**六、時代問題論戰中當代新儒家之回應及主要觀念**

**1、科玄論戰中張君勱等人之主要觀點**

一九二三年二月，張君勱在清華大學作〈人生觀〉講演。四月，丁文江在《努力周報》發表〈玄學與科學〉一文，攻擊張君勱，引發所謂「科玄論戰」。

**一、論戰之三派**

玄學派：張君勱、梁啟超，張東蓀，林宰平

科學派：丁文江，胡適，王星拱，吳稚暉

唯物史觀派：陳獨秀，瞿秋白

**二、張君勱之自由意志論之人生觀**

張君勱（1887-1969）江蘇寶山人，留學日本、德國。

論人生觀：「（人生觀之特點）曰主觀的、曰直覺的，曰綜合的、曰自由意志的、曰單一性的」。故人生觀不能以科學律之：

「第一，科學為客觀的，人生觀為主觀的。」

「第二，科學為論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺。」

「第三、科學可以以分析方法下手，而人生觀則為綜合的。」

「第四、科學為因果律所支配，而人生觀則為自由意志的。」

「第五，科學起於對象之相同現象（共相的），而人生觀起於人格之單一性。」

因此，「科學無論如何發達，而人生問題之解決，決非科學所能為力，唯賴諸人類之自身而已。」（〈人生觀〉）

「自然公例之特徵則有二：一曰兩現象之因果關係，有甲象起，則乙象隨之而至，如物之運動，必起於外力之加，故運動與外力則有因果關係者也；二曰已成公例者，可以推及於一切新事實，如克魄雷（哥白尼）之公例，可適用於無論何種天體，是其例也。而人生觀則無此自然公例之二個特徵，一無兩事之固定之因果關係可定，二無由一前在之公例可推一切新事實。」（《再論人生觀與科學並答丁在君》）

「人之生於世也，內曰精神，外曰物質。內之精神變動而不居，外之物質凝滯而不進。所謂物質者，凡『我』以外者皆屬之。」

「我對於『我』以外之物與人，常求所以變革之，以達於至善至美之境。」

「甲時之所以為善者，至乙時則又以為不善求所以革之；乙時之所以為善者；至丙時又以為不善而求所以革之。人生一日不滅，則人生目的之改進亦永無已時。」（張君勱《再論人生觀與科學并答丁在君》）

「人生之總動力，為生之衝動，就心理言之則為頃刻萬變之自覺性，就時間言之則為不斷之綿延。」（《人生觀論戰》序）

「故絕對無可量度，無因果可求」（《再論人生觀與科學並答丁在君》）

張君勱認為儒家思想之基本原則為：理智的自主，知慧的發展，思考與反省的活動，質疑與分析的方法。張強調「雙方並重」之思想原則：「個人――民族」，「復古――創新」；「自由――權限」，「一元――多元」，「機械論――目的論」，「唯心――唯物」。

張君勱在政治上主張「修正的民主政治」，強調在西方民主政治中加強知識性、專業性、文官中立、行政主導。」

**三、科學派丁文江等人之主要觀點**

丁文江（1887-1936）留英、德，科學博士

「所謂科學方法，不外將世界上的事實分起類來，求他們的秩序，等到分類秩序弄明白了，我們再想一句最簡單明白的話來，概括這許多事實，這叫做科學的公例。……普通人看見的顏色是事實，色盲的人所見的顏色就不是事實，我們當然不能拿色盲人所見的顏色同普遍所謂顏色混合一塊來求他們的公例。」

「第一，凡概念推論若是自相矛盾，科學不承認他是真的。第二，凡概念不能從反常的人的知覺推斷出來的，科學承認他是真的。第三，凡推論不能使尋常有論理訓練的人依了所根據的概念也能得同樣的推論，科學不承認他是真的。（……）以上所講，用哲學的名詞講起來，可以說是『存疑的唯心論Skeptical Idealism。』（……）以覺官感觸為我們知道物體唯一方法，物體的概念為心理上的現象，所以說是唯心。覺官感觸的外界，知覺的後面有沒有物，物體本質是什麼東西，他們都認為不知，應存而不論，所以說是存疑。（……）（人的心理亦不外表現於其形相行為）這樣，心理上的內容，都是科學的材料，我們所曉得的物質，本不過是心理上的覺官感觸，由知覺而成概念，由概念而生推論。科學研究的不外乎這種概念同推論，有什麼精神科學、物質科學的分別？又如何可以說純粹心理上的現象不受科學方法的支配？」（丁文江撰：〈玄學與科學〉，收入亞東圖書館編《民置叢書》第一編「3、哲學•宗教類」。）

「（一）凡常人心理的內容其性質都是相同的，……（雖環境與遺傳不一樣）但人的思想機器的性質相同、感官的感觸相同，所以物質的『思構』相同，知覺概念推論手續無不相同。

（二）……科學發明只是時間先後的問題，不是科學家的知覺概念推論的方法不同。」（同上）

概言之，丁文江斷定人生觀是科學的一部分，凡心理的內容，真的概念推論，無一不是科學的材料，人生觀不外乎心理推論的作用，也要受科學支配，歸於知識領域，故可宣稱「知識界內科學方法是萬能」的「科學萬能論」。雖承認知識界外有情感、美術、宗教都是人類天性，都是演化生存的結果。「情感是知識的原動，知識是情感的嚮導，誰也不能放棄誰。」「一個人的人生觀是他的知識情感，同他對於知識情感的態度。」

**四、唯物史觀派之觀點**

陳獨秀總結玄學派與科學派之問題為：「一個是『科學的人生觀是否錯誤？』一個是『科學能否支配一切人生觀？』後者的討論多於前者。」（《科學與人生觀論戰•序》）

陳獨秀：「我們相信只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，這便是唯物的歷史觀。」（《科學與人生觀論戰•序》）

「（人生觀）是他們所遭客觀的環境造成的，決不是天外飛來主觀意志造成的，這本是社會科學可以說明的，決不是形而上學的玄學可以說明的。」「種種不同的人生觀都為種種不同客觀的因果所支配。」（《科學與人生觀論戰•序》）

「他（丁文江）的思想之根底，仍和張君勱走的是一條路。」（《科學與人生觀論戰•序》）

瞿秋白：「所論問題，在於承認社會現象有因果律與否，承認意志自由與否，別的都是枝節。」（新青年季刊第2期）

「因生產力的狀態而成當代的經濟關係，因經濟的關係而生政治制度，因政治制度而定群眾動機，因群眾動機而有個性動機。」因此，「每一『時代的人生觀』為當代的科學知識所組成，新時代人生觀之創始者便得憑借新科學知識，推廣其『個性的人生觀』使成時代的人生觀。可是新科學知識得之於經濟基礎裡的技術進步及階級鬥爭裡的社會經驗。所以個性的先覺僅僅應此鬥爭的需要而生，是社會的或階級的歷史工具而已。」（瞿秋白《自由世界與必然世界》）

陳、瞿等唯物派的觀點全來自其馬克思、恩格斯。

馬克斯說：「人們的一切活動都是為着利益。」恩格斯說：「人們首先必須吃、喝、住、穿，然後才能從事政治、科學、藝術、宗教等等，所以，直接的物質的生活資料的生產，因而一個民族或一個時代的一定的經濟發展階段，便構成為基礎，人們的國家制度、法的觀點、藝術以至宗教觀念，就是從這個基礎上發展起來的，因而，也必須由這個基礎來解釋，而不是像過去那樣做得相反。」（《馬克思恩格斯選集》第3卷，頁574）

「物質生活的生產方式制約人的精神生活，當中人的社會存在決定了人的意識。」（馬克思《馬克思恩格斯全集》第十二卷〈政治經濟學批判•導言〉頁733-762。中共中央馬恩列斯著作編譯局譯。北京：人民出版社，1962年）

**五、小結：**

1、科學派說人的心理行為皆可以科學方法說明（如社會科學心理學之類）和加以討論，此說比張氏說「科學是客觀，人生觀是主觀」為謹慎。

2、但科學派不能為人的心理行為提供價值評論和指導。

3、科學派亦不能正視人有自由意志，不受已成之事實以及機制因果決定，所有科學方法於此失效。

4、科學方法本身亦須有一哲學的說明，即科學方法乃本於人生態度有一知識性需要並為此立法，而方可為科學方法和認知活動。不會有一離開人生態度的由天掉下來的科學。

5、是則人生觀包括有一科學的態度的人生觀，科學的態度則可以論列各種已成之人生觀而不能為人決定當選擇何種人生觀。

6、馬列派之論點謂客觀的物質原因支配人生觀，而為唯物史觀。此等於說物質原因決定某人為玄學派，某人為科學派，某人為唯物派。如是則不必討論。

7、人生觀是具體個人之人生之自覺，是自我開顯的，亦即是實踐的、自由的、自我實現的，一切關於他的預知測知，都無預知性之必然性可言，或正因有人預告他的人生將如何，他相反相逆之，以示其之獨立自主，示人須創造自己。

**2、中國社會性質論戰中梁漱溟等人之主要觀點**

**（一）、中國社會性質論戰之起因――中國傳統社會之特質**

中國傳統社會之性質，連馬克思亦無以名之，唯稱為：「亞細亞生產方式」。如此則中國不能套入馬克思主義之「原始共產――奴隸制――封建制――資本主義――社會主義――共產主義（終結）」之五階段五型態說。然則所謂人類歷史之必然發展規律這套之為普遍真理成疑。其後之黨徙即設法把中國社會納入此套強行定性之。

**（二）、唯物史觀派之觀點：**

**（1）郭沬若的觀點：**

郭沬若方用唯物史觀的眼光及唯物辯證法的方法來研究，認為西周以前是原始共產社會，西周是奴隸社會，春秋至清末為封建社會，現階段（二十世紀）為資本社會。他在中國古代社會研究導論裹說明「中國社會的歷史發展階段」為：

（時代） （社會形態） （組織成分） （階級性）

（一）西周以前 原始共產制 氏族社會 無階級

（二）西周時代 奴隸制

（三）春秋以後 封建制

（四）最近百年 資本制

王侯 百姓 （貴族）

庶民 臣僕 （奴隸）

官 僚 ―― 人民

地 主 ―― 農夫

師 傅 ―― 徒弟

帝國主義――弱小民族

＝資本家――無產者

身份的階級

最後形態的階級對立

（郭沬若《中國古代社會研究》，頁23）

**（2）李季的觀點：**

李季認為殷代以前為「原始共產主義社會」，殷代為「亞細亞社會」，西周至秦為「封建社會」，秦至清末為「前資本主義社會」，現階段為「資本主義」。李氏以經濟的發展來觀察中國社會的進展，他的結論是：

1、自商以前至商末為原始共產主義的生產方法。（至紀元前1400年止）

2、自殷至殷末為亞細亞的生產方法時代。（紀元前1401-1135年止）

3、自周至周末為封建的生產方法時代。（紀元前1134-247年止）

4、自秦至清鴉片戰爭前為前資本主義的生產方法時代。（紀元前246年起至紀元後1839年止）

5、自鴉片戰爭至現在為資本主義的生產方法時代。（1840年起）

（《中國社會史論戰》第二輯，李季〈我對於中國社會史論戰的貢獻與批評〉）

**（三）、非唯物史觀之觀點：**

**（1）王禮錫、胡秋原的觀點：**

認為殷代以前為「原始共產社會」，殷代為「氏族社會」，周代為「封建社會」，秦至清末為專制主義社會。（見王氏的〈中國社會形態發展史中之謎的時代〉），和胡氏之（〈亞細亞生產式與專制主義論〉）。

**（2）梁漱溟、張君勵的觀點：「倫理本位，職業分途」**

1、非階級社會；

2、封建制在秦後改為君主專制；

3、沒有政道，只有治道；

4、多元權力結構：

父母權；

君權；

師長權；

鄉紳，長老權

在現代民主制出現前，只有改朝換代，沒有革命。

**（四）、脫離共黨後之陳獨秀之說法**

「在經濟上，中國封建制度之崩壞，土地權歸了自由地主與自由農民，政權歸了國家，比歐洲任何國家都早。……土地早已是個人私有的資本而不是封建的領地，地主已資本家化，城市及鄉村所遺留一些封建式的剝削，乃是資本主義襲用舊的剝削方法。至於城市鄉村各種落後的現象，乃是生產停滯，農村人口過剩，資本主義落後國共有的現象，也並不是封建產物。」（〈我們的政治意見書〉1930年）

**晚年陳獨秋之覺醒：**

「不幸十月革命以來，輕率的把民主制和資產階級統治一同推翻，獨裁代替了民主。……一班無知的布爾什維克黨人，更把獨裁抬到天上，把民主駡得比狗屎不如。這種荒謬的觀點，隨着十月革命的權威，征服全世界，第一個採用這個觀點的便是墨索里尼，第二個便是希特勒。首揭獨裁制的本土――蘇聯，更是變本加厲，無惡不作。從此崇拜獨裁的徒子普遍了全世界。」（〈寫給西流的信〉，1940年）

**（五）、胡適之說法：**

「是貧窮、是疾病、是愚昧、是貪污、是擾亂，這五大惡魔。」

（梁漱溟譏為「三呎童子的濫調」。）

在英文撰寫的〈民主中國的歷史基礎〉則謂：

徹底平民化的社會；

兩千年之有效的客觀的取士任官的制度；

政府本身的監察制度；

漢代起廢止長子繼位繼產制，封建制徹底結束，社會的財富不可長期為某家族壟斷，社會沒有階級，甚至連持續的貧富界線都不存在。

**（六）、小結：**

中國社會從未出現「奴隸社會」，封建制在秦統一天下後即結束。秦漢以後直到清朝一直為中央集權或曰君主專制，或西方人無以名之之「亞細亞方式」，這向來是史學界的共識。早年，在高壓之下，尚有大陸學者趙錫元〈試論殷代的主要生產者「眾」和「大眾」的社會身份〉一文指出商代的主要生產者「眾」是自由農民而不是奴隸。（此文載《東北人民大學人文科學學報》1956年第四期）。李鴻哲〈「奴隸社會」是否社會發展必經階段？〉不僅反對中國曾出現所謂「奴隸社會」，更指出古代各國中，奴隸制只在地中海沿岸少數國家如腓尼基、希臘的雅典、迦太基和布匿戰爭後的羅馬出現,并非社會發展的必經階段。（此文載《山東大學學報》1957年第十期)。但很快這些獨立聲音消失。在中共大陸的學校教育和所有歷史書裡都統一指稱中國古代商周是奴隸社會，春秋以後是封建社會。直至2013年10月重新出版發行的馮契（1915-1995）在二十世紀九十年代出版的「名著」《中國哲學通史簡編》（北京，三聯書店）以春秋時仍是奴隸制，「春秋末期，奴隸制逐漸崩潰，代之而起的是封建制」，「儒家原來主張復古，恢復西周的禮制，代表了沒落奴隸主階級的利益。」為說（頁106）。代表中共官方一貫秉持之立場，並加以擴大。據出版者說此書為大學教科書，並將出英文版。

**3、唯物論辯證法論戰中張東蓀、牟宗三、賀麟等人之主要觀點**

所謂「唯物論辯證法」，是唯物論者聲稱在唯物論根本前題下，關於事物的存在律則的發現。

關此，賀麟首先說清楚，「辯證法原是哲學中的一個主要思想方法，為哲學家所共有，非任何一派所能包辦」的，況且，「馬克思只是應用現成的方法，沒有創新發明」，就西方哲學而言，「我們要研究辯證法還當讀黑格爾、柏拉圖的著作。讀馬克思的著作對於辯證法的學習，並無多大幫助。」（《當代中國哲學》，頁75）

**（一）張東蓀關於「唯物論辯證法」之評論**

**（1）關於黑格爾與馬克思辯證法之批判：**

「現在我願意開始批評黑格爾，因為我近來愈讀他的書，乃使我恍然大悟，馬克思的辯證法所以錯誤到不可救藥，其原因一半在於黑格爾本身。換言之，即黑格爾本身就有錯誤與糊塗處，馬克思不過再加一些新的錯誤罷了。」（《唯物辯證法之總檢討》《唯物辯證法論戰》頁143-144）

「黑格爾的錯誤却於以後都遺傳給馬克思了。換言之，凡黑格爾的毛病，馬克思無一不具，而黑格爾的比較上說得通的地方，馬克思却一概刪除。」

「（黑格爾）對於『對待』（案即「相對」）、『負面』（案即「不同」、「非」），『矛盾』三個名辭都總括在『相反』一辭之下，而不設分別。其實，照我們看來，三者完全不同。 所謂『對待』是指有對偶的東西相待而存。」「所謂『負面』只是指除了這個東西本身以外其餘的一切。」而「所謂『矛盾』是指兩個命題不能同時皆真而言。」

「黑格爾與馬克思總是把對待與負面混而為一，使其最後都移於矛盾。他們的根本錯誤就在於此。」（同上，頁172）

「把矛盾又一轉變而成為『鬥爭』的意思了。黑格爾說：矛盾是一切東西的推動力。這句話却被馬克思派的人們奉為秘寶。他們主張階級鬥爭，主張社會革命，都是根據於這個『鬥爭是變化的動力』一個命題而來。其實在我們看來，鬥爭與上述的三種相反又各各絕對不相同。先就負面來說，甲與非甲決不能成為鬥爭。因為非甲並不是一個東西，乃是甲以外的一切東西。」（同上，頁172-173）

「對待也不是鬥爭。 我們不能說大與小相鬥爭」。

「至於矛盾更是說不上什麼鬥爭了。A命題雖與O命題相反，然二者却不相爭。」

關於量變引起質變規律，「由量到質只能就一件一件各別事實而言，乃是實驗的結果，不能變為預立的普遍方法。這種經驗的結果除這一件事的本身以外，是不保證將來一切其他諸事皆如此而無例外。」

「總之，由量變到質變也罷，對立之合一也罷，否定之否定也罷，倘是預先設立的，便只能是方法，是假設，不能是法則、是對相（案：真理）；倘使是法則，是公例，便只能是歸納研究的結果。」（以上，見《唯物辯證法論戰》，頁178-179）。

吳案：世界可以有任何東西存在，只是自身矛盾的東西不存在，故「自相矛盾」只存在於命題世界而為邏輯辭語，或存在於主觀精神世界而為主觀生命之自我描述，而不能存在於實然世界而為實在辭語。

**（2）關於馬克思的唯物史觀**

張東蓀反對經濟基礎決定上層建築之史觀，認為政治、道德、教育、法律、經濟是平等並列的關係，「猶耳目口鼻手足之在一人之身」。而唯物史觀「對於社會之相關性則改為經濟一元論，即對於函數關係則改為因果關係，改互相關係而為片面制定，即以經濟為因，以政治法律思想道德為果。止可由經濟而左右政治法律道德思想，而不可由政治法律道德思想以影響於經濟。」故唯物史觀是對事實的「改窜」。

吳案：馬氏辯證嗚物的路是這樣：把「對待」（相對、對偶）混同於「負面」（「非」、「其它」），再移於為「矛盾」；由「矛盾」再轉而為「鬥爭」；由「鬥爭」再轉而為「專政」（單向之鎮壓）。

1934年，張東蓀、張君勱編滙《唯物辯證法論戰》的書，張東蓀為該書題寫柯亨（M•Cohen）名句：「如有人要我在共產主義與法西斯主義二者中選擇其一，我就會覺得這無異於選擇搶斃與絞刑。」（案：柯亨和張東蓀都未能知悉共產主義有「偽先知」之特質，故其清洗有宗教裁判之性質，此為法西斯主義所欠缺。）

**（二）牟宗三關於「唯物辯證法」之評論：**

「關於辯證法的問題可以從兩方面來討論：（Ⅰ）方法方面；（Ⅱ）元學（案即形上學）方面。關於方法方面，我在〈邏輯與辯證邏輯〉一文中已討論得很詳細，在那篇文章中我已經證明它不能成一邏輯與普通所謂形式論理（案即所謂普通邏輯或形式邏輯）相對抗，它也不能成一個特殊方法而與普通所謂科學方法相對抗。……所以辯證法、唯物辯證法、辯證邏輯等都是些無意義的名目，都是用不着的。然而這風行一世的宣傳鼓吹竟是勞而無功嗎？曰不然，它唯一的內容，唯一可以殘存的東西，就是一種元學論理，其名目就是辯證唯物論，除此之外，全都是些胡天胡帝的東西，不可以為法。……最足令人噴飯的就是反對形式論理，反對歸納法，而自稱是動的邏輯，高級的論理，吸收了人家，克服了人家等等不通的話。關於這方面，若始終執迷不悟，還用得着辯論嗎？最好的答辯就是：努力讀書多加思索。……有人說，雖然不能成一個邏輯，但可以成一個方法，它雖然是一種元學理論，但理論一出即可轉化為方法。我說，理論雖可轉化為方法，但它究是一種理論，不可與普通所謂方法相提並論。所謂以理論為方法實在乃是以現成的大家所公認的眞理為根據來解析另一種事實而已，那裹能成為一個特殊方法？即便承認是一個方法，它也不能代替了形式論理，克服了歸納方法。若說我們當從關聯方面看事物、從發展方面理解事物，這還用鼓吹，誰不知道，就是最剛愎最固執的人，他自己也以為是面面顧到，毫無遺漏。所以若以此意為方法那就等於不是方法，古今中外愚夫愚婦沒有不明白的，沒有不承認的，用不着鼓吹，也用不着反駁。」（牟宗三〈辯證唯物論的制限〉，收入方寧書選編《唯物辯證法評論集》（上）頁73-74）

**（三）賀麟對「唯物論辯證法」之批判**

**（1）關於「對立統一」原則**

「三大定律之第一條是對立的統一。這原是辯證法最根本的一條原則，平常所謂殊途而同歸，百慮而一致，相反而相成，都是這樣原則的變相。宇宙間的事，必須一張一弛調和起來才能成功。種種相反的東西如身與心，知與行，主與客，都是對立的，可又是統一的。在這種對立中，有主有從。如身心對立中，心是主身是從，知行對立中，知是主行是從。這種對立的統一，也便是矛盾的調解，衝突的克服，需要精神的努力。只有精神才能使對立的東西統一起來，物質決不能統一對立的。這條基本原則我曾稱之為辯證觀，是哲學上的一個重要觀點，可是是辯證法唯物論者從不曾好好予以發揮。」（《當代中國哲學》頁75-76）

吳案：「對立的統一」之原則只能在精神上，在合目的性原則之反思中講，物質本身無所謂對立，亦無所謂統一。凡存在物本身不可能有「矛盾」，亦不可能有所謂「揚棄」，以至有所謂「矛盾的調和，衝突的克服」；說這些全須在精神作用上，在一精神性之目的理想之要求實現上，才可講──包括精神要求克服在思想上之片面性、抽象性，以達到全面性、具體性為目的，而不斷自我超越。故只能講唯心辯證法，無人講唯物辯證法。講「唯物辯證法」者自稱把辯證法從唯心論上顛倒過來成為唯物論辯證法，此說只表示他欲借助辯證法解救他的唯物論。但辯證法之為唯心活法，唯物論之為離心死法，欲以活救死，然而求死之人不能自救其不死，除非根本改過，求活不求死，放棄唯物論。但辯證法唯物論者又豈會改過，結果把辯證法講成魔術師的戲法，亦即偽科學，把唯物論從死裡再往死講，從物化講實然，從實然講必然，從必然講自然，講成物化後如何實現共產主義人人平等的極樂世界，講成以神德、神智、神聖為手段，以物欲為目的，以嫉妒心之滿足為終極理想的唯物宗教∕「偽先知」之福音∕反宗教之宗教；出現人類有史以來規模最大、為禍最深之集體自欺運動。

**（2）關於「否定之否定」原則**

「辯證法的第二原則即所謂否定之否定。一般的說法，都以為否定之否定是無限的否定，乙否定甲，丙否定乙，丁又否定丙，以至無窮。實際上否定作用是有止境的，否定至「合」而止，至「合」而矛盾解除。凡是矛盾的東西不是真的，因為真理是不矛盾的。實際上，真的東西並不怕被否定，真理本身是矛盾思想的解除。譬如兄弟相爭，原是一個矛盾，但以全家庭和諧或對父母行孝道為標準，此矛盾即可解除。所以只有真否定偽，偽不能否定真，全體否定部分，部分不能否定全體。」（《當代中國哲學》頁76）

吳案：辯證法唯物論之人性論及唯物史觀一方面說經濟基礎決定意識型態、存在決定意識，物量之平均（共產）決定社會矛盾的解除；但另方面又「辯證」地說意識可影響存在；是則以物量之絕對平均佔有為客觀目的性原則的這套「科學的唯物史觀」在根源處實不僅為一「心理意義的」，更是此心理意義的心之最下層最不幸的表現──在佔有物量上的互相猜忌嫉妒心。以此人性中之根本惡之嫉妒心之滿足為目的，以「邏輯意義的心」為工具，挾裏一切、否定一切，無有止境。以每人秉氣而生之物量才情本來就不可能均等故，即足使圍繞此唯一原則、絕對原則而建立的共產世界在否定之無限中，越實現越自我分化分裂而歸於自鬥自毀之無限。故當說到共產世界是否意味人類歷史的終結，人們即會想到第二共產國際考茨基的那句話：「運動就是一切，目的是沒有的！」很明白地澄清了這裡只有純否定，沒有「合」。葫蘆裡賣的只有病，沒有葯。

**（3）關於「質量互轉」原則**

「辯證法的第三原則是質量互轉。這條原則是辯證法唯物論者杜撰出來的。黑格爾並沒有說質量互轉是辯證法之一定律。其實黑格爾根本就沒有說辯證法有什麼呆板的定律或公式。他們以為量的漸變，到了相當階段就會引起質的突變，如積勞成疾，積怨成仇都是從量變到質變的例子。本來，從量變到質變是一個科學事實，可是從質變到量變便在科學上找不出證據。所以質量並不能「互」轉。黑格爾的本來意思是質變是目的，量變是手段，在此意義下質變以量變為手段。目的決定手段，手段趨赴定目的。從量變到質變既是科學的事實，所以科學便以量做研究的對象，並以量來解釋質。但照邏輯來講，質量是相對的，有質必有量，有量必有質，質和量相反而相成，質量的統一，也是對立的統一的一個例子。所以質量的關係，原是可以用辯證法來研究的一個問題，既無所謂互轉，其本身和辯證法也不相干。以上種種說明了辯證唯物論哲學思想的貧乏。」（《當代中國哲學》頁76）

吳案：由量變到質變，賀麟說本來是一個科學事實，如積勞成疾，積怨成仇。再可舉如百煉成鋼，工多藝熟，或常聽人說的「壓垮駱駝的最後那根稻草」，「三個臭皮匠勝過諸葛亮」。其實，依我看來亦都不是現成的科學事實。積勞不必成疾，積怨不必成仇，百煉不必成鋼，工多不必藝熟，壓垮駱駝的稻草自身沒有質變，被壓垮的駱駝自身亦沒有質變，正因沒有質變，被壓垮了；三個臭皮匠以至三十萬大軍不必勝過一個諸葛亮，在古董街購入三千件東西不必就有一件真古董，勤練琴的人不必就能拉一手好琴，神秀習禪時日久遠，不及挑水擔柴來寺半年的慧能。若說質變，變的就只有當事者自己之用心。由稻草壓垮駱駝而小心負荷，由多次購入假古董而磨練提昇自己的判斷力，操琴者須懷琴心，習禪者須有神會，「此子神情，都不關山水。」只關唯心的事，不關唯物。質量互轉，是存在者人關於一些事實，涉及質變的事實，用量變去解釋；或反過來，對涉及量變的事實，用質變去解釋。兩者之因果關係，唯決定於判斷者之判斷。判斷者如何判斷之態度本身，倒是辯證法顯示意義之處；質量問題本身却與辯證法不相干。在科學上，以量變來解釋質變，有些事可解釋，有些事不能解釋；反過來，以質變來解釋量變，亦如此。只能就事論事，一樁樁地討論，不可把單一事件可作如此解釋者立為定律，玄學化為什麼哲學原理。

（參閱吳甿〈唯心論與現代中國哲學〉一長文）

**（四）唯物辯證法論戰小結：**

（1）、辯證法原是黑格爾唯心哲學喜講，說的是為達到思維與存在之同一性，須在每次認識之同時，自覺判斷之作成，必在抽象性中、在片面性中，故必須自我否定、自我超越，所謂「正――反――合」，在揚棄中不斷克服每一判斷之片面性、抽象性、主觀性，所謂迴旋上昇趨向絕對真理。在歷史哲學中，此趨向於絕對真理，個人無由達之，唯以集團方式在歷史中趨向之。故在唯心論精神哲學，辯證法可以講。在唯物論，既唯物矣，一切以物為準，就物言物，不可講辯證法。

（2）、馬氏將矛盾講為鬥爭，再講為階級鬥爭。階級鬥爭在西方自古有之，從沒間斷欠缺，無須馬氏發現發明，馬氏發明者唯在以唯經濟史觀，說最後達至階級鬥爭白熱化，而令一無所有的無產階級因無顧慮故而狂熱，達至奪取政權，實行無產階級專政之極權主義，以永久消滅階級鬥爭。故其講矛盾為鬥爭只在其煽動時及鬥爭別人時講，並非作一客觀法則而講。就現實而言，事物總在變化中，緣起性空，無有辯證法。唯說現實在無常中即已有一「常」以為對照，此「常」唯在超現實之理想中，由理想而照察現實存在，而有差等、矛盾；為克服差等、矛盾，達至思維與存在之同一性而講辯證，對立統一。此則必是唯心論地講。現實物自身斷不能自相矛盾。

（3）、論戰發生在三十年代，參加論戰學者純從學理上立言，不涉現實政治；又以唯物論者並未奪取政權，故言論不涉由思想方法錯誤所造成之災害。

（4）、由「唯物」而言「辯證」固是大謬，因物自己不會自我意識，以至不曾存在為什麼「正――反」、「昇――降」、「陰――陽」，這類定性判斷全是由心依一思理（肯定――否定）而作出，而自覺破裂、緊張、不安，而自反、自我否定，而云開合、翕辟，而歸向於一目的，「善始者智也，善終者聖也」、「繼之者善，成之者性」，兩極歸宗，而云辯證的綜合。物原無意識、無理想、無目的，何來自我否定、否定之否定，辯證之綜合？

（5）、然則，辯證法只是思想者之一觀法、一態度、一思想型態，而非什麼物質規律、存在之法則、科學之規律。

（6）、然則，說唯物辯證法固是大謬，說辯證唯物論更是可笑，若既唯物又講辯證，所成便是「一種語言，兩種真理」（「語言魔術」）。

（7）、然則，唯唯心論可講辯證法，唯唯心論之實踐實證哲學可講辯證法，唯唯心論之「目的――歷程――目的」哲學可講辯證法。

（8）、亦即，唯精神生命哲學並在「精神――作用――存在――理想――存在」之歷程中之反省，最宜講「辯證的開展」、「辯證的實現」。

（9）、因此，辯證法是真正的唯心論之重要思想方法，不僅可以講，且須如是方可開示、得出生命的本真。若僅憑依形式邏輯而否定辯證法，則又徒暴其膚淺。

**4、中國文化發展勢態之討論中沈有鼎與牟宗三之說**

**（一）沈有鼎關於中國文化三期說：**

牟宗三先生晚年在一次重要演講裡提到沈有鼎這位早年友人和他的「中國文化三期說」。依沈氏此說（沈有鼎〈中國哲學今後的開展〉，下所引皆出自此文[[1]](#footnote-1)）：

（1）中國文化第一期為剛動的、創造的，周代是全盛期，「能深深地抓住這一種偉大的精神而加以理論化的，是孔子。在儒家的正統思想以外，道家的返樸思想與玄的精神也在周代找到偉大的代表者：老子與莊子。」

（2）第二期為玄悟的，恬退的，唐代是全盛期，「是以道家的歸真返樸的玄學為主脈的」。清末以後則是第二期向第三期的過渡期，「它極度地呈現了過渡時代的淺薄」、「這時候中國真可以說是一個沒有文化的國家了。於是加上外交的失敗，西洋科學文明的模仿，非人文的新式學校的設立，革命軍的興起，五四運動的爆發，新文學的嘗試，線裝書的入茅廁，學風的淺薄浮誇，文化的破產，政治的混亂，經濟的貧困，左派的猖獗……。到處表現著的是淺薄，是模仿、抄襲、猖狂，茫然無措。這是中國文化的第二次浩劫。」文章發表在一九三七年，他說的第二次浩劫（第一次是秦始皇暴政）其時只是序幕。

（3）沈有鼎卻預言中國文化第三期進入大醞釀時期，「新的文化要從新的哲學流出」，「中國今後的哲學是系統性的，不再是散漫的。它是要把第一期哲學的潛在的系統性，變為顯在的。這一個系統，就是窮理盡性的唯心論大系統。」留洋多年，精研邏輯數理、深諳西方哲學的沈有鼎，在談中國文化與哲學之歸復與歷史的波動節律時，一字不提西方文化與西方哲學。

**（二）牟宗三關於儒家為主的中國文化三期說：**

1、先秦儒家至漢代之建制為第一期；

2、魏晉為道家之復興，隋唐為吸收佛教，宋明為吸收道家佛教而作回應重建儒學，為第二期；

3、民國至今為吸收西方文化重建儒學之時代，為第三期。

牟先生本其一貫的「中國文化與世界」的思想路線，在重提沈先生當年這番豪傑言說時，很自然的作了扭轉，並把第三期中國文化宣告為「有其歷史運會的必然性」和「有她在這個時代的使命」的；而且，她已經到來！

我們要求一個大綜和，是根據自己的文化生命的命脈來一個大綜和，是要跟西方希臘傳統所開出的科學、哲學，以及西方由各種因緣而開出的民主政治來一個結合。……。這個大綜和不是一個大雜燴，不是一個拼盤，它是一個有機的組織。所以，大綜和要從哲學上講，它就是一個哲學系統，這個哲學系統就是沈有鼎所說的「徹底的唯心論。」[[2]](#footnote-2)

牟先生此一轉說，把人們的目光提高吸引到基於歷史與傳統的真正的世界性與現代性；而第三期中國文化遂得自覺為大綜和的，因而為真正剛動的、創造的、復古的、其命維新的！

1. 沈有鼎〈致王浩的信件〉（1974年8月4日），載《沈布鼎文集》（北京：人民出版社，1992年）。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三撰〈中國文化發展的大綜和與中西傳統的融會〉，載《儒學與當今世界》（台北：文律出版社，1994年12月）。 [↑](#footnote-ref-2)