

3
A/A
A2/200

4

前 奏 曲

彭 康 著

上 海

江 南 書 店 印 行

1 9 2 9

前 奏 曲

前 奏 曲

敘言

這本書裏所收集的大概都是已經發表過的論文，除“唯物史中的幾個問題”是重新做的外。

這樣的幾篇東西現在又把牠收集起來發表，值得值不得，或有意義沒有意義，暫且不必管牠，因為這不是作者自己所能夠說的話，這是讀者有工夫和有興趣能讀這樣的東西後所引起的評價的範圍。

不過作者要把牠印起來自然也有相當的理由，至少在他主觀上覺得有必要。

這是幾篇哲學上的論文，就一般地說，也是純思

[1]

144853

想的研究。我們中國有沒有哲學，自然有人會說中國當然有中國的哲學史。這自然不錯，可是這已屬於過去，只是歷史，不是現在的事了。現在呢？一定又有人會說現在也在極力地輸入各種哲學上的學說，研究各種哲學上的問題，在整個思想界中有哲學的寥園氣，也有所謂哲學界了。這自然又不錯，可是所介紹所研究的哲學，在理論上是否于事實的柱盤而建立起來的？是否是能合理地正確地解釋這個世界和社會？在中國這樣特殊的，正在變革的社會狀態之下，這些思想是否能切中實際的要求？是否能給與一般人們以神的武器？——一句話，能否給與現在的中國人一個健全的積極的世界觀和人生觀？

然而事實是這樣：不但不適合上述的要求，——在現在整個的世界哲學中本來就沒有這樣的性質的——就連這些哲學的本身在中國的哲學也沒有真正地理解。

事實雖然是這樣，我們就沒有對於正確健全的世界觀和人生觀的要求嗎？我們就不需要促進社會，指導人生的強有力的理論嗎？

要求是有的，中國社會的客觀情況也促成這樣

的需要。

問題是：我們的要求和需要是怎樣的一種性質？又怎樣的去滿足？

那嗎，在這樣的情形之下，這幾篇東西把牠彙起來發表，是不是已經闡明了這樣的性質，滿足了這樣的要求？

我們不配誇口，說已經完成了這樣的任務，——這在國際的文化陣營中也還沒有做到——不過至少可以說牠提出了所要求的世界觀和人生觀是應該怎樣的，事實上又是怎樣的，大體的內容又是怎樣的。

這在中國的思想界，牠完全是與從來所出現的一切立在反對的地位。這是一個異端，異端的出現自然對於從來的流行思想是一種鬥爭，而且牠本來的精神就是鬥爭的，因為這是中國社會的實際鬥爭底反映。反映證實客觀的要求，同時表示牠的必然性。所以這裏的東西是正確的，雖然不能說是盡量無餘地發揮了牠的本性，——這是要在發展過程中才能遂行的。

這一點，即是我所謂印行這書的相當的理由，即我所謂我主觀上的必要。

至於這裏面所包含的東西，牠的根本原理大概已定立，由這根本原理再闡明其精詳的內容，解決種種專門的問題，當然還沒有做到。可是其中要最注意的是牠所根據的方法——唯物的辯證法。

我們的觀念是要腳踏實地，是要建立在事實的基礎上。事實的運行規定思維的運行，方法是世界發展的形態。因此，這裏的方法是要從動態去觀察世界，不像形而上學者一樣，把世界看做一個死的靜的東西。牠注重現實，要有事實的基礎，但也不像經驗批判論者一樣，只在事實的表面上打圈子，把握不到本質，而以法則真理為主觀的思維經濟。牠分析發展的階段，然而也不是只停住在某一階段，不能將全發展過程聯繫成爲一整個的運動形態。牠根據特殊的情況作實際的分析，可是不拘束於特殊性，致忽略其與別個現象的必然的關聯而忘其全體性。——牠不是『見樹而不見林』。

總之，這種方法是現實世界和社會底本來的發展形態，所以是正確而有實踐性的。現在我們的任務是把握這個方法來分析中國現實的社會以達到真理，以建立指導行動的理論。

我們的態度是尋求有實踐性的，能指導我們行動的真理，根據這個真理來勇敢地促進我們的行動。所以雖然沒有把牠盡量地，各方面地發揮出來，可是我們的態度是正確的，而關於我們所需要的也提出了一定的原理，可說是這方面的開端。

因為這個原因，我所以把牠印出來，且名之為『前奏曲』(Präludien)。

我的意思是關於這種哲學在國際的水平線上還留下許多問題待研究，在我個人也打算今後還繼續從事於這樣的工作。在中國的思想界現在正醞釀着這樣的空氣，我的希望是因我這個開端而引起多數的學者來努力從事和繼續這個工作，以建設中國特殊狀態下的健全的積極的思想—世界觀和人生觀。

序幕已經開始了，我希望不久我們可以聽到適耳悅人的 Symphonie!

“If winter comes, can spring be far behind?”

9th5, , 1929.

哲學底任務

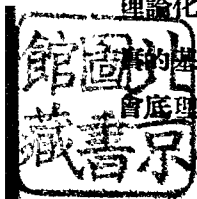
“哲學家不過把世界種種地解釋了，但緊要的是把這個世界變更”

“Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, es zu verändern.”

(一)

哲學家掌握政權，或者政治家學習哲學。柏拉圖底這句話，很可證明他底對於哲學的見解，一部分是對的。在當時希臘，哲學是社會生活全面底有統一的理論化，社會生活底各方面，是這種理論底具體的現狀的基礎。這種理論家，這種哲學家，固然是當時社會底理論的指導者，有時也參與了實際的政治。哲學

[1]



本來是包括一切的理論，社會底最高批判；哲學家是當時底指導者，同時也是新社會底建設者。這種要求理論和實踐，思惟與現實互相統一的哲學之原義，因種種的條件，漸漸失去了：一方面，哲學內部底分化日見繁複，內容日見深奧，因此與現實亦愈見遠離，終於玄之又玄，成了一種觀念的遊戲，成了一種所謂概念詩 *Begriffsdichtung*；他方面，哲學同一切的意識形態 *Ideologie* 一樣，是社會構成底上部構造，雖能影響於社會，可是全為牠的下部構造所規定。社會成立於階級底對立，所以一切意識形態都帶有階級性。可是社會愈進化，階級底對立也愈銳激，支配階級想維持他的權力，把他底制度永遠化，把社會關係絕對化；他底這個實踐的要求，當然要有理論的表現，當然反映到支配的意識形態——哲學。於是哲學為研究絕對的永遠的真理之學，為浮游於現實之上的理性之學——結果，一種概念詩！

現在哲學是理性之學了。理性這個古怪東西，飛翔現實之上。超乎空間，越乎時間，自由自在，任意地造起空中樓閣，將一切的哲學家籠住在裏頭，使他們與實際的社會生活隔絕，使他們與現實的具體的基

礎乖離。哲學家却也泰然地困住在這種空中樓閣裏，從事研究他們所謂的絕對的永遠的真理，他們以為理性為一切底絕對的標準，其餘的事物，現實的具體的社會是時時變轉流動的，不足為真理底根據。只有理性君臨一切，只有理性才能命令一切。合理性的便把牠永遠化，絕對化；不合的，管牠是彰明較著的事實，都是惡俗的，非把牠破毀不可！哲學家懷著這種野心，從他的理性之塔裏，放出他底“概念詩”之光來，自負地以為可以照耀大千世界，猶如在暗黑的茫茫大海裏，突然從燈塔裏大放光明，一切迷路的輪船可以尋着進向，找着歸途一樣。只有他底理性的範疇，可以解明世界，只有精神的活動可以提高人格。總而言之，歷史之所以進展，社會之所以發達，只是有理性為其指針，精神為其原動力的原故。其餘的一切都應該蔑視，縱不然，也不過只有附帶的僅少的價值和意義罷了。

我們現在知道觀念論的哲學家底誇大狂了。可是我們來檢一檢事實，按一按歷史，哲學在社會生活裏發生了什麼關係，觀念論者是否實現了他們底夢想？具體的事實，使我們對於這個問題，不得不作與

從前的哲學家相反對的回答。

世界是一個運動的全體系，一切的事物都是變轉無窮的。歷史會進展，社會會發達的。沒有不變的事物，也沒有固定的事實，生成，發展，消滅，這是一切事物及一切社會制度底必然的過程，也是具體的現實。可是哲學家關在理性之塔裏，只從事於概念詩底創作，對於現實的社會是漠不關心的。不但如此，因為階級的背景，他們故意地漠視現實，因為無力，他們不能觀察及批判現實，因為沒有勇氣，他們不敢面對現實。這樣一來，哲學家完全與現實的社會斷絕關係了，雖然他們受著全社會底衆養！這種觀念論的，受着社會底衆養而不與牠發生關係的哲學家簡直是社會底贅物！不，還是社會底障礙！什麼道理呢？一切事物及制度，都有牠底社會的條件，歷史的限制；有社會的條件，牠才可以發生；完成了牠底歷史的使命，牠也非得消滅不可。可是觀念的哲學却把一切都永遠化，固定化，不承認流轉，不容許變更。這不就是社會底支配階級之實踐的要求嗎？社會底矛盾曝露，階級底對立深化的時候，支配階級雖然已完成了牠底歷史的使命，但還拚命地維持牠底絕對的威權，

阻擋牠注定的沒落；終於在觀念的哲學裏找着了理論的根據，將社會底制度視爲神聖，將支配階級與被支配階級間底關係視爲當然，要把被壓迫階級繫在牠底鐵鍊下，永遠不讓牠再生，這樣，觀念的哲學同政治的物質的勢力一樣，是支配階級底最利武器。所以在革命時代的社會裏，像打倒支配階級一樣，非把牠澈底地排斥不可，但是排斥了就不再要哲學了嗎？不，沒有革命的理論，決沒有革命的行動，哲學爲包括一切的理論，沒有牠是不行的。那末，革命的階級所要求的哲學是什麼？再廣義地一般地說，哲學底任務是什麼？這個問題是本篇所要討論的。可是我們再考察從前的哲學到底是什麼一個東西？牠底一般的特性如何？這件事，也不是無益的。

(二)

“Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen.”

同哲學在‘普羅列塔亞特’裏找着了物質的武器一樣，‘普羅列塔亞特’在哲學裏，也找着了種底精神的武器。

批判不是解剖刀，乃是一種武器(Kritik ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe)。一方面對於舊社會加以嚴格的不容赦的痛擊，他方面又指示建設新社會的原理。哲學正是這種理論。哲學為一切底根原，為社會底文化全體系統底批判。牠所表明的世界觀及人生觀，不只是解釋就算了事，牠要指出世界怎樣動，人怎樣行。牠不僅說明事實底現在是怎樣，還要考察過去的來源是怎樣，將來會怎樣，要這樣才可以知道事實底真意義和真價值，要這樣才可以為行動底原理，這樣才是真正的批判，這樣才是哲學底革命性。從前的哲學有過這種特性嗎？從前的哲學只是維持現狀的，阻礙社會進化的欺詐物，那能遂行這樣的任務呢？

觀念論的哲學，離現實太遠，並且為社會進化底障礙，所以一般人們對於牠，只是取一種輕蔑的態度；哲學家庭特色，也只是固陋，迂腐；頑冥。可是他們底哲學到底是什麼？我們且取一個代表的，現在還有勢力的思想來看。

新康德派底重鎮溫德爾班Windelband說“Die Philosophie ist die kritische Wissenschaft von

Allgemeingültigen Werten”(Windelband, Prälu-
dien.) 哲學是批判普遍妥當的價值之學。這意思是
說：哲學為價值之學，價值為普遍妥當的，不是受時
間和空間底制限而變動，却是永遠存立着，使一切事
物可能的東西。不像從前的形而上學 (Metaphysik)
一樣，埋頭于什麼神呀，本體呀這一類摸不着頭腦的
東西，哲學應該將具體的事實考察，尋求牠底所以
如此底價值，牠底成立底條件。真之所以為真，善之
所以為善，美之所以為美，都有牠底先驗的根據；
尋求這種先驗的根據，正是哲學底任務。換句話說，
哲學是一切的文化價值之評價，評價底方法是批判
的方法 (Kritische Methode)。所以溫德爾班說：普遍
妥當的價值 (Allgemeingültige Werte) 是指示哲
學底對象，批判之學 (Kritische Wissenschaft) 是表
明哲學底方法。普遍妥當的價值成了哲學底對象，客
觀的事實和一切的社會文化才能入研究的範圍；用
的是批判法，所以沒有心理主義底那種主觀的偏狹
和空虛。這與從前的形而上學比較，確是進了一大
步。

但是這種批判主義 (Kritizismus)，這種先驗主

義(Transzendentalismus),終歸是種觀念論(Idealismus),所以也不能脫牠底窠臼。一切事物有牠底存在的理由,有牠底成立的根據,不錯,這是不可否認的;批判哲學要尋求牠底先驗的根底和價值,是的,這也不壞。可是價值要普遍妥當的,那末非超越空間時間不可,這樣便將事物底流亂性一筆抹消了。一切的事物都須在空間時間裏才能存在,試問世界上有不受空間時間底規定而能生長,存在的東西嗎?在空間和時間底範疇裏,便非變化,消滅不可。這是世界底根源,事物底本質,批判哲學因為牠底先驗的方法故,不能究明這種內蘊;以“普遍妥當的”這個東西,將客觀的基礎化為主觀底構成物了。

原來觀念論的哲學都是如此,不管牠底派別是如何的多,牠底著作是怎樣的豐富,要之,牠底出發點是主觀,牠底將性是乖離現實,牠底目的是維持現狀。——結果,哲學適成了固陋的矛盾的社會底辯護,變為歷史進展底理論的障礙。其所以如此者,一方面,因為有將一切固定化,永遠化底實踐的要求;他方面,因為將精神與自然,思惟與存在底關係顛倒了底理論的錯誤。我們雖然不主張心理主義,可是心

理常構成論理底基礎，有這種實踐的心理的要求，才有這種將世界絕對化的論理的體系。觀念論的哲學之所以不能推究事物底變化的本質，就是這個原故，牠之所以缺乏革命性，也就是這個原故。

哲學本來是研究一切事物的理論的體系，事物是暫時停滯了的，結晶了的變化的過程，不包括一切，不足以爲人們底社會的行動之指針；不立在運動底觀點，不足以把捉事物底本質。把捉住了事物底本質，才能明白牠底變化的樣式：——什麼是牠底過去的來源，現在取着什麼形態存在，將來向着什麼方向轉變。知道了這種種，才可以確定應付的態度，準備必需的行動。確立變更世界和社會的原理，指示行動底標準，——這是哲學底任務，這是哲學底本義。不如此，便是無氣力，無用處，我們便須把牠丟進歷史這個圾拉桶裏。一切的觀念論便負着了這個注定了的運命！

世界是運動的過程，是個個事物底統一了的全體系。沒有不變的事件，也沒有孤立的物體。時間地，事物只是暫時的結晶，新的發展底過渡；空間地，個體只是相互的內部的聯絡底要素，具體的統一底契

機。捉住了這種世界底真相，哲學方才是腳踏實地，方才有實際的價值。觀念論的哲學將過程永遠化，將個體絕對化；在牠，所與的狀態只即自的(Ansich)，只有同一律(Law of Identity)可以適應，牠不知道所與的狀態自身就含有矛盾，自己內部含有新的狀態底萌芽，而這種新萌芽又是否定或與伏赫變(Aufheben 意譯抑揚或棄揚)。既成狀態的契機。個體牠只看做抽象的孤立，牠不知道世界是一個具體的統一，個個要素互相影響，互相連結，要在這種全關係中才能了解個物底意義。哲學底任務是提供變更世界和社會的理論，像這種無力的觀念論，不但不能變更，就連事物底解釋都做不到了。哲學的墮落—至於此！

思維並不能決定存在，却是社會的存在規定思維。這個關於思維與存在(Denken und sein)底問題是決定一切哲學的分派，是量度一切哲學是否有價值的標準。一切的觀念論恰好與唯物論立在反對的地位。懷疑論，否認有絕對真理的相對論，不能把捉世界底全體及事物底本質的經驗批判論(Empirio-kritizismus)等姑且不說，就是高唱客觀的真理的先

驗論 (Transzendentalismus) 也將這個關係顛倒了。人類未發生以前，世界就已經存在了，沒有思維，就已經有了物質，——這是科學給我們證明了的真理。可是觀念的哲學家在這個真理面前戰慄，對於這個真理感着危險。他們雖不像宗教家那樣說世界為上帝所創造，却硬說事物為主觀所構成，但是他們自己也覺得不合理，因為主觀各不相同，如果高調主觀，不是陷入否認一切真理的懷疑主義 (Skeptizismus)，便成為唯我獨尊的獨我論 (Solipzismus)。於是在經驗我 (empirisches Ich) 以外，別立一個絕對我 (Absolutes Ich)，更以什麼先驗的統覺 (Transzendentale Apperzeption)，什麼意識一般 (Bewusstsein überhaupt) 來敷衍。事實總是事實，客觀終不能為主觀，主觀的哲學家碰着這個真理，非有個自圓其說的法子不可，於是妙想天開，將真理分為兩種：理性底真理 (Verité de raison) 才有普遍妥當的價值，事實底真理 (Verité de fait) 有的不過是附帶的相對的意義罷了。這樣，客觀的事實又是理性底附屬物了。思維本為社會的存在所規定 (Bestimmen)，而在觀念的哲學裏，對象底認識 (Erkenn-

tnis des Gegenstandes)即是認識底對象(Gegenstand der Erkenntnis);將精神與物質,思維與存在底關係開初混同,終於顛倒,所謂同一哲學(Identitätsphilosophie)也就是高唱理性底威權的東西。所以凡是合理性的都是現實的,凡是現實的都是合性理的(Was vernünftig ist, ist wirklich; was wirklich ist, ist vernünftig);理性既君臨着,現實便不許有變動了!總而言之,我思,故我在(Cogito, ergo sum)。我在故能支配,既支配着,便不許對於我底支配權有所覬覦!——這是一切觀念哲學底實踐的意義,也就是將一切事物固定化之理論的錯誤,只是沒有把這個“我”露骨地寫為“階級的”我罷了!

社會在無窮的時間裏不息地進展,任你觀念的哲學家怎樣聲嘶力竭地叫喊:止住!止住!牠依然與我們底意識沒關係地變化不住。這是證實了客觀底與思維獨立地存在,決不是那“生產就是生產物自身”(Erzeugung ist das Erzeugnis selbst)這個命題所能抹殺的。世界和自然是獨立的存在,人也是自然底一部分,思想只不過是物質在人腦筋裏的反映。存在是獨立的對象,不管人類能知覺與否,不管

人類能體驗與否；這是存在底真意義，所以牠不能爲主觀的體驗(Erlebnis)所吸盡，也不僅是知覺底總體。“存在就是能被知覺的”(Esse-percipi)這個理論只是從腦筋裏造出來的抽象物了。存在又是互相有關聯的，人是牠底一部分，所以人也不是抽象的孤立的，却是社會的構成分子。社會只是人的社會(menschliche Gesellschaft)，人也只是社會化了的人(Vergesellschaftete Menschheit)，人與人及自然互相影響，互相活動的結果，形成社會構造底基礎；在這個基礎上，產生出種種的制度，這個基礎和這種制度，又規定了意識形態(Ideologie)底一般的特性和形式。有了社會的基礎才有牠底意識形態，兩者互相規定，互相助長，便造成了人類的歷史，產生了社會的文化。

可是社會是一個矛盾的總體，牠自己內部就含有否定自己，與伏赫變自己的契機。這個契機(moment)在牠底內部發生，成長，終於把牠推倒，出生一種社會的新形態。這是所謂社會進化底飛躍。意識形態立在社會的基礎，發生的時候，固然可以助長牠底發展，統一牠底論理；但是社會底矛盾顯露，對立激化，

新的形態萌芽的時候，意識形態反變為進化底阻礙，對於新的事實失了解釋的能力。在這時候，社會需要一種全面的自己批判。建設一種適合於新社會形態的理論，這種理論同時又是推翻舊社會的精神的武器。這就是所謂意識形態裏的方向轉變，就是思想革命。——完成這種工作正是哲學底使命。

社會底基礎是生產力(Produktionskraft)，生產力決定生產關係，人底社會的生活都是不能跳出這個生產關係的圈子。握着生產力底實權的，在社會便佔支配的地位，於是除了原始社會以外，社會便分裂為支配階級及被支配階級。在這種階級對立之上產生了一切的社會的文物制度，這些制度，這樣，只是支配階級底支配工具，牠底理論的體系就是意識形態——哲學。所以在社會需要自己批判的時候，批判底理論是與從前一切的意識形態相對立的，批判底主體是被壓迫被支配的階級。在現代資本主義的社會裏，理論是辯證法的唯物論，主體是普羅列塔利亞特。普羅列塔利亞特雖只求自己底解放，但牠解放了，即是解放了社會全體；牠只求自己底利益，但牠代表社會全體底利益，牠底階級性消滅了，即是社會

除去了階級的對立。這樣雖站在自己底立場上而却
能代表全體的革命階級能夠遂行其使命，達到其目
的者，有牠底理論的表現——哲學的原故。哲學把握
了這個革命的階級，便成爲物質的勢力，理論與實踐
便能統一，哲學也能遂行其變更世界的任務。所以哲
學是解放底頭腦，普羅列搭利亞特是牠底心臟。
(Der Kopf der Emanzipation ist die Philosophie,
ihr Herz das Proletariat)

(三)

“Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen
ohne die Aufhebung des Proletariats,
das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne
die Verwirklichung der Philosophie”

不把‘普羅列搭利亞特’‘奧伏赫變’‘哲學決不能實現’沒有
哲學底實現，‘普羅列搭利亞特’自身不能‘奧伏赫變’。

哲學及一切意識形態是社會底產物，受着社會
的基礎底規定；所以在什麼樣的社會裏便有什麼樣
的哲學。社會爲哲學底基礎，而哲學又要變更社會，
這個好像是互相矛盾。其實是理論與實踐得了辯證
法的統一。理論可以指導實踐，也可以阻障實踐。不

能與實踐統一的理論，不是抽象的空想，便是失了能力的舊社會底意識形態。批判這種理論，推翻這種意識形態，固然是哲學底任務，可是一切的思想都有牠底社會的根據，牠底根據不除，牠還可以苟延殘喘。哲學要爲批判的武器，要完成牠底使命，非得有物質的勢力不可！非借物質的武器將一切產生了觀念的哲學及有毒的思想之社會的根據顛覆不可！這是哲學底真正的意義。

文章做得很長了，却只將一般的特性論過。以後關於思維與存在的關係，哲學方法論這一類的問題，將另有專文在本誌發表。現在總括一句以作束結：

哲學底任務是在把這個世界變更。

思維與存在——辯證法的唯物論

“Die Materie ueberhaupt ist die Mutter des Geistes und nicht der Geist der Vater der Materie”

“一般地物質是精神之母，並不是精神爲物質之父”

“Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliche Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.”

“不是人底意識規定他底存在，倒是社會的存在規定他底意識。”

(一)

在哲學史上，由古代，而中世，到現在，經過了兩千多年，所討論的問題不知有多少，所分的派別也不

知有若干，縱使其中有不澈底的旁系，有附庸的支流，但是我們可以把牠分爲兩大對立：——一方面有唯心論底陣營，他方面有唯物論底對峙。

這唯心論與唯物論間所爭論的問題，大大小小又不知有多少，可是歸根落葉，最重要的根本的問題只有一個：——思維與存在 (Denken und Sein) 卽精神與物質 (Geist und Materie) 間底關係的問題。思維規定存在呢？抑是存在規定思維？物質產生精神呢？抑是精神產生物質？對於這個問題的解答是判別某種哲學屬於那一陣營的關鍵，這個決定了，其餘的問題便可推定其大致的方向，雖然在各個派別間也許有點小異。這種精神與物質那一個是一切底根源的問題，唯心論與唯物論怎樣地解決？

唯心論告訴我們：精神是一切底根源，物質爲精神底產物。

但是唯物論却告訴我們：物質是一切底根源，精神爲物質底產物。

唯心論基于精神爲根源的原理，不但構成了牠底世界觀和人生觀，而且有牠底歷史觀和社會觀。唯物論基于物質爲根源的原理，不但世界觀和人生觀

與唯心論的相反，牠底歷史觀和社會觀尤其與唯心論的不同。這是說：唯心論與唯物論不只是理論上的兩個對立，牠底實踐的意義更相違背；因此，在不同的社會背景裏，唯心論與唯物論的勢力互有消長，而信奉這兩種哲學的人們，就是在同一的社會裏，也分爲兩個階級。

這是思維與存在這個問題之所以在哲學史上永爲爭論中心的原故，亦是在革命時期中我們討論這個問題的實踐的意義。

在本誌創刊號“哲學底任務”一文裏，我們已詳細地論過：哲學底方向及特性爲社會的經濟組織所制約，牠的任務是在變更這個世界。人們（階級）有沒有變更世界的意志，要看他在社會組織裏是否佔支配的地位；是否有變更的實踐的要求，又決定他底哲學底方向——唯心論或唯物論。唯心論者是支配社會的理論的代表，現存的社會秩序及關係，他想觀念地維持，要來的新的事實及變動，他想觀念地阻止。佔的是支配的地位，於是對於下層的人們懷種輕蔑的態度，而自身也感着優越；因這種優越之感又覺得自己底生活也比下層的人們更高尙，更完美，所謂精

神生活即是他們底口頭禪。因為他們以為精神是超出一切的最根本的東西。在這裏我們可以看出精神為主這個理論之實際的根據。

資本主義因物質條件的完備及生產力的發達，牠底商品衝進了窮鄉僻壤，牠底生產方法打倒了手工樣式，使世界都資本主義化。資本主義照他的樣式造成了世界，這個現象使資本主義社會的支配階級以為自己是創造主，一切都可以由他底意思隨便轉移變動。他本是社會的產物，現在他却是社會的生產者，所謂人本主義就此發生。於是他底理論家便在這個基礎上，確立了所謂思維為一切底根源，存在只是牠底構成物的哲學。這些哲學家本沒有變更世界的要求，只要把現存的一切理論化，找個合理的解釋就算能事，唯心論是當然的結果。

反之，唯物論是以物質為根本，精神為其所產，一切的思維都受存在的制約。存在隨時變化，思維也當然推移；沒有固定不變的存在，當然更沒有永遠絕對的真理。運用這個原理到歷史和社會的研究，便知道歷史和社會底真實的基礎及其推移的方向。所以不會觀念地維持舊的狀態，觀念地阻止新的發展，

更進而意識地促成新的萌芽具現。這是唯物論之革命的意義。

因對於思維與存在間底關係的問題之解答，一切的哲學都分爲唯心論與唯物論的兩大派，而此兩派底一般的特性及實際的意義受制約於具體的實踐的動機。這些在上頭我們已簡單地論過。現在我們再從哲學史上作歷史的追跡。

(二)

唯心論與唯物論底對立，有了柏拉圖(Plato)及德謨克利圖斯(Demokritos)兩個最大的代表以後，愈見明顯。柏拉圖以世界上最根源的爲觀念(Idee)，現世的具體的事物只是牠底映像，是模仿牠而成的；我們要探求真理，認識這種觀念，只就具體的事物而回憶才能達到，直接地是不能把握的。這便是抽象的思維構成具體的世界，唯心論的根本精神已在此確定了。

但德謨克利圖斯却反此，他以為世界是由極微細的物質的原子(Atom)所集合而成的，集合的樣式

及量的多寡便生出種種不同的性質，即最複雜的都可把牠簡化，還元爲量，決不是什麼觀念以及抽象的範疇所能創造的，——在這裏我們可以看出唯物論底特徵。

這兩種方向在哲學史上是沒有息過爭論的。可是因社會的關係及宗教的勢力，唯心論漸得優勢，至新柏拉圖派的大師柏洛庭(Plotin)更以絕對的一(das absolute Eine)爲萬物底太原，萬物都是由這個絕對的一自然地流出來的，所以牠是世界底創造主——即是神。這種思想正合宗教的脾味，後來中世紀要解釋教義的都用柏拉圖派底哲學是當然的結果。在封建時代的中世紀，宗教是一切，其餘的要對於牠有便宜才能存在，哲學當然取唯心論的形態，唯物論是沒有發展的餘地。

可是這個長期的，所謂黑暗時代的，哲學爲神學之婢的中世紀，因封建勢力漸漸崩壞，宗教化了的的思想失了支配力，也要過去。而在思想上的反映便是文藝復興(Renaissance)。在這個時期中，一方面，因爲自然科學的發達及地理上的發現，得了關於自然的新見解；他方面，又因這種新自然觀知道了人類不是

所創造，是經過了長期的發達才有現在這個樣子，自身是可以獨自地活動，創造歷史的。

這便是所謂自然底發現與人底發現。這兩個大發現給與哲學大影響。在英國，應用自然科學的方法及精神，形成了牠底經驗派的哲學；在歐洲大陸，則以數學之抽象的方法構成了理性派的哲學。經驗派以認識底源泉為感覺，除去了所謂實體 (Substanz) 及神等形而上學的問題；理性派以世界底根源為神或絕對精神，而能認識的為我們人類底理性。這兩派底論爭雖在認識底起源及界限，而其實還是思維與存在那個決定那個的問題，在理性派，思維當然是產生一切的根本，佔首要的位置。但在經驗派，經驗即感覺為知識底來源，而在感覺背後的實體只是抽象的觀念或概念底結合。經驗派關於認識底起源雖對，然終於不能主張唯物論與理性派相抗，不能越出感覺及經驗一步。這種方向之後來的發展，便成了感覺論，懷疑論及不可知論。理性派與經驗派開初雖相抗而起，終於是殊途同歸。都是一種觀念論。

康德(Kant)底批判哲學是想解決理性派與經驗派底矛盾而產生的。知識底來源總是物自體(Ding

an-sich)感觸(affizieren)我們底感官而生的經驗;可是要構成知識必須先驗的直觀的形式(時間和空間)及悟性的範疇(因果律和實體等)。這已是觀念論了,而以物自體爲不可知的東西,人類底感性及悟性只能適應經驗界,物自體不過是理性所不得不設定的理想界,理想界與經驗界劃爲不可交通的鴻溝,更是矛盾。因爲這個矛盾,本想解決理性派與經驗派底對立的批判哲學更將這個對立深化了。物自體在批判哲學裏確是一個唯物論的要素,然而觀念論究竟是牠底主要精神,所以不能澈底,形成了這種矛盾。

克服這種矛盾,除去唯物論的要素,是康德以後的觀念論者底根本問題。費希特(Fichte)底絕對我,薛林(Schelling)底同一哲學便是結果。發展到黑格爾(Hegel),觀念論已達到極頂。黑格爾底哲學是一切觀念論底總匯集,一切觀念論的完成。但因此,觀念論底矛盾也愈見明顯,將思維與存在底關係顛倒了的體系,也愈見不合理。黑格爾以爲世界底源本是絕對精神或絕對觀念,具體的現實的世界是這種絕對精神的顯現或外化。世界或社會之所以有變動,是因爲絕對精神自身也有變動的原故。但是絕對精神

雖有變轉，然世界爲牠底顯現，所以凡是現實的都有絕對的價值；若如此，則世界上的一切都合理化，絕對化，變成固定的不變的了。這是黑格爾哲學底最大矛盾，也是觀念論底當然結果的謬誤。

觀念論發展到了這裏，當然地發生對抗的哲學——唯物論。費爾巴哈(F Feuerbach)底哲學是必然的結果，費爾巴哈反對黑格爾底唯心論，他以為思維並不能決定存在，牠只是物質在人腦筋裏的反映。但是他雖主張直觀，却沒有理解感性就是人類的實踐的活動，所以終于僅止於觀照的唯物論(Anschauender Materialismus)。從觀照的唯物論更進一步，并攝取黑格爾哲學底革命的要素——辯證法而構成整個的統一的世界觀，便是辯證法的唯物論。

在上面我們簡單地從哲學史上說明了關於思維與存在的問題，哲學分爲唯心論與唯物論的兩大派，又概括地推究了這兩派底一般的特性及相互的關係，并且從哲學史上追究牠底發達而證明辯證法的唯物論是哲學發展的當然的結果，是包括從前的一切的哲學而且與牠對立的體系。

現在我們來闡明牠底積極的意義。

(三)

要解決思維與存在的問題，先要究明精神與物質是什麼？

依我們看來，物質決不是感覺之永久的可能(The permanent Possibility of Sensation)，也不是感覺的堆集，更不是觀念底結合。牠是與人類意識沒關係的獨自的存在，牠在空間裏有廣袤，在時間裏會變化。——牠會運動。牠雖不是感覺的堆集，但是我們可以因感覺而知道及認識牠底特性。

精神是什麼呢？我們有思想，有意志，有感情，但是這些在空間裏不佔地位，我們看不到牠底色，也聽不到牠底聲，只能時間地意識牠底存在，覺得牠底變移。這些現象總稱之為心的或精神的現象 (psychische oder geistige Erscheinungen)。

物質的世界與精神的世界我們已知道，那末，這兩個世界底關係如何？那個是根源的？那個是決定者？解決這些問題，須得從各個底發生史之考察入手。

科學告訴我們：——

第一，這個太陽系，開初只是自起旋渦運動的炎熱的汽體，即所謂星雲(Nebula)。這個星雲起一種急激的旋渦的運動，發散出許多小汽體，這些小汽體漸漸地冷卻，漸漸地凝固，經過了無數年，才變成所謂的遊星，我們底地球是其中的一個。

第二，地球還是灼熱的汽球體的時候，並沒有什麼生物底存在，要到牠冷卻凝固到某種程度時，才会有生物出現。地球發達且變化，具備了某種條件時，才又有適應這些條件的生物發生。

第三，地球上有了生物後，又不知經過多少年，才漸漸地變化發達到現出了人類。人類是有生物後經過長期的進化才出現的最複雜的有機體。

第四，有了人類才會發生所謂思維作用。思維，一般地意識現象原是由一定方法所組織的物質出現後發生的。沒有複雜地組織了的腦筋，決沒有什麼思維；先有欲望

的有機體，方能發生所謂欲望。

由以上幾個科學證明了的真理，我們可得以下的幾個重大的結論：——

第一，人類是經過了長期的進化才出現的最複雜的有機體，是自然底一部分；因而所謂思維，一般地意識現象也只是自然底僅小部分。

第二，物質底發生在先，牠是獨立的存在；沒有精神，物質可以存立，沒有物質，則精神不會出現。

第三，意識現象只是由一定方法所組織的物質之特性或機能。

由以上的幾個結論，我們達到了唯物論底基本原理：

物質是獨自的存在，精神是牠底產物。

這個原理便解決了哲學史上長期的紛爭及矛盾。思維與存在那個是決定者？對於這個問題，我們現在可肯定地回答：思維受存在底規定，存在依牠自身底法則獨自地變動，思維也依同樣的法則適應地變遷；不如此，便是虛偽，便失去真理性。

存在怎樣地決定思維？思維是最複雜的物質——腦筋底機能，思維底樣式因此決定；存在因感覺而反映到人底腦筋，這個便規定了思維底內容。我們認識底基礎在感覺，因感覺而知道物質底特性及性質。感覺總是認識物質底唯一的手段，但因此却不能說物質只是感覺的堆積，牠是世界底唯一的根源。感覺背後有物質——獨立的存在，這是不可否認的真理。但是感覺可以給與我們物質底完全的認識嗎？不。我們不像不可知論者，說除感覺以外，什麼都不能知道；但也不如理性派，主張理性可以完全知道世界底一切。我們主張物質可以，但是不能完全無遺地，為我們所認識。

物質是獨立的存在，感覺是心理的生理的現象，只是物質達到思維的通路，所以不能說感覺的就是物質，我們須得顯然地區別。

物質是會變化的，從前所知道的，已不是現在的樣子，現在所能認識的，將來又會變成新的形式。物質底認識也當然地隨着牠底運動而進化。從前以為物質底構成要素是分子，後來進一步說是原子，現在更進一步知道是電子。現在的電子論固然是真理，就

是分子論與原子論在當時也是真理。這是思維隨着物質變化的明顯的例證，由這個例證又可證明我們不能一時地完全地認識物質。

物質通過感覺，達到思維，再經思維底鍛鍊構成真理。真理，因為我們不能得到關於物質底完全的認識，當然是相對的。但是不完全的認識漸次地會達到完全的認識，相對的真理一步一步地會逼近絕對的真理。物質是辯證法地變化，所以在一定的方向，關於牠底認識也階級地依着一定的方向變遷，每個階段必然地發展為新的階段，而這新的階段也必然地包含以前一切階段底要素。那末，階段底推移，相對的真理逼近絕對的真理的距離，如何規定？歷史的社會的情狀及當時科學發達的程度是牠底條件及制約。

我們不能一時地即完全把握絕對的真理，這是真理底相對性，可是不能因此即否認絕對的真理，沒有絕對的真理，則一切都沒有標準，關於物質底認識之變遷，也尋不着牠底必然的方向，只是任意地為人底思維所構成的了。這不是辯證法的唯物論者所主張。他承認絕對的真理，又不否認真理底相對性，因

爲相對的真理在所規定的歷史和社會裏，也是客觀的必然的妥當的，由此，我們可知絕對的與相對的之區別，除在兩極端外，也只是相對的。

物質會運動，牠底形態亦變遷，關於牠底認識也必然地會推移。思維底樣式及方向都爲存在所決定——這是不可否認的真理。

(四)

一切的哲學要爲澈底的體系，就非得是一元論不可。然由以上的論究，我們可以知道我們底新哲學是一種唯物的一元論 (Materialistischer Monismus) 牠固不是折衷的二元論，然而也不是觀念的一元論，(Idealistischer Monismus)。

牠不是觀念論或唯心論，我們已詳細地論過，是明白的事實。現在只就二元論稍爲考察一下。

在二元論 (Dualismus)，精神與物質不能互相規定，只是平行的現象，不是精神構成物質，也不是物質產生精神。精神與物質是平行地同起的屬性，牠兩不受那一個底制約。譬如，心理的現象不是生理的

現象底結果，後者也不是前者底產物，一個心理的現象發生，則同時與牠平行的適應的生理的現象出現；後者出現了，則前者也與牠平行地適應地發生。這是所謂心身平行論，(Parallismus)。

但是這種心身平行論底不合理，只從精神是物質底產物這個命題就可證明，固不待多事論據。

如果再研究平行論底根本精神，則我們可以看出，牠其實也是唯心論。二元論者以為精神與物質是平行地同起的現象，固然不合理，然尤有甚者，牠以為物質是廣袤(Ausdehnung)底樣態，精神現象是思維(Denken)底樣態(Modus)，而廣袤與思維又是根本的實體(Substanz)，即神(Gott)底兩個屬性(Attribut)這種屬性是各有獨自的運動及樣態，不受他一種屬性底規定的。這裏所謂的實體，所謂的神，當然不是物質的，也是一個形而上學的名詞，因而是唯心的。由此可知除唯物論外，一切的什麼折衷的二元論或別的中間派究竟都還是唯心論。

到這裏，我們可以根據唯物的一元論來解決一切唯心論或觀念論以為重要卻不能解決的問題了。

觀念論者以為真理及認識底普遍妥當性(Allge-

meingültigkeit) 與必然性 (Notwendigkeit) 決不能從經驗得來，是先驗的思維所附與。觀念論底問題原是概念如何可以轉移到直觀，即是說，思維地妥當的如何對於客觀的實在也是妥當的？解決這個問題，觀念論以為概念不是從客觀的實在抽象出來的，是為思維機能所斷定，而對於客觀的實在及現象世界都妥當的先驗的形式。純粹理性底真理有客觀的意義，有客觀的意義的構成理知之先驗的真理。

經驗論底問題，反之，是直觀如何可以轉移到概念？即是說，純粹經驗的內容取妥當判斷的形式如何可能？並且以什麼為基礎？知覺的對象是現象，現象是知覺的對象，這是經驗論對於這個問題的解答。現象是時時刻刻變動的，我們只能從多數的現象歸納一個相對的真理，並沒有什麼絕對的，普遍妥當的真理存在。

可是主張存在決定思維的唯物論，並不像這樣簡單地否認，也不獨斷地肯定普遍妥當性。普遍妥當性是關於認識底確實性及效力的問題，對於這點，辯證法的唯物論者承認觀念論是對的；但觀念論者以普遍妥當性為屬於理性，因物質是為理性所構成

的，這關於認識底起源的問題，我們承認以質底感覺為認識底材料的經驗論是對的。但經驗論者因此卻否認普遍妥當性，這是牠理論上的錯誤。

我們以為思維底秩序及聯絡一定與物質底秩序及聯絡相同，因為思維必然地要受物質底決定的，這是思維底必然性。因為有這種必然性，所以能夠正確地認識物質底關聯及特性的體系，也必然地而且對於當時在同一的社會關係裏的人們普遍地是真理。這是真理底普遍妥當性。

但是這種必然性及普遍妥當性是思維受制約於物質的特徵，物質進化，牠便失去實踐的意義，失了真理性，所以牠也只是相對的，不是什麼絕對的東西。

可是不能因物底相對性，便說沒有什麼真理，所謂真理不過是我們人類為方便起見，用思維的構成的種種的原理及法則。但是這是不對。我們既不能否認物質底存在，則對於物質之正當的認識也不能懷疑。牠是客觀的必然的真理。所謂‘思維底經濟’(Oekonomie des Denkens) 直是不合理的‘不經濟的’思維。

由以上的議論，我們知道思維底聯絡及秩序的

受物質底聯絡及秩序之規定，所以所謂實體性(Realität)，因果律(Kausalität) 統一性(Einheit) 等範疇(Kategorie)也只是物質底特性反映到意識的概念，並不是什麼思維之先驗的構成，物質底存在既在前，牠底聯絡及特性定同時存在，所以思維因牠底反映而構成的範疇及概念也不是先天的(Apriori)。

(五)

思維受制約於存在的問題。在上面已一般地論及。可是人是社會的存在，他在這種生活樣式裏，有說明自然，變動社會，解釋歷史的任務。

要遂行其任務，非有具體的，有實踐的價值的理論不可。這種理論不是抽象的一般的言說，是從歷史和社會所得到的真確的認識。在這裏，我們可以說人底意識為他底社會的存在所規定。

原來社會底構成是依生產關係而定，生產關係受制約於生產方法，生產方法是人對自然之活動的樣式。在人——社會的存在——看來，自然有社會的意義，他在他所生存的社會裏理解自然，觀察自然，

他從他所生存社會之要求對於自然加以活動。他是“社會的存在”，這個規定他底一切。所以對於歷史和社會的認識，必然地包含自然的認識。

人在社會生活裏所得到的歷史和社會的認識，因為用的是正當的方法而且為他所生存着的社會所規定，必然地是客觀的真理，具體的理論。這種理論又當然有變更社會，指導人生的權能。惟其如此，所以有實踐的價值。在這兒，我們可以解決事實判斷 (Sachurteil) 和價值判斷 (Werturteil) 的紛爭：因為是事實判斷，所以這判斷有價值；因為是從事實出發，所以是真理。

既然是真理，所以我們應該承認，並且應該用來作實踐的基準，事實是這樣，我們便應該這樣，不得不這樣。在這兒，我們又認識了‘如此’ (Sein) 與‘應該如此’ (Sollen) 底正當的關係。

在上面，我們已將思維底樣式及方向怎樣受存在底決定詳細地究明了。

但是絕對的真理不能完全地為我們所把握，我們現在所有的真理只是一步一步地與牠逼近，因而是相對的。那末，牠怎樣地與絕對的真理逼近？牠底

真理性如何去證明？

對於這個問題，我們以為：

‘實踐是最後的批判者’。

‘在實踐裏人應該證明真理，即應證明他的思維底實在性，能力及現實性’

‘理論與實踐的辯證法的統一所要求的是：——理論應該是實踐的，而且實踐要由理論來說明，而自己變為理論。’

因為‘環境與人類的活動底變化之合一或自己變動要看做革命的實踐才能把握及合理地理解。’

理論——真理因實踐一步一步地進化與絕對的真理逼近。因人底意識的努力，理論即能具體化——即證明了牠底真理性。

存在規定思維，而思維底真理性又因實踐去證明——在這裏，我們可以看出思維與存在因實踐得到辯證法的統一，又可以理解理論與實踐底相互關係及交互作用。

由以上的研究，我們得到了思維與存在這個問題之正當的解答，又證明了辯證法的唯物論有變更世界的的能力。

唯物史觀中的幾個問題

自然底合法性的洞察是人類自由支配自然的基礎，
歷史底物質的法則之洞察开拓人類到自由的道路

Die Einsicht in die gesetzmässigkeit der Natur
ist die Grundlage für das freie Schalten der
Menschen in ihr;

Die Einsicht in die materiellen Gesetze der
Geschichte eröffnet den Weg zur menschlichen
Freiheit.

前 言

歷史底大輪不斷地迴轉着，社會底現象繼續地
變化着，支配過社會使牠合理地發展了的制度，到了

一定的時候，我們可以看到牠因負着消滅的運命不得不讓位給別種更合理的新的制度。這是因為一切都不能存立在空間和時間以外，爲着這空間性和時間性，一切都須被捲入在歷史這個圈子裏，隨着變化，發展，消滅。

歷史是進展的，牠決不會停滯。

人一出生，就是社會的動物，他要營社會的生活，即須融入社會——歷史這個旋渦裏隨着輾轉，儘他願與不願。不斷地隨滾在這大流裏，人可以經驗一切都在流轉，找不到什麼東西是在那裏停住；展開在他面前的只有森羅萬象的變動，靜止不是他能知道的世界。

一定要在這變的世界裏生活，這是人底必然的規定；努力去把握變的世界和動的歷史底本質以確定應付的態度，因而繼續且改善他底生活，這也是人底必然的手段。

在這兒，必然地會有一個大問題，由解決這問題又必然地會發生一種具體的思想。

問題是什麼？思想是什麼？

歷史是進展的，牠決不會停滯。

這是不能否認的事實了。

可是，歷史爲什麼不會停滯而進展？牠底方向如何？什麼又是牠底原動力？

這些是必然地會發生而且必須要解決的重要問題。如果對於這些問題不能正當地理解，或理解了而沒有合理的解答，人只會盲目地隨着歷史的大流將牠底生活拖下去，既沒有一定的方向，也不會有什麼意義。若如此，人的生活墮入動物樣的生活。對歷史沒理解且不能推進歷史，則根本地不會有歷史，因此人類根本地不能維持牠底生存，因爲人類要在歷史的過程中才能繼續牠底生存。

但是要營着有意義的生活，不斷的歷史過程這個事實，必然地使人類不得不尋求牠底進向，案出牠底解釋。構成一種理論，即所謂歷史哲學。

歷史哲學的發生底必然性既是如此，牠底重要更是當然。

歷史哲學雖然表面上只是對於歷史的解釋，而實質上牠是包含一切的具體的體系。

人類對於一切都須從牠底實踐的活動的方面去考察及分析，從這裏所得來的理論，才可以正當地把

握一切而為牠自身底行動的指導。然而人類底實踐的活動的方面原來就是社會的，歷史的，人雖是自然底一部分，而在他與自然間起互相影響，互相活動的時候，自然也帶了社會性，在這種基礎上，人類才構成社會，造就歷史。

在歷史這個大流裏，人類底對於任何方面的活動都受着規定，不能越出這個圈子一步。理性的活動在這個範圍內，感情的煥發在這個範圍內，經營生產在這個範圍內，階級鬥爭也在這個範圍內——總之，一切都是牠底產兒，歷史以外，找不着一個非歷史的存在。

歷史是人類生活的具體的表現，歷史的解釋——歷史哲學因而是一切理論的具體的體系。這樣的具體的理論才足以具體地，現實地指導人類底行動，促成社會底變革。造就偉大的歷史是人類現實生活的要求，構成真正歷史哲學是人類理性活動的目的。

歷史哲學最重要的問題是闡明歷史底原動力，那末，在從來的學說上我們可以得到怎樣的解答？

世界為神所造，一切都受他底指揮而進行，這樣荒唐無稽的議論，恐怕在現在再不會有相信牠的優

子。

那末，請理性來罷！理性為推進歷史的大動力，人們在理性中描出高尚的理想，依着這種理想，人們造成有光榮的歷史。可是事實是如此嗎？如果是這樣，歷史真是光榮偉大的歷史，社會真是理想的社會，再不會有什麼黑暗悲慘的現象和事實，因為人們的理想中都是光明的幸福，決不會有黑暗悲慘的要素混入。然而現實的世界終竟有黑暗悲慘，理想的世界不知到那裏去了！

抽象的理性不能改變社會，社會底一切都受環境的支配和影響。——這是環境論者對抗理性論者所提出的主張。可是環境究竟是什麼？思想和教育罷，然而思想和教育又是什麼？又受什麼的規定？這樣地分析一下，根本的動力還是沒有闡明。問題仍舊留在那裏成為問題。

歷史底根本原動力沒有闡明，則歷史哲學的問題也沒有解決而失去[學](*Wissenschaft*)底價值，同時又沒有實踐的意義。

那末，我們就沒有這樣的闡明了歷史的根本問題的歷史哲學嗎？

馬克思和恩格斯，在數十年前即已經給我們奠定了一個史觀底基礎，且確立了牠底根本原理。

那就是唯物史觀(die materialistische Geschichtsauffassung)。

在數十年來的發展和擴充的過程中，唯物史觀已成了唯一的真正的歷史哲學，要牠才可以解釋歷史，改變社會，推進人生。

牠告訴我們：人類自己創造自己的歷史，而牠底原動力是生產力，適應這生產力的有一定的生產樣式，這生產樣式又規定社會的，政治的和精神的生活過程一般。

然而幽默的高尙的資產階級的理論家一聽到〔唯物〕兩字便頓然變色，蔑視，唾棄；有教養的紳士式小資產階級的 Intelligontia 也對於唯物史觀曲解，因曲解又任意地改竄。但這些的實踐的動機還不只是因為下俗的〔唯物〕有傷他經營精神生活的體面，實際上，因為唯物史觀是變更社會的理論，支配階級對此感着恐懼和戰慄，所以牠底理論家們也不得不唾棄，唾棄不了，便不得不改竄。

在這樣的蔑視和唾棄，曲解和改竄的當中，真正

的唯物論者勇敢地奮鬥去防衛且發展，又因有了事實上的證明，唯物史觀終竟得到了唾棄和改竄的人們所沒料及且不願意的勝利。

可是在精神文明的中華大國，不少有幽默的有教養的縉紳先生，這些先生們對於唯物史觀不消說是掩面而走，要不然，就稗販人家的改竄。

因此，我們有克服這些曲解和改竄的必要，在這篇文裏，與其詳細地論述唯物史觀底內容，不如將牠底重要的特徵及對於牠底曲解作一番檢討，還會更有意義的罷。

一 唯物史觀底發生原由

唯物史觀是怎樣地發生了的？這個問題也應該由唯物史觀來說明。

唯物史觀是一種歷史哲學——一種意識形態，牠當然應有牠發生的社會的根據和具體的事實。

那末，牠底根據如何？

這問題使我們回到牠底創始者馬克思和恩格斯兩人所處的時代。

他們兩人都生在十九世紀的初年，一個是一八一八年，一個是一八二〇年；這已經能引起那些知道十九世紀初年是一個什麼時代的人們底注意了。而他們底生長地又都是當時最工業化了的地方萊因(Rhein)州，更有重要的意義。

十九世紀最初的三十年是怎樣的一個時代呢？一八三〇年法國起了七月革命，漸次蔓延，終於席捲了全歐。其餘波所及，較遠的俄羅斯也起動搖，波蘭的叛亂也在一八三一年勃發了。而一八三一年及三四年的絹織物工業的中心地的里昂的勞働者叛亂的勃發，更震撼了人心。這是一個革命的時代，一個物情騷然的時代。感受性說敏且富有熱情的青年馬克思和恩格斯在這時候受了怎樣強有力的影響，我們當不難想像。

可是這個時代可以溯回到兩個根本的大事件：英國的產業革命與法國的大革命。

產業革命，是英國從封建國家漸次成爲資本家國家的一個轉換期。這個轉換的期間開始於一七六〇年，到一八三〇年才完成。這個期間發生了許多新事實，勃起了許多新運動。而在社會組織上尤其有重

要意義的是在這時候已經有了一個沒有財產，沒有生產手段，如要獲得生活資料，即非把自身作商品出賣不可的人民階級——勞動者階級。

十八世紀中葉英國的生產方法底特徵是手工業制度，然這個傳統的手工業制度漸次地為資本家的生產方法所驅逐。到了十八世紀的後半，工廠手工業（Manufacture）已形成了一個生產方法的階段。在這裏雖然同樣有資本家對於勞動者的榨取，且有可能容納多數工人的廣寬的工作房屋，然而還是沒有脫出手工業的領域。

但到了末年，紡機和織機發明了：蒸汽機也完成了，這樣的機械底不斷的發明和陸續的採用，使生產方法起了大變化，生產構成亦形成了新關係。手工業生產走上不斷的沒落和絕滅的道程，小規模的織物工場和紡織工場相繼地倒塌。同時機械的採用了生產底集中與積集之有利的條件，有大規模的工廠及多量的生產，這些更使資本家對於勞動者容易榨取，便于統制。

但與生產的集中，同時又在勞動者階級的陣營中也生出一定的集中。從前不過佔人口的一小部分，

現在却佔了大部分的一個不斷地在增大的普羅列塔利亞階級出現了。因這種原因，經濟關係根本地被變更，從前的織工紡工底成了習慣性的生活樣式也不得不顛覆。在這樣的情形之下，勞動者階級對於自己的生存條件感着不安和威脅，要脫離這種狀態，他們便自然地起來反抗。但在他們底目中，機械是新制度底一切弊害的化身和象徵，於是他們底不可解的憎惡和如火燃的憤怒自然地向着機械發洩，形成了一種機械破壞運動 (Luddites Movement)。

然這種運動只不過是自然生長的盲目的謀叛，雖然表示了對於資本家的反抗，究竟不會有什麼實益，實際上，在當時支配階級的寡頭政治下，極受了苛酷的壓迫和虐殺。

這樣的運動應該使牠發展為更有組織的意識的才對，應該使勞動者知道錯誤不在機械而在使用機械的條件，更應該使他組成爲有理解社會問題和政治問題的能力且獲得階級意識的大眾。而現實地給了影響且促進了牠底發展的是法國的革命。

法國革命自然是資產階級對於封建制度的革命，雖然在一七九二年革命的小資產階級與巴黎的

勞動者握到了一次的權力，以後却經過了拿破崙的帝政，幾次的王政復古，終於只造成了一個資產階級的民主主義的共和國。

但是在這革命的期間，法國也同英國一樣，勞動者的擡頭與他們階級的形成，是應該特別注意的事。每次的革命，資產階級都知巧妙地利用勞動者階級的勢力，而他們也實際地都參加了，雖然每次都受欺騙。成功後總要受新的條件下的壓迫和榨取。

這樣的性質的革命震撼了全歐，到處都勃發了或大或小的革命與叛亂，使當時的支配國家的支配階級不能安甯，因此形成反動勢力的聯合。可是在苛酷的反動勢力之下，革命勢力並不減退，倒是愈趨猛烈，開初的革命團體雖多是智識階級及學生，後來勞動者漸次地參加，表明了他們是富有革命能力的階級。

在這樣的情形之下，英國的勞動者更增高了他們階級的意識，發展且促進了他們底運動，開始于一八三一年的 Chartist 運動是具體的表現。在當時的英國，不過是土地貴族的兩分派的政黨 Tory 與 Whig 爲要保持既得的權利，雖給了工業資本家以選舉

權，而對於勞動者則還是極端的壓迫，一切的集會結社的自由都被禁止，更談不上參與議會政治。然勞動者仍是積極地奮鬥，設立了勞動者協會，更進而組織了擁護及增進勞動階級及經濟的利益而提倡政治的綱領的政黨。這樣的精神波及了歐洲其他各國，一八三九年，為掌握政權及強制對於勞動者有利的手段，在巴黎勃發了一次的暴動。參與了這次暴動的德國革命家們也逃往倫敦，在一八四〇年組織了勞動者教育協會。

在以上的零碎的不成系統的歷史的敘述裏，我們看出了什麼意義？

那個時代是一個革命的時代，充滿着革命的熱情的時代，各個階級為着自己的利益猛烈地互相鬥爭的時代。在這個時代有兩件重要的事實須得注意。

一切的革命和鬥爭都是為着各自底物質的經濟的利益；

勞動者出現，踏上公然的舞台，形成一個新的階級。

這樣的顯著的特徵，這樣的頻起的革命運動，這樣的活生生的鬥爭事實，當然地刺戟了馬克思和恩

格斯的心情，鼓舞了他們的勇氣，反映到了他們的意識。由這種意識的反映，使他們不得不對於社會施以分析和批判，尋求解釋的理論和解決的方法。

頻發不息的事實有什麼原因？歷史的進展有什麼原動力在那裏推動？

對於這樣問題和事實，從來的歷史觀就表白了自身的無力，失了解釋的權能。

理想主義的歷史觀完全不知道出現於當時歐洲諸國的有產者團與無產者團間的階級鬥爭這個新的事實，在牠，物質的利害，生產及經濟的關係只是附帶的現象，文化史之從屬的要素。

空想的社會主義也只將資本主義社會部分地批判過，在貧困的階級中，牠只看出了貧困，並不能看出這個階級底革命的勢力和精神。牠當理想地構成完成了的社會時，常以人性的考察為出發點，援用這個人性來說明本質上是可變的人類歷史的運命，但卻不知道人類因勞動對於自然的活動能引起他自身性質的變化，因此，人性也有牠自身變化的歷史。所以用人性來說明歷史的變化，而變化是從何處來的。這個問題還是沒有得到解答。

還有一種歷史觀以為要理解政治制度，就非知道種種社會的狀態及其關聯不可，要理解種種社會的狀態，就非知道土地財產的性質及其關係不可。即是說財產關係一般是政治運動的基礎。然財產關係或所有關係只是法律的表現，牠怎樣地發生，為什麼所決定？這還是沒有解決的問題。

這樣，從來的歷史觀既無力，當時頻繁地出現的新的事實使馬克思不得不對於從來的全歷史施以新的考察及批判。

批判的結果如何？

〔我為解決我的疑問而企圖的最初的工作是黑格爾法律哲學之批判的修正。我這個研究達到了以下的結論：法律關係及國家形態是不能從牠自身，也不能從所謂人類精神之一般的發達去理解，牠底根據是在物質的諸關係——有產者社會；而且這個有產者社會的解高須在經濟學批判中發現。〕

要澈底地理解在一定歷史的時期中活動着的真實的勢力，研究產業狀態，生活的物質條件底生產及在滿足物質的慾望的過程中所結合的人們底關係是絕對的必要。

這樣的批判，一方面，從歷史的聯絡和對於一定歷史的期間的必然性方面說明社會及其沒落的必然性；他方面，闡明牠底內在的特質——因為從來的批判，只對於惡壞的結果而忘却事物的進行自身，所以依然還是隱蔽着的內在的特質。

這是唯物史觀發生的原由及必然性，由這個必然性，我們可以知道事實上牠是歷史的觀念之長期發展的結果，是最豐富的，最具體的歷史觀。

二 唯物史觀底特徵

在上面所敘述的情形下所發生的唯物史觀是怎樣的性質呢？我們須詳說一下以明其真正的意義。

人類與動物不同，牠有牠底歷史。人類史從什麼時候起始呢？歷史底開場是在人類這個兩足動物使用最原始的勞動器具對於自然決意施以活動的時候。“開初就是行動”(am Anfang war die Tat)便是這個意思。這個行動不單是動物的動作，這是人類與

動物的分歧點。在生存競爭裏，人類意識地將自己的勞動對於自然施以作用，且利用勞動器具使自然起變化，這一點是人類之所以為人類的理由，是人類之所以有牠底歷史的原因。

動物則不同，牠底維持生存的資料雖然是同樣地取諸自然，但完全是自然底奴隸，牠底一切動作除了生物學的意義以外，沒有一點別的什麼意義，這些動作對於自然毫不發生影響，動物完全在自然底支配及束縛之下生存繁殖，既不明支配自然的法則，又沒有對付自然的手段，只在自然的變化及環境的遷移底過程中生物學地適應這個新環境。在這樣的環境的適應中，動物必然地要受一種變化，但因為只有生物學的意義，而且又是一方面的影響，這個變化只是細胞構造上的變化。

動物不能生產，只能用爪牙四肢來採取或支配自然所給與牠的對象，因為牠不能製造器具。這樣，動物要維持生存，必然地而且盲目地蒙受自然的影響而與之適應，因此，細胞構造上的變化對於動物是有最大的意義。細胞構造上的變化即是動物器官的變化，動物發達史，因此，又即是動物器官的發達史，

除此以外動物是沒有歷史的。

人類的器官也有牠底發達史，在與自然交涉的過程中，爲要適應環境，人類底細胞構造也會起變化。但這個變化在人類歷史上的影響是極微小的。

人類的動作不像動物的一樣，不只是有生物學的意義，是一種有意識的勞動。勞動能生產，在生產過程中使用勞動器具。因此，人類對於自然的關係也不像動物一樣，除了既成的生活資料如果實等，他所直接支配的對象不是勞動對象，而是勞動手段，自然自身也成了他活動的器具。在這樣的關係中，要適應自然的環境，人類變化他底人工的器官——勞動器具。這時候的細胞構造的變化比之勞動器具的變化，可以說是毫無補于自然環境的適應的。人類不但有他底器官發達史，還有最重要的勞動器具的發達史。

因爲能製造及使用勞動器具，所以人類不但僅採取自然所給與的既成的資料，更進而使自然的素材成爲於自己生活有用的形態。在這裏，不但自然要求人類變化器具以適應牠底環境，然而正因爲這個器具，人類也使自然變化以合於牠底目的。在這樣的

互相影響，相互關係中，自然成了人類的器具，人類復意識地在自然法則下支配自然，因此，人類雖然也是自然的一部分，在這裏，自然却進入人類歷史的過程，成了牠底一個要素。

在這樣的關係中的自然和有這樣的意義的歷史，這是人類與動物根本不同的特徵。

這樣的特徵，我們知道，是在人類有意識的行動。再精確地說，是在人類除了器官發達史外，還有更重要的勞動器具的發達史。只這一點規定了人至對於自然的關係，在歷史進程中的地位。又由這點，我們可以洞知歷史的根抵及其推進力。把握這根抵，遵循這推進力的方向，人類意識的行動更促進歷史到更高的階段。

促進的方向是人與自然的關係，促的發動力是人類意識的行動。在這裏，我們可以知道歷史有兩個要素：一是人類要維持生存對於自然所發生的相互關係，一是基於這關係上人類互相聯結的活動。而實際上這兩要素是密切地相連的，因為要維持生存對自然發生相互的關係，因而促起意識的行動，而這行動的具體的手段是勞動器具。所以歷史的根抵及

發展力都歸結在勞動器具——生產力這一點。

這是歷史的本質。人類如果要繼續牠的生存，如果要光大牠的歷史，就必須對於這本質正確地把握，形成對於歷史的正確地認識。實際上，歷史的進展也必然地使人們不得不意識到這事的必要，且必然地不得不把握這樣的歷史的認識，而構成真正的歷史觀。

我們在第二節裏已經知道唯物史觀怎樣地發生的而且不得不發生的原因了。從牠發生的必然性及本質上看，我們又可知牠是真正的歷史觀。這種真正的歷史觀，不但只能將歷史的種種事實及進化解釋，因為歷史本來是人類種種活動的總體，牠又是意識的行動底指標。

唯物史觀是以生產力及生產手段來解釋社會的構成及進展的。生產力與生產關係發生衝突的時候。為生產力的發展需要怎樣的生產關係，在這生產關係上又將構成怎樣的社會形態，這些生產關係及社會形態要實現時人類需要怎樣的方法及手段，這些是人類當社會起變革時的最重要的問題，也是社會進化的最重要的關鍵，而唯物史觀都能給與我們最

明瞭的正確的分析及解決。在牠底理論上能給與我們行動的指標，在本質上要求我們的行動。牠不只是靜的解釋，牠是動的發動力。只是懂得化學，而不能應用理論製造出化學品，是等於沒有理解化學。對於歷史也是一樣。

所以“唯物史觀不是單純的考察底方法，牠是行動底手段”。

“Die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht ein Mittel blosser Betrachtung, sondern sie ist ein Werkzeug zum Handeln.”

這就是唯物史觀底特徵，這就是牠高出於他種史觀的原故。

三 唯物史觀底哲學的基礎

在上面所述的具體的社會的情狀下發生了的唯物史觀是怎樣性質的史觀，我們可以推測得到，因為牠必然地為客觀的事實所規定。牠底根本要旨是：

“在他們的生活之社會的生產裏，人類進入於一種一定的，必然的，與他們底意志獨立的關係，即

與物質的生產力之一定的發展階段相適應的生產關係。這個生產關係底總體形成社會底經濟的構造，現實的基礎，立在這上面有法律的及政治的上部構造，而與這基礎適應的又有一定的社會的意識形態。物質的生活底生產方法規定社會的，政治的及精神的生活過程一般。不是人底意識規定他底存在，倒是他底社會的存在規定他底意識。”

由唯物史觀底根本精神我們可以知道牠底根柢是唯物論，因為唯物論底基本原理也是物質是獨自的存在，精神是牠底產物，思維要受牠底規定。

辯證法的唯物論本是從前一切的哲學底擴大的發展，唯物史觀更是德國觀念論的哲學，法區的社會主義和英國的經濟學三者底批判的結晶。

而照馬克思自身講來，他底父親是遵奉法區的唯物論的，馬克思當然受了影響，後來成了黑格爾左派，又因費爾巴哈底唯物論的出現，更使他澈底地批判清算黑格爾的及以後的哲學而得到辯證法的唯物論。這只是意識形態的批判，還不能有具體的實義，但因社會的經濟的矛盾深化，加以他在萊因新聞 (Rheinische Zeitung) 當記者時碰到了許多實際的問

題，如森林盜伐，土地所有權的零碎化，自由貿易與保護貿易等等的問題，使他不得不作經濟過程的分析，擴而為社會的全部的批判。這樣的分析和批判的結果構成了唯物史觀。

可是唯物史觀與哲學有這樣的深關係，從前的人們，就是馬克思主義者也都沒有理解。

布爾喬亞的哲學家們以為馬克思主義沒有獨自的哲學的內容，於是各自辯護自己底立場，且妄信這可以攻擊這個主義。反之，馬克思主義者們也以為牠是與哲學沒有關係，也各自辯護自己底立場，妄信這是馬克思主義的擁護。但同時還有一些中間派的人們，也立在馬克思主義與哲學沒有關係這個單純的否定上，以為有從哲學的方面來補充他的必要，於是用什麼“文化哲學”等將牠哲學化。

這些都是沒有正當地把握馬克思主義的結果，他們都不知道唯物史觀是所謂歷史底唯物的辯證法的把握，是為科學的社會主義及其運動底核心的歷史觀。牠底根柢是辯證法的唯物論。

辯證法的唯物論是什麼？

這一方面須從黑格爾及費爾巴哈底哲學之批

判，他方面，尤其要從唯物史觀底內容去把握。

黑格爾極注意現實的社會的運動——歷史，然他之所以注意，並不是想從此構成有意義的理論，却只以這些運動為絕對精神底顯現，以事實的證實去說明。絕對精神取辯證法的過程變化，歷史取同樣的過程進展。絕對精神為一切底根源，為歷史底原動力。歷史是這個絕對精神底具體的表現，所以要理解牠底具體的運動，於是便須研究歷史。絕對精神是主，歷史是屬。

這樣的歷史哲學必然地陷入矛盾。這是因為觀念論根本是頭頂地的哲學。物質本來是唯一的實在，最初的現實的存在。在物質中的勢力及傾向高揚自己而為主觀的，客觀的，且絕對的精神底根源，基礎。而在黑格爾恰與這相反。

費爾巴哈以為思維是物質在人類腦筋裏的反映。物質的反映要通過感覺，然他却沒有把握這是人類底主觀的實踐的活動，於是將人類在歷史的地位完全視為被動的了。

馬克思却反是。他承認費爾巴哈的唯物論的思想，但也能攝取黑格爾哲學底革命的要素——辯證

法將他底觀念論倒轉過來，更修正且發展費爾巴哈哲學，終成了辯證法的唯物論。

在辯證法的唯物論底立場去把握歷史，則說明社會的變化及進步，不必再用什麼人類精神底神秘的傾向，人類底生活樣式足以充分地解明他底感覺及思維的樣式。

然而人類底生活樣式須受制於社會的環境及物質的條件，在這樣的環境及條件下，人類對於自然施以活動而獲得生活的資料，這生活資料的獲得樣式即決定他底生活的樣式。所以唯物史觀告訴我們：

“人底社會的存在規定他底意識。”又

“一個變革時代不能從那個時代的意識去判斷，這個意識倒要從物質的生活底矛盾，從社會的生產力與生產關係間的現存的衝突去說明。”

有這樣的關係的歷史是進展的，牠決不會停滯。牠的進展的過程是辯證法的過程。

辯證法是什麼？

“辯證法是在存立物底肯定的理解中同時包含了牠底否定的理解及其必然的消滅的理解。牠在流動的過程中，即從經過的方面，理解一切生成的形

態。不爲任何物所眩惑，本質地牠是批駁的，革命的。”

從這樣的生成—發展—消滅的運動，我們可以知道一切事物會發生，如果必要的物質的條件在生成的過程，或者是已經存在。但牠不會滅亡，如果必要的條件沒有消滅而還存在着。

而唯物史觀更具體地在現社會裏找出例證，而且指出了這樣的運動和變化的原動力是社會的生產力。

“一個社會組織決不會喪滅，如果生產力還沒有在那個組織所允許的範圍內盡量地發展了的時候。而一個新的更高的生產關係，如果不是牠底物質的存在條件在舊社會自體底母胎內孵化完了，也不會代舊社會組織而興的。”

但一切事物的發展是否只是漸進的進化？還是有所謂飛躍？

“自然不會飛躍”（*Natura non facit saltum*），這是從前哲學家的見解。但辯證法打破了這種觀念，闡明了自然裏也有飛躍。即所謂質量轉換。

唯物史觀更在社會裏具體地把握了這個“飛躍”

的觀念。

“社會底物質的生產力發達到了一定的階段，必會與牠本來在其中活動過的現存的生產關係，或者是只不過為牠底法律的表現的所有關係相衝突。這種種的關係從生產力底發展形態，變為牠底桎梏。這時候，社會革命的時代要到來。同經濟的基礎底變動一起，巨大的全上部構造也都緩徐地或急速地變革。”

這樣，唯物史觀闡明了社會的發展及為牠底原因的隱蔽着的原動力。而牠底哲學的基礎是辯證法的唯物論。

唯物的辯證法本告訴我們：

世界上沒有絕對的東西，一切都是有限的。這些有限的事物發展到某種程度，會與伏赫變自己，推移到牠底對立物。但這種推移不是漸進的，是一種飛躍。因為漸次的量的變動變為質的差異，這樣的變化的契機就是使漸次性中斷而到飛躍的契機。

應用這個到具體的社會，也使我們能知道：任何的社會制度都是生產力的發展形態。牠鞏固自己，發展自己，到達隆盛的階段。在這階段，人們本能地戀

着這制度；甚至視為神的或自然的東西。但因生產力的發展，人們相互關係的變動，這個神的制度也漸次地衰老而開始沒落。一方面又因為生產力的發展，適應於此的制度也漸次地由萌芽而具現，於是人們覺得這制度已不如從前那樣合理，漸次與牠鬥爭，終於將牠排除，而促進一種完全與牠不同的新的制度。

這便是唯物史觀。

現在我們要對布爾喬亞的哲學家們說了：你們以為唯物史觀沒有哲學與你們無關，不錯，因為你們的哲學只是解釋就了事，我們用不着。但你們不要以為這就可以克服唯物史觀，這就不量力了，牠有牠自身的有系統的而且是變更世界的哲學。

而中間派的人們也是白費氣力，要用與唯物史觀不相干的布爾喬亞的哲學來補充，使牠哲學化。

我們說：唯物史觀是辯證法的唯物論底具體的表現。

四 唯物史觀不是經濟史觀

在上面的敘述，我們已知道唯物史觀是怎樣的性質，立在怎樣的哲學基礎上面。哲學的基礎不消說是辯證法的唯物論。這一點是很重要，因為牠可以除去許多的誤解，糾正許多的曲解。將唯物論解為十九世紀中葉的自然科學的唯物論。尿由腎臟分泌，同樣，思想也是由腦髓分泌，因此，唯物史觀也只是一種機械論，更進一層，牠只是墮落的金錢主義。這個，我們不必多論，因為在上頭我們已經知道牠的哲學基礎不是這樣的唯物論。自然科學的唯物論也是我們所反對的東西，我們的是由歷史上必然地發展出來的辯證法的唯物論。這是一種曲解。

與這個有關係的是經濟史觀。經濟史觀原也是誤認哲學基礎為自然科學的唯物論，因此，要承認這個史觀底一部分的正當性，便把唯物史觀與唯物論分開，以為牠是與哲學完全沒有關係的。牠有牠底哲學的基礎，而哲學不是自然科學的唯物論，我們已經明白了。現在要討論的是這種經濟史觀究竟有什麼背理，牠對於整個的馬克思主義發生怎樣的影響。

經濟史觀承認經濟變遷可慢慢地漸漸地改變社會。這是說在歷史的進化裏經濟是一個而且只是一個要素。除了這個以外，還有許多的要素如政治的，法律的，道德的及各種精神的。這明白地是沒有理解唯物史觀底真意。唯物史觀並沒有否認法律等的要素在歷史進化裏底意義，只是牠還要問這些要素從何發生？為什麼所規定？牠回答的是這些都受制約於社會底物質的基礎。

在唯物史觀底特徵裏，關於歷史底本質及根柢已有詳細的論述，就只這一點我們即能歷史的進展要有人類意識的行動，而具體的表現是人類用勞動器具來改變自然。這是歷史底真正的意義，這也是史的唯物論底核心。經濟史觀不能把握這關鍵，只泛泛的承認經濟要素的勢力，却與他種要素視為平行而抹殺其歷史的根源性。一切都在這個根源上，一切都在這個基礎上。在這個物質的基礎上，由必要性與必然性發生種種的關係及制度。這其中的相互關係，用唯物史觀的術語來講，是上部構造與下部構造的關係。上部構造是由下部構造發生的，即受物質的基礎底規定的。有怎樣的物質基礎即有怎樣的₁上部構造，

有怎樣的生產關係即有怎樣的政治，法律，道德及宗教。

這是一貫的系列，物質的基礎是最後的決定者。不過在這系列中有必然的相互關係，受了生產關係底規定的政治法律等，同時又可鞏固及發展這關係。然而不能因為牠們的相互關係，便以為都是平行的，而經濟基礎只是歷史進展的一個要素而不是根源的推動力。經濟史觀採取這種見解是明顯的理論上的錯誤。

與這理論上的錯誤連在一起，經濟史觀還有一種實踐上的反動。因為將唯物史觀與哲學分開，所以發生以上的謬論，更開展而將唯物史觀與社會主義隔絕。

辯證法的唯物論——唯物史觀——社會主義，這三者是互相密切地聯結，決不能將牠們分開。辯證法的唯物論是哲學的基礎，唯物史觀是對於歷史的辯證法的認識，社會主義是直接的必然的結果。關於社會主義的理論這裏不能也不必詳細討論，只須指出牠是用唯物的辯證法分析社會，尤其是近代資本主義社會所得的結果，牠也是社會底辯證法的發展

之必然的階段。經濟史觀先把社會底物質的基礎限為經濟，又以這經濟為與政治法律等平行的要素，這是明顯地沒有把握歷史的本質，所以理論地不能得到社會主義的推論，意識地不願有社會主義的出現。

如果是這樣，唯物史觀即失去了牠的真實性，而不能為唯一的正確的歷史觀了。所以牠不能解為經濟史觀。

關於唯物史觀的曲解和改竄，上面幾節已簡略地批判過了。現在我們再總括地說，以表明牠底真意義。

辯證法是關於世界的一般的工具，而唯物史觀是關於歷史的特殊工具，在歷史的關係裏牠使科學的規定可能而確立運動的法則。只有正確地認識運動的法則才能有關於未來的科學的預見，在這預見上才能有合目的的革命的行動。正因為唯物史觀根本地認識了歷史的變動，因能使我們合目的地影響歷史，在一定的範圍內支配歷史。所以唯物史觀不僅是關於過去的歷史的解釋，牠還提供我們“人類怎樣創造歷史”的理論的基礎。因為只是理解過去，等

**於沒有理解。唯物史觀是行動的指標，而且要求我們
行動。與革命的實踐分離，牠是無生命的。**

思想底正統性與異端性

(一)

社會是一個複雜的有機體，其中有多數的階級及種種等級的身分（Stand）。這些階級及身分中的分子又同樣地是非常複雜，所以從全體及表面看來，社會似乎是完全一致，統一地支配下去。可是從其內部看來，我們可以看出許多的矛盾，衝突，鬥爭。這些鬥爭到社會的構成分子上則生出所謂社會的擁護者及異端者。

矛盾，衝突，鬥爭是社會底現實的，必然的現象。一定會影響到人的意識，反映成種種相衝突的思想。

私實際上看來，也實在沒有過什麼永久不變的，完全有支配力的思想；思想的歷史，同現實的社會一樣，簡直是一個戰場。

因此，所謂社會的擁護者及異端者也各自有其思想的立場，決非什麼盲目的舉動。

這樣的現象若就思想而言，則有所謂正統的思想及異端的思想，思想底正統性與異端性這樣地成爲問題了。

思想底正統性與異端性，在現在的特殊情形之下，也可說是革命性與反革命性。抱了異端的思想的異端者，無論在那一個時代的那一個社會，總是要受壓迫和摧殘。這些壓迫和摧殘。在正統的思想家看來，是理所當然；而支持正統的思想的支配者更以此爲他們應盡的義務，爲保護社會利益的正當的行爲。

思想是正統的抑是異端的，這樣，成爲于社會有益抑是有害的標準，因而引起支配者的保護與干涉。與社會上傳統的，于現存秩序有利的思想是同一精神，則可受保護及一般羣中的歡迎；與這個精神相反的，抨擊現存秩序的思想，便不得不受壓迫及一般人

的唾棄。思想的鬥爭因而成爲具體的社會勢力的鬥爭，這是因爲思想本來具有物質的勢力，如果不加干涉任其普遍擴大了，現存的社會秩序必不能永久安泰，也會隨之而動搖。

這樣的，用政治勢力來干涉壓迫所謂異端的思想家，在各國的歷史上真是舉不勝舉。中國的思想史是一部儒家託君主封建勢力僻邪說，去異端的歷史，‘人其人，廐其居，火其書’的事實不知有過多少，直至最近，一班遺老遺少還想藉國會的勢力來壓迫新文化運動的領袖人物，至于歐洲我們只須舉出耶穌被釘在十字架，布魯諾(Giordano Bruno 1548—1600)被處以火刑就夠了。

這樣，思想底正統性與異端性之爭，不只是一個思想上的問題，實是社會的統治關係上的深刻的，實際的大問題。

那末，思想底正統性與異端性有有麼意義？在什麼情況之下某種思想會成爲異端的？正統性是否就是真理性？異端性是否就是非真理性？

以上的問題是要解決正統與異端所不可忽略的，對於這些沒有明白的解答，則也不能理解思想底

正統性與異端性是什麼一回事。

問題既如此之重要，我們要建設一種正當的思想，則不得不對於這些問題作一番審慎詳密的研究。

(二)

異端者，這是一個使人厭惡唾棄的名字，使人害怕不敢領受的名字。社會上一般人薰習于傳統的因素的生活，本好相安無事，不願立異以見棄的。

然而有些偏激的人却專以出奇立異爲能事，對於社會的人們厥輕蔑藐視，社會的事件及制度厥酷詆毀，總以低下他人來做提高自己的手段。社會的一切及他人，在他們的眼中，總覺得太平常，太卑俗，他們是不願與這些同流合污的。‘舉世皆醉我獨醒’，‘舉世皆濁我獨清’以這樣的氣概臨對社會，社會的無論什麼便都看不上眼，社會的道德不願遵守，社會的風習不屑服從，紀律秩序對於他們，只是恥辱的束縛，不問這些是否是必要的，合理的。

這樣的人是時時有過，現在也是有的。他們厭惡

社會，社會也厭惡他們，且目之爲異端者。可是這樣地理解的‘異端’，決不是‘異端’的真正的意義。這樣的異端者對於社會不滿，他們的精神也許是反抗的，不過他們的行動逸出常軌，他們對社會的抨擊也非出自正當的認識，只是‘矯俗干名’，‘矯枉過正’以求痛快，以自見高。或者有些可說是 Romanticism 罷，然而而是變態的；有些可說是 Décadent 罷，然而而是墮落的。既不能正當地認識社會，而出發點又是個人，在社會中生活卻想咀咒牠而與之離棄。對於社會固然是沒有益處，而社會也不會因他的抨擊而動搖。異端者常是偉大的思想家，這樣的人不值得稱爲異端者，我們只好說是 Abnormal。

以上的意思決不是異端的正經的理解，我們須得從別的方面再來考究。

(三)

有異端性的思想及異端者之所以那樣受壓迫和摧殘，出自個人的 Abnormal 的偏激決不能爲牠的誘因，牠的根據是在這些思想及思想家對於從來支

配的思想及思想家形成一種對立，且足以使既存的社會秩序動搖而引起變更。從這點看來，異端的思想及思想家根本是 Normal 的態度而且是強有力的，因而這裏面包含着危險性使支配勢力感得不安和恐怖。正是這不安和恐怖，使壓迫和摧殘得以施行且附有正當性。

這些引起壓迫和摧殘的異端的思想怎樣會發生呢？誰不愛和平？誰不願社會有好的秩序？然而甯願受摧殘甚至犧牲性命猶不願，有異端性的思想還是不放棄，這是爲什麼呢？

這裏有個可能的考究的出發點，就是人格問題。

真理，這是使人生崇敬的對象，理想，這是使人起追慕的幻景。對於真理的熱愛和對於理想的憧憬是一種不斷的努力，又是構成精神生活的要素和活動。這些努力和活動是生活的真實的過程，牠一點一滴地充實人生，一步一步地深化人生，這樣地充實了的，深化了的人生是有調和的，整個的；全一的，而又是人格的構成。但這樣的構成底方向有一定，活動能集中，因而可得到堅強的信仰，感到偉大的力量，不爲外物所感，不爲他人所感，只有越發努力

以期愈臻圓滿，愈趨完善，如果努力被阻撓，方向被迫得轉移，那就等於生活被破壞；人格被毀滅，健全的人格的支持者決不能堪受，決不能忍從，這時候，爲要維護人格，只有抵抗，縱然是受壓迫和摧殘。

可是所謂人格，所謂人生，只是生活的過程，努力的過程，而努力又是對於真理的追求和對於理想的熱望。人格者是熱烈的理想主義者，他有堅強的信仰和不屈不撓的精神，‘吾愛吾師，吾尤愛吾真理’，‘爲真理而死’追求真理是他的義務，發表真理是他的權利，他是不許任何人來干涉的。

上面的話是表明了異端者情願以異端者自居，情願受犧牲而不願放棄其異端的思想是因為要維護他的人格。

但是爲什麼社會視他爲異端者而壓迫摧殘？即異端性的發生根據在那裏？他的人格又爲什麼與他人的人格不同？

這些又是須得考究的問題。

(四)

[76]

我們再從人格這方面來論究罷。

在複雜的社會裏，適應牠的複雜的現象及多樣^的構造，自然會有種種性質不同的思想。社會的成員如果要在這樣雜多的思想界有所行動，或至少想明瞭思想的趨勢而有所主張，他一定要對於某一種思想取肯定的態度，對於他種則取否定的態度或是漠不關心的態度。這樣的態度決定了，他有對於社會的其他的成員要求，至少希望取同一的態度的心理。這有兩方面的原因：

社會的生活是羣的生活，因此人們不願自己孤立，而且要適應這種生活，也不能孤立。於是他的行動，思想，感情總是要是羣的行動，思想，感情而能得到社會一般人的同意和讚美。而他自家也有要求和希望這樣的同意和讚美的心理。

還有，人們在社會裏不但只是營着羣的生活就算滿足，他還要養成一個有能力的羣的生活者，在羣裏占一個有權威的地位。因此，他的行動，思想，對於一切所下的判斷和評價，總希望有權威性而他人也視為正當的。如果不是這樣，他所肯定的思想而他人

加以否定，那就是他的判斷錯誤而表明自己的無能力了，這是誰也不願的。

由這種社會的心理及個人的威信，對於思想人們定要求他人也取同樣的態度。他所肯定的思想也要求他人視為正當，他所否定的思想也要求他人同樣地排斥。是這樣，他就覺得他的思想不是孤立而得着羣的支持，他自己也增高威信，因而生一種愉快之感，且感到自己在羣生活裏的地位得着保障。反之，他所肯定的，他人却否定，他所否定的，他人却肯定，這時候，他一定覺得不快，一方面對於自己起懷疑心，他方面對於他人生嫌惡感。因這種懷疑及嫌惡，他在社會生活裏不能合致，終於會與羣乖離，除非他放棄羣所否定的思想。

但是對於自己的懷疑是可以除去的，一個人對於一種思想取肯定的或否定的態度，完全出自他的人格的需求；要是人格的需求，這種思想才可以為他的血與肉而對於他有真理性及權威性，且可以對於他人要求這種真理性及權威性。這種成了一個人的人格底構成要素的思想，因他人的肯定或否定，生出一種親睦和離反的感情，又因這種親睦和離反的

關係，自己的思想以爲是正統的，他人的思想則以爲是異端的。

自己的正統的思想被否認，即等於自己的人格被蔑視，這是直接的關係；同樣地他人若肯定自己以爲是異端的思想，即等於間接地否認自己的正統的思想而蔑視自己的人格。

這樣的思想的正統性與異端性底標準完全是個人的人格。可是人格的構成是變動的，因攝取更合理的思想，牠的內容也更增豐富，但所謂正統性與異端性也因之不一定而變更。從人格來肯定或否定一種思想又有什麼標準？即有，也是個人的，因為所謂人格完全是出自個人性的。以這種個人性來做標準，則思想底正統性與異端性完全會成爲個人的任意判斷，社會上將沒有一個支配的思想，竟是一種混沌狀態。

固然，一個人所視爲正統的思想，如果能得多數人的承認，就會成爲社會上有勢力的思想，而且個人不是孤立的個人，他是構成社會的成員，在這樣的群裏生活的各個人的人格當然有共同的性質，從這種共同的性質，對於一種思想又可以取同一的態

這是對的，如各個人的人格有共同的性質，即能承認一個共同的社會的標準，而這種標準，對於一種思想可同樣地取肯定或否定的態度。

可是，這個社會的標準又是什麼？

(五)

社會的標準即是一種權威，社會的成員都應該信服的。從這種權威所認定的正統的思想，如果有人否認，他不但非難了思想，且冒瀆了威權，間接地還危及了社會。這樣的人被視為異端者，有時或要受社會的離棄或迫害，是當然的事。

這種用以判斷思想底正統性與異端性的權威，最有力的要算是民族的傳統精神罷。

在民族發達的過程中，自然地發生一種根本的，共同的心理的特徵，由這種心理的特徵的演進，形成一種民族精神，這樣的民族精神對於維繫民族的生命及統一民族的生活上，是有絕大的效力的。因此，久而久之，在發達的當初有過重大的任務的民族

精神，漸漸地固定，被視為這個民族的不可缺的東西，歷史地雖然有發展及變化，他底根本的基調仍保持着同一的。

這樣的雖然有變化，而保持着同一的根本基調的民族精神，形成了一個民族的傳統精神。因為有維繫及發達民族的功用，所以民族的傳統精神是要求各構成分子的服從的，誰也不許否認或違背。而在各構成分子的心理上，也以為這樣的傳統精神是自己民族的至寶，極力會維護的。

有了這樣的傳統精神，於是對於一切的觀察及判斷，都從這裏出發，是與這精神一致的便有價值，是對的；如果與這精神違反或是抨擊這精神的，則不但不對，而且是害及民族的發達，定會加以猛烈的攻擊。

傳統精神成了一切評價的標準，思想底正統性與異端性之判別也是從這裏來的。一種思想如果與民族精神是同一基調，便能得着有力的維護，因為在民族的統治上是有功效，而又合于傳統的心理的。這樣的便是正統的思想。但如果一種思想與傳統精神相違背；則維繫着一般人的意識的思想恐因此崩壞。

在統治民族的勢力上亦會引起破綻；從這裏看來，這類的思想，決不會順調地發達，且不能容易傳播的，這是人們所謂異端的思想。

以是否合于民族的傳統精神來判別思想底正統性與異端性是最普遍的事實。可是民族的統治及分化形成了國家，這國家便是一個民族裏的統治階級的或一個民族對於別個民族的支配機關。在這樣的支配機關下的思想運動，牠的正統性與異端性底標準是以這機關的意志為轉移，對於自己有利的便促其發展，對於自己有害的便極力遏抑。正統性與異端性不是因為牠底真理性與非真理性，牠底理由完全在對於統治上有利抑是有害。

在現在，所謂思想底正統與異端完全是以國家意志為標準，這是事實。可是國家是怎樣的東西？除原始共產制以外，一切的社會都是階級的社會，這也是事實。國家即是支配階級底支配機關，所謂國家意志又即是支配階級底意志，社會的秩序，平和，利益，這些一切都包括在這個範圍之內。從這個利害的關係，一切的思想得着嚴密的評價，什麼真理不真理，什麼正統不正統，只要與這個利害關係相衝突的，都

是異端的，危險的思想，定會加以壓迫的。

由以上看來，思想底正統性與異端性之標準完全在支配階級的利害關係。人格不能做這個標準，因為肯定一種思想固然可以發展為人格的構成要素，但是如何會使他承認這種思想？這裏非有根據不可。而且承認一種思想只是在思想的發生後，思想（異端的）如何會發生呢？這又是一個問題。根據在民族的傳統精神罷，可是從傳統精神，國家意志的研究，最後的標準在階級意志，階級的利害關係。

到這裏，我們又可以知道所謂正統的思想不必即是真理，異端的思想不必即是非真理，因為我們從歷史上知道在當時被視為異端的且受了壓迫的思想，後來成為偉大的真理的是曾經有過的。

從這些一切的看來，思想底正統性與異端性之根本問題是在思想的發生，知道了這個必然性，則思想底實踐的意義，真理性與非真理性，對於誰是正統的，對於誰是異端的，這樣的問題又可以解決。

(六)

[83]

一般地，思想的發生要有社會的根據，而規定牠底特徵的又是社會的經濟組織。封建社會的思想與資本主義社會的思想在內容上是不相同，因為這兩個社會的經濟組織不同。但這不過是一般的規定，至於一種思想引起是正統抑是異端的爭論，而且要受壓迫的時候，牠底發生根據又是怎樣的情形呢？

封建社會正在發展過程中的時候，這樣的事情還少，一到牠底矛盾曝露，新社會的萌芽發生了的時候，情形便不同了。封建勢力藉宗教以維繫其存在，反對宗教的人當然是不能安泰的。但同是一個封建社會也有牠底發展及變化，為要適應這新的變化的環境，對於宗教的內容及形式也不得不有多少的改變，然而這些改變的企圖在當時總被視為異端而受壓抑的。至矛盾愈曝露，封建社會漸形崩壞的時候，新思想的出現使宗教的根本動搖，甚至還有否認宗教的傾向，這時候，宗教裁判，摧殘和壓迫也隨之而愈烈了。在政治思想的方面，提倡適應資本主義社會的民權主義的人之受迫害更是人人都知道的事實。

從以上看來，特別是異端的思想的發生是在社會矛盾驟露的時候。因這種思想的出現，支配勢力頓形不安，要圖於自己有利的展開，只好是目這種思想為異端而加以壓迫的了。

思想本是客觀的反映在人意識裏的概念底體系，能合於這樣的條件的思想當然是有實踐的意義的。有實踐的意義即是能把握社會的變化方向而努力推進社會的。這樣的思想在當時的統治勢力看來是於己不利的，因為牠想永久維持牠底支配勢力。可是這是枉然的，社會會進展是必然的事實，因這樣的進展統治勢力隨之推移也是必然的結果，想永久維持自己的勢力是社會發達的逆行，無論如何都是不可能的。

社會會發達，為什麼呢？因為牠自己內部含有必然的矛盾。矛盾是一切運動底原動力，可是這些矛盾也有發展，由萌芽而驟露而激化，終於被除去。在矛盾驟露，社會的平衡狀態漸形傾壞的時候，這樣的現象反映到入底意識裏使他不得不對於這些矛盾觀察，批判而圖一個解決。可是社會基礎在經濟構造，矛盾是由這裏內在地，必然地發生的，所以最初的解

剖和批判是對着經濟構造的。由經濟構造的解剖和批判又意識到從前的思想對於這些失了解釋的能力。因為從前的思想——意識形態是立在這基礎上而使牠發達，現在則變為牠底桎梏了。到這裏，對於從來的思想的精緻的批判是必然的也是必要的。

批判從來的思想可以知道牠發生的根據及何以現在牠失了解釋的能力。總之，牠底矛盾，牠底無力，牠底不合理，牠底桎梏性，這些都是由觀察社會的新現象而能得到的。

一方面由經濟構造的解剖，他方面由意識形態的批判，由這兩方面的批判，人們可以知道社會的矛盾發孕於經濟的構造。能把握牠的變化的方向，更進而對於社會作全體的批判而構成一種適應新的條件且能推進社會的思想。

這樣的思想的性質是怎樣的呢？牠是意識了社會的矛盾加以解剖和批判得來的，當然對於從來維持，固定現社會制度的思想，在根本上是對立的。從來的思想肯定現社會組織，現在的思想否定現社會組織，因此對於從來的思想也取否定的態度，施以嚴格的批判而將牠與伏赫變。這是新思想底消極的方

面。

不但對於現社會組織取否定的態度，牠還要看取內面的新社會要素的萌芽及其發展的途徑，更組織成一種理論，構成一種新社會的圖形。在矛盾激化，人們正要找出路的時候，這樣的圖形一傳播到一般民衆，定會得到他們的信仰而成物質的勢力，他們會依着這個方向去努力變更社會的。這樣的思想不單是否定舊社會，在舊社會的否定中包含了對於新社會的肯定，這是牠底積極的方面。

從這兩方面看來，這樣的思想，同是在一個將要變化的社會裏，對於現社會的統治者是不利，而對於現在被壓迫却要圖解放的階級倒是很有力的。這樣，思想是從社會的現實的事實反映到人的底意識裏而形成的，所以有客觀性；牠又把握了社會發展的方向，有能將舊社會與伏赫變而促成新社會的力量，所以有實踐性即實現的可能性。具備了這樣的客觀性和實踐性即是思想有了真理性，真理原不只是解釋就算了事，還要變更社會的。

這樣的真理雖由社會的全體批判得來，牠雖是嚴然的真理，因為統治勢力的關係，決不會為社會的

構成分子所承認，一定有一部分對牠取否定的態度，又一部分對牠取肯定的態度。因為是於己不利，所以加以否定，由否定又生憎惡更進而壓迫摧殘。因為是於己有利，所以加以肯定，由肯定又生愛好更進而極力擁護。在這樣的情形之下，牠雖然是真理，因為搖動統治權的原故，被視為異端而不許傳播了。

這本是當然的事。社會原來是階級的社會，從政治，法律以及一切制度意識形態都是支配階級的支配工具，思想也因而帶有階級性。在社會曝露牠的矛盾而將要崩壞的時候，思想的階級性更是明顯。社會的構成上有一個支配的却正要沒落的階級和一個新興的被壓迫的却要自圖解放的階級，對應着。這個，有一種維持現社會秩序及統治勢力的反動的和一種推翻現社會秩序及統治勢力而建設新社會的革命的思想。這樣，我們可以知道統治階級對於思想的態度是怎樣的了。反動的思想是正統的，革命的思想是異端的，正統性與異端性完全依據反動性與革命性，這些又以階級的利害關係為轉移，階級意識是評價一切的根據了。

(七)

由以上的論究，思想底正統性與異端性完全是以階級利害為標準，合於統治階級的利益的即維護扶助，反乎牠的利益的即壓迫摧殘。在現在社會變革的時代，這是正統與異端的正當的理解。

可是，一切都流轉，沒有絕對地是合理的，也沒有永遠地存在的，社會組織是一樣。階級的統治勢力也是一樣。支配階級要想永遠維持牠的權力是絕對不可能的。因此，牠所謂正統的與異端的思想也決不一成不變，在當時受抑壓和迫害的思想，隨社會發展的法則一定會把握着人心而成有勢力的思想。這樣的思想本來是有客觀性和實踐性的。

到這裏，我們逢着了所謂思想的自由問題。統治階級要將一切都包在牠的利益的範圍之內，要是這樣才允許牠存在，異端的思想是革命的，是反乎牠階級的利益的，極力防其發生和加以壓迫使之消滅，是當然的道理，這樣，思想是沒有自由了。

但是，真正的思想是有客觀性和實踐性的。

有客觀性，即是牠有發生及發展的根據，是從批

爭社會的全體得來的。如果要使牠不發展，只有將社會的矛盾除去，將客觀的條件改變才能有效，不如此，‘防民之口甚於防川’，一味壓迫摧殘是不能阻止，反使對立激化，這是等於支配階級自掘墳墓。

有實踐性即是有實現的可能性，依社會的發展牠是非實現不可的。所以雖然要受極大的束縛，牠終竟會深入人心成爲物質的勢力而完成牠變更社會的的使命的。

這樣，思想的研究自由與發表自由是不能阻止，而且非主張及促成不可的。

由思想底正統性與異端性的研究，我們得到以下的結論：

社會是矛盾的社會，因而牠會發展，變更。研究和解剖這些矛盾自然會引到否認現存社會組織而建設一種新社會的組織。所以從事思想工作的人們不必害怕所得的結果，縱使牠是破壞現社會的。

這樣的思想當然會受支配階級的壓迫，但不必氣餒，因爲牠一定會實現的。

但丁（Dante）在他的‘神曲’（Divine Comedy, Hell, Canto III）裏早已說過：

“這裏要你拋一棄切的疑惑，

這裏要你消滅卑污的懦弱’。

Here thou must all dis'trust behind thee
leave。

Here be vile fear extinguish'd.”

2nd July, 1928.

厭世主義論

(一)

現在雖然比較稍為收斂了牠的聲勢，而且在好事善忘的人們底腦子裏怕會早已沒有這回事了，然而幾月來滿載了報紙上的引起人們的很大注意的一個社會現象——青年男女的自殺問題竟使得人們多方討論，提出許多的解答，甚至官廳也要顧面子制定了補救防範的方法。但是儘管他們這樣嚷，儘管提出了許多官樣文章式的方法，這個問題並不會得到正當的把握及澈底的解決。要想理解這個現象，只

單純的從這個現象本身孤立地去考察是做不到；至于要圖這個問題的解決更非幾道命令所能奏效，就是從道德——自殺是道德的抑不道德的——這個觀點來開導青年也是一個錯誤的方法。

我們以為自殺的人們都帶有厭世的思想，他們對於現世不滿，然而又沒有改善牠的能力反反抗牠的勇氣，在現在的情形之下是不能再生活下去，可是又找不到出路。這樣的情形使他們生出兩方面的厭世思想：——一方面一般地以為這個世界或者人性根本是惡的壞的，現在是這樣，將來也是這樣，永遠都是這樣，所以不必，也不屑再繼續生存；他方面，雖然不像這樣一般地立論，他們也以為將來或者總會更好一點，但回顧自己的無能，不能打出一條生路，因此頓挫勇氣，日暮途窮，只以一死了之。

因自殺問題牽到厭世主義，再一般地涉及厭世的思想以及類似這樣的東西。有些人雖不至於自尋，或者沒有自殺的勇氣和決心，然而他們對於社會或人生，總抱了一個懷疑的態度，再進一步便是什麼都覺得無意義，什麼都是空虛，結果，什麼都不做，什麼也不能做，社會上縱使還有他在那裏生存，而實際上

却等於沒有這個人，等於自殺了。所以自殺不但是一個重大的社會問題，從根本上講，還是一個重大的人生觀問題。要有正確的人生觀，必須有正確的世界觀及對於社會的正確的認識。如果真能正確地認識社會，抱定真正的人生觀，則定能勇往直前，決不會萎靡退縮，更不會投身自殺。知道社會，這是我們行動底最重要的先決問題，尤其是在社會起動搖的時代。

因此，我們討論自殺問題，須先批判牠的根本觀念厭世主義在人生觀上是否能成立，再分析使這種現象發生的社會原因而指示一...出路。

(二)

所謂厭世主義 (Pessimismus) 與所謂樂天主義 (Optimismus) 一樣，都是對於世界的走入極端的不正確的評價。一方面以為這個世界是壞的，他方面以為這個世界是好的，而所謂好壞又都是絕對的，在壞的世界裏看不出好的東西來，在好的世界裏忽略壞的事實。這樣的極端評價當然沒有客觀的根據，因為不論是整個的世界或者是個個的事物和現象都沒

有絕對地好的或絕對地壞的。一切都有時間性和空間性，因此對於一切的評價也須得受這這兩者底制約的。

可是這樣的思想又怎樣地會發生呢？

厭世主義是個個厭世的思想底一般的理論的根柢(Theoretische Begründung)。因為抱有厭世思想的不一定個個都有深邃的理論使牠成爲一種體系；這樣的事是認識不清的思想家所做成的。因此，我們批判厭世主義須有兩步驟：1，從心理的及論理的過程追跡牠底發生。2，從世界觀及人生觀克服牠底錯誤。

我們知道厭世主義是一種對於世界的極端的評價，但是這種評價只是一種主觀的心理的傾向，一方面是從認識不清來的，一方面是從所謂氣分主義來的。

所謂氣分主義完全是一種狹小的心理的情緒(Stimmung)，這種(Stimmung)是意志不堅強而易受感情的衝動的人們才有的。他們的出發點是極端的(Egoism,)自家遇事要圖舒適(Comfortable)，却不顧他人的舒適，自家能舒適便高興(Guter Mut)。

不能便掃興。高興的時候什麼都是好的，不高興的時候什麼都是壞的。Egoistic 的氣分主義者完全為這種心情所支配，對於一切的理解及評價都是以這個為出發點，有意識地或無意識地。可是這種心情是容易變的，他們完全把持不住自己，因此他們的評價也隨之而沒有定規。在高興的時候本來是好的了，但過一會兒不高興了，同是一樣東西即刻會變成壞的。在這樣的急速的變化中什麼東西終歸是壞的。可是人們有個共同的傾向，好將局部的特殊的東西普遍化，特殊化。本是個人的心理上的不高興（Unmut,）却將牠一般化，理論化，而推論世界的一切都是如此，都是無意義，因而頓覺得悲觀，什麼事都不願做，也沒有做的價值了。

這種從個人的情緒化為對於世界的一般的評價，在他的暫時的心理上，或者是正當而有根據的。但是這種思想的發生是從兩方面來的，出發於個人是非社會的，以心理為根據是非客觀的，非社會的而又非客觀的因而是非科學的，真正經了科學方法的訓練，把握了真正的科學的人決不會以心理的情緒做評價的標準，決不會以一己的舒適對待社會。克服個

人的感情，克服一切的困難，照着真正的科學所指示的努力，能這樣，便決不會有什麼厭世思想發生了

(三)

還有一種傾向，心理地容易帶有悲觀的色彩。論理地必然陷於虛無的精神，這就是所謂 Romantic 的心情。

Romantic 的心情將一切都美化，理想化，世界直是一個美的世界，社會也是一個理想的社會，在那裏找不着醜的東西和壞的現象。可是這些美化，理想化了的世界和社會，只是他們腦子裏任意構想成的，並沒有理論的證實，也沒有客觀的根據。然而他們不自覺，正沉醉在他們的構想中，高興着前途的光輝，以為真實的世界和社會也應是他們腦子裏所想像着的。以這樣的態度對待世界，懷這樣的理想進入社會，滿以為萬事都順遂如意，立刻即可成為理想國了。但是世界是有牠獨自的存在，牠底美醜和好壞決不是人們任意所想像的美醜好壞，是有不依存於人的意識的，獨立的價值的。Romantic 的人們在客

觀的現實的世界裏看不到他們想像中的東西是當然的事。不但如此，在這個世界裏，是真正的美醜好壞他們也認識不出來，於是便以為這個世界是醜壞的了。因為他們所想像的美醜好壞才是真正的美醜好壞，然而想像總是想像，在客觀的世界裏是沒有牠底存在根據的；因此，在客觀的世界裏找不出他們想像的美，連客觀的世界所有的真正的美也一并抹殺看過了。

這是 Romantic 的心情在論理上的必然的結果。世界既然沒有美，沒有善，這世界還成一個什麼世界！於是對於世界的態度及評價當然要與從前的不同，從前以為牠是美好的，現在則以為毫無價值的了；從前一鼓作氣抱滿腔的熱情而來，現在則意氣消沉，連繼續生存的勇氣和意志都沒有了。這是因為在腦子裏任意組成的構想經不起客觀事實的證實，想將一定的型式來制定世界，然而一進真的現實的世界，這種型式立刻就要破壞，而在心理上也感着幻滅 (Disillusion)。但是，誰要你亂構懸空的幻想？世界和社會的一切本來就是一個複雜的東西，本來就有多樣的情狀，是合理的同時又是不合理的，在決定我們

的態度及行動之先，這些都應在我們的顧慮中，須將牠精密地分析才可。要這樣，然後一切可都以正當地應付，發現好的固然是我們所期待，碰着壞的也是我們所意料，決不會因此驚狂或消沉。這是世界和社會底必然的樣狀，不能理解這個，徒以玄妙的幻像來規繩世界，碰着客觀的事實此路不通了，却消沉，頹喪，至於悲觀厭世，這在心理的過程上或者是當然的，但在出發點及對人生的態度上却是不合理而且墮落，我們非得克服不可。

Romanticism 本來在表面上似乎是很樂觀的，在醜壞的世界中尋出東西來將牠美化，理想化，這在極端的悲觀的人們或者有點補助，使他們可以從另一方面去觀察世界，知道世界並不是如他們所詆毀的那樣，還有他們所不能看到的現象和事實，因而知道世界不是那麼樣的簡單，且覺得在這世界中也有他們生存的價值和意義了。這是一種理想主義。可是我們已經知道這種理想主義的 Romanticism 在本質上是一個任意造的空中樓閣，空中樓閣的倒塌是當然的，倒塌後使造的人起悲感爽氣，也是當然的。Romantic 的心情恰如這樣，客觀的事實使牠生幻滅

是論理的必然，幻滅後生。感而厭世是心理的必然，所以在根柢上牠是一種悲觀的情緒 (Pessimistische Stimmung)，這又是須得我們克服的。

Romantic 的心情是一種興高采烈的心情，這種心情從 Romanticism 墮落下去，變成一種在方法上的求痛快主義。因為 Romanticism 在本質上是要把這世界弄成想像中的理想的自由的世界，所以在方法上也想馬上就把牠造出來，不如此，一方面不足以滿足他們的心理，而在還未成為他們想像中的世界他們是不願也不能生活的。因此，遇事總要幹的痛快，總要轟轟烈烈的事才幹，不是這樣的便不屑幹。這是 Romantic 的人們不能理解現實的生活，不着實，不健全，不能克服困難，不是不做，便是亂做。社會的發展是有一定的方向和步驟的，要推進社會，必須詳細地分析解剖而得到一定的方法，在方法中，一切事都須着實地澈底地做去，不許萎靡退縮，也不許盲動誤事。一切都須在預定的計劃中，一切都是必然的經過，社會地客觀地規定了的步驟，不管牠是痛快不痛快，都應該堅實地遂行，這樣一步一步地做去才可以達到預定的目的，完成課賦的使命。

其實痛快主義者並不是想做什麼事，只是求一個轟轟烈烈以圖滿足好高務遠的變態的心理，而事過後他們又覺得沉寂虛空，對於世界和社會又不是高興時的態度了，什麼使命，什麼任務，他們是不許及的，他們也沒有這回事。這樣的心理，這樣的精神，表面似很勇敢，其實只是敗事，而實質上更容易陷於虛無主義，真正把握了革命的科學的人是不會有而且不許有這種傾向的。

(四)

由以上的論述，我們知道種種心理的傾向是意志不堅和認識不清來的，有心理的基礎更使對於社會不能正確地認識，更使得這種心理傾向一般化而成對於世界的一般的評價了。這種評價一方面是由於個人狹小的體驗，他方面這種體驗又是基於錯誤的認識的。這樣的評價是以主觀的任意的價值加到客觀的事實上，自然是不能得到正確的判斷。這種不正確的判斷不是估價太高或太低，便是以對個對象本來所沒有的性質加上去，客觀的對象當然是不為

這種判斷所規定的，於是對於下判斷的人即成爲壞的沒有價值的了。

這種不正確的判斷能引起人們對於世界和社會的不正確的態度，文德爾班(Windelband)在歷世主義與科學(Pessimismus und Wissenschaft)一文裏生很好的比喻說明了。

譬如我買了一雙跳舞靴，後來對靴店提出抗議，說：“這雙靴是壞的，因不能把牠來喫。”人家一定說：我是瘋了，因爲這是毫無意義的‘跳舞靴本來就沒有這種性質，本來就不是給人喫的東西。如果說：“這雙靴是壞的，因爲不能攀涉冰河。”這也是可笑的，用來攀涉冰河也未始不可，但牠原來的意義及目的並不是這樣規定的。可是我說：“這雙靴是壞的，因爲牠缺少彈性及屈曲性。”這就是對的了。因爲原來的本質及目的都是這樣規定的，不能適合這個目的及反於這個規定當然是壞的了。在上面的三種可能的評價中只有第三種是有客觀的根據，其餘的兩種都是以原來沒有的目的加於一個對象，是錯誤的，只是任意底程度有點不同罷了。可是這種任意的錯誤的評價如果一般化，則凡是靴店和跳舞靴都是不中用的。

了，這是何等的滑稽，何等的荒唐！然而下這樣評價的人正不自覺，並不知道他的頭腦的混亂。

不能正確地認識世界和社會的人們也正是這樣。浪漫的精神及一般化的傾向更使得他們走入歧路。一切都有時間性及空間性，一切的存在都含有消滅的要素，在這樣的制約之下，一切都流轉，一切都變化。一時的現象不能推諸永久，一部分的事物不能包括全體。在一定的情況內，一切都有牠本身的一定的意義和價值。對於一個事物或現象要施一種評價，也一定要在這樣的理解和方法之下才能正確。可是認識錯誤的人們不是這樣，在事物底肯定的理解中不能看出否定的意義，在部分的體驗中不能把握牠與全體的關係，常基於狹小的部分的認識而立論關於世界和社會全體的本質。這個部分也許是壞的，也許是不合理的，但從牠與全體及牠的存在底否定的理解可以得到合理的解決。不明瞭這關係，却以為別的部分也是這樣，推而廣之，全世界都是這樣，對於本質是這樣地理解，因而也知道解決的方法了。因此，要在這樣的世界中發現有意義的生活必然地是不可能的。

這還是以這種部分的認識爲正確（自然，不從與全體的相互關係去認識，連部分的認識也不能是正確）而立論，如果連這樣的部分認識都是錯誤，那牠的一般化了的推論更是沒有價值了。世界本來是這樣，却以爲是那樣，又從而規定那樣的行動的方法，可是一開始行動時，世界偏是這樣而不是那樣，於是那樣的方法行不動了，到處是此路不通了，於是意氣消沉，悲觀，頹喪，厭世都緊緊地隨着來了，這是必然的結果，而認識不清的人們始終不悟，甚至有因此犧牲性命的，真是可憐而不足惜了。

（五）

在上面，我們從心理的過程及認識的錯誤論述了厭世的思想。厭世主義是對於世界及人生的評價，是一種世界觀和人生觀，現在我們須得從這個方面來批判了。

世界常變不住，人生變化無常，這本是真相，但有種厭世思想以這個爲出發點。世界是動的，當然變化流轉；人的存在也要受時間的制限，當然也有生老

傷病。事物在變化流轉的過程中只是一個階段，人生在全人類的歷史中也只是大流的一滴，不能永久存在，不能長生不老，要新陳代謝，才能完成世界的運行，推動歷史的進展。可是這種動的本質却視為表面，倒要從靜的方面超絕動的真的世界而進入涅槃，這是從這裏出發的厭世主義的目的。生存在這個世界而想要出世，除非否定這個世界，因而要否定人生，所謂無苦真如的狀態即是否定了人的狀態，生存着而要否定生存即等於自殺。這種思想出發點雖不同，然與希臘哲學家 Hegesias 勸誘自殺是同一結果。他是從快樂出發的，但肉體的快樂不如精神的快樂，積極的享樂又不如消極的無苦，要使消極的無苦能持久確實，否定生存是唯一的手段。一方面是求快樂，一方面是超脫苦惱，出發點雖不同，可是同是否定世界，否定生存。在這裏，我們可以知道，這兩種思想都是出於認識的錯誤，由認識的錯誤而下荒謬的評價，終於陷入于矛盾的結論。因為，一方面世界不是那樣的苦或樂，他方面苦與樂也要在現實的生活中才能體驗到，否定了人生，則一切都完了，苦雖沒有，而也無所謂樂了。這與開初的目的相反，因而是

荒謬的理論。

還有以快樂爲標準的所謂快樂論的厭世主義 (Eudämonologischer Pessimismus)，叔本華 (Schopenhauer) 就是牠的代表。照他的思想，世界的根柢是求生的意志 (Wille zum Leben)，而這種意志是盲目的，反理性的，是一種無理由地活動的永遠不能滿足的欲求的努力。人類是以這種意志爲本體而存在的，所以有無窮的慾望，這些慾望是不能完全地滿足的，就是滿足了，接着又生第二個慾望。因此，在慾望滿足前後的不滿及不能滿足時的不快充滿着世界，充滿着人的感情，在人生中苦痛是常態，快樂却是例外，苦痛是積極的，快樂有的不過是滿足缺乏的消極的意義。

這種厭世主義有兩重的不合理。

宇宙的根柢是物質，並不是什麼意志，意志只是一種心理的現象，在物質發展到一定的階段才發生且受牠的規定的。物質是辯證法地發展，消滅；爲某一階段所規定且爲必要時，牠可以存在，發展到牠次一階段爲必要時，牠就漸會消滅；在人與自然及人與人的相互關係的社會中，牠的制度也是一樣，在前

一階段時是合理的，到了次一階段時就成為不合理的了。慾望是社會的產物，滿足慾望的手段也是社會的產物，在一定的社會情況中才有一定的慾望發生，同時又才能發現滿足牠的手段。換言之，如果是符定的社會環境中可以發生的慾望，同時也就可以發現牠的手段。牠是為社會所規定，所以也隨社會變化，發達。這樣可以滿足的慾望，滿足了固然是快，就是在努力滿足的過程中也可感着快。

慾望在發達的過程中，經過了智力的訓練及正確的社會認識，本能的慾望可進化為有客觀的根據的理想，在實現這種理想的經過中及經過後，必然地更會覺到快感。理想隨社會的條件發達，只在一定的社會的條件中才有意義，所以是相對的。達到理想後的快感因而也會發達而是相對的。

因意志及慾望兩個錯誤的概念而構成的厭世主義之不能成立而且應該揚棄是明顯的了。

我們說過，社會的一切在某種情況及一定的階段時是合理的，但到了別的情況及次一階段時又會變為不合理的了。合理的是好，不合理的是壞，合理與不合理是相對的，有時間和空間的制限的，好與壞

當然也是一樣。人的行為在對付這種制度及人相互間的態度上也可成爲善或惡，可是善惡的觀念是從社會利益發生的，開初無所謂善，也無所謂惡，要在社會關係中並爲牠所規定才有善惡的意義。可是有種所謂論理的厭世主義(Ethischer pessimismus)却是基於善惡的觀念的。善惡是怎樣發生的，在社會上有怎樣的意義，這些根本的問題置之不顧，却去議論些人性是善抑是惡，或是否有變化，而變化又是進化抑是退化這一類的問題。又從局部的不正確的認識任意地觀念地斷人性是惡，且不能改善的。以人性爲惡，而不知惡是怎樣起源的，在某一時代是惡，在別一時代又不是惡了，在某一社會的惡未見得是惡。但我們不必多議論這些，因爲這是客觀的事實，誰也不能否認的。

我們只須問現在所要求的善是，而且不得不是什麼。什麼是善或惡，這是爲社會所規定，決不能觀念地造作一善的觀念而求其實現。所謂善，所謂道德，不是絕對的，也不是實踐惡性 (praktische Vernunft) 底無上命令 (Kategorischer Imperativ)。道德要在社會的關係上才會發生，才有意義，我們

們知道社會關係在肯定的存在中包含了否定要素。在這關係中規定了的道德也蘊着相反的意義，隨社會關係的發展而變為矛盾的對立物。不能因為從前是善，現在這個對立物定是惡，兩者在牠存在的階段中都是善，都有道德的意義，雖然在本質上是相反的，但在發展的過程中却是一個有必然性的連繫。

必然性的連繫是時間上的規定，而社會關係因物質的經濟的基礎分化為幾個一定的階級，這些階級各有其社會的基礎，各有其獨立的性質，所以從這點看來，道德在各階級中也有不同，各有其階級道德，這樣的道德是空間上的制約。在空間地時間地都成熟了的條件中，一定的道德自然會發生，在這樣的條件下生活的人們也一定會遵守，這樣，不必先驗地 (A priori) 制定些什麼道德律，什麼絕對善的意志 (Guter Wille)，在這社會裏自然有道德的實現 (Realisierung der Sittlichkeit) 這世界也不會因觀念地構成的道德不能實現便成惡的世界，在一定的程度上及一定的條件中牠也是善的世界。

從上面所述的看來，所謂論理的厭世主義的之不能成立而應克服是明瞭的了。

六

在上幾節裏，我們從心理的傾向及論理的必然論證及批判了厭世主義，可是牠何故有這樣的心情發生，牠的實踐的根據在那裏，這類的問題還沒有談到。但是要究明牠的實踐的根據，從我們現在這個社會出發，應該更能明顯，因此我們又回到自殺的問題了。

這雖然只不過是一時的現象，但也是社會的環境必然地使牠發生的。這些發生的原因雖然有種種，但據一般人的歸納，總不外是經濟的壓迫，家庭的束縛，戀愛問題，對統治階級的失望這一類的原由，可是要解決這些問題，須要看牠在現在社會的全體中有什麼意義，因而須得分析解剖中國現在的社會。不過詳細的分析在這裏是做不到的，我們只說中國現在的社會，是初期資本主義的社會，在這社會裏還有封建殘物的勢力，帝國主義，民族資產階級和封建式的軍閥，土豪聯合起來壓迫，剝削我們民衆。在這樣的壓迫和剝削之下，社會已朝着一定方向進展，民衆也已朝着一定的方向反抗而圖解放。這一定方向已

經明顯地指示出來了，只要民衆能以鋼鐵般的組織，堅強的意志，精密的認識和不屈的勇氣，一定可以實現。不過在這實現的過程中，困難，阻礙，失錯，壓迫，殘殺等等的現象是當然要出現的，就應以牠爲必然的現象而圖正當的對付。

一般青年男女所受的壓迫也不過是這些。經濟的壓迫，這是在資本主義社會內的當然的事實，要從這個解放，只部分地是做不到，必須將整個的社會徹底地顛覆才可。

家庭的束縛，這也是封建勢力還存在的社會內所應有的事，在特殊的情形下，各個人或者有可能的解決，但全體地說來，又非將封建式的社會整個地推翻不可。其實家庭問題同時就是經濟問題，而所謂戀愛問題又是經濟問題與家庭問題，所以這些問題都是一貫的聯繫，爲全社會的重要關鍵，要把牠當作一個問題的幾方面而去尋合理的徹底的解決。可是這個解決的方向這個社會本身所含的要素已經指示出來，這指示了的路徑是現社會找出路的唯一的路標，照着這路線勇敢地走去又是被壓迫階級的任務。

因此，這些一切的問題在現在是沒有別的解決，

要將現社會推翻而建設一個新社會，這才是基於客觀的根據的方法。因為在新社會裏，這些問題都不成問題，或性質上不同。如果能明瞭這點，則縱使受怎樣的困難，受怎樣的壓迫，意志堅強的人決不會因此沮喪而自殺，因為新的社會是客觀地必然地規定了要實現的，光輝燦爛的未來湧現在目前，現在一時的困苦自然是忍受得了。

在這樣的觀點之下，所謂統治階級也自有牠歷史的使命和社會的必然性，從這標準去估價，當然沒有什麼過于期待或失望，因為牠本來就只是這樣一個東西，應該隨社會的進展沒落下去的。我們對牠有什麼期待，除了對於我們的壓迫？我們對牠有什麼態度，除了趕快促牠顛覆？除此以外是沒有什麼所謂失望的了。

從以上看來，我們知道，一個問題的解決不是單獨從這問題本身所能做到，應該從全體上把握牠的意義及相互關係。又一種制度或階級都有牠歷史的運命，客觀的條件到了，牠就定會完成使命而消滅下去的。這些是關於社會認識上必要的。所以現在我們重要的任務是在用正確的方法正確地認識社會。

以上是關於厭世主義的批判的敘述，在這裏我們知道應由意志的鍛鍊去克服心理的傾向，真正的科學的把握去認識客觀的社會。要這樣，才可不墮於厭世的思想，努力去遂行所應負的任務，而從這方面看來是不道德的自殺更不會發現了。

12Th, Oct, 1928

科學與人生觀

近幾年來中國思想界底總結算

- 1 爲什麼我現在提出這個問題來批判
- 2 促起這次論爭之社會的契機
- 3 歐洲大戰底原因
- 4 精神文明與物質文明
- 5 知識論
- 6 自由意志
- 7 結論

I

爲什麼我現在提出這個問題來批判

[114]

六年以前，中國思想界起了一次激烈的論戰，就是所謂科學與人生觀之爭。這次論爭，因為討論的範圍屬於純理論且有系統，而參加的人又網羅了當時的名流與學者，所以算是中國思想界底一大進步。受了當時中國思想史自身底制限，所以那次論爭雖不過是‘搬弄許多名詞，點點鬼，引引斷爛朝報’，幼稚得可笑，可是這是當時社會底矛盾及發展反映到意識形態（Ideologie）底必然的結果，不僅是‘學者搬他們學者的貨色’，他們背後實有他們底實踐的要求和階級的背景。這個要求和背景不同，自然牠底理論‘雖然是東扯西拉，雜亂無章的理論’也不同，儘管理論地或許有輸贏，後台老板存在，牠仍是不負輸的，因為一切理論要有實力的根據才可以成為理論。因為如此，所以‘張丁之戰，便延長了一百年，也不會得到究竟’。但這個原因決不是‘始終沒有說出什麼是‘科學的人生觀’，‘駁論與反駁論的文章都走上那可能與不可能’的籠統討論上去了’。因為與其說什麼是好，什麼是壞，不如說什麼可能，什麼是不可能，可能與不可能究是先決的問題。所以據我看來，從‘玄學鬼’張君勱，‘科學神’丁文江一直到‘柴薪上日黃中的

老頭兒’吳稚暉，都沒有區別。只是蛇蝎一簍；你攆我，我衝你，總不能跳出這個簍子。任你如何‘無賴’，任你如何‘靈通’，任你如何‘人欲橫流’，終於是‘漆黑一團’，扭住一塊，分不出個黑白來。這個簍子是什麼？黑白如何分法？這是本文所要討論的。所以我老實點說要將這科學與人生觀論戰批評批評一下，不客氣地說要把牠算個總賬，一筆勾消。

但是這還不是我做這篇批評的主因，另外有重大的必然的道理在。科學與人生觀論戰，在當時雖然轟轟烈烈像煞有介事，可是在五六年後的今日，已經煙消雲散，表面上沒有這回事了。如果只有上頭那個理由，我們決犯不着再從故紙堆裏找出那部‘科學與人生觀’來做什麼批評，儘管讓牠漆黑一團地沒有究竟去。那末理由究竟在那裏？這舊事重提的原故是什麼？這有兩層意思：

人生在世，由對人與對自然的關係構成社會，所以人只是社會化了的人(vergessenschaftete Menschheit)社會只是人的社會(menschliche Gesellschaft)社會與人并不是孤立的，只是一體。表現這種對人對自然的複雜關係者厥為行動，所以人的開初就是行

動(Am Anfang war die Tat)。可是沒有標準決不能行動，這種行動底標準便是人生觀。人不能與社會和自然分開，人是自然底一部分，先要了解自然纔能知道人類，這種一般地研究和理解自然的原理便是世界觀。有了怎麼的世界觀，便有怎麼的人生觀，兩者是互相密接，同為決定人類行動底趨向的。所以一個時代就有一個時代的世界觀和人生觀，一個社會也便有一個社會底世界觀和人生觀。科學與人生觀論戰能將這種重要而切緊的問題着實討論，可謂搔着癢處，又可見當時社會對於這個需要。這種重要的爭論雖然只是曇花一現，然而也只不過現了這個曇花，以後並不見比這個更有系統，更進步的嚴密討論，所以可認為這種思想還在支配着一般人的頭腦，至少當時參戰的所謂名流學者還是這種意見，因此非把牠清算不可。這是一種理由，

批判是一種武器，牠底任務是理論地駁擊意識形態，證明牠底無力；而實踐地曝露牠底社會的根據，告訴我們如果要打倒這種理論，就非把牠所自從來的社會也一連打倒，而助成與這個相矛盾的社會形態不可。因失了牠底根據，理論也就不能維持牠底

支配力了。這種批判在社會矛盾激化，社會形態推移的時候，尤其是有力量，成爲一種物質的勢力，對於社會底上部構造——意識形態，本着舊社會裏所包含着的新社會形態之反映——新世界觀和新人生觀下總攻擊，毫不容赦地排斥。這時候，批判的主體當然是反抗舊社會的——革命的階級，批判的對象是舊社底全機構——上部構造和下部構造。物質的勢力和精神的武器合體爲一，社會才可以改革，才可以由飛躍而進展爲新的更好的社會。這就是所謂社會底自己批判，這就是批判底真意義。

科學與人生觀論戰，確是當時中國社會底必然的事實；矛盾漸形銳激，社會將有變革的時代所產生的各階級底理論的鬥爭。“關於這次論爭生起之社會的根據，後面更當分節詳論”可是這五六年中，中國革命底進展，經過了幾個階級造成了現在的新局面，帝國主義固沒打倒，軍閥固沒推翻，而所謂新局面新勢力也者也不過換湯不換藥，民衆還是在水深火熱之中，並沒有得到他們底權，也不能活過他們底生。在他們——革命的階級看來，張三也好，李四也好，都是半斤八兩，同樣底是他們底敵人，這種局面

表面上雖形成了社會底混亂，而實質上却因此混亂使社會底分化愈加清楚，指示了誰是革命的，誰是不革命的，誰是敵人，誰是同志，革命的同志團結起來，用物質的勢力將不革命的敵人打倒，用精神的武器將反動的意識形態清算——這是中國——否，世界的革命階級底重大任務。科學與人生觀裏所表現的各種思想——張君勱梁啟超一派底精神主義，丁文江胡適一派底馬哈（E. Mach）主義和實驗主義，還有分不出什麼只是混混雜雜漆黑一團的什麼主義等等，都是我們理論上的敵人，所以非徹底地決算一下不可。這是不惜時間來做這批評的主要原因。不消說，這個批判是在“普羅列搭利亞特”意識之下，用辯證法的唯物論和唯物史觀的倫理來做根據的。因為除此以外，其餘一切的什麼主義不管她底派別如何的多，都是一樣的與這種思想立於正相反對的地位。

在上頭我已經將爲什麼現在又來把五六年前的論爭重提出來批評清算的理由詳細說過了。可是這次論爭的內容實在是亂雜無章而且極幼稚，只不過把西洋已經駁過了，或那時還流行的思想，東抄一段，西收一點，鬼鬼祟祟地，生硬硬地偷移到中國來

罷了。所以我這篇文章並不與他們一樣搬幾個漂亮的名詞來裝裝學者底門面，也不像折衷論者一樣，說這一部分雖不錯，那一點却大誤，只不過把他們引起這次論爭的動機及態度盡情地曝露出來，然後把他們所討論的問題之中提出幾個主要的而且包括一切的題目來，根據“普羅列塔利亞特”的意識及辯證法的唯物論 (Dialektischer Materialismus) 做一番嚴密的毫不容赦的駁倒工夫。以後將這些題目分節地論下去。

2

促起這次論爭之社會的契機

中國人自命是禮義之邦，君子之國，其餘的都是夷狄。可是近幾十年來情形太不同了，夷狄公然將天國打得落花流水，搶了錢去，還割了土地。碰到了這種事實，衣冠束帶的君子也不得不用點腦筋，想想他們底長處在那裏？結果，富國強兵的政策立定。要致富變強，非得學他們底法子不可，於是聲光化電即所謂科學也者就此輸入中國了。當時中國底封建勢力還安固地存在，牠底意識形態即所謂精神文明的便依然捉住了一般人底頭腦，死口咬定西洋只有槍砲，

只有物質文明。鎗砲固當學，可是這只不過有附帶的意義，我們還當竭力保存我們固有的精神文明——中學爲體，西學爲用的思想便從此產生了。所以什麼‘聲光化電’，什麼‘物競天擇’，什麼‘適者生存’，鬧得個像煞有介事，終於是隔靴搔癢，沒得到絲毫的結果。

但是後來情形又大變了。資本主義底商品這個重砲衝破了萬里長城，中國成了列強底爭奪商場，攫取原料品的目的地，地大物博的中國反變爲半殖民地，國家地成了無產國了。這樣外受帝國主義底剝削，內遭軍閥——封建勢力底束縛，中國人民不得不求自活之道，外禦強權，內剷軍閥，便是當時具體的吶喊。在歐戰的特殊情形之下，民族地雖然更受了一層壓迫，可是因此國內也生出了少數新興工業資產家。帝國主義底壓迫愈甚，則民族意識愈發達；有了新興的工業資本家，則封建社會的組織漸趨崩壞，新社會形態日見發展。意識的增進及物質條件的具備使中國革命形成一新階段；而這種新階段底理論的精神的武器就是“德謨克拉西”(Democracy)和“賽恩斯”(Science)。這位德先生與賽先生在批評舊思想和組織新勢力上實在是有莫大的權威，舊封建思

想——所謂精神文明遭了這次極大的排擊，已經是在理論上受創到體無完膚了。這是當時社會底自己批判，惟其如此，所以“德謨克拉西”和“賽恩斯”才能支配了一般革命的智識階級，組織起來成了一個廣大而有系統的運動；因為基於客觀的事實所構成的理論和思想沒有不醞釀成爲具體的行動的。因為有這種社會的根據，“賽恩斯”即科學的思想才真正輸入了中國。才真正把住了一般青年底頭腦成爲一種物質的勢力。這時候，科學已經不僅是造鎗炮的法子，已經不僅是“外人拿鎗砲打我，我也打鎗砲打他”這個排外的思想，“科學”的精神實在是批判中國固有之封建社會的，籠統的，不合論理的思想底唯一武器，又是所謂精神文明底勁敵。帝國主義者底侵略雖然使中國化爲半殖民地，但是牠底資本主義的生產方法却使中國也一般地資本主義化，產生了一羣新興工業資本家。新生產方法進來了，舊式的生產樣式也不得不受打擊，新生產關係和新社會形態也由萌芽而具現，舊式的封建社會便因此不得不漸趨崩壞，走上沒落的路程。在這種情況之下，才醞釀了當時的思想，才形成了當時的運動。“德謨克拉西”是鬥爭

底目標，“賽恩斯”是鬥爭底武器。這兩者實為變更社會的理論之血與肉，所以不是僅造鎗砲這樣狹陋的見解，中學為體，西學為用這種思想也從此打破了。

可是目標還沒實現，武器還沒充分地使用的時候，社會的情形又大變了。目標不能實現即是封建勢力還存在，因此牠底意識形態殘留，武器也受了挫折。在這種新舊兩社會形態並存，矛盾隱露的時代，當然要反映到思想上開始理論鬥爭。恰如歐洲大戰給一般迷醉精神文明的先生們一個表面上的口實，成了反對科學之直接的動機。於是科學破產呀，物質文明不及精神文明呀，這一類的話頭宣傳國內。其實只是一種開倒車的勾當。不過表面上及理論上不能像從前中學為體，西學為用那樣簡單地，幼稚地可以敷衍過去，於是偷襲些西洋反動的學者底名詞，什麼直觀的什麼精神元素這類東西裝門面，實際上只是要回到宋明理學。在這種情形之下，科學與人生觀的論戰便激烈地開始了。因為有這種社會的根據，所以才像煞有介事地轟動一時，許多所謂名流學者也盡數參加了，這次論爭的背後實各有實踐的要求，並不如誰說過的對於自己性質相近的學說便歡喜，與自

己性質相遠的學說便厭惡。所以我們也不責備“學哲學的人臨時抱佛脚談科學，學科學的人來臨時抱佛脚談哲學”。這是當時矛盾的社會反映到思想上之必然的結果，自有牠發生及存在底社會的契機。但是當時革命的階級尚未發達到今日的階段，還沒有學到革命的領導權，這次論爭中能夠把握着“普羅列塔利亞特”底革命理論唯物史觀者僅一人而已，其餘的都是 Liberalist 或 Small Bourgeois，同在一個反動的陣營裏。所以丁文江雖竭力攻擊“西洋玄學投入中國宋學，來借尸還魂”。而他自己“同時却把科學投入漢學，做一個同樣的借尸還魂”。這不同時都是反動的勾當嗎？惟其如此，社會的情狀輾轉變化到了新階段，而他們的思想即失了勢力，他們自身便都陷入於反動的陣營去了。現在我把促起這次論爭之社會的契機說過，下節再把他們底表面上的口實——歐洲大戰底原因是什麼一回事寫出，以證他們觀察之淺薄及無力罷。

3

歐洲大戰底原因(科學底功過)

一九一四年到一九一八年的世界大戰犧牲了無

數的性命，損害了莫大的財產，人人都以為這是人類的罪惡，大家都在詛咒。可是對於這次戰爭能加以科學的分析，施以正當的觀察者，除了“普羅列搭利亞特”以外，簡直是沒有。人人都祇看到表面，沒有捉住牠底本質，都只空口咒罵，沒有知道牠底真意義。“玄學鬼”以為是科學底罪過，科學使人偏重物質，忘却了精神，必為形役失了他底自由意志，竟釀成了這樣的慘禍。而他方面，“科學神”却以為這是玄學家，政治家，教育家底造孽，這班人不勵行科學教育，却只亂叫什麼內心修養，精神生活，使一般人都玩物喪志，一旦“有起事來，如癡子一般，毫無辦法”，這班人應該負戰爭底責任。可是試問玄學鬼，就使得功內心修養，回到了宋明的理學，就可以免去戰爭嗎？那末在精神文明中國的歷史上不應該有戰爭了！笑話，恐怕還要更野蠻點罷！又問問科學神，歐洲的科學不昌明嗎？物質文明不發達嗎？又如何起了這樣慘酷的戰爭呢？這種搔不着癢處的觀察，這樣只停在事實的表面，不能更進一步捉住本質和真意義的解剖，適足以證明其無力，曝露其階級性。

那末戰爭是什麼？這次大戰底真意義在那裏？她

是怎樣性質的戰爭？

戰爭只是平和時代的政策之繼續，不過用強制的手段——武力去施行而已。平時的政策和戰時的政策只是手段不同，其內容和性質是一樣的。所以研究平時的政策就可以知道該戰爭是什麼樣性質。一切的政策都為當時社會的經濟所規定，是必然的，要施行這種政策而與別國相衝突所引起的戰爭也是必然的，因此不可免，也不必要免。如果這個戰爭可以免除一切的戰爭，那末不但不必阻止，還要趕緊促進呢。

現在我們已經知道戰爭是什麼了。歐戰是怎樣的一種呢？掠奪殖民地，征服弱小民族，壓迫勞働運動——這是當時列強所同取的政策，可是這些都是帝國主義國家底政策，所以這次歐戰是帝國主義的戰爭。

那末帝國主義是什麼？我們再簡單地分析一下。

資本主義底基礎特徵是自由競爭，自由競爭喚起生產的種集，到了一定的發展階段的時候，生產的積集誘導到獨占。到了獨占的時候，資本發展成一新的社會的經濟的形態，轉化為帝國主義。所以帝國主

義是資本主義底繼續，是牠底更高的發展階段，又是從舊資本主義推移到與牠相反的新經濟組織之表現。到了這個階段，自由競爭變為獨占，生產底 Kartell 化與經濟生活底國際化使帝國主義者不僅要找商品底販賣場，還要搶資本底輸出地，殖民地底爭奪戰便因此愈激烈，殖民政策差不多將全地球分割完了。可是社會經濟却不因此而阻其發展，金融却因此而更集中，世界資本主義底生產力成長到超越了民族國家的分立這個偏狹的界限。這是社會自身底必然的運動，不可避的進展，人底自由意志是不能左右的。在這種客觀的情勢之下，帝國主義者要繼續他底政策，勢非把分割了的殖民地再來分割不可。可是帝國主義自身是一個包含許多互相矛盾的契機之總體系，而各個帝國主義者間又存着不可避免的，不可消滅的矛盾和衝突；一切的政策決不能圓滑地，沒有阻礙地進行，于是互起衝突，互相決裂，終于訴之武力，終于引起戰爭——這便是歐戰之所以起的原因了。

本來一切事物都有牠底因，都有牠底必然底關係力，牠底成長，發達，消滅都有一定的聯絡和因果，斷不受人底意志和認識所左右的。歐戰也是資本主

義發達到極端所生的必然的現象，如果客觀的條件沒有成熟，縱使受了科學的流毒的人們要唆使開戰，決不成功；如果矛盾驟露，銳化，衝突不可免的時候，就是修養到功，精神生活極點的君子要想阻止，遏抑，也是枉然。這是在這種社會的經濟的組織之下所不免的必然的因果，玄學固不能阻止，科學也沒有助成。如果硬要說那個應當負責任，我們便直截了當地說除了與帝國主義者，資本家立於正相反的地位而受他們底壓迫和剝削的“普羅列塔利亞特 Proletariat”以外，其餘的都是責任者，都有極大的罪惡。不信，請看當時的科學家和哲學家所取的态度罷！除羅素 (Russel) 和愛因斯坦 (Einstein) 少數人反對戰爭外，提倡精神生活的倭鏗 (Eucken)，主張直覺主義的柏格森 (Bergson) 不都是贊成戰爭的嗎？誰還能說誰？誰還配罵誰？

社會的經濟的組織原來是規定一切的基礎，牠是不受人底意志的支配而自身發達，進展變化的。這個基礎便是所謂社會的底部構造 (Lower structure, Unterbau)，在這個下部構造之上，建設了與牠相應的國家，制度，意識形態——這些便是所謂社會底

上部構造(Upper structure, Ueberbau); 下部規定上部, 上部復影響下部, 如此互相影響, 展轉進化, 形成了社會底全體, 所以社會裏的一切事實和現象都為經濟組織所規定, 都是牠底產物。所謂科學家和玄學家不能明瞭這種理論, 不敢知道這種理論, 所以不能得到關於歐戰的真正的理解, 只互相加罪, 殊不知所謂科學, 玄學, 教育和政治都是為當時經濟組織所規定, 總不能跳出社會這個圈子。他們以為科學家和教育家可以任意地阻止或促起戰爭, 這不是笑話嗎? 這不是曝露他們底理論之無力嗎?

歐戰是帝國主義者再分割殖民地的, 社會的經濟組織發達到極點必然地產生了的戰爭, 要想免除這種戰爭, 玄學家固然不能為力, 所謂科學家也是毫無辦法。惟一的辦法就是將產生, 醞釀這種戰爭的社會的經濟組織一齊打倒, 建設可以免除戰爭的新的社會的經濟的組織。能夠捉住事物和現象底本質, 闡明牠底生成發達, 消滅的過程, 曝露牠底社會的根據者只有唯物的辯證法, 只有這個纔是真正的科學的方法。能夠應用這種方法得到事物和現象底真正的理解, 建設有力的理論, 指示民衆以行動的標準者

才真是科學家，教育家，哲學家。除此以外，不是對於事實盲目，便是有意欺騙民衆——都是我們底敵人！

4

精神文明與物質文明

上節裏我們已經論過歐戰只是社會的經濟組織所產生的必然的結果。而張君勱和丁文江湖適等一流人沒有把握“普羅列搭利亞特”底意識，又沒有獲得唯物辯證的方法，所以不能理解牠底真意義，他們雖都口頭上竭力詛咒戰爭而且想免除戰爭，可是他們這種對於戰爭的認識和免除戰爭的方法，適足以辯護戰爭，禍害不但不能剷除，他們自身却證實是反動的思想家了。因為如此，他們又爭論些什麼精神文明與物質文明一類的無謂的區分；先有歐洲文明是物質的，中國文明是精神的偏見，對於歐戰就不能捉住真相，因為歐戰，更以為證明了誰的是精神文明，誰的是物質文明。這種鬧得起勁的問題——支配階級底理論家用來麻醉民衆的精神文明，Petit Bourgeois 用來欺騙民衆的物質文明，我們非得澈底地究明不可。

什麼叫做文明？文明到底有沒有精神的與物質

的之區別？

人是自然底一部分，同時又是社會的存在；人與自然互相影響，人與人互相關聯，在這種情況之下獲得了他底生活手段(Lebensmittel)，於是發達生產力(Produktionskraft)，造作生產工具(Produktionsmittel)，構成生產關係(Produktionsverhältnis)——這便是社會之經濟的基礎，也是規定一切的根源。在這個基礎之上，受這個根源底制約，人設了種種的文物制度，產出了種種的意識形態——這包括種種的總體就是文明(Zivilisation)，就是文化(Kultur)。

由這個觀點，我們可以看出兩個重要的意義：文明是在社會的經濟基礎之上，人對人與對自然底兩種關係之必然的產物，同是一個必然的現象，所以沒有精神與物質的之別；文明既是社會的經濟基礎之上受了牠底制約而產生的，所以不受人底自由意志之支配，牠底方向，牠底特徵都必然地規定了的。無論如何使用自由意志——縱使是有——縱不能夠創造出完全沒有社會根據的文化。

文明既是這樣，所以隨着社會的進展而變化，不是固定的，也不是空疏脚不踏實地的。只有立在這個。

觀點上才能夠理解文明是什麼，才能夠把握文明與社會的關係。

我們從這個立腳點觀察，張君勱，胡適和丁文江一派人是否是正當？他們底議論錯在那裏？

張君勱說，“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”。他把全一整體的人無理地分爲內外，又強名之爲精神，物質；他却全不懂，或者佯爲不知，人只是自然底一部分，自身就是物質。“精神變動而不居”這句話還可以過去，“物質凝滯而不進”這句話簡直不通！難道生物沒有進化嗎？宇宙不也是由星雲(Nebula)經過無數年的變化才變成功現在的這個樣子嗎？如果照“所謂物質者凡我以外皆屬之”說起來，則父母，妻子，甚至他們底精神都是物質，都是凝滯而不進了！矛盾已到了極點！

根據了這種矛盾的，不通的理論，硬把互相關聯的，本來是一體的東西，分爲精神與物質，把他化成不相連結，孤立的，固執的了。又在這種不通的區別之上，強說“自孔孟以至宋明之理學家，側重內生活之修養，其法果爲精神文明；三百年來之歐洲，側

重以人力支配自然，故其結果爲物質文明’。內生活的修養能夠不與他人“非我，即物質”接觸可以產生法律，制度嗎？法律，制度那裏是精神文明呢？物質文明不是人力支配自然的結果嗎？不是要用人底“力”嗎？思想，意志不是大部分的要素嗎？

文明本沒有什麼精神與物質之別，強爲之分而又滿口提倡精神文明，牠底不通，在理論上我們已駁過了。可是這種思想有什麼動機呢？我們不必多說，一句話可以總括：就是想麻醉民衆！你們要修養內心生活，挨饑挨餓，不打緊！不必傾心於下流的物質生活，不可胡鬧！這與宗教是鴉片有什麼區別呢？

他方面，反對精神文明的人們，也只是騎牆論者，他們只能說，“精神之表現與物質之接觸實不能分離”，“倘不與我以外者相接觸，則精神何由表現”？“人類的文化不能不受環境的影響，也不能脫離物質的關係”。至於文明並沒有精神與物質的區別，所謂環境者又是什麼？環境又爲什麼所規定？關於這一類的問題，他們不能理解，更無力解答了。

工具主義者胡適很不滿意丁文江一派人不爽直地承認科學文明就是物質文明，所以他自家大胆地

主張物質文明，這算是與精神文明主義者張君勵一派人立於正相反對的地位。他所謂的物質文明就是西洋文明，他跑到哈爾濱看到了東洋文明與西洋文明的接觸點，一方面是洋車的文明，他方面是汽車的文明，洋車是人用人力，人當牛馬使役，所以應當排除；汽車是用人的腦筋支配自然，使用機械來代替人力，非竭力地提倡不可！胡適并且大聲地說，這種文明才是大慈大悲！好一個安價的人道主義者！看了這整千整萬，活龍活現的 Ford Car，就馬上頭暈目眩地來稱讚。卻忘記了在這背後孜孜地勞動着的勞動者，他們會受恐慌的激浪，會受失業的悲慘！那末，博士！你去仔細思量：洋車夫與勞動者有什麼區別？所差的，不是前者用洋車來逼你們，後者造汽車給你們麼？資本主義的生產方法仍舊不會改變地維持着，生產手段的所有仍舊依然地握在 Bourgeoisie 的手裏；Proletariats 依舊是受制於 Bourgeoisie 法律，政治，道德以及其他種種的意特沃羅基依舊是 Bourgeoisie 支配的工具。總而言之，統而論之，近代文明的必然性與其所含的必然的矛盾，所孕的慘害，胡適並沒有知道，不能理解，只一昧提倡物質文明，却不

想由這矛盾去改革社會的組織，變更所有底關係；自家坐堂享福，却叫中國的勞動者也“爲而不有，生而不幸，長而不恃”，做起聖人來！這是他提倡物質文明的底本意，也是精神文明所希望的境況。哈，原來也只是這麼一回事！

我們再看看“柴積上日黃中的老頭兒”吳稚暉底“老生常談”罷。

他主張“清風明月的喫飯人生觀”，要促進物質文明使得大家都喫好飯，表面上似乎不錯。可是檢檢牠底內容，又只是這麼一回事了。

“能夠想出許多飯來給人喫，自然最好”，這不又是一個偽善的慈善家嗎？至於“化了勞力喫不到飯，還是不願意奪別人的飯來喫，也便算難能可貴”，竟是自己揭開自己底假面具了，社會上“化了勞力”的最多數的民衆，喫不到飯，還要叫他們去賞“清風明月”，真是“難能可貴”！這不啻是說，你們儘管勞動，多造出些生產物來供大人先生們底飽嘗，飯喫得到喫不到不打緊，因為“既已與人已愈有，既已爲人已愈多”，才真是創造者，才真是高尚的人格！精神主義者得着這支意外的援兵，真要拍手叫好，稽首道謝了。

現在我們已經知道他們理論的不對，用意的所在了。不管誰主張精神文明也好，誰主張物質文明也好，都是他們所裝的幌子，蒙蔽民衆的話頭，我們不可上他們底當！

5

知識論

關於精神文明與物質文明的議論，我們已經指出他們理論上的錯誤，曝露他們底實踐的動機了。在這節裏，把他們底錯誤的理論所自出，且爲一切理論的根源的知識論徹底地克服，又是我們底任務。

他們底知識論是他們最擺學者門面的所在，搬出許多名詞，引了許多語句，然而只是雜亂無章，矛盾相混，並沒有把牠融會貫通成爲自己底有系統的思想。把牠分析起來一看，一方面，有什麼論理主義 (Logismus)，先驗主義 (Transzendentalismus, Apriorismus)；他方面，有什麼感覺主義 (Sensualismus, Sensationalismus)，經驗批評論 (Empiriokritizismus) 不可知論 (Agnostizismus)，實驗主義 (Pragmatism) 等等，實在是五花八門，熱鬧得很。我們且潑牠一杓子冷水罷！

張君並不贊成惟覺主義，主張他所謂「論理主義」，且看他說：

“然以我觀之，苟人類之始生，若其所得於外界者，只有感覺，則非感覺而亦不可能。何也？名此為甲感覺，名此為乙感覺，此甲乙之分，已有一種論理之意義。此意義也，甲乙感覺所由以構成之分子也。吾人居此世界中，若所謂感覺僅有色之紅白，觸之剛柔，味之辛酸，形之大小，則所謂辨別性者安從而起？惟其不僅有色形觸三者，而尚有與覺俱來之物。譬之紅色，一至簡之感覺也；然與紅俱來者尚有二事；一曰紅色如此，二曰此真是紅；此二者，即我之所謂論理的意義也”。

他否認“最終而不可分之元素，必歸於官覺之印象。除官覺之印象外，無他物焉”的思想，這是對的。因為知識底材料雖是感覺，但感覺也有牠底來源。但是先驗主義關於感覺底來源又大錯了。牠以為“伏於官覺接觸之後者，必有理性之作用”，理性為構成一切知識之機能，沒有牠，“則非感覺而亦不可能”的，所以感覺也是牠底構成物了。這就等於說世界上除

理性以外，沒有別的東西，與“除官覺印象之外，無他物焉”同為不合理。

感覺底來源是物質，一切的認識都只是牠底反映，沒有牠，便思維也沒有，理性也無所施其伎倆了。譬如紅色，要說牠有“紅色如此”“此真是紅”二重論理的意義，也未始不可；可是必先有包含紅色的物質，才可以入視線成為感覺，用思維構成“這是紅的”這個判斷。這朵花是紅的，我們便說這是紅花；這朵花是白的，我們便說這是白花；因為事實如此，我們沒有別樣說法，也沒有別樣想法，只要感覺是常態，腦筋是健全的人都是一致的。如果不以為然，那末，在沒有紅色或只有別的顏色的地方，理性來施牠底本領，構成論理的意義，說：紅色如此，此真是紅，這還成什麼話！倘若有這樣說的，我們便認這個人不是瘋子，便是在瞎說。

張君溯根據那種錯誤的理論，又來推論辨真偽，求秩序的標準：

“蓋人類之於世界，既已以辨真偽，求秩序為惟一要義，則與生俱來者，必有一種辨真偽求秩序之標準。此標準如何，即論理的意義也。……惟”

其不僅有感覺，而又有意義，故能分別感覺之彼此。然更進一步言之，真偽之意義既含於感覺之中，至於推理亦有一定之標準否？曰：有，是為康德之先天綜合判斷說。譬云金屬因熱而膨漲，金屬主辭也，因熱而膨漲，謂詞也：是之謂判斷。此判斷中因果相生之觀念，必具於先天，而後此因熱而膨漲之命題乃能成立。……伏於官覺接觸之後者，必有理性之作用，因果相生者，乃理性上之概念也。因此概念，而後金屬因熱而膨漲之判斷乃以成立。”

因果關係本是事物間底必然的，固有的特性，因為各個事物不是空間地孤立的，時間地斷絕的。一切事物都是互相關聯，互相連繫，成為一個有秩序的總體。先有因果底事實，才反映到人類底思維構成果概念，並不是有了因果概念才發生因果底事實，沒有人類以前，已有金屬底存在，熱底作用，金屬因熱而膨漲的現象。這種現象反復地反映到人底頭腦，促起他底思維構成所謂因果概念，因果法則（Kausalgesetz, Kausalität）。有因必有果，有果必有因，只是世界運動的本質，具體的客觀的事實，與思維（Denken），

理性(Vernunft)等沒關係地，獨立地存在，不管思維因牠底反映能構因果律不能。

這個天經地義的真理，就是創成先天綜合判斷說的康德(Kant)也不能否認。他雖以為空間(Raum)時間(Zeit)為主觀的直觀底形式(Anschauung formen)因果律等為悟性底概念(Begriff des Verstandes)即範疇(Kategorie)，可是他又說沒有概念則經驗是盲目的，沒有經驗則概念是空虛的，知識也非有材料(Stoff)不可。不過他所說的材料是感性，感性底來源是物自如(Ding-an-sich)，而物自如底性質，牠是什麼東西，我們完全不知道。這個物自如——一切感性，直觀底來源，本來是很有唯物論的思想，不過康德一個唯心論者，先驗論者，不爽直地，明白地承認一切的根據是物質，却說物自如我們不知道，我們所知道的只是現象(Erscheinung)物自如感觸(Affizieren)我們底感官而得感覺，再由直觀底形式(時間，空間)和悟性底概念(因果律等)組織知識，構成經驗(Erfahrung)。這樣，明明有點唯物論的思想，却不知發展，反以什麼形式，範疇等將事物又化為理性底構成物了。

時間，空間本是事物自身底範疇，他却以為是直觀底形式，因果律本是事物間底必然的關係，他却以為是概性底概念，這樣將思維與存在底關係顛倒，將客觀的性質抹去，正是唯心的知識論底特色張君勵一流人恰好為這種鬼所迷上了。

我們再來看看丁文江一派人底“科學的”知識論罷。

這派人本來只是淺薄的經驗批判論者，只能知道事物表面上的現象，不能把握世界及事物底真相，所以其實只是不可知論者，他們自己也叫他們底理論為存疑的唯心論(skeptical Idealism)。丁文江說：

“我們所謂物，所謂質，是從何而知道的？我坐在這裏，看着我面前的書櫃子。我曉得他是長方的，中間空的，黃漆漆的，木頭做的，很堅很重的，我視官所觸的是書櫃子顏色，形式，但是我聯想到木頭同漆的性質。推論到他的重量硬度，成功我書櫃子的概念。”

這完全是一般經驗派哲學底知識論。一般經驗論及形而上學唯物論(Metaphysischer Materismus)底主要的最大的缺點是牠將對象(Yegenstand)，實

在(Wirklichkeit),感性(Sinnlichkeit)等只能從客體底或直觀底形式(Form des Objekts oder der Anschauung)去把握,不能把這些看做人類的感性的活動,實踐(Nicht als menschliche sinnliche Taetigkeit, Praxis)。她又不知道人類的活動自身(menschliche Taetigkeit selbst)。就是有對象性的活動(gegenstaendliche Taetigkeit)。因為如此,經驗派底知識論構成書櫃子的概念,也要牽涉到什麼木頭和漆的性質底聯想,重量硬度底推論。其實書櫃子是一個整體的東西,木和漆,重量硬度等性質在書櫃子只是統一了的全體,并不能分開化為各個孤立的。書櫃子這個物體底存在我們(主觀)實踐的活動辯證法地統一了,我們才知道書櫃子是什麼?牠有什麼用處?這就是書櫃子底概念。

經驗論不能了解人類的活動,只說形式上把握對象,所以把世界認為感覺底總體,物質底存在抹殺。且看丁文江說:

“然則這種概念,是覺官所感觸,加了聯想推論,而所謂聯想推論,又是以前覺官所感觸的經驗得來的,所以覺官感觸是我們曉得物質的根本。

我們所以能推論其他可以感觸覺官的物質，是因為我們記得以前的經驗。我們之所謂物質，大多數是許多記存的覺官感觸，加了一點直接覺官感觸。假如我們的覺官的組織是另外一個樣子的，我們所謂物質一定也隨之而變——譬如在色盲的人眼睛裏頭薔薇花是綠的。”

這便是將物質化爲感覺，世界成爲記憶的世界。在他們，與思維獨立地存在的，爲感覺底根源的物質，只是感覺之永久的可能（Permanent Possibility of Sensation）。除直接的經驗——感覺與間接的經驗——記存外，其餘的他們都不知道，這是不可知論（Agnostizismus）。他們說“覺官感觸的外界，自覺的後面，有沒有物，物體本質是甚麼東西：都認爲不知，應該存而不論。”然而“覺官感觸爲我們知道物體唯一的方法，物體的概念是心理上的現象。”終竟又是唯心論。唯心論者以爲“物爲心造”，最後的根源歸諸思維（Denken），經驗論者以知識來自經驗，最後的根源歸諸感覺（Empfindung）；然而思維與感覺同爲心理的現象，以思維構成物質，或以感覺抹殺物質，同爲不合理，同爲不能成立。

經驗批判論只能把捉事物底表面，不可知論不能理解世界底真相。感覺受物質底規定，物質變化了，感覺亦隨之而變。可是在經驗批判論，感覺只是心理上的現象，是主觀的，所以牠終竟是主觀主義，因而是相對主義。相對主義承認真理是相對的，這一部分是對的，但他絕對地否認絕對的真理却是虛偽了。我們承認絕對的真理是有的。不過我們不能即刻就完全地把握這個絕對的真理，只能因我們底認識和我們底活動一步一步地與牠接近，至接近底程度則為歷史和社會所規定。這種為歷史和社會所規定的真理，我們叫牠為相當的，也未始不可，可是在這個規定牠的歷史和社會裏，牠是唯一的客觀的真理。因為不立在這種觀點上，則一切沒有標準，對於世界底真相茫然，勢必墮入神祕主義。所以實驗主義大家詹姆士(W. James)就帶有神祕的色彩，至柏格森更是玄之又玄了。這是經驗論底理論上的矛盾。

為歷史和社會所規定了的真理是當時唯一的客觀的真理，然歷史和社會是變化進展的，所以真理也隨之而變化進展。可是牠是與絕對的真理一步一步地接近，所以牠變化的方向是一定的，我們知道了這

個方向，則可以有目的地，意識地準備我們底行動，應付將要來的變動。經驗論只是從社會表面上的經驗綜合起來設立種種的假設，這個試一試，那個試一試，沒有一定的標準；頭痛醫頭，腳痛醫腳，沒有徹底的辦法。不知世界底真相，因而不知其變化方向，還在試用一個假設時，客觀的事實變化了，新的情狀出生了，便無所措手足起來。這是經驗論底實踐上的無能。

6

自由意志(人生觀)

唯心論者以為意志是自由的，不受因果律底支配；經驗論者以為意志沒有自由，要受環境底規定。意志到底有沒有自由？如果沒有，受什麼底決定？我們簡單地敘述我們的意見。

自由意志是人生觀裏最大的問題，我們有徹底地解答的必要。可是意志也是人底心理現象，要解決意志有沒有自由，必須先要確定人是什麼？

人類的本質決不是內在於個別的個人裏的抽象體。在具體的實在上，牠是社會關係底總體（Das menschliche Wesen ist keindem einzelnen Individuum

innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)。我們不能把牠僅僅看做一個類概念 (als Gattung), 看做一個內在的, 靜呆的, 只是自然地結合許多個體的一般性 (als innere, stumme, die vielen Individuum bloss natuerlich verbindende Allgemeinheit)。所以人決不是孤立的 (isoliert), 他在這個社會裏行動, 他在這個社會裏思想, 他在這個社會裏生活——一句話, 他底一切都為社會所規定, 所制約。人既是這樣, 他底意志還有自由沒有? 決沒有。

主張意志自由的說“甲一說, 乙一說; 漫無是非真偽之標準。此何物歟? 曰是為人生”。好了, 人生沒有一定的標準, 只是隨衝亂撞, 直等於動物, 還有什麼精神生活!“若人生觀者, 初為論理學之公例以限制之, 無所謂定義, 無所謂方法, 皆其自身良心之所命起而主張之, 以為天下後世表率”。更好了, 帝國主義者之侵略中國, 軍閥之剝削人民, 都有他們良心之所命起而主張之, 并且還可以為天下後世表率! 我們還有什麼說!

康德派底先天形式說“騎牆論者范壽康底主張”

也是不對。人生要有價值，價值是普遍妥當的(allgemeingültig, 所以研究價值的規範科學(Normwissenschaft) 應是先天的。這表面上似乎不錯。然而所謂價值從那裏來的？牠底標準是什麼？是客觀的事實才是主觀的價值，沒有事實，即價值亦沒有了。所以 Sein(如此)與 Sollen(應當如此) 底關係，在我們恰與先天形式說派相反。因為是如此，我們便不得不如此，牠底價值也便有普遍妥當性了。縱使退一步說，價值是主觀附與事實的，然而也非有標準不可。可是這個標準並不是先天的，尤非主觀的，牠是時間地為歷史所規定，空間地為社會所制約。惟其是為歷史和社會所決定，所以是必然的；惟其是必然的，所以凡在同一種社會生活裏的人都是一致的，因而又是普遍妥當的。如果不如此，“做你所自認為善的行為”，也只是空空洞洞的一句話，沒有指導行為的權能。要牠可以做行動底標準，先要決定什麼是善？如何你會自認為善？但為解決那些問題，又要得到社會之經濟的基礎決定一切的答案。由上面簡單敘述看來，我們已知道先天形式說之不能成立了。

環境論者以為科學可以支配人生，意志要受思

想，教育，宣傳等等底影響。意志沒有自由，不錯，可是影響牠的思想，教育，宣傳等又受什麼底影響？規定一切的最後的根源是什麼？他們便無力想及了。

思想，教育，宣傳等等可以改變人底行動，我們并不否認，但我們還要進一步說思想等等也受社會之經濟的基礎規定；在這個基礎之上，設立了種種的文物制度，產生了種種的文化。這些構成一個社會底總體，人底一切便受這個總體底決定，所以意志沒有自由——這是意志有沒有自由這個問題底最正當的解決。

經驗論者因為不滿意唯心論者底抽象的思維 (abstraktes Denken)；主張感性的直觀 (sinnliche Anschauung)，但是不能理解感性就是實踐的，人類感性的活動 (praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit)，終於只是機械的環境論者。所以他們說人是環境和教育底產物，不同的人因此是別的環境和改變了的教育底產物 (die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind)，却忘記了環境也可以因人而改變

教育 (die Umstaende eben von den Menschen veraendert werden, und der Erziehen selbst erzogen werden muss)。他們又知道環境的改變和人類的活動底合一 (das Zusammenfallen des Aenderns der Umstaende und der menschlichen Taetigkeit) 只是變更的實踐 (umwaelzende Praxis), 所以只能因循就事, 做不到徹底的改革。

關於自由意志的問題, 我們已將唯心論及經驗論兩方面的理論雖是簡單地却徹底地批評了, 所得的結論是意志沒有自由。那末, 意志沒有自由了, 人類不成了機械嗎? 還有什麼善惡的責任呢? 不! 不! 人類底歷史是人類自身造成的, 牠有牠底重大的責任, 牠有牠底光榮的使命! 牠不是機械, 牠是人! 那末什麼道理呢?

一切事物都有牠底存在的條件, 條件出生了, 牠便可以生成, 條件成熟, 牠便可以發展, 條件消滅或新的條件出生了, 牠也便消滅完成牠底使命——這是世界這個運動過程底總體之真相。社會也是如此。社會底基礎是生產力, 生產力規定生產關係, 生產關係規定社會之一切的上部構造。可是生產力是獨自

地發展，到了一定的階段，開初雖是助成牠發達的生產關係至此時却反爲牠底障礙，束縛牠底進展，因之，社會矛盾曝露，社會進化阻滯，一切的上部構造——思想，制度，教育等都變爲反動的了。於是反動的思想家竭力阻止，隱蔽這種矛盾變動。他們口裏雖亂叫改革創造，可是真的改革到了，他們反恐縮畏懼，遲疑顧惜，然而辯證法的唯物論者并不如此，他們知道一切現象都有牠底消滅的運命，牠自身又含有新的萌芽，這種萌芽必然地要具現，這是必然的真理，所以他們對於要消滅的并不顧惜，對於要具現的并不畏懼，他們底態度是：

要來的，儘管來罷！

要去的，儘管去罷！

生成，發展，消滅雖是必然的運命，可是人與社會是一體，互相影響，互相活動，在新陳代謝的時代非有人類底努力，決不能完成牠底飛躍，因爲社會的革改與人的活動因變革的實踐才能合一，才能進展。所以辯證法的唯物論者知道了事物變動的傾向，便尋着他們實踐的所在，努力的指針，於是他們底態度又更進一步：

要來的，趕緊捉進牠來！

要去的，趕緊驅逐牠去！

要如此，人類才是社會變革的主體，要如此，人類才可以創造他底歷史。他們雖然否認意志底自由，但高唱意識的努力，不過努力底標準及方向是為社會所規定罷了。這是我們對於自由意志這個問題解答就是我們底人生觀。

這種人生觀是用唯物的辯證法——唯一的科學方法才能得到，不如此便只能得到我們上面批評過的矛盾的無力的理論。能應用這種方法去分析事實，解決問題的才是真正的哲學家，思想家，科學家。所以我們不但說科學可以支配人生，還要進一步說人生應該由科學來解決。

7

結 論

將科學與人生觀底種種混雜的思想批評過了。至於這些思想家呢？他們有他們應去的去向，他們有他們底運命。有人或者在依他底良心之所命起而主張什麼，有人或許因為他底好人政府和善後會議的假設失敗，在設立別個假設，有些人底覺官或者還在

感觸上海督辦的滋味，有些人或者在做什麼“黨八股”底大師——這些我們都不必管，也不必惜。我們只覺在這篇批評裏，不但限於科學與人生觀這個論戰，並且已將一切與這類似的思想——根據唯一的正當的科學方法來克服理論的錯誤，曝露實踐的動機，指出社會的作用。所得到的結果，他們只是“民可使由之，不可使知之”這個傳統的愚民政策。一方面以“神”道設教，他方面以“物”道設教。其用意都是在隱蔽民衆。這種思想或許還在中國流行爲進行的阻礙，所以我們底任務是：

： 確立辯證法的唯物論以清算一切反動的思想，應用唯物的辯證法以解決一切緊迫的問題。

維持我們底態度，遵行我們底任務，在現在的中國或許要逢着故障，遇到敵人，然而我們底使命是歷史所規定，牠會保障我們底完成。所以最後的結句是：握住筆，以便他們提筆時我們便動筆！裝好槍，以便他們提槍時我們便開鎗！要去的，趕緊驅逐牠去罷！

“奧伏赫變”的意義

大凡在一個『大時代，動搖的時代，轉換的時代』，尤其是在『階級的對立大抵已經十分銳利化，農工大衆日日顯得着重』的時代，爲物質的生產關係所規定的兩個階級對立着鬥爭起來，是當然的事，自然『除掉』不了；可是心裏『原有兩個靈魂』，『可以向資產階級去，也能夠向無產階級去的』小資產階級及Intelligentsia，在這時候，便不免有點麻煩，感着迷惑。

有勇氣的，能夠真正地認識社會的，便能決定他們進行的方向，決然地參加『十分銳利化』了的階級

的種種方面的鬥爭；卑怯的，懦弱的，便『漂浮』，『彷徨』，然而又沒有『敢於明言』的勇氣，於是只好裝作『醉眼』，在他底醉眼中，一切便都『朦朧』起來。

這『朦朧』有兩方面，一是對於理論的沒理解，一是對於事實的盲目。這沒理解與盲目更使得他們『拚命的掙扎』，亂衝亂撞，對於人家的批判，不能作正堂堂的理論鬭爭，只在那裏『咬文嚼字』，胡鬧亂罵『將內容壓殺』，而把自己底無知朦朧下去。

我們的文藝家魯迅的『醉眼中的朦朧』（語絲第四卷第十一期）便是這種『咬文嚼字』的典型。他所帶的關於別的方面的朦朧的面幕，會有別的人把牠『除掉』，我們且看他對於『Aufheben』的意義是怎樣地理解着罷。

他說『奧伏赫變』是『除掉的意思，Aufheben的創造派的譯音』，自然，這是我們的音譯，因為我們在中國文字裏找不出可以包括Aufheben底複雜的全部意義的語句。『抑揚』，『棄揚』，『止揚』，我們覺得不妥；麥克昂君譯的『蛻變』，也以爲不能表示全部的積極的意義，於是採用音譯的辦法，寫爲『奧伏赫變』。這本是平平常常的事，並沒有什麼『不解』。

不過魯迅到底是一個人道主義者。他很知道在種種壓迫之下剝奪了生存權的第四(?)階級當然更沒有受教育的機會，所以不但『奧伏赫變』這四個字，就是頂平常的字恐怕也難得『照描』，於是憐憫之心便油然而生，對於我們的音譯也就(不解)起來。他接着說：『但我不解何以要譯得這麼難寫，在第四階級，一定比照描一個原文難』。在這裏，我們應該替第四(?)階級感謝他底『人道主義式的』老婆心！

可是這兒有個問題，既然感謝他底老婆心，則應『除掉』『奧伏赫變』，採用他所譯的『除掉』了？不！Aufheben決不只是『除掉』。Aufheben就是『奧伏赫變』。感謝自感謝，他的『除掉』却須得『除掉』！

Aufheben這個字，在普通的字典裏，本有舉高，貯藏，廢止等等的意思，但在一個地方却只用一個意思。這是平常德國文字裏所通用的。

可是黑格爾(Hegel)開始用在哲學裏的時候，牠底意義便複雜起來了。黑格爾的哲學最重要的地方是在他把世界看為變動的，會生成的(Werden)。而世界的運動又取辯證法的方式，即所謂肯定——否定——否定的否定——肯定的過程。這種過程，黑格

爾用Aufheben這個字來表示，因為Aufheben原有否定，保存，提高的意義。所以這裏的Aufheben包含了這三種全部的意思，不只是其中的一個。

其實這種意思，我們在思想創刊號新辭源第四項下已有簡單而明瞭的說明。在那裏明明白白地寫着：

【……牠本是黑格爾哲學的特有的用語，用以表示辯證法的進程的。就是一個思考必然地包含與牠相矛盾的思考，對於這二個相反的矛盾的思考，丟棄了矛盾的不合理的部分，表揚牠的合理的部分，形成一個較高級的綜合的思考，這個丟棄，蓄積及表揚的過程，就叫做與伏赫變。……】

看了這個，當然能夠了解我們何以不意譯而取音譯的辦法的緣故。

可是在魯迅的『醉眼』中，這些黑字只『朦朧』地『跑過去了』，或者是因為不合大文藝家的『趣味』，不屑看，也就沒有看，於是偏偏便『不解』了。

『不解』也就罷了，然而又好像很解的似的，自信地將與伏赫變解為『除掉』，那知這『除掉』二字正包含着他底一切的『朦朧』，連自家的『沒理解』也

『朦朧』不了。朦朧不了，就須得『除掉』，可是因為『除掉』小資產階級根性便不能與伏赫變。

要將牠與伏赫變，在意識上還是要理解『與伏赫變』。

『與伏赫變』之不能譯為『除掉』，只要對於黑格爾哲學有理解的人就應該知道。若是戰取了唯物的辯證法及獲得了階級意識的更能明白牠底意義及重要性。

唯物的辯證法是將黑格爾底唯心的辯證法倒過來的。世界事物取辯證法的過程運動，黑格爾以為是絕對精神底顯現，絕對精神底變化過的是辯證法的，這是所謂唯心的辯證法。

但是在唯物的辯證法，存在底法則同時也是思惟底法則，思惟要受存在底規定。所以我們在新辭源『與伏赫變』項下接着又說：

『不過在辯證法的唯物論上，所謂思考，當然不是絕對精神的發現。這是事物自身的必然的發展，由此發展，反映到人的頭腦，才形成種種的思考。所以思考發生與牠自己相矛盾的思考時，就是物質自身的發展的發現，有了這個物質自身的矛盾發現，才發

展兩者的鬥爭而反映於人的思考上，使人們有不得不與伏赫變二者間的矛盾而形成這個較高級的綜合思考了』。

這是說：思惟底發展不能離開存在底發展而獨立，而存在底發展又取辯證法的方式，即一切存在有發生的理由，同時必然地，內在地包含了矛盾使得牠消滅，而與牠相反的形態出現。

這種根本原理及方法運用到社會及歷史的研究，才能真正地理解社會是怎樣地構成與怎樣地變革。這種理論便是唯物史觀。

唯物史觀告訴我們：社會底基礎是物質的生產力，生產力構成生產關係，在這個生產關係上，產出了種種的制度及意德沃羅基。

生產力發達到與生產關係矛盾，社會底下部構造便起動搖，這種動搖反映到人底意識裏，意德沃羅基也起動搖，於是對於社會的全部的批判，必然地發生出來。這種批判一方面與伏赫變舊的意德沃羅基，一方面同時確立新興階級的革命理論。這種工作做到了，即是舊社會起了部分的崩壞。意德沃羅基上的工作之實踐的意義就在這裏。

不過這兒有不能忽略的兩點：

一切事物會運動，運動要有矛盾，這矛盾是牠內在地包含着的，所以一切變動是矛盾的必然的發展，這是社會變革的必然性。

可是這種必然性——生產力與生產關係間的矛盾——一定要為革命的階級所意識而加以變革的行爲，社會才會現實地變革。只有一定的物質的條件存在發展，而沒有實踐的行爲，變革是不可能的。這兒需要一種意識的努力。

這必然性與意識的努力，是社會變革的現實的過程，也是與伏赫變的過程。在過程中，社會因為包含了矛盾，必然地會崩壞，在這崩壞了的舊社會的廢墟與要素上，築起新的社會形態。而這些廢墟與要素中，一部分還沒有完全被克服的遺物殘留在新社會，一部分在舊社會裏只不過是萌芽的，現在則得着充分的發展而具現。

這種過程在意德沃羅基的戰野上也是一樣，因為意德沃羅基是現實的社會底反映。

以上本是極簡單的敘述，而我們的文藝家魯迅竟沒有理解，以「除掉」二字將『與伏赫變』底重要的

意義『除掉』了。

但是『除掉』了以後，還留着一個對於理論的無知沒有『除掉』。無產階級是最後的階級，而魯迅卻叫爲『第四』階級！或者『他知道很清楚』，『不遠總有一個大時代要到來』那時候，一定有『第五』階級會出來把『第四』階級『除掉』，你看他是多麼一個『有遠識的人』！

階級的對立基於生產手段的所有即生產關係。可是資本主義的生產關係是社會的生產關係之最後的敵對的形態。所以資產階級與無產階級是最後的階級的對立。因而無產階級負有廢除階級及構成一個無階級社會的歷史的使命。歷史的使命是必然的，歷史的進展會達到最後的勝利。

無產階級要完成牠底使命，獲得最後的勝利，必須從社會底上部構造與下部構造雙方進攻。在意識上，需要關於社會的全部的批判。意德沃羅基的戰野因之重要，而且必須銳利而鞏固。舊社會的德意沃羅基的崩壞，即是舊社會的部分的崩壞。因爲批判原是一種武器。

文藝也是意德沃羅基的一部門，要盡牠應盡的義務，牠應是無產階級的文藝，因而應是武器的藝術。

構成意德沃羅基的戰野，確立馬克思主義，在現在的中國，客觀的條件已成熟，一般革命的民衆也在急迫地要求。在這樣的客觀的情狀之下，這種運動必然地會產生，革命的智識階級也必然地會努力。

然而在魯迅的『醉眼』中，這種運動的出現該爲『突變』，人家的努力罵爲『拚命的掙扎』，要對於這種拚命的掙扎他自家也就拚命的掙扎。可是他的拚命的掙扎我們毫不覺得是『突變』，因爲這是他想『朦朧他底無知與盲目的必然的結果。只要看他說『中國以外，階級的對立大抵已經十分銳利化，農工大衆日日顯得着重』，以『中國以外』四字將中國『除掉』，便知道

但是他在除外的中國怎樣做呢？他自己已明言過，『照舊講起味』可是一講足趣味，當然『連人道主義式的抗爭也沒有』了，這又是什麼緣故呢？

這兒有個必然的經過。

他知道現在是『殺人如草不聞聲的時候』，當然『害怕』，而他『朦朧』地又看得有，『鐵鎚和鐮刀』的影子，也有點『害怕』，於是左難右難起來。所以他雖然接連三個冷靜地『吶喊』過幾聲。然而這種『吶喊』只不過是『咬文嚼字』，毫無實踐的意義更非『直接行動』

』。不討好，而且白費氣力，所以坐在『華蓋』之下，也感着『熱風』發起熱來。於是愈加『朦朧』，便不得不『彷徨』。『彷徨』便『批判自己』，批判的結果，決意將人道主義式的抗爭『除掉』，還是不如講『趣味』好。

講『趣味』，便不至於與『那有人愛，也有人憎的官僚和軍閥』衝突，還可向他們『表示和氣』，而且用『趣味』的幌子將已經十分銳利化了的階級的對立在中國朦朧下去，那『現在的主子』更會『笑迷迷』。真是安全不過！所以還是『照舊講趣味』！『於是想要朦朧而終於透漏色彩了』。

講趣味，要有個去向，也要有個講法。好在他也明言過，我們不必過慮。就是『坐在黑房裏』，續鈔他的『小說舊聞鈔』。

可是這兒『有點不小問題』：

爲什麼不跟着他的弟弟坐在十字街頭的象牙塔裏呢？

這或者是工程師的設計不完全，自己倒塌了，也許是『聽到了黃包車夫罵他阻礙交通』，親自拆毀了。總之，在現在交通頻繁的十字街頭，是不許有象牙之塔了，於是鈔『小說舊聞鈔』也只好『坐在黑房裏』。

但在黑房裏，已不僅是『朦朧』的『醉眼』了，『朦朧』變了黑暗『醉眼』成爲瞎眼，如果坐着不動，或者將生命『除掉』，那也就此了事。然魯迅要鈔他的小說舊聞鈔，便非走動不可，瞎眼子在黑房裏走動，『碰壁』是當然的事。碰着壁所發出的聲音，他或許以爲這又是人道主義式的抗爭了，然而在我們，這還『只是社會變革期中的落伍者的悲哀』！

瞎眼坐在黑房裏要發出悲哀來，是悲慘的事，然而這是必然的結果，恐怕『除掉』不了，而且是他自家不情願『將自己從沒落救出』，我們自然無可如何，更只好是滿不在乎了。

然而他的『除掉』却須得『除掉』！

1929 4 28 付 排

1929 6 1 初 版

1 — 1500 册

版 權 所 有
不 准 翻 印

每 册 實 價 大 洋 五 角

