

恩奇同志：

你从整了与生论是你在革命实践中  
刻的毒，我读了的确是很多的，抄  
录了一些，这信一看是见有抄错  
的。其中有不个别处更有疑点（不是  
是古的不同），请你再考虑一下，说情  
上定能体谅。如有何不妥，我再来  
你。

毛泽东

毛泽东同志给艾思奇同志的信

## 艾思奇哲学与生活摘要

我们所用的名称词(或概念,范畴),例如绝对相对等,都是现实事物的反映。世界上有绝对的东西,才有绝对名称词。相对,绝对两名称词,不是和现实事物割裂的。

同样名称中亦有绝对之<sup>在</sup>相对

例如行星运动,以为行星是不变的。功课思想比实际是不变的,要求迁移,也以为实际是不变的。

双头虎同一个人是不变的,不知道一也在变化。

知识不是绝对的,知识也是相对的。

毛泽东同志摘录艾思奇同志  
《哲学与生活》的手迹的第一页



艾思奇同志

中國人民志願軍 我字三〇七〇號  
 六月三日  
 劉  
 備  
 日記  
 收

馬克思列寧學院用箋

這句說上。說得完全對。但對老的好處却  
 估計過高了。這本書由前年已過時。三年  
 前就停止出版。不日也打身再出版  
 了。出版出來要出版。那二就是為外書一  
 新進定介。但上在輕研明是難做到。  
 幾個月其他年要苦著作。幾年來書的文  
 章。打算隔一個日子。上個外也出心才  
 可能出版。我的文章不任得任何好書  
 如照樣東流。如一方好應採用為文的題作  
 去話也。本年的書。主要是一切建議。  
 為相同白紅的政好！

艾思奇

艾思奇同志的手迹



艾思奇同志在书房里



青年时期的艾恩奇同志在读书

# 大众哲学

DAZHONG ZHEXUE  
AISI QI ZHU  
艾思奇著

“有韵散文”及其他  
艾思奇著

## 哲学讲话

艾思奇著

## 哲学与生活

艾思奇著

## 辩证唯物论

艾思奇著

## 实践与理论

艾思奇著

## 新哲学论集

艾思奇同志的部分著作

## 出版说明

一、为了纪念艾思奇同志，保存他留下的丰富的哲学遗产，推动哲学理论的学习和研究，我们编辑出版了这部文集。

二、文集计划分卷出版，每卷约五十余万字。编入第一卷的是作者一九三三年到一九四八年的部分著作或著作的节录。一九四九年以后的著作将依次编定出版。

三、编选时注意到侧重有关哲学方面的内容，选入文集的文章均按写作或发表的时间顺序排列。为保存艾思奇同志著作的原貌，为研究中国现代哲学思想发展史提供比较准确的资料，除对少数文句、错字和标点符号作必要的更动外，一律按原出版文字排印。

四、参加本文集编辑工作的有中央党校的王丹一、卢国英、叶佐英同志。由于我们水平有限，经验不足，在编选过程中难免有缺点、错误，欢迎读者指正。

一九八〇年十月



## 序

三十年代，我在上海先后认识了两位从遥远边疆来的云南青年，这两人后来都成了优秀的共产党员，分别在音乐和哲学的领域取得了卓越的成就，为左翼文化留下了珍贵的精神财富，对我国人民作出了巨大的贡献。一位是著名音乐家聂耳同志，一位就是著名哲学家艾思奇同志。我初次和聂耳见面的时候，田汉同志开玩笑式地给我介绍，这位的名字叫“四个耳朵”，我才知道是聂耳，因当时有人在旁，我只和他一般地寒暄了几句，没有深谈。后来，他以创作《义勇军进行曲》等革命歌曲赢得了全国爱国人民的心，也更引起了我对他的敬慕。不幸，正当风华正茂之年，邻邦的无情海水吞没了他的生命。我认识艾思奇同志则是读了他的哲学著作，知道了他的进步活动之后。我专程到读书生活社去拜访了他，作了亲切的交谈。艾思奇同志一九三五年入党，一九三七年去延安。周立波同志和我是他的入党介绍人，又是他前往延安的同行者。我们在延安和北京，相处数十年，只是除工作上的联系外，私人来往很少。但他的为人敦厚，待人真挚，治学勤奋，文风明快，对党和人民一片忠心，确是我所深知和敬佩的。一九六六年初，我们同住阜外医院，他曾来探望我，他说我们不要被病魔所屈服，我们还可工作二十年，说时充满了革命的自信和乐观情绪。他走时，我久久地遥望着他的瘦弱的背影，想不到

AY4402/01

这就是我们最后的诀别。时光如流，现在艾思奇同志逝世已经十四年了。《艾思奇文集》即将编定出版，我现在写几句话来表示我对他的缅怀和纪念。

毋须介绍，艾思奇同志是我国著名的马克思主义哲学家，党的理论战线的光辉战士。他一生努力研究和宣传马克思主义，特别是在马克思主义哲学的传播方面，贡献很大。

艾思奇同志的哲学生涯开始于三十年代初。那时正是“九一八”事变后不久，国民党反动派对内残酷镇压革命，对外投降日本帝国主义，民族危机空前严重。艾思奇同志作为一个初步接受了马克思主义的爱国知识分子，从走进社会的第一天起，就选择了用马克思主义哲学作武器批判旧世界、开创新时代的道路，并且在这条道路上奋斗了终身。

在旧中国的哲学界，除了几个先后卖身投靠北洋军阀和国民党反动派而为人所不齿的老唯心主义者以外，还有一些远离人民的哲学家，他们的倾向互有不同，后来的变化也很不一样，但在当时，他们由于完全脱离人民的斗争，并且对马克思主义哲学采取了抹杀和反对的态度，实际上起了为反动派的统治粉饰升平的作用。艾思奇同志从来同这样的哲学家无缘。他在三十年代初期在上海所写的哲学文章就很少空论，这些文章或则用深入浅出的道理教育青年，或则向着种种错误的思潮开火。从一九三三年开始发表的一系列通俗哲学论文，到一九三五年结集出版成为《大众哲学》一书，是这一时期艾思奇同志的代表作。这些著作在国民党统治区的青年中引起了强烈的反响，许多青年在它的影响下走上了革命的道路。艾思奇同志到延安以后，即在有名的抗日军政大学任教，他逐步成长为一个比较成熟的马克思主义理论战

士。毛泽东同志对艾思奇同志所写的《哲学与生活》一文予以积极的评价，并在个别问题上提出了商讨的意见。毛泽东同志提倡哲学走出课堂，艾思奇同志就正是这样做的一个先驱者。在著名的整风运动中，他十分重视毛泽东同志提出的把马克思主义的普遍原理同中国革命的具体实践相结合的原则，努力在自己的工作中执行这一原则。他在这一时期发表的文章，比以前的作品显然更加深刻了。全国解放以后，艾思奇同志对马克思主义的理论工作继续作出了新的贡献，有系统地阐明了辩证唯物主义和历史唯物主义的许多原理，对形形色色的唯心主义和形而上学进行了有力的批判。

艾思奇同志数十年如一日的勤奋工作，给中国的读书界留下了丰富的遗产，《艾思奇文集》收集了其中比较重要的部分。这些著作，包括一部分早期的著作，作为向读者介绍马克思主义哲学基本观点的入门读物，作为批判哲学唯心主义的战斗成果，至今仍然保有它们的生命力。我们希望，《艾思奇文集》的出版，将鼓励当代的青年哲学家们继承作者始终饱满的热忱，在新时期的思想战线上为捍卫和发展马克思列宁主义、毛泽东思想不断作出勇猛坚实的努力。

周 扬

一九八〇年四月

## 目 录

出版说明 .....	1
序 .....	周 扬 3
抽象作用与辩证法 .....	1
进化论与真凭实据 .....	15
直观主义与理知主义 .....	33
理知和直观之矛盾 .....	41
二十二年来之中国哲学思潮 .....	53
中庸观念的分析 .....	69
形式与内容 .....	78
意志自由问题 .....	82
从新哲学所见的人生观 .....	88
客观主义的真面目 .....	99
抽象名词和事实 .....	105
论黑格尔哲学的颠倒 .....	111
非常时对宗教的态度 .....	122
大众哲学 .....	129
第一章 绪论 .....	129
一 哲学并不神秘 .....	129
二 哲学的真面目 .....	135

---

第二章 本体论(世界观) .....	140
三 两大类的世界观 .....	140
四 一块招牌上的种种花样 .....	148
五 客观的东西是什么 .....	153
六 不如意的事 .....	158
七 牛角尖旅行记 .....	162
第三章 认识论 .....	167
八 用照相作比喻 .....	167
九 卓别麟和希特勒的分别 .....	173
十 抬杠的意义 .....	179
十一 由胡桃说起 .....	186
十二 我们所能认识的真理 .....	191
第四章 方法论 .....	198
十三 “天晓得!” .....	198
十四 不是变戏法 .....	204
十五 追论雷峰塔的倒塌 .....	210
十六 “没有了!” .....	216
十七 思想的秘密 .....	222
十八 青年就是青年 .....	230
十九 两种态度 .....	238
二十 七十二变 .....	245
二十一 笑里藏刀 .....	252
二十二 规规矩矩 .....	259
二十三 在劫者难逃 .....	267
二十四 猫是为吃老鼠而生的 .....	275
关于《哲学讲话》(四版代序) .....	283
著者第十版序 .....	291

---

非常时的观念形态 .....	294
关于形式逻辑与辩证逻辑 .....	301
认识论上的问题 .....	313
关于内因论和外因论 .....	321
认识论和思想方法论 .....	330
相对和绝对 .....	358
民族的思想上的战士——鲁迅先生 .....	365
论批判 .....	373
再论批判 .....	377
论爱国主义 .....	380
哲学的现状和任务 .....	384
孙中山先生的哲学思想 .....	389
共产主义者与道德 .....	407
关于形式论理学与辩证法 .....	420
正确的工作态度和工作方法就是辩证法 .....	424
形式论理学和辩证法 .....	429
怎样研究辩证法唯物论 .....	449
社会主义革命与知识分子 .....	460
论中国的特殊性 .....	471
五四文化运动的特点 .....	488
当前文化运动的任务 .....	500
关于辩证法论理学认识论的一致性 .....	507
辩证法唯物论怎样应用于社会历史的研究 .....	523
关于研究哲学应注意的问题 .....	540
抗战以来的几种重要哲学思想评述 .....	549

---

反对主观主义 .....	586
谈主观主义及其来源.....	594
鲁迅先生早期对于哲学的贡献 .....	598
不要误解“实事求是”.....	623
介绍五四文化运动中的一个重要争论.....	629
“有的放矢”及其他.....	641
关于唯物论的几段杂记.....	652
怎样改造了我们的学习.....	663
《中国之命运》——极端唯心论的愚民哲学 .....	678
一往无前.....	699
反对经验主义 .....	704

---

## 抽象作用与辩证法

### 上

远在二千年前，中国的公孙龙子以“白马非马”的论辩曾惊动过世人，他的论辩之所以会有名，原因是由于他第一次揭示了在日常生活里谁也不注意的人类思想之矛盾性，他将认识内容的具体的东西与抽象的东西分辨开来，而发觉两者间的对立的契机。“白者所以命色也，马者所以命形也”，有“色”的白马与无“色”的只包含着一般底“形”的马，是有着具体与抽象之分别而不是同一的，在日常生活里谁都以为白马即是马，谁也不会意识到两者的不同。然而公孙龙子把这“不同”揭发出来，他显然是一个中国的形式论理学者，以“同一律”作为他推理的至上公律，严守着 A 是 A，A 不是非 A 的规范，以证明白马是白马，而不是单单的马。

这样的问题的提起，第一件事就给我们注意到在人类的认识过程里的抽象作用，人类不但能够知道有形的白马，而且能够在他的头脑里设想一个不是黑的，不是白的，也不是花的，也没有大、小、肥、瘦的分别只泛泛地指着某种动物之一般的“马”，即抽去了一切的形色、区别，和各种个体间之特殊性的一般的“马”，即马的“概念”。这概念，就它应用的范围（即外延）来说，是代表了马的全



种族，比起有形的限定的“白马”来，是指示着一个更宽广的领域；然就它的内容的规定（即内包）来说，比白马少了白色的一个规定，是较为贫弱较为空洞的。然而马的概念之上，还有更高的概念，例如动物或生物的概念，它的外延比马的概念更极广大，而它的内容是愈更贫弱而空洞的。一直类推下去，可以知道：概念愈高，内容的规定愈更贫弱。最高的概念，内容最少。——这在普通的论理学书里我们都可以看到的。

这样，抽象的程度愈高，内包愈狭窄而外延愈广；抽象的程度愈低，即愈接近于具体性时，内容的规定便愈详细而外的包括性愈缩小。抽象与具体，马与白马，是有着这样的对立的契机。在形式论理学里，对立即是不能相容，更不能同一，因此公孙龙子便硬要说白马非马，虽然一般人们的推理作用都以“白马即是马”为基础，虽然普遍的人类思想之起点即是抽象与具体两对立物的统一。

形式论理学把对立的看做绝对分离的，把抽象的概念与具体的个物看作被绝缘了的全然异趣的两种存在。于是走上了与普遍的人类思想过程全然不同的道路，达到了与人类的一般的认识全然不同的结论。在希腊古代，齐诺(Zenon)曾用这样的方法论证了世界是一个绝对静止而没有任何变动现象的僵固体。在中国的古代，公孙龙子又以同样的思想方法推论到“白马非马”，试看这些，与人类在世界上的实际经验是有着多么可惊的违反！其实，形式论理学的思想方法不但与人类的实际经验相乖离，在它的自身的应用中，也是无往而不碰到“禁止通行”的难关。就以抽象和具体这个问题来讲，形式论理学者既把两者看作没有关联的不同的东西，第一，就发生了客观性和现实性的难题。我们能设想马的一般概念，但不能在客观世界里找到一般底马的存在。客观世界里只

有具体的特殊的马，即或是黑马，或是白马，却不会照应着马的概念也有一个一般底马，不会有非黑非白非大非小以及任何特殊底形相都不会具备着的马。既然一般概念与特殊个物是分离了的异物，而在客观世界又没有与一般概念照应着的存在物，这样，作为认识内容的抽象概念岂不仅仅成了毫无根据的幻景吗？概念是从何而来？它存在于何处？这问题，曾苦恼了几千年来在形式论理学的圈子里思索着的许多哲学者。

“概念从何来？”与“它存在何处？”的问题，就是人类思想的抽象作用以何为根据的问题。按形式论理学说，概念与个物是全然不能同一的，因此，概念不能存在于个物里，概念的抽象不能以个物为根据，概念不是从个物来。那么，概念是存在于何处？答案总共不外两种：一是存在于个物之外或个物之上，一是存在于人们自身的认识里或神的心中。前面已经说过，客观的世界里只存在具体的特殊物，没有与一般的概念对应着的存在。因此，形式论理学的谨守者也没有办法完全离开了个物去找孤独的概念，因此无法说概念存在于个物之外。然而又不能以概念溶合于个物，在这两难之中取得折衷点的，最初是柏拉图。柏拉图认为概念存在于个物之上，比个物为更高的一级，概念之上有更高的概念，更高的概念之上有最高的概念，最高的概念有最高级的存在的意义。概念愈高，存在的可能性愈高，原因是：个体因着它的特殊性而千变万化流动不定，刹那出现，刹那消灭，表面上看来似是存在实则是不能存在的。而概念则是固定不动而没有变异性的东西。个物的马有黑、有白、有大、有小、有生、有死、有出来终于死亡，而概念的马则永远是概念的马。柏拉图把固定的混作实在的，于是认为概念的马比个物的马实在，“马”的存在的可能性比“白马的存在”的

可能性大。于是恰恰与人类的实际经验相反，主张世界上只有概念存在，个物都是假影，不能存在的。然而在我们实际经验里，明明只有个物存在是事实呀，现在却被说看不见的东西倒是存在了！柏拉图自己也不能绝对否认了实际的经验，因此又来了一个转还，说个物不是绝对的非存在，而是存在与非存在的混合物，是半存在。概念存在于个物之上，它的更高的存在性伸入了脚下的个物里，使非存在的个物也有了存在的影子。所以白马黑马等等虽有各不相同的特殊性，而在这特殊性之中能隐示着一般底概念的马。

这样，柏拉图的主张是：概念的存在比个物高，它的脚伸入了个物里，人类的日常经验只能看到这脚跟上的影子，而人类理性中的抽象作用却能通过了这影子而透入实在的概念里去，能把握到存在的本身。因此，哲学家的理性底结论与一般人的实际经验有着可惊的违反。

前面已经指出，柏拉图之所以达到这样的结论，有一个错误的前提，即把固定的认为实在的，概念比个物固定，所以虽然这固定的规定只是仅仅在人类头脑里面没有客观的实证，却也被判决为实在存在的一种特别东西了。然而固定的不即是实在的，尤其是作为主观底规定的固定性更不能成为客观的实在。所谓固定不变的概念，我们仅只能在自己的理性之中加以设想，却永远不能在实际经验之中具体地看到它。所以，即使承认了固定即是实在，而这个固定的实在是否客观实在，也是一个大大的疑问；即使有了一点影子，我们怎可以把这带着幻景性而不能直接看见的影子当做真实呢？

于是就来了第二个解答。这解答在康德的体系中最为典型，概念——最高的概念为“范畴”——是存在于人们的理性中。是先

验底规定,不是从个物里来的抽象。这样,抽象作用与个物的认识两两地分开而各不相关了,抽象作用在这里已失去了本来的意义,概念已用不着经过一度的抽象作用而只是自存底概念。这样,把抽象与具体彻底地隔离了。然而,人类无时无刻不是在世界上生存着,抽象概念若与个物全然没有关系,它对于人类的生活,能有什么意义?人类不是很可以不需要它吗?人类的理性内容若与实际的事物毫无关联,怎能有认识外物的可能,不能认识外物,怎能继续其生存而不会失足堕入永劫的深渊?这一点,就是摆在康德面前的难题,这是认识主观及其对象间之关系的问题。康德的解答是牵强而又神秘的。康德认为对象只是茫无秩序的“现象”,认识的主观即知性的作用是对于现象的整理。理性自身具有着若干自明的前提、范畴、概念,构成这些前提的内容,人类的思索就照着这些前提的路径走,而且也把这些前提应用于对象,使对象获得秩序。这样,不是人类的思想在客观世界里吸取知识,而是世界顺从了知性的要求(postulate)。这叫做“事实适合于前提”。然则为什么世界能顺从知性的要求呢?知性与现象这两种全然不同的泉源为何竟流混到一起去了呢?康德——其实一切以形式论理为思索标准的学者们都是一样——没有方法对于这问题给与合理的解释,他已经把东西劈开了,不能使之复合为一。事实之能适合于前提,他说,只是“幸运的事”,没有这天赐我幸运,我们将要无论走到那里,都是当瞎子,摸黑路了。我们亚当的后裔是多么无能,而不能不感谢这仁慈的上帝呀!

柏拉图把概念当作客观的固定底规定,康德认为抽象是主观的固定底规定,虽然有主观与客观的不同,然把抽象概念作为永固不变的规定则无二致。但具体的个物固然不能固定不变,而抽象

概念之不变性也同样是有疑问的。以现代人的知识作标准，无论走到那里，也不会看见任何不变的概念了。如说资本主义的概念，是能永远不变的吗？我们明明知道资本主义的概念现在是转化入一个更新的概念，即帝国主义概念了。我们说：帝国主义是资本主义发展之最后阶段，其意思即帝国主义的概念与资本主义的概念之间，并不是从开天辟地以来便有着差异的，不过代表着同一社会形式之不同的阶段而已。仍然回复到马的问题来说，在进化论没有被承认以前，人们谁也不知道种族会进化的时候，诚然可以放心的说马的概念是永远不变的，只有马的个体是变异的，然而我们现在知道马的种族可以变为别的种族，猿的种族终至变为人的种族，那么，若说马的概念是永远存在，我们结果将除了只落得一个虚空的名辞以外，什么也没有。和资本主义的帝国主义之有一定的发生与必然的消灭时期一样，马的种族的存 在只是生物进化史的一段，等到目前的帝国主义从地球上被扫灭了，或现在一样的马种在进化的前途上全然消灭了时，人类的理性之中也用不着再有这两样东西的概念。即使在考古学家的字典中也许找到这样的概念，也不会把这样的概念当作永久固定的实际存在性的代表了。

我们现在知道概念是随着事物的变化而变化，抽象作用在特殊性中抽出了较为一般的东西，抽象作用随着事物的变化而随时抽出了不同的概念，人们知性中的规定不是永远固定的。它不断地更动，不断地加富其内容，其加富的来源，却是那客观世界的物质底发展，这和康德恰恰相反，不是事实服从着前提的要请，而是事实造成了前提。

这样一来，形式论理学就绝对不足以解释我们的事实。因为这样一来，就不能不把抽象性和具体性、特殊性分开，不能给抽象

的东西和具体的东西以一个统一或关联。而事实上抽象作用的本来的涵义，就不是康德的先天底规定作用，而是后天的获得作用。概念从个物里来，不能与个物分离，尤其不能与个物的发生发展之运动分离。离开了个物的概念是空洞无意义的。但这样的一种观察法，不能与形式论理学相容。形式论理学不能这样想，虽然不这样便不足以解决矛盾。只有辩证法的思维能把握这样的客观真理，而在历史上能达到这样的把握的哲学家，实际便是辩证论者。我们在亚里士多德的体系里看见了辩证法的很巧妙的应用，在他，概念是存在于个物的发展中。个物与概念，即“素”和“相”，两者是全然紧密地，接合于一体。“素”在“相”之中发展，“相”以“素”为内容。这样，相和素的关系又是形式和内容的关系，离开了一定的形式不能成为内容，离开了内容也找不到形式，概念的抽象作用，即是从发展中的素里找到它的相。

用实例说，个物的马虽然有差异，有生灭，然而差异和生灭的变化无论如何总是在马的种族范围之内的变化，不管有黑白大小之不同，它们总是一类的，代表这“种”和“类”的马的概念，是个物的马在其中发展的形式。

这样，“素”的内容之发展，结果是完成一个“相”的形式。一个人从诞生而幼年而青年而老年，经过了种种的发展阶段，结果是完成了一个“人”，个物是在概念之中完成概念。这儿，辩证法的完成，和形式论理的完成又有全然的的不同，形式论理说“完成”即等于“永久化”，完成了，便是固定不变了。所以柏拉图的“观念”和康德的“范畴”是固定不变的。但在辩证法，概念的完成即是概念的消灭。资本主义经过了自由竞争及独占的阶段而完成了资本主义其物，结果是资本主义的崩溃。但还不止此，概念的消灭也不是形式

论理学的“归诸于无”的绝对的消灭，它的消灭的结果是一个新的概念起而代之，这个新概念里有新的内容及其新的发展。因此消灭可以说是消溶，完成了的概念融于更新的等待着完成的概念里，这就是所谓的扬弃(aufheben)。在实际上，资本主义消灭时，一个更高的社会发展形式即社会主义社会便在它的基础上形成。人的个体完成后，即个人死灭了后，他会把更多的个人遗留在世界上，那便是他的子女。因此，概念的完成即是概念的消灭，概念的消灭即是概念的发展，概念因了它自己的消灭而获得更高的发展。在形式论理学，被否定了的东西即是没有了这东西，而在辩证法，否定了一些东西，却是更有一些东西。

这样，概念和个物两者，是紧密而不可分地结合着的统一体。概念不是存在于个体之外，不是如康德所说一样的存在于人们的知性里，也不是在个物之上的另一个更高的存在，却是表现着个物发展的形式。概念不是和个物对等的另一种存在物，却是“把多种多样的诸现象间普遍的必然的关联表现出来的种种的规定。”（黑格尔）因此，抽象作用所达到的是个物间的必然而普遍底关联，个物的表象反映着个物，概念反映着个物底关联，个物及其关联，自然不是同一的，然而是不可分的。因此概念与个物的表象也是并不同一而又是不可分的，两者都各自据有着客观的对应的存在。在这样的意义上，思想是发展着的客观物质世界之反映。

我们不但能知觉各个的个物，而且也能分辨诸个物的种属和关联。不但能看见千变万化的内容，而且能把握内容在其中变化的形式，有了这些，人类思想才足以完全地反映出客观世界的真相。抽象作用帮助我们广泛的关联和形式方面认识事物，它将个物间特殊底规定抽去了，留给我们一个一般底概念，概念的内容

底规定是较为贫弱的，然而却支配着更大的外延。个物的表象好比叫我们走入林中，只看见一株株的树木，概念却好比让我们远立在林外，能眺望整个的森林，固然在这眺望中，一株株的作为个物的树木是看不见了，然而我们对于森林的认识，在这样却是更完整的。乌利安诺夫说“对于客观的认识的运动，常是辩证法地实行着的。即，为要更正确地射中而后退，为要得到更好的一跃而后退。”概念内容的抽象，即等于这“退后”，而这“退后”，却能便利我们作更好的一跃。

形式论理学者把眺望中的整个森林的形式，与森林中的一株株树木看作绝对不相同的两种东西，因此，他看见两者之间在客观世界里有着那么紧密的关联，竟大不明其所以然，他不能对于这给与合理的解释，于是只好把他的说明付诸“幸运”，为何会有这必然的“幸运”？那当然只好问上帝去了！

## 下

如果人类思想是依着形式论理学，能贯彻其“A是A”的同一律，那么人类将什么知识也没有了。人们问起“帝国主义是什么？”我们仅止用“帝国主义就是帝国主义！”一语去答复，这能给人以任何知识么？这样的答复，谁也不会满足的。形式论理学如果真正要谨守着它的规律，那只是对事实开玩笑，只能如公孙龙子一般，弄点巧辩而已。事实上，就从亚里士多德起，虽然高高的把同一律揭示着了，形式论理学自身却并不能严格的遵行。形式论理学的书本里，“白马是马”的判断仍是普遍地被承认为推理的基础，并不



敢如公孙龙子一样地作更进一步阐明。

人类的知识不能仅倚恃直观底认识，虽然直观底认识是知识的起点。但仅仅的直观不能给我们以任何意义上的了解，只是“感觉”罢了。仅仅见到一个白狗，仅仅在头脑里形成了一个白狗的表象，并不能够让我们立刻便“知道”狗这东西。我们对于“白狗”的“知道”或“了解”，是开始于联想到狗是属于某种族时，即开始于我们将普遍的“狗”的概念加到这“白狗”的身上时。如果没有白狗与概念的狗的结合，我们将只看见一个白色的活动物，而不了解它是什么。这就是说，当我们知性里形成了这样的一个判断，即“这‘白色的东西’是‘狗’”时，我们才对于眼前的这白的活动物有所了解。因此，知识的起点是判断（或“命题”），判断的形成，是由于当前的个物的具体底直观底表象与一个一般底概念相结合。即是一般底和特殊底的对立的统一。形式论理学的三段论法就是以这样的判断为基础，而判断就是这样的一种东西，所以，三段论法的基础便已违反着形式论理学了。

人类知识之所以能反映客观世界，其原因就在这里，世界是运动的总体，对于运动的完全的观察，须得是从两方面把握，第一是要认识在运动中的实体，第二是要知道实体在其中运动的方向和形式或运动的范围和限度。直观满足我们第一方面的需要，即给我们以个物的感觉，而概念则满足我们第二方面的需要，它给我们抓着个物运动的范围和限界。这样，抽象作用与具体的直观的统一，能给我们以世界的运动的明确的认识。马的个体间之差异性和变化性无论怎样多种多样，它们的变化总不能越出作为马的种族的限外。当我们利用着“白马是马”这一判断时，抽象的马的概念一方面使我们知道“白马”是在“马”这一种族中变动着的个体，

一方面使我们知道白马不是作为种族底马以外的东西。这样抽象作用有两面的效果，即一面是对于某一群的多种多样的个体给以概括底关联的综合作用，一面是将这关联中的个体群和别的世界事物分离开来的分离作用。

单只直观地感觉到个物，不晓得个物的运动方向和形式，即不了解物质世界之运动性质时，对于运动是不能了解的；因此，离开了概念的单独的个物底表象不能成为知识。然而，单单的看见了运动方向和形式，把形式绝对化了，不把它看作是诸个物的运动形式而看作自存底形式时，也是没有知识的。不从诸个物的马的关联中，而要从个物之外去找“马”，是绝对找不到的。所以，单单的一个马的概念，也是毫无意味，知识的起点是概念与个物底表象之结合，其基本型，再说一遍，即“白马是马”。

把概念绝对化的事，以一种化装了的复杂的形式，普遍在很多的布尔乔亚学者的各种观念论底理论之中。因此，这一些布尔乔亚的理论，常是错误的，非现实的。最显著的是在社会学方面，他们观察社会，不从社会内部的各种运动着的物质现象去观察，却就社会这一概念的分析上着手，即从“社会一般”着手。社会本是在生产中的人类间之一定的互相关系（即生产关系）之综合，这互相关系变动时，社会其物也是要跟着变动的。然而布尔乔亚不从种种特殊的变动的人间关系下手，却只向抽去了各种变动现象的“社会”概念上去推敲，结果所见的社会是什么？只是许多独立的人的“集合体”吧了。仅仅的集合体当然是可离可合，可以随意聚散的，因此十九世纪初的空想社会主义者们都以为社会是可以依着人的意志随意改造，只要把一些人用一定的方法集拢起来便是了。他们不晓得社会的运动有它自身的法则，有必然的前途，只从头脑里

考察出种种方案想制造出一种人造社会，然而空想不是事实，终于失败了。

仅仅依靠概念以进行推理，结果要流于空想空谈的，直到现在，在世界上的思想界里还触目皆是。就是自称辩证法的信奉者也不能免。例如，到现在了，谈到资本主义制度时，还有很多人常把“资本主义的周期恐慌”一类的话挂在笔头上，目前世界的恐慌虽然明明已不是“周期的”了，但他们不管，只把十九世纪的资本主义的概念不顾一切地应用于现在的世界上，因此，他们的推理会违反着世界的动向是毫不足奇的。

概念和个物表象的矛盾，引伸起来，便是推理和直观的矛盾，概念不能脱离个物而自存，推理必须以直观为起点。可是在近代布尔乔亚的学者中，常常表现对于推理的不信任，说要向直观的领域去找直接的真理。法国的柏格森的生命哲学，现在流行于德国的狄尔泰的生之哲学，日本的西田学派（西田几太郎）的存在论哲学，这些，都是最显著的反理智主义的代表者。更正确地说，他们是反对以推理认识真理的代表者，他们反对推理的结果，甚至于认为将他们自己的学说用文字解说出来也会流于推理而失其意义，于是这些学说是连解释都不可能的。其实推理作用并不真是会这样没有出路的，没有出路的推理是它自己不能找出路，它自己闭锁在形式论理的自存概念不肯跨出一步，这种推理我们是要反对的，而生命哲学家们所能反对的，也只有这种推理，这种推理，早已被辩证法打倒了，用不着直观主义者再费力。新的推理是与直观统一地结合着的，这是直观主义者所不能打倒的，因为只有它才真能反映事实；并且，直观主义若不能把握直观与推理的统一，结果还不是仍然流于形式论理学的圈套里？他们的思想是神秘到连

解释也不可能的；不能解释的思想，那能算作思想呢？不以“狗”的概念拿来作“白的活动物”的解释，我们怎能了解那白狗之为狗呢？

概念若作为自存底概念，它的内包便是很贫弱的一些固定的规定，倚靠着这些贫弱的固定底规定而进行推理的形式论理，自然不能适合这动的世界，结果自然是要陷入错误中的。概念若作为在各个物的关联之中的概念去把握，它便是无限的多样性的总体。其内容的丰富便不是单个的个物所能比拟。把黑、白、大、小之类的特殊性抽象了的马的概念，实际上是将这一切的特殊性都包容在内部了。远看着森林不知其中有一株株的树木时，森林不过是简单的漆黑的一片而已，如果了解到这一片之中是包藏着无数万株的树木时，才知道森林这东西是比树木博大的。以形式论理学的方法应用抽象作用或分析概念一般，我们得到的是空洞而无意味的一种形式。若把抽象作用与具体事物的变化联系地把握起来，那便是实在的科学底研究了。《资本论》的著者明白地表示说经济学的研究方面是专门地要利用“抽象力”，他所说的“抽象力”，正是这一种与形式论理全然不同的抽象作用之把握。

社会现象之一的经济现象，是不能拿到实验室里来观察的，在这里，“显微镜和化学药品都不能应用，抽象的力不能不起来代替这两者。”这抽象的力，一方面要能在混乱的一切现象中，找到我们的观察的纯粹的对象，即是前面说的分离作用，一方面要吸尽一切对象中的运动法则和变化过程，即是前面说的综合作用。因此，《资本论》著者所观察的社会里，虽然有封建的原素混杂在其中，他借了“抽象的力”能够把它当作单纯的资本主义社会去观察，从它里面，抽出了生产关系的概念，然而这概念，是结合在发展变化的

---

事实之上的活的概念，不是象许多人所用的永远是周期恐慌着的有着走马灯一般的机械式循环的死的资本主义。

（一九三三年六月一日上海  
《正路》杂志创刊号）

## 进化论与真凭实据

——“用真凭实据来答复进化论者”的批判

### 一 进化论的灾难

进化论在前世纪中叶，可算是欧美资本主义国家的宠儿，到二十世纪来，宠爱便渐渐失去了。在突飞猛进发育成长中的那时的新兴阶级，曾把它当作了锐利的武器，向老朽的僧侣贵族封建势力作最后的猛攻。“你的祖先是那猿猴么？”一个英国的主教向赫胥黎讽刺地问时，赫胥黎勇敢地答说：“是的，承认了自己的祖先是猿猴并不算什么羞耻，那用种种伪善的言词来蒙蔽了宇宙真理的行为，才是奇耻大辱！”在万人的欢呼之下赫胥黎的辩论胜利了。那时的资产阶级是要真理的，他们反对种种的欺瞒，压制，和不自由；赫胥黎正是他们科学方面的代言人，受他们的拥戴，在他们的拥戴之中获得了成功。

科学的胜利不是偶然的，它是人类的社会底实践之果实。历史的发展产生了科学的真理，历史底确立了地位。随着新兴资产阶级之强化，进化论奏起了凯旋之歌。从十九世纪中叶以来，谁也不会再怀疑种族变化的事实，在科学的领域内它已占据了确固的宝座了。但，人类固然希望着真理，科学固然要求着真理，而在社

会里，支配阶级却不一定爱真理。生物进化的学说一度地蓬勃起来，一度地给万人都认识清楚了以后，接着便遭遇到历史上它该要遭遇的劫难：因为它暴露了宇宙的真实底法则，那脸上深蒙着假面具的社会底支配者们就害怕起来了。他们希望一切都是永久的稳定，它却指示出宇宙是变动的，种族是进化的，他们要的是尊严，秩序，它却说明人的祖先也是禽兽，并不那么尊严。当资产阶级还是被压制者而在封建势力之下挣扎着时，他们利用进化论去打倒封建贵族的尊严，去破坏那特权的制的不平等的秩序。而当这一种秩序被他们破坏了以后，他们又在私有财产的基础上建立起另一种表面上好象平等的秩序，——即资本主义底秩序——这种秩序既是以表面的权利的平等掩蔽了本质上的另一种不平等，——即剩余价值的剥削——而且为着自身的利害，他们不能不将这平等维持下去，不能不反对变革，于是，对于这成功了的资产者层，进化论又成为忌物了！曾经是自己对他人的反击的武器，现在却是他人向自己攻击的武器了；它曾经被用来否定了别人，现在则用者也要被它否定了。因此，在十九世纪末尤其是二十世纪以来，我们开始听见了对于科学底进化论的反对声。

但这反对是从那里来的？以什么方式进行着的？科学底进化论在这些反对声中真被打倒了么？没有！在科学的领域里它的宝座已丝毫不能动摇，除却枝叶的问题外，真理的存在是已稳固了的。今日，在欧美各国，或日本，再没有一个生物学家能够拿出充分的理由，拿出破天荒的“真凭实据”，出来说一声生物界里绝对没有变异和进化。生物学家分头地向着各特殊的领域内去研究，他们研究生物的化石，研究发生学，研究动物地理学，研究血清学。……不期然而然地竟异途同归，所得到的都是对于进化论的积极的证据。

然则对于进化论的反对之声是怎样才能兴起来的？我们所知道的，除却一些无理取闹的人外，在科学的领域内，谁也还没有这么一种能力来积极的打倒进化论。在科学的领域之外，那倒是有两种方式，进行着摧毁的工作。其一，是在美国，用政治的武力施行压迫，其二，在许多的资本主义国家，例如法国的柏克森，从哲学上给以一种歪曲。

美国的国家历史，建立还不到二百年，一开始，她便是民主底共和国，这一个资本主义国家，诞生在良好的境地，比别的资本主义国家发育得更快，发展得更高。别的资本主义国家都有着千数年或几百年的历史，都是从封建社会里破壳而出的。而美国的资本主义却是直接在亚美利加建立起来。美国人可以相信自己的国土不是进化底，而是永久底。他们可以因着自国的特殊性和优越性而傲然睨视一切。——这便是美国支配阶层仇视进化论的重要原因之一。仇视固然是仇视，真理的存在依然如故，美国不在学理上给进化论以任何有力的反驳，即使有，也不过道德底律令，说祖先是猿猴为人类的耻辱。对于这侮辱了人类尊严的进化学说，或更正确地说，对于这有伤美国资产阶级的面子的进化学说，美国的政府是不能不以权力来制止的。因此，我们看不见正当的学理上的论争，只看见许多讲授进化论的学者教师们被监禁，被罚款。

在欧洲，进化论的初期的勃兴造成了唯物论，有名的海克尔(Haeckel)的一元论哲学，是其最显著者。渐渐地，支配阶层感觉到唯物论之可怕了。德国加特力教会的主教魏尔萧(Virchow)与海克尔论争的时候曾说：“唯物论与社会主义是一致的，所以我们要反对。”海克尔听了也惶惑起来，终于自己辩护道：“我的一元论



不是唯物论，而是唯物论 + 唯理论。”也不是社会主义，唯物论不一定是“社会主义”。然而，不怕海克尔怎样辩护，唯物论这东西，为支配阶层所惧怕的是毫无疑问的了。因此，后来欧洲的布尔乔亚学者对于进化论所做的事情是，努力使其不要引出唯物论的结论，努力使进化论成为唯心论。而这一切事业就是他们的哲学者柏克森杜里舒之流所担当的任务，他们唯心地说明着生物的进化只是“生机”“生命”之类的精神要素的流动变化，不是物质上的种族之进化。

资本主义好象那中古时代的魔术师，他用魔法将恶魔叫唤出来，却没有办法将这恶魔消灭，结果倒受恶魔支配，恶魔竟成了使他破灭的原因。科学底进化论应着资产阶级的需要而确立起来，于是就这样确立着不能动摇，他们用权力的压制，用哲学底歪曲想消灭它，它却兀自在科学底王座上安稳地坐着。然在此也可以知道欧美的资产阶级究竟是比较聪明有为的，他们还不致于妄用自以为真凭实据的“证据”去到科学的殿堂里将自己的脑袋拿到石头上硬碰；没有碰得动的可能时他们还不肯乱来。

反过来看我们中国这什么都是一无所有的科学界，非进化论的“真凭实据”竟轻易地出现了。学问拿到中国来骇人本来是很容易的，所以人们只要对所谓的“偶像”攻击上三言两语便可以成家成门。记得去年某老曾在几百字的杂谈里煞有介事地大骂达尔文胡说，好象达尔文马上便可以打倒一般，那时，看起来还觉得好笑。如今又看见有人拿出了“真凭实据”，才晓得并不是可以“一笑置之”的玩意儿，因为现在中国仍然活着许多勇敢的阿Q！

## 二 自然发生的发明还是发迷？

自己虽然不是专家，但对于普通的生物学也有过研究。虽然不曾从欧洲到北海“足足研究了三个年头”，“经了一千余次的校对试验”，但也曾从事过种种试验，而且知道巴斯德(Pasteur)的种子说是几十年研究的结果，并非信口乱谈的事。自然，对于巴斯德本人的研究自己没有亲身体验过，又不是专家，要借着书本上的知识和普通的实验来对他人的主张妄置可否，从严格的科学底态度说来是不能令人满意的。但纵然充分的积极的证明现在还没有，消极方面，对于罗广庭博士在《东方杂志》三十卷八号发表的所谓“真凭实据”，是可以有十分的正当权利去指摘它的非科学的粗忽，夸大，不合理的。以欧美生物学的研究态度之谨严，实验设备之完全，尚且没有人敢于说“生物之自然发生”已有了发明，尚且没有人轻易出来对科学底进化论作正式的否定，（自然进化论学者间，在枝叶问题上意见分歧没有定论，是不能否认的，但这不能损伤进化的本身。）而在我们贫弱的中国竟发见其人了，这不是惊天动地的事么？但这惊天动地的事情实际也只足够看看觉得惊动一下而已，并非大了不起。以自己非专门的浅陋的知识，已不难提出有力的反驳。

首先请注意罗先生唯一的用以自豪的所谓“生物自然发生之发明”。据罗先生所说，任何生物，都是从非生物里直接发生，小至单细胞的生物，大至人类猿猴，无一不是直接生出，决非进化而来的。这唯一的理由，就是罗先生已在试验管里成功了生物自然发

生的发明。说是在试验管里，装入完全消毒的培养基，“经过二三星期的变化，管内即自然发生各种小生物”。渐渐构成“小植物”和“美观的小虫”。久已被科学界打倒了的十七世纪某僧侣所谓米袋内可以自然发生老鼠的言论，现在竟又复活了。所不同的，米袋太大，又不严密，也许一时人不注意，会给那么大的老鼠偷钻进去；而罗先生的试验管，大老鼠是无法钻进去的，所以只产生小动植物。自己对于罗先生的《生物自然发生之发明》一书不幸并不曾荣获一观，对罗先生的试验也未曾亲自追随领教。有人也许要说：未得亲眼看见，便不应当妄加非议。但，因为我从生以来没有见过鬼，我便不应该反对有鬼论么？罗先生的几千字的大论文，使人觉得太荒诞无稽，不是也当反驳一下的么？

先检讨罗先生的研究方法。科学方法最主要的自然是实验。实验的目的是怎样，凡有科学常识的人都懂得；因为普通的自然现象太复杂，太混乱了，在这里，我们研究观察时所要注意的对象常被搅扰，要排除一切搅扰，将对象弄成纯粹的对象，那就需要实验。这样，实验有两个要件：第一，要精密，使所要排除的一切全被排除，第二，要从种种方面改造对象，使所观察的得从可能的一切方面被证实，使对象有任人驱使自如的可能性。从第一要件说，例如加里略(Galillo)的物体下落之实验，把铜片鸡毛放在真空管里，使空气的阻力作用失去，结果证明一切物体下落的加速度都是同样的。从第二要件说，例如加里略不只在真空管里，又到比撒斜塔上去实验，而证实就在空气里任何物体的下落也是一致。用这两个要件来检讨罗广庭博士的实验，看是否能满足我们？就排除的精密方面来说，我们知道巴斯德曾以严密的消毒排除了种子而得到生物非自然发生的结果。现在罗先生自称也是精密的，却得到相

反的结果。罗先生的消毒真是严密的么？没有亲眼见过，单凭文字上所写着的那些不够评判的。据自己的研究，倘消毒真是严密了，不要说两三星期，就经过二三十星期也不会发生任何小动植物。当然，在这种场合里，试验管内未尝不会有一些“美观的”现象发生，那只是：“试验管内的挥发物质所挥发的气体凝集于试管壁上而成水点，由水点而渐成小粒，复由淡黄而变成深黄的颜色。”仅此而已！再下去，说“这些小粒有些可产出枝干而成小植物”，那就全然荒诞已极了，自然，那消毒物质凝集而成树枝状者是有的；那蛋白的培养基之细粒有时表现一种类似生物的蠕动者是有的，然而非生物常常有生物状蠕动，这是凡研究化学的人，都不会不知道的。如果把这些蠕动状的非生物当作了小动植物，那就是全然没有化学常识！而况，对于这试验管内容物的活动状况之检查，是隔着一层试管壁的显微镜观察，这一种检查看见的研究正确与否也是疑问的。因此，我希望罗先生不要以三千次以上粗忽的“校对实验”为满足，应该再注意着消毒得更严密一点，再学着去检查得更仔细一点。

又看，罗先生的实验是否能如第二要件将对象随意改造，而把事件作多方面的证明？罗先生既然相信各种生物能在试管里自然发生，又相信相似的环境里发生相似的动植物，相异的环境也发生相异的。这，单凭就试验管里静观所得的现象足以保证确实的么？静观是不够的！真的认识须从能动地改造自然的实践之中获得！我们不能仅仅观察试管中的培养基的现象之种种，要证实我们所相信的，还要经过别样一种程序：譬如罗先生既以为全无寄生虫的兔“养在铁笼内”，它的“嘴唇即可由脱落的表皮，渐变为小粒，集合而成一种疥虫或卵，经过数星期的变化，方可活动。”那么，就请罗

先生将这些“表皮”装到试验管里，加上培养基，消一消毒看罢，究竟会不会发生“疥虫”？为什么罗先生不这样做呢？若说“离开兔身后”，“因其再不能继续吸收附近的小粒了”，“此成虫将停止增长”，那么，何妨多弄些“表皮”进试管去，不是就可以多有一些小粒可以吸收了么？为什么罗先生不会这样做？须知“养在铁笼里”的活兔，不比在试管里的消毒物，纵使它身上真的全然没有寄生虫，难保不会从外界空气里或什么地方将疥虫传到身上？“养在铁笼里”是不足以据为实验的，把这竟要算作根据，简直是胡说八道！罗先生的“试管”既不能适用于兔唇，他的实验方法之贫弱，幼稚，无用……是不必说的了。

除却实验之外，对于当前的现象之解释，也是科学研究的一主要要素。这关乎科学家的洞察力和思索力的准确与否是很大的。科学家之是否有着头脑，就可以由这一点看出。罗先生相信相似的环境里发生相似的生物，环境变了，生物也便变化而成别种的。为什么，罗先生的文章从头到脚也不曾给过我们一个老实负责任的说明。只举了几个“试管”外的例子，如“疥虫离开兔身后即停止增长”，或“将既成之虫与垢质置于他处，则再自然构成他种生物”。或“某物质在适当的环境里逐渐变化而构成蛆，数日后，即化为蛹，再变成蝇。”他不管“垢质”之中必有“他种生物”的种子，而以为那是疥虫变成；他不管腐肉上和粪坑里每日成千万的苍蝇飞来飞去的在干什么，而以为蛆是“某物质”自然“构成”的。这样一来，疥虫和“他种生物”固然是自然发生的了，蛆也是自然发生的而非从卵孵化而来的了。一切任何小动物，都是偶然的适当环境之产物。其实，推而言之，就是大到人类，也何尝不可以照着罗先生的理论说：人是从子宫里自然发生的，并非精虫卵子之结合。然罗先生偏没

有这样说，却承认现在的人类之产生都是生殖的，只有远古的我们的祖先是来自自然发生。可见罗先生并未彻底！

罗先生相信一切生物之自然发生，因此也相信蝇之自然发生。可是，难得罗先生读遍了 Aristotle、Descartes、Kant 和 Hegel，竟以一生物专家而忘却了一世纪前对于蝇的自然发生已有强力的反对证据了：把腐肉空放着，曾发生肉蝇的蛆在肉里，把腐肉用细网密封着，肉蝇的蛆便生在网上而不在腐肉里。肉里也许有“某物质”，网上却不会有呀，为什么现在却生在网上呢？更进一步说，腐肉的“环境”与网的“环境”是绝不相同的，如何两者上面都可以生出同样的肉蝇蛆呢？这一个实验，在百年前已证实肉蝇蛆是来自蝇卵了。罗先生竟闭着眼睛又瞎说一番。这不但证明罗先生的实验之不够，也暴露他的知识之渺小！

凡生物的发育成长，都需要适宜的环境，这是不能否认的。在这里，环境只作为助力，不是生物发生的主因。春天的温暖使树木的嫩芽苏醒起来，谁能说嫩芽便是温暖所变成？而罗先生的解释，彻底起来，竟可以达到这样的结论了。但欲尽科学的能事者，并不在于怎样怎样地作空口的说明，还要讲一讲为什么？还要解决实际上是否真能这样做？倘若真的可以承认一切生物皆自然发生了，科学就要求将这自然发生的一切程序及变化情形一件件地解析出来，让人们可以依着这解析的结果将这自然发生的现象以人力随意促成，囫圇吞枣的说明是不能成立于科学的圣地里的。科学的大敌莫过于含混不清。我们的罗先生却正是给了我们这样一碗烂云吞！

### 三 进化论与自然发生说

以为发明了生物之自然发生，将种子说攻破，于是罗先生就梦想着打倒进化论了。种子说是种子说，进化论是进化论，攻破了种子说未见得一定会把整个进化论推翻，而罗先生竟把两者的关联看得同铁铸定了的一般坚牢，这又是阿 Q 的喜剧之一！

一个进化论者，他从研究的结果，证实了生物是经过了几千万年的演变，渐渐地由简单而复杂，以至达到了能适应于今日的地球状况之种种体制。将他所证实的科学理论作彻底的推论，就可以相信；愈是很久的过去，生物体的体制愈更简单，因此，必有一个最早的时候，那时生物极其简单，简单到仅仅与一种非生物的蛋白质没有多大分别。或是说：最初由无机物在适宜的环境下化合而成蛋白质，这蛋白质的细粒开始了简单的生活状况，于是生物就此发生。这就是在今日的唯一合理的自然发生说，与罗先生的十六七世纪式的自然发生说是绝不相同的。今日的化学家们，有不少人努力于从无机物制造有机物，或制造最简单的生活物。制造蛋白质的目的是达到了，制造生物的事业却尚未成功。把死物弄成生物，这创造的事业，不是那么轻易地可以让罗先生之流也能随便做到的。但成功虽未成功，一谈到进化论，思想彻底的科学家就不能不相信生物自然发生之可能，相信是最初生物是来自无机物。在这一种意义上的生物自然发生果尔真的发明了的话（即制造简单的蛋白生物），那不但不象罗先生所说的，会攻破了种子说又推翻了进化论，反而给进化论一更确实的证佐。

罗先生自己也说：“生物的发生决不象工厂里所制的物品那样简单，将原料倾入模型里就成功的，必须有相当的程序方可。”可是他自己却把自然发生看得简单到比最愚蠢的头脑所见的还更简单了。好象有了那么一个神秘莫测的“环境”，不论人类呀，狮虎呀，一切虫鱼鸟兽马上在短时期内便可以获得五脏六腑而出现，用不着什么生殖，用不着精虫卵子。要问为什么？我们的罗先生是不负责任的。生物的发生真是这样简单么？种子说真可以一下便被罗先生打倒了么，罗先生自己也不见得敢于全然放弃了种子说，目前的种子现象之存在非罗先生所敢于否认。所以他又说：“生物发生后既有生殖能力者，既可生殖子孙。”既然可以自然发生了，为什么又要多事来有生殖能力呢？这，罗先生也不负责解释的。既有生殖，而生子孙，不是便可以有进化的现象了么？因为他说“无论环境如何变迁”时，也承认“形态性质虽略有变异”了。须知这所谓的“略有变异”，最低限度也得是达尔文所谓的“徬徨变异”，而达尔文的进化论，便是建筑在这些微的变异上的。譬如，（达尔文的例）非洲某岛上的一种蝗虫它们的翅生得长短不一（这无疑问是很“略”的“形态”上的变异了）。长的，飞得高，被海风吹入水里死灭了，短的，不能飞，便生存在世界上。结果，能飞的蝗的种族变成了不能飞的种族，这不是“略有”的变异所造成的进化现象么？所以，即使退到万万步，假定罗先生所“发明”的自然发生是事实了，也还没有充分理由来反对变异和进化的现象。要反对进化论，除非请罗先生扑灭了那作为生殖基础的一切种子，除非叫生物的一切子孙都要照着它们父母的“模型”丝毫不动原样地铸造出来！

这样，种子说，自然发生说，这两件事并不互相对立得那么厉害，好象真有关于进化论学说的生死似的。纵然重新承认了一世



纪前已被打倒的僧侣式的罗先生之自然发生说，也无法推翻变异和进化，也没法子否定现在普遍在一切生物界的生殖种子之存在。而那为罗先生所反对的，坚信着种子说的进化论者，也不见得就全然反对生物在最初最单纯的时期可以自然发生的言论。正是那真正的进化论者，才能正确引导我们达到一种正确的自然发生之真理，为罗先生者流所梦想不到的。进化论更确证了物质发展的辩证法的法则，告诉我们质的突变之真理：非生物的化学变化达到蛋白质的阶段，便从依环境的变化而变化的死物，变作能动地变化环境以保持自己的活物。而一成了活物之后，它便因着由突变得来的质的特殊性而进行自己的特殊的运动变化，这就是分裂，出芽，交配等等方式的繁殖，这是非生物所没有。而繁殖的作用，在久远的生物史上构成了进化现象。所以，自然发生是生物的端初，而进化是生物的发展。其端初，是化学现象，其发展，却是生物自己的生物现象。罗先生要抹杀进化，将一切都用自然发生来解释；也就是要把生物现象还原于化学现象，把高度的复杂的还原于低级的简单的。这使我们联想到机械论底唯物论者。自然，比较那外国的机械论者，罗先生之浅薄，是连提也提不上口的！

#### 四 进化论之失据或并未失据

我们已说明了罗先生的“真凭实据”是有着多大可靠性的真凭实据了。我们已知道罗先生唯一非常引为自得的自然发生之实验或“发明”是那么荒诞贫弱的东西。罗先生以他这仅仅的唯一的“发明”为依据，便高张旗鼓，汹汹然要从各方面对进化论大举进

攻。他进攻的范围是很广泛的，涉及了血清学，解剖学，分类学，胎生学，化石学等等。但他的真凭实据并没有普及于这广泛的领域里，只局限在“试管”之内，因此，那立论之空洞，牵强，无系统以及武断的地方是尽量地裸露出来了的。

要解明这一切，先得介绍一点常识底进化论，因为罗先生的立论是连这一点已经不能动摇了的常识也没有关照到的。谁也不能否认一切成长了生物都能实行一种的生殖作用以传播其种族，被生殖出来的生物，称为生殖者的后代。后代与其前代的关系，有着如次的矛盾底倾向，第一是类似，狗的后代总是狗，人的后代决不会是猫；其次是变异，后代的生物比较前代多少总有点不同，不是毛色相异，便是大小有别。前面举过的蝗翅之长短不一便是一例。这变异中又有突变和渐变的分别，对于进化，突变是主因呢？还是渐变为主因呢？生物学家的议论还没有一致；但变异总是有的，而变异为进化的枢纽也是没有疑义的，生物的后代获得了变异，这变异，与生物生存所在的环境必然发生一定的适应关系。这适应，是于生存有益呢？还是有害？还是无益也无害，是有一定的。有益了，那生物便生存下去；有害了便被淘汰；无益也无害时，那生物也不妨保持着这一种变异而继续生存。这便是天择说的概略。这里告诉我们一件重要的事：进化论里所说的生物现象并不是合目的的现象，生物的变异常常可以是无用，甚至于有害的。有害的，便使生物被淘汰消灭了，因此表面看来好象生物的一切器官都是依着某种有用的目的才生出来的。合目的现象只是进化的结果，不是进化的原因。罗先生竟没有这一点常识；竟以为进化论者是主张一切变异皆有用，因此要问：“如果说生物的器官，一定要有才发生的话，女子的处女膜有什么用处呢？”以为这样一来，便

可以窘着进化论者了。其实进化论者很可以坦然的答说：“处女膜是人类从爬行变为全然直立步行时所获得的一种突变，这一种突变虽然无用，并不妨害生存，所以仍保持着了。”是的，如罗先生所说，南美洲的土人非常厌恶处女膜；女婴出生时便有用手指将它弄破。然处女膜虽遭厌恶，有处女膜的女子并不会连带着也遭厌恶；因此，处女膜虽被弄破，有处女膜的女子并不于是乎被杀身，因此也不会被淘汰，有处女膜的女子不被淘汰，处女膜也当然不会“随人的喜欢厌恶，有用，无用等”而保存或消灭的了。除非凡有处女膜的女子都被杀，或因了处女膜的缘故而不能生存，只留下那处女膜很小的甚至于没有的女子，除非这样，处女膜的淘汰是不可能的。这譬如栽种苹果，希望将种子改良，使苹果结得大些，我们的方法，不是将小的苹果摘去，只让大的结果就能达到目的。却要将一切结实较小的整株苹果树都拔去不用，尽可能地以大实的果树作为传播的种子，才能渐渐成功的。单只弄破处女膜而不曾杀死有处女膜的女子，自然，处女膜便不会轻易消灭的。

这样，进化是以生物自身的变异与其环境方面的适应作用为导因。变异是生物的内的必然性，环境的选择是偶然性，必然性与偶然性的交互作用和交互渗透，构成进化的运动。进化的每件事都不是几千年中可以完成的，因为这是生物的广大的全种族血肉与环境的撕战，生物并不能轻易地屈服于环境。纵使少有不适，只要不是致命的危害，生物仍能巧妙地设法防卫自己。罗先生问：“人类有历史以来已有几千年了，谁见到某种生物的子孙不是属于某种生物的种类呢？”他不知道演变是数万年的事，要在人类的几千年历史——比较全生物史是短到无可言状的——里看见进化，这真是小学生的知识而已！

但,当环境发生激烈的变动时,进化的事实也以一种加速的形态而显现。就举罗先生所说的中生代末的例子罢。罗先生说那时代“发生了许多大动物,如龙类等,……到中生代末(白垩纪时),海陆起了变动,这些爬虫类繁殖的地方……先后被这水灾毁坏了,这些动物便因此而灭亡,现在的生物多是中生代以后才自然发生的”。罗先生竟说中生代只有大爬虫,中生代以后的生物在那里是一点痕迹也没有了。这是根据什么说的?据我所知,就是最初步之最初步的古生物学书里,也不敢说得这样简单!研究古生物学的人谁不晓得,在中生代,有一部分较小的爬虫,因为低而热的地方被大爬虫占了,便逃到较高较寒的高山上去居住,那时它们是弱者,然因此也获得了有利的条件,在高山上经过了久久的磨练淘汰,它们能耐寒了。于是海陆变动,冰河冲流,天气变寒,使大爬虫们都冻死饿死淹死了时,那小的独能生存。中生代以后,世界便成了它们的天下。这是古生物学者谁也承认的事实,而罗先生抛开不讲!是没有这点常识吗?还是有意歪曲事实?

这样,一生物的变种是否能够压倒了原来的种属而蓬勃兴起,环境的变动和选择是有着大作用的,设使中生代末没有海陆变动,大爬虫老是占据着世界,不让变种获得胜利,那么莫说几千年,就是几千年的十万倍也不容易看见进化。而罗先生不管环境有无变动选择,要求在人类史的几千年中看见进化,说:“人人都是一身四肢,都是直立走路的,自远古以至现代,谁见到人类能逃出这个范围呢?”其实,罗先生若把“远古”看做几千年,这里自然是看不见进化的;若把“远古”稍稍多弄得远一点,那就不一定了,研究人类学的人谁不晓得在六十万年以前找不到现在人类的化石,那时算得人类的只是一种猿人。再推得远古一点,那就知道人类的祖先最

初是与猿无异地在树上生活，不是“直立走路”的。一个冰期到来，将树木都冻死了，人猿不能不离开树木来到平地上生活，因为不象虎豹似的有锐利的爪牙，要在生存竞争中防卫自己，不能不经常利用两手把握木石作为武器，两手的应用既专，“直立走路”的纯粹习惯才因此养成，而头脑也跟着发达，于是渐渐完成人类的进化。这虽不是罗先生短促的几十年生涯所能看见，然而古生物学者在研究中大家都看见了的。

罗先生大谈其古生物学，说地层内的生物化石因层而异，就证明每一层的生物都是自然发生的，他不知道每一地层代表地球上一次大变动，每次大变动都进行一次大淘汰，使旧种消灭，新种昂扬。化石学告诉我们，地层愈早的，那儿的生物体愈简单，地层愈接近现在，化石的体制愈复杂而生物的适应性愈高。从简单到复杂，从低等到高等，这化石中的井然有序的现象，不用进化，而用罗先生的偶然底自然发生说，怎样解释呢？

最有趣的是我们罗先生屡次屡次地要讲形式逻辑。罗先生说“同出一个祖先的生物其器官的构造固然相同，而一个生物器官构造相同，未必是出于一个祖先。”这样给了一个大前提，于是就说 Lamarck 的解剖研究，因为昆虫的器官相类似而“肯定昆虫类必由同一祖先渐次分化而来”是不合逻辑！自然，罗先生与别的姓罗的人未必是同出于一个祖父或曾祖父的，但因为几百年之内不是同宗，就能说两位罗先生未见得是从更远的同一祖先分化来的么？罗先生在这里要讲逻辑，结果竟忘却“真凭实据”了。不，他并没有忘却，在这里，他又把那莫测高深的“试管”“举”出来了！

关于血统研究方面也需要说一说。罗先生晓得人类血统有四簇，这是不错的。所谓血液的四簇，清楚点说，是这样分类：即 A

簇, B簇, O簇, AB簇。属于A簇的人他的血可以注入A簇及O簇的人身内而不生任何危害; B簇的, 可以注入B及O簇; O簇的, 只能注入O簇; AB簇则可施给A, B, O, 及本簇任何一簇都可以保障安全。则血统的四簇, 是最近医学家的一个重要发见。然而就是那发见的人, 我们也不曾听见他们据此便要反对人类的进化, 便要反对人类的祖先同出于猿类。因为这一发见并不能证实人类间有绝对不同的血统, 只能说明某些人们血统关系比较亲密, 或某些人们又较疏远一点。虽有A, B, O, AB, 四种, 而O能普遍地接受, AB能普遍地施与, 以这两簇为关键, 亲疏虽有差异, 然人类血液仍可以说是能于普遍相通, 不象人类以外的动物血液, 与人体完全丝毫不能相容。而且不仅如此也, 还有另一方面的血清研究, 能够对进化论作积极证明的, 却被我们看起来象是博通的罗先生放弃不顾了。(也许是罗先生不曾学到!) 那就是“抗毒血清”的研究: 把人的血清注入兔子或其他动物的身上, 使兔子发生一时的病状, 病状愈后兔的血清里便产生出能抵抗人血的物质。这一种兔的血清, 就叫抗人血清。把抗人血清滴到人的血清里, 便发生凝集反应, 把抗人血清滴到人猿的血清里, 也能发生反应, 但少一点; 若滴到普通猿类的血清里, 反应更少; 滴到狗的血清里, 反应又比普通类更少。若用龟鳄等动物的血清来试验, 那反应就几等于无, 或完全没有, 这试验, 证明人猿与人类的血缘很相近, 普通猿类便远些, 而狗鳄之类是最远。而这试验所得的结果, 与那古生物学, 解剖学等等所得到的证据之秩序是相符合的, 这不期然而然的符合是偶然的吗? 不, 决不是偶然, 这是生物必由进化而来的铁证!

挂一漏万地将罗先生论文的主要错误的方面说明了。罗先生的所谓“真凭实据”是怎样非科学的, 可以看出来一斑, 我不愿再琐琐

碎碎地浪费笔墨批评下去。但有不能已于言者，中国之可怜！正好象在军事上被无理横蛮的帝国主义节节进攻而政府没有一点办法一样，学术界上也常常受那强词夺理没有一点头脑者的欺凌。自《东方杂志》上登载出这一篇论文之后，几个月了还没有任何人出来说一个不字！所以，也就顾不得辞费，略为批评如右；使读者花费一点时间，实在是罪过得很！

（一九三三年七月二十日上海  
《正路》杂志第一卷第二期）

## 直观主义与理知主义

### ——现代哲学的两大源流

没有学过法文，不知道柏格森生命哲学里的直觉这字是不是可以与德文里的直观(Anschauung)相通用。但从柏格森应用时所给与的意义推测起来，直觉是和艺术鉴赏时所感受的那种直接底了悟状态相类同的，若说艺术鉴赏时的那种感受作用是一种直观，那么，直觉也就是一种直观。

柏格森哲学曾大大惊动了至少美法二国的哲学界，说这是二十世纪初头在哲学史上开始的新发见，在中国，也曾热闹了一时。记得有人称他的哲学是将人类的认识能力解放了，抛却了理知，而劈开直觉这一条新的知识的道路。但我以为这是崇拜者的过分夸大，以旁观者的态度看来，从理知之外去找认识之泉源者，在哲学史上算不得是柏格森开始的。每当社会达到一种崩溃混乱的状态时，对于现实生活感到不能有所把握的阶级底人们常以不信任理知为其哲学的表现。古代的没落时，我们看见新柏拉图的神秘主义，中古的末日也在意大利等地产生了许多同样的神秘主义者，他们要以个人的直接底灵感参见神光，这灵感(Ecstasy)可算得是直觉的某种意味上的变相，也即是一种的直观。在中国，战国的乱世生出了庄周，庄周虽然常被人拿来与老子并论，但既生在较迟的战国，自然有他的时代底特点，所谓“心斋”“坐忘”，可以说是庄子自



己的认识修行法。在坐忘中，他看见万物的同一。他称赞惠施的“合异同”，然因为惠施拘于论理，而认为不满。这里，表明庄子也是不满于理智，却要在“心斋”里直接把握宇宙真理，这也是一种直观。佛学里的“禅宗”发生于怎样的时地，自己还没有考证过，但禅宗欲在坐禅中直接成悟，也要通过一种的直观。柏格森曾称说静坐的心地是有直觉存于其中的，那么，在柏格森之前，至少已有禅宗无疑地是发明过这直觉的认识法了。无论如何，直观底或近于直观底认识方法，不见得是柏格森所首创，而是自有哲学史以来便屡见不鲜的了。因此，提到人类认识的泉源的问题，我们便看见历史上有三种解答：感觉，理性，直观。或说认识来自感觉，或说认识来自理性，或说认识须以直观，由这三种的说法，历史上的许多哲学家一来一往地交相论战，几千年里，交织成五花八门的许许多多的流派。

在许许多多的流派之中，有着种种的对垒，就认识论说来，英国的经验派（以认识来自感觉的）和大陆的理性派的对立是最有名的，然通过了全部哲学史来作一个展望时，我们眼目中便看见更大的一个对垒，这就是理知主义和反理知主义的对垒。在理知主义这一方面，感觉论者和理性论者都包括在内，在反理知主义的那方，则以直观主义为其表率，其中虽有大同小异，不外都是要排除“混乱”的感觉，压抑着理性的推理活动，让空阔无涯的心海之中有直观的灵境浮现，所谓的直观，正是他们唯一的法宝。这反理智主义的哲学流派，屡次屡次地在哲学史上浮涌而出。他们耸立起来，总是遇到好象理知主义的认识论之航船已触到了“暗礁”弄得不能前进的时候，因此，每一崛起，总似乎占着莫大的优势。文得尔班（Windelband）的《西洋哲学史》特别将这种印象强烈地投给我们。

他将哲学史当作人智的发展史，把这发展描述作几个大循环运动，每一循环都以理智底认识打破宗教迷妄为起点，以理知的发达及破产为中流，以非理知底直接认识力之发现为极顶。这样，人智发展的最高阶段不是理知，而是一种的直观。自然文得尔班的反理知和柏格森是有不同之处的。柏格森的直觉类似艺术鉴赏中的情绪的振动，而作为新康德主义者的文得尔班则是从康德的“实践理性”里取得了道德意志。这儿是以道德的至高底绝对律令管束着理知，那儿是以生命的洪流淹没了理知，法宝不同，作为反理知主义则是同一的，要在推理和感觉之外找直接底认识论的根据则是同一的。

这样，若据文得尔班的所说，近代哲学是一到黑格尔，便达到了理知主义的顶点，同时也就是反理知主义的开始，此后的发展，便是人类对于推理和感觉的日甚一日的不信任。通过了叔本华的盲目底生活意志，通过了尼采的超人权力意志，到新康德派的先验底道德意志，一直线地进行着哲学界的意志的发展，其间，还有柏格森的创化流动底生命作为旁系，有詹姆士的心理学底情欲意志作为支流。“知”没有了，“情”和“意”占据了哲学的领域。虽然黑格尔之后，也出现了海尔巴脱(Herbart)的唯物论和海克尔(Haeckel)的称为“一元论”的唯物论(海克尔不愿将自己的哲学单单称作唯物论，宁愿称作一元论)，但在文得尔班的眼里，不过是理知主义的回光返照。虽然这些唯物论的声浪也着实昂扬了一下，对于文得尔班，这只如一声声的丧钟，更强烈而沉痛地告示了死运的来临。尤其因为唯物论是唯物论，对于那非常重视意志精神而将唯物论认为是太朴素了的新康德主义者，唯物论是将人智卑俗化了，是哲学的堕落，理知主义而堕落到唯物论，就更足以证明理知主义

之颓于死运了！至于除海克尔和海尔巴脱之外，那对于黑格尔的观念论底辩证法的体系作了一度的批判而建立起来的辩证法底唯物论，那直到今日，不象别的哲学体系一样总是有式微的日子，反而一天天地发扬光大起来，最近才更普遍地显示了自己的全能底威力的辩证法底唯物论，在文得尔班，那简直是等于乌有！文得尔班的《西洋哲学史》上是没有马克思的名字的，不，不只文得尔班，试一翻看现有的一切普通西洋哲学史，有几本是会提到关于辩证法唯物论的一字半句？本来，近数十年以来的一切西洋哲学史的主要著述，直接间接都是在文得尔班的影响之下，不然就是黑格尔主义底哲学史，在哲学史的黑格尔与文得尔班这两大系统之下；一般地，唯物论是虽被看作哲学而却被轻视，特殊地，辩证法底唯物论是被看作非哲学而被否定了的。

自然，文得尔班的观察不能说是全无一点价值，不能说是全非事实。但这只是事实的一面，而且是被夸大了的一面。近代哲学确然是从黑格尔以后，便开始起反理知主义的发展，这发展，一直到目前仍是不见衰歇。柏格森、詹姆士的名字已听得令人讨厌了，现在好象谁也不愿提到他们，而在德国，又有狄尔泰（Dilthey）的存在论哲学的异军突起，在日本，作为狄尔泰的直系衣钵之传递者的有京都学派的西田（几太郎）哲学，影响极广泛的三木清哲学。但这并非真的异军突起，很多地方仍是祖述着柏格森的生命哲学的。日本的存在论者们，是和一般的柏格森的信徒同样地非常敬服柏格森的慧妙的文笔，说他能以充满着理知要素的言语文字，阐明了那难用理知底言语文字加以描述的生命之直观的原理。说是生活、生命、存在这些东西，除却用生活、生命、存在的自身去直接体验之外，不能真正地加以把握；从感觉和理性所得到的认识只是游离

于生命之上的表象底认识，理知主义的哲学因此被称为“表象哲学”。言语文字只能传达片段性的表象，却不能容载流动不断的生命。狄尔泰的“解释学”，还被存在论者们自己嫌其太重视语言文字这工具的解解释功能而认为不满，不但狄尔泰，便是其他一切生之哲学者，总没有一人能全然跳脱表象认识的束缚。惟有柏格森，借存在论者之一的高山岩男的话来说，是可以除外的！

是的，果如文得尔班所说，近代哲学直到现在是有着一条反理智主义的潮流在滚滚地前进。狄尔泰虽然缺少柏格森的灵妙底言词，然不能否认他有种种地方是将柏格森的原理扩大了。柏格森只在生物学里找到他的根据，而狄尔泰却要从历史的实证底研究出发，并将黑格尔的辩证法也借来作“解释的武器”了。生之哲学是发展着，进步着的。然文得尔班竟没有看到，与生之哲学并行的，“卑俗的”唯物论竟也一天天地获得了更大的力量，在世界上更利害地横行起来了。他以为人类的认识力今后将渐渐地生出了灵底羽翼，最后或能直行无阻地飞向天空的深处、远处、神秘处，却不料这灵底羽翼还在为肉底表象所束缚，而不能健全其生命底成长的时候，作为理知主义的表象认识之最高发展的辩证法唯物论，却已指导着被压迫者的物质底生命（不是神秘底灵底的生命），实行起震撼全球的运动来了。这样，今日的理知主义虽然为反理知主义者文得尔班的哲学史所否认，但事实上是谁也不能否认，理知主义现在正作为最高发展了的唯物论而健在着了。我们更看见，哲学到了黑格尔，并非理知主义的顶点，人类的认识在这里也未曾真的触到了“暗礁”，不，不但没有触着，反而从此就要“百尺竿头，更进一步”地开始打破一切的暗礁，而这一切的暗礁一被打破了时，理知的航船就能顺利地达到现实的陆地。然而现代的反理知主义哲学

家，他们是怕看现实的。近代社会的现实是逼迫着资产阶级不能不走向没落的现实，资产阶级把握不到现实的光明，因此需要一种能蒙蔽现实的精神上的(唯心论底)光明，因此生命哲学便成了他们的无价之宝(柏格森曾与法朗士同被法国政府当作国宝)。一切辩证法唯物论的言论则遭受到他们种种的压制、否认和歪曲的破坏，并非偶然的，在资本主义国家里，有着尊严的高位的御前哲学家，不会承认辩证法唯物论有列入哲学史的权利。

在这样的意义上，文得尔班是一个哲学史的伪造者，他夸大了现代哲学发展史上的直观主义之一面，而以夸大了的这一面实行去蒙蔽现实底的那一面。在他，反理知主义是理知主义的直系底的产物，直观哲学是表象哲学的嫡子，而一切唯物论，是理知主义的流产。然事实，反理知主义与其说是理知主义的发展之后继者，勿宁就望文生义地解释作理知主义之违反者，阻碍者。人类生而具有感觉和理性，意义在那里？用处在那里？借着理知的助力，人类能无限地认识现实，能知道现实，才能够在生活中与现实适应，能在生活中与现实作必要的斗争进而支配现实以利便自己的生活。在不断地战胜现实，支配现实的过程中，才有人类的历史和生活。理知对于人类有这样重大的意义！固然，人类生活自还有其成为人类生活的其他原因，但理知的应用，正就是人类的一个独特的地方。这里，阻碍理知之进步者，也正就是人类自己。人类在社会生活中以阶级的形式自己乖离，为着阶级的利益每每忘却了全人类的利益。在认识论的航船之前自己设立了“暗礁”，将“暗礁”阻住认识力之前行，使其不能达到现实，以便利观念论和有神论的建立。但我们看得到黑格尔，理知主义因了辩证法的完成而成长到有打破一切暗礁的能力，这能力并打倒了作为观念论哲学的黑格

尔自己的体系，而走向现实，变作辩证法底唯物论。这正应该是理知的胜利，人类生活的胜利。但资产阶级怕见这种胜利，立刻起来高喊着：生活不在理知中，生活只在生命中，不要去看迷乱人心的现实，把眼光转向内部来看自己的灵妙底洋溢罢！他们还想在海底再突立起一个“暗礁”，但海底的暗礁之建立已不可能，于是从天空上以直观的蜃楼向人智引诱。一切生命哲学者都是甜蜜的引诱家，而文得尔班是引诱家们的辩护士。

这样，我们看见直观主义和理知主义是近代哲学史上的互相对立的两大主流。这对立，正对应着现实社会里作为主要者的两大阶级之对立而存在。随着这阶级对立的发展上之种种样式，这理知主义与反理智主义间之对立也有着各色各样不同的阵形。这问题，这里不能细述。只指出一点，即生命哲学最近在资本主义国家有着不小的发展，它与法西斯蒂的高潮不可分地结合在一起，而与“新唯物论”作殊死敌。德国，日本的情形我们已在前面说过了，便是在中国，虽然似乎无任何人注意，也未尝没有表现，譬如以前便看见报上的广告有朱谦之先生要以黑格尔解释柏格森的著作之出现，原文没有看过，固不敢妄加评议，但从别国的情形推想起来，那里面一定有许多为中国的醉心法西斯主义者所期待的东西。虽然我这样的话说出来时，难免朱谦之先生也会如“第三种人”或“自由人”一般地摆起超然于一切之上的学者面孔来给我一个严重的驳复！

等有机会看到朱先生的著作时，我准备要提出一些正式的意见。现在要说的只是：

生命哲学者们自以为是在理知之外另辟了认识论的新天地，实际上这天地仍没有超脱得了理知的园地，它不是独特的金玉，只

是化学制成的赝品，不过把普通的理知的碎片，加上“生命”这一种光彩罢了。关于这赝品是怎样成立，用那些原料，这问题，比较复杂，我想另写一篇《直观和理知》来评论它。

（一九三三年九月一日 上海  
《中华月报》第一卷第七期）

---

## 理知和直观之矛盾

### 一

直观 (Anschauung) 这一种认识作用，在柏格森以来的生命哲学者眼中，是超乎理知之上的灵妙的能力。然就通常的用法说来，它只能算是理知的一部分或一要素，而实际上也只能是这样，生命哲学者所给与的意义是太夸大了。现在先从直观的通常的意义说起，然后再论及生命哲学者为什么是夸大？

理知作用中有感觉和推理两过程，作为附属部分的直观也同样可以分为：(一)感性底直观；(二)理性底直观。

记得曾听过某名人关于文学的演讲，说旧写实主义的方法是直观底方法。他所谓直观底方法者，即“见到什么写什么”的意味。这意味，和我们所说的感性底直观正是一样；“见到什么写什么”，是直观底方法，见到什么算什么，便是感性底直观。用术语说，感性底直观是：朴素的感觉印象之接受，即对于所见所感的不加以任何意义和解释，只把单纯的印象接受过来。一条白狗走过，我们才只感觉到一种白色活动物，还未了悟到那是一条狗时，我们便有了感性底直观。若已了悟到那是狗时，便不是感觉，而成为“知觉”了。再深刻地说，感性底直观对于人们所给与的印象仅是表面的，



零乱而分裂的，个别的现象，而未曾达到普遍底联系，在白色活动物之前没有想到一般的狗，没有想到一般底狗与这特殊的白色活动物之间的不可分的关联，更广义地说：对于特殊的个物只作为特殊的个物观察，不在特殊性之中洞察到在那儿内藏着的一般性，这就是感性底直观。把这样的意义拿来解释旧写实主义，那么，旧写实主义对于社会只暴露了表面的东零西碎的苦痛与罪恶，却不能深透到那潜伏在这社会根底里的，作为一切苦痛罪恶之来源的典型底一般底动向。旧写实主义自囚于特殊性里，因此是被称为“没有出路”的，也即是直观的。

仅依恃感性底直观，不能成立知识，仅仅感觉到当前一件有香有色的东西，而未联想到那是花时，算不得已知道了那花。对于那花的知识，是成立于“花”这一般概念与当前的香色的特殊印象相结合时。一切概念与特殊印象相结合，便成立一个判断：“这有香色的是花”。因此，判断是知识的起码。单纯的感觉或毫无意义的混杂底印象，其自身，是没有知识的。感觉印象（或感性底直观）既不能单独地成立知识，那么，它在认识作用中应该占什么位置呢？我们不妨先看看十七世纪的感觉论者洛克（John Locke）怎样给我们解答。洛克认为人类的悟性原如白纸，感觉印象投染于白纸上之后，才发生知识。然印象只是知识的起点，不是知识的自身。印象投入之后，还要经过所谓“反省”作用的一度的融冶，将个别零乱的印象联结而成种种的一般底概念，知识便又在种种的概念结合之下而成立。然概念只是一切类同的印象之总底代名，不是个别印象之自身，成立于这概念的结合之知识，就不能算是感觉的知识。因此，感觉虽是认识作用发生的契机，认识的本身却要“扬弃”了单纯感觉乃能达到目的。这是在洛克眼中感性底直观在知识过

程中所占的位置。

又看康德怎么说。在洛克,感觉是知识的起点,概念是感觉的联结,故除了感觉,不再有其他知识的来源。康德却认为概念不是来自感觉,而是由本来便生就在理性中的先于经验的“范畴”所构成,感觉世界是混乱芜杂的,“现象世界,现象为理性所摄取,被理性纳入于范畴之中而获得秩序,于是成为知识”。这样,感性底直观是知识的材料,“没有概念的直观是盲目”,理性中的范畴概念不加以整理,感觉只是盲目而无归着的材料罢了。单纯的感性底直观,在康德,和在洛克一样,是不能成为知识,只不过被后者认作起点,被前者认作材料而已。

与这全然不同的是费尔巴赫(Feuerbach)的意见,他,这最彻底的感觉论,把感觉看作知识的唯一元素。概念呢?概念在费尔巴赫被认为仍然是一种感性底对象。他认为,概念与感觉印象的分别只是一般与特殊的分别,也可以说是全体与部分的分别。狗这概念代表一般的狗或狗的种族之全体,白狗是特殊的狗,是种族的一部分。于是,费尔巴赫就问:“难道我们的感觉只能达到特殊和部分而不能达到全部么?”我们“只能看见树叶而看不见全树木么?”但是,我们能看见全树木,能达到全部和一般,因此,作为一般者的概念并不是感觉以外的存在物,而是感性底直观之一种。因此,感觉是知识的一切!

这费尔巴赫的意见,辩证法唯物论的创始者们是很赞赏的。因为他们不赞同如康德一样要在事物自身的真理之外,另找先于事物经验的理性底知识,也不赞同洛克所说,概念是作超于事物感觉之外的另一种东西。概念也是一定的感性底对象,这一点,辩证法唯物论与费尔巴赫一致。但,仍有不能同一的是,正如马克思

的《费尔巴赫论纲》里所说的，费尔巴赫的理解是太“直观”了。即是说，把概念当作仅仅的感性底直观是过分了，作为一般者的概念，可以说是一种感性底对象，但决不是感性底直观，而是比感性底直观更进了一步的东西。感觉世界里只有个别的事物或个别事物的群集，没有一般底事物，人们决看不见一般底，即没有一定的色香的花，要把握一般，是需要想象，需要理解的。人类的知识之大部分就是不能直接看见而只能理解的。“我们看不见电子和原子，但能理解它。”（依里奇）看不见一般底概念马，但能理解那概念马在想象中的“形”（依公孙龙“马者所以命形也”）。这样，依辩证法唯物论的正确的把握，感性底直观是知识的初步，概念则并非感性底直观，也非康德、洛克所说的感觉以外的就是，而是“感性底理解”。知识的大部分东西在感性底理解之上构成的。但有一个重要问题：感性底理解是以感觉的要素在想象之中构成的，想象作用的自由放任是难免会成为空想的，但为什么概念不会是仅仅主观底想象之恣意，却也能对应着客观底事物而成为客观底知识？答道：空想固然是认识主观的恣意底活动，但理解，能成为事物的客观真理的理解，是认识主体在实践之中获得的。实践使主观与客观合一，使想象活动不能作自由底恣意而须适应着客观事物的变动。这适应于客观事物的理解自然就不能是主观的空想，而须得作为事物的反映了。这样，实践是辩证法唯物论的理论之核心。人类在实践之中，能从朴素的感性底直观而更进一步洞察到这直观的根柢里所隐藏着的一般底东西，实践使人类的认识力一层层地掘进事物的深心里，实践的发展，便成为知识的精确度之增高。辩证法唯物论是这样地看重实践，而别的哲学家所最不能了解的也就是实践。洛克、康德不明白概念是人类以实践为媒介而从事

物获得的理解，不明白这是与事物本身不可分地结合在人类的实践中，却以为是事物之外的认识主观之造作物，或先验底固有物，以为这是完全没有感觉性的。费尔巴赫不明白概念是在实践中被透视出来的隐蔽物，不明白这是感性底直观因着实践而向想象和理解的领域之飞跃，于是，为要贯彻感觉论，竟朴素地否认了概念的深刻性，使概念同列于感性底直观。

综上所述，可以依着辩证法唯物论的正确的把握，承认感性底直观是知识的发起，是实践中的主观与事物接触时最初的即时的认识反映。一切认识的运动，一切向事物的内心深入进去的辩证法底飞跃，都是感性底直观开步了以后的事。

## 二

理性底直观和推理不同。即不借推理的媒介作用，直接地便可以认识出来的“自明之理”。几何公理便是好例。“两点间直线最短”，这公理就是自明的。这公理之所以为真理，据笛卡儿 (Descartes) 的意思，是因为它在理性中“清晰明了”的缘故。凡在理性中清晰明了的便是真理，笛卡儿这样想，于是在他的哲学研究中，就处处以“清晰明了”的探求为唯一的方法。

笛卡儿将几何方法搬到哲学里来，将理性底直观作为真理的唯一泉源。这儿照例又有问题：理性底直观自然是理性底真理，但既称为真理，必也能适用于事物，为什么只在理性中清晰明了的东西也会能成为事物的真理？笛卡儿没有说出为什么，因此就遭到了康德的批判。笛卡儿是以为，在理性中的真理，同样地也存在于

事物里,所以能互相适应。康德以为这有不合理的地方是:我们直接知道的只是自己的理性,对于事物,我们只能看见表面的“现象”,“物自体”是认识力达不到的。既这样,我们怎能断定理性的真理也存在于“物自体”中呢?因此,康德认为:理性底直观(如范畴之类)仅仅是理性中的东西,我们将现象世界中的感觉“材料”嵌入于理性范畴之中,于是看着便好象是事物的真理,而实际只是理性的造作物,并不存在于“物自体”中。这便是康德的不可知论:认识力只能限于主观范围而达不到客观事物之自体。于是,人类生活在世界上实际完全是盲者,而这盲者竟能永远不会碰壁失足,岂非大奇迹?而且,“现象”是物自体提供于我们的“表面”,从物自体发生的现象竟能离开物自体而受理性的自由镶嵌,岂不又是怪事,对于这怪事,康德自己认为是无法再加说明。然而,承认无法便算解决了吗?如果到辩证法唯物论的门前去叩问,便知道康德之所以无法,是因为走错了路。

第一,理性底直观并不是纯如字面上的理性底真理,它压根儿就是事物自身的真理。直线最短的公理是存在于经验世界里的。人们都知道走直路比绕路近,因为路的本身就以直的为最短,欲取最短的路,谁也不能不依直线。这样,直线最短的公理是先验地存在于客观事物中,实践的人类不能不依从它,因此才获得了它。不能不依从者是事实,而非主观理性的清晰明了。

理性论者也许还要说,理性底直观和事物的原理究竟不同,走直路是特殊的事实,而直线最短却是普遍底一般底真理,只在理性中能设想而不是客观的事物。几何学上的直线是无阔无厚只有长的抽象底线,这是客观世界里不能实际存在的,因此,以这样的直线为对象的公理是理性底。关于此,可以用前节论感性底直观中

的话来说：一般的东西是实践中的人类从特殊事物里所获得的“感性底理解”，虽然仅只是理解底对象，不是客观底存在，然总是以事物为来源的感性底东西。直线决非道路以外的特别事物，而是贯通在道路中的作为本质的核。

科学的进步能给唯物论增加有力的证佐。如果理性底直观仅是属于理性的，那么，这原理必不会随着事物的变动而有更移。但几何公理却因事物的范围不同而有以异了：直线最短的公理在地球的范围是可以应用自如的，离开了地球，应用于广大宇宙之中时，我们却看见非欧几里得的曲线最短公理了。这真理，是到了爱因斯坦才成不可动摇。然则直线最短的真理仅是地球上的事物之真理，而非理性底真理——这全然没有疑惑了。

### 三

理性底直观之真理不是理性底自明之理。而是实践底自明之理，“直线最短”和“人皆有死”都是不可怀疑的，这是因为“事实不容人怀疑”。在这样的意义上，一切科学的法则和定律，和几何公理一样，都可以算作理性底直观之真理，都是从实践得来的用不着论证的事实上自明之理。自然，科学法则的发见，常需要精密而复杂的实验，这是几何学里完全看不到的，但这是因为科学法则的对象在客观世界里常是非常混驳杂乱地存在着，对于人类的实践不及直线最短那么来得直接的缘故。又，有人用普遍性来区别两者，以为几何公理能应用于任何事物的形状位置，而科学法则只有着有限的对象物。这也不能将两者根本分开，因为应用范围的广狭

也是事实上的问题而非理性中的问题。

科学法则与几何公理同样地是事实上不容疑义的真理，以公理为基础，建筑起几何学的推理，以法则为基础，而成立科学的种种假设和说明。这样，理性底直观，对于推理，是基础，是起点。这样，也可以知道直观作用在理知中占什么位置。理性底直观，据前面所说，是“感性底理解”，即不单单是作为客观事物的感觉，知觉，已飞跃到主观底想象的阶段了。它“扬弃”了感觉、知觉，而作为推理的基础；它是直接底原则，而推理是有媒介性的认识活动。用辩证法的术语说，理性底直观是感觉和推理中间的“结节点”。

感性底直观是知觉，想象的起点，是知识的第一“结节点”，在这里，我们开始了事物的表面底认识。当实践深进了时，表面底认识便被“扬弃”而第二结节点理性底直观便来打入事物的深心。认识力就这样随着实践而向事物深进。以社会学的认识为例，十八世纪的《民约论》把社会看作独立的个人之自由结合，这是看到了表面现象。更进，才觉到人类的结合不仅是任意底结合，而一定有必然底内底原因。于是人们或者以为这结合者是民族道德，或以为由于宗教习惯，这达到一种唯心论的社会观。最后，看见宗教道德自身也不是永劫不变的，这时，社会学便再去寻求更基础的原因，终于发见那最后的依据是经济底生产关系。从自由结合到道德习惯，即等于从感性底直观跃入理性底直观。理性底直观不一定便是最后的真理，在这上面又开始推理，推理的穷极处，还可以再达到更高一段的理性底直观。因此，在道德习惯之后，又看见生产关系，——自然，仍不可忘记的是，这一切，都是人类在历史底实践之中获得的。

## 四

生命哲学者既认为直观是超乎理知之上的认识，于是便轻视了理知的真理。然而，也即在这里，我们可以捉到生命哲学的第一个大弱点。即是：不管轻视到怎样的程度，他们总是无法否认理性底直观。几何公理之为真理，连柏格森也要首肯的。不但如此，因为他那玄妙的生命直观太难说明，只好不时地也把几何公理作为直观之一例而引用起来。自然，柏格森的引用是有条件的，他先得要说，几何公理虽然是真理，然究竟有理知的要素，是死的真理，而非活的认识，活的认识应该是将主观消溶于普遍的生命之流里的灵妙底直感。但是，直感无论说得怎样灵妙，我们总可以看出，作为一种直接经验的认识，则是与几何公理毫无分别，就是生命哲学中最巧妙的柏格森，也除了多加一点“生命”之外，无法将自己的真理从几何公理区别开来。

作为理性底直观之一的几何公理，是理知作用的一部分，是“结节点”。生命哲学不能将自己从几何截然分开，这就告诉我们，它并不是真材实货的宝贝，不过用那理知的结节点为材料，加以夸大，附以“生命”这种化学的浮光，而人工地造成的假珍珠罢了。然还不止此，它想超于理知，反而成为低级的理知；如果理性底直观能达到直线最短这一种普遍底把握，那么，生命底直观只停止于“向直处走去才走得快”这一种感觉底个别事实，因为后者是实际的体验，有生命感，而前者却是抽象底理解的缘故。象这样的生命底直观，是连蚂蚁也做得到的。而实际，柏格森果然也非常推重了



蚂蚁，不厌繁地反复说蚂蚁的那本能行动是超乎人类理知的直观。但是，站在人的立场上来说，生命底直观是将人类的认识阻住在感性的圈里，不让它飞跃向“理解”的阶段。

生命哲学以为宇宙生命是不断地前进的流动，这即是说，生命是有连续性的，那不连续的，各个分立地存在着的物质，是理知认识的假象，是理知认识将活底生命劈作了死的片段之结果。用浅近的例来说：马和人，同样地是生命之流的一部分，作为动物这一点，是不应该有差别的，而理知却把马和人严格地分开了。但，马和人是否能无差别？这是在日常生活里谁也能判断的。作为生物这一点，马和人固然是相同而连续，作为生物中的不同的种类，则两者不能没有乖离。这是在万物中连续与不连续的对立的统一。没有一种事物不是属于一定的种类一般，没有一种事物不是作为个别物来表现一般，人类的认识固然不能忽略了一般，却也要认清楚个别性。前面说过的“判断”正是一般与特殊之结合，而知识正是成立于这样的判断里，成立于一般与特殊，连续与非连续之结合或统一里。理知底认识分开了马和人，正是反映了客观世界之真实。但生命哲学只承认连续性，竟以为理性底分辨力是认识的错误，要找那无分辨底直观。但无分辨底直观也真是无分辨的么？如果理知把直线和曲线分辨了时，直觉地向直线走去的直观行为岂不是也歧视曲径的么？

但即使无分辨的直观是可能时，这也不见得万全罢？被囚在本能中的蚂蚁，在一定的环境之下营直观底适应生活，似乎是极其泰然的，但决不能超出本能奴隶的地位，而作为环境之支配者。蚂蚁没有工场，没有飞机轮船，这一切只有人类的理知能做到。理知使人们不但能适应，而且能征服。自然，理知也有错误的时候，但

理知能在百误之中选择正确的出路，而本能，无分辨地走入陷阱，便全然无法超拔了。鸵鸟被人追急了时便将头藏在洞里，人们便可以容易地捕到它，这便是本能的趣事！生命哲学以为理知至多只是认识的原理，而伴着生命感的直观则能成为“行动的原理”，如果行动能以鸵鸟似的行动为满足，那无分辨的直观诚然可以算得唯一的原理；如果人类的生活只限于内底生活，那诚然可以专门靠无分辨的直观。可惜生活的人不能不与外底世界发生交涉，生命不仅只是时间地流动的生命，也是空间地互相关涉的生命（但生命哲学否认空间的客观存在）。时间空间是流动的经和纬，因此，生活行动便不能仅依靠内底生活之静观即或可以依靠，也只能如本能似地适应一定的小范围，不能在例外的场合免于失足，对于外底世界之分辨，是理知之所以为理知的可贵处。

本来需要再详细的解述的，因为限于篇幅，略论至此而止。总之，我们已知道生命底直观是从理知底直观拆来的赝品；还有一点重要的是：生命哲学与政治的法西斯主义之关系。生命哲学在大战后曾流行了二三年，以后曾长期地中断了势力。而最近，法西斯蒂的声势高涨起来时，它又出现了。日本的西田几多郎开始在《读卖新闻》宗教栏内作宗教的辩护，德国的狄尔泰，胡萨尔流在纳粹焚书之后竟因为能代表所谓“德意志精神”而成为独占者。这并非偶然，而是出于思想的一致。慕沙里尼说法西斯蒂不是政策，而是一种“生活态度”。这就是说，与其谓法西斯蒂是根据世界的客观真理而产生，不如说是人们主观地定立的生活态度；与其说是改造世界的方策，不如说仅仅是对自己所规定的活动原理、这是活生生的生命哲学！美国驻德大使最近发表的感想，说法西斯主义可以称为反智慧主义，这用在上述的意味上时，是非常中肯的。——然生

---

活态度既不是根据世界的客观真理而定立，不是为要适应现实社会的动向，而是为满足内生活的冲动，其结果，纵然能横行一时，终于难免鸵鸟似的走到末路，这不是见得明白的必然性么？

（一九三三年十二月一日上海  
《中华月报》第一卷第十期）

---

## 二十二年来之中国哲学思潮

### 一 中国社会与中国文化

现在要讲的是一个非常繁重的问题，详细的展开恐怕要几十万言，本文只能作简略的概说。

哲学是文化现象的一部门，文化是在一定的经济基础上建筑起来的社会底文化。研究中国哲学，必须明了中国文化。欲明了中国文化，又必须了解中国的社会构造及经济关系，本文论述二十二年来之中国哲学思潮，拟随处照应着中国社会发展的概况。这是正当的公式，也是必要的真理。

中国社会经济的研究自然又是一个繁重的问题。《社会史的论战》已出到四大辑，言论超过了百万字，问结果呢？恐怕谁也觉得，正等于十年前的“科学与人生观之论战”一样，将问题扯得一塌糊涂，公认的结论却没有在那儿诞生。这用不着奇怪，“论战”的编者已告诉过我们，参战者的各人都是有党派的，带着自己特有的使命来上战场，目的自然是征服他人，为着一统天下的必要，有时自然不免歪曲了事实。这样一来，不要说四辑，便是四十辑也怕战不完。真理自身仍是在地下兀自前进，真正能拥护真理的“党派”，其胜利也决不是要求诸于这仅仅四五辑的书本里的。

因此,要怎样来看我们这一个怪物的中国,就成为繁重的问题了。现在自然不能繁征博引地作专门的论证,只就立论需要的地方作一个素描。

“社会史底论战”中的诸将们大部分都是标榜“运用辩证法的方法来研究”的。但当有的人提出如下的问题时,问题的提出方法就是非辩证法的了。即:中国是封建社会呢,抑是资本主义社会?至于为着“派”的主张,勉强拉一些似是而非的统计材料,便断定中国是十足的资本主义社会或纯粹封建社会,则更是反辩证法了。因为参战者在这里有了这样的一种企图:想在这非常迅速地运动、变化、解体中的半殖民地的中国社会里,看见一个固定不变的古典底社会形式。这是不可能的。中国社会因受国际帝国主义者的强压而起了内部的极其庞杂的变化,这里也有资本主义,然而只是雏形,也有封建社会,然而在不断地崩溃没落,这两种不健全的存续物,又都是作为帝国主义的附庸而苟延其残喘的。在这里,要冠以封建底或资本主义底任何一个形容词,同样都不可能,不如直截了当地就称作半殖民地社会,还可以将其特有的意义包括完全。

半殖民地虽然不是一种特别的社会形式,却有特别的发展状态,这特别的发展状态是帝国主义的压迫造成的。这社会经济之特别的发展状态中,文化的发展形式也有着特征。

第一,半殖民地里有着资本主义的雏形。“资本主义以自己为模型而改变世界”。资本主义在侵略殖民地的过程中,也将自己的文化向殖民地输入,因此我们在中国也看见帆船被轮船打倒,铁路延长,机械工业的增加。论战者如任曙先生,曾据此主张中国已是十足的资本主义国家,然而这是不正确的。资本主义要素的存在,我

们固然不能否认,但这一切要素的主要者,百分之九十九以上是帝国主义者的附庸或其侵略工具,中国民族自己的民族资本主义,经不起国际金融资本的巨大的重压,只继续着奄奄一息而已。不怕机械轮船的侵入多么利害,中国“自己”决不能成一个独立的资本主义国家,至多也只能说:中国已具有了资本主义社会的一定的雏形,而非真正的资本主义国家。这样,在文化上我们也可以看见中国有资本主义底观念形态,而这观念常常是在不成熟的状态之下告终。二十二年欧美资本主义的文化不断地介绍进来,但都只是达到介绍的程度便止,莫说发扬光大,连比较精深的咀嚼研究也是很缺少的。胡秋原先生曾说过:“一个很容易接受外来思想的国家,在某种意义上也未尝不是这种思想扩大深入的阻碍物。”中国诚然是太容易接受外来思想而不容易使其扩大深入了。连说话的胡先生自己,也因为差不多完全无条件地接受了“普列哈诺夫主义”,结果在思想上陷入了普列哈诺夫以上的混乱和矛盾。这事,一方面固然可以说是学者之过,做官的心比做学问的心更切。根本的原因,仍由于社会是这样一个社会,它不能抚育更深入的学理的缘故。

第二,不稳固的封建社会形式的存续。半殖民地的封建社会,因帝国主义的不断的侵略而不能遂行稳固的支配。清政府的倒坏,是封建社会基础动摇的第一次表现,连年的军阀内战,是封建组织解体的成果。这一方面封建社会在不断地解体,而那一方面资本主义又因前述理由而不能起来代替其位置,于是封建社会只能老是以苟延残喘的形式存续下去。旧的已腐败衰老,新的又无力成长,社会的破局因此只能日益深刻而扩大起来。世界史上与此类似者,可以古代罗马为例。罗马社会之没落而为黑暗时代,即由于类似

的原因——这是马克思也曾指出过的。封建势力之残存，在文化上则成为传统观念不断的复归。清政府倒台以前，便有欧美资本主义国家的学说之翻译介绍，但“中学为体，西学为用”的观念则直到五四还没有打破。从五四起，科学精神开始被提高了，然而科学方法到后来的最大用处只是在于“整理国故”，接着东方精神文明的呼声又一天比一天地高叫起来，孔祀已废除，而各地的祀孔者仍比比皆是。近来甚至又有人主张读《四书》《五经》，为全国青年推荐《庄子》与《文选》，及歌咏宫殿的文章者，还算是海上的新文学家。资本主义的幼弱的雏形及封建意识之不断的复归，在中国是并行的。

第三，文化发展的短促性和繁杂性。因社会组织的幼弱而不健全，任何方面的文化发展都有着短促而不坚定的特性。再没有比中国这样容易接受新思想的国家，也再没有妨碍思想的牢固深入如中国的了，文化在中国，真有“万花撩乱”无所不包容的状态。二十二年来来的短期中，可以看见欧洲文艺复兴以后的缩影。以前就有人称过五四是中国的文艺复兴，然而不但文艺复兴，就是工业革命之类的变化，也以极简略的形式表现过了。如果文艺复兴以来的欧洲历史是生物进化史，则中国五四以来的文化不妨说就是胚胎发生史。胚胎的发生，因种种影响而不尽能处处模仿种族发生史，同样，中国文化也不尽是完整的欧洲史，但中心脉络之存在，却是历历可见的。故外表似“万花撩乱”的中国文化现象，其发展的路径决不是不能清理，只不过较繁较多，而又少有牢固深入者，不易把握罢了。故欲寻求哲学在二十二年来发展的主流，也是可能的。

## 二 哲学思潮之横的解剖

哲学上的各种主要特征也就是文化一般的特征。有文化的资本主义要素便有资本主义型的哲学，有封建底文化要素便也有哲学的保守的源流。整个的文化现象是多么庞杂，则哲学的部门中也有相当的驳乱之表现。对于二十二年来之中国哲学思潮，可以剖析如下——

第一，种种输入底资本主义型之哲学。在清政府崩溃以前，即有种种的自由思想之输入，严复的翻译，《新民丛报》等类出版物之介绍，虽然谈不上哲学，至少可以作为资本主义型新思想之最初的具体表现。辛亥革命的主动者，不论从物力人力方面说，总以南海人及海外华侨为中心，他们的思想之能称为最前进者，也因为他们的生活受近代资本主义的熏染较早的缘故。但资本主义型的思想之突飞猛进的成长及新哲学思潮的正式的成立，是在民国三年以后五四文化运动中的事。这时谁都知道是因为列强忙于欧战，无暇顾及远东的侵略，于是中国从受资本主义熏染的地位进而养成了自己的民族资本主义，资本主义的意识形态得以眉目具备者，全是为。五四文化运动是德先生 (democracy) 和赛先生 (science) 的得意时代。在哲学上，胡适所标榜的实验主义占了一时代的上风，其他的哲学思潮自然未尝没有介绍，但对于传统的推翻，迷信的打破，科学的提倡，是当时的急务，以“拿证据来”为中心口号的实验主义被当时认作典型的科学精神。这是小小的亚美利加式的哲学思想。但在半殖民地的中国，思想的寿命是不长久的，浅薄的



美国式的哲学不久便遭遇到反动。当欧战告终，列强又张牙舞爪地向东方卷土重来，民族资本主义忽被压倒的时候，厌世的反动的观念形态便开始遮蔽了整个文化界，马上便来了一个“科学与人生观之论战”。论战的结集虽然是以吴稚晖先生的根据科学而考察出来的“漆黑一团”的宇宙观及人生观压了卷末，似乎科学终于胜利了。然其实科学的人生观仍是“漆黑一团”，压不了玄学者的勃然而起的锐势，于是哲学界普遍地研究起人生问题来，印度哲学，道家哲学，儒家哲学等等的研究盛极一时，太戈尔被敦请到东方，唐大圆及太虚法师之流也大出风头。但人生问题的研究中有资本主义型的哲学，世纪末的欧洲哲学界，自叔本华、尼采、倭根以至柏格森、狄尔泰，无一人不是以人生的研究为哲学问题之中心者，这资本主义国家的人生哲学当时也输入了中国，与中国当时的需要相吻合，因为世纪末的哲学是欧美资本主义走向没落的道路上时的挣扎中的梦呓，而中国的民族资本当时也正是开始没落了，原因虽不同，而结果则类似，故柏格森、尼采等的研究便盛行起来，我们现在就可以指出李石岑先生，便是受尼采之影响最深者，又如朱谦之先生的唯情哲学之受柏格森影响，也是不可否认的。虽然朱先生曾说柏格森的直觉哲学重记忆，唯情哲学重理想，前者累于过去，后者能烛照将来，似乎有一步的前进，但根本的方法，则宁可以说朱先生是柏格森的遮拾者。人生问题的研究既盛，以“漆黑一团”结束的“科玄论战”便被人置诸脑后，站在人生问题的立场，朱谦之先生曾批评过“漆黑一团”的宇宙观，说人生既漆黑一团而没有意义，则人们便容易发生悲观念头，故这样的人生观是不妥当的——这正是宣布了所谓“科学底人生观”之失败，而提高了玄学问题的显明的檄文。

中国社会此后的发展情势是日甚一日的破产，民众的百分之九十九都不可避免地向下没落，而全世界的资本主义恐慌也一天天地增大起来，中国民众的命运与全世界被压迫者的命运在同一前途上看见了同一的曙光，历史的法则已现露于世界之前，中国人也看见科学底社会主义了，于是辩证法唯物论的哲学思潮便狂风暴雨似的披靡了整个哲学界。社会主义的运动，是资本主义社会的机构里必然地产生出来的历史事实，故社会主义的哲学思潮在某种意义上可以归入资本主义型的一部。中国的辩证法唯物论哲学之盛行，是全世界及中国革命势力发展之结果，它自身直到现在遭受了种种的变难经过，等下节才能细述。

第二，封建底哲学传统之不断的复归。辛亥革命主要原动力决不单是华侨的资助。更不能称之为资产阶级底革命。表面上固然造成了共和底民主政体，实际并未曾真的有了资本主义底社会组织，只能把它看做从来稳定的中央集权式封建社会之解体的一过程而已。辛亥革命的结果不是真正的民主化，而是军阀割据局面之开始，是从整个的封建社会一变而为分崩离析的封建社会。封建社会仍是一样地存在，故革命后的第一任大总统不是海外华侨活动的中心的孙中山先生，而是国内封建势力的中心的袁世凯。若要问：这时中国哲学之主流何在？就可以答复：革命后至少三四年间，思想文化仍被传统所君临。欧美的哲学思想虽然早有输入，但在“中学为体，西学为用”的大前提之下，儒家思想终究仍是稳固的一尊。传统的地位被看得很高，思想论证常喜到四书五经中去寻找根据。新的思想方法之出现，是在五四的炮声发出以后，实验主义的治学方法在某种意义上可以说是与传统迷信针锋相对，因此就成为五四文化中的天之骄子。在这种意味上，与其说胡适对于新文化有何

种新的创见，不如说他的功绩仅仅在于新底思想方法之提出。否则，就实验主义的应用的方面来说，在胡适不过用以“整理国故”，成就了中途夭折的《哲学史大纲》，政治上只落得一个一塌糊涂的好人政府的空想，要问积极的业迹，是丝毫说不上。

而在胡适的本身，因“科学方法”之被用来“整理国故”已开始了封建哲学复归的端绪。标榜新的科学精神之实验主义竟不能一直向前去开辟新的科学的天地，却回头攢向旧字纸篓里来！胡适自己又渐渐地从学问的路走上了升官发财的路。前节已说过，自从人生问题的研究盛行起来，儒佛道诸家的学说竟成为哲学研究者的主要对象了。直到一九二七年，辩证法唯物论的洪流席卷了全国，学者的眼光才开始知道由人生问题转向社会问题。研究有素如李石岑先生，亦不惜放弃了旧来的思想，而唯情哲学者朱谦之先生也开始在暨大讲授黑格尔哲学及唯物辩证法了。但顽固不化的封建传统仍继续存在，仍不因此而至于消减，张东荪先生到最近还在咀咒他所谓的“俄国哲学”，目前我们所见到的生命哲学幽灵似的出现，与欧洲及日本的“生命哲学”或“存在论哲学”有大同小异，但中国的主张者是以佛经或四书五经为立论基础的，这毕竟仍是封建意识之复归，等下节又再细述。

### 三 哲学思潮之纵的展望

二十二年来之中国哲学是以上述的要素构成，现在再要说一说这些要素所构成的哲学究竟是以怎样的形势发展过来？对于这半殖民地中国的哲学之史的发展，我们可以先总括几句：“资本主

义以自己为模型去改造世界”，中国国内有了资本主义的要素，是国际帝国主义之赐！但帝国主义还不只是将资本主义要素带入中国，也使中国的历史取着过去资本主义史的雏形而发展起来，前面已说过，五四文化运动颇类似欧洲的文艺复兴，其实类似的地方还不只五四文化运动，在其他的每一时期，都可以找到对应的事实，以下打算将二十二年来中国哲学与欧洲哲学史随时作一个对比的说明，这是很可以帮助了解的。把五四以前辛亥以后的中国哲学时期看做欧洲中古的经院哲学时代，虽不能说处处恰当，但根本的情势则是一致的。欧洲经院哲学固然是不能出寺院门外，言不敢有违《新旧约》，而研究之盛，足以成为新时代来临的前兆。新时代若不会来临，则僧侣们尽可以高枕无忧地悠闲度日，何必穷费研究的心思？故经院哲学的发生，实在是教会的一种必要。教会曾支配黑暗时代的欧洲将近千年，突然看见另一个时代要诞生了，为着企图稳固旧的传统以抑压新势力的生长，教会的封建观念形态的营垒上便布置起哲学的防线。经院哲学处处企图用《圣经》解决一切，这事实适足以反映《圣经》的反对者已兴起，信徒们于是不得不更紧张地把握起自己的武器，不能不更认真地检视自己的阵容。然而异状甚至竟在《圣经》的自己阵营内发生起来，经院哲学内就有了唯名论和实在论之争，而唯名论正是反教会的个人主义哲学之新天使。这唯名论的主张之最有力者，正是资本主义最先进国英吉利的屋干(William of ockham)。

中国的封建社会没有基督教会，但有至圣先师的孔子，没有《新旧约》，但有四书五经，没有经院哲学，但有“中学为体”的根本成见。然而，虽说“中学”为一切根本，但“西学”已取得了“为用”的地位，足以与“中学”相抗拮，其作祟的力量并不下于经院哲学之唯

名论。还在辛亥，中国人便已多少领教了“西学”的力量，一直到五四时期，西欧的文化价值一天比一天显露出来，尤以近海交通便利者受影响更深，然不到五四这一突变时期的来临，不到五四文化运动突起以彻底的方法论向传统作最后猛攻时，资本主义文化及哲学对于中国终只是一种输入品，不能在中国自己的土地上立根生长，正如唯名论虽然已有了个人主义的内蕴，而自身终只能被囚于经院哲学的牢笼之内一样。

真正的新时代之到来，是在新时代已完成了自己特殊的武器而能独立地与传统作战的时候。在欧洲，这就是文艺复兴以至启蒙运动的时期，在中国，就要举出五四。五四在哲学上的表现与欧洲的相同点是：两者同是以新的科学方法之建立为基础。第一次从经院哲学脱然而离的欧洲新哲学，便是培根的归纳法，其次是笛卡儿、霍布士从数学借用来的演绎法。斯宾诺莎之于几何学，来布尼兹之于微积分，同样都有新的科学方法之建立。总之，科学的应用是新兴资本主义者的得意事，科学使他们认识一切，征服一切。因此，在哲学上，他们也同样地揭起了科学上借来的方法，与经院哲学之以《圣经》钻研为唯一能事者相对抗。结果自然是科学的胜利。在五四文化运动中，科学方法之被人重视是谁也不能否认的，实验主义虽然与笛卡儿、培根等的学说不同，但不外仍是一种从科学借来的方法论。哲学上的思想方法之科学化，就历史的意义上来说，比其他任何的研究介绍都更极重要。胡适的《中国哲学史大纲》之价值，可以说远不及他的“拿证据来”的实验主义精神之价值。实验主义在今日，谁也知道是一种错误的思想方法，它能一变而成唯心论哲学。但在当时，作为与传统迷信抗战的武器，还不失为历史推进的前锋。胡适在当时之能成为得意人物，不是因为有

什么系统的大贡献，也不是如某人所说，能给中国人以他们所需要的东西，只是为了实验主义的历史的意义和价值罢了。

欧洲几百年的文艺复兴及启蒙运动，在中国仅短缩而为五六年的五四文化运动，各种各样的新思潮辐辏而来，时期太短，不容有任何精深的创造底贡献，系统的大著都是以翻译为主，若要细述派别，实在不仅止实验主义一种，但实验主义因为最与时代需要切合而成了主流。以后很快地便是欧战告终，国际帝国主义的屠刀又向东方砍来，民族资本主义因以没落，新的哲学还来不及作完整的建设，便已被逼入另一时期——封建传统的死灰复燃和没落底资本主义哲学的时期。这时期的特征是人生问题的研究。但当时的社会变迁比较复杂，须先述其概略如下：——

这时的哲学思潮，部分地颇类似十九世纪后半的欧洲，那时资本主义社会机构的内底矛盾已开始暴露出来，资本主义社会中的科学文明遇到了“禁止通行”的挡路碑，社会的物质底发展宣布了资本主义的没落的运命，使得欧洲资本主义底哲学家不敢正眼观察物质底社会，努力借唯心论底哲学向心灵中求精神底慰安，解脱和出路，于是人生问题的研究便代替了宇宙论和方法论的位置。不管叔本华，尼采，或是柏格森，倭根，对于哲学所提出的都是人生问题，心灵问题或道德问题。这就是所谓的世纪末哲学。五四文化运动终了之后直到一九二七，可以说是中国的世纪末。但也有不同的地方，即在中国不单只是资本主义临到了没落的命运，还接着来到了半殖民地特有的新的转变；发育不全的民族资产阶级渐渐萎弱了，另外却发生两种阶层，或则投向国际帝国主义的羽翼之下而成为买办阶层，或则将资力投诸土地而成为新的地主阶层，而新的地主阶级又常经过买办阶层的媒介而与帝国主义取着一定的联

络关系。帝国主义、买办阶层、新的地主阶层，是压迫剥削广大的下层民众之三重铁塔！三者在一一定的经济利益上常是联合一致，今日之封建地主已不如二十几年前的封建地主之顽冥不化，决不至于如《子夜》中的吴老太爷似的，一来到上海看见资本主义文明便至于震惊不安而死，宁可反过来说，在乡下愈是厉害的土豪劣绅，到上海愈会寻找极摩登的事物开心，六七十岁的老头子与自己孙女的女友进跳舞场合舞的事早已恬不为怪了。研究人生问题的哲学，在中国，不比在欧美纯是世纪末底资本主义哲学，而是世纪末哲学与封建传统哲学之结合。又况学问的道路太艰苦，每个学者差不多都要走上政客官僚的门路，在官僚政客的环境中，传统思想的研究是受人欢迎的，曾忆太虚法师讲佛学时，听讲者尽是一些蠢头蠢脑的失意政客，明明是不甚了解的，偏要象煞有介事地谛听，当时只觉很好笑，现在想起来，才觉得并不仅是可笑，还有其他的意义。在这样的环境中，学者研究的复古倾向是必然之势。即或有一二高洁者，不向政客堆里钻，能保持在文化中心地当穷教授，也为周围的空气所影响而多少要涉及儒释道的旧典籍。故以尼采及几何学方法为基础的李石岑先生的研究中，也未全能全不涉及旧有哲学，而朱谦之的唯情哲学还是从虚无哲学脱胎而出。世纪末与封建哲学之结合，是人生问题时期之哲学的特征，如果我们说世纪末的哲学是金融资本主义的哲学，而中国的买办阶层可以代表金融资本主义在中国的一体，则把人生问题的研究看做封建地主哲学与资本主义哲学之结合，亦无不可！

因此，以人生问题为研究对象的哲学，是民族资产阶级堕落以后的退步的哲学，其发生，宣示了资产阶级已不能再成为社会发展的推进者了。中国哲学的新时代，中国的有着无限的“将来”的哲

学思潮，是在一九二七年后掩蔽了全思想界的唯物辩证法思潮出现时才显露头角。

前进的文化和前进的哲学必须有前进的人们来担当，如果中国没有负着创造将来之使命的阶层崛起，前进的哲学也不会可能。谁是中国将来的主人？五四文化运动中资产阶级虽确曾遂行过推进历史的使命，然而五四以后便中途没落了，他们已让位给帝国主义的附庸与反动的封建地主阶层，怎能还有使中国前进的能力？对于中国社会的进步与否有生死的利害关系者，从此只有广大的最受抑压的民众，他们在封建军阀，买办，帝国主义的三重压迫和剥削之下在团结，挣扎，斗争，全世界的被压迫者的呼声与他们互相应和，中国的将来和世界的将来是一致的怒吼的。声音震撼了全球，唯物辩证法哲学的锋芒的真理使被压迫者的前进之势成为锐不可当。

唯物辩证法的哲学是新的前进人们的哲学，虽然是在人生问题的思潮之后才光临了思想界，但决不是从人生问题承袭而来的遗产。故其最初的发生也决不后于人生问题的思潮。我们可以回溯到五四文化运动中去寻找它的萌芽。在这里，陈独秀先生的文化上的功绩也是不可否认的。在“科学与人生观之论战”中，陈先生已正式提出唯一的唯物史观的意见了。事实是这样的：前进的资产阶级的使命告终之后，即五四文化运动終了后，哲学上的史的发展便分成两条平行的而又互相争斗着的主流，一是堕落的世纪末哲学；一是唯物史观的思潮。如果用欧洲的情形来对比，则黑格尔可算是欧洲资产阶级的前进哲学之顶点和没落点，此后便是两大主流的平行的斗争的发展；一是叔本华，柏格森，尼采，倭根以至狄尔泰等人的人生问题道德问题的潮流；一是从马克思恩格斯至



伊里奇的唯物辩证法的潮流，前者是堕落的资产阶级欲在精神中求慰安的企图，后者是前进的阶层在物质中求胜利的怒潮。中国的哲学思潮也就是这样地发展下来的，不过一九二七年以前是人生问题较优胜的时代，一九二七年以后是没落阶级的丑态已暴露无遗，前进阶层的哲学才达到支配力的顶点的时代。于是唯物辩证法风靡了全国，其力量之大，为二十二年来之哲学思潮史中所未有。学者都公认这是一切任何学问的基础，不论研究社会学，经济学，考古学，或从事文艺理论者，都在这哲学基础中看见了新的曙光，许许多多旧的文学者及研究家都一天一天的“转变”起来。人道主义者的鲁迅先生抛弃了人道主义，李石岑先生撇开了尼采，朱谦之先生听说也一时地成为辩证法唯物论者。任何顽固的旧学者，只要不是甘心没落，都不能不拭目一观马克思主义的典籍，任何能于独创的敏锐的思想家也不得不向《资本论》求助。如果有人以为这一切的转变仅只有“投机”的意义，那是根本不能理解历史！因为“投机者”固然不能免，然而也得先要有“机”可投，“投机者”也才会发生。而所以能造成这样的“机”者，实不能不承认是由于中国被剥削被压迫的劳苦民众们的光辉伟大的历史行动之胜利。

也就因为有“投机者”存在的缘故，种种不正确的倾向便从内部发生，于是在唯物辩证法的名义之下，人生问题的唯心主义固然已销声匿迹了，但披着唯物论的外装的另一种唯心论便在辩证法之中发展起来，正确的唯物辩证法不能不另用一番心力与之抗争，与之分裂，这分裂的过程也与欧洲的情形很类似，尤其与苏联的哲学论战之过程相一致。一九二七年的新文化运动将布哈林的机械论，蒲格达诺夫的机械论与经验批判论等与普列哈诺夫、德波林、伊里奇的哲学毫无分辨地输入了中国。分裂的第一阶段和一九二

三至一九三〇年的苏联一样，是对于机械论的批判。布哈林的机械观最初受到了清算，“社会史的论战”中在方法论的问题上也有着机械论与辩证法之争。张如心先生的哲学活动也可以算做代表者，此外还有种种的翻译介绍。但在机械论批判之后哲学又停滞于普列哈诺夫与德波林的形式主义之门限。苏联的德波林是反对机械论之中心人物，但他自己又终于使辩证法哲学脱离了社会政治而成为空洞的书本学问。在一九三一至三二年遂受到许多新的学者之批判。在中国，德波林的清算是直到一九三三年才开始，而胡秋原先生到此时还拚命地替德波林与普列哈诺夫张目。我们所能看见的有系统的著述可以说只有一本“教程”的翻译。

接着，旧的没落哲学之死灰复燃的时期又到来了。最近半年以来，哲学的论坛上就有以生命为主的哲学之出现。张东荪也在大反对其“动的逻辑”。朱谦之先生忽又回到柏格森的老家，要以黑格尔来解述直觉哲学了。这一种倾向之出现，也与外国的情势一致，一方面是因为德波林哲学也最后受到了清算，虚伪的唯物论已无法披着“投机者”的外装而存在，只好作露骨的现面，一方面是军权独裁政治的发展，对各种言论实行高压，而没落的生命哲学、存在论哲学，在日本和德国都因此得以抬头于指挥刀的保护中。生命哲学是标榜既不唯物，也不唯心，而以生命为唯一的本体，以生命，生活，人生为研究对象。实则仍只是化过装的唯心论，是唯物论的死敌。而在中国的生命哲学，也和以前的人生问题时期一样，内中仍混有封建的传统哲学之要素又是一度的封建幽灵之复归！

唯物论内的不正确的倾向，是代表着“投机者”的不正确的意识，是没落者在观念形态的领域向前进者阵营内偷入的袭击。经过了两次的清算，偷入者无门可入，结果便成为正面的刀兵相见。

目前就是正面刀兵的时代。

中国二十二年的哲学思潮的进展大体如此。以后的结果会怎样呢？在这里不能备述。总之，中国在今日已是世界的政治经济问题之中心，中国的哲学思潮的将来的发展，与中国社会的发展及世界政治经济的前途都有着密切的必然的关联。

兹将二十二年来哲学发展的年代作表如下，以清眉目：——

年代	1—4年	4—10年	10—16年	16—19年	19—22年	22年
思潮的主流	在封建基础上的新思潮之输入	五四文化运动资产阶级底哲学科学方法	人生问题时代潜滋暗长的唯物辩证法哲学	人生问题研究失势唯物辩证法的极盛时代	唯物辩证法哲学的内部分化及不正确倾向之清算	人生问题研究复活唯生论唯物辩证法内部清算的完毕

（一九三三年十二月上海《中华月报》  
第二卷第一期）

## 中庸观念的分析

中庸是历来中国人眼中的真理，不，是至高的教义！若把中庸当做事物存在的原理之一看，那就用今日的哲学标准来衡量，它仍可以保持其一面的真理性。中庸学说所根据的前提是：事物的存在各有其自身适宜的限量，事物只能在此限量之内才有肯定的存在意义，越过自身的限量，则自身的存在也就要被否定了。某种行为在一定的限度之内可以为善，过此限度，则善的也会转化为恶。私有财产的积蓄，在某一定的程度内是社会繁荣的基础，过甚的积聚却成为社会危机的因子，甚至于促成旧社会的没落。这一切，在现在是真理，在过去也是真理，在将来也未尝不会是真理，并且这样的事实也不仅仅是中国人独自专利的大发见，全世界各国各民族，对于这一点也多少总有一点知道，有所表白；不过所表白的方式各不相同，中国人特别夸大成为中庸的教义，而其他民族国家则有其他的说法罢了。在黑格尔，那论理学的质量篇中所说的一切，正符合这中庸教义所根据的事实，质量即在一定的量的限度内活动的质，也即是说事物性质的伸缩活动有不可逾越的极限，不越过极限，则质可以实存，越过极限，则原来的质的规定便被否定而突变为他种的质。这样，事物的存在必也是质量的存在，存在即质和量的统一，质的存在须以适中的量为前提。这是很明显很直接的真理，不单是中国人才有发见它的慧眼。黑格尔说：“诸民族将质量

当做神圣。”(《论理学质量篇》)这告诉我们,即便是最迷信最落后的民族,也能知道一定意味上的质量意义。例如说过分的行为会遭神谴受报应等,否定的权力虽然是归诸于神,而行为之所以被否定仍不外由于过分过量;这里也就有着另一种的(宗教式的)中庸观念。

中庸观念所根据的就是这很明显的事实,中庸观念之所以能成立,正就是由于其所知道的只是这样明显的,很表面的真理。中庸主义者为我们指出宇宙间有这样的现象:事物只存在于一定的限度之内,在此限度之外便成为另一事物;善有善的限度,恶又另有其恶的限度。然也仅止于指出了现象,叙述了现象,或把这现象神圣化,而不能说明何以有此现象。自然,他们所看见的并非不是真理,但只停止于现象的真理;一面的真理,不能看见比现象更深的内在的必然的动因,所以对于这现象,他们是知其然而不知其所以然。也许有人要说:中庸主义者对于这现象未尝没有说明,中国历史上就有很多人说明过,例如文天祥的《正气歌》中的“正气”,若用来当做说明的一个代表,总不会有人反对的。气正则得其中而善,气不正则恶;孟子也常讲到“养浩然之气”。是的,这是他们的说明。但如果严格地一加分析,便知道这说明等于没有说明。这是一种“同语反复”(tautology)。中庸或善是什么?是正气,不中庸或不善是什么?是气不正。然而正气和非正气又是什么呢?表现为善的,就是正气,表现为恶的,就是非正气!结果,善是正气,正气也就是善。真正的说明,是要用一物的规定来说明他物的规定,正气对于善,表面上果然好象是一物与他物,很可以用作说明的。然而,现在是要用正气来说明善的,不料正气的本身却反而先要用善来加以说明。这就明明不是一物与他物,而只是同语异词

了。这等于说狗是犬,说A是A,A究竟是什么,终于得不到任何规定!

这样,所谓正气,对于中庸仅只是一个形容词,而非说明的宾语。正气一词的应用,仅仅是将质量推移的现象加以夸大,只足以使这种现象附上一道神秘的浮光,而使之神圣化,并不能阐明其原因。中庸主义者看见万物的存在都有着一定不移的质量关系,而又不能从质量推移的自身洞察到推移的原因,于是不得不假定一种神秘的力,作为主动的决定者,这就是正气这东西之所以产生;而实际上正气的本身就是尚待说明的。中庸主义者的正气之于事物,正如野蛮人的雷公电母之于雷电,也如牛顿的引力之于地球绕日运动,同是因为不明白事物自身的原因而不得不假定的神力。地球的绕日运动,在相对论者看来明明是物质空间本身的性质使然,而牛顿就不知道这种性质,故假定了类似幽灵的引力,作为说明的根据。相对论者嘲笑牛顿这种态度,说这等于在中世纪以前人类还不知道地球是圆形的时候,有人看见北方的两纬度间的距离较南方的同纬度间的距离为短,而莫明其妙,于是只得说在北方行走的人是被一种魔鬼(demon)的力量推快了他的速度(见 Eddington 的 *The Nature of Physical World* 一书中)。这种嘲笑,其实已不止是嘲笑,而且道破了很普遍的真理。“正气”“引力”等以及一切神秘的,观念论的,或宗教式的魔力之所以能走进人类的认识领域中,其最大的原因之一,正就是由于人们只看见事物运动的表面现象,而不了解内部的事物自身之动因,因此不得不将这外在的神圣拉伏过来,作为冥冥中的支配者。推而言之,哲学上之有观念论,其主要原因之一,也不外就是由于哲学者只抓着表面的或一面的真理,而加以神圣化了的结果。

中庸主义就是将质量现象神圣化了以后的一种观念论。在这观念论之上，建筑起儒家的整个伦理系统“过犹不及”，适度的行为才可以是善，不及便没有善，而过度也将成为恶，故中庸主义劝人一切要适可而止，俾能成全其善。这里庸字也是很要紧的，“不易之谓庸”，中庸主义也可以说就是要“守中不易”，即以为能事事守中不易，则正气可以永远保持而达到绝对的善。因此中庸主义者也是形而上学者：他们设定了一个绝对不变的善的理想——中庸。“庸者天下之定理”，中是被看做定理了。善虽可以因为不中而转化成恶，但善的王国之本身是不变的。只有称为“中”的某些行为才算是善；于是乎有礼教，教人以如何守本分，行正道。

这中庸主义，虽然经儒家特别指示出来，而其观念的存在，实不限于儒家，就是在俗流的所谓道家的阴阳之说中也有的，例如什么“阴阳时位”之类的思想，也不外表明事物（大别为阴阳二类）各宜守其时刻，守其本位，一言以蔽之，万物须各安其本分，不宜互相逾越，否则宇宙的秩序便紊乱，生活就不得安宁了。这里有十足的封建主义的位阶主义的臭味！

根据事物现象中的善恶之推移，中庸主义者特别将他们眼中的所谓善提示出来，而名之曰中，用来作人类行为的规范。这里有一点要注意的，即所谓的中也是善的同语反复，不见得真有中那么一个东西的。凡行为之恰到好处，他们便叫做适中，故所谓中者，也就是恰到好处的意思，绝对的中是不存在的；宇宙间根本就没有一个标准来衡量什么是绝对的中，什么是绝对的“偏”，如果说过分的善和不及的善都不成其为善，那么，过分的恶和不及的恶也未尝不可以说是都不成为恶，不偷窃自然不是恶，“窃钩者”就是恶，“窃国者”却反成为真命天子而“侯”起来了。故善的两端都有恶，恶的

两端也都有善，说善的行为是适中的固然可以，说恶的行为是恰恰在中央的行为也未尝不可。忠君守分的行为在封建社会里可以说是适当的，被不良政治逼上梁山去做强盗的英雄们的行为，你也不能说是不适当。因此，如果把中庸当做存在的原理看，说事物的存在各有其中，各有其量的限度，是有一面的真理性的；若当做价值的原理而想赋与伦理的意味，则结果反而成为无意味。然中国的中庸主义者正是要把这空洞的抽象的中当做善的标准，故中庸主义之能成为主义只是似是而非的。

然中庸主义的致命伤还不仅只是这标准的问题。它所根据的善恶之推移只是表面的一面的真理，它不能从表面更深入一步去发掘其内在的动因，以致对于善恶的问题不能从事物的本身去求解，只能一贯地空立观念的标准而作观念论的解决，这才是它的大弱点。它从事物中取出他们眼中所认为的绝对的善，而要求人类能依着他们所定的标准将行为固定化。这表现他们保守的本质。他们所要求的不是前进，不是变化，而是凝固。这对于宇宙的现实就发生了冲突。宇宙是不断地运动变化的物质的有机体，没有一刻儿的凝固，中庸主义却要用他们那观念的至高理想推动事物，使“止于至善”。这儿的幻想诚然美丽，奈要欲强事控制事物则冥冥乎其难何？孔孟一生周游列国，弟子虽多，而其道至死不能行，可见观念论的伦理哲学者之倒霉！是的，孔孟的道虽不行，死后的几千年来却被人奉为至圣先师了，但中国却并不因为有中庸主义而曾得到过一时的真正的稳定。

如果不否认失败中可以得到教训，则中庸主义的几千年来来的失败就很足以使人知道善恶问题的解决，并不是中庸的观念标准可以达到的了。



事物互相推移，互相关联，恶转化为善，善转化为恶。善固然在人类社会中有其地位，恶的存在也决不因为中庸主义者的努力而就稍稍示弱。为什么事物不能屈从中庸主义者的观念的支配而必须固持其自身特有的运动，这当然有它自身的理由，这理由当然也不是由于什么“正气”“邪气”，因为“气”“力”之类只是神秘的形容词，同义语。要知道真正的内的必然的动因，必须从现象更进一步，深入到那更深的事物内部的本质，找到本质的规定，才可以看见真正的理由。但这样一来，我们就必须超过了中庸主义所根据的一切表面事实。

前面就说过，中庸主义的根据在黑格尔哲学中恰当于质量。但质量的研究在他的论理学里才只是结果了存在论，从此还要开始本质论。这就是说，人类的认识达到了质量的阶段时，才只不过是完成了事物的一般的存在之认识，还没有发见本质，因此也就要更进而去掘发本质。发现了本质才知道质量推移的自己的真因，才能了解事物运动的内的必然性。

这一点就表明黑格尔的哲学中有比中庸主义更深刻更高级的东西。他不要根据表面的质量现象去妄定善恶的伦理标准，而要求在事物自身的内部发现那推移的必然推移的原因。善恶的产生和转化，是事物发展的必然的结果，不能因人心的好恶而使之倒置，人类的行为，不论是伦理的或其他的行为，都必须依循着事物的必然法则，也惟有知道了自然法则而依循着行动，这行动才能如意，才能自由，“自由是来自必然的认识”。反之，不认识必然，空定观念的标准，想把天下万物都装进一个人为的模型中，则这一种想望是决不会达到的。“对于人类……他的行为里所发生的结果，常有和他所想望的完全不同 (Es geschieht ihm……dass bei

seinem Tun etwas ganz anderes herauskommt als er gemeint und gewollt hat)”(黑格尔《论理学本质论》第三章)。依着自己所想望的善之标准去规定行为的人，所得的结果总是不如意的。因为他只有空洞的想望而不知道事物的必然。“圣人”“天才”常被人称为大傻子，就因为他们常是太彻底地固持自己的理想的缘故，固然他们的好的一面是不能否认的，他们的气魄也诚然伟大，能在人类历史上掀起大浪；但气魄的伟大用来坚持一面的理想，适足以造成伟大的碰壁而至于演出令人痛心的破灭的悲剧，此之所以为傻子。伟人却不是傻子而是伟大的聪明人。伟人与圣人天才相反，常常是能够成功的，因为他能实事求是。“实事求是”并不是象普通意味上的小心翼翼地循规蹈矩之谓，而是能顺循事物自身的必然法则以决定方针和动向之谓。现代人物中如甘地者诚然可以算做令人感动的圣人，但决不是懂得历史的伟人，因为他太迷信消极抵抗主义的万能性，而把它夸大成不易的正道之故；这也就是一种的中庸主义。但要在会移易的社会状态中行不移易的主观上的正道，终于是失败的。史的唯物论者能走社会自身的客观的必然之道，因此史的唯物论者在人类历史中能够着着成功。

黑格尔，虽然是观念论者，但他的理论与唯物论者是多么接近！不能以主观的行为标准去决定事物发展的方向，而须以事物自身的必然的动向去决定行为的道路。“不是存在决定意识，而是意识决定存在”，这是黑格尔的哲学给我们的结论，但它也就告诉我们何以它终于能倒转而为唯物论。但在这里，也许中庸主义者要投来一个大疑问：既然人类不能依善的标准而行动，却须就事实自身的发展去推波助浪，那如果事实是向着恶的方向发展下去，岂不适成助恶了么？既然知道是不应该助恶的，把一个善的规矩

来作为约束和节制,不是总要好一点吗?然而,这正是不知道本质的中庸主义者才会发出来的疑问。知道了本质,则不但没有疑问,而且对于善恶的问题还可以得到更深刻更真实的认识。在本质里,可以看见事物自身的矛盾的要素中现象的存在。事物各有其固有的质量,善就是善,恶就是恶,疆界截然有分,虽然能互相转化,却不能互相混淆,更不能自相矛盾。在这里,中庸主义者就可以找到固定的善的标准,然一进到本质,就可以看见事物自己内部的矛盾,而那种全无矛盾的绝对的善便不会存在。善的本质里就有恶,而“现象世界是恶的,本身世界则是善”(依里奇《哲学笔记》第一册)。但这并不是说善恶不分或善恶没有标准,只是说事物从一方面看是善的时,从更深的一方面看去就会是恶。例如在法国革命时,在保守的封建贵族看来反对革命是一种善,而在市民阶级看来,则认为是恶了。但又切不可把这误会作善恶相对论,切不可以为标准虽有,却只是任意的,你可以有你的标准,我可以有我的标准,不能强我之以为恶,同于你之以为善。如果这样,是非就没有一定,岂不成了虚无主义?但这里所说的善恶自身的矛盾,是限于发展的事物所具有的根本的矛盾,事物有发展的倾向,同时它自身却具有着保守的外壳,例如封建制度就是发展向资本主义社会的社会自身的桎梏,在同一事物里保守的外壳与前进的努力对立的并存,就形成了本质的矛盾。保守者之所以为恶,就是前进者之所以为善。法国革命在前进的市民阶级认为是善的,在保守的封建阶级就认为是恶了。这样,善恶的标准就不是漫无限制的任意的标准;反之,在一切历史社会里,善恶的标准只有两种:一是前进者的标准,一是保守者的标准。保守者的标准着眼于所谓固有的美德之固定化,着眼于安分守位;前进者则不满于固有的道德,而

企求新的道德，新的善。但新的善不见得会劣于旧的善，不，新的善才是更高的善。例如市民阶级如果能安分守位，使社会不至发生革命，发生紊乱，这是保守的善，这当然有它的好处，因为可以免得内战和流血，但结果是使市民阶级感到压迫的痛苦，因为他们要发展而不得发展，于是革命终于要起来，打倒了旧制度而完成新的资本主义社会之建立。在这新的社会里，物质生产力就比较在旧社会里，多有了自由发展的余地，这是新的善，然而比保守的善是更高，更好，因为生产力的增加可以使人类的生活更加丰富的缘故。这里，中庸主义所认为恶的那过分的行为实际上反成为更高的善了。所以，从保守的方面看来，善是应该固定的，从前进的方面看来，善的本身却有发展，固有的善可以发展为更高的善，用新的更高的善之标准来衡量，则旧的固有的善就暴露出其恶的本质。善恶的互相转化，并不是什么“气”的正不正，而是社会生产力发展所引起的善恶标准之变化，生产力的发达之可能性就是善恶推移的本质。这才是转化的真正的说明。然中庸主义却认为只有一种不变的善，只有适宜而不过度的才是善，所以特别要称之曰“中庸”，就是尊重那行为之适中的，不变的，固定的方面。历史曾经证明过法兰西市民阶级的过分的行为曾创造出更高的文明和更高的善了，所以事实上善并不是中庸的，而是有前进性革命性的发展的东西。中庸主义之主张不偏不易，只证明它是保守的意识形态而已。

（一九三四年上海《申报月刊》  
第三卷第十期）

## 形式与内容

——答廖明君

形式与内容的问题，在不久以前曾经有很多人讨论过。这问题还牵涉到旧艺术遗产的接受及利用的问题，大众语的问题等，范围确很不小。但讨论虽多，却好象还没有什么结论似的。因为廖君来信问到，就趁这机会，我们也来讨论一下，想来还不是没有意义吧。

有人设了一个譬喻，说形式好比瓶子，内容好比酒。采用旧艺术形式而装入新内容，就好比用旧瓶子装新酒。这个比喻是最不正确，最危险的。因为，在这里，他们把形式与内容看成两件可以随便分离的东西了。这样的两件东西，虽然并不是没有关系，然而关系却不密切，没有酒，瓶子仍然可以存在，没有瓶子，酒还是酒。形式与内容的关系却不这样简单。形式与内容是不可分的。有一定的内容，必然就结合着一定的形式，有一定的形式，就必然表现出一定的内容，例如说水是内容，它就必然具备着那种流动体的形式，我们决不能够象把酒从瓶子里倒出来一样地把流动体的形式从水上分离开。酒和瓶子的分别是机械论的分别，形式与内容决不可以机械地分开。形式是内容本身所具备的形式，决不是从外面装上去的东西。

瓶子和酒的比喻的第二点不正确的地方，就是，它把形式和内

容都当做固定不变的东西。形式永远就是形式，内容永远就是内容，瓶子是用来装酒的，它永远就只是装酒；酒是被瓶子装的，所以它永远就只能被瓶子装，瓶子决不能变成酒，酒也决不能变成瓶子。两者不能互相转化，所以形式与内容也不能互相变化。这又是错误。其实内容与形式不但不可分，而且是能互相转化的。在一定的情形之下，内容可以发展而成为形式，形式也可被发展而成为内容。例如，用中国文学上的变化来说，我们知道白话文是文学革命的结果，文学革命以后，中国人的文章才用白话的形式，为什么要用白话而不用文言呢？因为文言文是一种封建的，少数人的，贵族的形式。但白话决不是凭空而来的。在白话文运动以前，在前清末至民国五四的期间，我们有严复，梁启超等人的文章，他们所用的形式虽然仍是文言，而内容已有着反封建的意识的萌芽，他们的反封建意识并不表现为形式，而只是蕴藏内部的内容，这潜滋暗长的内容，到文学革命时代，发展而成为白话的形式，这就是内容与形式转化的一例。又譬如我们开始来做一件新的事情，最初的时候，因为不熟习，每每有很多意料不到的细小问题发生，使我们不得不临时设法应付，于是应付临时的意外问题，就成了我们最初做事时的主要形式，但日子一久，对于这件事情熟习了。这件事情的各方面情势在我们心中形成了一个很整然的系统，对于任何临时事情的发生及应付方法都已经有了把握，这时我们做事的形式就成为有系统的形式，一切意外事件都能系统地加以解决，以前的临时应付的形式便被发展而成为系统中的内容了。在这里我们还要注意的，这新的系统形式的发生，也决不突然而来的。这形式在最初也只是作为内容潜伏着。我们最初做事时，在形式上虽然不能不临时应付意外的事故，但一切意外的事故都与我们所做的

事实上有着一定的联系，决不是毫不相干的，因此我们所应付着的一切，在内容上仍是有一定的系统。因为内容上有这一定的系统，所以后来才能发展成为系统的形式。这样，在这做事的过程的例子里，我们同时看见了内容与形式间的相互的转化。酒和瓶的比喻为什么不确当，我们由这一点就可以充分证明了。

内容和形式能互相转化，内容和形式之不能机械地分离，使我们得到一个结论，即新形式的发生，必须是由旧形式中的内容发展而成的。决不是把旧瓶子揉掉而换上一个新瓶子那样的简单。比方蛋里孵出鸡来，是由蛋的形式变为鸡的形式，而这种变化，我们知道决不是简单地把蛋壳揉掉换上一层鸡皮就可成功的。要使蛋变成鸡必须让蛋壳里的内容物自己渐渐地发展起来，然后才会冲破蛋壳产生新的生命。根据这一点，来解决利用旧形式，探求新形式以及承受文学遗产的问题，我们将得到怎样的结论呢？

根据前面所说，我们知道内容是矛盾的。在旧形式里，不消说总有着旧的内容，但同时也有新的内容在其中发展着。蛋的内容是卵黄卵白，但鸡雏也就在这卵黄卵白中发生，文言文最适合封建的内容，但同时也有反封建的倾向在潜滋暗长。新的形式就从这旧形式中潜滋暗长的新内容发展而成的。我们要利用旧形式，并且可以利用旧形式，原因就在于这种关系。利用旧形式的目的，并不是要机械的将那旧的外壳套在新的内容上，决不是要将新内容囚闭在旧形式中；反之，是要在旧形式中注入新的活力，新的内容，使这内容终于会突破旧的外壳，而显现出自己特有的新衣裳。这好比将一颗新的种子埋进旧的腐土里，其目的决不是永远埋葬，而是要利用旧土地上的滋养料，使种子能够开裂，发芽，生长，终于成为新的植物。所以，利用旧形式与探求新形式决不是两件绝对对

立而不相干的事，利用旧形式也就是探求新形式的开端，前者实在是要达到后者所必经的阶段。

利用旧形式的目的，决不是要与旧形式妥协，而是要促进旧形式自身的崩溃，而是要钻进旧形式的心窝里去制它的命脉，我们利用旧形式，始终要抱着斗争的态度，始终要为着打破它而利用它。如果旧形式已到了可以打破的时候，我们就要毫不踌躇地打破它，立刻建立起新的形式来。如果可以打破而不打破，或者已经被打破了的还要去拿来用，那就不能算做利用旧形式，而是与旧形式妥协了。因此，现在如果有人出来主张恢复文言文，而口里还要美其名曰利用旧形式，那就明明是骗人的话，因为文言已经被白话所打倒过，现在还要恢复，那就是与旧形式妥协，那就是开倒车，决不能算“利用”。

文学遗产的接受问题，也可以就此解决了。听见别国人家在接受文学遗产，于是自己也主张要翻印四库全书。这种摹仿的心理虽然伶俐，然结果也只等于猴子学人剃胡须，人剃去了的是防碍卫生的胡子，而猴子却割断了自己的颈脖！人们接受文学遗产是要从里面找到滋养的食料，以助成新兴的文学，而自己却只想把自己埋葬在粪堆里。人们因为要找真有滋养料的遗产，所以特别注重托尔斯泰等比较接近现代的伟大的写实的作家，自己却以为凡一切旧的东西都是可以接受的遗产，于是把千年以前的垃圾也看成神圣不可侵犯，接受遗产的意义是否如此呢？这问题许多人已经讨论过，我们不必多说了。

（一九三四年十一月上海  
《读书生活》杂志创刊号）



## 意志自由问题

——答许北辰君

意志自由的问题，似乎很陈旧，但其实也很新鲜，过去的哲学上已经讨论得很久，所以觉得陈旧。但这问题与我们的生活很有关系，而过去的哲学十之八九讲的是抽象的空论，与生活事实隔得很远，所以，如果从生活方面讲起来，这问题仍然很新鲜，仍然值得我们研究。最近，有些杂志上是有文章讨论到这问题，也还是照样的一些专门的艰深的理论，许君看了不懂，要求我们做一个浅明的解答，其实这问题本来可以解答得很浅明的，我们就趁此机会来讨论一下吧。

观念论的哲学以及一切旧的哲学，对于这问题大都只有两种解答：或是认为意志完全自由，或是认为意志一点自由也没有。主张意志完全自由的人，他们的立论不外是说人类的行为完全受自己的良心的命令，意志就是良心的表现，良心要怎么就怎么，没有任何规则可以拘束它，也没有任何原因可以改变它；它的发生和消灭，也不是由任何条件所促成，而是自生自灭，全然不能用理论来加以说明。主张意志没有自由的人，意见恰恰相反，把人看做一架机器，把一切行为比做机械的动作，人的行为在他们眼中，是一点也不能自主，完全被外来的条件决定了，完全是因果法则之下的奴隶。最近《东方杂志》上登载的两篇文章恰恰每一篇就代表了一种

主张。

意志自由与意志不自由，这两种主张是互相矛盾的。旧哲学观察事物，用的是形式论理学的方法，不能把互相矛盾的东西统一起来，所以，主张意志自由的人，就把意志看成神出鬼没，不能说明的怪物；反之，不赞成意志自由的人，就完全将自由抹杀了，把生人看做死的机器，于是就成了绝对不能相容的两种主张，其实两种主张都是歪曲了的，并不与事实的真理一致。先就第一种主张来说罢，试问人类的行为，有那一种是不能说明的！小至日常的吃饭睡觉，可以用生理上的需要来说明，大至社会问题，也可以用社会关系上的种种矛盾来说明。乡下人因为农村破产把自己的儿女拿到城市上来兜卖，这是良心驱使的吗？都市上的失业者，穷得没有办法，只好做小偷，这也是良心可以说明的吗？店员学徒们牺牲了自己读书的时间，来替老板们一天到晚做倒茶，装烟，提马桶的事，难道是自己的自由意志不愿意读书吗？总之，无论什么人，只要自己稍稍反省一下，就晓得自己的行为总是有有一些什么条件逼迫着自己不能不这样做，决不是没有原因的。完全自由的意志，除了是在说梦话以外，谁也不敢相信。有的人也许要说，现在所举的例子，都是一般庸俗的普通人的生活，普通人的意志是不能自由的，只有英雄伟人的意志才能够自由，只有英雄伟人的行动才不受拘束。其实英雄伟人的行为，也是有一定的历史条件的；在某种的时代之下，只有某种的英雄。在今日的中国，不管是多大的英雄，要想做满清时代同样的皇帝，绝对是不可能，因为现在不是那样的时代，没有那样的环境了。如果我们听从了意志自由论者的主张，以为英雄的行为真是神秘莫测的，我们势必因此成为一个英雄崇拜者，完全拜倒在英雄的铁蹄之下，不相信自己的力量，这样一来，民众就要

成为完全驯服的顺民，倒真的便宜了英雄们了。所以，意志绝对自由的学说实在是一种骗人的学说，它里面有着很浓厚的麻醉性。如果我们不是甘心被骗的人，那么对于英雄们的行为切不要看得那么神秘高深，我们务必要从这英雄所处的社会环境的种种条件来了解他，研究他，然后还要评判这行为在社会上是否是正当的行为，是能促社会进步的？抑或是社会进步的阻害者？这样，我们才不至流于盲从，不至受到欺骗。做一个觉悟的民众，不盲从，不受骗，是起码的必要条件。单就这一点来说，也就可以断定意志完全自由的学说不是值得民众来相信的真理。

不相信意志完全自由了，那怎样才好呢？这时，你又会遇到机械论者从另一方面来想把你拉入迷魂阵中，他会说，意志是完全没有自由的！你的一举一动，都有一定的原因决定着，一定的条件拘束着。你现在的的生活，是被你的环境条件限定了，要想动一动，是靠不住的，服从着你的命运吧！这样，我们可以看见，主张意志没有自由的机械论者，结果是要你相信命运论，说世界的一切就好象神灵安排好了的一架机器，一切都固定了，没有动一动的余地，所以一个人只能听天安命，服从环境，不必想挣扎，不必想向上，这不是和前面主张意志完全自由的人差不多吗？所不同的，只是观念论的意志自由论者，叫我们盲目地崇拜英雄，服从英雄，机械论者叫我们在命运下面屈着，不要妄想翻身。自由与不自由这两种完全相反的主张，结局仍是走在一伙儿，要我们做普通人的只管屈服，不怕肉给别人割了，血给别人喝了，还是要屈服。

观念论和机械论的意见是如此，我们的意见又怎样呢？我们的意见不是故意要标新立异，或是要使它有眩惑麻醉的作用，我们的意见是要根据事实的真理。我们不相信意志不能说明；人类的

行为，都有原因可以说明的。上至英雄伟人，下至平民百姓，他们的行为，都有一定的事实条件做基础，决不是来自神秘莫测的什么“良心”，就算是有“良心”这东西，则“良心”的本身也是根据一定的事实条件而产生的。在封建社会之下，绝对服从君主，是那时代的“良心”，而在民主时代，绝对的服从就不是“良心”的命令了。“良心”的本身尚可以说明，则由“良心”所产生的意志自然更不是没有任何原因就能凭空发生的了。但是，如果意志是有原因而可以说明的东西，人类的行为就是完全不能自由的了吗？旧哲学因为拘束于形式论理学的缘故，就会说是的。他们认为自由就是丝毫无限制的意味，与条件和原因是势不两立的东西。有条件有原因就没有自由。意志既然可以用一定的条件和原因来说明，自然就是完全不自由的了。但这是因为思想受了形式论理学的束缚着的缘故。如果我们用新的论理方法来把握，那么意志自由决不是和原因条件势不两立的东西。意志是可以用一定的条件和原因加以说明的，但在这一一定的条件原因范围之内，还可以有一种自由。

这是怎样的一种自由呢？

我们先要指出人类的行为和无生物的机械运动变化不同。石头的下落，水的结冰，是无生物的运动变化。这些运动变化，有着一定的法则，运动变化中的物体，是盲目地依从着这法则而变动，没有一点意识，更没有丝毫自主的作用。把石头从窗口投下，它就自然地落下决不会表示不愿意下去，而要想反转来。人的行为却不是这样简单，人对于自己的行为，是能够自己明白的，当一个人要做一件事的时候，对于这一件事情的结果，多少能预料到几分，根据着这种预料，才决定自己的行动。如果觉得结果会危险，就只好停止，如果觉得结果一定好，就努力的做去。所以，一个人面对

着一件事情时，做与不做，自己有选择的能力，也就是有选择的自由，能选择就是一种自由。

选择的自由当然也不是绝对的，譬如我们从高小学校毕业了，想要继续升学，但家庭里的经济情形不许可，没办法只好去做人家的学徒。这是由不得自己随便选择的事，因为环境的条件逼迫着你不能不如此，否则就要饿死！但是，当学徒也罢，在学徒的生活之下，仍有许多事情让我们选择的，或是昏昏朦朦，就这样安于学徒的地位，不再努力寻求认识，或是在学徒的困难情形之下，仍然尽可能地找读书的机会，加强自己对于环境的认识，有一天或者甚至于可以借此克服困难的境遇。在这些地方人的行为是有一定限度的自由的。虽然不能超过一定的限度，但在这一一定的限度之内，如果我们能找到正确的道路，那么，就可以从这种限度之中渐渐发展起来，甚至于打破了这种限度。这种在一定的限度之内选择道路的自由，就是相对的自由。人类的意志，是有相对的自由。

因为自由只是一定的限度以内的自由，所以我们不必相信有神秘莫测的英雄意志，英雄的行为仍是在一定的历史范围之内的产物。因为虽然有一定限度，究竟还是有自由的，所以我们也不必抱着悲观绝望的宿命论的见解，而应该取积极的态度，对自己的环境作不断的斗争，要紧的是要能够选择正确的道路，使自己的行为能够在推进社会的工作上发生效力。因为我们生活的困难，是整个社会制度不良所引起的，要想单由个人身上来解决困难，多半是靠不住，尤其是在这世界经济发生了总危机，中国民族已受到极度的压迫的时候，我们更应该明白我们这相对自由的意志应该用在什么地方。

但要选择正确的道路，第一要紧的事还是认识，要认识清楚了

我们的周围,才可以知道什么是正确的道路,才可以决定我们的实践。没有认识,我们的行动就成为盲目的行动,唯有认识,能帮助我们的意志发挥其自由的力量。关于这一点,可以举一个很好的例子:历史上有许多大革命家,他们的出身是贵族阶级,而行动却是平民的行动。主张意志绝对自由的人,每每用这例子做他们立论的根据,说英雄的意志不能用社会地位来说明,因为那是绝对自由的缘故。其实这并不是绝对自由,而正只是相对的自由。因为这样的革命家,他们是认清楚了贵族必然要没落,认清楚了要由平民来推动着社会前进的,所以毅然地离开了自己的地位,起来与平民一致行动。他的革命的行为,还是由认识得来的,还是因为认清楚了一定的社会法则而取的行动,这还是可以用社会的条件来说明,不是绝对的自由。不过,他能够借认识帮助着自己的行为,使自己成为一个前进者,避免了落伍的命运,这一点,就是他的相对的自由。

(一九三五年二月十日上海  
《读书生活》第一卷第七期)

## 从新哲学所见的人生观

### 一 人生观的主观性

提到人生观的问题不能不使我们想起十年前科学与人生观的大论战。论战的导火线是被称为玄学派的张君勱先生的一篇演讲。他在那里宣言了人生观与科学的势不两立。其最大的根据，就因为“人生观之中心点是‘我’”。

以“我”为根据，于是张先生推论到人生观是“主观”的，“起于直观的”，“综合的”，“自由意志的”。这，据张先生说：是恰恰与科学相反，因为科学是“客观的，为论理方法所支配的”，“从分析下手的”，“为因果律所支配的”<sup>①</sup>，科学的这一连串的特点都和人生观完全背驰，故人生观不能与科学两立。

我们并不要向那次论争中深入。现在提出这些来，是因为它是人生观问题的中心，换言之，关于人生观问题的任何争论，在理论上可以都说是以它的主观性和自由意志为中心点的。就以那次论战来说，其社会的根据固然代表着进步的民主思想与复古的倾向的对立，而在论理形式的表现上，仍不外是主观与客观，自由意

---

<sup>①</sup> 引号内字句见《科学与人生观》一书的《人生观》文中。

志与因果律之争；争执者的一方抬高了主观性与自由意志而贬低了科学的价值，另一方面，为拥护科学，不得不高举起客观的因果律的旗帜。

主观性与自由意志之成为人生观的中心问题，并不是偶然。人生观的本身，本来具有着主观性的要素，它的对象是人类自己的生活，而人生观就是人类对于自己的生活的认识，评价，以至于理想，和要求。人类的生活和自然的现象又是不同的，石头的落下，海水的蒸发，光的传射，电的中和……这一切自然的现象，无不是在一定的法则之下的盲目的运动，而人类的活动则是有着它的特有的目的性，每个人在这社会人生的机构中都抱着他自己的欲望和意志，思想和感情，每个人对于自己的行为，在一定的范围内都有着选择的能力，虽然这选择的能力并没有绝对的自由，街头的乞儿决不会走进跳舞厅，但在客观条件容许的一定的限度内，人是依着他自己的决断去行动的，这对于他的主观，就给与了一定的能动性，而显现出意志自由的外观。只要我们不否认人类生活的这种特点，我们也不能反对以人类生活为对象的人生观，它的内容与自然科学当然不同，因为自然科学所处理的是机械的盲目的运动，而机械的因果的法则决不能说明人类的带有能动性的主观。

张君劢先生抓着这点不同，想使人生观和整个的科学绝缘。这不仅因为着了玄学鬼（就是形而上学）的附身，也因为人类生活本身的这一面，确然有容易使人着迷的地方。人生观是人类对于自己生活的见解和认识，人类的行为，在一定的限度内，既然是依着他的意志和愿望而行动，则对于生活的见解和认识也当然表现了他自己的理想和希求。这就是人生观的本身的主观性的要素。这主观性的要素不是自然科学可以说明的，然而张先生以为自然科



学就是科学的全部，所以又以为整个的科学也不能说明，于是玄学鬼乘机而入，将意志大大地抬高了，使人生观成为绝对自由，不受因果律支配的造物，而在科学之外独立起来。

主观性的要素是玄学鬼的作祟的中心，也就是人生观领域内决定科学的生死存亡的中心，因此就是整个人生观问题的中心。或是让玄学鬼支配着人生观，或者让科学来打退玄学鬼，其先决问题就要能驾驭这有着自由外貌的主观性。而在科学与人生观论战的当时，那些为科学守护的战士们，除了一个人的例外，全都可以说是只知道用自然科学作唯一的法宝，而不很相信社会科学。以自然科学作唯一法宝，势必要把人类生活中的意志现象，与人生观中的主观性，看成和自然界的机械运动同一样的东西，终于走上张君劭先生所谓的“机械主义”的道路上。然而意志现象和主观性不是机械运动，要勉强使它们同一化，是一件很愚拙的事，于科学的营阵里自己碰了壁，也感觉到机械主义有很多不能解释的东西。最初有丁在君先生的“存疑”，最后又有吴稚晖先生的“那不可知的区域里，责成玄学鬼也带着理论的色彩在假设着。”而张君劭先生就此可以出来高呼“科学家站开，且让玄学家来解疑”了。机械主义是无力和观念论对抗的！

新哲学一方面反对观念论，一方面和机械主义作战，要在这两条战线的夹攻中，打出一条血路来。这就是说：不能把人类生活中的意志现象和自然的机械运动同样看待，同时，也不让玄学鬼有作祟的机会，而将具体的解决权交与研究人类生活的社会科学。交给科学，这是说哲学自己用不着管了么，不是的，这不是无责任的移交。这项移交，也有着它的前提条件。新哲学对于人生观的主观性和自由意志性这根本的中心问题，不能不先有一个很好的解

决。倘若主观意志始终在云里雾里的天空中“自由”飘荡，没有办法把它拖回物质的地上来，那怎能容你移交，所以，新哲学必须指出，主观没有绝对的能动性，而意志不是绝对地自由，能动性和自由的活动最后仍被包摄在一定的客观规律和科学法则中，这问题解决了，才可以对社会科学说“这也是科学可以支配的，让我们再更具体地研究一下罢！”

我们看新哲学怎样解决这根本的中心问题。

## 二 主观与客观

主观乃对客观世界而言。在观念论者看来，主观对于客观有绝对的能动性，主观能自由地改变客观，创造客观。“不是存在决定意识，而是意识决定存在”，这是典型的观念论的公式。主观既被提高到创造主的地位，它自身必然成为先于客观世界的至高无上的存在，这是走向有神论和宗教去的桥梁，而为唯物论所最要反对的。实际上，主观生活只是人类生活的一面，而人类生活又只是客观世界的一部分。因此，主观必以客观世界为基础，它发生于客观世界里，作为客观世界发展的一定阶段上的产物。不是主观创造客观，而是客观产生主观。这是一切唯物论所共通的理解，也是新哲学的最起码的观点。

主观是客观世界的产物，且作为客观世界的一部分而存在，在这样的意味上，它与客观是统一的。但既名之曰主观，则在统一之中就有了差别。这差别是以怎样的特征显示着的呢？由机械论者看来，在整个客观世界的体系上，主观与客观是根本没有差别的。

两者只有全体与部分的关系，所以也只有全体与部分的差别。十八世纪的法国唯物论者说人完全是环境的产物，吴稚晖先生以为“动植物且本无感觉，皆止有其质力之交推，有其辐射反应，如是而已。”这样，主观成了客观世界中一切质力交错之一种形态，一种作用，根本已被解消于客观之中，对于客观不更有对立的作用或积极的能动性，它只是被产生出来，消极地被机械的法则决定着它的一切活动。

机械论者的这种理解，是不能圆满地说明人类生活事实的，主观的能动性只是被抹煞了，但人类生活的现实的事实仍现身在他们的论理里，使他们不知不觉地打了自己的嘴巴。法国唯物论者，主张人类是环境的产物，反过来又高唱理性改造环境。胡适之极口称赞吴稚晖先生的漆黑一团的宇宙观，忽然又认为历史的变化“似乎应包括一切心的原因”，理性的改造和心的原因，不是又抬高了主观的能动性了吗？这是机械主义的自己矛盾，自己败北。然也不仅仅是机械主义者的自己矛盾和败北，也证明主观的能动性不是可以抹煞了事，而应该加以正当的把握。

关于主观和客观的统一和差别，费尔巴哈的见解也不能不提一提。因为费尔巴哈的见解并没有真正超越了机械的唯物论，而竟有人把它看得和新哲学一样的高。费尔巴哈眼中的主观，也只是客观的某种形式上的表现，而不是能与客观起对立作用的。王特夫先生在论理学体系里引用了他的一句话：“我感觉和思维的时候，绝非站在客观对立的主观的地位上，而是站在主观兼客观的地位上。在我看来，客观不仅是可感觉的对象，而且也是我底感觉之必要条件的基础。客观世界不仅在我之外，而且也在我的本身，也在我自己的骨肉里面。”这样的主观，它本身也只是一种的客观，只

不过如王先生的意见一样，“在自觉的立场上是主观的”，而“在从客观的完整体系的自然世界来说，则是客观的”。这样来了解主观与客观的关系，还不是等于将主观消解于客观，更具体地说，主观与客观只有差别，而无对立。王先生的论理学是标榜用新哲学来处理的，而竟和费尔巴哈同样地落进旧唯物论的老巢里去，不能从对立的方面把握统一中的差别，这是很值得注意的歪曲。

由自觉的立场与客观的完整体来表示主客的差别，也即是由人类生活的内外两面来表示主客的差别，这差别，是静态的，抽象的，费尔巴哈以及旧唯物论所理解的人类本来是抽象的，“一般性”的人类，因此他们所了解的主观，也只是抽象的内的主观。然而在新哲学的理解之中，这种用深宫禁苑来闭锁着主观的行为实在大可以不必有的。新哲学首先要求从具体的方面来了解人类，把人类当做一定历史社会构成的担当者来观察，也即是当做历史的活动之一成员来观察。所谓历史的活动，就其基础的性质来说，是物质的生产活动，一般地说来，也就是加尔所谓的“有对象性的活动”（见费尔巴哈论纲）或实践。在社会条件之下，加劳动于一定的对象，以改变对象克服对象，这就是人类的历史活动。主观与客观的差别，到在“有对象性活动”中具体地显现着的，人类不仅仅是从内的自觉上看的主观，作为与对象对立地活动着的主体，这才是现实的主观。主客的统一中，不仅是抽象地有差别，而且是在实际上有对立，有矛盾，有斗争。主观对于客观是能动地作用着的，是能干将客观施以加工改造的。

但这主观的能动性，在新哲学里，并不会被抬高到创造主的地位。人究竟是一定的历史社会构成的担当者，客观的社会法则存在于他的主观之先而成为主观活动的规定者。主观的活动最后仍

是在一定的历史条件范围以内的活动。因此，它的活动是有限的，它的能动性是相对的。自然，虽说是相对的，而在相对的情况之下，它还是不失其能动性。在客观法则运动的范围以内，对象的改变仍有待于主观活动的加工，主观的活动只是被规定，而不是纯消极地被决定，不是机械的宿命。没有抵抗的活动，谁能说“一二八”战争会能支持到一月的？

一定的社会历史条件是些什么？主观的能动性是怎样地被规定？这具体的说明，是社会科学的任务，这里可以省略不提。总之，那主观的活动虽然是相对的，却有了能动性。能动性的显现形态就是意志，意志这概念的本身，本来含有着自由的意味，也即是无因果性必然性有着对立的意味。然则在主观的相对能动性之下，对于意志自由与因果性的关系应该给以怎样的理解呢？

### 三 意志自由与因果性

在观念论已经说过，主观是被形而上学地夸大了，成为绝对能动的主体。主观的能动性既是绝对的，则意志的自由也是绝对的，无拘束，无滞碍，因果性不能加以制约，客观条件不能给以规定，这是观念论者的意志，也就是我们在人生观论战中所见的张君劢先生的意志。但新哲学已经看见主观的能动性只是相对的，客观的历史条件规定着它的活动，因此，意志的发现和归趋也必然是以它为根据；也就是说，主观活动虽然表现着意志自由的现象形态，它的基础仍是因果性和法则性。以因果性和法则性作意志的基础，是一切唯物论（也包括着新哲学）的观点。但旧的机械唯物论虽然反

对观念论形而上学夸大的绝对自由，回过头来又把机械的因果性投进形而上学的幻境中，也使它绝对化整个的世界成了机械的世界，必然的世界，虽然唯物论与神学势不两立，还不至于成为宿命论，但绝对化了的必然性，却很难有意志立足的余地。哲学史上第一个特别把必然性提高了的人，是斯宾诺莎。他虽然也论到自由，但结果却证明自由也只是必然性的一面。在他所谓自由，也就是依着必然性存在下去的意思。例如石子向下滚，是石子的必然性，愈能滚动不止，则石子也就愈觉得自由。因为自由和必然性是完全一致的，故斯宾诺莎认为人类若要自由，只有顺应着必然性而生存下去。然而要能顺应必然，必先对于必然性有所认识。不认识清楚，怎知道从何去顺应起呢？于是就有了他的一句名言：“自由就是必然性的认识”。

斯宾诺莎的见解是机械主义的正格的见解。法国唯物论者的见解虽然与他有点不同，但那是由于他们的不彻底，既认为人类完全是环境的产物，又对人类理性给以改造社会的自由。这一点，是反而替观念论主张了。如果贯彻着机械唯物论的主张，则应该象斯宾诺莎一样地将自由解消在必然性中。对于自由的要求，只能以认识自然为满足。

然而新哲学告诉我们，自由的意志并不仅在认识和顺应必然的行为上就能成立。意志的主观虽然被客观的必然条件所规定，但并不完全是消极地被决定了的东西，它的活动对于客观发生着相对的能动作用，故意志也不只是必然性的消极的一面，也是在“有对象性活动”中显示着自己的。意志的自由也就是改变对象和克服对象的自由。如果仅以顺应必然性为自由，那么未克服的对象对于主观活动的阻碍，也是一种必然，对于这样的一种必然而要讲

顺应,这并不是自由,而是屈服。有人说:社会科学预言将来的社会是必然要到来的,既是社会的必然,人何必要为着它的到来而多事地努力和争斗呢?其实必然性本身是有矛盾的。社会的进步是必然,而进步过程中必有保守的阻力,这也是一种内在的必然,进步的必然性不进而克服了这保守的必然,进步就必不能成为现实性,这里,就说明为什么需要人的努力。于是可以知道,自由不仅是顺应必然性就能成立,而是要依着必然性去克服必然性的体系自身的矛盾,才能显现的。单单认识了自己的主观意志为客观条件所规定,这还只是在必然性中,而非自由;因为这里的意志还只是消极地被决定着的东西。意志只在成为行动而实现而贯彻的时候,才扬弃其被规定的地位,而转入规定者的地位,这便是自由。我们是被侵略的半殖民地的人民,譬如我们有反抗的意志,这是客观条件所规定的必然性。但侵略者的压力是很大的,这也是必然性。单单知道了这些就算自由吗?反抗的意志如果不进而实现为克服压力的行动,这仍然是奴隶。

认识和顺应必然,最大的能事只是现状的继续和本性的保持。斯宾诺莎的唯物论不是辩证法的,他看不见必然的矛盾,因此流入这种顺应主义。辩证唯物论的“有对象性的活动”则在于改变周围,同时改变自己的本性,人类社会的发展和进步,基础就在物质生产方面的“有对象性活动”。

## 四 目 的 性

但这决不是说,在改变对象的活动中,人类全不需要认识。认

识是必要的,认识能帮助我们找到正确的活动的目的。

目的是意志活动的中心,随时随地指示着活动的方向。改变对象即为着要使一定的目的实现。这有目的的活动,是人类生活所以不同于自然现象的特征。自然现象虽然有运动,但不会替自己规定一定的目的。自然现象中没有主观的能动性,也就因为没有运动的目的。自然现象中没有意志现象,也就因为机械运动并不实现任何目的。人类的活动有一定的目的,为着目的,才有意识地与客观对立起来,而成立了矛盾和斗争。

但目的也自然不是从天外飞来,那规定着主观的意志活动的同一客观条件,也规定了人的目的。“人类的目的是因着客观世界而产生,并以它为前提”(依里奇《哲学笔记》第一册)。因此也常是在一定的限定的条件之下成立的。在资本主义机构之下活动的产业主,不以利润增大为目的的,是绝对没有!前清时代的所谓读书人,不以荣华富贵为目的的,也可以说没有。在限定了的条件之下,有着限定了的目的的人类活动,他的目的的实现,也当然需要着限定的条件。实现目的的可能性,不会是无限制的,有时仅是一部分能实现,有时是全不能实现,黑格尔也说:“目的是有限的,所以也只有有限的内容,因此,目的不是绝对的,它的本身并不完全合理”(《论理学》第三篇客观性章)。又说“他(人类)的行为里所发生的结果,常有和他所想望的完全不同”(同上第二篇现实性章)。黑格尔虽然是观念论者但剥去了“合理”“绝对”之类的观念的形式,就可以看见新哲学的内容。他不象一般观念论者,把目的看成不可动摇的东西。现在中国内地里为企图荣华富贵而读书的人,并未完全消灭,而这目的在今日的社会条件之下已全然不能实现。利润增大的目的,在无政府生产制度之下,终于有一天会受到恐慌的打



击。这说明目的与客观条件不能一致时，会发生怎样的结果。

目的不能实现，是因为客观世界的运动消灭了实现的条件，也因为局限的目的蒙蔽了主体的眼睛，使人看不见客观世界的运动，这就是认识不够。常识的认识都是浮浅的，片面的，不完全的，而太局限的目的，正是根源于不完全的认识。对具体的完全的（虽然不是绝对完全）认识必须求之于社会科学，唯有真正的社会科学的认识可以帮助我们打破那眼前的，局限的，硬化的，俗物主义的目的，而找到更能把握着客观世界之运动的正确的活动目的。

人生观是人类对于生活的见解和认识，一个人的人生观也就包括着他的目的在内。社会科学能以客观的物质条件说明主观的能动性，因此，也能说明人生观，说明各种各样的人生观是发生于怎样的物质基础，说明它的局限性和不完全性，并能找到什么是更完全的目的。在这一切的意味上，科学的法则是能够说明人生观，支配人生观，改正人生观而且应该让它来改正的！

（一九三五年二月十日上海  
《新中华》第三卷第三期）

## 客观主义的真面目

——答顾惠民君

来信：

读《时事类编》三卷三期永田广志《历史上主观条件之意义》一文，觉得客观主义是要不得的。“因为这个原故，不能够正确地评价生产关系对于生产力，上层建筑对于基础的积极的反作用的人，当然不得不成为不理解社会过程上主体的要因之积极性的客观主义者。”在下面他又说客观主义是必须克服的，而且只有新方法论的理解才能克服客观主义（三一五页）。

再读贵刊一卷六期名词浅释第一条，说“客观主义就是抬高了客观的价值而把主观看做次要的东西。……哲学上的客观主义，是主张人类能够知道客观的真理，人类的知识和客观世界的真相是一致的”。假使客观主义果是这样的东西，那么，和唯物论的观点，我看似乎是一致的。新唯物论的认识论，不是主张“主观是次要的东西”么？新唯物论不是主张“人类能够知道客观的真理，人类的知识和客观世界的真相是一致的”么？然而永田广志的意见，明明与这个没有丝毫相同之处。

二者必居其一，究竟什么是客观主义的正确理解呢？如果新唯物论真的和客观主义一致，那不是永田广志说错了？

答复：

我们先得要说，顾君所提出来的这一个问题，是非常重要的。在表面上看来，什么客观主义主观主义之类，只是一个哲学上的问题，而顾君所提出来的，也只是书本上的疑问。所以有人也许就要说了：“书本上的哲学问题，有什么重要呢？要紧的是我们生活上的问题。如果与我们的生活完全无关，那即使在书本上有多么重要，我们也不把它看重的。”

不错，我们从来就主张读书不能离开生活的实践。如果是非常重要的问题，那就不应该只是在书本上重要，而应该在生活上也很重要的，那么，客观主义的问题是不是仅仅书本上的问题呢？是不是我们的生活中没有这种问题呢？

我们要说，决不是！在我们的生活中，尤其在环境这样恶劣，社会这样零落的今日，客观主义的问题，就很普遍的在多数人的身上发生了。我们每一个人在今日都难免要发出这样的疑问：这种恶劣的现实，我们对它应该抱什么态度呢？努力奋斗吗？还是随波逐流地过偷安苟活的日子呢？我们要努力去改变现实社会，还是抱着无抵抗主义，让现实把自己压死呢？倘若我们的答复是：“环境的力量太大了，我们没有能力反抗，我们只能随着周围环境要我们怎样，就怎样罢。”在这一个问题和这样的解答里，我们虽然没有看见主观客观之类的哲学名辞，但所说的周围环境也就是客观，而我们自己的能力，也就是主观。把环境的力量看得太大，认为自己没有反抗的能力，这正就是抬高了客观的价值，而把主观看做次要的甚至于不重要的东西了，这不是客观主义吗？所以，就个人的生活来说，客观主义就是对环境完全屈服，是一种无抵抗主义啊！

客观主义既是这样的一种东西，所以是很危险的。它能使我

们消沉，使我们忘记了自己的力量。尤其因为我们所处的地位是半殖民地的地位，我们是资本主义世界中的被压迫者，这种危险就更加利害。在这种情形之下，客观主义者会说：“我是根本就是处在这种环境之下，有什么办法呢？环境的力量是比我们大，要反抗，是不行的！”眼前的李权时博士的意见，就是一个好例。他赞成日本人所提出的“中日经济提携”的条件，为什么呢？据他自己说，是因为他的家住在日本人的势力圈内，所以不能不提出亲日的论调，不管别人反对不反对。由这一个例子，就可以看出客观主义的面目是怎样的了。我们可以说，就是汉奸，他也可以用客观主义来替自己辩护的！

但是，许多相信唯物论的人，一定要觉得奇怪了。因为他们常常以为唯物论是主张客观主义的。如果客观主义是危险的，那么唯物论不是就应该打倒了吗？顾君的怀疑，也不外是这样的。“客观主义是抬高了客观的价值，而把主观看做次要的东西”，而唯物论的主张不是“社会的生存决定人的意识”“环境决定人的思想”么？不也是抬高了客观的价值么？如果唯物论是值得相信的，为什么客观主义竟是那样危险呢？

这问题，我们相信是在不少人的心目中盘旋着的一个大疑团！

是的，乍看起来，好象凡是唯物论者一定是客观主义的。唯物论不能不承认客观世界的存在，不能不承认这客观的世界是一个物质的世界，不能不承认一切精神的东西，一切人的思想，意识等等，都是从物质世界里产生出来的。唯物论无论如何要承认客观世界是基础，而主观世界只是一种派生的东西。在这一点，是与客观主义一致的，因为有这一点的一致，所以一切旧的唯物论者，机械的唯物论者，甚至于许许多多的新唯物论的标榜者，都在显明地

主张客观主义。我们如果有工夫去细细地检查一般研究新唯物论的人们的著作，一定会发见这种情形的。

是的，正因为大部分的唯物论的著作者，都有意无意地在表现着客观主义的主张，所以弄得一般读者的倾向，也走向这一方面去了，于是读者们都以为唯物论就是客观主义，如果推翻了客观主义，就似乎连唯物论也要根本倒台了。

然而，这是一种错误的见解。

唯物论虽然与主观主义决不一致，唯物论虽然不会主张“思想决定一切”，“整个的世界就是我们主观的幻想”，但是，要说一切的唯物论都主张客观主义，这是错误的。纯粹主张客观主义的，只是旧的机械的唯物论，真正的新唯物论，是要克服客观主义的。固然，新唯物论始终也是唯物论，它也不能否定客观世界的存在，不能否认“存在决定意识”的原则，但是，它决不会因为主观是被客观所决定，就以为主观这东西没有重要性。主观不过是被决定罢了，并不是不重要。

先就哲学上的客观主观的问题来说。在哲学上这问题所属的范围，是认识论。认识论上的第一个问题是：“我们的知识，思想，是从那里来的呢？”唯物论的解答是：“我们的思想是客观世界的反映，所以是由客观世界里得来的。”这是一切唯物论所共通的观点。但是，旧的唯物论者，因为主观思想是客观世界的反映，就以为主观思想完全是被动的，一切知识，都只是客观世界投射进来的结果，以为主观没有自动去求得知识的能力。但新唯物论的主张却不然。新唯物论虽然也不能否认思想是客观世界的反映，但这反映是怎样才能达到呢？新唯物论者的主张是，在实践的活动中达到的。主观并不是被动的，并不是完全不自主地接受外来的印

象，主观在实践的活动中，也能够自动地改变客观世界，而求得新知识。所以，如果没有客观世界，当然没有我们的思想，在这一点，客观是重要的，但同时，如果没有实践的活动，如果主观不能自动地去改变客观，思想也不会有，即使有思想，也不会进步的。在这一点，我们又看见主观也同样重要。对于一件事，我们要真正知道它的性质，必须要去改变它，要知道胡桃里有没有肉，只有打破它的壳，才能证实。对于社会，我们要知道它的真正的法则，也必须站在真正改造社会的立场上。然而一切的旧唯物论，以及虚伪的新唯物论，他们只知道客观的重要，而不知道主观是同样的重要，他们标榜客观主义，而忘记了一切认识应该由实践中去获得，他们要叫我们离开实践，躲到亭子间里去读死书。这种虚伪的新唯物论，很骗了不少的人，所以我们应该特别注意。客观主义的所以必须克服，这是理由之一。

再就社会和历史客观与主观的关系来说。社会和历史的理论，与哲学上的理论是不能分开的。新唯物论的历史理论，不外是它的哲学理论适用到社会现象来所得到的成果。在哲学上说人的思想是客观世界的反映，在历史理论上就说“社会的存在决定人的意识”，“思想是社会环境造成的”。同样是承认主观被客观所决定。同样，新唯物论的理论在历史方面也要承认，客观虽然能决定主观，但在重要性方面主观仍不比客观更低下。人的意识虽然是决定于他的社会的存在，但意识之力量，同样能帮助着人去改变社会。我们觉察到现在的不好，这个关于“不好”的意识，当然是由客观社会的本身得来的。如果社会本身并不真的不好，我们决不会有这种意识。同时，因为意识到了它的不好，我们就知道要起来改革它。所以我们的意识，又能够对客观环境起积极的反作用。客

观主义者，就忽视了这种反作用，它单只夸大了“存在决定意识”这一点，夸大了客观的力量，把主观看做毫无能为的东西。他们遇到困难时，就只是叹息：“环境如此，没有办法啊。”这样高叫着使人消沉下去。他们遇到前途很好，然而需要有人努力去做的事情时，却又太乐观地说，事情自己会好起来的，用不着去多事努力。例如科学的历史理论告诉我们，现社会是必然要发展成高级社会的，客观主义者于是就说，既然高级社会必然要到来，那何必还要去革命呢？它不是终归要到来的么？这样，客观主义是把人类主观的努力完全抹杀了的。

好了，现在我们已知道真正的新唯物论不是客观主义。但现在一定有人问：不是客观主义，那么岂不是要主张主观主义么？这也是要解答的。新唯物论不是客观主义，因为它把主观的实践活动看得很重要，但同时也不是主观主义，因为它不否认“存在决定意识”，“思想是现实的反映”。它承认客观对于主观活动的决定的基础，同时主观对客观又有积极的反作用，它并不是片面的主义，而是把主观和客观用最高的方法把握起来了的。

现在还有不少虚伪的新唯物论者，或明或暗地向我们灌输了许多客观主义的鸦片汁，我们必须注意不要弄上了瘾。

（一九三五年四月二十五日上海  
《读书生活》第一卷第十二期）

## 抽象名词和事实

——答朱学实君

常常听见人家这么一句俗话说：“公婆争吵，公说公有理，婆说婆有理。”这里面，多少含有点讽刺的意思。这就是说：“公和婆两方面本来都不见得有理，但因为要维持自己的老面子，不肯使尊严下架，强词夺理地一定要说自己有理。”我对于社会上许多两极端的争论，常常作如是观。我看见许多人讨论事情，常常把这事情的一方面过分的夸大起来，全然忘却了另一方面的联系，而别的人又抓着这另一个片面，和他对立起来，发生了激烈的争论。然而实际上两方面都不见得对，两方面都成了成见。例如读书，有的人以读书能增进知识为理由，说“开卷有益”，主张无论什么书都可以读，读了都有益处，于是就把书籍的选择忽视了。另一方面，又有人说读书会使人成为书呆子，因此主张求知识不必读书，人只要做事，从做事中去获得经验，就很够了。他们又忘记了读书能认识，能节省认识上的浪费。

最近我看见胡适和陶希圣等人关于抽象名词和事实的争论，又使我想起了这种情形。胡适在《独立评论》上反对陶希圣把许多抽象名词在文章里应用，他以为抽象名词都是空洞的，我们做文章，应该说明具体事实，如果只堆上一些空洞的名辞，那就什么也不能说明了。例如谈中国近代史，就应该具体的谈戊戌政变、辛亥



革命、五四运动等等的事实，而不应该象陶希圣那样，笼统地说中国也要来一个资本主义；因为资本主义这笼统的名词是不能代表以上的许多事实的。另一方面，在陶希圣这一边也有人出来辩护，说我们无论说话做文，始终免不了用名词，资本主义固然是名词，辛亥革命之类也是名词，没有名词，我们就连话都不能说了，胡适反对用名词，而主张谈事实，然而他自己说话的时候，仍然不能不名词连篇。所以用抽象名词并不为怪。

这一番争论，和“公婆争吵”的情形不是很相同吗？他们两方面都说得有理由，都认为自己对。而实际上呢？恐怕双方都有点强词夺理吧？但是，我虽然这样想，自己却并不能明白地辨别出他们的错误来。我想，这问题恐怕并不只我一个人有，别的人也许有同样抱着怀疑的。所以特自将它提出来，希望给我们一个很好的解答。

\* \* \*

以上是朱君来信的一部分的摘录。朱君所提出来的问题，也许有人会觉得太专门，没有多大兴趣，但我们不要把问题看得太呆板，这一个问题如果扩大一点来看，将我们生活中的事实拿来比较研究一下，那也不见得是很专门的问题。我们常听人说：“一个人做事要切实，要小心翼翼地顾虑到周围的一切，不可好高务远，不必空谈理论。”这是许多老于世故的人关于我们的生活态度的意见。而这意见和那反对用抽象名词，主张专谈事实的胡适的意见，不是有点相类吗？我们又听人说：“一个人做事，要有理想要有自己的哲学，自己的理论，不必顾虑那眼前的琐事。否则就是俗物，就不能做出有意义的事来。”这又是一个纯粹以热情态度对生活的意见，而这种意见，和前一种专务事实的意见是对立的。这对

立的情形，和前面抽象名词与谈事实的对立情形不又很相类么？一方面要专顾事实，又一面要专尚理想，这两个极端，果然和公婆争吵可以列入一类了。

这样看来，这问题就不必当做专门问题来解决。认真说起来，就是真正的专门问题，也和普通生活有关系的，一般专门问题之所以专门，是因为被教授学者们过分抬高了，使我们看不见它和生活的关系。但这不是今天所要讨论的事，我们还是走入本题吧！

\* \* \*

现在要开始来评判公婆的意见了。

还是由做事的问题说起吧。做事可以用旅行来比。旅行可远可近，远则远到环游全球，远到南北极的探险，近则近到一二日的旅行或几小时的远足。做事则可大可小，大到象世界全国的革命事业，小到个人的生活问题，都没有一定。然而旅行无论远近，这样的事情是不可少的：要看清方向，要对于旅行的路线有一个概略的计划。路途上发生的临时的小问题，你纵然不能全然预料到，然而大体上的必要的准备，总不能不预先想到。要想做这些事情，你必须明白地球上的地理情形，必须有一个很好的地图。没有准备和计划，糊里糊涂地就要行动，那是一种笑话，世界上决没有这样的旅行家！

做事也要有做事的目的和计划，如果地图和地理学是旅行计划的基础，那么，理想和理论就是我们做事的基础。理论指示我们做的目的和步骤，没有目的和步骤，那是盲动，不是做事。旅行愈远地图的重要性愈大，做事愈大，正确的理论指导也就愈更需要。然而这并不是说个人的私事就用不着理论来解决。短时期的旅行

也得要把地形路线记在心中。解决个人的问题，也须有解决的理论。而且对地形愈明白，才愈能了解自己所走的路途，理论愈正确，解决事情也愈更有效。

理论是地图，它指示你前进的路程，有了理论才不至于为了眼前的阻碍而失去了前进的信心。忽视理论，是不对的。

我们再拿名词的问题来讲：谈到理论，我们就不能不用名词。资本主义封建社会等等的名词是社会科学理论上所不可少的。名词在理论中的地位，就象山脉河流城市等等记号在地图上一样，没有它们，就不能画成地图，没有名词无从构成理论。要反对应用名词，就等于反对理论。而实际上胡适就是这样，他是一个实用主义者，实用主义是只注重事实而轻视理论的：他的主张是“少谈些主义，多谈些问题”（胡适自己的话）。一个轻视理论的人反对名词的应用，是理所当然的事。但这种只顾眼前，看不见大局的态度，是不对的。它使我们屈服在眼前个别困难之前，不能够找到更高的目的，不能够自信地勇敢起来冲破当前的困难。胡适这一派人对于中国民族危机所能见到的最勇敢的表示，只是“知其不可为而为之”。他们只看见眼前的困难，就以为国事真是“不可为”了。而不知如果我们眼睛放宽一点，则国事仍大有可为。然而要看出这“可为”的地方，就必须借重社会科学的理论才行，要借用理论，则对于理论中所不可少的名词也就不能不研究应用，则胡适那样反对名词反对理论，只顾眼前的态度，是做不到的。

\* \* \*

但是，理论的用处，我们也不能把它过分地夸大。就象我们旅行时，不能盲从地图一样。地图上画着某处是一块平原，我们走到这平原上来时，未必就是说全然遇不到一点丘陵的起伏，地图上画

着某处是一条大路，我们走在这大路上，未必就完全遇不到荆棘。如果我们以地图上已经指明了某条大路，就闭着眼睛一直撞上去，那一定免不了在中途碰到大石头。过分地夸大理论的用处，而不顾事实，结果也有同样的危险。

理论是从实践中产生的，也就是以事实为基础的。我们今日在书本上所学得的理论，正是前人的实践的产物。前人的实践和理论建筑在前人所遇见的事实上，我们所处的事实条件不一定能完全和前人一致。前人的理论在原则上固然可以指示我们一条道路，但我们在自己的实践中，也常常可以发见许多新的事例，而为旧的理论中所不曾包括在内的。如果我们把理论当做一个万能的图式来运用，势必要丢开了具体的新的事件，这种理论就成为空洞无用的理论。

用中国的例子来说，象我们处在这种半殖民地的国土里的民族，要怎样才能突破自己当前的危机呢？在理论上，一九二七年以前的国民革命的实践已经给我们规定了。那时的实践已经表明民族的敌人是帝国主义和封建军阀，要求得到民族的解放，只有反对这两种阻碍势力。到了今日，这理论的原则仍然一样可以适用的。然而今日有今日的新的事实条件，在今日来解决中国民族的问题，必须依照这些新的事实，研究和分析这些新的事实，然后才能决定具体的道路。如果仍然只是空讲反帝反封建，而不问新的事实，这对于今日的危机仍是空洞无用的。我们可以说，陶希圣一派的人，就是犯了这一种毛病，试看他们所提出的中国本位文化，只空空洞洞说要应付“此时此地的需要”，若问什么是此时此地的需要，他们仍然空空洞洞地答说：“反帝反封建”。至于在目前的情势之下要怎么“反”法，从那里“反”起，他们便不管了。这种理论的

应用方法，实际上是一点结果也没有的，这是十足的观念论的方法。

说到名词，也是一样，名词是事实上的名词，它的用处也不外是用来反映事物。资本主义这名词用来反映构成资本主义社会的那种经济基础。如果我们说中国有资本主义的要素，那我们就要具体的分析中国社会里这种要素的实际状态，决不能把一个资本主义的名词强嵌在中国社会的某些现象上，就以为中国已经和欧美各国有着同样的资本主义制度了。这是空洞而错误的。然而陶希圣一派人应用反帝反封建等名词的时候，却显然犯了这一类的毛病。

\*       \*       \*

现在我们得要给公婆双方来略略地做一个结束了，理论和事实是对立的，然而也有统一的所在。从事实产生理论，理论又指导我们去走进新的事实。这是交互作用的统一，但这交互作用中，又以事实为决定的基础。理论虽然不可少，然而它的应用，必须由事实来决定。名词也是一样，名词虽然不可少，但应用名词的时候，不能空空洞洞的挂在口头上和笔头上，而要斟酌事实，在适当的地方才可以应用。胡适反对陶希圣们用抽象名词用得太空洞，是对的，然而因此他就以为名词可以废弃，这又可以说是他的实用主义近视眼的错觉。

（一九三五年八月十日上海  
《读书生活》第二卷第七期）

## 论黑格尔哲学的颠倒

凡懂得一点西洋哲学的人，没有不知道黑格尔哲学和新唯物论的关系的。新唯物论紧接着黑格尔之后而建立起来，它从黑格尔取得了很重要的遗产，加以批判，改作，才成功一个划时代的新哲学。自然，使新唯物论成立的更根本的基础，是当时欧洲社会里新的现实条件和要求，没有新的条件和要求，新哲学决不会从黑格尔的旧卵壳里孵化出来。但这在本文里我们不想说它，我们现在只想说一说黑格尔哲学和新哲学的直接关系，说一说这新的生命怎样从那旧的胚胎里成长起来？

一个胚胎，虽然包含着新生命发展的一切主要的可能性，但它本身并不就是新生命，它仍然是旧卵里的一个构成部分，这是没有人能反对的。黑格尔的哲学里包含着唯物论的种子，却并不就包含着唯物论。由黑格尔到新唯物论，是不但要破壳，连内容也得经过一番成熟的改造才行。单单弃了壳，没有内容的改造，那卵还是卵，决不会有新生命。我们每当听人说斯宾诺莎是“披着神学外衣的唯物论”，就把这话也推到黑格尔身上，说黑格尔也只是披着观念论外衣的唯物论，而且由这一着眼点出发，就以为黑格尔的唯物论的改造，也不过仅仅是将那外衣剥去了，它的唯物论的内容是现成的。因之，新唯物论的创始者也不过把这已经现成的东西承受下来而已，严格地说起来，这就不能算真正的批判和改作了。

这是错误的！黑格尔决不能拿来与斯宾诺莎相比。斯宾诺莎的哲学诚然是“披着神学外衣的唯物论”，但这也因为它实际上具备着一个唯物论的内容。它不否认世界“实体”的客观的存在，而在黑格尔，却把“理性”当做世界发生的根底，物质，实体等不过算是理性发展的一个阶段，或理性自身的外化（Selbstentfremdung），这无论外表和内容，都贯彻着观念论的精神。或者如新唯物论的创始者所说，黑格尔的哲学是“倒立着的唯物论”。那么，这个“倒立”是整个的倒立着，并不仅仅是外表的倒立。当我们说新唯物论的创始者曾把黑格尔的哲学“颠倒”过来的时候，这意思也是指整个的颠倒，而不仅仅是剥去了一部分外衣。

关于这一点，能够充分了解的人似乎很少。在一部分人的眼中，新唯物论创始者的行为倒有点象屠夫：把一个整整的牲畜割开了，一部分丢开，一部分拿到市场上来出卖，这对于初学者，少不了就成为这样一个暗示：向黑格尔学习已经足够了，因为鲜肉已在那里准备得很好，新唯物论的创始者不过是一个贩子而已。

要举例，并不难，苏联德波林派的哲学者就是他们也主张黑格尔那里已有了完备的公式，新唯物论者不过脱去了一层观念论的外衣，现成地拿来应用罢了。在中国目前，我还可以举叶青先生作为代表。在他编辑的一本集子《黑格尔——其生平其哲学及其影响》的前面，他写了一篇《序言》，很可以看出他的见解，他将黑格尔哲学分成了两个部分，一部分是他的观念论的体系，另一部分是他的方法论。而在他看来，黑格尔的方法论（即辩证法）是与他的体系对立的，方法论是“纯粹的”“逻辑公式”，和新唯物论的运动公式“完全是一个”。——这样纯洁现成的一块鲜肉，岂不是已经准备了充分的滋养料了吗？于是叶先生告诉我们，新唯物论的创始者“加

尔只是辩证法的检证者，创立者为黑格尔”。这样一来，新唯物论的方法论（唯物辩证法）原来是早已被黑格尔发明了，加尔等人不过是“忙于应用”的苦力而已。用叶先生的话来说，加尔等人之于黑格尔，正如加里列之于培根一样，加里列是应用归纳法的人，然而“叙述归纳法的倒不是应用它的人，而是培根”。同样，也可以说创立唯物辩证法的人倒不是应用它的加尔，而是黑格尔了。

我觉得，这倒真可以算是叶先生的独特的见解。由这独特的见解出发，叶先生申述我们应该怎样研究黑格尔的问题，他说：“研究黑格尔的主要目的，在理论上，是为辩证法之纯逻辑的探讨。它是要作为一个体系而接受的。对于他的哲学本身，即与方法论对立的体系，他底观念论哲学的体系，就只能作材料而抽取。”这里的意思很明白，就是：黑格尔的方法论，借着“纯逻辑的探讨”，是可以无批判无改作地作为整个体系而接受的，只有他的“哲学本身”才用得着零碎“抽取”。原来在叶先生眼中，从前加尔等把黑格尔哲学“颠倒”过来，也不过是用了这样一种屠夫式的手术而已。

黑格尔哲学的颠倒真是这么简易的吗？依叶先生的见解，一个哲学家的研究方法，竟然可以和他的“哲学本身”截然分开，观念论的哲学方法，竟然和唯物论的哲学方法“完全是一个”东西，好象那哲学本身是凭空而来，与方法论没有丝毫关系似的——这是形而上学地把方法论和体系分开了。标榜“新而高的方法论”的叶先生，应该不赞成形而上学的吧？但实际上他是用形而上学的方法来看事物了。由于这形而上学的机械分割法，黑格尔哲学在叶先生的眼中才会成为截然对立的两部分，而黑格尔的“颠倒”也才会等于简易的分割。但要站在真正辩证法的立场上来说话，那么，这种看法是根本要反对的！



不错，一个哲学者的哲学全体，决不会纯然一致，它的内部无论如何，难免有和它自身对立的要素，这也是辩证法所承认的。一个哲学自身内部的对立的要素，是使这个哲学转移到更高的哲学上去的重要契机。我们既不能否认黑格尔哲学曾“颠倒”而成新唯物论，也就不能否认他的哲学自身所包含的对立物。但我们所能承认的只是一个哲学内部的对立，或对立的统一，并不因此就可以说黑格尔的哲学可以分做截然隔离的两部分，而这两部分之间就只有对立全然没有统一。方法论在黑格尔的内部，它究竟是一个观念论的方法论，虽然它内部已具有着唯物论的一粒种子，但这样的种子，不单只是在方法论里存在，同时也可以在他的体系内发见。譬如他解述认识论的《精神现象学》一书里，已经有着认识不能离开实践的重要指示；在他的《历史哲学》里，他已觉察到生产工具对于人类社会的决定意义。这些地方都包含着唯物论的种子，然而在黑格尔的哲学里，仍然只是观念论体系的一个被压歪了的构成部分。

这一切自身对立的要素，对于黑格尔的哲学是一种否定的契机。然而当黑格尔哲学还是黑格尔哲学的时候，它自身的否定的契机只是一种胚胎的潜伏的可能性，我们决不能把它夸大，以为否定的过程在这里早已经现实了。如果以为黑格尔的方法论已经是完成了的公式，可以让唯物论现成的接受过来，那就是把胚胎当做了动物，把否定的可能性当做了否定的现实性，这是错误的。在这里，我不禁想起了古代希腊哲学中的一件旧事；主张“万物皆流转”的赫拉克里特曾说：“我们不能在同一条河流里跨进去两次。”因为河流是不断地变动的，第二次我们再跨进去的时候，已经不是原来的河流了。这是真理。然而他的弟子克洛底洛士却更进一步说：“就是跨进一次也不能”！这就成了一种曲解——一条变动的

河流，它是同时存在而同时又不存在的，然而存在是它的肯定的契机，不存在是否定的契机。克洛底洛士夸大了否定的契机，而把肯定的契机忘了，以为一条河流一般地都不能存在。这是诡辩论，辩证法不是诡辩论，所以它承认人能够跨进一条河流去。我们不能象张东荪那样来歪曲辩证法，他说：“辩证法认为是就是否，否就是是，如果我问你是不是马克思主义者，你说不是，须知不是就是是，所以我就认定你是马克思主义者！”这种诡辩论，和辩证法的距离是比天和地还差得多！然而标榜辩证法的哲学家们却常常陷入诡辩论阱子里，叶先生就是一个。他曾告诉我们不要因为某人在某刊物上发表文章，就判断他是那刊物上的一伙，因为他的言论也可以和他们不一致。是的，在同一刊物上发表文章的人们，大家的意见自然不会完全一致，然而如果他们能经常地在一起发表，那首先他们中间就必须要有有一个有机的不可分的联系。这肯定的契机，是不能因前者的否定的契机而抹杀净尽的。再回到黑格尔的问题来说，也是一样，我们决不能用诡辩论来抓黑格尔哲学或方法论中的一点否定的契机，就以为那方法论可以整个地接受过来，而不必加以改造。

不管黑格尔哲学里有多少唯物论的种子，新唯物论决不能把它象割肉一样的整块地割来现成应用。不但不能把他的方法论囫圇地“作为一个体系而接受”过来，连“他的观念论的体系”也不能就笼统地“作为材料而抽取”接受他的方法论，是要加以批判和改作的，抽取材料，也一样要通过批判和改作来抽取。说到这里，也许叶先生会来一个抗议，来声明他自己也同样主张用批判和改作的方法去接受。不错，叶先生也曾常常讲到批判的重要，甚至于说过他自己的研究方法就是批判。如果说他不批判黑格尔，他当然

要起来反对。他会说：我在那篇《序言》里，不是曾经说过加尔的辩证法是加尔的辩证法，“黑格尔的与他的不同，并且相反”吗？我也曾说过：研究黑格尔的辩证法，只是其逻辑公式的把握，而应排除其观念论成分。这不是批判是什么？但是，我们要的是批判的实际，而不是承认批判的一句空话。叶先生虽声称黑格尔的辩证法和新唯物论的辩证法有“观念论与唯物论的不同”，然而马上又说两者的“运动的逻辑公式无不相同，并且完全是一个”，“运动的逻辑公式”自然是指辩证法而言，如果这公式已完全是一个，那么观念论和唯物论的实质上的区别在那里呢？这里的观念论和唯物论，都只成了两个空虚的形容词了。即使照叶先生加上一段解释在“黑格尔作辩证法运动的是理性，在他（加尔）则是物质”，这里的理性和物质，仍不过是把上面的观念论和唯物论掉了一下字面而已，同语异词（tautology）的解释是不能算解释的，这样一来，所谓黑格尔的“颠倒”，所谓“排除其观念论成分”，不过是取消了几个理性等等的形容词就成功了，因为辩证法的公式已经现现成成的“完全是一个”呀！这样的批判，真的算批判吗？我们把它比作屠夫割肉的方法，不算是冤枉吧？

批判与宰割不同。批判的接受是要经过一番改造的。新唯物论创始者的“颠倒”黑格尔哲学，就适当地加以改造过，不仅是取消了“理性”观念论等等的形容词，而且也要改正那被压歪在黑格尔哲学里的辩证法的公式。把加尔和黑格尔的关系比作加里列和培根的关系，完全是不伦不类！培根和加里列是同时代的经验论的唯物论者，而加尔则是黑格尔的“批判的继承”。这不同的情形，难道我们都可以忽略吗？辩证法被归纳成矛盾统一，质量互变，否定之否定等三大规律，就表现了唯物论的批判的改作。叶先生不了解

这一点，他迷离于黑格尔哲学的“纯逻辑的探讨”，固执着黑格尔的观念的公式，反对将三大规律并列，以为质量互变不能算基本的规律之一。这在无批判地接受黑格尔公式的他，是当然的结果。然而要说这就是唯物论的批判的接受，那我们不能不反对。

作为观念论者的黑格尔，他把一切运动根本看做理性的运动，或纯逻辑的运动，物质是精神的外化，存在为意识所决定。把存在的意义降低，而把理性和纯逻辑范畴的意义提高，是他的全部哲学（连方法论在内）里一贯的特性，翻开他的论理学来看，我们可以看见那内容的三部分的程序，第一是存在论，其次是本质论，最后才是理念。这程序就表示：存在的范畴在黑格尔看来只占有初步的低级的地位，而在存在论里就是专论质量的变化，所以质量变化，在黑格尔看来也只是低级的第二义的变化。黑格尔“倒立着的唯物论”之所以为观念论，这是重要的标帜之一。在这样的意义上，把黑格尔哲学“颠倒”过来的新唯物论，也就是把那黑格尔看做第二义的存在抬高到第一位来的新唯物论，就特别看重了质量变化，而将质量互变的定律和矛盾统一律，否定之否定律等并列起来，这在方法论的改作上的重要性是显而易见的。换言之，真正批判地接受黑格尔的人，决不要黑格尔辩证法的“纯逻辑的把握”，而是要将观念论的辩证法改造为唯物的辩证法。这改造的结果，质量互变律就由低级的法则提高（或颠倒）到根本法则的地位上来了。

将质量互变律作为一根本法则的结果，这唯物论的方法论和观念论的方法论才有了实质上的区别，而不仅仅是名同实异。这样一来，才能够说明一切的运动并不是纯逻辑的或理性的运动，而是存在自身的有质量的运动，质量运动在新唯物论中是有普遍的

高级的意义的，矛盾统一律和否定之否定律都不能离开质量变化而孤立存在。事物的矛盾不象黑格尔所说的只是范畴内部的纯论理学的矛盾，而是有质量的存在自身的矛盾。事物的否定之否定的过程，或正反合三阶段的发展过程，也必须是通过质量变化而发展的过程。是的，新唯物论创始者对于黑格尔所遗留下来的正反合三阶段论(或否定之否定律)是很看重的，这决不能忽视。有的人忽视了，是一个严重的错误。这一点，叶先生曾指出来过，我也认为他指出得很对。然而他不知道，新唯物论接受这一个定律，是使它和质量互变律结合起来了的，这就是一种改作。叶先生曾指出“批判地继承黑格尔的人”是怎样注重正反合三阶段论，并且举出他们应用于经济学的例子，而写成公式如下：——

封建的垄断——自由竞争——近代的垄断  
个人的财产——资本的财产——社会的财产  
商品——货币——资本……等等

这些例子，都是否定之否定律的应用，叶先生一点也没有举错。然而他错了的是，他没有注意到这些例子里同时也有质量互变律的应用。譬如因商品转变为货币，由货币再进到资本，这一列质变的过程，都得要以一定的量的发展为前提，在这三段的发展中，并不是空洞的纯逻辑的变化，而是表现了质的方面和量的方面的增高，否定之否定律是要通过质量互变律来实现的。如果不注意到这一点，单把它把握作正反合的纯逻辑的运动，那只是把新唯物论拖回到黑格尔的坟墓里去，纵然能了解黑格尔，仍然对于唯物论远隔着半世纪的时间！

自然，叶先生的《序言》中也不是没有触到质量互变的问题。但就象黑格尔把它当作低级的变化一样，叶先生也给与它次要的

意义,使它成为正反合三段论下的一个系论,结果仅仅是否定之否定律的一部分,让逻辑高于存在。我觉得这正是表现叶先生不能脱离黑格尔观念论的一个好例。质量互变律的普通性,实际上在新唯物论里决不能比否定之否定律低下,并且因为它是存在的直接的规定性,在唯物论的意义上说来是还比否定之否定更根本些。把质量互变律列举在否定之否定律的前面,并不是没有缘故。叶先生也许会这样声辩:否定之否定律是可以包括质量互变律的,由量变到质变,再由质变到量变,这就是一个否定之否定的过程。不错,质量互变律是通过否定之否定律的,然而象前面所说,否定之否定律也必须借质量互变的过程而实现。所以这只是两个定律的互相渗透,并不能证明一个在另一个之上。并且这样的规律的渗透正是唯物论的改作的特征,三大规律在把握一切事物运动的时候是分不开的,它们统一在一起,成为新唯物论的整个方法论中的三大根本要素。它们各自的机能是这样的:——

1. 矛盾的统一律:表明事物运动的根本动力;
2. 质量互变律:表明矛盾的展开过程;
3. 否定之否定律:表明矛盾的解决过程。

在这里,还有几句似乎属于题外的重要话要说:辩证法的规律,尤其是否定之否定律,常常被人看做黑格尔的神秘主义,也有的人认为太机械。这原因恐怕就是由于黑格尔的理论的难懂和他的观念论的体系的作祟。如果我们不象黑格尔那样作纯论理的解释,而加以合理的现实的把握,那我们就很容易了解为什么否定之否定律,既不神秘也不机械。我们知道事物是不断的向上发展,运动变化的事物决不会永远停滞在一定的阶段。事物要从一个阶段进展到另一阶段,必须将旧的矛盾解决了才行。如果永远维持着

旧的矛盾，那怎能算进入新阶段呢？如果资本主义的生产关系和生产力的矛盾没有解决，它怎能走进新的社会去呢？这旧的矛盾是怎样解决的？辩证法的答复是：通过肯定和否定的阶段，到否定之否定的阶段上实现的。否定之否定包含着两次否定，这就是将旧的矛盾中的对立物双方都否定了的意思。由这点看来，否定之否定律的不算神秘，不是很明显的吗？把否定之否定作为一个规律，不过是表示矛盾的解决。叶先生不了解，他说否定之否定是一个不适当的名辞，不能包括正反合三阶段，所以仍坚持着要用正反合的字样。本来，咬文嚼字是非常空虚无聊的事，张东荪教授反对将 *Dialektik* 译作辩证法，就是一个很好的例子，我们应用名词，要紧的是内容的把握，而不是一个名词的形式。形而上学者张东荪不问内容而单看重形式，是他的方法论使然。这倒不能深责个人，然能标榜“新而高的方法论”的叶先生，也竟来拘拘于一个名词的咬嚼，说什么“把否定之否定看成一个法则，那末肯定和否定也各自独立成为一个法则了。而用否定之否定包括全般，在逻辑上便为不通。”好一个形式论理学者的口吻！叶先生单就形式来把握，当然否定之否定这个名词里是没有肯定和否定的，在形式上，肯定，否定，和否定之否定等，当然是各自独立的，然而你忘记了内容了。从内容上看，说到否定之否定，自然就包括着肯定和否定在内，并且是要以两者为前提的。用否定之否定包括全般，虽在“形式逻辑上便为不通”，而在你所谓的动的逻辑上却没有丝毫不通啊。因为否定之否定是解决矛盾的总枢纽。

最后，我觉得，坦白地承认自己是“复说者和抄袭者，只知以征引来表示其师承关系的人”倒没有什么不对，如果在表面上装出批判黑格尔，而骨子里却偷割了黑格尔的肉来出卖；表面上标榜着

“动的逻辑”，而实际上却成了形式论理学（或“静的逻辑”）的俘虏，那才是一桩大罪恶呢。

附注：引号内的文字，都是从叶先生的序言里引来的，故不一一注明，以省麻烦。

（一九三五年十一月十日 上海  
《新中华》第三卷第二十一期）



## 非常时对宗教的态度

——答熊实君

编者先生：孙传芳被刺杀的事件，各处都谈论得很多了。我不认为这是什么了不得的大事，本不想把它提出来麻烦你们。因为它发生在佛教的大本营里，使我想起了关于宗教的问题，想问一问你们的意见。你们对于宗教的问题，从来还没有讨论过，希望趁此机会给我们一个指示。

据我看来，这件事的本身，对于宗教也不见得有什么意义。即使有意义，恐怕也不过是加强了宗教的迷信罢了。有些人把“血溅佛堂”的故事看得很重，以为这是对宗教的一个反面的讽刺，其实我就看不出什么讽刺，在一般人的眼中，反而觉得这是佛教中因果报应说的证明，反而足以给一切靠佛教吃饭的人利用作宣传的好材料。它在宗教方面的反动性和保守性是非常浓厚的。这浓厚的程度不下于“替父复仇”的故事，在旧道德方面的保守性和反动性。

这件事的本身，虽然没有丝毫积极的意义，但它的出现，使我们想到：象孙传芳这样一个军阀，当他得势的时候，不知道屠杀了多少生命，榨取了多少人民的血汗。失势了以后，又可以拥有极大的资产，到租界上去过安闲的生活。他正是今日不良社会制度的代表者。而这样的一个代表者，走进宗教的殿堂里去，公然又成为“大师”，坐上了长老的首席。由这样的事件看起来，宗教这东西的真面目是什么，就可以推想而知了。宗教是不良社会制度的拥护

者，它替不良制度的代表者设下很巧妙的出路。它对于社会上的罪恶，在表面上好象也反对，甚至于要加以制裁的。但它对于罪恶的制裁，大部分是推到来世去，或者是说些死后地狱的裁判的鬼话，这样一来，就让现世的罪恶横行下去了。

我曾记得有名的社会科学家说过：“宗教是人民的鸦片”。这真是一个恰当的比喻。鸦片是有毒的，而且中了毒以后，就会成癮，没有办法丢开。宗教把不良制度的毒害种在民众的身上，使它成为民众的根深蒂固的习惯，使人没有办法摆脱了它。现在还有很多痛苦的人民，明白他们的痛苦是不良制度造成的，而他们因为受了宗教迷信的毒素作用，仍然以为是前世作孽，神灵发怒的结果。譬如水灾，明明是负责河工的当局平常不顾农民的利益，不好好的做防泛的工作，而寺院里的人却告诉人们说这是河神作怪。结果是人民虽然穷困，寺院的香火却愈更发达起来，灾荒虽然利害，人们却不知道怎样去找正当的出路。这真可以算是鸦片的作用了。

宗教的毒害既然这样利害，我们不是就应该设法来反对它了吗？但反对宗教是与大多数民众有关系的事，它的深固的根蒂是种植在大多数民众的生活里的，要把这种根蒂切实的拔去，我看真是一件最不容易的事，有时候看起来简直是不可能的事。过去曾有人用种种的方法反对迷信，都没有什么效果。例如用演讲会之类的方法，想在民众中间灌输科学知识，使他们觉得宗教迷信是不可靠的，这办法可以说是一点成效也没有的。前两年又有人用“打破偶像”的方法来反宗教，把寺庙里泥塑的神像都捣毁了。这不但没有效果，反而引起了民众的反感，甚至于加强了他们的宗教信仰，因为神像被毁，引得他们非常恐惧，怕这样一来，神灵一定发怒，要有什么灾荒了，恰巧又发生了连年的灾荒和兵乱，民众生活

困苦的增加，使他们觉得好象从前的畏惧果然成事实了，这不是更加强他们的宗教信仰了吗？

中国的宗教问题，也并不简单，在民众中间有了势力的宗教，除了佛教外，还有回教，道教，外来的基督教，也多少有些势力，孔子也算是一种变相的宗教对象了。我们如果要反对宗教，对于这些复杂的派别，要采用什么方法才会适当，才会有效呢？

并且，我还有一个问题：反对宗教的问题，是不是值得我们当做最重要的问题来处理呢？眼前中国最迫切的问题，显然是民族的危机。如果说现在是非常时期，那我们得加上一个形容词，说这是民族生死存亡关头上的非常时期。现在是应该用最大的力量去对付民族敌人的时候。在这种情形之下，我们是不是还值得分一大部分力量来对付宗教问题呢？我想这倒是很值得讨论的一件事，所以要提出这“非常时对宗教的态度”的问题来请教。

——熊实君来信

## 一 我们要讨论的问题

熊君提醒我们第一次来谈宗教问题，我们觉得很高兴。熊君对于宗教的见解，在原则上我们认为是很对的。一般地说来，宗教是人民的鸦片，宗教是不良社会制度的拥护者，这是现在社会科学上已经确定了了的见解，不容人再有疑问的了。

但宗教的作用，在各种情况之下，有各种各样的表现，确实不是一个简单的东西，因此，说到我们对宗教的态度，也就不是简简单单的“反对”二字可以了事。这并不是说我们现在还要拥护宗教，我们只是要说，反对宗教不是轻而易举的事。宗教在民众的生

活中，正如熊君所说，是非常根深蒂固的东西，它是社会意识形态中最顽固的一种，它不但和不良的社会制度紧密地结合着，即使制度改变了，它还能够在民众中间发生不少的作用，象苏联那样的国家，社会制度是早已变了，但宗教势力的减弱也才不过是最近两三年的事。

反对宗教是不成问题的，成问题的只是宗教问题太复杂，太繁难，不知道要用什么态度和方法，才能够有效地对付这问题。这是今天我们要讨论的。

## 二 宗教的各种作用

在这一篇短短的答复中，我们不能把宗教的各方面问题，都详细说到，只就熊君所问到的范围以内说一说。刚才我们已经说过，宗教的作用，在各种情况之下，是各式各样的。它是不良社会制度的拥护者，在不良的社会制度里，处在优势中的人们是压迫者。宗教既然拥护这不良制度，对于压迫者的优势当然也加以辩护的。事实上它是为压迫者所利用，替压迫者服务。但各时代各社会的压迫者所处的情形不同，他们的压迫方式也就有差异。因此宗教的作用也就有变化，有发展。

我们现在不能有系统的说明宗教的发展，但有几点是可以指出来的。譬如对于一国内的劳苦人民，它的主要作用是要发挥那牺牲的说教，要苦难的人们忍受着现世的痛苦，允许他们死后的报应，这样，压迫者的压迫可以维持，而被压迫者却失去反抗的意识了。这是宗教的最普遍的作用。又譬如，在帝国主义的时代，帝国主义者对于殖民地实行侵略时，宗教又有两种作用。第一，侵略者

可以利用宗教的顽固的宗派性，使殖民地国内民众自相残杀，帝国主义者就可以从中取利，这在印度回教徒和婆罗门教徒中间，就常常吃这样的亏。中国新疆的回汉冲突和西藏的两个喇嘛的争斗，都是很好的例子。中国的军阀内战虽然不是宗教战争，然而被操纵的情形却和这非常相似。

第二，宗教一方面有顽固的宗派性，而另一方面却又有一种虚伪的世界性，这在一定的情形之下，对于帝国主义侵略行为也能尽帮忙的作用。凡在一个宗派之下的人，不论国籍，不论身分，宗教在表面上是一律平等的，侵略者借着这种特点，不妨对于被侵略者所信的宗教加以提倡，使被侵略者发生好感，忘记了侵略者的地位，这就是所谓的烟幕作用。譬如，意大利把阿比西尼亚的“圣城”阿克森占领了，意军却下令要保护阿克森的教堂。东方的侵略者吞蚀了中国的土地，却煞有介事地提倡佛教和孔教。

### 三 宗教问题是不是重要

宗教的作用已经讲过了，现在再来解答熊君最后提出来的问题：在民族危机非常尖锐的当前，宗教问题是不是可以当做最重要的问题呢？关于这问题，本来可以有两个互相反对的解答。或者说：现在唯一的重要问题只是民族危机方面的，这要用我们的全力对付，其他一切都顾不了，所以宗教问题可以丢在一边。或者说：民众受了宗教的麻醉，就没有抵抗的意识，因此反宗教是最重要的问题之一，要和民族解放同等看待，两者要并行的做。

但这两个相反的意见，都是不对的。第一个意见是把民族解放运动看得太简单化了。它不知道敌人的侵略并不是简单的行为，

侵略不但在军事上,政治上,经济上表现,在文化上,宗教上,敌人也会应用他们侵略的手腕的。看不见这一点,以为民族解放运动仅仅是一个武装抗争的运动,这是近于机械论的错误。自然,现在中国最迫切需要的是武装抗争,这是眼前最要着重的事,但如果因此便把其他一切放置不顾,那也很有危险。文化或意识形态的作用不是可以轻视的,忽略了民众习惯最深的宗教问题,也就是漏给敌人一个进攻的空隙。这是不能不注意的事。

第二个意见的错误,是把宗教看成独立作用的东西,不知道每一种形态的宗教都有一定的社会制度做它的根据,每一种方式的宗教政策都和压迫者或侵略者的主要行动有密切关系。因此,应付宗教问题,应该从它的社会根据上着眼,应该从侵略者的政策上着眼。不这样去做,要和民族解放运动独立地并行地反宗教,那结果就和开演讲会捣偶像一样,反宗教既没有结果,对于民族解放运动也没有益处。

宗教问题是不能忽视的,因为侵略者会利用它作为工具。同时也不能把它独立起来做,把它的重要性和民族解放运动并列起来。对于宗教问题的正当看法,是把它和民族运动适当地联系起来,并且要从属在民族解放运动的大目标之下。

#### 四 怎么办呢?

在解放民族运动的大目标之下,我们对宗教的态度,应该针对着帝国主义者或国内帝国主义的代理人的侵略政策来做的。

例如:当侵略者利用宗教的宗派性来挑拨民族内部的自相残杀时,我们对于宗教也就不能取单纯的全然反对的态度,我们所要

反对的地方必须以宗派性为中心点，使互相冲突的宗教民众能结合到民族抗争的统一战线上去。

当侵略者或国内的代理者也来提倡民众所习惯的宗教，想借此掩饰他们的狰狞面目时，我们所取的态度，是要抓着民众现实的物质利益，来和侵略者的欺骗对抗，证明宗教的欺骗是怎样危害了民族的生存。

同是侵略者的工具，但侵略者相互间的冲突矛盾，使得工具中间也有冲突矛盾。被侵略的殖民地民众，要能够善于利用这种矛盾冲突，是很有好处的。例如，东方和西方的侵略者虽同是被侵略者的敌人，但因为前者进攻得太过火了，后者不能不给它以打击，有时甚至于因此不能不支持被侵略者的抗争运动，这对于被侵略者多少总是一种好的反抗机会。意国对于阿比西尼亚就是这样的。在宗教上，这种情形也有时反映出来。西方侵略者的宗教集团，对于中国的民族抗争运动，有时多少也会取着赞助的方式，虽然这是非常有限的，但在民族抗争的总目标之下，我们对它就不能如最大敌人一律看待，我们要利用它所给我们的一切机会，加强起抗争的力量来。

以上几点，就是我们在非常时的当前对宗教应取的态度。性急的人也许以为这对于宗教的存在，一时是不能推翻，觉得不满，但在民众生活中根深蒂固的宗教，本来不是一下子可以推翻的东西。它和旧社会的一切密切地结合着，反对宗教，也要和变革旧社会取同一步骤，旧社会全然摧毁了的那一天，宗教的根据也才会消灭。在目前，我们变革旧世界的任务是以民族抗争为主，因此对于宗教的态度，也只能适应着这任务，着重以上的几点。

（一九三五年十二月二十五日上海《读书生活》第三卷第四期）

# 大 众 哲 学

(原名《哲学讲话》)\*

## 第一章 绪 论

### 一 哲学并不神秘

——哲学与日常生活的关系

哲学的踪迹可以在  
日常生活里找到

哲学对于社会生活的关系，始终都是很密切的。在日常生活里，随时都有哲学的踪迹出现，但因为是日常生活，我们习惯了，所以就不觉察，不反省。假如我们有一个朋友，因为到别处去谋生，或其他原因，与我们离别了五六年，忽然有一天又相见了。那时我们会觉得他和以前有种种的不同。或者是更苍老了，或者是在知识上有什么进步了。见面之后，大家自然攀谈攀谈，各人把自己所经过的事件叙述一番，这

\* 《哲学讲话》，最早在上海出版的《读书生活》杂志第一、二卷（1934年11月至1935年10月）连载，1936年1月出版单行本，同年6月出第四版时，改名为《大众哲学》。1978年10月三联书店印行新版时，选用的是作者1950年的修改稿。为了使读者了解《大众哲学》的原貌，现在选用的是第一版。解放前出过的三十二版中，作过较大修改的是第四版和第十版，现将这两版的序言附在后面。



时就更有很多的事情使我们发生感触，我们看见在这五六年的期间，大家周围的人，有的长大了，有的死了，倘若我们的周围是商店，是工厂，我们又看见它们有的已经倒闭，有的繁荣起来，有的不死不活的支持着门面。……此外，还有很多的事情可以谈到。但是，事情即使很多，它表现在我们眼中的情形却有一个共同的地方，就是，一切事情都和以前不同了，都变了。我们感觉到时间的流去是不可抗的。在时间的过程中，一切事物新生起来，发展起来，一切事物也被摧毁，被消灭。我们看见任何事物都没有永久常住的可能，过去了的，便不能再挽回，于是我们都深深地感动，叹息，在我们的头脑里，很强烈地浮现着一个“一切皆变”的观念。这时，在无意中我们已有了一种哲学的思想，然而，谁能觉察到这就是哲学思想呢？我们只以朋友的久别重逢是一件很平常的事情，只觉得在这件事情之下所发生的感想也是极平常的感想，与我们素常想象中的高深玄妙的哲学是离得很远很远的，我们不但不了解这里面就有哲学，如果听见有人说这就是一种哲学思想，也许还会惊异：为什么很普通的一件事里也会有哲学呢？但是，只要再稍稍多想一想，就知道这其实也用不着惊异。哲学并不是从天上掉下来的东西，而是从人类社会产生出来的，没有人类社会，也决没有哲学。如果哲学会从天上掉下来，那么猪狗和蚁群里也应该有哲学了，实际上猪狗和蚁群里决没有哲学，哲学非到人类生活中去找不可，所以，我们日常生活中即使最普通的事件，也与哲学有着很大的关系，是不足为奇的。

哲学既然在日常生活里随时可以找到踪迹，那就可以知道它决不是神秘莫测的东西了。哲学上告诉我们“万物皆流转”，“一切事物离不了运动”等等的道理，而这些道理，与我们友人久别重逢

时所得到的人世变迁的感想是具有着同样的来源，同样的性质的。但是，哲学思想与日常生活的感想既有着这样大的共通点，两者难道没有分别了么？如果没有分别，那么，日常生活的感想已经等于哲学，何必还要多事研究哲学，何必还需要哲学家？

日常的感想  
是混杂的

这一个问题也很重要，哲学与日常生活的感想虽然有共通点，但同时也有差异。我们的感想，是现实生活中种种交互错杂的事件反映在我们意识中所形成的观念。我们所见的人，长大的长大了，我们周围的商店工场，发达的发达了，倒闭的倒闭了。这一切事件虽然是千差万别，然而综合起来，同样都具有着一个发达和没落的过程，于是在我们的心中形成了变动的观念，这就是感想。哲学也和我们的感想一样，从千差万别的事物过程中，看出那共通的综合的形态，因此日常生活里到处有哲学的踪迹。然这“哲学的踪迹”，这感想，是与随时随地的日常生活中的个别事件结合着，它的表现是零碎的，是比较混杂的。单单这些，还不能构成哲学，只能算哲学的萌芽，或哲学的发端。哲学不能满足于个别事物中的零碎的混杂的认识，它要求知道更普遍的，更有系统的，更一般的道理。因为这样，日常生活中的个别事件在哲学里就似乎成了不重要的角色。我们日常的感想，都是被临时事件所引起的，临时的个别事件对于我们的感想是很重要的，不是遇到了久别重逢的事件，也许我们始终不会有“一切皆变”的感想。但在哲学里，临时发生的事故就不会那么重要，哲学的系统不是因偶然的机会突然发现于我们的头脑中，而是绵密的研究和不断的实践所得的结果。虽然这绵密的研究和不断的实践也不能脱离日常生活的基础，但这已经不象感想似的只具有着暂时的，混杂的，零碎的性质，而排除了混杂的性质，向着

事物的真理有系统地深入进去的认识。这是哲学和日常的感想不同的地方。

哲学比感想  
更有系统

这样，我们已知道哲学和日常的感想是一方面有差异，而同时又是有共通点的。说得学术化一点，就是，一方面是对立的，而同时又是统一的。因为两者的统一，所以我们知道哲学与日常生活有着密切的联系，因为两者的差别，所以我们知道哲学不仅仅是零碎混杂的感想，而是更有系统，更深刻的知识，同时我们才了解，若要能够深刻地一贯地认识我们的生活，就必须有哲学的根本知识，使思想不至于混乱，不至于因偶然的事件之发生而紊乱了思想的系统。

为什么人们会觉得  
哲学神秘呢

有很多人以为哲学太神秘，也有人说哲学是太空洞的学问，这原因，就由于他们不了解前面所说的对立的统一。他们只看见哲学和日常生活感想的对立和差异，却看不见两者的统一和共通的地方。他们以为只有日常生活中的感想才是最平凡而不神秘，最切实而不空洞。他们不知道哲学正是在日常生活的基础上发生起来，而人们日常生活的感想也正有着丰富的哲学的萌芽，要说切实，则哲学也许会更切

日常感想  
也有神秘的

实，要说神秘，则日常的感想中也有很多神秘的要素。例如今年天气不好，各处农村里不是水灾就是旱灾，当遭受到这些严重的灾难，有许多农人会认为这是命运不好，这是天意。农人自己这样想，一点也不觉得他们心中的“命运”和“天意”等有什么奇怪，然而只要稍稍认真地一加思索，便知道他们认为平淡无奇的这日常感想，才是最神秘，最空洞的。现实世界里的天灾人祸，本应该就在现实世界里追求它的原因，现在的农人却不向现实世界里去找原因，却把一切都归诸于想象的

冥冥中的主宰，这不是神秘和空洞还是什么？这一种神秘而空洞的日常生活观念，要说起来，真是多得很！但我们平日不但不觉其空洞神秘，反而以为这是最平凡，最切实，我们是在不知不觉中被自己的日常感想所欺骗了！

为什么我们不觉得  
日常的感想神秘？

把神秘的东西看做不神秘，当然是有原因的。这原因，就是因为日常观念对于我们很熟习，由于熟习，便不再惊异。“少见多怪”，是人之常情，见得多了，就不怪了。“运气好”，“命运不好”等类的话，我们天天说着，听着，便不再有什么希奇，但研究哲学，在普通一个人的一生中是很少有，甚至于全然没有机会的，我们看见庞大的哲学系统，便感到内容的神秘，也不外是“少见多怪”的心理之一种罢了。

一部分的哲学  
——观念论  
确是神秘的

但虽如此，我们也不能说，一切日常的见解都是神秘而空洞，一切哲学都是切实而真确的。日常生活中也有很切实很真确的见解，例如前面说的久别重逢的事件，大家都经过一番生活的磨练，发生了一切都已变动的感想，这是很真确的。因为现实世界实在是已经变动，而大家的感想都很正确地反映出现实世界的真实状态来的原故。我们的观念之所以有时会错误而不正确，是由于人们的生活地位限制着的缘故。在生活中有奋斗经历的人，很容易了解世界是变动，他们会叹息着：“一切都变了”。但在生活安稳而平淡的人，他的叹息又不同了，他会说：“一切老是这样，一切都没有变动，真无聊极了！”好象连他自己会变老的事也不知道似的。由于生活地位的不同，人们的日常生活感想就有这么大的差异。同样，由于哲学家的地位的不同，哲学也有很大的分歧，有的哲学教人们认识现实世界的真理，有的哲学却把人们引导到神秘的宗教的迷

雾，哲学上有什么唯物论和观念论的分别，就在这种情形里表现出来的。服尔泰是法国十八世纪的大哲学家，有一次在宴会里，当他们的朋友谈起了无神论的问题时，他马上把仆人叫到外面去，然后私下对朋友说：“在仆人面前切不可主张无神论，否则他就要反叛了！”这是一个很有名的故事。大哲学家尚不能为了真理，而使自己的地位关系稍微受到影响，恐怕自己的仆人睁开眼睛。这是一种有意的举动，在观念论哲学家中间虽然不是普遍的现象，但一切观念论哲学家都为了地位及传统思想的限制，而在无意中走向神秘的道路上去，则是无可疑义的事。我们平常以为哲学非常神秘，一方面固然由于我们亲近哲学的机会太少，同时，观念论哲学者的混乱，也不能不负一大部分责任。一般人明明看见世界上有的是物质，而有的哲学者的结论偏说世界是精神构成的，这怎能不使我们惊怪，怎能不使我们大叫哲学太神秘吗？

（新地地地地）

这样，哲学之所以神秘，主要的还是因为

入神秘的迷阵中去了。

一面在日常生活的实践中努力清除神秘的要素，同时对于最进步最正确的哲学系统也得加以研究。单靠个人日常生活中的努力，是太迟缓，太困难，也许还有误入歧途的危险。最进步的哲学系统是全人类历史的最优良的成果，它可以帮助我们更敏速，更正确地解决所要解决的问题。当然，在这里我们仍不能忘记，哲学本身也是从日常生活的基础里发生的，所以我们不能把所研究的看做凝固了的死的规范，还应该随时随地应用到生活的实践中，与生活中的一切互相印证。也许我们可以由我们的生活中找到新发见，能促进已知道的哲学系统，而使之发展，进步。要这样，我们才可以在哲学中，愈更深刻地认识到最切实的，最不神秘的事物本身的真理。

## 二 哲学的真面目

### ——哲学是什么？

哲学的本身究竟是什么东西呢？现在就得要将它看个明白。我们已知道哲学并不神秘难测，它在日常生活里随时随地都有踪迹，所以，方便得很，仍然只要从周围随便拾一个例子来，解释解释，就可以看清楚它的真面目了。

临到同一事件  
之前，各人的感想  
却不会相同。

现在是经济恐慌的时代，我们所最苦恼的是失业和生活难的问题。失业和生活难是大家都看得见，大家都容易明白的事，所以最好就把它拿来当做说明的例子。人遇到失业或生活难的时候，当然都要觉得失望的，这是人之常情，也是必然要有的感情，用不着

我们多说。但除了失望之外，同时还有许多的感想，这感想，可就是人各不同了，有的人失望到了极点，会感到人生没有意味，以为世界无可留恋，于是就自杀；这是第一。有的人相信命运观念，遇到困难的时候，只埋怨自己的命苦，既然是命定了，当然只好忍受着，忍受着牛马的生活，不敢希望抬头；这是第二。又有的人认为生活难并不是生前命运注定，而是事实上有许多原因造成，如果能看清楚这原因，努力从事实上去求解决，终有一天可以将我们的生活提高，于是他临到困难的当前，就不屈服忍受，更不会自杀，他只是认真地去研究事实，研究所以造成困难的种种原因，并且根据所研究所知道的去决定奋斗的方法；这是第三种。这三种感想，只是最常见的，并不能概括一切。还有极少数地位优越，生活舒服的人，纵然遇到失业，也并不着急的，那他们的感想当然又不同了。例如一部分的少爷小开之流，有时他们也希望找个把职业做做，表示他并不是过的白相生活。然而职业在他们只是虚荣而已，有了，不过更好玩些，没有，打麻将进舞场的钱也不怕没有着落，随事都可以用游戏的态度一笑置之，“生活不过是梦罢了，游戏罢了。”这种感想，和我们的真正感到生活难的人所想的，是有天和地的差别的！

各 种 感 想  
代 表 各 种 哲 学

扯了一大篇，似乎与哲学漠不相关，其实我们无意之间已说到本题来了。前面说了四种人，对于失业问题也有四种感想。而每一种感想里，就都潜伏着一种哲学的根底。第一种人感到人生无聊，世界值不得留恋，这根底里就有着“厌世主义”的哲学思想；第二种人以为困难是命中注定的，主张忍受，这里就有宿命论的哲学思想；第三种人认为人们只要看清楚客观事实，就可以努力克服前面的困难，这里就有了现实主义的思想，也可以说是唯物论的哲学思想；第四种人把人生看

做游戏，把职业看做享受虚荣的手段，这是享受主义，或享乐主义也是与一种哲学思想有关系的。

这种种的感想，我们都加上了什么什么主义的名目，说它是哲学思想，那些专门在书斋和大学教室里过惯了生活的人，是难免要笑我们“浅薄”的。浅薄也吧，但我们所说的总是很真实的道理。你们许多砖一样厚的哲学书其实也不比我们所说的高明，它不过是把这些浅薄的道理说得更有系统一点吧了。

哲学是人们对于世界的根本认识和根本态度

不管书本上的哲学也好，浅薄的感想也好，我们已知道哲学是有种种形相的，或是享乐主义，或是厌世主义，或是现实主义……，种类多得很。一个人对于每一件事情，都能有一些感想，而由他的感想里，就可以表现出这人的思想根底里是有着一种什么主义，象前所说的失业问题，本来只是一件事。然而因为各人的思想根底不同，所以对于这同一件事情各人的感想也就不同，也可以说，各人的思想根底不同，所以对于同一事情所能认识了解的情形也就不同，因此，我们可以说，哲学思想是人们的根本思想，也可以说是人们对于世界一切的根本认识和根本态度。——这就是哲学的真面目。

哲学上的认识和态度，是最普遍，最一般的。

我们对于世界上的一切事物，凡是我们所经验到的，都有相当的认识，但不一定是根本的认识；也有一定的态度，但不一定是根本态度。例如学生意：看行情，打算盘，是生意经中的一部分，学会了看行情，打算盘，可以说对于生意是有一些认识，但这种认识，仅仅是限于在生意范围以内的认识，一离开生意，就用不着这些了，所以这种认识不能成为一切事物的认识的根底，也就不是哲学的



认识。交际拉拢,招揽顾客,这是生意上不可少的方法和态度,然而也是不能超出生意范围以外的态度,所以也不能成为一个人的根本态度。象在前面说的享乐主义的世界观就不同。一个生意人如果根本以为世界就是梦,那么他不但对于生意可以如此看,对于生意以外的一切也可以如此看了。如果他以游戏的态度对生意,对于做生意的目的,仅仅看成是要赚几个钱享乐,那么他对于世界上其他一切,也可以用这种态度来对付了。这样一来,我们就可以说,哲学上的认识和态度,是最普遍的,最有一般性的。所谓根本认识和态度,就是最能够普遍地应用于一般事物的认识和态度。

哲学研究  
最一般的法则

在今日,是科学极发达的时候,有自然科学,社会科学,思维科学等等,世界上的一切现象都可以用科学来认识了。于是就有人主张要消灭哲学,单用科学来代替,这是一种错误。科学的研究,是各部分分门别类地实行的,所以每种科学的认识,也各有一定的范围,至于包含一切范围的普遍的认识,仍是哲学的任务。科学认识各种有限的范围内的事物法则,而哲学则研究最普遍最一般的法则。

普通人的哲学思想  
是自然发生的

不过,我们要认清楚一点,世界上的人只有少数人是专门哲学家,完全不懂得哲学的人,倒占大多数。所以,普通人临到失业苦恼的当前而有自杀或奋斗的念头,完全是因为他的环境、地位以及平常的思想等种种条件自然促成的,并不是先看了某种哲学书,又才由书中的理论引起了这些念头。虽然我们说他的态度是由一种哲学的思想根底所决定的,但这并不是说他曾经有意地研究过哲学,只是说他的思想与某一种哲学一致罢了。因为他这思想是环境等等所自然地促成的,所以如果要把它称做哲学时,只能说那是自然发生的哲学思

想，并不是有目的有意识的哲学研究的结果。自然发生的哲学思想，完全是各人的环境地位的产物，例如前面就说过，享乐主义的思想是只有生活优裕的少爷小姐之流才能够想望的，如果地位不好，生活不优裕，那么，失业问题逼来时，就只有自杀，忍苦，或奋斗的路子，再不能妄想其他了。

自然发生的哲学思想有什么害处？

人的思想行为的态度是这样和他的生活地位有直接的关系，但有时也会受别种地位上的人们的影响，例如生活困苦的人，如果奋斗有希望，当然是奋斗的好；然而有时常会受到命运思想的影响，结果不肯前进，老是守着自己穷苦的命运，这种影响，也常是不知不觉中自然发生的事情。受到这种影响的人，当觉悟而不知道觉悟，结果把自己的前途也错过了，这是常有的事。

我们要有意识地去获得正确的哲学

各种人因地位不同而有各种的哲学，但各种哲学中，那一种才是正确的呢？这是我们不能不认清楚的。所以，我们不能完全顺从着自然发生的思想去做事，自然发生的思想常常会将我们引入迷途，因为它常常不是正确的哲学，不是事实的真理，它使我们看错了事物的真相，为要防止这种危险，我们就要有目的有意识地去懂得正确的哲学，由正确的哲学里获得稳固的认识，找到正确的方法，去认识我们周围的一切。有了正确的认识，才有正确的行为，才可以解决当前的困难。

哲学的主要任务

哲学的主要任务是要能够真正解决人类生活上事实上的问题，要能真正解决这些问题，才足以证明它是事实上的真理。我们说哲学是人类对于事物的根本认识和根本态度，其意义也就在此，哲学不能单只是说得好

听的东西,还要能指导我们做事。它的“重要的问题是在于要改变世界”!

什么是正确的哲学?为什么它比别的哲学更正确,更能与事实真理一致,这问题,以后就要开始讨论了。但我们要分做三步来讲。第一步要先讲世界的本身究竟是什么东西?是物质吗?是精神吗?这一步的讨论,叫做本体论;第二步讲我们是怎样能认识世界上的一切?这一步的讨论叫做认识论;第三步讲世界的一切以及我们人类的思想等等是怎样变化运动,是依着什么法则变化运动的?也就是说,世界上一切事物的最普遍最根本的变化法则是什么?这一步的讨论叫做方法论。

## 第二章 本体论(世界观)

### 三 两大类的世界观

#### ——哲学的两大阵营

人对于生活的  
见解不同,行为  
也就有异。

现在还要讲一次生活难的问题。

同是一个生活难的问题,人们对于它所抱的见解却有种种。见解不同,结果也就有异。有的逼得自杀了,有的倒能够努力在困难中奋斗,有的象牛马一样地忍受着痛苦,只想活得一天算一天……,我们可以把第一种人叫做厌世主义者,把第二种人叫做现实主义者,把第三种人叫做宿命论者。还有一种悠哉游哉的人,口袋里装满了金钱,在失业恐慌闹得愈是天翻地覆的时候,他愈更在那里花天酒地地拚命寻快乐,

我们又把他叫做享乐主义者。我们把这种种的人称做什么什么主义者,好象他们都是一些了不得的大哲学家大思想家似的,其实读者诸君也已经知道他们并不是哲学家思想家,乃是社会上极普通的人,例如我们所说的厌世主义者,正是报纸上几乎每天可以看见的那些投黄浦江的老少男女。但是因为这些人太普遍了,我们便能看轻他们么?这就要慢点来!要从这些人中找出个把读饱了死书的学者,自然是办不到,也许有的还连字也不识得半个,但他们各人也有各人的世界观呀,他们对于世界各人有各人的见解,各人有各人的看法呀,也就是各有各的根本态度和根本方法呀。若要问证据,那么他们的自杀,忍受或奋斗等等的一切行为就是最好的证据,因为这一切行为都明白地表现了他们的世界观,他们的“见解”和“看法”,他们的根本态度和方法呀。

各种见解,成为  
各种的世界观。

照我们所说的厌世主义者的“见解”来看,世界是讨厌的,是没希望的,是充满了苦恼的,这也就是厌世主义的世界观。这种见解使他们觉得生活在世界上只有痛苦,还不如死去的好,于是就实行自杀,照现实主义的见解来看,这世界的一切常常对于我们所要做的事情加以阻碍,使我们觉得困难,使我们发生苦恼,但如果我们能够斗争,起来打破了前面的阻碍,仍可以达到我们的要求,得到胜利的欢喜,所以世界不仅是只充满了苦恼的东西,而是我们斗争的对象。又照那宿命论者的见解来说,世界上的一切,冥冥中都有一个神灵支配着,一切事物都是这神灵安排决定好了的,所以我们不能妄想,不能反抗,就是苦到比牛马不如也好,仍只能忍受!再讲一讲那位享乐主义者的见解吧,他会说,人生只是梦,世界只是幻影,可以享乐的时候就享乐,犯不着为了这些幻影而发生苦恼……。

上面这四种什么什么主义者，其实也是普通常见的几种人。他们的见解各不相同，世界在他们的眼睛中也各有不同的形象，他们的行为也就依着世界观的差异而成为各色各样。他们不但有什么什么的主义，而且亲身实行了。听说从前希腊哲学家苏格拉底为了自己的主张而勇敢地牺牲了自己的性命，我们就以为这是古往今来少见的大事体。其实，若要到普通的世俗人中找一找，那么与苏格拉底类似的事情正不知道有若干千万，不过那些普通人并不是专门的哲学家，他们只是生活中的一分子，人们只看见他们在生活中牺牲了，而不知道（也许连他们自己也不知道）他们在生活中常常有着某种的世界观，在生活中获得了一定的世界观，同时又依着这一定的世界观而发生种种的行为，以至于因此牺牲了自己呢。

人们常为自己的  
世界观而牺牲自己

么什么的主义，而且亲身实行了。听说从前希腊哲学家苏格拉底为了自己的主张而勇敢

普通人的世界观是  
地位环境所造成

现在我们得要睁开怀疑的眼睛来看看前面说过的一切了。我们举出了四种什么什么主义，四种主义中就有四种的世界观或四种对于世界的见解，因此，世界就有了四个样子，这个人说它是一团苦恼，那个人说它是可以被克服的外界障碍物，又一个人说它是神灵手中的玩意儿，再一个人又说是一场梦幻，也许还有人把它看做其他的东西，不过我们现在举不出来，那么世界就变成四种以上的样子了。难道这世界的本身是有四种以上的么？这一定没有人相信，因为我们大家所生活的这世界，明明只有这一个，万不会再有其他。同一个世界，在种种人的眼睛里，会看成种种不同的样子，这并不能怪世界的本身，应该怪各种人眼睛上戴着的那种着色眼镜，把世界染上了不同的色彩。但要记清楚，我们说人有着色眼镜，仅是一个比喻，并不真的指有一个人到什么地方去买了那么一种眼镜来戴上，才

把世界看成那种样子的。普通一个人对于世界的见解，前面也说过，是在生活中获得的，所以，他这着色眼镜根本上还是由他的生活地位和环境造成。比方这儿有一个小乞丐，在小乞丐的母亲看来，他还不是一个很可爱的人儿么？然而遇到高贵的太太小姐们，就会使他们感到齷齪，卑贱，不要说把他当做人看待，连狗都恐怕不如，因为如果是她们家里的那只看门狗，她们有时还肯去摸摸它的毛呢！再举一个譬喻，我们不是还记得有一句“井底之蛙”的古话么？普通我们所看见的天空，是茫无际限非常广大的，但那在井底生活着的青蛙，只看见井口圆圆的一小块天空，就以为天空只是那么一点儿，这也是生活地位限制着，使它不能放大了眼光看的缘故。

人的世界观  
是会变的

世界对于一个人，就好象这里所说的小乞丐和天空一样，生活地位不同，所感觉到的样子也就两样。种种的什么什么主义或世界观就是这样成功了。生活是会变动的，所以人的世界观也不是永远死死地刻在一个人身上，有时也会变动。有钱的小开们很容易成为享乐主义者，但如果他老子的公司忽然破了产，接着那舞场里的情妇也因为缺少了钱而另换上一副脸孔时，那时梦幻的世界就会一变而成苦恼的世界，享乐主义就要变成厌世主义者了。所以，一个人的世界观是会变动的。

什么是正确的  
世界观

热心的读者诸君到这里也许会忍不住要问：我们已知道世界观有许多种了。但世界只是一个，而映在人的眼睛中的样子，竟有这么多的差异，到底那一种样子是世界的真面目呢？换一句话说，那一种世界观才是正确的呢？

这是当然的要求。已知道了种种的世界观以后，接着就应该能分辨什么是正确的世界观，高贵的小姐和乞丐的母亲，对于乞丐各有各的见解，到底那一种见解是真的呢？但对于读者诸君的要求，我们并不能轻率地马上答复，答复得太快，就没有好处。现在还得要更进一步，再研究一下这多种的什么什么主义的内容。把内容充分看清楚了，才能认识那一种是正确的世界观，那一种是歪曲不正的，才能够分清楚高贵的小姐对于小乞丐的感觉，和小乞丐的母亲眼中所见的小乞丐比较起来，究竟那一方面更真实些。

各种世界观的内容，在外表上（现象）是千种万样的

“为什么还要研究内容呢？”也许有人就要这样问。“前面不是已经研究过了吗？前面说世界是幻梦的，不正是享乐主义世界观的内容么？说世界上有神灵支配的，不正是宿命论世界观的内容么？……除此而外，难道还有另外的内容？”不错，这问题问得很要紧，世界观的内容，前面已经多少指出一些来了。我们所指出的四种人眼中的世界的样子，正是世界观的内容，正是世界观的内容所表现出来的各种形象。但是，我们所指出来的也只是它“所表现出来的形象”，还没有讲到它的根本性质是什么。用哲学上的名辞来说，就是我们才只看见了“现象”，还没有把握到“本质”。我们所以要更进一步的研究，就为着想认清楚这本质。内容还是那同样的内容，不过要想能够知道得更深刻一点罢了。

我们所指出来的世界观的现象只是四种，但现象的形态是非常多的，我们已经说过有四种以上，其实若把全部哲学史上所记载的一切都列举下来时，就说一千种以上，恐怕也不算过分的。什么功利主义哪，唯情主义哪，直觉主义哪，虚无主义哪……单记一记这些什么什么主义的名字，也就够你费些工夫，我们忙于生活的读

者,也没有闲心来记这些无聊名词,其实记了也没有多大用处,所以最好还是不要顾虑它。我们正经的事情还是要看一看这千种万样的现象形态里,包藏着什么本质。

但从根本性质(本质)上看,却可以分做两大类。

一从本质上看,那千种以上的现象形态便没有了。世界观的内容虽然表现出这么多的形象,但从它的根本性质上来看时,就可以简单地分为两大类。是怎样的两大类呢?现在就要答复这个问题。

世界上的万物,都可以分做两大类

我们天天睁着眼睛看我们的世界,就知道这里的事物真是多到计算不清。从天空到地上,从周围的一切到我们自己,这形形色色的许多事物,就是用“万花撩乱”这句话怕也不够形容它的繁多。但事物虽然这样繁多,我们却并不全被它弄得头昏眼花仍能够清清楚楚地照常生活下去。这不能不归功于我们自己有分辨能力,从零乱不堪的宇宙万物中看出种种的秩序,我们能分清楚某些东西是动物,某些又是植物……,最后,我们还可以将世界的一切分为两大部分。一部分是属于我们自己的,例如我们的思想,感觉,意志,感情等等,一部分是属于我们以外的,这就是天上地下以及周围的一切事物。属于我们自己的我们叫做主观的事物,属于外界的我们叫做客观的事物,这就是世界一切事物的两大根本分类。

主观和客观的关系

然而世界上这两大类的事物,虽然被我们分开了,实际上它们中间并没有隔着万里长城。它们互相间还是常常发生关系。例如这里有一把椅子,我们认为它是客观的事物,但它映到我们的眼睛里,就在我们心中引起了椅子的感觉,所以又和主观发生关系了。又如我们想拖开那把椅子,这是主观的思想,但这思想就引起了我们的动作,我们就



把椅子拖开去，这又和客观的事物发生关系了。主观与客观的这种关系，是无时无刻不存在的。但为什么会发生关系呢？无形的主观思想怎样能与有形的客观事物互相影响呢？这是哲学上的一个最根本的问题。因为主观与客观是世界上一切事物的两大根本分类，所以只要解决了这问题，就对于世界得到了一种根本的见解，也就是有了一种世界观，也就是对于世界有了一种根本的态度和方法。

现在就要回到我们本来的题目了。我们不是要研究那千种以上的世界观的根本性质么？我们说，这么多的世界观，从根本性质上看来，只有两大类，是怎样的两大类呢？现在就可以解决了。

#### 哲学的根本问题

哲学上的根本问题，如刚才所说，就是主观与客观怎样发生关系的问题，世界观的根本性质，也只要看它怎样解决这个问题，就可以决定了。试把前面享乐主义的世界观拿来看吧，它把世界上的一切都当做梦，当做人们心中的幻影，这是怎样解决了主观与客观的问题呢？它是完全不承认客观事物的存在了，它把客观事物都当做主观中的幻影，以为世界上除了主观的东西以外，什么也不存在。它过分夸大了主观，

#### 第一类的世界观，观念论

以至于否定了客观事物，我们就把它称做观念论。再拿那宿命论者的世界观来看吧，它把世界当做神灵手中的玩意儿，世界的一切都受着神的心意的支配。这种世界观，虽然并不完全否认了客观事物，但它把一切客观事物都当做神灵的心意所产生的，仿佛一切都是由一种神化了的主观心意创造出来，并且服从着这种主观心意。这仍是把主观的事物当做最先的存在和最高的存在，把客观的事物当做附属品，所以还是一种观念论的世界观。此外如把世界当做一团苦恼的，或是如

中国儒家哲学一样，认为世界是一种神秘莫测的精灵之气变化而成；这一类的世界观，都是把客观的世界当做主观的东西去看待，也是一种观念论。这观念论，正是我们所说的两大类世界观中的一类。

第二类的世界  
观，唯物论

其次，还有另一大类的世界观，它对于主观客观的问题的解决是：认为客观的世界是在主观之外独立地存在着，并不是幻影；客观事物的种种变化，也是依照着它自己的性质变化的，并不是神灵的心意要它这样它才这样。它的变化有一定的方式，这方式，科学家称为“法则”，一种事物的变化有一种的法则，我们不能够随着自己的心意妄想将法则更动，我们若要改变事物，只能利用这法则，随着这法则去推动事物，才能达到目的。例如市面上流通货币(或称通货)太多的时候，物价就会高涨，这是一种法则，(即通货膨胀的法则)我们决不能违反这法则，所以不能在通货太多的时候还希望物价能够跌落，要想使物价跌落，只能依照着这法则，将通货的数量减少。所以我们的主观并不能自由改变客观事物，只能利用客观事物本身的法则去推动它。还有，这种世界观不但承认客观事物有独立的存在和独立的法则，并且认为，就是主观，也只是从客观事物中产生出来的，是从客观世界中派生出来的，例如一个人，他的身体，他的脑髓，都是客观事物之一，但因为有了脑髓，才有他的思想等等，失去了脑髓，他便不会思想了，所以他的主观思想是以脑髓为基础的，也就是在客观事物的一部分上产生出来的。这样，承认客观事物的独立存在和独立法则，又承认主观是由客观中派生出来，这一大类的世界观，我们就叫做唯物论的世界观。前面说的现实主义者的世界观，正是一种唯物论的世界观。

哲 学 只 有  
两 个 营 垒

观念论和唯物论，是一切哲学上的两大类；这是哲学史上互相斗争的两大阵营。无论那一种哲学，不管他标榜着什么招牌，总可以归入任何一类，总会倾向于两类中的一类。世界上找不到第三类的哲学，即使有，也只是把两类拉连一下，弄得一半是观念论，一半是唯物论，也并不是纯粹的第三种东西。这叫做二元论，关于这些，我们以后又再说，现在篇幅已经不容我们多讲了。

#### 四 一块招牌上的种种花样

##### ——观念论和二元论

从小就听说过这样一个故事：据说在一条路上，有两个人碰在一起，同时看见路旁挂着的一块招牌。招牌的正面涂着金色，背面涂着红色。甲从正面来，看见了金色，说招牌是金子做的。乙从背面来，看见招牌的背面，一口咬定是红色。两个人坚持自己的主张，不肯相让，于是争执，吵斗，以至于打起架来。后来是一个和尚出来调解，提醒了二人的偏见，大家才明白刚才的争执，都是毫无意味。原来招牌的本身兼有两面，而每人只看见一面。所有的争执，其实都是各人眼光狭隘的结果。

故事就只这一点。大约因为和尚一经指点，两人并不再争执，于是故事也就完结了。但我们若能再深深地一想，就可以知道这还不能算完全没有问题。两个人中如果有一个肯用一点思想，马上就会追问：“是的，招牌两面的颜色果然不同。但仅只知道这一点，还不能满足我们。我们还要再问，招牌的本身是什么造成的？是木头么？金属吗？抑或其他的东西？”这问题似乎很容易解

答,因为木头或金属等等东西是很容易辨别的,掂一掂重量,敲一敲声音,不必怎样麻烦,就可以看出它是用什么造成。但是,这只能就普通的解答来说。若站在哲学的观点上来谈这问题,那么,花样就多起来了。那时人们就要依照着自己的世界观来解决这个问题。主张“人生若梦”的观念论者,会告诉我们说:“你说是一块招牌,在我看来却什么也不是,只是一团感觉,一团幻影罢了。有时感觉到它是金色,有时又是红色,什么木头金属等,也都离不了感觉。没有感觉,根本这些东西都不会存在。”另外一个宿命论者,我们已说过,他是相信冥冥中有神灵主宰一切的,发表他的意见道:“世界是神们随自己的高兴安排成功的,前面这块招牌,也不外是神的心意的表现,并不全是我的感觉。”唯物论者意见却直截了当得很:“招牌就是挂在那儿的招牌,它挂在那儿,它的本身也就在那儿。它并不是我们的感觉,我们的感觉是招牌触及我们的感官而引起来的;它也不是神意的表现,它只是自己存在那儿的物质。”

这就是一块招牌上的种种花样,每种花样表现着一种世界观。世界观是有千种以上的,那么花样也当然可以翻出千种以上,我们现在因为没有工夫,所以只举了三种。但世界观种类虽多,从根本性质上看来,却只有唯物论和观念论两大类,因此,在招牌上所翻出来的花样,自然也只有两大类了。虽然我们也承认还有一种二元论,但它只是把观念论和唯物论拉连一下,弄得一半是唯物论,一半是观念论,不文又不武,并不能算是纯粹新的第三种花样。我们现在暂且把它放下不提,等到后面再说。

#### 主观的观念论

现在要详细地说一说的,是那把世界和招牌当做一团感觉的观念论。它完全否认了客观东西的存在,以为世界的一切只是主观的东西,所以,除了观

念论这一个总名称以外，它还私自有一个特别的名称，叫做“主观的观念论”。它的拥护者很多，单就西洋来说：二千年前希腊的诡辩哲学家，就有一大部分赞美过它。其次，在十七世纪时候，英国的大哲学家勃克来和休谟两人更把它捧到天上去。二十世纪以来，更有（以德国为首的）经验批判论者把它传播到了全欧洲，这是它最出风头的时候。在中国的哲学者中，它并没有完全的信奉者，诗人李白虽然高呼过“浮世若梦”的话，但他并不是哲学家，只有那佛学中的一部分的道理，还比较与它近似。但这主观的观念论，实在有很多的使我们不能佩服的地方；我们很容易看出它的马脚。拥护它的人说世界只有感觉，那么我们就要问：“这感觉是从那里来的呢？这万花撩乱的感觉现象，总应该有一个来源。”对于这问题，主观的观念论者很难答复。因为如果要使他的主张彻底，他应该

主观的观念  
论之谬误

说：“世界就只是我自己的感觉，所以也就只是我自己内部生出来的，并没有其他来源。”这样一来，我们马上就可以指出它的荒谬：“世界既然都只是我的感觉，那么，整个的世界就只是我一个人了。除了我一个人之外，一切都不是真实存在的东西了。”这就成了独在论，任怎样狂妄的哲学家，也不至于会主张独在论罢。有谁敢于说：“我不是我父母生的，恰恰相反，我的父母才是我的感觉所生出来的？”有谁敢说：“并不是我生存在世界上，恰恰相反，整个的世界才是在我的感觉中生存着的”呢？主观的观念论者为要避免这种不通的地方，所以，并不敢彻底地主张独在论。他不得不给感觉找一个另外的来源。从那里去找呢？他本来可以说，感觉的来源就是外界的物质，但他不能承认物质，一承认有物质，就不成其为主观的观念论了。结果，他就不得不向神灵求救说：“感觉是神的心中发生的，我们的

感觉,就是神的感觉的一小部分。”于是这主观的观念论,最后也和

主观的观念论最后  
只好向宗教求救

前面的宿命论一样,只有走到宗教的怀中去了。

我们说主观的观念论会走向宗教的怀中去,其实这不单是主观的观念论,凡是一切的观念论者,直接间接地都和宗教有点缘分。因为,一切观念论的根本性质,就是在于夸大了主观的东西,换一句话说,它夸大了感觉,思想,心灵等等一切属于精神方面的东西。结果才以为只有精神,没有物质,至少也主张物质完全受精神支配。而宗教的世界里,最高的支配者是神,是神的心意,或精神支配物质,这一点,不是很和观念论相同的吗?自然,宗教也有宗教独自的特点,不能与观念论完全混为一谈。宗教的世界观是用迷信和神话来表现的,宗教里还有种种规定的仪式,用仪式来坚强人们

观念论是走向  
宗教的桥梁

的信心。这一切特点,都不是哲学的观念论所有的。但是,观念论虽然没有迷信和仪式,它的根本思想却与宗教一致,它用冠冕堂皇的道理和巧妙的言论来说服你,使你信服那与宗教一致的根本思想,无意中把你拖到宗教的庙子里去。观念论本身虽然不是宗教,但它却是走向宗教去的一条坚硬的桥梁,迷信和仪式只能使无知的人去烧香拜佛,但有了观念论的帮助,就是学者思想家也会去念经敲木鱼。它的力量其实是不小的。

二元论

明白了观念论的底细,我们得要谈谈二元论的花样了。已经说过,二元论不是一件特别的東西,它不过是将观念论和唯物论拉连一下,一样给它站一半的地位。在十八世纪末叶时候,德国的哲学家康德,就是一个最大的二元论者。由他这里来看二元论的真面目,有许多地方是很

有趣的。如果他的前面有一块招牌，他一定承认它是客观的东西，承认它在外界独立存在着，并且承认那是物质。但他又说，这物质的本来面目是什么，我们却不能够认识。我们所能看见的这世界，这招牌，只有我们的感觉，只是一个“现象世界”，而那物质的本来面目（他称为“物自体”），却与这现象世界完全不同。我们看见这块招牌，看见它占据着一定的空间，看见它在时间里是连系地存在着，我们还知道它有一定的重量，性质等等，而这空间，时间，重量，性质等等，康德以为也不是物自体上的东西，都是我们的主观内容。你如果问他：你的一切感觉是那里来的？他可以答复你，感觉是物自体触动我们的感官而引起的，这一点可以算是唯物论了，但回过头来他又会说，感觉世界与物自体完全不同，我们所看见的都是主观的幻影，于是又成为主观的观念论了。这两方面合并起来，就成了康德的二元论。

二元论，结果还是要成为观念论

但二元论的脚根是站不稳的。这就好象一个人要骑著两匹马跑，非常不便而又危险！结果，只有随便丢弃了一匹，才能解决这危机。康德的哲学就是处在这样的一个地位上，它一脚骑着观念论，一脚骑着唯物论，两匹马冲突起来，就使他驾驭不了。这是早已有人指出过的。人们问康德道：“物自体既然认识不到，那为什么能武断它是存在的呢？譬如，你前面有一间屋，当你还没有方法认识它的内部的时候，你怎能断定里面有人呢？”实际上，康德就是这样；他还没有认识到屋子的内部，就想断定屋子里有人，他不能认识物自体，却偏要说物自体存在，这是不合理的。后来他的学生费希特(Fichte)看清楚了这是缺点，索性就把物自体取消，否认了物质的存在，于是二元论终于骑到观念论的马上去了。

即使退一步，对于他那善于害羞的物自体不加以责难，就算她真的躲藏在那儿罢。即使承认是这样，康德仍然会走到观念论去的。因为他要解决一个很难的问题：世界的本身既然就是物自体的世界，那么我们也当然是在物自体的内部生存着的。我们在物自体中生存着，而我们都看不见它！原来我们的生活就象瞎子走路一样，不，我们还比瞎子坏，瞎子虽然没有眼睛，还可以借触觉来辨别他的道路，我们却根本触不到我们的道路，我们就好象梦游者，只看见自己的梦，前面有危险的悬崖，一点也不会察觉。然而世界上这样多的梦游者为什么都能够好好的生活下去呢？为什么他在生活中竟不会落进物自体的悬崖里去？这一个问题，康德就没有办法作合理的解答，他只好说：“这是幸运。”这样一来，命运之神的心意又支配起世界来了，又丢了唯物论的马，一直冲到宗教的殿堂里去。——这是二元论的必然的命运。

总之，二元论是容易摇身一变成观念论的。这两种花样，结局还是会合并成一种花样。但我们已经说得够了，以后再谈唯物论的花样罢。

## 五 客观的东西是什么

### ——唯物论

唯 物 论

这一次讲的是唯物论。说到唯物论，它的第一个特点，就是承认客观的东西。主观的观念论把世界全当做我们的感觉思想，说世界只是我们心中的幻影，说“人生如梦”。但唯物论决不这样，它相信世界不是幻影，而是真实地在外界存在着的東西。这是唯物论的根本的思想，没



有这一点,就没有资格算做唯物论。

假的唯物论

但是,单单有这一点,也不见得马上就成唯物论。因为我们还要问:“这里所承认的客观的东西,究竟是些什么?”这是一个很重要的问题,若解答得不对,还是会变成观念论。例如,有的人就会这样答复:“我们承认客观的东西就是物质,但物质是死的,僵固的,若没有另外的力量推动它,它决不会自己运动变化。一块石头自己会飞起来吗?不会的,要用手将它拿起来,抛它,它才会飞。由此类推,世界上一切物质的形形色色的运动。必有一种另外的力量推动它。”

这一种见解,是在日常普通人中最容易发生的,因为它和世俗的常识很接近。但这能算唯物论吗?这里说物质的运动变化必须有另外的力量推动。所谓另外的力量,当然不能再是物质。物质自己尚且不能运动,怎能推动其他的物质呢?于是乎就不能不说这是心灵,是精神,这样一来,精神就是世界万物的推动力,支配者,心灵的力量便高坐在物质之上,就是主观的东西高坐在客观物质之上,这不是观念论还是什么?这至多只能算假的唯物论。

这里所谓的客观的东西,是物质和精神两样都有的。并且,就象耍木头人戏一样,物质是永远被精神拿着任意地戏耍。这样见解,马上就被宗教家所利用说:“那精神的东西,就是神,神支配一切,安排一切,物质世界的任何事件都是受神的力量左右的。”这就是我们曾经说过的宿命论的世界观。也有的人,说精神就是指灵魂而言,万物都各有它自己的灵魂,灵魂推动着它,它就活动,失去了灵魂,活动便停止。人的死,据说就是灵魂脱离躯壳的结果。这灵魂,也有的人叫做“生气”或“活力”。万物都有灵魂的主张,在哲学上也叫做“万物有生论”或“物活论”。它与宗教的关系,当然也是

很密切的,和尚尼姑不是常常替死人超渡灵魂么?

这种见解很幼稚,而且有很多不合理的地方。就最重要的一两点来说,它认为精神能够在物质之外独立存在,能自由地离开物质,而这事实上却不能够直接证明。我们所见的一切精神的东西,都是附属在一定的物体上表现出来的。例如说到感情和思想,我们只有张三或李四的某种感情思想,决不会在天空里也看见有什么感情思想。迷信的人会说梦中的鬼怪神灵就是独立存在的精神,殊不知那只是他自己的梦,只是他自己的头脑中幻想出来的东西,也离不开他自己的头脑,怎能算独立存在的东西?再说,就算退一步,承认精神能够离开物质的存在,那又有一个不能解决的问题:这无形无体的精神,为什么能推动有形体的物质呢?譬如我们前面有一块石头,单单用思想要它飞起,石头就会飞起来么?不能的,要用手抛。但手是物质,所以物质还是要由物质来推动。单单的精神是不会发生作用的;世界的木头人戏不是精神能够耍得起来的。

真的唯物论,承认  
物质自身会运动

现在可以说到唯物论了。照例先要答复这一个问题:客观的东西是些什么,唯物论的答复是:“客观的东西就只有物质,不是死的物质,物质本身会自己运动,用不着其他的力量来推它,宇宙间一切千变万化的现象,都是物质自己运动的过程。”

机械的唯物论,  
只承认数量和  
位置的变动

唯物论的答案,和观念论是势不两立的。它将一切的精神,心灵,神怪,迷信等统统打倒。在社会政治上有激烈的变动的时候,它代表着前进者的思想。法国十八世纪的唯物论,就是一个很显明的例子。但唯物论也有种种,象法国十八世纪的那种唯物论,我们

叫做“机械论的唯物论”，它主张一切物质的变化运动，都是机械的变化和运动。所谓机械的运动，简单地说来，就是单单位置上和数量上的变化，而不是性质上的变化。机械论者以为，世界上的物质性质是永远不变的，我们所看见的事物的种种样样的性质，都可以用位置和数量的变化来解释。那时的法国唯物论者拉美特里曾著过一本书，题名：《人——机械》，也可以翻译作《人就是机械》，就是把人类当做机械来解释的。

机械唯物论，被客观的观念论推翻

这机械论的唯物论，在十八世纪的时候，曾经代表着法国的新兴资本主义势力，与旧的封建势力打过一次战，在哲学上尽了一番革命的任务。不过，到现在已经是一百多年了，这一百多年以来，不论哲学上和科学上，都有了无数新的发见和新的进步，于是在现在看起来，那机械论的唯物论就不免有点老朽的样子，最大的，例如它不承认性质的变化，这一点就很说不过去。象人类的思想和感情，要用这种见解来说明，就很困难了。我们固然可以说，思想是头脑中的物质分子的一种运动，但要知道机械论只承认位置上的移动。既然只是位置上的移动，那为什么又会另外发生思想呢？思想并不就等于位置的移动呀。十八世纪的机械唯物论不能解释这一个问题，结果，就被后来的观念论打败。这些胜利的观念论者，就是十九世纪的几个德国大哲学家，我们听得很熟的黑格尔，是他们中间最后的而又最伟大的一个。他们把客观世界里的物质压根儿扫去了，他们说：“客观的东西根本就只有精神，一切的运动变化，就只是精神在那儿变化，物质不过是精神运动的一种表现罢了，它不是独立的东西。用手抛石头，并不是精神推动物质，也不是物质推动物质，还是精神自己在运动，飞起来的不是石头，而是精神自己。”这一种观

念论，和主观的观念论又有点不同。主观的观念论认为世界只是我们的主观内容，和我们的主观分不开，而这种观念论却认为可以分开，认为是客观的存在，只不过它本身的性质和我们的主观是同样的东西，换一句话说，世界的本身也只是一种思想的运动。在哲学上，这就叫做“客观的观念论”。

客观的观念论使客观的东西和主观的东西同一化，于是乎它就很容易解释人类的头脑中为什么会发生思想。世界本身就是一部大思想，而人又是世界的一部分，世界思想在人类的头脑中又重现出来，这当然不能算怪事了。客观的观念论能够解释清楚这一点，所以它就战胜了机械的唯物论。

新唯物论不只承认数量的变化，也承认性质的变化

但是，另外还有一种唯物论，却不象机械的唯物论那么软弱。这一种唯物论不但承认物质的数量和位置的变动，同时更看重性质的变化。不但看重性质的变化，并且认为性质能够发展，能够进化。因为性质的发展和进化，所以物质又能够从低级的简单的状态变化成高级的状态，高级的物质就具有着高级的性质。人类是世界上最高级的物质，人类的思想就是一种高级的物质性质。因为，思想或精神只是物质发展到最高阶段的产物，是由物质中派生出来的。

这一种唯物论，是最近七八十年来一天比一天普遍起来的新唯物论，它能合理地解释思想和精神发生的原因。所以不再会被客观的观念论打败。

新唯物论，打败了客观的观念论

不，客观的观念论才是被新唯物论打败了的。还在一百年前，最伟大的客观的观念论者黑格尔已经渐渐站不住脚。他把世界看做思想的运动，这思

想，他称为“世界理性”。但我们明明看见客观世界上全是物质，至少，最主要的东西都是物质，难道这可以一笔抹杀的吗？黑格尔也知道不能抹杀，他不能不加以相当的解释，说物质是精神的“他在”，这就是说，物质只是精神的另外一种形态，在形态上是物质，而根底里还是精神，还是思想或理性。他相信世界上物质的变化和我们头脑中的思想的变化，在性质上完全是一样的，因此，当他研究一切的事物时，他总是用思想的形式做标准，也就是用他的“论理学”做标准。他要将世界万物都嵌进他的一部论理学里面，用论理学中的规则来解释一切。结果，因为物质究竟是物质有时虽然也解释得通，有时却常常碰钉子。这是客观的观念论的弱点。

黑格尔遇到他的论理学不能解释事物的时候，他自己也知道是碰钉子了。但他固执着的观念论，不肯承认自己的错误，不但不承认错误，并且还要咒骂那给他吃钉子的事物说：“这是物质在捣乱！”然而，骂是不中用的，谩骂决不会使人心服；他碰钉子总不是假事，既然碰钉子，所以就站不住脚了。

于是，新唯物论就起来打败了它。

## 六 不如意的事

### ——物质的特点

在生活的实践中，我们常常感到有很多事情不能如意。简单点说，例如天气冷了，决不因为我们怕冷，气候就会缓和一点。走出屋子外去，北风就象刀一样的刺着我们的肌肤，这时我们也许会有一种希望，希望北风不要吹得这样利害，但我们的希望是我们的希望，北风仍是北风。北风的冷酷决不因为我们心中的希望而减

少下去。这样简单的生活事实,这样简单的实践,就足以证明,我们周围的一切事物,是独立在外的东西,它不受我们的心意的支配,不但不受心意的支配,还常常是违反着我们的心意,在外界独立地运动,独立地变化,甚至于会妨害我们的生活。我们要减少它的妨害,空空的用希望去希望它,是不行的,只有设法用物质的力量和它抗争。要阻止北风的淫威,就得加添点衣服或是烧起火炉来,或是多多的运动运动,借此增加身体内部的热力。不这样做,就难以保全我们的生命,北风是不懂得体贴人的苦痛的!

再说一说社会上的事情,这两年来,世界各国间的空气非常不安,一场大战看起来是不能免了,于是就有人来做“祈祷和平”的大会。和平可以祈祷得来的么?宗教家说:“是的!因为世界是在神的支配势力之下,向神祈祷,神就可以给我们和平。”但是,实际的情势又证明了,战争的风云并不因为有人的祈祷而缓和下去,反而一天比一天更紧张起来,这又明明是在告诉我们,周围的一切事物,是独立地在那儿运动,在那儿变化,既不受人的心意支配,神的支配也未见得可靠。和平与祈祷,更是天和地一样的没有关联,要和平,应该走另外的道路。

年龄大一点老人们,也许还亲眼见过前清时候义和团的乱事。他可以告诉我们,义和团在当时曾想用符咒抵御外人的枪弹。结果不但抵御不了,反而惹得八国联军攻进北京,惨杀了多少无辜的人。这历史的实践对于中国人是一个很大的教训,使中国人知道迷信符咒也不是万能的,枪弹有枪弹的实在的力量,这东西也不是人的心意或什么神秘的方法可以左右的。

我们对于世界的认识,是在实践中得来的。在实践中,几乎免不了总要有—些痛苦的失败,一些血腥的牺牲,但也只有实践,才

能够给我们许多丰富而真实的教训，矫正我们的错误，给我们丰富的真实的知识。实践证明我们的周围是一个独立存在着的世界，它独立地变化，运动，没有任何其他的外力支配着它。这样的世界，就是物质的世界。

我们对于这物质的世界，由实践的种种证明，更可以相信它有以下的特点：

物质世界，是独立在人的心意之外的

第一我们要说，物质世界是一种客观的独立的存在。我们已经知道，客观就是指我们自己的心意以外的一切东西。物质是在我们的心意之外存在着，所以是客观的。现在我们不再相信主观的观念论者的呻吟了。他说世界只是梦幻，只是感觉。但我们的实践能够证明并不如此。我们的梦幻和感觉并不就是世界，只是由世界的物质引起的东西。我们觉得冷，这不单只是我们的感觉，也因为周围真的有这样的气候，这气候触动了我们皮肤上的感官，所以才觉得冷。如果只是我们自己的感觉，那么，它应该服从我们的心意的命令，为什么我们希望它不要冷，它却偏会冷得不得了昵？

物质，是能自己运动变化的

其次，实践为我们证明，一切物质都会自己变化，自己运动，不能自己运动的物质，是不可以想象的。如果我们说物质自己不会变化，那么，世界上一切千变万化的现象是从那儿来的呢？在这里，我们就不能不另外假定一种东西，作为物质的推动者。于是我们就和万物有生论者一样。至少说物质是被一种心灵的力量推动着，这心灵的力量就是

不能运动变化的物质，简直不可想象

灵魂或神。但是，我们的实践已证明过，神灵的支配是靠不住的，我们只看见过物质世界在那儿独立地运动，变化，神灵的影子半点也

没有。我们看见许多人在求神拜佛，而求神拜佛的结果并不见得就能达到所希望的目的。我们看见义和团想用符咒抵抗枪炮，结果这符咒的力量，是等于乌有，还是一二八时候的民众，用自己的血和肉去抵抗，更有效得多。物质世界的运动和变化，在实践中证明是独立的，那么，除了承认物质自己能变化运动之外，我们能解释这世界上一切的现象吗？如果不承认，一切变化现象的来源不是就不可以想象了么？所以说，不会自己变化的物质，是不可以想象的。

人的生活与物质  
世界的关系

客观的存在，和自己的运动变化，是物质的两大根本特点。物质的变化是无穷的，一块铁，放在湿的空气里，会生锈，变成黄红色的粉末，放在溶炉里，就成液体。太阳内部的铁，大部分却是气体。我们的血液里，也有铁质，如果铁质减少，就会生贫血病。菠菜里面也有铁质，吃了菠菜，里面的铁质，就补充到血液里去，使贫血病缓和下去。同是一种铁，会有这样多的形态。我们再看物质的运动，一块块的煤，烧起来，变成灰，并且发生很大的热，这热可以烧水，使水变成蒸气。这蒸气在工厂的锅炉里，就能够成为很大的力，推动蒸气机关，蒸气机关使发电机的摩托转动起来，于是发生了电，全市就可以点电灯，驶电车。用电机推动种种的机器，做种种的工作。这种种的运动变化，可以联系到无穷无尽，整个的世界就是在这无穷无尽的运动变化中联系成一个统一体。我们就是在这样的—个世界中生活着，行动着，我们自身也就是物质之一。因此我们的生活受着这世界上无穷无尽的物质所影响，我们无时无刻不是和这世界的物质冲击，物质对于我们常常表现着一种反抗的力，妨害的力，使我们感觉到种种的不如意。而我们的生活也就不得不是一种挣扎的生



活，斗争的生活。

物质的运动有  
一定的法则

这无穷无尽的运动，并不是绝对的混乱。物质运动的每一种形态，都有一定的限制，一定的规则，水到冰点的气候就结冰，到百度的热度就沸腾。铁经过适当的锻炼就可以制钢，可以制造机器。就人类自己来说，每天做十小时的工作，总得要摄一定的饮食，不可过多，也不能太少。天气冷，穿厚点衣服，是可以抵御的。物质变化的这一定的规则，精密地规定起来，就成为种种的科学的法则。物质运动的法则，也是我们在长久的实践中证明了的。人类因为生活常常不如意，常常要挣扎，斗争，所以就必须在实践中去认识物质运动的法则，利用这些法则，才能够作有效的斗争和挣扎，才能够使不如意的事转变为如意的事。祈祷，求神，一切都是无益。

现在我们已说到认识世界的问题了，这等以后讲吧。

## 七 牛角尖旅行记

### ——哲学的物质和科学的物质

自从《人间世》把小品文大吹大擂以后，“牛角尖”这名词就在文坛上非常流行了。所谓“躲在牛角尖里”，意思大概是讽刺那做小品文，谈苍蝇，专门向小处钻的幽默家罢？这是我的猜测，如果不对，请考据家原谅，因为我从来就没有学过考证的玩意儿。总之，我们现在也想向牛角尖去钻一次，目的也是要去寻找一点小品文的材料。不过我们不是雅人，不懂得“性灵”，除了一点生硬的科学常识以外，不懂得其他的东西，所以也不会幽默，不敢摹仿林大师的“文言之白”的那一手好白话文，只愿做一篇科学小品。

在我们看来,牛角尖里也有着一条很长很长的路途,要想走到它最尖的地方,必须作一次长途旅行。世人以为谈苍蝇就算在牛角尖里了,其实牛角里能够容纳苍蝇的地方,空隙还很大,离那最微最尖处还远得很呢。我们的旅行要更彻底些,走到那不但苍蝇不能住,连蚤虱蚂蚁也容不下的尖处去。同时我们自己的身体也自然要跟着缩小,眼睛也要跟着放敏锐,这样我们才可以在旅行中,观光到一切很微小的东西,这些东西比蚂蚁还小到不知若干万倍,普通人的眼睛是完全看不见的。

好,现在就从牛角口钻进去罢!从这里一直走到苍蝇所在的地方,周围的情形并没有很显著的变异,牛角的洞壁始终是牛角的角质,洞壁的中间自然是一个洞儿,充满了空气。这空气也始终是普通的空气:看不见,捉不到,嗅不出任何气味来,用手使劲地拂一拂,才可以感觉到微微的有点风。不过我们愈走进去,洞儿就愈更狭窄,牛角口最初有碗口大,现在却只能容纳一个苍蝇了。

从苍蝇的身旁通过,愈前进,我们的身体也就要愈缩小。到了极狭窄的地方,我们就必须缩小得象一粒灰尘一样,才能够自由地前进。这时虽然没有到最尖的地方,却已经开始看见新的事情发生了,我们这微尘的身体,正在飘飘地走着的时候,忽然觉得好象走进了沙漠地带,无数的飞沙扑打到身上来,弄得摇摇幌幌地简直走不稳。幸而这种飞沙不是从一面吹来,而是从四面八方扑来的,所以虽有点摇幌,却并没有跌倒。牛角尖里也有沙漠吗?起初自己还有点不明了,接着才想起,我们平常所接触的空气,原来是由无数极细极小,眼睛全然看不见的“分子”组成的,这无数的分子在空中飞来飞去,没有一刻停息,不过平常我们不觉得,现在我们的身体已经缩小得和一粒灰尘一样大了,分子虽小,打击到微尘上

来,也能够发生了影响.因此我们就以为是在沙漠中了。

这时我们的眼睛也变得非常敏锐,一粒空气的分子,在我们看来就好象一粒细砂。再看一看牛角的洞壁,原先不是只见一片平平坦坦的角质吗?现在是变得多么异样了!洞壁的全部象蜂窝一样,全是由一间一间式样相同的小屋子凑集成的!每一间小屋子又是由各式各样的砖瓦所砌成。这些小屋子,就是生物学书上所说的细胞。一切的动物植物的身体,都是一种细胞的集团,牛角的这种细胞,叫做角质细胞。细胞的本身,又是无数的分子合成的,砌成这些牛角小屋的砖瓦,大多数就是所谓的蛋白分子,蛋白分子比空气的分子大,所以空气分子看起来象细砂,而蛋白分子却有点象砖瓦。

我们再向前去,又过了一段路程,便有更新的发现。那扑打我们的飞砂,给我们的眼睛看得更明了了。在先我们只觉得是一粒粒的分子,现在我们就看见,这无数的分子,大多数总是两个小圆粒合成的,也有一小部分是三粒合成的。这些两个或三个的小圆粒紧紧地互相结合着,打到我们的身上来,又打到牛角洞壁的蛋白分子上去,决不会破裂或分离了。蛋白的分子更复杂得很,恐怕会包着几十或几百个小圆粒罢?这些小圆粒,叫做原子,我们再考查一下空气中的分子和原子罢。空气分子中,有百分之九十九是两粒原子合成的,而这些两粒合成的分子,很显明地又可以分为两种,有一种只占全部的五分之一,它的性质非常容易和别的东西结合。譬如这里有一块炭,如果把炭燃烧了,这一部分的每一个空气分子就和炭的一个原子结合起来,成为一个三粒合成的气体分子,这种分子所组成的气体就叫炭气。空气中有一小部分就是炭气。能够和炭结合的这一部分空气分子,就是我们常常听说的养气(或者

写作氧气)分子。另外还有五分之四的空气分子,是不容易和别的东西结合的,叫做淡气(或写氮气)分子。已经说过,养气的分子是由两个原子合成的,这两个原子都叫做氧原子,淡气分子中的原子却叫做氮原子。再类推一下,炭的原子,就称为炭原子。炭气的分子是由一个炭原子和两个氧原子结合成的,它的内容有点复杂,化学上就把它称做化合物。养气和淡气的分子由完全同样的两个原子组成,内容是单纯的,化学上称为元素。

我们不要再卖弄化学知识了,还是继续我们的有趣味的旅行罢。再走进去些,我们的身体就得缩小得比灰尘不如,灰尘还可以看得见,现在要小到看不见,小到和空气分子一样大小。好了,这时在我们看来,那些空中飞来飞去的空气分子,都和我们自己的身子一样大。在一个养气的分子里,每一个原子的大小就等于我们的身体的一半。而那原子的样子,又是多么奇怪啊!我们在先不是说过它是小圆粒吗?现在放大成半个人大的圆球,才晓得里面的构造也是很复杂的。这圆球的中央,是一粒豌豆大的核心,离这核心一尺多远的附近,又是许多灰尘一般微小的细粒,围绕着核心飞速地旋转。这旋转的速度非常快,使我们看起来就好看是一些圈子围着那核心,这样就成功了直径二尺往来的球形。这些细粒是什么东西呢!说起来一定有人听得熟了,就是“电子”。电子带着很微的一些阴电,阴电是会被阳电所吸引的,那豌豆大的圆球核心就带得有阳电,因此许多电子就被它吸着在周围团团地旋转。这样的电子,当然有时是会跳出圈子之外,向远处一直飞去的。但核心上的阳电有一定的量,它所能吸住的电子的数目也有一定,例如氧原子里有八个电子,而氮原子里则有七个电子。如果这一定的电子中飞出去的一个,就必须有另外一个来补足。所以,我们旅行到这

里,除了看见有我们自己半个大的原子以外,我们还看见许多单独的电子飞来飞去。电子的特性很奇怪。普通我们讲到物质,无论它怎样细微,总觉得它是固定的一粒,但电子的细粒,你在实际上却捉摸不到,只觉得它是微微的一点电磁力。而且更奇怪的是,还有一种带阳电的电子,形态大小和普通的电子一样,但因为带有阳电,所以很容易和带阴电的电子结合,不结合则已,一结合的时候,就好象两颗炸弹碰在一起一样,变成了一个眼睛看不见的光线,而同时归于消灭。

我们的旅行到此可以暂时终止了,在这一次旅行中,我们看见了物质的各种形态。当我们初进牛角口的时候,只以为物质就是占据着一定的空间位置的,如空气占据了牛角的洞儿,洞壁也占据着它的洞壁的位置。然而通过了苍蝇,变成了微尘的时候,我们又以为物质就是一粒粒的分子和原子,除了分子原子以外,就只有一些空间,可以让分子飞来飞去的空间,而空间并不是物质。我们又再前进,发现电子了,原来原子也不过是电子和带阳电的核心组成了,因为这样,原子分子当然又不能代表物质,而应该把电子和阳电子当做最后的物质了。然而可惜,我们看见电子并不是一粒粒的坚牢的东西,既没有确定的体质,又会变成一缕光线而归于消灭。到这时,我们的一个旅伴忽然觉得失望,叫起来说:“啊呀,物质这东西原来不存在呀,没有体质,又会消灭,还能算做物质吗?物质应该是有重量的,固定的东西!”

哲学上的物质和  
物理学上的物质

但是第二个旅伴却起来反驳他,这人是懂得辩证法的,说道:“物质是永远地会运动会变化的东西,所以不应该是固定的。它可以转变为种种的状态,我们最初所看的占据空间的物质,以及后来所见的分子,原子电子

等等,都是物质存在的各种状态之一。你所说的有体质,也只是物质的一种状态,其实物质也可以变成没有体质的状态而存在的。阳电子和阴电子结合而放出一道看不见的光线,这使我们认为,就是光线,也是物质存在的一种形态。你说物质必须有固定的体质,这只是物理学上的物质观念,有体质的物质,只是物理学上的物质,哲学上所谓的物质,其意义决不是这样狭小,凡是实实在在地在我们主观意识之外独立地存在独立地运动变化的东西,在哲学里就叫做物质的东西。物理学上的物质,在哲学上看来,只是物质运动的一种状态,或一个阶段。这一点,在研究哲学的时候必须要分清楚才行,不然我们就要落到观念论的圈套里去,以为体质不定,就是整个的物质世界消灭了!……”

第二个旅伴的意见是正确的,他的结论,也就是我们这次旅行所得到的最后的结果。

## 第三章 认识论

### 八 用照相作比喻

#### ——唯物论的认识论

关于照相的事,完全不知道的人怕很少了吧?要照像,总离不了一架照相机。这东西是略带方形的暗箱,前面装着一个镜头,外界事物的影像,可以经过镜头射进暗箱内部去。暗箱的内部装着涂有化学药品的底片,影像射到底片上,使药品发生变化,照相的手续便告完结,再把底片拿去冲洗,物像便显露出来了。

人类的认识和照  
相机的相似点

暗箱,镜头,底片,以及其他附带的东西,是每架照相机所必不可少的要件,这些东西适当地配合起来,就构成照相机。就具有摄影的能力。摄影的能力,是这些东西在适当的配合状态之下才存在的。没有适当的配合和组织,那么,镜头永远只是镜头,暗箱永远只是暗箱,底片也只是底片,绝对照不出相来。人类认识周围的事物,情形与这照相机有点仿佛。通常我们总是说,因为人类有意识,有思想,有精神……所以人类能认识周围的一切。当我们碰见一间房屋时,我们的意识能使我们确实知道这儿有房屋;当我们走在路上时,我们精神能够知道这儿有一条路。但我们更应该知道的,是这认识的能力,这精神和意识,也就好像摄影的能力一样,不是凭空地可以存在的。镜头等等适当地配合起来才能摄影,同样,要有了人类的肉体,以及人类的头脑和五官,才会有精神和意识的现象,才能够认识事物。肉体,头脑,和五官,都是物质的东西,所以,物质的东西是精神的基础,没有物质的基础,决没有精神和意识,物质是第一性的,根本的东西,而意识和精神只是附属的,派生的东西——这是唯物论的认识论的第一个大前提。

认识能真正  
反映外物吗?

有了镜头,暗箱等等东西,适当地配合起来,就可以照相。有了头脑五官等等复杂的物质组织,就发生意识或精神的现象,就能够认识周围的事物。意识或精神(或认识的能力),是高级的复杂的物质组织之产物,复杂的肉体组织,正好比一具适当地配好了的照相机,它能够一样一样地认识事物,就好比照相机能够一张一张地照出周围的影像。无论是照像,或是认识,它的影像总是从外界摄取来的。但现在还有一个问题,就是:照相机所照的影像,是不是周围事物的真像呢?

或者也可说：我们所能认识到的，是不是事物本身的真理呢？

不可知论者，主张我们不能够认识外物的真相

有一派哲学家，他们在哲学史上被称为“不可知论者”，以前所说过的二元论者康德就是这一派的总代表。他们对于这问题，提出否认的意见。他们认为人类所能认识到的，不是事物本身的真像。若用照相作比喻，他们就说照相所摄取的完全不是外物的影子。为什么呢？他们说，照相机的本身的性质是这样的：它一方面虽然能够从外界摄取影像，但一方面却将所摄取的影像改变了。试把照片上的人和真正的人对比一下吧。你就可以看见，照片上的人是多么缩小，颜色又只有明暗二色，嘴唇的红色和眼球的褐色，在照片上一点也没有了，还有，真正的人是活动的，照片上的人却永远只有一个死板的姿式。……这一切，难道还能算是真正的人影吗？因此，他们以为，照片上的影子，只是底片和照相机本身的性质所产生的东西，照片是依赖着照相机的特殊性质才产生的，与外物的原来的影子完全不同。至于说到人类的认识事物，他们以为也有同样的情形。他们说，我们所能认识到的一切，都经过了我们的头脑感官的一番改变，而不是事物的本来面目了。譬如这里有一块糖，我们知道它是甜的，这只是我们感觉得甜罢了，这感觉，完全依赖着我们舌尖上的感官，没有舌尖，甜的味觉是不会存在的。又譬如我们认识一个人，我们一眼看上去，只能看见这人的正面或者看见侧面。当看见这人的正面时，我们不能同时也看见侧面。但真正的人是正面侧面同时并有的，我们只看见一面，足见不能认识到真正的人。就算退一步，我们认识所看见的这一面可以代表一个完全的人，但是，我们看见他的时候，例如他还年青，那么我们所看见的只是一个年青的人，他还有少年和老年的时期，就是我们所认



识不到的了。然而，不把一个人的少年青年老年完全认识到，能说是真的认识了这一个人么？不可知论者就答道：“不能的！我们认识到的只是事物的一面，而且就是这一面，也和本来面目完全不同了。”

不可知论  
和二元论

好了，我们不要跟着不可知论者跑得太远！现在得要批评批评它。不可知论承认我们的认识可以由外界摄取，并且承认外界有客观的独立的东西存在着。这一点，好象和唯物论是一样的。但是，接着它又会说，物质的本身是我们所不能知道的，我们所认识的世界，只是我们感觉的幻影，只是一些主观的东西，这又成为主观的观念论了。两点接合在一起，就成了二元论，所以，不可知论的认识论，最终总会成为二元论，唯物论是不能赞同它的。

唯物论是主张  
“可知论”的！

聪明的读者在这里一定会问：“唯物论既然反对不可知论，那么，它自己的认识论怕可以称作可知论了罢？”这一问题问得有点幽默，可以投到《论语》上去登一登！不过，读者诸君！这并不完全是笑话，哲学上虽然没有“可知论”这名词，但唯物论的认识论却实在可以称作可知论呢。唯物论不但承认客观世界里有独立地存在着的物质，并且认为物质的本身也是可以认识到的。用照相的话来说，唯物论就认为照相机是能够摄取外物的真相的。为什么能够？这自然不能不明白地解释一下。

唯物论主张我们  
能认识外物

例如说：关于照片的颜色的事吧。不可知论者因为上面只有明暗两种色彩，就以为完全不是外物的真相了。不错，因为照片本身的性质只能摄取明暗两色，而不能保持住唇的红色和发的褐色，所以照片上的影像和

原来的东西是有点不同了。虽然这样,你总不能说,那明暗两色的影像,完全是底片上平白无故地发生的幻影,你总不能不承认,这影像根本还是由外物本身投来的,外物不同,影像也就不同,没有外物,也就根本不会有影像。所以,就影像的形态来说,它固然带着底片本身特有的性质,而与外物稍稍有点不同,但就它的根本内容来说,它总算反映了外物的影子,它总是以外物为依据的。因此,你不能说它完全不能摄取外物的影像,你只能说它是用它自己特有的形态摄取外物,而不能说它所摄取的不是外物的影像。

认识了主观形式和  
客观内容的统一

一块糖,我们觉得甜,这甜味,当然只是舌尖上的感觉,这种感觉的形态,是一种主观的形态。但我们不能说它完全是主观的幻觉。因为,如果糖的本身没有甜的作用,我们就万不会有这种感觉,甜,它的内容根本还是由糖的本身得来的,换一碗药来叫你喝,难道你还能够说甜么?不能,你就可以知道味觉原来完全要靠客观的东西决定。所以,当我们说糖是甜的时候,我们所认识到的这种感觉,在形式上固然是主观的,但在内容上,却不能否认这是糖的本身的作用,不能否认我们已认识到了一种物质的客观的性质。在这里,主观的形式与客观的内容结合着,这叫做主观与客观的统一,我们认识一切,都是在主观与客观的统一中实现的;并不单只是主观的幻觉,也有着一滴滴的客观物质的真实面影。这是唯物论的认识论中最重要的一点。

认识不是一次  
马上就成功,  
而是·步·步·地  
更加完全的

在主观的形式里,可以认识到客观物质的真实面影。但正因为有主观形式的限制,所以我们所认识到的,最初只是事物的一点一滴,或一小部分,不能一眼就看穿了事物的全部,前面不是说过,一个人,我们一眼看上去,只能看见一侧面或一正面,不能同时看

见几面。一张照片，只能拍下明暗两色，只能拍下一个固定的姿式，其他的颜色和动作就顾不了，不可知论者还津津有味地把这些事情当做他们的理由呢！但他们的理由是一点也不充分的，因为，我们虽然不能一眼就马上看穿了事物的全部，但是我们可以慢慢地一部分一部分地来认识。先看过前面，再看侧面又再看后面，然后这个人的全部都认得清清楚楚。我们的认识能力是能够活动能够运动的，对于周围的一切，我们可以渐渐地愈更完全地去认识它，这叫做认识的过程。就说照相罢，照相也不象“不可知论者”想像中的那样死板。一张底片虽然只能摄明暗两色，如果多费一点手续，还是可以摄取五彩照相，还是能够将红的唇和褐色的瞳孔也照出来。一张照片只能照固定的一个姿式，若用活动摄影机继续摄取几千几万张片子，又连续地放映出来，就成为活动电影，一切的动作，和真正的原来的动作一点也没有分别，这样，照相机也还是可以摄取真实的影子，可以愈更完全地摄取真实的影像的。

唯物论的认识论  
是反映论。认识  
的反映和照相的  
反 映 不 同

唯物论主张人类能够认识到外物的真面目，所以我们说不妨把它叫做可知论，但这只是我们一时高兴了叫出来的名字。在哲学上，这一种认识的主张，另外有一个正式的名字“反映论”，这意思就是说：我们所认识到的一切，都是客观事物的反映，是事物本身在我们主观中的反映。但是，这里有一个很重要的声明：我们认识事物的这种反映，和照相机的那种反映，并不是完全相同的，这篇文章自始至终都用照相机和人类的认识对比着说，只是为便于明了起见而不得不设的比喻。比喻这东西，只能比喻一部分，决不会完全正确的，如果读者诸君看了以上的一切，以为人的肉体，头脑，和五官就仅仅不过是一架照相机，那便糟了。所以要特别声明，免得发

生误解。人类的认识和照相有什么不同呢,举最重要的一点来说:照相机只能完全照着外物表面的样子拍出来,有这么一种东西,就只能拍这么一张照,除了照着外物拍照以外,别的作用一点也没有了。但人类的认识却不同。人用自己的感官,从外物得到感觉,这一点倒可以说是和拍照一样的。但是,人类的认识除了感觉以外,还有想像和理解等等的作用,它能够利用过去感觉所得的东西,自己构想成种种东西,不一定要真正有那东西存在,分明世界上没有鬼,人类偏偏可以想像出鬼来。这就不是照相的比喻可以说明的了。所以我们上面的一大篇,对于认识的问题,其实才只说明了一部分,以后我们还要更进一步,再讲得清楚些完全些!

## 九 卓别麟和希特勒的分别

### ——感性和理性的矛盾

#### 感性的认识

我们的感觉器官,就好象照相机一样,它从周围摄取种种色色的影像,使我们能够认识周围的事物。假使卓别麟先生走到我们前面,眼睛就会告诉我们:这位先生的嘴上有着小小的胡子,头上戴着顶破礼帽,裤子鞋子都是大得一踏糊涂,手上捏着一根竹鞭当做“司的克”,走路的姿式也不大平稳。……眼睛里所感得到的这一切,和照片上的卓别麟是一样的。总之,照片上所能摄的,都是事物的表面形象,感觉上所能感觉到的,也只是事物的表面的形象,一撮胡子,一顶破帽,一根竹鞭,……都是卓别麟先生的各部分,都是他表面的特征,所以照片上能照出来,眼睛的感觉也能感到。这种感觉器官所摄取的表面影像,我们叫做“感性的东西”由感觉器官所得到的认识,叫做

“感性的认识”。

我们曾经说过，人类认识事物，并不完全和照相机一样。现在所讲的“感性的认识”，仍然是拿照片来比，这与我们的话没有冲突吗？不错，如果单单讲“感性的认识”，那结果总是要与我们的话有冲突的。因为“感性的认识”本来只能做到照相的地步，它本来只能和照相机一样，摄取一些表面的形象而已。如果我们仅仅有感性的认识，那我们永远只是在照相，只能看见零零碎碎的一些现象，如胡子，破帽，竹鞭等等。

和照相不同的  
认识作用

单单认识一些胡子破帽之类的东西，是不够的。换一句话说，单单感性的认识，是不够的。我们说，人类的认识并不完全和照相机一样，就因为它不仅只是感性的认识。除了感性的认识以外人类还有更高明的认识能力，有了这种能力的帮助，人类不但能够认识事物的表面现象，还能够认识到更深刻的根本的特性不但能摄取零碎的胡子，鞭子，还能够整个的认识卓别麟先生。……空话少说，我们还是拿卓别麟先生来具体地讲一讲。已经说过，照片上印着的卓别麟先生只是一个留着小胡子的人，照片上除了他那一副褴褛的形相以外，不再告诉我们什么，但我们如果再问一问自己的认识，就知道，我们不但能看见这一副形状上的种种表面特征，并且还能了解这位先生是一个滑稽大王。“滑稽大王”，这名词我们可不要随便忽略了！这名词可不比胡子之类只代表着零零碎碎的各部分，它是代表了卓别麟这一整个人，它所反映的并不是表面的褴褛形相，而是卓别麟这个人的根本的特性。这一种整个的特性，是不是照相可以摄取呢？不是的！是不是感性的认识可以认识到呢？不是的！如果单单依靠感性的认识，那我们只能看见胡子之类的特征，这胡子，和

德国法西斯蒂的首领希特勒的胡子完全没有两样，我们将要觉得卓别麟和希特勒没有什么分别。这就是感性的认识骗了我们，这就是照相骗了我们。但是只要我们不是小孩子，只要我们有点学识，我们就不会被照相所骗，因为我们不单单靠感性的东西来认识，我们始终能了解，卓别麟是滑稽大王而希特勒是一个独裁统治者。

提到滑稽大王这名词，还有一点秘密，更足以证明它不是感性的认识可以达到的。我们现在只说卓别麟是滑稽大王，但看过外国电影的人，都知道滑稽大王不仅仅有卓别麟一个人。罗克也是滑稽大王，劳莱、哈台也是滑稽大王，裴司开登也还是滑稽大王，所以，滑稽大王这名词不单只是代表着卓别麟的特性，并且连罗克、劳莱、哈台、裴司开登也包括在内。这就是说，滑稽大王这名字是卓别麟、罗克、劳莱、哈台、裴司开登等几个人所共有的，它代表着他们几个人的共通的特性。在这里我们试想想，如果单单靠感性的认识，我们将要觉得卓别麟、罗克、劳莱、哈台等这几位先生是多么不同。把这几位先生的照片陈列起来，我们就看见卓别麟是一个忠实矮小的小流氓，罗克戴着眼镜，倒有点象青年的绅士，劳莱，哈台等等也有他们不同的形相。感性的认识使我们知道的，就是这些表面上的各不相同的特征。但我们的认识，并不单单靠这些感性的东西，我们始终仍能了解，在表面上，这几个人虽有那么多的不同，但他们总之是一流人：滑稽大王。所以当我们说这几个人都是滑稽大王的时候，我们是把他们表面上各种不同的地方撇开了，单单提出他们根本特性上相同的地方来说。在感性的认识中我们只看见各人的差别，现在却看见了各人的同一。在感性的认识中，我们觉得各人都是互相分离的，现在却看见了各人互相间的关联。这种统一，这种关联，都

理性的认识

不是感觉器官可以直接看得到的,但是我们能了解它,我们能用我们的理解力去了解它。用理解力去了解,这一种认识,我们叫做“理性的认识”。

感性和理性的矛盾

现在我们知道人类的认识能力是有“感性的认识”和“理性的认识”的分别了。感性的认识就好象照相一样,从周围摄取形形色色的影像。理性的认识却更进一步,把那感性的认识所看不见的东西也抽将出来,抽出了普遍的和整个的东西,这叫做抽象。值得注意的是,理性的认识就好象是一个专门爱捣蛋的泼皮鬼,总是要和感性的认识开玩笑。感性的认识觉得卓别麟有小胡子,希特勒也有小胡子,两个人是一样的,理性的认识却偏偏要说卓别麟和希特勒是完全不同的两种人。感性的认识指出罗克不象卓别麟,而劳莱,哈台又与罗克,卓别麟大不相同。但理性的认识却说他们大家都是一样人,都可以给他们加上滑稽大王的称号,感性中觉得是同一的,理性中偏偏看出了差别,感性中觉得有差别的,理性中偏偏看出了同一。在差别中看见同一,在同一中又看见差别,这在人类的认识中,就成了一个矛盾,这使我们的认识自相矛盾。这种矛盾,也就是“感性的认识”和“理性的认识”的矛盾。

现在我们又看见,在人类的认识里,感性的认识和理性的认识竟大家抬起杠来了。“感性”先生说是这样,“理性”先生偏要说那样,然而,谁说的话靠得住一点呢?为要排解这一个纠纷,古来的许许多多的哲学家就费了不少的脑汁,写了不少的著作。然而可惜这多少哲学家,虽有着非常聪明的头脑,然而因为态度不好,常常只是偏袒着一方,因此闹了二千多年,一直到离现在八九十年以前,还没有一个哲学家真正排解得了这一段纠纷。

我们试大概地说一说：这许多哲学家中，有的是偏袒着感性先生的，有的是偏袒着理性先生的。偏袒感性先生的哲学家，就相信感性的认识，以为照片式的认识是最靠得住。这一流的哲学家，在哲学史上总称为经验派的哲学家，或称为经验论者。为什么叫做经验派呢？因为他们相信经验是一切认识的真正来源，而这所谓的经验，就是指感觉上的影像，或感性的认识。我们中国现在也有位叶青先生，就是自称做经验派的哲学家的。但这些经验论者，因为偏袒着感性的缘故，结果是把理性打到冷宫里去。例如对于卓别麟，他们只相信他的小胡子，如果有人说：“卓别麟是滑稽大家”，经验论者便要蹙起眉头来：“说是这样说，可不一定真的有罢？我们虽然说滑稽大家，但滑稽大家这东西根本看不见。我们只看见小胡子，破礼帽等等，除此而外，还有什么东西呢？”因为看不见，经验论者就不相信了。凡是感性所感觉不到的东西，经验论者总以为是一种虚构，他们对于理性的认识是多少总有点怀疑的。

理性论者，  
偏袒理性

其次，当然还有一派哲学家是偏袒理性的。这一些哲学家，又是太相信理性的认识，而以为感性的认识是混乱不清的幻影。这就是理性派的哲学家，或称为理性论者。理性论者认为理性是认识的真正的来源，认为理性的认识是真正的认识。如果再拿卓别麟的话来说。他们就认为，滑稽大王这名词才能代表真正的卓别麟。那小胡子，那一切鞋，帽，鞭，袴都是不重要的形相。

这经验派的哲学家和理性派的哲学家，他们所袒护的东西是互相反对的，因此他们的意见也是互相冲突的。他们不但没有给理性的认识和感性的认识排解了纠纷，反而倒使自己互相问对垒



起来，经验派的大本营是英国，理性派的大本营是欧洲大陆（德，法，荷兰等国），两个大本营，在哲学史上，对立了很久，抬了好久的杠子。他们为什么要这样呢？原因是在他们眼中，感性的认识和理性的认识是绝对势不两立的两只老虎。他们以为，这两只老虎碰在一起的时候，一定不是你死，就是我活，决没有两只同时活着的道理。因此，他们以为排解纠纷，只有一个办法，就是救活了一只，杀死了另一只，只让一只活着，于是就没有争斗，没有矛盾，没有抬杠，这样就万事大吉！这是他们的态度，这种态度，叫做形而上学的态度。说明白一点，形而上学的态度就是怕矛盾，怕自己抬杠，对于一事物，它总想把它当做孤立的，自己内部没有冲突的东西去看。要内部没有冲突，就只有将两只老虎随便杀死一只，

经验派和  
理性派的冲突

换一句话说，只有将感性的认识和理性的认识两种东西随便丢了一样。然而，你想丢这一样，我又想丢那一样，各人所丢的不同，各人所爱好的也不同，于是仍然抬起杠来，这不但没有解决了纠纷，反而将纠纷扩大了，反而把事情弄僵了。

经验派和理性派的哲学家，拼命地想把他们各人所不高兴要的东西丢去。但他们忘记了，感性的认识和理性的认识，在人类的生活中，是常常同时存在在一起的，要丢，在事实上是丢不了。无论丢了那一方面都是违背了事实。那么，怎么办呢？这里我们可以让新唯物论的反映论出来说话了。反映论和经验论、理性论都不同。它并不丢了这样又爱上了那样，它很正当地将事实指出。感性

反映论不怕矛盾

的认识和理性的认识同样地都在人类的认识中有地位，反映论也就承认了他们的地位。这两种认识能力是互相抬杠互相矛盾的，反映论也就承认了这矛盾。

它并不象形而上学那样怕矛盾，并且它还指出矛盾是非有不可的。它告诉我们，“理不辩不明”，人不打架不会成为相好，抬杠并不是坏事，抬来抬去会渐渐抬出更巧妙的花样来。人类的认识是有矛盾的，但正因为有矛盾，所以才有进步。如果单单靠感性的认识，我们只看见卓别麟的小胡子，我们分不清楚这和希特勒的胡子有什么分别。等到理性的认识来和它抬起杠来，我们才知道，卓别麟的小胡子是滑稽大家的小胡子，而希特勒的小胡子则是独裁的统治者的小胡子。这样抬了一下杠，我们就可以认识得更深刻一点，分别得更清楚一点。我们能够轻视抬杠的意义吗？

总之，反映论告诉我们，感性的认识和理性的认识是永远要抬杠下去的，愈抬下去，认识就愈进步。至于这种杠子是怎么抬法呢？这现在已没有工夫说了。以后再讲罢。

## 十 抬杠的意义

### ——认识和实践

当一个电影院要放映卓别麟的影片时，照例广告是很早就铺张出去。这时，我们就在街角上，墙壁头，报纸里，到处发见这位生着小胡子的外国瘪三的画像。这小胡子的印象，前次曾经说过，是我们的感觉器官可以认识到的，所以叫做感性的认识。感性的认识和照相一样，是直接从外物摄取的，所以又称为直观。直观所给我们的影像，是不是真实的呢？是的！我们看见小胡子生在卓别麟的嘴上，这是直观，同时也是确确凿凿的真事，不容我们怀疑。可是，我们也不要相信得太过分了。这小胡子每每会使我们想起希特勒来，如果对于直观相信得太过分，我们也许就会以为卓别

麟和希特勒没有什么不同，那么，明明是卓别麟的小胡子，倒反使我们误认作希特勒的东西了。我们要知道，卓别麟和希特勒的类似点，只是表面而已，在根本的性情上两个人是完全不同的。但我们的感觉上的直观，只能摄取表面的形像，因此我们只看见了两个人的类似点，却看不见他们性情上的差异点。如果要分清楚这差异的地方，就不能依靠直观，却需要用我们的理解力去辨别了。用我们的理解力，就知道卓别麟根本和希特勒不同，他只是罗克，劳莱，哈台一流的人，他是滑稽大王。希特勒呢？倒反是那没有小胡子的慕沙里尼的同道者，是独裁主义的魔王。

已经说过，表面上直接看不出来的东西，我们用理解力去看出来，这种认识作用，叫做理性的认识。我们还

感性和理性的矛盾  
正反映着外界事物  
自身的矛盾

说过，理性的认识是怎样的专门喜欢和感性的认识抬杠。感性的认识上觉得同一的，它偏看出了差别，感性的认识上觉得不同的，它偏看出了一致的地方。但我们现在就应该明白，这种抬杠，虽然好象是我们自己的两种认识能力在互相捣蛋，然而追根究底，引起这种捣蛋行为的原因，仍是外界的事物本身，并不是我们的认识能力专门爱兴风作浪。如果卓别麟和希特勒在表面上相同，在性情也根本相同，那么我们的理性的认识能力，纵然有孙悟空闹翻天宫的本领，也跳不出“相同”两个字的手掌心。正是因为卓别麟和希特勒只有表面上的相同，两个人本身的性情根本是不同的，我们的理性的认识才有方法和感性的认识抬杠，所以，抬杠的事情，本来是外界事物的本身所具有着的。无论那一种事物，它的表面形像和它的根本性质，原来不断地在抬着杠，我们的感性认识和理性认识的抬杠，不过是把事物本身的抬杠反映到自己的头脑中来罢了。

现在我们就可以了解抬杠的意义了。我们把理性认识和感性认识的抬杠,叫做理性和感性的矛盾。现在我们知道,这一种矛盾,不过是反映着事物的表面形像和它本身的根本性质的矛盾罢了。如果单靠感性的认识,我们就只能知道表面的东西,如果让理性来一抬杠,就连事物的根本性质也认识清楚了。这正是所谓理不辨

理性的抬杠,  
可以使我们认识  
得更深刻

不明,人不打不成相好,杠子愈抬得利害,愈更会把新花样抬了出来。抬杠一次,我们对于外界的事物就认识得更深刻一些,更完全一些。

我们已看见理性的抬杠是怎样重要。但现在又要注意,理性的认识虽然使我们认识得更深刻,更完全,但还是不要把它靠得太牢实,切不要以为有了理性先生,就万事大吉,就要把感性的认识完全丢在茅坑里去。例如我们了解卓别麟是滑稽大王,这当然不

但同时也不要  
忘记了感性  
认识的重要

错的,但如果因此就以为卓别麟仅仅是一个滑稽大王,而那小胡子,破帽等等的印象不算是他身上的东西,这对吗?这就不对了!试想,如果没有小胡子破帽等等的东西,卓别麟还有使人发笑的力量吗?人们一定说,没有这些,至少力量会减少了大半,至少他在滑稽大王中将要坐不成第一把交椅。其实他身上的每一样东西每一个特点,都是造成滑稽大王的一个重要的部分,都是不能忽略了。单独拿一部分出来,当然不一定能代表卓别麟(例如胡子也可以代表希特勒),但如果没有这许多部分,也不会成功一个卓别麟。要有这许许多多的部分,才能构成一个整个的卓别麟,才会表现出能使人笑的力量,才会表现出这种根本的性质,使我们大家都称他滑稽大王。所以,当我们让理性的认识出来抬杠之后,并不是

要它把感性的认识打倒，丢开，而是要使感性的认识屈服，把它包括起来，把零零碎碎的感觉印象包括到整个的性质中来。我们知道他是滑稽大王，同时也要知道这滑稽大王有小胡子，破帽等等，才能够真正认识清楚卓别麟是怎样的一个人。如果单单知道他是滑稽大王，而不注意到他的其他的一切，那么我们所知道的是空洞得很。我们只知道他是会使人笑的，但他是怎样使人笑的呢？他有些什么东西足以使人笑呢？他的滑稽，和劳莱，哈台，罗克等人有什么不同呢？这一切都没有方法知道了。

这些道理，本来是人人都知道的，恐怕有人还要怪我多话，噜嗦：世界上谁不知道卓别麟是滑稽大王而又同时有小胡子呢？何必这样不厌烦的来解释它？不错，单就卓别麟来说，确实是用不着解释，但世界上的事情非常复杂，有许多事情，常常不是这样容易明白的。人们常常会把理性的认识靠得太牢实了，只注意到抽象的理论，忘记了还有许多值得顾虑的具体事件，因此弄出很大的错误的。举一个例，譬如说读书能增进知识，这话本来是合理的，不过，当我们承认这句话以前，我们首先不可不注意另一个事实问题，就是，“读些什么书。”有的人不注意这一点，只听人说读书能增进知识，就不管什么书也拿来读，这不是很错误的吗？如果是不值得一读的书，我们读了，也许倒反而会使知识退步吧。这就告诉我们，当认识一件事情的时候，我们不能单凭一些空论来判断，还要顾到许多具体的事实。

单靠理性的害处

现在我们已经知道，感性的认识和理性的认识是分不开的。当我们认识一件事物的时候，首先是从感觉上得到一些直观。接着又才有理性的了解，从这事物中获得一些更深刻更完全的东西，但这些东西是抽象的东西，如果单单依靠这些抽象的认识，我们就只

得到一些空洞的形式。这些抽象的形式,如象上面所举的“滑稽大王”,我们叫做概念,因为它是把劳莱,哈台,罗克,卓别麟等人的共同性质概括起来的一种观念,又如上面所说的“读书能增进知识”,则是一种普通的道理,除了这概念和普通的道理之外,还有科学上的法则,原理等等,都是一种由理性认识所得到的抽象的东西。这些抽象的东西,决不是和感性认识中的具体的东西完全无关,不!它们的关系还很密切呢!抽象的东西都是由具体的东西中抽引出来的,没有罗克,劳莱,哈台这一流人物,就不会有滑稽大王的观念,如果不是有许多书真能增进人的知识,就不会有“读书能增进知识”的道理;同样,科学上的一切法则,原理,都是从许许多多的具体事物中研究得来的,所以具体事物是抽象法则的基础,感性认识是理性认识的基础。建筑房屋,必须有稳固的基础,房子也才会稳,忘记了基础,就成为空中楼阁,那还要得吗?同样,在我们讲理论,谈法则的时候,如果忘却了具体的事物,也就成为无用的空论了。

因此,当我们应用理性去认识事物的时候,同时还要能把握感性的基础。但是,仅仅这样,就可以十足地认识到事物的真理了吗?这到未必!我们知道,说到认识,总得要能认识外界事物本身的真理。换一句话说,所认识的总得要是客观的真理,才算是十足地达到了认识的目的。但我们说过,我们的认识能力,并不完全和照相机一样,照相机的影像是向外界的事物摄取来的,人类的认识,最初也是经过感性的认识而由外物摄取来的,但照相机只摄取了表面的现象就完事了,而人类的理性认识却还能更进一步,从这表面的现象中渗透到那直接不能看见的本质。这已经不是照相式的摄取所能做到的了。这都还好,这里所渗透的,虽然不能直接看见,

人类的头脑能够  
自己造作幻想，  
成为主观的真理

却还不失其为外物的本质，还是由外物获得的认识。我们所最要注意的是人类的头脑中的主观的思想，有时也不一定是从外物得来的认识，它常常会将种种认识所得的材料自动地加以组织，造成种种的理想，想象。这些东西，因为常常是人的思想中自己造作出来的，所以就不一定能与外界的事物适合，有时反而与外物完全相反，成为一种空想。这种情形，更是照相机所没有的了！主观的思想，虽然常常与外物相反，而在抱着这种思想的人，往往会非常相信它是真理，这就叫做主观的真理。人类能够自动地造作出主观真理来，这种特性，又叫做主观的能动性。

因为主观有了能动性，人类的认识就不一定能获得客观的真理了，人类每每自己造作许多架空的想象，还以为是为了不得的真理，一点也不醒悟。其实，你要叫一个沉迷在

主观真理常和  
客观事实相背驰

空想中的人醒悟起来，是极不容易的。因为事物是在客观的世界里，而他的思想是在他的头脑中，事物不会自己走进他的头脑中去证明他的思想的错误，没有证明，他怎能够自己醒悟呢？所以，单单靠以前所说的感性和理性的能力，就要想充分的认识事物的真理，是不可能的。感性和理性始终也是人类的主观的能力，它们有着能动性，架空的想象就是它们造作出来的。一旦走错了路，它自己就不会矫正，只能等外界的事物来证明，才有办法。一个相信鬼的人，除了世界能够向他证明没有鬼以外，是没有方法医治他的疑心病的。

因此，我们要在  
“实践”中去矫正  
主观的错误

但世界既然不会自己走进人的头脑中来向人证明他的错误，那有什么方法使世界来作证人呢？这只有使人类用自己的主观去接

触世界，这有办法么？有的！这就是我们常常说的“实践”。所谓实践，简单地说，就是改变世界改变环境的活动。只有在改变世界的活动中，才能够和世界上的一切事物密切地相接触，我们对于世界一切的认识是否真实，是否不落在空想里，也才可以在这里得到证明，得到矫正。

这里，我们举一个例子罢。例如说对于日本人的认识，我们在上海看见他们的警察，看见他们的军队，这些都是感性的认识，在这里我们得到他们的耀武扬威的印象。同时在我们的理性认识中，我们又了解这是帝国主义国家的代表。说到帝国主义，于是我们就可以想象到它是富于侵略性质的，它有强大的资本，有强大的武力，和我们落后的半殖民地的中国比较起来，我们是很难抵御他们的压力的。这种想象，在没有实践证明的时候，自然觉得是千真万真的真理。然而，一二八来了怎样呢？这是一个实践，证明这种想象是太怯懦的想象，证明就是帝国主义的侵略，只要有民众真正起来一致抵抗，也决不是没有希望冲破他们的铁锁。

实践能使主观和  
客观统一

现在，我们又看见实践也是一个会抬杠的重要分子。在我们的认识过程中，起初是理性抬感性的杠，现在是实践又要来抬理性的杠了，理性的认识虽然比感性来得深刻，然而却是高耸在空中的楼阁，很容易离开了事实，成为主观的空想，现在再让实践来抬一次杠，使它和客观的世界接触起来，使主观的思想能与客观的事物更一致，这叫做主观和客观的统一，实践就能使主观客观统一。

这一次的讲话到这里可以做结束了。我们的认识，从感性到理性，又由理性到实践，完全是一连串的抬杠过程。抬杠一次，就认识得更正确些，更深刻些。我们还要指出一点：我们的认识，也



并不是经过实践一证明后就完全满足了。在实践中，一面矫正了主观的错误，一面又得到新的感性的认识，所以又有新的认识过程发生了。譬如在一二八的实践中，我们就学得了许多新的对付侵略者的知识。我们要证明卓别麟是滑稽大王，就去实践，看电影，看是否真正使人笑。电影就证明果然不愧是滑稽大王。但在看电影时，我们又看出卓别麟有许多新的特点，原来他并不象罗克等等的滑稽大王一样地只晓得胡闹，他除了能使人笑之外，有些地方也会使人流泪。这样，看电影的实践就和先前的理性中的滑稽大王抬了杠，它给我们一些新的感性的认识，使我们又再走向新的理性认识去，觉得卓别麟不仅仅是一个滑稽大王，而又是一个相当有点严肃的艺术家，因此，从感性到理性，从理性到实践，又由实践得到新的感性，走向新的理性，这种过程，是无穷地连续下去，循环下去，但循环一次，我们的认识也就愈更丰富，所以这种循环，是螺旋式

认识是依螺旋式进步的

的循环，而不是圆圈式的循环，它永远在发展，进步，决不会停滞在原来的圈子里。

## 十一 由胡桃说起

### ——实践和哲学的党派性

假如这里有一个胡桃，试问我们的直观（或感性的认识）所能觉到的是什么呢？首先我们的眼睛看见它是黄褐色，圆球形，表面凸凹不平，再可以用手去触一触：是硬的，或者用鼻子嗅一嗅：没一点气味。还有什么呢？怕不再有什么了。我们直接所能感到的是这样贫乏！但我们有理性的认识，可以知道更多的东西。我们马上就知道这胡桃不过是世界上千千万万胡桃中的一个，它们中间

有同类的关系，“胡桃”是它们共同的名字，是一个概念。我们还可根据过去的常识，想象到这胡桃里面一定有可以吃用的胡桃肉。这是想象中的知识，不是我们直接能够看得见的。我们虽然想象这胡桃心里一定有肉，但是真有没有呢？是不是枯了？或是已被虫吃空了？或者腐坏而不能吃了？这一切，我们却不能直接知道。“胡桃一定有肉”，这种推测，就普通的情形来说，并不算错。但这只是普通一般的道理，要用这种空洞的道理来断定现在的胡桃有肉，那是不一定靠得住的。因为这种推测还只是我们心里的推测，只是主观的推测。这种主观的推测是不是和现在的胡桃本身（也就是客观的东西）一致呢？这就没有把握了。

因此，理性的认识虽然比感性的认识更丰富，更深刻，可以推测事物的内部的情形。但可惜它同时竟缩后了。感性还能直接触到外物的表面的形状，虽然只是表面的感觉，总还亲切得多。而理性的认识却缩回到主观的圈子里，没有办法确实抓着外物真相。它只晓得用普通的道理去推测，用一般的公式去推测。但目前的東西是否只能适合你这公式呢？这一点它就没有能力负责了。有许多人就是太看重了一般的公式，太看重空洞的理论，结果对于世界上活生生的事实没有能力观察，俄国普列哈诺夫派的形式主义，就是犯了这种错误。

还是回到胡桃来说罢，因为一定有人早就要想这样说了：“你为什么这样痴！一个胡桃内部有没有肉都没有办法知道吗？把它的壳打坏，剥开，不是就可以看见了么？”不错，这是谁都懂得的很简单的方法。天下间万没有这样的蠢人，只顾痴想胡桃里有没有肉的问题，而不打开来看。但我们要知道，世界上的事情复杂得很，不一定都和破胡桃这样简单明了，对于某些事物，人们常常不

知道动手将内容剥出来可以做证明，只管老是在公式和理论上呆想，结果没有把握，只好说事物的内部无法知道。以前我们常常说到的“不可知论”，就是一个例子。德国哲学家康德说“物自体不可知”，以为物质的本身是没有人可以知道的，这也就因为他不知道物质的本身可以有方法剥出来的缘故。

一切物质的本身可以象剥胡桃一样地随便剥出来么？当然不是这样简单容易。但根本的情形倒没有什么不同，无论什么事物，我们要使它潜伏的内容显露出来，使我们可以看见它的真相，就只有设法打破它的现状，努力去改变它。这就是以前我们常常说的“实践”。

实践就是去  
改变事物

实践就是去改变事物，这是最重要的一点。我们常常把实践称做“变革的实践”或“批判的实践”，就是这个意思。只有在实践中可以得到最高的真理。为什么呢？上面胡桃的例子就可以做一个说明。当我们未剥胡桃以前，我们所推想的胡桃内部有肉的事，仅只是主观上的理性的认识，不一定能与客观的事实一致。但是，剥胡桃的实践一开始以后，它内部的肉就给我们直接看见了，理性的认识又回复感性的认识了。抽象的理论变成直观中的事实了。物自体就给我们暴露出来了。于是我们主观中的想象与客观的东西统一起来，这样我们就可以看见物质本身真正的性质，看见了现实的真理。

实践是最重要的

实践这样能使我们认识现实的真理。所以我们应该把它看得最重要。但这自然并不是说可以不要理论。理论虽然有主观的色彩，但如果没有它，我们就不知道怎样去实践。如果我们看见胡桃而不会想象到它里面有肉，那我们也就不会想去打破它来看。这一种指导的能动的作用，

是不可轻视的。

但最后的真理,始终不能不由实践来检证。在实践中,我们一方面是依着理论去改变事物,是我们的主观和客观的事物在对立,在斗争,一方面就在这斗争中可以矫正主观中的错误,使它和客观的事物一致。这样,实践是主观和客观的“对立的统一”,只有它能使理论更接近客观的真理,我们要把实践看得比理论更重要,更高级,就是为着这原因。

因为实践对于认识事物是最重要的东西,所以我们要特别把它的意义弄清楚一点。前面说“实践就是去改变事物”,这是最要注意的。不改变事物,就不能算做实践。单只看一看,摸一摸,或者再凭自己的心思想一想,这是没有实践的。旅行的人,对于他所到的地方表面上看一通,这样所得到的,只是“印象”,只是“感想”,决不会能够完全明了那地方的真正的现象的。“一二八”的战役,国联的李顿调查团来中国调查,那时日本军队还占据着战区,到处悬挂着日本的国旗。等他们来时,日军连忙换成中国旗子,使李顿一行人见了,也并不知道日军在中国是多么横暴。只看表面,而不亲身做变革中的一分子,就是常常会这样受骗的。所以,要认识一件事物的真理,只有在改变的行为中去认识,只有实践。

各种人有  
各种人的实践

人类在社会中,是不断的在实践里生活着的。为要取得生活资料,他不能不改变他的周围的东西。在这样的实践里,人类就能认识周围的事物。一切人类的知识,都是在长久的实践中积蓄下来的。但一个人在一定的社会里,他们的生活有一定的范围。所以实践也有一定的范围,做商人的有商人的实践,做工人的有工人的实践。因为实践的范围不同,所以人们的知识也不会相同的,我们常说的“三句话不

离本行”，就是指一个人的生活实践限制了他的知识的范围。对于一事物，由各种生活中的人看来，一定有各种不同的意见，而每一种意见，都一定与各人自己的生活有关系。谁的意见对呢？这

只有变革的  
实践，能够  
使人认识真理

就要看谁是对于这件事物能够作变革的实践了。不能够对这件事作变革的实践的人，他决不会充分明了这件事的真性质。他的意见，只是很随便的凭自己所能想到的一些说明和解释。例如火车的行动，乡下人常常用拖水车的原理来解释，以为车头上有什么人在推动车轮。更早以前，甚至以为推动车轮的是一个怪物，每年要用一个小孩子去祭它。这些解释，在他们自己想来倒很说得通，然而和火车的本身却毫不相干。能够真正明了火车的人，只有开车的工人，制造火车的技师，在学校专做物理试验的学生，他们对于火车的知识，却是从实践中得来的，因此他们的知识就不是空洞的说明，而是能够直接应用到火车本身上去的真理。

一切的学问，如哲学社会科学等等也是同样的道理。一种学问必定有很多的派别，但不一定都是真理，只有那在变革的实践中

什么人才能够有  
变革的实践？

得来的理论，才能够真正把握着事物的本身。在现社会里的人类，是分成了两个最大的主要的部分了的。一个部分是希望保守着社会的现状，另一个却在努力地变革现社会。前者不能变革社会，他们的哲学与实践脱离了关系，只是一些空空洞洞的说明，只想遮掩现社会的丑恶替现状辩护，他们是顾不到真理的。后者才是在实践中生活着。他们的哲学，不是空洞的说明，而是从实践中得来，能够帮助实践，改变世界的。能够帮助实践，一定是客观世界的本身的真理。如果不是真理，决不能改变世界的。

## 党派性的意义

因此，理论决不能与实践脱离，离开了实践，就是空论。哲学不是书斋里的东西。只有站在改变世界的立场上，在实践中去磨练出来的哲学，才是真的哲学。最进步的哲学，一定是代表着最进步的实践的立场，没有进步的立场，决不能得到进步的真理，我们常听说所谓哲学要有党派性，不外是这个意思。

## 十二 我们所能认识的真理

### ——真理论

前几次我们把认识的过程说过，现在要讲认识的性质了。

我们认识卓别麟是滑稽大王，认识他有小胡子，认识这小胡子和希特勒有共通点……我们所认识到的这一切，是真的吗？这一切都不是我们自己头脑里的幻想吗？这一切都是卓别麟先生本身所有着的吗？

一定有人回答道：“这何必还要问呢！小胡子当然是真的，卓别麟的本身当然是滑稽大王，那里会是我们的幻想？”

但是，世界上偏偏有一些观念论的哲学，偏偏要反对这种意见。把我们所认识的一切，都看做幻想，看做主观的东西，以为客观事物的本身，和我们的认识是不同的。

佛学里的思想，就常常带有这一种色彩。例如佛经里有这一个故事：两个人在海边散步，看见海中远远的有一只帆船在行动。一个人就说：“你看，那船在动呀！”另一个人却反驳他说：“不是船在动，是风在动，因为船是风吹动的。”第一个还是要坚持他的主张，说：“总之，船在动着就不假。”两个人就是这样争辩下去，一个死咬

着是风动，一个总是主张船动，坚持着不肯让步，后来是去求释迦给他们评判。释迦的回答是这样的：“船也并没有动，风也并没有动，都是你们两个人的心在动罢了。”

这故事，这评判，不是很荒唐吗？但佛学上是把它当做了不得的大道理，很郑重地记载在经典上的。因为这是佛学上的一种很重要的主张。凡是我们所看见的，所认识的，都不是客观事物本身的真相，我们以为船和风在动，其实不过是我们的心中生出来的幻想罢了。这样一来，小胡子，滑稽大王，都是我们的心里生出来的东西，卓别麟先生的本身上并没有这一回事。

依照这一种思想来说，认识的性质，是主观的。

#### 主观的真理

还有一种思想，也是不承认客观的认识。它是这样主张：一个人的认识，常常随着他的生活地位等种种状况而有变更。在那破产的农村里，我们看见许多饥民把草根树皮当做了美味，但这草根树皮，在生活稍稍好一点的人看来，决不会相信是食物的。草根树皮的本身究竟是什么呢？我们没有作最后解答的能力。我们只是依着自己的欲望和要求，造作出一些适合于自己的见解来罢了。所以我们的认识是主观的，我们只知道主观的真理，而没有方法接近客观的真理。

近几十年来有一种叫做“实用主义”（Pragmatism）的哲学思想，就是这样的。它发生在美国，而被我们的胡适搬到中国来应用。实用主义这名词，又有人译做实验主义。它主张一切知识都应该经过实验，经过证明，才可以断定它是不是真理。这对不对呢？这倒好象是很对的。但我们注意不要受骗！实用主义所主张的实验，是非常滑头的东西。草根树皮是不是美味呢？实用主义就说：“拿来实验罢，先吃一吃看看。”倘若吃的人正是饥民，他告诉实验主

义者说比观音土好吃多了。那么实用主义就会宣传道：“这就是实验的结果，草根树皮是美味呀！你们穷人何不都去吃草根树皮呢？”倘若遇到了有钱人，对实用主义者说：“我看见草根树皮就恶心了。”那么实用主义又会说：“不错，这又是实验的结果：草根树皮是会使人恶心的，有钱人本来应该吃珍馐美味！”

这样，大概可以看出实用主义的真面目来了。凡是有实用效果的或者实验成功了的，实用主义者都看做真理，不管这种实验是不是可靠。实验的结果前后不同，他们也不管。实用主义者只问眼前是怎样，就算怎样。只要眼前实用得下去，就是真理。至于将来怎样只有等将来再说。所以胡适博士因为香港总督赠了他一个博士头衔，就大大的赞扬大英帝国，至于大英帝国本身究竟怎样，它对于中国是站在什么地位，胡适博士都可以不管，因为眼前这一个博士头衔，在胡博士看来，就足以证明大英帝国是好的了。

实用主义只注意眼前的实用，只要能满足眼前的应用，都看做真理，只要适合眼前的目的的，都是真理，人的目的，常因生活地位等种种状况的不同，而有种种差异，所以各人心目中的真理，是有种种不同，真理是各人主观的东西，没有客观的真理。你认为是真理的，在他看来完全是假事，他认为是真理的，你也看做虚妄。现在是真理的，过一会儿马上也可以成为假事。所以：在实用主义者看来，凡是我们在眼前所知道的真理，都仅只是在眼前，仅只是

相对的真理

对于我们眼前的地位才能算做真理，并不能应用到过去或将来的。这种仅只能应用在眼前，仅只能适合眼前的地位，状态或目的的真理，叫做相对的真理。

实用主义只承认主观的相对的真理，结果，就把真和假分不清楚了。例如这里有一个胡桃，我们说：“这胡桃是可以剥开来吃的”，



这话是不是真理呢？实用主义者若要实验，就要求剥开来看：要果然可以吃，他才承认是真理。但如果这里还有一个小孩，我们为要阻止小孩去吃这胡桃，就骗他说，“这胡桃有毒，吃了就死！”小孩真的不吃了，那么，实用主义者也会以为这是真理。因为小孩的被骗，表明“有毒”的话有了实用的价值，能适合着眼前的目的，所以这也是真理了。

也许有人以为真正的实用主义，决不会这样傻，无论怎样荒谬，总不致于把胡桃看做有毒的东西，把骗小孩的假话当做真理罢？但我们要知道，这里的胡桃的例子，是非常简单的一件事，所以就是实用主义者也不至于真的会陷入那样的谬误。但对于比较复杂的问题，就不尽然了。实用主义既然只承认真理是相对的，所

实用主义的荒谬

以凡是相对地有一点实用效果的道理，就认为是一种真理。科学自然是有实用价值的，实用主义者不反对科学是真理，但同时，与科学决不相容的宗教，在实用主义者看来，也可以算是真理，因为宗教的迷信，很有迷惑人的力量，这也是一种实用的效果。所以美国实用主义的首倡者詹姆士还极力主张人们要信宗教。用我们的胡适博士来说：例如关于中日的问题，李顿调查团报告书上所陈述的一切解决办法，其虚伪和滑头处，也和骗小孩的胡桃有毒不相上下，然而胡适却把它看做了不得的真理，这也是实用主义的杰作之一！

好了，现在我们已经明白，如果跟着实用主义者，主张人类所能认识到的真理只是相对真理，那结果会得多么荒谬！一脚踢开了罢！让我们走自己的路，找出我们自己的主张来。我们怎样说呢？实用主义主张相对的真理，主张各人的生活，地位等等状况能左右他的思想，使得各人有各人的真理。这一点我们可以反对么？

这一点倒不必反对，因为事实上实在是这样的。生活地位不同的人，对于同一件事物的见解也决不会相同的，中国民众的排日，我们是因为日本先侵略我们的缘故。然而日本的侵略主义者却偏偏要说是我们先排日，所以日本才不得不过来侵略。这就因为日本侵略主义者的地位完全和我们相反，所以他们的见解也和我们完全相反。如果我们不承认生活地位能左右人的思想，那就难免要抹杀事实了。但我们是不能抹杀事实的。那么，我们只好仍然回去跟着实用主义者走，也主张真理只是主观的和相对的么？这也是不对！怎样才对呢？

人们因为地位不同，思想见解也不同。这各种不同的思想见解，实用主义者一律都把它看做真理，这就是我们不能跟它走的最重要的一点，也就是实用主义的荒谬的地方和骗人的地方。我们知道，对于一件事情，许多人虽然都有见解，但不一定都是正确的见解，也有完全错误的。只有那正确的见解，才可以算做真理；而实用主义却是连错误的见解也当做了真理了。对于胡桃，骗小孩的人说是有毒，卖胡桃的人为了生意经的地位关系，一定要非常夸大地宣传它的肉是多么肥美可口，买胡桃的人仔细地观察之后，也许会觉得那胡桃内部怕是被虫吃枯了。这三种见解，那一种是真理呢？依实用主义来说，三种都应该是真理（当然都是相对的真理），然而在实际上，只能够有一种是真理，或者真的是肥美可口，或者真的是被虫吃枯了。总之，只有和胡桃本身的情形一致的见解，才

真理必须  
有客观性

是真理，更概括些说，只有能够反映出客观事物的真理来的见解，才是真理。真理必须和客观事物一致，不能够由主观随意捏造出来，主观的真理是没有的，因为完全由主观产生的见解决不会是真理，凡是真理，都得要有客

观性。

站在前进立场的人，才能够认识客观的真理

人们的见解不一定是真理，那么，要谁的见解才是真理呢？更具体一点说：人的见解是因生活地位而不同的，那么，要处在怎样的地位上的人，才能够抓得到真理呢？这回答，我们在以前就说过了：真理，只有站在前进的实践的立场上的人，才有能力把握得到，骗小孩的人，他不愿意把胡桃破给小孩吃，不能打破胡桃的现状，他的立场使他不能说真话。卖胡桃的人，他要将完整的胡桃卖出去，他的地位使他不能打破胡桃来看，所以他只能空唱“肥美可口”之类的高调，他的话也就不见得是真理。只有那买客，他怕吃亏，他要尝试，他要打破了胡桃壳来检查它的肉，胡桃的本身是不是好的呢？经过他的检查，才暴露出真相来。所以他的见解才能够和客观的东西一致，才是真理。社会上的真理，常常是由被压迫者把握着，而压迫者所说的话，常常是在骗人，常常不是真理。外国有一句格言：“压迫人的人，就是聪明的，也会变为愚蠢。”这就因为他的压迫者的地位，使他不能把握到真理的缘故。

压迫者不能认识客观真理

中国是被压迫的国家，日本是压迫者。中国民众因为受日本侵略，才起来排日，而日本偏要说是因为中国先排日，它才来侵略。为什么呢？就因为它是压迫者，他的地位使它不能不强词夺理，不能不说出许多欺骗人的话。要把握真理，就得要站在前进的实践的立场上，站在打破现状的被压迫者的立场上，只有这样，我们所认识到的一切才能够与客观世界一致，才不会是主观捏造的见解。不过，现在又要问了：

绝对真理是永远不变的

我们这样所把握到的真理，是不是一成不变的东西呢？如果一成不变，将来永远都会是这

样，那么这就叫做绝对的真理。绝对真理是不仅仅在适合眼前的目的，不仅仅是在一种地位上有实用的效果。它是永远的，普遍的。如果我们能完全把握到绝对真理，那么，我们的认识就完结了，永远不再进步了。

事实上，我们的认识是不断地在进步，将来还要无限地进步，所以我们决不能够完全把握绝对真理。既不能完全把握到绝对真理，那是不是又要跟着实用主义者去，主张

我们不能完全把握绝对真理

只有相对真理了么？这也是不对的。实用主义

主义者所谓的真理，完全没有标准。在我认为是真理，在你可以完全看做虚伪。今天是真理的，明天也可以完全推翻。明天的真理，不一定比今天进步，只不过是换一个花样罢了。我们所谓的真理，是以客观的事物为标准，合乎客观事物的真理，是不容你随便否认的，你如果不承认，那只是你的错，不是这真理错。所以这种真理，是有绝对性的，不过不是完全的绝对真理。它只是绝对真理的一部分。到了明天，如果我们的认识增加了，我们又可以知道更多的一部分，又可以知道得更完全些，更进步些。这种进步，不是象实用主义所想的那样完全换了一个花样，而是使今天所认识到的真理更深刻起来，使今天的真理发展到更高的阶段，使它更完全地去接近到绝对真理。这样，我们所把握到的真理，因为它不是完全的，

我们所认识的真理有相对的形式，绝对的内容

所以在形式上它是相对的，这就是说，它在今天才是这样，而明天就不一定是这样了。但同时，又因为它是与客观一致的真理，虽然不

完全，究竟也是绝对真理的一部分，明天的进步，并不是完全将今天的真理推翻。所以，在内容上来说，我们的真理始终是绝对的，凡真理，都有绝对的内容，相对的形式。因为内容是绝对的，所以

决不能容欺骗者随便否认，因为形式是相对的，所以它能够不断地发展，进步，一天比一天深刻，一天比一天完全，一天比一天更接近完全的绝对真理。

真理不断地发展，我们的认识的进步是无限的。

## 第四章 方 法 论

### 十三 “天晓得！”

#### ——认识论和辩证法

在过去许多次的讲话里，我们所谈的都是认识论的问题，现在要得把它结束了，再另外开始讲一些新的东西。这就是一方面要收场，同时另一方面又要开锣，事体倒非常重要哪！正戏纵然唱得怎样好，如果开锣开得不对，还是很煞风景的。我们不能不想一个很好的方法，使听众们一来就觉得很入耳。想来，我们大家都是俗人，耳朵最听得顺的是日常的俗话。所以最妙无过于用一句俗话来开始。这一次的标题“天晓得”，不就是一句很熟的俗话吗？由这样平常的一句俗话谈起来，大概总不至于象大学教室里的哲学讲义那样令人想睡觉了吧。

“天晓得！”这句话和哲学有什么关系呢？我们早已打破了哲学的神秘性，所以想要在俗话里找出哲学思想来，是不会有奇怪了。要紧的是要问这里面有什么样的哲学思想？我们试先想一想：当我们听见有人讲“天晓得”的时候，这人是想告诉我们什么呢？这一定是因为他遇到了一件很难了解的事体，使得他感觉到绝望，使

得他叹息,觉得人类所能知道的东西太少了。他要告诉我们:有许多事情,只有天才晓得,人是无法“晓得”的。想想罢,这不是一种认识论上的思想吗?认识论上的一个很重要的问题,就是认识能力的问题,这问题要求我们解答的事情是:“人类能够晓得多少东西”?而“天晓得”这句话就给了我们这样一个解答:人的认识能力是有限的,人类所能晓得的东西并没有多少。我们不要以为这一个解答太平凡,而小看了它。要知道德国的大哲学家康德的“不可知论”的思想,也不过这样罢了。自然,大哲学家究竟是大哲学家,他把这思想说得更巧妙,更高深,更难懂。不象我们平凡人用三个字就直截了当的说完了。

一般人都以为,  
人类的认识能力  
不会进步。

不过,我们在这里只是提一个头,证明一句俗语也是一种哲学,我们决不要赞成“天晓得”的主张。试把过去许多次的讲话认真回味一下,就可以知道我们所说的,和这天晓得的主张有什么不同。我们可以指出最显明的一点:主张“天晓得”的人,他们先就把人类的认识能力看做固定的东西,人能够晓得那么多东西,就永远只晓得那么多东西,除此而外,“天晓得!”这种思想,是正确的吗?现在有很多人知道社会经济是在不景气状态中,而且不景气一天比一天严重,如果你问他们不景气的原因在那里,将来的前途如何,他们有的也会答复你说,“天晓得!”很明显的,主张“天晓得”的人,完全不知道人的认识能力会进步,会发展。康德和他们一样,说我们的认识能力只够晓得事物的表面现象,至于事物的本身,他说那是“物自体”,不可知。用比喻来说:一个胡桃摆在这里,他说我

但实践却能使  
人类的认识进步

们只能知道这是圆的,硬的,褐色的,至于内部有没有肉呢?他以为这也是属于“天晓得”

的范围了的。他不知道我们可以动手去打破那壳，这是变革的实践，可以把“天晓得”变成“人晓得”。通过了实践，认识能力就能够进步，能够发生新的知识，这一点，是不论“天晓得”主义者或康德主义者都不了解的。

我们不赞成天晓得的主张，因为它和事实不符合。事实上，人所能够晓得的東西，是一天一天在进步的。有许多事情，在从前的人看起来也只是“天晓得”，但现在却被“人晓得”了。有许多事情，我们在小孩时候看起来莫明其妙的，长大了几岁以后，又非常觉得明白了。认识的能力，并不是固定不变的；认识是一种历史的过程，一种发展的过程，是一种运动，没有静止的认识。所以在我们过去许多次的讲话里，我们完全没有提到人类能晓得的有多少，不晓得的又有多少的问题，因为事实上压根儿就不能这样问。今天我们虽然有些事情不晓得，但是明天说不定又可以晓得了。在没有打破胡桃的时候，我们自然不知道里面有没有肉可吃，这是我们所晓不得的。但胡桃一打破后，情形又不同了。对于一事物，我们能打破它的现状，改变它，（这就是实践）那我们对它就能够更晓得些，认识的能力是跟着实践前进的。所以，我们只能问目前有什么东西还不晓得，却不能说我们所晓得的東西永远只是这些。

我们既然不能问人类的认识能力究竟的是有多少，所以也就不必白费精神去研究这问题了。我们知道人类的认识能力是不断地进步的，所以我们应该研究的问题是认识能力怎样进步？怎样运动，怎样发展？过去的讲话所研究的也不外是这些。我们首先问：人类所晓得的東西（也就是人类的认识）是从那里来的，答案是：我们的认识都是外界事物的反映，我们所晓得的都是从周围世界里得来的。我们再问，这种反映，是不是象照相机一样，将表面的形

象直接反映出来呢？答案是：人的认识决不象照相机那样简单。眼睛耳朵之类的感官上所得到的感性的认识，固然有点象照相机，是直接从事物所得的认识，但我们认识作用决不停止在这一点，它还能更进一步，用理性的认识去推测到事物的内部，直接看不到的东西，理性的推测是可以把握到的。我们可以想象到胡桃里有肉，能够理解卓别麟与劳莱、哈台的共通点，虽然这些在外表上好象直接看不见。并且，单是理性的认识还不够，这有时难免成为空想，所以我们的认识还有更高的一步，就是实践。在实践中我们证实了理性认识中的推测，并且由此又开始更多的新的认识。最真实最具体的知识，是由实践得来的。而新的知识，也是在实践中发

人类的认识是根据  
实践而得来的，  
所以和照相不同

生的。人类的认识和照相机大不相同的地方，也就在这一点。照相机的本身是死的，它只能够把事物的外形死板板地反映下来，事物的外形不变，照相也不会变。但人是活人，人在实践的活动中能够自动地将事物的外形改变，自动地去剥出内部隐藏着的东西，自动地去反映出更深刻的映象。实践是人类的认识的基础。没有实践的活动，我们所晓得的东西就不会加多，不会进步。康德的认识论就是忘记了实践，所以才会以为人类的认识能力永远只有那么多，才会以为有一种物自体为我们所不知道，才会以为有些东西只有“天晓得！”既然只有“天晓得”，那只好“听天由命”了，这是宿命论的思想，这是不知道进取，不知道斗争和实践的人所发出的颓废的叹息啊！

认识能力不是静止的东西，认识也就是一种历史，因此我们也把它当做历史来研究。已经说过，在前几次讲话中我们完全没有提到人类能够晓得多少东西的问题，只把认识作用所经过的过程举



人类的认识是一种历史的运动，认识论就是这种历史运动的概括

出来，也就不外是这种理由。我们指出认识的过程是由感性的认识到理性的认识，又再由理性的认识走向实践，在实践中，又再开始新的进一步的认识，这样不断地象螺旋一般地循环下去，每循环一次，我们所晓得的东西就进步一次。这就是认识的运动过程。自然，这里我们所举出来的过程，只是一种概括的形式，是人类认识历史总括起来的结果，实际上的认识历史并不这样简单。所以这种概括的形式所表示的过程，虽然和认识的历史一致，但同时也不能说它就是历史，只能说它是认识史的理论。所以我们不把它叫做“认识史”，而把它称做我们的认识论。总之，理论和历史是一致

理论和历史的一致和差别

的，但同时也是有分别的，理论只把历史的总括的结果表示出来，至于历史上的许多偶然的琐碎的事，在理论中都得要抽去了。我们所讲的认识论也就和认识的历史有着这样的一种关系。

不过，现在有新的问题发生了。以前我们的认识论里，单单指出认识是一种运动，单单指出它的发展的过程。但它是怎样运动的呢？它是依照着什么法则去发展呢？为什么由感性的认识能够进步向理性的认识呢？这一切我们还没有说到，还得要等待我们解答。这就好比对于一种植物，我们只指出它是会生长的，只指出它由一粒种子到发芽，抽枝，生叶，开花等等的过程，但我们还没有说明，种子要怎样才能发芽，才会抽枝？……在发芽抽枝等等的过

我们不单只要了解认识会运动，并且要知道它是依着什么法则而运动

程中，有些什么样的一定的规则？不说明这些，对于这植物的生长还是不能算已经了解的。又譬如，单单指出火车会在轨道上行动，这是谁也知道的事，有什么希奇呢？如果不知道火车究竟为什么

会行动，那还不是等于没有了解这火车？对于认识的问题也是一样，单单指出认识会运动，指出了它的过程，而不了解它是怎样运动，不了解认识发展的法则，这对于认识论的问题还是没有完满解决的。

现在所发生的新的问题，就是认识的发展法则的问题。在这里，我们要解答的是：人类思想的发生，变化，发展，是依照着怎样的一些法则进行的。这些法则，就是我们今后开始要讲的了，慢慢的，大家自然就知道。这里要说明的是，研究这些法则的学问，另有这样一个专门的名字：“论理学”，也称为“逻辑”。不过这种论理学，和普通旧的论理学不同。旧的论理学只研究思想的形式，它把思想当做固定不变的东西去研究，所以只得到一些死板板的形式，

研究认识的运动  
法则的学问，就  
叫做“论理学”

但我们已经知道，认识是一种运动，所以思想也是运动，我们不能把思想当做死的形式来研究，我们要研究思想运动的法则。所以，为要和旧的论理学有所区别，就把这种论理学称做动的论理学，也称为“动的逻辑”，而旧的论理学则是静的逻辑，也称为“形式论理学”。

还要指出一点：人的思想的进步，也就是他的认识的进步。思想的发生和发展，也就是认识的发生和发展，研究思想的运动法则也就等于研究认识的运动法则。所以这里的论理学，也就包括着认识论了。动的论理学和认识论是分不开的。最初提出动的逻辑的人，是德国的哲学家黑格尔。在他那里，已经就把论理学同时看做他自己的认识论了。不但如此，我们已经反复地说过思想或认识是外界事物的反映，思想的运动也就是外界事物运动的反映。更进一步说，思想的运动法则，同时就是反映着外界事物的运动法

则。这样，论理上的法则，和世界上一切事物的运动法则又是一致的。我们由论理法则的研究，不但知道思想是这样运动，同时还知道世界上的一切物质也是这样运动。因此我们的论理学同时又可以算做我们的世界观。

有一个最有名的新哲学家告诉我们：动的逻辑，认识论和世界观是同样的东西。“可以适用在同一个科学（新哲学）里，用不着三个名字。”理由不外就是这样的。

## 十四 不是变戏法

### ——矛盾的统一律

世界上的一切，无时无刻不在变动。但这变动，和变戏法的变是不同的。

变戏法，不曾见过的人恐怕没有了罢？大戏院里常常有大规模的演出，不过座价太贵。出不起钱的人，在街头可以碰碰跑江湖的献艺，几个铜板，也很够饱一饱好奇的眼福了。通常的戏法，不外是把一件东西变成另一件东西。例如一根棍杖放到毡子下面，立刻爬出一条蛇来，一粒米放在杯子里，他可以给你变成一满杯，或是一些枯乾的水草放进玻璃缸去，用手巾盖一盖，就变成一缸活生生的金鱼。……这一类的变法，在戏法中是最普通的，无论在大戏院或街头的卖艺里，都是必有的节目。

观客对于魔术师所玩的这些把戏，照例是睁大着惊奇的眼睛去观看的，也许还有人深信不疑，以为棍杖真的给魔术师变成了一

戏法的变化，  
只是位置的移动

条蛇。真的，一个变戏法的人，如果不能够使观客惊奇，赞叹，和信服，他的戏法就根本没

有人来看,也就不要想靠这一门职业来生活了;他要把他的技术弄得极其巧妙,使看的人出了钱,受了骗,还觉得非常满意。其实棍杖并不真的会变成蛇,一粒米也决没有真的变成一杯的道理。魔术师不过是预先将蛇和满杯的米藏在观客所没有想到的一个地方,到了临台的时候,秘密地搬出来,暗中和棍杖之类换掉了。巧妙地蒙混过观客的眼睛,戏法就算玩弄成功。

这就是变戏法的“变”。这种变动,并不是真的变动。棍杖既没有变成蛇。一粒米也没有变成满杯的米,只不过掉换了一下位置。即使硬要说是变动,至多也只能承认是位置上的移动,也就是一种

位置的移动是机械的变动,并且不是自动的运动

机械的变动,决不能说东西的本身有了变化,这是第一。其次,这一种位置的移动,完全是受魔术师的支配,棍杖和米的本身一点也

不能够自动。变动的推动力完全是外来的!而不是自发的。

有许多人,常常把世界上的一切变动看做变戏法一类的变动。他们虽然承认变动,然而所承认的只是机械的移动。最显著的,例如人类历史的变化,就有人主张是一种循环运动,这就是说,我们虽然好象看见历史天天在变动,天天有新的事情出现,然而这些新的事情,并不真的是新发现,它不过是过去曾经出现过而又消灭了的事情重复再出现一次罢了。这正好象有一个魔术师把过去的事情悄悄地藏起来,到了一定的时候,又把它拿出来给人再看一次。

有人主张历史是循环的,这是机械论的错误

事情的本身根本没有变动,历史的本身也根本没有什么进步,不过是一盏走马灯而已。这种论调,不说别的,就是大名鼎鼎的周作人

先生,最近也还不是在主张着的么?

这种关于变动的思想,也就是机械论的一种。它要我们相信

这样的两点：第一：世界上的一切变动，只是变戏法样的骗人的事情。大鱼生出小鱼，蚕变成了茧，稻秆上结成了谷子，一切的变化，生殖，繁衍的现象，都是假的。世界上的事物，本身决不会由一种变成另一种，我们所看见的变动，不外是一种东西隐藏了，而另一种东西又来代替它的位置罢了。第二：戏法的变动不是事物本身的变动，而是魔术师推动的。于是为要说明一切变动的来源，就不能不假定世界上有一个大魔术师，掌管着一切的变动。万物的变动，都是由他推动的。这魔术师是谁呢？是人吗？人决没有这样大的力量，那只好说是神了。这样，机械论的变动思想结局是要叫我们相信鬼神，相信宗教啊。

但世界上一切事物的变动，实际上和变戏法是不同的。

一切自然界的变动，社会的变动，人类思想的变动，都不单只是位置上的移动，而是事物本身的变动。水结了冰，我们决不能说，这是因为神把水藏了，又把冰拿出来，冰的本身根本就是水变

实际上事物的变动，不仅只是位置的机械变动，而是事物本身内部的变动

成的。封建社会变成资本主义社会，我们决不能说，因为神把封建社会装在荷包里去了，又把资本主义社会拿出来。我们都知道资本主义社会是由封建社会本身发展变革而成的。我们在感性上先认识了卓别麟的小胡子，破皮鞋，……后来又认识到他是一个滑稽大王。这并不是把小胡子之类藏起来，再把滑稽大王拿出来的结果，其实滑稽大王这个概念，根本还是由小胡子……等等变成，因为卓别麟身上的小胡子……等等的东西，处处都表演出滑稽的形相，我们由这种种滑稽形相的感觉，综合起来，才能认识到这是滑稽大王，所以由小胡子等等变成滑稽大王，这一种人类认识上的变动，也和变戏法的变法不同的。总之世界上

一种东西变成另一种东西，都是前一种东西的本身发展成的，决不仅仅是位置上的变动，位置上的变动，也不能算做真正的变动。

事物的变动既然是它本身的变动，那么这种变动的推动力，就只能在事物本身里去找，而不能象变戏法一样地把原因归诸于一个神或魔术师。换一句话说，变动的根本动力是在事物的内部，而不是外来的力量。为什么呢？因为外来的力量是不能使事物的本

事物本身的变动，  
其原动力也在事  
物自身的内部

身根本变化的。魔术师只能用一缸活金鱼去把枯草掉换位置，要他真的把枯草变成活鱼，他是没有力量做得到的。蛇蛋变成蛇，是因为蛇蛋的内部有这种可能。如果魔术师要把一个蛇蛋孵出鸡来，也是做不到的。自然，外力不是不能帮助变化，譬如鸡蛋里可以孵出鸡，用人工孵化的方法也可以使它孵化得快一点，但这只是帮助变动的一个条件而已，蛋里是否能够孵出鸡来，抑或孵出鸭来，这是要蛋的本身来决定，不能够由外力左右的。所以这变动的根本原因，是在事物的内部。

变动是事物本身的变动，而且变动的原动力也是在事物本身的内部。所谓内部的动力是指什么呢？

先就事物的本身来看吧。随便一件什么东西，如果把它拿来分析，就可以看出它不是完全单纯的一件东西。它是由许多的部分

事物的内部，包含  
着种种不同的部分

和要素所构成。简单的如一块铁或一个石头，它也有重量，硬度，脆性，大小等等不同的性质。一种动物植物或者一个社会，其内容的复杂就更不用说了。凡是一件东西，总是一个复杂的统一体，它的内部决不完全一致，它统一着种种互有差别的各部分和各方面，这是谁也能够明白的。

不错,谁都可以看见,一事物包括着种种差别的部分。这是很普通的常识。但这也仅仅是普通的常识罢了。单单的常识是不够的,我们还应该看得更深刻一些。我们还可以看出,一事物内所包括的,不只是有差别的各部分,而且还包含着矛盾。所谓矛盾,就是自己推翻自己,自己否定自己,自己排斥自己的意思,这就是说,一事物的内部,总包含着一种和它自己本身相反的要素。就

事物的内部,都包含着和它自身相反的要素——即矛盾

用一个人的生活来说罢。我们一方面天天要吃饮食,以增加身体上的营养,以维持我们的生活。而在另一方面,我们的能力是天天在消耗,天天要用精力,到一定的程度就会疲劳。这和前面吃饮食以维持生活的一方面是恰恰反对的,所以在一个人的生活上,就包含着这样一个矛盾:一方面要增加体力,一方面又要消耗体力。再用人类社会来说,一个社会是由许多的人所构成,而在这社会内部的人,也不是一致的。至少可以分成两大部分。一部分的人希望维持社会现状,而另一部分的人则又不满意于现状而要求打破现状。这两部分的人群的存在,就成为社会内部的矛盾。总之,不论个人的生活,社会,或世界一切的东西,没有一样不包含着和自己相反的一部分,没有一样不包含着矛盾。它一方面要维持它本身的存在,维持现状,但它的内部却又潜伏着一种否定自己的倾向。

任何一事物,都是一个统一体,它不但在内部统一着各种有差别的部分,而且还统一着各种的矛盾,这叫做矛盾的统一。矛盾

事物的内部包含着矛盾,称为矛盾的统一

的统一,就是事物变动的内部的动力。如果没有矛盾,事物就可以永远不变地维持着现状,永远静止而没有变动。但正因为有矛盾,因为内部潜伏着反对自己的倾向,如果要维持本身,就不能不压制

矛盾就是事物  
运动的原动力

这种倾向,若不能压制这种倾向,那么本身就要被消灭,被打破。这样,内部的矛盾,使一切事物的内部自己发生冲突,使它本身不能够固定,使任何事物都有变动的可能性。因为体力会有消耗,我们才不断地要饮食,要补足营养,长久不补充,就不能维持生活,就要死。因为有人希望打破现状,所以社会就常常会变革。总之,这一切事物变动的原由,这矛盾,是在内部存在着的,并不是神或魔术师在玩戏法。

矛盾是永久的,绝对的,统一是暂时的相对的

一件事物内部所统一着的不仅是差异,并且统一着矛盾,因此它的内部就不断地有冲突,因此这种统一就只是暂时的,相对的,只有矛盾才是永久存在的,绝对的东西。因为这种矛盾和冲突永久存在着,而统一只是暂时的,所以任何事物都常常会被否定,被消灭,而转变成与自己相反的东西,一个活人迟早总不免要变成死人,一个不合理的社会,迟早总要变成更合理的社会。一撮象希特勒的小胡,终于要被我们认识出来是滑稽大王身上的东西。总之,在一件事物里面(不论自然界的事物,社会上的事物,或人类思想上的事物)总有着矛盾的统一,而且统一只是暂时的,相对的,迟早这件事物会向着相反的方面推移,这是最要紧的一点。

矛盾的统一是  
动的逻辑的第一条  
根本法则

矛盾的统一,是动的逻辑的第一条法则。人类的思想的变动和发展,以及思想所反映的世界上一切的变动和发展,都只有这条法则才能给与最根本的说明。我们要认识一切事物的运动变动,也得要从它们的内部的矛盾认识起。所以,动的逻辑的创始者之一曾这样说:“所谓辩证法(即动的逻辑),就本来的意义讲,就是要研究对象本身内部的矛盾。”



## 十五 追论雷峰塔的倒塌

### ——质量互变律

雷峰塔已倒了八年了，到西湖去的人，再也找不到它古老的形影。但市面上出卖的风景画片中，仍然少不了一幅“雷峰夕照”，一般人对它的印象也不见得就完全消灭。我们现在来追论它倒塌的往事，似乎还不能算很生疏罢。

塔为什么会倒塌呢？自然，年代久远，遭受了很厉害的风雨的剥蚀，这是使它倒塌的原因之一，但据一般的传说，还有一个原因是愚民的偷拆：因为它是古塔，迷信的愚民都以为里面一定有什么神灵，把它的砖块偷回家里，希望可以消灾降福，于是不知从什么时候起，雷峰塔的砖便一块一块的被人搬走，而它的基础也一天比一天不稳固了。最后自然到了不能支持的一天，而终于倒塌下来。

谁都可以想象得到：从雷峰塔的砖块最初被人偷拆，一直到它倒塌，中间要经过相当长的时期。偷拆者每次只能从塔上取去一块或两块。失去了一块或两块的砖，对于雷峰塔是不至于有什么影响的。照这样拆去一次两次，甚至于几十次，塔上的砖虽然渐渐少了，塔还是塔，它仍然可以稳固地立在那儿，不会改变了它根本的形状和性质。但是偷拆的人决不会只有几十起，因此，偷拆的次数也不会到几十次就完结，而塔的容量是有限的，能够支持几十次，却不一定能够支持几千万次，被偷的砖渐渐多了，终有一天要超过它所能支持的最大限度，一超过这最大的限度，塔就不能再维持它原来的性质形状，于是就要“变”，就要倒塌，——这就是八年

前雷峰塔的遭遇。

“量变”和“渐变”

雷峰塔，就是这样由塔变成了废墟。这个变化的内容，并不怎样复杂，不过是一个矗立高耸的东西倒塌下来而已。但我们如果细心一点，把它分析一下，就可以发现，这样简单的变化里，也包含着两种过程，第一是在未倒以前，人们把砖一块一块地偷走的时候，塔上砖的数目虽然渐渐减少，塔身的支持力虽然渐渐薄弱，但塔始终是塔，性质形状不变。性质不变，单是支持力的变动，这叫做量变的过程，也称为渐变的过程。第二，砖的数目减少得太多了，塔已经完全不能支持它的原状，于是哗啦一声，倒了下来，这一下子，却并不仅是支持力量上的变化，而是性质形状的变化了。性质变化的这一下子，就叫做质变的过程，也称为突变的过程。

“质变”和“突变”

数量的变(渐变)和质的变(突变)，这是最普遍的两种变化过程，不单只包含在雷峰塔的倒塌中，世界上一切事物的变化，都离不开这两种过程的。

“质”是事物的一种规定性

不论什么东西，都有一定的质。鸡蛋是椭圆形，能够孵化成小鸡，这是鸡蛋的质，鸡有毛羽，头脚，会自动，会生活，这是鸡的质。雷峰塔是一个圆锥形的建筑物，矗立在西湖旁边，这是雷峰塔的质，雷峰塔的废墟是一堆散乱的砖瓦，不能成什么形体，这是废墟的质。有了质，一事物和另外一事物才有分别。我们说某物和某物不同，主要的就是指这两种东西的性质不同。为什么知道蛋和鸡不同呢？为什么知道塔和废墟不同呢？也不外因为它们中间有质的差别。总之，质这东西，是事物的一种规定性。所谓规定性就是能使一事物有一定的规定，使它表现出一定的特征，使它能够和别一事物有分

别。不论什么东西，都有一定的量，雷峰塔是由许多砖筑成的，这

一切事物都有一定的量。事物都是质和量的统一，这叫做“质量”

些砖瓦必须有一定的支持力量，才能够维持塔的性质，砖被偷了一块，它的支持力的量也就减少一点。一个鸡蛋，我们始终以为它是

圆圆的一个，但它的内部的孵化的程度，也是有一定的，或者已经差不多孵成小鸡了，或者还全然是黄和白，这一定的孵化程度，也就是鸡蛋的一定的量。水，我们可以知道它的温度有几度，人，我们可以计算他有几岁，这也是量。总之，无论什么东西，不但有一定的质，同时也有一定的量，质和量在世界上一切事物中都是统一在一起的，这种统一，叫做“质量”。无论什么东西，都是一种的质量。

一种质会变成另一种质

由雷峰塔倒塌的事件里，我们知道，各种东西的质虽然不同，但并不是完全不能相通的。质会变化，由一种质可以变成另一种质，塔变成废墟，蛋变成鸡，人和禽兽，表面上看来好象是很难相通的，但进化论已经证明人也是由禽兽进化而成。就人类社会来说，封建社会会变成资本主义社会，不合理的社会可以变成更合理的社会，这一切的变化，就是前面说的质的变化。

一种质变成另一种质之先，必须经过一番量变的过程

由雷峰塔倒塌的事件里，我们又知道，性质的变化并不是一点规则也没有的乱跳。没有规则的乱跳似的变化，只在神怪小说里才会存在。好象《西游记》上的孙悟空，要变苍蝇就变苍蝇，要变石头马上就变石头，这种毫无根据的变化，只好在空想的小说中描写描写，世界上实际决不会有这样的事。世界上真正的变化，象雷峰塔的变成废墟那样，并不是凭空而来，不是由什么神怪的力量突然叫

它倒下来。在它倒塌之先，还经过一翻量变的过程，在这期间，它的砖一块块地被人拆去，支持力渐渐减少，但是性质却始终不变。一直要减少到最大的限度，才发生质的突变。

一切变化都是质变  
和量变交织成的

世界上一切的变化，都是质和量的两种变化交织成的，在一个时候，我们看见质的方面没有什么变化，然而量却在那里变化着。在另一个时候，我们又看见质的突变，一种性质突然转化成另一种质，这也叫做“飞跃”，也叫做“连续性的中断”：因为经过这样一突变，旧有的性质就连续

飞跃和  
连续性中断

不下去了。这两种变化，在世界上万事万物中交织着，并且很密切地互相关联着。在量变的过程中，我们因为看不见质的变化，每每以为量的变化和质没有关系，然而如果再细心一观察，就知道，量的变化到了一定的程度，就引起质的变化，支持力减少到一定的程度，雷峰塔就要倒塌，蛋孵化到一定的程度，就要破壳。所以，量的变化是能直接转变成质的变化的。或者反过来说，质的变化是从量的变化过程转移所成的。再说得简单一点，就是从量变转到质变。

经过了质变以后又怎样呢？质一变，自然就发生新的质，而旧的质消灭了。在这新的质中，不是仍然可以有量的变化了吗？倒了的废墟上，不是仍然有人去取砖吗？孵化成了的鸡，不是仍然继续生长发育吗？但是，这一次的量变，是有新的质做基础，所以和旧的性质上的量变也不同了。是的，塔变成废墟，仍然有人来取砖块，但这一次的取，所影响到的却不是支持力了，已经成了一堆废墟，根本无所谓支持力，这时的量变，也就不再是支持力的变化。取了一块砖，就是少了一块，这就是说，现在的量的变化，只是单纯的数目的减少，和那还是塔的时候不同了。并且就是砖块的数目

的变化，也和以前不同，以前是一块块的偷走，现在却可以一堆一堆的拖。在这种情形下的量变，比在塔的旧状时激烈得多了。所以量变虽然仍是量变，但因为有了新的质，所以也就是一种新的量变。这种新量的变，是在质变之后发生的，或者也可以说是由质变转移而成的。简单一点，就称为从质变到量变。

#### 质量互变律

从量变会转移成质变，从质变又会转移成新的量变，这两种变化的互相关系，在动的逻辑里是把它当做了第二条根本法则，简单地称做量和质的互变法则。

#### 第二条法则和第一条法则的关系

这第二条法则，和第一条法则有什么关系呢？第一条法则就是前次讲过的矛盾统一律，它的内容也在前次说得很明白了，这里用不着多讲。不过，恐怕有人不知道两种法则互相间的密切的关系，而把它们看做完全平行完全独立的东西，所以在不能不再补充一点。

第一条法则是更根本的法则，要有了它，才能够说明第二条法则的。为什么量变到了一定的程度就转移成质变呢？为什么质变又能转移成新的量变呢？这理由，我们在前面还没有说明，现在要说明，就得要应用第一条法则了。

#### 矛盾的发展引起量的变化

前次讲话里已说过：任何一件事物都是包含着矛盾的，它的内部时时刻刻有一种和它本身的性质相反的倾向。矛盾的倾向是永久的，没有一时一刻会消灭，因此也没有一时一刻不和它本身性质在冲突，甚至于到了一定的时候会否定了本身的性质而转变成相反的性质。譬如现在所论的雷峰塔，它是由砖块堆砌起来的一个直立的建筑物，它内部的每一块砖，时时刻刻都有塌落下来的倾向，同时因为许多的砖互

相支持着，又不至于真的落下。这种矛盾的倾向，是没有一个时候会消灭，因此雷峰塔的全体也没有一个时候不是向着倒塌的方向走去。每天的风雨剥蚀，使塔的支持力量减弱下去，每次失去砖瓦，使塔本身倒塌的倾向更增大起来。在风雨剥蚀和砖瓦减少的时间，我们虽说看不见塔的倒塌，但是塔的内部矛盾都在一天比一天发展。在表面上只是数量的变化，在实质上却是矛盾的加强，数量的变化为什么终于会转移成质的变化呢？矛盾的激化引起质的突变 就因为数量的变化达到一定的程度时，矛盾的尖锐也到了不能再继续的程度了，于是就否定了旧的性质，而变成新的性质。

因此，我们问为什么雷峰塔的砖减少到一定的时候就要倒塌？为什么量变到一定的时候就转移成质变？答案就是根据第一条法则来的：因为在量变的过程中，矛盾也在不断的发展，这矛盾发展到最后，就使原来的东西变成和它自己相反的东西，这就不得不是质变，这在蛋变鸡的例子也是一样的，蛋的内部孵化成熟了，就不得不破壳。

经过了质变的过程，旧的质消灭，新的质成立起来，在新的质的内部，又包含着新的矛盾。这矛盾和旧的矛盾自然不同，蛋的矛盾是要破壳，而破壳变鸡以后，鸡的矛盾是发育，生蛋和死亡。塔变成废墟后，它的矛盾不再是要倒塌，而是一堆一堆地要被人运去作筑墙砌壁用途。这新的矛盾的继续发展，就成为新的量变，所以又由质变转移成了量变。

量和质的互变律已说清楚了，这次的讲话到此结束吧。

## 十六 “没有了!”

### ——否定之否定律

这次的讲话开始之先,我们先去请教了一位做生意的朋友。他是卖水果的。他告诉我们做水果生意,大部分都有季节性。除了美国的橙子和苹果等极少数的东西而外,其他各种水果决不是一年四季随时可以买到。樱桃只在三四月才有,枇杷不到五月不甜。桔子至多留到六月就要腐坏了。一种水果有一种水果的限定的时季。做生意的人要趁着时季去赶办,买水果的人也趁着时季来买吃。倘若你买的人不趁着三四日内去买樱桃,到落潮以后的五月,才想起来去问,那时水果店里的人一定是摇摇头对你说:“这东西现在已经卖完了,没有了!”

“没有了”。你听了这句话,就会想:水果市场上有一种商品消灭了。就是水果店里的人,他说这话的意思,也是表示那种商品从市场上消灭了。这是当然的,既然已经卖完,还能够说没有消灭么?如果有人对于“消灭”这两个字表示怀疑,你一定要说他是疯子罢!

但我们应该再仔细地想一想。

假如我问你:“樱桃这商品从市场上消灭,是无缘无故的么?”你当然要马上反驳:“何尝是无缘无故呢?因为过了时季,而且卖完了。这就是消灭的原因。”好了,这里就有了一件重要的事情:樱桃从市场上的消灭,原来是在卖买的过程中消灭,不是无缘无故的消灭。水果店里的人把它推销出去,买的人把它吃了。这就消灭

没有绝对  
的“消灭”

了。但是水果店的商人因了这种商品的消灭，而获得了相当的代价：买樱桃的人把钱给了他。这样，所谓的消灭，严格的说起来，应该称做“转移”。因为商人的手中虽然没有樱桃，但是又有了钱币。樱桃转移成货币了，它并没有绝对地消灭！

消灭了的东西，  
实际上都转移成  
别种东西了。

这样一来，终局我们对“消灭”二字还是要抱怀疑的态度了。你也不能因为我们的怀疑而看做疯子的行为。因为事实上这件事确是一种转移。我们再回想一下前次的讲话，那里我们说到雷峰塔变成废墟，蛋变成鸡的事。雷峰塔倒了，许多人也都说它消灭了，蛋变成鸡，人们也会说蛋消灭了。然而蛋不是转移成了鸡吗？雷峰塔不是也变成了废墟吗？在前次的讲话里我们把这种转移称为“质变”，明白点说，就是从一种性质，转变成另一种性质。这正是一种转移，而不单只是消灭啊。

为什么这转移会可能呢？为什么樱桃会转移成货币而雷峰塔会转移成废墟呢？这是要用事物本身包藏着的矛盾来说明的。前次讲雷峰塔的时候已经说过一点了。一件事物的内部常包藏着自己的反对物，雷峰塔一面支持着它本身，一面却包含着足以使自己倒塌的重量。这反对事物发展增大起来，到了一定的限度，就克服了原来的事物，而转变成另一种东西。所以雷峰塔的支持力减少到某种程度，它必定就要倒塌。樱桃转变成货币，是不是有同样的情形呢？有的！樱桃自然有樱桃的特殊情形，它变成货币在表面上是和货币对掉，表面上看来好象只是位置的变换，并不象雷峰塔一样地由本身变成废墟；但樱桃之所以能和货币对掉，同样还是由于樱桃本身的矛盾。樱桃是一种食物，而在市场上，却不但是食物，



同时还是一种商品，它不但可以食用，而且还有价值，这价值与一定的货币相等，就这样，它本身已经包含着货币的性质了。因为本身包含着这种（和食用不同）矛盾的性质，所以才能够和货币对掉，而转移成货币。这种转移，和变戏法的受外力（魔术师）作用的位置转换是不同的，这一点必须先认清。

转移的过程，哲学上称做否定，

不论是蛋变鸡也好，雷峰塔的倒塌也好，樱桃换货币也好。它们的转移，都是因为它们自己包藏着自己的反对物，而被这反对物把它们自己克服了，于是也就转变成这反对物。这转移的过程，在动的逻辑上就称做“否定”；这是哲学上的名词，未免太文绉绉的了。改成俗话，就是前面水果店的店伙所说的“没有了”。“没有了！”我们由上面所叙述的一切，就可明白这句话，所代表的真意其实并不是完全消灭，一方面没有了，一方面同时却另有了一些东西，或者也可以说是新发生了一些东西。

否定不是完全消灭的意思

看吧！动的逻辑里所教给我们的“否定”（或“没有了”）和我们平常所谓的“没有了”，是多么不同！原来我们平常所说的“没有了”，都是站在形式论理学（也就是所谓“静的逻辑”）上的看法。形式论理学这位先生是非常古板的，它所说的“否定”，就是完全消灭的意思，它叫声“没有了”，那就甚么都不要想有！然而动的逻辑却相反，是极其活泼的。它告诉我们某种东西被“否定”了的时候，同时就暗示着另外的东西从原来的地盘上开始发生。不，不，还不仅只这样！以前所说的都

否定表示另外的事物的发生，并且能把旧的事物保存下去。

不够，我们现在还得要补一点：“否定”，不单只同时暗示着新的东西的发生，不单只是旧的东西转移成自己的反对物，换一句话说，新

的东西不仅只是另外的东西，不仅只是和旧东西相反的东西；它和旧的东西还有着更密切的关系，就是：它还能把旧东西保存下来。雷峰塔的废墟里，还保存着雷峰塔的砖瓦，鸡把壳破了，抛弃了，但鸡的本身就是蛋的黄白孵化物的保存。再说，商品变成货币了，那些货币里就保存着商品（樱桃）的交换价值。自然，这里的保存，是先要把旧的主要性质克服了，消灭了，然后才来保存，决不会因为这一保存就要回复到旧的性质去。废墟保存砖瓦，决不会回到塔的原状，鸡保存了蛋的内容物，决不回到蛋的原状。货币保存

否定中的保存，决不是复古守旧，而是把旧的主要性质克服了才保存的。

商品的交换价值，却决不自己变成原状的商品。所以这里的所谓保存，决不是要向旧势力去叩头。如果象现在有一般人，借口中国

要维持中国的本来面目，就想叫大家去读一些乌七八糟的过了时代的书，那就糟糕了！

扬 弃

新的东西和旧的东西是有这么密切的关系：它不但是直接从旧的东西转移而成，它不仅消灭了旧的东西，它还把旧的东西在自己的内部保存下来。这是同时克服而同时又加以保存，黑格尔最初把这一种情形称做“扬弃”。

第一次否定之后，接着就是第二次的否定，于是就成为“否定之否定”

旧的东西被否定了，新的东西起来把它“扬弃”了。然而，万事万物都有内部的矛盾，新成立的东西，虽然把旧的东西克服了，但它

的内部不是又有矛盾了吗？它把旧的东西保存下来，（要注意：不是无条件的保存，而是把主要性质克服了才保存的。）而这保存下来的东西，不是又成了它自己的反对物了吗？于是这反对物又和先前的它自己一样，在它的内部渐渐又发展起来，又增大起来，而

要再反过来把它克服,把它否定。你看,雷峰塔遗给废墟这许多砖瓦,砖瓦可以筑塔,也可以筑房子,因为有这一种性质,于是就和废墟成了反对物。人们走来一堆一堆的把它运走,拿去筑他们所高兴筑的东西,于是废墟渐渐削少下去了,最后是废墟又“没有了”,再转移成新的建筑,虽然不是塔,然而和塔一样,同是建筑物。再看商品,它被货币否定了,然而货币里保存着这交换价值,可以拿去掉换另外的商品,这里就潜伏着否定货币的契机。果然,水果商人终于把这货币拿去买别的商品,不论是买他自己衣食住等方面的生活需要品也好,或是办另外的水果来卖也好,总之他迟早要拿去买商品。于是,在先是货币把商品(樱桃)消灭掉,否定掉。现在又是商品(生活需要品及别的水果),反过来把货币消灭,否定货币了。在先是废墟否定了建筑物(塔),现在是建筑(人们所愿意建筑的东西)反过来否定了废墟。在先是否定别人的,现在又是倒被别人否定了,这种情形,在动的逻辑上叫做“否定之否定”。

前面曾说过,动的逻辑中的否定,和形式论理学中的否定是多么不同。就现在这“否定之否定”来说,也是一样的。形式论理学上看见的“否定”既绝对的消灭,那么“否定之否定”就是把消灭了的完全照原样恢复,“二”否定了成零,再来一个否定就仍然是二,一个循环罢了!但动的逻辑里所谓的否定之否定却不是这样简单地取消了又拿回来就完事,而是事物的本身矛盾发展的表现。二被否定成零,零又否定成二,都不是二的本身的矛盾发展而成的,只是一种外来的机械的取消和恢复。但塔变废墟,是因为塔的本身

否定之否定 不是循环
---------------

能够这样变,废墟又成为建筑物,也因为废墟的砖瓦本身可以发展成建筑物,而且,正因为否定之否定是发展的结果,所以它也不是简简单单的把旧东西恢

恢复了就完事。恢复是有恢复的，但只恢复了某些的特征，在根本的性质上，却已经是更高级的东西，和旧的东西不同了。废墟再来一个否定，恢复了建筑物，在建筑物这一点上，是和塔相同的。但新的建筑物已经不是塔了。它不再象塔那样做迷信或玩赏的对象，而是可以给人住的房屋了。即使不建筑房屋，而仍然用砖瓦去建新塔，那我们也要知道这塔始终是新塔了，终究仍是不同的。

“否定之否定”  
是更高级的，  
并不是恢复了  
旧的东西就算完事

再用樱桃的例来说。货币否定了樱桃，货币再被否定的时候，是不是仍然恢复樱桃呢？当然不是。因为，至少樱桃的季节已过，要再办樱桃也不可能了。因此店老板只能拿去买别种水果，并且把一部分的赢利，拿来充当自己的开支。做生意都为了有赢利，这是谁都知道的。所以商品经过了一度的否定之否定，至少就加多了赢利的部分，这就告诉我们动的逻辑中的否定之否定是什么。

什 么 是  
“正”“反”“合”？

现在得要把以上所讲的整理一下。在我们所举的几个发展的例子中，凡属于旧的原来东西，如塔，樱桃，蛋等，都称做肯定，也叫做正（或正题），把旧东西克服了新的东西，如废墟，货币，鸡等，在发展中称做否定（或反题），最后恢复了的，例如新的建筑物，另外的商品和赢利，鸡生出来的许多新鸡蛋等，是否定之否定的阶段。这个阶段一方面在许多特征上，都好象恢复了旧有的东西，一方面因为它对于否定阶段上的东西，也加以一种否定，一种扬弃，所以虽然消灭了那些东西却同时也把那些东西里发展的成果保存下来，它因此是综合了旧的肯定阶段上的东西和新的否定阶段上的东西，所以也称为合（或合题）。

世界上的一切事物，都是依着肯定——否定——否定之否定

(或正,反,合)的三个阶段发展的。由肯定到了否定之否定的时候,这事物经过了两次否定,就把它所有的矛盾的双方都解决了。于是达到了一个新的更高的基础上,再从此开始,新的正反合的发展和变化。每一个正反合,就成为事物发展的每一个结节。这在动的逻辑上,成了第三个定律,和以前的矛盾统一律质量互变律并行,称做否定之否定律。自然,三个定律仍是以矛盾统一律为最根本。否定之否定律和质量互变律同样都是由矛盾统一律展开而成的。

## 十七 思想的秘密

### ——概念论,概念的意义和用法

前次说过的卖樱桃的事,现在还想再讲一点。

卖樱桃,做生意,把东西销售出去,换一笔钱回来,这是生意场中极普通的事件,随时可以看见,随时可以认识得到,并没有什么希奇,何必谈了又谈?但唯其不希奇,就常常有值得研究的地方。如果我们一点也不用心思,只就表面来看一看,那我们只看见一些樱桃和几元或几角的钱对掉了一下,此外再想不到有其他什么意义。大家还记得以前我们所讲过的感性的认识吧?只看表皮,不了解更进一步的意義,也就是感性的认识。感性的认识是不够的,我们认识一件事,还能够更深刻一点,譬如卖樱桃,象前次也提到的一样,我们看见了钱和东西对掉之后,在心里会这样想的:“樱桃和钱对掉?是商品转移成货币。”在这里,可以看出我们对于这件事所认识到的,并不仅仅是樱桃和几元几角钱的表面关系。我们同时还能了解:钱是货币,樱桃是商品,两者间的关系是货币和商品的

关系。我们有了这样的一种了解,对于樱桃和钱的关系,就能够把它的意义认识得更清楚了。因为这两种东西的对换,和晴天变成雨天或月亮代替了太阳等简单的位置变换,是不同的,它们确确实实是商品和货币的交换啊。

这有什么值得研究的呢?在这里我们要发见自己的思想的秘密。我们的思想是我们认识世界的工具,我们用思想来反映世界的一切。看见樱桃和钱的对掉,我们想到:“这是商品转移成货币”。这就是一个最简单的思想,在论理学上叫做“判断”。我们用这一个最简单的思想来反映樱桃和钱对掉的事件。而值得研究的,就是,我们的思想,为什么并不直接说樱桃转移成几元几角钱,而把“商品”这名词代替樱桃,把“货币”代替几元几角的钱?我们知道,可以称做商品的,并不仅止樱桃一种,凡在马路上店铺里摆着要卖的东西,都是商品,走进先施永安等大公司里,我们要碰到成千万种的商品。就说货币,也不仅只这几元几角钱可以算货币,一张钞票也是货币,马克是货币,先令也是货币,象现在的一些野蛮人和两三千年前的中国人,甚至于把贝壳也当货币用过的,所以世界上也有成千万种不相同的东西被人当做货币。商品有成千万种,货币有成千万种,而我们却能用简简单单的商品和货币这两个名词,就把这成千万种不同的东西通通包括在一起了。这不是很了不得的吗?但我们的思想就是专门要干这种了不得的事情

人的思想能把世界上的事物分门别类的概括起来,这概括的名字叫做概念

的。它把世界上一切性质相同而表面上略有差异的东西分门别类地概括起来,每一类别都给它一个适当的名字,这名字在论理学上

就叫做概念,商品是一个概念,货币是一个概念。严格的说起来,连樱桃也是概念,因为樱桃里也包括很多种,如洋樱桃,紫樱桃,红

樱桃之类，不过所包括的种类没有商品那么多罢了。再推广一步说，凡是我们的思想里所有的名词，几乎没有一个不是或多或少地包括着许多东西在内，没有一个不是概念。譬如“白”，我们总以为它不是概念了吧？它包括着“雪白”“灰白”“青白”等的白色，这又是概念了。自然，单独一件东西所专有的名字，是不能算概念的。例如我们的姓名，地方的地名，地球，火星等名词。这些都不是概念。而是某物所独占的名字。但在我们的思想活动的范围里，概念是占着最重要最大的部分。这些概念所包括的东西，或多或少自然没有一定，譬如狗的概念，只包括着各种狗类，而“兽”的概念，却连狗以外的一切四足兽类都包括在内了，动物包括的自然比兽类更多（连飞禽在内），而生物的概念更比动物广了（因为包括植物）。一切概念中包括最广的，通常也称为范畴。

包括最广的概念，  
也称为范畴

如果有人问：“我们的思想是用什么东西来反映世界的一切呢？”我们可以毫不迟疑地说：“用种种的概念和范畴！”这就是我们先前说要发见的思想的秘密。为什么我们的思想要用概念和范畴反映世界呢？因为世界上的东西，在表面上看来，虽然千种万样，一样和一样不同，然而在实际上它们中间都常常有着密切的关系。我们的思想反映世界，决不能够单单把表面的各种不同看一下便完事，而要连它们中间的种种关系也反映出来，概念的功用便在这里了。我们在德国看见马克，在上海看见大洋，在野蛮的民族里看见贝壳，三种东西在表面上是不同的。

思想反映世界，  
是离不了概念  
和范畴的

如果有人问：“它们中间有什么关系呢？”我们马上可以用一个概念来作答：“它们同样都是货币。”这样一来，三样不同的东西中间的关系就弄明白了。货

币这概念，帮助我们去抓住马克，大洋和贝壳的共通点，使我们能够不仅仅看到它们外表上的不同，同时还进一步了解它们中间的密切的关系。没有概念，这些关系就把握不到，也就不能够深刻地认识世界了。所以，思想是离不了概念和范畴的。

概念和范畴在我们的思想中是这样重要，我们不能不把它特别地研究一下。

第一件要注意的事是：思想是世界的反映，范畴和概念当然也反映着世界上事物。所以当我们应用任何概念时，切不可忘记它所反映的东西。货币是反映马克、大洋等等交换的媒介物，商品的概念是反映一切拿到市场上去出卖的东西。应用货币这概念时，我们不要忘记它所代表的世界上各种的货币，研究商品时，也不要忘记了世界上实际存在着的商品。有人也许要说：“这当然不成问题，无论是谁，见到了商品两字，决不会忘记它是代表各种现实的商品的，如果真的会忘记，那简直是白痴了。”这话好象很有理，然而其实是不明白思想的秘密内幕的人所说的外行话。你以为没有人会忘记，但偏有人常常会忘记。不信请慢慢地听我说明理由。譬如我们前次曾讲过一个范畴，叫做“否定”，用俗话说就是“没有了”，这个范畴包括的范围很广，世界上无论什么东西的消灭，都可以称做否定。但我们运用这范畴的时候，就常常会忘了一件东西消灭的实际情形。我们说“没有了”“否定了”，于是就照那概念的表面的意义去了解，以为那东西完全消灭了。这是真的吗？恐怕通

应用概念时，  
不要忘记它所  
反映的东西

常的人都要说这是真的。然而说这话的人就不知道，当他这样来了解“否定”这范畴的时候，他已经把现实世界里真正的否定丢开了。

因为在前次我们就说过，世界上的任何东西，都不会绝对消灭的，



一件东西消灭时，在它本身的基础上一定又另有一件新东西发生起来。樱桃这商品从店铺消灭后，老板就收进了货币。所以如果我们不忘记现实世界上真的否定，那我们就看见它不单只包含着“消灭”一方面的意义，同时也有转变和新生的意义。然而我们平常应用这范畴的时候，就常常会把这种实际的内容丢开，而仅仅看见一面的意思，以为否定就是绝对消灭，一点影响也不留，否定这个范畴被我们这样一应用，它就变成空的东西了，本来我们要拿它来反映世界的，但它现在和世界上的真实情形竟联系不起来，只剩得一个没有内容的空壳，一个形式。这样的范畴或概念，就叫做抽象概念，所谓抽象，意思就是说它的丰富的内容都抽空了。形式论

若忘记了所反映的东西，那么概念就成为没有内容的空洞的了，空洞的概念叫做抽象概念

理学里，所用的概念就完全是抽象的概念。所以没有办法使它和世界上的事实结合起来。在外国，康德就因为这样着了迷，他说世界上的一切现象和我们思想中的范畴完全是两样

东西。中国现在的张东荪教授也因为形式论理学作祟，老是在那里死咬着思想上的律不能够和事实上的律相同。如果思想果真和世界上的事实不同，那我们怎样能够认识世界，我们岂不都是一些瞎子了吗？我们要不做瞎子，就得要使我们的思想和事实相符，使我们的思想能正确的反映世界，要做到这一步就必须先使我们所应用的概念范畴能够很完全地包含着事实的各方面的内容。详细点说，就是当我们应用一个范畴的时候，不能单就这范畴表面上的贫弱的意思来说话，而应该直接去研究这范畴所包含的许多事实，把事实的各方面都要看个明白，（例如“否定”的消灭的方面和转变、新生等方面。）例如我们常常提到“万恶的社会”，这也是一个概念。我们常常因为这概念的两个不好的形容词，就以为真是除了

万恶以外什么都没有了。其实这是咬文嚼字，我们应该去研究它所代表的现实的万恶社会。从这里我们可以发见这社会里固然也有万恶的方面，然而同时也有前进的方面，如果努力去促进这一方面，是可以把万恶克服的。又譬如现在有很多人在高叫中国本位文化的建设，“中国本位文化”，这又是一个概念，然而他们是怎样来解释这概念呢：中国本位文化，就是根据中国此时此地的需要来建设中国文化，这样解释，表面上是很合理的。然而可惜也只是限于表面而已。如果我们不忘记概念所包含的现实事实，那我们就应该直接去研究中国的实际情形。这样一来，我们就很容易发现此时此地等等的话是多么笼统和空虚。中国全国的人并不是完全一致的，有努力于社会改造的人，另一方面也有汉奸等等，在汉奸看来，卖国求荣正是此时此地的需要，正是他们眼中的中国本位，如果他们也用这概念去替自己辩护，岂不糟糕？所以，我们要改善中国的文化，决不能笼统地说什么中国本位，而应该以前进的民众

应用概念时，能够观察到它所反映的事实各方面，这就是有内容的充实的概念，也称为具体概念

为本位，以前进民众的需要为标准。这样，我们就知道用此时此地来解释中国本位，是太空虚抽象了。按照事实却应该要求前进民众本位的文化。

总之，应用一个概念的时候，要把它所代表的事实各方面都研究到，使它包含着充分的现实的内容。这样的概念，就不是空洞而抽象的，而是具体的概念。我们讲了上面一长篇，就是为要大家能够应用具体的概念去思想，也只有要具体的概念，才能够和事实符合，才能够反映世界。

以上是关于概念和范畴的第一件要注意的事。现在再说第二件：我们既然能够顾虑到概念的具体内容，这些内容有着种种的方

面，于是我们就可以进一步看看这些方面互相间的矛盾。例如拿商品来说，商品本来是有价值，可以拿到市场上去卖的东西，这是它的一方面的内容。然而另一方面，它也是可以供人使用的东西，也可以说是有使用价值。樱桃供食用，衣服供人着用。不能够供人使用，也不成其为商品。但这一点，就和商品的内容矛盾了。因为供人使用的东西，并不一定就是商品。我们从水果店里把樱桃买来吃，当它在店里的时候，它是商品，我们一买了过来，商品的性质

不但要顾到概念所反映的事物的各方面，还要观察它的内部的矛盾，以及由矛盾引起的变化运动

便没有了，“否定”了，完全变成使用品了。所以商品的使用价值，是它内部的矛盾，这一个矛盾能够把商品的概念否定，使它变成自己的反对物，变成使用品的概念。由这一点，我们又知道各种概念原来并不是各自孤立，它们中间常常有一定的关联，能够互相转变。它们要有流动性，柔软性。有这流动性，才能够反映世界上的变化。一个概念转变成另一个概念，就反映一事物转化为另一事物。这就是动的逻辑中的概念的特色。这在形式论理学当然是做不到的，因为形式论理学的概念是抽象概念，只给它有一点表面上的意义，而不让它包含着矛盾的方面。提到商品，形式论理学就说：“这是拿去卖的东西，而不是供人使用的东西。”它只承认商品有交换价值，不肯承认里面同时必须包含着使用价值。提到万恶社会，形式论理学就说：“万恶就是万恶，一点办法也没有。”不知道万恶的内容也包含着前进的要素，这前进的方面发展起来，万恶的社会也会转变成进步的社会。再用中国本位来说，如果我们不单单在这文字的表面意义上咬文嚼字，而具体地去研究中国的真正需要，看清楚中国的前途和世界帝国主义的生死有多么密切的关系，就知道，如果真正以中国前进民众为本位

的一切建设能够成功，那就足以制世界帝国主义的死灭，因此也就是使世界的前进民众走上成功的道路。这样一来，中国本位实际上也就包含着世界本位，而且也会转变成世界本位的，决不能关闭在一国的雀笼里唱高调！

总之，关于概念和范畴第二件要注意的事，就是：不但要使概念包括各方面的事实内容，并且要研究这些内容中间的矛盾；研究一个概念怎样能够由于这些矛盾而变成另一概念。

到这里，我们会想起前三次所讲过的三条关于动的逻辑的根本法则来了。我们现在研究概念和范畴，也正是运用着这三条法

对于概念也还是要运用动的逻辑的三大规律

则啊。我们要研究概念内部各方面的矛盾，就是应用矛盾统一律，我们要研究一个概念怎样“没有了”，怎样转变成另一个概念，这里就要应用质量互变律和否定之否定律。已经说过：人是用范畴和概念去思想的。范畴和概念的变化也就是思想的变化。现在这一条根本法则能应用在范畴和概念上，就表示这些法则正是思想的变化发展的法则。动的逻辑（或动的论理学或辩证法），本来是研究思想的变化和发展法则的。不过思想的变化发展也是反映着世界的变化发展，所以动的逻辑里所研究的法则也不仅仅能应用在思想上，它同时也是世界变化发展的法则。这在以前的讲话上已说过，这里不过重复申述一下罢了。

有几个重要的范畴，得特别提出来研究一下的，如本质，现象，必然，偶然等，以后再讲罢。

## 十八 青年就是青年

### ——形式论理学与辩证法

好几次好几次以前，我们曾经讲过关于卓别麟的话，现在还想再拿来讲一讲。卓别麟是什么人呢？人们马上会回答：“卓别麟是滑稽大王。”

这答话是不是有什么错误呢？当然一点不错。卓别麟本来是一个滑稽大王，卓别麟和滑稽大王是相同的。所以“卓别麟是滑稽大王”这一句话，完全代表着一个事实，一点也没有虚假。既然能代表事实，当然就没有错误了。

但我们可以反问一句：“滑稽大王一定就是卓别麟吗？”人们一定又会答说：“当然不是。罗克也是滑稽大王，裴司开登，劳来，哈台等也同样是滑稽大王。滑稽大王这头衔，包罗很广，不是卓别麟一个人所能专有的。换一句话说，滑稽大王和卓别麟是不相同的。卓别麟是卓别麟，是一位戴小胡子，破鞋帽，提着竹杖的流浪儿，而滑稽大王又是滑稽大王，是一种能够令人发笑的人物。”

细细一想，这不是矛盾吗？前面说卓别麟和滑稽大王是相同的，现在又说滑稽大王和卓别麟是不相同的。到底那一方面对呢？答复的，“两方面都对”！不管我们怎样觉得奇怪，甚至因此迷惑起来，我们仍然不能不承认两方面都对。卓别麟和滑稽大王本来是相同，而同时又是不相同的。卓别麟是一个特殊的人的名字，而滑稽大王是包括较广的普遍的概念，特殊的名字和普遍的概念，本来是矛盾，是不相同的，但事实上我们又决不能说卓别麟不是滑稽大王。在这里，我们应该想起前几次讲过的一条定律，“矛盾的统一

一句普通的  
说话里，都有  
矛盾统一律

律”来了。这是动的逻辑的根本定律。不论世界上一切的事物，社会上的一切现象，以及人类的思维，都是一个矛盾的统一，都是在内部包括着矛盾的。象“卓别麟是滑稽大王”这样普通的一句话（这在思想上算做一个“判断”），不就是矛盾的统一吗？滑稽大王并不是卓别麟，卓别麟和滑稽大王矛盾，然而卓别麟就是滑稽大王，卓别麟和滑稽大王是统一的。

矛盾统一律  
是很普遍的

由这一点，我们就可以知道动的逻辑的法力是多么令人心服了。不论我们说一句什么话，就是最简单最平凡的，也逃不了矛盾统一律的支配。我们遇见一个青年，我们说：“这青年是一个店员”！青年不一定是店员，店员也不一定是青年，店员和青年是矛盾的，然而我们却可以毫不怀疑的把这青年和店员连到一起。如果我们不肯依从矛盾的统一律的法力，结果我们将要连一句话也不说，一点事情也不能思想了。

以前我们曾讲过的形式论理学，就和这动的逻辑相反。我们刚才的话，如果被形式论理学者听见了，一定要大大的表示不肯赞同。因为他们是反对矛盾统一律的。然而他们的主张是怎样的呢？现在就可以顺便来讲一下。形式论理学也有三条定律，和矛盾统一律是针锋相对，我们且把它一条一条地说一下：——

形式论理学，  
反对矛盾统一律

第一条叫做同一律，意思就是说，同一样东西，内部决不能够有矛盾。写成公式，就是A是A，A等于A。如果要严格地遵守着这一条定律，那么，象先前我们所说的“卓别麟是滑稽大王”一句话就错误了。因为卓别

形式论理学的第  
一条定律：同一律

麟就只能是卓别麟，滑稽大王和卓别麟是矛盾的，所以不能包含在卓别麟内。这样，我们的说话和思想，除了把同一名词反复一下之外，就不能再进一步了，我们只能说：“这青年就是这青年”，“卓别麟就是卓别麟”，除此而外，就不准再说什么了。中国在二千年前，有一个叫做公孙龙的人，也就是利用这同一律，主张白马不是马，因为按着同一律，只能说：“白马就是白马”，这不是很好笑吗？试想，如果人人都照着同一律去思想，去说话，哪还能够反映世界？

第二条定律：  
矛盾律

第二条叫做矛盾律。意思是说：矛盾的东西，决不能同一。这是把第一条律用反面表现出来。写成公式，就是  $A$  不能是非  $A$ ， $A$  不等于非  $A$ 。用我们先前的例子来说：滑稽大王既然和卓别麟是矛盾的，所以也就不能和卓别麟统一起来，倘若用卓别麟来代表  $A$ ，那么滑稽大王就是非  $A$ ，于是，因为要严守着这一条定律的缘故，我们就只好说：“卓别麟不是滑稽大王，卓别麟不等于滑稽大王了。”倘若另换上青年店员的例子来说，即使这青年真的是店员，但因为店员和青年两个概念也有矛盾的缘故，我们就只能不顾事实地说：“这青年并不是店员”了！公孙龙主张“白马不是马”，还不是根据这一个理由吗？

第三条定律：  
排中律

以上两条形式论理学的定律，第一条告诉我们，凡同一的东西就只能是一，第二条又告诉我们，凡矛盾的东西也只能是矛盾，总括起来，就表明世界上决不能有同时是同一而同时又是矛盾的事物。这一总括结果，又有了第三条定律，叫做排中律。这条定律的意思是：“一件东西，如果是  $A$ ，就不能同时是非  $A$ ，如果是非  $A$ ，就不能同时是  $A$ 。”若要严格点遵守这条定律时，对于先前的例子，我们就不能不这样说：“某人如果是卓别麟就不能同时是滑稽大王，如果是滑稽大王，

就不能同时是卓别麟。”或是：“某人如果是青年，就不能同时是店员，如果是店员，也就不能同时是青年。”所谓“排中”就是只能偏于一边，而不许站在中间的意思。如果再让公孙龙来说话，那就是这样的：“马是马”，不能同时是白马，白马也只是白马，不能同时是马了。这些话不是明明很不合事实吗？但我们要知道，如果要严格地遵守着形式论理学的定律，我们除了这样不顾事实的乱说，实在没有别的方法啊！

严守着这些定律的结果，又会发生怎样的情形呢？结果我们就会以为，卓别麟是卓别麟，滑稽大王是滑稽大王，青年是青年，店

形式论理学的  
三条定律，产生  
出形而上学来

员是店员，各是各……世界上一切东西都各自独立起来，相互间一点关系也没有。一切东西都是固定的，永远不变的（如果会变，会转化成别的东西，那就和别的东西有了关系了，这和形式论理学的三条定律是不能相容的）。是的就永远是，不是的就永远不是，决不会同时是而同时又包含着不是的。这种思想，就是我们常常说到的形而上学的思想。再重复一遍说：所谓形而上学，就是从形式论理学产生的，它的特征，就是把世界上的一切事物，或社会上的一切现象，或思想中的一切概念等都看做固定的，各自独立毫不相关的东西。这和辩证法恰恰相反，因为辩证法是要把这些东西看做永远会运动变化，没有一刻静止，时时刻刻互相关联，互相渗透的东西。

形而上学的意义已经顺带解释明白了，现在再继续讲一讲形式论理学的话罢。我们现在要把它拿来和动的逻辑比较一下，究竟哪一方面有价值呢？不消说，在前面我们早已宣布了形式论理学的死刑了，我们已经指出动的逻辑的第一条矛盾统一律，其法



力是多么伟大，我们又指出形式论理学的几条定律是多么不合事实，多么令人好笑，谁优谁劣，明明是已经用不着说的了。可是，话虽如此说，不佩服的人仍然有的。他们首先就要说，动的逻辑在世界上正式成长起来，才不过是几十年以来的事。在这几十年以前，人类总把形式论理学当做神圣不可侵犯的经典。如果它是完全不合理的东西，那能够维持这样长久的势力呢？它能够维持这样长久的势力，就证明它总有一点用处。

用处在哪里呢？——形式论理学的拥护者又会继续解释说——形式论理学不能表现各种事物互相间的关联，不能看出事物的变化，它把卓别麟和滑稽大王隔绝起来，使店员和青年不能连结在一起。这是它的缺点，在这些地方，固然要让位给动的逻辑。但反过来说，如果要把一事物单独分离开来看，或者要把它当做静止的状态来看，或者在很小的日常家事的范围里来观察事物的时候，我们就不能不用形式论理学了。严格的形式论理学虽然不能说青年是店员，但青年总是青年，店员总是店员，形式论理学这样单独地分离开来看，说青年就是青年……并不为怪呀！难道青年还不是青年吗？这一点就是形式论理学不能推翻的地方，这一点就是它的用处了！

这一种意见，不单只在拥护形式逻辑的人会这样说，就是有一部分挂着动的逻辑的招牌的理论家，也常常这样说的。他们的意见是，动的逻辑虽然不能反对，但形式论理学也同样不可推翻，因为这两种思想方法是各有各的用处，各有各的地盘的。动的逻辑管理着运动变化和互相关联的地盘，形式论理学支配静态的个别独立的地盘。这种意见，不要说外国，就是中国也很有人主张的。例如叶青先生，就是其中之一。

形式论理学，  
今日已经不能  
独立存在了

这种意见是否对呢？我们的答复是：不对！把形式论理学和动的逻辑平等看待是不行的。在现在，真正的前进的思想里，决不能让形式论理学占据地盘。因为我们现在已知道，世界上就根本没有完全独立的东西，也没有绝对静止的状态，人，无时无刻不在生长，社会，无时无刻不在变化，就是一块石头，表面上看它不摇不动，实际上它内部的微细分子却在那儿很激烈地变化运动着。所以，认真说起来，决没有什么静态的地盘可以让形式论理学来立足的。拥护形式论理学的人也许会说：绝对的静态虽然没有，但至少象石头这样表面上的静止状态，也可以说是相对的静止状态，是仍然有的。例如眼前的日常家事，我们暂时之间总可以说它是没有变化。这里不是应该有形式论理学支配的余地么？但我们仍然要答复说：没有！因为相对的静态究竟不能算是真正的静态。所以内部仍有矛盾，不论运动变化的状态中或相对的静止状态中，都是一样。所以形式论理学是没有能力可以支配的。再用青年店员的话来说，在眼前，这青年当然不会马上变成老年，所以暂时是静止的。但我们要了解这青年是什么人，我们仍然不能照着形式论理说：“这青年就是青年。”这一定不能使我们满足的。我们始终还是要说：“这青年是一个店员”，然后才明白这青年的本身。这仍然是在动的逻辑的管辖之下的。

但是，最后我们也不能不承认，形式论理学曾经被人崇奉过一两千年。这是为什么呢？这是因为，在这一两千年中间，人类所处

形式论理学，是在  
社会缺少进步的  
时候发生的

的社会，是一种运动很迟缓的社会（如封建社会），或者社会的变动虽然激烈，但支配者希望这社会永久存在，无形中造作出固定不变

的幻想(例如资本主义社会),这种情形,就使他们自然而然地接近形式论理学和形而上学,因为形式论理学和形而上学很能帮助他们去造作那种万世不变的幻想。同时,形式论理学自然也能够抓着一小点真理,所以才能这样迷惑人。象“青年人就是青年人”,“白马就只是白马”一类的话,虽然只是很无聊的把一个名辞重复两次,但你也不能说这种话绝对不能说,青年人本来是青年人,白马本来是白马呀,有什么不合理呢?既然不能说它不合理,所以人们把形式论理学崇奉了一两千年而仍然没有人起来反对,这也不是无缘无故的了。但我们现在要注意的是:“青年就是青年”等等的话,

形式论理学的思想,只是低级的思想

然没有什么说不通,但要表现事实,是无论如何不够的。我们一定要在“青年就是青年”之后,再补上一句,“同时也是店员”,才能够说明一事物。正确一点说,形式论理学的思想,虽然不能说不是思想,然而只算低级的思想;我们现在既已有了高级的动的逻辑,就用不着形式论理学了。形式论理学到现在是被动的逻辑扬弃了,否定了。如果现在还有人要把形式论理学和动的逻辑同等看待,那是开倒车,至少是和开倒车的势力妥协。

(追补)讲完了这一篇后,一定有读者要起来反驳我,说:“你把形式论理学曲解了。我也曾读过一些关于形式论理学的书籍,也明白同一律之类的定律,但以我所知,形式论理学就从没有反对我们说‘青年就是店员’之类的话,更不见得会主张只有‘青年就是青年’才是合理的判断。随便翻阅哪一本形式论理学的书籍,里面所引用的判断不全然和‘青年就是店员’一类的吗?例如‘人是动物’‘人都是会死的’等等,不是常常在这些书里看见吗?你说依照形式论理学的定律,不能够

说‘青年是店员’，不是一个大大的曲解和误谬么？”

对于这样的读者，我很感谢他的热心，佩服他的聪明。但要说我曲解了形式论理学，那我可不能承认。这位读者所说的一切，固然也是实情。任何形式论理学的著作，都不能够反对“青年就是店员”一类的判断，如果要反对，要严格地遵守着同一律，那恐怕形式论理学的一切著作根本就产生不出来。但由这一点，也就可以看出一切形式论理学书本身的矛盾了：要严守同一律，本来只能容许“青年就是青年”的，然而形式论理学竟不能这样，在一个简单的判断里，也不能严守着它的最高定律了。

因为这样，所以形式论理学把同一律里的所谓同一，分成了两种。一种叫做绝对的一，就是“青年就是青年”之类。一种叫做相对的一，就是“青年是店员”之类。这样一分开后，再把绝对的一抛弃不用，而用相对的一。这种相对的一，严格地说起来已经不能算做真正的一，而是如我们所讲的一样，只不过是“同一”和“不同”的统一，或者说是在同一中包含着不同了。

形式论理学用相对的一容许了“青年是店员”之类的判断，不是已经和辩证法一致了吗？不是已经容许了矛盾的统一了吗？如果是这样，我们就不能批判它了。不是的，形式论理学在这里也还没有和辩证法一致。虽然容许了“青年是店员”之类的判别，但仍然不肯容许辩证法的“矛盾统一律”。如果依着矛盾统一律，我们又可以说：“青年是店员，同时也不是店员。”例如这位青年店员在闲暇的时候努力读书写作，有成为一个作家的可能，那我们就不能说彻头彻尾只是一个店

员,我们还得承认他至少有成为作家的资格,因此就可以说他“同时也不是店员”了。但在形式论理学里,却决不能容许我们这样说法:“青年是店员,所以青年就只是店员。”如果说“同时也不是店员”那就违犯了同一律了。所以虽然容许了“青年是店员”的判断,仍然不能进一步和辩证法一致的。

这样,形式论理学受了同一律的束缚,虽然容许了“青年是店员”的判断,但仍然是低级的思想方法。它只能看见眼前的表面的事实,而看不见更深一点的东西,它只看见青年现在是店员,却看不见这青年在另一方面同时也有作家的资格,更看不见这青年将来的发展。只看见眼前的片面的事实,这就是低级的。

## 十九 两种态度

### ——两条线上的斗争

读者诸君,我们大家讲了好久的话,直到现在还没有问一问你们的生活情形。你们现在有的是有职业,也有的是失业了,也有的还在学校里,……当然,大家的情形是千差万别的,如果要一个一个细细的来问,那就不用几天几夜的工夫继续不断地来问也问不清!然而我们可以说:大家都同是生活在一个同时代的社会里,大家都离不开这个时代和这个社会,大家都各有一个环境。这个环境,对于我们当然是很恶劣的。现在难道还有人说自己的环境已经完全满意了吗?如果有,那只是另外一种有特殊地位的醉生梦死的人,和我们大家全不相干,对于我们这个不能令人满意的环境,我们抱着怎样的态度去对付它呢?各位读者,这问题你们想到了没有?如

果没有,现在请你回忆一下:你用什么方法在对付你的环境?

对环境完全  
屈服的态度

大家常常看《读书生活》,也常看过《读书生活》上讨论做事对人或应付环境等等关于生活的文章。在我们做事对人的时候,大体上有两种人的态度我们是要反对的。第一种人是一味地迁就环境,和环境妥协。他们胆小得很,眼光也近视得很,你如果问他们:“为什么不看得远一点?为什么不拿出勇气来奋斗一下呢?”他们的答复是:“客观环境太恶劣了,没有办法!”他们如果懂得理论,也许还会有这样一大套解释,说:“人是受环境决定的,环境要怎样,我们就只好怎样,这是唯物论的真理呀。我们不是观念论者,所以只好服从环境。”

完全不顾环境  
困难的态度

第二种人又是恰恰相反,这种人看起来是很勇敢的,他们对人做事,完全不肯顾到环境。他们沉醉在自己的理想里,而以为周围的一切都是庸俗不堪的俗物。人如果警戒他们说:“不要太空想了,应该要斟酌你的环境条件去做事呀!”他们马上要反驳说:“这是妥协!这是屈服!我们要服从自己的思想和自己的理论,而不能对环境屈服,所以我们做事决不能顾到环境。”

第一种是  
机械唯物论

一般人所谓“老于世故”的人,他们对付环境大概就是取第一种态度。这种态度所能达到的结果只是苟且图全,得过且过。自然,这一种俗物的态度,眼前的平安也许可以维持,然而要做一点有意义的事情,却全然不可能。在哲学上,因为这种态度是过分的看重了客观环境的力量,所以称做客观主义的态度。它主张客观环境能决定人的行为和思想,所以也可以算是一种唯物论。但因为它把人的思想的力量完全抹杀了,所以只是机械的唯物论。第二种态度是一般所谓“不懂

世故”“幼稚”的人所常有的。因为只注意理论,空想,而不顾实际,因此所要想做的事情,总是做不到,容易失败,也就容易灰心,容易沮丧。在哲学上,这种态度叫做主观主义的态度,因为它太看重了

第二种是观念论

主观的思想,或理想,所以同时也叫做观念论。在我们的现社会里,年老人多半抱着第一种态度,而青年人多半有第二种态度。如果说后者是青年病,幼稚病,那么前者便是老年病了。

两种态度都是病,而不能算是健全的生活态度。在表面上,这两种态度完全相反,一个是客观主义,一个是主观主义,一个是观念论,一个是唯物论。而在实际上,两者都是相通的,第一,两种态度同样都是败北主义,都是取消了我们抵抗的力量。第一种态度很显明的屈服于环境,是不用说的;第二种态度注重理想,似乎并不屈服,但不研究环境,不能抓着环境中的种种条件,使环境和我们绝对地对立起来,使我们孤立无援,这也等于是解除了自己奋斗的武装。第二,第一种态度虽然表面上是唯物论,但骨子里却仍然

两种态度都不正确,并且是相通的

会变成观念论。试把中国自来许多人所谓的“听天由命”的思想拿来看看,不是和这同样的吗?它使我们相信一切都是冥冥中安排好了,自己的一切,完全有神灵在暗中支配,反抗是不行的,奋斗也无益。客观主义要我们屈服,和这不是一样的吗?它太夸张了环境的力量。好象环境里暗中有有一个不能违抗的支配者似的,这不接近有神论吗?而有神论正是观念论的一家啊。

我们要怎样对事对人才行呢?这问题此地不能详细解答,因为我们的讲话是以哲学为主,生活问题不过是解释的例子,但总之,我们仍然可以说几句:以上两种态度,都是我们所要反对的。我

们对付环境,既不能依照客观主义的机械唯物论,也不能依照主观主义的概念论。我们不能象绵羊一样的一味只是对环境屈服,我们要奋斗,要做一些能够推进社会的事业,但我们又不可仅只知道理想,而不顾事实,应该研究环境中的种种条件,好好地利用这些条件去奋斗,去求达到我们的目的。我们要看重环境,同时也要能够借我们对于环境的认识,思想,和理论的指导,去克服环境。这才是正确的道路,并且这也不仅是个人做人处事正确的道路,就是扩大点说,一个民族要突破它的危机,一个前进的集团要使它的活动收最大的效果,也不能不这样的。

生活的问题到这里结束,现在回到哲学的本题上来。看了以上所说的一切,读者想来已知道我们这次要讲的是什么东西了。我们要讲的就是机械唯物论和概念论。这两种态度,是我们所要反对的,它们和动的逻辑也有冲突,然有时它们也会戴着动的逻辑的假面具,使人莫明真相,于是相信动的逻辑的人有时也会被它们骗过去了。但是,假面具究竟是假面,狐狸尾巴终究有办法辨别得出来的。戴着假面具的机械论和概念论不是没有方法认识,以下就要指出几点最重要的特征,读者可以借着它们来辨别妖魔的原形。

先说一说机械论罢。前面说过,在我们生活的期间,我们一方面受客观环境的影响,另一方面我们自己的主观思想也能够活动,能够影响环境。这是一个矛盾的统一。然而机械论者把我们主观的思想力量抹煞了,只看见客观环境的一方面的作用,而不见主观和客观的矛盾。看不见矛盾,就是一种形式论理学的思想,但是,大多数的机械论者的主张却并不是这样简单,他们也承认人的思想对于环境的作用,也认为自己是依从动的逻辑,看得见矛盾的。但他们对于这矛盾,却用一种很错误的方法来解释。如果你问他



们：“什么是矛盾的统一？”他们就答复说：“两种互相冲突的力量

机械论把矛盾统一  
律歪曲成均衡论

恰恰相等，能维持着平衡的状态，就叫做矛盾的统一。”他们把矛盾的统一当做两种力的平衡，所以称为均衡论，俄国的布哈林派就是均衡论的首创者，你如果问他们，人的思想在生活中有作用吗？他们也会答说：“有的”，不过却又要加一个解释，说：“人的思想的作用，就是要能够和环境的力量维持均衡！”这种理论明明是错误的。我们的思想，并不是要和环境维持均衡，反之，我们的思想是用来帮助我们去克服环境的，是要帮助我们的生活的发展和进步的，如果只是要维持均衡，那么我们就只有屈服于环境，将没有任何进步了。我们前几次曾经说过，矛盾是发展和变化的根本动力，如果矛盾的统一只是均衡状态，那就不能够引起发展和变化了。由这一点，可以辨别出机械论的假面具，这是关于矛盾统一律的。

其次，关于质量互变定律。机械论常常把性质的变化看做表面上的东西，以为一切事情在根底里并没有真的性质的变化。他们以为，人类社会的事情，常可以用人类生理的欲望（如食欲性欲等）

机械论只承认量的  
变化，否认质变，  
把高级的事物还原  
作低级的事物

来说明，人的生理欲望等，又可以用人身体上的化学变化来说明，化学变化又可以用物理学的变化来解释，推到最后，则一切复杂的高级现象，都要用低级的简单的现象来解释，好象高级的东西（如人类社会等）本身都没有高级的性质似的。这一点，正如解释矛盾统一律一样，机械论者否认了世界一切事物的发展和进步了。这种见解，是把高级的事物还原作低级的事物，所以又称为“还原论”我们知道，前面所说的均衡论中的“平衡状态”，正是物理学中的一种最低级的（力学的）现象，机械论者把矛盾的统一改变成均衡论，

正是要把最低级的现象来包括世界上的一切事物，抹杀了进步和发展。这是关于质量互变律的。

最后，关于否定之否定律，在动的逻辑上看来，一件事物的发展，由肯定经过否定，再到否定之否定的阶段，就把原来的矛盾解决了，而变成了较高级的新的东西。但在机械论者，却另有一种解释，他们把肯定当做均衡，把否定当做“均衡的破坏”，把否定之否定当做“均衡的再建”或“均衡的恢复”，结果只看见“破坏”“恢复”，而看不见发展，看不见高级的事物的发生，这也是机械唯物论的一个特征。

机械论把否定律  
歪曲成均衡的  
破坏和恢复

由以上所举三点，就可以知道机械论是怎样把动的逻辑的三条规律弄歪曲了。不论从那方面说，机械论都是一种屈服，妥协，阻碍进步的理论！现在再看观念论吧，观念论把主观的力量过分夸大而忽视了客观事实，但它对于动的逻辑的三条规律是怎样看法呢？

观念论只看见  
矛盾，看不见统一

先就矛盾的统一律来说，观念论也承认矛盾，但它也只看见矛盾，而全看不见统一。例如用生活中的主观和客观的矛盾来说，我们要克服环境的困难，一方面要靠自己主观上的努力争斗（这是矛盾），一方面也要能够适当地利用环境中有利的条件（这是统一），然而观念论者认为主观和客观是一刻也不能并存的，一定要马上决一个你死我活，他们拒绝研究客观环境的一切情形，他们把利用客观环境误认作对客观环境屈服。宁可盲目乱撞，而不肯正面去看一看现实。高谈阔论的理论，而不肯顺应着现实的必然的趋势去克服困难，这就是只看见矛盾而不看见统一的特征。当然，统一不是绝对的，统一的东

西因为有内部的矛盾，这统一终有一天要打破。我们利用环境，也不过是为要克服它。但如果完全看不见统一，完全不知道利用环境，却是一个严重的错误。

观念论只看见  
质的变化，看不见  
量的变化

再就质量互变律来说，观念论和机械论相反。机械论看不见质的变化，观念论却只看见质的变化而忘却了量的变化。做一件事情，要有一定的步骤，象前面说过的，要看清楚周围有关系的一切，顺应着这一切的可能性切实的做去，做到了一定的时候，才可以达到目的。然而观念论者却没有这种耐性，它马上便想达到目的，不肯把做的成绩一步一步的积蓄起来，不知道只有这种量的积蓄才是达到质的突变（即达到目的）的真正的道路，因此他们就只会蛮干，乱干，无计划的昏干，结果必然碰壁，是可以想见的，这就是只看见质变而看不见量变的弊病。

观念论的主要的特征，在前面也说过了的，它把理论看做绝对的永久的公式，他们随便你做什么事，只知道讲理论，用理论去牵强附会地嵌在事实上，不知道应用理论的时候，应该顾虑到客观事实而加以适当的改正。譬如说到否定之否定律，观念论者就总是把它看做一个死的公式。资本主义的经济恐慌，在二三十年前是有周

观念论把否定  
之否定律，看  
做死的公式

期性的，它的循环就依着否定之否定律进行：从稳定（肯定）到恐慌（否定）又由恐慌到新的稳定（否定之否定），每十年左右循环一次。资本主义经济发展到现在，实际情形已经不同了，现在的恐慌，已不是十年一次的周期性的恐慌，而是绝望地一直萧条下去，生在现在的人，没有不感觉到的。然而现在竟还有一部分的观念论者，论到恐慌的时候，他们仍然要说是周期性的恐慌，这就是一个好例。只

注意公式而忘记了事实，这叫做图式主义，苏联的德波林派哲学，就是图式主义的代表。而托洛茨基在苏联，就被称为观念论者。

总之，机械论是教人懦怯，屈服，教人不要前进的哲学，而观念

反对机械论和  
观念论，称为  
两条线上的斗争

论是教人盲干，乱来，教人空读理论，不顾实际的哲学，两方面都是一种病态，我们对于自己，要随时检查是不是有这种病症，如果有，就要随时把它治好，随时把它克服才行，对于自己的朋友也是一样。和这两种病态的思想斗争，就称为两条线上的斗争。如果不实行两条线上的斗争，那么，无论做什么事情都不会有好处，不是受屈辱，就是要碰大钉子。碰钉子的勇气我们固然要有，然而我们也要小心着不要无缘无故的去碰着太大的致命的钉子。投河殉国之类的事情，我们认为无意味的，那么，无味的碰钉子，我们也当然要避免了。

## 二十 七十二变

### ——现象和本质

看见七十二变四个字，读者大约总会想起《西游记》上的孙悟空来的。不错，我们现在要讲的，就是孙悟空，这猴子靠着那七十二般变化的本领，把一切的天神和魔王都哄骗过来，天宫，地狱，水殿，都被他闹得一塌糊涂，大大地使威严的神灵们扫了面子。后来是天上派兵来讨伐他，用尽一切的方法，耗费莫大的力量，终于把他制服了。

这一切的故事，在《西游记》上写得很详细，用不着我们重说，我们现在要讲的只是那七十二般变化的厉害处。他忽然变作水中

的鱼，忽然变作天上的鸟，忽然又成为一块石头，忽然又变成一座庙宇，能使人捉摸不着，而他自己就乘机为所欲为。就因为能变化，使人看不出他的原形，所以他可以偷吃天上的蟠桃，骗走赴会的大仙，天兵天将来讨伐他的时候，还吃了他不少的亏。变化是他最大的本领，也是他最厉害的武器，要制服他，必须先对付他的变化，否则只有无可奈何的一直让他闹到底了。

果然，当天上派二郎神来和他对敌的时候，他们就看到了这一点。他们这次用了适当的方法才把他制服。第一，他们用了一面照妖镜，不论他怎样变化，始终能看出他的原形，使他无法藏身；第二，也靠着二郎神的聪明，二郎神能够仔细观察他的变化，能够随时猜得透他变成什么。譬如当他战不过二郎神，逃到水边忽然不见了的时候，二郎神能猜中他一定变成鱼逃进水里去了，当他变成一座庙宇来骗二郎神的时候，二郎神由那庙宇背后的一根异样的旗杆（他的尾巴变成的）看出是他的诡计。在每一次变化里，二郎神都精细的看透了事情的根底，所以能够始终追逐着他，使他没有地方可逃。这样，曾经把天地都闹翻了的猴王才终于被擒了。

我们讲了这一大篇，聪明的读者一定有点忍耐不住了，“鬼话！鬼话！”他一定要这样说：“谁相信《西游记》上的鬼话呢？这只是小

事物的表面上  
常是变幻离奇，  
和孙悟空的  
七十二变一样

说作者的幻想罢了。请你讲点现实生活里的哲学吧！不要把我们带到幻想的云雾里去。”不错，我们现在马上得要把幻想停住了。不过，我所说的上面一篇，也并不完全是无理由的鬼话，请你们细细的想一想，你们在生活中不也曾遇见过七十二变的孙悟空吗？不！不！世界上决不会真有孙悟空这么一个怪物，你们那里真的会遇到他？不过，你们生活中所遇到的某些事情，不是也常常变幻离

奇，几乎和孙悟空有些相象的吗？说小一点，用个人的事情做例子。你周围总也有一种人，平素对你是很不好，然而在某种时候不是忽然又会向你来陪笑脸吗？也有一种对你很好的人，忽然一个时候不是也会把你咒骂一顿吗？这是人们的态度或脸嘴的变化，虽然没有孙悟空的七十二般变化那么厉害，但这一类的变化，有时也会使你吃惊，会使你觉得你面前的人前后完全不同，仿佛竟是两个人。你如果从这些地方去想，就可以知道现实世界中也有很多事情是变幻离奇，用孙悟空的七十二变来比较，也不为过分啊。

孙悟空变成了鱼，你能说那鱼已经不是孙悟空而是真正的鱼

表面上虽有变化，  
根底里却始终  
是一件东西

了吗？自然不是，鱼，不过是他外表上的一个藏身的假面具，根本他还是孙悟空。一个根本对你坏的人，忽然来向你陪笑脸，你能说他

真的已经不是昨天那个人了吗？也不是，如果根本对你坏，那么，就是在笑脸底下，还是藏着刀的！这就不能不小心。只看表面，不从根底上去注意，难免就要吃亏！世界上的事情常常就是这样，表面上看起来千变万化，而根底里始终只是一件事情，我们要真正明白这件事情，决不可单就表面来看，应该看透它的根底才是。

现在已说到哲学的本题上来了。我们今天要讲的是哲学上的

表面上的变化，叫  
做现象。根底里的  
东西，叫做本质

两个重要范畴：现象和本质。我们已经说过世界上的事物在表面上常常千变万化，和孙悟空的七十二变一样，这就叫做事物的现象。

我们又说过一件事物在表面上无论怎样变，在根底里常常是这一件事物。坏人无论怎样装笑脸，他始终含有坏意，这种根底里的一贯的性质，就叫做事物的本质。现象和本质，这两方面，在一切事物里都有着的。再举一个大一点的国家间的例子，譬如用侵略国

与被侵略国的关系来说，侵略国的侵略方法很多，有时用武力侵略，有时用政治压迫，有时用经济引诱，有时也讲亲善和提携，有时却无情地露出了鬼脸，表面上的花头的变化，也多得不亚于孙悟空的七十二变了。这就是侵略的各种现象，然而归根结底，不外是要使被侵略国做他的牺牲品，牺牲了被侵略国，来替自己的资本主义制度打一条出路，这就是侵略的本质。

现象和本质  
是不同的

由上面所说的一切，可以知道，本质和现象是不同的，也可以说是矛盾的，对立的。本质上明明是侵略，而现象上有时还会来和你讲提携，本质上是经济侵略，而在现象上有时只见武力的争夺，使你忘记了经济的本质，以为只是军阀的横行。本质上要来吃你的肉，现象上却和你非常和好。这一切，就是本质和现象的矛盾。但是，本质和现象虽然这样矛盾，却又不是完全互不相干的两个独立的东西。它们同时矛盾，而同时也有统一。就本质来说，本质是要借着种种的现象，才能够把它自己表现出来的。一个侵略国的行为如果不用种种的方法来表现，它的侵略的力量就不能发挥，如果不在必要的时候用武力、政治、外交等等的侵略方法，就不能达到它经济侵略的目的。世界上决没有单独的经济侵略，而不必通过种种其他的侵略方式的，世界上也没有任何本质能够不由种种现象的表现，而自己直接存在的。再就现象来说，现象也决不是在本质之外能够凭空地发生的。现象的本身，是本质的表现，所以它的内部也包含着本质的要素。孙悟空变成一座庙宇的时候，那根尾巴不好安排，只得将它变

但现象始终只是  
表现本质，所以  
又是统一的

成一根旗杆插在庙后，因此庙宇虽然变成了，而这座庙宇和真正的庙宇却不同，因为真正的庙宇决不会把旗杆插在庙后，而这假庙宇，

却因为离不开猴子的本质的缘故，不能不将这可疑的旗杆竖起来。当然，这是小说上的神话，但用来做一个譬喻，是很得当的。无论现象上怎样变化，总不能不带着一条本质的尾巴。根本对你很坏的人，无论他怎样笑脸，多少仍然露点恶意，只要你能够象二郎神那样精细，你一定可以在笑脸中看出几分恶意的尾巴来的。现象和本质，就是这样统一着。动的逻辑的第一个矛盾统一律，在这里并不失去支配的力量。

本质必须要借着现象才能表现，因此，我们在世界上直接所看见的，只是各种的现象，本质并不是很容易的就让我们发现，事物

现象里包含着假象，如果不看透它的本质，就要受骗

的本质既不容易发现，因此我们生活在世界上，如果不肯细心，就要常常受现象的欺骗，好象不小心的神灵和恶魔会受孙悟空的化身

欺骗一样。前面已经说过，现象和本质并不是直接一致的，现象和本质有对立，有矛盾，现象世界里常包含着种种的假象，这假象，使我们乍看起来好象完全和本质相反。恶人的笑脸，侵略者的亲善，都是假象的模范，我们一不小心，受了假象的欺骗，就会把恶人当做好友，仇敌当做同志，结果就要吃亏。

因此，我们对于一切事物切不要只看见一些现象就以为满足，我们应该抓着它的本质。怎样去抓着本质呢？要抓着本质，就要

怎样能看透本质

注意几点：第一，不要以为本质是可以在现象以外去找得到的东西，本质是在现象中表

现的，所以我们要抓着本质，只有精细的观察现象，研究现象，从

第一要在现象中去观察

现象中去发现，象二郎神追孙悟空一样。第二，不要把各种现象孤立起来观察，而要研究

各种现象的联系，因为本质是借着各种现象来表现的，每种现象只



第二要把各现象  
联系起来观察

能表现本质的一方面，不能完全表现本质。要抓着完全的本质，必须把各种现象的总体联系起来研究。你今天看见朋友的笑脸时，就得要想他昨天的凶相。如果你忘记了昨天的凶相，把今天的笑脸孤立起来观察，你一定受骗，以为他真是一个好人。二郎神碰见庙宇的时候，他一方面精细地观察这庙宇，一方面也要想到他自己刚才在追逐一个猴子。如果他想不起这猴子，把庙宇孤立地观察，那他就不能够从庙宇后的旗杆联系到猴子的尾巴，因此也就无法看破眼前现象的根底。第三，根据以上两点，可以知道，要发现本质，不是现成现成可以马上发现的，一定要对于现象的发展有了相当的研究工夫，才可以达到目的。这证明质量互变律的作用，由现象的观察对本质的发现，这是质的变化，而这质的变化，是先要经过一番量的增加，即对于现象的观察研究的增加。对于现象的观察研究愈多，我们所能看到的本质就愈深刻，朋友的脸嘴多变几次，我们对他的性情了解也才愈真实。因此，我们要研究一种事物的时候，一定得要把它的各方面的现象尽可能的观察到才行，切不可抓着几点不完全的片面的事实，就要定下判断。关于这一点，《西游记》上的比喻就不能适用了。《西游记》上的照妖镜，完全是现成的，二郎神观察孙悟空的变化，也太容易了。事实上我们要抓着事物的本质，决没有这样现成和容易。神话本来不是完全可靠的。

在我们现在的社会里，有很多的人研究着各种的科学，科学的研究，就是要从这纷乱的现象世界里，找出各种事物的本质来。现象（和假象）就是事物表面上的变动不居的表现，本质就是贯串

科学法则就是  
反映本质的

在这些现象根底里的比较固定不变的法则。科学上的各种法则，就反映着各种事物的本

质。人类靠着科学法则，能够看透事物的本质，能够进而征服世界，就好象《西游记》上的天神有了照妖镜而能够制服孙悟空一样。人类要战胜自然，必须有自然科学，要推动社会，解决社会和生活上的问题，就必须学社会科学。

我们已说过，本质的把握不是现成存在那儿，而是经过种种的现象的观察研究才得到的，由现象的研究，我们达到了本质，把握

观察现象和本质，  
要依着否定之  
否定律进行

到了本质以后，我们就利用它再来观察一切的现象。于是现象在我们眼中就分外清楚。由种种的脸嘴的变化，我们懂得了这人的根本性情，认识了他的根本性情以后，我们再来观察他的行为，那时就分外能够了解他了。在这里，我们又看见否定之否定律的作用，最初我们只看见现象，是肯定，是正。经过了观察研究以后，我们发现了本质，这是否定，是反。把握到了本质，我们把它当做照妖镜来观察现象，就是否定之否定，是合。到了否定之否定的阶段时，我们对于当前的事物，就能够把它的现象和本质统一起来观察，它的根底是怎样，从它的根底里所表现出来的一切又是怎样，我们都能看得透彻，不象以前那样单看见片面的现象而至于受骗了。

最后，我们顺便要解释一个疑问，这疑问是有很多人希望着解答的：即质量互变律中的“质”和这里的“本质”有什么分别？“质”是一个包括很广的概念。凡是能使一事物显出它的特性而和别的

质和本质的分别

事物不同的，都叫做质。现象中的各种不同，都可以说是各种的质的不同，本质和现象的不同，也可以说是质的不同。所以“质”的概念是包括一切现象变化的，但“本质”却专门是对现象而言，本质是各种现象变化的根底

里比较不变的东西，今天笑脸，昨天凶相，是质的变化，但决不是本质的变化。不过，本质也并不是永远不变的东西，它不过比较现象固定一点吧了。本质也有变动的时候，例如侵略国家的内部如果发生革命之类的事件，那么它对于被侵略国的政策，一定就会从本质上改变。而不仅仅是一时的现象上的改变了。还有，我们所能认识的本质，也不是一成不变的，如果我们对于一件事物的

本质不是一成不变的，本质之后还有更深的本质

认识愈更进步，那么所能把握到的本质也愈更深。譬如我们最初只知道某人本质上对我们不好，如果我们更进一步研究，还可以发现这不好的原因，这不好的原因，就是更深的本质。又如我们最初只知道侵略国在本质上总是要被侵略者牺牲，不管他的表面现象怎样，仍离不了侵略的目的，但如果再进一步研究，我们还可以发现侵略国之所以要侵略，是因为它的资本主义制度使然的，这一个发现，又是更深的本质的把握了。我们的认识就是这样能够不断地加深的。我们可以引一位动的逻辑的名著上的话来结束这一次的讲话：“人类的思想，是无止境地向前进行的，它从现象走向本质，从第一位的本质又走向第二位的本质，就这样无限地深入进去！”（引自《哲学笔记》）

## 二十一 笑里藏刀

### ——形式与内容

前次我们讲到，恶人在表面上常常也有笑脸，侵略者也常常会戴着亲善的假面具。结果就看出，世界上一切事物的根本性质常常和它的表面现象不同。简单一点说，就是本质和现象的不同。本

质上虽然是一个恶人，但表面上我们只看见他的笑脸，于是就常常受骗。所以，单单从现象上看事物，是很危险的。同样，单单知道一件事物的本质，而不注意它的现象的变化，那也不对。因为我们对付一件事情，必须要斟酌各种实际情形，用适当的方法去处理，才不至于失败。而这实际情形，就是指那各种的现象而言的。

例如，当我们的敌人露骨地来进攻我们的时候，我们的对付方法自然也是毫不客气的抵抗。然而，当他要利用亲善的假面具来骗人的时候，我们就不仅只要用抵抗来对付他。抵抗是不能放松的，但同时也要努力设法来揭破他的假面具。因为，在这时，假面具对于他有很大的帮助，他可以用这假面具去骗得许多人来帮他，我们不注意这一点，那就等于让他多有了一种武器，无形中就要吃很大的亏。

这就是单单知道事物的本质，而不注意这本质所表现出来的各种现象，或不随时注意实际情形的坏处。事物的本质和现象是分不开的，所以我们也要把它统一起来观察。

“笑里藏刀”，这句古话很值得我们吟味。恶人的表面的笑，和内面的刀也完全分不开。我们不能单单懂得他的笑就算完事，也要注意里面的刀，我们不单单注意他的刀就完事，更要注意他的刀是藏在笑里面。能够把“笑”和“刀”都同时看得透，那就算是把现象和本质统一地认识清楚了。

把一件事的本质和现象都一起看透了时，我们就可以说，“我们已经完全明白那一件事的内容了。”

本质和现象的  
统一，就是内容

到这里，我们已讲到这一次的本题上来了。这次的题目是内容和形式的问题。由上面的解释，就可以知道内容是指什么。一件事的内容，是包含着这

件事的本质和现象的全部的。有的人仅仅看见一些现象，就以为懂得一件事情的内容，实在是很大的错误。旅行家对于地方的印象记，就是单单看见表面现象的好例，要从印象记里知道一地方的真正的内容，大都是不可能的事。我们常常说：某人看事情看得深刻一点，所谓看得深刻，意思就是不单只看见现象，更能渗透到本质里。愈看得深，就是愈更完全地认识了内容。

一切事物都有  
一定的形式

内容的意思已经弄明白了。接着我们就想到形式。无论找一件什么事情来，我们都可以看出它总有一定的形式，鸡蛋是椭圆的，桌子是方形的。泥土煤炭不成一定的形状，而不成一定的形状，正是泥土煤炭的形式。有许多事情乍看起来不容易看出它的形式，其实也有一定的形式。例如我们前面说的忽而亲善忽而野蛮的侵略者的行为，表面上变来变去，似乎没有一定的形式，其实细细的研究起来，就可以看出，现在的侵略者的行为无论怎样变，总离不了一个独占的形式。在从前，经济的恐慌还没有到今日这样危迫，战争的危机还没有到这样紧急的时候，一个侵略者和别个侵略者中间还可以稍稍马虎一点，把自己所侵占的地方上的门户略略开放，让大家分点油头。现在可不行了。世界上供人侵略的土地已经非常贫乏，一国独占还嫌有点不足，那能分润与人呢？于是乎侵略者对于被侵略国家，无论用露骨的武力侵占也好，或者用亲善的方法哄骗也好，总是想法子要一人独占。如果说从前的侵略行为采取分润的形式，那么现在的形式，明明是独占的形式了。

再譬如说，对我有恶意的人，他们有时正面来攻击我，有时用笑脸遮蔽了他的恶意。乍看起来也好像没有一定的形式的。细细的研究起来却不然。这许多对我有恶意的人，他们各人所取的形

式不一定是相同。有的人对我恶意很深，他的攻击完全是势不两立的形式，露骨对敌的时候自然不免要拚个你死我活，就是用笑脸敷衍的时候也在勾心斗角地要打倒对方。这是势不两立的形式。但有的人也许还不到这程度，他对我的恶意不过是由于嫉妒，于是他的对敌只限于攻讦诋毁，这样的形式可以说是不佩服的形式，却不是势不两立。

再把荒诞的神话来做比喻罢。象《西游记》上那种完全虚构的故事，似乎说不上什么形式了吧？孙悟空的七十二变，算什么形式呢？但认真研究起来，仍然找得到的。孙悟空的故事可以分为大闹天宫时代和他跟唐僧取经的时代，这两个时代的变化，形式就不相同。乍看起来好象是一样的变，其实在闹天宫的时候，他的变化处处与天上的神对敌，始终是取着魔王的反叛形式，而在跟唐僧的时代，却反而与恶魔对敌，完全是在皈依佛教的信徒形式之内变化了。

无论什么事物，都有一定的形式，到这里大致已说得很明白了。现在再说形式和内容有什么关系。

形式和内容的  
关系

形式和内容的关系，常常要被人误解。最重要的误解，就是把形式比做瓶子，而把内容比做瓶子里所装的酒。这个比喻的错误，就是把内容和形式看做可以随便分开的两件东西，两者中间没有深刻的关系。没有酒，瓶子还是瓶子，没有瓶子，酒还是酒。把酒装进瓶子去，仅仅是装满了瓶子。对于瓶子本身，也没有什么影响。用哲学的术语来说，酒和瓶的关系只是外在的关系。内容和形式的关系，却决不是这样隔膜的。形式是内容本身生来所具备着的一定的形式，决不象瓶子那样从外面装上去的东西。桌子的方形，在装造桌子时候就同

时造成，不是先制成了桌子，然后再装上方形。侵略者的独占的形式或分润的形式，也和侵略者的全部行为分不开。如果没有侵略的行为，什么独占分润之类的事情也根本不会存在。因此，我们可以说，形式和内容是不能随便分开的，这种关系，用哲学的术语来说，就是内在的关系，与瓶和酒的外在的关系不同。这是形式和内容的统一。

形式和内容  
是不能分开的

形式由内容决定

形式和内容不但不能分开，形式是什么样，还得由内容来决定，酒是不能决定瓶子的，葡萄酒不一定要用圆玻璃瓶来装，五加皮也不一定要装在瓦坛子里。但内容却不是这样。一件事物的形式，常常要由内容来决定。在内容里，又以本质为基础（这在前次讲话里说过了）。所以，说得更完全一点，形式是由本质来决定的。对于怀恶意的人用诋毁的形式攻击我，这是因为他在本质上嫉妒我。另一个人对我取势不两立的形式，是因为他在本质上对我有极大仇恨。侵略者取绝对独占的形式来行动，是因为经济与战争的危机在今日已紧迫到极点，使侵略者的野性在本质上达到了几乎疯狂的程度了。总之，一件事物的本质，是决定它的形式的基础，本质是什么情状，它就表现出怎么样的一种形式。同样要知道一件事物变化发展的形式，只要把握到它的本质（当然也不能忘记了现象），就不难推测而知。

形式不能离开内容，并且受内容的决定，这不是表示形式完全是被动的东西，完全是附属在内容上，一点独立性也没有了吗？是的，瓶子可以完全离开了酒，自己绝对独立起来，而形式对于内容，却决不能够做到这一步。但是，如果说完全是被动的东西，完全受内容的决定，而自己却一点也不能够反过来对内容给以影响，那也是错误的。它只

形式也有相对的  
独立作用

是不能完全离开内容，不能绝对自己独立起来罢了。相对的独立的作用，它还是有的。适当的形式，能够把内容很适当的表现出来，能够帮助内容适当地发展下去。一个嫉妒者用讥讽攻讦的形式对付他的对手，就很适于发挥他的酸素作用。他如果不用这一种形式，而改用比较缓和的容忍的形式时，他的嫉妒的力量就不能发挥，如果采取势不两立的形式，又成为过火。所以，单单讥讽攻讦的形式，对于嫉妒的发挥是很有帮助的。由这例子，我们可以看出形式对于内容的反作用或反影响，这也是形式的相对独立作用。

形式能帮助  
内容发展

但形式的反作用还不仅只是这一点。

形式也能限制  
内容的发展，  
甚至于加以束缚

内容是现象和本质的统一体。前次讲话已说过，本质和现象都会变化，所以内容也不断地变化。但形式却是比内容更固定的东西。内容在变化，形式不一定也会跟着变化。桌子一天天腐朽下去，而方形却可以保持很长的时间。嫉妒者忽而鬼脸忽而笑脸，他的行为始终离不了讥讽攻讦。形式既然是固定着的，所以内容变来变去，总跳不出这一个形式的范围以外。这样一来，形式对于内容，显然能够有一定的限制的力量，它把内容限制在自己的范围之内了。

在前面我们不是说过，形式和内容是统一的吗？现在我们却要说到这统一之中同时也有矛盾了。内容是要不断地变化，发展的，而形式却要限制着它，这不是矛盾吗？这矛盾的存在，使得内容和形式不能永久调和在一处，到了一定的时候，它俩就要发生冲突。譬如说，嫉妒者的醋意，就是会变化的，它能够一天一天的加深，深到可以变成仇视的心情。到了这一种程度，他一定觉得，单单的向



对方取讥讽攻讦的形式，是不够的。如果他一定要使自己的行为维持着这种形式，他必然会觉得极不自由，他觉得他的发展增高了的敌意，是被旧的形式束缚着了，这时的形式，就成了内容的桎梏，不把它打破，内容就永远无法发展。在这种情形之下，形式的反作用是最极明显了。

本质的发展，  
使内容和形式  
冲突起来

内容要发展到什么样的程度，才和形式发生这样激烈的冲突呢？这问题，在前面已经答复了一部分了。内容决定形式，是以本质为基础，在本质维持着一定状态的期间，内容的变化，可以不至于和形式有过分的冲突。如果本质将由一个阶段发展到另一个阶段的时候，那么，形式和内容激烈地敌对起来了。这时，新阶段上的本质要求建立新的形式，但旧的形式却束缚着它，妨害它的实现，只有打破了这旧形式，才能达到目的。嫉妒者的本质转变为敌视心情的时候，不能与单单讥讽攻讦的形式相容，原因就在这里。

一件事物的本质何以会由一阶段转变到另一阶段呢？用我们以前讲过的矛盾统一律来解答，是很容易的，因为本质这东西，也是一个矛盾的统一。事物渐渐发展下去，它的本质的矛盾也愈更地增大，于是变成另一种更高的本质。在嫉妒的心情中，多少总包含着一点仇视的萌芽的，这是嫉妒本质的矛盾，这矛盾，就是使嫉妒转变成仇视的根本动因。

内容和形式  
冲突的结果，  
是要打破旧形式

内容的矛盾的发展，使本质从一个阶段转变成另一阶段。本质转变的结果就使内容和形式敌对地冲突起来，使形式成为内容的桎梏，于是不能不打破旧形式，建立新形式。

这样，要攻破一种旧形式，决不能单单从形式上来着手。而应

该促进它的内容的矛盾，在旧的内容里种植新的萌芽，使它生长发达起来，然后就可以破坏旧的形式，要想建立新形式也不是凭空地可以做到的，新形式的建立，是要有新的内容做基础。

利用旧形式，克服旧形式，是在艺术上很重要的问题。例如新国家苏联要请梅兰芳去公演，公演后又指出中国戏的许多优美的地方，这可以看出他们对旧艺术形式的重视。然而重视旧形式，并不就是要对着形式屈服，而是要从里面找到一些积极的东西，用来促成新艺术形式之建立，例如苏联说中国戏怎样好，并不是指全部而言，他们也曾说里面有许多封建的，落后的，和现实生活远离的东西是怎样要不得，而那打渔杀家之类的写实的作品，则应该加以发展。因为这些地方是很好的萌芽，可以发展成将来的新艺术。

为人做事，也有它的内容和形式，怎样应用这种内容和形式的关系，都可以照上面所说的类推，这里篇幅不够，不能多讲了。

## 二十二 规规矩矩

### ——法则与因果

现在社会上一般人还很重视规矩，对一个人说：“你不懂规矩”！他就觉得这是很大的侮辱。要说服别人，说一声“规规矩矩的”！也可以算做很好的理由。黄包车夫要车钱，说“规规矩矩三角钱”！这就表示他的讨价三角是很正当的。乘客还价，也说：“规规矩矩一角半”。又表示按道理只应该给一角半。规矩，几乎被人抬到神圣不可侵犯的宝座上去了！这是什么缘故呢？也并不难解释：在一般人的心目中，觉得世界一切事情，总有一定的道理，月到阴历十五日必圆，天气到夏日必热，冬天必冷，人的行为，也要有一

定的标准,这就是规矩。不守规矩,就好象要使夏天变冷冬天变热一样,违背了正当的状态,是不正当的,是有罪恶的。

这种思想,似乎有点陈旧了,然而在中国一般人中间,还遗留着很不小的势力。凡是有这种思想的人,都把人的生活 and 世界上的一切事物看成同样的东西。人生活在社会里,一个社会总有这一个社会特定的种种规矩,人们的一切行为都要遵守着这些规矩。同样,他们以为世界上也有种种特定的规矩,一切鸟兽万物日月星辰的运动变化也不能不遵依着它,因为要依从着它,于是世界上一切事物都有特定的秩序,四季的交替不会紊乱,草木的繁荣和枯落有一定的时序。这些变化,都可以说是遵守着某种规矩的缘故。

这种思想是不是真实的呢?我们可以答复说:“一部分是真实的,

事物的运动变化,  
都具有一定的  
状态和秩序

的,一部分却是错误的。”真实的地方是:它看出一切事物的运动变化都有一定的状态,一定的秩序,表面上看起来,这世界真是万花撩乱,混杂不堪,细细地研究起来,却可以看出每种事物总有每种事物的一定的状态,小到细微的尘土,大到整个的宇宙,都各有各的秩序。这是真实的。然而错误的是,它把这各种各样的一定状态,比做人类社会里的规矩,规矩是在一种社会制度里预先有了的规定,然后强制着人去遵守它。如果把世界上各种事物的各种状态和秩序也看做规矩,那么势必要假定世界上先有什么人制定了各种规矩,然后强制着万物来遵守了。这就是说:各种事物的状态和秩序,并不是这些事物本身具有着的状态和秩序,而是有什么人从外面制定好了勉强装嵌在它们身上的。然而,这样大的一个世界,人的能力怎能来替它制定什么规矩呢?人的能力做不到,不是只有神力了吗?于是就不能不假定世界上有了神了。因此,

这种思想结局就叫我们去相信神仙，相信冥冥中有一个万物的主宰。使我们成为宗教的奴隶，这就是它的错误的地方。

神是没有的，它只是骗人的空想。这由实践可以证明。这两

这种一定的状态  
秩序是事物本身  
所具有的，决不是  
神灵的规定的

年来的水灾旱灾，农人们求神拜佛，不知道多么虔诚，如果有神，为什么不灵验呢？中国的农人有了这种实践的经验，大多数都明白

神和宗教只是骗人的勾当了。我们不能相信神，所以也不能相信世界上万物的秩序是神定的规矩。其实，一切事物的运动变化之有一定状态和秩序，是各种事物本身自己具有的，并不是谁替它定的秩序。

现在我们已经明白，一切事物的运动变化，本身都具有着一定的状态和秩序。但接着我们就要说：这种状态和秩序也并不是刻板的，例如就人的一生的变化来说，每个人照例是要经过幼年青年壮年老年等种种过程。而且每一段过程的年龄和时期都有一定，如幼年到十五六岁止，青年到三十岁便结束。这就是人的变化所具有的一定的状态和秩序。然而这只是一般的情形，若就另一个人来看，情形却不一定是如此。有的人早亡，有的人特别长寿，有的人未老先衰，有的人成熟很迟，住在寒带的人要十七八岁才到青春期，热带地方的人却在十一二岁便成熟了。所以，在一定的状态和秩序中，也有种种不一定的情形。

但这种种不一定的情形，始终仍是由一定的状态和秩序里表现出来的现象而已，它虽然有许多差错，无论如何总不能把那一定的状态根本改变。人虽然有未老先衰的，但总不能够先老年而后又来一个青年。那一定的状态和秩序，始终是它的根本的状态和秩序，或可以称之为本质的运动状态和秩序，而它所表现出来的各种

不一定的情形，则称之为现象上的运动状态和秩序。现象上的东西无论发生怎样的差错，总不能根本跳出本质的范围，这是以前就讲过的了。

本质的运动状态  
和秩序就是法则

这本质上的运动状态和秩序，在哲学和科学上就叫做法则，一切事物都各自依着一定的状态和秩序的范围而运动变化，也就是依着一定的法则而变化运动，这就叫做合法则性或规律性。科学的主要研究工作就是要找出各种事物的法则来，我们前面讲过的矛盾统一，质量互变，否定之否定等三个规律，就是世界上一切事情的三大根本法则，小到微尘，大到宇宙的运动变化，都逃不出这三大根本法则的统率之外。

法则是事物的运动变化的本质，我们在以前讲本质和现象的时候就说道：当我们看一件事物的时候，如果单单抓着本质，而忘

法则是静止的，  
所以是狭隘  
而不完全

记了现象，是不对的。对于法则也是一样，如果我们单单知道一点空洞的法则，就以为懂得了事物的全部真理，是不够的。世界上实际存在着的事物，没有一样不是现象的表现。纯粹的法则，决不会赤裸裸的直接暴露着。在法则上我们可以规定一个人在十五岁成熟，而实际上我们却看不见一个恰恰在满十五岁那一天成熟的人，即有，也必定是千百万中只能找到一个。人的成熟状态在实际上总是千变万化的。而法则却撇开了这千变万化的实际状态，只规定一个固定而静止的状态，所以它是不能够抓着事物的充分的全貌的。一个最有名的新唯物论者这样说：“法则只能抓着静止的东西，因此一切法则都是狭隘，不完全，近似的。”因此，“现象比法则更丰富”。这是很不错的話。

同时法则又是根本的，比现象更深刻更正确

但是，我们不要因此就看轻了法则，它虽然是狭隘，不完全，近似的，然而它始终是根本的东西，始终是运动变化的本质。事物的运动变化无论怎样千变万化，无论在各个现象上有种种的偏倚和差错，它最终仍是要依着一定的法则运动，始终依着一定的倾向变化，我们知道了它的法则，就知道它的根本倾向。因此，法则是比各个的现象都深刻，都正确得多。如果轻视了法则，就是轻视了正确的指示，这是不对的。

这就是法则本身的矛盾。它是深刻的，正确的，然而又是不完全的，狭隘的。因为它深刻，正确，所以认识事物的时候我们不能不抓着它，因为它不完全，狭隘，所以我们不能过分的依赖它，而须随时注意它所表现出来的各种具体的现象。

法则也并不是永远不变的

此外，关于法则还有几点要注意的地方。第一，前面说法则是比较静止的状态，然而我们不要因此误会，以为法则是永远不变的。我们觉得春天暖，夏天热，秋天凉，冬天冷，是一定不移的法则，而这种法则实际上只能够在温带地方才适用，热带地方四季都是夏天，北冰洋四季都是冷天，就不能适用这法则了。我们在现社会里常常受到经济恐慌或不景气的影响，由经济学的书籍上知道这是依着一定的经济法则而引起的。但这种法则只在资本主义社会里才有，在以前的封建社会里，以及将来的更高级的社会里，这种法则都不会存在的。总之，法则是要在一定的情况之下，一定的历史阶段里才会出现，我们可以说，它本身也是相对的过渡的东西，它是有历史性的。

一般法则和特殊法则是分不开的

第二，一种事物的变化里，有一定的法则贯串着它的全部过程，而全部变化的过程

又常常分为各个阶段，每一阶段又各自有它的特别的法则，贯串着全部过程的法则，叫做一般的法则，各阶段的法则叫做特殊法则，一般法则和特殊法则是分不开的。例如一个人，如果是男性，他从生到死，都和女性的生活情形不同，这是一般的法则，然而在幼年时候，性的机能不大显露，老年时候，性的机能又衰弱了，这些都是特殊的法则。我们不能因为看见了特殊的法则，就把一般的法则忘了，我们不能因为小孩的男性不很显露，就说他不是男性。资本主义社会的经济会发生恐慌，这是资本主义的一般的法则。初期的资本主义经济是自由竞争，今日的资本主义却走向了独占的阶段，这是两种特殊法则。有的经济学者看见了独占的特殊法则，就忘记了资本主义的一般法则，以为独占实现以后，就不会有恐慌的现象了。这也是极大的错误。一般法则和特殊法则是分不开的，所以我们不能因为看见了特殊法则，而抛弃一般法则。

#### 因果法则

我们所认识的法则中，最重要最普遍地为一般人所知道的，就是因果法则。一件事情必定都有一个原因，一个原因都能引起一定的结果，这事是任何人都知道，这样普遍的一个法则，我们不能不特别提出来说一说。

普通人所想到的因果法则，常是很片面的，不完全的东西，譬如现在的青年大多数都失业了。有的人就出来考究它的原因，他们说：失业的原因完全是由于青年自己不努力。有不努力的原因，才

普通人所谓的因果法则，只看见片面的原因和结果

有失业的结果，这种因果的见解，是不是和事实一致呢？我们可以说：这是把事情看得太简单了。一个人要有职业，自己的努力固然也有关系，然而另外还要看社会是不是能够有给他就职的机会，如

果社会上没有机会，努力的工夫还不是白费吗？世界上事物的互相关系是很复杂的，一件事物的发生常有种种的条件，而普通的因果法则却单单抓着一方面的条件。以为一个结果只有一个原因，一个原因也只有一个结果，而把其他种种有关系的条件忘却了，这是普通因果法则的不完全的第一点。

结果对于原因  
也有反作用

还有我们通常总以为原因引起结果，而结果对于原因就没有一点反作用。实际上却不是这样，譬如我的前面有一个敌人，我打他一拳，他被我打倒了，我的打击是原因，而他的倒是结果，然而我的拳打在他的身上时，他的身上也多少有点抵抗力，因此我拳头便作痛了，这就是他的反作用。因为有这种反作用，所以原因和结果之间常常有一种交互关系或交互作用，并不能说结果对于原因没有丝毫作用，而只有原因才能够有作用力量。而普通的因果观念每每不注意这一点，这是它的不完全的第二点。

原因和结果  
能互相转化

最后，原因和结果的本身，并不是固定的，结果可以变为原因，原因有时也曾经是结果。青年的失业，是社会制度不良引起的结果，然而因为大多数青年失业，于是社会的骚乱不安就加强起来，这里的青年失业又成为社会不安的原因了。普通一般的因果法则，每每把因果法则固定在一定的事物上，凡认为是因的，就不认为是果，这是不完全的第三点。

这是普通人的因果观念的三大缺点，但我们不能因为有这缺点，就说世界上完全没有因果这一回事。一件事情发生，虽然有种种条件，但其中总有一种条件是最重要的。例如失业，有时也因为不努力，同时也因为社会上就职的机会太少，然如果我们就失业



本质的条件，可以  
作为因果的基础

的大多数青年来考查起来，就知道最重要的原因并不是不努力，有多数人是很努力的，然而仍找不到职业。因此我们就可以说失业的原因是社会制度不良，而社会制度不良，就是失业的最重要的条件，也可以说是本质的条件，“不努力”则是非本质的条件。我们已经说过，法则是本质上的运动变化，因果法则也就是要用本质的条件来构成的，不过要注意的就是，我们不能单单抓着了本质的条件，就把其他的条件忘了。

结果不单只由原因引起，并且能对原因起反作用，结果有时也能变成原因。这种交互关系我们是不能不承认的，但在这些交互关系中，总有一方面是主动的，一方面是被动的。我打敌人，我是

主动的作用，  
就可以称为原因

主动，我的手虽然因为敌人的反作用而痛了，但反作用并不是主动的，所以交互关系不是平等的关系，其中有主动和被动的分别。在各种关系中，我们可以把主动的作用称做原因，而把被动的方面叫做结果，这也是不容否认的。

由上面所说的一切，可以知道因果法则是不能完全抛弃的，不过我们要把它了解得更完全一点，不要象普通一般人所了解的那样狭隘，现在还有最重要的一点，就是：一种事情的原因，有外部的原因和内部的原因的分别。普通一般人所知道的因果法则，常常只注意到外部的原因，其实一件事情的最根本的原因，还是内部的原因。例如我打敌人，他倒了，我的打击，就是外部的原因。然而他之所以倒，是因为他的本身的力量抵不过我，因此，他本身力量的

要注意内部的  
必然的原因

薄弱，是内部的原因，如果他本身力量极强，那么我的打击就不一定能够使他倒了。外部

的原因,并不一定能引起一定的结果,所以不是必然的。只有内部的原因,才是必然的原因,只注意外部的原因,是机械论的因果思想。现在的新的因果法则,是要侧重内部的原因的研究(当然外部的原因也不能不同时注意),要侧重内部的必然性的研究了。

以后,我们就要接着讲必然性的问题。

## 二十三 在劫者难逃

### ——必然性和偶然性

中国的灾难特别多,不但和全世界同样遭到经济的恐慌,又重重叠叠的加上了水灾旱灾和兵灾。几年以来,竟没有一年得安宁。不,就连稍稍轻松点的一年也没有过!

没有遭遇过或亲见过任何灾难的中国人,似乎很少了吧。例如我,虽然生长地不在江河沿岸,水火旱灾的苦难侥幸竟没有亲身尝到过,然而对于兵灾却也有一次的经验:忽然地方上传说有什么人要攻来了,于是大家就开始预备好一切逃难去。逃到哪里呢?谁也没有把握。城里人只管逃到乡下去,乡下人又只管向城里逃上来,逃来逃去,实际上也没有逃到真正安全的地方,就好象鸵鸟被猎人追急了,把头乱藏到一个洞子里去一样,自以为躲过就算了。结果是城被人攻破,全城的人大多数都遭屠杀。事情过去了以后,我们就听见人说:当时有许多人跑到大寺庙里去祈求菩萨保佑,并且问和尚们应该逃到乡里还是城里好?而和尚们却给了这样几句玄妙的答复,说:“城也好逃,乡也好逃,在劫者难逃!”

这答复,是很滑头的。他们并不直接了当的给那些灾民指出一条生路,只不负责任地叫他们自己随便去逃;“瞧着吧!如果你

逃在虎口里送了命,那是你命中注定要死的,你是在劫者,没有办法救你!”——这就是那答复中的全部意思。

然而正因为滑头,才把灾民们骗信了。如果胡乱地说某条路是生路,而实际上逃去的结果却死了人,那不是大大地会失去人们的信仰吗?现在这样一来,人们倒深信和尚所说的真是佛家的大道理,加强了对于宗教的信仰。

对于这件事,我的印象很深,我发见从事宗教的人,不但在平时会用甜言蜜语诱人,并且能够很适当地利用灾难的机会,用半恐吓的言词把一种可怕的思想,深印入人民的头脑里。这种思想,就

相信人的一切都是命中被神灵注定的,就叫做宿命论

是我们屡次说过的“宿命论”的思想,它叫人相信一切都是神灵在暗中算定了,人的困苦也是命中注定的,不能反抗,挣扎也无益,一

个人应该听天由命,苟且偷生的活下去就够了。

宿命论的思想中包含着“必然性”的见解

我们现在不想专门讨论宿命论的问题。但宿命论的思想中包含着一种见解,是我们这次讲的本题有密切关系的。我们这次要

讲的是必然性和偶然性的问题。宿命论的思想就包含着这样一种见解:以为世界上的一切事物(连人的生活在内)都有一种必然性,都是注定了的。而且这必然性的来源,就是神灵,换一句话说,必然性的原因是外来的,是神灵在事物的外面支配着一切,凡是神灵规定好的,都必然要实现,死就死,活就活,没有更动丝毫的余地。

宿命论和神灵的思想,我们已屡次说过是全然不能相信的。几年来的灾难的实践,早已证明给我们看了。我们看见旱灾时拜龙求雨,而雨并不来,放弃了拜龙求雨的行为,努力去凿井戽水,倒

宿命论是  
不能相信的

可以勉强将庄稼维持着。我们看见黄河长江决口以前有的地方的人只知道拜河神求助，而水灾仍不能免，有的地方努力去筑堤防泛，把什么莫须有的河神丢开不问，反而能免于灾难。我们看见听天由命，专门希望外来的力量救助自己的无抵抗主义断送了中国的土地，而努力抵抗了一月的一二八战争还得保全了上海。这许多的事实，已足以充分证明神灵存在之不可信，和外来的原因之不可靠了。

不相信宿命论的思想，那么，宿命论里所包含的那种必然性的见解，是不是也要抛弃了？我们可以说：当然要抛弃，世界上的一切决不是注定了必然要怎样的。但要注意，我们说这话，并不是指

必然性的原因，不能在事物外面的神灵中去找，应该在事物内部找原因

世界上的事物全然没有必然性，不过是说，这种必然性的来源不能从事物的外面去找，不能看做神灵注定了的东西，事物的必然性，根本的来源是在事物的本身，在内部。一个人活到太老了一定要死，这是人生的必然性，这种必然性是不能否认的，但我们同时却要反对宿命论者，以为人的生死是掌握在神灵的生死簿上。我们要根据科学的研究，从人的本身的生理构造中找出死亡的原因来。

为什么黄河必然会泛滥？这不是河神要它泛滥的，原因是河水本身涨了，河水的涨，又因为是雨落多了。雨水多的原因，是空气里水蒸气太多的缘故，一切原因，都可以在水的本身去找，河水的泛滥的必然性，是水的内部的原因促成的。为什么有兵灾？兵灾的根本原因是社会经济状况的不安，社会经济不安的原因是社会制度不良，是社会内部矛盾的激烈。所以社会上兵灾的必然性也是由社会内部去追究根源的，不是神灵降下的灾害，不是宿命论的必然性。

但事物的变化，不单只是由于内部的原因，外部的影响也不能忽视

但是，世界上的事物决不是简简单单的仅有内部的原因，即和外部的事物全然没有关系，如果我们因为要在事物的内部去找必然性的根源，就以为事物的一切变化和外来原因完全无关，这也是一个大错误。譬如说，中国的社会经济破产，本身的原因是由于中国社会制度不良。但水灾旱灾之类的外来影响，对于中国经济破产也未尝没有很大的作用。这些灾苦不是把中国的农村经济的破坏加深了吗？世界上决没有孤立的事物，一切事物都和周围别的事物有着各式各样的关联，各式各样的互相影响，所以一件事物的必然也不是孤立的表现出来，而是在这一类关联和影响之下表现出来的，因此谈到事物的必然性，若忽视了一切外来原因的影响，是不对的。

外部的影响虽然不能忽视，但不能成为必然的原因。只有内部的原因才能造成必然性

不过，外部原因虽然不能忽视，但我们仍然不能不把它和内的原因分别开来看。我们已经说过，一件事物的内部的原因，才能算做必然的原因。外部的原因虽然对这事物常有很重要的影响，但始终不能够决定这事物的必然性。就用刚才所说的农村破产作例子吧。天灾能够使农村破产加深，这影响是不能忽视的，然而它的影响只限于能“加深”而已，农村破产并不是直接由天灾引起来的。农村破产的第一个根本原因，是农村本身的社会制度不良，社会制度本身不良，才会必然的破产，即使没天灾也好，破产始终要破产的。有了天灾，不过加重程度而已。反之，如果是很优良的社会制度，社会内部没有破产的必然性的时候，这天灾的影响不会很严重，甚至于可以几乎没有。譬如水灾，要紧的就是防御问题罢了，如果社会平时能够有经常的防泛准备，那又何至

于成为今年这样的普遍全国的大灾荒呢？所以，外来的原因，不能造成必然性，必然性是存在于事物本身内部的。

外来的原因只能算是偶然的原因，只能构成偶然性

外来的原因，是偶然的，今年的经济破产，恰恰碰到了水灾，使破产加重了，这是偶然的遭遇。水灾不是一定会遭遇到的，经济破产也不一定要有水灾才会形成的。总之，一种情况，在一件事物的变化里，不一定是根本不可少，不一定可以规定出来，就是偶然性。反之，某种情形，对于一件事物的变化根本不可少，而且能决定这件事物的变化，使它一定取某种状态或依着某种法则变化，这就是必然性。这种决定的原因，若依前次的讲话来说，就是本质的原因，外来的原因决不能成为本质的原因，所以也决不能构成必然性。

机械论者主张没有偶然性

机械论者的意见和我们可有点不同，现在不能不提出来说一说。我们在这里指出什么是偶然性和必然性，而机械论者却只承认有必然性，根本否认世界上有偶然性的存在。他们的理由何在呢？他们的意思是：无论什么事物，凡是有原因的，就是必然性，中国农村经济破产有原因，是必然的，水灾加重这种破产，也有原因，也是必然的。但世界上的事物没有一样没有原因，所以也没有一样不是必然的，于是他们就反对偶然性的存在。

机械论者以为，凡有原因就不是偶然的。而世界上的事物都有原因，所以都是必然的

世界上没有偶然的事存在吗？那么，我们平常说的“偶然”二字应该怎样解释？我们说某人偶然走到一间屋子下面，偶然被一块砖落下来打破了头，这里的偶然是什么意思？机械论者会说：没有原因的事，才能算做真正的偶然。砖落下来打破头，是有原因的，所以也是必然的，但因为我们预先没有料想到

这原因，或者不知道这原因，所以我们就说是偶然。这是很明白的，机械论者总以为真正的偶然，并不真正存在在世界上，只不过是因为我们对于有些事物的来源不明白，所以才称做偶然罢了。所以偶然的事是由于我们自己的无知，而不是真正有偶然性这一回事。

机械论的见解看起来不是很有理由的吗？其实是大错特错的。

机械论者不知道，同是原因，也有偶然的原因和必然的原因的分别

一切事物都有原因，这一点我们当然也不能否认。但有原因并不一定就成为必然性，这我们在前面也说过了。经济破产的加重，原因是水灾。但水灾不一定就必然会使经济恐慌加重，如果社会制度健全，这种情形就不会发生。所以我们在前面说水灾的原因对于经济破产只能成为偶然性。反之，另外的一种原因，却能成为必然性的原因。社会制度不良，必然会引起经济破产，不管有没有水灾的影响，它迟早总是要破产，所以这是必然的原因。机械论者笼统地把一切有原因的事物都看做是有必然性的事物，而不知道有原因的事物中也有偶然和必然的分别，这就是它的大错误。这种错的根源，就是由于机械论者忽视了事物的质的差异，总是要用一种简单单纯的性质，来抹杀许多复杂的性质（这在以前的哲学讲话“两种态度”里我们已说到过了），把有原因这一种事来笼统地抹杀了必然性和偶然性的分别。

机械论者的见解，有陷入宿命论的危险

机械论的这种见解，还会把我们带到前面所说的宿命论的思想里去。宿命论不是主张一切都是必然注定好了的吗？机械论者和他们的不同，仅只是没有明白说神灵规定一切，而实际上他们两种

见解都是主张一切皆被注定了的。我昨晚上被蚤子叮了一嘴，而且恰恰叮在右臂上，宿命论说这是神注定了的，机械论者说是必然性，不能免，不能逃，没有法子，贫穷困苦，也是注定了的，或必然不能免的，挣扎抵抗，都没有用，还是安分守己的苟活在世罢！

不迷信命运，不愿苟活在世的人，也是要反对机械论的！

观念论者不否认偶然性，而且明白地把偶然性和必然性分开了

但是另一方面，又有一种观念论的见解，也是要反对的。这种见解表面上和我们的见解似乎一致，他们也承认有偶然性，也承认有必然性，并且也承认外来的原因只在构成偶然性，他们明白地把偶然性和必然性分开了。说：事物内部所发生的一切变化过程，都是必然的，外来原因所引起的一切变化，就是偶然的。所以必然和偶然的分别，就是内在和外在的分别，也可以说偶然性，就是外来的必然性。

观念论的错误是只看见偶然性和必然性的对立，而看不见两者的统一

还有什么错误呢？不是和我们说的一样吗？不！决不一样！如果说机械论的错误是把偶然性和必然性混淆成一个东西，那么观念论的错误就是把偶然性和必然性完全分隔开了，使两者没有一种统一：必然性是内在的，偶然性是外来的。这样划了一道界限，于是两者就永远不能密切相遇了。

观念论以为只有外来的原因才是偶然的，其实偶然性不仅仅是外来的原因造成的

然而有的人总以为这和我们的意见没有冲突。这误会，一半要怪我们在前面没有把自己的意思完全说明白，现在得要加以一番解释。我们在前面说外来的原因只能引起偶然性，意思并不是指外来原因就可以包含偶然性的一切，而偶然性在事物的内部一点地位也没有。不是的，外来的原因所引起的偶



然性,只是偶然性的一种,其实偶然性在事物内部的变化中,也是无一处不钻到的。它和必然性是紧紧的结合着,不,一切事物的必然性,都是从许许多多的偶然事件中发展出来的。譬如不良的社会制度之下的经济破产,我们说是一种必然性。但我们试实际上看一看这破产的各方面的情形,我们看见张三失业了,李四一家自杀了,我们看见某些妇人被人当做物品贩卖。为什么失业的会轮到张三?而自杀的会轮到李四?被贩卖的是某些妇人,而不是另外一些妇女?而另一些妇女就没有?这当然都有原因。然而这些现象,都是一种偶然性的东西,因为即使没有张三的失业,李四的自杀,仍然有别的人会失业自杀,仍然有经济恐慌,所以失业轮到张三,并不是经济恐慌中根本不可少的事;不是根本不可少的事,所以就是偶然性。然而由另一方面来说,如果社会上没有许许多多

观念论者,以为内部的原因都是必然的,其实事物的内部也有偶然性

多的张三李四之流的人失业,或自杀,那么就看不见什么经济恐慌了。换一句话说,如果没有那许许多多的偶然性,那么经济恐慌必然性也就不存在了。由这一个例子,就可以看出偶然性和必然性怎样紧密地统一着。这就是说,必然性是借着无数的偶然性的存在,而表现出来,发现出来,偶然性也是以必然性为根底,在必然性的基础之上互相统一的。

偶然性和必然性是互相渗透的

失业,自杀之类的事件,都是在经济恐慌的内部发生的事件,而不是外来的事件,由此我们可以证明观念论的谬误,证明偶然性和必然性的分别并不能够用内外来隔绝起来,两者是在事物的内部发展中紧密地统一着,而且互相渗透的。必然性是贯串在无数的偶然性中间展开来,无数的偶然性的集中,才形成一种必然性的发展。

## 二十四 猫是为吃老鼠而生的

### ——目的性可能性和现实性

我们对于世界上的事物，平常多半不注意去想，马马虎虎的过去便算了。若注意去想，就会觉得，即使最简单的事物，也是常常令人惊奇不止的。譬如我们渴了要吃水，世界上也恰恰就有水给我们喝，为什么恰恰就会有水喝呢？这不是很奇妙的事吗？老鼠伤害人的器物，恰恰就有猫生在世界上，可以替我们捉老鼠；为什么恰恰又有猫呢？这不是很凑巧的事吗？老虎豹子生来只会吃荤，没有活的动物的血肉，就过不了活，恰恰就在它们身上生着一些锐利的爪牙，使它们很容易捉着别的动物；鹿马之类的走兽，身上没有爪牙，容易受虎豹的伤害，但恰恰又生了四只善于跳跑的腿，使虎豹不容易捉着。虎豹的爪牙和鹿马的腿，用处虽然不同，然而恰恰能够适合它们生活上的需要，不是也很凑巧的吗？为什么能生得这样巧呢？这不是很令人惊奇的现象吗？

惊奇是惊奇，事实也总是事实，我们如果细细的一考查，就知道，世界上的事物几乎都是这么凑巧的。于是我们就要求进一步解释，为什么一切事物会生得这样凑巧？有的人就会答复说：“事物所以生得这样凑巧，并不是偶然的，在它们未生以前，它们的用处已经安排好了，所以生下来以后就恰恰合着那种用处。水，在先就安排好了给人喝的，猫是生前就安排好了来吃老鼠的，虎豹的爪牙是安排好了来捉弱小动物的。……换一个方法来说，就是天生万物，在先本来就有了一定的目的，一件事物生出来，都是为要达到一定的目的的缘故。水是为给人喝而存在的，猫是为吃老鼠

而生的。……”

事物适合  
一定的目的，  
就叫做目的性

这一个答复，告诉我们：世界上所存在的一切事物，都有一定的目的，并且也适合一定的目的。事物适合一定的目的，在哲学上就称做目的性。所谓“目的性”，是不是真的有这一回事呢？自然有的，爪牙适合于捕捉小动物的目的，水适合于解渴的目的，猫适合于捕捉的目的，这些事物，我们都不能否认，因此我们也不能否认目的性这一回事。但我们要反对的是，有些人把这目的性夸大了，上面那一个答复者，就是这样的人，他把目的性夸大了，于是就以为，世界上除了目的性以外，什么也没有，一切事物，都是为要实现一定的目的才产生的。这种见解，叫做目的论的世界观。如果我们相信了这种目的论的

夸大了目的性，  
就成为目的论  
的世界观

世界观，相信一切的存在都先有一个目的，那我们就不能不问：这样的目的，是谁的目的呢？是谁规定的目的呢？答案不外是：“要能够管辖整个世界的全能全智者，才能够替世界的一切规定它们的目的。”这样的全能全智者，除了神灵以外，还有谁呢？于是我们就不能不向宗教投降，相信起神灵来了。这就是目的论的世界观所玩的花把戏！

目的论的世界观  
排斥因果法则

目的论的世界观既然以为世界上只有目的性，于是我们以前所说的什么“法则”呀，“因果”呀，都在排斥之列了。事物的存在，只是为要实现一定的目的，所以就无所谓法则，只要能实现那目的，它的运动变化就不必要依着法则；也无所谓因果，只要能实现那目的，它的发生就不必要有任何原因。一切都被高高在上的目的支配着，一切都被

神灵的日的支配着。

我们要反对  
目的论的世界观

目的论的世界观是我们所要反对的，我们现在就要开始反驳了。人喝水，主张目的论的世界观的人（以后简称目的论者）说：“水是生来给人喝的，是为着给人喝的目的而产生的。”我们反驳说：“水能适合给人喝的目的，我们是不否认的，但为什么会有这种目的呢？那是因为人的身体先需要水，因为需要水，才会喝水，这是一种因果性和法则性。如果不先有这种因果和法则，例如说人不需要水的话，那么，水给人喝的目的也就根本不会存在了。这就是说，因果性和法则性是根本的基础，目的性这一回事，是可以用品因果法则来说明的。没有目的性，因果和法则还是存在的，没有因果和法则，就根本不会有目的性。”

目的性根本可以  
用品因果法则解释

目的论者又说：“水是无生物，姑且可以依从你的说法，承认可以用品因果法则来解释。然而在生物方面就不同了。例如虎豹的爪牙，能恰恰适合捕杀小动物的目的，是有什么原因使它产生的呢？难道说小动物本身需要它来捕杀自己么？人需要水，固然可以就去喝水，但小动物如果真的需要杀捕（当然是没有的事！）决不会因此就直接使虎豹生出爪牙来，那么，虎豹的爪牙为了什么生得这样巧呢？如果你找不出原因来，就只好信从目的论的世界观，承认这是神灵安排的了。”

生物的目的性  
也可以用品因果  
法则解释

我们又反驳说：“生物的目的性，也可以用品因果法则来说明。这不能不感谢英国的生物学家达尔文了。他首创了进化论的学说，把一切生物界的事实都用品因果法则来说明了。现在的生物，是过去经过了长久年月的进化留下来的。在过去长久年月中间，不知有多少种类的生物，因为身体的构造不适于保护自己生命而灭亡了。

例如鹿马一类的走兽，凡是脚生得短，不善于跑的，都被别的猛兽扑灭，又如虎豹一类猛兽中，凡是爪牙不利的，也终于饿死，剩下现在所存着的鹿马虎豹的种类，原来是过去无数年月中，生存竞争的结果啊。它们的长脚和爪牙，并不是神灵替他们安排好了的，而是在生存斗争中淘汰出来的啊。生物的目的性的东西，也仍是由过去现在的生物进化的法则所造成的啊。”

不论无生物界和生物界，都是以法则性为根本基础的。目的性不过是因果法则中派生出来的东西，所以，目的论的世界观是不能成立的。然而目的论者还有话要说：“无生物界和生物界，都依从你们的意见罢。但我的目的性，还有一个大本营：就是人类。人类的一切行为都是先有目的的，一个人，不论一举一动，都必定先想到一个目的，毫无目的的举动，在人类是不会有。如果有，那一定是疯子，或者是在梦游状态中。例如用读书的行为来说，人们读书，不是总先有一个目的的么？我要认识现实，认识社会，读书能达到这种目的，所以我去读书，如果不能达到这目的，我就可以不读，我的行为，是完全依着我的目的为转移的。总之，我的目的是怎样，我就可以怎样做，我是自由自在的，不受什么因果法则的束缚。”

人类行为中的  
目的性也可以  
用因果解释

我们又反驳道：“人的行为是有目的性的，这我们也不能否认。但我们又要问，我们的目的是那儿来的？为什么我们在某种时候，只能有某种目的？为什么我们现在读书，目的是在于认识社会？而在前清时代的人，读书的目的却在于升官发财？为什么我们现在读书，不能妄想升官发财？这不是有原因吗？因为前清的社会制度可以容许读书人升官发财，所以那时的读书人都以此为目的，而现在却不然。这不是一种因果关系吗？把范围推广一点，

就人类的任何目的来看，我们都可以找出它的因果性来。大事如象现在意大利进攻阿比西尼亚，它的目的是要独占阿比西尼亚，然而它为什么要独占这黑人国家，也是有原因的，因为不这样就不能解决意大利本国的经济危机。小事如象我们拿起碗筷来，目的是要吃饭，而要吃饭的原因，是因为肚子饿。总之，一切人类的目的，也是从一定的因果关系和一定的法则上派生出来的，仍然是以事物的因果性为基础。

人要达到目的  
也必须看清事物  
的因果法则

“不但人类的目的多由一定的因果关系的产生出来，就是要达到目的，也得要看清楚事物本身的变化法则，并且依着这法则去做，才有达到的可能性。例如现在的社会条件已经不是读书人升官发财的时候了，有的人看不清楚这一点，仍然妄想着靠读死书来升官发财，这样，他的目的就和事物的法则背驰了，这种目的是永远达不到的。又例如，有的人虽然看清了现在不是靠读书升官发财的时候，把认识现实当做读书的目的，然而他不知道要达到这目的，读死书是不行，还要常常注意当前的实践。因为不认识这种关系，只知道埋头死读，终于不能真正认识现实。这也是不能充分认识

做事能达到目的，  
就算是“自由”了

事物本身的法则，所以才不能达到目的。我们平常常听说人的理想和事实冲突，这冲突的原因，也正因为那人不能够认识事实的缘故。总括起来说：要免去冲突，使我们的理想能够自由自在的实现出来，就有两点要注意：第一，我们的理想必须是根据事实法则而来的理想，不要是空想；第二，我们必须看清楚事实本身的各方面的因果关系和变化法

自由是必然  
的认识

则，从这里面找出适当的方法来，能够使理想实现，我们就叫做得到了自由。因此，要能够

自由，要达到的目的，必须能认识现实，根据现实的变化法则去做。哲学上有一句有名的话，说：“自由是必然的认识”，就是这意思。

认识现实，就有  
达到目的的可能性

我们能认识现实，能根据着现实的事实决定我们的目的，并且能依着现实的法则去做，那么，我们的目的就有实现的可能性了。这里，我们又讲到了一个新的问题，即可能性和现实性的问题，我们说“目的有实现的可能性”，意思是说我们现在的目的可以在将来实现出来。在现在，这目的只是一种可能性，而在将来，它就要转变成现实性了。因此可能性就是指将来可以实现出来的意思。而现实性就是指一种可能性已经实现出来的意思。

真正的可能性  
一定是能转变  
成现实性的

这样，我们可以看出，可能性和现实性是有多么密切的关联了。真正的可能性，一定要能够转变成现实性。例如寻找职业的人，说自己要找一个教师的位置是有可能性的，那他的意思一定是说，他自己有做教师的能力，如果真正有了这一个位置的时候，他可以担任下来，而不至于失格。这就是能够转变成现实性了。如果他是一个目不识丁的人，要说自己有做教师的可能性，那我们一定要笑他，说他所谓的可能性是假的，因为这种可能性是不会转变成现实性的。

故可能性不能和  
现实性分开

有很多人不明白这一点，常常把可能性和现实性完全分隔开，以为两者是完全没有关系的，他们常说：“所谓可能性，只不过是指我们头脑里想得通的事罢了，不必一定要可以实现的。如做店员学徒的人，认为自己也可以变成慕沙里尼，因为慕沙里尼是人，自己也是人，这不是很想得通的吗？又譬如说，自以为可以象美国的福特一样地做一个汽车大王，因为福特是人，自己也是人，这不是也很想得通的吗？”但

是,这一类单只想得通的事情,要实际做起来却做不通!换一句话说,就是不能够转变成现实性的。有些人以为这也是可能性,其实这并不是真正的可能性,只是抽象的可能性,只是假的可能性罢了。

抽象的可能性  
就是和现实性  
分开了的

抽象的可能性是把可能性和现实性完全隔开了,只看见可能性和现实性的对立,看不见两者的统一。我们在前面《两种态度》那一

篇讲话里,已经说过,凡是只看见对立而看不见统一的,就是观念论的态度。所以抽象的可能性是陷入观念论的错误了。但另一方面,又有一种机械论的态度,是只看见统一,而看不见对立的,这种见解,以为可能性和现实性已经完全是一个东西,以为凡是有可能

但可能性和现实  
仍不是一件东西,  
两者仍有对立

性的,也都是现实性的,这也是我们所要反对的一种错误。其实可能性虽然和现实性有着密切的关系,但两者还是对立的,可能性并不

就是现实性。因为有可能性的事情,不一定全实现,自己有了做教师的本领,不一定就真的会有教师的职业,读书虽然有帮助认识的可能性,然而读书的人不一定都能够使认识社会的目的实现出来啊。

为什么呢?因为可能性的本身是矛盾的,是有几方面的。读书在一方面有帮助认识的可能性,另一面也有读成书呆子的可能

因为可能性有  
矛盾,故不一定  
能够成为现实性

性,更一方面还有受邪说欺骗的可能性。后两方面和前一方面就是矛盾的,不把后两方面消灭、克服,就不能把前一方面转变为现实

性。自己有做教师的本领,就有了做教师的可能性。然而社会生活的不安,又会使人有教师位置也找不到的可能性。不把社会生活的不安克服了,职业问题的解决也是不能完满实现的。再拿革命运动来说,一种革命运动的发生,一方面有成功的可能性,而另



一方面也有失败的可能性，这是谁也容易明白的。要把成功的可能性变为现实性，不是也要先克服了那失败的可能性吗？

要使可能性成为现实性，必须打破阻碍和矛盾

现在明白了：可能性并不就是现实性，要使可能性转变成现实性，必须要把阻碍的可能性打倒了或克服了才行。怎样才能做到这一步呢？这一方面要客观事实上的良好的条件，另一方面又要有主观的努力。还是先用读书的例子来说吧：要借读书认识现实，一方面必须要可以找到好书来读，这是客观事实方面的条件，另一方面要自己有好的读书方法，和认真的努力，能够选择，不至于误读了坏书，这是主观方面的努力。这两方面都全备了，帮助认识的目的才可以实现。再说到革命运动的问题吧，革命的成功，一方面社会的发展中必须具备成功的条件，必须要有广大的民众不满于现状而要求革命，同时旧制度的维持者也缺乏维持的力量了，这些都是必要的客观条件。然而单有这些客观条件，还是不行的，最重要的，是另一方面这些广大的革命民众还得要有一个正确的领导，积极地起来努力向着正确的道路走去，这是主观的努力，没有这主观的努力，客观的条件无论怎样好，还是不会成功的。

新社会虽然有可能性，但不是坐着等待就可以实现的

旧社会必然要没落，新社会必然要产生，这是社会科学证明了的。然而因为是必然要产生的，我们就可以坐着不动地来等待吗？如果我们不积极地起来努力，旧社会的保守的可能性不是就要加强，而新社会产生的可能性不是要减弱了么？我们切不要因为兔子多而容易捉，就想打“守株待兔”的主意啊！

（一九三四年十一月——一九三五年十月  
《读书生活》一卷）

## 关于《哲学讲话》

(四版代序)

—

《清华周刊》第四十四卷第一期里，有一篇“书报介绍”，批评到我这本书，开头就有这样一段话：

“这本书很流行，不用我再来介绍它内容的大概。流行的主要原因并不如有人所想的一样，在它写得通俗，而是因为它出现在这学生运动的时候。受了友邦的恩赐，学生不能安心埋头开矿。他们在皇宫里的金色梦被打断了。不愿睡下去再做梦，而跑出去冒刀枪、水火和风雪。他们遭受的待遇是‘治安’法，谋害法，绑架法，及‘无法’。最初是少数分子感觉到不能再一味忍受友邦恩赐而无一点生人所应有的反应，顷刻间大多数的学生都相当的觉醒了。醒了过来便发觉教科书对于生活上急待解决的问题毫不中用，他们要求开一开眼光的理论知识。这本书恰好遇着这机会，就大为学生所欢迎。……现在并不是没有人能写出更好的同类的书，而是没有去努力。……”

虽然全是攻击的意味，然而对于本书所以要写作的目的，却也是一个很好的说明。是的，我写这本书的时候，自始至终，就没有想到要它走到大学校的课堂里去。如果学生还能“安心埋头开矿”，“皇宫里的金色梦”没有“被打断了”的时候，如果他们没有“醒过

来”“发觉教科书对于生活上急待解决的问题毫不中用”的时候，那我只希望这本书在都市街头，在店铺内，在乡村里，给那失学者们解一解智识的饥荒，却不敢妄想一定要到尊贵的大学生们的手里，因为它不是装璜美丽的西点，只是一块干烧的大饼。这样的大饼，在吃草根树皮的广大中国灾民，虽然已经没有能力享受，但形式粗俗，没有修饰剪裁，更不加香料和蜜糖，“埋头”在学院式的读物里的阔少们，自然是要觉得不够味的。

不幸竟“受了友邦的恩赐”，他们竟“要求开一开眼光的理论知识”，而“这本书恰好遇着这机会，就大为学生所欢迎”了。这不但是出乎我自己的意料，也是使一般卖西点的人很不高兴的事。街头的大饼也竟把他们认为应该埋头在经典里的好学生也夺去了，这还了得么！于是有些学院君子们就起来加以攻击，你说这大饼不卫生，他说这质料太粗劣，不好消化，又一个大叫着说：“有毒，最好不要吃它！”我的《哲学讲话》就在这样的情形之下被打得体无完肤，更加上各种环境的不良，甚至于连名字也要改了。

我也承认“现在不是没有人能写出更好的同类的书”，但因为谁也“没有去努力”的缘故，事实上也只好让《哲学讲话》在文化市场上大大地散布它的“毒素”，才不过出世五个月，已经就是四版，倘若真是毒药的话，那现在应该有几万的人被毒死，并且也得要有更多的人发生戒心，不敢尝试了。事实上却好象相反，人们总是爱把这“毒药”当做滋养吸收，而且愈吸愈多。这不但使关心世道人心的学院君子们头痛，就是我自己，也应该透彻地反省一下了。

## 二

不错，一本被广大的读者所接受的书，如果真的包含着毒素的

话，应该是作者的很大罪过，读者愈更广大，作者的责任也愈更沉重。《哲学讲话》的出版，在我自己，没有把它当做一件了不得的事，然而现在既有很多的人来读它，就应该把它的内容审慎地检查一番。我承认我的哲学知识不过是比普通的读者多懂得一点，并没有在我身上解决了几千年来的一切哲学问题；错误和缺点，是一定不免的。就象我自己还需要不断的进步一样，对于《哲学讲话》，也得要不断地把它改善才行。我决不能固执我自己的意思，使这本书的缺点，没有改善的机会。因此，自出版以来，就注意着各方面的批评。一直到现在，公开的和私人的以至于信件上的批评都接得了不少。有许多是好意的批评，也有许多恶意的攻讦。好意固然值得感激，恶意虽然令人不快，也应该虚心承受。因为《哲学讲话》的写作本来是件吃力不讨好的工作，每一种批评都有促我反省的价值。趁这四版的机会，综合各方面的意见，对这本书的内容加以一番检查；同时有许多被人误解的地方，也在这里解释解释，这总不会没有意义吧。

为什么《哲学讲话》的写作是一件吃力不讨好的工作？最大的一个原因，是因为这种通俗的体裁还没有人尝试过，甚至是没有人屑于这样尝试的。以我自己生活经验的贫乏，文字的拙劣，研究的浅薄，要求把它写得很具体，很现实，自然是要耗费极大的气力，而且不会做得好的。其次还有的是环境的困难，要说的话不能直说，要用的字不能不用别的字代替，要举的例子也只好不举。这使得本书应该更丰富更具体更现实的内容，也不能不停止在现有的状态之下了。这种情形，是别的人所不了解的，许多好意的误会，也就因此发生。例如，有人疑心我为什么不把例子举得更现实一点，却用孙悟空的七十二变来说明。这种不满，就是由于不了解写作

当时的困难,我也不能怪批评者,我只能在这里加以解释而已。

又例如,《哲学讲话》除绪论以外,是分做本体论、认识论和方法论三章,有许多朋友觉得这样分法不对,尤其是第四章方法论,里面所讲的其实是“唯物辩证法的诸法则”。唯物辩证法的法则,在新哲学者看来,不但是方法论,同时也是世界观,甚至也是认识论,倩之先生在《读书与出版》里曾这样指出过,我是十分赞同的。其实我的原意也并没有把这分法认为很恰当,所以要这样做,也正是为着出版便利的缘故。同时也因为我在第十三节《天晓得》的末了已经说明“我们的论理学同时又可以算做我们的世界观”。相信这一句话也可以解释得了误会,所以就决定用方法论的章名了。

自然,我也不能否认这是我的疏忽或错误,这样的章名究竟是会引起误会的。现在全书改名《大众哲学》出版,趁此机会,把旧的三个章名取消,放上我原来所要用的名字。对于我的分类方面有所批评的朋友们可以在这里得到答复了。

### 三

现在得要对于这本书的写法说几句话。批评本书的朋友都说它写得不简洁,重复,没有剪裁和布置。不简洁,重复和不加剪裁,这一点我是承认的,并且甚至在写作的当初故意要这样做。这有两个原因,第一是我顾虑到本书的读者对象,我以为要使更多的水准较低的读者了解,是应该把每一个问题反复申说才对的;水准较低的读者和修养很高的读者不同,后者认为累赘麻烦的,前者反而觉得是恰到好处。这是很多人都有的经验。因此,我常常把前一节说过的,拿到第二节再略说一下;我常常把同一个例子,反复地用在几个问题里。对于初读者,每一个问题用一个新的例子,实在

不如同一个例子用在几个问题里好；这样可以不分散他们的注意，给他们一个连贯的认识。第二个原因，是这书的每一节，在《读书生活》上发表的时候，为要使它自成段落，不必依赖上下节，也可以成为独立的读物，因此不能不把上节说过的，拿到下节来略说一说，使读者不至于摸不着头脑，这也是重复的一个原因。

因此，重复和不加剪裁，也是我顾虑到读者的接受力，而故意这样做的。虽然现在有许多批评者不赞同，然而这批评不是直接来自广大的读者，我还不相信这种写法一定就是失败。因为据我们几个努力做通俗化的朋友的经验，都认为普通读者的胃口，和那修养很高的批评者的胃口不一定相同。不知许多批评的朋友以为如何？

至于说到没有布置，这批评我却不很赞同。实际上我自己在未写之先，已经就把书的内容计划过、布置过，并且是尽可能地依着新哲学的最近成果来布置的。对于这布置问题的一部分批评者，与其说他们是为了本书没有布置而批评，不如说是由于他不赞同这样的布置。譬如叶青，他虽然标榜“物质论”，却对新哲学的最近最具体的成果怀着敌意，自然也就同时敌视着我这一种布置。他的门徒王一知对我的“没有布置”所加的攻击，正是从这样的立场出发的。“本质和现象”、“形式和内容”的问题，本来是唯物辩证法的根本法则的具体化，也就是唯物辩证法的法则之一，这是新哲学的新成果上所公认的，而王一知偏要认为这是属于“本体论”的范围。“法则和因果”、“必然性和偶然性”、“目的性、可能性和现实性”也是法则之一，而王一知又要说这是“宇宙论”中的问题。这样的反对论，并不是由于布置的有无，而是由于王一知心目中的布置和我的布置不同，也就是由于叶青心目中的布置和新哲学的成果

有所不同。这是用不着多说的，不过他已公开的这样来攻击，我就不能不辩解一下，免得有一部分的读者会被蒙蔽了真相。

#### 四

现在要说到本书的理论内容了。

在理论上我也承认我的书有些缺点。就整个来说，因为书的分量很少，小品式的文章又无法写得经济，所以，第一就如倩之先生所说的一样，对于问题不能够透彻发挥。其次，因为本书是在《读书生活》上按期登载一节，二十四节是经过了一年的长期间才写成。在这一年中，我自己的知识也加多了一些，因此，比较后写的后半部的十几节都写得比较充分，而前半部的十几节却不免差一点。

譬如在认识论的那一章里，我就没有充分说明人类认识的运动。人类认识的运动，是从感性的认识前进到理性的认识，又由理性的认识升扬到更高的感性认识；或者换一个说法，就是从活生生的感觉，前进到抽象的概念，又由抽象概念，回复到实践（新的感觉）。这一点，在书里虽然概略地说明过，然而说得很不充分，并且很容易引起误会。我把从感性到理性又由理性到实践的过程，当做一个“抬杠”的过程，这虽然已经指出了它们中间的互相推移和转化，然而太强调了“抬杠”的方面，很容易使人误会，以为理性和感性是全然不相关联的、只会抬杠的东西，这是一个很大的疏忽。理性认识虽然和感性认识不同，虽然会和感性的认识抬杠，但它的本身，仍是由感性认识发展而成的，没有感性认识做基础，也没有理性认识。举例来说，从来没有看过卓别麟、罗克以及其他滑稽角色的影片的人，是无论如何也不会构成一个“滑稽大王”的概念，滑

稽大王的概念决不是凭空而来的。从理性认识到实践（更高的感性认识）也是一样，没有理性认识做基础，感性认识也不会走到更高的阶段。关于这一点，读者如果要知道详细，请参看一下《读书生活》四卷二期的读书问答《认识论问题》，再读一读米定等主撰的《新哲学大纲》里《认识的过程》一章，就可以明白得更详细些，这里没有篇幅多说了。

其次，关于本书第十三节《天晓得》里我给论理学（指辩证法，不是形式论理学）下的定义也得要改正一下。我下的定义是：“研究认识运动法则的学问，就叫做论理学。”有一位朋友就写了一篇文章，这样指正说：

“这个定义，是不确切的。一般说来，论理学是研究自然、社会和思想（认识）的运动法则的学问。研究认识的运动法则，不能概括论理学的全部。而且，认识的运动法则，乃是根据于自然和社会的运动法则。艾君曾说得很对：‘思想的运动也就是外界事物运动的反映。……思想的运动法则，同时就是反映着外界事物的运动法则。’惟其是如此，所以，论理学如果只成为‘研究认识的运动法则’，那末，论理学（辩证法）就成为架空的学问，把足和脑袋倒置了。诚然，艾君是不会有这样的见解的，然而艾君有些部分说明的不清楚地方，有时就不免不自觉地陷入于这样的模糊。比如，在另一个地方，艾君又这样写道：‘……动的逻辑本来是研究思想的变化和发展的法则的。不过思想的变化发展，也是反映着世界的变化发展，所以动的逻辑里所研究的法则，也不仅仅能应用在思想上，它同时也是世界变化发展的法则。’前一句话显然是偏颇的说法，后面的补充虽则是重要的，但对于辩证法研究的根本对象，还不



是清楚的说明。

“辩证法之所以被看成认识论，不但因为它是研究认识法则的学问，而且也正因为它是研究自然和社会历史的法则的学问。特别是关于后者，我们有强调的必要，因为后者乃是辩证法（认识论）的基础。”

这一个批评，我是应该接受的。还有关于绝对真理和相对真理的问题，这位朋友也有说到一点，我也认为很对，特再转录如下，以供读者诸君参考：

“关于绝对真理和相对真理的问题，艾君写道：‘……在内容上说来，我们的真理始终是绝对的；凡真理，都有绝对的内容，相对的形式。’把‘绝对的内容，相对的形式’来了解绝对真理和相对真理，我也认为是不确切的。我们接近真理，但我们并不能一下子认识了真理的尽头，而且真理的发展，也不能有一个绝对的尽头，所以，我们接近的真理，只能是相对的，有条件的。另一方面，我们之所接近的真理，是反映着那在发展中的现实，而且是绝对真理的一部分，是认为绝对真理的更进一步，这又是绝对的，无条件的。人们认识的发展，依赖于人们实践的发展，也依赖于客观事物的发展。世界并没有永远固定的事物。相对真理的存在，不但是由于人们认识的程度，而且也是由于被认识的事物之自身，因为事物是在不断地发展。这样，事情是很明白的了：绝对真理和相对真理之差别，并不是真理的内容和形式之差别，而是表现着人们认识真理之矛盾的发展，同时又是表现着客观真理之矛盾的发展；所以，凡真理，在其内容和形式上，就一方面来说，都是相对的，就另一方面来说，又都是绝对的。”

此外还有王一知的许多批评,本想在这里讨论一下的,后来又觉得,他的批评并不是站在同一理论原则上的批评,而是从另外的理论立场上来对我攻击,所以应该另外用专文给他一个反批判,在这里来答辩,是不适当,而且也不需要的。

因为有以上的几个缺点,我本来想把原书透彻地修改一番,但为了小品文形式的限制,不能在短时间内做到,而重版的时间又非常迫促,所以只能写这样一篇序,作为一个补正。同时,我还要说:我这本书只是入门书,分量又很小,读者读过了以后,只能得到初步的知识,不要以为这就满足了。若要更进一步地研究,应该再读几本别的书,甚至于还要读一些社会科学的其他方面(如经济学)的书,这样对于各种问题才有更具体更深刻的了解。然而,要读什么书才好呢?有许多读者曾这样问过,并且要求开一个书目,我在这里不能详细答复,但我可以推荐《读书生活》二卷全卷里连载着的《如何研究哲学》(李崇基先生作,实价一角五分),里面对于书目有系统的介绍。

艾 思 奇

一九三六年六月三十日于上海

## 著者第十版序

《大众哲学》出版到现在,差不多到了两年的时间。从印行的数目来计算,它已经有了两万以上的读者。两年来的世事的变迁,以及作者个人认识的增进,使自己早就感觉到这本幼稚的读物有

修改的必要。但因为各种事务的牵制，总不能如愿实行；在作者的心里，长久地成为一个重担。

现在算是有了一个机会来把它重看一遍，并且大致修改了一下了。这修改的工作，在开始的时候，简直觉得无从着手！我感觉到我的书好象和自己离得很远。才不过两年，从平常的时间上来计算，不能说是了不得的长远了吧？然而从它的内容来说，我们的国家、社会，以及个人的生活中间，是起了多么大的变化了！我们所处的时代，变化得多么激烈！我可以想象到我们的许多读者，在本书初版的时候，还能够在相当稳定的环境里来苦斗着、学习着，虽然已经是生活难了，然而总还不会象现在这样，在敌人的炮火下，弄得颠沛流离，弄得无家可归。良善的青年同胞们的苦痛，现在不知要增加到若干倍了；然而也正因为这样，他们不能再苦闷了，他们要在民族和个人的生死关头作最坚决的挣扎和抗战了。

倘若这本书之所以能够获得广大的读者，是因为“受了友邦的恩赐”，是因为青年同胞们想在这里找到一些“开一开眼光的知识”，倘若这本不成样子的小书也竟负着这样大的任务的话，那么，在目前，在“友邦的恩赐”更千百倍于两年前的情况之下，它如果不更具备着千百倍丰富的内容，怎能对得起成万的青年读者们的厚望啊。然而我在开始写它之前，却没有也不可能顾及得到这样激烈的世变，没有顾及得到两年后的今日的需要。当时我所写的这本《大众哲学》和现在我所理想的《大众哲学》，已经远离了不知多少里程了；要想将这样一本东西，彻底改变成我理想中的读物，是不可能了。

我自己现在也是处在新的环境里。打算根据许多新的经验，

写成一本更丰富、更生动、更有实践意义的哲学读物。倘若这一件工作能够完成，就可以真正解除几分自己心中沉重的责任的担子。但这一件工作，不是一下子可以成就的，我还需要相当时间的学习。而现在《大众哲学》又急待重版，无论如何不能把它再照着原样送在读者的手里了；我只能尽力把它修改一下，改正了几处已发见的错误的地方，第四版序里所指出的几处错误，也加以改正。这算是在目前可能的情形之下尽了我的一点责任。

这一本书始终是简陋的入门的读物。在实践中，特别是今日的抗日民族统一战线的实践中，在更深刻的理论的钻研里，读者还有更进一步地深造的机会。——要抱着这样的态度来读这本书，而不要抱着夸大的奢望，那么，它对于读者也才会有它适当的用处。

作者

一九三八年二月

## 非常时的观念形态

——答夏士融君

### (一)

这问题一提出来，恐怕有许多人先就要我们解释“什么是观念形态”？因为，“观念形态”四个字，在许多人的耳朵中，也许已经听得很熟了，但对于它的意义，却常是不十分明了，甚至于有的人完全不知道它是指什么。

薛君就是这样的，他的来信也只要我们解释这名词的意义，但我们觉得，观念形态这东西，在我们的生活中有很大的作用，尤其是在民族危机严重已极的这非常时，它的作用更是不能忽视，因此，除了给薛君解释一下名词的意义外，还顺便讨论一下非常时的观念形态，这样，我们的答复可以更切合实际一点。

观念形态，也有人写做“意识形态”，两个名词意思全然没有分别，是大家知道的。它所包括的东西，就是文学，哲学，科学，宗教，道德，法律之类，总之，是和社会的物质组织（如经济组织政治组织军事组织之类）相对待的东西。

讲到观念和意识，我们平常人时时刻刻都有的，我们每做一件事，都要用自己的意识来评判一下，然后才决定做不做。这就叫做

“考虑”，也叫做“通过意识作用”。我们做事都要经过多少的考虑，也就是都要通过意识的作用。因此，意识或观念，在我们的日常生活中是没有一时离得开的。

为什么我们日常的意识不叫做意识形态，却单称做意识？这分别在那里？例如哲学是意识形态的一种，在我们日常的意识中，又何尝没有哲学一类的思想？哲学上认为世界是变动不定的，我们在平常也会觉得周围的一切变得很快，这不是一种哲学思想吗？文学是观念形态的一种，文学里有时会描写被压迫民族抗争的故事，我们在民族危机的前面，也常有许多悲壮激昂的抗争意识，这和文学又有什么不同？信奉宗教的人，他的宗教意识是随时随地都会表现的，但个人的宗教意识，我们仍只能称之为意识，只有宗教思想的本身我们才叫做意识形态，这又是为什么？

## (二)

要答复这问题，我们希望大家自己研究一下自己的意识。比如说我们有民族意识，这民族意识是指什么呢？是指我们心里能够觉到自己的民族应该有独立自由，遇到帝国主义来侵犯，我们就觉得需要用武装抵抗，认为自己本身也应该勇敢地走上民族战线的前线去。但一个人的意识决不是这样简单的。一个人不但有着民族意识，同时也会打算着个人的事情，不但打算个人的事情，同时还混杂着各种新旧的观念。这样一来，使一个人的意识弄得很复杂。

我们常说某人意识模糊，所谓模糊，并不能呆板的照字面解释

作“不清楚”的意思，意识所以会模糊，是由于意识的内容混杂，愈混杂，意识才愈不清楚。革命意识里夹杂着封建观念，这革命意识自然就含混了，一个民族的斗士不能把身家性命妻室儿女的观念抛开，他的民族意识就不会坚强。有的民族英雄竟变成压迫爱国运动的汉奸，原因就在这里。

无论什么人，他的意识总是多少有些混杂的，这就使得人的思想自己常常有矛盾。就是最前进的革命者，我们也不能说他全然没有矛盾。他所以能够不断的前进，是因为他能够不断的克服了落后的混杂的意识。反过来说，如果他让自己意识中的落后的部分占了优势，即使曾是最前进的革命者，也可以成为社会进步的敌人的。

为什么意识会免不了混杂和矛盾？原因是我们的意识是从实生活中得来的。我们的意识就是我们实生活的反映。每一个人的实生活是非常矛盾复杂的东西，因此反映出来的意识也就不能不有这矛盾而复杂的现象了。

我们是半殖民地被压迫的民族，在我们的实生活中，一般都感到民族敌人的重压，但各人的地位不同，各人都要在自己有限的地盘之内，替自己的生活打算，于是又感觉到有自己的小集团的利害问题。做商人的有商人的利害打算，做统治者的为统治权打算，他们的意识，都反映着他们的实生活中的各种要求，这些复杂的成分夹杂在他们的意识中，于是和民族解放的意识就矛盾起来了。有的发觉真正的民族的出路只有武装抵抗，有的不愿抵抗事件的发生，始终要“和平”“忍让”，有的索性就露骨的投入敌人的怀里，成了明白的汉奸。各种集团的意识有这样不同，他们实生活的地位实在有着很大的作用。

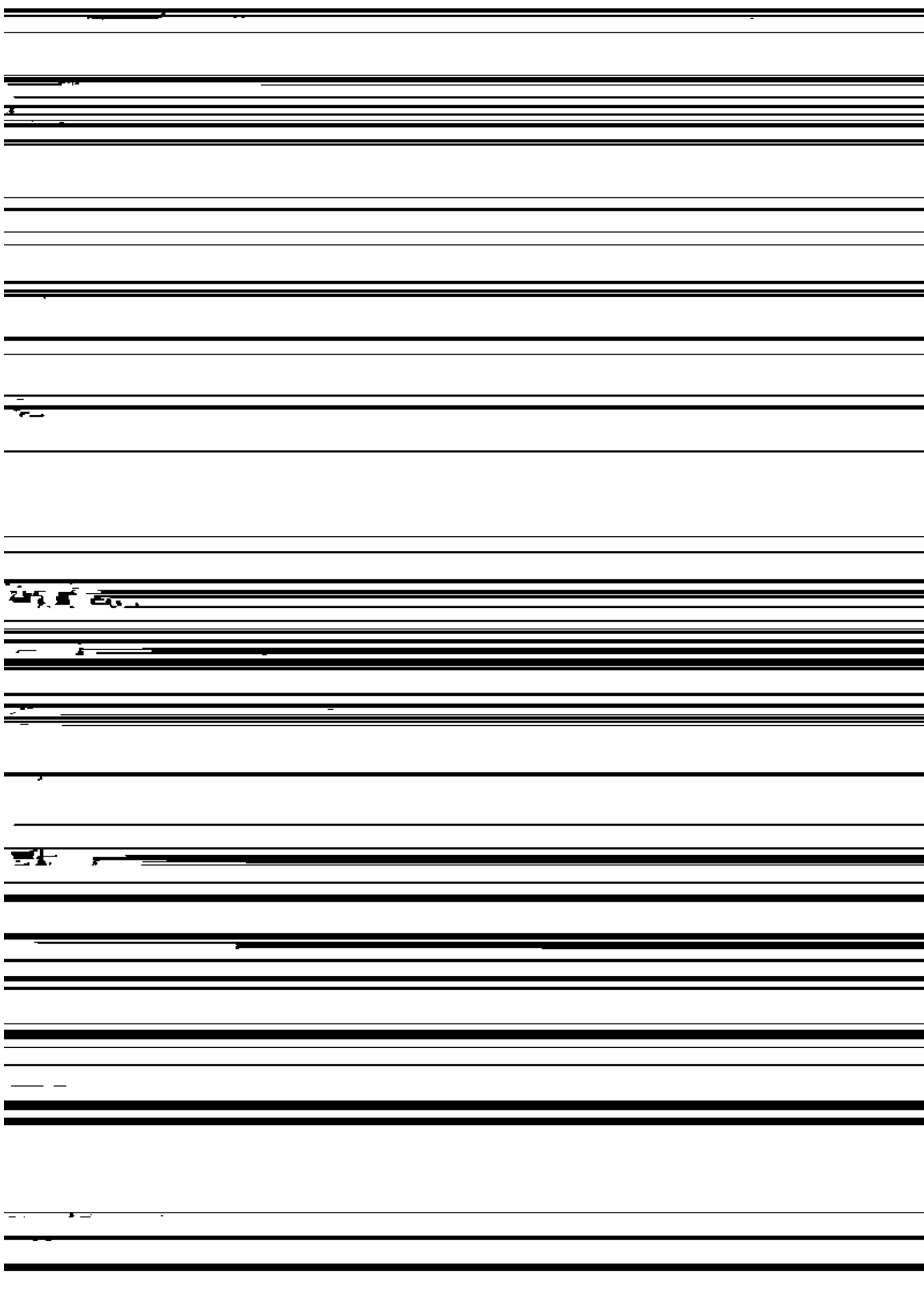
### (三)

因此,由于生活地位不同,人的意识也常是不相同了。反过来说,地位相同的同一集团的人,在意识上大体也常会一致。各个人间的个别的差异或例外是不能免的,但同一地位的人,他们的意识总有一个共同的形式。能够代表某一集团的共同意识的形式,就是意识形态,或观念形态。

我们说哲学是一种意识形态,因为它常有一定的系统的理论形式代表着某一集团的人们的意识。悲观主义的哲学,代表着社会上没落的集团的意识,享乐主义的哲学,代表着颓废淫糜的集团的意识。我们说道德是一种意识形态,因为它也常是某一集团的人的共同意识的形式。男子在社会经济里占重要地位的时候,道德就拥护男人的利害,而有重男轻女的道德,这就是最显明的一个例子。文学也是观念形态,唯美主义的文学代表着社会上某些寄生集团的共同意识,因为这些人的生活脱离了现实。现实主义的文学是实践活动中的人们的主要的观念形态,因为这些人能够面对现实的……。

但重要的是,观念形态不仅仅是代表集团的共同意识,同时也是更明白更确定的集团的共同意识。一个颓废淫糜的集团中的人,不一定个个是十足的享乐主义者,在这样的个人中,他们的享乐的意识是不会彻底和坚定的,但享乐主义的观念形态却不能不很彻底很坚定的主张享乐。这样,观念形态不但代表这集团的意识,并且是这集团意识的推动者。





路分不开的。个人应该随时有为民族战争而牺牲的准备，才能够英勇地为民族抗争而奋斗，这就是要打破个人主义的观念形态。

封建的观念形态，也是必须要克服的，只求一家的荣耀，不顾民族的利益，结果产生了“满洲国”以来各式各样的汉奸。束缚妇女的社会活动，厉行良妻贤母的教育，想把一半人口的民族生活力从社会上拖开，这也是封建观念形态的一例。

科学哲学在非常时期，应该集中在民族抗争的事实和行动的指示上，研究自然科学的人应该极力传播近代战争的技术上的知识，尤其是毒瓦斯战争和防御的知识。社会科学应讨论到民族解放的经济和政治上的各种实际问题，哲学应该不断的批判妥协主义者的理论基础，建立斗争的理论基础。

就文学来说，已经发生过的民族斗争中可歌可泣的事实，应该是它的最好的题材。目前所需要的文学是现实主义的文学，是暴露的文学，文学上要努力写出现实的真相，暴露一切侵略者和各式各样汉奸的丑形，应该表现出民众的愤怒和一切抗争情绪，使读者在活跃生动的描写中坚定起自己的意识。

道德宗教之类也是一样。譬如说什么“礼义廉耻”，我们就需要把它弄成一些表面的无关重要的虚文的规定，却要从属于民族抗争的大目标之下，能够真正起来抗争的人，才叫做知耻。至于宗教，也是一样的，不管是什么宗教的人，应该在民族抗争的大旗之下联合起来，把民族解放的观念当做大家共同的最高信仰。

以上所举，不过是几个简单的例子，最详细的地方，是要多数的人自己来做的，改造观念形态，和改造社会是同样伟大艰难的事业。不单只是要有专门研究的人如哲学家文学家宗教家等来做，

并且也要普遍的民众自己也努力做。譬如汉奸压迫民众爱国运动的情形，我们就不一定希望文学家从旁观的立场的描写，却更希望实际行动中的民众用报告文学的方式写出他的经历。

（一九三六年一月十日上海  
《读书生活》第三卷第五期）

## 关于形式逻辑与辩证逻辑

——答张友仁、瞿鸣皋君等

### (一)

思奇先生：我是《读书生活》的长期读者，对于先生的哲学讲话，尤其爱读。《哲学讲话》（按即《大众哲学》）编成单行本出版后，我又买了一本来再读过一遍。我能够懂一点哲学知识不能不感谢先生，因为平素我对于别的哲学书，总是会感到头痛的。自然，我读了《哲学讲话》以后，并不会就感到充分的满足，正如《读书与出版》的倩之先生所说，这本书的分量很少，又要用通俗的笔调反复详尽地解说一切复杂的哲学问题，自然是不容易透澈发挥的。好在这本书已把基础知识给与了我，我可以从此作进一步的研究了。

前两天听朋友说，《研究与批判》第二卷二期上有好几篇文章，对于《哲学讲话》攻击得很厉害。我平素是不看《研究与批判》的，听见了这消息，我就去买了一本来看，因为《哲学讲话》出版以来，我从各方面所听到的大抵都是同情的声音，有时也见过一点批评，那也是善意的指摘，对于全书的意义都是抱着同情态度的，现在却有人来加以攻击，不是值得注意的事吗？

我把《研究与批判》买来一看，才知道它的编者就是叶青，我才

恍然明白为什么他们要攻击《哲学讲话》了，因为《读书生活》曾屡次地批评过叶青的错误啊。

但我终于开始读他们的文章了。攻击《哲学讲话》的文章，在那一本书里竟有了三篇，差不多占去了五分之一的篇幅。他们对于大众所爱读的这部《哲学讲话》，竟是用这样大的火力来进攻，好象一定要把它形容成毫无意义和价值的东西才肯甘心似的。这引起了我一种奇怪的感觉，仿佛闻见了墨索里尼的毒瓦斯的气味一样，我总觉得似乎有点什么恶毒的用意在里面似的。

三篇文章里，态度最坏的是《读〈哲学讲话〉以后》一篇，东挑一句，西剔一段，说是艾思奇不懂这样，不懂那样。其余两篇，还比较带一点学术的态度，我不知道先生看见了没有？我觉得先生应该细细地把它看一看，给它一个很好的反攻。

依我的意思，我们应该特别注意叶青的《形式逻辑与辩证逻辑》那一篇。因为这一个问题，是唯物论里的最根本的一个问题。解决了这一个问题时，另外一篇文章里所提出的“内因论与外因论”的问题也就容易解决了。

我自己曾努力地思考了一下，发见叶青在这问题上有几点错误，特为写在下面，请先生来一个详细的指教。

第一，叶青口口声声说他自己没有把形式逻辑和辩证逻辑同等看待，也承认“后者吸收前者，代替前者”，也就是说后者把前者扬弃了，否定了，然而他所理解的扬弃和否定是什么呢？他说扬弃不是简单的抛弃，否定不是简单的否定。这一点似乎是对的，因为扬弃是一方面把消极的东西抛弃了，否定了；一方面又得把积极的东西加以批评和改作，而保留下来，这当然不是简单的抛弃。然而我们要注意的是，叶青说出这句话来，并不表示他有这种正确的理

解。他是要把我们引到另一个极端，他把扬弃里的保留，当做了简单的保留，当做无批判的保留。他以为辩证法的扬弃形式论理学，不过是划定一个小范围把它简单地保留起来，并不是批判地包摄在自己的内部。他说：“从前以形式逻辑支配一切研究领域，现在则把它局限在相对的静态中。”这样，我们否定形式逻辑，只能它的应用范围上否定，而不能否定它的质了。这不是简单的保留是什么？这不是在本质上承认形式逻辑和辩证法有同等意义了吗？

第二，叶青虽然在口头上承认运动是绝对的，静止是相对的，好象已经没有把静止和运动同等看待了，然而这只是口头上的，实际上他已经把两者同等看待了。他说：“运动是静止的积累，静止是运动的停留，两者相生相成，互为规定。”这就是叶青对于运动和静止的关系的理解，运动不过是静止的积累；世界上的运动也会停留，两者是互为规定的。据我所知，静止只是运动的特殊形态，决不是运动的停留，运动也决不是静止的积累，如果简单的只是静止的积累，那才是根本“不成其为运动”，根本把运动消解在静止里了。他说“运动在其时间的经过中不能没有空闲的停留”，这表明他根本不懂得用辩证法来理解运动。运动的东西，在空间的任何一点上，都是同时停留而同时又不停留的，这是运动的矛盾的统一，没有这矛盾的统一，单只有停留，是怎样积累也不会成为运动的。叶青在这里明明忘记了用矛盾统一律来理解运动，这可以看出他的真面目是什么？

第三，他说“认识中国经济，显然是静态的研究。因而问题底提出，无疑地是站在形式逻辑底观点上的……”。这一点，他明明是对形式论理学让步，好象中国的经济性质问题，定可以用形式逻辑来解决，这是不会有的事吧？但叶青也说出了很多的理由，粗

心的读者总不容易看出他的错误,请你也详细批评一下。……

(张友仁君来信)

## (二)

关于《哲学讲话》的批评,有很多读者来信问到。因为批评是从各方面来的,意见也各式各样,也有同情的,也有不同情的,也有善意的指摘,也有恶意的攻讦。我想另外做一篇文章,做一个总的答复,顺便也来一个自我批评,作为该书第四版的自序。在这里,单单对于张瞿两君所要求解答的形式逻辑与辩证逻辑的问题来讨论一下。这一方面是因为,正如张君所说,这问题是最根本的问题,另一方面也因为叶青在这问题上是用专文来和我论难,所以我也用专文回答他。

我们也同样从形式逻辑和辩证逻辑的根本定律说起。在形式逻辑的三个定律(同一律,矛盾律和排中律)里最根本的是同一律,其余两个可以说是从同一律引伸出来的,所以,为要节省篇幅,我们不妨单举出同一律来说。它的公式是, A 是 A。意思就是说,“一件东西是和它的本身同一的”。

辩证法的公式,据叶青说是“在 A 是 A 之外,同时又主张 A 不是 A”。我们可以说简单点,即: A 是 A,同时又不是 A,这是和形式逻辑的同一律相反的,它的意思就是说,“一件东西是同时和它本身同一,而同时又不同一”。

就在这两个公式里,我们已经可以看出形式逻辑和辩证法的关系来了。即在辩证法,是要同时看出一件东西本身里的同一和

不同一。而在形式逻辑，却只看见了“同一”这一面。辩证法不仅只看见这一面，因此它能够把形式逻辑包摄，“吸收”，扬弃；形式逻辑所看不到的，辩证法能够看到，形式逻辑已看见的东西，辩证法不但看见，而且加以改造，加以深化。

以上所说的一切，似乎和叶青并没有什么不同，似乎也是叶青说过的。但是，让我们更具体地来研究一下，就可以知道口口声声说别人“根本不懂辩证法”的叶青，他自己究竟懂得多少？

首先，我们要注意辩证法是怎样“吸收”形式逻辑。辩证法吸收形式逻辑，是要经过消化，经过改作，溶化成自己的血肉的，不是简单地把它请进自己的房子里来，划给他一个地盘，就以为这是把它高扬了。曲解辩证法的人，常常把“A是A，同时又不是A”机械地拆散成两个形式逻辑的命题，以为只要一方面承认A是A，另一方面又承认A不是A，就算是辩证法了，他们不知道，这两个命题的关系，并不是“一方面”和“另一方面”，而是“同时”，是互相渗透，两个命题是整个的统一，不是机械的结合，所以也不能那样机械地拆散。然而他们把它拆散了，结果就把辩证法理解成折衷主义，在表面上，他们也会播弄辩证法的言词，承认要“以辩证法为向导来行理论的思维”，而在实质上，他们的辩证法，只是许多形式逻辑命题的折衷的结合。表面上好象是运用辩证法来扬弃形式逻辑，实质上却把辩证法消解在形式逻辑里。

辩证法的扬弃形式逻辑，固然不是单单的抛弃，它是同时把形式逻辑里的积极的东​​西吸收了的。但这吸收正如张君所说，也并不是单单的保留，而折衷主义却全把我们引到这一个极端。它说：形式逻辑在辩证法里仍有着地盘的，不过范围缩小了一点，在全体上看，是辩证法领导着，“统摄”着，而就一部分看来，仍十足地支配



着形式论理学。叶青的辩证法,就是这种折衷主义的曲解的一例。

例如就归纳法和演绎法来说,叶青也承认这两种方法是建立在形式论理学上,并且要给辩证法扬弃了的。“辩证法统摄了演绎法和归纳法”,他说,然而他所谓的统摄,是怎样统摄的呢?“我们也可以在应用中范畴地看待演绎法,归纳法,辩证法,而为其研究过程中之适当的场合。”这意思自然是说,整个的研究虽然是辩证法的,然而在过程中的各个场合,有时就要用归纳法,有时就要用演绎法,这些方法结合起来,就成为整个的辩证法研究过程。

我们知道,归纳法是要从许多复杂的个别事物中找出它们一般的单纯的共通点,它采取的路径是分析。演绎法是用一般的原理来说明特殊的事物,它的路径和归纳法相反,是综合。归纳法是从特殊到一般,从具体到抽象;演绎法却相反,是从一般到特殊,从抽象到具体。如果照叶青所说:我们“用辩证法于研究,斯演绎法和归纳法就在其中”,而归纳法和演绎法在辩证法的整个研究过程里又是各有适当的场合的,那么,整个的辩证法,就不过是这里一个演绎法加上那里一个归纳法,这样机械地折衷地结合起来的罢了。

叶青也许会说,就是用辩证法研究事物,也仍是要从许多具体的个别事物开始,走向一般法则的发见,再从一般法则,应用到个别的具体事物上去。在前一段过程,就是归纳法适当的场合,后一段过程则是属于演绎法。其实这是错误的。在辩证法里,从个别到一般的这段过程上,虽然也用到普通归纳法里的观察,比较,分析等方法,然而只是作为一个要素应用它。除非不要辩证法,不然,就在这从个别到一般的上升阶段里,也得要贯彻着辩证法的方法,而不能把归纳法囿固不化的摆在这里。归纳法在这里只走着

分析的路径，只从复杂多样的事物里抽出简单的一面的规定。辩证法在这里却不单只分析，同时也在综合，不单抽出简单的一面的规定，并且要找出全面的矛盾统一的规定。再就从一般到个别的研究过程来说，依照叶青的话，那么，这过程应该是属于演绎法的适当的场合，只走着综合的路径，只把一般的法则应用到个别的事物上，综合到个别事物上就行了。其实在这里也得要贯彻辩证法，辩证法在这里不单只是应用法则，不单只要综合，在应用和综合的同时，还要就那个别事物所具有具体条件加以分析，发见出新的特殊的矛盾动向。这样，不论从个别到一般，或从一般到个别，我们的方法根本都是辩证法的。归纳法和演绎法只各自作为研究过程中的要素而被应用，它不能离开另一要素而独立存在，它虽然并不是简单地被抛弃，但也不是简单地被保留，而是被吸收，被消化，被改作。因为辩证法本身是整个的辩证法，而并不是归纳法和演绎法拼凑成的。

叶青的这种辩证法的曲解在他解释动态和静态的关系上，也可以看出。他虽然在口头上承认运动的绝对性和静止的相对性，而在实质上他已经把运动和静止同等看待：“两者相生相成，互为规定”。他全然不懂得绝对是什么意思，相对又是什么意思。正如张君所说，静止只是运动的特殊形态，静止的东西，本质上仍是运动的。譬如事物在量变的过程中，它的性质不变，这时，在性质方面，我们可以说它是相对静止的，然而在量的方面，它始终是在运动。石头在表面上不变不动，然而他的内部仍不断地进行着量变（虽然很缓慢）的过程。封建社会的变化常常很迟滞，但你不能说它没有变化。因为相对的静态根本上仍是动态的一种表现，所以对于相对的静态，我们也仍然要用辩证法去研究，才能够看得很深

刻。我们并不是说用形式逻辑研究会全无所获，但形式逻辑只能看见静止的一面，并且会夸大了这一面，而忘记了根本的动态。既然有了辩证法，能够为我们抓着全面（形式逻辑的一面也包撮在内），那我们就不必仍然要用形式论理学来把握它了。象叶青那样，以为相对的静态可以单靠着形式逻辑来完全把握着，以为在这里还应该永远保留形式逻辑的地盘，这不是一个极其庸俗的曲解吗？

我并没有说过扬弃就是简单的抛弃，我对于这问题并没有写过一个“是”字，而叶青却用这一个字来向我栽诬。我不过是说，辩证法吸收形式论理学，并不是简单的保留，而要加以改作，消化，经过改作和消化而吸收以后，它已成了最高的方法，自然就不能再另外给形式逻辑辟独占的地盘了。如果再给它辟了独立的地盘，不论你口上怎样说，不论你怎样声明自己并没有把形式逻辑和辩证法同等看待，但两下的地盘既是不能互相侵犯的，这在实际上已经是对等的关系，已经是同等看待了，言词是不能长久掩饰铁的事实啊。你说人家是浅尝者和曲解者，且先问你对于别人的话深尝了没有，且先问你对于辩证法和折衷主义的分别懂得了没有？

这折衷主义的曲解，在他论到中国经济性质研究的问题时，更是一个很好的暴露。他以为“认识中国经济底性质，显然是静态的研究。因而问题的提出，无疑地是站在形式论理学上的”。叶青的意思，是认为中国社会发展的研究，才是动态的研究，才是辩证法的问题。而“形态、性质、关系”等的研究，却是静态的研究。这是多么显明的折衷！其实，性质，关系等的问题，是发展的问题的起点，没有这起点，也就没有发展，叶青自己也说：“要把经济认识了，才知道中国这个社会在甚么进化阶段，需要甚么革命。”对于这起点，我们虽然不能把它看作发展的本身，但如果是忠于辩证法的

话，我们至少要在里面看出发展的原动力，看出种种具体的矛盾。这也就不是形式逻辑能够把握得到的了。自然，如果你一定要站在形式逻辑上来提起这问题，那当然随你的便，不过这样一来，你就只能看见一面，或者成为公式主义。这就是说，你得要用演绎法，先抱定了一个一般的公式，然后看中国经济是什么性质，然后依着这公式去决定中国的需要，譬如说，封建社会需要资本主义革命，这是一般的公式，你的研究答复说中国的经济是封建经济，于是你就说中国是要资本主义的革命，建立资本主义社会。这样的演绎，在形式逻辑上自然是很通的，然而中国社会的具体条件，是不是能够依从这公式呢？这你的演绎就管不到了，然而中国社会并不能完全从你的公式的推演，中国虽然是封建社会，然而它具体条件并不允许它依然走上西欧式的资本主义革命，也不容许建立起资本主义社会。这一切，都不是形式逻辑的推演法可以看出的，而必得要辩证法来研究才行。忠于辩证法的人，在中国经济的认识上也得要贯彻辩证法，不能在这里又替它划一块地盘，给空洞的公式主义有插足的余地（叶青所推崇的普列哈诺夫，也正是因为这样而犯了公式主义的错误）。

我根本不认识严灵峰，也没有看过他的东西，但如果他认为中国经济性质的问题仅仅能在形式逻辑上提出，那我根本反对他。这问题其实也可以站在辩证法上来提出，只要你忠于辩证法。叶青还在那里批评严灵峰，其实在否定中国经济问题可以用辩证法提出这一点上，他是和严灵峰一致的，他受了严灵峰的影响还不自知，严灵峰这位“中国老师”，实际上是给他自己保留着了！

此外还有零碎的几点要说的：

第一，他说运动是静止的积累，静止是运动的停留，这正如张

君所说，不但是把静止和运动折衷地结合，甚至于是把运动消解在静止里。这种理论，两千年前希腊的诡辩论者早已发过了。他们把运动看做空间中的无数停留点的总和，于是就结论说只有无数停留点，而没有运动，这种诡辩论，不料竟在“二十世纪”的叶青嘴里还魂，真令人要“叹为观止”了！

第二，“青年是店员”这个命题，在形式逻辑里也常常有，而且非有不可，如果严格地依照同一律，只能说“青年是青年”时，那形式论理学也就根本建立不起来了。我说“青年是店员”里有矛盾，是要指出形式逻辑本身也不能严守同一律。形式论理学者运用这命题时，当然没有想到里面有着矛盾，因此这命题当然不是矛盾统一律的应用，但我们仍不能否认这一类的命题，在本质上已包含着矛盾的统一。伊里奇在《哲学笔记》里也说：“就是一个简单的判断，也是矛盾的统一。例如‘伊万是人’这一个命题里就有着‘特殊等于一般’的意味。”这一点，不知道叶青“懂得”否？

第三，差别的东西，当然不是矛盾，所以笔、墨、椅子之类不是矛盾，但如果是真“懂得”辩证法，“懂得”推移和变化的原理的话，就应该知道差别的东西在一定的条件下也可以转化为矛盾，倘若这两件差别的东西是同时同地在一起而且发生互相排斥的作用的话。譬如店员和作家，这是差别的风马牛不相及的两件东西。但如果一个身为店员的，对于写作很有兴趣，不满于店员的现状生活而努力想成为作家时，这时作家和店员两个东西就在统一体里互相排斥了。你能说这不是矛盾吗？你能说这样一个店员不是感到了生活的矛盾吗？如果你一定死咬着善与恶，男与女等等才算矛盾，其它就不能转化为矛盾，这种形式主义的划分法，和张东荪的划分“相反，矛盾，对待”等等的举动有什么分别？这会是“懂得”辩

证法的人的思想吗？

第四，“青年是店员”在形式论理学里只适合于排中律的公式“A是A”，这谁不懂？但我的着眼点，是在指出：这是形式逻辑的命题，在根本上也可以找出辩证法的作用，也可以“在动的逻辑的管辖之下”。并不是要给排中律和矛盾统一律分类。“A是B或非B”的公式，其实已包含着这样矛盾：即，“A不是A而是B”或“B可以是B也可以是非B”了，就是黑格尔也早已这样批评过的。但在叶青也许不容易懂。因为他始终只知道用形式逻辑的头脑作死板的分类，而不知道推移和转化啊。

最后，关于外因论和内因论的问题，我得要略说几句，叶青口口声声说艾思奇“排斥外因”，“否定外因”，这完全是瞎说栽诬。我自己已经指出来过：“谈到事物的必然性，若忽视了外因，是不对的。”这是他也举出来了的。我的意思只是：外因虽不可忽视，却不能决定事物的必然性，决定必然性的是内因。在这一点把两者分一个高下。叶青说辩证法必须承认交互作用，所以内因与外因必须有交互作用。然而你可知道说到交互作用，也有机械的交互作用和辩证的交互作用的分别，机械的交互作用是对等的，两方没有高下的，这种交互作用只能形成叶青式的折衷主义，但在辩证法的交互作用里，两方面却有第一义和第二义的分别。在内因和外因的交互作用里，辩证法是要强调内因的第一义的决定的作用。所谓“内部作用的原因才算做必然的原因”，就是在这种意味上说的。叶青向我发出了几个问题：“机械需要外部的动力，是不是事实，水遇外部的热，则化为汽，是不是事实，生物的进化由于环境，是不是事实？”我当然答复“是”，当然不会简单地加以否定。然而承认了这些事实，并不就等于承认外因能决定必然性。若你问：“动力使

机械运动,是不是必然的?热使水化为汽,是不是必然的?”我当然也可以说是,然而如果你再问:“那么这种‘必然’的决定者,不正是动力,热等等吗?”那我却可以答一声“否”!为什么可以说“否”?因为,就是叶青自己也不能不承认:“外因必须依靠内因才能成其为外因,若是机械没有能动性,动力就不能成为机械的动力,水没有汽化的性质,热就成为水的热,也不能有汽出的。”

(一九三六年五月二十五日上海  
《读书生活》第四卷第二期)

## 认识论上的问题

——答黄绍祖君

思奇先生：读完了先生所著的《哲学讲话》和《新哲学论集》，觉得它们真是能适合大众需要的好书，因为它们不但使我明了了许多以前读着那些又厚又深奥的哲学书时想了解而又不能了解的问题，同时更增添了我不少作更进一步研究的兴趣和毅力。但在这两本书里，还有好几处觉得不十分明了，因此特地写这信给先生，希望先生能给我一个完满的答复。

在《哲学讲话》里，关于理性认识和感性认识的问题，先生很清楚的告诉我们：单单感性的认识是不够的，因为感性认识本身只能做到象照相机那样，摄取一些表面的形象而已。先生并拿卓别麟和希特勒的分别，以及卓别麟和其他滑稽大王（罗克等）的关系，举例说明感性认识的靠不住，而结论到以理性去认识的必要，但我把以上几个例子细细的分析了一下，觉得里面似乎并没有理性的认识存在着。存在的还只是感性认识本身，至多也只是感性认识的扩充认识，或者说是几个感性认识的结合。譬如说：卓别麟和希特勒有着同样的小胡子，但我们却容易的就能判别出一个是著名的滑稽电影明星，一个是德国的独裁者，这原因是：因为小胡子并不代表整个的卓别麟和希特勒，除了小胡子以外，卓别麟有着卓别麟自己的形象和服装，希特勒也有着他自己的形象和服装，而我们感



觉器官接触到这两副不同的形象和服装，自然就能加以判别了。假使我们单单把他们两撮小胡子置在一起，那也许就不能判别这是属于卓别麟的还是属于希特勒的了。这里我们可以说理性并没有认识出感性所不能的事物。同时可以解释我们之所以能判别卓别麟和希特勒之不同，还是由于对他们个别的感性认识之结合。同样的，我们之所以能在卓别麟罗克哈合……中间找出一个滑稽大王的概念来，也还是由于这种感性认识之结合（其实应该说是融化）。因此，仅看过卓别麟的戏而从未看过罗克……等的戏的，决不能在他们中间找出一个滑稽大王的概念来。

再则在“胡桃一定有肉”的例子中，先生解释它又是理性的认识。但先生也承认它是“根据过去的常识”，可是“过去的常识”是什么？这种常识又是靠着什么一种力量而获得的？我们若能仔细想一想，很快的就能知道这种常识的获得，还是靠着感性的认识。试问一个从来未见过胡桃的人，除了瞎猜外，他能想象到胡桃里是有肉的吗？

并且假使肯定理性的认识的存在，那么就承认思维可以脱离感觉和经验，换句话说，也就是企图从独立的先生的理性里去寻求真理的标准，这样掩蔽了客观世界的现实性，不是有流入观念论的危险么？

在先生批评形式论理学的三个定律时，指出了形式论理学内部决不能容受矛盾的错误。譬如说：青年就是青年，那青年就不能是店员。这若在同一律或矛盾律的表面上看，也许很有理由。但其实这是有着不同的意义的。就 A 等于 A 说，则这样 A 仅代表一定的值，我们举个浅显的数学的例说，假使我们设定一个 Q 的值等于 1，那么在  $2x+1$  的方程式，它的值就和  $x+2$ ,  $3x$ ,  $4x-1$  以及

还有许多含有同值的方程式相等。形式论理学的同一律并不曾反对这里的  $2x+1$  是等于  $4x-1$  的,也并不说  $2x+1$  既等于  $4x-1$ ,那就不能再等于  $4x-2$  或  $3x$  了。同样的,它也承认青年是可能被称为店员的。不但如此,假使这青年本身是一个作家,那他还同样的有权利被称为店员而同时又是作家。有一点应该注意的,是形式论理学的所谓“青年不等于店员”,是说青年的概念并不相等于店员的观念,并不说一个人是青年,就不能再是店员了。我并非是拥护形式论理学,它确有许多缺陷而为新哲学家所批判而不取的,但因此就处处在字面上用功夫,那也许又有流入机械主义的危险了。

此外在《新哲学论集》里,关于概念也有几个简短的问题,这里就恳请先生一并答复。

(一)概念愈高,存在的可能性究竟愈高抑愈低?先生在《抽象作用与辩证法》一文里,虽则已作反面的肯定,但一匹白马的存在,是否会较一匹白而又病的马的存在的可能性还小?

(二)概念愈高,内容的规定愈丰富抑愈贫弱?这儿我所希望的,是知道马的概念是否已能包括大马小马强马弱马白马黑马种种中的大的小的强的弱的白的黑的的内容?

(三)对于概念的认识,是理性的认识?感性的认识?还是直觉的认识?问了好多问题,定会费先生不少的宝贵时间来解答。但先生能想到因着自己的辛劳而使一个青年(也许是很多青年)获得更准确更高级的知识时,那先生一定是乐于接受的。

恳切地希望你的指导,希望能在《读书生活》上公开答复。

——黄绍祖上

读完黄君的信，使我深深地感觉到这里有一位能够精细地分析问题的读者，这是我非常欣幸的。在这样的读者面前，一个作者的写作里所能有的缺点，都可以因他的发问而暴露出来，同时也可以给自己以修正的机会，我很高兴答复这样一位读者的质问。

关于感性认识和理性认识，所以会使黄君发出疑问，正是由于《哲学讲话》的一个缺点：《哲学讲话》里对于感性认识和理性认识的作用固然有所说明，但对于两者间的关联却没有充分发挥。《哲学讲话》对于感性认识和理性认识的互相抬杠（即矛盾）说得较多，而对于两者的关联（即统一）却说得太少。于是乍看起来，好象它竟把感性认识和理性认识绝对地分开，使读者容易误会两者是各自孤立的東西。这一种误会，确如黄君所说，有陷入观念论的危险。这是和《哲学讲话》的本意违背着的。

感性的认识，是人类认识世界时最直接的认识作用。我们可以直接感觉到卓别麟的小胡子，马的白色，白马的形状。没有感觉，我们就什么也认识不到。但这并不是说，我们的认识，始终就只有感性的认识。认识是发展的，感性的认识不过是一个端初，感性的认识发展下去，在它的基础上就发生理性的认识，我们看过了各种的白黑，肥瘦的马以后，就认识到一个“马”的概念，这个概念，是包括着各种马的共通的特征，而撇开了它们的差异的地方（如黑、白之类），这种“马”的概念，我们直接是看不见的，试问谁能够看见一匹不黑，不白，不棕也不花的单的马呢？然而，虽然直接看不见，我们的认识能力却能“把握”到这概念，这就是理性的认识。所以，理性的认识，是以感性认识为基础，是从感性认识发展成的！但也并不只是如黄君所说，“至多只是感性的扩充认识”，因为概念的认识不仅仅是在“量”上比较感觉的直接认识“扩充”了，

并且是在“质”上和感觉不同，是能够把握到感性所不能把握的东西的。

据“滑稽大王”这一个概念也是一样，这概念所指的一个一般的滑稽大王，并不单单指卓别麟或罗克，我们要在感觉里直接看到滑稽大王这东西，是不可能的，我们的感觉里所能看见的只是特殊的某一个滑稽大王，如卓别麟或罗克之类，所以滑稽大王这概念也是在理性认识的范围以内，而不能成为感性认识的对象。但这里也不可忘记，这理性认识的概念，仍是由感性认识发展而成的。正如黄君所说“仅仅看过卓别麟的戏而从未看过罗克劳莱哈台等的戏的，决不能在它们中间找出一个滑稽大王的同一概念来”，滑稽大王这概念，是由许多个别的滑稽人物的感觉发展而成的。但虽然理性是由感性发展而成，我们仍不能说，“理性并没有认识出感性所不能认识的事物”，我们只能说，理性认识必须以感性认识为基础，甚至于也可以说，理性认识是“感性认识之结合”。但这并不是单纯的结合，而是发展后的结合，这种用感性做基础的感性和理性的结合，结果是超出了感性认识的直接感觉性了。发展是一种否定的过程，理性认识之所以是感性认识的发展就在于它否定了感性认识的直接感觉性。如果象黄君所说，理性并没有认识出感性所不能认识的事物，那么，人类的认识就要始终限制在感觉的范围以内，这只是经验论者的思想，而不是辩证唯物认识论的见解。

自然，我们单凭感性的认识，也未尝不可以看出卓别麟和希特勒的不同，因为他们两人各有各的服装和形象，可以直接感觉到。但我们要知道，单凭感觉所辨别出来的不同，只是一种模糊的不同的印象，这种不同的印象并不是很分明的，在感觉上，我们一看见希特勒的时候，始终仍不免会想到卓别麟。要使这种不很分明的

印象得到一个明确的区分,就要依靠概念的帮助,即我们要明白了卓别麟是属于滑稽大王的概念,希特勒是属于独裁者的概念,才能把两人的界限划清楚的。单靠感性的认识,我们虽然可以感觉到两人的不同,但并不如黄君所说,很容易的就能判别出一个著名的滑稽电影明星,一个是独裁者,因为这样的判别,是要有概念做前提条件的。总之,概念是从感性认识发展而成,是以感觉的认识为前提,但反过来,概念又可以帮助感性的认识,感性的更明确的认识又要以概念为前提,两者在发展的阶段上虽然有先后,有基础和非基础的分别,但同时也有交互使用,也有统一和互相渗透。

再说到“胡桃一定有肉”这一个判断,也是一样的,我们若没有过去的感性上的“常识”,就不会有这一个判断,这判断不是天生在人的头脑里的。但同时,这判断又和感性认识不同,因为它不必要直接看见胡桃里有肉,就能下这一个判断的缘故。

能够了解认识是一种发展,是从感性认识走向理性认识的一种运动,那我们就不会因为“肯定理性认识的存在”“就承认思维可以脱离感觉和经验了”。形而上学的经验论者和理性论者都不了解这种发展和运动,所以当前者肯定了感性的时候,就不能不丢弃了理性;当后者肯定了理性的时候,又把感觉丢了。其实这两者都是不对的。而黄君的误会,就和经验论有同样的倾向,这有肯定经验,否定理性的错误。

《哲学讲话》里虽然讲到由感性认识到理性认识,又由理性认识走到实践的运动,但没有充分说明这运动中的具体的关联,这是一个很大的遗漏,这一点,将来打算要认真地增补一下。但这不单只是《哲学讲话》的遗漏,过去的许多新唯物论著作,都没有好好地来处理这认识的运动问题,就是《辩证法唯物论教程》(已有中译

本)这样新近的书,也没有十分具体地阐述。一直到去年底,苏联出版的《大百科全书》里,才编了一部更新的著作,对于认识的问题才特别充分地论述到,这书我们现在已经译出,书名《新哲学大纲》。

另外的几个问题答复如下:

(一) A 等于 A 的 A, 并不是代表数值, 而是代表事物或性质。把它拿来和数学方程式相比, 是不对的。但即使依着黄君把两者拿来比一比, 也并不就会得到黄君所说的结果。即, 他把 ( $x=1$  时)  $2x+1=x+2=3x\cdots\cdots$  等和“青年是店员”同样看待, 是错了。因为,  $2x+1, x+2, 3x\cdots\cdots$  等在写法上虽然不同, 即在实际内容上却是一个东西, 即 3。内容一样而单只写法不同, 这当然不用说是相等的。这在论理学上叫做同语异词, 也有人照英文音译作托托逻辑或套替逻辑 (tautology)。就青年来说, 如“二十岁左右的人”, “年龄在壮年和少年中间的人”, 和“青年”就是套替逻辑, 因为它们的名词不同, 内容却一样。但青年和店员却不是套替逻辑, 因为青年的内容和店员的内容是不同的。所以  $2x+1=x+2\cdots\cdots$  等, 只能和“青年是二十岁左右的人”或“二十岁左右的人是青年”相比, 却不能和青年是店员相比。形式论理学也并没有排斥“青年是店员”这一类的判断, 不, 如果排斥了, 形式论理学就根本建立不起来, 这是谁也知道。不过我们要注意的, 正因为它不排斥这个判断, 所以它本身早已经不能完全严格地遵守它的根本规律“A 是 A”了, 因为它使两个内容不同的概念当做相等的东西。这决不是在字面上用功夫, 而是要指出形式论理学本身的不稳。

(二)“概念愈高, 存在的可能性愈高”, 这是柏拉图的观念论的主张, 在唯物论上, 我们认为概念并不是外界的“存在”, 而只是外界物质在人类头脑中的反映。所以我们对于概念并不能问它有没有

有存在的可能性，只能问它是不是能反映真实。黄君以为我肯定了“概念愈高，存在的可能性愈低”的命题，这恐怕是因为他没有细读我那篇《抽象作用与辩证法》的缘故，我决没有这样肯定地说过。

(三)概念愈高，内容的规定愈丰富抑愈贫弱？这要看我们是站在形式论理学上或站在辩证法上，如果是站在前者方面来把握，那么，概念是纯抽象的，概念愈高，内容就愈贫弱，在辩证法上，是需要用具体的概念去反映具体的事物的发展，它要包含着一切个别事物的丰富的内容，所以不会愈更贫弱。马的具体概念是在要包含着大小，黑白等等的内容，而且要反映他们中间的关联和变化。

(四)概念的认识是理性的认识，但也不能不以感性为基础，这在前面已说过的了。

(一九三六年六月十日上海  
《读书生活》第四卷第三期)

## 关于内因论和外因论

——答韦尚白君

### (一)

思奇先生：读完了四卷二期读书问答里的《关于形式逻辑与辩证逻辑》，使我恍然悟到了很多东西。从这一篇问答里，我才开始明白叶青对于辩证法的理解原来是一种折衷主义的曲解，我才开始明白为什么你和其他许多研究哲学的人们要反驳这一个“新物质论者”。同时我也才明白同是标榜新哲学的人们中，原来也有冒牌货的发卖者，处在购买者地位的我们读者，真不能不小心啊。

这一篇问答使我非常高兴，同时也使我觉得不满足。不是吗？叶青们的刊物上写了三篇文章攻击你们，而你们只写了这么一篇问答去驳他。我们是在等着你们对于他们所提出的每一问题都有一个详尽的批判，而你们只批判了形式逻辑和辩证法这一个问题。固然，这问题是哲学上最根本的问题，是不能放松的，但“内因论与外因论”的问题难道就不是重要的问题？你们就可以轻描淡写地说几句就算了吗？要知道，你们没有一个很好的解说时，我们的疑团就始终不能打破，虽然由一篇文章类推起来，也可以想象到其余，然而单单的想象，而没有详细知道，那是不够的。



我现在要求你们再把“外因论和内因论”的问题详细解说一下。对于这一问题，你们在四卷二期上完全没有给叶青一点批评，只指出了他对你们诬蔑的一点，替自己辩护了一下就完事。不错，你们也并没有抛弃了外因而单单主张内因，只不过是把内因当最根本的东西，决定必然性的东西。叶青却说你们是只看见内因故而抛弃了外因，这种诬蔑的批评法，单单就他自己的文章看来，自然觉得好象很能“自圆其说”，而其实却是不顾真理的糊涂批评。

但单单指出他们诬蔑，是不够的，这只是说明了他的批评态度不对，还没有指出他的理论的错误。究竟叶青在“内因论和外因论”这一个问题上，是否也如在“形式逻辑与辩证法”的问题上一样地陷入了折衷主义的错误呢？抑或是还有其它的错误呢？这一点在你们没有加以指摘的时候，我们是看不出来的。那么，你们就能够这样放下去不管了么？

不，你们不指出来，我们不但看不出，并且觉得他好象就没有错误。试举一个例子吧。他在《外因论与内因论》那文章里，自己问道：“在外因论与内因论底统一中，孰为本质？”同时他就答道：“这，我觉得是内因论。事物本身没有内在矛盾，外因无如之何。而且互交作用的杂多，来自一元。所以一元的内在矛盾是发展的原因，外因乃是助力。因此外因论与内因论的统一，乃是以内因论吸收外因论。”从这一段话看来，叶青的意见和你的有什么分别呢？你说：“谈到事物的必然性，若忽视了一切外来原因的影响，是不对的，但事物的内部的原因才算做必然的原因。外部的原因虽然对于这事物常有重要的影响，但始终不能决定这事物的必然性。”叶青所说的“一元的内在矛盾是发展的原因”，和你们所谓“决定必然性的”是内因，两者中间不是全无分别吗？如果你的意思不是受到

他的诬蔑而赤裸裸地呈献出来的话，不是和他的意思一样的吗？如果你的意见不错的话，那他的见解又有什么错误呢？

我还要告诉你一件事，在《研究与批判》第一卷八期里，叶青还有一篇《反读经论中的问题》，也是谈到了内因和外因的问题的。这篇文章是针对着“读书问答”《读经吗读外国书吗》而来。这事好象你还没有注意到。你的《知识的应用》出版后，我才知道这一篇问答也是你写的。那么，这一篇文章我想你也应该看一看，把它合起来做一个总的答复。不知道你以为怎样，我希望你不要随便放过。

——韦尚白上

## (二)

关于内因论和外因论的问题，我们并没有放过的意思。在本刊四卷二期发表《关于形式逻辑和辩证逻辑》的时候，本来就想再做一篇内因论和外因论的文章同时发表。但因为事务繁忙，并且还有别的更重要的文章等待着我们做，所以就暂时放下。这一放下倒也好，因为这使得我们有了接到韦君的来信的机会，使我们从韦君的信里，知道《研究与批判》上还有另一篇文章，可以做我们更好的批判资料。

那一篇文章（指韦君所指的《反读经论中的问题》）确实很可以注意。在那里叶青把他自己的主张暴露得很明白，并且也讲得好象很有理由，理论修养不够的读者，是很容易受骗的。第一，他在那篇文章里，坚持着他的外烁论，即认为中国的历史发展是全然由于

外来的原因。他也承认，“一切事物底发展都是合规律的”，“都是由事物的本身内部的原因或内部的矛盾促成的”，他也承认这是一个“最高原则”，而且说“最高原则是一般的”。然而转一个弯，他又用“一般之中有特殊”的理由，就主张在“某些国家”的发展问题上可以抛弃了这最高原则，于是乎他已经承认了的“一般的”“最高原则”，他就只能适用到欧美先进国家（也就是几个特殊的国家）上去，而不能适用到中国来了。其次，他坚持着说中国的发展是“不合规律”的，“欧洲史是合规律的……中国则不然。”“外烁论”和“不合规律论”是叶青对中国历史问题的主张。至于他的理由，当然很冠冕堂皇。他引用了一八四八年《宣言》上的话，证明他的“外烁论”和“不合规律论”是现代社会科学的创始者也赞同的，那宣言上的一段话是：

“（欧洲）市民以生产工具和交通方法底迅速发展，直到把野蛮的民族牵引进文明底过程之中。他底廉价生产品就是洞穿中国一切城垣而使最顽强地敌视外国人的蛮子投降的大炮。他用死底惩罚强迫各民族采用市民的生产方式；他强迫他们输入所谓文明于他们底国里，这就是说变成市民。一句话，他照他的模型铸造世界。……”

这一段话，自然是好象很赞同他的外烁论的。并且他口口声声讲要尊重事实，“物质论告诉我们的是尊重客观事实”，“如果事实上外因重于内因，则以研究外因为主”。这又证明他的中国历史的“外烁”论和“不合规律”论，是注重客观事实的结果。

这样一来，叶青的理论不是很对的吗？

### (三)

不,不对! 虽然他的立论是多么巧妙,但我们只要小心地去找,就可以找出他的错误的地方。

在这一个问题上,他还是贯彻着他那折衷主义的方法论。我们在四卷二期上已经指出,他在表面上虽然标榜着辩证法,而认为辩证法已吸收了形式逻辑,但他所谓的吸收,只是简单的保存,所以事实上是把两者同等看待。在外因论和内因论的问题上也是一样。辩证法是把内因看做一切事物发展的根本动力的。辩证法对于外因虽然并不忽视,但认为内因是基础,是本质,是发展的必然性的决定的原因。如果他至少要在表面上标榜辩证法的话,他就不能不承认这一点。所以,正如韦君所举的一样,叶青也不能不说内因是“本质的”,“事物本身没有内在矛盾,外因无如之何。……外因乃是助力。”然而,我们要知道,他的这种承认,始终只是一个标榜,就象在形式逻辑与辩证法的问题里,他在承认辩证法之后,转一个弯又说辩证法不能适用在静态研究上一样,在这一个问题,他也只承认了内因论的本质性的一个幌子,转一个弯又说在某些国家的发展里不能用内因说明。

我们要知道,如果我们是忠于辩证法,如果我们承认辩证法之最高的一般原则,如果我们不是用折衷主义来曲解辩证法的话,那我们不论在动态或静态(相对的)的研究里,都要贯彻辩证法,不能在“某些场合”又抛弃了辩证法。因为辩证法是一般的法则,不是特殊的,只适用在所谓的“动态”里的东西。固然,辩证法是吸收和

扬弃了形式逻辑的结果，然而消化了的吸收，是作为材料而吸收，不是整个的保留下来。叶青就是把吸收理解作单纯的保留，结果自然要产生他的折衷主义。这请读者看四卷二期，此处不多说了。在内因论和外因论上也是一样，如果我们已承认内因是本质的，“没有内在的矛盾，外因无如之何”，如果我们承认了这是一般的最高原则的话，我们就不能说在某些特殊场合又以外因为本质。固然，“一般之中有特殊”，但这里要注意的是“之中”，而不是“之外”。这就是说，一般的东西，常常要以特殊的形式表现出来，世界上绝没有单纯的作为一般的存在物。因此，所谓“一般之中有特殊”，是指用特殊之形态表现出来的一般的東西，而不是那独立在一般之外的特殊。一般和特殊也是一个辩证法的统一，没有单纯的一般，同时也没有在一般之外的单纯的特殊物。辩证法不是诡辩论，诡辩论才会在承认一般的東西之后，转一个弯又用特殊的東西来把它否定了。辩证法是要把握两者间的统一。叶青用了这样的一种诡辩的手腕，在中国的问题上否定了内因的一般的本质性，这样来成就他的折衷主义，这样来辩护他的“中国老师”（叶青用过的話）任曙、严灵峰们的外烁论。

#### （四）

但是，叶青不是说过，唯物论要尊重事实吗？他的意见不是根据着中国的近一百几十年来的事实的吗？鸦片战争以后中国历史的事实不是表示帝国主义的外力对于中国有莫大的力量吗？在这里不是“外因重于内因”吗？并且他的话不是还有上面所举的《宣

言》的话做证据的吗？

在这里，我们要指出，尊重事实，固然是唯物论的一个要件，但辩证法唯物论的要求，并不仅仅是尊重事实就满足的。因为机械唯物论者或经验论者也要尊重事实，实用主义者的胡适也主张要尊重事实。辩证法唯物论如果仅仅是尊重事实，那它和这些庸俗的理论有什么不同？辩证法唯物论的特点，不仅在于尊重事实，而在于能抓着事实的核心，能把握事实发展的内在的规律性。辩证法要尊重的是事实的本质，而不是事实的表面。尊重表面事实的，是认识的初步阶段，是科学的初期阶段，十七八世纪的机械唯物论，和机械的科学思想，就是这样的。我们不否认表面的事实也可以给我们一些认识，十七八世纪的机械力学曾提供了许多真理，就是胡适的实用主义（只要他能贯彻他的主义），也比一般专门以粉饰太平的空论家更能多看到一些东西，也还能够相当地暴露敌人的侵略和绝对不抵抗的错误。然而单单这些，是不够的。单单看见敌人的侵略而看不见侵略的本质，单单看见不抵抗的错误，而看不见民众抵抗的前途，这种匍行的只看见眼前事实的“尊重”，是与唯物辩证法全然不同的。是的，机械的运动，只由于外力，这是事实，然而这只是表面的事实，在本质上，外力之所以能使那机械运动，还是因为机械本身有运动的可能性。用手把小石头推动，是由于小石头可以动的缘故。如果去推墙，就不行了。这是我们的文章屡次说过，甚至于连叶青自己也不能不承认的。叶青所谓的机械论时代的科学，只注意外力的研究，那是因为当时科学还在初步阶段，不能渗透到运动的本质中去的时候。科学进到了高级的阶段，象现在相对论的出现，使得我们就是对机械的运动也必得要用内因来说明了。譬如天体的运动，在牛顿时代的外力（即

用“引力”)说明,而相对论却用运动本身的性质来说明。叶青要注重“外力”这一种片面的事实,那只有叫力学停止在牛顿的阶段才行!

怎样抓住事实的核心?那在辩证法上就是:一方面要研究事实,同时也要依着理论的指导。无论在什么事实上,我们都不能抛开了理论的最高原则。我们要看出理论的一般法则在事实里是怎样有它的特殊的表现。我们不能跟着叶青的理论,只执着事实的一面,就把理论的原则忘记了。中国近代历史的发展,外力有很大的作用,这是不能否认的事实,然而不能就因此说:中国的发展全然没有内在的规律性。因为外力是事实的一面,在这外力的影响之下所进行着的内部的发展,也不能说不是事实的一面,叶青只看见了一面,立刻就诡辩地抛弃了另一面,这做一个庸俗的“物质论者”倒可以,要说这是真正彻底的(即辩证法的)唯物论,那却离得很远!

我们再说《宣言》上的话。这里我们要指出,对于过去的文献,我们应该抓住它的真义,不能断章摘句地依着自己的意思来曲解。卡尔的话,是就整个世界资本主义的发展而言的,他的意思,是指资本主义的发展,将冲破一切的国界,而把全世界一切国家形成一个整个的体系。这是资本主义的发展一般动向。这动向虽然在一切国家都不能例外,但各个国家究竟怎样具体地合流到这一般的动向里去呢?那是在要依着各国的自身内部矛盾而有着不同的特殊表现的。这一点,卡尔的《宣言》不曾提到,因为《宣言》的任务本来只能论到一般的倾向。为什么资本主义到美洲,就把印第安人灭种?为什么到了日本,却使日本也形成了一个资本主义国家?为什么到了中国,又只能把中国造成了半殖民地半封建社会?这

一切问题，不是单单的“照他底模型铸造世界”一句话可以完全解释清楚的。我们要说明这些问题，要说明中国历史发展的问题，就得以中国社会内部的矛盾做基础，研究这些外力是怎样通过这些内部矛盾而发生影响，研究中国在这些外力的影响刺激之下是怎样发生自己的矛盾和运动。在这里，外力的“事实”虽然要“注重”，然而同时却不可轻视内因，不，仍然是要以内因做基础，仍然是要贯彻辩证法上的以内因为基础的内外统一论，仍然不可就此抛弃了社会科学的理论原则而陷入十七八世纪的机械论。

叶青虽然到处在引用“文献”，却到处在曲解了文献的精神。他把《宣言》上的关于资本主义发展的一般动向的文句，当做中国的特殊表现的充足的说明。叶青自己虽然知道“一般之中有特殊”，其实在这时他才是全然不懂得特殊的表现的真义。

太多了，但说得不充分的地方一定还有，希望读者诸君踊跃地质问，好让我们有机会再加以补充。

（一九三六年六月二十五日上海  
《读书生活》第四卷第四期）



## 认识论和思想方法论\*

### 一 认识是反映

人们要能够控制一件事物，必须要对于那事物本身的性质有明确的了解。要懂得驾马的方法，必须先要了解马的特性，要懂得革命的战术，对于革命事件本身就要有正确的分析或估量。要懂得正确的思想方法，对于思想本身的性质，和它的发生发展的法则，也要有相当的理解。研究思想的性质和发展法则的学问，就是认识论。因此我们现在要把人类的认识的问题的讨论，作为思想方法论的一章。

认识是什么，认识就是客观事物在我们头脑里的反映，我们认识了某一件事物，就是指某一件事物的形象反映在我们的头脑里。我们的思想我们的思想的内容，都是从周围世界取得的。有些崇拜天才的人，以为人的聪明是完全天生的。这是很大的错误。这错误就是观念论的错误。它把人类的主观（思想，聪明等）过分夸大了，忘记了客观世界的一切。无论什么聪明的人，不经过相当的学习，他的聪明决不能发挥出来；一切伟大的思想，都是经过很刻

---

\* 这是作者一九三六年写的一本小册子《思想方法论》中的第三章。

苦的研究阅历而得到的成果。

但这种反映，并不是象镜子一样，纯然从外界的事物投进来的影子。如果这样想，那就是把人类的头脑（主观）完全看做一种接受器，外面（客观）投来什么，就接受什么，自己完全是被动的、静止的，对于外界没有一点反作用。这样的见解，就和前面说过的机械唯物论的错误一样，是把客观太过抬高，把主观的作用完全抹煞了。事实上人类的认识作用并不这样简单，人类的认识，是在实践活动中获得的。简单到一块鸡蛋糕的滋味儿，如果你要明确地认识它，就得要用嘴去尝一尝，所以恩格斯说：“吃鸡蛋糕就是认识鸡蛋糕”。又譬如游泳吧，你如果要真正懂得游泳，就非自己先学会游泳不可。没有学会游泳时，不论你怎样观察、想象或者阅读书籍，也不会真正的了解游泳。人类的认识虽然是反映，但人类的头脑并不是一面简单的镜子，当它反映外界的事物时，是经过四肢五官的活动，然后达到头脑里的。这是人类认识比镜子强的地方。因为镜子只能把事物的表面形象反映出来，但人类通过了实践的活动，就可认识到更深刻的性质。镜子只能反映一个桃子的表皮，人类吃桃的时候，就可以发见表皮内部的核。镜子只能反映一株桃树，一个桃子，但人类在栽种桃树的实践活动中，就很明白地认识到一个桃核怎样会变成桃树，和桃树又怎样开花，结成桃子，也就是能够认识到一系列的变化过程。

实践是人类认识的基础，没有实践，也就没有认识，整年关在屋子里享福的人，比较起那尝够千辛万苦的人来，对于社会的认识就差得多。单单在书本子上读一年的化学书，不如在实验室里好好的做一个月。认识并不是单单客观的反映，主观的活动对于这反映也有很大的作用。新唯物论以外的一切唯物论者（大体上都

是机械论的),都不能把握到这一点,只看见客观世界的作用,看不见主观方面的反作用。马克思在《费尔巴哈论纲》一书里,说他们只知道从客体上把握,而不知道从主体上把握,就是这样的意思。这样的见解,又称为太“直观”的见解,因为它以为认识是直接由外界的观感得来,并不需要实践的媒介。

人类的实践又是怎样的一种东西呢?它是和人类所处的社会分不开的,也可以说,一个人的实践活动,都受着他所处的社会环境的限制,野蛮社会里的人只过着野蛮社会的生活,他决没有机会来做近代文明人的实践活动,就是在同一个文明社会里,各种各样的人们的实践活动的范围也是不同的,工人天天在推动那沉重的下层工作,大资本家操纵着企业的中心,农人熟悉的是植物的耕种,商人注意着货物的流通。各样的人在他们的自己的范围内做着特殊的实践活动,他们的利害不同,地位各有差异,反映的范围是各式各样的,对于事物的认识也就极不一致。因此,在同一个社会里,我们可以看见各种各样的人和各种各样的思想。特别是在一个分裂为各种集团或阶层的社会里,每种集团总有一种代表他们的共同利害的思想。

总之,人类的思想和认识是客观事物的反映,而且是跟着人类社会实践的发展而发生的反映。因为这样,认识是不断地进步的,不象镜子的反映,永远只能反映事物的表面。人类社会愈进步,人类的认识也一层一层地加深。近代人的认识比较古代人的认识,就全部来说,不论是量的丰富处和质的深刻处,都高出了不知若干倍。原始人的思想却更是低级了。现在残存着的半原始人,如爱斯基摩人之类,他们的认识就象小孩一样,有的连计算数目竟不能达到十数以上,这是低级认识的更显著的例子。

因此,认识是发展而来的东西,不单只现在人类的思想才算是认识,就是原始人对于世界的观念也是认识。现代人的认识和原始人的认识,在发展上有着历史的关联,就是动物的心理状态,也有着这样的关联,因为人类也是动物进化来的,动物的心理,也是一种反映。更就反映来说,连无生物的存在状态,我们也可以说它是一种反映,火遇到水会熄灭,水遇到冷会结冰,磁石会吸引铁,阴阳电相遇会发出声音和火花而中和,这种能够互相感应的作用也可以说是一种反映。因此,在唯物论的立场上说,一切物质都有反映的能力和性质,所不同的,只是高级物质的反映和低级物质的反应在性质上不同。无生物的反应只表现为物理化学的作用。最低级的生物的反应,是对于外界的刺激的反应。较高级的生物有反射作用,更复杂的生物有条件反射作用,到了人类,才有极复杂的思想的反映。

## 二 认识的发展过程——感觉

我们说认识的反映是发展的。那么,人类的认识是怎样发展的呢?是从什么地方开始,经过一些什么过程呢?唯物论的答复是:从感觉开始,从我们的五官所直接接受到的外界的印象开始。感觉是人类认识的最初形态,是认识的起点。没有感觉过的东西,也不会成为人类的思想内容的。生长在乡下的农人,一生没有看见过机械,偶然看见了火车时,他总以为车头上是有什么人在推动。因为他从来没有看见过机械的作用,因此也万不会想到车辆可以用机械推走。生来盲目的人,也不会懂得什么叫做彩色。我

们常常听见一个瞎子摸象的寓言：人问他们象是什么样的东西？摸着脚的瞎子说象是象柱子，摸着身子的瞎子说是象墙壁。这就因为他们眼睛里从来没有看见整个的象，只好用触觉来代替，因此他们的思想也只好依着触觉的指示，产生种种不正确的想象了。

感觉使我们的主观直接接触外界，是外界事物在人体外部器官上作用的结果。人类的认识既然是外物的反映，因此这直接反映外界的感觉就成为认识的起点，这是当然的道理。感觉所反映的外物是不是完全正确的呢？我们只能说是近似的正确形象，还不是完全的正确形象。因为感觉的反映虽然是直接由外物投射而来，但同时也要和人类的感官发生了作用后才会产生。它一方面要依赖外界，客观，一方面也要依赖人类的器官，主观。在热带地方是看不见冰雪的，外界所没有的东西在感觉里也不会有。但在另一方面，害色盲症的人，在热带的繁茂的树木里也分不清楚绿叶和红花。没有耳朵，就没有听觉，没有眼睛，就没有视觉，器官上的缺陷也会成为感觉反映中的缺陷。如果有人以为感觉的反映已经是全然完成的客观的影像，已经把外界的影子完全接受进来，这就陷入了前面所说的机械论或客观主义的错误。但如果说感觉里所反映的外物完全是歪曲了，那也不对。在感觉里，近似的正确的反映是有的，色盲的人虽然不能分辨绿叶和红花的颜色，但叶子和花的形状总还能分辨清楚。这是客观世界里的近似的正确形象。如果把这一点客观的东西都抹煞了，以为感觉不过是外部器官里所产生的混乱现象，那就是陷入到观念论或主观主义的错误。德国哲学家康德和英国哲学家柏克里、休谟，以及近代的“经验批评论者”，都有这一种错误。

客观世界是主观认识的基础，同时我们也要考虑到客观世界

的影像反映到主观方面来的时候，也受到了主观方面的反作用。这是新唯物论的原则在认识论上的表现。

这原则在感觉认识上还有另外一种表现：感觉的认识，无论如何是要依靠外界来决定的。有了丰富的外界，才有丰富的感觉。在同一个环境里的人，虽然有聪明和愚钝的不同，但他们所能看见的东西，同样不能超出一定的范围。即使是眼睛最敏锐的人，如果生在蒙古或西伯利亚的荒野地方，他的视觉内容也不会比得上大都市里的一个平常的人。但同时我们也要知道，人类的感官所能接触的外界，也是跟着人类实践活动的发展而发达起来的，人类在改变世界的活动中，使外界的一切事物常常产生新的东西。人类在蒙古的荒漠地方建筑了许多工场，在西伯利亚造成了许多森林，把荒漠的形态完全改观了。人类制造了望远镜，可以看见极远的天空中的星体，制造显微镜，可以窥察那微小到不能看见的生物。这也就证明，人类对于周围世界的感觉的认识，并不能纯粹从客体上去把握（或太直观的把握），而要从实践上，主体上去把握。

### 三 认识的发展过程——表象和概念

感觉只是人类认识的起点，是认识发展的最初形式，感觉还不是思想。最简单的思想，也不是单单的感觉就能达到的。譬如我们心里想：派克自来水笔的价值是二十元。这叫做一个“判断”，这是最简单的思想。这判断里包括着两样东西：第一是“派克自来水笔的价值”，第二是“二十元”。先就“派克自来水笔”说，我们提到

这一个名词的时候，我们心里并不一定要想到特别的某一枝派克自来水笔，我们所想象着的只是价值二十元左右的派克笔，想象到它们的共同的特征，如十四K的笔尖，白金的笔锋，真空贮墨水管，沉着结实的笔杆，两道金匝，至于不是共通的特征，如笔杆的颜色和花纹之类，我们可以丢开不想，只把这些共通的特征在头脑里结合起来，在头脑里形成一个形象，把它作为二十块钱左右的笔的共通形象。这一种形象，在客观世界上是没有的，客观世界上的现实的笔都有它特别的颜色和花纹，但我们的头脑里却可以表现出这没有颜色花纹的东西，这叫做表象。这样，我们可以知道，表象不是直接从客观外界的笔所得到的感觉，而是把许多笔的感觉概括而成的影象。这样的认识，也就不是直接的感觉所能达到的了。再说“价值”这个名词，和直接的感觉就距离得更大。派克笔的表象虽然不是外界的东西直接投射的影象，但感觉的要素是仍然保留着的，象金的笔尖和真空贮墨水管之类便是。而在价值这名词里，却看不见感觉的要素，我们只了解，凡是能够和一定的货币交换的东西它就有着“价值”；而“价值”就是指这种交换性质而言，这是代表着一切商品中所包含的性质，这性质不是依靠感觉可以想象的，但我们的心里可以对它获得一定的观念，我们把它叫做概念。如果说表象是概括的感觉，那么概念就是概括的观念。

这样，就是最简单的思想，也不是从感觉可以直接达到的。一个简单的判断，它里面就包含着表象和概念两种东西，并且也非有这两种东西，不能构成判断。现在就得对表象和概念更进一步地研究一下。

表象虽然不是直接的感觉，然而是直接的感觉的概括，因此它是由感觉的认识发展成的。在实践中，同样的感觉经过了无数次

的反复以后，人类才能够把这些感觉的共通的特征统一起来，而造成了表象。吃过了许多的梨以后，我们才综合起这些梨的形状、颜色和滋味而造成一个共通的表象。没有耕过田的人，对于一亩地的表象是不明了的，甚至于不懂得一亩地是多少。但农人每年耕种田地，他们就能由面积的大小，产谷的数量等来结合成一亩地的表象。

表象不是客观世界里实际有着的东西，因此可以说它是离开了客观实在性了。但另一方面，人类用表象认识事物的时候，是抓住了许多事物的共通的核心。因此，它在外表上虽然脱离了实在性，而在本质上却是更深入地认识了实在性，是人类认识的更进一步的发展。如果把表象的主观方面（即离开了实在性）忽视了，以为它是十足的客观的反映，这就是机械论的错误。但如果只看见主观的方面，不知道它所反映了的事物的本质，那也是不对的。

现在要说到概念了。前面已经说过，表象和概念，都是事物的概括的认识，但表象还和感觉有着不可分的联系，概念却脱离了感觉的负担，而正式走进了思维或思想的领域里去了。表象虽然离开了客观实在性，但仍在我们的头脑里形成一个单独的感觉形象，而概念的认识是连单独的感觉形象也抛开了。譬如在价值的概念里，完全找不到感觉的形象，这是前面已经说过了的。

概念的认识抛弃了感觉形象，不是和客观实在性离得更远了么？不错，是离得更远了，但同时也把握到了更深刻的东西，接近了表象所不能接近的东西。譬如，一尺长的长度，我们可以用表象来把握，可以很明白地在心里形成一个感觉的形象。但十万里的长度，却不容易形成表象。光的速度一秒钟行三十万公里，这样的速度就不是表象所能把握到的，然而我们可以有“光速”的概念，可



以在思想里把握到它。

表象和概念是这样不同，但也并不是完全没有关联的。概念是表象的发展，是把表象和感觉加以普遍化的结果，如果没有概念，单有表象，我们的认识就不能把握到更普遍的东西。譬如用人类来作比喻。我们对于幼年人、男人、女人等等，都可以用一个表象来把握。但“人类”就只有概念能完全把握到，因为在整个的人类，有各种各样的种族，有小孩，大人，老人，我们要把这各种的种族和年龄的人在头脑里综合成一个单独的形象表现出来，是不可能的。我们在表象里只能想象出一个年青人，或黄种人，作为人类的代表。但这只是一个代表，并没有把普遍的人类把握着，也没有把从小到老的人类生长过程把握着。要把握到这一切，只有抛弃了表象的单独形象，走近概念的认识里。所以，概念的认识是把一切感觉和表象的普遍化，是比感觉和表象更进一步的认识，也正因为这样，所以如果不先有感觉和表象的认识，也不会形成概念，如果没有商品交换的事实给我们天天感觉到，我们头脑里也就不会产生交换价值的概念。原始社会里的人类不实行物品的交换，他们的头脑也就不会有价值的概念。总之，概念是在实践（如交换之类）中，从感觉的认识里发展而成的。认识发展到了概念的形式，就开始走进了思想的领域。概念是思想的单位要素，就象原子是化学的单位要素一样。

概念所反映的东西比表象更深刻。然而并不能说它是完全的反映，一个概念所反映的只是事物的一个侧面。譬如前面说的价值概念，只是反映了商品的交换作用这一侧面，在同一商品里，还有其他的侧面，如“使用价值”，就是前面的价值所没有反映出来的，所以，单单的一个概念（如价值），只是片面的、死的、抽象的东

西；因为它是从具体的商品中抽出来的一个侧面，虽然这是感觉表象所不能达到的一个深刻的侧面，但如果我们把这样的概念孤立起来运用，就不能够完满地反映客观世界。我们应用概念的时候，只能看它是反映了客观世界的运动变化中的某些要素或契机(Moment)，客观世界的运动变化是许多的要素或契机的联结，因此也只有许多的概念的联结才能把握到运动变化，如果把各个概念孤立起来，使它和其他的概念完全对立着，而忘记了对立概念中间的互相转化和联系，那我们的思想就会和客观世界的运动变化离开，而走上错误的道路。

新唯物论的方法论(即唯物论辩证法)就是要在联系和互相转化中来应用概念的，所以它最能反映这世界的运动变化。形式论理学却和这相反，把每一个概念都当做孤立静止的东西看，因此形式论理学常把我们引导到错误的思想里。但这要到下一章，才能详细讨论。

#### 四 认识的发展过程——判断，推理

判断是概念的发展。在人类认识里，概念的形成是第一步走进了思想的领域。再进一步，人类就把握到概念和概念中间的关联，以及一个概念怎样转化为另一个概念。譬如：“商品有价值”、“摩擦能够生热”、“下层民众是革命的基础”。在这几个判断中，每一个都包括着两个概念，中间用一个“是”或“有”字表示着两个概念的关联。这就是判断的形式。但我們要注意，只就形式上来说，我们才可以说判断只是概念和概念的关系，如果就内容来说，我们

就得要说判断也是客观事物的关系的反映。当我们决定了“商品有价值”这一个判断的时候，我们能把握到的不仅仅只是商品和价值两个概念的结合，并且也表示事实上的商品确是可以和金钱交换，而这一个判断也就反映着我们日常不知看见了几千万次的货物交易的客观事实。

判断的内容既然是客观事物的反映，那么，它的形式，也得要因着人类对于客观事物的认识的变化而变化的。人类对于一件事物的认识有了发展时，用来反映的判断也得要跟着发展。用中国人对帝国主义者的认识来说，在七八十年前，中国人还只是最初上了帝国主义的当的时候，中国人对于他们的认识还很模糊，只觉得洋鬼子都是可恶的，这样的认识终于归结成一个判断：“外国人都是要侵略中国的。”经过了几十年的耻辱和斗争以后，中国人终于又明白并不是一切的外国人都要侵略中国，要侵略中国的只是那帝国主义者，是帝国主义国家内的上层阶级。中国人对外国人的认识达到这样的阶段，是在民国十五年前后，那时的认识又转化成这样的一个判断：“帝国主义者要侵略中国”。再经过相当的研究，对于世界经济的情势有了正确的了解时，我们又可以得到一个更高的判断，即：“凡是帝国主义者都是要侵略别的国家的”。

这里有三个判断，它们的性质是互不相同的。第一个判断是把外国人侵略中国这一件事简单地肯定下来，这叫做“肯定判断”，也叫做“单独判断”；第二个判断是指出“只有帝国主义才侵略中国”，这一件特殊化的事实，叫做“反省判断”，或“特殊判断”；第三个判断是指出一切的帝国主义都要侵略别的国家，这是把认识更普遍化了，所以叫做“普遍判断”或“必然判断”，黑格尔又称之为“概念判断”。关于这三个判断的发展上的关联，恩格斯也举出了

“摩擦能生热”的很有趣的例子来说明，我想不嫌麻烦地把它引在下面：

“有史以前的人类，当他们（约在十万年以前）发现了摩擦生火的方法的时候，或者比这更远以前，当他们用摩擦来使身体的寒冷部分得到温暖的时候，他们已经实践地知道摩擦能够生热的事实了。但从这时起，一直到发现摩擦一般地就是热的源泉时，这当中不知道有多少岁月，但千数年总是要经过的。然而无论如何，终于这样的—一个时候到来：这时人类的头脑充分地进化起来，能够把摩擦是热的源泉这一个假定的判断甚至于肯定的判断加以确定。

“再经过几千年，最后到了一八四二年，迈尔（Mayer）朱尔（Joule）和柯尔定（Colding）又把这一特殊过程（这几千年中间所发现了的）在和其他类似过程的关系上来加以研究，换句话说，即在最近便的一般条件上来加以研究，而把下面的判断做了公式：即一切机械运动都会由于摩擦而转变成熟。在这问题的认识上，从上述的定在的肯定判断要进到反省的特殊判断，是需要这样长的时间和这样多的经验知识的。

“但到了这时候，事态的进展就急速得多了。才不过三年后，迈尔就能够把反省判断——至少是本质地——提高到象今日这样的阶段上。即，任意的运动形态，在各种场合的一定条件之下，都直接或间接地能够而且不得不转化成其他任意的运动形态。这就是概念的判断，并且是必然的判断，判断的最高形式。”

由以上所举的例子中，我们可以看出，“判断”这一种思想的形式，是跟着人类认识的发展而发展变化的，如果我们单从形式上来研究判断，那我们当然只看见一些概念的联结，此外不会再有什么，但如果我们能够同时从内容上来判断，那么，每一种判断都表

现为人类认识发展的一个阶段。这样,思想的形式研究(即论理学),是和人类的认识发展的研究(认识论)分不开的。这就是论理学和认识论的一致。

但论理学和辩证法的一致,是只有辩证法的论理学才能这样做的。形式论理学却做不到这一点。因为形式论理学是只从形式上来研究思想的形式,而抛弃了思想的内容。因此,形式论理学对于判断的研究,只是将各种判断分类排列起来,至于各种判断中间的关系,怎样从低级的判断发展成高级的判断,判断的转化和人类认识发展中间的联系,形式论理学是不研究的。这样的一种论理学,要拿来把握那运动发展的人类的思想,当然是不够的了。

这是因为篇幅的限制,不能把形式论理学上关于判断的理论详细举出来批判,只这样原则地说一说,读者如有机会,可以自己找一些形式论理学的书来参考。现在再谈推理的问题吧。

推理,在形式上看来,是几个判断中间的关系和联结。最简单的推理是所谓三段论法。是由两个判断引申出第三个判断来,如:

人都是会死的,  
袁世凯是人,  
所以袁世凯会死。

这里有三个判断,所以叫做三段论法。第一个判断叫大前提,第二个叫小前提,第三个叫结论。这里的大前提,是一个普遍的固定了的大原则,结论的判断,全是由这一个大原则推演出来。这结论是对于一件特殊的事体的说明。由一个比较普遍的原则推论出特殊的事实,这叫做“演绎推理”,还有一个推理形式是和演绎推理相反的,例如:

马有毛,牛有毛,狗有毛,狮子也有毛……

马,牛,狗,狮子都是走兽,  
所以走兽都有毛。

这一个推理也是三段,不过大前提和小前提里是列举了许多单独的事实,而在结论里得到一个普遍的原则。由特殊的事实归结成一般的原则,这样的推理和演绎法所走的路径是恰恰相反的。论理学上叫做归纳推理。

推理的形式大致是以这两种为主,在这两种中间自然还可以分有许多类。也有表面上是独立的一种而其实却不外是和这两种中的一种同类的东西,譬如所谓类比推理:

(1)受压迫的俄国革命势力曾不惜退到堪察加,  
中国的革命势力也有受压迫的情形,  
所以中国革命势力也不妨退到自己的堪察加去。

(2)阿比西尼亚的抗战失败了,  
中国的处境和阿比西尼亚类似,  
所以中国如果抗战则必败。

这两个推理的例子,大前提和小前提都是特殊的事例,所以和演绎推理用普遍原则做大前提的情形不同,而和归纳推理是同类,但它的结论仍是特殊事件,所以又和归纳推理不同,这是因归纳推理的每一前提里是有许多的特殊事件,而在类比推理里只有一个,前提不充分,所以得到的结论也不能是普遍的。

由以上所举的例子,我们可以知道,推理的形式实在是由两个判断的关联中产生的东西,就好象判断是两概念的关系所产生的一样。但在内容上,推理仍是客观世界的事物关系的反映,就好象判断的内容也是客观事物的反映一样。因为是客观事物的反映,所以,推理的形式本身,是要跟着人类认识的发展而发展的。人类

的认识愈进步，也就是客观事物在人类头脑里的反映愈正确愈深刻，推理的形式也会跟着愈接近真理。研究推理形式的时候，同时也要以人类认识的发展的研究为基础，这情形也和研究判断一样，表示论理学的研究和认识论的研究是一致的。离开了认识论，论理学就成为单单研究思想形式的学问，这就是形式论理学，离开了论理学，认识论就不能把握到思想发展的具体形态。只有把论理学和认识论统一起来，才能够完满地把握到人类的认识和思想的真理性。但推理的形式是怎样和人类认识的发展统一着呢？试举一个例子来说明。

就好象判断的形式跟着人类认识的发展，会由肯定判断经过反省判断而发展到必然(或普遍)判断一样。推理的形式也跟着人类认识的发展，由质的推理或肯定的推理发展到反省推理和必然推理。肯定的推理是什么？只是泛泛地肯定了一些事物的关系的质。用中国对帝国主义的反抗做例子来说。在中国人受帝国主义侵略的初期，人们就感觉到，这样的事情是需要反抗的。这时人们心中所表现着的推理大概是取着这样的一个形式：

中国的国家是受极大的侮辱了，  
被侮辱的国家是应该以反抗求生路的，  
所以中国应该反抗。

这是初期的被侵略者心目中的推理(是一个演绎推理，由“被侮辱应该反抗”这原则归结出“中国应该反抗”的特殊教训)，在这推理里，中国人只肯定了这一件事情的性质，肯定了反抗的需要，至于反抗后是不是一定可以求得生路或胜利呢？在这一个推理中是还没有把握的。不过中国人是这样想着，而且起来实践。这就有了鸦片战争以来历次的民众反抗运动(如太平天国、义和团、辛

亥、五四、五卅等),经历了这多次的实践经验以后,把这些经验反省一下,对于最初的推理就有了新的发展,对于它的真理性就能给与新的评价了。这就有了反省的推理。

**大前提** 太平天国及义和团虽然失败,但也使帝国主义不能不有所顾忌了,五四,和五卅运动也曾得到多少的胜利,尤其是五卅以后的国民革命,一二八的抗战是不能算不胜利的,喜峰口的抗战也打败了敌人,这许多次的经验都表明中国民众争得了相当的胜利。

**小前提** 但这许多次的经验都是反抗的经验。

**结论** 因此,中国人如果反抗是会得到最后胜利的。

这是一个归纳推理,把许多反抗的特殊事实归纳起来,得到一个“反抗会胜利”的普遍结论。反省推理通常都是归纳的。

经过了一次反省的推理,使“中国人必须在反抗中求生路”,这推论的真理性得到了一次现实的证明,使这真理性更为确定,更深入到客观事实里去。但这样的推理还没有达到必然的推理。这个推理的真理性虽然有了相当的证明,但始终还是假定的,它的结论只是说“反抗会胜利”,还不能预测到“反抗的必然胜利”。因为归纳推理通常只是列举了许多事实,采取了这些事实的表面上某点的一致(如每次运动的相当的胜利)而把不一致的地方抽去,获得一个共通的类似点。但前提里所举的事实无论怎样多,始终是不完全的,也许还有其他遗漏了的事实没有包括在内,那么,遇到这遗漏了的事实,我们就不能作必然的预测了。例如我们看见鲤鱼没有肺,鲫鱼没有肺,以及其他许多的鱼都没有肺,由这许多事实里所能做出的结论只能是“凡鱼大致都没有肺”。如果我们要说一切鱼“必然没有肺”,那就错误了,因为还有一种肺鱼,却是有肺



的。就中国民众的反抗来说,也是一样,我们由以前经过的几次抗争中的部分胜利,归纳到将来抗争也会胜利,这样的推论还只是由表面的共通点抽出来的假定,还不能确定胜利的必然性,为什么就一定会胜利呢?完全失败难道就不可能了么?如果一定会胜利,那在事情(反抗)的本身一定包含着必胜的理由,决不是单单由表面的类似点的归纳就可以说明的。

类比推理也是反省推理的一种,它的不确定性,比归纳推理更厉害,由阿比西尼亚的失败,就推理到中国的反抗也会失败,而不顾到中国和阿比西尼亚不同的许多具体的优势,这就是类比推理的不确定的地方。我们如果要单单靠归纳推理来发见必然的真理,那是不够的。

这样,把归纳推理或类比推理孤立起来看,并且想单单靠它来发见真理,是错误的。但如果象现在所做的一样,从认识的发展上来研究它,把它当做认识发展上的一个阶段和契机,那么反省推理的作用也不容我们完全抹杀。就象前面说过的一样,它是比质的推理更进了一步,使质的推理得到一些事实的证明。虽然这证明还只限于表面的事实的类比,没有更深入事实的核心和本质,没有抓着事物的必然的本性。但比较质的推理更得到进一步的确定性,至少我们对于某一件事物的关系有理由给以“假定”。有了这假定,我们就可以再进一步去研究这事物关系的内部的必然条件,至少引起了我们去做这种研究的动机。我们看见历次的反抗都有相当的胜利,于是我们心里就有了“只要反抗必然胜利”的假定,于是我们又会问:为什么屡次反抗都有点胜利呢?为什么事实会使得我们可以做出这样的假定,这在事实的内部一定有些必然的原因,我们应该进一步去抓着这些必然的原因。于是我们就这样去

研究，而走进了“必然的推理”的领域了。

这样，归纳推理在认识 and 思想的发展上不是一个很有力的契机吗？也就为着这样的原因，归纳推理对于科学的发见曾有很大的贡献。科学的假定，就是常常从归纳推理发见的，假定就是公理或定律的准备阶段。自然要使假定获得公理或定律的意义，是要到必然推理的阶段才能实现的。

必然的推理是要把握住事物本身的许多必然条件，由这许多条件来推论事物的必然的发生，它所依据的不是表面的类似点的归纳。而是要很具体地研究事物本身各方面的复杂内容。举一个最简单的例子：譬如化学家在实验室里，研究氯气和氢气的化合。他发见这化合现象在许多条件之下，必然发生：如（1）一定的必需温度，（2）一定的气压，（3）再加上光的作用，有了这三个条件，氯气和氢气就化合成盐酸气而爆发。把握着了这些必然条件以后，他就可以预测：凡是氯气和氢气在这些条件之下一一定化合。这样，必然的推理是不必一定要依靠许多事例的归纳，只要把握到一些必然条件，就可以达到确定的真理性了。

再把中国民众的反抗做例子来说。我们由历次的反抗运动中所得到的相当的胜利，得到了反抗必会胜利的假定以后，还要更进一步去确定这假定是否可以成为必然的真理。于是我们不能单单以历次反抗的表面的胜利经验为满足，而更进一步去研究反抗运动中有些什么必然的胜利条件。这一个研究是很复杂的，我们要注意到军事方面的条件，经济方面的条件，以及政治、文化等各方面的条件。于是我们可以得到这样的一种推论：即过去的反抗虽然每次都有相当胜利，但每次也可以说有许多失败，因为它们对于最后胜利的必然条件并没有完全具备。今后的反抗战争如果要胜

利，必须把这些条件具体地具备着：如在政治上要动员广大的民众，结成坚强的联合阵线，在军事上也要全国总动员，战略上不必和敌人作固定的阵地战，而应该采取大规模的流动游击战争，等等。这是反抗者自己主观方面的条件，同时客观方面，侵略者也必定具有着许多没落的条件，才会促成我们的胜利。如经济的恐慌，下层大众对上层的政治上的不满和骚乱，对于侵略战争的反对和厌弃等。有了这许多的条件，我们就可以预测说，这次的反抗一定是胜利的。

这样的推理，如果写成三段论法，是这样的：

大前提 敌人本身政治、经济、军事上的崩溃，和我们民众反抗阵线的坚强，军事、经济策略应用的正确等等，是反抗胜利的必然条件的总体；

小前提 中国今后的反抗具有这一切条件了；

结 论 所以今后的反抗是必然胜利的。

必然的推理的内容大致如此，它有着几点特色，是我们应该指出的：第一，必然的推理不能离开实践（在科学上是实验），事物发生的许多条件，怎样才能成为必然条件呢？这要在实践中才能决定。氯气和氢气化合的许多必然条件，是在科学的实验室里确定的。侵略者国内的必然崩溃，是近代劳苦大众的社会实践在社会科学上确定了的公律，联合战线是反抗胜利的主观条件，这也是被压迫民族反抗运动史上的实践中得到的教训，必然的推理就是要把这些实践中确定了的必然条件作为结论的条件。第二，必然的推理的真理性的，不是单方面的，而是包含着矛盾的。这推理所表明的是，要具备某些条件，对于事物才可以达到某种结论，缺少了一些条件，事物的结论也就另是一样，甚至于完全相反。具体点说：

反抗运动并不单纯地向着胜利的方向走,由于胜利条件的不够,它也有失败的可能性。因此它是包含着胜利和失败同时都可能的矛盾的,必然推理就要从这矛盾上来研究,并指出要具有某些条件,这矛盾就可以向着胜利的一方面走。第三,必然的推理是最确定的真理,这样的真理是具体的。因为它要尽可能地把握到一切具体的条件,具体的程度愈高,也就是对于事件的内容把握得愈完全,真理性也就愈更确定,必然的推理不是用一个空空的原则来泛泛地说明一事实,而是要就每一件事物的各种特殊条件,指出该事物的特殊的发展状态。公式主义的社会科学家应用社会科学的公式理论,说经济落后的俄国不能建设社会主义,而真正的社会科学家伊里奇却依据俄国的具体条件,指出该国可以首先走上社会主义的道路。这对于每一件事物的尽可能具体的把握,就是必然推理的一个最大特色。

由质的推理经过反省推理而发展到必然推理,就达到了推理的最高阶段。这发展是跟着人类的认识发展而前进,推理形式的最高阶段在内容上就表现着人类对于事物的最深入的认识,表现着人类已把握到了事物的内在矛盾。辩证法的论理学所要求的就是这矛盾的把握,辩证法并不单纯地抛弃了演绎推理和归纳推理,不过从内容上来说,演绎和归纳推理都只反映着事物的较低级的真理性,因此辩证法只把它当做认识或思想发展的一个契机或一个要素,而辩证法本身所要求的必然推理则是把这些要素综合了(而且是在实践的基础上综合了)的结果。

形式论理学只研究推理的形式,而不研究它的内容,因此也不知道依据着认识的发展来研究各种推理形式的发展上的关联。只是把各种形式机械地加以统计、分类和排列,想单从形式上来断定

某种推理形式的真理性。如果单从形式上来判断,那么,归纳推理所得到的结论是极不确定的,因为(前面已说过)归纳推理的前提里所包括的事实是有遗漏的。就是必然推理,单在形式上来推敲,也不会觉得有可靠的真理性。因为必然推理里许多条件的必然性,只全靠内容本身,全靠实践来决定,在形式上是看不出必然性来的。这样,形式论理学的推理研究,不能把推理形式结合在活的事物内容上,它把推理形式的血和肉抽出了,使它不能产生活的思想和真理。

## 五 分析和综合

以上把认识 and 思想发展的形式和内容大体上讲完了,以下再从研究方法上来讲一讲思想所走的路径:首先我们要讲一讲分析法和综合法。

认识的发展过程,象前面所说的一样,是由具体的感觉和表象开始,走向抽象的思维(概念、判断、推理),又由比较抽象的质的推理和反省推理,走向较具体的必然推理(因为要把握各种具体的必然条件,作具体的预测和说明)。从研究方法上来看时,我们研究任何一件事物的时候,所走的路径也是要从具体的,最常见的东西开始,从这里渐渐走向比较抽象的概念,定律或原则的发见,又由这些定律或原则的规定,走向具体事物的说明和预测。由具体事物走向它们共通的抽象的东西,这一个方向是把共通的概念(高度的抽象概念也叫做“范畴”)或原则分析出来,所以是“分析”的路径。从共通的原则中找到具体的事物的说明时,所走的路径是取“综

合”的形态的。譬如马克思的经济学的研究，是从人人最容易看见的具体的“商品”开始，由商品中分析出一切商品所共有的价值概念。由价值又分析出抽象劳动，具体劳动的概念，更达到剩余价值和剩余劳动的法则，这样就抓着了资本主义社会经济的许多核心的法则，由这些法则的综合，就进一步去说明资本主义社会的运动法则的具体过程，生产的无政府状态、危机、劳资的斗争、资本主义社会的必然没落等。这是综合的路径。

又譬如研究中国社会经济，这是一个最复杂的社会经济形态，里面有封建制度，有资本主义要素，有帝国主义侵略的烙印，有野蛮民族社会的残遗，从这复杂的具体形态的研究中，我们给它找出了一条简单的规定，说：这是半殖民地半封建社会。整个的中国社会的特性，就包括在这一句抽象的话里。我们怎样能得到这一个规定呢？这是需要详尽的分析的，我们必须把中国社会经济里所包含着的一切要素一件件地分析出来，把它们拿来互相比较，研究它们中间的相互关系，然后来决定这些要素中什么是最主要的重心。于是我们发见，封建残遗在中国社会里还是一种支配形态，中国社会在本质上是带着封建性的。这样的一个研究过程，是把抽象的简单的规定从具体的复杂的现象中分析出来，所走的路是以分析为主。我们从这简单的规定出发，来说明中国社会应走的道路时，又可以得到许多具体的思想。譬如说，中国社会既然是封建性的，因此中国的发展前途一定是向着资本主义的民主主义的方向走，但又因为中国是半封建的社会，帝国主义的压迫太大，资本主义不能自由发达，因此资本主义的代表者不能负担起推动社会发展的任务，而这任务就落在更下层的劳苦大众身上了。这样的一套说明，是由简单的规定走向复杂的事态的说明，所以那研

究的路径是综合的。

这样的研究路径，和人类认识发展的路径是一致的。前面已经详细说过，人类的认识最初是从具体的表象开始，走向抽象的概念，这样的路程可以说就是分析的路程。又由概念经过判断推论，达到了具体的事物的理论，这算是综合的过程。这样，研究方法和认识发展的路程就有着一致的地方。明白地说，研究方法如果不能顺应着认识本身的发展过程走去，是不会正确的，因为研究方法不过是把认识本身的法则合理地加以运用，使认识尽量地不要走错路，因此它的任务就是要把认识所走的道路更正确化，合理化。而它本身所走的路径也不能不和认识的路径一致了。

但上面所说的一切，难免会引起读者的误会，以为我们所谓的研究方法，不过是上半段分析，下半段综合，这样机械地凑合起来就成功了。而且，我们所主张的方法，是新唯物论的方法（也就是唯物辩证法），要照这样说，那么，辩证法也不过是一段分析加上一段综合就完了。这是一个误解，我们不能不打破它。

上面说到分析的研究时，是说研究以分析为主，并不是说在分析的时候，完全就可以丢开了综合。说到综合的研究，也是一样，分析和综合，在正确的研究方法里是不能分开的。在分析的时候，要用综合来补足，在综合的时候，也要不断地去分析具体的事实。但这样空空的讲是不够的，我们得举例来给与说明。

就把中国社会经济的分析作为例子吧。我们分析了中国社会内部的各种要素（资本主义的、封建的、原始的、帝国主义的），并且看出封建的要素是支配的形态。我们为什么不说，中国就是封建社会？而要说它是半殖民地的半封建社会呢？这就因为我们在分析这些要素的时候，不单单是把它们分开了就算完事，不单只是把

这些要素分开了，再比较一下它们在中国社会里所占的成分的多少，就算完事。在分析、比较的时候，同时我们就得注意到它们中间的相互关系。我们不单只要知道封建经济是中国经济的基本形态，还要注意帝国主义的侵略和发育不全的资本主义要素在这封建形态上所起的反作用。这就是同时要注意到各种要素的综合。也就是要用综合来补足我们的分析。这样一来，我们才知道中国封建经济是和西欧的封建经济不同，它是被帝国主义的侵略压歪了，于是我们才得到半殖民地半封建经济的概念。

这道理，说起来似乎很简单，但应用起来，却有很多人不能够照这样做。在前几年文坛上哄动一时的“中国社会史论战”里，就有许多人在分析中忘掉了综合的补足，于是得到了错误的结论。有的人看见中国社会经济的支配要素是封建性的，于是就说中国是纯粹的封建社会，有的人看见资本主义式的生产物（如铁路、轮船之类）侵入中国来了，就说中国已经是资本主义社会。这就是在分析的时候忘记了综合，因此所分析出来的要素都被他们看做孤立的，和别的要素好象没有相互关系。当他们要决定中国社会性质的时候，也只用孤立的要素来决定的。

在综合的时候，情形也是一样，我们决不能因为我们的研究是在走着综合的路径，就忘记了分析。我们分析了中国社会的各种要素，决定它是一个半殖民地半封建社会，我们从这一个概念出发，把这分析的结果综合起来，给中国社会的发展和前途一个说明。我们说：中国社会发展的任务是反封建，也就是要向资本主义的民主主义走去，但因为半殖民地性的缘故，本国的民族资本主义受着帝国主义的高压，无法独立生长，因此资本主义的代表者也没有能力担负起这一个发展的任务，这任务是落到更下层的劳苦大



众身上去了。这说明是不是正确呢？自然是正确的，然而还不够得很。如果单单依靠这个说明，就想解释一切，那我们将会觉得资本主义的代表者在中国发展上一点进步的作用也没有了。这样的结论就是错误的。要免除这样的错误，就必须在研究中随时根据中国当前所发生的事实从新的事实中作新的分析，把这新的分析来补足我们的综合的说明。譬如在民族危机的现阶段里，我们说明当前中国社会的动向时，是不能单单依据旧的分析的原则就满足的，我们必得把当前的情势加以分析，把日本帝国主义的新的进攻和中国民众的新的抗敌要求加以认识，然后我们可以断定，资本主义的代表者在中国虽然不能独力地最后地担负起时代的任务，但在现阶段，在敌人猛烈侵略之下，他们也可以成为抗敌的一支力量的。有了这样的新的分析，我们才明白在目前的阶段，可用联合战线的策略推动中国社会的发展，而不必一定要下层的劳苦大众做独力的支持。这样，在我们综合的研究时，只要不断地用新的事实和新的分析来给与补充的。

目前反对统一战线的人，就是不去分析新的事实，单单把旧的抽象原则拿来作说明一切的根据的。因为篇幅限制，不能对他们再加批评，但读者自己想来也可以类推了。总之，分析和综合，在唯物辩证法（正确的方法）里，只是两个重要的要素，我们不能把分析当做独立的方法（即丢开了综合的单纯性的分析法），也不能把综合当做单独的方法，更不能把辩证法看做分析法和综合法的机械的结合。我们对于被分析了的东西，必须注意到它们的关联和统一，对于综合的说明，必须随时加以新的分析。只有形而上学或形式论理学的方法，才会把被分析了的东西各自孤立地看待，把综合的东西看做死的永远固定的综合（即不能容许新的分析和新的变化

的综合)。这样的“分析法”和“综合法”是不能说明运动和变化的。

## 六 归纳和演绎

现在再略说一下“归纳”和“演绎”吧。

归纳推理和演绎推理，在前面讲推理的时候我们已经说明白了。平常我们所听说的“归纳法”和“演绎法”，就是把这两种推理加以夸张，使它们各自成为独立的研究方法。归纳法是从许多单独的事实里找出一个共同的原则，以后遇到同类的事实时，就用这一个原则去解释。演绎法是恰恰相反，不从事实出发，而是一开始就把握着一个普遍的原则或公理，用这原则去推论一切特殊的事件。归纳法好象是很尊重事实的，而演绎法却好象是不顾事实。

这两种方法是那一种对呢？在唯物辩证法上说来，两种方法都不对。归纳法叫我们只注意眼前的个别事实，忘记了公理原则的应用，常常使我们的眼睛变得很近视，或者只看见事物的表面看不见更深刻的东西。归纳法看见阿比西尼亚打败仗，阿拉伯人打败仗，西班牙的人民阵线也遭遇了许多失败，就会把失败看做永久的原则，以为被压迫者的反抗都不会胜利，它只这样注意表面的事实，全然不能够在失败中看出胜利的前途。这错误，在讲归纳推理的时候我们已批评过了，现在不必重复。演绎法呢？它只是固执着一一些原理原则，抹煞了当前的事实，那错误是更容易明白的。用希特勒的思想做例子，他以为世界上只有日尔曼人是优秀的民族。这就是完全没有事实根据的一个空洞的原则。他的一切言论，以及他对于许多事物的解释，都是从这个空原则出发，因此才会产生他

那强词夺理的荒谬而武断的理论。譬如犹太人在世界上，不论在学术方面政治方面都有着许多伟大的贡献，然而在抹煞事实的希特勒嘴里，却被骂得一钱不值。这就是单纯演绎法所达到的最好的例子。

唯物辩证法反对把归纳夸大成一种特殊的方法，对于演绎也是一样。唯物辩证法本身就是一个整个的方法。归纳和演绎都只是这整个方法中的一个要素，就好象分析和综合也是它的要素一样。不了解唯物辩证法的人，常常把这方法还原成这两种中的一种。有的人说，既然它是“唯物论”的方法，当然要尊重物质、事实，当然要以归纳法为主了。又有的人说，唯物辩证法本身包含着许多大原则或规律（如矛盾统一律之类），这种方法不过是把把这些规律拿来应用而已，所以它是演绎法。

这完全是误解。唯物辩证法虽然尊重事实，但并不象归纳法那样仅仅尊重表面的眼前的事实，却还要把握到事实的内部矛盾，还要看出现在的事实和过去、将来的事实的关联。所以它的方法不单只把眼前的事实材料加以归纳就完事，在研究事实的时候，对于原有的科学原则是不能忘记了的。中国的叶青，就不明白这点，他不明白归纳法和辩证法的根本不同，他以唯物论要尊重事实为理由，在研究中国社会的时候就丢掉了社会发展的普遍原则。社会发展的根本动力是社会内部的矛盾，这是一个普遍的原则，在研究中国社会的时候也应该应用的，但叶青因了中国受帝国主义侵略的是事实，就以为中国社会的变动全由外力，而忘了普遍的原则，这就不懂辩证法，把辩证法和归纳法分不清楚的好例。总之，辩证法在进行事实的归纳的时候，是同时不忘记了原则的应用，也就是不忘记了演绎的。

反过来说，在用原则进行演绎的时候，辩证法也不是单单的以演绎为满足，同时要在新的事实中做新的归纳，找出新的变化形态。如果不注意到这一点，就会把原则变成死的公式。死的公式，常常会使我们离开了事实的真理。公式主义的错误，在标榜唯物辩证法的人们中间是很不少的。譬如有人因为以前许多封建国家都会走上资本主义以至于帝国主义的道路，于是把这公式套在中国社会上，说中国将来也会成为帝国主义。这就是不能在中国的新事实里做新的归纳，只盲目地应用公式的结果。因为受了帝国主义侵略的封建社会，和以前的封建社会已有许多不同的地方，它的革命的性质虽然带着资本主义性，但如果能够注意到这些不同的地方，我们就可以断定，它的前途决不会再走向帝国主义了。

总之，不论归纳法和演绎法，都只是一种形式论理学的（或形而上学的）方法，它们都把事物看做死的、不变的东西，归纳法只注意眼前的表面事实，忘记了眼前的事实和过去的事实的关联，并且也不能理解将来的事实的发展，只从现在的事实里抽出一些死的原则。演绎法把死的原则当做不变的公式来应用，当然也不能说明新的事实的发展。至于正确的辩证法，那是和这两者不同的整个的方法，不能还原成归纳法，也不能还原成演绎法，也不是归纳法和演绎法凑合成的。归纳和演绎，在辩证法里面只是一种方法的要素，并不是各自独立的“方法”。在归纳事实的时候，辩证法同时要顾虑到原则的演绎，也就是不放弃大原则。在演绎的时候，辩证法同时要从事实中进行归纳，使原则在新的事实中得到新的活用。辩证法是把这两种东西统一起来，而不是把它简单地凑合起来，这是应该注意的。

（一九三六年十月）

## 相对和绝对

——答半呆君

我们现在把半呆君的这一个问题提出来讨论，不单只是因为它有哲学上的兴趣，而且也想从它里面找出实践上的意义。“这是为什么呢？”有人一定要问说：“相对和绝对，不是两个抽象的哲学名词吗？相对和绝对，绝对和相对，任你说来说去，怕仍只是在空名词里打弯子，实践的意义在那里，和中国目前所急切要解决的民族解放问题又有什么关系？”

“慢慢地听我们讲吧！”我们要回答他说：“我们所用到的一切名词（或概念，范畴）原来都是现实事物的反映，世界上有现实的马，才有马的名词，有资本主义制度，才有资本主义的名词，相对和绝对两个名词，也不是和现实事物离开的，甚至于在民族解放的实践运动中都有联系。是怎样离不开和怎样联系的呢？这篇文章下面会慢慢谈到。现在只先总说一句：人们所以会觉得一讨论到这样的问题就是在抽象词句里打圈子，是因为他们上了旧哲学家的当，因为那些学者忘记了名词和事实的联系，常常把事实抛开，单独地玩名词的把戏。如果我们能够把它从抽象的半空中曳下来，使它立足在现实的土地上，那么，就是实践的人们也需要注意它了。

“名词是在人用，用法不同，也就有不同的意义。学究的哲学家是把名词拼拼凑凑，说些‘相对的绝对’，‘绝对的相对’，‘绝对的

绝对’……等等的呓语。但是我们呢？我们却要处理这些实际问题：战争的不可避免是绝对的么？现阶段的和平运动只有相对的意义么？中国人必须联合抗敌才有出路，这是相对的真理，还是绝对的真理？如果相对真理和绝对真理不能分开，那么两者中间有什么关系？我们要解答这些问题，还要把这些解答应用到更实际的日常生活中去”。

\* \* \*

在我们的生活中，常常有绝对主义的鬼魂在作祟，这是我们首先要注意的。思想进步的青年们，谁都相信世界是不断地在变化，社会是不断地在发展，现社会的不良制度，只在现在的阶段才会存在，将来终有一天要消灭的。但这只是一部分进步的人的思想。我们现在还可以遇到许多另外的人，他们还在相信天命，以为世界上的一切，都是有一个最高的主宰在那里安排好了，永远不能改动的，生活的痛苦，也只能怪命运。这就是绝对主义的一种，因为它把世界看做绝对的主宰所玩的绝对不变的把戏，一切事物都是绝对的，依着绝对的秩序安排在那里。这只是就很大的世界观方面来说，如果我们从一些比较小的事情来说起，就更明白绝对主义是怎样有时会支配着我们。

即使是进步的，觉悟的青年，我们也常常看见这样的毛病，他们常常写信来说：“我的环境太恶劣了，这样的环境和我不能相容，我必须离开它，到较好的地方去生活，或者请你们把救国团体的关系介绍给我，让我好到里面去痛痛快快地工作。”这样的见解，也正是无意中被一种绝对主义的思想所支配了。虽然这种见解的主人翁是进步的青年，接受了新思想，懂得世界是变动的，懂得中国人现阶段的任务是救亡抗敌。然而他们没有把自己的进步的思想，

无遗憾地应用到个人的生活态度上去，他们对于自己的生活，仍是用固定的，非变动的，绝对的观点去观察，不错，他们的环境实在黑暗，然而他们忘记了黑暗也可以打破，前进青年的努力，可以使环境变动。他们周围的人是不觉悟的，然而他们忘记了不觉悟的人也会变动，在一定的情形之下，也有走到觉悟的路上去的一天。他们把黑暗固定化了，把不觉悟绝对化了，以为这全没有变好的可能。于是就绝望地叫道：“我没有办法了，我的生活环境已经不能容纳我，让我到另外的更光明的天地里去吧！”

我们接到这样的青年们的来信，就不能不回答他们说：“你的想法是错了，你以为自己的环境坏，要逃出这黑暗圈，是错误的。逃避不是生活的正当方法。因为在目前的社会里，就根本没有一块完全光明的地方，你逃出了自己的环境，仍然要走进一个新的黑暗圈里，逃避也是无用。但你用不着悲观，因为光明是从黑暗中打出来的，不打破黑暗，不会有光明，所以你应该留在自己的环境里，尽可能的实行你进步者的任务——打破黑暗。你不要把黑暗看得太绝对了！”

由这一个实例里，我们可以知道，绝对主义是要反对的，它使我们不肯从眼前现实里去工作，去奋斗，只梦想着另外的光明地方，或者想逃避现实。绝对主义是和事物的真实情形不符合的，因为事物都会变动，黑暗的社会也会发展成光明，不是绝对的黑暗。光明的东西也是从黑暗中孵化出来的，不是天上掉下来的绝对的光明。

要把握新哲学和新社会科学的真确意义，也要反对这绝对主义，否则口里虽然谈新哲学，实际上仍成了观念论者。这个哲学和社会科学的出现，是要我们在现实的黑暗社会中，用种种的方法去

促进将来的社会和目的的实现。有些误解这种科学的人，他们把将来的社会看成一个理想，很性急地想马上就在世界上建立起来，而不知道从现实社会里促进它。虽然他们所悬的理想好象和新哲学新科学一致，但实际上他们是太看重理想，而忘记了现实，所以还是一种观念论（一切的观念论大部分都是绝对主义）。我们常听到所谓“左倾幼稚病”的名词就是这一种绝对主义的作祟，因为他们把新社会科学的理想看得太绝对了（即忘记了它是从旧社会中孵化成的）。

事物不是绝对不变，绝对主义是不可信的。那么，我们是不是可以反过来，相信相对主义，主张一切都只是完全相对的呢？

\*            \*            \*

我们先要说：我们不能不承认事物都有相对性。因为事物都在变动。我们既然承认自己的黑暗的生活环境终有变好的一天，那我们同时也就不能不承认，黑暗只是在今天存在，只要我们看清楚了社会发展的道路，依着这道路奋斗下去，那么，明天或后天总有发见光明的时候。这就是说，黑暗是有相对性的，是和今天的时间相对的，或者是和我们的不努力相对的，我们不努力一天，黑暗势力就可以延长一天。同时光明也有相对性的，社会的发展虽然有光明的前途，但这前途不会突然自己掉下来，而需要我们去促进，也不是凭空地轻易地就可以由我们建立起来，而是需要我们在现实社会中为它奋斗、努力，它的出现和我们的努力是相对的。

但我们这样说，并不是就要相信相对主义。事物的相对性是必须承认的，因为事物是不断地变动，没有绝对的永久的存在。但承认了事物的相对性，并不就是要相信相对主义。相对主义为什么不可信？因为它把事物的相对性太夸大了。它使我们这样想：



“什么都还不是一样，黑暗也好，光明也好，都是相对的，都没有一定的标准，世界上也没有什么真理，因为真理都是相对的，我说是真，别人也会以为是假。生活也是一样，何必努力奋斗呢？将来的光明，也许只是我心里的空想，何必为它白白吃苦？混得一天算一天，这就是过日子的方法。”

相对主义把相对性太夸大了。夸大到使我们不能相信一切，使我们怀疑一切，相对主义就是一种怀疑主义。人们观察事物，怀疑是要的，但弄得怀疑一切，在生活上思想上没有一点东西可把握，只图目前混日子，那就糟了。

这一种相对主义或怀疑主义是有毒的，但在青年人中间，受这种毒的人比较少，青年人因为热情很高，容易被绝对主义作祟，但很少中相对主义的毒。这种毒多半在老年人的身上作用着，或者染着暮气的青年人，也会有这种倾向。他们大抵是受着打击而经不起打击的人，没有向前斗争的勇气，容易和眼前的恶劣势力妥协。因此，右倾的毛病，一部分也就是来自相对主义的。如果说绝对主义是青年病，那么相对主义就是一种老年病或成人病（当然我们也不能否认有老当益壮，愈老而愈更有锐气的人，所谓老人病不过是一个比喻罢了）。

\*       \*       \*

相对主义把相对性过分夸大，夸大成一种病态的歪曲思想，这是我们要反对的，在前面已经讲明白了。但我们并不是要完全反对事物的相对性。我们既承认事物的变动性，就不能不承认它的相对性。不过这种相对性和怀疑一切的相对性不同，这种相对性只指出了事物的变动，却不否认这变动中有一定的规律，法则，有一定的来由和前途，所以，虽然并没有把现在的东西看做绝对永

久，但也并没有否认了世界发展的一定秩序和规律。这就是说，它并不象相对主义那样怀疑一切，不相信任何规律。它虽然承认相对性和变动性，同时也没有忘了变动中的一些东西，有规律的东西，这也就是说，它在相对性中，仍然看出了一种绝对的东西。绝对的东西包含在相对之中，相对主义就看不到这一点，这就是它和相对主义的不同。

譬如说，中国的民众现在都要求全国一致起来抗敌，这样的事，自然是相对的，因为这是在近几年来才最感迫切的需要。在七八年以前，我们自然也要反对帝国主义的侵略的，但那时还没有把全国的怒火集中到一个东亚帝国主义者的身上。在将来呢？这样的事情也会有消灭的一天，因为全国解放的要求，是来源于敌人的加紧的压迫，是和这压迫相对的。如果有一天，帝国主义失败了，或者因为他们本国的变化，停止了对我们的进攻，我们也自然不会再无缘无故地把反抗的火焰燃烧在他们身上。抗敌救亡的要求，是会变化的，因此也是有相对性的。

但如果我们把这相对性夸大，说：好了，这样的要求只是暂时的东西，也许明天又不同了，也许后天又再有一个变化。我们即使不必为这样的要求而努力，也没有什么要紧，因为今天的事明天会变得怎样，我们是全不知道，何必白费气力呢？——这就成为怀疑主义了。

这样的夸大，当然是很不对。我们虽然承认，全国一致抗敌只是民族解放运动的现阶段的要求，在“现阶段”这一点上有它的相对性，但同时我们又不能不说，在现阶段上，用全国一致抗敌来实行民族解放运动是绝对必要的事，除了这一条路以外，在现阶段上，绝对没有第二条路可走。总之，在发展观点上，每一件事物都

是有相对性的，但在发展的每一阶段，必有一定的规律，一定的事物的出现，这又是绝对的。相对的东西，总包含着一定的绝对的东西，绝对的东西，是作为相对的东西的每一个必然阶段而表现出来。这就是两者的关系。

说到相对真理和绝对真理的关系，也是一样。真理是不断地发展的，我们决不能一次就把握到世界上一切的真理，我们的真理是一步步地深化，每一个时代，我们所能够把握到的真理，都有一定的限度，在这一点上，它是相对的。但同时，我们每一个时代所把握到的真理，都是以一定的程度把握到了事物的真实性，都能把真理推进了一步，这又是绝对不移的。我们今天所知道的真理，一定比昨天所把握到的更深刻，更进步，这一点是不容我们怀疑的。因此，凡是我们所把握到的真理，都是有着相对的基础（因为它不断地发展），而同时又有着绝对的内容的。

谈得太多了，问题也大致已经解释明白，真理的问题，请读者另外去参考别的哲学书，此地不多讲了。

（一九三七年二月十六日上海  
《读书半月刊》第一期）

## 民族的思想上的战士 ——鲁迅先生

我很想用虔诚的态度，根据充分的研究，写一本评论鲁迅先生的思想的书。无论做什么事，都需要虔诚的态度和充分的研究，但对于鲁迅先生尤其更要这样。因为鲁迅先生自己就是一个虔诚不苟的工作者，不论写一个条子，一封短简，凡是从他手里出来的东西，都是非常工整的。这并不是封建时代循规蹈矩的那种工整，这是一个前进的战士所应该取法的切实和严整。鲁迅先生所以能始终前进，始终成为青年们的领导者，而对于中国人能够给与极大的影响，就因为他是这样一个能使自己严整的战士。真正的战士并不是完全不负责任的破坏者，他要在破坏陈旧势力的战斗中不断地建立自己，约束自己。

对于一个勇敢的战士，我们不抱着同样勇敢的心情去看他，是不能了解他的，不以同样虔诚的态度去研究一个虔诚的工作者，也同样不会有好的结果。鲁迅先生遗留给我们的工作遗产，是丰富而且高贵的。单就思想方面来说，他也开辟了一个新的境界。人们谈起来的时候，总常说他并不单单是一个艺术家，同时也是一个伟大的思想家。是的，他在文艺上是给新文学建立了一个极其坚固的基础，新文学不单只做了破坏工作，也做了建设工作，这虽然不完全是鲁迅先生一人的力量，然而他却尽了最巨大的力量。是

的，他对于文字的使用能力和表现能力，在目前是没有人能比拟的。他的思想，因了他的文字才有这样的影响。但我们又可以反过来说，他的思想也是重要的，没有他的思想，他的文字也怕不会这样的光辉。

有人说过这样的话：鲁迅先生的文章的力量，是跟着他自己的思想走的。在写最初的一篇小说《狂人日记》以前，他过着一段蛰伏的生活，对人生的失望和在思想上的怀疑，使他甚至不能写作。《狂人日记》以后的《呐喊》和《热风》的时代，他成了反封建的积极的战士。这时他的文字就锋利，明快，而有生气。当他作《彷徨》，《华盖集》时，忧郁的思想又笼罩了他，虽然也在战斗，但思想的苦闷使他的文字有了琐碎无力的缺憾。他的文字的炉火纯青时代，其实是在他接受了更新的思想以后，创作固然没有了，但《伪自由书》之类的杂感文里，却表现着他的文字艺术的登峰造极，而影响也最大。

这样的意见，对于他的思想和文字不可分的关系是说着了一部分真理的。虽然他的思想进展的各阶段中仍有一贯的线索，并不是突然积极又突然虚无。然而在思想的波状起伏里，他的文字的光辉也跟着波状地消长，却是可以承认的事实。

是的，鲁迅先生的思想经过了几次的转变和怀疑，经过否定又肯定。但转变必然要有所以能够转变的基础。同是一时的战士，为什么周作人先生会走进苦雨斋里，为什么林语堂先生来专谈幽默？而鲁迅先生却和前进的青年一道走？转变不是魔术，而是现实，因此也要有现实的基础，这就使得我们在鲁迅先生思想转变前后各阶段中，能找出一贯的东西。有人说鲁迅先生虽然有丰富的思想，却没有成为系统。这样的见解，只是指出了平庸的事实，却

没有道着了核心的真理。事实是鲁迅先生没有把自己的思想基础用系统的方式书写出来，并不是说他没有一贯的东西。战斗的思想家不断地应付着许多遭遇战，就只好将教科书式的“体系”著作，留给书堆里的编纂者去做了。然而后者常只能复述，却少独创。

一贯，是发展的一贯，不是静止的一贯。鲁迅先生在思想过程中曾跳过了两个截然不同的阶段：从个人主义到集团主义，从人道主义到社会主义，从进化论到史的唯物论。他曾经彷徨，站在个人主义的立场上看见了“集团主义的大蠢”，却找不到跨过去的桥梁；他终于跳了过去，承认了自己过去“只信进化论的偏颇”。在这两个截然不同的鲁迅中间，我们能找到什么共同的内容呢？

最重要的一个共同的内容，就在他的思想的时代和社会的使命上。他的使命是一个真正的中国人所担负的使命。他生在这一个国家，在这同一个现实里长大，他和中国的社会人物天天接触，磨擦，他爱中国和中国人，因此也对中国和中国人的缺点深恶痛绝，切望着他们的改善。他起来和这些缺点作战，不是一个单纯的战士，而是民族的战士。作为思想家的他，就把这思想磨成了最适于民族战斗的武器。

从《阿Q正传》里就可以看出这位民族战士的思想态度，《阿Q正传》并不是不负责任的讽刺。鲁迅先生给与阿Q的并不是漠不关心的嘲笑，他是抱着严父的慈爱的心情，看见了他的孩子阿Q的愚劣，孩子的愚劣使父亲痛心到啼笑皆非，然而又禁不住要寄与深深的同情和怜惜。鲁迅先生眼中的阿Q，其实也就是他眼中的中国人。无论中国人是否全象阿Q，无论现在的中国人比阿Q时代更有了什么进步（这进步，就是鲁迅先生自己也了解的），他对于中国和中国人的热爱，希望，对他们的缺点的痛恨，是始终一致的。

“我不但是一个作家，而且是一个中国人”，一直到将死的前几天他还是这么写着。不错，鲁迅先生是一个真正的中国人，做一个真正的中国人也不是容易的，因为这不是在国籍证明书上挂一个名字的事，而是要能够为中国的进步和自由战斗，流血。鲁迅先生是始终为中国的进步而战斗着过来的。我们甚至可以承认知堂先生的话，说“豫才（即鲁迅先生）的思想，我想差不多可以民族主义包括之”，虽然知堂对鲁迅的别方面的评判大都是胡说，而他所了解的民族主义也并没有超过一个抽象的名词。

用抽象的民族主义来形容鲁迅先生的思想，那就等于说他是国家主义者或国粹主义者一样，不仅是不适当，而且简直是侮辱。然而鲁迅先生确实可以算得一个最勇敢的民族主义者，倘若我们从具体的，现实的意义上来解释这一个范畴。具体的民族主义有种种，鲁迅先生的民族主义（也是真正中国所要的民族主义）是被压迫者反抗的，求生存的民族主义，而不是狂妄自大而喝血的法西斯怪物。同是被压迫民族的民族主义，也有立场不相同的，精神文明论者只求守着国粹的传统，但另外的人却要争取人民的物质生活。鲁迅所要求的也正是人民的物质生活，他是唯物的民族主义者，他最痛心的是阿Q的精神胜利术！

说鲁迅先生是民族主义者，会使我们想起从前文艺自由和第三种人的论战。民族主义者虽然并不是自由无碍的天使，但却颇有第三种人的嫌疑；它好象是为民族而提出来的主义，并不是为民族里任何一部分人的利益。这就是说，鲁迅先生既是民族主义者或爱国的人，他在这国家和民族内部就不会以任何部分集团为立脚点，却成了一个高高在上的民族化的第三种人。

不错，为着全民族的出路和利益才有民族主义。但民族主义

者也有最勇敢和较勇敢的分别。最勇敢的民族主义者是和物质生活要求最切近的人们一致的，他决不会忘记整个民族的命运，因为这也就是他的命运。他为中国的整个民族的生存而战，因为他的生存也就系赖于中国民族整个的生存。但无疑地，他是属于最勇敢的民族斗士的集团。

鲁迅先生是一个一贯的最勇敢的民族战士。这个“一贯”，就是他的思想发展的基础，就因为有这个一贯，他才能跳过截然不同的两个阶段。他是最勇敢的民族战士，因此在封建传统成为中国民族生存的主要大敌时，在五四运动前后，他就和反封建的最前线的集团站在一道。他是勇敢的民族战士，因此在正人君子把北京城搅得一塌糊涂时，他以个人主义的资格和他们搏斗。他是最勇敢的民族战士，因此在一九二八年以后，虽然横遭左翼方面的“围剿”，然而看看中国的前途是担负在苦痛的广大民众身上时，他也就忍着伤痛，辛苦地翻了个身，站到他们的集团里来。伤痛中的翻身，是谈何容易的事！倘若是伪君子，他必定疯狂地揭去假善的脸孔，露出青面獠牙，然而他是真诚的战士，为着“远大的目的”（知堂先生注释说：“简单的一句话就是……救中国”），他就说着“投降也是常事”，走向大众这方面来。

鲁迅先生是一直向前走的。用自由人或第三种人的理论来看他自然不对，但要把他嵌在一个死的固定的集团范畴里也同样不行，他是跟着时代的每一个重要阶段赶上了前锋。他生长在农村，有人就把他嵌进了“农民”的范畴，他的顽强不败的战绩，就被人解释成农民的执拗性使然。如果说鲁迅先生还有农民性（也就是保守性），那么，对于那从实验主义和科学走向国故整理的胡适，农民性不是更十倍于鲁迅了吗？死守在苦雨斋里谈龙谈虎的周作人又



如何？自称有点“蛮性”，死活也要幽默的林语堂岂不更极近于农民？为自己的主张而百战不屈，如果就叫做有农民性，那么一切最勇敢的革命战士都得到农村里去找了。鲁迅先生的不妥协的精神其实并不是来自农民性，恰恰相反，他和农民的愚昧的保守的传统尖锐地对立着。他一点也不执拗，能在将近老年的时候跨过两座思想的山峰的人，还算是执拗吗？他不过是深深地爱着中国，对于他所信为可以救国的思想把握得最确实，为这思想的战斗也做得最坚决罢了。当他发觉了一种思想对于民族的生存有害时，即使曾经为他所深信过，他也能够毫不痛惜地“一脚踢倒”！

伊里奇说托尔斯泰是俄国革命的镜子，因为他在作品里反映了俄国革命前社会各阶层的动态。鲁迅先生也是中国民族革命的镜子。但镜子的反映是有条件的，因着它所放置的地位和角度的不同，就反映出不同的东西。鲁迅先生是一面活动的镜子，他依着民族生存的需要，屡次改换了自己的地位和角度，校正了自己的反映，甚至于不惜使自己牺牲。“为了远大的目的……而攻击我者，无论用怎样的方法，我全都没齿无怨言。”“革命文学的第一步，必须拿我开刀，我也敢于咬着牙关忍受。”——他有着这样以身殉道的精神，但并不因此他就不爱自己的生活。他爱民族，但他也要使个人的生活有意义；因为个人也是民族的战士。爱生活，也是鲁迅先生思想中的一贯的东西。他的态度的严整，做事的不苟，就表现着他是怎样地爱惜生命，不愿有一刻空洞的浪费。生活的要求，本来是人的常情，不是变态的人，不会平白无故地求死。人都是爱生活的，不同的是各人有他所爱的方式。自私自利，偷安苟活，也是出于爱生活。用虚缈的美梦麻醉自己或用夸大的狂想图一时的快意，也是出于爱生活。然而这都不是真正爱生活的方法，前者是退

缩,忍辱,庸俗的道路,只顾到眼前的小利,看不见生活的进步的前途,后者是轻浮,盲动,空想的道路,只耽迷于渺茫的幻梦,不能把握住生活的现实。鲁迅先生所要的不是这两种生活态度,他爱切切实实的现实生活,爱一步步勇迈地进步着的生活,对于那庸俗的和空想的生活抱着极大的厌恶。他的厌恶的对象结果成了他的战斗的对象,于是鲁迅先生就不断地在两条线上实行着斗争。《华盖集》和《彷徨》时代,他痛击过北京教育界的卑劣庸俗,被“围剿”的时代,他虽然在远大的目的之下看见了自己的错误,承认创造社的攻击使自己“看了几种科学的文艺论”是值得“要感谢”的,但同时他也批评当时左翼人们大都偏重口号标语的近于空想和不合实际。是的,鲁迅先生在生活态度方面,以及其他的方面,都和过左的空洞思想以及右倾的俗物思想做过战斗,从这中间,产生了他的战斗的现实主义。

久经阵场的战士并不能百战百胜,中间也难免有失足跌倒的时候,伟大的战士就在于能够再接再厉。鲁迅先生的现实主义就是在再接再厉的战绩中发展起来的,他的严肃的生活态度使他走上了这一个方向。他也曾经蹉跌,走上歧路。他曾经失望,感到虚无,曾经译过阿志拔绥夫的虚无思想的作品,他曾经跟着厨川白村,讴歌过空洞的所谓“生命力”。然而他一点一滴地抓住现实,一步一步地走上前路,从反对精神胜利的旧唯物论思想,终于达到了科学的唯物思想的境地。从这样的过程获得现实主义的思想,是最艰难的,然而也是最切实的,最有活力的东西。这思想虽然是因了“几种科学的文艺理论”的一触才飞快地结晶,坚定地成形,然而不搬弄生硬的外国名词,不空喊高大的口号,活生生地和日常生活的事实结合着,这却是普通靠书本得来的现实主义所万难企及的。

这战斗的现实主义，同时也是鲁迅先生的思想方法。他很少谈抽象的理论，却最善于分析事实，他甚至没入到最日常的琐事里。他不用理论的公式去套住事实，却爱从事实中找出具体的活的理论。自然，文艺是形象的现实反映，作为一个文艺作家，应该都有具体地表现思想的能力，不是鲁迅先生所专长的。但他的专长并不在于写出事实，而是能巧妙地暴露事实的矛盾。他善于出人意外地点出事物的负面，因此在论战的时候，也最能用论敌所说的话，去打击论敌自己的嘴巴，呈出一幅讽刺的，幽默的，然而却是真理的场面。他没有有意地在讲辩证法，但事实上却有意无意地在随时应用。从来天才的思想家都常常要跳出形而上学方法的禁锢，而对于辩证法的发展多少贡献一些东西。这在鲁迅先生，情形也是一样的——他深化了民族的反抗思想，同时也就给世界的哲学增添了色彩。

（一九三七年六月夏征农编《鲁迅研究》）

## 论 批 判

凡是理论，只要成立了它的一套，在它本身上就自有其成立的理由。不管它是错误，是正确，只要它能抓着一部分人的信仰，就自有它能抓着的道理。中国的思想最庞杂的时代，莫过于战国诸子百家的学说纷纷兴起，成立了许多不同的派别，然而荀子承认他们每种都是“持之有故，言之成理”。我们对于不同的思想甚至于错误的思想，是不能以轻视的态度一笔抹杀的。因为它们都是“持之有故，言之成理”。这所持的“故”和所言的“理”，都有着真理的一粒，至少也有着真理的外貌，才能够使人们跟着它走。

正确一点说：错误的理论并不是毫无真理，而是因为真理被它误用了，也即是：被它歪曲了。我们批判错误的理论，并不是一笔涂抹，主要地是把歪曲的给他纠正。形而上学者康德和辩证论者黑格尔同样都承认着思想中的矛盾性的存在，矛盾统一的真理在两种相反的学说中都有着反映。但康德把这矛盾看做思想在某种场合混乱迷惑的必然结果（他叫做二律背反），而黑格尔则认为矛盾是普遍的正常的存在，我们现在都认为康德错误而黑格尔是正确。而康德的所以错误，并不是由于毫无真理，而是由于他用错误的方法反映了真理的缘故。并且如果没有这错误的先驱，也就不会有正确的后继人，黑格尔的辩证法，正是把康德的二律背反加以纠正（也就是批判，发展）的结果。

譬如读书救国论吧，这里包含着为救国而读书，或读书的目的要救国的真理。然而经过一种人的歪曲以后，它就沿着“救国先读书”的道路，而最后达到“不要管救国的事，现在要埋头苦读”的结论了。它的出发点并没有完全离开实践的真理，而归结却成了恶劣的诡辩。对于这样的诡辩论，只抓着一件平常的事实就可以纠正了的，即是说：如果能够安心埋头读书，谁不愿意这样做呢？又譬如对于帝国主义的问题，在一种人反对把主要的反抗集中到东方帝国主义者身上，理由是不但东方帝国主义在侵略我们，西方帝国主义也同样要把我们宰割。这理由，当然也并不是没有真理性，不是不能使人信服，然而如果把眼睛多看一看实际情形，就知道它也是把真理歪曲了。不错，凡是帝国主义者都在侵略中国，然而在目前，最主要的危机是东方帝国主义的冒险，所以要把主要的反抗力量向着后者。一个真理，把其中的主要和次要分不清楚，就被歪曲而成为错误的理论。

这样，真正的批判，可以包含着三个意义。第一是学习的意义，错误的先驱的存在，是正确的后继者出现的必要条件，后继者一方面在纠正先驱，一方面却学习，接受了他的积极的成果。就不说先驱，单说同时代的反对者，我们在批判的时候，也有可以学习和继承的地方，我们每每在反对者的理论中间看出一些平常自己没有想到的东西，加以纠正之后，可以接受过来，发展自己的理论。如果不是这样，所谓“矛盾引导向前”的名言还有什么意义呢？“三人行，必有我师，择其善者而从之，其不善者而改之。”不善的人，也可以为我师，因为他能教我改。第二是前面说的纠正的意义，我们的批判是要纠正歪曲的理论，并不是一笔抹煞，并不是简单的否定。第三是发展的意义，纠正也并不是无条件的，必须赋予新的更

多的内容,才能够成功。在纠正反对一切帝国主义的理论时,我们是把目前的主要危机的事实作为纠正的根据。经过批判的理论,不单只是走上更正确的道路,而且是更具体更丰富了。

说到这里,我们想谈谈目前的联合问题,因为人人都在谈联合,谈统一。于是就有人说,要联合,要统一,就得要大家有一个统一的立场,也就是各人要放弃自己的理论,互相的批评和论战可以停止了。这自然也有它的理由,因为批判和论战有妨碍联合统一的可能。但这意见并不是正确的。妨碍联合和统一的,是过去错用了的批评和论战,是它的关门的、一笔抹杀的方式。能够将正确的批判建立起来时,过去的那种妨碍是不会有。真正的批判是要克服对方,也就是要使对方心服,批判者能用虚心的态度向对方学习,用谨慎的态度给与事实的纠正,用丰富的证据来使理论发展,这是不怕对方不心服的。这样的批判,不但于联合没有碍,反而能建立真正的联合和统一。倘若说要把各人的理论放弃,试问谁肯真正放弃,放弃之后,谁的理论有资格能够作为大家的统一的立场而使人人无条件地归顺?不从自由争论中去达到真正的统一,要想用任何一种权威的思想来勉强统一,那结果落到人人都想做权威,事实上反落得相反的,分裂的结果。

思想言论的自由,是我们现在所要求的,自由的批判和论战,更是重要的,问题就是要真正的批判和论战。现在有许多人在得意地玩赏着他们自己的幻想,他们说:“他们现在不批评了,因为他们要联合了!”又说:“他们要把自己的思想和唯物史观结合起来了。”这种幻想,只证明了他们自己的错误观念(即以为联合统一是自由论争和批判的否定,是盲从权威的一尊)。它和事实是不符合的,真正的批判,仍然要照样前进。

真正的批判仍然要照样前进，这是批判的方式要更确实，更谨慎。纠正，改造，积极的方面的发扬，是我们对于不同的各种理论批判的根本方式。

（一九三七年六月十五日上海  
《认识月刊》创刊号）

## 再 论 批 判

有两种否定,是凡读过新哲学名著的人,都能够举出来的。一种是简单的消灭或毁坏,拿出一朵蔷薇花来,把它一片片撕碎,压坏,于是乎这朵蔷薇花从此就没有了。这纯粹是消极的毁灭,只有破坏,从破坏里看不出一点发展的影子。这是形式论理学的否定,它适合着形式论理学的同一律: A 是 A, 否定就是否定,从否定里看不出任何新的肯定的东西。

另一种自然就是辩证法的否定。麦子烂了,从里面长出新的植物来。毁灭了的东西常是新生的东西的发展基础或出发点,而且供给新的东西与营养。在形态,性质,以及整个的构成上,被否定的东西是被毁灭了。但作为营养物,被毁灭的东西在另一方面又可以说是被保存在新生的东西里。一个否定,同时就包含着一个肯定, A 是 A, 同时又是非 A。

严格的说,简单的消灭在事实上是不会有的。蔷薇毁了,不论成为枯萎的片片,或者成为腐化的泥土,分解的结果,总仍然是变成了一些别的东西,并没有绝对消灭。在这里,否定仍然是有着积极性的。全然消极的形式论理的否定,并不是事实上的存在,而只是人类思想上的一种不完全的看法。它只抓住事实的一面,而且把这一面孤立化了,夸大了。虽然并不是没有事实做根据,然而结果是硬化了事实,曲解了事实,离开了事实。



批判,对于被批判的东西,就是一种否定。在这里,前面说的两种情形当然也是适用的。倘若我们承认全然消极的否定不是正确的思想方法,那同时也得要说:全然消极的反对,也并不是批判所需要的态度。批判自然不能不包含反对,但在反对中,需要指出一些积极的东西,从反对中,要得到发展,破坏同时要包含建立。例如对于目前话剧运动的批评,就有许多地方应该考虑的,因为环境的困难,话剧的公演都倾向到古典方向去了。于是批评界就发出了不满意的呼声,或说意识不对,或说不合时代,一致埋怨为什么剧团不演有国防意义的东西。这样的批评,固然痛快淋漓,“左得可爱”,但却有站在局外说风凉话的毛病。因为批判虽然不能缺少不满的指摘,而最重要的是应该指出更前进的办法。如果对于现状不满了,那就应该说明,怎样才可以去打破这不满的现状。替现状掩饰,替话剧运动者护短,自然是不对的,但有良心的批评家,更应该以同情的态度指出和压迫斗争的方法,而不应该无条件地把刀枪集中在手无寸铁的运动者身上。

这样说时,在“可爱”的面具之下的批评,常常在实际上是非常可恶的。它高谈不能实现的空话,抹杀了前进者路途上的困难,给切实的前进者以无形的打击。前进者的目的地是山岭,因为荆棘和野兽的阻拦,不能一直攀上去,只好走那迂回曲折的羊肠小道。可爱的先生们却在路前头挡住说:不许走!要上去就得攀荆棘,攀荆棘是必然的死路,曲折的路又不许走,于是乎前进者只好永远不前进了。

从社会的意义上来说,前进的批判者,对于落后的事物的批判,不必采取简单否定的态度,简单的否定,只是反动势力压杀新文化的武器。这不论是就欧美的文艺复兴和启蒙运动时期来说,

抑或是就中国的五四新文化运动来说，都有很好的例子。主张打倒孔家店的人，在实际上并不是把孔子一笔抹煞，只是把孔子作了一个新的评价，而代表旧势力的旧文化人，却对新文化运动作无条件的反对。林琴南反对白话文，而自己却“不能道其所以然”。“不能道其所以然”而一定要使之“然”，那除了硬生生地简单否定之外还有什么办法。到了生硬的否定还不能达到维持旧秩序的目的时，那就只好借用枪炮大刀，用“外烁”的方法来制止新文化的成长了。

记不清楚是什么人的话了：天下有可以被大炮毁灭的城池，却没有可以被大炮毁灭得了的思想。一切新的文化思想的出现，确不是大炮可以毁灭得了的，虽然绝望的旧势力代表者仍然要拚命地用大炮来轰它。如果借用鲁迅先生的譬喻，那么，这就象成年人的胡须一样，一长出来，就用什么剃刀也没有方法把它剃断根，无论如何总要在脸上留着一片青青的痕迹。不怕教会用火刑来烧死太阳中心学说的学者，太阳中心说迟早还是要被承认的。

前进的批判是以前进的思想为根据，批评的本身，就是在于要建立和充实前进思想。简单的否定，对于这样的努力是没有帮助的，因为它不能从批判中获得发展的材料和暗示。简单的否定在表面上是“透底”否定了旧文化，实际上是阻止了新的前进。我们虽然不能说“左得可爱”的人就是“左得可恶”的人，但天真可爱的人常常容易受阴险可恶的人的影响。自问有良心的我们的批判家们，当提起笔来的时候，实在应先想一想：自己写下来的东西，是不是有被“可恶的人”利用去了的危险。

（一九三七年，载《实践与理论》）

## 论爱国主义

一切名词和概念的应用，都是有历史性的。同一名词因它出现的历史时代不同，就有不同的内容。辩证法这名词，在古希腊时代，只是指一种辩论的方法，以至于求知的方法。而在近代，却明白地用来代表世界和思维发展的根本法则。浪漫故事在中古时代是指骑士和美人逸话，近代浪漫主义却另指文学上的一种派别。在近十几年来，浪漫这名词在中国人日常谈话中常常谈到，那又是指生活没有规律的意味。如果现在有人反对谈辩证法，说这是复古，说这是回到二千年前的希腊时代，那必然要被人笑他无理取闹。如果有人认为浪漫这两个字用不得，因为现在已经没有中古的骑士与美人了，这也难免要被人看做愚顽糊涂的罢。

名词是给人应用的，人的时代不同，这名词的用法也就不同，它也就被人给与了不同的时代意义。要紧的问题，是名词的时代基础是不是存在，新的内容和意义是不是存在。对于一个名词的评价，也就要从这具体的时代的事实上去判断。我们虽然不赞成象胡适先生那样，去谈具体事实而反对用抽象名词，但我们也反对专从抽象的凝固了的意义上推敲名词，而忘记了它的具体的时代内容。

这种情形，似乎是不会有。谁会把目前常常听到的辩证法误认作古希腊的辩证法呢？谁会在听见人说某某行为浪漫，就把

某某误认作中古的骑士呢？除了患神经病的人，怕不会有这种时代混乱的怪思想吧？然而不幸得很，这种时代混乱的怪思想，却常常会在非神经病者的“理论家”“哲学家”中间发生出来。

譬如救国和爱国这两个名词吧，在中国这两年的危急存亡的关头，是被全国人迫切地提出来，当做政治文化运动的总目标了。自然，这名词在过去也曾被人利用到坏的倾向上去。国家主义者曾经用“国粹”、“爱国”的名义替北洋军阀服务过，帝国主义者曾用国家的名义号召他们的劳苦民众去进行侵略的战争，社会爱国主义者曾经用保护祖国的名义把工人驱使到第一次世界大战的战场上。但很明白的，现在谈到“爱国”“救国”，是有着现在的时代的根据，和国家主义社会爱国主义的爱国救国完全有着不同的内容。现在来批评爱国救国这名词时，只能问它在目前中国民族的生存上是不是有着迫切的需要，是不是有着进步的意义。如果撇开了这具体的内容不讲，单把过去被凝固被恶化了的的意义拿来充填在它里面，以为凡是谈到爱国的人，就是国粹主义者，都是社会爱国派。这种思想，在哲学和理论上只是没有历史眼光的形而上学的思想，在表现上只是一种神经病的无理的痉挛的叫喊，而在实际上，却是对于前进的纯洁的爱国人们的卑劣的诬蔑！

中国目前的危机，也是民族的危机，救中国，也就是要救民族。于是有的人说，现在只要民族主义就行了，爱国主义的名词可以不必要，固然，中国的整个问题本来是民族解放的问题，民族主义是不错的。如果有人一定不高兴爱国主义这名词，只要不是另有作用，只要他真的为民族而战，何必一定要争执一名词的统一，事实也不是名词可以统一得了的。我们现在要注意的是事实的发展，民族的危机发展到近两年来，已经临到了国土沦丧，国家存亡的

关头，在这紧急关头才促成了遍及全国的爱国或救亡运动。那么，不管爱国主义的名词提出不提出，民族主义发展的现阶段表现为爱国主义却是事实。因为现在的任务不只是泛泛地要解放民族，而且是迫切地具体地要从救国救亡的过程中来达到民族解放了。

在这样的事实基础上来谈爱国主义，很明白的不会是第一次大战时的社会爱国主义。社会爱国主义的目的是侵略，中国的爱国主义是要救亡。社会爱国主义的目的是要把劳苦人民骗到战场上去替金融寡头送命，而中国的爱国主义是出于全民族自己的生存的要求（少数甘心卖国的人自然除外）。中国不是帝国主义国家，即使真的有社会爱国主义者转生，怕也不会发生作用吧。向社会爱国主义的风车攻击的人，未免太象吉诃德先生了。

把爱国主义指作“国粹派”或国家主义，自然也是完全抹煞事实的。它的作用是要对爱国运动和救亡运动来一个诬蔑，因为“国粹”和“国家主义”这两个名词曾被封建军阀利用，这样诬指一下，可以把爱国和救国的人也归入封建的范畴里。可惜在事实上恰恰相反，封建残遗势力常常是目前爱国运动的主要的障碍，爱国主义者在国内的工作正是民主主义和反封建。国粹派和国家主义者是要保守“国渣”，而爱国主义的中心立场只是救国，只在于保障民族的生存，不论国粹国渣，凡是有害于民族生存者，都要一脚踢倒的。

就是文化上的爱国主义，也何尝不是一样。它的目标是要使一切文化力量直接间接地都成为民族救亡的力量，而对于民族和国家的生存有危害的文化（封建文化是最重要的）就得要无情地加以摧毁！“保存我们，是第一义。只要问他有无保存我们的力

量,不管他是否国粹。”(鲁迅《热风》)然而这却是真正的爱国主义和民族主义。

(一九三七年,载大众书店  
《论中国特殊性及其他》)

## 哲学的现状和任务

哲学在当前，有着一些什么样的现象呢？从出版物上来说，哲学的空气几乎可以说是消灭了，现在有的只是抗战的空气；抗战不仅仅有空气，而且有事实。抗战之伟大的事实，它把一切都吞没在自己的力量影响之下了。抗战毁坏了我们的几个大文化中心，使出版界的活动范围缩小，也使这有限范围内的出版物不能不尽全力来对付抗敌的具体的实际问题。具体的实际问题逼人太紧，它集中了一切人的注意力，因此，哲学的问题是似乎被人忽视了。

是不是哲学在当前消灭了呢？自然不是。哲学的空气虽然似乎消灭了，哲学在事实上仍以两种形态存在在我们中间。一种是消溶在实际问题的讨论中的存在，一种是脱离实际的空理论的存在。前一种并不直接显得出哲学的面目，但它潜伏在抗战中每一个人对于实际问题的意见里，它就是那人的思想方法，不管一个人愿不愿承认他自己有一种哲学作为思想方法，实际上他的每一句话就有着自己的哲学基础。主张彻底坚决抗战和主张可能和平就想和平的人，在思想方法上难道会一样的吗？前者的眼睛注视到将来的最后胜利，后者的目光只看见小范围的眼前利益，前者看见发展，后者总以为可以维持现状，一动一静，思想上的观点不是完全不同吗？哲学的空气似乎是消灭了，而实际上人人还是生活在哲学的空气中。这样的哲学的存在，多是无色、无声、无臭的，然而

到处都可以找到。

另外一种哲学的存在，大部分是存在在书斋里，是存在在一些故意回避现实、对现实麻木、或不能适应现实的学者教授们的书斋里。这里的哲学是以直接的面目出现的。然而也就是苍白的，没有现实的血流贯注着的空理论，基本上也就是一种观念论。说它是书斋里的，是因为它只在书斋里可以看见，只在课堂上才可以听见，在时下的出版物或杂志中却不会出现。然而也并不是没有很小的例外。现在也有并不藏在书斋中的一部分，它来到出版界里，装着接近现实的面貌，甚至于装着唯物论的新哲学的面貌，也来谈抗战和哲学的关系，叫抗战中的人们不要把哲学的重要性忽视了。然而在实际上，本质上，他要人了解的新哲学是什么呢？是能够支配一切(!)的理论公式！并且要把它一部分(!)拿来支配抗战。这样一来，就是想告诉我们，进步哲学的功能，不在于指示人们依据事实的本质去研究问题，解决问题，须要依据哲学公式，不是要指示我们怎样在抗战的现实发展中去理解抗战问题，却要用一部分公式来支配抗战的问题。

公式主义的观念论的性质，是早已被人证明过了的，不管这公式主义的提出者指出了多少唯物论的招牌。自称为物质论者的叶青，也就是公式主义者。且不说他那种正加反等于合的庸俗的三段公式，就说他对于理论的应用，把中国提倡爱国的人称为社会爱国主义者，说是和欧洲帝国主义战争时代的爱国主义一样，就是超等的公式主义！因为普遍的公式主义者，应用公式时，还得要和事实有点近似，而叶青的公式主义却大胆到“拟于不伦”的地步了！这一派人的假惺惺地接近现实的姿态，只是他们的观念论的掩饰而已，更正确地说，只是为要便于他们用不伦不类的公式来曲解现实



问题，达到破坏抗日统一战线的目的而已。

这就是哲学在当前存在着的两种形态：没入在各个实际问题里的哲学和空理论的以及滥用公式的哲学，除此而外，还看不见其他。这自然是一个缺陷，单纯对于实际问题的关心，并不能保证思想方法基础的正确，也就是不能保证见解的正确，这是容易流入狭隘经验主义的泥塘里，也容易受到不正确的思想影响的，它没有较远大的思想方针。空理论更是危险的，最低限度是使我们脱离实际的任务，最坏是曲解事实，成为正当地解决抗战问题的大障碍。为什么发生这样一些缺陷呢？我们是不是需要补救这些缺陷呢？补救是不是有可能呢？

哲学空气沉寂的第一个原因是抗战，这些前面也略提到一下了。抗战中国民生活的猛烈破坏和极度的紧张，使绝大多数的人们好象没有余裕来理会专门的哲学问题。但客观的这一种原因并不是绝对的，人们没有余裕来理会哲学问题，并不等于人们都轻视哲学问题。并不等于说没有人了解正确的哲学在目前还是重要的。因此我们还可以指出第二个原因：那就是我们在哲学岗位上的人没有把工作做得好，没有把哲学的工作在抗战的情势中具体化起来，也就是还没有做出一些最值得爱国的民众们来加以理会的工作，我们还没有能供给他们适当的很好的粮食。石头是没有人要吃的，不适合中国目前人们消化的需要的太专门的哲学，要被人理会，自然是不可能的。现在一谈到哲学，就给人一个冷而硬的印象，以为是和抗战的生活离得太远的东西。怎样使它们离得近一点呢？这问题不加以解决，不能希望哲学空气的振作。

现在是不是需要把空气振作一下呢？完全需要的！虽然有人会诡辩地说：哲学抵不了枪炮，没有哲学也未尝不可以打败日本。

这自然也有一部分真理的，没有哲学，其他方面多努力一点也未尝不可以胜敌。但这只是一面的看法，打敌人不仅仅是枪炮对枪炮的事，而且还要从各方面组织和团结力量。正确的哲学运动如果做得好，它可以从思想方面的基础上帮助我们的团结，防止自己的分裂，使我们抗敌的力量迅速地坚强起来。这一个推动的作用，是并非没有意义的。我们的抗战自然是自始就抱定了持久的方针，但我們也需要尽可能地把争取最后胜利的过程缩短。除非我们不这样想，否则我们必须不放松一切的推动力量，而哲学也正是其中之一。

现在需要来一个哲学研究的中国化、现实化的运动。过去的哲学只做了一个通俗化的运动，把高深的哲学用通俗的词句加以解释，这在打破从来哲学的神秘观点上，在使哲学和人们的日常生活接近，在使日常生活中的人们也知道注意哲学思想的修养上，是有极大意义的，而且这也就是中国化现实化的初步，因为如果没有几分（虽然很少），做到了中国化现实化，是不能够获得相当成果的。然而在基本上，整个是通俗化并不等于中国化现实化。因此它也没有适应这激变的抗战形势的力量，而另一方面，因为整个并没有做到中国化现实化，所以也不够充分的通俗化。

这一个运动需要全国前进的，对于哲学理论有兴趣的战士们来共同努力，这不是书斋课堂里的运动，不是滥用公式的运动，是要从各部门的抗战动员的经验中吸取哲学的养料，发展哲学的理论。然后才把这发展的哲学理论拿来应用，指示我们的思想行动，我们要根据每一时期的经验，不断地来丰富和发展我们的理论，而不是要把固定了的哲学理论，当做支配一切的死公式。

这一个运动自然也应该有它的中心，没有中心就说不上运动。

这中心就是对新哲学、辩证法唯物论的研究。我们说把辩证法唯物论做运动中心，意思就是说，在这样的运动里，也并不排斥其他种类哲学思想的围绕。辩证法唯物论是人类哲学史最高的总结，一切哲学对于它都有相互的贡献，对于其他的哲学，它并不采取绝对否定的态度，它会以它的极大的包含性吸取一切哲学的精华。这就是为什么它可以成为中心的理由，论争是不是容许呢？自然容许的，而且也是不可免的，然而在存精去芜的立场上，论争是有善意的、互相发展的作用，而不是绝对的互相排斥。最重要的还是实践，辩证法唯物论是最和实践一致的哲学，在今日的中国，它是一切以抗战的实践为依归，而绝对排斥学院式的空洞的争论。

哲学的中国化和现实化！现在我们要来这样的一个号召。自然，来这样的一个运动就需要对这运动的方法、内容等作一个具体的规定，这在本文内是包容不下的，我们准备在另外的文章里贡献给读者，希望对这问题有兴趣的能够加以注意，大家来共同合作。

（一九三八年四月一日武汉  
《自由中国》创刊号）

## 孙中山先生的哲学思想

### 一 为革命而战斗的哲学思想

在这一篇短短的文章里，要把孙中山先生的哲学思想从各方面作充分的说明，是不可能的。这里所能讲到的，只是它的最根本、最重要的两三点。我对于中山先生的思想，是有着深刻的印象，我感到它是生动、实际，而且贯彻了战斗性。这一个特性，要在中国近年哲学理论的专门学者们的思想里去找，是困难的。还有一点特别值得注意：从全体上来说，中山先生的哲学思想和辩证法唯物论自然不同，但在许多地方，仍然可以从它里面找到丰富的辩证法和唯物论的要素，这使我们就是站在辩证法唯物论的立场上来看，中山先生也有着不少的宝贵的贡献。

这并不是什么奇事。从社会的基础和本质上来说，辩证法唯物论是无产阶级的哲学。但这一个哲学的内容，对于其他派别的哲学并不是绝对孤立的东西，它是几千年来人类思想发展的总的成果。凡是在历史上有着前进意义的哲学思想，都包含着辩证法唯物论的某些方面的种子。中山先生的思想，是在他一生的革命战斗生活中培养起来的，它必然是充满了革命性，因此也必然和辩证法唯物论有许多接近的地方。在这一篇文章里，我们也想就这

一方面多发挥一点。

孙中山先生的哲学思想之所以富于战斗性和革命性，是因为他从来没有把理论当做纯粹的理论来研究，他是为着革命斗争而建立理论，他的理论，总是针对着、配合着一定的革命的实际任务，都是以解决某一个实际问题为目的的。“知难行易”的《孙文学说》一书，可以说是中山先生发表他的哲学思想的著述。为什么要写这一本书，在他的序言里就明白地告诉我们是为了政治的要求。清王朝推翻了，但革命总是不能成功，因为革命需要在破坏之后再建设，而一提到建设，就受到了同志们的非难，说：“先生之策，闳矣深矣，其奈知之非艰行之维艰何？”人人都以为中山先生理想太高，以为他所提出来的一切意见都没有实行的可能。这是他在实际问题上碰到的极大难关。这难关使他“废然而返，专从事于知易行难一问题，以研究其究竟，几经年月，始恍然悟于古人之所传今人之所信者，实似是而非”。于是才知道：“中国事向来之不振者，非坐于不能行也，实坐于不能知也，及其既知之而又不行者，则误于以为知为易而以行为难也。”他以为知易行难的思想，是“数千年来，深中于中国之人心，已成为牢不可破”，因此使他的“建设计划，一一皆为此说所打消”，知易行难的心理，他认为是他“生平之最大敌”，其威力当万倍于清王朝。因此为要谋在政治上能够成功，他不能不“先作学说，以破此心理之大敌，而出国人之思想于迷津，庶几吾之建国方略，或不致再被国人视为理想空谈”。这不是很明白地告诉我们，中山先生的哲学思想，是为着政治的要求，为着要使三民主义和建国方略能够顺利地见诸实行，为着要在这样的目的前面来和他的反对者们作思想的斗争，才建立起来的吗？

这是中山先生的哲学思想中最重要而又最可贵的要素。在中

山先生那里，离开实际任务的、悬空的、纯理论的研究是没有的，他的知难行易的学说，是服务于革命的政治斗争的学说。使理论服役于政治，这样的事情，在某些自以为公平无私的哲学专家们看来，一定要觉得非常不快。他们一定要说这算不了什么理论，只是政治上的宣传鼓动的工具而已。倘若哲学这东西真的不能沾染丝毫政治的尘埃，那么中山先生的思想里自然也就谈不上什么哲学基础了。但可惜专门学者们的见解恰恰是忘记理论与实践的关联。所谓理论与实践的关联，不仅是说理论是从实践产生，理论又可以反过来指导实践，仅仅这样，只是庸俗的机械论的了解，这还免不了把理论与实践当作两个分离的东西，在它们中间只看见因果的关联。辩证法的了解是要看出两者的密切的统一：理论就是实践的一个要素。理论是为了实践，服役于实践，而且以一定的实践的立场为立场的。

这是中山先生的哲学思想和辩证法唯物论哲学接近的一点。世界上自然有许多仅仅是挂招牌的辩证法唯物论者，但真正的辩证法唯物论，都是坦白地承认自己的社会的基础，公然地有意识地为了着一定的历史时期的政治方针而斗争。在苏联，辩证法唯物论是为着社会主义建设的大政方针服务；在中国，辩证法唯物论是为着抗日民族统一战线的巩固和扩大，是要为着全民族的利益，为着将来的自由幸福的民主共和国而斗争的。

孙中山先生也公然地承认着他的哲学思想的政治意义：“予之所以不惮其烦——他在《孙文学说》第五章里这样说——连篇累牍，以求发明行易知难之理者，盖以此为救中国必由之道也。”救中国的革命的实践，是中山先生的哲学思想的前提，行易知难的学说，是救中国的实践的一个要素。不是理论高于实践，而是实践决

定理论。这岂不是失去公平研究的态度，在理论中掺进了主观的要求，而不合乎科学了吗？其实这才是真正合乎科学的。一切真正科学的理论，决不是毫无立场的理论。就是自然科学家，他也要站在实验的立场上，为着改变一件自然的事物，为着完成一桩预定的实验，而发明理论或改造理论。决没有一个真正的科学家会离开实践的任务而高谈空洞的法则公式的。革命的政治家，就是一个社会的科学家，他不是改变一件自然的事物，而是要变革社会。整个的社会，就是他的实验室。他要把一切力量用到他们伟大的实验上去，要在变革社会的实践当中去创造理论。如果一种自然科学的真理的理论能够帮助某一新的实验的完成，那么，能够有力量服务于变革社会的实践，能够帮助这种实践的完成，这样的理论，难道还没有科学的真理性吗？自然，理论也有错误的场合，这时它就不一定能和实践的任务适合起来，而须待加以批判和改正，然而，只要这种理论是有意识地服务于实践的，那么它的创造者在基本上就不能不算是有了科学家的态度。

这样，科学的哲学思想，是要反对客观主义的。客观主义在理论上就是要主张“公平无私”的、纯理论的，也就是无立场的客观的研究。这就是等于自然科学家离开实验，要单凭个人头脑的空想来发见物质变化的法则和理论。这样的理论，事实上决不会有真正客观的真理性，事实上仍然只会成为主观的错误理论，不是谁也能明白的吗？客观主义的纯理论的虚伪性不是很容易证明的吗？自以为是新“物质论”的正统派的叶青，不是曾经企图把辩证法唯物论作为“纯理论”来研究吗？而在现在他不是把这“纯理论”发挥到政治问题上来，而成了俗恶有毒害的、破坏抗日民族统一战线的无耻的思想了吗？

这里应该说明，实践和“实务”或“实际主义”完全不同。我们说的实践，是一贯的、改造社会的革命行为，不是投机取巧，今天左，明天右，专以谋得个人利益为目的的政客的实际主义。为政客的实际主义服务的思想言论并不是理论，而是没有定型的花言巧语，是欺骗，和革命的政治斗争中建立起来的一贯的理论绝不相同。在中国的政治舞台上，这一类摇摆不定翻云覆雨的实际主义者确是多如牛毛。但为救中国而奋斗了四十年的民族革命者孙中山先生，是绝不应该被拿来和他们相比的。

胡适先生曾说，中山先生是真正的“实行家”，因为他有理想，有远见的计划，并且能“分开进行的程序，然后一步一步的做去”。而那些自以为“专尚实际不务空谈”的政客们，却“算不得实行家，只可说是胡混”，这是很对的。这一个革命的实行家，是把他的哲学思想也全然贡献给他的“实行”了的。这一个哲学思想（主要的是知难行易的学说），是贯彻了政治性，也就是贯彻了党派性。胡适先生说《孙文学说》“这本书不仅仅有政党作用”而且“有正当作用”，这意思也等于说中山先生的学说不仅仅有党派性，而且有真理性。这话也相当对，然而还不够。我们还要进一步说，正因为中山先生的哲学思想有革命的政党的作用，所以才有正当作用，因为它有党派性，所以才有了真理性。因为它是服务于大政方针革命理想的实践，所以才有了许多科学的真理。

## 二 行易知难学说中的唯物论要素

现在要谈到中山先生的哲学上的中心思想，即行易知难的学



说了。有一件很令人发生兴趣的事，恐怕一般人都没有注意到：我们都知道许多人对于中山先生生平的误解是说他理想太高，不能“实行”；然而很少人注意还有一个可说是完全相反的误解，那就是梁启超说他的“为目的而不择手段”，说“孙君之所以能成功者在此”。这又好象说他是善于“实行”。对于同一个中山先生，人们的看法竟有两种。其实两种看法都是看到他的一面，不能包括他的为人做事的全貌的。只看见他的救国理想而看不见他怎样为这理想而努力奋斗，于是乎说他只有理想；只看见他用各种各样的方法奋斗而不知道这一切方法和他的理想目的的联系，自然要说他是不择手段。然而能够用一切的方法去求理想的实现，正是中山先生的特特点。如果我们把他知难行易学说里的知字先拿来研究，那么，我们就可以发见中山先生的所谓知，是不但要“知”道理理想和目的，而且要“知”道一切达到目的的方法手段。不但要“知”道根据，依据一定的根据来决定我们的目的理想，并且要知道做的条件，通过这些条件去求得目的理想的实现。

为什么中山先生认为行易知难是真理，而中国人千百年来偏要相信知易行难？这原因，是由于相信知易行难的人所了解的知并不是科学的知，透彻的知。知道得透彻，做起来就容易，知道得不透彻，做起来就困难，甚至于无从做起。所谓要知道得透彻，就是不但要知道应该做什么，那就是目的和根据，并且要知道怎样做，那就是手段和条件。然而一般人对于事情，只看见了一个目的理想，就以为算知了，不求再知道怎样做。这样的知，要拿来实行，自然是觉得没有凭据，没有办法的。仅仅以这样的知为满足的人，要他不相信知易行难的错误思想，是困难的。在民国十二年十二月三十日对国民党员的演讲里，中山先生曾讲到要使工人和农民

合作的问题,要实行合作,他认为是不难实行的,并且说:“难处是由于不知,不是不能行,是由于不知道怎样去行。”要实行,这目的是谁也容易明白,但怎样实行,却不是容易知道的问题。然而这正是中山先生的“知”里面所要求的。中山先生对于民主共和国的建立,也不仅仅是徒有理想。他以为中国“欲由革命一跃几于共和宪政之治”,也必须经过一定的条件;他认为“中国人民知识太浅,政治能力太差,要实现共和,必须创一过渡时期为之补救”,那就是训政时期;“在此时期,行约法之治,以训导人民,实行地方自治。”不管他对于人民的这种见解是否正确,不管这训政时期的创想是否要有人反对,但达到目的必须有一定的条件方法,这根本的见解是无论如何可贵的。在这里,中山先生不但不是一般人所误解的那种只有理想而无实行的空谈家;相反的,他自己正反对那种轻浮躁进、有名无实的空想革命者,倘若我们把这归入左派幼稚病患者之列的话,那么中山先生是在这一个问题上曾经反对过左派幼稚病的。同志们不了解他的“行约法之治”的训政时期的意义,想不经过任何条件即一直达到理想的共和宪政。他在《孙文学说》第五章里批评到这样的一个错误:“当时同志不明其故,不行予所主张,而只采予约法之名,以定临时宪法,以为共和之治,可不由道而一跃可几。当时众人之所期者,实为妄想,颠反以予之方略计划为难行,抑何不思之甚也。”

所谓知,用哲学上的术语来说,就是认识。中山先生的知难行易里对知字的理解,就是他的哲学思想中的认识论。认识论是有唯心论和唯物论的分别的。中山先生的认识论是属于那一方面呢?倘若以为认识只是属于人的主观理想范围内的事,那就是唯心论的认识论。但中山先生的认识论却不是这样,他不但要以事

实上的要求为根据来决定理想和目的，并且会从事的具体发展情况中去探求达到目的的一切可能条件。这在梁启超先生看来，就以为是“不择手段”，那意思也就是说他滥用手段，或者是连不正当的手段也要用。其实中山先生能够不断地寻求手段，正是中山先生之所以为中山先生的过人的地方，这种探索寻求一往无前的进步精神，是任何顽固不化地只知道拘守着一种主观上自以为是正当手段的人们所万万不能及的。这样如果就算是能够择手段，那么，至死不忘光绪皇帝的康有为先生，就要算最会择手段的了。然而这只不过是完成了个人的封建的节操罢了，对于国家民族，有什么益处呢？中山先生不是这种故作谨严的道学家，在他，救国救民族的任务是高于一切，个人的操守是绝对服从于这最高的任务，为着完成最高的任务，中山先生是不断地进行着自我批评，不断地在事实中间去寻求更正确的方法和手段，中山先生是和一切固执主观成见的人完全不同的。直到民国十三年，在国民党第一次全国代表大会的演说里，他还讲道：“何以革命不能成功，皆由于方法未善之过，使反革命派能乘隙以入，施其破坏而不觉，虽至失败，尚不知其所以失败的缘由，若当时有办法、有团体、先事防范、继续努力奋斗下去，建设起来，则只需三年之时期，其效果已颇有可观，决不至如今日之一无成绩。”这种求进步求“知”的热烈精神，正是所以要使梁启超先生说一句“孙君之所以成功者即在此”的理由。成功吗？中山先生是决没有以革命的成功者自居过的，然而他能屡败屡起，愈挫愈奋，再接再厉，时时刻刻站在时代的先头，没有象其他的人没落下去，这是他的不成功中的成功。这正是由于他的“知”，是以事实的根据和条件为基础的。适合于中国现实情况的发展的知，正由于他的认识是唯物论的认识。“吾人之在世界，其

智识要随事物之增加而同时进步，否则即渐于老朽颓唐，灵明日削。”他在《军人精神教育》一篇演讲里说的这一段话，正是他的认识论的唯物论要素的反映。

只知理想，不知方法，只知要做，不知怎做，只知目的，不知手段，只知根据，不知条件，这就是主观的知，唯心论的知，不是中山先生所需求的知。这样的知，自然是“易”的，然而不是真知，只是俗流的浅见。中山先生对于俗流的浅见是没有关系的，他并且明白地反对俗流的浅见的错误，而极力拥护科学的真知。在《孙文学说》第五章里，他说：“凡真知特识，必从科学而来也，舍科学而外之所谓知识者，多非真知识也。如中国之天圆地方天动地静者，此数千年来思想见识，习为自然，无复有知其非者，然若以科学按之，以考其实，则大谬不然矣。”中国古来常以螟蛉以螟蛉为子，于是称人的养子为螟蛉，而从科学上研究起来，才知道，螟蛉并不是把螟蛉作为自己的子，而只把它弄成自己的子的粮食，普通人只从表面上看事情，所以不能够了解到真的事物的内容。如果以这样的知为知，那自然也是很易的，可惜不是真知识，而一般人偏偏要以这种“知”为满足，所以中山先生说：“吾国人之所谓知之非艰，其所知者，大都类于天圆地方、天动地静、螟蛉为子之事耳。”这就是说，俗流的浅见是只看见表面的现象或假象，而不能够渗透到事物的真正的本质里去。中山先生，不但是要依据客观事物来获得认识，而且要求事物的本质的认识，本质的认识，是只有借科学的力量才做得到的。

以上是从“知”的内容方面来说到它的唯物论的要素，从知的根源方面来说，又怎样呢？中山先生曾把“智”的来源分为三种：“（一）由于天生者；（二）由于力学者；（三）由于经验者。中国古时

学者,亦有生而知之、学而知之、困而知之之说,与此略同。”《军人精神教育》依据这三种“智”的来源的分别,中山先生又把人类也分作先知先觉,后知后觉,不知不觉三种。那么,从来源上说,中山先生似乎是说人类中有天生的认识,不待学习经验,就可以获得真理,也就是真理不必来自物质现实的反映,而可以凭人的主观自生了吧?如果知识可以不必建立在物质现实的反映上面,那么,从知识的来源上就只好承认唯心论的正确了。但这只是皮相的看法,若加以认真的分析,那么,中山先生智由天生的见解也并不见得就是唯心论的认识论的见解。这里所说的是“智”由天生,并不是说“知”由天生。也就是说,人的聪明资质可以得自天赋,但这并不是指认识得自先天。有的人生来有一种特别明敏的认识能力,他的头脑的构造特别健全,不必依靠别人已发见的知识(即经过力学、“集合多数人的聪明以为聪明”),不必一定要依靠亲身经历(即经过经验)能够独力找到事物中的新的知识,发明前人所未发明的道理,这就叫做先知先觉。先知先觉的认识,仍是对于物质世界的认识,他虽然有过人的发明和发见的天才,然而过人的也只是天才、只是智,只是特别敏锐的观察和发见的“能力”而已,至于他的发明发见的内容,他的“知”,“认识”,仍是根源于现实的物质世界,仍是“要随事物之增加而同时进步”。中山先生决没有说先知先觉者的知识是完全由天然生成的。

我们试进一步研究中山先生知难行易的学说,就可以证明在知的来源这一方面,中山先生的学说也是有着唯物论的要素的。就“知”和“行”的关系来说,中山先生告诉我们的是行在先,知在后,也就是实践先于认识。最大多数的事情,我们常常是不自觉的做了,而对于所做的事情的真正的内容,自己仍然不知道。“行”

为什么“易”呢？因为不知亦能行，不知的时候我们已在行之。中国人最善于饮食之道，而对于饮食卫生的科学一点不知；人们天天在用钱，而对于钱的真正的性质通常都没有真实的了解，只有一个错误的金钱万能的观念。国家的变革大事，也常是首先由不知而行的。日本的维新变法，当初也并不是有意看清楚了维新变法这一条道路去做的。最初不过是由于他们“朝气尚存，忽遇外患凭凌，幕府无措，有志之士，激于义愤，于是倡尊王攘夷之说，以鼓励国民，是犹义和团之扶清灭洋，同一步调也”（第五章）。在变法维新运动中，日本人的无知，也和中国的义和团是一样的。然而不知不觉之中，“攘夷不就，则转而师夷，而维新之业，仍全得师夷”。这就是说，日本自以为是在做尊王攘夷的事业，而不“知”实际上所行的是“师夷”。“是故日本之维新，多赖冒险精神，不先求知而行之，及其成功也，乃名之曰维新而已。”

行在先，知在后，是中山先生在认识来源问题上的唯物论的见解。这是说事实在先，知识在后，认识是在实践之后产生的。在这里，中山先生不但有了唯物论的认识论，而且反对了唯心论的认识论，即王阳明的知行合一说。知行合一说是主张即知即行，即行即知。如果说即行即知，那么行和知就是同时，然而中山先生是认为行在先，真正的知在后。和行同时的知，自然也有的，然而那常常只是仅看见表面现象，不能渗透到本质的不正确或至少不完全的知。如果以这样的知为满足，那就是以主观的现象的认识为满足，这是唯心论的。如果说即知即行，那就是说，知道了的时候就要来行，因此，不知的时候也就不能行。这种见解，仍没有超出知易行难的错误思想的范围。它的目的不过在于勉人行难，本身并不是真理。“推其意，彼亦以为知之非艰而行之维艰也。”“以人之上进，

必当努力实行，虽难有所畏，既知之，即当行，故勉人以为其难。”“其勉人为善之心诚为良苦。无如其说与真理背驰，以难为易，以易为难，勉人以难，实与人性相反。”所以，虽然用心良苦，“而究无补于世道人心也”。真理是行易知难，不知亦能行。要得到知识，常常是在反复实行之后才能达到的结果：“古人之得其知也，初或费千百年之时间以行之，而后乃能知之，或费千万人之苦心孤诣，经历试验而后知之。”这几句话，使人想起了恩格斯用能力转变法则做例子，向我们证明的关于人类认识的真理：人类从太古以来，实行钻木取火的方法，不知道多少万年，才发见了摩擦生热的道理。又过了不知多少年，才知道一切机械力都可以转化成热的法则，再经过不少的研究，又才知道各种能力，（如热、运动、摩擦、光、电力等）都可以互相转变。这就是恩格斯所说的由行到知的过程，这过程不是和中山先生所说的话很相似吗？

由不知到知，由不认识到认识，都是在不断的实践行动的基础上发展着的过程。能够这样来把握认识的问题，不但是唯物论的，而且是辩证法的。因为旧的机械唯物论都不能了解到认识发展中人的主观努力和实践行动的作用。旧唯物论都以为认识是直观的，也就是说认识并不是在人的实践活动中发生发展，而是外物在人类头脑中的消极的反映。在这种观点之下，人并不是改变世界的实践的主体，而只是一面不能自动的镜子。知识的增加，仅仅是由于新的外物的出现，人类不能在改变世界的实践中去愈益深刻地认识事物。这种对于认识的直观的了解是怎样错误，只要看一看本文的第一节就可以了解了。科学的真理，是在一定的实践的立场上和行动中才能达到，自然科学有它的实验的立场和行动，社会科学有它的党派的立场和行动。没有实践，没有行动，就不能获

得真知识，想先求知而后行动。那就是想离开实践先来求理论的了解，是不会成功的，至少这不会使我们得到真知。所以中山先生说：“中国之变法，必先求知而后行，而知永不能得，则行永无其期也。”不下水游泳，而想先懂得游泳的方法，当然是不可能的。所以中山先生特别强调“冒险精神”的重要，不知也要行，行了以后再求求知。并且告诉我们，由不知到知，也是要靠冒险精神的。“中国人几尽忘其远祖所得之知识能从冒险猛进而来，其始则不知而行之，其继则行而后知之，其终则因已知而更进于行。”（以上都引自第五章）“人类之进步，皆发生于不知而行者也。……夫习练也，试验也，探索也，冒险也，此四事者，乃人类文明之动机也。生徒之习练也，即行其所不知以达其欲能也；科学家之试验也，即行其所不知以致其所知也；探索家之行探索也，即行其所不知以求其发见也；伟人杰士之冒险也，即行其所不知以建其功业也。……是故不知而行者，不独为人类所皆能，亦为人类所当行。”（第七章）有这样的冒险精神，在行动中就可以获得知识，更依据知识，帮助我们更进一步的实行。这叫做“以行而求知、因知以进行”。由实践到认识，又由认识到新的实践，这样的过程的了解，是合乎辩证法的。所以，从认识论这一方面来说，也可以证明，在全体上，中山先生固然不是辩证法唯物论者，然而却可以给我们在他的思想里找出这么多的辩证法唯物论的要素。

### 三 物质和精神的关系

中山先生强调冒险精神的结果，有时，对于精神的作用就特别



加以夸扬。在《军人精神教育》一篇演讲里他把物质和精神作了一个比较，以为“物质之力量小，精神之力量大”，“精神能力，实居其九，物质能力，仅得其一”。辛亥革命的成功，是由打破武昌开始，而“打破武昌者，革命党人之精神为之”。“此次北伐，亦惟有精神能制胜，可勿问敌人子弹多少，但问我之精神如何”。在这些地方，自然会有人说：这是有点唯心论的倾向的。又如关于人类社会的问题，中山先生没有象马克思主义者一样，把物质生产关系的发展作为社会的基础，他给与了一个观念的原则：互助。“物种以竞争为原则，人类则以互助为原则，社会国家者，互助之体也，道德仁义者，互助之用也”。不论人类社会的体和用，都是建筑在互助这一个观念原则之上的。在这里，又会有人要说，中山先生在人类社会的问题上，是属于唯心论者的。

虽然如此，中山先生的整个哲学思想在基本上仍可以说是唯物论的，试把他的关于物质和精神的的关系的思想拿来研究一下，我们就会明白；虽然他也有点象西洋的旧唯物论者那样，在人类社会的问题上，常常把精神的要素夸扬起来，但这并没有使他整个的思想，在基本上离开了唯物的原则。

中山先生反对把物质和精神绝对分离。“精神虽为物质之对，然实相辅为用也。”“二者本合为一。在中国学者，亦恒言有体有用。何谓体，即物质，何谓用，即精神。譬如人之一身，五官百骸为体，属于物质，其能言语动作者即为用，由人之精神司之。”这样的见解，如果有人把它看做二元论，是不对的。二元论是把物质和精神同样都看做相对相等的两个体，两者互相分离。而中山先生恰恰是明白地反对了这样的思想。中山先生的思想决不是二元论，而且是倾向唯物论的。首先我们要注意的是：物质才是体，精神却

是物质的用，也就是物质的作用。这是唯物论的倾向之一。其次，中山先生以精神为物质之用，是专指生物界特别是人类而言，离开生物的范围，就无所谓精神之用了。在无生物的现象里，体用都是物质的东西。在《孙文学说》的第七章，讲到铜、铁、机械和炭、油、汽、电在实业中的关系，他说：“夫钢铁者，实业之体也，炭油汽电者，实业之用也。”可见精神这种作用是不能离开一定的物质的范围的东西。中山先生从没有说过离开了生物界的范围还有精神作用的存在，精神是以一部分高级发展了的物质为基础的存在。物质比精神的范围广大，物质存在在精神之先。在中山先生的思想里，并没有那把物质和精神的体用关系普遍到全宇宙里的俗流思想（朴素的、俗流的唯物论思想），我们不能说他的思想不是以唯物论为基础的思想；我们只能说，他的唯物论与辩证法的唯物论仍有些不同。辩证法唯物论认为物质本身都有自动发展能力，而在中山先生，物质是不会自动的静体，他的运动变化，须待有另外的“用”来加以推动。炭油汽电推动钢铁的机械，精神的“用”推动物质，使能言语动作。因为这样，所以才会说物质的力量小而精神的力量大了。

再说到精神，承认精神作用的存在，不一定是唯心论的思想，问题是要看对于精神是给与了唯物论的了解或唯心论的了解；唯物论也不一定否认精神的作用，它只是把精神放在物质的基础上，把精神理解作物质的反映，而不是脱离物质的独立的精神。中山先生给军人们讲精神教育，对于精神的作用，固然是估计得很高。但我们试一研究它的内容，那又可以看出它决不是一种悬空而无凭据的精神。中山先生规定军人的精神的内容是智、仁、勇三者。这就是说，智、仁、勇三者，是军人这种物质基础上所必须具备

的精神，有军人（并且是革命的军人）才有智、仁、勇的精神。而这智、仁、勇三种精神，也不是空洞的道德公式和教条，中山先生对它们作了新的解释，给与它一种适合于革命军人的物质存在的内容。我们看见智仁勇三个字，也许会发生厌恶，以为中山先生是在讲旧礼教，而其实它却有着很现实、很能反映现代中国军人生活的解释。智是要能别是非，明利害，识时务，知彼己，首先就说明军人的精神是要能够从是非、利害、时务、彼己等方面去认识现实事物。仁是博爱，军人是要有“救国之仁”，要为民主义而战，这样的仁，也不是空洞的。军人的勇也不是卤莽灭裂的勇，是要“长技能”、“明生死”。而在长技能这一点，又根据着中国现实的物质条件，规定要有游勇战术的技能，那就是要能够“一曰命中，二曰隐伏，三曰耐劳，四曰走路，五曰吃粗”。这“游勇战术”的技能，不妨说就是今日的游击战术的一个思想方面的发端。

根据以上所举的一切，已够说明中山先生所理解的精神，决不离开物质，而是以物质现实为依据，在物质现实的基础上产生出来的东西，这样的精神，也正是唯物论的精神。然则，为什么中山先生另一方面又可以把精神的作用加以夸扬，说它的力量是高于物质，而且唯有它才能战胜一切呢？这一方面是由于没有在物质本身看出自动的能力，于是就不能不以为精神是一切的推动力。一方面也因为事实上精神对于物质也确有着相当的推动的反作用。而在中山先生的政治斗争的实践中，对于这种精神的反作用的夸扬，有着迫切的需要的缘故。

中山先生一生为中国革命奋斗，虽遭受多次失败，仍然百折不回，继续进取。辛亥革命成功，本来想趁此机会，把他的“生平之抱负，与积年研究之所得，定为建国计划，举而行之，以冀一跃而登中

国于富强隆盛之地”。不料在革命的同志中间，右倾的思想忽然抬头起来，破坏虽然告成，而对于建设却没有人看重。中山先生的计划被人们认为理想太高，而致不能实现。此后屡次的革命斗争，都因为革命同志中间右倾机会主义的不断的发生，又遭到了多次的失败。对右倾机会主义的斗争，成了中国发生在辛亥革命以后的一切活动中不可分离的任务。右倾机会主义的一般特点，就是对敌人害怕，而对自己的勇气和力量不能信任，只看重眼前利害，而不顾将来的目标，于是乎小则行动迟疑，坐失时机，大则妥协投降，断送一切。这一方面最大的例子，就是袁世凯图谋称帝时，中山先生是怎样主张出其不意地以先发制人的迅速行动打倒他，而革命同志们却总是迟疑不决，以致于坐误一切时机，结果归于失败。这在陈英士致黄克强的信里说得非常详细明白。要打破右倾机会主义的思想，必须首先提高自己的勇气，提高对于自身力量的信任，消灭对敌人的恐怖心理。中山先生对于精神作用的某些夸扬，是在这样的实际斗争的要求里可以找到它的根源的，基本上那并没有离开了唯物论原则，因为，就是说到精神作用的发挥，中山先生也没有忘记要依据时势才能够完成。在时势成熟的情形下，我们精神力量的发挥，才能够“如摘已熟之果，获已熟之稻，既至其时，应手而落；又如，由高山推石使之坠下，乘势便利，毫不费力也”。时势成熟，我们的精神努力就有决定的力量，“若推石下山之例，顺而且易，只问推之与否”。重要的也就是“只问推之与否”，如果不推，纵有好的时势也是徒然的。

在目前的抗日战争前面，中国民族所碰到的困难很多，而且将来还要更多的。右倾机会主义会要不断地出现，来妨碍我们神圣的抗战。我们的抗战是在完成中山先生救中国的遗业，为着这样

的目的,我们也要接受中山先生精神上的遗产,接受他的理论的精华和他的一切革命斗争的经验,并且把它发展起来。我们要用一切力量防止和消灭妥协投降的右倾思想,团结我们的力量,加强我们的战斗勇气,坚定我们的最后胜利的信心。务必要把敌人打退,务必要建立独立自由幸福的新中国,以弥补中山先生终生不能施展他的建设计划的遗憾。

（一九三八年四月延安  
《解放》第三十三期）

## 共产主义者与道德

### 一 唯物论者和道德

“唯物论”是一个常常被人曲解或误解的名词，人们常常是这样来曲解或误解它：把它比做社会上的堕落腐化分子中间所流行着的那种庸俗的物质主义。在这样的情形下，物欲的追求，个人生活的享乐，物质利益的贪图，都可以被称做“唯物论”；而自私自利，危害大众，危害民族国家的汉奸匪徒，也甚至于可以叫做“唯物论者”了。在这样的“唯物论”和“唯物论者”中间，想要找到高尚的精神的文化，想要给艺术、科学和道德等等找到一个地位，自然是不可能的。唯物论这名词，在这里就只好代表着科学和艺术等等精神文化的毁灭，象征着道德的堕落了。

反对共产主义的人们，常常用种种的口实，努力证明共产主义者是怎样的没有道德，并且想把这一点作为反对共产主义的最大的理由。因为共产主义者同时又是唯物论者（自然是辩证法的唯物论者），于是反对者更可以从理论上来曲解，把共产主义者描写作只知道争取物质利益，不顾一切道德信谊的叛徒了。在他们的口头上的共产主义者，好象只是破坏一切，好象只是“煽动者”、“捣乱分子”；甚而至于“共产公妻”之类的极下流卑贱的污蔑，也曾在

同样的情形之下加到共产主义者的头上。

事实是最好的证人，也是最好的反驳者，真正的唯物论者，在人类历史舞台上并不是这样道德堕落的角色，而且也并不是破坏一切。相反地，唯物论者常常是社会发展的先锋，人类生活向上的推动者，而他们本身常常就是进步的、高尚的道德的模范。在西洋，远在希腊时代，唯物论者就是当时社会进步思想的代表者，近代法国唯物论者在反对封建贵族特权，建立资产阶级的平等自由的新道德上所站的先驱的地位，是略知西洋史的人都明白的。说到中国来吧，即使有历代帝王对于历史的伪造，仍掩不住许多唯物论者的辉煌的伟迹。我们可以举墨子作为模范，他就是中国古代的一个最好的唯物论的代表者，而在道德上他也留下了最光辉的遗业：对社会的兼爱的思想，对个人的刻苦俭约；倘若说最好的道德就不外是能牺牲小我，而以社会的最大的幸福为目标的话，那么唯物论者墨子的一切思想行为在他的时代要算是最高尚的了。就最近几十年的事实来说，中国的民主主义革命的先驱者谭嗣同，在思想上是属于资产阶级唯物论的范畴内的，而他在戊戌政变中的英勇牺牲，就揭开了中国的革命道德的最初的光辉的一页。

共产主义者也是最彻底的唯物论者，如果要认识共产主义者对于道德的态度，只要看一看共产主义者的实践斗争的事实。不必说世界的共产主义者是怎样为着共产主义的前途而牺牲自己，单就中国共产党十七年来的为中国的独立、自由和幸福所进行的斗争，就提供着无限的材料，足以反驳任何最恶意、最卑劣的曲解和诬蔑。中国的共产主义者为着民族解放的牺牲精神，在抗战发生以后，更是明白地显露在所有人的眼前，这在此地用不着多说。因为是彻底的唯物论者，所以也彻底地发挥了一切唯物论者所具备

的革命道德。

唯物论不是庸俗的物质主义，共产主义者也决不是非道德的人类。共产主义者的历史唯物论是认为社会生活决定社会意识，认为革命者需要认识社会经济规律的发展，并认为社会的变革，大众生活幸福的获取，需要按照根据社会发展的一定的大众力量，并根据现实而去规定一定的革命步骤，这些是和那沉溺物欲里的物质主义是绝不相同的。虽然现在也有所谓的“物质论者”，披着马克思主义的假招牌，实际上却干的是寡廉耻、背道德、出卖民族利益的下流勾当，然而那不是真正的辩证法唯物论者，也是事实所证明的了。

真正的唯物论者在人类历史上所表现的高尚的德性，并不比任何伟大的唯心论者更低，辩证法唯物论者或共产主义者，更要求极高度的道德行为。一个共产主义者不了解这一点，就不能成其为真正的共产主义者，一个共产主义者以外的人不了解这一点，就会对于共产主义发生无限的曲解和误解。为什么？因为共产主义者的目标是最远大的，要为着一个真正全人类平等的共产主义而斗争，没有坚苦卓绝，能牺牲一切，不为眼前任何物欲所诱惑的道德精神，是不能贯彻到底的。唯物论并不否认精神和道德的力量。唯物论所反对的只是伪道德和精神的欺瞒，而要求看清现实，依据物质现实发展的客观法则而行动。认清了现实的目标，然后以最大的精神力量去努力。辩证唯物论者的目标是在物质现实中来规定，辩证唯物论者的精神和道德是服役于人类大多数的物质利益，服役于全人类的将来的物质幸福的，并为创造人类最高的道德的精神生活而奋斗。因为是把一切道德精神的力量都用来为人类社会争取现实的利益（如现在中国的共产主义者以最高的坚苦奋斗



精神来争取中国的民族解放),而反对任何精神的夸人和欺瞒(如敌人方面所宣传的王道、武士道之类),因此共产主义者所要求、所表现的道德行为,在现实的价值上是不下于、而且超过了一切最伟大的唯心论者的道德的——虽然我们并不能完全否认历史上伟大的唯心论者们的相当的贡献。

## 二 进步的发展的道德观

共产主义者是有自己历史的道德观的。我们说共产主义者也要求极高尚的道德行为,并不因此就说共产主义者对于道德的看法也和其他一切旧的道德观是一样。共产主义者的道德行为,是从自己特殊也是科学的道德观点出发的。

旧的道德观,不论是封建的或资产阶级性的,都把道德看做永远不变的东西,道德的行为,必得是一种适合于永远不变的善恶标准的行为。中国的封建社会里把儒家所定下的许多道德规律当做了天经地义,甚至于看做神圣的法律。这是极端的绝对主义的道德观。资本主义在进步初时是比较尊重个人的自由的,但如象康德所代表的资本主义的道德观,就以为道德的标准是人类自己心中永远不变的道德的至上律令。中国也有王阳明的良知学说,而一般人评判行为的善恶时,常说要问一问“良心”,这都是想从人心或精神的本身去追求永远的道德标准的唯心论的道德观。旧唯物论或机械唯物论曾经企图用“环境”来说明人的行为,但因为不知道人类社会的物质的经济基础,在社会改造及道德的问题上仍免不了落入唯心论的窠臼,想从永远的“理性”或“人性”中去找标准。

费尔巴哈的“性爱”和“友爱”，谭嗣同的“仁”，都可以算是这一类的东西。

对于这道德的绝对性和永远性的见解，自古以来就有着许多聪明的思想家不断地给予反驳了。主张“人为万物之尺度”的毕达哥拉斯是在西洋的古代哲学里有名的绝对道德的反对者（他的思想在当时是与苏格拉底对立着的）。我们中国也曾有许多辩证法的哲学家，揭露过道德的相对性。庄子的有名的警句：“窃钩者诛，窃国者侯”，就是一个模范的例子。“不能留芳百世，也要遗臭万年，后世自有定评”，也正是对于永远道德规准的大胆的破坏的壮语，这里就暗示着道德规准的历史的相对性，对于眼前的道德标准的不信任，而以为在时间的继续当中会要受到改变。这样，在过去的道德观里面，并不是仅仅只有绝对主义，绝对主义不过是作为一个有力的派别而和相对主义坚决地对峙着。

自然，在过去的时代，绝对主义是占着优势的。因为过去的时代，不论是封建的或资产阶级的，社会的支配势力总要求把现存的秩序描写成永久不变的秩序，因此现存的伦理关系也要被看做永久不变的关系。而那相对主义的道德观自身又是不健全的，它对于绝对主义，只是一种绝对的对立物，形成了一种怀疑主义的派别，在这里，善恶好象是毫无差别，毫无标准，因此也就无所谓道德了。这样的观点所能够产生的，不是自由放任主义，就是消极隐晦的思想，对于社会生活，缺少着积极的、建设的意义。

共产主义者的道德观点，是彻底的唯物论的观点，共产主义者不从超时间，超社会的地方去找“天经地义”，不从绝对的“人性”，“良心”等等精神的领域里去找道德的规律，而要从社会的物质经济的发展状况中去找道德的基础。“任何道德理论，直到现在，归

根结底是当时社会经济状况的产物”（恩格斯：《反杜林论》第一篇第九章）。一切道德规律的具体内容，都是当时社会经济状况的反映，而这些内容，都不是空洞的名词如良心之类可以说明的。譬如说“忠”，封建时代人们要忠于君，以为忠君就是良心的律令，而现在我们却要忠于国，忠于民族，这也是良心，而这忠君的思想现在却是非道德非良心的东西了。所以如果良心之类的说话的旧形式还可以用一用的话，那么，因着社会物质条件的不同，现在的良心和过去的良心也已经完全不同，而且相反了。不是良心本身能够规定这不同，而是不同的社会经济基础规定了不同的良心。如果象唯心论的道德观那样，仅仅把握着一个空洞的良心之类的名词，是什么事情也不能给与具体的说明的。

这样，社会的经济状况是变化的，因此，道德也不断的变化，没有永久的道德的教条。只要一触到现实事物，就同时也要触到变化，就要暴露出某一定历史的道德的偏狭性。旧的绝对道德观就这样常常碰到矛盾：旧的道德律要求成为绝对的规律，然而因为同时不能不是旧社会的经济关系的现实的反映，因此也不能离开一定的现实内容，因此有许多方面也就不能不常常与它的绝对性冲突着。例如，臣弑君在封建社会里是绝对的大逆不道，然而却有武王伐纣的矛盾；这是早在孟子的书里已经暴露着的了。虽然孟子也曾对此事给与巧妙的解释，说伐纣是“诛一夫”，然而认真说来，这解释仍是很牵强的，因为他在这里已经把绝对的道德律附上了相对的条件（“一夫”除外）了。

这样，共产主义者认为一切道德随着社会经济状况的变化而变化。“我们拒绝任何欲以道德的教条作为永恒、终极、往复不变的道德律的企图”（《反杜林论》，同前）。道德也和社会经济本身一

样，不但会变化，而且会向对立物转化。今天是好的意义上的道德行为，在另外的一种经济社会的条件之下，可以成为恶德，相反的也是一样。妇女的片面贞操在封建社会里是美德，就是直到今日，这种观念也还在中国落后的地方有着残遗，但大部分进步的地方，已经承认这是罪恶了。私有财产的保护，在原始共产社会里是不存在的，在将来的最高的共产主义社会里也不会存在，然而在私有社会里，私有财产的保护就是天经地义。

这是不是说，共产主义者也是道德上的相对主义者，而主张善恶无差别的理论呢？这样来曲解自然也是不对的。相对主义是道德的绝对性的绝对的否认，相对主义所主张的是：善恶绝对没有真正的分别，道德永远没有真正的标准。但共产主义却不否认在一定的社会经济条件之下的道德标准，一定的时代所要求的最高的善。譬如在今天的民族抗战的条件之下，共产主义者就要求发挥最高的民族的道德。在阶级社会里，要想找超阶级超时代的善恶标准是不可能的，但共产主义者不否认，在这样的社会里，道德也就有着阶级的标准。共产主义者只“摒弃一切从无人性的无阶级意识的观念演绎出来的道德”（列宁《论青年的学习问题》），却主张：“直到现在，社会总是发展于阶级对立之中，所以道德总是阶级的道德。它或者是为统治阶级的统治利益辩护，或者当被压迫阶级充分有力之时，它就表现对于这个统治的反抗，而拥护被压迫者将来的利益”（《反杜林论》，同前）。“窃钩者诛，窃国者侯”的话，在庄子是想用以证明道德的无差别和无标准，然在事实上却恰恰暴露了一定标准上的道德，即以窃国者的利益为标准的道德。共产主义者的道德观念，也是以一定的阶级即无产阶级的利益及前途为标准的，倘若一定要说共产主义者没有道德，那么，他们只是没

有那以封建的支配阶级及资产阶级的利益为标准的道德，而不是没有无产阶级为将来的共产主义社会而斗争的善恶标准。

道德是变化的，是会向着对立的方向转化的，但也不仅仅如此，道德的变化、转化，又常常是向上的、进步的，“整个的讲，在道德上，也和人类其他一切知识部门一样，发生着进步”（《反杜林论》，同前）。这原因很明白，因为道德是“社会经济状况的产物”，而社会经济状况正是不断地发展、进步着的东西的缘故。后来的道德，并不是以前的善的消极的否定，而且也是它的提高、发扬，资产阶级的道德曾否定了封建社会的不合理的道德的教条，而要求人人平等的权利（但只限于法律和政治上的），象中国的五四新文化运动，对旧礼教中“吃人的”制度曾加以极猛烈的破坏，要求生活和思想的解放，这在中国的封建的最落后的旧势力看来，好象是绝对不能容赦的罪恶，然而人的自由平等的提高，实际上却是在道德上的一个进步。共产主义者所要求的道德，是比这更高的。共产主义者为将来的共产主义社会而斗争，不但要求人类的政治、法律上的平等，而且要努力达到将来人人的经济上的平等。在共产主义者，“道德的目的是要帮助人类社会升到更高的水平，消除劳动的剥削”（列宁：《论青年的学习问题》）。要达到这样远大的目标，自然不是马上可以实现的事，然而向着这目标努力的共产主义者，是要有更高的道德行为。个人主义的、自私的、自由主义的意识，在资产阶级的道德中还可以存在，对于一个共产主义者，却是要绝对加以扫除的。在共产主义的道德里决不能有相对主义的那种自由放任主义，而是要求坚固的团结纪律，为大众为社会而不顾一切向前斗争的牺牲精神。这样的共产主义者的道德，是把资产阶级的自由平等的道德，提高到更高的阶段，是把无阶级、无剥削，人类间

真正亲爱互助的将来社会的精神，包含在自己的内部了。

### 三 共产主义者与民族道德

整个的讲，道德是不断地进步的，但部分来说，我们也不能否认人类社会的道德有停滞甚至于落后的状态，这也是由社会经济状况来决定的，即在大体上，在社会经济的比较停滞的阶段上，道德也成为停滞的状态，如两千年来的中国封建社会，在一个旧社会达到了腐败没落状态的时候，这没落阶级的道德也就跟着堕落、退后。在社会发生革命的变革或进步的运动的时候，进步的阶级就是新的、前进的道德的担当者。革命运动在没落的人们看来，总以为是叛乱和暴变，也即好象是非道德的行动，而在实际上，革命的运动正是用大众的力量彻底扫除一切腐朽的恶德，建立新的道德生活，提高人类的精神文化的进步的运动。

中国目前正进行着一个最广泛、最深刻的民族革命运动，在抗日战争的形式之下，这革命成了真正全民族的运动了。一年来的抗战里，中国虽失去了许多城市和道路，但跟着这些，也扫去了中国人民中间一切老朽、颓废、腐化、自私等等的积习，一切危害民族的恶德站不住脚了，就是最顽固的人，只要他不愿意做汉奸、奴隶，也不能不参加全民族的抗战工作。民族的革命道德树立起来了，从各阶层、各党派中，产生了无数有名无名的民族英雄，壮烈牺牲、可歌可泣的故事，到处可以看见听见，在政治、经济、军事等各方面，中国是不断地在进步，在文化、道德方面，中国现在也是被向上提高了。

中国的共产主义者在这伟大的民族抗战中所采取的模范行动，是全世界皆知的，中国共产党员在抗战中表现了他们是最能艰苦奋斗英勇牺牲的民族战士，一如在抗战以前的斗争中一样。我们不能否认，今日中国民族道德的发扬者不仅只是共产主义者，其他党派人们中间也同样有辉煌的例子，然而事情至少能够证明，共产主义者决不是没有道德观念的人，相反地，他们对于民族道德的发扬，是至少“决不落后”的，并且恰是立在民族的前锋的。

为什么中国的共产主义者在今日会成为民族道德的积极的发扬者呢？不是已经说过，共产主义者只承认阶级的道德，而共产主义者的道德就是无产阶级的道德？无产阶级的道德为什么在现在又换了民族的道德呢？这不是矛盾吗？两者中间有什么一致的地方呢？要解答这问题，必须要了解无产阶级道德的真意义，人们常常把无产阶级道德了解得很偏狭，以为这就只为了无产阶级眼前的经济、政治利益的道德，却忘了无产阶级是这样一个阶级，它的目标不只是眼前的利益，而且要为着消灭剥削、消灭一切阶级的共产主义社会而努力。这一个道德，与单纯狭隘的阶级私利是不一致的，它必须服从于这一个任务：团结大众，共同为共产主义的将来社会而斗争，除了对敌人的斗争以外，只顾自己，不关心别人的事，在无产阶级的道德里是不能有的。“如果我耕种这一块土地，我半点也不关切别人的事；如果别人饥饿，那更好，我底粮食可以卖得更多的钱。如果我是一个医生、工程师、教员或牧师的职务，我也一点儿不关怀别人的事。也许只要我献媚取悦于那些有权势的人，我就能保持我底职务，甚至生活可以蒸蒸日上而变成一个资产阶级。一个共产主义者是不能有这种心理和情绪的”（列宁《论青年的学习问题》）。

这样，无产阶级的阶级道德同时也就是为全人类的解放的道德，它必须是具体的，依着它所处的时代环境、社会、经济状况以及人民大众的需要来决定它的要求。在中国这样一个民族灭亡危机非常紧迫的状态下面，共产主义者如果只在空谈抽象的阶级道德，对民族的存亡问题置之不理，那明明是违反着真正的无产阶级道德的（中国的托洛茨基分子才会这样干）。在中国的情形下面，真正无产阶级的道德和民族的道德完全能够一致，不但如此，正因为无产阶级的道德并不是阶级自私的道德，因为共产主义者有着极远大的眼界，因此他们在民族抗战中才最能毫无顾忌地牺牲奋斗，才能够在民族道德中建立最高尚的模范。

这样，共产主义者不但用发展的眼光来看过去的道德，就是对于无产阶级道德本身，也是给与了发展性的。共产主义者不是空想家，虽然有着远大的理想前途，虽然坚决地向着这一个前途努力，然而所走的路，却一步一步地踏着现实的土地，在现实世界的客观发展还没有达到必要的程度时，决不勉强希望把空想施诸实行，在脚步还踏在平地上时，决不要企图立刻就登着山巅。在中国需要民族革命或民主主义的时候，共产主义者是坚决地而且是最彻底地为着民族道德和民主主义而斗争，并且在将来为实现共产主义而斗争的当中，同样地是继承着和发扬着民族的道德。本来共产主义者不能在毫无客观凭据的时候空喊实行共产主义，所以如果有人说共产主义者只是国际主义者，不能同时成为真正的民族主义者，因此在中国的共产主义者也不能谈民族道德的发扬，这就完全是一种公式的、形式论理学的曲解。因此，如果有共产主义者以外的人在现在对共产主义者怀着疑惧的心思，害怕马上就实行共产，剥夺财产权，那我们也可以说这是不必要的杞人忧天。没



有经过必要的革命阶段，人民大众还没有表示普遍的要求时，共产主义者也决不会马上以为破坏一切私有财产权是合乎道德的善举。而现实的条件如果发展到需要共产主义时，那时的共产主义已成为大多数人乐意接受的东西，用不着害怕了。

中国的共产主义者能够同时是革命的民族主义者，而且本来也就是中华民族的一部分优秀的子孙。共产主义者必须而且已经在继承着和发扬着中国民族的优秀的传统，不论是一般文化方面的或单单道德方面的。中国历史上许多宝贵的伦理思想，是可以在共产主义者身上获得发展的，无产阶级的新的道德，象前面说过的一样，并不是简单地对于旧道德的否定，而是对它的精华的提高和改造，是使旧道德中的积极内容获得进步，这是共产主义者和漠视一切道德标准的相对主义者不同的地方。譬如忠、孝、节、义之类，曾经是封建道德的重要的规范，而共产主义者对于这样的规范，并不绝对的抹煞，在共产主义者的英勇斗争的行动当中，这些的规范的最好的内容是在事实上被发展着了。自然，陈腐的部分是要除去了的。对于君主的忠心，是绝对不要了的，然而共产主义者曾表现了对于国家民族的最大的忠心。家庭的小范围的孝，在今日的条件之下是常常难顾到的，就是过去，也曾经有忠孝不能两全的矛盾，然而在民族社会的大事业的条件容许的限度内，共产主义者也主张对于父母的敬爱的。妇女的片面贞节，吃人一餐饭，一定要有所报答，“有奶便是娘”，而不管对方是什么人，这样的义气，现在也是不需要的，而且这是有害的、危险的。但共产主义者为民族事业斗争时的那种坚贞卓绝的节操，对民族利益而牺牲一切的义气，却也是节义的真精神的最高表现。这一切民族道德的发扬，虽然不仅仅是共产主义者才能做到，然而它在共产主义者身上有

---

着光辉的表现,却是没有人能否认的事,而这一切,也就成为最雄辩的理由,足以充分反驳那诬认共产主义者没有道德的曲说了。

(一九三八年九月八日延安  
《解放》第五十一期)

## 关于形式论理学与辩证法

史枚先生：

来信收到，并且也得到了《读书月报》，嘱写关于哲学中国化通俗化的文章，因为一时事忙，不能如期交卷，等写成再寄上罢。这问题说来容易，做实很难，我自己一年多来正努力做这工作，但还没有充分把握。然原则上不外两点：第一要能控制中国传统的哲学思想，熟悉其表现方式；第二要消化今天的抗战实践的经验与教训。

《读书月报》创刊号的《读书问答》里，关于形式逻辑和辩证法的问题，你给读者的答复中，我觉得有点意见要说一说。我首先要声明：我从来没有主张过对形式论理学要“根本否定”，如果我曾抱这样的见解，那么在《大众哲学》里就不会说形式论理学还有“小真理”。所以说它还有一点小真理，就是表明它还有这一点东西，可以为辩证法所吸收。这一个观点是不论在《大众哲学》里或在《思想方法论》里，我都是一贯的，你说我在《思想方法论》里“修改了”《大众哲学》的意见，这是一个误解。《思想方法论》里的东西，不过是把《大众哲学》里在原则上提出的问题具体化一些罢了。因为《大众哲学》限于篇幅和体裁，一些问题不能详细解释。

辩证法怎样吸收形式论理学呢？这问题我已写了一篇很详细的文章来说明，不久就可以和读者见面。我的基本观点，不外是：

形式论理学的真理的方面被辩证法作为一个有机的要素吸收了，但也仅仅是一个要素，而不能和辩证法划分独立的地盘。所以，只要我们把握了辩证法，就同时已经把形式论理学的积极的东西也把握在内了，因此，在我们能运用辩证法的思维方法的时候，我们就用不着另外再要形式论理学了。

很显明的，这不是简单保存形式论理学，但也决不是简单抛弃形式论理学，而是把它“扬弃”，把它吸收在高级思想方法的有机机构内。这见解，在我的《哲学与生活》一书里有明白的说明。然而叶青却“断章取义”，把“用不着再要形式论理学”一句话拿来夸大，曲解，说这就是要简单抛弃形式论理学。

潘梓年先生对于我的见解的批评，显然是因为没有看穿叶青的曲解的伎俩，并且也没有仔细体会了我的意见，因而发生了误解，这误解影响了读者，以为我真的要根本否定形式论理学，并且也影响了你。你是负责为读者解答问题的，你的见解是否合乎事实，关系就很大，所以我不能不辩白一下。

我不但没有“消灭”形式逻辑，即使我是要消灭它，也还没有潘梓年先生那样消灭得厉害。例如他说“形式逻辑的三个思维律，即同一律，矛盾律，排中律，已绝对不能用”。这不是根本否定是什么？然而就我的意见来说，就是三个思维律，也未尝没有一点真理，未尝没有被辩证法吸收了的积极东西，也就是未尝没有相对的“能用”的地方。而勃鲁塞林斯基的《形式逻辑》里所说的一切，也正证明这一点。

所以，潘梓年先生说我把形式论理学“完全排除”，只是捕风捉影的批评，他并没有从我前后所写的东西里举出有系统的证据，而只简单地用他自己的话说了一说就完了，这不是批评人的正确的

态度。同时，你说我“在《大众哲学》里颇有把‘否定’化为‘消灭’的意思”，我认为也没有充足的理由。你好象是说，我把形式论理学只看做是一种“因为一些不足道的理由而存在着发展着”的东西，并没有看出形式论理学的更重要的意义，这是没有根据的。因为当我说到形式论理学“也能够抓着一点小真理”的时候，已把它的重要意义，在人类思想发展上的意义提出来了。虽然在真理上加上了一个“小”字，但这是因为《大众哲学》的文体的关系：因为想减少理论文字的硬性，常常就插入了这一类比较轻松的字眼。然而真理不论大小，总之是真理，再没有因此能抹煞了真理的根本意义。

我没有很详细很具体地论述过辩证法吸收形式论理学的问题。这一点，是我过去工作上的一个缺陷。然而在基本原则，以前的东西都阐明过了。所以要请你，以及读者们仔细地研究一下，不要再发生那样的误解。如果我有错误，请先把我的错误看清楚了以后再加批评。虽然在我自然至今仍认为我自己的根本见解是不错的。

末了，我还想讲一点：形式论理学是整个的东西。所以批判和接受形式论理学，是整个加以改造的问题，而不是哪一部分可以完全接受而哪一部分可以“绝对不用”的问题。如果这样来处理问题，就不会比叶青或普列哈诺夫的见解差得了许多。在这一点我要说潘梓年先生的著作是有着一个很大的错误的。上述的我所写的文章里，对于这一些有详细的说明。发表后请大家参看（见本书中《形式论理学和辩证法》一文）。其次，形式论理学（形而上学也一样）是比辩证法低一级的思想方法，所以，它只能作为片面的要素而被辩证法所吸收，而不会在辩证法上“添加”什么东西，所以你

说：“形而上学给辩证法添加的究竟是些什么东西呢？艾先生是不能回答的。”的确，这问题我是不能回答的，就是辩证法自己人格化起来，它也不能回答的。因为问题根本不能这样提，因为形式论理学决不会有什么比辩证法更多的东西。

这封信，烦你一字不改地在《读书月报》上发表，如果你和潘先生还有什么意见，我欢迎大家提出来讨论。这不是个人的问题，而是属于指导全国青年的问题，所以我郑重地请你发表，不对的地方请原谅。

（一九三九年三月三十一日，载大众书店  
《中国特殊性及其他》）

## 正确的工作态度和 工作方法就是辩证法

——研究哲学的基本认识

常常听到许多青年学生这样问：“请告诉我，什么才是研究辩证法的最好的方法？要读几本什么书？从什么书读起？要怎样才能很快的把辩证法唯物论研究好？”

这是一个颇为普遍的问题，我们在青年学生中间听得很多的。青年们（也许不只青年）在今天，对于辩证法唯物论的研究感到很大的兴趣，这是一个好的现象，它的好处，就在于青年们的这种兴趣，并不是“为哲学而研究哲学”的兴趣。愿意研究哲学的青年，都是前进的，为争取中华民族的解放而坚决战斗着的工作者，他们献身于民族革命工作，他们要研究辩证法，也就是为了工作。他们的兴趣的发生，也就是为了辩证法对于工作有着联系。他们能了解做革命工作，不是盲目的乱撞，不是随波逐流，而是要有远见，有坚定的、一贯的方法与态度，这就是说，要有正确的理论的指导。这就是说，各种科学理论的研究，对于工作是很重要的，而辩证法唯物论哲学的理论，也就是在这样的意义上值得研究。

青年们研究哲学的这种动机，不消说是非常正确的。他们应该学习和把握辩证法唯物论，能正确的了解辩证法唯物论，就能正确的了解工作，也就是对工作有正确的态度和方法。

但是进行研究辩证法唯物论的时候，青年们总遇到困难。要把辩证法和自己的工作联系起来，在他们感觉到不是容易的事。一般都是这样的一种苦闷：辩证法的原则，以及各种范畴等等，就它们的本身来说，似乎是容易懂的，但怎样把它应用到生活中，工作中，却一点也没有把握说是把握辩证法唯物论就能了解正确的工作方法，而他们研究的结果却好象恰恰相反。因为他们学习辩证法唯物论的结果，只获得了一大堆名词，公式。搬弄公式是尽可以熟练的，联系实际却毫无办法，开始研究的时候所期望的目的，努力的结果却没法达到。

这是目前一般青年们研究哲学时所感到的普遍的困难，怎样解决这困难呢？也就是要了解，为什么会发生这样的困难。

首先是因为，在研究的时候受到了书本的束缚。没有书本，自然不能进行研究。辩证法唯物论，过去几千年人类思想发展的最高成果，要把握这一个哲学，全凭个人的头脑是做不到的，所以不能不靠书本的帮助。我们不反对青年们从书本上研究哲学，但问题是在于，当他们拿起了书本的时候，常把最初要研究的动机忘了，以为全凭书本的研究就可以了解一切。当他们从书本研究的结果，觉得有点走不通了的时候，他们会这样想，这一定是读的方法不好，读书方法如果好了，就可以把握一切，于是当他们问到学哲学的方法的时候，他们的着眼点，就只在于选择什么书，从什么书读起的问题。

对青年的学习负帮助责任的一些人们，也常常只知道从书本的介绍上来解决青年们的困难问题，而不知道，问题的提法既已不很恰当，所以解决也不会圆满。我们只说问题提得不恰当，而不说提得错误了，那是因为，介绍读物，并不是完全要不得的事，而且适



当的书本的介绍正是必要的。然而问题是在于，青年们常以为只要有好的书本就可以了解一切，而帮助青年研究的人也以为介绍书本就算了事。这就是不妥的地方。为什么？第一，任何完善的书本都不能把辩证法与实际工作的联系，完全无遗地给我们阐明出来，我们开始研究时所希望的东西，书本不会有完全的保证；其次我们现在也没有这么一套编制完善的书，能让我们由浅入深，有系统的研究辩证法唯物论的哲学，我们所有的，只是各种没有互相关联的教程之类的东西，虽然也有初步入门的书与较高深的书，然而深浅的程度并不会恰恰适合我们作有顺序的研读。

研究辩证法唯物论的工具是书本，但仅有书本，并不能够使我们获得辩证法唯物论的活的理论，就譬如仅有生产手段，并不能使我们获得生产品一样。有了纺织机，有了棉花，没有人的劳动力，是不会产生布匹的，有了枪和子弹，没有军队来用，枪也不会自动的打击敌人，而且军队不同，枪的作用也就两样。书本这工具也是一样，倘若没有能应用它的人，它是不会发生它应有的作用的。什么样的人来应用它，就发生什么样的作用，一个工作经验很丰富的人来研究辩证法唯物论，和一个完全读死书的学究来研究，是会得到完全两样的结果的，后者因为根本没有生活经验作基础，所以他所把握的辩证法，就根本无法和工作联系，而只能是一些公式、词句、名词的堆积，而在前者，就可以依据自己工作的经验，适当地从书本中选择自己所需要的东西。

青年们不能很正确地把握或应用辩证法唯物论，并不因为他们全是学究，然而可以说是由于有学究的积习。我们的青年都是前进的，勇于工作的战士，他们比任何人更坚决地献身于民族解放的事业。但他们从来所受的学校教育大都是叫人读死书的教育，

与生活毫无联系的教育。教育者只对自己和自己所教的书本负责，而不对学者的生活和工作负责，学者也不能不勉强应付课程，硬背书本。从这里，养成了我们青年学生的（至少一大部分）学究的积习，这积习就影响了他们对于正确理论的研究能力。这影响的表现，就在于使他们学习研究方面成了两重的人。当他们进行工作的时候，他们知道怎样去学习工作，使工作做好，他们知道读死书是要不得的。他们以为学习了工作就得要把书本的死的知识丢开，在实践中获得新的东西。但是，当他们又感到单单从工作中的学习不够，而要用书本的理论来帮助的时候，当他们这样拿起书本来时候，旧的读死书的习惯又回复过来，而忘记了（或不能很好的把握住）怎样为工作而学习，怎样以工作的经验为研究的基础，于是他们的研究又成为背书或背文句的研究，而不能与实际联系起来。

研究辩证法的最根本的方法，就是要把这两种学习习惯打破。首先是要认定活的辩证法唯物论是在我们的工作经验当中，首先要以工作做基础，书本的研究不能完成一切，而只是帮助我们很快地从工作中把握辩证法。什么是工作中的辩证法呢？前面已说过，正确的工作态度和工作方法就是真正的唯物论辩证法，怎样获得正确的工作态度和工作方法呢？主要的就在于要努力工作，不断地研究自己工作中的一切失败和胜利的经验教训，从经验教训中才能够改正一切不正确的工作方法和工作态度，获得正确的方法和态度。书本的辩证法的研究，要与这样的工作的研究互相印证，也就是说，当着我们拿着书本读的时候，要时时刻刻回想到自己工作中的一切经验，以这些经验充实理论内容，而不要单只知道埋头于书本。

这是研究辩证法唯物论的方法上的基本原则，根据这些原则来研究，我们也许不能够很快地把握辩证法，因为这是要和我们工作经验的增加并进的。但比较单靠有系统的读书，所得到的结果会更确实、更深刻。自然，在这时候，适当的好书的选择仍是很重要的，没有书本的帮助，单从工作经验的自然生长中，不容易获得辩证法，没有好书的帮助，获得的速度就要迟缓，如果是坏书，那就有引入错误道路的危险！

（一九三九年六月一日《中国青年》  
第一卷第三期）

## 形式论理学和辩证法

——并略评潘梓年先生的  
《逻辑学与逻辑术》

从来都把形式论理学看做仅仅研究思想形式的学问，这自然是不错的。形式论理学不研究思想形式所反映的现实内容，康德虽曾指出这一个缺陷，然而他自己也没有能超出形式论理学的范围。但单只这样说，还不足以表现形式论理学的特点。形式论理学的特点，是在于反对矛盾的认识，它的全部的中心问题是：怎样把思想里的一切矛盾要素除去？它研究思想的形式，目的也是在于找出一套不矛盾的形式。在形式论理学上看来，思想中如果有矛盾的要素，就是思想的错误。如果我们说，在抗战中一切要集中、统一，而同时又要尽量发展民主，这在形式论理学的原则上看来，就是逻辑上的不合理。

因为只研究不矛盾的形式，所以只要找到了这样的形式，在形式论理学上便算任务完成，至于是否合乎事实，是可以不管的。“论理学研究思维的本身，思维能够达到于离意识独立的世界之认识与否，那是不问的。”（《辩证唯物论教程》中译本四八六页）这就是形式论理学者的主张。中国的形式论理学的辩护者张东荪先生，也曾在他的《动的逻辑是可能的吗？》一文里，说论理学只研究“说话的法则”而不是研究事实的法则。

形式论理学的三个基本法则，就是这样的法则，在形式论理学者看来，不管事实怎样和这三个法则不一致，为了说话的便利，仍然不能不要形式论理学。反之，无论事实和辩证法怎样一致，然而因为辩证法的对立统一法则可能使说话不便利的缘故（形式论理学者这样想），所以还是要不得的。

我们现在就要对形式论理学做一个批判，看他是否能成为最妥当的说话的法则或纯粹合理的思想法则，看辩证法是否对于说话不便利。因为全部形式论理学是建立在它的三个基本法则上面，所以我们的研究也以这三个法则为主。

形式论理学的三个基本规则，即同一律，矛盾律和排中律。

同一律的意义，就是要我们把任何事物，概念，或对象都看做与它本身同一，与它本身相等的东西，一件东西就是这一件东西，而且始终只能看做这件东西。这东西里面的一切特征，标帜，都当做不变的，与它本身一致的东西去观察。它的公式是“A是A”，前一个A是主词，后一个A是宾语，宾语是用来说明主词，也就是用来表示主词（对象，事物）的一定的标帜的。这样的宾语，照同一律的要求是必须和主词一致，而不能和它矛盾。例如把自由作为主词时，那么，宾语一定得是“毫无拘束”，如果不说“自由是毫无拘束”，而说“自由是必然性的认识”时，那在严格的意义上，就不合乎同一律的原则，也即是主词和宾语矛盾了。又如说集中政权，那就必得是以绝对专制为宾语，而不能说集中的政权是建立在民主之上了。其他如战争上的“以退为进”，“攻势防御”，政治上的统一和各党派的独立的存在等等，在<sup>3</sup>同一律上看来，都是违背思想原则的，都是有了矛盾的思想，也即是不合理的。

同一律是抽象的（绝对的）同一性的原理，它对于同一事物只

能看出它的绝对同一的一方面,也只肯承认这一方面,而看不见它自己的矛盾的,对立的方面。

矛盾律是同一律的反面的表现或引伸。事物既是绝对与它本身同一,因此反过来说,就不能够和不是它本身的东西一致。这就有了“A不是非A”的公式,或者也可以这样表现:“A是B,同时不能是非B”。亚里士多德对这一公式的解释是:“同一宾语对于同一主语,在同一时候与同一意义上,不能被肯定又被否定”。或是肯定或是否定,必有一方面是正确而另一方面错误,不能既是又非,同时两方面都正确。如说“退却不是进攻”(A不是非A),“集中是限制民主(A是B),同时不能又发挥民主”(同时不能是非B)。这一个定律,是把一事物(概念,对象等)和它本身以外的其他事物绝对对立起来,使一事物(A)和其他事物(非A)中间没有任何关系,所以这定律是同一律的否定的表现,而在结果上,却成为一个和同一律绝对对立的定律。同一律只看见绝对的一,而矛盾律只看见绝对的对立。在同一律的基础上,可以说世界或同类事物是统一体,而在矛盾律上,都可以说世界事物或同种类事物中间完全没有统一,完全是孤立无关联的东西的集合。这些集合物中间是没有斗争的,因为斗争也正是一种关系,“若要斗争,则这些部分中间就需要有某种形式的统一”。没有斗争,当然也没有运动的原动力。

排中律是同一律和矛盾律的综合的表现,它依据前两个定律而得到这样的总结:一个对象只能和某物同一,或是和非某物同一,不能站在同一于某物而又同一于非某物的两可中间,所以叫做排中。它的公式是,“A是B,或是非B”,就这公式的形式上,可以看出它是把那矛盾律在否定的形式上表现着的公式,改在肯定的形式上表现出来。但在内容上则是前两者的综合。同一律看见了

绝对地同一，矛盾律看见了绝对的对立，排中律却指出：或者是绝对同一(A是B)，或者是绝对对立(A是非B)，不能同时同一，而同时又对立。例如集中或是限制民主，或不限制民主，而不能同时限制同时又发挥民主。国民参政会或者是民主机关或者是非民主机关，不能同时是民主机关，而同时又是民主不够的机关。这样，排中律只承认事物的对立或统一，而反对把握“对立的统一”，这就是说，它和辩证法的基本法则是针锋相对，排中律是形式论理学的基本法则的充分展开了的形式，所以它和辩证法的对立的性质，就有着特别明显的暴露。

从形式论理学的三个基本法则里，可以看出它有着以下的一些缺点：

首先要指出这些定律的内容和它的公式命题本身的不一致。就“A是A”的公式来说，客语的A和主词的A在同一律的意义上来说，是要完全同一的。然而实际上两者不能绝对同一，前者表示A的本身，而后者则只是表示它的标志。所以同一律的公式是表示标志和本身的同一，而不是主词和客语的绝对同一。形式论理学对于这公式的实际应用从来并不限于，也不能限于“椅子是椅子”“帝国主义是帝国主义”等等的绝对同一的命题，而是一般的应用，作“椅子是给人坐的东西”，“帝国主义是垂死的资本主义”等等的命题，也即是相对同一的命题。形式论理学如果不这样做，就不可能“说话”，也不可能作任何思维了。然而这相对同一的命题，事实上就是一种对立统一的命题，而没有同一律的意义上所理解的那种绝对同一性。列宁也曾指出，“伊凡是人这样简单的话，也就包含着个别和一般的对立的统一”。这就是同一律的内容和它的命题不一致，也就是表示形式论理学一出发就不可能严守着它的基

本定律,也就是表示一说话就不能不有辩证法的对立统一法则。

这样,矛盾律的内容,也同样是和它的公式命题本身有着冲突的。如前面所说,同一律的公式实际上已经包含了“A不是非A”的意味了,在这里矛盾律已受到了反驳“A是B,同时不能是非B”的命题,其实也包括了“同时又是非B的”意味。为什么?因为A不但是B,而且也是A的缘故。同样,排中律的“A是B或是非B”,也有着“A是B,也可以是非B”的意义了。因为定律的意义虽然是要排中,而在公式命题上,A却表现为一个B,和非B的中间体,这是黑格尔曾经指出来过的。我们中国两千年以前的“辩者”们,也曾在“鸡三足”“臧三耳”之类巧妙的论辩中(虽然是有些诡辩的成分)对于这一点有所发明。(“足”可以是左足,也可以是右足,因此“足”并不仅仅“或是左足或是右足”,而且也是左右足对立的统一。所以说有“三足”。“三耳”的意义也是一样。指出足的对立统一,是辩证法的发见,但“三足”却是诡辩。)

其次,如果严守形式论理学的定律,那么,由于同一律和矛盾律的对立,就会在同一事物研究里可以得出两个绝对相反的结论。因为同一律只看见绝对的一,于是例如在统一战线里,就会以为各党各派现在已经完全放弃了各自的独立主张,仅仅只有一个目标了,于是有人说,共产党在今天放弃了马克思主义。然而另一方面,因为矛盾律只看见绝对的对立,于是有人以各党派仍有着各自独立的政治主张和组织,以至互相间的某些磨擦为理由,就悲观地以为统一战线在现在还不存在,国内还处在对立分裂的状态中。这样,两种绝对相反的见解,可以从同一形式论理学的基础上同时产生出来。形式论理学想排除矛盾,结果在实际上确陷于更大的矛盾,古来哲学上的许多绝对对立的哲学思想和世界观,就是由此



产生的。希腊的埃利亚学派，曾把世界看成绝对的一，否认多样性和变化的观点，而我们中国的公孙龙，却相反地否认世界的统一，说“天下离而异”，连白马也不能是马！这就是前者的见解以同一律为基础，而后者的见解以矛盾律为基础的缘故。

韩非子所写的故事，是人所熟悉的：一个卖武器的人，向人吹嘘他的矛和盾的精良。一方面把自己的矛形容作绝对锐利的东西，说这是无坚不破，任何盾不能抵御；另一方面又夸大了自己的盾的坚固，说这是任何锐利的矛也不能攻破的。结果是被一个人把他问倒了，说：“那么用你的矛，攻你的盾，又怎样呢？”这故事是“矛盾”这一名词的来源。事物都是对立的统一，把对立的两方面绝对化起来时，任何一方面都会不能成立。因为要排除矛盾，形式论理学的定律把同一性和对立性都各自绝对化起来，结果仍是自相矛盾。

再次就要说形式论理学不能把握事物的联系，和运动的真理。世界万物的复杂的关联，在那三个定律之下，就成为不可理解的东西。抽象的同一性和抽象的对立性的理解，都是把事物看做绝对孤立的東西，这至多只能使我们看见事物的外部的并存，而不能理解到内部的联系。不但进攻和防御，民主和集中，自由和必然等概念中间的内在联系，对于形式论理学是不可理解，如果说得极端些，那么，就是日本帝国主义为什么要侵略中国，人为什么要吃饭等等也可以成为不可理解的事情，白马和马都不能联系，不就是一个明证吗？

在辩证法的立场上，我们怎样来估量形式论理学？是不是说，形式论理学就仅仅是充满着缺点的东西，没有一点真理的要素包含在内呢？

答复是否定的。倘若形式论理学仅仅是那样荒唐而不合理的东西,那就不会长期地为人们所信奉,不会在一两千年中间把握着人的信心,更不会在形式论理学的支配之下,还可以使人类获得许多科学的研究和发明。这些情形的存在,就表示形式论理学也把握了一些真理。的确,形式论理学是把握到了某一方面的真理,或真理的一方面。在同一律上,它看见了一事物的同一的方面,看见了一事物本身的质的同一性或质的安定性。在矛盾律上,它看见一事物与另一事物的差异和对立,看见其中的质的区别。这里所看见的,是不是客观事物的具体的一面的真理呢?当然是的。一事物总有一事物自己的质,并且和另外的事物有区别。我们研究任何事物的时候,首先不能不认清对象的质,这就是要把握对象自己的同一的一面,同时也要把握它和其他对象对立的一面。否则会陷于极大的混乱。谁能说现在中国进行的战争不是民族革命战争?谁能说日本帝国主义不是帝国主义?这个战争将来会终结,帝国主义将来也会要崩溃,但在目前,以及今后一定的期间,那民族革命战争和帝国主义总仍要保持着它的质不变,也就是保持着相对的静止,或相对的质的安定性。我们因着这一种认识,可以确定坚持抗战的方针,可以坚决反对汪精卫的为敌人粉饰的欺骗言论,可以使我们一贯地执行已经确定的主张,不怀疑,不摇动,一句话,形式论理学的一面的真理,就在于可以帮助我们反对相对主义的混乱。使我们的主张不前后矛盾,不自己打嘴巴,在这一点意义上,它的确可以帮助我们把话“说得通”的。

但形式论理学的错误的根源,也就在于只抓住了真理的一面,在于它的片面性,并把片面的真理夸大,而忘却了还有其他方面。同一性和对立性的联系,即对立的同一,在形式论理学是看不到

的,而且是加以否认的。因为夸大了片面的真理,结果就产生上述的许多缺点和错误,反而成为和真理违背的东西了。列宁批评形而上学的思想时,曾用巧妙的比喻这样说:“人的认识不是直线(或者说,不是描画着直线),而是向圆的联系,向螺旋线无限地接近着的曲线。然而这曲线的任意断片,碎片,小片,都能转化为(能片面地转化为)独立的完全的直线”(《哲学笔记》)。把认识的小片,片面地转化为直线(也就是绝对化),而不注意和其他的一切小片的联系,正是形而上学的思想方法的特点,也正是形式论理学产生的根源。

辩证法批判地采取了形式论理学里的有真理性的东西,而除去了它的错误和缺点。这就是说,在一方面,辩证法并不简单地抛弃形式论理学的这些定律(以及建立在这定律上的全部内容)。辩证法也反对相对主义,动摇不定,自己打嘴巴的理论,也要认定和分别对象的质。一个东西就是这个东西,它的质或标志应该是它自身的同一性。这正如墨子所说的,“实(即是物),其志气之见(即质的表现)使如己也”。同时,它对于自身以外的东西,则是对立的,有差别的。这在辩证法的认识上也不能不加以确定。中国的辩证法唯物论者对于日本帝国主义的侵略性质的认识,是比其他的人把握得更早,而且更坚定的。这是对于同一性的认识,这里有着“A是A”和“是即是”的公式的一面。但这不是成了形式论理学了吗?决不因为辩证法还要同时把握另一方面,防止和纠正着那一面硬化或直线化。这就是要把握对象自己本身内部的对立要素,在事物的同一性中,看出它的对立的方面。辩证法论者看日本帝国主义,是在它的侵略性中同时看到反对侵略的一切要素(例如它国内人民的反战,前线士兵的厌战和哗变,它的殖民地民族的革命

骚动等等)的。统一是统一,然而另一方面统一必须以各党派的独立为基础。集权是集权,然而合理的,效力最大的集中,必须建立在民主上。对立的方面是互相渗透着的。要我们的思想能把握这统一的统一,必然要使我们思想中所应用的概念有伸缩性,把它看做可以和它的对立概念相通的东西。写作公式,就是“A是A”“同时又不是A”。或照恩格斯所写的“是即否,否即是”。而“是即否,否即是”的公式,其内容也不外就是说:“A是A,也即不是A; A不是非A,同时也即是非A”。

辩证法的公式,常常会被人曲解。辩证法首先确定“A即A”,然后同时又把握不是A的一方。前者是肯定的方面,后者是否定的方面。这就是说,首先肯定一事物,然后把握这肯定中所包含的否定的要素。这里重要的就是,否定的方面是包含于肯定中的。而这对象的质,在否定的方面没有发展到足以克服肯定方面以前,始终是肯定的东西。在日本帝国主义的侵略未失败以前,我们始终要说它是在侵略着我们,不管它自己的反侵略要素怎样发展,我们仍不能说它“没有侵略”,或者说它是:“在侵略,又不在侵略。”对立统一法则决不是这样解释的,这种解释表现为公式时,就是“A就不是A”和“是或否,随便都是一样”。这是诡辩论或折衷主义的曲解。

辩证法要反对诡辩论和折衷主义的曲解。诡辩论的公式就是“A就不是A”,这是在辩证法的名义下,掉弄不顾事实颠倒是非的词句。诡辩论的思想方法,是把事物的否定方面主观地加以夸大,而把客观存在的肯定的方面抹杀了。这就是简单地抛弃了形式论理学的同一律的结果。或者照黑格尔的话来说,诡辩论就是“主观化了的辩证法”,即丢开了事实上的现实的质的把握,而对“是即

否，否即是”的对立统一法则歪曲成主观的巧辩或思想的游戏。抗战以来，托派分子所主张过的“老百姓只知道要面包”和大城市失陷则必定亡国的谬论，就是这一类的诡辩。因为他把老百姓要改善生活和大城市失陷这两种对抗战能发生困难作用的要素夸大了，而否定了抗战的肯定的存在。

折衷主义的公式就是：“是或否，随便都是一样”，折衷主义常常是斗争中的妥协分子的思想基础，即是要“两面讨好”。我们如果研究中国的许多妥协投降主义者的言论，和汪精卫的前后思想，我们会得到这样的言论“日本帝国主义侵略的目的是要灭亡中国，也可以说是要帮助中国独立”。两个人争论时，折衷主义者会说正反的两方面的见解都对，辩证法和形式论理学争论时，折衷主义者说两者都可以并存，只要划定各自的势力范围就够了。折衷主义的思想方法，是把事物的否定方面和肯定方面同等看待形式地结合在一起，这也是不顾事实的主观化的方法。不过诡辩论是把否定的方面主观地夸大了。而折衷主义是把对立概念相互间的伸缩性主观化了，是把形式论理学的矛盾律简单地取消了，忘记了，对立终于是对立，对立的東西是相互排斥，互相区别，以至于互相斗争的，不能简单地等同看待。

辩证法是要首先以事实为基础，把握对象的“是”，或“否”，同时在“是”中去把握“否”的要素或方面，或在“否”中把握“是”的要素或方面。前者的是或否，是对象的现存的相对安定的质，而后者的否或是，是这质里的对立的要素；前者是定在的要素，是事物或对象的一定的规定性，而后者则是生成的要素，是向前发展的胚胎，而不是已实现了的质。这一点是要分别清楚的。所以，当战争中采取以退为进的战略或战术时，这时的定在的要素是退，我们不

能把生成的要素夸大,说事实上已经在进了。如果这样说,就是诡辩论。因为以退为进只是将来的现实的进攻的准备,事实上没有发展到真正的进攻。因为中国共产主义者坚决的为三民主义的彻底实现而斗争,就说共产党已经而且应该放弃了共产主义,这是形式论理学的同一律的看法,但如果因为共产党在为三民主义而努力的今天并没有放弃了共产主义的立场,共产党没有为三民主义努力,这就是诡辩论。因为共产主义在今天的中国,对于共产党,乃是使中国经过三民主义的彻底完成而过渡到共产主义社会的生成要素,我们不能把它夸大。

辩证法还要把握对立方面的斗争的绝对性。事物的定在的要素和生成的要素是统一的,同时互相渗透互相依赖的。定在的要素,自己就包含着、产生着生成的要素,前者的存在,要以后者的同时存在为条件。胜利必以牺牲为条件,防御必须以进攻为条件,所以两方面是分不开的,然而两方面又是互相对立,互相斗争着的。定在的要素所以能成现实的定在,是因为它压抑着排斥着那生成的要素,使这要素不会成为优势,因此也不会成为现实;一事物的质的安定性之所以能保持,是一方面要依赖着它的否定方面而同时又要压抑着它的否定方面,使自己能够成为支配的方面。中国共产党今天是在实行三民主义,这种实行,是以不放弃共产主义为条件,而同时又是把三民主义当做今天努力的唯一方针,而反对妄想跳过今天的阶段,立刻实现共产主义社会的任何过左的思想。所以共产党今天的努力和未来的任务,是不能同等看待的。日本帝国主义,要灭亡中国和它所造成的反侵略要素,也是不能同等看待的。而折衷主义的特点,就在于把两方面同等看待,而不知道认识在客观事物发展过程的一定阶段上,必有某一方面占着优势而成

为定在的方面。日本帝国主义今天是确实在实现着要灭亡中国的侵略。我们虽然可以在生成的意义上说日本帝国主义帮助了中国，使中国觉醒，然而侵略这件事决不是为了帮助中国而发动，这是谁也可以明白的。

诡辩论把否定的一方面绝对化了，折衷主义把肯定和否定的方面无原则的并列起来，这都是不能真正把握辩证法的对立统一法则，因此在实际上，都是形式论理学的一种变形。

我们现在可以了解辩证法是怎样来吸收形式论理学了。在辩证法上既能看出形式论理学是片面真理的绝对化，所以对形式论理学的批判接受，首先是要归还它的片面性，然后吸收到辩证法的内部作为一个有机的要素而保存下来。辩证法对于研究对象的质的定在的把握，就证明这里有同一性的要素，因此也有着矛盾律和排中律的要素。举例来说，当辩证法唯物论者坚定的把握了抗日民族统一战线的方针而斗争时，他就是把握了中国全民族在抵抗外敌建立新中国上的同一性，当他反对分裂和妥协时，就把握了中国民族与敌人的对立性，同时也就是坚决的反对模棱两可的，想站在中间的两面派的态度。这都是表示在辩证法的思想方法中，并没有绝对排除了事物自身的同一性，它和另外的事物的对立性以及质的排中性。然而辩证法并不因此就成为形式论理学，因为它并没有把这些东西当做“定律”来接受，而只是当做认识事物的一个有机的要素，也就是说，在事物和对象的认识上，它决不会说某些场合和某种研究的阶段该要完全用形式论理学的定律，来指导，来支配，决不是如普列哈诺夫及其一派那样，替形式论理学划分一定的地盘。辩证法是不论在任何时候，任何场所，当把握着事物本身的同一性的肯定的方面时，同时就要去把握它的否定的，自身对

立的方面。所以它的公式是“A 是 A, 同时又不是 A”, 而那“A 是 A”, 正是作为一个要素而被保存在辩证法里的同一性的认识。

因此, 辩证法不能简单地抛弃形式论理学, 从它的基本三定律开始, 一直到形式论理学的全部(因为这都是建立在三定律上的), 都有着可以被辩证法当做有机要素而吸收的真理的片断。而事实上我们把握辩证法时, 就同时不能不把握了这些要素, 辩证法不能离开这些要素而悬空地有依着的。这样, 当我们有了辩证法的方法时, 我们就用不着要形式论理学了; 这不是因为我们简单排除形式论理学, 而是相反的, 因为我们已经批判地吸收了形式论理学, 因为比较低级的形式论理学方法, 它的一切积极的东西, 都已经被包容被保持在更高级的思想方法, 即辩证法里了。我们说另外用不着再要形式论理学, 这话曾被那些主张要为形式论理学划分地盘的人如叶青之流曲解作“简单抛弃”的意思, 因为他们所谓的“不简单抛弃”实际上的意思就是想不抛弃, 就是要想“简单保存”, 而并不是辩证法地批判的吸收。

因此, 当潘梓年先生在他的《逻辑学与逻辑术》一书里这样说时, 是一个错误, 他说: “形式逻辑的三个思想律, 即同一律, 矛盾律, 排中律已绝对不能用。”他本来是反对把形式论理学简单地“完全排除”或“根本废除”了的, 甚至于他还反对我在《大众哲学》里关于这问题所表示的意见, 说我就是要把形式论理学简单地“根本废除”(我从来没有主张要把形式论理学“根本废除”, 这是叶青的曲解和栽诬。自然, 因为《大众哲学》的字数和体裁的限制使我不能充分表白自己的意见, 使叶青有机会可以来这样的曲解。潘梓年先生显然是因为没有看清楚了叶青的曲解的伎俩, 没有仔细体会了我的见解, 所以才有这样的误解)。事实上倒并不是我简单



地把形式论理学完全废除，反而是潘梓年先生自己太简单地把形式论理学基本定律根本废除了。自然，形式论理学的三个思维律我们已经用不着了，可是，连它作为一个思维要素的定义也要否认，那就是大大的错误。因为我们虽然不能把同一律等等用作我们思想的指导原则，这却不妨害我们在把握对象的时候首先认清它的本身同一的质，认识它和其他事物的差别和对立。

形式论理学是整个的东西，它的全部体系都建立在三个基本定律上面。虽然如上面所说，形式论理学的命题已经在事实上违背了它的定律但这并不妨害它的认识构造贯彻着同一律的方法。因此对于形式论理学的批判接受，也是整个的问题，是要从它的定律一直到全部构造都要用同一辩证法的原则来处理的。这就是说我们在怎样的原则上来批判吸收它的三原则，那么也要在同样的原则上来批判和吸收（或照潘先生的话来说，就是“收编”）其他的部分，如概念，判断，推理，等等的理论。因此象潘梓年先生所主张的那样，把形式论理学硬截做几个不同的部分，用不同的方法来处理，即“同一律，矛盾律，排中律已绝对不能用，概念论，判断论，推理论，分析与综合，演绎与归纳等等则须加以根本的改作而构成思维方法的一部分；关于词，命题，三段论的各种规定以及密勒五规则等统计法等等，则全部收编过来，叫它充当技师而列为思维技术”。这种接受的方法，我们认为也是错误的。象对于三个思维律一样，对于形式论理学的全部构造，我们都同样可以“收编”，然而都要同样经过改编才能“收编”，都是说把它改造成辩证法的有机要素，才能够收编。

在形式论理学里，不但概念论，判断等等关于思维法则的理论都贯彻着同一律等基本定律。就是词，命题，以至密勒五规则等等

潘先生所谓的思惟术，也正是在那基本定律的基础上规定起来的技术。技术和理论，原是分不开的；有了形式论理学的概念论，才有形式论理学的词的表象法；有了理论上的判断论才有技术上的论断法；有了形式论理学的推理论，才有三段法。这些“技术”都是形式论理学的技术。如果说概念论等要加以根本的改造，而构成思惟方法的一部分（严格的说，应该说是“要素”而不是一部分，因为叶青就把形式论理学当做辩证法的部分来看的），那么词，命题等也应该同样加以改造，而收编为辩证法的技术的一要素，而不是无条件地照样收编过来的。潘梓年先生在事实上是把这些“技术”全无批判地收编了。我们从他的著作的技术论一部分可以看出，那内容和形式论理学的一切“技术”，在基本上没有丝毫分别。在这一点上，他对于形式论理学的收编方法并没有能够和叶青所了解的方法有区别。叶青的主张，是以为只要有辩证法做着高级的向导，就可以把形式论理学的方法照样去保存下来，而潘先生的主张是把形式论理学的技术收编为“走卒”“技师”使它在新方法指挥之下尽着执行意旨的劳作。使它不成“独立的思惟方法，而是在辩证法的思惟过程中，此处彼处地供零星使用”。试仔细比较一下，这两种主张，有什么本质上的不同？

是的，收编为走卒，那就是把形式论理学的技术当做低级的技术来看待了。然而单单把一个东西看做低级的，或只看做没有独立性的东西，并不是对这个东西的扬弃，并不是批判的吸收。无论它怎样低级，它还是形式论理学的技术。这样的技术不加以改造，仍是不能执行辩证法的意旨。就好象反正过来的伪军，无论只把他用作走卒也好，军官也好，不加以适当的改编和训练，要想使他马上能够执行抗日游击队的任务是一样不可能的。

具体地举一个例子说,例如词的表象法的问题,也就是对概念给与定义的问题。在形式论理学里,依着它的同一律的基本定律,“往往对概念的定义给予极大的意义,他们企图立刻给一个十分完整的绝对无缺的定义”(勃鲁塞林斯基:《形式逻辑》四一页)。这就是说,形式论理学的表象法,是要对概念给与固定不变的定义,也就是要把对象(概念)的质当做同一完成了的凝固不变的东西来把握。在技术上,主要的是从外延与内涵上来规定概念,即是确定一概念的应用的范围和它的内容特点。在这一种方法上所表象出来的概念,就有这样一种矛盾:即愈更普遍的概念(即外延愈大的概念)内涵就愈贫弱。例如商品的概念比货币普遍,而商品的内涵只规定为交换使用对象,货币却除此而外,还加上了“特殊化了专门用作交换中介的东西”的内涵。这样就把商品和货币区分成表象成两种东西了。

这样的技术,明明是以同一律为基础的技术,它的目的只在为概念找到不变化同一性的规定,使它和另外的概念对立起来。就象同一律有它的真理性一样,定义의表象,在人类认识上也有它的意义。所以恩格斯说:“类似的定义是很方便的,有时甚至于必然的;只要不忘记它们内在的诸缺点,它们是不能损害甚么的。”(《反杜林论》)所以就是伟大的辩证法唯物论者,在他们的理论工作中,也不断地要为概念下定义。如说“帝国主义是垂死的资本主义”,如说“商品是使用对象和价值”之类。然而问题是形式论理学把定义作用特别夸大,而且是依同一律来下定义,对于概念的自身否定方面,发展和转化的方面,就把握不住。而且我们在这里所把握的定义也只是很抽象的定义,只能举出概念所反映的事物的某一面,而不能显示出该现实事物的丰富具体的内容。所以如果我们把这

表象所得的绝对化,那就始终只能把握抽象空洞的概念,只把握概念所应包含的真实内容的极小部分,不能够给我们以客观事物的完全的知识,所以恩格斯又说:“一切定义,依照科学的观点来说,都只有极微细的意义。为了要真真无微不至地知道什么是生命,我们就得把它的一切表现形式,从最低级到最高级的,都加它一番考察才行。”(引自前书《形式逻辑》四一页)

所以不加批判改造地单纯把表象法“收编”过来“零星使用”,是不是就够成为辩证法的技术上的“走卒”?这问题是必然要得到否定的答复;因为在这里我们只能得到一些抽象的同一性的表象,而没有达到辩证法的表象。辩证法的“技术”并不是仅仅把这些现成的走卒收编过来,零零星星不加改编,就发号施令让他们为辩证法而战斗。辩证法的技术决不是形式论理学的技术机械地合并凑成的。辩证法应该也在自己根本定律基础上,在自己的概念论,判断论等理论上,建立着自己的技术;而形式论理学的技术,对于辩证法的技术,应该只是作为一个要素而被批判地吸收起来。这一个辩证法的技术,单以表象法作例子来讲时,就有以下三个主要是和形式论理学的“技术”有着分别:

第一,辩证法的理论中,虽然也常常要对于概念和对象下定义,然而决不把任何定义看做已经完结的,而看做只是在理论发展(事物发展的反映)的一定阶段上适当表现出来的内容的一方面。所以同一概念,在理论的进展中,可以不断地获得新的更发展了的定义。同一帝国主义的概念,在列宁的《帝国主义论》里就顺序地出现着帝国主义是(一)最高阶段的资本主义,(二)是资本主义的垄断阶段,(三)是寄生的或腐化的资本主义,(四)是垂死的资本主义等四个定义。而当他提到第二个定义时,还特别声明:“太简单

的定义虽因它能总括主要的现象而很方便，若必须特别指出所解释的现象各个更重要的特点，那这定义便太不充分了。因此我们不可忘掉一般定义的有条件的和相对的价值。它们无论如何不能总括某种现象在其整个的发展过程中所有各方面的联系。”

这样，定义的表象是顺着理论的发展而发展的，而这概念的定义的发展的各阶段，也正是反映着现实历史发展的各阶段。从资本主义最高阶段的帝国主义到垂死的资本主义，不正是帝国主义本身的发展过程吗？所以作为形式论理学的技术的表象法，被吸收到辩证法的表象技术里来时，已经不是被零星使用的无组织性的“走卒”，而是有历史顺序编制的系统中的一个要素的了。能反映发展的辩证法的表象法，和形式论理学的死的表象法，不是有着显著的不同吗？（形式论理学的表象法，也知道概念是“流体”或“流质”，如潘梓年先生在他的书里所说的一样。然而形式论理学的缺点，就在于他在同一体上努力想把这“流体”当做固体来表象，而不知道应该用不同的发展关系上的许多表象，来使概念的流动反映现实历史的流动。）

第二，辩证法的定义表象，不是只看见本身同一的表象，而同时也要在定义里把握对立的统一。因为自身同一的表象，只能把握到片面意义上的（那是抽象的）概念。辩证法的表象法所要把握的概念，黑格尔就称做具体概念，或者是单只停止在概念的否定的而又抽象的形式上，抑或是依照概念的真正本性，而同时把它解释作肯定的，而又具体的东西；我们要在两者中任择其一。例如，把自由的概念当做必然性的抽象概念（即抽去了必然性的纯自由的概念——思奇）来考察时，只不过得到自由的悟性概念。（即形式论理学上的概念——思奇）和这相反，自由的真正的理性概念

(即辩证法的概念——思奇)是把必然性当作被扬弃了的东西,而包含着的。(黑格尔:《大逻辑》,转引自列宁的《哲学笔记》)黑格尔这一段话,是用自由的概念例子来说明形式论理学的表象法与辩证法的表象法有什么不同。前者在同一律的基础上,把自由表象为必然性的否定或抽象。具体的写出来就是:自由是与必然性绝对对立的東西。而后者在对立统一法则的基础上,把概念表象为它的对立方面的扬弃,克服和高级的保存,那就是“自由是必然性的认识 and 对于必然性的支配。”斯大林给“党”的概念下定义时,一方面说“党是工人阶级的先进部队”,而接着又说,“同时它应该是阶级的部队,阶级的一部分。”这也是对立统一的表象法的典型。倘若是形式论理学,那么,只要说有了“工人阶级的先进部队”这一表象,就算是满足了。

第三,辩证法不但在定义的表象法上和形式论理学不同,并且对于概念的表象的把握并不仅仅以定义为满足;记条文,背定义,并不能包括辩证法的概念技术的一切。因为辩证法所要求的是具体概念,而不仅仅要把握抽象概念。单只上面两点的把握,还免不了总有些抽象性。它虽然包涵比较形式论理学更具体了,然而究竟仍不免是“太简单的定义”。具体的概念应该“包含着个别,特殊和一般之全部丰富性。它们反映着现实底这三种互相连系的原素之辩证法”。要把握具体的概念,外延内涵的表象法是完全不能适用的,因为概念愈普遍则外延愈大而内涵愈贫弱,也就是愈抽象。说到具体的把握,就是前述的定义也不够的。我们靠定义把握到“主要的现象”。然而“无微不至”的地方,却要靠从头到尾的理论的阐述,靠“从最低级的到最高级的,都加它一番考察”的阐述。“马克思《资本论》中的商品概念,非等到把经济学中关于商品一部分

东西全部看完看懂，我们对于商品是不能获得明确的概念的”（潘著：《逻辑学与逻辑术》），其理由实在也不外如此（就这一点来说，潘梓年先生也碰到了辩证法的表象法的一方面了，然而他不知道这就是辩证法的表象原则的一方面或一要素，只把它当做形式论理学的表象法之一种，这一方面又证明形式论理学不外是辩证法的一要素的夸大和绝对化，另一方面证明潘先生是怎样无批判地“收编”了形式论理学）。

我们现在不是要详细研究论理学的“技术”问题，而只是要说明辩证法一般地怎样批判地吸收形式论理学。因此，关于“论断法”“推演法”等问题，我们不再讲下去了，有机会时，还可以另写专文来说明。但基本原理是一样的。我们在表象法的例子中所说明的，关于辩证法吸收形式论理学的理论，也同样可以适用于论断法和推演法上。一切概念，判断，推理等等的技术，或词的表象，命题的论断观察推演的方法等，在辩证法上都是按照（一）反映发展，（二）把握矛盾，（三）把握具体事实等三个要点来规定它的内容。一句话，就是要把它们当做活的运动的东西来把握，因此才有别于形式论理学的“技术”。恩格斯曾经用磨擦生热的例子说明论断必须依照人类认识的发展历史来分类。马克思的《资本论》是指示辩证法的推理（矛盾的分析与综合，归纳与演绎的统一）的伟大模范，总之辩证法不单只有它自己的基本法则和认识理论，而且也有它自己的建立在这些法则和理论上的技术。在辩证法的法则理论和技术里，形式论理学的定律，理论，和技术只是作为有机体的活的要素而保持着，而不是作为无组织的只“供零星使用”的游卒。

（一九三九年八月十五日《理论与现实》  
第一卷第二期）

## 怎样研究辩证法唯物论

### 一 辩证法唯物论的特点

研究哲学的方法，是一个具体问题，这就是说，要研究什么哲学，就得有什么方法，研究唯心论哲学的方法，和研究辩证法唯物论哲学的方法是不会一样的。要研究唯心论哲学，不妨把自己关在书房里，专门从书本上去钻研，不必与实践生活联系，而辩证法唯物论的研究，却绝对不能走这样的道路。

什么才是研究辩证法唯物论的方法呢？要答复这个问题，首先要认识辩证法唯物论这哲学的特点，辩证法唯物论是无产阶级政党的世界观，是马克思主义的哲学基础，它的特点就是从这里规定的：

第一、辩证法唯物论是无产阶级的世界观，因此，它就是最彻底的革命的世界观。这就是说，它不是空理论，而是与无产阶级及广大人民的革命实践行动有分不开的联系。无产阶级的任务（一般的说）是改革世界，而辩证法唯物论这哲学的“重要问题”也正是“在于改革世界”。哲学要能担负起改革世界的任务，就必须与革命的实际行动结合，成为指导革命行动的观点，必须“把握大众，成为物质的力量”。因此，真正的辩证法唯物论，不存在于名词的琢



磨，公式的引用、“纯逻辑”的空“理论”里，而存在于无产阶级与广大人民的革命行动的正确指导中，如果脱离了实际问题的解决，那末，无论说一千一万个辩证法唯物论的名词，也不能成其为真正的辩证法唯物论。

第二、辩证法唯物论是马克思主义的哲学基础，也就是科学的共产主义的方法基础。没有辩证法唯物论，也就不会有马克思的科学的共产主义。科学的共产主义的特点是，它不是如以前的空想的共产主义那样，只有一个空洞的理想，而是能够根据社会发展的规律，指明社会必然要向共产主义的前途前进，它也不单只看到这一个必然的前途，而且又能看出：无产阶级就是领导广大人民推动世界走上这前途的力量，它也不单只看到革命的力量，而且能够按照不同的时代，不同的国情，不同的民族，规定出不同的革命步骤和战略策略，随时给无产阶级与广大人民的革命行动以灵活具体的指导。并使无产阶级不论在任何时代环境下，都能够切实地、正确地为当前的革命任务与共产主义的远大目标而斗争。辩证法唯物论就是这样一种科学理论的基础，因此真正的辩证法唯物论，并不完全表现在它的一些简单的公式原则中，而同时也表现在丰富而具体的马克思主义的科学理论中，离开了马克思主义整个的科学理论，就不会有活的辩证法唯物论。

## 二 怎样才算是把握了辩证法唯物论

怎样才算把握了辩证法唯物论呢？研究辩证法唯物论，应该以什么为目标呢？从上述的特点，就可以知道，研究辩证法唯物论

的目标,与研究其他哲学不同,研究其他哲学,大都只要能够“著书立说”,讲出一套理论(这就是说,只要能够“说明世界”),就算是有了成就。而研究辩证法唯物论则不然。要评判辩证法唯物论的研究是否有成就,并不在于(至少是不完全在于)纯理论本身讲得多么熟练,而要看这研究的人在遇到革命的实际问题(或与革命有联系的问题)的时候,能否在辩证法唯物论观点上给与正确的解决。能够常常正确解决问题时,才算是达到了研究的目标,才算是把握了辩证法唯物论。

因此,研究辩证法唯物论的时候,要反对两种不正确的倾向。

首先要反对书呆子式的专门从名词公式上推敲的倾向。研究辩证法唯物论自然不能不首先从一些书本的研究开始,因为辩证法唯物论的思想不会凭空出现在我们的脑子里,但就因为这样,许多人就往往被书本束缚,忘记了与实践生活的联系,始终在空洞的理论公式和名词上绕圈子。例如,研究否定之否定法则的时候,就常常有人提出这样的一些问题:“否定对于否定之否定,是否也可以称做否定”?“否定之否定再被否定时,对于以前的否定,是不是又可以称做否定之否定”?“辩证法主张一切皆变,那么,辩证法本身是否也要变,也要被否定”等等。这都是烦琐的学究式的问题,与辩证法唯物论的真精神完全相反的。

和这同类的,是套公式的研究法,也要反对。这就是说,死记书本上的公式,遇到实际问题来的时候,不去研究这问题的具体内容,却牵强附会地拿公式去硬套,歪曲事实以迁就公式;这样一来,凡事物的变化的前后三个段落,都叫做否定之否定,凡事物之任何两个部分,都叫做对立的统一。于是就有把宗教、哲学、科学,当做一个否定之否定(如叶青),树木的发芽、抽条、生叶、以及封建社

会、资本主义社会、共产主义社会，人吃鸡，老虎吃人等，也叫做否定之否定。这种方法，似乎是能联系实际的，而其实则比专门推敲名词的办法更坏，因为这是曲解事实和割裂事实，与辩证法唯物论的科学性也是完全违反了的。

以上都可以说是哲学研究方法上的唯心论的倾向，这种毛病，初学者最容易犯。原因是：一方面他们还未熟悉辩证法唯物论的内容，不能加以把握和正确的运用，另一方面是每一个初学者的头脑里，大多还没有必要的社会知识与实际经验，还不免有旧的思想习惯(形而上学的、只能够片面看事物的习惯)的残遗，这种旧习惯的残遗妨害着他，使他只能就哲学本身来研究哲学，而不能与实际联系。

其次要反对另一极端的倾向，这可以称做事务主义或实际主义，从反面来说，就是“哲学无用论”的倾向。这种倾向的特点，就在于把自己的狭小的工作经验看得太高，以为这就足以解决一切问题，而把辩证法唯物论的研究看做空理论的研究，于实际没有裨益。

完全否认辩证法唯物论的意义的人，在目前革命的工作者当中一般地是很少见的，然而，或多或少对哲学抱轻视态度的人，却到处都有，特别是在个别的实际问题的解决上，我们会常常听见人说：“这是事实问题，与哲学毫无关系。”这是忘记了，辩证法唯物论是一切事物的普遍法则，因此，也是研究一切事物的一般的方法基础，在任何事实中都可以联系到的。单靠个人的狭隘经验，有时固然可以解决问题，但辩证法唯物论方法的引导，能够使我们在解决问题时，有更加一贯的正确性和深刻性，这是事务主义所不能做到的。

什么才算是研究辩证法唯物论的正确态度呢？“马克思主义不是教条，而是行动的指针”这句话，对于辩证法唯物论来说，也是适当的。辩证法不是使事物千篇一律化的印板模型，不是固定了的公式，而是我们研究活的事实时的线索和引导。辩证法唯物论之所以能成为科学研究的方法基础，是因为它能给我们一个正确的线索和引导，在我们进行研究现实问题的时候，它帮助我们看出一个大体上应该走的原则方向，使我们的研究能够准确有效。事务主义的错误，就在于不了解这引导作用。但是，看定方向，只是研究的开始，而不是研究的结果。把这开始看定的方向当做结果，忘记了更进一步就事实本身去作具体分析，那就有公式主义的错误。所以，正确的辩证法唯物论的研究，是在于依据这大的方向线索去仔细分析事物本身的内容。辩证法唯物论的研究，不是在它的哲学本身上完成，而是在它引导我们解决了事实问题之后，在具体的结论中间，才可以看出我们对于它是否有正确的了解和把握。

这才叫做把握辩证法唯物论的真精神。

### 三 把握辩证法唯物论的步骤

要能够把握辩证法唯物论的真精神，不是一下子就可以学到，更不是单凭书本的研究可以成功的。这需要依一定的研究步骤，来训练我们的思想，反复熟练之后，才能够运用自如。

第一步，要把握辩证法唯物论本身的基本观点，这只是研究的开始和准备。第二步，就要暂时丢开哲学公式，把所遇到的现实事物的本身作具体的考察。第三步，在辩证法唯物论的引导下，分析

事实材料的各方面,并把握这一切方面的联系,这就是要把握辩证法唯物论法则的具体表现。

第一步的准备,一般的从书本的研究入手。因为辩证法唯物论是几千年人类思想的成果,不是凭空掉到人的脑子里来的东西。只有经过书本,才能接受这样的成果。什么书是我们要读的呢?要读的不应该限于哲学教科书或马克思、恩格斯、列宁专门哲学部门的书,而应该同时研究他们在其他部门的著作,也应该研究中国马克思主义政党的领导者们的名著。理由是前面已说明过的,辩证法唯物论与一切革命的实际问题分不开,所以,一方面要接受前人研究的结论,同时又要学习前人的应用的模范。所以,初学者除了要读一两种入门书之外,象《联共党史》(特别是第四章第二节)、《社会主义从空想到科学的发展》、《费尔巴哈论》、《左派幼稚病》、《辩证法唯物论教程》或《新哲学大纲》、《反杜林论》、《资本论》(至少第一卷第一篇)、《论持久战》、《论新阶段》、《论游击战》诸书,是应该读的。

但这只是把握辩证法唯物论的准备工作。仅仅从书本上熟悉前人研究的结论,并懂得了一些前人运用的模范,还不能够保证自己也可以在实际问题上灵活生动地应用辩证法唯物论。原因是现实事物是不断地发展的,新的问题决不会完全重复旧的问题。我们不能把前人研究的结论当做公式硬套在新事物上,也不能把前人运用辩证法的例子机械地移用到自己的生活中。于是当我们从事于解决实际问题的時候,我们就不能不暂时丢开书本,先就问题的对象内容认真地加以具体考察,这就是前面说的第二步。在这时候,我们切不可在头脑里存着一些先入为主的观点,把现实事物拿来迁就书本上所学到的东西,而要相反地,尽量就事实本身来进

行研究探索。

这样，我们在任何一个实际问题的前面，首先要把这个问题的各方面加以了解，在这时，我们并不是绝对要把书本上所学到的东西丢得一干二净，而只是把它暂放在次要的地位，让我们可以用全力去集中在现实的材料上面，了解实事的全部内容。列宁在论到辩证法的诸要素的问题时，第一条就举出“观察的客观性（不是引例，不是片面的把握，而要事物的本身）”，就是这样的意思。这一步做到了，我们才可以有第二步，即把辩证法唯物论的法则再提出来，让它引导着我们去分析问题并把握问题的各方面的关联。这样，我们才不会犯硬套公式的毛病，才能够真正把握到事物对象的具体的辩证法内容，这时我们甚至还可以依据新的事实材料来充实和发展辩证法唯物论。

这样的辩证法唯物论的研究步骤，恩格斯在《反杜林论》里，曾就否定之否定法则做了很好的说明。他告诉我们，马克思曾发见财产私有的发展中有否定之否定过程（剥夺者的剥夺），而他发见这过程，是首先依据历史事实的具体分析，在结果上才声明这是否定之否定的过程，而不是把预先预备的公式去套历史。“马克思把这个过程形容为否定之否定时，他并不是想用它去证明那过程的历史的必然性；相反的，他先在历史上证明，这种过程，一部分已在事实上完成，一部分一定将要完成；以后，他才指出这是按照辩证法法则而完成的过程。”（《反杜林论》第一编，第十三节，中译本一五九页）

马克思的《资本论》，在这一点上也是一个最好不过的模范。在第二版序文里，他就把自己的方法，这样明白地向我们说过：“在研究方法上，应该把大小的材料都搜罗无遗，分析它的各种发展形

态，探究这些形态的内部关联，这工作完成了以后，能够把现实的发展运动适当地表现出来。”这也正是说，辩证法唯物论的把握，是要在客观的具体研究之后才能适当地表现出来的。

#### 四 辩证法唯物论与马克思主义的全部理论(特别是唯物史观)是分不开的

这样，真正把握辩证法唯物论，是要能具体解决实际问题，而不在于纯理论的推敲，马克思、恩格斯是辩证法唯物论的发明者，他们的功绩，也不仅只是在哲学本身上能把黑格尔的唯心论辩证法改造并发展为唯物论辩证法，而尤在于能够把唯物论辩证法在社会科学，自然科学上具体地展开。他们的哲学上的发见，和他们的整个的革命理论，以至革命的实践，是分不开的。丢开了马克思主义的全部革命理论和实践，而要单独的研究辩证法唯物论，决不会得到真正的结果的。

辩证法唯物论的研究，首先就不能离开唯物史观。在革命的实践中，随时随地都要遇到社会历史的问题，不认识中国的社会经济性质，就无法了解中国革命的性质和革命的战略策略。要解决社会历史的问题，不是简单用辩证法唯物论的公式来一套，或把它的一些哲学名词硬装到历史事实上去，就可以成功的，首先要就社会历史本身去找出它自己的具体的辩证法。唯物史观的发见，就是辩证法唯物论在社会历史上的具体应用。它告诉我们社会历史的发展根源不是空洞的对立统一的概念，而是具体的生产力和生产关系的矛盾，阶级社会中的各阶级的矛盾，以及一定时代的民族

的矛盾。它告诉我们人类社会的发展不是空洞的否定之否定的概念，而是由原始共产社会进到私有财产制的阶级社会，阶级社会崩溃后就会达到高级的无阶级的共产主义社会。

辩证法唯物论之所以和其他任何唯物论不同，也正在于它的唯物史观：第一、机械唯物论在触到社会历史的问题上时，都变成唯心论。只有辩证法唯物论能够把唯物论的观点扩张到人类历史的研究上，所以，只有辩证法唯物论是最彻底的唯物论。第二、只有唯物史观，能够在我们进行革命的实践中，提供正确的方法与指针，以便客观地、实事求是地解决一切具体问题。所以辩证法唯物论才成为最革命的哲学思想。这样，辩证法唯物论的彻底性和革命性，就在于它和唯物史观分不开，要真正把握辩证法唯物论，就首先要同时研究唯物史观。读辩证法唯物论的人尽管怎样多，如果他丢开了唯物史观，我们就可以马上判断，他已经失去了真正把握辩证法唯物论的起码条件！

就唯物史观以外的，其他部分的马克思主义理论来说，也有同样的情形：要把握彻底的、革命的辩证法唯物论，就不能不同时把握马克思主义的经济学说，社会主义，以及革命的战略战术。自然，要想每一个人都能够成为一个精通一切的马克思主义，是不可能的，然而我们必须尽可能的力量去把握马克思主义的全部理论，尽可能地使我们所研究的辩证法唯物论具体化，以避免公式主义的错误。换一句话说，努力去求精通马克思主义，才可能精通辩证法唯物论。

许多机会主义者及叛徒，阉割马克思主义的革命性，常是首先从理论上把辩证法唯物论和整个马克思主义分离开来。伯因斯坦的修正主义是首先把辩证法唯物论改换成新康德哲学，考茨基的



机会主义，在他把哲学信仰看做“私事”的观点里，就有着根源；布哈林、托洛斯基，很早在马克思主义哲学的基础上，就做了伪造的工作。这些叛徒们，在准备背叛之前，他们就宣言说：“马克思主义和辩证法唯物论中间是没有必然关系的，不要辩证法唯物论，我们也有马克思主义。”而在中国，哲学贩子——叶青，现在还在乱嚷以前的叛徒们的老调，说“马克思虽然采用辩证法和唯物论，并把二者统一起来，以之作为世界观和研究法，却是与无产阶级、社会主义、社会革命，没有必然关系，可以分得开的”。他甚至于把马克思的《资本论》也当做与辩证法无关的东西，而这样说：“要说马克思的唯物论辩证法错误，……是哲学的讨论，无伤于马克思，只要《资本论》站得住。”（见前途七卷七期）这简直是撒天下之大谎，而以为谁也不会去翻一翻《资本论》，以为别人一定是瞎子，不会在《资本论》的第二版序言里看出马克思自己的表白，说明他自己的方法是“不单只和黑格尔一流的方法不同，而且和它正相对立的”唯物论辩证法了。

离开辩证法唯物论的哲学没有马克思主义的整个革命理论，离开整个的革命理论，也不会有真正完全的辩证法唯物论。叶青以信口雌黄的诡辩伎俩，想证明辩证法唯物论可以离开马克思主义而独立，一则曰“辩证法不始于马克思”，二则曰“唯物论亦不始于马克思”，三则曰“赫拉克里特既是辩证法者，又是唯物论者，他的哲学就是辩证法唯物论。”然而他蒙蔽了读者的是，马克思以前的辩证法，如在黑格尔，是唯心论的辩证法，因此也就不是彻底的辩证法（可以参考《费尔巴哈论》）。马克思以前的唯物论，除古代一部分以外，都是形而上学的唯物论，因此，也不是彻底的唯物论（也可以参看《费尔巴哈论》）。而古代的辩证法唯物论如希腊的赫拉

克里特，中国的老子等，是“自然发生”的辩证法唯物论，是朦胧的“天才的臆测”的结果，而没有精密的科学作基础，所以“虽然可以说他把握到了各种现象全体姿态的特性，然而，还不能充分说明构成这全体姿态的个别事物，正因为不知道这些个别事物，所以对于全体的姿态也就不很明了了。”（《反杜林论》）因此，古代的辩证法唯物论，也不是完全的东西，而完全的辩证法唯物论，都是与马克思主义，与无产阶级、共产主义、近代革命运动等等，分不开的。

这样，“辩证法唯物论是马克思主义列宁主义政党的宇宙观”。（《联共党史》）要正确把握辩证法唯物论，必须努力研习马克思主义的全部理论，把它具体表现于革命的理论 and 实践。同样，要在马克思主义的理论和实践上不走错路，也必须正确的把握辩证法唯物论的哲学。

（一九三九年八月三十日延安  
《解放》第八十二期）

## 社会主义革命与知识分子

社会主义的社会，在十月革命后二十二年的苏联，已经基本上建成了。马克思的科学共产主义的理想，到了今天，已在地球上一个最大的国度里成为事实。世界上看见了一个最自由幸福的国度，这个国度给国内广大的工农民众获得了富裕快乐的生活条件，一天比一天更加强固起来。

社会主义革命建设之所以能成功，首先是依靠苏联工农大众二十二年来英勇斗争，依靠着工人阶级政党苏联共产党的正确领导，依靠工人阶级与农民的亲密联盟的力量。苏联的社会主义建设的成功，更确证了马克思列宁主义的科学的真理：即工人阶级是最革命的阶级，是为共产主义世界的实现而斗争的唯一的领导阶级。它“由于大生产中的劳动条件之故，是最容易组织起来，而它由于自己的无产者地位的缘故，乃是最革命的阶级，因为它在革命中所丧失的，并没有别的东西，而不过是自己颈上的枷锁”（《联共党史教程》第一章第二节）。科学的共产主义和过去人类历史上一切关于共产主义的思想之所以不同，前者之所以是科学的，而后者之所以始终只是空想的，主要的理由之一，就在于科学共产主义能找到而且依靠着一个现实的力量，能够依靠着无产阶级，依靠着以无产阶级为领导的工农联盟的力量的缘故。换一句话说，倘若人们想离开了无产阶级，想丢开了这唯一的达到共产主义社会的

现实力量，而侈谈“社会主义”，侈谈“共产主义”，那末，不管他自己怎样，这种想法，结局至多只能是一种无知的空想。

这自然并不是说，社会上单单只有无产阶级，才是唯一的将来的主人，而社会上其他的成份，对于共产主义的实现就全然没有丝毫作用。无产阶级是社会的领导阶级，但它必须与其他一切劳动阶层联盟，来完成共产主义的事业。例如农民，苏联无产阶级的成功，就在于取得了农民（中农、贫农）的联盟。又例如知识分子，对于无产阶级的革命也是有着一定的重要作用的。

知识分子的重要作用在哪里呢？

首先，因为共产主义不是空想的计划，不是凭空造起来的空中楼阁，而是要在旧社会崩溃的基础上建立起来的现实世界。无产阶级领导建立社会主义和共产主义，必须要有一定的技术文化和物质的条件，而这些物质条件，是在旧社会，特别是在资产阶级社会的发展中间准备起来的。无产阶级在革命的斗争中，不但要依靠自己的觉悟与组织的力量，而且要能够把握和正确地应用旧社会遗留下来的一切技术文化的成果。社会主义革命决不是要破坏过去的一切，相反地，它要尽量地从过去的文化技术成果中去找到建设的条件。这样，知识分子就有了它的重要作用，因为这一切技术文化的条件，一般地都是保留在许多专门的科学家、艺术家、教育家们的手中的。社会主义的事业不能不有这一切知识分子的帮助。

其次，无产阶级的革命斗争，并不是，也不应该是简单的自发的斗争，而是在马克思列宁主义的科学理论的指导之下进行的自觉的斗争。无产阶级的自发的斗争常常只能把目的限制在很小的眼前的经济利益上，看不见远大的前途，看不见自己的阶级的历史

使命。而无产阶级要得到解放，就必须担负起自己的伟大历史使命。这就是说要走到社会主义革命斗争的道路上去，要进行推翻一切阶级剥削的制度，为建立无阶级剥削的社会而斗争。要能够进行这种革命的自觉的运动，无产阶级就不能把眼光局限在目前经济利益上，就必须把握一个“认识现在和预知未来的武器”，也就是必须把握马克思主义的科学理论，就必须有一个在这科学理论的正确指导下的强大阶级政党。因此，当联共党的前身俄国社会民主党初成立的时候，列宁曾与那些看轻了科学理论价值，看轻了无产阶级自觉运动的“经济主义”者进行斗争，并且这样强调地说：“没有革命的理论，就不会有革命的运动……只有被先进理论所指导的党，才能实现先进战士的作用。”（《联共党史教程》第二章第二节）

社会主义的科学理论，也不是从自发的运动中产出的，“经济主义”者之硬说社会主义的思想系统能从工人阶级自发运动中产生，这就是欺骗工人阶级，因为“在事实上，社会主义的思想系统，并不是从自发运动中产生，而是从科学中产生的”（同前）。马克思主义的科学理论，是总结了一切哲学、历史、人类思想史的研究的最高成果，马克思、恩格斯之创立自己的学说，是直接继承着和发扬了三种西欧伟大的思想代表，即德国的古典哲学，英国的经济学，法国的社会主义。马克思主义在各民族国家的具体应用，也必须是在马克思、列宁所完成的辩证法唯物论的理论与政治经济学的方法基础上，来研究各该民族国家的具体历史和思想史，来继承和发扬各该民族国家的伟大的代表思想。很明白的，象这样的科学学说，是不可能直接从工人的自发运动中产生出来，而常常是首先发生在具备这些科学素养的知识分子中间，发生在能够站到无

产阶级中间来，为无产阶级而斗争的知识分子中间。因此，毫不足怪的：马克思、恩格斯、列宁、斯大林自己也并不是直接出身于工人阶级，然而，他们却成为工人阶级的科学社会主义思想的创始者和领导者。马恩列斯的科学共产主义，首先也常常须要经过革命知识分子，传播到工人阶级与其他劳动民众中去。这就说明在无产阶级的革命斗争中，知识分子是有着一定的重要的作用，在社会主义革命的理论上和实践中，都是可以而且需要有知识分子来参加的。

这样，马克思主义者反对任何看轻革命知识分子的思想。说无产阶级是革命的领导阶级，说无产阶级和其他劳动民众的联盟是社会主义革命的动力，并不能降低知识分子的作用。相反地，当知识分子把握了马克思主义的革命理论，或当他们能站到无产阶级的队伍中来时，他们的作用是很大的。

但如果把知识分子的作用估量过高，也是马克思主义者所反对的。

当马克思主义开始在俄国传播不久的时候，列宁曾反对过民粹派对于知识分子的错误见解。民粹派把知识分子看作“超阶级”的特殊阶层，并且把他们看做唯一能领导革命的力量。他们以为只要让知识分子出来管理工农业，就可以达到理想的社会主义社会了。列宁反对这种谬误的见解，首先指出了民粹派所指的这些知识分子的阶级性，说：“谁能否认，俄国大学以及其他教育机关每年都造就出一些只知道求人豢养的‘知识分子’？谁又能否认，豢养这些‘知识分子’的不可少的一些东西，目前在俄国只有资产阶级的少数人才？有俄国资产阶级分子，岂能因‘人民之友’们说一声他们不必为资产阶级服务而消灭了吗？”（《何谓人民之友》）由于

这些知识分子的资产阶级的性质，所以列宁最后结论说社会主义者不能把希望放在他们身上，而“要把自己的全部注意力，全部活动，向着工人阶级”（同前）。

知识分子并不是超阶级的，在阶级社会里，知识分子的一切生活行动，任何时候都和一定的阶级利害发生关系。知识分子也不能自成一个阶级，他们是服务于各种不同的阶级的。而且知识分子的养成，需要一定限度的物质条件，而只有统治阶级，才能具备着最优越的这一切条件。因此，在阶级社会里，知识分子又常常大多数是与统治的剥削阶级的利益有联系的。在旧俄十九世纪七十年代以前，仅只有贵族、资产阶级、小资产阶级出身的知识分子，仅到七十年代以后，才开始有无产阶级的知识分子，而大多数的知识分子仍是服役于沙皇、地主、资产阶级的。很显然的，象这样的知识分子，如果说他们都能成为革命的力量，那真是绝大的错误，如果把这样的知识分子看做单纯的一个特殊阶级，甚至于把他看做领导革命的力量，那真是绝大的荒唐。

列宁在革命中所瞩望的首先是“社会主义的知识分子”，倘若说知识分子在革命运动中也有极大的作用和力量，那末首先就应该是这样的社会主义的知识分子，这样的知识分子，是已经站到无产阶级的队伍中来，和无产阶级一起进行斗争的，这些知识分子应该“掌握了科学的社会主义的思想，掌握了关于俄国工人历史任务的思想”的“工人阶级先进代表”（同前）。这样的知识分子正是无产阶级及为一切被压迫人民谋解放的知识分子。只有这样的知识分子，才能在革命运动中起最大作用。马克思主义虽然一般地承认知识分子的重要作用，然而同时不能不把革命知识分子和其他知识分子区分开来。

革命后二十二年以来的苏联，对于知识分子是采取什么样的态度呢？

由于知识分子在社会主义革命中的重要作用，又由于知识分子的阶级的性质，布尔什维克党在十月革命后，首先是要尽可能地吸收和争取旧的非工农的知识分子到革命方面，而同时并不对他们抱任何过高的幻想，甚至于不能不和他们进行一定的斗争。

在十月革命后，无产阶级的党，努力争取知识分子来参加社会主义的事业，而且也有可能的条件来争取知识分子参加这种事业。所以说需要争取他们，就因为社会主义的建设需要把握旧社会的技术文化成果。正如列宁在当时所说的：“我们知道，只有从大资本主义文化的诸要素中，才能建设社会主义，而知识分子正是这些要素。”（《论小资产阶级党派》）因此，列宁把吸收知识分子参加社会主义建设规定为当时的一个重要任务，认为要以极大的注意并勇敢地吸收知识分子，在一九一九年联共党第八次代表大会上，列宁曾以这样坚决的口气提出吸收知识分子的议案：“我们必须把他们吸收到我们的机关里来，而且为了这目的必须准备有所迁就。对于专门家我们不必维持一种烦琐的方式，我们必须尽力给他们与最优的生活条件。这是最好的政策。”（《关于党的纲领的报告》）

所以说有可能的条件吸收知识分子参加社会主义建设，是因为布尔什维克党已掌握了政权，工人阶级已是统治阶级。这统治权的获得，就是说工人阶级有可能吸收知识分子和应用一切大资本主义文化要素的可能条件。布尔什维克不依赖这些知识分子，然而依据自己的统治权，可以运用知识分子。正如列宁在当时所说的：“为社会主义而运用这些知识分子的可能性，现在已经具备了。这些知识分子也许不是社会主义的，也许决不会成为无产阶



级的，然而，就今天的各种事件和互相关系的客观进展来看，他们会认为，最好对于我们采取中立的、邻人的态度。我们决不要依靠知识分子，我们所依靠的，只有那率领着一切无产阶级和一切贫农的无产阶级先锋队，对于布尔什维克党，除此以外不能有其他的支柱。但是，依靠代表革命的阶级，和支配其他的阶级，是完全不同的两回事。”（同前）

这样，布尔什维克党在吸收和运用知识分子的努力当中，并没有对他们抱依赖的心思，而主要的还是依靠自己的阶级。知识分子中间不是没有真正革命分子产生，“旧知识界也曾产生个别的和成千数的勇敢而革命的人，可是，这种人在知识界中曾是太少，所以他们曾不能改变整个知识界的面貌”（斯大林《联共十八次党代表大会的报告》）。少数知识分子走到革命道路上来，但一般的知识界，在当时对于工人阶级的事业，是不信任的，甚至于是敌视的。他们对于社会主义的事业采取了种种怠工以至于破坏的行动。因此，使当时的革命者对他们也不能采取信任的态度。正如斯大林所说：“在旧时，在革命以前，知识界首先就是由有产阶级——贵族、工业家、商人、富农——的人们所组成的。在知识界队伍中，也曾有从小市民中、从小官吏中、甚至从工人农民中出来的，可是他们曾没有，而且曾不能在那里起决定作用。当时，整个说来，知识界受饲养于有产阶级并效劳于有产阶级的。因此，当时我国革命分子，首先是工人，对于知识界怀着不信任心理，甚至于往往怀着仇视心理，这当然是不言而喻的。”（同前）革命者和工人阶级，在当时曾不能不和这些知识分子作无情的斗争。（列宁同前）这种无情的斗争之所以必要，实在是由于当时那些知识分子对无产阶级事业的敌对态度的缘故。布尔什维克党曾号召知识分子

来参加无产阶级的事业，而“不幸，许多应该理解而且应该欣赏这号召而来和工人阶级真诚合作的人，竟自不理解和欣赏它，他们就喜欢偷偷摸摸地在洞里和角里捣鬼和怠工”。（高尔基《和列宁相处的日子》）

由于知识分子在革命中的需要，又由于旧知识分子的不可完全信赖，因此，布尔什维克党对于知识分子就采取这样的方针，即一方面尽可能地争取和吸收旧的知识分子，而另一方面则更要注意培养和创造工农自己的新的社会主义的知识分子。这一个任务，在现在的苏联，已经基本上完成了。苏联现在所有着的专门家、科学家，以及大学以上的知识分子干部，在数量上已达到了九百六十万的庞大数目。“如果注意到在我们各企业中有很多熟练工人已具有中等教育，那我们就应当大大增高九百六十万这个数字。然而，就是这九百六十万人的知识分子和接近于他们的我苏维埃国家各工作人员——这已是很足动人的数字了。再把家眷人口计算在内，那我们的知识界现时就约占苏联所有居民百分之十三至百分之十四”（莫洛托夫《关于发展国民经济之第三个五年计划》）。这样数目庞大的知识分子，不但比旧沙皇时代的俄国超过很远很远，并且也为世界各国所不及。然而，特别重要的，是这些知识分子的质的改变，他们绝大多数都是工农中间来的新的社会主义知识分子，他们不但能把握近代的生产技术及一切文化成果，而且是完全忠诚于社会主义祖国的，从十月革命到现在，知识分子在苏联经过了一个极大的改变过程，完全换上了新的面貌。斯大林曾这样来描写这转变的过程道：

“旧时知识界中最有影响和最熟练的一部分，还在十月革命最初之日起，就已脱离知识界其余群众，而向苏维埃政权宣布斗争，

并去做怠工者了。这一部分曾为此而受到应得的惩罚，曾被苏维埃政权机关所打破和驱散。其中所保留下来的，后来多数已被我国敌人召去做暗害分子和间谍，并因此而把自己置身于知识界队伍以外了。旧知识界的另一部分，即熟练程度较差，但人数却较众多的一部分，则许多还是踏步不前，等候‘好日子’的到来。可是后来，他们大概是觉得没有其他出路而抛弃了自己的念头，乃决定来做服务供职者，决定来和苏维埃政权协和共居。旧知识界这个集团中大部分人已经是年纪老了，并开始衰亡。旧知识界中的第三部分，主要是其中的下层部分他们是比上述那部分的熟练程度更差，他们已经是和人民联合在一起并跟着苏维埃政权走了。他们曾需要补习，而他们就确实开始来在我们的高级学校里补习了。可是，当时与旧知识界这种分化瓦解的痛苦过程同时并进的，还有新知识界形成，动员，积聚力量的汹涌过程。数十万个年轻的人，从工人阶级，农民，劳动知识分子队伍中出身的人，进了高等学校，实业学校，而他们毕业回去以后，就补入了知识界单薄的队伍。他们把新血液注入知识界里去，并按新的方式，按苏维埃方式把它复活起来。他们按照自己的形象来根本改变了知识界的整个面貌，旧知识界的残遗就溶解到新的苏维埃的人民的知识界中间了。于是就造成了新的苏维埃的知识界。这个知识界是和人民密切联系着，而且其中绝大多数人是决意去竭心尽意服务于人民的。”（斯大林：同前）

这样，苏维埃的知识分子，不论质上和量上，都已有了根本的和绝大的改变。然而更重要的是：由于社会主义建设的成功，由于物质资料生产的空前的增进，还给知识分子保证了丰裕的生活条件。不管资产阶级的造谣者怎样“写尽纸山墨海。企图证明，说社

会主义所随身带来的，是贫穷困苦，说社会主义是不值得文明人去做的事情，而只值得野蛮人去做的事情”（莫洛托夫，同前）。然而，铁的事实恰恰相反地证明，正是社会主义，克服了一切贫穷困苦，正是社会主义，培养了无数的文化和文明的代表者——新的知识分子。正是因为有社会主义建设的成功，所以虽然资本主义国家有无数的大学教授以及专门家们陷于失业和贫困境地甚至于遭受驱逐迫害，而惟独苏联，能够保证“人尽其材”，使得没有一个知识分子遭受没有工作的痛苦：这就是说，事实证明，社会主义倒并不是属于野蛮人的事情，相反地，垂死的资本主义世界，才是糟蹋文明，摧残文化代表者的野蛮制度！

社会主义不但在生活上保证了知识分子的丰裕的状况，而且对于知识分子的态度，也随着情形的不同而开始根本的改变。由于知识分子的成分已经和革命前后根本不同，由于他们已经从有产者的知识分子改变成工农自己的苏维埃的社会主义的知识分子，因此，对于知识分子已用不着再怀着以前那种不信任的态度，那已是对于知识分子的旧的思想了。“对于新的知识界，须要有新的理论，这个理论，是指出必须以友爱态度对待这个知识界，必须关怀它，尊重它，必须和它合作，以造福于工人阶级和农民阶级的利益”。（斯大林，同前）在现在，对于知识分子如果还照样抱不信任的态度，那是要被看做野蛮的行为，流氓的行为了。

现在苏联当前的问题，已不简单的是非知识分子怎样对待知识分子的问题，而是要消灭非知识分子与知识分子的区别的问题，是要使一切劳动者都成为知识分子的问题，也就是要消灭智力劳动与体力劳动的对立的问题了。苏联的第三个五年计划，在文化上就有这样“一个基本任务——在关于把工人阶级底文化、技术

水平提高到工程师、技术员水平这件事上实现一大进步”（莫洛托夫：同前），这一大进步将是为着消灭智力劳动和体力劳动的对立性的一个进步，虽然这个进步，并不就能够达到那对立性的最后消灭，虽然这“不是有一两个五年计划就足够的”，（同前）然而，这是确实的一步，而且社会主义的苏联，已经有着充足的根据和条件，一定可以完成这样的任务的。斯大林在斯达哈诺夫工作会议上的讲演中，已经把这根据和条件明白地指出来了。

“只有以把工人阶级的文化，技术水平提高到工程师，技师的水平为基础，才可以达到消灭智力劳动和体力劳动间的对立性。如果以为这样的提高是无法实现的，那就可笑了。这在苏维埃制度条件下是完全可以实现的。因为在这里，全国生产力已摆脱资本主义的枷锁。因为在这里，劳动者已摆脱剥削制的压迫，因为在这里，是由工人阶级当政，而工人阶级的年轻之辈，在这里有一切可能来保证自己得到充分的技术教育。丝毫不可怀疑的，就只有这样的工人阶级文化、技术的高涨，才能打破智力劳动与体力劳动间的对立性的基础，只有这个高涨才保证那为开始从社会主义过渡到共产主义所必要的高度劳动生产率和消费品丰富情况。”

（一九三九年十一月十七日延安  
《解放》第八十九期）

## 论中国的特殊性

### 一

近代中国的一切反动思想，都有着一个特殊的传统，如果要给它取一个名字，那也许可以叫做思想上的闭关自守主义。在中国近代民主主义革命和文化发展的过程中，这种思想的逆流是采取各种各样的姿态出现，随着革命发展的阶段的不同，随着客观条件的不同，这种思想也以不同的形式来和进步的革命思想与革命势力实行对抗。然而不管它的外表形式怎样千变万化，它的基本内容仍不外是这样的：强调中国的“国情”，强调中国的“特殊性”，抹煞人类历史的一般的规律，认为中国的社会发展只能依循着中国自己特殊的规律，中国只能走自己的道路。中国自己的道路是完全在一般人类历史发展规律之外的。因此，当革命者努力要求使中国进步，要求我们去追赶先进的国家，要求我们向先进国家去学习，学习他们的革命理论以及革命的实际经验教训，学习他们的科学文化的优秀的成果，以便在中国能够更顺利更迅速地完成中国的革命运动，在这样的时候，我们的闭关自守主义者就要大声疾呼地起来反对，说中国的“国情”和国外不同（例如说：中国是农业国家，而欧美的国家是工业国家，中国是精神文明国家，而欧美的国家是

物质文明国家，中国以孔子立教，外国却以基督立教等等)。外国的科学文化以及革命理论经验教训等等完全不能适用于中国，不应该接受这些东西，而应该拒绝这些东西，即便退一步说，有某些外国的东西可以学习和接受，也应该以保持中国旧有的东西为基础，在保持旧中国的立场上来学习和接受，而不是在变革旧中国的立场上来接受，也就是在“中学为体，西学为用”的立场上来学习接受。

这种思想有时也装着进步的面貌，抬出进步的旗帜，挂起革命的羊头，模仿新鲜的词句，而在骨子里来进行阻碍进步，反对革命的勾当。当真正的革命思想渐渐普遍起来，看看样子是不能加以正面的遏止了的时候，反动思想的代表者就假装自己也赞成某些进步的革命思想的样子，一面在口头上学会了许多新的名词，而一面却仍然向旧字纸篓里去翻检寻找，偶然得到一点半点的残篇断简时，便得意洋洋地向人宣布道：看呀，这一切在中国都早已有了，什么科学，什么民主主义，什么社会主义，这算什么，中国人早已经发明了，何必还要向外国去学？而且这是在中国自己本国的土地上，是在中国自己的特殊的国情之下产生的，所以这才是真正为中国所需要的东西，真正适合于中国的东西，而那一切外来的思想，外来的科学文化，外国的革命经验教训，都不适合中国的国情，因此中国不需要这些东西，中国只要把自己已经有的“国粹”拿出来就够了。

这一种思想上的闭关自守主义的传统，可以说是中国的反动思想的特点，它是在落后的半殖民地半封建社会条件之下产生的，是在这种社会条件下反动势力(主要的是封建势力)反对革命运动的基本的战术。这是一种非常狡猾无耻的战术，它并不是从正面

来反对革命，反对中国的进步和变革，它在表面上好象并不是直接反对中国广大人民求解放求自由的要求，而只是反对外国的东西。它首先用一切混淆是非的方法，把中国的革命运动及革命思想形容作纯粹的舶来品，把后者描写成不适合于中国甚至对于中国有害的东西，然后调弄着各种各样的狭义的爱国主义的言词，来对它施行攻击。这种狡猾无耻的伎俩的秘密，是在于把落后的半殖民地半封建的中国社会现状当做当然的国情，在于保持这种旧的国情。中国要求进步，必须要追赶先进国家，要向先进国家学习，而且中国的革命不能不遵循社会发展的一般的科学规律，在中国具体的情形下，通过先进国家所曾通过的革命阶段。由于中国是半殖民地半封建的国家，中国要求得到自由解放，不能不依靠全国的一切民主力量的团结，进行反帝反封建的斗争，也就是要进行资产阶级性质的民主主义的革命。很显明的，这样的一种进步运动和求自由解放的革命运动，完全是由于中国自己本身的需要，完全是在中国社会本身发展中有其基础，也就是完全从中国自己本身的必要性和可能性上出发的。

中国不能在落后的半封建的状态下保持自己民族的独立自由，这就是进步的革命运动的必要性，中国社会在近代百多年来的发展过程中，已经产生了广大的民主主义的力量基础，产生了具有高度觉悟性和组织性的无产阶级，锻炼了广大的能够为民族独立民主自由而斗争的农民群众，产生了自己的进步的革命阶级以及广大的进步的知识分子，这就有了进步的革命运动的可能性。然而因为这是一个变革中国的运动，是要推翻死的旧中国，建立近代的新中国，是要使中国赶上先进的国家，于是反动的思想代表者就说一切进步的革命运动都不是从中国的“国情”本身出发，而是从



外国的思想文化出发，在他们的眼睛里，所谓中国的“国情”中国的特殊性，不外就是落后的、垂死的、旧的、封建或半封建的中国，而不知道（或故意抹煞）除此以外还有一个正在诞生中的新的中国。在他们看来，保持旧中国才是合乎国情，而一谈到变革旧中国，那就要向先进国学习，那就不是中国所需要的！

不要以为这闭关自守主义的思想是为着民族独立的思想，相反的，这样反动的思想历来都是民族失败主义者的思想，保持旧中国的余命，阻碍新中国的生长，这在近代的历史上，并不是为着中国民族的独立，而是更便利帝国主义者来剥削中国，而是要巩固半封建统治的高压力量，以便帮助帝国主义镇压广大的民众，使后者在双重的剥削之下无从翻身。因此帝国主义者也乐意来帮助这样的一种闭关自守主义者。在近代的中国历史上，我们可以看出帝国主义是怎样一贯地帮助中国的反动势力来保持这中国的“特殊性”和“国情”。从中国的第一次民主主义革命运动太平天国战争开始，我们已看见了帝国主义给反动的封建统治的支持，而一直到今天，日本帝国主义的横行劫掠，汉奸的出卖民族，也仍是在保持旧中国的名义之下，在“王道”、特殊的“东亚秩序”的口实之下实行的。

因此，不要以为思想上的闭关自守主义是真的拒绝一切外来的东西，相反地，在阻碍中国社会进步，反对革命运动以维持旧中国的存在这一点上，中国的反革命势力是最善于取得外来的帝国主义的帮助，最善于向“先进国家学习”的。他们会应用外来的物质的武器，也会运用外来的反革命的精神的武器，他们在外力的帮助之下，使自己欧化，同时也使自己更加巩固。镇压太平天国运动的曾、左、李，曾办过“洋务”，民国以来的反动军阀，不但都有一个帝国主义者作后台老板，而且学会了许多镇压革命的时髦“理论”

和技巧。陶希圣之流，则甚至于能够用“社会科学理论”作为汉奸行为的辩护。这样，反革命势力是善于利用欧化的武器来巩固自己力量的，然而为什么他们又要主张“国情论”强调中国的“特殊性”拒绝外来的思想文化呢？原来他们所拒绝的，只是能帮助中国得到进步和自由的外来的思想文化，他们所主张的“国情论”是封建主义者所需要的“国情论”，他们所讲的“特殊性”是民族失败主义者所需要的“特殊性”，他们拒绝外来的进步思想文化，是为着使中国从旧的封建主义走向民族投降主义，至于在反动的目的上，他们正要拚命应用一些外来的武器，那正是他们的“中学为体，西学为用”的传统的继承和发展！

强调一国的特殊性的思想自然不是仅仅在中国的反动思想中才看见的。例如俄国的民粹派的思想，也就是强调旧俄国的特殊的国情，强调俄国社会独自的发展道路，否认历史发展的一般的科学规律，在这样的观点上，来拒绝他们所谓不合俄国国情的马克思主义的。这就是俄国的国情论者。这种国情论也是反动的，错误的，它很快地就被历史发展的事实所驳倒了。历史的发展证明俄国社会也依着一般的历史规律而产生了资本主义，产生了广大的强有力的无产阶级，因此也证明了马克思主义的正确性，以及它对于俄国国情的适用性。这一个曾经出现过国情论，而把马克思主义看做舶来品的国家，现在竟成了世界上第一个实现马克思主义理想的国家了。从这里就可以看出中国的国情论也要得到什么结果。但中国的国情论和俄国的民粹主义自然是不同的。中国的国情论是和民族失败主义以至于投降主义紧相联结，而且成为反动思想的一贯的传统。这就是说，民粹派只不过是八十年代一个时期俄国的反动思想，而中国的国情论，则是自从中国走入近代历史

以来，一般地为民贼国贼所应用着的根本的思想武器。国情论在中国是一贯的，同时也是多样的，它依着历史条件的不同，采取各种各样的形式和花样表现出来，而不象在俄国只有一个民粹主义的形式。中国的反革命势力，由于有帝国主义在后面撑腰的缘故，所以屡次受到民主主义者的打击，而屡次又能够死灰复燃；因此国情论的思想，也在屡次被历史事实所粉碎之后，而仍能在新的面貌之下借尸还魂。在镇压了太平天国运动以后，它就以“中学为体，西学为用”的面貌出现，戊戌改良运动的英雄谭嗣同等，曾被指为“离经叛道”被称为“疯汉”。辛亥革命以后，一切封建主义的复辟者以及和封建残遗妥协的人们，都把孙中山先生称做“大炮”“外国人”（袁世凯语），“五四”新文化运动以后，又出现了“保存国粹”的思想；国情论的叫嚣声音最高而最露骨的时候，是在第一次大革命时代，因为这时最坚决最彻底的民主主义力量，即无产阶级和共产党开始登上了中国政治舞台了。而民贼国贼的国情论也就开始在“反共”的旗帜下起来活动。这一个反共的旗帜，到现在抗日民族统一战线的条件之下，更被一般汉奸、托派、妥协投降的分子多方地利用着，而且也是以“国情论”作为他们的“理论”基础的。在这中间，他们还利用孙中山先生的三民主义的个别词句，加以曲解修正，把曾经强调“共产主义是三民主义的好朋友”的孙中山先生的思想，曲解为反共的思想，把民贼汉奸的反动卖国的责任，涂污孙中山先生的身上。而目前叶青所卖弄着的所谓“把握特殊”的“认识中国的方法”，就是其中打扮得最时髦而表现得最下流的一个标本。

## 二

马克思主义者是不是完全否认中国社会的特殊性，反对把握中国社会的特殊性呢？当然不是这样的。马克思主义者一方面要坚持马克思、恩格斯所发见的关于社会发展的基本的科学规律，承认它有一般的指导的作用，而同时却一刻也不能忘记，这些规律在不同的国家，不同的民族中间，因着客观条件的差异，而有着各种各样特殊的表现形式。因此，当我们在中国的社会里来应用来实践马克思主义的时候，也必须注意到中国社会的特殊性，也必须具体地来了解中国的社会。马克思主义者所反对的，只是思想上的闭关自守主义，只是借“把握特殊性”为名来拒绝科学的规律，拒绝中国社会的科学的合理研究，也就是拒绝进步思想的学习应用。这一种所谓的把握特殊性，它实际上的目的只是在于要把人们的眼光束缚在保持落后的奴隶的旧中国的“特殊”范围内，使人们不能够根据科学的规律，来看出中国的向上发展的前途，看出真正自由解放的道路。从满清时代的“中学为体，西学为用”的思想开始，经过“五四”时代的保存国粹论，大革命时代的国情论，一直到现在叶青的“把握特殊性”的所谓“理论”，无论它外表上怎样变化，那猴子的尾巴是一贯地带在身上的。

我们现在就来看看叶青是怎样来“把握特殊性”。还在抗战以前，他就卖弄着这样的戏法了。在一篇叫做《反读经中的问题》的文章中，他就说到中国的特殊性，原来是这样的一种情形：“欧洲历史是合规律的，中国则不然。”只这一句话，已够充分地证明，他的

所谓把握中国特殊性,原来一贯地就是借特殊的名义,而把一般的科学规律完全丢掉,因此也就是拒绝用真正的科学方法,用马克思主义的正确方法来研究中国问题,这就够证明,叶青的“把握特殊”的所谓方法,与过去的“国粹”主义“国情论”是有着共同的本质,共同的反动的灵魂。有没有不同呢?不同的地方当然有,那只在表现的形式上:“国粹”主义或“国情论”者是老老实实地把自己的保守的面目呈现出来,还坦白地表现着自己要维持旧中国秩序,拒绝先进文化思想的企图,这就是说,旧的反动思想言论,还能够多少遵守言论界应有的道德,还敢于光明正大地把自己的要求正面地和进步思想对立起来。而最时髦最下流的叶青的反革命的思想,则是偷偷摸摸,窃取了许多新的名词章句,表面上装出“科学”的形态,装出也能接受进步思想的样子,而在暗地里,在可以瞒过读者的眼睛的地方,乘机把反科学反革命反民族的思想偷运进来。叶青也常常提到一般的规律,也在口头上常常提到一般的规律的存在,这样先使读者模模糊糊以为他也并没有否认科学的规律性的样子,然而接着他就会开始来转弯说“一般之中有特殊”,这里再一转,就由“把握特殊”而达到根本丢弃一般了。叶青也讲马克思主义,并且曾经自认为卡尔的“正统”的学生,而现在他又来转弯了,说马克思主义要中国化,中国化的意思就是要变更其形式,变更其形式的意思就是要把原来的马克思主义完全丢掉。所以他说:“它必须变更其形式,有如一个新的东西,中国的东西,与原来的不同。这才叫做中国化……”(《论中国学术化》,见《时代精神》创刊号)这样,原来是标榜马克思主义的,经过这么一化,就又把马克思主义化为乌有了!我们要注意,这正是从来叶青的一切“变化”的基本的方法,无论他的一切言论行动,都可以作如是观!他可以在表面

上标榜三民主义，而一个转弯，就暗中化为反三民主义，他可以标榜“抗日”、“统一”，一个转弯，又可以化为投降反共的分裂主义。但这不是本题所要讨论的问题，所以暂只作一个提示。

这一种颠倒是非的诡辩法，确是中国反革命思想界的“国粹”，它的特点就在于口头上窃取进步思想的名词，而实际上却用一切可能的狡辩（不选择理由，不管是不是合逻辑，不管是否有矛盾，只要能达到目的，就拿来胡诌一气的狡辩）来反对进步思想的本身。在这一种无耻的诡辩的“创造”上，叶青即使不是集大成者，也至少是最出色的代表者。我们说要把握特殊性，原是说要在中国的具体的条件之下，来把握一般的社会发展规律的特殊表现，叶青在口头上窃取把握特殊性的名词，故意将这一点夸大，抹杀了一般，结果在实际上正是反对正确地来把握中国的特殊性，反对真正把握特殊性的科学方法。为什么？因为特殊和一般原是分不开的，在现实世界的一切事物发展中，没有绝对的特殊，也没有绝对的一般。一般的东西都常常是在各种各样特殊的形式上表现出来，特殊的东西，也常常是某种一般的东西的特殊化。丢开了一般的规律，就无所谓特殊性的把握，连那要被特殊化的东西本身也丢了，那里还能有什么特殊化这件事呢？

关于一般和特殊的分不开的关系，列宁说得最好：“对立物（‘个别的’与一般的对立着）是同一的；‘个别的’只有在导向‘一般的’的关联之中，方才存在。‘一般的’只在‘个别的’之中，只有依着‘个别的’方才存在。每一个‘个别的’都是（在某种方式上）‘一般的’，一切‘一般的’都形成‘个别的’的一部分或一方面，或本质，一切‘一般的’都只是近似地包括着一切‘个别的’对象。一切‘个别的’都是不完全地进入‘一般的’等等。”（《关于辩证法的笔记》）

这里所讲的“个别的”也就是指特殊性而言，这就是马克思主义者对于一般和特殊的不可分的关系的辉煌的说明。这里特别要注意的是“‘个别的’只在导向‘一般的’的关联之中，方才存在”一句，这就是告诉我们所以要把握特殊性，只因为它是在“导向‘一般的’的关联之中”存在着的缘故。而不是因为它和一般的规律完全隔离着的缘故。这就是说，正因为要把握特殊，所以我们就尤其要了解一般，坚持一般规律，正因为我们要求马克思主义的中国化，所以就尤其要坚持马克思主义的基本原则和基本方法，正因为我们要具体地应用马克思主义到中国的现实的特殊条件上来，所以我们就尤其要站稳马克思主义的立场。正如列宁之所以能在帝国主义的特殊时代条件之下来应用和发展马克思主义，是因为他不但没有丢弃，反而是最能够真正把握住马克思主义的基本方法和原则一样。

在中国应用马克思主义，或使马克思主义中国化，就是要坚决地站在马克思主义的观点上，在马克思主义基本原则和基本精神上，用马克思、恩格斯所奠定了的、辩证法唯物论的和政治经济学的科学方法，来具体地客观地研究中国社会经济关系，来决定中国无产阶级在中国民族革命斗争中的具体任务及战略策略。问题是在于要能正确地研究和把握中国社会的客观现实，并正确地决定革命的任务和战略策略，而不是在于从名词上来争执什么才叫做“化”，什么不是“化”的问题。叶青说：“化是带有改作和创造的性质的，理解、精通、继承、宣传、应用、发挥……都不是化，当然也不是中国化了。”（同前）看吧，这种烦琐主义的咬文嚼字的勾当正是叶青欺骗世人的不二法门，照这样一来，只要他在中国的马克思主义者的文章中找出许多“理解”“应用”等等的字眼，而找不出“改

作”“创造”等等字眼时，他就可以得意洋洋地向中国人民宣布说：这不是马克思主义的中国化，“唯物辩证法仍旧是唯物辩证法，丝毫没有中国化”，这不适合中国“国情”……了。中国的马克思主义者依据马克思主义的方法是怎样正确地解决了中国的实际问题，怎样决定和实行了为中国广大人民所拥护的正确的民族革命的战略策略，这一切，他就可以一笔抹消了！

其实真正能“理解精通……”马克思主义，也就是真正能使马克思主义中国化，也正是有着“创造”的作用了，因为马克思主义原是和实践分不开的，马克思主义者所谓的精通马克思主义不仅是指马克思主义的理论研究，而同时是指要能在一定的具体环境之下实践马克思主义，在一定国家的特殊条件之下来进行创造马克思主义的事业。这里就一定有“化”的意思，也就有“创造”的意思。所以，中国化决不是丢开马克思主义的立场的意思，相反地，愈更能够中国化，就是指愈更能够正确坚决地实践马克思主义的立场的意思，愈更能创造，就是指愈更能够开展真正的马克思主义的意思。马克思主义者的创造的概念和资产阶级及其他统治阶级思想代表者所谓的创造的概念是完全不同的，前者的创造，是在不变的正确基础原则上的新的理论和事业的创造，是“给马克思主义的总宝库放进一些……新贡献”。然而后者的所谓创造，则是抛弃了一切既有的正确原则和科学方法之凭借的绝对的“创造”，抽象的“创造”，空想的“创造”，实际上则是无论如何也不能超出统治阶级利益范围的“创造”；在叶青身上，就是出卖自己的一切立场的修正主义的所谓“改作”的“创造”，变节主义的“创造”，投降主义的“创造”，也即是奴化（以“特殊性”为理由而使中国奴化）主义的“创造”！



### 三

马克思主义之所以能中国化，就因为马克思主义有一般的正确性，正因为它是“放之四海而皆准”的，是“万能的”。倘若它没有这一般的正确性，倘若它仅仅是特殊的东西，那就完全谈不到“化”的问题了。马克思主义的一般的正确性在哪里呢？

首先，马克思主义是科学的理论，特别是关于社会发展和社会变革的科学理论，所谓科学的理论，就是正确地揭发了客观世界的发展规律的理论。就象自然科学揭发了自然世界的发展规律一样，马克思主义精确地揭发了人类社会发展的规律，这些规律在现实事物中间，在具体的国家和民族中间，虽然要以各种不同的特殊形式表现出来，然而并不因此减少了它的一般的正确性，相反地，一切它的特殊的表现的存在，正证明它的一般的适用性，正证明在各种特殊的条件之下都能发见它的规律的作用。俄国资本主义的发展不同于英国的资本主义的发展，然而列宁在俄国的特殊条件之下，揭发出俄国资本主义的发展规律来时，他正是证明了马克思主义的资本主义发展规律的一般的必然性，正是证明了那些否认资本主义发展的一般规律的俄国国情论者——民粹主义——的错误，马克思的《资本论》是主要地依据英国的材料的，这就是说，它是在特殊的英国社会条件的基础上建立起来政治经济学的科学理论。但他在第一卷第一版的序言上特别指出他的书里所讲的不只是支配英国的规律，他特别向德国的读者说：“这也正是阁下的故事。”人类社会的发展史和近代无产阶级革命运动及民族革命运动

的历史,到处都证实了马克思主义的科学理论的一般的正确性,证实它所揭发的规律是真正科学的规律。因此,就象水向下流的自然规律在任何地理条件下都有一般的必然性一样,马克思主义的科学在任何国家,例如在中国国内,都能表现出它的一般性必然性,虽然这表现必不同于印度或俄国或其他任何国家,正如向下流的水可以有缓流、激湍、瀑布、涓滴等等不同的形式一样。所以决不会因为要中国化而丢了马克思主义的科学理论,相反地,真正的中国化,就是要真正地能够把握着马克思主义的理论,就是要真正能“理解、精通、应用……”马克思主义的理论。

其次马克思主义又是科学的方法,是客观地具体研究问题的引导。正因为马克思主义的理论揭发了社会发展的规律,揭发了一般地有正确性,必然性的规律,所以它又是我们研究一切实际问题的指南。它给我们一种看事情的基本正确的观点,提示出来研究的基本方向,这就是说,马克思主义又是科学研究的方法。所谓科学的方法,就是一方面要把握住先进的科学者所奠定的正确的原则、理论,而另一方面要根据这些原则理论来具体地客观地研究当前的问题。先进者所奠定的原则理论是后来的研究者的研究时的引导,前者所以能有引导的作用,就因为它包含着一些一般地正确的基本原则。自然,它也只能起引导的作用,而不能起教条的作用,因为一切先进者所奠定的基本原则,在后来者所处的新的条件之下,就必须有新的表现,所以先进者所奠定的理论中的某些个别论点,在新的条件之下常常不能不有多少改变。这就是说,不能把马克思主义的文句和一切个别论点当做绝对不变的信条,无条件地搬到新的情况之中来硬套。然而这并不是说,在有新的条件的情况之下来研究问题,就要丢了马克思主义既成的基本原则,相反

地，只有坚定明确地把握住这些基本原则，只有站定了马克思主义的基本立场，看清了研究的基本方向，在这大的方向上弄清楚了，才能够正确分辨哪一些个别的论点，在哪些条件之下是不变的，而另外的一些则要改变了。列宁在论到马克思主义在俄国的应用的问题时，一方面指出要注意特殊国家的特殊性说：“马克思的理论，是在于研究和说明某一国家的经济状况的发展。”而同时又指出马克思方法的一般的意义说：“要把他的理论拿到俄国来应用是只有用唯物论方法的既成方法和理论经济学的既成方法，来研究俄国的生产关系及其发展时，才能够成功的。”（《何谓人民之友》）这话也可以用到中国来说：“马克思主义的中国化，是只有用辩证法唯物论的既成的方法和理论经济学的既成方法，来研究中国的生产关系及其发展时，才能成功的。”“辩证法唯物论仍然是辩证法唯物论”，然而并不因此就会如叶青等所说的“丝毫没有中国化”。

不单只因为马克思主义是科学的理论和方法，所以它就有一般的正确性，而且，第三，因为它是无产阶级的革命行动的指南，是无产阶级斗争的理论和策略，所以它有一般的正确性。这就是说，凡是有了无产阶级及无产阶级运动的国家和民族，也就有产生和发展马克思主义的可能性和必然性。马克思主义之所以能够中国化，是由于中国自己本身早产生了马克思主义的实际运动，中国的马克思主义是在中国自己的社会经济发展中有它的基础，是在自己内部有着根源，决不是如一般的表面观察，说这是纯粹外来的。中国的无产阶级有极高度的组织性和觉悟性，有它的强大的党，有近二十年的战争的经验，有在民族民主革命中的模范的战争成绩。因此也就有着中国的马克思主义。如果有人说，中国人自己没有写出很多的马克思主义的书籍，所以马克思主义还是外来的，那

我们就答复说，马克思主义是把实践放在第一位的，要问中国有没有自己的马克思主义，首先要问中国的无产阶级和他的党是不是做了惊天动地的，推动中国民族的广大人民向前进步的事业，中国的无产阶级有了这样的事业，并且在这些实践的基础上，已经产生了一些发展马克思主义的理论，因此也就有了自己的马克思主义，这是中国的马克思主义的真正的著作，是中国马克思主义的书籍。如果有人说中国无产阶级和他的党现在所拥护的是三民主义的纲领，所努力的是三民主义的纲领实现，那我们正好答复说，这正是马克思主义的中国化的表现。中国无产阶级最坚决地拥护三民主义的政治纲领，并为它的彻底实现而努力，是由于有坚定的马克思主义的立场，和正确的应用了马克思主义科学方法的结果，这正是马克思主义的事业。全世界各国无产阶级的共同目标，是要由各国各民族的无产阶级经过不同的各种道路达到的。中国的马克思主义并不把三民主义纲领的实现作为最后的理想，而是把它当作经过中国的道路达到共产主义社会的必经的阶段。所以，中国无产阶级把自己的三民主义的事业看做整个共产主义的事业的一部分，这是与普通的三民主义信仰者不同的，也正因此，中国无产阶级所要努力实现的三民主义，是最彻底的三民主义，这一点也是与普通三民主义的信仰者不同的。

根据以上三点，就可以说，马克思主义在内容上实质上是国际主义的。这国际主义的表现，首先就在于全世界的马克思主义者都有着共同的理论，共同的看问题的立场和方法。其次就在于全世界的马克思主义者，不管各自所走的道路如何不同，都有着共同的目标，都为着共同的全世界共产主义事业的实现而斗争的，全世界的无产阶级，在事业上利害上，都是互相关联的，都是有连带性

的。然而这国际主义在现在的世界上，只是成为马克思主义的内容存在着，而不是如叶青所咬嚼出来的：“国际主义在这里与民族一样，同为形式。”因为在现在，在世界上还有着各种各样民族和国家的界限的现在，马克思主义是不能不依着各民族的不同的发展条件而采取着不同的表现形式的，它决不会成为全世界一致的国际形式直接表现出来。在现在，“马克思主义必须通过民族形式才能实现。没有抽象的马克思主义，只有具体的马克思主义。所谓具体的马克思主义，就是通过民族形式的马克思主义”。（《论新阶段》）就中国来说，这就是要把中国的特殊性，依据中国的特点使马克思主义在中国民族的特殊形式之下表现出来，然而并不是因此就丢开马克思主义，而相反地恰恰是要具体地把握住马克思主义，不是要挤掉国际主义（叶青把国际主义也叫做形式，目的就是在于要用把握民族的特殊形式为理由，而把国际主义挤掉，因为如果后者也是形式，那就不能和前者并存了），相反地正是要使国际主义在现在的条件下，得到具体的表现。

因此，正是由于中国的马克思主义者坚持着马克思主义的立场，坚持着正确的科学的方法（辩证唯物论，理论经济学的），坚持着国际主义的精神，所以也最能够正确地真正把握中国的特殊性。依据这科学的方法，中国的马克思主义者看出了中国社会经济没有脱离半殖民地半封建的性质，因此中国的革命的任务是要彻底完成民族独立，民主自由，民生幸福的三民主义的纲领，中国革命的基本性质仍不外是资产阶级民主主义的。也正由于依据了这科学的方法，中国的马克思主义者看出中国民族资产阶级的发展的幼弱，看出这一阶级的软弱性和动摇性，因此也就看出，中国的革命虽然是资产阶级性质的民主革命，然而它有着它的（与西欧

过去的资产阶级民主革命不同的)特殊性。这就是说,中国的资产阶级民主革命是一种新的民主主义革命,它并不象过去欧洲资产阶级革命一样地,以资产阶级本身为最主要的动力,中国的特点是无产阶级和广大农民成了资产阶级的民主革命的主要的,而且是最坚决的动力,成为三民主义纲领的最彻底的拥护者和实践者。要实现彻底的三民主义的革命纲领,没有无产阶级,没有农民大众,没有无产阶级的党及一切马克思主义者努力,是不可能的。中国的马克思主义看清楚中国社会及中国革命的这一个特点,依据这特点来规定自己的和中国无产阶级的斗争任务和方针。那就是争取三民主义的革命纲领的彻底实现,完成新的民主主义革命的任务,并为着这目的与全国一切求进步的党派共同合作,建立民族统一战线。历史的事实已证明这种特殊性的把握是正确的。有了第一次国共合作,才有了一九二七年后大革命的飞速的跃进,有了一九二七年的国内分裂,就使一九二五——二七年大革命遭受失败,并引起了民族危机的吃紧,有了今天的统一战线,才有今天抗战的成绩。所以,要求三民主义的纲领的实现,决不能缺少中国的无产阶级和广大农民的力量。打击中国无产阶级,反对马克思主义,就不外是要打击那三民主义革命的最重要的动力,就不外是要反对三民主义革命,因此,叶青现在狂叫着的所谓“把握特殊性”,表面上抬着三民主义旗帜来反对马克思主义和辩证法唯物论的吠声,不外是和敌人汉奸的反共嘈杂声相呼应,想在实际上来反对三民主义纲领的实现,反对新的民主主义革命任务的完成罢了。

(一九四〇年二月十五日延安  
《中国文化》创刊号)

## 五四文化运动的特点

五四文化运动，是中国近代空前的一次人民觉醒运动。这一个运动不完全是限制在文化范围以内，它还随伴着一种群众的政治运动的发展，这群众政治运动的最高表现就是民国八年五月四日反对卖国政府签订巴黎屈辱和约的大运动。然而五四运动的主要形式是文化上的大革命。它只在思想上准备了一九二五至二七年的第一次大革命，本身并不是一个政治形式上的革命运动。

五四文化运动怎样准备了第一次大革命呢？第一次大革命与过去的革命运动的不同，就在于它是新民主主义革命，而过去的革命运动，从太平天国一直到辛亥革命，都是旧范畴的民主主义革命。五四文化运动，就是新民主主义革命运动的准备，或者说，五四文化运动是结束了中国的旧民主主义时代，而开始了新民主主义革命的时代。

从五四文化运动的整个发展时期来看，这新旧交替的过程是很明显的。这一个时期，要从民国四年《新青年》创刊的时代算起，一直到十二年科学与人生观的大论战止。在这八九年中间，文化运动反映了中国革命发展的这样一些动态：旧民主主义革命的失败和对这失败的经验教训的反省，新的国内和国际条件的出现和对于新的革命道路的要求。这所努力探求的道路，正是新民主主义的道路。民国八年五四的群众政治运动，是这努力的开化的时

代，它的结果，是民国十年中国共产党的成立，中国无产阶级自为运动的成长，和这阶级在中国革命运动中的主导作用。

旧民主主义革命的失败，是摆在五四文化运动前面的第一个问题。从太平天国的农民战争，戊戌的改良运动，到辛亥革命，都是以争取民族独立和民主自由为任务的、资产阶级性质的民主革命运动，这几次的运动中，各有各的特点，在那里面，参加的阶级不同，影响的范围和深度也不同。然而每一次都没有把它的任务完成，每一次运动中都在封建势力的反攻下面失败了。太平天国没有能推翻清朝政府的压迫，戊戌政变也没有实现政治上的民主的改良。辛亥革命虽推翻了清政府，推翻了中国几千年的皇帝专制政权，然而代替专制政治的，却是新的封建统治，即军阀的割据。而且在军阀割据的局面里还有几次的帝政复辟的企图。虽然复辟的企图并没有成功，但中国的半殖民地半封建的状态，也没有丝毫的动摇。

旧民主主义的革命为什么会失败呢？因为旧民主主义革命是以资产阶级为领导者，而在这帝国主义时代，在半殖民地半封建的中国，民族资产阶级的成长是那么幼稚，力量是那么微弱，以至于使它没有能力完成这革命的任务。而所以不能完成任务的原因，是由于资产阶级没有能够在革命运动中以广大人民的领袖的姿态来进行斗争，不能成为中国广大人民，特别是农民、工人的领导者，然而工人农民是民主革命的最主要的主力，要彻底推翻封建势力，争取民族独立解放，没有这动力作为依据，是不可能成功的。旧民主主义时代中国资产阶级的弱点，就在于它不能够象它的西欧的以往的弟兄（如英国、法国革命时代的资产阶级）那样地领导着广大的农民和工人群众进行斗争。在太平天国时代，广大的农民战



争是爆发了，然而资产阶级甚至还没有登场，农民战争也归于失败。在戊戌政变时代，中国的资产阶级是与开明官僚贵族站在一起，想在旧封建统治机构内部来进行改良运动，这是完全与群众脱离了的。辛亥革命运动注意到了较下层的力量，那就是在会党中间的活动，然而会党活动的目标只是在于要经过哥老会去进行新军中的活动，以实现军事阴谋，并不是真正的要进行群众性质的革命运动。

因此在革命的旧民主主义时代，中国资产阶级虽然曾经成为民主革命的发动者以至于领导者，然而没有成为广大人民革命运动的领导者。旧民主主义革命之所以失败、它在反革命势力面前之所以那样脆弱无力，原因虽然不只一个，然而没有广大群众的依靠，这是最主要的原因之一。

五四文化运动虽然没有能够很科学地分析批判以前革命运动失败的经验教训，然而这经验教训显然有着某种程度的反映。作为五四文化运动之旗帜的《新青年》杂志，它在政治上的主张是民主主义，而它的具体的口号就是反对武力政治和进行国民的政治运动或民众运动。五四文化运动之为中国空前的觉醒运动，就在于它是努力企图唤醒广大人民的民族民主的觉悟，以便走上广大的国民政治运动的道路。这是五四运动的基本任务，这是中国革命史上的一大进步。

但是，单单推动群众的政治运动的发展这一点，还不足以使五四文化运动成为结束旧民主主义和开始新民主主义的转变时期。倘若中国的资产阶级有力量来独立领导这群众的革命行动，那末，革命仍然会是旧民主主义的。然而五四运动以后的中国革命运动并不如此。这时候，不论中国的国内或国际方面，都产生了新的历

史条件。使中国的资产阶级革命，不能够再循着旧的英、法资产阶级革命时代的老路前进了。

五四时代正是第一次世界大战的时代，《新青年》就是在大战第二年创办的。这一件世界的大事变，对于中国的国内国外新条件的产生，不能不有极大的促进的作用。就中国的国内来说，一方面，产生新的民族危机和国内封建势力与帝国主义的新的勾结。西方的帝国主义者忙于欧战，放松了对东方的侵略；而东方的帝国主义者日本就趁此机会加紧向中国进攻，二十一条的提出，青岛的占据，就是最露骨的表现。在这一切进攻的行动中，日本帝国主义者是尽量地利用了中国的封建势力的残遗，特别利用北京政府，企图扶植自己的傀儡政权。从袁世凯称帝，张勋复辟，一直到段祺瑞的借款等等，都有日本帝国主义者在后台上做撑腰的工作。新的民族危机和封建势力对于民主方面的不断的反攻，帝国主义与封建军阀的互相勾结狼狈为奸，这就形成为五四时代（也可以说是自从辛亥革命失败以后的时代）推动全国人民走向革命道路去的基本问题，就是激起全国人民的革命义愤，引起民国八年的五四群众运动以至于发展到后来的第一次大革命运动的重要原因。这是就反革命力量方面来说的。在另一方面，五四运动中间，又产生了新的革命力量。那也是由于西方帝国主义者不能顾到在东方的侵略，使中国的民族资本主义有机会能够迅速发展起来，这一方面加强了中国民族资产阶级的力量，另一方面中国无产阶级的营垒也更加壮大起来。这就形成了革命阵营里的新的生力军，使中国的反帝反封建的资产阶级民主革命走上了一个新的阶段。这就是使中国革命运动不但只能提出革命上的新问题，而且为这一问题的实现准备了新的必要条件。这就使五四文化运动能够发动起一个

以民族资产阶级、小资产阶级、学生、无产阶级等为主要动力的群众政治运动，而不是以前少数上层分子的改良运动或脱离群众的军事阴谋活动了。

在五四文化运动发展的过程中，中国无产阶级的力量不但愈更地壮大起来，而且无产阶级的自为的运动也一天天地成熟起来。中国的无产阶级有它自己的特点，那就是在量的方面，由于帝国主义的经济侵略，由于帝国主义在中国有种种企业的建设，中国无产阶级的力量是比中国民族资产阶级强大有力得多；在质的方面，由于无产阶级身受着帝国主义的压迫，在反帝反封建的民主革命运动中，是比民族资产阶级更坚决勇敢得多。因此，当中国无产阶级一走上自为的政治斗争的阶段的时候，它就成为中国资产阶级民主革命的模范战斗者和领导者，就成为新民主主义革命运动的推动者。

五四文化运动一般地就是中国广大民众空前觉醒的过程，特殊地说就是中国无产阶级的自为运动的生长过程。这一个过程，在第一次世界大战所造成的国际条件的影响之下，特别迅速地完成了。这个条件，就是战后资本主义各国的无产阶级革命运动的到处爆发，和俄国革命的成功，“劳农政府”的建立。这一个惊震全世界的人类历史上的新事件，那能对中国没有强烈的影响？中国的革命群众，特别是革命的知识界，亲眼看见了无产阶级事业的成功，看见这一个无产阶级专政的国家，对中国采取了真正平等的态度，废除了旧俄时代对中国的一切不平等条约，那能不受到强烈的影响？中国革命的知识界，彻底的民主主义者，看见了辛亥革命以前的历次的失败，看见中国资产阶级在革命斗争中的软弱性和无产阶级的坚强性的对照，看见国际上无产阶级事业成功的模范，那

能不发生深深的反省？于是就在这时候，马克思主义渐渐就受到了中国知识界的特别注意，劳动问题的研究，就渐渐成为五四文化运动中的一个重要题目，而急进的知识分子，甚至就亲身到工人中间去工作。这一切活动，都是在民国八年“五四”后开展起来，所以五四文化运动的全时期是以“五四”的群众政治运动为一个大分水岭，在以前，是旧民主主义的结束和新民主主义的准备时期；在以后，是无产阶级的自觉运动和新民主主义革命的开始时期。

革命运动是斗争的过程，文化上的革命运动是表现为思想斗争的过程，五四文化运动之结束旧民主主义和引导到新民主主义的道路上，也是在不断的斗争中进行的。五四文化运动中的思想斗争有三个方面或者三个时期。第一是民主主义的思想对封建文化思想的猛烈的进攻战；第二是急进的彻底的民主主义思想对自由资产阶级的改良主义的思想斗争；第三是社会主义的思想与资产阶级的自由主义思想的斗争。这三个方面的思想斗争，反映着新民主主义革命力量的成长和结合的过程。

民主主义思想对封建思想文化的猛烈进攻，是五四文化运动的最初的基本的斗争。五四文化运动的最重要的特点，五四文化运动之所以与戊戌时期的文化运动有显著的不同，这对于旧中国文化思想进攻的猛烈性是其表现之一。最初两三年的五四文化运动（即在民国八年五四群众政治运动以前），新文化的领导思想，主要的是属于急进资产阶级的民主主义之流的，他们接受英、法资产阶级革命时代的某些思想，提倡个性解放，提倡独立自主的人格，提倡科学的合理思想，反对因袭保守观念，反对旧中国的封建传统，也就是特别反对孔教和一切旧礼教。翻开当时的《新青年》来看，我们就可以看见，当时的前进的人们，对于这封建社会的观念

旗帜的孔教，是以多么激烈的态度进行总攻击，“打倒孔家店”、“礼教吃人”的口号，可以表现当时中国思想文化上发生的激烈的突变。戊戌政变时期的改良主义者，不但在政治上不曾企图推翻既有的封建统治关系，就是思想上也不能打破封建文化的堡垒——孔教，虽然在尊孔的外衣下面，如象谭嗣同一样，也曾发展了许多可贵的进步思想。然而五四文化运动却已进步到能够发见孔家店的传统与封建余孽的联系，已经能够发见，礼教是封建统治者利用来麻醉人民思想和残杀人民的工具。当时，这种发见，自然并不是凭空而来，而是有事实的实践根据的。因为民国以后的每一次反动政府的复辟运动和每一次与帝国主义勾结来压迫民主势力的阴谋，都同时伴随着孔教的复活运动。封建势力在事实上是把礼教作为进攻革命者的观念武器。因此民主主义者对封建传统的进攻，就具体表现为自由的科学思想与独立解放的个性对孔家店的礼教传统的斗争。

五四文化运动不单只就思想文化的内容上进行了反对封建传统的斗争，而且在思想表现的形式上，思想发表的工具上也展开了前所未有的斗争，那就是白话文学的提倡和对于旧文言文的统治的否定。白话文的提倡，在五四文化运动中的进步的人们看来，是一方面可以使人自由表达情意，另一方面可不至于受旧东西的束缚。这就是说，这样的文学形式，是和当时的自由解放反对因袭的思想内容一致的，是为当时的进步思想所需要的表现形式。这就是说，白话文不仅是文字上的革命，而且正是思想上的觉醒运动的必要条件。由于白话文的提倡和它的胜利，使后来中国的思想文化能够自由地展开更广阔的境地。不仅这样，白话文的提倡，目的在于使言语和文字合一，在于使文字更能为广大的人民所接受，在

于使文字不再象过去一样地成为少数人专有的东西,这就是说,使文字适合于广大人民的启蒙运动的要求,使文字便于作为推动群众走上革命道路去的工具,这就有着很大的政治上的意义。在五四时代,也提出了废除汉字的意见,提出了注音字母、罗马字等等的尝试。现在的拉丁化运动,正是它的进一步的发展,正是语文一致的努力过程中的一个阶段。

五四文化运动发展到能够推动起广大的群众政治斗争的时候,在民主革命运动的阵营就开始发生了意见上的分裂。这就有了急进民主主义者和自由资产阶级的妥协改良派中间的思想上的对立。特别是五四运动以后,也就是无产阶级已走上了政治舞台,马克思主义研究的开始,新民主主义的方向在文化运动上渐渐显明起来的时候,曾经在以前对封建文化相当勇猛地战斗过的自由资产阶级的代表者,也就愈更明显地露出它的妥协退缩的倾向。急进的民主主义者在五四群众政治运动中看见了广大民众的力量,当时的群众参加者主要的是学生、工人、商人(民族资产阶级),他们继续发挥了五四文化运动的基本精神,即是要使广大民众觉醒,共同努力改造中国的斗争,他们相信依靠群众可以完成中国的革命,正如《新青年》在第七卷第一号(民国八年十二月出版)《本志宣言》上所说的,“我们的主张是民众运动社会改造”,“我们虽不迷信政治万能,但承认政治是一种重要的公共生活,而且相信真的民主政治,必会把政权分配到人民全体”。对于民众运动在改造社会上的力量上的确信,对于能够把政权分配到人民全体的“真正的民主政治”的要求,这样的宣言,已经明显地透露了新民主主义的内容了。

正如无产阶级在当时的群众的政治斗争中已开始表现了它的

模范的作用，中国的最初的马克思主义者，与无产阶级思想的最初代表者，如李大钊，就成为这彻底的民主主义思想最有力的支持者。正因为这样，所以自由资产阶级的改良主义的表现中间，一开始同时也就包含有反马克思主义的因素。反对社会的根本改造，主张“一点一滴的改造”，“这个那个问题的解决”（《新青年》七卷一期：《新思潮的意义》）的胡适，就是这一种思想的代表者。他在提出“一点一滴的改造”的主张的时候，就对马克思主义开始表示反对（同前）。这正因为马克思主义在中国是最彻底的民主主义者，而最彻底的民主主义者（如鲁迅），在中国也终于会接近马克思主义或者完全成为马克思主义者的缘故。特别值得提出来说的是陈独秀，当时他虽然也接受了马克思主义，而且似乎曾是最重要的马克思主义的代表者，而在实际上，他的思想完全充满着自由资产阶级的妥协的成份。只要看他当时论到反对“段派、曹、陆、安福部”等反动军阀政府的问题，他对青年竟说出了这样一段有毒的改良主义的话：

“希望我们青年国民要有彻底的觉悟。所谓彻底的觉悟，并不是要来彻底的攻击他们（即指段派等反动政府——奇），是要一方面彻底觉悟他们都不可靠，一方面彻底觉悟只有我们自己可靠，不管他们怎样横暴贪污，只要我们自己万万不可再象他们那样横暴贪污，从自己个人做起，要造成完全公正廉洁的人格，再由自己个人延长渐渐造成公正廉洁社会；这公正廉洁的部分渐渐延长，那横暴贪污的部分自然就渐渐缩小，照这样说法，虽说过于迟缓，就怕比用特别大气力求急速改造社会的效果还大。”（《新青年》七卷一期《随感录》）

我们看上面所引的一段话语，就可以看出，当时的陈独秀，已

是多么标本的一个妥协改良主义者，不但可以与胡适的“一点一滴的改造”互相发明，而且可以与当时新文化主要攻击对象的孔子的“修身，齐家，治国，平天下”的思想前后辉映了！这就可以看出，为什么陈独秀不但不能成为真正的马克思主义者，而今天终于成为中国民族民主革命的叛徒了。

依靠广大民众，发动根本的革命的社会改造，与脱离民众、在现存的封建统治之下想偷偷的进行一点一滴的改良，进行这种在旧统治关系下一定毫无结果的改良，这就是五四文化运动中互相斗争着的对立思想第二个方面。

第三个方面的论争，是马克思主义的社会主义的思想与自由资产阶级的反社会主义的斗争。如前面所说，这一个论争的开始，是已经包含在“五四”前后彻底民主主义思想与自由主义的改良思想的论争中间了。然而正式的展开，是在民国十年前后的社会主义问题论战的时期。这一个论战，马克思主义成为中国文化运动中的有力的思想，成为许多先进的彻底的民主主义者所确信了的思想。这一个论战反映着中国无产阶级的自为运动已经成熟，中国共产党已经在这时候诞生出来，马克思主义在中国已经开始生根。这一切就成为中国今后革命运动的物质上和思想上的领导力量，使中国的革命运动印上了辉煌灿烂不可磨灭的胜利的旗号：新民主主义。使中国的资产阶级民主主义革命成为世界的无产阶级社会主义革命的一部分，而不仅仅是旧范畴的资产阶级民主革命了。

五四的新民主主义运动的发生过程，就表现在上述的思想斗争里，这些思想论争的每一时期，都反映着革命力量的不同的成长和不同的结合状态，每一次论争，都有一部分阶层离开了彻底革命



的营垒甚至于走上反动的营垒，成为革命的敌人，而另一方面却表现着新的更加壮大的革命队伍的登台。在反礼教的斗争中，戊戌政变时期的前进人物，如康有为，已经成了极顽固的反动分子，就是辛亥革命中的一部分参加者，也有不少站在封建军阀的方面而与民主势力作对。“五四”前后自由的改良思想的抬头，表现一部分资产阶级的退却，然而革命营垒中已经有了成数十万的小资产阶级、资产阶级、学生以及工人群众。在社会主义论战的时候，中国无产阶级的力量是更成长了，革命的小资产阶级及学生群众是更扩大了；然而也有了一部分资产阶级更右倾了，更与封建势力接近和妥协了。民国十一年以后，文化界发生了新的孔教复活和唯心论神秘主义的潮流，发生了一种想在新文化的以至于科学思想的外衣下面来暗中恢复封建思想传统的企图，这就是一部分资产阶级走上与封建势力妥协的方向去的反映。胡适的思想中已多少有着这种萌芽，而最重要最明显的代表者则是梁漱溟与张君勱。“玄学鬼”的代表者张君勱所发动起来的科学与人生观之论战，已经不是最进步的真正科学思想与反科学思想的论争，而只是与封建势力站到一起去了的反动资产阶级对自由资产阶级的思想上的进攻。“玄学鬼”的出现，是封建幽灵在资产阶级的阵营中的出现，所以这一次科学与人生观的论战，并没有在思想文化上获得进步的果实，代表科学方面的人，如丁文江、胡适等，并没有能够用真正的科学打死了“玄学鬼”，他们仍只是贩卖了一些外国的唯心论的思想。如丁文江是把英国的马赫主义者皮耳生作护符，胡适的实验主义是对于科学真理没有坚定信心的相对主义的思想。这些思想本身就带得有不少“玄学鬼”的臭味，就是吴稚晖的关于“漆黑一团”的唯物论的宇宙观人生观的妙论，也是完全机械论性质的见

解,因此也就是不能不成为二元论的见解(如认为宇宙中有两种东西并存,除了“物”之外还有“力”)。这一切的拥护科学的阵营里的人们,都没有能力彻底把“玄学鬼”打死。这正反映着一部分资产阶级的反动化和另一部分资产阶级在革命运动上的无能。反映着中国资产阶级的民主主义革命已不能在资产阶级的领导之下完成,而必须依靠无产阶级的领导,必须在新民主主义的旗帜之下来完成了。

这样,五四文化运动就算结束,政治上的暴风狂雨的新民主主义革命运动就开始了。

(一九四〇年五月二十五日延安  
《中国文化》第一卷第三期)

## 当前文化运动的任务

抗战已经坚持三年多了，不用说，中华民族在这战争中确已表现了自己不可战胜的力量。由于抗战各党派及广大民众的共同努力，由于我们在前后方以及敌后游击区的不屈不挠的斗争，由于政治上、军事上、经济上以及文化上各方面人士的艰苦工作，使敌人侵略的力量大大地遭到了削弱，使敌人屡次企图“从速解决中国事变”的阴谋诡计都变成了梦幻，使我们有可能继续坚持抗战直到取得最后胜利。

文化界的工作，在三年来，对于抗战的坚持曾起了很大的作用。我们的文化工作者，在这期间，大都离开了上海北平之类的大城市，而走到内地，走到乡村里，军队里，分散在全国的许多角落，在一定的岗位上进行为抗战的工作。我们看见，进步的文化运动，在抗战中形成了一条广泛的重要的阵线。一种新的启蒙运动，在全国许多地方高涨起来。各种大小报纸杂志的出版，普遍到许多落后的地方，戏剧歌咏的运动，到处组织起来，美术和文艺工作者走上了前线，抗战教育在许多地方都建立起来，而特别是在敌后游击根据地和陕甘宁边区，在这一方面获得了最大的成绩，此外如各种文化团体组织之普遍于全国各地，进行文化界的团结，理论研究科学知识的提高，新的文化工作干部的涌现。这一切，就表现着抗战以来我们的民族文化的空前的进步。而这些进步，反过来对于

抗战就发生了它的极大的作用：它使全国人民清楚认识敌人的侵略的真面目，把广大人民的民族意识更加提高，它指示着抗战建国的道路，鼓舞着战斗的自信。它使全国各部门各岗位上的将士能够聪明而坚定地守着自己的职任。倘若没有进步的文化运动，倘若相反地在全国的言论界被动摇不定的糊涂的思想所统治，倘若悲观失望消极苟安的空气充塞全国人民的生活，倘若只有敌人汉奸的奴化运动而没有我们的民族文化运动的高涨，那么，抗战的坚持三年，是可以想象得到的吗？

但文化运动在抗战中所走的道路，并不是平坦的。我们尽管可以说，今天中国文化上的发展，比较战前是大大地进步了。但如果依照抗战的需要来衡量的话，眼前的进步还是远远地赶不上实际的要求。抗战使我们需要展开思想自由的风气，以便在互相切磋的条件下提高学术理论的研究，以便在互相讨论中更能正确地把握抗战的规律，把握事实的真理，然而在许多地方，我们的思想发表要受到极狭隘的限制，我们的言论出版要经过极烦琐的检查。我们需要艺术创作的自由，以便我们的艺术家可以应用一切形式反映抗战各方面的现实，然而我们的作品，常常在发表的时候（特别是戏剧在上演的时候），要在一定的死的尺度标准之下受到横暴的剪裁。我们需要大量的抗战的进步的出版物，能够供应各地人士努力追求抗战知识及一切近代科学知识的欲求，然而我们常常听见书籍杂志被查禁，报纸被停止发卖，各地的书店出版机关被干涉被封闭的消息。我们需要近代的教育，使求学的青年们对于社会对于自然有新的进步的科学的认识，使他们在现代世界上能够有立足的资格，然而我们现在却看见了复古的运动，专门读经的教育；我们需要大批的文化工作者深入到各地去进行工作，然而在许

多地区，进步文化人的活动，都受到了阻碍和限制。除了一部分的地方如华北和陕甘宁边区之外，我们几乎到处可以看到，在中华民族文化的前进运动的前面，设立着种种人工的障碍网！

这一切障碍的存在，是因为在抗战营垒中，有着许多对文化进步怀着仇视的人们。这些人是以极少数上层大地主大资产阶级的代表者为主体，他们对于抗战，怀着悲观失望的情绪，时时刻刻有着妥协投降的意念，他们对于全民族的进步，对于广大民众的觉悟，是怀着畏惧不安的心情的。这些人，为着少数人的私利，在政治上曾不惜听从敌人汉奸的利用，甘愿在他们挑拨离间破坏团结抗战的阴谋之下被驱使，进行组织“反共”磨擦运动，而事实上却恰恰是和汪精卫的“反共和平”的口号相呼应，成为敌人灭亡中国的工具。在文化上，他们也同样以反共作口实来压迫一切进步的文化，来限制一切思想言论的自由，来进行复古读经的运动，来进行愚民政策，而在事实上却成为破坏抗战，使中国走到灭亡道路上去的条件。

我们的抗战在当前是处在一个新的严重时期。由于法国在欧洲的战败投降，刺激了日本帝国主义在远东的侵略野心。使它更积极地进攻中国，企图再来一次“从速解决中国事变”的布置，以便能够继续“南进”，去实现它独霸东亚的梦想。敌人的办法已表现为事实的是：封锁我国的国际交通，实行猛烈的空中轰炸，加强正面进攻，企图这样来压迫我们，逼迫动摇分子更积极地走向妥协的道路上去。近卫上台以后，它将会用更毒辣阴险的手段，将会利用一切可能的威逼利诱的方法，来破坏中国的抗战团结，来逼使中国屈服，那是一定无疑的。

敌人的企图一定会失败，中国必然不会屈服，这样的自信，我

们是可以有的，因为今天中国抗战的力量已经大大地增涨，坚持抗战的意志和必胜的信念，已在广大人民的心中生了根。然而并不能说，在今天敌人的加紧进攻之下，中国的抗战仍然丝毫不会增加困难。相反的，在当前的时期，我们的抗战一定会遭遇到许多重大的困难，而动摇分子将会因此愈更增加动摇的倾向，妥协投降分子的活动将因此愈更加强。而如果不设法克服这些困难，不消灭这些倾向，让它自然地发展下去，这样要说抗战仍能坚持，投降危险一定没有，是完全错误的。

今天中国全民族的任务，就是要用一切力量克服敌人新的进攻之下所造成的困难，为着这样的目的，中国全民族必须更加紧密地团结起来，消除一切足以对消自己力量的内部磨擦，让敌人汉奸找不到一点离间破坏的空隙。就文化方面来说，那就是要有系统地充分动员起一切文化的力量，取消对文化运动的一切狭隘的限制，把文化运动大大地开展起来，在那进行着最后狂暴挣扎的敌人前面，建筑起全民族团结的精神堡垒。这样才可以克服当前的困难，加速最后胜利的时间。

要达到这样的目的，以下的一些任务是必须要做到的：

第一，在抗战的新的困难前面，我们的政治任务是要加强全国团结，充分发扬民族的力量，打破敌人的新的进攻。因此，我们在文化战线就应该努力推动全国更紧密的团结，鼓舞全民族自力更生的勇气，揭破日寇挑拨离间的阴谋及其奴化政策的毒害。

第二，要开展思想言论以及文艺创作的自由，抗战是全民族的抗战，是由各党派各阶层参加的民族统一战线。各党派各阶层都各有不同的世界观和思想系统，是不能勉强使他们完全一致的。抗日民族统一战线的组成，原是基于共同一致的纲领原则，而不是

基于完全划一的思想系统，所以只要是在政治纲领的主张上基本相同，只要是不违抗抗战立场、三民主义的纲领的立场，就是统一战线的一员，就应该在中国的言论思想界文艺界有合法的自由权。如果不开展这样的思想创作自由，如果在思想上硬要坚持独断的限制，硬要用划一的思想系统来进行统制，或用公式的尺度来束缚一切创作活动，如果一定要依据划一的思想公式的尺度来作为统一战线的原则，那么，这不但不能统一，反而要造成分裂，至少是不能得到全民族的广泛的团结。所以，单单为着团结这一个原则，就必须开展思想的自由，就必须一方面反对独断的统制和另一方面反对左倾的狭隘观点。至于思想自由对于提高学术的作用，文艺创作的自由对于文化发展的推动作用，是用不着解释的。

第三，要反对思想文化的复古主义。思想文化自由的要求是为着要在自由开展的活泼精神之下使思想文化进步，使中国民族的思想文化能够跟上新的历史时代的需要，使全国人民能把握新的各种科学思想文化，因此也才能在当前争取民族的独立生存。复古主义是要想用旧封建时代的思想文化来迷糊现代青年的眼睛，把他们拖回到旧时代的墓穴里去，使他们看不见今天的现实，使他们不知道参加今天的斗争。因此，复古主义对于今天的抗战是非常有害的，日本帝国主义就善于利用复古主义（如“王道”精神之类）作为侵略的工具。所以只有那些完全不把民族抗战的前途放在心上而只看重少数人的私利的动摇者以至于投降主义者，只有这样的反动的人们，才会要用思想文化上的复古主义来麻醉青年。

第四，要开放出版的自由。出版自由是思想自由所依据的物质基础，对于出版自由的限制，事实上也就等于思想自由的限制，

因为思想言论是终要靠出版物来表现，来传播的。现在对于书报杂志检查制度，对于书店的封闭行动，都是用来箝制思想自由的方法，这自然是要反对的。

第五，要在全国各地分散地建立许多中心的文化工作据点。抗战愈向前发展，物质条件就愈更愈更困难。在目前，战争已把全国分作许多互相隔离的区域，这些区域互相间不但交通不便，而且政治情况人民生活条件也各不相同。文化工作要能够最有效地为抗战服务，就必须根据各地具体情况决定具体的领导，而事实也证明必须要这样做。在这种情况下，就不可能象以前，特别是抗战前那样，全国的文化中心只有一个地区（如上海），全国文化工作几乎就是由这一个中心领导。这种方法现在是不适当了。文化工作的中心据点，必须要分散在许多地区，必须把文化干部分散到各地去，建立必要的出版印刷编辑以及其他的文化机构，才能够对各地区作具体领导。

第六，要使文化工作者深入群众。过去已有些文化工作者走上前线或农村，然而这种运动并不普遍，尤其是并不深入，因此大众化的口号虽然早已提出，而文化工作本身还是不能说已经深入大众。以后，应该用各种方法使文化工作者深入群众，这一方面当然要文化工作者本身的努力，另一方面也需要各方面的帮助。可惜一直到现在，大多数地区的政治军事负责当局，对于这一点并不大注意，而且甚至于完全忽视，这是需要改正的。我们要求各地军政负责者能够重视文化工作者的需要，帮忙他取得深入民众的便利条件，而不要使他们受到种种不必要的限制。

以上所说，就是在今天要开展文化工作必须要努力做到的几件最重要的任务。这些任务，基本上是曾经在文化界，特别是陕甘



宁边区文化协会第一次代表大会提出来过的，而到现在，除了一部分进步的地区曾表现出相当成绩以外，大都没有实现。在今天，抗战的实践要求，需要在文化工作上有更好的配合，使我们抗战的新民主主义文化运动更进一步的开展，而要文化运动能有力地广泛开展，那么努力完成以上所说的任务，正是当前必要而不可少的条件！

（一九四〇年八月二十五日延安  
《中国文化》第一卷第六期）

## 关于辩证法论理学 认识论的一致性

### 一

列宁在哲学问题上清楚指出了“辩证法、论理学、认识论的一致性”。强调这一个命题，并且从各方面更具体地发挥了这命题，乃是列宁发展马克思主义哲学的一个主要点。列宁依据帝国主义时代无产阶级的革命斗争的经验，发展了马克思主义的全部学说，从各方面各部门给马克思主义补充了许多新的论点。列宁也依据了同样的革命斗争经验，并且综合了当时自然科学的新的成果，发展了马克思主义政党的世界观——辩证法唯物论的哲学。

列宁关于哲学的最大的专门巨著——《唯物论与经验批判论》，是为着反对那些企图修正马克思主义哲学的人们——经验批判主义者——而写的。经验批判论是以一种唯心论的认识论为基础的反动哲学思想，当时俄国的经验批判论者，想用这种唯心论的哲学来修正马克思主义的世界观基础，想用它来代替辩证法唯物论。经验批判论者的出现，是有它的历史条件的：

第一，经验批判论的出现，一方面是表现一九〇五年俄国革命失败后，过去参加革命的一小部分人的悲观失望情绪和思想动摇，

另一方面是反映当时反革命势力的思想上的进攻。在革命汹涌高涨的时期,从小资产阶级知识分子中间跑进革命队伍的同路人,经不起革命失败的打击,在他们中间就产生了动摇与分化的现象,他们中间一部分人离开了革命,而去迁就反动势力,反动势力也就乘机利用他们,向革命势力进一步进攻。这种情形反映在思想上,就出现了“批评”马克思主义和修正马克思主义的热潮。

“一大群时髦的作家出现了,他们实行‘批评’和谴责马克思主义……在哲学方面,‘批评’、修正马克思主义的企图,已经加强了,……对马克思主义的‘批评’,已成为时髦的货色。”(《联共(布)党史简明教程》)

经验批判论的出现,就是在这样的情形下,想对马克思主义加以“批评”、修正的一种企图。

第二,经验批判论的出现,是由于资产阶级哲学家(马赫等人)利用和曲解了一些新的自然科学发见的结果。新的自然科学发见动摇了自然科学上旧的物质观,于是资产阶级的学者就趁机来向唯物论进攻,不说旧的物质观不能成立了,却一般地说“物质消灭了”,他们利用这冒牌的“科学”论据,建立起一种唯心论的认识论学说,建立起“新”的唯心论的哲学。

俄国的经验批判论者,就是接受了这种资产阶级的反动学说——马赫主义,并根据这种学说,想从认识论的基础上来“批评”和修正马克思主义的世界观的。

因此,列宁就写了《唯物论与经验批判论》一书,来反对这种思想上的堕落,反对这种对马克思主义理论基础的修正,因此,列宁的《唯物论与经验批判论》就是针对着这些冒牌“科学”思想的根源,综合了新的自然科学发见的成果,进一步发展了辩证法唯物论

的哲学。

但是,冒牌“科学”的唯心论思想,并不仅仅限于马赫主义的派别,而是当时资产阶级哲学的一般倾向。当时一切的资产阶级哲学者,虽然有种种不同的派别,然而利用某些自然科学的成果,来建立某种唯心论的认识论,并且据此来向唯物论进攻——这却是他们一致的共同点。例如新康德主义以及新休谟主义之类,就是这样的东西。

仅用资产阶级的新的唯心论学说,从认识论上来修正马克思主义的理论基础,也不仅只限于俄国的经验批判论,而是当时第二国际修正主义者们的共同的伎俩。伯恩斯坦的修正主义,就是要用新康德主义来代替辩证法唯物论,而考茨基虽然表面上并不赞同伯恩斯坦的修正主义,然而在哲学这一方面的修正,却曾表示不必加以反对。

马克思恩格斯建立了辩证法唯物论的世界观,并用这种世界观来认识自然界和人类社会中的各种现象。在自然和社会的研究方面,马克思恩格斯曾留下了丰富的劳绩,提供了辩证法唯物论的具体运用的辉煌范例。在认识论方面,马克思恩格斯也已奠定了基本的观点,在他们的一切研究中,就是以辩证唯物论的认识论做基础,正如列宁所说,“在《资本论》里,论理学、辩证法及唯物论的认识论是应用在一个学科里了”。但马克思恩格斯却还没有更专门地更详细地来发挥认识论,这一点,就使修正主义者象老鼠似的找到了藏身的空隙,就使他们从认识论这一方面来偷偷噬啃马克思主义的世界观,以为资产阶级的思想进攻作内应工作。

因此,不仅是为了对付经验批判主义者,而且为了对付当时一切资产阶级的思想进攻,对付一切修正主义者对于马克思主义世

界观的破坏活动，列宁都需要在认识论方面来进一步发展辩证法唯物论，需要把马克思恩格斯已奠定了的认识论的基本原理更详细地加以具体发挥，因此列宁不但在《唯物论与经验批判论》里，而且在《哲学笔记》里（尤其是关于黑格尔论理学的笔记）与其他许多著作里，都用了最多的注意力来提出和解决辩证唯物论的认识论的问题，列宁对于辩证法唯物论和历史唯物论在各方面都发展了许多宝贵的新论点，其中对于认识论方面，更有着最有系统的、最多的发挥。

从认识论方面发展和巩固马克思主义的世界观，是列宁时代在哲学上的中心任务，列宁完成这一任务所表现的基本思想，就在于明确地强调提出：辩证法、论理学、认识论的一致性，就在于有系统地具体发挥了这一个基本思想。

## 二

什么叫做辩证法、论理学、认识论的一致呢？

这就是说，客观世界发展的、辩证法的基本规律，也就是人类的思想认识发展的基本规律。辩证法的本身，是关于世界一切事物的最普遍的发展规律的学问，即是如恩格斯所说的，它是“论自然、人类、和思维之运动和发展的一般法则”的学说。

辩证法的规律是一般地适合于自然，适合于社会，也适合于人类的思想认识的。虽然我们要说，自然的发展规律，并不等于社会的发展规律，社会的发展规律也与思想认识的发展规律有差异，自然、社会、人类的思想认识，在发展中各有其特殊性，不能完全混为

一谈,然而它们中间,不论有如何差异,都是辩证法的。所以,辩证法的规律,基本上也就是人类的思想(论理活动)认识发展的规律,在这样的意义上,我们说辩证法和论理学、认识论有一致性,这是一。

因此,要研究人类的具体规律,就必须用辩证法的方法来处理问题。辩证法的基本规律既然是世界一切事物的普遍规律,我们把握了这些规律,就可以反过来把它作为我们研究一切事物的指南。它首先是“对自然界现象的观察方法”,是“用以研究自然界现象的方法”。进一步加以推广,它又可以作为“应用于研究社会,应用于研究社会历史”的方法。同样,对于人类的思想认识,也要应用辩证法的方法去研究。

思想认识不是永久不变的东西,它和一切事物一样,是不断地变化发展的过程。所谓用辩证法的方法来研究人类的认识和思想,就在于要把所研究的对象看做永久发展变化的东西,就在于把思想认识都看做运动的过程,辩证法的论理学或认识论,就在于用辩证法去把握思想认识的运动发展规律,正如列宁所说:“在马克思看来,以及在黑格尔看来,辩证法却包括着现在的所谓认识论;这个认识论一样地应该用历史眼光来观察自己的对象,研究并归纳认识的起源和发展,从不认识到认识的过渡。”(《卡尔·马克思》)

资产阶级的学者们从形而上学的观点来研究人类思想认识的问题,把论理学和认识论分成两个不相干的部门。把认识论规定做研究认识的根源和可能性的学说,而把论理学规定为研究思想的形式及其形式的互相关系的规律底学说。他们在认识论里要求解答的问题是,什么是认识的不变的唯一根源?我们依据这根源

能够认识客观事物的绝对不变的真理吗？还是完全不可能？至于认识的进步发展，他们是不问的。他们在论理学里所要解答的问题只是：什么是各种思想形式（概念、判断、推理）中间的绝对合理的关系？至于这些思想形式是否客观事物的反映，并如何反映，他们也不问的。

辩证法的认识论不是要问认识的绝对不变的根源，和认识绝对不变的真理的可能不可能的问题。辩证法唯物论的认识论所要研究的是认识怎样发生、发展，怎样一步一步更深入更完全地把握客观事物的真理？辩证法唯物论的论理学不研究空洞的思想的形式，而是要研究人类思想的进步发展的规律，研究思想怎样随着人的认识的进步而成为反映客观事物真理的更深刻而更完全的思想。所以，思想的发展，是在认识的发展过程中表现出来的，或者说，思想的发展也就是认识的发展，因此思想的发展规律，思想的各种形式中间的关系，也不外就是认识发展的规律，也就是客观事物在我们的主观意识中的各种反映过程中间的关系。因此，论理学说不只是研究思想形式的学问，也是研究认识发展规律的学问，也是研究客观事物在主观意识里的反映过程的学问。因此，用不着在论理学之外再有另外的认识论，论理学就是认识论。

而这样的认识论或论理学，是要在辩证法的向导之下去进行研究的，它所要把握的规律，就是辩证的认识发展规律。在这样的意义上，就有着辩证法、论理学、认识论的同一性，这是二。

我们的认识论的研究，目的就在于要把握这辩证的人类认识发展的规律。

### 三

在辩证法唯物论的立场上，对于认识有这样的一些基本的理解：

认识并不是在物质之外独立存在的、精神的自动活动，相反地，认识乃是一种物质的作用，是一种物质的属性表现，或简单的说，是一种物质的反映。一切物质都有反映的属性，任何一件事物，当它与其他的事物发生相互关系的时候，它一定表现出某种作用，而这作用，就是它对于与它相关系的事物的反映。不同的事物，有不同的相互关系，有着不同的反映形式，世界上的物质现象是无限地多种多样的，因此物质与物质间所能表现的反映，也是无限地多种多样的。说到认识，不外就是这多种多样的物质反映之一种。

因此，不能把认识看做物质之外的精神的独立活动，认识只是物质运动之一种表现，认识是反映，而“一切物质，在本质上都有着类似于感觉的性质，即反映的性质”（列宁：《唯物论与经验批判论》）。辩证法唯物论不该把认识的作用和一般物质的作用绝对分开，只有唯心论者，才会主张认识 and 一切物质的作用绝对不同。认识的运动，与自然界的运动一样，是客观的物质的运动，认识的发展规律，也与自然界的规律一样，是客观的事物发展的规律。

因此，对于认识的研究，就成为一种科学的研究。正如自然科学的研究，是为着要把握自然界的、客观的必然规律，认识的研究也是为着要把握人类的认识 and 思想发展的、客观的必然规律。资



产阶级的唯心论者，以为人类的思想认识是完全受自由意志的推动，以为思想认识的运动不依据任何自然的规律，因此他们对于认识论和论理学，看做只是研究“规范法则”的学问，而不是研究必然法则的科学，这是非常错误的了解！

认识的运动，在本质上也是物质的运动，这是辩证法唯物论对于认识的第一个基本的理解。

然而认识的运动并不仅仅是一般的物质的运动。把它从一切物质运动绝对地分离开来是不对的，但把它看做是与一切其他物质的运动毫无分别的东西，那又是另一个错误。不同的事物的联系有不同的作用，随着物质现象的多种多样，它们在相互关系中的反映也是多种多样的。每一种事物的作用，每一种事物的反映，都有它自己的特殊性，而与其他事物的作用或反映不同。为要能够具体地正确把握客观事物的运动，辩证法唯物论要求在事物的一般了解之外，更要能把握事物的特殊性。对于认识，在一般地确定它在本质上是物质的运动之外，我们还要研究它的异于其他物质运动的特殊形式，要研究它本身的特殊的运动规律。

认识的作用，与其他物质的作用有什么不同呢？

认识的作用，与其他物质的作用，首先有高级和低级的分别，认识是发展到一定高级阶段的物质属性的表现，是高级物质的反映形式。认识的作用，只存在于高级的有机体中间，而且只在人类中间，才获得了最高的发展。在人类以及某些高级有机动物之外，只有一般的反映作用，而那些反映作用，都不会成为认识的事实。

认识的作用与其他物质的反映作用之间的高级和低级的分别，不仅是在于量的方面，而且是在于质的方面，它们中间并不只是有程度的差别，而且有本质的差别，认识作用的特点，系在于有

主观意识的存在。认识的物质(人类、较高等的动物)与其他事物接触的时候,其反映作用就表现为主观和客观的相互作用。主观是作为认识的主体,而与客观对立着。主观与客观的对立,和主观对于客观的认识,是互相作用的,主观与客观世界的对立意识愈明显,则对于客观的认识也愈清楚,人在睡觉的时候,主观与客观对立的意识蒙眛了,同时认识也蒙眛了。这一种集中的、与客观事物对立的主观意识,在认识物质以外的事物中,是不存在的。这就是认识的反映作用和其他事物的反映作用的质的基本差别。

认识作用的特点,不仅在于主观意识的存在,而且还在于能够以主观的形式来认识客观事物,来反映客观事物,或者说,来摹写客观事物。普通的物质对于其他事物只能一般地表现其相互制约和相互依赖的关系,但不能把其他事物的真相,用主观的形式描摹出来。“观念界不外是移植在并翻译在人脑中的物质界。”(《资本论》)认识的内容,不外是客观事物在主观意识里的“移植”和“翻译”。什么是这客观事物被移植和被翻译时所表现的形式?什么是认识用以反映或摹写客观事物的主观形式?基本上有两种:感觉和思维。人的主观意识,就是由感觉和思维的形式所构成,就是用感觉和思维的形式去认识外物,反映外物,摹写外物。认识作用的表现,并不是把外物直接搬到人的头脑里(这显然是不可能的),而是在认识主体接触外物的时候,发生感觉和思维的活动,经过感觉和思维的活动去把握所要认识的对象。

感觉和思维中间也有着等级的和质的差别,思维的活动,是比感觉更高一级的认识形式。人类以外的高等动物,都有感觉的认识,然而基本上都不能超过感觉认识的范围,而进到思维的认识。高等动物至多只有思维认识的萌芽,只有人类,才能在感觉的认识

形式之外,更有思维的认识。

人类之所以能比动物有着更高级的认识,是因为人类有着更高级的物质生活条件。人类的物质生活发展规律不同于动物的物质生活发展规律,因此人类的认识发展规律,也不同于动物的认识发展规律。动物的生活是自然的生活,它只依据着自然条件和本身的生理条件来维持自己的存在。动物的存在和发展,是受着生存竞争、自然淘汰的规律的支配,而动物的感觉认识,也是在生存竞争中受锻炼,在自然淘汰的制约之下发展着的。感觉器官要适合于生存,这是动物生活发展中的一个重要条件。自然淘汰使动物具备了最适合于它自己生存的感觉器官,因此也使它具有着最适合于生存的感觉认识。鹰的锐利的眼,某些兽类的极敏感的听觉和嗅觉,都是与它们的自然的生存条件分不开的。也正因此,动物的认识就只能限于这与生存条件分不开的感觉的认识。

人类的物质生活条件却不是仅仅依靠自然的生理器官的活动,而是通过一种人为的器官,通过工具去进行的生产活动。生产是人类生活发展的最根本的物质基础,也就是人类认识发展的最根本的基础。生产活动有两个方面:在生产中人对于自然界的的关系,人从自然界取得物质生活资料的活动,是生产力方面的活动,在生产中人与人相互间的关系,生产手段和生产物的所有关系,是生产关系的方面。生产是把人和人结合在一定的关系之下的社会的生产。在社会生产的实践中,人不仅仅要依赖自然的感觉器官的认识去行动,而且要依赖于事物的各方面的规律的知识。依据对自然的规律的认识,才能够制造工具,改变自然,取得生活资料;依据社会的规律的认识,才能正确地组织人与人的社会关系,才能改变社会。而认识要把握事物的各方面发展规律,就不能不提高

到思维的认识。

因此，人类的认识，是在感觉的基础上，更发展了思维。人类的认识，不被限制于生理的感觉器官，而是受着社会的生产实践的制约，不同的生产力发展的水准，制约着不同的认识发展的水准，在同一社会内，人们在生产关系中所处的地位不同，那么，他们的思想认识也就不同。

这就是辩证法唯物论对于认识运动的一些基本的理解。

#### 四

怎样从辩证法的立场上来研究人类认识的发展规律呢？

人类的认识，都是一定的历史条件之下的认识，都是以人们的一定的社会历史实践为基础的认识。认识是实践的一个不可分的因素，认识从实践中产生，它本身的作用也就在于要指导实践，推动实践向前发展。这就是说，认识是服从于实践的任务，因此它就受到实践的制约。辩证法认识论的第一个要点，就在于要研究每一种思想，每一种认识所由产生的历史条件，研究它们的实践基础。

人类社会的实践是以生产为基础，而生产的两个方面，都对于认识的发展给与一定的制约。辩证法认识论必须一方面依据生产力发展的水准来研究思想认识的发展。即是如恩格斯所说：“人底理性按着他底能改变自然的程度而发展。”（《自然辩证法》）辩证法的认识在另一方面必须从生产关系的基础来观察某种思想认识的存在，必须分析这种思想认识的阶级基础，即是如列宁在批判经

验批判论者时所说的：“在经验批判主义认识论的烦琐哲学后面，不可不看出各党在哲学方面的斗争，这个斗争，归根到底说来，就是表现着现社会里各敌对阶级的倾向和思想系统。”

这就是说，唯物辩证法的认识论要从一定的客观物质条件上来观察某种思想认识的发生和发展，把握这种发生和发展的必然规律性，而不是如形而上学一样，把任何思想认识的出现都看做凭空而来的偶然的東西；不是离开一切物质条件仅仅就思想认识本身去研究它的合理和不合理。落后的旧的思想，在新的先进的社会人们看来是不合理的，然而在落后的旧的社会里却有它的发生发展的必然性，这是第一。

第二，人类的思想认识，是向前运动的过程，是革新和发展的过程。在人类中间不断地可以看见新生的进步的思想认识的出现，也不断地可以看见某些思想成为落后的陈腐了的东西。唯物辩证法的认识论不是要如形而上学那样，把人类思想认识看做一成不变的东西，而是相反地，要研究思想认识的这种前进运动，研究新的思想认识怎样产生，而旧的思想认识怎样地没落，研究我们怎样才可以把握进步的正确的思想认识，而不至于陷入在旧的落后的思想认识范围里。

思想认识的发展，是以人的实践的发展为基础，是以社会生活的物质条件的发展为基础。旧的没落的思想认识，表现着旧的没落者的实践立场，新的进步的思想认识，是从新的进步的社会生活条件上发生的。任何一种思想认识，当它表现着一定新的进步的实践立场时，它是新的、进步的思想，是必然的、适合客观需要的合理思想，当这种实践立场在另外一个时候成为陈旧了的东西，当更新的更进步的社会生活条件发展起来时，原来的新的进步的思想

认识,又变成陈旧的东西,而不能不用新的更进一步的思想来代替了。

为什么我们要时时刻刻革新我们的思想认识,因为新的思想认识是正确反映了客观物质发展的新需要之思想认识,因此也就是更完全地更正确地把握了客观事实的思想认识,也就是能够帮助推进我们的社会生活实践、能够推动社会进步的思想认识。为什么要反对旧的落后的思想认识,因为它在新的社会生活的物质条件下已是不适合的,它已不能反映新的社会实践的需要,它对社会生活的发展会起阻碍的作用。

这样,在辩证法的认识论里,思想认识是随着社会的物质生活条件的发展而不断地发展,是随着新的实践需要的出现而不断地革新的。一切思想认识都受着一定的历史条件的限制,然而一切思想认识都不能停止不变,在一定的历史条件下人类能认识一定限度的客观真理,在进一步的历史条件下就要把这真理更进一步加以发展,加以补充和革新。思想认识的这种不断发展的过程里,就有列宁所指出来的相对真理和绝对真理的统一。

第三,由旧的思想认识到新的思想认识的发展,并不是简单地把旧思想加以补充,并不是旧的思想原则的量的重复,而是依据着量变到质变的辩证法规律,在认识的发展到一定的程度时,就要抛弃一些旧的思想原则而建立一些新的原则,这是由较低级的思想原则转变到更高级的思想原则,这是由较简单的片面的思想,过渡到包含多方面认识的更复杂的思想。

认识上的由量变到质变的过程,也具体表现在由感觉的认识到思维的认识的转变过程里。新的认识是在新的实践经验的基础上产生的。但这种认识,并不一开始就能形成新的思想原则,即不

能一开始就作为思维的认识表现出来，它首先常只是在旧的思想原则的胚胎内部，以所谓“经验”（即感觉认识）的形式慢慢地积累起来。只在实践中所获得的感觉经验积累到必要的程度时，才从这积累的基础上以飞跃的形式总结而成新的思想原则，才代替了（或说根本改造了）旧的思想原则。

历史上一切革命的新思想的产生，首先常是在旧思想的旗帜或形式之下加入新的感觉经验的内容，经过这样的一个阶段，到一定发展时期，革命的思想才取得自己独立的形式，在自己独立的旗帜之下站立起来，而将旧的思想根本改造。这是一般的规律。

列宁说：“从生动的直观（即感觉的认识——作者），到抽象的思维，再由思维到实践——这是认识真理，认识客观实在性的辩证法的途径。”（《哲学笔记》）辩证法的认识论要研究怎样依据新的实践经验，怎样把积累起来的新的感觉认识加以总结，怎样从这总结中找出新的思想论点，这样把旧的思想原则加以发展或改造，把它提到更高的阶段上来，以作为我们进一步的实践的指南。

第四，由旧的思想到新的思想的转变，并不是和平的过渡，而是要经过思想间的斗争才能达到的。新的思想虽然最初能在旧思想的胚胎内增长起来，然而这胚胎的内容，对于旧思想是一个对立的趋向，它的生长，即预示着旧思想的没落。然而旧的思想原则是在人的认识里习惯了和固定了的原则，它有着相当坚固的存在的基礎；而它的存在，对于新的思想原则的形成，就是一个非常坚牢的桎梏。不打破这桎梏，那么新的思想原则就不能建立起来，就只能停止在感觉经验的状态里，就只能做为萌芽胚胎而不能作为独立的成熟了的思想。新的思想要形成自己的独立的原则，就不能不进行斗争，就必须进行毫不妥协的斗争。

这自然不是说,这斗争只是思想本身的斗争,旧思想本身的顽固性。虽然直接形成为新思想诞生的阻碍,形成为新思想必须斗争的因素。然而更重要的是,旧思想是人类社会生活中的旧的实践立场的反映,旧思想对于新思想的阻碍,反映着旧的物质势力对于新生的势力的压制。旧思想的顽固性,反映旧势力的顽固性,在这样的条件下,旧思想是有着物质基础的支持,因此对于新思想就成为更强大的桎梏。这样,新旧思想的斗争,就反映着社会物质生活条件中的新旧力量的斗争。正如社会的新旧物质势力之斗争是不可妥协一样,新的思想的建立过程中对于旧思想的斗争,也是不能调和折中的。

列宁第一次明确地提出了理论的党性的命题,就在于要强调这思想斗争的不可调和性。列宁提出这一个命题,是针对着第二国际机会主义者以及经验批判论者们的思想上的堕落以及他们对于资产阶级思想,特别是对于资产阶级哲学世界观的投降的态度。

“马克思与恩格斯,在哲学中,自始至终是有党派性的。他们能够在每一个‘最新的’倾向中,发见出它之离背唯物论和对唯心论及信仰主义的让步。”(列宁:《哲学的党性》)

“马克思学说的万能,正因为它是正确的,它完全而又严整的给了人们一个决不同任何宗教信仰、任何反动、任何拥护资产阶级压迫和调和的整个世界观。”(《马克思主义的三个来源和三个组成部分》)

这就是列宁对于马克思主义的革命理论的斗争性的说明,而在列宁自己,当卢那察尔斯基为经验批判论的修正主义者作辩护,并且说,“也许我们陷入迷途了,但我们是在寻求着”,这样露骨地表现着他对于马克思主义思想的动摇时,列宁却坚定回答道:



“至于说到我，那么，我也是哲学中的‘寻求者’，这就是说，我在这篇短文中（即指《唯物论与经验批判论》一书而言——作者），我抱定任务要找出，这些冒充马克思主义而拿出一些极端糊涂的、杂乱的、反动的东西来的人们，究竟是在什么地方失足的。”列宁在思想上，就是有着这样毫不含糊的斗争性的！

以上，就是在唯物辩证法的立场上来处理认识问题的几个要点，就是列宁的命题——辩证法、论理学、认识论的统一性——的基本内容。

（一九四一年二月一日延安  
《解放》杂志第一二四期）

## 辩证法唯物论怎样 应用于社会历史的研究

社会历史的科学研究，是因马克思的历史唯物论的发现，才开始建立起来的。恩格斯在《马克思墓前演说》中，曾经指出历史唯物论是马克思的伟大发现之一，并且把这发现在社会科学研究上的价值，比之于达尔文的生存竞争学说在生物学上的价值。在历史唯物论发现的以前和以后，社会历史的研究领域上，表现着完全相反的情况：“在此时期以前，关于历史和政治方面完全被浑混和光怪陆离的观点所统治着，从此，方能用完整和谨严的科学理论以代之。”（列宁：《马克思主义的三个来源和三个组成部分》）

马克思之所以能发现历史的唯物论，是因为把辩证法唯物论的原理，扩展于社会历史的领域。“历史唯物论就是把辩证唯物论原理推广去研究社会生活，就是把辩证唯物论原理应用于社会生活现象，应用于研究社会，应用于研究社会历史。”（《联共（布）党史简明教程》）辩证法唯物论是最彻底的唯物论的世界观，它与一切旧的形而上学唯物论不同，旧唯物论的主要缺陷之一，就在唯物论观点（当然是不彻底的）一般还只能够应用于自然的研究上，而不能推广到社会历史的研究上。一切旧的唯物论，一碰到社会历史的领域上，就成为唯心论，就只能用精神的原因来解释社会历史的发展，只有辩证法唯物论，能把唯物论的观点彻底推广起来，能正

确把握社会历史发展的客观的规律，能把社会历史严格地当作科学对象来研究，能使我们在社会历史领域上掌握到精密的科学理论，以便于指导我们的革命的实践。

哲学的任务是不仅在于解释世界而更在于改造世界，辩证法唯物论的特点，就在于能够密切地与这任务相结合，就在于能成为历史唯物论的基础，成为我们改变历史的指南。

不必奇怪：为什么一切修正主义者，在他们曲解马克思的理论的时候，少不了总要对于辩证法唯物论也加以“修正”。修正主义者伯恩斯坦曾想用新康德主义代替辩证法唯物论，俄国一九〇五年革命失败后曾有一批经验批判论者想用马赫主义作为“马克思主义”的哲学基础。这些动摇者、变节者、内奸等等，都曾经想从马克思主义的历史的、政治的理论中，抽去辩证法唯物论的哲学基础，这就是因为，马克思主义的历史的政治的理论（历史唯物论以及全部无产阶级革命学说）乃是辩证法唯物论在社会历史领域上的推广应用，撤去辩证法唯物论的基础，就足以使马克思主义失去革命世界观的意义。

因此，辩证法唯物论怎样推广应用于社会历史的研究的问题，是每一个马克思主义者或有志研究社会科学的人所必须认真了解的。所谓辩证法唯物论在社会历史方面的推广应用可以从两个方面来看（这两个方面是分不开的）：

一，用唯物论的观点（同时，反对用唯心论的观点）来理解社会历史现象。

二，用辩证法的方法（同时，反对用形而上学的方法）来研究社会历史发展的规律。

\* \* \*

怎样用唯物论的观点来理解社会历史现象呢？

唯物论的观点，首先认为世界（它是一切事物与现象的总体）在本质上是物质的。把这观点用来理解社会历史现象时，也就必须要承认，一切社会历史现象，都是物质运动的各种表现。在社会历史发展中间，我们固然可以看见不单只有物质的现象，如经济现象之类，同时也可以看见种种意识的精神的现象，如道德科学艺术之类，然而我们仍然要承认，就是意识的精神的现象，也仍是社会历史的物质运动的一定的表现形式。

为什么能说社会历史的一切现象，都是物质运动的各种表现呢？

因为所谓物质，就是在人的意识之外独立存在着的事物，就是有着他们的一定的运动规律，一定的相互联系和相互作用的事物。而社会历史现象，从本质上说来，都表现着这样的特征。

不论社会的物质现象或精神现象，都是在人的意识之外客观存在的东西。人不能随便选择自己所处的社会物质生活环境，是怎样的环境，人就只能怎样地生活。个人也不能随便选择自己所处的精神、思想的环境。因为一定的时代，在一定的物质生活基础之上，有一定的精神生活，一定的风俗、习惯、道德、法律、艺术、科学，人也只能在这样的思想环境里生活。人的意识，在表面上，似乎是“自由”的，而在实际上，仍是为一定的历史时代所限制的。在封建时代，不会产生科学的社会主义的思想，在奴隶制度时代，不会有资本主义的道德和法律，正如在社会主义时代，不应再残留效忠于君主个人的封建道德一样。

不论社会的物质现象或精神现象，都有他们自己的一定的相互关联或必然的运动规律。社会一定经济制度的发生发展和没落

固然不是偶然的,就是社会的意识、风俗、习惯、道德、法律、艺术、科学之类,也有着它们的一定发展规律,社会的意识现象与社会的经济现象中间固然有着一定的必然的相互关系,就是各种社会意识以及新旧的社会意识之间,也各自有着一定的、必然的相互关系,任何社会现象的出现,都不是偶然的、毫无来由的事情。

既然一切社会现象都是物质运动的表现,都是客观存在的,有着一定的相互关系或必然的运动规律的东西,因此,我们在研究社会历史的时候,就必须着重于去发现这些客观的必然的相互关联或运动规律,因此,社会历史的领域,就成为科学研究的对象。

这样的理解,自然是与唯心论完全相反的。唯心论不承认社会历史现象是在人的意识之外客观存在的事物,而认为社会历史的发展是依赖于人的“自由意志”的活动,特别是依赖于英雄伟大的愿望。唯心论不承认社会历史的发展有着一定的必然的规律,而认为一切社会历史现象都是人们的自由意志和偶然的愿望的表现。因此,社会历史中没有任何规律可以发现,也就是不能作为科学研究的对象。这种思想,在中国也曾有一部分人提出过,例如十七八年前,曾经有过一次“科学和玄学”的论战,站在“玄学”一方面的人(以张君勱为代表)就是站在这一种立场上反对把科学的研究应用到社会历史领域上来的。

然而唯心论的理解是错误的,自从马克思建立了历史唯物论的科学理论以后,这错误就很明白了。

“由此可见,社会生活,社会历史,就不复是‘种种偶然现象’之凑合。因为社会历史已成为社会之规律性的发展,而社会历史之研究,则已变为科学。”

“由此可见,无产阶级底实际活动,应当不是以‘卓越人物’底

善良愿望为基础，不是以‘理性’‘普遍道德’等等底要求为基础，而是以社会发展底规律为基础，而是以这些规律的研究为基础。”（《联共（布）党史简明教程》）

承认一切社会现象都是社会的物质运动的一定的表现形式，这就是用唯物论的观点来理解历史的第一个基本点。

然而这并不是说，社会历史的物质现象和它的精神、意识现象，简单地就只是一个东西，简单地就都是物质现象，而一点区别也没有，如果这样来理解，那也是不正确的。

社会在本质上是物质的。同时，社会的各种现象，又是社会历史中间所表现的不同的现象，又是社会历史的物质运动的不同的形式。因此，各种社会现象中间仍是有区别的。

物质与精神的区别就在于，物质现象是第一性的现象，而精神、意识则是第二性的、从生的现象；“物质世界是不依赖于人们意识而存在的客观现实，而意识则是这客观现实之反映。”（同前）这是唯物论的一般的观点。把这样的观点推广用来理解社会历史现象时，就必须承认：“社会底物质生活，社会底存在，也是第一性的现象，而社会底精神生活，则是第二性的现象，从生的现象，社会的物质生活，乃是不依赖人们意识而存在的客观现实，而社会底精神生活，则是这客观现实之反映。”（同前）

这就是说，社会的物质生活，是决定一切社会现象的基础，也是一切社会的精神生活产生的基础。“不是人们的意识决定人们的存在，恰巧相反，而是人们底社会存在决定人们的意识。”（马克思）因此，要研究社会发展的规律，首先得从社会的物质生活条件研究起；要研究社会的精神生活所以形成和发展的原因，也得在社会的物质生活中去找基础。这样的理解，自然又和唯心论是完全

相反的。

唯心论不承认世界上有物质的存在，认为一切物质现象都是精神的表现，这样的观点，用来理解社会，就认为社会的精神生活是第一性的东西，而一切社会的物质现象，都是为自由意志，伟大的愿望，社会的意识、思想等等所决定，都是从生的现象。因此唯心论者不从社会的物质生活条件中去找社会历史发展的基础，却要从社会的精神生活中，从伟大人物的愿望、思想中去找这基础。

唯心论的理解是错误的，社会历史的发展，和马克思的历史唯物论，都证明了这错误，证明社会的物质生活条件，是决定社会的精神生活的基础，证明在什么样的社会物质生活条件之下，就有什么样的社会意识和社会的精神生活，证明要研究社会历史现象，正确的道路就是要从物质生活的研究开始。

这并不是说，社会的精神生活，是完全消极地为社会的物质生活所决定，它本身对于社会的物质，就没有任何的反作用。物质和精神的关联和作用相互的，说物质是第一性的，只是因为它是精神意识产生的根源、基础。一旦精神作为物质的反映而产生出来，它对于物质的发展，就起着积极的反作用。

辩证法唯物论和形而上学的旧唯物论不同，旧唯物论只能理解到物质决定精神的片面的作用，而辩证法唯物论则不但要理解到物质的第一性，根源性，基础性，而且更要理解到物质和精神的相互关系。

所谓“经济史观”或“经济决定论”，就是形而上学的唯物论对于社会历史领域上的曲解。历史的唯物论和经济决定论不同，就在于经济决定论认为社会的物质生活条件足以决定一切，而历史的唯物论，则认为社会的物质生活条件只是最后起决定作用的东

西，只是社会发展的物质基础，而在社会发展的运动中，精神生活对于物质生活也起着很大的反作用和有着很大的意义。

社会的意识、社会的精神生活之所以有重大的意义，是因为人的社会生活有一个重要的特点。这就是：人的生活是有目的有意识的生活，社会历史的一切活动，都是在一定物质基础上千千万万人的有目的的行动的综合，社会历史的发展，是通过群众的意识的努力而向前推进的。社会历史发展的最后基础，固然是在于社会的物质生活条件，社会历史发展的根本原因，固然是社会的物质生活发展的要求，然而要使这种要求表现为伟大的推动力量，要使这种要求形成一种社会的运动，首先要让这种要求反映于人的意识之中，首先要依据这种要求形成一种社会的观念、理论，并且还要使这种观念、理论为广大群众所接受，成为掌握群众的观念或理论，这样就能够动员群众，组织群众，经过有意识的自觉的群众的努力，而推动社会的发展。这样，就可以知道，社会的精神生活，社会意识，在社会历史的发展上是很严重的作用和意义的。

作为最后基础的东西，和有着重要意义的东西，是可以区别的。马克思主义的历史唯物论，把社会的物质生活条件作为历史发展的最后基础，然而对于社会的意识，社会的精神生活，却并不忽视，而且特别要强调进步的社会意识在社会生活中、社会历史中的严重意义和作用。

“理论只要一掌握群众，就立刻成为物质的力量。”（马克思）

“没有革命的理论，就没有革命的运动。”（列宁）

然而这并不是说，一切的社会精神生活，对于社会历史的发展，都有这样的意义和作用。在这里，要加一个条件：社会的意识，要能够反映社会的物质生活发展的要求，才能够对于社会历史的



发展发生伟大的推动力量。

也有不能反映社会的物质发展要求或甚至妨碍这种要求的观念和理论，这就是陈腐的或空想的观念和理论。陈腐的旧观念是过了时代的社会物质生活条件的反映，它不适合于新的物质生活发展的要求，因此它只适合于社会上已经腐朽了的势力的利益，它只适合于社会上的反动的、保守的势力的利益，因此它对于社会历史不但不起推动作用，相反地还起着严重的阻碍作用。

历史唯物论在研究社会意识现象的时候，必须分别什么是每一社会的新的社会意识和旧的社会意识，什么是能反映该社会物质发展要求和不能反映这种要求的意识。必须研究新的意识怎样掌握群众，动员群众，发挥它的改造社会的伟大力量。

“马克思主义—列宁主义之所以强有力和生气勃勃，就是因为它是凭借于正确反映出社会底物质生活发展之需要的先进理论，把这理论提到它所应有的高度，并以彻底利用这理论的动员的，组织的，改造的力量为己任。”（《联共（布）党史简明教程》）

承认社会物质生活是第一性的现象，同时着重指出社会精神生活对于物质基础的反作用，指出它对于社会历史发展过程中的意义，这样正确地来了解社会的物质生活和精神生活的相互关系，就是用唯物论的观点来理解社会的第二个基本要点。

还有第三个基本要点：唯物论不但认为世界一切现象，都是客观存在的，有着他们自己必然规律的物质运动所表现的现象，而且要承认，这些现象和它的规律，是可以为我们所认识的。这样的观点，应用到社会历史领域上来，那就要承认，社会历史的各种现象的相互关系及其发展规律，也都是完全可以认识的。

没有这第三个观点，那末唯物论就不能彻底站住，就不能打破

唯心论的错误观点。因为即使你承认世界是客观的有规律的物质世界,而同时却不承认这客观世界及其规律是可以认识的时候,那末,唯心论者就会来这样一个质问:“既然客观世界及规律不是你所能认识到的,因此你也就没有理由断定它是一定实际存在的。因此你的唯物论的观点就是不能成立的了。”

唯心论者也曾在这一观点上来向历史唯物论进攻。他们说,说自然界的规律可以认识,还不是没有理由,因为自然现象还可以被科学家拿到实验室里来实验,因此还可以对它进行精密的科学研究。社会现象就不是这样,我们既然不能把社会历史中的许多人物和事件拿到实验室里来试验,因此也就不能对它作精密的科学研究,因此我们也就不可能认识社会历史的发展规律,因此我们也就没有权利断定社会历史现象,是在人的意识之外而客观地存在的,有规律的物质运动所表现的现象。

对于唯心论的这种不可知论的观点,要给与反驳,是并不困难的:不错,社会现象不能拿到实验室里来实验,然而研究社会科学的人却可以有另外一种实验,那就是对于社会历史的运动,亲身去参加实践。人们可以在社会斗争的实践中去研究社会发展规律,去考验我们对于这些规律的认识是否正确,“我们关于自然界规律的知识,既然已为经验实践所考验,就是具有客观真理意义的确实知识”(同前)。同样,为社会斗争的实践经验所考验的关于社会规律的知识,也是具有客观真理意义的知识。

历史唯物论的理论,以及马克思主义的全部革命的学说,全部社会和革命发展的规律知识,就是曾经经过无产阶级革命实践经验的考验,并且以后还要不断的经过这样的考验,以证明它是有客观意义的确实的知识。

这就是说,科学的研究,是有阶级性党性的。“辩证唯物论,乃是马克思主义—列宁主义政党的世界观。”(《联共(布)党史简明教程》)

辩证法唯物论在社会历史领域的推广应用,历史的唯物论,乃是马克思主义—列宁主义政党的社会科学。历史唯物论的科学的正确性,和它的革命的阶级性是分不开的。我们能坚决打破唯心论的不可知论的观点,就是因为我们的历史唯物论的关于社会发展和革命发展规律的知识,是经过无产阶级的革命斗争的无数次的实践经验考证过的确实的知识。

这就是说,把唯物论的观点应用来理解社会历史时,就需要理论和实践的一致。理论、思想,是在实践中反映社会发展规律,是能够反过来推动实践,推动社会的发展,而同时,它本身又必须不断受实践的考验。

“科学和实际行动间的联系,理论和实践间的联系,它们的一致,就应当成为无产阶级党底指路明星。”(《联共(布)党史简明教程》)

社会历史发展的规律是可以认识的,在无产阶级的革命实践的考验之下,我们就可以获得证实社会的科学的知识,这就是用唯物论的观点来理解社会历史的第三个基本要点。

\*             \*             \*

怎样用辩证法的方法来研究社会历史发展的规律呢?

辩证法的第一个基本特征,就是把一切事物现象看做互相联系的东西。事物现象是在相互依赖和相互制约中存在着。任何事物现象的出现,都不是偶然的出现,而是为一定的联系条件所决定的。这样的观点,应用到社会历史上,那末,社会历史的现象,也是

在一定联系之下的现象，也是为一定的历史条件所决定的现象。

“一切决定于条件，地点与时间。”(同前)

因此，应用辩证法来研究社会历史的发展规律，首先就是要找出决定社会历史发展的条件。并且，根据前面所说的唯物论的理解，决定社会发展的基础，是社会的物质生活条件，而不是精神生活条件；因此，辩证法首先要求我们找出决定社会历史发展的一定的物质条件，研究这一定的物质条件为什么会产生一定的社会制度和社会现象，为什么会表现为一定的社会发展的必然规律？

形而上学不能从一定的物质条件上来研究社会发展的规律，它不研究一定的社会现象和社会制度为什么在一定条件之下必然会产生，却只是用一些空洞的永久的道德标准，“永恒的正义”，高尚的理想来评判社会现象。这种观点不用说是非科学的。因为如果没有一定的物质基础，任何高尚的理想都不可能实现，空想社会主义的失败，就是一个明证。

因此，要能够正确地认识社会历史发展规律，就不能用形而上学的方法来研究问题，而必须用辩证法的方法，研究决定社会发展的物质条件。

研究社会发展的物质条件时，必须要注意到：各种社会，或社会发展的各个阶段中间，有他们的一般的条件，这就使我们在他们中间可以找出一般的规律来；但同时，他们又各自有其特殊的条件，这就使他们的一般的规律，必然是在各种具体的特殊形式之下表现出来，也就是表现为特殊的规律。研究社会历史发展总规律时，必须要注意到这规律的一般性和特殊性的统一，或者更正确的说，重要的事是在于要注意到一般规律在特殊条件之下的特殊的表现。

一切社会的发展,都是以它们的物质条件为基础,这是一般的规律,然而对于历史唯物论,重要的不在于多次复写这一般的规律,而要研究不同的历史时代、不同的历史条件下的不同的规律。

现在的中国革命和一七八九年的法国大革命,一般都是资产阶级性的,然而在马克思主义者看来,在历史唯物论的立场上看来,更重要的还是在于找出中国的历史条件与法国革命不同的特点,根据这特殊的条件来认识中国资产阶级性民主革命的特殊规律,认识中国革命的新民主主义的特质。

这就是“历史的观点”。

辩证法的第二个基本特征,是把世界一切事物现象看做永久运动变化的东西,看做不断革新,不断包含着新生的和没落的事物的过程。把这样的观点应用到社会历史的研究上,那就是说,社会历史现象也是不断发展变化的东西,没有永久不变的社会秩序。例如说,“资本主义制度是可以社会主义制度代替的,正好似资本主义制度在当时替代了封建制度一样”。(《联共(布)党史简明教程》)

因此,用辩证法来研究社会发展规律,就是要研究社会怎样变化和革新,研究什么是一定社会历史中的新生的东西,什么是其中的没落的东西。从指导革命的实践立场来说,就是要能够认识出,什么是我们所要指靠的,推动社会发展前进的势力,什么是我们所要反对和推翻的没落的势力。

社会历史的发展是决定于社会的物质生活条件,因此,所谓推动社会历史发展的新生的、前进的势力,就是在社会物质生活条件中有着必然的发展基础的进步势力,社会历史中的没落的、腐朽的势力,就是在物质生活条件上已无向前发展基础的势力。

因此,历史唯物论,首先要研究,在每一个社会发展中,那些是有向前发展的可能性的物质条件,那些势力是与这种条件结合的势力。这些势力的物质生活条件即使它有着远大发展的前途,因此它在社会历史发展上就有强大的推动作用,就成为我们的革命实践行动所指靠的基本的势力。

马克思主义者在实践行动中所指靠的势力,首先就是无产阶级,马克思主义者的立场,就是无产阶级的立场,因为无产阶级所处的物质生活条件,它是在财产方面一无所有,是与大工业相结合,这样的条件,决定着它成为最革命的,同时也是最有远大发展前途的阶级。

这也并不是说,一切社会发展的推动力,简单的只限于某一种势力,只限于与某种前进的物质条件相结合的势力,而其他的任何势力,对于社会的前进发展,就丝毫没有作用,或竟至于完全是阻碍的力量,这样来了解问题,也是错误的。一切事物都是在各种各样的相互关系中向前发展,社会现象,社会的一切势力,也都是在各种复杂的相互关系中存在着,任何一种社会势力,都不能够独立地,与其他一切势力无关地向前发展。社会的最前进的势力,只在与其他各种势力密切联系中才能发挥推动社会发展的作用。它一方面要向社会上最反动的某些势力对敌,要推翻这些势力,然而同时,为了取得与主要敌对的势力进行战斗的胜利,便要经常地、尽可能广泛地获得战斗中的同盟的势力。

马克思主义者认为革命实践的领导力量,是无产阶级,然而并不因此就得到结论,说革命的事业就只是无产阶级单独进行的事,相反地,马克思主义者还要着重指出,无产阶级的事业,是一时也不能离开与农民的联盟,没有这样的联盟,无产阶级斗争是不可能

的。在中国的具体条件下，无产阶级在革命中与其他社会力量的联系，还更广泛，不但要与农民联盟，而且要与一切不愿做亡国奴的阶层政党建立抗日民族统一战线，这样才能推动全国抗战，而且领导建立新民主主义国家的事业。

“为着不致在政治上弄出错误，那就要向前看，而不是向后看。”（同前）首先要看出什么是社会历史发展中最前进的势力，最有推动作用的领导势力，同时要注意到，这势力与其他的势力的相互关系，它要打倒的是什么势力，所要独立的是什么势力，所要联合的是什么势力，——这就是应用辩证法来研究社会发展规律时的第二个基本要点。

辩证法的第三个基本特点，是把事物的发展看做“由迟缓的量变进到迅速的突然的质变”（同前）的过程。形而上学不承认事物的发展变化，不承认事物中间有不断地新生的东西和不断地腐朽的东西，因此也就不承认由旧到新的事物的转变，不承认事物可以由量的增减达到质的转变。在形而上学看来，事物永远只是旧有的一些东西，所以即使有变化，也只是原有事物的简单的数量上的增减和反复出现，而不是任何事物的质的转变。这样的看法，和辩证法是完全相反的，它是错误的，是与客观事实不符合的。

既然事物时时刻刻有新生的和腐朽的，前进的和没落的，因此发展中的新旧的交替，就不是现有事物的反复出现，而是新生的东西发展到一定的程度就引起突变，推倒了旧的，并且根本代替了旧的位置，这就是由渐进的不显著的变化，终于达到了根本的显著的变化，就是由量的变化达到质的变化。社会现象也是一样的，在旧社会里有新社会的因素在不断地增长着，这些因素的增长起初只是采取渐进的量变的形式，然而这样的变化到一定程度，就要采取

突然的质变的形式，根本将旧社会推翻，而建立起全新的社会来。这种突然的质变，是必然不可避免的，因为如果没有这突变，没有根本的改变，旧社会是不会自愿死亡下去的。

这就是说，由旧社会到新社会，是必须要经过革命，才能够完成它的转变过程。单凭渐进的改良，是不能达到目的的。为创造新的世界而斗争的马克思主义者，就是要采取革命家的立场，而不是改良主义者的立场。

用辩证法来研究社会历史发展的规律，就得要研究社会历史发展中的新生的因素怎样经过渐变的发展，到一定的时候，就根本推翻了旧的社会秩序而建立起完全新的社会秩序。同时，因为社会的发展是决定于社会的物质生活条件，因此，首先就要研究，什么是社会的物质生活条件中新生的最革命的因素，这些因素在什么样的情形之下采取渐变发展的过程，而在什么样的发展情形之下又发生突变，根本推翻旧的社会物质生活条件，形成或发展新的物质生活条件，并在这样的基础上建立起整个新的社会秩序。

由量到质的转变，不仅仅是由旧到新的变化，而且是由简单到复杂，由低级到高级的上升的运动。因此，历史唯物论，就不仅仅要研究旧的社会怎样转变为新的社会，而且要研究，新的社会怎样是比旧社会更进步更高级的社会，在那些条件上，它比旧社会是有着更高的物质基础？只有这样，才可以使我们明白，为什么我们必须站在革命的立场上，为建立新社会而斗争，为什么革命对于我们绝对必要的。才可以使我们明白，为革命而斗争，是在于要使社会历史向前进步，是在于使人类能够看到更高的、更完美的生活条件。

辩证法的第四个基本特点，是认为事物都有着自己内部的矛



盾，都包含着正面和反面、现在的和将来的因素，腐朽的和新生的因素，这些矛盾的因素表现为事物的内部的对立的斗争，而这种斗争，就是事物由量变到质变、由低级到高级的运动发展的内在内容。

根据这样的观点，可以知道，社会的内部也是有它自己的矛盾的。社会内部的新生的、将来的、革命的因素，并不是在现存的旧社会以外独自发展起来的東西，这只是形而上学的了解。现存旧社会中的将来的、新生的因素，在辩证法上看来，就是在旧社会本身内部生长起来，就是旧社会自己的对立方面。由旧社会到新社会的发展，就是旧社会内部自己矛盾发展的结果，就是在这种矛盾的基础上作用着的对立势力的斗争的结果。把辩证法的方法应用于社会历史的研究上，就必须研究社会历史发展中新的因素怎样从一种旧社会的本身内部发生和发展起来。首先要研究这种因素怎样在旧的物质生活条件中发生和发展起来，怎样形成一种社会的势力，形成一种对旧社会本身相反对的势力而同原有的旧社会秩序斗争，怎样经过这斗争而达到建立新社会的結果。

把辩证法的方法应用于社会历史的研究上来，就是要我们知道，由旧社会到新社会的转变，改变旧社会到建立新社会的过程，是必须要经过斗争才能达到目的，因此无产阶级的革命家在进行革命工作的时候，是不能掩饰社会的矛盾，避免对旧势力的斗争，而要相反地，揭露社会的矛盾，把新旧的斗争进行到底。在革命运动中，问题是在于怎样去正确地进行有效果的斗争。历史唯物论的任务之一，就在于要引导我们去研究，在什么样的条件之下，要进行什么样的斗争，要怎样去进行斗争。

把辩证法的方法应用于社会历史的研究上，必须要注意到社

会历史斗争的特点：社会的斗争是必须通过意识的自觉的斗争，必须使社会的新兴势力，革命的群众，在思想上觉悟到斗争的需要。必须有这样的意识的势力，才能够形成一种强有力的行动，才能够推翻旧的社会势力，摧毁旧的社会秩序。这就是说，历史唯物论不单只要在社会的物质生活条件方面来研究新社会的因素，研究新旧势力的斗争，而且要研究社会的精神生活，社会的思想意识中间的新旧斗争，研究什么是社会历史发展中代表新兴的革命势力的前进思想，研究这种思想怎样与旧的反动思想斗争，怎样影响了群众，为革命的群众所接受，怎样掌握了群众。把群众动员起来，组织起来，形成一种强有力的革命行动，而完成变革社会的任务。

马克思列宁主义的理论，就是无产阶级的最前进的革命的思想，就是一面与一切反动的思想进行着毫不妥协的斗争，一面对于无产阶级及其所领导的革命同盟军之革命行动能够起着伟大的动员和组织作用的思想。掌握马克思列宁主义的理论，应用这理论去唤起广大群众的自觉，保证革命运动能够成功，在现在我们中国，就是要保证能够领导今天中华民族的解放斗争，建立新民主主义新中国，所必不可少的一环。

以上就是把辩证法唯物论应用于社会历史研究的几个要点。

（一九四一年三月三十一日延安  
《解放》杂志第一二六期）

## 关于研究哲学应注意的问题

研究哲学,就和研究其他一切问题一样,需要对于我们所研究的对象,有一个正确的了解。要首先把哲学本身的一般的性质认识清楚,才能够正确地决定我们在研究时应该采取的态度和方法。

哲学,首先是关于世界全体的一般规律的学问。研究哲学的结果,是使我们对于整个世界(包括自然、社会和人类的思想认识)的规律性,获得一个总的认识和理解,简单地说,就是使我们掌握一定的世界观。

在阶级社会里,不同的阶级、党派,有不同的世界观,不同的哲学思想,无产阶级的革命战士,应该有马克思列宁主义政党的世界观,应该掌握辩证法唯物论的哲学思想。因为关于世界全体的一般的规律的最正确的认识,就包含在辩证法唯物论的思想里。

在我们的日常生活工作中,我们的思想行动是经常地与一定的世界观相联系的。如果我们能够灵活地处理工作,能够依据环境条件的变化随时正确改变我们的工作方式和任务,那末即使我们没有研究过哲学,不懂得哲学上的任何名词,但在事实上我们的思想里已经有了某些辩证法世界观的因素,因为这样的行动,已经是无意识地以这样的一种思想作基础:即世界的一切事物都是要变的,因此我们的行动、工作也不能不常常有所改变。

在日常生活工作中所表现着的这种世界观,是自然发生的,不

是在理论的研究中锻炼出来的，因此它的内容里常常混杂着各种不正确的因素，决不会是完整的无产阶级革命世界观，我们不能忘记，在我们的队伍里共同斗争的成员，好些是从各种各样的社会层中走过来的。他们带来了其他社会层的生活习惯、思想意识等等的影 响，带来了各种各样反辩证法唯物论的世界观的因素，带来了各种各样的思想行动上的不正确的偏向。

在革命斗争中某些成员所发生的错误，都不是偶然的，它有一定的社会基础，也有一定的非无产阶级的思想意识的根源，就哲学上来说，一定是有某种反辩证法唯物论的世界观的思想根源，即使是无意识的。在个人的日常工作中所发生的错误，也没有例外。例如说，对人宣传我们的主张的时候，不根据对方的接受程度和需要，只顾说自己的一套，结果弄得对方莫名其妙，这也就和唯心论的观点，有着密切联系，因为这是以为世界上的事情都不必依据客观的情况来解决，而只要主观的思想就可以对付一切了。

这就是说，哲学的思想，对于我们的实际斗争是有重要意义的。哲学的内容，是关于世界全体的一般规律的认识，是关于改造世界的一般规律的把握。哲学的作用，却不仅仅在于世界的认识和理解，而且在于依据这些认识和理解，去实际地具体地进行改造世界的工作。在我们研究事物的时候，在我们解决各种实际斗争的具体问题的时候，要能够给以指导。如果我们的世界观是正确的，那末在研究事物解决问题的时候，就有了正确的基本态度和基本方法，如果我们的世界观是错误的，那末我们在研究上就要走上不正确的方向，因此在实际行动中就也要发生各种不正确的偏向。

因此，倘若无产阶级的革命战士在思想上受了其他阶级的影响，倘若自己的世界观里竟混杂着反辩证法唯物论的因素，那对于

他的斗争行动,就会发生各种毒害的影响,为要能够保持正确的世界观,为要能够保证对于实际问题的正确解决,为要成为充分自觉的、尽可能不犯错误的革命战士,就不能不研究哲学,就不能不经过哲学的研究有意识的锻炼我们的正确的世界观,排除一切不正确的思想因素。——这就是为什么我们不能满足于日常生活工作中自然发生的世界观,而必须进行哲学的研究。

哲学的任务不仅仅在于说明世界,更重要的是在于改造世界。正是为着无产阶级的改造世界的任务,所以我们才必须研究哲学。研究哲学,目的并不在于读通几种艰难的书本,而在打通一切艰难的实际,许多人不了解这一点,以致于在研究哲学的时候发生许多困难。

有许多研究哲学的知识青年,他们从哲学书籍上学取了大堆抽象的名词和大串难解的语句,并且很熟练地能够随时使用这些名词和语句,然而一到被人问起这些名词和语句的真实意义时,不但不能够给与任何明了而确实的回答,甚至连自己也常常弄得莫名其妙,至于联系实际,指导实际斗争,那更是谈不到。这是哲学研究中人们所遇到的困难的一种,这困难的产生的原因,固然多少是因为当前我们还没有很完全的、通俗明了而又与实际有密切联系的哲学教科书,然而好些青年有意无意地自缚于单纯的书本研究,而忽视了在实际斗争经验中去检证所研究的东西(特别因为知识青年一般地缺少斗争经验,所以事实上也有它的困难条件),这一点却是主要的原因。

有许多长久地忙于实际斗争的生活,而缺少研究理论的机会的人们,他们在开始研究哲学的时候,碰到那一堆堆生疏的名词和抽象的语句,就觉得难于接近难于理解,于是拚命咬名词,钻句子,

仍然咬不烂，钻不透，结果对于哲学的研究就失去了勇气和信心，这原因，固然也是由于现在所有的哲学书籍本身大都艰深难懂，然而更重要的，还是由于研究者不能够以自己的实际经验为基础来进行研究，不能使书本服从于自己的实际经验的研究，反而被书本的名词和句子把自己的思想束缚了。

所以，要克服我们在研究哲学中的困难，首先要明确地认识我们研究的目的：怎样才算是研究上有了结果呢？答复是，并不仅在于读熟了书本，记熟了名词和公式，而主要地在于锻炼出解决实际问题的正确态度和方法。研究哲学的真正成绩并不仅表现在书本知识的如何渊博，而主要表现在革命实践中处理问题，是否正确。

研究哲学的目的，在我们，是为要使自己成为辩证法唯物论者，不是口头上的，名词上的，仅仅善于引用文献的辩证法唯物论者，而应该是实质上的，懂得辩证法唯物论的真精神的，在实际问题的解决中，在斗争行动中表现出来的辩证法唯物论者。真正的辩证法唯物论者，在研究事物的时候，在处理实际问题的时候，一定能够采取正确的态度和方法，因为辩证法唯物论哲学的世界观，给与他这样的可能。

我们首先必须把自己锻炼成唯物论者，不是口头上善于使用名词的唯物论者，而是要在一切实际问题上，能够保持唯物论者的态度和立场。这就是说，在处理任何问题的時候，都能够虚心地从客观事实出发，而不是从主观的成见出发，都要依据具体的事实来解决问题，而不是依据教条公式来解决问题。

要成为这样的一个唯物论者，说起来似乎是容易，然而做起来却并不是那么容易的。一个人常常要经过无数的磨折和锻炼，才

能够克服自己单靠主观愿望和简单教条来解决一切问题的习惯。我们很容易学会满口唯物论的名词，然而在实际行动常常忘记了要照顾客观事实的情况和要求，这种不适合事实情况的行动，结果必然要遭遇到挫折和失败。

革命斗争过程中某些人们所发生的许多错误和偏向的一个主要原因，就是由于在战略策略的指导上不能真正站在唯物论的上面，就是由于不能够根据具体的客观事实来决定行动的方向和斗争的方法。什么是“左”倾的冒险主义的思想方法上的根源？就是太过性急地想达到主观的要求和愿望，就是不能忍受革命的客观困难条件所要求我们的艰苦而长期的斗争。什么是右倾机会主义的思想方法上的根源？就是当客观事实条件的发展，已经需要他们向前进一步的时候，而他们却偏要站着不动，就是事实上对反动势力的进攻采取妥协调解的立场，这一切都是表示在革命指导上不能从客观事实条件出发，而从主观的愿望出发。

所谓要从客观的事实出发，并不等于说要依据琐屑的、偶然的事实来决定我们的行动，倘若这样，就要变成狭隘经验主义者或事务主义者。真正的唯物论者，决不是狭隘经验主义者或事务主义者。因为后者既是把思想限制在琐屑的偶然的事件里，因此他们除了应付日常的琐事之外，就不能全面地理解革命的规律，工作的规律，因之也就不能有大的作为。然而一个革命的唯物论者，他的目的既是在于改造世界，所以他的行动就不能限于应付日常的琐事，而必须经常向前进步，理解革命的一般规律性以及自己工作的全盘规律性。对于一个革命的唯物论者，不仅要有眼前的生活的认识，和解决眼前问题的方法，而且还要知道将来怎样，和用什么生活达到将来的目的（这里又要把较远的将来和最近的将来分

开)。这就是说，唯物论所需要的思想认识，是要能够给行动以指导。

因此，唯物论者所要依据的，就不是琐屑的偶然日常事实，而必须是客观事物的发展规律的全面认识。因为只有认识客观事物的发展规律，我们才能够领导全盘工作并展望将来的前途，才能够指示行动的目标，才能够知道依据要什么样的路线走向我们的目的。

要成为一个真正彻底的唯物论者，那末，就要学习在决定一切问题的时候，不仅是从简单的事实出发，而必须从事实发展的各方面的规律出发。这就是说，要学习从自己工作环境的一切日常事实里，找出它的发展规律，依据这些规律来决定我们行动斗争的方法。

马克思列宁主义，给与我们以原则的指导和具体解决问题的范例。我们从马列主义的理论书籍里可以学习到社会发展的规律和革命规律的知识。但倘若我们仅仅以此为满足，并把它简单地直接应用于中国革命的指导，而不看到中国社会的任何具体条件，那末这是离开了客观事物来解决问题，这不是辩证法唯物论，这不是马列主义，而是公式主义，是唯心论的一个种类。

有各种规律，有一般的和特殊的。我们从一般的马克思主义理论的书中，可以学习社会发展和革命发展的一般规律的知识，与具体解决革命实践问题的模范，这种一般规律知识，它本身原也正是从社会历史发展的事实中概括出来的，所以也正是客观真理的认识。这些规律，对于我们的行动指导上，是非常有用的，而且也是绝对必要的。它指示我们社会发展的总的方向，对于我们的行动，给与一般的指导原则。然而仅仅只有这些原则，并不能成为真



正的马克思主义者或唯物论者。因为要做一个唯物论者，就必须注意到，每一个具体的社会和具体的工作环境，又有它特殊的规律，必须要能够发现这些具体环境中的特殊的规律，必须要能了解特殊的规律与一般的规律的联系，必须要应用一般的原则的时候，依据特殊的规律来加以补充，加以具体化，才能够对于革命的斗争行动给与正确的指导，必须学习马、恩、列、斯与毛泽东同志如何从具体事物中引伸出一一般规律，以及如何把一般规律具体运用的模范。

例如说，抗日民族统一战线是我们在抗战中的整个方针，然而在各种环境的各种具体条件下，其运用有所不同，根据具体条件，一个时期，强调团结，但不忽视斗争，另一时期，强调斗争，经过各种斗争去争取与坚持团结，不了解这一点，就不能正确地进行统一战线的工作。

如果是唯物论者，而不是公式主义者，那就要从自己的工作环境的具体事实的基础上，找出特殊的规律，使统一战线的原则应用能够具体化。

这样，要成为一个真正的唯物论者，又必须同时要做一个辩证法者。这就是说，在研究客观事物的规律的时候，必须能够使用辩证法的方法。这就是说，不要把事物的发展规律，孤立起来研究，不要把原则看做僵化的孤立的东西。一般的规律总是在特殊的情况下表现的，原则是要具体地灵活地应用的，公式主义，就是把原则僵化，把它看做孤立的东西，这是唯心论，也是形而上学。

这就是说，要达到研究哲学的目的，要做一个辩证法唯物论者，概括来说，就是要能够在研究实际问题的时候，在革命的行动中，能够努力表现出这样的一些事实：第一，一切要从具体的客观

事实出发；第二，要能够善于找出客观事实发展的规律；第三，要能够善于使一般的规律与特殊的规律联系起来，善于把一般的指导原则具体化起来。

这就足以明白，研究哲学的目的，并不仅在于熟读书本和熟记哲学的名词和公式，而更在于解决实际问题的時候，能保持正确的态度和方法。这样的能力，也不是简单地读了几本哲学书就可以充分获得的，这必须要经过一些实际生活的锻炼。要成为一个真正的辩证唯物论者，是没有什么捷徑的。不要存这样的幻想，以为只要有人指出几本正确的书，读了之后，就能够完全掌握辩证法唯物论的世界观了。因为我们的目的，不仅要在口头上善于说明辩证法唯物论，而且更是要在实际斗争中贯彻辩证法唯物论的真精神。

这并不是说在研究哲学的时候不应该读书，恰恰相反，读书，读马列主义的经典著作，是完全必要的，因为真正深刻的读书研究，不仅能帮助我们很快的理解辩证法唯物论的一般的原理，而且能够使我们理解如何具体运用一般规律的方法（这点，好些青年在读书中往往容易忘记），然而，这还不是研究哲学的全部工作。如果说要能够熟练地应用辩证法唯物论的原理，那末单只读书还是不够的，这上面还须要把理论与革命实践密切联系起来。

知识青年们一般容易以书本的知识为满足。如果他们已经获得了相当的书本的哲学知识，那末，对于他们重要的是多思考一些实际问题，当他们研究实际问题的时候，可以采取这样的办法：首先把书本上的名词暂时撇开，完全去从客观事实中找出它的规律来，然后再把书本的原则，拿来对照，看自己处理问题时，是否具体运用了原则，是否能正确解决问题。这是对于知识青年所必要的

锻炼方法。

有些忙于实际工作的同志，对于书本的研究，不容易发生信心。对于他们，重要的是在于克服这种畏难的心理，努力从书本中间，吸取辩证法唯物论哲学的基本原理知识，并根据自己的实际经验来深刻理解书本中的原理，而不要为生疏的名词和抽象的语句所迷惑，在咬文嚼字的圈子里打转。这对于有实际工作经验的同志在开始研究哲学时，是必须注意到的。

这些就是在哲学研究中我现在所感觉到的几个问题。

（一九四一年四月三十日延安  
《解放》杂志第一二七期）

---

## 抗战以来的几种 重要哲学思想评述

### 一、前 言

哲学是各阶级党派的世界观，是他们认识事物的理论基础和方法指南。列宁在《唯物论与经验批判论》里曾说过：“在经验批判主义的认识论的烦琐学后面，不可不看出各党在哲学方面的斗争，这个斗争，归根到底说来，就是表现着社会各敌对阶级的倾向和思想系统。”这是对于经验批判论的研究所得到的结论，然而也是关于哲学的阶级性和党派性的一般的结论。哲学的斗争，乃是各阶级党派的倾向和思想系统的斗争，就中国当前的情形来说，也是一样的。

四年来的抗战并没有使中国的哲学战线沉寂。在政治军事的激烈斗争中，仍然包含着思想战线上的战斗。各党派在抗日的总目标下结合成民族统一战线，然而各党派的思想体系是独立的，各自的世界观，哲学思想是不同的，如果说在统一战线之下也可以有政治主张上的某些争论的话，那么思想战线的斗争，在抗战的过程中，自然也会继续发展，因此，不仅仅对日寇的奴化思想我们继续不断地进行了斗争，而且在抗战营垒的内部，也有着各种的思想斗

争。在抗战的各党派之间也展开了世界观的、哲学上的斗争。这样，哲学的思潮，在抗战以来，是有了相当的发展，而且是随着政治军事的物质战斗的深入和扩大而一同向前发展的。

抗战初起的时候，全中国人民的民族意识在空前的历史大事变之前大大提高了，在文化上，思想言论上，也随着表现了一时的高潮。然而理论上的深入研究的努力，哲学思想上的斗争，是在稍迟的时候才开展起来的。因为当新的事变突然来临的时候，那令人眼花缭乱的现实虽然能引起人们的生动的兴趣，却也妨碍着人们获得深刻反省的机会。只有经过了一定的时期，人们能把新的经验加以分析，加以反省，而且一方面为了对付民族敌人，为要在对敌战斗中找出更正确的方向，另一方面也为着抗战营垒内部的原因，为着在自己内部反对一切在战斗中的不正确的偏向，这样的反省，分析，就成为完全必要的事。因此，抗战以后经过不久的时期，特别是武汉失守以后，随着抗战进入新的阶段，随着国内反投降妥协运动的开展，理论的研究，哲学上的斗争，也就抬头起来了。而《论持久战》、《论新阶段》、《新民主主义论》等书，就是在理论上总结这一时期的战斗经验的，在一定意义上说也是哲学上的划时期的著作。

在这篇短文里，想把抗战以来在理论战线上有着活动地位的几种重要的哲学思想作一个简略的评述。这些哲学思想是代表一定的阶级党派的，它的发展情况，是和它所代表的阶级党派的活动步调相配合。在理论战线上有所活动的哲学思想，当然不仅仅只有这几种派别，每一阶级都有它自己的世界观，都有它的哲学思想，因此实际上我们可以指出更多的派别来的。但因为限于材料，只能提到最重要的几种，而且就是这几种，材料还是不充分的，

所以只能作简略的评述。

这里打算讲到的几种是：一、辩证法唯物论；二、唯生论和“力行哲学”；三、“中”的哲学；四、国家社会党的哲学；五、中国青年党的哲学；六、张申府的哲学。

## 二、辩证法唯物论思想的发展情况

辩证法唯物论是无产阶级政党的世界观，是马克思主义的哲学基础。无产阶级在五四以后成为中国革命的“政治上的生力军”，它是最坚决最勇敢地为全国人民的利益，为民族民主革命的胜利而斗争的中心力量。代表无产阶级思想文化的马克思主义和辩证法唯物论的世界观，也在五四以后取得了文化上的“盟长的资格”。辩证法唯物论在抗战以前就已经是中国影响最广泛而最有实际作用的哲学思想，在抗战以后，它的研究和应用都推进了一步，它的影响也更深入更扩大了。因为中国共产党在解决抗战中的一切实际斗争问题时，有意识地努力把辩证法唯物论作为方法指南，并且因此得到了最正确的结果。这事实的证明，使人不能不相信，辩证法唯物论是指导我们改变世界，指导我们争取中国民族彻底解放的最有力的科学世界观。

辩证法唯物论的发展，在抗战后的第一个表现，是提出了马克思主义中国化和辩证法唯物论在中国的具体应用的问题，同时这也是抗战以来辩证法唯物论发展上的一个最基本的问题。而一切其他问题的研究，都是以这一问题的解决做中心的。这问题在武汉失守以前就早提出来了，它的意义，就在于表现着要使辩证法唯

物论进一步和抗战实际相结合的努力。在持久抗战的艰难而复杂的任务的前面，掌握辩证法唯物论这一种科学的方法论，作为解决一切实际问题的指南针，这是非常重要的事。因此抗战开始后不久（甚至于在抗战前），在大后方的各种杂志上以及抗日根据地的学校教育中，就已经表现了对于辩证法唯物论的实际应用的深刻注意了。

这问题的提起，并不是说抗战以前研究辩证法唯物论的人没有注意到理论与现实的联系。相反地，自从中国共产党的成立，就可以说是马克思主义与中国革命实际相结合的开始，而此后研究马克思主义哲学的人，也不会忘记了，改变世界的实际任务，是和辩证法唯物论分不开的。问题只在于，马克思主义的中国化，是一个发展的过程，辩证法唯物论与中国的实际革命运动的结合，不是一开始就能完全合拍，而且由于抗战以前的特殊情形，理论研究与实践斗争的某些脱离的现象，是比较普遍的。这样的脱离现象，使理论的研究基本上始终限制在介绍性质的，书本式的，通俗化性质的活动范围内，而实践的革命斗争中的某些错误，其原因之一也是因为不能掌握正确的方法理论的缘故，由于过去的某些痛苦的经验教训，由于抗战的艰巨任务当前，也由于新的条件（理论研究者与实际斗争的结合有了更便利的机会）。马克思主义中国化与辩证法唯物论实际应用的问题之被提起，被强调，是很自然的；这不外是要号召我们，有意识地进一步在实际斗争中应用辩证法唯物论的方法和理论罢了。

关于马克思主义中国化和辩证法唯物论的具体应用的问题，在理论上的开展，是和几种不正确的见解争论过来的。第一个在中国化问题上散布有毒的歪曲思想的，仍是那以伪造所谓“理论”

为生的叶青。他利用中国的“特殊性”和“特殊的方法”等等漂亮的新名词,把“国情论”以及“中学为体,西学为用”的陈腐思想偷运到文化战线上来,想借此取消马克思主义中国化的运动。如叶青所说,所谓中国化,就是要依据中国自己的特殊情形,把外国的东西加以根本修改,使它变成另外的东西。“它必需变更其形式,有如一个新的东西,中国的东西,与原来的东西不同,这才叫做中国化”。(《论学术中国化》)依他的意思,如果要把马克思主义中国化,就是要把马克思主义丢掉,变成另外的非马克思主义的东西。因此,如果我们说马克思主义中国化,就是在于把马克思主义的真正精神,马克思主义的基本原则,应用到中国的具体问题上来,就是在中国的现实地盘上来把马克思主义加以具体化;加以发展。那么,叶青就要反对,说:这并不是中国化,因为马克思主义在这里并没有改变,“唯物辩证法仍旧是唯物辩证法,丝毫没有中国化”。(同前)

谁也容易明白,叶青所谓的中国化,在实际上是想要取消马克思主义中国化,是要反对把辩证法唯物论应用于中国的实际,是要想从战斗的中国人民的手中,夺去最锐利的科学思想的武装。这对于中华民族的解放战争是有害的,这是应该给与坚决的驳斥的。

关于马克思主义中国化和辩证法唯物论的实际应用问题,在理论上的另一个错误的思想,是由向林冰先生提起来的。向林冰先生的中心思想,是认为辩证法的法则不能直接用作研究事物的科学方法。在应用辩证法法则之前,首先要对于事物获得科学的认识。他在《再论关于辩证法法则的实际应用》一文里说:“要想把辩证法法则应用到具体事物的发展上来,却需要一个基本的前提条件,这就是对于所把握的对象要有具体的科学认识。”(《读书月报》一卷十二期)向林冰的错误,就在于把科学方法和辩证法法则



分离开来,以为在应用辩证法之先,可以不依据唯物辩证法而能够获得科学知识,而不知道,倘若不是有意识或无意识地在唯物辩证法立场上来研究事物,则具体的科学知识也是不可能的。这种思想的错误,在大后方已经有人批评过了。陈力文先生在《读书月报》第二十七期这样写道:“向林冰先生首先把对象的具体科学认识与辩证法分裂开来,机械地对立起来,他认为要运用辩证法,必先对事物有具体的科学认识。但是我们要问这具体的科学认识是怎样才能获得呢?难道是用形式逻辑或其他方法吗?”又说:“具体对象的科学认识决不能离开运用辩证法法则而获得。”这批评是很中肯的。

辩证法唯物论的理论是唯物论的,方法是辩证法的。所谓理论是唯物论的,就是说这种理论是反映客观物质的发展规律的理论,就是真正科学的理论。所谓方法是辩证法的,就是说它所以能认识客观物质的发展规律是因为运用了辩证法的方法。或者说它是用辩证法的方法来研究客观的具体物质现象的相互关系,才能掌握了这科学的理论。“各现象之由辩证方法所判定的相互联系和相互制约,乃是运动着的物质的发展规律。”(《联(共)布党史简要读本》)掌握充分的客观具体材料,用辩证法来分析研究这些材料所提供的对象之间的相互关系,这就可以得到对事物之具体的科学认识,而辩证法唯物论的实际应用于中国,也不外就是依据充分的中国的具体事实来进行辩证法的分析研究,而这也正是科学的研究。向林冰先生的思想,明明是把辩证法法则拒斥于科学方法的门外,这不是提倡辩证法的实际运用,相反地却是阻住了辩证法的实际运用的道路,这样的错误思想,也是需要严格地批判纠正的。

关于辩证法唯物论的运用(或一般地马克思主义的中国化)问题,不但进行了以上的一些理论的争论,而且抗战以来已经有了不

少的实际应用和中国化的成果。首先我们在解决中国的抗战的实际问题上就有了许多辉煌的范例。而在这中间毛泽东同志的《论持久战》,《论新阶段》,《新民主主义论》,以及毛泽东同志及朱德同志的关于游击战争问题的著作,就是马克思主义中国化和辩证法唯物论应用的最大的历史收获。在这些著作里,我们可以看到中国无产阶级政党的领袖,是怎样依据他们无比的实际斗争经验,运用了辩证法的方法,把中国社会的具体特点,中国革命的历史经验以及当前抗战中的国内国际的情况,加以科学的分析总结,而把握了抗战发展的规律,把握了关于中国革命和中国革命战争的科学理论,并指出了政治,军事,文化等各方面的斗争的前途和办法。例如在《论持久战》里,著者把抗战中敌我对立势力的关系,给与一个全面的具体的概括(进步与退步,大与小,多助与寡助,弱与强),从这里,找出了我们能够坚持抗战以至于取得最后胜利的根据(我们的抗战的进步性,是可能胜利的“主要的根据”)和条件(有利的和困难的),并且依据有利条件(大国和多助)和困难条件(弱国)的对比,确定了抗战的长期性,确定了三个阶段的抗战发展规律。并且进而指出了亡国论和速胜论的两方面的错误。又例如在《新民主主义论》里,著者依据中国革命中间各阶段势力具体的对比关系,依据中国无产阶级在中国资产阶级民主革命中间的领导作用,依据中国所处的历史环境条件(无产阶级革命时代),指出了中国民主革命的新的性质和新的发展规律。此外如在军事方面的游击战(犬牙交错,大块小块)的理论,主观的能动性对于客观的关系的理论(例如:特定的历史条件与主观能力的优劣决定战争发展过程——《论新阶段》),关于中国新文化的理论,以及其他的具体问题等等,都表现出辩证地依据中国具体现实条件来研究问题的光

辉的范例。这些著作，证明马克思主义的中国化和辩证法唯物论的应用，是能够最正确地解决中国的革命问题的，马克思主义和辩证法唯物论是完全适合于中国的国情的。我们无需乎把它“化”作非马克思主义的东西，相反地正是要坚决站在马克思主义立场上来看问题，才能科学地解决问题。我们也不必要在辩证法之外再来一个非辩证法的“科学认识”的“前提”，我们只要把唯物辩证法的原则正确地掌握了，这样来研究中国的现实问题时，就能够在实际上把握客观的规律，认识斗争的方向，而在哲学本身上，就能够把唯物辩证法的方法加以具体化，加以发展。这样，这几本著作，在中国的辩证法唯物论的研究上，也是有许多新的贡献的。

辩证法唯物论的实际应用，不仅仅表现在解决抗战的大问题的时候，而且也表现在日常生活问题方面。抗战以来，关于待人接物，道德修养之类的生活问题，也没有被中国的共产主义者所忽略。相反地，中国的共产党人把这些问题当做是与政治问题有密切联系的，而目前比起政治问题来，也并不是更不重要的问题。因此，在辩证法唯物论的立场上来解决道德修养问题的研究，抗战以来也表现了许多成绩。最重要的，如刘少奇同志的《论共产党员的修养》，如洛甫同志的《论待人接物的态度》，以及《解放》上一些关于道德问题的文章，都是辩证法唯物论在中国的实际应用一种表现。

对于抗战的，以及生活、修养问题的研究和解决，是辩证法唯物论的实际应用的一个方面，它的另一个方面，是对于中国的固有哲学的研究，是对于中国自己的过去哲学史上的唯物论和辩证法的因素的发扬，以及对于中国的形而上学和唯心论思想的批判。这一方面也有它的相当的成績。由于中国古代社会史的问题大部分还没有解决，又由于中国古代文献的研究解释也还有不少的问题

题,当然不能说目前的研究已完满无缺,然而在一些著作里,还是有许多新的见解的。向林冰的《中国哲学史纲要》,这是对于中国全部哲学史的整部著作,也是想从辩证法唯物论的立场上来写中国哲学史的,但这部书有它的缺点,即是许多基本观点(特别是中国社会史的观点),都承袭了日本社会法西斯蒂秋泽修二的解释。除了以上的表现之外,对于中国哲学的研究,还有许多个别的比较零碎的研究可以看到。一般的说,这工作还只是在开始,它还有着极广大的未开垦的处女地。

抗战以来中国辩证法唯物论思想发展第二个重要表现,是对于辩证法的某些理论问题开展了比较深入的讨论研究。在这些研究讨论中间,无疑地曾发生了一些脱离实际的,烦琐学派的,名词争论的倾向,然而总的发展方面,仍是向着实际应用的任务的方面发展的。特别是在联共党史翻译到中国来以后,那第四章里关于辩证法唯物论与历史唯物论的一节,对于中国辩证法唯物论的研究发展上无疑地给与了很大的影响。如果说在这以前我们的争论中间烦琐学派的倾向较多,那么在这以后这种倾向就有意识地渐渐被纠正,而走向更实际的方面了。

那一些问题是在抗战以后被提出来并且更深入的研究讨论了呢?

我们这里只能提出最重要的来讲一讲。抗战以后不久,首先在理论战线上提出来的就是关于辩证法和形式逻辑的关系的问题。争论之所以引起来,是由于潘梓年同志的《逻辑与逻辑学》一书的出版。这部书的目的,显然是企图把辩证法和形式逻辑的关系给与一个具体的全面的解决,这一问题在抗战前也有过争论,然而所涉及范围仅仅限于一般的原则,不曾涉及全部形式论理学和

辩证法的各方面的问题。因此,潘梓年同志的企图,显然是抗战后辩证法研究上的一个大进步。然而在他的著作里包含着许多基本论点上的错误,以致引起了争论。

第一个引起争论的,就是关于辩证法怎样吸收形式逻辑的问题。潘梓年同志的意见,认为辩证法对于形式论理学,可以把它分做三个不同的部分,加以分别的处理。第一个部分是形式逻辑的三个思维律即同一律,矛盾律,排中律等,是“绝对不能用”的;第二个部分是形式逻辑关于思维的各种理论,即概念论,判断论,推理论,分析与综合,归纳与演绎等理论,“则须加以根本的改作而构成思维方法的一部分”。第三个部分是形式逻辑的一些技术规则,如“关于词,命题,三段论的各种规定以及密勒五规则与统计法等等,则全部收编起来。叫它们充当技师而列为思维技术”。这一个意见,引起了很多人的批评,差不多一致地都认为这样分别处理形式逻辑的各部分,是不对的,因为形式逻辑是有机的整个的方法系统,它的技术规则、理论,都是以它的思维规律作基础的,如果形式逻辑的理论要加以改作然后吸收作辩证法的一个有机因素,那么,它的技术规则也必须经过改作才能“收编”,而不是无条件的“全部收编了”。这一个问题,在原则上可以说已经得到了结论,目前所缺少的,是还没有一部新的著作出来,不是在原则上,而是在具体的各方面的问题上,从思维规律一直到技术规律,阐明辩证法怎样把形式论理学加以改作,吸收。潘梓年同志的意见是错误的,然而就这一点上来说,他却做了他应做的工作。而在批评他的一方面,却还没有能够用新的工作来代替他。这是还需要研究辩证法唯物论的人进一步努力的。

第二个争论的问题是关于学与术的争论的问题,而这问题也

是从辩证法与形式逻辑的问题引起的。因为潘梓年同志关于形式逻辑的技术规则的“收编”论，乃是以他自己对于学与术的关系的认识为前提。他认为学与术，虽然是一体，同时也可以分开，因此可以把逻辑的研究分为逻辑学与逻辑术，而在逻辑术的部分，就可以把形式逻辑的技术规则全部“收编”过来，作为辩证法支配下的“技师”“走卒”。这一个见解，首先受到了李达先生和和培元等人的批评，他们的论据认为“学是术的指导原理，术是学的具体应用”，因此一定的学决定一定的术，而一定的术必然只能适合于一定的学，而不能无条件地移植到另外的“学”的范围里，形式论理学的术和它的学，它的理论，是有分不开的联系，因此不能直接成为辩证法的术。“一种术与它有密切联系的那种学，是一个不可分的有机的统一体”，“我们决不能从甲种科学中抽出其学的方面，从乙种科学中抽取其术的方面，而把这两者勉强凑在一起去创造另一种科学”。“单就这一点看来，可知形式逻辑所应用的各种术，必须加以改造才能运用”（李达：《形式逻辑扬弃问题》）。

争论的引起是由于向林冰先生起来反对以上的主张。他反对学决定术的原则，而主张“术决定学”。他的立论，是在于把“术”看做与“实践”和“生产技术”同一意义的范畴，而把“学”看作与理论同一意义的范畴。实践决定理论，因此术决定学。这一个见解，引起了其他的人的反批评，因为这显然是建立在概念混乱之上的错误思想。因为问题中的所谓“术”乃是“学”的具体应用，这里所说的“学”是指理论原理的知识，它的内容是对于客观事物的发展规则的认识，术是指导实践行动（包括生产技术）的一些具体的方法规则，而这些方法规则的确定，是要依据于客观规律的知识，依据于理论，依据于“学”的。因此，不同的学，就有不同的术，而潘梓年

同志讲到的逻辑术，其实就是以形而上学的理论原理为基础的形式论理学的思维技术，这样的学与术的关系，不能和实践与理论的关系简单地同等看待，而就这样的关系上来说不是术决定学，而是学决定术，就是很显然的。关于这一点，李达，和培元，陈茂仪等人的文章已经详细的阐明了。

科学理论对于实践的能动的指导作用，就在于它不停止于抽象的理论，而要由理论具体化为各种术的方法规则，就在于要通过“术”而与实践结合起来，就如马克思主义的理论原理通过战略策略（当然战略，策略也不简单只是术），而与无产阶级的革命运动结合起来一样。如果说学对于术不起决定作用，如果说理论原理不能把一定的原则方法给与实际行动，那就是等于说实践永远只能是自发的，那就是说理论对于实践无从发生能动作用，就是说理论只能成为客观事物规律的消极的反映，只能说明世界而不能改变世界，这样，即使有科学的理论的存在，对于革命运动也没有什么决定的重要意义了，——这是在关于学与术的争论上，我们必须要注意到的一个着眼点。

第三个争论的问题，是关于认识论上的感觉与思维的问题。这问题也是由潘梓年同志的“收编”论所引起的。因为对于感觉和思维的他的特殊见解——也是他的“收编”论的论据之一，在他看来感觉与思维有许多不同之点，而最重要的一点，就是感觉只能认识事物的表面现象，认识个别的既成事实，在这里，谈不到逻辑，谈不到辩证法。辩证法是思维的方法，辩证法只能运用在思维的范围之内，所以能把形式论理学方法全部收编，就是因为形式论理学的这一部分是“感觉的方法”，收编过来也不至于侵犯辩证法的地盘。“辩证法才是思维方法，形式逻辑中所有现在还可以用得着的那些

部分，只是思维活动已经决定了在某一具体情况之下要取什么方法之后所需要的一些技巧。”（逻辑学与逻辑术）这样，辩证法只能在我们进行纯粹思维甚至于抽象思维的时候才能运用，而一涉及“具体情况”时，就要用形式逻辑的术来补充了。这见解，最先引起了张宗植先生在《战时文化》上的批评，他主要指出两点：第一这不是用辩证法扬弃形式逻辑，而只是用“形式逻辑给辩证法本身的补充或附加”。第二，这不合乎列宁的辩证法认识论论理学的一致性命题，不懂得辩证法是从物质到感觉，从感觉到思维的认识发展的总规律，“把逻辑的规律认为只是思维的内在规律，自然滑进了概念的先验性，思维的超越性的境界中”。诚然，潘梓年同志忘记了辩证法是世界一切事物的总法则，把感觉和思维的活动性质形而上学地绝对分开，限制了辩证法运用的范围，因此他要“摆脱感觉的束缚”，“冲破感觉的局限性”，单单在悬空的思维的领域里去找辩证法的认识，这是在认识论上的一个唯心论的倾向。

对于潘梓年同志的这一个见解，向林冰先生也在《理论与现实》创刊号里给与批评。他强调感觉认识的源泉这一个唯物论命题，来和前者的“摆脱感觉的束缚”的思想相对立。但他自己却陷入了另一偏向：太强调了感觉认识的作用，不理解感觉到思维的运动是人类认识由现象到本质的深入过程，也就是陷入了感觉论或经验论的倾向。这在他自己已经提出了自我批判了。

以上三个问题，是抗战后哲学战线上争论得比较热烈的，比较重要的问题。除此而外，自然还有不少的问题提出讨论，如量与质的关系问题，否定之否定的问题，以及关于《哲学选辑》的提纲中的许多批评。这些争论，一般地说来，虽然不免还有着某些烦琐学派的性质，但是单就理论水准说来，已经显示出比抗战以前提高一步



的趋向。在抗战以前，我们还看不到这样热烈，这样比较广泛、深刻的理论上的争论。特别是在联共党史出版以后，理论的研究是更进一步向着联系实际的方向努力了。依据第四章哲学一节，在哲学战线上有着很多的翻译，介绍，研究，阐发的工作，直到现在，许多研究辩证法的人，仍然依据这一节的基本原则和精神，依据中国的抗战和革命的实际经验，努力想就辩证法唯物论的一切问题，作一个全面的新的研究，而某些新的，不是简单抄袭而是有多少创造意义的成绩，也渐渐表现出来了。

抗战以来辩证法唯物论思想在中国的发展的第三个表现，是辩证法唯物论应用于各门科学的企图。在自然科学的方面，由于中国自然科学的落后（这是与中国的生产技术的落后密切联系着的），自然还做不到（至少今天做不到）象恩格斯列宁那样，把当代的自然科学成果加以全面的总结，然而在哲学战线上今天能在这一方面表现出某些努力，在中国说来也是一个进步。例如葛名中先生的《科学的哲学》一书，虽然它也只是一般地解说了辩证法唯物论的教科书式的著作，在系统上也稍嫌旧了一些，然而在一部分问题的阐明上他曾应用了他的自然科学的知识，这是比抗战以前的这一方面著作进步的地方。在心理学上也有辩证法唯物论的研究，如刘泽如同志的《行为研究举例》，虽然有人说它是含着机械论的观点，但这批评还不能说是定论，因为这是初次的尝试，缺点是不能免的，然而作者确是有意识的想把唯物论辩证法应用于心理学，这一点主观努力却不能否认。此外如在军事科学上的应用，除了毛泽东同志及朱德同志的著作外，还有郭化若同志的军事辩证法的一般的研究，以及对于中国的旧兵法和古代战史的研究，都是很有成绩的。

以上就是抗战以来中国辩证法唯物论思想发展的概略的情况。这里有着许多新的成果和进步的表现。告诉我们辩证法唯物论在中国是更进一步向着“联系实际”和“具体化”的方向走过来了。这里已经不是以介绍性质的研究为主，而是想根据中国自己的现实材料，在中国自己的地盘上，来发展辩证法唯物论的世界观，使它更能够成为改造中国、争取中华民族独立解放的锐利的方法武器。自然，现在的成果，还是很幼弱的，虽然中国无产阶级党的领导者在解决中国革命问题上，表示辩证法唯物论的实际应用上获得了伟大的成绩，然而一般研究辩证法唯物论的人，在他们的工作中却还表现着很大的弱点。他们对于中国的现实的认识，还不够充分。他们没有能够精密的研究过中国的历史，中国今天的环境，以及中国革命的经验，他们也没充分研究过，中国人的思想意识，中国过去和现在的各种哲学派别。因此，在现在，还看不到一种充分能够以中国历史和中国革命经验的总结为基础的辩证法唯物论的著作（虽然不能否认也有某些尝试，如胡绳先生，陈唯实先生等的有些著作），对于中国哲学思想史的研究，也还没有很好的成绩，而最值得提到的，就是抗战以来的争论，差不多都是在辩证法唯物论本身内部的问题上打圈子，而对于其他各党派的哲学思想，则几乎没有任何批判。这是莫大的缺憾。这一切，都是需要我们今后进一步努力做到的。

### 三、唯生论和力行哲学

陈立夫先生的唯生论，是在抗战以前很久就发表的哲学思

想。这种思想，代表着十多年来当权的大资产阶级大地主的世界观，并且是这些年来在中国与辩证法唯物论相对抗的最主要的思想之一。这种思想不象辩证法唯物论那样，在中国的青年中间受到真实的关心，然而因为是与政权的力量相结合的缘故，在中国十年左右的思想战线上，却能够保持了相当的影响。特别是在抗战以后，在武汉失守以后，国内思想斗争随着反投降妥协的政治斗争一同高涨，国民党的一切刊物杂志用了极大的力量来对唯生哲学加以宣传和阐述，并且在蒋介石先生的“力行哲学”的名义下，给与了某些新的发展。力行哲学和唯生哲学，在基本思想和社会基础上说是一致的，所以我们放在一起评述。

唯生论哲学的提出，标明了要同时反唯物论和唯心论的两种偏见，但主要目的是在于反对唯物论。在陈立夫先生的《唯生论》的“导言”里，这样说道：“近几年来，唯物论之论调日见嚣张，唯心论的论调，又失之空寞，结果举世滔滔，既沉沦于物欲的追求，更忧伤于心灵的桎梏。在这唯心与唯物两种偏见，戕贼下的中国人，尤其是一般思想未熟的青年学生，我们不可不有一种新的正确的理论，把他们从潢绝港中唤回。”唯物论既“日见嚣张”，所以在有心挽救青年的唯生论者看来，一定是最大的危险，反对唯心论，虽然也当作一个任务而提出来，但当前要着重的，是在于反对唯物论，这是从字里行间，可以体会得出来的。

所谓“日见其嚣张”的唯物论，在实际上当然是指马克思主义的辩证法唯物论，因为在近十几年来，在“思想未熟的青年学生头脑”中最占地位的哲学思想，正是辩证法唯物论而不是其他。然而可惜，正如一切反对唯物论辩证法的人都不能够真正懂得辩证法唯物论的内容一样，唯生论者之反对辩证法唯物论，也是先加以曲

解，而后与这自己理想的敌人进行斗争。吉诃德对风车宣战的奇观，在中国也到处重现：“我们看西洋工业社会中的家庭，人与人之爱日渐淡薄，人与物之爱日渐浓厚，因之唯物观念中毒甚深；马克思学说也就是依据这种心理而来的。”（陈立夫：《我国的社会教育应怎样实施》）这里所反对的唯物论，其实只是庸俗的物质主义，至多也只是机械唯物论，而唯生论者竟然把一切唯物论，连同辩证法唯物论在内都看成机械唯物论。对于辩证法唯物论的这种曲解和反对，明明是无的放矢的！

唯生论主张宇宙的本体是心与物的综合，就这一点来说，是二元论的表现。“宇宙间一切的东西，都是由精神物质二者配合而来。有物质必有物质的能力，精神，有精神必有精神的本体，物质。所以宇宙没有一个绝不附丽物质的精神，也没有一个绝对无精神的物质。”（“唯生论”三六页）“宇宙是定量的不可分的精神和物质之和谐的一切配合。”（同上四四页）这样，精神不是物质的反映，不是物质发展到一定的高级阶段的产物，而是与物质永久平行地存在于宇宙中的东西，所以“矿物也有精神。”（同上三三页）唯生论认为宇宙的一切万物是由“元子”所构成，而“元子”，就是生命的单位，就是“生元”，就是物质和精神的配合体。所谓元子，是有许多等级的，生物的细胞是一种元子，化学的分子也是元子，化学原子也是元子，电子也是元子，它们的不同是构成的“层次”不同，也就是所包含的精神的多少不同，“灵性”的高低不同，然而都有生命则是一样的。“在我们唯生论的见地，是认为宇宙万物都有生命的，并不承认唯有动植物才是生物，或者说根本就不承认宇宙间有一死物。”（同上二〇页）“‘元子’之构成物，其层次愈低者愈先构成，愈高者愈后构成；其层次愈高者构造愈复杂而合理化，灵性愈多，生

活愈强，其层次愈低者反是。”（同上三二页）

这种“见地”，并不是新的发明，而只不过是“物活论”的一种中国的再版罢了。

唯生论的哲学，是以孙中山先生的思想中的某些因素为渊源，以孙中山先生的某些话做为根据，但唯生论哲学本身，并不就是孙中山先生的哲学思想，而只是他的一部分思想的附会夸大的产物。所以如象唯生论者所说的，把唯生论本身当做就是“总理宇宙观”，这是可以斟酌的。第一，孙中山先生从来没有把唯生论这名词来称呼自己的宇宙观；第二，孙中山先生也曾讲到“生元”这一名词，然而他所谓的生元，只是指的构成生物的细胞，是有一定范围的科学名词，并没有用它泛指宇宙万物的构成单位，并没有把分子，原子，电子等等都附加上“生元”的同一性质。如果说孙中山先生曾主张过物质和精神并存的二元思想，甚至于以为精神的作用高于物质（见中山先生《军人精神教育》），这是对的，如果说孙中山先生已经是十足的唯生论者，说他的“生元和元子在本义上就是一个东西”，“元子就是万物的生元”，（《唯生论》二〇页）则就未免牵强附会，就是孙中山先生自己，也恐怕不会赞同的吧。

唯生论是第一次大革命以后的国民党的支配的宇宙观，它和第一次大革命时亲自领导国民党的中山先生的宇宙观，是有许多不同之点的，虽然同是国民党的领导者的宇宙观，并因此在某些论点上有渊源关系，然而思想本身和社会性质，都有很大的改变了！中山先生的思想里包含着革命的民族资产阶级的性质。在很多问题的解释上，在知难行易的学说和“民生史观”里，有着唯物论的倾向，而在唯生论里，却有着浓厚的大资产阶级的反民主的色彩，在哲学本身上，唯心论和神秘主义成为它的主要倾向：

第一,孙中山先生的思想有着启蒙主义的性质,重视科学知识(“知难行易”说的积极方面就在这一点),反对迷信神鬼(对基督教学生演说时他曾把达尔文的进化论和基督教的上帝创造思想相对立)。但唯生论却不但在理论上对“神的境地”(《唯生论》十三页)作了论证,而且承认事实上的超人类的鬼神的存在,给宗教迷信大开方便之门(唯生论四十页写道:“比人类更有精神的东西是什么呢?这也一定是有的——如假传的鬼怪神仙之类”)。这是它的反启蒙主义的也就是愚蒙主义的倾向。

第二,孙中山先生的思想是心物并重的二元论,他在人类社会生活的行动问题上强调精神的力量,只在这一方面他夸大了精神的独立作用,而有着唯心论的倾向(辩证唯物论也不否认在人类行动中的精神的积极的能动作用,但认为精神本身必须正确反映物质发展的要求,才能够有这种积极能动作用,所以最后的基础是在物质方面,这一点是和唯心论不同的)。中山先生从来没有把任何精神的原理作为宇宙万物的创造主,基本上他承认物质世界的自然存在和自然进化过程,这一点说来他是有唯物论倾向的。唯生论却从中国的旧封建哲学中借来了一种精神的原理“诚”,作为世界的创造者。“唯生论第五讲就是把诚作为‘生命的动力’来立论的专篇:‘诚者物之终始’,‘如果没有诚,就是没有元子,也没有动力,当然更无所谓物了。所以说‘不诚无物’。”(同上第一五二页)所以唯生论只是在表现上是二元论的,在本质上却是完全唯心论的,世界的最后的创造者既是精神的原理,所以是精神决定物质,是精神产生物质了。如果一定要说唯生论就是中山先生的哲学思想的发展,那么这是向着彻底唯心论神秘主义方向的发展,而所以有这种发展,就是由于唯生论是附加了中山先生的思想里从来没

有过的创造世界万物的精神原理：“诚”的原理。

第三，中山先生也常常讲旧道德，然而他在旧道德的名词之下，常常充实以民族的，民主的新内容，他常常努力使旧道德的名义服从于新的事实，如在《军人精神教育》中他讲到“智”“仁”“勇”三种道德时，就不是《大学》、《中庸》上所讲的封建时代的智、仁、勇，而是他所要求的革命的新军人的智、仁、勇。中山先生的基本精神，是近代的，科学的。但唯生论却是相反地运用了一些近代科学的名词，在科学名词中注入了许多非科学的封建性的内容。如“电子”，“原子”之类都变成道德的本体了！我们只要一读《唯生论》，就可以看出它从头到尾，就是企图利用一切可能利用的科学名词，曲解一切可以曲解的科学知识，来给《大学》、《中庸》这一些封建时代的文献作注释。不是用新的扬弃旧的，而是使新的屈服于旧的墓穴之内。抗战以来我们如果注意许多解释唯生论和“力行哲学”的文章，我们几乎可以得到这样一个印象，即国民党的当权的代表者在哲学上好象并不是以孙文学说为依据，而是把《大学》、《中庸》作为唯一的经典了。这就是说，如果中山先生的思想基本上是从旧封建社会的壳中脱出（虽然也还残有未能完全脱出的痕迹）而走向近代社会的方向，那么，唯生论却显示出由近代钻回到旧的坟墓中去的企图。武汉失守后大后方的某些复古倾向的高涨，与各种出版物上对唯生哲学的宣扬发挥互相配合，不是偶然的！

“力行哲学”的基本原理，是和唯生论一样的，它的表现是二元论的，并且是常要曲解唯物论来反对唯物论的。“总理把精神的意义解释得很明白，他说，凡不是物质的东西统统叫做精神……所以我们承认宇宙间除了物质之外还有一种精神的东西存在。”（《自述

研究革命哲学的阶段》)“现代唯物论者,仅是讲唯物,完全排除了精神力量,这在东方民族一定是立不住的,就是西方民族也不能离开精神独讲物质所能立住的。我们中国从前,仅是讲唯心,而不注重物质,所以不能够独立,不能够发展。我们要成功一个新时代的国家,精神与物质决不能偏废的。”(《要抵抗日本帝国主义,先要抵抗日本武士道精神》)

“力行哲学”和唯生论一样,在本质上仍是唯心论的,仍是以精神的原理,“诚”作为创造一切的动力。“力行哲学”认为创造一切是依靠行,“古今来宇宙之间,只有一个行字,才能创造一切”。(《自述研究革命哲学的阶段》)然而行的原动力就是精神原理,就是“诚”,我们今天要抵抗敌人,复兴中国,完成革命,并没有什么困难,只是在我们的一念。”(同前)“诚就是行的原动力。”(《行的道理》)

“力行哲学”和唯生论一样,是从中山先生的学说里找出一些根据,同时却给与某些改变,“补充”。唯生论是把“生元”夸大为宇宙的本体,“力行哲学”则是着重在知和行的关系问题上做文章。中山先生在知难行易学说里所说的知,主要的是指科学的知,这就是说中山先生还很看重依据客观的科学研究来指导我们的行动,在这一点上来说是有唯物论的启蒙主义倾向的。而力行哲学则认为科学的以及其他一切的知之外,还有一种人人生来就有的良知。“良知不是客观的事物的科学性的知识,而是和人有生俱来的主觉的知”(蒋春圃,《领袖哲学体系》,黄浦季刊二卷三期)。然而这种非科学的主观的知,就被力行哲学认为应该是行的出发点,有了这种知,就可以不要其他的以至于科学的知了。“所以总理常讲你们一般党员只要照我所讲的话实行就够了,不要再去求另外的知。他的意思即是:良知是我们大家所固有的,故不必另外再去求知。”



（《自述研究哲学经过的阶段》）“我们行的出发点只要是发乎天性，出乎至诚……就不见有什么难易的事，亦决没有不成功的道理。”（《行的道理》）

要求我们在“行”的时候不必诉诸科学的知，而只要内部的良知，要求人们不必看清楚外的客观规律，而只要诉诸内在的主观信仰，这正是对于中山先生的大资产阶级大地主式的“补充”。（见蒋春圃前文）

为此，力行哲学就是发展了中山先生的知行学说的消极的反民主的方面，它强调求知之难，强调人类中“先知先觉”和“后知后觉”，“不知不觉”的区别，尤其强调求知对于“后知后觉”者之不容易，因此，为节省时间精力起见，“后知后觉”者就不必自己去求认识，最好是浑浑沌沌地跟着“先知先觉”走就行了。“若是要求学问知识的完全，就是用许多时间，也是不易，求之既是不易，即是很难，后知后觉以及不知不觉的人们只是跟着先知先觉的人们去行，就可以节省时间，完成革命，因为跟着去行是很容易的。”（《自述研究理学经过的阶段》）

要求我们不要求知，而只盲目跟着去“行”——这就是力行理学的本质。

#### 四、“中”的哲学

在中国，与辩证法唯物论有力的对抗者，并且和唯生论同样地与一定的政权力量相结合的另外一种哲学思想，是阎锡山先生的“中”的哲学。阎锡山先生是民国以来山西的地方政权的领袖，在

民国以来连年的战乱中，全国各省的军阀统治者差不多都是此来彼倒，走马灯似的更换了多次，而只有阎锡山先生却在复杂交错的环境中一直维持着他的统治地位。所以，“中”的哲学之不同于唯生论，在社会基础上说，就是后者只是代表大革命以来才当权的国民党当局者的世界观，而“中”的哲学却是民国以来就始终自成一个局面的地方政权当局者的哲学。

唯生论是以中山先生三民主义中的某些思想为渊源，并加以“补充”，“发挥”，使之适合于大地主大资产阶级的统治立场。而“中”的哲学却是明白地表现为三民主义之外的另一思想系统，而与“物产证券”，“按劳分配”，“土地村公有”等等独立的政治经济的理想相联系。“中”的哲学的系统的成立，是在抗战以前几年的事，它显然是从两种基础上建立起来的。第一，它是阎先生几十年来统治经验的总结。在征战频繁的时代环境中能长久维持着统治权的稳定，这一方面固然要归功于山西的客观条件，而主政者的权变机巧，善于应付，善于利用内外各种势力冲突的均势而使自己处于稳定的支点，这也是相当重要的。阎先生的统治的立场和经验，显然就是“中”的哲学的基础，儒家的“中庸之道”，“不偏不倚”，“执两用中”的“权”术，显然早就是阎先生治事成功的秘诀，他承认“中”的哲学与儒学的中庸之道“根本相同”，而“中”的哲学本身，不外是根据山西统治者的利益立场和经验，在新的形式上来把中庸思想系统化了的结果。第二，对马克思主义思想的斗争的要求，也是促成“中”的哲学的建立的原因。大革命后中国共产党的发展，共产党以及马克思主义思想在中国民族民主革命中的积极作用，引起了大地主大资产阶级的仇视和进攻。然而十年“剿共”既不能看见很大的成果，马克思主义思想在青年以及进步人士中间的影响又

只见日愈扩大，显然凌驾在三民主义思想体系之上。在这样的形势下，一部分统治者想探求一种更好的能与马克思主义对抗的思想体系，是必然的。“中”的哲学的建立，就是以这为重要的任务之一，它不在大革命以前建立，而在大革命以后，在十年“剿共”的中间，也正是为此。这就是阎先生自己所谓的“思想防共”。在“思想防共”的任务上，阎先生应该曾是相当有自信的，因为“中”的哲学不是单纯宣传儒家的中庸之道，而且很苦心采取了极其时髦的形式，创造了一整套近似于马克思主义而又不同的新的术语，新的论点。比之粗糙笨拙的唯生论，它的立论的巧妙，是高出了许多，就是在中国各派哲学中，它也是很深刻地运用思索力的一种思想产物——当然同时也是阶级的思想产物。在理论战线上，它确是有着相当精致的伪装的一支思想队伍。

抗战后不久，当山西的抗战高潮蓬勃高涨的期间，当全国许多的青年人集中到了山西、民大去的期间，阎先生用了加倍的力量来宣传他的学说。大量编印了各种解释他的学说的书籍。亲自与青年学生们进行了各种问答讨论。他努力要使自己的学说“为知识分子所承认”，努力想在各派思想中间争取主导的地位，特别对于马克思主义的思想，是针锋相对的进行了斗争。马克思主义的辩证法唯物论世界观，差不多成了“中”的哲学的主要斗争对象了，虽然同时它也叫做“民族革命”的哲学，也并没有丢开了抗日的旗帜。

阎先生的各种著作里，除了专门以《共产主义的错误》为名的小册子以外，到处都散见着各种对于马克思主义以及辩证法唯物论的批评。然而“中”的哲学在批评马克思主义哲学的时候，它对于后者的了解的正确性是如何不够，这也是很容易指点出来的，我们只要从《阎伯川先生对民大及随校学生问答类编》里举一个例子

来看一看。

“问九六：马克思的学术，究竟是怎样？”

答：马克思是五十年前德国的一个学者，他是叙述的一种学术，也就是唯物论派的集大成者。他说社会的构造与变迁，都是受着物的作用所决定，他分社会构造为三；下层是经济基础，以上第一层建筑，是社会制度（为政治法律理论等），第二上层建筑是意识形态（为哲学宗教艺术等），他认定下层的经济基础，决定上层的社会制度，社会制度又决定更上层的意识形态；他完全认定环境决定意志。可以说唯物论的学术，抛弃了人的支配环境的意志作用，他认定人的意志反被环境决定……”

这是“中”的哲学者对马克思主义哲学的总的了解，只要是对于辩证法唯物论略有所知的人，就可以看出这儿所指的其实并不是真正马克思主义的唯物论，而至多也只是旧的形而上学的唯物论。阎先生说“他（马克思）完全认定环境决定意志”，这只有消极的客观主义才会如此主张，如果是这种客观主义，那自然它的任务只在于说明世界，只在于教我们怎样去解释和顺应这世界，也就是阎先生所说的，这是“成了叙述的学术，由叙述而推断，他推断的原则，也是根据要不要，不讲该不该。”（同前）然而这一切，和马克思主义的哲学是毫不相干的，因为谁都知道，马克思自己就曾批评过这种旧的形而上学的唯物论，说他们只知道说明世界，然实际上更重要的问题却是在于改变世界（《费尔巴哈论纲》）。

“中”的哲学在理论上是二元论的，而这种二元论，是以唯心论为它的主导倾向。关于意志和环境的关系，它的命题是“环境产生意志，意志改造环境”。“无论是在什么环境都可以产生意志，无论是在什么条件均当以意志改造环境。”（同三五页）“中”的哲学反对

环境决定意志的主张，认为被环境决定是错误”，“环境决定意志是常人，意志改造环境是豪杰。”(同上)就其承认意志由环境产生，并且承认实际上有被环境决定的“常人”。这一点来说，是有些唯物论的因素，就其主张任何条件之下意志(管不管意志是否违背历史规律)都可以改造环境这一点来说，是唯心论的。

唯物论和唯心论的这种结合，正是“中”的哲学的二元论。这和辩证法唯物论有什么不同呢？辩证法唯物论也承认环境规定意志，意志又反过来改变环境。辩证法唯物论并不简单片面地只认为意志由环境决定。但它不认为意志在任何条件之下都能改造环境，而认为意志必须反映客观物质环境发展的需要时，才能够真正改变环境的力量，否则不但不能改变环境，相反的甚至于会有阻碍环境发展的作用。法西斯蒂的意志，把社会推回中世纪的黑暗时代，就是一个明证。这就是说，一方面承认意志能改变环境，同时指出最后的基础仍是客观物质的发展要求，这就是辩证法唯物论之为彻底的唯物论的特征。而“中”的哲学，则丢开客观物质发展要求的基础，看重意志在任何条件下改变环境的命题，把主观的能动性绝对化了。这样来看“豪杰”的事业，来看“英雄创造历史”的事业，正是唯心论的。这一点在“中”的哲学里是主导的(这在后面还要详细讲到)。

“中的哲学是心物统一的哲学”，(同上二三页)“就本体说，是心与物的统一体规定一切”，(《民革教育教材大纲》七页)这是二元论的表白。“就效用说是心能格物，物以表心。”(同上)——心不是物的反映，而是“格物”的主动能力，物是被动的表现心意的对象——这是唯心论的表白。这两种表白合起来，就告诉我们：“中”的哲学是以唯心论为主导倾向的二元论。

“中”的哲学的主要特征，是在于它的“求中”的方法论。阎先生对于他的哲学，也是着重地把它当做一种认识事物和解决问题的方法来看待的。他认为正确地认识事物解决问题方法就是在于“求中”，中的学说，是在于求得评判一切“事理”的最高的准则。“我是主张中说的。……求中是为定取舍，得中则取，不中是舍，取是存在，舍是抛弃。我以为一个人做事，应该认识不中即不存在，唯中始是存在，意在勉人。”（同二一页）

什么是“中”？“中”就是中国历来的所谓中庸之中，它在本质上，乃是和事物“规律性”的把握有同样的意义的范畴，然而却是把后者夸大了的，多少神秘化了的范畴。事物在一定的条件下，必然表现为一定的运动关系；在不同的条件下，必然表现为不同的运动关系，这就是事物的规律。揭去了神秘夸大的外衣，单就它的合理的内容来说，那么“中”的真实意义，也不外就是事物在一定的条件下的规律的适当的表现，所谓求中，也不外就是要求能够依据不同的条件，能够用不同的各用适当的方法去对付事物处理问题。“‘中’是理的适当处——事之宜于高者，最高处即是‘中’；宜于低者，最低处即是‘中’；宜于中者，正中间即为中”（教材大纲二页）。“中”既然不外是“理之恰当处”，既然不外是“事之宜”，“是适当的意思”（同上），那么辩证法所主张的一切事物都在联系中存在，“一切决定于条件地点时间”的思想，在实际上已完全把握了所谓“中”的合理的核心了。这就是说，能够具体认识事物的存在条件，正确把握该事物的运动规律，就可以达到“理之恰当处”和“事之宜”，在事实上这样的认识是无所谓中不中。因为在这里并没有一个绝对的中心点（它可以是“高”，也可以是“低”），不中者，只是对于“恰当处”的“过”或“不及”而言，在一定条件下的适当，对于过当和不当，

我们可以称之为中，称之为“正确”，而后两者都叫做偏，叫做不正确。然而这里的中和偏，正确与不正确，都是相对的，有条件的；同一“事理”在一定条件下是中的，在另一条件下可以是偏。中的范畴，能看做事物存在和人类认识的绝对本质，而只是它们在一定条件下的表现形态，把这—个表现形态绝对化，把它看做一切事物存在和人类认识的绝对本质，这样的颠倒，正是中庸思想的秘密，正是中的哲学的认识论上的根源。

这样—颠倒的结果，自然就产生了唯心论和神秘主义：“中”的观念范畴，就被看做世界本体的灵魂，就成了万事万物的根源。世界不是客观物质的自然的自己运动的世界，而是为中的理念所支配的世界，而是这理念的表现，我们只要看这一串串神秘的词句：“‘中’是宇宙的绝对之‘—’，宇宙本体是中的法则之最高表现。”“宇宙万有的真实存在，都是‘中’的正当表现；也都是受着‘中’的法则之合理支配”。“‘中’是世界一切的根源，万事万物的存在发展与变化，都受着‘中’的支配与表现。”（教材大纲五、六、七页）——这些话完全足以证明“中”的哲学的唯心论的倾向了。

怎样才能求得“中”？什么地方有“中”？“中”的哲学答复说：“矛盾的不矛盾”处能有“中”。“就内容说：‘中’是二的矛盾因素，绝对之一的统一处——矛盾中之不矛盾——矛盾统一”。（同前一页）因此，要能够求得中，就必须在矛盾中求得不矛盾的地方，而“求矛盾的不矛盾”，就成为中的方法论的最高定律。在这里，中的方法论就提出了一个有着辩证法的拟态而实际上只是形而上学的，折衷主义性质的定律：“矛盾对消律”。“矛盾对消律”是什么呢？

“甲、是思考事理，认识事物，解决问题，决定判断的一般原则。

乙、凡物皆由矛盾之两素合成，凡物均含有矛盾的两方：

一，凡物均由相背之两素合成，两素之相称处为‘中’，寻着中以处物，则得其道矣。

二，凡事物含有矛盾的两方，必须找着矛盾的不矛盾，事始能成：这矛盾之不矛盾，即为事之‘中’，故处事必须矛盾对消以得‘中’。

丙、处理万事万象，要了解它的矛盾处，再把着它的统一处，才能求出适当的办法。”

这一个“定律”，和辩证法的“对立统一律”形式上近似，本质上却完全不同。近似的地方，就在于把“中”作为“对立统一”的意义来了解，而不同的中心关键就在于在“矛盾对消律”里，“中”的哲学忽视了，或者有意隐蔽了客观事物的对立因素之间的斗争性。斗争的字眼，在阎先生的哲学词典里，可以说是完全找不出来的。“中”的哲学和辩证法唯物论在理论上以及阶级本质上的差别，其核心就在这里。辩证法唯物论告诉我们：在事物的对立方面之间，斗争是绝对的。既然斗争是绝对的，因此统一就不是“相背两因素”的静态的和平的“相称”，而是斗争的结果，是在斗争中对立的一方面克服另一方面的结果，统一不是“矛盾的不矛盾”，而是矛盾的“解决”，而矛盾的解决，就是依靠斗争的；不经过斗争，不由一方面克服另一方面，要解决矛盾，要使互相排斥的对立方面得到统一，明明是不可能的，——这就是唯物辩证法的正确看法。而在“矛盾对消律”里，撇开了对立之间的斗争，因此作为“矛盾之不矛盾”的“中”，乃是相背两因素间的调和式的“相称”，乃是对立势力的机械式的“对消”，不是革命式的，而是改良式的，不是斗争的，而是妥协的，这就是所谓“求中”的态度，这就是中的哲学的形而上学



和折衷主义。

事物的对立的斗争既是绝对的，因此统一只是一定的斗争条件之下的表现形式，或者说，因斗争而产生的一定的运动形式，就是“统一”，就是矛盾的解决（参看《资本论》第一卷，第一篇，第三章，第二节八段。中文郭译本第六二页）。同样的两种对立势力，在不同的斗争条件，不同的斗争力量对比之下，就有不同的“统一”形式。同是资本主义的内部矛盾，由于发展条件不同，维持资本主义的政治统一的形式，就有民主主义（虽然始终是不彻底的）和法西斯蒂的不同。同是抗日民族统一战线，因外部和内部的斗争条件不同，大后方，沦陷区，以及敌后根据地也表现为不同的形态。这就是说，斗争是绝对的，而统一是相对的，有条件的，可变的。——这是唯物辩证法的正确了解。而在“中”的哲学里，矛盾的“对消”，矛盾的不矛盾，既不是斗争的一定的结果，而是静态的，和平的“相称”，因此就不是有条件的，相对的，可变的。各种对立和各个事物都有它们自己绝对的“中”，不同的对立不同的事物虽各有不同的“中”，而同一对立，同一事物的“中”，就不会因条件变化而有所不同（如后面说的把“母理”看做一定范围的绝对真理），因此，依据“矛盾对消律”的“求中”的方法，就不是在对立的斗争中求一定的运动形态，而是形式的“二的分析法”（参看教材“大纲”第二六——二八页）——这就是“中”的哲学的抽象论和形而上学。

“中”的方法有两个定律，除“矛盾对消律”之外就是“三—权衡律”。“三—权衡律”的意义是说正确的认识必须是主观与客观的一致：

甲，凡事物之成就，是主观的判断合乎客观的实际，将主体与客体统一起来之谓。

- |              |   |        |
|--------------|---|--------|
| 一， 主体是一，     | } | 三一权衡律。 |
| 二， 客体是一，     |   |        |
| 三， 主客体统一是真一， |   |        |
| 乙， 亦即：       |   |        |
| 一， 人心所同然者唯一， | } | 三一权衡律。 |
| 二， 物之则唯一，    |   |        |
| 三， 事之对唯一。    |   |        |

（《教材大纲》二九页）

“三一权衡律”是对于“矛盾对消律”的补充，这就是说，正确的认识，不但是要依据后者求得“矛盾的不矛盾”，而且同时要依据前者求得主客体的一致。这一个定律，是辩证唯物论的摹拟，而实质上是与唯物论正相反对的。因为在这定律里虽然把主客的统一看做“真一”，它所依据以作出发点的，是主体，而不是客体，是要求客体适合于主体，而不是主体反映客体。下面一段关于“三一权衡律”的论纲就是证明：

“三一根于一，一一不见，三一不显，故当先见人心所同然之一。

乙， 以一一立三一，一一不得，三一不立，故当先得自心之一。

丙， 因为一，果为一，因果相合是真一，权为一，物为一，权物相符是真一，内有一，外有一，内外符合是真一，三一可权衡万事中。

丁……

（同前二九——三〇页）

把“人心所同然之一”“自心之一”和“因”“权”“内”等当做同列的范畴，主体就等于“因”，这是主观主义，十足的唯心论。不但着

重主体的一，而且认为主体的“一”即是人心所同然的“一”，所谓人心同然，就是说人的意识不因社会阶级的不同而有所差异，由这种抽象的“人心”出发的方法，不是形而上学是什么？

主观主义——唯心论，加上折衷主义——形而上学，这就是“中”的哲学的方法基础。由于这样的方法，把它的理论上的二元论，物心统一的本体论，都变成一句空话。

什么是这里所依据作出发点的“主体”与“人心所同然”的东西呢？由“中”的哲学的全体系统看起来，那就是它的所谓“母理”。

“‘中’为理的极则”（同前四页），所谓理，就是“法则”（包括物的“必然法则”和“事”的“当然准则”，同前三页），所谓“求中”，就是求掌握“理的极则”，就是求正确地认识“法则”。这也是近似唯物论而实质上不同，问题是在于，中的哲学之所谓“理”，并不是全指客观事物的必然的运动规律，它是二元的；认为法则有两种，一种是“物”的“必然法则”，一种是“事”的“当然准则”。“法则”的两种区分，又展开为“母理”和“子理”的区分。所谓母理——“是‘人事界’及‘人事界内’，各个范围普遍的，适当的，抽象的，超空时的‘当然准则’；换言之即‘评价根据’”。所谓子理——“是‘人事界’及‘人事界内’各事之个别的，具体的，随时空的‘必然法则’；换言之，即‘现实规律’”。（《教材大纲》一八——一九页）“母理专对人事而言，子理是含有物理在内”（《问答类编》五四页）。

把专对人事的“当然准则”叫做“母理”，而把含有物理在内的“必然法则”，“现实规律”叫做“子理”，这是什么意思呢？这就是说，一，世界上的“理”是两重的：客观物质的“现实规律”，是随时空变化的“子理”，而人类的主体，“评价根据”，却是超时空的永久的“绝对真理”（“母理”是人事界一定范围内的“绝对真理”——《问答

类编》四七页)。二,主体的“绝对真理”是“母”,客体的物质的现实规律是“子”,这就是说,就“人事”来说主体的思想在前,客体的现实在后,是前者规定后者,而不是后者规定前者,这是在唯心论的立场上来解决主客的关系:“万事是根据不变而变的,子理是变的,母理是不变的,子理的变,是根据不变的母理而变的,且是为适应母理而变的”。(《问答类编》八九页)“子理是合乎母理而变的”(《教材大纲》二九页)。

三—权衡律之所以把主体作为出发点,其根据就是这关于“理”的母子关系的唯心论的理解。

“中”的方法论给认识方法定了“三个原则”,即解决问题时要从三个方面的问题来着手:一,该不该;二,是不是;三,能不能。“凡事应先问‘该不该’,‘是不是’,‘能不能’”(《问答类编》五五页),“该不该”是专对人事的问题,是人在主体立场上对于事件如何给与评价的问题,“是人事界各事之评价概念,‘重求对’”。“是不是”,是对于客观事物的如何认识问题,“是表示一切事物认识的判断”,“重说明”。“能不能”,是研究事件有无可能条件的问题,“表示一切人事能为不能为之判断”,“重实践”(以上均见教材大纲二〇——二一页)。这三个原则之中,那一个是基础,是出发点呢?“中”的哲学答复是“该不该”的原则。这就是说,不是以客观事物的认识(即“是不是”)为解决问题的出发点,而是以主观对于事件的评价作出发点,因为“该不该”的原则是根据“母理”来的。“人事第一要紧是“该不该”,母理是“该不该”的准则,(《问答类编》五五页)“是决定事的根据”(《教材大纲》八九页)。虽然这里似乎只限于“人事”来说,并且声明:“物理第一要紧是‘能不能’,子理是能不能的根据”,好象物理界可以不由该不该出发的意思,然而能不能

既是根据“子理”，而“子理”又是“为适应母理而变的”，那末，能不能始终只是为着适应“该不该”的条件问题而已。三一权衡律的唯心论的根源，就在这里。

如果是辩证法唯物论，在解决“该不该”“是不是”“能不能”的问题时候，就应该以“是不是”为出发点，为基础的，首先认识“是”怎样，然后才能定该怎样和能怎样。“当然准则”必须依据于“必然法则”。例如我们已认识客观的规律“是”：只有坚持抗战才能胜利，妥协就是灭亡，因此我们就应“该”坚决抗战到底，反对任何妥协投降的倾向，而这里面也就自然包含着能胜利的可“能”条件。这就是一元的，唯物论的真理，“是”“该”“能”是分不开的三因素，而同时统一于“是”的基础上。“中”的哲学却把三者形而上学地分开了，“当然准则”，“必然法则”和可能条件被看做绝不相关的三个东西。而却又折衷的机械的把三者结合起来，并且想把“必然法则”的子理，适应于与它无关的“当然准则”的母理，想把变的客观条件适合于绝对不变的主观目的。这是不可能的，与客观规律相违背的主观目的和主观“准则”，是不该，也不能的。社会的规律“是”向前发展，保守阶级的目的却要它不发展，这就是不“该”，也不可“能”。想把任何客观规律都适合于自己的主观目的，是中的哲学自身的解不开的矛盾，同时也是反映它的一定阶级性的思想矛盾。

并且“该不该”的“当然准则”也不能是真的绝对不变的“生为人事之最高母理”，这是“中”的哲学的得意命题，因为它判定人要求生，是绝对不变的。然而如果生是“人事”的最高母理，那末“人事”和一般动物植物的“事”，就没有分别了。因为动植物的求生，也是不变的。所以这一个命题，其实是太抽象无内容的命题，无从

成为真正评价“人事”的“当然准则”。要具体规定评价人事的当然准则，倒不如阎先生自己所主张的“按劳分配”之类，还更具体切实些。“按劳分配是劳享分配的母理”（问答类编，五八页），“劳享分配”是“人事”，按劳分配是它的母理。然而这是永远不变的吗？这是与客观物质变化规律无关的，仅仅人类主观的绝对的评价准则吗？如果社会的生产力已发展到这样的程度，可能让人需要什么就有什么，客观的规律已表现我们有这样的条件，“各尽所能，各取所需”，那末，到那时我们还不应该主张“按需分配”，而把“按劳分配”当做陈腐的垃圾一脚踢开了吗？唯物论一定要答复说：“应该”。相反地，倘若客观的社会生产力的发展还不到可以令人“各取所需”的时候，那末，就不应该提出“按需分配”，不到能提“各尽所能，各取所值”的时候，就不应该提出“按劳分配”。在苏联，已经实行“各尽所能各取所值”，虽然向着“各取所需”的方向努力，却还不“能”也不应该提出“各取所需”的要求。在抗战中的中国，我们应“该”提出改善工农生活的要求，然而由于中国生产力发展水准“是”很低的，又由于抗日民族统一战线“是”我们最高的原则，所以就不应该象苏联一样提出“各尽所能，各取所值”的要求。客观物质规律是变动的，依据客观规律的“是”的认识而定“该”的标准，这标准也是变的，而“能”的条件也是同时在变的。人只能提出他能解决的任务，当任务提出来的时候，也是在客观物质的发展中已具备了解决条件的时候，这就是马克思主义对于“是”“该”“能”的关系的辩证的，也是唯物论的理解。

就退一步讲，生为“人事的最高母理”是对的，那末，求生的必要之作为评价的当然准则，也是决定于物质发展的一定阶段的规律。因为生命的物和无生命的物，是同一物质世界发展的不同阶

段，只有当物质由无生物发展为有生物时，生的要求才成为不变的要求，当生物衰老死亡了时，它本身也就没有生的要求了；同时在客观规律上它已是死物或必然要死的物时，它的死也就是应“该”的。法西斯蒂是不是该死呢？答复是：它“是”必然要死的，同时也该“死”的。死对于法西斯蒂，对于没落腐化的社会集团，是必然法则，也是当然准则，正如生对于新兴的进步社会制度和社会人群，是必然法则也是当然准则一样。这一个辩证法的真理，是“中”的哲学者没有提到，不肯提到，也不敢提到的！

“万变之中，有个不变的中心，此不变的中心，为支配万变的根因”，“静为‘动的动力’，并非动为‘动的动力’”（教材大纲一六——一七页），“动是静生的，所以静是动的动力。”（问答类编四一页）“中”的哲学把母理与子理的关系推广起来，就达到了这样一种反辩证法的结论。为什么动是静生的？因为“行动是动，目的地是静，行动是目的地生的”，“欲是静，遂欲是动，目的地是欲，向目的地行是遂欲。”这样就有了一切决定于目的的目论思想，“中”的哲学的唯心论本质，再没有比这表现得更露骨的了。不错，动之中包含着静，然而静只是运动的一个相对安定的一方面，是运动中的一定的规律。例如在抗战中有千变万化的斗争，这是动，是万变，然而在斗争中中华民族必然结成统一战线，也只有经过统一战线去求得战斗的胜利，这是静，是不变。但这不变的规律，乃是在运动中的事物的相互关系和相互作用的表现，是运动中的事物及其具体联系决定它自己规律，而不是规律支配事物的运动，是斗争中的中日民族中间的各种矛盾关系规定抗日民族统一战线，而不是先有统一战线的目的，然后为着这个目的而进行抗战，即统一战线不是支配抗战的“根因”（“特定的历史条件与主观能力的优劣决

定战争发展过程”)。我们人类认识了客观的规律，把握了运动中相对静止的方面，据此来规定我们的目的，推动我们的行动，这是真的。然而在我们能规定目的之先，早已有了客观事物的运动，早已有了它的运动规律。最后的基础，根因，是在于客观物质自己的运动发展，而不是在于任何预定的“目的”。正如我们把抗日民族统一战线作为号召的目的，乃是因为中日民族矛盾的客观事实发展中间，统一战线的前途已经作为一定的规律的萌芽表现出来的缘故。把客观事实与目的关系加以颠倒，把人的行动与目的的关系误植到事物与其规律关系上去，把世界拟人化。这就是“中”的哲学的目的论的来源。

恩格斯批评唯心论的时候，曾举了一个比喻：果实的概念，乃是人的认识对于具体果实(桃、李、梨等等)的一般的方面的抽象反映。一般的(相对不变的)果实概念原是以具体的(千变万化的)果实为基础而产生出来的一个抽象观念，唯心论却反过来把果实概念当做了具体果实的本质，灵魂，和创造主。“中”的哲学的唯心论，也可以作如是观：所谓“母理”，原不过是万变的事物所表现出来的一个相对安定的方面，原不过是一个抽象的，概念的认识，而现在却被“中”的哲学看做万变之“母”，而客观世界的永恒变动的事物，却都成了它的“子”了！

以上就是“中”的哲学的主要内容。

(一九四一年八月二十日延安《中国文化》  
第三卷第二、三期合刊)



## 反对主观主义

理论研究的重要，是用不着再解释了的。毛泽东同志早在党的六中全会上就号召我们学习理论，并且指出：“指导一个伟大的革命运动使之向着胜利，没有革命理论，没有历史知识，没有实际运动的了解，就不能胜利。”

任何理论都有这重要意义吗？当然不是的。理论本身必须是具有革命的性质，才能够对于革命运动发生这实际的力量。有仅仅以说明世界为满足的“理论”，也有以改变世界为任务的马克思列宁主义的理论。倘若我们所学到的理论，仅仅能够对世界作一片天花乱坠的解释，而不能指导我们去改变世界，它对于革命自然就没有任何实际意义。马克思列宁主义理论的最大特点，就在于它“不是教条，而是行动的指南”。在马克思主义的立场上看来，一切不能指导行动而只足以供课堂上吹牛嚼舌的教条性质的东西，即使表面上很象理论而实际上仍不能算作理论。

我们要掌握马克思列宁主义的理论，这也是用不着说明的。

现在的问题是：我们是否把马克思列宁主义正确的掌握着了？

自从中国共产党成立以来，我们的党在实际斗争中曾努力去掌握马克思列宁主义的理论，特别是抗战以后，党中央正确地应用这理论来分析抗战中一切重大的问题，结果得到了最成功的解决。然而就一般的来讲，抗战以前，我们固然曾因为在理论上与实际上

都常常不能正确掌握马克思列宁主义，因而对于革命招致了许多损失；抗战以后我们一般的学习研究，也还不能说真正走上了马克思列宁主义理论的正道。六中全会以后，在党中央的号召之下，学习运动虽然高涨起来，而且现在也并没有低落，我们曾从马列的原著、选集、概论之类的书籍里学取了很多的基本知识。然而学取了书本上的知识，并不能算真正掌握了理论，倘若这些知识仅仅是书本的知识，而不能对于实际问题的解决有什么作用的话。

“马克思列宁主义理论的力量，就在于它给党以可能来在任何环境中确定方针，来了解周围事变的内部联系，来预见事变的进程，来不仅知道事变在目前如何发展和向那里发展，而且知道事变在将来如何发展和向那里发展。”（联共党史结论第二条）试问在今天我们学习的结果，能够真正给了我们这种力量没有？事实是这样告诉我们：我们有许多同志，对于书本的研究曾用了相当大的力量，然而在处理实际问题的时候，却表现没有能力。尽管有人读过《资本论》，或者熟读了经济学的一般理论，然而对于中国的经济发展规律却茫然无知，甚至于对于边区、延安的经济变化，也没有能力加以说明，尽管有人把列宁主义的战略策略的原则条文背得烂熟，而一谈到中国当前政治斗争在一定时候一定地方应采取的策略问题，却毫无解决的头绪。尽管能够在文字上记诵辩证法唯物论的各个特征，仍然要提出这样的疑问：“究竟辩证法是怎样个用法？”仍然不能解决这疑问，仍然不懂得怎样在唯物论和辩证法的立场和方法上来分析中国的一切事变发展，仍只是死记一些空洞的辩证法的词句。这就是证明，我们还没有正确地掌握了马克思列宁主义的理论。

斯大林同志曾指出有两种马克思主义者，一种是懂得马克思

主义的实质的真正的马克思主义者，一种是只能背诵词句的“引用的马克思主义者”、“括弧马克思主义者”。并不是凡能熟读马克思主义书籍的人，都能成为真正的马克思主义者，倘若我们熟读了的只是文句，而不能把握它的实质，倘若只能在吹牛的时候从事宏博的引证，而不能应用来解决实际问题，那就不是真正的马克思主义者。回顾我们几年来学习的结果，我们应该老实的批评一下：在理论的掌握上，我们还没有成为正确的马克思列宁主义者，至少我们还只是马克思列宁主义的概论的讲述者，还没有成为很好的实际应用者。

原因在什么地方呢？在于我们没有注意到：马克思列宁主义的科学理论是唯物论的。我们没有认真以唯物论的态度来进行研究学习。我们的学习是主观主义的，形式主义的。

所谓唯物论的理论，就是承认物质世界的每一种事物现象，都有它自己本身的必然规律，承认如果我们要改变世界，改变社会，改变每一种事物，都必须依据它们本身的这些规律。也就是说，要使我们的革命行动走向胜利，就必须熟悉我们所要改变的周围环境的发展规律。马克思列宁主义理论之所以能够给党以在任何环境中确定方针的可能，就在于它是要掌握，而且能掌握一切环境中的事变的具体规律，就在于能使我们依据这些规律，来预见事变的进程。

因此，真正掌握马克思主义，标准不在于从书本上学习了多少，而在于能否了解自己所要改造的周围环境的规律，如果我们背熟了马克思列宁主义的文句、公式，而对于中国社会各方面的发展规律却毫无所知，那我们就不能算真正掌握了马克思列宁主义的理论，而只是空洞的文句引用者。因为这在文句上虽然象是马克

思列宁主义，而事实上却已失去了马克思列宁主义理论的唯物论的实质了。

唯物论与唯心论中间并没有隔着铜墙铁壁，只要在运用上略一歪曲，唯物论的理论就立刻可以转化成唯心论。那怕在一定的环境条件之下曾经是正确反映客观规律的唯物论的理论知识，而在另外的环境条件之下简单的被引用时，就可能变成主观的唯心论的公式。那怕我们所谈到的一切结论和原理是直接来自马克思列宁的原著里引用来的，在我们读它的时候，只要眼睛一刻忘记了看清楚中国的实际的环境条件，它就不再是反映客观事变的发展规律的唯物论的原理，就会变成没有实际意义的教条。

然而我们在学习研究马克思列宁主义的理论当中，曾是严重地犯了主观主义唯心论的毛病。

在我们接受马克思主义理论的时候，就曾经把它当做脱离实际的空理论来接受的，中国没有直接产生系统的马克思列宁主义，我们最初是依自己的需要，从先进的国家学取这种思想。这种情形，有它的好处和坏处，好处是我们不费很大气力，就能够学习到人类最先进的思想理论，坏处是我们的学习因此就容易被外国的书本知识所束缚，而忘记了在中国的具体应用。老是跟着外国跑，自己就没有能力来作新的发挥。抗战以前我们的马克思列宁主义理论的研究固然总是限于介绍和通俗化的范围，抗战以后我们的学习也没有超出概论知识的圈子，但仅仅从外国学来的原理知识，在外国的条件下无论怎样正确，拿到中国来时，如果不与中国的具体环境相结合，则无论在它的基本原则上是怎样正确，实际上仍是会变成错误的。例如在哲学上，我们曾经跟着读布哈林的“唯物史观”，我们也曾经跟着苏联反对机械论，我们亦曾跟着反对德波林。

反对德波林的唯心论，这自然是需要的，然而当我们跟着反对苏联的德波林，而对于中国自己的唯心论主观主义却毫不注意或一声不响时，我们自己也就会变成德波林主义者了！因为德波林之所以是唯心论，并不是他没有使用了唯物论的理论词句，而是它使理论的研究脱离实际的革命任务。我们丢开了中国的实际革命运动中的主观主义错误不管，来反对苏联的德波林，也仍然是一样的脱离实际。这就是我们在接受马克思主义列宁主义理论当中的形式主义的例子。

书本字母的、形式条文的接受，养成我们学习上的主观主义的恶习；只善于空原则的辩驳和空理论的清谈，而对于任何问题的具体了解对于一切事实的具体调查研究都没有兴趣。于是对于任何问题的解决判断，对于任何行动的指导，都不从客观的事实出发，而从主观的推想出发，不依据具体的事实情况找出具体的正确办法，而只凭主观的感想来判断一切，这就是主观主义，唯心论的整套作风。

主观主义是危险的，正如毛泽东同志所说“是害死人的”，它不仅仅是使我们在理论的学习研究上没有结果，而且在实际行动上会招来很大的损失，这是在过去的革命的斗争的经验中可以找到证明的。

克服主观主义反对唯心论掌握唯物论的理论，这是我们在学习理论中应该进一步努力的方向。

书本上的理论知识并不是不需要学习的。这些知识是前人的科学研究的成果，我们从这里可以比较容易地学取许多宝贵的结论和原理。重要的是如斯大林同志所说的那样：要区别文句和实质，要学习把握它的实质而不是背诵文字。要点在什么地方呢？要

点就在于当我们研究马克思列宁的著作中的一切个别结论和原理时，必须注意到这些结论和原理，都是在一定的环境条件之下的事变发展规律之认识，必须把这些结论和原理和它所产生的环境条件联系起来研究，必须注意到，在中国的情形下面，不一定都能简单适用这些原理的论点。这就是说，我们的学习，不是简单地要求“诚心的读熟马克思列宁的著作中所有的个别结论和原理，学会按时引证这些结论和原理而以此自慰，并希望已读熟的结论和原理将能适宜于任何环境，将能适宜于一切实际情况。”我们的学习，要紧的是要求懂得马克思列宁怎样依据自己的环境的实际情况，而获得了这些理论的结论和原理。这就是说，我们是要学习“他们观察问题与解决问题的立场与方法。”（《论新阶段》），学习它们的唯物论的方法的实质。

仅仅从书本上去学习是不够的，即使我们真能从书本上学到了正确的立场与方法，如果不进一步依据这方法去分析研究中国社会的一切实际情况，不努力去找出中国革命运动中的各方面的发展规律，那么，前面说的立场与方法，仍只是主观的东西，没有任何实际的结果。立场与方法，只是我们的工具，如果只以掌握工具为满足，而不加以应用，那么工具仍等于废物，至多也只是装饰门面的古董。所以，即使正确懂得马克思列宁主义的观察问题解决问题的立场与方法，还不能算是掌握了它的理论，至多也只能说掌握了一小半。唯物论的理论，是要在不断的实际应用当中才能够存在。如果一时一刻停止了实际应用，那仍然是唯心的空论，而不是马克思列宁的唯物论的理论。

“没有抽象的马克思主义，只有具体的马克思主义。”（同上书）马克思列宁主义的理论，也必须是具体的；抽象的，纯粹概念式

的了解,不能算是真正掌握了马克思列宁主义理论。“所谓具体的马克思主义,就是通过民族形式的马克思主义,就是把马克思主义应用到中国具体环境的具体斗争中去,而不是抽象的应用它,成为伟大中华民族之一部分而与这个民族血肉相联的共产党员,离开中国特点来讲马克思主义,只是抽象的空洞的马克思主义。因此,马克思主义的中国化,使之在其每一表现中带着中国的特性,即是说,按照中国的特点去应用它,成为全党亟须解决的问题。”(同上书)毛泽东同志的这一个号召,已经过了数年了,但我们在理论的学习研究上还很少注意。我们怎样来响应这一个号召,来掌握具体的,中国化的,带着中国民族特性,按照中国的特点来应用的马克思主义理论呢?这就必须要应用马克思主义的基本原理,来研究中国社会中国革命的一切发展规律,就必须使我们的理论当中,包含着丰富的中国社会环境和中国历史的规律知识,而不只是一些仅仅与外国社会有关的结论和原理的把握。

马克思主义是发展的,因为“它既然是科学,就不是固定而且不能固定在一个地点,它是发展着和完善着的”。在不同的条件下,马克思主义的理论可以有不同的表现。在中国的新的条件之下,我们应该掌握一些新的原理和论点,新的规律知识,来丰富马克思列宁主义的内容,而不应该只是墨守着一些既成的概论式的原理和论点。党中央和毛泽东同志,在这一方面就是我们辉煌的模范。举最大的来说,例如中国革命的新民主主义性质的理论,抗日的持久战的规律知识,统一战线的战略策略的理论,就是中国的党在全部马克思主义的宝库中增加进去的许多新的东西。

为着使理论更有效地指导中国革命,我们还须要在这条道路上大大的努力,去获取中国社会的更多方面的更具体的规律知识,

而不能仅仅以粗枝大叶的认识为满足。要做到这一些，在我们的理论研究学习上，就必须更切实采取唯物论的立场和方法。这就是说，不是从书本的概论知识学习，而要从中国的一切具体情况的调查研究出发。要详细搜集中国社会的各方面的事实材料，从这些事实材料的分析中，去找出事变发展的具体规律。“没有调查，就没有发言权”。仅仅依据书本原理的主观臆测的言论，是应该停止的。我们的学习目标，是唯物论的理论，而不是主观主义。是中国社会和中国革命发展的具体的规律知识，而不是书本的公式和教条。

（一九四一年九月十九、二十日  
延安《解放日报》）



## 谈主观主义及其来源

主观主义有两种基本形态，书本教条主义是一种主观主义，狭隘经验主义也是一种主观主义。

在理论的研究上，从五四以来，我们曾不断的从外国介绍了马克思主义的理论。我们把马列主义的普遍真理与中国革命的具体实践相结合，于是就开展了伟大的新民主主义革命。然而许多学习马列主义的人，单纯看重书本的知识，而对于中国实际情况却不喜欢研究，因此在解决问题的时候，常常是简单地从书本上的某些词句出发，而不是依据中国的实际情况，把马克思主义的原则在中国具体应用。有些人能背诵苏联反对布哈林机械论和德波林孟什维克唯心论的许多原则，却很少注意中国自己有没有具体的机械论和唯心论。有些人跟着人说中国有“亚细亚生产方式”，有些人曾经引用马克思的话来说明中国封建社会为什么长期停滞，而对于中国社会历史的具体情况却不加以详细的研究。有些人的理论文章，常只是根据一两句名言，就长篇大论的发挥一大套议论，而几乎没有一点实际的内容。有些人研究辩证法的“三大规律”、“六对范畴”，只是凭借教科书上的词句和自己头脑里的杜撰，而不从中国的历史、社会和中国革命的丰富的具体知识里去概括，这样一来，我们的“理论”知识，自然就与中国的客观物质基础脱离，自然就缺少推动实际运动的力量，自然就只能够剩下一个主观的空想。这就是书本教条的主观主义。

在长期的实际的革命运动中，我们获得很多中国特有的新的

斗争经验，也因为以毛主席为首的我们的许多领导者能够总结和运用这些经验，中国革命才有今天的发展。然而许多人在吸收取得经验的过程中，曾常常走到这样的偏向，把一时的，一地的，或某一件事某一方面的经验夸大，把它看做对于中国革命全过程具有普遍性的东西，把它机械地运用于任何情况，这也造成一种脱离实际的主观主义的错误思想。

狭隘经验主义也就是一种主观主义，这有许多人往往不能了解。有些人有一种错误的认识，以为重视具体情况的都是狭隘经验主义。其实能够真正重视具体情况的人，他一定不会成为狭隘经验主义者。因为他必须要注意到周围环境的各方面的联系，他必然不能只注意到狭隘的某一方面。只有任意把事实和经验的某一方面夸大而忘记了其他的人，才会成为狭隘经验主义者。这样的人似乎也注意到实际情况，而其实却永远不可能真正把握实际情况，永远是主观主义者。

书本的教条主义和狭隘经验主义不是绝对对立的。它们经常地互相渗透。教条主义者并不能真正完全浮在天空，它常常要从客观事实里，割取某些个别现象，作为它的脚垫，它要用教条的大帽子来俘虏一些经验主义者，使后者为它提供一些片面经验的材料，作为教条公式的“例证”，使它的贫乏的思想内容获得一些似乎实际的色调，使人们乍看起来不容易很快发见它的空洞性，这就是书本教条主观主义和狭隘经验主义的联系。反过来，狭隘经验主义者，也往往会引用某些书本的文句，来装饰它的固陋的见闻，来壮大它的声势。然而壮大了的结果还是主观主义。

为什么在革命队伍中会产生主观主义呢？

主观主义有它的社会基础，有它的思想根源。它的产生，是要由两个方面来说明：

在中国革命运动的参加者中，城市和农村的小资产阶级占着最大的成分。中国的马克思主义的党，包含着大量的小资产阶级出身的成员，这是主观主义所以会在革命营垒中产生的社会基础。

教条主义是中国的传统，中国的封建统治阶级在几千年来就善于用礼教的教条来麻醉人民。近代中国的买办资产阶级，又把崇拜外洋的奴化意识在人民中传播。中国的城市小资产阶级和知识分子不能不多少受到这些意识的影响。在革命营垒里面的书本教条主义，正是这种半殖民地半封建统治者的意识在小资产阶级的知识分子中的影响的表现。

狭隘经验主义主要地是农民的特点。他们的分散的、小生产的、小私有的生活，养成他们眼光短浅的狭隘意识。狭隘经验的主观主义，是农村小资产阶级的意识的反映，这是很容易明了的。

就思想的根源来说，主观主义和形而上学的思想方法是分不开的。片面的观察事物和理解事物，把事物某一方面的现象孤立起来，夸大起来，忽视了它和周围其他事物的联系，形而上学的思想方法正是使我们的思想脱离真实的客观认识而变为主观主义的根本原因。列宁说：“哲学的唯心论，是把认识的诸特点，诸方面，诸限界从物质和自然隔离开来，使它片面地，夸张地，过度地向着神化了的绝对发展下去的东西。”（《哲学笔记》）

什么是教条主义呢？科学的书本上的原理原则，本来也是反映客观物质运动的真理的知识，然而它常常只是反映抽去了许多具体事实的比较一般的运动规律，如果把书本知识的这一方面绝对化和夸大了，忘记了它和一定的现实事物条件的联系，特别是忘记了我们今天的事实条件，例如在解决中国问题时，只公式地引用书本的个别原理，而不注意中国的具体情况，这就是书本教条的

主观主义。所以教条主义，就是把以前已经被别人认识了的某些原理原则夸大了和绝对化了，使它脱离了与具体条件的联系的结果。

什么是狭隘经验的主观主义呢？就是把经验知识的一部分夸大和绝对化，夸大到把部分看做全体，绝对化到排斥了一切具体联系不管。满足于一知半解，以一知半解为真知全解。教条主义是夸大了片面的原理知识，狭隘经验主义是夸大了片面实际知识，形态不同，而本质上是一样的。

主观主义（也就是唯心论），是和形而上学分不开的。反过来说，唯物论和辩证法也是分不开的。要成为真正的唯物论者，就必须有辩证法的方法，对任何事物和任何问题都要作全面的具体的观察和了解。研究问题解决问题不能图轻便，不能偷懒，不能随便抓着一点就任意发挥一大套，而应该老老实实，科学地，认真地以具体情况的精密的调查研究做基础。

唯物论的认识论，和辩证法是一个东西。没有辩证法，就没有真正的唯物论。

怎样克服主观主义，就是要克服片面夸大、“粗枝大叶，不求甚解”的形而上学的思想病，就是要养成惯于对具体情况作系统周密的了解的健康认识作风。这说起来似乎是很简单的，而做起来却还须要我们很大的努力。最近中央“关于调查研究的决定”，如果提到哲学的原则来说，就是要求我们向这一方面努力的一个号召。因此，这一个决定，不仅仅是在实际政治发展上有重大意义，同时对于我们的思想方法的改造上，也是一个新的飞跃的起点，在我们接受这决定的指示的时候，这是必须深刻地加以注意的。

（一九四一年十月十四日  
延安《解放日报》）

## 鲁迅先生早期对于哲学的贡献

### 一 时代环境

设想我们是处在鲁迅先生早期生活的时代，处在清末的中国，对于中国民族的前途，我们当要感到更多的危惧和苦恼吧。情形虽然不似今天，没有一个公然要来全部吞灭我们国家的民族敌人，然而事实上周围已站满了贪馋的虎狼，土地已慢慢被蚕食，政治主权与经济命脉，渐渐地已转移到帝国主义者的掌握里，慢性的，肺癆病似的灭亡的危险，不停止地浸润着民族的机体。而就中国民族的本身来说，又是一个腐木似的衰朽了的古国。暮气沉沉，内部是一片萧条景象，如“入于秋肃，勾萌绝朕，枯槁在前”（《摩罗诗力说》）。本身已是处在死亡的境地前面，而又顽固自大，疾视改革，不求进步，“见善而不思式”，加上外来侵略，自然就毫无抵抗能力了。“有新国林起于西，以其殊异之方术来向，一施吹拂，块然踣隤”（《文化偏至论》）。处在这样愚昧昏暗的时代环境里，一个有觉悟、有热情的战士，会怎样陷于孤立，怎样感到寂寞啊。看得见的敌人表面上似乎并不如今天这么强大，这么残暴，民族发展的路途上，似乎也没有横着今天这样巨大的困难与深刻的苦痛，然而也不如今天这样可以看见全民族的奋起，可以看见光明，可以有充分的胜利信

心。具有共同觉悟，共同认识，共同决心的战友是那么稀少，以至于可以说完全无有，光明仅仅是主观的希望，胜利的把握是非常微弱，而且有时甚至于似乎只有绝望，而如果不肯投降，就不能不在绝望的境地里也要继续战斗下去。这又是多么艰苦卓越的战斗啊！

鲁迅先生早期的生活，就是在这样一种情境里渡过来的。这样的处境占据了他一二十年的生命，他是不妥协的，他不能不在这样长的时期里进行那寂寞的战斗。寂寞而无所安慰，曾给予他很大的痛苦，实在忍受不住了，他曾尝试过用沉默来抵抗，然而沉默是无济于事的，而且战士的本能也决不甘于沉默，他终于继续战斗下去，一直到一九二七年以后，才在他的战斗生活上划了一个新的时期。

能说鲁迅先生在早期生活中，完全没有看见过中国民族任何上进的努力么？自从鸦片战争开始，中国不断地遭受外敌的侵袭，到清末已经过了六十几年，在这样长的期间，能说中国人民始终是麻醉无知，任人宰割而毫不动弹么？不错，中国曾经不断的动弹过，鲁迅先生自然也会曾看见中国民族是怎样动弹过来，会曾看见广大的农民起义如太平天国运动，会曾看见上层的改良运动如曾、李的“洋务运动”以及康梁的戊戌政变。然而这一切都只是动弹而已，只是昏睡中的几次沉闷的呻吟而已，它的作用，只在于排除一定时候的外来刺激烦扰，结果是使睡眠仍旧继续下去，并不曾使中国民族自觉地清醒地站立起来。农民起义是没有方向的，它只暂时实现了原始的民主主义而无力创造新的更高级的中国社会，上层的改良运动是在于修补和保持异民族统治的旧封建关系，而且就是这改良的希望，也在旧封建建筑物的重压下而被粉碎了。这

一切运动，都不曾打破了中国社会的黑暗愚昧，都不曾惊醒了中华民族的长期睡梦。

先觉的战士，是善于反省历史的教训的。鲁迅先生批评了当时许多人的所谓图谋中国富强的主张。这些人或者提倡“兴业振兵”，或者希望“立宪国会”，在鲁迅先生看来，这一切噤噤嚷嚷的主张，都只是“抱枝拾叶”的办法，并不是根本的计谋。事实上单纯以“兴业振兵”为目的的洋务运动，在中日战争的试炼中已招来了惨败的结果。“立宪国会”在戊戌政变中只是极短期的幻梦。“有源者日长，逐末者仍立拔”，舍本逐末的办法，终究不能立足。为要使中国民族从衰老黑暗的境地超脱而入于新生的光明，什么是最根本的计谋呢？这是鲁迅先生曾经努力求索解决的问题。

问题是在于中国资本主义的不发展和半封建的长期黑暗的方面，反映在当时一般求改革的“志士”们的身上，这些人以努力改革为名，而实际上是最善于与封建势力妥协，最易于和旧社会同化的。这些人在鲁迅先生眼中所呈现的面貌是：“志行污下，将借新文明之名，以大遂其私欲者乎？”（《文化偏至论》）他们并不真心坚决地抱着挽救民族危亡的远大目的，他们的目的，却在于“假力图富强之名，博志士之誉；即有不幸，宗社为墟，而广有金资，大能温饱，即使怙恃既失，或被虐杀如犹太遗黎，然善自退藏，或不至于身受；纵大祸垂及矣，而幸免者非无人，其人又适为己，则能得温饱又如故也”。“是故今之所谓识时之彦，为按其实，则多数常为盲子，宝赤菽以为玄珠，少数乃为巨奸，垂微饵以冀鲸鲵”。或者是昏暗愚昧，没有任何高尚的理想，或者是狡狴自私的庸俗的物质主义者，这就是当时大多数的谋国志士们的面貌，在外表上是革新的，在内底里却是腐朽的。然而在当时已经算是前进的营垒的人物

了,这样的一些人物构成所谓前进的营垒,那不要说领导全民族的广大的革命运动,就是“抱枝拾叶”的改良工作,也不会真的能够做得成功的。

鲁迅先生看见了中国社会和中国人的这些征候,他根据这些征候下了诊断,认为根本的病症,是在于国民性的愚弱,在于民族精神的腐朽。因此,要求根治这民族的病症,挽救中国的危亡,“第一要著,是在改变他们的精神”(《呐喊》序)。人的精神根本改造了,其他一切枝叶问题,就自然解决。“人既发扬踔厉矣,则邦国亦以兴起”(《文化偏至论》)。

我们不能以现在的立场来责成鲁迅先生,说他不能给中国社会作一个唯物史观的诊断,而却以精神的原因作为历史发展的基础。当时的历史条件,只容许他作这样的诊断而且要达到这样的诊断,在当时已经需要鲁迅先生这样有天才卓识的人的努力了。并且精神的治疗也不是没有一定的效果,一经诊断之后,治疗的努力也就开始,鲁迅先生亲自将这历史的任务担当起来,他抛弃了医学,开始从事于他认为“善于改变精神”的文学工作,他要在文艺中注入民族的“先觉之声”,把中国人民从睡梦中唤醒过来。“有作温煦之音,援吾人出于荒寒者乎”。在鲁迅先生早期的写作活动中,是遭遇到极大的困难和打击的。庸俗的周围群众谁也不能理解鲁迅先生的创意。并不是鲁迅先生不能够“振臂一呼,应者群集”。而是由于他的提议是超出在时代的前面,没有立刻能号召起广大群众来的条件,“新生”出版计划的失败,使鲁迅先生第一次感到了空前的无聊。然而,援中国出于荒寒的“温煦之音”,也就此从鲁迅先生的作品里发露出来了。虽然是带着寂寞情调的苦味的呼声,却也正是中国民族的“先觉之声”,正是在中国的新时代历史上影响最



为深远的号角。就如“华伊斯奇”的吹角一般：“起自微声，以至洪响，自榆度榆，自榘至榘，渐乃如千万角声，合于一角”（《摩罗诗力说》）。鲁迅先生的改造的呼声，也是由孤寂的微声，渐渐地激起了千千万万的回音，汇合而成巨雷般的全民族自觉的音响的洪流，一直到今天，还不断地在涌现着愈更壮大的浪涛。

一切进步的思想，都是一定时代人类革命斗争的产物，鲁迅先生是在革命的斗争中，创造着他的反映新时代精神的思想系统。鲁迅先生不是一个简单的文艺家，而是一个伟大的启蒙的革命战士，文艺只是他的战斗武器，或者说，文艺是他的战斗的主要武器。通过文艺，他向中国人民传播他在政治上、历史上、哲学上、文艺上等等方面的革命的观点，传播着他的改造民族精神，改造中国文化和意识的新思想。他的思想，不是玄学研究的结果，不是纯理论的空谈，而是充满着深厚的，对于民族，对于自由解放的热爱，而是把拯救中国民族的危亡作为实践任务，作为理论推理的出发点，作为对事物的考验的标准和评价的前提。鲁迅先生的思想言论的每一个细胞里，都充满着这一种民族所要求的原形质，这不是主观主义的要求，而是客观真理的反映。因为中国的进步运动，乃是合乎客观历史规律的运动，争取中华民族解放的革命要求，乃是社会物质发展本身的要求。所以，鲁迅先生的思想言论，不仅仅是充满了革命的热情和理想，而且揭露了许多历史的真理，而这些真理，就是中华民族新精神的思想基础。

鲁迅先生的哲学思想，也是与他的革命精神分不开的。他的哲学思想，是一个战斗的启蒙主义者的世界观，是他的全部斗争生活和他的全部思想系统中一个不可分的关系，因此我们不能不用相当多的字数，在前面对旧的时代环境和思想行动作了一个简略

的说明,然后再进入现在所要讨论的本题。

## 二 辩 证 法

中国民族的危难,是在对外接触的失败中表现出来的。以前闭关独守,自尊自大,以为是世界上唯一最强大最文明的古国,一旦和西方的资本主义国家相接触,却暴露了自己的愚弱无能。万里长城被洋枪洋炮轰破了,几次的血的教训之后,才知道世界上还有更文明更强大的国家的存在,才认识在这些强国包围之下本身的危险。“震于他国之强大,栗然自危”。才知道旧的中国必须改革,否则就会“抱残守阙,以抵于灭亡”。怎样的改革呢?从老朽的中国本身,要找出改革的条件,是不容易的,最便捷的方法,就是向强大的外国学习;学习其所以强大之道,作为自己改革的指南。西方的学术,于是就成为改革者一时风从的规范。“近世人士,稍稍耳新学之语……翻然思变,言非同西方之理弗道,事非合西方之术弗行。掎击旧物,惟恐不力,曰将以革前缪而图富强也”。在这中间,只重表面的摹仿而忽视实际的应用,固然是一般的通病,《振兵兴业》之说是摹仿西方的方术,然而“仅眩于当前之物而未得其真谛”(《文化偏至论》)。国会立宪的主张是采取西方的制度,然而“抱枝拾叶”,不能作根本的改革。虽然如此,西方学术的影响,并不因此就减少了它的重大意义。要求从根本改造民族精神的鲁迅先生,也曾对于西方的学术从事了各方面的广泛的研究,而且他的诊治中国的药方,也是依据这些研究的结果开出来的。

“欲扬宗邦之真大,首在审己,亦必知人,比较既周,爰生自觉,

自觉之声发，每响必中于人心，清晰昭明，不同凡响……故曰国民精神之发扬，与世界识见之广博有所属”（《摩罗诗力说》）。为着要使中国民族发出自觉之声，鲁迅先生自己努力获取了广博的“世界识见”他不是如“轻才小慧”之徒，只从一枝一叶上来摹仿西方的方术，而是从西欧的政治、历史、科学、文艺等等全面的研究中引出自己的结论，他也不是对西方方术的单纯的摹仿，而是“首在审己”，依据他所看到的中国民族的病状而采取对症的药方。鲁迅先生遗留给我们的仅少的论文，告诉我们他的思想是包含着多么丰富的历史和文化知识的综合——当我们分析他的初期哲学思想的时候，我们必须记住，这一个世界观，是以相当深邃广博的具体知识做基础的。

近代哲学的发展，常常是一定的科学的重要发现作为思想上的依据。恩格斯曾说科学上每一次的新发现，都使唯物论表现出新的形态。西洋的科学知识，在鲁迅先生早期生活中的中国，就已经在知识分子中间广泛传播了。尤其是进化论的学说，在当时前进的知识分子中间，有着很大的影响。严复的《天演论》的译本，鲁迅先生在出国以前就已经读到了的，进化论的影响之大，不仅因为它在世界范围上也才是不久以前的震动一切的发见，而且在中国来说，也由于民族的灾难的刺激。“物竞天择，适者生存”，中国的民族，在世界上似乎已经成了不适者，将要走到被淘汰的末路上了！这样的推论，对于当时中国进步的知识分子，无疑地引起了很大的激动，提高了他们的警惕心，加强了他们改革的意志，在社会科学尚未传入中国的当时，进化论就成了革命战士的基本的思想武器，就成为开展民族自觉意识的思想上的源泉了，鲁迅先生和当时一般革命战士一样，接受了进化论的思想，而这思想就成为他的

哲学世界观的科学基础。鲁迅先生在这一个基础之上建立了他的思想体系,从这思想基础上引伸出他们的哲学世界观,他的思想方法和理论观点。

从进化论的源泉里,鲁迅先生所引导出来的哲学思想的洪流是什么呢?

从思想方法来说,鲁迅先生依据进化论的学说,首先为中国民族提出了发展的历史的观点。进化论在全世界人类思想史上的革命意义,就是在生物学的领域内最后打破了形而上学思想方法的堡垒。人类并非从来就是万物之灵,而是生物进化由低级到高级的发展结果,这观点推广到社会的领域上来,自然就成为社会变革的理论根据。自然界,生物界既然是进化发展的,低级的种类既然是依物质的规律可以发展成高级的种族,那么,人类社会也自然是可以进化发展的,自然可以由旧的社会改变而为新的社会。又在自然界的生存竞争中能够争取生存地位的,既然必须是有一定高度的适应能力的有机体,那么,在社会斗争中要能争取一个国家民族的生存地位,也就必须要发展、变革,成为适于生存的新的民族国家,这是很自然的逻辑,在没有马克思主义的唯物史观以前,这一套由进化论引伸出来的逻辑,必然是要求革命者对于保守者进行思想进攻时的最锐利的法宝。封建社会的反动的人们否认人类社会的进步,把自己的祖先崇奉为至高无上的神圣,以此来证明古人的制度的必须永久守护,而痛恶“人心不古”。进化论者却认为人类的子孙必须比祖先更进步,必须不断地革新,才能够适应新的生存环境。反动的人们以夸大自己的祖先为光荣,而以暴露祖先的落后性为耻,他们讥笑进化论者,因为进化论者把猿猴当做自己的祖先;进化论者却把这讥刺回敬给反对者,因为反对者的讥刺正

证明他的愚顽和不长进,因为人类能超过自己的祖先并不是耻辱,而正是光荣。“中国逐日,进化之语几成常言,喜新者凭以丽其辞,而笃故者则病侷人类于猕猴,辄沮遏以全力……抱残守阙之辈,耳新声而疾走……虽然,人类进化之说,实未尝湊灵长也,自卑而高,日进无既,斯益见人类之能,超乎群动,系统何昉,宁足耻乎”。(《人之历史》)由此可见,当时只有“笃故”的“抱残守阙”之辈,才会沮遏进化发展的言论,而有新思想的人,却在自卑至高的生物发展中看出了人类之能,看出世界万物(包括社会)的必然的规律。

既然由低级到高级的发展是必然的规律,那么,当我们研究任何事物的时候,就必须把它在发展中所处的时间、特点作为依据,才能够获得正确的认识。必须依据事物的不同发展条件来给它以不同的估价,而不能在研究之前放着一个绝对不变的标准。不能用现在的标准来衡量过去,也不能把过去的事物的价值夸大,把一切都看做“古已有之”,没有任何新的东西,这就是研究方法上的发展观点和历史观点。鲁迅先生早期就曾从进化论里引伸出了这种观点,并且应用了这样的观点,来研究人类社会以及科学文化的发展史。他研究科学发展的历史,并且告诉我们,以现在进步的眼光看来,古代人类的科学思想是多么幼稚荒谬,然而如果顾虑到古代的历史条件,站在古代人的地位上来设想,那么,仍是当时空前伟大的发现!“其精神则毅然起叩古人所未知,研索天然,不肯止于肤廓,方诸近世,直无优劣之可言。盖世之评一时代历史者,褒贬所加,辄不一致,以当时人文所现,合之近今,得其差池,因生不满。若自设为古之一人,返其旧心,不思近世,平意求索,与之批评,则所论始云不妄,略有思理之士,无不然矣。若据此立言,则希腊学术之隆,为至可褒而不可黜;其他亦然。世有哂神话为迷信,斥古教

为谀陋者，胥自迷之徒耳，足悯谏也。盖凡论往古人文，加之轩轻，必取他种人与是相当之时劫，想度其所能至而较量之，决论之出，斯近正耳”（《科学史教篇》）。这样，研究过去，必须设身处地，从过去人的立场上着想。这是历史观点的一方面。而另一方面，近代人对于近代的事物，也就必须有近代的要求，近代的评价眼光，如果忘记了近代必须有近代应有的进步，把一切都看做古已有之，那就走到另一个反历史观点的极端，错误仍是一样的：“惟张皇近世学说，无不本之古人，一切新声，胥为绍述，则意之所执，与蔑古亦相同，盖神思一端，虽古之胜今，非无前例，而学则构思验实，必与时代之进而俱升，古所未知，后无可愧，且亦无庸讳也”。（同前）

鲁迅先生把这历史的方法应用到他的一切研究里，他的几篇早期的论文，对于所处理的每一问题，都回溯到它的过去的历史，都研究它在发展的各阶段上的作用和意义，然后检视它在当前的成果，然后展望将来的发展。在《人的历史》里，他研究了进化论思想本身的发展形成史，在《科学史教篇》研究了西方科学的历史。《摩罗诗力说》是对于浪漫派文学的一部分作横的研究，然而也是站在一定的历史立场上的。特别在《文化偏至论》里，他研究了西洋文化发展的全史，从这研究中总结出文化发展的“偏至”的规律，指出了某些新的倾向在当前发生的必然性，指出了今后文化发展必须依循的方向：“掇物质而张灵明，任个人而排众数”。——这自然是鲁迅先生自己所认为的应走的方向，它的正确性如何，是另一问题，以下还要论到。单就他的方法本身来说，在中国是有革命意义的，这对于封建社会的保守的思想方法，形而上学的守旧的意识，是彻底的“叛逆”！

然而这只是其一。依据进化论的学说，鲁迅先生又引伸出了斗

争的绝对性的观点。生存竞争的概念,本来是进化论的一个基本核心,生物之能发展进化,是由于生存竞争,是由于对自然淘汰力量的反抗斗争。和平不能促进进化,如果生物一旦都能和平共处,那么进步也就可以停止了。因此,斗争是依必然的规律而永久存在的,而和平,则至多只能是一时的表面现象,是潜伏状态的斗争的表现,这一个辩证法的核心,鲁迅先生在他早期的思想中已深刻地把握到了。“平和为物,不见于人间,其强谓之平和者,不过战争方已或未始之时,外状若宁,暗流仍伏,时劫一会,动作始矣。故观之天然,则和风拂林,甘雨润物,似无不以降福祉于人世,然烈火在下,出为地函,一旦僨兴,万有同坏。其风雨时作,特暂伏之见象,非能永劫安易,如亚当之故家也。人事亦然,衣食家室邦国之争,形现既昭,已不可讳掩,而二士室处,亦有吸呼,于是生颢气之争,强肺者致胜。故杀机之昉,与有生偕;平和之名,等于无有……”。

如果我们要写一部中国近代辩证法思想的发展史,那么,鲁迅先生在前面一段话里所表现的思想,应该成为最重要的一章:“平和之名,等于无有”,这样鲜明的斗争意识的表现,从中庸和平的中国民族中间产生出来,这难道不是一件破天荒的大事变吗?这不是启示着中国民族的新纪元的号声吗?在这里,鲁迅先生是代表着新的中国的要求,而与旧中国宣布了营垒分明的战争了。对于和平观念的进攻,即是对于旧中国的痛烈的打击,鲁迅先生指出,中国人的和平观念在客观上是违反现实的规律,而在主观上是表示自己“无希望”,“无上征”,“无努力”。为什么客观上是违反了现实的规律?因为照进化论来说,斗争是绝对的,完全平和无苦无争的太平世界,在现实世界上不可能存在,这种理想,只能成为空想而已。“吾国爱智之士……心神所注,辽远在唐虞,或径入古初,游

于人兽杂居之世；谓其万祸不作，人安其天，不为斯世之恶浊阽危，无以生活。其说照人类进化史实，事正背驰”。因此，想要追求这种太平世界，是无用的空想，不但是无用的空想，而且是有害的妄想。生物既然都具有斗争性，具有“杀机”，而且只在斗争中才能发展，如果要遏止它的杀机，消磨它的斗争性，那就是要违反它的本性，就是要阻碍它的发展，鲁迅先生在这里批评了老子的“无为而治”的理想。“无为而治”固然是“其术善也”，然而在实际上，“奈何星气既凝，人类既出之后，无时无物，不禀杀机，进化或可停，而生物不能返本。使拂逆其前征，势即入于苓落，世界之内，实例至多，一览古国，悉其信证”。所以，要求不“入于苓落”，就不能空作太平世界的妄想，就不应该惧怕斗争。所以，从主观上说来，和平中庸的思想，是不努力，不进步，无希望的表现，原因就在这里。

鲁迅先生既已判定和平无争的思想是不求进步的保守的意识，连带也就认识到了这种思想意识的作用，认识到了它对于旧中国的封建统治关系的意义。在这里，虽然不是明确地，然而已是素朴地触到了社会的阶级斗争的思想了。统治阶级要维持其剥削的统治制度，最重要的就是要能够麻痹被剥削阶级的意志，使他们能够安分守位，浑浑沌沌的生活下去。要达到这目的，在思想上的方法，就是要在他们中间散布和平妥协的意识。所以，“中国之治，理想在不撻”，“有人撻人，或有人得撻者，为帝大禁，其意在保位，使子孙王千万世，无有底止，故性解（Genius）之出，必竭尽全力死之。有人撻我，或有能撻人者，为民大禁，其意在安生，宁蜷伏堕落而恶进取，故性解之出，亦必竭尽全力以死之”（《摩罗诗力说》）。这种思想意识，反映在中国的文学上，就是充满了“颂祝主人，悦媚豪右之作”。要推翻陈腐的旧中国，要创造新的中国，不打破这种奴性的



和平思想，是不可能的。反过来说，打破这种有毒的思想，提高斗争的意识，就能够把生活振作起来。“和平之破，人道蒸也”。以此，鲁迅才赞美浪漫主义文学中的“摩罗诗宗”，为摩罗诗宗中的许多人名而“激昂”（《坟》题记）。因为这些诗人，特别是裴伦（Byron），是善于斗争，不与社会的虚伪的俗众妥协，因为他们的诗中充满着“立意在反抗，指归在动作，而为世人所不愉悦”的“最雄杰伟美”的新声。鲁迅先生又引用了尼采的言语，阐扬了他的许多思想论点，因为这些思想是启示我们去“求方来之泉”，“求新源”，去向旧的传统进行毫不容情的战斗的。

新旧对立的斗争，是事物发展的原动力，这辩证法的真理，是被鲁迅先生的天才的慧眼发见了。既然发展是以对立的斗争为动力，那么，发展的规律，发展过程所采取的形态，也就决定于斗争的情况。为对立的斗争所决定的一个最重要的发展规律，就是向对立方面的转化。既然对立方面是处在互相排斥的斗争的情况里，因此，双方的平衡的共存，就是不可能的。或是甲方处于优势，或是乙方多少占了上风，或是旧的势力成为统治者，或是新的势力把旧的克服推倒。对立的存在，必然是在多少偏于一极的状态中维持着它的相对安定，这相对安定不能继续维持时，就是变革、转化，而变革、转化，就必然是在另一极取得优势的情形之下而实现，这是从对立的斗争性必然地得出来的，事实上也是逻辑上的结论。这就是向对立方面的转化规律。鲁迅先生依着他自己的辩证逻辑的推理，也把握到这一个规律了。《文化偏至论》的叙述西洋文化发展史，就是以这一个规律作方法，把向对立的转化，把“偏至”的发展形式，当做必然的规律来看的。“既然以改革为胎，反抗为本，则偏于一极，固理所当然”。

向对立转化的思想,和斗争绝对性的思想一样,对于中国封建社会的中庸主义的发展观,本身就是一个尖锐的对立。中庸主义者把折衷调和看做事物发展的正道,把走极端看做不祥的征象。然而鲁迅先生依据历史的分析,证明事实上并不如此。“人间教育诸科,每不即于中道,甲张则乙弛,乙盛则甲衰,迭代往来,无有纪极”。一时代有一时代的特殊条件和需要,事物的发展也就不能不依据这条件和需要而有所偏向,平衡不变的中道,在事实上是不可能也不必要,既然发展的过程不必依中道而行,那么,以推动社会发展的前进为职志的革命者,在要求和行动上也就不必时时顾虑到折衷调和的必要,尤其对于旧势力的没落,更不必存丝毫顾惜。而应该一往直前,为新的任务斗争到底。中国的保守主义者,常劝戒青年人勿走极端。以为一走极端,就要破灭。不错,青年人如果一走极端,就预示着什么东西要趋于破灭。然而不一定就是青年自己的破灭,如果他们走的是新的一个极端,那么破灭的正是旧的社会,旧的制度和旧的人群。这就是为什么保守主义者一定要提倡中庸之道,一定要反对走极端。然而对于新的事物新的人类来说,中正调和的打破,正是革旧鼎新的前提,没有人坚持新的一面,勇往直前地迈进,要想开辟新的局面,是无论如何也做不到的!

发展的过程是不断地向对立转化的过程,“自卑而高”的向上升涨,是以一极到另一极的形式为其规律。因此,世界发展的总的图画,就不会描绘成直线前进的形式,而是曲曲折折,由一个对立转化为另一对立,不断的一反一复,终于会构成螺旋状的发展图画。“所谓世界不直进,常曲折如螺旋,大波小波,起伏万状,进退久之而达水裔,盖诚言哉”(《科学史教篇》)。——在这里,辩证法的否定之否定的规律,也在鲁迅先生的早期思想中有着表现了。

否定之否定原是最平常最普遍的规律，是对立斗争所必然形成的世界发展的图画。既然由于对立的斗争，而在发展中不断地引起向对立的转化，那么，在无数次的向对立转化的运动中必然会常常表现出向出发点复归的姿态，表现出否定的再被否定的现象。这是非常自然的事实，也是非常合理的逻辑的结论，没有任何奇怪神秘的地方的。

“一般说来，即使没有反复，没有向出发点的复归，运动和生成也许还是可以存在的，但总之，这样的运动就不会是对立的同一性。不论天文学的运动，机械的（地球的）运动，或动植物及人类的生命——这一切的一切，都不单只在人类的头脑里映进了运动的观念，并且还映进了向出发点复归的运动观念，即辩证法的运动观念”（列宁：《哲学笔记》）。

把列宁这一段话和前面所引鲁迅先生的螺旋发展的观点相对照，可以使我们对否定之否定的辩证规律获得更自然的、合理的、深刻的认识，为什么我们对于事物发展的认识中，不能没有向出发点复归的观念，因为我们不能没有对立同一性的观念。因为对立的同一性，对立的斗争及其互相转化，即使我们对事物的辩证法认识的核心，那么，向出发点复归的规律，也就会很自然地反映到我们的观念里来了。

然而所谓向出发点的复归，并不等于说历史的发展是绕圈子，是循环的发展，历史没有简单的反复，不会绝对回复到原来的出发点。反复只是外表的现象，事实上发展是螺旋式的，因此在外表的反复中实际是一步一步向前进了。“进退久之而达水裔”，反复多次的结果，终于会达到更高的阶段。而否定之否定律的意义，也就在这里。这不外是说，发展不是直线向上，在这中间也有退后，有

逆转，有周折，然而最后的方向，仍是向上的，仍然是由简单到复杂，由低级到高级，“世事反复，时势迁流，终乃屹然更兴，蒸蒸以至今日”。这又不外是说，否定、退后、逆转，在发展的一定条件，一定时期，有它的必然性，有它的意义，它不是绝对的退后，而是发展过程中的一个因素，再从另一方面说，退后逆转并不一定是可怕的，不一定是绝对无希望的表现，它是暂时的因素，在我们的继续努力斗争中，它终于会被克服，终于会回到向上发展的地位。这就是我们从鲁迅先生的早期思想中可以看出来的否定之否定律的意义。

由以上所说的一切，我们看见，鲁迅先生在进化论的科学思想基础上面，综合着他对于中国和西欧的历史文化的研究，天才地引伸出了辩证法的思想方法，锻炼出了这一个思想斗争的最锐利的武器。辩证法的一切基本原则，虽然只以萌芽的形式，虽然带着自然发生的性质，然而确已全部为他所掌握着了。在他的思想里，辩证法不只是发展了某一点，某一方面，某一原则，而是呈现了整个系统的雏形。这在中国思想文化发展史上，不用说是有它的重大意义的。这是中华民族自觉精神的核心，是新的中国的灵魂。中国的封建社会是太古老了，旧的传统依靠着两千年来的习惯的势力，形成了极坚固的堡垒，中国的旧意识的建筑物是那么强固，以至如果没有最锋利的思想武器，就休想使它动摇。中国的革命是长期的，中国的思想改造也要经过顽强持久的战斗。从鸦片战争到现在已到了一百周年关头前面，戊戌的改良失败了，“五四”的文化革命大部分妥协了，只在物质上有了无产阶级的党与在精神上有了马克思主义以后，旧中国的建筑物才开始根本动摇起来。这就是新民主主义革命的时期。然而鲁迅先生在早期已经把握了辩

证法的革命思想方法,就这一点来说,处在旧民主革命时代的当时的他,可以说已经是民主主义文化的先驱者了。当时他确不是简单的一般的旧民主主义者,他在某些方面,是超出在他的时代的一切人们的前面,他是位彻底的民主主义者,他在一九二七年以前所以始终是处于一个寂寞的孤立的战士的地位,原因也就在这里。

我们还可以由鲁迅先生早期的哲学证明,许多人说马克思主义和辩证法唯物论不适合中国的国情,是多么谬误的思想。鲁迅先生在与中国旧文化斗争的过程中,既已发见了辩证法的真理,那就是说,在中国的国土上,在中国社会的前进运动中,已产生自己民族的辩证法的思想。辩证法之适合于中国的国情,它之成为新的中国所需要的思想,也在这里有了事实上的证明了。中国不需辩证法,这只是就过去了的旧中国而言,只是就保守的反革命的人群而言,在他们的立场上,新的思想方法自然是不需要的。因为他们的目的是要为中国也为他们自己造坟墓,对于自愿做死尸的人们,辩证法也许真是不适合的。然而可惜,求生存是人的本能,中国社会是不要没落,中国民族是不要灭亡的。中国人民要求中国的进步,要求新的中国,然而要建立新的中国,是必然要有一个前提:推翻旧中国的一切物质和意识的陈旧的建筑物。这样,辩证法的思想就是必要的,鲁迅先生的发见,就是伟大的。而一直到今天还企图保守复古的人们,他们的旧思想,将和他们腐臭的肉体一样,不管眼前是如何猖獗,迟早将会被中国的新人民铲除、抛弃,投到历史的垃圾堆里,一同为革命的火焰所焚毁。

### 三 唯物论与理想主义

进化论在鲁迅先生的思想里不仅仅展开为辩证法的方法，而且也提供了对于自然界的唯物论的理解。既然生物是依循着进化的过程，由低级以至高级，由简单达到复杂，今天的高级动物，不过是昨天的低级动物转化而来，万物之灵的人类，不过是比较不灵的生物的后代。这样回溯下去，追究起最简单最低级的原生物的发生原因时，必然可能是由无生物所转化，有生物与无生物，有灵性的与无灵性的，都是同一物质世界发展的不同阶段的表现，一切都是依物质规律而出现的自然物——这是由进化论必然要得到的结论。因此，过去的进化论者，自然地同时也就是唯物论者。例如发见“用进废退”和“习得性遗传”说的兰麻克(Lamarck)，鲁迅先生就曾转述了他的唯物论思想：“其言曰：凡在地球之上，无间有生无生，决无差别，空间凡有，悉归于一，故支配非官品之原因，亦即支配有官品之原因，而吾党所执以治非官品者，亦即治有官品之涂术。盖世所谓生，仅力学的现象而已，动植诸物，与人类同，无不能诠释以自然之律”。恩格斯说世界的统一是在于物质性，这是唯物论的基本见解。兰麻克的思想，是如他当时一般的唯物论者一样，表现为一种机械论，“以机械之作用进动物于高等”。然而理解到了有生与无生的统一，理解到它们都能“诠释以自然之律”，这一个唯物论的理解，无疑已为鲁迅先生所接受。他在论生物的起源的问题上，明白表示是承认有生与无生的统一的：“故论人类从出，为物至卑，曰原生动物。原生动物出自穆那罗，穆那罗出自泼罗比翁

(Probion), 泼罗比翁, 原生物也。若更究原生物由来, 则以那格黎(Naegeli)氏说为近理。其说曰: 有生始于无生, 盖质力不灭律所生之成果耳; 若物质全界, 无不由因果而成, 宇宙间现象, 亦遵此律。则成于非官品之质, 且终转化而为非官品之官品, 究其本始, 亦为非官品必矣”。

但鲁迅先生早期的唯物论思想, 不能不有他的历史的限制。既然是以一种特殊的自然科学, 进化论学说为基础, 因此, 它的正确理解, 也就只能限制在自然界的范围以内, 而不能彻底扩张到社会的领域。社会虽然也依必然的物质规律而运动, 但这规律却不同于自然的规律。人类社会中虽然也有物质的竞争, 然而却不同于生物界的生存竞争。社会发展有它自身特殊的规律, 进化论的规律, 是不可能在这里机械地简单引用的。鲁迅先生以进化思想作理解的基本原理, 但在解释人类历史时, 他也不曾简单地应用生存竞争的原理, 凭着他的卓越的具體理解事物的能力, 他不能不找出社会发展中的一些特殊的现象。他要把握这一些现象的根本规律, 必须依据唯物史观, 从社会的物质生活条件——生产中去找基础。这在鲁迅先生早期的时候, 是做不到的。中国的社会条件还没有成熟到这样的程度, 从而中国对于西欧思想的接受, 也还没有达到能够接受马克思主义的程度。因此, 当说明社会历史现象的发展时, 就不能完全反映出它的物质的规律的本来面目, 而必须作一些唯心论的附加。这样, 鲁迅先生早期对于世界的理解, 就不能完全超出旧唯物论的范围, 而与旧唯物论一样, 在社会的理解上成为唯心论者了。

《文化偏至论》论文化发展的历史, 就是把人类思想意识的自动的辩证发展作为理论的骨干的。例如论宗教改革的原因, 不是从

封建社会中的新的物质条件——资本主义的生长来说明，而是从思想的被压制和思想的反抗关系来说明。“罗马统一欧洲以来，始生大洲通有之历史，已而教皇以其权力，制御全欧……益以桎亡人心，思想之自由几绝，聪明英特之士，虽摘发新理，怀抱新见，而束于教令，胥缄口结舌而不敢言。虽然，民如大波，受沮益浩，则于是始思脱宗教之系缚，英德二国，不平者多，法皇宫廷，实为怨府，又以居于意也，乃并意大利人而疾之。林林之民，咸致同情于不平者，凡有阻泥教旨，抗拒法皇，无间是非，辄与赞和”。这样，思想压制和要求“思索自由”，被看做是人民起来推翻封建统治的根本动力，诸国唯物论者把社会发展的原因归结到理性的抬头，在理解的本质上与这是一样的。

鲁迅先生为中国民族所开的药方，就是精神的药方。要改变中国，不是从物质着手，而是先要改变精神。用什么来改造中国人的精神呢？鲁迅先生最初从事科学，以为发展科学也是根本改变中国的一法。从事科学研究，是比政治、军事、经济方面的改革更重要的，虽然并不是要完全抛弃了或忽略了后者：“非谓人必以科学为先务，待其结果之成，始以振兵兴业也，特信进步有序，蔓衍有源，虑举国惟枝叶之求，而无一二士寻其本，则有源者日长，逐末者仍立拨耳”。科学发展了，那么“兴业振兵”也就不成问题，它的作用，是比任何政治军事上的英雄伟人的出现更为重大的。“故科学者，神圣之光，照世界者也，可以遏末流而生感动。时泰，则为人性之光；时危，则由其灵感，生整理者如加尔诺，生强者强于拿破仑之战将云”（《科学史教篇》）。然而，鲁迅先生又觉到了科学的缺点，那就是只崇尚知识，偏于一面，而科学发展的结果，也不过只能增加人类的物质财富，而不能把人民提到最高尚的精神的境界，虽然



不能否认科学家本身也有他们自己的高尚的精神做基础。（“故科学者，必常恬淡，常逊让，有理想，有圣觉”——《科学史教篇》。）医学可以使人体魄强健，但如果没有新的精神，对于改造也是无用的。——这是鲁迅先生看了中国人被斩首示众的电影时所作的结论。“盖使举世惟知识是崇，人生必大归于枯寂，如是既久，则美上之感情漓，明敏之思想失，所谓科学，亦同趣于无有矣”（同前）。因此，科学还不是改造中国的最根本的工具，而最根本的工具，鲁迅先生认为是文学。“故人群所当希冀要求者，不惟奈端已也，亦希诗人如狭士丕尔（Shakespeare）；不惟波耳，亦希画师如洛菲罗（Raphaelo）；既有康德，亦必有乐人如培得诃芬（Beethoven）；既有达尔文，亦必有文人如嘉来尔（Carlyle）。凡此者，告所以致人性于全，不使之偏倚，因以见今日之文明者也”。鲁迅先生既认为中国最缺乏的是新的精神，因此就抛弃医学，而从事于文艺了。

唯心论是人类思想之树上结出来的空花，它不能恰如其实地全面地反映现实，而只是抓着某一面而且对于它给以夸大的以至于错误的表象。既然鲁迅先生早期曾在唯心论的立场上来解释历史，那就不能讳言他的解释中也就有时表现出唯心论所必然带来的弱点。不是依据社会的物质生活条件上来分析社会意识的发展，不能把握意识形态的阶级对立的基础，因此，虽然有时也天才地透露出对于文化的阶级性的理解的萌芽，（特别是中国旧文化对于中国的旧封建统治阶级的关系的认识）然而在基本上，却是抽象地来看文化发展史的。这就是常常把一定时代的文化现象看做是这一时代人类精神的总的表现，而不能把它看做一定的阶级意识的表现。于是就会把反动的支配阶级的意识，也看做是代表时代的合理的意识。例如对于欧洲中世纪的基督教的想法，就是这样

的：“盖中世宗教暴起，压抑科学，事或足以震惊，而社会精神，乃于此不无洗涤，熏染陶冶，亦胎嘉肥。二千年来，其色益显，或为路往，或为克灵威尔，为弥耳敦，为华盛顿，为嘉来勒，后世瞻思其业，将孰谓之不伟欤。……盖无间教宗学术，美艺文章，均人间曼衍之要旨，定其孰要，今兹未能”。中世纪基督教是反动封建统治阶级的最大的精神工具，它与欧洲新的资本主义文化曾是势不两立的敌人。不推翻宗教统治，就没有近代欧洲文化，而现在却认为新文化也渊源于宗教精神，这不能不说是唯心论的夸大。这种夸大，也表现于鲁迅先生对世纪末时代的文化思想的想法。资本主义的腐朽过程中的意识表现，如叔本华、尼采的哲学，也被看做世界的新的精神的代表。

然而这只是就今天的观点来批评过去的思想，单单这样，是不够的，我们还必须如鲁迅先生自己的历史方法所示，依据这种思想在过去所以产生的条件，来理解它的时代意义。早期的鲁迅先生，是生活在中国的旧民主主义革命时代。不用说他是当时最彻底的、急进的民主主义者，但无论如何，他不能完全超过旧民主主义革命的时代条件的限制。中国资产阶级的软弱无力，善于妥协，固然使鲁迅先生在前进中感到了寂寞，他的彻底的民主主义的意识，使他要求跳出这妥协软弱的人群，然而在当时中国的政治历史舞台上，却还看不见新的更进步的人群。无产阶级还没有抬头起来。不能够在当前的物质生活条件中看出彻底前进的力量，又不能与无前途的现实的人群妥协，那就只有在个人的主观的理想中，寻求光明的希望。鲁迅先生初期的唯心论，理想主义，《神思宗》从积极的方面来说，原是包含着这一种反抗的动机在内的，虽然同时也反映了这种反抗的弱点，反映了对于现实革命之无力的资产阶

级的弱点。

唯心论在本质上是保守的，由于它的夸大性，它在客观上常常便利反动阶级作麻醉人民的工具。然而它的产生的动机，在主观上却不一定都是由反动的立场出发的。鲁迅先生为中国人民所开的精神的药方，包含着提倡理想主义和个人主义的两大要素——“掙物质而张灵明，任个人而排众数”。这是他依据对于世界文化发展历史的刻苦研究而得到的成果。他由于对尼采、易卜生等人的思想的研究，而认为理想主义与个人主义是人类文化发展的新方向，同时认为中国的发展也必须依循着这样的方向。他从尼采、易卜生等人的思想中采取了这些因素，构成他所自信的中国需要的药方。试一研究尼采和易卜生的思想，我们能说是直接简单地产生于没落的资产阶级的反动的动机吗？他们生在无产阶级革命时代的前夜而看不见无产阶级的力量，他们在现实社会中已具有着新世界产生的条件时而看不见这些条件，这里就有他们思想的反动性。他们的理想主义，成为反动阶级对被剥削者宣传禁欲主义的理论根据，他们的个人主义成为法西斯蒂专制主义的先声，这是他们的思想在客观上所表现的反动的作用。然而在主观的动机上来说，这些思想含有一些消极的反抗意义。理想主义曾是由于没落时代寄生的资产阶级的、庸俗腐化的物质主义的暴露，极端个人主义的思想，曾是由于那假多数的名义来操纵社会生活的、资产阶级的虚伪民主的抗议。易卜生的《国民公敌》，就是抗议虚伪民主的最典型的例子。“掙物质而张灵明”，不应该是唯物论的反驳，而只是反对庸俗的物质主义，“任个人而排众数”，不足以攻破真正的民主，而只是对于能够任人自由发展个性的真正民主世界的素朴的原始希望。虽然由于唯心论的夸大，由反对物质主义而

至于轻视物质条件，由抗议虚伪民主而至于否认一切民主，于是转化成了金融寡头统治者的思想工具，然而这些思想的产生，最初是由于小资产阶级知识分子对于世纪末社会现状的不满，由于他们对现社会的病态的批评指摘以至于对将来的希望（自然是空想的）。这些思想的消极的意义，用鲁迅先生的话来说，就是：“乃亦以见末叶人民之弱点，盖往之文明流弊，浸灌性灵，众庶于残弱颓靡，日益以甚，渐乃反观诸己，为之欷然，于是刻意求意力之人，冀倚为将来之柱石。此正犹洪水横流，自将灭顶，乃神驰彼岸，出全力以呼善没者耳，悲夫”！

鲁迅先生在早期所处的环境，和西欧的理想主义者自然不同。后者是在资本主义将近没落的时代，前者却是在新民主主义革命的前夜。然而有类似的方面，那就是鲁迅先生和西欧的理想主义者同样，在自己的周围所见的，都是一些庸俗愚昧的群众。生活的境界是浅薄、狭隘、无理想，无进步，在社会活动上不是随波逐流，任人摆布，就是奸谋权变，投机取巧。只有个人的私欲，而对于民族国家却没有真正的关心。这些市侩主义者，他们也挂革命的招牌，提倡民主，主张革新。实际上不过是想“假是空名，遂其私欲”，所以主张多数，民主，目的不外要“见异己者兴，必借众以陵寡，托言众治，压制乃尤烈于暴君”（《文化偏至论》）。鲁迅先生当年所见的，大都就是这样的一些人群，这些人群的存在，对于中国革命不但没有任何好处，而且害处更多。因为，“古之临民者，一独夫也；由今之道，且顿变而为千万无赖之尤，民不堪命矣，于兴国究何与焉”。（同前）——这几句话，可以看做民国以后军阀割据，连年内战的形势的预言。

处在这样的环境而又未曾看见新民主主义革命的现实力量，

在这种情形下，一个急进的民主主义者只能依据主观的理想来考究治疗的药方，这是必然的。现实是无望的，所以只有坚持理想，群众是庸俗的，所以要提高有“意力”的个人，虽然这唯心论的夸大强调，结果有滑入英雄崇拜主义的泥坑里去的危险，然而就其发生的动机来说，乃是对于旧民主主义的不彻底性的抗议，是对于周围的庸俗群众的不妥协的战斗表示。在唯心论的圈子内，这抗议和战斗就是无力的，是寂寞而且徒然的，然而能坚持着不妥协的战斗精神，就可以为更向前进一步的机会而不至于“零落”，这样的人，在未看见现实的前进力量的时候，自然始终只能停止在理想主义者的范围之内，然而当他看见了那样的力量时，只要他还要坚持战斗下去，他就可以抛弃空想而成为彻底的唯物论者。真正崇高的理想主义者或伟大的唯心论者，有时是比庸俗的唯物论者更接近于真正的唯物论者，更易于成为真正的唯物论者，这在历史上是并不缺乏例子的。就现代来说，法国的巴比塞和罗曼·罗兰，就是伟大的理想主义者和个人主义者走向唯物论的辉煌的例子。“五四”以后鲁迅先生之所以终于能够走到辩证法唯物论的方面来，接受了马克思主义，也正是由于他坚持着崇高的个人的理想而不肯与庸众妥协的缘故，也正是由于他在战斗中看见了真正民主的现实力量（不是借多数以压制别人，而是以创造多数人和全社会的友爱合作自由发展的高级社会为目的，以争取一切人能以同志关系相待而又不妨碍相互的个性发展的合理社会为目的的现实力量）——即无产阶级力量的缘故。

（一九四一年延安解放社  
《鲁迅研究丛刊》第一辑）

## 不要误解“实事求是”

延安现在“整顿三风”运动中的一个特点，就在于大家争着揭发事实。揭发事实，是完全必要的。主观主义的根本病源是不能“实事求是”，对症下药的方法是调查研究。揭发事实的运动，使我们对具体知识的兴趣大大提高了。我们的思想，开始从枯燥空虚的教条八股解放出来而向着活泼生动的感性世界前进。这是党的正确号召的赐与。但在努力揭发事实的热潮当中，有没有人反省一下：我们对付事实的态度，是否很正确的呢？

所谓“实事求是”，是否仅在简单罗列各色各样的事例？是否将工作中和生活中的缺点枝枝节节，零零碎碎地指摘出来，就算达到反主观主义的目的？这是值得研究一下的。我们既是，或愿意是辩证法唯物论者，而不是狭隘经验主义者，那么对于上面的问题就只能给与否定的答复。经验主义者可以满足于感觉事类的例举，以为这就算是客观的知识，但辩证法的唯物论者却不能这样，不是要简单指出事实，而必须进一步应用理性的头脑，对事实加以理解；不是为事实而找事实，而必须从事实中求出它的所“是”；不是单纯做调查工作，而必须把调查所得的材料加以分析研究。

我们这样做了没有？我们曾正确地以辩证法唯物论者的态度去对待事实了没有？这是应该反省一下的。在这样的反省之下，我们应该答复说，很多的人（虽然并不是全部）是没有能保持着这

种正确的认识态度的。他们误解了“实事求是”，以为只要做一个“有闻必录”式的新闻记者，把各色各式的珍奇而有趣的消息向群众报告出来，就算是尽了今天的思想斗争的责任。在这样的误解之下，就产生了一些不正确的倾向。

真正的实事求是，首先必须注意事实的各个方面，而不是只看片面。在指摘某一现象时，必须明了它在现象全体中所居的地位，而不是离开全体来孤立看待。例如批评缺点，不能简单以看见了某些缺点为满足，却必须要知道，它在全部生活或工作中的位置是个别或是普遍的缺点。指摘人的过失时，必须辨别这是进步的过程中所犯的错误，或是堕落腐化中所产生的不可救药的罪恶。如果孤立地来看缺点和过失，不分开个别的现象与普遍的情况，只看见人的错误方面而忘记了人的进步方面，那虽然能指出缺点和过失的事实，却不能真正理解这些缺点和过失的现实意义，并不是真正的实事求是。有些人以为“整顿三风”，主要目的就只在于“暴露”，忘记了真正的任务是“治病救人”。指摘缺点是为着发展优点，阐明过失是为着保证进步。因此，用全力来专门揭发过失，而不肯把过失和进步加以适当的衡量比较，于是过失和缺点，常常就被片面夸张了，批评失去积极的意义，变成消极的挑剔，甚至变成“冷嘲”“谩骂”，没有“与人为善”的态度，却近于对人打击的态度，于是个别人的较好的生活享受被形容成延安以至全边区的“贪污腐化”，上级对下级的某些不关心的现象被比拟作阶级的剥削和压迫。这样对事实的态度，是未得其“是”的，是与“整顿三风”的原意离得很远的，是不能发生改造思想改造工作的积极结果的。

真正的“实事求是”，必须从实质上来理解事实，而不应该只就表面现象来看事实，或为形式的假象所迷惑。有些事物在实质上

相同而在形式上可以全不一致，有些事物在形式上相似而在实质上却是全然相反的东西。不能分开形式与实质，在认识上就会造成很大的混乱和错误。苏联政治上的一党领导和德国法西斯一党专制，被一些反动的说教者归结为同一政治范畴，而在中国还有一班人把这种观点作为根据，来反对民主政治，抹煞实质的区别而只从形式上来作类比和附会，就会制造出这样荒谬绝伦的诡辩！把延安的津贴制度上的差别称做等级制度，把工作余暇看戏的事情也认作腐化——这一类的观点之产生，正因为对事物采取了表面形式的看法，所以就轻率地误认了思想斗争的目标。

形式的看法也正是一种片面的看法，正是由于把眼光局限于某一点，而忘记了它和其他方面的关系。形式的看法不能引导我们去正确地认清事实，却只能使我们误解事实；不能引导我们去揭发真正的错误和缺点，却常常制造出一些幻想的缺点。它使我们进行徒劳无益的吉诃德对风车的斗争，使我们的言论变成九斤老太的饶舌，明明是自己的牙齿朽坏了，却要怪炒豆子变得太硬。纠正这种错误的思想方法是必须的，那就在于研究事实的时候，不要只从表面的某些现象来类比和附会，而必须就每一事实的各个方面来作全面的具体研究；这样来正确辨别，什么才是我们所要揭发的真正的错误和缺点。

真正的“实事求是”，由于以上的理由，就必须把事实看做一定具体条件之下的事实，必须依据每一事实所处的条件来确定它的正确意义，即使所揭发的错误是真正的错误和缺点，而不是对表面形式的误解。但同一错误和缺点，在不同的“时”与“地”一定有不同的意义。例如官僚主义是政治上的坏现象，不论在革命政权之下或在反革命政权之下，都有这种现象，而且都是真正的坏现象，



然而其坏的意义，在这两种场合上是不能等同看待的。在革命政权下它是妨碍工作的，但同时是能够被克服的现象，是反革命政治影响的残遗而不是现存政治制度的必然的产物。相反地在反革命政权之下，官僚主义却是现存制度的不可分的属性，甚至于是为维持现存制度所必不可少的属性，除非这制度被推翻了，官僚主义是不能被克服的。

延安工作人员中也有个别贪污现象，不能否认这是很坏的缺点。然而不论从量的方面或从质的方面说，都不能把它和大后方（当时对蒋介石国民党统治区的称呼）的许多大官僚的贪污行为等同看待。不这样分别清楚每一事实在不同条件下的不同意义，那么即使真正指出了事实，证明了事实，然而在事实的理解上仍然有所歪曲，仍然不得其“是”。

真正的“实事求是”，不仅仅在于理解事实和认识事实，而且要从这理解和认识中求得指导行动，推动工作的方法。所以要正确地揭发我们的错误和缺点，目的决不在于要找到一些嘲笑和诅咒的材料，而是为着要能够想出办法来纠正这些缺点和错误，来改造我们的工作，使它走上正确的道路。我们是马克思主义者，是革命的行动家，我们的认识，是为着实践，为着改变世界的，我们不需要为认识而认识，单单揭发事实，并不是我们的目的。并且就认识的本身来说，如果不能指导我们考察出一些正确的工作方法，也就不能证明它是正确的认识。所以，在揭发事实理解事实的时候，同时要随伴着一套解决事实问题的方法，才叫做“实事求是”。我们有许多人，在讨论党的许多文件决定的时候，常常不能这样做。或者是就文件而讨论文件，只是从字面上加以复述和解释，或者是略举一些生活和工作中的例子，来证明党的决定是“十分正确”，是值得

“完全接受”，却不能依据决定，依据事实的检讨，来改造工作方法，创造新的工作作风。这都是不了解马克思主义的理论是行动的指南，而党的决定是工作方针；不了解所谓“实事求是”，不仅在于要“求”解决“是怎样”的问题，而且要求解决“是怎样办”的问题。在这一点上，我们可以从毛泽东同志那里学习到最多的东西。我们只要举出他在一九二九年红军第四军第九次党代表会议所作的决议来看（见整风文献中《反对党内几种不正确的倾向》），就可以看出，他怎样善于在分析每一件事实的时候，就同时考察出正确地对症下药的办法。

“实事求是”，就是在揭发事实的时候同时依据以上的一些原则（仅只是—些主要的原则）来进行研究，以求对事实获得正确的理解。在今天整顿三风的运动中，有许多人是不这样做的。他们之观察事实，不是全面的而是片面的，不是实质上的而是表面的，不是在一定条件下来理解其意义而是作一般的说明，不是积极地想办法而是消极的指摘。因此，有些言论（文字上的和口头上的），确是不免陷于琐碎、混乱和夸张，甚至于使批评近于辱骂，揭发变成诅咒，这对于不正的“三风”，是不能产生“整顿”的作用的。虽然在今天，运动才是开始，重要的是发动大家多多说话，不正确的意见是不能全免，不能因为顾忌到偏向，而阻止言论的展开，然而如果能在思想方法上多多注意一下，努力把握真正的“实事求是”的真精神，把偏向尽可能地减少一些，这却也是必要的。

“整顿三风”是党的思想（包括思想方法）上的改造运动，首先是要把主观主义转变成辩证法唯物论，把教条主义转变成与中国实际密切联系的理论。在这里，揭发事实调查事实，是必须的工作，然而却只是第一步的工作，倘若就此停止了，不再前进一步，以

正确的态度来处理事实，那就会走上另一种偏向：狭隘经验的夸大。这是另一种主观主义。以主观主义来反对主观主义，是不会有结果的，所以这也就必须加以注意。

（一九四二年四月十七日  
延安《解放日报》）

## 介绍五四文化运动中的 一个重要争论

### 一

在五四文化运动中，有一个重要的，关于“问题与主义”的争论，这是五四文化运动中无产阶级思想代表人与富于妥协投降性的自由资产阶级的思想代表人——李大钊同志与胡适中间的思想方法上的争论，也是中国的马克思主义诞生后一次重要的思想战。在这个争论中，显示了当时的共产主义知识分子对五四文化运动的领导作用。

争论是在一九一九年七月到十二月中间进行的，正是在五四运动的狂风暴雨爆发之后不久；俄国十月革命已经在中国思想界发生了很大影响，马克思主义已开始为中国人所熟悉。这使得五四运动不但是一个彻底摧毁中国的旧教条的文化革命运动，而且由于马克思主义输入到中国来，使中国的民主革命运动获得了新的性质。马克思主义在中国的传播，一开始就得要对各方面反动势力进行战斗。在反动的统治者中间，马克思主义是在日本人捏造的“过激主义”的名字下面受着各种诬蔑，这也显示出反动派对于这一个伟大思想的恐怖情绪。内务部下令严防“过激主义”，曹琨

也行文严禁“过激主义”，卢永祥也出来查禁“过激主义”。北京有几个老官僚在酒席上叹气说：“不好了，过激派到了中国了。……”（《多研究些问题，少谈些主义》）为着登载李大钊同志的一篇《布尔塞维主义的胜利》，《新青年》的编者陈独秀被捕入狱，这就是当时反动统治阶级惊惶失措的状态。

参加新文化运动的资产阶级民主主义者，对于俄国革命也不能理解或简直是无知。蔡元培根据布勒斯特条约对德国暂时让步的事实，以为这是托尔斯泰的无抵抗主义的实现。“妇女国有”之类的胡说，胡适也似乎很相信了，因此他在《多研究些问题，少谈些主义》一文里，竟提到“不去研究女子如何解放，家庭制度如何救正，却去高谈公妻主义和自由恋爱”的话。对于马克思主义特别是阶级斗争的学说，胡适更是极端的反对。在这种情形下，问题与主义的论争，是马克思主义在中国传播时，与改良主义的自由资产阶级所发生的第一次的思想斗争。

## 二

争论开始在一九一九年七月，胡适在《每周评论》上发表一篇题名《多研究些问题，少谈些主义》的文章。他反对当时许多人谈各种主义，主张只研究眼前的个别的问题。他提到的主义，有军国主义，无政府主义等，而对于“社会主义”“过激主义”说得较多。胡适并不分析一下各种主义中间有什么本质上的不同，胡适的立场、观点、方法，也不容许他认识各种主义有什么不同，特别不可能认识到布尔什维主义（即所谓“过激主义”）的科学性质，只提出几点

和布尔什维主义毫不相干的理由，来笼统地反对谈主义。他说：

“一、空谈好听的主义，是极容易的事，是阿猫阿狗都能做的事，是鹦鹉和留声机都能做的事。”

“二、空谈外来进口的主义，是没有什么用处的……”

“三、偏向纸上的‘主义’，是很危险的。……这种口头禅，很容易被无耻政客利用来做种种害人的事。……”（同前）

眼睛里只看得见一个个表面事件的实验主义者的胡适，也举出了一些不加分析的事实来证明这种危险。他说是亲日的安福部政客，在当时也出来讲社会主义了：“前几天北京《公言报》、《新民国报》、《新民报》（皆安福部的报），和日本文的《新支那》报，都极力恭维安福部首领王揖唐主张民生主义的演讲，并且恭维安福部设立‘民生主义的研究会’的办法”，“安福部也来高谈民生主义了，这不够给我们这般新舆论家一个教训吗？”（同前）

也不分清楚反动派为了欺骗而假冒的什么“主义”和革命者所提倡的革命理论有什么不同，胡适就给他所谓“高谈主义”的人定了两个罪状：第一、是懒：“高谈主义，不研究问题的人，只是畏难求易，只是懒。”（同前）第二、高谈主义而又自认为所谈的是“根本解决”的方法，“是中国思想界破产的铁证，是中国社会改良的死刑宣告”。

胡适反对了别人“高谈主义”以后，自己却仍然要“高谈”起自己的“主义”来，那就是爬行经验主义，庸俗的实验主义，他说：“多研究这个问题如何解决，那个问题如何解决，不要高谈这种主义如何新奇，那种主义如何奥妙。”“凡是有价值的思想，都是从这个那个具体的问题下手的。”

接着胡适的文章，有蓝志生在《民国公报》上的折衷主义的批

评。题目叫《问题与主义》，主张问题固非必须研究，主义也要谈。理由是问题有大小、有广泛的与局部的。要解决局部的问题，“自然用不着主义学说来鼓吹，只要求具体的解决方法，便有结果”，“《问题与主义》”要解决“广泛的，含有无数理想分子的问题”，就必须先有主义的鼓吹，“必定要鼓吹这问题的意义，以及理论上的根据，引起了一般人的反省，使成了问题，才能采纳吾们的方法。”（同前）蓝志生当然也不了解科学的布尔什维主义和其他什么主义的根本区别，因此他笼统的主张问题不一定是具体的：广泛的问题，宁可说是抽象的，“凡是革命问题，一定从许多要求中，抽出几点共通性，加上理想色彩，成一种抽象性的问题，才能发生效力”（同前），并且相信，抽象性愈大的主义，“效力”也愈大：“抽象性大，涵蓄力可以增大，涵蓄力大，归依的人数愈增多。”本着这种唯心论的理由，蓝志生主张主义应该谈，主义本身并没有危险，危险只在于有时实行的方法不对；“危险不危险，全看择术的精确不精确，择术不精，才有危险”。并认为胡适以恐怕被人利用为口实而反对谈主义，是“因噎废食”。

第一次在中国思想界展开了科学历史唯物主义的观点，李大钊同志用给胡适公开信的方式（题目是《再论问题与主义》）来解释了主义的真实意义。他对于胡适的反驳分为四点。第一：问题和主义分不开。理由是社会问题的解决，“必须依靠社会上多数人共同的运动”。因此要解决问题就必须有主义的宣传，“我们若想解决一个问题，应该设法使他成为社会上多数的共同问题，应该使这社会上可以共同解决这个那个社会问题的多数人，先有一个共同趋向的理想主义。”所以谈主义是要的，重要的是不要空谈。“高谈虽没有什么不可，必须求一个实验。”主义的危险，“不是主义本身

带来的，是空谈他的人给他的。”而要不流于空谈，就必须把一般的主义和具体的实际联系起来：“大凡一个主义，都有理想与实际两方面。……把这个理想适用到实际的政治上去，那就因时，因所，因事的性质情形，有所不同。”“主义的本性，原有适用实际的可能性，不过被专事空谈人用的，就变为空谈罢了。”

第二：关于“假冒牌号的危险”，李大钊同志以为任何一种学说都可以被人假冒，“却不能因被假冒就停止宣传。王麻子不能因为汪麻子等也来卖剪刀，就关了他的剪铺，王正大不能因为汪正大等也来贩茶叶，就歇了他的茶庄。”

第三：不能因为反动派的过激主义之类的造谣而忌讳谈主义，因为即使不谈主义，单谈问题，反动派也一样造谣。“若说是谈主义的不是；我们就谈贞操问题，他们又来说我们主张处女应该与人私通。……我们唯一面认定我们的主义，用他作材料，作工具，以为实际的运动；一面宣传我们的主义，使社会多数人，都能用他作材料，作工具，以解决具体的社会问题。那些猫、狗、鸚鵡、留声机，尽管在旁边乱唱；过激主义哪，洪水猛兽哪，邪说异端哪；尽管他们乱给我们头衔，那有闲工夫去理他！”

第四：关于“根本解决”的问题。李大钊同志指出，整个社会如果没有“生机”，“没有组织”，那么个别问题也不可能解决，“这个时候，恐怕就必须有一个根本解决，才有把一个一个的具体问题都解决了的希望。”在这里，他用唯物史观的观点，来说明根本解决的必要和可能。“依马克思的唯物史观，社会上法律政治伦理等精神的构造，都是表面的构造，他的下面，有经济的构造，作他们一切的基础；经济一有变动，他们都跟着变动。换一句话说，就是经济问题的解决，是根本的解决。”“经济问题一旦解决，什么政治问题、法律



问题、家族制度问题、女子解放问题、工人解放问题、都可以解决”。李大钊同志反对自发论和客观主义，特别提出阶级自觉运动的重要，即是说：不能等待经济上的必然的变动，而必须依靠自觉的斗争去争取改造的加速实现。“天下只是在群众里传播那集产制必然的降临的福音结果。除去等着集产制必然的成熟之外，一点的预备也没有作，这实在是现在各国社会党遭了很大危机的主要原因。我们应该承认：遇着时机，因着情形，或吸取一个根本解决的方法；而在根本解决以前，还须有相当的准备活动才是。”

在李大钊同志所提出的无可辩驳的科学理论前面，胡适不能不表示退却了一步，他写了《三论问题与主义》，想用诡辩来补救他的败绩，为要掩饰他前次文章的笼统性和非科学性，他被迫声明他所反对谈的主义，乃是变成了抽象的空名词的主义，如果是有具体内容的理想，那他好象也是赞成的，好象“和我的原文所说的话，并没有冲突”。但下面一句似是而非的话却显示他仍想用诡辩阴谋来保持原来的阵地，他说“蓝李两君所辩护的主义，其实乃是抽象名词所代表的种种具体的主张。如此所说的主义，我并不曾轻视。”这一句话表示他仍然努力想打消主义的意义，而把主义消解在他的爬行的一个一个的经验里。

胡适对于蓝志生的折衷主义找到了进攻的空隙，即把主义和问题机械地分开，以为个别问题的解决不需要宣传主义，而主义的宣传是为了解决广泛问题；以为个别问题是具体的，而主义是抽象的；“问题的范围愈大，那抽象性亦愈增加”。胡适进攻蓝志生的理由是：“问题的范围愈大，我们研究这种问题所需要的思想作用格外繁难，格外复杂，思想的方法，应该格外小心，格外精密。”蓝志生把主义当作一种抽象性的东西，把抽象性看作一种有神秘力量的

东西或“最合于人类的一种神秘性的东西”，它的神秘作用，就在于“抽象性下，涵蓄力可以增大。涵蓄力大，归依的人类愈增多”。这种唯心论和神秘主义的观点，就使胡适赢得了说话的余地，他说：“人类这种‘神秘性’，实在是人类的一点大缺陷。蓝君所谓‘神秘性’，老实说来，只是人类的愚昧性。因为愚昧不明，故容易被人用几个抽象名词，骗去赴汤蹈火，牵去为牛为马，为鱼为肉，历史上许多奸雄政客，懂得人类有这一种劣根性，故往往用一些好听的抽象名词，来哄骗大多数的人民，去替他们争权夺利，去做他们的牺牲。不要说别的，试看一个忠字，一个节字，害死了多少中国人？”但胡适反对这种抽象性、神秘性，仍然是为着给爬行经验主义找立脚点。他反对“抽象性”，主张一切都仅只是具体的、个别的，因此连主义中的普遍的方面，原则的方面也否认了。在胡适眼中，主义、“案理”，至多只能作为研究具体问题的参考，而不能具体实现于各种条件之下。于是把李大钊的主张——即主义的理想可以“因时，因地，因事的性质情形”而采取不同的实现方法，主义的普遍原则可以依不同的条件而有不同的具体表现的主张，即普遍与特殊统一，主义与问题统一的主张，——也一并看做是他所谓的“不负责任的主义论”了。

只看见具体的一个个问题，否认了普遍的原理，这正是爬行经验主义的特点，这特点在后来胡适又写了《四论问题与主义》作了进一步的发挥。这篇文章论到怎样输入学理的方法就想抹煞科学理论中所包含的普遍真理。他提出输入学理的三个庸俗实验主义的原则：（1）“输入学说时应该注意那发生这种学说的时势情形”，“一个主义的发生时的社会政治情形越记的明白详细，这种主义的意义越容易懂得完全，那种主义的参考作用也就越大”，（2）“输入

学理时应该注意‘论主’的生平事实和他所受的学术影响”，“‘论主’就是主张某种学说的人”。“我们对于‘论主’的时势固然应该注意，但是对于‘论主’的个人的事实与教育，也不可不注意。我们雇一个厨子，尚且要问他的家世经验，讨一个媳妇，尚且要打听他的性情家教；何况现在介绍关于人生社会的重要主张，岂可不仔细研究‘论主’的一生性情事实吗？”（3）“输入学说时应该注意每种学说所已经发生的效果”。在胡适所提的这些“原则”里，显然是一点也没有和不懂得把科学理论的普遍真理和中国革命的具体实际相结合的马列主义的原则，同时，在这篇文章里，胡适更明白表示了他对于马克思主义的极端无知和仇视的态度。他妄想把唯物史观即科学的历史唯物论的“效果”关死在书斋里，说那只是“在史学上开一个新纪元，替社会学开无数门径，替政治学开许多生路”。但认为这种历史观，“不一定是社会主义必然实现的理论根据，因为现在社会主义的根据地，已不靠这种带着海智儿（黑格尔——编者注）臭味的历史哲学了。”尤其是对于“阶级竞争”的学说，更表现了他的自由资产阶级的恐惧心理和仇恨心理，说：“这种学说，太偏向申明‘阶级的自觉心’一方面，无形之中著成一种阶级的仇视心。不但使劳动者认定资本家为不能并立的仇敌，并且使许多资本家也觉得劳动者真是一种敌人。”

十一月胡适又发表了《新思潮的意义》，想仍然用他自己的观点来总结这个争论，以至于总结整个五四文化运动。内容有以下几点：（1）新思潮的本质是一种“评判的态度”，是对于一切旧事物的重新估价；（在这里，胡适不懂得新思想是在新的进步阶级基础上的新的物质生活条件的反映——作者）（2）评判的态度表现在两方面：研究问题和输入学理；（在这里，胡适把问题和学理割裂开，

不懂得要把学理中的普遍真理与中国新的具体实践问题结合——作者)(3)新文化运动的成绩,主要是研究问题获得的,而不是依靠输入学理。因此以后的方向仍是要以研究问题为主,以输入学理为辅。(这里胡适仍是要坚持爬行经验主义。)(4)对于中国旧的思想学说要采取的态度是不盲从,不调和,整理国故(在这里,胡适阻止我们为了今天的革命实践目的来研究过去,要我们把头埋进旧的字纸篓里——作者。)最后在结语上再强调一次他的庸俗的实验主义,说解决问题应该是这个问题那个问题的解决,改造应该是一点一滴的改造,而不是“根本改造”。对“根本改造”的思想为什么要反对,胡适并没有提出足以推翻李大钊同志的意見的充分理由,只是作了一个武断而已。

### 三

在这次论争中,胡适的言论表现了一些什么特点呢?

胡适推崇杜威的实验主义。实验主义是马赫主义在美国的一种支流。它的基本思想完全是主观唯心论(如詹姆士),有时也表现出动摇于唯心论和唯物论中间的倾向。例如杜威对于唯物论和唯心论的问题,是如胡适所说,“以不了了之”的态度(事实上就是动摇的态度)来对付的,这种思想,表面上好象是重视科学的,并且以实验两字作为旗帜来伪装它的科学性,但实际上是否认了科学规律的普遍性和客观真理性,也就是对于科学真理采取怀疑的以至于否定的态度的。

第一、说研究学问要从实际的现实问题出发。“从具体的事实

与境地下手，”（《杜威先生与中国》）“凡是有价值的思想，都是从这个那个具体的问题下手的。”（《多研究些问题，少谈些主义》）但却不知道我们可以应用普遍的科学规律知识作为研究具体实际问题的指导方法。

第二、说一切学理和主义须有现实的内容，反对空谈抽象名词，结果是把科学学理中包括的普遍真理一笔抹煞了。因此，要不是就把主义都看作“抽象名词”，一概加以反对，要不是就在“现实内容”这一个好听名词的掩蔽之下，偷偷地把一切主义都武断为仅仅是“具体的主张”，所以他说：“蓝李两君所辩护的主义，其实乃是些抽象名词所代表的种种具体的主张”（《三论问题与主义》）。胡适当然不懂得具体的主张也正是普遍规律的具体形态的表现。

第三、为着要把一切主义都仅仅看做个别问题的“具体主张”，便用了这样的诡辩：首先把一切大小问题都看做一些简单问题的堆集：“我们研究时，……我们应该把太大的范围缩小下来，把那复杂的分子分析出去，使他们都成一个一个具体的简单问题，如此然后可以做研究的工夫。”“譬如手指割破了，牙齿虫蚀了，这都是很简单的病，可以随手解决。假如你生了肠热症，病状一时不容易明了，因为里面的分子太复杂了。”“只有用‘分析’（其实是割裂——作者）把具体的大问题，分作许多更具体的小问题。分析之后，把各分子的现象，综合起来，看他们有什么共同的意义。”“这样综合（其实是堆集——作者）的结果，仍是一个具体问题，仍旧要用具体的解决法。”

第四、凡不是专谈“具体问题”，而涉及普遍规律的研究时，却要被胡适认为是名词的抽象的使用，就要和反动派的假冒的什么主义看做一个东西。

第五、以一切学说必须经过实验的证明,才能确定它的真理性作为口实,来提倡相对主义,把真理看做主观的。“一切(!)主义,一切(!)学说,……只可认作一些假设的见解,不可认作天经地义的信条,只可用作启发心思的工具,切不可用作蒙蔽聪明、停止思想的绝对真理。”(三论)这里胡适所讲的是一套似是而非的伪装科学的说法。主义和学说如果是经过实践证明了的,就是客观真理,而不仅仅是假设。客观真理当然不等于僵死不变的天经地义,它是发展的。胡适当然不了解真理都是绝对真理与相对真理的统一,它是客观的,这就表示它有绝对的真确性,但它又是不断发展的,这就表示它的相对性。

第六、庸俗的进化思想,一点一滴的改造思想,改良的思想。否认根本改造的可能性和必要性。把“根本解决”的主张看做“社会改良”的“死刑宣告”。否认渐变中的突变,否认在一定情形下渐变必须以突变为前提,一点一滴改造之先必须有根本改造。

## 四

中国的马克思主义,是在十月的革命影响之下产生的。因此,它的第一个代表者李大钊同志,一开始就接受了革命的马克思主义,而不是第二国际的改良主义。他的《布尔塞维主义的胜利》,表明了他的正确的立场。他的思想方法,在这论争中表现得虽然很简单,但也足以看出革命的科学方法的一个轮廓。

第一、理论与实际联系的思想方法。在致胡适信中关于“主义与问题”的一节里,就包含着这样的思想:主义必须变为具体的行

动，必须与实际相联系。这联系是必要的，而且一定可能的。“谈主义的人，高谈虽没有什么不可，也须求一个实验”，“不论高谈什么主义，只要你肯竭力向实际运动的方面努力去做，都是对的。都是有效果的。”

第二、承认研究实际问题的重要，但同时注意要使普遍真理与具体的实践相结合。一方面“承认我们最近发表的言论，偏于纸上空谈的多，涉及实际问题的少。以后向实践方向去做”。一方面表明：“大凡一个主义，都有理想与实际两方面。例如民主主义的理想，不论在那一国，大致都很相同。把这个理想适用到实际政治上去，那就因时，因所，因事的性质情形，有所不同。社会主义亦复如是”。

第三、革命的根本改造的思想，革命变革的思想。依据唯物史观的原理，说明经济构造的改变，是其他一切社会上层复杂变化的基础。因此根本的解决，是要从经济构造做起。而在改造运动的问题上，着重提出阶级自觉运动的重要。反对对于唯物史观的片面了解，反对等待经济变革的到来，而着重提出“工人联合的实际运动”对于经济变动的重大作用。“专取这唯物史观的第一说，只信这经济变动是必然的，是不可免的，而于他的第二说（就是阶级斗争说）并不注意，丝毫不用这个学理作工具，为工人联合的实际运动；那经济的革命，恐怕永远不能实现，就能实现，也不知迟了多少时期。有许多马克思派社会主义者，很吃了这个观念的亏。……”

这就是与自由资产阶级的主观唯心论和改良主义完全不同的，中国最初的革命的马克思主义者的观点。

（一九四二年四月十七日  
延安《解放日报》）

## “有的放矢”及其他

——学习杂记

### 一

为什么用“有的放矢”来说明理论与实际的结合？这就是说，理论与实际的结合，不只是为了要以中国的事例来解释理论原则，而且必须是依理论原则为指南，来解决中国革命问题。不能解决革命问题的理论，即使用极其丰富的例子来说明，仍然是死教条。

死教条不能有真正的活的理论。

对比喻不能生硬了解。用“矢与的”作为理论与实际的比喻，必须着眼在说明前者对于后者的作用，这样就可以指示出两者的密切联系。“矢”的作用是为要射“的”，没有“的”，也就没有“矢”可言，有些人以为离开了“的”，仍不失为“矢”，这是生硬的错误的了解。理论的作用在于解决实际问题，一旦离开实际，就转化为死教条，成为主观的空调头，不再是真正活的理论。在有些资产阶级学者眼里看来，也许这仍是“理论”，但决不是马克思主义的革命理论。

理论本身的成立，是紧紧地依赖于实际的，应该这样来了解两者的统一性。



因此，理论之变为教条，是非常容易的事，一不注意，你手里所有着的东西就会变成另外一回事了。中国民间传说有一种专门捣蛋的五通神，得罪了他时，你明明拿在手里的黄金不觉就会变成粪土。理论自然是真金子，你常洋洋得意，以为掌握了这些财宝了，却不知什么时候，你的手里就只有一把毫无用处的粪土，这不是因为你得罪了五通神，而是因为你自己违背了实际精神。

不但马恩列斯书本上的黄金，搬到中国来会不知不觉变成粪土，就是党的决定、指示，这是已经把马恩列斯的理论精神正确应用于中国的实际了的，它也常常会在我们的手里不知不觉变为泥土。

马恩列斯的原则和精神是指南，依据它来解决中国的实际问题，就有党的决定。党的决定是马克思主义理论在中国条件之下真正活的应用。它对于各个工作岗位上的同志，又成为理论原则，又成为指南，只有依据它的方向，来具体解决各工作岗位上的实际斗争问题时，它能够成为活的决定，才是真正有黄金价值的中国的马克思主义理论。

生硬了解“矢与的”的比喻，会以为暂时离开了实际，理论本身仍然可以成立。不错，是可以成立的，然而只是在词句上，不是在实际上。

生硬了解“矢与的”的比喻，会以为离开了对自己岗位上的工作的具体考虑，单从词句条文上来研究和讨论党的决定，也可以对决定获得正确的了解。这是错误的。这样的了解至多仅只能限于在词句上，而不是实质上，真正的精神上。

读文件，然后再检查工作，这是整风运动规定的学习程序，也是必要的程序，但不能只从形式上来划分这程序。以为读文件，目

的只在于掌握“矢”，而射“的”是在以后的事，以为读文件时可以不同时就联系着工作来理解，以为必须在理解了文件的“纯粹精神”以后，然后才来考虑工作问题，这都是不对的。

## 二

想起了中国旧时有名的故事。

《吕氏春秋》的《察今篇》，说到荆人要进攻宋国，路隔着澮水，先使人去测量澮水，把可以渡的地方记下来，准备晚上从那里涉过去。晚上水涨，荆人不注意，仍就原路前进，结果死了千多人，进攻计划失败了。

把白天决定了的事情当作教条死守着，而在情况已完全变化了的晚上照样的做去，不知道依据新的情况作具体的补正，其危险，中国几千年前的人已经看见了，但我们现在仍常常要糊里糊涂地向危险地方钻。

“察今”，这是非常重要的。要了解今天的情况，今天的特点，解决今天的问题。理论与今天的实际相结合，依据今天的情况而具体化，这就是进入成功之门的正道，否则就是走向失败的邪道。

荆人渡河的比喻，也不可生硬了解：白天和晚上，情况是完全变化了，要采取全然不同的行动指导原则，但要进攻敌人这个总方针，则是不论白天晚上都不变的。以全国情况的总结为基础的党的决定，在全国情况未起基本变化的时候，虽然在各个岗位上要灵活地具体实现，但始终规定着我们工作的总的方向。例如统一战线是总的方向，在一定的具体环境里，固然会需要展开激烈的斗

争，然而在斗争中仍不能忘记统一的方向，斗争的目的是为了具体地打通这个方向。

荆人渡河的比喻自然也有完全适合的情形，例如全国的根本情况变了，在行动方向上也就会要有基本的改变。

### 三

最近《解放日报》登载了边区一个乡下小孩的故事，里面有一段，说他出嫁了的姊姊回到娘家来就哭泣诉苦，他却只是站在窑洞角落里睁大了眼睛望着，小小的心灵不能了解姊姊为什么痛苦。

我也曾经有过这类似的经验。很小的时候，在亲戚家里看见出嫁不久的女人回家来哭诉苦情。我当时也知道，而且事后能向人说明她是在伤心。然而这伤心，并不能深刻搅动儿童的心灵，引起真切的同情。我所感到的，宁可说一大半是奇异的心情。这一种伤心，对于小孩的认识，似乎是很隔膜，神秘和遥远。

我想，我也一定曾经睁大了眼睛，望着那伤心的人。

对同一件事，经历不同的人，所能理解的程度是完全不同的。没有相当经历，即使能朦胧地意识到某一件事是什么，却不能深刻理解其所以然。小孩和大人一样，能用同一名词来说明出嫁女人的哭泣现象：这是伤心。但对于伤心的意义，小孩所能理解的深度和广度，是和大人完全有差别的。

小孩懂得伤心，因为他也有自己的伤心的经验。但他的伤心的观念，也只能以他的贫乏的经历为内容：或是吃不到自己所想吃的糖果，或是失去了心爱的玩物。除了这些直接的刺激之外，伤心

对于小孩是生疏的，对于那不以眼前的痛苦刺激直接相联系的哭泣诉苦，小孩是会感到新奇的。一般地说，伤心的概念，在小孩的认识领域中，是抽象的，内容空洞的。

同一句话，同一概念，同一理论原则，没有经验的人说出来，和有经验的人说出来，所代表的意义完全会不同，所包含到的精神完全会两样。虽然词句上可以完全相同。

黑格尔曾说，小孩和老人同样说着各种宗教的格言。但“对于老人，宗教的格言是包含着他的全生涯的意义。小孩也同样了解宗教上的内容，但对于他，除此而外就没有更多的意义。全生活和全世界，是还隔绝在它的外部的。”（摘自列宁《逻辑学笔记》）

黑格尔并且认为，老人和小孩的肉体上的差别，并不等于他们的精神上的差别。肉体上的老人，是表示走向衰亡，所以小孩是更优越的。但精神上，思想上的老人，却是更成熟、更完全的阶段，因为它包含着全生活和全世界的具体内容。

这个比较，自然也不一定完全恰当。在事实上，顽固不化的老人，尽管生活到一百岁，在思想上有时仍往往赶不上三十岁前后的青年。但道理的实质是对的。能够包含全生活和全世界的丰富内容的思想，比较仅仅以名词概念为表帜的思想，是更优越，更高级的东西。最成熟、最完全的思想，是以最多的经验为内容的具体思想，而不是抽象的思想。

概念，名词，和原则尽可以说得完全一样，但在了解上，有成熟和不成熟的分别，有具体和抽象的分别。我们需要的，是对于理论的具体了解，而不是抽象的了解。

我们有许多专门研究理论的人，过去差不多都不懂得这一个真理。我们满足于书本的背诵，词句的推敲，满足于烦琐派的、玄

学的穿凿，而不能将马列主义的理论原则，作具体的领会。我们也曾想到要以事实的证例作为理解的基础，然而不是满足于书本上告诉我们的现成例证，就是只能从中国社会历史上拉一些随便割裂下来的个别例证，却不能对历史和现状作有系统的研究。我们讲的理论，全没有这样的成熟的内容，只在词句上似乎背得烂熟，而在实际上，它对于我们，却一直是生疏的。就象出嫁姐姐的哭泣对于小孩一样，是那么隔膜，那么神秘而且遥远，真正的生活内容，全然隔绝在它的外面。我们并没有触到它的精神的深处，而始终只是睁大了眼睛，对它奇异地望着。

#### 四

讲一讲哲学上的情形吧。不用说，我们没有从中国历史，特别是近代中国革命史的精细研究中来理解辩证法唯物论的规律，我们接受苏联反对德波林孟什维克唯心论的斗争的结论时，对于苏联之所以要展开这斗争，这斗争与社会主义建设以及联共（布）党史的关系，我们也没有认真研究过。

不研究苏联历史，不以这历史内容作基础，要充分了解反德波林的斗争的意义，是不可能的。因此我们所接受过来的，是一套抽象的公式，教条，这样的接受，实际也等于小孩子对老人的牙牙学语，不能真正理解其完全的意义。

列宁研究黑格尔的态度，是值得仔细学习的，他说要批判地研究黑格尔的辩证法，而批判研究的方法，就是要以现代帝国主义发展史及无产阶级革命运动的研究作为基础，用这些实际经验和事

实来验证和理解黑格尔辩证法中的许多合理因素，而不是单就黑格尔的著作来作词句上的穿凿。

德波林的研究违背了列宁的遗教。他是就黑格尔来研究黑格尔，就黑格尔的书本词句来抽象地说明辩证法，而不能依现代社会发展及革命运动的历史来正确地批判理解黑格尔的辩证法。因此实际上他仍然成了黑格尔唯心论的俘虏。他满足于书本的背诵，以文章的引证宏博为夸耀，而忘记了战斗唯物论的现实任务。

我们之从苏联接受反德波林斗争的结论，也违背了列宁的遗教。既不依据苏联的历史以及现代无产阶级的革命史来理解这些结论，更不能有毛泽东同志的精神，依据中国的革命历史经验来领会这些结论，却埋着头在这些结论的字句上实行反刍。这是在言词上跟着人反对了德波林，却在实际上学了德波林。

## 五

理论容易变成死教条，反德波林的结论也容易变成德波林主义。这是必需随时警戒的。在我们研究党的决定和文件的时候，也不要一刻放松了这警戒哨。

听了“整顿三风”的报告，有人会这样说：“还不是这一套！”不错，从词句上说，党的决定似乎常常不过是这一套！因为小孩用的名词和老人用的名词不会有什么分别，所以小孩会嘲笑老人说，你讲来讲去还不是这一套！

不错，决定的文字并不深奥，一读就懂，三读就熟，似乎很容易了解。但请仔细分析你所了解的是否真正的实质？我看很有问

题！不然，为什么“反三风”（即当时有一些人对“整顿三风”的不正确的说法）差不多竟成了反大小厨房，反干部骑马，反看旧戏，反离婚结婚，反津贴一、二、三、四、五元了呢？党的决定的全部具体内容，主要的，就在这里吗？或者更应该把眼界放宽些，把思想用得更深些呢？

不错，吃饭，走路，娱乐，“终身大事”……是我们眼前迫切的问题，这里面当然有许多关涉到“三风”的东西，把它提出来是应该的。然而把太多的脑力和最大的热情用在这些问题上，是不是就能完成研究文件整顿三风的任务呢？局促在食物和玩具的直接刺激范围内的小孩的苦痛经验，能够用来完全理解和解决姊姊伤心的问题吗？

你不解决我吃饭的问题；主观主义；你让他吃不让我吃；宗派主义；你解释困难的原因吗？我不听；你说的一套都是党八股！——这就是现在有些地方有些人们整顿三风的全部逻辑。二十年流血斗争所凝结成的党的决定，在一些人的头脑里是这样庸俗化了。沉没在琐末的“小事件”中，缺少了更深广的政治意义。

在“反三风”的斗争以及党的决定的研究上，应该用主要的精力放在中国革命史的经验 and 现在抗战经验的学习上，应该放在自己的工作检讨上，不应该放在小事情的挑剔上——这并不是说不应该揭发和解决那些对工作有影响的小缺点和小问题。把胸襟扩大些，多注意些复杂的政治问题吧。不这样，决定的实质，对于你就会成为隔膜，神秘，而又遥远的东西。

这似乎又是一套党八股！的确，“政治，政治”，这些字眼讲得太多，“自由”思想家就会要说“这是党八股”的。然而党八股之为党八股，并不因为它有充分的政治内容，相反地却因为把政治词句

变成了空调头。充实的政治意识决不是党八股，相反地，在反党八股的旗帜下，向琐末的小事堆里爬行，并离开了政治原则的，倒是走向党八股去的另一极端。

## 六

生活的小事件不是不应作为“整顿三风”的问题来谈论，重要的是莫把精神沉没在琐事里；这是一。还有，谈的结果，必须能够引导出积极解决的办法。简单的揭发，消极的冷嘲——不对的是这一种。

问题的提出，同时包含着解决问题的条件，这首先是就客观事实而言。在主观的反映方面，有时我们只看见某些问题，却还看不到解决的条件，于是对问题本身的了解也就带上许多空想的成分，成为无结果的、没有实践力量的思想之流产。大的例子，是空想社会主义，小的例子，是由反对当前生活中某些个别不合理的现象而走到绝对平均主义的意识。绝对平均主义，其实也就是一种小资产阶级的空想社会主义。

实在的可能性必须能够转化为现实，不具备转变为现实性的条件，就叫做抽象的可能性。抽象的可能性是主观主义的东西。我们的脑子里常常会装满了许多抽象的可能性，而不肯依据实际的条件来加以纠正——特别是没有经验的，小资产阶级知识分子，更常常会这样做。思想里的这一种可能性，是对于客观事物的不完全的认识和夸大的反映，也正是一种主观主义。

革命的唯物论者，每提出一个问题的时候，必定恰当地估计着



事实条件，同时提出一套解决问题的办法。理论与实际，是这样联系的。而理论的正确与否，也直接关联到办法的正确与否。办法错误，也证明了这理论的了解也并不周到。这一定是只在抽象原则上把握了理论，而没有对理论获得最正确最完全的了解。

墨子论“言有三表”，我以为值得吟味。“言必有三表”：“有本之者，有原之者，有用之者。于何本之，上本于古者圣王之事；于何原之，下原察百姓耳目之实；于何用之，发为刑政，观其中国家、百姓、人民之利。”

这里不研究墨子的全部体系，也不分析墨子这些话的时代条件和全部内容，只依据我们的革命历史经验来探求这些话里有无可贵的因素。言论必须以历史的研究（古者圣王之事）为本源，以当前实际情况的调查（原察百姓耳目之实）为基础，再必须作用于实践（发为刑政）——这就是中国古代哲人对理论与实际统一的原则，虽然是很粗略地，却也多少正确地为我们指明出来的要领。

“知之非艰，行之唯艰”的旧道德，为中国许多人所深信，孙中山先生把它看作大敌。现在也还经常有人说：“说话漂亮容易，做起来就很难。”是古人对呢？还是孙中山有道理？我以为我们应有自己的理解。“知之非艰”，并不是指的周到的具体的认识。所以会“行之唯艰”，是因为所知也并不完全，至少并不知道行之主要条件。只知道自己头脑里片面夸大了的空想，就难实现于行，不但难，简直就不可能。知行不能一致，是因为“知”不足，真正活的知识，周到的理论，必定是随伴着可以实行的办法。

罗亭是“言语的巨人，行动的矮子”，其实并不是这么一回事。行动是矮子，则言语也一定是瘪三，至少“三表”中缺少“用之者”的一表。表面上漂亮，只因为善于“装腔作势”，仔细分析起来，一定

是“空话连篇，言之无物”。

但“知难行易”的学说，也未见得完全得当。行是艰苦的斗争，至少并不比知容易。知的任务在于指导行动克服困难，但知是在行的当中求得的，理论是以实践经验为基础。知的困难条件，同时也存在于行的当中。如果周到的“知”难，那么，正确的行也同样难。正确的行有待于周到的知，周到的知，也有待于克服困难的精神和努力，才能够实现。——这也是理论与实际的一致。

特别“不知亦能行”的思想，是有害的。能行必须能知。知的发展到什么程度，行的效果也才能达到什么程度。工人依工程师的计划建筑房屋，中国人做豆腐，是“不知亦能行”的重要例子。其实工人必须熟练他的工作规律，才能进行工作，例如石匠，对于他的本行是会有一定程度的精确知识的。所以必须服从工程师的计划，是因为他没有全部建筑过程的知识。做豆腐不要化学知识，但也必须熟悉豆浆变成豆腐的规律。而因为这些知识是粗糙的经验中获得的知识，所以中国人做豆腐，并不能适应一切地方条件而做得都一样好。要扩大我们的行动能力，必须努力求获完全的知识。粗枝大叶，不求甚解，朦朦胧胧地走向前去，就难免要变成英雄们的阿斗，或敌人的俘虏！

（一九四二年五月五日  
延安《解放日报》）

## 关于唯物论的几段杂记

### 一 实际、经验、理论

谈唯物论很容易，要使思想成为唯物论性质的，却很难。但我们却必须获取唯物论的思想，没有这样的决心和努力，就不要想接近马克思列宁主义。

谈唯物论，只是背诵辞句的问题，能够引用或说明“物质决定精神”，“实践优于理论”之类的命题，问题就算解决了。但尽管我们善于各式各样地解释这些命题，我们的思想仍然可以不是唯物论的。因为，是否真正唯物论的思想，不是靠口头上的言词可以证明，而是要靠行动上、生活上、工作上的实践来证明。真正的唯物论思想不是表现在抽象的名词上，而是对于我们的行动中，生活中，工作中的各种事物规律能有确切清醒的认识，而是对于我们的革命斗争有正确指导作用的思想。为什么说“马克思列宁主义是行动的指南”呢？这并不是说，随便引用的马列主义书本上的词句都可以作为行动的指南，而是说，必须锻炼你自己的思想，使它能够正确反映周围的事变，并因此能够有指导行动的威力，你才有马克思列宁主义的思想。——前一种是教条主义的解释，后一种才是正确的了解。许多专研究“理论”的人，虽然也常常谈到“行动指

南”的名词，但实际上是由前一种误解出发的。

在一定岗位上长期工作的革命者，由于经验的积累，他熟习自己的工作，以及有关这工作的各种情况和条件，有能力正确完成自己的任务，即使他对于唯物论的名词毫无所知，但就他的工作范围来说，他的思想仍比任何熟读经典的教条主义有更多唯物论的性质，更多实际的价值。

但这种唯物论的思想，是局部的，经验性质的。马克思列宁主义者却不能以此为满足。马克思列宁主义的理论，是要我们能够任何工作环境中看出周围事变的发展规律，而不只限于一定的工作岗位上的局部的经验知识。马克思列宁主义者不是长久停止在一定的生活圈子里的小企业家，而是要通过各种各样的道路来领导革命走向胜利，因此他必须有在任何环境中的工作能力和认识能力，他需要能够在任何环境中去洞察事变规律的理论，而不是狭小范围的经验知识。经验是必须着重的，但一种经验只在一种环境条件下有它的唯物论的价值。满足于经验知识，忽视了他的条件性，任意引用，就成为经验主义，这也不是合乎马克思列宁主义的。

理论是经验的综合。所以，经验的价值只在于：第一，它是在一定条件之下有价值的，它包含着某一方面的事物规律知识。第二，它是理论认识的原料，没有经验也就不可能真正掌握理论。

每一个参加革命工作的人，都至少有某一方面的革命经验，这是他自己的直接经验。每一个人的直接经验都是可贵的，但同时也是有限的，只在适当的情况之下应用，是合乎客观实际的，有指导行动力量的，因此也是唯物论性质的，一旦超出这适当的情况，它就会无用，就会造成错误。中国旧医中有什么孙大黄、吴附子之

类，对一切病症都只会用一种类的方药，有时可以有奇效，有时也会出大乱子。在整风初期有这样的硬骨头论：在民族敌人面前要有硬骨头，在自己的党小组长前面也要有同样的硬骨头。——这是某些知识分子的狭隘经验主义，造成了一个时候的典型的偏向，并且为托派分子王实味所利用。马克思列宁主义者解决问题必须从实际出发，而不是从经验出发；这里所说的经验，就是指片面的狭隘经验。这就是说，经验并非完全要不得，并非在解决问题时要排斥经验知识。相反地，对于实际的认识了解，第一步还是要通过经验。实际之于思想，是一个客观对象，它本身并不直接就成为我们的认识。走到乡下去，把田几亩，人几何，房屋几间之类登记起来，是不是立刻就使我们能了解农村情况呢？这是一些死的数目字，它提供一些材料的知识，这些知识也是必要的，但单单这些，并不能把农村社会关系的规律的认识给予我们。这些规律的认识，仍然要通过农村生活和斗争的经验中去取得。这些经验可以是、也可以不必一定是我们直接亲身去体验过的，然而至少是早已为群众所取得了的。我们自己没有亲身体验过的，叫做间接的经验。无论如何，如果不通过直接的和群众间接的经验，是不能够对农村的实际情况得到活的了解的。

为什么要向老百姓学习呢？因为老百姓中间保有着我们任何个人所万不能企及的丰富的经验。对于调查研究，我有这样一个了解：我们所需要的调查研究，其中心的一环，不在于形式上的数目字的统计（虽然这是必要的），不在于各种死的材料知识的搜集（虽然这也是必要的），而在于学取群众的经验，并且根据群众的经验去了解这些数目字的统计和材料知识。实际是出发点，目的却是要求得到对于实际的理论的了解，而当中的一环却是经验知识。

要调查实际,更要研究实际,不依靠经验,无从研究起,只依靠片面的个人的直接经验,也不容易获得正确的结果。经验主义之所以要反对,是因为它是偏向于片面的经验(主要是自己的,直接的),而轻视间接的经验,对于别人的意见看不上眼。克服经验主义的方法,第一步正是要扩大经验知识的范围,考虑自己的经验,学习他人的经验(首先是群众的,老百姓的经验),甚至于学习敌人的经验(必须估计到这是从敌人的立场上的认识,而加以适当的纠正)。把多方面的经验加以分析,综合,然后对于所要研究的东西,才能够达到理论的了解。

这就是为什么要说理论是经验的综合。这就是从实际出发到理论认识,到掌握唯物论的思想所必经的过程。

## 二 谈 分 析

分析,用通俗的话来说,就是要找出条理。我们所要研究的,任何一件实际的东西,都是在许多复杂的条件之下存在的,因此,乍看上去,常常象是混沌一团,是无数零碎事件的堆积,但它总包含着某些基本的方面,包含着某些重要的矛盾和联系。

要用思想来反映现实,不是记忆个别的零碎事实就可以达到目的。姑毋论完全的记忆是不可能,就是能够记住无数的事实,也还不算是对于所要研究的东西有了认识。能够背诵字典的人,并不算是懂得了文字。认识,是在零碎的事实堆里找出条理的时候,才开始获得的。事实本身原来不是单纯的一团混沌,而是依一定的规律发展的。我们所要找的条理,就是事物本身各方面的规律

的条理。经验的认识,就必须是有相当条理的,然而片面的。理论的认识是要对各方面的规律作全面的了解。这样的认识,必须认真应用分析的方法,深入地研究事物的各个方面、矛盾和联系,才能够达到目的。

譬如最近我们总结整风学习的第一阶段,这就是一个需要分析的工作。在这运动中所发现的具体事件是多么复杂多样,如果总结是为了记述这些事件的全部,那总结就不可能。但这里包含着几个重要的方面,如思想意识和思想方法的改造,学习方法的变化,领导和组织的工作等,各个方面在这全运动中都依一定的规律向前发展,运动中的一切复杂多样的事件,都包含在这些规律的条理当中,把这些方面分别地加以深入研究,找出其中的矛盾,概括这些矛盾的克服过程(例如在什么情形下,用什么主要的方法战胜主观主义思想的方法),就是我们要做的分析工作。总结的成功如何,就要看我们是否能进行正确的分析。

分析,是要求对全体中的各个部分获得明确深刻的认识。但部分是全体中的部分,它只是在全体上居于一定的位置和起一定作用的分子。要正确认识部分,就不能不照顾全体。认识部分,不外就是要弄清楚它在全体中的这种地位和作用。离开全体来孤立地看部分,是不会得到正确的结果的。譬如手是人体的一部分,要认识手,必须说这是在人体上的拿东西和使用工具的器官,倘若离开这对于全体的作用,单指出这是有五个指的肢体,那虽然能描画出手的外表形态,而对于手之为手之性质,却一点也没有了解。

批评和自我批评也要分析;要指摘缺点,也要发扬优点,并且要分别主要的和次要的。这就是不要把优点和缺点各自孤立起来指摘,而要注意它们在全体中各自的位置。整风开始时许多人在

批评中片面地夸大缺点，成为一时的偏向，当“四三决定”上指出要“避免有害的片面性”时，有的人却用一种俏皮的语调暗示抗拒，说：“写批评文字，用不着随时随地都要提到‘基本上是正确的’的字样。譬如你鼻上有白点，我只能说你鼻上有白点。用不着附带说你的脸一般还是漂亮的。”诚然，“基本上正确”，常是党八股的套语，而且事实上也不一定有那么多的基本上正确，所以我们用不着随时随地提到它。但这儿的问题，却不是任何巧妙地被曲解利用了的“反党八股”的文字可以辩护搪塞的，对部分的正确分析认识，和滥用“基本上正确”的套语，本来不是一件事。问题是怎样适当地估计部分在全体上的地位和作用。例如说现在的黑暗是“黎明前的黑暗”，这已经指明了当前局势中的困难的地位和性质，用不着说“我们基本上已有了光明”，也就能够了解目前局势中另外还有光明的因素，而且这因素是正在生长扩大的，而黑暗却是不久就要没落的。

部分在任何时候都是在全体中的部分，不是在这一个全体中就是在那一个全体中。那怕是同样的一种部分，它所依存的全体不同，它本身也就有不同的作用和意义。飞机坦克是杀人的武器，然而同盟国方面的飞机坦克是反法西斯和争取人类和平自由的武器，在轴心国家它们才是侵略的武器。地主士绅是封建的剥削阶级，在抗战的中国，他们中的个人却也有可能成为抗战的一分子，甚至于成为参加民主政权的一分子。

《庄子》的故事：一个以漂洗衣料为职业的人，用一种“不龟手之药”，使得他在冬天也能够工作，另外的人用百金买了他的药方，应用到军事上，却使兵士在冬天的寒气中也能愉快的进攻取胜，因为手足可以不致冻裂。同一药方，在一处是漂洗的工具，在另一处



却是战争的工具。所以，任何部分，都不可离开全体来作孤立的了解，离开中国全局来论某一阶级的动态，离开使用武器的集团来论武器的性质，至多只能得到一个一般的概念，而不能成为正确反映现实的估计。

分析既必须照顾全体，因此，当分析任何对象之前，对于该对象的全体，必须先在我们心目中大体上掌握一个全盘的轮廓。“庖丁解牛，目无全牛”，这是为要把牛当作死的各个肢体的机械结合来解剖的缘故，倘要当做活牛来加以分析认识，那在剖析每一部分的时候，必须在心里先有全牛的观念。科学家的解剖，和屠户的宰割，究竟是不同的。有人会非难说：“不肯先弄清部分，对全体也不可能有明确的认识。”这是对的；明确深刻的全体的认识，是在各部分都清楚分析之后。但这也是对的；虽然不能弄到那么深刻明了，而在分析之先，对于全体一个大概轮廓的掌握，却也可能，而且必要。只有这样一个全盘轮廓的掌握，才能过渡到正确的分析，也只有这样正确的分析，才能更进一步上升到深刻明了的全体的认识。这就是分析与综合的辩证法的过程。马克思列宁主义者在研究问题之先，必须详细占有一切材料，材料是混乱的，然而详细的占有，是可以首先给我们一个全盘的轮廓（虽然详细占有材料的目的不仅在此，而为此目的，也不一定要完全占有材料，才能做到），以便于正确的分析的。在分析今天中国各阶级的动态之前，把一个抗战的全局放在心中，不是完全可能的吗？

最近整风运动第一阶段作总结，有些人不知道怎样正确地着手进行。重要的原因之一，就是做总结的人不知道正确的分析方法。例如一个组的负责人，在总结的时候，常只是临时召集有关者来座谈一下，把这零碎发表的意见集合起来，加以整理排列，就算

完结。这样的方法，至多只能做成有系统的感想集录，全然做不到运动的总结。正确的方法应该是，负责的人对于本部门或本组的学习运动的各方面情况，事先就有经常的、周密的注意，全盘的情势大体上已有成竹在胸，把座谈讨论的意见，作为补充参考的资料，而不是代替全盘情况的掌握。分析，是要应用自己的思想，就这全盘的实际情况和补充材料中，找出运动发展的各个重要方面，估计那些方面是全运动中最主要的或次要的。总结的条理，就依着这实际情况本身各部分的重要和次要以及其相互关系发展过程等等来排列，而不是许多个人的零碎意见的机械的结合。

这里有唯物论和主观主义的分别：同是思想的条理化，但从全盘的实际中（这也就是全面的观察）去分析，所得到的是现实运动的反映，而单纯的零碎意见的整理，只是主观感想的集录，即使这些意见个别地可能是实际情况的反映。这两种东西表现在文字上或口头报告上，外表看起来可能似乎没有分别（似乎都是有条理的思想），但实质上却有天和地的分别，有事物真理和唯心虚构的分别。这个分别只要是参加了实际运动的人，都有可能辨别，也只有参加了实际运动的人，才能深刻辨别。这就是对于真理的实践的检证。

又譬如反省：反省，就是分析自己，就是为自己的思想意识作总结。深刻的反省，必须能够把自己思想意识的各个方面作正确的解剖。这首先也就要回顾到自己全盘的历史，以全部的历史作为对象来分析。“要深思熟虑，反省自己的工作思想，反省自己的全部历史。”许多人都不能这样做。有这样的一些不正确的反省：或是零零碎碎，罗列一些事实，没有分析；或是专门宣扬自己得意的历史，片面的夸张优点；或是用套公式的方法照着文件一条一条

地指说这里我有或那里我没有。这一切都不是深刻的反省，或者全然算不得反省。

深刻的反省是：必须就自己全部的历史，从感性的认识达到理性的认识。所以第一、不是零零碎碎摆事实，说家常；第二、不是专门褒扬，为自己戴高帽子；第三、也不是公式主义，在自己的头上乱戴大帽子，而是要认识自己思想意识发展的全部规律；自己所经历过来的重要的历史环境条件，这些条件产生了一些什么样的思想意识；各种思想意识的相互矛盾和斗争过程，那些思想意识曾被（在什么条件和方式之下）克服了，或者发展了，或者还有残遗；各种思想意识在今天自己的意识里所占的位置，怎样才能克服残遗的不正确的意识等等。这一切都要从自己的具体历史中，分析出它们的各种具体表现形式，而不是空洞洞地引用文件上的某条来塞责。文件自然不能丢开，但文件所涉及的内容，应该当作分析的指南，而不要当做可以硬套的公式。文件并不曾为每一个人做了详细的八字，它只指出一个基本的方向，而真正对自己的思想意识的了解，却必须从头向自己具体的历史实际中去寻找。

### 三 谈 综 合

有两种对于综合的误解：

第一，以为综合是人工的结合。例如前面所举，把许多人的零碎意见集合起来，加以整理，以为这就是“综合”。这样的方法，决不能反映出客观事物各个方面的自然的相互关系，只能成为“甲乙丙丁开中药铺”式的感想集录。

第二，认为综合的认识，是只要找出各方面中的一个基本点，提出最基本的意见，其他的方面可以不管。

唯物论的思想方法，是为着要把客观事物的发展规律在人的思想里反映出来。综合的结果，必须能够把握研究对象各个重要方面之间的自然的相互关系。客观事物的发展规律是怎样，我们的思想上的综合也应该怎样。综合是以现实的自然关系为依据的综合，而不是人工的任意结合——形式的，机械的结合。“甲乙丙丁开中药铺”，按照人工的计划来任意排列，是违背唯物论的原则的。这一种错误的主观的综合，常常跟着教条主义同时孪生。思想上的懒虫，不肯耐心地艰苦地在复杂的事实中运用思索，寻找事物本身的具体的自然的条理，因此就把书本上文件上的某些文句做成一个公式的框子，把事实材料任意割裂，只检合意的一部分装到框子里去。教条主义者就是这样的懒虫，严格说，教条主义算不得真实的思想，相反地却是没有思想没有头脑的表现。

综合与分析，是思想方法中分不开的两个方面。综合的任务既然在于掌握客观对象各个方面的自然的相互关系，那么，正确的综合，就要以正确的分析作基础。正确的分析，使我们能够适当估计各个方面在全体中的地位和作用，依据这样分析的结果，依据各部分的本来的地位和作用，在思想上把它们贯串起来，就得到反映现实的自然的综合。例如一个人的思想意识有几个方面，由于分析的结果，知道小资产阶级意识是主要的，封建意识略有残遗，无产阶级意识正在萌芽，把这些方面连串起来，自然就能够了解这一个人的思想意识的总的情状。愈是正确的分析，愈能引到正确的综合。正确的分析本来就是照顾着全体的分析，它本身已经包含着必要的条件，使我们能够把它综合而成为一全体的认识。

再说一遍：综合是把事物各个方面的认识，按照它们自然的地位和作用给以思想上的条理和排列。因此，单只提出最基本的一点和最基本的意见，并不就是综合的认识。相反地，这仍只是一个分析，是把基本方面和从属方面分离出来。固然，基本的方面，可以作为全体的代表，找出这一个方面，在认识上是头等重要的。说中国今天的基本矛盾是民族矛盾，说我们的一切工作都是为了抗战的胜利，可以指示出解决当前中国问题的一个总的方向；说自己的思想意识的缺点主要的是自由主义，也可以代表自己的思想意识的总特征。然而这并不是说，从属方面的认识是可有可无的，是不必一定要包含在抽象的综合了解之内的。事实恰恰相反，不把从属的方面联系在一起，基本方面的认识，也是悬空的，不具体的。基本方面之所以成为基本的，还因为有其他从属的东西存在着的缘故。

在读二十二个文件的时候，就常常有人作这样的误解。逐段逐句的解剖，是对文件的分析研究，这一点是很少有人怀疑的。但一谈到综合的了解，那在许多人的意见，就似乎是说：用一两句话把文件的基本内容或中心问题提示出来；而不是说，把已精读了的各段各句的心得，总的联系起来，作一个全面的把握。这样的一种了解，使得读文件的结果，只孤立地记忆着这一些基本的方面（虽然这是第一重要的），而对于文件的其他方面的问题就采取忽视的态度。这样的态度，仍不脱粗枝大叶的一套，对于把握马列主义精神实质的要求，是颇有阻碍的。

（一九四二年九月十七日  
延安《解放日报》）

## 怎样改造了我们的学习

——一九四二年十月在延安中央  
研究院的学习总结报告

中央研究院半年多来的整风运动，从两方面获得了成绩：一方面是改造了我们的资产阶级的思想意识，另一方面是改造了我们的学习。关于思想意识的改造的总结，已有另外的同志的报告，我这里只讲，怎样改造了我们的学习。

今年三月十八日的动员大会，开始了我们的整风运动。动员大会使全院卷进了热潮之中。大家知道，在这时候，“四三决定”还没有发表。由于本院的成分大多数是小资产阶级的知识分子出身的青年党员，由于大多数的人过去都曾受过长期的教条主义教育的毒害，而又缺少实际的工作经验，也由于领导方面对于这一个新的运动没有充分的准备和布置（虽然也指出了一般的正确的方针和采取了一些适当的布置），没有将积极分子团结起来。因此，这时期的整风运动是在不正确的道路上发展着的。这时，一方面暴露了我们思想意识上的许多偏向，另一方面也暴露了我们在学习上的不正确的态度和方法。“四三决定”发表后，领导方面才根据这一决定的指示，根据本院前一时期的经验，采取了许多办法，逐步地改造了我们的思想意识和改造了我们的学习。现在先要问：在“四三决定”以前，——

## 我们学习上有那些主要的缺点呢？

第一，“四三决定”以前，我们是站在不正确的立场上来进行整风学习的。在当时，大多数的同志都没有把学习的立场看做一个重要的问题，也就没有认识到整风运动是一个思想革命，是要站在无产阶级的立场上来克服小资产阶级意识。大多数人对于整风运动是这样认识的：一，整风运动和过去的检查工作没有什么基本的区别；二，检查的对象是局部的，主要是领导者和“名流大师们”；三，检查的内容，是所谓“老一套”的作风——主观主义、宗派主义，是专指的老干部们的邪风。这样的认识是表明什么呢？这就是认为，本院的大多数同志们的立场是不成问题的，他们的思想意识是用不着改造的，他们的任务只在于站在自己的立场上来检查领导者、老干部和“名流大师们”的思想和工作。这就是说，他们误认为自己的小资产阶级的立场，就是正确的立场，就是整风学习运动中的指导的立场，就是改造思想和改造党的立场。在这样的认识之下，使大多数人不论在学习文件和批评实际问题的时候，都把不正确的思想意识作为评判一切的标准。

第二，“四三决定”以前，在学习上暴露了我们所受过的教条主义教育的恶果。我们的教条主义态度表现在什么地方呢？首先表现在我们对于报告文件的不重视，听了整顿三风的报告，就说：“还不是这一套！”我们以为报告文件太粗浅，太容易了解，不耐烦细心地反复研读它。我们没有认识到：文件报告是改造思想的理论武器。为什么有这样的一种想法？这就是教条主义的遗毒的表现。

因为教条主义使我们有这样的观念，只有外国的，难懂书籍上面的条文，才是理论武器，文件报告至多不过是这些理论的具体应用而已。其次由于不重视文件报告的缘故，使我们对于文件的内容，用一种教条主义的态度去对待：我们对文件的内容，是满足于望文生义的，纯概念的，以至于咬文嚼字的了解，而不深入地研究真正的精神和实质。有的人随便抓着文件上的一两句话，就长篇大论地乱发感想，也有些人专门在文件的“理论结构”上用工夫，费许多时间来说明主观主义、宗派主义等等概念的“相互关系”和“一贯性”，而对于实际问题全然不去联系。再次，我们是不是全然不谈到联系实际这一类的话呢？并不，我们是常常谈到这一句话的。但是我们之所谓联系，只是一种形式的、应付性质的。事实上，我们是迂回地回避了真正的联系。例如，我们所谓“联系”到的，一般的都只是院外的，过去的，别人的，或领导者的问题，而绝少联系到院内的，现在的，自己的，和一般同志的问题。这样的联系，就我们整风学习的目的来说，是没有意义的，是不发生真正的有的放矢的作用的。

因为不能把文件联系到院内的当前的问题，所以，当我们在运动中接触到这些问题时，我们就不是以文件的精神实质作为理论武器来加以批评和解决，而是依据小资产阶级知识分子的狭隘经验来加以各式各样的说明。有的人把党外对待反动阶级和敌人的经验来对待党内的领导者，把党内领导者和《阿Q正传》的赵太爷看做同样的人物，有的人说对于党的小组长，要用对待帝国主义一样的“硬骨头”去对付。有的人纠缠在许多无原则的争论里，把“流氓态度”和“臭袜子”等问题当做攻击的目标。这种狭隘经验的无原则的批评，形成了我们整风初期教条主义学习态度的一个分



不开的补充的方面。

第三,对于思想斗争的自由主义态度,也是“四三决定”以前我们学习中的一个主要缺点。这种自由主义的态度,一方面表现在对于王实味托派反党思想的没有警惕,不进行驳斥,甚至于在许多观点上反而加以同情;另一方面,也表现在对于自己的小资产阶级意识的袒护或容忍。许多人采取明哲保身的态度,即使认识到了偏向的不对,也没有勇气出来批评。我们的自由主义还表现在一种自发论,在墙报上理论地反映出来。这就是以“强调民主”和“真理一定会胜利”为理由,主张让各种思想自由地发展,反对从领导方面自觉地有计划地纠正错误思想。

以上三点,就是整风初期我们的学习上所表现的主要缺点,这些缺点的存在,使我们不可能在学习上获得积极的成果,使我们无法掌握文件报告的精神和实质,使我们没有能力来反对错误的思想,并驳斥王实味的挑拨离间和反党宣传,使偏向始终占了上风。不过,从积极方面说,这一时期的运动热潮中,大大地暴露了我们的思想意识的偏向,暴露了我们的学习上的弱点,使我们便于根据偏向的性质,根据错误的学习经验,适当的决定了改造的方针和办法,使我们以后能够较迅速地获得了好的成绩,这又不能不说是弱点中的优点。

## 什么是我们改造学习的 方针和办法呢?

根据“四三决定”的精神,领导方面改造本院学习的方针,是在

于把有的放矢和实事求是的原则具体应用到院内来，把文件学习和院内当前需要解决的实际问题密切联系起来。当前的问题是偏向表现得很严重，小资产阶级意识急待改造，我们必须引导全院同志，在学习中联系这些偏向和批评改正这些偏向。在这样的方针之下，我们采取了以下的具体的办法。

第一，为着容易和当前实际问题联系，提前学习党风文件，特别把《反对自由主义》等和本院偏向有关的几个文件放在最前面学习。这是看“的”用“矢”，针对着具体的“的”，选择适当的“矢”的办法。但为着首先使同志们对于整风运动获得一个总的概念，在党风文件之先，先讨论“四三决定”和《改造我们的学习》、《联共党史》结束语、斯大林《论党的布尔什维克化》十二条等，作为一个“总论”，而不是学习全部学风文件。

第二，学习方法上的具体领导。由领导方面规定的文件一定要反复精读，深思熟虑，做笔记，逐条讨论，在笔记和讨论上要反省自己和批评别人，联系院内偏向等。

第三，领导方面以身作则。估计到对于偏向的问题一定会受到抵抗，反省和批评展开一定会发生困难，各研究室主任在参加讨论中，首先自我批评，作为模范，来引导大家反省。

第四，领导组织的改造。以前在学习方面没有领导核心，动员大会所选出来的检查委员会和常委会，不合作思想领导，因此由各院研究室主任和院部负责人，共同组织一个中心学习小组。文件的学习，首先在中心组讨论过，在领导上取得了一致的意见，然后到各室领导讨论。这中心小组以后又改为常委会，不但领导文件学习，而且领导学习运动的全部计划和布置。这样使我们有计划的把运动引到正确方面。

以上就是我们改造学习的方针和办法。

## 我们的学习是怎样改造过来的呢？

“四三决定”以后，到党风学习完毕，我们的学习，是经过三个时期，才完成了我们在基本上改造了学习的过程。第一、是学习“总论”的时期，第二、是从党风学习开始到反王实味大座谈会的时期，第三、是反王座谈会之后，到党风学习完毕时期。这三个时期，各有以下的特点：

第一个时期的特点，是对于学习的改造作了一个认识上的准备。首先起决定作用的是四月七日中宣部为本会召开的座谈会，在座谈会上凯丰同志婉曲地指出了偏向的存在，指出研究院的同志必须学习在党的立场上来提出问题和解决问题，指出在整风运动一方面大家要自由说话，另一方面也要设法把大家的意见引导到正确的方向。接着讨论了“四三决定”，使大家了解整风运动是党的思想革命，是要改造每一个同志的思想意识，而不是专对一部分人。在以上的指示和认识之下，我们的学习开始有了转变。我们都精读文件，普遍地做笔记，认真地进行讨论，个别同志开始对自己的偏向作了反省，把文件学习与自己联系起来。虽然大多数同志还不能这样切实地做，还对偏向的反省表示反抗，但对于整风学习的方向，已获得了一个初步的认识，为以后的改造作了思想上的准备。

第二个时期的特点，是根据党风文件研究所得，每个人作了初步的自我反省，并对于王实味的托派思想宣传进行了揭露和驳斥。

认真地研读文件和领导方面的以身作则的引导，使大家能够相当当地掌握了文件的精神实质，按照文件的内容，部分的反省了各个人自己的错误思想，在个别问题上作了自我批评。同时也使大家有能力来批判地研究王实味的反动文章《野百合花》和《政治家与艺术家》，并进一步开展了反王实味的全院大座谈会的斗争。在反王大座谈会上，我们仍然具体运用了有的放矢的原则，选择了《斯大林选集》和《联共党史》上反托派的文献，作为更具体的理论武器，这就帮助了大家能够把王实味的托派面目揭露无遗。

第三个时期的特点，是根据文件学习所得和前一阶段的斗争经验，对每一个人的思想意识和学习态度学习方法，进行了深入的全面的改造。这个时期的成绩主要表现在三项作业：第一是反王座谈会后各研究室的检讨会全面地检讨了每一个人在整风以来的思想意识和偏向的表现，反省了各个人从王实味方面所受到的影响。这次检讨会和以前的检讨会不同的一点是，以前党风学习会上主要只有各个人的自我反省，而绝少对别人的严正批评，这一次却展开了互相批评，不批评别人以避免别人批评自己的坏现象被纠正了。其次是思想自传的写作。每个人根据党风文件学习所得，来对自己的思想意识作一个历史的全面的检讨，从社会的根源上，历史的发展上，分析了自己的思想意识的具体形态和现在的矛盾，并考虑以后努力的方向，这一种历史的（也可以说是科学的——虽然做得不够）检讨，使每个人对于自己获得了一个清楚的认识，规定了更切实的改造自己的方法，它的作用，比较那部分的反省和各个问题上的自我批评有更大的意义。再次是：学习总结的讨论，根据“四三决定”和“总论”文件的精神，各研究室首先对整风以来的学习经验作了一个全面的检讨，进一步又开了全院的学

习总结座谈会,集中地交换了全院的学习经验,使我们系统地认识到,什么是新的马列主义的学习态度和学习方法。

经过了以上的过程,我们的学习,就在基本上被改造过了,我们开始走上了马列主义的正确学习道路。缺点自然还有:第一、是个别的人仍然落后,仍然不能认真研读文件和改造自己,思想自传写得非常马虎。又,大多数的人虽然已经走上了正确的道路,然而在这新的道路上还走得不惯,走得不稳。在理解文件和反省自己的学习中,表现出我们的不够熟练,我们的自我批评和相互批评,都有许多不足和过火的地方。这一切缺点,还需要我们不断地继续努力加以克服。然而,在这半年多的学习过程中,我们已获得了成绩和许多可贵的经验,真正的体验到了什么是马列主义学习态度,懂得了正确的学习方法的许多要点。

## 我们得到了一些什么经验呢?

第一,我们对于理论与实际的联系,获得了一个生动的正确的了解。以前我们也常常谈到理论与实际要联系,但这只是一句空话,所谓联系究竟是怎么一回事,在受到教条主义毒害的我们是并不曾真正懂得的。首先我们对于什么是理论,认识就非常模糊。我们事实上是把外国的名著里所抽出来的原则公式看做唯一的理论,而把其他只看做应用。因此,对于中国的理论,对于毛泽东同志的著作,报告,对于党的文件,就不当做理论而加以重视,这是整风初期我们对待文件的态度所明白表现着的观点。现在我们是真正懂得了,我们的理论必须是“与实际密切联系着的理论”,“是从

实际中抽出来，又在实际中得到证明”的理论。我们已经看见，二十二个文件，也就是这样的理论，这样的理论在指导我们解决实际问题上，有着很大的力量，我们亲身的体验证明了，这些文件是怎样能够改造了我们的思想意识和我们的学习。这样，我们就获得了一个正确的、马克思主义的关于理论的概念。其次，对于实际，我们过去的概念也是非常模糊的。我们常把实际看做随便拉来的，零碎的个别事例，因此我们所了解的理论与实际的关系，只是两者的机械的结合，一方面把握着一个“理论”的公式，另一方面随便拉一些例子来作为证明。这就叫做联系实际！这在“四三决定”以前的学习中也有表现的。现在我们懂得了，以上的观念是完全错误的。所谓实际，必须是与我们的斗争有关的、一定的具体的实际问题。所谓联系实际，必须是把适当的理论作为指导武器，来解决当前的一定的实际斗争问题。而且，要判断我们是否能正确地把理论和实际联系起来，就要看我们是否能够正确地解决了当前的问题。我们的学习，使我们亲身体会到怎样把文件作为理论武器，来解决我们的思想改造和学习改造的问题。我们已经开始能够做到这一种正确的联系了，这有什么证明？证明就是我们的思想改造和学习改造已经获得了的成绩。

我们现在开始懂得了，怎样才叫做能掌握理论。掌握理论不是在口头上背熟了原则公式的词句，而是要能把理论的精神与实质，应用于实际。实践是真理的检验，只有在应用当中，才能证明我们是否掌握了真理。有的同志对于文件的理论结构可以讲一大套，而对于具体的问题毫不接触，这算不算掌握了文件的理论？现在大家都能答复：不算！其次，理论既然要加以应用，就必须按照实际的具体情形，把理论具体化，不硬搬公式，乱戴帽子，而要按客

观情形灵活应用。有的人在反省或写思想自传的时候，把文件上的条文，逐条套在自己身上，这算不算掌握了文件的理论？我们也能答复：不算。真正的掌握，是必须采取文件的精神，作为指导的方针，来具体分析自己的思想意识，找出它的产生根源以及各种意识的矛盾发展的过程和规律，只有依据这种具体的分析，认识了自己的思想意识的具体的表现和具体的改造办法，而不是简单地把文件当做现成的公式拿来硬套，这才是掌握了理论。这就是实事求是。这一点，是我们大多数人在整风学习中都做了的，但我们还做得不够熟练，不够完全正确，这是我们以后还要努力锻炼的。

我们懂得了所谓“理论是行动的指南”的意义。实在说，我们以前学习马列主义，是为理论而学习理论，不是为把这些理论变为实际行动。因此，我们喜欢学习一大堆的条文，头绪愈繁杂多样愈好，内容愈新奇难懂愈妙，这就是我们过去学习理论的态度！这种态度，使我们对于文件报告的简明的文字，觉得很不够味，有些人说整顿三风的报告“还不是老一套”。现在我们才明白，这一切观念都错误了，理论之为理论，不在于它的原则条文的多少，而在于它对当前的实际运动是否能指出明确的方向，能正确指导我们的行动，使我们的行动能发挥伟大的力量。尽管我们能背诵千百条文，尽管这些条文是从马恩列斯的名著里抽取出来的，如果与当前的实际运动不切合，不能推动实际行动，那我们所记诵的，仍变成了一些空洞的教条（虽然在原著上是与实际密切联系的理论）。相反地，尽管某些文献是简明易懂，尽管它在文字形式上对教条主义者似乎很“不够味”，然而它和当前的实际问题密切联系，一旦为群众所掌握，它就能够推动一定的具体的运动，发生伟大的行动力

量，那它就是生动的，新鲜活泼的马克思主义的理论。对于这种与实际密切联系的理论，如果轻视，如果说它是“老一套”，是“不够味”，那就是大错特错，那实际上是用教条主义的立场来反对活生生的马列主义理论。整顿三风的报告，在原则上只简单提出了三个问题，但对于我们今天的思想革命斗争，却有着伟大的指导行动的力量，我们的一切思想改造的工作，都要循着（而且事实上已经循着）这一个报告的方向前进。这样的理论，从文字形式上看，似乎非常明白易懂，但从它真正的内容和作用上看，却不是随随便便就能够掌握的。因为要真正掌握这样的理论，不是在口头上加以说明的问题，而是在实际上去做的问题，必须在行动上我们的确能照着它的方向去做了，而且做到有了成绩了，才算是真正掌握了这理论。——这也是我们在此次学习中所经验到了的。这样的经验，我想，不只是对整顿三风的理论才可以适用，对于一切马克思主义理论的学习，都可以适用的。

第二，这一次的学习运动，使我们体验到：我们的学习是一种思想斗争，而且也只有经过思想斗争，才能使学习获得成绩。我们的整风学习是无产阶级思想意识和小资产阶级思想意识的斗争，其中也交错着对托派的反党反革命的思想意识的斗争。我们半年多的学习一直是在这些斗争中度过来的。这和整风以前的教条主义的学习全然不同。以前我们的学习，是一方面大量的记诵文句，而另一方面旧的思想意识仍然照样保留着，马列主义的文句和小资产阶级的思想可以在我们的头脑里和平共居！这使我们的学习得不到任何成效，使我们不能言行一致，使我们在读了大量的马列主义经典之后仍然不能成为真正的马列主义者。相反地，这一次的整风学习，因为经过了思想斗争过程的缘故，我们就能够改造了



自己的思想意识,真正走到了马列主义的立场上来。

我们的学习,是两种性质的思想斗争交互错综和交互渗透的过程。一种是党内性质的思想斗争,这是无产阶级思想意识与小资产阶级思想意识的斗争,这是整风运动中我们一般同志本身的思想斗争;另一种是党外性质的思想斗争,这是对于与党的立场完全敌对的王实味托派反革命思想斗争。我们的斗争过程,是这样交错着发展的:“四三决定”以前,在王实味的挑拨影响之下,小资产阶级意识占了上风,正确的思想是处在劣势的状态中。“四三决定”到反王座谈会之前,是开始展开了党内思想斗争,无产阶级意识开始抬起头来,初步战胜了某些小资产阶级意识。反王座谈会的开展,是表现党内思想斗争转化为党外思想斗争。反王座谈会后,又由党外思想斗争转入更深刻更全面的党内思想斗争。在这些斗争的过程中,领导上曾把两种斗争加以区别而又适当地加以联系:在反王座谈会上,我们曾指出,王实味的思想和一般同志们的小资产阶级思想有本质上的不同,而我们对于两种思想的斗争中所采取的态度也有区别。对于王实味的思想我们是采取尽量揭露和驳斥的态度,而对于一般同志们的小资产阶级思想,则采取说服教育的态度。另一方面我们又指出,王实味的思想是怎样严重地影响着我們,他怎样利用了我們的小资产阶级意识,进行了种种挑拨活动,并指出我們的小资产阶级思想在某些方面有与他的言论相类似的地方。这一个联系方面的揭露,大大地提高了同志们的警惕性,使大家深切感觉到改造自己的迫切需要,这样,党外思想斗争的展开,就进一步刺激党内斗争的发展,使我们的思想改造过程加速地获得了成绩。

在斗争发展的过程中,我们的自由主义的缺点逐渐被克服了。

“四三决定”后，领导方面首先注意把各种各样的思想斗争引导向正确的方面，克服了以前的自流现象。党风学习中的反省，各个人初步放弃了自己的小资产阶级意识的袒护和容忍的态度。反王座谈会的展开，又提高了一般同志们对于敌对思想的警惕性，对于王实味的思想行为，共同表示了唾弃的感情和高度的义愤。反王座谈会后展开了相互批评，克服了许多同志中的“明哲保身”和“事不关己高高挂起”的坏习惯。

自由主义是我们在思想斗争中的主要的缺点。我们中间有没有“左”的过火的斗争？自然也有的，但不是主要的倾向，而只有个别的表现，并且还只是限于思想斗争范围以内的表现，而没有采取任何思想斗争以外的手段。这种表现只是：个别先进的同志，在群众认识准备不够的时候，过早地提出自己的意见，以至成为脱离群众的现象；其次，也有个别同志，在材料不充分的情形下，对问题下过早的结论，以致有不适当地乱戴帽子的现象。但是这些例子，都是个别的，一般的情形，还是对于错误思想的认识表现得过右或过迟，不能尖锐地、迅速地加以揭发。自由主义的倾向，一直到现在还在许多同志中间有着残遗，虽然一般地我们已认识到了和体验到了自由主义的危险性，但在许多具体问题上，我们还没有能够充分纠正，这主要的原因，应该说是我们思想的改造还不够完全，认识能力还不够坚强，还没有能够深刻地钻研问题，尖锐的揭发错误，一句话，就是由于我们思想嗅觉还锻炼得不够锐敏，不能嗅出最细微的于党有危害的错误思想。要彻底清除我们的自由主义的毛病，必须以后更加努力学习，使我们有更大的能力能在马列主义的立场、观点、方法上来发现问题，解决问题。

第三，在学习组织方面我们也获得了一些经验。首先是学习

的领导核心组织，对于学习的改造和进程有很大作用。“四三决定”以后我们在学习组织的改造上，第一、就是成立了中心学习小组；其次，就是学习过程中对积极分子的团结。我们把中心组作为思想领导的核心，而在中心组的周围，又团结了许多积极分子，他们是最先转到正确的方向来，又能够最快地吸收正确的学习经验的人们，通过了这些积极分子，去影响中间分子和带动落后分子，领导方面才有可能把全院的同志普遍地引到正确的道路上去。应该说，“四三决定”以前的自由主义，不但表现在思想上，而且表现在组织上，那就是缺少这样一个领导的核心，缺乏对于积极分子的团结，而在“四三决定”以后，是把这一缺点纠正了。

个人学习与集体学习的适当配合，也是学习组织上的一个重要问题。我们的学习组织形式，有个人学习，漫谈会，各研究室讨论会，全院大座谈会等。全院大座谈会，是集体学习的最高形式，在要讨论有关全院的大问题时，召开这样的座谈会，教育意义是很大的。在座谈会上我们能够集中地交换本院的学习经验，使大家的认识大大开展起来，能解决个人学习以至于讨论会所不能解决的问题，反王座谈会所发生的教育力量，就是一个典型的例子。但这样的会，不是任何时候都能召集和任何情形下都能够获得大的效果的。必须在两个条件之下，大座谈会才能发生它应有的作用。第一、是所提出讨论的，必须是有关全体的具体而内容丰富的问題，如象反王实味的问题，否则不容易展开热烈的论战；第二、在开会之前必需有相当的准备，充分的酝酿。所讨论的问题必须经过个人学习和讨论会的初步研究，在问题的本质已经相当暴露出来，而各方面的意见已相当成熟了的时候，再召开座谈会讨论，否则也不可能展开充分的思想斗争。

---

这就是我们在半年多的学习过程中所获得的经验。这只是一些主要的。自然,除此以外,我们还有很多个别的、零碎的、学习方法上的经验,在这里都不提了。

(一九四二年十二月二十六日  
延安《解放日报》)

## 《中国之命运》—— 极端唯心论的愚民哲学

以蒋介石的名义出版的《中国之命运》里，论到了几个哲学问题。这些问题，蒋介石是当作“革命建国的根本问题”来提出的，这就是说，蒋介石对这些问题的答复，是全书里所表白的一套政治思想的方法基础。这一套政治见解和哲学思想，是以“国父”主义的名义为标榜的，这就是说，作者自认为是继承了孙中山先生真正的三民主义和“知难行易”的思想。但事实上是怎样呢？事实上很可惜，在《中国之命运》里并没有真正的三民主义和知难行易的思想，而只有关于这些思想的一些空洞的名词，以及在这些名词装饰下的中国式的买办封建性的法西斯主义的政治学，和反对科学唯物主义，提倡迷信盲从的法西斯主义的唯心论哲学。

《中国之命运》里的哲学思想，是一种极端不合理的唯心论。由于它的不合理，它和中山先生的“知难行易”思想里任何一点进步因素都是绝缘的。从马克思列宁主义的立场来看，孙中山先生的哲学思想，和科学的辩证法唯物论哲学是有很大距离的，它有着保守的唯心论的方面，但同时不能否认，它也有进步的唯物论方面，但在《中国之命运》里，却完全抛弃了它的进步的唯物论的方面，并用种种附加的引伸，扩大了它的保守的唯心论的方面。下面就要说明《中国之命运》里有着怎样一种极端不合理的唯心论，它

是怎样和中山先生“知难行易”思想中的进步因素“风马牛不相及”。

## 一 关于“诚”的思想

在“国民今后努力之方向及建国工作之重点”一节里，蒋介石开头就引用了孙中山先生的一段话：“国者人之积。人者心之器。而国事者一人群心理之现象也。……吾心信其可行，则移山填海之难，终有成功之日。吾心信其不可行，则反掌折枝之易，亦无收效之期也。……夫心也者，万事之源也。”从这一唯心论的说教里，《中国之命运》的作者蒋介石进一步引伸出自己的许多论点，因此我们不妨从这里谈起。

任何事情，任何主张计划，只要“吾心信其可行”，就一定行得通吗？拿事实来证明，恰恰就有无数相反的例子。秦始皇自以为皇位可以传到万世，因此自己叫做始皇，那信心可够大了，但结果是二世就归于灭亡。墨索里尼要在意大利实行法西斯主义一千年，信心虽比秦始皇小一点，但看来也似容易些，结果只维持了二十一年，还算一切法西斯国家中寿命最长的。纳粹的军队，曾自称是世界无敌的，的确有足够的信心，但现在在苏联也算碰得头破血流了。国民党统治区的限价政策，在开始实行之前，据说是“成功之券，决可计日而至”的，但差不多一开始就失败得一塌糊涂了。推而言之，就是《中国之命运》里所宣传的一套反民主的法西斯政治主张，反“自由主义和共产主义”的狂妄企图，以及辽远渺茫的“实业计划”的诺言等等，虽然说得津津有味，好象眼前差不多实现了

的样子，但实际上也必终归是梦想。谓予不信，请看将来的事实吧。

事实证明，信心并不能决定一切，同样抱着信心去做的事，有的可以成功，有的必归失败。问题在于我们的主张和计划的本身，在于信心的本身，有没有可以成功的客观条件。没有一定的客观条件，即使抱着天大的信心去做，也不过是唐吉珂德对风车的斗争，无结果的盲目冒险。什么是那一定的客观条件呢？一般的说，就是广大民众（尤其是工农劳动的人民）的物质生活发展的要求，就是社会生产力发展的要求。合乎这些发展要求的事情、主张、计划，加上人的主观的努力，是可以成功的。违反了这些要求的行为，无论主观上如何有信心，终归是要失败的。

马克思列宁主义者并不否认“心”的重大作用，马克思自己就说：“理论只要一掌握群众，就立刻成为物质的力量。”一年多来，我们在整风中间，学到了一个规律，“一切问题要从思想上来解决”，我们不否认思想对于工作的重大意义，但首先的问题是，我们的思想必须是正确的思想，必须是合乎广大民众的物质生活发展要求的思想，必须是合乎社会生产力发展要求的思想。这种思想在实质上本来就是民众自己的思想，不过被领导机关、领导者集中起来，将民众分散的无系统的思想，变为集中的有系统的思想。因此再把这种思想宣传出去，就能够为广大民众乐意接受，通过他们的行动，发生伟大的实际力量，使工作能够有很好的成效。马克思主义就是这样一种思想，中国共产党的思想、毛泽东同志的思想就是这样一种思想。这种思想的正确性，为中共二十二年来所实行的伟大革命事业所证明，为抗战以来的成果所证明，为两年以来实行三三制、生产运动、整顿三风、精兵简政、统一领导、拥军拥政爱民

运动与审查干部的成功所证明。所谓从思想上解决问题，并不是说任何思想都可以解决问题，而是要掌握正确的、合乎中国具体情况的、合乎中国广大民众的要求的中国的马克思主义思想、毛泽东的思想。这种思想之所以能够有解决问题保证斗争胜利的力量，并不是单纯由于思想本身的缘故，而是由于这种思想在中国社会上有坚强深厚的物质基础，是中国人民实际斗争的反映。

我们唯物论者，对于任何一种思想，必须根据广大民众的物质生活发展要求，来检查它的好坏。有些不合实际的思想，例如《中国之命运》里的反动思想，虽然自己夸张为“如日月经天样明白”，但如果把它拿到地上的民众的行动中间来考验，它就会失败得一塌糊涂。如果一个人，例如蒋介石，在他的政治主张里给民众提出了很多好听的空洞的诺言与计划，而在他的实际行动上却给民众带来了无限的穷困和灾难，那么，不管他的信心怎样高，这种思想，这种主张和计划之必然要破产，也正是“如日月经天样明白”的。

如果说，“心为万事之源”在孙中山先生的思想里，有时还有某些接近合理的因素——当他把这“心”解释为“万众的心”，解释为“人群之需要”的时候，那里面就有着某些可以接近唯物论的桥梁，那么，经过了《中国之命运》的作者蒋介石的引伸，附加上中国旧封建时代的“诚”的思想，那合理的因素就完全没有了。蒋介石向“国民”要求说：“国民只须遵循主义，按照方略，顺着成功的路线，穷理致知，实践力行……所谓力行与致知，皆须出于至诚。”什么是诚？干脆地说，这里之所谓诚也者，不外就是迷信的代名词。庙宇的菩萨，都要向善男信女要求诚心诚意的去敬它，蒋介石说：“诚者成也”，“不诚无物”，又说：“不诚则天下无能成的事，至诚则天下无不成之事。”这是说，信仰可以决定一切，不管什么思想，什么主张，只



要你诚心诚意，不问是非，硬干下去，蒋介石都可以为你写一张包票：“一定成功！”这样一种见解的错误，这种包票之不可靠，只要根据前面所说的一切，就很容易明白。

唯心论的“不诚无物”是完全不对的。在事实上，在唯物论者看来，第一个命题是“无物不诚”，第二个命题方可提出“不诚无物”。任何精神、思想、志愿、信心，如果没有客观物质基础，就一切都是空谈。因为物质是本源的，第一位的；精神，“诚”，是派生的，第二位的。只有具备了充分物质基础的精神，“诚”，才有成功的希望。我们唯物论者的思想日程与工作日程是一、“无物不诚”，必须使自己的一切思想意识都符合于广大民众的政治经济要求；二、“不诚无物”，将我们的正确的思想意识，坚持下去，绝不动摇，绝不灰心丧志，一定要达到民族解放与社会解放的完全成功。我们的唯物论哲学是与蒋介石的唯心论哲学完全相反的。

对于一切唯心论的说教，我们还可以提出和蒋介石完全相反的证明。“不诚有物”，“诚则无物”——对于法西斯主义就是这样。法西斯主义者以“国家”“民族”的名义来欺骗青年，没有经验的青年们都万分真诚地为他们牺牲了，有什么“物”可得呢？以德国的例子来说，成百万成千万的青年变成了炮灰，德国“民族”“国家”所得到的除了巨大的灾难又有什么？倘若德国的青年不受纳粹党的欺骗，对希特勒没有那样大的诚心，无数青年的生命又何至于变为无物，德国民族的灾难又何至于如此深重呢？在这样的意义上说，“不诚”反而可以“有物”。问题的关键是在于：法西斯主义者自己的“诚”是没有物质基础的，是违背客观要求的错误思想；法西斯的欺骗宣传，本来是违背社会经济发展潮流的，法西斯主义者的目的，只是要把极少数最大的地主资产阶级养得更肥，而对于大多数

民众，对于国家民族，并不打算真正贡献任何东西，相反，只是下决心压迫民众，剥削民众。他们口口声声讲“至诚”，并不是他们自己真正有什么为国家为民族的诚意，而只是为着要求民众和青年诚心诚意地象羊一样地受他们愚弄，只是为着要得到受骗者的“至诚”。对于这样一些骗子表示诚意，自然要一切落空，在这种情形下，“诚则无物”是必然的。因此，站在广大民众的立场上，站在青年的前途和幸福的立场上，对于任何人的任何一种思想主张，都要看一看它在实际上做的结果怎样，而不要只听他说得怎样。我们的哲学首先是“无物不诚”。如果你对于国家民族的任何意见没有科学的客观物质条件，对于广大劳苦人民（他们是国家民族的真正代表者）以及青年（他们是国家民族将来的主人）的现状与前途没有真正“物”的贡献，那我们就说：这证明你的所谓“诚意”是空的，是假的，是骗人的；而我们也就不能那么便宜地对你抛出自己的一片诚心了。

唯心论和宗教是相通的。“诚”字在中国的运用，常被当做是一个迷信的符号。我们的许多寺庙里，许多测字摊上，常常挂着“诚则灵”的招牌，求神问卦的人，必须恭恭敬敬，把纸烛贡品和自己血汗换来的金钱送给和尚道士，以表自己的诚心。至于这样表示之后，是福是祸，仍要靠你自己的运气，和尚道士是管不着的。如果有祸，只算你自己倒霉，不必问为什么，若一定要问为什么，那反而要给你加上一个罪名：“不诚”。在“诚则灵”的号召之下，实际的结果，只是要无数善男信女节衣缩食，把少数寄生的和尚道士养得更肥更胖。蒋介石也有一块“诚则灵”的招牌，其作用正和和尚道士的招牌一样，不过是勒索贡品的幌子罢了。

法西斯主义者的唯心论的哲学，原来是一张空头支票，它所以

要对“国民”发出这张“诚”字号的空洞精神说教的支票，就因为它没有任何物质的准备金付给广大民众，尤其是工农劳动人民。试就《中国之命运》里对“国民”所允诺的“三民主义”来看，实际上究竟是什么一回事？就民族主义来说，谁不知道当前的大问题是日本帝国主义强盗还在我们的国土上横行着，而蒋介石对这事却倒对“国民”表示满不在乎，反而说：“今后的命运，则全在内政。”就民权主义来说，蒋介石没有一个字提到要给全国人民以民主权利，却公然主张“民可使由之，不可使知之”的愚民政策。就民生主义来说，孙中山先生所常常关心的中国民生的最大问题：“耕者有其田”，以及国民党统治区眼前迫切要解决的（或者说早就应该解决的）改善工农劳动人民生活的问题，蒋介石也一字不提，却长篇大论地侈谈着三十年五十年以后的“实业计划”。也不怕有人要问：眼前的死生问题尚且解决不了，三五十年后的遥远计划又有什么途径能够实现呢？如果眼前的人民都饿死了，如果抗战不幸失败了，三五十年以后还有谁来建国，还来建谁的国呢？

蒋介石主张建国工作必须从心理建设开始，在他所举的五个要目——心理建设，伦理建设，社会建设，政治建设，经济建设——中，他认为“心理建设与伦理建设，实为各项建设的起点”，而把政治与经济建设放在程序的最后一步，这一个唯心史观的颠倒程序的意义，就是要把物质的诺言推到渺茫的将来，同时又梦想用这空洞诺言来换取国民今天的愚忠。“必须改变国民过去消极和被动的心理，与提高国民对国家和民族的道德。”这种说法，完全是似是而非的。如果所谓“国民”，是指全中国广大的民众（以工农占大多数）而言，那么，他们对于国家民族的心理，倒并不是那样消极和被动的，他们的道德，比起少数达官巨富来，是高尚得不可比拟的。现

在的问题并不是国民的心理需要达官巨富们来改变，国民的道德需要达官巨富们来提高。现在的问题是贪官污吏腐败政治和经济剥削打击了广大民众，压抑了广大民众对国家民族的高尚道德的发挥，所以现在首先要解决的问题，恰恰不在于“心理建设”、“伦理建设”，而在于怎样整顿贪污之风和那种官僚资本垄断下的破产经济和腐败政治，建立新民主主义的经济和政治。只有这样来解决问题，民众对“和平建国”的积极性才会发挥出来，人民对于国家民族的高尚道德才能充分表现出来。这并不是空论，而是事实。共产党领导的陕甘宁边区，以及敌后各抗日根据地实现了真正民选政治的地区就是活的例子。

所以，从广大人民的阶级立场看来，大地主大资产阶级的专制主义者以唯心观点来责备“国民”的心理“消极”、“被动”，责备他们对国家和民族道德不够，说需要“改变”、“提高”，完全是无的放矢。但就大地主大资产阶级专制主义者的阶级立场来说，提出这样的问题来，是有其深刻用意的。从统治的大地主大资产阶级看来，国家民族就是他们自己，不是百分之九十九以上的人民利益代表国家民族利益，而是他们百分之一以下的人的利益代表国家民族利益，他们责备“国民”，是因为大多数人民为他们少数人利益的牺牲、拥护始终是消极和被动的，而不是因为“国民”对抗战建国事业被动和消极。他们所要道德，乃是大多数人“诚心诚意”给少数人欺骗愚弄的道德，而不是因为民众真正缺少对国家民族的道德。蒋介石关于心理建设的问题的提法，在事实上就只有这样一个解释；而蒋介石自己对于国家的政治经济统治的实际情况，又证明的确只有这样一个解释。

总之，大地主大资产阶级之所以要宣传唯心论的哲学，就因为

他们需要把一切道理加以颠倒，而唯心论正符合了他们的这个需要。唯心论可以把白的看做黑的，好的看做坏的。不过为要普遍宣传唯心论，压制唯物论，首先还得要一个物质基础，就是用一切手段剥夺人民的思想言论出版自由，在物质上垄断了政权，在思想上也就垄断了真理，仗着权力，把道理都霸占到自己一方面。一个声明，投敌叛国的军官就被渲染成抗日英雄；一纸“军令”，就可以把坚决抗战的军队诬作“叛军”。明明是腐败政治摧毁了民众的抗战积极性，却说“国民”对国家民族的道德不够高尚。嘴上“公”，实际上是借此为私。嘴上说要“不知有私”，要打破个人利己主义，而反对的锋芒却是向着真正公忠体国的抗日党派和广大民众。“国家”“民族”是少数人垄断的，所以“公”也是少数人垄断的。不适合于这统治的少数达官巨富的利益的事，就被认为“私”。这些颠倒是非混淆黑白的道理，我们领教得太多了，中国的人民，受蒙蔽也不会太久了。中国人民的思想、言论、出版自由也有了自己的一部分物质保障，这就是共产党、八路军、新四军和各抗日根据地的存在。所以唯心论的垄断，在中国境内已不能绝对横行，若论唯心论的将来结果，那也只能是唯心的幻想罢了。

## 二 关于知与行的思想

《中国之命运》里宣传着反理性的唯心论哲学。在“诚”的名义下，蒋介石提高了信仰和迷信，贬低了科学的客观知识。蒋介石对于知识来源的见解，就是明显的证明。依蒋介石的意见，知识不是来自客观事物规律的反映，而是来自人类生来的本性。“知的本源

在于人类的本性，不必外求。”“就表面说，我们求知，要接受民族的经验教训，要学习外国的科学和技术。然而就实质上说，知识如果‘无得于己’，便不能算是真知。”

何等荒谬，何等腐朽的唯心论！居然可以把民族斗争经验教训所证明的知识和科学技术知识都叫做“表面”的知识，而把人的所谓“本性”里的一种莫名其妙的什么东西（究竟是什么东西，蒋介石没有说清楚）当做所谓“真知”。在二十世纪的四十年代，竟来宣传这种反科学的思想，除了法西斯主义的狂言呓语之外，是找不到它的任何比拟的。请看已经毁灭的法西斯老祖宗墨索里尼怎么说：

“法西斯主义是宗教的概念，人们把握它不是用内在的知觉的报告的观点，而是依据至高无上的信条的观点，用客观意志的观点。它引导个人提高，使它自觉自己是精神界的一员。”

试问这里所说的一切，和《中国之命运》里的见解有什么本质上的分别？法西斯主义的知识论，就是要破坏科学的合理的知识，对人民灌输一种神秘的宗教信仰。汉奸周佛海还未公开投敌的时候说：“相信主义要做到迷信的程度，服从领袖要做到盲从的程度。”《中国之命运》里所谓出自“人类的本性”的“真知”，除了把它看做这种盲目的信仰与盲目的服从之外，是找不到别的解释的；因为它把经验的科学的知识都降低到“表面”知识的地位。试问世界上除了实际经验所证明的知识，除了科学知识之外，还有什么真正合理的知识？轻视这种知识，就是轻视理性，反对真理。所以，《中国之命运》里所说的“真知”，实际上是等于“无知”；而蒋介石在“真知”的名义下向“中国人民”要求的，只是糊里糊涂的盲目信仰与盲

目服从，浑浑噩噩的跟着腐朽到顶点的大地主大资产阶级去进行反共反人民的冒险，借以维持大地主大资产阶级一党专政的中国式法西斯主义的统治。中国境内蒋介石辈一切反动唯心论宣传，其真正的目的全在于此。

举例来说，蒋介石对于有些革命先烈的英勇牺牲精神所给予的赞扬和解释，就包含着这样的意义：

“为什么清末民初革命的先烈，能够赴汤蹈火，视死如归呢？他们笃信只有革命才可以救国救民，他们就力行革命工作，死生荣辱，置于度外。他们的‘知’本于天性，他们的‘行’发于真知，才造成推翻三千多年君主政体与二百多年满清专制的伟大事业。”

这里包含着以下的见解：第一、所谓“本于天性”的“真知”，就不外是能“笃信”。第二、革命先烈之所以能赴汤蹈火，视死如归，就是由于有了这种“真知”。第三、只凭着这种“真知”，就能够完成伟大的事业。这些见解，是对于革命先烈的牺牲精神作片面的赞扬，而对于他们的思想和事业，不给予任何忠实的客观的估计。不错，对于每一个时代的真正革命者的英勇牺牲精神，我们是应该赞扬，应该学习的。但作为一个现在的革命者的我们，作为历史上一切革命事业的真正继承者的我们，对以往的革命者首先应该关心和研究的，是他们的具体的思想和事业，是他们的正确和错误、成功和失败的经验教训。先烈们的牺牲精神是一回事，他们对革命的认识是否能达到了绝对的“真知”，又是一回事。除非人类的思想永远不会进步，否则我们就要忠实的承认，过去的革命者，由于时代的限制，他们对于革命的认识，是有限制的。尤其是在马克思主义以前的革命者，由于没有完全的科学方法，只凭形式逻辑或经

验主义看问题，他们对于革命的认识是常常不够或错误的。以孙中山先生自己的例子来说，在国民党改组时他就承认过去革命方法的不对，如果说他的“知难”学说有进步意义，那意义就在这里。真正有革命良心的人，应该学习孙中山先生的榜样。所以，对革命事业能够“笃信”，并不等于所“笃信”的就全是“真知”；而能够笃信，能够“赴汤蹈火，视死如归”，也并不就能保证事业一定成功。要保证事业成功，不是空洞的“笃信”可以奏效的，第一、要有正确、完全的认识作为指南；第二、在这正确、完全的认识上建立我们坚强的信心，或所谓“笃信”，这就是说，我们的信心或“笃信”是和正确、完全的认识一致的，是分不开的；第三、必须要有群众的力量——物质的力量作基础，必须通过群众的革命斗争去推行我们的事业，才能保证成功——这些就是我们唯物论者的了解。辛亥革命推翻了三千多年的君主政体与二百多年清朝专制，这自然是一大成绩。但民主革命并没有成功，中国的半殖民地制度与半封建制度并没有被推翻。这一方面固然也由于客观条件的限制，另一方面也由于先烈们对革命的认识不够，而这认识不够是包括当时孙中山先生自己在内的。中山先生曾经以为辛亥革命已经是“破坏的革命”的成功，而没有看到，就中国半殖民地半封建社会来说，辛亥革命在破坏方面也是根本没有成功的，这一个不正确的认识，不正是使中山先生的活动始终束缚在军人政客的圈子里，不能与真正革命的群众相结合，而一直到十三年国民党改组以前，总是在自己阵营里碰钉子的原因吗？

把“笃信”当做“真知”，用信仰代替知识，以先烈的牺牲精神作为神圣的崇拜的偶像，不谈他们成功与失败的经验教训，这不是尊重先烈，而是想利用先烈的白骨，来骗取青年的热血和头颅，好使



青年们跟着买办封建性的法西斯主义者去进行反共反人民的冒险，借以维持国人皆曰可废、天下人皆曰可废的中国国民党一党专政的腐败统治，这难道不是事实吗？

这里已转到了行的问题：蒋介石对“行”是非常看重的，蒋介石自己并认为是在倡导着“力行哲学”，有时甚至于把孙中山先生的“知难行易”学说抹去一半，简单地称做“国父的‘行易’哲学”。甚么是“行”？如果只满足于字面上的解释，那么，蒋介石的答复自然也是“革命工作”的“行”。但就实际上来看，蒋介石所谓的“力行”，和真正的革命的实践，是根本不同的。第一、蒋介石所要求的“力行”，如前面说过的，是凭借“诚”，凭借着所谓出于“本性”的“真知”，凭借着对于“主义”、对于“领袖”、对于先烈、对于“国父”的偶像化的信仰，那就是宗教式的崇神行为。这是反动的行为，而不是真正革命的行为。真正革命的行为，必须有科学的客观规律知识为指导，必须具体而深刻地了解周围的实际情况，必须正确地认识民众，尤其是工农劳苦民众的希望和要求，必须和广大人民在一起，依照着地上的现实的人民所要求的方向，而不是依照着任何偶像化了的个别人物的要求和他们所谓“如日月经天一样”的什么“主义”去行动。其次，与上面相关联，蒋介石所要求的“力行”，是盲从的行为，是要求“不识不知，顺帝之则”，是想把封建时代愚民政策的统治施行到今天，所不同的，只是曲解和利用了“科学方法”的名义。蒋介石说：“依照科学方法，每一个人的工作，必遵循分工专职的原理，知者与行者虽有合作的必要，然仍须分工。”这就是说，知者不一定要力行，而行者也不必要有知，这也叫做科学方法吗？真是冤枉了科学方法！实际上正是按照科学方法，每一个人的工作虽然有分工专职，而每一个人对于他自己所专的一部分职务，必须

具有正确的完全的知识，同时对于整个工作也要具有一般的正确知识，否则就无从完满地担负起自己的分工专职。真正的革命工作，也决不能让一些无知无识的人，例如达官巨富们来干。革命工作里，领导者与被领导者固然是一种分工，然而这种分工决不是知者与不知者的分工，领导者指示总的斗争方向，被领导者也必须善于领会这个方向，并把它正确的应用到自己所处的具体情况里。在这一方面说，被领导者的“知”，常常比领导者还需要更加具体，否则是不能完成任务的。这就证明蒋介石所谓的“科学”完全是胡说。再次，蒋介石所要求于“国民”的“力行”，不是破坏旧社会建立新世界真正进步革命的行为，而是保守旧社会，遵循既有秩序的行为，这只要看蒋介石反复称赞孔子的“六艺教育”，要学者“从六艺的实行得到真知”，要学习孔子一流的“礼、乐、射、御、书、数”，就可以明白。在革命的时代来宣传孔子一流的“六艺教育”，要国民学习封建时代统治者所崇尚的行为，试问这有一丝一毫的革命气味没有呢？

总而言之，《中国之命运》的哲学是愚民哲学，在“真知”的名义下要求人民无知，在“力行”的名义下要求人民盲从。我们应该反对这种欺骗人民的极端有害的哲学，我们应该揭破它的反共反人民反革命的封建买办性的法西斯主义的真面目！

### 三 关于孙中山的“知难行易”思想

孙中山先生的“知难行易”思想，和蒋介石的所谓“力行哲学”，是有根本不同之点的。“力行哲学”是反革命的反理性的愚民哲

学，而中山先生的思想则有进步的方面，有合乎科学和理性的方面。在某一方面说，中山先生的“知难行易”思想是反映着中国革命过程中的一些真实情况的。

中国革命，由于它的特殊条件，经过了一个复杂的、长期的过程。这种客观过程，反映在人的认识上，反映在中国革命者对于革命规律知识的掌握上，也就表现为一个长期的摸索和试验的过程。为着这摸索和试验，中华民族曾付出了它的千万优秀儿女的头颅和鲜血。毛泽东同志说：“灾难深重的中华民族，一百年来，其优秀人物奋斗牺牲，前仆后继，摸索救国救民的真理，是可歌可泣的。”这是中国革命的认识史上的最真实的情形。

中国的革命，是在帝国主义国家侵略刺激之下发展起来的。中国的被侵略，是由于中国本身的落后。封建社会的万里长城，抵挡不了资本主义的洋枪大炮，旧封建社会统治者的思想文化，不仅便利于清朝的统治，更便利于帝国主义对中国的支配。为着挽救中国的危亡，中国必须进步，中国革命中的志士仁人必须从先进国家学取进步的革命思想学说，并善于应用于自己国家的具体情况中。因此，在认识过程上，一方面要依据自己民族的斗争经验和具体国情的认识，另一方面又要吸收先进国家的革命思想学说；这就表现为外国的先进革命理论与中国的革命实践相结合的过程。从太平天国采用基督教的“自由、平等、博爱”的思想起，到“五四”以后中国共产党把马克思主义的普遍真理与中国革命的具体实际相结合为止，思想上的摸索过程和革命的发展过程，是互相照应的。

“直到第一次世界大战和俄国十月革命之后，才找到马克思列宁主义这个最好的真理，作为解放我们民族的最好的武器……马克思列宁主义的普遍真理一经和中国革命的具体实

践相结合,就使中国革命的面目为之一新。”(毛泽东)

这一个思想上的摸索过程,也曾是长期的,艰难的,但这种艰难现在已经过去了。我们已经在马克思列宁主义的旗帜下,找到新民主主义的道路了。虽然在找到这条道路以前,中国民族曾经过不知多少的失败和痛苦。

孙中山先生亲身经历了这艰难苦痛的过程。他比他以前和同时的资产阶级革命者都伟大的地方,就在于能够自觉到摸索的艰难,因此也就能够不断地向前进步,能够“以俄为师”,探求新的革命方法,抛弃旧的方法,不停止在固定的一点。他在实际行动中,几次和资产阶级革命队伍中的妥协保守的倾向斗争。“辛亥以前反对立宪派,辛亥以后反对和袁世凯北洋军阀妥协,十三年改组国民党又反对西山会议派。”在思想上,能够和旧资产阶级民主主义的已经腐朽、已经过时了的公式作斗争,在屡次试验失败之后,在共产国际和中国共产党的帮助之下,毅然采取了新三民主义的方法。

中山先生之提出“知难”的思想,是表明他能够自觉地认识到把握中国革命规律知识之艰难。就在这一点上,他的思想是有着进步的唯物论的因素的,是合乎中国的客观实际,合乎科学和理性的。就在这一点上,有着孙中山先生对于新事物新知识的不断追求向往的精神,有着在行动上不妥协不灰心丧气的坚毅的精神,这是他以前和同时的一切中国资产阶级革命家都不能相比的。

孙中山先生说:“吾人之在世界,其智识要随事物之增加而同时进步,否则渐即于老朽颓唐,灵明日铄,是以智之反面则为蠢,为愚。”(《军人精神教育》)这是一种素朴的唯物论思想。这种思想说明人的“智识”是客观“事物”的反映,而不是如蒋介石所说,出自什

么神秘的“人的本性”。这种思想，说明人类的认识要跟着事物的发展而不断发展，不能停止于任何一个旧的立脚点。“孙文学说”关于“十事”的论证里，也流露着这一种发展的思想。这是中山先生的思想精华，是使中山先生能够在政治上从旧三民主义走向新三民主义的方法基础。既然蒋介石口口声声说要“遵奉国父遗教，继承遗志”，那就要首先懂得这一个最重要的遗教和遗志。否则就是口头上的信徒，实际上的叛逆！

这是“知难行易”学说里的进步精神。但我们应该看到，这一个“学说”是五四运动以前中山先生对于自己革命斗争经验的总结。在时代上，他是中国的旧资产阶级民主革命思想的一个构成部分；他本身基本上没有超出旧资产阶级启蒙哲学的范围。他具备着启蒙哲学的进步方面，那就是对于世界的一般的唯物论的理解，对于科学的客观的合理知识的重视。但他同时也有启蒙哲学的弱点，那就是对于社会和革命的认识，不能贯彻唯物论的观点，而依然是唯心论观点。

中山先生不能从物质的经济的基础上去看社会的变化，不能依据社会阶级关系的分析来解决中国革命的问题。因此，他对于自己的革命经验的总结是错误的。第一、说辛亥革命在破坏方面已经成功，却不知道，辛亥以后半殖民地半封建的社会经济基础既然根本没有推翻，所以革命对旧社会的破坏，也并没有成功。第二、说辛亥革命的成功与失败，其原因单纯的在于人的“心”中，单纯地在于“‘知’与‘不知’之故”，却不知道，辛亥以后革命之所以仍然不成功的基本原因，是由于没有找到坚强的革命阶级作为基本的动力，是由于革命营垒的活动依靠了一些反动阶级的军人政客和这些家伙之背叛革命，是由于没有找到反映广大人民要求的反

帝反封建的明确的革命纲领，是由于旧民主主义的方法与纲领已经过时，已经无力，并不是由于人们“不知”这一套旧方法旧纲领。这一点，在一九二四至二七年的大革命中完全证明了。

“知难”的思想也有消极的一面，过分夸大这困难，于是得出结论，认为广大群众与知识无缘，只有少数贵族能获得正确知识。其实，本质地说来，正是与此相反。孙中山先生摸索到中国革命“必须唤起民众”的道路确是很困难的，甚至直到国民党改组以后孙先生也还是常常动摇，这正是孙先生本人在历史上长久地自居先知先觉，而视民众为不知不觉，与他们自觉地相脱离相隔绝的缘故。中国的广大农民，不但在知道中国需要土地革命，需要民主政权，需要抗日战争的问题上，并没有象许多大人先生们所经历的那样困难，即在学会分田查田，学会自己办事，学会放枪打游击的问题上，也没有象许多大人先生所断定的那样困难。应该公平地说，只有群众才是真正的先知先觉者，联系群众的领导者，集中了群众的经验，在这一点上说来，实在是后知后觉者，而脱离群众的所谓领导者，则是不折不扣的不知不觉者。孙先生在这一方面的错误见解，就是把领导者看成脱离群众的天生的圣贤才智，而把群众看成盲目无知、平庸愚劣、只能闭着眼睛跟领导者走的“阿斗”。因为这一些基本观点的错误，就产生了孙先生所谓的“真平等”、“假平等”、“权能分开”、“军政训政宪政三时期”等一连串的错误观点。三民主义所以能被法西斯主义者和汉奸汪精卫辈所利用，这正是主要原因之一。孙中山先生不知道这样的唯物辩证法：革命领导者是群众的学生，又是他们的先生，领导者只有从人民学习，才能体会人民的思想、感情、要求，这就是给人民当学生，领导者将人民的分散的、无系统的思想、感情、要求总合起来，化为集中的有系统

的理论、纲领、方针、政策、办法，再拿此去向人民作宣传，并使之见于行动，这就是向人民当先生。孙中山先生强调当先生的一面，不知当学生的一面，所以变成了唯心论的见解。

“知难行易”学说的这一弱点，就使孙中山先生对于知行问题解决得不正确。知首先是行的反映，其次是行的指导，同时又须受行的考验，这是孙先生所不曾了解的。孙先生把感性的知与理性的知混成一谈，又不知道感性的知正是理性的知之基础，于是把知与行完全对立、完全隔离起来，讲了一大堆“不知亦能行”、“能知必能行”等不符合于事实的玄学。孙先生这种二元论的和唯心论的解释，不仅使后来蒋介石的法西斯化的愚民哲学得到了一个根据，并且使一切食言而肥的诺言专家们得到了一个护符。

这些就是孙中山先生的知难行易学说的弱点。这些弱点，当中山先生与共产党人合作，并且采取了革命行动的新方法以后，是在许多具体的问题上都克服了，例如在改组国民党的时候，中山先生检讨过去的失败经验，已不再认为是革命党人“不知”的缘故，而是依照了“俄国有个革命同志”的说法，认为是国民党内有反革命分子“能乘隙以入”，“卒至破坏革命事业”的缘故。又在他临终不久以前的“唤起民众”的主张，以及希望“在最短期间促其实现”的“开国民会议”的主张，则是把划分建国为军政、训政、宪政三时期的“阿斗”主义的思想取消了。

蒋介石的《中国之命运》里，完全抹煞了中山先生思想上的这一个进步，尽量利用和扩大了他的旧的弱点，这样，借着中山先生“行易”哲学的名义，来制作一套极不合理的唯心论的、鼓励盲从的、反共反人民反革命的中国式法西斯主义的愚民哲学。

只有当中国共产党人，把马克思列宁主义的辩证法唯物论和

历史唯物论应用到中国来之后，中山先生的旧民主主义启蒙哲学对中国社会中国革命的认识上的唯心论的弱点，才完全克服了。根据历史唯物论的科学方法，中国共产党指出革命不成功的原因是由于与帝国主义相结合的封建制度仍然存在，因此提出了反对帝国主义，反对军阀，推翻中国封建剥削制度的纲领。中山先生领导下改组后的国民党也接受了这纲领，使中山先生的三民主义充实了新的内容。又根据中国革命所处的时代条件，中国共产党指出，中国的资产阶级已不能成为领导中国民主革命的坚强的力量，要解决中国革命问题，必须首先依靠广大工农人民群众的力量，尤其是依靠工人阶级和他的政党——中国共产党的领导。中山先生接受了这一个思想的某些要点，在改组国民党后规定了联俄、联共、扶助工农三大政策，使中国的民主革命，使三民主义的实现，获得了真正坚强有力的基础。

中国共产党人把马克思列宁主义的普遍真理与中国革命的具体实践相结合，这结合的过程，是根据了中国社会的具体情况，和中国工农群众广大人民的斗争经验的。中国共产党人始终和广大的人民在一起，发动人民积极斗争的精神，并以“甘当小学生”的态度，从群众中学取领导革命的知识，中国共产党的革命的知识。中国共产党的革命领导者决不以唯心主义的“先知先觉”自居，决不把人民简单地看做不知不觉的“阿斗”，相反地，共产党人知道广大人民群众的伟大的积极性与创造力，只有他们，只有人民才是一切革命的真正主人翁。同时共产党人又知道，人民由于长期处在反动统治下面，造成了文化落后，而人民的意见与力量又是分散的不集中的，所以人民迫切需要自己的政党，自己的领袖，自己的先锋队。这种政党、先锋队不是高踞人民之上，而是处在人民之中，与



人民的生活息息相关，向人民学习，又教育人民，这样的政党、领袖、先锋队，就是中国共产党。因此，只有中国共产党才能掌握真正适合中国国情的理论知识，才能自诞生以来领导中国人民连续不断地进行了三次惊天动地的革命事业，才能坚持抗战到今天，并在各根据地建立了真正新的三民主义的中国。

这一切事业和思想，都和中国共产党的领袖——毛泽东同志的名字分不开。到了今天，铁的事实已经证明，只有毛泽东同志根据中国的实际情况发展了和具体化了的辩证法唯物论与历史唯物论，才是能够把中国之命运引到光明前途去的科学的哲学，才是人民的革命哲学。

（一九四三年八月十一日  
延安《解放日报》）

## 一 往 无 前

在《论联合政府》的《人民战争》一节里，毛主席告诉我们，八路军、新四军之所以能够具备战胜一切的力量，乃是由于它是人民的军队，它的“宗旨”是“紧紧地和中国人民站在一起，全心全意地为人民服务”。在这个宗旨下面，它就表现出许多特点，就是：“这个军队具有一往无前的精神，它要压倒一切敌人，而决不被敌人所屈服。不论在任何艰难困苦的情况下，只要还有一个人，这个人就要继续战斗下去。”这是八路军新四军已经有的和应该有的（或应该发扬光大的）特点。但是，事实上又岂止革命军队才应该有这些特点，一切革命工作者，一切不同工作岗位上的共产党员，还不应该是这样？为着“紧紧地和中国人民站在一起，全心全意地为人民服务”，不是都应该有“一往无前”的精神吗？

我以为我们应该常常把这样的思想当做一面镜子，来照照自己。我们是否能够认真地这样做了？

我们的队伍的英勇的确是无可比拟的。不仅仅军队的队伍如此，一切工作岗位上的队伍都是如此，二十五年来轰轰烈烈的事业和抗战以来的伟大成绩就是铁证。但在有些工作和某些情况下，在有些人身上，这样的精神还是缺少的。

有种种的原因，使这些人在工作中消极、畏缩、精神沮丧。有由于计较职位低微、工作单调而不甘心，有由于职务繁杂、麻烦太

多而没有耐心，有因为人事关系搞不好而想退却，有由于生活条件不如意而情绪不好，有对于领导的某些缺点不满而表示消极，有借口不适合自己的趣味和特长而求调换，有因为对于个人前途没有好处而不安心，有些人经常在自己前面悬着许多空洞的理想，见异思迁，朝秦暮楚，一山望着一山高，到处都无法安定，……原因有种种，表现有种种，但本质都是一样，缺乏为着人民利益而一定要克服困难、一定要完成任务的坚决精神。

革命的英雄气概，自然应该表现在对敌人的斗争上，首先应该表现在军事的斗争上，但同时也应该表现在对各种工作的态度上。我们需要每一个同志不只在战场上能一往无前，在自己的家里，在建立自己的革命家务上也能一往无前。在轰轰烈烈的生与死的斗争中能不怕牺牲叫做一往无前，在细腻平凡的日常工作上能埋头苦干也仍然是一往无前。人民中的英雄往往有了前一个的一往无前，而缺少或轻视后一个一往无前。中国历史上的农民起义中有无数善于对敌冲锋陷阵的猛将，而在自己阵营内做建设工作却常常显得没有能耐，其结果是走上两条失败道路：或者是直接被打败了，或者是为野心家所利用了。“飞鸟尽，良弓藏；狡兔死，走狗烹；敌国尽，谋臣亡。”这一个谚语，在有些场合会是反映一种人民的历史悲剧。革命者在胜利前进的英勇斗争中，往往不注意有暗藏的猎人跟在后面，随时在找机会想把革命果实和栽培革命果实的人一起烹食，而革命者也就常常由于自己的不小心而部分地一时地曾被烹食了。被烹的原因之一，自然也常是由于把猎人误认作人民的好朋友，不知道警惕某些特别残暴狡猾的猎人，但归根结底，勇敢积极以及聪明机智只善于发挥在战场上，而没有很好地用来建立自己的工作和生活，不善于为自己的阵地打下深固的基础，这

不是过去革命人民方面常常吃亏的更根本的原因么？

共产党员的责任或义务之一，是要精通业务，我们每次学习党的建设及党章时，这一个问题都要被提起。这是值得我们深思熟虑的问题，也常是日常工作中被许多人忽略了的问题。在苏德战争的第二年，斯大林同志曾号召前线的每一个战士都要精通技术，成为驾驭自己所使用的武器的专家。如果每一个普通战士都应该成为自己的技术的专家，那么，作为共产党员，更是责无旁贷地应该成为一个更高明的专家了。这道理，也是不论在战争中或在日常工作中都同样适用的。共产党员在工作中，在不论任何或大或小或繁或简的工作当中，如果不能至少努力求成为专家，如果在工作的掌握上时时只能跟在群众屁股后面，那就于先锋员的资格也大有亏损了。

精通业务不是一件容易的事情，这不但是要熟练，而且要能创造，这就是要能掌握工作中的一切大小规律。要达到精通的目的，必须克服路途上的一切困难和阻碍。这些困难和阻碍常常不是象面对战场上的敌人那样迫切和明显的，但却是不比后者更轻松的困难和阻碍。为着克服这些困难和阻碍，同样需要大的勇气，同样需要忍受锻炼，学取经验，同样需要思想意识上的坚定，需要不屈不挠，不怕失败，有时也需要克服所谓人们的兴趣和特长之类的限制。

我们不否认个人在长期的社会生活中所形成的兴趣特长之类，在工作中是可以起很大影响的。照顾个人的特长，在分配工作时给以适当位置，这是领导组织者的责任，这也是我们党内，我们的新社会新政治下面一般执行着的原则。正是因为一般地执行着这样的原则，而不是如旧社会旧政治下面，通过经济、生活的压迫，

通过政治的阴谋诡计，通过思想文化上的欺骗麻醉，逼迫大多数人埋没自己的特长，蹂躏人们的人格自尊心，使之走进各种各样屈辱、困苦、违背自己的愿望和良心的职业或失职的圈子里去，破坏人类的优良的个性，造成某些无志气者的卑劣的个性——正因为我们的新社会、新政治和党的领导下不是这样，而是一般能够让大家在工作上各得其所，发挥自己的特长，培养个人优良的兴趣，以便更好地为人民服务，因此不论在对敌斗争中，在政治、经济、文化各方面建设工作中，都能把人的力量空前有效地施展出来，获得中国历史上前所未有的成绩。但是，对于一个革命先进者，有时由于环境的需要，必须担负起一种陌生的工作，即不针对个人素来的特长，也不是那么适合小资产阶级的个人兴趣，在这样的情形下，如果是工作所必需而没有其他更适当的人来承担的话，共产党员是决不能辞责的。这就面临着要克服素来的特长和兴趣的限制，要一定养成新的特长和新的兴趣，这也就需要勇气，要能够这样做，也叫做有了一往无前的精神。

因为困难不易克服，因为个人的所愿不遂，或因为什么原因，而在工作中消极、畏缩，精神沮丧，或中途退伍，丢手，都是脆弱、怯懦、勇气不足的表现，也是革命责任心不高的表现。我们担当起一件工作，就必须把它做好，或者努力尽可能做好，才可以丢手。如做不好，或做得一团糟，留一条麻烦尾巴给后来者，这就应该引为罪过，应该深深地自疚。这种情形，责任可能不只在当事人一方面，但作为当事人者，应该首先主要责备自己，这也是义务。

我们赞美许多优秀同志，他们在最平凡的甚至看起来好象最低微的工作中也能热心研究业务规律，成就了许多同样工作中千百人所没有想到的不平凡的创造，如象一些模范的民办小学教员，

如象许多伙夫和饲养员中的劳动英雄，如象有些从大学生中学生一变而做起磨豆腐工作，做跑堂以及总务工作，并能和马夫、伙夫打成一片的知识分子。我们赞美我们前方回来的战士，他们在前方善于打仗，留在后方，也能认识清楚当前的任务，一面善于警卫地方，一面又能很热心的很快的学会生产，学会帮助老百姓建立家务，学会帮助地方工作同志做政权、经济、文化等等工作。这都是我们革命队伍里的一往无前的精神的典型。我们需要无数这样辉煌的典型，在日寇投降的今天尤其需要他们。要把他们的勇敢、坚定沉着、细心谨慎的为人民、为革命负责的精神广泛地发挥出来，不但要在前线彻底消灭敌人，使其不至于留下一点足以死灰复燃的残遗，也要能在后方以高度的积极性坚决完成一切细小的日常工作任务，能够稳步地逐步地在四万万七千五百万人民的伟大基础上建立起独立、自由、民主、统一和富强的新民主主义中国。

（一九四五年八月延安  
《解放日报》）

## 反对经验主义

### 一

中共中央《关于一九四八年土地革命和整党工作的指示》里，提出要反对经验主义的工作方法。中央宣传部重印《左派幼稚病》第二章的前言，号召全党干部“迅速克服工作中的某些严重的无纪律状态或无政府状态，地方主义或经验主义”。两个文件把经验主义作为目前我们干部中一种主要的不正确的思想方法，指出这种思想方法在实际工作中曾经造成了许多严重的错误，并使中国人民在争取全国民主革命胜利的事业中遭受了损失。因此，我们的干部必须把反对经验主义作为目前学习中的主要课题之一。

经验主义是主观主义的一种，它和马克思主义的辩证法唯物论是完全背道而驰的。一个共产党员的思想方法如果为主观主义所支配，他就不可能保持坚强的党性，就不可能成为真正马克思主义的革命者。为着反对主观主义，一九四一年五月，毛泽东同志作了《改造我们的学习》的演讲，一九四二年一月，又作了《整顿学风党风文风》的演讲，并领导全党进行了整风运动。在《整顿学风党风文风》的演讲里，毛主席很强调地把“反对主观主义以整顿学风”当作整风运动的“第一个非常重要的问题”提了出来。

毛主席说：“我们党中的主观主义有两种：一种是教条主义，一种是经验主义。”反对主观主义，就是一方面要反对教条主义，而另一方面又要反对经验主义，就是要正确地掌握马克思主义。所谓正确地掌握马克思主义，按照毛泽东同志的说法，就是“马克思主义的普遍真理与中国革命的具体实践的结合”，就是马克思主义的理论知识与实际经验的结合。主观主义却没有这样的一种结合。主观主义就是马克思主义的普遍真理与中国革命的具体实践的分裂，就是理论知识与实际经验的分裂。教条主义的分裂，就在于它仅仅满足于书本的理论知识，并使书本的理论知识绝对化，不问时间、地点、目的、对象以及其他具体条件如何，把单纯的书本知识做为征服一切的法宝，盲目地机械地到处使用这一个法宝，去解决各种不同的具体问题，而完全轻视了中国革命的具体实践中的一切有价值的经验和已由毛泽东同志从这种经验所概括出来的理论，完全不懂得理论本身也就是实际经验的总结，书本中所学得的一般理论知识只能作帮助我们总结自己经验的指针。经验主义的分裂，则在于仅仅满足于自己狭小工作范围内的局部经验，而不肯学习各方面的经验，不会集中和坚持有普遍性的经验，不会在一般的理论指导之下来总结这些经验，因此，也就不能领会毛泽东同志从中国革命实际经验中所概括出来的理论。不论教条主义或经验主义，都只能具备片面的革命知识，不能掌握全面的马克思主义知识；而如果不能掌握全面的马克思主义知识，就不可能有真正的马克思主义知识。这种缺少马克思主义经验的人，在主观上往往还是很骄傲地自以为是完美的革命者，但在实际工作中却常常做出许多于敌人有利而于人民有损的错误行为。

毛主席说：“我们反对主观主义，必须使上述两种人各向自己



缺乏的方面发展，必须使两种人互相结合。有书本经验的向实际方面发展，然后才可以不停止在书本知识上，才可以不犯教条主义的错误。有工作经验的人要向理论方面学习，要认真读书，然后才可以使经验带上条理性、综合性，上升到理论，然后才可以不把局部的经验误认为即是普遍的真理才可以不犯经验主义的错误。教条主义，经验主义，两者都是主观主义，是从不同的两极发生的东西”（《整顿学风党风文风》）。

## 二

一九四二年以后的整风运动，收到了很大的成效。在整风的号召之下，许多有书本知识的同志纷纷走到实际中去，或从事实际的研究工作，许多有实际经验的干部也开始努力提高自己的文化程度和理论知识。两种人和两种片面知识，开始由分裂转向结合，许多干部的思想水平因之提高了一步，在党内产生了一批既有丰富的革命经验，又能掌握理论指导的干部和领导者，这就成为今天中国革命战争和各方面革命运动向全国胜利发展的主要因素之一。对于这样的事实，毛主席在去年十二月二十五日的《目前形势和我们的任务》的演讲里作了总结说：“整风运动，是一般地收到了成效，主要地是在于使我们的领导机关及许多干部进一步地掌握了马克思列宁主义的普遍真理与中国革命的具体实践之统一这样一个基本的方向。”

但是必须注意，毛主席在这里只说整风运动是“一般地收到了成效”，并不是说，经过了整风运动，党的干部思想就已经完全没有

问题,或者说主观主义已经完全肃清了。不是的,事实并不是这样的。主观主义的毛病,还必须继续努力,才能完全克服;教条主义的残余在某些干部思想中还起着坏作用;特别是经验主义,还是今天很多实际工作同志的思想方法上所必须克服的主要危险。

一九四二年的整风运动,特别强调反对教条主义,因为那时在思想方法上成为党内主要危险的东西,正是教条主义。在两种主观主义之中,教条主义是居于主要的地位。毛主席对当时的情形这样说:“现在我们党内主要的还是教条主义最为危险。因为教条主义最容易装出马恩列斯的面孔,吓唬工农干部,把土包子俘虏起来,充作自己的用人,而工农干部不易识破他们的面孔。也可以吓唬天真烂漫的青年,把他们充当俘虏。”因此,自整风运动以来,对于两种主观主义的斗争,着重点是反对教条主义,在这方面所收的成效也比较大。教条主义的反马克思主义的面孔,在一般干部中被认识得比较清楚,它已失去了当年的威风,不再有吓唬工农干部和俘虏青年的力量了。自然,教条主义就在今天也还有不少的残余,例如,许多干部在执行党的政策时,还不懂得使一般的号召和个别的解决相结合,还不注意去了解当时当地的具体环境和条件,不懂得依照各种不同的具体环境条件而采用不同的步骤来实现这些政策。不少干部还不能脱离命令主义官僚主义的恶劣习惯,把一般的号召和一般的政策生硬地带到各种工作环境里去,他们常常采取强迫命令的方法要群众接受这些号召和政策,而不会逐步引导群众提高觉悟程度来自愿地加以接受。这些就是教条主义表现在目前实际工作中的一种具体形态。但是,从整个说来,教条主义已经不是象当年那样居于主要地位了。

经验主义的情形却有些不同。在整风运动中,经验主义也受

到批判,但因为当时的重点是反对教条主义,许多同志对于经验主义的反马克思主义的性质还没有认识得很透彻,对于它所产生的危害性还没有足够的估计和重视。这是第一。其次,多年来的游击战争与革命根据地被分割为许多独立单位的分散环境,使很多同志的思想被束缚于狭小的工作范围,使他们习惯于从个别地方的条件和个别地方的经验来考虑和解决问题,而不善于从革命全局的观点上来考虑和解决问题,不善于把地方上的问题联系于党的总的路线和政策。由于以上主观的和客观的两种原因,就使经验主义在目前还成为我们很多干部在工作中的一种重要的错误的思想方法。在着重地反对了教条主义之后,反对经验主义就成为当前反对主观主义思想方法之主要的方面了。在目前中国革命的发展形势之下,努力克服经验主义,已成为我们迫切的课题。中央宣传部重印《左派幼稚病》第二章的“前言”里,关于目前的革命形势这样说:“由于人民解放军的胜利,我们中国共产党已在拥有一亿六千万人口并在某种程度上联成一片的地区当政。没有疑问,随着革命的胜利,我们党行将成为统一的全国人民民主政权的领导政党。”这种情势所提给我们党的任务是:“全国的革命形势,要求我们全党全军在一切政治上、军事上、经济上的政策完全统一,而行政制度与行政机构也要求逐渐实行必要的与可能的统一,要适当地缩小各个地方和各个兵团的自治权,要将全国一切可能统一与必须统一的权力统一于中央的领导之下,以便集中力量进行全国规模的解放战争和着手政治、经济与文化的各种新建设。”很明显的,这样的形势和任务,就需要我们各地和各工作部门的干部,在思想上超脱出狭小工作范围的束缚,学习在各种重要问题上联系着目前中国革命的全局趋势来加以考虑和解决,学习把一定

范围或一定条件之下的具体的个别问题和党的总路线和政策联系起来。而如果我们各地方和各部门的干部，还保持着经验主义的思想方法，如果他们的思想还只停止在个别的地方条件和局部经验的圈子里，而忘记了党的总的路线和政策，那么，这种思想方法无疑地就要与党在目前形势下的统一领导的要求发生矛盾，就要发生地方主义和无纪律的倾向，就要阻碍正确的路线和政策之实现。

### 三

中央宣传部的“前言”这样说：“过去由于长期游击战争与革命根据地被分割为许多独立单位的分散环境，在各个单位中，又有各种不同的敌情、地形和政治经济条件的差异，因此我们就不能不高度地发展地方性，不能不高度地发展各个单位的地方自治权，因而也就高度地发展了各个单位的地方积极性与创造性，克服了当时的极为复杂的困难，把中国革命推向了全国规模的胜利。这在当时是完全必要的和正确的方针。但是，正由于这样，也就在我们不少的同志中造成了一种分散主义或地方主义的习惯，造成了党内的某些严重的无纪律状态或无政府状态，这些，则是错误的与有害的”。必须注意一定地方一定部门的特点，这是一方面。这另一方面，有许多同志在工作中常常过分地强调一定地方一定部门的“特殊”；或带着尾巴主义的思想，不加分析地认为“群众要怎么办就怎么办”；并以这些为借口，违反马列主义的原则，拒绝实行上级的指示，拒绝党的总的路线和政策之有步骤的实施。这就破坏了党的领导 and 纪律，这就对于党的全国统一领导之要求形成了思想的障

碍。这就表示，经验主义已成为地方主义或分散主义，无纪律状态或无政府状态之思想基础，而某些地方主义或分散主义，某些无纪律状态或无政府状态之成为习惯，又成了经验主义顽固地存在的条件。因此，在克服地方主义或分散主义、无纪律状态或无政府状态的斗争中，必须同时在思想上与经验主义作斗争。

反对经验主义，当然决不是在任何意义上承认或回到教条主义，也决不是否定一切实际革命工作经验的价值。相反地，马克思主义者十分重视一切有益的革命经验，而马克思主义的各方面的理论，正是革命的各方面经验之总结。马克思主义的理论决不是什么神秘的天才脑筋之偶然发现，而是无产阶级及一切人民群众的斗争经验之集中化、条理化。因之，问题并不在于经验本身，而是在于是否会分析经验，总结经验，从经验中找出关于事变的发展和问题的解决的规律知识。而经验主义的毛病，正是在于停止在分散、零碎的经验圈子里，而不会把经验提高到理论，来指导我们的革命斗争。有经验主义毛病的人，常常是眼光短浅，看不清事变发展的过去，现在和将来，因此也就不可能作有理论指导性的、有预见和有通盘计划的工作。

经验主义的思想方法与工作方法，在我们不少的干部中是表现得相当普遍的，例如：第一，仅仅满足于狭小工作范围内的局部经验，而不肯虚心学习各方面的新经验。其弊害是不能够在时间、地点、条件变化了的情形之下灵活地改变工作方法，硬把不适合的或旧的经验搬来应用。如把农村中反封建斗争的方法硬搬到城市里去，把长期游击战争时期分散独立工作的经验硬搬到目前解放区已经大块地联成一片的局面里去。第二，眼睛里充满了各种各样分散零碎的经验，跟着不同的经验左右摇摆，而不能保持思想上

和工作上的主动性，不能用科学头脑对纷纭繁杂的经验加以分析和总结。如群众运动中的尾巴主义，强调一切要听群众意见，而放弃了无产阶级政党对于群众所必需的领导和教育。又如一九四八年土改和整党工作的指示里指出的一种经验主义的开会方法：“事前毫无准备，不提出问题，不分析问题，不向干部作精心准备好了的内容文字都有斟酌的报告，而听凭到会人无目的杂乱无章的议论，致使会议时间延长，得不到周密的结论。”此外，在我们今天的新闻通讯工作中流行的片面性、孤立性的报道，也是这种经验主义的反映之一；这种报道把一时一地一人一事的个别细节充满了我们的报纸（当然，毫无疑问的，在这些细节报告中，是有许多极有价值的和必须发表的东西），但是不能告诉我们任何广大范围内任何重要问题的全盘动向，动态，运动的进度，运动中的矛盾（一方面是成绩和正确的东西，另一方面是困难和错误的东西），产生这些矛盾的症结和解决它们的关键。所有这类方法之所以叫做经验主义的，也正是在于只见树木，不见森林，只见个别，不见一般，任随分散零碎的经验之支配，而不能予以概括，使之上升到理论。这种思想方法上的经验主义，表现在工作方法上就成为事务主义。第三，有些同志采取一种更低级的完全无原则的立场，他们似乎自居为经验的百宝箱，在里面贮藏着各种不同的甚至于互相矛盾的经验，而对于这些经验的正确与错误，并不加以分辨，只看你要什么，就拿出什么来。这种经验主义，常常是教条主义官僚主义的领导之一种补充，教条主义者和官僚主义者有了这种经验主义者的帮忙，就可以高高在上，而为自己的任何主张和任何“指示”找到“经验”的证明。经验主义之所以成为教条主义的俘虏，正是由于它有着这样一种盲目性的缘故。

## 四

反对经验主义，就是要学习总结经验，把分散零碎的感性知识，提高到有综合性、条理性的理论知识。

要能总结经验，首先自然要学习各方面的经验，而不要仅只满足于狭小的局部经验。倾听各种群众的意见，可以帮助我们学到各方面的经验，因此，向群众学习，是很重要的。但是，总结经验，并不等于各种经验的简单积累，而须经过一番分析、研究。分析、研究，又需要有正确的方法指导，因此，必须首先学会总结经验的方法，分析、研究各种现象的方法。即是要学会马克思主义的辩证法唯物论，及其关于社会发展和阶级分析的理论。而经验主义，就是缺少这种马克思主义理论指导下的分析研究，我们的经验，一般来说不外就是无产阶级政党领导人民大众反帝反封建反官僚资本的斗争经验。人民大众中包含着许多阶级——工人、农民、知识分子、中小资产阶级、开明士绅等等，中国共产党是通过自己的各种纲领政策来团结这些阶级，去反对代表帝国主义及封建势力的地主阶级和官僚资产阶级。我们分析经验，就是要从许多经验中，认清革命斗争中各阶级的面目，他们的各种要求，趋向，以及我们的政策是否能引导他们对革命运动发挥积极的作用。要进行这样的分析研究，没有马克思主义的阶级理论的指导，是不可能的。同一个阶级在斗争中可以有各方面的要求，这些要求对于革命起着不同的甚至相反的作用。例如农民要求平分土地及封建财产，推翻封建地主阶级，这种要求是有革命的进步作用的，是我们应该赞成

的。但农民中间，又有一种绝对平均主义的分配思想；这种绝对平均主义，不但要破坏封建的土地和财产关系，而且要用平均主义的方法破坏中农、新式富农的土地和财产关系，并要用平均主义的方法破坏城乡资本主义的工商业。这就是一种农业社会主义的思想，是一种落后的反动的思想，是我们所必须反对的。分析经验，就是要分清这些阶级的不同要求及其不同的作用，以及如何确定适当的政策，以便引导群众发挥他们的进步的革命的要求和作用，防止和纠正他们的错误的要求和作用。没有阶级分析方法作为指导，要作到这样的研究，是不可能的。经验主义者，把尾巴主义代替了有领导的群众路线，认为群众的意见一切都是对的，这种错误的来源之一，就是没有阶级分析的方法。

要学会总结经验，还要能够分析各种经验所依据的条件。如果经验告诉我们，某一政策在一定的地方和一定的时间实施起来，有很大成效，而在另外的地方和另外的时间却没有很大成效甚至发生了许多恶果，那么，就要了解这种不同的结果所以产生的原因，就要分析当地当时的各种主观和客观的条件。经过了这样的分析，我们就可能得出结论，确定某一种政策必须要在什么样的条件之下才能实施。《关于一九四八年土地改革和整党工作的指示》里，确定土地改革必须在三种条件完全具备的地方（环境安定，基本群众大多数已有土地改革要求，干部在数量和质量上确能掌握土改工作）才能实行，而在这些条件不完全具备的地方，即不应列入土改工作范围。这样的决定，就是分析了土改工作各方面经验的结果。

自从一九四一年七月党中央发布调查研究决定以来，党的许多组织一般都已认识调查研究总结经验的重要，并且在这方面也已做了许多工作，积累了许多材料。但是许多同志还不懂得怎样



去正确地调查研究 and 总结经验。我们的许多同志，还缺乏分析的方法，因此常常积累了大批材料，还是不能提出问题，解决问题，甚至把原因归之于材料还不够。毛主席曾经用过杀猪的比喻，反问这些同志道：杀猪的人难道是要把世界上的各种猪都杀过，把一切大猪、小猪、公猪、母猪、黑猪、白猪、花猪、中国猪、外国猪都杀过，然后才能总结杀猪的经验吗？不是的，一只通常的猪，就可以代表一切通常的猪。猪的年龄、性别、毛色、国籍，对于杀猪的方法是无意义的。同样，撇开一切无意义的表面现象不论，一个真正典型的事物，也可以代表一般同类的事物。如果对这个典型的事物，加以真正科学的分析，那么就完全可以发现必要的问题，并且提出正确的解决的方法。当然，社会性的事物彼此之间的差异，是要比猪与猪之间的差异复杂些，这里就发生了选择典型的任务，就发生了选择几种典型以代表几种情况的任务，就发生了判断某些事物是否具有普遍性和本质性的任务，而所有这一切，就叫做分析。只见树木，不见森林，是经验主义方法的表现；但是为了见森林，而去数一棵一棵的树木，仍然是经验主义方法的表现，仍然达不到见森林的目的。为了了解森林，就要了解森林的一种或几种树木。同样，为了了解一种社会性的事物，也需要观察它的全貌并研究它的一种或几种典型。如此，就使得我们有可能提出一般解决问题的指示，而决不需要等候全部经验都收集齐备，要“等候几个月，或半年，甚至更长时间，下面才向上面作总结性的报告，上面才向下面作一般性的指示”，象今天在党的许多组织内流行的办法那样。这种办法，也是一种错误的、必需改正的经验主义的办法。此外，由于缺乏分析的方法，在我们同志总结经验的时候，还常常如同毛主席在《反对党八股》的讲演中所说：“不去思考问题的本质，而满足有甲乙丙

丁的现象罗列”，“不提出问题，不分析问题，不解决问题，不表示赞成什么，反对什么，说来说去，还是一个中药铺，没有什么真切的内容。”这样，即使作出了总结性的报告和一般性的指示，对于工作也还是没有帮助，问题还是不能解决。由此可见，虽然作了调查研究总结经验的工夫，但如果不解脱经验主义的束缚，不学会分析的方法，那么我们就仍然不能提高我们的工作，仍然不能及时地掌握动态，解决问题，并交流经验，纠正错误，发扬成绩。也就是说，仍然不能解脱主观主义的错误。

## 五

为了反对经验主义，我们的领导干部应当作些什么呢？

第一，应当提倡的事情，就是利用各种可能，学习马克思列宁主义的理论，学习哲学（辩证唯物论，特别是历史唯物论）和政治经济学。有实际工作经验的同志，必须进一步努力争取时间，研究马克思列宁主义的书籍。在我们许多同志中，目前还很缺乏“认真读书”的热烈空气。整风以来，在某些同志中还产生了一种错误的思想，以为凡读书翻译之类，都是“教条主义”，而否定了一切书本理论知识的价值。这种错误思想，足以阻碍党的理论水平之进步和提高。死钻在书本的牛角尖里，不知道把书本中的一定的知识结合于实际，用以帮助总结实际经验和解决实际问题，这才是教条主义。反对教条主义，并不是反对阅读书本，而是反对把这种书本理论知识与实际经验相分裂。马克思列宁主义的书籍，是无产阶级领导革命运动的国际经验之总结。从这些书籍里面，我们可以学

到马克思列宁主义的许多普遍真理，学到关于社会经济发展的理论和阶级分析的理论，学到马克思列宁主义的立场、观点、方法之具体应用，即学到马克思和列宁怎样去解决各种具体问题。整风运动，是要我们学习马克思列宁主义的普遍真理结合于中国革命的具体实践，也就是要我们学会把这些普遍真理作为指导，来总结中国革命的经验，使之上升为指导中国革命具体实践的正确理论。因此，我们必须依照毛泽东同志在整风运动的报告里所给与的指示，在可能的一定时间来“认真读书”。我们尤其要认真研读毛泽东同志的著作。应该说：毛泽东同志的著作，在一定意义上也是无产阶级领导革命运动的国际经验的一种总结，是马克思列宁主义的普遍真理的一部分。毛泽东同志的著作，是特别总结了中国革命运动的各时期和各方面的经验，因此也就是我们学习把马克思列宁主义的普遍真理与中国革命的具体实践相结合之最好的模范。

第二，要认真研究党的纲领、路线和政策。经验主义的特征之一，就是不重视这些纲领、路线和政策的研究，因此在实际行动中常常把它们忘记了，或者只记得某些个别的具体的路线和政策，而忘记了总的路线和政策。这样就使得许多同志在执行政策的时候，不断发生左右摇摆。所谓认真研究，自然不是说要一字不漏地死背文件，或是不管具体情况如何，一字不改地死搬文件。应当指出：与教条主义者和经验主义者的方法相反，中央的指示文件总是谨慎地区别着不同的情况而提出不同的工作任务和工作方法，并且反复地教育干部按照具体情况来执行的。中央规定：各地党的组织发现这些文件“如有不适合当地情况的部分，可以和应当提出修改的意见，但必须取得中央同意，方能实行修改”。今天的严重情形，主要地并不在于死背或死搬中央的文件（这无疑是错误的），而在

于许多干部根本不认真研究和严格执行中央的文件，反而任意借口情况特殊，擅自修改中央的或上级的政策，执行自以为是的错误的政策，事前既不请示，事后也不报告，这就形成某些严重的无纪律状态或无政府状态。因此，反对忽视中央的指示文件，要求干部对于中央文件实行认真的详细的研究，以便透彻了解中央的路线、政策，深刻领会中央的思想方法，乃是克服经验主义的必要条件。

第三，除了以上两个办法以外，为了克服经验主义，还要提倡全党干部在自己的工作中学习正确地调查研究，分析情况，分析经验，随时随地养成具体地分析具体问题的习惯。马克思列宁的著作也好，毛泽东同志的著作也好，中央的指示文件也好，究竟不可能把我们每天工作中所遇到的每个问题都给以具体的解答。相反地，所有这些著作和文件，都是坚决要求我们多多独立地思想，而坚决反对那些一切希图现成的思想上的懒汉的。毛主席说：“有些人虽然有联系群众的长处，但是不善于思索，不愿用脑筋多想苦想，结果仍然做不成事业。列宁经常劝人要善于思索，我们也要这样劝人。”如前所说，现在党内调查研究总结经验的一般习惯是有了，所缺乏的乃是分析的方法；而提倡学习马克思列宁主义的著作，毛泽东同志的著作，和中央的指示文件，其主要目的之一，也就是要学习这个分析的方法。这个学习，一方面需要认真读书，一方面尤其需要实际应用。具体地分析具体问题，这是马克思列宁主义的灵魂，这是正确执行中央路线政策的关键，这是我们全党干部在每天工作中不可以片刻离开的武器。我们学会了使用这个武器，就会使我们既能解脱教条主义，也能解脱经验主义。

（一九四八年七月二十二日，  
载《论主观主义》）