

哲學概論

目錄：

第一，二，講	古代希臘哲學	一
第三，四，講	復興時期的唯物論	三五
第五，六，講	十八世紀的法國唯物論	八五
第七，八，九，十講	德國古典唯心哲學（從康德到黑格兒）	一三七
第十一講	費兒巴哈的唯物論	二七一
第十二，十三，十四，十五講	馬克思，恩格斯的辯證唯物論	三〇七

附錄：

列寧與哲學（或命名為伊里基的哲學觀）

- （一） 從馬克思——經過蒲列哈諾夫——到列寧.....一
- （二） 列寧與辯證唯物論（哲學，方法，史的唯物論）.....二七
- （三） 列寧主義與唯物辯證法.....九一
- 附註解（共二十三個名詞）.....一二二

每講並附問題提要及參考書籍

哲學概論

第一，二講 古代希臘哲學

我們今天第一次來開始講哲學概論，照研究的計劃是從古代希臘哲學起；爲什麼研究馬克思主義的哲學必須先從哲學史着手呢？這是因爲馬克思主義的哲學卽辯證唯物論並不是十九世紀突然發現的而是兩千多年哲學史發展的結果，馬克思的偉大正是因爲他能够綜合過去人類思想的貢獻而加以科學鍛鍊完成了澈底的哲學體系。所以研究哲學史的目的也就是在認識馬克思主義哲學底根蒂，這是非常重要的
一件事。

當然，我們來講哲學史，並不像那些普通大學教授馬馬虎虎把某時代的哲學思

潮，籠統地介紹了便算了事，不是這樣，我們研究某時代的哲學主要的任務在說明該時代哲學的客觀條件和整個社會發展過程的聯繫，最後指出該時代的哲學思潮在辯證唯物論的形成過程上所佔的地位和意義，這就是說，我們是站在馬克思主義的立場去研究哲學史的發展。

照我們的研究大綱，最初是從古代希臘哲學講起，因為哲學思潮最先產生於古代希臘，（這當然不是說，哲學在其他的國家就完全沒有發現過，不過在一般說來，哲學，在現代的意義上所了解的哲學，是開始於希臘）其次便由希臘到羅馬，一直至復興時期的唯物論，（中古世紀時代哲學完全失掉了獨立的意義，所以我們沒有特別說明的必要）。復興時期的唯物論在哲學史上佔特別重要的地位，在了解辯證唯物論上有異常重大的意義，我們準備分兩次講完，其次便到十八世紀法蘭西唯物哲學大約可以兩次講完。講完了法國唯物論以後，我們系統地開始講德國古典哲學，馬克思主義的哲學可以說就是德國古典哲學的繼續，所以認識辯證唯物論，

尤其是辯證法，亟須研究牠。德國古典哲學始於十八世紀的康德（Kant）完成於十九世紀的黑格兒（Hegel）因此在講演中要從康德起一直到黑格兒止，約分兩次或三次講完。最後便講費兒巴哈（Feuerbach）的唯物論，這是從古典哲學過渡到辯證唯物論的橋樑，在認識馬克思主義哲學上有特別重要的意義。以後便直接演講馬克思的辯證唯物論，這是我們研究大綱的重心，我預備作四，五次詳細的演講。再後我們計劃中尚有其他問題如列寧與哲學，哲學與科學，宗教，近代中國哲學思潮的批判等，如果時間上來得及，我準備把牠提出講講。

以上是我們的研究大綱，我們現在來開始講希臘哲學。在沒有講這個問題以前，這裡應該簡單的說明哲學的內容問題。究竟哲學包括些什麼問題，牠的分類如何？這個問題，應該先行解決。

對於這個問題，有各種不同的意見。有些分哲學為兩大部份即哲學本門，這裏包涵認識論（Epistemology）本體論（Ontology）宇宙論（Cosmology），同時本體論

與宇宙論他們看作玄學即形而上學，第二部份即哲學的學，這裏有名學即邏輯學 (Logic)、倫理學、(Ethik) 美學 (Aesthetik)。又有人把哲學的內容分爲三部即知識論 (Theorie Of Knowledge) 實體論 (Theorie Of Reality) 行爲論或價值論 (Theorie Of Conduct Or Values) 其次又有把哲學簡分爲批評的哲學 (Critical Philosophy) 與冥索的哲學 (Speculative Philosophy) 兩種，其他的各種分類不等。這些分類大多數都過於腐舊或者完全錯誤。

宇宙論在古代希臘哲學時期是哲學的一部份，因爲當時所謂哲學是一般科學的總稱，科學尙未曾分工，但是現在如果把宇宙論包括在哲學的本部當然是不對的。倫理學與美學在古代也不過是哲學的附屬物，但是以後牠便獨立起來成爲社會科學的一部份，如果把牠包括在哲學內部，當然也是錯誤的。至若邏輯學本是哲學的主要部份，也就是哲學的方法。形式邏輯就是形而上學體系的方法。有一部份哲學家否認哲學有方法的必要，如張東蓀氏在他的「哲學ABC」(世界書局版)說哲學是

沒有方法的，有的只是「活動的精神」，但他方面却又承認邏輯學（即他所謂名學）爲哲學的一部份，這顯然是矛盾，如果沒有方法爲什麼又要邏輯學，難道邏輯學不是方法嗎？

我們——馬克思主義者——對於哲學分類問題的觀點不同。哲學的基本問題是精神與物質的關係問題，這一點偉大的恩格斯（Engels）在他的「費兒巴哈論」（中譯南強版中曾說過，究竟物質先於精神或相反，對於這個問題的答案便分開爲兩大派即唯物論與唯心論、前者承認物質是原始的，精神是牠的產物，後者看精神爲原始的，物質不過是牠的附庸。精神與物質的關係問題是哲學的基本問題，這個問題如果用一個舊式哲學名詞可以說就是本體論，因爲牠的任務是說明宇宙萬物的根源，一切事物的本體，當然我們所謂本體論的意思與一般玄學家的應用不同，這是大家要記着的。

哲學既經解決了本體論問題以後，便進步研究認識問題，究竟認識的來源，性質，

方式如何，怎樣去認識一切事物等等，這都是重要的任務，從這里便產生了認識論學說(Erkenntnis Theorie)。除此以外哲學尚包括有方法論(Methodologie)，這是比較本體論，認識論更加深刻的一部份理論，牠的內容也比較的廣大些。複雜些。以上三個問題可以說就是哲學的基本部份，在過去哲學的發展正是沿着這樣的程序走的，最先有本體論，以後認識論，最後有方法論，一直到現在方法論簡直成爲哲學的中心問題。(當然這種發展的程序是相對的而不是絕對的)。

我們現在可以開始講古代希臘哲學。希臘哲學簡單可以分爲兩個主要時間，即是紀元前六世紀到五世紀的原始唯物論時期與四世紀左右的唯心論統治時期。第一個時期哲學主要的形式是唯物論，哲學的對象是客觀的宇宙，到四世紀左右唯物論便被唯心論否定了，哲學的對象從客觀的宇宙轉移於主觀的理性，哲學的性質完全變更了。我們首先來看第一時期的唯物論。

哲學的基本問題是本體論，我們現在看原始唯物論者對於這個問題的意見怎

樣。原始唯物論者一般的主張都是認為宇宙的根源並不是什麼神秘的力量而是某一種原素不斷的變化出來的，如太理斯（Thales）說萬物是從「水」變出來的，安那雪滿得說萬物的原素是無定形，無定相，無定質的「無限」，安那雪孟民斯說是「空氣」，黑拉克特（Heraklit）說「火」恩拉邁克利斯（Empedokles）說是「水，火，氣，土」四種原素，總而言之這些唯物論者都是用一種基本的原素來說明整個宇宙的形成及其結構，一般上說來是完全站在唯物論的立場即承認物質為宇宙基礎。

這種理論到紀元前五世紀下半期被偉大的德謨克特（Demokrit）集其大成而創造了他的原學論（Atom-theorie）學說。德謨克特的意見，宇宙是由物質構成，這是無疑的，可是這物質的原素並不是「水」或「氣」或「火」……而是無窮力的而不可分割的原子。原子是宇宙萬物的單位，牠是無始無終的，具有永久活動能力的原素，牠的結合與分離便是萬物的發生與消滅。德謨克特除了原子論以外他並且承認有真空的存在，在他看來原子只在真空中才能够活動——原子與真空這便是一

切。

關於德謨克特的原子論學說的要點，朗格 (Lang) 在他的「唯物論史」著作中曾指出有六項，我不妨把牠介紹給大家聽聽，即：

- (一) 從無之中不能生出有，已存的事物不能消滅。
一切變化不是別的，祇是分子的結合和分離。
- (二) 一切都不是偶然的，一切都有某種根據，都是必然的。
- (三) 除了原子和真空以外，別沒有甚麼；其他一切祇是幻景。
- (四) 原子的數量是無窮的，其形式的差異也是無窮的。在穿過無窮空間之永久降落中。較大的原子降落得更快，就壓迫較小的原子；因此就發生側面的運動和漩渦的運動，這就是形成世界的發端。無量數的世界一個個聯袂接踵形成起來，隨後又消滅下去。
- (五) 物體間的差別，是由於其原子數量太小，形式和順序不同；原子間是

沒有性質的差別的。原子沒有任何「內在狀態」，原子間祇是互相壓迫，互相碰撞。

(六) 靈魂是由稀薄的脆弱的圓滑的原子所構成，彷彿就像火的原子一樣。這些最靈活的原子及其活動，進入於形體中，就造成一切生命的現象。

從上面的幾點看來，德謨克特的原子論比以先的幾位唯物論者的理論更系統些，具體些，他以為不只是物體由原子造成的而且所謂靈魂都是由原子結合出來的。德謨克特的原子論可以說是古代希臘唯物論的重心。

以上我們只提及本體論問題，在這里也就可以看出古代唯物論的歷史意義。當然，我們並不否認，這種哲學體系尚帶着許多幼稚的色彩，這是不可避免的現象，我們觀察一種事物必須估量到牠的具體客觀背景，以及整個時代狀況，才是對的。譬如德謨克特的原子論在我們看來自然有許多的缺點，可是這一點絲毫不能減少牠的

偉大意義即牠最先堅決與舊式宗教的傳統思想鬥爭，在本體論上確定唯物論的原則。這是古代希臘唯物論者對於本體論的解釋，其餘的下次再繼續講。

○

○

○

前一次，我們既經說過古代希臘唯物論者的本體論，現在我們進一步來看其他問題。哲學的第二個問題是認識論，牠是研究人類的認識過程中所產生的問題。說到認識論在古代希臘唯物論時期不會引起哲學界的注意，因為當時哲學的重心是在說明宇宙如何形成，如何發展即本體論，對於認識問題，因時代的條件底限制未曾提及。不過，據過去一般的材料，可以看出一部份哲學家對於認識論已具有正確的了解，例如德謨克特是研究我們的感官認識本性的第一位唯物論者，他認為感覺為我們認識的唯一來源，思想沒有一點不是先經過感覺而來的，思想不過是反映我們從外界得來的印象而已。

認識論問題在古代希臘紀元前三四一年代德謨克特的承繼者恩皮苦爾(Empiric)

變遷的連續的規定。他把人類一切心理的現象看作物質實體的表現，人的靈魂也是由原子構成的，這些原子散佈於人體各處，但形成一個整個物體，人心就是這個物體的中心點，人的一切意識的現象，不過是構成靈魂的原子團之一定的活動而已。總而言之生活規定思想而不是思想規定生活——這對於原始唯物論者是毫無疑義的。

關於原始唯物論者對於認識論的缺點，偉大的恩格斯在他的「反杜林」（中譯江南版）中曾有說明，照他的意見，他們不會明顯的提出精神與物質的聯繫問題，所以一部份唯物論者患了嚴重的錯誤即承認起物質的精神底存在。

除本體論，認識論以外，我們這裡應該特別說明辯證法問題，辯證法是馬克思的方法論，唯一科學的邏輯，可是辯證法絕對不是馬克思獨創的，而是兩千多年人類思想發展的結晶。辯證法在古代希臘哲學時期中就發現了，上面所介紹的幾位唯物論者也就是辯證法思想的卓絕代表。

辯證法的一個主要特徵是在物體的變化過程中去觀察現象的本質——這一點古

代唯物論者完全正確的了解。如太理斯以爲萬物不是靜的不動的而是不斷變化的，甲物可以變爲乙物，乙物又可以變爲丙物，甲變乙時甲滅而乙生，乙變丙時，丙生而乙滅，這是說萬物有生有滅，生與滅不斷在回復着，進行着，沒有生便沒有滅。同時沒有滅也不能有生，水可以變氣，冰，氣，冰又可以變爲水……等等。安那雪滿得也是同樣看萬物是變化的，並且這變化他看爲對立物鬥爭的過程即所謂「熱」與「冷」兩種矛盾力量互相衝突，鬥爭而漸漸造成星光，地球等，而且人類也是從這里變化出來的（據他說人是由魚類產生的）。安那雪孟民的意見也是認爲萬物是不斷變化的，氣可以變水，變風，雲以至於萬物等。至若黑拉克特更用不着說了。黑拉克特可以說是古代辯證論者中最傑出的一位，他的辯證法思想比較任何古代哲學家更爲豐富。黑氏以爲變動是宇宙一般的規律，他說「萬物都流通着，變化着」，「萬物若溪流而不常住」，我們涉足於河流立即提出腳來，待第二次再放上去，這時的水，既不是前次的水了。萬物已是不斷的變化着，那末一個物體在同一

時間內是這樣而又不是這樣，黑氏說得對「萬物皆然而皆不然」。在這里我們應該特別指出，黑氏不只是說明萬物的變化性質而且更進一步說明變化的自身是一種對立物鬥爭的過程即矛盾發展過程。矛盾的鬥爭，在他看來，是萬物的推動者，沒有矛盾便沒有運動，沒有萬物「鬥爭是萬物之母」，便是這個意思。恩柏導克利斯也同樣看變化為一種對立物的鬥爭，即他所謂「愛」與「仇」兩種矛盾力量，「愛」勝則合「仇」勝則離，結合分離便是一切物體的生滅。

辯證法的思想甚至在德謨克特的原子中論也可以找得。他以為原子運動是對立物鬥爭的運動，原子有大有小，大的重，小的輕，重的下墜而輕的上升，兩個矛盾式的互相激撞，便造成環旋的運動，因環旋的運動，於是大的小的原子各自分化，即大的歸大，小的歸小而形成種種東西，再因運動而又依次渙散，原子的結合與渙散便是物的產生與毀滅。

總而言之，原始唯物論者都是承認變動為宇宙的總規律，尤其是黑拉克特更明

顯的規定運動爲對立物的鬥爭——這種理論有異常重大的意義，牠可以說第一次發現了宇宙的規律性，準備了未來唯物辯證法的基礎。

原始唯物論者的辯證法思想雖然在原則上是正確，可是在我們看來，牠尚有許多的缺點，我在拙著「辯證法學說概論」（江南書店版）第二章「古代希臘哲學的辯證法」中曾論及這個問題，在那里指出有幾種主要的缺點，我不妨把牠介紹給大家聽聽：

（A）他們的辯證法（指原始唯物論的——如心）思想只給一個宇宙底普遍概念而對於這變化過程的具體內容的各方面，尙未曾提及，換句話說他們只注意到一個全體而忽略了個別。譬如黑拉克特雖然很正確的說明宇宙的變化底普遍狀況，然而根據黑氏的學說，我們只能得着一個普遍概念，知道宇宙萬物是不斷在變化着，這變化又是矛盾式的……但是這變化的過程底具體情形是怎樣？所謂矛盾鬥爭式的運動具體上是怎樣的一回事？從古代希臘的唯物辯證法中我們實在不能得着一種比

較完滿的了解。

(B) 哲學思潮在紀元前五，六世紀正在開始，他不過是一種初從原始神秘思想解放出來的宇宙觀，理論上有許多的缺點，即就唯物辯證法方面說來，他雖然原則上是正確的而始終因時代的限制，表現牠的幼稚色彩，只能說是一種散漫的缺乏意識的單獨成份，尙談不到有意識的系統底鍛鍊。

(C) 他們的辯證法思想因時代的限制而只偏於客觀的辯證法方面而辯證邏輯理論問題完全沒有提及。

原始唯物論者的辯證法思想雖然有上面的缺點，可是這並不減少牠的偉大意義，牠無論如何是近代辯證法的先河。

以上我們簡單的說明原始唯物論者的學說要點，在這里也就可以看出他們原則上完全站在唯物論哲學的立場。當然牠還不能免却許多的缺點，可是這缺點原是該時代條件限制的結果，因為哲學的解釋不能超過該時代的科學智識範圍，同時

這智識又是由該時代生產力所限制的，只有生產力發展，哲學才能在唯物論道路上更向前進。

我們已經把古代希臘的原始唯物論介紹過了，一般說來我們的任務既算完了，不過這裡還應該說明爲什麼古代希臘哲學一開始便是唯物論？換句話說，原始唯物論哲學的社會根源在那里？這個問題對於我們有很重要的意義。哲學絕對不是照那些有產階級學者所說「是什麼「純粹理性的產物」，因爲某某思想家的頭腦中有了某種思想的種種力便產生某種哲學體系……這樣的抽象解釋，不過是蒙蔽哲學的社會，階級性質，企圖混亂羣衆的意識而已。哲學的產生，固然是必須經過某哲學家思想的鍛鍊，可是因此便認爲「哲學是個人理性的產物」，這便是笑話。

哲學，在我們看來，是社會上層建築物的一部份，牠是觀念(Ideology)形態的一種，牠的內容與形式完全由該社會的經濟基礎規定。當然，我們並不否認哲學在某種意義上有牠特殊的本質，這是研究哲學的時候，應該注意的，可是這一點絲毫

不會推翻社會經濟規定哲學思想的基本原則。哲學已是上層建築物的一種，因此牠必具有階級性，這是說牠必定是屬於某一種社會階級集團，——哲學的作用在擁護牠所代表的階級利益——這是研究哲學的時候應該注意到的。

在這種立場上，我們應該去研究古代希臘唯物論。唯物論所以能夠產生於紀元前的六，五世紀的希臘社會，這絕不是偶然，而是當時社會經濟發展的產物。紀元前五，六世紀希臘社會的經濟起了變化，以先自然經濟佔統治的地位，生產目的在滿足自己的需要，可是，以後商品經濟的發生。這種自足經濟便站不處脚而漸漸開始崩壞了。最先起變化的是希臘沿海的殖民地，那里因為商業，航業，交通的發展比較任何部份迅速得多，所以經濟的變化也快些。原始唯物論正在商業最發達的伊奧民（Ionio）地方產生了。

伊奧民是希臘的殖民地，位於希臘的東方邊界，是從伊蘭、印度及其他東方開化諸國到歐洲所必經的商業道路的總樞紐，同時就是與埃及文化最發生密切關係

的地方。在伊奧民的各城市都成爲當時商業的中心，所以古代思潮的變化也在那里開始。

原始唯物論的主要代表都產生於沿海殖民地的城市，如太理斯，安那雪滿得，安那雪民斯都出自米利都城 (Miletus) 米利都是小亞細亞商業的重心，經濟力量比希臘本國各城市更加雄厚。太王里斯自己曾週遊各國，考察各國文化，政治，他的思想當然比較任何人更加進步。黑拉克特生於小亞細亞海岸的伊發斯 (Ephesus)，這是商業中心之一，黑氏自己就是都市貴族出身的。德謨克特的原子論更明顯地反映伊奧民殖民地的商業生活，他的故鄉是亞卜德爾 (Hb'ere) 乃是伊奧民殖民地最熱鬧的商業區之一。德謨克特自己就是一位大商業家曾周遊各國，他在旅行途中從直接觀察自然界所得智識，以及從各開化民族所得智識，異常豐富。他自己曾說過：『所有與我同時的人都未曾像我旅行得那樣遠，我研究過最遠隔的地方，到過氣候最複雜的國土，並求教過於最有經驗和最聰明的人』(摘錄卜拉茨 (Bradotz) 的「哲學思

想之發展」中所引用的話)。

紀元前五，六世紀在希臘社會的經濟已有這樣嚴重的變動，因此思想上便不免引起激烈的分化，一部份代表新興階級力量的學者便起來推翻舊式宗教迷信式的宇宙觀，創造了各種實用科學如天文學幾何學，氣象學，這些科學都與當時的社會有密切的關係，在哲學領域上便建立了唯物的宇宙觀，以物質來說明整個宇宙的發展。古代的唯物論，這樣看來，完全是當時社會經濟發展的產物。

上面我們只提及古代希臘的唯物論，現在來說明古代的唯心論。唯物論到紀元前四世紀左右便被唯心論否定了，哲學界從此被唯心論統治着。(當然，我們並不是說自四世紀以後唯物論的影響已完全消滅，不過一般說來哲學的趨勢是這樣)。

唯心論始創於柏拉圖 (Platon)，他本是蘇格拉底 (Sokrates) 的學徒不過以後便脫離斯氏的影響，獨立地建立了他的哲學體系。

柏拉圖堅決地反對原始唯物論，尤其是德謨克特的原子論更受他的攻擊，據說

他曾主張焚燒德謨克特的著作，這件事足見他對於唯物論否定態度的一般。柏氏認為唯物論主要的錯誤是，因為他們只在物質的原素中去找尋宇宙事物的本質，其實在他看來，這只有徒勞無功。物質，照柏氏的學說，是卑污的，牠是一切錯誤，虛偽的來源，在物質中求真理是不可能的，真理只存在於理相中，因為理相（*Idea*）是高尚的，神聖的。

柏拉圖因此分別宇宙為兩方面即所謂官覺界與理相界，前者是不斷變化的凡間，後者却是不變的，超官覺的天國，前者是特殊的。牠只能代表個體，後者却是普遍的，牠可以代表一般，簡言之理相界是官覺界的主腦，牠的支配者，官覺界只是理相界的膺造品，附屬物。柏拉圖因此把物質降低為理相的附庸，宇宙的秩序被他根本顛倒了。

柏拉圖的認識論完全建立在他的本體論上，物質已是卑污的，那些從物質得來的官覺印象是靠不住的，錯誤的，反過來說，只有理相（即理性）才是純潔的，正確的

的認識能力。因此認識的過程，在他看來是日益脫離官覺界而進於理相界至於善即理相界的極點——底過程。柏拉圖的認識論已經包涵有先天的學說底成份，因為如果理相是超官覺的，那末牠無疑地是先天的 (A priori)，即先存於人心中的，認識能力，這樣柏拉圖的認識論可以說是康德 (Kant) 先天學說的先聲。

柏拉圖除牠的理相論以外尚有倫理學，物理學兩部份學說，不過牠只是理相論的附屬物，在科學上沒有絲毫的意義。

關於希臘唯心論除柏拉圖以外我們應該提及亞里士多德 (Aristoteles)，亞氏本是柏氏的一位高足弟子不過以後才獨立地創造他的哲學體系。

亞里士多德以爲柏氏的主要缺點是不該把宇宙分爲官覺界與理相界，使兩方面遠隔着，因爲官覺界如果與理相分立則不但官覺界的存在無從說明而理相界的作用也無從表現。這是說物質與精神不應該分開而本是合一的，精神存在物質中而支配牠，推動牠，這精神亞里士多德名之爲形相 (Form)。亞氏雖然糾正了柏氏的兩

元論缺點，然而他自己始終仍舊是站在唯心論的立場即承認精神為主，物質不過是牠的附庸。

亞氏的認識論與柏氏的原則相同，他也承認有兩種的認識能力即感覺與理性。前者是卑污的，後者是高尚的，只有理性才能够給人以認識的真理。

亞氏創造了整個的形而上學體系。形而上學這個名詞是由兩個外國字合成的即 *Meta* 與 *Physik*，前一個是後於的意義，後者是指物理學，合起來便是「後於物理學」。這個名稱是這樣的，即當時亞里士多得建立形而上學時是計劃作爲他的物理學後篇，因此形而上學可以說是超物理學的。（按形而上學有譯作玄學或獨斷哲學，純粹哲學等）。

形而上學是純粹抽象的體系，因爲牠是超物理學的，牠的內容與客觀物理現象無關，所以牠的對象也不是具體的物質世界而只是抽象的理性或亞里士多德自己所稱爲「思想的思想」。這種哲學體系在柏拉圖的理相論中就具有相當模型，不過亞

氏更進一步把牠系統化罷了。

形而上學有牠的方法論，這便是形式邏輯。亞氏就是形式邏輯的建立者。雖然他不知道這個名詞，可是他的方法也正是形式邏輯。在沒有說明這方法的原則以先，我覺得有介紹他發現的幾個範疇 (Kategorie) 的必要。

邏輯，一般說來，是研究思維的法則底科學，因為人類要思維必須有思維的範疇，法則，亞里士多得是有史以來最先從事於鍛鍊邏輯學的哲學家，雖然他不曾免却許多缺點，然而一般說來，他留下了不可爭的功績。

亞氏發現了十個範疇即主體 (Substanz) 數量 (Quantität) 質量 (Qualität) 關係 (Relation)，時間，空間，姿氣，態度，主動 (Aktivität)，被動 (Passivität)，這些範疇，在亞氏看來是思維上必要的，同時這許多中主體是主要的。其餘的不過是主體的實辭。例如我們說「狗是白色的」，狗是主體，白色是表示主體的顏色 (態度)，「人在走着」，人是主體而走着是表示主體的姿氣。

我們這里當然用不着詳細去批評他的範疇論的缺點，主要的任務是在介紹他的邏輯原則。亞氏的邏輯原則建立在他的推論（或三段法論 *Oriogenesis*）上，所謂推論是由幾個抽象的概念結成判斷，互相比較，互相類推，得出一種邏輯的結論，這結論是完全正確的。例如我們說「人是能說話的」，這個論斷作為大前題，加上一個小前題如「張東孫是人」，便得着一個結論即「張東孫是能說話的」，這是說，人能說話是一般的現象，張東孫是人，當然是沒有特殊的即沒有不能說話的。

亞里士多得從他的推論中發現了兩個基本原則即相等律 (*Gesetz der Identität*) 與矛盾律 (*Gesetz der Gegenstände*)，這兩個規律是支配人類思維的全部的。相等律是說明與一個物體在牠的自身上一定是相等的（或同一的）例如「人是人」，「狗是狗」，矛盾律是說明物體不能自身自相矛盾，例如「人不是狗」，「狗不是羊」，總而言之，物體不能包涵任何矛盾，不然牠便不是合理的，如果任何論斷自相矛盾的話，論斷便錯誤了。這兩個規律成為形式邏輯的基本原則，直到現在兩千多年中沒

有經過任何的修改。

形式邏輯的原則完全建築在牠的宇宙觀即形而上學的體系上，形而上學，我們已經說過，是完全抽象的獨斷的哲學，這種宇宙觀的方法論當然是一樣的。形式邏輯的對象不是客觀的物質外界而是思維的自身，所以「思想便是認識」，不管這認識是否合乎客觀的實情而在滿足主觀理性的要求，因此形式邏輯除開幾個空洞的概念以外，沒有絲毫現實的內容。

關於形式邏輯的缺點，我在拙著「辯證法學說概論」的「緒論」中曾有說明，這里不妨介紹其中的一段話給大家聽聽：

「形式邏輯的原則只偏於抽象的形式而忽略了思維內容，牠只注意到抽象的全體而忽略了具體的個別，換句話說，不能綜合內容與形式普遍性與特殊性，全體與個別，同性與差別性——這是她的莫大缺點。譬如她的相等律說：「馬克思是馬克思」，「托落斯基是托落斯基」，「考茨基是考茨基」，我們假定只靠這種抽象的

原則，試問我們的思想能够進步否？當然是不能的，因為這個東西已是這個東西，那個東西已是那個，那末我對於這個，那個東西的內容是用不着探求了。

再進一層。每一個東西不是絕對不變的，而是不斷的變化着，在這個時候牠是這樣，而同時又是那樣，古代希臘哲學家黑格克特早已說過「萬物皆然而皆不然」，例如馬克思這個人，研究過他的學說的人們都知道他常常變動着；在哲學上他在年輕時是黑格兒左派的積極份子之一，曾極力擁護過黑格兒的唯心哲學。以後受了費兒巴哈的唯物論的影響，便脫離了黑格兒左派份子而轉變為費兒巴哈哲學派份子之一，最後他感覺了費兒巴哈哲學不能滿足他的要求，他便脫離了費氏的支配而另外創造了辯證法唯物論哲學體系；在政治上說來，以先他是個資產階級民主派的革命家，以後又變為無產階級革命的導師，他不斷的變化着。假定我們說「馬克思是馬克思」，那末這句話不但抽象而且有許多缺點，因為上面已經指出馬克思不斷的變化着。……不但馬克思是這樣即宇宙萬物都同樣變化着，上面所說「考茨

基是考茨基」，「托洛斯基是托洛斯基」，這兩個論斷也有許多缺點，因為現在的考茨基，托洛斯基和以前的原則上完全不同；他兩位以前是積極的革命家，曾參加過革命運動，在革命史上佔重要地位，但現在他兩個已不是革命家而是資產階級的走狗「帝國主義的工具」（見該書15,16面）。

形式邏輯雖然有許多的缺點，但並不是完全沒有作用，不過牠的意義只是相對的——關於這點將來還要提出說說。

我們在上面已經把柏拉圖，亞里士多得的唯心哲學要點介紹過了，這裡仍須說明他們的辯證法思想。提及這個問題大家想必很奇怪，為什麼在他們哲學體系中可以找得辯證法。其實這件事並不見得特別，辯證法的發展決不是直綫式的，牠經過許多曲折，有時顯著地，有時隱秘地，柏拉圖，亞里士多得的哲學體系，雖然具有神秘的抽象的性質，可是在這體系中仍包藏着不少的辯證法成份，科學的任務就是在發現這成份而加以鍛鍊。

我們這裡只提及普遍與特殊，形勢與內容的辯證法範疇來說說。普遍與特殊，形式與內容是辯證法許多範疇中的一部份，牠有很重要的意義，這些範疇在柏拉圖與亞里士多德的體系中就有了正確的運用。柏拉圖分宇宙為官覺界與理相界，前者是特殊的，牠只能代表個別，如一個人只能一個人，後的是普遍的，牠可以代表一般，如「人」的概念可以代表所有人類，在一點普遍與特殊是對立的，可是他方面理相界雖然能够代表一般而牠只有與官覺界共存才有意義，不然理相界便失掉作用。因此普遍只有存在於個別，特殊之中而同時從個別的特殊而又綜合為普遍，普遍與特殊成爲辯證的一體。

亞里士多德糾正了柏拉圖的兩元論，把超物質的理相降下而作物質的形相，這形相是物質的推動者，支配者，沒有牠，物質則成爲無用的東西。可是形相雖具有支配物質的能力而牠只有在物質中表現牠的作用，沒有物質，形相將失掉牠的意義。物質，照亞里士多德的話，是一種潛伏性(Potentialitat)的東西，牠只具有可

能性，形相是具有現實性 (Aktualität) 的，只有牠能夠使物質從潛伏的而變爲現實的。例如建築一座洋房只有物質條件如石木，瓦等是不夠的，主要的必須有工程師利用他的腦經通盤計劃一遍，製成地圖，監製一切，才可以成功的；但是工程師雖然聰明而沒有物質材料也是無用的。物質，因此是形相的內容而形相是物質的形式。沒有形式的內容，內容只是潛伏的，沒有內容的形式，形式也無從現實。形式與內容，潛伏性與現實性並不互相排斥，互相否定，反之，牠們同是辯證的一體。

從上面簡單的例子中也就可以看出他們辯證法思想的豐富，不過牠因爲受神祕唯心哲學的影響，所以不曾表現出具體的色彩——這是一般唯心辯證法的缺點，關於這一點我們在後面當再論及。

古代希臘唯心辯證法——尤其是亞里士多德的——給後代留下了不少的功績，黑格兒在他的「邏輯學」(Wissenschaft der Logik) 中說「所有亞里士多得所發現的都被我包括在「邏輯學」中」。

柏拉圖與亞里士多得的哲學體系支配了希臘哲學第二個時期，一直到中古世紀末牠的統治沒有被動搖過，亞里士多德的形而上學到現在仍不會失掉牠的影響，

柏拉圖，與亞里士多得的哲學體系究竟有什麼社會意義？牠的階級基礎在那裏？這個問題在本講結論中是值得提及的。

原始唯物論的哲學思想是反映社會向上發展的過程，牠的任務是客觀的發現宇宙的規律性，所以牠在本質上是革命的，進步的而原始唯心論却反映着正在崩潰的社會制度底背景，牠的社會階級作用完全不同。

紀元前四世紀左右希臘社會制度開始崩潰，這崩潰是該社會經濟基礎動搖的結果。古代希臘在當時是建立在奴隸經濟上面；奴隸經濟自身包涵着許多矛盾，這矛盾便是促成奴隸社會制度破產的主要動力。這些矛盾的主要形式如下：第一不論在任何種奴隸經濟之下，爲要維持牠起見，必須依靠奴隸的輸入，但永遠的輸入只有依靠戰爭而戰爭的結果便破壞了社會秩序，損傷了社會元氣，第二奴隸勞動根本閉

塞了技術上的進步，因為奴隸只受強制的活動，自無用非常精巧和複雜的工具之理，奴隸祇能用最粗率的工具以經營，如果這種勞動成為社會的基礎的現象，那技術發展便無望；第三，奴隸社會只依靠奴隸工作其他自由人民均鄙視勞動，這種條件造成一般食客，社會的制度不能鞏固是當然的事情。因為這種矛盾使奴隸經濟不得不趨於崩潰。

柏拉圖與亞里士多德的唯心論正反映着這種崩潰的過程。他們兩位都產於雅典，在五六世紀奴隸經濟已成為雅典的社會基礎，到四世紀左右雅典，已完全陷入破產的地位，因為統治的階級的壓迫，發生了平民的反抗運動，社會秩序更因此而日趨於崩潰。

奴隸經濟的破產便不免要造成統治階級的傾覆，因此當時的統治者極力的利用一切手段盡力的箝制反對者的力量，以圖最後的掙扎，在四世紀初反動勢力一時得着勝利。柏拉圖亞里士多德的哲學思想却正在這種反動時期中出現。古代唯心論的

社會作用是反動的，他們的目的在蒙蔽客觀事物的矛盾，概一切現實的真理而儘量把事物抽象化，神秘化，因為理論越抽象，越神秘則越適合統治階級的要求，正是這樣，所以他們極力地攻擊古代的唯物論思想。

形而上學的特質是在這不斷變化中求出絕對不變的本質，這種理論正適合統治者的心理。當時社會正發生偉大的變化，這變化的結果將於統治者不利，所以他們在思想上希望有固定不變的安全，以保持他們的統治地位而不在根本改造社會的秩序為目標。亞里士多德的相等律與矛盾律在實際上不過是企圖蒙蔽客觀的矛盾，事實的真理以現實主觀的理想而已。

柏拉圖，亞里士多得均曾親身參與當時社會的政治運動，積極的佐治當時的統治階級，所以他們的哲學思想也就是希臘社會統治者良好武器。

第一，二講問題提要：

(一) 馬克斯主義者對於哲學的分類底意見如何？

- (二) 原始唯物論對於本體論，認識論的解釋如何？
- (三) 原始唯物論者的辯證法思想要點與其缺點何在？
- (四) 黑拉克特的辯證法本質和牠的歷史意義何在？
- (五) 原始唯物論的社會根據何在？
- (六) 柏拉圖的唯心論要點何在？
- (七) 亞里士多德的哲學與柏拉圖的異同何在？
- (八) 什麼是形而上學和牠的本質？
- (九) 什麼是形式邏輯和牠的缺點何在？
- (十) 柏拉圖，亞里士多德的辯證法思想的要點和牠的歷史意義何在？牠與原始唯物論者的辯證法有何分別？
- (十一) 希臘唯心論的社會根據及其作用何在？

本講的參考書籍：

最低限度的：

伏爾佛遜著：辯證法的唯物論（中譯滬濱版）第一章

張如心著：辯證法學說概論（江南版）第二章

最高限度的：

何子恆著：希臘哲學史（光華版）

朗格著：唯物論史。

蔡勒爾著：希臘哲學史概觀

卜拉茨著：哲學思潮之發展

文德朋著 古代哲學史

魏伯爾著：歐洲哲學史

托廬伯茨基著：古代哲學史講義

第二·四講 復興時期的唯物論

自希臘，羅馬滅亡以後，接着中古世紀，柏拉圖亞里士多得的唯心論仍舊保持牠的影響，不過牠在本質上已變為宗教的一種形態。

哲學，在中古世紀沒有獨立的地位，牠不過是神學的婢女（*Philosophi —anci* *Ilatheoogyide*），宗教的附屬品，這種情形完全是該時代社會條件決定的。宗教的組織即教會是中古世紀社會最強大的社會組織，不論在政治上，經濟上思想上均有壟斷的權力。教會就可以說是一切真理的代表，祇能在教會中求得真理，在教會以外便無真理無福利的。哲學因此完全變為擁護教會組織的一個柱石。

中古世紀宗教屈抑哲學的發展底過程中創造了一種附屬哲學叫為學院派（*Scholastic*）哲學。學院派這一個名稱是從學院（*Scola*）來的，即當中古世紀時代教會設立了許多的學院，這學院的目的並不是研究科學而只是在研究宗教法典，鍛鍊教會

的中堅人材，學院派哲學也就是在這種條件下養成的。

學院派哲學在牠的本質上就是基督教派哲學，牠的首創者奧古斯丁（*Saint Augustin*）是基督教的信徒，基督教的宇宙觀是分宇宙為天堂與地獄，天堂是神聖的，高尙的，上帝（即耶和華）是安居在天堂的寶殿，地獄是卑污的，撒但魔鬼就統治那里。如果世人照上帝的十誠行善則來世可以上天堂享福，反之作惡的人，便要受罪降入地獄，一生受苦受難。基督教的論調也就是一種幻想、迷信。

學院派哲學已是建築在這種迷信，幻想的基礎上面，因此牠就是宗教，神學。學院派哲學與古代希臘唯心論有密切的關係，在學院派哲學統治的第一時期（十三世紀以前）牠是帶着柏拉圖學說色彩而到第二個時期（十三世紀到十五世紀），牠則在亞里士多德的影響下。這種現象絲毫不是偶然，而是理論上不可避免的結果。

柏拉圖也是承認有超官覺界的理相界，這理相界是高尙的，神聖的基督教所謂天堂正相仿，理相界的主腦是善，這就是基督教所謂上帝而且柏拉圖也認為只有

超脫凡間進於理相界，人類才能够得救。亞里士多得雖然糾正了柏拉圖的兩元論，可是他同樣的承認超物質的理相——因此他們的學說與宗教非常接近，這是學院派哲學所以能夠吸收牠的原因。

續三講：

在中古世紀社會不但哲學不能獨立的發展而且一般的科學也要屈服於宗教教條之下，而被箝制着。教會異常明白，如果科學思想得着自由發展則宗教教條的意義將被消滅，而教會的社會基礎更因此而動搖，所以他們用盡許多方法，禁止科學的組織，甚至焚殺科學家。教會雖然極力的鎮壓反抗者，可是究敵不過歷史的規律性，舊式制度的崩潰及新興科學，哲學思潮運動的突起乃是不可避免的現象。

十三世紀至十五世紀三百年間封建制度解體的過程。迅速地發展起來，反學院派的運動也就是在這個時期開始了。學院派哲學的瓦解首先表現在名目論 (*Nominalismus*) 與現實論 (*Realismus*) 有名的爭論中。

兩派爭論的對象是對於總體 (Unirensalid) 概念的了解問題，究竟總體先於個體或者後於個體。學院派哲學的右派是根據柏拉圖的理論，我們在第二講中已經說過，柏拉圖是認為普遍的總體是先於個體的，超個體的，這種理論支配了整個中古世紀，因為牠完全適合封建制度的要求。如果總體是先於個體的，那末個體就應該受總體的支配，這就是說個性應該服從最高無上的社會—總體。

名目論是代表學院派哲學的左傾份子，他們推翻「總體先於個體」(Unirensalid Ante rem) 而提出「個體生於總體即「總體後於個體」(Unirensalid postrem) 的理論。概念，照名目論者的意見，不過是客觀存在事物的反映，現實論派的錯誤是認為這概念是真實事物，所以他們說是超物質的，其實概念只是一個名目 (Nomina) 即邏輯的抽象而已。例如「色」的概念是普遍的，牠包括各種顏色如紅黃藍白等等，可是牠絕不是超然獨立的概念而只是這種種顏色的邏輯抽象而已，如果沒有這些顏色則「色」的普遍概念是不能成立的。

名目論與現實論對於總體概念的爭論在本質上便是本體論問題的爭論，究竟精神先於物質，或者物質先於精神，如果精神先於物質。那麼概念便先於物體，如果物質先於精神，那末概念不過是客觀事物存在的反映。名目論者否定了「總體先於個體」的理論而主張「個體先於總體」，看總體不過是邏輯的抽象——在邏輯上等於承認物質先於精神的唯物論本體論原則，所以馬克思在他的「神聖底家庭」(Die heilige Familie)中說「名目論是第一次唯物論的表現」，便是這個意思。

名目論與現實論的鬥爭反映着當時社會新舊勢力的矛盾，這矛盾隨社會發展日見顯著，到十三世紀和十四世紀時代，這種矛盾已開始爆發。哲學在十三，十四世紀已漸漸脫離宗教的附屬地位而走的獨立的道路，人類思想開始了偉大的轉變。

封建的統治階級雖然用盡各種殘酷的，壓迫手段以防止新思想的產生，可是這

種手段不但不能得着肯定結果而且越發加速了牠自己的崩潰。於是乎他們用妥協的方法以緩和反宗教的運動，這種方法表現於所謂「兩重真理」，這是說，一種理論真實與否須看這種理論適用於何種範圍——宗教的或科學的。「凡在哲學裏是真的，在神學裏也許是假的，反之亦然（見彭開爾——Clemens Baunker……的「中古基督教哲學」）兩重真理即是劃分宗教與科學的界限，智識歸智識，信仰歸信仰與調和兩方面的衝突，這種調和是建築在雙方的直接利益上。

「兩重真理」的妥協在某種條件下，固然可以緩和宗教與科學的衝突，可是這種妥協始終失敗，因為社會的發展暴露了宗教的虛偽，顯示出科學的真理、宗教與科學的矛盾將有一天要整個的爆裂，十五世紀學院派哲學的崩壞已成爲一般的事實，復興時期的唯物論也就在這個時候高擎着反宗教，反學院派的旗幟開始牠的偉大歷史鬥爭。

復興時期的唯物論是科學思潮復興運動整個的一部份，牠與當時的社會發展有

不可分離的聯繫，我們爲了了解牠的本質和作用，必先認識復興時期的一般形勢，首先來看當時的經濟發展趨勢。

十五，十六，十七三百年間在西歐各國經濟上發生了重要的變化，這變化主要的特點是封建制度的崩潰與資本主義經濟的興起。封建制度是建築在地主與農奴的剝削生產關係的基礎上，這種剝削關係只能適合於幼稚的技術條件以及整個舊式社會的客觀條件，可是生產力的發展便促成這種制度迅速的崩潰。

封建制度的動搖始於商業資本主義時代，因爲商業資本的興起對於舊式經濟制度，發生一種解體的作用，這種作用在資本主義形成的過程上有很重要的意義。商業資本雖然能够促成封建經濟的解體，可是牠並不能根本改造舊式的生產關係，因爲牠不代表任何的經濟體系。從商業資本主義進於工業資本的時期必須經過一種偉大的變化，這變化必須根本變更舊式生產關係的基礎。

從封建制度的崩潰以至於資本主義的經濟底形成底中間的過渡，馬克思在他的

「資本論」中命名爲「原始資本主義的積蓄時期」這時期也就可以是資本主義社會的前夜。所謂資本主義原始積蓄主要的任務是在準備資本主義的生產條件，這里第一便是勞働力，在封建制度下農民完全在地主統治下勞働力被壟斷着，可是商品經濟的擴大便促成農村經濟的破產，農民一步步集中於城市，販賣勞働力，形成無產階級的基礎。除勞働力以外，資本主義的生產必須巨量的資本，這一方面因爲商業資本主義的發展，貨幣集中在個人手中的過程也具備了。有了勞働力與資本經過一次偉大的技術革命。資本主義的生產制度便形成了。

十五，十六世紀兩百年正是所謂資本主義原始積蓄時期，封建經濟開始迅速的崩潰，新興的生產關係一步步的在形成中，這種偉大的經濟變化便不可避免地，必然地引起上層建築物的急劇的轉變。這種轉變尤其是在思想領域上表現異常明顯。

舊式思想體系是建立在舊式封建的經濟基礎上，經濟基礎的崩潰因此不可避免地引起思想體系的破產，十五，十六世紀正是舊式封建思想的大破產時期。封建思想

的破產首先就表現於教會威信的墜落及反宗教潮流的高漲。教會是封建社會最有權威的組織，牠與整個封建制度有不可分離的聯繫，教會的破產也就是封建經濟崩潰的必然結果。

封建思想體系的崩壞，新思潮運動的興起，因種種科學，和技術的發現而加速牠的程度，如哥倫布 (Christophe Colomb) 新大陸的發現，剛馬 (Rasco le Gama) 印度航路的發現，指南針，火藥，印刷術的發明，這都是非常重要的事件。科學界有哥別民 (Nicolas Copernic) 的天文學的偉大的發現，最先說明太陽是宇宙的中心，推翻了以前地球為中心的學說，嘉里列 (Galilee) 更進一步完成哥別民的理論體系，此外有魏乍里 (Andre Vesale) 的人體構造論，哈爾衛的血液循環學說等等均有莫大的意義。

技術與科學的成功與進展是促成封建思想崩潰最大的推動力，因為封建思想的體系的本身就建築在宗教的基礎上，科學在當時完全被宗教箝制着，現在科學已不

斷進展，這就是宣佈了宗教的破產。例如哥別民的天文學說證明地球是繞太陽的而太陽是宇宙中不動的中心，那末，在聖經上所說約書亞（Joshua）與耶路撒冷王戰爭時，曾經命令太陽停止不動，以助他的勝利底事實豈不是說謊嗎？教會豈不是騙人嗎？

復興時候的唯物論也就在這個偉大的轉變過程中出現了。唯物論的復興並不是單獨的偶然現象而是整個復興運動的結果。上面提及中世紀的哲學，我們就已經指出牠的神秘的，抽象的性質，牠的對象不是客觀的物質世界而是超物質的天堂，像這種神秘的哲學一到復興時期必然地整個的破產，因為技術，科學的成功及進展事實上證明舊式哲學完全是封建統治階級愚弄羣衆，欺騙羣衆的工具，反過來說，牠就完全證明唯物哲學的正確。

唯物論的復興，客觀上反映新興資產階級份子的力量，因為資產階級在當時正在搖旗吶喊，向封建制度進攻，為完成這種偉大任務，牠只有集中一切勢力而唯物

論也是許多偉大武器的一種。唯物論在本質上完全適合當時新興革命的資產階級要求，因為資本階級主要的目標是在推翻封建的經濟制度，發展資本主義，因此他們必須依靠科學技術的能力而唯物論與科學有不可分離的聯繫，那一個要同情科學，便必須反對舊式封建哲學，主張唯物論，反過來說，如果不同情於科學，便不可避免地站在反唯物論的立場。

以上我們所講的是復興時期的一般形勢與唯物論復興的社會根據，在這里也可以明顯地看出復興時期的唯物論並不是突如其來的偶然現象，而是整個社會發展不可避免的產物，現在我們可以開始講復興時期的唯物論學說。

復興時期的唯物論，一般說來是從培根 *Francis Bacon de Verulam* 1561-1626

起，（這個培根大家不要與另外一個培根 *Roger Bacon*）混合，後一位培根也是一位反封建思想的戰士，因反對學院哲學曾被教會囚禁於獄中十年）。這當然不是說在培根以前就沒有發現過唯物論思想，不過從培根起，唯物論才從混沌模糊的研

究而進於確定明顯的形式。

培根產生於十六世紀的英國，這絲毫不是偶然。英國是歐洲各國中封建制度最早崩潰的國家，資本主義發展的程度比其他各國都迅速得多，在十六世紀資本主義已有了相當的基礎。因為有這種客觀條件，所反封建的思潮運動也比任何國家都要劇烈得多，唯物哲學也就先在英國形成。

培根是復興時期中最堅決，最澈底的一位唯物論者，他不妥協地與各種舊式思想形式鬥爭，尤其是亞里士多得的形而上學被他駁斥得體無完膚。培根的一本主要的著作，題名為「新工具」(Novum Organum)就是為反亞里士多得的「工具」(Organum)而作的，他在該書中極力的攻擊亞氏的形而上學體系，在培根看來，形而上學好像「空中樓閣」，海市蜃樓，沒有絲毫的現實基礎，亞氏的方法論也是這樣，形式邏輯，照他的意見，不但不能對於科學有所補助而且簡直成爲牠的阻礙物、爲因形式邏輯除了幾個空洞的概念以外一無所有。

哲學家的任務、因此應該將「空中樓閣」根本推翻，建立新的哲學體系。新興的哲學的對象不是抽象的思想而是客觀的宇宙，他說：「哲學和科學經過好幾世紀以後，再不應該飄蕩在虛空中沒有着落而應該依靠在那些嚴格證實的和充分複雜的經驗之穩固基礎上面。」（見他的「科學的成功及其改進」）。以先形而上學以為只有離開現實界去尋求事物的本質，可是這種哲學簡直沒有絲毫意義。倍根嘲笑他們說：「冷靜的觀察真理——這件事，比最切實用的事業，還更有益，還更高尚的人，他們的意見，以為長久的煩擾的去接近經驗，物質，沉溺於個別事實之廣大無邊變化無窮的大海中，這樣將使精神陷落於——或恰切點說，簡直將精神驅策進一紛擾不寧的地獄深處去，而離開了光明和寧靜的境界——思辯的哲學是可以使精神達到這個境界的。而這個境界顯然是最接近於天堂的境界。（見他的「新工具」第一卷，一百二十四節）。

舊式的哲學體系統治自然科學的結果，完全曲解了科學的真理，將科學變為牠

的附庸，可是照培根的意見，自然科學應該從抽象的哲學體系影響下解放出來，具體的去研究自然界。培根說：「人的精神，其本性是趨向於抽象化的，是趨向於將暫時的可變的事物看成爲永久的不變的事物的。但以其在思想上將自然界抽象化，毋寧學德謨克特及其弟子的辦法將自然界分析解剖；這個學派比其他學派更善於深入自然界並研究自然界。時刻不能忽略的重要對象就是物質自身以及其種種構成和變化」（見「新工具」第一卷，第五十一節）。

培根完全同情於古代希臘德謨克特的唯物論，他宣佈德謨克特的哲學體系乃是新時代科學哲學思想的出發點。科學應該直接去認識客觀的自然界，因此照培根的話，科學應該拋棄原有的抽象的，先天的認識方法，採取經驗的方法。在過去科學所走的道路大多數是由感覺和部份事實出發，一躍就達到最總括的原則，隨後就認這些原則爲不可動搖的真理，而依靠這些原則上，求出中庸的定律（即亞里士多得的演繹法），現在科學應該走另外一條道路即由感覺和個別事實出發，但緩慢的一

步步的不跳躍的提高起來而不慌忙的達到了最總括的理論（見「新工具」第一卷，十九節）。

倍根生於十六世紀，這正是技術，科學的偉大發現的時期，倍根對於各種發現均親目看見，這給他莫大的影響。他十二分的同情於這些事件，他很興奮地說。「當物質世界已經發現出許多國家，陸地，海洋，星球以後而精神世界的範圍還被限制在古代諸發現之狹隘界限，這種豈非人類的恥辱嗎？」（見「新工具」第一卷，八十四節）。這些偉大的發現告訴倍根說，人類必須拋棄舊式的思想體系，應該具體去研究自然界，因為只有研究自然界認識自然界人類才可以統治自然界，利用自然界以滿足自己的要求。倍根的哲學思想在本質上是完全具體的實際的，以先哲學是「神學的婢女」，到了倍根哲學就變為「生活的婢女」（*Philosophie-anci* *lia vias*）。

倍根不但堅決地批評形而上學的體系，同時他又有各種錯誤的不良的觀念形態

鬥爭。他以為只有客觀世界的事是我們認識的準繩，其餘的所謂內在經驗，意識形態是虛偽靠不住的，倍根批判了勃洛大哥拉 (Protagoras) 及近代一切「純粹經驗論」的信徒底人為萬物的尺度的意見，他認為這種信心是非常有害的。在他的「新工具」中會稱這種信心為偶像，他這樣說：「這些偶像 (Idola tribu) 在人類底本性自身中有着根源……把人的感官看做物的尺度，這是錯誤的。反之，我們的感官及悟性底一切知覺，都是依着人類的類推所創造而不是依着宇宙的類推所創造的。人類底悟性，對於物底光線像鏽蝕了的鏡子一樣。這樣的，人底悟性把自己固有的本性和物的本性混同，如此就失真了，屈曲了並傷殘了其所反映的一切事物之形態」(見「新工具」第一卷，四十一節)。

倍根在該書中指出各種不同的偶像即：種族的偶像，(Idola tribus) 井穴的偶像 (Idola specus) 市場的偶像 (Idola fori) · 戲臺的偶像 (Idola theatri) 第一種偶像，上面既說過是從「人類中心說」產生出來的，以為人的感能是萬物的尺

度這種信心乃是全民族全體人民所崇拜的；第二種偶像是狹隘的個性產生出來的，因為「每一個人佔有一個洞穴，一個祇容一人之洞窟，於是使天然光線屈折了，失真了」，（見「新工具」第一卷，四十二節）；第三種偶像是根據於傳統的守舊的成見產生出來的，這種成見未經過實驗批判過而突然支配了我們的理性，因此發生種種錯誤；第四種偶像之發生是由於歷史家和哲學家像做戲一樣，裝扮出來着他的理論，不管這些理論是否合否真理而在敷衍場面，培根說「所有這些各時期所想出的所構成的哲學學說，彷彿就像戲臺上所演的戲劇一樣，是由於幾個不同的哲學家所編成而又由他們輪流開演的；這些戲劇在我們看來，不過是想像的，而且本也祇為要在世界武臺上表演而後編成的」（見他的「新工具」第一卷，四十四節）。

所有這些偶像，照培根的意見，都是人類思想發展的障礙物如果不把牠剷除，科學哲學便沒有刷新的可能而哲學家的任務首先就在推倒這種偶像。培根這種理論有莫大的革命意義，因為當時所有思想都在「偶像」的支配下，如宗教如形而上

學，形式邏輯，這些東西完全阻礙了科學，哲學的進展，倍根不客氣的指出這些偶像的害處而加以抨擊——這當然是有莫大的作用。「真理是時代的產兒而非權威者的產兒」倍根這樣的高喊着。

倍根的哲學思想我在上面已經簡單的介紹過了，現在要說的是他的哲學一般的意義和他在未來辯證唯物論形成過程中的地位。倍根的偉大歷史功績就是在他最先以堅決的態度對於舊形式而上學體系作系統的批判，指出舊式哲學的反科學作用而將哲學澈底地從神秘的葫蘆中解放出來。哲學與科學，照他的話，應該拋棄抽象的邏輯概念而建立於經驗的客觀的基礎。只有從客觀得來的經驗中才可以認識事物的本質。倍根指出經驗的意義作為認識的來源——在這一點上他是一位經驗論者 (Empirist)。

但是我們絕對不能說他的經驗論與後代的「純粹經驗論」者相混合。「純粹經驗論者」如休謨 (Hume) 看經驗作為內在的，主觀的體驗之總體。這總體在內容上

不外是從外界的東西淨化出來的意味，但是培根所謂經驗是另外一種意思即客觀事物的反映底結晶。休謨主義者把內在經驗看作自己底出發底目標及終極目的，他們以為除開感覺以外沒有何等一般地存在的東西而否定一切向着感覺底界限以外的東西底研究的認識，這種見地完全是主觀主義，心理主義的，因為他們是由主觀底直接體驗底視角，以人類的類推研究世界的緣故。但是培根的認識是從客觀方面着手，認識的標準是離開意識獨立存在的現實世界——在這里他是客觀主義者。

經驗論在培根的哲學體系中完全與唯物論密切的結合着，因為培根並不懷疑客觀外界的獨立存在性（休謨主義者則否認「物的自身」）而且明顯地指出只有認識客觀的世界和牠的變動，哲學才有實際的意義。

在方法論上培根可以說是新歸納邏輯（Inductive Logic）的創造者，他堅決地批評亞里士多德的演繹邏輯的缺點，指出歸納法的科學作用。所謂歸納邏輯不外是由觀察和實驗所確定的各個事實到普遍化一般法則及理論的上昇方法——這種方

法在本質上並不能克服形式邏輯的缺點，可是只要牠以觀察和實驗為基礎，牠就是唯物主義的。舊式邏輯純靠抽象的概念結成判斷，沒有絲毫的肯定內容，而培根則以客觀的具體事實經驗為邏輯的基礎——這種理論在反形式邏輯運動過程中無疑地有不少的意義。

綜合起來，培根的哲學思想，在整個內容上，完全站在唯物論的立場上，他是復興時期唯物論的先鋒也就是辯證唯物論哲學的先輩。朗格在他的「唯物論史」中關於培根很正確的說過：「嚴密地決定指出他和唯物論底差異點比指出他和唯物論底共同點還要困難些」。

我們前一次的演講中只提及培根的唯物論，今天我們繼續介紹其他的復興時期的唯物論者，首先來說霍布士（Thomas Hobbes 582—1679）。霍布士是培根的學徒。可是他的唯物論比培根更加徹底些，完滿些。培根的哲學，在上面已經介紹過

了，在整個上無疑地是一位唯物論者，可是因時代的影響，使他還不能澈底的肅清舊式思想的殘餘，例如對於宗教的態度便是。他把宇宙分爲兩部份，一方面即物質的客觀的，牠完全受機械的原因支配着，此外有神，牠的作用是神秘的。這種兩元論的缺點完全被霍布斯克服了。

霍布士以爲哲學與神學應該斷絕種種關係，哲學必須超絕種種玄學的性質去研究具體客觀的存在。哲學所研究的對象，應該具有結合與分離的本質即所謂形體，形體的根本性質就在於佔有空間和具有形式，哲學就是經驗科學。

霍布士的認識論是一種唯覺主義，(Empiricism)，承認感覺爲認識的要素。他以爲認識是感覺的積疊，哲學研究的武器就是感覺。當然霍布士的唯覺主義絕對與那些「純粹唯覺主義」不同；他認爲感覺是爲外部底物質的物體和我們的感覺器官之間的運動所引起的，因此我們的感覺是以物體的實體底存在，物質世界底現存爲前提。意識內底表象的現存是以意識外底表象的對象之現存爲前提，要我們能感

覺對象，必須對象是離我們而獨立存在着，如果對象係離我而獨立存在的。那末對象，就必須具有實體的，物理的實在。

霍布士和德卡兒 (Descartes) 同樣的看伸漲性和形象作為物質恆存的質，即物質實體的本質。物質自身，是橫着於運動底根抵而占有空間的東西，感覺使我們的表象即主觀的世界與客觀的世界聯絡着，感覺在牠的本質上就是物質的狀態。

純粹的感覺論者或感覺的現象論者 (Phenomenalist) 則反是，他們說成爲我們底問題的只是感覺，然而感覺。不外是意識形態，不外是心理現象，所以我們關於物質的實體不能知道什麼是很明顯的。所謂物質的實體——就是我們由感覺或表象所造成的抽象概念。但是概念是不能有實體的，因此，從這里也就不免斷言物質世界自身也就是精神的表象。

霍哥士 排除一切精神的實體，使心理的生活從屬於支配物質世界客觀法則，在這里他比倍根更加澈底。霍布士 曾堅決地指出德卡兒 的錯誤，照德卡兒 的意見，我

之所以存在是因為思維，這里他看心為思維是質體，可是霍布士則認為「思維沒有主體，思維是不存在的」，思維的主體便是物質。在這里霍布士看思想不過是物質的屬性——這是一元唯物論的觀點。

霍哥士是一位堅決的無神論者。他根本認神的存在和作用。他主張教會與國家應該分離。宗教在他看來是「對於無形勢力的恐怖（不管這勢力是人所特創的或由傳統遺下的）……；如果這勢力是為國家設想而造成的，那宗教簡直是迷信而已」（見他的「怪物」(Leviathan)）。所以卜克兒(Henry Buckle)說：「在十七世紀僧侶階級的最危險的敵人，自然是霍布士……；在他生時及他死後好幾年間，凡是一個敢於獨立思想的人，都被誣為霍布士派」（卜克兒——「文明史」）。

以上我們所介紹的兩位的哲學思想可以說是復興時期唯物論發展的第一個階級，這個階段主要的特徵是經驗論為哲學的唯一形態。培根提及經驗作為認識的標準，科學的基礎，否定了舊式抽象的哲學體系，霍布士更進一步將培根的思想形成

整個的體系，雖然他在認識論上是一位唯覺主義者，可是一般說來他仍舊站在經驗論的立場。

經驗論的歷史意義是在她堅決地反對舊式形而上學的體系，闡明客觀的研究爲哲學的主要對象——在這一點上他是新時代哲學思潮必要的階段。因爲形而上學者推翻了原始的唯物論，把物質作爲理相的附庸，把哲學的內容完全抽象化，神秘化，更加以中古世紀的神學的支配，哲學完全變爲宗教的附屬品——而經驗論者則站在原始唯物論（尤其是德謨克特）的繼承者的立場，推翻了舊式哲學體系，承認物質爲主體，精神爲牠的屬性，把哲學從宗教的統治下解放出來。經驗論的發展漸漸開始牠的否定，這否定者就先就表現牠的唯覺主義的推移。我們現在來看唯覺主義的理論。

唯覺主義的主要代表是洛克 (John Locke 1632—1704)。洛克在史的發展上也是倍根與霍布士的繼承者，不過哲學的發展到了洛克已經轉移另外一個階段，這

階段的中心問題是認識論。培根尤其是霍布士對於認識論問題本已有相當的闡明，霍布士也是一位唯覺主義者，因為他承認感覺為認識的要素，可是認識論在他們的哲學體系中仍佔次要的地位，這也是歷史條件限制的結果，到了洛克，認識便成為哲學的基本問題。

洛克偉大的功績就是他最先嚴密地，決定地提出了關於認識的起源，範圍，界限及條件問題，雖然他沒有完滿地解決了這些問題，可是他首先多少正當地公式化這個問題而留下了不可爭的功績。

洛克在認識論上最值得介紹的，首先是他對於天賦觀念論的批判。在第二講中提及柏拉圖的唯心論，我們就已經指出柏拉圖在哲學學史上首先創立了天賦的觀念學說，概念，範疇和其他的思維方式都不外是先天的產物與客觀的宇宙無關。這種理論統治了整個中古世紀，到新時代牠的影響仍不曾消滅，德卡兒的哲學體系在某種意義便是牠的應聲，德卡兒以為許多觀念如痛苦，顏色，聲音等是自然界付予我

們的即天賦的，霍布士對於這種觀點已加以糾正而洛克則更進一步對於這個問題作一系統的解剖。

洛克在他的「人類悟性論」中對於這個問題有明顯的說明，他否認了一切先天的觀念和表象而證明表象是從外部到達於我們（頭腦裏）次第地充滿着我們底意識的。表象絕不是太古以來就存在於我們意識中而內屬於我們的東西而只是徐徐由我們所獲得的。德卡兒說心是思維的實體，心是通過思維而認識自己的本質的，人類思維着，這件事情不僅是證明人類是存在的而且證明心係為意識地思維着的實體而存在。但是洛克則以為如果心是思維的實體，則牠的本質就完全在思維之中，因而心就不能不常思維着，表象不能不先大存於意識之中；反之如果表象不先天存在於意識之中而是我們從外界經過感覺得來的，那末這是說，表像不是作存於我們而是依存於外界，從這里所謂思維的主體即心便被否定了。

洛克很明顯地了解只有這種觀點才能够正確把握事物的本質，如果像德卡兒那

樣認為觀念是天賦的，觀念的來源就在我們的自身——這不啻是「閉起眼睛塞起耳朵」不理會環繞我們的客觀宇宙。天賦觀念論在客觀上的作用是保守的，因為一切觀念已是天賦的，則觀念究有何種具體的作用？人類又何勞去思維呢？這種理論簡直就是人類思想發展的障礙物，因此洛克堅決地和這種觀點鬥爭，提出「沒有任何天賦觀念」的主張以抵抗牠。

洛克這種理論不但在認識論上是通用的而且社會學，倫理學領域亦莫不如是。例如道德的感情，一般人以為是天賦的，而洛克則認為這是錯誤，善，惡，義務等概念是相對的，這些概念隨着時代和民族的條件而變化。神的觀念，照洛克的意見，也不是先賦的，正是因此，所以各種宗教代表對於神的觀念有各種不同。

觀念已不是先天的，那末牠的來源在那里，認識的條件怎樣？關於這些問題，洛克在他的「人類悟性論」下冊有詳細的分析，我在這里不姑簡單的把牠的要點介紹一聽。

洛克以為我們的心好像一塊乾淨的黑板和一張白紙，由於我們感能的活動結果這黑板和紙上便留下了印象。人類一切的觀念都來自經驗，經驗可以分為兩種：一是由外界對象底知識所引起的外的經驗（感覺 *Sensation*），另外一種是依着這種方法而獲得的表象為基礎而於意識自身中而生起的內的經驗（反省 *Reflection*）。外的客觀物體供給我們一種印象，而我們由感覺中知道這種印象，再由這印象而產生思維，所以在沒有感覺以先即外的經驗以先，我們不能有任何的表象，任何的感想。思想是跟着外的對象底知覺一齊開始的，沒有外的對象的感覺，思維絕對不能產生的。洛克在這一點上承認一切精神生活的來源是感覺，沒有感覺便沒有意識（*Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*）。

洛克分概念為簡單的複雜的兩種。先一種是在我們底悟性完全受動的底下攝取的，牠是感覺和反省產生來的，後一種是許多簡單的概念互相配合的結果。不論簡單的或複雜的概念，照他的意見，都是由感覺得來的，人類縱有天大的聰明才力而

真能將自然界給於人類的材料結合和分解而已，人類不能創造最小的一部份有形體的物質，也不能毀滅任何一個原子。洛克在這里是一位唯覺主義者。

洛克雖然正確處理了認識的來源問題。可是他的哲學思想仍不會免卻妥協的傾向。洛克在他的天賦觀念論的批判中已指出感覺為認識的唯一來源，一切思想，概念只有從感覺中產生出來。可是他方面他又給理性種種讓步，他似乎以為理性具有種種特質，這些特質是由牠自身產生出來的。例如洛克說簡單的概念與複雜的概念同是受客觀的經驗決定的，可是實際上並不是這樣。複雜的概念已是由簡單的概念中配合而成的，那麼這種配合必須經過理性的考慮，這就是說複雜的概念不是外的經驗或反省的結果而是純粹理性的產物。

這樣看來，洛克的哲學體系包括有兩種不同的原素即唯物論與唯心論。洛克承認感覺是外界事物刺激我們的感能而產出的結果即主觀與客觀交接的產物，人類從這感覺中便形成思想，概念，在認識論上等於承認不是思想決定生活而是生活決定

思維的原則 這就是唯物論 唯物論的認識論本就是唯覺主義的認識論，唯物論經過感覺將主觀的意識與客觀的宇宙事物聯繫起來。可是他方面洛克還有另外一種思想即他以爲我們的知識不外是關於我們自身的知識，即自己表象的知識，因爲只有我們的表象是直接客觀的緣故。他說「認識不外是我們底表象的相互契合或非契合的關係底知覺」，這樣我們的知識便成爲直接所與所制約而不能逾越意識底界限的東西，並且不能與物質世界聯繫着，因此真理在他看來，只有存在於表象相互一致之中，不存在於表象與物底一致中。後一種原素我們稱之爲唯心論的或心理主義的，這種原素與前一種對立着，互相鬥爭着，不過一般說來洛克的唯物論的原素仍佔支配地位。

因爲洛克的哲學體系包涵有這兩種不同的原素，所以從洛克的哲學起便產生兩種傾向即法國十八世紀的唯物論與北魯克里 (Berkeley) 休謨的唯物論。法國唯物論者利用了洛克的感覺論進一步展開系統的唯物論哲學，這裏感覺論轉化爲唯物論；

他方面北魯克里利用了他的唯物論成份展開爲主觀的唯心論，這裏感覺論轉化爲感覺的現象論，獨在論 (*Eolipisana*)。關於法國唯物論我們下一次將詳細的說明，對於北魯克里的主觀唯心論，這裏有簡單介紹的必要，因爲這一點在了解洛克哲學上有重要的意義。

洛克以爲感覺是認識的來源，可是他始終不會超出這感覺的界限，因爲他以爲感覺的界限是不能逾越的。如果是這樣。那末外界的存在豈不成爲問題嗎？洛克在某種意義上已經對於客觀外界的存在有相當的懷疑，不過他到底不會把這個意思明顯的表現出來。而北魯克里正利用了洛克的缺點，建立了他的唯心論。

北魯克里以爲如果外界的存在是由我們自己感覺中而知道的，那末外界的存在並不是因爲牠獨立的存在而是因爲我們的感覺而存在，這裏感覺的原因轉化爲感覺的結果感覺的物質性變爲精神的狀態。

如果外界的存在是感覺的結果，那末外界的存在便是主觀感覺的產物，如果沒

有主觀的感覺，外界便不存在了。北魯克里說：「存在就是被感覺的事」(Being is feeling) 這樣把切底存在，一切世界看做主觀意識的內容或狀態而所謂物質的概念是抽象的，邏輯的，不是現實的，客觀的。北魯克里從這里所達到的結論就是「一切存在的東西，只存在於精神之中，即牠不過作為單純的表象而出現」(見他的論人類認識的原則)三十八頁)。

洛克同意於德謨克特，嘉里列等分別事物為主觀的和客觀的兩種性質，即所謂第一物性和第二物性。第一物性如不可入性，形式，地位，廣袤是與物體不可分離的，如果這些性質消滅了，事物的本身也就不能存在，第二物性如色，味，香等則非物質所不可缺的性質而是由我們生理上的感能力決定的。洛克這種理論在本質上是唯物論的，因第二種性質雖然是感能的結果，可是牠有客觀的基礎，沒有這基礎是不能存在的。可是到北魯克里兩種性質都完全看為主觀的產物。

由北魯克里的立場看來，物的客觀的性質也是主觀的，因為我們由感覺即直接

被賦與的體驗，構成並導出客觀的質或第一次的質的緣故。所以把物的性質分爲主觀和客觀的兩種，這是矛盾的不合理的。洛克所謂第二種物性即主觀的物性是第一種客觀的物性底產物而北魯克里則以爲兩者都不過是主觀的結果。

北魯克里這種宇宙觀被稱爲主觀的唯心論，因爲他不承認客觀宇宙的存在而只看牠爲主觀的產物，這種理論邏輯上必然發展到獨在論。獨在論只承認主觀的存在，其他一切都依存於主觀，如果我不感覺宇宙時，宇宙便不存在，宇宙，因此只存在於主觀的體驗間——這是主觀唯心論的邏輯結果。

唯覺主義與唯物論結合的時候，牠的認識原理便完全正確，因爲牠承認客觀世界的獨立存在，感覺不過是主觀與客觀的外界交互的結果，認識的正確與否在牠能否與客觀外界的真理相適合。但是唯覺主義一離了唯物論，便失掉牠自己的基礎而轉化於自身的對立物，「對象是感官的知覺」便轉變「感官的知覺是對象」一切存在只歸於感覺，感官的知覺自身成爲客觀。蒲列哈諾夫 (Plekhanov) 在他給德波林

著的「辯證唯物論入門」（中譯兩強版）的序言中會這樣的譏笑北魯克里的主觀唯心論，說他一定否認自己是他的父母生的，因為父母的存在也歸着於他的知覺內的存在底緣故。

洛克哲學的兩重性絲毫不是偶然，牠正是當時英國資產階級與封建勢力的妥協的反映，洛克的缺點被北魯克里利用了而建立了他的主觀唯心論體系，這更明顯地表現十七世紀下半期及十八世紀上半期資產階級的反動性（北魯克里的哲學形成的時候英國已經過兩次革命，反動勢力已佔得統治地位）。

洛克的哲學體系雖然有上面的缺點，可是他一般說來還是站在復興時期的唯物論立場，唯心論的成份在他的哲學體系中不佔重要地位而且他的天賦觀念批判論仍留下了不可爭的功績，洛克的唯覺主義在牠的肯定方面成爲十八世紀法國唯物論的出發點，

我們在上面已經把培根，霍布士，洛克三位的復興時期唯物論的主要代表底學

說要點介紹過了，在這裏還要提及一位偉大的復興時期的唯物論者，辯證唯物論的先輩——這便是十七世紀的荷蘭哲學家斯賓諾色（Baruch Spinoza 1632—1677）。十七世紀商業資本比較發達的國家除英國以外，要算荷蘭。因為有這種經濟條件，所以種種思想革命在荷蘭比任何其他國家更加迅速，斯賓諾色就是這種革命的偉大代表。

斯賓諾色的哲學思想在我們看來，無疑地是唯物論的，可是這一點不會為一般所了解。在資產階級學者的眼光中斯氏是反唯物論的，唯心論的，神秘的訊神論（Pantheismus）。在三年前斯氏二百五十年逝世週年紀念他們就大吹特吹，說斯氏是他們的偉大學者。在馬克思主義的隊伍中也有一部份故意曲解斯氏的哲學。譬如最近蘇俄哲學界的機械唯物論派，他們也說斯氏並不是一位唯物論者。這些論調一部份故然出於有意，可是其中一小部份是不會正確地去把握斯氏哲學的本質。

斯氏的哲學在他的形式上看來似乎是帶有神秘的性質，因為他所用的名詞，句

語方式大多數還是舊式學院派哲學的殘餘，可是這一點在我們看來並不是怎樣奇怪，因為斯氏所處的時代是十七世紀，當時舊式哲學的影響仍未曾消滅，名詞的借用，這當然是必有的現象，但是問題不在斯氏所應用的名詞而在這些名詞中所包涵的內容。斯氏哲學的內容在整個上都是唯物論，如果只拘板於形式而忽略了牠的內容，那就根本不懂斯氏的哲學。

斯賓諾莎的哲學思想底核心，可以說就是他的主體學說。在沒有說明這學說內容以前，我們必須知道什麼是主體。斯氏所謂主體 (*Substantia*) 就是自己存在自己解釋的事物，即其存在不靠別個事物幫助的，其瞭解是不靠別個概念解釋的（見他的「倫理學」(Ethik) 第一卷，定義三）。這個主體。照斯氏的意見，有兩種屬性，(Attribut) 即伸張性及思維，所謂屬性就是我們的理性在主體表現，就是主體的本質。（同上定義四）這兩個屬性又具有無窮的樣態 (*Modus*)，所謂樣態是指主體的樣態，換句話說，就是存在於個別事物而經由別個事物來瞭解的（同上定義五）。

斯氏稱他所謂主體爲神(Gott)，神就是主體主體就是神。「除神以外任何的主體都不能存在，都不能設想」(同上定理十四)。可是他所謂神與一般宗教中人的神底概念，完全不同，我不妨引出他的「倫理學」中關於神的幾段話介紹給大家聽聽：

「凡是存在的，都存在於神，沒有神什麼也不能存在。甚麼也不能設想」(定理十五)。

「一切都存在於神中；凡是發生的，都祇根據於神的無限本性之規律而發生出來。(定理十五之註釋)

神是產生一切事物的原因，凡是無限理性所能設想的事物都是由神產生出來：

……神是絕對的最初原因(定理十六)。

神祇遵守其本性的規律而活動，不受任何力量所壓迫。(定理十七)

神是一切事物之內在的原因而非其對先樂的原因。(定理十八)

神不僅是事物存在之產生的原因而且是事物本質之產生的原因。(定理二十五) 在事物的本性上絕沒存偶然，一切都是由神的本性之必然性依照一定的形態決定其存在和活動的(定理二十九)。

神是構成一切事物之存在及其本性之最初和唯一之自由原因(定理三十二)。
 從上面幾段話中很明顯可以看出斯氏所謂「神」完全具有另外一種意思，「神」在他看來不外是自然界的代名詞，所以他常常說：「神或者自然界」(Gott oder Natur)。主體是具有兩種屬性即伸漲性與思維，如果神不是自然界的代名詞，那末神必具有伸漲性(空間性)的屬性，可是帶有伸漲性的神，宗教上是沒有的，因此，神無疑地只是一個空字。

可是爲什麼斯賓諾色偏要用這種神秘的名詞而不公然地說宇宙的主體不是神而是自然界，這當然不是偶然的。在過渡時期中因爲種種環境的關係，新興學者往往利用舊式名詞爲面殼而作唯物論的宣傳，這種事實在過去歷史上常常發現過，我們

的任務正是在將斯賓諾色的學說內容，從牠的外殼解放出來，在神秘的表皮下發現唯物論的中核。

關於斯賓諾色主體的本質，一部份有產階級的學者都非常明顯的了解。如魏伯爾在他的「歐洲哲學史」指出斯氏的「神」已不是二元論和基督教所說的一時的世界創造者，也不是魔術士和主知論所說的世界之父——乃宇宙的自身，永久的宇宙。「神」和宇宙這二個名詞所指的是同一樣的東西——自然界；自然界已是一切所產的事物之源泉，同時又是一切能產的事物之總和。叔本華 (Arthur Schopenhauer) 說得很對：「斯賓諾色稱他的無所不包的實體——世界——為神，彷彿就像盧騷 (Rousseau) 在他的「民約論」中稱人民為君王一樣。這兩個人都是完全使用屬於傳統的名字，可是灌輸現代的事物之內容於這些名字裏頭」。

如果斯賓諾色所謂「神」就是自然界那末我們問這究竟有什麼意思？在我們辯證唯物論者看來這就是他的偉大功績，即他第一次意識地：正確的以一元的觀點解

決了精神與物質的關係問題即所謂本體論。

續第四講：

伸漲性及思維在德卡兒的哲學體系中是兩個獨立的主體，這個主體由一個更高的主體即神支配着——德卡兒在這一點是一位兩元論者。到斯賓諾色則推翻了神的存在而將伸漲性和思維兩個主體作爲一個主體的兩個屬性，這就是說思想並不是與伸漲性主體（即肉體）對立的而只是一個主體的兩個屬性，精神與物質便從對立而轉化爲一體。

斯賓諾色在他的「倫理學」中也肯定的說「能思想的主體和佔空間的主體構成同樣的主體」（該書第二卷定理之七之註釋）又說「觀念的程序和聯繫，正就是事物的程序和聯繫」（該書第二卷，定理七）。

如果思想只是物質的屬性那末認識論的原則便是，生活決定思想——這一點斯賓諾色是完全正確的了解。因爲「在我們的思維之中反映着實在的世界。因而現實

肉身，完全是以固有的肉體為媒介而反映精神世界的。爲什麼呢？因爲精神的內容是肉體的形成，肉體底種種過程，肉體底相異的狀態及刺激都反映於精神之中的緣故。這種事物又以通過其他事物在肉體上所引起的印象為媒介而反映於人類之精神中。（見斯氏的「倫理學」修特倫的序文，一〇頁）所以斯賓諾色反對那些超物質的理性，他認爲理性不過是自然界的產物（見他的「通訊文集」）。

文德朋也不否認這一點，在他的「近代哲學史」中論斯賓諾色說：他認爲人的精神乃是人的肉體之概念，由此就得到結論，說精神的改造是要適應於肉體改進之程度的；而一般說來，心理生活的整個行程，恰好正是物理生活的行程之變相」。

斯賓諾色因爲在本體論，認識論上是一位澈底的唯物論者，所以他的學說引起當時舊式思想界激烈的反對，他的無神論尤其是受當代的攻擊（斯氏原是猶太人，信仰猶大教，以後被開除社籍）。主觀唯心論者北魯克里即無神論的死敵——很明瞭斯氏的哲學思想，他說：「如果大家完全明白我的學說，則凡確實反對宗教

的恩皮芬爾、霍布士，斯賓諾色等的哲學都將烟消雲散化為烏有」。

假定斯賓諾色不是一位澈底的唯物論者，無神論者，他的主體的確是神而不是自然界，那末他一生被放逐，流離失所的事實如何解釋？宗教家，唯心論者，自由派教授又何必去攻擊他指摘他呢？

斯賓諾色的唯物論在他的倫理學說中也明顯地表現出。他看倫理中所謂善惡的觀念不過是相對的，沒有絕對的善，也沒有絕對的惡，這些觀念是在自衛感情之基礎上發展的。他說：「善行之最初和唯一基礎就是自衛的傾向」（倫理學）第四卷，定理二十二之系），凡能幫助我們生存，對於我們有利的，就是善；凡能妨害我們生存的，對於我們有害的，就是惡，「善和惡的認識不是別的，祇是我們所知道範圍內。滿足或不滿足之表現而已」（「倫理學」，第四卷定理之八）。

斯賓諾色這樣將道德觀念上的唯心論的外殼除去，以澈底的唯物論觀點，說明道德觀念的客觀基礎。文德朋說得對：「他不懼怕將人類的感覺和感情之源泉赤裸

裸地表現出來，他帶着高傲的態度將人類的詭辯心用以遮掩通常的原始本能力量的假面具以及裝飾品揭穿出來」(文德朋——近代哲學史)。

斯賓諾色的唯物論在他的政治學，法律學中也有明顯的表現，不過這里沒有說限的必要。綜合起來不論那方面斯賓諾色都是一位堅決的唯物論者。

當然，我們並不否認斯氏的哲學有許多的缺點，例如運動他只看作物質的狀態，這是一個重要缺點，至若一般說來，斯氏雖然站在唯物論的立場，可是他的哲學思想仍不會脫離舊式神祕的影響，所以蒲列哈諾夫在他的「馬克思主義的基本問題」(中譯江南版)中稱斯氏的哲學為帶有些神祕色彩的唯物論，便是這個意思。

斯賓諾色的哲學給後代唯物論者不少的影響，法國十八世紀的唯物論者多出自斯氏，費兒巴哈 (Feuerbach) 更用不着說。費氏可是說十九世紀最能够了解斯氏的哲學家，他稱斯氏為「近代自由思想家和唯物論者的摩西 (Moyse)」，費兒巴哈

的唯物論可以說就是斯賓諾色主義的繼續發展。經過費兒巴哈，斯氏的哲學對於馬克思和恩格斯有顯著的影響，這樣看來斯氏的唯物論，也就是到辯證唯物論發展的一個重要階段。

我們已經把復興時期的唯物論要點介紹過了，現在祇剩下一個問題應該說明的，這便是復興時期的辯證法問題。亞里士多德的形式邏輯統治了整個中古世紀。

一直到復興時期牠的地位才開始動搖，形式邏輯的破產是客觀社會經濟崩潰的必然結果，因為十六，十七世紀資本主的經濟的興起，人類在自然界發現了許多新的聯繫，新的形態，理論上產生了許多問題而這些問題必須以正確的方法解牠；可是形式邏輯，我們在第二講中已經指出，牠完全是抽象的，獨斷的，這種方法只能在學院派哲學的圈套中玩弄牠的把戲，一到科學有了成功與進展，牠的弱點便完全暴露出來。

十六，十七世紀一般說來，是形式邏輯崩潰的時期，這個時候大多數新興學者

都站在反形式邏輯的立場。例如培根最先堅決地批評亞里士多德的推論，根本否認牠的科學意義，洛克也同樣的蔑視牠的作用，他認為牠的缺點主要的在忽略客觀的外界，其他的學者如霍布士，德卡兒，斯賓諾色大致上都站在反對的地位。

在反形式邏輯的運動中，辯證法的思想不斷的發現。這點在復興時期的唯物論者的哲學體系中都可以看見。譬如培根既明顯主張研究自然界的變化底過程（「新工具」），德卡兒也主張研究現象的聯繫（「方法論」），斯賓諾色在某種程度上已經是辯證法思想的模範代表。

斯賓諾色對於本體論問題的解決在我們看來也就是辯證法的卓絕例證、倫張性與思維不是互相對立而是辯證的一體，牠是主體的兩個屬性。除此以外，這裏值得特別介紹的便是他的自由與必要的辯證法。過去一般對於自由問題的解釋多半是站在唯心論的立場，以為自由是建立在主觀的意志上，可是斯氏的意見則不同。斯氏以為「意志不能稱為自由的原因而祇能稱為必然的原因」（倫理學，第一卷，定理

三十二)，如果意志是自由的原因，必然性便被自由否定了，反之，自由絕不排斥或否定必然性而只是認識必然性的結果。自由與必然性，因此從形而上學的對立而轉化為辯證的合一，只有建立在必然性的認識底基礎上自由才是澈底的。這種理論被後來黑格兒（Hegel）利用了。

辯證法思想雖然在復興時期中，隨着反形式邏輯運動而產生出來，可是牠不過是零碎的斷片，缺乏意識的成份，在方法上仍不佔重要地位，例如培根，德卡兒等雖然對於形式邏輯下堅決的批判，可是他們在理論上仍不能對於牠有所克服。因為這樣，復興時期的唯物論只暴露了舊式方法的缺點。指出方法論有改造的必要，可是改造的自身仍未有肯定的結果。

這種缺點絕不是偶然而是該時代科學思潮幼稚性限制的結果。十六，十七世紀科學正在復興，當時只有天文學，算學比較成熟，物理學剛在萌芽，其他科學特別是有機科學更談不到，這種客觀的條件給唯物論很大的影響。復興時期的唯物論

者大多數在宇宙觀上偏於機械，他們尙不能在事物的變動過程中去把握——這種觀點尤其是在霍布士，德卡兒兩位的體系中更表現得明顯。

當然，我們絕對不是說十六，十七世紀的唯物論者完全忽略了事物的變化，不過他們所謂變化始終不會超出力學的範圍，即所謂數量的變化，空間性的推移，形式的轉變……這是力學原則支配的結果。要克服這種缺點必須等待科學發展到更高的階段，不過那個時候唯物論已經不是機械的而是辯證法的了。

關於機械唯物論的缺點，我們下一次講十八世紀法國唯物論的時候，將有比較詳細的說明。

第三，四講 問題提要：

- (一) 什麼是學院派的哲學？學院派的哲學和古代唯心論有何關係？
- (二) 名目論與現實論的爭論底對象和牠的意義何在？

- (三) 什麼是「兩重真理」和牠的社會作用？
- (四) 學院派哲學的崩潰及復興唯物論的產生底社會根據何在？
- (五) 倍根的學說要點和牠的歷史意義何在？
- (六) 霍布士的學說比較倍根的優點何在？
- (七) 落克的學說要點。和牠的矛盾何在？
- (八) 北魯克里的主觀唯心論與落克的關係如何？
- (九) 斯賓諾色的主體論內容和牠的意義何在？斯賓諾色對於自由與必要問題的解釋如何？
- (十) 復興時期唯物論者的辯證法思想和牠的缺點何在？

本講參考書籍：

最低限度的：

伏爾佛遜著：辯證法的唯物論第三章

德波林著：辯證法的唯物論入門第一至第四章（中譯南強版）

最高限度的：

朗格著：唯物論史

考茨基著：基督教之起源

魏伯爾著：歐洲哲學史

彭開爾著：哲學通史中之古代基督教哲學

文德朋著：近代哲學史

培根全集

斯賓諾色的倫理學

蒲列哈諾夫著：馬克思主義的基本問題

馬克思著：神聖底家庭

書
學
概
論

二
四

第五，六講 十八世紀法國的唯物論

我們在上面提及復興時期的唯物論思想，主要的對象差不多完全是英國一國，因為十六，十七世紀左右資本主義比較有根據的就是英國，其他的國家資本主義化的過程，一般說來尙未開始。法國在十六，十七世紀左右尙是個農業的國家，鄉村比城市佔優勢，全國人口百分之九十一是住在鄉村的，城市方面只有巴黎，里昂稍具有些模式。

法國的經濟狀況直到十八世紀初期仍舊異常落後，約在十八世紀中葉資本主義經濟才逐漸發展。城市工業方面在這個時候已有相當的基礎，主要的如巴黎皇家的製氈手工工廠，凡勞動的製呢手工業工廠及玻璃工廠等，內中都有幾千工人。在這個時期法國的手工業也很發達，在手工工廠之旁有許多的手工業者，自己在家裏作工，如里昂的絲業就是這樣組織的。

十八世紀末——即法國大革命以前，法國資本主義生產雖然帶有家庭手工業的性質，不會在技術上引起革命（革命前法國尚不知道英國的機器）可是在整個趨勢上說來，尤其是大革命的前夜，資本主義生產無疑地是迅速地向上的進展。

資本主義經濟的興起首先就給舊式封建制度的體系一個嚴重的打擊，農村經濟迅速地崩壞在法國大革命，前是一種普遍的現象，這種傾向更加使社會的階級矛盾日見明顯，階級的衝突日見尖銳化。

法國在大革命前是個君主專制的國家，政治的勢力完全操於貴族、僧侶，地主的手中，廣大的勞苦農民羣衆，在這樣條件下受盡了一切的壓迫剝削。一位法國革命的歷史家描寫當時農民的壓迫地位曾這樣的說：「農民或是走路，或是從不定的木橋越過溝渠，或在農村市集上買一疋生布或一雙木鞋，到處都要與貪婪的奸滑的封建制度相衝突」。

資本主義的發展當然使法國十八世紀的封建國家日趨與資產階級妥協讓步，可

是整個封建制度仍舊與資本主義生產有不可調和的矛盾，因此一方面資本主義經濟破壞了農村經濟的基礎造成了廣大的失業的農民羣衆，他方面資本主義的發展，因封建制度的障礙，又不能從家庭工業階段而進於工業資本主義。這種現象使一般勞苦羣衆不但因封建制度的壓迫而破產而且因資本主義發展幼稚的狀態更加痛苦。

資本主義經濟一步步的向前進展則舊的封建制度與新興的勢力的矛盾日見明顯，階級鬥爭日見尖銳化。這種種矛盾，衝突的結果遂引起法國空前未有的大革命。法國大革命的過程首先就表現在思想上的改造方面，新興的資產階級——即所謂第三等級的「領袖」——爲推翻舊式封建制度的統治，促進資本主義的發展，便鍛鍊了他的理論武器，提出了整個資產階級的要求。

法國革命前比較有名的政論家值得提及的，如福祿特爾 (Voltaire) 盧騷。福氏的功績主要的是他底反宗教的精神，他對於天主教堂宣佈了戰爭，主張打倒僧侶取消教會的特權，沒收教會的財產……在政治上他提出了整個資產階級的政綱，

十八世紀末——即法國大革命以前，法國資本主義生產雖然帶有家庭手工業的性質，不會在技術上引起革命（革命前法國尚不知道英國的機器）可是在整個趨勢上說來，尤其是大革命的前夜，資本主義生產無疑地是迅速地向上的進展。

資本主義經濟的興起首先就給舊式封建制度的體系一個嚴重的打擊，農村經濟迅速地崩壞在法國大革命，前是一種普遍的現象，這種傾向更加使社會的階級矛盾日見明顯，階級的衝突日見尖銳化。

法國在大革命前是個君主專制的國家，政治的勢力完全操於貴族、僧侶，地主的手中，廣大的勞苦農民羣衆，在這樣條件下受盡了一切的壓迫剝削。一位法國革命的歷史家描寫當時農民的壓迫地位會這樣的說：「農民或是走路，或是從不定的木橋越過溝渠，或在農村市集上買一疋生布或一雙木鞋，到處都要與貪婪的好滑的封建制度相衝突」。

資本主義的發展當然使法國十八世紀的封建國家日趨與資產階級妥協讓步，可

當當時法國生活的實際來解釋。這個生活是傾向於直接的現實，於地上世界，於俗世享樂和俗世利益的。反神學的，反形而上學的和唯物論的理論必須適應於這個反神學的，反形而上學的和唯物論的實際。『十八世紀的法國唯物論這樣說來，是客觀時代實際的反映。』

法國十八世紀的唯物論，雖然一般說來，是站在復興唯物論的立場，可是他們比較十六，十七世紀的唯物論者更能堅決的，不妥協的與舊式觀念體系鬥爭。復興時期的唯物論者如培根，哥布斯等固然是能夠站在唯物論的觀點，向舊式思想攻擊，可是在某種程度上尚不免帶有妥協的色彩（這種妥協正反映「兩重真理」的時代背景）而法國唯物論者則不然。

法國十八世紀的唯物論者比較任何的唯物論前輩都更能堅決地暴露舊式封建思想的缺點，尤其是他們的反宗教理論更有莫大的革命作用。復興時期的唯物論者在實質上固然是否認宗教的意義和作用，可是形式上他們却又承認神的存在。例如倍

根是一位澈底的唯物論者也竟誠敬地止步并跪拜在「宗教」的界限面前，照他的意見說來，過此界綫以外祇有造物者的意志統治着（在這一點上培根所建立的哲學體系帶有兩元論的色彩，牠包涵着世界和上帝兩部份）。法國唯物論者根本克服了這種缺點，他們原則上否認神及一切神祕力量的存在和作用，宗教，在他們看來，是一種無意識的幻想不合理性的東西，應該根本推翻牠的地位。

我們要了解法國唯物論的本質必須更進一層來分析牠的幾個主要代表，首先我們來看拉默特里（Lametrie—1709—1751）。拉默特里之所以值得我們注意，只是因為他在年代上先於其他的法國唯物論者（拉氏的名著「精神的自然史」出版於一七四五年）而且他的唯物論思想在十八世紀唯物論史上佔重要的地位，此外拉氏的哲學給其他法國唯物論者不少的影響，這也是不能否認的。

我們在這里當然用不着詳細的去介紹拉默特里的唯物論，不過指出他的一般的思想傾向是必要的，首先來看他對於本體論的觀點如何。究竟精神先於物質或者是

唯心論者於精神——拉蒙特里論意見堅決地站在唯物論的立場，即承認物質是主，精神不過是物質的產物。拉氏說世界上沒有天賦的不朽的精神，因為精神，思想不是先天的而只是物質的一種性質。「我承認思想與物質是沒有多大區別的，因為在我看來，思想也是物質的一種性質，如電氣，運動的力，不可入性……等一樣」（見他的「哲學著作」）。

在他的「精神的自然史」中對於這個問題更有詳細的解說，他堅決地反對那些唯心論者所謂先天的不朽的精神論，他有一個地方用下面的一段話來解釋這個問題：

「你們試設想有一個初生的小孩，在一個僅有微弱光線而聽不見任何聲音，得不到任何印象的地窖裏，由一個貧乏和靜默的乳母很淡泊的喂養着；這個小孩這樣喂養到二十歲，三十歲，四十歲，一點得不到世界及人生的知識，然後他才離開孤獨的生活而跑到世界上來。這時如果問他，他在地窖裏想的甚麼，他怎樣飲食，怎

樣長成到現在，那他是一點也不答覆，他甚至也不曉得對他響着的音聲是含有意義的。在這種情形之下，所謂不朽的神性究竟在那里呢？所謂肉體內的聰明智慧的精神究竟在那裏呢？（見他的「哲學著作」）。

拉默特里這段話的意思不外是想證明唯物論的本體論原則的正確，精神不是超物質的而只是物質的附屬物，精神與肉體同時發展又同時消滅的。

拉默特里自己就是一位醫生，他在長期的研究與工作過程中事實與經驗告訴他一切心理的功能不是超物質的而是物質的一種屬性，牠與生理狀態有不可分離的關係。生理的構造如果是有了缺陷——照他的意見，心理的生活便要受影響，他說：「一個小物件，一根又纖維，一件為最精細的解剖術所不能發現的東西，可以使愛拉斯姆（Erasmue）與芳德納（Foteneil）變成二個獸子」（見他的「人是機器」，按這里所指出的兩個人是當時所認為最有智識的人）。

拉默特里的唯物論思想主要的一部份是他的人是機器論，這種理論的特點是

是完全看人作爲一種機器一樣，關於這點在他的「人是機器」(L'Homme Machine)的名著中曾有詳細的說明。拉氏這種思想十七世紀的法國偉大哲學家德卡兒已有了，德卡兒以爲一切動物的機體都可以看做一種複雜的機器組織，牠的結構恰好與鐘表及其他自動機的結構相仿，這機器的每一部份是絕對必要的，如果缺少了某一部份則整個機器便停止了。拉默特里大致上完全相意於這種意見，不過不同的就是德卡兒尙承認人類有感情能思體的物體而拉默特里則進一步宣佈人類及其他一切動物同是一種機器。

在「人是機器」中他這樣的說：

「由動物到人類中間的過渡是連續而不間斷的。……在未會發生語言以前，人類究竟是什麼？人類那時也是一種動物，不過天然的本能比其他動物少得多；那時人類還不敢自命爲萬物之靈哩！」

人類，照他的話，是各種機器中最複雜的一種，人類與任何動物間的差別不是

原則上的而只是數量上的。「人類是比較最完善的質體。拿人類與猿猴及最靈慧動物相比較，這就等於拿休更士（Dunshens）之行星儀來與平常鐘表比較一樣」。

有此人以為人類精神中隱藏有某種測量善惡的「先天」尺度——其實照拉氏的意見，這種觀點根本是不對的。他說：「人們可以反駁我說，動物大部份是野蠻的，并不能感知其所做出的惡行的。可是人類又何嘗能好好的分別善惡呢？野蠻性，人類也有，動物也有。人類方面所發生的野蠻舉動與動物方面所發生的野蠻舉動一樣；無論人類或動物，隨各氣質不同，其野蠻程度也各不同，在野蠻社會裏，人類還要野蠻。……人類并非由更貴重的粘土造成的。自然界製造動物，所用的是同樣的泥土，不過參入的酵母不同而已」（見他的「人是機器」）

拉默特里的哲學觀雖然有不少的缺點，可以在一般上說來，他無疑地是完全站在唯物論的立場。這種宇宙觀在十八世紀的法國有異常重要的意義。

拉氏已是一位唯物論者，所以他對於宗教便完全採取否定的態度，因為精神不

物質不還是物質的一種性質，那末宇宙的現象只有從物質中去了解，所有超物質的神秘物便失掉牠的存在，上帝的地位也自然沒有了。

上帝存在與否？牠對於人類有何種影響？拉氏以爲這些問題根本沒有意義的。他說『併命去研究這個人所不能的，而即達到目的也不能使人加幸福的問題——這乃是其蠢無比的事』。拉默特里對於當時法國的僧侶階級非常憎怒，他曾主張打倒僧侶，推翻教會的制度，沒收他們的土地。簡言之，宗教這個『惡物』應該根本廢除。『如果世界不是無神的，世界就不會幸福』。宗教毀滅了，人類的思想壓迫才能得着澈底的解放。

拉默特里的無神論與他的倫理學說有密切的聯繫。過去的倫理學完全在宗教的支配下，善，惡，好，劣……都以宗教的原則爲轉移，倫理的內容完全脫離了現實的基礎。拉氏對於倫理的見解主要的就是下面的一點：即幸福就是享樂而且根本是肉體的享樂，拉氏並不否認其他的享樂如財富，愛情等，不過這種享樂都不是普遍

的，祇有肉體的，肉感的享樂，是普遍的，超越其他一切種類的享樂。

拉默特里這種倫理觀雖然不適合現代唯物論的原則，可是在十八世紀落後的法國他在反宗教的——暴露封建貴族僧侶驕奢淫慾的行爲的過程中——無疑地有不少的革命性質。

綜合起來，拉默特里在整個的宇宙觀上完全是一位唯物論者，雖然他不會變却許多的缺點，可是一般說來他是在堅決地站在唯物論立場的一位戰士。拉默特里因爲他的唯物思想，因此曾被當代社會的統治階級激烈的攻擊，尤其是他的無神論更引起貴族、僧侶的反對，全歐洲的社會輿論均視爲洪水猛獸，一談起拉默特里的名字便表示輕視的態度。君士但士（Victor Constantine）在他給「人是機器」的序言中有說：「當人們要挑動反對唯物論的感情時，祇要以鄙視的面孔指出敵人所形容的拉默特里的兇暴面貌，就足夠（唯物論的敵人認爲足夠）使讀者或聽者誠惶誠恐的拋開唯物論而慌忙投入雜亂無章的唯心論懷抱中去」。

拉默特里的唯物論思想給後來的法國唯物論者不少的影響，即就在十八世紀法國唯物論著名代表帝得羅（Did. rot 1713—1784）的作品中也可以看得出。

帝得羅在他的名著「亞南伯爾的夢」（Rêve d'Almagent）中這樣的說：

「我們是一些具有感情和記性的工具……照你們的意見，難道黃鶯，畫眉和音樂家不是一樣的嗎？你們看見雞蛋嗎？雞蛋就可以推翻哲學家的一切學派和世界上一切神廟。雞蛋是甚麼？在未孵化成鷄子以前，雞蛋是一個沒有感覺的質體……這種質體怎樣變成爲另外一種組織，變成爲有感覺的質體，變成爲生命呢？藉助於熱力。熱力又怎樣發生呢，運動。運動的這種漸進的活動，又是甚麼呢？起初是能動的點，細線，這些細線逐漸延長，就造成肉、喙，眼，爪 黃色物質——這個物質分離出來，並產生內臟——於是動物就形成了。這個動物能活動，能發聲——我在蛋殼外就可聽見牠的聲音，牠全身生着細毛，牠眼睛能見物。牠的頭左右搖擺的重量，不斷地使牠的喙鑽包藏牠的那個牢獄的牆壁；牆壁毀壞了，牠終解放出

來，行飛，落地，馳走，走近來，愛，喜，想念，快樂；牠有你們所有的一切感情，一切活動。你們和動物中間祇有組織上有差別而已。」

在該書中又有說：

『在宇宙間，在人類，在動物，祇有一種質體：手風琴是木做的；人是肉做的；山雀是肉做的；音樂家是另外一種有組織的肉做的；但是不論是木或是肉其來源都是一樣的，其構成也是一樣的；同樣的起點，同樣的終點』。

我們從上面引來的話中很明顯的可以看出帝得羅無礙地是受拉默特里的思想底影響。

帝得羅是一位堅決的唯物論者，他不妥協的與當代反動觀念體系鬥爭。他很正確地了解只有在物質的變化過程中才能够宇宙現象的本質，精神不是超物質的怪物而不過物質的一種附屬性質，因此「肉體製成的時候，同時也就是精神製成的時候」。

在年輕時候，帝得羅就養成了他的唯物自然界的思想，例如在他「關於解釋自然界的思想」中這樣的說過：

「自古存在下來的自然界，具有特殊的原素，這些原素互相結合起來，因為本含有結合的可能性。從這些原素產生出來的萌芽經過無數次的構造和形式，最後才穿過各種階段而成爲運動、感覺、思想、感情、語言、法律、科學、藝術，以後或者還要達到現在尙未曾見過的發展」。

帝得羅在法國大革命的前夜曾表現積極的作用，我們這裏應該特別指出，他是當時轟動全法國社會的百科全書(L'Encyclopedie)的總編輯。稍爲研究過法國革命史的人們都知道百科全書的偉大歷史意義，牠是當代先進智識份子的思想代表，反封建潮流的主要理論機關，不但「第三等級」的民衆對於牠表示充分的同情，而且一部份破產的統治階級的份子也接受牠的思想。百科全書因爲牠的革命性質，遂遭當局的猛烈的攻擊，壓迫，不但不允許牠自由發行而且要逮捕牠的作者，百科全

霍爾巴哈對於精神與物質的關係問題。完全堅決地站在唯物論的立場，精神不是超物質的，牠不過是物質的一種性質，精神運動，都是純粹物質性的變化的結果，因此所謂「精神世界」是「物理世界」的作用，後者是前者的主腦。

過去的唯心論者以為有超物質的實體存在（靈魂），這種觀點，照他的意見純粹是一種幻想。他說：「人們往往想像他自己本身中寓有一個與他自身相異的，具有神秘之力的某種實體。他並且使那些和作用於他的器官的眼所能見的諸原因的性質已不同，又和這些器官的性質全異的諸般性質，都屬於這個想像的實體，不過在事實上魂靈之為物，要不外是和某種能力相關聯而被觀察得到的肉體本身。

靈魂是隨着肉體同時蒙受變化的。要把靈魂和肉體加以區別，那只有在抽象上才能做到。因為當我們說及靈魂時，我們是把肉體或腦髓活動，由腦髓本身上，由人的身體上抽象出來的。哲學家們却把這個抽象物提高為獨立的實體了」。

對於認識論問題上，他也堅決地站在唯物論的立場，他認為認識的來源只是感

覺，「我們只有由知覺、感覺、及物質所給與我們的觀念而知道物質」。

「假若我們的感覺的器官，並沒有將對象受到何種作用，那末，我們關於這個對象便不能有何等感覺，知覺及觀念。如像想像，判斷，反省，能動性，這一類知的機能，雖都是從對象在我們中間生產的這些第一次的作用發生並發展出來的，而在那一切的基礎上，却橫着感覺」。

什麼是物質？他說：「在我們看來，凡是以某種方式刺激我們感官的就是物質——我們所指認的各種物質的性質，是建立於這些物質在我們內部所發生的各種印象或變化上面」（見他的「自然界的體系」）。人類由外界獨立的物質給與一種感覺的印象，更由這印象一步步的形成思想 概念——這種解說本質上是唯物論的。

有一部份學者企圖曲解霍爾巴嚇（法國唯物論者一般在內）的認識論為不可知主義的（Hgnostizma）現象主義（Phänomenalismus），這完全是錯誤的。霍爾巴嚇固然是以為我們不能知道的物質的本體或牠的真性質，可是這一點絕對不能作為不

可知主義的論據，因為霍爾巴嚇並不完全否認物質認識的可能性，反之，他正明顯地說我們可以認識物質的幾個特質及其性質。不可知主義者，現象主義者如康德 (Kant) 以爲「物的自身」(Ding an sich) 是不可認識的，人的認識能力所能及的只是牠的現象——這種理論與霍爾巴嚇和其他十八世紀法國唯物論者沒有絲毫相同的地方。

霍爾巴嚇因爲在本體論，認識論上是一位堅決的唯物論者，所以他比較任何十八世紀的法國唯物論者更能澈底的鍛鍊他的自然界的唯物觀，「自然界的體系」便是他的結晶。

物質已是萬物的主腦，那末自然界的發展過程只有在牠的物質自身中才能夠了解牠，一切超自然界的力量完全失掉了作用。他說：

「……若果把自然，當做現實的即把牠當做一個全體去理解牠，——那全體的各部份，有種種的特質，其次則有適應這個特質而活動，爲相互不斷的作用及反作

用的重力，向某一共同的中心而吸引，在他方也向外圍動作而離去，即吸引反撥，結合，分離，而以此等不絕的離合聚散遂產生或分解我們所見的一切的物質——那末要理解我們所見的構成或現象決沒有什麼東西是要強制地歸諸超自然的各種力的」（見他的「自然界的體系」）。

自然界，照他的意見，是一個龐大的全體，牠是依照自身的規律性變動的，牠可以說是一條因果互相聯接不盡的鎖鍊。人類不過是這龐大的全體的一部份，一小部份，牠不能超出於自然界範圍之外，反之，牠必須受自然界的規律性支配的。

自然界並不是死的，靜的，完全受動的材料底堆積，反之，牠是變動的，自然界內部到處都發生變動，一個物體消滅，別的物體同時又形成起來——自然界的變動是有規律性的。他說：

「自然界中祇自然的因果，自然界中一切運動都須服從不變的和必然的規律；我們所能研究和瞭解的那些自然界現象，已經足夠使我們推想到那些為我們所

不能研究和瞭解的現象。……當研究自然界現象各種原因的連鎖時，我們縱然遇見了我們力量所不能克服的障礙，還須努力去克服這種障礙；我們縱然努力還克服不了，也是沒有權利可以由此做出結論說：自然界原因的連鎖已經中斷了，並將我們所研究的果認為是由於超自然的原因所造成的。在這種情形之下，我們祇能承認：在自然界中還存在有為我們所未知的力量；但無論何時，我們都不應該拿幻影，虛靈，來代替那為我們的研究所未能發現的原因」。（「自然界的體系」）

霍爾巴赫是一位堅決的唯物論者，所以他的同時又是一位無神論者，他比任何的復興時期的唯物論者都更能澈底的反對宗教的統治。在霍爾巴赫的哲學體系中，我們簡直找不到一個地方可以為神的觀念藏身的地方。

宗教，在他看來，是人類智識蒙昧無知的結果，因為人在宇宙中常常遇見各種事物，現象，一時不能解釋這種事物，現象的本質，遂引起種種的怪異性，由此產生神的觀念，宗教，這樣說來，是人類不幸的來源，牠的存在也是證明人類的思想

底幼稚。

霍爾巴哈主張根本推翻教會，因為教會強迫人民信仰宗教，使人類永久不能得着解放，不但教會而且一切凡帶有宗教色彩的理論與組織概須推翻。無神論是唯一正確反宗教的工具，只有牠才能够使人類的思想得着完滿的解放，所以無神論，照他的話，應該普及於民衆，然後宗教才失去牠的基礎。

霍爾巴哈的唯物論，無神論和他的道德觀密切的聯結着。道德，應該與宗教完全分離，「人類的道德，其最危險的情形，就是與神學的道德結合起來」，他以為「以人類的道德與神的道德同盟那樣的，不利的事再沒有的了。人們以基於理性與經驗之理性的道德與那基於空想與權威而為理性為敵的，神祕的宗教相結合，由是而僅足使前者混亂而無力，甚至破壞牠」。

道德的觀念，因此不需要什麼「神的本質」，「先天的感情」來說明，那末牠由什麼條件決定呢？霍爾巴哈對於這個問題則歸諸於社會的環境，個人的地位。善，

惡，好、劣完全要看個人的狀況如何。「人類是生活於社會中的，所以他爲類似他而與他有同樣感覺的人們所包圍。這些人都是求快樂而怕痛苦的。他們對於給他們快樂的東西，呼之爲善，給他們痛苦的爲惡。他們對於常有利於他們的一切東西呼之爲德，對於在他們的同胞性質中，使他們有害的一切，呼之爲惡德。對於他們的隣人行善的人類爲善人，對於他們有害人類，爲惡人。於是就生出下面的結論：第一，人類要辨別德與惡德，不必求助於神，第二，人類之所以爲德義的，就是德之實行應當給他們以快樂，德之實行，在他們應當是愉快」。

霍爾巴哈這種道德觀雖然比宗教的倫理進步得多，但在我們看來是有許多的缺點。個人的利益在某種意義上，固然是道德行爲的決定因素，可是什麼是個人的利益，牠的性質與範圍如何？根據過去的事實往往有許多人犧牲個人的利益爲整個團體的解放——這種例子究竟如何解釋？所以只提及個人的利益是不夠的，我們必須更進一步分析社會階級的關係與和牠密切結合的經濟背景，然後道德的本質才可以

澈底地了解。霍爾巴嚇不能達到這種地步，這是因為他的歷史的社會觀沒有發展的到史的唯物論的階段，關於他社會觀的要點我們現在簡單的介紹一下。

霍爾巴嚇對於社會。歷史的觀點一方面是根據他的唯物自然觀發展出來的。人類是自然界的一小部份，自然界是具有規律性的一個龐大的全體。人類的行動，思想不但不能超出於自然界的範圍而且要受牠的支配。這種觀點具體運用於社會界便是說人類是社會環境的產物，人類的一切都由這物質環境規定。「人類不過是他的體制所以為目的的東西，他為習慣，教育，模範，政治，繼續的或一時的環境所變化。他們的宗教思想，或他們的假想的各種體系不可不信從他們的氣質，傾向，興味，或者不可不適應牠們」。「我們的環境，一時的興趣，根深蒂固的習慣，輿論比幻想的本體或倚靠着幻想本體的構成的東西的思辨格外地強有力」。

霍爾巴嚇以為人類是社會環境的產物

這種意見一般說來是對的，他否定了

唯心史觀派以社會為主觀理性的產物底原則，在社會觀上無疑地是進步，可是霍爾

巴噶他方面尙有和這種意見完全相矛盾的觀點，這便是「輿論」或意見統治宇宙的論調。

霍爾巴噶當他研究某種社會，歷史事件的時候常常將該事件的原因歸諸於見解或「輿論」的內容，以種某種輿論完全可以決定某種歷史事件。這種論調，我們在他下面的幾段話中可以看出得出：

「若是以我們的經驗爲問題，我們便發見全人類之上所積累的無數的惡的根源，都不可不於宗教的幻想與見解中求之。對於自然的各原因的無智識，給人類創造了一些神，詭計使神成了可恐怖的東西。對於神這種不祥的思想，使人類陷於不幸，追逐他，使他爲無益的戰慄，使他的精神充滿着幻想，敵對理性的進步，妨害他進求幸福的事。他的恐怖使他做那在所謂佑助他的口實之下欺騙他的奴隸，他以爲神一聽就要犯罪，便是惡爭。他生活在他的那些神使他罹於悲慘運動以爲教的不幸之中。他從來不敢反對他的那些神，並且不敢脫離他的那些神羈絆，因爲教以

愚鈍，對於理性的斷念，精神的蒙昧，魂魄之沈滯爲達到永久幸福的最確實的手段底原故」。

「從前已經成了高貴的各民族，現在爲一個高壓的專制政治所壓迫。是什麼原因呢？他們裏面的變化了的原故……迷信者，專制政治之輔助人使精神墮落，而使他成爲卑性懦弱，麻木不仁的原故。……各民族爲對於商業的狂熱與對於富之渴望而心醉，是什麼原故呢？可以說只有輿論的貨幣是構成真正幸福的事情，——實際說來，不拘怎樣，貨幣只是幸福的欺騙的代表者，並沒有給與社會的幸福——的原故」

「各民族不知道主權的真正基礎，他們不敢向着那有對於他們負有給他們以幸福的任務的王，要求幸福。他們相信衣神之衣的主權者從墮地的時候，就有支配其他人類的權利。因爲這樣的見解，政治就不得不墮落成爲使萬人之幸福供給一人或少數之惡漢的荒淫底犧牲的不幸底技術」。

從這幾段話中可以看出霍爾巴赫的社會觀具有另外一種完全不同的見解，這種見解與人類爲社會環境的產物的原則恰正構成二律背反。人類是社會環境的產物，所謂社會又是自然界龐大的全體的一部份，這是說人類是物質環境的產物；如果是這樣，那末社會環境應該決定人種的一切，社會的發展只有在客觀的環境條件中去了解，可是他方面人類的「輿論」又統治宇宙，意見的內容可以規定整個社會的發展——這兩種原則在本質上根本矛盾着，這種矛盾便是霍爾巴赫的主要缺點，也就是十八世紀法國唯物論之所以不徹底的原因。下面當我們分析黑爾維濟的社會觀的時候，這種矛盾同樣的表現得很明顯。與霍爾巴赫同負有莫大盛名的法國唯物論者便是黑爾維濟。

○ ○ ○

黑爾維濟的唯物論思想常被一般歷史學者曲解或輕蔑，以爲他只是一位「接近」唯物論的「虛榮」的「淺薄」的學者。這種觀點在朗格的「唯物論史」中都可

看見，例如他說：「深思遠慮考成持重的巴豐」黑心外交官辜灰爛木，虛榮淺薄的黑爾維濟他們都拉近唯物論，然而他們却沒有供給我們拉默特里，——他好多辯，但是——以那種特徵的確固的觀點，與一個根本思想澈底的追求」。

實際上，這種論調完全不符合事實，黑爾維濟在一般上無疑地是一位堅決的唯物論者，黑氏的主要著作叫「精神論」(del'Esprit)當她出版的時候，曾震動了全法國社會，引起統治階級猛烈的攻擊。牠不久遂被教皇禁止，因為「這本書有推翻基督教，消滅法律和敬上心的傾向，并恢復那充滿無神，淫亂和異端思想的錯誤而有害的恩皮苦爾和唯物論派的理論」，最後還受過法國宮庭御前會議的裁判，宣言中有說「該書是某一會社活動的結果；這個會社成立目的，就在擁護唯物論，仇視宗教，宣傳叛逆和不道德」。(見開英 (Albert Keim) 的「黑爾維濟其生平及其著作」)。

黑爾維濟對於哲學的根本問題的意見，完全站在唯物論的立場，譬如在本體論

上他正確的了解物質先於精神，他根本否認所謂超物質的或非物質的物體底存在，雖然因為客觀條件的限制。使他的作品內容不會有明顯的表現，可是在本質上無疑地完全適合唯物論的原則。黑爾維濟在他的「精神論」中堅決地批評唯心論的缺點，唯心論承認非物質的物體。這種觀點純粹是一種幻想，不適合客觀的實情。

黑爾維濟的認識論是感覺論即承認感覺為認識的唯一來源，人類由感覺形成種種思想方式，精神不過是感覺能力，悟性是牠的結果。他說「因此感官的感覺的能力是人類的慾望，熱情，社交性，思想，判斷，意思表示及行動的基礎。……人類依感官的感覺力而動作，不過是牠怎樣導引便應當怎樣行動的一個機械」。

黑爾維濟與費爾巴嚇同樣的認為自然界是一個具有內在規律性活動的全體，人類不過是牠的一部份，人類因此完全被自然界的條件支配着。不但人類而且他的智慧，才能，都他自然界給與的。他說「我們的智慧能力乃是我們的物理組織的結果。如果自然界不在我們的兩臂尖端各生下一個手腕。和五個靈活的指頭，而反各

生下一個馬蹄，那末無疑，人類不會任何手藝，沒有任何住宅，不能抵抗動物的進攻，時時祇顧慮覓食和逃避野獸，并祇能成羣結隊慌慌張張的在森林內生活着（見他的「精神論」）。

提及黑爾維濟的唯物論思想，我們這里特別值得介紹他的道德論。黑爾維濟的道德觀是根據他的感覺論發展出來的，道德的動機就是感官的感覺。人類感覺到物理的快樂或痛苦，他不斷的避苦而求樂——這種傾向叫做自愛，自愛，照他的意見，是感覺的根本形式。「我們的一切慾望，熱情等等，都是依據這個根本的感覺（即自愛）。這些東西都不過是可以對於此或彼的目的物適用自愛罷了」。……打開歷史來看，我們便可以看見這樣的事情，一定的道德，在為趨向感官的快樂底希望所鼓舞的各國中，此等道德最為普及的，所以是最光輝的道德」。

感覺是道德的出發點，這便是說那一種東西他感覺得好便是善。反之便是惡，更明顯些，利益就是道德的唯一標準，某種東西之善：惡，好，劣完全要看牠能否

符合人們的利益。

道德既是以利益爲標準，那末道德的變化的過程將由利益觀念變化而決定，這個時候如果某種東西適合他們利益時牠便是好的，善的，但是條件一變更，牠又不同了。黑爾維濟否認那些所謂超時間空間的道德觀念，這完全是抽象的定義，因爲「利益是一位萬能的魔師，可以使各種物件在各種人眼中看來變成各種不同的樣式」（「精神論」），「同一樣的行動，在民衆看來，有時是有利的，有時是有害的，因此有時被稱爲善行，有時被稱爲惡行（「精神論」）。

黑爾維濟在他的「精神論」中曾引出各種證舉說明這種立論，例如偷竊這一件事情現在看來是不道德的，可是在古代民族中往往有許多反獎勵偷竊，如斯巴達人他們認巧妙的偷竊可以訓練爲胆大心細的戰士，這是因爲當時斯巴達人爲防禦意洛特人的叛變並抵抗波斯人的進攻，正需要這種人材以防衛國家。弑父這件事情不論過去或現在都認爲是罪惡滔天的舉動，可是許多遊獵爲生的野蠻人，反認爲是合乎

人道和道德的行爲，因爲打獵爲生的野蠻人隨處飄蕩，父老力弱不能追隨，以其死在半路爲野獸吞食，不如自己殺死他們更簡單了事。此外如婦女不帶面幕出門在東方各國是不合道德的，因爲和平時候不帶面幕將引誘男子使他不能專心工作，牠因此要受懲罰的。但是在戰爭的時候，裸體的少女的出現將激發青年男子的熱情而勇於禦敵。

黑爾維濟這種道德觀以利益爲出發點而說個人至於社會，民族的道德觀念的變化——無疑地是比較進步的，牠比較十八世紀的唯物論者任何的一個，更具體的實際的暴露這個問題的本質，可是只指出利益是道德的出發點是不夠的。黑爾維濟所謂利益是指出一般抽象的利益，包括各種不同的性質的利益，這些利益究竟怎樣決定，牠由那種條件支配？他對於這個問題不能給一個完滿的答覆，因爲他的社會觀與霍爾巴嚇的同樣徘徊於兩種不可調和的矛盾原則中。

關於黑爾維濟社會史觀的矛盾，著名的俄國辯證唯物論者蒲列哈諾夫（Плехан-

BUCH) 在他的「進化唯物論史」中有一段話很扼要的把牠敘述得清楚，特把牠介紹在這里：

「黑爾維濟當他論述自己的歷史見解的時候，對於利益總是常常地，並且是沒有勇氣地徘徊於這兩個絕端不同的見解之間。這就是他不能整理那個世界為輿論所支配的理論的理由。他一方面說，人們在他們所處於其中的情勢中具有精神，然而在他一方面又明明白白地以為人們只是在他的精神具有情勢。他一方面這樣說，飢餓使多數技術發生，習慣的慾望 無論何時都是促進發明的，——他一方面在輿論的論爭中，又確切地說過，農耕的技術，即「犁頭，鋤，鍛冶的發明所以以採礦，造爐術，機械學，動力學中無數的智識為前提」所以現在精神為科學發明的根源，而到了究竟的分析，則決定人類之進步的又是「輿論」。黑爾維濟一方面說，一國民的法規，習俗及趣味是從他的「情勢」，即是從他的支配「技術」，生產力，以及由這個生產力而成立的經濟關係引出來的，然而他方面又說「市民的德行

是以法規的完成爲依歸，而法規之完成又以人類理性的進步爲依歸」。他時而說專擅的權力是富的不平等的分配越發厲害之不可避免的結果，然而在他的地方他又有下列的結論，「專制主義，這種人類的慘酷的不幸是許多時候國民的蒙昧的產物。無論什麼民族，都是從自由狀態出發，然則他的自由的喪失，究能有怎樣的原因呢？原因就是他的沒有智識對於野心家的愚蒙的信賴。……黑爾維濟無論他怎樣在歷史中隨處提出利益，這種人類的唯一動因，可以探求的課題，然而他却又停止在「輿論」上面，這種「輿論」使各種對象與多少的利益混和遂成爲世界的專制女王。他所謂「外觀上的利益」是他的人類發展之唯物的說明那種真正偉大的企圖的牢不可破的暗礁。這在歷史上和在道德上同樣地是從形而上學的立場所不能解決的問題」（「近代唯物論史」中譯泰東版143—144。

○ ○ ○
我們在上面既經把十八世紀的法國唯物論的幾位主要代表的思想要點介紹過

了，現在綜合起來總論一下。

十八世紀法國唯物論，一般說來，是落克的哲學肯定方面發展的結果。落克，我們上面已經指出，是一位感覺論者即承認感覺是人類認識的來源，一切思想，概念都從感官的感覺中獲得來的，沒有「什麼」先天的認識能力，一切都是後天的。從落克分出爲兩派，一方面便是唯心論者休謨，巴克萊，他們將感覺與客觀物體分開，使感覺的物質形態轉化爲心理形態，對象的感覺化爲感覺的對象。否認了客觀宇宙的現實性，邏輯上發展到主觀唯心論，獨在論，他方面從落克哲學出發的便是十八世紀的法國的唯物論。

十八世紀的法國唯物論者吸收了洛克感覺論的肯定方面具體化爲唯物論宇宙觀。感覺是一切認識的來源所以有知覺及觀念如想像，判斷，反省，能動性等一切知的機械都在感覺的基礎構成的。所謂感覺，在法國唯物論者看來，並不是如巴克萊所謂純「主觀的要素」，把感覺超脫於客觀物質外界而是客觀的物質給於人類一

種刺激的結果，這是說感覺是具有客觀現實基礎的。

物質客觀存在的事實——這不論對於任何一位十八世紀的唯物論者是鐵一般的真理——絲毫沒有懷疑的，如果物質客觀不存在，那末感覺這一件舉動便不能形式，「物質是以某種方法刺戟我們的五官的東西，所以我們使牠們歸屬於種種物質的諸特質，在物質出生於我們的感覺之中的種種印象或變化上，具有牠們的基礎」（霍爾巴赫）。法國唯物論在本體論上完全正確的了解物質先於精神的原則，他們一致的不認超物質的物體存在，「物理世界」是支配「精神世界」的——這種本體論和他們的感覺論不可分離的聯繫着，這是十八世紀的法國唯物論者之所以能够在唯物論發展史形成一個新的階段底主要原因。

因為本體論，認識論問題上他們已是一位堅決的唯物論者，從這里理論上便發展出整個的唯物的世界觀。精神只是物質的產物，那末一切現象的本質只有在物質的「內伏的」（黑爾維濟）發展中才能够了解牠，所以超物質的神秘力量根本失掉

了地位。

法國唯物論者完全一致的承認自然界是個具有內在規律性而活動的全體，而且這全體他們看作能動的過程，人類不過是牠的小部份之一，人類完全受牠的規律性支配——這種自然的唯物觀是十八世紀法國唯物論一個主要的理論根據。

法國唯物論將他們的自然的唯物觀局部的運用到社會，歷史的領域，便形成了他們的「人類爲環境的產物」理論，他們以爲人類一切的表象，概念，及感情，看做環境對於人類的作用底結果，所謂環境是指自然，其次是指社會。人類爲環境的產物——這種理論一般說來，在牠的出發點上，無疑地是正確的，如果環境決定人類的一切，人類的性質又是環境的產物那末人類性質中的缺點 便應該罪於環境了，我們要糾正這缺點，只有以適當的方法去改造社會的環境。可是一提及改造環境問題法國唯物論者便束手無策了。

法國唯物論者在社會，歷史領域上，不是一位唯物論者，他們的眼光中只看見

偏面的人類意識活動，可是這離開人類意識的社會生活，牠的現實基礎——物質的力量，始終不會把握着，所以他們仍舊拜伏於唯心論哲學的統治下。

法國唯物論者在社會觀的領域上因此遇見了一個不可解決的矛盾，即一方面人類是社會環境的產物，他方面人類的「輿論」支配世界，前者是說人類不過是社會的一部份，受牠的規律支配，一切人類的性質都是社會創造的，後者是說人類的「輿論」不但不受環境的支配，而且創造環境，前者（在牠的出發點上）是唯物論的，因為牠承認物質（環境）先於精神（人類的性質如思想，觀念等），後者是唯心論的，因為牠承認精神（「輿論」）先於物質——這兩種成份互相對抗着，鬥爭着，成爲不可解決的矛盾。

法國唯物論者因爲不能完滿的解決這種矛盾，所以唯一的出路便是停留於所謂交互作用的哲學立場承，認社會生活的種種側面的交互作用。可是這種觀點在本質上不過把問題的本身取消罷了。唯物辯證法並不否認現象的交互作用的意義。反之

牠比任何的方法都更能注意到這一點，舊式形而上學的方法底一個重要缺點就是觀察事物脫離了牠的內部聯繫及交互作用，把牠看作獨立的現象，但是只注意到交互作用是不够的，雞由蛋生，但蛋也由雞生，因為蛋壞的所以生出壞雞，但壞雞所以生出來是因為壞蛋，這樣的互相解釋，始終是兜着循環的圈子。偉大的畢格兒說過「如果停留於交互作用的觀點之下去考察一個現有的內容底立場，事實上就是完全無概念的態度。在這個時候，人要是止於只以乾燥無味的事實為問題，於是在因果關係的適用中首先成為問題的媒介底要求，就簡直再也無從滿足地殘留下來」。

唯物辯證法的任務是在這交互作用中更進一步發現牠的來源即決定這交互作用的更高的力量，可是這種任務法國唯物論者已完全無力解決，因為他們的唯物論只及於自然界的領域。在社會歷史領域上仍舊保留了形而上學的地位。十八世紀的法國唯物論因此是形而上學的。牠是舊式形而上學唯心論的反響，可是牠自己仍舊不會超脫形而上學的影響，這種形而上學的唯物論，以後被辯證的唯物論克服了。

十八世紀的法國唯物論在本質上是機械的，牠是德卡兒的物理學發展的結果。

德卡兒在物理學領域上是一位機械唯物論者，承認機械的運動為物質運動的唯一的形式，所謂機械的運動只是指物體位間位置的推移，方向的變化，數量的增減……吸引，反撥，結合，分離，這便是一切變化。德卡兒的機械論的觀點直接影響於法國唯物論者，從拉默特里直到黑爾維濟都受牠的支配，拉默特里的人的機械論簡直就是德卡兒的動物機械論（Tier-maschine）的演繹。

機械唯物論的觀點在霍爾巴赫下面的一段話中很明顯的表現出來：

『若是把自然，當做現實的即把牠當做一個全體去理解牠——那全體的各部份，有種種的特質，其次則有適應這個特質而活動，為互相不斷的作用與反作用的重力，向某一共同的中心而吸引，在他方面又向外圍動作而離去，即吸引，反撥，結合，分離，而以此等不絕的離合聚散遂產生或分解我們所見的一切物質』。

機械的原則，在法國唯物論者看來，不但適用於自然界的運動而且整個有機體

界（包括人類社會）也是普遍適用的。這就是說吸引，反撥，佔用，反佔用，結合與分離——可以說明一切社會現象——這樣的機械論。

十八世紀法國唯物論的機械觀絲毫不是偶然，而是當代科學發展程度限制的結果。十八世紀科學正在萌芽，科學中比較發達的算是力學（或譯為機械學），許多天文學者如牛頓康德（Newton）運用力學的原則去說明天體的發展及地球的形成，這方面可以說是已有了相當的成績。可是其餘的科學則異常幼稚，化學完全是不可理解的祕密的領域（化學在十八世紀只有燃素說，以為一切可燃性體都包含一個共同的物質——燃素·幼稚的情形可想見了），生物學才開始，動物，植物的有機體雖有了相當的研究，可是純粹從機械論的原因去說明的。簡單說一句話科學的主要成績只有力學一門，有機科學尚未產生——這種客觀條件使十八世紀的法國唯物論不得不具有機械的片面性，狹隘性，因為唯物論的形態是由該時代的科學發展的具體狀況來決定的。

關於十八世紀法國唯物論這種缺點，恩格斯在他的「反杜林論」(Anti-Dühring)和「費兒巴哈論」中均有說及，如「反杜林論」中當他說到由德國唯心哲學到近代唯物論的轉變時，有下面的一段話：

『對於從來的德國唯心論 說牠完全不合理的那種洞見，必然導入了唯物論。但是要注意：這里所謂唯物論不是指十八世紀的完全形而上學的，純粹機械的唯物論。近代的唯物論，反對把從來的歷史作素樸革命的，單純的排斥，牠的任務是在考察歷史中人類的發展過程，並發現這種發展過程的運動的法則，那怕是十八世紀的法國人，那怕是黑格兒，他們都把自然作爲一種不變的全體攷察，這種不變爲全體，是在一種由牛頓(Newton)所主張的恆久的天體，或林納(Linné)所主張的不變有機體而成立狹隘的環中，做着循環運動的。這種考察是關於自然的支配的攷察，恰和近代唯物論的所見不同。近代唯物論包括着自然科學上的近代諸進步，據牠說來，自然也在時間之中有着牠的歷史；就是天體，就在適當的條件下生活着在這個

那種能設想，這個循環是無限地擴大其外延的東西……」（反杜林論一〇一頁）。
機械的原則並不是錯誤，同樣力學的原則也不是沒有意義的，因為牠表現物體運動的一種形態——低級的形態，這種原則在科學上是必要的，可是牠的範圍異常狹窄，牠只及於原始運動的各種方式如空間的推移，數量的變化。對於運動的主要形態即質量的變化完全忽略了。

物質的運動不只是機械的運動，除此以外更有高級的運動如物理的，化學，生物學，社會的，觀念的……物質運動的形態越原始的，則牠的內容越簡單，反之，越高級的則越複雜。物質運動的形態與等級已有各種不同。因之牠的規律性便不一樣，例如力學有牠自己特有的法則，化學，生物學……更有牠獨有的特殊的法則，這種法則並不與一般的物質運動法則相矛盾，因為牠除適應一般法則外，更個別的適應各種階段特殊的情形。比方，社會學的法則如生產力，階級鬥爭……等等在自然

界是不存在的，牠是社會特殊的，力學，物理，生物學的法則，在社會界雖然保留牠的相對的意義，可是主要的法則仍是社會自身的。我們可以這樣的說：物質運動形態一轉變，舊的法則便退讓於更高的法則，這個法則不但與前者不同而且有質量的分別。十七，十八世紀的機械唯物論者的錯誤便是不了解這一點，以為力學（或物理學，動物學）……的原則可以普遍的機械的運用於其他的運動形態底領域。

十八世紀法國唯物論的形而上學，機械的缺點是和牠的反進化論的觀點密切地聯結着。他們對於任何一種現象都不能在牠的歷史發展過程中去把握，雖然有時他們也注意到動的觀點，可是所謂動也不過是機械，形而上學的「動」罷了。十八世紀法國唯物論者的反進化論的缺點，在對於地球，人類起源問題上很明顯地表現出來。地球是不是永久進化的結果？還是老早就是這樣的呢？霍爾巴赫對於這個問題不敢確定的答覆，而只是以懷疑的態度這樣的說：「地球恐怕（？）是於某某時代從天體分離的物體，這個地球，就是天文學者在太陽面上所觀察，而從太陽所可散

在於我們的恒星底裂片與地殼之一結果（？）。地球恐怕（??）是曾在空間的某一部位占了與今日不同的地位逐漸冷卻的彗星」；

對於人類起源問題霍爾巴哈的態度更加可憐了。他說：「然而若是有人拒絕上述一切的假說而主張自然是經過一定的數不可變的普遍的法則而作用，或則有人相信人類，四足獸魚類，昆蟲，植物等是無始以來就如現今的狀態，並且永久是這樣的，或則有人主張星是自永久之首就在蒼空中輝耀的，或則有人說，人類為什麼現在有這樣的狀態，自然為什麼像我們所看見的那樣，世界為什麼存在，這些事情，早已是不要問的了，我們對之也沒有什麼抗議，無論他承認怎樣的體系，然而他對於人們所遇到的困難，恐怕都是同樣地答覆。……知道一切，在人類是不可能的，就是知道人類的起源，在人類是不可能的，突進事物之本質以內是不可能的，而沒高翔到根本原理嗎？」。霍爾巴哈所謂「不可知的」，「不可能的」，現在自然科學及有機科學早已經解答得清楚，用不着絲毫懷疑了。

綜合起來，形而上學的，機械的，反辯證法的——這便是十八世紀法國唯物論的主要缺點，這種缺點使他們不能成爲徹底的唯物論者。

無神論是十八世紀法國唯物論者一個主要的貢獻，牠在法國大革命形成過程中有莫大的意義，列寧在他的一論戰國唯物論的意義「中曾稱許這一點，他認爲十八世紀法國唯物論者的著作是無神論中最好的材料。法國唯物論者的無神論雖然有莫大的革命作用，可是牠的本身仍不免有許多缺點，他們認爲宗教是無智識的幻想，愚昧的產物，因爲人們對於某種現象不曾了解牠的本質，所以引起種種怪異的印象，因而形成超自然的觀念——這種論調固然有一部份的理由，可是對於宗教的社會根據完全忽略了。法國唯物論者的無神論的缺點是牠的宇宙觀缺點的結果，想正確的說明宗教的社會作用只有站在史的唯物論的立場才有可能。

史的唯物論不只是說明宗教的幻想，宗教的有害性而主要的是指出宗教是一種歷史的範疇，社會發展在某個階段不可避免的產物，牠是上層建築物的一部份，觀

念 (Ideologie) 形態的一種，牠有自己的現實的經濟基礎，在這種經濟基礎未消滅的時候，宗教仍舊是存在的。宗教既是這樣的東西，那末剷除宗教只有根本變更社會的秩序，澈底改造生產關係才可以達到目的。

○ ○ ○

十八世紀法國的唯物論具有莫大的革命意義，牠會震動了當時的法國社會使統治階級目爲「洪水猛獸」，「叛逆」——這是有史以來資產階級第一次在思想領域上與舊式封建制度鬭爭的一幕，這種功績永久的保留在歷史上。可是資產階級革命的結果不過變更了私有財產制度的形式即推翻了封建的私有財產制度，建立自己的即資產階級的私有財產制度，由一種剝削方式轉變於另外一種剝削方式。

資產階級革命的目的在于推倒封建的統治，所以對於封建貴族的一切特權，服從，年貢，賦役，放逐權等完全採擧一種否定的態度，法國唯物論者說：「主權者

把他們那些有害的各種權利奪去的貴族們若是喊道財產的神聖權利，主權者將答道財產只是正當的所有權利，反國民的幸福的財產決不能是正當的，害及百姓的財產，決不能認為權利，牠是百姓的權利之篡奪，百姓權利的侵害。在國民方面說，保護百姓的權利，比保護那不以自己無為為滿足而反對那無論在他們自身和在社會，都是極其重要的事業底少數貴族的權利，「是更為有益」(霍爾巴赫)可是他於資產階級的私有財產則認為神聖不可侵犯的，他們並且說「維持私有財產制度是國家的神聖道德。私有財產制度可以維持國內和平並可以造成正義統治」(黑爾維濟)，這里所謂神聖道德，和平，正義——都是資產階級的，因為資級階級的道德和平，正義不過是擁護並保障他們私有財產制度的工具。

法國唯物論者批評封建制度的反動性是，因為牠取消平等，自由，破壞了「人權」，摧殘了「人性」，所以要打倒他們，建設新式社會制度以實現平等，自由，恢復「人權」，保持「人性」——實際上他們所謂自由，平等都是資產階級的，「人

「權」不過是他們的權利，「人性」就是他們的本性而已。

法國唯物論者對於封建貴族的僧侶，地主極力的攻擊，可是同時又懼怕下等民衆佔據他的地位，他們對於一般百姓民衆，因此抱一種輕蔑的態度，他們說：「有些不能保守祕密，有眼睛看不見，有耳朵聽不見的人，我們若與之談論對於事物的認識，這不啻污辱了科學」（拉默特里），所以「對於人類最大的（？）功績就是使循規蹈矩（？）的人與愚蠢的民衆隔離開來」（幸祿特爾）。

資產階級雖然輕視百姓民衆，可是沒有民衆，推翻封建是不可能的，所以他們某種程度上極力利用這些民衆達到自己統治的地位，但是封建統治推倒了，他們却將他們用了的槍尖向前這般民衆——辯證法的發展是這樣的。

法國唯物論在牠的本質上表現出兩重性，一方面對於舊式封建的革命性，他方面牠的妥協性，不澈底性——這兩重性反映資產階級本身的矛盾。下面當我們提及德國古典哲學的時候，這種兩重性更明顯的看得出。

本講問題提要：

- (一) 法國十八世紀的唯物論底社會根據何在？
- (二) 拉默特里的唯物論要點何在？
- (三) 帝得羅的唯物論要點何在？
- (四) 霍爾巴赫的唯物論要點何在？
- (五) 黑爾維濟的唯物論要點何在？
- (六) 十八世紀法國唯物論的社會觀中的兩種矛盾何在？
- (七) 洛克與法國唯物論者有何關係？
- (八) 十八世紀法國的唯物論底缺點何在？
- (九) 機械唯物論的本質和牠的客觀原因何在？
- (十) 法國唯物論的無神論與馬克思主義的無神論有何分別？

本講參考書籍：

最低限度的：

林超真譯 辯證法的唯物論第四章

蒲列哈諾夫著 史的一元論（中譯南強版）第一章

最高限度的：

馬克思著：神聖的家庭

朗格著：唯物論史

文德明著：近代哲學史

拉默特里著：人是機器

黑爾維濟著：精神論

霍爾巴嚇著：自然界的體系

黑爾維濟著：神一人，一自然界

開因著：黑爾維濟的生平及其著作。

哲學概論

蒲列哈諾夫著：近代唯物論史（中譯秦東版）

•

一三六

第七、八、九、十講 德國古典唯心哲學

在上面提及十八世紀法國唯物論。我們已經指出他們的形而上學的，反辯證法的缺點——以後的哲學家如果想完滿的克服這種缺點，只有丟掉形而上學的觀點，澈底地站在辯證法的立場——這種任務後來被偉大馬克思。恩格斯完成了。可是馬克思，恩格斯的辯證唯物論並不是突然獨創的，而是長期哲學發展的結晶、牠綜合過去兩千多年的人類思想貢獻，加以一番的鍛鍊而成的。在這些貢獻之中最主要的便是辯證法即澈底的方法論，邏輯學。辯證法的思想在古代希臘哲學已有了相當的成份，不過牠只是散漫的非意識的，復興唯物論時期一部份的哲學家，雖然也有多少辯證法的思想。可是他們在整個方面還不會意識到獨立鍛鍊辯證法的必要，因此大多數仍舊受形式邏輯學的影響。辯證法的發展，始自新時代的德國古典唯心哲學，從康德起經過費希得(Fichte) 希林(Schelling) 黑格兒(Hegel) 辯證法好像一條鐵

鍊 把整個體系貫通起來，這條鐵鍊一直到偉大的黑格兒即德國古典唯心哲學的完成者才鍛鍊成就。馬克思·恩格斯吸收了黑格兒的辯證法便創造了他們的辯證唯物論，辯證唯物論也就可以說是德國古典哲學發展的繼續，因此研究德國古典哲學在了解辯證唯物論上有異常重要的意義。偉大的恩格斯在他的「從烏托邦到科學社會主義的發展」中說「馬克思的科學社會主義理論不只是繼承聖西門，傅立葉，和歐文並且繼承着康德，費希得，黑格兒」這里所謂「繼承康德，費希得及黑格兒」便是指他們的辯證法思想。

○ ○ ○
德國古典唯心哲學開始於十八世紀下半期，完成於十九世紀三十年代左右，牠的影響一直繼續到四十年代——這是說德國古典哲學產生的時期比較其他的哲學思想如復興時期的唯物論，十八世紀的法國唯物論稍為遲些，這種現象當然不是偶然的而是該社會經濟條件影響的結果。

德國一般說來在歐洲是一個落後的國家，不但比先進資本主義國家如英，法落後得多，而且比那些小國如意大利，荷蘭等也要落後。德國落後的原因，就是牠歷史發展的特點。自美洲發現後，大商路從地中海及北海轉移到大西洋去，德國却因為地理的位置不大便利，所以就和世界經濟關係的大道隔絕了。此外十六，十七兩世紀中在德國不斷的發生過多次戰爭（主要的如三十年戰）把德國弄得空虛而窮困了，因此德國的封建殘餘便非常得勢。

德國在十八世紀時代尚不是一個統一的國家，雖然經過了一次的聯合，可是聯邦的組織異常脆弱，聯邦會議，什麼効力都沒有，各國在政治經濟上都是獨立的，有獨立的關稅，自己的貨幣制度等等，甚至各省也常有獨立的關稅制——這種現象無疑地給資本主義發展一個莫大的打擊。所以德國到十九世紀還是個農業國；農村經濟超乎工業，鄉村超乎城市，十九世紀初城市居民不過佔全體人民百分之六，四十年代也不過百分之廿八，而號稱工業區域的撒克遜也只有百分之三十四。

然而德國雖然異常落後，可是因為各國資本主義的興起與發展的影響，資本主義的生產也漸漸萌芽起來。十八世紀，一般說來，在德國已開始了所謂原始資本積蓄時期（旁的國家在十五，十六世紀已開始了）這種積蓄的過程，因種種困難遂一直到十九世紀的上半期才完成。

十九世紀初德國工業已有了相當的基礎，不過小手工業生產仍佔大部份而生產統治者又是行會組織。四十年前普魯士共有四十萬七千個獨立的工匠主，夥計有三十八萬四千人而企業共有七萬八千家，所雇工人共五十萬。這種數量雖不見多，可是在落後的德國已有可觀了。

資本主義發展，封建制度的崩壞便不免引起種種革命的爆發，德國因為特殊的經濟狀況革命的過程表現出另外一種形態即所謂轟動一時的哲學革命，該革命的結晶便是德國古典唯心哲學。德國的哲學革命有莫大的歷史的作用牠曾震動了當時的社會促進了思想的改造，馬克思說德國哲學革命的偉大意義不亞於法國政治大革

自然界整個的歷史發展並沒有說明，宇宙是龐大的物理的有機體，這牛頓是證明了的，但是這有機體的產生及形成是經過長期自然的過程，並且是由機械的原則支配的——這一點牛頓沒有堅決的把握着。宗教的兩元論仍舊保留在他的頭腦，使他認為宇宙的整個機械的秩序似乎是由於「神的力量」造成的。康德因此繼續牛頓的學說進一步運用機械的原則去說明宇宙的自然發展史。

康德爲完成這種偉大的任務特於一七五五年著成一本「自然通史與宇宙論」(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von Der Verfassung und Dem mechanischen Ursprung Des ganzen Welt-Gebüdes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt)。在該書中康德看自然界不是靜不動的而是不斷變化的過程而且這種過程他完全根據唯物的原則去說明牠。他說：「給我物質，我可以創造世界，這便是說，給我物質，我指示你們，怎樣從這物質

康德在該書中推翻了一個形而上學宇宙觀主要的論據即宇宙的有限性，隘狹性。新的大文學證明宇宙是無窮星宿世界體系的總和。宇宙，在康德看來，不只是空間上是無窮的而且在時間上也是這樣，宇宙最初是一種混沌的原始狀態然後變為穩定的複雜的形式——這種過程是無窮的，因為宇宙的混沌與空間也是無限的。

康德在該書中同時也表現他能夠具體的運用辯證法的法則去說宇宙的形成與發展。物質的運動，照他的意見是由兩種不同的力量即吸引力與反撥力，這兩種力量互相衝突，互相鬥爭，這樣便促進物質的發展。康德不只是說宇宙是長期自然發展的結果而同時更指出牠到了某個時期將由牠的自身否定而消滅一下，宇宙。因為在他看來，不過是一種過渡的形式。這種理論有異常重大的意義。雖牠不會脫離機械學的原則底影響，可是在本質上無疑是辯證法的運用底具體方式。

康德不只是說明宇宙的形式底歷史，同時他更進一步涉及地球起源問題，甚至有機體形成的歷史都包括在內，這方面的著作主要的有他的「地球起源問題」(Die

ursprungten Erde) 「地球衰老論」(Die Frage ob Die Erde Venalt Physikalisch erwegen~)。在這些作品中均可以找着許多辯證法的思想成份。

關於康德的天文學的意義。恩格斯在他的「反杜林論」中有下面的一段話：

「康德的所謂一切現在的宇宙物體都是由原始混沌原質的變化產生出來的理論是自哥白民(Kopernik)以天文學上偉大的進步。牠最先推翻那些以爲自然界沒有任何歷史的成見，因爲到現在大家都認爲宇宙物體從開始以來都停留在同一的狀態中。……當然，也曾知道自然是不斷在運動中的，可是這種運動，他們看爲同一過程的回復而已。這種論調完全適合於形而上學的思維形式而康德便第一次給他一種空前的打擊，並且這種科學的方式一直到現在牠的大多數引證仍舊保存牠的意義」。

康德在他的評判哲學以前的時期中不但具體的運用辯證法的原則去說明宇宙的發展和牠的矛盾變化而且在理論上堅決地批評形式邏輯學的缺點指出方法論改造的

在十八世紀六十年代康德就已有明顯的認識，以為舊形式而上學哲學派的邏輯學完全沒有能力來說明我們現實認識的本性，同時在這個時候康德的哲學思想正受着牛頓、德卡兒哲學的影響，所以他更進一步來批判形式邏輯學的理論。

康德是德國古典哲學中第一位最先感覺着形式論理學缺點的人，以先雖然有許多學者也會感覺到這一點，可是他們只是感覺到而已而不能在理論上指出牠的弱點而加以糾正。康德以為一切純粹邏輯的過程都完結於某種判斷，判斷表現出概念的真實意思。在判斷中各種概念依照牠的符號互相結合起來根據着相等律與矛盾的律。但是這種概念的分解，在康德看來，不足以認識現實的生活。為認識現實的生活必須將各種物體的表象互相構成一定的關係，同時這種關係又表現客觀的實情的。這樣看來，邏輯的必要性不是現實的必要性，在現實的生活有許多關係為形式邏輯的規律所不能認識的。

康德為證明這種立論起見，他在一七六三年特別寫了一本著作題名為「納負量

概念於哲學的企圖」。在該書中康德特別地指出舊式邏輯學否認的矛盾在實際上具有莫大的意義，他以為現實的矛盾應該與邏輯的矛盾分開。所謂邏輯的矛盾只是指否定了某種判斷，但是現實的矛盾不是一個否定所能完結的，牠包涵有一定的肯定的特徵，這特徵同時又與另外一種反抗的特徵相平行着。例如算學上的正，負數，牠兩個都是現實的，如果一個叫爲正，其餘的叫爲負，這不過是說牠兩者互相平行的聯結着。如果物體同時被兩個同一巨量的力推動，但是方向則完全相反，那末牠便變爲靜。在這個時候。可以說物體同時動又不動。形式邏輯學則以爲這種觀點是破壞了矛盾律的原則，但是這種矛盾在客觀上是完全現實的。

而且這種現實的矛盾是常有的，不論在自然界：心理界、倫理領域牠都表現着。所有我們所稱爲否定的各種名稱並不是邏輯的否定而是現實的對抗。這樣的如：善，惡，樂，苦，愛，妒，好，劣等。所有這些否定的例子絕對不是缺乏肯定的定義而反是完全現實的肯定的力量，我們所以稱牠爲否定的，不過是對於牠的對

實者而實。但是形式邏輯則完全根據牠的相等律，矛盾律，根本否認了認識中的矛盾和牠的意義。

康德因此從這里得着結論以爲現實的認識中有許多爲矛盾律所不能達到及不能認識的真理存在，認識某種邏輯的對立無論如何不能夠作爲現實的對立底認識的標準，因爲現實對立性發源於生活的自身而不是來自思想。這樣，認識的觀念不是邏輯概念的發展，而是生活現實關係，對立性的現實辯證法在概念的反映。康德這種理論無疑地給形式邏輯不少的打擊，牠取消形式邏輯的絕對意義，只保留予牠的相對作用。

康德同樣對於靜和動的問題上對於形式邏輯的觀點，堅決的批評，在牠的「動和靜的新學說」中曾特別地提及這一點。照他的意見，動靜的概念根本是相對的，一個物體可以同時靜，同時又在動的狀態中。動與靜不只是相對的，而且是互同相對的，假定一個物體接近於某種其他處於靜的狀態中的物體，那末這個物體也以同

樣的速度接近第一個物體。從這裡可以看宇宙中沒有而且不能够有絕對的靜。康德的說：每一個物體對於其他運動着的物體關係中，他自己也相對地在他的旁邊運動着，因此一個物體接近於另外的物體、這另外的物體絕對不會在絕對的靜底狀態中。作用與反作用在物體與物體互相打擊中始終是相等的。康德這種理論無疑地是帶有辯證法的意思，因為從這裡就可以知在自然界沒有絕對分離，部份完全散漫的，狹容的現象，而一切都是相對的，一切物體都相聯繫着，交互作用着。

從上面分析中，可以看出康德在他的評判哲學時期以前已具有豐富的辯證法思想而且在理論上已經開始了形式邏輯學的批判，客觀上這種批判無疑地促進了方法論的改造。

當然，我們並不說康德這種辯證法是完全正確的，他為思想是澈底的。康德的辯證法，雖然一般上說是有莫大的意義，可是牠仍不免却有許多的缺點，主要的就是他的兩元論。

康德在他的評判哲學前期並不是一位兩元論者，他在各方面均異常接近唯物論，經驗論的宇宙觀，因為他的天文學完全根據於唯物的原則發展出來的，在這一點上康德的辯證法可以說異常接近唯物的辯證法，因為他承認客觀矛盾的存在，並且指出這種矛盾是運動的推動力，邏輯的矛盾不過是牠的反映而已。所以康德的哲學越向前發展。他越發離開唯物論的一元論，而傾向於唯心的兩元論，不可知論，懷疑主義。

康德的兩元論甚至在他的評判哲學以前時期中都具有了相當的雛形，這種傾向在他的天體論中已可以看出。康德是承認宇宙發展過程的無窮性的。可是他方面他又以為這種過程具有起頭的。宇宙是由原始混沌狀態物質中發展出來的，而且是機械的發展出來的——可是康德以為依靠機械的原則，無論如何不能說明，物質的力量能使自然界從原始的混沌物質狀態中完成出來。機械的規律是根據於物質，可是物質不是物質的原因，宇宙的原因是神，這樣上帝創造的學說，不但不被自然發展

更推翻而且因為牠而更加的鞏固起來。神離開了自然界發展的過程，牠不是宇宙直接的創造者，可是牠仍保持牠的管理的位置。

除此以外康德對於有機體的發展問題上也表現出兩元論的色彩。康德是認機械的原則可以解釋整個世界的發展，直到牠的最簡單的形式，可是當他一提及有機體發展歷史的時候，他却又說，這是異常困難、複雜的任務甚至一枝草木這樣簡單的產生也不能用機械原因去說明。這顯然是矛盾，如果整個宇宙都可以用機械的規律去說明，爲什麼有機體的歷史發展却又不能呢？康德的一元唯物論的觀點，在這一點上不見得澈底的運用。

康德的哲學越向前發展，他的兩元哲學的傾向更加明顯，直到他的評判哲學體系形成的時候，這種傾向達到了完全成熟的地步。康德的評判哲學約形成於一七七〇年左右，從第一時期到第二時期的轉變開始表現於他的博士論文，直到一七八一

他的名著「純粹理性的批評」(Kritik der reinen Vernunft)發現時，他的評判哲學體系已經整個地完成了。

康德在評判哲學時期中發表的主要作品，除「純粹理性的批評」以外，尚有「實踐理性的批評」(Kritik der Praktischen Vernunft)及「判斷力的批評」(1790)。從第一個時期到第二時期的轉變，康德的哲學內容完全變更了，以先中心問題是自然科學，現在是認識論，心理學，倫理學。

康德的評判哲學徘徊於主觀唯心論與現象主義，牠將宇宙分爲現象界(Phaenomenon)與本體界(Noumenon)，現象界是主觀的產物，現象中的一切如時間，空間——等都不過是主觀的直覺形式、本體界是客觀的物質，我們所能知道的只是現象而不是物的自身(Ding an Sich)。在評判哲學尚未形式以前，「物的自身」是客觀存在的實情，人不但可以認識牠而且可以知道牠的發展歷史，可是到評判哲學時期「物的自身」完全變爲超越的非經驗所知的怪物。這種理論顯然是自相矛盾

着：一方面「物的自身」無疑地是物質，因為康德認為牠可以給我們某種刺激，可是他方面，牠又是不能認識的，則牠是否物質尙成問題。

康德對於客觀存在的物體是毫無疑義的，並且他還指出唯心論的錯誤，他說：唯心論是認為存在的只是思維的東西，而其他一切我們所能够感得到的物體在本質上只是思維東西的表象，牠沒有獨立性的，牠不適應着對象的。我則相反說：在我們以外存在的物體給我們某種刺激，可是牠的本身究竟是怎樣的，我們完全不知道，所知道只是現象即由他們給來的刺激底表象。這樣，我，無論如何，都承認在我們之外，存在有物體，這物體雖然牠的自身我們完全不知道，但是由牠給我們的刺激底表象中我們是知道牠的，牠因此得稱爲「物體」。（見他的「未來玄學的引論」）

康德並且說「這難道可以叫爲唯心論嗎？簡直完全相反」。

然而評判哲學時期康德的思想有了這樣的重要變化，可是他的辯證法思想並不停止而且繼續地向前發展，不過存在的辯證法轉化爲理性的辯證法罷了。

康德第二時期的辯證法思想主要的發表於他的名著「純粹理性的批評」。在該書中他雖然沒有明顯地規定辯證法的地位和作用，可是他的辯證法已有了系統的理論基礎。我們這裡主要的介紹他的「綜合判斷論」及「純粹理性的二律背反學說」。

「綜合判斷論」又稱爲辯證的綜合論是康德一個偉大的貢獻，這種理論在方法論上成爲德國古典唯心辯證法的出發點。在沒有開始說明牠的本質以先，我們稍爲簡單的把他的認識論要點介紹一下。

認識論是康德哲學一個根本問題，他認爲過去哲學大多數不曾注意到這一點，是莫大的錯誤，他爲系統地完成這種任務，特於長期間著成他的「純粹理性的批評」。康德對於認識論解決的方式與一般哲學家不同，過去的學者主要的興趣是研究認識的來源與認識內容，性質問題。可是康德則認爲問題的中心在認識的能力的

估定，因為能力不估定，認識的過程是無從探討的，同樣木匠師如果不先拋工具弄好，工作是不可能的。理性之所以要批判也就是這個原因。

康德長期研究的結果，發現了三種認識能力，這種能力都是認識所不能缺少的。第一種叫爲感性，牠是客觀「物的自身」給人們一種刺激而產生的種種印象構成底表象。牠是後天的（*A posteriori*），這是說牠有客觀的現實物質基礎，主觀與客觀互相交接的結果。可是這種感性能力是極有限的，偶然的，只依靠這種能力，認識無論如何是不能成立的，因為牠在本質上是被動的，而不是自發的能力。如果想構成認識的過程，除感性以外，必須依靠更高的能力即康德所稱爲悟性。悟性的作用與感性不同，感性是被動的。牠在認識上的功能只在供給某種材料，而悟性則是自發的能力，經過悟性的自動，感性所供給的材料才能夠被連用於認識過程之中。

感性經過悟性思想便開始形成了。概念範疇都在這個時候構成。認識過程完成

了牠的第一個階段。感性與悟性，這樣看來在本質上，照康德的意見，是兩種完全對立不同的認識能力，可是這兩種能力的相互關係，並沒有機械的被對抗起來，反之，却看作辯證的一體，即悟性雖是構成概念的要素，但是缺乏感性，牠無論如何不能成立，因為感性雖然是被動的能力，可是牠的功用是供給認識的材料，這材料是認識必要的，沒有牠，悟性便無從作用，然而他方面只有感性，認識的過程也是不能完成的。這樣看來，感性可以說是認識的內容，悟性是牠的形式，感性具有事實而缺乏思想能力，悟性是具有理論而缺乏直觀能力，只有這兩方面互相結合起來，才能够發生認識的作用。這種內容與形式，直觀與思維，理論與實踐，感性与悟性的綜合——便是康德辯證法綜合的第一步。

感性依着悟性的幫助，直觀便化爲思維——但是，照康德的意見，這裏只完成了認識的一部份工作，除此以外必須一種更高的認識能力使思想絕對化，普遍化，這種能力叫爲理性。悟性是適用於感性方面，使感性得來的內容化爲概念，牠直接

與知覺的直觀發生關係，牠只能給一種認識原則而理性則不與感性直接發生聯繫，牠只能與悟性結合。感性與悟性調和以後再由理性加以鍛練，征服兩方面的對立和缺點，使這些形形色色的思想形式變為更高的統一。

這種最後的綜合康德稱為先天的理性統一。第二次綜合與第一次在本質上不同，牠雖然是從第一次產生出來的，可是牠完全克服了感性的偶然性，盲目性虛無性，使思想的過程進於更高的領域。

康德這種綜合判斷論無疑地有莫大的意義，因為過去形式邏輯學者大多數均把內容與形式，思維與直觀完全看作形而上學的對立。而康德則把牠看作辯證的一體，雖然在宇宙觀上是錯誤了，然而在方法論上說來，牠的確有莫大的作用。德國唯心辯證法的完成者黑格爾這樣的稱許康德的辯證法綜合論說：「康德在先天的綜合判斷中所建立的概念——即差別，同時又是不可分離的差別，與夫在自身又外乎不可分離的差別之同一底概念，就是康德哲學的偉大和不朽」（「邏輯學」第一

康德的辯證法綜合論成爲德國古典哲學辯證法思想的出發點，直到黑格兒便創造了否定的否定律與對抗合一律，爲辯證法的主要理論核心。

康德的辯證法思想，除他辯證法綜合論以外值得特別介紹的是他的純粹理性的二律背反學說。這種學說主要的功績是在指出矛盾的作用，過去形式邏輯學完全否認矛盾，以爲矛盾是理性的「不幸」，可是康德則認爲矛盾並不是偶然而是理性自身固有的產物。

照康德的意見，每一個認識的對象，可以在四種觀點上去批評，這四個觀點是適合悟性的四個範疇即：巨量，內容，秩序，存在。如果我們的悟性運用這種觀念去認識單獨現象的經驗那末萬事都妥當，因爲悟性構成判斷不與形式邏輯學的原則發生任何的矛盾。但是一當我們的理性站在這種觀點上不是認識單獨的現象而是

整個的宇宙，那末牠便遇着很奇怪的矛盾。

如果將宇宙看作整個的，那末對於這四個問題可以得着兩種答案，並且每個在邏輯觀點上可以正確的證實的而同時他們又互相邏輯地矛盾着。例如對於宇宙的巨量問題可以以同一的力量證明，「宇宙是依時間與空間是有始的」及「宇宙依時間與空間是無限的」。（「純粹理性的批評」）。又如宇宙的內含問題也得着兩種互相矛盾的情形，照正題是「宇宙的萬物都生於單純」，反題是「宇宙萬物不是單純的毋寧說牠是參伍錯綜的」（全上的）。這兩種二律背反的判斷，康德稱之為算術式的二律背反，因為牠的矛盾是關於宇宙的數量定義問題。

同樣的對於宇宙的秩序問題我們也可以得着同種矛盾的，同時又同樣能夠證明的解答。可以說「宇宙之中由自由而有原因」，也可以說：「宇宙之中決沒有自由而一切都是自然」（全上）。最後第四個問題——關於宇宙的存在也可以得着兩種矛盾的解答：可以說「在一般的聯貫的宇宙原因中，任何地方都有一個必然的本

一般的宇宙原因中，一切都是偶然的」。(全上)這最後兩個二律背反，康德叫爲動的，因爲牠包涵着宇宙動作的力量。

康德這種二律背反學說顯然違背了形式邏輯的原則，因爲形式邏輯不承認矛盾，判斷如果有了矛盾，思維便錯誤了。提及二律背反學說，我們這裏應該特別指出，康德所發現的二律背反絕不是偶然的，空洞的詭辯或理性的把戲，反之，牠是完全必要的，牠出自於我們思維組織的自身。表面上看來似乎很奇怪，爲什麼能夠同時證明正題與反題，可是康德認爲正題的證明與反題的證明同樣是由認識本性產生出來的。

康德的二律背反學說實際上並不是空洞的詭辯，這些二律背反正是哲學史鬥爭過程的中心問題，過去科學界的發展正反映這種鬥爭的矛盾。康德自己說，純粹理性的二律背反「並不是隨意思想得來的了」而「理性必然傾向於這種不斷的經驗的綜

合」。

康德因此發現了，我們的認識過程是在矛盾中運動着，不但如此，而且使這二律背反作為他的學說的主要部份之一。發現思維的必要矛盾——這是辯證法發展上莫大的進步，牠給後代學者莫大的影響。偉大的黑格兒最能了解康德辯證法的人會這樣的稱許他說：「康德的二律背反始終保留為評判哲學主要的部份，牠促進舊式形而上學的崩潰及到新時代哲學的轉變……」（邏輯學第一卷，116頁）。旁的地方又有說：「康德曾把辯證法的地位提高，而他的最大功績也就屬於這方面，因為他從辯證法中脫去普通的表象中所有的任意假象，而表明辯證法為理性底必然行為」（全上）。

有許多康德哲學的批評家早已指出康德的二律背反引證的方式與結構缺乏邏輯性，徹底性，可是目前問題不在這里。問題不是在康德會否完成他的引證，主要的是他的所發現的結果。文得朋（Wi delBand）說得對：「如果就證實了康德這些

引證不完全無條件的正確，像康德自己所想的一樣，可是這一點絲毫不能變更他對於這點莫大價值的發現即：牠指出在我們整個的宇宙觀的基礎上具有這樣的二律背反」（見他的「現代哲學史」，二卷，86頁）。

○ ○ ○

康德的二律背反學說雖然有這樣的偉大意義，可是他並沒有發現到底而只停留於中途，此外他從他所發現的事實中他沒有做出那種結論。康德辯證法不徹底的原因是因為他的所謂矛盾只存在於思維，理性的本性中，我們概念的運動中，而不是在生活的本性，物質實情的發展中。甚至思維，理性的矛盾康德也沒有發現到底，在他所謂思維的矛盾不包括整個悟性思維的領域而只是純粹理性的一小部份——四種二律背反方式。

康德辯證法的缺點和他的兩元哲學體系，尤其是他的認識論有不可分離的聯繫。這種缺點這樣重大，使康德後代的繼承者只有意識地糾正牠，才能夠向前發

展，所以對於這些缺點的分析是必要的。

康德在他尚在鍛鍊評判哲學以前，在他的「納負量於哲學的企圖」中也提及矛盾問題，這一點在上面已經介紹過，可是在那里所謂矛盾與在「純粹理性的批評」中的矛盾學說比較起來有重要的分別。「納負量」中康德主要任務是指出在生活的自身中存在着現實的對立性，牠有莫大的作用並且要反映於認識中。爲分別現實的矛盾與邏輯的矛盾，康德的目的在暴露形式邏輯學的缺點，有限性。狹窄性，重點點是在經驗論方面，指出經驗生活中具有現實的矛盾。所以「納負量」在康德的辯證法思想上佔異常重要的地位，現在的辯證唯物論者如德波林（Доболін）等都認爲這是康德最主要作品之一，可是在「純粹理性的批評」中辯證法的概念是純粹否定的。

證明理性概念中必然包涵着矛盾，康德的目的在指出認識是有限的，我們所以達到的不是物的自身而只是現象，宇宙的現象是觀念的，這是說由我們自己創造

的適合我們表象的先天形式及悟性的動作。雖然康德是知道，算術及算術的自然科學是可能的。而且這種科學的根據是完全正確的，可是牠認識的對象並不是離開我們意識獨立的物的自身，而只是現象。對於這物的自身不能有任何的認識，任何的否定與肯定。

如果是這樣，那末我們的認識應該有自己的「界限」，這界限我們不能超過，縱使經驗的科學是如何完滿，也是不可能的。在這一點上建築康德的二律背反學說。理性之所以會產生矛盾，這是因為理性離開現象的領域企圖涉及物的自身，這是說理性的矛盾雖然必然產生的，可是這必然性，不在概念的自身。不在概念的客觀內容和運動與發展，牠只是因為我們企圖認識超過我們所定的任務及所具能力的範圍而發現的。二律背反雖然必然產生的，可是這種必然性不是真理而是謬誤，二律背反最後只有在康德的兩元哲學體系中才可以了解。

在這種情形之下，「矛盾」這個名詞並不會具有互相排斥互相否定的思維關係

而只是缺點，無力的表現而已。當然這種矛盾的意義是否定的，牠的產生只表示我們認識能力的缺乏而不是客觀矛盾的反映。

康德的二律背反的矛盾異常明顯地反映着他自己兩元哲學的矛盾原來康德的目的也正是在引證他的兩元唯心的認識論，他自己說：「可以從這二律背反得出真正的……作用，這便是簡接的證明現象的先天觀念性……這證明將成爲下面的方式：如果宇宙是整個的，自身存在的，那末他是有限的或者無限的；然而第一個與第二個同樣是錯誤的。因此，宇宙是整個的，自身存在的也是錯誤。從這裡可以看出除開我們的表象以外現象在本質上只是個無，正是這樣，我們想表示牠的觀念底先天性」(「純粹理性的批評」305—306頁)。

從上面的分析中，可以看出，爲什麼康德否認生活矛盾的存在，這是因爲矛盾他所以必要不過是用以證明理性超出了牠的界限和能力不夠的原因，並不是說矛盾是客觀現實矛盾的反映，這是說客觀生活中並不存在有矛盾，矛盾只是理性空想的

產物。因為這樣康德在「純粹理性的批評」所謂的辯證法矛盾與「納負量」的矛盾完全具有另外一種意思。

在「納負量」中康德指出思想的矛盾並不是錯誤的「象徵」而是客觀矛盾的反映——這就是說在方法論上引導我們從狹隘的，形式邏輯到更擴大的豐滿的現實的認識。反之，在「純粹」中不但不會擴大形式邏輯的內容而自己反站在牠的觀點，在當初看來，康德的二律背反學說是證明形式邏輯的狹隘性，有限性，可是後來事實證明却正相反。如果我們注意康德解決這些二律背反的方法……那更明顯地表現康德辯證法的否定性質。

四種二律背反，在康德看來，起初似乎是與形式邏輯的原則相衝突，可是實際上並有矛盾而不過誤會的結果罷了。例如算術的二律背反，如果我們知道，牠是建立在虛偽的立論上，那就很容易解決乃即：提及宇宙的巨量及內容的時候，我們始終以為宇宙整個是在我們經驗中的即看宇宙整個的作為現象。可是事實上我們沒有

任何的權利這樣推想。宇宙整個的，不能有在於任何經驗中，宇宙作為整個的不是現象而是物的自身。

這樣，所謂正題與反題之間並沒有什麼矛盾的關係。如果我同時說：「宇宙是無窮的」及「宇宙不是無窮的」則最後的只具有兩個意思：即或宇宙是有限的。或者宇宙（整個的）不能在我們的經驗中。最後的形勢下正題與反題中間的矛盾只是莫須有的：即正題說宇宙是整個的在我們的經驗中，反題說，宇宙是整個的，不在任何的經驗中。這樣如果嚴格的分析起來，康德所謂二律背反，除開證明物的自身與現象的兩論以外，一無所有，有的只是幻想。

這樣的「解決」方式完全不是辯證法式的而只是詭辯式的——這種論調不但不能動搖形式邏輯的地位，反之自己就無形之中受牠的支配，因為形式邏輯對於否定，肯定的了解正與康德一樣。

這樣看來，康德所以他在的「純粹理性的批評」中嚴格地把邏輯的矛盾與現實

的矛盾分開的原因，是在指出所否定並不包涵絲毫肯定的內容。只有在這種條件之下，算術的二律背反方式才能夠解決。

除此以外，康德的二律背反所以只有四種的原因是因爲二律背反並不是普遍的現象而只是當認識能力超過現象領域而及於物的自身的時候，才產生的。康德的四種二律背反偏偏又在宇宙學說的四種問題上——這也不是偶然的，他的認識論的悟性範疇是分爲四類即：數量，質量，關係，存在，這種分配表是從形式邏輯學派中抄襲出來的。康德的二律背反，不論那方面，牠都不會克服形式邏輯的缺點，反之自己仍受牠的支配。

○ ○ ○

以上我們不過指出康德對於算術式二律背反的解決方式，如果說到另外那兩種——即動的二律背反——那他的兩元哲學的缺點更加暴露了。

在算術式的二律背反中正題與反題同樣是錯誤的，因爲牠站在不正確的立場，

反之，在動的二律背反中，正題與反題，照康德的意見，都是真理，正題對於物的自身是對的，反題則對於現象是對的。在本體界中存在有神及自由的原因，所以正題是對的，但是在現象界則沒有自由及神而只有自然界的規律性，因此反題是對的。

在算術式的二律背反中，康德因執於他的兩元論，將現象界與本體界分離，在動的二律背反中康德解決的方法也同時的暴露了他的兩元論缺點，不過最後的兩元已不止是現象與物的自身而且是認識與信仰——這一方面更有深奧的意義。

現象界照康德的意見，是完全受自然界規律性支配的，所以自由及神是不存在的，但是本體界則非自然界規律所能統治的，因為牠既屬於超越的範圍，只有自由及神才可發生效力。康德之所以分現象界與本體界的終局目的也就在使認識讓步於信仰，自然規律性讓步於神及自由。「如果現象就是物的自身那末自由便不能挽回」，「如果我們固執於現象的現實性——這將廢除了一切自由」（「純粹理性的批譯」）。

現象與物的自身，智識與信仰，科學與宗教的對立——這是康德兩元哲學的重心，也就是他的辯證法之所以完全變為否定的主要原因。

康德的兩元哲學不但影響於他純粹理性的二律背反學說而且辯證法的綜合論也得着同樣的結果。我們上面已經指出康德的辯證法底一個重要貢獻是在他能夠在方法上綜合認識的內容與形式，直覺與思維，理論與實踐為一體，可是事實上這不過形式上說來是這樣，如果在宇宙觀上說來便完全不同。

照康德的意見，感性是認識的內容，牠供給一種材料，悟性是認識形式的創造者，感性經過悟性的配置便由直觀化為思想，概念，然後再經過理性的鍛鍊一步步的絕對化，普遍化。但是感性在本質上是後天的，牠得自「物的自身」即客觀物體結於主觀一種刺激的結果而悟性，理性是先天的純粹能力的，牠是超物質的，同時現象與「物的自身」照他的兩元論，是互相脫離的——那末在這條件之下，得自「物的自身」的感性如何與先天的悟性結合呢？悟性如何創造形式呢？純粹的理性——

不直接與感性發生關係的——又如何去綜合感性與悟性使之絕對化，普遍呢？康德對於這些問題的答覆根本錯誤了。形式與內容，直觀與思維在康德的認識論中，因為他的兩元哲學的影響，不但沒有構成辯證的合一而且簡直有一種形而上學的深淵橫貫着。

從上面整個的分析看來，康德雖然恢復了辯證法思想第一次系統地，意識地鍛鍊辯證法的邏輯並開始了形式邏輯的批判，可是因為他的兩元哲學的障礙，使他的辯證法不會澈底的完成而只表現牠的否定性質。

關於康德辯證法的缺點，偉大的黑格兒最先了解牠。照他的意見，康德辯證法的結果等於無窮的空，因為「康德只注意到辯證法的抽象否定方面，結果理性不能夠認識無窮性」（邏輯學第一卷，177頁）。二律背反的解決在康德只是「承認時間，空間的觀念性」而辯證法的意思只是說「宇宙本身並沒有包涵着矛盾。不是自身否定的」（同上。154頁）。

康德的辯證法底不徹底性絲毫不是偶然的而是該時代及他所代表的階級背景促成的。我在拙著「辯證法學說概論」中對於這一點曾有簡單的說明，現在不妨轉錄於此：

「康德的哲學形成於十八世紀的中葉，這一個時期在歐洲社會史發展史中佔重要的地位；資本主義的勃興，封建制度的崩壞在當時是一個普遍的趨勢，在比較先進的國家中如意大利，英吉利，資本主義經濟已有了相當的基礎，即就落後的德國在這個時期中也開始迅速的變動。德國在十八世紀中葉在他的經濟發展史上可以說是資本主義的原始積蓄時期，這個時期主要的特點便是封建制度的崩潰，農民的破產，新興資產階級也乘着這個變動漸漸在社會上表現他的作用。康德的宇宙論學說正是這種新興份子的旗幟，他根據着自然科學的原則，推翻舊式宗教的宇宙創造論，他同時給形而上學一個莫大的打擊；他的方法論的進步也正是這種勢的表現。」

但是十八世紀的德國資產階級在他的作用上說來仍舊幼稚，他在政治運動中不能獨立地領導民衆。推翻舊的制度創造新式民主國家，反之他們仍與封建統治階級妥協，希圖局部的改良現有的秩序。康德的哲學也不過是這種妥協的反映。

康德在哲學上曾極力的攻擊形而上學，他主張澈底的改革牠，在他的意見以為舊式形而上學只是一種抽象的獨斷的理論，不能滿足時代的要求，但是康德哲學研究的結果不但沒有推翻形而上學的統治。反之他自己却創造了新式形而上學。即他所謂評判哲學體系（實際上不過是形而上學的一種變形而已）。

在方法論上也是這樣，他堅決地批評形式邏輯學的缺點。甚至差不多完全否認了牠的科學作用，在「純粹理性的批評」中想創造出新式的超越邏輯來克服舊式邏輯學，雖然在這里他已有許多辯證法思想，但因為他兩元哲學的缺點始終使他的辯證法不能澈底的完成。康德以先攻擊形式邏輯學，暴露牠的缺點，但是結果他不但沒有推倒形式邏輯學的統治，反之他尚不免仍舊受牠的支配，這一點在他的許

多作品中如他的「邏輯學講詞」中便明顯的可以看出」。(「辯證法學說概論」—50頁)。

康德的辯證法的缺點後來被他的繼承者一步步的修正了。黑格兒集康德辯證法思想的大成而創造整個的辯證法體系，但是後來分析中又可以知道，只有馬克思格斯才澈底的完成這種任務。

○ ○ ○
康德哲學的繼承者為費希得(Ficht 176—1814)。費希得自己自命為康德哲學的學徒，牠的承繼人，但是費希得所達到的結論超過於康德的觀點。辯證法在費希得的哲學體系中由理性矛盾的單純引證轉化為普遍認識的方法，為一切生活存在發展的現實原則。

擺在費希得面前的主要問題首先就是克服康德的兩元論缺點。他指出康德哲學真正的趨勢並不是兩元論而是唯心論，所以他的任務是怎樣澈底地發展到唯心哲學

的體系。費希得取消了物的自身與現象的對立，將一切實情歸結於一個最高的原始的純粹精神的原始。所有一切我們所謂自然界，宇宙，在他看來只是精神原始的現實化，一切都要從那里得來。

費希得分哲學的派別為根本的兩種即唯物論（即他叫為教條主義）與唯心論，「澈底的教條主義一定要成為唯物論」。唯物論承認感性的物體自己的存在並將牠作為意識的基礎」（見他的「意識的事實」二頁）反之，唯心論則以「存在的概念不看作第一的原始的概念而只看為派生的」（「科學概論的引言」287頁）。一切的基礎——是精神，絕對的思維，至若我們所稱為自然界的，那不過是與精神生活對立的，由我們思維創造的東西」（全上）。

因此，不論哲學的派別如何複雜我們都可以歸為這兩種傾向，費希得說「可能的只有這兩種哲學體系」。費希得這種哲學分類無疑地有莫大的意義，因為他完全站在一元論的觀點去分別哲學傾向，所有一切折衷主義派都被淘汰無遺，這種論調

後來被馬克思運用了。

費希得不只是規定了唯物論與唯心論的原則分別而同時并且企圖說明某種人信仰唯心論，某人信仰唯物論的原因。他認為對於任何哲學派別的選擇是由於人們的利益而被決定。「從理性中無論任何不能得着何種解答」。「他們隨意去選擇，可是隨意的決定始終必有牠根據，這便是利益，興趣。因此唯物論與唯心論的最後爭論是牠的不同利益」（一科學概論）引言42—123頁）。「選擇那種哲學是要看他

是那種人」（全上224頁）。這種意見無疑地有異常重要的意義，因當過去大多數哲學家均以爲哲學是純粹主觀理性的產物，完全否認實際的作用而費希得則指出哲學與實際，利益不可分離的聯繫。

費希得雖然知道利益的作用，可是利益的本性他沒有正確的認識，他不能說明爲什麼人們一部份要變成唯心論者，其他則變爲唯物論者——他自己站在澈底唯心論的立場。

費希得以爲唯物論的缺點是偏從物體中經驗中去了解一切，其實在物體和經驗中無論如何不能有所說明，因爲宇宙現象的基礎不是物體而是智慧；一切物體存在不過是爲智慧，在智慧中我們即刻有存在及存在的意識及物體和物體的表象。因此，一切經驗說明的基礎是智慧，意識，精神，不過這基礎並不是不變的，自身相等的主體，牠是行動的即精神或者絕對的主觀或者絕對的我底行動。這絕對的我，在他看來，並不是個人的意識而是超個人的即整個客觀現實性的普遍精神基礎。

費希得在這種宇宙的秩序上建立了他的客觀發展理論。客觀物體不是主觀個人的產物而只是絕對的超個人的結果，因爲一切現實的發展並不是個人的行動而不過是絕對的我底行動罷了。哲學家將物體作用研究對象，可是這對象不是死的概念，是由他的思維創造的，而是活動的，進行的，由自身現實的認識而來的東西。哲學家對於牠的關係只算是個觀察者。他的任務，照費希得的意見，只是觀察對象的行動，正確地把握牠的相互聯繫，了解牠的發展。但是客觀如何出現這不是他的問題。

而是客觀自己行動。

費希得因此叫他的哲學爲現實主義 (Realismus) 也不是偶然的，因爲他以爲現實主義是承認「物體獨立於我們而存在着，由牠自身去說明一切」，「在物體的自身應該有離開我們完全獨立與我們行動無關係的存任性，這樣他們才能互相組合」（見他的「科學的一般基礎」152頁）。

費希得的唯心論，這樣看來，雖然是承認絕對的我，智慧，精神是一切物體的來源，可是他具有異常豐富的客觀性，不但有客觀性而且更重要的——歷史性。歷史問題康德已有了解，但是只做了一半而費希得則整個的方面認識牠的作用。

照費希得的意見，唯心論的任務不只是說明物質與精神的相互關係而最重要和最高的任務是說明怎樣由絕對的主觀或我能夠發展一切現實性即一切現在離開我們獨立的物體。換言之，澈底的唯心論應該估量到整個宇宙發展的歷史，指出現有的
一切現象：自然界，社會，人類怎樣能够從這絕對的主觀產生出來又爲什麼絕對的

主觀一定要發展爲這種具體存在的方式。

哲學應該永久是實情的具體歷史——在這點上費希得的哲學比較康德的進步許多。費氏的哲學是發展的哲學，從絕對的我的概念。他的目的在了解整個的宇宙作爲實情發展的現實史。費希得的哲學底歷史趨勢這樣的遠大，使整個的實情，不只是機械的自然界（如康德）而且有機與意識界均被包括在內。

康德分認識能力爲感性，悟性，理性，這一點上面已有介紹，但是他對於這些能力的發展沒有說明，不但沒有而某種單獨能力的相互關係純粹是表面的，不能認識的。反之，費希得却企圖指出一切認識能力如感性，悟性的範疇，邏輯形式等怎樣必然要從意識的本質中產生而作爲牠的辯證法發展的種種階段。費希得不把理性看作不變的固定的組織，他研究理性的形式和牠發展的歷史，指出某種理性形態從他的基礎產生的必然性。

費希得根據這種辯證法的觀點得出很重要的一個發現這便是指出無意識的理性

形態怎樣變爲有意識的形態。這種從下到上的發展經過種種精神生活的階段即從低下的實證的意識到更擴大的集團的認識，哲學的進化。費希得說：人的精神具有種種的企圖即從盲目的到微光，然後再到完全的光。在初是由混沌的感性，如果沒有這混沌的感性我們便不能有任何的明顯的概念」（「論科學的概念」25頁）。因此哲學的任務是從絕對的主觀去分析到一切行動的具體發展形態。

但是這種過程之所以能夠完成，照費希得的意見。只有在絕對的我不是絕對的，不變的而是行動底條件之下，才有可能。因爲這樣絕對的主觀或我不是主體（SUBTANT）而是純粹的行動，再沒有什麼。一切實情的發展只是我的無窮的行動，牠無論何時都不停留任何不變的固定的形態。

費希得的唯心論，從上面看來，不是形而上學的，在形而上學的唯心論者看來，精神是主體具有思維及意識本質的，牠的基礎是不變的，可是費希得所謂精神不是主體而是主觀的無窮的發展過程，無窮的行動。在這點上費希得復活了黑拉克

「特」的理論，他說「唯心論不知道有任何由自己而獨立不動的存在」（「科學概論」引言 9 頁）；「所謂主體不是什麼不動的，被束搏的而只是某種互相聯繫交互的東西」（「科學的一般基礎」180 頁）。

○

○

○

費希得的辯證法中特別主要的有所謂主觀與客觀的矛盾辯證法或者稱爲我與非我的矛盾辯證法。這辯證法是建築於他的整個宇宙觀上面。上面我們已經指出客觀的實情在費希得看來是絕對的我，精神底現實化的結果，這對於我是必要的，如果沒有牠，我便無從表現牠的作用，這個客觀實情他稱爲我的對立的非我。我不論任何發展中必須與非我相對立，因為發展必然與非我相聯結着，他說「趨向之所以爲趨向是因爲由非我支配着」（費希得全集第一卷 256 頁）。我「加入運動中使牠向前推動，沒有這個動推力，運動始終不能開始，因爲他的存在唯一的任務使牠行動，沒有牠運動便不存在」（全上 268 頁）；他方面非我雖受我的推動而牠對於我是

必要的，沒有牠與我的對立，我將無從而實現我的作用。

我雖然必須與非我結合，可是我的作用並不停止，我的作用是無限的，牠從這種階段到另外一種階段回復不已。我與非我——這種對立的矛盾是必要的，牠是一切存在的矛盾，從這矛盾中發生一切宇宙萬物，存在。矛盾因此是一切存在，一切生活的來源，牠的基礎。

費希得這種意見或爲他的辯證法的核心，他在這一點比康德進步得許多。康德的矛盾論，上面已經說明，完全具有否定的意義，矛盾在他看來是觀念而不是現實的，他以爲矛盾只有在理性中才有可能，現實的生活並沒有包圍着矛盾。可是理性的矛盾不是牠的發展原則，牠只是認識能力的幼稚的結果。反之，在費希得看來，矛盾是現實的，牠不只是屬於現實存在的自身而且是牠的存在及發展的最高原則，正是因爲有這種矛盾，存在的自身才能够實現而得着經驗現實性。費希得說「我們這裡有矛盾存在着，可是必定要把牠作爲一切我們哲學思想的基礎」。〔見他的全

集一卷，262頁），在同一個地方又有說，「一切意識的最後根據是我的自身與非我的交互作用」（全集一卷261頁），「矛盾是一個圓圈，在這裡精神可以繼續到無窮，但是牠不能從那里解脫」（同上259—260頁）。

然而照上面的說，如果客觀與非我與絕對的主觀是互相結合的、互相雷同的，那末現實的也同時是觀念的，費希得說「對於我沒有什麼觀念，而同時又不是現實的，因之，觀念的根據與現實的根據同是一樣的又我與非我的交互作用也就是我與我自己的交互作用」（「科學的一般基礎」。這樣在辯證法方面說來，存在的矛盾應該適應理性的矛盾，存在的辯證法應該與理性的辯證法符合。矛盾應該是科學的肯定的領導原理。如果費希得是以爲精神，思維是一切實情的基礎，牠的出發點，那末他便得着結論，即存在的哲學認識底唯一方法是徹底的認識，理性自己意識的辯證法。辯證法，因此，在費希得哲學上，不但是他在存在所發現的矛盾底反映，而且是科學認識的基本方法，一切存在及思維的研究的肯定原理。理性的辯證法

，在費希得看來，絕不如康德所謂只是四種二律背反方式而包括着整個的理性結構，牠的發展自身便是矛盾的發展。

根據這種理論，費希得的主要著作「科學的一般基礎」完全仿照辯證法的原則寫成了，並且有些他不曾運用辯證法的敘述方式，但是他的學說在內容與方法上均是辯證法式的。

○ ○ ○ ○ ○

以上我們只提及絕對主觀與客觀的矛盾辯證法——這是費希得的辯證法思想的偉大貢獻之一，牠給後代學者尤其是黑格兒不少的影響，現在我們來看他另外一方面（與這方面有密切聯繫的）的辯證法思想——這是他的正題，反題，合題論，牠的意義不亞於主觀與客觀的矛盾學說。在未會介紹這種理論以先，我們必須說明康德的超越邏輯要點，因為費希得的綜合論是康德超越邏輯進一步發展的結果。

在上面當我們提及康德的辯證法時，我們已指出康德在他尚未鍛鍊成評判哲學

的時期中已曾在理論上批評形式邏輯的缺點，如在「納負量於哲學的企圖」中便是，這種批評工作以後在評判哲學時期仍繼續着，我們在他的「純粹理性的批評」尤其是他的「邏輯學講詞」中更明顯地看可以看得出。康德的批判雖然不見澈底，可是在一般上說來他無疑義暴露了形式邏輯的缺點，指出邏輯改造的必要。

照康德的意見，形式邏輯的原則不能給與我們何種現實存在的知識，牠只涉及概念的形式及思維過程中概念的聯繫，可以對於概念的內含或物質便一點也不注意。形式邏輯的任務，在他看來，純粹是分析的 (Analytisch) 及形式的，牠只是將現成的概念加以配合形式地去組成牠和聯結牠。因此形式邏輯是必要的——而牠的意義只是否定的。牠的標準「只及於真理的形式即思維的一般，因此不夠，雖然是正確的。事實上知識完全適合邏輯的形式，自己不相矛盾着，可是與對象仍不免矛盾着」(邏輯學講詞) 65頁)。

康德這樣指出形式邏輯的缺點，認為只有改造牠的構造才能完成邏輯的使命，

改造的開始，首先就是判斷問題，形式邏輯只注意到分析的判斷而新的邏輯即他所謂超越邏輯應該運用綜合的判斷。

一切知識都是判斷即對於某種對象的知識底肯定或否定，所謂判斷是由兩種概念的意思結合而成即主詞與副詞。有種判斷牠的主詞與副詞的聯繫純粹是邏輯的，在這判斷中主詞概念已包涵有副詞的內容，康德叫牠爲分析判斷，例「平方形的自身具有直角」（在平方形的概念中已包括有直角的特徵）。分析判斷，照康德的意見不能促進思想的進步因爲在這種判斷中主詞已包涵有副詞的內容，牠只解釋完整的概念而不超出牠的界限。

新的邏輯應具有綜合的判斷，所謂綜合判斷也包涵着兩個概念，但牠的聯繫完全不同，主詞中並沒有附詞的特徵如：「今天要下雪」，從「今天」的概念不一定便必然要有「下雪」的附詞。如果我說「今天要下雪」這種判斷當然不是完全根據「今天」這個概念來的，牠必然有另外的根據。這種形式康德叫爲悟性的範疇。綜

合的判斷有很大的意義，因為牠能够擴大我們的知識。

這樣看來爲正確地結合認識的概念，只有研究一切悟性範疇的各種形式，並且從這里得着普遍的必要的綜合判的條件。這種任務是特殊科學的對象——即超越邏輯。

超越邏輯的對象與形式邏輯沒有任何相同點，後者是不研究我們表象的來源，脫離了一切認識的內容，及對於客觀的關係。只分析牠的形式不管牠的來源怎樣——前者不脫離一切知識的來源而並且分析對於對象認識的來源。至若超越邏輯的內容，牠是研究一切對象所不供給的而只靠先天動作的純粹思維。超越邏輯，照康德的話是「論由悟性與理性得來的純粹知識及對象的先天認識的知識」底科學。

不論康德的超越邏輯怎樣受他的兩元哲學的支配，然而牠在辯證法發展史中無疑地有莫大的意義。牠給與形而上學的形式邏輯的統治莫大的打擊，使牠從絕對的地位變爲相對的。康德越限制形式邏輯的作用範圍則更加明顯地可以看出形式邏輯

只是思維的一小部份一相對的契機，牠由更高的，更擴大的邏輯支配着。這更高的邏輯便是辯證法。從超越邏輯到辯證法的轉變這種任務被費希得完成了。

○ ○ ○

費希得辯證法的起首的階段是自我意識，由自我意識人們便漸漸及於絕對的主觀的意識。這種認識的工具是一種特殊的認識行動——即智慧的直覺，依靠牠，我們的意思經過經驗的我的觀察可以由有限的悟性概念達到觀察絕對的我底行動。智慧的直覺即指示我們存在及理性的辯證法底出發點，即表現出下面的情形：絕對的主觀或者我，在牠的無限的行動中逢着某種反抗，這反抗性限制了我的原始動作，因此在絕對的主觀與牠的任務中間便發生矛盾。結果必然要有我的第二次的行動，但是第二次又逢着反抗，因而又得着新的矛盾，產生出第三種行動等等。在這一點上辯證法的運動經過絕對的我底對立性，由牠的自身發生一切現實性的範疇體系。這種發展在牠的起首的矛盾中就包涵着對立性調和或統一的可能性。這統一

來自於絕對的我之中。

絕對的我同時是行動的又是觀察的，當牠行動時，牠自己觀察着，自己思維，只是學他實際行動時，他才引起非我的某種反抗與限制，但當絕對的我是純理論時，他不會遇着何種反抗，因為一切經驗的東西都是爲他而存在由他支配的。如果這實情的基本矛盾——即我與非我的矛盾並不是不能解決的，牠是可以調和在我之中，則非我可以由絕對的我底行動中歸納出來。在這裡便是所謂存在發生的辯證法。

在無限的積極的我底本性中發現矛盾而被解決，同時因爲我的無限的行動性質，他自己又變爲後來產生矛盾的出發點。根據這一點費希得得着三種基本的形式，他的整個辯證法都建築在牠的上面，這便是：第一：我首先無條件確定自己的存在。第二：我無條件的反確定某種非我。如果我應該反確定某種非我的存在，那末我勢必有依靠非我的必要條件，這種我不是絕對的我。我與非我在本質上均是有

限的，互相依靠的，由這兩方面結合起來便構成新的綜合。所以第三是：我確定有限的我及有限的非我。這三個形式便構成辯證法發展的三個階段即正題(Thesis)反題，(Antithesis)合題(Euthesis)，最後的合題是反題與正題的綜合，牠同時又是以後辯證法的出發點。費希得說：「主觀的不消滅客觀的，客觀的也不消滅主觀的；牠兩者繼續地同時並存着。牠應該綜合地結合起來，經過第三者而實現這綜合。牠兩者——不是主觀也不是客觀而是主觀的及客觀的，經過正題與反題的互相結合——牠才能夠聯結並鞏固於我的能力底綜合中」(費希得全集，第一卷，182頁)。

這樣看來。實情的發展不斷的從牠的低級的階段而更進於更高而達到綜合的地步，這綜合又變為辯證法發展的出發點再構新的綜合……等等——這樣的辯證法的規律性。費希得這種觀點有異常重大的意義，牠直接準備了黑格兒的綜合論，以後被馬克思完全運用作爲他的否定的否定律。

當然，費希得的綜合論並不是完全妥當的。就在方法論上說，綜合之所以能夠完成，是因為辯證法運動不斷從下往上的發展綜合不過是辯證法運動的更高的階段而已，可是在費希得哲學中這一點却不是這樣。我與非我的互相對立——在這點上辯證法運動就不是向上發展的，因為我即絕對的主觀在本質上是無限的絕對的而非我是有限的，牠只絕對的我底行動的結果，我與非我的對立：這已經是降下的我的身格。費希得自己說：「為使我與非我比較起見，我應該降下到低級的概念——有限的概念！但在這一概念中我與非我相對立着。這里因此不是平常的綜合中所謂向上的發展而是下降的」（見他的全集一卷，91頁）。

費希得的辯證法是不斷的下降經過反題的對立而達到新的合題，但這種向上的條件只有在我即絕對的主觀先下降到有限的相對的我與非我即經驗的主觀與客觀才有可能。在這里，我從絕對的地位下降到現實的主觀與客觀的經驗的對立性——

這是費希得辯證法最大的缺點。

費希得的辯證法是他偉大的貢獻而同時恰恰又在這裡最明顯地暴露了他的無力。費希得哲學根本的缺點便是他的哲學客觀傾向和他的整個主觀唯心哲學體系的不可調和的矛盾。

唯心論不論牠是主觀的客觀的都沒有能力從一個意識或精神概念去解釋整個客觀現實的內容。原因是在德國的古典唯心論者的出發點完全錯誤了，正確些說是那種偏見，以爲悟性的範疇與形式是現實宇宙底認識的唯一原則，似乎以爲這種形式可以包括一切現實的具體性。唯心論始終以爲範疇有絕對的意義，可是事實上牠的相對性與有限性使牠不能完成這種任務。

費希得哲學的出發點是他所謂絕對的我或主觀，牠是宇宙一切現實性的基礎，從牠中應該發現出一切現實的矛盾，非我的存在只是爲絕對的我，絕對的我因此只能從牠的自身去了解，牠自己存在着，自己創造了一切。絕對的我降下到有限的經

驗的我與非我的對立便發展爲一切辯證法過程。可是怎樣從絕對的我可以產生一切宇宙的現象？絕對的我又怎樣自己限制而變爲有限的相對的經驗的我？費希得對於這些問題完全不能科學地解答。

宇宙的存在，在他看來不過是爲絕對的我而存在，對於怎樣從絕對的我而產生宇宙的問題上他完全拒絕了答覆。至若絕對的我怎樣轉變爲有限的相對的我的問題，他的說明完全是抽象的詭辯的，神秘的。例如他說：

『如果我不自己限制一下則我是無限的。我是自己確定自己存在的東西；我是無限的，這就是說，我自己確定自己的無限；我藉助無限性的附詞（本性）而決定自己，因此，我自己限制自己，作爲無限性的主體，我自己分別於我自己無限的行動。（而這兩種可能性同是一樣的），我應該這樣做，如果我是無限的』（見他的「科學的一般基礎」190頁）。

因此絕對的我向下降是「我自身的互換，我在那里同時確定有限的與無限的」

這一段話中不見有任何一句具體的答覆而只是一篇神話而已。

費希得想企圖從他的絕對的主觀去解釋宇宙——這種企圖完全破產了。宇宙是客觀獨立存在的，牠不需要任何的絕對的主觀去確定牠，人不過是宇宙的極小的一部份，當人類尚未發現時，宇宙已有了長期的歷史。費希得想以絕對的我去說明宇宙，這完全是空想，宇宙與絕對的我。因此整個的破裂，絕對的我脫離了宇宙而宇宙自身存在着。這樣，正題脫離了反題與合題辯證法的運動完全被破壞了——這樣的結局！！

費希得的哲學是康德哲學的繼續，牠的目的首先在克服康德兩元哲學的缺點，可是這種任務不但沒有完成，而且更加深牠的錯誤，現象與物的自身，知識的內容與形式的矛盾擴大為絕對的與宇宙或自然界與神的矛盾。在「科學的一般基礎」中費希得尚看絕對的我為宇宙自身的最高的本體，而到了晚年，這絕對的我遂變為超

宇宙的神，主觀唯心論因此拜倒於神的眼前。

費希得辯證法的缺點是他的主觀唯心哲學體系底缺點，想糾正這種缺點只有推翻唯心哲學，堅決地站在唯物論的立場，可是完成這種任務已不是德國古典哲學派而是現代唯物論者。

○ ○ ○
在費希得的哲學中完全沒有自然觀，雖然他企圖證明絕對的我與必然產生出非我的存在，可是這種企圖完全是一種幻想，因之自然界發展的具體發展形態及牠的各種聯繫費希得是完全不懂的。完成這種任務是德國古典哲學派的希林(Schelling 1775—1854)。

照希林的意見，哲學的好劣的標準是看牠對於自然界的概念是否澈底，他在這點上堅決地批評費希得的體系。自然界，在費希得看來，完全是否定的，牠的存在只是作為絕對的我的實際行動目標——自然界因之是純粹意思，幻想的產物，人類

與自然界之間的現實交互作用成爲不可能。自然界，照希林的意見，是現實的而不是幻想的客觀，哲學在牠的體系自然界應該佔重要的地位。

希林在他的出發點上直接的接近費希得的雷同說。費希得認爲我確定我及非我，如果在絕對的我中包涵一切則反之，一切也包涵於我之中。但是自然界並不是直接的我，因之牠應該由我之中發展出來，宇宙所以應該看作發展，那一個了解這種任務，那一個便發現了到客觀科學的出路。但是希林不只是提出新的任務而同時承認自然哲學應該先於理性哲學。當然他同意於費希得的唯心論要點即：沒有一個客觀不是爲主觀而存在的。自然界與理性兩個都是爲認識主體存在的，自然界並不是完全缺乏意識，不然從自然界到意識的過渡便成爲不可能。雖然是這樣自然哲學在希林的意見，仍舊應該放在第一個位置上。

理性的歷史證明，人的意識是自然界的產物，人自身就是自然界的一份子，他的意識組織應該看作自然界發展的結果。自然界，因此，在希林的哲學體系中是先

於精神而發展的。這種論調在唯心辯證法發展史中有莫大的意義，牠無疑地是希林的偉大功績。

可是指出自然界重要意義，希林自己也停留於唯心論的立場，他以為物質的自身應該是精神的，從自然界到精神的過渡他看作為從無意識的精神到明顯的人類意識的過渡。自然界在牠的無意識的進行中產生了精神。希林說「自然界並不是與我們理性規律不同的」牠「自己不過是理智的不斷行動的表現」而已。在一切自然界中存在有同一的進行，牠同是傾向於一個目標即我們純粹理性的形態」。

這樣，希林的哲學任務是在從絕對的我經過自然界去發展精神。在出發點上他是根據費希得的主要理論，但是運用的結果他漸漸脫離費希得哲學的內容。在費希得重心點是在我的無限自動性概念中從這里產生一切理性體系，而在希林的哲學中主要的是他的雷同說。費希得從絕對的我確定有限的我與非我這個我與非我在數量上是可以變動的，因為這牠兩者中間必具有同一基礎，這基礎在希林中變為雷同。

我與非我構成宇宙的一切，則一切是絕對的雷同，而我與非我不過牠的同一發展的階段而已。從這絕對的雷同發展出自然界而由自然界產生出精神。發展自然界，便是解釋物質的來源，這是「哲學的一個偉大的祕密」。而且希林不只是由絕對的我得出物質的原則而且從絕對的我的作用具體的說明物質自然界的一切經驗現象。費希得妄求哲學應該是理性的具體歷史而希林則妄哲學作爲論自然界發展的學說。在這一點上是辯證法一個重要的功績。

可是從絕對的我歸納出自然界——這一點在上面已經指出，是唯心論的主要缺點，這在希林的哲學中更明顯地可以看出。牠的發展內容越豐富則牠的雷同說越暴露出牠的障礙性。一方面一切物體存在於絕對之中而同時又從絕對中出現。他方面一切物體却又無窮的脫離絕對的主體，在這種條件之下發展只有在絕對之外才有可能。因此希林將物體的存在與牠的基礎分別起來，絕對的我作爲超宇宙的神。

在這一點上希林認爲雷同的體系並不排斥發展，反之正在這種條件之下，物體

才能够不斷的發展。當然雷同論在希林的哲學中並沒有解決唯心論的矛盾，反之只加深了牠，不過他的客觀唯心論傾向使他比較費希得更能澈底地發現客觀自然界的發展過程的具體形態，所以他的辯證法思想比費希得的更進一步。

希林的辯證法思想一個要點是他的矛盾學說。康德的矛盾論，尤其是評判哲學以前的自然界的矛盾學說完全被希林運用起來。發現自然界中現實的物體底矛盾——在希林看來是一個研究中最重要任務。他說：「爲達到自然界的深奧必須不斷的分析物體的對立與矛盾的目的；發現結合點，尙不是主要的——而最主要的是從牠中找出牠的對立性；這是藝術（辯證法）一個最時興的及深奧的祕密」（見他的「論布魯納」163—164頁）

在旁的著作中又有說：「使這對立性具體化是科學的最高的任務。所以那些譏笑，以爲科學從矛盾起，這一點對於哲學家毫無所謂，希林長期研究自然界的結果他發現了自然界是矛盾力量的鬥爭場：「在一切自然界中有現實的矛盾的原則行動

着；這種矛盾的原則，雖然結合於一個物體，可是仍表示牠的對立性。因此，在現象的對立性中……發現出普遍的兩元性」（「宇宙靈魂」47頁）

在自然哲學中希林隨處都運用費希得的辯證法方法的三段方式。費希得以為絕對的我包涵着兩種對立的力量即：吸引力與反撥力。自然界產物的發生只有在肯定與牠的對立力量互相滙合之下才有可能，這種對立的兩元性在一切自然界中都是普遍的，而且不但有正題與反題的對立而且有綜合的過程。

在無機的自然界中矛盾的對立性最初有：物質的吸引力，普化力，磁石性——牠的對立點，電氣——牠的陰陽力的矛盾等等。在有機體界的矛盾的對立性包涵於整個的組織成份中，在認識領域中有牠的主觀與客觀對立的矛盾。

對立性在同一的物體中結合起來便構成內部的矛盾。因此對立性是現實的矛盾。發展是在矛盾被解決而同時又推移於更高的階段中——的過程。因為這樣矛盾不只是現實的事實而且是一切生活及發展的普通原則及主要的推動者。希林說，矛

盾是生活的深奧本性及動機。一切活動的都應在矛盾的史中，如果是一切的物體只有統一如無矛盾，則運動本身不能產生。

希林的自然界的現實矛盾論和牠對於發展的意義底觀點超過了任何的先輩。叔本華很了解希林這點，他說：「自然哲學最先由希林規定的——便是發現自然界的雷同性及對立性」（叔本華全集351頁）。

根據這種矛盾學說，希林達到了完全的動的論觀即看自然界的物體不是獨立存在的而是永久變化的過程，如果物體是完全獨立的，如果牠互相分離地存在着，那末自然界的統一便不可能。但是自然界不是各種單獨成份的機械總和，統一之中又分開出對立性，宇宙物體的產生只是各種對立鬥爭的結果，希林的自然哲學不是抽象的，形而上學的，同費希得一樣，物體的主體不是靜的固定的而是不斷變動的東西。

同時動的論觀必然要牽及物體的聯繫觀即自然界中沒有完全絕對孤立的而一切

現象及成份都是互相聯結的。只有從狹隘的觀點看去似乎物體沒有任何關係，但在廣大的眼光看去則一切都聯結着。希林自己說：「自然界」的一個重要特徵是牠不允許任何物體孤立地而離開整個物體的總和而存在——不允許一種力量不受矛盾力量及鬥爭支配的，不允許一個產物不經過作用與反作用而回復又更進於新的形式的」

這種以物體及現象互相聯繫，互相作用的觀點——是辯證法一個很重要的成份。希林的觀點是來自費希得的，費希得曾說過：「自然界已是聯結的整個的，則每種力量一定互相聯結着」，「自然界不論在某種存在的時候，都是一個聯結的總體，牠的每一部份應該是牠的契機……」（見他的「人的命名」123頁）。

希林更加堅決地反對那些完全獨立的觀點。他說：「正是因為真正的宇宙在自身是絕對的整個的，牠自身沒有各相分離的部份……」（「布魯納」103頁）。「沒有在絕對之外的有限的獨自的，而只是為自己的單獨部份」（同上）。「你不要以為單獨的物體，各種活物的形態……是在宇宙中獨自行動……反之，你要看

見，牠只是爲自身而獨立的……」。

希林的相對觀及聯繫觀同時運用於他的倫理學領域上，例如他說：「善與惡同是一樣的，不過由各種觀點去看便不是一樣，或者，惡在牠的自身，即看牠的來源雷同性中是善，反之，善看作不雷同的而分離的便是惡」（「對於人類自由本質的哲學研究」70頁）。

○ ○ ○

以上我們只提及希林的矛盾論及聯繫觀——這方面無疑地是他的偉大貢獻，現在來看他整個辯證法的內容。希林辯證法思想一般上說來，是費希得辯證法的發展底繼續，在上面的矛盾學說中已明顯地可以看出，此外主要的是綜合論。

費希得的綜合方法給希林不少的影響，希林根據這種理論鍛鍊了他自己的方法即所謂「現實化的方法」(Metod potestati)，這方法構成了他整個的哲學體系。希林的一般哲學原則是他的雷同說，這在上面已有簡單的介紹，他從絕對的雷同即主觀

的主觀客觀之中去達到自然界的發展，再由自然界而到精神。自然界雖然是先於精神，可是這一點並沒有減少精神的主觀性。精神的發展並不是突然而來的而是從低級客觀性階段到高級的不斷進行的過程，這是說主觀的發展與進行同時也就是客觀化的不斷進行的過程。

在這發展的每一階段中我們看見有主觀的與客觀的統一或者新的雷同形態，牠同時自身又不免讓位於後來更高的客觀化的形態。宇宙因為是種種主觀——客觀的現實化，主觀的自意經過自然界不斷的提高而到人類自身本質的認識。這方法費希兒 (Kuno Fischer) 稱之爲「主觀性增長的方法」在費希得哲學中已有牠的基礎。

「理性的歷史」在費希得看來是主觀性從無意識到意識進行的歷史，這種方法在希林的哲學中更加擴大了，因爲他運用於整個自然哲學方面。哲學的方法，在希林看來，正是現實化從低級到高級的發展。這種「現實化的方法」在本質上是辯證法的，牠指出高的運動階段本身包括着低的階段，作爲牠附屬的契機——這一點有

很重要的意義。牠後來被黑格兒轉化爲辯證法方法。

希林的哲學底辯證法結構使他對於辯證法發生直接的興趣，他自己常常提及這一點。例如他說「對於辯證的藝術有廣大的科學同情。因此存在有辯證的哲學，作爲科學，牠的自身是獨立的整個的與詩學，宗教不同，」（對於人類自由本質的哲學研究「73頁）辯證法是哲學的必要的標準及繩規「如果取消了哲學的辯證法……那末牠便有標準及任何的繩規」（全上）只有科學及辯證法才能包涵一切認識於整個的體系。在他的「科學研究的方法演講」中他並且認爲一切單獨的科學，甚至某種專門問題的考究，都應該由哲學的辯證法方法領導。

這樣看來，辯證法是一種獨立的科學方法——這一點希林已有了明顯的了解，他的辯證法思想比較康德，費希得進步得許多。

我們在上面已經指出希林的辯證法要點，這種理論在辯證法發展史上佔異常重要的地位，下面當我們敘述黑格兒的辯證法時也就可以看出希林的辯證法給黑格兒

莫大的影響。但是，雖然希林有這樣偉大的貢獻，而他的辯證法始終不能免却重要的缺點。這缺點的來源在希林整個唯心哲學的體系中。

希林不滿意於費希得的主觀唯心論，說牠否定了客觀自然界的意義，因此把自然界的發展作為哲學研究的唯一對象，辯證法的發展到希林已從主觀理性的辯證法而轉化於客觀存在的辯證法——這是希林的歷史功績。可是希林雖然局部地糾正了費希得的缺點而他自己並沒有超出唯心論哲學的範圍。

希林的哲學要點是他的雷同說，即主觀與客觀，精神與物質並不對立反之只是雷同的一體，客觀化的過程也就是主觀性的進行與發展過程，同時主觀性為實現自己目的起見便引起了客觀的發展。本體論題希林並沒有解決而不過是把牠推在一邊，將主觀與客觀雷同起來而以絕對的主體為牠的主宰。可是這種雷同說仍舊不能科學的解答覆宇宙的現象，究竟自然界怎樣從絕對的我產生出來？絕對的我又怎樣出現為主觀與客觀的雷同一體。這些問題，希林與黑格兒同樣是無力解決。

希林的辯證法底的主要障礙就是他的絕對的雷同說。他越固執他的雷同說，則他更不容易站在唯心論的立場去完成他的發展觀。因為辯證法在本質上就是具體的，牠是客觀發展的規律性，理性的辯證法不過是牠的反映，雷同學說是辯證法發展的障礙，這障礙如果不剷除，辯證法簡直不能向前發展。

雷同學說不但障礙辯證法的發展而且影響於辯證法的內容，這點在希林的辯證法中已可以看出。例如就發展的範疇來說罷；在我們看來發展是現實進化的過程，牠完成於時間中並受原因條件支配的，可是希林的發展則是目的論的。即共同向着一個目的的發展。希林的發展不完成於時間之中，宇宙的各種形態不過是適應並向着這公共的目的而發展的，每一個階段的特徵不在牠的時間性，前後的各種契機而只是在牠或多或少與目的的觀念接近程度如何。在這種條件之下哲學的發展不是「意識的歷史」也不是「自然界的歷史」，因為牠缺乏一切歷史發展的基本條件即發展的澈底階段性及牠的時間的原因聯繫性。目的論的發展——這是希林哲學的主

要缺點，牠損害他的辯證法底整個價值。因為辯證法是現實過程的具體歷史研究的方法，這種過程是完成於時間中並受因果律支配的。

希林的雷同說以後在他的晚年漸漸趨向於自然界與神的兩元論，絕對的我變爲超宇宙的神——哲學變爲神話——唯心哲學的發展拜倒於宗教的神話前。

這樣看來，雷同學說不但沒有完成牠的任務而且在牠發展中更加深了牠的錯誤，走向無出路的——兩元論。因此希林的辯證法告訴我們不論任何唯心論者企圖將發展解作由絕對而產生宇宙的過程始終不會達到何種肯定的結果。甚至黑格兒也不會得着任何的結果。黑格兒的發展觀比任何的哲學先輩都更能把握着客觀具體的歷史實情，可是下面我們看見他的辯證法同樣的脫離不了神秘的影響。發展三題，因此只有站在辯證唯物論的立場才能够科學地解決。

康德承繼者的歷史使命是在克服康德的存在與思維的兩元論。費希得取消了康

德的模糊的「物的自身」概念，他方面在方法論上繼續了康德的超越邏輯。這種邏輯在康德哲學已有了存在論的傾向，因為他已超過了形式邏輯的範圍，他的綜合論即純粹意識創造了整個宇宙，雖這宇宙是現象界，可是牠無疑地是現實的。費希得指出康德兩元論的缺點，同時他從絕對的我之中發現的邏輯變為存在的邏輯——「理性的歷史」轉化為「存在的歷史」。費希得只是提出了這個問題而不能解決牠。至若希林已把這個問題進一步的研究；他的自然哲學辯證法是很重要的功績，可是上面看來他始終沒有解決牠。

辯證法的發展在這個時候已經漸漸傾向於客觀方面，換句話說，理性的思維的辯證法與存在的辯證法已日見漸近——這種傾向不但在希林哲學中可以看出而且當代的一般先進的哲學家中都可以看出，例如康德哲學的反對派代表巴魯帝（Bardi-He 1751—1808）是一個很明顯的證據。

巴魯帝很堅決的批評康德的兩元論，他以為這種哲學必然發展到不可知論否認

了一切客觀的科學認識。關於認識論上他同意於康德，認為一切表象的過程是我們意識的主觀動作，但是不同意於康德對表象與思維的雷同說，他以為不是一切表象都是思維，表象只我們主觀意識的產物，而思維則與現實的存在相適應及相雷同的。因此思維的科學同時又是存在的科學——這科學便是辯證法。

辯證法的任務，照他的意見，是指明客觀辯證法即存在的辯證法怎樣反映或再生產於主觀思維的辯證法。如果存在與思維是同一的，那末存在的辯證法同時也就是思維的辯證法。一切存在都是概念，思維認識的發展中構成概念，牠適合着客觀的現實物體的本質。思維的辯證法是從混沌的形態到比較明顯的形態的運動，每一種高級的形態或階段並不排斥低級的，反之包括牠作為附屬的契機。

同樣的存在與思維的雷同說也被希來兒賣埃魯 (Schleiermeyer 1768—1834) 系統化了。

希來兒賣埃魯的理論發表於他的「辯證法」演講詞。他的辯證法由兩部份結合

而成，第一部份是「超越的」，牠的任務是分析意識概念的本質即意識的自身，第二部份是「技術的或形式的」，牠着意識作為運動式生成。意識的任務是使思維與存在在相調節，這個調節是可能的，因為我們認識的形態是適合於存在的形態。希來兒賣埃魯與巴魯帝的辯證法同時又是本體論與邏輯。認識一方面屬於觀念的他方面又屬於實情的現實形態，概念不只是我們認識的形態而同時又適合於存在的形態。

但是雖然思維與存在的及現實的及觀念的雷同性是實情的真實的基礎，而這雷同性絕對的實現，照他的意見，只在神之中。在神中排除一切存在及思維的對立性。但是在人類的經驗的認識中雷同的概念是必要的，但是始終不能達到完全實現的觀念；因人類的認識永久是在矛盾對立性，始終不能從中解放出來。因為這樣哲學不是完畢的妥當的科學，牠只可以作為辯證法即論哲學的藝術之科學。

辯證法是論智識的學說，牠永久創造着，但始終不能達到自己的目的——即存在與思維的絕對雷同。辯證法指示思維怎樣的接近科學的認識。絕對的智識已是不

能接近的而同時又是思維必要的目的，則一切思維都是不斷的運動與生成。

希來兒賣埃魯的哲學思想與當時德十九世紀初的浪漫主義學派——尤其他的領袖希來格 (Friedrich Schlegel) 異常接近。希來兒賣埃魯哲學中形式邏輯只是補充並擴大辯證法的邏輯而希來格則完全否定了形式邏輯的原則。

希來格以爲形式邏輯主要缺點是否認矛盾的存在及作用，可是矛盾正是現實性普遍的必要的，最高的原則。一切認識都在矛盾中運動着，一切變化完成於對立力的交互作用中，因此形式邏輯無論如何不能了解生活的辯證法。牠的絕對意義應該根本取消。矛盾在現實的存在中，現實的生活中，存在的認識中運動着。矛盾，因此不是思維的不正確的象徵而是認識的必要條件。

希來格說「每一個人能夠忠實說話的，一定說着矛盾」；每一個理論問題可以規定對於牠的原有的否定理論。經過矛盾的意識，思維一步步地達到真理。希來格的辯證法思想在他晚年的著作中如「生活哲學」及「歷史哲學」中都可以找得出他的哲

學思想，隨處都包涵着豐富的辯證法。矛盾學說在希來格的哲學中同樣與費希得的發展更高的階段即由正題，反題至合題。

這樣辯證法的形成與形成邏輯統治的崩潰已是一種普遍的趨勢，這種趨勢在德國十九世紀初期已廣佈於整個哲學界。當然這些哲學的變革絕對不是純粹偶然的而是客觀社會變革的反映。十八世紀末，十九世紀初正是德國經濟大轉變時期——這一點在本講的引論中已有了說明，除此以外，偉大的法國大革命直接給這種轉變莫大的推動，封建制度在這種條件日趨於破產。經濟的變化必然反映於政治及觀念上，在政治上最明顯的便是那般民主派運動，他們堅決地提出民主共和的國攻擊舊式社會制度主張改造社會秩序，在觀念的領域上最明顯的便是古典哲學與浪漫主義派。古典哲學在本質上無疑地是資產階級民主派的代言者，康德會同情於法國大革命並主張建立共和，費希得自己就直接參加了民主運動，反對封建，希林也是這樣，此外德國古典不論在牠的形式與內容上均具有莫大客觀的革命作用，因為牠堅決地

批評舊式觀念的體系——這種哲學當然給與革命運動不少的助力。至若浪漫主義派更用不着說了，封建制度壓迫下的破產鄉村農民及城市手工業者使浪漫主義派，即牠的代表更堅決地同情於法國大革命，積極地參加民主運動，如希來格，希來兒賈埃魯等都是這種運動的主要領導者。

民主運動到了某個時期被當局壓迫下去，反動勢力佔着整個的優勢，新興浪漫主義哲學運動在這種條件之下停止了活動，一部份哲學家投降了舊式唯物論，形而上學，唯神論，浪漫主義變為「實證主義」(Positivism)反動勢力的工具。

浪漫主義哲學雖然崩潰了可是古典哲學仍向前發展，辯證法方法的鍛鍊仍繼續不斷，這種發展後來被偉大的黑格兒完成了。

黑格兒(1770—1831)的哲學可以說不只是現代哲學思潮的最高的綜合而且是古代思維的精萃底匯合的結果。辯證法是德國古典唯心論哲學的一條內在的鐵鍊，牠

貫通了整個古典哲學的體系而黑格兒便是這條鐵鍊的完成者——在這一點上黑格兒的體系是唯心哲學的焦點，牠的最後成果。

黑格兒的哲學雖然是一切古典哲學體系的綜合可是牠的方法及結構的原則完全是一元論的。薄列哈諾夫說過：「黑格兒哲學的不可否認的價值是在牠不具任何折衷主義的原子」。（見他的全集，第八卷³³—³⁹）。

黑格兒哲學的出發點首先在克服康德兩元論的缺點。他說：「一切兩元體系，尤其是康德的兩元體系的缺點是在結合獨立的與不能結合的，承認牠兩個結合的真實性而同時又否認了牠的獨立性，最後又只承認各自的真實性」（「哲學的百科全書」第一部，15頁）。對於物的自身之不可認識性，黑格兒這樣的說：「最不清楚的就是以爲一方面悟性認識一個現象，他方面却把這知識當作絕對的，以爲理智不能再向前進，這是人類認識的自然的絕對的界限」（全上）。據黑格兒的意見，康德的評判哲學沒有任何的權利劃定人類認識不可超越的界限，因爲「一切缺點，

一切的界限只有當超過了這種界限時才可以知道並感覺到」（全上105—106頁）。

康德在認識論上一個特徵是主張先確定認識工具即認識能力，不然認識便無結果——這種論調被黑格兒完全否定了。他說「評判哲學的一個根本的觀點是以爲在沒有認識神，物體的本質……時必先研究，我們的知識能力能否達到，因爲沒有運用勞働以前先要知道工具……如果工具不够，則一切勞働將無用」（「百科全書」第一卷，13頁）。可是結果康德的研究完全脫離了知識的對象只注意到理智的自身。黑格兒同意於一切實際生活中沒有開始工作以先，必須研究工具，可是在認識的領域中則不可能。他說：「一切關於知識的探討只有認識過程的自身才可以完成……」，「發現所謂知識的工具這便是怎樣去認識……」（全上）。在沒有認識以前想知道這同學院派在沒有入水以前而想學游泳一樣的愚蠢」（全上）。

因此所謂超於一切具體科學的認識論作爲特殊的哲學底科學被黑格兒完全從哲學中驅逐了。認識論只是論知識的結果，牠只有根據各種已存在的現實認識才有可

能。知識問題不是理論問題而是實踐問題。他說「對於自然界的理論關係應該加上重要的實踐關係……只有在這種補充之下，我們的自然界知識才能够完全」（「百科全書」第二卷自然哲學一冊23頁）。

康德在方法論上已正確地提出了問題，可是照黑格兒的話，他沒有把牠解決，因為康德的悟性範疇學說的要點是採自形式邏輯，牠不能完滿的適合思維的要求。費希得的任務，照黑格兒的意見，不只是配合思維的範疇，並且由思維的自身歸納出牠並「指出牠內部的必要性」（「百科全書第一卷」6頁）。

在費希得的意思以為「應該了解概念，結論，判斷這些普通邏輯的材料不應該只由觀察及經驗中探得而應該從思維的自身中歸納出」（同上）。

費希得的一元哲學的任務是要求從絕對的我之中得一切範疇，如思維及自然界存在，使一切現實性都由唯心論原則爲出發點，綜合法便是這種企圖的表現。可是費希得並沒有完成這種任務，他的缺點，黑格兒很正確地指出：不能滿足地解釋自

然界的現象，這種現象無論如何不能從絕對的我得來的，因此結果費希得的一元哲學原則不完全保存，我與非我，思維與存在他始終不能調節。

希林的體系在黑格兒的眼光中看來，無疑地比較的進步。希林唯心論中的「有限的我」及「有限的非我」無論如何不歸結於費希得的我，因為我與非我中間普遍的觀念本性即作為牠兩者的基礎的，不能稱之為自然界或精神，思維及存在而只是牠的絕對的雷同性。但是這種學說有許多缺點，他不能完滿地證明怎樣從這絕對的雷同性可是達到自然界及人類精神的具體發展。問題已被提出，可是沒有解決。

希林失敗的來源，據黑格兒的意見，是在他的方法。希林哲學中的我與非我，思維及存在不是來自絕對的自身而是牠的外部。因為絕對在他看來是主觀或客觀的均無所謂，那末自然界及精神的發展只能來自絕對之外，具體些說，單獨存在的物體存在於絕對的雷同以外，自然界及精神脫離了絕對性。在先希林企圖克服兩元論可是結果他只加深了牠。

希林哲學的缺點，在他的年輕時期的「論費希得及希林哲學的分別」中已有了明顯的認識。他當時將絕對性比作夜，絕對性以後又產生出光，光從夜出是絕對的分化，無是第一個，從無中發生出一切存在及生活。但是黑格兒說「哲學的任務是結合這種意見，使存在出現於不存在 (Dasein) 作為生成，絕對的分化作為現象，有限的出自於無限的，「作為生活」。因此哲學的任務是指出怎樣從絕對的無定性可以歸結並解釋一切發展的具體形態。這種意見，後來在他的名著「精神現象學」(Phänomenologie des Geistes) 曾有詳細的發揮。

黑格兒的唯心論，因此不是康德的超越唯心論，不是費希得的主觀唯心論，而是絕對的或叫做邏輯的唯心論，一方面這種唯心論根據存在及思維的雷同說，他方面是具體發展觀，包括精神及自然界在內。一切自然界及精神的具體歷史的發展，在黑格兒哲學中同是出自於「主體」，不過這「主體」他不看作人類的精神，如康德哲學，所運用的而是絕對的精神，從一個統一的原則發展出牠自己的具體內

容。這絕對的精神不停留於一個位置而不斷的發展着，並且這發展是由現實的觀念的，自然界與精神的對立性支配而完成的。對立的統一性黑格兒不看作不動的固定的狀態而是從這對立性中發現牠的運動，牠的發展一直到牠的結果——即一切經驗的實情的具體狀況。

黑格兒的偉大功績是發現，一切實情都是歷史的現實性，牠的本質只有研究牠的歷史及發展中才可以認識。他的絕對不是不變的主體，實際上只是牠的發展產物。因為達到絕對性只有在牠的自身發展中。他說：「真正的是整個的而整個的本質又在自身的發展中實現。對於絕對應該說，牠自身具有正確性即牠的本性為成爲真正的。牠又成爲發展的主觀，這看來似乎是矛盾以爲絕對是發展的結果，可是思維一下便取消這種矛盾的空想」（「精神現象學」813頁）。從這里可以看出黑格兒的絕對唯心論不是形而上學的；發展，運動，生成觀是牠的理論基礎。這種觀點被黑格兒普遍化於一切科學的認識；黑格兒的哲學是自然界，人類社會，精神界，藝

術的，宗教，哲學的——發展史。

發展觀不是黑格兒個人第一次發現的，在康德，費希得，希林的哲學體系中已有了相當的基礎，不過黑格兒的功績是在他以發展概念構成整個歷史宇宙觀的重心。在以前的德國哲學先輩中發展觀尙不是具體歷史過程的觀念，來布你茲，費希得，希林都不曾了解發展作爲完成於年代秩序中的現實歷史過程。他們的發展概念與亞里士多德的發展原則相接近的。亞里士多德以爲宇宙中每一個物體現象是整個體系中必要的階段或成員，在這體系中每種現象他不看他怎樣從上面發展出來而只看牠實現了觀念的目的與牠接近這目的的程度如何。這種目的論的發展觀後來被來布你茲利用了創造了他的宇宙進化說。康德將來來布你茲的目的發展觀變爲歷史發展觀，不過他沒有澈底地完成這種工作，費希得與希林的發展觀在本質上不過是來布你茲的目的發展觀的繼續。

當我們分析黑格兒的體系中的發展觀時，我們可以發現牠的兩重性。一方面黑

格兒的發展觀是費希得，希林的承繼者，不但如此，而且沒有一個目的論的發展觀代表的理論有黑格兒的表現得這樣明顯。在他的「自然哲學」中黑格兒公然地申明他在現實的時代各種發展契機以前無任何的關係。他說：「自然哲學應該注意精神在自然界的產生即牠應該知道自然界的物體起初互相脫離，然後漸漸到機體的聯繫，最後侵入一切物體及牠的所知道的聯繫」（百科全書第二卷，一冊35頁）。但是這種探討在黑格兒的眼光中與有機生活由無機的發展歷史的年代沒有絲毫相同的地方。他說：「我們應該分別自然界作為有限存在的總和及自然界的一般……自然界的一般真正的成份是非過渡的。但是一切自然界有限的物體存在於時間之中，並且在牠以前也存在有其他的物體同是用時間測量的。這些物體是有始有終的……哲學企圖認識非過渡的物體關係而時間的自身與牠無關」（同上35頁）。自然哲學，從有限的領域到無限的普遍的領域，牠不注意有限物體的變更，但是研究非過渡的，永久的。牠看宇宙不作為有限物的總和，而只是研究在這有限中的普遍的東西，因

此牠完全不管這有限物的來源及發展」(同上37頁)

這種觀點使人們不容易了解黑格兒的發展觀的真相。其實這里應該知道當黑格兒說絕對的主觀或絕對的概念產生了自然界，而自然界產生精神——這並不是說他以「概念」是在時間上先於自然界，而自然界則在時間上先於人類的精神。照他的發展觀說，自然界與精神在一切時間於先「存在」於概念中，在牠的運動中存在着作為現實的，在牠的辯證法範疇中，作為一切現實範疇的模型及形式而發展於歷史的過程。哲學因此應該指出，一切自然界，動物界并且社會人類的生活的具體經驗形態構成宇宙史的過程，在本質上只是絕對的精神的各種階段或契機。

如果是這樣，則宇宙的無限的進化是絕對的精神的進化，則進化的過程不應該在牠自身中去了解而只是看牠在絕對的精神中佔何種地位即看牠接近這最後的目的底程度如何。宇宙的發展——因之，是目的論式的發展，這種發展的過程是從異常抽象的，空洞的絕對的概念到異常具體的，豐富的絕對的觀念底過程。當然過程中

種種「過渡」，「轉變」，「先」，「後」等等應該不是看作爲時間上的關係而只是價值比較的表现形式而已。

在這一點黑格兒的哲學可以說就是一種「特殊的先天的宇宙觀」與康德，費希得，希林的發展觀有密切的聯繫。

可是如果黑格兒的發展觀只是上面所敘述的幾種方式，那末就不能了解爲什麼黑格兒對於歷史科學的進化有這樣偉大的影響。如果黑格兒的哲學內容只限於他的目的論的神秘發展觀，那末黑格兒在現代哲學史中根本就不能引起人們注意。

如果我們細心地研究起來則他的目的論唯心論式的發展觀只是一個外殼。牠的內部包涵有異常豐富的現實主義的並且有時唯物主義的成份，雖然是非意識地了解歷史過程真正的本質。表面上看去黑格兒的哲學只是一個隨意的先天的發展的結構，可是這隨意的結構中到處具有異常精彩的正確意見，反映着客觀具體歷史的過程。黑格兒的發展是第一次天才的企圖用科學的說明歷史的過程的規律性和牠的必

要性。當他越堅決地運用他的唯心一元論的原則去說明他的體系則他的體系和牠的研究的結果的矛盾越發明顯。這種矛盾的來源不是他的方法的一元論而是他的唯心哲學體系。黑格兒哲學的缺點十二分明顯地證明唯心哲學的障礙性，反科學性，他方面他對於歷史發展天才的發現又給後來的唯物論者克服唯心論的工具。

黑格兒的哲學因此包涵着否定的與肯定的成份：否定的是，雖然他是一切唯心哲學體系中最完善的，可是牠的失敗變成唯心論破產最好的證據。肯定的是，他的哲學大部份具體的內容，並且他的方法使他的哲學成爲「人類思維歷史中最高的成果」。

○

○

○

當然，黑格兒的唯心論哲學體系之所以能够包涵這樣具體的現實主義的內容——這是因爲他的方法允許這種可能性的存在。如果黑格兒的方法從頭到腳是一種先天的純抽象的體統，排斥了一切的具體的發展內容，那末結果只是空洞的無意識

的東西。可是事實上我們看出恰恰相反，他的方法自身就是實情普遍化，觀察，直觀的結果。因為方法與哲學內容並不能互相分離，反之牠兩方面有不可分離的聯繫與交互作用。黑格兒的方法雖然在本質上是 牠的唯心哲學支配，可是牠具有異常豐富的經驗內容，牠反映客觀的歷史的過程，並且他的方法底應用往往超過原始的範圍。正是在這一點上他的方法值得我們研究。

黑格兒的方法的具體性在他的邏輯學內容的分配上已可以看出，他分邏輯為「客觀的」與「主觀的」，第一部客觀的邏輯是存在論，牠探討範疇的各種形式，同時這範疇又適應着無機體界的範疇如：存在的範疇。質量與數量。第二部「客觀的」邏輯是本質論(Wesen)牠是研究那些轉變的即「從直接無意識的自然界到內部生命的逐漸構成」的種種範疇。最後第二部邏輯叫為「主觀的」邏輯是他的「邏輯學」(Wissenschaft der Logik)的第三本，牠是反映辯證法運動第三個階段同時包括有機界及人類思維種種形態。就在這種邏輯學內容的分配上已經具有整個宇宙發

展的綱領。

當然，這不過是黑格兒方法的一個綱領，如果我們要了解他的方法則必須進一步研究牠的整個內容。

方法在黑格兒的體系中具有異常重大的作用，希林也曾注意到方法作為體系基礎的必要。可是他仍不及黑格兒的注意，黑格兒的體系整個的是根據着這辯證法具體化系統化出來的。辯證法方法，黑格兒不會看作離開體系現實內容的獨立學說，而是在認識過程的自身中，體系的發展中完成的。黑格兒自己常常記着他的要求——即要在水中去學游泳而不是在岸上，因此脫開工作過程空洞的談方法黑格兒從不做過。他不曾特殊的寫過認識論式的討論方法問題的東西，因為他只是在科學工作自身中，從那里來得出他的方法及方法的體系。方法在黑格兒看來不只是簡單的哲學理論的一部份而且是一切知識，科學的領導者。

黑格兒的方法就是辯證法，只有辯證法，在他看來是唯一完滿的科學的方法論

辯證法在黑格爾體系中已有獨立的地位，作為專門的科學與一切科學的標準及規，這種意見在黑格爾體系中更加明顯，辯證法不只是方法而且是一切科學的靈魂（Geist）——黑格爾公然地說。關於辯證法的一般地位和意義黑格爾自己曾有說明，我們這裡把牠介紹出來即：

「人們往往將辯證法看做一種皮毛的技術，以為辯證法故意使確定的觀念發生紛亂並在確定的觀念中造成虛假的矛盾。因此人們承認并非這些觀念不對而是這個矛盾怪物不對；人們承認理性的表象是正確無訛的。人們往往認為辯證法不過是主觀的把戲，用以證實或駁倒某種論據而已，而其實是沒有一切內容的，惟其如此，所以表面上却裝飾着一些巧妙的論證。——這樣的判斷的是誤的，照其真實意義講來，辯證法乃是理性，事物及一般確定現象的定義之本質和實在的本性。哲學的推理，就是瞭解個別的定義並將這些定義聯繫起來，即使之發生相互關係然後再分解這些定義，使之各個隔離而就其中認識其意義。真正的辯證法却與之相反，一

個定義變成別個定義及是經過內心的漸進的轉變，在這轉變中就可以看這些定義，理性是片面的及狹小的，即是包含有自身的否定。一切確定現象的特點，就在於這些現象已經註定要自己毀滅的。

可見辯證法乃是科學的靈魂；辯證法原理灌注於內心聯繫性和有定性於科學內容中；這個原理是止真超越於確定現象，而非表面上超越於確定現象」（見他的「百科全書」引論）。

「理性頑固的攻擊辯證法。但辯證法並不是哲學的專有品，恰恰相反，我們時時刻刻都感覺到辯證法並由經驗上證明牠的。環繞我們一切的事物，都可作為辯證法的例證。我們知道，每一個確定現象都是在變化的和消滅的；牠的變化和消滅不是別的正是牠的辯證法；牠本身就包含有別個現象的原素，因此牠要走出其直接存在的界線以外，並要變化。……我們說，一切事物或一切確定現象是註定要毀滅的。而這就是證明辯證法乃是無所不包的，不可抵抗的力量，一定要毀滅一切事

物，不管那些表面上是獨立和鞏固的……。辯證法的結果就是否定，但這個否定，同時也就是肯定，因為這否定的本身就含有牠所從來的現象而非與這些現象隔離的。兩種相反定義的合一，就已經成了第三種思想（「邏輯學」）。

辯證法是一種不可抵抗的，無所不包的力量。這就是說辯證法是宇宙普遍的規律，一切生成，發展的原則，因此只有站在辯證法的立場才能够科學地了解宇宙的發展。

辯證法已有這樣重要的作用，現在我們來看，黑格兒的辯證法的內容。在沒有敘述這個問題以先，必須介紹黑格兒對於形式邏輯的批評——在這里是他的一個偉大的貢獻。康德在他的「純粹理性的批評」中就指形式邏輯（即他所謂「普通的邏輯」）的改造的必要，牠提出超越邏輯以替代牠，以後超越邏輯被費希得利用了，鍛鍊成辯證法，而把形式邏輯作為低級的邏輯。而黑格兒則澈底地完成了形式邏

輯的批判，把牠降為辯證法的一部份——附屬契機。

當黑格兒批評形式邏輯的時候，他並沒有叫牠的原名而只是稱牠的「悟性反省」的邏輯。黑格兒所以這樣做是因為牠代表悟性的作用及功能，但是悟性是有限的相對的。牠的範圍是異常狹隘的。所以形式邏輯也是有限的，狹隘的，相對的。

黑格兒在他「邏輯學」中常常提及悟性的作用及其缺點。他以為悟性應該與理性分開，因為悟性與理性相矛盾着，這是邏輯的莫大障礙。但是黑格兒並沒有否認悟性的作用，反之他常常指出，悟性是思維的必要的成份，契機。例如他說：「應該老實說悟性也具有真理——因為不論在理論上或倫理上如果沒有悟性都不能達到完成的地步。第一，為認對象，先須把牠分成各種不同的部份，在這一點上如研究自然界分別及配合各種物體如能力，種類等等。……同樣的在單獨科學發展的領域上，牠對於種種對象的轉變也是有意義的。如算學只是注意到對象的數量而忽略其他的關係。幾何學則比較各種體量而得着牠的共同點，此外其他的專門科學也是這樣

「百科全書，第一卷〇頁」。因此哲學不能缺少悟性，可是如果悟性的作用雖然是要的而同時只是有限的，相對性的，如果將這有限的相對的，看作爲絕對妥當的，那末悟性的作用便被曲解了。悟性只是一種低級的思維，牠構成哲學的一種契機。

形式邏輯是「悟性反省」的邏輯，牠雖然不是完全沒有作用，可是牠的意義只是相對的物，因爲牠具有許多的缺點。這缺點使他成爲低級的思維科學——即辯證法的邏輯的附屬部份。

關於形式邏輯的缺點，黑格兒在他的「邏輯學」中常常的提及，例如他說牠以物體「是固定的不動而只注意到牠的外部的關連」或者說牠只看物體是一種獨立性的而脫離了整個內部的聯繫……等等。種種缺點「的結果使判斷，結論主要的只及於數量的關係上，而建築於這方面的基礎上；一切只停留於外部的分離，及單純的比較中，這樣完全變爲分析的，毫無探討的概念。結論上所謂繩規，法則，尤其是主要的一結論……這種方法與其作爲邏輯不如給兒童做玩弄紙牌之用更適當

些」(「百科全書」引論)。

辯證法，照黑格兒的話，與悟性的邏輯完全不同，牠是「知識形態內部的自動及牠的內容底方法」牠認識某種事物在牠的發展中，在牠的否定中及在牠更高的綜合中。辯證法之所以能够成爲科學的方法，是因爲牠能夠包涵整個物體變化的過程和各部份的聯繫……牠能够把握對象變化的核心即在牠的自身運動中去認識。

黑格兒的辯證法思想異常豐富，在他的「邏輯學」中包涵着整個辯證法的體系，所以敘述他的辯證法必須有專論才可以勝任，不過爲介紹他的方法起見，這裏必須把牠的幾個主要部份敘述一下。

我們首先來說他的三段法(Triad)即所謂否定的否定律 三段法本來在費希得的體系中已具有了相當的理論基礎，他已指出運動的過程必然經過止題，反題，合題這三個階段，不過他尙未把這種原則完全公式化，體系化。三段法在黑格兒的體

系中已是一個完全意識的辯證法原則。

每一種現象在牠的發展過程中到了某個階段必然被牠的自身否定而轉化爲牠的對立物——這是第一個階段到第二個階段的轉變，牠叫爲否定的過程。但是黑格兒所謂否定與形式邏輯的用意完全不同。形式邏輯的否定是指肯定內容完全被毀滅了的否定，例如一個判斷被另外一個判斷否定了，這就是說第一個的判斷的內容完全被取消了的意思——這種觀點與辯證法的沒有任何相同的地方。所謂否定式「取消」(Aufheben)絕對不是說第一個被第二個毀滅了，而是說第一個轉化爲第二個，這個轉化並不是空洞的「轉化」，在這轉化的結果，第一個保留於第二個之中。黑格兒說：「那些被取消了的，並不就化爲無」(「邏輯學」第一卷80頁)「取消是無，但是從某種存在得來的結果」(同上)。取消的意思是「積蓄，保留，同時又是停止，完成」(同上)

正是因爲辯證法發展的第二個階段是第一個的結果，牠包涵着第一個的內容於

自身中，因此否定是肯定與否定的合一。黑格兒說「辯證法具有肯定的結果，正是因為這樣牠具有相當的內容。牠的結果不是抽象及空洞的無而是某種相當的否定，前者被包涵於結果之中，牠不是直接的無而是結果」（百科全書第一卷133頁）。旁的地方又有說：「否定是相當的否定，牠包涵着內容。牠比以先的是一個新的，高的，內容更豐富的概念……第一個被否定以後，包涵於第二個之中。第二個具有內容但牠的內容多些。牠兩者對立的統一」（「邏輯學」第一卷9頁）。

黑格兒為說明這個立論他引出各種例證，如說「薔薇花是紅色的」假定這種判斷是否定了以前的「薔薇花是綠的」。那末這否定並不是完全推翻了以前肯定的內容，因為不論紅或綠的牠總是具有一種顏色。我們說牠是紅的，這是只否定了以前的顏色而顏色自身並沒有被否定。此外如果實開花時，果實墜地，這是說牠被否定了，可是這並不是說兩方面完全沒有任何的聯繫。不不，兩部份實際仍是一個有機的全體，因為沒有果就沒有花，他方面花又生出果實來（「邏輯學」第二卷，50頁）。

我們以上不過是提及辯證法的否定階段而這否定在牠的發展過程中又將被牠自己否定而構成辯證法運動第三個階段——綜合或者黑格兒所謂「肯定理性的契機」或者「否定的否定」。黑格兒的否定與否定學說往往被後代學者曲解，他們以爲黑格兒所謂綜合只是肯定與否定兩方面的「調和」，並沒有什麼新的否定——這種曲解的根——是說黑格兒自己運用了「調和」的名詞。當然這種論調是不對的。

本來首先這裏應該指出，綜合這個名詞黑格兒看作辯證法第三個契機的用意是爲方便於哲學思維研究辯證法運動時運用的，事實上在存在的辯證法中綜合不一定就緊接着否定作爲第三個契機。存在的辯證法及自然界及歷史的辯證法是不斷「生成」及發展的過程，在這過程之中每一個契機都是現實了的及取消了的矛盾。黑格兒所謂「調和」的意思是說發展的各種契機不管牠是否與前者相對立，不管牠與第一者是否不同——總之都是從第一個發展出來，因此包涵着牠在自身中。

黑格兒的辯證法完全承認發展的結果與前者完全不同，每一個發展的契機他都

在這新的觀點上去研究牠，但這個「新的」，他始終是注意到牠與第一個的聯繫，具體的統一。因此所謂「調和矛盾」不過是表示一切發展的契機底現實聯繫的一種方式，「調和」在這裏不是說新的對於舊的有任何的「讓步」，有任何的「調節」因為在黑格兒的辯證法中並不是新的迎合於舊的，反之，舊的包涵於新的中而且新的因此不受任何的損失。「調和」因此不取消矛盾，反之矛盾在這種條件之下仍舊存在作為一切發展的推動力。

除此以外，我們不能機械的了解黑格兒的三段法，以為這種方法是絕對的無處不適用的原則。生活的存在的辯證法運動不一定就是機械的仿照這種三段法的方式，即從正題一定要發展到反題，然後又達到第三個階段即合題。當然這種方式是常有的例如雞卵生出小雞，卵被小雞否定了，以後小雞長成起來又生出雞卵，這種發展過程是經過三種階段，三段法在這裏是完全適用的。可是在另外一種形勢之下，三段法未必就適用，例如機械運動比方平行的直線運動則這種運動是不經過三

種階段的。辯證法運動的基本特徵是任每一種契機中，不論牠屬於何種階段，是矛盾展的過程，矛盾在發展中一步步實現，取消·解決——這樣回復不已，至若各種階段不過是這種矛盾運動的表現形態而已。

黑格兒對於他的三段法原則雖然沒有很詳細的說明，可是他自己也並不曾以三段法是一種神秘的變方，可以解決一切問題，反之他自己就說明過，辯證法的本質不在三段法而在具體的解釋一切發展的，契機及各方面的關係而所謂契機的計算不過是相對的，次要的。例如他用一個例子來說明，「存在是空的」這一句話看來似乎是有矛盾存在着，可是事實上這裏就已包涵了否定的契機，因為存在與空的並不是一個東西而是兩個不同的概念，（不過這否定照黑格兒的話只是「形式上的否定」或「自身的否定」）。如果是這樣，那末第二個否定應該是第三個，第三個否定即「否定的否定」或者「矛盾的取消」已是第四個辯證法契機了！黑格兒自己在他的「邏輯學」的卷末就這樣明顯地說過：

核心。如果理性的辯證法，照黑格兒的意見，同時就是存在的辯證法，那末理性的矛盾，同時也應該是現實的矛盾，牠不只是存在於概念中而且存在於現實的物體中。黑格兒的偉大歷史功績是第一次純粹以科學眼光說明矛盾的作用及其在整個歷史運動過程中的意義，他堅決地批評形式邏輯的矛盾律的理論，指出矛盾的現實性。矛盾的作用康德，費希得，希林已有了相當的認識尤其是希林——不過只有黑格兒才澈底地鍛鍊出辯證法的矛盾學說。

黑格兒認為通常意見，以為矛盾只存在於意思中，他們不敢承認宇宙在牠自身中具有矛盾，因為矛盾「阻礙」了他們的精神，理性的發展……。他說「矛盾往往被一般人們隔開於物體，本性，真理，以為沒有什麼矛盾的」（邏輯學第一卷第二冊七頁）。在主觀的反省中矛盾照一般的意見是沒有的也不會有的，因為形式邏輯的規律是認為矛盾是不能想像的。因此矛盾「在實際上或思維反省中都被稱為偶然的，似乎是反常的或者怪異的病態」（同上）。但是「這些人們希望自己不相互矛盾

着……忘記了這種方法並沒有把矛盾解決而只是把矛盾轉移於另外一個地方」（同上 297 頁）。然而不管形式邏輯怎樣關閉了眼睛說矛盾只是幻想或主觀。謬誤的象徵——而矛盾始終是存在的現實的東西。

黑格兒爲證明矛盾的現實性起見，他用經驗來說明，他說：「普通的經驗自己告訴我們至少都有許多矛盾的物體的物體，矛盾的機關……等。矛盾不只存在於外面的反省而且在牠的自身中」（同上 297 頁）。並且「矛盾不應該看作單純的反常性……而且是一切自我運動的原則」（同上）。

因爲這樣，照黑格兒的意見，形式邏輯的不容間位律應該改爲「一切都包涵着矛盾」（百科全書第一卷 216 頁。不論地上，自然界，精神界，沒有一個地方可以適用不容間位律的。「一切自然界具有的具體的東西，因此也具有差別性及對立性」（同上）。

黑格兒引用了機械運動的單純現象作爲現實矛盾的例證，他說：「某種物體運

翻着，不只是這個時候在這裏，其他的時候在旁的地方而在同一的時間在這裏不在這裏在這一點上因而是又不是」（邏輯學第一卷，二冊，七頁）。因此黑格兒同意於古代的辯證法論者，承認運動中的運動，然而他不像他們（如齊諾便是）一樣做出運動因而不可能的結論。反之，運動的自身就是存在着的矛盾」（同上）。矛盾不但存在作為生活的事實而且牠是一切現象中必要的普遍的事實「沒有一個對象其中不能夠發現矛盾的即對立的關係的，因為自身不矛盾的對象是純粹抽象的悟性」——（百科全書第一卷157頁）。

在這里我們達到了黑格兒辯證法的一個最重要的觀點，同時在這里異常明顯地表現牠的經驗色彩。黑格兒的矛盾的辯證法是他的現實歷史研究的結果和長期生活觀察研究中的產物，牠絕對不是先天的抽象的圈套。

黑格兒的矛盾學說的一個主要特徵是他的矛盾與整個的運動的過程有不可分離的聯繫，矛盾只存在運動、發展，生成中才有意義。在這一點黑格兒以為矛盾比雷

同深奧得多，他說：「雷同只是單純的直接的關係——死板的存在；而矛盾則是一切運動及生活性的來源，某種物體只是因為牠包涵着矛盾牠因此運動着具有活動能力及種種動作」（邏輯學第一卷，第一冊42頁）

在這一點上黑格兒辯證法的意思是說一切有限的生活現象，正確些說歷史的過程是相對的不斷的變化的，過渡於牠的對立的現象。「一切環繞我們的東西都可以作為辯證法的例證。我們知道一切有限的變化着，毀滅着；牠的變化與毀滅不是別的，正是牠的辯證法，牠包涵着別種成份，因此牠超出自己直接的存在而變化着」（百科全書第一卷，135頁）。「我們說一切物體或者一切有限的對象將被毀滅，在這點上辯證法是普遍不可抵抗的權力，一切都要被他包括着，不管牠獨立，穩固與否」（同上）。矛盾與自然界的變化密切的聯繫着，牠的必要與變化的必要一樣。「自然界的一切的自身包涵着另外的，因而變化着，在變化中暴露出內部的矛盾，起初這矛盾只隱藏於牠的存在中，以後使牠超出了自己的範圍」（同上163頁）。

因爲辯證法在黑格兒眼光中，絕不只是具有否定的結果，反之牠發現了歷史生
活的現實的具體的過程——經過矛盾發展的過程。在這一點黑格兒說「矛盾推動宇
宙，」「矛盾是一切的推動者」。哲學，因此完全放棄對於矛盾的否定觀點「如果
對象或認識在牠的本質上或外部的聯繫上是辯證法的，便不應該承認這是罪過」（
邏輯學第二卷，204頁）。

黑格兒這種矛盾學說有異常重大的意義，牠是他的辯證法思想的重心，後來被
馬克思，恩格斯利用了作為唯物辯證法的基本規律。

現在我們來看黑格兒的辯證法的第三個要點——數量轉變於質量律。關於數量
轉變於質量的觀點在古代希臘哲學的唯物論中已有了相當的理論基礎，例如太理
斯，亞納西滿得等以為甲物可以變爲乙物，乙物可以變爲丙物……新時代的哲學界
中這種觀點也有不少的表現如十六世紀的布魯諾（Bruno）是一個很卓絕的例子，康

總在他的天文學體系這種觀點已有了普遍的運用，不過數量轉變於質量律第一次科學的公式化的規定不能不承認是從黑格兒起。

黑格兒認為數量轉變於質量這種立論「並不是空洞的，玄妙的東西而是完全正確的而且經過嚴格思維中得來的」（邏輯學第一卷，一冊231頁）。悟性思維的片面性是在數量中只看見數量方面而不承認數量只是準繩的契機與質量密切地聯結的。固然數量與質量「在某種程度上是各自獨立的，因為數量可以變化而對象的質量可以不變」（邏輯學第一卷，236頁）。但數量的增加或減少「物體始初是不感覺得，牠有界限，一旦超過這界限時質量便變化了」（百科全書第一卷，一冊，266頁）。質量變化了以後，牠又由數量的到了某種界限再轉變為新的質量……這樣到無窮。這種數量到質量，質量到數量的轉變可以看作「無限的進展」（百科全書第一卷193頁）。

數量到質量的轉變，黑格兒用水作為比喻。他說，各種水的溫度「始初對於牠

並沒有任何的影響，但是以後的溫度的增加或減少到了某點則水的質量變化了，水便變為汽或冰。始初以為數量的變化不能給與物質的主要本性任何的影響，可是接着便隱秘着另外一種數量的變化不知不覺間變更物體的質量」（同上192頁）。

數量轉變於質量律在黑格兒眼光中不只是適用於無機的自然界而且及於有機的自然界，社會及歷史的領域。例如黑格兒用一個國家內部結構問題來作為引證「在同一的時間中國家的內部的結構由牠的居民數目及其他數量條件決定着又不決定着。例如拿具有一千平方里及四百萬的居民的国家來看，則可以說增加了一，二平方里或一，二千居民不能給牠的結構有任何重要的影響。但是不能不看出，以後這種數目的增加或減少到某一點上，那個時候，不管任何其他的條件，只是這一個數量的發展，都足以變更國家結構的自身」（百科全書第一卷193頁）。

數量轉變於質量問題在黑格兒辯證法中與另外一個很重要的問題聯繫着即：辯證法的發展應該怎樣去了解——作為不斷的及逐漸的進化過程或者是另外一種過程

其中，不斷的發展到某一點上引起所謂突變？在黑格兒以前，哲學及歷史學中都存在着一種很普遍的意見，以為一切自然界的發展過程是逐漸經過的，沒有什麼劇烈的突變及發展，換句話說：自然界沒有突變 (*Natura non fecit Saltus*)。黑格兒偉大的功績便是揭破這種觀點的謬誤。黑格兒認為自然界的一切現象的來源與產生無論如何不能站在逐漸的產生與消滅的立場中去解釋，因為逐漸發展的學說本身就是非辯證法的。在這種解釋中照黑格兒的話，「完全取消了起源與消滅，內部的整個存在變為外部的存在，本質的差別……——變為表面的單純的數量的差別」（邏輯學第一卷，一冊 258 頁）。

逐漸的發展底解釋因此就不是解釋，因為最主要的沒有了解即：數量轉變於質量。因之，逐漸性的自身是 完全無所謂的變動與質量的對立着」（同上 267 頁），「逐漸性只及於變動的外表而不是質量的變動」（同上 266 頁）。但是「不管以先的數量關係有否接迎以後而牠無論如何是另外一種質量的存在」。（同上）黑格兒因

此說「純粹數量的逐漸性的過程底質量方面的自身並沒有界限，只是到了一個階段爆發了，在這個時候又出發現新的質量，牠的數量方面的關係比較以先消滅了的不同，在這轉變中便是突變」（同上216—217）。

例如水當牠的溫度變化時因此不只是多多少少溫暖了「而且有固定的狀態，點滴的流動，這種狀態並不是逐漸的出現而是當溫度逐漸變化中忽然間爆發，在這點上出現新的形態，這是突變」。「水的凝結不是逐漸的即開始局部以後漸漸堅固成爲冰而是即刻變爲堅固的；在冷的溫度已有了的時候，牠如果是仍在靜之中，還可以保存牠的液體，但是多少的震動便使牠即變爲堅固的」（同上215頁）。

就如「一切生與死並不是逐漸性的而是突變的毀滅，從數量的變化到質量」（同上）。因此黑格兒的總的結論是「存在的變化一般說來並不是由一個巨量到另外一個，而是由數量到質量及相反，變爲另外一個——逐漸性的爆發——質量上與前的對立的」（同上）。在宇宙的歷史中，社會生活形態變化中這種突變也是不可避免的。

的，例證很多，就如「法律轉變牠的毀滅，善人變為惡人等等」（同上259頁）。

黑格兒這種理論具有偉大的革命作用，因為牠指出一般和平進化論的缺點，證明突變是自然界，社會界一種普遍的現象，所有數量的發展只有經過突變才能夠轉變為新的質量。這種理論，後來被馬克思，恩格斯連用了，作為他們的革命學說的理論基礎。

○ ○ ○

現在我們再來看黑格兒的相對性，聯繫觀，及因果交互作用觀。黑格兒根據他以上的各種辯證法規律使得着很重要的結論即每一個發展的契機都是相對的，應該在牠與其他的契機的聯繫過程中去觀察。在這一點上他的偉大功績就是發現現象的相對性、互相依靠性。每種現象，每種判斷……都是相對的，例如「善」，「惡」，「真理」，「錯誤」，「光」，「暗」，「肯定的」，「否定的」——的概念不應該在牠的絕對的意義中抽象去了解，這許多中每一個都是相對的，應該各方面，在牠的

種種概念的聯繫中去了解，每一個都應該看作爲發展的轉變的契機。

黑格兒很巧妙地指出那些悟性所謂絕對意的抽象概念的把戲的虛偽如「光一般以爲是肯定的，暗則是否定的」（邏輯學第一卷，第二冊，20頁）。但是黑格兒則認爲「一個最重要的認識便是將這些概念的本性看出牠的真理只有存在於牠相互關係中因而牠的每一個在牠的自身概念中包涵着旁的；沒有這種認識便不能使哲學有任何的進步」（同上20—21頁）。

黑格兒這種相對性的理論是說，一切真理，一切對象的肯定都是被歷史地限制着的，因而牠並沒不會具有完全的而只是相對的真理。「真理沒有抽象的，真理始終是具體的」——這句話完全表現出黑格兒的相對性論的辯證法觀底內容。

黑格兒的哲學史觀完全是根據這種原則，哲學的發展，牠的歷史，在他看來，絕不是偶然產生而毫無相互聯繫底體系。「哲學史證明各種不同的體系都隸屬於同一個哲學，不過是牠的發展底各種不同的階段罷了」（百科全書18頁）。每一種哲

學體系不能說是完全正確或謬誤的每一種體系應該看爲歷史發展的契機，牠是該時代歷史地決定的現象。

黑格兒這種相對觀具有偉大的革命意義。因爲過去的形而上學的宇宙觀都把歷史生活的形態，社會關係，科學的藝術的現象看作「不變」的「永久」的「人類本性」的需要而黑格兒則以爲每種現象只是過渡的，相對的發展契機，牠完全由歷史地決定的——這就是等於推翻形而上學的歷史觀，提出辯證法史觀的理論基礎。

現在再來看黑格兒的因果交互作用學說——是他的辯證法一個重要的原則，因果的概念在形而上學的哲學上是互相對立的及互相脫離的。原因產生了結果，這樣因果的關係便完了，在這裡因與果沒有絲毫相同的地方，果與因也是這樣。黑格兒堅決地指摘這種觀點他以爲因果並不互相對立與脫離，因與果的關係轉變爲交互作用的關係（百科全書第一卷153—156頁又270—275）。他說在結果中的內容沒有不先在原因中的。原因也不消滅於結果中雖然原因與結果嚴格地互相分別着可是「這種

分別不是真正的，他們是雷同的」。原因與結果具有同一的內容，他們的分別點在形式方面，但是如果深奧的觀察一下，則內容上也不能把他們分別。原因不但產生，「提出」結果而且提供着牠。原因只是在結果中是原因而結果只是在原因中才是結果「因為原因與結果不能分離性，則每一部份是一種契機同時其他的也是必要的。」（百科全書 273 頁）。

這樣看來，黑格兒的辯證法是否定因果的差別而將這差別變為交互作用。在這里黑格兒特別說明所謂否定差別「不只是完成於我們的懸想之中」。正相反，他說：「交互作用自身否定了提出的關係，將牠轉變為對立的，因此直接地消滅了兩種契機的差別性的存在。原始的原因變為結果即失掉了相當的原因；作用轉變於反作用」（同上 274 頁）。

黑格兒這種因果的交互作用學說在辯證法史上有異常重大的意義，後來牠被馬克思恩格斯運用了，作為研究社會經濟關係的方法論據。

但是當我們提及黑格兒的交互作用學說，我們應該特別指出黑格兒不只限制地指出交互作用便了事，他很清楚的知道交互作用的自身仍舊沒有說明什麼，牠應該歸結於一個基本的因子，從這因子去說明。他說：「如果觀察某種內容只停留於交互作用的關係上則不能完全的了解，事實仍舊是事實，牠的解釋仍是不够的」（同上 270 頁）。「交互作用中發現的缺點底來源是由於……這關係的自身應該被了解」（同上）。「例如如果我們承認斯巴達人民的道德是他的立法的結果，同時立法又是人民的結果，則我們或者對於這人民的歷史將有正確的觀點，可是這種觀點不能完全滿足理智，因為我們不會完全解釋他的立法及他的道德。達到這種目的唯一的方法，只有承認這關係的兩方面，並且一切其他的成份，屬於斯巴達人民的生活與歷史的是從另外一個概念得出來的，這概念是牠的基礎」（同上 275 頁）。

我們從上面引來的話中，可以看得出黑格兒的辯證法思想的精銳處，正是他的天才的偉大，同時在這點上也明顯地表現黑格兒辯證法的一元性，牠的澈底的科學

的傾向。

在本書的第五，六講中，當我們提及法國十八世紀的唯物論時，我們就已經指出他們對於社會歷史的解釋是停留於交互作用的立場，以爲這種現象影響於那種現象，那種現象又影響於這種現象……而不能從這交互作用之中找出牠的一元的基礎。其實這種觀點不只是一般十八世紀法國的唯物論者具有而且我國的科學界中也是常有的，例如反馬克思主義的「健將」郭任遠在他的「大著」(?)「反科學的馬克思主義」中曾指摘馬克思主義的唯物史觀學說，以爲唯物史觀的主要缺點是「固執」於一元論意見，即承認生產力（他總稱之爲「經濟條件」）爲一切社會的基本因子，而忽略了其他的各種條件底交互作用。其實稍爲研究唯物史觀的人們都知道牠並沒有否認或忽略其他條件的作用，反之牠比較任何的一種社會學說更能注意到社會現象的各方面，把握整個社會發展的過程。可是唯物史觀並不停止於交互作用的立場，因爲交互作用固然存在而牠本身並沒有解釋社會現象，爲完成這種任務

起見，只有進一步發現這交互作用的來源，即更高的因子，決定並建立這些交互作用關係的——在唯物史觀上便是所謂生產力。（關於郭任遠反科學馬克思主義理論的批判，詳見拙著「評郭任遠的「反科學的馬克思主義」，江南版）。

黑格兒這種立論無疑地是有莫大的作用，雖然他在歷史觀上的運用因為他的唯心哲學體系的障礙，沒有得着完滿的結果（他認為社會的發展主要因子是該社會人民的精神）可是在方法論上應該說是一個偉大的發現。

○ ○ ○

以上我們把黑格兒的辯證法思想要點既經介紹過了，現在祇剩下一個重要的問題值得說明的——這便是他的自由與必要性的辯證法，牠是黑格兒一個偉大的貢獻。

形而上學論者往往把自由與必要這兩個概念互相對立，看為不能併立的，在他們眼光中這些概念是抽象地獨立的，因此從必然性到自由的過渡，在他們看來完全

是不可能的。

十七世紀的偉大唯物論者斯賓諾色老早就看出形而上學對於自由與必要性的問題底缺點，他第一次以辯證法的眼光解決這個問題——這一點在本書的第三，四講中曾有提及。斯賓諾色以爲自由與必要性這兩個概念並不相對立的，他說：「至若說到必要與自由的對立——則這樣的對立對於我完全是無意義的反理性的」（斯賓諾色通訊集 365 頁）。自由在他看來並不否定必要性，反之正是在認識自然界的必要性，他說：「因此，你看我所謂自由不是在隨意中，而是在自由的必要性中」（同上 365 頁）。

自由已是必要性的認識，那末人類越能够認識必要性，他便越自由些。這種理論在「倫理學」的一篇「論理性的權威或人類的自由」中斯賓諾色會有詳細的說明，他以爲人類的靈魂常常具有各種形體的污點如苦痛，色慾等，這種污點是可以研究的，如果人類越了解這種污點則他越自由。這樣斯賓諾色已經完全的了解自由是

建立於認識上面即認識自然界的必然性。不過他雖然有了這樣的功績，可是他並沒有把牠具體運用於歷史的領域，他所謂人還是一個抽象的人，脫離於具體歷史過程的。斯賓諾色的意見以後被希林，黑格兒運用了。

希林以「自由的必要性」是「超越哲學最高的問題」，不過他不與康德一樣把自由的進行看作個人的行動而是整個宇宙歷史的發展。一切自然界的發展，尤其人類歷史是不斷的逐漸從自由到必要性的歷史，不過希林的雷同哲學障礙的結果使他的自由與必要性學說不能得着完滿的結果。

只有黑格兒第一次將自由的觀念完全運用於歷史方面。自由與必要性的辯證法不解決於個人的靈魂的狹隘的心理領域而在一切宇宙的歷史中。在黑格兒體系中自由的探求者不是脫離歷史的單獨的個人而是作為社會的一成員及包括於一切宇宙歷史過程中的人類。在希林的體系中自由與必要性的雷同完成於神之中，發現於人類的智慧的直覺。但是在黑格兒則自由實現於人類的行動上而且在社會的歷史的行

動上「一切宇宙的歷史是自由意識的進行，在這進行中應該達到牠的必要性」（歷史哲學 23 頁）。

國家，照黑格兒的意見，是必要的一種形式，在這形式中自由不斷的實現於宇宙史的過程中。自由只有法律，道德，國家中才能夠得着滿足及變為真正的。因此在宇宙史中的人民只是指具有國家組織的。如果宇宙史是一種自由進行的過程，那末歷史家的任務便是認識每一個歷史過程的階段作為自由進行的必要契機，同時這些契機的分配又是根據國家形式的自由表現。東方的專制國家只知道一個人自由，希臘人，羅馬人知道幾個人的自由，而我們（按這裡「我們」是指當時十九世紀初的日耳曼國家——如心）則知道一切人類皆於自身上是自由的」（同上）。

自由的本質，照黑格兒的學說，是在意識及自我意識中，但是這自我意識不是精神的觀察式的消極的狀態。意識及認識的本質在行動中。究竟我們的理性能否及於現象的真正的本性這個問題黑格兒從抽象的討論轉移於實踐中。他證明只是認識

的實踐解決認識的界限及能力。「一切人們認為我們不能深入自然界的對象而這種意見完全是狹隘的」。「評判哲學認為自然界的物體對於我們是不能接近的……動物比這種形而上學論者還聰明些：動物採取並消費物體」……「我們事實上推翻這種立論，當我們實際的接近物體的時候；我們堅決地可以說，這一切物體可以被我們統治着」（百科全書第二卷，自然哲學，一冊21頁）。

因此，自由便是極度的統治自然界——外部及人類內部的本性。當主觀或精神吸引自然界的物體時，利用牠作為自己的工具時，那個時候解放便開始了。達到了自由，達到了統治自然界統治的地位精神可以安靜地利用物體，將牠變為獨立的本性。

在黑格兒的自由論中很明顯地表現出牠的唯心論色彩：即自然界，存在完全由精神支配着，作為牠「正確的表現」，「工具」……等等。但是在皮殼中我們看見了完全的正確的意見即自由是對於物體知識不斷的擴大，對於自然界統治力量不斷

的增加。更重要的是這認識的實踐方面：即認識力量及界限底標準不是意識的自身。而是行動，實踐。

我們在本講中詳細的介紹黑格兒的辯證法思想各種要點，在這裡十二分明顯地表現出他的方法的現實內容，方法的經驗色彩——黑格兒的辯證法在這一點絕對不是純粹抽象，先天的圈套而是歷史具體研究的結論。這個方法因此不只是可以稱爲認識的工具認識的領導而且可以說就是知識的內容。——人類思維的結晶。

黑格兒的辯證法的一個特點是牠的體系性，意識性。我們在第一講中提及古代希臘哲學辯證法的時候我們會指出牠的偶然性，非意識性，這種辯證法以其說方法不如說是客觀宇宙發展觀察的結果，因爲希臘哲學家當他們自己發表辯證法思想的時候，他們並不知道意識地運用，辯證法在那個時候只是一種散漫的單獨的成份。在新時代哲學史中辯證法系統地鍛鍊起於康德，康德雖然沒有意識地提出辯證法作

爲科學的方法（他所謂「辯證法」這個名詞是帶有否定的性質）可是他的辯證法思想已具有意識的傾向，辯證法從費希得，希林，起便變爲獨立的科學方法，一切科學的標準（希林），這種過程到了黑格兒達到了牠的高峯。辯證法，在黑格兒看來，是一種完全獨立的科學方法——科學靈魂與形式邏輯的低等邏輯對立着作爲一種高級的邏輯。我們從上面的分析中，也就可以看出辯證法從黑格兒起已形成整個的體系，一切辯證法範疇都被包括在內，在這一點上恩格斯說「黑格兒創造了整個辯證法的百科全書」（自然界的辯證法）這一句話的確不是過獎。

黑格兒之所以能夠完成這種偉大任務底一個重要原因，是因為他不只是一位哲學家，方法論者而同時又是一位偉大的歷史學者。他生平對於歷史曾加以深刻的研究，他的歷史作品如「哲學史」，「歷史哲學」，「美學」等都是他長期研究的結晶。我們很確定地可以說，如果黑格兒不是具有這樣豐富的歷史學知識則他無論如何不能寫成他的「邏輯學」，「百科全書」，「精神現象學」。因爲黑格兒的辯證

法，照上面所說的，不是純粹抽象的先天的圈套而是歷史具體過程研究的結果。兩千多年人類思維發展的總匯。因為這樣黑格兒當他一提及某種方法論問題他不斷的與歷史的具體發展事實聯繫着，互相引證着，這一點在他的「邏輯學」中就明顯地可以看出。「邏輯學」是黑格兒著作中最偉大的著作之一，在該書中，黑格兒體系化了他的辯證法，同時在這里也就可以找得豐富的具體的歷史材料。

以上我們說的只是黑格兒辯證法的具體的現實的內容——這是黑格兒方法的一方面，除此以外他的辯證法尚有另外一方面——這便是牠的神秘的色彩。黑格兒的方法並不是完全獨立的體系而是牠的哲學的部份——雖然是重要的部份，因此他的方法與哲學宇宙觀方面必有密切的聯繫，因而兩方面必有交互作用存在。黑格兒的哲學，在上面已有簡單的說明，是來自希林的雷同學說，不過他所謂絕對精神並不是超宇宙的絕對的我而是存在於宇宙中並活動於宇宙中的。然而這一點並沒有變更心論的原則即精神先於物質。

宇宙 照黑格兒的意見，不過是絕對精神或觀念的化身「觀念爲自己認識，爲表現作意識的精神模型起見，應該先裝着自然界的形態」（百科全書引論324頁）。如果宇宙只是絕對觀念的表現形態，那末宇宙的存在是依存於觀念，因此「證實自然存在的必然性及牠來自永久的觀念應該在邏輯中去找尋」（同上325頁）。物體雖然具有直接的存在及獨立性而「這獨立性不是真正的，一切物體都被高級的統一觀念支配着……」。因爲這樣「精神就是自然界的始終……」（同上325頁）。

黑格兒這種宇宙觀在本質上也就是變相的神話與費希得希林的唯心論原則上並沒有分別，這種唯心論無疑地影響於他的方法的結構內容。黑格兒的辯證法在牠的內容上是具體的，因爲牠反映着客觀現實的過程，可是這只是在牠的肯定方面說，但是在宇宙觀上說來，他的辯證法不過是絕對觀念自我發展的表现形態而已。因此我們在黑格兒辯證法中可以找出兩種傾向，即一方面牠的唯心論式的，這種傾向表現於他的目的論的發展觀，即宇宙的發展看作爲目的論式的發展，每種階段不過是

達到這目的（即所謂絕對的精神）的契機；他方面這種目的論的傾向自身又包涵着和牠相對立的即所謂經驗的具體的傾向，這種傾向是反映着客觀的過程。我們在黑格兒的辯證法上看見這種傾向互相錯綜着，對立着，鬭爭着。黑格兒辯證法的內容越具體，越客觀，則牠與整個目的論的圈套越不能相容——這種衝突是反映黑格兒哲學整個體系的矛盾即方法與宇宙觀的矛盾——這矛盾是黑格兒哲學的主要缺點也就是使他不能澈底鍛鍊辯證法的原因。

辯證法的發展以後主要的任務是在解決這種矛盾，可是完成這種任務只有根本削清一切唯心神祕的殘餘，完全站在澈底的唯物論的立場——這種任務的完成者是十九世紀的偉大的理論家，革命家——無產階級的代表，馬克思。恩格斯。

黑格兒一方面創造了辯證法的百科全書，他方面却又不曾澈底地完成牠——這一點絲毫不是偶然的而正是他所代表的階級——十九世紀上半期的德國資產階級底

背景促成的。關於這一點在拙著「辯證法學說概論」中曾有說及，我這里不妨把牠的其中一段話轉錄過來作爲本講的結論卽：

德國古典派哲學是反封建潮流中德國資產階級的重要武器，辯證法思想却是這武器的尖鋒。康德的哲學，我在上面已經說明，在德國思想界開了一個新時代，不論在自然科學，宇宙觀，方法論上，普遍的說來，給舊有思想體系一個重大的打擊，他揭起反形而上學，反形式邏輯的旗幟；德國的科學，哲學革命與法國政治大革命遙遙相對，馬克思稱康德的學說爲「法國大革命底德國學說」(deutsches Theorien der grossen französischen Revolution) 這是說牠的力量與法國政治革命有同樣的偉大；雖然康德沒有完成他的使命而他的學說成爲後代資產階級的武器。

十九世紀德國社會開始了一個新的時期，這個時期的特點是資本主義生產的勃興，封建經濟的崩壞，民主運動的普遍。當時政治運動受着法國大革命的影響迅速地發展起來；不但是一般的社會活動份子卽就是當時的哲學家如費希得，希林和

般浪漫主義派代表同樣的也在反封建的民主口號下實行他們的革命工作，所以民主運動漸成爲一種社會民衆運動。

黑格兒是德國古典哲學派的完成者，他綜合了過去一切古典哲學派肯定的貢獻，他的辯證法正是這個綜合的結晶，他對於舊式思想的攻擊，批評是資產階級對於舊式制度否定態度的表現，黑格兒的偉大，正是這一點。但是資產階級除却他的革命性以外尚有一種和這個相矛盾的性質即他的妥協性。

上面提及康德的辯證法時，我曾說明這一點，這種妥協性直到黑格兒不但沒有減少而且因爲革命運動的高漲更加濃厚，這是德國經濟落後的特點與歐洲各國反動勢力影響的結果。

革命性與妥協性這種矛盾是資產階級本身的矛盾；德國資產階級在十九世紀的上半期在政治上雖然沒有達到統治的地位，但是利用了妥協的手段他既取得相當的權利，此外在經濟上他既漸漸取得了領導地位，這是說他已不是被剝削被壓迫的階

級（並且在經濟上是剝削階級）。那末他們與封建份子不是完全不可調和的，不過反封建運動他們並不拒絕而且還可以局部的參加，藉此以達到自己統治的目的，有了這樣的階級背景便決定了他們思想上的任務。

資產階級在他尚未奪得統治階級地位以前，思想上積極的攻擊舊式觀念體系，暴露牠的缺點，創造新式的觀念，以便完成他的任務，但是牠的妥協性始終不能使他澈底地完成而且反成爲新思想發展的障礙；黑格兒的哲學是一個最明顯的例子。

他攻擊形而上學，形式邏輯，指出牠的缺點而創造了辯證法學說系統，這是他的革命性，但他方面他的絕對唯心哲學體系，又阻礙他，使他不能完滿的達到澈底的地步，這是他的妥協性，黑格兒的方法和哲學體系衝突是資產階級的革命性與妥協性的衝突底表現』（參照該書80—83頁）。

附： 本文所摘引的句語中的標點是作者自己加上的

附： 本講的問題提要

- (一) 德國古典唯心哲學的社會根據何在？
- (二) 康德的辯證法要點和牠的缺點何在？
- (三) 費希得的辯證法要點和牠的缺點何在？
- (四) 希林的辯證法要點和牠的缺點何在？
- (五) 黑格兒的宇宙觀與費希得，希林的異同？
- (六) 黑格兒對於形式邏輯批判的要點何在？
- (七) 黑格兒的三段法要點和牠的意義何在？
- (八) 黑格兒的矛盾學說的要點和意義何在？
- (九) 黑格兒的數量轉變於質量律的要點及其意義何在？
- (十) 黑格兒的相對性及聯繫觀要點及其意義何在？
- (十一) 黑格兒的因果交互作用學說的本質及其意義何在？
- (十二) 黑格兒的自由與必要性辯證法要點及其意義何在？

(十三) 黑格兒辯證法的特點和牠兩重性何在？

(十四) 黑格兒辯證法之所以不能澈底的客觀原因何在？

附本講參考書籍：

最低限的：

德波林著：辯證法唯物論入門第六章

張如心著：辯證法學說概論第三章

最高限度的：

德波林著：康德的辯證法（中譯，亞東圖書館版）

德波林著：費希得的辯證法（同上）

康德著：純粹理性的批評

康德著：邏輯學

費希得著：科學概論

費希得著：科學的一般基礎

希林 著：論布魯納

希林 著：宇宙靈魂

黑格兒著：邏輯學（全部）

黑格兒著：百科全書（全部）

黑格兒著：精神現象學

文德朋著：現代哲學史（下冊）

實學概論

1130

第十一講 費兒巴哈的唯物論

德國古典唯心哲學在本質上是辯證的唯心論，牠是對於十八世紀法國形而上學的唯物論的一種反響；牠批評以前各種形而上學哲學體系的缺點，澈底地站在辯證法的觀點——在這一點上是比形而上學的唯物論相對地進一步，可是辯證的唯心論哲學否定了十八世紀的形而上學的唯物論而自己在牠的發展過程中又被另外的一種哲學體系否定了，這否定的否定便是辯證唯物論。辯證唯物論否定了辯證的唯心論而這種否定絕不是空洞的否定而是相當的肯定的否定，即牠否定了德國古典唯心哲學而同時又吸收了牠的肯定的貢獻即辯證法。德國古典唯心哲學因此一方面嚴格地批評了牠以前的唯物論而他方面出牠的意料之外，牠自己竟準備牠以後的唯物論底方法基礎。

不過在沒有說明辯證唯物論哲學以先，這裏應該提及費兒巴哈 (Feuerbach 18

04—1872) 的唯物論，因為費兒巴哈的唯物論一般說來是從辯證唯心論過渡到辯證唯物論的橋樑，牠對於馬克思、恩格斯思想的形成有莫大的影響；偉大 蒲列哈諾 夫曾說過「辯證唯物論是黑格兒的辯證法與費兒巴哈的唯物論的綜合」（見他的「馬克思主義的基本問題」中譯，江南版）便是這個意思。所以研究費兒巴哈的唯物論在認識辯證唯物論的本質上有異常重要的意義。

我們在沒有介紹費氏的哲學思想以前，首先來看他的時代背景。費氏的思想形成於十九世紀四十年左右，這個時候正是德國社會經濟大轉變時期。上面提及德國唯心哲學的社會經濟基礎的時候，我們已經指出資本主義經濟的勃興及封建制度的崩潰在十九世紀初已是一種普遍的趨勢，一八三四年，普魯士、日耳曼的關稅同盟的成立及各種鐵道的建築……給這種趨勢不少的推動。在十九世紀四十年代資本主義經濟無疑地已有了不少的力量。

資本主義的發展必然地引起階級矛盾的爆發，這一點在前幾講中已有提及，這

里所要簡單說明的是當時的小資產階級民主派之一般狀況。小資產階級是當時社會最受壓迫的被剝削階級，因為德國十九世紀，經濟的過渡性質使小資產階級不但因為封建剝削加緊而破產而且因為資本主義生產尚未達到成熟的階段而更加無出路。這種經濟背景使他們越發積極地參加革命運動，在十九世紀上半期德國革命運動中，小資產階級的確佔異常重要的地位。

當時德國的小資產階級民主派實際上比較資產階級自由主義派徹底得多，因為革命運動的進展漸漸暴露了資產階級的反動性妥協性，使小資產階級成為民主運動的中心。他們當時主要的政治要求是取消一切特權出版，集會，教育自由，設立聯邦中的民族代表機關及防禦國家的民衆組織，採取公正的賦稅制……等。

當時德國小資產階級革命份中形成三種所謂「真正的社會主義者」的傾向，這一派的代表如卡爾格劉黑斯等。他們反對政治鬥爭主張和平地轉變於社會主義。資本主義，在他們看來，不過是一種人造的現象，德國不必經過這種困難的資本主義道

路，牠自有牠的特殊發展的道路即直接走向社會主義。這種理想不但是適合於平民無產階級及智識份子而且對於受過教育的資產階級，照他們的意見，也是適用的。

小資產階級的急進主義思想，不但在政治領域上表現出積極的作用而且在各種思想界如文學，藝術哲學等也有不少的影響，在哲學界費兒巴哈的唯物論正是這種傾向的反映。

○

○

○

費兒巴哈起初是黑格兒哲學派的一份子，黑格兒的哲學，我們上面已經有說過，在十九世紀前半期具有異常重大的意義，牠在哲學界簡直是唯一的統治者，大多數先進份子都在牠的影響下，不過後來階級的分化越明顯，黑格兒的哲學派因而漸漸分裂為左右兩派，左派是站在黑格兒哲學的革命方面即他的辯證法，右派是站在牠的保守方面即絕對唯心哲學體系，左右兩派互相排斥，互相爭鬥，而費兒巴哈正是左派的一位主要人物。

費兒巴哈脫離黑格兒哲學的影響遠在三十年代初，當時他曾發表了一本「黑格兒哲學批評」(Kritik der Hegel'schen Philosophie 1836年)在該書中他堅決地指出黑格兒唯心哲學的缺點，同時發表他的唯物論思想，在一八四一年又出版他的名著「基督教的本質」(Wesen des Christentums)開始系統地發揮他的無神論，在一八四三年出版了他的「未來哲學的原理」(Grundriss zur Philosophie der Zukunft)費兒巴哈的唯物論思想在這個時候形成了整個的體系。

費兒巴哈是一位堅決的唯物論者，他在十九世紀落後的德國第一次提出唯物論的旗幟，不妥協地批評舊式唯心論的體系——在辯證唯物論的形成過程中有異常重要的意義，朗格在他的「唯物論史」中稱費兒巴哈為「十九世紀唯物論的始祖」，這句話，無疑地是正確的。

費兒巴哈的哲學思想要點發表於他的「未來哲學的原理」中，該書共分三部，即康德以前的哲學，康德以後的哲學，新哲學。費兒巴哈批評唯心論從康德起，因

爲康德是德國古典唯心哲學的始祖，也就是唯物論者的一個主要對象（這里所謂康德只是指評判哲學時期的康德）。康德哲學主要的缺點，照費兒巴哈的意見，是他的兩元論即物的自身與現象的對立論，在現象世界與物的自身世界中定下一種「超越」的界限如不可逾越的鴻溝，在他看來完全是僧侶們所創設的荒唐可笑的事。依康德看來物的自身是「無實在性的抽象」（Abstraction Without reality）而費兒巴哈看來則是「有實在性的抽象」與現象沒有什麼根本不同。

費兒巴哈認物的自身是可以認識的，雖然人們不能即刻完全認識客觀的物的自身可是這一點並不能作爲不可知論的根據。費兒巴哈關於這個問題分析如下：

「不待說，幻想的產物也不外是自然的產物，因爲幻想的力也像人類別種力一樣，加以最後的分析，不論牠的基礎如何，牠的起源如何都是自然的力量。然而人類雖也是一樣却不同于日，月，星辰，岩石，動物植物，總之不相同于人類所稱爲物的意象或知覺表象，雖原係自然的產物，然而却是與自然中被知對象不同的另樣

的產物」(見他的全集第八卷，254頁)

我們表象中的對象，不相同於我們表象自身，物的自身不同於我們所知的物，因為後者只是前者的一部份或一片面，正如自如反映於其表象中的人類也是自然之一小片一樣——雖然是這樣，可是人們決不能因此說物的自身是不能認識的。他說：

「……我的味覺神經，恰與鹽一樣，是自然之產物，可是這並不是說這種鹽味是鹽的獨立的客觀本質，亦非僅如彼其為感覺對象的鹽就算是鹽的自身，更非以舌上的鹽的感覺，是只得於想像而非得實感的鹽之性質……」(同上514頁)。

費兒巴哈不只是指出康德哲學的缺點而且對於整個的唯心哲學加以一番的檢討——尤其是黑格兒的絕對唯心論引起他特別的注意。黑格兒的哲學是德國古典唯心哲學的完成階段。也就是有史以前最完備的唯心論者，可是他始終不能克服唯心論的缺點，主要的原因，照費兒巴哈的意見，是因為唯心論哲學不論牠是那一種形

態·同樣的根據不正確的出發點即從抽象的觀念，精神，概念去研究宇宙·可是這種路線始終不會得着肯定的結果。在他的「哲學改造的大綱」中曾說過：

「以前思辯哲學所遵循的方向——從抽象到具體的從觀念到真實的——是錯誤的。遵循這種道路，無論何時都不能達到真正的客觀的真實而祇能實現本身的抽象化并得不到真正的精神自由。……」

在旁的地方當費兒巴哈反駁洛哈伊姆的時候曾寫過下面一段話：

「不成爲人類的，乃至意識的對象之自然，無論如何，思辯哲學看來，至少就唯心論看來，都是康德的物的自身，是沒有現實性的抽象，但是這個自然，却簡直曝露了唯心論的破綻。自然科學，至少從那現在的見地看來，必然會引導我們達到下述之點，即在人類存在諸條件還未完滿的時候，在自然即地球還不是人類的眼中或意識中的對象。當時自然確實已經絕對地非人類的存在……」

唯心論以爲宇宙是從精神，觀念中產生出來的，這種理論在本質上並不是哲學

（雖然是極神秘的哲學：）而只是神學，因此他說「思辯哲學的本質即是理性化，現實化，生氣化的神的本質。思辯哲學即是真的，堅實的，合理的神學」，「一般的神學使人類的立腳點成爲神的立腳點，思辯哲學則不然，乃使神的立腳點成爲人類的立腳點或寧可說成爲思想家的立腳點」。費兒巴哈把神學，理性論思辯哲學，看作爲一件東西。

唯心論如果就是神學，那末反唯心論也就是反神學，那一個不反唯心論的人，他便不會澈底地放棄神學的觀點，這一點在他反黑格兒唯心哲學時曾說過：

「沒有棄掉黑格兒的哲學的人，就是沒有棄掉神學的人。所謂自然或實在是被觀念定立出來的黑格兒的理論要不外是所謂自然由神所創造，物質的東西由非物質的即抽象的東西所創造的神學理論之合理的表白」（見他的著作集、德文本，一八四六年版二六二頁）。

因此唯心哲學所以破產的原因，是因爲牠認爲精神或觀念是宇宙的基礎，或者

如果費兒所說自然界是絕對的精神「存在的另外一面」(andere Seite)，可是事實恰把宇宙發展的秩序顛倒了，自然界並不是精神存在的「另外一面」，反之，寧可說精神是自然界「存在的另外一面」，因為物質是主，精神是附，這是說，沒有超物質的精神，觀念，一切都是自然的產物，精神沒有物質不能存在而物質沒有精神是可以存在的。費兒巴哈會說過：

「自然是不能從存在分開的本質(Wesen)，人類是能從存在分開的本質，不能分開的本質是能分開的本質之基礎——所以自然是人類的基礎」

「思維與存在間底真的關係如次：即存在是主辭，思維是賓辭。思維為存在所規定，但是存在不為思維所規定。存在是依着自己，通過自己，所規定的。存在只通過存在而被給與的，存在在自己之中有着自己的基礎」(同上 283 頁)。

唯心論的一個重要論據是牠底我的獨在論，以為一切客觀都是從我之中產生出來，這是說沒有主觀便沒有客觀，客觀不過是主觀的產物——這種理論在費兒巴哈

看來純粹是一種無意思的幻想。主觀與客觀並不機械的對立的而是構成辯證一體的兩面。主觀就是自然界的一部份，因而牠對於自己是主觀——心理的——他方面對於他人又是客觀——生理的——。他這樣的說：

「唯心論於人類中尋求觀念的起源，這是對的；但要從一個獨立自存的人中，一個被固定為精神的人中尋求觀念的起源，簡單的說即要從一個無「你」的「我」中尋求觀念的起源，——那就錯了。祇有經過互相接觸，祇有經過一個人與另一個人談話，才能發生觀念。單獨一個人是不夠的，必須二個人以上才能得到觀念及一般理性。要創造人（精神和物質的）必須有兩個人；人爲人間互相接觸，乃是真實性與普遍性的最初原則和標準」（「論二元論與精神不朽」）。

「我感覺和思想時候絕非站在與客觀對立的主觀地位而是站在主觀兼客觀（*Subjekt und Objekt*）地位上，站在真正的物質實體地位上。在我看來，客觀不僅是可感覺的對象而且也是我的感覺之必要條件的基礎。客觀世界不僅在我之外而且也

在我本身，也在我自己的骨肉裏面』（全集十卷）

旁的地方又有說：

「我對於我自己爲「我」，同時對於他爲「你」。我是主體同時又是客體，不的我，否！被區別而又不可分離的結合着的我與你主觀與客觀，是思維與生存的，哲學與生理學的真正原理」（同上二七六頁）。

如果是物質是主辭，精神是賓辭，主觀同時又客觀，那末思維是怎樣從存在產生出來的呢？費兒巴哈對於這個問題完全用腦髓的人類學的解釋來答覆這個問題，他說：

「不拘是唯物論（按這里是指布許納派（Büchner）所代表的自然科學唯物論——著者）或唯心論，或生理學，心理學，都不是真理。算得真理的，只有人類學（Anthropology）只有感覺的直觀的見地，才是真理。這是什麼緣故呢？因爲只有這種見地才能與我以全體性和個性。靈魂是不能想能感的東西——爲什麼呢？因爲靈

魂不外是被人格化，並被實在化，被轉化爲一個本體的思維的感覺和意欲之機能或現象——腦髓也不是能思能感的東西，爲什麼呢？因爲所謂腦髓，是一個生理學的抽象，是與全體分開了，與頭蓋面容及肉體分離了的，被牠自身固定了的一個器官。質言之，就是腦髓只有在牠與人類的頭腦和身體相結合的時候，才是思維的器官』（「反對肉體與靈魂的二元論」，見前著作集第二卷，二六二頁。）

『思維這個東西是當作一個物看的人類身體的屬性。人類的身體不論其各部份的性質如何，總是「一個物」，是一個性的有機的統一。這樣有機的統一，就是表象與感覺的原理。不消說，這個統一是一能夠被分解，但一經分解牠馬上便不是一個有機的活動的身體，不是一個存在的東西了』（同上357—358頁）。

在旁的地方更明顯地說過：

『我固然能够憑着想像力把我的腦髓設想爲客體，這樣一來，自然能够使腦髓與我相區別，但是這種區別僅僅是理論的，或者寧可說是想像的，決不是實在

的」。『從我自身被區別了的腦髓單是被想像化的東西，被觀念化了的東西，並不是實在的腦髓』。『像那樣的生理學的抽象物，不是能想不能感的東西。思維着的東西，是當作一個被統一了的物質之存在看待的人類——在他自身裏面，不可分離的包含有當作思維機關的腦髓。固然，在心理上即就思維着的本人看來，思維并不是腦髓的活動，我完全不知道，我具有腦髓這回事而能够思維』。『被我們意識與感情攝處的東西，只是結論而不是前提；只是結果而不是有機體的過程，所以，我當然把思維從腦髓活動分離起來。但是却不能以為思維在我不是腦髓的活動，倒是從腦髓被分離了的獨立的活動，就說思維在牠的自身也不是腦髓活動，却反而應該說思維正是腦髓的活動，在我看來，或者，主觀上看來，一個純粹精神的，非物質的。非感覺的活動的那東西，在其自身上，或者在客觀上，便是一個物質的感覺的東西』。『這樣看來主體與客體的同性，對於腦髓活動與思維活動是特別妥當的』。腦髓活動，是被我們自身附以基礎加以規定的最高活動。——因為這

樣，所以這種活動，早已成了離開我們，便不能知覺的活動」在這種當作最高活動看待的腦髓活動上「任意」的，主觀的，精神的活動與非任意的，客觀的，物質的活動是同一的，是不能區別的」。所以就我們的意識來說，「思維上的主觀的活動與客觀的活動之對立是消失的」。（同上349—351頁）。

我們特別引出以上一大段話不是沒有意義的，在這些句話中也就可以看出費兒巴哈的唯物論要點，即否認超物質的精神及一切思維能力，看精神，思想作為腦髓組織的活動，這就是說心理的狀態依存於生理狀態，兩方面有不可分離的聯繫——這種理論無疑地是唯物論的。

費兒巴哈因為對於精神與物質，存在與思維的關係問題得着澈底的解決，因此在認識論上也得着完全唯物論的見解。費兒巴哈同十八世紀法國唯物論者一樣是從感覺論出發，感覺在他看來是一切科學認識的來源，沒有感覺性便沒有一切，他說：

哲學的任務就是在認識真實的即可感覺的事物。最深邃的真理祇能在感覺中找得；感覺證明事物存在於我們的頭腦以外；除了我的感覺之外，沒有別種方法可以證明事物的存在。

如果人的實體是可感覺性的而非虛幻的抽象體，「精神」，那末一切哲學，一切宗教，一切違反此原則的制度，不僅是根本錯誤的，而且是危險有害的。

……人類祇因有感覺性才能存在。人類得以出現於世間，並非由於抽象的理性的或精神的實體之功勞，……而是僅僅由於可感覺的自然界之功勞。……如果人類的來源就是感覺性，那麼你們在你們的關於人類的學說，規律和制度中切勿否認這個來源，你們切要記得：「蘋果落地的地方是距離蘋果樹不遠的」，頭腦是自然界和可感覺性之最高主宰，但仍經過血管和神經與基礎密切的聯接起來。（費兒哈哈的「兩元論與精神不朽」）。

人類感覺的對象，照費兒哈哈的意見，不僅是外界事物而且也是內心事物，不

僅物質而也連精神方面也被包括在內，他這樣的說：

「我們不僅能感觸石，木，肉，骨而且也能感觸感情——當我們與有感覺的物體握手或接吻時候，我們的耳朵不僅能聽見流水聲音和樹葉微響，而且能聽見愛情和智慧之內心言語；我們不僅能看見鏡子的外表和花草的顏色，而且也能看見人的見解。因此感能的對象不僅是外界的事物而且也是內心事物，不僅是肉體，而且也是精神，不僅是物質而且也是我們的「我」。因此所有一切都可以由感能去感覺到，——如果不是直接的，也是簡接的，如果不是由於粗淺的感官，也是由於精細的感官，如果不是由於生理解剖家或化學家也是由於哲學家」（見他的「未來哲學的原理」）。

這樣看來認識的感覺論在費兒巴哈體系中轉化爲人類一切現象的基本原理——除開感覺以外不能證明其他物體的存在，人類祇因有感覺性而存在——感覺論的內容被費兒巴哈具體化普遍化了。

綜合以上各種分析費兒巴哈的哲學思想整個上完全站在唯物論的立場，在本體論上他推翻了唯心論的「精神爲一切現實性的主宰」底立論，提出「物質爲主，精神爲附」的原則，在認識論上推翻了唯心論的「思維決定存在」的立論，提出「存在決定思維」的唯物認識的原則——這是費兒巴哈的偉大貢獻。當然唯物論的本體論與認識論的思想，並不是費兒巴哈所獨創的，牠在費兒巴哈以先早已有（如斯賓諾色及十八世紀的法國唯物論者，）可是這種思想到了費兒巴哈已經形成了整個的體系，完全脫離了唯心神秘的影響。恩格斯在他的「費兒巴哈論」（中譯，南強版）中曾論及費兒巴哈的唯物論思想，他認費氏的觀點會給黑格兒哲學的統治莫大的打擊，當時所有黑格兒左派都一時站在費兒巴哈的立場，他並且指出費兒巴哈對於存在與思維的關係問題的意見，已經是「純粹的唯物論」。

○ ○ ○
費兒巴哈雖然有這樣偉大的貢獻，可是他的唯物論仍不會失却重要的缺點，主

要的方面可以說是缺乏辯證法思想。費兒巴哈堅決地批評了黑格兒的唯心哲學體系——將牠根本埋葬了，這是他的偉大作用，可是黑格兒體系的另外一面——即革命辯證法，他完全忽略了。費兒巴哈當他批評黑格兒的時候，他不會注意到辯證法的一般地位，因為他所了解的辯證法只是「我與你間的一種對話」(Ein Dialog Zwischen Ich Und Du) 然而辯證法在黑格兒體系中已經是唯一的科學的方法論——「科學的靈魂」。因為缺乏辯證法使費兒巴哈的唯物論成爲形而上學的唯物論與法國十八世紀的唯物論同樣構成一個發展階段。

費兒巴哈唯物論的缺點在他的認識論中已可以局部的看得出。費兒巴哈以爲感覺是一切認識的來源，人類只有從這來源去認識世界——這種意見一般說來是正確的，因為認識的前提無疑地只有感覺。除此以外無別的來路。感覺給我們某種內容，然後我們才能從這內容中去形成思想，概念。可是只有感覺對於認識是不夠的，因為認識過程不只是簡單的感覺過程，除感覺之外仍加人類主觀思維的作用（根據

着感覺的材料)。費兒巴哈的缺點就是不能將認識看作爲積極的活動的過程而只看爲純粹客觀的直觀的，換句話說在方法上不能綜合感覺與思維，主觀性與客觀性，理論與實踐，費兒巴哈這種缺點的來源是因爲缺乏辯證法思想而認識論問題只有站在辯證法的立場才能夠完滿的解決。費兒巴哈這種缺點後來被馬克思，恩格斯糾正了。

費兒巴哈的唯物論在某種意義上可以稱爲自然——科學的唯物論，因爲他的唯物論思想正運用於自然界領域，自然界在他看來是整個具有內在規律性發展的全體，人類也不過是牠的一部份，因此「自然界就是人類的基礎」。可是自然科學的唯物論只停留於自然科學的領域而不能把唯物論原則具體運用於社會，歷史領域上，因之，一方面在自然科學上是唯物論者他方面在歷史領域上又是一位唯心論者。唯心論的傾向在費兒巴哈的體系中也可以看得出，我們在這里簡單的說明一下。

費兒巴哈是從人類出發去研究社會現象，他認爲一切社會種種制度，宗教，道

德……都是人類本性的表現，因之一切都應該在「人性」中了解。費兒巴哈指出人類爲社會活動的重心目的在推翻唯心論及一切神秘理論給社會現象一種具體的解釋，他自己說「我拿真正的人類即必須是政治和社會的人類，來代替幻想的虛靈的和天上的人類」，——在這一點費兒巴哈無疑地有了不少的功績，因爲人類這個概念一般說來比較黑格兒所謂「絕對的精神」是具體得多，可是如果詳細的分析起來費兒巴哈自己所謂人類仍是抽象的。

費兒巴哈研究人類是從人類學出發而不是從社會學，人類是自然界的產物而不是社會的集團的一份子。費兒巴哈當他研究社會的時候，他不曾注意到社會的生產關係以及整個歷史的過程，人是歷史的推動者，人類生產工具的製造者——這些概念他是不曾了解的。人在費兒巴哈眼光中最多只是一位消費者即食料的吸收者，這一點在他給摩里書(M. Lecholt 1822—1893)的「食物論」(Dielehre d runder Nahrungs mittel)的評論中很明顯地說過，他這的樣說……

「食物論有重大的倫理的政治的意義。食物變成血液，血液變成心臟及腦髓，思想及心意素材。人類的食物爲文化與思想之基礎。欲圖國民的改善，不當攻擊他的罪惡，而當給與良好的食物。人是由食物而定的東西 (Manist, Was man isst)」

接又有說：

「國民如果得到良好的滋養品（供給比馬鈴薯更好的豌豆），將來革命更有成功的希望」

這樣人是由食物而定的東西。這種論調純粹是消費的，與歷史唯物論學說中所謂社會，階級中的人，生產關係中的人完全不同。

關於費兒巴哈人的概念的抽象性，恩格斯在他的「費兒巴哈論」中曾說過：

「費兒巴哈所研究的人不是他的母親懷中生產出來的；他是從一神教的上帝變化出來的，他並不生活於歷史發展和歷史決定的真實世界中，他固然與他的親人發生關係，但他的親人也是抽象的，同他一樣。」

我們爲了解費兒巴哈的唯物論底缺點，必須進一步來檢討他的宗教論及道德論，首先來說他的宗教論。費兒巴哈認爲宗教是人的「本性」底表現，神不能創造人類，反之，却是人類創造神，宗教的產生不是因爲別的，祇是因爲人類把自己的本質化爲超時間空間的怪物——即神的形態。在這裡費兒巴哈提他的願望說（*Théorie des Wunsches*）即使自己願望的對象爲理想化當作與自己相對立的實在，以之爲神而祈願的意思。費兒巴哈因此以願意，要求，希望爲宗教心理之基礎。他在他的「神統記」（*Theogonie* 1857）曾說過：「願望是宗教的根本現象，也是神統記的原理」。

關於宗教的本質費兒巴哈在他的名著「基督教的本質」中曾有詳細的說明，我們這裡特別引出下面兩段話作爲引證：

「人類在其發展上幼稚時代就創立了宗教。野蠻人依靠宗教，崇拜很笨拙的努

力使嚇他們的自然界力量能屈服於他們。人類文化初期之祈禱，儀節和宣誓，其作用與後來人類利用技術的作用相同。「神祇是客觀化的人的本性」

「神就是人的最高感覺和觀念的集合體，就是人類用以記錄對於其所最寶貴的最神聖的名字的一種系譜書。神就是反照人類的一面鏡子，人類學就是神學的秘密而人性也就是神性的秘密」。

神祇是客觀化的人的本性，人類學就是神學的秘密，人性也就是神性的秘密——這樣的費兒巴哈底宗教論。

這種理論的缺點是異常明顯的。宗教是「人性」底產物——這句話是純抽象的，上面我們已經指出費兒巴哈謂人是指一般抽象的人，脫離了具體歷史過程的，「人性」這個名詞當然更抽象了。宗教，在馬克思主義者看來是社會歷史的範疇，牠在某種社會經濟背景下是一種必然的產物，要剷除宗教，只有澈底改造整個社會的建築——這種理論當然費兒巴哈是不能了解的，因為他只是一位自然科學的

唯物論者，在社會領域上沒有達到史的唯物論底階段。

費兒巴哈雖然批評了過去的宗教觀，可是他並沒有主張廢除宗教，反之他認為應該排除一切神學色彩而造成理性和互愛的宗教，這種宗教的神並非某種超自然物而是我們的道德理想的化身。「宗教是人和人的關係」——費兒巴哈這樣的說過，所謂人和人的關係包涵着感情，兩性的友誼，犧牲等等，這些關係以先只在實在性的空想底映像中即人類性質的空想底映像中，求牠的真相，現在則應該在「你」「我」間的愛中直接找牠的真相。「神就是愛」，費兒巴哈同意於這句古語，一切愛的關係都可以稱為宗教，理解為新的真正的宗教。約德爾(Yodler)在他的「倫理學史」中，曾這樣的敘述費兒巴哈的新宗教說：

「誰自己具有確實的目的，誰也就具有宗教（如果不是神學意義的宗教，至少也是理性和真理意義的宗教），這個唯一真實的宗教廢除對神的愛情而代替以對人的愛情，廢除對神的信仰而代替以對自己本身和自己力量的信仰，相信人類的命

還并非由於自己以外或自己以上的事物所以決定而是由自己來決定，相信人類之唯一魔鬼，就是人類自身（愚蠢的，迷信的，自私的，兇惡的人）而人類之唯一之神同樣也就是人類自身」。

如果是一切人與人的關係便是宗教，那末宗教將為成爲永久的東西，因爲人與人的關係特別是兩性愛的關係是人類固有的，不論現在將來都是存在的。費兒巴哈不但承認創造新式宗教以代替舊式宗教的必要而且達到更嚴重的結論即：「人類的各時代只能因宗教的變化而區別。馬克思主義者是認爲宗教是社會發展過程中的必有現象，各時代的宗教形態不斷的隨社會發展的方向而變更，這就是說不是人類各時代因宗教的變化而區別，反之各時代的宗教只能因社會發展而區別。

費兒巴哈的宗教論顯然是包涵着兩種不同的傾向，即一方面他堅決地批評以前的宗教觀，暴露牠的虛僞，可是，他方面自己創造了新式的宗教去代替牠。關於費兒巴哈宗教論的缺點，恩格斯在他的「費兒巴哈論」中曾這樣的說：

「他不將人類感情相互關係即性愛、友誼、憐憫、忠誠等老實看做就是這些關係，而與他眼中也認為屬於過去的某種特殊宗教無涉；他竟堅持說這些關係必須得着宗教的名稱時，方有完全價值。……費兒巴哈努力要在那根本是唯物論的一種自然觀上建立真正的宗教，這差不多就等於說近代的化學就是真正的鍊金術一樣。費兒巴哈本來是尊重客觀世界具體事實和實在的，但說到兩性關係以外的人的關係來，他就變成最抽象的了。」

○ ○ ○

費兒巴哈的宗教觀已是這樣，現在我們進一步來看他的道德觀。

費兒巴哈的道德觀的出發點是他的「我」與「你」的統一學說。一切知識只有從兩個人以上的相互關係中才可以產生，道德也是這樣，「祇有在人對人，此對彼，「我」對「你」關係之下。才能真正說得上道德」（見約德爾的「論理學史」）。費兒巴哈的道德觀可以在某種意義上可以說是與我們中國古代的「仁愛學

說「（「墨子兼愛」）差不多，他認為仁愛就是道德的基礎，不仁不愛便沒有道德。他的意思是說每個人不能只顧自己的利益而妨礙了他人即應該注意到他人的利益，他這樣的說過：人祇能在與他們利益相等的地方才能成爲人，或在他們的利益不妨礙他們做人的地方，才成爲爲人。假使他們非犧牲自己的利益，就不能做人的話，那末他們祇是畜生（Bestien）」。

費兒巴哈在這一點上提倡兼愛主義排斥利己主義的道德觀，主張一個人不能只對自己負責任而時對他人家庭，氏族，人民，國家也應注意到。利己主義者從「我」爲出發點，因此除開「我」個人以外，沒有其他的人存在，因之幸福，快樂都是個人的而兼愛主義則從「我」與「你」出發，一切快樂，幸福不只是個人的而且也是全體的一般的。

但是這種兼愛主義的道德觀怎樣去實現呢？費兒巴哈對於這個問題這樣的答道：「因此他們（指兼愛主義者）爲要做人那末他們非要一種新的社會制度不可，

這種社會制度必須合乎公理即與全民族的利益不相違背」。這就是說費兒巴哈主張建立一種新的社會制度——能够代表全民利益合乎公理的社會制度。費兒巴哈這種立論與當代一般民主論者的要求大致上相同，他們一樣的揭起「全民」的旗幟和舊式封建制度鬥爭，他們主張公理人權等，否定專制政體——這種理論在十九世紀初期的德國社會上毫無疑義是具有革命的作用，可是這種理論，如果是站在現代馬克思主義的立場去分析，牠不過是欺騙勞苦羣衆的工具而已。

道德，在馬克思主義者看來是一種社會的經濟形態的產物，牠的產生不是偶然的而是必要的，道德已是社會經濟的產物，因此牠必然具有牠的階級性質，所以說到道德我們首先要注意牠的階級性。在過去的社會史中我們曾看見各種不同的道德形態如封建的道德觀，牠是擁護封建地主貴族僧侶的工具，有資產階級的道德觀——這是保障資產階級統治，維持資本主義剝削制度的工具，除此以外更有無產階級自己的道德觀，這種道德觀是由整個無產階級鬥爭的利益爲決定的。這樣看來，

忽略了道德的階級性而抽象地鼓吹「全民」的超階級的道德，完全是小資產階級的空想，客觀上這種理論只是幫助了資產階級地主，的統治。（在這里我覺得應該指出目前中國的統治階級也正是在鼓吹「全民」的階級共信，「勞資合作」，等論調——這顯然是愚弄羣衆醉羣衆的無恥勾當，我們對於這種企圖無疑地應該堅決地揭破）。

費兒巴哈提倡「我」與「你」的兼愛主義的道德觀在本質上純粹是抽象的小資產階級觀點，試問「我」與「你」是指那一位？地主與農民，工人與資本家可否兼愛？資產階級能否放棄他自己的利益來爲工人及一切勞動羣衆謀利益？費兒巴哈這種道德觀是超時間，空間的，因此牠不適用於任何民族及任何時代，關於這一點恩格斯在他的「費兒巴哈論」中曾說過：

「……費兒巴哈的道德論是與前人一樣的。這種道德論是依照同一模型製造出來，可以適用於一切時間，一切民族和一切條件的；這恰好可以說明這種道德爲甚

麼沒有一個時候，沒有一個地方能夠應用而對於現實的世界沒有力量也和康德的無上命令一樣。」

我們從上面的分析中可以看出費兒巴哈對於宗教，道德兩方面都不曾脫離形而上學唯心論的影響——在這一點上費兒巴哈的唯物論與馬克思，恩格斯的唯物論有很重要的分別。

費兒巴哈，這樣看來，一方面堅決地推翻了唯心哲學的統治同時給神祕的宗教理論嚴重的打擊，完成了整個的唯物論體系，可是他方面因為缺乏辯證法思想使他在社會歷史領域上仍舊受形而上學的支配，結果變為「下身是唯物論者上身是唯心論者的半截人」（恩格斯）。

費兒巴哈的唯物論給馬克思與恩格斯偉大的影響，當費兒巴哈發表他的哲學著作時，他們兩者一時都成為費兒巴哈主義者，可是馬克思，恩格斯並不停留於費兒巴哈主義圈套中而更進一步克服牠的弱點而完成他們的辯證唯物論體系。一八四六

年馬克思，恩格斯的思想已經系統地完成了而費兒巴哈仍舊還是停留於他原來的抽象「人類」的概念中，變為時代的落伍者。一八六七年四月二十四日馬克思回顧他的舊作「神聖的家庭」曾這樣的寫給恩格斯說：「費兒巴哈的崇拜在現在給與人們很滑稽的感情」。

費兒巴哈唯物論的不澈底性並不是偶然而是他所代表的社會階級的不澈底性的反映。小資產階級是一個「不斷搖動的階級」（馬克思的話），因為牠是私有財產佔有者，牠雖然在某種程度上能夠站在被壓迫者的地位對舊式封建作堅決的反抗，可是牠的革命性是有限的，牠不斷的徘徊於資產階級與無產階級兩個基本階級中間，牠的作用大半要看牠的領導者屬於何種階級為斷。

十九世紀上半期德國小資產階級民主派雖然堅決地反對封建制度積極地參加革命運動，可是在革命過程中牠常常表現出牠的不澈底性，妥協性，即一方面攻擊封

建制度，他方面又反對無產階級的鬭爭。他們認爲資產階級與無產階級間並沒有什麼不可超越的鴻溝，牠兩者的利益是可以調和的，因此他們不主張提出社會問題（如保障勞働者的條件）等，似乎這樣才免却反抗舊式封建制度統一政治戰線的破壞。費兒巴哈的哲學也不過是這種妥協傾向的反映，牠的兩重性正是小資產階級兩重性的表現。

費兒巴哈的哲學的缺點底來源，除開牠的一般階級背景以外，這裏應該指出他的生活環境。費兒巴哈在某種程度上可以說是一些畸形的社會關係的犧牲品，十九世紀中葉（即一八四八年德國革命以後反動勢力統治的時候）的德國反動社會迫使他隱遁於偏僻的鄉村幾十年之久，使他完全遠隔科學和智識的中心點，用之十九世紀中葉科學界偉大的變革不曾給與費兒巴哈任何的影響，費兒巴哈這樣的枯寂地在鄉村中逝世了。

費兒巴哈的唯物論雖然有了上述的種種缺點，可是這一點決不會減少他的偉

大歷史功績——他無論如何仍舊是一位十九世紀的偉大唯物論者，他對於存在與思維，主觀與客觀的問題底見解後來完全被馬克思，恩格斯，利用了作為辯證唯物論哲學的宇宙觀基礎。費兒巴哈的唯物論是從黑格兒唯心哲學過渡到馬克思，恩格斯的辯證唯物論哲學的橋樑——這是牠的不可磨滅的歷史功績。

附本講問題提要：

- (一) 費兒巴哈的唯物論底歷史背景如何？
- (二) 費兒巴哈對於唯心論哲學批判的要點及意義何在？
- (三) 費兒巴哈對於存在與思維問題的意見如何？
- (四) 費兒巴哈的認識論的意義和牠的缺點何在？
- (五) 費兒巴哈所謂「人」與馬克思主義的人有何分別？
- (六) 費兒巴哈的宗教論的要點和牠的妥協性何在？
- (七) 費兒巴哈的道德論的要點和牠的缺點何在？

(八) 費兒巴哈的唯物論底不澈底性的客觀社會根據何在？

附本講參考材料：

最低限度：

林超真譯：「辯證法的唯物論」第五章

向省吾譯：「費兒巴哈與德國古典哲學的終末」(中譯江南版)

最高限度的：

向省吾譯：「馬克思與恩格斯關於唯物論的斷片」(中譯，江南版)「費兒巴

哈哲學大綱」一章

蒲列哈諾夫著：「從唯心論到唯物論」(中譯滬濱，神州版)

朗格著：「唯物論史」

彭康譯：「馬克思主義的根本問題」(前半部)

文德朋著：「現代哲學史」(下冊)

伊伯威格著：「近代哲學史」（下冊）

德波林著：「費兒巴哈論」

約德爾著：「近代哲學中的倫理學史」

費兒巴哈著：「黑格兒哲學之批評」

費兒巴哈著：「基督教的本質」

費兒巴哈著：「未來哲學的原理」

費兒巴哈著：「論二元論與精神不朽」

第十二，十三，十四，十五講 馬克思，恩格斯的

的辯證唯物論

我們在上面各講中差不多把哲學發展的主要階段都詳細的介紹過了，現在已經達到了本書的目的地即馬克思，恩格斯的辯證唯物論。在本書的第一，二講中我們就指出研究哲學史的意義，因為辯證唯物論並不是突然發現的，而是兩千多年人類思維及社會發展的結晶。現在我們來回顧哲學史的發展的各種傾向很明顯地看出辯證唯物論的產生並不是偶然的而是兩千多年哲學史的發展底不可避免的產物。

德國古典唯心哲學數十年的發展，準備了辯證法的方法論，這辯證法是德國古典哲學的一條內在的鐵鍊，一直從康德起經過費希得，希林到黑格兒一步步鍛鍊成就。辯證法是人類思維的偉大貢獻，牠是唯一完滿的科學方法——科學邏輯，這方法雖然被黑格兒系統地鍛鍊了，可是牠仍舊是建築於絕對唯心哲學體系上面，牠因

此不會完全脫離神祕的色彩。後代的辯證法論者的任務是在吸取這種唯心辯證法同時經過唯物論宇宙觀的鍛鍊，使牠成爲唯物辯證法。

復興時期的唯物論恢復了原始的希臘唯物論，堅決地推翻了中古世紀的學院派哲學，這種唯物論思想後來被十八世紀的法國唯物論者更加具體化，系統化了；十九世紀的費兒巴哈進一步綜合了復興時期與十八世紀法國的唯物論思想，創造了整個唯物論體系，唯物論的發展達到牠的高峯。費兒巴哈雖然完成了這種偉大的任務，可是由上面的分析中看來，他的唯物論仍舊不曾澈底的克服形而上學的影響，反之仍受牠的支配，因此後代的唯物論者的任務在運用辯證法的方法去剷除形而上學的統治，完成辯證唯物論哲學的體系。

這樣看來哲學的發展自兩千餘年形成兩種趨勢，這兩種趨勢各具有自己的成果，即一方面是唯心辯證法，他方面是形而上學的唯物論（或稱爲自然——科學的唯物論），同時兩方面都因爲有許多缺點不能澈底地完成，因此後代哲學家的任務

是綜合兩方面的貢獻，而同時克服兩方面的弱點——這種任務被十九世紀偉大的德國革命家——無產階級的代表馬克思（Karl Marx 1818—1883）完成」。

馬克思綜合了黑格兒的辯證法與費兒巴哈的唯物論便創造了辯證唯物論哲學體系——是哲學史兩千餘年最高的成果，人類思維發展的唯一結晶。辯證唯物論被恩格斯（Friedrich Engels 1820—1895）在他的「反杜林」（Anti-Dühring 中譯，江南版）中稱為哲學史中的否定的否定，這是說古代希臘的唯物論是肯定，柏拉圖的唯心論是否定，否定的發展到德國古典哲學後來被辯證唯物論否定了，否定的否定表面上看來似乎是與肯定相仿，因為兩方面都是唯物論，可是在實質上有原則的分別，即辯證唯物論否定了德國古典哲學而這否定中又吸收了牠的肯定貢獻——辯證法——因此牠與原始的自然——科學的唯物論不同。

辯證唯物論是唯一徹底完滿的哲學觀，牠在理論與實踐上均有莫大的意義，本講的對象便是說明牠的內容及其要點，不過在沒有開始直接敘述本題以先，這里必

須說明一個問題即：爲什麼只有無產階級的代表馬克思才能夠完成澈底的哲學體系？換句話說，爲什麼澈底的哲學體系的鍛鍊者不是資產階級的代表而是無產階級？

我們在上面敘述哲學史中處處都指出哲學的產生與發展並不是獨自的偶然的現象而是社會發展必然的產物，因此當我們批評某種哲學體系的缺點時，我們隨處都指出這些缺點的客觀社會根據——階級的基礎，譬如我們說到法國唯物論和康德，黑格兒，費兒巴哈的哲學缺點，我們即刻說明這種缺點是他們所代表的社會階級的缺點底反映，現在我們進一步站在普遍的立場上來說明資產階級所以不能澈底鍛鍊哲學的一般社會根據。

資產階級一般思想反映最明顯的便是德國古典唯心哲學。德國古典唯心哲學是十八世紀下半期十九世紀上半期德國社會思想變革的理論重心，也就是德國資產階級形成與發展過程中的偉大武器，牠在德國社會的影響一般說來不亞於法國政治大革命。德國古典哲學的始祖康德揭起自然科學革命的旗幟同時在哲學領域上堅決地

批評形而上學，形式邏輯的缺點，系統地鍛鍊辯證法邏輯，給舊式形而上學的統治一個空前的打擊，在人類思想界開闢了一個新紀元，可是因為他的兩元論哲學的缺點使他不但沒有完成這種任務而且變為形而上學，形成邏輯，宗教的擁護者。費希得·希林繼續着康德更進一步向前鍛鍊辯證法邏輯——這種過程到了黑格兒達到了牠的高峯，辯證法從單獨的，澈漫的，非意識的成份轉化為整個的方法體系——辯證法的百科全書，推翻了形式邏輯的統治，把牠降低為低級邏輯——辯證法的附屬契機，可是因為絕對唯心哲學的障礙使黑格兒又不會澈底地完成這種任務，他的形而上學體系結果壓倒了他的辯證法，辯證法成為唯心論的。德國古典唯心哲學這種缺點與結局絲毫不是偶然的現象，而是牠所代表的社會階級的缺點底反映，這種缺點不但表現十九世紀德國資產階級的不澈底性而且是資產階級一般的不澈底性底表現。

資產階級哲學在牠的發展過程中所提出的一切主要問題如存在與思維，精神與

自然界，主觀與客觀現象與本質，認識的形式與內容，自由與必然性等——這些問題的出現絕不是「純粹」思維及哲學的邏輯的「內在」運動的結果而是社會歷史發展過程及資產階級社會自身辯證法發展的產物。我們分析這些問題的社會根據的時候，我們將看出所有資產階級哲學所包涵的各種矛盾如存在與思維的矛盾，自然界與精神的矛盾，主觀與客觀的矛盾、現象與本質的矛盾、形式與內容，自由與必然性的矛盾等，都不過是整個資產階級社會的矛盾底反映。

資本主義社會是一個擴大的商品經濟體系，這體系矛盾的細胞正是商品。牠是資本主義經濟的單位也就是整個資本主義矛盾的出發點。商品經濟是建立於商品交換的基礎上，每一個商品生產者自己將商品送到市場與其他的人互相交換。這個時候勞動關係經過物的關係而表現出來。但是人們並不知道在這物體中間隱藏着人的相互關係，因為物體在這種情形下是唯一客觀的，固定的對象，人的關係裝着物的關係形態——商品的本性變為一切的重心。馬克思在他的「資本論」(Das Kap-

「1」的第一卷中會有詳細說及商品的物拜物教性，他曾這樣的說：「商品的形態是一面鏡子，在這鏡子中反映着人們自己勞動的社會性質，作為勞動生產品自身的物體性質，及這些物體來自自然界的社會性……這只是人們自身的某種社會關係，作為物體關係幻想形態而照耀於人的目光中罷了」（「資本論」俄譯，第一卷³⁸—39頁）。

商品經濟在本質上是無政府式的生產，商品生產者自己的目的只在生產多商品在市場出賣，可是究竟這商品的作用對整個社會經濟裨益如何他是不管的，在這種條件之下商品經濟完全受一種盲目的法則調劑着。人們在商品經濟社會中並不是一位主觀，因為他對於盲目的法則不能認識而只是消極地受這種盲目法則支配，他的主觀的動作和一般商品的運命一樣同是由客觀社會關係規定的。在這種環境人們的任務只是站在一位旁觀的資格去觀察整個社會的變化，估量這些規律性的可能的結果——至若主觀積極的變動作用簡直談不到。當然這種客觀變動的規律性一步步被

人們認識，可是商品經濟的盲目規律仍舊對於人們是一種不可接近的力量。

商品經濟的社會條件形成了一種個人主義的觀念，這種觀念完全反映着商品經濟的構造。商品生產者目的只在使自己的商品在市場上能够佔得優勝地位，至若其他的問題他完全不管；商品生產者研究市場的盲目規律性，目的也不過是在實現自己個人的投機。在這種社會之中主觀與客觀完全對立，主觀企圖變為客觀的宇宙支配者，康德的哲學底兩元論傾向是一個很好的例子。康德的體系中主觀的理性佔異常主要的地位，主觀理性是自然界的統治者自然界的規律性都不過是理性的結果（參照他的「純粹理性的批評」）時間與空間，照他的意見，是主觀認識的直覺方式，現象界祇是主觀的產物，脫離了主觀的意識，現象界是不存在的。主觀與客觀，現象與物的自身，理性及感性，內容與形式，存在與思維的各種矛盾是康德兩元論的特徵，這種特徵完全反映着資本主義初期的商品生產者背景。

資本主義經濟越向前發展，封建經濟越趨於破產則資產階級地位日見提高。牠

在這種條件之下越發企圖奪取經濟地位，可是牠爲達到這種目標，首先必須了解社會發展的規律性。資產階級學者因此從主觀與客觀的對抗漸傾向於客觀的研究——這種傾向在康德以後的德國古典哲學發展中可以看出。費希得推翻了康德兩元哲學把主觀與客觀，現象與物的自身，內容與形式等對立性統一起來而從絕對的我之中去演繹出一切宇宙的發展，希林則進一步把主觀與客觀存在與思維雷同起來並把自然哲學作爲哲學的基礎——這種客觀具體的傾向到了黑格兒達到牠的焦點。如果我們把古代希臘哲學的辯證法與黑格兒的辯證法比較一下，則異常明顯的看得出兩方面有很重要的分別，即一方面古代希臘辯證法純粹是客觀辯證法觀察的結果。主觀邏輯尙沒有提到而黑格兒的辯證法已是科學的方法論，科學的靈魂，黑格兒的辯證法一般是企圖統一內容與形式，主觀與客觀，自由與必然性，直觀與思維，理論與實踐——這種傾向正是表現資產階級改造社會的企圖。黑格兒的辯證法底革命性是資產階級革命性的反映。

可是資產階級的革命性有一定的界限，這界限他是不能超越的，因此黑格兒雖然鍛鍊了辯證法而始終因為他的絕對唯心論哲學體系的障礙使他不能澈底的完成。

黑格兒的辯證法底缺點反映資產階級一般的缺點，資產階級是剝削的階級，牠只有在剝削無產階級的剩餘價值的基礎上才能夠生存的，牠雖然在某種程度能夠站在革命的立場去批評及攻擊舊式制度，可是這種行動的目的不過是企圖推翻舊式制度實現自己的統治，因此當這種目的達到了，他便倒轉來反對革命羣衆與一切舊式殘餘妥協。資產階級，因為有這種兩重性即革命性與妥協性，所以在思想上也表現出兩種不同的傾向，即一方面堅決地反對形而上學，形式邏輯的統治，澈底地鍛鍊辯證法，他方面又與形而上學妥協，企圖調和形而上學與辯證法的矛盾——黑格兒的哲學體系與他的辯證法的矛盾正是資產階級自身的矛盾底反映。

從這上面的分析中看來資產階級學者之所以不能澈底鍛鍊哲學的體系的原因是完全因為牠的階級的經濟背景所促成的——完成這種任務只有無產階級。無產階級

的社會地位與資產階級完全相反，無產階級是有史以來最受壓迫的剝削階級，我們知道奴隸也曾是過去的被壓迫階級之一，可是奴隸的生活費用全由奴隸的佔有者供給，一般說生活條件是可以維持的；農民也曾是被壓迫階級之一，牠不斷地被地主壓迫及剝削，生命完全操諸於地主手中，地主可以任意宰割，任意處置，這種地位當然是異常可憐的，可是農民雖然過着這樣的辛苦的生涯而牠無論如何仍具有相當的——最低限度的生活條件——土地，但是無產階級的地位却不是這樣。

無產階級，表面看來似乎是很自由的，因為他可以自由與資本家，企業家訂結條約，在工廠工作，可是在實際上這不過是一種虛偽的外殼。無產階級之所以被稱為無產階級是因他沒有絲毫生產工具，他的唯一靠山就是一對手，有時可以得着工作，他的生活便有保障，可是一失業，他便要受苦，他的地位無日不在風雨飄搖的變化中，他的運命全受盲目的資本主義規律支配着。無產階級不論在任何的環境中都是最受壓迫的被剝削階級，不只是經濟的背景使他終日過牛馬生活而且一切社會

條件（如政治等）均使他不得片刻的休息——這種背景也就使他成爲有史以來最徹底的革命階級。

無產階級的地位已是這樣飄搖不定，他的生活已是這樣的辛苦，所以他的思想因此與資產階級正相反。資產階級看主觀作爲客觀現實性的主宰，宇宙不過「我」的產物——可是無產階級的頭腦中從不會有主觀支配客觀的幻想，因爲他的地值使不斷地毀滅這種幻想，他自己知道，他不過是廣大宇宙中的一小部份，他的運命會由客觀的規律性支配着，

資產階級是資本主義社會的統治階級，牠的目的在維持這社會秩序以至於永遠無窮，因此牠看資本主義社會作爲「自然的」，「永恆的」適合於「人性」及「人的需要」底神靈的東西——可是無產階級的地位使他對於這個問題完全抱相反的意思，即資本主義社會決不是「自然的」「永恆的」東西而不過是社會發展一個階段，牠到了某個階段必然被自身否定而轉變於社會主義社會。因爲這樣，資產階級

儘力的維持資本主義的秩序，反對一切破壞這種秩序的敵人而無產階級則儘力促動反資產階級統治的鬥爭直到推翻資本主義的秩序而建設，社會主義社會。無產階級因此在社會發展過程中不只是一位觀察者，消極的客觀，而是一位直接地積極的

推動者——歷史的主人翁。

資產階級因為要維持資本主義剝削制度，鎮壓一切革命勢力起見，因之極力地勾結一切反動勢力地主，僧侶，貴族……向無產階級進展，在思想上便利用一切舊式觀念體系如宗教，形而上學及一切邪術愚弄及麻醉無產階級羣衆，蒙蔽客觀事實真理——而無產階級則完全相反，牠堅決地反對一切反動勢力在思想上無妥協地攻擊舊式觀念，暴露一切統治階級愚弄及蒙蔽羣衆的黑幕，發現客觀事實的真理，因為這樣只有無產階級——澈底革命的階級才能够鍛鍊唯一完滿的哲學體系，所以辯證唯物論的完成者正是十九世紀的偉大的無產階級革命家馬克思。

我們在開始敘述馬克思，恩格斯的辯證唯物論的時候首先必須簡單提及十九世紀無產階級發展的一般情形，作為辯證唯物論哲學產生的背景。

無產階級的產生始於原始資本主義積蓄時期；原始積蓄的結果使鄉村的農民破產而投入城市，同時城市手工業小資產階級也因資本主義生產的興起而漸漸被排擠生產者與生產工具的分離這是資本主義經濟的先決條件之一，也就是無產階級的來源。

無產階級的發現最先在英國，因為資本主義經濟的發展始於英國，約十七世紀末，十八世紀初資本主義的原始積蓄時期已經在英國開始，這種過程經過十八世紀下半期的產業革命遂逐漸完成了。產業革命的結果便形成了無產階級與資產階級，一方面無產階級除開自己的勞動力以外沒有任何的生活工具，他方面資產階級則完全佔有全部生產工具——這兩者階級是現代資本主義社會的基本階級。恩格斯在十九世紀四十年代會親身到英國考察產業發展的情形，對於無產階級的形成與發展的

過程會有精密的研究，在他的「英國勞働階級的狀況」中有下面的幾段關於無產階級形成與發展的話：

「英吉利的勞働階級底歷史，是以前世紀（即十八世紀）後半期蒸氣機和紡績機之發明爲開始的。這些發明給予產業革命以重大的打擊，同時這一革命改造了整個資本主義社會，只是使其歷史意義的分明起來的東西，這是誰都知道的事，英吉利是這一個變革的古典國，更因變革較爲進行不穩，所以更爲強有力些。因此英吉利又爲這變革底主要的結果即無產階級的古典國」

論及無產階級的地位，他這樣的說：

「前面我們已經考察了無產階級是怎樣地由移入機械而至於存在的經過情形。產業之急速底擴大，需要勞働者異常急切，於是工資騰貴起來，結果勞働者的大羣從農村地方移住到城市來了。人口顯著地增加起來，但是一切的增加，差不多都加在無產階級的身上。……如此，英吉利帝國底大工商業都市發生了，這裏的人口

至少四分之三是屬於勞働階級，所謂小資產階級只有小商人及非常僅少的少數手工業者所構成的。蓋新產業棄器具而用機械變作坊而建工廠——因此使從事勞働的中產階級轉化為無產階級，使從來的大商人轉化為工廠主了。在這里也因小中產階級的被壓迫，使人口成為勞働者與資本家的對立，而且這變化也行於狹義的工業底範圍之外，即在手工業及商業上也行着這種變化。替代從前的師傅與徒弟的，是大資本家與沒有上昇希望的勞働者。不能與工廠經營及實行着嚴密的分業的大經營相競爭的手工業之師傅，談論到無產階級的陳營來。同時勞働者因從來的手工業經營的廢止，小資產階級之消滅，永久沒有成為資本家的可能性了。從來勞働者自身能成為定住的師傅而得到置身之處，且常常有雇用職人的希望。然而因為師傅自身却被工廠主壓迫着，且獨立地經營工作需要大資本家的現在，無產階級真成為固定的人口階級了——以前是往往昇到資本家階級去的路途，在現在生為勞働者的人們，除終生做勞働者以外，沒有其他的希望了。這樣無產階級現在才能開始企圖獨立的

運動了。「在充滿於全英帝國的，其社會狀態日進一日地要求文明世界的注目的，巨大的勞働者羣衆是這樣地集合的」。

關於勞働階級的奴隸狀態，在該書中也有這樣的說：

『或如德國來說——勞働者無論是法律上或事實上，都是所有資產階級的奴隸。正因為他們是奴隸，所以勞働者像商品一樣被販賣，像商品一樣而上下其價格。對於勞働者的需要若見增加，則勞働者的價格騰貴，需要減少則價格亦降落。若需要非常減少，多數的勞働者賣剩落來，而變爲「在庫品」之時，則他們只有坐臥而已。但是，他們只坐臥是不能生活的，因此只有餓死而已。……與從前的公然的奴隸制度不同的地方，只有今日的勞働者似乎是有自由這一點而已。因為他們不是一度就賣出去而是切得碎碎地，一日間，一週間或一年間那樣被另賣出去的。而一人的所有者不是將他賣與他人而是必須由他自身，用上述的方法，販賣出去人。因爲不是個個人的奴隸而是全所有階級底奴隸故』。

無產階級因為牠的這種淒慘的客觀背景，所以使越堅決反抗資產階級，因之「他們發生的那一日便是同有產階級鬥爭開始的那一日」。十八世紀下半期無產階級形成以後，資產階級與無產階級的鬥爭便開始了，到了十九世紀三十年代這種鬥爭蔓延於歐洲各國，達到更高的程度。無產階級的發展在十九世紀初經過各種階段。在這些階段中鬥爭的形態底表現有各種不同，關係這種鬥爭的各種形態馬克思與恩格斯在他們的名著。「共產黨宣言」中曾有扼要的敘述，如第一時期工人鬥爭形態在宣言中有說：

「他們（勞働階級）不特向着有產階級的生產方法加以攻擊，並且向着生產工具攻擊搗毀由外國來的競爭品。毀壞新式機械，焚燒工場，鬧的都是這些事情（按這種現象會發生於英國資本主義發展初期即所謂魯代特（Riot）運動便是，在法國方面也會發生如十九世紀初的里昂暴動等等——如心附誌）他們的期望，只用腕力來恢復中世勞働階級已失的地位。在這個時期裏，勞働者只在各處結了鬆懈的團

體，內部一有齟齬便瓦解了。有的地方團結稍爲緊密的團體，那又不是他們自動力的團結，全是受了有產階級的利用。當時有產階級爲了政治上的目的，煽動全國的勞働者，并借重他們的力量。勞働者在這個時候攻擊的並不是自己的敵人。是敵人的敵人，就是專制政體的遺物，地主產業以外的富豪，小商人等。所以歷史上一切的運動，都是有產階級的運動，所得一切的勝利也都是有產階級的勝利」。

然而無產階級對有產階級的鬥爭，——進第二期無產階級的階級自覺，漸漸發達，其鬥爭便帶有政治鬥爭的性質了。於是宣言中接着又有說：

「但是一方面產業愈加發達，一方面無產階級不但人數增加而且漸次集中結成大團結，力量加大，對於自己力量的自覺也愈深了。而且機器又抹去各種勞働的差別，因此勞働的利害關係和生活狀況，就漸趨一致。工資又幾乎降到同樣的水平。有產階級裏面又漸起競爭，商業因此起了恐慌，勞働的工資也因此更運動搖，而且急激地發展不知底止的機械改良，使他們的全體生活刻刻不安，勞働者和資本家個

人的衝突，又漸漸帶着兩階級的衝突色彩。於是勞働者就結了團體（勞働組合）去對抗資本家。他們聯合的目的在於維持工資率。因為時時須得反抗，就設了個準備糧食的永久聯合。這種反抗已成，便到處發生騷動的事了，

在這門爭中勞働者是時時得了勝利，但這不過是一時的事；那真正效果，並不在眼前的利益，是在勞働者的團結繼續擴大。這種團結很受了近代產業所造成進步的交通機關中許多的補助。因為有人這樣的交通機關，遠方的勞働者也互相接觸了。集合同性質的許多地方鬥爭，團成全國一大階級的鬥爭，正有這種接觸的需要，但每次階級鬥爭都是政治鬥爭，這樣的團體，如果教交通不便的中世紀市民來團結，決非幾世紀不行，多謝鐵道與人方便。近代的無產者。只費幾年便成就了。」。

十九世紀初期止是無產階級鬥爭發展從第一個時期轉變於第二個時期的過渡階段，這種轉變因一八三〇年法國七月革命及十九世紀三十年代的英國憲章運動的推

進，迅速地完成了。十九世紀四十年代左右西歐無產階級鬥爭已到了更高的階段，可以說無產階級已由「階級自存」(Klasse an sich) 整個地轉化爲「階級自表」(Klasse für sich)，無產階級的力量已表現爲社會的政治動力——馬克思與恩格斯的科學宇宙觀——辯證唯物論也正是在這種客觀背景下形成了。

馬克思主義的哲學觀的產生這樣看來絲毫不是偶然而是在該時代社會發展不可避免的產物；無產階級爲推翻資本主義社會，解放自己起見必須有理論的武器——這武器被他的代表馬克思，恩格斯鍛鍊成就了。

辯證唯物論產生的一般背景在上面已經敘述過了，現在可以直接來說辯證唯物論形成的經過，在這裡必須簡單的追溯黑格兒哲學崩潰的過程及牠的左派的發展狀況。黑格兒的哲學，我們上面曾說過，包涵着兩種不同的部份即一方面是他的絕對唯心哲學體系，他方面是他的辯證法，這兩種不同的傾向，因而產生兩種派別，一

方面黑格兒右派站在保守地位擁護黑格兒的哲學體系，這派代表主要的如格孝兒 (Geschol) 馬漢內間 (Mar.je.nerke)，他方面黑格兒的左派站在革命的立場擁護他的方法，這派的主要代表如羅格 (Ruge) 鮑兒兒 (Bruno Bauer) 費爾巴哈 (Feuerbach)，最後有馬克思·恩格斯。(此外尚有中派，原則上他們同意於右派。這派的代表老常克倫次 (Rosenkranz) 米海來脫 (Michelet)。這兩派反映十九世紀中葉德國社會的新舊兩種力量，牠不斷的互相攻擊，互相鬥爭，到了一八三〇年代下半年黑格兒的學派可以說已經開始分裂，直到四十年代右派與封建專制的威廉四世政治上締結了妥協後。左右兩派更公開地各樹一幟互相鬥爭着。

左右兩派的攻擊開始只是限於哲學範圍，但是後來革命運動的進展遂轉變為政治的鬥爭。左派公開的活動始於羅格，他於一八三八年和愛里脫馬兒 (Fichermier) 創辦了「德國科學與藝術的年鑑」(J. hrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst) 後又改名為「德國年鑑」，該書因採取急進方針，遂於一八四三年被禁，

乃遷移至巴黎更名為「德法年鑑」(Deutschi-französischer Jahrbücher) 除羅格外尚有馬克思與恩格斯。

提出黑格兒學派理論上的鬥爭底出發點可以說是宗教問題，因為民主運動範圍的擴大，對於宗教的態度成爲當時一個政治實際問題。我們知道黑格兒在宗教問題上是一位調和派，他主張宗教與哲學可以互相調劑，不過他對於那些宗教的故事如上帝的兒子耶穌降下凡間救人贖罪之類等，是不信的，他認爲這些故事只是真理的寓言，好像柏拉圖的神話一樣。哲學家應該以科學的方法去認識宗教，把這些故事加以科學的批評，因此他的學徒希脫老司(David Friedrich Strauss)便開始執行這種工作。

希脫老司在一八三五年發表了他的名著「耶穌評傳」(Das Leben Jesu Kritik von Beiliegel)，他在這本書中不客氣地批評當時德國舊式宗教派對於耶穌故事的觀點，在他看來所有這些事實不過是一種荒誕奇談，不足信的。在「耶穌評傳」

中他這樣的說：

『我會說過，誰如要替這些事件如天星引導東方聖人（或稱博士）的故事，變及幾個麪包和幾條魚給幾千人充飢的奇蹟等，來尋牠的自然科學的解釋，簡直是勞而無功的；然而另外一方面，當然我們更不能承認牠是實有其事的；所以我祇認為這些故事為荒誕奇談……科學在神話學中最近的成功也就在此；牠懂得神話的產生，並不是某一個人有意地自覺地想出來的，而是整個民族宗教社會的一般意識的結果。不過這一般共信，當然還得要有某個人首先把牠說出來。神話並不是一種外表的皮殼，彷彿聖人為要教訓這般無知的羣衆，把一些思想藏在這殼裏。其實神話中的思想，祇能與故事同時發生，且祇能以故事的形式而存在，至於這故事的究竟，那末連說故事的人也都不明其妙的』（見「耶穌評傳」三版，150—154頁）。

希脫老司這樣否認了宗教故事的真實性而看他為一種不自覺而創造的結果——

這種理論在當時的德國社會中有不少的影響，因為他否認宗教故事的真理給正統派

一個嚴重的打擊。不過希脫老司的觀點自身仍舊有許多的缺點，因此他的「耶穌評傳」引起黑格兒左派人物的批評。

最先批評希脫老司的首推鮑宛兒；鮑宛兒在一八四〇年發表了他的「約翰史評論」(Kritik der evangelischen Geschichte der Johannes)，一八四二年又出版了「心諾潑脫及約翰史評論」(Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johanne)。鮑氏在兩部作品中批評正統派的觀點，同時對於希脫老司的「耶穌評傳」的缺點也特別指出。照鮑氏的意見，希氏的批評工作只可以說是一種初步入門，他對於宗教史的本質根本尙未有正確的認識，因為宗教史的成立決不是基督教氏族公社秘密的和不自覺的創造結果而是由於某人爲了某種目的完全自覺地創造出來的，他們把這些故事適應牠那時代精神的要求——鮑氏的理論引起激烈的爭論，因為他根本否認了耶穌的存在，這種理論因此特別受正統派的攻擊。

希脫老司與鮑宛兒的爭論可以說是「實體」和「自我意識」的鬥爭，究竟那些

宗教傳的事實是原始公社中無意識地傳統的神話形式而發生的呢？或者是那些宗教史家自身所創造出來的——這是問題爭論的對象。

鮑氏的意見在當時一般的情形說來是比希氏的看解進步些，但是這進步只是量的而質上他們兩者仍舊相同，即同是站在黑格兒唯心哲學體系立場。一個說宗教史是一般共信的結果，一個說是個人的意識產物，這兩者都脫不了一思維決定存在」的本體論原則。所以他們的批評和爭論在宇宙觀上不曾超出黑格兒哲學的範圍。因為這樣，克服他們的弱點只有對於黑格兒唯心哲學體系作一總檢討——這種任務後來被費兒巴哈完成了。不過費兒巴哈雖然鍛鍊了唯物論的體系，可以根據前一講的分析，他仍不會克服形而上學的影響，且有黑格兒左派的馬克思與恩格斯才完成這種偉大任務。

馬克思在他年輕時期很受黑格兒哲學的影響，因為黑格兒哲學在十九世紀三

四十年代左右的德國社會佔很重要的地位，差不多多數先進的青年都集中於黑格兒哲學的旗幟之下，以黑格兒學徒自命。馬克思在一八四一年畢業於柏林大學，曾發表了他的一篇博士論文，題名為「德謨克特與恩皮苦爾兩者的自然哲學底分別」，從這篇論文的內容中可以看出馬克思當時還是受着黑格兒哲學的支配，不過他的具體的客觀的傾向在該篇論文中已系統地表現出來了。

根據馬克思幼年的通訊遺稿我們可以確定馬克思在他大學研究的時候這種具體的客觀的傾向已有了。例如當時馬克思給他的父親的信中有下面幾句話：

『活動的宇宙意思底具體表現形態如法律，國家，自然界，一切哲學……都應該在牠的客觀發展中去觀察，這裡不能夠任意的分割；物體自身的理性應該展開爲自己矛盾的並且自己得着統一的』（馬克思恩格斯全集，第一卷445—446頁）。

接着在其他的信中有說：

『從唯心論我已經比較過康德的及費希得的唯心論——和現在轉化了，想在現

實性的自身中去發現觀念』（同上 147 頁）。

上面兩句話中所運用的名詞都是黑格兒的，可是在出發點有異常重要的分別，黑格兒自己看絕對的觀念是自動的，自發的，他的辯證法的出發點是純粹邏輯的觀念，但是在馬克思正相反：出發點是物體自身的理性，牠的具體的本性及辯證法。

馬克思的思想越向前進一步則牠的具體的客觀的傾向越發明顯，他的哲學思想更與現代的新思潮相接近，在四十年初馬克思已經完全了解哲學的時代性，歷史性，這一點本來黑格兒在他的「哲學史」中已有了表現，即認為哲學是歷史發展的必然的契機與人民的精神生活密切聯繫着，可是這種思想在馬克思的作品更具體化得顯著。他這樣的說：

『哲學不是突然從地上產生的，牠是說時代、說人民的產物……哲學家在他的腦綱中鍛鍊哲學體系的精神與手工業者用手去建築鐵路的精神相同。哲學不是超然於宇宙之外的，同樣腦綱也不是超然於人體之外的……』（全集第一卷 167—168）

如果一切真正的哲學都是該時代精神的結晶，那末將來必有一個時期，那時哲學不但的內容而且牠的外部形態也必然與該時代的現實宇宙相適應，在這種情形之下哲學界中不會有某種哲學體系與旁的體系的對立關係，哲學變為對於宇宙一般的，變為現代宇宙的哲學」（同上168頁）。在一八四三年通訊中馬克思說：「我們應該利用我們的思想去把握我們的世紀」（同上353頁），如果哥德（Goethe）說過：「親的愛——新的生活」則馬克思將這句話改為：「新的學說——新的生活」（同上359頁）。

從這些話中可以看哲學的目的在馬克思着並是純粹在滿足理性的要求而是在把握我們的時代，這就是說哲學具有實際的作用，這一點馬克思在一八四三年某一次通訊中說得異常明顯：「我們不像一位教條論者，固執着完整的原理……我們從宇宙自身的原理中去發現新的原理。我們不向宇宙說：『不要鬭爭，一切你的鬥爭都

是空的」——我們結牠止確的鬥爭口號。我們只是告訴宇宙究竟爲什麼牠要鬥爭……意識的改造應該給宇宙知道牠自己的意識，應該——向牠說明牠自己行動的意義」(同上363頁)。

如果哲學家的任務是在宇宙自身中去發現新的原理，那末哲學的對象應該不是純粹主觀的思維而是客觀的現實性。同時這現實性不應看爲不動的固定的絕對的東西應該看作不斷的變化，生成與發展的過程——馬克思在這里顯然是超出了黑格兒絕對唯心哲學的範圍站在具體的客觀的立場。

以後在他的「黑格兒法律哲學批評」中更明顯地表現他的思想迅速的轉變，他在那里堅決地說哲學應該具有實際作用，哲學一日不實現於實際生活中，則牠的存在仍是必要，同樣「無產階級的哲學不能廢除，如果不首先廢除無產階級」；說到法律哲學的批判，他說只有實踐是解決這個問題的唯一方法」。

馬克思思想的發展到十九世紀四十年代前已有了重要的轉變，這個轉變被費兒

巴哈的唯物論思想促成了。費兒巴哈，我們在前講中已經指出，是黑格兒左派中最先覺悟的。他在一八三六年就開始堅決地批評黑格兒的哲學體系，形成了他的唯物論——這種思想給馬克思莫大的影響。據我們的推想，費兒巴哈的哲學作品最先影響於馬克思是他的「基督教的本質」，牠發表於一八四一年，即馬克思獲得哲學博士的名稱的時候，這時馬克思遂開始站在費爾巴哈主義的立場，對黑格兒哲學體系表示否定的態度。關於「基督教的本質」對於馬克思的影響，恩格斯在他的「費兒巴哈」中曾這樣的描寫說：

『這時候費兒巴哈的「基督教的本質」出現了。因牠毫不猶豫地把唯物論再請上了王位。這書因而一舉就粉碎了這個矛盾（指黑格兒哲學的矛盾——如心）……這書是怎樣有解力量，要親自體驗的人們才能想像得到。感激是普遍的：我們一時都是費兒巴哈主義者。馬克思是怎樣地熱烈的歡迎了這個見解，雖然保留了一切的批判。他又怎樣為牠影響。……』（費兒巴哈論 13頁）。

費兒巴哈在一八四三年又出版了他的「未來哲學的原理」，這本書包涵了他的整個唯物論思想。牠同樣的給與馬克思莫大的影響，在這個時候馬克思已經開始攻擊黑格兒的哲學和牠的學徒，到一八四五年與恩格斯共同發表了一本「神聖的家庭」或叫爲「批判的批判之批判」(Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik。Gegen Bruno Bauer und Konsothen)。在這本書中馬克思系統地指摘了黑格兒學徒如鮑死兒，希特勞斯等而同時和黑格兒的唯心論學宣告了脫離。

「神聖的家庭」是馬克思思想轉變的一本重要的歷史文件，在該書中馬克思與恩格斯完全站在費兒巴哈主義的立場。馬克思這樣的稱頌費爾巴哈的功績說：

『把形而上學的絕對的精神溶解於「立在自然底基礎上的現實的人類，因而能站在黑格兒的立場而完成且批判了黑格兒的費兒巴哈才完成了宗教的批判，同時爲要批判黑格兒的思辨哲學及一切的形而上學，又抽出了偉大而且優越的根本特質」(該書248頁)。

在該書旁的地方也有說：

誰消滅了概念的辯證法及只有哲學家才能知道的神們的戰爭？費兒巴哈。誰將「人類」——不是「人類底意義」，好像人類除他是人類這個意義以外還有別的意義一樣——來替代了舊的廢物，也代替「無限的自我意識」！費兒巴哈且只有費兒巴哈』（該書191頁）。

以上我們只提及馬克思從黑格兒唯心哲學到費兒巴哈唯物論的轉變，但是這裏必須同時敘述恩格斯的思想進化的過程。許多人往往把恩格斯只當作爲馬克思的助手看待——這種觀點是完全不正確的，嚴格說來恩格斯不只幫助馬克思的工作而且會獨立地鍛鍊馬克思主義理論，如果我們一看恩格斯思想發展的過程也就可以了解這一點不是過獎的。

恩格斯在一八四〇年以前還不知道費兒巴哈的著作，他當時完全在斯特勞斯的「耶穌評傳」影響之下，一八三九年十月他給友人的信中還說「我是一位熱心的斯

特勞斯主義者」，到一八四二年他才知道費兒巴哈的著作。恩格斯自研究費兒巴哈的著作以後便立即成爲一位費兒巴哈主義者，如在一八四二年四月的一篇「無恥地被恐嚇了，但却不可思議地被解放了的聖書」的詩中他這樣的稱頌費兒巴哈爲對於僞善的戰爭指導者說：

「他自身是大胆的無神論者們的全軍組，

他自身是極惡的魔鬼帳底寶冊，

他自身是誹謗和侮辱底全河流，

這是可怕的費爾巴哈——聖約翰吻，

請施以救！」（恩格斯初期著作集，226頁）。

一八四二年恩格斯發表了一篇論文題名爲「希林與啓示，對於自由哲學的最近的反動企圖之批判」，在該文中恩格斯已經脫離了德國古典唯心哲學的影響而同情於費兒巴哈的宗教論，他這樣的說：

「這樣，費兒巴哈的基督教底批判是爲黑格兒所奠定了基礎的思辨的宗教論之必然的補充。……費兒巴哈將宗教的諸規定還之於主觀的人類的關係」。

一八四四年九月間恩格斯便開始與馬克思通信，同時正在這個時候他們兩者企圖計劃他們的「神聖的家庭」著作的大綱——在這個時期他們兩者同樣是一位費兒巴哈主義者。一八四四年十一月恩格斯這樣的寫給馬克思說：

「費兒巴哈從神到達了「人類」所以這個「人類」確還是爲一個抽象的神學的神聖外表所裝飾着。到達「人類」，的真的道路是相反的。……這個「人類」總是一個幽靈，要是在經驗的人類沒有牠的基礎。簡單地說，如果我們的思想特別是我們的「人類」應是某種真的東西，則我們就非得從經驗論及唯物論出發不可。我們應該從個個的東西來演導一般的東西，不應像黑格兒一樣從自己自身或空氣來演導」。（著作集一卷，7頁）。

從上面的分析中看來，馬克思與恩格斯兩位均於一八四二—四五年左右完全脫

離了黑格兒的唯心哲學的影響，站在費兒巴哈主義的立場，不過馬克思的思想並因此而停留於費兒巴哈主義的圈套中，他更進一步批評費氏哲學的缺點，鍛鍊新式的哲學體系即辯證唯物論。

費兒巴哈的唯物論所以不能滿足馬克思的原因，主要的是他的形而上學觀點，這種缺點使馬克思與恩格斯均感覺着有克服的必要，但是克服費兒巴哈的形而上學唯物論，只有運用黑格兒的辯證法，才能完成。關於費兒巴哈主義的缺點馬克思與恩格斯遠在一八四五年初就感覺到，如在一八四五年二月二十二日恩格斯給馬克思的信中有說：

「在克利格斯 (Krieges) 離開這裏的第二天，我接到了費爾巴哈的信，我們這樣的寫給他了。費兒巴哈說，在他能以作者的資格代表而從事於共產主義以前他非先將宗教的污物根本地消滅不可。又因他在 Beyer 過於為其生活所閉塞了，以致他不能達到這裏。但他是共產主義者，在他成為問題的只是怎樣去實行的方法」

(15頁)。

到一八四六年馬克思及恩格斯對於費爾巴哈的批評更加冷酷了，該年八月十九日恩格斯寫着：

『我在追隨者們的中間把費兒巴哈的「基督教的本質」讀過了一遍。除了兩個明白的事實以外，一切還是和從前一樣。開始他純粹制限於自然宗教的時候，他已經不得不要找經驗的基礎，但後來却又混雜了，又是些本質，人類等等。我將把這書精密地讀一遍，且將在最短期中把有興趣的主要點替你拔萃起來，使你可以替費兒巴哈來使用』。

自「神聖的家庭」發表以後馬克思與恩格斯便漸漸脫離費兒巴哈的影響，這種過程到一八四六年初便達到了成熟的時期，馬克思的「評費兒巴哈的大綱」正是在這個時候完成，同時他與恩格斯也就在那時開始準備他們的「德國思潮」(Deutsche Ideologie)。按本講發現於一九二六年，由莫斯科馬克思恩格斯學院發表於

「馬克思與恩格斯的叢書」中）。

在「評費兒巴哈的大綱」及「德國思潮」中馬克思與恩格斯系統地批評費兒巴哈哲學的缺點，例如在「大綱」中有下面的幾段話：

「費兒巴哈想把握感性的——與思想客體實際地區別了的客體；但他沒有將人類的活動自身把握着爲有對象性的活動。所以他在基督教的本質裏以理論的行爲才是真的人的東西而實踐却只在其污穢的猶太人的現象形態下被理解，被固定。因爲他沒有了解「革命的」實踐的批判的活動底意義」。

「費兒巴哈因爲不滿於抽象的思維，欲訴之於感性的直觀，但他沒有把握感性當作實踐的人類感官的活動來把握」。

「費兒巴哈把宗教的本質消解於人類的本質中。但人類的本質決不是內在於個別的個人裏的抽象體，在其現實性上牠是社會關係底總體。」

費兒巴哈，因爲沒有達到現實的本質底批判，所以不得不：

(一) 抽象歷史的進行，向自地固定宗教的情操，且假定一個抽象的孤立的人類的個體。

(二) 所以他把人類的本質只看作「類概念」，僅能理解為內在的，靜呆的，只是自然地結合許多個體的一般性」。

「費兒巴哈因此沒有看到：「宗教的情操」自身就是社會的產物，而他所分析的抽象的個人也屬於一個一定的社會形態」。

在「德國思潮」中我們可以引出下面幾段話作為例證：

「費兒巴哈關於感覺的世界之見解一方面制限於這個世界的單純的直觀，他方面制限於單純的感覺，以「人類」代替「現實的歷史人類」。「人類」更實在說就是「德意志人」……」。(211頁)。

「費兒巴哈沒有知道圍繞他的感覺的世界不是一個從永遠的太古就有了的常是同一的東西，而是產業與社會狀態的產物。而且在這個意義上是產業與社會狀態的

產物：在每個歷史的時代中牠是全人類底活動之結果與產物，他們繼續着先人的事業，更發展其產業與交通，依照變更了的要求而變更社會秩序……」（242頁）。

『費兒巴哈要是一位唯物論者，則歷史對於他就不存在，他要是觀察歷史，則他就不是是一位唯物論者』（241頁）。

『費兒巴哈以「公共人」的資格自稱爲一位共產主義者，把「這個」人變爲一個稱號，而共產主義者這個名字在現存的世界是表示一個一定的革命黨的黨員，他却信以爲可以變成單是一個範疇。只是在這一點的說明就已指示出費兒巴哈是怎樣的錯誤了。費兒巴哈關於人類的互相關係的全演繹只不過指出了人類是互相需要的，且過去當是需要的罷了。他想創定一個關於這個事實的意識，因而也像其他的理論家一樣，他只想關於現存的事實指示出一個正確的認識。但對於現實的共產主義者最緊要的昇顛覆這個現存的世界』（263頁）。

從上面引來的各段話中可以看出馬克思與恩格斯在「德國思潮」中已經在理論

上克服了費兒巴哈唯物哲學的缺點，完成了他們的辯證唯物論哲學體系。費兒巴哈哲學的缺點從上面的話中可以看出是他的形而上學的觀點，抽象地非歷史地了解社會的現象——這種缺點使他停留於自然科學的唯物論階段。馬克思與恩格斯糾正了費兒巴哈的錯誤，把唯物論從自然——科學的提高到歷史的唯物論——在「德國思潮」已具有了史的唯物論學說的大綱。

馬克思與恩格斯所以能够克服費兒巴哈的唯物哲學的缺點底主要原因是因為他利用了黑格兒的辯證法。費兒巴哈的主要缺點，我們在上面已有指出是不曾認識黑格兒的辯證法底作用和意義，他把牠連體系一併拋棄了，當馬克思與恩格斯在費兒巴哈哲學影響之下，他們對於黑格兒的辯證法同樣地採取了否定的態度，在「神聖的家庭」中他們尚以「消滅概念的辯證法」是費兒巴哈的功績：誰知這「概念的辯證法」後來又被他們自己利用了作為克服費兒巴哈哲學的工具。

馬克思與恩格斯對於黑格兒辯證法的態度無疑地是經過長期的考慮，因為黑格兒的辯證法在形式上完全被神秘唯心的色彩籠罩着——這種神秘的外殼使馬克思，恩格斯在費兒巴哈影響時期中始終不會如以注意。可是馬克思與恩格斯到底不因牠的神秘的色彩而拋棄了牠的具體的中核。所以他們吸收了黑格兒的辯證法加以唯物的鍛鍊，變為辯證唯物論的方法基礎。

關於鍛鍊方法的問題，恩格斯在他的「政治經濟的批判」的評論（發表於一八五九年）中曾有一段很有價值的敘述，在這敘述中我們可以看出鍛鍊方法是當何怎樣的一個困難問題，我現在把牠轉錄於此：

『這裡還有一個問題要解決：……。科學是應該怎樣去研究？在一方面，有黑格兒的辯證法，在他所留給牠的完全抽象的「思辨的」形態上；在他方面，有普通的，現在又流行着的，本質地是霍爾夫（Wolff）按霍爾夫是一位十八世紀的著名形而上學者——如心附誌）式的形而上學的方法，用這個方法資產階級的經濟學者也寫了不

相聯貫的厚大的著作。這個霍爾夫式的方法被康德特別是黑格兒理論地這樣打破了，以致只有慣性及別的簡單方法之缺乏才能使牠的實際的繼續存在成爲可能。他方面，黑格兒的方法在其現任的形式上是絕對不可用了。牠本質地是唯心論的，……牠是從純粹的思維出發，而這裡是應從最強固的事實出發。一個方法，照牠自己的自認講，是「從無經過無到無」(Von Nichts Durch Nichts Zu Nichts Kam)的，這樣形式的方法在這裡是決沒有地位的。雖然這樣，牠還是一切現存的邏輯的資料中的唯一的一部份，至少是可以聯繫起來的，牠沒有被批判過，也沒有被克服過；這個偉大的辯證論家的反對者中，沒有一個能送一點破孔到牠的驕矜的建築中。牠被忘却了。因爲黑格兒學派不知道把牠怎樣着手才好。在一切事情中最重要的是把黑格兒的方法拿來決定地批判。……

……但這個方法的批判一切官認的哲學從前不敢，現在還是不敢做……馬克思曾經是，現在也是能够担任這個事業的唯一的人。從黑格兒的邏輯學撮取其精神，

這精神是把黑格兒的實際發現包括在這個範圍之內的，剝去辯證法的方法之唯心的衣裳而恢復到單純的形態，在這個形態上，牠是思想發展唯一正當的形式。……這方法的完成我們以為是一個結果在牠的意義上說來並不弱於唯物論的根本思想」。

（中譯參照「費兒巴哈論」附錄 14—217 頁）。

這樣看來，黑格兒的辯證法雖然是帶有唯心神秘的色彩，可是這一點並不使馬克思與恩格斯因此便抹殺了牠的科學意義，黑格兒的方法在他兩者看來是兩千餘年人類思維的結晶，哲學發展最高的成果，這成果應該把牠利用作為無產階級哲學的方法基礎。馬克思說：黑格兒學說中的辯證法底神秘化，絕沒妨碍他成為破天荒的第一人，去完滿地，自覺地描寫辯證法一般運動形式，在黑格兒的哲學上辯證法是首尾倒置的，必須把牠顛倒過來，而從神秘的外殼裏面，發現合理的核心」（見他的「資本論」第三版序言）。

馬克思與恩格斯這樣綜合了黑格兒的辯證法與費兒巴哈的唯物論，糾正了兩方

面的缺點，便創造了辯證唯物論哲學體系

○ ○ ○
我們在上面已經把馬克思的辯證唯物論的形成的背景及過程敘述過了，現在可以進一步來說明辯證唯物論哲學內容的本身，首先來看所謂存在與思維或精神與物質的關係問題。

一切哲學的根本問題照馬克思（以下簡稱馬克思不提恩格斯較為簡便）的意見，就是所謂存在與思維的關係問題，對於這個問題的答覆就可以歸納一切哲學為兩派即唯心論與唯物論；唯心論是承認思維先於存在的而唯物論則認為思維是後于存在的。關於這一點恩格斯在他的「費兒巴哈論」中曾說過：

「一切哲學尤其是近代哲學底根本問題是思維與存在的關係問題。……思維對於存在的關係和精神對於自然的關係這個問題是全哲學底最高的問題，而這個問題和一切宗教一樣，是在野蠻狀態之狹隘的無知的觀念中有牠的根源。但要在歐羅巴

的人類從中世紀基督教的長眠一覺醒來了的時候，這個問題才獲得了牠完全的意義而以充分明確的形式被提起了。思維對於存在的地位底問題在中古世紀學院派哲學中也有很重大的意義，即這個問題：什麼是根源的東西，精神呢還是自然？這與教會相違背而發展爲是神創造世界還是世界自太古以來就存在了這個問題了。

因對於這個問題的解答不同，哲學分成爲兩大陣營了。主張精神對自然的本源底哲學家，因而結局必定承認某種類的世界創造的人們，……形成了唯心論的陣營，反之以自然爲根源的東西底人們便屬於唯物論底種種流派」（見「費兒巴哈論」中譯45—47頁）。

存在與思維的關係問題最先被費兒巴哈完滿的解決，這個問題在前一講中已有詳細的說明，在這一點上辯證唯物論完全同意於費兒巴哈，不過費兒巴哈却停頓於這個見解上，不曾進一步發展下去。恩格斯曾這樣的說：

「費兒巴哈的發展過程是一個黑格兒派……固然不是完全的正統的……到唯物

論的發展過程。即這是一個在一定的階段上需要與黑格兒唯心論的體系完全絕緣的發展。費兒巴哈迫於不可抗的力量終於達到了這樣的見解。黑格兒的「絕對觀念」之先於世界的存在即「論理的範疇之前存在」(Praxisto z der I g sohenK teeg-
orien)不外是對於超世界的創造主的信仰之空想的遺物；我們自身隸屬的物質的感官可以知覺的世界是唯一的實在世界，我們的意識及思維，縱使是如何的似超感覺的，都是一個物質的肉體的器官——腦筋底——產物。物質不是精神底所產，精神自身倒只是物質底最高的產物。這自然是純粹的唯物論。但一到了這裏，費兒巴哈便停頓了」(中譯「費兒巴哈論」第53—54頁)。

費兒巴哈這種意見完全被馬克思利用了作為他的宇宙觀基礎。列寧關於這個問題在他的「唯物論與經驗批判論」(中譯明日書店版)曾有正確的說明，我現在為簡便起見把牠轉錄於此：

『唯物論和自然科學完全一致，把物質作為本源的所與的東西，意識，思維，

感覺作爲第二次的東西，因爲感覺在明白顯露了的姿態上，只有與物質最高形態（有機的物質）結合着，而在「物質的建築物的柱石」中，我們只能夠推測那與感覺相類似的某種能力之存在」（該書二七頁）。

「如果彩色是只依存於網膜上的感覺（這是自然科學所強求於諸君去承認的）那就是說由於光線落在網膜之上而造出色彩的感覺這即是說：在我們的外部而和我們自身及我們的意識獨立的物質或運動存在着，例如具有一定的長度與速度的以太波存在着，牠作用於網膜，並對我們造出一定色彩的感覺。這一點在唯物論上是這樣，在自然科學也是這樣。並且關於各種色彩的各種感覺都是依着在人類的網膜外部，——在人類外部並且不依存於人類——存在着的光波之種種長度而得到說明的。這樣才真正的是唯物論。——物質作用於我們的感覺器官而發生感覺。感覺是依存於以一定方法而被組織的物質即依存於腦髓，神經及網膜等等。物質的存在，不依存於感覺。物質是第一次的東西，感覺，思維，意識是以一定方法被組織着的

物質之最高的產物。像這樣的見解在一般方面是唯物論的見解，在特殊方面是馬克思及恩格斯的見解』（同上37頁）。

辯證唯物論同意於費兒巴哈的意見認為物質是第一次的而精神只是牠的最高產物——在這里辯證唯物論與一般舊式機械唯物論及十九世紀的流俗的唯物論如布許納（Buchner）摩里希特（Molecholtz）等不同。舊式唯物論一般說來是認為精神便是物質，同時物質又是精神即兩者看作形而上學的相等而以物質為牠的基礎，因之物質運動的規律便也就是精神的規律（兩方面沒有分別），辯證唯物論則一方面承認物質是第一次的，可是他方面則認為精神是物質組織化的高度底產物，這是說物質與精神的相互關係不是一種形而上學的相等而是辯證的一體，即精神一方面是物質派生的，他方面牠又是物質發展底高級的成果。

物質如果是第一次的，那末哲學的出發點便不是純粹的思維而是客觀的經驗事實。費兒巴哈在他的「哲學改造大綱」中早就說過「哲學的始點不是神不是絕對的

東西也不是看成絕對的或觀念的客觀的存在，——哲學的始點是有限的東西，是被規定了的東西、是現實的東西」，「哲學不是以他自己本身爲出發點而應該以那個與他反對的非哲學的東西爲出發點——這就是感覺論的原理」。

馬克思完全同意於費兒巴哈這種意見，在他年輕時期他就認爲哲學的出發點應該是客觀現實的物體而不是主觀的理性——這種意見後來更加具體化了。恩格斯在他的「費兒巴哈論」中關於這一點曾有說及。我把牠摘錄在這里：

「由黑格兒學派的解體，就產生了實在有果實的唯一的东西即另一傾向，這個傾向，大體上就成了與馬克思的名字相連的東西。

而且由黑格兒的哲學分離出來的一件事，也是由於復歸到唯物論的見地一層而顯現了。即，這一派決心要把現實的世界——自然及社會——並不存着先入爲主的唯心論的妄想，而依照任何人的眼中都是映入的那種原形去捕捉的。即是要決心要犧牲那和在牠的自身聯絡上——決不是在空想的聯絡上——被捉住了的事實不可調

和的一切唯心論的妄想。唯物論的意義，盡在於此」（該書37頁）。

又在「反杜林論」中也有下面的一段話：

「思維是從何處取來了這些原理呢？是由牠自身取來的麼？不是……思維決不能由牠自身創造出這些形態——存在的、外界諸形態——這些形態，僅僅是由外的世界創造出來的。

「原理不是研究的出發點，而是牠的終局的結果。原理不是被應用在自然及人類史上去的，倒可以是由於自然與人類史上抽出來的。自然及人類世界，不依從於原理，原理只有和自然及人類歷史一致時，纔是正確的。像這樣的見解，就是對於事物之唯一的唯物論見解」（該書21頁）。

辯證唯物論對於存在與思維，精神與物質的關係問題的意見和牠的認識論原則有密切的聯繫。如果精神是物質的產物，那末思維便由存在決定而不是相反。所以

辯證唯物論的認識論首先就是承認客觀物質宇宙的存在，這物質宇宙的存在是獨立的，牠不是依存於人類的意識的；人類不過是自然界的一小部份——牠的產物人類的意識，思想都是這客觀物質宇宙提供給我們產生出來的。

人類的認識的來源是感覺，這感覺是客觀宇宙給於我們主觀一種刺激而引起的結果。因此感覺的前提首先就是客觀宇宙獨立存在性，如果沒有這客觀的物質則感覺的過程是不能形成的。感覺對於人類認識是絕對必要的，因為感覺提供我們某種材料，這材料是一切認識的基礎，沒有感覺，認識便成爲不可能（除感覺以外認識別無其他的來源）。人類由外界經過感覺的過程得着一種表象，這表象不是純主觀的，因爲表象是對象給與主觀的一種反映，表象是有牠的物質基礎的，再由表象經過思維的作用而形成思想過程，創造成概念範疇。思維過程這樣發端於感覺由感覺而形成思想，即先由客觀給主觀一種材料，然後根據這材料經過主觀思維能力的考慮，咀嚼，配置而完成思想。思想因此不是純粹理性的產物而是客觀物質的反映，

或者說是在頭腦中鍛鍊過，翻譯過的物質。

辯證唯物論認為感覺是認識的唯一來源——在這一點上牠的認識論便是感覺論。洛克否認一切先天的天賦的認識能力，以為一切認識都是由感覺中得來的——在這里他的感覺論與唯物論密切的聯繫着，可是他方面當他吸引了感覺的材料用主觀的思維能力配置時，他又忘記了感覺的客觀物質基礎，懷疑外界的存在——這種唯心論傾向後來被休謨，比魯克里發展為純粹的感覺論到主觀唯心論。

純粹感覺論者終始於感覺，感覺對於牠雖不是恣意的東西，却是自立化而滿足於牠自身的。感覺只有感覺對於牠形成了「外界」，所以這個外界和感覺的總和被視為同一。因之，一般純粹感覺論者把牠的感覺從物理的狀態化為心理的狀態，「感覺的對象」化為「對象的感覺」。辯證唯物論與這種純粹的感覺論沒有絲毫相同的地方，感覺在牠看來只是被認識的客觀物質作用於認識主體底感覺器官的結果——換言之即主觀與客觀交互作用的產物，外界物質的存在是感覺的必要前提。

辯證唯物論以客觀的事實，經驗爲出發點，在這一點上牠同意於經驗論的見解，可是辯證唯物論不能與經驗論相雷同。經驗論的始院哲學及一切形而上學體系，提出經驗作爲一切認識的基礎，知識科學照他的意見，只有建築在經驗的基礎上才有可能。倍根這種經驗論是唯物主義的，牠與唯物論的原則密切的聯結着，他明顯地了解外界的事物是獨立地存在的，經驗不過是外界的事物提供出來的材料加以主觀的配製得來的結晶。在這裡倍根的經驗論與一般所謂「純粹」的經驗論者不同。「純粹」經驗論以爲經驗是純主觀的，理性的產物，外界事物客觀的存在性，他們是不承認的，因此經驗的物質性質，轉化爲心理性質，經驗的客觀範疇變爲主觀的範疇。

辯證唯物論否定一切所謂先天的認識能力，因爲如果一切的思想，認識的來源都是感覺——客觀事物的反映，那末認識能力只有是後天的，先天的認識能力不過是唯心論者的一種幻想而已。康德的先天認識論是一個特出的例證。康德以爲感性

雖然能夠提供給我們某種經驗的內容。可是這內容是偶然的盲目的不可靠的，這種感性自身不能構成認識過程，牠必須依靠悟性的幫助，然後才形成思想，這思想最後更由理性加以綜合而變為絕對的，必然的真理——康德的錯誤是否認後天的感性能力的肯定作用而將認識的重心推諸於先天的悟性與理性的能力上。辯證唯物論則認為感性是唯一的認識的來源，雖然感性提供的材料也許不是完全可靠的，可是牠是唯一的材料，除此以外別無來路，悟性與理性是思維能力高度發展的產物，牠在認識過程中無疑地有不少的作用，然而悟性與理性在牠的本質上絕不是先天的，牠是後天的，這是說悟性與理性雖然有許多的作用，可是牠只有根據於感性所提供的材料而加以配製，鍛鍊，才能夠發生肯定的作用。人類是自然界社會界的一部份，牠是受客觀規律性支配的，因之人類的認識過程不是超脫於這客觀的規律性而是在了解牠並與牠相適應，所以認識的正確與否全看牠是否適合於客觀的實情。悟性與理性因此不是超物質的，後天的而只是物質經過人類頭腦鍛鍊的高度的結晶。

辯證唯物論雖然否定了先天的認識論，可是這否定並不是空洞的否定而是相當的否定即牠推翻了先天的認識原則而同時又吸收牠肯定的貢獻，即思維能力的鍛鍊。先天認識論者因忽略了感性的作用而全力地集中於純粹抽象的思維能力的研究，結果對於思維形式上有肯定的貢獻。這種肯定的貢獻對於認識的過程是必要的，因為感性固然是認識的唯一來源，可是認識的過程決不停留於感性的範圍中，感性不過提供某種經驗的材料，這材料仍須以主觀思維能力（根據感性所提供的材料）加以配製，結合鍛鍊，然後認識的任務才能够完成。辯證唯物論哲學，這樣看來綜合了感覺與思維主觀性與客觀性、內容與形式、理論與實踐作為辯證的一體——這一點在認識論上有異常嚴重的意義。

辯證唯物論的認識論是站在一元論的觀點即牠承認物質是第一次的，牠先於精神與一切思維能力存在的，認識過程不過是反映着客觀的現實性——在這一點上辯

證唯物論的認識論與康德的兩元認識論不同。康德是承認客觀物質即他所謂「物的自身」存在的，這「物的自身」可以給我們某種刺激，由這刺激中發生印象而構成認識的內容，可是他方面康德又以為「這物的自身」是不能認識的，因為人類的認識能力至多只能及於現象的領域，雖然有時人們的認識能力企圖越出現象的領域而及於「物的自身」，可是這種企圖，照康德的話，是一種「超越的空想」。結果只有引起無謂的矛盾與虛偽。康德這種兩元論的認識論的原則顯然是錯誤的，因為如果「物的自身」是客觀存在的，牠已經能給我們某種刺激而我們又不能接近牠——這豈不是自相矛盾。康德否認「物的自身」底認識可能性，同時以為可認識的只是現象——在這里他是一位不可知論者。現象主義者，懷疑主義者。

康德這種缺點，偉大的黑格兒早就指出，黑格兒認為康德所謂「物的自身」，完全是一種虛無抽象的概念，其實「物的自身」與現象中間沒有這種機械的遠隔的深淵橫貫着，如果現象已可以認識，那末我們的認識能力也可以及於「物的自身」。

——黑格兒這種批評在方法論上無疑地是正確的，不過他所謂「物的自身」仍不過是絕對精神的發展階段而已，因此澈底的克服只有辯證唯物論。

辯證唯物論同樣是根據着現象與本體辯證法統一原則的立場上，批評康德的二元認識論。現象與物的本體中間絕對沒有形而上學的深淵遠隔着，現象之所以能夠出現是因為有「物的自身」即所謂物質的存在，因之物質就是現象的基礎，如果我們能夠認識現象那末也便能夠進一步認識物的自身，雖然現象與「物的自身」並不完全雷同，因為現象也要許只表現物的自身的一方面（不是全面性）然而這一點並不能夠作為不可知論的根據而否認「物的自身」認識的可能性。

關於康德的「物的自身」底不可認識論是怎樣地產生的？恩格斯在他的「辯證法與自然科學」一文中曾說過：

「相互排除的假定之衆多與其變遷，在自然科學家缺乏邏輯及辯證法的智識底條件之下，可以很容易地引起他們有這樣的表象，好似我們不能認識物體的實質

（海萊而及格德）。這不但在自然科學上是如此，因為全部人類的智識，是在極混雜的缺線上發展着，所以在歷史科學（包括哲學）上各種理論也是互相排除，——可是根據這點，誰也不能作出結論，說形式邏輯是一種無稽之談。上述觀點的最後形式，是所謂「物的自身」。如說，我們不能認識物的自身，那末這種話，第一是從科學轉到幻想的領域，第二絲毫沒有增益我們的科學智識，因為我們如果不能研究事物，那末牠們對於我們就是不存在的；第三，這祇是空洞的永不能實用的空話。抽象說來，這是很容易明白的。可是試把牠拿來應用罷。如果生物學家說狗好像有四足，可是我們不知道牠在實際上是否有四百萬足，或是完全無足；那末別人對於這位生物學家將作如何感想呢？如果數學家開始決定三角形是有三方面的圖形，以後聲明說，他不知道三角形是否具有二十五方面；那時大家對於這位數學家，將作如何感想呢？二乘二，好像等於四，可是自然科學家反對把「物的自身」的話，用於自然科學，祇有在哲學的領域上，他才敢用「物的自身」的話。這是

最好的證據，證明自然科學家是怎样輕藐地對待這個「物的自身」，證明牠是具有何等微少的意義。如果他們慎重地來看待牠，那麼對於某種事物的研究，究有何種意義呢？」。

康德的「物的自身」底不可認識論的虛偽，被客觀的一切經驗事實證明了。現在科學與技術的發達不但使我們能夠認識客觀事物的規律性而且可以預料事物的變化過程，例如我們在化學實驗室中能夠實際地重新產生某種化學的過程，那末我們能夠說動植物的「物的自身」這種過程不能認識嗎？如果我們能夠預知日蝕月蝕的時間以及新星的出現，難道還能說日月星的「物的自身」不可認識嗎？經驗事實十二分明顯「物的自身」與現象之間沒有任何的形而上學的深淵遠隔着，「物的自身」就是現象的基礎，我們能夠認識現象便進一步也能够認識「物的自身」，「物的自身」因之變為「我們所有的物」(Ding für uns)。關於這一點恩格斯在他的「反杜林論」中這樣的說：

「破壞這種思想（指康德的「物的自身」不可認識論——如心誌）以及其他哲學之最有力的反對，乃是實際上的結果即實驗與產業。如果我們能由自己親身經驗，能自己從物質原素裏面仿造出東西來備我們自己使命——如果能夠這樣證明我們對於真實存在的意見是正確無訛的，那麼康德的物的自身已喪失其所有的意義了。當那些組成動植物體的化學實體，尙未被有機化學一個個分析出來以前，正是那個物的自身，但是在有機化學將牠的內幕分析出來以後，物的自身已不復有其自在性而變爲「我們所有的物」了；譬如，茜色素的染料——阿力柴林（Alizarine）我們現在已經用不着再於田裏種植而改以煤油中去提煉，倒可有更簡便的阿力柴林（該書60—61頁）。

我們從上面的一段中可以看出認識的問題澈底的解決只有實踐，因爲實踐告訴我們客觀的外界事物能否被我們認識。馬克思在他的「評費兒巴哈大綱」中早已提

出了這種意見，他說「人類的思想能否認識客觀的真理——這個問題絕不是理論的問題而是實際的問題。人類應該從實踐中證明其思想的真實性，即證明人類的思想是有真實的力量并能達到現象裏面的。關於離開了實踐的思想是否真實的辯論，乃是純粹學院哲學式的問題」。

恩格斯在他的「從空想到科學的社會主義的發展」一書的序言中對於實踐在認識過程中的意義曾有極扼要的說明，我在這裡把牠的一部份介紹給讀者：

「開始就是行動。當人的智慧還沒有發現這種困難之時，人的行動，已經解決了這種困難。布丁（外國點心——如心）存在的說明是在牠是可以吃的。當我們根據我們對於某種事物所認識的本質而把牠拿來應用的時候，我們就正確地試驗我們感覺的真理性或錯誤。如果我們的感覺是錯誤的，那末我們對於應用這種物品之可能的論斷，也一定是錯誤的，那時任何應用這種物品的企圖，必將流於失敗。如果我們能夠達到我們所提示的目的，如果我們看到這個物件適合於我們對於這個物件所

作的表象，看到牠所給的結果，正是我們在應用牠的時候所期待着的結果；那時我們就有積極的證據，證明在這個限度以內，我們對於這個物體及其物質的表象是與我們身外所存在的現實相適合的。如果相反，我們的期待錯誤了，那時我們極大部份就不難找得我們錯誤的原因，我們找得那種作爲我們經驗基礎的表象，或是不完全的，浮面的，或是在那種經驗的條件之下和他感象的結果，連繫得不正確。當我們正確地應用我們的感覺而把自己的行動，限於正確獲得正確應用的感象之中，當這個時候，我們的行動底成功，將證明我們的感象是與我們所感受的事物的客觀性質相適合的」。

列寧在「唯物論與經驗批判論」中更完滿地闡明這個問題，照他的話，單獨個人的意識的發展以及全人類的集體意識的發展，一步步地指示我們看未經認識的「物的自身」怎樣轉成爲認識的「我們所有的物」，未經認識的盲目的必然性「自在的必然性」怎樣轉成爲認識的「適合我們的必然性」。從認識論的觀點看來這些轉變

之間沒有任何任何的區別，因為牠的基本原則，都是一樣的，即以唯物論的觀點，承認外方世界及外方自然法則的客觀現實性，而且承認這個世界及這些法則完全可以爲人所認識，可是永然不能認識到終極的地步。我們不知自然界氣候的必然性時，我們不可避免地要成爲自然界的奴隸。可是，我們雖不知道這種必然性，但我們知道這種必然性是存在的……全部活的人底實踐侵潤於認識的本身中而給出真理的客觀的標準；當我們不知道自然法則時，自然法則在我們認識之外存在着，作用着，而使我們成爲「盲目必然性」的奴隸。當我們認識那種在我們意志及意識之外獨立地作用着的法則時，我們就成爲自然的主人翁。表現於人類實踐上的對於自然界的統治，照列寧的話，是自然現象及過程客觀地正確地反映於人的頭腦中底結果。

如果，我們的認識是根據於實踐的經驗發生於人與外界的互相作用中，那麼人的認識，自然要隨着人的經驗發展而發展，然則所謂真理究竟是怎樣呢？或者在認識外界以後，我們對於牠就得着完全正確的真理即所謂永久的真理，那時就不得不

承認人類智識的完結，或者真理是永久不能達到的，這樣人與外界所建立的關係便重新被破壞了。這兩種意見都不是正確的。

人類的認識是隨着實踐經驗發展而發展的，因此每種科學及技術的發明及進步都使人類的認識更進於更高的階段，例如原始落後的社會與現代資本主義的社會比較起，無疑地可以說資本主義社會在人類認識過程中達到了更高的階段。可是我們可否在這里說我們已竟達到了最後終極的真理呢？絕對不能。人類的認識程度雖然一天天提高可是這種程度仍是相對的，被歷史條件限制的——在這種意義上恩格斯以為人們在某一歷史階段上是不能具有終極的永久的真理。

但是我們說某時代不能具有永久的真理——這當然不是否認達到這種真理的可能性。這種真理是可以達到的，人的認識正在日益接近絕對真理。人的認識和其他一切事物一樣同是向前發展的。在一定的時期內，人們不能完全認識外界，可是我們在每一個時期內，都知道這個世界是可以認識的。在認識的領域中單獨的個人對

於外界事物的認識是有限的，然而歷史上發展着的人類認識的可能性是無限量的。

在認識論上和在其他科學部門上一樣都應該用辯證法去論斷，這是說不把我們的認識當作已成不變的東西而是分析怎樣從不知轉到智識，怎樣不完備的不確切的知識變成更完備的更確定的智識。因此，真理也是一種過程，在歷史上我們智識接近客觀絕對真理的界限是相對的但這種真理是存在的，同時我們日益接近這個真理——這是毫無疑義的。在歷史上，圖畫的輪廓是相對的，可是這種圖畫，正是表現客觀存在的模型，這是無疑義的。（關於真理問題可以參照本書附錄「伊里基的哲學觀」）。

我們如果把辯證唯物論哲學的認識論要點歸納起來可以得着下面幾個基本原則

：

（一）自然界是完全不依賴主觀而存在的，當人類尚未發現時，自然界早就存在過了。

(二) 主觀(人)不過是廣大自然界的一小部份。

(三) 人們認識的唯一來源是感覺，這感覺是主觀與客觀交互作用的結果；從這感覺提供的材料中人們便形成思想，概念，範疇。

(四) 在「物的自身」與現象中間沒有任何形而上學的深淵遠隔着，人們能認識現象便一步步可以接近「物的自身」，認識牠的本質。

(五) 人類的思維在牠正確地映出客觀的真理時是「經濟」的；這真理的正確標準是實踐即是實驗，產業。

(六) 認識是一個辯證法的過程，牠不斷地從不知產生知識，從不完全，不正確的知識變成比較完全比較正確的知識。

以上我們把辯證唯物論的本體論，認識論要點介紹過了，現在進一步來說明牠的辯證法。本來辯證唯物論的宇宙觀與辯證法的方法這兩方面有不可分離的聯繫，

在提及本體論及認識論的時候也就可以看出存在與思維，主觀與客觀、感覺與思維，理論與實踐，內容與形式及相對真理，絕對真理等這些問題只有站在唯物辯證法的立場上才能够得着完滿的解決，然而我們所以把辯證唯物論與唯物辯證法分開，這純粹是爲敘述上便利起見，實際上唯物論沒有辯證法是盲目的，同時辯證法沒有唯物論也是空洞的，只有這兩方面結合起來才形成澈底完滿的哲學體系。

馬克思的辯證法是利用黑格兒的辯證法鍛鍊而成的，黑格兒創造了辯證法的「百科全書」然而他的辯證法仍舊帶有唯心神秘的色彩，馬克思綜合了費兒巴哈的唯物論與黑格兒辯證法便糾正了黑格兒的方法的缺點，丟掉了牠的形而上學成份，便鍛鍊成唯物辯證法。唯物辯證法雖來自黑格兒的哲學方法中，然而牠與黑格兒的有很重要的分別，這分別不只是量的而且是質的。

馬克思的辯證法與黑格兒的分別首先就在宇宙觀上。黑格兒是一位絕對唯心論者，宇宙在他看來不過是絕對精神的化身，宇宙的發展的也就是絕對精神的發展，

因此辯證法的發展也不過是絕對精神的發展的縮影。馬克思的辯證法的出發點不是絕對精神而是客觀的宇宙，這宇宙是不依存於主觀的精神，意識而存在的，因此辯證法正是這宇宙發展的規律，辯證法的邏輯不過是這規律性在人類頭腦中的反映。

關於黑格兒的辯證法與唯物辯證法的分別，馬克思在他的作品中常常的提及，在一八四七年發表的「哲學的貧困」(Eiland der Philosophie)中首先給這個問題明顯的說明。在該書中馬克思提及黑格兒方法時他指出黑格兒體系的錯誤，使他的方法不能澈底的發展；他說「所有一切的完成在本質上照黑格兒的意見，只完成於他的思維之中，所謂歷史哲學只是哲學史也就是他自己的哲學。沒有「時間程序中的歷史」，有的只是「理性中的觀念底完成」。(該書第十一節)純粹理性的運動在黑格兒的體系中，照馬克思的話「自己出現，自己對立，最後自己結合，或者他自己表現出來作為正題，反題及合題；或者他自己肯定，以後否定自己，最後到

否定的否定」。

但是馬克思問，理性怎樣能够自己肯定，自己定呢？馬克思說「這是理性自身的秘密」（同上）。這秘密在本質上完全是神話「因為理性自己沒有立足點使他可以自己肯定自己，沒有客體使他可以對抗自己，沒有與他能够結合的主體，因此牠不得已用突變的方法自己肯定，自己否定，同時自己結合，這樣使得着肯定，否定與結合，或者用希臘的名詞表現出來便是——正題，反題，合題」（同上第十一節）。

馬克思在該書中很正確的說明黑格兒怎樣構成他的「絕對方法」的方式。他說黑格兒的絕對方法的來源純粹是依靠抽象化的手段，「由抽象的方法使一切物體轉化為邏輯的範疇，同時把各種運動的單獨形態底本質抽象出來變為純粹的抽象運動，形式運動，純粹邏輯運動形態。那個能够在邏輯的範疇中找得一切事物的本質，那末便以為在邏輯的形態中可以找出運動，絕對的方法不但能够說明一切事物而

且包涵一切事物的運動。這便是絕對的方法，黑格兒曾說過「這是絕對的，唯一的，最高的，無窮的力量，沒有任何的東西能够抵抗牠的；牠是理性的趨勢，牠在事物的自身中自己發現，自己認識」（同上）。

馬克思的方法與黑格兒這種「絕對的方法」沒有絲毫的同點。辯證法在馬克思看來絕對不是純粹抽象的理性的產物，隨處可以配置的，方法是具體研究歷史的過程底工具，牠不能脫離這具體的過程，反之牠只有正確的反映這種過程才能够完成牠的任務。因此辯證法的範疇，照馬克思的意見，應該與客觀現實性的相適合，譬如經濟學上所運用的範疇如價值，價格等正是客觀社會生產關係的縮影，沒有這客觀的根據，範疇是不能成立的。

關於黑格兒的辯證法的缺點馬克思在其他的作品中也曾有提及，例如在「政治經濟學批判」說及抽象與具體的關係問題，他以為黑格兒哲學的出發點是抽象的概念，這概念化為具體的形態，然後又回復到牠自身，可是站在唯物辯證法立場上說

來，這純粹是空想，因為「具體之所以成爲具體，正是因爲牠包含着許多的定義而成複雜性中的統一。在思維上，牠是一種結合的過程，是一種結果，但不是一種出發點，雖然在現實上，牠是出發點，也就是說在表面觀察及表象上，牠是出發點。這樣，抽象的定義，經過思維，重新產生具體」

馬克思以後在他的「資本論」第二版序言中曾極簡單的說明他的辯證法與黑格兒的辯證法底分別道：「我的辯證法不但根本上與黑格兒的不同，而且簡直與之相反。在黑格兒看來，思想的過程——他在觀念的名稱之下，甚至將這過程變爲獨立的主體——乃是現實世界的創造者，而現實世界，不過是這種過程的外觀。在我看來，却正相反，觀念不過是在人的頭腦中翻譯出來的，改造過來的物質而已」。

註：馬克思這裏所謂他的辯證法與黑格兒的辯簡直相反——這句話當然是指宇宙觀上，因爲黑格兒的出發點是抽象的絕對精神而馬克思的是具體的現實世界，不過馬克思並不因此而否認黑格兒辯證法的意義，他在該序言中仍說「黑格兒學說

中的辯證法底神秘化，絕沒有妨碍他成爲破天荒的第一人，去完滿地自覺地描寫辯證法的一般運動形式，在黑格兒的哲學的辯證法是首尾倒置的。必須把牠顛倒過來而從神秘的外殼裏面，發現合理的核心」。

對於黑格兒辯證法的態度恩格斯與馬克思的意見完全相同。恩格斯也是認爲黑格兒的絕對唯心哲學體系的影響使他的辯證法具有神祕的色彩。譬如在「費兒巴哈論」中有下面的一段話：

「在黑格兒看來，辯證法是觀念的獨立發展。絕對觀念不僅永久存在（我們不知道存在何處），而且是現存整個世界之活的靈魂。絕對觀念底自己的發展，經過各種階段——關於這一點，他在「邏輯學」一書中有詳細的發揮——並包含各種階段；隨後，絕對觀念就「自我化生」（*Aufheben*）轉變爲自然界，在自然界中絕對觀念是非意識的客觀必然的經過新的發展，一直發展至最後在人的思想中重新達到自我意識；這個自我意識從那時起就以粗糙形式在歷史中發展最後才完全達到黑格

兒哲學中來。這樣，在黑格兒看來，歷史和自然界中的辯證法運動，即自低而高經過一切曲折道路和一切暫時退步之進化的因果，——不過是觀念獨立發展的縮影，而觀念是永久存在於某地方，並不受人思想頭腦所支配的。這種思想上的混沌狀態是必須剷除的」。

恩格斯在其寫給斯密特(Conrad schmid)一封信中也論黑格兒的辯證法說：「黑格兒的辯證法之混沌狀態，其根源就在於他將辯證法看作是一思想的獨立發展」，因此外物的辯證法祇成爲思想的反映。可是事實上，我們頭腦中的辯證法，僅僅是自然界和人類中那些依照辯證法形式之真實的發展底反映」。

註：按恩格斯雖然指出黑格兒辯證法的缺點，可是他並否認黑格兒辯證法的肯定意義，他常常特別地闡明黑格兒的偉大貢獻，如在他給馬克思的「政治經濟學批判」的評論一文中曾說「黑格兒的思維方法比其他一切哲學家的思維方法要優越的地方是在他的基礎的巨大底歷史的意義。形式是這樣抽象和唯心論的，則他的思想發展也這樣的與世界史的發展平行著而世界史的發展本

來只應是思想發展的領域。雖然因此把正當的關係顛倒，而以顛倒地，然而在這個哲學中到處都包含了真實的內容。黑格兒也因此與他的學徒們有區別，他不像他們一樣，誇張自己的無知，他是一切時代的最有學識的頭腦。他是想在歷史中證示一個發展及內在關聯的第一人。我們現在在他的歷史哲學中可以發見許多很珍奇的東西一樣，則他的偉大根本思想自身在現在也還是值得注意的。在現象學美學及哲學史中到處都貫徹着宏大的歷史觀而材料到處都是歷史地在與歷史一定的（雖然是抽象地顛倒了的）關聯上被研究」。以後在「自然界辯證法」中恩格斯也說「黑格兒的出發點雖然是錯誤了，然而他創造了辯證法的「百科全書」。照恩格斯的意見，黑格兒的辯證法是人類思維發展的精華，他應該經過唯物物的鍛鍊才能成為唯一完滿的科學方法論」。在這一點和馬克思的意見始終是一樣的。

從馬克思和恩格斯的話中可以看出，馬克思的唯物辯證法雖然一方面是來自黑格兒的辯證法，作為辯證法的承繼者，可是他方面牠又與黑格兒的辯證法有很重要

的分別，牠揚棄了黑格兒辯證法的形而上學色彩，把辯證法的發展更提高一個階段。

黑格兒的辯證法因爲牠的唯心哲學基礎的支配的結果整個上還不會免却形而上學的影響，這種影響不只表現於一般的方法體系上而且在牠的邏輯理論內容中也明顯地可以看出。邏輯研究的對象是什麼？黑格兒對於這個問題的解答是「純粹的思維」。邏輯因此被稱爲「研究純粹思維的科學」（見他的「百科全書」引言）。這種邏輯學的內容分爲三部份即存在論，本質論，概念論，這種分配的方式在上面，當我們敘述黑格兒的辯證法時，已經指出牠一般是正確的，因爲牠正適合客觀現實性的發展過程，可是我們這里應該說明這種分配方式並沒有違背他的絕對唯心哲學原則，反之牠正建築於這唯心哲學的原則上。黑格兒的哲學底出發點是他的絕對精神，這是精神是自然界的始終，自然界不過是牠的化身，因此存在只是這絕對精神的表现形式；如果是這樣，那末邏輯學中的存在論在本質上並不是思維的出發點

不過是絕對觀念的一種必要的工具而已，在這一點上黑格兒稱他的存在論作爲「概念自表論」，也不是偶然的。據黑格兒自己的話，邏輯學中最重要的部份是他的概念論，牠是邏輯思維的最高的發展階段，牠因此是最具體的，因爲牠更接近於絕對觀念，他方面存在論，在他看來却是邏輯的開始，牠是最抽象的部份，本質論則是存在論與概念論中間過渡的橋樑。這樣邏輯思維的發展，照黑格兒的話，起初是從最抽象的階段然後一步步經過各種的形式而達到更具體的階段，最後接近絕對觀念的本質。

馬克思對於邏輯學研究的對象與牠的內容底分配的意見不同。邏輯學不是研究純粹思維的科學，因爲所謂「純粹思維」當然是超物質的超經驗的思維——這種思維在辯證唯物論者看來是不存在的。思維，在辯證唯物論者看來，是物質反映於人類頭腦中的過程，因爲牠是物質的反映所以牠不能脫離客觀具體的物質底現實性，反之，思維之正確與否要看牠能否與客觀物質的現實性相符合。如果思維是客觀物

實現質性的反映那末邏輯的對象便不是純粹的思維」而應該是這客觀物質運動的現實的規律——在這一點上偉大的列寧很正確地說：「邏輯學不是關於思維底外部形式的科學而是關於一切物質的，自然界的，及精神的事物底發展的法則底科學，即關於世界及其認識底具體的全內容底發展的科學」（見他的「黑格兒的「邏輯學」筆記」）。

黑格兒以爲存在論是概念的自表論，牠是邏輯學中最抽象的一部份——辯證唯物論的觀點却正相反，存在論是邏輯思維的出發點，是邏輯理論中最具體的一部份而概念論使是最抽象的一部份。當然從具體到抽象的過程，在辯證唯物論者看來，並沒有形而上學的深淵遠隔着，辯證法思維的一切概念及範疇在形式上是抽象的，但同時在內容上是具體的，在牠們中間，實現了抽象與具體的統一。

事實上不只是在邏輯上存在論是先於概念論而且在歷史上也同樣是適合這種程序的。在邏輯發展史中最先發現的正是存在論的範疇如數量，質量等（亞里士多德

發現的)，這種現象絲毫不是偶然的，因為邏輯範疇並不是純粹理性的產物，牠是客觀歷史的過程底縮影，每一個範疇必須先有某種具體的條件才能够產生的。例如亞里士多得發現了十二個範疇（參照本書第一章）這不是偶然的，牠反映着當時社會的歷史的背景，牠表示當時人類認識的階段，範疇論到了康德已進一步，他把範疇分爲四類，每個主要分類又分爲三個屬類如數量範疇爲單一性，多數性，全體性，質量範疇爲實在性，否定性，制限性等等；康德的範疇論雖然比較亞里士多德的相對的進步些，可是牠仍不免有許多的缺點，一直到了黑格兒邏輯的範疇論才形成整個的體系。在黑格兒的「邏輯學」中每一部份的邏輯範疇互相聯結着、轉變着、構成連環圈一樣，這種範疇體系的形成絲毫不是偶然的，牠正表現兩千餘年人類思維及社會歷史發展的成果。馬克思吸收了黑格兒的辯證法，經過了唯物的鍛鍊，創造了新式的方法，將牠運用於各種社會現象的領域中而具體化、普遍化，他的方法更充實了具體的歷史內容——在這一點上列寧在他的「黑格兒的「邏輯學」筆記」中稱

辯證法的邏輯爲「世界認識底歷史的總和，底結果」。

辯證法，照恩格斯的話，是「論一切運動——包括自然界社會界及思維的規律底科學」，辯證法邏輯是辯證法的一部份，牠「研究人類思維的法則，這部份或叫爲主觀的辯證法 (Subjektive Dialektik)，主觀的辯證法並不是純粹理性的產物是客觀自然界社會界物質現實性的反映，這是說不是主觀辯證法決定客觀辯證法，(Objektive Dialektik) 而是客觀辯證法決定主觀的辯證法，前者不過後者在人類頭腦中的反映而已。

辯證法是論一切運動規律的科學，這是說所有運動過程不論自然界社會界以及人類的思維都受牠的支配——在這一點上辯證法是一切科學的方法論，只有站在辯證法的立場上才能够正確地了解宇宙的發展。不過辯證法雖然是宇宙一切運動的規律而這規律在各種運動領域中表現的形態有各種不同，例如自然界與社會界都是照

着辯證法規律發展的而發展的方式各有不同，自然界的發展是一種盲目的適應的過程沒有絲毫意識的作用，可是社會的發展中已包涵有人類意識積極的活動性，這意識的作用在研究社會現象上有異常重要的意義。所以辯證法除開牠的一般底範疇適用於整個運動以外，尚有牠的各種特殊的範疇，適合特殊領域的條件。如「生產力」的範疇「階級鬥爭」的範疇——這些範疇只能適用於社會的領域，在自然界中牠完全失掉作用。

辯證法的範疇雖然在各種運動的領域中底運用有各種不同，然而這一點與整個辯證法的原則沒有絲毫的衝突，因為辯證法並不因此而失掉牠作為普遍規律的意義，不過這規律的表現形態不同罷了。

馬克思自鍛鍊了唯物辯證法以後便將牠運用於各種社會現象領域如社會一般的發展，資本主義經濟及階級鬥爭的歷史方面便形成了史的唯物論，經濟學，科學社

會主義即他的整個馬克思主義理論體系。

辯證法在馬克思主義理論中佔異常重要的地位，牠可以說是馬克思主義的命脈，辯證法的規律又好似鐵網一樣把馬克思的各部份理論聯結着。不論任何的著作如「共產黨宣言」，「拿破崙政變記」，「政治經濟學批評」，「資本論」等隨處我們都可以找出辯證法運用的卓絕的例證。在這一點上馬克思的唯物辯證法與黑格兒的辯證法有很重要的分別。

上面當我們敘述黑格兒的辯證法的時候我們已把黑格兒的辯證法的精萃介紹過了，這樣的如矛盾學說，否定的否定論，數量轉變於質量論、聯繫與交互作用論等這些都是黑格兒的偉大貢獻，可是這些學說在黑格兒的方法中並沒有如我們所敘述的那樣整齊，那樣明顯，因為黑格兒的辯證法，照以上所說的，具有兩重性，一方面即牠的神秘的唯心的傾向，他方面便是牠的具體的，經驗的成份，這兩種成份互相錯綜着，併存着，同時神密的唯心的傾向佈滿着整個辯證法的形式，使具體的經

驗牠的成份被蒙蔽着。在這種條件之下，要想發現黑格兒辯證法的精萃的蘊是一件異常困難的任務。然而馬克思的辯證法便不是這樣。

唯物辯證法在馬克思的體系中絕不是一種純粹抽象的方法，牠與具體的歷史內容密切地聯繫着，他的方法和他的整個理論體系有不可分離的關係。譬如我們把他的「資本論」來分析一下，就可以看出辯證法的作用是怎樣的重要；馬克思在他的「資本論」從商品一章起說到貨幣的發現以及貨幣到資本的轉變，然後說明剩餘價值的產生及剩餘價值的分配到整個資本主義經濟發展的過程——隨處我們可以看出辯證法的運用。偉大的列寧在他的「黑格兒的「邏輯學」筆記」中曾說過「如果不先把黑格兒的邏輯全部細心研究一番，那末無論如何不能了解馬克思的「資本論」，尤其是第一章」，這是說馬克思把黑格兒的邏輯範疇運用於「資本論」中，因此要了解「資本論」必須先研究黑格兒的邏輯理論——辯證法在馬克思主義體系中的地位之重要也就可見了。著名的辯證唯物論者蒲列哈諾夫說「辯證法是馬克思主義的

靈魂」也正是這個意思。

辯證法在馬克思的體系中已是和整個理論聯結着，那末敘述馬克思的辯證法便是敘述馬克思主義理論，當然這種工作不是在這樣狹窄的篇幅中所能完成，我們的任務不過是介紹唯物辯證法的幾個主要規律，並指出牠的具體應用的例證。

我們現在按着次序把馬克思的辯證法幾個要點介紹一下，首先來說他的矛盾學說。

矛盾學說在黑格兒的辯證法中已有了正確的了解，馬克思根據黑格兒的矛盾理論更進一步具體運用於社會領域，成爲一切事物變化的總規律。關於矛盾學說的理論原則，恩格斯在他的「反杜林論」曾有說明，照他的意見，如果我們把事物看作靜止的狀態即看成沒有生命的獨立的相並的，或前後相繼的東西，那末我們在其中，就遇不到什麼矛盾。我們在其中看見某種的特質，這特質的一部份是爲他們所共通的，一部份是特有的，甚至是相對立的，可是在後一場合上，牠們不同的特質

是分配於各個事物之間，所以並不包含絲毫的矛盾。

如果是這樣客觀，照恩格斯的意見，便可以用通常的形而上學思維的方法。可是當我們開始在運動中，變化中，生命中，相互作用中來觀察事物時，那麼事情就採取了完全不同的樣子。在這個場合上，人們立刻陷於矛盾的領域中。照恩格斯的意見，運動本身就是矛盾，就是簡單的機械的移動也是矛盾式的，即物體同一瞬間在一個地方，同時又不在這一地方。這種矛盾的產生及其同時的解決，正形成了運動。

形而上學的思維的理性 據恩格斯的意見，絕對不能從靜止的思想，轉到運動的思想，因為在這上面，上述的矛盾正障礙着他的去路。在他看來，運動是完全不能理解的，因為運動正是一種矛盾。可是他既主張運動不能理解，他就違反自己的意志而承認這一矛盾的存在，也就承認在事物及現象中存在着客觀的矛盾——這種矛盾正是一種事實上的力量。

照恩格斯的意見，不只是簡單的機械移動包含着矛盾而且物質的更高的運動形態，特別是有機生命及發展也包含着這種矛盾。每一有機物在各該瞬間是這樣，同時又是別樣。生命也是存在於事物及現象自身中的不絕由自己提出並解決的矛盾；這一矛盾停止的時候，生命亦歸於停止，於是死就來到。此外在思維的領域中，照恩格斯的話也不能避免矛盾，例如內部無限的人類認識能力與外部有限的，所知有限的人之現實存在二者中間的矛盾，被解決於無限的——至少在我們實際上——人類世代的連續之中，被解決於無窮的進步之中。

矛盾，照恩格斯的話是學（包括高等數學及初等數學）的主要基礎之一。在高級數學上這矛盾要求在一定的條件之下，把直線與曲線看成同一的東西。此外牠更進於別一個矛盾，即是在我們眼前交叉着的兩條線在離開交叉點五——六生的米達的地方，已經應該看成平行線，這兩條線，應該看成是無論如何無限延長永不能交叉的兩線。可是因這些，以及更厲害的矛盾之助，高等數學不但達到了正確的結果而

且達到了初等數學所完全不能達到的結果。

初等數學也包含着矛盾。這樣的矛盾，例如：他要求 A 之一根等於 A 之一乘，可是 $A^{\frac{1}{2}} = \sqrt{A}$ 。負數可以作某種量的平方，因為每一負數，一經自乘，就等於正數的平方。所以負數的平方根，不祇是簡單的矛盾，而且簡直是荒謬的矛盾，是真實的無稽之談。可是無論如何 $\sqrt{-1}$ 在許多場合上，還是正確數學計算的必然底結果；而且如果禁止應用 $\sqrt{-1}$ 那末初等的及高等數學，作怎樣辦呢？

矛盾，這樣看來是一種不可否認的事物，矛盾不但不是所謂「荒謬的」象徵而是運動的推動力，一切科學的原理。矛盾學說在唯物辯證法上佔異常重要的地位，因為馬克思主義理論全部都可以說是建築於這種說學的基礎上面。我們爲了解馬克思的矛盾學說本質起見必須研究他的整個革命理論，這裡可以舉出他的生產力與生產關係的矛盾論作爲一個例證。

照馬克思的學說社會生產力（指勞働工具即生產工具及勞働對象和勞働力的現

實總和)發展到某個階段必然與該社會的生產關係(指人們在勞働過程組織成的種種關係)發生衝突，生產關係遂變為生產力發展的障礙物——這種矛盾必然引起社會革命，結果推翻了原有的社會建築，改變了生產關係，因而促進生產力的發展。這種矛盾的理論，馬克思在他的「政治經濟學批評」的序言中曾極扼要地說過：

『社會的物質生產力發展到一定階段，便和當時的生產關係發生衝突。換句話說，就要和這個生產關係表現於法律上的財產關係發生衝突，然而這些財產關係就是那社會生產力往昔曾在牠們的裏面活動脫換過來的。所以這些生產關係，在從前算是生產力發展的形式，現在却變成爲生產力的障礙物。於是一個社會革命的時代，遂開展了。經濟基礎所生出來的變化，便使那些巨大的上層構造，或徐徐地急劇地推翻』。

這一個公式尚須具體的解釋，我們這里簡單的說明資本主義的生產力與生產關係的矛盾作爲闡明的例證。

要了解現代資本主義的生產力與生產關係的矛盾，首先必須回溯資本主義形成的一般情形。在資本主義生產未出現之前，即中古世紀時代，到處存在了以工作者的生產手段私有為基礎的小經濟形式——即自由的或農奴式的小農經濟，城市中的手工業。勞働手段——土地，農業工具，作場，手工業者的器具——祇是個人的勞働手段，祇備個人應用，所以不得不帶着碎小的狹隘的性質。資本主義原始積蓄的過程把這種經濟形式破壞了，牠剝奪了農民的土地及城市手工業者的器具，使他們脫離這種生產而投入市場作為勞働力的販賣者，換言之他們無產階級化了。

資本主義的產生因此把單獨個人的生產工具，轉成為社會的生產工具，在這種條件之下，這些生產工具，只有多數人的集合，才能運用。如紡紗機，織布機，機器鎚等，代替了手紗車，手織機及用手錘，需要數百數千人共同工作的工廠，代替了個人的作場。和生產手段一樣，生產本身也從個人行動的系列，轉到社會行為的系列，從個人的生產物，轉為社會的生產物。現在工廠所生產的紗，布，金屬品

等，是許多工人的共同產品，這些產品未完成以前，先要順次地經過許多人的手。沒有一個人能夠說：這是我做的，這是我的生產品。

這樣資本主義發展的結果使技術一天天的改良，勞動一天天的社會化，生產力在這種條件之下得着空前的發展——但是生產力發展到某種階段又不免與資本主義的生產關係發生衝突，生產關係變為牠的障礙物。

資本主義的生產關係完全建築於階級的剝削原則上。資本主義社會有兩個基本階級，一方面是無產階級，他除開出賣勞動力以外，一無所有，他方面則有資產階級佔有生產工具的全部。無產者為解決生活問題起見，投入於工廠將自己的勞動力賣給資本公司，得着工資；但是無產者所得的工資不是他每天所有勞動的價值底全部而只是牠的一半；例如一個工人每天工作八小時共得八毛小洋，平均每小時一毛小洋，但是這一毛小洋決不是一小時勞動價值的全部而只是牠的一半即工人工作八小時而只得四小時的工資，那四小時的價值即剩餘價值歸資本公司。所以工人除每天

工作四小時爲自己的生活以外，尚須工作四小時則剩餘的勞働時間，以供給資本家的剩餘價值。這種經濟的剝削關係便是資本主義整個矛盾的基礎。

資本家爲增加剩餘價值起見，運用各種方法或積極地改良技術，減輕生產費用（即相對的剩餘價值的剝削法）或增加剩餘勞働時間減少工資（即絕對的剩餘價值的剝削法）兩方面的結果使無產階級的地位日見低落，生活日見惡劣而且技術的改良，生產合理化的結果使流通資本（即給工資價值的總額）的數量一天天的減少，工人失業日見增加，階級矛盾因此日益尖銳化。

資本家的目的已是在獲得剩餘價值，更明顯些說在取得利潤，改良技術也不過是達到這種目的底一種手段，但技術的改良，生產品的增加結果供給與購買力兩方面失了平衡，造成生產過剩，由這里便促成工業的恐慌。這樣生產力與生產關係的矛盾擴大的結果，生產關係變爲生產力發展的障礙物。

關於生產力與生產關係的矛盾馬克思遠在一八四六年早就洞見了，在他和恩

格斯共著的「德國思潮」中有說「……社會的生產力與社會的生產關係的衝突 (Der Konflikt Zwischen gesellschaftlichen Produktionskräften und produktionsverhältnissen)……乃繼之而起，於是成爲一種生產力的生產關係，便轉化而爲牠的破壞力即牠的反對物的生產力之桎梏。隨着這種變化，於是多數的生產力也轉化爲牠的反對物即破壞物」。(見「德國思潮」德文本，257—221頁)。

以後馬克思在他的「資本論」中對於資本主義社會的生產力與生產關係的矛盾會有詳細的解剖，譬如在第三卷中有下面的一段話：

「總資本的膨脹率，就是利潤率已爲資本家的生產之刺戟物（因資本膨脹爲資本家生產的唯一目的），則利潤率的下落，乃妨礙新的獨立資本的成立，脅迫資本家的生產行程之發展；而促進生產超過，恐慌投機，以及人口過剩，資本過剩的。……但是利潤率的下落，他們必有的主要恐怖，實在就是覺得資本家的生產方法，當生產力發展時，遇着與財富的生產並無何等關係的一個障礙。而且這個特殊障

磚的發生，就是證明資本家的生產方法不有普遍性，只有歷史過渡的性質的。所以也是證明資本家的生產方法決非生產財富的絕對方法，達到一定的程度之後，必至於與財富的發達衝突起來的」。

又在「資本論」第二分冊中也有說：

『這個變化的危機（指社會形態變化的危機——如心誌）一到，一方面分配關係，並從和牠互相適應的生產關係底特定的歷史形態，他方面，生產力並為其所從出的生產力的發展，兩者間所有的矛盾及對抗（*Widerspruch und Gegensatz*）益形顯著。因之生產之物質發展及社會的形態間，遂生出一個衝突（*Konflikt*）來』。

生產力與生產關係的衝突同時又使階級的衝突一天天的加強，無產階級漸漸結合起來開始組織工會，要求增加工資，改良生活，再而組織政黨與統治階級鬥爭，生產力與生產關係的矛盾越明顯，階級鬥爭的程度越劇烈，到了某個時期，無產階級起來，領導羣衆實行革命，推翻資產階級的統治，組織新的生產關係，以促進

生產力的發展。

這樣看來矛盾在社會領域中不但不障礙社會的發展而且是牠的推動力：因為生產力與生產關係的衝突而引起社會的變革，生產關係重新組織以後，生產力又得着發展的條件。

以上我們所說的不過是社會矛盾的一面，其實不但資本主義社會的發展是經過這種矛盾的方式而且所有社會的進化都是受這種規律支配的。馬克思在他的「哲學的貧困」中曾指出封建社會的矛盾作用說：「如果想正確的論斷封建生產，我們應該把牠看作建築於對立性上的生產方式。我們應該指出財富怎樣在這對立性中產生出來，生產力怎樣和階級的對抗性同時發展……等，文化時代（指資本主義時代——如心）剛剛形成，生產便確定了職業，等級，階級的對立性……沒有對立性便沒有進化。一直到現在生產力的發展全靠階級的對立性底統治」。

現在我們來說數量轉變於質量的規律學說。這個規律在黑格兒的「邏輯學」中已經完滿地鍛鍊了，並且他還具體的運用過這個規律（如水變為氣或冰及人民，土地的增加對於國家構造的影響例證等），不過黑格兒的數量轉變於質量律完全具有另外一種目的即牠只是絕對精神的一種表現形式而已。

數量轉變於質量律在馬克思的辯證法學說中的作用完全不同。這個規律在馬克思看來，絕不是抽象的先天的圈套隨處可以亂套，牠是研究宇宙具體發展歷史的一個主要原則，馬克思將牠運用於各方面如自然界社會界……，這個規律可以說是宇宙發展普遍的規律之一。馬克思當他運用這個規律時他絕不抽象的任意的使用，他首先分析這種轉變的具體過程，然後指出數量轉變於質量是一種必然的現象。

關於數量轉變於質量的規律問題恩格斯在他的「反杜林論」中曾有詳細的解釋，我們這裡特別引出他所用的例證來說明一下。他在那里舉出炭素結合物的比喻說，如果我們按照化學的通例，把炭素的原子，用C字來表明，氫（輕氣）原子

用H字來表現，養（養氣）的原子用C字來表明，而在每個結合物中所包含的炭素原子之數，則以N字來表明，那末我們便可以對於其中幾個系列，得着下面的分子式：

$C_nH_{2n} + 2$ —— 尋常石蠟 (Paraffin) 的系列

$C_nH_{2n} + 20$ —— 最初酒精類的系列

$C_nH_{2n} + O_2$ —— 單鹽基性的阿納困酸 (Oleic Acid)

如果我們以最後的一個系列作為例證而連續地以 $n=1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20$ 等等形式，那末照恩格斯的話，便得着下列的結果（但同分異性的東西則除外）：

CH_2O_2 —— 蟻酸 —— 沸點 100 度 —— 融解點 1 度

$C_2H_4O_2$ —— 醋酸 —— ” 118 度 —— ” 17 度

$C_3H_6O_2$ —— Propionic acid —— ” 140 度 —— ” ——

$C_4H_8O_2$ —— 牛酪酸 —— ” 162 度 —— ” ——

$C_6H_{10}O_2$ — Varianic acid — "175度" —

等等，以至 $C_{80}H_{60}O_2$ Melissic acid，牠到80度才融解，而且絕對沒有沸點，因為牠在氣化的時候便一定分解了。

從上面的例證，我們可以看到，由原素的單純數量上的增加，而且總是同一比例的增加，形成了許多系列的質量不同的物體。這一現象在一切組成的原素按同一比例而變化的系列中，如在尋常石蠟 C_nH_{2n+2} 的系列中，以最純粹的形式表示出來；在這一系列中，最低的為 CH_4 —— 氣體，最高的為 $C_{16}H_{34}$ —— 固體，這是無色的結晶體，融解於 12° 度，蒸發於 138° 度。在兩個系列上，每個新的組成分子，都是按照 CH_2 加上去的，這是說，一個炭素原子，兩個氫的原子，按照這個比例加到以前的分子式上去；這個分子式的數量的變更，每次總是引起質量不同的物體的形

成。

恩格思在「反杜林論」中還說及拿破崙論法國騎兵的話作為數量轉變於質量的

規律底例證；如法蘭西的騎兵雖不善于騎馬的，却是有訓練的；反之，馬美留刻（Mamelukes）人當個人戰鬥的時候，雖可稱為無比類的優秀的騎士，但是缺少軍隊的訓練。因此拿破崙說：「兩個馬美留刻人絕對的優於三個法蘭西人；百個馬美留刻人恰恰與百個法蘭西人相匹敵；三百個法蘭西人，通常定優於三百個馬美留刻人；一千個法蘭西人便一定可以打敗一千五百個馬美留刻人」這樣說來，在人少的時候，法蘭西的騎兵比較弱於馬美留刻人，但是人數增加的時候到某種數量，法蘭西的騎兵便又為較強于馬美留刻人的騎兵，在質量方面，便因之而發生變化了。

數量轉變於質量的規律尤其是在馬克思的經濟學理論上得着廣大的運用，在「資本論」我們差不多隨處都可以看見這種運用的例證。我們在這裡舉出一兩個事實作為說明，首先來說貨幣轉變於資本的理論。

貨幣是一種質量，牠是商品交換的工具，因為商品交換的擴大引起一種交換媒介的必要，這種媒介以先用某種生產品形式，以後便確定了貨幣作為固定的普遍

的交換工具。經濟越發展，貨幣的作用越擴大，貨幣以先只是交換的工具以後又變為儲蓄，支付等的手段，貨幣發展到某種數量的程度牠便轉變為資本。資本不是貨幣機械的總和，牠是另外一種質量，牠的作用與貨幣不同；貨幣是交換，儲蓄，支付的工具而資本則是獲得剩餘價值的手段。貨幣與資本的分別不只是在牠的功能上而且兩者的客觀背景完全不同。貨幣產生於交換過程中，那裏有商品的交換，那裏便有貨幣的需要而資本則純粹是資本主義的產物，牠只能在封建經濟崩潰，資本主義生產形式的時候才能够出現。

貨幣雖然到了某種數量必然要轉變為資本，可是不是一切貨幣的數量都可以轉變，為完成這種轉變的過程，照馬克思的話，必須有相當的數量，這數量究竟要多少，須由整個社會經濟的狀況與該工業部份的一般情形而決定。我們為使讀者對於這個問題有明顯的了解起見，特將馬克思在他的「資本論」的一段話介紹於此即：

『從以上關於剩餘價值的生產底觀察說來，是明白的事實，並不是說任意的貨

幣額或價值額都可以轉形爲資本，倒是因爲那種轉形被顯現的緣故，一定的最低限度的貨幣或交換價值，必須在個個貨幣所有者或商品所有的的手裏存在着。可變資本的最小限度，就是因爲獲得剩餘價值而在一年中每日被使用的個個勞動的費用價格。如果這個勞動者具有他自己的生產手段，却又甘願過勞動者的生活，那末，在他說來，單是他的生活資料的再生產所必要的時間——例如每日八小時——就夠了。因而就會只以八小時的生產手段爲必要了。反之，如資本家在八小時以外，還要使他從事于剩餘勞動，例如四小時，那末，在這個資本家，爲着要供給附加的生產手段，便會必要一種附加的貨幣額。在上述的假定之下，他就是因爲每日由占有的剩餘價值營勞動者一般的生活，即是他就是因爲滿足他的必要的諸慾望，也會必須使用兩個勞動者。在這種情形，他的生產的目的，只在于單純的生活的維持而不會在于財富的增殖的。但是資本家的生產，却只以後者爲前提的。所以他的生活，比通常的勞動者，好過兩倍而且因爲要把產出的剩餘價值的一半，再轉形爲資本，所

以必得要把勞働者的數目增加爲八倍 同時要把前貸的資本的最小限度增加爲八倍，不待說，他自身也是和勞働者同樣，可以直接地參加到生產過程裏面去的，不過在這種情形，他是處在資本家和勞働者之間的一種中間物，即「小師傅」(Kleinmeister)。當資本家的生產，達到一定的高度時，資本家便不得不使用他當作資本家，即當人格化的資本行着機能的全部時間，從事於占有他人的勞働，並因而管理他人的勞働。中世的同業組合制度，對於個個師傅所使用的勞働者的數目底最高限度，曾在極小的限度內，加以制限，藉以強制的防止手工業的師傅，轉形爲資本家。貨幣的所有者，或商品所有者，只有到了用在生產上的前貸貨幣最低限度，凌駕于中古世的最高限度時，才能現實的轉變爲資本家。單純的量的變化，達到一定之點的時候，便急變爲質的差異——黑格兒在他的邏輯學中所發現的這個法則的正確，也和在自然科學上的一樣，在這裡也被證實了（見「資本論」第一卷，第九章256—257頁）。

在「資本論」中這種轉變的例證異常之多，如關於相對剩餘價值的生產一章，說到協業，分工及手工工業，機器生產及大工業等等領域上的無數事實，指示數量的變化，變更事物的質量，反過來質量上的變化，也變更牠們的數量。即就協業的利益方面來說；多數的勞働者，當他們把力量集合起來的時候，便生出一種和個別的合計全然不同的一種新的力量。「到了這個時候，如果把全體等于部份的合計這個數學上的命題，拿來應用到我們所研究的對象上去，已經不適當了」。假如十個勞働者在個別的作業時不能移動的大石，如果他們十個人協力動作，便可移動，這種情形往往是有的。「被結合的勞働的作用，依着個別的勞働，是全然不能做到的，或者只是在很長久的時間，在只在很小的程度上纔能做到」。總而言之，協作的個個勞働生產力與個人單獨的勞働生產力，比較起來在質量上完全是另外的一種新的力量。

說到數量轉變於質量的學說這里特別引起人注意的便是所謂突變問題。黑格兒

的偉大貢獻便是他第一次在歷史上指出突變的現象作爲一切事物發展必然的過程，這一點在前兩章中已有提及。不過黑格兒的突變論只應用於自然哲學的領域而在歷史上因爲他的絕對唯心哲學體系的支配，不會得着肯定的結果。馬克思因爲他的一元論的唯物哲學體系使他能夠完全科學的鍛鍊他的突變學說。

突變論是馬克思的辯證法的一個重要的論據也就是他的整個革命理論的基礎。突變在社會上便是所謂革命。每一個社會制度發展到某一個階段，該社會的生產力與生產關係便發生衝突，舊式建築變爲生產力發展的障礙物，同時在舊式的社會制度產生出新的力量，這力量，日益強大，到某種程度牠便起來破壞舊式社會組織創造新式社會制度——這樣的革命如封建時代末期的資產階級民主革命與資本主義末期的社會主義革命。

馬克思這種突變論有異常重大的革命作用，牠揭破和平進化論者否認突變的錯誤，指出逐漸的變化到了某種階段必然形式突變，這突變的結果，使舊的質量轉變

於新的質量。這種理論雖然經一般有產階級的學者不斷的攻擊，曲解，批評……然而牠的科學本質日見明顯，牠的革命性日益昭彰。

突變照馬克思的意見，不只是社會領域特有的現象而是整個宇宙普遍的規律，不論在任何的物質運動形態中突變都是存在的，恩格斯關於這一點在他的「反杜林論」中曾說過：

「無論怎樣徐徐的進行，從一個運動形態到另外一個運動形態的轉變，總是一種突變，總是一種決定的轉變。無論是從各個天體的機械學轉變到個別天體上微小物體的機械學，或是從物體的機械學轉變到分子的機械學……包含那些為狹義物理學研究對象的運動如：熱，光，電，磁——其性質都是如此。同樣的，從分子的物理學到原子物理學或化學的轉變，也是依靠決定的轉變來完成的；從尋常化學作用到蛋白質化學作用——即我們所謂生命——的轉變，更是如此。往後在生命的範圍內，突變逐漸變成更稀少和不顯著了」（「反杜林論」中譯118—119頁）。

只是一粒而且加了十倍，二十倍或三十倍。這種否定的否定不但在數量上增加了而且如果技術改良的結果，更能開更好的花，更好的種子，每次新的否定的否定都增加着這種完美的程度。

否定的否定過程也同樣完成於大多數昆蟲，如蝴蝶之中。牠們從卵發展出來，於是否定了卵，牠們經過各種階段，終於達到性的成熟，交尾，而重新自行否定，即在配偶，產生無數之卵等等過程完成以後，自行死亡。再次照恩格斯的意見，全部地質學正是否定的否定底系列，即新的岩石的形成，舊的岩石的破壞前後相繼的系列。起初，原來的，在液體冷卻之後產生的地殼，爲大洋，氣象及風化等等作用所碎裂，這些破碎的物體，成爲海洋之底的沖積層。有些地方，海底之高出海面，重新又使最初的沖積物，再受雨水，四季不同的溫度，空氣中的養氣及炭素等等的作用；從地心中衝發出來破裂地層，奔流於外而後冷卻的岩石，也受到同樣的作用。這樣在數百萬年間不斷地形成新的地層，大部份重新破壞，而又成爲新的

地層的構成資料。可是這種過程的結果，是非常積極的：牠形成了種種化學原素所混成的土壤，能够處於機械的破碎的狀態中，這樣就使無數的各色各樣的植物，可以繁榮起來。

在數學上，照恩格斯的意見，同樣可以看見出否定的否定的情形。如舉代數學上的 a 爲例，如果我們否定 a ，我們就得到 $-a$ 。如果我們否定這一否定，以 $-(-a)$ 乘 $-a$ ，那麼我們就得 a ，就是說，我們得到了原來正的 a ，可是牠已處於更高的階段，就是說處於自乘的階段上。

否定的否定學說在唯物辯證法的方法中一個重要的特點便是牠在社會領域的運用，不論各種社會現象部份中我們都可以看見否定的否定底過程。馬克思在他的「資本論」也曾具體的運用否定的否定原則，例如從資本主義社會到共產主義的進展，馬克思把牠當做是屬於「否定的否定」的一種情形。這否定的否定過程的第一個階段是基於自己勞動的私有財產，這財產發展到某種階段便被資本家的私有財產

即以榨取他人的勞働爲基礎的私有財產，否定轉化爲牠的對立物。但是資本家的私有財產，更依着否定自己而復轉化爲社會的共同財產。這就是否定的否定，其結果，社會便轉化爲「用共同生產手段從事勞働，並且個人的勞働力當作自己意圖的勞働力而消耗出去的，那樣自由人的組合」，即是共產主義的社會。到了這個時候「組合的全生產物，就是社會的產物。這種生產物的一部份，再當作生產手段而使用，這一部份便當作社會的東西遺留下去。但是其他的部份，就用作組合員的生產資料而被消耗，所以這一部份不得不分配於他們之間，這分配下的東西，即成爲各個人的財產。所以否定之否定的結果，不是再恢復最初存在的那樣基於自己個人的勞働底私有財產而是從新造出以社會全員之共同勞働與土地以生產手段之共同所有爲基礎的個人底財產。

馬克思關於這個問題在他的「資本論」第一卷，曾有詳細的解剖這是馬克思巧妙運用辯證法的卓絕例證，我們從這里可以看出辯證法在馬克思主義體系中絕不是

空洞的抽象的東西而是具體歷史敘述的方法——甚至可以說歷史的結論，成果。馬克思當運用辯證法的規律時，他絕對不將這規律看作機械的圈套隨處亂用，反之他首先精密的研究歷史的過程，然後指出這種過程是適合辯證法原則的，否定的否定底規律是一個很明顯的例證。

我們爲使讀者能夠了解唯物辯證法的本質和牠的具體運用的方式起見，特把「資本論」第一卷，第二十四章有名的最後的結論介紹如下：

「資本的原始積蓄即資本之歷史的起源，究竟是怎樣來的呢？答道：在奴隸及農奴不是直接轉化爲工銀勞動者的範圍內，即不在單純的形態變化的範圍內，所謂資本之歷史的起源，這件事，只是含有對於直接生產者剝奪的意義，這就是說，只是含有以自己的勞動爲基礎的私有財產之崩壞的意義。

「與社會的集合的財產相對立的私有財產，只在勞動手段以及其他外界的勞動條件物是屬於私人的時候，才成立的，但這種私人是勞動者，抑是非勞動者，隨着

精神的不同，而私有財產的性質，亦因之不同。在一瞥之下，私有財產制，好像呈現着無限的差異，但這只不過表示着橫在兩極端之間的中間狀態罷了。

「勞働者私有他的生產手段這件事，乃是小經營的基礎，又所謂小經營這種東西，乃是社會的生產與勞働者自身之自由的個性，在發展上所必要的一個條件。自然，這種生產方法，就怕就是在奴隸制，農奴制，及其他隸屬關係的內部，也是存在的。牠這種生產方法達到了繁榮的境地，以致展開牠的全部力量，因而採取了適當的典型形態，這種事實，只有在勞働者把他自己所使用的勞働手段，當作私有物這種情形之下，——即如果是農民，他就是土地的所有者，如果是手工業者，他就是他所運用的器具（這種器具，使他具有專門技術者的資格）的私有者——才能實現出來。這種生產方法，以土地及其他生產手段之分散為前提。正如牠排斥這些生產手段之集積一樣，在這種生產方法之下，對於協業，同一生產行程之內部的分業和對於自然之社會的支配與制御，以及社會的生產力之自由的發展，也是被排斥

的。牠只有與生產及社會之狹隘的原生的限界，才是兩立的。……但這種生產方法，達於一定的發展程度時，便產生了破壞牠自身的物質的手段。從這一瞬間以後，在社會的母胎內，那不得不感到橫受母胎束縛的諸種力與情熱，就生動起來。這個母胎不得不被破壞，並且被破壞了。這種母胎的破壞，換言之，就是個人的分散的生產手段轉化到社會的被集聚的生產手段，繼而也就是多數人之少量的財產轉化到少數人的巨大財產，更進一步說，也就是對於多數的民衆的土地與生活資料以及勞働器具的剝奪，對於民衆的可怕的殘酷的剝奪，這些事實形成了資本的前史。……於是和自己的勞働所得到的私有財產，即是說，建立在個體的獨立勞働者與勞働條件物之融合的基本上的私有財產，終不免爲建立在榨取他人的——但在形式上是自由的——勞働基礎上的資本家的私有財產所驅逐。

『一旦到了這變革的過程，充分的使舊的社會在深而且廣的範圍內，歸於解體的時候，一旦到了勞働者，轉化爲無產階級並且他們的勞働條件物轉化爲資本的時

候，一旦得到了資本家的生產方法，得到了牠自己的立脚地的時候，於是勞働之更進一步的社會化，於是土地及其他生產手段之更進一步的轉化到社會的關係上所利用的共同生產手段，於是對於私有財產的所有者之更進一步的剝奪，便採取了一個新的形態。現在被剝奪的「已經不是自己經營的勞働者，而是擷取多數勞働者的資本家。

『這種剝奪是依着資本家的生產自身之內在的法則的作用，即是由資本集中所顯現的。一個資本家，每每撲滅多數的資本家。隨着這種集中，換言之，即是隨着由少數的資本家對於多數的資本家所行的剝奪，遂令在不絕的擴大的規模中的勞働過程之協作形態，技術上之科學的意識應用，土地計劃的利用，勞働手段之轉化到只有在共同的關係上，才能利用的勞働手段，一切生產手段的經濟之利用（即是把一切生產手段當作結合的社會勞働之生產手段而使用），即一切國民之捲入到世界市場的網裏，以及與之相伴的資本制度之國際的性質——這些一切現象，便相攜日

益發展起來。隨着強奪獨佔這種變革過程中一切利益的大資本家的數目不絕的減少，同時，困窮、壓制、隸屬、墮落，榨取之量，即漸次增大；並且依着資本家生產過程自身之機構所訓練的所結合的所組織的勞動者的反抗，亦因之而繼長增高。於是資本獨佔便變成與牠曾經相並發的繁榮的而且在牠的下面發展繁榮的生產方法的桎梏。生產手段之集中與勞動之社會化，遂達到了與資本主義制度的外殼難于兩立的一點，這種外殼便破裂了，資本家的私有財產的告終底鐘響了。剝奪者，被剝奪了。

『從資本家的生產方法所生出來的資本家的佔有方法，即資本家的私有財產，乃是以個人的，自己的勞動為基礎的私有財產底第一個否定。但是資本家的生產，復以自然過程之必然性，造出牠自己的否定。這就是否定的否定，但這否定不是恢復勞動者的私有財產，而是造出了以資本主義時代之成果即是以協業以及由土地與勞動自身所生產出來的，生產手段之共同所有為基礎的個人的財產。』

否定的否定 馬克思也曾運用於競爭與壟斷的發展和聯繫問題上，這一點在他的「哲學的貧困」中曾有詳細的說明。以先存在着封建的壟斷制度，這種制度是建立於封建的經濟基礎上，當時一切農村生產品及販賣價格均被封建的統治階級壟斷着，但是這種制度只能存在於經濟落後的封建社會中，後來生產力的發展，牠便被否定了，封建的壟斷變為資本主義初期的自由競爭。自由競爭過程中資本家一步步團結起來，集中起來，到了某一個時期被形成現代的壟斷制度，自由競爭被否定了。

這樣看來，現代的壟斷是否定的否定，表面上看去似乎與肯定相仿，因為兩方面都是壟斷制度，可是在本質上完全不同，肯定是封建的壟斷制度而否定的否定則是資本主義的壟斷制度，牠的客觀背景完全不同。馬克思關於這一點在他的「哲學的貧困」中說過：「現代的壟斷是資產階級的，綜合的，牠是否定的否定，對立性的統一」。

現代的資產階級的壟斷制度否定了自由競爭，可是這否定並不是空洞的而是相

當的，肯定的即牠否定了自由競爭而同時並不完全消滅自由競爭而反包含着牠作爲附屬的契機。因此在現代資本主義社會中壟斷並沒有消滅競爭而兩者同時並存，同時錯綜着，不過壟斷否定了競爭而把資本主義發展更提高一個階段。關於這一點馬克思在該書中說過：「在實踐的生活中不但可以找得競爭與壟斷和牠的相互鬥爭而且有牠的綜合，這綜合不是形式而是運動。壟斷產生競爭，競爭產生壟斷，壟斷者相互競爭而競爭者變成壟斷者……這上面的歸納是在於：綜合之所以能夠形成是因爲壟斷底存在是依靠着不斷的競爭底鬥爭」。（在這一點上應該指出布哈林（Buchin）的錯誤，他以為壟斷消滅了競爭，資本主義變爲組織化的體系——這一點請參考本書附錄「伊里基的哲學觀」第三部份即「伊里基主義與辯證法」）。

否定的否定——照馬克思的意見，不但存在於動物、植物、地質學，數學，歷史的領域而且在人類思維中這種過程也是有的。恩格斯關於這一點在他的「反杜林論」中曾舉出哲學史的否定的否定作爲例證，即原始的唯物論被唯心論否定了，以

後唯心論又被現代的唯物論否定了，這否定的否定不是肯定的單純底復現而是兩千多年人類思維的最高成果。這一點我們在這裡簡單的說明一下。

哲學的發展最初始於唯物論，我們在本書的開始就詳細的敘述過了，以後這種唯物論發展某個階段（即紀元前五世紀以後）便被柏拉圖，亞里士多德的唯心哲學否定了，哲學界遂被唯心論統治着。柏拉圖與亞里士多德的唯心論支配着整個中古世紀時代，一直到近代哲學，德國古典唯心哲學繼續原始的唯心論統治着近代的哲學界。但是唯心論雖然否定了唯物論而牠在牠自己發展過程中到了某個時期（即十九世紀四十年代）又被另外的哲學體系否定了，這否定的否定便是現代的唯物論。

現代唯物論雖然否定了唯心論，然而這否定絕不是空洞的而是相當的否定，即牠否定了牠的形而上學的抽象的體系而同時又吸收了牠的偉大的貢獻即辯證法。否定的否定因此雖然在形式上與原始的唯物論相仿，因為兩方面都同樣是唯物論，然而在本質上牠兩者有很重要的分別。原始的唯物論，我們在本書的第一章敘述中已

經看出，雖然正確的解決了哲學的根本問題，然而牠仍不免有許多缺點，這種唯物論以後在十六，十七世紀復興為機械的唯物論；但是現代的唯物論已不是機械的形而上學的唯物論而是辯證唯物論，牠綜合了兩千多年人類思維及科學發展的精華，牠因此唯一完滿的哲學觀。

恩格斯在他的「反杜林論」這樣地描寫否定的否定底特點說：「現代唯物論否定的否定——不是簡單地使舊時的唯物論重現，而是把二千年來哲學，自然科學的發展以及二千年歷史本身發展上的整個思想內容，加於堅固的唯物論基礎之上。一般的講，這已經不是哲學，而是單純的宇宙觀，牠應該不是在某種特殊的科學之科學上，而是在現實的科學上，找得自己的立證，並表現自己的作用。這樣哲學就被揚棄了』（Aufgehoben），就是說「同時被克服並保留」，在形式上被克服，在實際內容上却被保留起來』（參照中譯「反杜林論」255頁）。

否定的否定雖然是自然界，社會界，思維的過程常有的現象，然而牠在各種運

動領域中表現的形態，有種種不同；這種否定的方式，照恩格斯的意見是由兩種條件決定即第一，是由某一過程的一般性質，第二，是由這一過程的特殊性質來決定的。因為否定在唯物辯證法中並不是「簡單的說『沒有』或是宣佈事物不復存在，或是用某種方法把牠消滅」，否定是辯證法發展的一個階段，牠否定了前者而同時又包涵着牠的內容，因此否定的過程必須由一般的及特殊的性質來決定。

我們在上面已經把唯物辯證法的幾個要點介紹過了，現在來簡單的說明辯證法中的聯繫與交互作用範疇的運用。在德國古典唯心哲學一章中我們已經敘述過黑格兒對於聯繫與交互作用問題的貢獻，他第一次科學地指出形而上學的獨立的單調觀點底缺點，說明聯繫及交互作用的意義，這種觀點後來完全被馬克思利用了。聯繫與交互作用的辯證法範疇在馬克思主義中更表現出具體的色彩，因為馬克思分析整個社會經濟——政治——思想各種現象均是站在這種立場，尤其在經濟學領域這種

觀點更加普遍。

聯繫與交互作用範疇的理論根據曾經由恩格斯在他的「反杜林論」中扼要地說明過了，他在該書中曾批評悟性研究的缺點，因為牠「習慣於各種自然界現象的單獨性中去觀察而忽略了牠的整個聯繫」。照他的話，人類的悟性徘徊於不可解決的矛盾中，因為牠只看見「單獨的物體而忘記了牠的聯繫」，「所謂原因與結果……這種觀念只能用於單獨的契機上……可是當我們把這契機與宇宙的整個體系的聯繫中去觀察，那末這種觀念便在全世界的交互作用中消滅了，在那里原因與結果不斷的變更牠的位置」。

關於聯繫與交互作用的範疇底運用的例證在馬克思主義的體系中異常之多，我們如果詳細的介紹自非廣大的篇幅不可，我們只舉出機器發明的事實作為引證。馬克思在他的「資本論」第一卷有下面的一段話：

「在一個工業領域的生產方法的變革決定其他的領域中這種同樣的變革。這一

點尤其是指許多互相聯結共同構成整個過程的工業而言，雖然社會分工這樣的隔離牠的各部份，使牠各自生產獨立的商品，然而這並不能影響這種關係。例如紡績機器的運用同時必然引起其他織布機器的運用而這兩方面合成又必然促成顏料，織布……生產底機械的化學的革命。他方面，紡織生產的革命又必然促成棉花工業機器的應用，使棉花在現在能夠擴大到這種範圍。而工業生產方法的革命及農業方法的改良又使整個社會生產過程的交通手段，運輸……革命的必要。不只是汽船方面的革命而且內河船隻，鐵路，沿海船隻及電報都漸漸適應着重工業生產方法的需要。但是龍大鐵的採掘，溶解及鍛鍊又需要家庭工業所不能製造的引擎機器」（資本論第1卷317—348頁）。

提及馬克思的聯繫與交互作用學說我們這裏應該特別指出馬克思絕不以爲一切現象互相聯繫着，互相交互作用着——這樣便是交互作用的全部內容，這種觀點毫無意義，因爲交互作用自身不會具體的說明事物的本質。如果想使交互作用的範疇

變爲解釋現象的原則，那末必須更進於一步找尋這交互作用的基礎即形成這交互作用的過程底因素，換言之必須以一元論的觀點去解釋存在交互作用的辯證法。

在德國古典唯心哲學一章中當我們提及黑格兒的辯證法的時候，我們曾特別的指出黑格兒偉大的天才正是表現於交互作用問題上，他不停留於交互作用的圈套中而更進一步發現這交互作用的因素，不過因爲黑格兒是一位絕對唯心論者，所以他不能肯定的完成這種任務，社會發展的因素，在他看來只是人民的精神而已。馬克思吸收黑格兒的辯證法同時加以一元唯物的鍛鍊，因此對於這個問題才得着完滿的解決。

照馬克思的意見，一切社會現象的交互作用底因素是該社會的生產力與生產關係所構成的經濟基礎，這基礎決定一切上層建築物如國家，法律，科學，宗教，藝術等，同時上層建築物在某種條件之下又影響於經濟基礎。關於這個問題馬克思在他的「政治經濟學批評」序言中曾有極扼要的說明，即他的有名的唯物史觀公式，

茲特把牠的第一節介紹如下：

「人類由社會的生產他們生活資料時造成某種一定必然的離自己意識而獨立的關係。這個關係，是和他們的物質生產力的發展程度，互相適應的生產關係。這等生產關係的總和，形式社會的經濟構造。這個經濟構造是法律的政治的上層構造所藉以存在的真實基礎。而且一定社會的意識形態也是和這個真實基礎互相適應的。物質生活的生產方法，規定社會的政治的及精神的一切生活過程」。

聯繫與交互作用範疇在資本主義解剖的問題上有異常廣大的應用，馬克思的「資本論」正是這種運用的卓絕例證。資本主義的經濟是有史以來最發達的同時又是最複雜的體系，研究這種體系無疑義在方法論上是一種異常困難的任務。資本主義社會現象的各方面存在着密切的聯繫及交互作用——這一點對於馬克思是毫無疑義的，那末在這裡便產生出一個問題即可否在這種社會的構造中找出牠的單純的形態或單位，同時在這種形態與整個的聯繫中可以推想到資本主義社會的全部。發現這

種單位便更容易研究牠的全體，因為在牠的立場上可以一步步地分析到資本主義社會的主要的關係及趨勢。

這個單位被馬克思發現了，這便是勞働生產品的商品形態或價值形態。這種形態在分析上異常的困難，雖然在本質上牠是「無內容的單純的」，正是這樣在馬克思以前二千年中沒有完成這種分析，因為「研究物體的發展比研究物體的細胞容易得多」。研究機體的細胞可以運用顯微鏡及化學的反射而在經濟的研究上唯一的方法只有靠抽象的能力。然而雖然這種任務是異常困難，可是牠是必要的，我們在這價值的形態結構中可以發現並推及整個資本主義社會的本質，及其基本的矛盾。

關於這一點馬克思在他的「資本論」第一卷中這樣的說：「勞働生產品的商品形態或者商品價值的形態是資產階級社會的經濟細胞形態」（見該書第十六節），「勞働生產品的價值形態是資產階級生產方法最抽象的而同時又最普遍的形態，正在牠之中表現出作為社會生產歷史的特殊方式」（「資本論」第一卷中頁）。因此

對牠的分析雖然是一件小事，然而牠與顯微鏡解剖中的細胞分析具有同樣的意義。

馬克思這樣便發現資本主義社會的基本形態——細胞，作為整個現代社會解剖的出發點。但是資本主義社會在馬克思的眼光中並不是固定的不變的東西而是一種過程，對於這細胞的形態以及整個社會的分析目的因此不但是了解牠現成的形態而且是牠的發展底主要的趨勢。可是這種任務馬克思不能在落後的德國去完成，他必須在先進的資本主義社會去觀察——這種社會在當時只有英國。

關於這一點馬克思曾經有詳細的考慮，認為只有英國適合這種解剖的對象。在他的「資本論」第一卷中曾說：「資本主義的古典國家到現在仍是英國。這正是牠所以能成爲我的理論結果主要的闡明底原因」（同上）。但是馬克思雖然單獨的研究英國的資本主義發展過程而牠的結論不只是適用於英國。馬克思的偉大辯證法天才的認識使他描寫出英國資本主義的主要特徵，牠的分化和英國階級的發展同時又作為一般資產階級社會發展的模型。因為馬克思觀察整個的歐洲不是站在形而上學

的立場，把牠的各部份看爲互相脫離的獨立的單位，而是在牠的聯繫與交互作用中去把握牠的一般規律性，因此英國資本主義經濟的發展與其他落後的國家在程度上有不少的分別，然而因爲各方面的交互作用的影響，始終——或遲或早要使其他的國家同樣的經過這種路線。在這種立場上馬克思因此對當時的德國讀者說：你們以爲英國工業及農村勞動者的條件而引起異常不安，或者自己樂觀的安慰自己，以爲德國無論如何不會有這種惡劣的狀況，那末我要告訴你們，這到底還是說自己的話，即這種情形在德國也將出現。

在這個地方主要的不是資本主義生產盲目的法則所引起的階級對抗性程度的高低。主要的是這些法則，這些趨勢——必然性的方面，工業比較發展的地方不過指出比較落後的地方自己的前途」（「資本論」第一卷，第十六——十七節）。

可是我們這樣講當然不是說馬克思認爲一切國家的發展都一定要照着英國的形式，絕對不是這樣。馬克思當他提及經濟發展規律的時候，他很明顯的知道，這種

規律的表現有各種不同的形式，同時牠的結果也不一樣，這些現象要由一切具體的條件如經濟的，歷史的，政治的和其他的特殊的條件決定。馬克思比較任何的理論家都更能注意到某種社會構造的歷史特殊條件及該地方的種種特點對於整個社會發展的意義，因此當他評論及某種事件的時候，他不是根據於經濟的，社會的先天形式而是得自該事件的前後的各種具體條件中指出牠的發展規律性。因此馬克思不只是一位天才的經濟學者，而且是一位卓絕的歷史學者，他比任何一位歷史家都更能正確的估量某種歷史事件，例如「拿破崙政變記」（中譯，江南版）是一個很好的例證。

觀察德國資本主義經濟的發展，同時馬克思指出牠與英國的重要的分別條件，如在「資本論」的第一卷中他曾說道：「那里我們已經形成了資本主義的生產，如工廠方面言之，但是我們的條件比英國劣得許多……。在一切西歐的大陸國家中不只是苦於資本主義的發展而且因為牠發展的幼稚更加無出路。除了一般現代的困難

以後，我們這里還受着種種的遺傳的壓迫……我們不但凶活的而遭難而且因死的而受苦」（見「資本論」第一卷第十七節）。

馬克思這種聯繫與交互作用理論和各種現象特殊性的觀察法，後來被偉大的列寧完全的利用了，在「什麼是人民的朋友」，「帝國主義是資本主義的最後的階段」……等作品中我們可以找着這些範疇卓絕的運用。



最後我們來說自由與必然性問題這是唯物辯證法基本範疇之一。我們在前面已經指出形而上學的思維是認為自由與必然性這兩個概念是互相排斥的，不能調節的，這種觀點已經被斯賓諾色及黑格兒糾正了。不過斯賓諾色雖然在方法上正確地解決了這個問題，然而他並沒有具體的運用到社會的過程中，黑格兒的體系中我們雖然已經看見了這種運用，可是因為他的絕對唯心哲學體系的障礙使他不曾得着完全肯定的結果。自由與必然性問題在馬克思的唯物辯證法學說中已經得着完滿的解

決。

自由與必然性在唯物辯證法中不是互相排斥的，互相否定的範疇而是辯證法的一體——對立性的統一，一個範疇可以轉渡於其他的範疇，必然性可以轉變於自由。馬克思首先就承認經濟的、社會政治的關係底運動是必然的運動。「人類由社會的生產他們生活資料時，造成某種一定必然的離自己意志獨立的關係。這個關係，是和他們的物質生產力發展程度、互相適應的生產關係」(「政治經濟學批評」序言)。雖然在資本主義生產開始發展的時候，會有某某個人預見到將來生產工具到社會的過渡，然而這過渡之能夠實現，不是因為大家了解階級的存在與止義，平等發生了衝突……等等，不是只因為有剷除階級的願望而是因為有相當的新的經濟條件」(「反杜林論」)。這樣的鐵一般底歷史必然性。可是這種必然性在歷史過程中所實現及展開的各種趨勢是逐漸可以認識的。這種認識便是自由。照恩格斯的話「自由是必然性的認識」。自由不是在於想像中對於自然法則的獨立，而是在認

識這些法則，而能有計劃地利用牠們來達到一定的目的。這不但通用於自然外部的法則而且還適用於那些支配人本身肉體存在與精神存在的法則——這兩種法則，我們祇能在思維上分開，在實際上是不能分開的。所以意志的自由，祇是人們根據事實知識以決定事物的能力。因此，人對於某一問題的判斷，愈是自由，這個判斷內容的決定，將帶着更大的必然性，相反的，猶豫不決是以無知為基礎，表面上似乎在許多不同的相互矛盾的可能決定中，自由地任擇其一，可是其實牠正是證明自己的不自由，以及自己對於自己所應該支配的對象之克服。這樣，自由是在統治自己及外部自然；所_レ牠一定是歷史發展的產物」(「反杜林論」中譯208—209頁)。

但是在這裡我們特別應該指出只是一個必然性的認識尙不完全自由的意思。自由是根據必然性的認識底意識的積極性，行動性，實踐性。真正的自由了解便是指革命的改造及鍛鍊客觀的現實性。因此宇宙歷史運動的必然性的存在不但不使人類趨向於宿命論(Fatalismus)，消極的，無抵抗的迷信自己的運命，反之，更要求

着特別的意識性，認識，知識及革命的積極性。「在社會中運行的力量和自然界的
力量同樣是盲目的，強迫的，如果我們不曾認識牠。但是如果知道了，了解了牠的
行動與方向，那個時候一切逐漸的受我們自己的意志支配着，可以利用牠達到自己
的目的」（「反杜林論」）。

從這裡可以得着許多對於無產階級發展過程中的行動與對於資產階級的鬥爭方
面種種的指示。無產階級不能等候到資本主義內部必要性自己到了崩潰的程度才起
來完成這種轉變。無產階級是牠自己歷史的客體同時又是主體。牠的歷史是牠必
然狀態，行動，運動的歷史，牠同時又是意識的，根據着歷史法則認識的——因此
又是自由的行動。在這裡必然性與自由構成辯證法的統一。歷史過程自身的必然
性，牠的物質條件的背景，保障這種自由的可能性，使牠達到自由之路：「一個社
會的組織，非到一切生產力在牠裏面已無發展餘地以後，決不會顛覆；新的高的生
產關係，當其本身上物質的生存條件，在舊的社會胎裏尚未成熟以前，也決不會實

現。人類所提出的問題，常限於自己所能解決的問題，因為進一步觀察，就會曉得問題本身，必須等到問題本身，必須等到解決這個問題所必要的物質已經存在，在至少也在生成過程中的時候，始會發生的（見「政治經濟學批評」序言）。

這樣看來，歷史的發展過程正是由必然性逐漸轉變於自由的歷史過程，無產階級是這種轉變過程的推動者，實現者；無產階級在革命的過程中一步步了解自己的歷史使命，團結自己的力量，領導一切勞動羣衆，推翻資本主義的統治，建立社會主義社會，在這種條件人類已經完全脫離了一切階級的壓迫，統治着自然界的勢力，人類便由必然的王國進於自由的王國。關於這一點恩格斯曾說過：「生產手段已轉入社會的掌握中，商品生產以及生產物對於生產者的統治，也使同時歸於消滅。社會的生產底無政府狀態。爲有計劃的自覺的組織所代替。個人的生存競爭，因而停止了。祇在那時，人方在某種意義上，最後脫離了動物界，祇在那時，人方從動物的生存條件轉到真正的人的生存條件。以前一切循環着人，統治人的生存條

件，現在就處在人的支配及統治下了。人類至此纔開始成爲自然界的自覺的及真正的主人翁，因爲他們已經成了自己社會結合的主人翁。他們自己社會行動的法則直到現在都是與他們相對立而成一種外來的統治於他們之上的自然法則；這種社會行動的法則，現在已爲人們所完全了解，而加以應用，因之也就處在他們的統治之下了。人類自身的社會結合，直到現在都與他們相對立，好像是自然及歷史所強制形成的東西，這種社會結合，現在已變成了他們的自由行動。從來統治於歷史中的客觀的及外來的力量，現在屈服於人類的統制之下了。祇從這個時候起，人們方才完全自覺地自己創造自己的歷史；他們所運行的歷史因素，也將以日益增加的程
 度，給出他們所希望的結果。這將是人類由必然王國進於自由的王國之飛躍」(「反杜林論」中譯54—525頁)。

我們在上圖已經把馬克思的辯證法底幾個主要的原則介紹過了，我們在這些分

析中異常明顯地可以看出唯物辯證法絕不是一般所謂純粹抽象的先天的理性底產物而是具體的歷史研究的結果，牠不是超時間空間的「超越」方法而是客觀現實物質運動辯證法在人類主觀思維的反映。唯物辯證法在牠的本質上就是具體的，實際的，牠與形而上學的純粹抽象的思維方法完全不同。

馬克思的辯證法之所以能夠達到這種完成的結果，主要的原因是因為牠是唯物的，牠的宇宙觀基礎是唯物論。唯物論在本體論與認識論上澈底解決了精神與物質，存在與思維的關係問題，在這里確定了辯證法的真正基礎。黑格兒的辯證法雖然具有異常豐富的經驗內容，然而牠的宇宙觀是絕對唯心論，存在的辯證法，在他看來，不是思維辯證法的基礎而前者只是後者底反映，馬克思的辯證法在這一點上正與黑格兒的相反。唯物辯證法因此與辯證唯物論有密切的聯繫，這兩部份在理論上是不能分開的，沒有辯證唯物論便不能產生唯物辯證法，同時沒有唯物辯證法，辯證唯物論也是不能形成的，只有這兩方面綜合起來，才能够成爲唯一完滿的科學宇

宙觀——方法論。

如果唯物辯證法是唯一完滿的科學方法，那末形式邏輯的作用是怎樣？形式邏輯能否保存牠的地位？牠與唯物辯證法的相互聯繫如何？關於這個問題我們在這里簡單的說說。

關於辯證法與形式邏輯的關係問題早被黑格兒正確地解決了。黑格兒雖然堅決地批判了形式邏輯的缺點，可是他並不因此而完全否定牠的意義，在他的「百科全書」和「邏輯學」中，他曾說過辯證法邏輯並不排斥形式邏輯（或悟性的邏輯），辯證法邏輯包含了形式邏輯作為附屬的，部份的，低級的形式：在「思辨的邏輯」中包涵着悟性的邏輯，前者很容易變成後者。為達到這種目的必須表現牠的辯證的理性的契機。那個時候牠便成為通常的邏輯，牠所引出的意思沒有絲毫內在必然性的，因此是有限的」（百科全書第一卷22節）。黑格兒這種立論雖然不會脫離着絕對唯

心哲學的影響，然而在方法上無疑地是正確的。

馬克思一般的同意於這種觀點，他認為辯證法與形式邏輯並不互相矛盾着，辯證法是「論一切運動——自然界、社會界，思維——的總規律底科學」（恩格斯），牠的原則的應用範圍普及於整個運動的過程而形式邏輯的原則只能及於單獨的不動的靜的狀態，牠的範圍是異常狹隘的。我們知道整個宇宙的事物都在不斷的運動中變化中，事物有時形成一種靜的狀態，然而這種狀態是異常相對的，臨時的，因此形式邏輯的作用只能在某種事物相對的狀態中表現，然而一提及整個事物的運動牠便失掉作用。形式邏輯，這樣看來，只能說是辯證法邏輯的附屬部份，牠的契機。

關於這一點恩格斯在他的「反杜林論」中這樣的說過：「自然，如果我們把事物看成靜止的狀態，看成沒有生命的，獨立的相並的，或前後相繼的東西，那麼我們在其中，就遇不到什麼矛盾。我們在其中看到某種的特質，這特質的一部份是為

他們所共通的，一部份是特有的，甚至是相對立的，可是在後一場合上，牠們不同的特質是分配於各個事物之間，所以並不包含絲毫的矛盾。如果這樣的觀察對於我們已經足夠，那麼我們儘可以用通常形而上學的思維方法來滿足。可是當我們開始在其運動中，變化中，生命中，相互作用中來觀察事物時，那麼事情就採取了完全不同的樣子。在這個場合上，我們立刻陷於矛盾的領域中」。(中譯，219—221頁)

。「辯證思維法對於形而上學思維法的關係，正如變量的數學對於不變量的數學之關係一樣」。(該書 223)。「初等數學，不變量的數學，至少大部份是運行於形式邏輯的範圍中；變量的數學——其中最主要的一部份是微分學——在本質上正是辯證法在數學方面的運用」。(同上 227頁)因此辯證法，照恩格斯的話「是帶着更高的意義，辯證法打破了形式邏輯的狹隘的界限，包藏着更廣大的世界觀的基礎」(同上)。

關於形式邏輯與辯證法的相互關係，著名的辯證唯物論者蒲列哈諾夫在他給恩

格斯的「費兒巴哈論」的俄文譯本的序言中曾有極扼要的說明，他的觀點和馬克思，恩格斯的完全相同。他認為一切運動是種矛盾，我們應該以辯證法的觀點，去論斷牠，就是用「是——否；否——是」的公式，在這種現象之下我們是處在於「矛盾」邏輯的領域上。可是運動着的物質之分子，相互連擊，形成某種結合，這種結合雖然是暫時的相對的，牠以後必然要消滅下去為其他的事物所代替，然而這結合已經發現了，當時尚未被消滅時，在這個當兒對於牠的存在問題，應該以肯定的意義去回答；如果誰要指示了金星質問我們金星是否存在，那末我們毫不猶豫地回答道：是。如果有人質問我們女妖是否存在，那末我們堅決地回答說：否。這就是說，當提及個別的物體時，我們關於牠的論據應該遵照形式邏輯的法則即「是——否——否」。當然這種公式的作用，照蒲列哈諾夫的話，不是無限的，絕對的。對於已經產生的物體之存在問題，應該確定地回答，可是如果這個物體祇是正在產生，那麼我們就有充分的根據，來猶豫自己的回答，在這種情形之下，對於

某一本質是否屬於某一物體的確定的問題，應該回答或是，或否。可是當事物正在變更，當牠失去這一本質或正在獲得這一本質的時候，這裡不能依照形式邏輯的原則「是或否」而應該用「是——否，否——是」。蒲列哈諾夫從這裡便得着結論說：「好像靜態是運動的一種特殊場合，同樣的，按照形式邏輯的規律（按照思維「基本原則」）的思維也祇是辯證法思維的特殊場合」。由此更可看到，辯證法並不廢除形式邏輯而祇是削去形而上學者付與形式邏輯法則的那種絕對的意義。

我們直到現在已經詳細的介紹了馬克思與恩格斯的辯證唯物論，在這些分析中可以看馬克思主義的哲學觀是唯一澈底的，完滿的，不論在本體論，認識論，方法論上，只有站在辯證唯物論的立場才能够得着正確的解決。在結論中我們應該指出，這種哲學的形成不是偶然的，除牠的一般階級背景以外，同時我們應該特別說明的便是牠的科學發展的背景。唯物論的哲學觀絕不是超時代的，超科學的東西，牠

生與該時代的歷史背景及科學發展程度有密切的聯繫——在這一點上可以肯定的說，唯物論是因各時代的自然科學發展的程度而變更牠的形態的。

十七，十八世紀的唯物論之所以成爲機械的反進化的形而上學的宇宙觀，主要的原因是因爲該時代科學發展程度的限制底結果。十七，十八世紀自然科學中比較重要的有地球與天文之力學（牛頓，林乃等的發現）此外和牠密切聯結的數學已有相當的基礎（主要的德卡兒的解析幾何，尼波爾（*Ni per*）的對數表，萊布彌茲及牛頓的微分積分。液體與汽體的力學只有在這個時期最末尾才有了若干的研究，物理學嚴格說來才不過是在原始的階段（光學却是例外）化學因燃素說而脫離了煉金術。地質學在這個時候不過是礦物學的胚胎階段，因此還不能有古生物學。生物學方面主要的植物學，動物學，解剖學，至於生命形態之比較，地理分佈及氣候和別種條件的研究還談不到。在這種科學背景之下，唯物論使變爲機械的形而上學的。

馬克思，恩格斯的辯證唯物論形成底科學背景完全不同。十九世紀初科學的發

展走入了一個更高的階段，不但自然科學而且有機的科學也得着迅速的進展。在物理學領域中一八四二年梅依爾(Mayer)和鳩來(Joule)證明了熱可以變作機械力，而機械力可變作熱。同時格羅夫(Grove)把當時堆積的物理材料略加整理與研究以後就證明一切所謂物理力者——如機械力，熱，光，電，磁，及所謂化學力——在某種條件之下都可以互相遞變而無所耗失。這就是說各種物理力都不過是依某種規律而互變的物質運動之形態而已。

在化學的領域中有拉伏瓦席(Lavoisier)特別是道爾頓之後的發現，這種化學的進步無疑義地破壞了舊的對自然的觀念。向來——直到康德之後，還有以為有機與無機中間橫着不可逾越的鴻溝，現在化學可以用無機的方法來造成有機體的化合物，證明化學的規律不但適用於有機體而且通用於無機體，因此有機與無機中間的鴻溝便填平了一部份。

最後，地質學的研究在十八世紀的中葉就開始了有系統的科學的考察，同時古

物學，解剖學及生理學都有了很大的進步，特別是顯微鏡之系統的運用及細胞的發明。同時因為有了比較自然地理學所以能夠確定各種動植物之生活條件，對於各種有機體的相同器官都有了比較的研究。這不但對成年如此，而且對於生命發展的各階段也是如此。

在生物學界在十八世紀下半期便有了渦爾夫 (Wolff) 的發展學說，給於物種不變說第一次的打擊，到了後來阿金 (Oken) 拉馬克 (Lamarck) 及拜爾 (Baer) 更加把這種意見具體化了，而在一百年以後才被偉大的達爾文 (Darwin) 完成了。原生質與細胞本是久已被人承認為一切有機體之最後組成要素，現在同時被人承認了。他們都以最下級的有機形態而獨立生存着。因此有機與無機中間之鴻溝完全消除了。——這樣的辯證唯物論哲學形成的科學背景。

從上面的分析中可以看出辯證唯物論與十八世紀的機械唯物論完全站在另外一種科學的地盤，辯證唯物論哲學的原則——本體論，認識論，方法論——已不是純

粹抽象的哲學的概念而是科學自身發展的結果，科學因此證實了辯證唯物論的原理而同時辯證唯物論又因科學的推動而形成了哲學體系。在這一點恩格斯在他的「反杜林論」中稱爲辯證唯物論已不是哲學而只是「單純的宇宙觀」(Einfache Weltanschauung)便是這個意思。

○ ○ ○

馬克思及恩格斯以前的唯物論是形而上學的機械的，牠的唯物論原則只運用於自然科學的領域，而在社會歷史的領域中，牠仍舊受唯心論的支配——這種不徹底性被馬克思 恩格斯完全克服了。辯證唯物論運用於社會歷史的領域中研究社會的發展過程和牠的規律性——便具體化爲歷史唯物論即唯物史觀，唯物論因此從自然科學的提高到歷史的領域。

史的唯物論的基本原理形成於一八四六年，在「德國思潮」中我們已經可以得着完全的史的唯物論的理論概念，這理論後來在一八五九年所發表的「政治經濟學批

評「序言中科學地公式化了。馬克思與恩格斯的史唯物論的原則是根據着辯證唯物論哲學原則發展出來的，辯證唯物論的基本原則是「存在決定思維」，這種原則運用於社會歷史領域上便具體化爲「社會的存在決定社會的意識」——這是史的唯物論底出發點。史的唯物論是唯一正確的社會科學方法，一切社會科學如經濟學，倫理學，法律學……等只有站在牠的立場上才能正確地完成自己的任務。馬克思自形成了他的歷史唯物論以後更進一步運用這種原則去研究經濟的發展，特別是資本主義的經濟——這便形成了他的經濟學說，他方面運用於階級鬥爭歷史方面便產生了他的科學社會主義學說。在一八四七年發表了的「哲學的貧困」中我們已可以找得馬克思的經濟學及科學社會主義的基本原理，自「共產黨宣言」發表以後他的理論一步步系統的完成了。說明這些理論的發展過程和牠的本質已不屬於本書的範圍。(完)

附本講問題提要：

(一) 爲什麼資產階級不能徹底鍛鍊完滿的哲學觀？

(二) 無產階級所以能够完成徹底的哲學觀底客觀原因何在？

(三) 辯證唯物論之所以被稱爲哲學史中的「否定的否定」的原因何在？

(四) 黑格兒哲學派的分化和左派發展的經過如何？

(五) 馬克思的「黑格兒時期」底思想如何？

(六) 馬克思的「費兒巴哈時期」底思想如何？

(七) 恩格斯的思想和發展和馬克思有何種聯繫？

(八) 辯證唯物論哲學形成於何時？

(九) 馬克思與恩格斯對於費兒巴哈唯物論批判的要點何在？

(十) 辯證唯物論對於存在與思維的關係問題的意見如何？

(十一) 辯證唯物論的認識論與感覺論，經驗論，先天的認識論的關係如何？

何？

(十二) 辯證唯物論對於康德兩元認識論的批判要點何在？

- (十三) 實踐在辯證唯物論的認識論上佔何種地位？
- (十四) 辯證唯物論對於真理問題的意見如何？
- (十四) 馬克思與恩格斯對於黑格兒辯證法批評的要點何在？
- (十五) 黑格兒的辯證法與唯物辯證法的分別點何在？
- (十六) 唯物辯證法在自然界與社會界表現的形態有何種不同？
- (十七) 唯物辯證法的矛盾學說要點何在？
- (十八) 資本主義社會的生產力與生產關係的矛盾論要點何在？
- (十九) 唯物辯證法的數量轉變於質量學說的要點何在？
- (二十) 唯物辯證法的空變論要點和牠的意義何在？
- (二十一) 唯物辯證法的否定的否定論要點何在？
- (二十二) 可否說否定的否定論便是唯物辯證法的基本規律？
- (二十三) 唯物辯證法的聯繫與交互作用學說的要點何在？

(二四) 唯物辯證法的自由與必然性論要點何在？

(二五) 辯證法與形式邏輯的相互關係如何？

(二六) 辯證唯物論的形成底科學背景與十七，十八世紀的機械唯物論有何

不同？

附本講的參考材料。

最低限度的：

恩格斯著：「費兒巴哈論」第三章

林伯修譯：「辯證法唯物論入門」第七，八章

李達等譯：「馬克思主義經濟學基礎理論」第一，二章

林超真譯：「辯證法的唯物論」下篇第二，三章

恩格斯著：「反杜林論」（中譯江南版）第一篇全部

李達譯：「理論與實踐的社會科學根本問題」（崑崙版）第二，三章

張如心著：「無產階級的哲學」（光華版）第三章

張如心著：「辯證法學說概論」第四章

最高限度的：

蒲列哈諾夫著：「史的一元論」第五章，（中譯南強版）

同上 著：「近代唯物論史」第三章，（中譯·泰東版）

同上 著：「我們的批評者的批評」

同上 著：「從唯心論到唯物論」（中譯，滬濱版）

亞克色落得著：「哲學概論」

恩格斯著：「英國勞働階級的狀況」

同上 著：「反杜林論」全部

同上 著：「自然界辯證法」（中譯崑崙版）

馬克思，恩格斯合著：「神聖的家庭」

- 同上 著：「共產黨宣言」（即「馬克思主義的基礎」華興版）
- 同上 著：「德國思潮」（見「馬克思，恩格斯叢書」第二冊）
- 同上 著：「通訊遺稿全集」
- 馬克思著：「德謨克特的自然哲學與恩皮皮苦的分別」
- 同上 著：「黑格兒法律哲學批判」
- 同上 著：「評費兒巴哈大綱」（見中譯「費兒巴哈論」附錄）
- 同上 著：「哲學的貧困」（中譯，水沫版）
- 同上 著：「政治經濟學批評」序言（中譯樂羣版）
- 同上 著：「資本論」序言及第一卷（中譯崑崙版）
- 伊里基 著：「唯物論與經驗批評論」
- 同上 著：「黑格兒「邏輯學」筆記」。

附錄

列寧與哲學

從馬克思——經過蒲列哈諾夫——到列寧

馬克思主義學說是唯一澈底革命的理論——無產階級解放的武器，所以牠必然遭各種反動的妥協的學者底曲解，修正，這是無疑義的。我們不必詳細去分析整個馬克思主義的發展情形即就哲學這一方面也就可以看出。

馬克思主義的哲學即辯證唯物論是唯一完滿的科學宇宙觀，方法論。馬克思與恩格斯為完成這哲學體系曾與各種唯心論與舊式唯物哲學鬥爭，克服了牠們的缺點，吸收了牠們肯定的貢獻，才系統地在哲學上建立了穩固的地位。可是馬克思主義的哲學思想自馬克思與恩格斯逝世以後不但不會得着一般當時馬克思主義的了解，

而且甚至遭受了蔑視。

十九世紀末修正主義派的理論家如比倫斯坦 (Bernstein) (註1) 最先攻擊馬克思的辯證唯物論哲學，他們根本否認牠的意義和作用，他們竟鄙視唯物辯證法等「死狗」，不值得一顧，同時他們主張馬克思主義與康德的唯心哲學結合。這種態度並不是修正主義者的特點而且是一般當時所謂革命的馬克思主義派的普遍觀點。鮑埃兒 (Otto Bauer) 亞特里 (Friedrich Adler) 等新康德哲學派老早就公然地宣傳康德的唯心哲學，提倡馬克思主義與康德哲學親嘴「向康德後退」，辯證唯物論這個名詞在他們心目中早就不存在了。至若，鼎鼎大名會轟動一時的德國社會民主黨理論家——革命馬克思主義派的領袖考茨基 (Karl Kautsky) (註2) 對於這一個問題的態度原則上並沒有任何的分別。

當比倫斯坦開始修正馬克思主義的時候，考茨基曾堅決地反駁他。在一般說來當時的考茨基無疑地是站在革命馬克思主義的立場，可是他的機會主義本質在當時

就既然曝露出來了。在哲學方面來說考茨基完全蒙蔽了比倫斯坦的錯誤，不加以反駁，事實等於默認了修正主義的理論。

德國社會民主黨的機關報，考茨基主編的「新時代」(Neuzeit)對於哲學的論戰完全取中立的態度，他們不分黑白地登載新康德派，馬赫派，唯物論者的論文，但對於馬克思主義者應取的態度却一言不發。這種折衷主義的觀點正表示他們根本不懂馬克思主義的哲學本質和意義。

考茨基當他尚未叛變以前，在馬克思主義的闡揚上曾有不少的功績，這一點我們並不否認，可是如果嚴格的分析起來，考茨基並沒有完全站在徹底的馬克思主義立場，最主要的就是宇宙觀，方法論兩方面。考茨基發表了不少的作品，尤以社會學，經濟學問題爲多，然而在這些著作中我們始終找不出考茨基對於馬克思主義的宇宙觀，方法論的態度，如辯證唯物論的本質，唯物辯證法的規律和作用等問題他竟避開不談。

關於社會的特殊解釋而已。這個解釋雖與唯心論哲學不相配合，但與馬赫的認識論是沒有什麼不同（？）。在我個人不能找尋出馬克思和狄慈根（Dietzgen）（註4）見解不同的地方。而馬赫則誠和狄慈根非常接近。

接着又說：

『但在馬赫和狄慈根的弟子之間的差異須作別論。馬赫主義和狄慈根的信徒寫了許多異劣的著作，如主張普列哈諾夫是形而上學者。但若問普列哈諾夫是否真確地理解了馬克思主義的哲學，我的回答是：馬克思沒有哲學，祇宣告了一切哲學的終結』。（其中圈點是我加上的——如心）

從上面引來的話中可以看出考茨基一方面否認馬克思沒有自己的哲學，他方面却又承認馬赫主義與馬克思主義沒有分別，這是說馬赫的唯心哲學與馬克思的辯證唯物論哲學可以調和——考茨基思想的糊塗也就可以想見了。

考茨基在他尙未曾叛變以前和叛變以後的理論有密切的聯繫，在哲學方面說，

在未叛變以前既然站在反馬克思主義的立場，到叛變以後便公開的曲解，修正馬克思主義的哲學。

考茨基叛變後的理論，在他的一九廿七年發表的巨著「唯物史觀」（該書共分爲兩冊約數十萬字，大多數是由他過去所發表的論文中集起來的）得着系統的完成。考茨基在該書中公然地的宣言馬克思主義與康德、馬赫，等唯心哲學結合的必
要，他完全曲解了辯證唯物論的本質，否認了唯物辯證法的意義，甚至無恥地說黑
格兒唯心神祕的辯證法尙優於馬克思的唯物辯證法……的話。「唯物史觀」可以說
是考茨基哲學修正主義的「百科全書」，也就是整個社會民主黨曲解馬克思理論
的結晶。

在這個充滿着修正主義的空氣時代中，有一位俄國馬克思主義者撐着正統的革命
的馬克思主義旗幟，堅決的反對一切曲解，修正馬克思主義的企圖並系統地闡明

馬克思主義的科學本質，這便是偉大的蒲列哈諾夫（Pléhanov）。

蒲氏無疑地是一位偉大的馬克思主義理論家，他不只是在俄國馬克思主義發展史上佔重要的地位，而且在世界的領域上均有莫大的意義。蒲氏可以說是馬克思和恩格斯逝世後第一位起來站在正統的革命的立場，澈底的與各種反動的反馬克思主義傾向及修正主義鬭爭的理論家，他在平生中曾系統地闡明馬克思主義的學說，特別是辯證唯物論歷史唯物論方面。

當比倫斯坦開始修正馬克思主義的時候，蒲氏最先出來批評比倫斯坦的錯誤，在哲學領域上他闡明了辯證唯物論哲學的本質，堅決地揭破用馬克思主義與康德哲學調和的企圖底反動性。在俄國方面蒲氏也曾與各種唯心哲學形式如民粹派（Narodniks）的主觀唯心論，新康德派，經驗評判論等鬥爭，在這一點上蒲氏確是一位偉大的戰鬥唯物論者。

蒲氏哲學著作甚多，其中比較著名的有「史的一元論」（中譯南強版），「有神

派與波古唐諾夫主義」，「馬克思的基本問題」（中譯有七八種），「從唯心論到唯物論」（中譯有滬濱·神州等版），這些都是研究馬克思主義哲學基本的參考材料。蒲氏哲學思想的豐富和奮鬥的精神不但為一般羣衆所欽佩，即就偉大的列甯（Lenin）也會特別的稱許他，照列甯的話，蒲氏的哲學作品是世界馬克思主義材料中最好的每一個黨員如果想做一位革命的馬克思主義者都必須研究牠。

蒲氏雖然有這樣偉大的貢獻，可是他仍不免有許多的缺點指出，這缺點在了解革命馬克思主義的本質上嚴重的意義。蒲氏的哲學觀點一般說來無疑地是正確的，如辯證唯物論的本質，牠的歷史根源，唯物辯證法的本質，辯證法與形式，邏輯的關係等問題蒲氏原則上完全正確的解決了，我們所謂缺點主要的是指辯證法問題。

辯證法的本質和作用在過去完全被曲解了，大多數均視辯證法為「唯心神秘的殘餘」，蒲氏最先把這種錯誤糾正了，他闡明馬克思與黑格兒的關係和唯物辯證法的本質，看辯證法為「馬克思主義的靈魂」——在這一點上無疑地有莫大的功績，

可是站在澈底的辯證法立場蒲氏仍不免有許多缺點，如辯證法的本質和規律問題，他不曾具體的把握着辯證法的核心即矛盾合一律，在對立的統一物中去認識事物，此外辯證法與認識論關係問題，他也不曾正確的了解，甚至把辯證法與認識論互相對立起來——這些錯誤偉大的列寧（註5）在他的哲學作品中曾論及。

以上所指出的理論錯誤，還不足以了解蒲氏的缺點，我們這裡必須指出，他的哲學錯誤的重心，這便是理論與實際問題。蒲氏在理論上是一位偉大的辯證唯物論者，可是在實際上就不是這樣，他的理論辯證法（Theoretische Dialektik）不能與實際辯證法（Praktische Dialektik）相適應。辯證法並不是純粹主觀理性的產物而是客觀辯證法的反映，所以沒有客觀辯證法便不能產生理論的辯證法——即主觀的辯證法，實際的辯證法這樣便決定理論的辯證法而不是相反。辯證法者的任務因此在把握這客觀的實際辯證法，不然辯證法便變為純粹的詭辯論。

實際辯證法一般說來是指社會鬥爭的發展規律，辯證法者的任務在具體的分析

社會階級力量的聯繫，社會的經濟條件……整個發展過程，把握這些複雜現象的本質，蒲氏的最大缺點便是不會完成這一點，他雖然是一位偉大的辯證唯物論者可是因為有了這種原則上的錯誤，使他的辯證唯物論常常變為主觀的詭辯論，折衷主義。

我們並不否認蒲氏在某個時期確也會具體的把握這實際的辯證法，例如當他堅決的反對民粹派，經濟派（Economist）的時候，許多的問題如俄國的資本主義發展問題，政治鬥爭問題等他都能够以唯物辯證法的眼光正確的去解決牠，可是一般說來就不是這樣。尤其是當他脫離了布爾雪維克的路線時（約在一九〇五年革命前一起他既然完全變爲一反馬克思主義者，許多重要政治問題如革命動力問題，農民問題，國會問題，革命轉變問題，政權問題等他完全站在反辯證唯物論的立場，蒲氏的理論可以說根本破產了。

蒲氏因爲有這種嚴重的錯誤，所以結果使他退出了革命馬克思主義的戰線走向機會主義的道路。蒲氏一生的奮鬥結果是這樣。當然這種缺點並不減少蒲氏的偉大

歷史意義，不過提及蒲氏在哲學上的地位，我們絕對不應該忘記這一個教訓，每一個革命的馬克思主義者都應該從這裡去得着正確的結論。

關於蒲氏在哲學上的地位我們可以概括地這樣說：他第一次繼續了馬克思恩格斯在哲學上的事業，系統地闡明辯證唯物唯物辯證法學說，堅決地與各種反動，妥協的傾向鬥爭，恢復了馬克思主義哲學的科學本質，並在某種程度上具體運用於新時代的社會分析，不過因為許多原則的缺點，結果使他不曾到底成爲一位澈底的辯證唯物論者。蒲氏這種缺點只有偉大的列寧——無產階級革命的導師，才完全克服了，辯證唯物論哲學到了列寧便發展到一個新的階段。

列寧出現於社會鬥爭舞台後於蒲列哈諾夫，當他開始活動時蒲氏在革命運動中既有了相當的地位。列寧的哲學思想無疑地會受蒲氏的影響，這一點在列寧的通訊中可以看出。

列寧開始研究哲學據一般的推測約在九十年代末葉於西比利亞放逐中，當時蒲氏正在熱烈的攻擊比倫斯坦的修正主義，同時俄國方面新康德派學者如斯特魯夫 (Struve)、註6) 勃兒加可夫 (Bulgakov) (註7) 等的活動激動了列寧對於哲學問題研究的興趣。他當時既着手羅集材料，盡心研究，並涉及哲學之古典的研究，尤其是對於康德的哲學。在一八九九年四月通訊中這樣的說：

『我很有興味地再三反覆誦讀唯物論史（按本書為蒲列哈諾夫所著，（中譯有泰東版改名為「近代唯物論史」——如心註）。同樣地我又讀了普列哈諾夫在「新時代」中所發表的反比倫斯坦和斯米特 (Kaura) Schmidt) 的各篇論文……以及我們康德派所大加讚賞的斯塔姆婁 (Stammie) 的「經濟與法律」(Wirtschaft und Recht)。然後我斷然立在一元論者（指蒲列哈諾夫——如心）方面了。對斯塔姆婁我特別憤怒他。我看見他沒有任何嶄新的內容和顯著的思想……在他的著作中，除認識論的煩瑣哲學以外，什麼東西都沒有，以最惡朽的詞句，表示惡劣的辯護士模樣的

「定義」，故其結論亦同樣的愚劣。在讀了斯塔姆裏以後，我再讀斯特魯夫和勃兒加夫在「新語」上所發表的論文，而感覺對新康德派有嚴正估計的必要，我不能自制，我對斯特魯夫的抗辯中（對他在「科學評論」上所發表的論文），非大加攻擊不可。我說「我不能自制」，因為我自知在哲學上沒有充分研究以前，是不能產生關於這些問題著作的。現在我正在研究這些問題，以荷爾伯（Holba ll）和黑爾維濟（Helveti a）為起點再進而研究康德。我既經得到最重要的古典哲學的主要著作」（列寧文集第四卷三十三頁）。

當然，我們絕對不能說列寧在當時完全在蒲氏的影響下，自己對於哲學的論戰毫無獨立的意見，反之列寧在這個時候既經站在正統派馬克思主義的立場，正確地把握着論爭的本質而且當時對於普列哈諾夫躊躇猶豫的態度既表示不滿。一八九八年九月列寧致頗特來日西夫（Paterson）的信中寫道：

「我很驚奇，唯物論史的著者（指蒲列哈諾夫——如心）之反對新康德派，在

俄國的文獻中，竟沒有取堅決的態度。這樣使斯特魯夫和勃兒加可夫得於哲學上某個特別問題上認他們自己的見解已為俄國文壇定論之一」（列寧文集第四卷八一九頁）。

列寧在當時沒有參加直接論戰，這也是因為客觀條件的限制底結果。列寧在放逐時所得的參考材料異常之少而且最新的文獻須經過許久的時間才能收到，列寧在這種條件之下當然不容易從事著述，可是這一點並不能作為輕視列寧的話柄。

列寧以後在革命工作過程中仍不斷的努力研究哲學，一九〇八年俄國發生了馬赫主義派如波古唐諾夫（Богданов）（註e）巴柴洛夫（Бачилов）（註e）等與馬克思主義的鬥爭，列寧特別在長期中準備了他的偉大著作「唯物論與經驗批判論」（Materialismus und Empirismus）中譯有明日書店版）並且因為羅集材料，他曾在倫敦圖書館花了不少的精神，作長期的研究，凡讀過該書的人們都可以看出列寧對於哲學問題研究的高深。

一九一四年世界大戰前夜，列寧曾特別的研究黑格兒 (Hegel) 的「邏輯學」(Wissenschaft der Logik) 巨著，並且每章每段詳細的加以註解，最近發表的「黑格兒」邏輯學「筆記」便是他研究該書的結晶（按該筆記發表於一九二五年，最先在莫斯科的「馬克思主義的旗幟之下」雜誌登載了一部份，以後又由列寧學院訂成專冊「即列寧文集第十卷」出版）除此以外尚有其他的哲學文件如對於亞里士多得的「形而上學」(Metaphisik) 作品和萊布你茲 (Leibniz) (註10) 的「單元論」(Monogologie) 作品研究的筆記等，均保留在列寧學院。尙未曾公佈。

列寧這種研究精神一直到他逝世日還不會停止，當他患着重病時他還替「馬克思主義旗幟之下」雜誌作一篇社論即「論戰鬥唯物論的意義」，規定整個馬克思主義哲學界的工作方向，列寧這種努力的精神真令人佩服。

列寧是一位最徹底的馬克思主義哲學家或者照他自己所說的偉大的戰鬥唯物

論者，他非常堅決地反對各種哲學的唯心論，不論牠的形式如何，他最能站在正統的革命的馬克思主義觀點糾正各種不正確的傾向，我們只要看一九〇八年哲學論戰中列寧的態度也就可以知道。

哲學論戰始於一九〇四年。馬赫主義派的首領波古唐諾夫發表了他的「經驗一元論」(Empirio-monismus) 第一篇及「實在論的世界觀綱要」，列寧在該書發表後即刻便指出波氏的錯誤，不過波氏當時一般說來尚是一位布爾塞維克的主要份子，所以列寧沒有公開的反駁他，可是這一點絲毫不曾蒙蔽他們的矛盾。

在一九〇八年二月列寧給高爾基(Gorky) (註11) 的信中有下面的一段話可以看出列寧對於波氏哲學的否定態度：

『在一九〇四年的夏季和秋季，我們布爾塞維克主義者居然與波古唐諾夫攜手，而造成以哲學為中立地帶的暗默同盟，而且這個同盟在革命的時期中繼續的存在着，社會民主主義(布爾塞維克主義)的戰術是貌合形離中成功了的，而且這個

戰爭，我深信是唯一真確的戰術。

『在革命的烈火中沒有研究哲學的餘暇。一九〇六年，波古唐諾夫于獄中寫成了「經驗一元論」的第三篇。是年夏將此書寄贈與我，我使通讀了一遍，當我讀此書時，我是十二分的怒，因為這分明是他已完全走入了反馬克思主義的迷路墳上了』（列寧文集第四卷九一頁）。

波古唐諾夫不但不因此而承認自己的錯誤而且更進一步勾結其他馬赫主義信徒如巴學洛夫，尤西奇維特（Yshke Fich），秋爾諾夫（Chernov）（註12）等公開的宣傳馬赫的經驗評判論，攻擊馬克思主義哲學派，曲解辯證唯物論，歷史唯物論，他們共同發表了一本「馬克思主義哲學大綱」，曾引起正統派的攻擊。除此以外，他們還與一部份社會民主主義的智識份子所謂「神的創造」（PogostroiistBo）「神的尋求」（Pogoi-katelistBo）相結合，這一派的代表如魯拿茶爾斯基（Lonnac-harsky）（註13）高爾基等創造所謂「社會主義宗教」的反動學說，反對正統派的

馬克思主義。馬克思主義派在這種條件便公開與馬赫主義派開始宣戰了

列寧當時對於這種傾向異常憤怒，他完全主張堅決地和他們鬥爭，在一九〇八年二月列寧給高爾基的信中曾有一段論及「馬克思主義的哲學大綱」，足見他的態度何等堅決，現在錄在下面。

馬克思主義哲學大綱，現在已出版了。除修伏羅夫 (Шупов) 的論文以外，我均已通讀一遍（修氏的論文，我現在正在讀牠），當我按篇的讀下時，憤怒的情緒亦因之而激大。否，這並非馬克思主義，我們的經驗評判者，經驗一元論者，經驗象徵主義者，走入了泥污中了。以為「信仰」外界的實在性是「神秘性」（巴柴洛夫）；混淆唯物論於康德主義中（巴柴洛夫和波古唐諾夫），宣傳不可知論的「變種」（經驗評判論）及唯心論（經驗一元論）；向勞働者宣傳「宗教的無神論」和最高人類的力的「神化」（魯那茶爾斯基）；誤認恩格斯的辯證法理論為神秘主義（李爾孟）；吸飲法蘭西「實證主義者」——不可知論者，或形而上學者——之

思想的泉水，而以之與其「象徵的認識論」混在一起（由西奇維持）。唉，萬事休矣！！（列寧文集第四卷九二頁）。

列寧無論對於任何理論的鬥爭都抱同樣的態度，他十二分明顯的了解理論的鬥爭並不是純粹的「筆戰」而是整個階級鬥爭的一部份，所以任何的小小錯誤，往往做出重要的反馬克思主義結論，列寧因此堅決地站在正統派的立場與一切修正主義傾向宣戰。

哲學的論戰，照一般市僧的觀點，似乎是一種超然一切的東西，可是這種論調與列寧主義沒有絲毫相同的地方。列寧是一位最偉大最徹底的辯證唯物論者，所以他從不會看馬克思主義的哲學作為純粹抽象的東西，反之哲學在他看來不過是行動的指導，無產階級鬥爭的武器。正是因為這樣列寧非常注意哲學的論戰，他因此甚至暫時拋棄了黨的工作（列寧因為從事他的「唯物論與經驗評判論」著作甚至疏忽了黨的中央機關報）來參加這方面的戰線。列寧認為一個布爾塞維克的黨員也應該

是一位戰鬥的唯物論者，所以他應該不客氣和各種反動的妥協的哲學傾向鬥爭，不妥協地，不長縮地擁護辯證唯物論的理論。

一九〇八年三月廿四日列寧給高爾基的信中有下面的一段話提及這一個問題：

『你必須理解，並一定能理解，如果黨員誤信了一個絕對錯誤的而且有害的說教，我們便有糾正的責任。若我們沒有認定這部書（即馬克思主義哲學大綱——如心）徹頭徹尾，自上至下，自馬赫到亞凡納里斯（Avenarius）（註14）是愚劣的，錯誤的，有害的，則我們便不應亂打警鐘，——但我之認定這部書的錯誤，已由我得知波古唐諾夫，巴柴洛夫一派之知識的泉源以後，愈加堅決了。普列哈諾夫之反對他們，是完全正當的。但他不能夠，不願意，或太懶；具體點，詳細點，簡明點說，他不知以鋒利的哲學光芒警誡讀者。但我不計一切，我用我自己的方法說去。』這裏還有什麼調停的餘地呢？親愛的高爾基，這是不值得一笑的喲！這個鬥爭是無可避免的了。黨人們不得努力含默或回避這個鬥爭，應該注意黨的實踐上所

必要的活動。請你注意這一點，俄國布爾塞維克黨十分之九的黨員將援助你並將對你表示十二分的謝忱。

『那麼怎樣去幹呢？保守中立嗎？不是！不能夠並不允許有保守中立的餘地。總之，這次鬥爭與鬧意氣的意味是完全不同的』。（列寧文集第四卷）。

我們從這里異常明顯地可以看出列寧對於哲學論戰的態度是何等堅決，是何等慎重！這種態度與那些社會民主黨的叛徒比較真差得有十萬八千里之遠。考茨基以爲馬克思主義甚至可以和馬赫哲學調和而列寧則認爲不論任何哲學的原則底曲解和修正結果將完全脫離革命馬克思主義的立場，一方面是修正主義的機會主義論調，他方面却是革命的正統的馬克思主義觀點。

列寧這種態度不但與那些修正主義者根本不同而且與偉大的蒲列哈諾夫也有重要的分別。蒲氏當然也會堅決地和各種反馬克思主義傾向鬥爭過，了解哲學的鬥爭與整個階級鬥爭的聯繫，可是往往在鬥爭過程中他始終表示出不甚堅決，不甚激

底，時常對於某種反馬克思主義傾向躊躇讓步，這種猶豫態度常被馬克思主義的敵人利用。譬如我們將反馬赫主義的波古唐諾夫派的鬥爭來作一例說罷。當波古唐諾夫在一九〇四年開始發表他的「經驗一元論」反對馬克思主義時，蒲氏對於這種傾向沒有任何的表示，甚至當波古唐諾夫勾結其他經驗評論者，經驗象徵主義者進攻正統派的馬克思主義時，他的態度仍舊模糊不定，最後經列寧發起蒲氏才開始批評牠。

列寧對於波古唐諾夫派的態度却不是這樣。當波氏開始發表他的反馬克思主義的作品時，他即刻便直接地通告波氏，叫他應該改正錯誤，以後儘力的以友誼的地位規勸他。波氏當時在政治路線上曾與蒲氏和列寧站在布爾塞維克的觀點，但是這一點並不能減輕列寧對他的注意，列寧一方面在「無產階級」報上與波氏聯絡，他方面又在哲學上對他作種種批評，這種策略無疑地是必要的。以後列寧看見波氏不但不承認錯誤而且更進一步勾結一切反馬克思主義的份子作反動的宣傳，列寧使

不顧一切與波氏宣戰，直到完全與波氏決裂。列寧這種態度正是表現他的偉大，他的思想底徹底——這是凡研究列寧哲學的人們應該特別注意的。

列寧生平關於哲學問題的論著在數量上並不多，比較蒲列哈諾夫的百萬言巨著當然瞠乎其後，可是在量方面列寧的作品在哲學上佔特別重要的地位，牠不只是站在正統派馬克思主義的立場，闡明辯證唯物論，唯物辯證法的本質和意義而且在許多問題上繼續着馬克思，恩格斯進一步向前發展。

列寧的哲學著作（指既經公佈的作品）除零碎的論文不算外，最重要的便是他的「唯物論與經驗評判論」和最近公佈的「黑格兒「邏輯學」筆記」兩部。「唯物論與經驗評判論」完成於一九〇八年，牠的主要內容是闡明辯證唯物論的本質，揭破經驗評判論哲學和牠的各種派別的錯誤，在牠的性質上是一種論爭的作品，可是這一點絲毫不減少牠的肯定作用。列寧在該書中不只是反駁馬赫主義派的理論而同時系統地闡揚辯證唯物論哲學的內容，所以牠在馬克思主義哲學的文獻上佔特別重要

的地位。

「黑格兒「邏輯學」筆記」是列寧在世界大戰前夜研究黑格兒的「邏輯學」的記錄本，牠的目的在羅集黑格兒辯證法思想的精髓，加以一番檢討，所以我們絕對不能把牠作為普通的筆記看待，牠在馬克思主義哲學上有異常重要的意義。這篇筆記主要的特點是在牠繼續着馬克思，恩格斯的正統觀點，對唯物辯證法作進一步的闡明，所以許多方法論問題在那里得着更明顯的解決。

研究過馬克思主義哲學的人們都知道馬克思，恩格斯雖然鍛鍊了辯證唯物論哲學體系，可是因為種種關係哲學問題的各方面的內容未曾有系統的說明，尤其是辯證法問題。辯證法的本質和作用，黑格兒辯證法的缺點和其他許多方法論問題無疑地在馬克思，恩格斯的作品中可以找得明顯的解說，可是這不過是一般的原則，這些原則仍須具體化，系統化。蒲列哈諾夫對於這方面雖然本質上把握了，然而因為當時客觀條件的限制哲學的中心偏於宇宙觀方面，哲學家的任務在那個時候主要的

在闡明本體論 (Ontologie) 認識論 (Erkenntnis-Theorie) 的本質，因此方法論問題不會得着普遍化，具體化。

列寧的筆記在這一點上有莫大的意義，牠進一步對於方法論問題更深的探討，所以這篇筆記之中有許多問題如邏輯的本質，黑格兒辯證法的意義和缺點……等都得着更完滿的解釋，牠在哲學上的作用不亞於恩格斯的「自然界的辯證法 (Dialektik der Natur) 尤其是現在鍛鍊唯物辯證法學說系統的任務成爲馬克思主義哲學界中心口號的時候，更增加了牠的意義。

列寧在哲學上的偉大，不只是因爲他堅決地與各種反馬克思主義的傾向鬥爭，闡揚辯證唯物論的本質和意義而且更重要的是因爲他是最能具體運用辯證唯物論於革命行動的哲學家，哲學是他平生行動的指導，在這里他不只與那些「純粹」哲學家不同而且與蒲列哈諾夫有重要的分別。在上面我們既經指出蒲氏的缺點，牠給列寧完全克服了。

以上我們不過在一般上指出列寧在馬克思主義哲學的地位和作用至若更深刻的認識列寧哲學的思想，我們只有直接分析他整個的理論體系。

列寧與辯證唯物論

列寧的哲學思想異常豐富，如果要詳細的分析起來，自非長篇巨著不成，作者在這裡的任務不過是指出列寧在馬克思主義哲學領域中主要的貢獻，他的哲學思想底整個方向，作一概括的說明。我們爲便利起見分爲哲學與方法論兩部份來說，先說哲學問題。

哲學問題

在上面一章的開首我們既經簡單的介紹過比倫斯坦修正主義派和考茨基對於哲學問題的態度，他們這種輕蔑，鄙視的觀點是由於他們對於辯證唯物論哲學盲目的結果。馬克思 恩格斯逝世後一般社會民主黨理論大多數都不曾正確的了解辯證唯物論的本質和作用，他們以爲馬克思主義理論不一定需要辯證唯物論作爲宇宙觀，方法論的基礎，這種「可有可無」的市儈論調遂使他們當着哲學論戰的時候，操

「中立」的態度甚至有些公開的主張馬克思主義與唯心哲學結合，取消了辯證唯物論的地位——這樣的觀點與列寧主義沒有絲毫相同的地方。

列寧從不會看辯證唯物論爲「可有可無」的馬克思主義的理論部份，他反之，看牠爲馬克思主義整個體系的理論基礎——不可缺少的理論柱石。在「馬克思主義學說的三個根源與三個組成部份」的一篇論文中他很正確的指出這一點，他說明馬克思如何創造了他的哲學體系，如何地運用牠於社會學，經濟學，階級鬥爭的領域而鍛鍊或整個的理論即歷史唯物論，經濟學，科學社會主義。列寧這種意見有很重要的意義，因爲不但過去而且現在馬克思主義的隊伍中（我國方面也是）尙有許多不了解而甚至鄙視辯證唯物論的意義和作用，似乎以爲馬克思主義不是哲學或者不需要哲學——列寧的觀點應該給他們當頭一棒！！

列寧——提及馬克思主義的哲學每一次都特別的聲明馬克思的哲學是辯證唯物論，因爲有許多反對馬克思主義的學者把馬克思的唯物論與通俗的唯物論如布許納

(Büchner) 摩里希得 (Moleshott) 的自然——科學的唯物論和十八世紀法國的形而上學唯物論混合在一起而不知道馬克思的哲學是辯證唯物論，牠引收了德國古典唯心哲學的精髓即辯證法，牠因此克服了舊式唯物論哲學的形而上學性，機械性的缺點成爲哲學史最後的綜合。列寧稱馬克思的唯物論是「完成了的唯物論」即現代的唯物論，「只有牠才能够使無產階級從精神奴隸制度下澈底的解放出來」（見列寧全集第十二卷第二冊，五十九頁）。

現在來開始說哲學問題的內容，首先來看本體論。哲學不論古代和近代底基本問題，照馬克思和恩格斯的意見都是物質與精神的關係問題，即以前哲學家所謂本體論。哲學中不管牠有各種形形色色的花樣對於這種問題的答覆總不外唯心論與唯物論兩派，唯心論者認爲精神是原始的，物質是精神的產物而唯物論者則認爲物質是原始的，精神不過是物質的產物。（參照恩格斯的「費兒巴哈論」中譯南強

版)。這種意見一直到現在成爲馬克思主義對於哲學問題的指南針。

蒲列哈諾夫對於這個問題也抱同樣的態度，他以一元論的觀點爲基本路線，其餘兩元的哲學不過是折衷主義的混合物（參照他的「史的一元論」中譯南強版），偉大的列寧對於這個問題也站在同一的觀點上。

列寧在他的「唯物論與經驗評判論」中會有詳細的說明哲學中的黨派，他認爲一位哲學家必定隸屬於某一種黨派或唯心論或唯物論決沒有超黨派的哲學。他說：「最近的哲學形勢，仍無異於二千年前的哲學形勢，是黨派林立的。相鬥爭的各黨各派雖隱蔽於假斯文的新歧名稱之下，或是可笑的君子不黨，但在本質上，終不外是唯物論或唯心論」（見中譯「唯物論與經驗評判論」420面），「哲學上的不偏不黨，無非是對於唯心論和信仰主義的奴隸性之粉飾」（見同書412面）。

列寧站在這種立場去批評馬赫和阿凡納里斯及其學派，他們自以爲是純淨無黨派的哲學家，超然一切派別，可是事實上使他們日益接近唯心論與唯物論鬥爭。列

審這樣說：

『我們現在試站在哲學「黨派」的觀點上，看看馬赫到阿凡納里斯及其學派，究竟是何等脚色。呵呀！這都是孤高自鳴的紳士不偏不黨的君子！若說他們也有其對立物，那就祇有一種，唯一的一種——唯物者。一切馬赫主義者，在一切馬赫主義的一切著述中，都充滿了愚蠢的欺騙，說要「超然」於唯物論與唯心論，要超絕這「古臭」的對立，然而事實上這一切紳士和君子，日益不斷地移近於唯心論而領導着反抗唯物論的不絕的不屈不撓的鬥爭。阿凡納里斯認識論的狂妄無非小小教授的發明，無非要造成「自己的」哲學宗派；而事實上，就近代社會上各種觀念鬥爭和派別的鬥爭的大局一看，這一切認識論的詭計，僅祇有同一客觀的使命——為唯心論及信仰主義開道』給他們供奔走。偶然的事，是實在沒有的，英國的唯心論者如瓦德，及法國新批評論者，都嘉獎馬赫之攻擊唯物論，而德國內在論派的信徒，亦同樣歡聲喝采於經驗評判論這小小的學派，這確非偶然的事』（見該書398—399

面)。

同樣的俄國的馬赫主義派如波古唐諾夫，伯柴洛夫，秋爾諾夫等雖然假借了許多新名詞如「要素」(Element)「能力」(Energy)「經驗」等等貨色蒙蔽他自己的面目，可是始終逃不出唯心論哲學的圈套。列寧這種論斷事實上完全證實了。

列寧在該書中極力指出馬赫主義派對於精神與物質的關係問題的錯誤，照馬赫主義者的意見，宇宙不過是「感覺的總和」，「物質是若干要素或感覺以一定法則而綜合成的東西」，這是說物理的要素依存於心理的要素，沒有後者便沒有物質世界。馬赫主義雖然沒有聲明他的哲學與唯心論的關係，可是在本質上不過是唯心論的變形，因為感覺在唯物論者看來，是客觀的物體與主觀互相接觸的結果沒有客觀的世界，感覺無論如何不能成立，馬赫主義以為宇宙是「感覺的總和」這不過是重復了唯心論者所說的話，他所謂感覺的要素與費希特(Fichte)的「我」黑格兒

「絕對觀念」叔本好埃 (Schopenhauer) 的「懷念」……原則上並無何等分別。

關於馬赫主義與唯物論者對於本體論的意見之分別點，列寧曾這樣的說：

「對於這個問題（即本體論——如心）唯物論與馬赫主義不同的地方可以歸結如下：唯物論完全符合于自然科學，把物質看做第一位 (Primus)，把意識，理性，感覺看做派生的東西，因其所充分表演出來的形態，都祇屬於更高形態的物質（有機物質）。因此可能假定有如感覺的一種屬性，正是存在于「物質構造自身的基石中」。……而馬赫派竟堅持正相反面的唯心論觀點，立刻就不免陷於矛盾，因為第一不該視感覺如第一位的實體，而抹煞感覺是與特殊過程（特殊組織的物質）相聯繫的事實；其次不應該假說物質為感覺的綜合而抹煞那除了偉大的一個自我而外更有若干有生物的事實，廣義的說，更有若干團感覺「綜合」」（該書九面）

唯物論的意見可以說與自然科學完全相吻合，科學早就告訴我們在人類尚未發

生以前，地球就有了幾百萬年存在的歷史，那時絕對沒有什麼感覺，意識，理性，人類和牠的各種特性不過是自然界長期發展的產物而理性更是高度進化的成果，這一點稍有知識的人都不會否認的。然則馬赫主義派所謂地球是感覺的綜合（「物體是感覺的綜合」），或。相同——的物理要素和心理要素的綜合——這樣的全部理論祇可以說是「哲學的合味主義，以主觀唯心論為荒唐無稽的推進機」。

對於馬赫主義者波古唐諾夫的經驗一元論哲學列寧也同樣的批評牠。波古唐諾夫在他的「經驗一元論」中發表了他的宇宙觀，自以為是一種「空前」的創舉，可是在本質上也不過是唯心論哲學的一種形態。照波氏的意見，物理的世界叫做「人類的經驗」，「人類又是最先一定綜合的直接經驗」，他發明了下面的各種發展的階段；即（一）各種要素之渾沌界；（二）人類的心理經驗（三）人類的物理的經驗；（四）由是而發生的知識。波氏這種「階段論」是純粹唯心的，他把「要素」（即感覺）和心理的經驗列在第一，二段而物理的經驗反列在後面，這是說在

物理的經驗以先既有了感覺和心理的經驗，那末這種感覺和心理當然是超物質的神秘物，因為科學告訴我們在人類未產生以先沒有感覺和心理現象，波古唐諾夫所發明的感覺與心理不是人類的而是神鬼的超宇宙的。列寧在該書中對於這種神秘的唯心論痛加駁斥，他把波氏四個階段割去了前兩個，留下了最後兩個即（一）物理的世界，獨立於人類意識而存在，並且在未有人類出現以前，任何「人類的經驗」形成以前，就獨自存在着了；（二）心理的東西，意識等等的最高發展的物質之最高的產物，是人類頭腦（複雜的物質）的東西之機能；只有這種階段論才能夠適合自然科學的發現與唯物論的原則。

以上所提及的只是物質與精神的關係問題，在這里列寧無疑地完全站在正統派辯證唯物論哲學的立場而更把牠具體化，普遍化了，現在進一步來看看認識論問題。

唯物論的認識論一般說來便是唯覺主義（Censyilismus）的認識論。唯覺主義

考茨基這種態度絲毫不是偶然而正是修正主義派蔑視馬克思主義哲學的一般現象。辯證唯物論是馬克思主義理論的宇宙觀，方法論，如果不了解牠的本質，馬克思主義學說便無從認識。考茨基因為輕蔑辯證唯物論，所以他在宇宙觀，方法論上有許多缺點，這一點在他許多著作中如「自然與社會的發展與增殖」「唯物史觀與人生哲學」等（指革命的時期中的作品）都明顯地可以看出。

考茨基對於馬克思主義哲學的盲目，從下面一段話中更具體表現出來。一九〇八年在俄國哲學界產生了馬赫派與馬克思主義派的爭論，當時曾有一位俄國勞働者班戴民齊（Bendindze）請教於考茨基，究竟馬克思主義可否與馬赫主義結合在一起。考茨基的回信發表於「戰鬪雜誌」（Der Kampf）的第七號上，現在特別引出其中比較有趣味的一段如下：

『你是在問馬赫（Mach）（註）是不是馬克思主義者嗎？這要由於各人對馬克思主義認識而定。在我自己，我不認馬克思主義是一種哲學，不過經驗的科學（？）』

者否認先天的思想，承認感覺爲認識的唯一來源，由感覺便形成思想，概念，唯覺主義徹底的運用便是唯物論。辯證唯物論雖然同意於唯覺主義的認識原則，可是更明顯的指出感覺的客觀性，因爲承認感覺爲認識的來源不只是唯物論者而尚有主觀的唯心論者。唯物論者承認感覺爲認識的來源而從這裏得着唯物主義的結論，承認客觀真理的存在而主觀唯心論則從此承認物體爲「視覺的綜合」否認了客觀的真理。在過去哲學史上唯覺主義主要的代表如洛克（LOCKE），他曾極力的與唯心主義認識論作戰在一般說來，他還是站在唯物論的觀點（沒有否認感覺的來源是物質世界），可是從落克的哲學中產生了兩派，一方面如帝得羅（DDÉROT）從唯覺主義發展到唯物主義，他方面如北魯克里（BUTLÉ）便從唯覺主義走向主觀唯心論，獨在論，完全否認了物質的客觀性，看宇宙爲主觀感覺的產物，脫離了主觀宇宙便不能存在。

辯證唯物論的認識論無疑地是唯一徹底的認識論，因爲所謂感覺不過是客觀的

外界與主觀互相接觸的結果，感覺的來源是客觀獨立存在的物質，沒有客觀的外界感覺便不能成立，唯心哲學的詭辯就在不把感覺看做主觀與外界一種聯繫而以爲是隔離主觀與外界的障壁，不把感覺看做一種適應外界現象的意象而竟以爲是「唯一的實體」。

列寧關於這點在他的「唯物論與經驗批判論」中曾有詳細的說明，阿凡納里斯以爲「一切存在的東西都是感覺」，宇宙也不過是「感覺的綜合」，列寧對於這種論調痛加駁斥，揭破牠的唯心論不可知論的本質。他這樣的說：

「但你如一經承認有物理的客體，獨立於我們的神經系統和感覺——而這客體所以是感覺的原因，祇因其作用於我們的眼網膜——就會立刻不要面孔，左手放下你的「偏狹的」唯心論而以右手抓着「偏狹的」唯物論了！如果色的感覺依存於眼網膜則碰上眼網膜而生色感覺的更有光線了。這就是說，有獨立於我們及我們的意識而存在的東西，即有一定長度和速的以太波，物質的震動，牠作用於我們眼網膜

上而生出某某色感覺。這是自然科學告訴出來了的。某某色的諸感覺，在科學說明上，必以為在人類眼網膜而外，另有諸光波及各種長度而是離吾人而獨存的。物質作用於我們的感覺機關而生出感覺——這是唯物論的見解。感覺依存於大腦，神經，眼網膜等等，即依存於一定方法而組織的物質，而物質的存在並不依存於感覺。物質是原始的性質，感覺，思想，意識是以一定方法而組織的物質之最高級的產物』（該書十九，廿面）。

列寧除指出辯證唯物論與唯覺主義的關係，同時在該書中會特別詳細的批評不可知論 (Agnosticism) 懷疑主義 (Skepticism) 這在了解唯物論的認識論上是很重要的。在過去哲學史中有一部份哲學家否認人類有認識世界的可能性，至少也否認有完全認識世界的可能性，譬如休謨 (Hume) 康德便是這一派的代表，其中康德特別值得指出。

康德同意於任何的唯物論者，承認客觀物體獨立的存在即他所謂「物的自身」

(Dingansich)，可是這「物的自身」照康德的意見，是不能認識的，人類的認識能力只能及諸「現象」(Phänomen)，因此他把「物的自身」與「現象」兩者完全分離，其中劃了一條不可橫渡的深淵，人類的認識能力固然有時想超過現象的領域而及於物的自身的彼岸，可是這始終是不能達到的，只不過是一種「超越的空想」罷了。康德這種認識論是一種不可知論，懷疑論而又是現象主義(Phänomenalismus)，因為他以為只能認識現象，康德這種觀點當然是根本錯誤的。「物的自身」既經存在了，那麼我們便可以由感覺中去認識牠，縱使不能立刻完全的認識牠而將一步步接近牠的本質，這是無疑義的。康德把「物的自身」與「現象」形而上學地分離起來，這是不對的，物和現象不但對立而且不可分離地聯結着，物是現象的基礎，而現象又是物的表現，沒有物不表現的，同時也沒有現象缺乏物質基礎的。

康德的錯誤，偉大的恩格斯在他的「反杜林」(Gegen-Düring——中譯江南版

（中既有指出，照他的意見，康德的不可知論，完全被歷史的事實推翻得體無完膚，破壞牠最有力量的便是實驗和實業。我們能够用自己的經驗，自己從物質原素裏面做造出東西來備我們自己使用，如果能够這樣證明我們對於真實存在的意見是正確的，那末康德的「物的自身」便喪失了牠的意義。當那些組成動植物體的化學質體，尚未被有機化學一個個分析出來以前，正是那個物的自身；但在有機化學將牠的內幕分析出來以後物的自身已不復有其自在性而變為「我們所有之物」(Ding für us)了。譬如，茜色素的染料——阿力柴林 (Alizarin)，我們現在已經用不着再於田裏種植，而改以煤油質中去提煉，倒可有更合算更簡便的阿力柴林。恩格斯這種意見可以說根本推翻了康德的不可知論學說。

列甯完全同意於恩格斯的觀點，他從阿力柴林茜色素的例子中得着下面幾個重要的結論：·即（一）事物是獨立於我們意識而存在的，獨立於我們感覺而存在的，因為阿力柴林茜色素，確然於昨天也自有其存在；同樣我們對於牠確然毫無所

知，毫無所覺。(二)現象與物的自身之間，絕對沒有什麼差異，也不能有什麼差異，所不同者只是已知與未知而已。哲學的假設，主張現象與物的自身之間，劃分判然各別的鴻溝，說物的自身是現象世界的「彼岸」，這是一種無意識的胡說，說我們於哲學上必須劃一界線而割棄關於所尙未認識而又確乎存在的問題，這也是同樣的一種極無意識的胡說。(三)在認識論方面，也如在其他一切哲學方面一樣，我們作辯正法的思考；就是不可將知識當做一成不變的，必須要攷察知識怎樣從無知中逐漸建造起來，不完全的知識和不正確的知識，怎樣日益正確而完善。(見該書八三面)列寧這種意見無疑地完全站在正統派馬克思主義的時·間空間的問題也是這樣。不可知論者，現象論者如康德否認時·間空間的客觀性，看牠不過是人類悟性的形態，脫離主觀便不存在的概念，唯物論者的觀點完全不同。唯物論因承認物的自身底客觀性，承認獨立於人類意識而運動的物質存在，那末牠當然也承認時·間空間的客觀存在性，恩格斯對於這個問題在他的「反杜林」中曾特別的闡明，杜林(Dühr-

(H. D. G.) 否認時間空間的客觀性而看牠作爲主觀的概念，這顯然是向信仰主義投降，因爲時間空間既不是客觀存在的東西，那末必需有超時間空間外的人類以及種種荒唐的神秘物。時間空間，照恩格斯的意見，是一切存在的基本形式，時間以外的存在恰和空間以外的存在一樣是無意識的話。

列寧完全同意於恩格斯的意見，認爲時間空間是一種客觀的範疇，獨立於我們意識的生活形式，他在該書中曾極力駁斥馬赫主義派的時間空間論，馬赫以爲時間和空間乃「感覺系列之調製系統」，波古唐諾夫則以爲時間空間是一種種人的經驗之社會的一致形態」這是說不是人類依其感覺而存在於時間空間中而實時間空間存在於人類的本身中，依存於人類而且因人類而產生的，這完全是唯心論的論調，時間空間存在於人類之前，當時什麼感覺，經驗都尙未發生，所謂超時間空間的感覺和經驗是非人類的，神鬼的，馬赫主義者的時空論不過是替信仰主義開闢道路罷了。

提及辯證唯物論的認識論問題，我們這里特別值得指出列寧對於相對真理與絕

對真理關係問題的意見，因為在這一問題上特別表示他能夠具體的運用唯物辯證法。

上面我們既經說明本體論與認識論的一般原則，從這裏便發生一個問題就是假定物體是客觀存在的，時間空間是存在的形式，人們由感覺的來源中可以去認識物體，那末現在是問能否接近真理即客觀存在的事物本質或者只是局部的相對的而不是絕對的呢？唯心論者既否認了物體的客觀性，看宇宙為主觀的產物，那末他們當然否認客觀真理的存在，真理在他們看來不過是一種「意識形態」，「人類經驗的組織形態」（波古唐諾夫）而唯物論者則完全持另外一種觀點。

唯物論者既承認物體的客觀性，那末他便不可避免地承認客觀真理的存在人們將日益迫近這種客觀真理，不過關於相對真理與絕對真理問題辯證唯物論與一般相對論（Relativismus）者懷疑主義者，詭辯論者的意見不同，他們只承認真理是相對的而否認客觀的絕對真理存在，把兩方面對立起來而辯證唯物論則辯證法地綜合兩

方面，看絕對真理為相對真理的總和構成的。

對於客觀真理存在問題，辯證唯物論者是不懷疑的，不過外界的事物具有無限的方面，我們雖然能夠從感覺中去把握無限的事物，然而想一次地，無遺漏地完全正確吸取這無限的方面，當然是不可能的。科學的發明一步步地向前推進，把這無限方面一面面地顯現出來，牠證明昨日以前的認識，決不是完全的東西，所以一切科學上的命題，只在一定限界領域內才具有妥當性的。只有在這限度中一切真理總是相對的。

不過，儘管一切知識，照這樣都是相對的，但牠確實捉住了離開我們意識完全獨立的客觀實在的某一方面。知識在牠不能完全無遺地把握着這些客觀實在之一切方面一點上，雖不是絕對真理，但牠在把握客觀的實在之某一方面一點上，却構成絕對真理的一部份。

體。絕對的真理，不外是由相對的總和而構成的東西。我們從知識發展過程的見地去觀察便知道一定現實的知識不外是表現相對的真理的東西。但新的科學的不斷發現，我們就能進一步接近於絕對真理。而這步步的接近，却是無條件的，雖被限制着，但就那可能性說來，那是無限制和無條件的。關於這個問題恩格斯在他的「反杜林」中曾有說明，他認為相對與絕對，有限與無限這兩個概念並不互相對抗，反之是辯證的一體。自然界一切事變的全體，成爲一個系統的關聯，但這個關聯之適當的，無遺漏的，科學的敘述，我們居住其中的世界體之精確的思維映像的製作無論在我們或其他任何時代都是一件不可能的事。所以人類是被位置在如次的矛盾之前；這個矛盾即是說一方面我們雖然想在世界的體系的全體關聯上，完全無遺地去認識牠，而另外一方面在人類自身的性質以及世界體系的性質上却又不能完全解決這個問題，而這個矛盾也只有無限的路程上，只有在對於我們至少在實際上是無限的人類的連續上，始被解決。

恩格斯的意思是說我們現在所具有的知識是相對的，即是說人類的思維，從個個的實行或其每度的現實性說來，是非至上的，是有限制的，但在我們知識的進步與擴大上面，却是不能有際限。牠在無限的過程上，在對於我們至少在實際上是無限的人類的連續之中，終極能夠獲得那絕對性，即是說人類的思維從質素，傾向，可能性或歷史的終極目標說來是至上的，是無限制的。

列寧對於這個問題完全同意於恩格斯，他在該書中會極力的駁斥馬赫主義派的理論，照馬赫主義派的意見，一切真理只有相對的沒有絕對的，恩格斯承認絕對的真理，他們便說是折衷主義（如波古唐諾夫）列寧認為這不過是唯心論的詭辯。

列寧完全同意於恩格斯，認為相對真理與絕對真理之間決沒有固定不變的界限，我們接近于客觀絕對真理的認識程度雖然為歷史條件所限制，但這種真理之存在，以及我們不斷的逼近這種真理的事實，都是沒有限制的。畫像的一般外觀，是為歷史條件所限制的，但畫像中反映出客觀存在的模型都是無條件的真實。所謂歷

史條件的限制，就是說在那種狀況之下，我們對於事物本質的認識，着着進步。例如列寧舉出煤油質中阿力柴林的「發現」或原子中電子結構的「發現」的事實，是爲歷史條件所限制的；但是每一種這樣的發明，都係向着絕對客觀的認識之前進一步，却是無條件的真實。

有人也許以爲這樣去區別相對真理與絕對真理是不確定的，可是列寧用下面的一段話去答覆他：

「這種區別是非常的不確定，爲的是要防止科學不變爲武斷，不至於死板，凝固，僵化；但這種區別同時又非常的「確定」，爲的是要使我們可以隔絕一切種種信仰主義不可知論，隔絕休謨康德信徒的哲學唯心論及詭辯主義。這就是你們所不會注意到的一種界限，正因爲你們不曾注意到這種界限，所以要陷入反動哲學的汗泥沼中去了。這是辯證唯物論與相對論中間的界限」（該書一二六面）。

列寧在這里具體的運用唯物辯證法的原則去解決認識論問題，因爲唯物辯證法

是唯一的科學邏輯也就是「馬克思主義的認識論」（參見列寧論「辯證法問題」）。
 辯證法本身包涵着相對論，懷疑主義的成份，但是不能因此就變成相對論而懷疑客
 觀的絕對真理的存在。馬赫主義派的錯誤正是把相對論作為認識論的基礎，他們不
 但承認人類認識的相對性而人類認識可能逼近的一種客觀標準或客觀規範的存在也
 否認了，所以他們便不可避免地要陷入於絕對懷疑論，不可知論，詭辯論及主觀主
 義了。

列寧解決認識論問題的特點是他能夠站在唯物辯證法的立場克服形而上學，相
 對論，詭辯論的錯誤，在這一點上不但與那些社會民主黨的修正主義派根本相反而
 且與蒲列哈諾夫都有重要的分別。蒲氏對於認識論原則上無疑地是正確的了解，可
 是他不會明瞭澈底的解決認識問題只在站在唯物辯證法的立場上，才能夠達到完滿
 的地步，甚至他有時把認識論與辯證法互相對立起來，這種缺點列寧在他的「論辯
 證法問題」及「黑格兒「邏輯學」筆記」中曾有說明。

我們在上面對於哲學的本體論及認識論問題，既有簡單的說明。讀者在這裏就可以了解列寧對於哲學的根本態度。在本章的結論中順便提出辯證唯物論與自然科學的關係問題，因為這個問題在現在很值得我們注意，同時也就是列寧在哲學領域上。一個重要的貢獻。

科學不論是自然的社會的，必須依靠着某一種哲學體系，因為科學的對象雖則是整個宇宙現象的一部份，可是在理論上始終難免涉及宇宙觀問題如本體論，認識論，此外更重要的，科學沒有思維不能走一步而要思維則不得藉助於哲學的方法，所以科學與哲學有密切的關係。

哲學的領導作用在社會歷史上的科學領域，固然用不着說而在自然科學中也仍不丢掉牠的意義。自然科學在近代得着空前的發展，尤其是物理化學兩門在最近數十年中竟超過以先百年的成績，可是這種驚人的進步並不減少哲學領導的作用和

意義。自然科學發展在牠的實證的結論上完全證明了辯證唯物論哲學的真理，暴露了形而上學的虛偽，牠十二分明顯地告訴我們宇宙物體的變化不是形而上學的而是辯證唯物的，科學告訴我們宇宙不是人的「感覺的綜合」，「組織化的經驗」或「人類的意志」，主觀「我」的產物而是客觀存在的東西，在人類尚未發現以先，宇宙老早就既存在了，在那時什麼感覺，經驗，意志都沒有，但是自然科學雖然在牠的實證的結論得着如此重要的論斷而這論斷不會被理論的自然科學所理解和把握，反之，形而上學仍舊箝制着理論的自然科學使牠不得向前發展，這樣實際的自然科學 (Praktische Naturwissenschaft) 與理論的自然科學 (Theoretische Naturwissenschaft) 兩方面互相衝突起來，結果形成自然科學的恐慌。這種恐慌更隨着自然科學的進展而更明顯表現出來，牠直接地成爲自然科學的障礙物。

形而上學本身是一種純粹抽象的玄學體系，牠的對象並不是客觀的外界而是所謂「思想的思想」，這種哲學自柏拉圖 (Platon) 亞里士多德 (Aristoteles) 以來

就統治着自然科學的領域，一直到現在牠的影響仍未會消滅，這種現象無疑地是自然科學發展的桎梏，因為客觀具體的實際自然科學，無論如何不能與這種抽象的玄學體系相適應，是很明顯的事實。

自然科學的恐慌，偉大的恩格斯在前世紀末早就洞見了。在「反杜林」和「自然界的辯證法」中他曾具體的分析自然科學發展的情形他認為克服恐慌的唯一方法，只有根本推翻形而上學的統治；實際的運用辯證唯物論，創造新式的理論自然科學，可是這種任務異常困難，因為大多數自然科學家仍舊在形而上學的影響中，輕蔑辯證唯物論，所以結果大多數都不免傾向於唯心論，有神論目的論等神秘學說。

列寧對於這個問題的意見却恰正與恩格斯完全相符合。在該書中列寧根據恩格斯的論斷，更進一步具體的分析現代自然科學的恐慌的各方面，並指出一部份自然科學家因為恐慌影響的結果，投入馬赫主義，信仰主義的懷抱，否認了宇宙的客觀

性。

例如一部份物理學者如烏利維諾 (Houllierigne) 公然的說：「非原子物質了，物質消滅了」，「物質不滅的原理，已爲物質電子論 (The electron of matter) 所搖動了」，馬赫主義者便從這里得着下面的結論說「所謂科學的世界觀只能在唯物論中得到穩固的基礎這句話，只不過是一種虛構，而是一種荒唐的虛構」(萬倫丁諾夫 (Baljetinow))，總而言之科學的新的(電子論)發現推翻了唯物論的原則——其實這種論調在列寧看來，只是曝露他們對於真正的唯物論毫無理解。

物理學家所謂「物質消滅了」的話是根據下面的事實：在以前，自然科學對於物理世界的研究，結果有三個究極的概念即物質，電子，以太；現在呢，只有以太，電子兩個，因爲自然科學能够化物質爲電子了。原子被解釋爲無限小的太陽系，其中的陰電子以一定(無限大的)速度環繞正電子而行。物理世界自此化成兩種或三種原質，不復如前有幾十種原質了，因此自然科學趨於求「物質的單一性」，

這就是迷惑許多人以為物質消滅了，物資化爲電子等等的意思。實際上，「物質消滅了」——這只是說，我們的智識深入了一層，從前關於物質所已知的界限因而消滅了；那種物質的性質，從前原以爲是絕對的，固定的（不可入性，慣性，質量等等），現在消滅了，已變成相對於一定物質形態的相對性質。

馬赫主義的錯誤，就是在忽略了唯物主義的基礎，忽略了形而上學的唯物論與辯證唯物論的分別。承認固定不變的實質，這不是馬克思主義的唯物論而是形而上學，反辯證法的唯物論。唯物論者現在主要的是要問：電子，以太等等是否係外在人類精神而存在的實在？自然科學家對於這個問題的答覆，無疑地是肯定的。在這里，照列寧的意見，應該分開哲學的物質概念與物理學的物質概念，哲學上所謂物質是客觀存在，獨立於我們意識之外的範疇，這種物質一直到現在不曾消滅而物理學所謂物質不過是指該種條件下的某種物質具體形態。物質的形態不斷的變化，因爲在辯證唯物論者看來，沒有固定的絕對的物質形態，物質形態可以由這種轉變

另外一種，可是物質即哲學上所謂獨立於我們意識之外的物質始終是存在的。馬噤主義者就是因為不了解這一點，所以看見新的物質形態發現了，便否認物質，否認了物理世界的客觀存在，和一切客觀的公律，以為公律單只是條件性「邏輯的必然性」等等。

列寧在該書的「自然科學最初的革命與哲學的唯心論」的一章中很詳細的說明這個問題，他並且系統的分析現代「物理學」唯心論派的各種傾向，他說物理學恐慌的來源，一方面是因為數學的發展使物理學變為數學的物理學即數學的一部門，實在的要素被看為形式的概念，觀念而忽視了客觀性，他方面便是相對論的影響，物理學家因為不懂辯證法，所以因為舊物理學真理的變動，便因此而否認客觀真理的存在。總而言之，現代的自然科學因為缺乏辯證唯物論哲學的領導，結果理論與實際的兩方面引起直接的衝突，一部份自然科學者有時固然能够很正確的把握這理論的核心，可是因為不能意識的運用辯證唯物論原則，因此仍舊不會脫離唯心論

的影響。列寧在該章的結論中有下面的一段話總結「物理學」的唯心論：

『總而言之，今日之「物理學」的唯心論，正如昨日之「生理學」唯心論，祇足見自然科學之一部門之自然科學家之一學派，在第一步出發時，不能直接越過形而上學的唯物論以達於辯證唯物論，遂轉而跌落於反動哲學中。近代物理學已經大半踏出了這一步而且仍將繼續走上前去；但是達到唯一真確的方法和自然科學之唯一真確的哲學，非沿着一條直線而直進，而沿着三曲九折的 Zigzag 而前進，非有意識的，但祇本能的，非已明悉了真實的「最終目的」，但祇於暗中摸索的忐忑不定的甚至後退的活動中日益逼近真實的「最終目的」。近代物理學尚在十月臨盆的情態中；辯證唯物論快將呱呱墮地了。分娩是很痛苦的事。除了活寶貝而外，必然更連帶出來若干死的產物，須得輸送到垃圾場中去。同時更須把「唯心論物理學」的整個學派，全部經驗評判論的哲學，外加經驗象徵論經驗一元論等等，都一併輸送垃圾場中去』。（見該書 353 面）

社會民主黨理論家如比倫斯坦，考茨基等固然用不着說，即就蒲列哈諾夫也從就沒有注意過這方面，甚至當他批評馬赫主義的時候，竟也一字不提，但是忽視了這一點，照列寧的話，就等於完全拒絕採取辯證唯物論的精神，坐視馬赫主義與自然科學的結合，延長形而上學的統治。

方法論問題

馬克思主義的方法論便是辯證法，只有辯證法才是唯一徹底的科學方法論。列寧的偉大不只是因為他站在辯證唯物論的立場，堅決地與各種唯心哲學的傾向鬥爭而且方法論上繼續着馬克思，恩格斯更進一步向前的發展。列寧對於辯證法的貢獻主要的包涵在他的最近發表的「黑格兒「邏輯學」筆記」及「辯證法問題」論文，我們在下面簡單的把牠的要點介紹一下。

在沒有提及本題之先，我們必須特別的說明列寧對於黑格兒的態度，因為這個問題在了解方法論上有異常重要的意義。馬克思的辯證唯物論是綜合黑格兒的辯證

法與費兒巴哈 (Feuerbach) 的唯物論而成的，在這一點上黑格兒與馬克思主義密切的聯繫着。黑格兒是德國十九世紀初期一位最偉大的哲學家，也就是德國古典哲學體系的完成者，在方法論上他綜合了過去辯證法思想，創造了「辯證法的百科全書」(恩格斯的話)，「第一次以意識的方式敘述了宇宙物質辯證法運動的形態」。克服了形式邏輯的缺點。馬克思吸收了黑格兒的辯證法，加以唯物的鍛鍊，便創造了唯物辯證法，成爲他整個學說的方法基礎。

馬克思與黑格兒，這樣看來在歷史發展上互相聯繫着，馬克思在他的「資本論」(Das Kapital) 序言中也曾承認他自己是黑格兒的學徒，黑格兒的哲學雖然有許多的缺點，可是在馬克思看來却是人類思想史偉大的發現(指辯證法)。

黑格兒與馬克思的關係，自馬克思與恩格斯逝世以後不爲一般學者所了解，資產階級的走卒固用不着說，因爲他們根本就蔑視黑格兒的辯證法而且許多馬克思主義的信徒，都不曾正確的把握黑格兒的偉大貢獻。修正主義的始祖比倫斯坦極力的

鄙視馬克思主義的辯證法，看牠爲「黑格兒唯心哲學的殘餘」俄國的「馬克思主義者」如波古唐諾夫也同樣的看辯證法爲「神祕物」（見他的「活驗哲學」），這種態度一直到現在沒有減少。如近年蘇俄哲學界的機械唯物論派，主要的代表如亞克色落得（Akcelro I）提米拉色夫（Timirasev）烏里亞希（Barijsch）等根本蔑視辯證法的意義，看牠爲黑格兒唯心哲學的「餘毒」，他們誹謗辯證唯物論派（即德波林派（Deborinische Schule）以德波林爲首）爲新黑格兒派（Neohegelians'ko）「向黑格兒後退」。總而言之他們對於黑格兒的意義，馬克思與黑格兒的關係問題，完全站在反馬克思主義的立場，這種觀點與列寧沒有絲毫相同的地方。

列寧是最能夠了解黑格兒的一位偉大的思想家，他比任何的馬克思主義者（連蒲列哈諾夫在內）都更能正確的估量黑格兒的作用和意義。黑格兒，在他看來，是過去哲學史中最值得欽佩的一位思想家，黑格兒的辯證法，他看爲是人類思維上偉大的發現，他在他的作品常常提及黑格兒和他的思想。要了解列寧對於黑格兒的態

度，最好是研究他的「黑格兒「邏輯學」筆記」，這是一九一四年列寧研究「邏輯學」的記錄。「邏輯學」是黑格兒哲學作品中最有價值的一部，黑格兒整個辯證法思想都包涵在該書中，列寧曾把該書從頭至尾詳細的研究，並且每章每節都摘要記錄起來加以註解，凡讀過該筆記的人們就可知道列寧對於黑格兒的興趣。

列寧在該筆記中隨處都稱許黑格兒的思想底尖銳和豐富，當他發現了某處值得贊賞的地方，他便在旁邊加上幾句註解——列寧這種精神真令人拜服。列寧對於黑格兒的興趣一直到他逝世仍未會減少，在「論戰鬥唯物論的意義」的一篇論文中（按本篇論文是列寧寫給於俄國著名的「在馬克思主義旗幟之下」雜誌作爲該雜誌工作大綱的）他特別的指出「在馬克思主義旗幟之下」雜誌的同人應該組織系統的唯物主義去研究黑格兒的辯證法，把黑格兒全集的要點介紹給一般讀者，並且要組織「黑格兒辯證法的唯物同志會」（按這種組織在俄國當列寧逝世以後便組織了，以後漸擴大爲「戰鬥的唯物論者，辯證論者聯合會」）本領導這種工作。除此以外列寧並

指出現代的自然科學家（如果他們願意）可以在黑格兒辯證法唯物的解釋中，得着許多關於自然科學革命的問題底回答。

列寧雖然對於黑格兒的思想這樣的注意，可是他並不忽略了，黑格兒的缺點，他十二分的明瞭黑格兒的辯證法不論牠何等豐富，何等卓絕，然在本質上是唯心主義的，因為他看自然界不過是精神的表現形式，辯證法歸根結蒂總與唯心神秘理論密切的聯繫着，所以他常常說要唯物的去研究黑格兒的辯證法，便是這個意思。在該筆記中有些地方不正確的，他便在旁邊加上一個疑問，或者完全改變，例如黑格兒以爲「邏輯是研究純粹的思維底科學」，他便改爲邏輯不是研究思維的表面形式而是論一切自然界物質的精神的物體的規律性的科學，這是指世界具體內容的發展及世界認識史的總和結論」（見該筆記四二面），黑格兒的辯證法雖有牠的缺點，可是這一點絲毫不能減輕列寧對於黑格兒的景仰。

根據上面的話，足見列寧對於黑格兒認識的一般，像這種態度和那些輕蔑黑格

兒的修正主義者一比不知差得幾千幾萬里，同時，這也是列寧所以能够成爲最徹底的辯證論者的一個重要原因。

現在我們進一步來說辯證法問題。

馬克思自吸引了黑格兒的辯證法以後，加以唯物的鍛鍊，便創造了唯物的辯證法，在邏輯學界開闢了一個新紀元。辯證法是「論一切運動——自然界，社會界，思想界——規律性的科學」（恩格斯）辯證法絕對不是純粹先天理性的產物而是客觀運動規律性在人類思想上的反映，換言之主觀辯證法即辯證法邏輯是客觀辯證法的反映，沒有客觀辯證法便沒有主觀辯證法。所以辯證法在牠的本質上是具體的實際的東西。

唯物辯證法的內容雖然異常豐富，可是基本的規律，照恩格斯的意見，不外是三個即數量轉變於質量律，矛盾合一律（或譯作對抗統一律亦可）否定的否定律。數

量轉變於質量律說明，物體在牠的發展過程中將由數量的發展到某個階段變為新的質量（經過突變），這個質量又將從數量的發展轉變為另外一種質量，這樣互相不斷的進行。矛盾合一律是說明每種物體內部必然包涵着矛盾，物體發展過程是一種對立物鬥爭的過程，這對立的鬥爭到某個階段將被克服而轉變於另外一種形態，舊式的對立消滅了，產生了新的對立狀態，總之運動必須包涵着矛盾，因為矛盾是一切推動者。否認否定律，說明每種物體在牠的發展矛盾中將被自己否定了而變為相反的狀態，這個否定在牠的發展中又將被否定，這最後的否定叫為否定的否定，牠否定了原有的否定，不過不是原有肯定的簡單復活而是整個過程最後的綜合。

這三個基本規律本來既由黑格兒鍛鍊成就，不過黑格兒不會把牠具體的運用，只有馬克思才把牠作為研究一切現象的基本原則而普遍化，具體化。馬克思，恩格斯逝世以後，辯證法問題整個既為人所蔑視，所以更談不到具體的運用，一部份馬克思主義者雖然了解辯證法的意義和作用，可是辯證法本質的認識仍舊非常幼稚，

有些以爲辯證法就是三段法（按三段法即否定的否定律因爲牠用三段的原因），有些以爲辯證法是研究聯繫的科學，有些以爲數量轉變於質量律便是辯證法的本質……種種論調不一。大多數對於辯證法不是誤解便是有意的曲解，究竟辯證法的本質是什麼？牠的核心在那里？沒有幾個能够正確的去把握牠。列寧在這個問題上給我們更明顯更具體的正確的說明，這是每一位辯證法論者值得注意的。

列寧在他的著作中，關於辯證法本質的說明很多，我們在下面特別舉出其中的比較顯著的例子。如在「黑格兒「邏輯學」筆記」中他曾給辯證法一個定義如下：

『所謂辯證法，就是說明：對立物，怎樣能夠同一，而且是同一的呢？在如何條件之下，對立物又互相轉化而爲同一的呢？爲什麼人類的悟性，不把這般對立物當作死的凝固的東西去觀察，寧把牠們當作活的，附有條件的，運動的，相互轉化的東西去觀察呢？等等事件的一種學理』（見筆記六八面）。

在「論辯證法問題」中也有下面的敘述：

統一的事物之分解 (Spa. unj)，以及牠的充滿着矛盾的構成分之認識，乃是辯證法的本質（本質的東西）之一，縱然不是唯一的基礎，或根本的特性，但總可視為基礎的諸特徵之一。

列寧這裡所謂對立物的統一性與同一性在某種意義上是相同的，牠不外是含有對於自然（包含社會界，思想界）之一切現象與進行裏面所包含的充滿着矛盾的，互相排斥的，以及對立的諸傾向認識的意義。在他看來如果對於世界一切的進行，在牠的「自己運動」（Selbst Bewegung）的裏面，在牠「自發」過程裏面，在牠的突變的實在裏去認識，則必須把世界一切的進行，當作對立物的統一去認識，發展即是對立物的鬥爭。

列寧在該論文中同時指出兩種對於發展（進化）的見解，第一種是當作縮小與擴大看的發展「即是當作反覆看的發展；第二種當作對立物的統一（統一的事物分裂成爲互相排斥的對立物以及這般對立物的相互關係）看的發展。列寧看前一種是

死的貧弱的乾枯的見解，後一種是生動的見解，只有後一種才能給我們以理解一切實在的事物之「自己運動」的鎖鑰，只有後者才能夠給我們以理解突變，理解，連續中的斷絕」，理解「轉化到反對物」，以及理解「舊的事物之廢滅和新的事物之發生的鎖鑰」。

列寧的總的意思是指出對立的統一性的認識是辯證法的主要本質，能夠把握這一方面便可以了解整個事物的發展過程，這不外是承認矛盾合一律為辯證法的核心。列寧這種意見在了解辯證法本質上有很重要的意義。

看物體運動為對抗統一的過程——這種意見在古代希臘哲學時代就既經發現了如黑拉克特(Heraclit)以為物體的變動是由兩種對抗的力量互相鬥爭，互相激撞的過程，沒有這種鬥爭的矛盾，便沒有發展，所以他說「鬥爭是萬物之母」。新時代偉大的黑格兒更進一步系統地鍛鍊了矛盾合一律學說，矛盾，在他看來，是一切的推動者。

形式邏輯的矛盾律根本否認矛盾的存在和作用，矛盾他們看為主觀無意識的產物——這種意見完全被黑格兒推翻了。黑格兒認爲一切事物，在牠的自身的裏面都包涵着矛盾，矛盾並不阻礙物體的運動，反之牠是一切運動與生活性的根源，不論任何事物惟有在牠自身含有一種矛盾的界限內，才具有自己運動的動因與行動。

黑格兒這種理論完全被馬克思，恩格斯採用了。恩格斯在他的「反杜林論」中曾有詳細的說明。在他看來，那怕就是單純的機械的運動，牠自身裏面也一定包含矛盾，因爲含有矛盾，所以運動自體，才能發生。正在進行運動的物體，在某一定的一瞬間，是在一定的地點之中，但是同時又在這一點以外。爲什麼呢？因爲物體如果只在一定的一點之中，那末，至少在這一瞬間以內，物是非運動的東西。這就是說，某種物體，只有在具有一種矛盾的界限內，即是在一定的瞬間，牠是存在於一定的一點之中，同時又不存在於這一點中，這樣矛盾的界限內，才是運動的。由此看來，某種物體之單純的機械的位置是移動，尙且在牠自己裏面包含着矛盾，那

末，物體之比較高度的運動，尤其是有機體的生命及其發動，其包含的矛盾，當然更用不着說了。矛盾台一律馬克思和恩格斯看爲宇宙普遍的規律，尤其是社會界更得着具體的運用，如生產力與生產關係的矛盾，階級鬥爭是很顯著的例子。

矛盾台一律雖然有這樣重要的意義，可是自馬克思，恩格斯逝世以後，不曾引起一般的注意，反之，屢屢被曲解，修正。考茨基在本質上就否認了矛盾台一律的意義，把牠看作表面的對立詭辯論，波古唐諾夫，布哈林（註15）等以機械的均勢論替代了矛盾台一律（參照波代的「經驗一元論」，布氏的「唯物史觀」中譯本新，泰東，南強版）。辯證法的本質於是完全被曲解了。

列寧在這一點上，繼續馬克思、恩格斯，進一步更明顯的闡明矛盾台一律的作
用和意義，他看對立統一性的認識爲辯證法的基本任務，究竟對立統一性如何成立，如何發展，如何轉變……這是辯證法諸問題的核心。矛盾台一律無疑地是辯證法的基本規律，因爲矛盾既然是運動的推動力，那末物體只有在對立鬥爭狀態中才

可以發展，只有經過對立物的鬥爭的過程才能够從數量轉變於質量，才能够被自己否定而到最後的否定的否定，簡言之，只有建築在矛盾合一律上，整個辯證法運動才能够了解。所以矛盾合一律是辯證法的命脈，其餘的規律不過是牠的表現形態而已，列寧在該筆記中有明顯的規定，「辯證法可以簡單的看爲對抗統一學說，這里已包含了辯證法的核心，不過仍須說明與補充而已」（見筆記 377 面），因此其他的規律可以看爲矛盾合一律的說明與補充部份。

有一部份學者看數量轉變於質量律或三段法（即否定的否定律）爲辯證法的特質，不知這兩個規律都建築在矛盾合一律的原則上，因爲沒有矛盾式的運動便不能產生質量的變化與及三段的形成與發展。又有些以爲辯證法便是「論聯繫的科學」，可是只空空提及聯繫兩字對於辯證法的了解毫無補助，因爲脫離了對立物的鬥爭過程，聯繫變爲機械的，死板的。這樣看來只有矛盾合一律才能够給我們以理解「突變」，理解「連續中的斷絕」，理解「轉化到反對物」，以及理解「舊的事物之廢

滅和新的事物之發生」的鎖鑰。

列寧這種意見，很值得我們注意，因為他在這裏不但引起我們對於辯證法本質的興趣而且提出整個馬克思主義學說的精神，矛盾合一律的作用不但在方法論領域上有很嚴重的意義而且是馬克思主義革命理論的柱石，否認或輕蔑矛盾合一律實際上等於推翻無產階級革命學說。

蒲列哈諾夫的缺點，就是不曾把握這方面的核心，列寧在「論辯證法問題」的論文中也曾指出這一點，他認為蒲氏只把牠看作實例的總和（例如「一顆種子」，「原始共產主義」的比喻，參照「史的一元論」中譯南強版）而不看爲人類認識的公律，（客觀世界的公律）

○

○

○

列寧提及對立物的統一性作爲辯證法的主要本質，這並不是說他完全輕視或少忽略了其他的辯證法的特質，恰恰相反，列寧比較任何的馬克思主義者都更能把

握整個辯證法的內容底各方面，這是稍有列寧常識的人們不會否認的。

列寧在他的「筆記」中曾指出十幾種辯證法的要素，我們這里不妨介紹給讀者，足見列寧並不輕視其他的要素。最先他列舉出三種要素（一）在物體自身和牠的發展中去把握；（二）物體自身中的矛盾，對抗力量 and 一切現象的趨勢；（三）分析與綜合的合一。接着又列舉下面的十六種要素（一）在物體自身中客觀地去觀察；（二）各種物體聯繫各方面的總和去觀察；（三）物體的發展和牠自身運動及自身生活上去觀察；（四）這物體內部矛盾的趨勢中去觀察；（五）看物體（現象及其他）作為對立的統一和總和，（六）在這對抗性和對抗的趨勢底鬥爭發展中去觀察；（七）統一分析與綜合——分析單獨部份與全體並綜各單獨部份；（八）只在每個物體的關係上和各種不同的方面而且在普遍的一般的去觀察牠；（九）只在對立統一性而且在這每種質量，特點，方面，本質到反對方向的轉變中去觀察；（十）在無窮過程中發現新的方面，關係等等；（十一）在無窮的過程去認物識

體現像，從現象到本質，從淺顯的到深奧的本質；（十二）從一個聯繫形式到比較深奧的普遍的聯繫形式；（十三）各種本質，特質的重復；（十四）到舊的回復（否定的否定）；（十五）內容與形式的鬥爭；（十六）數量到質量的轉變。

以上列舉的各種要素都包含在辯證法的運用範圍內，不過這許多的特質中矛盾合一律仍舊是牠的核心。

我們到現在不過是介紹列寧的「筆記」和「論辯證法問題」中的主要思想，其實他的理論內容異常豐富，決不是一句兩句可以說明的，讀者在他的著作中可以找出整個唯物辯證法範疇（*Kategorie*）的體系，我們這里不妨介紹幾個如普遍與特殊，現象與本質，自由與必要來說說罷。

普遍與特殊雖然是對立的，而同時又是同一的，無論特殊與個別，都不能獨立，孤立與其他東西毫無聯絡地存在，牠與普遍和一切現實的現象結合着。不過普遍亦只有依於個別特殊而存在，所以個別與特殊常常表現普遍，一切的普遍又組成

牠的本質」。

無論什麼普遍，到了某種程度都會包括一切個別的事物，他方面，並不是無論什麼個別都完全歸入於普遍之中。列寧與馬克思，恩格斯都同樣地採取了把概念分為個別，特別，普遍三方面或個別契機的黑格兒學說。既有由個別的事物到特殊的推移，更有由特殊到普遍的推移。

普遍決不是空洞的，抽象的同一性，而是像那包含着特殊與個別，即區別與對立之一的同一性。普遍與特殊乃並存於一個正是區別了的，或個別的統一之中。所以普遍只能在個別裏面而且在與特殊的結合實現自己，因此個別可以現為普遍，同時普遍又可現為個別。只有這三個的合一才是具體的，完全的概念。列寧說：「每一個概念，都以推移底無數東西與其他底個別的事物，現象，進行等相關聯着。於是我們底認識，便把個別昇到特殊與普遍底階段之上。我們要在無限之中去看出有限，這種認識，正當地反映着客觀的聯絡」。

現在來看現象與本質的辯證法範疇。形而上學的特點是把現象與本質機械的對立起來，把統一的不可分的現實分裂為兩個獨立部份即本體界與現象界（如康德的兩元哲學）。辯證法則相反，牠一方面看現象與本質是對立的，他方面却又是辯證法的統一的，現象與本質有不可分離的聯繫。

在與斯特魯韋的論爭中列寧很具體的闡明了現象與本質的辯證法，斯氏在他的「經濟與價格」中極力的攻擊馬克思的價值與價格論以為價格論否定了價值的原則，其實這種論調只是表示資產階級學者總是因抽外觀底世界，而不能發見現象底內的聯繫底一般缺點。列寧認為價值與價格不但沒有衝突而且互相適應着，「價格是價值法則的表現，價值就是價格法則——即價格現象底結合的表現」（見列寧全集第十二卷，二冊 389 面）。

所謂述說價格裏面的價值的獨立性者，那簡直是等於在嘲弄科學。列寧接着說：「如果價格是拿來表現交換關係，那麼便不得不必然地承認個別的交換關係與

繼續的交換關係，偶然的關係與大量的關係，一時的關係與包括長期的關係之間底區別。不過假使是這樣的——這樣的事是毫無疑義的。——那末我們便是以同一的必然性從偶然的個別的關係進展到經常的大量的關係，即從價格進展到價值』。並且他還繼續着說：「假使價格是拿來表現『已經實現化了的交換的關係』的，那麼，當然這一個問題便出來了：——到底誰個是連結這個交換關係的呢？，不待說，那便是專司互相交換的經濟。因此，這種交換關係，如果並不是一時的例外，和偶然的實境而不是不絕地，規則地，處處和時時反覆的東西，那麼這個交換關係一定會把經濟底總體結合在一個統一的經濟組織之中，這是非常明白的事情」（全集第十二卷二冊 360 面）。

現象與本質的辯證法，本來在黑格兒的「邏輯學」中既有了正確的闡明，不過列寧更進一步把牠具體化罷了。

最後我們來看自由與必要問題。形而上學者往往把自由與必要互相對立起來，

以爲有自由便沒有必要，有必要便取消了自由，其實自由與必要這兩個範疇並不互相排斥。反之，牠構成辯證的統一，偉大黑格兒在他的著作中，最先理論解決了這個問題，在他看來，自由不過是必然性的認識，人類認識了多少必然性便得多少的自由。恩格斯更進一步把這個問題具體化，他認爲從必然到自由的轉變的是歷史的過程，人類一天天認識自然界的規律性，漸漸脫離自然勢力的壓迫，一天天走向自由的大道，自由不在空想獨立於自然的規律而是在認識這種規律而繼而善用之於一定目的的可能性。這種過程徹底的完成只有在未來的共產主義社會，到那時，必然的世界便飛躍到自由的世界。

列寧對於這個問題原則上完全同意於恩格斯。在「唯物論與經驗評判論」中他會極力的攻擊馬赫主義派對於自由的解釋。馬赫主義派如波古唐諾夫不滿意於恩格斯的自由論，認爲牠具有「形而上學」的性質，（即承認有「尙未知的必然性」）其實這只是暴露了他們形而上學的本質。列寧以爲恩格斯的意見完全適合唯物論的原

則，因他在宇宙觀上承認客觀世界和牠的規律性的存在，自由不過是認識這世界的必然性的結果——這種理論與那些否認客觀必然性的唯心主義的自由論根本不同。

以上所列舉的幾個辯證法範疇不過是比較顯著的，在這里也就可以看見列寧的辯證法思想是何等豐富了。

○ ○ ○

辯證法是馬克思主義的靈魂也就是列寧主義學說整個的柱石，我們想澈底的了解辯證法的本質只有認識列寧主義理論。列寧在他的政治著作中往往乘機闡明辯證法的特點，因為他的方法和行動有不可分離的聯繫。我們在這里簡單的提出列寧對於辯證法和折衷主義、詭辯論的分別一點的意見來說說。

辯證法與折衷主義，詭辯論的關係，黑格兒在他的「邏輯學」中既有正確的說明，不過他未曾把牠具體化，只有列寧才完全把牠運用到實際的鬥爭中，現在先說折衷主義與辯證法的關係罷。

關於這個問題，列寧在一九二二年職工會問題討論的時候，說得異常清楚，我們不妨把牠的要點敘述一下。新經濟政策實行的開始，社會狀況漸漸變化，當時黨內引起職工會問題的爭論，究竟職工會的作用和意義如何，這是當時爭論的對象。多數派除有牠自己的意見以外，一部份同志對於職工會問題產生了不正確的傾向，如托落斯基派（註16）把職工會與國家生產機關混合起來，看職工會為直接監督生產的組織。除此以外尚有布哈林等一派，這一派的意見是中立於兩方面中間，一方面以為職工會是共產主義學校，他方面又是監督技術的機關，兩方都沒有錯誤。這種折衷主義的意見曾被列寧痛加駁斥，列寧以為布哈林派的錯誤是這裡取一塊，那里取一塊，所以他的理論是死板的空洞的。職工會是監督技術，管理生產的學校，是擁護職工利益的學校……不是這一方面，那一方面而是各方面都是這樣，布哈林的錯誤就是不會具體的觀察這個問題，把折衷主義替代了辯證法。

列寧在「再論職工會和托落斯基，布哈林的錯誤中」很精密的說明折衷主義和

辯證法的分別。他用玻璃杯子的比喻（即布哈林用以證明他自己的理論底比喻）來說明，他說玻璃杯無疑地是玻璃製的圓筒，是飲水的器具，牠不僅具有這兩種屬性，這兩個特徵，這兩個方面，而是具有無數的屬性，特徵，方面，並且具有和杯子以外的全世界發生關聯的相互關係和媒介。杯子是能夠用來作為投擊工具的一種有重量的對象物，杯子就是拿來鎮壓紙或是拿來當作捕得的蝴蝶的容器，也是有用處的。此外杯子還能夠說是有真藝術的彫刻，或繪畫的物體的價值，若這種價值，與是杯子是否當作飲水的器具，是否是玻璃製造的，以及牠的形態或是圓筒形抑是其他樣式等事體，全然沒有關係。

在某一瞬時間內，如果我想來用杯子飲水，那末杯子的形態，究竟是否為圓筒形，以及究竟是否用玻璃質製造的，這都在我不成問題，頂重要的事情，是杯子的底，一定要沒有打破，並且使用杯子的時候，那杯子的口，一定要不會割破我的嘴唇。如果我不是用杯子來飲水，那末這種玻璃製的圓筒形，如果因為必要上有其他

的用途，在這個時候，那怕就是一個打破了底的杯子或全然沒有底的杯子，也是可以合用的。

問題是在我們在目前具體的條件下分析各方面的用途，如果不顧只是獨斷地把它（如圓筒形，飲水器，投擊對象物等）統一起來，那末我們就得到表示對象物的若干方面的折衷主義，此外沒有別的了。

「辯證法的邏輯，照列寧的話，却不是這樣，牠（第一）是要求我們前進，我們為得在現實的關係上，認識對象，我們便不能不就對象的各方面，各種聯絡，和媒介，去加以把握，加以探究，我們也許難完全做到這件事。但是全面性的要求，却防護我們流于誤謬和硬化。（第二）辯證法邏輯要求我們，在牠體的發展，「自動」（照黑格兒的話），變化的過程中去把握。……（第三）整個人類的實踐應該加入在全部對象決定中，作為真理的標準……（第四）辯證法邏輯教訓我們「沒有抽象的真理，真理始終是具體的」……（列寧全集第十八卷，二冊，五十

七面一。

列寧在上面一段話中，把辯證法的本質和牠與折衷主義的分別說得再明顯不過了。

辯證法與詭辯論的分別，列寧在他的著作中也常常的提及，詭辯論者的特點是專注意於表面的雷同而忽略了內部的本質而辯證法是在把握事物的本質和整個發展的過程和聯繫。列寧當他評論考茨基和蒲列哈諾夫的時候，往往痛罵他兩者將詭辯論替代了辯證法；考茨基否認了無產階級革命的必要，以為可以利用國會和平的轉變於社會主義，免却了武裝的衝突而辯證法論者則承認從資產階級專政到無產階級專政的過渡必須經過革命——突變，根本破壞資產階級國家機關，一個是妥協的詭辯論者，一個是革命的辯證論者。蒲列哈諾夫是不了解帝國主義時代的特點，機械的運用西歐一八四八年革命的經驗，否認了無產階級在資產階級民主革命過程中的領導作用，把資產階級革命與社會主義革命形而上學地隔離起來，結果遂致墜落機

會主義的泥坑，退出革命的戰線。

辯證法是革命的邏輯，是科學的靈魂（黑格兒），牠不客氣的暴露一切反動的罪惡，表現客觀的真理，牠指出每一種現象不是絕對的，固定的，而是不斷的變化的，一個事物可以轉化為另外一種相反的事物……這種方法與形式邏輯，折衷主義，詭辯論本質上根本不同。列寧的偉大，正是因為他正確的把握這種真理，在實際上把牠具體化，普遍化。

史的唯物論

我們在上面簡單的介紹了宇宙觀，方法論兩部份，在這里也就可以看出列寧在哲學上的地位，現在為使讀者對於他的哲學思想更加明瞭起見，特在這里簡單的介紹他在史的唯物論（即唯物史觀）學說上的應用底例子。

史的唯物論是辯證唯物論哲學在社會歷史領域中運用的結果，牠是研究社會現象的唯一科學方法論。過去的唯物論——從法國唯物論直到費兒巴哈，布許納等

——的主要缺點是不會把唯物論的原則運用到歷史的領域上，他們仍舊停留在自然科學的唯物論階段，費兒巴哈雖然完全正確的解決了哲學的基本問題即本體論，認識論，可是在歷史上也不會脫離形而上學的支配，這種唯物論只是一半的，或者足下是唯物論者，頭上却是唯心論者。馬克思的偉大事業是克服了這種唯物論的缺點，把唯物論從自然科學的提高到歷史的社會的領域，創造了史的唯物論，根本推翻了唯心史觀的統治。

史的唯物論底基本原則是「社會生活決定社會意識」，更具體些說社會經濟的基礎決定上層建築物如國家，法律及各種觀念體系，當然這種決定關係不是機械的，上層建築物，雖然受經濟基礎節制，而在某種條件下儘可以影響甚至推動經濟基礎，不過這種影響作用有一定的限度，牠始終由經濟基礎規定。

列寧是最能够了解和把握史的唯物論的一位偉大思想家，史的唯物論，在他看來是唯一的社會科學的方法，也就是唯一的社會學。列寧對於史的唯物論的了解和

運用在他最初發表的「什麼是人民的朋友」著作中就已明顯的可以看出，該書寫成於前世紀九十年代初期，當時列寧尙未開始研究馬克思主義哲學，並且蒲列哈諾夫的名著「史的一元論」他尙未曾讀過（按「史的一元論」爲蒲氏的傑作，發表於九十年代初，在當時該書曾轟動一時，直到現在仍爲多人歡迎，中譯有南強版）列寧的思想何等尖銳，何等敏捷，也就可想見。

列寧在該書中詳細的批評民粹派理論家米哈洛夫斯基的錯誤，極力的闡明史的唯物論的本質，這是研究馬克思主義社會學的人們不可不看的名著。

米哈洛夫斯基是一位主觀主義的社會學者，他以爲社會歷史的動因並不是客觀的經濟條件而是主觀的理性思想，社會學者的使命是在實現主觀的願望，使社會發展適合主觀理性（人類的本性），因此他說「社會學的主要任務是使人類本性的要求在某種社會條件之下獲得滿足」，「社會學應該以某種烏托邦爲起首」。這種主觀主義的社會學正是民粹派（註17）的理論基礎，民粹派反對資本主義的發

展，以爲資本主義生產破壞了農村經濟，不適合理性的要求，因此他們主張一方面保守舊有的農村公社制度，生產工具歸勞動者所有，他方面又吸收資本主義的自由，平等，教育，這種理論完全表現破產的農民小資產階級心理。

列寧在該書中很詳細的批評民粹派的缺點，他認爲民粹派形而上學地看社會的關係作爲機械的總和，可以隨便包含各種制度形態而完全忽略了整個生產關係的體系，農村公社制度並不是獨立的現象而不過是舊式社會形態中的一部份與全體有不可分離的聯繫，資本主義經濟的發展將使舊式生產關係無遺漏地完全破壞，這是一般社會發展的定律，民粹派就是不了解社會是整個活動的有機體，在牠發展過程中去把握，而機械地把各部份對立起來。

列寧說，馬克思偉大的貢獻是他第一次發現了社會經濟形態這個範疇，指出社會絕對不是機械的總和而是一個生產關係的全體，看社會發展作爲歷史——自然的過程。過去有產階級的社會學往往看社會爲「一般的」，其實在馬克思的意見，「一

般的「社會是純粹抽象的東西，社會只能看作一定的經濟形態，一定的生產關係體系，這樣的如奴隸制度，封建制度，資本主義制度社會，每一種社會經濟形態有牠獨自的規律性，社會學的任務正是在把握這些變動的社會形態的自然——歷史的過程。

史的唯物論雖然克服了唯心史觀以歷史的過程為主觀思想理性規定的形而上學底錯誤，可是他方面牠又與形而上學的客觀主義者不同。客觀主義是指歷史必然性作為客觀的範疇獨立於我們意識之外，然而不是所有客觀主義便是史的唯物論。

關於史的唯物論與客觀主義的關係，列寧在他的「民粹派的經濟內容及斯特魯章氏的著作底批判」曾有異常明顯的說明。斯特魯章是站在客觀主義（形而上學的）去批評主觀主義的民粹派，而列寧揭破這種「客觀主義」本質上不過是宿命論的變相，理論上始終不免變為資本主義制度的擁護者。在該書中列寧這樣的說：

「客觀主義者是敘述一定的歷史過程的必然性的；唯物論者（即辯證唯物論

者，史的唯物論者——如心——是精確地研究所與的社會的經濟的組織與由這些組織造出的敵對的諸關係的。一般論證事實底一定的系列底必然性的客觀主義者，常常總是冒着陷於這些事實底辯護者的意見底危險；唯物論者却只把階級的對立赤赤裸地顯示出來，而在其上決定他的見地。客觀主義者是只述說不能戰勝歷史的傾向的；唯物論者却指着所與的經濟的秩序，並因此而高唱着關於喚起反抗其他階級的一定的形態的這一階級的言語。（列寧全集，第二卷六三面）。

從上面的話中可以見得，唯物論是比較客觀主義者更澈底的而且在論證着更深的更完全的客觀主義。牠不只是把過程的必然性指出就算了事，同時牠還要說明給與這種內容的東西是如何的社會的及經濟的組織，規定這種必然性的又是怎樣的階級。更明顯些說唯物論者是公然地站在一定的社會階級的立場而評論某種事物，和那些只是述說「不能戰勝歷史的傾向」的客觀主義者不同。

史的唯物論的特點就是牠能夠辯證法地綜合主觀主義和客觀主義，理論與實

踐，感覺與思維。列寧對民粹派會這樣的回答過：「我亦有一個關於處理活生生的現實底人格者，現實底思想與情感的確實的規準。即是說，這個規準是存在於這一點上……思想與感情，是已經被表現在行動中的東西，牠是創造出一定的社會關係的東西。自然，我決不是說歷史是由於「活生生的」人格者創造出來的。因爲這對我來也是一句空虛的贅語」毋寧說，我是根據現實的社會關係及其現實底發展的分析而來考究活生生的人格者底行爲的產物」（列寧全集，第二卷七三—七四）。

斯特魯韋所想的那種客觀主義及其見地，在社會民主黨修正主義派中在過去，現在也是有的，他們承認帝國主義客觀的必然性，因此便認爲帝國主義的戰爭也是正確的，應該起來擁護資本主義的「祖國」，取消了無產階級革命鬥爭，他們不能把帝國主義的必然性根據牠的矛盾的發見而加以辯證法地去克服，這種觀點與史的唯物論沒有絲毫相同的地方。

提及列寧與史的唯物論的關係，我們覺得這裡值得特別介紹他對於社會階級的

了解。階級問題，無疑地是史的唯物論中一個主要問題，究竟階級是什麼，牠的特徵何在？這是每一個社會學者應該了解的。過去大多數馬克思主義者，對於階級的了解異常模糊不定，有的以收入多少為階級分配的標準，有的以利益不同為階級的構成原因……這些都是不正確的意見。列寧站在正統馬克思主義的立場給我們一個完滿的階級定義，即：『所謂階級是指大眾人的集團，這集團是依照他們在歷史規定的社會生產中的地位，他們對於生產工具的關係，他們在勞動的社會組織中的作用，因此照他們獲得社會財富的方法及分量而分別的』（列寧全集第十六卷 49 面）。

列寧這個定義的特點是（第一）牠指出階級是歷史的社會生產中的一種集團。這是說牠是與該社會經濟形態密切聯繫的範疇；（第二）牠指出階級主要的特徵是對於生產工具的關係，這種定義無疑地是唯一正確的。

我們為節省篇幅起見，在這里暫時停止對於本題的分析，上面所說的概足以代表列寧思想的一般了。

哲學概論

列寧主義與唯物辯證法

列寧主義是馬克思主義在帝國主義時代的繼續，列寧主義因此被稱爲「帝國主義時代的馬克思主義」。馬克思主義學說，自牠的創首者馬克思，恩格斯逝世以後，屢屢被曲解，修正，以致牠的革命本質完全被抹殺了，可是自列寧出現以後，馬克思主義才得着光明的發展。列寧可以說恢復了馬克思主義的革命性，科學性，澈底地暴露了修正主義的錯誤，繼續地具體運用於革命實際行動中。

列寧主義，雖然一般說是馬克思主義在新時代的繼續，可是因爲許多客觀條件的不同，牠在許多問題領域上更進一步的具體化，這是說許多重要問題在列寧主義學說中得着新的，更明顯的闡明。馬克思處在一八四八年前後，當時主要的任務是完成資產階級民主革命，準備革命的轉變，所以無產階級專政只成爲革命的目標而尙不是革命直接的口號（指一八四八年左右）。列寧生長於帝國主義時代，即所謂

革命與戰爭時代，而他曾經領導完成兩次偉大的俄國革命，建設了無產階級專政，因此許多主要問題如無產階級專政問題，農民問題，革命轉變問題，民族問題，社會主義建設問題等，在列寧主義中都有新的貢獻。

列寧主義與馬克思主義雖然在牠的具體內容上有許多的分別，但是在理論的基礎上即方法論上則完全相同，兩方面同是運用唯物辯證法於具體的時代條件，不過因為客觀條件各異，所以得來的結果便不完全一樣。

前章中我們既經詳細的介紹列寧對於辯證唯物論，唯物辯證法的闡明，在那里既看出列寧整個的都是站在正統馬克思主義的觀點上而且更進一步向前發展，在本章中我們特別來分析列寧怎樣地具體運用他的哲學方法於實際的行動中，即所謂實際的辯證法。我們因為缺乏列寧的全集不能按着他的著作去詳細的解剖，不過在這里只提出幾個主要問題，作一概括的敘述。

最先我們來看農民問題，修正主義派如少數派（即孟雪維克）（註18），托洛

斯基主義派對於這個問題見解的特點是站在形而上學的觀點，根本否認農民的革命作用，農民在他們看來是整個的幼稚無政府成份的集團，牠只有破壞社會的秩序，無肯定的作用，因此農民問題在他們的政綱上原則上被刪除了。這種形而上學的觀點與列寧主義沒有絲毫共同的地方。

列寧以爲農民問題是革命的一個根本問題，尤其在落後的農業國家，牠更有重要的作用。農民，在列寧的視線中，絕對不是一個形而上學的絕對不變的東西，牠是隨着經濟條件進化的歷史物體。農民在某時的作用可以這樣，在某時又可以不是這樣，這要看牠的經濟背景和牠的領導者是何等階級爲轉移。

因此，列寧主義對於農民的态度，絕對沒有永久不變的原則而是要隨着客觀條件不斷的變化的。列寧對於農民問題的策略大致上可以分爲三個階段：即資產階級民主革命時期，社會主義革命時期，社會主義建設時期。

在資產階級民主革命時期，農民問題主要口號是，結合整個的農民，反對封建

地主的統治。這種口號絕對不是偶然的而是根據着客觀經濟條件，階級背景的分析的結果。農民是封建社會的基本階級之一，牠受着封建地主階級的壓迫和剝削而起來反抗地主，要求沒收地主的土地交給農民平均分配，所以資產階級民主革命即反對封建制度，建設民主制度的革命，對於農民全體是有利益的，結合整個農民的口號，因此正是妥當適時的。

列寧在他的「社會民主黨與土地問題」中對於這個問題曾有精密的分析，他在那里答覆農民是否一個階級問題，正表示列寧辯證法的應用。他說關於農民是否階級這個問題不能以形式邏輯的方式「是或不是」去答覆，而應該用辯證法方式即「是又不是」。俄國現在的經濟性質一般說來是封建的成份佔優勢，（指十九世紀九十年代末的俄國）地主的剝削是農村中主要的剝削形式，所以農民是地主階級剝削的主要對象，牠在與封建地主對立的觀點上也就是一個階級——整個的階級；可是他方面資本主義經濟成份已有相當的發展，農村中已受了牠的影響，農民內部分化

出無產階級（即僱農）與資產階級（即富農）兩個對立的階級，農村經濟體系中除封建地主的剝削外，尙有新式資本主義的剝削形式，在這一點上，農民又不是一個階級。這樣一方面農民是一個階級他方面又不是一個階級——這顯然是矛盾，可是照列寧的話，這不是死板的矛盾而是活活的，生活自身的矛盾，即辯證的矛盾。只有在這矛盾上才能夠了解農民的作用和意義。

農民對於地主已是一個階級，所以無產階級應該結合整個的農民反對地主階級，他方面農民內部已分裂為資產階級與無產階級，所以無產階級應該告訴僱農貧農，只有澈底的剷除一切階級的剝削制度，才能夠得着完全的解放。

在社會主義革命時期中對於農民的态度又變更了，這時不是結合整個農民，因為富農已經站在資產階級的地位去了，社會主義革命的主要任務已是在根本剷除資本主義的剝削制度，那末富農亦包括在反對之列，所以這個時候的口號是密切的結合貧農，以牠作為後盾，使中農中立，堅決的反對富農。結合貧農，反對富農，這

是很明顯的，不過中立中農這一點值得簡單的說明一下。

中農是指一部份農民，在經濟力量上比貧農強些，但未會剝削剩餘勞動（即使有也是極少數），所以中農可以變作富農的同盟者，也可以與貧農結合起來反對富農，無產階級的任務是極力的使中農脫離富農的影響，使之中立而不致阻礙反富農的鬥爭。

對農民的态度自社會主義革命成功後却又改變了。這個時候無產階級的最可靠的後盾仍是貧農，但同時必須極力的結合中農，使中農參加社會主義的建設，並積極的向富農進攻，最後到剷除富農階級。

農民自身具有兩種不同的傾向，一方面想做資本家，高利貸者，投機商人，他方面却又是勞働者，這兩種傾向互相對立，互相鬥爭，無產階級的任務正是在與農民的資本主義傾向鬥爭，克服牠不良的傾向，領導牠從激漫的，無組織的經濟到集中的有組織的經濟即社會主義經濟方向發展。

從上面簡單的分析中看來，列寧主義的農民問題完全是根據唯物辯證法的原則運用出來的結論，與那些少數派，托洛斯基主義派形而上學的否認「整個」農民革命作用的理論根本不同。

其次，我們來看資產階級民主革命轉變於社會主義革命問題。修正主義派如比倫斯坦一直到考茨基根本就否認了革命的轉變，因為他們以為從資本主義到社會主義可以經過「局部的漸變」即利用議會制度，不必經過突變（革命），方法上完全以通俗的進化論替代了革命的辯證法。少數派機械的了解革命的轉變，把兩種革命形而上學地對立起來，看兩個革命中間有一條萬里長城遠隔着似的，以為革命的轉變必須有一定的死板的條件，如文化程度，經濟的高度等等。托洛斯基主義者則根本抹殺了兩種革命的分野，詭辯的跳過必有的階段，忽略了階級的力量相互關係。這些反辯證法的觀點與列寧主義沒有絲毫共同的地方。

列寧對於革命轉變問題的觀點是完全辯證法的，他看兩種革命中間，絕對沒

有萬里長城的遠隔着，反之兩方面有不分離的聯繫；第一個革命完畢便轉變於第二個，有時第二個又解決第一個的問題，兩種革命有時甚至互相並立着，混合着（參照他的「十月革命四週年紀念」論文）。

一九〇五年俄國的革命在牠的經濟內容上是資產階級民主的，革命的客觀任務是反對封建地主的統治，建立民主制度，當時列寧的意見認為革命的主要口號應該是工農民主專政，沒收地主土地，八小時工作時間，工農民主專政在本質上是小資產階級的，牠的使命是完成資產階級民主革命而同時準備轉變於社會主義革命。小數派的意見，完全不同，他們主張由資產階級領導革命，無產階級只在後面推動，（所謂尾巴主義）等資產階級民主革命完成了以後，再行來準備第二次革命。托洛斯基主義者則否認了資產階級民主革命性質，即刻提「打倒沙王政府，建立工人政府」的口號，企圖跳過革命的階段。

列寧的意見一直到一九一七年二月革命前仍舊沒有變更，因為一九〇五年革命

失敗了，革命的任務絲毫沒有完成，二月革命推翻了沙王政府成立了兩種政權即資產階級專政的臨時政府與工農革命專政的兵工農代表蘇維埃，小資產階級的首領如少數派社會革命黨投降了而列寧便主張準備轉變於社會主義革命。

當時列寧這種意見曾引起一部份同志的反對，如季諾維夫（註9）（Sinobiv）卡門尼夫（註20）（Kameniev）等，他們認為二月革命雖然推翻了沙王政府，可是革命的任務並沒有解決，因此他們以為工農民主專政尙未曾實現，革命沒有轉變的可能，這種意見曾受列寧極力的攻擊。

列寧在他的轟動一時的有名「四月大綱」（按該大綱是列寧從外國回來才寫成的）內詳細的說明這個問題，他認為二月革命推翻了沙王政府，吏政權從一個階級（即地主）過渡於另外一個階級（即資產階級）這便是通常的資產階級民主革命完成的特徵，工農專政也既經實現了，牠便是兵工農代表蘇維埃，不過這工農專政的實現不是在一種政治的形式而是在工農兩階級合作的關係上。季諾維夫，卡門尼夫的

錯誤是不能把握客觀變動的關鍵，死板的牢守着被生活實現了的政治形式而不知新的客觀條件要求新的政治形式。二月革命雖然事實上沒有剷除封建地主的統治，可是一般說來既經結束了資產階級民主革命，澈底推翻封建的統治只有無產階級革命才有可能。十月革命因此一方面剷除了資產階級的政權完成了無產階級革命，他方面同時又解決了資產階級民主革命的任務即推翻了封建地主的統治，資產階級民主革命因此與無產階級革命互相滙合，互相錯綜着。

列寧在十月革命成功以後在「評斯夏諾夫」(Оксенов)的革命論中曾論及少數派對於革命轉變機械論的錯誤，斯夏諾夫以為轉變於社會主義革命必須有相當「文化的程度」，可是列寧認為這完全是一種機會主義的詭辯論。革命轉變固然需要相當的文化程度(究竟這種程度高低如何，誰也說不出的)但是爲什麼不能先把地主驅逐以後再提高文化程度呢？少數派這種理論事實上等於否認了革命的轉變。

托落斯基主義者否認了資產階級民主革命的性質，主張跳過必要的階段即刻建

立「工人政府」，這種理論會被列寧痛罵駁斥（見列寧「論革命」）因為托洛斯基主義者不懂由資產階級民主革命到社會主義革命的轉變必須經過一種過程，這種理論實施的結果只有破壞工農聯合，取消了革命，托洛斯基主義者自以為他們的理論完全符合馬克思主義的原則，他們自稱為（不斷革命論）（有譯作永續革命論）其實這完全是曲解，修正馬克思的學說（直到現在無恥的托洛斯基主義者還咬着這塊「不斷革命論」的爛肉，向列寧主義派進攻，中國的托洛斯基主義小鬼也不要臉面在那里附和，真令人肉麻!!）。馬克思的不斷革命論與托洛斯基的在本質上完全不同，馬克思指革命要不斷的向前發展，不要停留在資產階級民主的階段，但馬克思絕對不會忘記農民小資產階級的革命作用（參照「告共產主義者書」）而托洛斯基一踏上舞台便高呼「工人政府」萬歲，忽略了農民的革命作用。

十月革命完成的主要原因，一方面是帝國主義大戰的影響，加促了革命運動的進展，他方面便是廣大農民革命暴動的興起，撼動了整個當時的社會，這種客觀條

件不但使革命有轉變的可能而且使這種轉變成爲不可避免的事實——十三年來蘇俄存在的事實正完全證明列寧轉變理論的正確。

再其次我們來看列寧的帝國主義問題理論，關於這個問題列寧的觀點與那些修正主義派社會民主黨的理論完全不同。希爾福丁(Hilferding)（註21）考茨基以爲從資本主義到帝國主義時代的發展開闢了一個新的時期，這個時期中經濟的競爭與恐慌完全消滅了，因爲生產既經托辣斯化，辛提卡化，資本主義的內部矛盾被克服了，沒有戰爭的危險，也沒有革命的必要，大家可以在資本主義社會中建設社會主義，和平的達到世界太平。列寧從帝國主義發展分析得來的結論却正相反。

帝國主義的本質及前途列寧在他的名著「帝國主義是資本主義的最後階段」很詳細的分析過，他具體的運用辯證法的原則揭破帝國主義內部的矛盾——對立形態，各種聯繫，並指出牠發展的趨勢。帝國主義，在他看來，並不是與舊資本主義對立的，在本質上另外形成的一個新的，而又特殊的東西，帝國主義，不過是資本

主義的最高階段即資本主義的繼續。所以帝國主義不但不能消滅資本主義的矛盾而且更在原有的資本主義矛盾基礎上擴大起來。

爲要論證我們的敘述起見，特引出列寧的一段話，他說：

「帝國主義。照一般的說，是由資本主義底基礎的特徵發展與直接的繼續而發生的。尤其是，資本主義發展到一定的極高度的階段的時候，即資本主義底許多基礎的性質已經開始轉化爲牠的反對物，而且從資本主義到一個較高級的社會經濟秩序底過渡的特徵，已經貫通全線生出而且非常明顯的時候，牠便成爲資本家的帝國主義了。在這個過程中，經濟方面的基礎的東西，便是資本家的獨占代替了資本家的自由競爭。自由競爭，已經形成資本主義及商品生產之一般的基礎的特徵。反之，獨佔便形成了自由競爭底直接的反對物。不過現在我們眼前的自由競爭，已經開始移化爲獨佔了。自由競爭，不但是喚起了大經營，驅逐了小經營，而把大經營堆砌成爲一個更大的東西，不但是促進了生產與資本的集積，而且因此亦促進了獨

佔——卽加特爾·新提卡，托辣斯，以及和這些聯絡着的被幾十萬大資本家支配的銀行——底發行與成長。但是獨佔並不排除生出牠的自由競爭。獨佔是在自由競爭之上或沿着自由競爭而存續着的。而且還因此特別惹起了更猛烈的，更大的矛盾，磨擦，衝突底——系列。這個獨佔，便形成了從資本主義到一個較高級的秩序的推移』（列寧全集第十三卷，301—305面）。

列寧這一段話的意思不外是說，帝國主義資本主義的直接繼續物，不管牠底特徵的許多東西已經開始轉化爲牠的反對物，然而基礎的特徵底自身決不會變化的。自由競爭，屬於資本主義底基礎的特徵，獨佔是自由競爭的正相反對的東西。獨佔是自由競爭底產物與結果而且從自由競爭中生出來的。站在自由競爭上面的資本主義，在牠自身發展過程中，一定會不可避免地要分娩出一個牠自身底反對物的獨佔。不過從自由競爭中生出的獨佔，並不排除自由競爭，反轉是在自由競爭之上，且照着自由競爭而存續，所以帝國主義不但不能消除原有資本主義的矛盾而且更因

此喚起特殊猛烈的矛盾與衝突。

提及帝國主義問題，我們這里順便指出布哈林的「組織化的資本主義理論」的錯誤。所謂「組織化」的資本主義理論要點，不外是說資本主義到了帝國主義時代已經一天天組織化起來了，競爭，恐慌，價格，自獨佔替代了自由競爭以後，完全變為世界經濟市場的問題，資本主義漸漸克服了牠自身的矛盾——這種理論不外是考茨基的「超」帝國主義理論的變相，原則上並沒有什麼分別，由上面列寧的話看來，牠同樣的患了機會主義的錯誤，即否認了資本主義內部的矛盾，傾向於和平轉變的空想。

列寧的帝國主義理論和他整個的革命學說有不可分離的聯繫，一切革命的策略與戰術都從這個觀點為出發點。帝國主義，照列寧的話，是次第類於死境的資本主義，資本主義到這個時候已經達到牠的最後的階段——最後的形相，生產力與生產關係——即個人佔有制的衝突在這里既達到空前未有的程度，解決這種矛盾只根本

推翻資本主義制度，轉變於社會主義，所以列寧稱帝國主義時代為無產階級革命前夜，是無產階級與資產階級最後決戰的時期。

最後我們在這里簡單的提出黨的發展問題，這也是列寧異常卓絕運用辯證法的例證。辯證法是論一切運動規律性的科學，黨的發展無疑地也受牠的規律支配着。黨是先進階級的代表起來組織為解放本階級的政治機關，在黨的發展同一切事物一樣的經過辯證法的——即矛盾對抗鬥爭的發展，革命派與機會主義派的鬥爭便是這鬥爭的最明顯形式。

列寧是黨——波爾雪維克的黨底創造者與領導者，他所以能够得着這種偉大的成績是因為他能正確的把握黨的辯證法發展，他十二分的了解只有在長期不斷的鬥爭過程中，才能够鍊鍛出鐵——政黨，革命羣衆的先鋒隊。在俄國革命中列寧領導下的波爾雪維克的黨會與各種機會主義的傾向堅決的鬥爭如一九〇五年革命前與經濟派，少數派鬥爭，一九〇五年革命失敗後與取消派，托洛斯基主義派，召回派等鬥

爭，一九一四年世界大戰時與黨內狹隘主義鬥爭，一九一七年十月革命的前夜與季諾維夫，卡默民夫等鬥爭，一九一九年與左派共產主義者如布哈林，拉特克（註22）等鬥爭，以後又與工人反對派等不良傾向鬥爭，一直到列寧逝世以後這種鬥爭仍不斷的發生。波爾雪維克不妥協地與各種機會主義傾向奮鬥，堅決地揭破他們的反馬克思主義的本質，剷除他們的影響，這種鬥爭不但不能破壞黨的組織，反之波爾塞維克只有在這種長期激烈鬥爭過程中鞏固牠的地位，擴大牠的影響。

這種黨的辯證法的發展列寧在他的「進一步，退兩步」中曾有異常精密的闡明，該書寫成於俄國社會民主黨（以後改爲共產黨）第二次代表大會以後，列寧綜合大會鬥爭的經過，作一系統的檢討。第二次代表大會在俄國黨內發展過程中有很重要的意義，在該會中會引起激烈的討論，閉會以後黨遂分裂爲多數派即波爾雪維克派（取得多數的票數，因而得名）與少數派即孟雪維克派（即得少數的承認因而得名），黨內爭論的主要問題是組織問題，對於資產階級的態度問題等，列寧在當時

與蒲列哈諾夫同是多數派的領袖。在該書的結論中列寧有下面的一段話，是每一位革命的辯證論者值得注意的，我們特把牠錄在這里：

「這些階段（按這里所謂階段是指第二黨代表大會爭論時經過的階段——如心）

中的每一個都表示出特有的鬥爭情緒及攻擊的直接目標：每一個階段可以說是整個軍事動員的一部份。如果不把每部份的具體背景加以研究，便不能了解我們的鬥爭。——研究這個，我們便很明顯看出，這鬥爭的發展的確是走着辯證法的道路：少數變為多數，多數變為少數；每一方面從防衛變為進攻又從進攻變為防衛；思想鬥爭的出發點被「否定了」，開始重選，又開始「否定的否定」……最後我們回復於純粹思想鬥爭的出發點，但是這「正題」（Thesis）已吸收了反題的結果（Antithese），變為合題（Synthesis），那個時候單獨的，偶然的錯誤即第一條章程的錯誤（按第一條章程是說明何人得加入黨為黨員之一部份，這個問題曾引起激烈的爭論——如心）擴大為整個組織問題的機會主義體系，因為這樣，我們的黨分裂為機會主

義和革命的基本派別更加明顯了。換句話說，不只是麥種的發展是照黑格兒式的（按照黑格兒式的是辯證法式的意思——如心）而且俄國社會民主黨員的互鬥也照黑格兒的方式』（列寧全集第五卷479—480面）。

從上面的一段話可以看出黨的發展，照列寧的意見，也同樣的照黑格兒的辯證法規律，經過矛盾的鬥爭，從正題到反題一直到最後的合題即否定的否定，這樣不斷的發展。

有些折衷主義者以為黨的鬥爭只有阻礙黨的發展，所以他們主張調和各派，防止鬥爭的發生，這種論調是根本不了解黨的辯證法規律性。一九〇五年革命失敗以後俄國黨內產生了取消派的傾向，這一派的特點是主張取消了一切不公開的革命組織，提議適應斯托里平（註23）的改良條件，以及迷信國會萬能等等，這種傾向曾被列寧所領導的波爾塞維克派極力的攻擊，因為取消派客觀的作用等於取消了革命向反動勢力投降。但是當時黨內有一部份折衷主義派以托洛斯基為首領，他們一方面

並不批評取消派的錯誤，他方面却又不願意站在多數派的立場，只是徘徊於兩派中間作調和的中人，這種折衷主義的傾向同樣的受列寧猛烈的攻擊。

折衷主義派在當時提出「黨的統一」的口號來調和黨內鬥爭，可是列寧堅決的揭破這種「統一」的假面具。列寧說，我們並不反對黨的統一，反之極力的贊成並實現黨的統一，但是所謂黨的統一絕對不是與機會主義的統一這種「統一」等於向機會主義投降，要實現真正的統一只有先剷除機會主義的成份，換句話說列寧不要機械的「統一」而是要辯證的統一，這種統一只有經過激烈的鬥爭才能夠實現。折衷主義者的錯誤是了解黨的辯證法的發展，所以客觀只是幫助了機會主義者向黨的進攻。

提及黨的辯證法發展問題，我們這裡值得特別指出蒲列哈諾夫的錯誤，蒲比在第二次代表大會的時候會與列寧共同批評少數派的理論，可是自大會閉幕以後，他便無恥地向他們讓步，似乎以維持黨的「統一」，這種無原則的妥協正表示蒲列哈

諾夫根本不了解黨的辯證法發展，所以結果蒲氏只有與少數派一同墜入機會主義的泥坑。列寧的偉大，在這一點上，不是蒲列哈諾夫所能望其項背。

上面，我們不過是提及幾個主要問題來作說明列寧具體運用辯證法的例證，當然這只是許多中的一小部份而已。列寧除上述的幾個問題以外，沒有一個問題不是根據辯證法的，如國會問題，民主與專政問題，戰爭問題等都是卓絕的例子。辯證法的思想佈滿於整個列寧主義理論體系中儼如命脈似的撐持着，從「什麼是人民的朋友」起一直到「論合作社」止，辯證法好像鐵綱一樣聯絡着。

一提到什麼問題列寧總是說要具體分析客觀的條件，背景以及各方面的聯繫及其發展，「沒有抽象的真理，真理永久是具體的」，這句話是列寧片刻不能忘記着。當他批評各種機會主義的傾向如少數派，托洛斯基主義者，折衷主義者等的時候，他總是指出他們方法上的缺點，說他們不能具體的把握事物的本質，不能在動的過程中去認現象。

研究過列寧主義的人們大概都知道他常常借用轉變這個名詞，例如從資產階級民主革命到社會主義革命的轉變，從資產階級專政到無產階級專政的轉變，資本主義到帝國主義的轉變，從機會主義到社會狹隘主義的轉變，帝國主義戰爭到國內戰爭的轉變，資產階級民主到無產階級民主的轉變，從社會主義到共產主義的轉變等等，不勝枚舉，這個轉變並不是簡單的口頭禪而是具體運用辯證法的結晶，修正主義派的特點正是否認了這個轉變的意義，形而上學地了解事物的變化。

列寧主義在整個內容上，說來都是辯證法具體化的結果，所以脫離辯證法，我們便無從而了解列寧主義的本質。蒲列哈諾夫說「辯證法是馬克思主義的靈魂」這句話，在列寧主義上也是同樣的適合。

附註解

(1) 比倫斯坦 (Barstein)。比倫斯坦氏是十九世紀末期一位德國的社會主義

者，他先最開始系統地批評及修改馬克思主義理論，對於哲學問題的態度，在本書中既有說明。此外比氏更進一步修正馬克思主義的經濟學（如資本集中，農村資本主義化等等理論）科學社會主義（否認無產階級專政，主張和平轉變於社會主義）理論。比氏因此被稱爲修正主義的始祖，他的思想成爲近代修正主義的基礎。比氏的理論反映着十九世紀末資產階級統治時期一部份上等工人貴族及小資產階級份子。

(2) 考茨基 (Karl Kautsky)。考茨基的思想發展可以分爲兩個時期即革命的與反動的。在他尙革命時，他很堅決的擁護和闡明馬克思主義，尤其是社會學、經濟學兩方面，並且曾領導第二國際的工作，發表了不少的著作主要的有「馬克思經濟學說」，「土地問題」，「基督教的本質」，「自然界與社會的發展與增殖」，「唯物史觀與人生哲學」(中譯中華版)其他等。主辦德國社會民主黨機關報「新時代」(Neue Zeit)「在西歐各國社會主義運動

中有莫大的威信，一九〇八年發表一本「到政權之路」鼓吹直接開始革命，完成無產階級的歷史任務。到一九一四年大戰開始他便公開的叛變了，主張保護「祖國」，反對革命暴動，自此以後他完全脫離了馬克思主義路線，現在他是修正主義的領袖也就是最可恥的帝國主義走狗，資產階級工具，考氏的哲學觀點本書中既有簡單的介紹，在這里也就可以看出考氏的理論與馬克思主義沒有絲毫相同的地方。

3) 馬赫 (Mach)。馬赫是十九世紀末一位德國的唯心論者，物理學家，他的哲學觀點被稱為馬赫主義也就是所謂經驗評判論 Empirio-kritizismus) 這種哲學的要點是否宇宙的客觀性，時間空間的現實性，看宇宙為「感覺的總和」，時間空間為感覺的聯繫形態，這是說宇宙不是獨立於我們的客觀物體而是主觀感覺，意志，思想的產物，這種宇宙觀不過是主觀唯心論的一種形式。馬赫的哲學在十九世紀末及二十世紀初在自然科學界有相當的影響，

一部份自然科學家，因為不懂辯證唯物論結果投入馬赫主義的懷抱，詳細的批評見列寧的「唯物論與經驗評判論」。

(4) 狄慈根 (Dietzen)。狄氏是十九世紀一位偉大的哲學家，他獨立於馬克思，恩格斯而走到辯證唯物論，他的哲學觀點不論在本體論，認識論，方法論上，一般說來都是正確的。狄氏本身出自工人階級，所以他被稱為「工人哲學家」，曾參加過十九世紀的革命運動，並且可以說是一位積極的戰鬥士。狄氏的哲學觀點一般上雖是正確，然而仍不見得完全沒有缺點，例如有些問題。他不曾明顯的說明，尤其是他運用許多不正確的名詞，往往令人誤解，列寧在「唯物論與經驗評判論」中曾有說明。狄氏的著作，中譯有「辯證法的邏輯」「新唯物論的認識論」(崑崙版)。

(5) 列寧 (Lenin)。列寧是二十世紀最偉大的一位革命家、理論家，他曾領導過俄國兩次革命，十月革命暴動的指導者，列寧是俄國波爾塞維克黨的創造

者，及共產國際（即第三國際）的發起人，也就是世界革命的導師。列寧所以能夠建立這許多偉大的事業是因為他是一位最徹底的革命的馬克思主義者，本書中關於他的理論既有詳細的介紹，讀者可以認識他的精神。列寧平生著作甚多，最近由莫斯科列寧學院編輯成全集共二十五卷，此外尚有許多未曾發表的作品，仍保留在列寧學院。列寧的著作中比較著名的有「什麼是人民的朋友」，「俄國資本主義之發展」（中譯，春秋書店版），「做什麼？」「進一步退兩步」，「兩個策略」，（中譯，中外研究社版），「國家與革命」，「帝國主義是資本主義的最後階段」，「無產階級革命與叛賊考茨基」，「共產主義「左派」幼稚病」（以上中譯有中外研究社版）。列寧主義的內容非常豐富，牠包括着整個革命的根本問題，因此不論那一種革命運動只有站在牠的領導下，才能够完成。

（6）斯特魯夫（Struve）。斯氏是俄國十九世紀末二十世紀初一位著名的資產

階級政治家，文學家。在一八九四年他發表了「俄國經濟發展問題的拙見」，在該書中他批評民粹派的錯誤，指出資本主義發展為俄國必經的階段。斯氏的理論被稱為公開的馬克思主義，因為他利用馬克思主義學說來適合資產階級的要求，這種理論，列寧在他的「民粹派的經濟內容及斯特魯夫的批判」中曾有詳細的解剖。廿世紀初斯氏脫離了馬克思主義派變為憲法民主黨派，一九〇五年革命後為自由資產階級右派的首領，主編反革命的機關報「俄國思潮」，國內戰爭時參加了得民慶(Daikin)的政府，現在是反動勢力一位最積極的領導者。

(7) 勃兒加夫 (Bilbakov)。勃氏是俄國九十年代一位資產階級經濟學者，公開馬克思主義派份子，曾積極的參加當時俄國資產階級民主運動，一九〇五年革命以後墜入神秘唯心論哲學，變為神父。

(8) 波古唐諾夫 (Bogdanov)。波氏以先本是一位波爾雪維克黨的重要份子，

主編「無產者」報，一九〇五年後漸漸脫離黨的路線，一九〇九年被開除黨籍，以後完全消極了。哲學上他是馬哈主義的信徒，本書中既有論及，此外波氏是一位經濟學者社會學者，他的理論一般說來均站在反馬克思主義的立場，尤其是在社會學領域，他直接地鼓吹了唯心論即所謂「組織化學說」修改唯物史觀。波氏的著作中譯的有「社會意識大綱」「經濟學概論」，「藝術論」及其他。

- (9) 巴柴洛夫 (Bashtov)。巴氏是一位俄國經濟學者，文學家，一九〇五年加入波爾塞維克黨。在哲學上巴氏是一位馬赫主義者，否認宇宙的客觀性，曾積極的參加反馬克思主義哲學戰線，著作有「現代的神秘主義與現實主義」，「馬克思主義哲學概論」等。

- (10) 萊布爾茲 (Leibniz)。萊氏是十八世紀一位德國哲學家，在哲學領域上素以調和派著名，他調和唯物論，唯心論，唯覺主義，唯理主義，亞里士多得

的形而上學與德卡兒 (Descartes) 的物理學……等。萊氏哲學要點是他的「單元論」(Monadologie)，他以為宇宙是由無數的單元 (Monad) 結合而成的，單元即所謂精神化的物質與亞里士多德的形相化的物質無異，這種理論不過是唯心哲學的一種形態。萊氏哲學思想中既包涵有辯證法成份，尤其是他的宇宙無窮論特別有重要的意義。

(11) 高爾基 (Gorky)。高爾基是一位最偉大的新興文學家，他在十九世紀末會參加了當時俄國革命運動，為社會民主工黨之一份子，他的作品在一般工人羣衆中會有許多的影響。列寧對於高爾基的能力異常欽佩，所以常常和他通訊，討論國內各種問題，高爾基的著作極多，現由莫斯科國家書店編成全集出版共有數十本中譯有「母親」(滬濱版)「奸細」(北新版)「高爾基回憶記」(樂羣版)，「我的幼年」(光華版)，「瑪爾伐」(全上)「高爾基文集」(全上)及其他。

(12) 秋爾諾夫 (Тюрнов)。秋氏是俄國十九世紀末一位民粹派理論家，後變為社會革命黨份子之一，在哲學領域上同樣的受神秘唯心論影響。俄國二月革命以後他曾參加了卡連斯基 (Каренский) 的政府，後來便反動了。

(13) 魯拿茶爾斯基 (Тучаевский)。魯氏是一位著名新興文學的批評家，有許多文藝理論作品，在文學界佔重要的地位。魯氏在一九〇五年參加了波爾塞維克黨的組織，一九〇五革命後搖動起來，宣傳「神的創造」學說，列寧曾極力的攻擊他。魯氏在十月革命後積極的參加蘇維埃政府工作，歷任全俄人民教育委員長，現在仍是積極活動份子之一。魯氏的作品中譯有「藝術與社會生活」「藝術論」「霍善斯坦因論」其他。

(14) 亞凡納里斯 (Авенариус)。亞氏是一位哲學家——物理學者，歷任德國各大學哲學教授。他在哲學領域上與馬赫同樣的是宣傳經驗評判論，否認宇宙

客觀性。

(15) 布哈林 (Bucharin)。布哈林是一位著名的社會學家——經濟學家，曾領導過俄國革命運動並為第三國際首領之一，近年以來布哈林因為觀點的錯誤，漸漸脫離馬克思主義路線，傾向於改良主義。布哈林在哲學領域上是一位機械唯物論者，鼓吹機械論，否認辯證法的意義。布氏的著作甚多，中譯有「有階級經濟學」，「轉形期經濟學」，「帝國主義與世界經濟」，「共產主義初步」，「社會主義之路」，「唯物史觀」等。

(16) 托洛斯基 (Trotsky)。托氏在以前曾參加過俄國革命運動，並且也算得是一位領導者，十月革命後曾主持紅軍與反動軍隊作長期的鬥爭，不過因為他的種種錯誤使他始終退出革命戰線，一九廿九年被逐出蘇俄境界，自此以後更公開的攻擊無產階級革命的堡壘——共產國際及蘇俄共產黨，無恥地宣傳反革命理論，(中國方面也有他的信徒)，托氏的資格簡單說一句話便是：良馴而且忠實的帝國主義的走狗。托氏理論的錯誤本書中既有提及，牠的要點不

外是否認農民的革命作用，主張剝削農民以發展工業化（所「超」工業化計劃），否認一國可以建設社會主義的可能性……等等。托氏的著作不少，中譯有「英帝國主義的前途」，「中國革命問題」，「蘇俄之前途」，「我的生活」等。

(17) 民粹派 (Narodnik)。民粹派產生於俄國十九世紀中葉，牠是一種農民小資產階級的空想社會主義，主要的理論是反對資本主義的生產，保留舊有農村公社制度，以期轉變於社會主義。民粹派的哲學基礎，本書中既有介紹，是唯心論，以主觀的思想，理性為出發點，完全忽略了客觀的社會經濟條件，以及整個歷史過程。民粹派可以分為一八六〇年，一八七〇年及一八九〇年的民粹派，以後又改為社會革命黨，以土地社會化為主要政綱。民粹派雖然有許多的缺點，可是牠尚在革命的一方面，即牠在反封建的革命過程中的進步作用，這兩重性正反映十九世紀下半期的俄國農民。民粹派理論批

評，參照列寧的「什麼是人民的朋友」。

(18) 少數派 (孟塞維克 Menshevik)。少數派產生於一九〇五年俄國革命前夜，他們在全國社會民主黨第二次代表大會中佔少數因而得名。少數派的理論「本書中既有介紹，牠的要點不外是與資產階級妥協不了解無產階級奪取領導權的必要，否認農民的革命作用……等等。少數派在一九〇五年革命後，一部份變為取消派一部份與多數派即波爾塞維克合作，一九一七年二月革命後把持了蘇維埃組織，以後又與資產階級合同組織政府，十月革命時少數派同一切反革命份子結合在一起反對波爾塞維克，國內戰爭時積極的參加了反動的組織，現在是國際反赤戰線的「要人」。少數派理論的批評參照列寧的「進一步退兩步」，「兩個策略」等。

(19) 季諾維夫 (Zinoviev)。季氏以先是俄國革命的一位領導者波爾塞維克黨的要人，一九一七年十月革命時患了嚴重的錯誤即反對暴動，懷疑革命的轉

變，被列寧痛加駁斥。十月革命以後在黨內及共產國際歷任要職，不過因為種種錯誤，使他漸漸脫離黨的路線，一九廿七年變為托洛斯基主義的主要份子，共同結合反黨，現在季氏既宣告與托洛斯基主義者脫離。

(20) 卡門尼夫 (Kameney)。卡氏與季諾維夫同是一位布爾塞維克黨的重要份子，一九一七年二月革命後及對列寧的「四月大綱」，十月革命前與季氏共同反對暴動，十月革命後在黨內及機關中歷充要職，以後因為種種錯誤脫離黨的路線變為托洛斯基主義者的要人被開除黨籍，到現在仍在托洛斯基的機會主義泥坑中。

(21) 希爾福丁 (Hilferding)。希氏是一位經濟學家，德國社會民主黨的理論家，曾發表一本名著即「財政資本」，至今仍為一般學子作研究材料。世界大戰後希氏與考茨基同樣的叛變了，公開的參加資產階級政府，一九廿八年德國社會民主黨握得政權，希氏被任為財政總長，努力實行保護資本主義合理化

政策，剝削勞苦羣衆，希氏是資產階級的一位良馴的走狗

(22) 拉特克 (Radek)。拉氏是一位政治家，理論家，曾參加德國，荷蘭，俄國等革命運動，十月革命前加入布爾塞維克，以後歷任黨內及共產國際要職，在一九一九年拉氏曾與布哈林等結成「左派共產主義」同盟反對列寧的路線（布列斯和平條約及新經濟政策問題），一九廿七年參加了托落斯基主義反對派組織，積極的攻擊蘇俄共黨的中央，後被開除黨籍，一直到現在才宣告與托落斯基主義者分離。

(23) 斯托里平 (Stolpin)。斯托里平是一九〇五年大革命後俄國政府的首相，在任時極力實行改良政策，企圖緩和革命運動。改良計劃要點是收買一部份上層農民即富農，使他們得購買土地並解散公社……這種計劃實施的結果不但不能減少地主與農民間的矛盾而且使這矛盾日見明顯；農民雖然可以購得極少數土地，但是大部份土地（即封地）仍保持在地主階級手中，所以斯托

里平的改良竟成畫餅。不過當斯氏開始實行改良時，確給與一部份社會民主黨員種種幻想，以為沙王政府可以改良農民生計，如取消派便是，他們公開的主張廢除革命組織去適應斯托里平的改良條件，這種論調會被列寧嚴重的駁斥。

一九三二年七月二十日初版

1—2000冊



版權所有

實價一元八角

哲
學
概
論

張
如
心
著

總發行所

崑
崙
書
店

上海浙江路保康