論留餘地麼？所以說，這種唯物論是幼稚的唯物論，是不徹底的唯物論。這種哲學的見解，很快的就會被宗教家所利用，說精神的東西就是神，神是世界的主宰者，世界的一切，都是受神的支配，爲神所安排，這種樸素的唯物論，就變成了宗教的世界觀了。所以說：這種哲學思想，是幼稚的唯物論，是不徹底的唯物論。不過我們要知道的，唯必論者對於物質運動的這種解釋，是只說了物質運動的一方面，而把他方面遺忘了，只說了物質的外在運動，而把它內在的運動拋棄了。物理學告訴我們說，物質不只是受外力而運動，其內部也一刻不停止的運動着，如物質的分子不但運動，而且運動的速度還很大。

(乙) 機械唯物論

機械唯物論是從培根笛卡兒的物理學說，經過霍布斯，斯賓諾沙洛克的哲學而發展起來的，到了十八世紀的法國唯物論，達到了最高階段，這派哲學的代表者是拉爾巴哈，赫爾維奇，拉美特利和狄法羅諸氏。

從十六世紀到十七世紀，歐洲的封建社會制度開始崩潰，資本主義剛剛建立，由於天文學物理學等的發達，科學也有了很大的進步。所以新興的資產階級，便將

這些科學上的發明，與唯物論結合起來，作為攻擊封建社會中擁有巨大勢力的宗教的武器。笛卡兒，斯賓諾莎萊伯尼茲等，便是當時反對宗教，反對神學最有名的學者。

到了十八世紀，科學更加進步，數學，力學，醫學等都大大進步了，新興的資產階級也逐漸成長大了。他們就拿數學力學的觀念，作為認識世界一切的手段，作為反對神學反對宗教反對封建社會的武器，堅決勇敢的與舊社會毫不容情的鬥爭。

這派唯物論者是堅決的反對宗教的，他們把人類的思想，從幻想的天堂移到現實的世界上了。他們認為宇宙的唯一實體就是自然，世界就是許多物質原素的結合體，物質是能夠自己運動的。不過他們把物質的運動，却解釋成爲機械的運動了，他們把這運動解釋爲分子的結合與分離，各種運動都像齒輪的運動一樣正確的有規則的轉動着，他這種說法，完全是建立于力學的運動觀念之上的，這是受了當時科學限制的緣故，因為當時力學是最發達的科學，化學剛在萌芽，生物學差不多是完全不知道，發展的概念，是不易爲當時的人所領會的。

他們把這個機械的觀點，應用到人類社會上，認為社會不過是一部大機器，社會中的人，不過跟一個輪子一樣，人對於社會的作用，與輪子的運動，對於機器的作用一樣，人的運動是由人的生理作用來決定的，但是生理的作用，又是依照機械的規則而進行的，拉莫特利在極的人類機器論上邊說：「我歸納機器指人說的上列

一切機噐和齒輪及其他機噐的運動。由發條及齒輪的配合而生的作用完全相同。狄法羅也同樣的說，人和其他動物之不同之點，只是機噐的組織上的不同。他們認為人的一切動作都是依照着機噐的法則而進行的，機噐上特別重要的輪子對於全部機噐有着決定的作用，因此，政治上的偉人：對於全部的歷史，也有着決定的作用。

他們既然認為人在社會上的作用與齒輪在機噐上的作用一樣。所以他們說，人生在社會上，就為的是享福，人的一切行動，都是為了尋求快樂。但是社會是多人之社會，所以在社會中，就不能只顧個人的利益，妨礙了大眾的幸福，好的社會，必須給與社會中每個人以享福。

因此，就必須破壞舊的不良制度，創造新的優良制度，使社會中每個人都能享受幸福。他們根據這種道法觀，便創造了改造封建制度社會的理論，作為法國資產階級攻擊封建社會的銳利武器，于是法國的唯物論使與法國的新興資產階級親密的接合起來了。

這種唯物論的最大缺點，就是它只認識事物數量及位置的變化，而不認識事物性質的變化，這就是它的不徹底的地方。譬如少年人的摸索思想，因為經驗日漸增多，就會漸漸的複雜起來，很落後的人，因為看新書接近前進的朋友，觀察社會的實際狀況，就會漸漸變成一個有前進思想的人，遇到了這類的問題，機械唯物論，便無力來答覆了。其次是機械唯物論，只注意了客觀事物的說明，而沒有注意主觀方

面的探討，即是物主觀與客觀分離了，抗戰中的唯武器論，就是由這種哲學根底產生的，他只注意了敵我武器的對比，而沒有注意到我們主觀方面的種種優點，這是誇大客觀事物忽視主觀力量所發生的錯誤，也是機械唯物論的一大缺點。

(丙)費爾巴哈的唯物論

費爾巴哈是黑格爾的學生，但又是反對黑格爾唯心論最激烈的人。他認為物質是第一義的東西，精神是第二義的東西。物質是精神的基礎，因此也就是哲學的基礎。所以他說，一切事物的出發點，是物質的自然，而不是像黑格爾所說的那樣的精神。這樣很明顯地費爾巴哈的哲學是建築在唯物論的基礎上的。

他把感性認識看作認識的泉源。他認為一切事物的認識必須通過感覺，然後再把這些感覺組合起來，就成為有秩序的知識，而不是如黑格爾所說的認識的泉源是思維，而思維却是統一和結合感性知覺的能力。因此思維和感覺是不能分離的。沒有感覺認識，不知物質的存在，沒有化學精密的實驗與計算，不知電子是物質組成的最小單位與電子的性質速度等，所以說感覺是思維的基礎，思維是感覺的更進一步的認識。思維與感覺是密切不可分離的結合着，也就是說，思維與存在是不可分離的結合着。

這樣費爾巴哈思維和存在的統一，表現在人類中間來了。但他所說的人，是活生生的人，是精神與肉體統一的人，而不是如許多唯心論者所說的抽象化了的人，

是爲着生存而和自然發生深切關係，並自然中覓取生活資料，以謀人類幸福的人。這就把人和自然統一起來了，這是費爾巴哈唯物論進步的要素。

但是費爾巴哈所說的人，是自然的人，他不是社會的人，他沒有把人放在社會中歷史中去考察，因此，他的唯物論在自然科學範圍中，雖然有着極大的作用，但一到說明人類社會時，就顯得無力了。這是他的唯物論的缺點之一。

其次是他沒有把人的認識和人的實踐聯繫起來去考查，所以把人的認識作用，變成了被動的，變成了像照像機攝影似的，把人類認識的作用完全抹殺了。把人類認識自然，了解自然的規律以後，使自然爲人類服務的意義遺忘了，把意志改造環境的作用取消了。因之哲學改造自己改造環境改造世界的任務，就不能達到，這是他的哲學的缺點之二。

他這種唯物論形成了由黑格爾的辯證法唯心論，過渡到馬克思恩格斯辯證法唯物論的橋樑。

(丁) 辯證法唯物論

辯證法唯物論是馬列主義者的世界觀，是唯物論發展的最高形態，它對世界的認識，對自然現象及社會現象的了解，都是唯物論的認識自然及社會的方法，與對自然及社會的方法，都是辯證法的，所以叫做辯證法唯物論。

辯證法唯物論有下列幾個特點：

(子)它認為物質是第一義的是最初的東西，是感覺，想像，思維，意識的來源，精神是第二義的派生的，物質的反映，人類頭腦的產品，物質是離人的意識而獨立存在的。

(丑)它認為世界的一切，是完全可以認識的，它的形式內容以及發展的規律，都是可以認識的。從前不認識的東西，因為科學的發見，現在可以認識了，現在不能認識的事物，因為將來科學的更加進步，也是完全可以認識的。人類的智識，是逐漸進步，逐漸迫近于客觀真理，與逐漸認識世界的真相的。

(寅)它認為各種現象都和其周圍的現象，不可分離的接合着，構成一個統一的聯結的整體。所以觀察一切現象，要從它的互相關聯，互相依存，互相範圍的關係上全面的去觀察。

(卯)它觀察各種現象，是從現象的運動，變化，發展的觀點上去觀察。是從它們的產生，消滅上去觀察。

(辰)它認為事物發展的過程，不是簡單的數量變化的過程，而是由數量變化到質量變化的過程，不是轉圈子的運動過程而是螺旋式的前進運動的過程，是由漸變到突變，由簡單到複雜，由低級到高級的發展的過程。

這便是辯證法唯物論的簡要說明，詳細的情形，在下篇中再為說明。

第四章 中的哲學

一、中的哲學的意義

唯心哲學是過分的誇大了主觀的事物，抹殺了客觀的事物，即是說它太重視了精神方面的東西而蔑視了物質方面的東西。相信這種哲學的人，會表現出高傲自大目無旁人，固執成見，剛愎自用的態度，會發生出重視精神作用蔑視肉體勞動的必理。這種哲學是偏而不全的哲學。反之唯物哲學，都太誇大了客觀的事物，抹殺了主觀的事物，即是說太重視了物質的東西，輕視了精神的作用，與唯心論變成了兩個極端。信仰這種哲學的人，一方面會表現出屈服環境，不敢抬頭，優柔寡斷，隨風顛倒的態度；他方面會發生出反抗壓迫的革命情緒，在革命史上的這種哲學會盡過光榮的革命任務。這種哲學也是偏而不全的哲學。我們所需要的哲學，應該是合乎人類生存的道理與人類現實的需要，並且能補充唯心論與唯物論的缺點，以做解放全世界被壓迫民衆與被壓迫的中華民族的哲學，這種哲學就是心物統一的哲學——中的哲學（問校長對民大及隨聲學校學生問答）。

關伯川先生在升旗訓話上說：「必以格物，物以表心，心能格物，富強文明，物能表心，仁義道德，二者互相爲用，不可相離。心離開物必朽，物離開心物亂，心朽則貧弱，物亂則暴殄」。

又說：「撥了物的心，等于腐化物的微菌，摺了心的物，等于毒害人的毒藥」。

以上這些話說明了心與物的關係，心與物的不可分離性，糾正了唯心論與唯物論的缺點，證明了心與物是一個統一體的兩面，建立了心物統一中的哲學世界觀，說明了世界的根本，不是片面的心或物，而是心與物的統一體。

因爲人的肉體與精神，是自然界的質與能的高度發展的產品。質與能是同時並生，互爲影響，並能互相轉移，且不可分離的，有質必有能，有能亦必有質，世界上沒有無能的質，也沒有離開質，而獨立存在的能，所謂離開肉體而獨立存在的靈魂，是屬人的鬼話。所以說質與能是一個統一體的兩面，分開那個是基礎，那個是派生，也不能說那個是第一義的，那個是第二義的，因爲他們是一個統一體。這是與近代哲學完全符合的。

社會上自有丁階級以後，哲學的派別也就隨着社會的階級而分裂成爲唯心論與唯物論的兩大戰線。唯心論所代表的是那保守的，反動的空洞的玄學的愚弄民衆的少數支配者的世界觀，社會觀。唯物論所代表的，是那進步的革命的，具體的，科學的發展進大衆的世界觀，社會觀。人生觀，還在前面已經說過了。但是人類社會，應不應該有階級呢？是不應有階級的。人類社會應該是自由的，友愛的互助的，按勞力的，小的是享有的多寡的，公道森嚴的幸福社會。這種社會的所必需的哲學，也就是不分階級的，按勞分配的哲學。尤其今日中國，處在這個民族危難極其嚴重，亡國慘禍迫于眉睫的關鍵，更應該全國民衆，不分階級，一致抗戰，

所以我們所講的哲學，也就是不帶階級的民族革命統一戰線的哲學。中的哲學是必與物統一於哲學，這種哲學是代表全人類的利益的，是代表全民族的利益的，所以它是我們當前最需要的哲學，是解放中華民族解放全人類的哲學，是最健全的哲學，是哲學發展的最高形態。

一、中的哲學的根源

阿伯川先生說：「人以生為最高原則。凡一切人事，均應合生，有碍于生者，皆當排除之；以談人生之美滿，」人類為了適合自己的生存，常常改變自然，把長在樹上的木頭，經過錘鑿的工夫變成弓箭桌椅，把埋在地下的鐵礦，加上鍛煉鑄成鋼的工夫，變成了刀箭槍炮，棉織成布，絲製成綢，米麵製成食品，生藥製成藥劑，所有這些，都是把由自然覺得的材料，加上人類的勞力，變成了適用於人類的東西。在社會制度方面，也因了人類的需要，從上古到現在，也有過幾次大大的改變，最初有原始社會，然後又有奴隸社會，封建社會，到現在，我們世界上又存在着將近崩潰的資本主義社會。而新的更高的社會，也已經發生萌芽了。」

「現今人類之貧富不均，奔困懸殊，及國際間之爭奪侵略，固由于人心之未臻于大同，而經濟制度之不合理，尤為一大原因。」欲解決此問題，必須「實行「按勞分配」免除階級鬥爭，以集中人力，實行一切產證券」開闢遺產途徑，以發展物

力」此制度如果實行，則人類間貧富懸殊的現象可以免除，世界上沒有「不勞而獲，驕奢淫佚」的資本家，也沒有「終歲勤勞生活不足」的勞動者，人與人間是平等的，自由的，友愛的，互助的，人與人組織的社會，是公道森嚴的幸福社會。此種制度，對於勞資兩方，均是有利益的。「就勞動者說，人人可以有工作，即人人可以保障其生活，勞動結果不受剝削，生活並可優裕，就資本家說，雖不能發養生息，但亦可保障其正當工作為生活，及其子孫不至墾祖產墮落，此制度既適生又合理」(以上均引至按勞分配與物產證券)但是這個制度如何去實行呢？實行前應注意些什麼事情呢？(一)須求國內智識界的承認。(二)須使資本家覺悟。(三)須求得一般人之認識。(四)須求得友邦之瞭解。

這個按勞分配的社會，是無階級的社會，是友愛互助公道幸福的社會，實現此社會的方法，就需要和平說服的方法，避免階級鬥爭的方法，否則社會上分成兩個敵對的階級，互相鬥爭，則必演成互相殺戮的慘禍。聞信川先生對第二期臨時村政協助員訓練班講話時說：

「我們人類應該是互助互愛互生。不只人類應該如此，你們看一切動物，如猴虎鴉鴉，無一不是同類互助互愛互生。動物尚且如此，人類實不應該演成互殺。人類不能互助，而變成互爭互鬥互殺，這一個悲慘的歷史，已過歷史上宗教之爭，就是明證。你說這是對，他說那是對，你說你的上帝是真的，他說他的上帝是真的。」

這樣各以己是，彼此互爭，不曉得死了多少人，還是凶宗奴信仰不同而生的悲慘。到後殖民地戰爭，以及近年經濟侵略的戰爭，又不知死了多少人，小而說：一個家庭的不和氣，也是起因于一家人的各自為謀，所以不和，一個村莊的不和氣，一個學校的不和氣，一個地方的不和氣，一個國家的紛爭，地球上的大亂，無一不是因各該爭的利益，把全體利益放過而致不和而致亂。

世界上的一切爭奪，都是因為沒有把各個利益看清楚，一個人，一個家庭，一個學校，一個團體，甚至一個國家，以及全人類，只要沒有把每個的利益算清楚，不幸成了對抗戰線，就是自殺，走上了自殺的路子，不成功是個丟人，成功是個殞命，小而一個人，一個家庭，大而一個國家，再大而一個地球，實在不敢走上了自殺的路子。

按人類互助，互愛互生的道理來說：人類的思想行動，趨于一致，才能求得人類的幸福。說到這裏，今天的人民陣線，國民陣線，以人類互生的道理來批評，那就是絕對的錯了。這人民陣線，國民陣線，把一分成爲二，最後只有走到自殺。既是有自殺的可怕，我們今天就不應當分成兩條陣線，應當走到一條戰線才對。這一條戰線是什麼，就是互助互愛互生的那一條天地造化的道理。人類走上了這條路子，人類才有活路，不然離開了這條路，小而說一家一村，大而說一國，全世界，都弄得把一個分爲兩個，分而爲二，那就是互爭互殺，就是與自己求生目的背馳。

說到我們一省一國，今天應該本上人類，互助互愛互生的道理往前走，比方說：你不行，我幫助你，你的國家不損與，我幫你振興你的國家，能這樣做去，才是人類走上了對的路子。」

但是如何才能消滅對抗戰線，走上一條戰線呢？這就必須有一個標準，先統一人類的認識。譬如說：「我們要定一根木頭是米突尺多少長、官尺多少長，布尺多少長。要是不先把尺子的標準定了，你說是有米突尺多少長，他說是有布尺多少長，爭來爭去，誰也不能把這個爭論說的對了。實成你的說你對，反對你的說你錯，結果把你拿出來，也說不出是對是錯。尋不見標準就是個亂；再加上因認識的不一致，造成主張的不一致；因主張的不一致，發生言語的不一致，因言語的不一致，起初是說的衝突，到後出說的衝突，變成砲火的衝突，因砲火的衝突，變成仇恨的殘殺，變成了仇恨的殘殺，就毫無一點人類的幸福可言了。」

站在客觀的地位來觀察中國是亂了，亂的原因是政治上錯了，按政治上第一當為者是人類的需要。需要之來，機在先而事在後。古人說：百年大計，就是要合乎這個需要。所以做政治的人，至少非有看到三十年後的眼光不可。這個看到三十年後之需要的識見，我特名之為國識。政治能領導國識是維新，維新則未到需要，已有預備，便亂不了，如德國日本是。如果政治不能領導國識，而以國識改造政治，是謂革命，革命是國家須由亂而定，如法國俄國的革命均是。政府就不能維新人

民又不能革命，則國家必亡。所以亂的起點，是政治上不爲其第一應爲之事，使第一等人離開政治之故，如果到了第三等人也離開政治的時候，則政治便站不住脚。起點亂了以後，則人各遂其私，各謀其利，而德以形成，由言語之爭，進而爲黨氣之爭，更進而互相仇恨，你殺我，我殺你，真不知道要死多少人，中國現處亂時，環境陷我于自殺，雖不出自殺的圈子，非大發覺不可。我大聲疾呼的說：中國萬不可走上互相對抗，互相殘殺的路子，上了自殺的路子，則不成功是丟人，成功是殞命，個人如此，國家也如此，所以個人不敢走向自殺的路子，國家也不敢走向自殺的路子。要想不上自殺的路子，須確立一個謀整個民族利益的目標。使國民都向這一點奮鬥，如果只是謀部分人的利益，則全民利害自不相同，必至互相對抗不止。我認爲事理同于數學，愈理愈難，而就計算數，終有算出之時，事理也一樣，究竟抗敵好呢？還是不抗敵好呢？人民負擔重好呢？還是負擔輕好呢？社會上是公道好呢？還是不公道好呢？我們只要去掉私心，而想國家當如何。山西當如何？則這些問題，可以立即判明清楚，如果去不了私心，不管國家民族的利益，而專圖謀自己的利益，則大人心上先做，你要這樣，他要那樣，而把公共應當怎樣忘記了，這樣便要大亂，便要互相殘殺，所以我們今日非提舉國家民族利益高于一切的口號不可。無論何人，誰要是離開整個國家民族的利益，而圖謀自己的利益，就非失敗不可。我們在這時候，應該以全國的利益爲前提，萬家一心，拚命力爭，使能把一個

盤散沙的民衆；變成一塊膠石的民衆，便能發生力量，維持我們的生存。……生于今之亂世，大家應該確實以國家利益爲出發點，去了私心，由亂中求定，由亂中求我們的存在。」（以上均錄自團主任對第二期臨時村政協助員訓練班之講話。）

由上所言，可知生爲人事之最高原則，人類的一切努力，均爲了適于人的生存與滿足人類的需要和圖謀人生的幸福。所以人類應該是互助互愛互生的，而不應該是互鬥互殺的，因此全世界的人類，都應該和衷共濟的走上一條互助互愛的路線，而不應該分爲兩條互相對立互相悖背的路線。這種意識反映到哲學上，哲學應該是代表全人類利益的一種意識形態，而不是代表某一黨派的一種意識形態，就中華民族說，應該是代表全民族利益的一種意識形態，而不是代表某個階級某個黨派某個集團的意識形態。所以唯心哲學與唯物哲學只代表某個階級某個黨派的哲學，是偏而不全的哲學，而心與物統一中的哲學，代表全人類利益代表全民族利益的中的哲學，才是最完全最進步的哲學，才是哲學發展的最高形態。

三、中與對

（甲）中的意義

宇宙萬象，複雜異常，究竟什麼是它的本源呢？這個問題在哲學上已經鬥爭了有二千多年，唯心論者說：精神是宇宙的本源，是一切現象的主宰者；唯物論者說

，物質是宇宙的本源，精神不過是物質的屬性罷了。其實這兩種說法都是片面的說法，宇宙的根源既不是片面的心，也不是片面的物，而是心與物的統一體。這個統一體是宇宙的本源，是絕對的真理；是認識萬事萬物的依據，是宇宙間一切事物運動的規律。這個統一體，我們以「中」字來代表它。古人說：「中也者天下之大本也。」又說：「致中和大地位焉萬物育焉」「人受天地之中以生」「中也養不中」執其兩端用其中于民」「允執厥中」等。據此以觀政治之原動力，即在此「中」字。宇宙雖大，凡吾人目所能見者，無不以此中字主宰之，所謂天下之大本者是也。至所謂允執厥中者，即是政治之最公平處，器人傳授心法之精微在此，惟是有中之規矩，必須明此規矩然後能用中。然後能執中，「（七年九月廿日閔先生對官吏第十七次講話）中說 所以說：中是宇宙的本源，是萬事萬物認識的標準，是一切事物運動的規律。

但是什麼叫做中呢？就形式說：不偏不倚，不左不右，不過也不及的恰好處就是中。就內容說：「中有二義，有情理之中，有矛盾之中，處人處事得乎情理之中，處事要得乎矛盾之中，處人必須情理兼顧，含理言情為不說理，含情言理為不近情，必須情理兼顧，始得其中。處事必須矛盾對銷。凡事均含有矛盾與不矛盾的兩方面，使矛盾的矛盾，事始能成，這矛盾中之不矛盾，即為事之中」（閔主任升階訓話）

(乙) 中的性質

「中字本有粗細之分；今試演爲一圓^①如求大圓之「中」則其中之小圓是已，然小圓之「中」則一點是已，求一點之中，尙有較小之點以爲其中。分析之可及耗芒，所謂針尖獨下處，尤有其痕跡；中之度愈進一層，則愈細一層，故凡事皆有一恰好處，而智者見之謂之智。仁者見之謂之仁，粗細之辨也。」

中既有粗細，然無的粗細皆「中」也。語云「夫婦之愿，可以與知焉，及其至也，雖鄙人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖鄙人亦有所不能焉。」愚夫蠢婦可知可化者，粗中也，若語其至，則雖針尖獨下之中，尙未至其極處，所謂「德猶如毛，毛猶有倫也」若夫至處，無聲無臭是也。而無聲無臭，雖鄙人亦有所不能者，所謂大可能。化不能，非天壤之懸隔，不可能也。中既如是矣，粗乎中者即極，信則惡與過之所從出也。皆歸於此中心點也。」

(丙) 中的部位

五尺之竿，各二尺五寸之圓即爲中。線之中點，面之中心，圓之圓心，立體之重心，地面之水平線，地線之中心。太陽系之太陽，數字中之零，細胞之細胞核，原子中之陽電核，皆爲物之一中。親人言爲人妻合乎人情，就事言處事要合乎事理，就物言，處物要合乎物則。此種合情合理合則，均可說合乎理之一中。又如「社會之事的方向，大別之不外三種：一爲好的向上的，二爲壞的向下的，三爲中

的往還的。凡事必先認定其方向爲高、爲低爲中。如爲高，必須以最高爲標準，否則低一點即失一點。如爲低，必須以最低爲標準，否則高一點即失一點。如爲中，必須以正中爲標準，否則一點不中，即差一點，高丟一點，低失一點，中差一點，便是不對，即均有一點行不通。『物產證券與按分記』此種宜于高者以最高爲標準，宜于低者以最低爲標準，宜于中者爲正中爲標準，此最高處最低處與正中處，即爲事理之「中」。

『人之自身』有一「中」字，社會亦有一「中」字，——惟是各有一「中」，然中之本體則一。譬如中國只有一中必點，由西至東，亦只有一中必點，太原省城亦僅有一中必點，進而至于在座各人之座上，亦只有一中必點，小而至于一手一指，亦僅有一中必點，均只有一而不爲有二，此之謂「道必惟微，惟精惟一，獨是」中有一而不中者甚多。『羅伊川先生云：「公則一私則萬殊」又云「人心不同如其面」此不同處，即是私，所謂「人心難危」也。』

(丁) 中的作用

『既知自身與身外各有一中，又知中只有一，則所謂用其中于民與允執厥中之道，可以瞭然。蓋自己有一中，凡物亦無不各有中，世上無論何事，均只有一個恰好處，此恰好處即是中，欲用中，必須先將不中之處除去，使純粹之中露出來，然後用之于人，便到恰好處。』

吾人處世萬事，均須以此「中」字爲標準。如何才適合乎中呢？「只要不偏不倚，非二非三，即能處萬物之中，萬物之中，即造化之中，所謂執節取繁者此也。如不執中以處事則非常危險。良以中只有一，其數雖少，然人人心上皆有此中，如果辦事能執此中，必與人人之心理相合，未有不實成者。若夫不中，則是私心，私心亦人人所有，所不同者公只有一而私則萬。人人之私不能相同，此以吸煙爲私，彼即以賭博爲私。私在吸煙則與嗜賭者異其趨，私在賭博，則與吸煙者殊其途，今試假定此私，爲甲乙丙丁四項；同于甲者，乙丙丁必反對之，同于乙者，甲丙丁又反對之，紛紛擾擾，無有已時，徇此真危道也。若一旦捨偏而取中，去萬而存一，趨向既正，操縱由我；孔子所謂「一日克己復禮，天下歸仁焉，」銅山西崩，洛鐘相應，用中之道，亦由是矣。

聖賢之平天下，即用此中也，愚夫愚婦，雖不能用精微之中，然亦可用粗略之中，權衡則雖距精微之中不遠；然持之即不能平。既到偏之地位，則愈細愈偏，其心愈不可問。所謂「才足以濟奸，聖人惡紫之奪朱，惡鄭聲之亂雅樂，惡利口之覆邦家，一紫與朱，鄭與雅樂，幾于近似，不可謂不細矣。然惟其細也，聖人愈深惡而痛絕之……若其一偏，則如論如何細，亦是惑，因其離邪中心點矣。」（七年九月二十日開先生對官吏講話——中說）

中的應用很廣——就自然界言，山之不陷，水之不溢，日月星辰之不墜，皆有一

「中」繼續其間，失中即毀；如流星是。就人事言，飲食男女，以及處人及經理家園，亦須亦「一中」字維繫之，失中即害，如過飽不飽則病是。就人對物之創製言，亦然，得中則死物亦活，即失則活物亦死，如飛機是故曰「中」是理之極則。」（按勞分配與物產證券）

由上所言，可知宇宙萬象，得中則統一而存在，而發展，失則則矛盾而變遷，而運動以求中。天體運動，就是這一「中」的表現的一個例證。天體中的各個行星，擔負了平衡天體的使命。所以它們的運動，老是在同一軌道上旋轉，它們與太陽的距離，老是不變，並且與其他行星互相吸引的範圍，也是不變，這都是爲了保持均衡的原因，即是爲了求「中」的原因。電子的運動，爲求得物體本身的均衡，水的流動，爲求得水平面，電子失去均衡時物質就要破裂，水失去水平時，水就要流動，可知物質失「中」則矛盾而變遷而運動以求「中」。物質本體內部的組織，不得中，內部則生矛盾；物質外部的聯繫不得中，則物質之相互聯繫間就發生矛盾。物質的本身或物質之間發生矛盾時，物質便發生運動以求「中」，得「中」以後，物質便在「中」上去發展。這個道理不只適用於自然；即社會思維亦均依此規律而運動。可知在宇宙中無處非變，無處非中，失中則變，變即求中，宇宙間一切現象，都脫不出「中」一變一二字，這個道理，正是宇宙萬有的最高觀念的把握，也正是中的哲學的世界觀。

(戊)對的意義

「就形式上講，如自己是自己，一個是一個，兩個是兩個，便是對。就事實上講，子母理相合謂之對，就人對物上講；主客的行為合乎客體的實際謂之對，吾人所想像者與實際相符謂之對，普通抽象言，本質與現象統一、內容與形式相符，均謂之對。」(物產證券與按勞分配)

(己)對的性質

「對的界限很嚴，說在粗處是很粗，幾乎是愚者皆知，說在細處是很細，幾乎是智者亦難識。譬如以斤兩錢分爲界限，造這樣的一桿秤來稱量物重的斤兩錢分易，以至厘絲忽微爲界限，造這樣的一桿秤來稱量物重的厘毫絲忽微。恐就難了，即使能造出，誰精而肯造。我們現在的重量，至微爲止，微以下還有多少等級，我們可以說，不只今天說不完，即連上地球的重量，無限量的長時間也說不完，因爲要把有分成個無，是永遠不可能的。所以說，說對的粗處很易，說對的細處很難；但是我們人事上用着的對，都是很粗的，只要找就可找着，因爲社會是多數平常人的社會，不是少數聰明人的社會，所以用的對是很粗的。」

我希望大家找着對，避免了錯，努力個人的成功，避免個人的失敗，領導人類向互助互愛的路上走，完成人類的幸福。避免對抗的互爭互殺，減少了人類的悲慘，尤其我們中國，因前人的錯誤，造成危殆存亡的今日；我們在對的路上領導全民

，猶恐不能救亡。若在錯路上形成對抗路線，那就是走了自殺的路子。

有人說，對錯是對錯，成敗是成敗，對錯不一定是成敗，成語是沒有把界限分清楚的緣故。譬如說，岳武穆主戰是對，但是事實是失敗的。我說如果當時主戰是對，主和就是失敗的。主戰對主和即是成功；主戰的事實沒有成功，是他人主張錯誤的失敗，也可以說，主和的不成功，是高宗認識錯誤的失敗。

又如史可法固守是對，但事實也是失敗的。我說固守是對，固守即是成功，事實的失敗，是以前國家沒有戰事預備的錯誤而失敗。

更如明莊烈帝勵精圖治是對，但事實也是失敗了。我說勵精圖治是對，勵精圖治即是成功，但其方法錯誤是失敗的。一條線長多少點成的，一件事是多數對成的，不能以一對的實力，故多錯的失敗，也不能以多錯的失敗掩一對的成功。（二十六年一月二十三日閻主任對山西民訓幹部教練團之講話。）（對錯即是成敗）由此可知對就是成功，錯就是失敗，所以說，對爲事之極則。

（庚）對的部位——「對」在「不對」的中間

「一段人往往認爲一對一在「不對」的反面，這句語確是頂大的錯誤，並且是亂國的根本，從這道理除去，一定兩走極端，不是放棄，便是爭奪，不是排外，便是媚外，不是唯心便是唯物，不是治人，就是治法，不是任性，就是灰心。這種認理法，真是要撲滅中國人創造文化的原動力，其實一對一在「不對」的中間，我常

說，餓死是不對，吃的他死也是不對，好是水平線以上過方面的不對，壞是水平線以下不及方面的不對，好與壞都是錯，都不在過與不及的中間。

(辛)對的作用——以對錯定成敗

「物有輕重長短」欲定物的輕重，是要用秤。欲定物的長短是要用尺，我們定事的成敗，是要找對錯。我們要認得對錯，作事才能避免失敗，向成功的路上走，就人生觀上說，人生的目的，為的是有結果，成功是有結果，失敗是無結果，我們就作事上說，更是希望的是成功，避免的是失敗。欲成功，非找着對處不可，欲不失敗，非避免了錯處不可。

我們看看已過的歷史，凡對的都是成功的，凡錯的都是失敗的，對是個什麼？對是雙方的，不是片面的，是雙方的一致，主客觀的統一，譬如算學，三加五等于八，這是對的；是雙方的一致。又如牛認是個牛，馬認是個馬，這認識的一致，即是主客觀的統一。所以對是很嚴格的，呆板的，絲毫不能任意的。

雙方的一致，主客觀的統一，是不能求之于外的，是要求之于自身的，譬如鏡之照物，物是個什麼，你照個什麼，不能求之于物，是要求之于鏡。事該怎樣處理，你就怎樣處理，不能求之于事，是要求之于自己。鏡之本體不正確，物原是長的，你照成短的，物原是粗的，你照成細的，這雙方的不一致，是鏡的錯誤，也就是鏡

的失敗。如同帶上紅眼鏡的人，看見一切都是紅的，帶藍眼鏡的人，看見一切都是藍的；這主觀的不統一，是眼鏡的錯誤，也是眼鏡的失敗，這應該說來，我們處事想對，須先正確自己的意見，如照物要對，須先正確了鏡子的本身，看物要對，須先正確了眼鏡的顏色一樣。

我們求對，應該先尋得對的部位在那裏；前面已經說過對在不對的中間，不在不對的反面；如要絕對在不對的反面；那就非走了極端不可，非形成對抗不可，那就把互助互愛的人類原則，變成互爭互殺的殘忍事實，這就要把矛盾認成人類進化的動力，反把統一認成過程。認鬥爭是人類的本質，和諧是鬥爭的過程，認成動是動的動力。誰是誰的障礙，人類被支配在這個認識之下，實在是人類的大不幸。帶上紅眼鏡的人，看見一切都是紅的，並且認為紅的就對；帶上藍眼鏡的人：看見一切都是藍的，並且認為藍的就好。把物的本體抹殺，而任意的作自己的盲動，不只是一自殺，而且要殺人。

我們看看現在的世界上一個國家中，或一個國家中的那一個城市裏，不是表現對在不對反面的認識？尋一個不是極端的名詞很難。一切主張和思想，都是一劈兩半，一劈兩半就是對抗，對抗的結果，是個互傷，這是一定的事實，這事實；實在是大大違反了人類生存的道理。

我這主張，是事的真理，這是我的主觀，我們可以無倫拿一件事來作一個例子

。譬如三加五必須等于八，等于九以上，七以下皆錯，這可以說對在不對的中間。再就人身上看，我們極平常的吃飯，吃個食量與胃量正好，是對的，是有益于人的，比這正好多或少，皆是不對的，皆是無益于人的。不只吃飯為然，人類上無論那一件事，都是如此，我們找不出一個愈怎麼樣愈對的一個名詞，所謂「過猶不及」可以證明對在不對的中間；不在不對的反面。」

「中」與對之關係

「中為理之標則，對為事之標則，中為體 對為用，求理之中，即是得事之對。」（閻主任升降調語）

（癸）中與對的運用

閻伯川先生說：「求中是為定取捨，得中則取，不中則捨；取是存在，捨是拋棄。我們做事，應當認識不中即不存在，唯中始能存在，但是「中」與「對」在事理上如何去運用呢？前邊已經舉過幾個例子，現在再詳細的去說明它：

「中」是不偏不倚，不左不右，不過也不不及的理論，「對」是雙方一致，主客觀統一，子母理相合，內容與形式相符合，本質與現象統一的學說。這個學說是中國五千年文化的精髓，是

閻伯川先生思想方法論的基礎，它是最進步最完全的科學方法論。它可以用于一切事理的研究，為一切行動的指針。現在分別舉例說明如下：

二十六年元霄節時，太原軍政訓練班的學員，遊行時，所喊的口號，犯了左傾幼稚的錯誤，閻先生告誡他們說：「錯不能匡救人的錯，亦不能抵制人的錯，更不能制裁人的錯，只有對才能匡救人的錯，抵制人的錯，制裁人的錯，譬如我們愛惜某一個人，為挽救他的錯，就必須我們沒有錯；我們討厭某一個人，為制裁他的錯，同樣也得自己沒有錯，然後才能制裁他的錯，這是人事上的一個原則。」

凡事不能以不及掩過量，不能以不及打擊過量；更不能以過量掩不及，以過量打擊不及，只有中才能挽回過量與不及，也惟有站在適中的地步，才能事事成功。這就是說：別人以八分為不及，而你要以十二分的過量去挽救他或打擊他，那是不會有效的，你必須以十分適中的成分去挽救他，打擊他，才有可能。這也是人事上不易的鐵則，這和強二發是水，同樣是不能輕易的真理。」

他運用了這個原則，在二十五年克復百靈廟的光榮戰役以後，正確的指示了當時救亡的政略，應該是「守土抗戰加強準備」駁斥了「準備抗戰」與「立即收復失地」的錯誤主張。他說：「我國要認紛紜之抗戰問題，有主張準備抗戰的，有主張收復失地的。這準備的意思即是說準備不好不抗戰，這是把非問題錯誤在利害上；收復失地，是不管誰成功不能成功，也要收復失地，這是把非問題錯誤在利害上是非上。以守土抗戰，處今日的是非，以加強準備，處將來利害，這是非與利害分別的兼顧的。準備是頂好的名詞，抗戰也是頂好的名詞，準備抗戰的話，當然

極是頂好的名詞，恢復失地，當然也是頂好的名詞，我們若不就是非利害上，從整
有一致，主客觀統一找着對處，就要各執頂好的名詞，成對抗形勢，使國家的行前
『走在錯誤路上，當然主張的錯誤也就是主張的失敗。就此一點，也可以證明對
在不對的中間，不在不對的反面。』

其次『再就世界上極端論極對抗，幾乎爲全人類總動員，不惜重大犧牲鬥爭的
政治制度問題』來研究，關於政治制度的問題，世界上有種種不同的主張：『一
方面主張資產皆私有，他方面主張資產皆公有』這兩種主張都有極大的錯誤。『資
產皆私有，是助入剝削；資產皆公有，是阻人生產，是制度的錯誤，也就是制度的
失敗。』『資產公有，產私有，既無剝削之病，又無生產之禍，是人類的幸福，也就是制
度的適當，誰也可以證明，對在不對的中間，不在不對的反面』這也就說明了資
產私有的資本主義制度，是犯了『右』方面的錯誤，資產皆公有的共產主義制度，
是犯了『左』方面的錯誤；只有資產公有產私有的按勞分配制度，是不偏不倚不左不右
，無過亦不及的『適中』的制度，是人類幸福的制度。

『以原新學』，是中的方法論的具體的應用，這種方法論，應用在我們今天的
民族解放戰爭上，也是極可寶貴的武器，倘如只知敵人的優點，忽視了敵人的
缺點，與其知我們的弱點，還忘了我們的弱點的亡國論，是犯了失敗主義的錯誤，
決計勇敢承認自己的弱點，而誇大了自己的優點，與饒視敵人的優點，只談敵人的

低頭的逃敵論。是犯了空談主義的錯誤，對民族革命戰爭的正確認識，應該是「持久戰必勝論」。在每個戰役與戰鬥中「有進無進」的逃跑主義是不對的，同時「有進無退」的拼命主義，也是不對的；正確的路線應該是估計敵我的力量與形勢，利子進則進利子退則退不食肉不吃虧的「適中」路線。

再次將中的方法論，應用在組織問題上。中是不偏不倚不左不右，無過亦無不及的理論，應用在組織路線上就應該是反左反右「適中」「適對」的路線。因為太左了，就會發生盲動主義的錯誤；高做自大「獨斷專行」惹起黨事，不顧大局，出風頭逞英雄；缺乏工作的持久性與頑強性以及遠大的計劃；只顧一時的利害，而看不見永久的利害。這種錯誤的傾向是要不得的；反之貪生怕死，搖搖不定，貪污腐化，目光如豆，只顧個人利益，不管大家幸福的右傾機會主義，也是要不得的；中的路線，應該是無情的打擊左傾的盲動主義與右傾的機會主義，建立適合現實適合需要，為國家為民族，有政治遠見，能犧牲奮鬥，可以完成抗戰建國大業的路線。

最後說到宣傳工作上。宣傳工作，也同樣要求一個適中的路線。否則走了左的極端，可以引起退縮，引起敵人的借口，便利了敵人的宣傳，減低了我們的政治影響；偏右的極端，會使黨業趨於混亂，引起失敗主義的情緒，在客觀上，也是幫助了敵人。因此我們必須把握住不左不右的「中」的路線，運用主席觀察「的」對「的」的原則，站在羣衆中來動員羣衆，站在羣衆前進來領導羣衆，站在羣衆後邊來刺

——論 概 舉 舊 典 新——

正寒來，必須這樣，才能取得民心；才能將民衆組織起來，組織起來，武裝起來，參加抗戰建國的工作。

—論 康 澤 者 樂 高—

下篇 中的方法論

第五章 形式邏輯

一 事理的意義

人事有事理，本乎事理以衡事，對不對始有一定。例如尺是度物之長短者，尺定而長短之爭息。秤是權物之輕重者，秤定而輕重之爭息。理是衡事之對不對者，理定而對不對之爭息。究竟何謂事？何謂理？茲分述於下：

(1) 事——凡人類所作爲及遺迹者皆曰「事」，換言之，即宇宙間一切現象有關係人類者之謂。分別言之即：1 人類自身的，2 人與人的，3 人與物的，4 人與人與物的，5 物與人的，6 物與人與物的。

(2) 理——就物言，即物之一定的必然法則，如熱漲冷縮，冷縮重降；「就事言，即事之當然準則，或法則」。如「爲人父止于慈，爲人子止於孝，與國人交止于信」，此慈孝信即是父子朋友間之當然準則，至如何慈？如何孝？如何信？是父子朋友間之法則。

二 判斷事理的方法

這些事理的法則，如何才能得到呢？這顯然在研究上應有一種特殊的方法。這種特殊的方法，用來判斷事理，發現真理，以及各種事物間的關係的，就是我們所要研究的各種方法論。人類思想所以能夠進行，並且能互相了解，因為他有兩個根本的原則：

(1) 是思想的普遍性，這就是說一個道理，我們認為是對的，其他一切的人也都認為是對的，例如「太陽經過子午線時為正午，是定時之標準……；如某一地之鐘錶所表出之時間，不合乎理想太陽之時間……；甲見甲鐘說甲對，且確信為對；乙見乙鐘說乙對，亦確信為對；千萬個人見千萬個時，各是其是，各非其非，則亂矣。」所以思想的普遍性和真理的客觀性，有同一的意義。即真理「是由古今中外全人類共同生活需要歸納出來的道理，可謂客觀的存在，由主觀的發現，而把握者，即主觀客觀之統一者」，實際為客觀的存在，但不隨人隨時地而變。

(2) 是思想的必然性，這就是說一個人用他的思想判斷事理的時候，不能得出任意的結論，必然為它的一定程度所限制，例如說，「餓了就要喫飯」不能任意說，過了明年就可以不喫飯。又如說「金銀貨幣，限制生產能力之發展，具崩潰之必然性」，不能任意的說，用了生產合理化的方法，就可以不崩潰，可見我們的思想是

有它的一定的途徑的。

這兩個原則，是一切思想方法上所共同承認的，不過方法有了進步，它的內容，也就起了新的變化，茲先將形式邏輯加以檢討。

三 形式邏輯

(一) 三種推理

(甲) 演繹推理 由普遍的原理，推論特殊的事實的，叫做演繹推理。這種推理方法，是從亞里士多德以來，直到中世紀之末，所認為思想上的唯一方法，它的普通形式，就是所謂三段論法，即：(一)大前提，(二)小前提，(三)結論。例如：

凡人皆有死(大前提)

孔子爲人(小前提)

故孔子要死(結論)

這個例子是正確的，再舉一個其他的例：

角者皆如其爲牛；(大前提)

羊有角(小前提)

故吾知羊爲牛(結論)

這個推理的形式，雖然不錯，但是他的結論，却成爲笑話了。這種推理的方法

個重形式，以所謂假形式運轉。假定它的大前提：正確無誤，也不過僅能將已知的事實，排成順序，而不能發展未知的事實或真理，所以它的用途，是極有限度的，因之我們就需要研討論證以未知的事實與真理的方法了。

(乙)歸納推理 由特殊的事實，推出普通的原理的，叫做歸納推理。當個推理的方法，是十六世紀的培根發見的，他以觀察實驗為基礎，他用了推度的作用，發見了關係的通則，我們看見許多事例，是用這方法發現出來的例如：

靈量稀等氣體，受壓力後，體積縮小，並且所縮小的體積，與所受的壓力成反比例，因以推知一切氣體的體積，均與所受的壓力成反比例，或以耳定律，便是這樣發見的。

不過應用歸納推理的時候，要關聯事理中間的因果關係，才能正確無訛，否則任你舉的事實如何多，也是不能保證沒有錯誤的。

(丙)類比推理 由特殊的事實，推論特殊的事實，叫做類比推理。例如說：「未親其人，先親其友」，一物以類舉，方以羣分，這種推理的方法，根據薄弱，常有陷於誤謬的危險，只能限於幫助解釋及誘起假設等，不能靠它來做推度的唯一理由。

光輝燦爛物質文明的現世界，是用了這三種推理方法創造出來的，所以它在自然科學上的成功，是極其偉大的；但是因了社會現象的複雜性與其特殊性，因了人

是必與物的複合體，所以「拿上物的法則來經人，是範圍不住的」，因此除了應用這三種推理的方法之外，還須有加以新的方法補充的必要。

這三種推理的方法，是認為宇宙間一切事物，都是永恆不變的，絕對固定的，各自孤立的，局部存在的，所以我們的思維，就是要研究存在宇宙萬象中永久不變的本質，這是不合乎現實的活生生的宇宙的，所以這些推理的方法，只是基本的法則，它只能解決簡單的機械的問題，還須要有高級的推理的方法，來完成科學的使命。

(2) 三個定律

形式邏輯既然認為我們的思維，是要研究存在宇宙萬象中永久不變的本質，所以形而上學者，就企圖建立永恆不變的基本的思維法則，他們以為此等法則，是符合永久真理的，這些基本法則是什麼？

(甲) 同一律，這個定律以為一切對象或概念，都是等於它們自身。

公式：「甲等於甲」

例：生是生，死是死。

(乙) 矛盾律，這個定律，以為一種事物是這樣，不能同時又是那樣。

公式：「甲非非甲，或甲是乙同時不能為非乙」

例：生不是非生(死)死不是非死(生)

(丙)排中律，這和定律，以爲一種事物，如果不是這樣，便是那樣，斷無中間的論斷。

公式：「甲是乙或非乙」

例：「生與死是決對不相容的——要末是生，要末是死。」

(3)形式邏輯的批評：

這種說法，聽看起來，似乎合理，但是從科學的觀點上，詳加研究，就知道一種有機物某一部分細胞死亡，同時他一部分細胞又新生，所以同一有機體，是包含着生與死的矛盾，有機物就是在生與死的不絕矛盾中生長變化的，形式邏輯就無法解決這樣的矛盾。又如槍砲的用途是好呢還是壞呢？這在形式邏輯上回答起來，或是好的，或是壞的。但是它的好壞是要由具體的情況來決定的，例如拿槍砲供給帝國主義者屠殺無辜民衆之用的，那顯然是不好，（在帝國主義者方面看來，却以爲是好的）。如果拿槍砲供給弱小民族做反帝之用的，那就是好了，（在帝國主義者看來，却以爲是不好的）鴉片用於治病是有利的，但供人吸食上極是有害的。形式邏輯有什麼辦法解決這些問題呢？

總之，形式邏輯是根本不承認事物自身的矛盾與變動的，它的總公式是「是——是——否——否」，但是一切現象，都是時時刻刻在不斷的對立矛盾鬥爭，運動，發展變化的過程中。所以（一）形式邏輯，一遇着存在於客觀世界的矛盾鬥爭時，

者就陷入無法解決的紊亂中；（二）形式邏輯，是孤立的研究問題時，它忽視了在於事物中間的連繫；（三）它是局部的研究問題，不能把整個問題的全面；（四）最後形式邏輯所得的論斷，是抽象的，而不能顧及具體的實際情況與環境；因此它是偏而不全的，狹隘的，有缺陷的方法論。我們更需要有高級的，從動的觀點上各種關聯上，全面的具體的；把握問題的新的方法論。來打破此種狹隘填補此種缺陷。

第六章 唯物辯證法

一 辯證法的意義與歷史

辯證法這個字的語源，是含有辯論術的意義的，在古希臘時代，有一種好辯的風氣，當他們辯論的時候，辯論者為證明自己主張的正確，所以不只要提出自己的意見，還需要證明對方意見和公眾公認的事理相矛盾，或是他前後自相矛盾。以便在辯論上取得勝利。

辯證法的萌芽，遠在古希臘時代，如赫拉克利圖說「鬥爭為萬物之母」，「一切皆流動不居」他舉例子說，「一個人不能兩次浴於同一的河流」，德謨克利圖說「河流是存在的，同時又是看不存在的，因為它在不斷的流動中」，蘇格拉底說，「

人可以爲善，亦可以爲惡，善惡本無絕對的界線」。這一切都是從動的觀點上出發的，從矛盾的過程中建立的，在辯證法的發展史上，都有相當的供獻，此外在古代許多諺語中，也都含有辯證法的意味，如說，「天下大勢，合久必分，分久必合」，「物極必反」，「否極泰來」，「塞翁失馬，安知非福」，「天下事有利必有弊」等諺語，都是暗合辯證法的原理的，所以辯證法，並不是什麼高深的東西，而是在人們日常生活中不知不覺可以應用的東西。

在哲學上第一個有系統的整理辯證法的學說，並且建立了辯證法諸法則的人，是德國的大哲學家黑格爾他是辯證法的集大成者，黑格爾稱他爲「創出辯證法的百利全書」，他對於辯證法的供獻，是非常偉大的。馬克斯恩格斯受他的影響最大，所以馬克斯常說「他是這位偉大的思想家的子弟」；所以說「黑格爾是馬克斯主義的辯證法的源泉」。

但是黑格爾的哲學思想是唯心論的，他認爲「絕對精神」爲萬事萬物之母，所以他的辯證法可以叫做唯心辯證法，馬克斯恩格斯把他的哲學基礎，顛倒過來了，認爲物質先於精神而存在，人的意識不過是物質世界發展的反映，馬克斯說：「黑格爾認爲思維過程是現實世界創造者。現實世界不過是思維過程的外表」，在我看來恰恰相反，思維不過是在人的頭腦中物質的反映，恩格斯說：「黑格爾是唯心論者，就是自己的意識」，在他看來，也不是現實事物及其過程的反映，而是相反

欲以唯物反其過程，其是為意識所規定，所以在他的唯心論的觀點上，一切都被顛倒過來，世界上現象的真正關係，完全被他改頭換面了。所以馬克斯拋棄了黑格爾的唯心論，而採取了他辯證法，把辯證法與唯物論結合起來，在哲學體系上，形成了辯證法唯物論。在方法論上形成了唯物辯證法。

唯物辯證法研究事理與思維的出發點，與形式邏輯，是恰相反的。(一)它是從動的觀點上來把握事理，因為世界上決沒有不動的東西，大而至於天體，小而至於電子，都是在不斷的流動着，就是地球上的一切生物，他們的細胞，也是不絕的死亡，與不斷的再生，國家的制度組織與文化，也是在不斷的改變着，由奴隸主人的國家，變成了封建的國家，更變成了資本主義以及蘇維埃式的國家。(二)是從各個事物關聯上來把握，這是因為世界上決沒有絕對孤立，而不與其他事物發生關係的東西，在自然界各個星球各個生物甚至各個原子之間，都有着相互的密切不可分離的關係；在社會現象中，英國的經濟恐慌，可以影響到全世界，英國的停止金本位，可以打擊英法，牽動世界金融，一個人的失業，一家商號的倒閉，也往往是世界經濟恐慌的反映。(三)是從事物的全面上來把握，否則就會發生恩格斯所說的，「只見樹木不見森林」的現象。(四)從矛盾對立的觀點上來把握，這是因為一切如事物的本身，都含有矛盾的因素，因了矛盾的不能發生，就發生了鬥爭，由鬥爭的結果，就必然的轉化為自己的反對物，例如封建制度發展到了一定的階級

，由於內部矛盾的展開，就轉化爲他的反對物——資本主義的制度。

一 二 三 個 法 則

(甲)由質到量的轉變及其相反的法則。

(1) 量的漸變，到質的突變。

這意思是說：如水的溫度漸變到零度時，即突變爲冰，或漸變到百度時，即突變爲氣。

(2) 新質的生成，引起新量的發生。

這意思是說：如水變成冰或氣，這就是新質的生成，有了冰或氣的質，冰或氣的量也就發生了。

(乙)對立物的統一及鬥爭之法則。

(1) 統一物內含有矛盾的因素。

這意思是說：如社會中含有階級，社會是統一物，階級是矛盾的，這就是統一物內含着矛盾的因素。

(2) 統一是相對的漸進，矛盾的鬥爭，是絕對的動力。

這意思是說：統一是一時的，矛盾是永久的；統一是在社會變遷的一時過程，矛盾是改變社會的永久動力。

(3) 內定的矛盾促進事物的發展。
這意思是說：固有矛盾；發生鬥爭促進事物的統一；就是事物的發展。

(四) 否定之否定的法則。

這個法則，有叫爲「正，反，合」的，又有叫爲「肯定，否定，否定之否定」的。

(1) 否定之否定，不復歸于肯定。

這意思是說：如麥子是肯定，生出麥苗是否定，結成新麥是否定之否定，新麥當然不復歸原于舊麥。

(2) 否定之否定，是螺旋式的發展，不是循環式的發展；這意思是說：舊麥子變成新麥子，新麥與舊麥，是在一條直線上的，不是在一個圓圈上的。

三 唯物辯證法的批判

「三」種法則，是說明萬物都是變化的，無一成不變動的。第一法則說明變化的本質，是由漸變到突變。第二法則說明變化的動力是矛盾的統一。第三法則說明變化的過程，是肯定，否定，否定之否定，即正，反，合，這正，反，合之合。又新運動的出發點。

這是馬克思理論的方法論。他要是拿上這三個法則，觀察事物，可以文這三個

法則，就是他論兩事物的一個方法。他拿上這三個方法，觀察歷史，論定生產物史，他認為：社會的構造與變遷，都是受着物的作用所決定，他分社會構造爲三層；第一層是經濟基礎，以上第一上層建築是社會制度（如政治法律等），第二層建築是意識形態（如哲學宗教藝術等）。他認定下層的經濟基礎，決定上層的社會制度；社會制度，又決定更上層的意識形態。他雖已認定意識形態，可以對社會制度起反作用，社會制度可以對經濟基礎起反作用；然而他的根本認識，還是環境決定意志的中心論調。結果他認下層經濟基礎內，含着人方面的生產關係，與物質方面生產力之矛盾因素。兩矛盾而鬥爭，必至漸變而突變，使下層經濟基礎，決定了社會構造與意識形態的變革。他這由唯物辯證法，論定唯物史觀，就結果出來環境決定意志的中心理論。

馬氏拿上他這理論方法，分析社會病態。機器未發達以前爲封建社會，機器發達以後爲資本主義社會。資本主義社會的病態，就是機器發明，生產力加大，一人的生產產量增多，物產過剩，市場滯銷，工廠停工，工人失業，社會恐慌的現象。馬氏對此病態的終結所在，認爲在分配制度。就是說：生產方面是資本家與勞動者，資本家所得之消費用物，與勞動者所得之生產用物，若爲數相等，便可維持生產不停；他又以種種關係，證明維持相等是不可說的。於是認定生產關係限制生產力之發展，由生產力之需要，必定要對生產關係之突變，他又推斷這資本主義的生產

產關係崩潰之後，應該發生不限制生產力的一個生產關係的制度，此制度應為共產制度。這也是對近代社會病態之認識與論斷，這也完全是根據前說中心理論的產物。這個方法論。是有缺陷的，以下便加以說明。

唯物辯證法，是站在變的立場上，觀察事物的。他的三法則，一是說明變的本質，一是說明變的動力，一是說明變的過程。殊不和高變之中，有個不變的必在，此不變的中心，為支配高變的根因。變者其子，不變者其母，變者之中，實含有不變的內在性。人事的事理中母理是不變的，子理是時變的，且是為合乎母理而變的，不閉乎此，則判別人事無所標準。

其第一法則，是說明變的本質。就物說：由漸變而突變，是顛撲不破的。就人事說：如走了變的路子，那麼漸變不已，一定突變；若把握住不變，即可停止住漸變，就沒有突變。假使早定了按勞分配的制度的不變制度，就是把握住分配制度的不變，即可停止住階級對立的（鬥爭）漸變，當然不會有資本主義制度崩潰的突變了。

其第二法則是說明變的動力。若站在矛盾上說統一，其理誠然；若站在統一上說矛盾，適得其反。何以言之？假使在按勞分配的制度下，統一物內便無矛盾的因索；即使階級統一到了矛盾，亦是矛盾為過程，而統一為動力。蓋辯為動的動力，並非動為動的動力。

其第三法則是說明變的過程。就變動的過程上說肯定，否定，否定之肯定，是

不錯的。就人事說：若把穩定不穩：作為時變之標準：這肯定。否定，否定之否定，纔是有目的的。如失却不變之標準，祇是隨時隨地的變動，那簡直等於無根之草，無舵之舟，真是無目的的亂動亂變耳。如按勞分配的分配制度，是不穩的；實行按勞分配的方法，是隨時隨地變動的，其變的過程也是肯定，否定，否定之否定；但其變的目的，在合乎不變的按勞分配。

唯物辯證法，為馬氏學說的基本根據。根據錯了，多麼精細的學說，也正如把精美樓房蓋在沙灘之上。任你工程怎樣完備，設計怎樣周密，材料怎樣齊全，祇因根據錯了，結果是萬般好處，盡成空談，於此可知根據這唯物辯證法的法子，造成那以下層的經濟基礎決定上層建築之環境決定意志的中心理論。是犯着極重大的錯誤。

四 形式邏輯與唯物辯證法

形式邏輯的思考專理，認識事物，解決問題與決定判斷是從靜的方面，局部的，孤立的，抽象的來考查，這是不合乎活生生的現實宇宙的；唯物辯證法，恰恰相反，是把這個顛倒過來的，它是從動的觀點上，全部的連繫的具體的來把握，這也是合乎真理的，「因為萬變之中有不變的中心，並且是此不變的中心，為支配萬變的根源。」所以這兩種方法論，前者如稱為靜的邏輯，後者則稱為動的邏輯，形式

邏輯，如稱為抽象的邏輯，唯物辯證法則是具體的邏輯，這都是偏而不全的，狹隘的，有缺陷的。例如說：宇宙萬象都是永恆不變的，這顯然不合乎千變萬化的現象；如果說一切事物，都是流動不定的，那末對二加二等于四，獸是動物，水由氫二氧一組成等命題，將如何解決呢？

所以我們需要更有高級更充實更完美的新的革命的方法論，這個方法論，是要把靜與動抽象與武斷，形式與內容，本質與現實，主觀與客觀，理論與實踐，特殊與普遍等等統一起來的方法論，這就是我們所要研究中的方法論。

第七章 中的方法論

一 一個原理——母理與子理

(甲)母理

(子)母理的真義：「母理是自然界及人事界，各個範圍內普遍適宜的，抽象的，超時空的當然準則；換言之即評價根據，所以它是決定事的根據」。

(丑)母理的由來母理是由許多個別事例中，推論出來的普遍原理，換言之：「母理是由古今中外全人類共同生活需要上歸納出來的當然準則」，這個事理的準則可謂「客觀的存在，由主觀的發現而把握得者，即主觀之統一者」；母理是永恆不

變的真理，不隨時隨地而有所變化。

(寅)母理的性質：「只要有一個範圍，就有一個母理，範圍不變，此母理即不變」；譬如一個面積，有一個中心，此面積不變，則中心永久不變。

(卯)母理的根據 問：「生爲人事之最高母理，以人言，全世界人皆生並皆欲入事界以生爲最高母理，其餘入事界各個範圍內之母理，則皆以此最高母理爲根據」。

(問題討論)

問一：生爲人事之母理，以外之母理，皆以生爲因，是當然的嗎？

答：當然。

問二：當然是人定的，油象說：應該不變，實際上却是變的？

答：找不到永久不變的根子，則是變的。找到永久不變的根子，則當然者之永久不變，亦爲永久不變。

問三：生爲人事之母理，但生是時代性的，可見母理亦有時代性的，有時代性就是變，何以說是不變的呢？

答：所謂有時代性之生，是指生之方式言，無論生之方式如何，其所以爲生則一。生之方式，可以因時因地而千變萬變，然生之本質，則固永遠如一，所謂生爲

人事之母理，蓋就實言也。

問四：儒家之學「重在殺身以成仁」，「捨生以取義」，若以生爲人事之母理，則「殺身成仁」，「捨生取義」之理，尙何貴乎？是不是應以「仁」與「義」爲人事之母理？

答：所謂「成仁」，所謂「取義」，應仁義利於人類之生也；其所以殺身捨生者，正所以成全其人類之生也。如果有殺身捨生而妨礙於人類之生者，將亦爲所不取，仁與義是合乎生之子理。

問五：人事以生爲最高原則，固無人能否認；然此所而生，只是一抽象之概念，而毫無內容之可言，如何能作批判之根據？

答：生是一個事實，是生物內唯一的，完全的目的，焉得謂爲毫無內容可言？惟不是具體的那一個內容而已，且正因其不是具體的內容，始能彌綸宇宙，放之四海而皆準，以成其永久不變之人事準則也。

(辰)母理的例子：在算學上「等量加等量，其和相等，等量減等量，其差相等」，爲加減法之母理；化學上「物質不滅的原理」；爲物質變化之母理；物理學上「能力不滅的原理」，爲能力變化之母理；在社會界，則生爲人事之母理，治爲國事之母理，公道爲分配之母理；其他如定盤星爲製秤之母理，理想太陽，經過子午線時爲正午，爲製鐘錶之母理。

(問題討論)

問一：講話中有道理爲定盤星之喻，但定盤星根本是變的，如何能說不變？

答：定盤星在一秤上，若其關係不變，定盤星亦是永久不變的，斤、兩、錢，分，厘皆本之而定，若變，尙何能成秤？

問二：定盤星是製秤上斤、兩、錢、分、釐，之起點，不能說是母理？

答：沒有定盤星，則無所標準以制斤、兩、錢、分、釐，從秤上看去，定盤星是起點，從製秤上看去，則是母理。

問三：秤是否以平爲母理？

答：用秤以平爲母理。

問四：製秤是否以平爲母理？

答：製秤以定盤星爲母理。

問五：定盤星是否要合乎平？

答：要平是要平，但是這個平，是製秤的平，不是用秤的平，因製秤的平，是要合乎斤、兩、錢、分、釐的標準，用秤的平，是人與人之關係，製秤的平，是秤本身的關係。

(乙)子理

(子)子理的意義，(子)理是自然界及人事界內，各事之個別的、具體的，隨時

空的方法，換言之，即現實規律，它是成全事的根據。

(丑)子理的本質，子理是一事一物本身之理，亦可謂具體之理，用了許多個別的子理。可以推斷出一個母理，這就是所謂歸納的過程，用了一個母理，亦可以判斷特殊性質的子理，這就是所謂演繹的過程，宇宙間一切事理的發現與闡明，都是運用了這兩個原理，與兩個過程來推斷的。

(丙)母理與子理的關係

「母理是不變的，子理是隨時隨地變的，且子理之變，是願合乎母理而變的。」

例一：在算學上「等量加等量其和相等」是加法的母理，重量與重量相加，面積與面積相加，體積與體積相加，甚至如 $9+6$ ， $10+5$ 等等，則為子理，但無論所加者為何事物，必然合乎「等量加等量其和相等」的母理。

例二：化學上「物質不滅的原理」，即物質無論經過任何化學變化，它的重量是不能增加也不能減少的，這是物質變化的一個母理；牛乳的腐敗，鐵的生銹，紙的燃燒，石頭的崩壞，這些例子，就是子理；它們是可以隨時隨地變化的，但無論如何變化，在變化的前的重量與變化後的重量，是一點也不能增加，不能減少的，這就是說合乎物質不滅的母理。

例三：物理學上有「能力不滅的原理」，是說能力經過無論任何的變化，能力

的量是不能增加，也不能減少的，這是能力變化的一個母理；木炭燃燒時，是化學的能力，燃燒後可以生出熱的能力，以熱汽水可生出蒸氣能力，又以此推動機器，可變爲機械能力，用機器來發電，可發出電的能力，電又可變成光的能力，但是無論如何轉變，最初所有化學能力的量，與最後所生光的能力的量，是相等的。這就是說：能力是可以隨時隨地變化的，但是無論如何變化，它總是應合乎不變的能力不滅的母理而變的。

例四：運想太陽經過子午線時爲正午，是定時之標準，爲母理，是永遠不變的；鐘錶是表時之器具，爲子理，是隨時隨地而變的。如某一地之鐘錶，所表出之時間，不合於理想之時間，是子母理不相合，是不對的，不合於理想太陽，不合於定時標準之鐘錶，千萬架鐘錶，可表出千萬個時；甲見甲鐘說是甲對，且確信爲對；乙見乙鐘，說是乙對，亦確信爲對；千萬個人見千萬個時，各是其是，各非其非，是亂矣。合於定時標準之鐘錶，在一地，千萬架只能表出一個時，千萬個人見千萬架鐘，只能說是一個時，同是其是，同非其非，則治矣。

例五：人與人交接，以「敬」爲母理，是永遠不變的；行敬爲子理，是隨時隨地變的，中國男女交接，以授受不親爲敬，故不親；西洋以握手爲敬故握手，不親與握手，是隨時隨地而變的，且係爲合不變的母理「敬」而變的；若不合乎「敬」的不親與握手，是不對的。

由這些例子上看來，可知「變者應合乎不變之標準，即變者其子，不變者其母，必也子母相合，乃得爲『對』」。今再就人母言之，「生」爲人事之母理，是永遠不變的；凡人事皆應適生，成全適生之人事者爲子理，是隨時地變的，且應合乎不變之母理「生」而變的。不合乎母理，是不該做；不合乎子理，是不能做，此理不明，則人類萬事之努力，皆屬徒勞。

「母理之認識，關係人事至重且鉅，爲人事上不可須臾離。且應時時努力者也。若只就子理以言事，而不本乎一定絕對的母理以衡之，則事之對不對，無所標準；事之產生，失卻依據；事之轉移，失却把握。誠恐人愈努力，事實之糾紛愈多，人類之損失愈大，矛盾循環，不入正規。故論事，必須把握往不變的母理以衡之，該不該始有一定，且在實際運用上，始能執簡取繁，以易處難也。就中國歷史而論，使古人努力于此，傳賢意識之政治制度，井田意識之經濟制度，不會廢棄，並且已往之種種宗教戰爭可免；使今人努力于此，「按勞資分配」之資本主義制度，不會存在，「按勞分配」之共產主義制度，不會發生，並將來之主義戰爭可免；人類史上可減去許多傷痕。故母理雖似玄渺，然不可不談不能不談，不得不注意也。若論去母理，只論子理，不求該不該，只求能不能，誠恐事作完，即是錯作成，烏乎可一。

(二) 三個原則：——是不是，該不該，與能不能。

(甲)是不是原則

(子)是 此「是」字，即表示認識事物之主辭與賓辭相容許，所用之繫辭。如人是有意性的動物，亞理士多德是古希臘的哲學家。

(丑)是不是 「是不是」以論理學上一個構成判斷言，屬於繫詞，凡表示一切事物認識之判斷，皆用此繫詞，而此一切事物之認識，即一切事物之說明，故曰「是不是」重在說明。如說某人是不是好人，就必須先說明好人所應具備的條件，如忠實，和平，仁厚等等。某人正具備了這些條件，某人就稱為好人；如果不合于這些條件，那就不是好人了。又如說這是一本好書，必然首先我們對於好書，有一個說明，如內容充實，思想正確，文字流暢等，這本書正合於這些條件，那就稱為一本好書；如不合於這些條件，那就不是好書了。

(乙)該不該原則

(子)該 「該」是人事界各事之評價概念。如資本主義該崩潰，無產階級該革命，統一陣線該建立等。

(丑)該不該 「該不該」亦為一個判斷構成之繫詞，凡表現一切人事之當為與不當為之判斷，皆用此繫詞。而此一切人事之當為與不當為，是即依據母理而為理智之決定；若此一切人事不以母理為標準，雖能亦當，故曰「該不該」重在求對。如資本主義該「資私有」而雙方剝削努力，具崩潰之當然性，即該崩潰，這在真理

的目標是對的，但無人類之努力，即很難辦，即使辦，亦必經過很長的時間，所以非人類努力不可；無產階級受資產階級之壓迫，而要求革命，是合乎真理的，但必須無產階級聯合起來才有成功之可能；我們民族受敵人的空前壓迫，當此民族意識高于一切意識的時候，建立民族革命統一陣線是應該的，是合乎真理求對的目標的；但亦必須各黨各派拋棄成見站在民族利益的統一目標上，才能將統一陣線鞏固與擴大。

(丙)能不能原則

(子)能 就主體言，「能」是力之可以伸展到者，然力常在轉變之中，故「能」有時間性。例如男女由戀愛而結婚，在今日視為神聖的婚姻原則者，但在舊禮教盛行的時候，則不能行通。就客體言，「能」是允許主體力之活動範圍或其限度，然範圍與限度，常受空間的限制，故「能」又有空間性。例如教死老年人，在文明社會裏，認為是極端殘暴的事，但在野蠻社會裏，却認為是合理的。

(丑)能不能 亦為一個判斷構成之辭詞。凡表示一切入事能為與不能為，皆用此辭詞。而此一切入事之能否實行，皆有主體客體與時空上之條件，若主體客體時空有所不許，變談不能，故曰重在實踐。例如「按需分配」之共產主義制度，因資本公有而無資本剝削勞動者之弊害，在理論上講可說是最好的制度；但因勞動與享有分曉，人必怠于勞動，所以在實踐上，反而行不通。

(丁)「是」「該」「能」三輪一體之把握

「是什麼」是事物之本然，適用於事物存在之認識，及人對事物之說明。「該什麼」是真理求對之目標，是人類實踐之動力，適用於人事之判斷。「能什麼」是實現之可能，適用於事物之轉趨，及人的實踐。若人也是什麼，就什麼，失却理性之作用，則離異於機械；能什麼，就什麼，而捨了該不該，豈有別於禽獸。故是與該與能三輪一體之把握，乃為人類改變現實，創造將來的光明歷史之根據。否則是什麼就什麼，能什麼就什麼，則遇強盜殺人之環境，得隨之而定強盜之制度，行殺人之事實乎？

(問題討論)

問一：在西文中「是不是」與「有有有」或「存在不存在」，往往用作同一意義；而在中文中，則「是不是」含義更廣。常有對、該、當、宜等之意義。為避免別人誤解，可否將「是不是」改為「有有有」？

答：「是不是」固含有「有有有」之意義，或「有有有」亦可講為「是不是」；但講到認識存在，說明有無，則「是不是」正是講：存在是什麼樣的？如何存在着的？有什麼？所以講到認識上，說明上，「是不是」可以賅括「有有有」，如改為「有有有」則不可。

問二：「該不該」是事理的判斷，重在求對，為理性的產物等語，在其本身？

固可講得下去：然「是不是」亦何嘗不是事理的付隨，亦何嘗不重在求對，而所謂認識，亦何嘗不是理性的產物。

答：「是不是」是人對事物存在之本然的解釋，分析及說明，是爲人類之認識能力，或悟性之產物；縱在求對，亦是求其認識之對而已。至於「該不該」。則由人類理性出發，比如資本主義的生產方法，及生產關係，是什麼樣的？是「是不是」的認識問題；至於說資本主義生產關係之合理不合理？合乎人生之原則與否？則是由理性出發，而批判其「該不該」也。

問三：自然科學只講「是不是」，不講「該不該」。即研究社會現象的社會科學，尤其是科學的社會主義，亦只研究一切社會現象相互間之關係，及其運動之必然性與現實性，亦根本不談「該不該」的問題。蓋一談「該不該」，則陷於主觀的冥想與臆測，便失却科學之真正價值；如對於「該不該」問題，十分着重，是否陷於主觀的冥想於臆測？

答：所謂自然科學只講「是不是」不講「該不該」者，以其係關於敘述的問題，不容帶「該不該」如關於規範的問題，若不從「該不該」說起，其危險誠不堪言喻；以社會上是而不該與能而不該之事實太多也。

至所謂談「該不該」，即陷於主觀的冥想與臆測，是不知用母理所生的錯誤。依據母理的「該不該」，是主觀客觀的統一；我們所謂理定而對不對之爭慮，即謂

有了「該不該」，諸事方有根據，不是妄爲，始能不是「事做完了，即是錯做成」，除自然界，但加上人類，非講「該不該」不可；講「該不該」必須以母理作根據，纔能不是主觀冥想與臆測。

問四：講「是不是」的，何嘗不講「該不該」，認識了環境之後，亦要以該不該怎樣做，便怎樣做，不該怎樣做，便不怎樣做，這才能做成，何嘗不講「該不該」？

答：「該不該」存母理的「該不該」，有子理的「該不該」；母理的「該不該」，是決定事的，子理的「該不該」是成全事的。講「是不是」之後的「該不該」，是子理的「該不該」，不是母理的「該不該」。

問五：前謂母理是「該不該」，子理是「能不能」；今又謂有子理之「該不該」，是否自相矛盾？請舉個例子，甚麼是母理的「該不該」？甚麼是子理的「該不該」？

答：餓了該吃飯是子理的該，「說爾面予之，乞人不屑」，決定吃不吃，是母理的該。前者是環境決定意志之該，後者是意志轉移環境之該。

(三) 一個途徑——爲什麼？做什麼？如何做成什麼？

吾人作事，在未作以前，必須對於所作之事，有全盤的考慮，精密的計劃，左

能左右逢源，順利無阻。但思考須有一貫的系統，經過一定的途徑，才能認識事物，把握真理，闡明因果，因此凡做一事要就「爲什麼？做什麼？如何做成什麼？」這一貫的思考途徑上，時加考慮，才不至南轅北轍，徒勞無功。

(一)爲什麼，是追求事理的究竟，定事之「該不該」，是以母理爲根據的，譬如說，「按勞分配」制度，爲什麼能建立？因爲這種制度，是以勞動力之大小定分配之多寡，所以勞勤與享有是一致的，即是因果相符，合乎公道的制度，即合乎分配的母理的制度，即是應該建立的一個分配制度。

(二)做什麼，是處理事務的方案，定事之「是不是」，是以子理爲根據的。譬如說，「按勞分配」制度，做些什麼事，這樣的做法是否合乎「按勞分配」主義，這是一個具體的事實，是以子理爲依據的。

(三)如何做成什麼？是「處理事務方案」的見諸實行，是爲主客與條件及時空所限制的，定事之「能不能」，亦是以子理爲根據的。譬如說：如何才能實行「按勞分配」制度？這就事先需要求得智識界的承認，一般人的認識，資家向覺悟，友邦的瞭解等等，這些都是具體的事實，是以子理爲根據的。

這個思考的方法，究竟如何去運用呢？下面再舉一個例子。

例：如何把握時事？

(1)爲什麼要研究時事？

什麼叫做時事？時事是社會上最近發生的大事，例如敵人掃蕩華北，英法蘇將成立協定，這些都是對於國家以及全世界很大影響的時事，每個中國人都應該時刻注意的大事。我們對於這些時事有了深刻的瞭解，才能曉得國際形勢，對於我們在利害；才能知道敵人怎樣侵略我們，壓迫我們，然後才能定出我們救國的確實辦法。

(2) 時事要研究些什麼？

研究時事的必要，前面已經說過了，但是時事要研究些什麼呢？這是一個非常廣泛的問題，不過在每一個階段中，必然有幾個中心的時事問題，如在鴉片這盤東西的時候，在國內有敵人掃蕩華北的問題，在國際有英法蘇將成立協定問題，我們對於每個時期中心問題發生的原因，發展的經過以及前途的推測，均要有澈底的瞭解，才談對於時事有所把握。

(3) 如何研究時事？

每一件事，(甲)要從它的因果上去觀察，從各種關係上去觀察，從全面去觀察。

(乙)要從時事的表面深入時事的核心，是從浮在時事表面上的各種現象發現他的本質。

(丙)要用「是不是」的思維，該不該「的求對，得出「能不能」的判斷。

(丁)要看報紙雜誌的背景，及新聞的來源。

(戊)要剪裁報紙分類粘貼。

(己)要集體研究。

(庚)要和實踐的工作連繫起來。

(辛)要閱讀定期刊物。

(四)「是」該「能」原則的運用。

——舉一例：說明「是」該「能」原則的運用：

例：如何使政治效能科學化。

現代的政治，應該科學化，是誰也不能否認的真理，但如何才能使政治效能科學化呢？這就必須做到「職責分明，能事相稱」，即須將政治分為一政務意見，專務技術，工務技能——三者。

一、作職有戰略戰術戰鬥之別，為政亦有政務專務工務之別。戰略戰術戰鬥三者之職責不同，三者之能事須相稱；有好戰術，尚須有好戰鬥，始能被操作戰之效能。政務專務工務三者之職責不同，三者之能事須相稱；有好政務，尚須有好專務，好工務，始能發揮政治之效能。

政務貴意見，專務貴技術，工務貴技能。

政務官是拿主意的。發聲事的，創辦事的。事務官是拿方法的，指揮事的，進行事的。工務官是拿技術的，辦理事的，成全事的。政務官必須有創辦事的識見，才能盡發聲事的職責；事務官必須有指揮事的技術，才能盡進行事的職責；工務官必須有辦理事的技術，才能盡成全事的職責。

我們將如何運用「是」「該」「能」的原則，來把握政治效能科學化的問題呢？即發聲事的政務官、進行事的事務官與成全事的工務官，他們如何運用這個原則，來克盡他們的職責呢？茲分別敘述如下：

(甲)「發聲事的政務官」要有適時的識見，必須由該什麼上考量是什麼能什麼；就是由爲什麼，說到做什麼，如何做成什麼。「這種思考的方式，是充分的含有創造性的；它是推動社會進化，反抗惡劣環境，建立新社會的原動力，這種思考的途徑，可以列爲下之公式：

是——>該——>能(創造性的)

(乙)「指揮事的事務官」要有處理事務的技術，必須由是什麼上，考量該什麼，能什麼；就是由做什麼上，說到爲什麼。如何做成什麼。「這種思考的方式，適應於批判現實的環境，凡屬批判性的事，皆可依此途徑以思考，其公式可列爲

是——>該——>能(批判性的)

(丙)「成全事的工務官，要有辦事事務的技能，必須由能什麼上，考量是什麼了，談什麼，就是指如何做成什麼；說到做什麼，爲什麼」。這種思考的方式，適應於實際工作的環境中，凡屬實際的事，皆須以能不能來決定，故須以此途徑以思考，其公式可列爲：

能——是——少談(或談話的)

由此可見真正確之政務職見，政治不能發生效力，雖良好之事務技術，不能發生政治效力，無精巧之工務技能，不能發生政治效果。三者缺一不可，三者具備，而職責分明，能學相稱，必能收政治教育科學化之全功。然此三者之成就，又皆依賴於「是該能原則」之靈活的交替的運用，故知「是」「該」「能」「三軸一體」之把握，實爲人類心理現實，創造將來光明歷史之根據。

「該」不該——屬於規範的問題，它規範必須談該不該說起，「是」不「是」是認識存在的詞，「是」與「不是」是判斷詞，必須用「是」不是來判斷，「能」不能「是」做「行」爲的問題，有時問空問及主客觀條件的限制，必須用「能」不能來決定，換言之即「該不該」是哲學上追求真理的指歸，「是」不「是」是「科學上批判真理的根據，「能」不能」是實踐的動力。所以「該」「是」「能」，三軸一體之把握，即哲學科學實踐三位一體的合流。

(五)兩個法則——矛盾對銷與三一權衡

(甲) 矛盾對鏡法則

「凡物均由矛盾之因素合成，凡事均含有矛盾的兩方」。在古代把一切複雜的自然現象，歸於陰陽這兩種最基本的矛盾因素，認為陰陽兩個因素，為說明一切自然過程底根本原理。

科學的發展，益發證明了這矛盾因素，是自然社會和人類意識的原則。例如在數學上的正與負，積分與微分；力學上的作用與反作用；物理學上的陰電與陽電，化學上原子的化合與分解等；最近的物理學上又闡明了：那向來視為只是粒狀的或只是波狀的光，乃粒子與波動的統一；並且完明了向來只看作是粒狀的物質，也同樣的具有波動的性質了；社會科學上的貧與富，資產階級與無產階級，社會的生產與個人的佔有等等，都表現為矛盾的因素。哲學上的抽象與具體，主觀與客觀，本質與現象，內容與形式，個別與一般等等，也都構成了基本的矛盾因素。因之這矛盾因素，不只是見于各個場合單純的事例，同時它是客觀存在與主觀認識的一般原則。

這個矛盾因素，在其交互作用上，互相內在的統一着又不可分離的結合着，一個因素如無另一個因素，則不能存在。例如在有機物的生活過程中。某一部分細胞死亡，同時他一部分又新生，所以同一機體，是包含着生與死的矛盾，有機物就是在生與死不絕的矛盾中生長變化的，死為生的必然契機。而包含着生底本身之中，

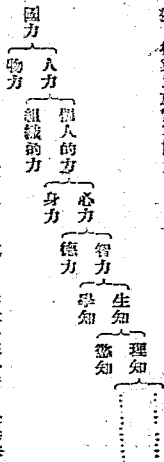
所以生與死是矛盾的。同時又是統一的。我們處理萬事萬象了解它的矛盾處。再找着它的統一處。纔能求出適當的辦法。

「凡物均由相背之兩要素合成，兩素之相背處爲中，尋石中心以處物，則得其道矣。」「凡事均含有矛盾的兩方，必須使矛盾的不矛盾，事始能成，這矛盾中之矛盾即爲事之中；故辦事必須矛盾對錯以得中。」這是我們思考事理、認識事物、解決問題。決定判斷的一般原則。研議矛盾對錯的法則。

「凡一事實有三項，三項爲何？即一個『是』兩個『非』所謂『執其兩端，用其中于民者；即執此而非而行其一是之謂也』這就是、『對在不對的中間』的意思。處理任何事物，均須把握住這兩個不對的兩端，幾個尋找統一的中處，化矛盾爲不矛盾而對錯之。例如：吃飯一事，吃的過少會生病，吃的過飽也會生病，這是兩個不對的兩端，這兩個兩端的中處，便在于食量與胃量的相當，食量與胃量正好，是有往于人的，是適于人的衛生的。

由上所述，這個定律的正確性，是毫無疑問了，但是如可去運用呢？這就要用「二的分析法」，「因爲凡事同是在矛盾中求不矛盾，纔能得到事的對處，但矛盾與不矛盾是個二，故必須以二來分析」以二的方式分析事理，不只是無遺漏，並且可以到了細微處。因爲拿二來分析一件事，可以由一分爲二，由二之中又各分爲二，又由各分爲二之二之中，分析到各個無窮盡之二，分析的愈細，處理的愈週。

例：復興民族需要國力：



「分析事物，為什麼要用二的方式？因為拿一來分析，是無法分析；如拿三以上來分析，在事理說，易於混淆，在做法上說，是難的，停止的，不是線的，推進的，這就是說，拿三以上來分析，僅能知道什麼如何作，如何防；不能推知什麼應如何作，如何防。」

「再就判斷事物正確的依据來說，更要拿上二的原則分析事物纔對。例如我們無論對任何一件事，有利的方面，有弊的方面，拿二的原則分析，就能觀察到的所在，不知弊的所在，就不能防弊，不能防弊，也就不能與利。反之只知避弊的所在，不知避利的所在，專意防弊，而不與利，結果防弊而遺了與利，與利而遺了防弊。這都是不能拿二的原則分析事物差錯。拿上二的原則分析，纔能利弊兼顧，能防其弊而與其利，有其利而無其弊，因為事物的本原中，已經包含着二的

「故不能不拿上二的原則分析」。

「中」是從二的原則分析求得的。例如有一件事有過和不及，過也不對，不及也不對，必如何而求得不過和沒有不及，須從過和不及的兩方面求得適當恰好之中，所謂「執兩用中」，即其兩端而為焉一的話，就是這個道理。

「被兩用中」由二找一的演繹對銷法則，其方向是橫的，其方式是演繹式的，其性質是屬於知方面的分析。從過與不及的兩端，來執兩用中，可以橫線表之

如——不及
過 所以說，其方向是橫的。用此由二找一的方法，使吾人對於事物，可以

分析到極細微處。如上述之橫線，用二的分析法，可分為二，二之中又可各分為二，分析到極細微處，分之愈小，即是對事物之認識愈細密，使吾人對事物之分析，能得對知上的極盡精微之體證，故又說，其方式是演繹式的，其性質是知方面的分析。

(乙)三權衡法則

凡事物之成就，即是主觀的判斷，合乎客觀的實際，將主體與客體統一起來之謂。主體是一，客體是一，主客統一是一，把這三個一合起來，就叫做三一權衡。如以錢幣物，錢為主體之一，物為客體之一，錢所照者與物相符，是主客統一

之真一，亦即鏡物成就上之真一，以稱鏡物；稱為主體之一，物為客體之一，稱物相符，是主客統一之真一，亦即稱物成就上之真一。

這主客體的統一，是不能求之於外的，是要求之於自身的。譬如鏡之於物，物是個什麼，鏡照個什麼，不能求之於物，是要求之於鏡，事該怎樣處理，你就怎樣處理，不能求之於事，是要求之於你自身，鏡之本體不正確，物原我長的，鏡照成短的，物原我粗的，鏡照成細的，這雙方的不一致，是鏡的錯誤，也就是鏡的失敗。如同帶上紅眼鏡的人，看見一切皆是紅的，帶藍眼鏡的人，看見一切皆是藍的，這主客觀的不統一，是眼鏡的錯誤，也就是眼鏡的失敗。這應該說，我們處事想對，須先正確自己的意見，如照物要對，須先正確鏡子的本身，看物要對，須先正確了眼鏡的顏色一樣。

如何叫做對？合乎理是對，什麼叫理？合乎人心所同然就是理。

「人心與物所生之關係，曰事。人皆有所同然，物各有則，以其心之所同然，循其物之則，即為事之對。人心只有一點所同然，物亦只有一個則；故一事必有一對，且只有一對也。」

「人心所同然者唯一；物之則唯一；事之對唯一，以此三一為本會（進山會）中之三一權衡。」

「三一根於一一，一一不見，三一不顯，故當先見人心所同然之一。」

——論 概 學 哲 興 新——

「以一一立三一；一一不立，三一不立，故當先得人心所同然之一。」
「宇宙萬有，皆生於一，但一摸不着，看不見，聽不聞，說不出，欲明其理，須從二上說起。」

「二爲何物，一橫一豎，相交則爲十字，合橫豎與十字則爲三，明此，則萬事萬物，皆可括盡無餘，此之謂宇宙之大經大法。」

「簡言之，即一爲本體，二爲因素，三爲現象之根本認識之確定。」，這個認識可將宇宙萬象概括而無遺。

「主客統一之三一權衡律，其方向是堅的，其方式是歸納式的，其性質是因於行方面的把握，此主體與客體之聯繫，可以堅線表之如主——客與矛盾對錫律之橫

線相交，可成交叉線如主——客，二線之交點，即爲橫線之中點；亦即主客

體統一之真一處。吾人行事，即於決定主體與客體之兩端後，聯成堅線，舉而歸納之，與矛盾對錫法則之橫線相交，即可把握着事物之成就處，亦即把握着主客體統

一之真一處。所以說，此主客體統一之三一權衡律，其方向是堅的，其形式是歸納式的，其性質屬於行方面的把握。」



民族革命之材料五十
新 興 哲 學 論

每冊定價洋五角

編著者 周 新 民

出版者 民族革命出版社

印刷者 民族革命出版社

經售者 各大書店

(初版三千本)

中華民國二十九年五月月初版

(李岩對校 夏照燕)

