



張東蓀編

伊

唯

物辯證法論

北平民友書局發行

預 告 啓 事

馬克思派思想論戰

本書乃係唯物辯證法論戰之擴大，包括各方面，如文藝（例如關於普羅文學）、人類學（例如關於原始共產）、社會學（例如關於階級鬥爭）、政治學（例如關於專政）、經濟學（例如關於價值論）、歷史觀（例如關於唯物史觀），以及考古學與東方學（例如關於中國社會史）。此外哲學倫理方面亦復列入，實係對於馬克思派之思想全體作一重新估價，已約定專門學者多人撰稿，一俟稿齊，即付梓問世。

說不定我們還要發刊唯物辯證法論戰續集，海內學者如有興會參加，俯賜宏文，請寄給民友書局轉交爲盼。只有一點聲明：就是文章必須從自由思想出發，以批評態度來討論。批評中有些贊成或有些反對，自是不拘。唯有探宗教式的信奉態度，我們則未便登載，敬請原諒。

如有人要我左共產主義與
法西斯主義二者中選擇
其一，我就會覺得這與異
于選擇槍斃與絞刑。

柯亨語（見附錄）東茲書

「唯物辯證法論戰」序

吳哉，近年吾國思想界也！以外人爲網罟，自待若魚蝦，魚蝦入繩網之中，無異於自尋死路。以外人爲圍場中之獵者，自視若兔雉，兔雉在天羅地網之中，終於爲人所擒。人之投羅網而不自知，未有如吾國今日者矣！

國人近年津津樂道者，曰：發達科學。達科學方法以求智識也，應先知事物之分類，孰爲數理論理界，孰爲物理界，孰爲生物界，此四界之中，勢難求一簡易公式，以成其爲「一以貫之」之原則；於是本歸納之法，先乘同類之事物，以求其現象之同異，或更求其因果律之所在。其法雖已曲折繁重，而仍無以貫串乎宇宙全體，然在今日科學現狀之下，舍局部研究與銖積寸累而外，無他法矣。

馬克思主義者反是，彼等認爲思想界自然界與夫人類歷史之中，有一共通原則，是曰「達爾克羅克」，日人譯爲「辯證法」，東萊譯爲「對演法」，若運名「正反合」法，更爲直捷明瞭。此說源於希臘，黑格爾昌之，而馬克思氏承之。

「正反合」法，經黑格爾氏之排列後，形成「三位合」之特徵，其全部論理學之原則，以三概念支配之，日凡有，日所以，日綜念，此三概念中之第一概念，又分爲三，日性，日量，日準度，其三位之第一位爲正，第二位

爲反，第三位爲合譬之「性」中第一組，曰有，正也；曰無，反也；而所以聯合此二者，曰變，合也。依黑氏之意，「正」之動也，必趨於「反」而後已，及其達於第三位之變，則兼收正反二者，而更有其新成分之附益，故變之概念中，涵有「有」與「無」而更有「變」之所附益者，蓋不離乎舊而又有新之發展，此所謂矛盾與「奧伏赫變」(aufheben)也。

黑氏之論理學，以凡有，所以，綜念貫串全書，而此三概念形同一圓，互爲其根，由「凡有」以進於「綜念」，則由外以向內可焉，由「綜念」以進於「凡有」，則由內以向外亦可焉。張真如先生之解釋，謂黑氏論理學乃研究論理界之所以然，而與「宇宙開闢論」絕無關係。然吾人以赤裸的言辭說明之，黑氏全部論理，不啻上帝意念之演進，由上帝之一念，以推定「宇宙開闢」之所以如此者安在，其書雖屬於論理學之範圍，而實不離乎「宇宙開闢」之必然要素。宇宙既由上帝之一念而來，自然「思」與「有」歸於同一，此乃黑氏之根本立腳點也。

馬克斯氏起，力反黑氏所爲，以「思」爲末，以「有」爲本。乃有「有」(亦譯存在)決定「思」，非「思」決定「有」之語。然其對於黑氏始終同意者，爲「達爾克鐵克」，意謂宇宙現象，爲正反合之原則所支配，其在思想界然，其在自然界然，其在人類歷史亦無不然。彼等既自「有」出發，而「有」之意義即等於「物」，因而名其學說爲唯物主義，且以彼等注重「達爾克鐵克」之故，而「唯物的達爾克鐵克」之說，在今日之蘇俄，乃高唱入雲。

恩格斯之言曰，所謂「達蘭克鐵克」法者，不外乎思想界自然界與人類社會界之運動與進化之一般律之科學。(The dialectic is, as a matter of fact, nothing but the science of the universal laws of motion and evolution in nature human society and thought.) 誠此三界中有一貫公式如恩氏所云者，宜有以昭示吾人，曰思想之正反合如何，換言之，應有一部根據達蘭克鐵克之論理學，而吾人讀馬氏恩氏書者，除聞有所謂否定也，由否定而至于反面也，否定之否定也等語之外，乃求一與黑氏相反之論理學而不可得也。其在自然界之「達蘭克鐵克」則有恩氏所常舉之例，穀種正也，長而成稻是穀種之自己否定，反也，最後則稻死而穀存，其穀之數則較前次一粒之穀者數十倍，是之謂合。又如蟲類之卵，正也，由卵之否定而成虫(爲蝴蝶)反也，最後虫之雌類產卵後，其自身死而惟卵存，合也。馬氏等更推此方法以及於人類歷史之經濟制度，曰原始共產，正也，封建制度與資本主義下之私產，反也，他日者取今日之私產而否定之，是爲共產主義，是之謂合。馬氏等之所以以「達蘭克鐵克」之法，貫串於思想，自然與人類三界者如是。

凡此三界之中，思想界「達蘭克鐵克」之無明確證據，已如上述；關於自然界者，在自命爲傳馬氏衣鉢之哥茲幾氏 (Kautsky) 曾有反對恩氏之言，詳其所著唯物史觀「達蘭克鐵克」一章，茲以文繁不能具引。其關於人類社會之「達蘭克鐵克」爲馬氏鼓吹社會革命之武器，而爲青年輩所歡欣鼓舞者。馬氏輩認爲歷史變遷之最終動因，曰生產條件，因而於生產條件發見三位一組之現象，曰原始共產，曰私產，曰共產。

其他法律政治學術現象，既因生產現象之變而變，宜同有其三位一組之演變，惜乎馬氏輩乃未能舉以明告吾人也。羅馬之法典，何以編成，前乎此與後乎此之三位一組爲何；世界憲政，何以英爲獨早，前乎此或後乎此之三位一組爲何；科學之發明，何以起於歐洲，前乎此或後乎此之三位一組如何；東方文化，何以落後，西方文化，何以先進，其前後之三位一組如何；凡此現象，苟不能整齊而排列之，如經濟條件下之三位一組，然，吾人不能不謂歷史中之「達蘭克鐵克」，乃馬氏對於社會革命之主觀願望，既非事實，更不足以語夫真理。況乎同爲歐洲國家，何國最早實行社會革命，馬氏曰英法，恩氏曰德國，而驗諸事實，則爲俄國，其自身立言之無把握，即其歷史中「達蘭克鐵克」行列之不足恃，明矣。

馬氏唯物史觀總題之下，有生產條件，有階級鬥爭，有上層構造，下層構造諸說；而自蘇俄革命以來，馬氏信徒中所側重者，爲「達蘭克鐵克」，故就此點，伸說之，以歸諸東蘇，非所謂序也。嗚呼！蘇俄唯物哲學之基礎，社會革命之信條，非「達蘭克鐵克」乎？彼等認爲無產革命之實現，本歷史進行中之「達蘭克鐵克」，而有以知其必然，然吾人衡諸三界，其不相符之點若是其多。吾國人甘爲人愚弄，以入於陷阱中乎？抑及早翻然改圖乎？不能不望青年諸君之少逞情感，多增學識矣！

弁言

我們刊此集有幾點應得先行聲明。

第一點是本集的編成並不是一個預計的計畫。最初只想把已成的各篇刊爲單行本。後來加入的人漸漸多了，竟有了好幾篇新作。所以本書成爲現在的體裁，只是由于著者各人的興會。上篇都是新作的，除傳統先君一文外，餘皆以交稿先後爲次第；下編則已見各雜誌。尙有周輔成君一篇，因已印單行本，故未探取。（他日我們興會又來了，或加入新朋友，再刊續集亦未可知。）

第二點是本書既名曰「論戰」，則理應登載正反雙方的主張。無如贊成唯物辯證法的書籍現在大有滿坑滿谷之勢。而反對論除散見于各雜誌外，從無專書。所以本書雖名曰論戰而實際僅登載反對一方面的論著。讀者如欲看贊成一方面的書籍，不妨照本書第一篇中所列的唯物辯證法文獻去購讀。

第三點是本書專對唯物辯證法作反對的批評。乃只限于所謂赤色哲學，而絕非對於共產主義全體而言。因爲本書著者數人可以說差不多都是贊成社會主義的。倘共產主義一辭與社會主義有一部份相

同，亦可以說在某種意義上是不反對共產主義。

第四點是本書只限于消極方面。即對於唯物辯證法作破壞的批評。至于我們諸人在哲學上是否有
一個共同主張，換言之，即在積極方面是否同隸于一個哲學的主義之下，則非所計。或許我們所見有相同
的地方；然而亦儘管是各行其是。因為只限于編成此書，我們是合作的。至于哲學上的主張與相信，我們仍
本各人自由分歧發展的原則做去，決不有任何聯帶關係。

第五點是本書現由民友書局刊行，純係一種委託。除印刷一事而外，無任何關係，惟因周天放先生的
介紹，故對周先生特申謝意。

民國二十三年六月二十九日

東蓀記。

目錄

「唯物辯證法論戰」序……………張君勳

弁言……………張東蓀

上卷

辯證法唯物論批判……………傳統先著

邏輯與辯證邏輯……………牟宗三著

辯證唯物論的制限……………牟宗三著

唯物辯證法之總檢討……………張東蓀著

辯證唯物論的哲學……………吳恩裕著

答二十世紀記者葉青……………南庶熙著

辯證法本身是辯證的麼……………孫道昇著

下卷

辯證法與唯物史觀……………魏嗣鑾著

八股式的辯證法……………李長之著

唯物史觀分析及批評	施友忠著
黑格兒與馬克思之辯證法	張抱橫著
形式邏輯與馬克思方法論	吳惠人著
唯物史觀與經濟結構	牟宗三著
張東蓀哲學批判之批判	南庶熙著

附錄

我何以不是共產主義者	羅素著
我所以不做共產主義者的理由	杜威著
我所以不做共產主義者的理由	柯亨著
答覆「張東蓀哲學批判」著者之公開信	張東蓀

唯物辯證法論戰

上卷

辯證法唯物論批判

一、前言

二、新唯物論之發展

Ⅰ古代之原始

Ⅱ十七世紀之復興

Ⅲ十九世紀之大成

三、新唯物論者及其文獻

四、新唯物論之理論

Ⅰ新唯物論之唯物理論

1. 存在與意識

2. 物質之本身

3. 現象與本體

4. 真理之標準

Ⅱ新唯物論之辯證法

1. 矛盾律

2. 由數量到質量之轉變

辯證法唯物論批判

五、新唯物論之批評

Ⅰ新唯物論一般的批評

Ⅱ新唯物論特殊的批評

3. 否定之否定律

1. 官能是唯一的認識機關嗎？

2. 意識是腦的產物嗎？

3. 存在是獨立於意識之外的嗎？

4. 由現象所認識的是物質的嗎？

5. 真偽是以實踐來證明的嗎？

6. 物質到底是甚麼？

7. 辯證法唯物論絕對是真的嗎？

8. 一切都是內在的矛盾嗎？

9. 數量的增減能轉變性質嗎？

10. 否定之否定有實在的意義嗎？

六、新唯物論在哲學史上之地位



一 前言

天下最聰敏的要算我們中國人。譬如你出一個養竹論的題目，歐美的學者也許工作了三五年還沒有完成這篇論文。他每天在竹林裏量竹節的長短，計生長的速率，察枝葉的發生。假使我們中國人做這篇文章決不會像他們那樣發痴。我們就借題發揮，大論其爲人之道，當如竹之清高直爽，虛懷……等，儘一日之功就可以做出一篇冠冕堂皇的鴻文。假使歐美的影片公司拍一張野獸片子他們要費很長的時期把獅子虎豹都訓練得極馴熟。也許他們真會走進非洲不毛之地。我們要是製一張探險片就不必那樣費事，外國片中有的是現成的畫面；把牠剪幾碼下來加幾個中國演員的坐汽車，爬山，談戀愛，結果不就成了一張香艷的探險片嗎？還有一件極足以表現中國人之聰敏的事實，中國的大學教授多半是三十來歲的學者，可見其知識之早熟。但是歐美的人就蠢得多，也許過了六十歲才好容易做到一個大學教授。聰敏的中國人裏面最聰敏的要算我們國內的唯物論學者。他們只要滿口的「物質」、「辯證法」、「馬克斯」、「唯物史觀」、「生產力」、「否定之否定」，那不就成了高明的學者嗎？假使我們的唯物論學者不願意去辯護，那你就一定是「資本家」、「小市民階級」、「或」布爾喬亞、「唯心論」，你就被打倒得無有辯護的餘地。

近四五年來唯物論的學者在中國已漸漸增加了一九三〇年前後關於這一類的書籍也擠出不窮。

可見唯物論者在近年的中國已猖獗到極點了。從他們的介紹和著作中我得到一個結論：他們賴以東衝西突的隨身法寶即其罵人的藝術。他們罵人的本領極盡刻薄嘲笑之能事。開口就是「荒謬」閉口就是「根本不懂」，因為非此不足顯其博學多能。若是讀者在坊間發行的唯物論的書籍中找不出罵人的字眼，那真是極希罕的事。反對唯物論的人很難決定他所應取的態度。假使你謙遜說：「予不敏」，他就會這樣答覆：「我的皇天！不敏的先生們退避三舍吧！」假使你驕傲說：「我再聽敏些也不知唯物論爲何物。」他又會這樣報復：「聰敏的哲學大家！偉大的思想家！懿歎休哉！」他們會借題發揮，罵得你狗血噴頭。而罵人罵得最下賤的我看無過於杜畏之先生，他真可「畏」，在讀書雜誌第二卷第五期唯物論的防禦戰一文中，他有這樣一種罵法：「不要臉的，你們（指張東蓀先生及杜定頓女士——統先註）太辛苦了。」「不曉得一個美國女子何以這樣無恥！居然這樣來曲解唯物論者的見解。」該文最後杜畏之先生又說：

「你說，我們的唯物論與你們的哲學相差無幾，這真是絕頂無恥的抵賴！祖離的哲學家！誰同你們相差無幾！我們與你們有天與地之差，前面兩萬多字已經證明了。」（第五五頁）

這篇唯物論的防禦戰本是杜先生駁張東蓀先生登載於大公報現代思潮的我亦談談辯證的唯物論。我讀過杜先生這篇東西之後深爲中國學術界不幸，何以這種專事謾罵的先生們會產生在我國。新唯物論現在在中國活動極利害的可首推二十世紀雜誌。他們的特色除了謾罵之外就是文字的冗長。大有非三五萬字不足表示其學問淵博之概；且非唯物論不足言哲學。我看過了這些東西之後，氣不是惱又

不是。但是學問並不是義氣用事的玩意，所以我乃決心看看何謂近代唯物論。俗語說：『不入虎穴焉得虎子』，我今已探入唯物論的巢穴。我們的新唯物論者所介紹給我們的聖典論著大致也看了一遍。然而我在这虎穴裏面所得的不是虎子，而是一種畫虎不成反類犬的怪物。本文的目的就是對此怪物的速寫以及報告這次探險的感想；同時本文對於唯物論的學者乃是一個反映出他們原形的照妖鏡。希望國內的動物學家——哲學思想家——見識見識這個怪物——新唯物論。

一一 新唯物論之發展

新唯物論者再三的聲明他並不是從天上降下的怪物。他自有其根源而且與你們是同一祖宗傳下來的。研究唯物論史的朗格說：『自從有了哲學就有唯物論』。在上古的土壤裏面就有了唯物論的萌芽。關於自然歷史和思維的發展，恩格斯等以為有一個普遍的，廣泛而有效的法則，那就是所謂否定的否定。唯物論的歷史也即是否定之否定的特殊過程。請讀者先看恩格斯自己對於唯物論發展的意見：

『古代哲學是原始的自然形成的唯物論，牠自身不能說明思維對於物質的關係。可是這個問題的說明，引起一種與肉體相離的精神之學說，以後更造成靈魂不滅的主張，最後更進於一種神教。所以舊的唯物論為唯心論所否定了。可是在哲學往後發展之時，唯心論又不能支持，為近代唯

物論所否定。近代唯物論——否定之否定——不是簡單地使舊時唯物論的重現，而是把二千年來哲學、自然科學的發展，以及二千年歷史本身發展上的整個思想內容，加於堅固的唯物論的基礎之上。（恩格斯著吳理屏譯反杜林論頁一六五——一六六）

大約到了近代的唯物論之後，唯物論再沒有發展了；哲學也大概消滅而被「揚棄」了，因為我們的恩格斯先生關於現代的哲學界對此否定之否定的唯物論又加以否定了的一切以後的發展，就不聞問了。哲學的發展到馬克斯和恩格斯的辯證法唯物論已達到了絕頂的真理；其以前的被否定了，而其以後亦被否認了。故辯證法唯物論即等於絕對真理。這就是所謂辯證的唯物論的歷史觀！

照恩格斯的話來說，我們先看古代唯物論肯定的時期吧！在這個期間先後有兩個問題發生：第一，在人們欲求什麼是宇宙的原則和原因的時候，即哲學誕生之日，人們乃以顯示在他們眼前的自然現象解釋之。這時他們的假設是唯物論的。他們以某種物質元素爲一切自然現象的基礎物質。這種哲學的發源地是希臘的伊奧尼學派。泰利斯（Thales—600 B.C.）爲此學派之鼻祖，他以爲水乃宇宙之第一原理，一切自然現象皆其變化之結果。安那克西門德（Anaximander）以宇宙第一原則爲無限的，分不清的空氣。氣爲天地萬物之母。海拉克萊托斯（Heraclitus）以火爲世界之源。恩培多克萊（Empedocles）則認自然界爲火、氣、土、水，四種原素變化而成。這是唯物論的萌芽。第二點是關係宇宙的動靜問題。也就是關乎辯證法的來源。存在是實有的，而又是變動的。何以在物體的變化過程中得以觀察現象之本質，泰利斯

就以爲萬物是在不斷的變遷中。安那克西門德亦以爲萬物的變化爲各種相對物矛盾的過程。由冷和熱兩矛盾力量互相衝突，互相爭鬥而創造天地萬有。至海拉克萊托斯尤爲傑出的古代辯證論者。萬物如溪流，運行而無常。連續兩次之涉足於水，而決非涉足於同一水中。萬物乃矛盾發展之過程。「萬物皆然，而皆不然。」鬥爭爲萬物之母，無矛盾則無運動；無運動則無生成。恩陪多克利亦以爲一切之生滅乃由其分離結合；而分離結合乃由於「愛」與「仇」之兩種矛盾力量。這不到處皆是辯證法的種子嗎？

然而這些理論都只是部分，並沒有形成哲學系統。古今唯物論的系統的始祖是德穆克里托斯（Democritus 42 B.C.）他是一個大商人，經商到不少的國家，觀察到自然界的知識及其他開化民族的文化。他的理論對唯物論的發展有極重大而直接的關係，所以我把一般近代唯物論的史家喜歡引用朗格先生論德穆克里托斯的幾點重複引用在下面：

(一) 從無之中不能生出有，已存的事物不能消滅。一切變化不是別的，祇是分子的結合和分離。

(二) 一切都不是偶然的，一切都有某種根據，都是必然的。

(三) 除了原子和真空之外，別沒有甚麼；其他一切都只是幻景。

(四) 原子的數量是無窮的，其形式的差異也是無窮的。在穿過無窮空間之永久的降落中，較大的原子降落得更快，就迫壓較小的原子；因此就發生側面的運動和渦旋的運動，這就是形成世界的發端。無量數的世界一個個聯袂接踵的形成起來，隨後又消滅下去。

(五)物體間的差別，是由於其原子數量大小形式和順序不同；原子間是沒有性質上的差別的。原子中沒有任何「內在狀態」；原子間祇是互相迫壓互相碰撞。

(六)靈魂是由稀薄的脆弱的圓滑的原子所構成，彷彿就像火的原子一樣。這些最靈活的原子及其活動，進入形體中，就造成一切生命的現象。(伏爾佛遜著林起真譯辯證法的唯物論十一頁十

二頁；張如心著哲學概論八——九)

德穆克里托斯只承認感覺是我們的認識之唯一源泉，他指出我們的經驗是先經感官而成的；思想乃外界之反映。這也是近代唯物論的認識論之出發點。繼德氏而發展唯物思想的要算厄比鳩爾 (Epicurus 340 B.C.)。人類心理的現象是物質實體的表現；思想為生活所決定；而生活不為思想所決定。世界祇有拿原子和真空始能解釋。這是古代唯物思想的大概。

在中古時代哲學成了「神學的婢女」，沒有獨立存在的哲學。於是唯物論為基督教教義所摧滅。這個時期只有所謂「兩重真理」：「凡在哲學裏是真的，在神學裏也許是假的；反之亦然。」彭開爾著中古基督教哲學。中古唯名論與實在論之爭也沒有多大歷史上的價值；所以無唯物論發展之可言。我們直接走入十七世紀唯物論的復興時代。

在復興時代最堅決的唯物論者當首推培根 (Francis Bacon 1561—1616)。他的名著是新工具 (Novum Organum) 這種新工具即歸納法以別於舊有之演繹法。以前的理論只憑着一個大前提而推論。

倍根則以一新方法憑觀察與實證而歸納出一定之法則。倍根說：『哲學和科學經過好幾世之後，再不應該飄蕩在虛空中沒有著落。而應該依靠在那些嚴格證實和充分複雜經驗之穩固基礎上面。』他所研究的對象不是抽象的思想而是客觀的自然界。他要打破一切偶像的崇拜。以前的學說不外「種族的偶像」、「井穴的偶像」、「市場的偶像」及「戲台的偶像」。我們要戰勝自然；而祇有研究事物，認識具體的實在，始能征服自然而利用之。倍根使哲學變成了「生活的婢女」。他的偉大乃在其經驗的新方法及其對自然界公律的發現。

倍根的承繼者是霍布士（一五八八—一六七九）他是一位比較澈底的唯物論者。欲征服自然必先認識自然，而認識自然者，即對物質世界之因果連繫加以充分的研究。在這點他是和倍根一樣的。但是他比倍根進步，他打破了神物的二元論而成爲澈底的唯物論。一切的存在都是物質的有形體。自然界一切運動都因物質本身之運動而來。我們感覺的原因乃是外在的物質世界。『物質世界之存在是與我們意識無關。他有特定的客觀性質；外在運動，即有形的實體之偶性，牠引起了我們的主觀過程。』物質的不變性質是其形態與外延；物質之可變性質乃其運動顏色等。物質實體之本身是在運動的基礎上而且是佔有空間的東西。只有這種物質實體才是我們的認識之前提。

倍根與霍布士之新方法即以認識自然之因果連繫而征服自然，然而對於人類之認識的本身則未加以系統之研究，這種任務由洛克所擔任了。認識論之成爲獨立之研究對象當首推洛克（一六三二—

一七〇四。首先他就反對任何天賦的觀念。世上沒有與生俱來的神理，任何觀念都是逐漸發生的。人類的心靈是一塊乾淨的黑板，一張未經寫字的白紙。由對外在世界的感覺及內在生活的反省而使黑板似的或白紙似的心靈上充滿了許多的觀念。「沒有感覺便沒有意識。」而感覺是外在世界，社會環境及教育培植所予我們影響的結果。觀念是外在世界所引起的。此能引起觀念之外在對象有二類性質：即初性與次性。初性如運動，不可入性，靜止，外延，形，量，數等，牠們是不能與外在對象相離的；次性如色，音，香味等等，牠們雖是外界所引起，然有若干心理作用雜於其間。以上種種理論大部分都是洛克學說中之唯物論的傾向，然而這位學者的理論增加許多唯心論的色彩，因為他說認識之直接對象唯觀念而已。遠一點就是柏克萊，休謨，康德，等唯心論的根源。所以關於這一點洛克頗為唯物論者所不滿。

現在我們不能不略為說一說唯物論者所念念不忘的斯賓諾查（一六三二——一六七七）他為一般的哲學家認為汎神論者而唯物論者認為他是披着神學的假皮的一位唯物論者。叔本華這樣的說：「斯賓諾查把自己全部統一的實體（世界）命名為神，這亦似虛驕在其社會契約說中把人民命名為王子一樣。此兩人皆沿用固有的傳統名稱，然皆去其固有之內容。」斯賓諾查說神即是實體，而實體乃「自己存在自己解釋之事物，其存在不靠別的事物之幫助，其意義不靠別的概念之解釋。」「凡存在皆存在於神中；無神則無任何存在無任何設想。」「神為構造一切事物之存在及其本性之最初唯一的自由原因。」斯氏的這個「神」在唯物論者看來是指自然界。若是除去了神學外皮，則斯氏即以爲自然界為唯一之

實體，這種論調是唯物的。費爾巴赫稱他是「近代自由思想家和唯物論者的摩西」。斯賓諾查對近代唯物論影響之大可想而知。樸列哈諾夫說：「費爾巴赫學說不是別的，祇是脫去了神學的裝飾物之斯賓諾查主義而已。斯賓諾查主義，經過費爾巴赫，對於馬克斯和恩格斯的哲學思想有顯著的影響。」

當我們隨着唯物歷史家的教鞭看到十八世紀唯物論的發展，我們的眼光要從英國的思想界轉向法國。笛卡兒（一五九六——一六五〇）是一位法國的偉大思想家，但是伏爾佛遜在他的辯證法唯物論裏面說他並不是法蘭西的社會力量關係造成的思想潮流的代表者。不過他對於十八世紀的唯物論有直接的影響。他把一切的動物都看爲一架機器。他說：「我所叙說的這個機器，其一切機能自然是從這個機器各部分機關配合布置上產生出來……在這個機器中，除了血液及其生熱力之外，還有任何發育的或感覺的精神任何運動和生存的特殊原因存在。」這種機械生理學的繼承者就是抗梅特里（*J. B. de la Mettrie* 1709—1751）。當時他被視爲洪水猛獸，被一般威權者所輕視所恐怖。拉梅特里在他的哲學著作裏面提出這樣一個問題：

「你們試設想有一個初生的小孩，在一個僅有微弱光線而聽不見任何聲音得不到任何印象的地窖裏，由一個貧乏而靜默的乳母很淡泊的喂養着；這個小孩這樣喂養至二十歲，三十歲，四十歲，一點得不到世界及人生的知識。——然後，他才離開孤獨生活而跑到世界上來，這時如果問他：「他在地窖裏心裏想的是甚麼，他怎麼飲食，怎樣長成到現在？」那他是一點也不能答覆的，他甚麼不曉

得對他響着的聲音是含有意義的。在此情形之下，所謂不朽的神性究竟在那裏呢？所謂肉體內的聰明智慧的精神究竟在那裏呢？

所以拉梅特里的主張即「無感官即無觀念」。精神只是肉體的附屬性質。肉體毀壞了，精神亦隨之而消滅了。我們的精神狀態受生理狀態所決定。「一個小物件，一根小纖維，一件爲最精細的解剖術所不能發現的東西，可以使最有智慧的人變成獸子。」（拉梅特里著任白戈譯人——機器）在同一著作裏他說：「人體是一個自己上發條的機器，是一個永久運動底活生生的圖像，食物是拿來補足熱所消耗了的東西。如果沒有食物，靈魂便會衰退而非常激奮以致力竭身死。」因此他大膽的結論是：「人是機器，而且在全世界上，只有化爲種種雜多的樣式的唯一物質才存在着。」

拉特梅里的道德論是崇拜肉感享樂的。幸福就是享樂。人類只有肉體，因此人類只能得到肉體享受而滿足。亦唯肉體享樂是普遍的。在這一點上他也受了極大的攻擊。

十八世紀偉大的唯物論者我們不能忘了霍爾巴赫（一七二三——一七八九）他的自然之系統當時新興階級奉爲「聖經」。他說：『要超出於有形世界之上的企圖，乃是拿成見來毒害意識以及拿妄想來蒙蔽意識。』人類應當回轉到自然界來。他以爲自然界是一個龐大的整體。人僅自然之一部分。自然的運行乃是依其內在而不變的規律。自然界是一條無窮因果聯繫的鎖鍊。人乃自然之一部分，故人類之一切活動皆必服從自然之法則。精神活動是以物質活動爲基礎的。精神只是附屬於物質的性質，精神之一切活

動僅純粹物質變化之結果而已。他對於「物質」所下的定義是：「在我們看來，凡是以某種方式刺激我們感官的就是物質。我們所指認的各種物質之性質是建立於這些物質在我們內部所發生的各種印象或變化上面的。」霍爾巴赫著楊伯愷譯自然之體系。在這種理論之下產生了他的道德論。人類只是物理的實體，其道德觀念僅物理生活之另一方面耳。道德是受我們感受外界印象的能力所定決的。換言之即道德當受自然環境及社會環境之影響所決定。「如果屏去或見而尊重經驗，則醫學就能够代替倫理學來解決人心之謎。我們也可以相信，有時醫學醫治肉體同時也就是醫治精神。」因此霍爾巴赫的唯物論及其道德觀都是機械的。

霍爾巴赫之後尙有一位受人漠視了的唯物論者，那就是黑爾維奇（一七一五——一七七二）一般的哲學史上只略題及他的名字而已。然而樸列哈諾夫說黑爾維奇是：「自古以來唯物論者當中最有天才最傑出的一個。」他的大作是精神論，這書曾爲教皇所禁止。「這本書有推翻基督教，消滅法律和敬上的傾向，並充滿淫亂和異端思想之錯誤。」其實他的理論和霍爾巴赫的一樣，精神只是感覺和記憶；而感覺只是「一種接受外在事物加諸我們的各種印象的能力」；記憶則只是「物理的感覺性的官能」之重現而已。他說：「假設自然不給我們生屈伸自如的手和指，而在我們底拳頭上長就一個馬蹄；那麼無疑義的人類就不會任何手藝，沒有任何住宅，不能抵抗動物的進攻，時時祇顧慮覓食和逃避野獸，並且祇能成羣結隊慌慌張張的在森林內生活着。」故「人是製造工具的動物」（黑爾維奇著楊伯愷譯精神論）

他的道德觀是以爲：「天才的人只是他所處的環境之產物。所以一切教育的技術，也在於把青年人放入一個適於發展其精神和德行的萌芽之環境底助力中。」而「利害」乃民族對於他們的風俗習慣……唯一的支配者。」善行不僅是個人和諧之結果，而且爲適應環境之結果。人只是教育的產物而已。從上面這幾人討論的結果，我們可以說十八世紀是機械唯物論的特殊時期。

照恩格斯的話說，古代「肯定」的原始唯物論不能解決思維與存在之問題，是以已被柏拉圖、亞里士多德等唯心論所「否定」。十八世紀機械的唯物論只是原始唯物論在顯微鏡中的放大而已。而已被康德、黑智爾輩之唯心論所否定。照唯物論的史家說，哲學在唯物唯心的矛盾上昇上到了最高真理的境界——這就是辯證法唯物論。牠肯定唯心唯論與唯物論之長，而否定其短，這是一個否定之否定的程階。現在我們就進而看此辯證法唯物論之直接前驅——黑智爾（辯證法的根源）和費爾巴赫（唯物論的匯合）以及其本身——馬克斯和恩格斯的鴻論。

大致可以說，馬克斯和恩格斯的辯法唯證物論乃是黑智爾的辯證法與費爾巴赫的唯物論兩種原素的結合。黑智爾的辯證法無疑的也是受他以前康德、費希特、謝林等人思想的影響，哲學史上都有詳細紀載，我僅就他對馬克斯輩有直接關係的幾個要點，略略的說明。

黑智爾（一七七〇——一八三一）的特點有：（一）三立論——否定之否定律；（二）矛盾律；（三）數量轉變於質量律。這是恩格斯輩整個的拿去享受了的。

一否定之否定律

黑智爾以爲一切運動過程都必經過三個階段：正——反——合。某種事物先是正面的或肯定的發展其本身，而到一相當程度的把時候，必然的其本身發生了反面的或否定的轉變，乃成爲牠的對立物。這個「否定的過程」並不是第二階段把第一階段的內容完全毀滅。第二階段乃是積蓄或保留了第一階段的內容而發展了完成了第一階段的缺陷。黑智爾在他的邏輯學說：「否定乃是科當的否定，牠包涵以先一個的內容，而其本身是一個新的，高的，更豐的概念……頭一個被否定以後包涵於第二個之中，第二個具有內容而內容更多些，牠兩者是對立的統一。」而這個否定的段階在其發展過程中又將爲其本身所否定。這第三階段是對於否定的否定。黑氏自己是說牠是正與反之綜合。其實個第二否定和第一個否定是同一意義的。至其最後則有一個絕對的綜合，牠包括一切的肯定和否定。

二矛盾律

從三立論之正與反而知矛盾性在一切運動中的必要。一切的運動都包有矛盾。矛盾不僅存在於思想中而存在之本身即矛盾。任何事物包涵其本身及其對立物。有限的事物無限的連接下去。有限即無限。因此矛盾乃一切發展，一切變化，一切生成之基本原則。

三質與量之轉變

某件事物的數量之增加或減少，其性質始初是不爲感動，然超過一相當界限時其性質就變化了。質的變化之後，其數量又至一相當界限則復轉變爲新的性質。另外還含有一個「突變」的觀念。即同一性質之物體其數量增至或減至相當程度時，則該性質突然變爲另一新性質。黑氏說：「一切生與死並不是逐漸性而是突變的，從數量的變化而變化了性質。」

以上的三種規律不僅適用於無機物而且得適用於有機物以及一切社會與歷史的變遷與發展。如社會中的革命即突變之一種，黑智爾的偉大就在其以辯證法的邏輯解釋宇宙之現象。不遇宇宙之現象黑氏以爲是絕對精神的化身。『精神就是自然界的始終，』觀念爲着認識自己，爲着表現其意識精神起見，應先將觀念裝成自然界的形態。』自然界爲絕對精神之表現而絕對精神乃自然界之究竟。一切物體皆爲此絕對精神所支配。這是現代唯物論所最不喜歡的一點。

他們不喜歡的這一點馬克斯和恩格斯拿費爾巴赫的唯物論做替身了。費爾巴赫（一八〇四——一八七二）被一般唯物論者認爲是從辯證法唯心論過渡到辯證法唯物論的橋梁。對於他自己哲學過程他說：『我的第一個思想是神，第二個思想是理性，第三個思想是人。』費爾巴赫哲學的對象就是人。何以他人類爲其最後之思想？樸列哈諾夫解答說：『他的意思就是說，我們去研究人，可以幫助我們正確的了解物質與物質對於精神，對於意識的關係。』樸列哈諾夫著王凡西譯從唯心論到唯物論一〇五頁）費爾巴赫自己說：『唯物論與唯心論之爭就是關於人們的腦袋——假使我們已經知道了那腦子所由成的物質是什麼東西，那麼我們很快的可以明白任何別的物质，可以明白一般的物質了。』人的頭腦及其血管與神經之聯接乃是可感覺性之最高主宰。最深遠的真理祇能於此感覺性中得之。然即此感覺乃足以證明事物存在於我們頭腦之外，故感覺爲物質存在之唯一證明。『要創造人（精神的和物質的）必須有兩個人；人與人間的相互接觸，乃是真實性和普遍性之最初原則和標準。』赫爾巴特著論二元論

與精神不朽）撲列哈諾夫這樣的解釋：『我不僅能看人，而且同樣要被你看。真正的我只不過是與「你」相對的「我」，所以我同時也是你，即同時是別個我的客體。我對自己是主體，但對別人是客體。因此我同時是主體又是客體，即主客合體。』從唯心論到唯物論）所謂「我」是什麼？費氏以為即由我的肉體而成。思想的過程正是在我的你的他的肉體中始能完成。思想及意識僅外在物體之附屬品，是生活的屬性。故生活先於思想。是以生活決定思維，而思維不能決定生活。所以費爾巴赫說：『實在先思想而存在；當你認識某種性質之前，你先感覺過這種性質。』唯有物質是先思想而存在的。費氏在盛極一時的唯心論的時期而提拔出唯物論。唯物論者認為這是偉大的功績。但是可惜他始終只以人類學觀點來觀察人類，而且未進步到以社會學之觀點來觀察人類。費氏忘記了人類並不僅是服從自然律的動物界的代表，而且是社會的羣居動物。他把包圍人類的社會環境作用看得太輕淡了。恩格斯說：『他祇抓住自然界和人類，但自然界和人類對於他祇是幾個簡單名詞而已。』恩格斯輩所必須感謝費爾巴赫的就是費氏對於思想與生活，主觀與客觀問題之答覆。我們聰敏的馬克斯和恩格斯兩先生很靈巧替黑智爾和費爾巴赫拉皮條，使辯證法與唯物論聯為秦晉之好，實行一下周公之禮，於是乎就生下這樣一個辯證法的唯物論，這就是我所說的「怪物」的一節家譜。現在我們再進而考察牠的本身和牠的爪牙罷！

三 新唯物論者及其文獻

辯證法唯物論的始創者是馬克斯和恩格斯。可是他倆大半是致力於政治經濟及社會事業，對於這個新唯物論，他倆並沒有多少詳細的理論。他們的經濟學及社會科學當然的假定了一般人所認為實有的物質同時利用了黑智爾的辯證法來解釋歷史和社會的進展。這兩位如其稱之為哲學家不如稱之為社會學家。所以在歷來的哲學史家（假使他們不為新唯物論所腐化的話）很少提及他們的大名。在哲學界裏面他們是沒有地位的。不過他倆自己及其爪牙鼓吹得太利害，說他倆的思想是二千多年的哲學思想的總彙，前無古人後無來者。不錯，我承認他是一位社會革命家，他的思想也許是受了某派哲學思潮的影響，他也許會利用某種哲學思想方法作其社會理論之基礎。但決不能因此就捧其為哲學之大成至聖，豈不是笑話。然而他們本身便自居不愧！

本擬詳述各新唯物論者的生平及其著作，但我覺得述個人的歷史而多佔篇幅，反不如用那些地位去詳細的說一說他們的著作。所以我僅把新唯物論的威權列一個人名表：

1. 馬克斯（一八一八——一八八三）德國

2. 恩格斯（一八二〇——一八九五）德國

3. 狄慈根（一八二八——一八八八）德國

4. 樸列哈諾夫（一八？——一九？）俄國

5. 伊里奇 列甫（一八七〇——一九二四）俄國

6. 德波林（一八？——一九？）俄國

下面就是對於新唯物論的文獻的介紹：

馬克斯著：

1. 德謨克立特的自然哲學與恩皮苦利的分別

2. 黑智爾法律哲學批判

3. 費爾巴赫論大綱 此篇成於一八四五，現附於恩格斯所著之費爾巴赫論，由彭嘉生譯為中文，上海南強書局出版。內容分爲十一節。批評費氏極好。第十一節是：『哲學家只是把世界種種地解釋了，但緊要的是變更這個世界。』

4. 哲學的貧困 這是馬克斯攻擊普魯東的一本書。由許德珩譯爲中文，北平東亞書店出版，廿一年七月發行。

5. 資本論第一卷第二版的序言 中文本 陳啓修譯 崑崙書店出版 裏面有幾句說他與黑智爾不同的話如：『我的辯證法不但根本上與黑智爾的不同，而且簡直與他的相反。在黑智

兩看來，思想之過程乃實現世界之創造者，而現實世界不過是這種過程的外觀。在我看來，却正相反，觀念不過是在人類的頭腦翻譯出來的，改造過來的物質而已。但是我們並沒有見他的理由，只是一種沒有哲學素養的普通說話而已。

馬氏尙有其他著作如政治經濟學批判等無關哲學者，茲不錄。

恩格斯著：

1. 費爾巴赫論

彭嘉生譯

南強書店

民廿一年四月十五日出版。

這本書如其說是

敘述費爾巴赫的哲學不如說是藉評費氏以確立辯證法唯物論；如其說牠是確立新唯物論的內容，不如說牠只是說明新唯物論之所由產生的社會原因及其本身發展之系統。所以我說牠是社會的，歷史的而不是哲學的理論。第一節是從黑智爾到費爾巴赫之進展；第二節敘觀念與唯物之爭，對思想與存在之解決；第三節說明費氏之宗教與倫理思想；第四節敘從費氏到辯證唯物論的程階末。附馬氏之費爾巴赫論綱要各篇。

2. 反杜林論

吳理屏譯

筆耕堂書店

民廿一年七月十日出版。

這是恩格斯最大之

傑作，爲係反對機械論者，流俗經濟論學者之杜林而作。牠是科學社會主義三大基本文獻之一。本書關於辯證法的兩章及一般的論述哲學之第一編，可說是馬克斯恩格斯之哲學基礎的基本著作。這種關於辯證法之專門論述，即馬恩兩氏其他作品亦不多見。全書分三大編，第一論哲學之基

基礎；第二編論政治經濟學，第三編論社會主義。研究哲學的人只是注意其第一編。其間有論及時間其空間，自然與必然，及辯證法內之量與質之問題及否定之否定律。惟立論散漫而不謹嚴，這就是一般的唯物論之流弊。

3. 自然辯證法

杜畏之譯

神州國光社

民二十二年一月出版。

這並不是恩格斯親

手編成的一部有系統的著作，而只是他死後遺留下來的許多札記筆錄，論文等零散的東西。其中有反杜林論的舊序，反杜林論的註解，辯證法與自然科學……本來是由里雅沙諾夫編輯。杜畏之把牠譯成中文，不過裏面編輯的秩序據說是移動了，因為他要把這些材料有系統的編成一本適用於中國的辯證法教科書。全書其實無系統之可言，理論亦不精密。

4. 宗教哲學社會主義

馬克斯恩格斯合著

1. 神聖的家庭

2. 共產黨宣言

3. 德國思想（以上這都沒有甚麼哲學意味）

狄慈根著：本文擬不再對狄慈根之學說詳為論列，故對其書籍之介紹較為詳細，以求得窺其理論之一斑。

1. 辯證法唯物論

柯伯年譯

聯合書店

民十九年九月二十日出版。

此書原名 The

Positive Outcome of Philosophy

狄慈根的唯物論是與馬恩兩氏獨立的。恩格斯說：『發見唯

物辯證法的除了我們之外，還有一個德國工人狄慈根。他之發現是獨立的，並沒有依賴我們，甚至於也沒借助着黑智爾。』此書闡明新唯物論尙稱精細。全書共分十五節：1. 智識爲哲學之特別對象；2. 人類之心智是無限之宇宙的一定底有限底部分，是天然的一部分。故智識力是與宇宙同族的；3. 智力的範圍，我們的理解力只能夠理會萬物；4. 自然之普遍性，自然包含一切且即一切。自然之外無肯定亦無矛盾；5. 智力是人類靈魂的一部分而此所謂靈魂並非精神乃是與其他自然物同一性質之代名詞，此即「宇宙靈魂說」；6. 意識即指存在物之普遍觀念，其本身是無限的，人類的意識乃對此無限存在物之智識；7. 宇宙間無根本不同之物，精神與物質無區別。物質力，概念，判斷，智識，牠們自己證明出牠們是一個單元的種屬之諸差異耳。是以8. 智識乃物質之腦之產物；9. 批評邏輯之四種根本法則：(一)相同律，(二)矛盾律，(三)排中律，(四)因素充足律，著者以爲這不過是邏輯上的方法，而並不與事物的性質相符；10. 述智識在宗教領域中之功用；11. 因果範疇僅科學中之一歷史的暫時的支配力，『人類的心智藉因果底觀點以理解自然的現象』。因果觀點是闡明世界之一種工具，但不可尊奉之過度，因闡明世界尙有其他工具也；12. 說到心物的問題，知識僅宇宙之一部分。『我們可以明悉萬物，但智識並不是萬物。凡猴面狗都是狗，但凡狗並不都是猴面狗；

13 14 討論真理的問題；沒有什麼絕對的謬誤，和沒有絕對真的智識一樣，一切的觀念都是——和依然是——真理的圖形或摹畫。『萬物——智識的對象——並不是絕對固定的對象而同時是變化的對象，整個宇宙是一個變動的和進步的宇宙，尤其是人類的心智——一世紀比一世紀豐富。因此智識不是凝固的而是流動的；15 結論中他以爲哲學的科學是概念的研究者，或認識歷程之研究者；牠求得了明確的智識論。就把形而上學征服了，『世界只有一個；牠是一切存在的總和；這存在物有無限多樣的存在物，但一切種類都屬於共同的自然性質。』思想上的物是像，是實在的肖像，是現實的像片。』

2. 辯證法的邏輯

柯伯年譯 南強 民十八年七月三日出版。一八八〇年他把的長

子佑仁送往美國謀生。於是他常寫許多關於邏輯和經濟的討論的信。這書就是三年間寫給佑仁的二十四封關於邏輯的信。本名論邏輯書，副題爲『特別地德穆克拉西的普羅列塔利亞的邏輯』。體裁較爲缺乏系統。

3. 新唯物論的認識論

楊東蓀譯 崑崙書店 民十八年九月出版。本書原名「一個社

會主義者在認識論領域中之征取」。這是在狄氏著辯證法唯物論後十七年的新見解。其中心問題爲認識論，及對於由形而上學的唯物論至辯證法唯心論，再由辯證唯心論至辯證唯物論之歷史的進展。全書分五章：第一章被創造的精神不能透入自然之內部；第二章絕對真理及其自然

之現象；第三章反唯物論之唯物論；第四章達爾文與黑智爾；第五章認識之光。
撲列哈諾夫著。

1. 史的一元論 吳念慈重譯 南強版 民十八年六月二十七日出。這是一部闡明馬克斯主義歷史觀的名著。原著成於一八九四。但是在哲學上這書並不怎樣重要。

2. 近代唯物論史 王若水譯 泰東版 民十九年四月出。這本書是供給近代唯物論的史料。第一編論費爾巴赫；第二編論愛爾拜秀士；第三編從辯證法唯物論及唯物史觀論馬克斯。此書成於一八九六。裏面除了空虛與貧乏之外，我找不到正當的理論。

3. 戰鬥的唯物論 杜畏之譯 神州國光社版 民十九年六月出版。這是批評俄國經驗批判論者波格達諾夫的三封信。信內多說及唯物論之認識論，並嚴厲批評觀念論。惟刻薄語和費話太多，無系統之可言。

4. 從唯心論到唯物論 王凡西譯 滬濱書店 民十九年二月出版。此書尙稱精巧。述黑智爾而注重其發展之傾向。而特別是注重希脫老司和鮑宛兒兄弟與黑智爾對唯物論之影響。末叙費爾巴赫尙好。

5. 我們批評者的批評 未見中譯本

6. 馬克斯主義根本問題 未見中譯本

德波林著

1. 近代哲學史

即辯證法唯物論入門

近代哲學史爲林一新譯本

黎明書局

廿三年二月十日出版。

辯證法唯物論入門是林伯修譯的

南強書店

民十八年七月出版。

德波林是我最喜歡的一位唯物論學者，雖然我們所站的立場是相反。林一新的譯筆又是在中國唯物論譯家中極難得的。從馬克斯恩格斯到現在，我就沒有見過這樣一本精緻的作品。我讀後即在書末寫了這樣一段感想：「此書理論極清晰極有條理。各觀點皆以理相辯證。非徒以「資本主義」「小市民」「普羅列塔利亞」等詞爲口號，效濫緝之罵街者可比。譯筆極暢易於明瞭。較之譯得莫明其妙的東西真有天壤之別。其意見雖與余相反，然余甚愛此書。」書首有樸列哈諾夫之序言則較爲混雜多矣。首論培根，霍布士，洛克，柏克萊，休謨，康德，尤注重其間之聯接。第七章詳論辯證法與辯證法唯物論。後乃繼爲批評伯爾曼所著之近代認識論照耀下之辯證法，反馬赫，評游西克維奇，斥詹姆士等之實驗主義。書尾附書評兩篇。同一書有林伯修之譯本，然不及林一新譯本清晰。

2. 伊里奇的辯證法

任白戈譯

辛鑿書店

民十九年五月廿五日出生。

此小冊述伊

里奇頗懇切。書分前後兩篇，前篇論革命的辯證家——伊里奇；後篇言伊里奇的辯證法之一斑。後附關於辯證法問題一篇。譯筆尙好。

3. 康德的辯證法

程始仁譯

亞東書局

民十八年十二月出版。

4. 斐希特的辯證法

程始仁

亞東書局

民十八年十二月出版。

布哈林著

歷史的唯物論

劉伯英譯

現代書局

民十九年八月一日出版。

布哈林是一位社會

學家，經濟學家。布氏在哲學領域上是一位機械唯物論者，鼓吹機械論否認辯證法的意義。此書僅

一唯物史觀之作品。內有第二章，有定論與無定論；第三章辯證法唯物論。新唯物論理論之價值。

畢滴列夫斯基著

歷史唯物論入門

嚴靈峯譯

新生命書局

民廿年十一月五日出版。

此書係畢氏

依其多年教授經驗，照高級學校講義重新定編的。原名歷史唯物論；全書分三編：一編說明辯證法

唯物論，其對於馬克斯及恩格斯之主張分爲一般的及特別的說明。第一編論歷史唯物論之本身。

第三編叙社會現象研究的方法。

塔爾海瑪著

現代世界觀

李達譯

崑崙書店

民廿一年五月出版。

在本書第一章內，著者給我們

一個全書大綱：「我把辯證唯物論的前史，牠的完成，以及反對的意見，簡單的列舉出來。至於辯證唯物論的自身，當然是本書的中心點。本書先要研究的是宗教問題。宗教問題是最根本的世界觀，其他一切世界觀都是由宗教出發。其次是研究各種最重要的世界觀，在希臘，在印度及在中國是

怎樣發展的……再次研究法國的唯物論是因爲牠對於歷唯物論的發展有過貢獻，再次介紹德國布爾喬巴亞古典哲學發展中最重要的階段，提出黑智爾和費爾巴赫……最後我們通論辯證唯物論歷史的大體，再轉而研究歐美和中國現代最重要的精神思想。中國哲學恐怕還只有這位塔爾海瑪第一人作辯證唯物論的研究哩！

西洛可夫等編

辯證法唯物論教程

李達與雷仲堅合譯

筆耕堂書店

民廿一年九月十五日出版。

這是六位少壯哲學家合著的一本關於辯證法唯物論理論的書籍。緒是論埃哥洛瓦作的；第一章「唯物論與唯心論」推米揚斯基作；第二章「當作認識論看的唯物論」埃哥洛夫作；而其中的「真理論」是瑟知可夫作的，第三節「辯證法的根本法則」知夫及愛森堡合作；第四章本質與現象，形式與內容」愛森堡作；第五章「可能性與現實，偶然性與必然性」瑟知可夫作；第六章「唯物辯證法與形式邏輯」愛森堡作。此書是一部討論哲學的書籍，布置得甚有條理。只是論理不甚謹嚴，但仍不失爲一本較爲良好的唯物論的讀本。

伏爾佛遜著

辯證法的唯物論

林超真譯

亞東書局

民廿三年三月出版。

這是一本極有系統極

清楚的書。次於德波林現代哲學史（林一新譯）我最喜歡這本書。上編述馬克斯以前唯物論發

展極爲簡潔，下編解說馬克斯學說亦極重要。譯筆亦清晰。

史托里雅諾夫著：

機械論批判

任白戈譯

辛藝書店

民廿一年七月廿五日出版。

這是批判機械論的。

內容有：

第一章哲學之實踐意義；第二章唯物論哲學與辯證法理論之否定；第三章機械唯物論；第四章量與質與機械論；第五章還元問題；第六章機械論之物質觀與機械論之運動觀；第七章對立物的統一與機械論。

其餘如：偶然與必然，主觀與相對主義，及伏洛意德等等之討論。

辯證法經典

程始仁譯編

亞東

民十九年四月出版。

這是程始仁選擇了馬克斯、恩

格斯、列寧三人的十一篇唯物論的著作譯爲中文的合訂本。用心良苦，頗有功勞。內容有馬克斯的思辯構成之秘密，費爾巴赫論綱，經濟的形而上學等篇。恩格斯的馬克斯的經濟學批評，唯物辯證法與馬克斯主義等篇。列寧的什麼是物質，什麼是經驗及關於辯證法的問題兩篇。每篇均有小註極好。

辯證法唯物論與唯物史觀

吳理屏編譯

心弦書店

民十九年十月十一日出版。此

書目的在直接於馬克斯、恩格斯、伊里奇等本人作品中求得唯物史觀學說之基礎。一九二九年冬

出版於蘇俄。原作者爲芬格爾特與薛爾文特合作，吳理屏也補充了一點。全書只有第一第二兩章論唯物論哲學的基礎，尙有條理。書末附錄一篇唯物史觀研究大綱極佳，頗費心血，並附有參考書。其餘中文本的尙有日本人佐野學著巴克譯的唯物論的哲學。極爲簡潔明瞭。第二三兩章述新唯物論之泉源及其內容頗清晰。我們國內的新唯物論的書籍只可說是在介紹時期尙沒有創造的資格。在民國十九年四月十五日出了一本朱明著唯物辯證法入門，說明辯證法之矛盾律過程律，階段律，聯繫律，極簡單，尙明瞭，舉例頗好。在民廿一年七月廿日由崑崙書店出版一本張如心著哲學概論，其實內容可說是「新唯物論概論」全書爲演講式，共分十五講。歷述唯物論由古代而復興而十八世紀之法國，而黑智爾而費爾巴赫以至馬克斯之發展。後四講論馬克斯，恩格斯總觀全書頗有系統。廿一年十二月亞東出版理論與實踐，高語罕著，爲書信體。信分三組，第三組，論唯物論之發展尙好。王特夫著：甚感是物質辛壘出版理論較爲淺膚。葉青著胡適批判，及張東蓀哲學批判，此書與觀念論取戰鬥態度，爲新唯物論多方辯護。葉青專以批評方法着手發揚新唯物論，李季著我的平生。我對中國唯物論的書之總感想就是他們認識的膚淺，而以字數之鉅量爲榮事。殊不知理論的豐富學說的正確都不是字數可以代表的。

四 新唯物論之理論

新唯物論之形成乃由唯物論與辯證法的綜合。馬克斯和恩格斯以爲黑智爾的辯證法是極好的方法，但牠雜有唯心論的缺點。所以他們以唯物論補充之。費爾巴赫的唯物論，他們又以爲是很對的，但是牠只是機械的。所以他們復以辯證法以補唯物論之不足。新唯物論主張唯物論，必是辯證的，而辯證法必是唯物的。不是唯物論的辯證法是不對的，不是辯證的唯物論也是不對的。假設新唯物論的唯物的成分沒有成立的價值，則新唯物論之本身亦將傾倒；其辯證之成份設無成立之價，其結果亦然。德波林說：『辯證法唯物論是把一切哲學派別，皆在最高的哲學綜合加以調和及綜合，而自成全部新哲學發展之成果。』我現在討論新唯物論，就從其唯物論與辯證法兩部分談起，而兩者隨時互相印證，以使唯物不離辯證，辯證不離唯物。

一 新唯物論之唯物理論

唯物論本是哲學裏一種本體論的主張。這種學說主張宇宙萬有的本質是物質與運動。物質就是感官所感覺的一切的自然界，牠們是獨立存在的元素；運動就是一架自然的機器的活動。一般的說，這就是法蘭西機械的唯物論。也就老牌的唯物論。與牠相反的學說即唯心論。這兩學說的爭執點即唯心論以宇宙萬有爲精神所創造，物質是無存在的。但是近代的哲學界的理論已由本體論轉移到認識論。所爭論的問題並不在物質是否存在，而是知識對象之存在是，否脫離意識而獨立。這已不是唯心唯物之爭，而是實

在與觀念之爭。是以現在哲學界是實在論與觀念論之對立。物體是否即實在，尚是一個待證明而並未肯定的問題。即使物質是實在的，然實在並不一定都是物質。故物質論（即唯物論）與實在論是不同的。物質與實在是不能混為一談的。但是新唯物論的學者以為實在即物質。實在論不一定承認物質之存在，觀念論亦不一定否認外界的實在。新唯物論者並沒有分清這一點。現在的新唯物論僅用了「唯物論」的名稱而去了老牌唯物論的內容。現在他們（一）決不承認固定物質之存在，（二）也不說事物之本體是在認識之外的物體。要證明我所說的第一點是確實的，我就引德波林的話：「辯證唯物論把世界看為一種『過程不斷發展中之事物』（這小引號是恩格斯的話）……實體之實在性亦認為是可變的，變化與運動是存在之實在形態。」因為要證明我所說的第二點是確實的，我就引樸列哈諾夫的話：「事物本質正是發現在牠的性質之下。」德波林也說：「我們以我們從事物本身所得到之印象為基礎，便有判斷事物本身的性質及客觀實在存在之可能。」原來事物之本身僅在我們的印象中得之。他們所討論大半是意識與外界之關係。本質與「我們」的印象之關係，而對於外界之本體已未深究。總而言之，新唯物論者背着一塊唯物論的「外殼」而進入認識論。他們一開口談哲學便隨到認識與存在之關係。樸列哈諾夫說：「有一門中的思想家所力求之說明，在於主觀是如何附屬於客觀，意識是如何附屬於存在，精神是如何附屬於自然……此等哲學家在出發點雖是一致，但體系不儘是完全相同……另一門中哲學家其任務是在於說明客觀是如何附屬於主觀，存在是如何附屬於意識，自然是如何附屬於精神。誰以客觀

爲出發點，則可創立無數種唯物論宇宙觀之一種。以主觀爲出發點之人，則亦可成爲某種色彩之唯心論者。他們只是死死的抓住了「唯物」「唯心」兩個名稱，而其內容實是觀念與實在的討論。好罷！我們去其名，求其實。

(一) 存在與意識

哈模列諾夫的一個有名的定義是：「物質就是獨立存在於我們意識之外的而又作我們感覺源泉的東西。」列寧說：「與唯物論有關的物質的性質是獨立於我們認識之外而爲客觀實在的性質。」物質就是獨立於人類之外却又能被認識的客觀實在。」新唯物論者主張自然界是客觀的獨立的實體，也只有自然界是實體因爲牠是一切感覺的源泉而感覺又是意識的源泉。所以意識只是自然界所造成。恩格斯在反杜林論裏面說：「我們如果進一步問什麼是思維及意識，牠們的來源如何，那末我們可以看到，牠們是人的頭腦的產物，而人自己則是自然之產物，人生長於一定的環境之中與環境共同發展；這樣就十分明白了人的頭腦的產物其自身還只是自然的產物。」物質實在是一切理論及實踐之出發點。故思想爲外界所決定而外界不爲思想所決定。列寧在唯物論與經驗批判論裏面說：「唯物論和自然科學完全一致，把物質作爲本源所與的東西，意識與思維感覺作爲次性的東西，因爲感覺在明顯的形態上只有與最高形態之物質（有機物）結合，和在物質建築物的石柱中，我們始能推測與感覺相似之某種能力之存在。」列寧在同書上又說：「物質作用於我們的感覺器官而發生感覺。感覺是依存於腦髓神經及網膜等等一定方法中而經過組織的物質。物質的存在不依存於感覺。物質是第一次的

東西而感覺思維及意識是以一定方法被組織之物質的最高產物。像這樣的見解在一般方面是唯物的見解，在特殊方面是馬克斯和恩格斯的見解。」

新唯物論的唯物見解大半是由費爾巴赫直接遺傳的，所以我們又回過來看費爾巴赫怎樣說：「思維及存在之真正關係是：存在是主辭，思想是賓辭。思維是爲存在所決定，而不是存在爲思維所決定。存在是由自己所決定而且經過自己。存在唯有經過存在能可得到，存在是以自己爲基礎。」從以上種種引證看來辯證法唯物論在認識論上的根據只是感覺論與實在論。其感覺論之成分即承認感覺爲一切知識之泉源而感覺則外界物質之反映而已；其實在論之成分即其承認外界之事物乃離意識而獨立存在。然而新唯物論只是武斷的假的感觉論與實在論的結論是對的，而不常給我們以理由。惟德波林先生常與我們相見以理。所以我再轉而敘述他對於存在與思想的解釋。

所謂存在德波林以爲是外在的世界，是超越感覺的自然界，但是「存在」決不是思想的內容。換過來說，所謂思想是感覺之總和而感覺只是客觀對主觀所發生的影響之結果。由客觀的可感覺性所引起之感覺內容，並非即該客觀可感覺性之本身。引起思維之存在並非存在之本身。故德波林說：「唯物論者在感覺之對象與對象之感覺二者之間是劃定了嚴格的界限。感覺之對象的總和乃構成了離一切意識而獨立存在的，外在物質世界。至于對象的感覺之總和乃形成內在的世界，意識內容，且沒有意識便不在。」存在的觀念和存在之本身乃爲唯物論者所區別。反之，存在本身即外在之自然界不倚賴於意識，不

爲意識所限制，反之意識乃是在宇宙客觀的歷史發展之過程中創造出來的。思想「不是天上的，不是超自然的起源，而是地上的，物質的起源。」是以思想或對象之感覺完成爲存在或感覺之對象所決定的。

(2) 物質之本身

物體在有人類有思想之先若干年前，已有其存在，並且若無外來的刺激復何有感覺之可言。故新唯物論主張外界是離意識而獨立存在的，外界決定意識。實在論也是這樣主張，只是不承認外界即所謂物質。但新唯物論者即以爲外界乃物質實體。惟德波林說：「物質」一名，實則此物質已非原來所謂物質之本義。恩格斯說：「運動是物質存在的形態，無論何處，決沒有無運動的物質，亦決沒有無物質的運動。」德波林說：「變化與運動是存在之實在形態。」事物物質是一切存在物之基礎，而物質事物又是在不斷發展過程中。這是表示變遷是實在的和具體的。而實在的和具體的便都是變遷的過程。過程的主體是絕對實在的存在，實體的一切。」所以物質本身只是一種變遷，一種運動，一種過程而已。

德波林又說：「實體，物質是在永久運動及變遷中，性質及形態是有客觀的意義，物體物質是性質變遷及性質形式之原因，基礎或主觀。」這一段裏而我們看出物質可分爲（一）形態，（二）性質，（三）形式。物質之形態即物質之本體。這種物質的本體德波林的意思以爲只是物體的法則或「結構」而已。（見埃列哈諾夫著戰鬥的唯物論中德波林序言）此所謂形態或「結構」即黑智爾及恩格斯等之質與量。例如水是二個輕一個氧（ H_2O ）原子所構成的分子。這些原子和分的結構狀態，運動變化以及其法則即爲水之「形態」。此水之形態即是水之物質自身的內容。牠是絕對客觀的。物質的性質即此一物對別

一物所發生的關係（主觀亦在內），而此關係亦由物體之客觀本質所決定。例如一杯水，牠不能孤立。水必須別的事物發生關係，如因外圍的空氣的溫度而影響其冷熱，因盛水器之大小而影響其形狀。此一物與彼一物發生互相的關係如是乃發生大小，冷熱，形體，遠近，光暗等等性質。此等物質互相影響而生之性質，既無人類之意識亦已存在。牠也是客觀的物質的形式，即指那反映於主觀念中的物質性質。性質刺激人的感官而發生感覺，這就是物質在主觀意識內的印象。有了冷熱，顏色大小，聲味，等性質我們始有冷熱大小，聲色的感覺。所以我們的感覺並非即物質之內容。德波林說：『作爲知覺的白色和白色的紙不是同一的，後者之得到白色是與牠對我們的影響無關。作爲結果之知覺不能作爲知覺原因之對象同一。物體影響于我們的感官，我們的神經，影響於眼膜，於皮膚。發生在我們神經中之過程和所以引起之事物性質是相異的。用心理學之術語，便是刺激和知覺是不同的。』

意識與事物之間只有因果聯繫的關係而不可混爲一談。且非意識爲因，事物爲果。因爲物質根本即無意識。「形式」「性質」只依賴「形態」始得產生，而觀念又依賴於「形式」與「性質」而構成。無物質本身之運動，即無性質與形式之產生，因之我們亦無所感覺。恩格斯在費爾巴赫論裏面說：「形式也正是在自存之物對我們活動的結果；沒有這種活動，它們便不會有任何形式。」

(3) 現象與本體 本體，在新唯物論者看來，即所謂「自存之物」「形態」或「客觀之物質實體」。現象即爲我們所感覺的「形式」，或爲我們的觀念所解釋的外表，或爲意識中的印象。本體與現象之關

係，即本體爲現象之原因，現象爲實體對意識活動之結果。現象與實體決非是一件東西。西湖的「三潭印月」是一張三潭印月的照片的原因。沒有「三潭印月」的實地風景，怎樣會有這風景的照片呢？可是這照片決非即該風景之實地本身。德波林說：『辯證唯物論首先建立了外在世界和現象之間的差別。物之自體和現象，不論是在數量上，或在內容上，都不可混同起來。』『感覺的對象與對象的感覺之間劃定了嚴格的界限。』假使我們承認了實體與現象之區別，那末凡我們意識中所認識的僅是現象，然而實體我們尙能認識嗎？康德答曰：『不可知。』新唯物論者以爲這是極大的錯誤。列哈諾夫、列寧、德波林等答曰：『可知。』既是我們所感覺僅是現象，而現象與本體不一，則我們何由以得認識外在實體之客觀性？列寧和德波林等都努力解決這個問題。列哈諾夫說：『人類在所感覺的對象間所發現的類似和差異，乃是現實中之類似和差異。』客觀對主觀之影響的變遷與客觀中之每一變遷中是相適應的。』這就是由外界所引起人類的對外界知覺與外界之本身在數量上在內容上都不相同。然而我們所感覺的類似和差異是有實在之類似和差異與之適應，故我們見感覺中之類似與差異而得以認識實在中之類似與差異。列寧說：『在現象與物質本體之間絕對沒有而且不能有任何原則上（根本上）的區別。區別祇在已認識與未認識之間。』現象與本體之間是以因（體）果（象）聯繫而互相映輝的。列寧又說過：『本質顯象出來。現象是本質的。』愛森堡這樣解釋上面的一句話：『一切現象中沒有同一的抽象的本質。本質隨其現象形式之不同而有不同的表現。因爲現象本來是靠自己表現本質的。本質在單獨的現象中並不完全表現出來，

因而象現比較牠常中所表現的本質更為豐富而完全。」

德波林尤為說明得清楚：「物之自體或物質不是存在於具體性質之後的抽象概念。物質的存在是不能和他的本質切開，反過來說牠的本質也是不能和牠的存在割開。物體本質是由牠的具體性質決定的，由牠的實在賓辭所決定的。」「形態」——物之本體是由具體之「性質」所決定。此「性質」又決定我們所感覺之「形式」。因為對象之不具有一切「性質」者是不能為我們所思維，不能存在。那末我們思維我們認識者即此具體的（外在的）性質。然而我們之所以得認識此性質必「從我們的感覺中構成起來」，必以我們觀念中的印象為基礎。這不成了觀念論嗎？！觀念論以為此印象是從天上下降來的，而唯物論以為此觀念中之印象即是從該具體之性質所引起來的。德波林說：「我們以印象為基礎而認識外在世界，然所指的印象乃是由外在世界的對象所引起之印象。我們以對象對我們的影響所生之印象為基礎使對象得有特定之性質……我們受客觀之影響而認識客觀。外在之世界（本體）與內在之世界（形式）之連繫，便是如此。以上對於現象與本體問題之解決，乃是由馬克斯與恩格斯的原則上出發的。我現在把他們的原則錄引在下面：

「人類的思想能否認識客觀的真理——這問題絕不是理論的問題而是實際的問題。人類應該從實踐中證明其思想的真實性，即證明人類的思想是有真實的力量並能達到現象裏面的。」（馬

『要作計算（計算爲思想之一——統先註）首先不但要有應被計算的對象，而且還應在考察這些對象的時候，必具有辨別牠們一切其他特性的能力，而此能力爲長久的歷史發展及經驗的產物。數的概念和形的概念，同是得自外的世界，而不是在頭腦中從純粹的思維產生出來的。要能夠達到形的觀念，先應該有那些具有一定形體的事物之存在，而且應該把這樣事物拿來比較。』（吳理屏譯恩格斯著反杜林論第八頁）

『破壞這種思想（不可知論——統先註）以及其他哲學之最有力的反對乃是實踐的結果……當那些組織成動植物的化學質體，尙未被有機化學一個個分析出來以前，正是那個物的自身（雖尙未被知——統先註）但是在有機化學將牠的內幕分析出來以後，物的自身已不復有其自在性而變爲「我的所有物」了。』（恩格斯著反杜林論）

（4）真理的標準 從上面的幾段引語，我們也可知只有實踐始能告知我們客觀的外在事物之真理。所以我們聯帶的討論到真理的標準問題。真理的標準是社會的歷史的實踐。事物之真僞當視該事物之本質能否爲我們所應用。恩格斯說：

『布丁存在的證明是在牠是可以吃的。當我們根據我們對於某種事物所認識的本質而把他拿來應用的時候，我們就正確地試驗我們感覺的眞理性或錯誤。如果我們的感覺是錯誤的，那末我們對於應用這種物品之可能的論斷也是錯誤。……如果我們能夠達到我們所提示的目的，如果我

們看到這個物件適合於我們對於這個物件所作的表現，看到牠所給的結果即是我們應用牠時所期待着的結果；那時我們就有積極的證明，證明在這個限度以內，我們對於這個物體及其物質之表象是與外在實體相適的。如果相反，我們的期待錯誤了……我們行動的成功將證明我們的感象是與我們所感受的事物的客觀性質相適合了。

真理的標準既是歷史的實踐，那末真理並不是固定不變的。人類的認識是隨着實踐經驗之發展而發展。每種科學及技術的發明及進步，人類之認識亦隨之展進至較高之階段。真理非固定的，玄學的，而是辯證的，具體的。這一層伊里奇闡明的最清楚。他說：『在認識論上像在其他科學部門上一樣，應該用辯證法去論斷，這就是說，不把我們認識當作已成的不變的東西，而分析怎樣從不知轉為智，怎樣不完備不確切的知識變為更完備更確切的智識。因此，真理也是一種過程，在歷史上我們的智識接近客觀絕對真理的界限是相對的，同時，無疑義的，我們與真理仍在日益接近之中。』真理是一種過程，人從主觀的觀念，經過實踐與技術而進於客觀之真理。列甫又說：『認識是自然在人身中的反映。但這並不是單純的，直接的，完整的反映；而是許多抽象，定義，概念，構成法則，等等系列的過程，這些概念及法則等等相對的，漸進的，把握着永久運動的及永久發展的自然之普遍規律性。在這上面有三種成分：是現實的，客觀的（一）自然；（二）人的認識——人的頭腦；（三）自然反映於人之認識中的形式，這形式即概念，法則，範疇等等。人不能完全把握——反映——或表現整個的自然，及自然的「直接整個性」。人祇能永遠的建立抽

象概念，法則，世界科學的圖畫等，且祇永遠的接近這點。(列甯著唯物論與經驗批判論)

新唯物論的真偽問題亦不外承認外在實體物質及自然法則之客觀實現性。這種外在實物完全可以爲人所認識，惟人不能認識至其極終。當我們不知某事物時，該事物是存在我們意識之外。則我們爲「盲目必然性」之奴隸。當我們已知該物之存在時，我們就成爲自然之主人翁，我們能應用之。所以只有我們實際生活的時候，只有我們愈接近具體之生活時，則由實際的具體的生活所表現的實在性愈確切。故真理是辯證的，且不能是終極而永恆的。

關於辯證法唯物論之唯物論的部分，大致是結束了。我再簡單歸納成下面的幾點：

- (一) 存在先思維而實有，思維爲存在所決定；
- (二) 物之自體，或物質是離意識而獨立存在的；
- (三) 物質在永久之運動與變遷中；
- (四) 物質可分析爲 1. 形態 2. 性質 3. 形式；
- (五) 形態由性質而顯現，形式以性質爲基本；
- (六) 故本體現象化，現象是本質的；
- (七) 客觀世界中之每一變遷是與感覺方面之變遷相適應的；
- (八) 存在之形態是經過突變而轉化爲他種形態；

(九)真理之標準爲社會的——歷史的實踐；

(十)人類智識日漸與客觀真理接近，然永遠只是接近，而不能達到整個之客觀世界。

II 新唯物論之辯證法

新唯物論離不了辯證法的成分。辯證法是馬克斯主義之活的靈魂。我們已經說過辯證法的娘家是黑智爾哲學。黑智爾以辯證法說明一切思想方法，宇宙現象。不過黑智爾以爲思想或精神是精神的客觀性，現象是精神的轉化。馬克斯和恩格斯採取了辯證法的方法而揚棄了唯心的理論。他們以費爾巴赫的唯物論反對黑智爾的唯心的辯證法，而以黑智爾的辯證法充實費爾巴赫的唯物論。

不論玄學的（此「玄學的」一詞與「辯證的」是相反的意義）唯心論或唯物論均以所研究的對象是永久不變的物件。甲即等於甲，而永遠是這樣不變的。然辯證法的出發點是將我們所接觸的一切事物，不視爲固定東西，而視爲還在發展中的過程。故辯證唯物論所研究的對的是過程。過程即是繼續不停的發展，永久變的化運動。恩格斯說：「證辯法哲學在一切事物中都發現出這些事物的可毀滅性的一方面；在牠面前任何一件事物都沒有存在之餘地，除非形成和毀滅不斷的過程，除非是由較不完美的不斷進至較完美的上昇運動。」辯證法是一切運動規律的科學。無論自然界，社會界，人類思想，均受辯證法之支配。且自然，社會，思想即辯證過程之本身。

(1) 矛盾律

馬克斯以爲事物都是變遷和進展的。事物何以會有變遷和進展的呢？新唯物論者乃答曰：事物之本身即是矛盾。恩格斯說：『當我們開始在事物之運動中變化中，生命中相互作用的時候，我們立刻陷於矛盾的領域中。運動本身就是矛盾；就是簡單機械物移動也只是這樣，使各該物體同一瞬息間在一個地方，同時又在別個地方。牠是在這一地方，同時又不是在這一地方。這種矛盾的產生及其同時的解決正形成了運動。』（反杜林論）這就是說，無論任何事物都包含有一種正的和一種負的力量，而正負兩力量互相衝突，互相爭鬥，互相抵抗。因爲這種矛盾的力量，事物——不論在自然界，在社會界。在歷史上總是繼續不斷的運動。伊里奇說：『統一物的分裂及其充滿了矛盾的部分之認識，是辯證法的本質』。

科學把物質分解爲原子，而把原子又分解爲陰電子與陽電子的統一。化學原素發展之內在物根據即原素內在矛盾之運動。在生命現象的進展中，各細胞的生命中，發生和消滅，物質與能力之新陳代謝。生和死，都是被給與的內在的統一。在生存競爭中的變異性及遺傳性，也是在矛盾中。所以無論任何事物的發展都是統一物之分裂爲互相對立的衝突，也就是由這些對立的衝突間的相互關係，而發的內在的運動。

但是不論社會進展，自然進展。思想進展，我們不但看見統一物的分裂，而且我們也看見分裂物之結合。『內在的對立互相結合，即對立的一方面如不存在，他一方面也不能存在。』對立性非但是結合的，而

且由此一對立轉變爲彼一對立，其間是互相滲透的，這是對立的同一性。物質是運動的，是發展的，是過程的。而研究這種過程之自始至終的發展，則必須探求其中之各統一方面的對立性，以及其對立方面之同一性；求統一物之對立，及對立之結合及推移。馬克斯說：

『辯證法，因其合理的形態使得布爾喬亞及空論論的代辯者感到苦悶和恐怖。因爲辯證法，在現存事物之肯定理解中，同時還含有其否定，其必然死滅的理解；牠把一切現實的形態，在其運動上（因而是從其暫時方面）去考察；牠不屈服於任何東西之前，在其本質上是批判的，是革命的。』（馬克斯著資本論第一卷序）

一切過程都是有始有終的，一切過程轉變爲其自身之對立物。任何過程的常任性是相對的，而此過程之轉變爲彼一過程，這種轉變是絕對的。列甯說：『對立的統一（合致，同一，均勢）是有條件的，一時的，暫存的，相對的。互相排除對立的之鬥爭，是絕對的發展，運動是絕對的。』（列甯著關於辯證法問題）

事物本身是發展的，是過程，因爲牠本身是兩種正負的力量鬥爭，衝突，和抵抗。內在的矛盾使事物進展，但是當着正和負兩個相反的力量是平均的相等時候，當着對立的矛盾力對等的時候，在事物的表面上，暫時會現出不變動現象。不過這種現象只是虛偽的靜止，虛偽的經常，其實，其本身之內仍有內在的矛盾衝突，只是矛盾的力量均衡而已。

(2) 數量到質量之轉變 事物本身即是矛盾，故事物乃一種過程，一種變化而已。然而事物是怎樣變轉的呢？要討論到轉變的問題，我一定要預先說明辯證法唯物論是一元論的。所謂一元論者就是說宇宙萬物均由一物質轉變而成。實體只是唯一物質。故無論何種變動都是從一元的物質出發而決不是由兩種實質或多種實質所由發生的。現在我們可以進而考察新唯物論者對物質運動所定的定律。宇宙萬有由唯一之物質所轉變而成，其轉變內在之原因乃矛盾力量之衝突，而其轉變之方式則由量到質，即物質數量的增加至若何程度得由此質量一變而為另一種質量。數量的增減可以轉變本其自身之質量。一切不同的種類，形式，性質，都是由物質和能力之數量增減變化之不同所造成的。要拿社會事業做例子的話，恩格斯說：「許多人的協業，許多個別力量之融合為總力量——新的更高級的力量——此一總力量與組成牠的個別力量之總和，是完全不同的。」由量到質，或由質到量，化學公式最易於找到許多的例子。恩格斯在反杜林論中所應用過的例子，我把牠們搬了過來以求「存其真」。

C_n H_{2n} + 2 —— 尋常石蠟的系列
 C_n H_{2n} + 2O —— 最初酒精的系列
 C_n H_{2n} + O₂ —— 單鹽基性阿納因

C_n H_{2n} + 2 —— 尋常石蠟的系列

C_n H_{2n} + 2O —— 最初酒精的系列

C_n H_{2n} + O₂ —— 單鹽基性阿納因

如以最後系列為例而連續的以 $n=1, n=2, n=3$ ，填入則所得的結果如下：

CH_3O_2 蟻酸——沸點百度融解點一度

$\text{C}_2\text{H}_3\text{O}_2$ 醋酸——沸點百拾八度融解十七度

$\text{C}_2\text{H}_5\text{O}_2$ Propionic 酸沸點百四十度

$\text{C}_4\text{H}_9\text{O}_2$ ——牛酪酸——沸點一六二度

$\text{C}_6\text{H}_{11}\text{O}_2$ ——Valerianic——沸點一七六度

所以在上面我們可以看到，由原素的單純數量上的增加，而且總是同一比例的增加，形成了許多系列的質量不同的物體。馬克斯的例是「三句不離本行」無疑的是以經濟為比例。零散的貨幣其性質是商品交換的工具。貨幣增加至一程度時，其性質或為儲蓄與支付的利器。貨幣若再增加其數量，則其性質乃成為資本。資本不只是單個貨幣的總和。貨幣是商品交換的工具而資本獲得剩餘價值的手段。三五個人只是一羣有理性的動物而已，然多數之人則成為一社會，社會非人類之總和而另有其質量。

由此一事物變為另一事物，由若干數量的增加而使其由原來的性質轉變為另一性質。然而其間的連接是怎樣的呢？馬克斯與恩格斯答曰：『飛躍。』此地我們就討論到新唯物論的「突變說」。一切事物的發展都不是漸進的而是突變的。水的熱度到了沸點的時候突然就變了氣，氣冷至一定之溫度時也會突然凝結為水。 H_2 和 O 突然的就轉變為水，其間並不是繼續不斷連接。必有突變始有新質量之產生。社會的進展也是如此，沒有革命，就沒有發展。在反杜林論中恩格斯說：

『無論怎樣徐徐的進行。從一運動形態到另外一個運動形態的轉變總是一種突變，總是一種決斷的轉變，無論是從各個天體的機械學轉變到別一天體上微小物體的機械學，或是從物體的機械學轉變到分子的機械學……其性質都是如此。從分子的物理學到原子物理學，或化學，轉變也是同樣以決斷的轉變來完成的；從尋常化學作用到蛋白質化學作用——生命——的轉變更是如此。往後在生命的範圍內，突變慢慢的更稀少和不顯著了。』

所以變為整個宇宙發展之普遍的規律。由量到質的轉變，自然也是遵循這個突變律的。

(3) 否定之否定律

事物變遷的原因是事物內在的矛盾；事物轉變的方式是從量到質或從質到量；而變遷的結果乃是否定的否定。『否定』並不是絕對的毀滅或勾消，而是過程發展的動因。當一事物消滅其本身且因其消滅而使該事物有更高一層的進展。否定之可能必需是進一步的肯定。『死滅』同時是內在的保留。『辯證法的否定是過程發展中之一動因，一方面表現為揚棄，即表現為舊事物的克服，他方面把舊事物當做附屬的動因而保留着。故否定本身即一種發展。恩格斯說：『一粒麥我得經常的條件，如果牠落於適宜的土上，那麼在熱度及濕氣的影而之下，牠就發生特有的變化。牠發起芽來，麥粒本身消滅了，被否定了；在他的地位上發生了植物，這是麥粒的否定……牠生長，開花，結實，最後又產生麥粒，麥粒一成熟，麥桿即枯萎，而自身又被否定了。因為這一否定的結果，我們又得到了原來的麥粒，可是並不祇是一粒而是增加了十倍，二十倍，三十倍……如天竺，牡丹，或蘭花，如果我們用園藝家的技術，去培養

種子及其所發生之植物，那麼因這一否定之否定的結果，我們不但得到更多的種子，而且得到能開更美麗的之花之更好種子。這種過程每次的重複，每次新的否定之否定，都增加着這種完美的程度。『蝴蝶從卵中孵化出來，於是否定了卵，至牠們配偶，產生無數之卵等等過程完成之後即自行死亡，這就是重新又自行否定。全部地質學也是否定之否定的系列，即舊的岩石破壞，新的岩石形成之前後相繼之系列。在數學上也是否定之否定的。如果我們否定，我們就得到！』如我們再否定這一否定，以！乘！，那末我們就得到+。我們已得到原來的正的，可是牠已處於更高的階級。哲學思想我們已經說過，也是同樣的。

否定不僅是消滅，伊里奇說：『否定的要素是辯證法中最重要的要素。其特徵的東西，重要的東西，不是完全的否定及胡亂的否定，也不是懷疑的否定及混惑的否定，而是當作聯結的動因看的否定，當作保有肯定的，即不伴有任何混惑，任何懷疑的發展的一個動因看的否定。』否定的否定決不是歸復於原來的肯定，決不是循環式的運動，因循環並沒有進步。第二「否定」否定第一「否定」而進展至較高的階級。這乃是螺旋式發展。一層否定一層，一層昇高一層。『合命題的本質，在於牠表現新事物的發生。新事物通過飛躍而發生。否定之否定就是連續性的中斷，就是那揚棄舊形態之矛盾的新規律性的發現。舊矛盾被揚棄於合理命題之中。』

事物是一種運動，一種過程，其中有內在矛盾的各種力量，許多數量之增加而有質量的轉變；發展乃是肯定之否定。但是辯證法唯物論只注重零散的事物嗎？！恩格斯說：『悟性是習慣於各種自然現象

的單獨性去觀察而忽略了牠的整個聯繫。」自然一切現象是聯繫和交互作用的，唯物辯證法是一元論的。自然界是整一個的體系。無論物質是怎樣的變化進展，牠們是一個跟隨一個互爲因果，互爲條件。恩格斯在自然辯證法中說：「當我們來觀察運動的物質的時候，我們首先就要看看各個運動與各種物體相互的關係，它們是互爲條件的。我們不但知道在某一運動之後跟隨着一個運動，同時我們又知道，我們如果造成了某些之條件，也可以隨之以某種運動。」

自然界是一個聯繫的整體，其間的一切事物是交互作用的，互相條件的。這是運動的「聯繫性」。由運動變化產生了因果法則，而牠本身又照因果法則進行，因果法則也倒轉來規定了運動底存在和發展之可能。」但運動中也有「偶然性」。某種原因而不能得所期望的結果。這種結果是自然的。然偶然之結果乃因其原因遇另一相反的原因而消滅了原來之原因的作用。如我走路的時候甚爲穩定，或遇一香蕉皮跌倒而停止行動。恩格斯說：「自然界中則包有各種各色底事物與過程，其中也有偶然的，也有必然的。」偶然之自身即必然所產生之必然原因，偶然自身即必然的。而必然也是偶然的。黑智爾早就說過：「偶然是有根據的，因爲牠是必然的；同時牠是沒有任何根據的，因爲牠是偶然的。偶然是必然的，而必然亦是偶然的；然而從另一方面講來，偶然也正是絕對的必然。」故自然界因果運動的法則不單是絕對必然的，也不是有偶然即無因果。牠們是相互交錯着的。

新唯物論之辯證法理論可結爲下列幾條：

- (一)事物有內在的矛盾；有矛盾始有進展；
- (二)事物的過程中數量的增加能轉變其性質；
- (三)運動進展乃是否定的否定；
- (四)由此一性質轉變的另一新性質其間的聯接是突變的；
- (五)一切運動，一切變化，都是有聯繫及互相交作的；
- (六)運動有因果之必然性，而亦有其偶然性，然偶然即是必然的。

五 新唯物論的批評

馬克斯主義並不是百靈機，也不是「藥到病除」無往而不利的。牠只是某種經濟學說，社會主義，雖有點哲學背景，然決非一整個的哲學系統。馬克斯也許是經濟學者，也許是社會學家，然而他並非是哲學家。不過，馬克斯曾採用過某些哲學原則以加強其社會學說之力量，然亦只是臨時之手段而已，亦只是某些哲學原則而已。無哲學系統之可言，無哲學討論之必要。不幸，馬克斯的信仰者抓住某些馬克斯曾經採用過的那種哲學上的口頭禪，以加種種解釋，大事擴充，乃儼然成一謂所辯證法的唯物論哲學。在馬克斯的徒中的幾位從事哲學討論的先生們，在他們因一位自己總說只有他一人是正宗辯證唯物論者，別人

都不十分澈底的明瞭馬克斯。於是乎他們自己之間每爲解釋，擴充之內容的不同，而發生許多內部的衝突。在蘇俄的唯物論的先生們的爭吵是這樣：

「在這些問題上，德波林及其一派追隨於樸列哈諾夫的後塵。他們沒有暴露樸列哈諾夫在認識論上的謬誤的本質及其象形論的本質；沒有暴露樸列哈諾夫根本上不理解反映論。他們從樸列哈諾夫所採用了的東西，不是伊里奇所說的「馬克斯主義中最好的東西」，而是樸列哈諾夫的缺點及謬誤。」

「德波林一派在說明辯證法的要點，即對立之統一的法則時，好像忘記了伊里奇所說對立的統一是有條件的，對立的鬥爭是絕對的那個命題。」

「里亞乍諾夫這樣說：「我不是多數派，也不是少數派，也不是伊里奇主義者。我只是馬克斯主義者，我只是馬克斯主義的革命者。」（以上三段均錄自李達、雷仲堅合譯之辯證法唯物論教程第一章）

可見每一人的馬克斯主義的哲學，與另一人的馬克斯主義的哲學總是互相不同的。其原因只怪馬先生僅用了哲學上的一點原則一點空殼，而無充實的內容。可是也不能怪馬先生，因為他根本上不想做哲學家，而只好怪其信徒的多事。幸而他們善辯，譬如我適才引證的這本書，別的唯物先生們又會說那書的著者也不懂得馬克斯，而別的同派又說這一批不是「老牌」。李季先生說他是馬克斯主義者而指

葉青先生不够批評大家；葉青先生又再三的表示他懂馬克斯主義，而證明李季在不懂辯證法之外，還不懂物質論，歷史的物質論和社會的爭鬥論。（見讀書雜誌第三卷一期及二十世紀第二卷四期）這都是由於理論空虛而發生衝突的表示。

不管他們內部是怎樣的紛亂，我們僅就辯證法唯物論的幾條大體原則上考察其是非曲直。而且如其說是和馬克斯討論哲學，不如說是和恩格斯，因為他比較的還多談點哲學；不過與其說和恩格斯討論哲學，尚不如說長和幾位以哲學解釋馬克斯主義的先生談談哲學。我把批評的部份分爲：（一）一般的批評；（二）特殊的批評。

Ⅰ 新唯物論一般的批評

這般新唯物論者喜歡拿一個攙統的名詞，應用到許多其他的意義上。他們預先有了一定社會學上的主張，然後他們把一切能拉攏到原有的那種主張裏面去的那些哲學理論上去，再加上幾個攙統的名詞，以示其業已經過辯證之鑪所綜合的學說。「資產階級」是他們最喜歡用以形容其一切相反的理論之名詞；「無產階級」這是加在他們所贊成的學說上之另一名詞。凡不是唯物論者的一切理論都是資產階級的胡說；凡無產階級的話都是真理。撲列哈諾夫說：「我想俄國無產階級有覺悟的代表一定會評價你那哲理的智識。」現代資產的思想家對唯物論的思想都取一種傲慢不可一世的鄙夷態度，……資產階

級怕唯物論因爲牠是一革命的學說；資產階級在無產階級眼上所帶上的神學的蒙眼想借此以阻滯其精神的發展，唯物論正是撕破這蒙眼最好的工具。（林譯戰鬥的唯物論）這些都只是一些社會主義與政治活動的口號，絲毫沒有哲學意義的話語。而這種無聊的口號在新唯物論書籍中隨處都可以找到。這絕對不是追求真理的態度。理論的真偽並不在資產之有無，也不在階級之分裂。釋迦牟尼修道四十九年，毫無資產，離去階級，然而他能主張物質是不存在的。我以爲理論的爭鬥當視學識之是否豐富。若是新唯物論者所說的資產不是錢財而是知識的話，那末我情願做一位資產（有知識的）階級，而不情做一位無產（無知識的）階級。

還有兩個我認爲最討厭的名詞即「布爾喬亞」與「普羅列達里亞」與資產及無產意相等而被用於唯物論書籍中的更多。如：「新奧的革命階級普羅列達里亞是唯物論世界觀的担負者，布爾喬亞在普羅列達里亞革命的時代，違背客觀的現實，墮落在觀念論或神秘主義方面。」現在宗教不但把布爾喬亞哲學隸屬於自己，並且也把布爾喬亞科學隸屬於自己。……差不多一切布爾喬亞心理學、醫學、自然科學，也爲宗教的精神所貫徹。（李達等譯辯證法唯物論教程第六六頁）這兩名詞用法真廣。非但有「布爾喬亞哲學」，尚有「布爾喬亞的科學」，「布爾喬亞的心理學，醫學，自然科學」大約「布爾喬亞的醫學」醫不了普羅階級的病，「布爾喬亞的科學」所發明的顯微鏡，也許不能照出「普羅」先生們的原形。新唯物論的先生也許還有「普羅列達里亞」的馬桶，「普羅列達里亞」的精蟲……真是無奇不有。

馬克斯的目的只在建設一個社會理論，而不在創造一個哲學系統。就是他說了些關於哲學的話，其目的只在配合他原有的社會學說。這是一種削足適履的方法，決不是爲真理而真理的方法。研究哲學的人們是要先考察一切事物學理判其真偽，明其是非，然後乃成立或贊同某一派理論，這才是批判的態度，科學的態度。假使我們預先設立一個定論，然後搜羅許多合乎這種理論的事實學說以促其穩定，這只是一種偏見，談不上學理二字。新唯物論不論哲學則已，談到哲學就離不了社會學說支配。那末，你們何不痛快的專講社會問題，何必又掛着哲學的幌子呢。

II 新唯物論特殊的批評

現在我們考察辯證法唯物論的內容。至于我批評的程序大致是依着第四節的理論順序談下來的。

1. 官覺是唯一的認識機關嗎？ 新唯物論者絕對的說「然」。葉青先生也承認認識機關裏面尚有理性之作用，但他又跑回去說理性仍只是感覺所造成，理性仍只是較高的感覺而已，因爲葉先生有這樣一個公式：「感覺——思維——感覺」。故葉青仍只是唯感覺論者，只有感官所感觸的才是真正認識了外物。然而新唯物論仍不敢強硬到底。有時他們又說：「人的眼睛的構造，並不是人的認識的絕對界限。除我們眼睛之外，不但有其他感覺，而且還有我們的思維。」官感與思想那一個高級些，那一種更接近實際！伊里奇回答說：「在某種意義上說來，表象（官感）自然比較低級些，實質在於思想應該包含全部表現，

包含牠的運動；爲應付這點，思維必須是辯證法的。表現是否比思維更接近現實？唯唯！否！否！表現不能把整個的運動，例如，牠不把能把握一點鐘三十萬公里快的運動，可是思維可以把握而且應該把握！對呀！列寧（即伊里奇）先生替我們一語道破！「表象不能把握整個的運動。」官感所得只是零星散漫的表象，怎樣會變成整個？這裏新唯物論者離不了心之綜合能力。然而葉青先生會拿出這個公式來：「感覺——思維——感覺」思想由感覺活動而引起。沒有刺激，感官不生運動，思維原是感官對刺激的反應。但是思維是把整個運動的感覺（即官感）只是把握零散的印象。假使思維是由官感所產生的話，那末離了思維的綜合能力之後，零星的印象怎樣會產生整個的運動呢？葉青先生（在二十世紀中與再生記者譚譚哲學裏面）何以逃脫了南廬熙先生所問的「感官如何會「理解」？這一論點呢？葉先生要知道這是一個人爭論的焦點！「逃席」是自認被克服的表示。明顯的說，感官不能「理解」；無理解力的感官，伊里奇說得很明白，不能「把握整個」；然而不能「把握整個」的感官何以葉先生輩的新唯物論者能用以「說明」「把握整個運動」的整個思維呢？葉青先生不致於說伊里奇不是新唯物論者罷！

葉青先生所說的「思維原是感官對刺激的反應」請您再想想看，不妥當罷！「感官」這一定是指腦神經，牠是感官的總機關，這個機關由接受的刺激所發生的反應仍只是零散的感覺，而決不是思維！葉先生似乎是「吵」胡塗了。因此「把握整個運動」的思想並不是由感覺所發生的，而確是在感覺之外的另一認識機關，有此兩機關之相互作用乃構成整個之認識。（其理論在拙著知識論綱要第十章

有詳細的說明。至于印象與思維之不同在拙著第七五頁——八〇頁中，尤有詳細之理由，不在此多費篇幅。）

新唯物論者以感覺引起思想，或者可以說是他們不承認感覺只是零散，因為他們說「常識」告訴我們：我們所感覺的是整個的自然界。自然界是整個的，故感覺的反映也是整個的，故整個的感覺產生思維的整個。在這個地方新唯物論者預先假定了整個外在自然界的存在。這即是「預有成見而後理論」的表示。說思維與感覺的時候你們假定了自然界的實有；然而你們進而證明自然界之實質的時候，你們說先要有思維與存在的討論；在討論思維與存在的時候，你們先要解決思維與感覺的關係；在解決思維與感覺關係的時候，你們又先假定自然界之存在。你們總逃不出牢籠。這是圍着圓圈跑的理論。結果是一無所有。

2. 意識是腦經的產物嗎？ 新唯物論者絕對的答曰：「然」恩格斯就說：『意識是人的頭腦之產物，而人自己則是自然的產物。』然而意識不是機械物理所能解釋。意識和腦經是兩不相同的。腦經的運動是機械的，是物理的。某種刺激必定是引起某種一定的反應。意識決不是這樣的，意識觀察牠自己本身，牠能反省。一架印刷機不知牠本身在做甚麼事；而人們不只是「造糞機」，並且可以是主張唯物論的人。腦經是佔有空間的，而意識是在任何地方都找不着的。也許意識思及空間，但決不在空間之內。新唯物論者要在腦經中尋意識，簡直是緣木而求魚。腦經中的反映只是臨時的，而意識能溯上古顧及將來。千年前

的事跡，千百年後能應用的科學法則，你們的腦髓中儲藏著的嗎？假使記憶只使感覺之重現的話，那末所重現的應只是許多零星的印象，系統的聯繫又是怎樣在腦經裏面發生的呢？腦經只是官感的機關，機械的反映，而意識則給該反映以意謂。我的腦神經經過聽官聽見，接連五下聲音，這只是刺激之直接反應而已，無意謂之可言。但是意識解釋那是五點鐘了。意識不只是被動的接收印象，心不僅是白紙，而是有自動的活動力，心能綜合，能判斷，能發生意謂。葉青先生也自認他並沒有：『否認思官有活動力，能活動，發生積極的作用。』在表面上葉先生實是極力的表示不否認，而且求真理的天良也不由他否認，可是實地裏他積極的努力否認意識之自動力。所謂意識自動力的真意就是說：意識能超感覺之上而自動的綜合感覺。假使意識不能超過感覺，而反是爲感覺所超越的，所支配的，則仍徒有自動之名而無自動之實。葉青先生表面上並不否認，可是同時他又說：『思維是一種特殊器官發生的作用……思維器官是有特殊組織和特殊作用的腦子。所以腦子之於思維，正同足於步一樣。』結果葉先生所不否認的有自動力的思官仍只是被腦子，被感官所驅使而動作。實地裏葉先生認爲思官是被驅使的而已，思官本身仍無活動之可言。假使您要問，『我在甚麼地方說的』（葉先生在二十世紀二卷二期四十頁這樣問過我）就告訴您：您在二十世紀第二卷一期第七十頁第四節中曾經提過，所以腦子只能零星的反映，意識有自動之綜合力。腦不能產生意識，如能行之馬不能產生能飛之鳥一樣的明顯。

3. 存在是獨立於意識之外嗎？
新唯物論者絕對的答曰『然』。自然是決定意識的。但是我要問：『

在一個對絕的沒有知識的境界，唯物先生們尙知有存在嗎？『唯物先生們居然肯定了絕對無知識的境界而有事物存在的知識。即無任何知識則又有存在的知識，這種顯明的矛盾，唯物先生當何以言之。而且即「肯定」與「存在」兩詞仍離不了知識。唯物論者總對實物在意識之外，毫無知識的地方也有物質的存在。因為他們這樣的證明：在沒有人類沒有意識之前早有山川走獸的存在。但是到現在假使還沒有山川走獸等概念的時候，你們能認識其存在嗎？何以我們知道有人類千萬年前已有自然，其原因仍不外乎人類有知識。在你們對月亮沒有任何認識，你能說出月亮反面有山水鳥獸的存在嗎？事實上，有知識始能有存在之認識，有知識始能有「存正」之意。謂然而葉青先生這樣的駁論：

(馬底) (馬底) (馬底) (馬底)

實物——概念——概念——實物

(概念底) (概念底) (概念底)

形成過程 傳授過程 對照過程

(原始人) (父母) (我)

這就是說：我對實物是以概念解釋，概念是由我的列祖列宗所傳授祖宗所有的概念是由原始人所造成，原始的人是從實物本身而造成概念。(見二十世紀二卷一期九十三頁——九十五頁)『最初的人能够肯定他所認識的馬就是馬，因為他把無角有鬣尾如拂塵……的獸取名爲馬。』我還問：『取名』的作用是否能離開意識！在絕對的離開意識之外，葉先生又能理解「角」「鬣」「尾」「拂塵」「有無」……嗎？

不怕葉青先生會跳，你總跳不出如來的掌心（意識的範圍）。

德波林先生又把意識的對象（存在）和對象的意識（意識）區別得很嚴格。一個是能知，一個是所知，所知與能知並不是同一的。是的，我們也承認其區別，但是這種區別仍只是在知識範圍之內。因有只有在知識範圍之內始有知識關係與能所兩關係者之區別。在知識範圍之外乃是沒有任何知識關係，則何由而所知？何由而能知？既不知有存在，則何由而肯定存在？我們或許不能說知識之外絕對無存在；但我們能說知識之外絕對無知識；絕對無知識則絕對不知有存在。然而新唯物論的先生們拿甚麼理由在絕對不知有存在的時候堅持物體之存在？假使你們說在事實上不是絕對的無知識，乃得證明物體之存在；然而你們所證明的存在仍不能絕對脫離之外。

列寧對本體與現象之區別乃『在其已認識與未認識之間。』由未認識的漸漸變為已認識的，本體慢慢由現象而顯明。可見未認識的是不得而知，即其存在與否亦不能肯定。必到被認識之後，其存在始得有其意義。新唯物論又這樣辯：以前不被知，而現在已被知其存在，且被知其在被知之前已有存在。但是我說：被知其在被知之前已有存在，然仍因其已被知。試問：「存在」怎能獨立於意識之外？

4. 由現象所認識的是物質的嗎？新唯物論的列寧答曰：「本質現象出來，現象是本體的。」而他們以為本體即物質。新唯物論者把物質看為：（一）形態，（二）性質，（三）形式。形態是物質本身之內容，形式為對物質所認識的意識內容。我們所知的是形式，而所知的對象是性質。我們之所以知有本體乃因為所知

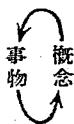
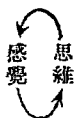
的形式必有外在的性質，有外在的性質必有外在的本體。德波林說：「對象之不具有一切性質者是不能爲我們所思想，不能存在，不有任何存在。」沒有白色，沒有形式，沒有軟硬，沒有其他性質，何能有白色的紙。王特夫在甚麼是物質裏面這樣解釋性質：「因爲外圍的空氣等的溫度而影響到它的熱度，因爲盛水的杯底形式而影響到它的體積形狀；因爲它受日光照耀而反射出來發生光澤等等，這就構成它（物體）底冷或熱及形體，大小，方圓，色澤等等性質；這些性質是與外物間相互的關係，這時即尚未入我們的感覺，它們仍然是存在的。」新唯物論的先生你們能證明「尙未入我們的感覺」的「冷熱形體，大小，方圓，色澤等等性質」嗎？真奇怪！你們能有不被人看見的顏色，不被人聽得的聲音，不被人感覺的冷熱！不然的話，你們只得承認一切的性質只是爲人所感覺。然徒有機械的刺激和反映而毫無意識，則復何「性質」之可言！葉青先生也贊成這句話，因爲他說：「只有盲目的經驗論者才反對推理和假設，只有機械的，感覺論者才必須純然直接由感覺去認識……」這「豈不機械得死人！」故性質也如形式一樣，是意識範圍之內的，脫離不了觀念。然而聰明的葉青先生又會搬出「感覺——思維——感覺」這一套法寶。第二個感覺因爲是「機械得死人」，所以牠上面有思維，然而在思維又加上了機械的感覺，豈不仍是「機械得死人」！所以我們澈底的不要：

感覺——思維——感覺

事物——概念——事物

第二個感覺和事物既因爲必有思維始能解釋而去其機械性，那末第一個感覺何以仍保存其無意

謂，仍保持其機械性呢？總之原始的（第一個）感覺仍必有思維解釋。否則仍只是無意識的零星的、模糊的純感覺而已。所以我們對於感覺與思維的關係認為是這樣的：



回到本題上來說，本體由性質而顯，性質必有感覺而後成立，感覺免了不思維（觀念）的解釋。所以由性質而認識的本體仍只是在觀念範圍之內，所知的對象不離意識。假使物質的定義是脫離意識存在而刺激感覺的話，那末在現象中我們所知的本體不能是物質的。

葉青先生仍能證明：「整個的既成的一定的客觀實物」他的證明是說：我們在感覺中能感覺到整個的對象。感覺印象是以外界存在之對象為轉移的。從我們能有：「認識出整個的既成的一定的客觀實物」之感覺乃證明有「整個的既成的，一定的客觀實物」之本身。德波林也是這樣證明的，然而我們再問葉青先生等：「你所認識的這個「整個的既成的一定的客觀實物」的感覺是從那裏來的呢？」葉青先生又回答說：「至於我們所以能把成爲斷片的感覺構成（或「結合」爲）整體的感覺，乃是由於物底諸性質本身自「結合」爲（或自構成）一物的緣故。」（二十世紀二卷二期第六十頁）換句話說，整個客觀實體之感覺又是因物體自身是整個的客觀實物。葉青先生真聰明：既以感覺證實物，復以實物證感覺。蘋果是實有的，因為我看見有蘋果，何以我得看見有蘋果呢？因為蘋果是實有的。結果只是兜圈子，一無

所得。葉先生雖有運用變化之巧，然僅是一種技術而已，不足以言真理。

5. 真偽是以實踐未證明的嗎？

馬克斯回答說：「人類的思想能否認識客觀的真理——這絕不是理論的問題而是實際的問題。人類應該從實踐中證明其思想的真實性……」老搭擋恩格斯也說：「當我們根據我們對於某種事物所認識的本質而把牠拿來應用的時候，我們就正確的試驗我們感象的真理性或錯誤。」所謂「實踐」所謂「拿來應用」就是說外界的可感覺性或影響，也就是說我們能感覺牠，或由感覺去推論牠，也就是葉青先生所謂反應。約翰生說你踢石頭的時候你覺得痛。這就是石頭外在的證明；你吃布丁覺得津津有味，恩格斯如是證明了布丁的真實；你叫他兒子對答應你叫一聲「父親」，葉青先生把兒子的實有證明了。但是新唯物論的先生們可知道石頭的反應，布丁之「影響」或「花的香」，「太陽的光」，（解釋見二十世紀二卷一期九七頁葉青引用之交互作用說）兒子答應的聲音，都只是純粹的感覺。純粹的感覺只是機械的，無任何意義。除去人的理智之外，石頭本身無任何意義。布丁本身，花本身，太陽本身，兒子本身，以至於葉青先生（所餘下的生理機械）之本身都是沒有任何意義的。我們即使承認葉青先生所引用的交互作用說，但是我們的「被告」所謂「外在的客觀」在我們上作用的所影響的，只是機械的，無任何意謂的作用或影響。現在我們回到本題上來問一句：「機械的，無任何意謂的「影響」或「作用」能證明我們思維或認識的真偽嗎？」當你們證明你們對石頭，花，太陽……的認識是真實的時候，你解釋說外在石頭本身不是在使你的脚痛嗎？花不是正在發出芳香嗎？兒子不是在叫你

爸爸嗎？葉青不是在駁張東蓀嗎？新唯物論的先生們！你們要知道，那仍不是牠或他們本身（離了他們的意識之外）在證明我們思維之真偽，反而是思維自己證明思維之真偽，因為那些「使你腳痛」呵，「發出芬香」呵，「叫你爸爸」呵，「駁張東蓀」呵，這都是意識的解釋，而不是無意識之機械的證明。鬧了半天，日仍是原告自己對自己解釋，永久只是一場「一造的官司」。若是新唯物論的標準論不是「一造官司」的話，那他們就用兜圈子的理論，使用其隨身法寶。外界之是否真實，乃由實踐證明之。何由而有實踐，乃因耳聞目睹及由耳聞目睹之推論，何由而知耳聞目睹及由耳聞目睹的推論之真實性，乃由外界本身實有之證明。然而何由而知外界之實有，新唯物論仍不外以實踐而證明之。新唯物論的先生們假使你們逃不出這個圈子，那末何不向觀念論領教？

6. 「物質」到底是甚麼？新唯物論者如列甫及其信從者乃是這樣解釋的：「物質是獨立存在於意識之外而發生作用以引起感官之感覺的。」唯物論乃是本體論上的討論，然而這個定義是認識論上的討論。不錯，本體論的基礎是根據認識論的討論。但是在認識論上尚有紛爭的問題就拿來作爲本體論上的定義，這就够荒唐的了。定義的前半段是實在論的論調，然而如實在論一樣新唯物論者始終沒有證明獨立存在於意識之外的是甚麼，而且獨立意識外之新唯物論不能有任何證明。後半段仍祇是以感覺證明物質。感覺論不强健外，到底物質是甚麼這個本體問題在這個定義裏面並沒有答覆毫末。即使「物質是怎樣的」新唯物論有過一種解決，但是物「質是甚麼」這個定義就根本沒有提及。所以這個對物

質的定義只算是一個認識論的討論，至於本體論本身的問題，尙未升堂，焉云入室？不然的話，新唯物論者只是用一個本體論上的名詞套在一種不健全的認識論上面。這只是名詞之爭而非真理之爭。

我們就題來論題，「獨立存在於意識之外而能發生作用於我們感官而引起某種感覺」這一段內容也不能作物質的定義（請杜畏之先生注意我此地並沒忘記該定義之前半段。請別罵我是「沒良心」的曲解，塗改與割裂「蠱惑」「欺騙」「太缺德」等。見讀書雜誌二卷五期杜作「一封公開的信給張東蓀」第十四頁）因為新實在論之 *sense-data, object, the given*，也可以那定義解釋之，可是新實在論者絕不即是唯物論。而且絕對觀念論的「絕對」也可以解釋為獨立存在於意識（作個人意識講，並且凡唯物論者都只認意識是個人的）之外而刺激我們之感覺的。但是從這個定義牠得到了一個與新唯物論絕對相反的結論。可見「獨立存在於意識之外而能發生作用於我們的感官而引起某種感覺」可以應用到各種地方，好似「能行走的有生物」可以應用到若干種類的動物一樣。而新唯物論硬把凡能行走的有生物都名曰狗。這不是腦子不清嗎？他們始終抱緊「狗」一名詞而說不出「狗」與其他「能行走的有生物」不同的特性。於是他們主張凡能行走的有生物都是狗。

乘著這一物質的定義出發新唯物論乃形容「物質」是辯證法的。所謂辯證法的即言物質非一定固質之實體，乃是日在進展與過程之中。德波林說：「運動與變化乃物質存在之形態。」今天發現宇宙之實體是原子，那末所謂物質就是原子；明天發現宇宙之實體是電子，那末物質就變化成了電子；後天若是

在發現了「某某子」比電子還根本些，那末物質就要變成「某某子」了！總而言之，物質是一個代數裏面的X，人類知識愈進步所發現的宇宙根源愈深，則此物亦隨所代替之物而進展。那麼「物質」一詞徒有空殼而無實質，徒有一個廣遍的說明而沒有本身之特性。葉青先生說得很響亮：「本體既然有了，那末又是甚麼呢？這在物質論，則說是物質。」然而物質到底是甚麼呢？葉青先生們又只跟着列甫說那徒有普遍概念而無實際特性的空洞定義。說來說去又說物質形態只是運動與變化，只是X，而無一定之意義。物質到底是甚麼？新唯物論先生們始終除了祇答覆一個代數上的X之外，毫無所得。所以我不得不照葉青先生的方式向讀者聲明：「小心著，謹防因葉青底辯護，崇奉，標榜，而上馬克斯和列甫底當喇！」

7. 辯證唯物論絕對的是真的嗎？ 凡新唯物論都當然給我們一個正面的答覆。不然的話，他們何必這樣堅持，何必這樣宣傳，何必拿來當百靈機似的到處應用？但是馬克斯說：

『人類的思想能否認識客觀的真理——這絕不理論問題而是實際問題。人類應該從實踐中證明其思想之真實性。』

恩格斯說：『真理的標準乃歷史之實踐。』

伊里奇說：『不把我們的認識當作已成的不變的東西，而要分析怎樣從不知轉爲智，怎樣不完備，不切確的知識轉爲更完備更切確的智識。因此真理也是一種過程，在歷史上我們的智識接近客觀絕對真理的界限是相對的，同時無疑義的，我們與真理仍在日益接近之中。』而且祇是永遠的這

樣接近。」

從上面的幾段引語裏面我們知道真理也只是一種過程。我們的知識只是永遠的與真理在接近之中而不能絕對的說我們的某種知識理論即絕對的真理。凡理論真是日益發展的。那末辯證法唯物論的身也是日益進展嗎？也是隨着歷史的實踐而「被否定」的嗎？辯證法唯物論也不是絕對的真理嗎？結果倒反把我們的新唯物論的先生們難煞了。他們想把辯證法唯物論作爲一類無往而不利的工具，作爲一種普遍而絕對的真理，想不到辯證法唯物論本身討論的結論就不許牠爲無往而不利的應用，因爲真理是變遷而不定的；也不許牠是普通而絕對的真理，因爲理論只永遠的日益與真理相接近。總之，真理既是怎樣不完備，不切確的知識轉爲更完備更切確的知識之過程，那末辯證唯物論本身也應是從不完備，不切確的而轉爲更完備更切確的過程。其本身非絕對是真的。否則新唯物論者只有自陷矛盾的阱中。

8. 一切都是內在的矛盾嗎？

新唯物論以爲一切自然界、歷史界、思想界都有內在的相反的矛盾，

因有內在的矛盾始有進展。這是辯證法第一個普遍的法則。那末，辯證法唯物論本身當然不是例外，也必有內在的矛盾。可見在原則上辯證法唯物論本身根本即必包含有內在的矛盾。一個自相矛盾的學說我們有保留牠的價值嗎？德波林在辯證法唯物論一書說唯心論不能成立，於是給牠左一矛盾，右一矛盾的批評。可見矛盾不能在理論保留。假使辯證法唯物論並沒有「內在的矛盾」，則矛盾即不是普遍的了。

新唯物論者確以爲辯證法唯物論是由兩種矛盾力——即機械的唯物論與唯心的辯證法——互

相衝突而成的。牠本身即含有唯物論與辯證法兩種存在的矛盾。其實，所矛盾的不是唯物論與辯證法，因為唯物論有辯證的和機械的，而辯證法亦有唯心的與唯物的。只有唯心與唯物矛盾，只有辯證與機械矛盾，而唯物與辯證本身之間並無任何矛盾。所以與其說辯證法唯物論裏面所包含唯一的內在的矛盾是辯證法與唯物論的話，那末辯證法唯物論是沒有矛盾，因為辯證法與唯物論並不是矛盾的。但是在二十世紀二卷三期第一二七頁有人說黑智爾的辯證法的唯心論被唯物論否定了，唯物論的機械論又被唯物論的辯證法所否定了。但是這種衝突，這種矛盾仍不是辯證法唯物論的「內在之矛盾」，而只是牠和唯心論與機械論外在的矛盾。這位新唯物論的信徒連「內在的」與「外在的」都分不明，請您別批評別人了罷！總之辯證法唯物論本身與內在的矛盾律是不相容，因為辯證法唯物論本身若含有矛盾，則該理論不能成立，若無有內在矛盾則矛盾律之普遍性即被摧殘。

0. 數量的增減能轉變性質嗎？
恩格斯回答：「在數量變化的某點上，要突然來到質量的轉變。」許多人的協業，許多個別力量之融合為一個總力量造成了「新的更高級的力量」而與個別力量之總和完全不同。他們堅持這個定律的理由就是列舉所謂事實的例子。

「貨幣是一種質量，牠是商品交換的工具……貨幣發展到某種數量的程度牠便轉變為資本。資本不是貨幣的機械的總和，牠是另外一種性質，牠的作用與貨幣不同；貨幣是交換，儲蓄，支付的工具，而資本則是獲得剩餘價值的手段。」

貨幣之轉為資本，其性質上之變遷是因為貨幣數量增加至某種程度的原故嗎？若然，那末貨幣由一元增加至一萬萬元，而人類對於貨幣的作用沒有變異的時候，這樣數量之增加絕不能使其性質轉變絲毫，這仍只是一個機械的總和而已。然而何以貨幣會轉變為資本，我以為這不是數量之增減而是人類對於貨幣轉變了不同的作用。一元貨幣在買賣之間是一種交換的媒介，然而同樣一元貨幣在小本經營的手中已轉變為獲得剩餘價值的資本，在這裏性質的轉變絕沒有數量的增減。我不在討論經濟學，我只說新的唯物論者用貨幣與資本的事件，以證明其哲學上之量到質的轉變的理由根本不通。他們還會拿化學來嚇人。如恩格斯說：

$[Ca, H_{2n} O_2]$ ——單鹽基性的阿納因酸

如果我們以這一系列為例，而連續以 $n=1, n=2, n=3$ 等等，那末我們得下列的結果：

$C_7 H_2 O_2$ ——蟻酸——沸點 100° 度——融解點 1° 度

$C_5 H_4 O_2$ ——醋酸——沸點 118° 度——融解點 17° 度

$C_3 H_6 O_2$ ——Propionic 酸——沸點 140° 度——

『.....』 所以在這上面我們可以看到「由原素的單數數量上的增

加，而且總是同一比例的增加形成了許多系列的質量不同的物質」。

這一例， \square （炭素原子）的不同的數量乃與其他原素發生不同的影響，這是很明顯的。但是這不是

炭素本身數量之增加而轉變了炭素本身之性質。由一個炭素原子增加至一千個炭素原子，然仍舊只是炭素。單鹽基性阿納因酸一系列中之所以變爲種種不同物體者，不僅因爲炭素原子單純數量上的增加，而且還因該系列之本性質不容有不同數量之炭素原因。

再拿拿破侖的例子：孟美劉克在個人上善騎善戰，但無軍隊之紀律；法國騎兵不善騎，然極有紀律。新唯物論者於是借這個例子說：二個孟美劉克能戰勝三個法國兵，一百個孟美劉克與一百個法國兵正打個平手；然而一千法國兵就能打勝一千五百個孟美劉克騎兵。他們說：『這不是數量的變遷使該兩軍隊之性質亦隨之而轉變嗎！』但是新唯物論者太健忘了。你們不是明明的說：孟美劉克雖善騎善戰而無紀律嗎？那麼這不明明是因爲兩者紀律的訓練之不同而轉變兩方戰鬥之力量，與數量何干呢？假使孟美劉克善騎善戰，法國兵不善騎不善戰，兩方皆無紀律，或兩方之紀律相等，那末二個孟美劉克固然可以戰勝三個法騎，而在原則上二萬孟美騎仍可以戰勝三萬法騎。

數量轉變爲性質之一律則是正確的，是普遍的嗎？請新唯物論先生用理智再細細的想想看罷！

10 否定的否定有實在的意義嗎？「否定」的實義是兩個矛盾的事物，其中此一方面爲彼一方面

所克服了。「否定」一詞就是說明此種克服之本身，然而新唯物論利用了「否定」一詞說明由該種克服所發生的結果。他們說：『辯證法的否定是過程發展中之一動因，一方面表現的揚棄，即表現爲舊有事物之克服，他方面把舊事物做爲附屬的動因而保留着。』而且新唯物論者以「否定」一詞應用到一切兩者之

間發生關係的地方，或發展程中前後的兩方面。恩格斯以由麥子成爲麥芽也名之曰否定，蝴蝶從卵中孵化出來也名曰否定。這一名詞又被他們應用得無往而不利。於是活鮮鮮的馬克斯死了也是「否定」，男女的性交也是「否定」，由性交之否定所生出的小國民則成爲「否定之否定」——這就是我在前面已經說過的新唯物論者之一種通病，即用某名詞存其一般通義之空殼而去其特殊之意義，於是乃進而以該有名無實之名詞隨處而應用之。男女的結合這有「否定」一詞的本義嗎？而小孩子之產生硬名之「否定之否定」。這只是一種「削足適履」的方法，這也是「挾天子以令的侯」的手段，抓住「否定」一詞不問其「本意」如何而用其「名」於天下。新唯物論者得了這樣一個「時髦」的名詞——否定——於是東也加上一個否定，西也來一個「否定之否定」。這才是葉青先生所謂「從文字上去找尋理由」，咬文嚼字的本事！

對唯物論之批判的部分，現在我來總結一下。辯證法唯物論的「精華」不外以上十點。即1.以感覺爲唯一認識關機，我們考察的結果，那是不可能的。如葉青先生之流的新唯物論信徒表面上亦不敢這樣的主張，把「理性」抬得高高的，只好暗地裏一口咬定唯感覺獨尊的思想死死的不放。2.意識是腦的產物，然而我們證明了腦產生不了意識。3.實體獨立存在於意識之外，然而這也只是反驗經的武斷。4.由現象知物質實體，結果反弄得物質跳不出觀念的範圍。5.實踐證明真理，可是實踐本身又無以證明。6.物質是實有的，但是並他們牠不知到底是甚麼。7.辯證法雖然被那樣地尊重，可惜牠不能絕對的眞。8.矛

盾律，又與辯證法唯物論本身不相容。9. 數量轉變性質，我們又找不着了一點兒理由。10. 否定之否定，又只有空名而無實義。現在我可以報告讀者我探虎穴的結果，並沒有得着虎子。這全篇報告書就是證明。

六 新唯物論在哲學史上的地位

新唯物論在哲學史並沒有甚麼地位，這是在現代哲學史的書籍中能證明出來的，因為在這些書籍裏（除非那些新唯物論作家自己編的）就難我到馬克斯·恩格斯之類的名字。假使需要證明的話，我可以引出許多的近代哲學史來，不過這是沒有多大意義的工作，讀過哲學史的人誰都知道這個，就是懂得哲學史的新唯物論的先生們也深知此點。至於做唯物論史的朗格也只是一個唯物論史的史家，而不是一位哲學史家。

新唯物論者自己欲顯示其在哲學史上的地位，故每論新唯物論必從「三皇五帝」說起，但是新唯物論的先生們要知道那只是表示機械唯物論在哲學史上早已消逝的一角之地而已。然而新唯物論者又不願說他們即是機械唯物論者。他們又說他們是費爾巴赫唯物論與黑智爾的辯證法之嫡傳。當然黑智爾在哲學史中有極高的地位，費爾巴赫也在哲學史上有幾行字的位置。而且我們也承認他們兩人都給馬克斯·恩格斯思想上有極大的影響，但這只是影響而已，馬克斯·恩格斯並沒有創立一個健全的哲學系

統。他們社會理論裏面有一點哲學上的根據，然其用意只是使其社會理論較為有力而已。我們不能因為他曾受過某幾個在哲學史上有地位的人之影響，即因而承認其本身亦有哲學史上有地位。在社會學史裏面，經濟學史裏面馬克斯的大名實在是不可缺少的；在哲學史則難以尋找，這是事實。張東蓀先生的道德哲學中附有馬克斯一節，也只是多餘的事！我要不因爲辯證法唯物論在中國太猖獗了，我也不至於來批判馬克斯。要想從馬克斯身上得點哲學精義，那直等於畫餅充飢。信從馬克斯的先生女士們，從社會學上，經濟學上去求發展罷，那與研究哲學的人毫不相干；要是你們不願離去馬克斯，那就請尊駕別在哲學界裏面來胡鬧罷！

邏輯與辯證邏輯

牟宗三

A 邏輯之定義

B 辯證邏輯之歷史的敘述

C 辯證邏輯與邏輯的根本原則

D 方法論

A 邏輯之定義

(A1) 記得哥德會勸人好好學邏輯，而李季先生於其大作辯證法還是實驗主義一書之末又藉哥德之言以勸胡適或甚至一切人。我在此很願以李先生之美意反而勸李先生也好好學邏輯，省得薄責于己而厚責于人。我所謂好好學邏輯是要徹底認識邏輯之本性或意義，並不是要宣傳某種特殊的方法，也並不是說學了邏輯就會思索，也並不是說一切學問都可由邏輯推出，都可用邏輯解決。我的意思是如

果要了解一切科學的性質，或一切問題的性質，不妨以邏輯為起點，不妨以認識邏輯為先着。由認識邏輯之本性，進而認識其他學問，劃分其他學問，我想結果必能得一清楚的概念，決不至一場糊塗，混淆不清，從這方面而進行哲學工作的是現代哲學的特性，也是主要的趨勢。我現在要討論邏輯與辯證邏輯這個問題，所以也願把邏輯弄清了，再回來看看辯證邏輯究竟是個什麼東西。

(A 2) 邏輯，我們先籠統地可以把它看成是藏于人類思維中的東西。這東西有它的客觀性絕對性，我們認識它解說它，猶之乎認識自然解析自然而從其中發見自然律一樣。無論人們有多少不同的認識，有多少不同的界說，有多少花樣的邏輯，我們只可以看成他們是那個客觀東西的論謂，因為它只是論謂，所以就有對或錯，有見或蔽，猶之乎自然科學家發見自然律一樣，有時對有時不對，有時近似地對有時概然地對，然而這却不能說邏輯這個客觀而絕對的東西就沒有了自己的特性，而完全變成了主觀的相對的，或多元的選替的 (alternative logic)。如果我們能先確定了邏輯的絕對性，一元性，及客觀性，則我們就可以把它表示出來而藉以批決其他。

(A 3) 在此我先把邏輯的特性表示於下：

(i) 邏輯是客觀的，絕對的。

(ii) 邏輯是普遍的，可能的。

(iii) 邏輯是公共的法模 (form)，邏輯就是法模，稱為『法模邏輯』乃是床上架床，毫無意義。

(A 3) 這三種特性不十分容易了解，且于下邊詳細解析之。近來講邏輯的都喜歡與數學合講，講數學基礎的也必講邏輯。此風集大成于羅素，因為羅素對於數學就有了三種不同的解析。在此，我願藉這三種不同見解的略述，以期明白邏輯是什麼，並可以說明數學是什麼。

(A 4) 這三派主張是：

(i) 邏輯派，以羅素為代表。

(ii) 型式派，以希伯德 (Hilbert) 為代表。

(iii) 直觀派，以布絡維 (Brouwer) 為代表。

(A 5) 直觀派或亦曰直覺派 (Intuitionism) 並亦稱有限論 (Finitism)。這派思想是繼承康德而來的。康德把數學或幾何建基于純粹直覺之上。但康德哲學的目的是在從認識方面把經驗所得的材料與理性的先驗方式打成一片，他總不使這兩種東西分開，並且他以爲這是分不開的。分開乃不過只是我們解說上的方便，事實上並沒有這末一會事。但康德以爲理性又有兩方面的意義：(i) 超越的用法 (transcendental use)；(ii) 超越的意義 (transcendent)。前一個意思是說它在經驗中而爲組織經驗之主宰分子，也就是說它居在優越的地位，但却不是超乎經驗以外。所以在此把它譯爲超越的，我覺得是很妥當的。有人想把它譯爲超驗，實在是不合原意，令人一見即有超乎經驗之意，因爲超爲動字，驗爲名字，超驗正恰是超乎經驗。須知康德之意並不如此，而吾仍從超越之譯亦實有理据。超越乃形容字，即形容某一東

西的優越德性之意。言優越皆是指在某一世界或團體中之優秀分子，居優秀地位而言，並非指兩個世界彼此隔離而言。在同一範圍中，始可比較而言優越與服從。優越者為主宰，服從者為被主宰，主宰與被主宰兩不相離而互相顯示，此即所謂相反相成之意。吾人嘗言優秀之人，中堅之士，其意皆謂此等人在某一團體中為中堅為優秀，並非指于此團體而外為中堅為優秀。這是最顯然的道理。康德所謂「超越」正是此意。他的「超越的攝受」(transcendental aesthetic)及「超越的分析」(transcendental analytic)皆是在那裏討論經驗之成立這個範圍中的優秀分子與中堅分子，此恰如言團體中之優秀分子一樣。故康德的知識論可總名之曰：「超越的經驗論」。因為康德重視知識中之形式一方面，而形式或範疇又是先驗的(a priori)，而此種先驗的形式在經驗之成立上又實居主宰的地位，組織的地位。這種居在主宰或組織的地位即是那先驗形式在經驗中的超越的主宰的機能(function)因為康德特重這個超越的機能，所以名他的經驗論為超越的經驗論。超越這字的引用，蓋即意謂先驗的形式在經驗中之優越地位也。並非既超且驗之超驗。「超驗」是我們上邊所提出的那後一個意思。先驗(a priori)超越(transcendental)，超驗(transcendent)這三個字的意思在康德完全是用來論謂理性之意義與作用的。先驗是指示理性之本性，言其不由經驗得來；超越是指示理性在經驗中之作用，言其有主宰之機能；超驗是指示理性之在經驗以外，言其不參加組織經驗之責。這三層意思是理解康德哲學的關鍵。康德所謂理性的先驗方式與經驗所得的材料之不可分就是指理性的超越意義而言並非其他兩個意義。

在這層意義下，理性與經驗打成一片，經驗的知識也是清楚的必然的，因此，他反對了來本之等人的理性與經驗之分，也反對了休謨的經驗知識之偶然與懷疑，並因而建設了數學的基礎，幾何的基礎。這樣我們的知識皆可從直覺得來，從直覺得來的知識始為不空，而理性也必須與直覺所供給的材料發生關係始為有效。數學就是這方面的知識；但康德對於理性又有一個看法，即是上邊所列的超驗的意義。

(A51) 他以爲理性在經驗中與直覺所供給的材料發生關係始有妥當性，有效性，或實在性。這種理性之實在性即是理性之應用於現象界，經驗界或可知界。他這個現象並非普通所謂虛幻與真實之分，也並非初級次性之分，也並非主詞的托子與謂詞的屬性之分。他這個現象界，用懷悌海的話說，就是實緣世界或具體的緣起世界 (concrete occasional world)，用維特根什坦 (Wittgenstein) 的話說，就是事實的世界 (factual world)。這個世界就是經驗界或可知界。理性應用於這個世界就是理性的實在性，有效性。這種主張，康德名之曰經驗的實在論 (Empirical Realism)。他說實在論非是經驗的不可，這是反對柏拉圖的超驗的實在論。既反對超驗的實在論，則不得不承認超驗的理想論 (Transcendental Idea-ism)。超驗的理想論即是指示理性之出乎經驗以外而不應用於這個現象界。不應用於現象界故無實在性，而只有理想性。不應用于現象界的理想性的理性之施行的所對即是「非現象界」(noumena) 這個非現象界即是指理性的超驗的意義而言。他的用處是在劃分經驗界與非經驗界可知界與不可知界 (神秘界)。他這個現象與非現象之分，上邊已說過，完全不是原子與光，光與色之分，我們簡單言之，可

說即是事實界與理想界或價值界之分。非現象界即是這個理想界，價值界，換言之，即不是科學的世界。這個價值界即是超驗的性理所施行的世界，康德名之曰：非現象界。若要說康德劃分世界，那末就是這個劃分法了。世人不察，愈講愈糊塗，愈神秘，其實康德所以這樣劃分實在是最客觀最科學的，他一方面救住了科學，一方面爲宗教道德留餘地。非現象界即是預備着將來講宗教講道德的根據，他決不使牠同于現象界。所以我以事實與理想或價值來說明他的現象與非現象實在是最淺顯，最通達，而亦無不恰合。

(A 52) 康德指示出他的非現象界有兩層意思：(i) 消極的意義 (negative sense)；(ii) 積極的意義 (positive sense)。消極的意義是說：它不是我們感觸直覺 (sensible intuition) 中的一個對象 (object)。即是說：我們不能經驗着它。積極的意義是說：它可以作一個非感觸直覺中的對象 (an object of a non-sensible intuition)，即是說：不可經驗的對象。這種不可經驗的對象即宗是康德所思維的對象。非現象界的必須就在這裏，而其不同于現象界也就在此。這種非現象界的領會，康德名之曰：智慧的直覺 (intellectual intuition)。智慧的直覺與感觸的直覺正相對，由這兩種直覺表示理性之不同方面的應用。

(A 53) 道不同方面的應用表示出理性之辯證性相反性，即有名的二律背反 (antinomy) 是。從現象界這方面看是有限的，機械的，無始的，無神的；從非現象界這方面看，則是無限的，自由的，有始的，有神的。康德對於這種相反性要加以最後的綜和，所以就引出一個「神」來。這是實踐批判與判斷批判中所討論的問題。我們在此不能再述說下去了。在此，我們所要注意的就是康德並沒有把理性分說得清楚，也並

沒有調和好。第二點我們當注意從康德這個觀點來論數學，則我們的理性就要受限制，好多理性上可能的東西都變成不可能了。這個結論即是直派覺或有限論的結論。

(A 54) 爲什麼說康德沒有把理性弄清楚呢？康德對於理性的認識我以為只有兩點很重要的：(i) 理性的先驗性即指明其不由經驗得來；(ii) 理性的機構性 (organization)，此在經驗之成立上是很重要的。第一點是理性的起源問題；第二點是知識的可能問題。除此兩點而外，他再沒有進一步的發揮與指証。他所謂理性之普遍與必然乃是對經驗之成立而言，也就是對知識之可能而言的，即是說，當了它我們的知識始有必然性，普遍性，而我們的經驗亦始有可能 (possibility)，而他所謂可能亦就是現實 (actuality) 之謂。這樣，他所謂普遍與必然並不是指理性本身的發展過程間的普遍關係與必然關係。他只注意了理性的應用，而未注意理性本性的特性。再進一步說，他沒有把邏輯與知識論分開。這一點十分重要，我們的知識無論怎樣合乎邏輯，無論怎樣應用邏輯，但我們不能說邏輯就是知識或就是知識論。這最是近人所分不清的一點，我們必須承認一個公共的容觀的標準，不然我們就不能說話。這個公共標準就是理性自身的形式方面的發展或推演，也就是邏輯。我們論理性之先驗普遍必然以及有限無限可能或不可能等問題，當從理性本身的形式推演方面論，不當從其應用方面論。理性的形式之應用即成爲真正的命題，有真假可言的命題，而不是普遍的無真假可言的命題函數 (propositional function)。命題只有真妄二值，凡稱爲命題都是現實，現實裏面沒有可能，並隨而亦無所謂先驗普遍必然有限無限等問題。這些問題都

當從命題函數的關係方面論，即是說，都當從理性本身的發展方面論，不當從命題方面或理性的應用方面論。康德就是從應用方面論的，隨之，也就是從命題方面論。他把一切學問都劃入一組命題中，而把那個公共的標準的命題函數的學問忘記了，這部學問就是理性本身的學問，就是邏輯。

(A 55) 從應用方面論，所論的是命題，是命題所指示的對象，隨之，你所論的也就有真假可言，是你個人的見解而不是公共的，是特殊的，而不是普遍的。我們不能從命題所指示的對象方面來劃分理性，來指謂理性的有限與無限。這樣的有限與無限是對象方面的，不是理性本身的，是學問的不同，不是理性的不同。康德所劃分的就是學問的境界；有科學的世界，有宗教的世界，有道德的世界，有藝術的世界。這些差別不是理性的差別，這全是性格學上的差別，是生活的基型 (types of life) 上的差別，那個作爲標準的理性本身是公共的普遍的齊同的。這樣，康德的現象界與非現象界雖可以分，而理性却不可因之而有分別，隨之，理性的辯證也完全用不着。我們不能以兩個不同的世界作理性辯證之基礎，理性不能因這兩個世界而有辯證，而那兩個世界自己也無所謂辯證。這樣，我們對於康德作以下的結束：

(i) 康德沒有認清理性本身。

(ii) 他沒有明白數學隨之，也沒有明白邏輯。

(iii) 理性之有限無限，可能不可能，不能從不同的世界方面論隨之，理性的辯證也就無謂。

(iv) 他的劃分世界，我們可以承認，他講知識之可能，經驗之成立，思想之機構，我們也可以承認。但這

是知識論方面的問題，我們對於他的理性論既不贊成，當然在講知識論時，也須要全部的改作，他講的空格式十二範疇等都是要不得的，此當專文論之。

(A 56) 明白了康德這一套理論，我們再述說數學的直覺論或有有限論的理論。這一派的見解可以從兩方面說：(i) 能構作與否；(ii) 能直覺與否。先說第二點。布絡維以為凡能直接覺察得到的就有其存在，否則就不能存在。數學是直覺上的東西，所以凡是直覺的可以承認其存在，否則即不能承認其存在。數學上的「無限」(infinite) 這個概念，據此就是不能存在的，因為它是不能直覺的。因為他除消無限，所以他這見解又可稱爲『有限論』。這樣以來，數學上的好多東西都將要被除消，數學的範圍很狹，這就不啻于把現在所已有的數學上的結果推翻了。這種直覺論完全契合于康德的知識論。康德以為時空方式與先驗範疇應用於經驗中始有其實在性，但是隨之也就有了牠他的限制，即是說只能應用於現象界。但是我們的理性有時又可以超越了現象界而擴大其範圍，康德于此不知注意理性本身的學問，而却引出一個非現象界以安置這種理性的擴大，而非現象界又只爲宗教道德而預備的；可是這種宗教道德的世界，我們前面已經說過，決不能表示理性本身的無限發展。不過只是生活基型上的不同境界而已。對於許多直覺上不能存在的東西，而又不是宗教道德範圍內的，康德未曾予以適當的安置，亦未加以適當的解析，所以康德的數學論的觀點是不能採取的，而所以不能採取的原因，就在他沒有認清理性本身的獨自發展或推演。布絡維取了他這種觀點，必然的即是除消數學上的許多概念，因爲他

亦沒有注意理性本身的獨自推演，所以布絡維也不能解析數學，他也不能解析我們的理性之所以擴大其唯一的毛病就在他如康德一樣，也不從理性本身的形式方面的發展着想，而只從其應用方面着想，即是說他不能從命題函數間的關係的發展看理性，而是從命題函數之變為命題這方面看理性。這樣以來，他所看的數學只是些有真假可言的「命題」，而不是命題函數，既是命題，當然只是直覺上的東西，當然也不能有普遍必然可能無限等概念。可是這完全是錯的。數學不是命題，乃是命題函數間的必然關係。特根什坦說：我們日常生活中完全用不着數學，我們所用的，只是數學的應用，即是說，我們所用的，是數學的命題函數之變為一個一個的數學命題。康德、布絡維完全把數學的應用當做數學了。所以直覺派沒有明白數學。

(A 57) 我們再論構作與否的問題。這是上面所舉的頭一點。這一點是關於邏輯方面的一個問題，即是關於消除排中律這個問題的。布絡維以為凡能構作的，或說凡能以式子擺出來的就可以存在，否則不能存在。例如排中律，他以為就是不能構作的，因為我們不能用一個式子把它列出來。「A 一定是 B 或者不是 B」這是排中律的說法，這個說法的意義我們不能以式子表示出來，它好像是我們思想中最根本的一種運用而不是一個體。因為他不是一個體，所以很難構造它。既不能構造，所以他的數學與邏輯就是沒有排中律的數學與邏輯，沒有排中律就是消除了二分法的表示。二分法就是真妄的二價邏輯，就是真妄彼此不相容而又彼此窮盡的二分邏輯。沒有二分法，排中律當然也用不着，因為可以有第三者存在。這

種見解也是不成立的。其毛病也是在不從理性自身方面着想，而是從其應用的外表的結果方面看。排中律之不能構作只能表示說：在你的邏輯與數學中沒有排中律這個式子。構作與否是一回事，有沒有又是一回事。不能構作只能表示：你在邏輯範圍以外所說的話，二分法的取消也是站在邏輯範圍外所發表的另一種見解。這都不是從邏輯本身或邏輯範圍內所說的話。在邏輯範圍以外，你當然可以建設好多不同的系統，但此不同的系統却不能代替了那邏輯本身，倒反必須以邏輯本身作根據作底子。這樣，二分法與排中律都是不能取消的，布絡維說的也有理，但他只是站在邏輯範圍以外所發表的另一種系統，而不是邏輯本身，也不是理性自身的發展。於是他對於邏輯也沒在搔着癢處，其原因就在不着重邏輯本身，而着重邏輯本身的實際應用。我們可綜結直覺派的見解如下：

(i) 不從理性自身而認識數學，而以數學的命題函數之變，爲數學命題，爲數學。
(ii) 不從理性自身而認識邏輯，而以邏輯的命題函數之變，爲邏輯命題，爲邏輯。
(A 58) 這見解顯然是錯的，其錯誤即在採取直覺的觀點，所以直覺論不能解析數學，也不能認識邏輯。我們以下再述說型式論派 (formalist school) 的見解。

(A 6) 此所謂型式與普通所謂形式邏輯 (其實這種說法就不通) 之「形式」意義不相同。邏輯根本就是型式的普遍的必然的，而不是實質的，特殊的，實然的。型式論派之型式，含有以下三種意義：

(i) 約定俗成的觀念 (conventional idea)，此即說：只要在社會上爲通俗所承認爲慣例所允許

即可，數學或邏輯都沒有非如此不可的意義在。

(ii) 隨意選擇的規則 (arbitrary rule)。此即說：數學或邏輯不過是按照幾條隨意選定的規則而推演吧了，只要不違悖這規則，並且其間無矛盾即可。而那規則之定是，可以隨意的，多元的，並且不是非如此不可的。

(iii) 無意義的公式與無意義的記號 (meaningless formulae and meaningless mark)。此即說：按照那規則而造成的公式是沒有一定的意義的，而公式中之記號也是無意義的記號。數學知識完全是在按照一定的規則而知道這一個公式如何從那一個公式推演出來，公式與記號之意義却不一定。所以我們只要緊守其間無矛盾即可，完全不用顧及到這個推演系統以外的意義。數學是一種遊戲，是一種智慧的鬧玩意，所以這一派又稱爲遊戲的數學論。

(A6) 型式論派的意義就是指以上三種特性而言的。這學說有其極強的理由，並也有其合乎真理之處。所以這學說在現在很風行一時；不過照以上所述的三點看來，其中有對的有不對的，在根本的有不是根本的。譬如約定俗成這一點其意義就不是根本的而是表面的枝葉的。我們不能把數學或邏輯當做社會上的公認或慣例，猶如風俗習慣之成立一樣。雖然月球上的人類之思維不必同于地球，但究竟這是屬於六合之外的東西，我們也難斷定它們必不同于地球。這就表示說人類的思維法則或過程不只是約定俗成，它乃是有其普遍性公共性必然性的。約定俗成只是那個理性本身的應用或表達，即是說，約定俗

成這觀念只表示我們可以用不同的樣法，把理性本身的發展表達出來。表達的方法，表達的記號，表達的設準，假設或規則，這都可以說是約定俗成的，並沒有非如此不可的意義在。第二點的隨意選擇也只是指這方面而言，這完全是表面的技藝的，我們不能認為邏輯就是如此。邏輯就是理性本身的發展，我們表達的時候，可以依方便，依慣例，依約定俗成。但理性本身的發展不是約定俗成。由邏輯之應用而形成些命題組，即各門科學，可以是約定俗成，但邏輯本身不是約定俗成，不然我們就不能有一個公同的是非標準。約定俗成是邦嘉雷 (Folmer) 及唯用論的最大發明；但這道理却不適合於邏輯本身。邏輯是一回事，「爲用的邏輯」(Logic for use) 又是一回事，此決不可混同。唯用論者就把這點忽略了，而現代所謂辯証法的邏輯或克服邏輯，乃實在是一竅不通，對於邏輯還是大門以外的小孩子，大門二門，升堂入室，更不容說了！

(A 62) 所以約定俗成與隨意選擇雖然在知識中爲一實然之真理，但對於邏輯本身不能應用。我們批評形式論者與直覺論者，其方法其觀點是同一的，而這兩派也實是犯了同樣的毛病，即不從理性本身來論邏輯或數學，而從其應用或表達方面來論。從這方面論，其爲有限論，爲約定俗成，爲隨意選擇乃是必然的結論。但因此，我們也可知，若我們明白了邏輯本身與邏輯應用之不同，則關於一切邏輯理論與派別都可以得一相當的解析，與以相當的位置，而包括於一個大系統之下。如是一切爭執都是茫然的，這決不是難拌的調和，乃實是一個有機的整體，特爲人們的固執所蔽耳。

(A 63) 約定俗成與隨意選擇不是邏輯或數學的本性，乃是它們的表面或枝葉，型式論者特注一

枝葉而忘了根本，這是未觸着邏輯之本性的。但第三點却為邏輯之本性，即邏輯實是一種無意義的公式與無意義的記號之無矛盾的必然的推演。此處所謂無意義是指沒有邏輯系統以外的意義而言，並不是說系統內的意義也沒有了。這就是說，其意義完全不是實質命題所具有的意義，而是意義不定的命題函數間的必然關係所具有的意義。實質命題的意義是有真可言的關於外界所說的話，是經驗的，是有所指示的，因而也就是邏輯系統以外的意義，所謂無意義即是無這種意義。這樣，邏輯全是普遍的，形式的，意義不定的命題函數間的必然的推演關係。關於這一點，型式論者是對的，我們用不着反對，我們當取而消化之，只是前兩點則須將其意義弄明白，不可視為邏輯之本性數學之特質。

(A 64) 隨着型式論者而發生的新見解，在此也有說明的必要。這派新見解就是最近美國新進哲學家兼記號邏輯家路易氏(Lewis)所倡導的「選替邏輯」(alternative logic 此名最難譯)這見解是說邏輯是可以有好幾個系統的，每一系統都可存在，都可通，而最後的決定則在適用。這種情形也叫做邏輯之相對性 (relativity)，這好像幾何學一樣，有歐幾里得幾何，有非歐幾里得幾何，所以也有亞里士多德邏輯，有代數邏輯，有數理邏輯，也有路易氏的選替邏輯。在此我仍是本着以前的觀點來批評他的選替邏輯與邏輯之相對性，並指出邏輯不可與幾何同論。

(A 65) 自從羅素與懷悌海出了算理 (Principia Mathematica) 這部經典以後，路易氏就繼續研究着記號邏輯 (symbolic logic) 到現在止已經發表了兩部名著，一是自作的記號邏輯通覽 (A survey of

symbolic logic) 一是與朗佛德 (Langford) 最近合作的記號邏輯。在這兩部書裏，他提出了一種與算理不同的主張，而其不同的主要關鍵則在關於「含蘊」的界說這個問題。算理裏面的含蘊是「實質含蘊」(material implication) 而路易氏所用的是「嚴格含蘊」(strict implication)。因着關於含蘊所下的這兩種不同的意義或界說，就有了兩個不同的系統。因爲有了這兩個不同的系統，所以就有了選擇邏輯這個名稱。這兩個系統我們在此不能詳細的具體的擺出來，並且也不爲本文的性質所允許。因爲他們都是用符號寫的，如果不細讀他們的書，在此只提出其中幾個命題來，一定不易領會。所以在此我仍願用普通的言語把他們的主要概念解說明白就得了。

(A 66) 含蘊是兩命題間的一種關係，這關係我們叫它是推斷關係。這個推斷關係我們可說它是推斷的基礎，即是說，在什麼樣的情形下才有推斷，推斷始可能。所以含蘊是最根本的一個關係。它雖爲推斷關係之基礎，但對於這個關係却有不同的解析與界說。算理以代 U 表含蘊，其界說是：

$$p \supset q \equiv \sim p \vee q$$

假設一個命題以二分法的真妄或是非分之，則兩個命題間的 U 妄關係就有四個可能：(i) p 真 q 真；(ii) p 妄 q 真；(iii) p 真 q 妄；(iv) p 妄 q 妄。這四個可能在含蘊上唯第三可能即 p 真 q 妄不適用，所以上面那個界說又可寫爲：

$$p \supset q \equiv \sim p \vee q \equiv \sim p \sim q$$

代表「非」， \vee 代表「或」， p 含蘊 q 即等於說：「不是 p 妄就是 q 真」，或者說：「或則 p 妄或則 q 真」，也就等於說：「 p 真 q 妄是妄的。」爲什麼說：「 p 含蘊 q 」等於「或 p 妄或 q 真」而不等於「 p 真 q 妄」呢？且分五步解析如下：

(i) 如 p q 兩個命題，如 p 真則 q 真，則 p q 爲連帶真，由此連帶真我們可說：

(ii) p 之反面若錯，則 q 必對，由此也可推知：

(iii) p 之反面與 q 之正面不能同時都錯，此即等於說：

(iv) p 之反面與 q 之正面至少有一爲對，而兩者至少有一爲對爲「析取」(disjunction)，可以寫爲「 $p \vee q$ 」由此故知：

(v) p 之反面與 q 之正面至少有一爲對可寫爲「 $\sim p \vee q$ 」，「 p 含蘊 q 」等於「或 p 妄或 q 真」那表示說：「 p 含蘊 q 」在「 p 之反面與 q 之正面至少有一爲對」時，才可以成爲推斷關係，而推斷也只要在這種情形之下就可能，用不着再規定其間的關係是一種什麼樣的形式。這是算理上的實質含蘊之意義，所以用「實質」一詞其意是表示只要在這種關係之下就可以推斷。至於推斷之爲何種推斷，前提結論之爲真爲妄，爲妄爲真等問題則要訴諸經驗看實際情形，我們此時用不着先確定其推斷之爲何種推斷，也用不着規定前提結論之爲真爲妄或爲妄爲真。可是路易氏就未認清楚這一點，他就要把那含蘊關係規定成一種較狹的形式關係，以爲只有在此種形式關係之下才可推斷，這就是把推斷已規定成

爲何種推斷了。

(A 67) 他的含蘊以 Δ 代表，名之曰：「嚴格含蘊。」其界說如下：

$$p \rightarrow q \equiv \sim \Delta p \sim q$$

$\sim \Delta$ 表示「不可能」(impossible)。此即說：「 Δ 嚴格含蘊 p 」等於說：「 p 真 q 妄是不可能的。」他這個蘊的意思是「 p 可以從 q 推出」(q is deducible from p)， p 可以從 q 推出，當然 p 真 q 妄是不可能的，它這不可能很重要，其意義十分嚴格而準確，故 p 真 q 妄不可能，即表示 p 與 q 必須一致 (consistency)，必須相融洽。 p 與 q 一致即表示 p 與 q 俱是可能的，也即表示 q 可以代嚴格含蘊 p ， q 可以從 p 推出。路易氏就這樣規定了含蘊而爲推斷之基礎。他由這種含蘊的界說再進而規定命題間的一致關係：

$$p \text{ 與 } q \text{ 一致} \equiv (p \rightarrow q) \sim (q \rightarrow p)$$

此即是說：『 p 與 q 一致』等於『 p 含蘊 q 個妄是非的』。如是，他的含蘊關係必須有一種一致關係始可成立，如是也可以寫：

$$p \rightarrow q \equiv p \text{ 與 } q \text{ 一致}$$

由這種一致關係他又進而把真妄的程度規定成四種說法：

$$\Delta p \equiv p \text{ 與 } p \text{ 一致} \equiv \sim (\Delta p \rightarrow p)$$

(i) 可能，以 Δ 代之， Δp 即表示 p 是可能的，其界說如下：

$$\diamond p \equiv p \circ p \equiv \sim(p \supset \sim p)$$

(ii) 不可能，以 $\sim\diamond$ 表之，此亦可說：『可能是非的』， $\sim\diamond p$ 即表示：p 是不可能的，或者說：『p 之可能是非的』其界說如下：

$$\sim\diamond p \equiv \sim(p \circ p) \equiv p \supset \sim p$$

(iii) 不必真，也可以說妄是是可能的，以 $\diamond\sim$ 表之，此即是說：『p 之妄是可能的』也即是說：『p 不必真』其界說如下：

$$\diamond\sim p \equiv \sim p \circ \sim p \equiv \sim(\sim p \supset p)$$

(iv) 必真，也可以說：『妄是不可能的』，以 $\sim\diamond\sim$ 表之，此即是說：『p 之妄是不可能的』我們也可以加上括弧而寫為 $\sim[\sim\diamond\sim p]$ ，此可讀為：『p 之妄是可能的是非的』此即是必真，其界說如下：

$$\sim\diamond\sim p \equiv \sim[\sim(p \circ \sim p)] \equiv \sim p \supset p$$

這四種真妄的程度上的不同語氣，都是從他的嚴格含蘊與一致關係而來的。他以為這種分別是實質含蘊系統中所沒有的，因此這兩個含蘊各自成一系統，有相同者，有不相同者，結果嚴格系統能包括了嚴格系統，而嚴格系統却不能包括了嚴格系統，此即說，凡實質系統中所能有的命題，嚴格系統中都能有，反之，却不能。詳細情形在路易氏書已說得很清楚，讀者可以細讀原書。因為由他這種真妄的程度上的四分法，所以就有些人以為我們的邏輯不必二分法，三分四分五分以至無限都可，這樣以來，我們怎樣分着，就有

怎樣一個系統隨着。如是。邏輯是相對的，是多元的；是選替的，而最後的選擇則歸於便利與適用。這是最近很時髦的一種見解，我以為這見解當有指正的必要，當有弄清楚而賦與以適當位置之必要。

(A 68)關於路易氏的嚴格含蘊羅素會有詳細的答辯，並指出路易氏的界說中所含的意義都是爲他因經濟的理由所拋棄的些見解。闕此我不願多所論列，我要說明的就是：無論他們這兩個含蘊是什麼意思，無論誰方便誰不方便，誰根本不根本，誰的含義廣，誰的含義不廣，這都不能證明說還有兩個邏輯，或證明說邏輯是選替的是相對的。就單憑對於邏輯的不同界說是不能證明邏輯之相對性的。這相對性選替性是在我們的表達上界說上，而不在邏輯本身。對於含蘊有不同的界說，這猶之乎對於一個對象有不同的看法一樣。你從這方面看是一個系統，他從另一方面看又是一個系統，而各系統其實都是表達那個對象的，表達法雖有很多。但那個對象總不會隨着也成爲多元。并且，這些系統雖然很多，然因爲對象是一個，所以總可以互相配合互相引出的。那兩個含蘊系統正是如此，路易氏的含蘊總可以由算理的含蘊漸漸推演出，即是說算理的含蘊若漸漸嚴格化，狹義化，加以許多界說，許多規定，也可以推出嚴格含蘊，不過算理未向前作就是了。所以這兩個系統總不是相衝突的，也總不能使其成爲兩個邏輯。譬如嚴格含蘊所恃以與算理不同的即在可能，不可能，不必真，必真等概念的規定，但這些概念決不足以表示邏輯之相對性選替性，它乃完全是表面的，都是每一系統中所能含有的，從算理中並不是不可以規定可能，不可能，必真，不必真等概念。在邏輯中，任何概念，都可用邏輯方法順邏輯次序而規定之，只要凡是「可能的」

邏輯都能規定之。所以邏輯是可能的科學，只是講可能。但這不是說只有一個可能，只講可能與只有一個可能不同。只講可能是邏輯的本性，不只有一個可能是表示可以有很多的表達法與解說法。所以「選替」「相對」完全是在表達解說上，而不在邏輯本身。路易氏等人或許以為有好幾個可能所以隨着就主張有好幾個邏輯了。其實這全是錯的。如是以真妄，零三分或以至無限分來推翻二分法而主張邏輯不必二分以造成選替邏輯，其毛病同此。須知所謂三分四分完全同于路易氏所提出的可能不可能等概念的，也只是邏輯中的些可能概念，其成爲另一系統也是表達解說上的一個可能的說法，而不能是另一個邏輯。所以這種三分四分是不能同于二分法的。在字面上數且上，以爲相同，但在意義上，我們所謂二分法實有其必然性不可否認性。有了是非二分的邏輯我們才有真妄零負可能不可能等分別。所以二分法在我們人類中是居在基礎的地位，孳乳出來的東西，那能與它相提並論？二分法既取消不了，排中律矛盾律也取消不了。你總不能不按着一個是非標準而說話，這個標準就是二分法的邏輯系統，其餘的三分四分都是站在這個標準系統以外而所說的話，但雖然站在這系統以外而說話，他却仍含着那個系統作他說話的標準。這就是二分法的邏輯系統之根本處，不可否認處，這個不可否認的系統，就是我們的理性自身，邏輯自身。這個系統就是我們所謂客觀的公共的絕對的邏輯，只有這末一個邏輯，除此而外不能有第二個邏輯。這就是算理上的主張。這種主張，他不能不用一種方法表達之。界說之。界說時的規則說法，不能沒有他的自由性隨便性，這就是選替相對的所在。

(A 69) 因此，我們可知邏輯也不能同于幾何學，幾何學是空間之學，現在的幾何學幾與物理學打成一片，所以如果我們的物理世界是非歐克里得的空邊，則即需要一個新空間學以摹狀之，這完全是一個經驗問題。固然經典的歐克里得幾何學是由幾個設準而推演出來，但這即是幾何的邏輯化數學化，這並不足以證明只有一個幾何學；但邏輯却只有一個。

(A 7) 我們再稍述邏輯派 (Logicists) 這即是羅素所支持的。關於這派我們用不着多說，因為以前的批駁與主張已經可以明白個大概了。所以名曰邏輯派乃是表示以邏輯解析數學，使數學盡化為邏輯，由邏輯推演出來，即是以數學投降邏輯。但是一方面，邏輯也必須大改舊觀，其意義其認識也必須與前不同。關此可以從兩方面說：(i) 邏輯的新界說；(ii) 邏輯的數學化。前者是關於邏輯本性的認識，後者是關於邏輯形式的表示。而這兩點中重要的，要屬第一點。因為對於邏輯有了新認識，所以才有邏輯派的名目，所以也才有以邏輯解析數學，數學的邏輯化等主張。所以綜括說來，這派的主張不外數學的邏輯化。邏輯的數學化兩言而已。邏輯的數學化在來本之與布爾 (Boole) 已有此企圖了；但因為他們對於邏輯沒有新認識，仍舊是個里士多德傳下來的說法，所以結果還是數學是數學，邏輯是邏輯，只不過用代數符號把邏輯格式表示出來，使得稍微嚴格點吧了。所以邏輯之為絕對為客觀決不在符號與否，符號不過是表達的工具而已，亞里士多德也是用符號來表示符號的不同不能區分了邏輯。最重要的還是邏輯的新認識，所以數學的邏輯化，倒是邏輯派的主要主張。

(A71) 數學的邏輯化一方面表示數學由邏輯推出，一方面表示數學得到了邏輯的特性。這特性就是所謂套套邏輯(tautology)即是說一切數學命題都是無所謂的命題函數間的形式推演。這一個意思即表示說數學命題不是指謂外界的真正命題，乃是無真假可言的命題函數間的必然關係。一部算理，除去還原公理(axiom of reducibility)而外，完全都是這種必然關係的推演。維特根什坦與拉謨塞(Ramsey)就是修正算理中的缺陷而使數學完全歸化於套套邏輯者，因此，我在矛盾與類型論一文中已有詳細的論及，在此不多說。

(A72) 所謂套套邏輯就是我們所謂那個絕對的客觀的普遍的邏輯自身。邏輯不是真正命題間的實際關係，乃是無真假可言的命題函數間的形式普遍的必然的推演關係。在以前把邏輯認為工具，認為思想的規範，認為得到正當思想的格式或規律。這完全可說是邏輯的應用，這樣以來，邏輯成了有所指的真正命題間的實際關係了。其實我們人類完全用不着先練習這種工具或格式才會思想，中國人沒有邏輯學，但所思索却也夫必不合邏輯，反之，西洋人有邏輯，却也未必都是對的思想，這正足以證明人類本是理性的動物，邏輯就是指謂這個理性自身的必然發展的，所以我們規定邏輯首先在認識邏輯本性而指定那理性自身，至于所謂工具規範等那全是另一問題，那全是邏輯的表面認識，那是邏輯的應用問題。不該佔住了邏輯界說這個位置。

(A73) 以前的邏輯界說既然是錯的，我們現在就當按着理性自身的發展而界說邏輯。邏輯既然是

理性自身的發展而不是討論外界的應用，所以邏輯不是實際的，不是有真假可言的真正命題，而是形式的，而是無真假可言的命題函數；因而邏輯也不是特殊的實際的，而是普遍的必然的。理性自身就是不論外界的那普遍的形式的人類理性。這個理性全是法模，全是架子，這架子間的推演關係就是所謂套套邏輯。套套邏輯的推演完全是先天的，不依靠經驗的。凡個前提一確定，就可以推出全部的邏輯世界。所以邏輯只講可能，而不講實際。實際是它的應用。邏輯只是客觀絕對，主觀相對或選替乃是它的表達或應用。這樣，邏輯派能解決那兩派所不能解決的問題，並且我們在起首所列的邏輯意義，經過這長的討論，也完全証實了。我們本着這個邏輯的定義來看辯証法究竟是個什麼東西那自然是很容易決定的，並且可以再反觀那些罵形式邏輯的又是怎樣的不通與可笑！

(A74)我爲什麼關於邏輯就說這末多時間？這完全因爲中國人對於邏輯沒有徹底明白的緣故。一切邏輯教科書都是展轉相抄千篇一律。我真不明白他們爲什麼這樣樂意動筆盡費精神。一切錯誤的說法一點不知道改造，如果有人說不應該這樣作，他便聊以自慰說那是派別不同。派別派別，你真是給偷懶人作了擋箭牌了！邏輯不明，辯証法當然也乘機而入，自稱起什麼辯証邏輯以與形式邏輯相對抗，並且還說有人是克服了形式邏輯。這種混淆的情形，當然需要一個徹底的根本明白與批抉。本段的討論，固然可說大專門不普遍，不易懂；但我說真理這種東西本來就不是皮相之流耳食之輩所能夢見的。中國人如果肯虛心問道，決不至鬧到這步田地，但中國人所求的，却只是皮毛，口號，標語，字眼，與望文生義！

B 辯證邏輯之歷史的敘述

(B 1) 根據以上的討論，在本段之先我先要提出邏輯與方法學 (methodogy) 這兩種東西以區分。之。方法學普通亦常以特殊邏輯 (special logic) 或應用邏輯 (applied logic) 名之，而對於前所謂絕對的公共的邏輯則以普通邏輯 (general logic) 或純粹邏輯 (pure logic) 名之，這種分法本無不可；但我以為既然只有一個邏輯，則所謂特殊應用等邏輯其實就不是邏輯，乃不過是個人的見地與觀點，個人的系統之出發點而已，所以最好還是以方法學名之。世人不察，每將邏輯同于方法學，隨而亦將邏輯同于知識論，這完全由于不明白什麼是邏輯，什麼是知識論與方法學之故所致。現在我們明白了這種區分，我們再看所謂辯證邏輯究竟是邏輯呢，還是方法學呢，還是什麼也不是呢？要決定這個問題，我們且作一步史的述叙。

(B 2) 辯證法之成爲方法，其典型的意義實已完成于巴門尼第 (Parmenides) 及其弟子芝諾 (Zeno)。他們兩人所以引出這種方法，實是因爲他們要否定一種主張，並肯定一種主張而于無意中引出的。他所否定的是希拉克里圖 (Heraclitus) 的「變」與當時原子論者的「多」。對於他們這兩派變與不變的主張我曾在矛盾與類型說一文中有詳細的討論。在那篇文中，我曾指出他們兩派所指謂的世界並不

衝突，乃是同一世界的兩種看法；我又指出他所反對變不是希拉克里圖的「變」，而他所反對的不變也不是巴門尼第所主張的不變。詳細理由在此不說。那篇文章將在哲學評論上發表，讀者可以參看。在此我只說明巴門尼第與芝諾辯論時所用的方法即可，至于問題的內容則不暇述及。他否定「變」（即運動）與「多」所用的方法我會以兩個原則盡之：

(i) 無限的劈分原則；

(ii) 無底止原則。

這兩個原則合起來就是辯証法之成爲方法的真意義。何謂「無限的劈分」譬如以「多」爲例，他說世界如果是多的，則在多的數目中可以成爲無限的多，同時又是無限的少。再以大小爲例，如果有大小，則一個東西必爲無限的大，同時又爲無限的小。這種情形就是說在多數或大小之中它自身起矛盾：無限大同，又是無限小；無限多，同時又是無限少。它自己否定了自己，所以不能主張多或大。這就是用了一種辯証的方法使對方所主張的自身起矛盾。不過這方法我會指出是不成立的，它有一個根本的錯誤在，它是可以說穿的，凡此都當參看矛盾與類型說一文。但無論它成立與否，它却是一個方法，它是用來攻詰人的一種工具。這種方法時常被人用着，佛教中的龍樹以及近代的布萊得賴 (Bradley) 都是善于使用這個方法的人，但也都是可以用同一方法揭穿之的。

(B3) 以上所述乃是辯証法之成爲方法的典型，意義還有一種意義也可以使辯証法成一個方法，

這即是柏拉圖與亞里士多德的辯證法。這個意義或用法與伊利亞學派大不相同，但同可謂一種方法。在柏拉圖即是詰問對答之意，也即可說是談話式的辯論。他以為要得到一個正確的主張或命題，用對話式詰問或辯論是很好的。這樣一步一步地詰問下去必能得着最後的真理而不可否認，因為這最後的真理已是由証幾何似的或剝蕉似的一層一層而得到的。於是，這也是一個求真理的方法，不過這種方法乃是十分普遍而平常，並不像芝諾所用的那樣專門而特殊。所以在柏拉圖與亞里士多德，辯證法並不惹人注意，但它却也可以算是一種方法。

(B4) 至於說到康德的辯證法乃是指理性的應用於不同的世界所發主的不同意義，他所舉的實反全是兩個世界的不同意義。這樣算不得什麼辯證，更不能算是一種方法。這點已在A段中詳細說明了，在此不再重複。

(B5) 我們再說黑格爾典型的辯證法到黑格爾已經不是方法學而是客觀化，元學化，變成本體論(ontology)了。所以辯證法在黑格爾已變成本體論上的辯證過程了。但是在此須知他這辯證過程不是具體事實的變化過程，乃是邏輯概念的推演過程。因為它是概念的推演，所以結果並沒有時間性與空間性，乃只是圓盤式的在那裏丟圈子而未會前進一步。在此，黑格爾的辯證法其意義同於芝諾，不過在他手中已不是一種否定人的方法，而是成爲主張上的本體論之辯證過程。因為他同於芝諾，所以他就把這個世界看成是自己矛盾自己否定而總期超越這個矛盾以達於全達於絕對，這個絕對即是他所謂「凡有」

及「絕對理念」從凡有到絕對理念，其間因為辯證過程的施用，一切概念都引出了，但結果凡有與絕對理念總是一個，所以我們可說他乃一步也未走。他是靜止在那裏以受這無限的劈分與無底止的矛盾的。這是辯證法的真意，也是典型辯證法的特色。這樣的辯證法只是靜的無限劈分而不是動的無限演進。所以說辯證法能對付動的現象這完全是莫明其妙的皮相之見，而動的邏輯這名目也是毫無意義的空名詞。

(B 41) 這個道理只要打開他的邏輯學 (Science of Logic) 一看就可以曉得的。他從「凡有」(Being) 到「所以」(Essence) 到「總念」(Notion) 再到「絕對理念」(Absolute Idea) 其間雖然產出了兩大本書，把一切世界一切概念都引出了，但在時間上他却一步也未走。這就因為辯證法的本意就是如此的。

(B 42) 復次，黑格爾的辯證法也不是方法也不是邏輯，它乃是本體論的概念辯證過程，他的書雖然叫做邏輯，但黑格爾的邏輯却不就是邏輯；他的邏輯雖即同於元學，但是邏輯却不同於元學，而元學也不必同於邏輯。如是，你如果說黑格爾的邏輯是動的邏輯，則吾即可說它乃實是一種靜的本體論。

(B 43) 黑格爾這種世界觀本來是由於他的心之現象的研究而引出的。他看出心的現象都是前後相貫互相滲透而不可分離，他因着這種事實，於是就造成他那樣的邏輯系統，因而也形成了他的元學論。可是他所出發的乃是具體的事實，而邏輯系統却不能與之相應，即是說由具體的互相關聯的事實並不能使其邏輯化而成爲矛盾的世界觀，同時，他的邏輯化矛盾化的元學系統也並不能表示那個互相關聯的具體事實。活的世界致他因着辯證法的引用殺死了。而現在的人却又用着它來證明動的世界。

(B5) 現在的唯物辯證法既不是一種方法，也不是典型的辯證法之意義，更不是黑格爾的邏輯化矛盾化的本體論。但是有一點却同於黑格爾，即它也是一種元學上的辯證過程，所以它也是一種本體論或宇宙論。但它這本體論却不同於黑格爾的本體論。黑格爾的是邏輯概念內推演，而唯物辯證法却是物質或具體事實的演化。這樣，黑格爾的世界觀可以是矛盾的，而唯物辯證法的世界觀則不是矛盾的。黑格爾的世界觀是靜的圓圈的而未進一步，但唯物辯證法的世界觀却是動的時間的而永遠變化的。

(B51) 這樣唯物辯證法其實就不是方法，乃是物質的演化或演化的物質的一種元學主張。它既不是一種方法，而所謂辯證又不同於芝諾與黑格爾，則「辯證法」這個名詞從何說起？

(B52) 所以唯物辯證法不能成一種方法，不過是一種元學主張而已。成爲方法的辯證法與它完全沒有關係。在此我就要問：要使唯物辯證法成爲一個方法，則這方法從何而來？如果從具體世界得來，那末它就是世界的真相，你怎樣認識了這個真相？以摹狀世界的主張或以世界的真相爲方法，這真是奇事奇論。須知你這唯物辯證法是指謂世界的一種主張，實不同於芝諾所用以否定變與多的方法，即方法與主張不同。在黑格爾不得爲方法，在馬克司亦不得爲方法。

(B53) 唯物辯證法既不是方法更也不是邏輯。我們解剖出事物的相關，發見了事物的變動，這不能說是我們用了辯證法才如此的。從變的從全的從發展的從關聯的看事物，這並不能說是用了辯證法的方法。古今中外就沒有一個人不會這樣思維的，然則辯證法是個什麼方法？

(B 6) 由以上所述，辯證法可以成爲方法的有兩派：

(i) 芝諾，龍樹，布萊得賴；

(ii) 柏拉圖，亞里士多德。

辯證法不成爲方法的亦有兩派：

(i) 黑格爾的本體論；

(ii) 馬克司的本體論。

於是，現在所謂唯物辯證法既不是邏輯，也不是方法學，乃是什麼也不是，而是一種元學主張。人們所鼓吹的乃是「世界是相關共變的」這個命題；但這有誰還不承認呢？所以它不但不是方法，而且也不是辯證方法。不但不是辯證方法，而且也不是黑格爾的邏輯學。辯證邏輯的意義既定，我們再進而討論它與邏輯的異同。

辯證邏輯與邏輯的根本原則

(C 1) 在 A 段中我已把邏輯的意義確定了，說明白了。在本段再從邏輯的根本原則方面以證明邏輯之性質，並指出所謂辯證邏輯的原則是什麼東西，是否能與我們的客觀邏輯相提並論，是否就能克服

了客觀邏輯而融化的。

(C11) 邏輯的意義在以往的習而不察中已經埋沒幾千年了，我們現在既發見了邏輯的本性，所以邏輯中根本原則也不得不重新加以界說與注意，可是這根本原則在中國還仍是展轉相抄，道聽塗說的混沌着。這樣混沌的界說，被人反對，被人指摘，是極可能的事，也是極容易的事；可是這是邏輯的本性嗎？這樣混沌的界說，如果有人指出說這是錯的，有毛病的，他便反對你說：你這是以另一派來反對這一派，這是派別不同，各行其是好了！嗚呼，絕對邏輯豈可以派別論哉！

(C2) 邏輯中的三個根本原則也稱思想律，也稱思想中的三個假設或設準。這三個假設的正確界說還是未普遍的被了解，還是在混沌着。在此，我們首先說這三個假設是思想中的東西，不是對象中的東西，是指說對象或確定對象的思想上的運用，不是對象本身的生成變化。這是第一要注意的一點，我們先說同一律。

(C21) 同一律的說法有三種：

(i) 『一件東西與它本身相同』這種說法就是從對象本身上着想，這就是辯證邏輯家反對邏輯時的說法，這也就是錯的說法。一件東西本身有好幾種性質，並且在時空中常常變化，與它本身那種性質相同呢？因此，辯證邏輯家便出來反對說同一律是不對的，是與事實不符的，是不能解析對象之關聯性與變動性。這樣輕輕地便把同一律否定了。不過，這種說法，雖然從對象本身上固然容易發生這種毛病，但這

不過仍是一種不合同一律的本性的一種錯的解析。須知就是從對象本身上說，也不是指那對象之總體與其中其一種性質相同，與它某一時代或某一空間之本身相同，其實這種同一就不是同一，乃是「相似」，相似是兩件具體的東西的關係，其相似的程度當然是相對的。不過同一律決不是指兩件具體東西之相似而言，它是要確定一個東西之自身同一。「一件東西與它本身相同」實是說：「一件東西就是它那一件東西」。一件東西有空間上的關聯，有時間上的發展，把它一切的發展與關聯統攝於「一件東西」這個總體之下，那末所謂同一是指那件東西之總體的自己而言，並不是指它的某一種關聯與某一種時代而言。但又不可把同一律所指的總體本身看成是由歸納而得出的普遍概念，同一律與歸納於沒有關係。同一律只是單純的一個「是」之確立，這個「是」不是「A是B」間的「是」，而是「A是A」間的「是」，這種「同」是絕對的。同一律就是指這個「同」而言。這樣，「一件東西與它本身相同」之發生毛病乃是同一律的說法或解法發生毛病，並不是同一律本身發生毛病。

(ii) 「A是A」或「甲是甲」的說法。由以上的解析，「一件東西與它本身相同」即是「A是A」的相同。但「A是A」的說法，如果不明白同一律的本意是什麼，也可以有毛病發生，即A可以是A又可以不是A，而是B，在此時是A，在彼時或許不是A，在此地是A，在彼地或許不是A。這樣一來辯證邏輯家又可以振振有辭的反對同一律。但這種反對又是他自己的錯誤的解析。同一律決不是對象本身各分子間的同一與否也不是對象本身各時代各地方間的同一與否，它決不禁止事物的變遷與發展，它也決不禁

止一個東西有多種性質與多種關係。從這方面來反對同一律完全不明白什麼是邏輯，什麼是同一律。但不明白什麼是邏輯，就是辯證邏輯也未會明白。同一律不是解析對象諸性質關係的命題，它乃是理性開始發展之先在運用 (antecedent function) 它乃是理性的開荒之先鋒隊。

(iii) 上兩種說法容易發生毛病；但所謂發生毛病是指不明白同一律的意義而言，如果明白了它的意義，那兩種說法也是不會發生毛病的。今爲免此以會起見，改說爲：「如果X是X它就是A。」這樣以來，對於X沒有肯定的主張，X可以是A也可以不是A，在某時某地是，在某時某地又可以不是。但對於X沒有肯定的主張而對於X却有肯定的主張，那就是說：A總是A，所以同一律不是X與A間的同；而是A與A間的同。這同一又是我們思想進行時的先在確定，不是對象本身的同異問題；它是「是」這個概念的確定，不是對象本身的性質之是此是彼是紅是白的確定。

(C 22) 我們明白了同一律的意義，再看辯證邏輯家怎樣的反對同一律。在此，只以陳啓修先生爲例，他說：「從表面上看來，自同律的要求是應該而且必要的，但是它有這種缺點。第一點與實際上的事實不合……如說農民是農民，這一自同律的命題，可以有種種不同的內容。農民中有地主富農，中農小農，佃農，貧農等……同是農民，隨時代的不同，而其性質也大有變動。又如說：我是我這一命題，我有幼年壯年中年老年衰年，今日之我已非昔日之我身體及知識都有了改變了。所以對於一個的象所反映的概念，要求永遠同一的內容，那是不可能的。」(社會科學方法論二二二頁。)

(C²²¹) 這樣反對邏輯的不只陳先生一個人，真是千篇一律，「滔滔者天下皆是也」，茲不過以他一個人爲例而已。我們讀過了這段話後，不知不覺就有這種疑問：『你這是說的什麼？』對此真是雅不欲多所批評，因爲這是人類腦袋的倒退，不足爲批評之根據。你須知同一律並不反對農民中有富農有中農有小農佃農等，它也不反對同一農民可以隨時空而不同，它也不反對他有多種性質。我之有壯年老年，同一律也並非不承認，今日之我非昔日之我，同一律也決不否認，它也不否認知識自體之變化。你幾曾見過有人強不同以爲同來？你幾曾見過有人這樣施用同一律來照你這樣說，好像以前的人都不知道有富農中農佃農小農，幼年壯年老年老年，等你辯證邏輯家出來才發見了這個真理似的。照你這樣來反對，則物理化學一切其他的學問皆可來反對邏輯，皆可來反對同一律。何其謬也！對象之變化與思想之進行尚且分開，還談什麼邏輯？說是腦袋的退化不算冤枉。說是不明白邏輯也不明白辯証邏輯，也不算過分。

(C²²²) 我們再看他的第二點：『第二點依自同律，標誌的總計就是概念。概念既要求永遠同一的內容，就是要求標識的不變；如此，則根本否認了發展，否認新的事象是出現。但在事實上，新的事象是常常發生的。自同律只能認識外部的標識，不能深探內部的關聯；只能認識表面的虛象，不能把握真正的本質。』(同上二二二頁) 像這樣的造謠生事，邏輯有知也要與你起訴法庭的。同一律與標識的總計所得的概念有什麼關係？他何會要求概念的內容永遠不變，他何會要求對象的標識不變，他何會否認事物的發展與新事象的出現？你須知對象的發展與性質和同一律是兩會事，你須知解析對象的發展與性質的理論

或學問與同一律也是兩回事的，你就忘記了「說話要合邏輯」這句普通的話嗎？就是你主張唯物辯證法，你作這部社會科學研究方法論不也是有條有理的嗎？你如果真正能否認了邏輯否認了同一律，則不但我，就是體全人類也早就不知你之所云了。

(C₃₂)我們再說矛盾律。同一律是既不能證明也不能否認的東西，這就是他的根本處。你不能拿着事物的變化與性質來否定它。矛盾律是我們人類真或是非二分以後的事。矛盾律不能直接由同一律推出，其所以有連帶關係者，乃是一起首就有了二分法的作用。當我們講同一律時，已經用了二分法的作用了。因爲有了二分法，所以有了「是」便馬上就會有「不是」，有了「真」便馬上就會有「不真」。這是人類理性的先驗運用，不能證明也不能否認。否認要用它，證明也要用它，除非了你性與人殊，你是沒奈何的。

(C₃₁)既然有二分法的作用，所以矛盾律就是「是」同時又是「不是」，「真」同時又是「不真」的禁止。這種禁止是禁止你的思想，不是禁止事物之有各種性質與多種關係，也不是禁止事物之有時間性空間性與其發展性，你若以這些東西來反對矛盾律那真是牛唇不對馬嘴，無的放矢。所以矛盾律的說法當該是「X不能同時是A，又不是A」。對於這個律的解析也與同一律一樣，是思想方面的，不是對象方面的，是從你的主張方面着想，不是從這個主張所摹狀的對象方面着想。換言之，矛盾律是兩個命題的矛盾之禁止，不是兩個名稱或兩個對象兩種性質的禁止。矛盾只能有命題上說，不能在對象上說。對象性質名稱根本無所謂矛盾。

(C²³²) 如是，『X不能同時是A又不是A』這句話是說『X是A』這個命題與『X不是A』這個命題不能同時成立，不然，它們就矛盾，就等於不說。這樣矛盾律就不宜寫成『X不能是A與非A』，這句話也就等於說『X不能是A與是非A』。在此，A與非A(A)不是兩個命題，而是兩個名稱。前邊說過，兩個名稱可以同時存在，也就是說可以不矛盾；但是命題則不然。所以『A與A』(即非A)與『是A與不是A』在意義上實在不同。A與非A可以同時存在，但『是A』是『不是A』不能同時成立。非A即是A以外的東西，A與A以外的東西當然可以同時存在。矛盾律所以不當寫成『X不能是A與非A』，就是因為這個寫法是名稱所指示的對象。普通根本就未想到『非A』與『不是A』的不同，並且一說矛盾律馬上就可以把它看成是多種性質同時存在的禁止。這是錯到萬分的錯誤。

(C²³³) 這個『非A』與『不是A』的分別是很重要的。如果不注意它，則邏輯中的直接推論常常弄出笑話來。今舉一例以證明之。設有兩個命題：(i) 所有的人都是宇宙中的分子；(ii) 所有的非人都是宇宙中的分子。這兩個命題本來可以同時如在，因為人是宇宙中的分子，人外的非人也不能在宇宙之外。但是因為『非A』與『不是A』沒有分別清楚，竟推到使第二個命題不能成立。其推法如下：

(A) 『所有的人都是宇宙中的分子』用換質法得：

(E) 『無人是非宇宙中的分子』用換位法得：

(E) 『無非宇宙中的分子是人』用換質法得：

(A) 『所有非宇宙的分⼦都是非人』用換位法得：

(I) 『有些非人是非宇宙的分⼦』再用換質法得：

(O) 『有些非⼈不是宇宙的分⼦』

(C₂₃₄) 這個最後的 O 命題與上邊所列的第二個命題『所有的非⼈都是宇宙的分⼦』相矛盾，即是說由第一個命題一直可以推到與第二個命題相矛盾的命題，而使本可以同時存在的命題成爲不能同時存在的命題。這個問題是金岳霖先生提出來的（可參看哲學評論第三卷第三期及 AIO 的直接推論一文），他並且有一種很繁雜的解決法；可是我們若把『非人』與『不是人』弄清楚以後，則即用不着設法來解決，它根本就推不出一個與之相矛盾的命題。後來，曾與金先生談過，金先生也以爲用不着費力氣來解決，只要把界說弄清楚了，不會發生那個個題。『非人』與『不是人』的不同也是金先生指示出來的，我們現在就用這種區分另作推論看看是否能否定了那第二個命題。

(C₂₃₅) 設以「A」代表「所有的人」，以「(I-A)」代表「所有的非人」，即人以外的一切宇宙分⼦；再以「 \bar{A} 」代表「不是人」，「不是人」只是否定了「人」並沒有否定「非人」，即是說：只否定了 A，沒有否定了 (I-A)；再以「V」代表宇宙，以「e」代表「是」，以「 \bar{e} 」代表「不是」，現在我們可以按照算理的方法把那兩個命題及根本觀念表示如下：

(I) 『(A) ϕ A \in V』此即是說：『所有的人是宇宙的分⼦』

(ii) $\lceil \lceil \neg A \supset \neg I \supset A \supset E \rceil \rceil$ 此即是說：『所有的非人都是宇宙的分分子。』

(iii) $\lceil \lceil A \supset \phi A \sim eV \rceil \rceil$ 此即是說：『所有的不是人都不是宇宙的分分子。』

(iv) $\lceil \lceil \phi(I \supset A) \neq \phi A \rceil \rceil$ 此即是說：『非人不等於不是人。』

(C₂₃₆) 於是，我們再將那第一個命題即 $\lceil \lceil A \supset \phi A eV \rceil \rceil$ 作換質换位之直接推論如：

A: $\lceil \lceil A \supset \phi A eV \rceil \rceil$ 『所有的人都是宇宙的分分子』用換質法得：

E: $\lceil \lceil (A) \supset \phi A eV \rceil \rceil$ 『所有的人而是不是宇宙的分分子是非的』『無一是人而是不是

宇宙的分分子』用换位法E命題變為：

E: $\lceil \lceil \sim \lceil \forall e(A) \supset \phi A \rceil \rceil \rceil$ 『凡不是宇宙的分分子是人是非的』『無一不是宇宙的分分子而是

人』此再用換質法得：

A: $\lceil \lceil \forall e(A) \supset \phi A \rceil \rceil$ 『所有不是宇宙的分分子都不是人』此再用换位法得：

I: $\lceil \lceil (HA) \supset \phi A eV \rceil \rceil$ 『有些不是人是不是宇宙的分分子』此再用換質法得：

O: $\lceil \lceil (HA) \supset \phi A \sim \rceil \rceil eV \rceil \rceil$ 『有些不是人不是宇宙的分分子』

(C₂₃₇) 這樣以來最後的O命題與第一個A命題在意義上並不衝突，而亦不能否定了第二個A命題即『所有的非人都是宇宙的分分子』。凡換質换位，無論怎樣換法，總不失原命題的意義才可。C₂₃₃條中的推論是沒有顧及到『非人』與『不是人』的區別的。在那段推論中，最後的O命題與原命題即『所有

的人都是宇宙的分分子。意義不同。從原命題只能推到『不是人就不是宇宙的分分子』，並不能推到『非人不是宇宙的分分子』。在『所有的非人都是宇宙的分分子』這個命題中的『非人』本來是指人以外的東西而言，可是在從『所有的人都是宇宙的分分子』這個命題作推論時就忘記了『非人』這個特殊意義了。因爲在推論中沒有注意『非人』與『不是人』的區別，所以及至推出『有些非人不是宇宙的分分子』時，就說它否定了那第二個命題了。其實你所推出的這個『非人』，乃實是『不是人』，不可與那第二命題中的『非人』相提並論也。『不是人』只是否定了『人』，並沒有否定人以外的『非人』，所以『不是人不是宇宙的分分子』，並不是說：『非人不是宇宙的分分子』。所以若把界說弄清初了，便不會發生矛盾。非人與不是人必須弄清楚，以後凡邏輯中的命題都當牢守這個區分而清楚地陳說之，決不可再事混沌。對於矛盾的說法亦復如此，我們不當說：『X不能是A又是非A』，我們當說：『X不能是A又不是A』。

(C²³⁸) 我們明白了這個道理，再看辯證邏輯家怎樣的反對矛盾律。在此仍以陳啓修先生一人爲例，他說：『矛盾律是自同律向反面表示，它的公式是「甲非非甲」或「甲不能同是乙又是非乙」。這個原則要求同一主辭不能有兩個相矛盾的賓辭；反過來說，它要求同一的賓辭對於同一的主辭不能同時又被肯定又被否定。矛盾律表面上很合理，仍是不合事實。譬如社會主義的蘇聯，一方反對帝國主義，進行世界革命，一方又與帝國主義各國相，依存如通商。關係這種事實上矛盾的存在是形式論理所無力處理的』(社會科學研究方法論三三三頁)。這段話又是造謠生事，一竅不通。照以上所論，他這矛盾律的說法根本就

毛病，這且不提，因為他這種混沌皮毛的腦子是難期其顯及這種細微的道理的。只是矛盾律何曾要求同一主辭不能有兩個相矛盾的賓辭？（其實在此所謂矛盾就是不通的，辯證邏輯家每以一物之具有數種性質數種關係爲矛盾，真是不明白矛盾爲何物，不通已極！）它又何曾要求同一的賓辭？矛盾律與物體之多種性質有什麼關係，它何曾禁止物體之多種性質多種關係？以物體之多種性質同時存在來反對矛盾律真是荒謬絕倫，還沒有別的，只是表示腦袋的倒退而已。這不是矛盾律的表面上很合理，乃是你的表面的皮毛的錯誤認識。這也不是形式論理的無力處理，乃是你的荒謬的不通的解析。蘇聯一方反對帝國主義，一方與帝國主義相依存，這正是它的多種性質與多種關係，這與矛盾律有什麼關係？矛盾律何曾否認了它的多種性質與多種關係？矛盾律是兩個命題的矛盾的禁止，並不是命題所指示的對象之多種性質的同時存在的禁止。你總不能說它是社會主義又不是社會主義吧！矛盾律就在這裏。如果那個社會主義社會含着非社會主義的成分，這也只表示那個社會主義社會就含有多種成分多種性質在其內，也仍不能否認了矛盾律。

（C 24）我們再說排中律。排中律也是思想進行方面的，不是對象方面的，是兩個陳說對象的命題上的拒中，而不是對象或名稱的拒中。因此，排中律的引出也與矛盾律一樣，是由二分法的引用引申出的。二分法不能反對，排中律也是不能反對的。同一律是指示，是「是」之確定，矛盾律與排中律是規定「是」的兩種說法，思想上的解說與反復解析由這兩個律起。同一律只負指示之責，有了二分法，引出矛盾律與排中

律，我們的思想才能層層連綿而起，如蠶絲一樣愈引而愈長。這種理性本身的無限的引長完全恃着藏在二分法中的矛盾律與排中律。這種無限的引長就是理性的推演，就是邏輯的層次，客觀邏輯絕對邏輯就是這個。

(C²⁴¹) 排中律的說法是：「A一定是B或者不是B」，同樣，也不當該寫成：「A或是B或是『非B』」。『非B』是B以外的東西如C D E等，你所非的是那一個呢？如果是D，則有第三者C可以是，這樣便可有第三者存在。所以這種說法仍是名稱上的，對象上的不是思想上的命題上的，仍是不合排中律的真意。排中律的本意是「A是B」與「A不是B」這兩個矛盾的命題之間不能有第三可能，如果有第三可能，則便不算矛盾。我們再進一步說，排中律就是表示：「一個命題一定是真的或者不是真的。」一個命題就是有真妄二值的一句直陳的話，如果無真妄可言，那就是疑問，疑問無真妄可言，所以也就不是命題。所以一個命題只能是真的或者不是真的，故排中律只能適用於命題上。

(C²⁴²) 我們再看辯證邏輯家怎樣無理取鬧的反對排中律。陳啓修先生說：「排中律其公式爲甲或是乙或是非乙。二者必居其一。這個根本原則，只是矛盾律的另一說法，它要求同一概念，如有互相矛盾的判斷，則必有一真一偽。如說，社會主義的社會或是有國家，或是沒有國家，二者必居其一。但是事實上，社會主義社會可以說有國家，也可以說無國家。何以說有，因爲社會主義社會也是有強固緊密組織的；何以說無，因爲社會主義社會的組織已經變了質，與國家完全異趣。」(社會科學研究方法論，二二三頁) 這段話

仍是與前一樣，仍是從對象的性質上說，仍是把排中律看成是對象的性質之禁止。其實這是辯證邏輯家的造謠，這是妄加罪名。你須知邏輯不是一種摹狀對象的特殊學問或科學，它是思想進行間的規則與步驟的學問。

(C 24₃) 陳先生在否定了思想律以後，便綜結說：「由上看來，形式論理的三根本原則是經不住批判的。表面上彷彿是不待證明而自明的真理，但是不合事實」(同上)。別說你一個陳啓修，就是一千個一萬個你也批判不了，忒經得住批判了，除非你到了地球以外，性與斯人殊。你說：「不合事實」，我說他根本就不與物理化學同其性質的學問。你怎知他不合事實？

(C 3) 我們再看辯證邏輯的根本原則是什麼。陳先生在講根本原則以前，提示出三種客觀的事實：
(i) 真理的相對性；(ii) 差別的相對性；(iii) 二律相背性。這三種事實其意義皆模糊而不定。

(C 31) 譬如真理的相對性，據陳先生的解析是說沒有永久不變的真理，以牛頓的物理律為例。如果是這個意思，則真理的相對性於辯證邏輯沒有關係，因為我們人類對於外界的知識根本不是萬能的，是常常要修改或改變的；但改變只是改變了我們對於外界的態度或主張，並未改變了世界的真相。這于辯證法有什麼關係，須知真理 (truth) 不同于真實 (real)。如果所謂真理的相對性是指外界的真實之變化而言，則雖可以與你所講的辯證原則有關係，但你所舉的例則不類，有「真理」混于「真實」之弊。或許你以「真理」之常變也認為是辯證事實了吧？

(C 32) 如果如此，則所謂真理之相對性還是指我們對於外界的主張之常變而言，並不是指外界本身變化而言。可是，「差別的相對性」這一點又完全是指外界本身而言了。這一點即是指事物的異中之同，同中之異而言。這一種事實與前一種事實根本不相類，不是同一方面的。你是以那種為辯證原則之先在事實呢？據其意大概是以後者為有關係。如果前者也要有關係，則當改變說法，即當說「事實是變化的」。

(C 33) 至于第三種其意是一種東西可以有多種相矛盾的性質，這就是他所謂二律背反 Antinomy。此字本來是取之于康德，所以又以康德的 Antinomy 為例。其實這又是望文生義，康德的背反與他所謂背反意義迥不相同。不可胡來比擬。康德之意可以參看 A 段。至于又牽涉到數學上的無限大無限小，那更是莫明其妙。

(C 34) 他這三種事實如果我們把它的意義嚴格的表示出來當是這樣：(i) 事實的時間上之變化性；(ii) 事實的空間上之滲透性；(iii) 事實的性質或關係之多種性。這樣清楚得多了，準確得多了。可是這只是對於世界的解剖或說是一套元學理論，既不能算是什麼方法學，復不能算是什麼辯證邏輯。普通所謂「質量互變」「對立之統一」「否定之否定」三法則，其實即是這三種事實的另一種說法，不過用了黑格爾邏輯中的些名詞而已。其實這些名詞在唯物辯證法的系統下多半是不通的，前兩種猶可說，「否定之否定」則完全用不着。但無論如何，這三法則是描寫事實的律，是元學原則，決不是什麼方法，什麼邏輯。陳啓修所謂三種實觀事實無非就是這個。他以此三法則只是認識的必要觀點，不是推理律。這就是說

這三法則不是邏輯，其實在我們看來，它也不是觀點，倒是認識上的所得。並且他又認爲：「研究現象的關聯發展或運動，『把現象具體的去研究，』與人類的實踐關連起來去研究，」這些說法都只能認爲是認識的具體方法，不是基本律。這也就是說這些說法不是推理律，不是邏輯原則。這見解是很對的，由這見解足以證明他所說的三種事實也不是邏輯原則。然則他所說的邏輯原則或基本推理律是什麼呢？陳先生很聰明，見出普通所講的不能算是邏輯原則，也不能算是基本推理律，爲的要使辯證法成爲邏輯以與形式論理相對抗起見，所以也造出一個基本推理律即：『相對的同一，絕對的不同一』。

(C 35)其實，這個律仍不是邏輯原則，其性質與前三種事實三法則並無不同之處。它仍是指示一種客觀事實的性質，它仍是一個解析事實的命題，或者說它仍是一個元學論上的原則，與物理律之性質並無不同。它決不是一個邏輯。與他所說的三種根本事實也並無性質上的差別，那三種事實不能成爲推理律，這個『相對的同一，絕對的不同一』難道就能成爲推理律了嗎？

(C 36)他這個推理律是引用列寧的話來作解析的：『在知識的原始蓄積，我們必須傷害對象之現實的關聯，使它單純化。我們如果不把連續的中斷，不把活的使它傷害，使它分割，使它死；我們即不能把對象表現出來，不能計畫，不能描寫。』這種暫時的使對象單純化，使它死使它中斷就是所謂『對相的同一』，而結果，真實的世界還是永遠常變，相互關聯，『絕對的不同一』，『相對的同一』，只是假象，只是暫時的方便，這自柏格森起以直至邦嘉雷 (Poincaré) 懷梯黑誰不知這個道理，然而他們却從未說這是形式

論理的應用，這是基本推理律，這是辯證論理克服了形式論理。

(C 37) 陳先生說：「……辯證論理固然可以把握全面的動態現象，但非從空間的某一方面，時間的某一段落開始不可。形式論理的用處，即在能把握在關聯及變動中的對象之某一方面及某一時間之安定性，……此種觀察在思維的進程上是必要的，因為不如此，則思維無從開始。不過，所謂某一時間某一方面面的安定性，只有相對的意義，不能看成絕對的；必須把它隸屬於帶有全面性及發展性的較高級較完全的論理。所以形式論理不是與辯證論理相對立，它被辯證論理克服了，而構成辯證論理的一部分。」(社會科學研究方法論二一九頁)。這段話據說是描寫關於兩種論理的爭論的最有力的一種見解，也就是列寧派的主張，陳先生也是贊成這主張的。所謂基本推理律就是這段話的縮影。可是這裏有許多不可饒恕的錯誤。

(i) 認解析世界之起點為形式論理，錯誤一；

(ii) 認客觀的事實為辯證論理，錯誤二；

(iii) 認此客觀的事實為論理，並以此論理不與形式論理相對立而却克服形式論理包括形式，錯誤

三；

(iv) 認描寫客觀事實之原則為邏輯原則，為推理律，錯誤四。

(C 38) 所以不但三法則三事實不能成為推理律，就是「相對的同一，絕對的不同」也不能成為

推理律結果，那就是說，它不能成爲一個邏輯，它也不能克服邏輯而包括邏輯，它們倆根本上是一回事，怎麼能說它不是相對立的？你說，它克服了形式論理，我說你講辯證法也得用形式論理，你反對形式論理也得用形式論理。你怎樣克服？

(C 39) 照顧到 B 段，我們可說唯物辯證法乃是一個辯證過程，或說是一種唯物的元學論，摹狀客觀事實的一種理論，而不是方法學。在本段我們指出說它只是一種解析世界的理論，它不能成爲一個邏輯。它反對邏輯的那些話完全是無的放矢，風馬牛不相及。它不能克服邏輯包括邏輯。

D 方法論

(D I) 上段從純邏輯方面確定了邏輯之不可反駁，並指示了辯證邏輯之不能成爲邏輯。現在再從方法論這方面證明辯證邏輯不能成爲一個特殊方法，更不能與形式論理相對抗，更不能有所謂形式論理的思索方法這種不通的謬見。陳啓修先生講完了那兩種論理的根本原則以後，就來論這兩種論理在思索方法上的差異及其關聯。所謂差異，就是兩者的不同，不用說這不同乃實是無理取鬧；所謂關聯，就是所謂克服，不用說，這個克服也是無的放矢。他論這兩種論理的思想方法是從六方面來論：(i) 抽象和概念；(ii) 判斷和推理；(iii) 分析與綜合；(iv) 歸納和演繹；(v) 經驗和實驗；(vi) 科學的預見。從這六方面

指出它們的差異關聯，並也說出辯證法有辯證法的抽象，概念，推理，判斷，分析，綜和……等。我起初認為它能脫離了這些東西而獨行其是，不想結果還是在如來佛的掌中。復次，他舉這六方面就是普通所謂科學方法，可是這六方面都是些十分專門的問題，而沒有一個問題能是陳啓修先生所能了解的，所謂不得其門而入者是也。

(D2) 在此我們首先要指出形式論理的思索方法這句話之不通。形式論理，我們在前幾段已經說明白，就是人類理性的無限的推演與發展，至于所謂抽象概念推理判斷分析和建納演譯等東西完全是我們解析事物時所用的東西，也完全是在我們解析事物時這些東西才表現着。所以我們說，這些西東乃是科學方法中所有事，與邏輯迥乎不同。形式論理的思索方法更是不通。古今中外就沒有一個人當其解析事物時只用了A是A這句話。至于所謂科學方法中的那些東西其為根本，其為不可反駁，與邏輯之為根本為不可反駁一樣。

(D3) 我們先從抽象和概念起逐條作簡單的指正。抽象是人類的思想在解析事物時的一種概括作用，無論那一種學問，無論對於事物說成什麼樣子，都得用它。它不能盡舉事物的真相，它也不即是事物的真相，但我們解析事物的真相時，舉盡事物的真相時，却不能不用它。概念是我們經驗的成立，是我們用抽象的方法解析具體事物的性質或關係時所得的總念，它是思想上的一個製造用來代表或標誌種類的，無論你怎樣解析事物，也不能離開它，反對它。可是我們的陳啓修先生却必須成見在胸地作無知的反

對。他說：『人是能造工具能思維能言語的動物』，這個界說便是形式論辯的界說，也便是形式論理的抽象或概念。他以為這不能『表象出現實的完全的人』，而辯證論理的抽象和概念是能舉發了事物的真相的。他以馬克司分析商品爲例，從簡單的漸漸到複雜的直至把整個的複雜的社會解剖出來，表象出來。這是辯證論理的抽象和概念，這是形式論理所辦不到的。嗚呼哀哉陳先生！你爲什麼不以人種學，生理學，心理學，生物學來反對『人』這個概念呢？吾爲中國人哭！

(D4) 至于說到判斷和推理更是豈有此理的胡說，他說：『國家是土地人民及權力三要素集合而成的團體』這是形式論理的判斷，而『國家是支配階級手裏的工具』這是辯證論理的判斷；『人類的本質是社會關係的總體』是辯證論理的判斷；而『人類是能造工具能思維言語的動物』便是形式論理的判斷。大家請看，說這樣的話還有一分理性沒有，真是不可救藥；至于他論推理更是罔知所云，吾實不願多費筆墨。

(D5) 至于講到分析，綜和，歸納，演繹，經驗，實驗，科學的預見，那簡直是一竅不通，令人批評也批評不下去了。讀者不信，請去讀一讀他的大作，只要有一點腦筋，就可以見出這種理論是足以丟中國人之臉的。這沒有別的，只表示腦袋的倒退！

(D6) 今有一人認識了這是電燈，於是凡不說電燈的都是錯的，都是形式論理的，都是當該克服的。辯證論者千言萬語都是在玩這一套把戲。

(D7) 我們由以上的討論，可綜結于下：

(i) 辯證邏輯不能成爲一個邏輯，它不過是解析事物的一套理論而已。

(ii) 辯證邏輯不能成爲一個方法學，它所說的話人人都能說出，它的方法人人都會用。

(iii) 辯證邏輯也不能自成一個特殊的思索方法，它的方法還仍不過是人人都有理智的科學方法。我們不能以一門學問的內容來當作方法。

(D8) 我們普通所謂方法其實就可分成兩種：(i) 科學學法；(ii) 直覺法。柏格森所說的直覺大概在人類中確是有這麼一種情形的。不過你要解說還得用科學法。辯證邏輯的思索法也不過是一種普通的科學法，它不能特成一個特殊的方法。除此兩法而外，大概就是所謂觀點，出發點而已。

(D9) 有些人常以爲邏輯是反對不了的，但一方面反覺得辯證論理似乎也很有理。於是人們徬徨了。讀者若讀過了這篇東西，我想對於你的徬徨不是一點補救沒有的。同時，辯證邏輯家也不要再丟臉了，你何必爲一時的革命就造出這麼些謬論。來將來時過境遷豈不懊悔有碍于真理的發見？

辯證唯物論的限制

牟宗三

A 辯證唯物論是一種元學理論

B 宇宙論的辯證唯物論或唯物辯證論的內容

A 辯證唯物論是一種元學理論

(A 1) 關於辯證法的問題可以從兩方面來討論：(i) 方法方面；(ii) 元學方面。關於方法方面，我在邏輯與辯證邏輯一文中已討論得很詳細，在那篇文章中我已經證明它不能成一個邏輯與普通所謂形式論理相對抗，它也不能成一個特殊方法而與普通所謂科學方法相對抗，它更不能有如陳啓修先生所謂克服了形式論理的情形。討論這種東西是動不得肝火的，海內明達，如果肯仔細思索一下，必不以吾言爲非。然則風行一世的辯證法究竟是那方面的東西呢？它是一種元學理論。

(A 2) 因為它是一種元學理論，所以辯證法，唯物辯證法，辯證邏輯等都是些無意義的名目，都是用不着的。然而這風行一世的宣傳鼓吹竟是勞而無功嗎？曰不然，它唯一的內容，唯一可以殘存的東西，就是一種元學理論，其各目就是辯證唯物論。除此而外，全都是些胡天胡帝的東西，不可以為法。

(A 3) 最足令人噴飯的就是反對形式論理，反對歸納法，而自稱是動的邏輯，高級的論理，吸收了人家，克服了人家等等不通的話。關於這方面若始終執迷不悟，還用得着辯論嗎？最好的答辯就是：努力讀書，多加思索。

(A 31) 有人說，雖然不能成一個邏輯，但可以成一個方法，它雖然是一種元學理論，但理論一出即可轉化為方法。我說，理論雖可轉化為方法，但它究是一種理論，不可與普通所謂方法相提並論。所謂以理論為方法實在乃是以現成的大家所公認的真理為根據來解析另一種事實而已。那裏能成爲一個特殊方法？即便承認是一個方法，它也不能代替了形式論理，克服了歸納方法。若說我們當從關聯方面看事物從發展方面理解事物，這還用鼓吹，誰不知道，就是最剛復最固執的人，他自己也以爲是面面顧到，毫無遺漏，所以若以此意為方法，那就等于是方法，古今中外愚夫愚婦沒有不明白的，沒有不承認的，用不着鼓吹，也用不着反駁。

(A 4) 既然在邏輯或方法方面失敗了，所以我們只好回到元學理論這一方面了。

(A 41) 不但是現在的辯證唯物論不能成爲一個邏輯，成爲一個方法，而只是一套元學理論，就是黑

格爾的邏輯或元學系統，也不能成一個方法或邏輯，它仍只是一種元學理論。今人用與伏赫變的方法揚棄了他的系統，採取了他的方法，這恐怕是不可能的事。須知黑格爾的辯證之使用，乃至是客觀理念之自行推演，如果揚棄了他的系統，他的辯證概念也就完了，這兩個東西是分不開的。今人若揚棄他的系統而採取他的方法結果不是復歸於黑格爾的系統，就是失掉了他的方法的真意義。一個大哲學家的學生精力之匯萃豈是容易拆開的！

(A 42) 認黑格爾的元學邏輯不是解析具體世界的發展的宇宙論，而是本體論上的範疇之邏輯地推演，這也是中外黑格爾專家所公認的。唯其如此，所以他的辯證法便不能與他的元學系統相分離。他所以有那種系統而不能把它看成是宇宙的發展論，正因為他那種辯證活動使然；他所以有那種辯證活動，也正因為他的哲學見地或元學系統使然。使現在的辯證唯物論之辯證歸復於黑格爾的元學系統必是為他們所不承認，然則只有改變辯證二字的意義了。可是，這樣以來，還來算是辯證法嗎？

(A 43) 這種改變意義的辯證法他們叫做是唯物辯證法以別於黑格爾的唯心辯證法。所謂唯物的辯證就是物質的辯證，換言之即是，「具體事實的辯證。」可是這樣以來，辯證的內容完全改觀了，其改觀不但是唯心唯物的顛倒，而乃是「辯證」這個概念本身的內包之改觀，這種改觀還仍叫它是辯證法還有什麼意義呢？

(A 44) 須知此處所謂唯物辯證法仍不是指邏輯或方法而言，而仍是那套元學理論的另一種說法。

所以這套元學理論我們可以叫它是「唯物辯證式的辯證唯物論」，換言之，也就等於說是「非黑格爾式的辯證之辯證唯物論」。所以在此，我不名之曰「辯證法的唯物論」而名之為「辯證唯物論」，同樣，我們也不當名之為「唯物辯證法」而當名之為「唯物辯證論」。兩個題目實是指謂一種東西。它們兩個乃是一套元學理論的兩方面的說法。它不能是一個邏輯，它不能是一個方法，我們不能把理論 (Theory) 當作邏輯。最可笑的是以邏輯為客觀的反映的見解！

(A 5) 復次，我把「唯物辯證式的辯證唯物論」當作元學理論看並沒有惡意。普通有看不起元學的成見，一提到元學，腦袋裏馬上就聯想到玄學鬼。所以辯證唯物論者總說他們是科學的，高級的，而不肯承認是元學。其實玄學鬼不就是元學，元學也不必都是玄學鬼。元學乃是一門有特殊性質的學問。元學包含兩部分：(i) 本體論 (ontology)；(ii) 宇宙論 (cosmology)。前者討論宇宙的根本存在或最後的實際存在的材料；後者討論這些最後的實在之關係結構及其發展。這兩方面的結合即是一部元學。所以元學即是居在超然的地拉而客觀地摹狀或解剖宇宙一切現象的學問。辯證唯物論最起勁的地方就是元學中的宇宙論一支，所以即便名之為宇宙論上的宇宙理論亦無不可。至於這種宇宙理論的內容是什麼，下段再論。

B 宇宙論的辯證唯物論或唯物辯證論的內容

(B 1)當然，在辯證論者自己以為唯物辯證法的內容是很多的方面的，包羅天地無所不屆；但從我們看來，其他各方面都是誇大其詞，毫無實據。譬如認識論方面，乃是淺陋不堪，關此將再另文論之；所以現在只把它的內容限於宇宙論方面。

(B 2)關於這方面講的最完備最有系統的還是陳啓修先生。他在社會科學方法論裏把這方面的內容當作認識的具體方法論看，其實不過是宇宙理論而已。他從兩方面來立論：(i)實際認識上的具體原則；(ii)實際認識上的具體範疇。關於具體原則方面，他列成十個：

- (1) 質的認識；
- (2) 量的認識；
- (3) 質量的推移；
- (4) 要認識事象內部的根本矛盾；
- (5) 要認識各種對立的相互浸透性或同一性；
- (6) 要找出根本矛盾中之主導的方面；

(7) 要把握全發展過程上自始至終全體的矛盾運動；

(8) 要時時刻刻預期並發見新的東西的發生；

(9) 要找出各種相關的發展過程的相互浸透性，即要找出外因；

(10) 要在舊的種種矛盾當中找到新事象的出發點。

這十個原則仍不過是那普通所謂三個原則之展開：(1)(2)(3)可以歸並於「質量互變」的原則；(4)(5)(6)可歸併於「對立物之統一」一原則；(7)(8)(9)(10)可以歸併於「否定之否定」一原則。所以在此，我們只以這三個原則為討論的對象即足。

(B 21) 關於具體範疇方面，陳先生列出八對：

(1) 本質與現象；

(2) 內容與形式；

(3) 相互作用與因果關係；

(4) 根據和條件；

(5) 可能性與現實性；

(6) 偶然性與必然性；

(7) 自由及必然；

(8) 總與環。

這些範疇之列舉當然沒有固定性，可以隨便引長；並且差不多都是哲學上常見的東西，已經解決了的問題，辯證論者對之也沒有特出的花樣。再有些是本問題範圍以外的東西；所以關於這方面只須附帶着討論那些與上透的具體原則有關係的就够了。

(B 22) 在上面三個具體原則方面，又可以引出兩個根本要義：(i) 奧伏赫變的精神；(ii) 正反合的辯證形式；所以我們又可以列成五個項目來討論：

(1) 質量的互變；

(2) 對立物之統一；

(3) 否定之否定；

(4) 奧伏赫變；

(5) 正反合。

這五個可以舉盡了宇宙論的辯證唯物論或唯物辯證論的內容。

(B 3) 在此，我首先要指出黑格爾與唯物辯證論者的關係。據說辯證法在黑格爾是脚朝上頭朝下，所以馬克司把它倒頭過來而成爲唯物的。其實我們當注意：(i) 黑格爾辯證與黑格爾系統拆不開；(ii) 黑格爾辯證不能倒頭，它也無所謂脚朝上頭朝下；(iii) 辯證法無所謂倒頭，只是不同方面的應用；(iv) 不同

方面的應用只是形式上的一個空殼，完全失掉了它本身的意義。所以我們在此可以得兩個結論：

(i) 按照馬克司的唯物論按照黑格爾的辯證法，則辯證法與唯物論格格不相融，換言之，拘守着黑格爾的辯證意義來解析馬克司的唯物世界是錯的，是與事實不符的，那就是說不能用。

(ii) 如果不按照黑格爾的意義而只取其形式，則唯物辯證論的內容完全投降了另一種東西而不成其為辯證法，同時，辯證形式也成了一個空殼，你的應用也不過只是習慣上的一個應用而已，完全是一種無多大意義的舉動。

(B31) 辯證邏輯家們，你究竟是承認那個結論呢？據我看最終恐怕是承認第二個結論，以下即說明之。這兩個結論是我們對於唯物辯證論的批判之總關鍵，就是張東蓀先生的一切言論也無非是說明這兩個結論之不可同日而語。今之人不明白黑格爾的辯證之特殊意義，而只以馬克司的說法或流俗的見地來說明黑格爾隨以為黑格爾就是如此，這才是生吞活剝最混沌不過的思想。張東蓀先生的動的邏輯是可能的麼？一文實在沒有什麼錯誤的地方，但反對者却說他是曲解黑格爾，他捏造黑格爾的原義，其實不是他的曲解，而是你不明白黑格爾的哲學，而是你的思想或腦袋之混沌。

(B32) 今之人不明白哲學史上各家術語的函義，但是又離不了牠們，所以只好望文生義，把人家所已經弄清楚了的，現在都從新使之恢復到混亂狀態，如果有人出而釐清之指正之，則說你是曲解你是捏造，你是反革命，你是資產階級的哲學，儼然世界上只有自己是對的是自己絕對的，是至大無外至小無內

的；其實何嘗如此？辯證論者所最起勁的就是世界是變的，相關的這一個道理我敢說無人不承認，雖愚夫愚婦亦盡知之，雖下愚不移一經指點也可明白。沒有一個人反對這個道理的；所反對的就是專門術語之不可亂用。你如果不用專門用語而用平常的言辭把它說出來那倒也罷了；可是你們又不安心如此，你們要牽連到這家關涉到那派這樣以來這不能沒有一個標準了，就不能只知其一不知其二隨便亂說了。人家一指正，你就把一切用語不分皂白都混合於你的變的相關的宇宙觀中於是津津有味辭便罵這個爲不懂，那個爲不通，而一般幼稚無學之淺人即隨聲附合起來；因爲誰能反對變呢？誰能反對相關呢？是自己便吹噓起來以爲：「真金不怕火鍊」；其實這種一團茅草亂蓬蓬的生銅硬鐵實在有鍊一鍊的必要。如果你仍是始終固執安於混亂，則金剛文化之大流必將捨你而不顧，所謂不焚而自焚，不燒而自燒者是也。縱然你是信徒滿天下，亦不免曇花一現，豈足以此自豪哉？

(B4) 現在我們再討論上面所列的那五個項目而證明唯物辯證論之屬於第二個結論。

(B41) 先說第一個即「質量的互變」是。此原則即是摹狀世界上一切東西由質的變化或不同，可以引起量的變化；由量的增減可以引起質的變化。這種淺顯的事實誰不承認，物理學之解析聲色早已證明了，達爾文的進化論，穆耿的盾創進化論也都在證明這事實；吾人不能反對；但承認了這個就算有了一個動的邏輯嗎？這就是辯證法嗎？吾人大可不必！如果這就是辯證法，則無怪世界上辯證法之多也，亦無怪辯證論者之振振有辭了！這不是捨棄了黑格爾的辯證法而投降了人所公認的科學理論是什麼？

(B 42)再說第二個原則：「對立物之統一」。這個原則是摹狀世界上一切東西之分裂結合而向前發展的。這個原則可以從兩方面說：(i)對立之統一(ii)一物之對立。前者謂兩個相反的成分而構成同一個東西，如陰陽電之組合電子或原子；後者是一個東西含有兩個相反對的東西，此即所謂內在矛盾自己分裂者。前者是說明新形態新階段新性質；後者是說明舊的東西之分裂以備向新的方向趨向。這種淺顯的理論亦爲物理學生物學等科學所早說明了，這也用不着我們現在來另賦以新名而大肆鼓吹。關於這種道理，我在辯證法之總檢討及社會根本原則之確立兩文中已詳細指正出它不能以矛盾來論，它不能以正反合來論。它不是辯證法，在此不必多說。如果這就是辯證法，則一切科學都是辯證法，因爲沒有一門學問能反對變與相關的；然而這再有什麼意義呢？這也無怪世界上辯證法之多了。

(B 43)再說第三原則：「否定之否定」。這原則據辯證論者說是說明一切事物之內部的前後關聯與發展之聯繫的。這原則也是出之於黑格爾的；可是意義與黑格爾完全不同。其意義很顯明的就是事物間的一種因果關係 (causal relation)，它所指的意思，用因果鍊子來說明倒很合理，若用否定之否定來解說，那就顯得太無意義，除去是一個公式的應用而外，我實看不出有什麼特別的意義在，我實看不出有非用否定之否定不可的地方。然而在黑格爾我們却說它有意義。因爲他的三分法舉盡了一切，到了第二個否定時就是一個大圓滿大完成；所以否定之否定就是一個始終，就是一個與伏赫變就是自己超渡自己圓滿。所以張東蓀先生說它是一個系統，而不是事實之進化，這完全是對的，即便是進化，也不是達爾文

生物學上的進化這已經是有口皆碑的了。可惜辯證論者沒有了解這種特性，還要說人家曲解，捏造原義；曲解不曲解最好還是請你仔細讀黑格爾的原著吧！如果黑格爾像辯證論者所了解的，則還能成其爲歷史上的黑格爾嗎？可是，反過來，辯證論者所說的否定之否定其所指完全是具體事實之發展過程，用了否定之否定實在無意義，以之來解析內部的關聯更是無能爲力。如果人類進化史自然發展史可以用否定之否定說明，則從開天闢地起至現在止其中各段落皆可以否定目之，有多少段落轉變，當有多少否定，如是我們的否定可以無限，豈止否定之否定而已？所以這顯然與黑格爾的意義完全不同。所以辯證論者名目上用否定之否定，而骨子裏則實是在講事物之發展的內部因果關係，這是萬難掩飾得住的。我不知道果鍊子怎樣可以成爲否定之否定的辯證法。張東蓀先生把因果性與黑格爾的否定之否定的辯證性分開實在是很有道理的，可是不懂得黑格爾哲學的反對者却只知道罵人。我早知道你們是因果律與辯證過程不分的，你們是骨子裏講因果關係，而以否定之否定爲其外衣的；唯其如此，所以你們才以爲因果律與辯證法是統一的，也唯其如此，所以你們的辯證法才不是辯證法，如果你說這就是辯證法，則我說這種辯證法不足多也，何必多此一舉？這不是除消辯證法投降因果律是什麼？所以陳啓修先生在具體範疇中大講相互作用與因果關係以及根據和條件，這些東西無非因果關係之表示。就是他的（7）（8）（9）（10）四個具體原則，也無一不可以因果關係說明之。唯因果關係始可使你把握住全發展過程上自始自終的全體矛盾；唯因果關係始能使你預期並發見新的東西的發生；唯因果關係始能使你找出各種

相關的發展過程的相互浸透性；也唯有因果關係始能使你在種種舊矛盾中找出新事象的出發點。其實我們在此所說的並不是以因果關係來與你的辯證法相對抗，乃實是你所講的辯證法骨子裏無一不是因果的關係，這不能不說一個巧遇，可奈何？所以結論：你不是反黑格爾就是黑格爾，徒藉用他的外衣無當也。固然你們可以說因果關係是講外因，除去外因以外，還有重要的內因，這不能不訴之於辯證法；但照佛家的因緣論看來，你所謂外因正是所謂緣，你所謂內因才是真正的因果之因，這怎樣能說這不仍是因果關係？況且你所謂內因若按羅素之「物之分析」而言，正是他的內在因果律；所以結果還是離不開因果關係。但是須注意所謂內因，所謂內在因果律，與張東蓀先生所說的辯證法之以內在性說明相涵之「內在」迥乎不同；就是現在的辯證論者所謂「內因」也是不同於張東蓀先生所指示的黑格爾辯證之內在的。現在辯證論者所謂內因其實就是因緣合和的內因，在動的相關的世界裏，就沒有一種東西能無緣無故而自己分裂。所以辯證論者之注重內因也不過是看的周到而已，仍不能脫離因果關係，仍不能因之而即成爲辯證法。

(B4) 明白了上述的道理，就可以講「奧伏赫變」了。這個名詞也只是襲用黑格爾的用語而已，其意義也迥乎不同。張東蓀先生說奧伏赫變並不是變 (change)，這實是合乎黑格爾的奧伏赫變之主意的，此亦不是張先生之私言，乃天下之公言也。可是反對者不能體會這個字的意義，又來主張它就是「變」了。你須知道這個變字有多方的意義，並不因爲這個字是「變」它就是變阿！所謂變有具體事實的變遷流轉，

進化發展；有邏輯層次上的推演，解說上的先後，有人格上的不佔時空的自己超脫自己圓滿自己實現自己成爲無限成爲絕對。張先生說的不變正指後兩者而言，而這也即是黑格爾的真意，我們不能混沌地概以變名之；他所說的三種變即是指前一點而言，具體言之，即是指物理生物學上的變化而言，而現在的辯證論者所用的奧伏赫變也正是指這方面的變化而言，這豈是黑格爾的原意？以黑格爾的奧伏赫變解成物理化學生物之變真是千古未有之奇！自己不明白黑格爾的原意而以流俗之見甘於混沌，遂望文生義，而以混沌付諸黑格爾，以反對人家之指正。這有什麼是處？所以黑格爾的奧伏赫變是辯證法。而現在辯證論者的奧伏赫變却是進化論。這還能再固執下去嗎？你的奧伏赫變之意我們已經明白了，我們也承認；但是我們唯一要指證的，就是你的變不是黑格爾的變，你的變是變，黑格爾的變不是變。黑格爾自己時常警告我們說：他的發展轉變推演都不是時間地，空間地，而乃是邏輯地，難道黑氏自己的話還不可靠嗎？因爲他沒有時間空間，所以他是辯證的，他能說否定之否定，他的奧伏赫變才不是我們普通所謂物理化學上的變；而你們所謂變是具體事實的，是物質的，因而也就是有時空的，所以也就不是辯證的，也就不能說否定的否定，而奧伏赫變也就是變，所以黑格爾之爲辯證法，現代辯證論者之不爲辯證法完全在有無時空爲關鍵；而作爲其中之內容者一爲理念，一爲物質。這一個差別是很重要的，而反對論者却以爲時間反對不了辯證法，這實在未接觸着這些問題或用語的意義，其反對完全是混沌腦袋的表現。所謂反對不了辯證論者反對不了現在的唯物辯證論者的辯證法，因爲這個辯證過程正是指取有時空的物質或事實而

言，而也唯其如此，所以才不是辯證法，所以時間才能反對辯證法。如果連這些問題都弄不清楚，據我看，就不配談什麼唯心唯物，總之不配談哲學。

(B 45) 辯證論者的奧伏赫變既然是變的，既然不同於黑格爾，則所謂正反合之辯證形式亦將同於否定之否定同為只是一個空殼而成爲無意義的東西了。黑格爾的正反合只是沒有時間歷程的一個靜的不動，他不是今天有個正，明天有個反，後天再有個合，他是一下子都生起，執持正與反都是有限，必須圓融而消解之以成爲無限，所以他每一正反合是一套或一系統，而每一正反合成又各有其正反合，各成其一套一系統。這是我們已說得許多次了的道理，而在黑格爾的邏輯中又無一頁不表示着這種精神，所以我們不願在此多說，反對論者當仔細讀黑格爾的書，體會這個道理，如果始終不明白，那就最好吃佛家的狗棒了。反過來，我們再看唯物辯證論者的正反合。這個正反合其實只是一個形式的應用意義，早失掉了。例如以原始共產社會爲正，而以資本主義爲反，以將來的社會主義爲合，這種以社會進展的階段來表示正反合這實在無意義。這種形式上的套合完全是一時的高興，並沒有什麼嚴重的特殊意義在，可是一到中國來，便神秘起來了！所以我們在此結束說正反合之形式在唯物辯證論者手裏早成具文了，其骨子裏完全不是辯證法的精神了，與我們所謂關係結構層創因果殊無二致。所以仍堅持其爲辯證法者乃是馬克司受了民族熟習的緣故輕輕地採取了其祖先的用語而套上去就是了。

(B 5) 我關於辯證法的一切批判，可歸約以下幾點：

- (i) 它不能克服形式論理，它們與完全是兩回事；
- (ii) 它不能自成一個邏輯而代替或克服形式論理；
- (iii) 它不能成一個特殊方法，它也不能反對了科學方法；
- (iv) 它是解析世界的一套元學理論；
- (v) 它這套理論只取了黑格爾的辯證形式作外衣，而骨子裏則完全不是辯證的意義，辯證法只是

一個空殼。

唯物辯證法之總檢討

張東蓀

- 一、引言
- 二、甚麼是辯證法
- 三、由柏拉圖到黑格兒
- 四、黑格兒的學說及其批評
- 五、馬克思
- 六、時間的問題
- 七、否定與相反
- 八、法則與方法
- 九、方法與思想律
- 十、決定的關係
- 十一、對於哲學的態度
- 十二、變化與辯證
- 十三、結論

一 引言

這幾年來坊間出版了不少關於唯物辯證法的書。無論贊成與反對，而唯物辯證法闖入哲學界總可以說是一個事實。唯物辯證法既是侵入了哲學的領土，則哲學家便不能置之不理。所以我在這二三年內會做了幾篇文章討論這個問題。

一、唯物史觀與道德（見拙作道德哲學最後一節）

二、辯證法的各種問題（再生雜誌一卷五期）

三、動的邏輯是可能的麼？（新中華半月刊第一卷第十八期）

四、思想的論壇上幾個時髦問題（同上第二卷第十與十一期）

當時下筆的時候總是想到就寫，所以沒有加以整理。現在因爲好幾位朋友合撰此專集，所以我不能把舊作拿來擴充一下。我的根本主張並沒有變化。只是要把我的話變爲更有力，便不能不予以已經說過的以外再加上不少新的理由。所以本篇亦可以說只是前四篇的彙合，不過在說明上却有許多補充。我所以仍希望讀者雖曾經看過我的舊作然而不妨再看一看此篇，因爲在理由的說明上自信足以補舊作的不及。

二 甚麼是辯證法？

辯證法的原文是 *Dialectic*。這個字實在不好翻譯。譯作辯證法是日本人所作的。日本人所翻譯的名詞有時亦還可用。但不能個個都好。這個辯證法三字便是其一例。細按起來，便知道辯證法三字實在翻譯得不好。我們照理應無另外翻譯。無如現在中國思想界有一個懶惰的毛病：總是拿現成的來用，自己不去

思索。這個毛滂尤以自命左派的人們爲甚。他們雖對於俄國文化作些輸入的工作，然而却大部分取材于日文書籍。我曾說笑話：日本還沒有征服中國，而日本人所用的名辭却已經征服了中國的出版界了。因此我主張中國不欲直接吸收西方文化則已，倘欲如此，第一必須自造譯名，不可完全抄襲日本人的似通非通與似可解而非可解的譯名。這雖是題外的話，却亦有相當的關係。

我亦知道日譯有一個長處：就是一個原文只有一個譯名與之相當，而不隨其用處更改譯名。但須知這個長處亦正是短處。因爲其長處是在字面上成爲固定的；而在意義上便失了變化性。須知一個字往往因其用處不同而生意義上的變化。可見字面的同一固然是重要，而意義的引伸與變化亦是同等重要。日譯的缺點就是完全抹煞後一層的道理。這個道理用于 *dialects* 更爲顯明。讀者請看下一段自可知道。

關於這個名詞的涵義有歷史的背景一層容在下段詳述，現在先說一說概括的意義。就是這個字包含有兩個意思，即：一個是「問答」的意思；一個是「正反」的意思。須知這兩個意思必須凝合在一起，而成爲一個意思。詳言之，「問」就是「推」，而必須從「反」面來推。所以凡詰問必可引出反面來。于是在表面是一問一答的進展下去，而在裏面却是一正一反的推演下去。所以這個字始終是一個所謂雙關語。但這種雙關語是一種特別情形。從問答一方面來講，須知這個字是一個希臘字，在希臘當時最盛行的辯論。而辯論却離不了詰問與辯答。所以希臘最流行的是「修辭學」(Theoric)。不過希臘人的修辭學與現在我們的不盡相同。他們偏重于辯論，他們的修辭學包含有辯論術在內。自從蘇格拉地與柏拉圖

以來，總想改造修辭學把他變爲一種推理的工具，而不僅是巧辯的玩藝。于是乃有問答學，所謂 *dialectic* 是也。所以這個字在希臘可以譯爲問答學。雖則是一個雙關語，但究竟對於表面的「問答」一義稍稍注重些。至于後來，却不然。乃一轉而變爲側重于裏面的「正反」一義了。這便是這一個字的歷史演變。

老實說，一種文化或思想總有他的特別字。中國思想上的「仁」字實在居極重要的地位。其他如「道」如「禮」都是很重要的。這乃是中國文化在思想方面的特點。西方亦何不然！如 *idea*，如 *logos*，如 *substance*，如 *essentia*，如 *God* 都是西方思想上的特別字。每一個字都有很長的歷史。並且都有多次的演變。各思想家對於這個字的用法又各不相同。換言之，即他們雖用同一個字而其涵義却不盡相同。並且有些涵義已成歷史上的了。

三 由柏拉圖到黑格兒

這個字在希臘文亦和 *idea* 一樣，是一個很平常的字，沒有專門的意義。迨後來到了柏拉圖，即有了 *dialectician* 一字，因此便把 *dialectic* 亦弄得比較專門了。

在柏拉圖用這個字上，我們亦可以看出有廣狹二義。廣義是普通的；狹義則專限于他的哲學。先就狹義來講，他所謂問答法乃是一種最高又最根本的思想訓練。可以說是一種訓練我們頭腦使能審議最高

概念的方法。換言之，即求的「理型」之法。于此所謂理型是 *idea* 的譯語。日本人有時譯作「理念」。然而無論如何，此字不可譯為「觀念」。因為觀念有「心影」的意思。這是洛克的訓義，而與柏拉圖不相合。要明白這點，非略述柏拉圖哲學不可。不過他的哲學不是三言兩語所能講完的。我現在只說一個大概罷。他的意義是主張於我們目見耳聞的形形色色的現實世界背後另有一個原理的世界，好像我們用鐵筋來造房子一樣。一切的房子都是由鐵筋架成的，但我們却看不見鐵筋，須知鐵筋只是架子。具體的東西必由於架子而始成。因此架子是根本，而東西是化成。柏拉圖以為我們這個世界所以如此乃是由於有一大套的架子。這個架子乃是我的比喻，而在他却以為就是「道理」。所以他以為現世界以外有一個理世界，理世界是正本而現世界是副本。就是以理為模型而鑄成現在各種各樣的森羅世界。因此「理」是實在的，而一切現象是表面的。他所謂 *idea* 不是人心上的念頭由知覺而起的。乃是自己存在的抽象原理。這些原理是抽象的，所以不能由官感而知之。但又是自存的，所以不是人造的。換言之，即不是由概括作用而造成的一個名辭。這便是唯名論與實體論對於共相的爭論。柏拉圖是一個實體論者，以為共相是如實自存，不是人心所向壁虛造。明白了這一層道理，方足與言其求得理型之方法。其實他並無特別方法，亦正不外乎當時所流行的詰問法而已。不過他以為最高原理非用名學方法層層推進不能得着。而這個層層推進就好像剝芭蕉一樣，一層剝了又一層，最後便把蕉心露了出來。不過這種層層剝進最好是用詰問法，就是發問而求答。在一問一答之中，便可一層一層推進去。所以他的方法不外乎問答。但這個問答都負有極重大

的使命而與尋常問答不同。

倘使我們願意把這樣的問答法（即推求理型之法）認爲一種「學」，則這個學便等于今天的所謂「形而上學」（*metaphysics*）。因爲當時尙沒有「形而上學」這個名稱，實際上 *dialectics* 即差不多佔領了形而上學的地位。柏拉圖所謂 *dialectician* 亦即等于今天的「形而上學者」（*metaphysician*）。因此我們必須知道這個字（即所謂辯證法），在柏拉圖乃是一個極重要的名辭，不過和後來的意義却完全不同。我們從現代看來，不妨當這個字就只是形而上學的前身（說形而上學是其演變而出，似無不可）罷了。

後來到了亞里斯多德却又與柏拉圖不同了。因爲在希臘當時所流行的問答與辯論是所謂修辭學，其實就不啻是巧辯術。柏拉圖硬把這種辯論法（即用問答以辯論的方法）分爲二。他把辯論而不在于求發見普遍抽象原理的名曰修辭學；把問答而旨在推出最高原理的名曰 *dialectic*。亞里斯多德則不像柏拉圖那樣重視這個方法，他以爲無論修辭學亦好，問答法（即辯證法）亦好，都得應用連珠式（即三段論法）的推理。所以在亞里斯多德這個 *dialectic* 却不等于形而上學，乃只是應用形式邏輯以發問求答而已。他依然恢復了辯論術的本色。

因此在亞里斯多德這個字就不十二分重要。若照我們今天的講法，可以說這個字在柏拉圖不失爲一種「學」，而在亞里斯多德却又稍稍恢復了一些「術」的性質了。

爲例。以上是講古代哲學家對於這個字的使用。近代哲學家亦歡喜使用這個字。現在我舉康德與黑格爾

康德雖亦使用這個字，但他却自己聲明與古代原訓不相同。我們要知道康德對於此字的意思亦非大略一講其哲學不可。他以爲對於雜多的直覺有先驗的格式以統一之；進一步對於這樣的經驗有先驗的範疇以說明之；再進一步對於經驗的背後則有先驗的理性爲其假設。這是所謂三階段。康德用這個字是在第三階段上。他名這種不可不假定其有的理性要求爲「超驗的假象」(transcendental illusion)于此所謂假象乃是指無對象而言，並非謂其爲不真。他自稱他的辯證法就是對於這種超驗假象之論理的研求或批判 (logic of illusion 或 critique of dialectical illusion)。不過我們須知康德關於理性方面總是說有「背馳律」(antinomy)，所以康德用這個字似亦稍微含有超出正相反背的意思在內。後來黑格爾未始不受這個影響。

黑格爾的說法容在下段來講，因爲關於他須得多講些。但說到此，似乎我們已得着了一點意思：就是 dialectic 這個字各人的用法不同，其意義當然亦就不同；決不能用一個譯名以與相當；只好隨其意義各別來翻譯。嚴幼陵先生主張一字數譯，即完全看其意義而變。這實是一個好方法。可惜現在人們實在太忽視這一點了。我亦主張譯外國文當隨其涵義而有不同的譯名。就 dialectic 而言，照原義只應爲「問答法」。但柏拉圖的意思已經超出這個範圍。至于康德與黑格爾更簡直沒有問答的意思包含在內。所以只有照

原來的意思尙可勉強譯爲「辯證法」。到了後來則這個「辯證法」的譯語可謂全不適用。

四 黑格兒的學說及其批評

黑格兒的全部的學說與這個字(即 *Dialektik*)有密切關係。我們可以說：到了黑格兒，這個字又得一種新的意義，或一種比較固定的意義。先就這一點來講，我們須知黑格兒是一個熟讀希臘哲學史的人。他在大學裏教授過好幾次哲學史。所以他的學說可說是從哲學史的研究中啓發出來的。希臘思想中注重于「正」「反」相對的真是不知凡幾。如畢撒過拉斯(*Pythagoras*)一派早就有「奇數」與「偶數」之對待，以及「有限」與「無限」之對待，(詳論此派哲學之現代著述有 *R. Socon, Greek Philosophy before Plato*)。此外如黑拉克萊托斯(*Heraclitus*)不但承認凡物必有其反面，並且主張一切東西由于相反相爭而變成。他的名言即是：爭爲萬物之父。但是潘曼尼德斯(*Parmendes*)却早就見到相反是表面的，是幻相，而其實際必仍是常自同一。我們可以說：畢撒過拉斯一派見到「相反」而止；黑拉克萊托斯見到相反而又相成爲止；潘曼尼德斯見到相反仍必常同爲止。這三派各有注重點之不同。在畢撒過拉斯，好像只講到「正」與「反」二者爲止。在黑拉克萊托斯則注重于「相反者之合一」(*Opposites in unity*)之「相反者」。而在潘曼尼德斯似注重于「相反者之合一」中之「合一」。黑格兒對於希臘思想特別感興趣。所

以他儼兼收三家之所長，而平均注重于「正」「反」「合」三者。在這一點可以說是黑格兒的創見。但這個創見大有批判之餘地，容下文詳之。

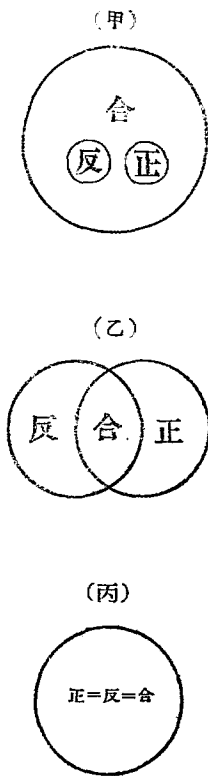
其實不僅西方在古代有這樣的思想，即在我們東方亦是如此。例如所謂一陰一陽之謂道。把陰陽來表示一切東西的正反，這正是中國古代的思想。後來對於陰陽之交替又添了一種說明，即所謂「生」「克」。這種生克正和柏拉圖所謂「進」「退」相同。他說熱來則冷退。「大」進則「小」退。因此他在斐都 (Phaedo) 一書中證明生死是相輪替的。即生去則死來；死退則生進。者須知讀此說只主張相反者相交替而已，而並未說到相反者融合于一。我國古代思想大概與此相彷彿。現在有些歡喜拊會的人們硬說一陰一陽就是辯證法真可謂不思之甚。須知黑格兒的辯證法所以超出希臘思想之處即在他平均注重正反合三者。我們可以說這個「三」(trinity) 是黑格兒的特點。因為是三個，于是乃有「正」「反」「合」之名稱。其實黑格兒本人並無此種稱謂。所謂正反合乃是後人所加的。原文是 thesis 與 antithesis 及 synthesis。譯為正反合亦不甚好。須知黑格兒雖不用這三個字，却有一個解釋。他以為第一是「在自身」(in itself)，其實即無異於「本身」。第二是「對自身」(for itself)。第三是在自身而對自身 (in and for itself)。張君勳先生想譯作「起」「承」「合」。許寶騭君想譯作「內」「外」「合」。我固然覺得譯作正反合不甚妥當，然而他們二人的改譯似乎比正反合更不好。

現在我願意開始批評黑格兒。因為我近來愈讀他的書，乃使我恍然大悟馬克思的辯證法所以錯誤

到不可救藥，其原因一半在於黑格兒本身。換言之，即黑格兒本身就有錯誤與糊塗處；馬克思不過再加一些新的錯誤罷了。所以要說明辯證法是一個烏烟瘴氣的東西必須先從黑格兒分析起。

黑格兒的創造處就在於正反以後再加一個合，於是列爲「三」(Tria)。但他於此始終不弄清楚：究竟合是正反相合的總稱呢？還是正反相合了而另成一個東西呢？試以下列之圖明之：

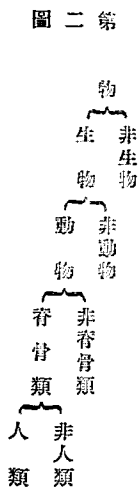
第一圖



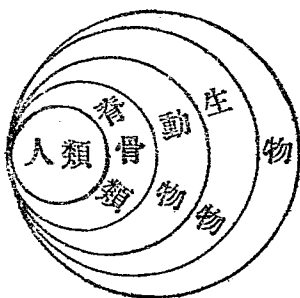
在上列圖內(甲)表示合即是正反並不外乎正反，換言之，即正反皆在合中。在(乙)則不然，於合以外尚有正反，正反相合乃產生一第三者，名曰合。在(丙)則正即是反，反即是合。這三個樣式各不相同。黑格爾始終沒有明白表示是那一個樣式。其結果變爲遊移於三者之間而已。

倘爲甲式則僅屬於名稱範圍在，實際上性質不生問題。例如：

我們可以變爲平列之圖如下



第 三 圖



在此圖中人類(正)非人類(反)而却都爲脊椎類(合);脊椎類(正)非脊椎類(反)却又都是動物(合);動物(正)非動物(反)却又都是生物(合)可見「正」的人類與「反」的非人類並不在「合」的脊椎類以外。而「合」的脊椎類却又不能離了人類與非人類而成一個第三種東西。須知這種情形在名學上只是概念的包涵關係。並沒有正反合的意義在內。但我很疑心黑格兒對於這一點未始不想採用。他

主張兩個相反的範疇必須融冶於另一個較高範疇內，就是竊取此義。殊不知這個只能限於人造的概念。因為概念的範圍大小本可隨人意而定，所以能把一個較高的概念包含兩個較低的概念。在普通名學上，這就是一個名辭的內包與外延（intension and extension）。如三角，在內包是三個直線所成的平面形；在外延則有等邊三角與不等邊三角以及兩等邊三角等。不過這些內包外延純視一個概念的範圍而定，所以舊式名學家主張內包愈大則外延愈小，內包愈小則外延愈大。在今天看來，這個反比例並不正確。不過藉此亦足見名辭的包涵與概念的範圍本可以自由伸縮。一個較大的概念包含幾個較小的概念，從名學上看，乃是一件極普通的事，沒有哲學的意義。可惜黑格兒把他誤會了：以為這種大小概念的相包含就是「辯證的推移」（dialectical transition）。這實在和作八股的搭題一樣。老實說，一個大概念包含有小概念是由於這個大概念的範圍是我們隨意決定的。我們愛使他包括幾個小概念就可以包含幾個小概念。這其間並沒有甚麼理性進展上的推移。這只是在命名上有些關係。在分類上有些關係。但分類與命名都是何以由我們隨意規定的。所以黑格兒把這種普通名學上的誤認爲宇宙理性上的，據我看來，乃是因爲他不立名學與立學（形而上學）之區別。殊不知名學却不能視爲玄學。換言之，即亞里斯多德的傳統名學却決不能即等於形而上學。因爲這個傳統名學一大半是「術」（*techne*）而不是「學」。必須把名學上「術」的方面完全去掉了方可以勉強變爲形而上學。但黑格兒却忘了這一點。他便生吞活剝地把名學硬變爲玄學，把二者合而爲一，把他們的分別一筆抹煞。於是他自己雖不自覺，而在我們分析起來，却必見其中

有些格格不通的地方，就是不能硬把名理上的「術」當作實在上的「理」。黑格兒犯了這個病，不止在此處一處，其他正多。我以為這是黑格兒頭腦不清的第一點。

然則黑格兒是取後義，以為合是一個第三者麼？我們從他的名學（不論大名學或小名學）來看，必見每一系列都是正反合三個。

所以我們可以斷定他是確取後義。不過他取前義是志在說明正反之被合於合，他却同時又取後義，以為合乃在正反以外。這一點例證甚多，茲略舉一二以概其餘。例如有「正」「無」「反」之合為「化」。這個「化」在他視為是有而又不不是有，又是無而又不是無，所以化不能不列為第三。以後他全用此法都列作三項。讀者倘能取大名學一看便可明白（英譯本在第一冊上更有一表自可一目了然，此處恕不歷舉）。

最可笑的是他到了後來只知列作三項却不問第二是否與第一相反，第三是否真為第一第二之合。其結果所列的各種三項差不多都變為極隨意的了。有的是第二未必與第一相反，更有的是第三簡直不能成爲第一第二之相合。甚至於有些是正反合三者同爲一個東西（參見下文討論有無化的地方）；又有些是正反合三者各爲三個東西（如正比例反比例及譬比例）。其混亂真出人意料。我在動的邏輯是可能的麼一文已有論列，現在把他再重錄於下：

『黑格兒對於無論甚麼都想列爲三項。一個大三項下，每項又各有小的三項（即共九項）；這小的三項又每項各有更小的三項（共二十七項）。如此下去以至於無窮。其中却不無勉强的地方。』

即有許多三項在彼此之間，其關係並不是正反合。現在且舉幾個例以證之。如在「比率」ratio一項下又列有三項是「正比」(direct ratio)「反比」(inverse ratio)與「羈比」(ratio of power)。此處不必須要高深的數學，只須有些常識便可以知道羈比決非正比與反比之合，而乃是完全另外一個東西。換言之，即以正比與反比相合決產生不出來羈比。而況反比乃只是逆比例（即倒比例），嚴格講來，亦不是正比例的反面。照英文字面頗為明白。可見羈比却決不是正比與反比的「綜合」。雖則黑格兒本人在此處有一個說明：以為羈比是包括「單位」(unit)與「總量」(amount)，所以不僅是數量上差別而兼有性質上的差別（大名學第二篇第三章）。然而果真照此說，則更顯然證明羈比在性質上與正比反比皆不相同。而況由正比到反比，由反比到羈比。這個「推移」(transition)却又不是正反合的形式。英國研究黑格兒的重鎮馬克他葛特(J. M. H. MacTugart)亦早先我言之了。他說：「這種在數量的比率下的三項完全是死路」(The whole triad of quantitative ratio is a blind alley—A Commentary on Hegel's Logic. P. 66)。這不是一個很淺顯的例，足證黑格兒的辯證法即在其自己學說系統中亦有用之而竟不通的地方麼？

再舉一例罷。如在「總念」項下列有「主觀性」「客觀性」與「意典」(idea)。而客觀性項下又列有「機械性」「化學性」與「目的性」。據他說化學性比機械性來得複雜，係將異性的元素化合在一起。然而無論如何，我們只能說他是複雜而不能說他是反面。至於目的性亦甚顯明。機械性與化學

性綜合起來依然不能產生一個目的。所以若照進化論的看來，可以說機械性與化學性以及目的性是三個階段，而却決不是依照正反合的程式。

現在不妨又舉一個例。如他論到歷史哲學，他以為家庭，社會，國家，可以列為正反合三項。張君勳先生說：『黑氏論理學中各三段之適用辯證已至不一律，如精神哲學中之家庭，社會，國家云云其與矛盾律渺不相涉。』(再生創刊號)除此以外，我還願在他的精神之現象學(Phenomenology of Mind)上尋一個極顯明的例。如他把感覺，知覺與悟性列為三項。試問「知覺」(Perception)如何是「感覺」(sensation)的反面呢？更試問「悟性」(understanding即了解)又如何是感覺與知覺的綜合呢？

例舉了這幾個似乎已够了。黑格兒在他的名學上這樣的三項總有幾百個，在他的精神哲學，自然哲學，宗教哲學，歷史哲學，亦都有，而不知凡幾。我們如果有暇把它一一檢查一番，必見其中牽強附會的至少居三分之二；絕對講不通的亦必有五分之一。因為他所列的三項，有的只是三個連續的階段而無正反合在內；有的是三個互不相同的東西，更無所謂相反與綜合了；有的是第三不為第一與第二之合；有的是第二不為第一之反；有的是第一與第二相連而與第三無涉；有的是第三與第一不連，總而言之，黑格兒的正反合之程式即用在他自己的系統中到處都見有勉強與牽強的痕迹。』

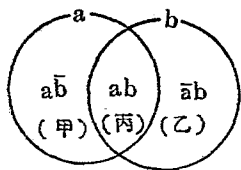
以上的話還是就其中一二個「三項」而言，至於他那個最大的三項就可說不是正反合的。第一是「性質」(quality)第二是「所以」(essence)黑格兒於此是指自己表現以生彼此區別成為對照而言，

譯爲「所以」亦不甚對；第三是「概念」(notion)。這三個實亦不能成爲正反合。在我們看來，不啻是三個各不相同的東西。於是我們可以說這是黑格兒頭腦不清的第二點。

就是說他終始沒有嚴格遵守他自定的程式：第二必須是第一的反面；第三必須是第一與第二的相合。於是我們更得一個極有力的證明：就是他自己尙且不能遵守這個正反合的程式，則我們更沒有法子可以使天下的東西皆中於這樣的程式了。

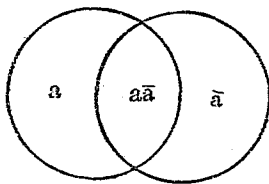
所以我敢說把正反合列爲三者雖是他的創見，但亦正是他的弱點。因爲正反相生相克不過是輪迴而已（如柏拉圖所說）；非再添一個合不能演變。然而這個「合」一經添加上去便生問題。即試問「合」是第三者與否？如果是第三者，則對於第一與第二的關係不能不爲「又消失又保留」（即所謂 *aufheben*）。這是黑格兒的苦心處。但其不通却亦在於此。這個道理可以用新式的圖來表現之如下：

第 四 圖



在上圖是以一符號表示反面；於是甲部分是 a 而非 b ，乙部分是 b 而非 a ；丙部分是 a 而同時又是 b 。在名學上這個圖是講得通的，但黑格兒却竊取這個圖式而把其中的 b 改爲「非 a 」（即以 \bar{a} 來代替 b ）於是變爲：

第五圖



這個圖便是黑格兒所謂「與伏赫被」的根源，他即是根據這個圖中的中間部分而推一個同時是 a 而又非 a 的東西來，這個圖實，在關係重大。黑格兒的毛病在這個圖上可以完全表出。不但由此可以看見與伏赫被的起源，並且由此亦可以看出黑格兒對於正反合三者所以主張合是正反的總和而同時又是第三者的緣故。這樣使「合」含有兩種意義（就是一方面既爲正反而他方面又爲第三者）固然是由於黑格兒的思想不清；而亦未嘗不由於他想把與伏赫被來打破正反的界限。於是正反在其本身上根本就沒有了清楚的分界。既沒有分界，則「正」在其本身上就可以說有「反」。正反既然尙不能分清，則正反之

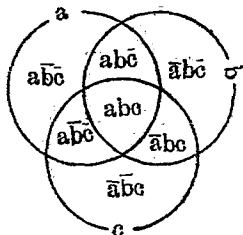
於合當然亦是分不清的。所以在黑格兒看來，我提出「合」是正反的總稱呢，還是一個第三者呢，這個問題，實在並非攻到他的要害。因為他對於這個問題認為不成問題。其所以不成問題之故只在於奧伏赫被。因為奧伏赫被以致一個概念都不能有清楚的界限。這一點就普通名學來講，就是所謂打破排中律（Law of Excluded Middle）。

排中律是說一個東西不能同時是甲而又為非甲。排中律既然打倒了，勢必代以「含中律」（Law of Included Middle）。含中律是由誤會了概念的重疊而成。須知這個圖式（第五圖）是不通的。因為非 a 不是一個東西，不能畫成一個圈兒，不過指 a 品外而言罷了。凡 a 以外的都是非 a，但在 a 以內却不能為非 a。可見以 b 來代替非 a 顯然是一個大錯。總之，黑格兒打倒排中律遂致一切概念都成了無界限的，不能和其他的劃分清楚。這樣一來實使我們對於每個概念都不能有明切的認識。其結果必得於黑漆一團而後已。黑格兒所以誤會 b 為非 a 的緣故，據我看，是由於有些東西是對待的。例如動靜。因為靜就是不動，所以倘使以動為 a 以靜為 b，則 b 便等於非 a。殊不知這樣的情形實在很少。即以大小而論。不見得只是「小為不大」，因為「中」亦是不大，此外冷熱，上下，左右，明暗等對待名詞大概都可有「中間者」。所以黑格兒以 b 而代替非 a 是一個誤會，而他的學說則建立於這個誤會上，豈不令人可嘆！

在我們看來，排中律和同一律一樣，倘欲廢除則我們便無法表示思想。這一點當於討論同一律時詳之，此處不贅。現在只講概念之互容罷。我們就下列的圈更可知道概念是可以重疊的。但須知重疊却並不

是破壞排中律。

圖 六 第



此圖與上列第四圖完全相同，不過改二項爲三項而已。此圖之中心部分爲是 a 又是 b 並且又是 c。可見一個東西可以同時是 a 又是 b 又是 c。這只是概念之「重疊」(overlapping) 而與「含中」(included middle) 在性質上並不相同。豈可併爲一說呢？所以我敢說黑格兒誤認這樣的重疊可以借此說明排中律之不能成立，乃是他的及他們一派的大錯誤。

除此以外，他尚有一個極大的錯誤。就是他把「無」(nothing) 認是「有」之反。但我讀了他的書（大小名學）始恍然而悟「有」與「無」乃只是一個東西。換言之，即不過一個東西從兩個不同的方面看，乃有二個名稱而已。他所說的「有」是指「純有」而言。即只是「有」而已，並不具任何性質，從其「直接」(direct mediacy) 謂之曰「有」(pure being)。從其不具任何性質，任何差別 (lack of determination) 謂之曰「無」。

所以他說有可以變爲無，而無又可變爲有。在這樣變來變去中便是所謂「化」(becoming)。不過我們看來，所謂有變爲無不是有滅而無生，乃只是換了一個觀點。原來是從這一方面來看，只見其爲直接，所以謂之曰有；後來又從另一方面來看，只見其缺乏任何差別與性質，於是乃又名之曰無。這不過因方面與觀點之不同，而使一個東西有二個名稱罷了。既然如此，則嚴格講來，有與無不得謂爲相反。因爲二者在名辭上好像是正相反對，但其所指的東西却仍只是一個，這完全是名辭上的變把戲。

須知「有」「無」「化」是黑格兒的最根本的正反合。今天我們發見這個最根本的正反合就首先不是嚴格的正反合。詳言之，即無並不是有之反面，乃只是有之異名。化亦不是由有到無與由無到有的歷程，乃只是觀點的轉換。這種轉換不得謂之曰變。因爲許多的可能的觀點早已存在在那里，只須人去選擇罷了。總之，黑格兒於其基本方式的「有」「無」「化」就先未講清楚。從現代的眼光來看，這個「有」「無」「化」實在是一個大笑話。這又可算是黑格兒頭腦不清的第三點。

本篇目的不在於要批評黑格兒，所以說至此爲止。但以上所說的黑格兒的錯誤却於以後都遺傳給馬克思了。換言之，凡黑格兒的毛病馬克思無一不具。而黑格兒的比較上說得通的地方馬克思却一概刪除。所以馬克思的辯證法，其不通乃甚於黑格兒。不過有些確是沿襲黑格兒而來的。因此我們批評馬克思便不能不批評黑格兒。

五 馬克思

馬克思於此並沒有甚麼新的意義，不過他以為是把黑格兒的辯證法顛倒了一下。這個顛倒就是說把唯心的改為唯物的。換言之，即把理性上的正反合改為外界的正反合；把主觀的正反合改為客觀的正反合。這個修改包含有兩種意義。第一是所謂「存在決定思想」，即無異於主張凡是知識上的正反合都是由於外界的正反合投射進來的。第二是把正反合變為一個「歷程」(Process)。這兩點都與黑格兒有不同。批評馬克思請讓於後段，現在且先講一講他與黑格兒的不同處。

第一就「顛倒」一層來講，黑格兒本身是一個一元論。他的正反合的程式乃是唯一的，當然不能算是主觀的。(因為心必與物相對待。)這樣的顛倒在黑格兒方面來看，可以說是文不對題。不過黑格兒並不是沒有問題。他亦把正反合的程式用於自然界，用於歷史。所以馬克思所謂顛倒，其實並不是甚麼顛倒，乃只是節取而已。即節取黑格兒關於自然與歷史二方面所用的正反合而刪去其純粹的正反合(純粹的正反合在黑格兒是屬於名學，但他的名學就是形而上學。)不過在我們看來，自然上與歷史上的正反合，在黑格兒是認作純粹正反合的一種「表現」(manifestation)。現在照馬克思的辦法，把他的形而上學刪去，則此正反合便不是一種表現了，乃其自身竟成爲一種「法則」(law)，甚至於可認爲「自然法」。

(natural law)。在這個地方，馬克思的顛倒辯證法乃是頗有重大的意義。詳言之，即黑格兒的正反合是形而上學的，而馬克思的正反合是「非形而上學的」(non-metaphysical)。於此我用「非形而上學的」一辭是根據馬克思素來反對形而上學而言。並不是說馬克思的正反合是科學的。因為馬克思的主張至多只能說是一種「社會哲學」(social philosophy)或「歷史哲學」(philosophy of history)而決不能說是一種科學。(請參看下文便知)。

第二就存在決定思想來講，亦與黑格兒大不相侔，因為馬克思這樣一講，乃是把認識論的問題插入進去了。而須知黑格兒始終沒有認識論上主客如何相關的問題(problem of relevancy)；其實黑格兒根本上就沒有認識論。他的唯一根本前提是所謂「存在與知識合一」(Being is Knowing)。他所謂「凡現實的都是合理的」(what is actual is rational)亦就是根據存在與知識合一而來的。換言之，即他分別那些是存在那些是知識。於是凡知識上的都是存在上的。這無異於把「知」與「有」同其範圍，使「知」與「有」爲一物之二名。未有「有」而不「知」者；亦決不能有「知」而非「有」者。這一點是黑格兒的命脈。但這一點却是一個根本假定 (fundamental assumption)。所謂根本假定乃是指此假定實爲其學說全部之前提而言。只可以其學說全體作爲此假定之伸展，而對於這個假定却無法再爲「證明」(demonstration)。此所以不名之爲證據，而名之曰假定。須知黑格兒的學說完全築於此假定之上。你非首先承認此假定，則以後方能聽其說下去。倘使你不承認則以後一切皆不必再說。因此這個根本假定前提是不能加以

修正的。一加修正即等於全部改造。馬克思既對於這一點不承認，則馬克思對於黑格兒不僅爲一部分不同，乃實爲全部有所不同。馬克思把黑格兒的系統刪去其原有基礎而移植於另一個基礎上，這顯然是一種亂湊。因爲黑格兒的系統對於他的根本假定前提是有必然關係的。這個前提既推翻了以後，其後的學說決不能不生變化。把他的系統照原樣而移置於另一個根本前提之上，則在論理上必有不接筭的地方，而必發生名學上的「說不通」。馬克思不顧及此而竟悍然爲之，遂致其主張比黑格兒本身在名學上更增加上一倍的困難。下段我們就開始討論這些困難之點。

在未討論之前，我們不妨先說一說馬克思的動機。馬克思之所以襲取黑格兒當然是一種時代的關係。倘使他生在今天，亦許他竟會襲取一些杜威的學說亦未可知。所以馬克思對於黑格兒可謂在性質上本是風馬牛不相及。徒以當時德國黑格兒的哲學爲人人所讀，以致馬克思亦不能不去讀他，便想利用他一下。恰巧黑格兒亦是一個解釋歷史的人，換言之，即建立歷史哲學的人。在這一點上合了馬克思的脾胃。馬克思的意思決不想建立一種形而上學，只不過想求得一個歷史公例而已。所以他讀黑格兒的書却很厭惡黑格兒。他所取於黑格兒的地方亦只在與他自己有利之處而已。拿正反合來說明歷史的演變，這當然是與他有利的。因爲倘使古代社會是共產（正）而現在社會是資本制度（反）則將來社會必會變爲含有資本制度生產工具的共產制度（合）。馬克思及其徒黨所以津津樂道辯證法的緣故，不外乎想向世人宣傳他的共產主義在將來必可實現。所以他的「歷史定命論」（historical determinism）並不是純粹

地一種學理，乃是一種宣傳上的策略。因為如此說來，容易使人相信。我們倘使一一檢查馬克思派的主張，必可見其中大部分不是為真理而主張，乃是為戰略而主張。著者所以對於這一派人總覺得有些臭味，不相投亦就是為此。因為我們研究學理本是無所為，不可另有用意而以學理為手段。

我嘗說研究學問的人必須有一個信條：就是以學問為至高無上的。換言之，即必須把學問視為自足的一切。可由學問來決定；而不可另有別的東西來決定學問。他們這一派人不然，他們先抱了一個社會革命的目的，一切研究不外乎想證明這個社會革命而已。這乃是為了學問以外的東西而去研究學問；不是為學問而去研究學問。於是學問變為手段了。學問既不能自足，而為其外的別種用意所決定，則學問的內容決不能有自由。於是其結果必致表面上好像是學問，是學理的研究，而其內容却是牽強，附會，詭辯而已。除了強辭奪理以外，直無所有。亦只是胡鬧一場罷了。不過在學術比較發達的國家，亦不甚容易售其技。然而特別在我們中國，不僅一班人無辨別力，即號為知識分子者亦大部分如此。所以這種牽強之辭附會之說亦居然最能蔓延滋長。

馬克思利用正反合的程式不僅在說明歷史的推進，並且還想說明階級鬥爭。馬克思所謂階級和今天普通社會學上所謂階級是不同的。因為他的階級必是「對分的」(dichotomous)即有產階級對無產階級，統治階級對被治階級，榨壓階級對被榨壓階級。所以嚴格講來，他們決不能承認有所謂自由職業的中間階級。因為中間階級沒有對手。沒有對手便不能鬥爭。無產者對有產者而爭，乃是「正對」而爭。有

產階級是正，無產階級是反。這個正反相「背」就是「爭」，爭的結果就是「合」。於此所謂合就是有產者與無產者同沒入於共產社會中，而失其原有樣子。所以講辯證法必須講階級鬥爭。講階級鬥爭亦必須講辯證法。換言之，即辯證法的正反合是一個總原則。而階級階級則與歷史展變一樣，乃是兩個實例。因此他們對於這個總原則的辯證法非視為神聖不可。因為辯證法的總原則若是立不住，則階級鬥爭的實例亦必減少其可靠性了。這就是所以他們大講特講辯證法的緣故，亦正是他們遇有反對辯證法的言論非拚命辯駁不可的緣故。我在再生雜誌上有階級問題一文，表示對於這一點的一些意見。我說現在社會上有階級的分野之存在，這是不可否認的。並且其間嘗有鬥爭（例如各國時有罷工現象），這亦確是事實。不過我們於一方面儘管承認有階級，有鬥爭，而在他方面却不必以為這些都必須按照正反合的辯證法式。我們在街上常常看見兩個人力車夫打架。這不是鬥爭麼？但我們決不能說其中的某甲是正，某乙是反；亦決不能說他們打架的結果必須得着一個與伏赫被的合。須知鬥爭只是社會中的一種現象。古代至今在歷史上不知有多少次戰爭。有的是異族侵略；有的是同種相殘。這些本不足為奇。由歷史家社會學家去研究罷了。又何必預立一個萬古不變的正反合程式來限制社會科學，使這些學者必須先遵守此律方能着手呢？

總之，馬克思於一方面雖是厭惡形而上學，然而又很願竊取形而上學的精神。因為他總是歡喜取演繹的態度。先立一個總原則，然後到處去應用。所以我說馬克思雖反對形而上學，却又決不是愛護科學，就

是爲此。因爲科學總是取歸納的態度。不先立原則，而先注重事實，即使對於許多事實能概括爲一個原則，而這個原則依然只是一個「概然的知識」(probable knowledge)。決不保證將來事實永久不會與他相衝突。因爲萬一將來有相反的事實發生，這一個原則亦儘可加以修正或變更。決不像辯證法那樣，不容修正。因爲一加修正便失了其爲社會革命口號的性質，所以馬克思一派人們爲了他們的另有用意計，不能不採取演繹的態度而拋棄歸納的態度。但在我們看來，他想把經驗的科學變爲演繹的，這乃是一個無智的企圖。他們在一方面愛科學而恨其不演繹，他方面愛哲學而恨其太理想。所以作此無智的企圖，想既取哲學的演繹性而又取科學的實際性。殊不知取實際性則一切知識只能爲概然的，而無「必然」取演繹雖有必然，但却只是抽象的，不能爲具體的與經驗的。近來數理與名學愈發達了，對於此理更爲證明。所以馬克思一派人們的這種企圖，不但是不成功，並且其結果只弄成一個既非科學又非哲學的東西——俗語所謂四不像——而已。但他們迄今並不覺悟，依然抱定了這個四不像在那裏到處橫沖亂闖，真是可笑亦復可憐。

六 時間的問題

馬克思既把黑格兒的辯證法倒過來了，這裏却發生了一個大問題，即關於時間的問題。因爲黑格兒

的辯證法本來無時間，即與時間無關，而馬克思的倒過來的辯證法確不能沒有時間（即不能不與時間有關係）。這個問題十分重大。現在先講黑格兒。馬克他噶特（*MacTegart*）在其黑格兒辯證法研究（*Studies in Hegel's Dialectic*）一書中討論及此。門人李信恩君曾撮要譯為中文。我現在就把他抄在此處如下：

『黑格兒哲學有個最重要最有趣的問題，就是在辯證法中範疇的繼續和時間的繼續有何關係。從一個範疇演進至別個範疇是否在時間中演進在宇宙的最後系統中時間佔不佔地位？據作者看來，黑格兒所說範疇的繼續並非時間的繼續，祇是邏輯的先後而已。雖則黑格兒將時間列為範疇之一，意義毫無衝突。第一，假如時間是最後的實相，便難解釋黑氏的系統如何開始。第二，絕對是一切低級範疇邏輯上的根本，絕對最是完備，不靠任何低級範疇。

時間不外有限與無限。倘是無限的，辯證法應當無始無終。不當從「純有」起始至絕對為止。說時間有限亦不對。時間中的事必先有其因。這因又必須在時間內而不超出時間之外。因更有因，不能窮盡，又不能說最後因之前更無時間。時間與因果總是相連的。佔時間的果必有佔時間的因。否則我們何以生於此世而不生在喬治二世的時代，豈非說不通了嗎？

有人以為時間的繼續有非時間的實相為其因，這話大有破綻。請問從非時間的實相怎樣過渡到佔時間的事實？縱使可以過渡，中間必有一個青黃不接的階段。既不佔時間而又佔時間，試問可以

想像嗎？再則有時間才有變化，不估時間那裏再會變化；那裏再有因果？

或有人辯護道：你說有時間才有變化，我說有變化才有時間，沒有變化就沒有時間，亦未嘗不可。話不是不能這樣講，但何以變化恰在這現實的時候才起，不早一些不遲一些呢？綜上所說，以時間爲有限爲無限，都不是滿意的答復。一定要尋一個第三方法來回答。這第三個方法亦就是辯證的方法，任何範疇都有牠的反對者，拘定一個命題去否認反對的命題是一曲之見，不足以明實相，應當尋一個更高的概念，把低級的概念包含調和。時間問題亦是如此，把牠當作有限無限都不是看實相的法子。黑氏系統中的範疇，由低級的由展到高級的，並非起初沒有的東西後來創造出來，這不過從抽象到具體的總體的一種進展，使隱的變爲顯的而已。

讀黑氏的書，有一點須加注意，凡是真實的必是理性的。自各各獨立的範疇觀之，便不是理性的，自絕對觀之，便是理性的。正反合原是不可分離的，倘把時間將三者分割，一時就有無合的正反。對立的命題沒有一個是真實的，唯有那個都不真實，所以有合，不然，合還有什麼價值？

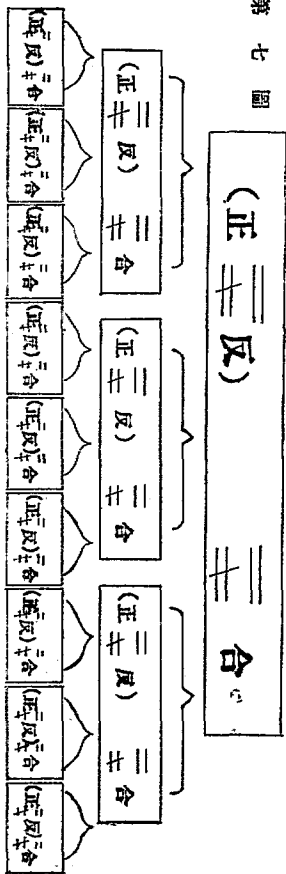
黑格兒自己亦從未說過辯證法佔時間，反之，他的宗教哲學，歷史哲學，哲學歷史中都說時間的繼續是辯證法的表現（manifestations）。名學中亦未說起辯證法在時間中發展的話。範疇有先後次序，並非產生的時間不同，不過觀念隱顯的分別。不然我們便無法解釋「認識」（cognition）之前何以有概念（Iotion）、判斷（Judgment）、連珠（syllogism）諸範疇。

假如任何範疇的實現都得依賴時間，那時間就該和別的許多範疇並行而又獨立，決不能從別的範疇中演繹出時間來，但他只把時間當作自然哲學中的一個階段，而並不十分重視。』

照上述的話來看，可以說黑格兒本身似亦有這個問題。不過他沒有像馬克思那榜重大，那樣顯明罷了。黑格兒以時間列爲其系統中範疇之一，而整個兒的辯證法便可以與時間無關。

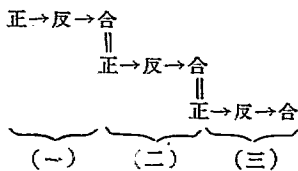
馬克思的正反合（即辯證歷程）既是在外界，是事實上的，然外界與事實界是不能離開時間的。詳言之，即外界之所以爲外界就是在於有在我們主觀以外的空與時。事實之所以爲事實就是因爲他存在於外間的空時中。所以離了空時便無所謂外界與事實。因此馬克思的辯證歷程（或辯證法）必須具有時間（甚至於空間亦必具有）。於是我們便可把他們二人的不同拿下列的圖來表明：

第七圖



於此圖中，反即等於正，但同時又不等於正；合即等於正反而又不等於正反。用方形表示正反合即是一個東西。於是由這樣的一個大正反合變為三個小正反合，又由三個小正反合變為九個更小的正反合。再往下去，可以無窮。

圖 八 第



在此圖中以矢形表示時間之流，因此而有前後。即正之後為反，反又在合之前。這兩個圖不同處即在第七圖之底雖是九個正反合却依然凝合在一起。第八圖乃是三個正反合相平行而接續着。

第七圖是表示黑格兒的辯證式。第八圖則是馬克思的辯證式。在第七圖雖則好像由一個正反合變為三個，又變為九個，而其實依然只是一個。因為在黑格兒式中只有高級的包括低級的，即由低而高。並不是並列平行的。所謂低級的仍只是高級的之一部分。正好像人類為動物之一部分（即動物包括人類）。

動物又爲生物之一部分。生物高於動物，故能含有動物於其中。所以可說是只有包含（即層層推高的包含）而無平行的前進。黑格兒的辯證法本是形而上學，故採取這個意義。而馬克思則不能如此。因爲馬克思不能說原始共產，同時就是資本制度，而資本社會同時就是共產主義，三者同時並存，而爲一物。所以他的辯證法不是由低而向上升高，乃只順着時間之流而前進。所以在甲式只有「昇」而無「流」；只有「包」而無「外」。在乙式是以「流」而表示其經過。這便是有時間與沒有時間的區別了。這個區別却十分重大。因爲在甲式，正不在反之外，合不在正反之外，小正反合不在大正反合之外。例如「無」不在「有」以外，「化」不在「有」「無」以外。而在乙式則因爲必須展開在時間上，所以反必在正以後，合又在正反以後。例如現在資本社會在時間上是在原始共產以後，將來的共產是在現在資本社會以後。所以在甲式是只有唯一的一個正反合，至于層層迭降的小正反合依然是這個大正反合的表現。而在乙式則不能不是許多的正反合相連接着。所以黑格兒的辯證法是有絕對；馬克思則無絕對。（有人認爲唯心唯物之分即在於此。）因此我們可以說，馬克思不僅把黑格兒的辯證法倒過來了，並且必定是亦把正反合的性質大改造了一番。——即把一個包括的唯一正反合而改爲平行相續的多個正反合。可見馬克思的辯證法顯然不是黑格兒之舊觀了（因爲不能是）其實平心論之，黑格兒的辯證法若用于自然現象與歷史進程亦必改爲馬克思式，所以馬克思所有的困難亦未嘗不是黑格兒本身的缺憾。我們須知時間是無盡的。試問將來共產實現以後再有不辯證的歷程？倘使有時間的前進即有正反合的推演，則將來共產社會成立以後，亦不能不接着

此外尚有一點即試問：何以正反合三者在時間的經歷上長短有時不一律？例如原始共產社會與現在資本制度何以在年限上並不相等？如果資本制度只有幾百年，則將來的共產社會又安能永久下去？凡此種種都是講不通的地方。

更有一點就是：試問這樣辯證歷程是用於人類歷史全體還是用於各個民族呢？如是前者則顯然不合。因為由原始共產到資本制度，由資本制度到共產革命，並不是各民族同時去做的。這顯然是指後者，但何以各民族對於這樣正反合的原則有差池的應用？可見不能不歸於各民族有其特別環境與性質。一個民族變更其制度既然必須依據其特殊環境與性質，則這個空汎的正反合原則便沒有甚麼用處。換言之，即我們不必預先建立這個空汎的正反合原則，而依然能够研究各民族歷史的變遷，並可預測其變遷的前途。再換言之，即這個空汎的原則實與研究各民族歷史上制度的變遷無絲毫補助。

與這一點相彷彿的又有一點，就是何以俄國資本制度未達高度反能實行共產，而英國為資本最先進的民族乃迄今未見有共產革命？照俄國來講，豈非「正」之後緊接着來一個「合」？而照英國講，又豈非於「反」之後迄不見有「合」？何以正反合的原則實現於各民族如此不一律？我想這個不一律的原因決不能求之於正反合原則之本身；亦決不能由演繹法以說明之。既然如此，則這個原則與由此而出的演繹都是無用的。

此外還有一點即試問：何以共產社會中尚有階級鬥爭（如現在的俄國）？倘使以為這就是大正反

發生一個反共產的社會。這是一個困難。

合中必有小正反合，則將來無階級的社會一旦成立，豈非小正反合之消滅了而不再有正反合麼？階級鬭爭只是正反，而並未達到合。必須階級消滅而方可謂爲合。所以共產社會中的階級鬥爭只是合中有正反而已。因此他們說這是過渡時期的情形。但在我們看來，這裏仍有問題。就是根據他們的語，把鬥爭認爲一切進化之推動力，將來無階級的社會既無鬥爭，當然亦就沒有進化，因爲失去了推動力了。所以倘使一個高級的正反合中必須包含有低級的正反合，則必致共產社會中的階級鬥爭消滅了以後仍須另有他種鬥爭繼起。果真如此則人類永是相殘，和目前資本社會並無一致。（倘使照歷史定命論來講，由資本社會變到共產社會是自然的，則我們便不能用「價值」的觀念來批評二者的優劣。雖說二者無好壞之分，亦正不妨。無如他們總要說共產社會比資本社會來得好，則我們便不能不用「理想」來察看一察看了。）

以上所有這些，已經有人說過，現在不想再申說。請換一方面來批評罷。

七 否定與相反

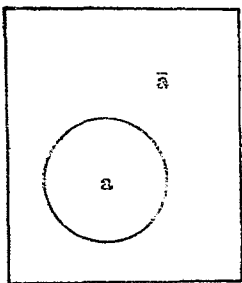
黑格爾與馬克思有一個最根本的錯誤，就是對於「否定」的觀念沒有弄清楚，不但沒有清楚，他們

二人却又故意使其游移不定。他們論據上一切的錯誤都是從這個根本錯誤而出。須知「否定」是英文 *negation* (to *negate*) 的翻譯。但這個字原義只是「負面」的意思。此外尚有一個字是 *to deny*。中文亦譯爲「否定」。中國一班唯物辯證法論者對於這一點始終沒有弄清楚。他們把 *to negate* 當作 *to deny*。於是一切誤解全由此而出。其實二者大不相同。對於一句話可有「是認」(*to assert*) 或「否認」(*to deny*)。而對於事實，則只有「起」「滅」無所謂否定。在黑格兒用 *to negate* 是等於 *to disappear*，即取消或消滅。至於恩格爾說，一個種子變了一顆大樹，乃是否定了種子自己。在這裏所謂否定只是「不見」了而已。在黑格兒，本不分事實與思想，所以他能用名學上的特有語來說明事實，未始不可。但在馬克思與恩格爾，既必須把辯證法倒過來，只認事實是實在，不認思想與事實同其範圍，則當然這些名學上的專門名辭不能移用於事實界。所以就事實界而言，只能說種子變樹是種子不見了，而不能說是種子否定了。恩格爾思於此顯然是錯了，其實這種變化（即種子變爲芽，芽變爲麥，麥再結種子等）本是極尋常的生物學所謂生命史 (*life-history*) 或「生命循環」 (*life-cycle*) 皆是指此。各生物各有其生命循環，由生物學家去研究。這生物學家只須用觀察法，比較法，實驗法便可得有結果，絕對用不着正反合的程式，亦更絕對用不着「否定之否定」的法則。可見在此處顯然有一個誤會：即是把事實上變化的起滅誤會爲名理上是非的肯否。

據我的研究，這個混淆不清的責任不能不歸於黑格兒。因爲他對於「對待」 (*contrariety or contrast*)，

「負面」(negative)「矛盾」(contradiction)三個名辭都總括在「相反」(opposite)一辭之下，而不設分別。其實照我們看來，三者完全不同。所謂對待是指有對偶的東西相待而存。例如有「大」必有「小」，大與小相反。這一類的名辭如動靜，冷熱，上下，左右，高低，貴賤，好壞，明暗，等等。這些在名學上是稱爲「相對名辭」(relative terms)。但須知並不是凡名辭都有其對偶。例如桌子，我們決不能說椅子是桌子之反面。又如「方」好像與「圓」相對偶相反對，然而須知尙有「三角」。圓與方以及三角不過各不相同的形而已，其間並沒有甚麼反對。他如「男」與「女」好像是相反，其實世界上尙有「無性的生物」與「雌雄合體的生物」。男女不過是性的差別而已。並沒有反對的意思。可見男女方圓只是所謂「差異」(difference)而已，並不是相反。顏色上的「黑」「白」「紅」「綠」亦只是光的波幅不同，只可說是差異，而不能有相反。所以我們可以說這種有對待的東西是有限的。並不是天下一切東西都有對待。其次即爲負面。誠然一切名辭都有負面。例如桌子的負面是「非桌子」。可見桌子不能有對待的反面，而可有負義的反面。不過須知這個「非桌子」却不是一個東西。天下決不能有一個東西是「非桌子」。所謂「非桌子」不過指桌子以外的一切其他東西而已。所有椅子，窗戶，門，人，狗，書，等等都包在內。所以「非桌子」雖是一個名辭，却不指一個東西。這和「上」的對面是「下」頗有不同。因爲上的對面只是下，並不能是一切東西。這個負面的來源可用穆耿 (De Morgan) 的「言語範圍」(universe of discourse) 來說明之。他的圖式如下：(見下頁)

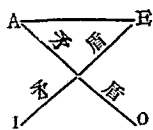
圖 九 第



照這個圖來講， \bar{a} 即是「非 a」就是凡成一個名辭沒有無其負面的。所謂負面只是指除了這個東西本身以外其餘的一切。可見負面只是在名辭上為必要的。在事實上並沒有這樣的東西。黑格兒與馬克思把他應用到事實上，這顯然是一個極大的錯誤。

至於「矛盾」更是名學的專門名辭了。所謂矛盾是指兩個命題不能同時皆真而言。這乃是關於「真偽」(truth-value) 方面的。倘沒有真與不真的問題則矛盾便不發生。這完全是命題間互相關係 (interrelation of propositions) 的一個問題。普通名學教科書上有方形圖，一看便可明白。現在不憚麻煩列之如下：

圖 十 第



在此圖上只有 A 命題與 O 命題是相矛盾。E 命題與 I 命題相矛盾。除此以外，雖有相反（如 A 之與 E，I 之與 O）而不得謂之曰矛盾。可見矛盾是有特別的意義。並不是凡相反都是相矛盾。此實例言之，A 命題爲「凡人都是聰明的」，O 命題爲「有些人不是聰明的」。倘使凡人都是聰明的，則決不會有些人不是聰明的。所以 A 命題成立則 O 命題便不能成立。此即是所謂矛盾。反之 O 命題成立，A 命題即不能成立。E 之與 I 亦然。倘使凡人都不是聰明的，則決不會有些人是聰明的。至於 A 之與 E 則不然。凡人都是聰明的，與凡人都不是聰明的，在初看之下似相反對。而其實凡人都是聰明的，倘不能成立，則凡人都不是聰明的，亦不能即因此而成立。I 之與 O 更爲明顯。「有些人是聰明的」這句証若果對了，決不能說「有些人不是聰明的」這句話便不對。可見 A 命題與 E 命題，I 命題與 O 命題雖相反而並不相矛盾。更可見「矛盾」一辭在名學上是指兩個命題在關係上有不相容不並立而言。

於是我們便可知「對面」「負面」「矛盾」各各不同。就性質來講，矛盾與負面是名學上的，而不是事實上的或經驗上的。至於對面如大小等則至少總可說是經驗的，或基於官感的。再就範圍來說，矛盾的範圍最狹，只限於命題間不並立的關係。對面的範圍亦有限，即限於有對偶的東西。因爲有許多東西是無對待的。而負面則範圍最廣。任何名辭總有其負面。

馬克思與黑格兒對於這三個都不加以分別，並且利用其混淆不清，以偷關漏稅之法，由負面而移至矛盾。因爲這三者在他二人皆統名之曰相反。乃是使「相反」一辭具有三個不同的意義。以致有時明明說

負面的相反，而却一轉變爲矛盾的相反了。有時明明說對待的相反又一轉變而爲矛盾的相反了。而在我看來，就負面來講，甲之與非甲並沒有不相容不並言的關係，並且亦決不會互相抵消。至於對待，則雖不能使一物同時是大又是小，然而只須觀點變化一下，這個的東西本來是大亦可變爲小，這裏亦沒有矛盾。因爲矛盾是在名學上的，而對待則在經驗上；二者性質不同。黑格兒與馬克思總是把對待與負面混而爲一，使其最後都移於矛盾。他們的根本錯誤就在於此。（其實即讓一百步，承認對待是相反，而這只是所謂「兩極性」polarity 或「兩極化」polarization。依然只是一正一反，而不會有合。所以用兩極性來解釋辯證式是不中用的。因爲二者並不相同。）

他們由這個錯誤而更產生一個錯誤，亦是非常重大的。就是他們把矛盾又一轉變而成爲「鬥爭」的意思了。黑格兒說：矛盾是一切東西的推動力。（Contradiction is the very moving principle of the world.—Wallace, *The Logic of Hegel*, P. 223）這句話却被馬克思派的人們奉爲秘寶。他們主張階級鬥爭，主張社會革命，都是根據於這個「鬥爭是變化的動力」一個命題而來。其實在我們看來，鬥爭與上述的三種相反又各各絕對不相同。先就負面來說，甲與非甲決不能成爲鬥爭。因爲非甲並不是一個東西，乃是甲以外的一切東西。倘使甲與非甲相鬥爭，這不啻設甲與其自身以外的一切東西相鬥爭。須知鬥爭只兩造的事情。縱使兩造之中有一個是多數，然而其數決不會多至於無限的。例如甲國和乙國交兵。縱使甲國同時又和丙國丁國宣戰，然而總不能對於天下所有一切東西皆相鬥爭。所以負面與鬥爭完全不同，不

能並爲一談。其次是對待，但對待亦不是鬥爭。我們不能說大與小相鬥爭，冷與熱相鬥爭。即照柏拉圖的話亦不過說大來了小就去了；熱來了冷就退了而已。在這里雖有交替，却並不能說有鬥爭。因爲大與小，冷與熱，並不是同時在一起，所以鬥爭不起來。一個東西是大的時候就不是小；等到變爲小的時候就不是大。大小既選不見面，當然是鬥不起來的。至于矛盾更是說不上甚麼鬥爭了。A命題雖與O命題相反，然二者却不相爭。這只看事實如何。如果事實是「凡人都是聰明的」，則「有些人不是聰明的」這句話便不能說了。于此不過不能說而已。並沒有甚麼鬥爭。因爲「矛盾」只在于名學上，乃是關於說話的。本與實際無干。當然說不上鬥爭。我們決不能說兩句話在那里互相鬥爭。把一句話當作一個自然物，未免太可笑罷！可見這三種相反都沒有相爭的意義。至于方圓男女既是差異，而非相反，當然更不能有鬥爭的意義包含在內了。

並且照普通常識來講，未見得凡相爭都是相反。往往兩個人力車夫爲了一句罵人的話以致彼此打起來。我們決不能說他在社會的利害有何相反；階級的，分野有何對立。而況鬥爭只現于生物界。至于物理上的吸引，照現在新物理學來講，完全是由于構造(structure)而使然，不必假定有「力」(force)之存在。)請參見Russell, *The A B C of Relativity* 中 the abolition of force 一章。既沒有力當然便無所謂鬥爭了。所以鬥爭的現象在宇宙中並不是普遍的。馬克思一流想把鬥爭變爲普遍的，所以硬把負面與對待以及矛盾都當作鬥爭。這實在是一個大笑話。至於說因爲鬥爭而產生「否定」亦是說不通的。須知甲否定了變爲非甲，乃只是甲消滅了而甲以外的一切其他東西存在。非甲並不是一個東西，乃只其他東

西的總稱。在此所謂否定亦決不能有鬥爭性質，因為甲對於非甲不能相鬥爭。只不過甲自身稍減而已。此外否定用於對待的更替亦是說不通。因為大去了不見的就是小，尚有「中」可以成立。熱去了不見得就是冷，尚有不熱不冷的狀態。這些都不能說正面否定了必須走入其反面。以上是把否定作 *to negate* 來講的。至於在矛盾上，則只是 *so deny* 罷了。因為矛盾都是關於命題。承認一句話便不能再承認相反的話，這只是為說話計而已，沒有因相爭而抵消的意思在內。可見否定若指消滅而言便不能用於矛盾。總之，在黑拉克萊托斯的時代說這種不分析的話尚可原諒。在今日學術發展的時代猶沒堅持這樣的含糊概念，不僅是留戀骸骨，乃直是太落伍了。

八 法則與方法

此外，還有一個極重要的問題，即問：正反合的辯證式是一個法則 (*law*)，呢還是一個方法 (*method*) 呢？

現在先就法則來講。恩格爾思曾舉出三個公式：(一)由量到質；(二)對立之合；(三)否定之否定。他們以為這三點是辯證法的特徵。而這三者要不外乎說明「變化」。詳言之，即否定之否定固然是變；統一了對立，亦是變；至於由量性質更是變。因此他們以為萬物都是變。世界既照這樣變化着，運行着，則這個變

化的公式必是普遍的。既然是普遍的，則顯然可見世界雖在那里變化，而這個公式却本身是不變化的（即永久的）。於是我們可以辯證法本身是不變的了。因為他至少是一個變化的公式。須知若有不變的，便有普遍的。於是在此處却引起了「普遍」（universal）即共相，與「殊特」（particular）即殊相的問題。換言之，即常存的「理」與不住的「事」之問題。此問題討論起來當涉及哲學，現在請不深論。（不過須知凡主張有共相的只能謂之曰實在論（realism），因為共相並非物質；而凡主張只有殊相的則亦只能是經驗論，因殊相便是感覺的所對。所以無論共殊問題探何態度，都不與唯物辯證法相通。）不過有一點可說，即科學總是對於表面上不住的事想撥開了，而求發見背後那個常存的「理」。所以羅森萬象的事雖是科學的對象而不是科學的所求。科學只求能得永久的理而已。而馬克思派却有不同。他們並不是對於羅森萬象的世界求發見這些公式。乃只是先設立了這樣的公式（如由量到質與否定之否定等）然後用以說明一切事物。這個態度和科學家求法則的態度完全不同。因為科學家所得的自然界法則乃只是由種種現象上歸納下來的，換言之，即只是一種「概括的結論」（conclusion through generalization）。須知凡結論都是研究的結果。決不能預先存在，即為前提。所以在科學上不得不把這個先後的區別看得很重。於是科學家對於概念必須分爲兩類。一類是未驗而已設的；另一類是既驗而始成的。前一類謂之曰「假設」（assumption），後一種謂之曰「臆說」（hypothesis）。臆說中其似有顛撥不破者，則名之曰「法則」（law）。科學中未曾預先設立的概念，不過科學家無不承認此為假設而絕非法則。凡假設都是為

便利計，爲方法計，並不是即係所求的結果，假設的概念不過爲方法之助而已，所以凡假設總是屬於方法一面的 (methodological)。而況二者在性質上甚爲不同。即假設大概是所謂「非經驗的」(non-empirical)；於此用「非經驗的」一辭不限定是取康德的「先驗」(a priori)意思，乃只是取路維士 (C. I. Lewis) 所謂「規定的」(the definitive)之義。我們可以隨便規定，但依此演繹下去依然是一套名理。因此現代學者把人類知識分爲二類：一類是演繹的，抽象的，而不必與經驗有關的。抽象科學屬之，例如數學與名學都是。這一類的知識，因爲是「套替邏輯」(tautology)，所以有「必然性」(certainty)。另一類是具體的與經驗的。一切自然科學社會科學屬之。這一類的知識只有或然性 (probability) 概然性。不過有時其或然性很高，在表面上便等於必然性了。例如太陽從東方而出。天天都是如此。但須知我們知道太陽從東方出依然是一種概然性的知識。因爲我們不能保證將來或許有一天是太陽不從東方出來。這便與二加一等於四。於是根據此三個規定便可演出下式：

$$2 + 1 + 1 = 3 + 1$$

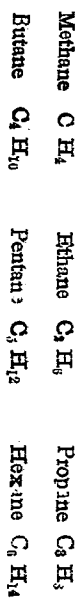
$$3 + 1 = 4$$

$$2 + 2 = (2 + 1) + 1$$

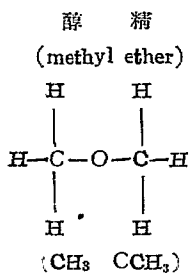
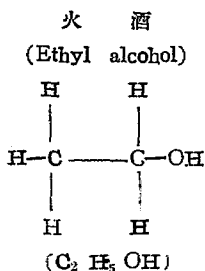
$$2 + 2 + 2 = 4$$

除了我們改變了這三個規定，則這個推演式是不會錯的。但經驗上的知識即不然。雖則天天總是太陽從東而出，但我們決不能根據以往的經驗而斷定其將來必是從東出來。至多不過能說將來的太陽大概是從東出來罷了。這便是兩種知識的不同點：一種是因為與經驗無關所以在其自身上有必然性；一種是因為必須待證於經驗所以對於將來不能有保證。至於抽象的知識未嘗不可用於具體上。不過一用於具體上則變為「方法的」了。而所得的結果依然須靠經驗。方法只能調整經驗，却不能預示經驗的結果。所以依然還是兩種性質不同的知識。

我所以說這一段話的緣故是在要研究所謂由量到質與否定之否定等三個特徵究竟屬於那一類的。如其是第一類，則這三條都是抽象的，與經驗無關的；其用於經驗勢必變為方法的。即只能為假設用以調整經驗，而不能為經驗的結果。這樣的方法上公式在自身有必然性，可惜與經驗的具體世界無涉。倘是屬於第二類則是經驗上歸納的結果。雖對於已往一切現象皆然，但對於將來却不能保證其必然。因為只是概然（即或然）的知識而已。現在特別專就由量到質一條而言。這一條顯然不能為方法的。乃只是實驗的結果。例如他們舉化學上的例，說在石蠟系列（*paraffin series*）的變化，就看見量的增加可引起質的不同。現在我把化學上的表列於下：



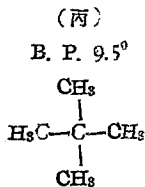
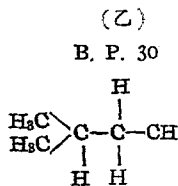
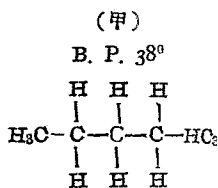
須知道是一種特別的情形，並不是一切化合物皆如此。並且須知道都是由化學實驗的結果，然後照其數量排列起來；而在未實驗以前決不能預先推知。可見由量到質即在化學上亦各種系列不同。只能在實驗以後知之。斷不能在未化驗以前，即據量少的而預先推知荷增加其量即可變為另一個新性質的某種東西。所以由量到質只能就一件一件各別事實而言，乃是實驗的結果，不能變為預立的普遍方法。這種經驗的結果除這一件事的本身以外是不保證將來一切其他諸事皆如此而無例外。近代化學上更注重於量相同而質不同的現象。例如火酒與醇精，其原子數目相同，而只因分子的結構不同便成爲兩種性質的東西。茲列其式如下：（關於此點請參看張抱橫著哲學與近代科學世界書局出版）



我不知道唯物辯證法家對於此有何解釋？須知即在石蠟系列中亦就有因構造不同而生新性質的。如 butane ($\text{C}_4 \text{H}_{10}$) 就有二種；pentane ($\text{C}_5 \text{H}_{12}$) 就有三種。後者的構造式可列如下：

但我們可以說這些都是科學由實驗而得的結論。須知結論不能變爲方法。結論是由研究與徵驗而得，不是能預先設立的。總之，由量到質也罷，對立之合一也罷，否定之否定也罷，倘是預先設立的，便只能是方法，是假設，不能是法則，是對相；倘使是法則，是公例，便只能是歸納研究的結果。

於是我們的問題便一轉而到了「辯證法是方法呢還是自然律呢」的中心問題了。須知方法是手段，是工具，是途徑。必另有「對相」(object)。倘使辯證法是自然律(natural law)或自然歷程(natural process)，則辯證法只能是研究的對相，而不能同時是工具與方法。因爲方法與對相是兩個東西，決不能合而爲一。須知方法是爲了對相而用的，亦可說是爲了對相而始有的。倘使方法就是對相，則便不必名之曰方法。因爲對相是所求，而方法乃只達到所求的工具。倘使工具即爲所求，則正不必另立此工具。例如以望遠鏡看天文。天文是對相，是所求知道的東西。我們決不會創造一個望遠鏡而不爲了觀看天文。只是爲



了觀看望遠鏡自身之用。因為以望遠鏡來觀看望遠鏡自身，在事實上是是不可能的。所以我們須知凡工具皆不能與其對相合為一件。因此我敢說，唯物辯證法的人們倘使主張辯證法既在主觀方面是一個方法，同時又在客觀界上是自然歷程與法則（即自然現象），這乃是一個大笑話。

我們既然知道辯證法決不會同時是方法又是方法的對相（自然歷程），因為這是不通的，甚為顯明。於是我們不能不假定辯證法只是方法，請一討論之看其情形如何。第一個問題是：試問這樣的方法是從那里來的？我們對於黑格兒不能發此問。因為他的辯證法是形而上學。但對於馬克思，却有此問題，並且亦十分重要。馬克思不是把黑格兒的辯證法倒過來了麼？所以在馬克思派對於這個問題必定回答曰：主觀上所以有正反合的方法，乃是由於客觀界有正反合的現象（或歷程），而投射於主觀上。換言之，即主觀上方法的正反合只是客觀上事實的正反合之映影。於是我們又要問：何以知道客觀上事實界有正反合呢？倘使說我們知道事實上有正反合是由於我們用辯證的方法，這顯然是一個循環論。倘使說我們知道事實界有正反合是由於看見，這不啻說我們用「觀察法」（method of observation）即可知道外界的辯證歷程。這顯然告訴我們說「辯證的方法」dialectic as a method，是無必要的。因為事實界的辯證歷程不必由辯證方法而始得知道。

第二個問題是：這個映影是幾時即上去的？須知凡主張內界心理是外界物質現象的映影則必須先承認在未映以前心只是一張白紙（如洛克所說）。但一張白紙上印了字迹，每一個字迹必是每一個樣

子所以休謨的印象說，就主張印象只有「一次的」(unique)。倘印上去的正反合每回都是「一次的」縱使回數很多亦只有相似而無同一。這是經驗論的立場。只能對於已往的經驗有所解釋，而絕不能對於將來的經驗有何保證。休謨反對因果律就是根據此理。倘使正反合是一種經驗，則必定與休謨所說的因果相同，而只能是一種「心上的習慣」(mental habit)。這不但不保證將來無例外，並且亦不能因此就說正反合是外界普遍法則。

論到此，可見唯物辯證法的人們已顯然陷入了進退維谷之境：即承認正反合是經驗即不能說，是事實上永久的法則；承認正反合是方法又不能不拋棄其固有的映影說。總之，如果正反合的辯證法是由外界投射到內心上來的，則只能取經驗論的立場。而對於將來，因為未入經驗界，所以決不能保證其必皆如此。如果正反合是方法，則只能是一種假設。初不必由事實上而映到主觀。因為這是不必要的。不過據我知道，他們決不肯採取經驗論。就是因為經驗論與唯物論是有衝突的。或者他們亦酌採一些經驗的要素，以為我們心上的正反合在最初是由外物而映印以成的。迨其印成以後，我們遂拿來再用於外物，於是對於未來的外界事物便可以有所預測了。這就是說辯證法的功用在於「預測」(prediction)。此說亦有困難。第一，要問這樣的預測是根據甚麼？如果說是根據以往的經驗，則又回到經驗論，其結果把預測的可靠性又取消了。如果說不是根據經驗而是根據原則，我們便不能不又問：這個原則是從那裏來的？可見這個原則若在最初是由映印而成，則這個原則必是經驗的結果。凡從經驗上得來的必不能限制經驗，使其萬世

皆準乎此。所以這樣的預測說依然必定走到經驗論的那一條路上去。經驗論的特徵是不保證將來永久必然都如此。休謨是經驗論者，所以他主張對於未來是不能有保證的。換言之，即因果律是沒有必然性。只有「或然性」。如果我們心中的正反合即等於這樣的因果律，則辯證法必定是沒有必然性的。詳言之，即我們雖則在以往對於事物常常發見其有正反合，而決不能因此即斷定以後所有事物，都必須具有正反合。或許明天或明年而竟有一個事物是不合於這個正反合的程式的。這種例外，即對於定律的破壞，在經驗論者必須預先承認。顧在現在一班迷信辯證法的朋友決不會這樣謙遜。他們必是一口咬定辯證法是萬世不易的鐵則。所以借用經驗論便不啻辯證法派自行推倒其立場。質言之，即是把辯證法的「可靠性」(validity)一筆勾消了。雖則尚有概然性 (Probability) 而却不限定其「必然」(necessity)。倘使向社會革命而施用，則必見將來的社會未必是共產。因為這個正反合只有概然性而無必然性。所以我敢言唯物辯證法的人們決不喜歡採用經驗論的論據。

以上所言已十分顯明：足證唯物辯證法既不能兼是方法與法則，又不能只是法則或只是方法。因為：若說兼是方法與法則，而實則二者萬不能兼。若說只是法則，則便變為經驗的結果，失了萬世不易的鐵則之性質。倘若說只是方法便又變為假設，有唯心的嫌疑。

九 方法與思想律

但他們不顧此理，却硬要把辯證法當爲方法；甚且厚誣科學，以爲一切科學都用這個方法，且必須用這個方法。這一點似乎在馬克思本人還沒有十分顯明的態度。所以我們的討論不能不專對那些馬克思派的人們而說。

須知方法與名學在近代已分爲兩種。換言之，即現代學者已公認「演繹邏輯」(deductive logic)是名學，而「歸納邏輯」(inductive logic)乃只是「方法學」(methodology)。普通名學書上往往於演繹之後列有歸納，這乃是在編制上習慣使然。在性質上二者並不相同。所以我們討論這個問題亦得分方法與名學爲二。即我們必須有二個問題：就是一個爲辯證法是科學方法麼；另一個爲辯證法就是名學上思想律麼？

先講第一個問題。這個問題比較容易答復。即科學方法必就是歷來諸科學家一直到今天所用的方法。彌兒把實驗方法編爲五種。但這五種並不是他發明的。他不過看見古往今來一切科學家所使用的罷了。所以科學方法不是一個不研究科學的人所能隨意創造的。必須是許多研究科學的人已使用過的，且現在亦正在那里使用的。但我們却未曾見科學家用辯證法而有所得。辯證法所講的是正反合；而這個空

況的正反合在科學上完全無用。科學家所需要的是如何觀察而不失之疏忽；如何實驗而始得證實；如何收集材料而有所歸納；如何分析而方得達於深處；如何比較與如何統計而始能建立臆說。可見科學方法，自古代以迄今天為止，依然只是所謂觀察法，實驗法，歸納法，測量法，化驗法，統計法等。從來沒有用過辯證法。至於說將來的科學家必須用辯證法，這是未來的事，現在不必爭論。所以我嘗說關於這一點決容易斷定：即不妨歷訪現在一班國內國外的天文數學化學物理生物等科學家，問一問他們在實驗室中用望遠鏡顯微鏡分光鏡的時候是否亦有辯證法參雜其間？倘使其只有觀察，比較，計算，實驗，則辯證法便是不為科學家所採用。須知科學方法必須由科學家自己發明，自己使用，非科學家不能對於科學家強迫他使用某種方法。現在高呼辯證法是科學方法的人們大概都不是研究科學的，這一點非常奇怪。所以這個問題可以不必討論。因為非科學家而來討論科學方法，未免不倫。（我今天來討論科學方法，但我亦不是科學家；不過我只是觀察科學家已經用過何種方法，却不是主張科學家應該用何種方法。）

不過科學方法亦有兩種。一種是科學家所用的科學方法，一種是名學家所講的科學方法。名學所講的只是關於科學方法的抽象理論。我們既非科學家，當然只能就名學上講一些理論。於是這個問題一轉到名學方面了。

現在乃一轉而討論到第二個問題了。即在表面上是科學方法，其實只是思想方法。且這種思想方法是依靠一個思想原則的。於是便不能不把辯證法變為思想律。他們因此主張推翻普通名學教科書上的

三個思想律（即同一律、矛盾律與排中律）而以辯證法代之。我曾於他處批評過，自信其理仍爲不易，故重錄之如下：

『現在的流行論調是以爲舊式名學不夠用了；必須以辯證法來代替。辯證法的基礎在於矛盾律；而舊式名學却根據於同一律。按普通名學教科書上都有思想律的一章。所謂思想律就是同一律與不矛盾律以及排中律。考其來源，是出於亞里斯多德。普通教科書只把這三條律寫下來，而不加深的說明。於是使我們覺得這三條律完全是「費話」而沒有用處。又難怪一班講辯證法的人們要說這種思想律是死東西，非打倒不可了。我近來愈看亞里斯多德的書，纔知道一班人對於思想律的誤解是由於後來層出不窮的論理學教科書。換言之，即這個誤解是由這些教科書負責任的。要解釋此問題，必先說明思想律是甚麼。知道了思想律的真性質以後，便自然而然明白拿辯證法來代替思想律是不可能的了。請先講思想律。須知不矛盾律只是同一律變化出來的。而排中律亦就是不矛盾律引伸出來的。所以我們若要說明思想律，只須說明同一律就够了。

同一律的方式是：甲是甲，甲當然就是甲，這豈非一句費話？例如我說桌子是桌子，這又有何意思呢？推而至於說：一本書是一本書；一個人是一個人。這些完全是白說。所以同一律如果是這樣東西，則同一律完全是廢物。不待打倒而自己就立不住了。於是有些邏輯家未嘗不知此弊病，乃主張同一律不是說一物的自身同一，却是指同見於異而言。所謂同見於異就是說異時異地而其物仍爲同一。例

如一本书，在桌子上時是一本书；在架子上時，仍是一本书。在箱子裏，亦還是一本书。今天是一本书；運到美國去亦還是一本书，在論者此說以為可以免去上述的非難了，殊不知又遇另一種非難。就是：試問在桌子上的書與在架子上的果真完全同一麼？試問在這裏的書與運到美國去的是果真完全同一麼？在常人未曾翻覆思考或以為好像是同一。而稍肯用心想一想的人必定立刻發見其為不是真正的同一。書和衣服一樣是會舊，會壞的。我昨天穿的衣服和今天穿的真是同一物麼？未見得。因為刻刻穿着，時時使用，在不知不覺之中把原來的樣子改了，原來的樣子毀了。所以在桌子上的書和在架子上的未必絕對同一。因為對於這個東西的原樣或許有些改變。在此地的書運到外洋更不必說了。所以我們可以說天下的東西只有一次的。倘使異地異時便只是相似，而不是自身同一了。既然沒有同一，則同一律便失了在真理上的價值。而辯證法的人們反對同一律亦就是根據這一點。其實這一點是顯明的。何以邏輯家會熟視而無睹呢？豈非怪事！

照上述的說法必須修正如下：某物是甲，則他必常是甲。這樣一改，當然比那個甲是甲要好得多了。但仍是不能用於事實上。因為實際上沒有一個東西能常自同一而不變的。假定一個東西能異時異地而常自同一，則必定是不變。不變的東西又何以發生變化。所以同一律與變化是相衝突的。有人主張一切皆變，一切東西都在變化之中，所以不能不否認同一律。在我們看來，變化亦是事實，不能不承認。既承認變化則何辭以解於所謂常自同一呢？這確是一個難題。說到這裏，我們可以知道我們對

於同一律完全是誤會了。自亞里斯多德以來，早就告訴我們說，這種同一律是思想上的律而不是事實上的律。於此所謂思想却是指「說話」(discourse)而言。倘使採取唯物的見地以爲思想是事實的映印，那就不相謀了。在此所謂思想完全是說人類用符號（即言語）所表示的東西。這些符號是人造的，不是事實的映印。符號與符號之間具有內在的規則 (intrinsic structure)。這種內在的規則就是所謂邏輯。於是我們便可卑之無甚高論，而知道這種思想律只是說話的規則罷了。不必有容觀的對應，亦不是宇宙的理性。說得明白一些，例如我說這個東西是一本書；等到他壞了以後，我還得稱他爲一本書，只須說「這一本書壞了」而已。可見所謂同一不是事實上的同一，乃只是用符號於意義範圍中 (meaning situation) 有所同一。我現在指一個東西稱爲甲，我以後便用甲指這個東西。倘使我指這個東西爲甲而同時又指他爲乙，則我說起話來，旁人便不明白我的意思了。例如我對於一本書，既稱爲茶盃又稱爲筆筒，則聽者便不明白我所說的到底是那一件東西了。可見說話全靠言語的指謂上有同一。言語中的同一不是事實上的同一。於是我們應得知道確有另一個界域。就是「言語界」(the realm of discourse)。這個界域是介乎事實界與思想界之間的。這個事實界從言語方面來看，可以說是所應用的對象世界。至於思想界則屬於個人的心理，乃是私的。言說是應用於事實。但言語自身却是獨立的。明白了言語是獨立的，便可知，言語的規則並不一定是在事實的條理。所以同一律只是言語界內的法則，即在言語上必須有同一；至於事實上無同一，可以不管，只須沒有不便。

利就行了。可見思想律三條都是言語界的法則，而與事實不必完全相符。即使不相符合亦不要緊。但須知我們離了這三個律却不能說話。於此可見同一律不能以辯證法來代替。因為同一律是說話的法則，而辯證法不是說話的法則。關於這一點，一班馬克思學者可謂完全錯誤了。樸列哈諾夫（Plekhanov）有一本馬克思主義之根本問題（Fundamental Problems of Marxism）是一九〇八年出版的，其中第三章（亦即最後一章）論辯證法與邏輯。他是贊成黑格兒的。他以為同一律不能說明宇宙的變化。他說同一律的方式是「然就是然」（Yes is yes）與「否就是否」（no is no）。所以不能說明變化。而必須改為辯證法。辯證法的方式是「然就是否」（Yes is no）與「否就是然」（no is yes）。這二句話亦可以譯為：「是」就是「不是」與「不是」就是「是」。他以為這樣新邏輯便高出於普通論理學萬倍了。不料被淺學如我這樣的人看了，却不禁哈哈大笑。假如「是」就是「不是」而「不是」就是「是」，則我們便無法說話了。例如我問你：你是馬克思的信徒麼？你說：我是。須知道這個「是」就是「不是」。於是我知道你乃不是馬克思的信徒。但問題並不如此簡單。因為「不是」就是「是」。我再問：你真不是馬克思的信徒麼？你說：我不是。但須知道這個「不是」個就是「是」。於是你雖不是馬克思的信徒，却就是馬克思的信徒。說話到了這樣還能再說下去麼？須知說話必須有是與不是，乃是不可少的。例如說一個東西，如不是不大，便是大；如不是不好，便是好。一個東西是好了，便不是「不好」。一個東西是熱了，便不是不熱。倘如一個東西是好而同時又是不好；是熱而同時又是不能熱。在事實上亦許會有這種樣子。罷

在說話上便根本不能開口了。佛教上往往有「非一非多」，「非非一非非多」一類字句。老實說，這乃是玄學的玩藝兒。而與論理學無干。辯證法在黑格兒本來是玄學，所以亦還說得過去。不料竟有這樣無腦筋的模列哈諾夫，居然把他當爲邏輯方式。那麼模列哈諾夫主張辯證法比普通邏輯好，其實就是無異說辯證法比普通邏輯好。因爲「是」就是「不是」，而好，就是不好。並且模列哈諾夫的主張亦就是等於不主張。因爲凡他之所「是」亦就是他之所「非」。究竟模列哈諾夫著這本書要告訴我們一些甚麼，我們完全不能知道。因爲凡他的正面主張，我們都可當負面來看。這負面又即是正面。這豈非滑天下之大稽麼？倘使他說：他說話的時候仍是用的普通邏輯上的思想律，則他便是自告敗訴了。還反對同一律幹甚麼呢！不料亞里斯多德論「相反」早就實界並不是同其範圍。有些東西是言語界有的，而在事實界上却沒有。亞里斯多德論「相反」早就見到這一點了。例如「不大」並不是「小」。在事實上有「小」而沒有「不大」。在言語界上這個「不大」却是確有的。他如「非白」之與黑紅黃藍，在事實上只有黑紅黃藍等而沒有「非白」。而即言語界却有之。又如新式邏輯上的「零」(0)乃亦代表「類」(Klass)。其實這一類真無所有，即一個份子亦沒有。這樣的類在事實上沒有，而在符號上却有之。明白了這一點便知道思想律是言語的法則，只在言語界內有效的。對於事實界雖然亦可以應用，但却不必完全對應。須知這個說話界（即言語界）乃是人造的。這個問題牽涉到哲學，今且暫不深論。我們的總結論是：不但辯證法不能代替思想律的同一

律，並且辯證法若要變成言語來表現時（以言語來表明辯證法是真理時），還得託命於思想律的同一律。因為離了思想律的三條律，則我們便無法說話。不但不能把我們的意欲告訴別人，即對於自己亦無法告訴。」

以上是以同一律來做代表而說明辯證法不能代替思想律的緣故。若再從排中律來說，其意亦是相同。因為同一律與排中律本是一組。凡同一律不可缺少的理由都可用之於排中律。黑格兒想廢除排中律，完全是把思想當作「理性」（*World-reason*）並不當作說話界的必要規律。馬克思一派既不願講形而上學，而想把這個玄學的把戲硬變為事實的狀態或歷程；尤不滿足，以為尙須加以認識論上的解釋，於是這個事實的狀態乃又變為思想方式了。其結果遂不能開口說話，亦不能自表其思想。豈非好笑麼？（此外有 Bog-slovsky 著有 *The Technique of Controversy*）亦主張廢排中律而代以含中律，不過他不是從唯物辯證法來立論，乃只是受杜威一派實用主義的影響，所以在此不加討論。）

至於不矛盾律（*Law of non-Contradiction*）又稱矛盾律亦是同一的性質。乃是根據名學上「矛盾」一個專門名辭而成的。一個東西可以同時是甲又是乙又是丙，但決不能是「非甲」。須知道個東西同時是甲而又乙，因為其是乙的部分亦就是甲的部分，所以其是乙的部分依然不是「非甲」。可見甲與非甲是不能不排斥「盡」的（*exhaustively*）。這就是所謂不容有矛盾。而與「不相反」「不相兼」却不相同。在上文已說得很詳盡了，現在不再重述。

總之，馬克思派人們所以要打倒思想律的緣故，是以爲這些律是靜的，不能對付動的事實。他們主張一切都是動的，所以亦必須有一個動的邏輯。於此我以為顯有一個大誤會。姑不論辯證法是動的思想律亦好，還是動的方法學亦好，要而言之，思想律與方法學都是工具則無疑。工具與其對象原不必是同一的性質。例如我們以望遠鏡觀看天文，望遠鏡與天上星辰在性質上完全兩樣。天上的星辰在那里運行；而望遠鏡的構造却自是靜止的。我們決不必創造一個與天上星辰一樣的東西當作觀看天文的器具。可見外界對象儘管是動的，而研究的工具不必亦和他一樣。這個問題只在靜的工具能否對付動的對象，換言之，即其對付是否感有不足。這個問題的解決又須訴諸學術史。我們在科學史上迄今尙未發見現在所用的方法有不能對付動的對象的地方。我在舊作上對於這一點有下列話：

『我以為我們只須稍稍懂一些科學便知道靜的方法居然可以對付動的事實。事物界的動有三種：第一種是所謂「運動」(Motion)，這是物理學上的概念，必以空時而表現；第二種是「發展」(development)，這是生物學上的概念，必以「生長」(Growth)而表現；第三種是「歷史」(History)，這是社會科學上的概念，以事蹟而表現。除此三種概念以外，並不能有第四種。而此三種各各不相同。物理學上的運動用高級數學的微分式便可測得出來。物理學對於運動，是就空時來切作瞬點，便可充分對付了。所以物理學不必另求助於動的新邏輯。生物學上的發展用「發生法」(genetic method)可以研究出來。所謂發生法（或譯沿革法）並不是一種特別方法，依然只是「比推」(analogy)。

「比較」(comparison)、「統計」(statistics)、「觀察」與「歸納」等邏輯方法的會合使用而已。生物學既有了這樣的方法，便亦沒有再建立動的邏輯的必要了。至於歷史學在社會科學範疇以內，在嚴格性當然不及物理與生物學。雖然有許多的學者想在歷史的全程上發見一個統貫古今萬世的定則，然而終於人各一說，不能公認。歷史雖有種種的解釋（例如唯物的解釋與多元的解釋以及唯心的解釋）而須知這些解釋縱使各有一部分真理，而要皆為一種解釋，都不是方法。（不可把解釋與方法併為一談。）所以在今天對歷史的方法依然只是所謂「敘述法」(descriptive method)。歷史有了敘述法雖不能說已够了，然而大部分不感十二分困難。因為歷史學本來是一個幼稚的科學，由此可見，對付這三種動都有辦法，並不覺有甚麼不夠用。

須知尋常邏輯是「理智」(intellect)的作用，並是其唯一的作用。我們如不走理智這一條路，當然又當別論。所以法國的柏格森 (Bergson) 以為理智不能對付動，而主張用「直覺」(intuition) 的話亦不錯。須知理智對付動是從外面去觀察；把動分析為無數不動的「微屑」(particular)；然後再把這些微屑拚起來以再造動。理智所見的動是經過拆散了以後而再拚合成成功的動。柏格森因為如此遂輕視理智。羅素 (Russell) 却正因為此而大稱讚理智。我的意思是和羅素相同；以為理智而能把動折開了再拚合，便是理智的大成功。因為理智對於動居然對付到這樣，顯然是成功了。雖則理智所窺見的動是動之「再造」(reconstruction)，但我們所要知道的只是科學對象的「事實」而

不是形而上學對象的「本體」則我們除非走直覺的路，從內部去體會動，把自身與動合而爲一以外，實在沒有另走一條路的必要。

總之，我們只有直覺與理智這兩條路。一個是從外面；一個是從內面。如走理智的路，普通的科學方法已綽乎有餘，不必再想重新發明一種動的方法學。而況這種動的方法學（即辯證法）並未見得能對付動的事實。因事實的動是不限於正反合的程式；即使有之而正與反之間，反與合之間其相距至不一律，又安能一律對付之呢？所以由前之說，是不必要有動的方法學；由後之說是這樣的動的方法學未必有用處。」

總而言之，以對相是動的爲理由而主張必須有一個動的工具，這不但是誤會，並且亦講不通。

十 決定的關係

以上大部分是批評唯物辯證法。我未嘗不知道他們這一派人們並不志在純粹講哲學，乃是想解釋歷史與文化。於是由唯物辯證法轉出唯物史觀。後者只是前者之應用。不過就我們看，倘使拋棄唯物辯證法而專講唯物史觀，把唯物史觀改爲經濟史觀，在相當範圍內，本可承認。本來經濟的要素在文化上是居很重要的地位。但若主張只有經濟因素可以決定一切，則又未見得。關於這一點不能不在此一討論之。

第一個問題是：經濟之與政治、法律、思想（即哲學）等是片面的決定呢？還是互相影響的呢？但此點我在拙作道德哲學的末章中已論列過了。德國的須且模勒（Stammler）論之尤詳。現在此處且不多說。（參見牟宗三君的文章）

第二個問題是：決定的性質是僅關於存在不存在呢？抑還是關乎其內容呢？這一點似有討論的必要。即第一種是所謂「存在的關係」（*existential relation*）例如一個鳥籠掛在一條繩上，倘沒有繩則鳥籠必定落在地下了。鳥籠的懸於其中是倚靠這個繩子。這便是存在的關係。第二種是內容上性質的關係（*characteristical relation*）。例如紙與火發生關係，紙因為經過火燒，變為灰。這乃是性質變了。第一種在普通謂之曰「關係」（*relation*）；第二種則謂之曰「關係質」（*relational property*）。換言之，即第一種是「外在的關係」；第二種是內在的關係。我們於是要問：經濟對於其他各因素的關係是外在的呢？還是內在的呢？我在他處已有了說明。茲再寫在下面。

『外在的關係說決與唯物史觀不通，因為此說主張關係不使關係者在性質上發生變化。例如一本書在桌子上便是書與桌發生關係。但這本書又可插在架子上。這便是與架子發生關係。然而無論如何，這本書決不外在架子上便與他在桌子上時有何不同。可見關係儘管變化，而關係者的本來性質不致受何影響。這便是關係在外說。我個人以為關係是至少有兩種：即一種是在外的；一種是在內的。例如以紙置於火上，乃是紙與火發生關係。但這時的紙却變為灰了。所以不能說一切關係都

不使關係者有變化。後一種在新實在論者則稱之爲變化說(modification theory)。就是說關係可致關係者生變化。不過我們亦須明白：不見得天下一切關係都能使關係者生變化。例如揭一本書在桌子上，桌子決不因爲有了書在其上，便有何變化。書亦決不因爲在桌子上遂有些異樣。可見天下確有一種關係是外在的。於是我們論到人類與其思想的關係，換言之，即試問：人們在社會地位與其思想的關係究竟是屬於外在的一類呢，還是屬於內在的一種呢？這乃是唯物史觀的問題。似乎唯物史觀主張經濟因素與物質環境決定人們的思想。這顯然是以爲這種關係是屬於內在的了，換言之，即他們必是主張凡關係都是使關係者生變化的。假定新實在論的主張有一部分真理，則我們可以說世界上至少有些關係不是內在的。世界上倘使果有外在的關係，則我們便不能一口斷定。凡人們思想與物質環境的關係都是內在的，都是生變化的。因爲亦許人們與經濟環境生關係，而其思想却未必生變化。我現在就願對於這一點來說明一下。一個人生活不裕，決不能有工夫研究學問。所以我們倘使把歐洲的天文學家化學家物理學家作一個統計，必見其中貴族與有錢的人居多數。有人說：高等學問是閒暇階級的產物。這句話實在是對的。但是我們不能因此就說這些貴族出身的學者所發明的天上星軌與物理法則都是他們的階級意識形態。我以爲這一件事便可充分證明他們腦內的思想與他們生活的環境，其關係是外在的。須知凡外在的關係，其關係者雙方都是獨立者。我們可以說：不有充裕的生活不能使人研究高深科學；但有了金錢（即成爲有產階級）其所研究的科學，在其

內容上並不受金錢的影響。換言之，即財產是使思想可以發生的條件，而並不是決定思想內容的條件。可見財產與思想是有關係的，但其關係只在外表，而決不能達到思想的內容。因為思想的內容是獨立的。換言之，即他和經濟的關係是外在的。論者可以說，本來唯物史觀並沒有說一切自然科學上的學說發明由於經濟狀態所決定。我以為倘使自然科學上的思想可以除外，則安見得社會科學上的以及哲學上的思想統統都是經濟狀態所決定呢？我們不是看見有許多社會運動者與社會主義者是出身於貴族與富有的家庭麼？他們的思想為甚麼不是有產階級的意識形態呢？可見思想與經濟狀態雖是有關係的，然而却是一種外在的關係。不必使關係者發生內容的變化。這一點亦許就是唯物史觀所最疎忽的地方罷。但我要聲明一句：就是，我反對唯物史觀，只限於他把一切關係都認為是必起變化的。我並不因此而主張一切關係都是不起變化的。我以為確有些社會思想是受了經濟狀態的影響。不過我名此曰「意見」(Opinion)。須知意見與「學理」是有些不同。有許多意見是為社會上的「利害」(social interest)所左右。尤其在政治上是如此的。例如國民黨的人總是想出種種的理由來以明中國有一黨專政的必要。這完全是為了他們自身的利害。但這種「理由化」(rationalization)的潛意識表現是騙不了精神分析學家的。即在常人亦很容易看穿。所以儘管有社會的利害以左右思想，而人類的思想依然能脫穎而出以吐露真理。同時我們亦不能說一切社會意見都是真理，而不雜私的利害。苟能把這二者稍稍分開，則我們對於唯物史觀便不致於完全盲從。

此點：

這個外在關係的說明最好能以管子所謂「衣食足然後知禮義」爲實例。我曾有下列的話，即討論

「一班人對於管子所說的衣食足然後知禮義，多認爲是唯物史觀的一個註腳。我現在要分析這一句話。所謂衣食足然後知禮義，是以衣食爲因而禮義爲果，以明其間的前後關係。但我們必知道這種關係有必然的與不必然的。第一種是衣食足而後「必」知禮義。這就是說凡衣食足的人無不知禮義。再換言之，即衣食足這個因，必產生知禮義這個果。第二種是衣食足而後「可」知禮義。這就是說凡衣食足的人可以知道禮義。而反面却是凡衣食不足的人沒有知禮義的可能性。照新式邏輯來講，凡有甲必有乙，這是所謂充足條件 (sufficient condition)。凡無甲必無乙，這是所謂必要條件 (necessary condition)。前者如天下雨，地下必濕。後者如沒有空氣則人類必不能活。但須知有甲必有乙，却不能因此就說有乙必有甲。例如地下濕了不能推定必是天下雨。因爲尙有其他方法可使地下濕，例如水車灑水。無甲必無乙亦然。決不能因此即主張無乙必無甲。沒有空氣則人必不能活；人死了却不限於是缺少空氣。可見有甲必有乙時而却可以有乙無甲。無甲必無乙時亦可以無乙有甲。所以有甲必有乙絕對不是無甲必無乙。換言之，即二者完全是兩回事。讀者不妨一看沈有乾先生所著的現代邏輯（新月書店出版），便可明白。現在拿這個說法來用於衣食足然後知禮義。我們要問究竟衣食足對於知禮義是必要條件呢？還是充足條件呢？倘是充足條件，則必變爲：凡是衣食足的必都知

禮義。倘是必要條件則只能就反面說，凡是衣食不足的人不能知禮義。但須知凡衣食不足的人不能知禮義並不見得衣食足了便必定知禮義。這完全是兩件事。証以事實，衣食足的人而不知禮義又何以可勝數。所以說衣食足然後「必」知禮義這是不通的。換言之，卽以此句作充足條件來解釋是絕對不能成立的。所以我們只能拿他作必要條件來解釋。這就是說這句語祇有背面的意思。至於在正面至多只能說衣食足然後可知禮義。這樣說法，我想是沒有人不承認的。然而這却與唯物史觀完全不同了。唯物史觀主張經濟因素決定人們的思想形態，乃是以經濟爲充足條件。倘使以經濟爲必要條件，則沒有經濟當然亦就沒有思想。因爲沒有經濟就沒有生活。沒有生活又安能有思想呢？所以倘使把經濟因素作爲必要條件來解釋，恐怕天下沒有一個人反對罷。著者亦當然不會反對的。世上所以有人反對唯物史觀的緣故，就因爲馬克思一派人們不僅把經濟因素認爲必要條件並且認爲充足條件。老實說，這個必要條件與充足條件的分別是現代邏輯上的發明。馬克思一派人們根本上沒有受過這種訓練，所以不知有此分別。他們的思想是舊了，陳腐了。我們今天從這個分別來看，當然承認沒有經濟因素就不會有思想以及道德法律等等。但須知這個經濟因素只是必要條件而非充足條件。就是說經濟與思想道德法律的關係只能就其負面來說，而不能從其正面以爲有所決定。照這樣說管子這句話不但不不足爲唯物史觀張目，並且倘使管子所說是真理，則唯物史觀便不是真理。」

可見經濟對於其他一切（如政治，思想，法律等）是必要的，因爲缺少了經濟，這些亦都不能存在；但

其間的關係却是外在的，因為雖有了經濟，而他們的性質却不以經濟的性質為性質。縱使其間有受影響的地方，却不是內容上的關係，所以不是甚麼「決定」。

第三個問題是：這樣的決定是因果式的呢，還是辯證式的呢？我們須知「因果」(causality)與辯證法絕不相同。在黑格兒把因果列為一個範疇，在辯證歷程內。可見他的辯證式決不是因果式。其實即不照黑格兒講，辯證式亦不能與因果式混而為一。因為辯證式是正反合，可以說是「三元的」(tradio)即三元一組的。而因果則無論是一因多果，或多因一果，甚至于一因一果，而總是「兩元的」(diadio)即兩元一組的。我們不能把正為因而以反合為果，亦不能以正反為因，以合為果。所以辯證式與因果式是不相同的。根據此理，請一察看經濟與政治法律思想等之決定關係究係何式。倘使是因果式的，即以經濟為因而政治法律思想為果，則足證辯證式並不是普遍的。因為在此處居然辯證式不適用，而反適用因果律。倘使是辯證式的，則我們不能不進一步問：經濟是正而政治法律思想是反呢，還是經濟為正反而政治法律思想為合呢？但須知在此處却只有兩元一組的關係，沒有三元一組的關係。即我們不能把經濟為正，以政治法律思想為反。因為雙方的關係只是「決定」(determination)。所以不能有合。須知決定是片面的，而不是互相的。因此便缺少一個「綜合」(synthesis)。我們更不能以經濟為正反而以政治法律思想為合，因為這樣不會把經濟自身為正，同時又為反。正反相合的結果竟產生了性質絕不相同的政治法律思想。豈非又違背了辯證的原則麼？並且這只能是「產生」(production)的關係而不是決定的關係。總之唯

物史觀上說到經濟決定政治法律思想是顯然採取因果的意義。于此是見馬克思早把辯證的正反合式已拋在九霄雲外了。

第四個問題是分稱與合稱的分別。所謂經濟在馬克思是指「社會的經濟結構」而言。此辭亦可有合稱與分稱之別。合稱則把社會的經濟結構當作一個整個兒的 (as a whole)。這樣指總體而言，是謂「合稱」(collective use of the term)。但亦得散指社會的經濟結構中各部分而言 (separately)。這便是所謂分稱 (distributive use of the term)。大凡一個集合體名辭都可有合分兩方面。試以經濟決定思想爲例。不僅經濟有分合的區別。而思想亦有分稱合稱之不同。合稱是指一個社會中人們思想的總體，換言之，即以爲人們各別思想已形成一個整個兒的思想，而專指出整個兒的思想而言。至於分稱則是指人們各自的思想。經濟與思想二辭既有分合之不同，於是我們必得有下列四式：(一)合稱的經濟決定合稱的思想；(二)合稱的經濟決定分稱的思想；(三)分稱的經濟決定分稱的思想；(四)分稱的經濟決定合稱的思想。先就第一與第三而言。第一是社會的經濟結構只有一個，且整個兒的思想只有一個，即是一對一的關係。第三是社會經濟結構的各部分對於人們各別的思想，乃是多對多的關係。在事實上，一個社會只有一種思想乃是不可能的。現在資本社會中就有共產思想。所以第一式是說不通的。第三式既是多對多的關係，必是各對各的關係。換言之，即社會經濟結構中生產部分決定生產者的思想，消費部分決定消費者的思想。這樣則不會說人們的思想因其在社會經濟結構上之地位而有不同。這是一種利害關係 (ego-

cial interest 已如上述。我們對於此說可以爲相當的承認。但馬克思的原意決不是如此。於是所餘只有第二與第四了。其實第四與第一相彷彿。第二又與第三差不多。此二式說不通的地方決不下於第一第三。先就第二來說，何以整個兒的經濟組織能決定各個人們不同的思想？則除非因爲人們在社會經濟組織中之地位各有不同。顯見這和第三沒有大異。至於第四，是說社會經濟結構的各部分各別決定人們的整個兒的思想。這不僅和第一相類似，並且在事實上爲絕對不可能。可見馬克思的意思始終對於這一點沒有弄清楚。究竟是指第一式呢？還是第二式，抑或第三式呢？（因爲第四是絕對不會有的。）但無論指那一式而都有困難。（第三式的困難在於否認整個兒的思想，馬克思未必甘心承認罷。）

十一 對於哲學的態度

馬克思派人們根據了經濟決定思想之一前提，遂主張哲學是階級的產物。他們對於柏拉圖白克萊康德謂爲有產階級的哲學，對於狄慈根（Dietsgen）拉菲葛（Lafargue）等，則以爲是無產階級的哲學。他們以這個分類爲秘寶，到處去應用。無論對於何人的思想不是判定爲小資產階級意識形態，即日封建思想。好像思想完全是被動的，是一個所產。我們不知道何以他們對於自己的思想不以爲是完全被動的。他們要從思想上求真理的戰勝。倘使思想純被經濟所決定，則經濟狀態一天不改，思想便一天不變。則

只有實際上去推翻經濟組織方可。在理論上辯論是絕對不相干的。因為經濟狀態是事實，即屬於「實然」(is)範圍。而思想是講「是非」的，乃屬於「當然」(ought to be)範圍的。實際是關於現實性 (actuality)。當然則是關於妥當性 (validity)。倘使以實然而支配當然，便不會以為沒有當然。沒有當然即沒有是非。沒有是非又何必講理論？並且須知既沒有是非，則柏拉圖康德未必「非」，而狄慈根列寧未必「是」。換言之，即列寧狄慈根不能比柏拉圖康德為對，因為本來沒有是非，只不過在實際上兩個不相同而已。這種不同，照他們講，乃是事實使然。則我們便不能說那一方合理，那一方不合理；那一個對，那一個不對了。好像我們不能說熱水的沸是對，冷水的結冰是不對，一樣。因為沸與結冰都是自然現象，不能講是非。如果人類所有的思想都像冷水之必結冰，熱水之必沸一樣，則思想便等於完全沒有了。這正和膀胱中製造小便一樣。但須知此種唯物論乃是機械的唯物論，正為馬克思所反對。不料他們自己所反對的機械唯物論正就是他們用以攻擊別人的唯一武器！更不料這個武器雖可以打別人，却同時亦可打他們自己。於是馬克思派人們所有的思想都等於他們膀胱中製出來的小便，只是自然所決定，其中並無真理可言，不能比別人更為合理。

以上所說還不是我所要說的主旨。我以為我們必須問：天下是否有「哲學」這個東西？抑或沒有這個東西，而只有階級意識形態？如採取後說，則不僅古往今來一切哲學家的學說是階級意識形態，即在將來，無論若干年，只須無階級的社會未出現，而總是所有哲學學說都只為階級意識形態。果爾，從我們的定

我來說，直可說是從來沒有哲學。換言之，即哲學非俟將來無階級的社會出現以後是不能有的。其實，照我們看來，哲學上有些問題是無時代性的，並且現在有些學說恐怕直到將來無階級的社會出現以後依然不失為真理。反之，如果以為確有所謂哲學，則這個哲學必是 *Philosophy* 而不是 *philosophies*。好像生物學不僅只是達爾文拉馬克的學說，而另尚有所謂「生物學」一樣。果真如此，則各哲學家的思想縱使有些受了經濟環境的影響，亦有些受了性格的影響，而這些影響只能及於他的學說，而不能遽然直接影響到「哲學」(此 *philosophy* 之 *d* 必須寫大楷爲 *D*)。好像達爾文的性格當然影響他的學說，但決不能因此遂以為是支配了生物學。所以我們可以說環境性格與經濟只能影響哲學家而不能支配哲學。這一點非常重要。不然則一切學問皆不能成立。換言之，即你只可以說柏拉圖康德受了當時的影響，但你不能說除掉了這些影響便沒有哲學。所以我們要和唯物辯證法的人們爭論的就在於此。我們總是主張有一個「哲學」；而他們却不承認這個「哲學」，只以為有各種階級的意識形態而已。實則他們固足反攻人，却亦可以打自己嘴巴。因為照此說來他們的哲學亦只是一種階級意識形態，而無真理可言了。

此外，他們又根據哲學必與階級有關之一前提，而主張哲學有黨派性。我在光華大學半月刊上（第二卷第七期）曾爲文駁斥之。現在把他抄在這裏：

『如果「哲學是有黨派的」這一句話是指哲學內有派別而言。例如這個主義那個主義等。好像唯物主義唯心主義經驗主義。這是凡知道一些哲學的人無不公認的。不過須知「主義」與黨派

並不一致。許多的唯心主義者並不能合起來成爲一黨。許多的自然主義者以及唯物主義者亦無結黨的事實。這又是很顯明的。以往的歷史在我們眼前，我想誰亦不能否認。可見主義自主義，黨派自黨派。二者乃是兩回事。不能因爲主義有相同之點就說他們是一黨。老實說，黨派是政治上的東西。有些哲學家根本就不問政治。又有些哲學家雖與聞政治，然只是發表他自己的自由思想，不受任何拘束。所以我們說哲學家的思想比較上最喜歡獨立，或許是不錯的。若說哲學家總得加入黨派，恐怕在以往的歷史上很少這樣例罷。照德國的海斯堡 (Hersberg) 講哲學家總不免有幾分「反常性」(Abnormality)。其實這就是「獨立特行」。凡是獨立特行的人決不肯與人同流合污。所以哲學家而以哲學來組黨是絕無的。總之，把哲學與政治並爲一說，這實在是頭腦不清的表示。

其次，若果這句話是暗指「爭論」(controversy)而言。誠然哲學家是歡喜爭論的。亦可以說，哲學內富於爭論。不過爭論與「黨爭」却是兩件絕不相同的事。黨爭的目的在獲得政權，因爲想有所獲得，所以不能不有組織。這就是以組織力來取決勝負。而哲學家的爭論却不然。哲學家往往歡喜和人家爭論，但他却只靠一枝筆一張嘴。他用不着組織。用不着團體。更不必講甚麼紀律甚麼戰術甚麼宣傳方法。並且哲學家的爭論與黨爭不同的地方還有一點：就是凡學術上的論戰總是沒有勝負的。例如張君勱先生與丁在君先生的科玄論戰，到了今天，我們却不能說那一個勝利了。因爲他們所討論的問題乃是一個千古不決的問題。人類有一天，這一類的問題就存在一天。所以我們不能說丁在

君先生已把玄學打倒了。同時我們一樣不能說張君勸先生已把科學限制住了。因為這個問題依然在「未決」之中。大概哲學家所爭論的問題以這樣一類的問題居多。例如唯心唯物，一元多元等等。筆者雖然是一個反對唯物論的人，却以為討論唯心唯物依然是可能的。這些問題既未嘗結束，則哲學家不免有爭論。不過這種爭論只在於表明自己對於真理探討的所得而已。決不含有壓倒他人的意思在內。所以學術上的爭論只是「競」而不爭。這和黨爭不同。因為一黨欲得勢非壓倒異己，剪除他派不可。可見容忍 (tolerance) 是學問之所以為學問的特徵。沒有容忍，即不是學問。黨爭便是其例。

再其次，我們可以說哲學是不能有黨派的。為甚麼呢？因為哲學思想比較上注重於立異，而不在乎求同。無論那一個人他一旦入了哲學的宮殿，他必定有所「見」(insight)。而他的這個「見」乃是他所獨有的。縱使與人家所見相同，而總有些大同小異。在別處可以注重於這個大同小異中之大同；而在哲學却偏偏要注重於這個大同小異中之小異。換言之，即這個小異却比大同來得重要。因此以致哲學家與哲學家之間幾乎沒有完全相同的了。我們亦知道在政治上人們的主張未見得一個黨中人人皆同，仍是大同小異的。所以黨內可以有種種不同的意見。然而政治上的大同小異，因為有政爭的緣故，所以不能不以小異而遷就大同。這便是政黨所以產生的根由。至於哲學則沒有爭勝負的必要，所以無須犧牲小異。因此，在哲學上各人的意見總有小異之點，遂使組黨為不可能的了。至於美、國的新實在論者六個人合撰一本書，又批判的實在論者，七個人合撰一本書，這種聯合著書却和組

黨完全是兩件事。他們不但在那本書上主張就不甚一致，並且除著了一本書以外，以後在思想上依然分歧發展去了。可見以哲學來構成黨派是不能成功的。更證之於蘇俄。其中大家雖都是馬克思的徒子徒孫，然而彼此爭論依然盛行。最可怪的就是他們之中有人主張稍有異點便立刻受了處分。所謂「哲學是有黨派的」一句話倫是指此而言。則我敢說哲學之所以能存在完全是靠着思想自由。無自由思想即無哲學。使「哲學」二字與「黨派」二字聯綴成一句，即等於取消哲學而止留黨派。這種在黨派之下的哲學雖名為哲學，而其實並不是哲學。老實說，哲學家所要說的都是他自己心坎裏的話。至於一犬吠影，百犬吠聲，這不是哲學家的事。我奉勸一班時髦人們，你們要共產就共產罷，要革命就革命罷，不要硬把哲學亦拖下水去。至於不願意哲學亦儘可以把他置之不問。因為哲學對於們的「共」與「革」總是採中立的態度。他既不爲有產者辯護，亦不替無產者助威。在哲學看來，這些有產無產的問題是屬於社會科學。他管不着。以上都是常識。只因爲在今天的中國，常識反變爲高深奧秘，而不經之譚成了家常便飯。所以我不能不廢一些工夫來說一說。」

我們對於哲學的態度在上述的一段話中已說明了。他們的用心不外乎覺得哲學中有許多學說與他們的共產革命不便利，所以不能不厚誣以階級背景而謀有以推倒之。其實在我們看來，這是一個無聊的舉動。

這個錯誤的來源是他們對於學術的態度和普通不同。我們以爲哲學只研究哲學上專有的問題。社

會學的問題則須社會學去研究。所以我們看各科學都有其自己的範圍。而他們則不然。講哲學必講馬克思的哲學。講經濟學必講馬克思的經濟學。講政治學必講馬克思的政治學。講歷史學必講馬克思的歷史學。講考古學必講馬克思的考古學。講邏輯必講馬克思的邏輯。講道德學必講馬克思的倫理學。講文學必講馬克思派的文學論。更詳言之，即講馬克思的經濟學同時必打倒普通的經濟學。講馬克思的政治學必同時推翻普通的政治學。講馬克思的哲學，邏輯與倫理學必同時破壞普通的名學倫理學與哲學。講馬克思的文學論必同時推翻普通的文學理論。總之，我們是注重分工合作，由分歧自由發展而可有相當連絡。他們則注重於包辦統一，使一切在一個系統下皆定於一尊。所以我們是科學態度。他們是宗教態度。這個做學問工夫的態度乃是我們與他們根本上不能相容的地方。我所以不憚煩勞而作此篇，並不是專爲了唯物辯證法在理論上說不通，實亦是對於他們這個態度不能不起來加以矯正，他們這個態度大足以阻碍中國將來學術的進步。我們對於青年有指導的責任，斷不能不挺身而出以挽救這樣的狂流。

若取分歧發展的態度，則哲學的問題只能由哲學去研究。至於社會革命，與經濟改造，自有社會科學來擔任。二者雖可有連絡，却不必有必然的關係。果爾則我們儘可從資本制度的破綻上說資本社會斷不能永久不變，而不必以爲必須先有正反合的辯證哲學方可致此。所以縱使有許多學說對於社會革命沒有關係，而我們不必硬使其發生關係。因爲二者範圍不同，本來可以不必連續在一起。譬如說「凡人皆要死。」自是包含「有些人要死。」但說「花是香的」與「鳥是白的」則沒有關聯。哲學與社會經濟亦和

這樣的命題一樣。不限定哲學上唯心派必在經濟學上主張資本主義，而唯物派必贊成共產理論。因為二者之間沒有真理上的「包含」(implication)。所以我們看來，一個唯物論者可以是主張私產的，一個唯心論者可以熱心革命，這都是可能的。而他們不明此理。總是以爲必須打倒了柏拉圖康德的思想而後方能有所社會改造。而在我們看來，不但無此必要，並且乃屬徒勞。不過表示其頭腦不清，做一些無聊的隔靴搔癢而已。其實他們中亦許有些人知道這是不甚相干，無如不敢立異，只得照着他們的傳統辦法幹下去。

根據上述的態度不同，於是他們對於學者的態度亦和我們不同。我們對於學者差不多都認爲總有些貢獻，同時總不免有缺點。不僅柏拉圖康德爲然，即達爾文亥斯垣亦何不然。即馬克思，我們亦認爲有些地方是很有價值的，不能全是謬誤。因爲學者們都是「人」而不是全智全能的「神」。但他們不然。他們以爲馬克思不會有錯誤。(甚至於恩格爾斯與列寧亦都不會有錯誤。他們的學說簡直無須有絲毫的修正。)不但馬克思以前的人不及馬克思，並馬克思以後的任何學者都不能超過馬克思。所以他們的當中只有對於馬克思「正解」與「曲解」之爭，而絕沒有馬克思所說是真理與否之爭。於是個個都自命爲馬克思的正解者，而罵別人爲曲解者。却從不敢說馬克思有些地方須加以修正。這便是以馬克思爲神(Mark as God)。我們以爲非根本打破這樣的態度，則思想不會有進步。所以我們現在並不是要打倒馬克思，乃只是要廢棄「神的馬克思」，仍恢復爲「人的馬克思」(Mark as a man)而已。我名此爲「馬克思之復人運動」。若謂本書即爲此運動之開始，亦未嘗不可。

十二 變化與辯證

討論至此，似乎已竟說完了。所說還只限于正統派辯證法的理論而已。此外有一點却不可不一討論。就是于正統派以外，有些歐美學者來解釋辯證法。他們總是說辯證即等于「變」(change)。於是他們說辯證法的好處即在於給後們以一個動的宇宙觀，同時是一個動的社會觀。這就是說，天下一切物沒有不變的。(英人 G. H. D. Cole 以及 Robertson 美人 Sidney Hook 都持此說。)

但我以為於此亦應加以分析。第一，試問變與辯證，這兩個概念是否相等？第二，試問以變說明辯證是否得當？

先就第一而言，據我們對於辯證歷程的了解來看，可以說辯證只是變之一種；而決不是所有一切的變化皆為辯證。因為辯證必須合乎三個規律，即(一)對立之統一；(二)由量到質；(三)否定之否定。凡不合乎這三個規律的便不得謂之曰辯證。而變化中却未嘗沒有不合這個規律的。例如由冷變到更冷，由熱變到極熱，由半碗水變到一碗水，由四個腿的桌子變到三個腿的桌子，由小魚變到大魚等等。這些都是變化，換言之，即都不能不說是變化。但其中並沒有矛盾，亦沒有由量到質的轉變，更沒有否定之否定。因為由冷變到更冷，依然只是冷，並沒有熱，所以不是矛盾；而沒有否定，亦引不起質的不同。可見「變」是一個較廣的

概念。而辯證只是變之一種。換言之，即變可有種種式樣。就中其一種式樣是辯證。再換言之，即變是不限於有正反合的程式。其具有正反合的程式的乃只是變中之一種而已。於是我們可以說辯證是變中之一種，而不即等於變。倘使承認此說，則對於第二點的問題便可有明白的回答。就是以變來說明辯證乃無異於以動物來說明人，以家具來說明桌子。須知動物為一較廣的概念，而人在動物中。並不是所有動物都是人。要說明人之所以為人決不可僅靠其為動物一點。照舊式名學來講，說明人之屬於動物只是表明其「種類」(Genus)而已。至於人之所以與其他動物不同則不可不求之於其「差德」(differentia)。所以我敢說，歐美學者以為辯證是變，只把辯證所屬的種類提出來了而已，却忘了其差德。所以這種說明是不夠的，換言之，即是不適當的。

至於若說所有的變都必是具有正反合，換言之，即天下沒有非正反合的變，這顯然又是一個新問題了。這個問題當然須歷查各種各樣的變，而看其是否都合於這個程式。倘有不合的，則此說便不能成立。現在我不必在此爭論，好在有許多自然現象可供我們來觀察。並有許多研究自然現象的科學家可供諮詢。所以現在且不多說。我們不妨退讓一百步，姑承認一切變是正反合的，則「變」與「辯證」二辭便成了同義語了。以變來說明辯證乃是以同義語甲來說明同義語乙。甲乙既同義，所說明的又安在這無異於以「君主」來解釋「皇帝」。皇帝與君主本來是一義兩名，則又安能有所解釋。這樣在舊式名學是犯了 *hysteron proteron* 的弊病。

不過我們確知普通人對於「變」這個字在日常用法上是廣義的。換言之，即不限於正反合式的。天下事物無一不變，這是人人都承認的。至於說天下事物都有正反合，則未必人人都承認了。（Montaigne, *Ways of Knowing* 中即討論到此點，（見原書 110 頁）此書已有兩個中文譯本。）以人人易於承認的「變」而於無形中一轉到有特別意義的「辯證」，這顯然是一個「竊取論點」的辦法。殊不知人人對於事物皆變可以都承認，而對於事物之變皆為正反合則可不必承認。因為變與辯證是二個概念，一廣一狹。名學上有一個笑話是：凡你昨天所買的今天吃，你昨天買了生米，你今天即吃生米。說一切皆變，所以一切皆辯證，其所犯的名學錯誤亦與此同。即所謂 *secundum quid* 是也。因為說一切事物皆變並非等於說一切事物皆有正反合。二者並沒有嚴格的相涵。可見以變來說明辯證又是一種無聊的辦法。毫無意義可言，徒然引出歧義而已。

十三 結論

總之，唯物辯證法所以成立大半是由於「單純的比附」（*pure analogy*）。他們看見有陰電子與陽電子，遂以為自然界上就有他們所說的正反。他們看見有動與反動，有吸與拒，遂以為物理就是他們所說的辯證的。他們看見有石蠟系列的變化，於是就以爲這正是他們所說的由量必變到質。他們看見生物界

有突然變成新種，便以為這又是他們所說的「合」。他們看見種子發了芽，便以為這正是本身的否定。凡此種種不勝枚舉。要不外乎取其稍稍有類似之點，便硬加以比附。殊不知這樣的比附實違反名學，因為名學告訴我們作比附的推理時千萬不可只注意於表面上小處的相似而忽略其根本上性質的不同。陰電子繞陽電子而走，又何嘗有正反？一動一反動，一吸一拒，又何嘗是辯證的歷程？生物的突變又何嘗是奧伏赫被種子的蛻變？又那里是可稱為否定？總而言之，這都是誤用比附（*mis-analogy*）。而況比附法在名學上本為最不可靠的。坊間教科書上有下列的笑話：「有宴客者，座中兄弟三人，甲乙皆豪飲，惟丙則否。主人強之，丙以不善辭。主人笑曰：子何欺我！子與二兄固同胞，而容貌言語性情又相類。彼二人皆善飲，子豈獨為不善飲者乎？座客問之，無不大笑。」唯物辯證法論者即是此主人一類人物！

其次則是由於名辭之「含混」（*ambiguity*）。例如相反一辭含有各種不同意義，如上述「決定」一辭亦多「歧義」。否定一辭亦有含混不清的地方。姑舉三者，其實多至不可勝舉。可見他們就是利用這個名辭的混淆，由此處便可移到彼處。其結果並沒有說明甚麼，不過牽強附會一番而已。最顯明的例如他們把精蟲的爭入胎球和工廠工人的罷工以及兩個國家的打仗統統置於一個字（即戰爭 *war*）之下而謂為都是戰爭。其實三者絕不相同。工人的罷工雖爭而不流血。精蟲的入胎是物理（或稱生理）作用。這都和兩國交兵大大不同。而安可用一個字來總括之呢？至於「男」「女」亦說是一個正一個反。「天」與「地」、「日」與「月」、「白」與「黑」、「紅」與「綠」都是，以為這些都認為是辯證的現象。他們的腦子可謂糊塗到萬分。

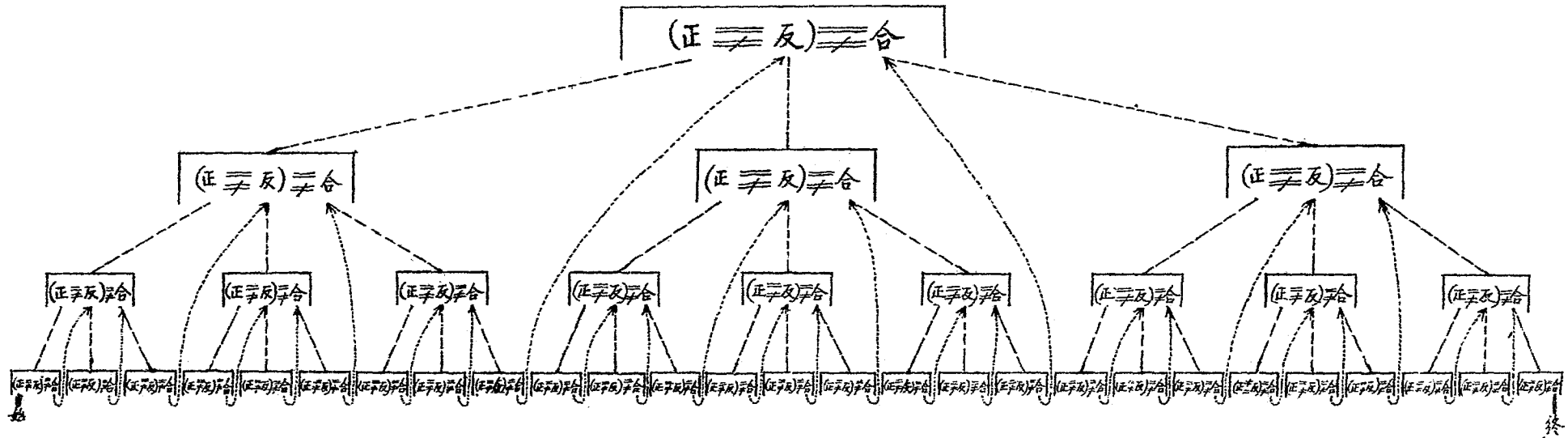
了。我們又安能有這頭人討論呢？

總之，唯物辯證法是一個牽強附會，與混淆不清的東西。可以說是牛頭不對馬嘴。在馬克思本人本來不願意「純粹哲學」(Pure Philosophy)，他比較上尚是偏於社會、經濟、歷史一方面。其所說的範圍尚不甚大。(不過我個人亦承認這一類的從社會科學方面來講哲學的工作，對於純粹哲學頗有相當的補助。我擬於近一二年中著哲學通論一書，即想把從文化以看哲學的觀點彙收在內。)到了恩格爾思以及俄國馬克思派則硬把辯證法當作純粹哲學來講，同時把「唯物論」一層當作認識論來講。於是便真成了一種新的純粹哲學。其實那里會有這樣的哲學，只是一場胡扯亂鬧而已！

民國二十三年六月二十五日脫稿。

附記：關於馬克思派思想之文獻已詳傅統先君文中。惟近來英文書籍關於此方面亦頗有數種。茲列之如下：

1. Hecker, Moscow Dialogues.
2. Hook, Towards the Understanding of Marx.
3. Robertson, Philosophers of Holiday.
4. Bromeld, Philosophical Approach to Communism.
5. McMurray, Philosophy of Communism



(說明)這個補正第七圖是因爲原有第七圖(一六三頁)中漏了「轉移」(transition)。在此圖中把轉移用矢形線表出來(向上的)。此圖只畫了四層，實在不止此數，但並非可以無窮下去。因爲有了轉移，便不能永久推下去了。於是變爲有始有終的。起始的正反合是「有」「無」「化」。最高的正反合是「有」「所以」與「總念」。最後的合是「絕對意典」。總之，有了轉移則下層與上層性成一片了。須知這個轉移依然絕無時間的關係在內。而只是一個範疇(即概念)自身不能不轉移到另一個範疇了。其性質仍是由正轉到反，並非另外一種。所以與時間絕無關係。

6. Cole, What Marx Really Meant ?

此六外中，第一種不過俯拾俄人通說，對於未溝通處未加說明，其書似無大價值。第二種雖取贊成態度，而解釋尚不失爲有分際的。第五種直爲著者個人之意見。第六種雖在經濟方面的解釋絕佳，可惜關於哲學方面則並第二種尚爲不如。總之，英美人態度確與日本俄國不同。中國人研究馬克思全信奉日文書，似不是很好的現象。

辯證唯物論的哲學

吳 恩 裕

I. 馬克思反對唯心辯證法的理論

I. 馬克思反對唯心辯證法即辯證唯心論

A 黑格爾「思」「有」的合一

B 馬克思對黑氏「思」「有」合一的認識

C 馬克思沿用了黑氏辯證法的「形態」

2. 馬克思對唯心辯證法的認識

3. 馬克思的辯證法與唯心辯證法之不同

4. 馬克思對唯心辯證法的批評

A 空洞範疇及邏輯公式不能解釋社會之組成

B 「排列整齊系統完密」即算是「對的」之哲學

II 馬克思反對舊唯物論的理論

1. 所謂「舊唯物論」

2. 費耶巴赫論綱的內容

3. 費耶巴赫論綱的分析

A 列寧的分析

B 「實在」與「非實在」的問題

C 「真理」及其標準的問題

辯證唯物論的哲學

III 馬克思的哲學不是傳統的形上學系內的思想

1. 論不同的哲學系統

2. 求「實在」之性質與反對「求實在之性質」的哲學系統

A 由I中推求馬氏哲學之反形上學的意見

B 由II中推求馬氏哲學之反形上學的意見

C 馬氏「公開」反對形上學的意見摘引

IV 辯證唯物論的本質

1. 是解釋歷史變革社會的哲學

2. 辯證唯物論與名詞範疇

A 範疇「代表」物事而非即「是」物事

B 應該使範疇與變動着的物事共變

C 論辯證唯物論之「物」不能太「唯」

3. 辯證唯物論

A 辯證唯物論之「物」

B 辯證唯物論之「辯證」

V 結論

I 馬克思反對唯心辯證法的理論

我們都知道，馬克思接受了黑格爾的辯證法，但馬克思一方面接受了黑格爾的辯證法，另一方面又反對他的辯證法。馬克思何以能：既接受黑格爾的辯證法，又反對他的辯證法呢？關於這點，一般講馬克思學說的人並沒有回答。我們知道，任何學問那不過是解答這個「何以」的知識。僅知道結論，而不知道推得此結論的前題，只能算是常識，不能算是學問。正確的結論必須把達到結論前的那個沒有表示出來的過程（undemonstrated process），明白地表示出來；而常識則祇是一些斷案或結論的堆積而已。

馬克思何以能：既接受黑格爾的辯證法，又反對他的辯證法呢？這個問題在表面上看來，似乎是矛盾的。那就是說，他既反對黑氏的辯證法，就不能再接受他的辯證法；反之，既接受黑氏的辯證法，就不能再反對他的辯證法。此二者不可得兼。這「二者不可得兼」的情形，就是矛盾的情形。這一點與馬克思的學說在理論上「通」或「不通」的問題，有很密切的關係。研究馬克思學說的人，應該對於這種重大的關鍵，加以說明。如果這種矛盾的情形存在，馬克思的見解就說不通；如果這種矛盾的情形不存在，他的見解才可講得通。我們下面把這個問題，詳細研究一下。

(I) 馬克思反對唯心辯證法即辯證唯心論

我們略加考證便可以知道：事實上馬克思並非反

對黑格爾的「辯證法」，而是反對他的「唯心辯證法」。這兩種說法很有區別。前一說法表示把「辯證法」與「唯心」分開，而祇反對辯證法。後一說法表示把「辯證法」與「唯心」合在一起，而反對整個的「唯心辯證法」。牠們所表示的範圍不同。因此，馬克思才有一方面反對「唯心辯證法」，另一方面接受「辯證法」的可能。

「唯心辯證法」不僅表示辯證法，也表示唯心的。「辯證法」即表示辯證法，牠只是一種關於運動的一般形態（只少黑格爾及馬克思認為這樣）牠不必表示任何物質的內容。馬克思既不是反對辯證法，而是反對唯心的辯證法，並且，此兩者又既然不同；那末，馬克思「一方面反對唯心辯證法，另一方面接受辯證法」的見解，便沒有矛盾的情形。矛盾的情形是：既反對甲，又接受甲，如果以「甲」字代表辯證法，「紅」字代表唯心，則馬克思對於黑格爾的辯證法的去取關係是：既反對紅甲，又接受甲。這樣則「既反對唯心辯證法又接受辯證法」並不是矛盾的。因為這兩個命題中的賓詞不同，而矛盾的情形需要是兩命題賓詞的同一。因此，一般研究馬克思的學者那個「馬克思既反對黑格爾的辯證法，又接受他的辯證法」的說法，便應該改做「馬克思既反對黑格爾的唯心辯證法，又接受他的辯證法」。否則，就說不通了。這種唯心辯證法即是辯證唯心論。我們可以舉出下列的理由：

(a) 黑格爾哲學的最重要的特徵，就是「有」(Being) 與「思」(Thinking) 的統一。唯心辯證法在黑格爾哲學的系統中，不僅表示辯證法，也必然地，邏輯地表示着辯證唯心論。所謂「唯心的辯證法」

只是一種應用辯證法的唯心論，牠根本上是一種形上學，是一種解答宇宙本體問題的唯心論。

(b) 馬克思對於黑氏哲學這種特徵，也有很清楚的認識；可是他的意見，却沒有被一般人注意與了解。他在哲學的貧困中會說：「形而上學是被黑格爾裝置在他的方法中了的。」（英譯本頁二二）這句話可以當做馬克思深切了解黑氏「有」與「思」的證明。同時他又在資本論序中說過：他自己的「辯證法」與黑氏的辯證法不同，而不同的所在，則因黑氏把「觀念」當做了現實世界的創主；而他自己的學說則是把現實當作精神世界的基礎。可見馬克思這裏所謂辯證法，也是指的辯證唯心論。因為，只有形上學才可以談到「觀念」「物質」等本體論的問題。

(c) 除了上述兩項理由以外，還有一個有力的證明。這個證明就是黑格爾的「由量到質」否定之否定，「對立物之溶一」（哲探普通譯語）三種辯證法的一般公式或一般形態，馬克思都一一地採用了。他們兩人的不同之點，乃是在黑格爾用辯證法建立了他的唯心論，即認為辯證法是觀念組成萬有的過程；而馬克思則用牠創立了唯物論，即認為辯證法是由物質發展到心靈的過程；是自然、社會、及思維運動的過程。但這正是唯心論與唯物論，正是辯證唯心論與辯證唯物論的不同；而非辯證法與辯證法的不同。因為如果要講辯證法的自身，則牠的自身只指一種「運動的形態」，不必牽涉到運動的主體。換言之，即不必管是「觀念辯證地發展，構成了現實世界」抑是「物質的基礎辯證地發展，構成了精神生產」。

根據以上所說，可見馬克思反對的是唯心辯證法，不是辯證法。而唯心辯證法，即是辯證唯心論。

2) 馬克思對於唯心辯證法的認識

馬克思既反對唯心辯證法或辯證唯心論，那麼，他對於黑

格爾的唯心辯證法的認識如何呢？如果他對於他所反對的唯心辯證法沒有相當的認識，而祇是盲目的反對，那豈不是笑話？關於這點，我們可以把哲學的貧困中的馬克思所述關於黑格爾「唯心辯證法」的話陳述在下面。

他說：據黑格爾講，通乎自然及人事世界，都是那個「絕對」(The Absolute)觀念之發展的表现。這是什麼意思呢？

馬克思說：『但是，絕對的方法是什麼呢？即運動的抽象作用。運動的抽象作用是什麼呢？即抽象的運動。抽象的運動是什麼呢？即運動或純粹理性之運動的純邏輯的公式。純理性的運動中包括着什麼呢？包括着：正提 (to pose)，反提 (to oppose) 及自身之組成 (to compose) 用公式表示出來，即正 (thesis)，反 (anti-thesis) 及合 (synthesis)，或再明顯一些，便是肯定自身 (to affirm itself)，否定自身 (to deny itself)，否定其否定 (to deny its negation)』

『但是理性如何爲了肯定自身，而把自身置於某個範疇 (category) 中去了呢？這是理性自己，及理性的辯護士的事情。』

『理性既把自己置身於「正」之後，此「正」此思想，即反其自身，把自身分成兩個矛盾的思想，即積極的 (positive) 及消極的 (negative)，亦即是及否。在「反」中的這兩個敵對成分的鬥爭，便組成了

辯證的運動。是變成否，否變成是，是同時變成了是及否，否同時變成了否及是，相反物平衡了自己，中性化了自己，並且消滅了自己，這兩個矛盾着的思想的衝突，又產生一個新的思想，此新思想便是前兩個思想的綜合。這個新思想又重新把牠的自身，分成兩個矛盾的思想，這兩個矛盾的思想又結成一個新的綜合，從這個分統中，再生出來一團思想，這一團思想也進行着和一個簡單的範疇同樣的辯證運動，然後又產生一團「反」的矛盾的思想。在這兩團思想之內，又產生了一團新的綜合的思想。

『就像從簡單範疇的辯證運動，產生出來一團思想一樣，從許多團的思想的辯證運動，也產生許多思想系列 (series)，從許多思想系列的辯證運動，又產生一個系統 (system)……』
(譯自英譯本哲學的貧困頁一一六至一一八)。

馬克思認為這是黑氏的唯心論，這種見解所產生的結果，就是承認觀念是一切的本質，觀念的辯證的運動，造成宇宙一切。因為黑格爾把形上學當做了邏輯，所以其在歷史哲學方面的必然的結論，就是『歷史的內容是邏輯的』。亦即馬克思所說：黑格爾把『歷史哲學當做了哲學的歷史，當做了他自己哲學的歷史。同時，世間並沒有依照時間次序進行的歷史，只有依照悟性中的觀念之順序而進行的歷史』。同上(上面所述馬克思的話，我認為可以代表他對於黑格爾的辯證唯心論，具有相當深刻的了解)。

(3) 馬克思的辯證法與唯心辯證法之不同 馬克思曾經說過，他的唯物辯證法與黑格爾的辯證法不同。他說：『我的辯證法，不僅根本上與黑格爾派的辯證法不同。而且是和他正相反對的東西。在黑

格爾看來思維的過程（他把牠給變成一個獨立的主體，取名曰觀念，是現實世界的創主，而現實世界不過是觀念的外部表象，反之，在我看來觀念世界不外是人類在頭腦中換置了的，翻譯了的物質世界。」萬人叢書本資本論第二卷頁八七三）因此，『辯證法在他（指黑格爾）手裏，是倒立着的。我們若在那神秘的外殼之中發現合理的核心，必須把這倒置了的辯證法，再顛倒過來。』（同上）

在第（I）節中，我們已證明馬克思是反對黑格爾的辯證唯心論。此處我們也可以看出：馬克思與黑格爾的辯證法的不同，骨子裏只是主張「精神生產基礎於物質的發展之上」的辯證唯物論與主張「觀念是現實的創主」的辯證唯心論的不同。所謂「把這倒置了的辯證法，再顛倒過來」云云，亦只是把「觀念是現實的創主」的辯證唯心論，顛倒成爲「現實是觀念的創主」的辯證唯物論而已。須知：辯證法自身，固無所謂「倒立」與「正立」之別；只有「觀念是現實的創主」的唯心論，才有倒立與正立的分別。黑氏爲一理性的唯心論者，馬氏則爲重實踐（與經驗不同後詳）的唯物論者，其出發點根本不同，所以他們的學說才這樣的互相背馳。

（4）馬克思對唯心辯證法的批評 前數節已把馬克思所反對的唯心辯證法是什麼，他對唯心辯證法的認識如何，他的辯證法何以與唯心辯證法不同諸問題，加以簡要的說明。現在我們再把散見於哲學的貧困中，馬克思對於黑格爾的唯心辯證法的批評，略加引申述之於次。

第一點，馬氏認爲：黑氏既把現實世界視爲觀念發展的產物，則他之所謂「現實世界」並不是一個具

體的實在，而是一個抽象概念的世界 (world of abstraction)，是一個範疇的世界 (world of categories)。馬克思認為這正是形上學家的慣技，他們都會把『所有存在的東西……用抽象力 (force of abstraction) 改變成邏輯的範疇；這樣便把整個現實的世界，都沈溺到抽象概念的世界中去了……』(頁一一六)形上學家們認為『世界萬物都是些刺繡，而邏輯的範疇便是牠們的底布』(頁一一五)

但是在馬克思看來，所謂抽象的邏輯範疇，只是人類思想的產物，『那些創設與物質生產力相適應的，社會諸關係的人們，同時也創造了與社會諸關係相適應的原理，觀念，及範疇』(頁一一九)原理，觀念，及範疇既是人類的思考依照社會關係，而創造出來的產物；則社會諸關係，自比觀念，範疇等思維的產物，更為根本。社會諸關係既然比適應牠們而產生的觀念，範疇較為根本；則黑格爾認為觀念是現實世界萬有之創主的見解，即說不通。所以，馬克思認為這種邏輯的公式，決不能解釋複雜的社會現象。他說：『不錯，運動的，廣積的，及時間的單純邏輯公式，豈能解釋此一切關係並存，且諸關係皆互相關聯的社會之組成乎？』(頁一一〇)

第二點，馬氏心目中所認為辯證唯心論的「本質」，倒底是什麼東西呢？他認為黑格爾的哲學思想，不過只是企圖『用思想的運動，創造出來一個世界（作者案：這「世界」即馬克思所說的「抽象概念的「世界」或「邏輯範疇的世界」而已，而他的任務，即在把他的思想加以系統的改造 (to reconstruct systematically) 把牠排列 (range) 在絕對方法之「……」』(頁一一八) 此處我們要注意「排列」及「

系統地」等字樣。黑格爾的唯心論既然不顧客觀事實而武斷地主張「觀念是萬有的創主」並且把現實世界視為觀念所構成的邏輯範疇或抽象概念的世界，則他的學說可謂與現實的世界沒有關係；既然如此，那麼他的學說即不必與外在的事實符合，亦即不必以外在事實為決定其本身真偽的標準。一個思想系統，如果牠沒有一個外在的標準，沒有一個外在的東西，做牠「正確」與否的衡量，那麼其結果就是：如果這個思想系統不正確，固然與外在事實不發生關係；如果牠正確，也是與外在事實不發生關係。牠只是一套自成系統的思想或理論而已。

這種思想系統，因為不用外在的標準的緣故，所以祇以內部系統「排列」完整為最高目的。內部思想的秩序（order），排列得愈整齊，則其系統即愈嚴格，亦即愈有系統。馬克思認為黑格爾的辯證唯心論，充其量，也不過是一套排列整齊，系統嚴格的思想系統而已。即使在牠自己思想系統內能自圓其說，也與外界事實沒有關係。如黑氏所說：歷史是按着人類悟性中的觀念之展續而進行的云云，假定這種說法在黑氏思想系統內，能自圓其說，外界的事實也不「必」是那樣一回事。其原因即在這個「自圓其說」（consistency）沒有外在的標準，而祇是在他自己的思想系統中，能在邏輯方面自圓其說而已。

馬克思反對唯心辯證法或辯證唯心論的意見，略具於上。

II 馬克思反對舊唯物論的理論

馬克思在費耶巴赫論綱中提到「舊唯物論」這個名詞。本段所講，即把他所反對的舊唯物論是什麼，他用什麼理由去反對這種唯物論等問題，研究一下。

(1) 所謂「舊唯物論」馬克思所反對的舊唯物論，即費耶巴赫，Bucher Vogt及Moleshott等的粗俗的唯物論。其中費耶巴赫自然要算是一個重要的對象了。馬克思一方面受了費耶巴赫唯物論的影響，另一方面却又公開地反對他的唯物論，其情形和馬克思與黑格爾的辯證法的關係相似。原來馬克思認為費耶巴赫學說的重大意義，即在他堅決地攻擊黑格爾的唯心論，而另立唯物論的主張。我們知道，在十八世紀，特別是在法國，費氏這種思想，竟變成了「不僅是反對現存的政治制度，反對宗教及神學的鬥爭；而且也是……反對各種形態的形上學的鬥爭了。」（英譯本列寧馬克思的教訓頁一一二引馬克思 Die Heilige Familie）可是，我們知道，馬克思雖然這樣地恭維費耶巴赫，並且他自己也確是受了費氏的影響，但他對於費氏的唯物論（即他所認為的舊唯物論在當時流行的代表），却也認為不無可議之點。馬克思的意見，現在都保留在費耶巴赫論綱裏。而我們如果要想把他反對費氏舊唯物論的見解，研究一下，就只有把那幾條短短的論綱，再重新分析一下了。

(2) 費耶巴赫論綱的內容 我們現在把馬克思的費耶巴赫論綱翻譯於次：

1. 「從來所有的唯物論，連費耶巴赫也在內的主要缺點是：只把實在、客觀的、及感覺的世界當做了呈現在目前的對象；而沒有把描寫當做人類的感性——即活動、實踐、換言之，即沒有被主觀地把

握……固然費耶巴赫是想把感覺的對象與存在於思想中的事物分開的，但他卻沒有把人類活動的本身當做客觀的活動，……所以他把理論的活動當做一般地人類的活動，而實踐卻只在討厭的形態下，被理解，被確定。』

2. 『假如客觀真理對於人類的思想是可能的，那麼這問題也不是一個理論的，而是一個實踐的問題。在實踐中，人類必能證明真理，即人類思想中的實在性與力量。關於與實踐分離開的實在與非實在的問題，純然是一個煩瑣哲學的問題。』

3. 『主張人是環境與教育的產物，不同的人，因此，是不同的環境和改變了的教育的產物的唯理論，忘却了環境可因人改變，而教育的自身也須被教育……』

4. 『……關於物質的基礎（宗教世界的）自身乖離，自身固定為浮遊雲間獨立的王國；這種事實，只能從牠的自身分裂及自己矛盾才能說明。因此這現世的基礎，第一要在牠的自身及牠的矛盾裏去理解，去實踐地革除……』

5. 『費耶巴赫因為不滿意於抽象的思維，乃欲訴之於感官的印象，但他沒有把感性當做實踐人類感官的活動來把握。』

6. 『……社會的生活本質上便是實踐的。所有使玄想成為神秘主義的秘密，都可以在人類實踐及對於實踐的認識中，得到解決。』

7. 「唯物論所得到的頂點，（即沒有把感性當做一種實踐事實的唯物論）便是資產階級社會中的個人的觀點。」

8. 「舊唯物論的觀點是『資產階級的』社會；新唯物論的觀點是人類的社會或聯合的人性。」

9. 「哲學家們只曾經把世界不同地解釋了，而重要之點則是去變革牠。」（英譯本恩格斯費耶巴赫論附錄頁一二九至一三三）

(3) 費耶巴赫論網的分析 在分析編網之前，我們不能不把列寧的意見先陳述一下。列寧在他的馬克思的教訓一書中，認為馬克思所以反對舊唯物的理由有三：(a) 這種唯物論是「乾脆機械的」，牠未能採納化學及生物學上最新發現的結果；(b) 牠是非歷史的，非辯證的（即是形上學的，此處的「形上學的」表示非辯證的意思。以上是列寧原注。）並且未能把演化（evolution）的觀點一致地，普遍地應用；(c) 牠只抽象的研究「人性」（human nature），沒有把人性當做（固定的，具體的，歷史的）「社會諸關係」的一個綜合——因此，牠便只是「說明」了世界，而問題的所在，却是「變革」世界。（頁一三至一四）

以上是列寧根據馬克思的著作所歸納出來的馬氏反對舊唯物論的原因。列寧所舉三項理由，從某一方面說，都可說很有根據。但我認為論綱雖甚簡短，然關乎馬克思主義哲學的性質甚鉅；列寧所舉各點，只能算是馬克思原意的「重述」（restatement），實則馬氏原文的涵意，還有幾個極重要的概念。以下

分別說明。

第一是「實在」(reality)的問題。馬克思認為「實在」與「非實在」(non-reality)的問題，是經院學派的問題。舊唯物論的錯誤，即在追求實在的性質 (the nature of reality)。馬氏則認為：只有實在與人類活動之關係的問題，才是真正的哲學問題所在。所謂實在的性質的問題，根本便是個無意義的問題。這種見解與所有的傳統形上學，都極端相反，因為傳統的形上學，無論派別怎樣不同，但都是講「實在的性質」的學問。

第二是「真理」(truth)問題。此問題可以說是由第一個問題推演而來。馬克思既不承認「實在的性質」的討論是有意義的問題，也不承認真理的問題是理論的問題。他給真理問題立了一個標準，這標準便是「實踐」。所以他說：如果真理問題是個可能的問題，那麼，牠不是個理論的，而是個實踐的問題。『在實踐中，人們必能證實真理——即在我們實質思想中的真實性及力量。』(論綱第六條)這種見解和詹姆斯 (W. James) 的實用主義 (Pragmatism) 的真理論的態度相仿，(並不是相同) 而其與傳統哲學上的學說之相遠，則比詹姆斯之與傳統哲學之相遠的情形，有過之無不及。

這兩種見解，在馬克思的哲學思想中，佔極重要的地位。以下我們要看牠們在積極方面，產生一些什麼意義。

Ⅲ 馬克思的哲學不是傳統的形上學系統內的思想

我們由第Ⅰ節所述各項，可知馬氏的哲學，實在不是傳統的哲學系統內的思想。換言之，即牠們是屬於不同的哲學系統的思想。什麼叫做不同的哲學系統呢？茲略加解釋如下。

(I) 論不同的哲學系統 大凡一種哲學系統都有牠自己的特殊「問題」及「解答」。如西洋哲學上的「實在」問題，中國哲學上的「天人」及「知行」等問題是。承認這些問題，並且對於這些問題做正面的積極的，建設性的，換言之，即系統內的解答的思想，縱然其各派別間有不同之點，但都可以謂之為在系統內的派別上的不同，如西洋哲學上解答實在問題的思想，便有唯心論與唯物論等派別的不同，然即使這些派別有千萬種的花樣，却總不失為是積極地，正面地，解答「實在的性質」問題的思想。反之，不承認那些問題是問題，並且不做積極的，建設性的解答，祇以「不了了之」，而另外建立一套思想的，便是立於牠所否認的思想系統之外的思想。牠們根本上就是不同的思想系統。如詹姆斯的實用主義，認為傳統的形上學的「唯心」「唯物」等問題是無謂的，並且根本不承認牠們是能求得完滿解答的問題，因而另立一種注重實際效果 (practical consequence) 的實用主義。詳看萬人叢書本詹姆斯文選頁一九八至二一七。嚴格地說，這種哲學便可以說是與西洋的形上學那派哲學，不是一個系統內的思想。

我們試再用一個明顯的例子把上面的意思加以說明。如以甲乙代表兩個不同的哲學系統，以 a, b, c 及 a', b', c' 等代表對於某一系統中的問題的解答的派別。則在一個系統內的派別的不同，是甲 a, 甲 b, 甲 c 間不同；而兩種系統的思想之不同，是甲 a 與乙 a' 的不同。可見在前一種不同中，不必牽動到「大局」的甲乙問題，而在後一種不同中，便必須涉及甲乙本身的不同。所謂不同的哲學系統，就是甲乙丙的不同；而非甲 a, 甲 b 間，或乙 a', 乙 b' 間的不同，因為後者只是在一個系統內的派別之不同。

(2) 求「實在之性質」與反對求「實在之性質」的哲學 我們由上面的分析，可以看到辯證唯物論與一般的唯心論固然不同；與一般所謂唯物論也不同。牠們不同的所在，不僅在於其部分主張的差異，也因為牠們根本是不同的哲學系統。

在西洋哲學中，有一派專講「究極實在的性質」(nature of ultimate reality) 即講本體的哲學。這派哲學的歷史最古，延續的時間也最長。自哲學始祖泰理斯 (Thales) 起，就有這種哲學；到了現代，牠的地位雖然頗有被「知識論」的哲學取而代之的趨勢，然而講牠的人也還大有人在。這種哲學就是所謂第一原則 (first principle) 的形上學 (metaphysics)。形上學本可分為兩部：一是宇宙論 (cosmology)，二是本體論 (ontology)。宇宙論是講「變」 (Becoming) 的哲學問題；本體論是講「有」 (Being) 的哲學問題。所謂「求實在的性質」的哲學，就是講「有」的本體論的哲學。這種學問的性質即在把現象

(appearance) 與本體或實在 (reality) 分開，而研究構成宇宙萬有的本體或實在，究竟是怎樣一種性質。有的人主張這個本體是心靈，於是便成了唯心論。又有人認為這個本體是物質，於是便成了唯物論；唯心論也好，唯物論也好，都自是解答本體或究極實在的性質之問題的學問，即都是屬於形上學的本體論的哲學。這種學問自有哲學起，至現代哲學止，自成壁壘，自成系統。積極回答這「實在的性質」或「本體的性質」問題的哲學，即是形上學。反之，即使可以成爲一種哲學，但却不能屬於這種哲學系統之內。這差不多是講哲學的人所公認的事實。

馬克思的哲學便與此派形上學大不相同。我們由馬克思反對黑格爾的辯證唯心論及費耶巴赫的唯物論的理論觀之，馬克思並不是在傳統的形上學系統內反對牠們，而是根本反對傳統的形上學系統。以下請詳述之：

(a) 馬克思反對黑格爾的辯證唯心論的理由：黑氏辯證唯心論的缺點在於牠是一種範疇的抽象概念的知識，牠是一套沒有外在標準的，排列整齊的邏輯的公式，或邏輯的系統。但我們知道：傳統的形上學根本上即是範疇的知識，根本上便是排列整齊的邏輯公式。牠並沒有外在的標準；所謂批評傳統形上學理論的正確與否，不過是看牠能不能邏輯地（雖然各人都可以有一套邏輯）自圓其說 (logically consistent) 範疇、邏輯的公式、抽象的概念等，都是傳統形上學的系統中的必要的組成份子 (constituent elements)。如果站在這個系統內去批評牠，則決不能「否認」這個系統的必要的組成份子，如果「否

認「這些份子，即等於「推翻」這個系統。馬克思的批評既然否認這個系統內的必要組成份子，則他的批評就不是屬於這個系統內的思想，而是這個系統外的思想。

(b) 馬克思批評費耶巴赫的唯物論，會說：「思想中的「實在」與「非實在」的爭端……只是個純粹經院學派的問題。」費氏的唯物論的缺點，即在沒把外界的「實在」當作人類的活動去了解。但我們認為：「實在」問題是傳統的形上學的中心問題，離開了「實在」與「非實在」的討論，恐怕就沒有形上學，至少也不是傳統的形上學。馬克思既然整個反對這種講「實在」問題之形上學哲學的系統，那麼，他的學說就不是這個哲學系統之內的思想。

(c) 以上兩項，是由馬克思的文字中，推論出來的結論，此外我們也可以找到馬克思明白地，直接了當地，反對形上學的意见。他曾在論法國的唯物論一文中說過：

“The whole metaphysical realm consisted in nothing more than creatures of fancy and heavenly things at the precise time when real beings and earthly things were beginning to concentrate all interest upon themselves. Metaphysics had become stale……” (英譯本馬克思論文選頁一八四)

又在哲學的貧困上說：

“Thus the metaphysicians who imagine that in making these abstractions they

make an analysis, and who in proportion as they detach more and more from certain objects imagine that they approach the point of penetrating them, these metaphysicians have in their right to say that the things of this earth are embroideries of which the logical categories form the canvas." (英譯本頁 115)

這兩段話可以說是馬克思赤裸地反對形上學的「公開宣言」。牠們對於說明馬克思反對形上學的態度上，對於說明辯證唯物論與傳統的形上學之不同上，都十二分地重要。我們真不明白爲什麼這段材料沒有被那些高談打倒舊哲學的人們所引用！

由上面的敘述，可見馬克思根本是反對形上學，他的哲學思想與形上學根本不是一個系統內的思想。傳統的形上學的哲學，在探求宇宙的究因，即構成宇宙萬有的本體是什麼。這種探求初不必以某特殊時代地域的社會爲研究的對象。牠的進步不在求得「新事實的知識」(Knowledge of new facts)，而在求得「事實的新知識」(new knowledge of facts，參看一九三三年四月的Mind雜誌)辯證唯物論的哲學則是以人類歷史人類社會爲研究的對象，牠所研究的事項即是特殊社會構成及其演變的原因。牠是一種講事實的理論，牠的進步即在求得「新事實的知識」。因此，兩者不但研究的「對象」不同，而且研究的「方法」也不同。牠們是不同的哲學系統，舉凡構成兩個系統的任何成份，都有着顯著的不同。馬克思雖然也講唯物論，但此種唯物論與傳統哲學所謂唯物論，絕不相同；他所謂「物」所謂「唯」

絕沒有形上學的意味。至於這種辯證唯物論哲學的性質究竟怎樣，請於下節言之。

VI 辯證唯物論的內容

以上我們已把辯證唯物論與傳統哲學的不同，略加說明。現在我們再看看這種辯證唯物論哲學的本質，究竟是怎樣一套理論。爲了清楚起見，可以把牠的重要特徵，條述如下。

(一)是解釋歷史的變革社會的哲學(實踐的哲學) 辯證唯物論這種學說，一方面企圖解釋歷史及社會；另一方面又是變革社會的理論。牠所講到的對象，總逃不出人類歷史及人類社會兩方面。如果合理一點說，那末我們可以說辯證唯物論是研究整個人類活動(包括過去現在未來)的學問。這種特徵，在馬克思和恩格斯的共產黨宣言中，便表示得十分的清楚。共產黨宣言劈頭一句就是：『所有過去的，現在的，人類社會的歷史，都是階級鬥爭史。』這句話正是一句解釋歷史的說法。共產黨宣言最末一句是：『全世界的無產者們，聯合起來！』這句話又正可表示變革社會的態度。同時，馬克思在費耶巴赫論綱上也說：『以前的哲學家們只把世界不同地解釋了，但要點却是去變革牠。』這更可以表示辯證唯物論是變革世界的哲學。因此，我們可以斷定：馬克思的辯證唯物論縱然可以講到其他對象，但「解釋歷史與變革社會」却是牠的最重大的任務；而歷史與社會乃是牠的最重要的研究對象。

辯證唯物論既然以「解釋歷史」與「改造社會」爲目的，則「人類活動」(human activity) 一概念，在這種哲學中必要佔首要的地位。因爲「解釋」歷史固然是解釋人類的活動，而「變革」社會亦自是以人類的活動去變革。前者只是後者一個理論的根據 (theoretical foundation)，兩者與人類的行動的關係，並無不同。從這一點說，馬克思的學說與傳統的形上學大異其趣。傳統的形上學只在探求「本體」或「實在」，而辯證唯物論則是探求「實在」(老實說馬克思所講之 reality 只是 actuality) 與人類「活動」的關係。惟其祇是追求構成宙萬有的究極實在，所以過去的形上學家只是「解釋」了世界。惟其探求實在與人類活動的關係，所以馬克思哲學的目的在於「變革」世界。而在這變革世界的過程中，人類的活動是一個很重要的、積極的、自動的因素。

然而，有了「活動」就可以把世界變革了麼？一個人儘可以妄想「白日飛升」，儘可以妄想「空中樓閣」，一個階級可以爲了自己的利益，妄想挽回歷史的狂瀾，那是可能的麼？關於此點，馬氏的哲學又有一個重要的概念，這個概念就是「歷史的必然」(historical necessity) 所謂「歷史的必然」就是說：人類歷史中的一切事件的發展與沒落，都是有其必然的理由，決不是「平空」發展與「忽而」沒落的。亦即馬氏所謂：『按着鐵的必然，向着不可避免的結果推進。』work with iron necessity toward inevitable results) 這種意見可以說是馬克思哲學對於客觀世界的一種「理解」(understand) 的方法。這種方法的詳細的表示，就是辯證的形式，換言之，即馬克思哲學是教人辯證地去理解世界現象的發展與沒落。

的 to understand them dialectically) 他所以教人如此的緣故，是因為他認為：世界是在那裏辯證地變動着。

因此我們知道，馬克思的哲學既要解釋人類過去的活動，即歷史；也要變革現在的社會。解釋歷史只是他變革社會的理論根據。此兩者實在不可分離；失掉了前者，馬克思主義便成了盲動，失掉了後者，馬克思主義便根本滅亡，根本失掉了存在的意義。馬克思主義的哲學認為人類歷史的發展都有一種「不能不然」的趨勢，認識這種趨勢，而抓住這種趨勢，（歷史的力量）再加以人力的推動，於是便完成了社會的變革。所謂人類活動的自由（freedom）不過只是在歷史的必然的大圈子裏轉一轉灣兒而已。如果人類違反大的必然，他就不能自由；如果他順應這個必然的趨勢，就可以得到自由。由此可見馬克思哲學中之所謂自由，根本就是減價一半的自由，換句話說：即是相對的自由。不過他雖然主張人類活動只有相對的自由，然而却極重視人類的活動，因為他認為人類的活動同時亦是構成推動必然趨勢前進的一個因素。並且，不如此，則「革命」的行爲便沒有方法說明了。

由上面的分析，我們可以知道：馬克思這種哲學既是說明歷史的哲學，也是改造社會的哲學。而且兩者在馬克思的系統中，互相關聯不可分離。

(2) 辯證唯物論與名詞範疇 辯證唯物論的結構既然以活動與實在的「關係」為對象，因此他認為一個名詞或範疇如不與「實踐」(practice) 發生關係，換言之，即一概念名詞或範疇，如不能在

實踐中證實 (Verification) 可謂根本沒有意義。馬克思在政治經濟學批判、共產黨宣言、哲學的貧困諸書中，曾一再聲述此義。茲將他的重要意見，述之於下：

範疇名詞都只是牠們所指的東西的理論的表現 (theoretical expression 參看英譯哲學的貧困頁一一九，英譯共產黨宣言頁五十五至五十一，政治經濟學批判序)。名詞範疇定義既是代表東西物件或關係的工具，則牠們所代表的事物如果發生變化，牠們亦必隨之而改變。一時代有一時代的事實，有一時代的社會諸關係；範疇與術語，便是可以代表此種事實及社會諸關係的工具。馬克思所說：「經濟的範疇，即是證明歷史的標記。」(溫特曼英譯資本論第一卷頁一八八)也即表示此種意思。

再進一步說，所謂範疇與術語固然可以代表一時代的事實或社會關係；但既然一時代有一時代的特殊事實及社會關係，那麼，我們自然應該創造新的範疇與術語去描繪各種事物發展的新形態新階段了。因此馬克思又主張我們不能玩弄着死的範疇與術語，而應切實地去研究，去把握事實的真相。因馬氏認為真理只能從實踐中得來，所謂名物範疇不能算是真的研究對象(看資本論第一卷第二版序及政治經濟學批判序)。這一點看來似乎是常識，但關係非常之重大。我們知道：傳統的形上學是講抽象範疇追求不變的本體的學問。反之，馬克思的哲學則是講具體事實，講變的過程 (Process of change) 的學問。兩者恰好相反。因而又產生了另外一種意義。

這意義就是：因為傳統的形上的只講空洞的，抽象的範疇，所以，形上的唯物論，唯心論可以盡量地駁

嚴格，亦即，牠可以「唯」到十二分，「唯」到與常識沒有關係而亦不失爲通。其原因即在傳統的形上學只是純粹概念的，抽象的或範疇的知識。牠的對象只是概念中的抽象宇宙（universe in abstraction）；反之，在馬克思的哲學則不然。牠是說明事實，變革事實的學問，所以牠必須與事實相呼應。牠的對象乃是具體的人類歷史與社會（concrete human history and society），因此，馬克思的哲學雖然也名之爲「唯」，「物」論，但是牠的「唯」的程度，「物」的性質，就大不相同了。馬克思既然講的是人類歷史，人類社會，那麼，因爲歷史科學本身的限制，使牠不能「唯」到十二分。換言之，歷史只能求史事發展的重要的動因及質因，而不能求其究因。求究因只是形上學家的工作。因此，馬克思的哲學充其量，只能達到一個：「人類歷史發展的主要的（main）因素是X R Y」的命題。而傳統的形上學則可以說：『構成宇宙萬有之究極的（ultimate）實在或本體是X。』這樣，則傳統的形上學的唯物論之所謂「物」，與辯證唯物論之所謂「物」，根本即大不相同。前者的「物」可以是一個自足的邏輯範疇（self-sufficient logical category），但後者之「物」，則必須涉及客觀的實在（referring to actuality），換句話說，即在事實的過程中，必有所確指。其所指出的東西，即人類歷史或人類社會進化過程中的決定的因素（determining factor）。我們知道了馬克思哲學的此諸特徵，然後當進而言所謂辯證唯物論到底是怎樣一種理論。

（3）辯證唯物論

馬克思並未自己名其哲學爲辯證唯物論；他雖然常講到辯證法，並且也常提到唯物論，但把辯證唯物論（即辯證法的唯物論）聯在一起的還是他的朋友恩格斯（F. Engels）。馬克

思自己曾名其哲學爲新唯物論（見費耶巴赫論綱）。但無論馬克思自己用過辯證唯物論這個名詞與否，我們如果以辯證唯物論這個名詞去指述馬克思派的哲學，在「實質」上，在「一般習慣」上，總是可以說得過去的。不過我們要注意的是：我們乃是認爲這種學說只能算是一種歷史哲學或社會哲學。馬克思這種哲學的理論，主要着見於政治經濟學批判序文，即一般所謂唯物史觀公式者是。這段文章是盡人皆知的，現在不再重引。不過，我們須知馬氏講其社會哲學的理論，實散見於其所有的著作中。我們如果要研究他這種理論是怎樣一種東西，必須把多方面的材料，加以綜述。以下試爲說明。

（a）第一，我們先講馬克思所認爲解釋人類活動之變化的主要原因是什麼。馬克思把人類活動的產果之經濟，政治，法律，哲學，藝術等現象分成：上層的結構（superstructure 看政治經濟學批判序）與真實的基礎（real foundation 看同上書）兩個部門。社會的上層結構之政治，法律，道德，風俗，藝術等關係，都由那個社會的真實基礎而發生。他說：

『……這些生產諸關係之總和，組成了社會之經濟的結構，此即社會意識之法律及政治的形態所由發生的真實基礎。……』（英譯政治經濟學批判序文）

『……在多樣的財產形態之上，存在着的社會條件之上，建築了一個整個的上層結構，其中包括許多的，不同樣式的，關於生活的感情，幻想，思考的習慣，及觀念。整個的階級從牠的物質基礎之上，從與牠的物質基礎相適應的社會條件上，創出並且定型了這些上層的結構。……』（英譯本 1824）

馬克思既然認為社會的上層結構由於下層基礎而生，同時他又認為上層結構必隨着下層的基礎而變動。這個基礎便是生產方法 (mode of production) 暫從普通譯法。關於什麼是生產方法，以及生產方法之其他問題，容下面詳說，(換言之，即生產方法決定 (determine) 一切社會上層結構的變化。他說：

「……物質生活的生產方法，決定着人類生活的：社會的、政治的、及精神的諸過程的一般性質。並不是人類的意識 (consciousness) 決定他們的存在 (existence) 反之，乃是他們的社會的存在決定他們的意識……」(英譯政治經濟學批判序文)

「社會的關係是與生產力 (productive forces) 密切地相牽連着的。在得到新的生產力的過程中，人們改變了他們的生產方法 (mode of production) 並且在改變生產方法的過程中，即他們求得生活的方法，他們也改變了所有他們的社會諸關係。」(英譯哲學的貧困頁一一九)

「……此種經濟的關係，即決定着每個此種法律行動的對象。」(溫特曼譯本資本論第一卷頁九六)

「如果精神生產 (mental production) 要是不隨着物質的生產 (material production) 一致地變化的話，那麼，觀念的歷史還能證明什麼呢？……」(英譯共產黨宣言頁五一)

綜觀上述，可見馬克思一方面把人類活動的產果分成上層結構及下層基礎，接着便認為下層基礎決定

上層結構的變化。不過我們在此處須知：馬氏不但以「生產方法決定社會的上層結構」去「解釋」歷史，而且亦用牠做「變革」社會的理論。換言之，即歷史上的重大變化，固然是與生產方法的變化相適應，同時，我們如果要變革社會，亦必先改變社會的生產方法。關於變革社會必先改變社會的生產方法一層，我們觀察近代蘇聯事實的變遷，便可以知道他們是根據此種信念去做的。至於用生產方法解釋歷史，我們在馬氏的著作中，亦可找到證據。馬克思曾說：

「……我借此機會附加幾句話，簡單地答覆一個非難，這個非難是對我一八五九年所刊行的政治經濟學批判而發，載在一個德美新聞紙上。那個新聞非難我以下的見解：一定的生產方法與這些和生產方法相適應的生產關係，簡單說，即「社會的經濟結構，就是法制政治等上層建築所依憑存在的，並且一定的社會的意識形態所適應的真實基礎」，而「物質生活的生產方法，决定着社會的政治的及精神的生活過程。」這新聞上說，我這種見解，固然對於現代為物質利益所支配的世紀是正確的；但對天主教所支配的中世，對政治所支配的雅典及羅馬，則是不能適用的。……中世紀不能依靠着天主教而生活，古代世界不能依靠着政治而生活，這是很明顯的。但是，中世和古代世界所從而取得他們的生活資料的方法（the way in which... people gained a livelihood）却能說明：何以在一場合政治占主要的位置，在另一場合天主教又占了主要的位置。以羅馬共和國而言，構成牠的秘密史，完全是土地所有權制度的歷史。 the history of its system of landed pro-

reflexo ship。這件事實，只要略識羅馬史，便可以知道。……（萬人叢書英譯本資本論第一卷頁五十六至五十七小註）

馬氏不但認為生產方法可以解釋歷史上及社會上的變遷，就是構成生產方法之一的「工具」(instrument)說詳下節)的演變，他也認為與歷史的發展及社會的演變有關：

「因此，個人在那裏而從事生產的社會關係——社會的生產關係，乃隨着物質的生產手段之變化及發展，即隨着生產力之變化及發展，而有變化。這種生產關係的總和，就構成了所謂社會的關係，即所謂社會。」（英譯本工資勞動及資本頁九三至九四）

「……許多不同的經濟上的時期，……都是以勞動的工具之不同而劃分了的。……工具也是在其中施行着勞動的所有社會關係的表示者。……」（萬人叢書本英譯資本論卷一頁一七二）

「雖然歷史家們一向對於物質生產 (material production) 的發展，予以很少注意，——物質生產是所有的社會生活，所有真實歷史的基礎——但史前時期却是常按着科學的研究，而非所謂歷史的研究的結果而類別了的。那些歷史是按着器物或工具的原料而劃分的那就是，我們所以說石器時代，銅器時代及鐵器時代的緣故。」（同上書小註）

「……風車給與了我們封建地主的社會，汽機給與了我們產業資本家的社會。」（英譯本哲學的貧困頁一一九）

這種見解，在馬氏的著作中隨處可見。然我們須知馬氏雖然極重視工具，而他所認為在社會的變遷中，最主要的成分還是他所謂生產方法。生產方法即可以說是馬克思唯物史觀之所謂「物」。（此「物」字，根據上節所說，是不如形上學之所謂「物」那樣嚴格）所謂「唯物史觀」，簡言之，即舉凡歷史上的重大變動，都可以用生產方法的變動來說明。此即我們上面所謂「解釋」過去人類活動的哲學。所謂「社會的唯物論」，即如果要變革社會的上層結構，必須先變革其下層建築之生產方法。此即我們上面之所謂「變革」。現在人類活動產果之社會制度的哲學。此二者只是把辯證唯物論，應用到人類活動的兩個階段上去，根本上便是一個連貫的學說。

不過，我們在這裏必須把「生產方法」的意義弄清楚。原來馬克思在他的著作中，用了三個不同的名詞。即：一生產方法，二生產力，（productive forces）三生產手段（means of production）。馬克思認為勞動過程中，有三種根本的成分：一是目的性的活動，即勞動本身（purposive activity, labour itself）二是勞動的對象，（subject-matter, object）三是勞動的工具。（instruments）。參看萬人叢書英譯資本論卷一頁一七〇。其中之勞動對象及勞動工具，算是勞動過程中的客觀的成分；勞動的本身是主觀的成分。生產手段即指勞動過程中的客觀成分，即勞動對象及勞動工具。生產力英文是 productive forces 牠是個別地，分別地直接指述（indicating particularly or separately）。以上三種勞動過程中的成分的名詞。反之，生產方法，則是表示供給社會存在手段的各種成分之總體的集合的名詞（collective term）。

絕不僅包括着主觀的勞動，也包括着客觀成分之物質力量，即勞動對象及勞動工具。如果上述三種勞動成分整個的或數種發生變化，則生產方法的本身亦必發生變化。因此，我們可以知道：生產力與生產方法雖然實質上所指略同，但前者是個別指述以上那三種成分的，故馬克思謂之爲生產的「諸力」(forces)；而生產方法則是集合地 (collectively) 括述以上三種成分的，故馬克思名之爲生產「方法」(mode 而非 modes)。至於生產手段則只是指述以上三種中之客觀成分，即勞動工具和勞動對象的名詞。

我們根據以上所述，可以見到馬克思的唯物哲學，大體上即：如果一社會的生產方法，即諸生產力發生變化，則其他政治，經濟，道德，藝術，思想等現象，亦必隨之發生變化。因爲前者是社會的下層基礎，後者是上層結構。換言之，即牠用生產方法去解釋過去一切社會的變化；同時，如要變革現代社會，亦必先變革其下層基礎之生產方法。我們由這裏可以知道：所謂生產方法在馬克思的系統中，即是其唯物之「物」。但此物並非是一個單純的個體 (simple unity)，而是一個複雜的系統 (complex system)。這一點，與傳統的形上學根本不同。因爲，(上面已經說過了)傳統的形上學只能說：『構成宇宙萬有的究因 (ultimate cause) 或本體 (substance)，是 X 或 Y』。反之，馬克思的哲學則可以說：『決定人類歷史或社會活動的因素 (determining factor) 是甲 R 乙』。兩者的不同，固然由於其所講對象的不同；也是因爲兩者根本態度的不同。

(b) 以上所論，大體上可以說是辯證唯物論的「唯物論」，以下再講「辯證的」，「辯證的」顧名思

義，牠既然是一個形容詞，所以牠只描繪 (describe) 一種形態，而非代表 (represent) 一種物體。(在馬克思看來，便不能離開現實去單講什麼抽象的辯證法。其他馬克思主義者有的儼然視辯證法為獨立的另外一物，大失馬氏原意。關於此點，讀者可看：德文版的 Marx-Engels Archiv 其中保存着馬氏對此事的意見。)

原來馬克思由黑格爾間接受海拉克里塔斯 (Heraclitus) 的影響很深 (其實馬克思對於希臘哲學也有過相當的研究，他並且曾經討論過 Iassale 的海拉克里塔斯論。關於此點，可參看恩格斯自然辯證法中之 Ryzanav 序，又資本論中亦稱引過海拉克里塔斯的話：『火變成一切，一切變成了火。』可見馬氏直接對海氏的學說亦必有相當的涉獵。) 海氏的「普變說」 (doctrine of universal flux) 在馬克思亦是一個先決的假定 (presupposition)。馬克思認為所有的物事都在變化的過程中，世間沒有不變的物事。至於一切物事「怎麼變」的問題，則所謂辯證法即是回答此問題的學說。換言之，馬克思即主張所有的物事都在辯證地變動或運動着 (dialectically change or move)。

所謂「辯證的」究竟是什麼意思呢？此問題馬克思似乎沒有正式的解答。據恩格斯在其自然辯證法一書中所講，辯證法有三條「公律」：第一是對立物之溶一 (可譯相反相成)，第二是否定之否定 (可譯物極必反)，第三由量到質及由質到量的轉變律。此三律都得自黑格爾。馬氏雖然沒有正式說明辯證法的文章，可是却也並非沒有一點相關的文獻。不過一般向來不讀資本論及馬氏其他著作的「馬克

思主義者」却找不到適當的證據而已。下面所列第一條比較地爲盡人皆知，第二條知者即不太多，至於第三條我從來就沒有看誰稱引過。

第一條「由量到質……」馬克思曾經在資本論中說過：「這裏，正如在自然科學中一樣，黑格爾在他的邏輯學中所發現的法則，也得到証實了。即在某一定點上，純粹量的變化，可以變成質的變化。」（英本頁三一九）馬克思即用此種理論去證明：「祇當價值量達到各該場合上一定的最低限度量（雖然此量因情形而異），牠才能轉變成爲資本。」（參看中譯反杜林論頁一四五）

第二條「否定之否定。」在資本論序中，馬克思說：「辯證法這東西，在牠的神秘的形態之下，成了德國的時髦，因爲牠似乎把現存的事物都聖化了。但是在牠的合理形式方面，牠對於資產階級及資產階級的空論代辯人，却是一個苦惱，一個恐怖：因爲辯證法在現存事物的肯定理解（affirmative recognition of the existing state of things）之中，同時又包含着這種事物之否定的及必然沒落的理解（the recognition of the negation of that state, of its inevitable breaking up）因爲牠認爲任何歷史發展的社會的形態，都是在流變的運動（fluid movement）都是暫存的，牠不爲任何東西所畏懼，牠在本質上便是批判的，是革命的。」（同上頁八七四）

第三條「對立物之溶一。」這一條沒有人注意過。馬氏在資本論中曾提到黑格爾關於「對立物的理論」（doctrine of opposite）此詞無是馬氏所用。他認爲黑氏這種思想是「一切辯證法的源泉」

(the source of all dialectics)『庸俗的經濟學者永遠想不到人類每種活動(只要肯的話)都可以被當做是對立的活動的「排斥」(abstinence)……』(萬人叢書英譯本頁六五六小註)這種互相「排斥」的因素，雖然對立的，但却是一切辯證運動的根源。

此外，在馬克思主義中也同在黑格爾的學說中一樣：他還有一種描述變的過程的辦法。即所謂「正」(thesis)「反」(antithesis)「合」(synthesis)是。此點在論馬克思對於黑氏辯證法的認識一節中，已把馬氏所述黑格爾正反合的理論略加說明。馬克思主義的正反合理論大略亦與黑氏的相同，只是黑格爾說的是觀念運動的正反合，馬氏講的是物質運動的正反合而已；在正反合的「形式」上，兩人並沒有區別。

以上是馬克思關於辯證法的文獻。我們須知辯證法在馬克思的系統中只是個「描述」(describe)變的形態的東西。前面已經說過了，馬克思是假定着宇宙萬有都是在變動着，都是在運動着，但只假定變算不得是一種詳細的學說。於是便有了進一步說明此變的形態的公式。在馬克思看來：萬有都在不斷地運動着，但這種運動是有規律的，此規律即是辯證法。換言之，馬克思認為以上三條公律都是容觀變動過程的形態的描述。從質量觀點說，可以說容觀變動的主體有「由量到質」的形態。從一物之發展階段的觀點來說，一物必有生長與沒落等階段，其沒落，馬氏即名之爲「否定」(negation)。但此沒落却並非一沒落便等於烏有，而是另產生一種新狀態，此新狀態，又算是對於先彼而有的沒落的「否定」；於是肯定，

否定之否定，再一個否定之否定，又一個否定之否定。『長江後浪催前浪，一層層地不斷的繼續下去，於是便成了否定之否定，又一個否定之否定……』從事實中互相衝突的成分說，可以說每一對互相衝突的成分，都能在事實上溶而爲一，即都能因此互相衝突而產生另一種「新狀態」。此「新狀態」既不同於互相衝突中之甲方，亦不於同其中之乙方，乃是一種甲方乙方因衝突而變性的新結合。

我們根據馬克思所遺留的材料，只能把所謂辯證唯物論描繪得像上述那樣。至於關於辯證唯物論的詳細的問題，因爲在馬克思的著作中沒有充分相關的材料，且本文限於體裁，不能敘述。現在可以把本節所述，歸結在下面：

社會的物質的生產方法 (mode of production) 構成了社會的下層基礎；一切其他政治、道德、哲學、藝術、宗教等現象，都被認爲是上層的建築。這個物質的生產方法，就是辯證唯物論或新唯物論的所謂物。其中既有人類活動的成分，也有工具及勞動對象之客觀的及物質的成分。物質的生產方法既然是社會的下層基礎，則如果這下層基礎發生變動，其他政治、法律、宗教、道德、風俗等上層的建築，亦要隨之而生變動。而這變動的方式，在辯證唯物論看來，即是按着辯證的方式，亦即一切現象的「變」的形態，都可以用對立物之溶一，否定之否定，及由量到質等說法來解釋。此即辯證唯物論解釋「變」的形態的法則，亦即所謂辯證法。辯證唯物論者所以要以物質的生產方法爲「物」者，是因爲他們認爲所謂物質的生產方法是決定 (determine) 社會進展的主體，非先變革牠，不能談社會革命。所以要辯證法者，是因爲他們

認為具體的社會生活是變動着的，每一種社會制度，生產方法都是新陳代謝的。此即馬克思所謂：辯證法。不但對於一事物有其必然存在的了解，同時也對之有其必然沒落的理解，必然變形的理解。此是社會革命哲學及歷史哲學的一大理論的根據。因為：非承認人類的社會制度是必然變動着的，不足以解釋歷史上的政制之新陳遞蛻的原因；亦非此不足以證明社會革命的可能。又非承認一事物有必然存在的短期的，相對的可能，不能說明歷史上相對的「相安一時」的現象；亦非此不能說明在社會革命前，資本主義之相對穩定的現象。故辯證法與物質的生產方法，在馬克思的歷史及社會哲學中，都極關重要。

V 結語

我們由以上四節的討論，只少證明了下列的問題：

- 1, 馬克思的辯證唯物論反對形上學；
- 2, 辯證唯物論不是傳統的形上學系統內的思想；
- 3, 所謂辯證唯物論的內容是怎樣。

由馬克思對於傳統的形上學的消極態度，推出他反對傳統形上學的思想。既然馬氏反對傳統的形上學，接着我們便證明：辯證唯物論不是傳統形而上學系統內的思想。既不是一個系統內的思想，再看：辯

證唯物論的內容到底是怎樣一種東西，本文這篇沒有正面的，直接的批評；其原因即在本文的目的是在把所謂「辯證唯物論」究竟是怎樣一種東西的問題，加以解說。因為我們批判一種東西，必須先把「這種東西是什麼？」的問題，解答出來。

如果按着本文的步驟，繼續去寫批評，接着便應該回答以下的問題：馬克思的辯證唯物論既然不是傳統的形上學系統內的思想，那麼，牠是否還能成爲一個思想的系統呢？如果不能，則馬克思這一套哲學理論，根本上便不成東西！如果能成一系統，則牠與傳統的形上學的系統關係是怎樣呢？如果在理論上，不發生『我是你非』的辯論，即兩者純粹是兩方面的事（如把傳統的形上學認爲是純粹哲學 pure philosophy，把辯證的唯物論認爲是應用哲學 applied philosophy），則在事實上，兩者亦不必發生『你死我活』的鬥爭。反之，如果把牠們視爲敵對的哲學系統，則在理論上，既須有說明『有我没我』的理由，在事實上亦需要『不共戴天』的鬥爭，不過關於此點，問題頗多，如用何種標準去證明，能否求得一種兩方公認的標準？整個的哲學系統是否發生「對」「不對」的問題？如果發生的話，此「對」「不對」與其內在的「對」「不對」的標準（系統內的標準常是以有否 consistency 爲斷；系統外的標準則如 pragmatic 等等不一），是否應該並且是否能相同？最重要的，即使理論上能證明『自己是對的』，是否事實上接着即可以得到『唯我獨尊』的地位？如能，何以不能，又何以？凡此諸問題，皆留另文討論。

〔附言〕寫完本文以後，認爲尙有數點須加以聲明：（一）本文所講的對象祇限於馬克思個人所用的

材料，也限於馬氏一人的著作。馬克思既然號稱爲辯證唯物論的創始者，無論他所遺留這方面的資料如何的缺少，但總有單獨地被我們研究的必要。本文即可以說是我個人分析馬氏關於辯證唯物論的材料的結果。至於其他馬克思主義者（如恩格斯、列寧等）的意見，概未採入；既未採入，故對他們的意見不能負責。如果有人以割裂「馬恩列主義」之義相責，那我只有告訴他我是做學問，學理上真有必然的關聯，我才把他們併爲一談；否則，只好分別去講了。而且，馬恩二氏的不同之點，亦有非中國這班不讀馬氏原著，只「欺世盜名」的馬學家所能夢見。（一）本文指述馬氏反對傳統的形上學，但東萊先生認爲：「即在傳統的哲學中，亦本有反對形而上學之一派，如 Mach, James, Russell 等人，蓋此輩只存名學、認識論、道德學與科學機論而不要形而上學也。馬克思之所以異於此諸人者，乃欲以「社會哲學、取哲學而代之」……。」這是東萊先生看完了本文給我的信上的話，我認爲很可補充本文未盡之意，所以把它抄在這裏。但此問題是屬於研究馬氏的哲學與傳統哲學在事實上的關係的問題，非本文範圍所應談及，故不深論。

答二十世紀記者葉青

南 庶 熙

- 一 引語
- 二 認識論
- 三 本體論
- 四 宇宙論
- 五 人生論
- 六 結語

一 引語

我於前年，作了一篇，與二十世紀記者譚譚哲學（原名張東蓀哲學批判之批判，今列入本書下卷仍用原名）批評在二十世紀上面發表的葉青先生所著張東蓀哲學批判那篇文章，分載於再生創刊號及第一卷第二期以後，離去了都市，住在一個僻遠的鄉村，時下出版的一切刊物，都未寓目。近頃接到友人寄

來葉青先生著張東蓀哲學批判上下兩厚冊，是由蒐集批評東蓀先生哲學的文章而成。就中我從前曾經見到的，只有上冊裏標題爲新哲學的體系——原名張東蓀哲學批判發表於二十世紀，即我所曾批評的——這一篇。在這篇的後面，有標題爲新哲學的討論一篇，乃是答覆我那篇的，從前我未曾見到現在才見到了。這篇文章——新哲學的討論——非常之長，然而我從首至尾通讀一過，覺得其中除了強辯和嘲罵以外，具有似是而非的理由，值得一答的不過十分之一二。我本想置諸不理；但恐讀者爲這篇長文所炫惑，而葉青先生且自負這篇長文已經壓服了我，不得已，犧牲點寶貴時光，在這裏，給一個比較簡括的答覆。

新哲學的討論的內容分爲：總論，認識論，本體論，宇宙論，餘論六部分。我爲愛惜時光計，只就認識論本體論，宇宙論，人生論四部分，予以答覆。而對於前兩部分的答覆，較爲詳盡；對於後兩部分不過摘取其幾個重大謬點，略爲糾正而已。這是因爲，有了對於前兩部分的答覆，已足使葉青先生依傍的素山——唯物論——根本塌台，其餘的議論都成了廢話，用不着細駁。

這篇答覆，對於葉青先生的原作，當然不免有所摘錄。我所摘錄的，大概不出被他收在張東蓀哲學批判上冊裏的新哲學的體系與新哲學的討論這兩篇的範圍。凡摘錄之處，均註明「葉作上」字樣及頁數。有時摘錄我的前作，皆載明頁數。其他徵引東蓀先生著作及他種書籍，非遇有註明頁數之必要時，概不加註。

對於葉青先生的總論和餘論，原擬概不置答。嗣見這兩個部分裏，各有一個重大謬點不得不略爲答

辯一下對於後者的答辯，附錄在人生論後面；對於前者的答辯，則寫在這裏。其文如左。

在張東蓀哲學批判——曾發表於二十世紀，現改名新哲學的體系——原文裏，葉青先生自己發問『甚麼是哲學？』以後，緊接着，摘錄東蓀先生所著科學與哲學裏的話，聯綴成文，以為解答。（葉作上，八七頁）這顯然無疑的葉青先生是把他所摘錄的那幾句話當做東蓀先生『敘述他自己的哲學界說』。至於我，初未表示這種意思；僅僅指明那幾句話裏面不含有『哲學就是反常識的觀念論』這個意思罷了。（見本書拙作）現在葉青先生竟公然表明他前次所摘的東蓀先生的那幾句話，是『敘述哲學概念的歷史』，不是『敘述他自己的哲學界說』。（葉作上，一八六頁）先生，你說這話，自己全然不感覺得羞愧麼？全然不感覺得連文句都沒有讀過麼？

一 認識論

（一）感覺論與認識 葉青先生採取感覺論，是他自己承認了的。他以感覺論的命題為根據，分五節來駁難我。現在我逐節答覆於下。

第一 他以為我所說『感覺論的特徵在於單重感覺，抹殺思維』這話錯了說『感覺論並不抹殺思維，它只是用感覺去說明思維』。（葉作上，二〇四頁）啊，原來感覺論『是用感覺去說明思維』這與我

說的『對於思維作用以感覺說明之』那句話，（見本書拙作）有什麼分別？我說這即是『抹殺思維』。葉青先生，你以承認感覺論『是用感覺去說明思維』何以又說它『並不抹殺思維』？想來怎樣叫『抹殺思維』？怎樣叫『用感覺去說明思維』？以及『用感覺去說明思維』如何即是『抹殺思維』？你全不權待我慢慢講來。『用感覺去說明思維』究竟是怎麼一回事呢？不就是認定感覺為根本的，思維為後起的，先有了感覺，然後思維起而思維它麼？這是錯的。照柯亨（Fermann Cohen）說，感覺是思維的所產。那麼，思維就先於感覺。感覺依存於思維。然而這個說法，對於葉青先生，恐怕太深奧，不能懂得，反而拿『新康派』作理由，斥為謬說。我們姑且把這個說法扔在一邊，逕來取證經驗。葉青先生，假如有一天，你能把一切學說尤其是辯證唯物論那一套，暫時忘却，使腦海裏澄清一下，然後平心靜氣去體驗體驗當你感官活動，例如見色，聞聲的一剎那間，若沒有一種迅捷而輕微的思維——判斷——作用同時活動，你尙能得著色，聲，等感覺印象麼？依我想，這是斷然不能的。因為，印象是隨着了別——例如是，非，同，異——而成立，沒有了別，便沒有印象。這種了別作用即是思維。由此看來，我們縱然不效柯亨說感覺是思維所產；至少也應當說感覺是與思維同時活動，沒有誰先誰後。所以，『自始不入於知的，不在感覺內』這個命題比較『自始不入於感覺的不在知之內』這個命題為正確。感覺論主張感覺在先，思維後起，這種『在先』的感覺不是離思維而獨立活動的麼？承認這種感覺不是單重感覺，抹殺思維麼？這證之葉青先生在後面幾次寫出的一個公式，尤為顯明。他的公式是：

這個公式的首尾兩項很顯然的都沒有思維，這還不是抹殺思維麼？實際上斷沒有這麼一回事，即認識的歷程斷不是像這個公式所表示的；感覺論的根本錯誤就在這裏。此點，後面還要詳說。

然而，我只說感覺論抹殺思維，並未談感覺論全不要思維。比如我說感覺論「對於思維作用以感覺說明之」不是明明白白承認感覺論亦用思維麼？「把感覺論看成是不用思維的」這句話（葉作上，二〇三頁）全是葉青先生的裁認。至於我說「公然承認有思維，顯然與感覺論不符」的話，那是因為，看見葉青先生時常提到「思維以感覺為材料」的說法，而這個說法本來不是感覺論的特徵呀！

第二 照上面所說，認識並非起於單純的——離思維而獨立活動的感。覺這樣的感覺乃是抽象的東西，實際上並不存在。「起於感覺不成問題」（葉作上，二〇四頁）葉青先生，你怎麼見得我們是如此主張？未免有點武斷吧！這且不管。葉青先生說，東萊先生是「想使感官跳過感官而去認知外物的近世的觀念論者」。證據就是：東萊先生「主張『向內探求自心的構造以明宇宙的真際』和『事物的真相』（藥作上，二〇五頁）」。他又說他的認識論是「存疑的唯心論」（同前）這是多麼有趣的引證！東萊先生「向內探求」和「存疑」的主張，原是本於康德；而康德的認識論是從感性論出發，凡讀過「純粹理性批判」的人，無不知道。那麼，東萊先生的這種主張，如何能證明他是「想使感官跳過感官而去認知外物」呢？若果如此，東萊先生豈不拋棄了康德的認識論，尤其感性論？若問「向內探求」、「存疑」如何而又能認知

外物，如何而又不是『使感官跳過感官而去認知外物』這些道理，在『純粹理性批判』上說得清楚明白，我不耐煩詳細的講述，請葉青先生自己去讀讀吧。東萊先生一方面主張認識的起源『是由於經驗而成於經驗』；他方面說，『感官所報告不可靠』，『不是外物的真相』；因而『向內探求』，『存疑』。這正是康德的立場，毫無『二元論』的意味。（葉作上，二〇四頁）更無所謂『躲避物質論者之攻擊』。（葉作上，二〇五頁）葉青先生，你把捉了什麼？批評了什麼？不是『向空射擊』嗎？

第三 東萊先生主張認識的起源是由於經驗而成於經驗。葉青先生則把『經驗』改成『感覺』，因而說道：『認識絕不成於思維而成於經驗——成於感覺。若果如張東萊所說，感官所報的，不可靠，不是外物的真相，那認識的起源由於經驗——由於感覺都是不對的了。』（葉作上，二〇五頁）果真如此麼？『揀在水中的竹竿，看去覺其彎。』（葉作上，二〇六頁）這個彎是感官報告。這個報告可靠不呢？不是外物的真相不呢？這兩個『不』的判斷便是思維，便是認識。這一認識之起，是由於彎這一經驗，却又不成於彎這一經驗（嚴格的說，則彎的經驗亦不單由感覺而成）。那麼，『認識絕不成於思維而成於感覺』的話，是通的麼？並且爲什麼『若果……感官所報告的，不可靠，不是外物的真相，那認識的起源由於經驗』便會『都是不對的了』呢？在這裏，我知道葉青先生必要提出兩個質問。第一問：彎的經驗既非單由感覺而成，自然是含有思維分子，何以又不可靠？又稱爲感官報告呢？答：這種思維是低級的，自高級的思維視之，當然不可靠；因爲，這種思維與感官同時，並且非常迅捷而輕微，故從顯著方面，不妨稱爲感官報告。第二問：

思維憑什麼對於變感覺判定兩個「不」呢？不是憑另一感覺，例如摸着的直嗎？答：完全不是。假如是的，則它在對於變感覺判定兩個「不」以前，須得先對於變感覺判定兩個「是」。那又是憑什麼呢？循此以進，它將永遠得不著。最後的標準。然則它的標準究竟是什麼呢？是內在於諸感覺間的必然關係，而不是任何一感覺。感覺是雜多的，變易的，關係則是統一的，恒定的。若我們把感覺看做思維的分化，則關係便是思維的自身。舉凡方式，價值，效用等等，都是關係的別名；而所謂認識，就是認識這個，實現這個。這個即是思維自身具有或自身制定的法律。思維之判別一切感官報告的可靠與否，是外物的真相與否，全憑它做標準。所報告的成爲關係的一項則真，否則僞。變感覺所以被判定兩個「不」的，不就是因爲它不成爲「竹竿」這個關係的一項麼？話說到這裏，葉青先生應該恍然大悟，何故「直接接近外物的感官既不能得其真相，那棄感官爲之輸送外物之感覺印象的感官，反能辨別感官有無錯誤，是否受障礙，而絕不覺得有什麼「奇怪」呢！（葉作上，二〇五頁）至於因爲東萊先生主張「冥索的哲學」，「向內探求」，便說道：「這樣的思維，很容易流於錯想，妄想，幻想。」（葉作上，二〇六頁）並說：「宗教史中的鬼神，上帝，天堂，地獄，等觀念，……全都是由此而來的。」（同前）這又是由於不禮康德的認識論，而誤想着「冥索」，「向內探求」，是全然離開感性認識的。這個錯誤，前面已經批評過了，這裏不重說。

第四 看了上節的話，便知葉青先生所說「用後者去判定前者之僞」（葉作上，二〇七頁）絕對不通。而這句不通的話，在他的「張東萊哲學批判」——現改名「新哲學的體系」——一文中，並未會說。

那裏只說感官認識外物的錯誤，乃是感官受了障礙。（葉作上，九五頁）怎樣知道感官受了障礙，却無一字提及。那怎麼不是丟了上半截說下半截的不邏輯的話？（葉作上，二〇七頁）現在葉青先生又提出了所謂『實踐論的認識論』，以對於被感覺物的使用定感覺之是否符合於事實，以事實的符合定感覺的真偽。（同前）但要知道，所謂使用，不外是一經驗。以使用定感覺之是否符合於事實，不外是藉使用這一經驗去顯現它與另一經驗間的內在必然關係。所謂符合，不外是這個關係的實現。以符合定感覺的真偽，不外是以關係的實現定感覺的真偽。這與上節所說的道理，有什麼不同呢？再者，我還要問問葉青先生，這不就是東萊先生的效用實現說麼？不就是唯用論的認識論麼？然則你所奉為宗教經典，聲聲持誦，刻刻傳佈的『實踐論的認識論』，又有什麼獨得的稀奇，空前的發現？若你不承認這話，定要矯強的說：『實踐論的認識論』別有意義，我想你祇有拋棄內在的必然關係這個說法。然而，若果如此，『實踐論的認識論』立刻變成毫無意義的空名，因為，拋掉關係，單憑使用——實踐，是沒有認識可言的。

第五 葉青先生以為，『因感覺有錯誤而就不信任感官』是不對的，應當『用心來訓練感官，正確的使用感官，以我們的行動去考核感覺』。（葉作上，二〇七—二〇八頁）誠然，訓練感官，能使感官發達。但無論如何訓練，終無救於它的報告的不可靠。插在水中的竹竿，它總給你以彎的報告。就算你有一百二十分的訓練，它給你的報告，總是彎。難道不是這樣麼，葉青先生？然則你又將奈何？再者，你還提到『連繫』和『比較』。（葉作上，二〇八頁）意謂感覺的錯誤，由於缺少了它倆。我請問你，它倆是什麼感覺呢？為什麼你

要憑它倆以判定感覺的錯誤，而不憑感覺自身呢？

(二) 感覺與興味 葉青先生把東萊先生所謂的「興味」認爲「各人的生活所造成」。我說他這種主張乃是預先假定有一種超出於生活、職業、環境等影響外的人。他不懂得這話怎講，問我「何所見而云然？」並且說我是「向空對擊」。(葉作上，二〇九頁)現在我講給你聽吧，葉青先生！我見過生而不會識字的人，然後知道識字是「各人的生活所造成」；我見過生而不會繪畫的人，然後知道繪畫是「各人的生活所造成」；我見過生而未嘗「執拗不聽事」的人，然後知道「執拗不聽事」是「各人的生活所造成」。你呢，怎麼知道興味是「各人的生活所造成」的？難道不是因爲你曾經見過一種超出於生活、職業、環境等影響外而絕對沒有任何興味的人麼？我說你的主張乃是預先假定有一種超出於生活、職業、環境等影響外的人，就是這個意思。這是「向空射擊」麼？你在說這個「向空射擊」的上面，還說了一個「無的放矢」哩！(同前)那沒有多大關係，我且不辯。現在你既不承認有這種超生活影響的人(同前)想來你是沒曾見過這樣的人，那麼，興味是「各人的生活所造成」的話，就不許你說了。

葉青先生既把興味歸之於「各人的生活所造成」，並且換了一個新名稱，叫什麼「感覺傾向」(同前)以爲這樣一來，便可以否認情意要素——「先天觀念的因子」(同前)然而，照上面所說，便知所謂「各人的生活所造成」完全是基於一種任意假定的獨斷，沒有認識論上的證明。那麼，「先天觀念的因子」依然健在，「感覺傾向」與興味不過是半斤與八兩的區別，有什麼意義！?

東萊先生所謂『主客合一』，乃是一個整全的經驗。其中固然含有注意作用的因素，但它與其對象是融合爲一的。嚴格點說，開始只有一個整全的經驗，由於分析抽象而後生出注意作用與其對象來。當我看花的一剎那間，不但不覺得我在注意看花，亦不覺得有花被我注意。可見主客合一這個整全經驗中所含的注意因素，與心理學所說對於某事物，例如花的注意作用，完全不同。在那裏，花與對於花的注意作用，是分離的。正如葉青先生所說『注意所認識者』（葉作上，九四頁）『所認識者』與對於『所認識者』的注意作用自身，完全分離。葉青先生把心理學上所說的注意與主客合一這個整全經驗中所含的注意因素混同爲一了。（葉作上，九四頁，二一〇頁）這還不外行到一百二十分麼？

一元論，二元論原是關於本體的學說。主張心爲宇宙本體的，是唯心一元論；反過來，主張物爲宇宙本體的，是唯物一元論；主張心物二者均爲獨立的實在，宇宙由這兩種東西而成的，是二元論。這種分別，『任何哲學概論上都有』。葉青先生的講認識，開始便有所謂『一心不可二用』，有所謂對於『物的注意力』。這明明是『承認有一個外物，又有一個內心』，換言之，即承認心物二者均爲獨立的實在。他既持這種認識論，那他在本體論上，便須取二元論。所以我斷定他的主張，是二元論，而不是唯物論。（我這是依照邏輯說。實際上，我們也可以說葉青先生是一個唯物論者。說詳下節）雖則我這種斷定是從他的認識論推出，但我是對他的本體論說的，不是對他的認識論說的。因爲，認識論上有一元論，二元論等名稱，只是借用本體論上的名詞以作形容詞。葉青先生乃把我的斷定認爲對於他的認識論說的，於是歷舉某種學說爲一

元論，某種學說爲二元論，說了一大篇。（葉作上，二一〇—二一二頁）這批評的是什麼？不又是『向空射擊』麼？不是連我的文句都沒有讀過麼？在哲學史上，果真有像葉青先生所舉那樣的一元論和二元論麼？一元論，二元論果真是認識論上的學說的名稱麼？

最可笑的，葉青先生說：『凡有哲學常識的人，都會懂得認識論根本建立在「承認有一個外物，又有一個內心」，即承認有所知又有能知，這個前提上的。』（葉作上，二一一頁）這是把認識論上的承認能所對立誤認爲承認心物對立了。任何派的哲學都有它的認識論；任何派哲學的認識論都預先承認能所對立，但不是預先承認心物對立。如果預先承認心物對立，則就本體論方面說，便是未曾研究認識以前，已經知道宇宙的本體是心物二元，因而，研究認識，全是多事，認識論成了『無用之長物』；再就認識論方面說，便是未曾出發以前，即已到着終點了，因爲心物及心物對立，都是認識的結果，在開始研究認識時，承認有這種結果，豈不是未曾出發以前，即已到着終點了麼？葉青先生，你經想想，這是邏輯許可的嗎？真正的哲學必以認識論爲根據；而它的認識論必不預先承認心物對立。它必從研究認識中去建設心物，建設本體。只有唯物論不然。它預先認定物質爲根本的實在——宇宙的本體，再由這個主張去演繹它的所謂認識論。物的本性是不能產生認識的，於是唯物論家一方面任意賦予物質以心的屬性，他方面在認識論上任意承認心物對立（這是矛盾的。從這一點，我們可以說葉青先生是一個唯物論者，因爲，他正是這樣的矛盾）。可見，唯物論是從本體論到認識論，而不是從認識論到本體論。不用說，這完全爲獨斷的。葉青先生盲目的

信奉唯物論，唯物論謬誤到什麼地步，他也跟着謬誤到什麼地步，所以把認識論的承認能所對立誤認為承認心物對立了。先生，你在「承認有一個外物，又有一個內心」的後面，接上一個「即承認有所知又能知。」在這裏，你絕然不感覺得你是外行麼？你反把「外行到一百二十分」這句話加於我，並且在這句話的上面添加「我看真正」四字。（葉作上，二一〇頁）你到底是怎樣「看」出來的呢？到底誰是「真正外行到一百二十分」呢？假如你所說是對的，則在哲學史上，本體論應當只有二元論這一種學說，因為本體論是根據認識論的，而認識論根本就是以心物對立為前提的。這還講得通麼？啊，我知道你會這樣舉例以反駁我：我們的唯物論不是明明白白在認識論上承認心物對立，而在本體論上主張物質一元麼？對呀！這正是唯物論的矛盾和獨斷，上面業經指明了。由這個矛盾和獨斷，足以證明唯物論完全沒有認識論的基礎；或者可以逕直說，唯物論是沒有認識論的，——完全是一種獨斷的玄學。它的高談其所謂認識論，不過是自欺以欺人罷了。

（三）科學不是感覺論的科學與感覺論不相干，在我的前作裏面，本已說得清楚明白。葉青先生不肯接受，還要來和我強爭。他寫了極其冗長的一段，內分十一小節。（葉作上，二二二—二二四頁）然而，文雖冗長，却不見有一點理由足以難倒我的前作；並且，有些地方，顯着把我的前作所說的證明為真理了，而他自已反不覺得。比如他說：「現代科學與初期科學不同的是：後者先感覺而後思維，前者是先思維而後感覺。」（葉作上，二一七頁）又說：「就整個的科學歷史看，大體上分別起來，可以說初期是感覺過程，現代是

思維過程……人類的知識歷史正是先感覺而後思維。」（同前）這就證明了我的前作裏所說，晚近科學的新趨勢是注重思維而不注重感覺。（再生創刊，一七一—一八頁）否則現代科學爲什麼要『先思維而後感覺』呢？爲什麼要『是思維過程』呢？再者，若如葉青先生所說，感覺比思維爲可靠，爲正確；則科學愈發達，人類知識愈進步，感覺應當愈站上前去。乃按之歷史，初期科學是『先感覺而後思維』，現代科學是『先思維而後感覺』，人類的知識是『先感覺而後思維』。這豈不是初期科學較現代科學爲發達，而現代人類的知識比古代人類的知識爲退步嗎？從這一點，又證明了感覺論的認識論是謬誤的。

既然，葉青先生的冗文把我的前作證明爲真理了，我本可以置之不答。不過，他寫這段冗文，煞費了氣力；或者也能淆亂讀者的目光；我總得辯駁一下：一則使葉青先生心服；二則免除讀者的淆亂。葉青先生這段冗文的骨幹就是他幾次寫出的一個公式：

認識——討論——認識

照葉青先生的意思，這個公式就是感覺論的簡約。他的冗文的總意，無非要證明科學的認識是依照着這個公式——依照着感覺論。若我們能指出這個公式的謬誤，便知科學斷然不會依照着它；而葉青先生的冗文也就全盤塌台，不待再與細駁了。現在我就批評這個公式。這是很顯然的，任何人一看這個公式，便知首尾兩項都是單有感覺，沒有思維。這就與事實完全不合了。經驗告訴我們，感覺與思維二者，至少可以說同時活動，斷沒有離思維而獨立活動的。感覺這一層，我在前面第一分目第一節裏已經說過，這裏不必

重複細說。其次，思維是不能沒有材料的；而照葉青先生的說法，思維「所用的材料完全是感覺。」（葉作上，九五—九六頁）他既把感覺分列於公式的兩端去了，中間一項，單列思維，豈不令思維沒有材料了麼？沒有材料的思維如何可能是？是的，葉青先生把記憶概念等都看做感覺，他以為他的所謂思維，縱然離開現實的感覺，並未離開記憶，概念，等東西。但這是葉青先生心中的意思，不是公式上所表示的。單就公式上所表示的來看，葉青先生的所謂思維，確實是沒有材料的呀！總之，在實際的認識歷程上，我們是感覺之中有思維，思維之中有感覺；（還有別的）斷沒有以截然的界線劃分三個段落，首尾為感覺，中間為思維，像葉青先生的公式所表示的。這還是通常的說法。若要說得更精密，那就根本只有一個思維，感覺乃是思維的所產，或思維的另一形態，如近來新康德派所主張；葉青先生的公式更顯着莫明其妙的荒謬了。

既然，這個公式是謬誤的，與事實——實際的認識歷程全不相合，則感覺論也是謬誤的。因為這個公式是全部感覺論的簡約，足以代表感覺論。科學是正確的認識，當然不會依照着這種謬誤的公式，即不會是感覺論的。我們試看，科學家當觀察和實驗——葉青先生則以為這是感官活動——時，何曾一刻離了思維？若真離了思維，則並觀察，實驗，都不可能。此其一。科學所求的——所要認識的，是內在於諸感覺間的必然關係，而不是感覺自身。所以柏格森說，近代科學所從事的是法（*Idé*）關係，法，等豈是感覺所能得的？此其二。即如葉青先生所說：「思維的結果，又必就正於感覺。」（葉作上，二一二頁）其實，不過是實在關係中的某一項而已。若離了關係，縱使發現另一感覺，亦無所謂「正」，因為「正」是要將另一感覺嵌進關係中，

才能表現的。此其三。以上的話雖極概括，極簡少，不做葉青先生的冗文那麼樣冗，然而以之證明科學不是感覺論的，駁倒葉青先生的冗文，確是有餘的。讀者若不厭煩，說把我和葉青先生所說的，都應用到現代科學上去試一試，看誰合誰不合。

我更就葉青先生的冗文摘出幾點來，指正一下。

(1) 我舉科學之發明望遠鏡與顯微鏡，以證明科學之不相信感覺。葉青先生則說我答復這個問題：『使用望遠鏡與顯微鏡時，是否還是要用眼睛？』(葉作上，二一四頁) 答：要用眼睛的。這時的眼睛比較未使用望遠鏡與顯微鏡時的眼睛，要精密些，對於不精密的眼睛，可以說是超出了。但仍是不可靠的，須就得正於思維。

(2) 我說科學之依靠感覺完全是出於無可奈何，理由就是原文下面所說科學想設法超出感覺。葉青先生則說這是『用假定反對事實』(同前) 真可謂極胡扯之能事了！

(3) 然則，科學用什麼方法超出感覺呢？實際上到底超出了沒有呢？(葉作上，二一六—二一七頁) 答：方法有二：一是器械，如望遠鏡之類。它能使感覺增加精密。對於不精密的感覺，可以說是超出了。二是數理邏輯。它能代替感官的證實，其超出了感覺，自不待言。(葉青先生對於此點，雖然說了許多話，終於沒會說出什麼，不過是徒以閒話淆亂讀者的目光罷了。)

(4) 葉青先生駁我的感覺象徵說，以維持他的感覺寫實，舉出一個奇怪而荒謬的例，(葉作上，二一

六頁)且不理它。我現在仍取前次所舉燈塔與暗礁的例，換一個方式舉出來。假如一旦水濁，暗礁顯來，科學家對它有種種「描寫」，如銳利，堅硬，等等。他所描寫出來的暗礁終於是象徵的暗礁，而不是「實物」的暗礁。「實物」的暗礁不過是藉象徵的暗礁以推論出來的罷了。「象徵既不是實物又怎能藉象徵以推論實物？」藉象徵以推論出來的實物，豈不與實物，相差到十萬八千里麼？(同前)老實告訴你，推論出來的實物即是實物自身，更沒有實物，還說什麼「相差」以及「相差到」若干「里」哩！

(5)葉青先生說：「數學無論就其量，形理任何一項來說，都是由感覺，經驗，而得來的。」(葉作上，二一八頁)他並在附註中言明：因為觀念論者沒曾提出對於這個說法的不滿意，不必與他們詳論。(同前)我爲避免節外生枝計。對於葉青先生的說法，亦不欲深論；只隨便舉出一個例來，請他解釋。假如我們同時看見三個橘子。若我們先沒有數的觀念，至單憑當下的感覺，則我們只知道「橘子」，「橘子」，「橘子」，而不會知道「三個」。我們究竟是怎樣知道「三個」的呢？(東萊按：把數理歸于感覺，這是彌兒一派經驗論的主張。但近來數學發達了，雖有各派主張，然沒有一派承認此說。故此說不特不合真理，且亦十分陳腐了。)若說由於父母的教導，祖先的遺傳，我便要問，縱使更推遠些，原始的人又是怎樣知道的呢？

(6)葉青先生舉出「英國天文說係用感官判決相對論之真理性的事實。」(葉作上，二二〇頁)這祇要了解上面我所主張的關係說，便知道若離了關係，縱使英國天文家的感官發現了某種感覺，還是不能「判決相對論之真理性」的呀！

(7) 葉青先生把近世科學始祖培根 (原譯信根——照註) 的科學方法認為是感覺論的。(葉作上、二二二頁) 人人知道，培根是歸納法的發明者。然而歸納原理自身即非經驗所能證明，這是羅素在他的『哲學問題』上詳細說過的。葉青先生的話完全錯誤。他根本就不懂歸納法之爲何物。先生，你既引了東萊先生的話，就請你把東萊先生所著『哲學』裏敘述培根的那一節取來再讀讀，看培根的歸納法到底是不是感覺論的。

(四) 原物與原物符合說 一切事物由認識而成立。這是康德的說法；亦是永久的真理。所謂原物，乃是本相的物，離認識而獨立存在的物。這種東西，我們無法認識它。所以在認識論上，關於真偽的標準，不能採取原物符合說。若像葉青先生，一方面對於認識的起源取感覺論，他方面對於真偽的標準取原物符合說，則更是一個絕大的矛盾。這些，我在前作裏，本已說得很清楚明白。(再生創刊，二四—二五頁) 葉青先生乃猶不肯承認，或者也是實在未曾懂得，依然要把感覺論與原物符合說兼收並採起來。在這裏，他又寫了極其冗長的一段，其中列着許多篆文和圖式，(葉作上，二二五—二二八頁) 好像煞有介事是的。不料經我一看，有趣得很，它竟全然未曾搔差問題的癢處。葉青先生的本領真不小，問題還未摸着在那裏，居然寫出這麼冗長的一段文章，可惜閱者的目力和時光太苦了！

照上面所說，原物是斷然不能認識的。然而，葉青先生却自以爲確實是能。比如我在前作裏說：『認識論所問的是：當我們尙未知知道任何真馬以前如何能認識一個真馬？』(再生創刊，二一頁) 若照原物符合

說，這裏所謂真馬，就是原物的馬——離認識而獨立存在的馬，必須先認識了這種原物的馬。然後才有符合可言。葉青先生之意覺得他確實能認識這種原物的馬。怎樣認識的呢？他答道：

『你初次是怎樣認識馬的？因為我看牠無角，有鬣，尾如拂塵……你怎麼知道像這樣子的東西就是馬？父母告訴我說像這樣子的東西就是馬。你的父母又從何而得知呢？是祖父母，是祖父母的父母……一輩傳一輩的。那末原始的父母是怎樣知道這樣子的東西就是馬呢？因為他們把像這樣子的東西取了一個名字叫馬。所以馬便包含無角有鬣，尾如拂塵……故最初的人能够肯定他所認識的馬就是馬，因為他把無角，有鬣，尾如拂塵……的獸取名爲馬。何以他取名爲馬而不取名爲鹿？因為由畫牠的圖而成了字，再由發音生出的言語，把這個字讀作麻上聲。像馬而又有角，無鬣，尾不如拂塵的，則又畫一種圖。由此圖而成的字，遂另有一種發音，讀作祿。』（葉作上，二二五頁）

啊，這就認識原物的馬了，多麼有趣！我看了這段話，陡然感覺葉青先生的癡態可掬，不知道別個閱者怎麼樣。『無角，有鬣，尾無拂塵』取了一個名字叫馬，『畫牠的圖而成了字……把這個字讀作麻上聲。』這些就是原物的馬麼？先生，這些都是你的認識——認識中的馬，何曾是原物的馬？原物的馬須是離認識而獨立存在的。你認識它它是那麼樣，你不認識它，它還是那麼樣。這裏，我知道你必趕緊的說道：『無角，有鬣……的馬，無論我看它與不看它，它總是那麼樣，當然是離認識而獨立存在的。你何以知道在不看它的時候它還是那麼樣呢？別人看見的。那又是別人認識中的馬，而不是原物的馬了。況且『別人』是

由你的認識而成立；因此，直接在別人認識中的馬，間接仍然是在你認識中的馬。（爲破常見，不能不如此說請葉青先生不要往獨我論上胡扯。）照這麼樣，任你縱橫的推徧無限的時間與無限的空間，終於沒有一個人能認識原物的馬。我自問，是斷然不能認識的你呢？『無角』、『有鬣』……的馬，是在你認識中的馬。離開你的認識，這些簡直可以說都不存在。請你於這個以外，另拿一個原物的馬——離認識而獨立存在的馬給我看。你若拿得出，你便真的認識了原物的馬；否則原物的馬並未曾被你認識。我想除非你是上帝，這種原物的馬是拿不出的。這還未涉及感覺論哩！若把感覺論牽涉進去，則原物的馬越發沒有了。因爲，你憑你的感覺，只能得着些關於馬的主觀的斷片的刻變易的的感覺印象，並沒有整個的馬。整個的馬既沒有，還說什麼原物的馬（二者是有分別的！）或者葉青先生提出這樣的遁詞：我所描出『無角』、『有鬣』……的馬，只是真馬，與原馬（原物的馬）相符合，而不即是原馬自身。這麼說也好，可是我的話又說回來了，請你於你所說與原馬相符合的真馬以外，另拿一個原馬給我看。若你拿不出，則你所說的真馬——『無角』、『有鬣』……的馬，亦不是真馬，因爲，你沒有原馬以驗其符合。先生，你用盡吃奶的氣力，寫了一篇篇，笑文和圖式弄上許多結果，你所描出的，既不是原馬，又不是真馬，到底是什麼馬呢？你描出這個既非原馬，又非真馬的馬，到底是針對什麼問題而給以解答呢？我說你未曾摸着問題在那裏，難道你還有什麼辯詞不成？這是很顯然的，我並未說你所描出『無角』、『有鬣』……的馬是幻馬（幻覺的馬），只說它不是原馬；而在感覺論與原物符合說之下，它是必然的要成爲幻馬。

懶得了原物是不能認識的這一點，便知葉青先生的冗文全是廢話，用不着再去細駁。冗文中說來說去，總不外把認識中的物即當了原物。這是葉青先生的根本謬誤處。例如他說：『以外物的反映與外物的本身對照』（葉作上，二二六頁）又說：『把馬的概念與馬的實物對照』（同前）却不知所謂『外物的本身』，『馬的實物』，都是在認識中的。他又說：『原始人對於馬的認識，完全是寫實』（葉作上，二二七頁）却不知道離了認識，『實』先沒有，還寫什麼？他又說：『凡人所研究的一切對象，都因為它有影響於人』（葉作上，二二九頁）却不知道『它有影響』，依然是人的認識。他又說：『直的竹竿是原物』（葉作上，二三一頁）却不知道『直的竹竿』亦在認識中。他想駁倒『認識是一造官司』及『主張感覺論便有所謂原物』的說法，完全是無益的企圖。

至於他爲要反駁我所說『科學家的研究求無止境』的話，而寫出的一段文章，簡直可以說是牛頭不對馬嘴。我的話，意在證明沒有原物，（再生創刊，二一一—二二頁）不在證明萬物的變化不息。他乃以在所謂『漸變』中的『相對的靜止和停留』來反駁我。（葉作上，二三二頁）這駁的是什麼？不但未曾摸着問題在那裏，實在連我的文句都沒有讀通。若把問題拋開不講，專就他的本文來看，無非就是所謂新唯物論那一套。先生，你要宣傳唯物論，何處不可以爲什麼遇着毫不相干的題目，也來胡扯一頓？這裏不是批評新唯物論，他所寫出的一套，有沒有一點理由，姑置不論。但其中有幾句話，我不能不摘出來問問葉青先生。他說：『然而他居以爲在這個時代中科學家研究的無止境是由於追隨自然之變化故』（葉作上，二三三

頁)先生,你看見誰在這裏的『以爲』他接着又說:『我以爲在這個未變質的時代中,科學的進步是因爲科學家不能一舉而把已定質之自然,認識無遺。』(同前)『科學的進步』是事實,『因爲科學家不能一舉而把已定質之自然,認識無遺』却是葉青先生的『想當然爾』——假定。先生,那麼你不是用假定反對事實麼?

還有一件,在這裏指駁一下。葉青先生時常提到『反映』這個名詞,以爲認識是一種反映,如鏡之照物然。(葉作上,二二四頁)這個見解非常謬誤。原來,鏡之照物,有個第三者——我們在旁邊看着才知道反映外物,外物被鏡反映。若在鏡的自身,是不知道這些情形的,因此,它不能作『反映』的主張。(東萊按:羅素亦嘗喜歡以照像來比擬知覺,但穆耿則批評之,以爲此乃 *infer* 而不是 *refer*。與此所說正同。)所以,人之認識外物,縱然與鏡之照物的情形相似,然在人的自身,『反映』的主張仍然不能成立。況且認識是否與鏡之照物相似,則更是問題。主張認識爲反映的,本是唯物論,葉青先生不過代爲傳佈而已,那麼,唯物論的謬誤也就可想而知了。

(五)用與真 關於真偽的標準,東萊先生贊成唯用論,取效用說。但他把效用看得極深:『效用就是價值的實現;』認識亦只是一種實現。(『新哲學論叢』,一〇頁)葉青先生以爲這是『把價值判斷誤爲真偽判斷。』(葉作上,一〇一頁)我因爲葉青先生不知道他這種意見早就有人說過,東萊先生認爲『不徹底』,特摘錄東萊先生的話以答復他,說他這種批評正是犯了東萊先生所說的『不徹底。』(『再生創刊』,二

七頁）他見了我的答復，知道他自己的意見早被東蘇先生駁訴過了，不好意思，於是硬說他正因為不以東蘇先生爲唯用論（他譯實用論——照註）辯護爲然，「所以才提出價值判斷與事實判斷的差別性來。」而說我之錄出東蘇先生的話「一字不添的作答復」是未了解他的意思。並說東蘇先生把「甲大於」和「甲是好的」兩個判斷統一於「工匠的加工」一點，「根本淺薄。」（葉作上，二三五頁）葉青先生事實的經過果如你所敘述的麼？那麼你當初爲什麼不把你現在所說東蘇先生的「根本淺薄」處一併給以批評，而一定要等到見了我的答復以後，才指出來呢？我們鄉間有這樣一段笑話：一個不識字的假裝識字，手拿一本書觀看。對面來了一個識字的先生見了，說：「你把書本拿倒了。」不識字的答道：「我知道倒了，但我是拿着給你看的。」葉青先生護過的本領真可與這個不識字的並駕齊驅，可惜於忠實兩字上欠缺了一點！這只是葉青先生個人品格的問題，我不計較。且看他把「根本淺薄」加於東蘇先生以後，對於價值判斷與事實判斷的差別怎樣說明。他道：

「價值判斷是人對於事實之主觀的感覺，乃即他所說的「意謂」。事實判斷雖亦由於「心的加工」，把素樸的事實化爲條理的事實」的結果；但條理的事實依然是事實，人只是用他的認識能力從素樸事實渾沌之中，去清出其固有的條理而已。所以這種「加工」並沒有「把事實化爲意謂。」（同前）

啊，想來這就是根本深厚字典上應該把淺薄兩字刪去，告訴你吧。是好的「與」大於乙，都是「甲」的意謂。

這種意味由於人的認識而成立。『甲』自身原是一個渾沌，沒有意識可言。有了意識，乃生價值，因為它能滿足生活的要求。但意識不是主觀的麼？不是的。上面說過，意識由認識而成立。認識乃是心與其所對的材料——『甲』之融合，換言之，即工匠加工於『甲』的上面。所以認識是主客合一的。意識用認識而成立，所以亦是主客合一的。認識就是判斷。所以判斷就是工匠加工於『甲』的上面，把渾沌的『甲』化爲意識的『甲』。由意識生價值。不經判斷，則『甲』只是渾沌沒有意識，也沒有價值。東萊先生說：『凡判斷都是價值，』理由就在於此。既然凡判斷都是價值了，則『甲是好的』與『甲大於乙』這兩個判斷，澈底的說——從經過工匠的加工這一點來說，都是價值判斷，原沒有絕對的分別。若把這兩個判斷的分別認爲絕對的，便是不澈底的見解了。然則這兩個判斷果真全沒有分別麼？當然有分別。『甲是好的』這個判斷的普徧性較小於『甲大於乙』這個判斷的。但這個分別的原因，在於工匠，而不在于『甲』。假如諸多工匠所要求的『好』性質，分量全相同，則『甲是好的』這個判斷的普徧性，並不在『甲大於乙』這個判斷之下。分別既只在普徧性的大小，而且隨工匠以爲轉移，可見不是絕對的。葉青先生，你說：『人只是用他的認識能力從素樸事實渾沌之中清出其固有的條理而已，』既是『渾沌之中』，又那裏有『固有的條理』？所謂『清出』，不就是認識判斷。『工匠的加工』，把渾沌的事實化爲意識的事實麼？若說『這種加工』並沒有把『事實化爲意識』，試問『條理』從那裏來？若說『固有』，試問你如何知道？若說由於『清出』，試問『清出』與認識判斷，工匠的加工，『把事實化爲意識』，有何區別？才說『清出』，即是『工匠的加工』；才說『工匠的加工』，即是『把事實

化爲意識。』若『沒有』把事實化爲意識，『便沒有判斷。』然則，葉青先生，你所說的事實判斷，究與價值判斷有何絕對的分別？東萊先生把二者統一於『工匠的加工』這一點上，你却拿『一母所生之子女的性別』來相比，（同前）到底誰是『根本淺薄』？東萊先生所說的『不澈底』到底有什麼不對？還有應請你說明的：你在『價值判斷是人對於事實之主觀的感覺』之後，接上『乃即他所說的』，意謂『這個』他』究竟是誰呢？東萊先生不是曾經明明說過『意謂不是主觀的』麼？（新哲學論叢，二〇頁）

照以上所說，事實判斷與價值判斷沒有絕對的分別，而價值的實現即是效用，則真與用當然是分不開的。用之實現，便是真之成立。而這個實現就是認識。效用由認識而實現，這就是東萊先生用做真偽標準的效用。這樣意義的效用，可就與通常膚解的效用大不同了。通常所謂效用，乃是既成的客觀所給與於主觀的利用。東萊先生所謂效用，則要由認識去實現它，所以不是既成的，認識是一種主客合一的活動，所以效用不是立於主觀之外，而給與主觀以利用，乃是主客合一的。他說：『倘若視爲極精深，則必以爲效用的實現不是能認識的，主觀對於所認識的客觀爲浮淺的利用，而必是能認識的主觀直入所認識的客觀，以體契而成其認識作用』（新哲學論叢，九頁）這幾句話可算把他的所謂效用解釋得非常明白了。雖則效用是一種結果，以效用判真偽，即是以結果判真偽。但所謂結果，是就認識而言。認識活動是一種歷程，效用則是這個歷程的結果。東萊先生又說：『認識既不是靜的外觀，當然是動的體驗』（同前）於是認識與行為知與行成爲合一的了。效用既是認識的結果，同時亦即是行爲的結果。東萊先生在『一個擁形的

哲學』的結論裏，第一條標題爲『思維與認識即是表現生命』(Knowing is living) 並加解釋道：『這句話的意思是主張認知作用的歷程就是生活歷程的表現。』(新哲學論叢，二〇頁) 可見認識即是生活。總合觀之，認識，行爲，生活，這三個名詞，在東萊先生用來，是表示一件事，而效用則是這件事的結果。在這裏，東萊先生的主張確與唯用論不全相同。既然他自己的學說已經組成了一個獨立的體系，則這個不同亦是當然的。葉青先生『死守一先生之言』的根性太深了，對於任何一種學說，不是籠統的接受，便是整個的排斥，全不能有一點批評的精神，以捨其短而取其長。他繆執着幾個唯用論家的成說，以爲唯用論『只有那樣淺。他的批評』是針對唯用論的主張而發的，『我不應怪他看得太淺；便論東萊先生亦未嘗『解釋了好深。』所以我因爲批評他而批評了東萊先生。(葉作上，二三六—二三七頁) 葉青先生，姑無論在東萊先生解釋中的唯用論與在你批評中的唯用論，究竟深淺不同。就算是同的，我也只因爲批評你而批評了唯用論，並未批評了東萊先生。因爲東萊先生的解釋，主意是在介紹他人的學說，不是提出自己的主張。你與東萊先生同樣淺看了唯用論，我爲什麼獨批評你而不批評他呢？因爲對於唯用論，他還有個深的看法，你却沒有。不錯，他是吸收唯用論以鑄成自己的雛形，你則是批評，如你所說。(葉作上，二四〇頁) 但你在『二十世紀』上，大標其『東萊哲學批判』的題目，便應以東萊先生自己的哲學爲對象，不應以唯用論爲對象。縱使因爲東萊先生吸收了唯用論而批評唯用論，亦應以被東萊先生深看的唯用論爲對象，不應以被東萊先生淺看的唯用論爲對象。唯用論不是東萊先生的哲學；被東萊先生深看的唯用論才

是東萊先生的哲學。葉青先生，你亦會『鸚鵡學舌』的說：『我們權衡一種學說，應該就學說論學說。』（葉作上，二二七頁）爲什麼標起『張東萊哲學批判』的題目來，實際上連東萊先生哲學的體系未曾摸著，胡亂把唯用論當了東萊先生的哲學，並且譏評東萊先生深看了唯用論呢？我之不批評東萊先生而批評你，說你是『淺人不可以語深』，就爲這個。難道還還有什麼不應該的麼？

葉青先生更是異想天開：先在我的批評文裏，任意割裂出幾個短句，自己添上幾句，聯綴成兩小段，每段上面冠以『南庶熙說』字樣；又在東萊先生介紹唯用論的文章裏，任意割裂出幾個短句，自己也添上幾句，也聯綴成兩小段；然後，在每一段『南庶熙說』之後，配列一段『張東萊答』，以顯出我與東萊先生的說話互相衝突。（葉作上，二三八頁）其實，非但所謂『張東萊答』完全不是東萊先生的話，即所謂『南庶熙說』亦與我的話不符。好在我的批評和東萊先生的文章，都有印刷品。讀者若不厭煩，取來一看，則葉青先生的捏造，不難立即明白。這裏當然不能抄錄我們的原文，以與他的捏造文對較。在『學而時習之』這句書裏，我只須添一個『不』字在『學而』與『時習之』的中間，意義便與原文全相反，上面却仍冠以『子曰』字樣，那還算得孔夫子的話麼？葉青先生對付論敵，竟然取了『集字』的方法，亦足見『黔驢之技窮矣』。至於葉青先生說，若照我的意見，『則唯用論便於用外承認有真了』，『張東萊也認爲錯誤。』（葉作上，二二八—二二九頁）不知何所見而云然？我不明明說過『真即是有用；有用即是真』（再生創刊，二八頁）至於『唯用論並不主張有用方是真；只主張有用與真是分不開的』那句話，（再生創刊，二九頁）

前半是指明唯用論不主張用與真爲二事，後半是指明唯用論只主張用與真爲一事。既然用與真是一非二，何以又是『於用外承認有真了』呢？先生，你所說『統一』一詞，作何解？正反對立的『合』麼？這裏恐怕不適用吧！

我說唯用論的所謂用，東萊先生看得很深，葉青先生看得太淺。葉青先生提出三點，請我注意。（葉作上，二四〇—二四一）第一點，我已於上面說過了，不必再說。第二點，亦如上面所說，用與行不過歷程與結果之差，並非兩事，說『東萊先生把唯用論變作唯行論』，『絲毫』用的氣味都沒有。（葉作上，二四〇頁）完全不對。第三點，東萊先生融合唯用論以建立的認識論，是由認識去創造真理，葉青先生所謂新唯物論的認識論，是由認識去感覺真理。（感覺真理這句話本不通，然依感覺論應當如此說。）兩者絕然不同，東萊先生有什麼法離開前者而到達後者？葉青先生硬以後者混充前者，真可謂極強拉比附的能事！

若夫葉青先生的飛越的推論，我原認爲極可笑，不值細駁。不料他竟以爲我『駁不了它』，堅請『賜筆一駁』。（葉作上，二四二頁）我且以如下的幾句簡單話駁它一駁試試看。（駁文與葉作上，二四一—二四二頁上面附註對照）在葉青先生的推論裏，所謂效用乃是『浮淺的利用』，完全不是唯用論——被東萊先生深看的唯用論所謂效用。科學的效用是科學認識的結果——由科學認識之活動而實現的價值，不是科學的應用。也就是『三字安得太不合。況且科學的應用亦不限於生產，當然不能說『科學便是生產的產物』。這樣如何能『證明』所謂『社會唯物論之真實』呢？至於『事實者思想之母』，『開始只有行

事，『事實在於思想以前』這些話，更是不能從唯物論推論出來的，因為這些話與唯物論的主張根本不合。

葉青先生還提出了三個問題。（葉作上，二四二—二四四頁）依我看，都是毫不成問題的，用不着答。但恐葉青先生又以爲我『駁不了它』，祇好簡單答之如下。答第一問：便依你說：『行是且感覺，且思維；且思維，且感覺。』（葉作上，二四三頁）這與『向內追求……以明宇宙的實際的主張並無『不相容』（同前）因爲，向內追求其出發點是感覺，而感覺、思維、相伴活動的進展，必然到達向內追求，否則無以明宇宙的實際。雖則感覺、思維、相伴活動，思維究居主位；而且宇宙的真際是倚靠向內追求的思維而得，不是倚靠感覺而得。既然，我爲什麼『沒有』把捉着『張東蓀了』呢？答第二問：在東蓀先生的所謂認識——知行合一的活動——裏含有主觀的、先驗的、要素，所以他的認識論斷不會『流於經驗論』（葉作上，二四四頁）至於日常經驗，雖亦是『認知』，却是低等的『認知』——常識。不能便算哲學；『把哲學看作是反常識的』，其沒有『錯誤也就不言可知』。再，『由他的生活歷程中表現的日常經驗』一語（同前）純全是唯物論的話，應改爲由他的日常經驗表現的生活歷程；否則與『認知作用的歷程就是生活歷程的表現』那句話的意思，全不相合。不信，請你再把『新哲學論叢』的二〇頁翻出來看看。答第三問：在動的體驗裏及由這種體驗而實現的效用裏，都含有主觀的、先驗的、要素，所以主張以效用定真偽，與主張認識的起源由於經驗，而不成於經驗，其間毫沒有抵觸。這些問題既經解答，葉青先生便再無餘地強拉新唯物論以比附唯物論。

及融合唯用論的東萊先生哲學了。東萊按：在這一段內討論價值判斷與事實判斷之分別，就唯物論來講似乎不應該承認二者不同，而應該主張沒有價值。因為唯物的世界中不會有價值的，並且不應該主張有主觀的感覺，因為按唯物論立場必須以為感覺是客觀的。如另有主觀的感覺，另有價值（在事實以外），則不成爲「唯」物了。乃變爲二元論了。一切唯物論皆有此二元論的難關，只是論者不查而已。

（六）康德的立場及現代哲學的趨勢 哲學超重認識的研究，雖自洛克的『人類悟性論』開其端；這種研究到著精密完整的地步，認識論卓然成立，在哲學上佔著極重要的地位，浸浸乎有代替全部哲學之勢，却是康德的大著『純粹理性批判』出世以後的事。由這一點，我們簡直可以說，真的認識論完全是康德建立成功的。人人知道，康德的『純粹理性批判』是批評理性論與經驗論，捨短取長，給以調和。但他確有他自己獨特的立場，並非依違兩可于二者之間。康德自己獨特的立場是什麼？就是他的先驗方法（*Transcendentale methode*）。什麼是先驗方法呢？他從知識自身裏，發現先驗性（*Apriorität*），用先驗性做基礎，以論證知識的普遍必然性（*Allgemeine notwendigkeit*）。『先驗性』之『先』不是時間上先後之先，乃是先於經驗的意思。離經驗而獨立，由經驗而顯現，所以先驗性不是一種事實的存在（呈現於意識）。知識的普遍必然性——法則性完全以這種先驗性爲基礎。所以法則性亦不是一種事實的存在。理性派與經驗派有一個共同的大誤點：他們都是拿事實觀的眼光去看法則性。雖則經驗派以事實的集合爲法則；理性派以天賦觀念爲法則；然在把法則看做事實的存在這一點，兩派是相同的。惟有康德把法則

歸之於先驗性，法則乃成爲離事實而獨立，由事實而顯現的東西。認識論所研究的，就是知識的法則性及爲法則性基礎的先驗性。所以認識論的領域與心理學的領域絕然不同。後者是經驗的，前者則是先驗的。這是康德的偉大的發現。康德之所以真正與理性經驗兩派都不相同的自己的立場，即在於此。他的所謂先驗性，固然不是經驗派的所謂感覺，亦不是理性派的所謂天賦觀念。因爲，那些都是心理的事實，而先驗性則不是事實。在僅看見材料而不看見方式這一點，康德固捨經驗論而取理性論；但在僅看見心理的事實而不看見先驗性這一點，康德則於經驗論與理性論都無所取。然而葉青先生理會不到這些，反將本體論上的二元論與認識論上的康德立場，攪做一團，說康德「一隻腳踏在觀念論的陣營，一隻腳踏在物質論的陣營，恰像蝙蝠一樣。」（葉作上，二四六頁）這對於康德，可謂茫然無知。

誠然，康德的認識論一方面置重主觀先驗性，他方面容認物自身（Ding an sich），所以有些人說康德哲學帶有二元論的色彩。但這只是說由康德的認識論推到本體論，可以這樣看法，並不是說康德的認識本身即是二元論。康德以後的哲學，又由認識論轉到本體論，從本體論方面發展康德。而最有勢力的一派，就學由於破壞康德認識論中的物自身這個概念而建設成功的唯心論。這派唯心論到了黑格兒，可算盛極一時，風靡全世。但是，物極必反，月盈則虧。黑格兒死後，他的學派內部，因一特殊問題，起了唯心論與唯物論之爭。而當時的自然科學雖其研究未如今日之盛，却亦有諸多發現與發明，加之馬克斯（Marx）恩格斯（Engels）這班人利用唯物論以達其社會革命的目的；於是唯物論猛烈拾起頭來。『然而這只是一

種日落之前的夕陽反照。』一八六〇年斐霞 (Fischer) 著『康德論』學界的注意再集中於康德。『返於康德』的呼聲一時騰起。接着一八六六年朗格 (Lange) 的『唯物論史』出版，對於披猖一時的唯物論，下決定的斷案；同時與康德哲學復興以有力的機會。這樣一來，康德哲學又在思想界發生極大的勢力，研究康德哲學而力求發展它的學者，風起雲湧。結果，便產生了『新康德派』。自那時以後直到晚近，科學的研究越發進步，尤其是物理學得着驚人的奇蹟。一八九五年X光線發現；一八九八年鐳 (Radium) 發現；一九一九年相對論證實。物質破產了，唯物論——不管新的也好，舊的也好，——更沒有立足的餘地。哲學一般的趨勢注重認識論，從認識論上建立唯心原理，這正是康德的立場。徧歐美各國，只要是純正的哲學家，幾乎大多數都可加以『新康德派』的頭銜，他們亦樂於公然以『新康德派』自居。其餘少數的哲學家，依或種觀點，亦可以說帶有康德哲學的意味。所以有人說：『康德以前的哲學不過是康德哲學的緒言；康德以後的哲學則是康德哲學的跋語。』(紀平正義著，認識論，二九版，一七二頁) 雖然如此，最能謹守康德的立場而使之全底的，還應推德國的西南派與馬堡派。前者的代表人物為文德班 (Windelband)，李卡特 (Rickert)；後者的代表人物為柯亨，那托樸 (Natorp)。一言以蔽之，現代哲學的新趨勢乃是康德思想的復活。只有那少數想用哲學做革命工具，崇拜馬克斯和恩格斯的人，還在那裏拾取他們的牙慧，明嚼他們編就的一套謊話。葉青先生所敘述的 (葉作上，二四五—二四八頁) 則是那套謊話的一節，全然不是事實。據最近來北平的德使演說，馬克斯派的一套謊話，在德國本國裏，早就沒有人掛齒了；却是中

華民國有些先生們，放着德國別的學問不講，鎮日價講馬克斯，奇怪得很！（撮其大意。原文見天津大公報，日期忘了。）真的，奇怪呀！然而中國的人究竟不盡像這樣無聊，也還有瞭解世界學術大勢，吸收新思想，以自謀建樹的。東萊先生便是迎着康德思想復活的潮流，發展康德，濡筆寫康德哲學跋語的一領袖。至他所說「保持幾分二元論傾向」的話，不過借用本體論上的名詞以形容他的認識論罷了。葉青先生竟因此認東萊先生爲真的二元論者，雖則意存嘲罵，却是上了東萊先生的當。果如葉青先生所說，則東萊先生還著有「認識論的多元論」一文，豈不他又成爲多元論者了麼？

（七）先驗方式與知識 知識是有普徧必然性的。知識的普徧必然性，完全建築於康德在知識自身中發現的先驗性。這種先驗性只是一種架格，沒有什麼內容，所以又叫做先驗方式（*Apriori form*）。具有普徧必然性的知識，就因其方式是先驗的，而不關其內容如何，沒有先的方式，知識便沒有普徧必然性，因而不成爲知識。例如因果關係是一種先驗方式，所以有普徧必然性。若我們把牠看做經驗的——由經驗而得，它立刻失掉普徧必然性。無論它在過去曾被反覆經驗若干次，只能說直到今天實是有效，不能說到了明天還應有效，因爲明天尙未被經驗。所以我們不承認知識則已，承認知識，便不能不承認先驗方式。雖則我們不和康德一樣把先驗方式列爲固定的若干種；我們却是毫無疑義的肯定先驗方式，因爲我們是毫無疑義的肯定知識。葉青先生則與我們不同，一方面承認知識，他方面却否認先驗方式。可見他的所謂知識是沒有普徧必然性的。這且不管；先看他所否認的。是那幾種先驗方式。第一，他否認時間空間爲先驗

方式，說時間空間是從物質的運動與佔據抽出來的，它們『不能離開物質而存在』相對論證明了這層。（葉作上，二五二頁）在這裏，葉青先生以為，時間空間若是先驗方式，則必『能離開物質而存在』這可說完全不懂先驗方式之為何。其實，先驗方式根本就不是一種『存在』，前面已經說過了。時空要變為『存在』，當然不能離開經驗的材料——假定為物質。但物質之得成為物質而存在，斷不能離開時空這兩種方式。說馬，便有馬的空間上佔據；說馬走，便有馬走的時間上佔據。沒有馬的空間上佔據，馬便不存在；沒有馬走的時間上佔據，馬走便不存在。必須以經驗的材料嵌入於先驗的方式——時空中，物質乃得存在。換言之，方式與材料，必須融合為一，乃有具體的存在。我之發問：『離時空的物質又是可想像的嗎？』不過指明經驗的材料——物質不能離開先驗的方式——時空而已，並沒有絲毫主張時空能『離開物質而存在』的意思。葉青先生，你鄭重的援引相對論以證明時空『不能離開物質而存在』，到底是針對着什麼？這不又是『向空射擊』麼？若說我『這話問得十二分可笑』，則你所說『無物質的空間時間是不可想像的』（葉作上，一一一頁）那句話的可笑，也不能是十分之九釐吧！請注意這點：我雖未曾主張時空能離開物質而存在，却亦不承認時空是從物質中抽出來的。然則時空從那裏來呢？從先驗界來。葉青先生則根本否認先驗界以為時間是從『物質的運動』抽出，空間是從『物質的佔據』抽出，殊不知在經驗上，運動與運動的時間，佔據與佔據的空間，都是同時俱來，絕對不能分出誰先誰後，那麼，當然不能斷定從誰抽出誰。你可以說從運動抽出時間，從佔據抽出空間；我却可以說運動必依靠於時間，佔據必依靠於空間。你

可以說『把從物質中抽出的東西作爲物質存在的條件完全倒果爲因』（葉作上，二五二頁）我却可以說把物質存在的條件作爲從物質中抽出的東西，完全倒因爲果。葉青先生，你能有什麼方法，來肯定你所說的和否定我所說的呢？若你說時空是人對於物質的觀念，『物質自身沒有所謂空間和時間，它只是佔據和運動』（同前）你便假定了一個離開認識主觀而獨立存在的純客觀物質。這非但爲認識論所不許，亦爲你所提及的相對論所不許。相對論有一個重要點，就是『觀察者』。你所假定的純客觀物質——物質自身，是沒有觀察者的啊！老實告訴你吧。『物質自身』是烏有的。物質是被人認識的物質。（這當然不是說真的有什麼物質被人認識了。而被人認識的物質斷然離不了先驗方式——時空。先生，你說『事實上並非先有時間，空間，而後有物質，乃是先有物質』（同前）先有什麼樣的物質呢？是離開時空的麼？那麼，你是怎樣認識的呢？沒有兒子的母親，你曾經見過，自然不難想像；離開時空的物質，從來沒有人見過，怎樣想像呢？這是什麼譬喻（同前）好常識，說給常識大家聽吧！我問：『相對論證明了這層嗎？』所謂『這層』就是指離時空的物質。你說了許多，到底相對論證明了離時空的物質沒有到底誰『缺乏推理能力』（同前）主張『先有物質』的是人，主張『物質自身』如何如何的也是人。這請經驗論者『弄清楚一點』（葉作上，二五三頁）再者，我還要問問葉青先生：你提到相對論證明時空『可以統一』，這個統一是可以不要『觀察者』的麼？

其次，葉青先生否認的觀念與因果觀念爲先驗方式。這就他的全部議論，隨處可以看出。其實，這兩

者都是先驗方式，沒有絲毫問題。經驗上的事物是個個獨立的，沒有什麼數的系列。數的系列完全是由於我們的先驗方式——數的觀念，聯合個個獨立的事物而成。前面所舉橘子的例，可以略見一斑。因果觀念也是一樣。我們若不是先驗的具有因果觀念，則決不能把經驗上相伴出現的兩件事聯成因果關係，但要詳細的論證，非另撰專篇不可，這裏姑且放下。人們不思維則已，思維時，必依數與因果這兩種觀念以行。離了這兩種觀念，思維便不可能。例如思維一朵花，便有『一朵』和花的前因後果的觀念。我說現代以前的人不會離了數理與因果律的格式而思維，（再生創刊，三二頁）就是這個意思。他們所用的數理與因果律，當然只是『一點根源』，不及近代的精密，我已說得明明白白。（同前）而葉青先生竟把作現今科學上精密的數理與因果律看了，說了一大篇反駁的話。（葉作上，二五三——二五五頁）『這出於有心麼？抑無意呢？若是有心，則手段卑劣，不言可知；若是無意，則理解力之薄弱，真令人不堪想像，那就根本不應該多嘴，只可以埋頭讀書。』（葉作上，二五八頁）至我說思維與人類以俱始的話，所謂人，當然是指能認識的人。不能思維，便不能認識。思維當然與能認識的人以俱始。若夫以語言當思維，（葉作上，二五四頁）根本錯誤。思維是意謂，語言則是符號。符號只能代表意謂，而決不即是意謂。東萊先生論此甚詳，（新哲學論叢，三〇一頁）這裏不具引。

葉青先生既否認先驗方式，自然要主張洛克心如白紙之說。我摘抄金子馬治的話以為反駁，是非常適當的。乃葉青先生說，心如白紙之說及他自己的意思，只『否認先天觀念，並未否認認識能力。綜合與判

斷乃是認識能力活動的過程。(葉作上，二五九——二六〇頁)殊不知，沒有沙袋不能綜合沙礫；沒有棋盤不能綜合棋子；沒有身體的格局，不能綜合無數的細胞。認識上的綜合活動，完全是先驗方式的所爲。沒有先驗方式，便沒有綜合活動。說妥當點，綜合活動自身即是先驗方式。洛克一方面主張心如白紙，他方面承認『複合觀念』(Complex idea)當然未曾否認綜合活動。這種活動是不能否認的，否認了綜合活動便無異於否認了認識，因爲認識即是綜合。然而洛克的經驗論的不徹底，即在於此。他是『以經驗論始而以理性論終』因爲他承認了綜合活動，便無異於承認了先驗方式。然而未曾理會到這些的葉青先生，以爲只要承認認識能力以說明綜合活動，便無須要有先驗方式。却不知演着綜合活動的認識能力即是先驗方式自身。不過換了一個名稱罷了，先驗方式不是死的，它能活動——綜合，它即是活動。不信，請把康德的『純粹理性批判』取來看看。否認先驗方式而又承認認識能力與其活動過程——綜合，正和否認八兩而承認半斤一般。這是多麼矯強，多麼可笑啊！至於說：『認識能力是絕對的後天，沒有絕絕的先天。』這是站在整個的歷史上的觀察。(葉作上，二六〇頁)在這裏，葉青先生假定了：歷史上有個時期，全人類中的人都沒有認識能力。姑無論是否確有那個時期，是否確有那樣的人類，尙是無從證明的問題。就算是有的，既然全人類中的人都沒有認識能力，何以後來忽然又有了呢？若說是學習——經驗，但是從誰學習呢？可見這種議論完全是獨斷的，認識論斷然不許。(東萊按：須知洛克之說，只是一種溫和的經驗論而不是唯物論。他不但主張人心內的都是外來的，並且還想說明有若于是不能永證於外界的。可見洛克之說絕

對不能爲唯的論張目。康德在洛克以後，倒可以說洛克啓發了康德。論者取洛克以駁康德，未免顛倒了。最後有應附帶說一下的。葉青先生承認本能而否認具體的本能，向我問道：沒有具體的本能，就是取銷本能麼？（葉作上二五九頁）沒有具體的人，『人』便不可想像；沒有具體的桌子，椅子，『桌子』，『椅子』便不可想像。具體的本能，誠然不容易將其種類與數目一一列出，但有一二種是已經被心理學家認定了的。先生，你是研究過行爲派，讀過郭任遠的書的，請再把華德生（Watson）的 *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist* 取來看看。還有羅素是最相信行爲派心理學的人，在他的『心之分析』（孫記）裏，會有關於具體的本能的指點，你也不妨看看。若心理學家絕對不能認出一種具體的本能，他便不能主張本能了。

二 本體論

（一）近代哲學上的本體論 自從康德建立了精密完整的認識論以後，哲學的研究專注意認識方面，從來的一切哲學問題都要從認識論上得到解決，本體問題亦不能例外。從前，本體論在哲學上佔着極優越地位。現在情形變了，它不但不能再佔着從前那樣優越的地位，並且不能與認識論平等；說極端點，我們簡直可以把本體論作爲認識論的一分科看待，沒有獨立部門的本體論。這是近代哲學的趨勢。東萊先

生的哲學就是顧着這個趨勢的。他由認識問題的研究，以解決本體問題。他的所謂本體，與唯物論玄學的大不相同，乃是從認識作用顯現出來的。所以他說：「認知作用本身即是以表示宇宙本體。」（新哲學論叢，二頁）因此之故，東萊先生的本體論是納入認識論之中而成爲認識論的一分科。葉青先生不明白這點，反說：「不同是一回事，本體論總是有有的了。」（葉作上，二六二頁）先生，既然因爲本體的不同而本體論成爲認識的一分科了，「有的」是什麼？「贊同」云云，「護步」云云，何所據而云然？不要做夢吧！

科學的職志在於研究現象這是哲學家 and 科學家所公認的，我引柏格森的話，聊資證明而已。葉青先生不管這個引證對與不對，竟指我爲「把政治上的多數表決用於哲學中來」；接着說出一大篇，無非發揮這個題目。（葉作上，二六二—二六三頁）這不「完全是牛頭不對馬嘴」，他在這個牛頭不對馬嘴之後，又說了一大篇，結論是：科學是研究本體，「電了在這時……可說是根源。」（葉作上，二六四頁）但在小註裏註明，這個根源「是暫時的。」（同前）根源有個「暫時的」麼？「暫時的」還算得根源麼？那麼，一株樹的根子是暫時的；一道水的源頭是暫時的；兒子的父親和母親也是暫時的。豈不成了笑話！況且科學明知「這是暫時的」，要它何用？它和研究根源的目的有什麼相干？玉未掘出，亂石也可以抵當的麼？老實告訴你吧！科學若以研究宇宙本體爲目的，則它決不會要電子這種暫時的根源。科學之設有電子，乃是用爲一種最高原理，以管領一切現象。這就顯得我所說「科學並不以電子爲宇宙的本體，乃只是用電子來說明宇宙的現象而已。並且科學亦不把電子認爲最後的東西」那些話，（再生二期，一頁）最合於科學；而

葉青先生的說法，完全是唯物論玄學的見解，與科學不相干，他不但絲毫未能駁倒我的話，反而爲我證明是確是真理。他因我承認科學從研究現象入手，便問到科學研究的『終極』。（同前）終極還不是現象，這樣的例多着哩。康德的認識論便是最顯著之一；它的入手是先驗性，終極還是先驗性。葉青先生的這一問，十足的證明他於一切學問都是門外漢。

依以上所說，離認識而獨立的本體是烏有的。在近代，科學自不待說，根本不問本體；便是哲學，亦誠如東萊先生所說：『已將追求一個終極的實體（entity）或實質（substance）爲宇宙根源，或萬有元素的思想拋棄完了。不在一切東西中求一個東西爲其根源。』科學與哲學（六九頁）只有唯物論尙在『古調獨彈』的追求這種根源，把本體論看作哲學研究中極關重要的一個部門。東萊先生的哲學沒有那樣的本體，當然沒有那樣的本體論。我說東萊先生所謂本體即是英文的 Reality，而絕不是英文的 Substantive。所以他能把現於認識作用上的『進程』即認爲實在。（再生二期，二頁）葉青先生既已明說『張東萊的本體却是這樣』（葉作上，二六六頁）却又說我是『從文字上去找尋理由』（同前）難道現於認識作用上的進程與離認識而獨立的本體，僅僅是文字上的差異不成？這且不說。葉青先生又嘲笑東萊先生這樣的本體論是『竊取』之於唯用論。（同前）融合別人學說以成自己學說體系中的一要素，怎麼是『竊取』？『竊取』便算做批評的理由麼？先生，你在這裏也說人家竊取，在那裏也說人家竊取，實則，你只够上一架播音機器的資格，連竊取還不能哩！至你對於唯物論所謂本體，說了一大段話，（葉作上，二六七頁

() 好像煞有介事是的；我只反問一句：你是怎樣認識的？

東萊先生在『哲學ABC』一三頁裏譯 reality 爲本體；接着說：本體又可名曰實質 (substance)。這是敘述，古代的哲學對於這兩個名詞有時通用，不甚加分別；並非表明他自己的哲學是如此通用的。不信，可以將原文取來看。葉青先生乃據此說東萊先生『確是把 reality 作爲 substance』。(葉作上二六七頁) 豈不是連文句都沒有讀通麼？古代哲學所以有時通用這兩個名詞而不甚加分別的，亦自有其理由。只有本體才是實在——最後的實在。若不是最後的實在，決不能成爲本體。例如假定品質爲本體，則只有物質是實在；其餘一切由物質構成的動、植、礦等物都不是實在，所以它們都不是本體。葉青先生『連這點都不曉得』，憑他的不澈底的見解，在這裏妄加分別；並把動物和礦物都認爲實在。(葉作上二六七——二六八頁) 先生，到底誰是無知識到可憐程度呢？(東萊按：reality 與 substance 之異同，純看其用法而定。在古代哲學本只有 substance 的問題。所以 reality 即等於 substance，二者完全同義。到了後來，實在的不限於本質的了，二字便有些不同。這完全是概念的變化。須看上下文而判定，不可一概而論。)

(二) 物質是不存在的 這裏所謂物質，是依照唯物論玄學所說，爲一種離認識而獨立的純客觀實體。在現代新物理學之下，這種東西實無存在的餘地，前面已經說過。任何一個真正的哲學家或科學家都不承認這種東西存在。只有用哲學做社會革命工具的一輩奸人，還在襲用唯物論玄學，堅持物質存在的

主張，以維持其社會唯物論的理論。所謂新唯物論，乃是這輩好人編製的一套謊話，而葉青先生則爲崇拜並宣傳這套謊話的一人。所以，雖則我在前作裏已將物質破壞無餘（再生二期，四——九頁）葉青先生猶不肯承認，提出種種似是而非的證據，來和我強辯。不得已，祇好摘要答覆一下。

第一 葉青先生援據認識論。葉作，上二六九頁）自我看來，他的所謂認識論，乃是預先設立兩條假定作爲『定理』，再由這兩條『定理』演繹出物質的存在。其實，這兩條『定理』自身根本就不成立，因爲它們都是假定，並無實際經驗的證明。『定理』自身既不成立，何能用它去做別種東西——物質存在的根據呢？所以葉青先生的這個援據是無用的。

第二 葉青先生援據幾個科學家的話。誠然，科學家時常使用到物質這個名詞。但他們使用時，原有一定的範圍與一定的意義，不是唯物論立學家所能任意移用的。『因爲一離了原有的範圍就立刻改變其原有的意義。』這一層，東蘇先生在『科學與哲學』（二九——三二頁）上說得極清楚，這裏不具引。葉青先生的這個援據，正是犯了移用科學上的概念到立學上之弊，所以也是無用的。

第三 葉青先生援據實際經驗。他說：『須知物質是作用於感覺器官的東西，若只是片面的感覺器官，沒有作用於它的感覺對象——物質，即赤壁，（他仍取赤壁做例，——照註）那也不會發生印象。』葉作，上二七〇——二七一頁）其實，只有感覺印象才是我們的直接經驗；赤壁是印象；感覺器官也是印象。直接經驗的真相，不過在某種境況之下，由感覺器官這個印象產生赤壁這個印象而已。至於感覺器官印

象背後的感官，赤壁印象背後的赤壁，以及後者對於前者的作用，都是由於我們的認識作用——思維構造成功的。它們自身都不現於直接經驗，所以它們的存在完全倚靠於認識；離了認識，它們便不存在。即如葉青先生根據赤壁印象以推測赤壁及其對於感覺器官的作用，這便是一種認識。而赤壁及其作用則倚靠這種認識而存在，先生你不是說過『印象必有被印象者』這句話麼？（葉作上，二七〇頁）由這句話已足表明『被印象者』完全是你的一種推測，所以說『必有』而絕不是你的直接經驗，更不是不倚靠你而存在的。因為，它的存在是倚靠於『必有』而『必有』即是你的認識呀！至你把赤壁——感覺對象換成人，引用耶路撒冷的一段話，以證明赤壁『不依靠人們的赤壁的印象而獨立的存在』（葉作上，二七一頁）我只簡單的答覆於下。耶路撒冷那段話所描寫的情景，你在夢中也可以遇見，然在醒後，你決不相信那個人是不依靠你的夢中印象而獨立存在的。有應注意的；在這裏，我不是說赤壁——感覺對象不存在，只是說不倚靠認識的赤壁不存在。復次，我因葉青先生持感覺論，便問他，單憑感覺所得的全是斷片的感覺張本，如何能認識一個整體？例如電子。（再生二期，四——五頁）他的答覆是：『至於我們所以能把成爲斷片的感覺構成（或結合）爲整體的感覺，乃是由於物的諸性質本自結合爲（或構成）一物的緣故』（葉作上，二七三頁）奇談，『整體的感覺』！心理學上只有色覺、聲覺、臭覺等等，這些都是斷片的，初不聞在這些斷片的感覺以外，更有個什麼『整體的感覺』？那到底是怎樣一種感覺呢？葉青先生，你能指出一個實例來麼？姑且讓一步，容認『整體的感覺』是有的。但它既由斷片的感覺構成，則這個『構成』

必不是感覺自身，而認識整體的。依然不是感覺，乃是「構成」。至於說：「物的諸性質本自結合爲一物」的話，亦屬不通。因爲「一物」並不現於直接經驗，所以「結合」只能說由人（謂人的認識）不能說「本自」。至此，葉青先生亦自知其感覺論的立場終於無法維持，於是很坦率的把東萊先生「推定」的說法承認了，說道：「我並沒有「反對東萊先生電子是由推定——思維得來的見解。」」（葉作上，二七五頁）這使我沒得再說的了。雖則他還提出了他所不同於東萊先生的兩點（同前）其實，東萊先生的所謂推定，亦是如此；在這裏，他並沒有絲毫與東萊先生不同的地方。他與東萊先生的真正不同點，依我看，倒是由推定得來的電子。在東萊先生，是認識作用的構成；在葉青先生，則是離認識而獨立存在的實物。要知道，推定即是認識，前而已經說過。所以，凡屬由推定得來的東西，都是倚靠認識而存在的東西。若一方面承認電子是由推定得來，他方面又主張電子是離認識而獨立存在的實物，那便是一個絕大的矛盾。現在葉青先生已經承認東萊先生的電子是由推定得來的見解了，我可就要問問葉青先生：你的電子實物論又將怎麼辦呢？又次，電子既是由推定得來，當然不能直接由感覺去認識它。所以，我說：「任何科學家都不會用眼見着用手摸着電子。」（再生二期，六頁）葉青先生說我這是「不得不複說張東萊的話。」（葉作上，二七四頁）誠然，東萊先生的話既是真理，我自然「不得不複說」。豈獨我任何人「不得不複說」？只有葉青先生，才「不得不複說」，所以他無往而不錯。然而真理終於要戰勝他的「頑強性」。例如他爲要反駁我的「複說」，寫了極其冗長的一段話，（葉作上，二七四——二七九頁）結論却是：「雖不一定是直接的用

手去摸用眼去看，然而是有許多可摸，可看的事實或現象作推論其有的根據的。『葉作上，二七六——二七七頁』這還不是『複說張東蓀的話麼！』至於他於照片上的映像背後認有不倚靠映像的電子，『葉作上，二八〇——二八一頁』正同他於赤壁印象背後認有不倚靠印象的赤壁一樣，『我們已經批評過，不重說。』

第四 葉青先生援據數學。他以爲數理起於物理。『凡可數的都是物；凡是物亦都可數。』電子可以計算，所以是實物。（葉作上，二八三頁）殊不知，物之得成爲物，完全是基於它的可量性。因它是可量的，它才成爲物。一個特殊的物必具有一定特殊的量。離了量，便沒有物。思想、意欲、不是可量的，所以不是物。我們是由量到物，不是由物到量。根本只有量，物是量的符號；物理是數理的表现，所以數理得施於物理而具有高度的精確性。計量，則必有單位。電子乃是科學家設立的一種單位，用以測定宇宙間一切量的現象。葉青先生既誤認物爲量的基礎，復把單位——電子實體化了，全然沒有一點是處。

至此，我們不能不得出物質是不存在的這句最後的結論了。

(三) 關係者並非物質 然而唯物論者葉青先生却還多方企圖證明物質之存在。我以關係者與關係的轉換性證明關係者不是物質，因爲物質沒有這樣的轉換性。（再生二期，一一頁），葉青先生則引原素進化論，以證物質有轉換性。（葉作上，二九〇——二九一頁）殊不知，由所謂『物質的轉換性』正足證明所謂物質，實非物質。爲什麼呢？物質既有轉換性，則它可以是關係，也可以是關係者，換言之，關係即關

係者，關係者即關係。關係是形式，關係者是質料。關係者可以轉換成關係，便是質料可以轉換成形式。你若說形式是物質，則物質沒有質質。你若說形式不是物質，則能轉換成形式的質料亦不是物質。總之，沒有絕對的關係，亦沒有絕對的關係者。它們是二而一，一而二的東西。關係既不是物質，則關係者亦不是物質。葉青先生主張『物質的轉換性，實不啻把物質之存在取銷了。這是多麼有趣的事啊！』

得了關係與關係者是一而二，二而一的，便知道我們說到其一，即已包含其他。東萊先生的架構，當然是這樣，包含着關係者的。葉青先生竟然不懂，把它看做『沒有關係者的關係。』我不得已，重加一番解釋，並未於東萊先生的本意外添加了一點什麼。『護了步』的話，（葉作上二八八頁）完全是葉青先生的幻覺。至他說東萊先生的架構說是『竊取』穆耿的關係論，（葉作上二八九頁）正同他說東萊先生的本體論是『竊取』唯用論一樣，沒有一般的價值。（以後凡遇葉青先生用『竊取』做理由的批評，概置不理。）我正因為東萊先生所謂的『格構』是穆耿所謂的『關係』，而他的架構說即出於此，才把穆耿的關係當做東萊先生的架構看待。這有什麼？『錯誤』何會『不看』什麼什麼？『沒有看到』什麼什麼？（同前）你既會說『竊取』，便應該懂得東萊先生的架構即是穆耿的關係，何以又說它是『空中的架構』？『沒有關係者的關係』呢？我說你不會懂得，要你去懂，還不是應該的麼！？

復次，我說東萊先生不會『必得贊成物質論』（再生二期，一二頁）葉青先生則引東萊先生所說『架構是具客觀性，至少對於認識的主觀有些中立的』及『我則贊成實在論』的話，以為這是『必得

『贊成物質論』的根據和事實。』(葉作上，二九一頁)贊成實在論就是贊成物質論麼？那麼，羅素及美國新實在論派諸哲學家都是物質論者了。『對於認識的主觀有些中立的，』可見架構既不是純主觀的，亦不是純客觀的。若是純客觀的，則用不着『有些』的字樣。我把東萊先生的架構認爲主客合一的東西，(再生二期，一二頁)非常正確。『同一的桌子』當然也是主客合一的一個架構。在這裏，東萊先生毫無有什麼『徘徊遲疑』；葉青先生和昔日塾師講八股一般，字推句敲的，描摹了一大段。(葉作上，二九一——二九二頁)簡直是夢中見神見鬼。他自己既不懂，反而妄加解釋；並罵人家連文句都沒有讀通，真可謂『無天於上』！

在『本體論』這個部門裏，除上面批評過的以外，尚有『相對論與物質論』一個小目，文章却也不短，可惜全部都是強拉相對論來爲唯物論撐場面，沒有細爲批駁的價值。我只用簡單的幾句話，指出兩者極其顯明的根本不同之點。即在相對論，物質是離不了『觀察者』的；而在唯物論，物質是離『觀察者』而獨立存在的。

三 宇宙論

由以上的批評，便知道，純客觀的物質，證之認識論，證之自然科學，都是不存在的。至此，唯物論已無立足的餘地；葉青先生根據唯物論，在『認識論』和『本體論』兩個部門裏，所加於我和東萊先生的批評，

完全無用。以下，他在『宇宙論』和『人生論』兩個部門裏，根據唯物論發出來許許多多議論，簡直可以說全是廢話，不值得細為批駁。因此，我對於本部門及後面『人生論』那個部門，依照引語，不過摘取幾個重大的謬點，略予糾正而已。

葉青先生認穆歌的內包說為物質論的見解。（葉作上，三〇四頁）這顯然把穆歌的從屬說完全拋棄了。雖則他亦承認生命和思維的『反作用』，同時却說：『但這些作用均來於物質，所以結構是受支配的。』（葉作上，三〇五頁）這不明明白白以低的支配高的，而與穆歌所主張以高的左右低的，是正相反對麼？

葉青先生不懂真時。我就他主張純客觀的世界，推定他必然承認純客觀的時間；再就純客觀的時間，解釋真時，說真時就是這個。這當然不是說真時即是通常所說的時間。想不到葉青先生看了我的話，不但依然不懂真時，反而誤會我『把真時當作時間』（葉作上，三〇八頁）一個塾師教給一個孩子，說：『家嚴就是父親。』後來有人問這個孩子的父親是誰，這個孩子答道：『我的父親就是家嚴。』讀者試想，葉青先生和這個孩子可否稱為蠢中雙絕！

葉青先生學着唯物論，以衝突或矛盾為進化的原因。（葉作上，三一三頁）可是我們要研究衝突從何而起。兩個車夫都推着車，以反對的方向，走進一條狹巷，於是發生衝突。（這是托爾斯泰的小說。）倘若沒有這種情形，衝突是不會發生的。可見衝突自身另有個原因，而它乃是那個原因的結果。衝突的原因是

什麼？就是我所說『事物的內在趨向』（再生二期，一八頁）有趨向，才有活動；有活動，才有衝突。衝突過後，則歸於和諧，於是就進化了。可見惟有和諧才是事物的歸宿，衝突則不過是到達和諧的歷程中暫起的波瀾而已。唯物論把暫起的波瀾認為根本的原因，可說是一種極其膚淺的見解，絕對不合於宇宙的真際。崇拜這種膚淺見解的，當然也只有葉青先生。至若說『趨向不是原因』（葉作上，三一四頁）請問哲學上所謂『目的因』、『究竟因』是什麼？我說一個事物因其自身有趨於完全的潛勢，所以必與他事物相結合。（再生二期，一八頁）葉青先生則以為這是我『捏造』的，與突創的概念不相容。（葉作上，三一四——三一五頁）其實，潛勢不過是一事物與他事物結合的原因而已；結合成功後，無須要潛勢『延續』在裏面。先生，你怎麼把結合的原因和結合的結果混為一談呢？

層創論上的突創，不可推知。但這只是說不能由低層推知高層；不是說在同一的層內，不能由已知的事物推知未知的事物。科學雖然注重推知，却不能達到層創論所謂不能推知的領域；在這個領域內，科學的推知是無用的。葉青先生以為層創論主張新層不可推知，『是一種反科學的見解』（葉作上，三一六頁）足證他於層創論與科學都是整個的門外漢。他說，辯證論上的合可以推知，層創論上的突創不可推知，這是前者優於後者的地方。（葉作上，三一六——三一七頁）那麼，先生，我也依你，拿合來比突創，宇宙的進化，在今天，心靈（包人格而言）可算是最高的合，請你由這一層推知更上的一層是什麼，給我們看看。你若能推知出來，才許你頌揚辯證論優於層創論；否則不要望天胡說。須知傍人門戶而又攻人自炫，乃是

最無恥的表白呀！（東萊按：於辯論上的「突出品」與辯證法上的「合」乃是完全不同。合是正反之合，而突出品雖亦包括其以前的東西，而其本身却另外是一個新東西。所以其性質與合不同。其詳請看拙作唯物辯證法之總檢討便知。總之，以突出品來比擬辯證法上的合是根本上誤解了黑格兒。）

進化之有一定層次，這是歷程上的秩序；我們所說進化的自由，則是就其起源與歸結而言。比如一個人走路，在出發以後到着以前，是有一定的路程的；但走與不走，到着什麼地點，則由這個人自由決定。葉青先生把進化的一定層次認為進化的必然，（葉作上，三一八——三一九頁）毫無是處。

葉青先生反駁更替論中的自由，說「更替是兩種必然的相交。」（葉作上，三二〇頁）却不知「相交」不是必然的。例如飲鴆後，可以槍擊，也可以服解毒劑。目的論，自由論，不是一罵所能打倒。葉青先生，你太癡氣了！

東萊先生說得好：「原來因果律的精髓即在其運行於孤立自封的體系內，若撤其自封的藩籬則根本上便不是因果律了。」（科學與哲學，八二頁）葉青先生這次講因果律，正是如此。（葉作上，三二一——三二六頁）這樣的因果律，我們當說不出什麼不同於函數律之點來。

「宇宙是一個整體」與「宇宙為一大定局」不相干。人身是一個整體，却不是一個定局。哲學的整全看宇宙，不是定局看宇宙。若「不把宇宙看成一個有定的整體，不配稱哲學」那就柏格森的創化論「不配稱哲學了」。在這些地方，葉青先生簡直謬誤得一塌糊塗。（葉作上，三二八——三二九頁）讀者自

易看出，不待我細駁。

最奇怪而可笑的，葉青先生反對『把宇宙作爲正在創造中看待』而說『一切宇宙論都是已然的事實的說明』。(葉作上，二二一頁)宇宙分明在不斷的生成發展中，何能說是『已然的事實』？先生，你是宇宙的一部，若宇宙是『已然的事實』，你就成了一個化石了，何以又能執筆爲文來和我辯論呢？告訴你吧。宇宙論也說已然的宇宙；也說將然的宇宙。物、生、心、膺膺相連的宇宙是已然的，却是正在生成發展中的；然而不是『定局』則可斷言。

我舉位置的變易以說，明動，所謂位置，原是統時間上的和空間上的而言；故所謂動，亦是統時間上的和空間上的而言。(再生二期二四頁)乃葉青先生謬執位置變易爲空間上的動，而說我是用空間上的動以解說宇宙的進化。(葉作上，三三二頁)真可謂武斷至極。這且不必計較。不過，依我想，宇宙既是『已然的事實』，如他所說，則宇宙早經成了一整個大化石，無論在空間上也好，在時間上也好，都沒有動可言。葉青先生每遇不能答覆的難問，便拿『機械得死人』一句話來搪塞。(葉作上，二七九頁，三三五頁)可見，不機械便是新唯物論的『躲避所』。(從前北京蓋給巡警避風雨的小屋子，彷彿是這麼個稱呼。)舊唯物太笨拙了。

四 人生論

我所謂人生不爲歷史所規定，不是說人『從歷史外飛來』，不受歷史的影響。『葉作上三四八頁』只是說人在歷史中不像在一大河流中隨水出入的船。（再生二期，三一頁）葉青先生，你若照這個意思反對我而主張人生爲歷史所規定，（葉作上，三四八頁）則人生在歷史中，真像在一大河流中隨水出入的船了。試問船不能創造河流，人又怎能創造歷史？由你所說『被動與否是沒有關係的。』（同前）那句話看來，創造歷史的，是歷史自身，並不是人。連人都沒有了，還說什麼人生的價值？至於爲改造某個時代而建立的某種主義，自然要適應那個時代。然而，主義畢竟是人建立的，時代自身決不能建立主義。葉青先生簡直把人適應時代而建立的主義，認爲時代自身所建立。（葉作上，二四九頁）豈不是大大的笑話？若說人被時代所規定，那麼，人就是河流中的船，從不聞船會建立什麼主義來改造河流！

說：『物質生活爲精神生活的基礎。』（葉作上，三五二頁）我也承認。不過，要知道，基礎只是起點，而不是止境。一個建築師之從事建築，是爲要實現上面的高樓大廈，才去建立基礎，不是爲基礎而建立基礎。所以，人生是爲要達到提高精神生活的目的而豐富物質生活，不是爲豐富物質生活而豐富物質生活。若拋掉提高精神生活的目的，則物質生活不但不必豐富，簡直不必要。這就是孔子所說：『自古皆有死，民無信不立』的話；雖是老生常談，我却認爲人生的真義。既然如此，人生的價值當然不是飽食煖衣，而別有所在。倘使人生的價值僅僅在於飽食煖衣，那麼，飯糶衣架就是最有價值的人生了。（本段答葉作上，三五〇

——三五三頁）

不管葉青先生怎樣解釋，個人主義不外是看得個人凌駕一切，一切對於個人而有價值的一種主義。這種主義流於極端，便是利己主義。雖則利己主義者亦有時利他，那不過是間接的利己罷了。可見，這兩個主義只有程度之差，沒有性質之別；而其共同點則爲，側重個人，藐視社會。東萊先生把社會與個人『交織爲一』（再生二期，三二頁）既不側重個人，又不側重社會，當然與個人主義不相干。葉青先生雖盡力漫衍其詞，想證明東萊先生爲一個個人主義者，畢竟勞而無功。（本段答葉作上，三五三——三五九頁）

葉青先生說：『人只是一個高等的動物；』一切人生的特徵都是添加上去的，即是生命發展而來的。『葉作上，三六四頁』既是『生命發展而來的』便不是『添加上去的』。既由『生命發展』而有了『人生的特徵』便不復是動物，至少也要加上『高等的』這麼一個形容詞，以示區別。我們建立人生觀，應以人所異於動物之點——人生的特徵爲基礎，不應以人所同於動物之點爲基礎。以人所同於動物之點爲基礎建立起來的，只是生命觀，而不是人生觀。把生命觀當作人生觀，雖不『把活人變成死人』（同前）却是把人變成動物，『人』還不是死了的麼？誰說人生特徵離開生命特徵（同前）不過以人生特徵統御生命特徵，因而生命是人的生命，不生動物的生命罷了。那麼，非但要『喫飯』要『穿衣』（同前）並且要穿得格外舒適，因爲其中表現着『人』的意味呀！

在進化長途上，動物與人本沒有嚴格的界線。我們把理智認爲人生的特徵，不過從其大體的趨勢而已，並非說動物絕對沒有理智的萌芽。然就大體趨勢看，動物的特徵畢竟在本能，而不在理智。這是生物學

上所公認，而柏格森的創化論說得更爲清楚。葉青先生把動物的理智與人的理智相提並論（葉作上，三六四——三六五頁）根本不懂生物學爲何物。至以『由肢體的分工造成之足的直立和手的把握，並由此而能製造種種輔助器官的工具』爲人生的特徵，（葉作上，三六五頁）則更是荒謬。猴子的足也能直立，手也能把握；這些當然不算人生的特徵。講到人製成的工具，我們便要問：何以動物不能製具（亦不是絕對的）而人獨能？還不是因爲人的理智特別發達麼？可見理智是根本，工具則其外面的表現而已。把物質方面的工具看做人生的特徵而忽略了理智，正同認影爲真而認形爲幻一般，豈非笑話！

我們的主張是：宇宙是架構，電子，原子，等等都是架構。架構是一種關係，關係當然有關係者，關係與關係者是一而二，二而一的。電子，原子，等等可以是關係，也可以是關係者。葉青先生，你看見我們說到電子，原子，等等，便以爲我們忘了架構；看見我們說到架構，又以爲我們忘了電子，原子，等等；是不是呢？那麼，你就應該痛哭，哭你的腦如何笨拙到這步田地，不應該『發笑』。（葉作上，三六六頁）然而你竟會『發笑』，這就未免令我們要哭了。（本段答葉作上，三六六頁）

『理智能改善理智』，『理智即人生』，這是東萊先生說的。『人生的工具也是理智；人生的自身也是理智』，這是我給解釋的。（再生二期，三七頁）既如此，我們只能說理智是生命的產物，不能說『理智是人生的產物』。（葉作工，三六八頁）只能說把生命隸屬於理智，不能說『把人生隸屬於理智』。（同前）生命產生理智，理智支配生命，這正是屠創論所說『高的左右低的』的道理。你懂得了什麼，葉青先生？（本

段答葉作，三六七——三六八頁）

對於葉青先生的『餘論』，有應答辯的一點，附錄於左。

我所說的理性主義是廣義的，即東萊先生所說的『理想主義』，包含秩序、理性、進化、主知四點。（新哲學論叢，一二六——一二八頁）葉青先生用狹義的理性論來解釋，『實在，你連理性主義之爲何物都沒有了解。』本段答葉作上，三七五——三七七頁）

結語

現代的哲學，不論什麼派別，都有認識論的基礎。只有唯物論是一種獨斷的玄學，千言萬語，總打不過認識論的難關。所以，它是過去了的東西，除了庸俗的常識和別有用心的好人以外，更沒有相信它的。葉青先生並沒有什麼批評，不過是一架播音機器，借着批評的題目，宣傳唯物論而已。但是，被宣傳的東西既已成了隔年的曆書，則這種宣傳工作的命運也就可想而知了。

民國二十三年八月二日脫稿

辯證法本身是辯證的麼？

孫道昇

射人先射馬，擒賊先擒王。揚湯止沸，不如釜底抽薪。我們對付辯證法，就得拿出這種精神和手段。

動物的要害在腦，植物的要害在根，辯證法的要求則在他本身的自相矛盾。傷腦則動物立死，去根則植物即枯，我們打算宣告辯證法的死刑，最好是照定他的要害去處，拔本塞源，與以深刻和致命的攻擊。

辯證法本身是不是辯證的呢？這個問題，的確是辯證法的生死關頭。因這個問題只能有兩個答案：一、是辯證法本身也是辯證的，一是辯證法本身不是辯證的。前一個答案，使辯證法犯了內在的自相矛盾；後一個答案，使辯證法犯了外在的自相矛盾。但無論犯內在的自相矛盾也罷，外在的自相矛盾也罷，總歸是使辯證法自己把自己取消。由此可見此問題的是辯證法唯一的要害所在，我們批評他，也就必須得趁此處下手。

茲先就辯證法所犯內在的自相矛盾來說：辯證法自經黑格爾（Hegel）表彰以後，由討論的法式，一變而為宇宙的程序，他所顯現的法身，就是正反合三級的遞演；他所提貫的原則，就是：

A 宇宙間的一切皆在流動和變化，

B 矛盾的統一統一矛盾，

C 否定的否定，

D 由量的增加到質的變化。

這些東西，只要是讀過辯證法 A B C 的，類能熟知。意思至為明顯，用不着再加說明。

今假定辯證法本身亦是辯證的。那麼，辯證法的本身，就必須得因時地而變動；他更得含有與他自己相反的成分，以為否定他自己的地步；他所含與他相反的成分，雖然與他統一，也却與他矛盾；於是他自己由量的增加到質的變化，辯證之極，就產生出非辯證法的結果來；辯證不已，最後就顯示出正反合三級遞演的程序，而成功下表所指示的情形。其表為：



此表就充分表出辯證法所犯內在的自相矛盾的情形來。略分兩點，指證於下：

第一，就上段所述，知道辯證法本身，必須含有非辯證法的成分。辯證法本身既含有非辯證法的成分，則辯證法的絕對性，必然性，普遍性，就為之減低。同時，我們對於辯證法，一方面可以說他是辯證法，一方面又可說他是非辯證法；進一步更可說非辯證法即是辯證法，辯證法即是非辯證法；因為宇宙中的一切皆

是變動的。辯證法內在於宇宙，所以他也是變動的。凡變動的都是矛盾的，「是」可以是「非」，「非」可以是「是」。於是辯證法也是矛盾的，既是辯證法，又可以是非辯證法。『我這種說法，完全是根據普列哈諾夫（Plekhanov）欲知其詳，可參考氏所著馬克斯主義的主要問題（Fundamental Problems of marxism）一書的第三篇。』辯證法既可說是非辯證法，則還有什麼辯證法可言？這不是辯證法因本身辯證而打倒了自己嗎？

第二，辯證法由量的增加到質的變化，辯證之極，就要產出非辯證法來。那麼，所產出的非辯證法當然要與辯證法大異其趣了。在這個非辯證法的階級中，所有的一切，應該全與辯證法階級相反。在辯證法階級中一切皆變動，在這個階級中則一切皆靜止；在辯證法階級中則是由量的增加到質的變化，在這個階級中則非由量的增加到質的變化；在辯證法階級中是否定的否定，在這個階級中則非否定的否定；……在辯證法的階級中是正反合三級的遞演，在這個階級中則非正反合三級的遞演；總而言之，就是在辯證法階段中一切都是辯證的，而在這個階段中則一切皆不是辯證的。既然這個階段不是辯證的，那麼，所有的形式邏輯，數理邏輯，實用主義，……等等一切與辯證法不相同的東西，就都可在這個階段中存在着；而同一律，排中律，矛盾律，也都可在這個階段中連續他們的未盡的生命了。於是辯證法的道路就被他辯證出的非辯證法擋住。辯證法之辯證的道路既被擋住，則還有什麼辯證法之可言呢？這不明明是辯證法因本身辯證而把自己趕到絕路中去了嗎？

總括起來，所得結論是：和想保留正反合的辯證法，就不能說辯證法本身亦是辯證的；如果要辯證法本身亦是辯證的，則就不能有正反合的辯證法了。因為二者是矛盾的，此真彼必假，此假彼必真，欲同時維持二者，那是事實上所辦不到的。這就是辯證法所犯內在矛盾之詳情。

其次，再就辯證法所犯外在的自相矛盾來說：辯證法的本身如果不是辯證的，則宇宙間至少有一個東西不受辯證法支配；在辯證的宇宙中至少有一個東西不是辯證的。這個不受辯證法支配的例外是什麼呢？就是辯證法的自身，因為辯證法本身不是辯證的緣故。

辯證法本身既不是辯證的，則他自然就應當是靜止不動，永恆不變了。如此一來，則辯證法動的宇宙觀，就為此一例外所打倒。這恐怕不是擁護辯證法者所能允許的吧！

辯證法本身既是靜止的，固定的，不變的，則由量的增加到質的變化的黃金律，對於辯證法就整個失其效力；辯證法既無量的增加質的變化，則他自己當然也不會有正反合的三級演進了。於是肯定的否定、矛盾的統一等等，皆都不適用於辯證法的自身。於是整個的辯證法就為辯證法自己打的粉碎！這恐怕也是擁護辯證者所不能同意的吧！

根據上邊的探討，我們可得如下的結論：如果想保留由量的增加到質的變化等的辯證法，就不能說辯證法本身不是辯證的；如果說辯證法本身不是辯證的，則就得否認由量的增加到質的變化的辯證法。這就是辯證法所犯外在的自相矛盾之概況。

就以上的結論看來，可見辯證法的本身，無論是辯證的也罷，不是辯證的也罷，總歸是要犯自相矛盾的謬誤的。這種進退維谷，左右為難的情形，就是形式論理學上所謂的兩難（Dilemma）。這個兩難的確是辯證法的致命傷。擁護辯證法的人，如果不能把這種困難替辯證法解除，那就只有眼睜睜看着他嗚呼哀哉伏維尙鑒了。所以我說辯證法本身是不是辯證的一問題的提出，就是辯證法死刑的宣告。

有些人說我曲解普列哈諾夫的理論，這個罪名，我誓死不能承認。普氏所提出的「是即非，非即是」的原則，實在是辯證法的一個對頭。他在外表上雖是證成了辯證法，但在骨子裏却是否認了辯證法。因為「是即非」的原則，一轉身就是辯證法即非辯證法故。普氏之本意原來如此，我何曾有絲毫曲解呢？

又有人說我提出辯證法自相矛盾的問題，犯了形式主義的謬誤。我說這種謬誤，罪不在我。一般講辯證法的人，誰不是把辯證法由事實中抽出，弄成一個空的正反合的形式，大談特談呢？他們離開事實只講形式是應該的，我們離開事實只講形式，就不應該了。這不是只准州官放火，不准百姓點燈嗎？

又有人說辯證法的自相矛盾，正是辯證法的特色，因他正反合於統一的矛盾律。故我說二者不能相提並論。因為矛盾的統一承認兩個相反的東西可以同時存在，而自相矛盾則只表示自己消滅自己。所以這種駁難，仍然解除不了辯證法所犯的兩難。

台燈不自照，人苦不自知，任何一種的發，都是銳於向前而鈍於退後，都是明於外燭而暗於內省。他們只知用主義去解釋事實，却忘記了所用主義本身的缺陷。譬如實在論，只知用共相去作概念的根據，却忽

略了共相本身的黑漆一團，又譬如行爲主義，只用刺激反應去否認本能，却不知反應的本身，就是本能。新唯物論者的辯證法也正犯此痛。只用他去說明一切，又那裏料到他本身有如此利害的一個大窟窿呢？我奉勸一般擁護辯證法的人，趕快回過頭來，把自己的大本營——辯證法的本身——加意一番，以救危亡吧！不要老是照前不顧後的一直瞎碰了。

二十三，八，十，脫稿。

唯物辯證法論戰

下卷

辯證法與唯物史觀

魏嗣鑾

一天，康先生與馬先生在某地遇着，於是他們倆就談論起來。

康 現在的主義，真多極了。聽說馬克斯主義，在中國的社會裏，很有影響，你一向便是一個研究經濟的人，你能告訴我一些馬克斯主義的大意麼？

馬 自然，我很願意告訴你。馬克斯的主義，可以分作兩部看：一部是他的歷史哲學，一部是他的政治主張。馬克斯將一切社會的現象，分爲兩層建築。生產與經濟的組織或關係，即馬克斯所謂的下層建築，其他一切政治，宗教，法律，學術的現象，即馬克斯所謂的上層建築。這兩層建築，不是各自獨立的。下層建築是因，上層建築是果。經濟的關係變了，其他一切政、教、法、學的現象，也必隨之而變。所謂思想者，並不是歷史進化的原動力，思想不過是經濟關係的映影，明白些說，思想就是一些轉變了的物質。爲歷史進化的原動力的，只有生產與經濟的關係。康先生，這便是馬克斯的歷史哲學的大意。至於馬克斯的政治主張麼，自然是從他的歷史哲學演繹出來的。馬克斯以爲資本主義的社會裏，產業異常發達，因

爲產業發達，所以資本集中，因爲資本集中，所以貧富懸絕，因爲貧富懸絕，所以勞資爭鬥，爭鬥久了，掠奪的歸於失敗，被掠奪者取而代之。這個時代，便是所謂的社會主義的時代。康先生。我們在這裏，有一事很要注意：馬克斯所說的資本主義之崩潰，並不是由於一二資本家之失策，其崩潰乃是資本主義內在的矛盾性。馬克斯所說的社會主義之實現，也不是由於一二革命家之得計，其實現乃是社會主義的必然性。康先生，這便是馬克斯的政治主張的大意。

很領教了。歷史演進的過程，與社會主義的實現，牠們的原動力，馬克斯不從捉摸不定的理想裏去尋，而建築牠在確鑿可憑的經濟上，這確是很值得我們注意的。不過我還想問一下：馬克斯說，思想不是獨立的事物，而是經濟的映影。那末，馬克斯的歷史哲學，我聽着說，又有人叫牠爲唯物史觀，馬克斯的政治主張，我聽着說，又有叫牠爲階級鬥爭。究竟是不是思想呢？

馬 當然是的。

康 既是思想，那末，牠是不是經濟關係的映影呢？

馬 是的。

康 馬克斯的思想，既是經濟關係的映影，那末，他的話，祇是對於當時的社會有效嗎，抑或對於過去現在未來的社會，也有效呢？

馬 馬克斯的唯物史觀是永久不磨的真理，當然對於任何社會，都是有效的。

康 恕罪，我在這裏很想生一個枝節，你可允許我麼？

馬 請問，不要客氣！

康 馬克斯的壽數，究有許多呢？

馬 據說是生於一千八百一十八年，死於一千八百八十三年，大約不過六十幾歲。

康 謝謝，我在這裏，又想談到唯物史觀了。馬克斯既只活了六十幾歲，那麼他當時的經濟，與他發生關係，

或許也可以說，他當時經濟的關係，映射在他的腦筋裏，共能有許多年呢？

馬 當然，至多七十年。

康 經濟的關係，映射到馬克斯的腦筋裏，既至多不過七十年。那末，照着馬克斯的唯物史觀，他的思想，因為這完全是經驗的映影，自然也不能超過這七十年。馬克斯既不能未生而存，又不能既死而生，則那些過去幾萬萬年的經濟關係，與那未來幾萬萬年的經濟關係，當然不能映射到他的腦筋裏。馬克斯的腦筋，既未嘗為過去未來的經濟所映射，則他的腦筋裏，當然沒有牠們的映影，他的腦筋裏，既沒有牠們的映影，即是他對於過去未來沒有思想。他對於過去未來，既是思想都還沒有，如何說得上有效沒效呢？又如何是永久不磨的真理呢？

馬 康先生，你這番話，未免過於粘滯了。過去的經濟關係，雖然不能直接映射到馬克斯的腦裏，而馬克斯

却可以從許多記載中，間接得着古代經濟的映影。是則馬克斯雖不能直接與古代的經濟接觸，而他

的腦筋裏，却未嘗不能對於古代的經濟而有思想。

不錯，我剛才實在太粘滯了。不過過去的經濟已過去了，馬克斯何以知道那些記載，是正確的呢？

過去的記載，誠然有時不免錯誤，但馬克斯是何等聰明的人，他自有標準去擇別。

我也是這樣想。但是這個標準，是不是經濟關係的映影呢？

當然，也是的。

然則是何種映影呢，是直接的嗎？抑是間接的呢？我想，間接的映影，決不能作為選擇的標準。因為我們所以要求一個選擇的標準，正是因為間接的映影靠不住，今若以其中之某一種思想，作為標準，即是無異於以有待於選擇者，而使其自為選擇，這豈不是犯了論理上所謂的循環論證嗎？所以我想，這條路，是走不通的。

馬 經濟的映影，只有直接間接兩種。間接的既不作為選擇的標準，而標準又萬不能不有，則能為標準的，自當為直接的映影。

康 但是據我想來，直接的映影，也不能作為選擇的標準。因為直接的映影，也只是許多事實的反映。而這些事實的範圍，又只限於身所親歷。假如我們要把這些身所親歷的映影，應用到那些身所未經的映影上去，我們至少得作一個：「直接映影與間接映影有共性」的假定。這個假定，是何處來的呢？說他是從間接映影中來的麼，不可能。因為一切間接映影，都有待於審查，未審查而遽謂其如何如何，與前

犯同一的論病。說他是從直接映影中來的麼，也不可能，因為直接映影裏，不能包含有間接映影，我們把直接映影搜遍，無論如何，終不會逢着間接映影。從直接映影裏，且尋不着一個間接映影，更何從知直接與間接的映影，他們有共同的性質呢？從一方面看，我們要用直接映影作標準，我們就要滿足一個條件而從他方面看，這個條件，又是萬不能滿足的。明白些說，前面所舉的那個假定，若唯物史觀是真的牠在我們的思想裏，是萬尋不着的。所以我說，用直接映影作選擇的標準，在唯物史觀中，也是不可能的。由此看來，選擇的標準，在間接映影裏，固尋不着。在直接映影裏，也尋不着。明白些說，我們思想裏，就根本沒有一個選擇的標準。我們既沒有一個選擇的標準，我們又何從辨白記載中所給予我們的映影，即是牠們所給予我們的思想，誰是真的呢？若是這些思想，都是假的那末，我們固用不着說了。然而我們又何從而知其都是假的呢？若說牠們都是真的，那末，我們也用不着說了。當而我們又何從而知其都是真的呢？所以照着唯物史觀的說法，我們的映影，只有直接的，才可以相信。至於間接的，我們就無法相信。換一句話說，我們對於間接的映影，就無法辨別其正偽。就唯物史觀說，我們就無法鑒定，牠也可適用於古代的經濟。至於牠永久有效，更說不上了。

馬
你前番的話，過於粘滯，你這番的話，則落於玄談了！世界上的科學，那一種不是由現在，而推到過去的。應用馬克斯的唯物史觀於古代經濟，這種辦法，也無非是牠種科學所習用的辦法。你何以對於人不懷疑，而獨懷疑於唯物史觀呢？

康 我常聽着人說，懷疑是一切科學發達之母，我很相信這句話，所以我才懷疑，並非只懷疑唯物史觀。你若允許我，我還想說幾句。

請說！

馬 你剛才說，世界上的科學，都是由現在而推到過去。不錯，我的問題，就是問這個「推」何以可能。我前面說了那麼多，其實他的核心，就只在這個「推」。承你用一句話，將牠提醒我是很感激你的。馬克斯所親身感受的，經濟的映射，至多不過幾十年，這幾十年，誠然也不算少，但是比較起他親身所未嘗感受的映射來，那却微乎其微了。從這些微乎其微的映射中，推論那些過去的，遠之又遠，間接的映射，說牠們也是如何如何，這却是很可奇怪，至少值得我們研究的一個問題。馬先生，請問這件事是如何可能的呢？

馬 很好，我正想給你說。馬克斯哲學的根本方法，就是他大負盛名的辯證法。他以為宇宙的現象，尤其是社會的現象，常常變動不居，一種生產方法起來了，其時的經濟社會，就因之發生變化，其時一切制度就因之改一局面。但是這種局面，並不是一成不變的，牠裏面含有內在的矛盾。這個矛盾不久用自力突破了，又將另成一個局面。由此躉進，至於無窮，這便是社會現象的辯證法的演進。其觀察法，就是馬克斯的辯證的方法。馬克斯因為有了這個辯證法，而這個辯證法，又是永久有效的，所以馬克斯能由現在推到過去。康先生，你現在明白了嗎？

康 還不十分明白，馬克斯的辯證法，的確有趣。但不知這個方法，是不是思想呢？

馬 當然是的。

康 那末，牠是不是經濟關係的映影呢？

馬 當然也是的。

康 那末，是直接的映影嗎，是間接的映影呢？

馬 或許是直接的映影。

康 那末，我又要提出從前的疑問了。搜遍直接映影，斷不會逢着間接映影，而間接映影，我們又不能假定其爲已知，應用辯證法正是欲推知間接映影，然則我們何從而知辯證法可以應用於間接映影呢？

馬 那末，或許是間接映影。

康 但是我想，間接映影也不可以爲什麼呢，因爲間接映影，正有待於推知，我們何能假爲已知，若以辯證法爲間接映影，即無異以待證者爲前題，這如何可以呢？

馬 那末，辯證法，是直接映影，又是間接映影。

康 那就恐怕更辦不到了。所謂間接映影，就是非直接映影，若辯證法，是直接的，又是間接的，即無異是直接的，又是非直接的，那如何可能呢？所以我的意思是：辯證法若果是真的，牠就不是映影，即是唯物史觀錯了。反之，唯物史觀若果是真的，辯證法必是映影，而映影中又尋不着牠，則辯證法必錯了。

馬 你的話表面聽來，似乎很有道理，但是仔細想來，確是玄學家的口吻，玄學是違悖科學的，所以你的話，是我絕對不能承認的。

康 領教了，而且恕罪！我剛纔所說的意思，經你的指教，我才知道牠是玄學。玄學的定義，我從前總不明瞭，現在經你這樣解釋，我才明瞭了。至於你所謂科學，牠的定義，我藉此也知道一點了。這是我很領教的。你是一個講科學的人，而我誤以玄學的口吻，同你長久的討論，這是我還要請你恕罪的。但是，我前面的意思，祇是我的疑問之一部。牠既是玄學的，所以是反科學的，那末，我們就不再往下談了，不知你還可以許我另自發生一個問題麼？

馬 我們講科學的人，是不怕質問的，因為科學的本身，是真實的。

康 好，我在前面說，若果思想是經濟關係的映影，則馬克斯對於古代的歷史，就會不能解釋，你說這是玄談，我就不說了。但是，將來的歷史，馬克斯能解釋麼？

馬 自然，科學之所以可貴，正在其能預測將來？

康 請問這些將來的預測，是不是思想呢？

馬 是。

康 既是思想，是不是經濟的映影呢？

馬 是。

康 那可奇怪了未來的經濟關係，對於現在，牠還沒有存在，牠如何能映射到我們的腦筋裏呢？如我們必以牠們，也是映影，即是無異承認：未有放射，也有映影，與映影的概念，便矛盾了。但若假定，不是映影，又即無異承認：不爲映影，而是思想，與唯物史觀，又違悖了。故我的意思，假若唯物史觀是真的，則我們對於未來，便沒思想。馬克斯的社會主義實現之預測便錯了。反之，假若社會主義的預測是真的，則這種思想，便非映影，唯物史觀就錯了。馬先生，你以爲如何呢？

馬 你這番話，又落入玄學的圈套了。未來的經濟關係，雖然現在尚未實現，但我們以古代及現在的經濟關係爲基礎，却可以推論到將來。是未來的經濟關係，對於我們，雖不能直接發生映影的作用，而我們却可以用因果的定律事先預測。

康 你這番話，仍然不能令我滿意。你或許是承認，不爲映影，而是思想，那就與唯物史觀矛盾了。你若是堅以牠爲映影，則是影不待形，無中生有，那就恐怕更說不下去了。所以我的疑團，仍然不能解釋。但據你的意思，我這番話，無非是玄學的圈套，我聽說，玄學是一個不好的名稱，我用不着再往下說了。不過我還有一點意思，請你指教，你剛才說，我們可用因果的定律，事先預測，請問這因果律是從那裏來的呢？當然是從經驗來的。

馬 由經驗得來之因果律，對於未來的經濟組織，也有效麼？
馬 未來的經濟組織，當然也有他的因果。

康 未來的經濟組織，牠還沒有實現，我們自也無從經驗。由經驗而已得之因果律，我們何以知其能應用於經驗所未得之經濟組織呢？

馬 科學中最重要的方法，是歸納法。我們若把古代及現在的經濟用心分析，我們就會見着，有某種的因果，便有某種的果。這種因果的關係，我們隨時隨地，都是可以察覺的，古代現在既都是如此，那末，將來自必也是如此。故因果律，完全是由歸納得來的。

康 好極了。不過據我想來，你這種歸納，實不足以証明因果對於未來之存在。因為你若不先假定宇宙間有因果，你就不能這樣的歸納。換一句話說，當我們說：『古代現在既都是如此，將來自必是如此』之類，我們已經假定因果律對於將來之存在了。再換一句話說，你這種歸納法之能應用，是完全建築在因果律上的。我們在此，得這一個很奇怪的事實。我們以為因果律，是從歸納得來的，而仔細一想，又覺得歸納之可能，是建築在因果律上的。這種論証，在邏輯為循環論證，是為論理所不許的。馬先生，我常常懷疑因果律之由來，你起初以為是從經驗得來的，但是經驗至多只能告訴我們，古代現在有因果，牠斷不能指示我們，未來也有因果，如我們必以牠為可能，則是未經而以為驗，及未驗而以為信，豈非自相矛盾嗎？末後，你又以為是從歸納得來的，而歸納正有賴於因果，以歸納如此證因果，是邏輯所不許的。馬先生這因果律究竟是何處來的呢？

馬 那末因果律是我們必要的思想。我們的地球，自有人類以來，不知已有幾萬萬年了。我們的祖先，傳到

現在，每代都覺得，宇宙間有因果，種性遺傳，久而久之，因果律便成爲人類必要的思想了。

康 因果律，果真是我們必要的思想嗎？所謂必要的思想者，乃「其反面不可能」的思想。而不可能又有兩種，有邏輯的不可能，有事實不可能。因果律之爲思想的必要，然則是邏輯的嗎，抑亦事實的呢？若說牠是邏輯的，那末，請問：假定我們設想，宇宙是絕對無有因果的，這種思想，是違悖了何種思想律？宇宙假如果真沒有因果，我們誠然不能事先預測，我們對於外界，誠然不能再有系統的思想，然而外界牠必一定要有因果，以來麻煩我們思想或預測呢？由此看來，你說因果律，是我們必要的思想，當然不是邏輯的了。

馬 那末，就是事實的。

康 這種說法，恐怕也不能成立。我們謂宇宙有因果者，因爲我們看見牠過去現在嘗有因果，但若從今日起，忽然沒有因果，抑或有因果，而非我們今日所謂之因果，誰能保證其無呢？這樣的事，誠然出乎我們意料之外，然出乎我們意料之外者，何以就敢決定其無呢？所以我謂牠無，固不能證明，你謂他有，也不能證明，我不能證明，却不妨事，因爲我對於未來，尙無確定的主張。但你不能證明，就失敗了。

馬 這個話，如何講呢？

康 因爲辯證法的應用，是建築在因果律上的，而照着唯物史觀的說法，因果律却不能成立，因果律且不能成立，辯證法如何能應用，所以我說，唯物史觀是對的，辯證法便錯了。辯證法是對的，唯物史觀便錯

了。

馬 你的話，越見帶着玄學的色彩了。唯物史觀，正是要說明社會現象之變遷，有一定的物質的，或經濟的因果，而辯證法上的正、反、合，亦正是要說明這因果遞嬗的形式。你今天這種說法，完全與唯物史觀及辯證法違悖，不是你絲毫未懂着馬克斯的學說，即是你故意搗亂。

康 你說我故意搗亂，我不敢承。你說我不懂馬克斯的學說，我却很願意接受，否則我又何必向你領教呢。

不過唯物史觀以思想爲經濟關係的映影，我却有點懷疑，如果這種主張，真正是對的，則我們便無權將因果律應用於未來，假如一定要將牠應用於未來，則我們至少須有一個充分的證明。以演繹法證明嗎？則其前提，至多祇能包含過去及現在的事實，即是此等前提中，斷不能有未來的概念，前提中且無有未來的概論，結論中何能忽有未來的概念，結論中未來的概念且沒有，則因果律應用於未來，如何可能呢！若以歸納法證明嗎？則歸納之可能，正有待於因果律，如因果律不預先假定，則我們的推論，仍不能踰越過去及現在的範圍，則是歸納法也無效了。若說因果律是必要的思想嗎？則反因果律在未來，既不違悖邏輯，亦不違悖事實，未來的事實，根本還未出現，我們何從而知其順應與違反，是因果律又不是必要的思想了。主張唯物史觀的人，既不能直接從未來的事實，得出牠們的因果，又不能間接用論證的方法，推論其有因果，而牠們又絕對否認「唯心的因果」，則是因果律，對於唯物史觀的學者，根本不能成立，若是仍以牠能成立，則是以既不能親驗又不能推證者爲存在，這不豈是龜毛兔

角，無中生有，與唯史觀的映影說，自相矛盾麼？至於應用辯證法，當然要以「能預測」爲假設，若是不能預測，或是無有因果，則前日之社會現象，依照正，反，合，原則進行者，安知其後來，不忽離開故道，另依他種方式進行？又安知現在的社會，不是變化終止的社會，即是正，反，合，原則忽然失了效用的社會？就此看來，辯證法能應用，全靠因果律，因果律對於唯物史觀的學者，既不能成立，則辯證法當然也同於戲論了。

馬 你這些話，實在過於糾纏。總之現在的社會，是含有內在的矛盾的。經濟的變遷，總會照着辯證法前進的。你信唯物史觀也好，不信，也好，牠自有牠的法則，決非人力所可阻撓的，思想祇是經濟的映影，影既不能變形，多辯是毫無益處的。

康 我何嘗敢好辯呢？不過我想從你學學唯物史觀罷了。你說現在的社會，含有內在的矛盾。許多的馬克斯主義者，都是這樣說，而且預言其不久必將自行崩潰。現在的社會，不久將要崩潰，我似乎也很覺着。不過馬克斯主義者，以爲社會現象，都含有內在的矛盾，我還有點不懂，你能告訴我一點矛盾的意義麼？

馬 自然，假如有一個論斷在此，其形式可作爲甲是乙。又設如有一個論斷在此，其式可作爲甲是非乙。則這兩個論斷，便是一個矛盾。

康 很感謝你。我們若將你剛纔所說的話，分析一下，我們即會見着，一個矛盾中之某一論斷，必定是正的，

其餘的一個論斷，必定是負的。要這正負兩個論斷相并，而後一個矛盾，才可以成。倘若單有正的論斷，而無負的論斷，則矛盾是斷無可成的。如果我這些話，是正確的，則社會現象，便不能包含有所謂矛盾。社會現象，無非是一些事實。事實所告訴我們的，當然祇有正的，或肯定的，而絕沒有負的，或否定的。既是祇有肯定，而沒有否定，則焉有所謂矛盾，故社會自身，絕無矛盾，矛盾之所以成，實由於論斷。因此矛盾這個概念，但能應用於我們人類思想的表現，而不能應用於社會的本身，簡單言之，矛盾這個概念，但能應用於名言，而不能應用於物質。若我們將牠應用到社會本身上去，簡直是沒有意義，即錯誤都還說不上。不寧惟是，一種現象的變化，我們可以視為時間的函數，時間變了，現象也會隨之而變。這種辦法，自有自然科學以來，都無不認為家常便飯的。今若以現象的變化，是矛盾的作用，豈不是一個函數，其中所含的，是無盡的矛盾，此在辯證法的學者看來，誠然新奇，但在自然科學的學者看來，却是笑話。自然科學從來未用辯證法，即到現在，聽說也還沒有用着，而自然科學的成績，固自昭然。唯物史觀用了這樣久的辯證法，而成績比較自然科學，似乎還差得遠，則辯證法的效力，也可窺見了。不但此也，一種現象，呈於吾前，我們真正能夠觀察的，只是他們的變化。科學的責任就在規定這些變化的聯鎖。易言之，就是這些變化，對於時間的函數。除此之外，他要說牠們是辯證法的演進，或是矛盾的演進，我固然可以駁你。我要說牠們是非辯證法的演進，或是諧合的演進，你也可以駁我。你說：甲乙所以遞嬗，必是甲對於乙有內在的矛盾，否則甲何以不永為甲，而為乙，你固然持之有故。反之，我說：甲乙所以遞

短，必是甲對於乙有先天的諧合，否則甲何以不變爲丙，而爲乙，我亦未嘗不可言之成理。總之，這些道理，都是憶測，都是立談。牠們的問題，都不是經驗的與邏輯的，而是超經驗與非邏輯的。簡單言之，牠們是「徒斯成登特」的。馬先生，像這樣的問題，哲學上還很多，有些人說，自然科學所得於自然者，完全與自然不符，至多不過是一些採雜的影子。又有些人說，自然科學所得於自然者，完全與自然相符，而且無一點不對。這個問題，便是那些問題的一種。有些人說，上帝是存在的，又有些人說上帝是宗教家的臆說，這也是那些問題的一種。這些問題，所以不能解決者，因爲在經驗上，無可覆驗，在邏輯上兩俱可駁，從前轉非子說：

「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，今乃欲察堯舜之道，於三千歲之後，意者其不可必乎！無參驗而必之者，愚也，弗能必而據之者，誣也。」

馬先生，堅持辯證的演進，爲唯一的演進方式，與堅持辯證法，爲唯一的科學方法。恐怕有點蹈非愚則誣之譏罷！聽說從前有個哲學家，名叫黑格兒，他也主張辯證法。不過他將辯證法，用在概念上。他以爲由一個概念，用一種負化或否定，便可以達到一個新的概念。如此遞進，可以得着許多較高的概念，這就是黑格兒有名的名實論。我又聽着說，馬克斯很不以黑格兒爲然，而且恰恰與他相反。黑格兒以概念爲實在，馬克斯則以物質爲實在。黑格兒以物質爲概念之現相，馬克斯則以概念或思想爲物質的

映影。黑格兒以辯證法爲概念展進的方式，馬克斯則以辯證法爲物質變動的準程。黑馬兩位學者，意見不同，至於如此。據我們今天的談話看來，黑格兒的主張，雖然不對，然至少還有意義。至於馬克斯的主張，不但對，簡直連意義都沒有。若容氣點說，牠至多也是一種玄談。天下往往有以深義的話，視作無義的，也往往有以無義的話，當作深義的。馬克斯辯證法，恐怕又將受「無義而深義」之譏罷！

馬 馬克斯是何等偉大的人，你敢批評他的話無意義，你何以知道馬克斯的辯證法無意義，黑格兒的辯證法有意義？

康 因爲負的概念，我們還可以思議，至於負的事實，我們簡直無法解釋，既曰事實，就祇有正的，負的事實之無意義，猶如三角的圓之無意義，牠們是連不起的。

馬 豈有此理，我們在數學上，都有正數負數之分，何以在事實上，就不能分呢？這祇是表現你的無知喲！

康 馬先生，數學中之數，誠然可以分正負，然有你閒居在府上的時候，曾經數過負的三支鸚鵡，抑或曾經數過負的五尾魚麼？數在我們的理想中，而不在外界的事物上，所以負數還有意義。至於負的龜，負的魚，那就不好解釋了。

馬 你這些話，都是一些詭辯，辯證法的正確，豈是你所能駁倒的嗎？

康 正是，無知如我，當然不能駁倒辯證法。豈只我不能駁倒，就使任何人，恐怕也無此能力。因爲一句話，要有批評的資格，他必定要先有意義，若是一句話，連意義都還沒有，則以其爲正確的，固屬無謂，即以其

爲錯誤的，亦屬無謂，至於駁倒，更說不上了。今馬克斯的辯證法，據我們看來，簡直還沒有意義，則我之不能駁倒，自是意中之事了。不但此也，據馬克斯的意思，經濟的現象，是隨着正，反，合進行的，則是經濟，也是變動不居的。我所懷疑的經濟既是隨時變遷，不知唯物史觀，有無變遷。假定其不變嗎，則照着馬克斯的意思，唯物史觀——因爲牠是思想——只是經濟的映影，形既變了，影烏得不變？苟其不變，還能稱爲映影麼？假定其變嗎，則唯物史觀，便不能成立，若唯物史觀是正題，則照着辯證法，不久即將變成負題，若我們以唯物史觀爲負題，現在甚囂塵上之唯物史觀，豈不是不久即將退却，爲人唾棄之唯物史觀，又將再行當令嗎？不寧惟是，辯證法，當然是馬克斯的思想，自己也是經濟的映影，不知辯證法，自己又是否隨着經濟變遷？如其不變，試問何以不變？如其亦變，則真的辯證法，又是何法？這恐怕任何馬克斯的信徒，都不能解釋罷！（下略）

八股式的唯物辯證法

李長文

受了四千多年咬文嚼字的訓練的中國國民，處處是只問形式不問內容了，任是多末好的主義，思想到中國便只剩了空殼再，加上些玄學的五光十色的符咒，便鬧得什麼也不像了。然而我們國民向來是容忍慣了的，而且自來在我國也沒有什麼真事，大事，大家都也不必干涉，不必過問，互相馬胡，互聽自生自滅而已，誰管這個那個？不過，現在社會變動得很尖銳化了，很迅速了，不生不死的態度，將爲覆滅的致命傷，中國是不是將爲兩大巨潮中的犧牲者呢？那在自己的覺悟。一個健全的民族，表現于她底健全的理性，如果只顧摧毀理性，這民族不是瘋狂，也將死亡。事亟矣！不得不爲一言。爲什麼我用「八股式的唯物辯證法論者」一個名詞呢？因爲他們已經是只注意形式，不加消化，好像留聲機一樣，只是機械的出聲而已。說出的話無之先，不是奉旨而已，故曰八股式的。這名詞也許有點不敬，但苦于沒有好名目，也就只好求諒！在論列我要聲明，我毫無成見，我如果發現我是錯時，我馬上改變，且希望我所請教的先生們也要反省一下。

I. 三個根本的疑問

世界上不平的現象，擺在那兒，土地的私有，財產的壟佔，勞動和報酬的不符，有組織的榨取機關的設立，人類的根性之被遏止，被遮掩，被毀滅……這些東西應當翻個個兒。如果客氣的話，只要被壓迫的不受壓迫便得，如果不容氣的話，現在的被壓迫的還該壓迫壓迫那在過去壓迫人的。這是再簡單也沒有的事。何必麻煩煩煩地瞎編一套理論？這是第一個疑問。定要編一套理論，也不要緊。但是爲求社會的進步與改造，那理論只及社會上的現象好了，只把社會上矛盾的所在，應走而不得不走的方向指明好了，爲什麼更要壟斷各種學術的課題而強統一之？這是第二個疑問。假設八股式的唯物辯證法論者所主張的是對的，那末，很可以同有常識，有判斷的人去研究，去討論。如果爲要使將來的人類接受，承認起見，也該使現在的小孩子先有一番能接受，能消化的能力。爲什麼向現在的青年中學生施行強權式的宣傳，不令其睜眼看問題以及解決問題的工具，却遽告以籠統的結論呢？這是第三個疑問。如果說是一種革命的手段，非如此不能統一革命力量，那我只有問這手段的高下巧拙，我取消上面這三個疑問。

如果說是爲了感情，爲了「革命的情緒」那樣的感情，如柯柏年編怎樣研究新興社會科學上說：「願意這樣觀察社會生活的，只有新興階級——普羅列塔利亞特；」只是「願意」而已，那我萬分贊同，因爲這

個社會早該改造了，我也抑不了我底感情，我也可以取消上面的三個疑問。但，如果說只有如此才是真理，才是一切的一切的真理，那末，我們便要求問問這倒底是不是真理？看看對不對了。

2. 六個根本的錯誤

我認爲八股式的唯物辯證法論者有許多立論是荒謬的，我找出六個根本的錯誤：

一、是不知事情仍有絕對的評價。人類的德性，天然有永久不可變更者在，如愛，生長。這在任何時是可稱讚的德性，凡有利於這種德性的發揮的便是對的，反之便是不對。八股式的唯物辯證法論者却說，對和不對，是可同時並存的，是要看相互間的事物的關係的。我認爲對和不對，天然有的事物便有絕對性，普通只是因爲沒抓到這絕對性，才因而對與對可以同時存在。八股式的唯物辯證法論者舉醫生向病人說謊這件事，以說明誠實之是對的，又是不對的。我以爲，誠實原是一種手段，它的對與不對，看它的目的和效果如何，普通說誠實是絕對的對的，已經是觀察不週。但這事情的背後，誠實用於愛的目的則是對的，這愛却有絕對性，沒有什麼可否認的。

二、是不知一樣事物之可有多方面的屬性。比方，人是男的，或是女的，這是就「性」上說，人通是人，這就是就動物分類學的意義上說，不能混在一起。八股式的唯物辯證法論者正却在此處大談其矛盾的統一。

他們說，男人和女人是矛盾，是對立，然而都是人，居然統一了。如果讓我舉例，應當說，男人和女人是對立，然而生了小孩，都是又男又女，這才是真正的矛盾統一，因為都是在「性」一方面去統一的。或者說，牛頭不是人，馬面不是人，牛頭不是馬面，然而都是人，這才是真正的矛盾的統一，因為都是統一於動物分類學的一方面的。可惜二例都難令人承認，也就只好取消。一件事物，原可有多方面的屬性，必需從這屬性的一方面中，將其矛盾統一才算統一，如果在它這一個矛盾的屬性的成立之下，又找出它別個不相干的統一的屬性，以為矛盾的統一，這是指鹿為馬的辦法。

三、是不知不同的事物可有不同的性質。有些東西，是沒有絕對性的，如長，寬，可以比較，然而有些東西，是有絕對性的，如方圓。我們決不能見了方圓的不可比較，便說長，寬也是絕對的，同樣，我們也不能見了長寬是相對的，遂說方圓也是比較的。然而八股式唯物辯證法論者，却最喜歡把自然界現象與社會現象相提並論，以為那象為一種天經地義的道理所統系着，其實，那例證是勉強而又勉強。他們說社會上的矛盾的樹立，一如物質之陰陽電子的矛盾。然而姑不說電子無陰陽可言，難道社會上不同階級之相吸，也如陰陽電嗎？那末，倒是同一階級才有鬥爭了嗎？用作譬喻是可以的，那是限於把二事物的相同的屬性一方面取來了看的緣故，如果硬說有種統一各樣事物的道理在那兒，不算荒唐，也算大胆。自然事物與人世現象，有許多不同的性質不能強同！

四、是宗教的先立論後填例證的態度。科學與非科學的差別，只在這一個根本態度，科學是事實的忠僕，

只是記錄事實服從事實，事實帶它那裏去它往那裏。爲方便起見，把類的事實，便用一二句話概括一下，所謂定律，但決沒有一句自作主張的話。宗教徒便不然了，立定下大道理，把事實抓來，而且想把各種事實抓來以爲己用。科學的真理，只在事實的本身；宗教家的真理却在他的掌握。八股式的唯物辯證法論者已經自居爲宗教，矛盾，諧和，反正合，社會現象是如此，自然現象也是如此。見稻子生長了，還可以說土中發芽是一個否定，長大了，又是一個否定，下一代却是較高的階段。在科學家看來，這話是決不敢說，下一代也不見多末「較高」，因爲進化的因子是很慢的作用着，殊不敢這樣過敏的幻想以代替忠實的觀察，至於反正合的現象，在生物界也不普遍，因爲還有許多原生動物呢，實在不知那裏有幾個否定，還有不死的生殖細胞呢，也不知有沒有否定。宗教家往往是特別天生聰明的，無所不知；知則一以貫之。

五、是分不清質量的意義。像普通說，僅只是一個比方，似乎不必去細爲推敲：質便是性質，量便是數量。但嚴格一點，質實是在物質基本的意義。換言之，是化學組成的意義。如果只按通俗的意義，也可以，但說話儘可以通常的事物爲限，不必想統一已經有正確智識——科學——在那裏解釋的自然現象；如果要解釋便似乎應當從科學上有根據的話，幻想不得。量的變化可變爲質的變化，用在社會科學詮釋的社會現象中如工人之經濟鬥爭，乃可轉爲政治鬥爭，這樣可是可的，但充其量不過是比方。又每用來說自然現象，謂水加熱則沸，是量的變化成爲質的變化然而不想，水是輕二養一，成了氣，也還

是如此呢。

六、是把問題看得太簡。事情的複雜，是隨着社會的進化而與日俱增，一人的聰明有限，凡自己所不知道的事情，最好不談，如果談，便要尊重專家的意見。八股式的唯物辯證法論者，如果熱心革命，殺上前去，好小子！如果專心研究社會現象，也算不是廢物，必欲強不知以為知，要討便宜的，却取表面的道理，以騙中學生，非愚即詐，不能不說是沒出息！譬如「突變」一現象，到現在仍還是生物界一大問題，然而八股式的唯物辯證法論者却叫得十分像煞有介事。原來只不過說生物界不但有進化，更有突變，（這已經荒謬，突變不過是進化的一個因子，其重要性如何，正在研究。）更進而說，進化打倒了，生物界完全是突變！我想這些八股先生的神經失常，倒恐怕是人種的突變罷！

3. 六個荒謬的影響

瘋人的思想，並不可恨可怕，因為無人去聽；胡塗人的思想却不得了。因為那意見多半似是而非，可以欺人欺己；倘若一羣胡塗人都抱着似是而非的意見，社會必要毀滅。八股式的唯物辯證法論者的影響如何呢？那是最低限度便有：

一、毀滅理性；一定要定於一尊，一定要把各種學問統一於指派的權威的教條之下，這是宗教。宗教讓人

信，不讓想，讓人服從，不讓懷疑。八股式的唯物辯證法論者手裏的武器，是天經地義了，當然如此，何必思想？理性如何有存在的餘地！

二、破壞思想自由；由態度上，他們不信任專家的意見，由主張上，他們已經把各種天文地理陰陽五行的現象統一起來，思想只有一條路走，向着八股式的唯物辯證法論者的預定路線前進，如何能自由呢？反正是辯證法的進展了，何必研究！一研究，又必是如此！所以就不用研究了；而且天地間的大秘密已經洩露了！思想和理性關係非常密切，理性問一個爲什末？思想自由便充分地各樣地來解答這個「爲什末？」但八股式的唯物辯證法論者，不許人懷疑他們所強不知以爲知的把戲，因而理性送掉了，又不許人作第二種答案，因而思想自由摧殘了。我一再說過，比喻不是限于宗教的，把比喻當作統一事理的工具，便是宗教，最坑人不過。我還要問，八股式的唯物辯證法論者爲什末一定要帝國主義式地壟斷一切，把不知道的事情也以爲知道，而且不許作別樣思想？

三、不負責任的打官話；這本來是中國人的特長，現在更有好工具了。「這事情對嗎？」按八股式的唯物辯證法論者說來，是「那不一定，那要在動的方面看，那要看各方面的關係。」說話不必負責，道德也不負責，由八股先生手裏的唯物辯證法負責罷。

四、懶談什末科學，先革命罷，反正革了命，有資本帝國主義的工程師待聘呢，我們等着看洋樓吧，八股先生心裏很有把握。

五、教育前途不堪收拾，這是最具體的最急切的一個問題，沒有常識的中學生，把八股式的唯物辯證法領奉了下去，可真有了不得的地方呀！學生不必作學問，因為天地間的學問無非在證明八股先生武器的合理，然而已經明白它合理了，不必再走從前人的笨路了；來一個教員，先分析分析他的階級意識，至於學問，如果他明白八股式的唯物辯證法，那程度還算和學生平等，自然不能更優越些什麼，如果不明白呢，那還要受學生訓練訓練呢。如果他懷疑呢，那末便是反動，這樣學生如何能得知識，教育還有什麼希望？然而現在有許多中學已經如此了。現在的教育，誠然有缺點，那是在於它給的問題的解答，往往不出舊社會的觀點的緣故。那是在於它不能適應環境，關係於整個社會不調合的緣故，那是在現在的心理學、教育學……還有未進步到完滿的地步的緣故，並不是它給他材料不對。自然科學不過是認識材料，如果把材料也否認了，我看你還學什麼？八股式的唯物辯證法論者必至於不使學生求學，連自然科學也不要學，因為宗教天然反科學的，把事事物物來講經，是無所謂自然科學的，講經必須定於一尊，更無所謂自然科學了。自然科學是人類理性征服愚妄的一種得勝碑，丟掉自然科學，反科學，便是開倒車——中國教育極可注目的一件事！

六、「由特殊而抹殺整個」的習慣之養成，例如說柏拉圖沒有什麼價值，他的理想國裏還仍有奴隸制度呢。至於柏拉圖除了講奴隸制度以外，還有什麼？可以不問。最可痛心的，是我國人不開不問的態度，自要成了一種風氣時尚的，大家便都不敢插嘴了，怕人說不

摩登。正因為如此，中國愚妄黑暗的空氣乃愈來愈濃。

4. 八股式的唯物辯證法論者之自身的荒謬

八股先生一定要一以貫之的妄談一切，那隨處可見的錯誤，以及可恨可怕的影響，已經略微說過了。現在問他的武器本身是否沒有毛病？

第一，便是唯物辯證法還沒逃掉舊論理學的手掌：它說一切事情無有一定的的是非，都要唯物辯證法地進展去看。我們看，它說一切都如何如何，這不是有一定是非了嗎，這不是形式邏輯是什末？反過來，如果唯物辯證法的進展不是一切，只是有時而已，或者同時也可以是唯物辯證法，又可以是形式邏輯，（似乎如此才真是八股先生的態度）那末唯物辯證法也就不是唯一的真理了，也就不應該統系一切了罷，八股先生似乎又要皺眉頭；那末，唯物辯證法在理論上不能獨尊了，八股先生的氣餒可以休矣！

第二，如果唯物辯證法是不能普遍地統系樣樣事物的絕對真理，已如上述，為革命起見，是不是可以把它「當作」統系樣樣事物的絕對真理呢？然而也不方便，因為（1）如果事事有矛盾的進展，那革命便沒頭了？無產專政也有反革命的成分在內了？（2）如果量的變化，可以轉為質的變化，那末，太革命

也有反革命的危險了？果真如此嗎？

5. 結論

革命，如果看該革，便革，不必編一套理論；如果理論限于分析社會事實及研究革命進展，未嘗不可以的，至少立理可以少談；迷信的人，也能革命，像歷史上的黃巾，張角之流但不必想統一各種學術；統一了也可以，在自己腦子裏存着自欺也好，不去想也不要緊，又似乎不必專心一意來害中學生的青年！

唯物史觀分析及批評

施友忠

一八五九年，馬克思之政治經濟學批判出版，序言自述爲學之經過與態度。中有一段，由來唯物史觀之信從，奉爲經典。本文之分析與批評，即以此爲根據。請錄其文。

『物質生活與生產制度，決定社會政治與精神生活之性質。人類生存不爲其意識所決定，反之，人類之意識乃爲其社會生存所決定。社會中物質生產力發達至一定時期，必與現存之生產關係發生衝突，此生產關係原爲生產力發達之際所取之形態，今一變而成爲生產力之桎梏。於是遂有社會革命之時期應運而生。蓋經濟基礎一經變動，社會中全部上層之構造亦必隨之而變動。吾人考察此種革命之際，於下列兩種變動，應慎加區別：一爲物質方面之經濟生產制之變動，爲科學所得精密而決定之者；一爲精神方面之法律、政治、宗教、藝術、哲學之變動，其衝突情形爲人類意識所認識而決意有以突破此衝突者。於個人之意見欲有所批評也，決不可因其本人自以爲如是，竟依據之而斷定其爲如是。是則，於決定一變革之時期也，亦決不可以其時之意識爲依據可知。反之，吾人於一時期之意

識欲有以說明之也，必須自當時物質生活之矛盾始。所謂物質生活之矛盾者，乃指社會之生產力與生產關係之間所存之矛盾而言。在生產力發展未達到相當時期之前，舊社會之制度不至顛覆；即所謂新的比較高尙的生產關係，在其物質生存條件在舊社會之胎中尙未孕育成熟以前，亦不至產生。故人類所提出之問題，皆其能力所能解決之問題，吾人細按之餘可知：凡問題之發生，必在解釋此問題之各種物質條件具備之後。總之，亞洲古代封建時代生產之方式，及現代資本家之生產方式，吾人皆可視之爲社會上經濟組織進化之階級。資本家之生產關係，乃社會生活過程中最後之對抗形態。所謂對抗者，非個人之對抗，蓋指生於個人社會生活條件中之對抗形態而言也。然，資本家社人內部所發達之生產力，即爲一種物質條件，足以解決此最後之對抗形態。故人類社會之歷史將與此社會構造同歸於盡。

以上爲馬氏唯物史觀之公式，析其內容，有下列數點：

(1) 社會中有所謂上層之構造與下層之基礎；

(2) 社會者一流動不居之社會，其下層基礎之變更，則社會全部變更唯一之原因也；

(3) 下層基礎之變更可由科學縝密決定之，而上層構造雖隨下層基礎之變更而變更，究爲人之意識所自決，惟其所以有此自決之心者，則有物質條件爲其原因；

(4) 下層基礎之所以變，由於社會內部之矛盾，非有力焉，加自外者也。

馬氏所謂上層構造，乃指精神方面如法律、政治、宗教、藝術、哲學而言；所謂下層基礎乃指生產力而言。社會之中，有此不同之現象，原係明顯之事實，而基礎構造，可否一如馬氏之區分，則大有商榷之餘地，誠以人類生存條件，至爲複雜，何者爲根本，何者爲非根本，極難斷定。馬氏此項區分，無精確之論據，茲請據第二條，加以討論。

第二條云：社會者一流動不居之社會，其下層基礎之變更，則社會全部變更唯一之原因也。社會之爲流動不居，吾人完全同意，而其變更之原因，果唯生產力之變更乎？吾人與馬氏駁，可循之軌道有二：一，以馬氏之矛攻馬氏之盾，即不講理由，硬以人之意識爲變動之原因。吾儕於此，於歷史，於社會，均可隨手舉出若干例証，以與馬氏相媲美。法國革命，馬氏固可歸其原因於當時之經濟制度，以爲在此制度之下生產分配不均，如是人心思亂。但吾人亦可歸其原因於盧騷、孟德斯鳩輩之鼓盪革命思潮，喚醒人民意識，而後物質壓迫，方爲人民所認識也。二者孰是孰非，姑且不辨，而其足以破馬氏「唯」物史觀之說，則可斷言也。一，與馬氏講理，據哲學科學之理論，指明馬氏之不講理。此爲本文旨趣所在，請詳述之。

唯物論，爲十七十八兩世紀及十九世紀前期一般科學家所公認之哲學系統，主張萬有唯物，即精神現象，亦物質之表現，蓋不過一種副現象（Ephenomenon）也。馬氏唯物史觀雖非唯物論，而其所用之語詞，則導源於此；且馬氏有意無意之中，亦依科學唯物論爲根據。至於史觀，則當推源於黑格爾；但馬氏所重者爲社會中物質條件之嬗變。是又達爾文學說之應用於社會者也。馬氏以進化論原理說明社會之流

動不盡，以黑格爾之對演法，釋社會進化所經之階段，不知二者之格格不相入也。

唯物論之成爲哲學史過去之陳迹，注意近代科學之進展者，類能言之。物質云者，人心之執見，蓋現代科學所詔示吾人者，絕非佔有空閒，塊然不可入之物質也。所謂物者，自科學觀之，乃各種機器上之數目而已。而儀器者又爲人所自製，以方便其對於自然之解釋也。科學家言自然如是如是，實不過言其自定自然爲如是如是耳。科學家中有自忘機器之人定性，竟謂光之速度每秒真是十八萬六千邁者，或行星軌道真是橢圓形者，是馬克思輩之所由生也。請以「動」爲例。

馬氏謂社會流動不居，是進化論生生不息之義。但所謂動者，究何所指？科學亦言動，馬氏之動亦科學之動乎？科學之動，數目而已。火車速度，可由裝於車上之速率表得之。但所謂速率表者，於其他動之物之上，同爲有效，固不必其爲火車。吾人欲知火車之速度，科學所指示者速率表之作用是已，置之車上者人爲之也。又科學之謂動，原理上之叙述已耳。例如，在某種情形之下，則有動之情形發生，在某種情形之下，動之速度如何，至於動者爲火車抑爲汽車，動之速度一點鐘爲十里或一百里，動所過之地方爲由北京而開封，抑由開封而北平，科學皆置之不理，理之者有意識之人也。實則，科學所予吾人之動，實爲不動，以其不過數目而已。既不動，自亦不能有方向。火車上午八時自甲市開，同日下午五時到乙市；與下午五時自乙市開，同日上午八時到甲市，在科學之原理，固同爲可能。以動雖必含時間，而科學之時間無方向也。科學所謂方向者，但能由二事所含偶然成分之多寡而定，然吾人固不必知二事所含偶然之成分而後方能決定二事之前

後，是豈非意識有效而足救科學之不及之明證？馬氏所謂之動，科學之動乎？抑意識所決定之動乎？如係科學之動，則社會之進化爲不可解，以科學之動爲不動故；果係意識所決定之動，則決定者爲意識而非物質。其次，請論原因。原因者一認識範圍以內之範疇，不得應用之於認識範圍以外者也。果應用之於認識範圍以外，必至矛盾支離如馬克思者。設有甲乙二事於此，苟欲決定甲爲乙因，乙爲甲果，最低限度，甲乙須能一現再現，使吾人可以隨意重施以觀察。換詞言之，甲乙必須有其類，而非一現而不可再，如歷史社會上之現象者。其次，甲乙種種之關係，可以任吾限制，增減其關係，以觀其本質，如科學試驗中之理想的環境者。據此二點，似惟科學，方有因果關係之可言。歷史社會之現象，關係複雜，變化無常，欲知其因其果，必也盡得其關係而分析之，試驗之，以後方可以言因果。然此爲不可能，馬氏何所據而謂生產力乃社會變動唯一之原因？誠以一果或有多因，一因或生衆果，一因獨立，效果不生，衆因畢具，而後有果也。

馬氏唯物史觀論者皆比之於達爾文，是所以塞辯者之口也。設有賈馬氏者曰：生產方式何自變乎？豈非人類具有理性上之幻想之力，執其周圍之物質，而加以創造乎？馬氏必答曰：其所以有此理性之幻想力者，物質條件逼迫使然也。此亦猶達爾文文學者答目的論者之言曰：人之具有精密結構作用神妙之眼睛者，乃物競天擇之結果，以無此眼睛者，早已絕迹於世間也。然近來達爾文學說，大經修改，杜里舒、柏格森之努力，豈皆無足重輕者乎？近數年來復有所謂層化論者，爲亞歷山大、摩根輩所倡，馬克思信徒豈未之聞乎？人類固不能超越環境，物質環境爲決定人生之一——非唯一——重要條件，此亦吾人所承認，然於物質環

境影響吾人之際，吾人內部必有受此影響之能力，而後物質影響方始有效；且人類必非完全被動的受物質環境之影響，必能積極的改造物質環境，以稱吾人之心意，此爲人類文化之基本，人類苟無此積極之意識，則現代之文化，實一玄之又玄之神蹟也。或曰，馬氏並未否認人類意識意志之存在，特人類之所以有此意識意志者，必以物質爲其前件，以宇宙有物質而無人類之時，而無有人類而無物質之時也。此言誠是，以無意識之物質，而竟能演進而爲有意識之人類，則吾人即謂物質者實潛存有意識，定非甚合於科學之原理？自然之進展，爲連續不斷，苟謂自然前一瞬爲完全無意識之物質，後一瞬則變而爲有意識，是不啻承認在自然界中有神蹟其事也。

吾人退讓一萬步，承認物質條件爲意識之前件，人類意識乃自物質發展而來。但試問，宇宙之演變，達爾文既謂其爲進化，則在進化後期之人類，是否較在進化前期之物質爲高尚？若果爲高尚，則馬氏何以必以人類意識爲物質之傀儡？馬氏輩因亦明知量之變化到相當程度即轉爲質之變化，則吾人謂物質之進展而爲人類之意識也，已轉爲質之變化，非但不受物質支配，且反足以支配物質，豈非甚合馬氏所持之原理；安用念念吾人出身之微賤，而漠視吾人現有之力量！

或曰，馬氏之所以特重生產力者，特以示吾人以改良社會之途徑耳。吾人亦同意：社會不可不改良，但欲社會改良，必人人有道德心，有責任心，以駕馭制度，否則多一次改革，多一次創傷，數十年來之我國，可爲殷鑑也。

至於馬氏糾正黑格爾之對演法，尤屬無謂。黑氏之所以可以言對演法者，以其就思考而言也。所謂正反合者，實即思考推理之作用，絕對不可應用之於物質也。物質的棹子——即棹子自身則物質棹子是已。無所謂正，無所謂反，更無所謂合。猶於吾人思棹子之際，乃有所謂非棹，乃有所謂綜合棹與非棹之傢具（此爲比喻，讀者幸勿以爲黑氏對演法，只此而已）。馬氏此種將黑氏方法轉過頭來之辦法，實不別思與所思所致，否則必因念其由來，而竭力適應物質之條件，以得其所謂之自由也。再不然，則必別有作用。

人類組織既爲物質條件所支配，則馬氏之所謂意識者實非意識，特物質之作用已耳。苟如是則人者一副之機械而已。然，反觀馬氏其人，固不只一機械。馬氏能上稽過去之古史，中察當前之現象，下推將來之局勢。其推測資本社會之必至崩潰，即其一例。不知馬氏亦嘗以此爲矛盾否。自吾人觀之，此誠難索解。以機械言，人之腦袋一照相機也。然照像機但能拍當前之景物，過去將來，皆非其能力所及；果能及過去與將來，則必非機械可知。此其一。又人於物質環境之中，果不過爲物力所支配之傀儡，則在某種情形之下，不能有其他種情形之思想。馬氏所居之社會，資本家之社會也。以資本社會爲刺戟，所得之反應亦應爲資本主義之思想。今馬氏竟能提及尙未實現之共產思想，其必非機械又可知。此其二。或曰：量之變化至相當程度則成爲質之變，水成蒸汽，即其一例。馬氏之思想，亦猶是也。吾人則曰：量質云云，非機械所能自知，水化爲蒸汽，水與蒸汽皆不自知，知之者非機械乃人也。今馬氏能自知，必非機械可知。

又，社會內部，既皆含有矛盾，且以孕育物質條件，足以解決此矛盾，則共產社會，可能例外？何以資本主

義必係最後之對抗形態；此又非吾人所能了解者。

最後，人類之意識既不能支配環境，則馬氏勿用宣傳；苟馬氏努力宣傳，則不能不承認人類意識之爲有效。

總之，馬氏學說，在學理方面無根據，在理論方面不能自圓其說，在事實方面與之相抵牾者亦俯拾皆是，竟能深入國人之心，吾國思想界之情形，可概見矣！

黑格爾與馬克思之辯證法

張抱楨

上篇

(一)名詞之商榷。dialectic method 一般人通譯辯證法，並且多數人都採用。這種譯法是從日文一直搬過來的。這樣譯法，在日文妥當不妥當，我們不用管，但在我中文，却有點不令人明白。dialectic 一字在黑格爾哲學中有牠另外的意義，與「辯正」並無關係。這種譯法，雖然採用的極多，却早已爲識者所不取了。

此外有人將這名詞譯爲矛盾法。這樣譯固然總比辯證法好一些，但是仍然容易起誤會，而未能將原名詞的意義包括無餘。中文矛盾兩字，祇有兩相敵對的意思。繩之以黑格爾之 dialectic，似最多能與「正」(thesis)「反」(antithesis)相比附，而毫無「合」(synthesis)的含意。「合」在黑格爾之 dialectic 中

最重要，絕不該拋棄。並且譯爲矛盾法還很容易和另外邏輯上的「矛盾律」(Law of Contradiction) 相者混。

張東蓀先生譯 *dialectic method* 爲對演法，較前兩種譯法都強。因爲「對」足以概括 *opposites* 即「正」與「反」。「演」足以概括「變動」(*Becoming*)。既有變動，於是有綜合 (*synthesis*)。比如拿「有」(*Being*) 來說吧，先有個「有」(*Being*)，同時又得到「無」(*Nothing*)，由「有」到「無」由「無」到「有」，於是立刻又演繹出「變動」。「變動」即「有」「無」「正」「反」的綜合。

總之，黑格爾之 *dialectic method* 以有 *Becoming* 爲最要。黑格爾將 *Becoming* 引入邏輯，是邏輯史上最大的改革，所以在譯 *dialectic* 時，*Becoming* 的意思絕不能忘掉。我說東蓀先生譯爲對演法比較着妥洽得多，也就是這個原故。

(一)前三二年一般青年會醉心於對演的唯物論，現在這種風氣雖然大殺，但一般不弄哲學的人，仍時常併黑格爾與馬克思的對演法爲一談，我們今天無妨將他兩位的對演法比較一下看看。

在沒有討論對演法之先我們應當先看一見黑格爾與馬克思的哲學系統，和他倆的歷史哲學。

黑格爾的哲學系統與馬克思的哲學系統剛剛相反。一個可以說是極端的唯心論者，一個可以說是極端的唯物論者。

黑格爾哲學中最重要的一點就是他的「思」「有」同一之說。他以爲 *Thinking* 與 *Being* 就是

件東西。「思」可以稱爲「有」，「有」可以稱爲「思」。於是由「有」到「無」由「無」到「變」一切幻象乃隨之以生。甚麼東西都是「思」之向外推展。所以「思」爲萬物之源，「思」爲最後的實在。

馬克思的哲學却正和黑格爾的相反。他以爲物質是萬物的基礎。稱得起有 *being*，有實在的，祇是物質。人的思想，人的精神生活等等都是物質的反映。物質的構造複雜成爲所謂之人，于是就生出思想來。人在原則上，也是一架機器。機器走動起來，發生聲音，活動的人，於是也生出思想。在唯物論者看起來，祇是一種附現象，是物質的一種副產品。所以馬克思正將黑格爾的話掉轉過來。他說「思」與「有」不能平等看待。「思」祇是「有」的一種不輕要的屬性。「有」才是萬物之源。

談到黑格爾與馬克思的歷史哲學，也大不相同。

黑格爾以爲社會制度，國家等等都是精神之向外的表現。他以理性爲出發點，這理性在內時即爲「思」，推到外面來，於是就實現了許多的社會制度，國家等等機關。這些東西背後的原動力，全是理性，沒有理性，就沒有社會制度等等。

不但如此，人類歷史的進展，其實也就是理性的進展。理性在歷史過程中表現出來。

馬克思則以爲人類的思想受社會環境的規定。不是人們有甚麼樣的思想，於是產生甚麼樣的社會環境，乃是有甚麼樣的社會環境，就產生甚麼樣的思想。馬克思在這一點仍然與他的哲學系統是一致的。他在這裏仍是認爲思想爲外界一種物質的東西之反映。思想在歷史上，同在自然環境中一樣，同是估不

重要的地位。所以他在這一點，仍是與黑格爾正相反。

(三)話講到這裏，我們有一點，已經可以指破。那就是馬克思與黑格爾的動機完全不同。黑格爾是純粹爲立自己的哲學系統，然後再由他這總的系統，推出一切的哲學來。如同黑格爾之講國家哲學之講法律哲學，都是由他的「有」思」一體之語抽出來的。甚至黑格爾之講美術之講宗教，無一不是從那一點出發。他立了那個總的系統之後，其他的餘意全必然地演繹出來。

馬克思則不然，馬克思是革命家，他最初的意思，是在推倒當時的社會制度。實際上，他很可以一直去幹實在的革命工作，用不着藉哲學作甚麼招牌。不過，西洋人利害也就利害在這一點上，他既打算幹一件事，他就設法在最高的理論上也爲他那舉動找一席根據地。他當時的革命志願就是他的素日的修養，他的 conviction，他用這一點信心作爲核仁，然後再向外找事實來加強他的信念。

他要改造物質生活，於是他把重力全放在物質上，而形成一個唯物論的哲學。他要改造社會環境，於是他把重力全放在環境上，而產出歷史的唯物論。

所以黑格爾的馬克思在形成學說系統的過程中，完完全全又是相反的。黑格爾在最初本無所爲，立下大前題之後，倒抽出有所爲的國家論，歷史哲學等等。馬克思在最初本有所爲，胸有成竹之後，於是才弄出不相干的哲學來。馬克思的這種辦法，固然格外能說服許多信徒，但是除了爲理論上一致，在外觀上好看来之外，並沒有多大基本的用處。革命家到甚麼時候，也不喜歡旁人講理論，自己尤用不着離開眼前的

念務，談抽象的問題。

我們可以看出，黑格爾是先由哲學到社會問題，馬克思却是先由社會問題，後到哲學。

(四)必有了上面的分析之後，我們才能明白黑格爾與馬克思的對演法基的不同之點，到底在甚麼地方。

馬克思雖說是要用對演法指出歷史進展的程序，但「醉翁之意」終「不在酒」。他仍是在那裏努力加強人們的信心，以去努力社會革命的實現。他告訴人們說：按對演法看起來，資本制度已走到極端，他自己立刻就要破裂了；革命黨人只做一些收生的工作，就足以奏十足的効力。

有了這種看法，很容易使我們明白黑格爾與馬克思的立腳點之不同。

黑格爾的對演法本是爲解決邏輯上一個最困難的問題。又因爲黑格爾「思」有「同一」，所以邏輯的問題解決了之後，同時形上學問題也一同得到解決。又因爲黑格爾以絕對理性爲出發與以最後因（final cause）爲出發不同——以絕對理性爲出發，根本即不再容問絕對理性背後爲何物——所以許多在 *understanding* 中所不能解決的問題，到了黑格爾的手裏，全得到了解決。

在黑格爾以前的邏輯，不是說 $A \parallel A$ ，就是 A 非 $\text{not-}A$ 。永也不會是 A ，不等於 A ，或是 A 等於非 A 的，因爲如果那樣說，直等於自己打自己的反嘴巴。黑格爾以前的邏輯既是那樣的，所以在邏輯程式中，還絕對找不到「動」的成分。對找不到「動」的成分。

黑格爾覺得那樣的邏輯不滿意。他說：A 可以等於非 A。他証明說到 A 的時候，就有非 A 的分子存在裏面。比如他所說的「有」是一個最抽象，最普遍的東西。所以「有」並不容許含有甚麼內容。這樣，所謂之「有」者，其實也正等於是「無」。因此黑格爾大胆地說「純有」(Pure Being) 就等於「純無」(Pure Nothing)。「有」回「無」是一件事。A 即非 A。

因爲想到「有」立刻就又轉想到「無」，這樣過程中已含蓄有「動」的意思，於是他又抽出一個「變動」(Beweging) 來。這樣他的邏輯遂由死的而變爲活的了。

這就是他的對演法的精義。由「有」到「無」，即爲由「正」到「反」，「變動」即爲「綜合」。他以爲這樣的方法，是一切事物的真理。這方法不祇是在邏輯中這樣，在形上學等等全是一樣。整個的實在就是對演法自身。

馬克思的問題完全不是黑格爾這一套。他對於舊邏輯的困難，統毫也不會介意。他的興趣滿不那一套空的東西上。馬克思的興趣是在改造社會。他所急於要找出的，是人類歷史到底怎樣向前開展。他所急於要知道的是資本制度到底能不能永久這樣繼續下去。如果這制度不能繼續下去，那末牠又該轉到那一方向去。這是馬克思的問題。

馬克思既意在推翻資本制度，而實現共產，當然他心目中所希望的就是資本主義的破裂，一轉而到另一種情態即共產之實現，在這種情形之下，對演法是再稱意沒有的了。他於是高興地叫道：同志們，你們

何必沒有信心，資本主義社會一定會破裂的，因為按大哲學家黑格爾的對演法看起來，由「正」一定要變到「反」的。資本主義一變即成爲共產主義。現在資本主義已發展到頭了，牠自己本就要頹塌下來，祇要我們揭竿而起，登高一呼，大事就算成功，現在時機已經到了！馬克思的信徒聽到這一套話，一方面在學理上十二分的傾服，一方面在實際工作上得到信心，於是全努起力來。

這就是馬克思的巧妙方法。所以我說他是「醉翁之意不在酒」。他對於對演法本身並無興趣，他祇不過借此要完成一個更大的目的而已。馬克思手腕的敏捷，又豈是一般人所能想像得到的？

在這裏我們也很可以清清楚楚地看出，馬克思的對演法與黑格爾的對演法絕對不是一事。黑格爾以爲「思」之進展，「意典」的運動，是依着對演法的。因此這種內在的精神，推到外面之後，就成爲人類的歷史，當然歷史的開展，也是按着對演法進行的。馬克思則認爲我們之所以有對演法的發現，是因爲歷史的進程，有對演法的節奏。

總觀以上的幾點，我們也不必說誰的對演法是對的，是誰將果倒成因；但我們總處處可以看出黑格爾對演法與馬克思的對演法，絕不是一回事。黑格爾以爲對演法是「思」中的律則，馬克思則以爲是外界物質中的律則。黑格爾以爲對演法是意典的自由運動的律則，馬克思則以爲對演法是社會現象中必然的律則。

在這裏，我再願意對於馬克思的對演法，稍做一點批評。

馬克思之實際工作，我以為應當從他的理論分開。他之革命也許使我們同情，他們最高的哲學理論，却也許不為我們所贊助。

我覺得對演法，在黑格爾能講，在馬克思却不能講。因為他兩人的哲學大不相同。

對演法本是邏輯中的律則，即「思」中的律則，必須承認「思」即「有」方能將演法用在邏輯範圍以外去。

何以說對演法祇是「思」中的律則呢？因為祇有在「思」中方有「正」「反」之可言。不然的話；如果沒有「思」的成分，那末，根本外界的變化，就沒有「正」「反」之可言。外界的陰、晴、寒、暑，就牠們本身來講，全是變化而已。陰是自然界的現象，晴也是自然界的現象，寒、暑等等都是自然界的現象，這些現象祇是無情地在那裏變幻。就這些現象本身來看，最多能說到有不同，陰與晴不同，寒與暑不同，但是絕不能說兩者相反。所謂之陰晴相反，或是寒暑的相反，完全是我們人類主觀的看法，裏面富含有好惡取捨的成分在。到了社會現象更是如此。由資本主義社會到共產主義社會，在容觀一方面看祇能說是不同，而絕不能說是相反，資本家同勞働家，若祇從他們外面的行為上看起來，我們祇能見到資本家坐汽車，勞工下煤礦；祇能見到資本家肥頭大腦，其實也不一定。勞工是面黃飢瘦；資本家穿的華貴，勞工穿的襤褸。除此以外，他倆人的階級，倆人的仇視與敵對，又那裏看得出來呢？如果沒有馬克思含着熱情告訴工人們說：「資本家是你們的仇人。」工人還許始終以為資本家是他們的恩主呢？所以實際上：工人認為資本家是相反的仇

人，祇是革命領袖的宣傳之結果。而在資本家這一方面看起來，他根本就否認這種敵對的關係，資本家仍以爲工人是他的兄弟，同是上帝的愛子。

演對法，卽在黑格爾的「思」卽「有」的講法中，本已有許多的牽強的地方。如同他的三分法中，硬說甚麼是正，甚麼是反，甚麼是合，牽強附會的地方已經是多得很。

馬克思本不以「有」卽「思」，那末，在純客觀的現象中，不管是自然界還是社會現象界，全提不到講對演法。因爲在那樣情形之下，各種現象最多能說是不同，而根本談不到「正」「反」。

另外還有一點真得我們注意的，就是按對演法之精確的意思來講，A卽等於非A，A中早有非A。非A中早有A。其中並且還不容有時間的延續在內。在同一的時刻之下，*In one and the same time*，A等於非A。對演法之唯一的貢獻，也就在打破舊有的矛盾律這一點上。

那末，既是如此，我們絕對看不透馬克思利用對演法究竟與牠自己的學說，有甚麼好處。卽使我們承認資本主義與共產主義有所謂之敵對性，但若嚴格繩之以對演法這種敵對性並不是不相容的。不但不是不相容，反而是相等的，相成的。若以社會之發展史中的階段來相比附，那末，真糟糕極了，資本主義正如同共產主義對等號。如說資本主義與共產主義正相反，那末，正因爲相反所以相同。因爲按對演法看起來，不必有時間上的開展，A卽非A。資本主義既正是共產主義，共產主義也就正是資本主義，還有甚麼「命」可去「革」？

在上面我已經說過，以黑格爾之認為「有」即「思」，而為歷史乃理性之客觀化，他的正，反，和的三分法，還仍然要遇到批評，罵他過於牽強，過於武斷，而馬克思退了一步以歷史亦為「唯物的」自然現象，那末，在自己的學說系統中當然便鬧不清了。

說實話，能打算在邏輯這一方面推敲馬克思的學說，是永不會敲到要處的。因為馬克思根本沒有意向要講邏輯，而他的主要之學說也並不在邏輯。不過，有一點我們願意使大家注意的就是：既談到思想，頭腦必須設法使他冷靜，因為能冷靜，才能除去主觀色彩，能除去主觀色彩，才能使腦筋清析而可以見到「真」。弄思想，最忌東拉西扯，牽強附會。馬克思之採用黑格爾的對演法，如果不是為哄人，就必是他始終沒有明白黑格爾，再不，最多也不過是他曲解了黑格爾。

下 篇

——並答許嘉先生——

許嘉先生：

你給我來信討論對演法問題，我很感謝你。

你信中最惹我生出興趣的，就是你所提出關於形式邏輯的問題。這問題甚至關聯到邏輯發展史，所

以我覺得若用一部份時間，同你談一談的確是有意義，而且是應當的。

我這篇文章隨筆寫來，不知在後面有無篇幅或時間能順便將「正」「反」「合」的問題解答一下。如果不能在這次解答，那末，我總希望還能再答覆你。請你不要焦急就是了。

在邏輯發展史中，最有趣的一件事，就是矛盾律三個進展的步驟。（在這裏要說明，同一律與排中律都是同樣進展的，不過因為亞里斯多德明顯提出的是矛盾律與排中律。所以要看場合的適宜與否，我們沒分別地以同一律或矛盾律與排中律為例。）自然這進展不一定是人人都見到的，不過，如看到這一點，我們就可以知道這一點在思想史中有多末重要的意義，並且可以見到思想是怎樣進步的，和其進步是如何之遲了。

我現在先講一講現在的人，怎樣看矛盾律與同一律等。講清了這一層，然後我們再可以回過頭來，指出亞里斯多德是怎樣錯法，和黑格爾是怎樣錯法。

（一）第一要先要指出的就是，實在（reality）與思想是兩回事。你可以說實在規定思想，也可以說思想要抓住實在，但是不能說實在就是思想或思想就是實在，已往在思想上有許多錯誤。沒有不是由於弄不清這一點的。

怎說實在不即是思想呢？我們在這裏可以簡單地舉幾個理由：

（甲）如果思想與實在是一體的話，那末在思想上就不會有錯誤。因為我們知道實在是在那裏變動，

牠所走的程序就是牠當走的程式，牠所做下的事績，也就是牠所當做的事績。牠所做的，就都是對的。因為牠是那樣的做了，並且還在那樣地做，誰也不能去攔阻牠。思想若就是實在，思想就不會有錯誤之一說。怎樣想也就是怎樣對了。但是如果我們將實在與思想對比的時候，我們說思想是有錯誤的。

(乙) 如果思想與實在是一體的話，那末在思想史中，就不會有許多不同的系統。我們知道實在祇有一個，而不會是有許多個。這也是在起始，我們就先這樣假定下的。因此如果思想就是實在，那末，不管是從縱的方面看，還是從橫的方面看，思想祇該有一個系統。這個系統緊緊地隨着實在在變。但是從思想史中，從當代叢雜的思想中，我們明明白白地見到思想是許多系統的。

(丙) 如果思想與實在是一體的話，那末，科學定律即不會是超自然現象的。我們知道科學定律是有效力的，牠包括許多自然現象在內，牠並且可以預言自然現象。所以科學定律雖然可以說是由自然現象中得來，但牠却是站在自然現象本身之頭頂上的。所以我說科學定律與自然現象不是一件東西。科學定律在一方面比自然現象少一些東西；在另一方面比自然現象却又多一些東西。科學定律所少的就是自然現象所有的特殊性 (particularity)，所多的就是自然現象所無的普遍性 (universality)。科學定律的妙處就在這一少，同這一多。一個個特殊的自然現象都無情地流過去了，但是科學定律却留在一個比較固定的地位，去解釋許多這樣的自然現象。科學定律如果就是自然現象，那末牠必已經隨着自然現象滑過去了，而不會再成爲吾人的知識。

上面粗舉幾點，我想已能證明實在與思想非即一體，所以毋須再細講而空費篇幅了。

(二)上面既把實在與思想分析爲二，現在我們要問：矛盾律和同一律等，到底是屬於實在一方面的呢，還是屬於思想一方面的？

我們現在對於這問題的回答是：屬於思想這方面的。

祇看了這回答，也許有人立即會認爲我們所講的是形式邏輯。不要忙，等我們解釋一下之後，可以看出我們正是反對形式邏輯的人。

因爲同一律格外簡單，所以我們先藉同一律作例，講一講我們所要說的話。

我們知道，當講到實在的時候，我們第一先要假定下的就是：外界在變。外界是流而不居的，無時無刻不在那裏變。好花凋謝，紅顏衰老，生生滅滅，成毀無常。講科學的人，尤其要先假定外界在變。他於是才想在變中找出常道來。

好了，祇要我們先承認外界有變化，那末，我們就可以知道在實在界中，你絕對找不到有所謂爲同一者。沒有一件東西在不同的時間之下是同一的，也沒有兩件東西在同一時間之內是同一的。不管你把那時間縮成多短，你把那兩件東西分析到甚麼地步。如果你指着一件東西說話，你却努力縮短牠的時間，但是如果這時間還有先後的話，那末，至終這東西仍算屬於兩個時間，而兩個時間中的東西，究竟怎也不會是一樣，所以至終也得不到同一。如果你指着兩件東西說話，那末，你去分析，其在起初以爲是相同的。經過

這一分析，於是你發現有不同在。在其次你本以為相同的。你再往深處一分析，你又發現有不同在。你這樣分析，分析一直到兩件東西沒有了內容的時候，你說可稱相同了；但是你要知道，這兩件東西所佔的空間，究竟還是兩個，那末，至終仍不是絕對的相同。所以相同也是找不到的。

可是比如，當你指着是一件東西說話的時候，你祇限定一個時間，或是當你指着兩個東西說話的時候，你要使牠倆所佔的空間變成一個的時候，你也許以為你在這時可以說有相同。但是，更清楚了，也不要說那兩種景況在實際上得不到，在理論上講不通，就允許你能得到，你能講通，但是於你又有甚麼有好處呢？你說這個，就「是」這個，那末豈不是主辭與謂辭就完全是一個東西，而至於你這句話正等於沒有說，說之後，而祇成爲一種 tautology 嗎？

所以我們可以說在實在一方面是找不到同一的。

因爲在實在界找不到同一，那末，當然同一律也不能是屬於自然界的一條定律。

我們現在要問，既是這樣，同一律在甚麼地方才能講呢？

我們已經說過，在思想一方面可以講。

但是我們在這裏還要說，在思想一方面，嚴格地說起來，同一律也一樣不能講。因爲就是在我們表示意見的利器——語言——中，我們也一樣不能找到同一。

這又可以分兩方面講。

(A) 比如我們用一個名詞，當然要把這名詞用在一件實在的東西上，我們要拿這名詞代表那東西，但是我們可以見到的是，這名詞的內容沒有一個時候會與那所要形容的東西，能完全不同，而稱得起是同一。因為一個名詞內的意義，總比較着是限定的，是有數的。在那一會兒是不變的，是呆板的，是空而無實的。而那實在東西却處處同這名詞總有差別。所以一個名詞，永也不會與牠所指的實在東西是同一的。

(B) 若說一個名詞祇就那名詞自身說話時，於是你以為可以得到同一。但是在這種光景之下，你所说的，不是「同一」而祇是原來的「一」。所以仍是一種「托托邏輯」而是毫無意義的。

所以，嚴格地講起來時，同一律在思想一方面也不能講。

但是我們如果打算說話的話，却不要矛盾律，與同一律，或排中律。關於這一點亞里斯多德講得清清楚楚。因為我們如果不要同一律，(亞里斯多德所注重的尤其是矛盾律。) 矛盾律等那末我們就沒法子說一句話了。你祇好完全隨着自然現象飄飄蕩蕩地流逝以去好了。到這種景況之下，於是也無所謂是是非非了。

但是我們人類不甘於裝啞，我們要說話，我們要講科學，於是我們假定有同一。我們說在某種某種情形之下，雖然牠們是兩件東西，但是我們為方便起見，我們說這兩個東西是同一，同一本是邏輯上的問題，但是在這裏却又牽涉上心理的問題。因為如果沒有心理上的滿足，在實在界是永也找不到同一的。

所引 H. C. S. Schiller 所論 Identity, The Principle of Contradiction 和 Excluded Middle

都是假定 (postulates) 真是極透澈的話。

講到這裏，也許有人要問，在實在界既沒有同一可講，而在思想中所謂之同一也祇是一個假定，那末這樣的思想還有甚麼好處呢？

這問題也極易回答，我們知道按上面這種講法，就是拿思想或是邏輯當作一種工具，這種工具都是有時間性的。都是有危險性的。我們說是有時間性者，是因為我們認為在這種背景之下，若說出一句話來的時候，不見得就算做最後的一句話，永遠對的一句話。我們在今天也許覺得說某兩個東西是同一在心理上過得去，而在明天却也許發現一種新的原因，又認為拿那某兩件東西為同一是不滿足的；所以知識才能够自己修改自己，才有所謂之進步。有危險性也正不要緊，因為若打算沒有危險性，祇有不說話或是專講「托托邏輯」，若打算得到新的境地，必須不怕危險。我們去「探」險，就是去「冒」險。科學家對於他自己所說的話，雖然看來是確鑿極了，但是如果你去要求他給你寫一張包票或是保單，他定會笑而不答的。因為這一些弱點，也正是他治學的秘訣。

從上面的主張中，我們可以看出，那樣講邏輯，所以用呆板的語言，去描寫流動的實在，總有不能完全抓住實在之憾。而不禁令人常生：「說時遲，那時快」之感，其態度完全是 Pragmatic 的。

(三) 以邏輯當做一種對付實在的工具，是現在思想上的新東西。這樣的邏輯家一樣要利用矛盾律，排中律，和同一律。但是他們所講的却不是形式邏輯。形式邏輯祇談形式，而不管思想的內容，這一派人却

以爲形式不會離開內容的。他們第一先要打倒的就是形式邏輯。採用矛盾律，同一律，與排中律，而能不蹈入形式邏輯的故轍，就正是現在講邏輯的人一種新貢獻。科學家一時一刻也離不開同一律，矛盾律，和排中律，但是科學家不是從形式邏輯裏鑽出來的。科學反因爲先能擺脫形式邏輯，於是才有孟晉。

(四)有了上面的分析，我們在這時可以看出亞里斯多德錯在那裏，和黑格爾錯在那裏。

亞里斯多德所說的，吾人欲講話，必先把意義限定一下，A不能同時是非A，這一點完全是對了。但是等到他說實在界裏A不能同時是非A，這話却太過，所以倒不對了。因爲我們知道在實在界裏，當你說到A的時候，同時就必有非A，兩者完全是打在一起的。A中必有非A，非A中必有A。沒有離散了的實在。亞里斯多德以爲在思想中A不能爲非A，因之就說在實在中A也不能爲非A，於是就錯了。

所以我們可以說亞里斯多德錯在思想與實在不分門，而以爲 Thinking 等於 Being。

黑格爾意在衝破矛盾律，但是也一樣誤入了迷途。我們知道 Law of Contradiction as a principle of thought 是推不翻的，因爲如果推翻了這個，我們從此永不能談知識論裏的問題。但是黑格爾對於此點却仍然有頂大的貢獻。因爲黑格爾明白白地推翻了 Law of Contradiction as a principle of being。他指出在實在界裏A即非A。

所以我們知道黑格爾實際上所講的不是 Logie 而是 Logos。他所講的不是思之道，而是宇宙運行之道。黑格爾的態度與梁山泊好漢的態度，真可以說是差不上下的。梁山泊的杏黃旗上大書着「替天行

道」四字。而黑格爾的一部 *Logic of Science* 寫着的却是「替天說道」四字。他以爲他自己鑽入實在界去，他於是再向我們說道：今吾所言即天道也。你如果對於他這說法不相信，那他祇有說你糊塗就完事了，你不能同他辯論。

所以我說黑格爾雖然同亞里斯多德正相反，但也一樣錯在不能將實在與思想分析爲二。他是錯在以爲 Being 即是 Thinking。

(五)但是講到這裏，我們還要趕緊再提出一點來。

這一點很重要，誤解對演法的人。就因爲完全沒有分清這一點。

我們知道，在實在界裏可以說 A 即非 A 的話，但不能因此就說非 A 與 A 相反。祇就實在界自身來講，非 A 與 A 祇是不同而已，並無所謂之相反。這也就還是我那句老話，在自然界中祇能說有不同。A 與非 A 祇是不同。非 A 也者包括內容極廣，凡與 A 不同的，都是非 A，其與 A 大大不同者固屬非 A，其與小小不同者亦屬諸非 A。絲毫沒有非 A 即與 A 相反，相敵對的意思。

許君所舉的幾個例子，如果照黑格爾似的，不但以爲 Being 即 Thinking 并且同時以爲 Thinking 即

Being。那麼祇就實在自身來講，却不能說雞雛否定了雞卵，陰電否定了陽電，或是化學中由 dissociation 否定了 combination，因爲這樣一講有許多問題就要起來。由孵熟的雞卵內破殼而出的雞雛，祇是一種生物在生理上的變化而已。如同一個胎內的小孩頭止漸漸生幾根羽毛，或是成人由頭上落下幾塊

膚皮是一樣的生理變化，你豈能說這個否定了那個？再比如化學中的中和作用，你也可以說是 *discoloration*，但是，你不好說酸性是正或是鹼性是正，還是酸性是反或鹼性是反。陰電同陽電也不能說是相反。因為若說相反，至少必須一種是「有」電，一種是「無」電方可。我們要認清科學用這一類「正」「負」的形容詞祇是一種 *metaphor* 而已。比如人這一種動物中，又分出男（陽）女（陰）來，實際上男女所差者真是無幾；祇就「人」的本身來說，男女祇是在生理上的不同而已，與你我在生理上的不同，完全是「程度」的問題，所以生物學家從不會說雞雖否定了鷄卵，豆芽否定了豆子。牠們全在那裏變易就是了。

所以在實體一方面，A可說即為非A。如以為這種說法不滿足，而頗有所區別的時候，那時我們所找到的也祇是A與非A之不同而已。非A不包括與A相反的意思。

在實在界去找相反，如同找「同一」是一樣不會找到的。

但是，在這裏我們還要認清一點，就是「否定」兩字不是完全不能用。不過能用這名詞的範圍，却在實在一方面，而祇是在邏輯一方面。在邏輯上你可以說這個概念否定了那個概念。但看清，我們說的是概念、邏輯的概念（*logical concept*），因為概念是板硬的。祇要前一個概念與後一個概念不同，那麼，你可以說後一個概念否定了前一個概念。這裏所謂之否定，其實祇是「拋開」的意思，前一概念被我們拋掉了，用後一個概念代替了前一個概念。後一個概念補了前一個概念的缺。在這樣講法之下，你可以用「否定」這一名詞。因為這是思想一方面的事情。

但是就在這種講法之下，我們仍然要看清，在邏輯上所謂之否定，也不包括相反相對立的意思。A之概念換以非A之概念，非A之概念亦僅僅不是A之概念而已，非A之概念的內涵是極不限定的，可以是許多樣的概念，祇是與A之概念不同就是了。

由這裏再往主觀一方面邁進一步，這時你可以隨便選起兩件大有不同或微有不同的東西，叫牠們爲相反。在我們看起來，本都似乎是一樣的鷄雛，賣鷄雛的却要分出那是雄，那是雌，他好先把雄的賣出，剩下雌的好更容易賣。許多東西，有人叫做相同，有人却偏叫牠們相反。在日常生活裏的的確確我們是這樣做的。但是我們要認清在這時支配我們的是心理狀態，而非實在的東西逼我們非叫牠們相反不可。實在的東西，祇告訴我們說：牠們有不同，有了不同我們可以任意選出不同的屬性來而「名」曰相反。所以你所指的相反，如果不是我心理上覺得願意（願意不願意又多半以言語上方便不方便爲準則）和你同意，我總可以說不相反。

所以「相反」也者，不是完全不能講，我們爲便於講話，可以拿「相反」當做一種假定。

我們這樣講「對演法」中的甚麼正，反，和與黑格爾不同。他將實在與思想當做一件東西看。思想上心理上，以爲相反的于是他也可以說在外界一樣有這些東西。他的講法雖然也許不爲我們所同意，但他却可以自圓其說。你最多也不過能罵他過於主觀，過於武斷罷了。

至於講「唯物的辯證法」的人，可又與黑格爾老先生不同了。唯物的辯證論者既不承認「思」有

「同一」又不承認所謂之「相反」就是一種心理方面的假設，因此遂不能自成一個圓滿的系統。

(六)至於許君在第六段提出 *Becoming* 問題，因而暴露了他自己始終還沒有明白黑格爾的意思，本不必置答，祇要他再念一念黑格爾，也許就可以明白了。不過我在這裏願用一兩句話提示他一下。

許君所說的 A 與非 A，兩者在不斷的互相消長之運動中的話，完全是錯的。許君恐怕至終還以為黑格爾的 *Becoming* 是由 A「變」到非 A 的意思。這樣講 *Becoming* 是馬克思派的講法。黑格爾正不要這樣講。他的 *Becoming* 是 A 與非 A 的托子，*Becoming* 是澈始澈終的。A 與非 A，非 A 與 A 都在 *Becoming* 之中。不是由 A「到」非 A，非 A「到」A，才有 *Becoming*，却是在 *Becoming* 之中任何一刹那間，均同時包括有 A 與非 A。黑格爾的貢獻就在這一點上，如果換一個講法，那麼黑格爾也就稱不起有貢獻了。

在這一篇文章裏，我的大意，在指出實在與思想應當分開，分開之後，我還要指明所謂之「相反」祇是一種假定。黑格爾因認為「思」「有」同一，所以他還可以勉強着講他所謂之對演法。唯物的辯證論者既不承認「相反」為一種主觀的假定，又不拿「思」「有」作同一觀，而必謂在實體界裏有所謂之正、反、和，因此便不能成爲一說。

同時在本文裏，爲討論矛盾律的問題，對於矛盾律進化作了一些史的簡述。指出了亞里斯多德，黑格爾之講法外，現在還有一個第三種講法。

個人近來興致壞極了，本篇最重要的四千字，却又祇是在兩個多鐘頭裏了潦草寫出的，所以，應當用

力講的地方，也都任筆滑過了，甚至有許多該說的話，都沒有說出。我自己對這篇文字不滿意極了。如果文中，有甚麼容易令人誤解或難解的地方，這全應由我負責。我希望以後能按本文所提出的綱目，再詳細寫一下。

形式邏輯與馬克思方法論

吳惠人

本文分上下兩篇，上篇批評馬克思派對於形式邏輯的攻擊；下篇討論馬克思本人的方法論如在表面上。好像兩篇無甚連絡，然而至少却可見馬克思本人對於形式邏輯的認識是與目下俄國的以及中國的馬克思派的人們不十分相同。因此把原來是兩篇獨立的文章合併爲一篇而分上下。望讀者諒之！編者附誌

上篇

年來國內出版界，有許多批評形式邏輯的文章出現。這些作家多半對於形式邏輯沒有充分的認識。有些批評，根本上就是「文不對題」。這種批評的流行，只少對於一部分思想界，有着很壞的影響。

現在暫以讀書雜誌上的一篇文章爲例。其實，這種作品，固不限於讀書雜誌，但祇因爲牠的流傳廣，影響大，才檢出牠來批評。在讀書雜誌上，批評形式邏輯的人，也不止我們所要「評」的這位王昭公君；可是

祇有他這樣說得肯定，錯得「充分」的作品，才最够批評的資格。王君文章的題目是形式邏輯之崩潰與新科學的方法論之完成，載於讀書雜誌一卷二期，關於「……新科學的方法論之完成」一項，我們在這裏暫不多說。

形式邏輯並不像一般「教條的馬克思主義者」所設想的那樣必須推翻。據我們所知，馬克思個人，並不見得反對純粹形式邏輯或形式邏輯本身；而祇反對把形式邏輯的法則極端地，呆板地應用到一切現象的研究上去。這種態度，在馬克思主義的文獻中，名之為「形而上學的思考方法」。關於這點，容在下篇中再說。這裏，只把王君的謬誤指出。

我們現在把王昭公君的文章，引在下面：

1. 「形式邏輯是創始於古希臘哲學家亞里士多德……他在哲學界統治了兩千餘年，他的原則。一直到現在沒有變更……」

2. 「現在開始談到形式邏輯學的法則。其法則或規則可歸納為三個。即：相等律或同一律，矛盾律，不容間律。同一律（英文從略，惠人誌）是說明每一個物體的概念是和他的自身相等的，同一的。如甲 \parallel 甲，人是人，雞是雞……換言之，就是說……更明白一點說，同一律確證了地球是地球，國家是國家。形式邏輯之甲 \parallel 甲的第一個基本法則，我們已經說過，是十二萬分偏狹不完全的。如果我們問「你爸爸怎麼樣？」你簡單的答案道：「我爸爸 \parallel 我爸爸。」這樣我們對於你的爸爸仍然是一點也

不知道，其實或者你爸爸（按：此處若非多一「爸」字，即是作者有語病！惠人誌）從前是個好人或是富人，現在是窮人或是壞人……要之甲 \parallel 甲這個命題，是要在事物不變化這個前提條件之下，才能適用。一但在變化的過程中來考察事物，甲時常是甲，同時又是別的東西，因此，甲同「時」（原缺，惠人誌）是甲又是非甲了……

3. 「矛盾律（英文從略惠人誌）甲不能是甲又是非甲，即矛盾律是說明每一個事物的自身，不能矛盾着，例如黑的東西是黑，這黑不能同時又是白……地球不能是地球又是地球，國家不能是國家又是無政府……我們看到矛盾不僅是可能，並且是一切變化事物的必然。變化的事物，他自己是一的，同時又不是同一的，即是同一物中有其矛盾存在……

4. 「不容間律（英文從略惠人誌）即說明一個事物不能同時是這樣又是那樣，一物或是甲或是非甲，沒有中立的餘地……不容間律……沒有單獨重說的必要，在從前（按：此實「不詞」之至！惠人誌）兩律的討論中，已經駁斥得很充分了。」

以上把王君原文抄出，下面我們就開始批評。

在第I項中，我們可以看到：王昭君對於形式邏輯之史的發展的知識，是怎樣地缺乏！他對新的邏輯（數理邏輯）並未提及；只把形式邏輯看成了幾千年來傳統的「教條」，這無怪王君要「宣佈」形式邏輯的「崩潰」了。可惜事實上，邏輯科學不但沒有絕命「崩潰」，却還逐漸地發展成爲嚴正的專門

學問。我們只要看一看最近數理邏輯的內容，便可以承認上面的話了。關於此點，我們不願多說，只希望明白地告訴王君：現在所講的形式邏輯，早已經不完全是亞里斯多德的系統了。王君如不以「求知」為愚闕，何妨看一點新的邏輯書籍，等到真對形式邏輯有了比較深刻的認識之後，再來批評！

第2項，是王君對於同一律的批評。我們可以再把王君的話，逐條批評一下：

(a) 第一，王君對於同一律的「說法」即甲 \parallel 甲，根本就不知道「甲 \parallel 甲」所發生的問題。現在講邏輯的人都已不用這個說法。因為(i)一方面，牠容易發生「某甲是某甲」的問題；另一方面又發生無論何時無論何地一件東西是否是甲的問題(ii)此外，我們要知道「甲是甲」，只是說到同一律的「思想」並非同一律就是「甲是甲」。同一律只是那種不能不說「甲是甲」的必要情形。依照新的說法，同一律就是不能不說：「如果又是甲，牠就是甲」的情形。因為這個說法是一個假言命題，對於主詞沒有肯定的主張，所以不發生(i)(ii)兩項所舉的兩種問題。

(b) 同一律只是「思想」的律，只是「想到事物」或「說到事物」時候的條件。若想或說「甲打乙」必須先承認「甲」是「甲」；「乙」是「乙」才行。邏輯只是「正名析詞」(名 term, 詞 *pr. position*)的學問，牠並不管王君所舉的「事物本身」的情形是怎樣。牠只是「想或說到事物」的條件的法則。

(c) 因此，「你爸爸怎麼樣」是一個事實問題，同一律不必回答；這不能算是牠的缺陷，因為牠沒有回答這個問題的義務。同時，同一律也不反對回答「怎麼樣」，因為牠沒有反對的權利。牠的職分，就在確認

(或確想，確說)「甲」就是「甲」。這東西雖然似乎可以說沒有給我們以 information，但一切 informations 却非由牠出發不可。因為牠是說話、思考的必要條件 (necessary condition)，所以，無論說或想什麼，必先用牠。不過必要條件與充分條件 (sufficient condition) 不同。必要條件是非有牠不可；充分條件是有牠就「够」了。如空氣對於人類的生命，是必要的條件而非充分的條件；充分的條件必須把一切條件加入。同一律之於思想，也是如此，他在人類思想中，只是必要或非有不可的條件，而非充分的條件。所以無論要說到或想到：『你爸爸怎麼樣？』必須在概念上 (conceptually) 先承認：『你爸爸是你爸爸』才行。如果不承認在概念上 (與「事實上」factually 有別)『你爸爸是你爸爸』，那麼，在思想中，在語言中所發生的困難就多了。那困難會多到使你沒法子說：『你爸爸怎麼樣？』因為如果不承認『你爸爸是你爸爸』(此即同一律所指的思想)，那麼，你爸爸也許是鸚鵡，也許是觀音大士，所以下文的『怎麼樣？』就沒有法子說下去了。(因為主詞所指的東西還沒有確定。) 同一律之所以有意義者，在此。明乎此，「於是乎」王昭公君可以再重新來批評形式邏輯矣！

(d) 同一律既是說話思考的條件，所以不必與外在的事實本身一齊「開步走」，一齊「立定」。外在的事物是變動不居的，而說到外在事物的時候，則必須在概念上承認：『某外在事物是某外在事物。』王昭公君所說：『要之，甲||甲這個命題，要是在事物不變這個前提條件之下，才能適用……』云云，可謂全無意義。因為同一律並不反對『事物是變的』。這個命題所指的事實，可是同時，「事實」也沒有法子取消。如

果想或說『甲打乙』，必須先在概念上承認甲是甲，乙是乙這個條件。

(e) 我們可以知道，向來站在馬克思主義的立場批評形式邏輯的人，都有一個貫的誤會。這種誤會，據我所知，多半是從恩格斯(E. Engels)的著作引起的。我們看下面的話便可明白：

『在有機的自然界中，不能應用抽象的同一律，如 $a \parallel a$ 。那舊的，抽象的，形式的同一觀，把有機的存在物看作一種自相同的，常住不變的東西。這觀點已經過時了。』(自然辯證法頁一八三)

其實，形式邏輯之所謂「同一」並非『把有機的存在看做一種自相同的，常住不變的東西』(說已見上文)。所以，形式邏輯可以不接受『這觀點已經過時了』的批評。一部份批評形式邏輯的人，不肯深刻研究形式邏輯的內容，以致繼續地「錯」將下去。還恬不知恥地自命為馬克思主義的「專家」，「學者」，真是可以「休矣！」(對於形式邏輯，馬克思有比較正確的意見，散見於其遺著中。其詳將在下篇言之。)

第3項，是王君對於矛盾律的批評。

(a) 我懷疑王君根本就不懂矛盾律。第一，他所舉的矛盾律的「說法」就不妥當。正確的矛盾律的說法是：『甲不能同時是乙又不是乙』。並非『甲不能是甲又是非甲』。前一種說法，是兩句話有矛盾的情形。即『甲是乙』，『甲不是乙』兩命題有不可得兼的矛盾情形。後一種說法，是一句話裏面有兩個二分法的名稱(dichotomy term)即「甲」與「非甲」。後一種說法很有問題，問題就在「甲」與「非甲」可以同時存在

(如「人」與「非人」可以同時存在)，所以不是矛盾律所指的情形。可見因此，王君根本就犯矛盾律的「說法」弄錯了。固然，也許這個錯誤可以不必算是王君自己的，因為有許多大家也不免有這種不謹慎的說法。(如 *Creighton's An Introductory Logic* 頁三五〇所說)不過，至少王君那種無批評態度的接受，是不對的。

(b) 王君根本不懂「矛盾的」(contradictory)名詞與「相反的」(opposite)名詞的分別。矛盾的名詞是邏輯的專名，即以 B 或 non-B 所代表的兩種名詞。相反的名詞是事實方面所有的實物或性質，如軟硬，大小……。相反的性質，都可以 reduce to「量」和「度」的問題上去。如大小，即可以說：到某種程度是大，到某種程度是小，對於什麼說是大，對於什麼說是小等等。所以一件東西可以同時具有相反的性質，而不能同時具有矛盾的性質。因為，矛盾的名詞，在邏輯上是 by definition 互相排斥的 (exclusive)，並且是無遺漏的 (exhaustive)。所以，王君所謂「矛盾性質在同一東西中是可能的」云云，只是「相反的性質在同一東西中是可能的。」但這與矛盾律無關。

(c) 因此，王君所舉「地球不能是地球又是地球」這個例證，可謂與矛盾律全無關係。並且，王君以此命題作為矛盾律的實例，至少有兩種錯誤：

(i) 矛盾律第一個需要是賓詞 (predicate) 同一。如果用王君的例，則應說「地球不能是地球又不是地球」才對。只有這樣的命題，再加上「同時」的條件，才有矛盾律所指的「不可得兼」的情形。王君

所舉的「是地球」「是火球」則是賓詞不同。賓詞既不同，當然與矛盾律無關。因此，可見王君沒有懂得矛盾律的意思。

(ii) 矛盾第二個需要是「同時」。如果不同時，矛盾律可以沒有意義。如：「地球不能同時是地球又不是地球」一例，假如把「同時」的條件取消，則過了幾百萬年後，也許地球就會不是地球。可是，只要「同時」，那就非遵守矛盾律的限制不可。

第4項，王君毫不費力氣地告訴我們，已經把排中律「駁斥得很充分」了，其實，他既有沒具體的批評，又沒有了解排中律的重要。王君的「話」雖然來得很滑墮，可是「駁斥得很充分」却大不見得！

王君說：「不容間律，即說明一個事物不能同時是這樣又是那樣。」這寥寥二十幾個字，就顯示着頗「不小」的錯誤。因為，如果排中律要是「不能同時是……又是」的否定語氣的話，便與矛盾律沒有區別了。排中律的正確語氣是：「X必須是A或「非A」。

以上對於王君的批評，略盡於此。犯着和王君同樣錯誤的人，當然很多。（此係大部份中國、日本、及蘇聯作家的通病。）他們唯一錯誤的根源就在於：他們口裏雖然照樣說着「思想律」，心裏却把「思想律」當做「事實的律」去著待。並且強使「思想律」滿足「事實的律」的條件。我們只好說這般人根本不懂形式邏輯。同時我認爲縱使站在辯證法的立腳點來批評形式邏輯，這般人的批評，也並不正確。形式邏輯中的思想律部分，只要我們把「事實本身」的法則，和「思想的法則」分開，並無多大問題。

下篇

(A) 引言 本篇的主要目的是在從馬克思的著作中「考證」一下他所謂形而上學的思材方

法(metaphysical method of thinking)是什麼，何以爲馬克思所反對，以及馬克思在方法論上的意見等問題。

形而上學思維方法一詞並非指邏輯而言。從亞理士多德傳統的形式邏輯起，到現在盛行的記號邏輯止，其間雖有許多變革，但大體上說，邏輯一名總還不失爲是「形式之學」。記號邏輯中的 P, Q, R, \dots 固然是形式的，傳統邏輯中的 A 是 A, A 不是 B, 也何嘗不是形式的？

馬克思所謂形而上學的思維方法，則是有內容的，非形式的，並且是事實的邏輯。因此，馬克思所反對的形而上學思維方法，縱然可以與形式邏輯多少有關，然而却不必即「是」形式邏輯。國內作家常有人把二者扯在一起，認爲反對形而上學思維方法，便是罵倒了形式邏輯，那只有博得識者「一笑置之」而已。此兩者有關係而實不「同」的情形，就如 $\text{H} + \text{S} \rightleftharpoons \text{H}_2\text{S}$ 和兩個棹子加上兩個棹子是四個棹子是有關係而實不同的情形一樣。明乎此，便可以知道作者並不是爲某種主張辯護而攻擊另一種見解了。

我認爲如果要把一種學說弄到成爲「科學的」的地步，必須放棄獨斷的態度。這就是說，我們不能

以「引經據典」爲擁護或非難某項主張的理由。「孔子曰」「馬克思說過」只是八股作家的文章格套，不能算做科學的批判的研究。所謂作家也者，恐怕根本上就談不到什麼學問。可惜現在中國研究「馬學」的人多半是「馬克思說」式的學者。他們的論證的形式是：「因爲××曰……所以……」。我們並不是說是馬克思的話全不對，自然，更不是說全對；對與不對要拿他的話的本質來看，不能以「馬克思曰」去保障「曰」以下的話頭。

如果要使馬克思這派學說向着「科學的」路上走，必須戒除上述的缺點。近來有好多外國人（特別是日本人）講馬克思的作品，也有這樣的毛病；至於中國的作家，則更不消說；尤其是在馬克思派的旗子下講哲學的人，有的對於哲學根本就是外行。因此，有時不但自己的大著包含着許多笑話，即翻譯的東西，特別是關於馬克思主義的「經典」（*classic*）的譯品，則簡直使人沒有法子懂。如有人把 *abstractions* 這個字譯爲「抽象物」，既「抽象」而又「物」，真是妙到不可言喻！假如這位譯者不是了解辯證法太深，即以抽象爲 *thesis*，以物爲 *antithesis*，亦即認爲一個譯名都得有辯證的特性；那麼，他就是根本沒有懂得原字是什麼意思。

馬克思主義的作品是需要重新研究與估價的。有些問題馬克思個人講的話雖然很少，却不失爲正確；可是他的後繼者們却有時不但不能把他的學說發揮光大，到反把握不到他的真精神了。其結果是愈弄愈不成東西。所以，還是上面那句舊話：如果要使馬克思這派學說向着科學的路子上走，必須戒除上述

的缺點。

此外還有一點應得聲明：即有些人認為講馬克思必須與恩格斯合起來講，如美國哈佛教授 M. Barber 的 Karl Marx's Interpretation of History 一書便持這種主張。但據我個人的觀察，恩格斯的話，有時不免失之。我可，以舉一個例子證明。關於最著名的馬克思的唯物中觀，恩格斯曾說過：「從唯物的觀點講，決定歷史的成分最顯著的是生命的生產與再生產及其物質的需要。這一方面包括生存的工具……，另一方面包括子孫的延續，亦即物種的繁殖。一國家在某一歷史時期的制度下所存在的社會制度，是與兩種生產形態相依賴的：一部分是勞動的發展，另一部分是家族的發展。」(Origin of the Family pp. 9-10) 如果依照他的說法，那麼我們很可以把唯物史觀改名為唯「物」和唯「性」兩重史觀了。無疑地，恩格斯的話只是有點語病的。因此，我們暫時只把馬克思對於本題的見解，提出討論，不附講恩格斯。好在「馬恩主義」「馬列主義」這些名詞對於我們這「只」(這年頭是很有把這個字加上「」的)弄點理論的人們，是不必有什麼關係的。

(B) 馬克思所謂「形而上學思維方法」是什麼？我們根據馬克思講形而上學思維方法的話，可以把這種思維方法的特徵歸結為以下三點：(一)誤認抽象作用為分析作用；(二)把範疇看做固定的不變的東西；(三)以範疇為研究的對象。以下逐項敘述。

馬克思根本認為「抽象」與「分析」不同，他說：「抽象並不是分析……」(Poverty of Philosophy, 形式邏輯與馬克思方法論)

p. 115)『當形而上學家們弄出這些抽象概念的時候，他們便以為是在做了一個分析……』(同上)所謂『弄出這些抽象概念的』『弄出』乃是表示一種心理活動 (mental activity)；『做了一個分析』那個『做』字也表示一種心理的活動。因此，馬克思的話是說抽象作用與分析作用的不同。何以兩者不同呢？我們可以舉例說明。假定以「人口」這個觀念為例，人口是經濟學上一個範疇，牠所包含的成分有階級、種族等特徵。馬克思所謂抽象作用就是「不採」或「拋棄」人口一範疇在事實上所包含的特徵。換言之，即把人口的在實質上包含的特點 (particulars) 抽出，而只保存「人口」這個空洞的觀念。反之，分析作用則是分析牠所包含的異點，特徵，並且考察牠的各部分在變動過程中的聯繫，以求得整個的「人口」這個觀念。前者是漸漸「離開」對象，其結果剩下一個空洞的，沒有內容的觀念或範疇；後者是逐步「逼近」對象，其結果是得到一個有內容的觀念。所以二者根本不同。

因此，馬克思認為應用抽象力 (force of abstraction) 的結果是把外在的事物都給改變成邏輯的範疇 (logical categories)，他說：『所有存在的東西……都可以用抽象力給變成一個邏輯的範疇……』(同上 p. 116)『……用抽象力已經把所有的事物給改變成邏輯的範疇……』(同上) 抽象作用既然是漸漸地離開物質的對象，所剩下的就只有一個空洞的名字了。如上面所說的「人口」那個觀念，若把這個觀念所包涵的階級、種族等實質上的特徵都給一一取消，其結果，人口便成了一個絲毫沒有內容的死字眼。馬克思所謂邏輯的範疇，就正是指着這種死字眼。

然而，馬克思說，形而上學家的思維方法，就正是這樣的一個方法！他說：『……形而上學家們當他們弄出這些抽象概念的時候，自己認為是做了一個分析；而且當他們逐漸地離遠了某些對象的時候，倒反以為是達到了了解牠們的程度了。這些形而上學家們自然是有權利去說宇宙萬物都是些刺繡，而邏輯的範疇是底布的……』（同上p. 115）。抽象的結果，自然是離開實物，換言之，這「象」只有愈抽愈窮盡，決不會愈抽愈加多。抽到最後半點「象」的影子也不見了，只丟下一個空洞的概念。這個空洞的概念就是範疇。

據馬克思的意思，可以說：形而上學家們就是善用抽象方法弄出些範疇玩玩的人們。

形而上學家製造了範疇還不算，他們還要把範疇認為是固定的，不變的東西。範疇本來是人類知識中的工具，是人類用以表達外在實象的東西。外在世界是變動不居的，代表外在實物的範疇本來也應該隨着變動才對，然而形而上學家們則認為牠們是固定的（fixed），永存的（eternal）。如人口，貨幣，分工等名詞都是代表人類經濟生活關係的範疇，如果外界實在的關係發生變動，那麼代表那些實在關係的範疇也必要隨着改變牠們的涵義。但形而上學的思維方法則認為牠們是不變的（參看上書pp. 113-114）。不過，最重要的一點就是：馬克思認為形而上學思維方法把範疇當做了研究的對象。馬克思在哲學的貧困一書中曾指摘普魯東（M. Proudhon）的研究法。他說：其他經濟學者的研究材料是人類之生活的，匆忙的生活；普魯東的材料却是其他經濟學家的教條（同上p. 114）。所謂教條也就是包括

着名詞術語的命題。普魯東根本上以這些東西爲研究的唯一材料，而不把牠們與客觀的人類經濟生活之實際的情況相比觀，其辦法正與形而上學的思維方法相同。形而上學家的癖好就是弄出一些汎無所指的「心」「物」等名詞來耍着玩，玩的結果，與事實絲毫_不發生關係。馬克思以爲這種拿空洞的範疇爲研究的對象的方法，就正是形而上學家的伎倆。

以上是馬克思所認爲是形而上學思維方法的特徵，我們再看馬克思對於這種思維方法的批評。

(C)馬克思對於形而上學思維方法的批評 馬克思曾經說過下面這樣一句話：「一種事物的

名字對於這種事物的性質是很皮相的。如果我們只知道某人叫做詹姆士，那麼我等於不知道他」(Eden & C. Paul 本 Capital, Vol. 1, p. 77)。這句話很有意思，用中國的老話來說，就可以說是「名無實」。詹姆士這三個字雖然可以代表某一個人，然而要想知道詹姆士這個人的實在情形，要知道詹姆士是一個什麼樣子的人，却不是只由這三個字可以知道的。其原因即：詹姆士這三個字只能「代表」某一個人而非即「是」某一個人。所以，爲了要由「詹姆士」三個字認識那個人起見，必須把某個人與詹姆士三個字連在一起，然後才能了解詹姆士的意義，然後才可以知道詹姆士這三個字的內容。不然的話，詹姆士這三個字就是與其「所指」不相干的東西了。

同樣地，馬克思認爲形而上學者把範疇看做固定的，不變的東西是不對的。因爲如果那樣的話，範疇就變成了死字眼了。他以爲範疇只是外在質物或實在關係之理論的表現 (theoretical expressions)，牠

是要依賴着外物並且隨着外物變動的，他說：『……經濟的範疇只是社會生產關係的理論表現的抽象概念……。依照物質生產力而創立社會諸關係的人類，同時也造出了合於他們的社會關係的觀念及範疇。因此，這些觀念，這些範疇的存在便不能比牠們所表示的諸關係更爲久存。牠們只是歷史的及過渡的產物。』(Poverty of Philosophy, p. 119)『……所以如果人類的的生活形式變動，社會關係及社會制度變動；人類觀念、觀點及概念——簡言之，即人類的意識，也要隨着變化的這件事，還是要費老大的聰明才可以了解的麼？』(Communist Manifesto, p. 50)範疇既然是代表外界社會關係的，人類生活的理論的表現，那麼，如果牠所代表的實在東西，事實，或關係發生變動；範疇便也要隨着變動。如「道德」一字是倫理學上一個範疇，同時，牠也表示着一種人類的社會關係。這個範疇就是變動的，因爲這個時代，這個地方的道德，在另外一個時代，另外一個地方便可以不是道德，有時候則竟可以與道德相反(參看上書p. 174 D. Ryazanoff的注釋。)所以範疇是變動着的而不是靜止的。

馬克思反對形而上學思維方法的第二點，就是：他認爲研究的出發點不是由觀念或範疇出發，而是由外界的實際情形或事物出發。

馬克思在資本論序上曾經說過研究方法的性質，(詳下)他認爲研究方法的特質就是利用分析，即把對象的關係，演變，異點，及其他特徵都分析清楚。經過了分析之後，才能對於這個對象有深切的了解。這個對象，便是外在的東西，事實，或關係。所以，他曾引別人的話說：『……研究的出發點不是觀念，而只

是外在的現象。批判這件事，應該限於把一個事實與其他事實相對觀，相比較；而非與觀念相比較……」（見 Iden & C. Paul, Capital, Vol. 2, p. 872）。總之，馬克思的意思就是：叫我們在「研究」的方法中，去面對事實。

反之，形而上學的思維方法則是叫我們面對抽象的概念或範疇。殊不知所謂觀念，所謂範疇，都是外在實物及實在的關係之表現的工具，若使牠們不與經驗發生關係，則牠們亦只是一些死名詞，死字眼而已。我們如何可以把這個空無所有的範疇當做研究的對象呢？但據馬克思說，形而上學思維方法便是以範疇為研究的對象的。科學的思維方法是以範疇為外在事實的理論的表現，同時並不把牠當做唯一的對象；唯一的對象只是那外在的事實。形而上學思維方法以範疇為研究的唯一的對象，並且視之為一個與經驗無關的，與外在實物不發生聯繫的東西。所以馬克思說：「真的，那關於運動的，廣綫的，及時間的單純的邏輯公式（logical formula），怎能够解釋那個一切關係並存，同時又互相依賴的社會組成呢！」（Poverty of Philosophy, p. 20）

馬克思批評形而上學思維方法的話，略具於是。不過我們在這裏要把馬克思所謂「範疇是變的」解釋一下。馬克思原語是：「……這些觀念，這些範疇……都是歷史性的，過渡的，不經久的。」（Misère de la Philosophie, pp. 151—152 有 fugitive 一字，英譯本無之，茲據 Communist Manifesto, Ryazanoff 注補。）這句話的意思表示：範疇是變的。我們應該把這句話給加添以下的詮釋。但須知馬克思把範疇與

概念質混而爲一。概念是經驗的，照康德的話來說，範疇是用于經驗的；概念是得于經驗的，二者却有區別。如果範疇等于概念，則必有三方面。一是範疇的本身，二是一個範疇所指的客觀事實，三是我們由看到或聽到某一個範疇而聯想到牠所指的客觀事實的心理作用。如以「棹子」爲例：「棹子」這個聲音，或這個字，是範疇的本身；外在存在那個有形體、色素、堅度的棹子，是範疇所代表的客觀事實；由看到「棹子」這個字或聽到「棹子」這個聲音，而聯想到外在存在那個實物的棹子的心理活動，便是人們的心理作用。

經過了這樣地分析之後，我們便可以看到馬克思所說的：範疇是變的，只少也應該分三方面去著想。範疇所指的客觀事實，無疑地，是變動不居的。人們對於範疇的心理作用，也是「應該」同着範疇所指的、外在實事變的；（這裏我們要說「應該」而不說「必須」的理由見下）但範疇的本身則無所謂變。關於這一點，我們可以有以下的理由。

上面已經說過了：範疇只是一個名字，在說話的時候就是那個特殊的聲音，寫字的時候就是那個特殊的字跡。這種東西在人類的知識中是「必用」的工具。牠們自己不能區別自己。比如某甲讀一個「社會」這個聲音，某乙也讀了一個「社會」這個聲音，這兩個聲音除了是發之於兩個「不同」的喉嚨之外，（此種不同又是一種不同了，這裏不再分析）其本身是沒有什麼不同的。又如中古的書籍上有「國」這個字，現在人的著書中亦有「國」這個字，如果把這兩個字放在一起來比較，是沒有什麼不同的。可是

「沒有什麼不同的」的性質就表示着：範疇的本身是不變的，因為範疇的本身根本就是一個「空空如也」的形式。牠的本身，因為既然沒有內容，所以也無「可」變動。因此，馬克思所說的：「範疇是變的」，只是說：人們對於範疇本身是「應該」同着範疇所代表的實在的關係或事實而異其「解釋」的，也就是說：人們對於範疇的心理作用，或心理上的對於某個範疇的「影像」是「應該」同着牠所指的外在實物或關係而改變的。如果能夠這樣的說，那麼，範疇才是一個有內容，與經驗有關的東西；反之，則範疇只是個「名無實」的空名而已。馬克思所以不常給我們嚴格的定義（rigid definitions）的原因，也正是因為人們對於外在實物的「心理的影像」（mental images）是常隨着外物變動的緣故。所謂「定義」不過是我們根據我們對於外在事物或關係之心理的影像而做出的一種解釋或描繪。外物既然變，心理的影像也要變，心理的影像既然變，則人們對於牠們的描繪，解釋也要變，因此，嚴格的，普遍應用的，定義便是不能的」（*Capital*, vol. III, p. 24 Engels' Preface）。

上面我說了好多「應該」的字樣，我的意思是說牠與「必須」不同。我們知道外在的事實是變動着的，這個「變」是自然之流的演進，其中沒有意志的成分，所以不發生「應該」的問題。但我們對於描繪或解釋外在事實或關係的範疇之心理態度，則既可以是變的，也可以是不變的。因為索性可以有人不管又這個範疇所代表的是什麼，而永遠不變更他自己對於又這個範疇的解釋。所以，我們只能說對於一個範疇，「應該」看牠所指的，所代表的實物或關係的變化而異其解釋；而不是「必須」異其解釋。

(D) 馬克思的方法論 現在請從說明的方法與研究的方法講起。羅素 (B. Russell) 曾說過：「……歸納法雖然是很重要的研究的方法 (method of investigation)，但牠在做完了牠的工作以後，就不再存在了。在完成了的科學之最後的形式 (final form)，所有的東西都應該是演繹的。」(Our Knowledge of the External World, p. 36) 羅素這段話的意思是說：歸納法只是在「研究」正在進行中的考察探討的方法；等到整個的研究完成了之後，便要用演繹的方法去表述了。因為根本上所謂歸納法就是對於外在的對象之分析及綜合的研究，牠的對象是具體的事實。而演繹法則是把已得的知識，重新排列成合理的形式 (reasonable form) 的一種工具而已。(參看 F. Ramsey: Foundation of Mathematics, pp. 158—198 論 Logic of Truth 及 Logic of Consistency) 演繹法的對象是一種言辭 (statements) 或命題 (propositions) 換言之，即由研究的方法直接研究客觀情形所得的結果之「敘述」。因此，我們可以說研究事實的方法與研究對於事實之敘述的名詞 (term) 及命題 (proposition) 的方法是不同的。在後一種方法裏，我們對象是命題，研究的是命題與命題間的關係；在前一方法裏我們的對象是事實，研究的是屬於事實的特殊情況及其互相關係。這兩種方法合在一起，便是人類知識的整個過程。人類既然要面對事實的，分析事實的方法，也要研究表示這些結果的命題與命題之間的關係的方法。沒有前者，我們喪失了知識的來源 (source)，沒有後者，我們却失了知識的擴大 (extension)。

馬克思也有對於研究的方法和說明的方法之區別的意見。我們可以把他的話引在下面：「自然說

明的方法 (method of presentation; presentation 德文原文是 darstellung) 在形式上是必須與研究的方法 (method of investigation) 不同的。研究目的是在：詳細地探究對象 (matter 或譯資料)，分析牠的不同的發展形態，並且考求這些形態的內在關繫。這種初基的工作做完了之後，才能把實在運動適當地說明出來。如果這個「說明」成功，即：如果這個對象的生命能够反映在觀念上，那麼，就好像是一個先驗的結構 (a priori construction) 似的。』(Capital, 第二版序言 Eden & C. Paul 譯本 Vol. 2, p. 873; Untermann 譯本 Vol. I, p. 35) 這段話關係整個方法的輪廓，極為重要。奇怪有許多研究馬克思方法論的人們，都沒有提到中國的「作家」不消說，外國研究馬克思的人，也很少提到這一段話的。日本河上肇在他的經濟學大綱一書的序說裏，曾經引過這段話；然而他「止於」引證，而沒有引申。我們現在把這段話的意思，詳細解釋如下。

原來馬克思認為得到知識有兩個階段，一個是研究的或考察的階段，另一個表現的或說明的階段。在觀察或研究的時候，我們的對象是外在的東西，事實，及實在的關繫，我們利用分析的方法 (analysis) 詳細地去解釋牠們的特徵。把外在對象分析清楚之後，然後我們腦海中，觀念上才能對於那個外在的對象有，一個心理的影像，(馬克思的話的「解釋」應該到此而止，可是實際上還應該向下接着說) 把這心理的影像用語言文字表現出來，便是名字或範疇。範疇這種東西，看來好像與經驗沒有關係似的，實際上却是由一步一步分析外在事實而得到的結果之表現。馬克思這樣地便確認了人類的知識既有研究

的方法，即面對事實分析事實的方法；亦有說明的或表現的方法，即把分析事實的結果，用語言文字表現出來的方法。前者供給知識的來源；後者是傳達或表現知識的工具。這個思想大體上與羅素的主張吻合。馬克思所謂研究的方法正與歸納法的性質相近，都是事實的邏輯；而所謂說明的方法雖然沒有演繹邏輯範圍之大，可是擴大馬氏所說的範圍，却是「不可免」的結果，請略述其理由。

演繹的邏輯本可分為兩部：(一)是正「名」(terms)；(二)是析「辭」(propositions)。正名是釐清名稱的涵義，析辭是解析命題的意義與關係。馬克思上面的話，可以說只談到了「名」的問題，亦即由分析事實而得到的心理影像表現於語言文字中的「範疇」的問題；而沒有談到命題的問題。可是我們知道人類的知識不是止限於名稱和範疇的；因為如果那樣，則人類知識亦止是一些外物的形態之影像而已。故事實上除了名稱範疇之外，還要有集名稱而成的命題。命題就是表示事實和關係的東西。比如：「棹子」是個名稱，「這個桌子是紅色的」便是命題。所以，必須把命題加上，才能表明知識的特徵。於是我們更可得到這樣一個結果：馬克思所謂研究的方法就是以事實為對象，而對之加以分析；他所謂表現或說明的方法就是把由前一方法中所得的結果，再以名稱或命題表現之。（名稱表現東西，命題表現事實，即東西加上關係。）

可是這樣一來，馬克思的關於思維方法的主張，便自然地走到一個既要承認有與「歸納法」性質相近的邏輯，也要有與「演繹法」性質相近的邏輯之結論了。關於前者，我們只要看馬克思所謂「研究

的方法（即面對事實，利用分析）的性質便可以相信。他所謂研究的方法，雖然不必即是歸納法；但總是與歸納法相近的事實的邏輯。關於後者，這也是一個「必有」的結果。我們知道演繹的邏輯雖然不講「棹子」及「這個棹子是紅色的」那種有內容的名詞及命題，可是如果人類要知識，便不能不要演繹邏輯。何以呢？原來命題也者，照羅素的說法，本可分為二種。一種是原子命題，如「今天下雨」是一種是分子命題，如「若今天下雨，則我不上街」。前一種是單個的，故云原子的（atomical）；後一種乃集合兩個原子命題而成，故云分子的（molecular）。前一種命題只與事實發生關係，不與其他命題發生關係，亦即牠的真或假要拿事實來證實（verification）。如果今天實際上下雨，那麼「今天下雨」就是真的，反之，即是假的。這種命題只是演繹邏輯的前提，在原則上演繹推理是不研究牠的。可是第二種命題的情形就不同了。在第二種命題中，我們如果知道前一個原子命題（即「若今天下雨」的真假，就可以「推知」infer）後一個原子命題（即「則我不上街」的真假；反之亦然。這種「推理」（inference）的可能，就在於這兩個命題之間有一種「可推的關係」（inferibility）存在。這種關係就是「若……則」（if-then）關係。所謂演繹的邏輯，就是分析這一類具有邏輯本性（logical property）的「關係」的東西。只若人類不能不要這種「推得的」知識，那麼，人類便不能廢棄研究這種「推知」形式的演繹邏輯。可是，很明顯地，事實上人類如果不要「推知」，那麼人類的知識真就「有限」得很了，甚至有許多事情都會變成不可能的了。

明白了這點，才可以知道爲什麼我們要說馬克思也須要「近於」演繹性質的邏輯。你儘可以說這

種譯「推知」原則的演繹邏輯不如與歸納法性質相似的邏輯（如辯證法）根本，但却不能否認牠在人類知識中的地位與價值。前者是知識的來源，後者是擴大前者的工具，兩者具不可廢。（反對形式邏輯的那般作家不知馬克思這段話的真義，一味亂罵一氣，真不知於世何補，所爲何事！）

不過，對於馬克思原話，我們尙須有點解釋。他的話是：Of course the method of presentation must differ formally (or in form, Untermann 註本) from the method of investigation formally

這個字頗值得深刻的注意。此字可譯做「形式上」或「形式地」，是與「實質上」相對的。馬克思何以要說此兩種方法「必須」在「形式上」不同呢？解答此問題，須先用研究方法所得的結果，即心理上對於外物的影像，是與表現方法的那個表現出來的對象，即範疇，在「形式上必須是」不同的。比如我面前放着一件東西（假定不知道牠是什麼），我們用分析的方法得知牠的形狀，大小，顏色，堅度等特徵後，即可以說對於這件東西有了一個心理的影像。這便是馬克思所說的研究的工作。可是如果要表述這一個心理的影像的時候，我們便不能不用語言中的聲音或名稱而名之曰「棹子」這就是說明方法中的範疇。在表現或說明的方法中，只有應用範疇或名稱去表現外物，「不能」把外物拉進語言文字裏來，故曰必須。同時，「形式上」雖然兩者不同，可是我們在實質上「應該」把牠們認爲是「同的」才對。我們若說「棹子」就應該承認此說出來的多棹子之聲音，與外在佔有時空的棹子一致（即與牠共變。）同時，我們說「又處有一張棹子」也必須承認在客觀上確是有一個又處，而且又處還有一張棹子。換言之，

應該承認範疇，命題都是代表外物及外在事實的東西，因為外物在人類知識中只是個再生產 (reproduction) 的表現 (Critique of Political Economy, p. 339—349)。如不承認這個再生產「應該能」代表外在物事，則知識將不可能。這就是在「實質上」不應該認為牠們不同；而在「形式上」牠們似乎是必須不同的。

綜之，馬克思在這裏的意見還是認為「應該」把範疇及命題（即由表現方法的「表現」與外在實物事實及關係等量齊觀，如果不然，那又是形而上學的思維方法而不是馬克思的方法了。

以下所要講的幾點，都是馬克思對於「研究的方法」的說明。

(一)馬克思的研究的方法就是教人們「面對真的事實」(face with real facts)。關於這一點又有兩個含義。從他注重「事實」一點說，消極方面他反對以抽象的範疇為研究的出發點。從他注重「真的」事實一點說，他消極方面又反對以「表象」(appearance) 為研究的出發點。關於前一項，我們在陳述他反對形而上學的思維方法為最末一項中，已經把他的意見及理由詳細地舉出，這裏不再重說。後一項則頗為重要，我們在這裏把它申述幾句。

原來馬克思是把外在事物的「表象」與「實體」(reality) 分得很清楚的。他曾說：「假如表象要是和實體同一時，那麼科學將變成不必要的。」(Capital, Untermannn Vol. III, p. 951) 他認為科學的真理，如果要拿日常的經驗來判斷的話，即將成為似是而非的話頭了。因為日常的經驗只是捉到了事物的

虛偽的表象，(Marx: Value, Price and Profits 頁七十)而沒有認識牠們的本質。所以，科學的任務便是揭開表象而去考察出事物的真的性質(同上P.369)。

所謂實體和表象究竟又有什麼分別呢？馬克思認為：表象就是一個實體的現象形態(phenomenal form)這種形態能把真實的關係隱蔽而不得見；有時候竟可以與實在的關係恰好相反。庸俗的經濟學家不知道把表象和實體分開，其結果便是去研究那個實體的外透的表象，所以他們才不能捉到資本主義社會的經濟的核心，而且他們對於資本主義社會的法律觀念及自辯的策略，也都是根據在這種表象的觀點之上的。(18th Brumaire 四七至四九頁)馬克思認為：不應該如此。他以為研究一種東西，不應該拿牠現在的形態來做對象，因為現在的形態乃是一個完成了的形態，而須分析牠的構成分子和發展的形態。所以，他自己在分析資本主義的機構的時候，換言之，即他的資本論的開宗明義第一章，便以商品的分析開始。他認為：在資產階級的社會裏面，勞動生產物的商品形態或商品價值形態，就是經濟的細胞形態，雖然這細胞形態不如整個的有機體易於研究，可是爲了求得事實的真相起見，是不能不研究牠的瑣細的真實的構成分子的(Capital, Eden, 本 Vol. 2, p. 86z)。

現在再總括幾句：馬克思的話第一個重要之點，就是人對事實。從「事實」一方面說，他反對以抽象的概念爲研究的對象；從「真」一方面說，他反對以表象或一種事物之完成了的形態爲研究對象。這個思想的在積極方面的意義就是說：在研究的方法中，既要以事實爲研究的對象，更要以最初始的(原始的)

形態爲對象。

(一)無疑地馬克思方法論的第二個特徵，即是教人以分析。他認爲在自然科學中有儀器，化學試藥等東西做研究的工具，在社會科學中雖然不能有這些東西，然而却可以用人類的「解析力」去代替那些儀器(Capital, Eden 本 Vol. 2, p. 862)。在這種解析力中，分析就是一個很好的工具。

馬克思推重分析，但他之所謂分析到底是什麼東西呢？據我們所知馬克思所謂分析的特徵，第一便是在一件事情的發展過程(Process)中去觀察牠；第二便是確認外物的異同。我們現在先講第一項。

馬克思所謂事物的「發展形態」，實際上就是說一個「過程」。因爲發展的意思不外是推陳出新；但是推陳出新是一個由X↓Y↓Z的作用，而不能在X一個時點空點(point-instant)內能有推陳出新的事實。所以說：發展的形態實際上即是一個過程，而所謂在事物的發展形態中考察分析外物，亦即是在事實的過程中去考察或分析外物。這一點是馬克思的方法與所謂形而上學方法最大不同的所在。形而上學方法只是在X形式內去觀察外物，而馬克思的方法則是在「X↓X'↓X''……」的演變過程中觀物。比方說：我們要研究整個的人性問題，我們不但須知人性的一般情況，尤其要知道牠在歷史各時代中的變遷詳情，然後才能對於整個的人性有真確的了解(Capital, Eden 本 Vol. 2, 671)。所以英國的功利主義者的邊沁(Bentham)只把英國的小資產階級當做「模範的」人，而看什麼對牠（指那個階級）是有用的，便是對於整個的人羣都有用的之見解，便犯了這種毛病。（同書）邊沁一方面未能把

歷史上人性的變遷舉出，另一方面又忽忘了：所謂小資產階級並不能代表整個的人類的事實。

分析方法既然是在外在的過程中去研究牠們的形態，那麼外在的事物是變動着的，所謂「推陳出新」其中之「陳」亦必不即是「新」；所以分析方法的第二個特徵便是分析外界現象的異同。不過此處之所謂「同」，嚴格地說只是 *similar* 只是 *resemblance* 而不是 *identity*。因為在經驗界裏，恐怕不會有任何兩件東西是 *identical*。這是分析方法的一個主要的特徵。這種方法和抽象方法大異其趣。據馬克思說，所謂抽象是一步一步地離開對象，換句話說，就是不注意或拋棄事物的異點而只求得一個抽象的概念。反之，分析方法則是抓到外在事物在發展過程中的異點，然後再「綜合」起來而得到一個清楚整個的觀念。

以上所說，可以說是馬克思方法論的大綱。沒有比較具體的引中，是作者所自己承認的。然而據馬克思那一點很有限的材料，實在不够我們擬出「具體法則」的應用。如果要希望談到「馬克思主義」的方法論的比較具體法則，那我們便不能不借重恩格斯和列寧的作品了。本文因為是對馬克思個人見解的研究，所以不願牽涉到那些問題。

在結束本文的時候，只少還有幾件事情要講：第一，我願意報告讀者，馬克思的方法論，大體上是正確的，然而並不深刻。所謂注重分析，面對事實等見解，只能算做對於某一部分傳統形而上學見解的反對態度；不能夠得上嚴格方法論的條件。只要詳細看過上面所引馬克思的見解，便可以相信作者的話。如果把

他的話與所謂馬克思以外的哲學相比，其精密（指組織方面說）的程度，相差甚遠。所以，研究馬克思主義的人們，大可不必「稱引」，「誇耀」馬克思這一方面的陳言。第二，看到這裏，讀者一定要耐不住性子地發問：怎麼，作者把「辯證法」忘到那裏去了？對於這個問題，一方面因為馬克思個人講到辯證法的地方太少，（資本論中，只在序言裏有數百字的敘述）很難「望文生義」地給他解釋。另一方面因為辯證法所發生的「問題」太多，必須解決那些問題，才能正式地討論牠的法則。所以，只好把辯證法留到另文去講。

唯物史觀與經濟結構

牟宗三

- A 唯物史觀公式
- B 唯物史觀與唯物論
- C 經濟結構與唯物論
- D 經濟結構與矛盾
- E 經濟結構之發展過程

A 唯物史觀公式

(A1) 「人類在他們的生活之社會的生產上，容受一種一定的，必然的，讓他們的意志而獨立的關係，這關係即是適應於他們的物質生產力之一定的發展階段的生產關係。

(A2) 「這些生產關係的總和，形成那社會的經濟結構，即是形成那法制的政治的，這些上層建築所依以穩立，並一定的社會意識形態亦與之相應的那真實基礎。

(A3) 「物質生活之生產形式是決定那一般的社會的，政治的，以及精神的，這些生活過程的條件，不是人類意識規定它們的存在；反之，乃是人類之社會的存在規定他們的意識。」

(A4) 「社會的物質生產力發展到某一定的階段，便與它從前活動於其中的那現存的生產關係，或僅是由法律上所表現的那一切所有的諸關係發生衝突。這些關係便由生產力的發展形態轉化而為它的桎梏，於是社會革命的時代便到來。」

(A5) 「隨着經濟基礎的變動，那一切龐大的上層建築，都或緩或急的也就跟着變動起來。」

(A6) 「當觀察這種變動之時，我們應該把兩件事分別清楚：一是為自然科學所能嚴密證實的那在經濟生產諸條件上所起的物質變動；一是為人類用以認識這衝突而且想去克服它的那法律上的，政治上的，宗教上的，藝術上的，或哲學上的，質言之，即觀念上的諸形態。」

(A7) 「這種變動的時代，不能依着時代的意識來判斷，這恰如我們要判斷某一個人決不能照着那一個人自己以為他是怎樣就去判斷他怎樣一樣，反之，時代的意識，倒是要從那物質生活的矛盾上，即從社會的生產力與生產關係之間所現存的那衝突上去說明的。」

(A8) 「一個社會組織，當一切生產力，在其中尚有可以發展的餘地以前，是決不會顛覆的；同時，那新的比較高級的生產關係，當其本身上的那物質條件，在舊社會胎裏尚未成熟以前，也是決不會出現的。」

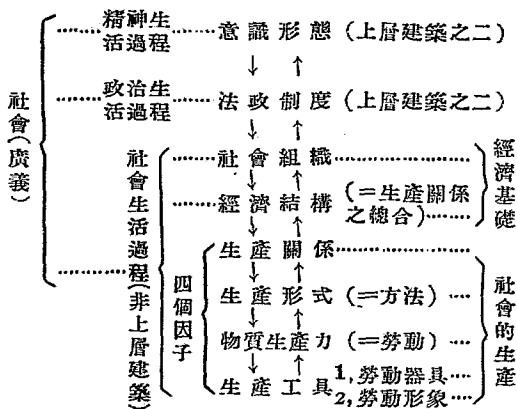
(A9) 「所以人類只是提出那限於他自己所能解決的問題。為什麼呢？因為更正確地觀察起來，便

會知道問題自身，要等到解決這個問題所必需的那物質條件已經存在，或至少亦必在生成過程中可以把握的時候，才能發生。

(A 91) 『大體說來，我們可以把亞細亞的，古代的，封建的，以及近代布爾喬亞的生產形式，作爲經濟的社會組織的進步之階段。

(A 92) 『布爾喬亞的生產關係是社會的生產過程之最後的敵對形態。這裏所謂敵對，並不是個人的敵對之意，而是由社會的生存條件所生出的敵對之意；但正在布爾喬亞社會的母胎裏所發達的生產力，同時，又形成解決那個敵對的物質條件。於是，人類社會的前史，便以這個社會組織而告終。』

(A 93) 以上是馬克思的政治經濟學批判序文中的話。河上肇名之曰唯物史觀公式的確，這也是馬克思的最有系統的一段精采話。其餘散見於各書中的也概本此。解析此段文章的很多，在此不多說。只把那已成爲公認的圖表列於下（見九〇頁）



(A 94) 表中最底下的『生產工具』是解析馬克思者，按照其整個的系統而加入的，公式中無此名詞。『↓』表式從動的，具體的，整個的，過程的觀點來看社會的組織，即社會是一有機的結構。『社會的生產』表示非個人的生產是。『四個因子』表示『經濟結構』的因子，即經濟結構因此而組成。『社會

的生活過程」即是「社會生活的生產」之生活過程，它雖由生產形式或方法所決定或規定，但却不是上層建築之一，它是由「社會生產」而至作爲基礎的那「經濟結構」間的一個社會生活過程，也可以說是由經營「社會生產」而至「經濟結構」間的一種社會生活過程之狀態，由這種生活的過程，便造成所謂「經濟結構」。此「經濟結構」即是作爲一切上層建築的「經濟基礎」。所謂「經濟基礎」者，是以經濟爲基礎，而非謂「經濟的基礎」或「經濟底基礎」也。乃是即經濟即基礎之意。上層建築即對此基礎而言。

(A 95)在A 93條中之表是表示一個過程之發展。在此過程中我們可知：

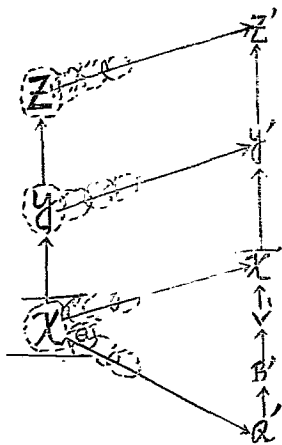
(一)社會組織之經濟地說明，即以經濟結構來說明社會的組織。更具體點說，更從動的方面說，則即是以社會的生活過程所得的經濟結構來解析並說明社會的組織。本來，所謂「社會的生產」所謂「社會的生活過程」即包含有「社會的組織」。因爲他們的「生產」是「社會的」故，他們的「生活過程」也是「社會的」故；既是「社會的」，即有組織。因無「組織」不能有「社會的」生產故，不能有「社會的」生活過程故；更不能有「經濟結構」故。所以「社會組織」既可以「社會生活過程」及「經濟結構」來說明，並且它也就含於「社會生活過程」及「經濟結構」中而與「經濟結構」同時成立而定形。

(二)人類的精神或文化之經濟地說明，即以經濟結構來說明上層建築的。更具體點說，更從動的方面說，則所謂精神的、政治的諸生活過程之更動與改移是因「經濟結構」或「社會的生活過程」之變動

或改移。

(A 96) 但是這一個過程的發展，有始有終。可是如何從此過程轉變至他過程呢？在此即要本著盛極必衰的道理。怎麼樣衰呢？即是 A 4 及 A 8 條中所說的於內部起衝突起矛盾。辯證的觀念於此引，而歷史的繼續也於此成。所以我們在此再列一個轉變的圖表，則『唯物史觀』便算極成了。

設以 x 代表原『經濟結構』，以 α 代表其中的任何因子例如『生產力』，以 y 與 z 代表上層建築之一與二，復以 x', y', z 及 α' 代表另一過程中的諸相。則我們可有以下之圖表。



從 x 到 x' 再從 x' 到 x'' ……以至無窮。

(A 97) 於此表中我們可看出：

(一) 物質生產力 α 或任何其他因子如 β, γ, \dots 與其所組織的經濟結構 x 有密接不離的關係。我們可以說，在一個過程中，此關係可以叫做是因果關係；但因為此關係沒有預定或「力致之意」，故也可以說是函數關係，即是說 α 變， x 自然跟着變，沒有勉强的意思。但這個關係，此時不能說是「互相關係」，因為這是一個過程故，經濟結構正在形成中或剛已形成中故，「生產力」正在形成某一階段的過程中或剛才形成某一階段故。

(二) 經濟結構與上層建築間的因果關係。這個關係與 α 與 x 間的關係不甚相同， α 與 x 可以說是「不離」，如部分之與全體然，如水之與輕二養然；但 x 與 y 及 z 的關係似乎是可離。沒有上層建築，基礎似乎也可以存在；但反之却不能。所以，在存在上說，基礎可以離上層建築而存在；但上層建築却不能離開經濟基礎而存在，在產生上說，基礎可以產生上層建築；但上層基礎却不能產生經濟基礎，至多你能說它影響基礎。在變動上說，下層基礎一變，上層建築必隨之或急或緩而變，即是說上層之變是因下層之變而變的；但不能說下層因上層而變。在解析上說，上層建築可以下層基礎來解析，說明，或判斷；但下層基礎却不能以上層建築來解析，說明，或判斷。

(A 98) 在本條要說「規定」，「偏面規定」及「相互規定」的意義，馬克思本着唯物論的觀點，即在規定思維而主張社會的存在規定人類的意識，人類的意識不規定社會的存在。則是，其中的問題很複雜，有認識論上的唯物論及元學上的唯物論以及所謂唯物史觀上的唯物論，在此只說明馬氏的「規定」

之意義即足；

(一)馬氏的「規定」之意義很模糊，走馬觀花也就過去了，如普通所謂環境影響個人然。但細想來，却有問題。他這個「規定」是「產生」(Produce)，之意呢？還是「規定」(determine)之意？產生與規定不同，產生是從無至有！規定是從有而至有，即是說有「能規定」必有「被規定」，因被規定而變其形，不能說因被規定而以無至有。假若照着馬氏的徹頭徹尾的唯物論看來，則當是「產生」之意；可是照着他的「存在規定思維」以及「社會的存在規定人類的意識」這兩個「規定」看來，却又即是「規定」之意。假若是「規定」之意，則他的系統當是唯物論以至於物心二元（不是心物二元）論。假若是「物心」二元論，則可以說「規定」假若不是，則「規定」這字，即不能說。單講存在與思維，則是認識論或元學上的問題，假若馬氏在認識論以及唯物史觀上全是唯物論以至於物心二元論，則可以說「規定」假若馬氏以爲認識論上的唯物論可以與唯物論史觀相通，則在認識的唯物論上可說規定當然在唯物史觀上也可以說。可是在吾則以爲認識上的唯物論與唯物史觀不能相通（理由下段再論），所以在此認識論上的問題可以撇開，因爲其中的問題太複雜，而馬氏的中心點也不在此。所以在此只說唯物史觀上的規定，即下層基礎與上層建築間的「規定」。假若馬氏是純粹唯物論者，則在唯物史觀上的「規定」可說是產生；假若是物心二元論者，則謂所規定即是「規定」。在馬氏的學說中，這兩種成分都有。

(二)但無論是規定或產生，在馬氏的意義，則爲偏面的規定或產生無碍。他雖然也說影響，但也只是

影響而已。其影響很少。且有一定時間性，即是說在某一時代他能影響社會的變動與轉變不在他的影響上。

(三)相互規定是後人加上的，即從動的，全的過程，具體這方面看，不能不認為有相互規定的事實。但此所謂相互規定乃是偏面的相互規定，不是相稱的相互規定。因為他們仍是經濟的一元論。所謂相互規定者不過把偏面的規定說得寬一點而已。

B 唯物史觀與唯物論

(BI) 這一個『唯物史觀』在馬氏手裏，是有特殊的意義，不能隨便亂用。他這個『物』不是物理化學及哲學家所對付的『物』，他這個『史』也不是自然史，或宇宙進化史。當然，他這個物可以是自然科學或哲學的物；他這個史也可以是自然或宇宙演化史；他這唯物史觀自然也可以是唯物的自然演化史觀。但他所論的不是這方面的，他所說的話與其研究的對象也不是這方面的；現在所意謂的仍不是這方面的。固然他有他的世界觀；但他的世界觀不能與他的唯物史觀相提並論。固然他也有他的自然科學或哲學上的『物』觀；但他這方面的『物』觀仍不能與他的唯物史觀相提並論。馬氏徹頭徹尾是唯物論。他的世界觀與知識觀，我們名之曰『元學上的唯物論』(Metaphysical Materialism) 及認識論上的唯物論。

(Epistemological Materialism) 可是這兩個唯物論與『唯物史觀』都不能相通。這即是本段的問題。

(B2) 『唯物史觀』即是『經濟史觀』。換言之即是『歷史的經濟觀』或『歷史的經濟解析』。所以以他這個『物』即是『經濟』，不是自然科學家所對付的物；他這個『史』是人類的社會史，社會進化史。所以『唯物史觀』也即是『社會進化史底經濟解析』。說到『進化史』，則辯證觀念即在內。所以『唯物史觀』也即是『社會進化史底經濟的辯證之解析』。『唯物史觀』即是以唯物論的見地與辯證的觀念相結合而成的。這即是所謂顛倒了黑格爾，深化了費爾巴哈而使唯物論與辯證法的結合者是。

(B3) 唯物史觀的『物』既是『經濟』而言，則此所謂『經濟』即是指公式中所謂『經濟結構』或『生產關係之總和』是也。經濟結構即是社會的經濟基礎。唯物史觀即是這個經濟基礎的發展與變動的歷史觀。言經濟史觀而云唯物者，取唯物論之見地也。取唯物論之見地者，即為確定經濟基礎與上層建築間的關係故也。

(B4) 取唯物論的見地，即是取『存在規定思維，而思維不能規定存在』之見地。這個『存在』即是自然科學家或哲學家所對付的物 (matter)。前段說過，『規定』是有問題的，即發生心物的問題是；但雖然有問題，却不是馬氏的重要或中心問題，也不是我批評馬氏的焦點。馬氏既取『存在規定思維』的觀念；所以就輕輕地，原模原樣地把這個觀念移而用之於經濟基礎上以造成其唯物史觀。馬氏以為這個『觀念』是可移的；並以為唯物論與唯物史觀是相通的一貫的。並且他以為費氏的唯物論有以下的毛

病：

(一)只把規定意識的「人」這個「存在」看成是自然的，而馬氏却更進而把「人」看成是社會的人。

(二)費氏只在靜的方面觀察那規定意識的「存在」，而馬氏却把「存在」當作是人類活動所參加的過程來把握的。

(三)費氏只是一面的觀察人類和環境間的關係；而馬氏却是交互地來看人與自然間的關係。

費氏的唯物論既有此等毛病，所以馬氏的唯物論就把它深化了而成爲新唯物論。其實何嘗如此。費氏的唯物論，在現在看來，有毛病與否，是另一問題，且不管它但至少馬氏的唯物論不是深化了費氏的唯物論，也不是修正了費氏的唯物論，乃直是與費氏的唯物論毫不相干的東西。即費馬兩氏的唯物論不是同性質的東西。費氏是認識論上的或元學上的唯物論；而馬氏則是社會上的或唯物史觀的唯物論。其性質根本不同，任你怎樣深化，與費氏的唯物論之是與否不發生關係。因爲其方面不同，對象不同，範圍不同故也。費氏是自然現象；馬氏是社會現象。費氏是自然科學家或哲學家的唯物論；而馬氏則是社會科學家的唯物論。假若社會現象與自然現象是同一時，則我無話可說；假若不同一時，則費馬兩氏的唯物論不相干。馬氏若認爲相通，則即是他的理論之癥結。吾之批評馬氏就在此處着眼。批評馬氏者若不從此着眼，而認其唯物論史觀與唯物論可以相通，並以爲反駁了他的唯物論，就是反駁了他的唯物史觀，則必不足以

負馬氏，亦必無良好的結果。

(B5) 爲何說唯物論與唯物史觀不能相通呢？因爲：

(一) 唯物論所對付的物是自然科學家或物理化學家的態度所對付的物。而唯物史觀所對付的物是經濟結構。

(二) 自然科學家手中的『物』是解析它的自然性質，與其理化的結構，並分解其分子或成分，大小形狀，在同一空間的位置以及其運動，與其他物間的攝引或電磁……等等性質。而社會科學家手中的『物』即『經濟』則顯然不是如此的。他雖然儘可使用自然科學中的名目；但其性質與意義總不相同。

(三) 例如一個洋錢在此。自然科學家看之是一件事；而社會科學家看之又是一件事，它在物理化學現象裏是一件事；它在社會經濟現象裏又是一件事。這本是最易明白的事。

(四) 例如費氏所看的『人』這個存在物，本是理化家的看法或是哲學家的看法。而馬氏看成是社會的人，則意義與性質就不同了。這如何能說是深化？如何能對費氏而自稱曰新唯物論？所謂新者，是在同一範圍中對於同一現象而加的一種不同於前的新解析是也。如新物理學之於舊物理學，新實在論之舊實在論等是。而馬氏與費氏一爲自然現象，一爲社會現象，如何能說新？你可以說唯物論的見地之社會的應用；但不能說新。同樣情形，對於 Hegel 的辯證法也不能說顛倒，而只可說辯證法之社會的應用。

(五) 其餘馬氏所批評費氏的其他諸點都是同樣地不相干。假若你以爲自然現象即是社會現象；雖

了社會現象，無所謂自然現象；離了自然現象，無所謂社會現象；則我無話可說。但假若如此，則我不得不以整個宇宙全是社會現象了，並且我也不得不懼結果將成爲一個絕大的唯心論了！

(B6) 馬氏所深化的（如普通所謂）我們可以承認；但與唯物論不相干，即他所說的乃全是社會現象。唯物論既與唯物史觀不能相通，則我們即可不論唯物論，而專門討論他的唯物史觀了。所謂不能相通者，並不是說不允許你採取唯物論的見地。在唯物論上說『存在規定思維』；在唯物史觀上，你也可以取同樣的見地而說『經濟基礎規定上層建築』。至於對否，那是另一問題；但你可以說。

(B7) 『不是人類意識規定它們的存在，乃是人類之社會的存在規定他們的意識。』這即是取『存在規定思維』的唯物見地而應用於社會方面。這種見地一確立；所以馬克思的資本論起首便以『商品』爲其研究之出發點。因爲『資本家的社會之富底全體，在外在現象上，呈顯爲一種可驚的龐大的商品之集大成』。這種商品的集大成便是離開人類意志而獨立存在的那經濟結構，那生產關係之總和。那物質生產力所發展到的一定階段之結果。這個『集大成』之爲『外在』是自明的，是一覽便知的，是任何小孩子也可以知道的事實。它是呈顯於你眼前而無用懷疑的。

(B8) 這個『集大成』之外在而決定我們的意識，就是唯物史觀之唯物的見地；而這個『集大成』之成熟，矛盾，以至於崩潰，乃是唯物史觀之辯証的見地。唯物與辯証之結和即枉成唯物史觀；而社會進化底經濟解析便也算成功了。

(B9)可是我這個小孩子第一便懷疑到這個『集大成』之外；第二便懷疑到這個外在的『集大成』自身會起矛盾以至於崩潰。茲述於下。

C 經濟結構與唯物論

(C1)馬氏的觀點是史的，動的，活的，全的，過程的，具體的。這是我五體投地的承認，並且也是近代各方面思潮中的一種共同趨向。但我恐怕馬氏有自創之而自毀之的趨向。有自尊之而自背之的神氣。我現在即牢守這種動的，全的，具體的看法以觀『唯物史觀』。

(C2)在A段唯物史觀公式的圖表中，我們可以看出經濟結構或生產關係之總和中有四個因子：

(一)生產關係：人與人共同結合而作社會的生產；

(二)生產形式或方法：此即人們勞動時所用的方法與技術是也；

(三)生產力：即勞動能力，即存在於人類活動的肉體中之物質的及精神的能力之綜和是也。此亦可說在社會生產過程中所具的物質生產之能力。所謂與生產關係發生衝突的『生產力』，即指此物質生產力而言。

(四)生產工具：即勞動時所用的工具及勞動對象之綜和是也。

勞動的工具有二：

(1) 自然的勞動工具；

(2) 加工的勞動工具。

勞動的對象亦有二：

(1) 天然存在的勞動對象；

(2) 勞動生產物的對象。

(C3) 這四個因子能互相影響；而最根本的爲勞動工具與生產力。設我們分析到最後，只取工具中之勞動對象，並以生產力爲勞動，則最根本的即是勞動與對象。換言之，即是物與力而已。笛卡兒說：給我物質與運動可以造世界，而我也可說：勞動與對象可以造經濟結構。

(C4) 這四個因子並不能說是在經濟結構中，乃實是經濟結構到由它們之互相作用之發展而成，或說由它們之發展過程而顯露出。我們雖然曾以輕二義表示因子與結構之關係；但結構卻並不像是一「水」，「水」是自然存在物，經化學家之分解，始知其構成的成分爲H₂O，但一經分解，水即消滅，而H₂O又顯然與水絕不相同，即是說乃是兩類的東西。設我們以x代經濟結構，以α代勞動對象，以β代生產力，以r及s代其他兩因子；則可見αβ之與x實不同於H₂O之與水。因爲第一x不是自然存在物；第二x乃是由αβrs之合作過程而組成的；第三水與H₂O雖類不同，然同爲自然存在物，但αβ與x

則不然， $\alpha\beta$ 雖為自然存在的而 x 不是自然存在的，所以從 α 到 x 馬氏名之曰「社會的生產」或「社會的生活過程」。這全是一個動的全的之觀點。「社會的生產」即是指全的而言，而「社會生活過程」即指動的而言。並且由此全的動的之生產過程，我們可知到了 x 乃是入了社會現象了，乃是從自然現象之 $\alpha\beta$ 藉着 r s 而轉成社會現象了。所以 $\alpha\beta$ 為自然界的東西，而 x 則為人間的東西。不能與「水」同觀也。

(C5) 既然 x 不是自然存在物，又不是從天上掉下來的，乃是由 α, β 之逐漸發展而成的。則我們可說：

(一) x 雖出于 α ，但 α 不即是 x ；

(二) x 雖出于 β ，但 β 不即是 x 。

因為我們的觀點是動的，具體的，全的，發展的；而事實也確是動的，具體的，全的，發展的。所以在 $\alpha\beta$ 時期，我們全是唯物論的見地，因為 α 是自然之存在， β 也是自然之存在。所以此時是唯物論，我們在此也可以承認。但是因為 α 雖出于 $\alpha\beta$ ；但 $\alpha\beta$ 不即是 x ，所以在 x 之時，我們即不能取唯物的見地，或至少你也不能說 x 是與 $\alpha\beta$ 相通的，這是在上段已經反復地說明了。

(C6) 為何說在 x 之時，不能取唯物論的見地呢？這有細說的必要：

(一) 我們在此可以不管 $\alpha\beta$ 的物理化學的性質，因為我們的範圍是在社會現象方面。

(二) 我們也不管 $\alpha\beta$ 間的心理上的或生理上的諸現象；因為我們的範圍是社會現象的原故。

(三)我們所要對付的是 $\alpha\beta$ 間的結合而趨向于社會現象方面，即趨向于社會的生產方面是。

(四)嚴格說來，社會團體與社會現象不同，一大堆人聚集于一起，即是一個社會團體；在此社會團體間所發生的生活現象即是社會現象。

(五)『因爲生產而互相容受一種一定的聯絡與關係，而且只有在這種社會的聯絡與關係之中，才能發生向自然的作用，才能發生生產。』這是馬氏最重要的一句話。我們也即以此語爲根據而且也很承認。這句話中包含全體的，社會的，相互的，動的，發展的，具體的等義。

(六)但是爲何要容受或加入一種一定的聯絡或關係而對付自然呢？這理由自然是很淺顯的；但有所出的必要。只說因爲生產是不夠的。乃實在是在人類爲欲保持其生存，繼續其生存，改善其生存，而始加入一種一定的聯絡與關係而對付自然。社會團體是這種聯絡對付自然的表現；社會生產也是這種聯絡對付自然的表現。而這種聯絡對付自然之所以然即在求生存。爲了求生存的目的，而社會團體，社會現象便發生出來。 $\alpha\beta$ 間的關係而趨向于社會團體社會現象方面以此。社會團體與社會現象並不是從天上掉下來的，並不是自然如此，也並不是像太陽攝引地球，地球攝引太陽一樣。換言之，它不是是其所是，它是有理由的，有原因的，有不得已之苦衷的。這是我的中心思想。

(七) $\alpha\beta$ 之結合而趨向于社會現象即逐漸發展而至於 α ，既是因爲經營社會生活或團體生活或加入一種聯絡或關係的生活而對付自然，而保持生存，而引出生產，而至於 α ，則 α 必不是一切上層建築

之基礎，必不是作爲下層基礎而規定政治生活或精神生活。說至此，則吾所謂唯物論與唯物史觀之不能相通，以及吾所謂在 x 之時不能取唯物論的見地，也就可以有點眉目而至於具體的說明了。

(C7) 由上條所述，則所謂 x 實是由對付自然而經營的 $\alpha\beta$ 之結合所逐漸發展的結果或產物。如是，則假若我們取動的，全的，具體的，發展的觀點，則大家想想從 $\alpha\beta$ 到 x 間的發展過程，其中却有什麼成分呢？只是 α 嗎？只是 β 嗎？只是 r （生產形式）嗎？只是 α （生產關係）嗎？ $\alpha\beta$ 是天然有的； $\alpha\beta$ 間的結合而趨向於社會現象也是天然有的嗎？ rs 也是天然有的嗎？ rs 之與 $\alpha\beta$ 相結合也是天然有的嗎？ $\alpha\beta, rs$ 之互相結合而趨於 x 也是天然有的嗎？如是， x 也是天然有的嗎？此必不然。

(C8) 既不是天然而有，則即少不了腦筋的運用，即所謂「精神」或「意識」是也。既云社會的生產，則即不是孤獨的生產；既不是孤獨的生產，則於一團體間，聯絡或關係間，能缺少法律政治等制度嗎？能缺少道德意識嗎？此處所謂「意識」所謂「精神」並不是什麼神秘東西；所以特名之曰「腦筋運用」。在此也不必引近代心理學的解析，因為它們是自然科學故。所以在此只取普通的見解。所以在此可說：從 $\alpha\beta$ 到 x 實是人類爲對付自然環境而有的社會的生產社會的生活過程，相互間的物質生活過程；而所謂 x 實是人類爲對付自然而用腦筋用制度以使大家相結合相關聯而用 $\alpha\beta$ 以經營的社會生產，社會生活之最後的或某一階段的結果或創造品。簡單言之，則所謂 x 即是人類爲求生存而與自然夾攻而成的東西。若云 x 爲上層建築之基礎，試問 x 的基礎是什麼？

(C 9) x 既爲人類應付自然環境而有的創造品，則雖不能說意識規定 x 但更不能說 x 爲下層基礎而規定上層建築。其實也就無所謂規定，吾根本就不承認 x 與 y s (即上層建築是，以後類推) 間有所謂規定，被規定，相互規定，偏而規定，相稱的相互規定，偏面的相互規定等關係。假設我們取動的，全的，具體的，發展的觀點，則所謂 x ， y ， z 實是人類爲對付自然而經營的社會的生產，社會的生活過程之所呈顯。我們一有這個社會的生產，這個社會的生活過程，則 x ， y ， z 亦隨之而同時都有了。

(C 91) 假設以 x 爲下層基礎，則得到 x 的那個過程間的腦筋運用及制度措施是什麼？它們與被認爲是上層建築的那 y z 有什麼不同呢？有什麼標準來區別它們呢？有什麼嚴格的界限來劃分它們呢？以社會生活過程來應 y ，以精神生活過程來應 z ，這是多末整齊的配合！然而却又是如何的抽象！所以，基礎，建築之分，實不是通透之論，實不是史的，動的，全的，活的，具體的，發展的看法；乃實是抽象的區分。

(C 92) 抽象不要緊，我們離不了抽象，但不能以抽象爲事實。馬克思以 x 爲基礎，爲呈顯於外的集大成，爲離意志而獨立存在的東西，爲任何小孩子都能曉得的事實，爲他研究的出發點。它存在於外是事實，他以之爲出發點也可以，因爲我們不能不說話，說話就得要有出發點；但是它之外在不是如自然現象之外在，不是從天上掉下來的外在。你以它爲外在，是你爲研究的出發點之方便對象，是你於發展過程中從中割斷劈分而有的出發點，而有的暫時的抽象的方便對象。但你以之爲出發點，還當不忘它是個『出發點』而不是真正具體的事實；你以之爲方便對象，但你還當把它渾融於發展的大流中才可，不能把它

擲出去而使之永不復原。即：既發之而能收之，既分之而能合之，這才算是認識具體事實解析具體事實之發展的良法，也才算不愧動的、全的、具體的、發展的這個好觀點，但馬克思不能也。此吾所以謂之爲自發而自毀，自尊而自背之者也。

(C 93) x 既爲人類應付自然環境而有的創造品，則此創造品與藝術家受環境之刺激與影響而創造藝術品一樣。馬克思以 x 外在爲一切之基礎，是猶以彫刻藝術家所創造的藝術品爲外在而爲一切鑒賞者所發生的感想、欣賞，及一切心理情態之基礎之規定條件而認一切所發生的心理情態爲上層建築也。此未爲不可；但一孔之見耳。只見得後半截而不見前半截之見耳。不通透之見了。唯其一孔而不通透，所以毛病百出，所以也就不是動的、全的、具體的、發展的看法。嗚呼！馬克思尙且如此，其他更無論矣。

(C 94) 所以假設我們真正採用了動的、全的、具體的、發展的看法，則如馬克思所描寫的唯物史觀是沒有的；在 x 而採取唯物論的見地是不可能的。 x 與 y 間的區分是不通透， x 與 y 間的規定關係是一孔。所以唯物史觀與唯物論是兩件事。唯物論可以馬虎地承認，所謂馬虎者，因其中有問題，那是認識論與元學方面的東西，在此不論；但唯物史觀是不能承認的。馬氏以爲唯物論與唯物史觀可以相通，這是錯的，以爲承認唯物論就當承認唯物史觀這又是錯的；以爲唯物論的見地可用之於唯物史觀或 x 上則更是錯的。如有評我者，就請於我批評馬克思之處而評之。

D 經濟結構與矛盾

(D 1) 本段討論 x (仍代經濟結構) 與辯證即矛盾的問題。矛盾邏輯或辯證法近來也有點八股化了，對於任何事物，不管如何，總是把那套『正反合』、『對立物之統一』拉來套上去，以為這沒有不對的，沒有不合適的，毫無疑問，先天的對，真如老太婆所謂『天羅地網』是也，嗚呼！其然乎？其不然乎？大有問題在焉。

(D 2) 我會作過一篇『辯證法是真理嗎？』登在晨報副刊上，也曾起了不少的反響；但我現在仍以爲是對的。那篇的中心思想是：

(1) 真理 (Truth) 與真實 (Real) 之分；

(2) 承認事實上有辯證的現象；但因爲大家所意謂的不是 *being* 的，概念的辯證，乃是事實問題；所以我就以多元歧異，參伍錯綜等名詞來解析而不用正負矛盾等解析之。因爲那篇東西很短，所以關於這兩套名辭未曾詳細解析。其實也是個重要問題。在此述之。

(3) 根據近代物理學之不承認『有力』、『有距離間的逼迫』、『或』『壓力』、『或』『運動』；所以我就說雖有矛盾不必鬥爭。那篇文章的中心在此。

(四)根據莊子的『道觀』或近代張申府先生所謂『純客觀』我們所看的『自然』是『自然的』『是其所是的』『沒有惠義的』『沒有價值的』『沒有好壞高下的』所以雖有矛盾不必鬥爭。

(五)鬥爭的概念是對於自然事實所下的一種錯誤意識謂 Fallacy Meaning) 鬥爭的概念是虛構是主觀的，是文學家的贊嘆，欣賞，歌詠，詛咒；不是實有的。鬥爭的概念與文學家所想像的神，上帝靈魂……一樣。

(六)鬥爭是人類社會的事。因為人類有意識故，有價值觀念故，有忌妒心故，有善惡美醜貴賤等觀念故，有不平等的知識與能力故。

(七)但人類不只是獸性，還有理性；不純是鬥爭，且有和平。即是說人可以造鬥爭，又可以不造鬥爭。鬥爭不是先天的必然。鬥爭也不是進化的必然條件，進化的唯一的原因。

(八)鬥爭是一個社會的事實問題與矛盾邏輯辯證法都沒有關係。

(D3) 以上是那篇文章的中心思想，大綱節目仍繼續地承認。至於那篇文章還討論到中國的辯證觀及道德哲學問題，與本文無關，不論。

大家都以為馬克思是顛倒了 *being* 的辯證法；其實何曾顛倒，乃真是誤用。馬氏所意謂的與 *being* 所說的不同。一個是事實問題；一是概念問題。你要真正講正反合非是 *being* 那種說法不可，那即是說只有在概念上始能講；你若不那樣講，其意義就不同了。全是另一套意思，而非所謂正反合的矛盾。試述之如

(D 4) (一) 凡邏輯不能不是形式的。Hegel 的辯證邏輯並非不承認 Aristotle 的傳統邏輯，乃是把它元學化了。就因為把他它元學化，所以他的唯心論因之而起。

(二) 普通邏輯的觀點是實在論的，Hegel 把它元學化了，所以他的矛盾邏輯便是唯心論的觀點。歷來講矛盾邏輯的大都是唯心論，以此。

(三) Hegel 的矛盾邏輯，是從總和的全體的觀點上來，看普通邏輯中的一些概念，並把這些概念使之趨向於全於合。這即是以『凡有』(Being) 起到『絕對』止；而其實是一個。『凡有』即是一個很空很廣而無所不包的抽象概念；『絕對』就是許多概念的全觀總觀。這些許多概念的差別相即是由『凡有』而辯演出；要認得這些被辯演出的概念之真相，就得合而觀之，而趨於絕對。

(四) 從『凡有』怎樣推出那些差別相來呢？即用矛盾法是。『凡有』雖然很全很空很廣；但一審識或了解『凡有』時，就有『非有』(Not Being) 反映出。只說『凡有』無界限無規定無限制無決定；但一有『非有』，則有限 (Finite) 規定 (Determinate) 等即顯。所以『有』同時反映着『非有』於其自身中。故『有』自身反映 Reflection) 『非有』，『非有』自身反映『有』。這即是自相矛盾。在『有』反映『非有』中而言，則『有』即因『在自身』(In Self) 而『非有』即為『對自身』(For self)；在自身即為『同』，『自同』(Self Identity) 內的，『對自身』即為『異』，為『被反映』，為外因為這樣一

矛盾，所以『決定』『有限』等出。『有』爲『定有』，『非有』爲『定非有』，『有』爲『律』，『非有』即爲『負』。但是『正』『負』不是在距離間而相對立着的兩個東西；它乃是『一個東西』的反映。『在自身』名爲『自』(Self)，『對自身』名爲『他』(Other)；『他』不是如普通具體事實上的我你他之三尺鼎立中的『他』一樣。它乃是含於『自』中；『自』本身即反映或預定着『他』；『他』與『自』不是兩個空間上的對立物。它是邏輯上的思維之轉變，分化或過程。正負或正反即是這個意思，這是矛盾法的本義。一切差別相皆由這個『在而對的自身』(In and For self)中轉化出。

(五)所以普通邏輯中的同一律與矛盾律並非不對，乃實不能通其全。『同一律』即是『在自身』的解說；『矛盾律』即是『對自身』的解說。普通邏輯中『自』不能同時是『非自』；但矛盾邏輯則以爲是『自』同時又是『非自』。因爲沒有『自』而不反映『非自』，亦沒有『非自』而不反映『自』的。所以既是『自』同時又是『非自』，既是『正』同時又是『負』，必須合觀始得其全；所以每一東西都是『在自身』又是『對自身』，即是一個『在而對自身』的綜和物，絕對物，統一物。Hegel的『絕對』由此起。

(六)所以矛盾邏輯即是把普通邏輯中的些概念系統化，整全化，絕對化，元學化，而站在全體的觀點上以鳥瞰之。如普通邏輯中的『內容』(Intension)及『外範』(Extension)之界說，外範愈廣，內容愈少，內容愈多，外範愈狹。外範最廣的概念爲『物』，這個『物』就同Hegel的『凡有』一樣。『人』是『動』

物，『而』動物』又是『生物』，而『生物』又都是『物』。普通邏輯的觀點，把這個系列 (Series) 看成是一個『層級』 (Hierarchy)，而在矛盾邏輯看起來，則是一個矛盾之諧和，即由正反而合是。它以為既是『人』同時又是『動物』，既是『動物』同時又是生物，既是『生物』同時又是『物』。依此類推以至無窮。但細想來，矛盾邏輯與普通邏輯並無若何衝突。普通邏輯取外範內容的界說而把這些概念看成一個相屬的系統或層級；矛盾與邏輯取着全體諧和的觀點把那成系列式層級的些概念融而為一，即成爲『一粒沙中見世界』或『一攝一切，一切攝一』的性質。但若沒有普通邏輯把那些概念規定出，你矛盾邏輯也沒有法使之相聯。所以普通邏輯是概念的展開，無矛盾邏輯是概念的融合。都是概念的，即都是形式的，因凡邏輯無不形式故。假若認這概念即是世界，則是 Hegel 之所以唯心處，唯心對否至此不論，唯心之所以，在此亦不述。

(七) 但是普通不是以爲形式邏輯 (即吾所謂普通邏輯) 是靜的，而矛盾邏輯是動的嗎？矛盾邏輯之所以爲動，是因爲 Hegel 講『轉變』講『成爲』講『轉化』講『過程』講『發展』故；然他這是動的『名詞』全是邏輯的，概念的，而不是具體事實或物理世界的。所以他的轉化，發展……都不是時間的 (Non Temporal) 而是邏輯的他所謂先後是邏輯的先後，而不是事實上的先後。他所謂『凡有』在先亦不是事實地人在先。而是邏輯地在先。他所用的那些動的『名詞』全不過是表示概念的推講，聯係而已。豈真動哉？若此而動，則被認爲崩潰了的形式邏輯又何嘗不是動，都是動，然都不是真動，都是概念的展開繁複而

已。世人之所以謂矛盾邏輯爲動者，實因 *dialectic* 之把邏輯元學化故，實因他把具體世界看成是由邏輯轉出故。然而，要知道即是唯心論啊！假若不承認唯心論則其所謂「動」與所謂「靜」實無大差；矛盾邏輯與普通邏輯實非逕庭。*dialectic* 主張矛盾邏輯，然並未說普通邏輯崩潰；然今之聖人則謂之！

(八) 所以他的矛盾邏輯也即是概念的，而且只有在概念上始能說矛盾，說正負。所以 *dialectic* 的矛盾，不過是籍三分的矛盾法而將普通矛盾的系列概念成爲全體的，融洽的而已。這自然是實在論的觀點。若按 *dialectic* 本身，則此世界即由此矛盾邏輯而轉化出。除此由邏輯轉化出的世界外，並無其他世界。所以他有『具體的共相 (Concrete universal)』之名目，即是即概念即具體即邏輯即世界的意思，但在此而言，他的邏輯即是不可靠的。若不管他的唯心論這方面，則矛盾在概念上亦可講。概念上既可講矛盾，亦可講非矛盾；結果是一個，不過看法不同而已。所以正負，矛盾等都是概念上的，不是事實上的。你曾見過有負的人，負的筆，負的桌子，負的狗……嗎？張三與李四二人雖不同，但你不能說他們倆一個是正一個是負。假若你說概念即是事實，則你即是唯心，你即是 *dialectic*，我無話可說；假若概念不即是事實，則正負不能應用於事實上，正反合事實上是沒有的，對立物之統一與正反合也沒有什麼關係。

(九) 據以上的敘述，得四個結論：

(a) 矛盾是自相矛盾，不是兩物之對立；

(b) 矛盾是概念上的，不是事實上的；

(c) 矛盾是邏輯上的，不是時間與空間上的；

(d) 矛盾的動是概念的展開，而不是事實上的動。

(D5) 以上是矛盾邏輯的根本意義，只有那樣的講法始可能。現在流行的唯物史觀與辯證法所講的是事實問題，自稱又是唯物論，而同時又採用 (Hegel) 的矛盾邏輯；所以不免有以下的結果：

(一) 保持矛盾邏輯的根本義，則自稱爲唯物論的即是唯心論；

(二) 保持唯物論或實在論，則矛盾邏輯不是事實問題，即在事實上不能用；

(三) 要想用它而又是唯物論，則矛盾邏輯必改其原樣，即不是矛盾邏輯，而必須用另一套名詞解之；若用一專門名辭表之，即「關係邏輯」(Relational logic) 是；

(四) 結果『辯證法』在『唯物史觀』上不可能。

(D6) 爲何不可能呢？因爲：

(一) 我們是講『事實』而不是講『概念』，即承認『事實』與『概念』不同。事實是具體的，變動的，在世界中佔有一定的時間與空間；而『概念』則是抽象的，不變的，形式的，思想所構成的，不佔有一定的『時空』(Time Space)。

(二) 矛盾是自相矛盾，是概念上的，而我們所講的是事實。「事實」沒有『矛盾』，『事實』只是『是』，其所以『事實』只有『歧異』，『變化』，『錯綜』，而沒有『正負』，『矛盾』，『事實的世界』(Factual World)

即是多元的『事情』(Event)所構成的萬花鏡般的世界。一個『有機體』例如肉體的人，是許多成分集合成的。普通以爲這即是『正反合』這即是『矛盾之統一』細思之，殊不然。『矛盾』是『自相矛盾』『有機體』即是那一大堆成分的結合之總名，嚴格言之，它不是一個東西，它是一個虛名，實在的東西是那些成分的結合與機關。除了這些成分的結合與關係以外，還有另一個『有機體』嗎？你若認那些『成分』在那結合或關係中是矛盾，而認那『結合』或『關係』是矛盾之合是正負之合，那就錯了。假若不錯，則即不是矛盾邏輯的本相，而是另一意義。所以那些『成分』與其間的結合或關係，實在是部分與全體的關係，解析起來，只是『關係者』(Relata)與『關係』(Relation)。所以你若講事實，則世界的根本即是『關係者』與『關係』。『關係』也稱『結構』(Structure)『關係』不是正負之『合』，『關係者』不是合中之『正負』。『正負』是概念上的東西。在數學上有一1—2—3……，在事實上沒有。這點很重要。今之人講事實，而却用『正反合』。其明矛盾也耶？其不明矛盾也耶？

(三)事實上既無矛盾，則事實即不能用矛盾來解。事實是具體的變化的，佔有一定的『時空』。其『時』變，其『空』亦變，而所謂『時空』變也，是『事實』變。『事實』之變，即是『剎那生滅』。莊子所謂『方生方死，方死方生』即是此意。這全是事實的動，具體的動，而今之人却以之爲矛盾邏輯，嗚乎，哀哉！

(四)流水式的世界即是變的世界。這變的世界不是矛盾，是取有『時空』的現象之緣起與生滅。矛盾邏輯說：既是生同時又是死；其注重點在『同時』。但『同時』在事實上是沒有的，至少據現在的相對

論講，同時是很難找的。「同時」是抽象的是概念的因為世界是永變不息故。「剎那生滅」即是這個永變不息的世界。它不是「同時」。矛盾邏輯是以同時上說，而事實上沒有「同時」。然今之人以矛盾上的「同時」意謂事實上的生滅，而以爲這即是矛盾邏輯，這即是辯證法。嗚乎，其然耶？其不然耶？

(五) 矛盾邏輯是概念的，不取有時空；而事實之生滅則取有「時空」。今之人一方面講動的變的世界，而一方面說「同時」說「矛盾」。嗚呼，這是什麼矛盾。以「同時」解析「變化無端」的世界，就是在矛盾邏輯頂盛的時代，我也要竭力痛擊的。

(六) 今之人每以「對立物之統一」爲矛盾邏輯。夫「矛盾」自矛盾也，非兩個對立物也。假設你這個對立物是指概念而言，則我馬虎地可以承認；假設指事實而言，則即不是矛盾。在事實上，你若說對立物，則此「物」即是具體存在的東西。具體存在的對立物是矛盾嗎？張三與李四二人對立，其間有矛盾嗎？張三爲正爲負乎？李四爲正爲負乎？也許馬克思有這個權力來規定，我却沒有。吾只聞自身有矛盾，二個對立物而云矛盾。吾未之聞也！

(七) 矛盾既是概念上的，不取有時空；兩個對立物是事實，所以取有「時空」。既取有時空，則這個「對立物之統一」即不是矛盾邏輯上的正反合；乃只是「關係者」與「關係」而已，因爲是事實故。所謂正反合，並不是先有正後有反，再有合，即便有，這先後也是邏輯的，而非時間的；所謂正反合乃是「同時」之意，即既是「甲」同時又是「非甲」。唯此，始可謂矛盾，矛盾亦唯於此顯。今之人不明白矛盾邏輯上的正

反合之先後是邏輯的而非時間的，又不明白正反合之發展與轉化亦是邏輯的而非時間的；所以就移來而應用於事實上。這是最不該的事！

(八) 矛盾邏輯上的動發展，先後既非事實而是概念，則普通認為最能對付動的現象的辯證法，現在倒成了最不能對付動的現象了。這可怎麼辦呢？這即是凡邏輯無非形式，對於動的現象之認識與了解並不在邏輯的動與否上。

(九) 然而唯物史觀却正是對付的動的事實。辯證法錯了？還是馬克思錯了？呢？曰：辯證法不錯，馬克思用錯了，馬克思所用的名目是矛盾邏輯，而骨子裏則與矛盾邏輯無關。其實相不是矛盾邏輯，「關係邏輯」即是說，馬克思所對付的所意謂的事實，唯用關係邏輯始能解之。然而馬克思却偏要矛盾邏輯，其全系統的毛病皆由此出。

(十) 其所意謂的事實，既是關係邏輯所對付的，則吾不用正負，矛盾，而用歧異，多元，變化，關係者，關係結構……至此始顯明了。我即具此套邏輯以觀唯物史觀。具此而觀，則唯物史觀必非真理，乃實是一個根本的倒反，不只是偏面的局部的缺陷已也。

(D7) 上述辯證法與唯物史觀無關。茲具關係邏輯以批評他的經濟結構中之矛盾。我們回顧到A段。A段中的A4條，即是述說經濟結構中的矛盾衝突崩潰以至於新結構之產生。可是，我們只要僅守那動的全的發展的觀點，僅守我們所對付的是事實問題而不是抽象的概念之邏輯問題，則爲馬上可見經

濟結構中之矛盾是沒有的事。沒有靜的，空架子似的，筐子似的生產關係或經濟結構；也沒有孤獨的，赤裸的生產力以與那筐子似的生產關係相對立。生產力與生產關係之對立或矛盾是不可能的。經濟結構自身不會矛盾；因為它脫離不了人所聚成的社會故，因為它是人類參加一定的組織或集團而對付自然所產生出的創造品故。把經濟結構看成有其自身，看成其自身會有矛盾，這全是抽象的看法，全是把它投諸人類之外而使之孤獨化。假使我們僅守那動的具體的觀點，則那個抽象的孤獨化馬上即會融解而參加於進化的大流中。生產力自身不會停止其發展，也不會與那筐子似的生產關係相衝突。生產力發展，也不會與那筐子似的生產關係相衝突。生產力發展一天，其生產關係的結構也就發展一天。生產力之與生產關係猶如水之與波，猶如水長船高。並不是先天地有一個生產關係在那裏存在，以備生產力發展於其中。假設是先天地預定地有一個生產關係，則A 4及A 8兩條中所說的話是對的，無乃事實並非如此。所以經濟結構與生產力之矛盾，猶如說水與船之矛盾一樣不通。經濟結構之變動並不因限它自身沒有餘地；生產力之與它發生衝突或矛盾（實在矛盾在此就不能說）也並不因為生產力在其中無餘地可以發展。經濟結構是因着那四個因子之互相變化作用而產生的。經濟結構不會回來作它們的障礙物。作它們的障礙物的不在經濟結構。經濟結構只會隨着它們的發展而發展。假設無外力以擾之，則生產力發展其發展終古如斯；而經濟結構亦自擴張其擴張，而亦終古如斯。

(D 8) 例如印度的歷史，其經濟結構是怎樣呢？其生產力是怎樣呢？其民族意識又是怎樣呢？爲何數

千年無變化，而唯於受近代帝國主義的壓迫始稍有更動呢？他的民族意識是受什麼經濟結構來決定呢？他的經濟結構中的生產力爲何永不會起衝突呢？這不是表明經濟結構會起矛盾之爲非真理嗎？所以於印度那樣的情形，馬克思的唯物史觀是解析不了的。再如我們中國的歷史，其變化是因爲什麼呢？其經濟結構與生產力是什麼樣呢？有什麼矛盾呢？自秦漢大一統後以至滿清止，其間不知經過多少更移與變化；然而其經濟結構變化了沒有？其民族意識變化了沒有？據我們看來，這二三十年，歷史雖然很長，變化雖然很多；然民間的社會組織與經濟結構實在沒有多大的變化，實在就是一個時代。稍能了解中國史者就會明白這種事實。所以馬克思的唯物史觀也解析不了中國的歷史。馬克思於此很絞腦汁，特爲它們立一特名曰亞細亞的封建的生產形式。不但絞了馬克思的腦汁，而且也搖動了讀書雜誌社諸戰士的論據。他們都自以爲是馬克思的信徒，然而却互相罵得仇敵一般。他們應用唯物史觀公式於那上古時代，四通八達不見破綻；但一至周末，問題發生了。一至秦漢大一統到清末便碰了釘子了。於是，異議橫生，有些信徒簡直漸漸懷疑起來。此無他，這即表示唯物史觀是有毛病的，複雜的社會決不是偏面的單純的經濟基礎所能解通。我們還是希望諸戰士觀察事實而歸納原則，不要固蔽原則而歪曲事實以至於碰釘子。

(D9)經濟結構既不是預定的先天的，筐子似的存在，又不是超然的孤獨的而爲生產力之障礙，而同時生產力又不能與之發生衝突，則它必是混融於人間社會的大流中，而它自身的孤獨（其實就無這會事）也必不能會起矛盾，起變動。它的變動是因爲它混融於社會的大流中而受各方面的制約，受外緣

的影響。馬克思只知言經濟結構起矛盾起變動而制約其他，他却並未注意到起矛盾的原因與動力。固然，他可以說是由於生產力之不能發展，並不是他自己不能發展。我們還得要問它不能發展的原因。固然，他也可以說，發展至無餘地自然就會不能發展，然此說確等於不說，實等於說自己起矛盾。然否早已說過它自己實不會起矛盾。馬克思所以說經濟自身起矛盾，實由：(一)經濟結構之超然孤獨化；(二)黑格爾的絕對理念自身起矛盾式的辯證法之應用或流毒。

(D 91) 所以我們必須把經濟結構拉進社會的大流中，它的變動必須不要把它看成是黑格爾式的辯證法之發展。黑氏的辯證之客觀化本來就錯了，但他對付的是真念，還有可說，至於馬氏之客觀化則不可說也。所以馬氏把經濟結構看成會起矛盾實有三弊：

(一)把 x 孤獨化，抽象化，脫離人類社會而外在。因此，就以現在的 x 爲外在的集大成而採取了唯物論的見地。須知這是錯的。C 段已詳論。

(二)誤用辯證，即社會的現象不能以辯證觀念看之。辯證法是不能隨便顛倒的。經濟結構與其因子不會發生衝突。馬克思先把它孤獨化，所以才說它自身會起矛盾。孤獨化是抽象的概念，而他所意謂的却是具體的事實問題。這才是一個矛盾。

(三)誤解辯證法，即以時間上的剝那生滅爲矛盾及以空間上的對立爲矛盾，須知這兩方面都不是矛盾，矛盾是同時同地。同時同地是概念上的，是抽象的；具體的事實沒有同時沒有同地。以同時同地的矛

盾邏輯來意謂異時異地的事實變化，這是如何之誤解。

所以他對付的問題是事實，而他所意謂的都是概念；他所主張的觀點是動的，全的，發展的，而他實際所作的都不是動的，全的，發展的。

(D 92) 馬克思之有基礎建築的主張也是由於上條所述的三種毛病。除此而外，還取了環境影響個人的見解。不過他的影響與決定不是環境與個人的問題。環境影響個人我們是承認的（但個人亦能影響環境）但以經濟基礎影響社會建築則是不承認的。因為這是一個動的，全的，發展的，相互關係的問題，而不是局部的靜的僵面的問題。而馬克思正採取了這種掛一漏萬的見地而只見一孔；所以就造了那種不能通化的理論。不能通化，所以他的原則就不是根本的，不是真的。要有根本而通化的原則必須另採取一個觀點，下段再論。

(D 93) 所以馬克思的唯物史觀之不能成立因犯了下列的三種毛病：

- (一) 誤用唯物論，即在經濟結構上，不能用唯物論的見地。
- (二) 誤用辯證法，即在具有時空的具體事實上，不能用不具時空的矛盾邏輯以解之。
- (三) 不能僅守其所宣表的觀點，即動的，全的，發展的觀點是。

B 經濟結構之發展過程

(E 1) 本段要說明何以能有馬克思那樣的唯物史觀，即馬氏何以能以經濟結構為外在呢？在此，我願就資本論之分析商品而表示之。至說完後，並可以見以上所討論的唯物史觀之根據及其弊病，及坊間的流俗化，並指示出很容易引至下段所說的修正。近人不讀資本論，而空談辯證法，唯物史觀實早已濫得不堪了。

(E 2) 人類為保持其生存起見，始加于一定的聯絡而從事對於外界存在物加工制御使其變質而為人類所用。這種有組織的對付外界即是生產過程。而在這生產過程中，有其一定的生產工具，生產力，生產手段與生產關係，並生產關係之組合即結構，隨之也有了一定的社會組織。這個社會組織即含蓋着與之相應的那生產綜合即經濟結構。在此經濟結構中，那由對付外界而改造出來的東西就是「商品」。

(E 3) 我們分析商品之所以為商品的構成成分，發見其中有兩個因子：一為使用價值；一為價值。凡商品即是一個有用的東西，故使用價值即是那商品自己。但使用價值只是指其有用而言，至于這個有用之品之本身價值，則于有用而外還需要一個根據。這個根據即是那有用物之所以成為商品的所在。這個根據即是定量的勞動之加于一定的自然物上。「價值」即是由勞動之附加而表現。故勞動即是價值之實

體，有用價值由能爲人享樂而表現；故有用價值之實體，我可以說，是人類之欲望。價值與使用價值之綜和即是商品。在馬克思則以爲這即是辯證法之應用。讀者從此我想也可知馬氏之所爲辯證法之如何，豈止顛倒而已哉？

(E 4) 我們從靜的方面觀商品，發見其原素是價值與使用價值；但是一個東西純爲生產者個人所用，即不能成爲商品。故商品必須在動的人與人的關係中，即是說在交換關係中始能完全成爲商品。這種商品的交換，馬氏名之曰『現象形態』。至于『實體形態』則是上節所說的商品之構成的成分。這種現象形態，亦稱價值形態，或交換價值形態。我們將見馬氏的唯物史觀即是根據於這種現象形態而成立的。

(E 5) 現象形態之發展過程可以分爲四步：

- (一) 簡單的價值形態；
- (二) 擴大的價值形態；
- (三) 一般的價值形態；
- (四) 貨幣形態。

且簡單述之。簡單的交換形 其公式是：

$$xAW = yBW \quad (W \text{ 表示商品})$$

此式讀爲『A商品的x量等於B商品的y量』。經過這種相等的交換，則商品的『價格』即可以

表現出來。在這個相等式中，A商品叫做『相對形態』，B商品叫做『等價形態』，或曰『標準形態』。相對形態藉着標準形態而表現其價格。所以在交換中，『標準形態』是首先要樹立的。標準形態必須是公共的客觀的。我們將見這個標準形態即是馬氏唯物史觀的根據之一。

再說擴大的交換形態。此形態即是簡單形態的展開而已。其成形之過程如下：

$${}^2W_A = {}^uW_B = {}^vW_C = {}^wW_D = \text{其他} \quad (1)$$

此式可轉變為：

$$\left. \begin{aligned} {}^2W_A &= {}^uW_B \\ {}^2W_A &= {}^vW_C \\ {}^2W_A &= {}^wW_D \\ \dots\dots\dots \end{aligned} \right\} (2)$$

由『 2W_A 』之連等於其他，則可變為以下之展開的公式：

$$\left. \begin{aligned} {}^uW_B &= {}^2W_A \\ {}^vW_C &= {}^2W_A \\ {}^wW_D &= {}^2W_A \\ \dots\dots\dots \end{aligned} \right\} (3)$$

如是，商品A在簡單形態爲相對形態，然經過擴大的交換，則又變爲標準形態了。

我們把這個擴大的形態用推概法把它普遍化而統一起來，即得一般的交換形態如下：

$$\left. \begin{array}{l} rWB \\ vWC \\ wWD \\ \text{其他} \end{array} \right\} = zWA$$

這個『zWA』即成了一般的標準形。

由此標準形態再抽象化用一非商品的東西代之而使其更公共更普遍，即得貨幣形態如下：

$$\left. \begin{array}{l} rWB \\ vWC \\ wWD \\ \text{其他} \end{array} \right\} = \text{分金}$$

如是，分金這個標準形態便成爲貨幣了。如是，貨幣乃實由標準形態之推概化而來。

(E6) 以上馬氏分析貨幣形態之成立，其間是經過四步驟的。其實這是用不着的。貨幣有個根本性質，他並未道出來。他這個四步的發展法其實即是用了一種歸納的推概法。貨幣之成立猶如自然律之成

立由經驗之普遍化而來。其實不然。貨幣雖爲客觀、普遍與公共；但其獲得決不同於自然律之獲得。我們可以素朴地說，自然律是由經驗之發見，而貨幣不是由經驗之發見，貨幣成立之根本特性純粹在乎人定。即是說，那個等價形態或標準形態之所以成爲標準純由人定。在簡單形態時，雖然以物換物，但作爲標準之物則由人定，隨之它也就是居於貨幣的地位。它並不必經過若干步的發展或推廣化。以物爲貨幣雖不同於今之以金銀爲貨幣，然其根本性質則同。所以我們必須記着貨幣之人類規定性。其爲客觀爲公共乃是人類賦與的。

(五七) 這個等價形態之貨幣的客觀性、外在性，即是馬氏唯物史觀的根據之一。因爲他把等價形態看成是和商品的本質形態恰相反的現象形態。即是說，由其本質形態，在交換的關係上，變而爲與之相反的現象形態。其本質形態原來只是人與人的關係參加勞動於自然物上而創造出來，它們都不過是感覺的使用物而已。可是一入交換場中，那爲等價形態的商品，便馬上變成一種既可感又超感的兩個成分。即是說，於可感外，它又含着一種不可感的標準關係在內。使其成爲標準是人定的，由人定而有的那種不可見的標準關係只是交換上的一種表意。經過這一個不可見的成分之參加，所以那個原來只是使用物的商品即變成脫離於人而外在了。即是說原來只是勞動生產物的交換之人與人的關係，現在在眼前呈顯着的倒是物與物的關係了。這物與物的關係即是現象形態。這個現象形態即是雖爲人制而現在則外在而制人了。它與人脫離關係而獨立起來，與人相對立。人渴慕它儲蓄它，藉着它收不勞而獲的利潤。於

是，人便從其崇拜使用物變而為崇拜貨幣了。

(E 8) 以上是從標準形態上看，現在再與相對形態連起來看。使用物一經加上勞動而交換便成為商品。這些商品都不是為生產者個人所使用的。它們必須到市場上去行交換關係。它們既為勞動生產物，所以它們也不能不是使用價值與價值之結合。可是，實說來，在其產生的目的或人類的願望上，雖然必使其他成為價值與使用價值，但因為它們已經成為物與物的關係，所以它們之在社會上能流行否是沒有保障的。如果它們在市場上被人否認了，那末生產者就會白費氣力，他也無可奈何。因為這時，商品已經成了獨立於人的物物關係。這種物物關係的命運並不是生產者所能決定的，反而它要決定生產者了。所以一切商品雖由人造，可是一入市場，它們便與人無關而施行其本身的社會運動了。人們不能制御這個運動，反而被它所制御了。

(E 9) 以上這兩種性質即是商品的物神崇拜性。歷來沒有發見其秘密，至馬克思才豁然洞曉起來。所以我們在此總結一句，這種倒反的現象形態即是物神崇拜的說明；而這種由本質變而為現象以至於成為物神崇拜也就是唯物有觀的根據與根本意。唯物史觀也就由此而集成。A 段中所說的規定被規定基礎與建築至此才完全具體化出來，才可以窺其真相。可是，我們就在此開始其批評。我們將見假若唯物史觀就根據於此，其理由太薄弱了；

(一) 這種倒反的現象形態只能規定個人的社會上的意識，與上層建築一及二都無關係。

(二)我們若記得標準形態之特性，則便可見這種現象形態乃是法律政治之產物，並不是經濟之本身之產物。這是最清楚的一件事。於是，我們就不能認政治法律爲上層建築之一了。至於哲學宗教更是遙遠。

(三)這種現象形態雖足影響個人，但它仍在社會的組織網中。它不能超然於社會之外而影響全社會，規定全社會。你如果說它規定全社會，那就等於說全社會規定全社會。

(四)現象形態到底是現象形態，它不能成爲本質形態。這種以後半折的一面之見來形成唯物史觀，實在是不能集成的。

(五)馬克思的唯物史觀本來有兩種規定意義：(1)個人的規定，此爲個人受社會的影響，此無人不承認；(2)上層建築的規定，此即爲全社會的規定，與前者迥不相同。但此意在資本論理並不能發見出，此不過爲實際宣傳起見，特將事態擴大而已。因爲馬克思在當時有一種偏見，以爲時至今日，一切法律政治以及文化都是階級的宣傳工具，所以一起把它們大包圍也收羅於其中了。唯物史觀的誇大處就在後一種意義，而後一種就是不集成的。前一種其實就是無所謂的，與唯物史觀無關係也無多大幫助。於是，馬克思式的唯物史觀及現在所鼓吹的也就可以打住了。你若宣傳社會影響個人，則我五體投地，然而還有什麼意義？

(五)在此，再一提資本論中所常用到的辯證法。此亦有二義：(1)社會本身的運動，即所謂對立物之

統一。此種辯證法之客觀化與黑格爾之客觀化迥不相同，其實不過只是一種自然的進化論而已。理由在上段已述過。(2)就是思維的方法。可是，在思維上只是一個反復解說與統其全而觀之的觀法而已。並不能算是什麼一種特別的方法。你如果宣傳這個意義，則我又要勸你打住。因為這也是無人不同的思維過程，不然就不能思維。如果你說這就是辯證法，則我說人人皆有，人人皆離不了。如是，我可說，辯證法只有客觀化始有意義，而客觀化就是錯的，而馬克思的客觀化其實就不是辯證法，此意我在『矛盾與類型說』中已詳細說，在此不述。

(E91)本段原是為具體說明A段中的唯物史觀之意義及其缺陷以引至下段的修正而設。我們在本段並見出構成唯物史觀的唯物論與辯證法這兩個原素都是不成的。這個結論恰與上段所列舉的相符合。即：

(一)誤用唯物論；

(二)誤解辯證法；

(三)經濟自身不會起矛盾。

第三條的意思，我們由本段的論列更其顯然。即商品之現象形態之成為外在的經濟結構全由政治法律之規範，其自身並不能獨立起來。所以與其說生產力與其經濟結構起衝突，還不如說生產力與為之規範的政治法律之形式或外殼起衝突。

張東蓀哲學批判之批判

南 庶 熙

我從前讀過張東蓀先生翻譯的「創化論」物質與記憶」諸書又在某雜誌上看見他關於柏格森 (Bergrson) 哲學的講演，疑心東蓀先生純然是一個柏格森的信徒。後來見到他的相學與哲學一本小冊子，才知他另有見地。不過那本小冊子裏所講，關於破壞方面的居多，關於建設方面的甚少，要於其中完全窺見東蓀先生的哲學，頗不容易。去年夏間，讀了東蓀先生的哲學ABC人生觀ABC，接着又讀了他的新哲學論叢於是在哲學上的主張，在我心中似乎把握着了。祇因其理論繁複，自己覺得難保沒有未曾了解之點。近頃看見二十世紀雜誌第一卷第三期封面上寫着「張東蓀哲學批判」的標題，作者署名「葉青」滿以為爲這位葉青先生會有著論批判的勇氣，必定于哲學一道很有深造！於是急忙展卷一讀。葉青先生的文章是很長的，我凝神斂氣從頭至尾通讀完畢之後，大失所望，牠不但對於東蓀先生所說的未曾了解，並且表露著作者葉青先生自己也連哲學都有未曾了解之點。不過就他的文章看，他於東蓀先生的著作確實讀過，這是很難得的，所以他的批判却亦值得我門來再批評一下。但我這篇批判是依著我自己

對於哲學的了解以及我心中把握着的東萊先生的主張，並有時參合着我的意見，所以這篇批判的是非得失，應由我負責，與東萊先生無關。其實本篇只是借着東萊先生作個引子來和葉青先生汎汎地討論哲學的性質罷了。

葉青先生的批判的內容，分『認識論』、『本體論』、『宇宙論』、『人生論』四個主要部份，而以一『緒言』冠於篇首，一『結論』殿於篇尾。我今就着這個格局，從『緒言』起，順次批判下去。下面便是批判的正文。

一 哲學的意義

這一節是批判葉青先生『緒言』裏面的話的。

葉青先生說：

『在張東萊哲學批判以前，首先要分析他之所謂哲學。

『他之所謂哲學，是反常識的和唯心論的。』（二十世紀第一卷第三期一一四頁）

又說：

『所以張東萊之所謂哲學，就是反常識的觀念論。（同上六一六頁）

又說：

『把反常識的觀念論作爲哲學，是極其荒謬的。』（一七頁）

要批判葉青先生這些話的對與不對，自然首當界叙什麼是哲學，什麼是常識。我們先看葉青先生怎麼說。

關於哲學的意義，葉青先生摘錄東萊先生所著『科學與哲學』裏的話，聯綴起來，其文如下：

『哲學的意義，在古代說來，人人都知道哲學底英文 philosophy 一字，義訓「愛智」，其在此名詞之先底動詞 philosophize 爲「求知」底意思。』所以哲學乃是求知究理底總稱。以中國話來講，最適當的翻譯，只是一個學問底「學」字。到了近代，哲學變爲研究「如何科學是可能的」底一種學問了。所以最能繼承康德底費希特（Fichte），不稱哲學而稱知識學（wissenschaftlehre）。這個知識學……在中國言語便當爲「科學底學」或「學問底學」。』（同上）

據此，葉青先生完全採用了東萊先生的界叙以爲界叙，自己並無異說。那麼，爲什麼又說東萊先生之所謂哲學『是反常識的觀念論』，『是極其荒謬的』呢？難道這個界叙裏面含有『哲學就是反常識的觀念論』這個意思嗎？但葉青先生摘錄東萊先生的原文之後却又添補了這麼幾句：

『若就其內容而言，在張東蓀則以爲是認識論，我以爲包含有認識論，本體論，宇宙論（或宇宙觀），人論生（或人生觀），四部份。』（同上）

這幾句，真是『畫蛇添足』得很。葉青先生要知道現代不講哲學則已，如講哲學，則沒有本體論，宇宙

論，人生論而不以認知論爲其基礎的。換言之，即沒有不是以認識論爲其入口的。再換言之，即是從認識作用上去窺見本體宇宙人生。葉青先生分爲四部，平列起來，簡直對於哲學的根本精髓未曾夢見；對於哲學經過康德修正後的意義，一概不懂。再講到常識論，葉青先生說道：

「我們知道常識不一定皆非，科學不一定反牠。這我們不必多加論證。大科學家赫胥黎（Huxley）有言：『科學是有組織的常識，科學家也不過是有常識訓練底普通人。』這話雖然不免有點

過分，但却不能給牠一個完全的否定。張東蓀還曾給證實過這話呢，他說今日科學上底相對原理，在常識上本來就有，「不過不是由實驗的推算所發明罷了。」並且這種「相對的道理……在哲學上」也是「本來有的，不過由牛頓（I. Newton）底科學出來推翻」了，以致要由愛斯坦（Einstein）來把牛頓底絕對論顛覆過後才把相對論再發現出來。

『常識底來源之一是由於時代真理底普遍化。亞里士多德底名學（即論理學）在初出之時，當然是又新又真的理論。但「因爲我們於不知不覺中經過幾百年底訓練，遂把我們底思路完全與亞里士多德式底名學法則契合爲一了。」這就成了一種常識』（一一九頁）

又說：

『原子論，進化論，在初出之時，是很新奇的；及到久了人人皆知，便成爲常識』（同上）

須知『常識』在英文爲 common sense 而非 common knowledge。既然用 Sense 這個字當

然是偏於感官經驗上的。所以照普通的說法。常識就是一種沒有什麼組織的經驗上的知識。固然，知識的本性是求統一的；既是求統一，多少總有點組織，否則不能成爲知識。所以，常識也不是絕對沒有組織的，不過牠的組織極不充分罷了。組織既不充分，所以統一的範圍極其狹隘。『食以充飢，』『飲以止渴，』大家知道；但是除了科學家及受過相當教育的，其餘大多數的人們並不知道飲食與生理的關係，也不知道飲食各物的物理作用及化學作用。『火是發光的；』但是知道這個的，不一定就懂得電氣發光的道理。關於常識的解釋，這是最普通的，也是比較正確的。照這個解釋，則常識的來源，應當歸之於日常的經驗。被火燙過，便知火熱；被石碰過，便知石堅。但牠往往注重具體的事象，而忽略事物間抽象的關係，遂至有相信『守株可以得兔』的事。所以，常識固然有些是真實的，然而謬誤的亦實在不少。常識之成爲科學的或哲學的真理，必待科學家或哲學家把牠拿來加以組織；牠的本身決不就是科學或哲學。葉青先生說『常識不一定皆非，科學不一定反牠；』反面即證明常識不一定皆是科學。赫胥黎『科學是有組織的常識』這句話，固是不錯，然若刪去形容詞『有組織的』，那還通嗎？況且常識一經科學家或哲學家組織而成爲科學或哲學之後，與其本來面目當然兩樣。所以，凡是『學』，不論爲科學抑爲哲學，就其組織的全體系而論，決然是異乎常識的或反乎常識的，縱不是完全相反，却不能據此即謂二者不相反，例如相對原理，似乎在常識上亦有之，但與在科學上的相對原理並不相同，不能並爲一談，因爲不是取得完整的組織而成功一個極大的體系，所以東萊先生的『由實驗的推算所發明』這句話，正用以表明科學哲學與常識之不

同。因為對於常識斷然用不着這些話啊。葉青先生乃把東萊先生所舉的這個例，認為足以證明科學及哲學與常識無大異，這真是不懂科學哲學常識之爲何物。葉青先生並「常識」爲何物而尙不能知，居然高譚科學哲學，真不知人間有羞恥事了。

不錯，葉青先生把常識看做時代真理的普遍化，歷舉亞里士多德的名學原子論進化論以爲證。但要知道：時代真理之成爲常識而有待於「普遍化」，可見牠在起首不是普遍的；葉青先生把 common sense 誤爲 common knowledge，所以才有時代真理之普遍化一語，若是按照 common sense 而論，則常識起首即是普遍的，無待於「化」。所以這種普遍化的時代真理決不能說是常識。否則常識自身即是「學」了，又何待更加組織呢？

綜觀上面所說，便可知反常識的，不獨哲學，即科學亦然；哲學裏反常識的，不獨唯心論，即唯物論亦然。關於第一點，有羅素（Russell）的話可以證明。羅素說：

『科學中講到宇宙的樣子，是很奇怪的，不是常人所知道的；他本應越接近常人的見識越好，但講來如此奇妙，是沒有法的事。科學說：桌子是分子造成的，分子是元子造成的，元子是電子造成的。電子非常的小；而且動得非常的快，各個電子距離，又比電子的本體還大；放大來看，電子與電子的距離，正如各個行星的距離。所以這桌子實在是空的。我靠在這百分之九十九是空的奇怪桌子上面，要是人小了一點便要往空氣掉進去，如慧星行在各個行星中間一樣。』

『上面所說的是科學的理論——科學並不是要奇怪，不與常人見識相近；但他實在與常人所見的不同，要近也不能再近了。』（羅素講哲學問題翟世英筆記第五頁）

關於第二點，葉青先生自己曾經證明了呢。他說道：

『若果如張東蓀言，哲學是反常識的，那在今天底觀念論便配不上稱為哲學，只有物質論（通常譯為唯物論，照註）才是哲學。牠在今天倒確實是反常識的。』（一二〇頁）

由此看來，在這一段話中顯然有一個大矛盾。即哲學如其不應該是反常識的，則葉青先生的物質論便不是哲學；因為葉青先生的物質論亦是反常識的。如其葉青先生的物質論是哲學，則哲學便應得是反常識的。東蓀先生的話又何以會極其荒謬呢？一人說話前後不一貫如此，還要駁人，真是可笑！東蓀先生說哲學是反常識的，又有何足異呢？『是極其荒謬的』這句話，恐怕是『夫子自道也』吧！

但是，東蓀先生祇說哲學是反常識的，却未嘗說哲學是唯心論的。他雖以唯心論為哲學的正宗，但唯心論以外各種非正宗的哲學仍不失為哲學；好比水，正流支流都是水。葉青先生挑出『唯心論是哲學的正宗』這一句話，遂指東蓀先生否認唯心論以外的各派哲學，似乎連文句都沒有讀通。凡是說正宗必是對於旁支而言。若沒有旁支的存在，又何必提出『正宗』二字呢！葉青先生似乎應得再讀一讀名學（邏輯）。然在此處似乎葉青先生心裏確懷有一個鬼胎。他以為反常識的祇有唯心論，東蓀先生既說哲學是反常識的，自必也說哲學是唯心論的；既說哲學是唯心論的，則唯心論以外的各派哲學當然都在否認之列。葉

青先生因爲有這種下意識的邏輯橫梗在心，於是把『反常識的』一個形容詞安在唯心論（在葉青先生則與觀念論通用）之上，而公然一口斷定：『所以張東蓀之所謂哲學，就是反常識的觀念論。』殊不知葉青先生在此處却表示自己的矛盾了。常識既是時代真理的普遍化，葉青先生的物質論直至今今天爲止，是尙未普遍化的，則葉青先生的物質論亦是反常識的，何以見得反常識的必即是唯心論呢？可見葉青先生的話沒有一句是合乎論理的。

葉青先生還有這麼幾句話：

『物質論即是張東蓀心目中底實在論，並且會顯然當作素樸的實在論看待……』（一一五頁）

我在東蓀先生的著作裏尙未看出這種意思，不知葉青先生何所據而云然？又葉青先生的『註三』說：『倘然把哲學分爲兩大範疇：觀念論和物質論，則實在論便是屬於物質論方面底種類。因此，實在論，新實在論，批評的實在論，都可以說是形形色色的物質論。』（同上）

看這兩段話的意思，葉青先生似乎以爲：認識論上的實在論即是本體論上的唯物論，兩者有必然的關聯。這真是表示葉青先生的無學與無知識。大凡稍稍習過哲學的人們無不知道只能由認識論而到本體論；所以絕對不能以本體論上的門類來分類認識論上的學說。拿本體論上的樣式來歸類認識論上的派別，乃是再謬誤不過的。祇看當代新實在論大師羅素心目中的本體不是物質而是中立的東西，就可知道葉青先生的這個謬誤到了什麼地步！至於素樸的實在論與唯物論，更是『風馬牛不相及』，無待細說了。

最後所再說一句不相干的話，例如葉青先生說：

『張東蓀哲學，並沒有甚麼特別的內涵。我們已經說過「他底哲學是一盤雜菜，其中包含有康德學、實用主義、相對論哲學、層創的進化論、種種份子。」（一一二頁）』

然而他在他的這篇『緒言』的開首即說：

『我覺得張東蓀在今日東亞這一無哲學之文明古國中，實有可以稱述底地方。他在作了很多哲學的介紹之後，拿出了一個自成系統的哲學』（一一四頁）』

葉青先生一面說東蓀先生『拿出了一個自成系統底哲學』，一面又說東蓀先生的哲學『是一盤雜菜』，這不是自相矛盾嗎？試看古今中外的大學問家，無論為科學家抑為哲學家，那一個不吸收他人的學說，那一個不包含有他人學說的成分在內？在我看來，一個人若有獨立的思想，便當融化他人的所長。若只是把一二人的主張奉為聖經賢傳，這乃是人類的奇恥大辱。

二 認識論

在認識論這個部門裏，葉青先生的話說得很少。就他所標出的小目可以看出幾個重要點。第一，關於認識的起源，葉青先生取感覺論。他說：

「認識不是別的，就是以能知的感官去理解所知。」（一二四頁）

奇怪極了！我不知道感官如何會「理解」——或者葉青先生的感官特別些，牠有理解作用！須知：「理解」一詞祇能與知覺思維等詞相聯，而與感官一詞絕對聯接不上。若謂感官能理解，則感官即等於思官，換言之，即是思官。又何必稱之為感官呢？葉青先生此說不啻把感官的存在取消了。因為照這樣說，豈不是感官的作用就同於思官麼？認識若是理解，即把經驗限有感官的經驗如目見耳聞手拿等，則除此以外可以說便無其他了。葉青先生「我們就不得不說認識的起源是由於經驗成於經驗了」（一二六頁）的話，乃是唯感覺論。而東萊先生說「認識的起源可以說由於經驗而不成於經驗……」則是以感覺只為材料的主張。爭點即在我們的認識是否只限于感覺，換言之，即是否由感覺而起，抑另外由理解而成。倘使亦由感覺而成則為唯感覺論，恐怕此說即在心理學上亦不能成立，又何況哲學呢？葉青先生公海承認有「思官」顯然與唯感覺論不符了。哈哈！葉青先生又道：

「在我與物間，除開感官外，再也沒有其他的中介了。思官與外物間，有感官阻隔著，所以思官不能離開感官而直接去接近外物。觀念論者，一般是不信任感官的。在此，我們要問問觀念論者，你們是用什麼方法使思官跳過感官而去認知外物的呢？」（一二四至五頁）

我可要問問葉青先生，你是何時何地聽見說過或看見說過，近世的觀念論者，是想使「思官跳過感官而去認知外物」的呢？（東萊按：希臘的唯物者德穆克里托斯却有這類的意思，須知觀念論者，不信任感

官祇是把感官所報告於我的，由思官給以嚴重的審判罷了。倘若所有感官報告不經審查，一律視為平等真實，則真偽問題可以不起。結果勢必變成「波羅他過拉斯」(Potasoras)一物于此，你看他是紅，亦是真的；我看他是紫，亦是真的。這樣則葉青先生正不必和東萊先生辯論了。因葉青先生依靠他的感覺所見，他以爲是真的；東萊先生亦以爲他是真的。

葉青先生又道：

『我們底思維作用，是由感覺所喚起的。牠所用的材料，完全是感覺。記憶只是固有感覺底重現，概念亦由感覺所形成。說「思想底材料不盡是感覺，確有別的」底話，全非事實。感覺是一切精神產物底源泉。……沒有感覺又那裏有思想呢？』(一二五至六頁)

我祇把東萊先生在『相學哲學』裏說過了的話引來對比一下，便知葉青先生上而這段話的謬誤到極點了。東萊先生在他的科學與哲學上說：

『如我們開汽槍，一撥槍機則彈子發出。我們只說說彈子的發出是槍機，但不能說槍機即是彈子，因爲二者顯然不同。所以感覺儘管可以喚起思想，但不能因此即說思想就是感覺。』

又說：

『我在此處可正告唯感覺主義者一句話：原來唯心派的哲學家始終沒有說思想離了感覺而單獨存在。』

又說：

『記憶當然不是超感覺的，只是現在感覺的保留與以前感覺的再起。但須知感覺的保留與感覺的喚起當然不是感覺的本身。』

又說：

『……感覺只是生硬的材料，而概念推論就是好像廚子的手段一樣，把牠燒熟了成了一碗美菜。』

看了東萊先生這幾段話，便知思想所由喚起的是感覺，思想不是感覺；記憶所『重現』的是感覺，記憶不是感覺；概念所概括的是感覺，概念不是感覺。所以他說：『思想的材料不盡是感覺，確有別的。』而葉青先生把記憶亦當作感覺；把理解亦當作感覺。那麼概念思想都必定就是感覺了。葉青先生用『理解』來取消感覺；現在又來用感覺以取消記憶概念思想。其主張之矛盾真可令人發笑！至於說：『沒有感覺又那裡有思想』這句話，並不一定說：『感覺就是思想』。因為思想從感覺而出亦可解釋的。例如說沒有劉向那里會有劉歆，却並不是說劉向與劉歆是一個人。東萊先生早經正告過唯感覺主義者了：『唯心派的哲學家，始終沒有說思想是離了感覺而單獨存在。』

葉青先要表明科學重視感覺，並欲證明科學相信感覺具有寫實性說道：

『科學家底思維活動是憑藉在感覺活動之上的。先感覺而後思維，以感覺張本作思維材料，思維底結果又就正於感覺。這樣地以感覺始以感覺終，便是科學理論所以特別真確底緣故。不明白這點』

張東蓀反說：「科學……把感覺的寫實性完全推翻」。(一二六頁)

這段話倒虧葉青先生說得出來！試問新物理學的相對論是不是「以感覺始以感覺終」？是不是原子電子量子都是由於就正於感覺而得證實其存在？是不是波動力學上的波子(Waveparticle)是由於我們眼睛見看的？如其不然，便是以感覺始而不以感覺終。葉青先生對於自然科學可謂一竅不通。須知科學之所以憑藉感覺正不過把他作爲一個象徵(Symbol)，藉以推論外物罷了。象徵並不是實物的寫照；例如燈塔象徵暗礁，却不是暗礁的寫照。科學雖重視感覺，然牠的宇宙，全由推論——思維而得，電子原子波盪等都是推論的結果，任何科學家並不會真的用眼看用手摸着電子原子波盪。所以，葉青先生問曰：「那末波盪又不是爲感覺所認知，或由感覺而證實的呢？」(同上)這句話問得十二分可笑。老實說，物理學上的波盪，並不是我們普通看見的水紋波盪。我敢正告葉青先生說：物理上的波盪，確實是感覺所不能認知的；亦確是由感覺不能證實的。請葉青先生少說幾句令人捧腹的外行話罷！須知感覺是斷片的，波盪則是連續的東西，感覺能認知波盪，我實在不懂，要請葉青先生賜教。

東蓀先生舉觀念論及科學之說以證感官所報告不是外物的真相。葉青先生駁道：

「感官之認識外物，誠然有錯誤。但這種錯誤不是感官不可靠底證明，乃是感官受障礙底證明。本來是森林，而遠看只是一片綠影，這是距離作了梗阻。水中的木桿本是直的，而隔水看去却是彎的，這是水面拆光之致。鏡子上有了灰塵，照起來便使影像模糊，一點也不是鏡子本身底罪過。若因此而不信

鏡子。未免有些蠢吧！講到色，音，之爲波盪底話，張先生必須注意：波盪是色，音，底說明，並不是色，音，底否認。】（一二五頁）

在這裏，我們要知道：東萊先生祇說感官所報告不可靠，尙未說到感官有無障礙一層。若如葉青先生說到「感官受障礙」的話，則我要先問葉青先生，你是如何知道感官感受障礙的呢？我想你少不得要答道：「我對於這受障礙的感官已有一種認識。」則我又要問，你是用什麼去認識的呢？你爲要貫徹你的感覺論的主張，少不得答道：「我是用感官去認識的。」則我又要問，你的感覺受障礙是由於你的感覺報告於你而始知之，難道這個報告的感覺自身永不會再受障礙麼？倘若有時，又何以知之呢？原來所謂受障礙不過是拿感覺來比感覺。又何以知道這個感覺受障礙，而那個感覺不受呢？我想只能說這是由於思想與辨別。決不能說由感覺而知道這個受障礙，那個不受障礙。可見照此推論下去，你永遠不能給我一個最後決定的答案，即你永遠不能認識任何一個感官受障礙或未受障礙。這就證明感官的報告是不可靠的；單靠感覺是不可能的。至於所舉「森林」「竹桿」等例以及「鏡子」的比譬，都是丟了上半截說下截的不邏輯的話。且是十二分可笑。須知竹桿的彎與直，同是感覺（即是 *Sensa*），若以感覺爲判定真偽的唯一標準，則決不能有所上下。這便無所謂錯誤。新實在論就碰到這個難題。葉青先生既承認有錯誤，又要主張感覺論，其自相矛盾到萬分了。可憐啊！可憐！至於說：「波盪是色，音，底說明，並不是色，音，底否認」那麼，我也要請問葉青先生所謂「否認」是何意思？指否認其存在呢？還是指其形相呢？若指其存在，科學固未否認。即東萊

先生亦未說科學否認色音的存在；不過說科學否認色音的形相而相信真外界乃是波盪罷了。若是指形相而言，科學確是否認他。毫不容氣啊！

老實告訴葉青先生說罷：科學始終並沒有相信感覺。不然，何以必須發明望遠鏡與顯微鏡呢？足見科學本以爲肉眼不可靠。其所以不完全拋棄感官乃是因爲無可奈何。須知拋開了視官而一任想像或冥索，這個想像却比官覺更不可靠。所以科學的依靠感覺，完全出於無可奈何。並不是以爲感覺是最好的材料。這一層是我們對於科學的常識，無論何人不可不知道的。葉青先生以爲科學就是感覺論，可謂根本絕對不懂科學。原來科學未嘗不想設法超出感覺。其超出的方法有二。一個是以器械而彌補官感之不足，如望遠鏡與顯微鏡便是；一個是以數理的邏輯而代替官感之證實，前者是科學初期的工作；後者是晚近科學的新趨勢。自有這新趨勢以來，物理學與化學，差不多完全變爲理論的科學，而不需有甚麼實驗了。這是科學界的大革命；亦是科學不相信感覺而另闢塗徑的初步成功。葉青先生對於此，茫然罔覺，可算對於現代科學整個是門外漢。只想拿舊式的科學來攻擊人，徒自暴其不學而已；我們只可以可憐他罷了。

東嶽先生說感覺並非平等感受外界諸刺激，乃是於諸刺激中有所選擇，所以專業感覺不能認識外界事物的全體。葉青先生則又駁道：

『至於感官之只感覺其所及範圍內底某些東西，使眼睛之於視野中其他諸物視而不見，或熟視無睹，使耳朵之於聽野中其他諸音聽而弗聞，或充耳不聞，皆是注意力別有所在使然。這並沒有先天的

東西來司選擇於其間。所謂「興趣」的說，也是一樣，這正如同一株樹子，詩人見而歌詠其生意，畫家見而玩賞其景色，大匠見而考量其材質，植物學家見而辨識其花葉枝莖，各有所偏。他們四人所以各有其興趣，不同其注意的，完全是各自底生活，職業，環境，之所造成。這絲毫也沒有證明認識底不可能。

『(一一五頁)』

在這裏我講葉青先生多讀幾本心理學書，不要拿常識來亂說。試問今有一個人，他的注意力不別有所在；換言之，即很平均普遍，他能對於任何事物在其經驗範圍內都認識麼？恐怕實驗心理學至今還未曾證明。並且我敢告葉青先生，你這些話，乃是預先假定有一種超出於生活職業環境等影響之外的人。倘若事實上並無這種人。則伴隨感覺而活動的選擇作用，乃是人人所不能免的。那麼，感覺認識事物的全體如何是可能的呢？

東萊先生借用柏格森「打洞」的比譬，來說認識上的主客合化。葉青先生則以爲：這個例祇是證明「一心不可二用」，不是證明「認識是主客底合化」。其言曰：

「這個「精義」證明了甚麼？與其說是證明了「認識是主客底合化」，倒不如說是證明了「一心不可二用」這一常識。我看花時，我底視覺，我底隨着視覺而作用起來的思官，都集中注意力於花，當然不能同時又「分心」地「想着我在這裏看花」。若因此而遂斷判「認識是主客底合化」，未免有意於含混事實，並且「如我看花，當這個剎那間必只是花，未覺得我在這裏看花」，明明是因注意所

認識者而不能同時注意認識者遂至忘記了認識者又何能說「渾的打洞」主觀客觀之合一，這樣的判斷，是根據於舊論理學麼？抑新論理學呢？希望張先生有以語我。」（二二四頁）

在這裏，我又要告訴葉青先生，東萊先生所謂「看花」，「我看花」，都是一個完整的經驗。前者「看」與「花」合一，後者「我」與「看花」合一。在這個完整的經驗裏，不見有「心」——抽象的「心」，更無所謂「二用」「分」；不見有「注意力」，更無所謂「集中」。這乃是未經分析以前的根本事實。東萊先生「認識是主客的合化」這個判斷，即根據這個根本事實；而葉青先生所說的，乃是經過分析抽象之後的話。執着兩把半邊的葫蘆瓢，反說天下沒有整個的葫蘆，「未免有些蠢吧！」葉青先生於此可謂外行到一百二十分了。如果葉青先生不承認這個渾一的經驗，則必定承認有一個外物，又有一個內心，於是心對於物方有注意力，方有一心無二用，這樣雖是常識，却確實是兩元論，絕對不是物質論與感覺論。葉青先生既以物質論與感覺論為立場，乃忽然又以兩元論的常識來攻擊東萊先生，真是令人莫明其妙了。

綜合以上所說，葉青先生的感覺論固然是不能成立。並且葉青先生自己對於此說先就不忠實。還說甚麼呢！

第二，關於真偽的標準，葉青先生取原物合符說。他說道：

「認識固然是是一種判斷，但並不需要任何先天的東西。當人家指鹿為馬時，你要判斷人家底偽，必須證明鹿之非馬。要證明鹿之非馬，必須採用原物合符說。這正同科學一樣。」科學家對於他研究出來

底結論即他所發現底道理，如定律和理論等，並不用先天的觀念或無根的正義，來判斷其是非。因為科學底道理是從客觀事物認出之事物本身變化底因果關係，所以判斷底方法，唯一的是檢查證據，看她與客觀事物底變化現象相合不相合，在科學方法說來，第一就是歸納法中底檢證，第二就是歸納法後底演繹。經過這兩種考核，那個定律或理論底正確與否就決定了。」科學中底判斷，完全是如此的。」（一二八至九頁）

這段話，我且分做兩半來批評。前半，是假定先有已經認識的真馬，再拿人家所指的鹿與馬對照看牠與真馬相合不相合，相合則真，不相合則偽；這自然很容易。但這不是認識上的問題。認識論上所問的是：我們尙未知知道任何真馬以前，如何能認識一個真馬；在這裏原物合符說適用與否，請看下一節的批評。至於上面一段話的後半，雖然葉青先生開口科學閉口科學的說得震天價響，然而我看葉青先生對於科學依然是一個大外行。試問科學上的因果現象，是否先有因果律，然後方可檢證與考核。如果因果律是科學方法的設定（*preassumption*）則這個設定便不啻是先在的觀念（*postulate*）。又安能說科學用不着先在的觀念呢？至于「正義」則屬於道德問題，本與自然無關，何必在此胡扯。難道胡扯就算駁難麼？至于葉青先生所說「客觀事物底變化現象」依然只是由科學家的思維作用構成的東西。所以，你所說「相合不相合」乃是思維內含各部門的問題，不是主觀客觀間的問題。因為科學家所見的那個東西已經不是原物了。且須知說原物則必有一定的樣子。何以科學家的研究永無止境呢？最初把原子當作最後的，後來却

又發見電子；最初以電子好像一粒細沙，後來却知道只是一個波幅，安知將來不更有新的發見麼？可見外物的原樣本是難說。葉青先生開口就說科學，乃並此不知，未免令人齒冷。

葉青先生接着又道：

「這不是取決於感覺麼？是的，「凡認識都是一造的官司。」這對於人認識非人的客觀說來，是這樣的。「如我看見一棵樹，我說這是樹。這只是我底片面認定，而那樹不會給我以證明。」張東蓀只舉了「不會說話底樹」和志，而忘記了懂語言和會說話底狗……及人。假使我所認識是一個狗，這狗名字叫「來白」。你看見牠時，你說這是「來白」，便絕不是誣告。你不信，你叫牠，牠一定搖尾擺頭地應聲而來，給你作牠是「來白」底種種證明。假使你所認識的是人，譬如你的兒子，你說「這就是你嗎？」他一定答道：「是我，父親。」——「恐怕不是你啊！」——「你沒有認錯，是我呀！」請問張先生，這是不是「一造的官司」呢？誠然，對於不懂語言和不會說話底外物，是「一造的官司」，但必須明白，認識不是誣告，只有存心自欺底人，才願意誣告式底認識」（一一九頁）

在『新哲學論叢』原文裏明明有『不懂不會說話的樹不回答，即能說話的人亦是如此』、『新哲學論叢七頁』兩句，東蓀先生何會忘記了『懂語言和會說話底狗……及人』？惜乎葉青先生不會看見，或看見而不會懂得！葉青先生說：『你叫牠（狗），牠一定搖尾擺頭地應聲而來，給你作牠是「來白」底種種證明。』這便是以「反應」來證明「符合」，須知「反應」（reaction）不一定是「符合」（Correspondence）。

例如我以手擊鐘，可以發音。但決不能說我完全認識了鐘，換言之，即外界的鐘與我手觸時的鐘相一致。可見反應與符合截然然是兩件事。不能由反應而證明符合。且更進一層，這種證明亦是全然無用的，因為這種現象，你在夢中也時常見到啊；那還不是你的「片面認定」嗎？其他如「兒子」及上一節裏的「馬」等例，均可照此以推。如此，我就要借用葉青先生的話反問葉青先生：「這是不是「一造的官司」呢？」

葉青先生把他的話作一小結束，說道：

「所以這裏我們可以結論一句：凡反對感覺論底人，就是反對科學底人，他就沒有用科學來反對感覺論的資格。」（一二九頁）

這簡直把科學和感覺論混同爲一了。科學就是感覺論嗎？科學家聽了以後，必定哈哈大笑，而來勸葉青先生以後少來亂說。須知感覺論的特徵在於單重感覺，抹殺思維；對於思維作用以感覺說明之。科學則不然。葉青先生有了上面的這個結論，便很顯然的暴露着他於科學及感覺論都是「門外漢」了。

葉青先生說：「感覺也有不足之處。……但是這一切，都不足以使科學不信任感覺。……即用器械用測量不是不要感覺，最終還是必要感覺。……忽略了這點底人，就不可避免地要把數量的研究，推理，作爲科學主觀化底證明，以加強其觀念論底荒謬。」（同上）我在前段已說明了，科學的要感覺是無可奈何，而不是必須。倘使（假定如此說）能拋開感覺亦可得真理，科學斷無不樂爲之理。所以科學並不重視感覺。其所以必須有數理，與推論亦完全從這個原始動機而出。總之科學是理想主義。但與主觀化，觀念論化無關。

葉青先生採作一談，足見其對於觀念論亦沒有心得。總之，科學之信任感覺與否，是與觀念論無關。因為科學本來就攻擊不到觀念論，而觀念論亦不一定要駁倒科學。我願意問：數理與推理是不是思維作用？如果是，則科學確是不單純相信官覺，豈非已充分證明了麼？倘使科學之注重數理推論在於矯正感覺，則可以證明科學確是不注重感覺。所以科學與感覺論不是一件事。

葉青先生說：『所以原物合符說是不可非難的科學底真偽標準論。』（一三〇頁）我則說：假定原物合符說是科學的理論，而這個理論中所謂原物亦決不是感覺。

葉青先生一方面承認有所謂「原物」；他方面又主張感覺論。居然自己不覺得有何矛盾存于其間，可謂疏忽到極點了。老實說，插在水中的竹竿，是彎的，亦是感覺。所以主張感覺論便沒有所謂「原物」了。近來的新實在論者都能見及此。所以他們不再主張原物合符說。如羅素便是，只以「觀景」(perspectives)來解釋一物的存在。沒有原物，只有無數現實的觀景集中於一點上。可見取感覺論便不能不拋棄原物合符說；取原物合符說則又不能不拋棄感覺論。葉青先生兼取之，足見其無頭腦。如此無頭腦，自相矛盾，而竟連篇累牘來攻擊人，好像只以文字冗長相炫，以為即可以壓倒對方。真是令人笑掉大牙了。

（羅素是感覺論者，但他是從哲學上立論；與科學並無必然的關係；請與上段合觀，不可誤會。）

葉青先生以為原物合符說『與統系調和說並不相反。因為事物是有統系的，所以觀念亦有統系。』（同上）自我看來：原物合符說注重點在『原物』，即謂我們能認識原物；統系調和注重點在『統系』

即謂我們祇認識統系。至於原物之是否有統系，原物合符說未曾說及；（試看常識祇以爲眼見爲真，至於這些眼見的真物有無統系，牠並未會過問，便可知道。）統系之是否屬於事物，統系調和說亦未論到。可見把全宇宙看做一個固定的統系，根據這個理由說原物合符說與統系調和說並不相反，這全是葉青先生把自己的臆說任意添加於原物合符說及統系調和說之上，在兩說的本身裏絕對無此說。

東萊先生論到唯用論，並略吸收其說葉青先生駁道：

「關於有效用說，我不必批評。因爲我在「科學與真理」一文中有詳細的批評，這裏不用重說。但張東蓀却以爲其中「含有深奧的意味。」其實，用「價值底實現」來作真偽底辨別，根本是在把價值判斷誤爲真偽判斷，認識論上底是真爲偽，純爲客觀的問題，而價值論上底有用無用，則爲主觀的感覺。」（

一三一頁）

這裏我先把東萊先生的話寫來和葉青先生的話對照一下。東萊先生說：

「唯用論以爲外的世界好像大理石，由我們愛怎樣去彫琢便怎樣彫琢。這話便是說物只是材料，心乃是工匠。我們若澈底研究知識的本性，便知道赤裸的所對是無意謂的，由此而產生意謂，便是心的加工。所以有人責備唯用論以爲混事實判斷與價值判斷而一之，是不對的，其實不然，凡屬判斷都是從自相上找共相，用共相以嵌自相。則純自相的事實只是渾沌，當然不能與判斷連綴成詞。若把素樸的事實化爲條理的事實，便是把事實化爲意謂。價值即本於意謂，所以可說凡判斷都是價值。若說另

有價值判斷，恐怕是指感情判斷而言，如說「甲是好的」自然與說「甲大於乙」不同，但從經過心匠的加工這一點看，原沒有絕對的分別。所以這種批評是不澈底的。」（科學與哲學七一頁）

可見葉青先生的批評是正犯了東萊先生所謂的「不澈底」了。東萊先生還說過下面的一段話：

「但『效用』這一個名詞，我們却須看得很深奧。倘若視為極精深，則必以為效用的實現不是能認識的主觀對於所認識的客觀為浮淺的利用，而必是能認識的主觀直入所認識的客觀，以體契而成其認識作用。」（新哲學論叢九頁）

看這段話的意思，東萊先生所謂效用是主客合一的東西，葉青先生則把效用看做「主觀的感覺」。我以為葉青先生所謂「主觀的感覺」應改為主觀的感情。因為葉青先生本是感覺論者。如果是感覺，則葉青先生便無反對的道理了。葉青先生忘却自己的淺陋，反譏東萊先生視效用太深奧，足見淺人不可以語深。

是的，葉青先生自己聲明了：「我在『科學與真理』一文中，有詳細的批評。」我們須得更把那篇「科學與真理」拿來，看看葉青先生的「詳細的批評」是些「甚麼話」。（這是理論心批判所加于二十世紀的我借來一用）祇見他說道：

「以實用為真理底標準，顯然只是說到了真理底價值或作用，沒有說到真理底本身。究竟甚麼是真理，還有待於說明。若說真理底本身就是效用，那便倒果為因了。」

我們覺得真理之所以有用在於牠是真理；並不因為牠有用，所以才是真理。

「……我們且舉例證吧。貨幣不是因為有用才是真的，實在因為牠是真的才有用。假的貨幣誰個要真的貨幣埋在上中，就是未用，也並不失其為真。效用是對人而言，牠離開了人，誰去用牠？圍繞着牠底土是不知道享受牠底效用，拿去交換東西的。可是一旦被掘出來，到了人底手裏，效用就立刻顯出了。支票也是這樣。牠之所以能兌現，由於牠是真的。如果牠底本身假了，那就不能兌現。所以是真非真底問題在先，有用無用底問題在後。因而有用無用就不是是真非真底判斷。真理底標準並不是實用。」

(一七頁)

這種主張在我則名之曰真理自身論，即主張有一個真理自身 (truth and itself)。往往有人批評唯用論以為把真理自身與其「證實」(Verification) 混而為一。其實這種混合却亦有緣故，就是我們離了證實却永遠見不到真理。譬如你說鈔票因為是真的才有用；但亦是正因為有用才是真的。這兩種說必須合而為一。倘若把「有用」一層拋棄，則真理之所以為真永遠不能尋到。所以真理自身論單獨是不能成立的。我們且依唯用論的主張來舉例證明吧。貨幣是真同時亦就是有用。無用的貨幣誰人要他？閒着的貨幣埋在上中，就令是真，亦無從驗其真。一旦經人掘出使用就立刻驗明其為真了。所以本身的真假與其由使用而得證實是完全一件事，而不能分有先後與因果。換言之，真即是有用；有用即是真。至于說真方有用，或有用才是真，這都是無聊的爭論。唯用論並不主張有用方是真。他們只主張有用與真是分不開的。我這段

話雖是與葉青先生相反，但恐怕葉青先生無論從理論上抑從事實上都不能夠反駁。我再正經的告訴葉青先生幾句吧：你的真理自身說，却與你的感覺論絕對不能相容。這一點希望你有一個大覺悟。因為感覺論以感覺為最後的最可靠的。果爾則真理自身就是感覺自身了。如其感覺是真理則凡感覺都是真理。則除了幻想以外，于感覺世界中便無真假之別。果爾則用不着有所謂真理自身了。所以感覺論與真理自身論是互相衝突的。葉青先生，啊！請你腦筋先自己整理清楚一下罷！

第三、關於認知與實行的關係，葉青先生強拉所謂新唯物論（葉青先生原譯為新物質論）來與唯用論相比附，並把王陽明的知行合一說亦攪在一起，而謂：『張東蓀把「知」在「用」中換言為「知」在「行」中，是非常之含混的。……不過「用」是要在「行」中才能表現的，張東蓀因而得以含混其辭。』（一三二頁）陽明的知行合一說暫置不講。至若唯用論的所謂用，東蓀先生看得很深，葉青先生看得太淺。依葉青先生的看法，用與行為兩事，故用要在行中表現。依東蓀先生的看法，用與行為一事，所表現即表現。葉青先生不明此點，反說東蓀先生「含混其辭」，我恐怕「混」不在東蓀先生的筆下而在葉青先生的腦中吧。照這樣看來，唯用論非葉青先生的所謂新唯物論可得而比附，極其顯然了。姑且讓一步，容認這個比附是確切的，那麼，我要問問葉青先生，你為什麼又反對唯用論的真理論呢？啊啊，葉青先生說過了：「但有一顯然的區別，即實用論（東蓀先生譯為唯用論——照註）底實踐在於「證實」真理，而（新）物質論底實踐却在於認識真理。」（一三四頁）果爾則認識真理與證實真理，其間有一個大區別，就是後者知行合一，而前者只以知，葉

青先生此論恐怕馬克斯派不喜歡聽罷！果真如此，馬克斯派的人不必從事於社會革命，只須坐在家裏靜觀社會的自變就夠了，想不到葉青先生的議論竟會違反了他心中的偶像。即就實踐而論果如葉青先生這個說法，則唯用論的實踐是有理想為指導的實踐，因為證實是證實理想；而所謂新唯物論的實踐，乃是一種胡撞瞎碰的實踐，因為不需有理想只須有感覺。二者的區別祇此而已。

葉青先生還說了些枝葉的話：科學之所以真就在於效用。科學的效用就是科學的應用；科學的應用就是生產。唯用論（葉青先生譯為實用論）的認識論，證明了所謂社會唯物論（葉青先生譯為社會物質論）的真實，還證明了『事實者思想之母』、『開始只有行事』、『事實在於思想之前』（一三四頁）這些都是由於臆解了效用，把胡撞瞎碰的行當做唯用論有理想為指導的行，以至有如此可笑的飛越的推論，不值得我們細為批駁。

第四，葉青先生拿着東萊先生的『保留幾分二元論傾向』一句話，硬把東萊先生的『溫和的實在論』當做溫和的唯物論看待了。這是再荒謬不過的。東萊先生不明明說過：『客觀的實狀却亦不可得而知』（新哲學論叢一一頁）『我們對於外界……大部分總是存疑，所以我自稱懷疑論者……』（同上二四頁）『這是唯物論者的態度嗎？會有唯物論者而肯自稱懷疑論者嗎？葉青先生說：『張東萊把新物質論『竊取』了一部份暗暗地輸入到康德哲學中去……』『由康德到張東萊是物質論底戰勝，觀念論是逐漸逐漸地衰弱下去了』（一三八至九頁）這些話都是由於葉青先生誤認識論上的實在論即是本

體論上的唯物論而出。那麼，他說出這些捏造的話，也就難怪了。著者在起草本篇的時候，東萊先生把他的最近一篇文章見示。他那篇名曰條理設準與範疇。在這篇東西中他自稱足以代表他的完全態度。在我看來，他是立在康德的立場，既兼收唯用論，又兼收實在論，根本上對於唯物論相反。我希望葉青先生對於東萊先生那篇新著細細讀一讀，便恍然自知所謂物質論勝戰了的話完全無根，並且是失言了。

第五，葉青先生既取感覺論，自然而然要否認經驗中的先驗要素。所以他說：

『我們並沒有先天的格式或理性之存在。一切知識，觀念，皆是由後天的經驗而獲得。我們底認識，是如培根（F. Bacon）洛克以至費爾巴哈及其批判的繼承者之所言。先天的格式之說，根本不合事實。譬如時間與空間，在康德，即屬於主體，爲其感官知覺之方式，不是從外面經驗來的。然而相對論則與新物質論一致，證明空間與時間相關，且不能離開物質而存在，無物質底空間時間是不可想像的。』（一四一頁）

我請問葉青先生，離時空的物質又是可想像的嗎？相對論證明了這層嗎？物質既不能離時空，而時空是甚麼呢？倘使時空即是康德所說先驗的方式，那麼，後天的物質經驗中離不了先天的格式，豈非證明了麼？

葉青先生又說：

『數理與因果律，在張東萊，亦如在康德，都認爲是思想自身所具底格式，即先驗的範疇。果真如此，數

理與因果律何以不發現於近代社會以前底一切時代呢？爲甚麼那一長時代底人底思維中都未具有這兩種格式？……這是不可解釋的。』（同上）

奇談！奇談！現代以前的人竟會離了數理與因果律的格式而思維！那到底是怎樣的思維呢？若依我所見：思維是與人類俱始的；數理與因果律是與思維俱始的，所以也是與人類俱始的。不過近代以前的數理與因果律不及近代的精密罷了。然若從前絕沒有一點根源即不精密的數理與因果律，則亦決沒有近代精密的數理與因果律。豈惟如此，恐怕一切學說思想都沒有，那就連葉青先生所頂禮的感覺論及洛克心如白紙之說等，也都無從誕生了。

葉青先生居然指定了心如白紙就在人的初生時候，說道：

『人初生時，在物質方面，只是一塊血肉；在精神方面，只有一塊未成熟的腦髓。他漸漸長成，才漸漸入社會，外物才漸漸反映於腦髓那一張白紙上，成爲若干影像。他入社會一年多一年，影像日益積累，其經驗日益增多，於是人情物理才日益懂得。』一切社會生活本質上是實踐的。所以他年歲愈大，斯入社會愈久，生活愈長，斯實踐愈多。知即是行，行即是知，經驗就是認識，認識全在經驗。這不是 Knowings is living 麼？主張「知在行中」，「行即是知」底張東蓀，是不能反對這種說法的。』（同上）

心如白紙之說在今天的心理學上，無論是生理派，或機能派，行爲派，完形派，可以說絕對沒有一個人再承認的了。在哲學上早經許多人批評到不能再立足的地位了。這種不值得一辯的舊話，本不必再費筆

墨。不過葉青先生居然還在這裡如此主張，我不能不引爲中國思想界之恥辱。所以把一部初步的哲學書裏的話摘抄一段，以便和葉青先生的話對照一下。其文如下：

『使印象成爲印象的積極的作用，或使經驗成爲經驗的積極的作用，若不先具備在意識裏，則印象和經驗完全沒有成立之可能。我們之所以能感受色彩，是因爲意識裏具有將色彩浮想在意識之上的活動力的緣故。意識不能由外來的經驗而學到意識色彩的活動。意識一般色彩的活動力，先於經驗特殊的色彩，必須是本具在意識裏的……：理性論的特色和所長即存在這一點。我們之所以能將事物空間地（種種的廣狹形狀和大小）浮想起來的事，是因爲在意識裏有能使事物空間地浮想起來的力的存在的緣故。』（金子馬治哲學概論彭譯本三七至八頁）

可見經驗不全是被動的。若全是被動的，經驗便不可能。不過這一段譯文不甚明瞭，我希望葉青先生還是取證於科學（即心理學）。現代心理學的書甚多，我亦不必介紹。葉青先生任取何本，便可知心理學上早已拋棄這個心如白紙的假說了。所以葉青先生對於洛克此說的註解和引申都無是處，也就不必細說了。

葉青先生援引兒童心理學，謂：『庖丁解牛底藝術和畫家底主觀能力，都是後天覺得，不是生來就有的。但，凡學習決然要有幾種本能以爲之基，若全沒有本能，根本上不會學。這話也是兒童心理學告訴我們的（近來心理學在表面上似有取消本能的樣子，其實不過主張本能不固定且易於變化罷了）。葉青先生

知道麼？

葉青先生又道：

『我們以爲人只有一種認識能力。牠具有感受、總合記憶、存儲、知覺、判斷、種種作用。』(一四二頁)

照這話的意思又顯然與感覺論有不同了。試問總合(疑即綜合)與判斷是否即是感覺如其不是，則這兩種便是康德所謂的先天理性。然而葉青先生却尙容認有『心』但是他又接着道：

『這種種作用，都是認識器官之有機體底運動所造成的。』(同上)

這簡直以生理說明心理，忽然又把『心』取消了。但葉青先生似乎又不敢十分乾脆，以致他在後面又說出和前面相矛盾的話，他說：

『至於認識能力底由來，也非成於絕對的先天。第一，牠是認識器官這種物質構造底作用，所以牠是與認識器官以俱來的。』(一四三頁)

否認『絕對的先天』，同時即承認相對的先天了。既說『俱來』，便無先後。試問『認識器官』與『認識能力』究竟是誰『造成』誰呢？這不和前面的話相矛盾了嗎？葉青先生似乎也感覺着這個矛盾而極力想逃脫，於是又說道：

『所以沒有絕對的先天，只有絕對的後天。先天是創造一切底根源，有如基督教底上帝。』(同上)

一方承認相對的先天，他方主張『絕對的後天』，我不知道這是什麼邏輯？在這裏，我看見葉青先生『

心志不定語言無準』進退維谷』的神態活躍紙上了。但是我亦知道斯賓塞 (Spencer) 曾批評過康德。他說認識格式在個人可以說是先天；在種族是後天的。不知道葉青先生的『相對的先天』是否用於個人而言；『絕對的後天』是否用於種族而言。倘其如此，則和斯賓塞一樣了。然而斯氏却有一個大毛病，就是假定種族的原始有一個絕無認識格式的人。換言之，即正如葉青先生所說數理與因果律是在原始人所有的。但這個假定經近來人類學上的研究知道是完全不對的了。（東萊按：請參看 Rabin, Primitive man as philosopher 一書。）至於初生的小孩兒亦不能絕對無格式的。最近法國的畢哀其 (Piaget) 的偉大研究，足資我們不少的材料。葉青先生似乎尙能讀法文，不妨看一看。總之，假定即照斯賓塞的主張而亦與所謂新物質論完全相反。因為照葉青先生的感覺論來講，決不能承認有相對的先天。一有了相對的先天，則唯物論在認識論上便絕對立不住了。葉青先生的新物質論最好能詳細說出來給我們聽一聽。不然，而專是攻擊他人而徒然表示自己的互相矛盾這又何苦呢？

最後，我亦仿照葉青先生說話的樣子，作下列的話：『葉青把先驗論（因為他承認有相對的先天）竊取了一部份暗暗地輸入到新物質論中去。』由物質論到葉青是康德哲學底戰勝；感覺論是逐漸逐漸地衰弱下去了。』

三 本體論

在這個部門內，葉青先生雖分有『認識與本體』、『物質問題』、『空中底架構』、『物質論批評底批評』四個小目，其實他的根本主張可以簡約的一句說盡：宇宙有一個終極的實體，這實體就是物質。所以他的四小目，前兩目最重要，後兩目不過反覆證明前兩目罷了。前兩目所說的是關於本體和物質的兩個問題，因此，我的批判也以這兩個問題為主。

第一個問題就是本體有無的問題。葉青先生以為：東萊先生責備唯物論的玄學始終抱定宇宙有一個根源，萬物有一個本體的見解為極幼稚哲學思想，而由東萊先生在別處所說的話看出他『之所謂哲學就是本體論的意義』，所以是不對的。（二十世紀第一卷第三期一四四頁）但我則以為在下面東萊先生所說的一段話中可以見他的態度：

『我以爲本體寧可是正在創造中的，而不是已成的。我們不妨以進行來代起源；我們即使知道了宇宙的起源，亦必不能算完全知道了宇宙的本體。因爲本體的概念不但包括全空間，還須得包括全時間而一無所餘。所以宇宙的起源與本體不是同一的，一班淺薄的唯物論者以爲知道了宇宙的根源狀態，則據此便可推知宇宙於永切的未來，這實是觀念的錯誤。我們要知道宇宙的本體必先破除這種謬見。所以我們不必注眼於根源，而當注眼於進程。』（科學與哲學八九頁以下）

看了這段話，便可以知道東萊先生的哲學雖不是完全沒有本體論，但他所謂本體，即是英文的 *reality*，而絕不是英文的 *Substance*。所以他能把現於認識作用上的「進程」即認為實在。這就和唯物論玄學大不同了。唯物論玄學所謂本體，是可以離開認識作用而獨立存在的；所謂本源，不是動的進程而是靜的起點，——祇有空閒性沒有時間性，也是可以離開認識作用而獨立存在的。這種不根據認識論的獨斷見解，當然是極幼稚的哲學思想；和東萊先生的哲學來比較，相差真不可以道里計。

葉青先生說：

『張東萊以為科學不如哲學之追究根源，探求本體，實在錯誤。這倒不止張東萊、孔德（A. Comte）在此亦陷入迷途中去了。他說神學、玄學，是研究最初和最後的原因，科學則只考察現象底法則和事物底關係，其實不然。』（同上一四—五頁）

但是柏格森也曾說近世科學所從事的是『法』（*Law*）難道這些人都『錯誤』、『陷入迷途中去了』？獨有葉青先生才是不『錯誤』，未『陷入迷途中去』嗎？『科學研究根源問題底事情』是怎麼樣呢？葉青先生說：

『科學之在最初，只研究現象，並且是靜止的和個別的研究，觀察外形，解剖內部。然而智識發展底必然性，使牠層層深入，直至於追問宇宙底根源……整個科學底發展……自然到達了最初的和最後的根源底探討，而不自知。……電子在這時，實在就是最初的根源，最後的原因，最基礎的本體。』

(同上 一四七頁)

說科學從研究現象入手，是不錯的；說科學追問宇宙的根源而得着電子，則是錯的。因為科學並不以電子為宇宙的本體；乃只是用電子來說明宇宙的現象而已。並且科學亦不把電子認為最後的東西。到了現在有所謂波動力學出現，居然把電子認為等子一種波幅，可見電子在科學上依然還是一種臆說，不過比較上最可靠而已。

我自信這個看法似乎比較葉青先生的看法，要近于科學一點。

葉青先生接着又說：

『物質就是心靈和肉體，動物和植物，有機和無機底根源。張東蓀說科學底，概括由植物到生物就止底話，完全是不懂科學之一表明。』(同上 一四七頁)

我敢告訴葉青先生說：天下斷沒有不從概括而能知道一切現象的根源的道理。所以凡不從歸納法而得的結論都是違反于科學。現在葉青先生不承認概括，而直接主張有根源，便是不從現象上歸納入手。則所謂根源純是一個玄學的假定。可見葉青先生把『心靈』『肉體』『有機』『無機』統統還原於『物質』的說法早已不是科學的說法，而是一種極幼稚的哲學了。這就證明葉青先生於科學與哲學的界域沒有弄得清楚。

第二個問題就是物質存在的問題。因為科學家把物質分析到最後成爲電子，所以物質存在的問題

亦即電子存在的問題。現在我們就單拿電子來講吧。東萊先生說：

『……所謂電子並不是我們親眼看見的，乃是由數學來推定的。……千萬不要把電子即當爲一個實在的；實體須知電子只是爲測算上，於物的關係中所假定的一個單位。他是離了關係，不能單獨作一個實體的。』（新哲學論叢二九頁）

葉青先生則以這個見解爲『似是而非』，把電子認爲『實物』。（同上，一四九頁以下）我暫且將東萊先生的見解擱在一邊，先問葉青先生：電子是『實物』。在認識上有什麼根據？認識作用除却思維，就是感覺。你既反對東萊先生電子是由推定——思維得來的見解，則你必須純然直接由感覺去認識電子。但這是可能的嗎？經驗告訴我們，用感覺去認識外物，總是些斷片的刻刻變換的感覺張本，沒有整個的恒定不變的客觀『實物』。如用眼看，則得着視覺的張本；用手摸，則得着觸覺的張本；其餘準此以推。葉青先生亦已知道科學的觀察，無論用什麼精巧的器械，最後依然離不了感覺。（同上，一三〇頁）假定葉青先生是一個科學家（？），當你分析物質到最後時你由觀察所得的，都是斷片的刻刻變換的你的感覺張本。這些張本，不但異種的在空間上彼此不連接，即同種的在時間上亦先後不接連；並且都是主觀的東西。那麼，你從何處認識出整個的恒定不變的純客觀的電子那麼個『實物』呢？若你說諸多感覺張本是由一個電子顯現出來，你便離開經驗了，即你已拋棄感覺論的立場而投降於東萊先生『推定』的說法了。我想你決不甘心如此。縱你甘心如此，你的電子實物論又不能維持了。將奈何？請有以語我。葉青先生說電

子已有『照片』，電子論『已被證實了』（同上二五〇頁）在葉青先生說這話的用意，或許以為『照片』『證實』最足以壓服人，無論何人，遇着牠們，是不能不低頭的。殊不知照片上所照着的不是電子本身，乃是電子所發的光。並且這個光還不亦是些感覺張本嗎？電子之不可見，已成世界所共認了。葉青先生的照片說，徒暴其無知識而已。可笑啊，可笑啊！至講到證實，我不知道別的，祇知道證實就是預期的感覺張本之發現。『天文家告訴我們何時將有月蝕，到了那一夜，我們對月望着，果然看見地球的黑影鑽入月中。』（王星拱譯羅素哲學中之科學方法一一六頁）這就是證實。那麼，葉青先生所謂電子論已被證實了的話，不過是科學家發現了預期的關於電子的某些感覺張本罷了，並非真的發現了電子那麼個『實物』。所以東萊先生說『所謂電子並不是我們親眼看見的』我在前面也說過，任何科學家都不會真的用眼見着用手摸着電子。這本是極顯明的事。本無所用其爭論。在此還要強辯，則徒表示其人之無賴而已。殊無一反駁之價值。

電子既非我們的直接經驗所能認識，那就東萊先生『推定』的見解，成了顛撲不破的真理，而葉青先生的電子實物論完全是獨斷的唯物論玄學的見解。我們若不能離開經驗論與認識論，則這種見解是不能承認的。

電子既非『實物』，物質是不是真實存在的實體，當然是一個疑問。此事關係唯物論哲學的死活，唯物論者自然要拚全力來爭辯。無奈辯來辯去，都是廢話，除了到了他們具有特別認識作用的那一天。

葉青先生說：

「物質底顏色，味道，形狀，質量，等等，根本上是依照一定的邏輯而構成底整體。只有把握這個整體，才可把把握物質的東西。而他們（指意象論者——照註）却總是去分別爲「白的」，「硬的」種種範疇，來由其數學的總和，以認識物質的東西底整體。其實，氫二加氧一合而爲水，完全是一個新的東西，其形狀，其性質，都非氫二加氧一之數學的總和。一定的數量要轉變爲一定的質量。不知道這一辯證（東萊先生譯爲對演——照註）定律底哲學家，常常把一個活的，有機體的整個，作分割的觀察。一個瓶子是不可以把「白的」，「硬的」，「圓的」，「高的」，等等性質分開而又才合之還原的。」（同上——五一頁）

這段話裏面有好幾個不通之點：（1）嚴格來講，真的整體必是單一的，不是構成的。所以「構成」與「整體」不能聯綴成詞。且「根本是依照一定的邏輯而構成底整體」這話，亦十二分費解。試問所謂邏輯是在人心中的，還是自然的呢？但在普通人，却都知道邏輯是思想的法則。不知道葉青先生所謂依一定邏輯而構成的整體是否亦包含思想上的辨別作用在內，而況所謂整體已早就不是物質了。因爲葉青先生承認物質只是所謂電子。所以這句話完全是不通的。（2）意象論者之所以把物當作整體看而必要件爲白的等等，是要證明感覺界無整體，不是要「分開而又才合之還原」以當作整體。所以「他們却總是要去分別爲「白的」，「硬的」，種種範疇，來由其數學總和，以認知物質的東西底整體」這話，

也是不通的。而況白的與硬的在意象論只名之曰性質 (Qualities) 從沒有稱爲「範疇」的。葉青先生對於二者尙分不清楚，又何況其他呢？並且意象論者亦只說到物件是諸性質的結合，而從沒有說是數學的總和。須知結合是英文 Combination 而總和是 Sum 二者區別甚大。豈可相混呢？所以葉青先生攻擊意象論者的話完全是栽贓是誣告。

葉青先生又說：

『用數學方式來表現外物，正同用文字來敘述外物一樣。倘然你讀了「赤壁賦」，說赤壁並不存在，所謂赤壁只是一篇關於赤壁底文字而已，恐怕是一個笑話吧。張東蓀因爲科學家用數學方式表現物質，遂說物質只是一套數學公式，正與此相同。』（同上一五一頁）

這番話未免可笑！須知赤壁賦與赤壁依然是二。假如另有蘇西坡，他的赤壁賦與蘇東坡的却完全不同。你究竟相信那一個呢？你除了拿真赤壁與兩個賦來比對一下。但你若沒有法子見着這個真赤壁，便如何呢？可見我們說赤壁不存在而只有赤壁賦存在，這句話是說得通的。至于認爲可笑乃是由于葉青先生自己的無知識。須知赤壁本身是如何樣子，我們絕對無由證明。所謂「赤壁賦」就是對於那個無法直接證明的赤壁用數學公式來寫一張照片。所以凡去看赤壁的人，人人眼中有一個赤壁的印象。但各人的印象是各人所專有的，換言之，即是私的，而非公的。若是要變爲公的，則必須把赤壁的印象變爲赤壁賦。所以葉青先生只能說沒有赤壁的印象決不會有赤壁賦。却不容你說有了赤壁賦必須先有一個赤壁。因爲赤

壁賦是從作賦者的印象上來的，而不是赤壁自己造成的。可見葉青先生用這個比譬來得出物質存在的結論，依然是邏輯所不許！你要證明物質存在，須得先證明赤壁不依靠人們赤壁的印象而原樣存在；各人私有的赤壁印象不必變為公有的赤壁賦；但你果有此方法與能力嗎？不但你沒有，即任何人亦沒有啊！

葉青先生又說：

『用數學表示的，和數學推測的，正是物底實質。因為根本就具體的實物才能有量可言，用得着數。所以凡數之可得而施的，必是具體的實物……原子，電子，都是有數量的，可以計算，測量，便就是原子，電子之爲實物底所在。』（同上（一五二頁））

葉青，你太外行了！你在此把數學認爲只是算學了。須知數學（Mathematic）不僅是算學（Arithmetic）數學上的五乘方等完全是一種測量方法，不限對於具體的物件數目而施。你以爲是宇宙先有電子這種實物，我們再用一二三四地數量牠嗎？果爾，那你就太可笑了。須知只是宇宙間有一種可以用數量測定的現象（但還有別種現象），於是我們才設定電子來做單位。若不設定這個單位，根本你就不能量（或量而不正確），那裏還會有一二三四五地數量的實物如你所說的呢？

主要的問題業已說完。所餘的是葉青先生尚有兩個小目：『空中底架構』、『物質論批評底批評』。『空中底架構』這個小目裏的話，總其大意如下：『沒有懸於空中底架構』。『有關係必有關係者，有架構必有內容。沒有內容便沒有架構，猶之沒有關係者便沒有關係。內容就是物質，所以物質是真實存在』。

的實體。(同上—五三頁以下)這是葉青先生的論法。他以為由這個論法可以證明物質之存在，我們祇要舉出架構與內容，關係與關係者是「一而二二而一」的，便足見葉青先生的論法不打自倒。且先看他怎樣駁難東萊先生吧。他見了東萊先生「……宇宙乃是無數架構互相套合互相交織而成的一個總架構的話，便說道：

「這種見解，首先使我們懷疑的，就是無關者底關係。凡說一種關係，必定要有關係者。無「狗」不會有「吠」，無星球不會有引力，無朋友不會有彼此底友誼之存在。倘然說不必要「狗」，只是要「搖尾」、「吐舌」等等，那末說「狗」、「吠」就無異於說「搖尾」、「吐舌」、「吠」這不過換換名詞而已，並沒有甚麼學理的價值。」(同上—五三頁)

本來照一般常人的見解，必先有材料方有架構；先有關係者方有關係。其實這是一種誤解。要明白這個道理，須先明白「一」、「多」的關係。許多人以為「一」與「多」是不相容的；其實是相容的。例如一個點，從外部看，牠僅站着有限的地位，於是成爲「一」；從內部看，牠可以分做無數的點，則又成爲「多」。「一」是關係；「多」是關係者。所以關係與關係者是「一而二二而一」的東西。最好的例莫如網。一個網裏面的許多結子是關係者，聯屬諸結子的許多線是關係，線與結子是「一而二二而一」的。此外如水與波亦是好例。由此看來，葉青先生懷疑「無關係者底關係」實是錯誤得懷疑。真的「無關係者底關係」固不能有的。但以關係的自身又變爲關係者却是能有的。「狗」是關係者，「吠」是關係。無「狗」固不會有

「吠」但是就「搖尾」「吐舌」等等來看，「狗」這個總名依然是一個關係。所以「吠」這個關係的關係者——「狗」其自身就是一個關係。並且「吠」這個關係有時也會成爲關係者呢。假如我們不想着整個的「狗」。祇看做「搖尾」「吐舌」「吠」等等互相關聯的一個關係，那就「吠」成爲關係者了。其他「星球」與「引力」「朋友」與「友誼」等例，準此以推。總之關係與關係者是互相轉換的，不是各別獨立的；即「一而二二而一」的。但這樣的轉換性，須是非物質的（此所謂物質，是實體如葉青先生所說的電子，假如宇宙間有這樣的東西）才有可能；在物質，決沒有這樣轉換性的。所以東萊先生的架構不是「無關係者底關係」；但他那關係可以與關係者互相轉換，自然是非物質的。我更把東萊先生的話抄錄一段在下面，以證吾說：

「我們須把普通思想改過：須知通常總是把事物認爲只可作關係者，而關係是介紹於關係者中間的，於是若有把關係與事物認爲同一，便以爲錯誤了。其實却是普通思想的錯誤。普通思想總是把關係視如在事物中間的虛線，所以關係不能凝成一個體制。殊不知……關係者與關係是織成一片的……所以一個事物，從其與同等的其他事物相關而言，自然是一個關係者，然從其自身而言，則是一個自行織成（由關係者與關係的體制，即因緣和合而成的一個東西。這個東西的本身却是一種關係（即因緣和合）換言之，即關係的一種樣式」（新哲學論叢三五五頁）

這段話該把關係與關係者講明白了吧。葉青先生懷疑東萊先生的架構爲「無關係者底關係」足

見他不但懂東萊先生的架構說，並不懂什麼叫關係，什麼叫關係者。他想由關係者以論證物質之存在，完全是無益的企圖。

葉青先生又問到架構的客觀性。他看見東萊先生說：「……我們不敢說我們所得的這個架構，其客觀性是十分完全的。」便以為東萊先生很「徘徊遲疑」。又看見東萊先生說：「所以我們對於由數理所推定的架構不能不認其有高度的客觀性——且較由感覺而得的為高。」便以為東萊先生「必得贊成物質論」。其實都是葉青先生錯想了。東萊先生原沒有「徘徊遲疑」更不會「必得贊成物質論」。須知東萊先生所謂架構，原是主客合一的東西，其中主觀因素據客觀因素都含得有。由客觀因素的作用，故架構有高度的客觀性；由主觀因素的作用，故架構的客觀性未見得十分完全。葉青先生乃說：「我們就敢於說關係是獨立於我們之外的，因為關係者——物質有客觀性。」（一五五頁）這是把架構看做純客觀的，把物質看做實物，自然也是純客觀的。以物質的十足的客觀性定架構的客觀性，同時即把架構的客觀性還原於物質的十足的客觀性，而因以證明物質之存在。這全是葉青先生的妄想。爲什麼呢？由東萊先生看來，物質也是架構。（新哲學論叢三二頁）也是主客合一的。牠雖有高度的客觀性，這高度的客觀性究不是十分完全的。所以在東萊先生，祇知具有高度的，却不十分完全的客觀性的主客合一的架構，而以為我們沒有法子可以知道具有十足的客觀化的純客觀的物質。這有什麼「徘徊遲疑」更如何會「必得贊成物質論」？那麼，東萊先生所謂「同一個桌子」也是主客合一的一個架構，並非純客觀的物質，自不

必細說了。

復次葉青先生的『物質論批評底批評』這個小目裏的話，就本文看，和他的『科學與思想』一文有關。我現在沒得暇去檢閱那篇『科學與思想』，祇好把這個小目裏所說和『科學與思想』有關聯的部份暫且割下，先就其無關聯的部份來批評。

葉青先生說：相對論不是一種主觀論，因為黑格爾的辨證邏輯就有相對論的觀點，新唯物論（葉青先生稱為新物質論——照註）者把這邏輯倒轉，應用到社會方面，主張真理隨時代而不同，我們不能根據真理隨時代而不同這一相對的觀點來說真理是主觀的。（一五七頁）果然相對論中所示的即是新唯物論的所謂真理有時代性嗎？恐怕有些不同吧。不過我們都知道相對論是物理學上一種學說，決不與社會科學發生關係。至于說相對論可以移用于社會方面，這只是另外的一種意義。所以兩者併為一談終有些不倫。而況自來唯物論——舊唯物論也好，新唯物論也好——沒有不主張真理是純客觀的。真理既是純客觀的，當然就是絕對的。為什麼如葉青先生所說新唯物論的真理論又能有『相對的觀點』呢？你說牠沒有吧，牠明明主張『真理隨時代而不同』。這不是『相對的觀點』是什麼？其實不然。牠早把時代看作絕對的即純客觀的了。『真理隨時代而不同』即真理隨客觀而不同。就時代說，真理固是相對的；就觀察者說，真理仍是絕對的，因為『真理隨時代而不同』而時代是絕對的，即純客觀的。這就顯然與相對論完全不同了。須知相對論的時空都是隨着觀察的坐標系而不同，便都不是絕對的，可見你的新唯物論

與人家的相對論還是截然不同可以斷言了。須知對於真理要想取相對的觀點，而同時又取純客觀的觀點終必陷於自相矛盾的地位。因為至少所謂純客觀就是指各個對觀點的總和而言。相對的東西而能成一個總和，則這個總和便是一個絕對了。依我看，新唯物論根本就沒有相對的觀點（縱有，亦不是相對論的所謂相對）。葉青先生勉強拉來和相對論比附，非但不能為新唯物論增點光彩，反而使她陷於自相矛盾的地位了。

我說新唯物論根本就沒有相對的觀點，或許葉青先生及其他新唯物論者有點不心服。莫忙，請看下面一段葉青先生所說的話：

『以觀察者地位之不同而定其所見之有異，正是表明主觀底所見是隨客觀之不同而有異的了。假使觀察者所站之地位已變，即其客觀世界已變，而所見還是一樣，那才是認識為主觀所決定。底證明。』（一五八頁）

這不是明明白白的反對相對論嗎？他公然的說出這段話來，還不足以證明他的新唯物論沒有相對的觀點嗎？我想葉青先生及其他新唯物論者，應該沒有話說吧。這一層姑讓一步，不和葉青先生十分糾纏，且先批評葉青先生這段話究竟對不對。這可要問問葉青先生，你說這話是不是預定了一個超越一切主觀的純『客觀世界』呢？若你不完了這樣一個『客觀世界』，則你所說『客觀世界已變』這句話，是沒有意義的；因為沒有『客觀世界』，便沒有『客觀世界已變』。我們就祇知道『觀察者所站之地位已變』。

『不知道『客觀世界已變』』因爲我們祇知道『觀察者所站之地位』，『不知道『客觀世界』』若你預定了上面所說那樣一個『客觀世界』，則我又要問：你是如何認識出來的呢？你能超越你的主觀——即離開你所站之地位，』或者竟不要一個『所站之地位』，而認識出『客觀世界』嗎？即不說你一個人，試問任何人能如此嗎？試問能否把一切人所佔的各人地位合成一個總的嗎？我想這無論如何，葉青先生是不能給肯定的答案的。由此可見，葉青先生所謂『客觀世界』，『客觀世界已變』，都是未經證明而先假定的。實際上不能由經驗來指出。這一點既錯，其餘的話自然都錯，也不值得更細駁了。

四 宇宙論

在這個部門裏，葉青先生的話分做四段。

頭一段，開首非難東嶽先生的架構爲無關係者。此層我在上一節已經批評過了，這裏不必再說。次之謂物生心的說法不對，他的駁論完全是根據初步的心理學、生理學、生物學。其實自從層創的進化論出來，這些初步的心理學、生理學已爲他所吸收了。換言之，即只須用層創的進化論來解釋，總比那些初步的心理生理來得圓滿些。再次是否認『真時』。（一六三頁）善說真時的，莫如柏格森。我亦不必抄給葉青先生讀。不過葉青先生既然承認有一個純客觀的世界，則當然必亦有一個純客觀的時間。須知所謂真時那

是這個絕對的時間。現在葉青先生一方面不承認真時，而他方面又承認客觀世界。觀然自己忘了自身的矛盾，真是令人捧腹。

第二段，葉青先生把他所謂經過倒轉的黑格爾對演論（在葉青先生原文為辯證論）拉來和層創進化論相比附。『因為人們太不注意黑格爾了』老大的替抱不平，說了不少表彰黑格爾的話。這些暫置不論；（東萊按：黑格爾的辯證法與馬克思的乃完全不同。人們因為愛護馬克思隨亦愛護黑格爾，真是一件大錯誤，並是一件暴露無知識的舉動。至於兩者如何不同，近來大公報副刊現代思潮上有好幾篇文章言之甚詳，可供參考。）祇問這經過倒轉的黑格爾對演論果然和層創進化相像嗎？若照葉青先生所說，差不多層創進化論所有的要點，黑格爾對演論都有；而黑格爾對演論更有幾個要點，却是層創進化論所沒有。我現在不是作黑格爾對演論與層創進化論的比較，要詳細論究此兩學說的異同優劣，且待異日。這裏祇舉出幾個最顯明的區別點，以見葉青先生的比附未免牽強太甚。

（1）層創進化論是一個自然哲學的宇宙論；而黑格爾的辯證論是存在與思想合一的形而上學。兩者性質根本不同。

（2）黑格爾的辯證論只有「正」「反」「合」三個形式。換言之，即「在自己」「對自己」與「自他合一」三種而已。但層創進化論則層層推進，不限于三板一眼的程式。例如電子變成原子，原子又組成分子，分子又形成物體，乃是一貫相連。其中分不出那一個是正，那一個是反，那一個是合。亦沒有

所謂在自己，對自己等的區別。

(3) 層創造進化論的「底層」是多元，並且是各別存在的，不是由這個分出那個的；而黑格爾對演論的「反」是由「正」裏面出來的，即如葉青先生所說『正中底反』(一六五頁)但依層創造進化論，電子合而成原子；原子合而成分子；分子合而成細胞；細胞合而成有機體；都不是由「正」而出來「反」；乃只是一連串的組合而已。換言之，即不是由「正」而生「反」，所以「反」原在「正」中；乃是不有內外，不分正反的。這個區別我以為關係重大。因為，由散(即多元各別存在)而合，則合是歸宿；由分而合，則分是根源。所以在層創造進化論看來，宇宙全盤是一個趨向于和諧的進行的局面；在黑格爾對演論看來，宇宙全盤是一個由『衝突』而變化的局面。葉青先生說層創造進化論忽略進化的原因，對演論却指出了，『是由於事物的內在矛盾』(一六五頁)依我看，層創造進化論也把進化的原因指出了，並未忽略。牠所指出的，可以說是由於事物的內在趨向(即趨于完全與諧和，斯臺次之說尤為顯明)而絕對不是由於事物的內在矛盾。一個事物因其自身有趨于完全的潛勢，所以必與他事物相結合，由此遂生進化。

(4) 依層創造進化論，當我們僅有第一層時，決不能根據第一層的性質以推知第二層的性質。依黑格爾對演論，我們却根據「正」的性質推知「反」的性質，並根據二者的性質以推知「合」的性質。例如我們知道了相反的甲乙兩種思想，便能推知融合甲乙的丙種思想，至少也能得其大概。不僅

思想爲然，試看社會唯物論者之以現在的社會推測未來的社會，不就是這樣推的嗎？我不是說社會的進化，當真可以這樣推的；是說黑格爾對演論，許可這樣推的。所以「突創」在層創進化論中則有其事，在黑格爾對演論中則無其事。葉青先生把黑格爾對演論的「合」拿來比層創進化的「突創」是完全不對的。

這是最顯著的四個異點。此外自然還有，不必枚舉。祇這幾點，也很够證明層創進化論決非黑格爾對演論所得而比附的了。一個東西自有一個東西的特質，這特質就是牠存在的理由。牠有了這特質，便非別的東西所能隨便來比附；牠也不能隨便去和別的東西比附。所謂經過倒轉的黑格爾對演論，新唯物論對演唯物論，原是異名同實的一個東西。葉青先生始而把牠拿來和唯用論比附；繼而把牠拿來和相對論比附；現在又把牠拿來和層創進化論比附；顯見得牠自身失了存在的理由，日在搖動之中，巴巴的想我個柱子靠一下，這就未免太可憐了！

第三段，開首提出宇宙無數架構的進化是否有因果必然性的問題。葉青先生以爲：東霖先生似乎主張架構的進化是必然的，但又主張進化論即是唯心論，即是理想主義，則又是意志自由的進化；在這裏，東霖先生又陷於二元論的狀態中（一六七頁）其實不然。我看東霖先生意思就是主張事物（即架構）的進化是出於牠自身的要求（此即進化的原因，恰和我在上面所說的相合）就這點說，進化是自由的。這個自由屬於內部（即自動的）但東霖先生又還主張有外部的自由。這就是：無數事物雖則交相維繫，然事物

與事物的啣接，並非必然的連鎖，其間容許更替。沒有外部的自由，則內部的自由無從實現；沒有內部的自由，則外部的自由亦無意義。東萊先生極重外部的自由，却亦不輕視內部的自由。依我看，東萊先生的態度是這樣的。這乃是一種中庸的態度，與二元論有什麼相干？必定要走到極端，把事物的進化看做必然的盲目的前進，那才是一元論的態度嗎？須知必然的盲目的前進實是退化，並非進化，因為那是毀滅自己，而不是實現自己。

因進化有無因果必然性的問題，遂又涉論到因果律的問題。葉青先生說：『因果律就是函數律，函數律就是因果律。』又說，『……二律遂合而爲一。』而以爲東萊先生是『妄生分別。』（一七〇頁）我們要知道這兩律究竟有無分別，東萊先生怎樣去分別，是不是『妄』，請先看左邊所錄東萊先生的話。他說：

『須知函數律只是減去因果律的嚴格性罷了，把因果關係弄得比較活動，却未嘗從根本上把因果推翻。』

又說：

『但因果律的嚴格性不復能保存乃是爲實際所迫。』

又說：

『須知函數律只是把因果律中的因果連鎖弄得比較活絡，比較複雜罷了。所以從一方面來看是沖淡的因果律，而從另一方面來看，則是放寬的因果律……函數律與因果律不是在性質上有何等絕』

對的不同。』(以上皆見新哲學論叢一三七至九頁)

又說：

『至於講到因果律，他與函數律只有寬狹的不同，並無十二分的大異。無論如何，總是離不了主觀立法的性質。』

東萊先生之分別因果律與函數律，不過爾爾。然而爾爾的分別，我們不要看輕了，在實際上應用起來，差異很大。所有因果律不能說明的事實，函數律都能說明。葉青先生舉伊爾的氣體律為例，以證既是函數律，同時又是因果律。(一六九頁以下)其實這個例祇證明兩律都能說明同一事實，未證明兩律「合而為一」。既如東萊先生所說，函數律比因果律寬，因果律比函數律狹，那麼，因果律所能說明的事實，函數律也能說明，乃是當然的。好比一個小的杯子盛滿的水，比牠大的杯子當然也能盛入；然而倒過來便不行，大的杯子盛滿的水，比牠小的杯子決不能全部盛入。葉青先生，你要證明「一律適合而為一」，須得把所有函數律能說明而因果律不能說明的事例，一一用因果律說明了，那才行呢。恐怕你未必能吧？祇須你把因果律必要三條件之一——因果間的必然關聯，確守不移，不要說旁的，單拿羅素所舉放錢進自動機去買糖一例，(哲學問題叢記三四頁)請你用因果律說明，准知你必感大困難。由此看來，因果律與函數律，究竟有些分別，不能「合而為一」。東萊先生確不是「妄」加分別；而說「一律適合而為一」的葉青先生，倒似乎有點「妄」。

葉青先生在說完「一律遂合而爲一」這句話之後，緊接着說道：

「這純粹是客觀的法則，絕非主觀的格式。」（一七〇頁）

這是把函數律與因果律（依葉青先生說是一個東西）都看作純客觀的了。我也懶得細爲批評，但我以爲東萊先生只說這種法則不完全等於客觀世界的真際，却並不是主張這些法則純由主觀所杜撰。所以他說：

「客觀的外界有條理雖是不容否認的，但仍然只是一個信心：即我們相信必定如此罷了。何以我說只是一個信仰而不是一個確定的事實呢？就是因爲我們對於這個客觀的外界，雖絞乾腦汁，想盡心機，用種種奧妙的方法去窺探其固有的條理，然始終所得的終不能脫去我們主觀的色彩。就好像我們用種種眼鏡以看這個客觀，而眼鏡的作用總是影響及所窺見的物體，以致所見總未必即是其物的原樣。」（新哲一四〇頁）

可見東萊先生並非主張函數律與因果律都是純主觀的，不過以爲函數律也罷，因果律也罷，依然只能代表外界真正條理於幾分之幾，而未必能完全表現。這句話亦可以說是完全由近來的相對論（新物理論）與量子論（即波動力學）而證明了。這點要請讀者注意。

第四段，講到自由與定命的問題。葉青先生主張極端的定命論，而反對東萊先生的更替論（東萊先生所主張的自由論，即更替論）他說道：

『宇宙本是一個大定局。假使不然，科學就根本不能成立。因為因果關係，如果是有更替性，那就沒有定律可尋。須知有因有果，同因同果，為因果律的本性。無此，則因果律便不能存在。宇宙自然正因為是這樣的，所以才無法則可尋。』（一七二頁）

這是以為「法則」與「更替」絕對不相容，其實不然。東萊先生曾舉例說明道：

『……世界上一切皆互相關聯，特其關聯非盡為因果式。是以昨日水壺在火上而沸，今日亦然，其間初非嚴密相同，止大體相類而已。何以能有大體相類乎？曰由於平均。如我以兩枚骰子擲五次，其得數如下： $(6+1)$ $(4+3)$ $(5+2)$ $(4+2)$ $(5+3)$ ，就中以七為最多，謂平均其數為七，要無大差。何以能有平均乎？曰由於更替（或變化）之數為有限。如兩枚骰子，無論如何擲之，其得數至大不能超過 $(5+6)$ ，而小亦低能低於 $(1+1)$ ，其變化為有限的。而事物之有可預計性者，其根基亦即在此。特計算所得者，僅為「幾率」（Probability）並非確切，其故亦在此。』（新哲二一八頁）

說：『更替之數為有限』說：『事物有可預計性』這不是「更替」不離「法則」，「法則」不拒「更替」嗎？為什麼「因果關係」如果是有更替性，那就沒有定律可尋呢？為什麼一定要「宇宙本是一個大定局」，假使不然，科學就根本不能成立呢？

葉青先生既否認因果關係的更替性，把宇宙看做「一個大定局」，却又說宇宙「依然是動的，變的，進化不已的。」（一七三頁）照科學所說，「動」就是事物的位置變易，果真因果關係絕對不許更替，則必因果

在時間上空間上的位置亦絕對不許變易；因為位置一有變易，則甲因可以跑到乙因的位置上去，乙因可以跑到甲因的位置上去，甲因與乙因亦然這樣，豈不是更替了嗎？可見，若因果關係絕對不許更替，則因果的位置變易為不可能。因果都是事物；因果的位置變易既不可能，即事物的位置變易為不可能。事物的位置變易既不可能，即事物的動為不可能。葉青先生一面否認因果關係的更替性，一面又說宇宙是動的，那究竟是怎樣動法呢？從這裏，便知道確如東萊先生所說，『因果律若推至極端……勢必將世界打成一片。』宇宙既打成一片，便成爲一個整塊。宇宙果爲一個整塊，便不能有原子之存在，因為原子是多數的。從這裏，又知道東萊先生說：『……極端的因果律，即在科學上亦本與原子律相衝突也。吾人爲保存原子律起見，自不能不對於因果律有所犧牲。故近代科學家無不主張以函數律代因果律。』乃確有見地之言。由此以推，原子與原子的結合，祇能說是函數式的，不能說是因果式的。葉青先生不明此理，反任意以『海外奇談』加之。東萊先生，非但『少見多怪』，並且是無知識到可憐的程度了！

葉青先生根據他的定命論，說『進化是必然的。』于是又說：

『淑世底前提，固要人有改造世界底能力。然而此能力，不在主觀的意志自由之具備，乃在客觀的因果法則或必然關係之認識。舉例來說，人所以能征服自然，發達生產，不在他是否有此志願，是否『得隨吾心所欲而行』。假使就有此志願，得隨吾心所欲而行，然以不能認識客觀的因果法則或必然關係之故，結果是枉費人力，徒勞無功。』（一七四頁）

又說：

『所以定命論（葉青先生原文爲有定論——照註）只以盲目行動爲戒，而未曾阻止人之覺悟的行動。把定命論誤爲宿命論，是極錯誤的事情。』（一七五頁）

我要批評這些話，請讀者先把葉青先生的『宇宙本是一個大定局』這個主張，想起來。照這個主張，人在宇宙中，好像一串無數連環中的一環。衆環都是互相規定，人是衆環之一，當然也逃不出這個規定。如此，人就不能『改造世界』『征服自然』了。人若能『改造世界』『征服自然』，豈不是衆環之中，單有這一環特別些，能改變全串的局面嗎？可見，把『宇宙本是一個大定局』這個主張貫徹到底，那就『改造世界』『征服自然』這些話，都不能說，並且連『不能認識』『枉費』『徒勞』『盲目』等形容詞，亦都用不着；因爲果真『宇宙本是一個大定局』，人便沒有『不能』『枉』『徒』『盲』的可能。試想：一串連環中的任何一環，牠能有『不能』『枉』『徒』『盲』的嗎？照這樣推下去，古今中外一切學說思想以至這回葉青先生所做的『批判』，都不過是候蟲時鳥之鳴，沒有是非真僞之可言。須知『真』是假定有『僞』的，『僞』是假定有『真』的。可能的，若沒有『僞』的可能，便沒有『真』。又那裏有『真』呢？由此看來，便知上面所錄兩段葉青先生的話，與他的『宇宙本是一個大定局』這個主張，根本衝突。即使讓一步，把『宇宙本是一個大定局』這個主張拋開不理，單就上面所錄的話來說，亦是不對的。人要征服自然，因爲『不能認識客觀的因果法則或必然關係』，結果固是『枉費人力徒勞無功』。然若僅『能認識客觀的因果法則或必然關係』，而絕沒

有一點行動的自由，結果還不是『枉費人力，徒勞無功』嗎？從反面來說，似乎葉青先生亦不必敦敦以盲動來勸戒他人，因為宇宙既是一個大定局，則不妨儘聽人們去盲動。好在宇宙間的因果大法依然自己運行，決不生絲毫影響。並且我們亦正不必去認識這個定法。好在這個定命的法則決不會因為我們不認識而有變更。這樣一說，大家最好是閉了眼坐在家中靜候罷！不料葉青先生的哲學和他原意的出發點（社會革命）竟完全相反了，還有『把定命論（原文爲有定論——熙註）誤爲宿命論——』這句話，我要特別提出來問問葉青先生：照你把因果律適用於全宇宙，你的所謂定命論，是一種極端的定命論，極端的定命論就是宿命論。然你又說『把定命論誤爲宿命論——』究竟『誤』在那裏？你的適用因果律於全宇宙的極端定命論與宿命論不同之點，又在那裏？

五 人生論

在這個部門裏，葉青先生說了許多題外的閒文，竟不是批判而是謾罵。我不願意爭奪『劃四』的位，對於這些謾罵式的閒文，概置不理，祇就正文來批評。

葉青先生說東萊先生『還採取了梁漱溟的見解』。我以爲這話不對。一個東西，兩人所見本同，便不容故意立異。漱溟先生見得人們的活動，有『向前』『持中』『向後』三態。東萊先生見得人們思想，有『淑世』

「順世」出世」三方而於。是他們兩人說出來的話大約相合。這乃是各「本其實而道之」，即兩人同述一個事實，無所謂誰採取誰。

葉青先生說：

「三條路向之說，根本錯誤。一般地說，人生只有向前要求這一路向，沒有停止要求和向後要求。因為人是生物，生物底機體是要求生活的。」『所以第一路向第三路向之說，根本不能成立。』（一七七與一七八頁）

這乃是祇認有「生物的人」，認有「人格的人」，即祇認有「生」，不認有「人」。然而事實否認了此說。在東西的文化史上，關於第二路向第三路向的事實，昭然若揭，雖葉青先生亦無法抹殺，於是爲之說曰：

「但是社會的實際，要決定人們底意識。所以那兩種思想也是會有的。然而這樣那兩種思想，甚至那三種思想，都是人們底社會的實際在某種形態下底產物，決不能說人們底生活觀念有鼎立的三種範疇。」

這個說法自然就是所謂新唯物論——對演唯物論的說法。這個說法的最大謬點就在把「社會實際」看做超然獨立於人類思想之上，好像當思想未誕生以前，有一個絕無思想因素的「社會實際」存在着。這是最謬誤的假定。老實說，沒有天生的「社會實際」。「社會實際」亦必是與思想夾雜着而存在。我不是說思想能超越「社會實際」，祇是說思想固離不了「社會實際」，而實際社會亦離不開思想。好

像一個有生命的動物。你說他先有身體呢，還是先有生命呢？其實兩說都錯。從來沒有一個活物而能先有身體的，亦決沒有一個活物只有生命而無身體。所以這種說法是最不通的。馬克思因為迷了心才作此不通之論。其徒亦因為迷了心所以才跟着主張。其實說破不值一笑。

『大抵我們可以說，向後，持中，前進，底三條路向，或出世，順世，淑世，底三種思想，是神學，玄學，科學，三個時代底形態。進一步，就每一個時代來臨，其統治成份在革命，保守，復古三種過程中，他底意識就隨着此社會的實際，而有前進，持中，向後，或淑世，順世，出世，底三種演進，梁漱溟是完全不會把握這個發展觀點的。張東蓀底層創進化論也不見了。所以把印度，中國，歐洲，三種歷史上底時間的演進的範疇，拿來作空間的並立的範疇。而且他也同梁漱溟一樣，沒有社會的觀點。至於把生物的人底要求，與社會的人底要求混做一起，這未免缺乏分析底頭腦了！』（一七八頁）

這是把三種人底態度（即指梁漱溟先生所謂三條路向，東蓀先生所謂三種思想）聯成一直線，嵌入社會進化的歷史中了。但我從東蓀先生所主張的層創進化論上來看，這三種態度是根于人格向外活動而起。換言之，即人格對外有這樣的三種方式，所以決不能嵌入一個歷史進程中。須知道乃是三個觀點，好像一個東西可以從左看，可以從右看，可以從中看，一樣。所以這個觀點是與層創進化論上的層次無關。葉青先生說層創進化論不見了，乃是完全誤會。至於講到『把生物的人底要求與社會的人底要求混做一起』的話，葉青先生要知道：東蓀先生所說的人指有人格的人而言。自然在其中本含有生物的因素與社

會的因素)這句話不可解作人格被決定於生物的因素與社會的因素，(決不像葉青先生祇見生物的人或社會的人，而不見整個的人。

葉青先生又說：

『假如這種說法是對的，那末我們對於那三種思想底贊否就須根據進化底觀點，順着歷史底發展。乃張東蓀之贊成淑世思想，竟不建築在具體的歷史實際，而以抽象的道德教例爲標準。因爲淑世思想「兼備大智，大仁，大勇，三者」而「澈底贊成。」』(一七九頁)

我先把東蓀先生的話抄在下面，和葉青先生的話對照一下。東蓀先生說：

『因爲宇宙是在那裏進化的，人生是在那裏向上的。苟一個人能順着宇宙進化的本性，依了人生向上的天職，無論是思想也罷，是功業也罷，是品德也罷，只要有所增進，則便可算是不朽。』(新哲六四頁)

於此可見，東蓀先生所以澈底贊成淑世思想的，原是因爲淑世思想增進進化的力量最大。「智」「仁」「勇」都含有增加進化的意義，即對於宇宙進化全程上而有價值，『並非抽象的道德教條。』不過東蓀先生不用「歷史」二字罷了。但我看來，亦未嘗不可用。就是歷史的創造而言。人生的價值即在於創造歷史。然而決不是爲歷史所規定。設如歷史如一大河流，人生只是好像那個在流入水來出。水去的船，則人生又安有價值，所以葉青先生雖注重歷史，而與東蓀先生完全不同。我則以爲就創造歷史言，人生始

有價值。倘使人生隨着歷史的發展而動，依然是被動的，則並無真正的價值。可見于此葉青先生依然是失敗了。

葉青先生非難東萊先生人生有價值之說，謂「……在上流社會，人生倒有價值……但一說到下流社會，……還有甚麼人生底價值呢？」（一八〇頁）這是把飽食煖衣看做人生的價值，根本錯誤。試問增進進化，與飽食煖衣有什麼相干？須知衣食爲物的價值，不過供人利用罷了，與人的本質無關。一個人的人格不因衣煖食飽而高，亦不因衣不煖食不飽而低。『沐猴而冠』，不改其爲沐猴。『日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食』，堂堂皇皇是個人。『天地間不可缺少了他』，把衣食的享樂看做人生的價值，那就人生真無價值了！

對於東萊先生的主張，葉青先生說：「……亦自有理由，不過……完全是一種個人主義的理論。」（一八一頁）這不能不說是一種奇異的見解。且看東萊先生解釋個人與社會的關係，曾說道：

「所以社會與個人是好像一個循環——即若環無端，因此便不能說個人的存在是專爲了社會，亦不能說社會的設立是專爲了個人。這樣把社會與個人交織爲一，便是人的生活。」（新哲六一頁）

社會與個人所以能「交織爲一」即因爲社會與個人爲一體的兩面。個人是社會的縮影；社會是個人的擴大。個人不能離開社會；社會不能沒却個人。從這裏，便知道東萊先生的主張既不是個人主義亦不是社會主義。我用一個特別名辭，似乎可以說是社會與個人合爲一體的主義。換言的，即既不側重個人，又不側重

社會。以爲個人在社會中生活，而仍有自由；社會由個人生成，却又能左右個人。如此二者乃交織爲一了。所以他反對利己主義。須知利己主義的『己』是離開了社會的個人。可見利己主義是個人的，即反社會的。東萊先生既反對個人的利己主義，當然他不是個人主義。乃葉青先生說：『至於反對利己，不足爲非個人主義底特徵，因爲個人主義也不是贊成天地間只有一個人而沒有其他個人的。既然如此，所以個人主義當然不主張一個人的自利。』（一八二頁）我不知道葉青先生所謂『利己』，所謂『個人主義』，作何解？須知承認他人的存在與做事只求利己乃是截然二事。葉青先生並爲一談，足見頭腦不清。以此反證個人主義更爲不倫。我只好請葉青先生把頭腦清醒一些再譚不爲遲。試問天下果有專以利己爲務，而因有他人存在便不主張自利的嗎？

葉青先生又把『自覺的自殺』牽連到個人主義。（一八二頁）須知『自覺的自殺』并不是不愛社會，乃是極愛社會。從某種意義來說，這種自殺就是促成社會的發展，增進人類的進化。試看東萊先生說：『我終以爲一個人自己願意死比一個人願意生而害人，在道德上是有軒輊之別。』反面便可以證明『自覺的自殺』是含有積極的福人的意義，至少亦含有消極的福人（即不害人）的意義。（須知設如一個人避死求生而不依正道，這個人在道德上已破產了。所以一個人奪當自戕而利人，不可害人而免死。這是水平線的道德要求。倘此而辦不到，則這個人任何言論與事業，我們都可不必理他。）若問人生處分自己的權利的『從何而來』，我則答曰：從人格的自決權而來。一個人在『不侵及他人』的範圍內，是有處分自己的權利的。

講社會主義而至於把人生處分自己的權利也取消了，那種社會是沒却個人的社會，我們寧死也不願要。復次講到理智與情慾的問題，這可說是一個極重要的中心問題。東萊先生的人生觀是主智的；葉青先生雖未自認他的人生觀是主慾的，我却要說他是主慾的。不信，請看他的話吧。他說：

「……理智走到精神生活，情慾走到物質需要，爲必然的邏輯。」（一八五頁）

又說：

「物質生活是基礎，精神生活是表層：……一到救死而恐不贖時，禮義是無法去講的，牠必爲救死底事所犧牲。因此，不是理智統御情慾，倒是情慾支持理智。把二者看成對立的東西，當然是更其錯誤的。」（一八八頁）

這還不是主慾的嗎？看他說：「把二者看成對立的東西，當然是更其錯誤的。」這句話，似乎他是不『把二者看成對立的東西。』然而怎樣的看法，他並未曾說出，祇把他曾經抄錄過所謂新唯物論的話重復抄了幾句，對立依然對立，問題還是問題，也不見得『別開了一個生面』。所以『別開了一個生面』，乃是假話，主慾則是衷心。若問主慾有什麼理由，據葉青先生所說，就是這些：

「理智固然爲人所不可少，情慾又不是不可以缺少的呢？人是一種有機體的組織。無論進化到怎樣高級的程度，始終沒有超出生物底範圍。因此，牠總是要受生物法則底支配，即有生之物需要營養資料才能存在，生命根本是一種化學現象。」

這些過不表明情慾爲生命的特徵罷了，未曾表情慾爲人生的特徵。人生『必須於生命特徵以外另有些別的。』（新哲五五頁）所以想要成立一個主慾的生命觀則可，若主慾的人生觀則生，平不能成立。

主慾的人生觀既不成立，那麼，主智的人生觀便可以成立嗎？尙不一定。葉青先生若有充分的理由，將主智說駁倒，則主智的人生觀也不能成立。所以葉青先生對於東萊先生的主智說的駁難，我們須得考察一過。

東萊先生的主智說是與層化創造論有關係的，要駁倒東萊先生的主智說，須得先駁倒層化創造論。請看葉青先生怎樣駁吧。他道：

「我們以爲張東萊之主智，照由物而生而心底進化看來，是有理由的。但這種見解必以「包底」和「上屬」二說爲基礎。然而上屬之說，根本不妥。這由於他把「包底」解釋顛倒了。心之包有生和物，生之包有物，實是物爲生之基礎，又爲心之基礎底意思，這不獨證明心離不了物，物才是一切底基礎；且證明心爲生所演進，生爲物所演進，物才是一切底根源……因此，不是「上屬」乃是「下屬」。」（一九〇頁以下）

這段話看似駁東萊先生，實是駁層化創造論。但葉青先生完全不懂得層化創造論是在相對論以後出世的相對論把資料（即物質）與架構（即空時四度）混合爲一。所以便沒有純粹的根源與基礎了。所有的只是架構的層化而已。這些層次的架構決不分那一個是根源那一個是產生。可見葉青先生根本不懂現代

科學。只知守着十九世紀初期的唯物論。寧不令人齒冷嗎！

好吧，丟開舊創進化論不管，從人生上找出根據來駁主智說，就好。葉青先生也這樣做了，他說：

「其實是理智爲了人生，並非人生爲了理智。人講理智無論到甚麼地步，要不外是爲了生活。人生是根本，理智是工具。張東蓀忘記他底理智主義原是一種人生觀了！這樣地顛倒來說，把人生隸屬於理智，實在是觀念論之不合理底暴露，也是觀念論之玄學性底暴露。——難道這還不是抽象本質底崇拜麼？」（一九二頁）

又說：

「理智是生活底工具。我們主張應用牠，不主張崇拜牠。至此，我又附帶地提醒張先生一句，你底「唯用論」在那裏去了呢？他忘記人本主義和工具主義了！」

我先把東蓀先生的話摘抄一段，和葉青先生的話對照一下。東蓀先生說：

「……所說以理智指導生活而改善自己，還是就淺顯的而言。老實說，理智如一把刀，無物不可以斫。我有一天在鐵匠店，看見他們在那裏造刀。他們造刀的工具却仍是刀。可謂以刀造刀。我頓時覺得以此來比喻理智再巧不過了。理智既能改善理智，則我們的生活只是純然一個改造的歷程而已。……雖則我們的生活是和生理的新陳代謝一樣，無時無處不在自己改造中，而始終跑在前面，無法超過的，却又是這個理智。所以理智總是常居於能改造的地位，而一切其他都是被改造。從這一點來講，我

們可以借用舊時的名辭而主張唯有理智可稱爲「真我」。於是我們的理想生活就是把這個真我提出來，使他不斷地從事於改造我們自己。且從宇宙觀上看，理智是進化的最高級，則我們生於宇宙間便應依此程序而充分發揮理智以符其地位。……詳言之，即宇宙的進化上似乎以理智爲最晚出的突創品，則人生的精華當然在理智了。若人生而不能充分發揮理智，則從宇宙的進程上說，可說是孤負了人生。可知人在宇宙中之所以爲人，即在其有理智，所以人之一個只是一個理智的實現而已。……我們於認明理智即人生以後應該即順着這樣主智的生活而活着。（新哲五三頁）

說『理智能改善理智』說『人之一生只是一個理智的實現』說『理智即人生』可見人生的工具也是理智；人生的自身也是理智。又何嘗完全離開了唯用論呢！理智既是人生的工具，我們自要應用牠；理智又是人生的自身，我們更得崇拜牠。難道這樣便可誤會爲『抽象本質底崇拜』嗎？不是東萊先生『忘記他底理智主義原是一種人生觀』却是葉青先生不懂『理智即人生』這句話。不是東萊先生『忘記人本主義和工具主義』却是葉青先生不懂『人之一生只是一個理智的實現而已』和『理智既能改善理智』這兩句話。不會說得人家的學說而去批評，且把『顛倒』、『隸屬』等詞隨便亂用，葉青先生這就未免有點自暴其短了。

東萊先生列舉他的人生觀有六要點，葉青先生加一番解釋，簡約爲『主智的，自然的，創造的，樂天的，四點』（一九〇頁）我以爲東萊先生決沒有許多人生觀，祇有一個主智的人生觀。須得在這一點上澈底

了解便能得之。葉青先生的簡約是不對的。這還是小節。更有一個大錯誤，就是他的解釋。他把「無我」解作「不是無個人，乃是無人慾」，舉「理智……是真我」這句話爲證。實則東萊先生所謂「無我」，正是「無個人」，不「是無人慾」。前者有他的「不過理智決不是小己或個人的事」（新哲六七頁）。這句話爲證；後者有他的不贊成絕慾主義那些話（同上五六頁）爲證。葉青先生的解釋可謂錯誤至極。

葉青先生既把東萊先生的人生觀約爲「主智的，自然的，創造的，樂天的，四點」以後，順次給以批評。對於「主智的」這點的批評，完全不對，我在上面已經說過了，這裏不再說。既然他對於這個主要點的批評不對，則對於其餘諸點的批評，當然可以推知了。因此我不願多說，祇簡單的向葉青先生答覆道：你所說的自然是機械的自然；不是東萊先生所說的能容納理智支配的自然。所以你對於「自然的」這點批評，無有是處。你所說的創造只是由外鑠而成的變化；不是東萊先生所說的內外交互作用的創造。所以你對於「創造的」這點的批評，無有是處。你所說的樂天是「及時行樂」的樂天；不是東萊先生所說的「遠道而行」的樂天。所以你對於「樂天的」這點的批評，無有是處。還有一件要請葉青先生注意：照你那「宇宙本是一個大定局」的宇宙觀，則你所謂「征服」「革命」「奮鬥」等等，都爲不可能；縱然可能，亦等於江翻海嘯火山爆發，毫沒有意義。

結 論

在這裏，我不是做自己的結論，是批評葉青先生的結論。

葉青先生的結論裏所說，可分為兩部分：一是『附帶的批評』，一是批評東萊先生哲學的屬性與作用。

第一部分裏又包含兩小部：其一，是就『因果與數理』一文，批評東萊先生對於因果與數理的說法。我在前面講因果律與函數律時，已經指出東萊先生的批評之不對，這裏不再說。其二，是就『共理與殊事』一文，批評東萊先生關於哲學史的敘述。葉青先生以爲東萊先生『把理性主義看得太重要』，認爲『支配西洋文明的，作西洋數千年思想底中心的，作科學真正始祖的』說道：

『按之西洋歷史，全是謊言。西洋底思想，始於物質主義，終於物質主義。而最惹人注目底希臘文明，歐洲文明，都是以科學爲中心的。科學底真正始祖，既不是柏拉圖，亞里士多德，也不是勃克萊，休謨，和康德。科學底真正始祖，在古代底希臘時代，是泰利士 (Thales) 在近代底歐洲時代，是培根。他們都是唯物論者（原文爲物質論者。）』（一九五頁）

我們要批評葉青先生的話，須得先把理性主義簡明的介紹一下。理性主義是什麼？理性主義就是秩序主義。牠認定森羅萬象瞬息千變之中有一個恆常不變的秩序。換言之，宇宙是合理的，有道理的。宇宙既有秩序，有道理，我們須當盡其力之所能，探求出來。西洋思想的特徵就在這一點。古代的泰利士，柏拉圖，近代的培根，康德，都是如此。既欲探求秩序，則注重點不在事物的內容而在事物的關係。泰利士所以對哲學

與科學都有貢獻，我們一方認他爲哲學之祖，他方推他爲科學之祖，乃因其於萬物背後求出一個統一原理，而這個統一原理又不是超自然的這一點；初不因其統一原理是物質的「水」這一點。至於培根對於近代科學的貢獻，在其歸納法，而歸納法即從宇宙是有秩序的這一個觀點得來。至於葉青先生說歸納法就是根據物質論建立起來的。這話全不對，因爲單從物質上斷然得不出什麼「法」來。人人知道柏拉圖與康德是理性主義的哲學家，但他們的貢獻亦就在主張世界是有理可尋的。由此看來東萊先生認理性主義爲西洋思想的中心，科學的始祖，這確是事實，並未會把理性主義看得太重要，更非「全是謊言」。葉青先生說「西洋底思想，始於物質主義，終於物質主義。」又說「泰利士以水爲萬物之本，就是於殊事中求共理底開始。」（一九五頁）彷彿科學的發源全賴泰利士求出「水」這個物質爲萬物之本似的。這不但不懂理性主義，不懂西洋思想，尤其不懂科學的來源。「按之西洋歷史，全是謊言。」至於說泰利士的水是在殊事中求共理，現在葉青先生忽又承認「共理」了；然而足見于物質以外尚有共理。於是我們要問共理是物質的呢？還是非物質的？如是物質的則是何種物質？可見共理的問題與物質不能併爲一談。因爲一個是條理的問題，一個是質料的問題。于此又可見葉青先生無知識到可憐的程度了。

葉青先生把哲學的發展認爲兩個潮流，說了許多話，歸結點是：

「如是，那我們就不得不說一部哲學史，即是並且都是知識屬內屬外底鬥爭史，換言之，即唯物唯心鬥爭史。然而張東萊在此，却敘述得非常之不忠實。他所敘述的，只是把共相由外界移到內界底哲學

家——柏拉圖，亞里士多德，休謨，勃克萊，康德；和把共相由內界移到外界底哲學家——康德，孟泰荷，和亞歷山德，懷持海。（一九七頁）

這段話裏面有一個極大的誤點，就是把認識論和本體論混同爲一了。「知識屬內屬外」是認識論上的問題。「唯物唯心」是本體論上的問題。葉青先生在這兩者的中間，來上一個「換言之」，似乎「未免缺乏分析底頭腦了」！他不但忘了自己的頭腦非常之不分析，並且確實是「敘述得非常之不忠實」。他的「不忠實」就在于他自己製的那一個表。他以此表示對演唯物論者的對演式的哲學發展史。（一九九頁）但我不知道他這個表是從認識論方面表示哲學的發展，抑從本體論方面表示哲學的發展。真可謂一榻糊塗啊！

復次講到東萊先生哲學的屬性與作用。照葉青先生說，好像他的哲學，完全是由於他自身現在所處的地位而產生。這當然是對演唯物論者的說法。不過照這個說法，則葉青先生的哲學（？）亦必不是真理，而是由於葉青先生自己所處的地位而產生的了。但這樣推下去，勢必沒有哲學而只有各人就其地位而生的意見。我却知道，東萊先生是主張他的哲學根據現代科學理論的；他不承認世界上沒有哲學而只有各人因地位而產生的各種思想。他因爲承認世界上有哲學，所以他敢說他的主張雖不是完全真理，而却近于真理。葉青先生不承認有哲學而只承認有各人因環境不同與社會上階級不同而產生的意見或思想，則葉青先生不啻公然主張自己的說法亦只是一個人因階級與地位而產生的思想，當然不是真理；亦

不是近于真理。葉青先生既明知自己的說法不是真理，則又何必和人家來辯論呢？換言之，即這種爭辯全係多事。所以在這一點上，我以爲東萊先生依然是贏了，葉青先生是輸了。爲甚麼呢？就因爲東萊先生承認有哲學，而葉青先生不承認有哲學，只承認有各人因地位而產生的意見罷了。換言之，即東萊先生自承其是真理，而葉青先生自承其說不是真理。豈非葉青先生不如東萊先生嗎？總之，葉青先生此說足以把他自己一篇長文章的價值一筆勾消。不料葉青先生於最後竟自己取消了自說的價值。恐怕這個就是所謂「內在的矛盾」吧！至於我個人則情願站在無內在矛盾的一邊，不願站在有內在矛盾的一邊。因爲一個主張如果包有內在的矛盾便自己已否定了自己。這是我作這篇文章的緣故。決不是專爲東萊先生辯護。希望讀者不要有何誤會。

唯物辯證法論戰

附錄

我何以不是一個共產主義者

羅素 B. Russell 作
孫銘 譯

我所謂「共產主義者」意思是指一個接受第三國際的主張的人。從某一種意義說來，古時的基督教徒，本也可說是共產主義者，而許多中世紀的教派也可說是如此；可是這種意義現在已經不適用了。

我所以不是一個共產主義者，我的理由且讓我一一道來。

(一)我不贊同馬克思的哲學，尤其對於列寧的唯物主義與經驗批判論 (Materialism and Empirio-criticism) 我不是一個唯物主義者，雖則我與唯心主義甚至相去得更遠。我不相信在歷史的演變上，會有什麼辯證的宿命；這個信條馬克思本得之自黑智兒，而捨棄其唯一的邏輯的根據，即所謂觀念第一。馬克思相信人類進展的下一個階級，多少可算是一種進步；這種信念，我覺得毫無理由。

(二)我不能夠接受馬克思的價值論，而對於他的剩餘價值說也不能接受。馬克思以為一種商品的交換價值，係對其產品所費的勞力成比例，這種理論，他係得之自里加圖，顯然是受了里加圖的地租論之愚，而一切非馬克思派的經濟學家却早已唾棄不用了。他的剩餘價值說，乃係根據他所接斥的馬爾薩斯的人口論而來。馬克思的經濟學，並未形成一種合於邏輯的有連貫性的整體，不過僅憑其一時對於舊說

的愛情，擇其可用以反對資本主義者，從而建立起來。

(三)把無論什麼一個人看作絕對的沒有錯誤(infallible)，那總是很大的危險；其影響所及，必定造成一種太過單純化的結果。習慣上對於聖經口頭的鼓吹，曾經使人們太把它當作天書看待。可是這種對於權威的崇拜，殊有背於科學的精神。

(四)共產主義是不民主的。所謂「無產階級的獨裁」實際上不過少數人的獨裁，造成一種寡頭的統治階級而已。一切的歷史詔示我們，政府如不受政權失墜的恐懼，必致唯統治階級的私利是視。這不單是歷史上的教訓，同時也是馬克思的教訓。在一個共產主義國家裏面的統治階級，其權力較諸一個民主國裏面的資本階級甚至更大。祇要它能保得住軍隊對它的忠順，它就可以使用其權力以逐其一己的利益，其爲害之大，實也與資本家無異。故以政府能爲大眾謀幸福，實爲至愚的理想，而於馬克思的政治心理也大相刺謬。

(五)共產主義之約束自由，尤其是智識上的自由，殊較諸任何其他制度爲甚，除了法西斯主義以外。經濟的和政治的權力之全盤的統制，可以產生一種暴虐之可怖的發動機，在這種局面中，將沒有一條逃避的路可以倖免。在這樣的一種制度之下，勢必無進步可言，因爲官僚階級的本質，除了增加他們自己的權力以外，必不願有任何變更。一切重大的革新，本都祇是偶然成功的，才使一班不大知名的人還能存在。例如刻卜勒(Kepler)本就是以占星術爲業的，達爾文是特遺產爲生的，馬克思則全靠恩格斯剝削一

班曼却斯脫 (Manchester) 的無產階級而過活。這種不憑知名而能存在的機會，在共產制度下一定是不能的。

(六) 在馬克思的以及時下流行的經濟思想中，都有一種過分褒獎勞力者而貶薄勞心者的趨勢。其結果就是反對許多勞心者，這許多的勞心者，本來是都可以感到社會主義的需要的，而且無視於他們的助力，社會主義的國家也是不容易組織起來的。馬克思主義者鼓吹階級的分化，在實際上甚至比在理論上更多，但還不够有社會的範圍。

(七) 階級鬥爭的宣傳，幾乎要教它暴發於雙方實力多少有點不相上下之時，甚或在資本家較佔優勢之時。假使資本家的勢力佔優勝，結果就是來一個反動的時代。假使兩方勢均力敵，則其結果，假定是現代的戰鬥法，當是文明的破壞，使資本制度和共產制度同歸於盡。我以為在民主制度存在的地方，社會主義者儘可信賴勸導，而祇有在對方以一種不合法的武力相加之時，才可以用武力去對付。能用這一種方法，則社會主義即可佔一極大的優勝，使最後的戰爭可以縮短，而破壞文明也不致太過厲害。

(八) 馬克思和共產主義中包含着不少的恨，故共產主義者如一旦佔優勝，我們便很難希望他們能建立起一種可以免除惡意的制度。因此贊成暴政的論據，對於比他們更強有力的得勝者又何莫不然，尤其是這種勝利，假定係從一種兇猛的及難分勝負的戰爭中得來，則打過了這樣的一種戰爭之後，得勝的一方，似乎都無意於健全的改造。戰爭本有其自己的心理，乃為恐懼的結果，與鬥爭的最初的原因無涉，而

馬克思主義者對此却是太易於健忘了。

(九)有人說，在現代的世界裏而，我們祇能於共產制度與法西斯制度之間任擇一種。這點我並不以為然。在美國、英國和法國，我覺得就決不如此。意大利與德意志的將來也未必盡然。英國在克倫威爾統治之下，原曾有過法西斯主義的一個時期，法國在拿破崙統治之下，也曾有過同樣的情形，可是二者並未成爲後來的民主政治的阻障。政治上尙未成熟的國家，對於政治的將來，決不是最好的嚮導。

我所以不做共產主義者的理由

杜威 J. Dewey 作
丁夷 譯

開明宗義，我須得聲明我所謂不做共產主義者，是指不在歐美——尤其不在現在美國——做蘇俄式的共產主義者而言，我所以不做這樣一個共產主義者，自有我自己的理由。

一、我以為蘇俄式的共產主義全沒有注意到形成美國人思想與行為模型的歷史上的原素。俄國在帝俄時代政治上與宗教上的專制，俄國所有以前的各種改革運動之無不發於外來的原因，以及這種運動之都非出於民間的發動，很足以解釋共產主義在蘇俄之所以必取現有的方式，所以如將蘇俄式的共產主義移植於經濟、政治，以及文化上的背景與蘇俄迥不相同的美國，無乃太過荒謬；這一點一般共產主義者如能加以承認，換句話說，他們如能是認蘇俄式的共產主義的許多特色（諸如馬克斯的信仰，共產黨的操縱一切，少數人意見的摧殘，領袖的過分崇拜，以及民衆的口頭上的推崇等）並非由於一般普遍的原因，則共產主義之在其他各國，必將大異其趣。不過這是一件絕不可能的事，因為蘇俄式的共產主義對於無產階級專政以及有產階級與少數不附從的無產階級的公民權利的剝奪，早已視為共產主義全

部理論上天經地義不可或缺的部份，共產主義者之信仰辯證法的唯物主義，也並不是出於理智的指示，而是由於共產黨威迫利誘之所致，蘇俄式的共產主義固有其不容忽視的價值，但其欲由無產階級以造成全體一致的局面，却爲其莫大的錯誤。

二、蘇俄式的共產主義，其一元的歷史哲學，尤爲我所不滿意之點。所謂不論何種社會的發展，必須由原始共產主義而奴隸制度，由奴隸制度而封建制度，由封建制度而資本制度，由資本制度而社會主義，而由資本主義而社會主義的過程，各國俱須採取同一的方法，只有一班昧於歷史或以歷史遷就事實的人所能接受。有了這樣一個一元的歷史哲學，就產生強人從同一的一貫的政治方略。祇是各國在歷史背景上，民族性格上，至以宗教上的不同如不加否認，則政治方略的異殊，當有容許之必要；例如以美國而論，即有二事爲共產主義者所不願：一爲美國沒有像歐洲那樣彌漫的封建制度，美國的問題在於資本家勢力的壓迫，以及不易促進工業與政治的民主化以實現集團經濟的精神，但是工業的民主化可由工人階級與其他團體共同經營，而不必唯工人階級是賴，初非共產主義者所能認識；二則美國人的個性觀念，根深蒂固，遠非東方式的蘇俄所能比擬，所以蘇俄共產主義所有的方法，決不足以適用於美國。

三、階級鬥爭固爲現社會一個重要的事實，但是我很懷疑階級鬥爭是消滅階級鬥爭的唯一的，方法，共產主義者強辯奪理的以這一個主張附會於辯證法的唯物主義，作爲其根本的主張，殊不知在歷史上，俄國爲了釋放歐戰中勞頓的兵士，援救飢餓待斃的農民，容或必須將方興未艾的階級鬥爭，變而爲公然

的內戰，以至無產階級獨裁的建，立然而德法效尤的結果，却爲法西斯主義的抬頭，蘇俄共產主義在德法已成的局面之下，如何向各方繼續鼓吹階級鬥爭的學說，非我所能深悉，據一班可靠的觀察家所言，蘇俄獨裁與暴力的理論以及共黨僅爲國外勢力的引伸，這一個普通的信念，爲促成德國法西斯主義重要的原因。我深信內戰或內戰的恐嚇，可以迫令任何西方國家走上法西斯之一途。所以共產主義的理論，尤其以暴力推翻政權，無產階級獨裁，無產階級以外人民各種公民權利的剝削等主張，實爲造成法西斯有力的原素，我絕對反對法西斯主義，所以我不能爲一個共產主義者。

四、共產主義的宣傳方法與專事激發情感的論調，也非我所敢苟同。均等機會 (Fair Play) 論述事實與他人意見的正誠，是人類經過長期鬥爭所獲的美德，豈可僅以『中產階級的德性』(Bourgeois Virtues) 目之？這種美德，至今還沒有深入人心，試觀希特拉奪取政權所運用的方法，即不難想見。我以爲共產主義之堅決的置這種美德於不顧，其對付異己的殘酷，其對於一班自由主義者意見的認識，其專事破壞的政策，其只顧目的不擇手段的決心，都是到達目的的根本障礙，如我對於美國人民性格之所見爲不謬，則共產主義之在美，必更覺寸步難移。

五、在現代社會，如以暴力的手段，完成革命，則其破壞，將無所底止，不僅文化將喪失無存，即日常生活最簡單的供給，亦必同歸於盡。在美宣傳共產主義的人，如能覺察共產主義之在美，不只是一種無力的宣傳，或文人的一種副業，則自首反正者，必不乏人，但是以內戰爲社會改造唯一的方法的主張，共產主義者

能灼見其影響之浩大者，究有幾人？以蘇俄這樣比較簡單的社會，一經內戰的破壞，或不難恢復；而且俄國的中產階級，在列強之中，也最是微弱。如在美國發生大規模的革命，則其最強大的中產階級，必竭其全力，以事抵制，結果非僅獲微些的勝利，即不至大流血不止，這也是我不做共產主義者的一個理由。

本篇所討論的，只以蘇俄式的共產主義爲限，但是蘇俄式的共產主義與理論上的共產主義，究不可相提並論，其間差異之處，非可等閒視之。

我所以不做共產主義者的理由

柯亨 Morris Cohen 作
訪 賚 譯

他像別的非共產主義者，我對於現在資本主義統治下的不公道和愚蠢，斷無何種信仰。老實說，我能够從馬克思的資本論明瞭歷史的和現代的社會問題的癥結，始終表示感謝。它使我看出現在資本主義的經濟的崩潰並不是偶然的，而是產業私有制度必然的結果。這種產業私有制度，使一切生產的過程趨向着發展個人資本家的利益，而非滿足我們共同的需要。從前那種樂觀的安那其主義的見解，認放任的個人主義（就是任令各人爲自己牟利的行爲）爲最能促進社會全體的幸福。任何有理性和同情心的人，眼看着現在這個混亂局面所造成的痛苦，對於這種粗疏的迷信，決不能加以贊成的，因着都市裏大批失業的工人無力購置衣食，而使豐年成爲農夫們的災禍時，資本主義的破產已是一個明顯的事實了。

但是上面這個爲共產主義者所常用的批評，却不是共產主義者所專有的。他們這種見解，不但爲別的馬克思派社會主義者所共信，也爲多數社會改造主義者所共信。馬克思的思想大抵竊自無產階級的歷史家和聖西門（St. Simon）傅立葉（Fourier）等一流人。例如馬克思的共產黨宣言與孔斯特爾（

Victor Considérant 的社會主義的原理 (Principe de Socialisme) 和民主黨宣言 (Manifeste de la Democratie) 不但思想相同，即措詞亦如出一轍。現在共產主義者和一般社會主義者的區別，不在於他們所宣稱的最後的目標，和他們對於現代社會經濟的病態的分析，而在於他們所主張的政治救濟的方案。共產主義者要用暴力革命來奪取政權，而設立一種狄克推多制，由黨的少數領袖施行獨裁。他們把這種狄克推多制稱作無產階級的政治，這正與法西斯主義者所主張的獨裁而美其名曰全民政治一樣。但這種口頭上的欺詐却不能掩飾着一切獨裁政治用暴力壓迫異己的野蠻行爲。因爲在獨裁政治底下，攬大權的祇是極少數人；而在共產政治底下這些極少數人並不是真正的勞動者。他們爲要維持其權力，對於不附和他們的大多數人，不得不殘忍地加以壓迫。在這種局面之下，既沒有討論的自由也就沒有思想的自由了。

這種由內亂，獨裁，和不容忍的精神所招致的痛苦，比共產主義者要圖謀糾正的資本主義的痛苦，實在厲害得多。他們以爲這種階級鬥爭是必要的，不能避免的，但這種答辯的理由我認爲極不充足。

共產主義若忽視了一個歷史的事實，就是內戰對於人類最愛好的東西的摧毀，比國際的戰爭還要慘烈，而他們所引以指斥國際戰爭的理由，若拿來衡量內戰的禍害，則這些理由便覺更有力。國際戰爭的範圍有限，而且並不阻止——有時還能鼓勵——一個社會中間的合作。而內戰的結果則必攪亂社會全部的機構，使它不復有能力來重新建設一個較好的社會。國民間自相殘殺所發展的仇恨，比以講和爲

結局的國際戰爭要厲害得多。

凡受過沙皇時代的專制虐政的人們自然不承認革命爲罪惡。但是任何革命的成功，端賴各階級的合作所促成的國內的團結，像一七七六年的美國革命，一七八九年的法國革命，和一九一七年三月的俄國革命。假如暴力革命是由一個被壓迫階級發動的，——如羅馬時代格鬥者的暴動，美國、德國和俄國的歷次農民革命，一八七一年的法國公園革命，和一九〇五年的莫斯科的暴動，——結果必致演成慘酷的大屠殺。至於認暴力革命爲療治現在社會疾病唯一有效的方法，在我看來無異於中世紀醫學上的迷信，認放血是療治人身疾病的最高尙的方法。

共產主義認一九一七年的俄國革命的利益，可以抵得過俄國人民革命以來所受的痛苦。但是美國有理性的人們却不能盲信，如果他們效法蘇俄就會把現狀改善，——他們要求更有力的證據。大多數人民生活在麵包線，甚至飢餓線以下的俄國，決不能說是優於美國，無論如何，要實現人類更大的幸福，暴力革命終究不是可取的方法。它使那種藉着動亂，殺戮，監禁，甚至慘無人道的糾察制度而抬頭的惡勢力，得以暢所欲言，弄得人權絲毫沒有保障。這種惡勢力一經解放，它就能把自己鞏固起來，到後來往往無法可以節制。所以，如果我們的目的是要謀取共同的幸福，我們對於暴力革命所能產生的結果，應當用嚴格的批判態度去考慮。

共產主義者所以忽視暴力革命所能造成的可怕的毀滅，是因爲他們相信革命是不可避免的。他們

這種信念原是根據於馬克思的思想。馬克思受黑智爾的辯證哲學的影響，認無產階級之戰勝中產階級是共產革命必有的過程，而人類所能努力的，祇能使新社會秩序產生時的痛苦減輕些。但是這種說法實在沒有多大科學的價值。許多共產主義者也承認，共產主義的活動，如果人謀不臧，也許要致成法西斯主義的勝利。其實，因為着馬克思所承襲的黑智爾和雪林 Schilling 的辯證法是出發於神學上的理想，不過把生產的『制度』代替神的『計劃』罷了。這種東方式的宿命論不合於近代科學的精神和方法。所以我們姑置辯證法的證據於不問，而祇從歷史的根據上來探討共產主義者的論調。

從歷史的事實說，共產主義者的論調是這樣：從來有權的階級，不經過流血的鬭爭，不肯放棄他們的特權，他們以為這是事實而無待於辯論的，其實這正足以顯出他們之昧於事實。我們可以提出許多例子，證明有權階級不待武力的反抗而放棄他們的特權。如一八三二年英國地主之接受『改良法案』(Reform Bill)和一八六三年俄國貴族之解放農奴，是最明顯的例子，即如我們美國，在傑克遜總統以前的時代，一切制憲權和參政權是為居住沿海岸的特權階級所包辦的；及至內地的農民起而爭取政權，並要求取消憲法上所規定的享受公民權和服官資格中關於教會和財產的兩項資格，他們也並不會藉助於武力而達到成功。這樣的例子是舉不勝舉的。

從歷史上觀察，我們可以知道無論那一種階級，絕沒有單靠自己一階級的努力，而能由流血的鬥爭取得政權的。一個統治階級之被推倒，總是由幾種由逐漸的發展而養成勢力的團體連合起來的結果。例

如法國，是先由十七世紀黎塞留（Richelieu）柯爾伯（Colbert）一流人，藉尊重皇權，稱奪封建侯爵的食邑，然後中產階級的勢力才能崛起。即使如此，一七八九年的法國革命，如果沒有農民的合作，也是不能成功的。而農民所以能够反抗地主，也是因為地主們先已失掉了統治權的緣故。即號稱純粹共產革命的俄國也是這樣。俄國的農民對於革命所參加的成分，比普通人所想像的要多。俄國的皇族和教會所享有的土地，被農民據為已有的，其數量遠過於共產政府所沒收的私有財產。俄國革命的成功，大部分是因為地主們的爪牙爲了恢復其主人的權力，才逼着農民們加入布爾什維克的暴動。直至今日，共產政府當局還不敢公然宣稱一切土地歸於國有。現在他們所提倡的合作制度，無非想避免農民們被迫而反對共產主義的一種嘗試。總之，嚴格的馬克思的經濟學說（就是認剩餘價值爲生產工具私有的產物）對於自耕其田的農民，是絕對的不適合。

就美國而論，說美國爲資本階級所統治，資本家對於一切可以唯所欲爲也是不對的。固然，資本家在政治方面的勢力之大，過於他們所應得的部分，而且他們用其勢力也是很不適當，以致產生種種不良的結果。這些都是不能否認的。但是他們若沒有農民和中等階級的擁護，也就不能有統治的權力。美國憲法上所修改的，如關於所得稅的規定，參議員的普選，女子投票權，禁酒和解禁，以及其他種重要的立法，都不是爲資本階級的利益而成立的。農民們雖然把田地抵押給資本家了，但他們仍然要求土地私有。他們實在政治上最有力的集團即在工業最盛之區，如紐約，本薛凡尼亞，意大利諸諸州，也是如此。

共產主義者將人類分爲勞資兩大階級，是其最粗疏之處。現代的社會組織實在非常繁複，在機器生產日益發達之時，同時產生了大批的中等階級。因此，以純粹無產階級的利益爲立場的革命運動，沒有多大成功的希望，真正的武力革命起來時，祇能加強反革命的勢力。這些反革命者的智力，並不弱於共產主義者。他們知道怎樣取得民衆的同情，而他們的組織能力也是很大，在現在的局面之下，美國一般工人尙且不知道什麼是他們真正的利益，和怎樣控制他們所選舉的議會代表和工會代表；那末在革命時期內和革命後的獨裁政制下，他們更將無所適從了。

假如過去的歷史可以做我們指導的話，那末將來社會的進步一定是和過去一樣，由各個不同的階級互相合作，每一階級都知道對於與他們共同生活的，而爲他們所不能消滅的其他階級，有互相妥協的必要。我知道這種妥協的主張，必致被斥爲不合適的，布爾喬亞的；但我覺得共產主義者認勞動階級獨能澈底改造現在的社會制度，更是不切實際的。共產主義者和其他勞工運動的領袖——如恩格斯，馬克思，拉薩爾，盧森堡，來布尼志，列寧，托洛斯基等——並不因着經濟上共同利益的觀念而傾向這個主義的。他們既不是工人，也不是出於工人的家庭。他們不過本於人類的同情心。對於貧苦的同胞表示同情心，原是人類共有的動機。沒有這種同情心即不能解釋十九世紀工廠法的成立，農奴和奴隸的解放，和比較現在更大的剝削制度的破除。有些自命爲馬克思的信徒，指斥改良派的主張，而希望社會情形日趨惡劣，俾能驅迫工人起而革命，實與馬克思的態度不相合。馬克思對於英國工廠法裏面減少工人工作時間的規定，

非常重視。他知道勞工階級的地位增進一分，對於剝削階級的反抗能力也能增加一分。社會上受壓迫最深的人，其反抗能力也最少，他們甚且想不到反抗。所以一般批評社會黨的人，說他們取得政權時仍不能把社會弄好，對於這種批評，我却並不附和。英國的社會黨或工黨，也與共產黨同樣不能免於錯誤。人力的安排不能造成完美的世界，這句話雖似陳腐，却是確實的。人類之間雖有矛盾的存在，但彼此間的利益，根本上並無絕對的衝突，我們對於這一點應當加以更大的注意。

如果自由主義已經死了，我仍覺得它是值得復活的。自由主義並不會爲人類理性所定罪，不過被不妥協的戰鬥精神加以私刑罷了。但是我不信自由主義是死了的，雖然它暫時受了掩蔽。人類從自由研究和自由探討的精神所獲得的利益，祇有瘋狂者才加以否認。沒有一個人或團體敢說自己是無所不知的。所以當一個團體箝制別個團體的意見或批評時，社會總是要受到損失的。關於一般抽象的問題，妥協常是含糊的標記。但是關於人類的關係和人類將來的問題，在沒有完全的知識以前，我們祇能採取一種實驗的態度，對於任何種的原則，不能把它當作不易的教條，而祇能把它當作一種假定，用以試驗解決各種特殊的問題。科學家對於自己所發見的一個假定，如遇見別人所發見的與他相異而值得參考的假定，他就不惜修正自己的假定。在關於人事的實際問題上，我們更當不拘成見，博採衆論，而承認各種不同的主張，理論上雖然衝突，但在實際的應用上也許沒有差別。例如共產主義與個人主義本是處於對立地位的，但當共產主義者取得政權時，他們與別人並不兩樣。沒有一個人甘願把自己的一切歸爲公有，但也沒有

一個人相信可以把自己的財產作反社會的使用。胡佛總統對於個人主義的放任，固然使數百萬人受到痛苦，但我們應當知道，在共產主義的政治底下，由少數人操無上的威權，比較現在實業界和金融界的領袖之操縱一切，也未見得彼善於此。

共產主義者對於自由主義所下的批評，實在是沒有根據的。他們以為自由主義是資本主義的贅疣，也並不確實。自由主義是產生希臘文明和近代科學之母；沒有它，我們今日的工業制度和勞工運動就無從產生。認暫時否認自由為必需，是武力主義者常用的口頭禪。壓迫一經成為習慣，就很難放棄。當基督教與羅馬帝國結合而採用『強迫進教』的政策後，它就保持着逼害異己的態度到數世紀之久。凡認識中世紀的基督教阻礙文明的事實者，就當防止不容忍精神的發展。

如有人要我在共產主義獨裁政治和法西斯主義二者之中選擇一種，我就會覺得這無異於選擇槍斃和絞刑。我深願目下非理性主義（Irrationalism）和不容忍精神的潮流能漸歸平息，並希望人類自由思想所表現的偉大能力，不至於從此滅絕。這種能力，以前也曾被狂妄的迷信加以阻遏，而仍能逐漸恢復。以今例言，我們能說它此後不能恢復嗎？

東萊按：以上幾篇是載在潘光旦先生主辦的華年週刊上。現在轉載于此，當向潘先生及譯者表示感謝之意。我們所以取此諸篇作附錄的原因，乃是因為其中有許多話，正是言所欲言。羅素所說的第一點與第三點完全和我們相同。第二點關於經濟學，似可暫不論。至于第四點第五點第六點第七點第

八點第九點恐怕都是反對共產主義者所共同感着的了。杜威所論第一點關於美國，與我們無干。第二點第三點所言亦極有力。第四點第五點和羅素亦相同。柯亨從歷史的實例立論，更爲踏實。他證明各階級合作在革命上爲必要。最後得到自由主義。友人朱亦松先生說：『近代民主主義在政治方面的發展，確實於十七世紀。它確實是中等階級從君王和貴族手中奪得國家政權的一段故事。然而此政治的民主主義，決非擁護階級利益的學說，而是以全民爲其對象的，不過它爲中等階級所率先倡導罷了。』美國著名學者孫末楠 W. Y. Sumner 先生在他的不朽著作民風論 (Holkways) 一百六十九頁一百六十九節裏面說道：『現代社會乃是爲中等階級所統治的。他們不但創造了公民自由的制度，並且爲大眾爭得了身體安全和財產安全。此等事必得歸功於他們。因爲他們沒有專門的或主要的爲自己階級締造了一個國家。他們的國家乃是一個這樣的唯一國家；在它裏面，沒有一個階級對於政權的強暴行使感覺恐怖的』……』可見自由主義民主主義非一階級的專有品。柯亨說：在過去這種逼害異己的潮流亦曾大盛一時，但終久歸于平息。又安知現在這個「非理性主義」狂流不會漸漸消滅麼？著者亦甚願我們大家都抱此信念。此外有一個聲明：即華年週刊上仍譯登了一篇霍凱 (Sidney Hook) 所作的答辯。不過此人並非真正共產主義者。只可謂一個同情者而已。其所說大抵是從他個人所了解的地方來說，不是以代表共產主義。所以不把他選入本集。

答張東蓀哲學批判著者之公開信

張東蓀哲學批判著者足下：得讀大著，煌煌數十萬言，其數量之偉，令人失驚。文中所引拙著雖短篇小品亦無遺漏，其搜求之勤，尤使我感激。尊著雖陸續發表，不佞皆未見。今裒然成兩厚冊，承盛意見賜，始得拜讀。未附公開信，要求答復。不佞何人，安敢以有名學者自居？惟通讀大作後，覺有不必答復者；有不能答復者；亦有可答復而近于無聊者。足下之主張爲新物質論，實即唯物辯證法耳。初無個人獨創之見解。不佞已另有文批評唯物辯證法。凡對彼所言大概皆可移用于所謂新物質論。此言不必答復者也。至于不能答復，則以足下評僕各端未能自一觀點而出，有時訴諸常識；有時根據舊日科學；有時則宗奉馬氏。若篤守科學，則須知科學與常識不同處不知凡幾。若專從馬氏，亦應知不惟有與常識殊塗者，且亦與科學復不相侔。評者論點時有遊移，答辯即感困難。即使著述倍于大作，恐不能盡也。此外，則近于瑣屑。如英文 *entity* 之譯「本質」，實則此字止可譯口語之「東西」，又如 *Convention* 本無 *contract* 意，而在 *Poincaré* 則有 *con-*
dition 意，以無條件不能成約束故。雖然，居今日中國，泰西文化已輸入數十年，我輩不能有所增益，乃仍盤

桓于啓蒙時代，斤斤于普通文字之爭，不佞實恥之。故曰雖可答復，然亦近于無聊也。總之，足下若以答復與否，定真理之勝負，不佞尙復何言！歌白尼之地動說，出當時無人承認。孟台爾之遺傳律，亦歷五十年而始見信于世。達爾文之進化論，迄今猶有痛罵之者。真理之取決，又豈在區區一答辯哉？即使答辯而勝，真理未必即屬于我。以此之故，足下倘以不辯即爲戰敗，不佞固亦甚願足下之有以自慰也。大作序中謂不佞勉就創造之途，厚獎至爲慚忤。以言創造，諱何容易。不佞雖所學無似，未嘗不心嚮往之。亦願足下勿以破爲立，謀百尺竿頭更進一步。他日若有葉青哲學出現，而非僅爲代聖立言之作，則不佞雖破數月或數年之工夫爲之批判，亦覺萬分值得也。特此布臆，即請

奢安

此函因無法投寄，故止得附于書末，幸有以諒之，又及。

張東蓀頓首 六月二十八日

附啓者：近見大公報廣告，知足下有哲學叢書與科學叢之組織。遂譯外籍，自較率意批評爲佳。其意甚盛甚盛。且於科學叢書中，列有 Haddington's *The Nature of Physical World* 與 Jeans' *The New Background of Science* 二書。此二人爲當代著名之唯心論的科學家。此二書尤爲以科學與唯心論相溝通之代表作品。執事譯此以餉國人，豈亦以爲唯心論與唯物論當同呈於國人之前，以供選擇乎？果爾則執事殆亦默認道並行而不相害，此乃思想自由之原則，不佞等二十年來誓死力爭以求之者也。執事今既認此原則，雖所見與僕不同，而僕仍願以同情之態度臨之。前此猶以打倒一切異己，包辦思想統一之尋常馬派目足下，是淺視足下也，僕知罪矣。

中華民國十四年十二月廿貳日收到
呈
繳



戰論法證辯物唯
CRITICAL ESSAYS ON
RED PHILOSOPHY

中華民國二十三年十月初版

定價 壹圓肆角

編著者 張東蓀

發行者 民友書局
北平和外

南新華街

印刷者 民友書局

代售處 各省市書局

#10

112354