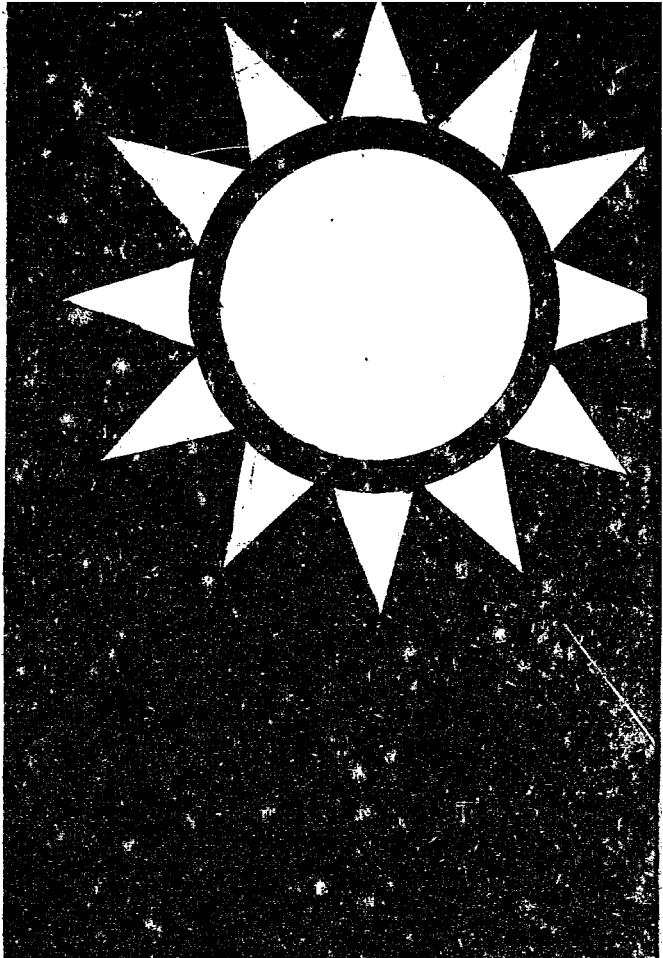


哲学的辩证 (二) 物产证券  
按劳分配学会对艾思奇先生  
关于中的哲学的评述之辩证

哲學的辨正

(一)



會學配分勞按券證產物  
生先奇思艾對  
正辨之述評學哲的中

輯編院究研施實及論理命革  
版出社版出興復戰抗

128  
318  
况



劉艾思奇先生關於

中的哲學的傳述

物產證券按券分配學會

A176456

之辨正



目

錄

- 一 中的哲學是怎樣產生的
- 二 意志與環境的關係究竟是怎樣
- 三 辨正法唯物論解答不了的一個問題
- 四 這才是一個打破階級性與黨派性的正確的認識法則
- 五 人事物事是一樣的嗎
- 六 怎樣去理解動與靜的問題

# 哲學的辨正

物產證券按勞分配學會對

艾思奇先生關於

「中的哲學評述」之辨正

物產證券按勞分配學會編印

中華民國三十二年五月一日

# 哲學的辨正目錄

## 編者的話

- 一、中的哲學是怎樣產生的
- 二、意志與環境的關係究竟是怎樣
- 三、辨證法唯物論解答不了的一個問題
- 四、這才是一個打破階級性與黨派性的正確的認識法則
- 五、人事物事是一樣的嗎
- 六、怎樣去理解動與靜的問題



## 編者的話

事物生成發展之演變的道理，與人對事只有正效用而無反效用的處理，乃儒家學問的精髓所在。其發生，遠在上古，其發展，則在秦以前。及後，為政者不事學問，讀書者離事太遠，遂致這一理事的學問，與虛玄的性命之學混為一談。閻先生乃學本儒術，躬身從政者。由實際理事的當中，體驗「中」的道理，本此理事，以此教人，希使政事的處理得到俱利無損的地步。因而提出「中」的哲學，期示人以理事之道。無奈一般人的思想，不泥於古，便迷於外；泥古者以為「中」即不應離開性命而就理事之方法上去研究。迷外者，根本不了解「中」的學問。說到理事的方法上，以為中國就不會有這樣的學問，而兢兢焉以西人之說法自持，認此都是模擬西人的說法。實則宇宙間的道理是一個，認對了誰也不會有兩個說法，中學為體西學為用的說法，已太膚淺，若認學問之道還有個誰模擬誰，更未免淺薄。在學問上說，只有對錯之別。對了人人都是這樣認識，這樣說，錯了那就各執一端不能盡同了。至於對錯之別，當由事實作證驗，也非強辭所能掩飾的。這本對子是由新社會月刊上輯物勞學會對艾思奇先生所著之中的哲學的批評的辯正一文而成。文中不只辨正了艾先生對中的哲學的誤解，並且指出了唯物辯證法上講「演變」的過程



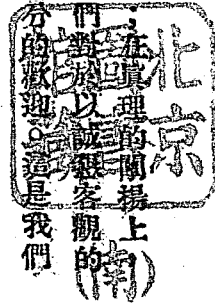
，不講「演變」的結果，混「成」「毀」爲一談的錯誤，同時更說明事物演變由「成」「毀」兩個不同的結局，及其在演變過程中所以成毀之道，進一步的闡揚了中的道理。故特輯成這本小冊子，名爲哲學之辨正，用供研究這一問題者之參考。並希望讀者有再進一步的闡發，明確的認識事物的演變，吾人處理事的途徑。關係社會人生實不在少。

——編者誌——

## 一、中的哲學是怎樣產生的

闡揚真理的學說是歡迎人批評的，並且是不怕與人論辨的。在真理的闡揚上，批評與論辨實有助於其真實性的揭露。基於這種道理，所以我們對於以誠懇客觀的態度，忠實於真理的探求來做學術上批評與論辨的人，是十二分的歡迎。這是我們在寫這篇文章之前，願意使讀者先有的一個了解。

中的哲學思想是根源於對萬有萬象生成發展傷害毀滅演變之辨認，指出人處事「上仁」的「積成功」的途徑及人類社會「適生」「發展」的規律。這個道理實是人人所遵循而不能須臾或離的，在他的本身自有其博大精深的體系。中的哲學者爲了真理的發揚，在說明這個道理上，不僅把中的哲學理論體系建立起來，並且指出了「中」哲學上的錯誤，揭穿了他們的虛偽；正因為如此，自然也會引起一般哲學者的評議。艾思奇先生是一個研究信仰辯證法唯物論的人，他在中國文化第三卷第二三期合刊抗戰四週年紀念專號上以「抗戰以來幾種重要哲學思想的評述」這樣一個標題來評述現今中國哲學界的幾種主要哲學思想。「中」的哲學亦是艾先生評述的一個對象。我們到今天才能看到艾先生的大作。在艾先生這篇評述裏邊，我們覺得艾先生對於中的道理的瞭解較前確有相當的進步；但不客氣的說，要是離够的程度，



相遠相差很遠。尤其是艾先生關於辯證法唯物論的成見，以辯證法唯物論的觀點作中的哲學的評述，其歪曲失真的地方，當然是很多的；甚而至於涉及學術以外的問題，不免使人發生意料。這與創倒是非誠實真理，有失學理上批評論辨的光明態度的缺憾。所以我們看了艾先生的文章之後，除惋惜之餘，願與艾先生作如下之探討，並希艾先生以客觀態度對中的哲學作個再進一步的研究。

對一種學說的批評，應該從他探究的對象的真實性上去着眼，由學說認識的正確與不正確上去立論，這是客觀的哲學的探究真理批評學術者起碼所應有的條件。要不是這樣的話，那就是別有用意，對人一定是捏造謾罵，對真理一定是歪曲武斷。這是為學術界所鄙棄而不屑取的。艾先生對中的哲學的評述，未能就中的哲學先加以客觀的深刻的探究，更未能就學術本身上去找論證，於是乎就離開本題節外生枝七拉八扯的亂抓，硬要把中的哲學的潔白性，有意的加以捏造塗抹，意圖淆亂人的視聽。我們看艾先生怎樣捏造塗抹呢？他在開首便說：

「在中國，與辯證法唯物論有力的對抗着，並且和唯生論同樣地與一定政權力量相結合的另外一個哲學思想，是閻錫山先生的一中的哲學。閻錫山先生是民國以來山西的地方政權的領袖，在民國以來連年的戰亂中，全國各省的軍閥統治者差不多都是此來彼倒，走馬燈似的更換了多次，而只有閻錫山先生却在複雜交錯的環境中一直維持着他的統治地位。所以，中的哲學之不同於唯

生論，在社會基礎上說，就是後者只是代表大革命以來才獲得的國民黨當權者的世界觀，而中的哲學却是民國以來就始終自成一箇局面的地方政權當局者的哲學。

艾先生本是個跳不出辯證法唯物論階級性和黨派性之窠臼的人，所以他也就用階級性和黨派性的眼光來看中的哲學：自己既在黨派性和階級性的圍牆以內打圈子，以爲人也都是和自己一樣跳不出這個圈子外面，自己的言論都是代表着一黨一派的偏狹利益，以爲別人亦都是如此，這完全是以己衡人的一種主觀的論斷。

本來哲學是探究客觀真理的。哲學的評價，要以能不能揭發真理來決定，而與對一定政權力量之相結合與否是風馬牛不相及的。真理乃是客觀的存在，決不是政權力量的產物；能否認識真理與有無政權毫無關係的。艾先生所謂「……與一定政權相結合的另「一個哲學思想」的話，不是有意的捏造誹謗，便是出於認真認只有靠政權才能發揚的偏見的說法，實非探究學術者所應有的態度。至於所說「中的哲學之不同於唯生論」在社會基礎上說，就是後者只是代表大革命以來才當權的國民黨當局者的世界觀，而中的哲學却是民國以來就始終自成一箇局面的地方政權當局者的哲學」的一段譏言，這完全是一套別具心腸挑撥離間的離合與哲學本身問題是毫不相干的。我們在研究學術的立場上對這種節外生枝有意帶傷的話，本不願有所論列；且凡是稍微坦白的人，在批評學術的文章裏，看見這一類話，也只有「

笑置之。說到中的道理的發揚，乃遠在數千年之前，閻先生乃中的道理的實踐者，中的哲學體系的建樹者，而艾先生則謂「……中的哲學却是民國以來就始終自成爲一個局面的地方政權當局者的哲學」，那真是以管窺天根本不瞭解中國文化的人的一種膚淺的見解。

閻先生對中的哲學做了體系的闡揚，同時並提出了按勞分配物產證券土地村公有等主張，誠如艾先生所說：「……與物產證券按勞分配土地村公有等等獨立的政治經濟的理想相聯系」。然而艾先生說到這部偉大的學說的建立，却又離開學說本身且自相矛盾的這樣說：

「中的哲學的系統的成立，是在抗戰以前幾年的事，它顯然是從兩種基礎上建立起來的。第一，它是閻先生幾十年來統治經驗的總結。在征戰頻繁的時代環境中能長久維持着治權的穩定，這一方面固然要歸功於山西的客觀條件，而主政者的權變機巧，善於應付，善於利用內外各種勢力衝突的均勢而使自己處於穩的支點，這也是相當重要的。閻先生的統治的立場和經驗，顯然就是「中」的哲學的基礎，儒家的「中庸之道」，「不偏不倚」，「執兩用中」的「權」術，顯然早就是閻先生治事成功的秘訣，他承認中的哲學與儒學的中庸之道「根本相同」，而中的哲學本身，不外是根據山西統治者的利益立場和經驗，在新的形式上來把中庸思想系統化了的結果。第二、對馬克新主義思想的

產黨以及馬克思主義思想在中國民族民主革命中的積極作用，引起了大地主本資產階級約仇視和進攻。然而十年「剿共」既不能看見很大的成果，馬克思主義思想在青年以及進步人士中間的影響又只見日愈擴大，顯然凌駕在三民主義思想體系之上。在這樣的情形下，一部份統治者想探求一種更好的能與馬克思主義對抗的思想體系，是必然的。中的哲學的建立，就是以這為重要的任務之一，它不在大革命以前建立，而在大革命以後，在十年「剿共」的中間，也正是為此。這就是閻先生自己所謂的「思想防共」，在「思想防共」的任務上，閻先生應該會是相當有自信的，因為「中」的哲學不是單純宣傳儒家的中庸之道，而且很苦心地板取了極其時髦的形式，創造了一套近似於馬克思主義而又不同的新的術語，新的論點。比之粗糙笨拙的唯生論，它的立論的巧妙，是高出許多，就是在中國各派哲學中，它也是很深刻地運用思索力的一種思想產物。在理論戰線上，它確是有着相當精緻的偽裝的一支思想隊伍。」

我們看這一段話，就其所謂中的哲學建立的第一個基礎上說，這完全是離開學說的一堆廢話，殊不值有識者之一笑。退一步就艾先生的話的本身說，也是根本講不通的。按艾先生的意思，認在征戰頻繁的局面中，就一切都不應該存在，如果存在的話，那艾先生就要以權變機巧等等一套的罪名加在他的頭上。也就是說

存在就是憑持了權變機巧，這便是艾先生最得意的邏輯。如果這個邏輯沒有錯誤的話，那麼艾先生也不是生長在征戰的頻繁時代環境裏嗎？是不是憑着權變機巧而存在？要不是憑了權變機巧，那別人的存在就為甚麼是憑了權變機巧呢？如果是這樣的話，這也只能是艾先生的自供；以自供而臆測人，完全是種武斷的論調，是毫無一點辯駁價值的。至於艾先生認儒家的「中庸之道」，「不偏不倚」，「執兩用中」為權術，十足的表現了艾先生對中國文化瞭解的浮淺與可憐。居然以此而攔在哲學文章裏，真是令人噴飯。自然，這並不是說，中的哲學的建立是沒有它的依據，因為任何一種學說，是必有其理論根據的，中的哲學，當然也有它的依據，只是這種依據為艾先生所不識。中的哲學的依據是什麼呢？就是客觀演變生成發展的真實規律和大事上「對中的把握。中的道理是宇宙間生成發展的法，凡自然，人類社會生成發展的演變，都是遵着這個法則，它便是客觀存在着的不變性，中的哲學者只不過加以理性的歸納和辨認，但他却不敢憑空捏造，這便是中的哲學的唯一客觀的真實依據。光美說到大事上，中的哲學便是處理事得到對處的一個指針，閻先生常說：「在理謂之中，在事謂之對，閻先生的處事處處在求對，而求對的依據，就是得中。事的對處是大公無私的，中，當然也是大公無私的，誰能把握住中，誰就能做到事的對，能得到中的人，是無事不成無往不利的。」艾先生所說「六經之中，中的哲學本身，不外是根據山西統制晉的利益立場和經驗，在新的形式上來把中庸

思想系統化了的結果」。顯然又是一種無理的攻擊。閻先生眼中的哲學，曠注指示人做事走到對處，難道說這對處就是統治者的利益嗎？我們看歷史上的暴君污吏，都是爲了自己的利益而打算的，他們所表現出來的行爲，沒有一個是對的。凡是勤勞奉公潔已愛民，爲國家效勞爲社會服務的，都是拋棄了自己的利益，犧牲了個人的享受，爲國家爲社會努力的，他們所表現出來的行爲都是對的；而艾先生的認識却與此相反，故認中的哲學是根據統治者的利益的。豈論這還是艾先生根本不瞭解中的哲學呢？還是有意的血口噴人？我們實在不解。

閻先生常說：「雖對誰成功，雖錯誰失敗。」閻先生處處能求理之中，得事之對，所以能存正，可見中的道理確實是宇宙自然的真理，把握事之對與成功的不立法門。誰能把握到中，誰就能做到對，誰就能成功，反之，誰把握不到中，誰就是錯，誰就要失敗。統治者如此，非統治者也如此，萬事萬物莫不如此。中的道理是十分正確的。

再就艾先生對中的哲學建立的第二个基礎上說，又是一種自相矛盾的說法。艾先生認中的哲學是大地主大資產階級爲了對抗馬克斯主義才建立的，這和前述艾先生所說「……而與物產證券按勞分配土地村公有等等獨立的政治經濟理論相聯系，而一真是一個絕大的矛盾。按勞分配是取銷私資剝削的，土地村公有是取消土地私有權的。艾先生既謂按勞分配物產證券土地村公有是與中的哲學相聯系着的，艾先生



自然得承認中的哲學者是反對私資剝削的哲學思想，固可萌發積極性與革命性。這裏艾先生却又說中的哲學是大地主大資產階級爲了反對馬克斯主義才建立起來的，難道說，主張資公有取消土地私有權是代表大地主大資產階級的思想嗎？果如此而言，共產主意又何常不可謂爲大地主大資產階級的思想呢？這真是顛倒是非，欲加之罪何患無辭的信口雌黃。若謂中的哲學是專爲反對馬克斯主義這區區小事才建立的，那真是沒有認識了中的哲學的偉大性，正如同說天上下雨，就爲了濕艾先生的衣服是一樣的，真是可笑之極了。

閻先生之所以發揚中的哲學，端在對真理的探究，爲人類開闢一條光明的道路出來，並不是專爲了反對馬克斯主義。他之所以要批評馬克斯主義，乃是因爲馬克斯主義是一種陷人類社會於絕滅悲慘境地的錯誤思想，是不得不思而批評的。閻先生嘗說：「我向來在職務之外，不願批評人。……」說到防共的話乃是一個共產主義本身究竟對不對的問題，而不是一個誰該防誰不該防的問題。共產主義既是錯誤的，任何人都應該反對它，批評它。閻先生既然要對人類社會負責，當然要對這危害人類社會的危險思想的共產主義，加以批評和反對的。至於說到「……中的哲學」，那畢竟是宣傳儒家的中庸之道，而且很苦心的採取了極其時髦的形式，創造了一套近似於馬克斯主義而又不同的新的術語……「這簡直一種疾忌之言。任何一種學說，只要成爲一個獨立的體系的話，一定要有它所用的術語，決不是一般名詞所能說

明的。爲了真理的說明，當然需要創造能說明的術語。在術語的創造上，各家用語，都出於人的創造，自然不免要有近似之點，而艾先生所謂中的哲學者創造了一套近似於馬克斯主義而又不同的新的術語，這話也就未免太自私了罷。說這話，正如同看見人家的小孩生的也是耳目口鼻圓頂方趾。便說人家的小孩是近似於你的不接，那不是太笑話了嗎？艾先生又說：

「抗戰後不久，晉山西的抗戰高潮達到高漲的期間，當全國許多的青年人集中到了山西民夫去的期間，閻先生用了加倍的力量來宣傳他的學說，大量編印了各種解釋他的學說的書籍，親自與青年學生們進行了各種問答討論，他努力要使自己的學說「爲知識份子所承認」，總之想在各派思想中間爭取主導的地位，特別對於馬克斯主義的思想，是針鋒相對的進行了鬥爭。」

意思說：閻先生的學說，只是爲了爲知識份子所承認，這未免所見太狹小罷！中的哲學是客觀存在着的真理，按勞分配是適生的公道的社會經濟制度，它是無階級性和黨派性的，所以他的學說，不僅能得到知識份子的信仰；抑且爲廣大羣衆所樂從。閻先生常說：「如果共產黨允許以按勞分配的做法，在共產黨領導下的羣衆裡徵求意見，那一定都要捨按勞分配而趨向按勞分配了。」不知共產黨意者就不敢允許這樣做。中的哲學按勞分配實在是具有真實性與大同性的革命的哲學。

總之，艾先生是千方百計的要隱蔽中的哲學真實性與偉大性，然而事實是毫不

可能。艾先生縱然會運用「狡狴的詞藻」，自鳴得意的損害中的哲學，然而終是無損於中的哲學的毫分的！正如同瞎住了自己的眼睛，就說是遮住了全部太陽的光明；結果，只是自己陷於黑暗，絲毫無礙於太陽的光明。以錯誤偏狹的見解，批評偉大的真實的道理，只不過相對的顯現了自己的錯誤與對真理的不認識，而絕無傷於真實的道理。

閻先生在答復民大及隨營總校的問答裏曾有這樣一段話：「馬克思是五十年前德國的一個學者。他是敘述的一種學術，也就是唯物論派的集大成者。他認為社會的構造與變遷，都是受着物的作用所決定。他分社會構造爲三：下層是經濟基礎，以上第一層建築，是社會制度（爲政治、法律、倫理等）；第二層建築，是意識形態（爲哲學、宗教、藝術等），他認爲下層的經濟基礎，決定上層的社會制度，社會制度又決定更上層的意識形態。他完全認爲環境決定意志。可以說唯物論的學術是拋棄了人的支配環境的意志作用，他認人的意志反被環境決定……」而艾先生意謂：

「這是中的哲學者對馬克思主義哲學的總的了解，只要是對於辯證法唯物論少有所知的人，就可以看出這兒所指的其實並不是真正馬克思主義的唯物論，而至多也只是舊的形而上學的唯物論。」

請問艾先生真正馬克思主意唯物論究竟是甚麼？在閻先生的問答裏說：「馬克

思主義唯物論認社會的變遷都是受着物的作用所決定」，而艾先生說：「這不是真正馬克斯主義唯物論」。難道說，真正馬克斯主義唯物論認社會的變遷不是受着物的作用所決定的嗎？果爾，是受甚麼決定的呢？不受物的決定，那還有甚麼唯物論之可言呢？這是要請艾先生答覆的第一點。

閻先生說：「馬克斯主義唯物論分社會構造爲三層：下層是經濟基礎，以上第一層建築是社會制度，（政治、法律、倫理）；第二層建築是意識形態，（哲學、宗教、藝術等）。他認定：下層的經濟基礎，決定上層的社會制度，社會制度又決定更上層的意識形態。」請問艾先生：如果這不是真正的馬克斯主義唯物論，至多也只是舊的形而上學的唯物論的話，難道真正馬克斯主義的唯物論認社會下層基礎不是經濟嗎？難道說新的非形而上學的真正的馬克斯主義唯物論，認生產關係不是隨生產力的發展而變遷嗎？難道唯物論者，從今又要主張社會制度不受經濟基礎決定了嗎？是受甚麼決定呢？這是要請艾先生答覆的第二點。

閻先生說：「馬克斯主義的唯物論，完全認定環境決定意志，可以說唯物論的學說拋棄了人的支配環境的意志作用，認人的意志反被環境決定。」而艾先生說：「這只有消極的觀照的客觀主義才會如此主張」，如果是這種客觀主義，那自然它的任務只在於說明世界，只在於教我們這樣去解釋和順應這世界，也就是閻先生所說的，這是一成了敘述的學術，由敘述而推斷。他推斷的原則，也是根據要不要不

講該不該。』然而這一切，和馬克斯主義的哲學是毫不相干的……」。這樣說來，馬克思主義不只是消極的觀照的客觀主義，意志不受環境決定，難道說會變成積極的決對的主觀主義觀念決定存在嗎？縱然不是絕對的觀念主義，至少也是：觀念與實在並存的「觀念的實在論」，或「實在的觀念論」了。再退一步說，按艾先生的語意，意志是不受環境的決定，在改變世界的當中，人的意志也要決定環境，試問這還成個辯正法唯物論嗎？這是要請艾先生答覆的第三點。

艾先生又說：「因為誰都知道，馬克斯自己就會批評過這種舊的形而上學的唯物論，說他們只知道說明世界，然實際上更重要的問題却是在於改變世界。」（費爾巴哈論綱）。這裏我們要請問艾先生，馬克思所說的改變世界，究竟是怎樣的改變法？是人的意志反映着客觀物質環境發展的需要改變世界呢？還是人的意志不以客觀物質環境發展的需要為基礎而改變世界呢？如謂意志總是反映着客觀物質環境發展的需要而改變世界，反過來說：客觀物質環境的發展不需要時，就不能有改變世界的意志的話，勿論馬克思如何的說：「最重的問題却是在於改變世界啊」，終久也還是拋棄了人的支配環境的意志作用，而是環境決定了意志，不然，便是意志脫離了物質環境發展的基礎，去改變世界，果然如此，那就得撤消了唯物論的招牌。何去何從？這是要請艾先生答覆的第四點。

本來馬克思的治學方法，是用的由歸納到演繹，就「不是」說「若下」

不要「而不講」該不該」。因為自然界的演變，根本就無所謂「該不該」。近世的物質文明都是這個科學方法之所賜。馬克斯引用這個方法，尋求人類社會演變的因果關係，結果把人類社會的事，和自然物質的演變一樣的看法，只講「是」，「要不要」而不講「該不該」，才得出了生產力決定生產關係的唯物史觀。所謂科學的社會主義在此。但人事究竟不同於物事，物事是受着因果關係而演變，人事要受人的意志作用的支配。在人對事的處理上說，當然不能超脫物的因果必至關係，但在「爲與不爲」這因滅因的作用上說，完全是人的意志決定的。馬克思既以論物事的方法而論人事，於是就把人的意志取消了。但人究竟是有意志的，這一事實，就馬克思也無法全然抹殺，因此，他只好說意志要受物質環境的支配。果如所言，把人的意志作用，絕對的作爲環境的產物，那又將如何改變世界推進社會呢？於是又不得不來說意志影響環境。這一公案，不要說旁人不能替他判清，就連馬克思自己，也只能說一句「問題是在改變世界啊！」究竟怎樣改變呢？到這裏也只好擲筆而嘆。

人本來是不同於物的，物事只講「能不能」的必然性，人事則須講「該不該」的當然性。辯證法唯物論者之最大之錯誤，即在無人與物之別，把人事物事等量齊觀，不敢承認有人的自由意志作用，於是就陷入迷離恍惚顛倒是非混淆無目的詭辯。

學派中。它的錯誤，不在乎甚什麼關照的客觀主義呀，舊的形而上的唯物論呀，等等一類的名辭，端在其抹殺了「人」的作用。艾先生如果有勇氣的話，只好承認了人的作用，把人事物事分開來看，那麼辯證法唯物論自身不可解的墮迷和糾纏不清的糊塗處，使都可快刀斬亂麻似地迎刃而解了。

## 二、意志與環境的關係究竟是怎樣？

辯證法唯物論，不能解釋的一個問題，也是它陷於詭辯論證的一大套神秘把戲，就是關於「意志與環境」的問題。辯證唯物論的世界觀既是唯物的，那麼它認意志與環境的關係，是「環境決定意志」。然而在客觀事實的表現上，却是人的意志，並不是為環境所決定，相反的，人的意志作用的表現，並不是受環境的支配，而是在改變環境的。雖辯證法唯物論者也不能抹煞了這鐵一般的事實。然而它却總不承認「意志自由」的話，因為這樣便會根本動搖了唯物的世界觀。於是就只好說人前意志由物質環境規定，但物質環境亦受意志的反作用，即是艾先生所謂：「環境規定意志，意志改造環境」。意志既為環境所規定，那麼在什麼樣的環境之下，就要規定出一種什麼樣的意志，這樣的意志還能對物質環境起反作用嗎？如果說：規

過是諱避意志自由的一種詭辯說法罷了。本來同一的環境之下，意志未必盡同；反過來說，不同的環境裏，也會有相同的意志，所以環境只能產生各種不同的意志，並不能規定意志。為環境所規定的意志，就只能順應環境，屈服於環境之下，根本不配談改造環境。因為「規定」與「改造」是兩件不相融合的事情。意志改造環境，是意志自由的表现；環境規定意志，是以意志不自由為前提。意志既被環境所規定，當然不是自由的；而意志改造環境，意志就必須是自由的。辨證法唯物論者既說環境規定意志，同時又說意志改變環境，正如同說，意志是不自由的，同時又說是自由的。這不是十足的詭辯論證是什麼？於此，也正表現了辨證法唯物論者實在是徘徊於此兩條道路之間，一條是抱住唯物論的大腿不肯放鬆，一條是對客觀存在的事實不能昧心的視而不見，結果才創造出這樣「環境規定意志，意志改變環境」，自相矛盾的命題。由的哲學却很爽利的與正確的解決了這一問題。它以客觀存在的事實做根據，對於環境與意志的關係的正確認識是：「環境產生意志，意志改造環境」。它認為人受外在環境的刺激，引起了種種應付環境的不同意志，經過理智的判斷與選擇，定出應付環境的意志，發而為順環境或逆環境的行動。因為沒有環境的刺激，當然不會產生出如何應付環境的意志，但在同一環境之下又會有許多不同應付環境的意志。這很確實的證明了意志是由環境產生的，同時也是自由決定



的。所以中的哲學者謂「環境產生意志，意志改造環境」是最正確的。可惜這種正確的認識，竟然爲艾先生所不懂，而把中的哲學誤解爲以唯心論爲主導傾向的三元論。艾先生怎樣誤解呢？他說：「中的哲學在理論上是二元論的。而這種二元論，是以唯心論爲主的導傾向。關於意志和環境的關係，他的問題是環境產生意志，意志改造環境。中的哲學反對環境決定意志的主張，認爲環境決定是錯誤，環境決定意志是常人，意志改造環境是豪傑。就是承認意志由環境產生，並且承認實際上有被環境所定的「常人」這一點來說，是有些唯物論的因素。就其主張任何條件之下意志「管不著」是否違背歷史規律都可以造環境這一點來說，是唯心論的。」

「唯物論和唯心論這種結合，正是中的哲學的二元論。這和辯證唯物論有什麼不同呢？辯證法唯物論也承認環境規定意志，意志又改造環境。辯證法唯物論並不簡單片面地只認爲意志由環境決定，但它不認爲意志在任何條件之下都能改造環境，而認爲必須反映客觀物質環境發展的需要時，才有真正改變環境的力量，否則不但不能改變環境，相反的甚至於會有阻礙環境發展的半利。法而斯蒂的意志，把社會推回中世紀的黑暗時代就是一個例證。這就是辯證法唯物論改造環境，同時指出最後的基礎仍是客觀物質的發展的需要。這就是辯證法唯物論之爲徹底的唯物論的特徵。而中的哲學，手開客觀物質發展需要的基礎，着重意志

「中的哲學是『物一元』的哲學」——就本體說，是心與物的統一體規定一切，這是二元論的表白。『物一元』的哲學，物以表心，心不是物的反映，而是格物的主動能力。物是格物的對象——這是唯心論的表白。這兩種表白合起來，就是所謂『二元論』。中的哲學是以唯心論為主導傾向的『二元論』。以上是艾先生對中的哲學的總理論評判，他的中的哲學曾主張『環境產生意志，意志改造環境，心能格物，物以表心』。於是就說它是一元論，同時他以爲中的哲學是『丟開物質發展客觀的基礎，着重意志在任何條件下改變環境的命題，把主觀的推動性絕對化了。這樣來看豪傑的事業，來看英雄創造歷史的事業，更進而認定中的哲學是以唯心論爲主導的』，這樣中的哲學就在艾先生的筆下變成以唯心爲主導的『二元論』。這當然是要不得的，有麼是正確的哲學思想呢？在艾先生看來，那便是辯證法唯物論了。所以艾先生說：『辯證法唯物論承認環境規定意志，意志又反過來改變環境。辯證法唯物論並不簡單地片面地承認意志由環境決定，但它也不認爲意志在任何條件之下都能改造環境。而認爲意志必須反映客觀物質環境發展的需要時，才能有真正改變環境的力量，否則不但不能改變環境，相反的甚至於會有阻礙環境發展的作用。』法西斯黨的意志，把社會推回中世紀的黑暗時代，就是一個明證。這就是『一方面承認意志能改變環境，同時指示最後的基礎，仍是客觀物質發展的要求。這就是辯

「證法唯物論之爲徹底的唯物論的特徵」。

這裏我們要請讀者注意的是：就艾先生所學的以中的哲學的環境產生意志，意志改造環境就認爲是二元論。那麼作爲徹底的辯證法唯物論之特徵的「環境規定意志，意志又反過來改變環境」的說法，是幾元論呢？實際上中的哲學並沒有絲毫二元論的色彩，犯二元論毛病的正是辯證法唯物論。因爲中的哲學承認意志與環境的關係是可以順環境而改造，也可以逆環境而改造。順與逆雖有別，而其對於環境的改造則爲一。所以意志對於改造環境的作用是個絕對的一。並且在意志改造環境上說，並不能將意志與環境機械的劃分爲主動與被動，誰爲第一，誰爲第二。（這是辯證法唯物論所持以認中的哲學爲以唯心論爲主導傾向的唯一理由），當然沒有外在的環境，根本就不會引起人的意志，然而這種意志却並不是專爲順應環境，其至大作用，還在改造環境。這種只顯示了意志與環境有同等作用，却並沒有證明了尚有主被動之分別，所以中的哲學認意志對環境之作用是個絕對的一。祇有辯證法唯物論者認意志祇能順環境而改造，却不能逆環境而改造。順應環境的意志才能改造，才是改造，逆環境的意志，就不算改造。而把它叫成另一個東西。並且在意志的作用上，認環境是主動，意志是被動，環境第一，意志第二，這才是十足的二元論呢。如果艾先生一定要玩弄這一套無聊的哲學術語的話，那還是用二元論證法的

就是帶有危言聳聽的捏造。至於所謂「環境決定意志是常人，意志改造環境是英雄」的話，是不是客觀存在着這樣的環境呢？個人向光明處推進社會，是不是應該呢？「心能格物，物以表心」的話，是說由知而行，由行以表現知的意思，這和環境產生意志，意志改造環境是相同的。我們了前者之非二元論，那麼後者就不需要多費話了。艾先生不必採煞「客觀環境之所以引起格物致知，故意以心爲出發點來曲解中的哲學。於此我們可以知道中的哲學是根據客觀事實說話，以及勉勵人們革命，推進社會進化的，這能說是唯心空想的嗎？唯物論者睜一隻眼閉一隻眼，祇看見艱難環境，忽落了改變環境的事實，反說中的哲學是以唯心爲主導，真是盲人喻日的一派揣摸之辭。這裏艾先生一定會說「中的哲學是丟開物質發展的客觀基礎，着重在意志在任何條件下，都能改變環境的命題」。不錯，在任何條件之下，意志均有自由；但卻沒有丟開客觀物質發展的基礎。祇不過把這作爲技術上的問題罷了。這一點艾先生是不了解的，也就是他認爲中的哲學是唯心論的主要錯誤。其實中的哲學並不是如此。再次我們試就艾先生對於徹底的辯證法唯物論的特徵的說法來看它的錯誤。艾先生雖然很苦心的對中的哲學進行了幾次的攻擊，但却很笨拙的地爲辯證法唯物論留下了一個不了解的漏洞。那就是他說的「環境規定意志」，「意志改造環境」。艾先生雖然承認意志也能改造環境；但他隨着就以「意志改造環境是必須依附着一種條件」的說法，否定了自己的話。艾先生說：「但它不認爲意志在任何條

件之下都能改造環境。而認為意志必須反映客觀物質環境發展的需要時，才可能真正有所改變。意志的力量。是能夠反映客觀環境的，莫過於順應環境。依艾先生的意思，意志是順應環境的意志才能改造環境，這便是艾先生的一套神秘戲法。因為意志是順應環境，那就是緊跟着環境走。試問這樣的意志還敢改造環境嗎？還能改造環境嗎？如果容讓一點的話，可以知道事實上，人的意志並不盡是聽物之命的隨環境而推移的，羅艾先生也不能不承認：「法西斯蒂的意志，把社會推回中世紀的黑暗時代」。這就推回黑暗附抑或推向光明，這是另一個問題。而在事實上，却證明了意志並不完全是聽物之命隨環境，也還有逆環境的作用，這却是千萬萬確任何人不能否認的。意志不消說對環境起着「貫的錯誤，乃在認順從環境的意志作用，才算改造；環境的作用，便不是改造。如果改造的意義是這樣的狹隘，那麼辯證法唯物論者之所說改造，也只是順應的一個別名而已。如此一來，「環境規定意志，意志改造環境」，歸根究底，便歸於「一套毫無意義與內容的空泛的浮詞。那應辯證法唯物論之被批評為「環境決定意志」，「意志絕對受環境的支配」，不是最適當的話嗎？中的哲學者却並不如此。中的哲學對環境與意志的關係的正確理解是，環境是「作用」，只在引起人主動上，意志如何應付環境的意念，由此意念經過人的理性而為行動，意志而為指引人行動的「個意志，這個意志可以是順環境的，也可以是逆環境的，意志善者而順應之，意志不善者逆之。中的哲學之所謂在任何條件之下意志都



論之爲徹底的唯物論的特徵」。然猶欲蓋彌彰，這正好給辯證法唯物論之爲唯物宿命論作了一個徹底的說明。總之，客觀存在是真理的試金石，一切巧辯與論飾是逃不過事實的鐵證的。事實可以碾碎一切妄論；同樣事實也可以給正確理論作證明。擺在吾人面前的正是：中的哲學理論之爲真理被證明了。而辯證法唯物論的理論却被擊碎了！

### 三、辯證法唯物論解答不了的一個問題

最能幫助瞭解「中」的意義的當然是「矛盾的矛盾」，這是字面演義生成發展的法則，不瞭解「矛盾的矛盾」，就不能瞭解了「中」之艾先生不明白它的意思，所以便把「中」曲解成神秘主義。他怎樣的把它曲解了呢？艾先生說：「中的哲學的主要特徵，是在於它的「求中」的方法論。關先生對於它的哲學，也是着重地把它當做一種認識事物與解決問題的方法來看待的。他認爲正確的認識事物解決問題方法就是在於「求中」。中的學說，是在於求得評判一切「事理」的最高標準。」「我是主張中說的……求中是爲定取捨，得中則取，不中則捨，取是存在，捨是拋棄。我以爲一個人做事，應該認爲不中則不存在，唯中始是存在，意在勉人

上中下中，中就是中國歷史所開中道之「中」，它與辯證法，乃是打對號。

「規律性」的把握有同樣的意義的範疇。然而却是把後者誇大了的，多少神秘化了  
的範疇。事物在一定條件下，必然表現為一定的運動關係；在不同的條件下，必然  
表現為不同的運動關係，這就是事物的規律。揭去了神秘誇大的外衣，單就它的合  
理的內容來說，那麼「中」的真實意義，也不外就是事物在一定的條件下的規律的  
適當的表現，所謂求「中」，也不外是要求能夠依據不同的條件，能夠用不同的  
種適當的方法對付事物處理問題。「中」是理的適當處——事之宜於高者，最高處  
即是「中」；宜於低者最低處即是「中」；宜於中者，正中間即為「中」，「中」  
既然是不外「理之恰當處」既然不外是「事之宜」——是適當的意思」，那麼辯證法  
所主張的一切事物都在聯系中存在，一切決定於條件地點時間」的思想，在實際  
上已完全把握了所謂中的合理的核心了。這就是說，能夠具體認識事物的存在條件  
，真確把握該事物的運動規律，就可以達到「理之恰當處」和「事之宜」，在事實  
上這樣的認識是無所謂中不中。因為在這裏並沒有一個絕對的中心點（它也可以是  
「高」，也可以是「低」）；不中者，只是對於「恰當處」的「過」或「不及」而  
言，在一定條件下的適當，對於適當或不當，我們可以稱之為「中」，稱之為「正  
確」而後兩者都叫做偏，叫做不正確。然而這裏的「中」和偏。正確與不正確，都  
是相對的，有條件的；同一「事理」在一定條件下是中的，在另一條件下可以是偏  
。中的範疇，不能看做事物存在和人類認識的絕對本質，而只是它們在一定條件下



的表現形態上把這一切定為絕對變化，把它看做一切事物存在和人類認識的絕對本質，這便是所謂「中」，正是中國思想的秘密，正是中的哲學的認識論上的根源。

「中」這樣一個個的現象，自然就產生了唯心論和神祕主義；「中」的觀念絕時，就被看做世界本質的發現，就成了萬物萬事的根源。世界不是客觀物質的自然的自己運動的世界，而是為中的理念所支配的世界，而是這理念的表現，我們只要看這一再非神祕的現象，「中」是宇宙的絕對之「一」，宇宙本體是中的法則之最高表現。

「宇宙萬有的真實存在，都是中的正當表現；也都是受着「中」的法則之支配而存在。」「中」是世界一切的根源，萬事萬物的存在發展與變化，都受着「中」的支配與表現。」——這些話完全足以證明中的哲學的唯心論的傾向了。

「中」的哲學是派來宇宙演變生成發展的哲學思想，是處理事物之對的指針。所以閻先生說：「在理謂之「中」，在事謂之「對」。理就是客觀事物存在發展着的道理。把握這道理，就能使事物生成發展，否則，便真傷害毀滅。」「中」既是宇宙萬有存在發展生成發展的指針，那末吾人處理事物，欲求其生成發展，就必須要合乎「中」。所謂「得中則存在，不中則不存在」的意思。又文先生所謂「中」是「中」？「中」就是中國歷史的所謂中庸之「中」，它在本質上，乃是為事物「成德性」的把握有同樣的意義的範疇，然而却是把後者誇大了的，多少神祕化了的範疇。這豈不是「中」的淺理本身存在着神祕，實在由於人本



然生成麥苗，麥苗却没有長出麥穗，是不是否定之否定呢？這顯然又是一個結果，如果這兩種演變的結果都是肯定，否定，否定之否定，那麼為什麼一個是麥籽而麥苗，麥苗而麥穗，一個便是麥籽而無麥苗，或麥苗而無麥穗呢？都是矛盾鬥爭的演變，那個是生成發展，那個是傷害毀滅，這兩個現象還有沒有分別，如有分別的話，這所謂否定之否定的法則，是指那一個現象說的？其他一個現象又作如何解釋？這是要請辯證法唯物論者答覆的一個問題，自然也是要請艾先生答覆的一個問題。老實說：這個問題是辯證法唯物論到底也解決不了的。因為辯證法唯物論只解釋了事物演變的表象，而未能理解了事物演變的真象。雖然辯證法也說事物都在聯繫存在，一切決定於條件地點時間，但因其沒有分清成與毀，混發展與毀滅為一談，竟不知事物存在演變為什麼因條件時間地點不同而有所不同？更不知所謂決定於條件時間與地點究竟決定的是什麼？這樣當然不會瞭解了「中」，更進而會犯了認「中」就是「折中」與「執中」的毛病，「折中」與「執中」是中的哲學所唾棄的，因為中本是在事物存在演變生成發展的過程上，隨時間地點的種種條件的不同而有所不同的，而艾先生未能理解到這一點，反而拿上「折中」與「執中」的觀點來批評「中」，艾先生說：「能够具體認識事物的存在條件，正確把握該事物的運動規律，就可以達到「理之恰當處」和「事之宜」，在事實上這樣的認識，是無所謂中不中，因為在這裏並沒有一個絕對的中心點（它也可以是「高」，也可以是「低」）

，不中著，只是對於「恰當處」的「過」或「不及」而言，在「是條件」下的適當，對於過當或不當，我們可以稱之為「中」，稱之為正確，而後兩者都叫做偏，都是相對的，有條件的；同一事理在一定條件下是「中」的，在另一條件下可以是偏。

艾先生竟把「中」認識一個絕對的中心點，這是犯了「拆中」的絕大錯誤。硬要在事物中找尋個絕對的中心點，這又犯了「折中」的錯誤！自然啦，不獨艾先生找不見個絕對的中心點，任何人都不會找見個絕對的中心點，因為「中」就絕不是個形式上的中心點，更不是個絕對的。中不中是依據條件而言的，在甲條件之下是「中」的，在條件改變之下便是不中。中的哲學者反對「拆中」，唯棄「執中」，而是主張「中」的。就是說：「中」是隨條件而變易的，但不論在任何條件之下，或條件如何改變，要想向着生成發展的道路上進展，就必須要適「中」。條件是變的，適「中」的恰當處是變的，而生成發展必須要合乎「中」的道理，則是不變的。正所謂萬變之中有個不變者在。至於艾先生說：「中的範疇，不能看做事物存在和人類認識的絕對本質，而只是它們在一定條件下的表現形態，把這一個表現形態絕對化，把它看做一切事物存在和人類認識的絕對本質，這樣的顛倒，正是中庸思想的秘密，正是中的哲學的認識論上的根源」。這是艾先生對中的認識形式化了，絕對化了，不是中的哲學思想上的秘密，乃是艾先生認識上的錯誤。中的哲學者從來沒有把「中」認識成一切事物存在和人類認識的絕對本質，也並沒有且永不會把它絕對



「矛盾對消律」，是和「辯證法的「對立統一律」的形式上近似，本質上却完全不同。近似的地方，就在於把「中」作為「對立統一」的意義來了解，而不同的中心關鍵就在於此。「矛盾對消律」裏，「中」的哲學忽視了，或者有意隱蔽了客觀事物的對立因素之間的鬥爭性。鬥爭的字眼，在閻先生的哲學詞典裏，可以說是完全找不出來的。中的哲學和辯證法唯物論，在理論上以及階級本質上的差別，其核心就在這裏。辯證法唯物論告訴我們：在事物的對立方面之間，鬥爭是絕對的。既然鬥爭是絕對的，因此統一就不是「相背兩因素」的靜態的和平「相稱」，而是鬥爭的結果，是在鬥爭中對立的一方面克服另一方面的結果，統一不是「矛盾的矛盾」，而是矛盾的「解決」，就是依靠鬥爭的，不經過鬥爭，不由一方面克服另一方面，要解決矛盾，要在互相排斥的對立方面得到統一，明明是不可能的！這就是唯物辯證法的正確看法。而在「矛盾對消律」裏。撇開了對立之間的鬥爭，因此作為「矛盾的矛盾」的「中」，乃是相背兩因素間的調和式的「相稱」，乃是對立勢力的機械式的「對消」，不是革命式的，而是改良式，不是鬥爭的，而是妥協的，這就是所謂「求中」的態度，這就是中的哲學的形而上學和折衷主義。

事物的對立鬥爭，既是絕對的，因此統一只是一定的鬥爭條件之下的表現形式。或者說，因鬥爭而產生的一定的運動形式，就是「統一」，就是矛盾的解決，同樣的兩種對立勢力，在不同的鬥爭力量對比之下，就有不同的統一形式。同是資本

主義的內部矛盾，由於發展的條件不同，維持資本主義的政治統一的形式，就有民主主義（雖然始終是不徹底的），和法西斯蒂的不同。同是抗日民族統一戰線，因外部和內部的鬥爭不同，大後方，淪陷區，以及敵後根據地也表現為不同的形態，這就是說：鬥爭是絕對的，而統一相對的，有條件的，可變的。這是唯物辯證法的正確了解。而在中的哲學裏，矛盾的對消，矛盾的不矛盾，既不是鬥爭一定的結果，而是靜態的，和「的」相稱，因此就不是有條件的，相對的，可變的，各種對立和各個事物都至它們自己絕對的中，不同的對立，不同的事物，雖各有不同「中」，而同一事物的「中」，就不會因條件變化而有所不同，（如後面說的把「母理」看做一定範圍的絕對真理）因此，依據「矛盾對消律」的「求中」的方法，就不是在對立的鬥爭中求一定的運動形態，而是形式的「二」的分析法，——這就是中的哲學的抽象論和形而上學。

從這一段話裏，艾先生提出的第一個問題是矛盾之間的鬥爭性是絕對的，所謂統一是一方面克服另一方面而的結果，而且很費詞的解釋「矛盾的不矛盾」不同於「統一」。第二個問題是說矛盾對消律——按即指「矛盾的不矛盾」，「撇開了對立之間的鬥爭」，或者「有意隱蔽了客觀事物的對立因素之間的鬥爭性」，因此，「中」就成了相背兩因素間調和式的「相稱」，是對立勢力的機械式的對消，不是革命式的「是改變式的，不是鬥爭的」而是妥協的，於是中的哲學就變成「形而上學」。

也和「矛盾的矛盾」拉在一齊了。這裏祇好說明「矛盾的矛盾」的意義，順便再對艾先生的不瞭解處，以及對於客觀事物演變的真實存在，作一個探究式的辯證。

中的哲學的「矛盾的矛盾」的正確理解是：構成事物的各種因素之間的矛盾性是常存的，就矛盾性能上說，是可能起相剋鬥爭的作用，也可能相因相成，是相對的，不是絕對的，但就其各個作用的結果上說，是絕對的。因此，由其相對性依存在需要而表現出來的效用，是有正反之別的。「矛盾的矛盾」，即在使事物的矛盾性，在演變的過程中，依據整體生成發展的需要表現出來的，只有正效用而無反效用的作用，他並不是事物矛盾性的對消。「矛盾對消」一語，乃是研究中的哲學者的演詞，閻先生曾說過：「矛盾對消，就其舍處說，是對的，就其取處說，是不對的」。閻先生已經指出了這話的錯誤。（見民族革命出版社出版物證券按券分配一八九頁三六四問）艾先生既研究閻先生的學說，而對他的重要著作，竟不涉目，其瞭解的程度是可想而知了，從而更可知艾先生並不是沉下去以治學的態度研究學術，而是受別種作用的支配，意圖攻擊異己學說的。這種探討與批評，一定會產生出許多錯誤的認識。

「矛盾的矛盾」既事物生成發展的，只有正效用而無反效用的漸變道理



，那麼它和辯證法唯物論的矛盾統一當然是不相同了，辯證法唯物論之所謂矛盾統一，乃是一面克服一面的矛盾的解決，這一個境地，正是事物在演變過程中矛盾性能起了互剋作用，也就是欲益反損的作用之表現，這種作用，完全是違背需要的反作用，亦即所謂矛盾鬥爭的法則的必然結果。反作用是促成傷害毀滅的，是反乎需要的，在這裏我們又需要把正作用與反作用解釋一下：

宇宙萬有的演變，都可能有兩個結局，一個是生成發展，一個是傷害毀滅，這是很明顯的。相因相成，使矛盾兩因素，只表現正效用而無反效用的「矛盾的矛盾」是生成發展的道路，互相排拒，克服，使矛盾性能起互剋作用的矛盾鬥爭，是傷害毀滅的道路。中的哲學對於前者，稱之謂正效用的法則，對於後者稱之謂反效用的法則，這是他對於事物演變的進一步的認識。任何人處理事物，都願意生成發展，而不願意傷害毀滅，但是欲得到生成發展的結局，必須遵循「矛盾的矛盾」的法則。所以中的哲學主張「矛盾的矛盾」，也就是極力反對破壞整體需要的「矛盾的矛盾」的原因，並非有意的隱蔽，這是粘着於辯證法唯物論的艾先生所不瞭解的，所以 he 會認為這是對立統一的「擬態」，實則是進步的「糾正」，而非效譽的「摹擬」，它不但在本質上和「矛盾統一」不同，在表面上也不相同，因為「矛盾統一」是正反作用的一個關鍵，唯物論辯證法者認「矛盾統一」是暫時性的，中的

哲學唯物論者認「矛盾的矛盾」是暫時性的，中的

路，因為一切事物的構成都含有矛盾因素，這種因素是常存的，不可消滅的。（這是辯證唯物論者所不認識的）它並不同於「矛盾統一」之所謂「統一」是暫時的，艾先生不要誤會了，而認為這是學步未成。更不必說「矛盾的矛盾」是靜態的和平的。因為相因相成是動的表現，並非靜的粘着。至於艾先生由靜態的和平的，一直把中的哲學引伸到改良、妥協、形而上學，折衷主義等等的毒語，那簡直是在罵大街了。祇要瞭解了相因相成的生成發展，是合乎需要的動的表現，就不會上了艾先生的當。

談到革命，是求人類社會生存與發展的，而非求傷害毀滅的，「矛盾鬥爭」是一面消滅一面傷害毀滅，所以「矛盾鬥爭」是危害人類社會的思想。唯有「矛盾的矛盾」，只有正效用而無反效用，才是促進人類社會進化的思想，這就是中的哲學為全人類謀幸福的革命性，絕不是殺盡某一階級，祇許某一階級生存的危害全人類的哲學。而且這種哲學思想永遠不會領導人類社會走向大同之途，因為他在基本上的認識，就是被壓下去以後，又起而以壓下去的手段，壓下原壓下去的報復思想，這種思想是領導人們求永遠互殺的思想，也就是艾先生所謂革命哲學了。這樣革命不惟中的哲學不取，恐怕也是全人類所不取的。

再次艾先生以為「中的哲學裏，「矛盾的矛盾」，不是有條件的相對的，可變的」。這是他把中認為是有定位的，執中的錯誤，中既是依據客觀整體需要，生

成發展的道路，客觀事物有時空條件上的不同，那裏依從這種不同而產生條件和條件的需要而表現出來的效用，當然也是相對的，這正是中的哲學所謂時中的意義，前已累言之。在一定條件之下，正效用的表現，是絕對的，這正是個變中的不變，至於艾先生根據了母理是一定範圍內的真理，便推斷同一事物的「中」，就不會因條件變化而有所不同。這是艾先生根本不懂什麼是「母理」更沒有瞭解了「母理」與「中」的關係的一個錯誤論斷，（這擱在後邊再作辨正）。二的分析法是分析事物認識事物的方法，艾先生竟又拉來一個形式的二的分析法，且謂此即爲中的哲學的抽象論和形而上學的根據，這乃是艾先生根本不瞭解二的分析法的結果。

這裏要注意的一個問題，就是艾先生以爲在閻先生的哲學詞典裏，找不出鬥爭二字，斷定中的哲學有意避免鬥爭，這是錯誤的。

「矛盾的矛盾」是中的意義的基本說明，它是宇宙萬物生成發展變化的法則，這是不容曲解的。矛盾的矛盾就是中，凡矛盾的兩個因素，在生成發展的演變上，是起生剋作用的。但其效用則在促成了事物的生成發展。所以它的作用並不是和平的，它更是離不開鬥爭的，但勿論和平也好，鬥爭也好，方式上雖有不同，而其作用則在找求矛盾中的不矛盾處的中，以達成事物的生成發展，而避免傷害毀滅，所以真正中的哲學的宇宙觀，並不是和平的妥協的，矛盾的矛盾並不是兩個對立因素的相稱，說「相稱」話的人，一定不知道中的生剋作用，而僅從形式

上去瞭解的結果，故所得到的也只是皮毛的見解與膚淺的看法。中的哲學絕不是和平的妥協式的，它是革命的，他不是專意尋求鬥爭，但也是不怕鬥爭的，若事物的演變，入了傷害的鬥爭狀態，它更是要用嚴厲的鬥爭手段，消除引起鬥爭的矛盾因素，以求事物的生成發展的。只不過中的哲學的鬥爭，和辯證法唯物論所說的鬥爭大有不同，辯證法唯物論的鬥爭是盲目的，是絕對的，是無條件的，結果會走以鬥相殘殺，自取滅亡之途；而中的哲學的鬥爭，則是以求生存爲目的的。後者是以鬥爭爲手段，最終是求矛盾之不矛盾的中，以促成事物的生成發展。故辯證法唯物論的矛盾鬥爭形成的社會觀是無目的地機械的暴動，而中的哲學的鬥爭乃是有目的的，適生的革命，兩個矛盾因素的相生或相剋是相對的，可變的，但得中才能生成發展，則是不變的，絕對的。說在生的作用上，乃是兩種矛盾因素適合整體需要，並不是一個矛盾因素對另一個矛盾的因素的整體合併，也並不是一個矛盾因素對另一個因素的整體投降。所以在事物的演變的過程中，矛盾性能適合整體的需要，就是矛盾的不矛盾。它並不是各取一半的折中主意，實在是事物客觀生成發展的法則就是如此，可見他並不是形而上學，是物質的與現實的。至謂近世資本主義以幾個不同的方式出現，正是各個國家，因爲條件的不同，在尋求生存發展之矛盾何不矛盾道路上形成了不同的形式。民族革命統一戰線也是因爲前後方，淪陷區情況之不同，才產生了不同的樣式。這很明白的，其樣式之所以不同，無非是爲走向矛盾的不一

矛盾，以達到他的生存，在條件上有所損益的結果。若盡以矛盾鬥爭說明這種現象，謂鬥爭是絕對的，而統一相對的，有條件的，可愛的……正如同說，不論是民主主義，法西斯蒂主意，也不論是後方，淪陷區，敵後根據地，其為進行對內對外的鬥爭，則是一樣的。這是倒因為果，不論目的，只說手段，為鬥爭而鬥爭的說法。離開國家民族的生存，一味的講鬥爭，真有陷國家民族於萬劫不復的境地啊！這是要求辯證法唯物論者注意的！

#### 四、這才是一個打破階級性與黨派性的正確認識法則

艾先生最大的誤解，還是在三一權衡律這個認識的法則。艾先生說：

「「中」的方法有兩個定律，除「矛盾對消律」之外，就是「三一權衡律」。

「三一權衡律」的意義，是說正確的認識，必須是主觀與客觀的一致：

甲、凡事物之成就，是主觀的判斷合乎客觀的實際，將主體與客體統一起來之謂。

- 一、主體是一，
  - 二、客觀是一，
  - 三、主客觀統一是一，
- 三一權衡律。

乙、亦即：

一、人心之所同然者唯  
二、物之則唯  
三、事之對唯

三一權衡律。  
(教材大綱二十九頁)

「三一權衡律」是對於「矛盾對消律」的補充，這就是說，正確的認識，不但  
是要依據後者求得「矛盾的矛盾」，而且同時要依據前者求得主客體的一致。這  
一個定律，是辯證法唯物論的摹擬，而實質上是與唯物論正相反對的。因為在這個  
定律裏雖然把主客的統一看做「真」，但他所依據以作出發點的，是主體，而不  
是客體，是要求客體適合於主體，而不是主體反映客體。下面一段關於「三一權衡  
律」的論調就是證明。

甲、三一根於二，一一不見，三不顯，故當先見人心之所同然也。

乙、以一一立三一，一一不得，三不立，故當先得自心之一。

丙、因爲一，果爲一，因果相合是真一；權爲一，物爲一，權物相符是真一；因爲

一，外爲一，內外符合是真一，三一可權衡萬事中。(二九—三〇)

把「人心之所同然之一」「自心之一」和「因」「權」「內」等當做同列的  
範疇，主體就等於「因」，這是主觀主義。十足的唯心論。不但着重主體的一，而  
且認爲主體的「一」即是人心之所同然的「一」，所謂人心同然，就是說人的意識  
不因階級社會的不同而有所差異，由這種抽象的「人心」出發點的方法，不是形

而社學是什嗎？

主觀主義——唯心論，加上折衷主義——形而上學，這就是「中」的哲學的旁法。關於這樣的方法，把它的理論上的二元論物心統一的本體論，都變成了「句空話」。

以上是艾先生對於三一權衡律的認識，而且認為它是辯證法唯物論的摹擬。實則三一權衡論是周先生找尋人類社會制度怎樣才能對，而在民國八年召開進山會議時就提出來的，他為求人對事的認識得到對處，於是就提出三一權衡論以為大會的守則，在當時辯證法唯物論在中國思想界裏，恐怕祇是萌芽時期，僅有很少數的人注意到，而艾先生竟然把這一個定律，看做是辯證法唯物論之摹擬。這種凡好事都是我出自心裁創造，別人所為即令好也是摹擬我而成的小家心理，其滑稽可笑，本不值得一談。

三一權衡的創出，既如上述，那麼它的真實意義是什麼呢？為說明這個真象，及使艾先生澈底的了解，不得不作如下的闡述：

按三一權衡的意義是認客觀的存在是真實的，是什麼就是什麼，是怎樣就是怎樣。在客觀存在上說，是不會因人不同而有所差異；但人對於客體的認識，則每有見仁見智的不同，這種不同，並不由於客體上的差異，而是由於主觀上受了某種成見矇蔽的原因。說到真實事物的認識上，如果是素白的不受矇蔽的話，就能完全上

障蔽，才能真正認識了客觀的真實。所謂主觀是一個，客觀是一個，主客相合是真一，正指此而言。這也如同用好幾個照像機給一個人照像，照下的像未必盡同；這很明白的，並不是人有差異，而是照像機以及其他條件有了差異，所以會產生出不同的結果來。三一權衡論的「三一根於一一，一一不見，三一不顯，故當先見人心所同然之一。以一一立三一，一一不得，三一不立，故當先得自心之一」。正是要取消主觀上的成見偏見私見而真實的認識事物之意義。因為艾先生對此瞭解的不夠，偏偏成了一反，竟謂：「……三一權衡論所依據以下作出發點的，是主體，而不是客體，是要求客體適合於主體，而不是主體反映客體，恰恰把真實的認識本質顛倒過來。至於「因為一，果為一，因果相合是真一」的話。乃是就事物因果關係上說的：「權為一，物為一，權物相符是真一」，是就人對事物的權衡上說的；「內為一，外為一，內外符合是真一」，是就人內在的理性對外在的事物的認識上說的，而艾先生竟誤把人心所同然之一，自心之一和因、權、內等當做同列範疇，並根據這種錯誤的見解往下推，於是就得出「主觀就等於因，這是主觀主義，十足的唯心論」這樣一個荒謬的論斷。果如所言，如去了主觀上的成見偏見私見，而認識客觀的真實存在是十足的唯心論，那麼以主觀上的成見偏見私見去認識客觀事物，才是十足的唯物論嗎？辯證法唯物論就是拿主觀上的成見偏見私見去認識事物嗎？



這裏是一種顛倒是非的謬論。這也就難怪辯證法唯物論之主張哲學有階級性與黨派性了。實則有階級性與黨派性的哲學才真是十足的主觀主義與十足的唯心論。艾先生不明乎此，更進而謂「不但着重主體的一，而且認為主體之一，即是人心之所同然之一，所謂人心同然，就是說人的意識不因社會階級的不同而有差異，由這種抽象的人心儼出發的方法，不是形而上學是什麼？」人的心，在其同處說，是不會因階級不同而有所差異的。就如饑思食，渴思飲，親人之父母不若親己之父母，是人人所同然的，是絕不因階級不同而有差異的。艾先生竟謂此乃抽象的人心；人心的表現，還有比這更具體的嗎？至於資本家意在加大剝削，勞動者意在增加工資，從表面上看，資本來與勞動者似因階級不同，因而人的心意上也發生差異，可是在本質上，都是想加大自己的享受，這一點却是盡人而同，不因階級不同而有所差異。如果渴思飲，饑思食，人人都有美滿的享受是抽象的形而上的，那幾具體的非形而上的的是什麼？難道饑不覺思食，渴不覺思飲，超乎物則的怪誕神化之談，才是具體的非形而上的嗎？無怪乎辯證法唯物論者主張人只勞動，而不計較享受的共產主義烏托邦的社會制度，那才是真正的抽象的形而上學呢？

艾先生誤解三一權衡的主要的地方，在他認三一權衡認識「事物的出發點是主體而不是客體，是要求客體適合於主體，而不是主體反映客體」，這是大錯特錯。三一權衡的認識事物，是主客觀並重的，因為主觀是認識者，客觀是認識的對象，

是被認識者。若沒有認識的對象，試問認識什麼東西？若無主觀的認識者，究竟是誰來認識？假一說認識，就必須包括這主客體兩個因素。且客體是赤裸裸的真實的存在，而主體上却常受私見成見偏見的矇蔽，以致人對同一事物的認識，常會發生差異與錯誤，很明白的這種差異及錯誤的發生，不在客體而却在主體上的矇蔽。心理學上之所謂錯覺，其錯不在客體而在主體，這個道理，凡是稍微研究過心理學的人，都會瞭解的。三權衡論所謂「以一立三，一一不得，三一不立」，故當先見自心之一的話，正是要掃除了主體上的成見偏見，真實的反映客體，而艾先生却把它認爲要求客體適應主體，更進而曲解它爲唯心論，這是由於艾先生對三權衡論瞭解的不够。吾人認識事物，必須得到主客的統一，才能得到對事物的一對一的認識。這話我們想艾先生也不能不承認吧。但艾先生是深受了客觀反映論的矇蔽，簡直不敢承認主觀的能知性，更不敢承認人對事物能得到一個統一的認識。所以艾先生反對排除成見偏見私見的認識客體，反對有所謂人心之所同然。自然，倘若不能去除了成見偏見私見，那真是要各人有各人的認識，不獨要發生黨派性階級性，恐怕還要成了個人性。所以說受了階級黨派成見障蔽的人是絕對找不見事物的真實性，發現不了絕對之一的真理的。在階級……的成見之下，真理常是掩蓋在階級的黨派之陰暗裏不敢抬頭，所以辯證法唯物論者便主張只有階級真理和黨派真理的見解，這是中的哲學者所反對的。三權衡的認識法則，是排除主觀上之矇蔽，以

素白的能知性認識事物的真實性，事物之真實性是絕對之一，只要不受隱蔽，誰的認識也是相同的，所以他主張真理的黨派性階級性，艾先生因為自己戴了有色眼鏡，遮蓋了事物的真實性，得不到對事物之同一認識，於是就認人心同然的話，是神秘主義，唯心論主義！還要重疊的加上折衷主義，形而上學。自己看不見客觀真理，以為別人也都看不見真理，這不是中的哲學犯了神秘主義的毛病，實在是辯證法唯物論者站在神秘的坑中，對中的哲學的錯誤認識。辯證法唯物論者對事物的認識持着黨派和階級的成見，在主觀上就塗上了一層階級和黨派的色彩，這樣自然主客觀就絕對不能統一，主客觀統一的前提是只有先把主觀上的成見偏見私見掃除淨盡，才能做到主客觀的統一。辯證法唯物論者雖也常說他的認識是主客觀的統一，但他之所謂統一，是舍了黨派階級成見的主觀所支配下的統一，完全是以主觀黨派性階級性的成見，決定客觀存在的統一，這才是真正的觀念論和唯心論呢。所以辯證法唯物論之所謂主客觀統一的話，是一個巧妙的撒謊。惟有中的哲學者，排除去主觀的隱蔽，認識客觀，得到主客觀之確實的本體，才是對的認識呢。（未完）

## 五、人事物事是一樣的嗎？

辯證法唯物論把人與物等量齊觀，認人事與物事在處理上是相同的，是一切順應自然，這是十足的唯物宿命論，所以對於處理人事的法則闕略不講。而中的哲學

則與此迥乎不同。它認識哲學的任務，就在改變世界，指導人生，發揮人的理性力量大作用。所以在人對客觀事物的處理上是有它健全的方法論。因為要想改變環境，就得先認識了環境，所謂環境也就是有關於所處理事物的現實。這些現實事物是每尺物之別的存在。有物則，把握到物則，才能處理物事。人有情理，合乎情理，方能處理人事，物事是機械的自然演變，人事則是人的意識的自由作為。故物事的演變是真實的存在，人事的作為，是重在求對的把握。要想事事做的對，自然就不能一味的順應自然的演變，必須要有一種規範的方法。所以中的哲學者，在研究物事上，純乎是找物則，用的是敘述的方法；在研究人事上，則是依據情理上的需要，選擇，運用物則，用的是規範的方法，這是它在處理人事與物事方法上的大區別。聞先生更把人學的道理分為母理與子理兩部份：母理是規範人的行為的當然準則，在衡量事的該否該；子理是客觀事物演變的必然法則，在定事之能不能。吾人處理事物，必須認識客觀存在的是不是，依據客觀整體需要的該不該，運用子理的能不能，然後才能得到「對」的結果。所以聞先生告訴我們：該是能的運用，是五軸一體，絕不容許分割，並且在創造事實與批評事上，該是能的運用，也是各不相間的，這其中的哲學的特色，也正是它處理事與認識裏做到「對」處的三軸一體的把握。艾先生亦明乎此，便這樣說：「什麼是依據作出發點的主體與人心所同然的東西呢？由中的哲學的全部體系看起來，那就是它所謂母理。」這是他把母理認為

是主觀上的東西，實則中的客觀所謂母理，是客觀存在的絕對之一，經主觀的認識把握，以作為衡斷事做到對的準則，并非主觀上的冥想，客觀存在是真實的不因人而異的，只要人把主觀上的成見偏見私見洗刷乾淨，便能認識到真實的客觀，人人都能認識了客觀真實存在，這便是人心之所同然。在艾先生的主觀上既已受了黨派性階級性的成見私見偏見的遮蔽，故不敢承認人心之所同然，自然也就本不敢承認有所謂絕對之真的母理，因此他會把母理很明白的客觀的真實存在，認為出發點的主體。至艾先生又說：「『中』為理的極則。所謂理，就是法則（包括物的必然法則和事的當然準則）。所謂求『中』，就是求掌握理的極則，就是求正確地認識法則」。是的，「中」是客觀事物的演變，隨條件而不同的生成發展的恰當的法則，前已一再言之，此處毋庸再述，至於說到事物的演變上有成的有蹶的，所謂「中」為理之極則，就是說能合乎這個道理才能百分之百的達到生成發展毫無傷害毀滅，求「中」也就是在要把握這百分之百地達到生成發展的法則，這是指人處理事說的。大事是由人與物的關係而成的，物有物的必然法則，而人的行為又有他應該依從的當然準則。所謂求「中」，正是要依從人生上的當然準則，運用物的必然法則，以達到百分之百的圓滿的成功，他是當然準則與必然法則的合一處，若不瞭解這個合一處，就不會瞭解了「中」，更不會瞭解了求中。

最末語句是艾先生說：「這也是正以客觀論而實際上不同，問題是在於中」

兩種，一種是物的必然法則，一種是事的當然準則。法則的兩種區分，又展開爲母理和子理的區分。所謂母理——是人事界及人事界內，各個範圍普遍的，適當的，抽象的，超時空的當然準則；換言之，即所謂評價根據。所謂子理——是人事界及人事界內各事之個別的，具體的，隨時空而變的必然法則；換言之，即現實規律。母理專對人事而言，子理則是含有物理在內的。

把專對人事的當然準則叫做母理，而把含有物理在內的必然法則、現實規律叫做子理，這是什麼意義呢？這就是說：一、世界上的理是兩重的：客觀物質的現實規律是隨時空變化的子理，而人類的主體，評價根據，却是超時空的永遠的絕對真理；母理是人事界內一定範圍的，絕對真理。二、主體的絕對真理是母理，客體的物質的現實規律是子理。這就是說，就人事來說，主體的思想在前，客觀的現實在後，是前者規定後者，而不是後者規定前者，這是在唯心論的立場上來解決主客體的關係的。萬事是根據不變而變的，子理是變的，母理是不變的，子理的變是根據不變的母理而變的，且是爲適應母理而變的，子理是合乎母理而變的。這便是艾先生對於母理與子理的認識，恰好又是艾先生對於母理以及母理與中的關係的誤解的供詞。中的哲學從來沒有敢把宇宙的事理認爲是二元的，宇宙萬物演變的理是個一，絕不是個二。中的哲學者之所以有母子理的分別的原因，乃是因爲人與物，在

演變是不相同的。初的演變是必然的，人的意志却不是必然的。物的演變是因果必致，人事的演變則不能以必然的法則去推斷，是必須以當然法則去規範的。其所謂規範的是更將人的自由意志而符合客觀物則以達到生成發展，這是客觀的事實。艾先生能不承認嗎？如果這是二元論，那麼離開實事的幻想，才算是二元論嗎？艾先生也未真愛玩弄這一套哲學的陳腐的名詞了。

我們實在不願再打這窮沙字，一味的爭論名詞上的異同，重要的問題還是在一種理論之正確與否，應以客觀的事實為衡斷，根據它研究的對象，作考評的標準，這是探討學理者起碼應有的態度。艾先生於宇宙事理的探討上，似乎就不願從宇宙萬有的真實存在上下一番審察鑽研的功夫，左一個一元論右一個二元論的來詛咒人，請問艾先生物事與人事是相同的嗎？狗見了食必爭，人則是蹴而爭之，乞犬不屑，難道說這是一樣嗎？艾先生擱過客觀的存在不理，只是說什麼一元論呀，二元論呀，如果不顧客觀的真實是個什麼，見偏未見全，知其一不知其二的自詡為一元論，以這樣的一元論又有甚麼用處，真是太不值一文錢了，老實說中的哲學，把握當然準則與必然法則的合一處，是真正的一元論，辯證法唯物論是摺了「一面說一面頂好說」是個片面論，那裏配稱一元論呢。辯證法唯物論者之最大缺陷，便是不敢承認「人」，說中的哲學為二元論者，實在是太主觀了！至於艾先生說：「世界上的現象有真的，客觀物質的現象規律，是隨時空變化的子理，而人類的主體評價根據

却是超時空的，永久的絕對真理。顯然是一個錯誤論斷。不是世界的理是兩重的，實際上是人事與物事是不應視作相同的，不是中的哲學把世界的事認為是兩重的，而是客觀存在的真實是兩重的，前者重在規範，後者乃是推述。所謂母理就正是一個規範人事的依據。也就是說，人的作為都應該依據母理，但它却不能規範物事的演變。物事的演變是順乎自然，遵守因果必然法則的，根本無所謂當然的母理。子理便是物的必然法則，在母理的規範下成全人事的。在母理的當然性與子理的必然性上說，是無所謂前後之分，也無所謂那一個規定那一個，或那一個受那一個的規定。說到人事上邊自然是主體的思想在前，客體的事物的行為在後，正如同艾先生寫這篇「抗戰以來幾種重要哲學思想的評述」的時候，一定是先有了這個思想，然後才用紙筆去寫，用機器去印？決不是先用了紙筆毫不加思考渾渾噩噩地寫成了文章之後，才產生了評述哲學思想的思想。凡是人事就必然地經過這樣一個過程。而艾先生反謂這是唯心論，難道說唯物論者是先有文章後有思想的嗎？至於說，為事是根據不變而變的，子理是變的，母理是不變的，子理的變，是根據不變的母理而變的，且是適應母理而變的，子理是合乎母理而變的，那是就人事「對」的處理上說的。人事一定是先定了母理，然後才找尋子理。什麼方法能達成這母理就用什麼方法，這是事實。而艾先生又謂：「三一權衡律之所以把主體作為出發點，其根據就是關於理的母子理關係的唯心論的理解。這怎能說得上唯心論呢？就如同：如果看



了，再開方是唯心論，那麼唯物論是先開藥方再害病嗎？至於艾先生說：「如果是辯證法唯物論，在解決該不該，是不是，能不能的問題時候，就應該以是不是爲出發點，爲基礎的，首先認識是怎樣，然後才能定該怎樣和能怎樣。當然原則必須依據必然法則。例如我們已認識了客觀的規律「是」：只有堅持抗戰才能勝利，妥協就是滅亡，因此我們就應該堅決抗戰到底，反對任何妥協投降的傾向，而這裏面也就自然包含着能勝利的可「能」條件。這就是一元的，唯物論的真理，是該能是分不開的三個因素，而同時統一於是的基礎上。這正好又是辯證法唯物論者錯誤認識的供詞，辯證法唯物論者處理人事，是就是不是而說該不該與能不能的。如果照這樣的說法，一個人病了，病是能使人死的，那麼就得以是不是得病爲出發點，以必然不能之死爲依據，最後就決定該教他死了的結論，那麼爲什麼人病了要請醫生治療呢？就艾先生說：病了是不是也請醫生診治呢？如果也請過醫生，那是根據「是」決定該呢？還是該而後說是能呢。再舉個例子來說：今天是資本主義的社會，資本主義在社會制度下，資本家必然要剝削勞動者，如果依照艾先生的三原則的運用法，那又必然是資本家就應該剝削勞動者，而勞動者也就應該受資本家的剝削。這樣說來，却爲什麼要倡導革命呢？就以艾先生舉的例子來說：堅持抗戰，才能勝利，是個事實，是個是，妥協就是滅亡，也是個事實，也是個是。爲什麼在這兩個是的前面，而要決定應該抗戰到底，反對妥協投降呢？同是個是，那爲什麼有取舍之異

「應見決定抗戰或妥協時乃是以國家的獨立生存的『該』為唯一依據的。要謀國家的獨立生存就該抗戰到底，因為堅持抗戰能使國家獨立生存，所以才決定了抗戰到底。顯而易見在人事上講，一定是先該而後是能，該決不受是能的決定！『是』是多樣性的，而決定何者為對，何者為不對，則以該為判斷的標準，這才是一元論。辯證法唯物論者所主張的該由是決定，中的哲學認此乃子理上的該，子理上的該是隨物則轉移的，物則是多樣性的，所以子理上的該也是多樣性，唯母理的該是單一的。『是』依循物則多樣性的該，而忽略了母理單一的該，結果便是十足的多元論者。文先生的例子就正好給多元論的辯證法唯物論哲學作了一個不打而招的自供。

人事界的事是具有目的的，不是盲目的，是有所為而為的，不是無所為而為的，但真具有目的而無達成這目的的方法，仍然不會成功。所以人事的特徵重目的也重方法，重理想也重實踐。然欲使理想不脫離實踐，實踐而達成目的，必然應遵循一定的法則，把這種大法叫做母理，而實踐這個母理的隨時空而變的叫做子理。母理是不變的超時空的，當然，這是在一定範圍之內說的，人事之所以應遵守着母理，乃是因人事物事根本上有所不同。因為人事是人之作為，當然是先規定了目的，然後再想出達成這個目的的方法。目的是個企圖，適合客觀需要的企圖就是目的。舉個例子來說：國家獨立生存是個需要，為着國家生存而努力就是目的，如何才能達成這個目的，那必須找尋方法。目的在先，方法在後，母理就是規範事的目的。

而子理乃是決定方法的，母子理的功用就在這裏。這是中的哲學分析最精微的點方，也是高出於其他哲學之上的地方。尤其是辯證法唯物論者所不能望其項背。所以母理是目的的決定的標準，子理是方法的實踐的依據，就事之成上說，必須是母子理的相合，母子理相合處，亦是事的對處。任何人要想對的處理事就不能超出這兩個原則之外，而談「成」與「對」。至於說到該是能乃是批判創造實踐事的認識上的三個基本原則。他的正確應用是這樣的：如是批判的事，是先說是，然後說該能；如是實踐的事，是先說能，然後說是該；如是創造的事，是先說該然後說是能。人對事的認識，就人事說，極端紛紜複雜，但都不出這三個範圍之外。要想做到人事上的對，就必須正確的運用這三個基本原則。他並不是機械的只以該為前提，而不講客觀的真實，但因不能離開了目的而論方法，故人事上的權衡，該是能是其有同等作用的。艾先生不瞭解這種道理竟謂：中的方法論給認識方法定了「三個原則」：即解決問題時要從三個方面着手：一、該不該，二、是不是，三、能不能。『凡事應先問「該不該」「是不是」「能不能」』，『該不該』是專對人裏的問題，是人在主體立場上對於事件如何給於評價的問題，是人事間各事之評價概念，『重求對』。『是不是』，是對客觀事物的如何認識問題，『是表示一切事物認識的判斷』，『重說明』。『能不能』是研究事件有無可能條件的問題，『表示一切人事能為不能為的判斷』，『重實踐』。（以上均自教材大綱三〇——三二頁）。這

三個原則之中，那一個是基礎，那一個是出發點？中的哲學答覆是「該不該」的原則。這就是說，不是以客觀事物的認識（即是不是）為解決問題的出發點，而是以主觀對於事件的評價作出發點，因為「該不該」的原則是根據「母理」來的。「人專第一要緊是「該不該」，母理是「該不該」的準則」（「問答類編」五五頁）。是決定事的根據」。（教材大綱八九頁）。這裏似乎祇限於「人事」來說，並且聲明：「物理第一要緊是「能不能」，子理是「能不能」的根據」。好象物理界不由「該不該」出發點的意思，然而能不能即是依據了「子理」，而子理又為適應「母理而變的」。那麼，「能不能」，始終只是為着適應「該不該」的條件問題而已。三、權衡律的唯心論的根源就在這裏。最後，艾先生的結論便認為這種是唯心論的根源，這是毫無根據的。只要是瞭解其中的哲學上所謂母理的該，也是從客觀事物中，經過分析而歸納出來的法則，並不是離開事實，隨心杜撰，自然就可明白了，該、是、能這三個基本認識辨權衡事的原則，是絲毫沒有唯心色彩的。他不獨沒有唯心色彩，他更是批評創造實踐事者所必遵守和運用的一個準則。艾先生不明白這一點，反而自做聰明的說出一「如果是辯證唯物論，在解決「該不該」，「是不是」，「能不能」的問題時候，就應該以是不是為出發點，為基礎的，首先要認識「是」怎樣，然後才能定「該」怎樣和「能」怎樣。當然準則必須依據了必然法則。例如我們已認識了客觀的規律「是」；只有堅持抗戰才能勝利，妥協就是滅亡，因

此我們就應「該」堅持抗戰到底。反對任何妥協投降的傾向，而這裏面也就自然包含着勝利的可「能」條件。這就是一元的，唯物論的真理「是」「該」「能」是分開的三因素，而是同時統一於「是」的基礎上。中的哲學却把三者形而上學地分開，「當然準則」「必然法則」和可能條件被看做絕不相同的三個東西。而又折衷的機械的把三者結合起來，並且想把必然法則的「子理」，適應於與它無關的「當然準則」的母理；想把變的客觀條件適應於絕對不變的主觀目的。這是不可能的，與客觀規律相違背的主觀的目的和主觀「準則」是不「該」也不「能」的。社會的規律是向前發展，保守階級的目的却要他不發展，這就是不「該」，也不「能」。想把任何客觀規律都適合於自己的主觀目的，是中的哲學自身的解不開的矛盾，同時也是反映他一定階級性的思想矛盾。辯證法唯物論者，對於該是能的運用，是先說「是」而後定該能，這和中的哲學該是能三原則運用相比較，那是多麼笨拙。在艾先生是認為是得意之作，實際上只是中的哲學上該是能部分的作用，艾先生竟然以此敢向中的哲學誇口，真不彀有江邊賣水，班門弄斧之譏了，不過艾先生說：「該」是由「是」規定的，那末便是一種以方法決定目的謬論。「是」固是實踐目的而產生方法的一個重要前提，而「該」却是絕不受他規定的，倘然「該」是受「是」的規定，那便是方法與目的的倒置，順從現實的機械唯物論者的論調，完全屈服於現狀之下，空盤的承認現狀，還敢說該不該嗎？中的哲學者所謂該也決不是脫離現實的

「是」，想做什麼就做什麼，因為「是」是決定方法的，儼然脫離現實的討論，那就有「產生不了能的方法，沒有方法就不能實踐，如果不能實踐，目的再好也是『種空想』，總也不會有個到達與成功的時候。中的哲學者，壓根兒就不這樣想，所以他主張目的與方法的統一，毋理與子理的相合。中的哲學者決不離開方法而談目的，但也不如辯證法唯物論那樣無目的而妄談方法，更不像辯證法唯物論那樣架拙，以方法決定目的。舉個例來說：關於「抗戰爭生存」的問題。中的哲學者的命題，是任何一個國家都該獨立生存。所以當外族侵略的時候，就該堅持抗戰，只有堅持抗戰反對侵略，才能求到獨立生存。所以堅持抗戰才是獨立生存的不二法門。國家獨立生存是目的，堅持抗戰是手段；獨立生存是個該，堅持抗戰是個能，依據現有的事實不是而求方法上的能不能，而這個能的產生，是根據現實客觀現狀的「是」。若以艾先生的說法，沒有日本帝國主義侵略中國的時候，就不敢說中國獨立生存，因為他是以「是」決定該的，只根據現實的是，而忽略了目的上的該。中的哲學者的這個在「何」一個國家都應爭取獨立生存的命題，也並不完全是脫離實際的是而構成的，相反「的」，她正是許多「是」的積累和歸納成的，實際上他是包含着「是」的，這是艾先生和一般辯證法唯物論者之所謂由現實「是」而決定該，老落在歷史現實之後，而不敢向前推進一步者之所不敢說的。這是中的哲學最進步，也是最革命的部分。中的哲學之至大作用，即在能有目的的推動歷史到光明的前程上。辯證法唯物論之作用，

充其量亦只能無目的地跟在歷史現實的背後，作歷史的伴娘。這原是可證明了，辯證法唯物論者哲學之消極性。這一點，中的哲學在人生意義上則是積極的堅強的，辯證法唯物論者哲學是順從歷史的，是受歷史規定的，不是些不取是規定歷史的。而中的哲學則是從歷史運動中發現其演變的規律，從人類的生存需要上，來決定規範行為的目的，運用歷史變遷的規則，負起改造歷史的責任，以達到人生需要的目的。辯證法唯物論是人擬物化的，完全抹殺了人的理性作用，虐害人類文明的進步，是退步哲學。中的哲學則是發揚人的理性作用，而使人類文明無限的增進，是進步的哲學思想。辯證法唯物論不教說人生哲學，只能說宇宙本體，說不到指導人生；中的哲學上最大任務，就在於真正指導人生。辯證法唯物論，是無人的意味，中的哲學則是以人為特徵的，正因為如此，艾先生又錯解了這一命題說：「並且」該不該「的」當然準則「」也不能真是絕對的不變的。「生為人事的最高母理」，這是中的哲學的得意命題，因為他判定人要求生，是絕對不變的。然而如果生是「人事」的最高母理，那末「人事」和一般動物植物的「事」，就沒有分別了。因為動物植物求生，也是不變的。所以這一個命題，其實是太抽象無內容的命題，無從成為真正評價「人事」的「當然準則」。本來「生為人事的最高母理」是客觀專的存在，由主觀認識而把握到的，是千萬萬確的。自然，動物植物亦是生存着的，可是母理乃是人事界的評價依據和對的權衡，並不像辯證法唯物論者之物事人事混為一

論。艾先生這一命題是統不包活人，而且動物植物亦生存着的，可是母理乃是人事界的評價依據和對的權衡，並不像辯證法唯物論者之物事人事混為一

生的本身體現出來，難道說艾先生不是以生爲最高母理嗎？難道艾先生的活是虛假的嗎？何所以就說這是一個的抽象無內容的命題？生爲人事之最高母理，但他並不妨害其他亦以生爲母理的事物，這是一個範圍問題。這個命題，就是以人類爲範圍的，與人以外其他的動物，並不在這個範圍內。艾先生似乎不明白這母理與子理，究竟是什麼，這還須要艾先生把母理的定義詳細研究。母理的定義是「所謂母理」是人事界及人事界內，各個範圍普遍的，適當的，抽象的，超時空的，「當然原則」。艾先生需要特別注意這裏所說的「一定範圍」啊！母理的絕對性與超時空性不變性，是在某一範圍內說的，倘然超出這個範圍，那便是另一個範圍，那便另有母理。比如在人事界這個大範圍裏，當然生是母理，然而在人事界內的某一個小範圍內，亦各有其母理，唯這個母理是由這人事界的最高母理導源出來的。說前所謂之上位母理，後者謂之下位母理。上位母理規定下位母理，下位母理實踐上位母理。艾先生忽視了範圍和不明白還有上位母理下位母理的關係，所以艾先生便有如下的誤解。艾先生說：「並且『該不該』的『自然準則』也不能是真的絕對不變的。『生爲人事之最高母理』，這是中的哲學的得意命題，因爲他判定人要求生，是絕對不變的。然而如果生是『人事』的最高母理，那麼，人事和一般動物植物的『事』，就沒分別了，因爲動物植物求生，也是不變的。所以這個命題，其實是未



插象無內容的命題，無從成爲真正的評價「人事」的「當然準則」要具體規定評價人事的當然準則，倒不如閻先生自己所主張的「按勞分配」之類，還更具體切實些。

「按勞分配是勞享分配的母理」。「勞享分配」是「人事」，按勞分配是它的母理。然而這是永久不變的嗎？這是與客觀物質變化規律無關的，僅僅人類無關的經濟評價準則嗎？如果社會的生產力已發達到這樣程度，可能讓人需要什麼就有什麼，客觀的規律已表現我們有這樣的條件，「各盡其能」，「各取所需」；那末，到那時我們還不應「該」主張「按需分配」，而把「按勞分配」當做陳腐的垃圾一脚踢開了嗎？唯物論一定要答覆說，「應該」。相反地，倘若客觀的社會生產力的發達還不到可以令人「各取所需」的時候，那末，就不應該提出「按需分配」，不到能「各盡其能」，「各取所需」的時候，就不應「該」提出「按勞分配」，在蘇聯，已經實行「各盡其能」，「各取所需」，雖然向着「各取所需」的方向努力，却還不能「該」也不應「該」提出「各取所需」的要求。在抗戰中的中國，我們提出改善工農生活的要求，然而由於中國生產力發展水準「是」很低的，又由於抗日民族統一戰綫「是」我們最高的原則，所以就不應「該」像蘇聯一樣提出「各盡其能」，「各取所需」的要求。客觀物質規律是變動的依據客觀規律的「是」的認識而定「該」的標準，這標準也是變的，而「能」的條件也是同時在變的。人只能提出他能解決

理解」，不知按勞分配乃是人生經濟行爲的分配中的最高母理。分配應該是以勞享一致爲原則的。因爲勞享一致才能適生，舍此就都不適生。勞享一致這一原則的決定，完全是以能不能適生爲衡斷。生爲母理，按勞分配是子理，二者是這樣的關係，絕不是誰代替誰。分配制度就應該勞享一致，勞享一致又是分配的母理。按勞分配是達成勞享一致的具體做法，這是不容混淆與顛倒的。勞享一致在分配這個範圍之內是永久的不變的絕對的。只要這一範圍不變，則按勞而分配以達到勞享一致這一原則也絕不變。所謂這一範圍，乃是說人生需要物產，物產需要生產，生產需要勞力。如果這種條件保持不變，那麼這一母理也就不變，如果等到人生不需要物產，或物產不需要生產就可獲得，或者生產不需要勞力的話，那就根本談不到分配，根本的改變了範圍，那麼勞享一致的分配原則，自然也就不需要了。不但按勞分配不需要，就連按需分配也不需要了。然而艾先生也真有些神仙之想了，大概艾先生正在做着華胥氏國的美夢吧！究竟什麼時候才能到了需要什麼就有什麼的時候呢？艾先生恐怕也知道這是海上三山可望而不可及，於是只好來一個虛擬的假定。如果社會的生產力「發達」我們說：即使是社會生產力已發展到人需要什麼就有什麼，即這個「什麼」是不是也還需要經過勞力而生產出來呢，即便是最小的勞力的話，即要生產，總還多多少少需要勞力，那麼這個範圍依然未變，這個母理自然也就可以成立。

每一件事欲其實現，必先具有實現之機能，然後才有實現的可能；如沒有實現之機能，也就根本沒有實現之可能。說到社會制度上，當然也是如此。社會制度是替人人都能做到的，所以必先適合乎人情，人情的適合，便是規定社會制度的機能。惡勞好逸，乃人之常情，是社會人羣共有的心理。按勞分配正是根據了這個機能而提了出來的社會制度，它既具備了能實現的機能，當然有實現的可能，而按勞分配乃是置此鐵一般的事實於不顧，更從而否定了這社會人羣共有的心理，而提出來的社會制度，它既根本上沒有存在着實現的機能，故其無實現的可能，乃是當然的。劉杰先生在哲學新論裏說的好：「事物本身如沒有機能，而希望它實現，或純依外部的條件去使它實現，無論如何去努力也是徒然。所以說對於一切事物的由可能到實現，首先要看內部有無機能，不然的話，萬般努力，皆成徒勞，絕不會得到預期的結果。比如說：炭裏含有金質，努力去鍊，可以鍊出金來，否則怎樣努力去鍊，也不會鍊出，這是炭裏沒有鍊金的可能性。反過來說：炭裏可提出顏料來，是因炭裏含有這個東西。更由此證實了沒有內部機能，純粹是以外部條件去求實現，真是沒有可能性的空想。再就社會制度的建立上說：首先要看人情中有沒有實現的可能性？有了可能性，再從外在的條件上去努力，才能實現，否則只從外在的條件上去求實現，不論怎樣說的天花亂墜，萬般好處，盡成空談。按勞分配根本忽略了內

受享受而不愛勞動，所謂：「好逸惡勞」。如果只讓人去勞動，而不許人計較受享，那在人情上根本沒有這個機能，那一定是萬般努力盡屬徒勞，非但無益而且有害。主張按需分配者，就犯了這個重大的錯誤，等於種麥子而要看蓮花的空想。勞享合乎公道的按勞分配，以勞力定享有，以享有鼓勵勞動，人情上都存在着這個機能。合乎勞享的人情，只要從事社會革命者，努力外在條件的爭取，一定能實現。再艾先生說「沒有到了盡盡所能各取所需的時候，就不該提出按需分配」。這顯然是和共產主義革命的歷史相違背的。列寧在蘇聯二月革命和十月革命的時候，老早就提出了共產主義革命的口號，而且馬克斯提出的更早於列寧，這都是因為到了各盡所能，各取所需的時候了嗎？實際上，共產主義革命的口號，是老早就叫得澈天響了，可是直到現在世界上還沒有一個國家實行了共產主義，其所以不能實現的原因，就在於根本違逆了人情之天然和客觀現實的存在。然而艾先生却要說「該不該提出」一類支離的詞句，竟不惜否定了歷史的史實，和背叛了馬列，加以巧妙的掩飾。無論如何的掩飾，狐狸尾巴終究露出來了。按需分配不獨今天不該提出，早就不應該提出，按需分配過去不能實現，今天沒有實現，並且將來也永久不會實現，這是數斷言的，因為沒有機能的事，終久也沒有實現的可能。正如同一塊石岩，想要開出一朵牡丹花來，待之萬萬年也是不可能的。所以我們在這裏可以知道，按需分配推根到底是一種烏托邦的社會制度，十足的觀念主義，是共產主義者腦筋裏的玄想。

共產主義之不能實現，正如同華胥氏國之不能實現一樣。所以共產主義也和華胥氏國一樣，固然是一場美夢罷了。按勞分配却不是這樣，它是在人生需要物產，物產需要生產，生產需要勞動這一關係條件之下的一個最公道最合理適於人生的分配制度。它是以現實為根據，以努力為條件，以大同社會為目標，所以只該提出按勞分配，而不該提出按需分配。應該向着按勞分配新社會努力邁進，而不應該固着按需分配之冥想空望。辯證法唯物論者是自命為善於運用辯證方法和該是能的三原則的，然在按需分配這一行號下便充分暴露了違背是與能的依據，而憑空定出了自己頭腦裏的該，這证明了按需分配者便都是十足的觀念論者！

辯證法唯物論者的自供是由「是」而決定「該」，那就只好屈服於「是」之下，如果法西斯蒂存在一日，那便要歌頌一日，同樣法西斯蒂沒有到了死亡的時候，辯證法唯物論者就不敢說一聲法西斯蒂應該死滅的話。當法西斯蒂到了已經死滅之後，辯證法唯物論者必然死滅。辯證法唯物論者是不能也不敢來個預先判斷的，並且儘只能做到既成事實的說明。固然辯證法唯物論者也常常告我們說「必然性」的話，可是在大學生，辯證法唯物論者口中的必然，完全是一種魔術。因為人事上的必然，是必須根據當然的。若沒有當然，就根本說不到必然。離開當然而談必然，只是一種盲目的亂動，人事上是先確定了當然性之後，然後經人之努力——改革與創造，以促成這當然性的事實的實現，也即是必然性的到達。人事若離開了當然那必然就

變成了一個無意義的稱謂。舉個例子來說，日本帝國主義的瘋狂侵略，我們是應當予以打擊的，所以我個弱小民族之反抗日本帝國主義的侵略乃是當然的，在確定了這個意識之後，我們就向着這個目標努力邁進，在這樣努力奮鬥之下，那日本帝國主義才被打倒，才會是必然的。如果沒有這種努力，那麼這種必然就無從達到，而這種努力的動力，便是出於這個當然的理念。所以人事界的事，是不會有單純的「必然」的，人事界的「必然」是導源於當然。沒有當然，「必然」就成了無所謂的抽象和形而上的範疇。因為人事不同於物事，物事是機械的演變，根據着因果的「必然」性，人事是目的地作爲，根據着意識的當然性。辯證法唯物論者不懂這些，硬要「人擬物化」，貶低和抹殺了人類的精神理性作用，強人與物同等，隨物轉移，這便是辯證法唯物論哲學的退化，反動，拙劣的成分；反轉來看，這正是中的哲學理論的革命，進步，優越性的所在，辯證法唯物論也在說，法西斯蒂的死滅是一「必然」的，不知是根據什麼邏輯而有這樣的推斷？再說，如果沒有人的努力以摧毀法西斯蒂，一任其自然演變，法西斯就會悄悄的死滅了嗎？中的哲學之認法西斯，亦和辯證法唯物論者一樣是要死滅的，可是和辯證法唯物論者所不同的就在：前者認法西斯蒂的死滅是當然的，後者認法西斯蒂的死滅是必然的；前者認法西斯蒂的死滅是經過人的努力而促成的；後者認法西斯蒂的死滅是自然的演變！自然的消逝！這是多麼荒謬的玄想啊！

## 六 怎樣去理解動與靜的問題

中的哲學者對於動於靜的正確理解是：物事的演變是機械的，人事的演變是目的；人的動作，一定是先定目的，然後才想到達這個目的的方法，先固定了目的，然後才能談到方法。在一件事上說，目的是不變的，方法是隨時隨地而變的。沒有目的，便不會有方法，方法是由目的而選擇的，目的第一，方法第二，所以行動是動，目的地是靜。艾先生對這些淺顯的道理，竟又裝起糊塗來。艾先生說：「萬變之中有個不變的中心，此不變的中心，為支配萬變的根因，靜為動的動力，並非動為動的動力，動是靜生的，所以靜是動的動力，中的哲學把母理與子理的關係推廣起來，就達到了這樣的一種反辯證法的結論。為什麼動是靜生的？因為「行動是動，目的地是靜，行動是目的地生的。慾是靜，遂慾是動，目的地是慾，向目的地行是遂慾」。這樣就有了一切決定於目的的目的論思想，中的哲學的唯心論本質，再沒有比這表現得更露骨的了。不錯，動之中包含着靜，然而靜只是運動的一個相對安定的一方面，是運動中的一定的規律。例如在抗戰中有千變萬化的鬥爭，這是動，是萬變，然而在鬥爭中中華民族必然結成統一戰線，也只有經過統一戰線去求得戰鬥的勝利，這是靜，是不變。但這不變的規律，乃是在運動中的事物的相互關

係相互作用的表現，是運動的事物及其體運系決定他自己的規律，而不是規律支配事物的運動，是鬥爭中的中日民族中間的各種的矛盾關係規定抗日民族統一戰線，而不是先有統一戰線的目的，然後爲着這個目的而進行抗戰，即統一戰線不是支配抗戰的根因。」（特定的歷史條件與主觀能力的優劣決定戰爭發展的過程）

中的哲學是確乎承認萬變中的不變的規律，自然宇宙萬變的變化中間就有個不變規律存在，人的理性作用就在能從萬變中把握這個不變的規律。這個規律是存在於運動事物之內的，他與運動物同其始終的。運動物的運動是以這個規律爲其運動的核心。所以規律便是靜的。正因爲一切運動物的運動是有一個核心的，那麼事物的運動，亦都是受這個規律支配的，這個規律便是自然萬物運動的靜，如果強調這一點說，一切運動體的動，是由靜生的，意思就是說運動是遵循着一定的規律，這不可以這樣說？唯因自然事物有這樣不變的規律，所以在處理人與物關係的事情上，可以從這種規律中產生方法而實踐目的，比如抗日，目的是要爭取國家民族獨立生存的，那麼我們就要依據現實的狀況，以找尋實踐上達成這個目的的方法。民族革命統一戰線便產生了。以民族統一戰線的方法，而求國家民族獨立生存目的實現，若不如此，不先講清國家民族獨立生存的目的，那麼我們爲什麼又要努力於民族革命統一戰線的工作呢？辯證法唯物論者，勿論如何巧妙的善於辯證，在事實上也得先決定了目的然後再找尋方法，艾先生以此就認爲中的哲學就是目的論者，豈非



一大錯解！難道說辯證法唯物論者。是以爭取國家民族獨立生存為方法，而求實現民族革命統一陣線的目的嗎？胡艾先生之意，正恐如此，這真是一大笑話！

最後艾先生又說：「馬克斯批評唯物論的時候，曾舉過一個比喻：果實的概念，乃是人的認識對於具體果實『桃』『李』『梨』等的方面的抽象的反映，一般的相對不變的果實概念是以具體的（千變萬化的）果實為基礎而產生出來的。一個抽象觀念，惟心論却反過來把果實概念當做了具體果實的本質。靈魂、和創造運動中的哲學的唯心論，也可以做如是觀：所謂『無理』原不過是萬變的事物所表現出來的一個相對安定的方面，原不過是一個抽象的概念的認識，而現在却截斷中的哲學看做萬變之『理』而否認世界的永恆變動的事物，却都成了它的『子』了。『是』中的哲學，又何嘗不是這樣的呢？中的哲學亦認為果實這一概念乃是由具體的桃、李、杏、各個同一一般方面的抽象反映，由各別的不同變化的實體事物現象中歸納出來的一個抽象概念，與辯證法唯物論所不同的，就是後者只能見了桃、李、杏、的果，見了杏才能說杏的果，只能夠解釋敘述這種千變萬化的現象，而且不能在千變萬化中，找尋不變的規律，並把握住這種不變的規律，以推斷現象演變上的必然。但前者確敢且能除了解釋敘述這些千變萬化的現象之外，更進一步的從千變萬化的現象當中，用綜合歸納抽象分析的方法以獲得不變的規律。並根據這種不變的規律，去推斷事物的必然演變，這就是把握產生的原則，也是中的哲學的趨要！

針對住愛先生對中的哲學評述的幾個重要論點，我們也做了一個簡略的辯證。總觀艾先生的全文，可以知道，艾先生雖然費了很大的勁力來評述中的哲學，但艾先生對中的哲學却並沒有一個通澈的了解。中的哲學是有它正確的理論系統的，而這個系統是互相說明整體一貫的，絲毫不容割裂或截取的。並且這個系統的精密，剖析極詳，在劉杰先生著的哲學新論中（三十年一月出版）是可以觸到的。可惜艾先生恐還沒有能看這本書，故僅能找尋到一些散見於各種小冊和講話中零碎片段的材料；並以此即做爲評述的根據，自然是免不了蕪雜零亂，且易陷入膚淺皮毛之病！不過這本書終會有機會與艾先生見面的。如果這樣，艾先生的錯解和疑難，自然要比這裡更有一個詳盡的說明，再如果艾先生能對這本書多讀兩遍，也許能對中的哲學得到更多的知識，或者就根本沒有了這些疑難與誤解！這樣，大家都可以省些事。總之，艾先生的這篇文章所給予我們的印象：艾先生的確是一個中的哲學的淺識者，如果說艾先生是一個辯證法唯物論的哲學大家，但也只是一個教條式的信佛者，辯證法唯物論經典的崇拜者。雖然如此，不過我們也決不因此就對艾先生的評述漠然視之，我們依然願意本着探討真理的態度，基於「理愈辯而愈明」的道理，和艾先生做進一步探討的，直等到艾先生能拋棄了偏狹的成見，擺脫了辯證法唯物論的神秘偶像，由窄狹黑暗的衚衕裏而達到光明的通衢，獲得光明爲止！

