

B5
6

秋澤修二著

熊得山
金聲合譯

西洋哲學史

生活書店發行

陳清寰

西洋哲學史

陳博當

西 洋 哲 學 史

秋 澤 修 二 著
熊 得 山 合 譯
金

生 活 書 店 發 行

中 華 民 國 二 十 七 年 七 月

陳清波
廿二
年

西洋哲學史

每冊實價捌角五分
外埠郵費另加

著者 譯者 發行者 印刷者

秋澤修二
熊得山
金聲
生活書店
漢口：交通路六十二號
廣州：漢民北路五十號
重慶：武庫街二十一號
西安：馬坊門二十五號
上海：長沙
桂林：貴陽
宜昌：萬縣
天水：南鄭
成都：昆明
梧州：梧州
香港：吉安

版權所有 翻印必究

中華民國二十六年七月出版
中華民國二十七年七月再版

目次

第一篇 哲學史的方法論

第一章 作為科學的哲學史

第一節 黑格爾的哲學史

第二節 麥林的哲學史

第三節 作為科學的哲學史

第二章 關於作為科學的哲學史諸問題

第一節 哲學史和邏輯學

第二節 作為唯物論史的哲學史

第三節 哲學史的內在關聯——哲學的發展法則

第二篇 西洋哲學史

第一部 古代哲學

第一章 哲學的發生和古代的哲學發展..... 四七

第一節 哲學的發生——哲學與宗教神話..... 四七

第二節 古代哲學發展的三個時期..... 五〇

第二章 第一期——古代唯物論的確立..... 六〇

第一節 米勒都斯學派..... 六〇

(一) 泰勒斯

(二) 阿那克西曼德

(三) 阿那克西美內

第二節 赫拉克里特..... 七二

第三節 畢達哥拉及畢達哥拉學派..... 七七

第四節 愛勒亞學派..... 八二

(一) 克塞諾法內

(二) 帕美立德

(三) 芝諾

第五節 恩白多克列 阿那克沙哥拉 呂基澱……………六

(一) 恩白多克列

(二) 阿那克沙哥拉

(三) 呂基澱

第六節 德謨克里特……………九五

(一) 作為德謨克拉西思想家的德謨克里特

(二) 古代唯物論在德謨克里特手中的完成

第三章 第二期——唯心論對唯物論鬥爭 唯心論的反動……………一〇五

第一節 索非思特派……………一〇五

(一) 普洛塔哥拉

(二) 戈爾基亞

(三) 其他索非思特

第二節 蘇格拉底及柏拉圖……………一三三

(一) 蘇格拉底

(二) 柏拉圖

第三節 亞里士多德·····二九

(一) 對於柏拉圖的亞里士多德

(二) 亞里士多德的唯物論和辯證法

第四節 伊壁鳩魯·····三三

第四章 第三期——希臘、羅馬哲學(宗教化、唯心論的墮落)·····三七

第一節 斯多噶主義 伊壁鳩魯主義 懷疑主義·····三七

(一) 懷疑主義

(二) 伊壁鳩魯主義

(三) 斯多噶主義

第二節 魯克黎杜·····四四

第三節 新柏拉圖主義·····四七

第四節 原始基督教與哲學·····五〇

第二部 中世哲學

第一章 經院哲學 一五

第一節 封建社會和哲學 一五

第二節 經院哲學 一六

(一) 奧古士丁

(二) 初期經院哲學者

(三) 其後經院哲學的發展

第三節 阿拉伯哲學 一六

(一) 亞微瑟那

(二) 亞微洛伊

(三) 亞微瑟那論和邁摩尼德

第四節 經院哲學的動搖——洛澤·培根及唯名論 一七

(一) 洛澤·培根

(二) 唯名論——威廉奧坎

第二章 自然科學勃興及唯物論復活 一七

第一節 文藝復興和宗教改革……………二八七

第二節 文藝復興時代的哲學……………一九五

(一) 尼古勞·庫沙納

(二) 彭順納杜及帖烈西奧

(三) 喬大諾·布魯諾

(四) 康柏內拉

(五) 國家哲學 法律哲學及社會哲學

第三節 自然科學的勃興和唯物論……………二〇四

(一) 立奧那多·達·芬奇

(二) 科白尼

(三) 開勃勒

(四) 加里勒伊

第三部 近代哲學

第一章 近代哲學的發展……………三二

第一節	近代自然科學的發展	二二
第二節	近代哲學的成果及其發展階段	二二五
甲	第一期	
第二章	英國唯物論(經驗論)	二二五
第一節	法蘭西斯·培根	二二五
第二節	霍布士	二三〇
第三節	洛克	二三九
第三章	大陸的唯物論(合理論)	二四七
第一節	笛卡兒及加山第	二四七
(一)	笛卡兒	
(二)	加山第	
(三)	笛卡兒主義	
第二節	斯賓諾查	二五五
第三節	萊布里茲	二六一

第四章 主觀的唯心論及不可知論(十八世紀)……………二六

第一節 柏克烈的主觀唯心論……………二七

第二節 休謨及不可知論……………二七

第五章 法國唯物論(十八世紀)……………二七

第一節 法國布爾喬亞和唯物論——十八世紀法國唯物論的一般特徵……………二七

第二節 完成化的布爾喬亞唯物論之確立的準備……………二八

(一) 貝爾

(二) 福爾特爾

(三) 麥立葉

(四) 孔笛雅克

(五) 愛爾法修

第三節 作為完成的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論……………二九

(一) 拉·麥特方

(二) 狄德羅

(三) 費爾巴赫

第四節 法國唯物論的理論的歷史限制……………三〇〇

第六章 德國古典哲學……………三〇五

第一節 德國古典哲學的地盤……………三〇五

第二節 康德……………三二八

第三節 費喜特……………三三一

第四節 謝林……………三四一

第五節 黑格爾……………三四六

乙 第二期

第七章 辯證法的唯物論之成立……………三五九

第一節 黑格爾學派的分裂與費爾巴哈……………三五九

(一) 黑格爾學派的分裂

(二) 費爾巴哈

第二節 辯證法的唯物論之成立……………三六

(一) 費爾巴哈唯物論的缺陷

(二) 馬克思和恩格斯

第八章 第二期的哲學諸流派……………三七

第一節 叔本華 哈特曼 尼采……………三七

第二節 流俗唯物論……………三七

第三節 法國及英國的實證主義……………三七

第四節 新康德主義……………三七

第五節 馬哈主義……………三七

第六節 現代哲學(新黑格爾主義及其他)……………三七

第一章 作爲科學的哲學史

第一節 黑格爾的哲學史

哲學是什麼？因爲提出這一問題的哲學不同，答案很多。「哲學」這一語，誰也知道是發源於希臘語意味着「愛知」的 *Philosophia*。雖說關於哲學一語的理論內容，歷史上多得很多，因而關於哲學的定義，也就種種不一，可是我們一般地却可規定：哲學是一個理論的認識，是理論地全體地把握世界的學問（註）。

這理論地全體地把握世界的哲學，他的目標就是在於認識「真理」。但是，我們從世界所有的

（註）裏白把「哲學」一語的意義在歷史上的變遷，哲學的定義在歷史上的變化，從希臘到現在，概要地敘述過（參看

“Introduction to Philosophy” P. 7-14 便知）。哲學的定義如此變化，當然和哲學的理論內容的變化關聯着。

庫拔在其哲學史的開端，替「哲學」下一個定義說：「所謂哲學，就是要獲得一種包羅的自然觀的研究，是一種把事物作全體說明的企圖。哲學是各種科學的要約。同時也就是各種科學的完成」（參看“History of philosophy”

P. 1）。就是說關於哲學的定義，雖然隨着歷史在變遷，可是哲學之爲全體世界的理論認識，這一點是不變的。

哲學史記載上看來，並沒有一個成爲絕對真理的哲學存在過，每個哲學都被別的哲學所反駁所否定。我們所看到的，好像祇是無數不同的哲學，提供着無數不同的哲學學說。在黑格爾以前，很多哲學史的內容，不過把歷史上出現過的許多哲學意見，作單純的列舉而已（其實黑格爾以後，有些還是一樣）。因此，哲學史就被呼做『傻子的畫廊』，縱然不是『傻子的畫廊』，『至少也當是醉心於思維及單純概念的人們的昏迷畫廊』^{（註）}；然而哲學不應該是『傻子的畫廊』，應該被提高到科學的地位。

最先把哲學史提高爲科學的人，就是黑格爾。黑格爾才企圖創出一種作爲科學的哲學史，才把哲學的現實作科學的處理。在布爾喬亞的啓蒙時代，哲學史還多少是一種混合物的堆積，牠把偶然而且無關聯的誤謬及同樣偶然的真理，混集地堆積起來。一般地說，布爾喬亞的啓蒙特徵之一，就是蔑視歷史性的真理。從這一點來說，康德正是布爾喬亞啓蒙的兒子。康德不僅沒有哲學史的歷史理解，並且沒有人類歷史的一般現實上的歷史理解。恩格斯稱贊黑格爾的哲學史，說這是『他最天才的著作之一』。青年黑格爾主義者馬克斯，在他的學位論文——德謨克里特及伊壁鳩魯的自

（註）黑格爾哲學史第一卷，緒論。

* 康德用他的『星雲論』，對自然作過歷史的解釋。

然哲學之差異——中，佩服黑格爾哲學史那種『可驚之偉大的而且大膽的企圖』，讚美地說道：『自從黑格爾的哲學史問世後，哲學史才能光輝。』（註一）並且當馬克斯在一八五八年寫信給拉沙爾時，他已經不是黑格爾主義者了，可是信中仍舊說：『只有黑格爾才理解了全哲學史。』（註二）

賴黑格爾的努力，哲學史已不是許多偶然的，互無關聯的哲學意見的堆積了。黑格爾的哲學史，有着如下的特點：第一，確定了歷史上的諸哲學，其體系及其主要諸命題的自身，原有着統一的理性關聯。第二，認識了哲學的歷史，和精神的發展，原有着關聯，就是說，牠和別的一些科學藝術、道德、政治狀態、以及現實社會生活一般的普通歷史，原有着關聯。第三，把辯證法的歷史、辯證法歷史的現實形態，及其特殊歷史的諸形態並發展史，弄明白了。黑格爾不把哲學思想的歷史發展，看作哲學意見和偶然的思想及無秩序的言詞之堆積，不看作是人們的妄談和謬誤的泥途，他簡直給了哲學史一個重大的意義，使哲學史提高到客觀的科學地位，把各家哲學學說，都作為人類認識的必然發展階段去觀察。——這正是黑格爾的功績。

黑格爾說：『顯然地，哲學史的敘述對象，不該僅是外部的東西偶然的東西所包含的事件，應

（註一）『Aus Literarischen Nachlass Marx-Engels』(von F. Mehring) S. 67

（註二）據塔海馬麥林哲學史序一六頁的引用文。

該被敘述者——被看做歷史事件者——的內容，實際是屬於哲學。要知道哲學自身是科學的，本質上則成其為哲學。』（註一）歷史上的諸哲學，既不簡單是偶然的東西，那就應該懂得哲學的多樣性，實是必然的。所以黑格爾說：『我們根本要懂得：所有這些哲學的多樣性，不僅絕無損於哲學的本身，絕無損於哲學的可能性，而且他們在哲學這科學的存在上，乃是——並且已是——絕對必然的東西。歸根說，牠們在哲學上，實是本質的東西。』（註二）

因此，黑格爾的哲學史，並不是『傻子的畫廊』，而是成功一種科學了的。在黑格爾看來，哲學史就是絕對理念的辯證法發展過程。他說絕對理念向前發展着，在牠的種種發展階段上，凡從一定體系中體現出來的『一切哲學，都是該時代的哲學，是精神發展的整個連環之一環』。他又說：『理念自身是具體的而且發展的東西，牠是有機的體系，是包含許多階段和契機於自身中的總體性。同時，哲學自身就是這個發展的認識，牠作為概念的思維，自身就是這一思維之發展，這種發展愈進步，哲學愈完全。』那樣的哲學，就是發展中的體系，哲學史在這點上，也是一樣。』（註三）

（註一）黑格爾哲學史，第一卷，緒論。

（註二）同上。

（註三）同上。

所謂「哲學」，就是一種「作爲思維自己的精神而存在的時代精神」，是一種「知道自己的概念」。但是，在黑格爾看來，世界發展的無上原因，乃是絕對精神、理念、理性，牠們就是世界過程的自己原因、本質。絕對理念，經過自身的無限發展，經過發展的種種階段——純理論的階段、自然的階段、社會的階段，絕對理念的內容，經由牠的辯證法過程，一天豐富一天，理念不斷地向着具體的規定展開，絕對理念從無規定的純粹存在到「理念」，要經過種種邏輯的發展階段，絕對理念更從純粹邏輯的領域，向着客觀存在的自然去外化，接着表現爲人類的精神，由發展中發見自己本身，絕對理念經過許多階段，實現出自己認識，最後在哲學上完成這自己認識，表現爲認識自己本身的絕對理念。於是絕對理念的運動圈子，便在哲學上完結（註）。

同時，各時代的哲學，都是世界精神（理念）自己發展過程上的必然階段，理論從直接的抽象的思想諸規定，向着媒介的具體的思想諸規定，逐漸展開，形成一種系列，哲學的歷史，便作爲理念的這一逐漸展開的系列而顯現。在理念的這種展開中，在理念自己規定的進展中所成立的最後物，變成最具體的具體物，這樣，黑格爾所謂「最新哲學所把握、敘述的理念，乃是最發展、最豐富、最深刻的東西」，這命題就成立了。依黑格爾的見解，哲學史應該是理念發展的這種體系，祇

（註）參看黑格爾《大邏輯學及百科全書》，特別參看《百科全書》第五五節。

有被認做這種體系的哲學史，才「值得科學的稱呼」。

如果是那樣，哲學史和哲學就一致了。事實上，黑格爾也說：「哲學史的研究，就是哲學的研究，不能算是旁的研究。」（註一）

牠自身就是哲學的『哲學史』，據黑格爾說：牠「在從來出現過的種種哲學體系上，一方面指示着：每個哲學，都在種種形成階段上出現；他方面指示着：各體系各自根本存在的特殊諸原理，不過是同一的全體的分歧。時間上較後出現的哲學，原是先出現的哲學之成果，因而包有牠的一切原理。因此，假若說較後出現的哲學已經是哲學，那就是最發達、最豐富、而且最具體的哲學了。」（註二）

就是說，在黑格爾看來「哲學史的全體，牠自身是理性的，是先天為自己的理念所規定着的必然首尾一貫的進行」。同時，「各哲學既已必然地存在了，往後還要必然地存在，所以任何哲學都不死亡，一切都作為整體的契機，肯定地被包含於哲學中。」（註三）

（註一）黑格爾哲學史，第一卷，結論。

（註二）黑格爾百科全書，四六頁。

（註三）黑格爾哲學史，第一卷，結論。

這樣的哲學史，——作爲理念的發展體系看的哲學史，任在何處都須和邏輯學一致起來。邏輯學的任務，就在於敘述純粹理念之永遠的自己發展。黑格爾說：『純粹理念，並不是像自然和精神般的純粹理念，更特殊化了的形態，因而純粹理念的敘述，是特別屬於邏輯哲學的任務和工作。但是哲學史所演給我們看的戲，却是其他的發展方法，就是說，哲學史提示着如下的情形：種種不同的發展契機，都在特殊的經驗形式下發生，就是說，他們從時間中，（歸根就是從生起形態上），在特殊的場所，各種國民內，特殊狀態下，複雜錯綜地發生。』（註二）因此，在黑格爾看來，邏輯的東西和歷史的東西是一致的。

所謂『哲學體系在歷史上相繼而起的順序，和理念在概念諸規定的邏輯原因上相繼而起的順序，是同一的。』這句話，就是構成黑格爾哲學史基礎的根本命題。

黑格爾說：『我認爲：如果從哲學史中出現着的各種體系的基本觀念內，去掉牠們的外部形態，去掉牠們適用於特殊方面的部份，並完全去掉一切和這些部份有關係的東西，那就理念的規定之各種不同的階段，要拿邏輯的概念形式，才能看出來，反之，如果光祇去掉邏輯的進展，那就要發見牠的根本契機上表現着的歷史現象的進展。』（註三）

黑格爾在他自己的哲學中，把體系的絕對性和歷史的相對性融合了，就是說，融合了邏輯和歷

史，哲學史之所以成爲科學，就是由於邏輯的東西和歷史的東西如此一致。因此，祇有和邏輯學一致了的哲學史，才能『牠自身是科學的，同時本質上又是哲學。』（見黑格爾哲學史緒論）

邏輯的東西和歷史的東西的一致，邏輯和歷史的統一，——這思想，應被作爲科學的哲學史，採作根本命題，構成自己的基礎。可惜這種一致，在黑格爾手中，成了唯心論的一致。黑格爾把哲學史，片面地、唯心論地處理着，他以爲哲學的歷史，就是絕對理念純粹邏輯地自己發展的過程，把絕對理念和社會和人類隔開來。黑格爾哲學的立場，原是『抽象思惟』的立場（註三）。邏輯學和歷史學，簡直被他用抽象的唯心論統一着。在黑格爾看來，理念原是在自然和歷史及其具體化的存在之先，獨自存在着的。因而理念在自然及歷史中，現出來的由低紙到高級的辯證法進行，不過是這先於世界創造的理念自己運動的單純的反映。正因爲這樣，黑格爾認爲邏輯的東西和歷史的東西的一致是必然的。這種一致，在黑格爾的唯心論的立場下，實際上是把歷史消解邏輯到裏面去，並不是歷史和邏輯的真實統一。

（註一）黑格爾哲學史，第一卷，緒論。

（註二）同上。

（註三）參看黑格爾的辯證法及哲學一般的批判。

黑格爾不把「自己意識」看做「人類的自己意識」，反把「人類」看做「自己意識的人類」，於是所謂「自己意識」，便成了離開自然的人類之形而上學的——神學的「誇術」。(註一)於是黑格爾的所謂理念、精神，便是「離開了人類的自然」，和「離開了自然的精神」之「現實人類及現實人類種屬，被形而上學地變曲了的統一」。(註二)

黑格爾哲學立足的根本原理，是思惟和存在的同一性。但是，這個同一性，實際祇是思惟自己的同一性。黑格爾以爲，思惟、概念、理念，是離開人類，離開自然，獨立地獨自存在着的。這樣，黑格爾的哲學，便完全唯心論地顛倒了。

「黑格爾的所謂「絕對理念」先世界存在，所謂「邏輯範疇先存在」，祇是一種崇拜上帝（超世界的創造主）的空想殘餘而已。我們用自己的實在感官去知覺到的世界，是惟一的實在，我們的意識和思惟，任憑怎樣的被看做超感覺的東西，却仍舊是頭腦的產物，頭腦就是一種實在的肉體器官。物質不是精神的產物，精神反是物質的最高產物」。(註三)就是說，概念、思惟，是

(註一) 神學家族：「Aus Literarischen Nachlass Marx-Engels」, Zweiter Band, S. 216-247

(註二) 同上，二四八頁。

(註三) 費爾巴哈論。

客觀世界的反映，概念、範疇，是『人類認識自然的契機』。黑格爾說，理念『是概念和當作普通者看的客觀性的同一性』（大論理學第三章）。反之，哲學筆記却寫着：『理念（讀作人類的認識）』。理念就是『人類的意識』，就是『客觀世界的反映』。然而，黑格爾却把這種關係弄顛倒了。

被黑格爾這樣顛倒了的哲學，那種唯心論的體系，並不容許黑格爾的哲學史真正成為科學。邏輯和歷史在黑格爾手中的統一，因着他的唯心論立場，並不是真實的統一，而是形而上學的統一，真正把歷史和邏輯統一起來的人祇有人類的『實踐』。

黑格爾哲學史之作爲科學的缺陷，可以要約爲下面的幾點：

第一，黑格爾把哲學的發展，弄成理念自己邏輯地發展的過程，以爲理念和社會經濟制度的發展及階級的存在並無關係。哲學歷史和生產諸形態及階級的歷史的關係，在黑格爾手中，因着他的唯心論，被顛倒得『倒豎』起來。他以爲推動現實歷史的是『絕對理念』。『絕對理念』在哲學中達到自己認識。哲學雖不是直接創造歷史的，但『理念』卻是歷史的創造者，哲學原是理念的意識表現。

第二，哲學的諸體系及哲學的諸思想的發展，就內容說，就順序說，都和黑格爾邏輯學中的邏

輯諸範疇的發展，完全同一，哲學史和邏輯學，被形而上學地統一了。實則歷史在這種統一上，已被解消於邏輯學中。

第三，因此，爲了在純粹理念的歷史中，使得哲學的歷史發展，從各點上看來，都和黑格爾邏輯學中的思想發展，概念、範疇的發展，完全吻合，便常常設立一定的圖式，人爲地隨意構成，歪曲現實的事實。就是說，哲學諸思想的發展，在黑格爾哲學史中，竟被免強塞入預想的圖式內，塞入先天構成的一般邏輯圖式內了，這樣，現實便被歪曲了。現實諸哲學各自的歷史特殊性，在黑格爾的體系中，它的色彩就變稀薄了，就不能被現實地在其真正客觀的姿態上去抓住。

第四，因此，黑格爾拿唯心論的偏見，虐待着唯物哲學，自是當然的事，哲學史中的唯物論諸體系和思想，於是被歪曲，被勉強改爲唯心論的東西。他對於唯物論的學說，抱着鮮明的反感，努力論證唯物論的弱點，認爲唯物論是沒有任何與味的學說。並且隱瞞各個哲學者的唯物論要素，從事實上抹殺當時優勝的唯物論的歷史意義。『黑格爾說哲學是思惟的學問，是一般東西的學問，一般的東西就是思想。他滿心相信唯物論成爲科學是不可能的。』（註）事實上，黑格爾非常害怕『唯物論這名詞，膽小地迴避唯物論，中傷唯物論，歪曲唯物論，同時讚揚唯心論，替他遮蓋弱

（註）哲學筆記。

點。」就是說，「黑格爾明顯地、唯心論地拉許多東西來。」（註）他把德謨克里特『完全繼子般的看待』，不正當地給他一個狹隘場所。反之，他把柏拉圖的唯心論體系，當做真正的哲學，過分地稱頌他。他對於亞里士多德的哲學，攻擊牠的唯物論方面，同時，遮蓋牠的唯心論的弱點，於是亞里士多德的唯物論，被唯心論地歪曲了。他對於伊壁鳩魯的唯物論，光祇嘲笑牠。這樣，黑格爾在其哲學史中，竟是一貫地反對唯物論，中傷唯物論了。

黑格爾的哲學史在成為科學上，所以有着那些缺點的，究竟是由於什麼原故呢？不消說，就是因為黑格爾哲學立脚在唯心論上面。要把哲學史弄成真正的科學，那就必須唯物論地把黑格爾的哲學史順轉過來。

第二節 麥林的哲學史

企圖把唯心論的哲學史，用唯物論反正過來的人，麥林便是其中的一個。麥林想依史的唯物論——唯物史觀——的立場，把哲學的本質和哲學的被時代規定性，弄個明白。

麥林說：『要寫哲學史，首先就要從歷來一切哲學的歷史敘述中，把那用頭倒栽着的哲學，順

（註）同前。

過來用腳站着。換句話說，要從哲學諸體系都是頭腦的產物這一事實中求得哲學的重點，那就要從朗格的一句話出發（當然不是從那裏得出必然的歸結）。朗格說，「試從自己在對立上看，在直線上看，那麼發展的哲學就不存在了，存在的祇是從事於該學說也是該時代產物的哲學之人類」。』（註一）

就是說，在麥林看來：『哲學是社會鬥爭的一種意識形態的附屬現象，是人類意識了社會鬥爭，爭取那種鬥爭的意識形態之一。』（註二）

麥林會說：『沒有社會鬥爭，就沒有任何哲學。如果階級對抗一消除，這有歷史意義的名詞之哲學，也就不存在了。哲學諸體系所表露的未曾解決的糾紛，只有從社會鬥爭的歷史中，才能看見解決的光明。那時，就是懂得叔本華所說的一切哲學很小的基礎諸命題，也無數變化而時時反復着的情形（他自己不會從那裏引出必然的結論來），並懂得最偉大的哲學家最偉大的諸著作，總是永遠反復着的情形。所有這些，在處於社會鬥爭中，已經去掉那種意識形態面幕的現代人看來，固然是乾燥無味的事情。可是哲學諸體系，常是接受那和該時代相適應的形態及生存的，若從這一

（註一）麥林哲學史，二五頁。

（註二）同上，二五頁。

見地去觀察，那就可把哲學史，作爲人類史的重要部份而且教訓的部份來敘述了。」（註一）

並且，據麥林的觀察，從近代哲學的歷史上看來，「一時代的政治經濟的社會鬥爭，和該時代的哲學關聯着的程度，已經明顯到無論什麼近視眼都能看見了。然而在過去關於哲學的歷史書中，近代哲學家對於政治經濟所不能不說的情形，定被捧到某種主義這個一般的頭腦產物的背後去。但是，這樣的主義，並不是他們對於該時代的實際諸問題所佔的實際地位的原因，相反地是結果。」（註二）

以上的話，已把麥林對於哲學本質的見解說盡。總而言之，麥林把哲學看做一種意識形態，看做「社會鬥爭的一個意識形態的附屬現象」。哲學是一個意識形態，這個見解誠然是史的唯物論的命題，可是麥林的見解，仍是片面的、抽象的，並不真正完全是史的唯物論的見解，其所以如此，由於他把歷史和邏輯抽象地機械地隔開了的原故。

唯物史觀立脚在歷史和邏輯的唯物論統一上。史的唯物論，牠和作爲哲學的科學看的唯物辯證法統一着。哲學，誠如麥林所說，牠是一個意識形態。但是，牠卻不僅是一個意識形態，牠同時還

（註一）麥林哲學史，二五——二六頁。

（註二）同上，二六——二七頁。

是（一定的歷史條件下的）真理的認識。即是理論的科學的認識。相對的真理和絕對的真理，被辯證法地統一着，因此，所謂真理是歷史的相對的，這絕不是歸到不可知論上去的話。

然而麥林因爲把歷史和邏輯切開了，便把哲學看成一個單純的意識形態。哲學一方面是意識形態，他方面又是客觀世界的模寫。意識形態論和模寫說的哲學，應該統一起來。

麥林的見解中，有一個理論的大矛盾。麥林一方面反復強調着「哲學的重點，要向哲學諸體系都是頭腦的產物這認識中去求」，承認朗格所謂「祇有從事於他們時代產物的哲學學說的人類存在」的見解，主張「階級對立一消除」，「哲學便不存在」；他方面，却又承認辯證法哲學的必然性。一方面，哲學並沒有具有任何積極的結果，也沒有具有科學的成果，因之便沒有具有作爲科學看的任何發展；他方面，哲學又顯然具有着積極的成果，因之他並非簡單地在科學上無價值的意識形態，同時，還包含着科學的完成。

這矛盾從何處來呢？就是從他把歷史和邏輯，抽象地、機械地隔開了來的，換一句說，因爲麥林把史的唯物論，片面地、不充分地去把握，所以發生了這樣的矛盾。說到這一點，想起考茨基的唯物論的錯誤來。考茨基在他的唯物史觀中，把作爲「純粹科學學說」的唯物史觀及普羅列塔利亞的歷史性，抽象地、機械地隔開了，就是說，他抽象地、機械地隔開了邏輯和歷史。在考茨基看

來，唯物史觀是『純科學的學說，絕沒有和普羅列塔利亞結合』。他以為唯物史觀對於普羅階級，誠然是『同情的』，但這是由於牠『在效用，替今日普羅列塔利亞的利益服務』的原故。因着同一理由，唯物史觀對於所有者階級，就是『非同情的』。但是『這種同情，當然不是證明那種理解的適當性或不適當性的。』（註一）考茨基因為把歷史和邏輯這樣地分離着，就達到一個值得注意的唯心論的結論。他說，『「物質的生活諸力」的發展，根本祇是關於自然知識的發展之別名』，『因而表現為「現實基礎」的，表現為人類意識形態的「下層物質構造」的最深底層的，就是一種精神的過程，即對自然的認識過程。』（註二）

如果說考茨基形而上學地固執着離開了歷史的邏輯，那末，麥林就是形而上學地固執着離開了邏輯的歷史。麥林和朗格，同在哲學史中，看見『從事於哲學的人類』的雜踏隊列，他們在那裏，固然抓住了一點，說哲學是階級對立的一個意識形態的反映，但是，在麥林看來，哲學史是單純意識形態的歷史。在麥林的見解下，哲學雖是意識形態，却不是現實的客觀認識，麥林的哲學史，沒有把各家哲學學說，作為人類認識的必然發展階段去抓住。

（註一）參看考茨基唯物史觀第二卷 二六八一頁。

（註二）Dasehbe S. 363

叔本華對於麥林的哲學史，有着巨大的影響。叔本華說：在歷史的發展上，同一的根本關係和衝突，無論何時都反復着，麥林的哲學史，實際上不過應用了他的這種見解而已。同時朗格對於麥林，也有巨大的影響。朗格的見解，和麥林的康德主義的殘餘間，有着密切的關聯。總之，麥林當個歷史家，是極優裕的，至於對辯證法唯物論——哲學——的諸問題，他却不會那麼系統地留心。總括一句話，麥林不能把哲學史和邏輯學結合起來，在這點上，他的哲學史還沒有『科學』的資格。

布爾喬亞的見解，想否認哲學的意識形態對政治經濟的現實，政治經濟的發展的依存性，想否認哲學的意識形態之階級的性質，麥林哲學史的任务，第一，就在反對這種見解，證明那些事實。麥林靠着他那優裕的歷史知識和歷史感覺，完成了這個任务。他的哲學史的意義，就在這點上。但是，這時候，他却完全看漏了哲學史的邏輯方面。在這種地方，一定要注意麥林對於邏輯學和辯證法，留心得太少，以及和他所受的朗格的影響。

第三節 作為科學的哲學史

要把哲學史提高到真正的科學地位，定要唯物論地統一歷史物和邏輯物才行，黑格爾把邏輯和

歷史，作了唯心論的統一，顛倒了現實的諸關係。然而老實說，黑格爾在哲學上，却從這樣唯心論的顛倒中，暗示了邏輯和歷史的唯物論統一。邏輯和歷史的真正統一，除了以『實踐』為基礎的唯物論統一外，沒有什麼別的當得起。黑格爾的哲學，乃是『被顛倒了的唯物論』。要確立一個真正科學的哲學史，不能不從黑格爾把邏輯和歷史物統一起來的命題中，抓出牠那唯物論的真實核心。

但是，這種說法，並不是要像麥林一樣，把哲學看做一個單純的意識形態，完全不從哲學的歷史中，看取邏輯的關聯。麥林的見解，全是片面的事情。像麥林那樣，祇把哲學看做『社會鬥爭的一個意識形態的附屬現象』，反是一種唯心論的見解，忘却了模寫說的唯物論基礎。他的這種片面的見解，定要拿黑格爾所提示的邏輯和歷史物的統一這思想，加以補充。這祇有站在模寫說上面的辯證法唯物論才做得到。

哲學，一方面固然是社會的經濟發展，以及經濟發展的結果所造成的階級對抗之意識形態的反映，但同時，牠又是客觀世界的認識，是合理地關聯於人類認識的發展。假若不從哲學的歷史中，看取邏輯的發展，邏輯的關聯，那麼哲學史就不會是科學。意識形態論和模寫說是統一的，並且意識形態論，祇有站在模寫說上，站在那作為辯證法的契機，認識着『勞動』、『實踐』的模寫說

上，才能成立。認識，就是以人間的社會實踐作媒介的存在之模寫，所以意識形態的一般便可能。思惟的歷史發展，並不是作爲完全虛偽意識看的單純意識形態，乃是客觀的存在，經由人類實踐作媒介，近似地向着人類意識反映的發展。當作意識形態看的哲學，固然是社會諸關係的產物，被社會的歷史規定着，但同時，牠又是真理的認識。那固然是真理，却是受着歷史規定的相對真理。

因此，哲學史就不是單純意識形態的歷史，也不是被麥林弄成在科學上無價值的思想——所謂『頭腦產物』(Hirnwaher)的歷史了，同時，甯說牠是真理的認識之發展，不過這真理，對於一定歷史時代的社會要素，是有限界的。這樣，便從哲學史中，發見邏輯的發展了。從哲學史中，看取邏輯的辯證法的關聯，甚爲重要。一般說，思想的歷史確有着內在的關聯。因爲思想的歷史，就是認識的歷史，尤其因爲思想的歷史所依存着的社會發展，是合法則的、辯證法的東西，所以發生那種內在的關聯。

是從思想中把握哲學的時代了，黑格爾這麼說過。這個命題，對於黑格爾自己的哲學，也能適用。然而黑格爾之承認哲學及社會發展的歷史性，乃是抽象的事情。因而在黑格爾的哲學史內，歷史被消解於邏輯之中，真正把歷史和邏輯統一起來立場，不能不是對自己本身的歷史性，也充分承認的立場。這樣的立場，就是唯物辯證法的立場。

起初做了黑格爾主義者的費爾巴哈，曾在他的萊布里茲哲學的敘述、發展及批判的序文中，完全用黑格爾的意味，把哲學的任務，作了如下的規定。他說：『所謂發展，就是理解一個哲學的真意義，暴露其中的積極部份，把理念從其受時間規定的有限規定形式的內部去敘述。發展的可能性，就是理念。』(註一)又說：『敘述發展的理想，是有機的活動，發展不能不是再生產，不能不是變態。』(註二)可是以後，費爾巴哈和黑格爾絕緣，做了唯物論者，曾尖銳地批評黑格爾的唯心論，說黑格爾的哲學是『合理的神祕教』(黑格爾哲學批判)。費爾巴哈雖然那樣尖銳地批評了黑格爾的唯心論，同時却也拋棄了黑格爾的辯證法部份，他沒有能夠把辯證法變成唯物辯證法去應用。結果，他在歷史的領域，因而也就是在哲學史的領域，終於仍是一個唯心論者而已。

辯證法的唯物論，才真正克服了黑格爾的缺點，黑格爾的辯證法，是『在達到邏輯概念的諸規定時，從事再認識。』但是，存在並不是來自邏輯，邏輯反是來自存在。所謂把握固有形式上的辯證法，『並不是像黑格爾所考察的一樣，在於當達到邏輯概念的諸規定時，從事再認識，實在於抓住獨自對象的獨自邏輯。』(註三)最偉大地應用這一辯證法的把握的，就是資本論。

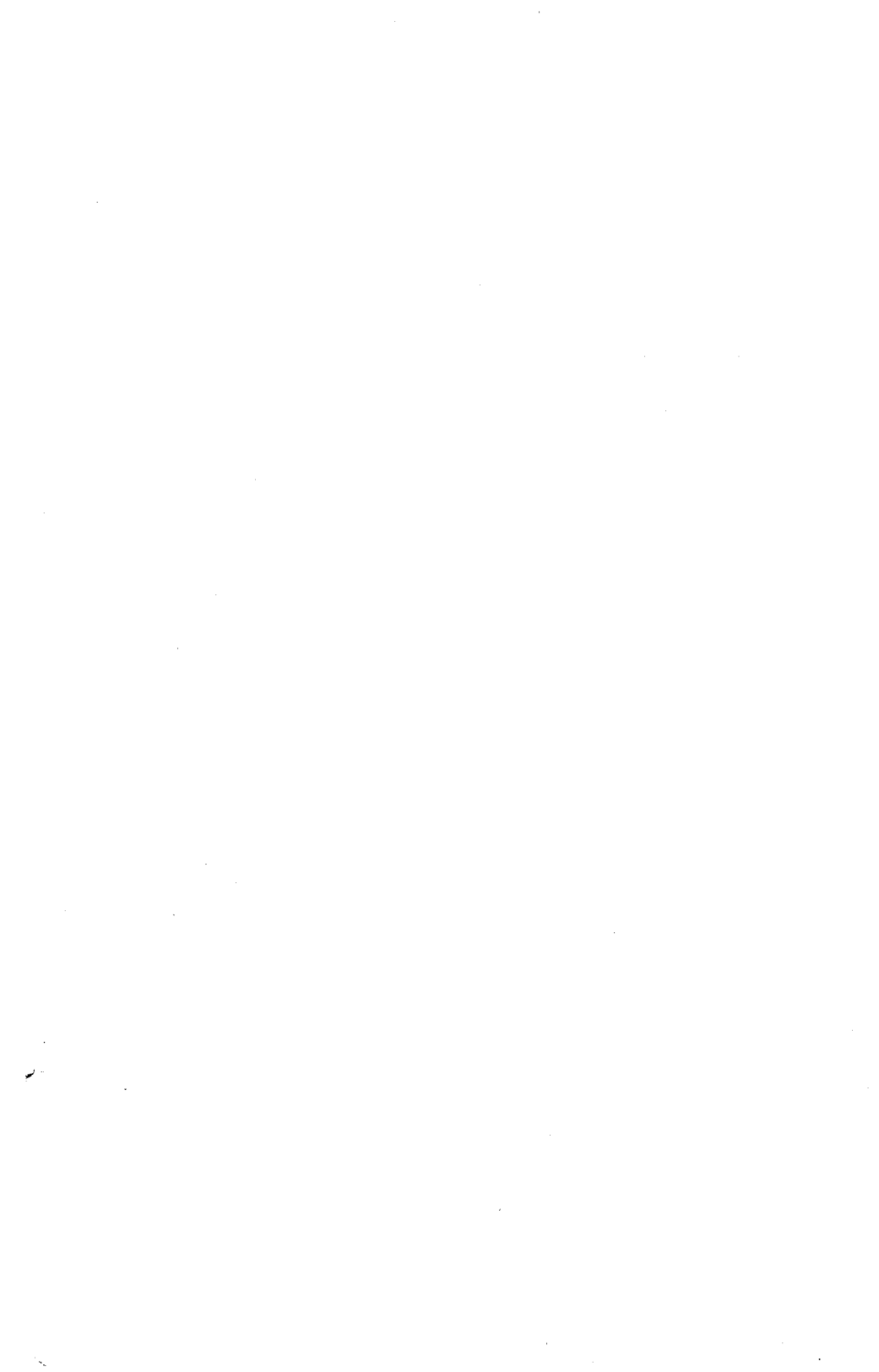
(註一)(註二) Feuerbach: "Samliche Werke", 據塔海馬麥林哲學史序一七頁的引用文。

(註三) 黑格爾國法論批判，這裏是依據塔海馬麥林哲學史序中引用文譯出的。

辯證法的唯物論，站在這樣的立場上，把哲學認做一個意識形態。德國意識形態中說：「道德宗教，形而上學，其他的意識形態，以及照應於牠們的種種意識形態，已不能保持其獨立的外表。所有那些，既沒有有着什麼歷史，也沒有有着什麼發展，可說是這使得物質生產和物質交通發展着的人類，把他們的思惟和思惟的諸生產物，同他們的那種現實，一齊變更的。」（註）假若在這裏，想把哲學認做一個單純的意識形態（當作虛偽形式看的），那是大大的錯誤。這裏，恰恰否認意識形態的獨立性，否認意識形態的獨立歷史。

哲學雖然是意識形態，同時也是科學的世界認識。這一事實，從唯物辯證法的模寫說基礎上去看，是顯然的。意識形態和模寫說結合着。因此，辯證法的唯物論，又是對自己本身的歷史性，也充分承認的理論。哲學史只有從這樣理論的立場出發，才成爲科學。換一句話說，祇有唯物論地統一了歷史的東西和邏輯的東西，哲學史才爬上科學的地位。

（註）德國意識形態。



第二章 關於作為科學的哲學史諸問題

第一節 哲學史和邏輯學

要系統地建立唯物辯證法的邏輯學，重要的是闡明哲學史。不闡明哲學史，不要約哲學史，不把具體的個別諸科學概括起來，便不能系統地建立唯物辯證法的邏輯學。因為哲學史和邏輯學，本是結合着的，所以闡明哲學史，建立作為科學的哲學史，這任務和建立唯物辯證法邏輯學的任務，緊密地結合着。但是，哲學史和邏輯學的這一結合，却和牠們在黑格爾手中的結合不同。

在黑格爾看來，以敘述「純粹理念的永遠自己發展為內容」的邏輯學，比起哲學史來，牠是基本的、發源的東西。黑格爾的邏輯學，就是「純粹理性的體系，純粹理想的王國」。牠的內容，是「世界和有限的精神被創造以前，已經在其永遠的本質上存在着的神的表現。」（註）這便使得哲學史在邏輯學中被解消。哲學史，就是從「時間中、生起形相中」，提出邏輯學諸契機的「戲劇」。

（註）黑格爾大邏輯學。

就是說，黑格爾以爲哲學史，是『發生於特殊經驗形式下』的純粹理念的邏輯發展，從這一形式說（事實上，黑格爾正是如此），邏輯學在先，哲學史在後，邏輯學比起哲學史來，牠是基本的、優越的。然而辯證法的唯物論，却不是那樣看。辯證法唯物論體系的邏輯學，必須基於要約認識史，要約哲學史而建立。邏輯學的體系，並不是先天地被構成『純粹理性的體系』、『神的表現』了的。審說邏輯學是『世界認識的歷史之總計、總和、結論』。黑格爾的邏輯學和唯物辯證法的邏輯學，這樣相反，實由唯心論和唯物論的相反而來。

辯證法的唯物論，立腳在模寫說上。我們在前面，已經基於辯證法唯物論的模寫說，統一了意識形態和科學的認識。這裏，我們再從辯證法唯物論的模寫說出發，把哲學史和邏輯學的關係，作爲問題看看。這裏，重要的是，只有唯物論，才正確地結合着哲學史和邏輯學，正確地統一着歷史和邏輯物。哲學史要立腳在歷史和邏輯的這一唯物論的統一上，才成爲科學。

『意識是存在的反映』，『意識是被特定方法組織了的物質之屬性』，『意識決定於人類的社會存在，就是說，意識是社會關係的產物』，——這三個根本命題，乃是唯物辯證法的三個根本辯證要素。因此，哲學的唯物論，便和史的唯物論統一。

唯物辯證法，認爲『實踐』原是人類意識的媒介，認識就是人類的意識、主觀所作的客觀世界

的模寫。認識，固然是人類所受的客觀世界的反映，然而「這並不是單純的直接反映，乃是一串抽象、定式化、概念和法則等等的形成過程，那種概念和法則等等（思維，科學——「邏輯的理念」），把那永久運動着、發展着的自然的普遍合法則性，有條件的近似地去把握」。（註一）這樣，所謂認識，固然是思惟向着客體永無阻止地去接近，可是客觀世界在人類思惟中的這個反映，却「不是可以從「死僵」上、不運動上、無矛盾上、去理解的，應該從運動的永遠過程上，從矛盾的發展及其解決的永遠過程上，去理解。」（註二）

研究認識的這樣發展的學問，就是認識論。這樣的認識論，實際就是邏輯學。邏輯學就是認識的學問，就是認識論。邏輯學是「思想史的精髓」，是「思想史的結果和總計」。邏輯學不是「關於思惟的外部形式的學問，牠是關於一切物質的、自然的、以及精神的事物之發展法則的學問，即是關於世界一切具體的內容及其認識的發展法則的學問，牠是世界認識的歷史之總計、總和、結論。」（註三）唯其邏輯學作為「思想史的精髓」，作為「思想史的結果及總計」，牠便是「世界運

（註一）哲學筆記。

（註二）同上。

（註三）同上。

動及思惟運動的普遍法則』的學問。『當這樣解釋的時候，邏輯學和認識論就一致起來。』（註一）但是，辯證法在黑格爾手中，也同樣『是認識論』。（註二）這個辯證法，又是思惟歷史的普遍化。（註三）如果這樣，辯證法、邏輯學、認識論，三者便同一了。（註四）辯證法、邏輯學、認識論的這種同一性，就是歷史和邏輯的唯物論統一的結果。把認識當做人類以歷史的實踐為媒介而對着客觀世界的模寫，這是辯證法唯物論——模寫說——的一個根本命題，而歷史和邏輯的統一，又是這一根本命題的必然歸結。

如果邏輯學，就是『世界認識的歷史之總計、總和、結論』，『思想史的精髓』，『思惟歷史的普遍化』，認識史的要約，那牠就和邏輯地認識世界的哲學史，不可分離地結合着。邏輯學的範疇，雖是客觀世界在觀念上的一般反映，但這種反映的獲得，是從過程上來的。範疇是有內容的形式，是『人類認識自然的各種契機』，是『世界的識別，即認識的階段』。因此，邏輯學範疇的發

（註一）全上。

（註二）論辯證法的問題。

（註三）哲學筆記。

（註四）哲學筆記中曾說：『唯物論的邏輯學，辯證法及認識論（這三個名詞不必要，是同一的東西）。』

展，便和人類社會的歷史整個發展過程、物質生產的發展過程、思维的歷史、科學的歷史、哲學的歷史，不可分離地維繫着。這樣，邏輯和歷史便被統一，邏輯學和哲學史便被結合。因此，邏輯學便成爲『抽象形式的歷史』。因此，我們要正確地理解邏輯的概念和範疇時，就要從基於邏輯而概括起來的世界史和世界認識史中，讀取其發展的一切基本階段。

構成邏輯物和歷史物的統一基礎的，就是認識上的人類歷史實踐、社會實踐。所謂認識，就是客觀世界向人類意識的反映。認識的這種過程——認識向着客觀方面的運動，不單純是直線的，簡直複雜地、曲線地、辯證法地進行着。認識雖是牠和客觀『合致——照應』着的永遠過程，雖是客觀世界的普遍法則，被有條件的近似地模寫出來的永遠過程，但認識的這種歷史發展的基礎，實由人類的歷史實踐、社會實踐所構成。因此，統一着邏輯和歷史的，就是認識上的真理性的規準，作爲認識的辯證法契機的人類『實踐』。於是哲學（牠是以人類的歷史實踐社會實踐爲媒介的認識，又是世界的理論認識）除具着牠的意識形態性外，還具着牠的科學性（邏輯性）。

那樣，在辯證法唯物論看來，那以人類的歷史實踐社會實踐作了基礎的現實的認識過程之歷史，就是邏輯的法則和範疇的基礎。認識經過實踐，在直接的現象中，暴露其本質的諸法則，這是人類的認識、一切科學、哲學的一般發展行程。在這一認識的過程中，這一認識的歷史中，邏輯的

概念和範疇（牠們是「認識的契機」「認識的階段」），便表現出來。這樣，邏輯學就成爲認識歷史、科學歷史、哲學歷史等的普遍化。但是，在黑格爾看來，這以實踐作了基礎的現實的認識過程之歷史，並不是反映這一過程的思維形式——邏輯的法則和範疇——的基礎，相反地，他把邏輯物當做歷史物的基礎。這是他的唯心論在作怪。他不知道邏輯和歷史的唯心論的統一，並不是真正的統一。

第二節 作爲唯物論史的哲學史

從作爲科學的哲學史看，哲學的歷史，就是唯物論和唯心論的鬥爭史。同時，哲學的歷史，不能不特別是唯物論的發展史，即唯物辯證法的成立史。

不消說，一切哲學的根本問題，就是思维和存在、精神和物質、主觀和客觀的關係問題。因爲解決這一問題的觀點不同，哲學家們便分裂爲兩大傾向、兩大陣營。『把自然、物質、物理的東西及外界，作爲本源的東西提出來，把意識、精神、感覺（用現在的流行語說，就是經驗）、及心理的東西，當作派生的看，——這末，事實上，就是引起哲學家分成兩大陣營的根本問題。』（註）所

（註）見唯物論與經驗批判論。

有一切認為存在、物質、自然、客觀的世界，離開我們的意識而獨立着的哲學學說，形成了唯物論的陣營。相反地，那些站在唯心論陣營的人們，却把思惟、意識、精神、觀念，看做第一次的、本源的東西，以為外部的客觀世界、物質的現實，依存於意識。歸根說，唯物論和唯心論，就是哲學上根本對立的兩大傾向、兩大陣營。

哲學史上出現的無數哲學體系間的糾紛，一句話說完，就是哲學上的兩個根本傾向——唯物論和唯心論的長期鬥爭的表現。一切哲學的潮流和學說，總脫不出這兩大陣營的一方面。結局，哲學史就是這相對立着的兩大陣營的鬥爭史和發展史。

唯心論把存在和思惟的關係，現實的諸關係，常常顛倒地、歪曲地反映着，這是錯誤的認識。這種錯誤的認識，常是人類科學認識的障礙、科學發展的敵人，牠之所以致此，就是起因於人類的自然認識不充分，世界的科學認識不充分。唯心論自身的成立，原基於人類在社會的生產力不發達下，對自然的認識不充分，基於科學的發達不充分，同時，牠又反而利用這些不充分，乘隙阻止科學的發達，妨害社會的進步發展。

唯物論恰恰相反，一般地說，牠是把存在和思惟的關係、現實的諸關係，如實地反映出來的理論。因為社會的生產力發達，科學的認識便發展，唯物論遂成立。唯物論既是這樣的東西，牠便常

是科學發展的保證。牠正是能夠保證科學發展的科學的哲學。當然，唯物論自身，也要從不健全發展到健全才行。不完全的唯物論，機械的形而上學的唯物論，向成爲完全的唯物論，辯證法的唯物論方面，發展着。不完全的唯物論，仍是基於人類的自然認識不充分，科學的發達不充分，由於這一點，便替唯心論留了很大的生存餘地，因而牠自己仍落在唯心論的泥坑裏。

在生產力不發達的原始社會，人們的表象呈現着無知混沌，唯心論就是作爲這種表象的產物而發生的。其後由於社會的生產力漸漸發達，科學的認識使漸漸發展，唯物論遂隨而成長、發展，接着確立了辯證法的唯物論，牠是最完全的唯物論。唯物論的這種發展過程，就是唯物論和唯心論的鬥爭過程，在這一過程中，唯物論取得勝利，克服唯心論。然而事實上，唯心論不但毫末死亡，其後還繼續發展着。就是說，哲學的歷史，絕不是唯物論一路順風地和平發展的過程，唯物論繼續不斷地自己完成化的過程。唯物論的完成化過程，是曲折的、充滿着矛盾的。雖是這樣，然而唯物論的發展，唯物論的完成化，這一歷史過程，正是貫串全部哲學史（牠是唯物論和唯心論複雜的鬥爭史）的一條基本線。

『古代哲學，是原始的、自然生長的唯物論。牠把思惟對於物質的關係，沒有能夠弄明白。然而明白這一點，是必要的，於是引起離開肉體的靈魂說，接着更產生靈魂不滅的主張，再後歸到一

神論。這樣，舊唯物論便爲唯心論所否定了。然而往後哲學更加發展時，唯心論自己也不能支持，又爲近代唯物論所否定。這近代唯物論——否定之否定，不是舊唯物論的簡單再現，乃是在舊唯物論的殘餘基礎上，加上了哲學和自然科學的二千多年的發展，以及這二千多年歷史本身的全部思想內容的。」（註）

就是說，完成了的唯物論——辯證法的唯物論，是有牠作爲前階段的東西的。牠作爲前階段的，第一是：古代希臘自然生長的唯物論，及近世英法的形而上學的唯物論，並費爾巴哈的唯物論。第二是：德國的古典哲學，尤其黑格爾手中完成的辯證法的唯心論。然而反復說過，辯證法唯物論的成立過程，絕不是唯物論一律單純自己的發展過程。現實上，那是兩相對立的唯物論和唯心論的鬥爭史過程，唯物論和唯心論的對立及鬥爭，在辯證法的唯物論確立後，也還繼續着，不僅還在繼續，而且更殘酷起來了。

一貫地表現在全部哲學史中的唯物論同唯心論的鬥爭，究竟根本原因何在？在於社會是階級的社會。社會之階級的構造，就是哲學史上的兩大傾向、兩大陣營的對立所種根的地方。這個事實，祇要懂得哲學是有着社會基礎的就夠明白了。

（註）反杜林論第一篇，第十三章。

黑格爾說，是從思想中把握哲學的時代了，這句話，若用唯物論的觀點正確地讀來，就是說，一切哲學體系，都是該時代的歷史條件社會條件下的產物，結局，牠爲物質生產力的發達所決定。哲學在這樣的情形下，牠就是一個意識形態的東西。但是，一定時代的支配意識形態，却常是該時代的支配社會要素的意識形態。因此，一切的哲學，都是階級的，有黨派的，沒有所謂『公平的』哲學、科學，也沒有所謂『超黨派的』哲學、科學。『近代哲學也好，二千年的舊時哲學也好，有黨派的這點，總是不變的。』（註）

歸根說起來，一切哲學，都是反映該時代的社會諸關係的意識形態，都是該時代社會中某種社會要素的哲學。社會之階級的構造，在相對立的兩個世界觀——唯物論和唯心論——中反映出自己來。一般地說，各時代的唯心哲學，代表着該時代守舊的社會要素的意識形態，唯物哲學代表着該時代進步的社會要素的意識形態，原則上，唯心論是保守的、反動的，唯物論是進步的、革命的。話雖如此，然而若就個別的哲學說，儘管是唯心論色彩的哲學，牠在特定的社會條件下，也能盡着進步的任務。笛卡兒、斯賓諾查、黑格爾的哲學，即是其例。這些哲學，各自留着若干積極的成果，在一定的限度內，現着進步的姿容。牠們漸漸多帶唯物論的內容，想用汎神論調和物質和精

（註）唯物論與經驗批判論。

神的對立，最後像黑格爾哲學這樣的哲學，方法上，內容上，全是被唯心論地顛倒了的唯物論。

總之，未達成熟的階級，在表明其自身的某種進步的要求時，不少拿唯心論的言詞說着。十九世紀初頭的唯心論，自然法的理論，空想社會主義的一套理論，就是如此。他們是可以走到唯物論，却受着當時科學發達的水平所規定，而還不充分成熟的人。這裏，重要的是：這些哲學唯其是唯心論，牠們的進步性，便常祇達到一定的限界，同時，祇連牠們的這一有限的進步性，實在很多地方，也是基於自己的唯物論內容。

和社會生產力發達相結合的進步社會要素，要求對現實的真確認識，想發達生產力的階級，必然要發展科學，他們因其對現實真確認識的要求程度，在科學方面，含着唯物論的內容。當人們想征服自然，提高生產力，推動社會前進時，科學、哲學，就不能不是唯物論的東西。相反地，科學、哲學，如果屬於想阻止社會進步、矇蔽現實的真確認識的保守社會要素，就要成爲唯心論的東西。因此，哲學就是反映社會諸關係的意識形態。祇要懂得哲學自身的社會根源，懂得唯物論的認識論和唯心論的認識論的根源，自會完全明瞭哲學史上唯物論和唯心論的那種關係。對唯物論和唯心論的社會根源的理解，和對牠的認識論的根源的理解，是有連繫的。

不管牠是唯心論也好，唯物論也好，任何哲學，都不是當作完全虛偽意識看的意識形態，牠們

都是客觀世界的認識。都是客觀的存在，以人類的社會實踐作媒介，向着人類意識的近似反映。既是這樣，那就是社會諸關係的產物，是被社會、歷史約制了的意識形態。因此，儘管是唯心哲學，『儘管牠無疑地是一朵無果花，然而牠却是生在人類的認識這顆活樹上的無果花，這顆樹是活生的、多實的、充滿了真實力的、全能的、客觀的、絕對的。』唯心論當然錯誤了。但是，牠並不是完全的虛言、妄誕，在我們的認識論中，沒有根據的。其實唯心論在客觀的認識過程中，有牠自己的支柱。那末，爲什麼唯心論，不能不是保守的、反動的意識形態呢？祇要理解了唯心論的認識論之根源，當然明白這個事實。

不消說，所謂認識，就是自然向人類的反映，就是客觀世界的諸法則向人類意識的反映。然而這種反映，並不是固定了的、死僵了的東西，牠是無限錯綜的過程，是一個分裂的過程，是一個運動。認識的這種運動，常是辯證法地進行着，也祇有辯證法地，才能進行。恰如所謂『爲了更準確地跳出而後退。爲了更好前進而退却』一樣。這裏，有分線，有合線。在這樣錯綜的認識過程中，認識有從中離開客觀的真理而飛去的可能性。

離開客觀的真理，就是離開現實的飛躍，離開現實的飛躍，就是唯心論。人類要認識，便不能不『抽象』，可是這一『抽象』的過程中，含有唯心論的危險。這裏，有着『思辯的構成之祕密』

(註一)。現實中存在的一切，都有和普遍統一了的個別者，假若把普遍抽象地從個別割開，給牠以客觀的實在性的意義，認識便飛離現實——客觀的真理，唯心論便成立。

『人類的認識，並不是直線（或畫直線的），牠是從環線體系中，無限地接近螺線的曲線。這種曲線的任一斷片、碎片、小片，都可轉化為獨立的完全直線（一面的）。假若見樹不見林，這個直線就會導入泥坑。導入僧侶主義這裏，這個直線和支配階級的階級利害膠固地結合着。直線性和一面性，僵直和化石化，主觀主義和主觀的盲目，所有這些，就是唯心論的認識論之根源。』(註二)

唯心論是這樣在人類的認識過程中，有其根源的。因此，『從唯物辯證法的見地看，哲學的唯心論，就是認識的諸特徵、諸方面、諸限界之一，被一面地、誇大地、逸脫地（狄慈根），發展（膨脹擴大）得成爲一種離開物質和自然而神化了的絕對的。唯心論意味着僧侶主義，實是那樣的哲學的唯心論（更「正確」地說，「更精密地說」），是經過人類無限複雜的（辯證法的）認識的暗影之一而走到僧侶主義的道路。』(註三)

就是說，唯心論，是把人類無限錯綜的認識的辯證法諸契機，一面地、逸脫地、形而上學地抽

(註一)參看神聖家族第五章第二節「思辨的構成之秘密」。

(註二)註三論辯證法的問題——唯物論與經驗批判論。

象化、絕對化了的。作爲科學的哲學史，定要把唯心論當做這樣的東西去把握，這並不是把唯心哲學的一切理論內容，看做無價值的東西，拋開不管，唯心論要在牠自己的歷史中，把自己弄得日益完全化，日益豐富起來（那固然要基於科學的發展），牠就不能不把唯物論的內容，愈多吸收進去。作爲科學的哲學史，定要暴露這種關係。同時，定要從包含唯心論在內的全部哲學史中，讀取認識的諸階段，即範疇的發展。

我們從探明唯心論的認識論之根源上，把一個要點弄明白了，知道唯心論，就是把認識的種種契機之一，脫離自然而絕對化、神化了的東西，那就是僧侶主義。從這點說，一切唯心論，都是宗教的黨羽，宗教的哲學擁護者。同時，一切唯心論的保守性、反動性，其所以和一切唯心論的中心社會要素，原是結合的，也正在於這點。唯心論一般的社會意義，正是從牠的認識論根源上弄明白的。

唯心哲學和宗教直接結合着，牠就是所謂『科學的僧侶主義』，就是被提高被清洗了的 Pro-*essor* 的宗教。唯心哲學的保守的社會任務，祇有從牠和宗教（宗教通是保守的）的活潑結合上去把握，才能理解牠的全貌。（註）

作爲科學的哲學史，定要站在這一理解上，把哲學的歷史，當做唯物論和唯心論的鬥爭史來敘

述，可是這時候，最重要的是：鬥爭的勝利屬於唯物論。黑格爾把唯心論體系的歷史發展，認做真正的哲學史，其實從真正科學的哲學史看，哲學的歷史不能不特別是唯物論的發展史、唯物論的完成史。這一事實，祇要把牠關聯於邏輯和歷史的唯物論統一看來，也可理解。

如果站在邏輯和歷史的統一這一原理上，哲學的歷史，就是邏輯學諸範疇（即世界認識的諸階段）的歷史發展。假若拿同樣的情形就邏輯學說，那麼唯物辯證法的邏輯學，是『世界認識的總計、總和、結論』，是『思惟歷史（即科學史哲學史）的普遍化』。但是，唯物辯證法，一方面是認識論、邏輯學、同時又是世界觀。因此，唯物辯證法的世界觀，整個唯物辯證法的哲學，成為『哲學的二千多年發展的成果』。

就是說，辯證法唯物論的哲學，牠是從來一切科學和哲學的發展之歷史的總計、結論、結果。然而牠却不是簡單地把以前的一切哲學，機械地聚集攏來，機械地綜合起來，牠是把以前的一切哲學、科學，批評地改造了的。就是說，辯證法唯物論的哲學，並不是如實地包含着機械的形而上學的唯物論和（辯證法的）唯心論的。

（註）關於這種關係的理解，參看本書作者的另著無神論及現代宗教批判講話，特別參看前書的第一部第一章第二節，第七章第二節，及後書的第一章第一節。

如果從辯證法唯物論的立場看，儘管是唯心論哲學，却也不是完全無價值的，當然是人類認識的發展之一環，有着牠自己的認識論根源。唯心論之所以完成自己，豐富自己的，基於牠吸取了唯物論的內容。『一個唯心論者，批評別個唯心論者的唯心論基礎時，常是唯物論制勝』，（註）這點很重要。

如亞里士多德對於柏拉圖的意特（Thee）說的批評，如康德對於柏克烈的主觀唯心論的批評，如謝林對於費喜特知識學的批評，如黑格爾對於康德（費喜特、謝林）的批評等等，就是例子。

這樣看起來，作為唯物論和唯心論鬥爭史的哲學史，就在於牠特別是唯物論的發展史，辯證法唯物論——最徹底化，完成化了的唯物論——的成立史和發展史。唯心論的發展過程，也要從這種見地去闡明。

哲學史就是這種意義的唯物論史，換一句說，就是說，哲學史首先探明哲學及哲學發展的社會基礎，從這中間把每個哲學，都作為人類認識的必然發展階段去考察。這樣，哲學史便和邏輯學結合着。

哲學史是一個意識形態史，可是這個意識形態史，定要把社會的契機和認識的契機，歷史的契

註一 哲學筆記。

機和邏輯的契機，統一起來才行。

第三節 哲學史的內在關聯——哲學的發展法則

哲學的歷史發展中，有着內在的關聯。黑格爾把哲學史，認做理念之邏輯的、辯證法的自己發展。哲學的歷史發展，並不像黑格爾所認定的一樣，是純粹邏輯的發展、繼續。但是，哲學的歷史，顯示着內在的關聯，却是事實。就是說，哲學的歷史發展中，有着內在的邏輯。

例如從蘇格拉底經柏拉圖到亞里士多德的哲學歷史，就是內在的邏輯發展。又如近代從笛卡兒的二元論到斯賓諾查的汎神論哲學，這一發展中也顯示着必然的內在關聯。又如從康德經費希特，謝林到黑格爾的德國古典哲學的發展，從黑格爾經費爾巴哈到馬克思而完成的辯證法唯物論的成立過程，尤顯示着哲學歷史的內在邏輯。總之，我們從哲學史中，看見哲學的諸學說，在其歷史發展上，內在地聯結着，並看見一個學說是生出別個學說來的必然階段。

然則哲學歷史發展上的內在關聯，究竟如何成立的呢？哲學是受社會的下層物質基礎決定的一種意識形態。這種哲學的意識形態一形成，一固定，就保持一時的獨立性，這是事實。可是這一種獨立性，至多祇是相對的東西，因之哲學史的內在關聯之成立，不能不由各時代人們的社會發展所

具有的物質關聯作媒介。

人類社會的歷史，是一個有關聯地發展着的歷史。『後起的一切時代，發見前時代所獲得的生產力，這個生產力，對新生產供作原料用。由於這一單純的事實，人類歷史上便成立一個關聯，形成人類的歷史。人類的生產力，因而他們的社會關係愈成長，人類的歷史愈多成其爲人類的歷史』^(註)。但是這時候的重要點是：人類認識的發展，構成人類社會的歷史之一契機的事實。每一個時代，必然繼承牠的前時代遺傳的物質生產力和認識（意識形態），從這裏構成發展的歷史。哲學史之所以不是種種哲學體系的簡單聚集，牠有着內在的關聯，內在的邏輯。哲學的歷史發展的內在關聯，實際祇是現實關聯的合法則性之反映，這種現實關聯，是在一切社會發展的基礎之物質生產過程上實現的。就是說，哲學史中的內在關聯，乃是基於社會歷史中的關聯。這一事實，當我們理解哲學是以人類的社會實踐爲媒介的認識時，更加根本地明白牠。

第一，認識是客觀的實在之模寫，但是第二，這一模寫客觀實在的認識，具有歷史性，牠在每個一定的歷史階段上，是相對的。不過相對的認識中，却又包含着絕對真理的要素，並且逐漸更多地接近絕對的真理。這樣，認識便歷史地發展起來，因此，認識的歷史發展中，有着內在的關聯、

（註）馬克思給安連可夫的信。

內在的邏輯。然而第三，構成認識的發展基礎的，是人類的社會實踐。因此，認識的歷史發展中的內在關聯、內在邏輯，也絕不是純粹的邏輯，牠是靠人類的社會實踐作媒介的。結局，牠是受社會的生產諸力及生產諸關係，產業及生產諸狀態，階級及政治諸關係，約制着的。

哲學史的內在關聯，既是那樣，那就必然達到一個結論：哲學史絕不是純粹邏輯的發展，時間上後出來的哲學，不簡單是先出來的哲學之邏輯的展開、繼續。我們除從哲學史中認識其內在的關聯、繼續性、邏輯的發展外，還要承認這種繼續性的中斷、邏輯理論的停滯、退步的可能性。

事實上，哲學的歷史中，有着質的飛躍。哲學的發展，並不是先出世的哲學之繼續的發展，可說含有作爲質的飛躍的發展。文藝復興的哲學和法國唯物論及辯證法唯物論的發展等，就是這種質的飛躍的最典型的東西。一般地說，變革的哲學，就是這種質的飛躍。哲學是以人類的社會實踐爲基礎的認識，哲學發展的根基上，有着這種社會的階級的實踐。哲學祇有在牠是較進步的社會實踐之表現，是該時代的進步社會要素的實踐之理論的反映時，才成爲更高度的認識階段——邏輯地更發展了的哲學。哲學的歷史中，所以發生漸次性的中斷，發生質的飛躍，就是由於牠被生產力及社會階級的政治諸關係的一定發展階段所約制，從其質的內容上看，一種新哲學能夠發生的原故。

但是，這樣的關係，從他方面看來，却又意味着如下的情形：哲學史過程中的個別場合，也能

發生一定理論的邏輯的停滯和退步的現象，不一定任何時間上後出的哲學，比起先出的各種哲學來，都是理論上更豐富更深刻的發展。從時間的系列說，不能說一切後出的哲學，總是邏輯上更高度的哲學，更高度的認識階段。

被呼做『黑暗時代』的中世哲學（教父哲學、經院哲學），全體都是理論的停滯、退步。我們所以從教父哲學、經院哲學的歷史中，大致上承認其理論的停滯性，就是因為這些中世哲學，和古代希臘哲學相比較，顯然全體都是理論的退步。又如黑格爾以後唯心哲學的歷史，與其說是這樣的理論停滯，不如說牠明確地呈現理論的退步，試看新康德主義、新黑格爾主義、生的哲學、現象學、存在學（解釋學的現象學），所有這些，拿來和黑格爾的辯證法的唯心論一比較，清清楚楚是理論的退步。

這些現象，究竟是從何處來的呢？根本由於哲學是以人類的社會實踐為媒介的認識，換一句話說，哲學上的停滯退步的事實，有着牠自身的社會基礎，構成這種社會基礎的，就是一定期期的生產關係發展的緩慢、停滯，以及社會的內在矛盾激劇化。哲學發展的停滯這事實，當考察東洋哲學史 尤其考察印度哲學史時，實是重要問題。（註一）

已經用種種形式說過，哲學之成為科學與否，普通是要看該哲學拿什麼實踐作基礎的。同時哲

學之成爲唯物論或唯心論，也是一樣。從這裏，可以引出哲學的發展法則來。

最一般地說，每個哲學的科學性或非科學性，和該哲學所代表的社會要素的歷史進步性或反動性之間，有着必然的照應關係。可是，却不能抽象地把這種關係圖式化。

哲學發展的一種直接規定的因素，就是對象之現實的科學認識的發展，尤其自然科學認識的發展。這從哲學具有『科學的科學』之性質一點看，也很顯然。因爲對客觀世界的實證科學的認識發展，對自然科學的認識發展，唯心論的哲學體系就愈益帶來唯物論的內容，唯物論的哲學就愈益完成理論的體系。從這點說，作爲科學的科學史，當考察哲學體系的歷史發展時，往往不能看漏實證科學、自然科學的發達水準。普通，科學的哲學的理論體系，所以被該時代的生產力及技術的發展階段規定着，就是由於這一生產力及技術的發展，和自然科學的發展緊密地結合着。

但是，『純粹的』自然科學的認識，任在何時都沒有過。沒有工商業的發展，自然科學的發展便不可能。說到『純粹的』自然科學，也祇有靠工商業即人類的活動，才有可能。（註二）這一事

（註一）關於這一點，將在本書第三篇詳細論述。總之中國和印度的哲學史，不像西洋哲學史那樣顯著地表現哲學的飛躍發展，這是東洋的特質。

（註二）參照德國意識形態一書中對於費爾巴哈的批評。

實，從包括哲學在內的人類一切認識，以人類的社會實踐為基礎一點看，非常明白。就是說，哲學發展的根•本•規•定•因•素•，就是人類的社會實踐。

『從笛卡兒到黑格爾，從霍布士到費爾巴哈，這一長期間』的哲學發展，『真正推動的，特別是自然科學及產業的巨大而急劇的進步。』(註)但是所謂人類的社會實踐，不單是意味着人類的產業生產的實踐，同時還意味着人類的政治實踐。

因此，規定哲學發展的因素，第一，是實證科學(尤其自然科學)的發展；第二，最根本的是人類的社會實踐(尤其進步的變革的實踐)，而第二因素，又分為產業生產的實踐和政治的實踐。這樣，就成了哲學的發展決定於三個因素：第一，該時代的實證科學、自然科學發達的水準；第二，該時代的生產力發達的水準，產業經濟發展的關係；第三，該時代的社會的政治條件，哲學的發展，既不能單從該時代的科學水準，或該時代的產業發展狀態來說明，也不能單從該時代的社會的政治諸關係去了解。實際這三個因素互相結合着。可是，這三個因素中，特別主要的是第三因素——政治規定的契機，這是因為這一規定是把生產諸關係、經濟諸關係的各種規定，集中地表現了的原故。

註)費爾巴哈論。

說明哲學的歷史發展時，定要闡明這三個規定因素的複雜關係。十八世紀的法國唯物論，一方面雖受當時自然科學的水準（力學成了唯一發展的分科的狀態）所規定，保持其機械論的性質，可是他方面，從牠是澈底的戰鬥唯物論這一點來說，牠却比當時自然科學的思想水準，站在較高的地位。再說到德國古典哲學之最大科學成就的辯證法，儘管是唯心論的東西，可是對於「發展」觀念還未確立的當時自然科學，牠却作了前驅。

這個事實表示着什麼？那就是說，哲學固然基於自然科學的發展，可是倒不一定是自然科學思想的附屬品，比自然科學思想落後的東西。在哲學史上承認辯證法的飛躍，是緊要的事。假若根本理解哲學就是靠複雜的社會實踐作媒介的認識，自會承認這種飛躍，從這上面又可理解「經濟發達落後的諸國家，在哲學上也彈得梵亞鈴」（恩格斯）的可能性。

以上所說的規定哲學發展的社會諸因素，和第一節及第二節所說——哲學史和邏輯學的結合；哲學史就是唯物論和唯心論的鬥爭史，尤其是唯物論的發展史，及其他等等，在內容上深刻地關聯着，所有這些情形，通表現着哲學的發展法則。哲學的歷史發展，要從「環線的系列形態」（註）上去抓住。哲學的發展中，具備了內在的邏輯。但是，規定哲學史的這種邏輯發展的，乃是人類的社

註 哲學的發展不是直線的，是畫着曲線向客觀真理無限接近地發展着。參照論辯法的問題。

會實踐，社會的諸關係。就是說，在哲學上，把社會的歷史的契機和認識論的邏輯的契機，統一着。進步社會要素的哲學、世界觀，原則上是客觀的科學的真理，更高的認識階段，這個一般的規定，是在歷史和邏輯的唯物論統一上成立的。

基於這種理解，我們便不能不把哲學史，作為唯物論與唯心論的鬥爭史，作為唯心論的唯物論化，唯物論完成化的歷史，來敘述。

哲學史並不是邏輯學的本身，所以牠首先要把敘述的重點，放在哲學發展的社會基礎上。

因此，我們根據社會經濟構造的三個時代的區別（古代的、中世的、近世的），也把哲學史分為三個時代——古代哲學、中世哲學、近世哲學——來敘述。

第一章 哲學的發生和古代的哲學發展

第一節 哲學的發生——哲學與宗教、神話

對世界作理論的全體認識的哲學，祇有在社會諸關係——生產力和生產諸關係——之發展的一定階段上，才能成立。關於哲學的一般發展法則，前篇已經說過了。

古代哲學的發祥地，是在小亞細亞的西海岸，希臘殖民地米勒都斯城（在伊奧尼亞）。西洋哲學，開端於伊奧尼亞哲學（米勒都斯學派）的始祖泰勒士，這是人所共知的事。但是，古代哲學的發生及發展，和建立在氏族制度廢墟上的古代社會的生產發展結合着。氏族社會的生產和分工的發達，使得氏族社會崩潰，由於生產不斷地提高，由於勞動的生產性不斷地提高，奴隸制度遂成爲社會制度構成的本質部分。隨着分工——農業、手工業及商業——的發達，商品生產成了生產的支配形態，於是新的社會關係就發生了。（註）伊奧尼亞哲學（或米勒都斯哲學），就是這種社會關係的

（註）參照索族、私有財產及國家之起源，一五五——一五六頁及一五八頁。

反映。

當紀元前六百年時，希臘的諸殖民地——小亞細亞、南意大利、色雷斯，經濟上文化上，完全優於牠的本國。這些殖民地中，最優越的是以米勒都斯城為中心的伊奧尼亞（小亞細亞）。一般地說，伊奧尼亞諸都市的商業勢力，在紀元前六百年，即已壓倒腓力基人，形成聯繫亞歐非三大陸的貿易中心地。這裏巨量地聚積着三大陸的生產物，活潑地展開了工商業的活動。尤其重要的是：因為這是一些殖民都市，所以大致沒有那些障礙經濟上急速發展的舊傳統（氏族制度的殘餘，傳統的舊宗教）的勢力（牠們在希臘本國還是存續）了。因此，米勒都斯城，在這經濟上比希臘本國進步得多的伊奧尼亞諸都市中，是最富裕的最中心的了。

同時，隨着經濟的發展，自然科學的知識也發展了，這是必須注意的事。生產的發展和自然科學知識（牠和生產技術結合着）的發達，有着密切的關係。自然科學知識的『發生和發展，以生產為條件』（註）。因此，在伊奧尼亞，天文學、數學、力學，作為產業、商業、貿易、航海、軍事的必要知識，隨着牠們的急速進展而發達起來。這時候，伊奧尼亞人從卡泰亞、腓力基、埃及等東方國家，學習很多的天文學、算術及幾何學的知識，他們基於自己的經濟發展，和鄰近諸國結成密切

（註）自然辯證法。

的商業關係，構成他們自身的自然科學發展的基礎。伊奧尼亞人除發展天文學、數學、力學外，並因海陸旅行而發展了地理學的知識。

替哲學開端的古代伊奧尼亞哲學，祇有在這一社會經濟發展及自然科學知識發展的基礎上才能成立。生產力的發展使人類可能支配自然，擴大了人類認識自然的範圍（人類在自然中活動，因着變化自然，使得自己的本質也變化，知識也發展）。因着人類對自然的認識發展，於是對自然的理論認識，科學的哲學的世界觀，在某種程度上，從氏族的民族的宗教之神話觀念中，解放出來，發展起來。哲學在這時候，便基於自然科學知識的發展，和自然科學知識緊密地結合而發生，這點非常重要。再把他換一句話說，就是米勒都斯的哲學，和人類現實生活的發展、生產力的發展結合着。當時的哲學家，同時又是數學家、自然科學家。泰勒士、阿那克西曼羅、阿拉克西米內，除作宇宙的自然哲學之說明外，又研究天文學的特殊問題。同時，事實上，他們還是實際活動家——商人、旅行家、技術家、政治家等等。

從這種關係中，即從哲學和自然科學緊密結合中，從哲學和現實生活的發展、生產力的發展緊密結合中，便決定了這一哲學的進步的實踐性質——唯物論的、反宗教的、辯證法的性質（當然，這是沒有完成的東西）。這種性質，正形成了初期希臘哲學的特質。但是，這種特質，即那時哲學

之唯物論的、反宗教的、辯證法的性質，實是決定於牠是當時社會的進步的社會要素的哲學。這一哲學的進步性、實踐性，就是這種社會要素的進步性、實踐性之表現。任何哲學，也不是「純粹」的哲學，牠常是什麼人們的哲學。那末，這時的社會進步要素，究竟是什麼呢？

那是和商工業的發展結合着的奴隸所有者。他們對抗着舊的氏族諸關係及氏族的特權貴族。他們是社會從氏族共產體發展到奴隸制的指導者，在這種限界內，他們是生產力發展的代表、進步的階級。但是這一進步性，因為受着奴隸所有者社會構成的限制，有着一定的大限界。這和商工業的發達結合了的奴隸所有者，正因為他們在代表生產力發展的限界內，是進步的，所以一到他們不能是生產力發展的指導者，反而變成生產力發展的桎梏時，當然成爲保守的反動的東西。他們的進步性，是這樣在一定歷史階段上的一定歷史的進步性。這樣具着一定的進步性的奴隸所有者，必然向當時的宗教及神話觀念，進行鬥爭。反對這些支持舊社會的意識形態。因此，他們的哲學成爲無神論的唯物論的哲學，因着那是唯物論的實踐的東西，所以又有着辯證法的內容（一般說那種哲學和自然科學的研究，緊密地結合着這一情形，也是基於生產那種哲學的社會要素的進步性）。

宗教作爲「被顛倒了的世界意識」，常是社會的保守力。但是，牠既是一種意識形態，也就不能不隨着社會的發展轉變，適應地變化自己本身的形態。成立於氏族社會這基礎上的氏族宗教，從

氏族社會的崩潰過程中，發展爲民族宗教。荷馬的敘事詩，除部份的反映了希臘氏族社會走向奴隸社會的過渡期（從紀元前一〇〇〇年到七五〇年）外，還反映着從氏族宗教到民族宗教的轉變過程（註一）。

但是，這種民族宗教，也因為產生牠的社會諸關係的發展、轉變，弄得不能維持自己，走上解體的過程。在希臘，已於紀元前七百年代，表現着民族的民族的宗教動搖端倪。當時和荷馬站在反對立場的教訓詩人黑西奧德的敘事詩，是最初表現氏族宗教動搖的作品。在他的長詩工作和日曆中，除民族的諸神出現外，還現着具有倫理道德性質的諸神，現着福利於那些在正直工作上勤勉的人們生活的諸神。（註二）并且他的另一長詩神統記，雖說仍是神話的東西，其中却表現着想把世界發生說，從神話的諸神發生說中分離出來的萌芽。

這樣的情形，意味着什麼呢？那一方面，意味着氏族的民族的宗教之傳統諸觀念的動搖；他方面，意味着自然科學認識的發展，唯物論自然哲學的發展；整個地意味着社會的深刻變化，奴隸社會的巨大發展。

（註一）參照本書著者現代宗教批判講話，第一章第四節

（註二）參照現代宗教批判講話，第一章第五節。

初期希臘哲學，是古代社會進步要素的哲學，牠從舊宗教諸觀念的動搖過程中，確定自己為脫離宗教而獨立的科學，宗教的敵對者。第一個從黑西奧德的神學及當時的宗教諸觀念中，把自己分離出來了的人，就是泰勒士。『他以那樣的人，在希臘精神的發展過程中，劃了一個重要的時代。』

(註一) 泰勒士是最先開始研究幾何學、天文學、廣義生理學的人，一般地說，是最先科學地研究自然的人。這種對自然科學的研究，實際上原是反宗教的。據格羅特說，表現自然的希臘語 *Physis* 是從舊來詩人們的神學觀念中，區別出來了的東西，牠在泰勒士的時代，才被使用。(註二)

由泰勒士開始的米勒都斯派的哲學，充滿着反宗教的精神，至於後來克塞諾法內的無神論，德謨克里特和伊壁鳩魯的無神論，更不消說了。

被網綁了的蒲羅美修斯，發出對神厭惡和反抗的呼叫，他向赫爾美士說：『縱然如何保障我的不幸命運，我也決不拿他來掉換你的徭役。我認為與其做父親兆斯的忠僕來執役，不如陪伴這塊石頭還好些。』(註三)

(註一) 格羅特希臘史，第四卷，三〇六——三〇七頁。

(註二) 同上，三一〇頁。

(註三) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels", Bd I. S. 68

蒲羅美修斯的這一呼叫，可以看作『哲學固有的告白』，看作『哲學固有的宣言，反對着天上及地上的一切神，反對牠們不承認人類的自己意識爲最高的神性。』（註一）

哲學的理論的認識，發生了蒲羅美修斯對神的那種反抗。不消說，合理的（真正的）哲學理論的認識，對神和宗教，本負着敵對的使命。宗教原是『被顛倒了的世界意識』，這以客觀的認識、真正的認識爲目標的哲學及科學，根本和牠對立着。

朗格在其唯物論史中，於敘述古代唯物論對宗教的鬥爭後，說道：『和那種空想產物相對立而正在醒悟中的思想，要求統一和秩序。因此，雖然各該哲學，在各種情形下，或激烈，或緩和，總之無可避免地要和該時代的神學鬥爭。』（註二）

構成哲學史開端的希臘初期哲學，作爲反宗教的唯物論而誕生，這在表示哲學認識所固有的反宗教性上，給了我們以深刻的興味。但是，這裏應注意一點，儘管希臘哲學作爲這一反宗教的唯物論誕生，儘管反宗教的唯物論在希臘哲學中發展，然而希臘哲學却沒有能夠達到完成的唯物論、無神論。可說那種唯物論和無神論是不徹底的東西。至於蘇格拉底以後的哲學，其中且可發見積極的

（註一）同前；

（註二）朗格唯物論史，第十版，四頁。

宗教唯心論的基礎了。

生產力的發展（手工業、航海等的發展，一般說，商品生產及分工的發展），使得希臘哲學達到唯物論（德謨克里特）及辯證法（赫拉克里特）的境地。但是，他們的理論，因着時代的限制，還不是完成化了的。就是說，古代希臘社會本身的歷史社會的限制——社會的物質生產力發展的一定限度，即生產力相對地不發達，基於奴隸制本身的矛盾激化而起的社會不安，奴隸所有者的寄生的腐敗生活——在唯物論和辯證法的發展前面，築下了一條界限。

第二節 古代哲學發展的三個時期

黑格爾曾把古代哲學分爲三個時期：從泰勒士到亞里士多德爲第一期，羅馬時代的希臘哲學爲第二期，新柏拉圖哲學爲第三期。

據黑格爾說，第一期，是從自然形式或感性形式上的完全抽象的思想，進到被規定了的理念的時期；這一時期又可分爲三段：第一段，由泰勒士到阿那克沙哥拉，即是從直接規定性形式上的抽象思想，達到規定自己本身的思想（阿那克沙哥拉的理性）。第二段，索非斯特派（即所謂詭辯派）、蘇格臘底及蘇格臘底學派都在內，他們的原理是主觀性的原理。第三段，柏拉圖及亞里士多

德，這就是客觀的思想、理念，把自己形成全體的希臘哲學。

繼續第一期的第二期，具體的理念，在對立的形態上，使自己作為發達完成的東西來表現，這是哲學分裂為特殊體系的時期。

相反地，黑格爾認為第三期是肯定的，是對立退到理想世界、思想世界、神的世界中的時期。
(註)。

黑格爾對古代哲學所作的這種時代區分，正如第一篇所說，他是立腳在哲學史是唯心論的發展史，理念的自己發展這一前題上的。他的歷史物和邏輯物的統一，並不是以『實踐』為基礎的唯心論的統一。我們絕不能依照黑格爾的唯心論觀點，如實地來接受他對古代哲學的時代區分。阿那克沙哥拉的理性哲學，可說是唯物論的內容，應放在德謨克里特的後面，如果把牠認做自然哲學——直接規定形式下的抽象思想——的完成，即認做向規定自己本身的思想去的發展，那完全是唯心論的見解。

我們和黑格爾不同，把古代哲學的發展，從其理論的特性和歷史的社會的特性這兩方面，分為三個時期。

(註)黑格爾哲學史，第一卷第一部。

第一期 從泰勒士（紀元前六四二——五四五年）創始的米勒都斯學派之自然發生的辯證法的唯物論哲學（自然科學），到德謨克里特（紀元前四七〇年或四六〇年——三八〇或三七〇年）的原子論之確立，這是古代唯物論的確立過程（當然，德謨克里特唯物論的這一確立過程，不是直綫發展的過程，是原子論的唯物論經過和唯心論對抗而確立的過程）。這一時期的科學成就，表現在赫拉克里特的辯證法和德謨克里特的唯物論中。一般地說，這一時期的哲學，其特性就在於牠是和自然科學的研究緊密結合了的自然哲學。泰勒士已不是從神話觀念解放出來的神話的存在者，他的哲學，把物質作為一切東西的根源提示着。克塞諾法內說：『人創造神，他們在那上面，看出他們自身的姿勢和他們的感想和他們的言詞』。阿拉克西曼羅、恩白多克列、阿那克沙哥拉、德謨克里特，所有這些人們的哲學，也是反宗教的唯物論內容的自然哲學。

泰勒士創始的米勒都斯派的自然科學，是自然發生的唯物論。這種唯物論的思想，同時又是自然發生的辯證法。世界被牠在運動、推移、關聯上去把握，物質被牠看作根源的東西，把握其多樣性及不斷的運動和變化。一般地說，辯證法和唯物論，在其直接的統一上表現着，這種直接的統一，乃是當時自發的唯物論世界觀中，必然發生的。最有力地表現出這一自然發生的辯證法來的，是赫拉克里特。在這一點上，赫拉克里特的哲學，是古代哲學的最高峯之一。但是，赫拉克里特的

這種辯證法實是直觀的辯證法，這是初期希臘唯物論的缺點。

人類認識的發展，就是一串抽象、定式化、概念及法則等等，基於人類的社會實踐之發展而形成的過程。在這一過程上，客觀世界的諸契機，愈益深刻地反映於認識中。直接的感性的認識，經過一面化的過程，把牠自身的諸規定弄得豐富化，更多發展到全體的認識。人類的認識，是一個畫着曲線的運動，因此，在後來的發展上，那直接和唯物論統一的辯證法，發展和諸概念的唯心辯證法，接着在古代哲學的第二期，從亞里士多德的哲學中，發見牠自身的古代的完成。

相反地，唯物論發展為機械的唯物論，在德謨克里特的原子論的唯物論中，達到古代的最高階段。德謨克里特的唯物論，是從來希臘哲學的整個發展的綜合（雖說是機械的綜合），是自然哲學古代的完成。

第二期 這一期，以紀元前五世紀索非思特派的活動為機振，產生蘇格臘底（紀元前四六九—三九九）及柏拉圖（紀元前三八五——三四七年）們的貴族的反動哲學，接着從唯物論和唯心論的鬥爭、唯心論的反動過程中，完成亞里士多德（紀元前三八五——三二二年）的辯證法。伊壁鳩魯（紀元前三四一——二七〇年）的唯物論，這個把德謨克里特的唯物論，大致如實地承繼起來的唯物論，也屬於這一期。

這時期的一般特徵，在於哲學已不是一前期那樣的自然哲學了，牠並沒有和自然科學的研究緊密結合，可說牠的對象，已由客觀移到主觀，由自然移到人類（思惟概念）了。在蘇格臘底、柏拉圖們的唯心論反對唯物論鬥爭的過程中，鮮明了『意特』（Idée）的辯證法的矛盾，接着從亞里士多德的包括的哲學中，成功了辯證法的古代的完成。這一辯證法的古代的完成，從其唯心論方面看，就是如下的情形：唯心論在其和唯物論鬥爭的過程上，日益帶着唯物論的內容，接着達到理念的辯證法。這種情形，根本意味着唯物論在哲學發展過程上的勝利。但是，那却不是唯物論的完全勝利。一般地說，古代哲學，缺乏唯物論完全勝利的歷史條件、社會條件。

亞里士多德曾想克服古代哲學中唯物論和唯心論的對立，把德謨克里特的唯物論和柏拉圖的唯心論統一起來。亞里士多德的哲學及其辯證法，是古代哲學全發展的最高統一，是古代哲學的最高完成。古代哲學發展的第二期，重要的科學成就，正表現在亞里士多德哲學的包刮體系及其辯證法中。這一期中的伊壁鳩魯的唯物論，在唯物論和唯心論這兩極的鬥爭中，形成了唯物論的一極。

第三期 從希臘滅亡時候起，亞里士多德、伊壁鳩魯以後的希臘——羅馬哲學，屬於這一期。在這一期的前期出現的，是斯多噶主義，伊壁鳩魯主義（快樂主義），懷疑主義。牠們全是已經腐敗的希臘蓄奴社會之意識形態的反映。後期出現的，有新柏拉圖主義，牠是蓄奴社會的羅馬帝國內在

矛盾的激化之表現；有基督教哲學，牠是紀元三二五年的尼斯會議中確立起來的東西。

這一期內，也有羅馬詩人兼哲學家的魯克黎杜（紀元九七——五五年），在紀元前一世紀，繼承伊壁鳩魯的唯物論，把牠敘述出來。亞歷山大地方，並出現了一些從哲學分離出來的個別科學，尤其自然科學的部分發展，例如歐幾里德（紀元前三三〇——二七五年）的數學，亞基米德（紀元前二八七——二一二年）的力學，喜帕卡士（紀元前一九〇——一二六年）的天文學，在醫學上，則有赫羅菲魯和厄拉西斯特拉，對於神經和腦的構造及機能的研究。雖然如此，可是哲學却完全脫離了自然科學的基礎，脫離了生產的基礎，失掉從來建設體系的積極精神，變成沉潛於人生智問題的俗流唯心論哲學，哲學之唯心論的墮落、神祕主義化、宗教化，這些全表現着哲學的退步，這是第三期希臘——羅馬哲學的一般特徵。

古代哲學的歷史發展，因其理論的特徵而分爲上述三個時期，這三個理論的發展階段，又適應着古代社會的三個發展階段。邏輯的發展——認識的發展，和社會的歷史發展統一着，古代哲學，就是奴隸社會的哲學。

奴隸勞動造成的生產增加和發展，是古代哲學發生和發展的物質基礎。基於生產不斷地發展，

便有着—方面的富的蓄積（貨幣資本、商業資本的蓄積），形成該方面的生活優裕，於是藝術、科學、哲學等整個文化，在這上面開花起來。奴隸制度才使得農業和工業間的分工，大規模地可能，因而使得古代世界精華的希臘文化也可能。『沒有奴隸制度，就沒有希臘國家，也就沒有希臘的藝術和科學。』（註）

商品生產和商品交換的發達，使得氏族共產體的諸關係，趨於崩潰，使得奠基在奴隸所有者的生產形式上的古代社會，達於成立，這是紀元前六世紀中的事情。正是這時期，希臘哲學在古代社會的內部，發生發展起來。因此，古代哲學的發展，根本被奴隸制的發展約制着，古代社會的諸特性，同樣，也被奴隸所有者生產形式之本質的矛盾規定着。

奴隸勞動的單純協業，和奴隸勞動的極低度生產性，兩者互相矛盾着，這是奴隸所有者生產形式的根本特徵。第一方面的單純協業，雖然意味着協業的生產，就是說，意味着奴隸所有者的生產，可是奴隸所有者的大規模生產和個人小規模生產的鬥爭，大規模生產對小規模生產的驅除，自由民（手工業者和農民）走上奴隸地位的沒落，所有這些現象，必然從這一點發生出來。因此，古代世界發展的全史，變成奴隸所有者的生產和個人生產鬥爭的歷史，也就是奴隸所有者和小生產者

（註）反社林論。

鬥爭的歷史。

至於第二方面的奴隸勞動的低度生產性，是由於奴隸和奴隸所有者，都沒有具有使生產技術更發達的能力之所致，這便在奴隸所有者的經濟本身發展的面前，築了一道不可逾越的巨大限界。因此，奴隸所有者的經濟，根本是自然經濟，在這一經濟狀況中，盡着附屬作用的貨幣——高利貸諸關係，表現了顯著的發展。

一方面，大規模生產者在促使獨立生產者沒落，他方面，又沒有何等促進自身技術、生產力更發展的可能性，這形成了奴隸所有者生產樣式本身的矛盾現象，這種矛盾，對於古代社會，全是破壞的矛盾。從這里，便成立奴隸所有者社會的經濟構造所特有的循環矛盾的關係，逃不脫的絕路，奴隸制度，使商品生產、商業（商業資本）的發展成爲可能。相反地，這一商品生產和商業（商業資本）的發展，却把奴隸制度，驅到最後階段上去。『在古代社會，商業作用和商業資本的發達，常是結束奴隸經濟的。』（註）但是，古代商業資本發達的泉源，仍是奴隸經濟。奴隸制度遂在這樣循環矛盾的關係中，把自己引到最後的終點——崩潰點上。商業資本在奴隸制度的發展期，爲要使得奴隸制度發展，爬高到基於奴隸勞動的大規模生產的階段，曾於一定的歷史限界內，盡了進步

（註）資本論，第三冊，三六四頁。

的作用。商業資本的發展，是和生產力的發展結合着的，可是到了奴隸制度社會的內在矛盾暴露出來，愈見激化時，商業資本便不能解決奴隸制社會的矛盾，反而加強其矛盾。

商工業發達，財富爲少數者集中，自由民貧窮化，這樣的過程中，自由民已不能拿自己的勞動與奴隸勞動競爭，必然沒落下去。因此，雅典國家便滅亡了。滅亡雅典的不是德謨克拉西，實是奴隸制度。(註一)

以奴隸制度爲基礎的生產，以牠爲基礎的國家，沒落下去，這種解體，多是先起的國家被後起的更強大的國家所征服。(註二)例如馬其頓的征服希臘，羅馬的征服馬其頓。但是後起的國家，又復站在奴隸所有者的生產樣式上，直到日耳曼人侵入羅馬，把羅馬滅亡後，腐敗的奴隸所有者社會，才得到最後的結束。

從上述奴隸所有者生產樣式的根本特徵看，明瞭以下的幾點：

第一，希臘羅馬雖分爲兩個國家，而希臘哲學和羅馬哲學却不能不一律作爲古代哲學去把握。希臘和羅馬，原來社會、經濟、文化，都互相關聯着，其所以如此，正是由於兩者都是古代社會，

(註一)參照家族私有財產及國家之起原一〇頁。

(註二)自然辯證法。

都立足於古代的生產樣式——奴隸所有者的生產樣式這同一基礎上。

第二，古代哲學三階段的理論發展，自有其歷史的社會的基礎之所在。

產生赫拉克里特辯證法和德謨克里特唯物論的第一期，是基於分工發達的商品生產（工業的生產）和商業（商業資本），表現發達的時期。在這一時期，哲學是自然哲學，牠具有實踐的性質，和自然科學的研究緊密結合着。

當這一時期的末期——紀元前五世紀，正是以雅典為中心的商工業繁榮期，德謨克拉西的發展期。紀元前五世紀的哲學發展的社會基礎，正在這點上。格羅特說：『紀元前五世紀，是雅典、亞里亞及其他的德謨克拉西的第一世紀。此外，在這一時期中希臘諸都市間的政治關係，從伊奧尼亞叛亂及波斯侵入希臘以來起，變成更複雜而且更永續的東西了（註）。市民的產業活動活潑化，德謨克拉西繁榮化，希臘諸都市間的關係緊密化，總之雅典德謨克拉西的上面，開了希臘最燦爛的文化之花。可是雅典德謨克拉西的基礎——奴隸制度——的諸矛盾，也在這雅典德謨克拉西的最盛期、希臘文化的最高期中，成熟起來了。

商品生產，人們相互間的自由交換，私有財產制度澈底化，所有這些條件，當然產生個人主義

（註）格羅特希臘史。

的哲學。當時以個人主義哲學家出現的索非思特派，雖是雅典德謨克拉西的思想家，然而這派的思想中，已經反映着奴隸制度諸矛盾的成熟和激化。哲學漸漸在生產外面游離起來，雅典德謨克拉西的沒落諸條件，就在雅典德謨克拉西下面準備着。商品生產的發達，在自由民中，掘深富人和窮人間的鴻溝，推進財富在一方面集中，自由民沒落的過程，生產力的發展停滯，奴隸制度的內在諸矛盾，明顯地表露出來，於是發生貴族對於德謨克拉西的反動。哲學離開『實踐』而在自然科學的外面遊離，成爲觀想的（柏拉圖），哲學的對象，從自然轉變爲人類（思惟）。索非思特派成了古代哲學進入第二期的轉回點。

古代哲學的第二期，是奴隸制度走到盡頭，內在諸矛盾成熟得顯著化的時期，是使亞里士多德說：市民與奴隸的接觸，使得市民頹廢的時期。（註）唯心論的反動之興起，就是這個奴隸制度的矛盾的反映。

亞里士多德及伊壁鳩魯以後的古代哲學的第三期，開始於希臘滅亡時，因着奴隸所有者生產樣式的矛盾激化，這一期實是奴隸所有者社會的一般沒落期。連發展起來了的羅馬，也轉瞬間就進入沒落期了。

（註）自然辯證法。

古代哲學的發展，如上述地受了奴隸制度發展的約制。

再說到第三點，就是古代哲學有牠的許多特性。

上面已經說過，奴隸所有者生產樣式的根本特徵，就是奴隸勞動的單純協業和奴隸勞動的極低度生產性之間的矛盾，逃不脫的絕路。因此，古代哲學的特性有如下述：

(一) 古代社會立脚在奴隸勞動的極低生產性上，沒有具有更大的技術發展、生產力發展的可能性，同時，經濟儘管是商業資本的發展，却根本是自然經濟，從這些事實中，便結論出認識發展上的古代界限，哲學發展上的古代限制。德謨克里特唯物論的機械性質，赫拉克里特辯證法的直觀性質、原始性，亞里士多德在唯物論和唯心論之間的動搖，正明確地顯示着那些界限和限制。

(二) 小生產者的一般淪落，奴隸所有者貴族的腐敗生活，規定了哲學的唯心論墮落，斯多噶主義、快樂主義、懷疑主義遂流行起來。這種情況，實是替宗教（原始基督教）的意識形態準備着地盤。這樣的傾向，在蘇格臘底學派的犬儒學派中，也曾出現。

(三) 古代的矛盾，既是逃不脫的絕起，古代社會，便不能從自己本身的內部，發見一定的進步社會要素，繼承其哲學的發展。古代哲學的積極成果，經過中世紀的長期黑暗時代，直到入於近代後，才能真正復蘇過來。

(四) 從以上各點看，古代哲學，常是奴隸所有者的哲學。不過就奴隸所有者說，也可分爲兩個集團。第一個集團，和奴隸制度社會內部的商工業發展結合着，這是單純奴隸所有者的集團。這個集團在奴隸制度的發展期，盡了一定的進步作用。古代唯物論和古代辯證法，多出自這些進步的奴隸所有者的手中。第二個集團，是土地貴族的集團，多少具有保守的反動的性質，這因爲他們的生活是寄生的原故。

和商工業結合了的奴隸所有者這一進步的集團，是哲學科學發展的擔任者，從這一點說，希臘社會和亞細亞社會根本不同。亞細亞社會不會有過那種進步的奴隸所有者的集團。另一方面，就希臘不僅有商業，而且還有高度發展的工業來說，也和單純商業民族的埃及、巴比倫、亞西里亞、伊特魯立亞等民族，有着分別。牠不但和那些民族有分別，並且和羅馬也不相同。羅馬在後期共和制時代，商人資本的發展，已經高到古代世界無前例的程度，可是工業方面的發展，却仍沒有何等進步(註)。

在羅馬方面，雖然奴隸制度有着大規模的發展，可是紀元前一世紀時，除看見一個魯克黎杜繼承着伊壁鳩魯的唯物論外，全是開倒車的唯心哲學在支配。

(註)資本論，第三冊，三六四頁。

第二章 第一期——古代唯物論的確立

第一節 米勒都斯學派

我們呼着的米勒都斯派哲學或伊奧尼亞派哲學，就是指的泰勒士、阿那克西曼羅、阿那克西美內的自然哲學。因為這派哲學產生的地點，是紀元前六世紀時，伊奧尼亞諸都市中最古最有力的米勒都斯市，所以這樣稱呼牠。米勒都斯派的哲學，是哲學史的開端。

然則米勒都斯派哲學的中心課題是什麼？就是世界的科學認識，物質的統一性之認識，這是脫離了宗教神話觀念的東西。他們曾發問：一切事物的『根源』是什麼？所謂『根源』，就是『構成一切事物，一切事物所從生，一切事物所歸着的地方。換一句話，就是實體存在而不變，變化的祇是牠的性質的那東西』。（註）米勒都斯學派的哲學，曾探求生成、消滅、運動、互相關係的世界本質（根源），牠們認定那是物質的東西。從這一點說，米勒都斯派的哲學是唯物論。同時，牠們既

（註）亞里士多德形而上學論，第一卷第三章。

從變化、生成、消滅、運動中把握世界，在這一點上，他們的唯物論，且是辯證法的。

同時，米勒都斯派哲學的這一唯物論的特徵，實是從泰勒士到德謨克里特的古代哲學第一期，多數哲學家共通的特徵。亞里士多德在其形而上學論中，曾就泰勒士、喜彭、阿那克西美內、狄奧奇內、美他本奇溫的喜巴索士、以弗索的黑拉克里特、恩白多克列、阿那克沙哥拉等人對於「根源」的見解，敘述道：『初期哲學家多把物質的原理，看做萬物的惟一原理。』（註）第一期的哲學多數所有的這種唯物論的及辯證法的特徵，可以從他們是奴隸制社會向上發展期的產物這點來說明。

一 泰勒士 (Thales)

泰勒士出生在米勒都斯，生於紀元前六二四年，死於紀元前五四五年。他是政治家（希臘七賢之一），同時又是自然科學家及實際的技師。他的幾何學、天文學、自然科學的一般知識，曾博得古代人們的嘆賞。他創造測遠器，認為天體是一個空洞的球，尤其曾預言了紀元前五八五年五月的日蝕。他又精通治水工程學，相傳他曾指導哈力烏士河水道變更的工程。

泰勒士被稱為『哲學的始創者』，他認為萬物的『根源』是『水』，地球寄托在『水』的上面。從這里，奠定了認物質為『根源』的初期希臘哲學的基礎。泰勒士何以把水認做『根源』？關

（註）同前。

於這一點，亞里士多德曾作過臆測的說明，他說：「泰勒斯所以抱着那種見解的，當是由於看見一切營養都含有水分，並看見熱由溼潤而生，生物由此生活的結果。生萬物者萬物之原理，他或許是由這一點出發而抱着那種見解的。試看一切種子，全有着溼潤性質，水又是溼潤的原理，他或許是根據這一點。」（註一）亞里斯多德的這一說明，誠如黑格爾所說，確是臆測，對於泰勒斯，並無何種根據（註二）。他的見解，倒可以從下面的情形來說明：泰勒斯所住的地方，是小亞細亞沿岸諸都市之一，海洋做了這些都市的主要活動舞臺，因而老早發達了氣象學、天文學，氣象學天文學的現象，又是人們關心的主要對象。就是說，把「水」認做「根源」，實是當時生活關係的反映。

水可變可動，容易成爲液體、固體、氣體的形態，因此，遂認爲一切事物的特殊形態，都是「水」這一「根源」的變形。這里，我們看見從關聯上，從生身、死滅、變化、運動上，把握一切事物的自然發生的辯證法。

二 阿那克西曼羅 (Anaximandros)

阿那克西曼羅，也生於米勒都斯，他比泰勒斯出世稍晚，在世期間是由紀元前六一〇年到五四

（註一）同前。

（註二）黑格爾哲學史，第一卷，第一部第一章。

七年。他也是自然科學家（實際的技師）兼政治家，富有數學、天文學、地理學的知識。相傳他曾創作青銅製的世界地圖，寫成一種爲航海者指示夜行方向的星圖，並開始傳播日晷儀的使用。此外他還作過朋特地方的殖民地阿潑洛利亞的建設指導者。

阿那克西曼羅，把『根源』認作『無限者』，他的哲學，就是泰勒斯哲學的發展，他所說的『無限者』，誠如黑格爾的話，『顯然不是物質一般，普遍的物質以外的東西』（註）。那是『向着一切方向無限擴展的物體』，由於從牠身上『分離』的作用，起首發生冷物和煖物，再由這兩者生出流動體，流動體乾燥的結果，又生出地和空氣，以及那同外皮一樣包着這兩者的火球來。火球裂而形成環，日月星辰便脫離火球，拿均等的距離圍繞火球。阿那克西曼羅又認爲生物是從地上最初的泥濘中產生，人類是由魚進化，從水淒到陸淒的。這是一種進化論。他又說：『從無限的物體中，分出無限的天界和無限的世界。因爲牠們是永久分離地存在的，所以自身中間種了淪落的因。』『萬物皆生，因而萬物皆滅，生的地方原已注定滅的命運。』

這是辯證法的進一步的發展，成了赫拉克里特的先導。

三 阿那克西美內 (Anaximenes)

（註）同前。

阿那克西美內，也生於米勒都斯，他是紀元前五八八年到五二四年間的人。他也是優秀的自然科學家，天文學的知識很進步。他認識月光是太陽的反照，並分別了遊星和恆星。

他認為『根源』是『空氣』。阿那克西曼羅所說的『無限者』，其最本質的屬性之無限性，可動性、無限轉變的可能性，被他注意到，所以他把『根源』看做一定物質的『空氣』。他以為空氣『稀薄化』之後，就發生火，『濃厚化』或收縮之後，就發生風、雲、水、及地。阿那克西美內的這一見解中，也同泰勒斯的見解中一樣，看得出氣象學研究的影響。

如上所述，米勒都斯學派的哲學家，每個都是自然科學家（實際的技術家）兼政治家，這一事實，意味着他們哲學的實踐性質，同時，從這裏，又理解他們的哲學，是和自然科學知識結合了的唯物論。可是他們的唯物論，還是自然發生的唯物論。這個唯物論，把物質規定為唯一的『根源』，可是牠却不能明瞭，『思惟對於物質的關係』。

因着那是這樣自然發生的唯物論，便有着發生『靈魂能脫離身體而存在的教義』、唯心論的可能性。一般地說，在當時的生產力發展階段上、自然科學知識發展階段上，唯物論決不會成為完全的唯物論，祇能成為自然發生的唯物論。這裏，便準備了後代哲學分裂為唯物論和唯心論的可能

性。

泰勒斯曾說：『萬物皆生，充滿着神』，『磁石特別是活物』(註一)。因此泰勒斯是單想表現事物的『力』的，這是自然認識受古代限制的必然結果。從這里，可以理解米勒都斯派唯物論的自然成長性、不完全性。牠雖是一種把握物質統一性的唯物論，却是原始的自然發生的東西。因此，這派的辯證法，也是自然發生的東西。使米勒都斯派的辯證法更發展，把牠最有力地表現出來的，乃是赫拉克里特。

第二節 赫拉克里特(Herakleitos)

米勒都斯學派的自然發生的辯證法，到了赫拉克里特手中，更深化，更發展起來了。用黑格爾的話說，赫拉克里特是最初『把握自然的本質，把自然當做即自的無限者來敘述，當做過程來敘述』的偉大人物。『赫拉克里特把絕對者解做辯證法的過程』(註二)。他的辯證法在黑格爾看來，是『客觀的辯證法』。他是把辯證法當做原理把握了的，黑格爾從他身上發見了辯證法的『祖國』。

(註一) 格羅特希臘史，第四章，三一〇頁。

(註二) 黑格爾哲學史，第一卷，第一部第一章。

據黑格爾自己說：『赫拉克里特的命題，沒有一個不被採入我的邏輯學中』（註）。

赫拉克里特生於米勒都斯地方屬於伊奧尼亞的伊非索士。他在世的時期，約為紀元前五三五年到四七五年。他的時代正是市民和貴族鬥爭，德謨克拉西和貴族主義鬥爭，新的和舊的鬥爭的時代，是氏族制度死亡，奴隸制度勝利的時代。然而在這一過程中，奴隸制社會的矛盾却已明顯化，因着波斯人征服了希臘人的小亞細亞沿岸，因着紀元前五百年後伊奧尼亞人的叛亂失敗，希臘的殖民諸都市，已表現政治經濟的一般衰退，人們深抱對於明日的不安和疑慮。

赫拉克里特生在這個變化和動盪的時代，完全從公生活中退出來，度着哲學思索的孤獨生活，德謨克里特被呼做『笑的哲學家』，他却相反地被呼做『哭的哲學家』。他的話是神託的，所以古代送他一個『暗中人』的綽號。他的思想，艱深難解，據蘇格蘭底說：『如果不是德羅斯的熟練潛泳者』，誰也摸不透他的底。他雖是一個那樣的貴族主義哲學家，可是他却承受了米勒都斯派反宗教的唯物論的傳統，把自然發生的辯證法，提高到了古代的完成。

紀元前六世紀歷史的諸變革，舊氏族制度及其殘餘的決定的崩潰，這樣的時代，作了赫拉克里特辯證法的基礎。德謨克拉西和貴族主義的鬥爭，社會的諸矛盾，他所處的這個變化和動盪的時

（註）同前。

代，反映於他那敘述世界矛盾的學說辯證法中了。他說：『戰爭是萬物之父，萬物之王，戰爭使有些人變成神，使另一些人變成奴隸，使另一些人變成自由民。』『但是，要知道，戰爭到處存在，真理就是不和，牠必然經過鬥爭而產生出來。』赫拉克里特那樣把鬥爭和矛盾做事物的生命和法則。他的哲學，就是米勒都斯派哲學的發展，尤其接近阿那克西曼羅。赫拉克里特哲學的特徵，在於牠是黑格爾所謂的『客觀辯證法』以及和這辯證法直接統一了的唯物論。

他認為萬物都生長、運動、變化。他說：『萬物都生長』。又說：『萬物都流動，一切都不是經常的，一切都不停止在同一物上面』。他『把萬物比做河流』，『人不能再走入同一水流中』，因為『新的水不斷地流到人的面前來』。這樣把萬物看做『生長』的他，又認為『有和非·有是同一物，一切都是有的，同時一切都是無』。就是說，真這東西，全是對立的統一，矛盾。因此，他把對立的統一這門學問——『客觀的辯證法』，有力地表現出來了。

他的哲學，一方面是那樣的辯證法，同時又是從米勒都斯派的自然哲學承受下來的唯物論。他認為『根源』是『火』。就這一點看，誠如黑格爾所說，他應該『算做伊奧尼亞派的自然哲學者』(註)。他認為『根源』就是當做物質看的『火』，這『永遠活着的火』，首先變形為水(流體)，

(註)同前。

水再生地（固體），這是『下向的道路』；反過來，復由地生水，水生火，這是『上向的道路』。這種『下向的道路』和『上向的道路』，歸根說，就是一方是作為對立的存在着的分裂，他方是這存在着的對立之合一，因此，萬物就發生。『一切變而為火，火又變為一切，恰和商品變為黃金，黃金變為商品一樣』。這里，一方面說的是作為對立的統一看的辯證法，作為對立的互相滲透看的生長概念，尤其作為物質看的『火』的實在辯證法；他方面却很明顯地表現這一實在的辯證法，就是分工發達、商品生產發達、商品交換發達的反映，即當時社會發展的反映。因此，他的辯證法，原是奴隸制社會發展的產物。

他的哲學之成為唯物哲學，不僅從他作為『根源』看的『火』的唯物論性質說，事屬顯然，就從他把作為抽象過程看的『時間』，認做實在的東西這點說，也很明白。據塞克特斯（Sextus）說，赫拉克里特認為『時間是第一次的物體的本質』（註一）。從這一點看來，拉沙爾把赫拉克里特的唯物論或唯物論傾向，拋棄不顧，却認他是唯心論者，這是要不得的觀察，我們必須給以深刻的批評（註二）。

（註一）同前。

（註二）哲學叢記，拉沙爾赫拉克里特的哲學。

不錯，赫拉克里特屢次使用『神』這一語，但是他的這個神，不外就是自然的物質法則。他說：『神，是晝也是夜，是冬也是夏，是戰爭也是和平，是飽食也是飢餓，他就是一切的對立，』又說：『世界不是什麼神的創造，也不是什麼人的創造，可說那是永遠活着的火，將時常是那樣的。』

赫拉克里特的偉大功績，就在於開始把世界的『客觀辯證法』，明白而有力地表現出來了。這一辯證法，被他和唯物論直接統一着。不過，這里仍有着我們曾在米勒都斯學派身上看見過的那種認識的古代界限，這是不能不注意的事。立脚在勞動的低度生產性上的古代奴隸制度社會，對於自然的支配，祇能達到不充分的程度，於是人們對於自然的認識受着奴隸所有制生產樣式的規定，發生一定的界限。古代優秀的唯物論哲學者們，也不能跳出這個界限。赫拉克里特說，感官是『虛偽的證人』，『是撒謊的傢伙』（註）。他認為萬物既然流動，所以感性的知識中，沒有任何真理，感性的確實性，既不在，也不會有。這里，已經準備了唯心論成立的理論條件，所以往後發展下去，到了奴隸制度陷於絕境，便發生唯心論的公然反動。

這樣的情形，規定了赫拉克里特的辯證法，是直觀的辯證法，是感覺的具體形象的辯證法，是還不會由其本身的抽象諸規定作媒介的所謂即自（an sich）的辯證法。赫拉克里特的辯證法，雖然

（註）赫拉克里特哲學史，三二頁。

正確地把握了諸現象的全體姿態上的一般特性——流動、變化、生長、死滅，却沒有能夠充分說明構成這一全體姿態的個別。在自然科學發展得不充分的當時，深刻研究物質的內在法則的意識的辯證法，還沒有能夠產生。因此，往後發展下去，辯證法就脫離和唯物論的直接統一了。

第三節 畢達哥拉 (Pythagoras) 及畢達哥拉學派

畢達哥拉及畢達哥拉學派的哲學，產生的地點，不像伊奧尼亞諸都市，處於世界交通的要衝，相反地，恰是寂靜的南意大利。這種情形規定了畢達哥拉及畢達哥拉學派的性格。這種哲學，不同米勒都斯學派的哲學一樣，是緊密地結合了自然科學研究的實踐哲學，實是具着唯心論的宗教的性質的哲學。這樣的性質，和他是貴族主義哲學的一點相關聯。不過，牠雖是這樣的哲學，却仍同伊奧尼亞哲學一樣，是探究萬物「根源」的自然哲學。

畢達哥拉在紀元前五八〇年時，生於薩莫士島。他因為勤學和旅行，飽獲了種種方面的知識，其後他在壯年時代，移居於南意大利的克洛登（希臘在南意殖民地中的主要都市），在那里組織了一個宗教的團體，世人呼做「畢達哥拉的徒衆」。後來這個教團，拿一種類似Orphic教的教義，漸在南意的全部，構成貴族主義勢力的一中心，和民主主義的勢力對抗。結果，畢達哥拉再遷往毗

鄰的美他本奇溫，於紀元前五百年死在那里。畢達哥拉教團的教徒們，除作戒律的生活和道德的訓練外，復爲了靈魂的淨化而研究音樂和數學。這個教團，一直存續到克洛登的教堂被反對勢力焚毀時（紀元前四五〇年）。

畢達哥拉及畢達哥拉學派，認爲『根源』是『數』。據亞里士多德說，他們『是研究數學，推動數學進步的最先的人們，因爲受着該項問題的訓育，遂把數學的原理，當作事物的原理，在數學上，性質上數是第一的東西，所以他們相信在數的上面，比在火，或土，或水的上面，更能看見存在或生長的類似。就是說，他們認爲數的某種規定是正義，某種規定是精神及理性，更有某種規定是好機，此外，其他一切事件，差不多都是用數去規定的。不僅此也，他們還認爲音樂調和的規定和關係，也在數中。總之，他們於發見一切事物的整個性質，都是模寫着數，數是全世界中第一的東西，結果，便拿數的元素作一切事物的元素，並認爲全世界就是調和，就是數。』（註）

畢達哥拉學派最優秀的代表者費羅勞斯還說：『數是性質，對於一切可疑的東西，不可知的東西，給以知，引導牠而且教誨牠。假若沒有數及其本質，任誰也不能絲毫明白物的自體，明白物 and 物的相互關係。數使萬物適合於心，能夠用知覺去認識萬物。……這由於數劃分諸物的各個比類。

（註）亞里士多德形而上學論，第一卷第三章。

把種種無限界的東西和種種有限界的東西，類分出來的原故。」（費羅勞斯的斷片第十一）

他們那樣從數的考察出發，說明着世界。在他們看來，數的系列，首先從偶數和奇數的對立而成。這時，『一』是根源數，他既是奇又是偶，是奇偶對立的出發點。偶數對於二分的演算，不給以限界，奇數恰相反，牠給以限界，由是偶數和奇數一般地各被分配於『無限界者』和『有限界者』中。基於數的這一對立，便引出貫串世界的十個對立來。形式如下：

- (一) 限界——無限者。
- (二) 奇——偶（數的）。
- (三) 一——多。
- (四) 右——左。
- (五) 男——女。
- (六) 靜——動。
- (七) 直——曲。
- (八) 光——暗。
- (九) 善——惡。
- (一〇) 正方形——矩形。

世界是從那樣的對立來的。但是，這些對立，却合流於生產的「一」，即合流於奇而偶的根源數，同樣，世界全體的對立，也結合於一，即「秩序」。構成對立的紐結的就是調和。

照上面所說的看來，畢達哥拉哲學，有着下述的幾個特徵：第一，把世界根源的物質性，弄得稀薄化，拿抽象的數做根源。第二，與其說他們是辯證法的對立的哲學，不如說他們是「調和」的哲學。第三，儘管他們在數學、天文學、音樂理論上，有着功績（特別有功於數學，提示了數的平方關係，例如 $3^2 + 4^2 = 5^2$ ，幾何學上有名的「畢達哥拉定理」），可是沒有一般自然科學的基礎，仍是唯心論的宗教的東西。所有這些特徵，根本關乎牠是脫離「實踐」的貴族主義哲學。

畢達哥拉及畢達哥拉學派，拿數學作基礎、作出發點。可是這個數學，並不是經由自然科學的實證研究，結合了人類生產的實踐活動的，可說是從音樂來的。據黑洛德士說：當時「克洛登的醫生，有希臘的頭等貨之稱」（註一）。其實，所謂克洛登的醫術，結合着神託、宗教的占卜魔術。畢達哥拉及畢達哥拉學派的哲學，既然這樣從獲得了宗教的魔術意義的音樂出發，當然是替宗教築基礎而擁護宗教的貴族主義哲學（註二）。

因此，畢達哥拉學派，後來和柏拉圖的反動合流。

(註一) 'Die Geschichten des Herodotos' (Berlin) Zweiter Teil S. 73.

第四節 愛勒亞學派

愛勒亞學派，是從紀元前六世紀末，到五世紀初，在南意大利的愛勒亞起來的哲學派別，這派的先道者是克塞諾法內。

一 克塞諾法內 (Xenophanes)

克塞諾法內的哲學，有着反宗教的內容，他對於畢達哥拉及畢達哥拉學派的宗教的神祕主義的哲學，恰是對立的立場。

克塞諾法內，在紀元前五七〇年時，生於伊奧尼亞的科羅坊，他是波斯侵入後，從故鄉逃出來的伊奧尼亞人羣中的一個，經過極長的流浪生活後，到了老年時代，才定住於愛勒亞（南意浮開亞人的一個殖民都市）；紀元前四八〇年時，死在那裏。據說他非常貧窮，會因為沒有錢埋葬天殤的子女，不能不親手去動土（註三）。因為他不是貴族，生長在伊奧尼亞的自由啟蒙的精神下，從長期

（註二）格羅特希德史，第四卷，三二八—三二九頁。

（註三）格羅特希德：畢達哥拉其有希臘神話時代最古而且最有名的預言家麥里普的性格。並參照 Die Geschichte des Herodotos (Reclam) Erster Teil, S. 157-168

（註三）黑格爾哲學史，第一卷，第一部第一章。

週遊的生活，中完全脫掉了古代的殘渣，所以成立了他的宗教批判。

他批評當時氏族的民族宗教，批評神話的宗教，說道：『赫西奧德和荷馬，把一切連人類都看得可恥的事，不名譽的事，如竊盜、姦淫、互詐等，歸到神的身上。』『該死的人們，以為神也和自己一樣地活着，有衣服、有聲音、有姿態。』我們從這里，看出那把神認做人類的自己疎外的費爾巴哈唯物論的前導。克塞諾法內還說：『伊奇奧匹亞人推想神是黑色，團子鼻，色雷斯人推想神是青眼，赤毛。』那末『假若牛和獅子，也和人類一樣，有一對製造藝術品的手，牠們或許會造出種種形象的神，酷肖牠們自己的姿態。』

但是，克塞諾法內這一對於現存宗教的批判，還沒有達到無神論地澈底化。他承認作爲『一者』看的『神』。他說：『如果說神在，如果說是神，那就神祇不過是一者。……因爲神的任何部分都同等，所以牠具着球形。……神是永遠，神是一者，且是球形，所以牠既不是不可限定的東西，也不是可限定的東西。』就是說，神是自然，是物質，是『球形』。

克塞諾法內作爲一者看的神，是物質的東西，關於這一點，就從他那屬於米勒都斯派傳統的唯物論自然哲學看，也可理解。他說：『地生萬物，萬物復歸於地。我們都從地生，同時從水生。因此，成長、發生的一切東西，祇有地和水。』所以，黑格爾把他作爲一者看的神這思想，比做那認

爲神卽自然的『汎神論或斯賓諾查主義』(註)，倒是正確的。用費爾巴哈的話說，克塞諾法內的哲學，實是『顛倒了的無神論』。

二 帕美立德(Parmenides)

塞克諾法內視爲永遠的『一者』這思想，在以帕美立德爲先驅的愛勒亞學派的哲學中，更加發展。愛勒亞學派是赫拉克里特辯證法的否定者、對抗者。可是，經過這一否定、對抗，赫拉克里特的自然發生的辯證法的各要素，反被把握得更深化。這是由於把辯證法的各要素抽象了的原故。經過這種抽象，米勒都斯學派及赫拉克里特的具體運動的物質各要素，遂被明顯地暴露出來。具體物須由抽象物作媒介，愛勒亞學派定立抽象的純粹『有』，用以代替具體運動的物質。

帕美立德在紀元前五四〇年時(據狄奧奇內·萊體奧說)，或約紀元前五一五年時(據柏拉圖的對話篇)，出生於他的先師克塞諾法內最後定住地的愛勒亞，家庭是有聲望的富豪。他自己是個曾經參加愛勒亞立法的政治家。

他把克塞諾法內視爲永遠的一者，抽象化到純粹的『有』。在克塞諾法內看來，一者並是有着具體性的存在者。他說：『「一」者雖不運動，但也不是不運動者。』但是，帕美立德所說的

(註)同前。

『有』、『存在者』，是和『非有』對立的抽象的純粹『有』，即存在的抽象。他指出知識的兩條路，曾說：『一條是僅有着有，不會有着非有的路。這是確切的路，真理就在這條路上。另一條是沒有着有，非有遂成爲必然的路。我對你說，這條路是完全非理性的路。』他還反對赫拉克里特及米勒都斯學派道：『他們和聾子或驚愕着的瞎子一樣，又和狼狽着的浮浪者一樣，弄得把有和非有認做同一，接着又認做不是同一。』

他把『有』的諸規定，指出如下：（一）存在者就是不生不滅，就是永遠。（二）存在者就是充實的、統一的、連續的、不可分的、均等的東西。（三）存在者，就是不動。（四）存在者，就是自己完了的東西，圓滿的球體。他把具着這些規定的『有』，當做『根源』。他已經不是從特定的元素中去找『根源』，而是從這樣的『有』、『存在者』中去找『根源』。這個有，顯然是抽象的存在。但那却不是存在的觀念的抽象，實是物質的東西。帕美立德的歷史意義，就在於他把世界物質的統一性，表現於這樣的『有』之中，由是把物質的存在上的有（存在）和非有（非存在、無）的範疇，弄明白了。

三 芝諾(Zenon)

帕美立德的學生芝諾，亞里士多德呼之爲『辯證法的創案者』。黑格爾也說：『芝諾的本質在

辯證法，辯證法實始於芝諾。」(註一)

芝諾和他的先生一樣，也是愛勒亞人，他在世期間爲紀元前四九〇年到四三〇年。據格羅特說，他是一個對僭王鬥爭的政治活動家，『他的辯證法，與其說從哲學中來，不如說從政治中來』(註二)。據傳說，他曾經拿生命向僭王博取過某都市的解放。事實是這樣；他曾參加推翻僭王的陰謀，事被告密，僭王爲了迫使被捕者自白，在萬衆前千方拷問他，要他說出國家敵人的姓名來。他先舉出僭王的一切朋友的姓名，指爲同黨，再就指斥僭王本身是國家的盜賊而就死。(註三)

芝諾爲了替他的先生帕美立德的『有』這學說作辯護，證實『有』的惟一不變性，曾作過有名的證明，他證明雜多不可能，一切運動不可能。結果，運動的矛盾遂被暴露，運動的辯證法性質遂被明瞭。

雜多的否定。據芝諾說。假若認爲雜多(被限定了的一定的大小)存在，那牠就陷於不能不既是無限大，又是無限小的矛盾中。因爲牠是可以無限地分割的，所以牠的最後單位，就不能具有已經

(註一)同前。

(註二)格羅特希臘史第八卷一四一頁。

(註三)黑格爾哲學史，第一卷，第一部第一章。

不可分割的大小。沒有大小的東西的總計，縱然牠的數是無限的，也不能不同是無限小。反過來，構成多的最後單位，牠爲要存在，就不能不具有何等的大小。但是，因爲多的分割，可以無限地進行。所以單位的數是無限的，這具有大小的無限的總計，遂不能不是無限大。因此雜多這個假定，牠自身便矛盾着。芝諾並把這一邏輯，適用到空間方面，否定了空間的實在性。

運動的否定

芝諾又基於空間和時間的可分割性，用下面的方法來否定運動（關於芝諾否定運動的論據，亞里士多德曾舉出四個，然而第四却不很重要，從略）。

(一) 據亞里士多德說，芝諾認爲「運動沒有具着何等真理，因爲運動者在達到目標前，不能不達到空間的半分地方。」就是說，運動者不能不達到某種目標。這種運動場是全體，要通過全體，就要先通過半分。因此，定要先達到這半分的半分。這樣，就是無涯際了。這裏，表現着消極的無限性、黑格爾所說的『壞無限性』(註)。

(二) 所謂『健足阿基烈』(Achilles)——希臘神話的一個善走勇士——的證明。芝諾說：『最迅捷者也決不會追上遲慢者。』他的證明是：『追捕脫逃者的人，要達到脫逃者已在某種時間開始出發的那地點，他需要某種時間。』這個時間中，脫逃者又在踏着新的地點，追捕者又要拿這個時間的

(註) 黑格爾百科全書，一一五頁。

幾分之一去通過牠。這樣的關係，無限地進展着，所以最捷足的阿基烈，也不能追上最笨足的龜。

(三) 芝諾說：『飛駛着的箭，其實靜止着。什麼理由呢？因為運動者常在自同的此刻，及自同的此處，就是說，常在不能區別的上頭。』這就是說，從各個瞬間看，飛箭却在同一地位上靜止着。

芝諾那樣指出多的矛盾、運動的矛盾，想證明帕美立德的『有』的唯一不變性。他拿運動具着內在矛盾這理由，否定了運動。但是，恰如黑格爾所說，他却没有做到否定有着運動的這一件事(註一)。他所要說的，祇是運動這觀念，含有矛盾，所以不是真實的東西，因而有決不屬於運動。他想證明運動不是真實。因而反弄明白了如下的事實；運動的本質在於矛盾，物質是運動者，牠自身具着辯證法。因此，從芝諾暴露了運動的內在矛盾、把運動自身的矛盾開始暴露的這點看，難怪黑格爾呼他爲『客觀辯證法的真正開山祖』(註二)的。

自然，芝諾爲要否定多及運動而作成的諸命題，具有抽象的形而上學的性質，但是，暴露物質運動的內在矛盾，提示辯證法各個要素，一和多、連續性和不連續性、可分性和不可分性、無限性

(註一) 黑格爾哲學史，第一卷，第一部第一章。

(註二) 同前。

和有限性等範疇，却是他的功績。不過，同時我們也得注意：他不能把辯證法作為存在的法則去抓住，因而不能真正解決矛盾的諸問題，簡直把感性和理性隔開，把全體感覺世界規定為不真，想因此找出活路來。芝諾及愛勒亞學派說：『感性的世界，有着無限的多種形態，牠自身不外是現象，並沒有具着何等真理。』像他這樣抽象地隔開感性和理性，便是唯心論的準備。

愛勒亞的最後代表者麥立索 (Melissos) 的薩莫士島人，關於他的一生，不很知道。

據亞里士多德說，他的思想和帕美立德同，不過把帕美立德的『一者』，解做物質了。可是，這個『一者』，原來就是物質的東西。

第五節 恩白多克列 阿那克沙哥拉 呂基潑

米勒都斯學派的唯物論，結合着自然科學的研究，恩白多克列和阿那克沙哥拉，站在這一唯物論傳統精神下，想把愛勒亞學派的『有』和赫拉克里特的『運動（轉變）』這兩個對立要素，綜合起來，替愛勒亞學派和赫拉克里特間作溝通的媒介。不消說，這兩個對立要素的綜合，是在古代的限制下做的。恩白多克列和阿那克沙哥拉由於這種努力，便開闢了一條直接走到完成古代唯物論的德謨克里特去的道路。

一般地說，紀元前五世紀，是雅典、西西里及其他地方的德謨克拉西的第一世紀。在這一時代中，希臘諸都市間的政治關係，日益緊密化，經濟的政治的活動，非常活潑（註一）。那時雅典已由農業共產社會、發展到商工業國家（當然是奴隸制的），形成了世界貿易的中心地、東西兩洋的聯絡點。恩白多克列、阿那克沙哥拉、呂基潑、德謨克里特，所有這些人的唯物論自然哲學，成長在雅典為中心的希臘諸都市的經濟繁榮上，而這經濟繁榮的基礎，却是奴隸制度。商業資本的發展，替德謨克拉西、個人主義，開闢了道路。生產力的急速發達，技術及科學的發達，引起人們非常需要能夠滿足技術水準、經濟水準、政治及文化水準的精神勞動。人們對於宇宙法則的自然說明，要求得非常迫切，機械的合法則地說明世界這工作，遂從宗教的神話的諸觀念中解放出來。

一 恩白多克列 (Empedokles)

恩白多克列，生於紀元前四九〇年，他的家庭是阿克拿加的名門，該地是當時在繁榮尖頂上的敘里亞的商業都市。他自己是一個德謨克拉西的勇敢戰士（註二）。他曾竭力從事於粉碎僭王政治復興的陰謀，打倒掌握主權的貴族元老會，樹立完全民主主義的政體。他又是有名的演說家、詩人、

（註一）格羅特希臘史，第八卷，一三九頁。

（註二）同前，一四一頁。

技師、醫生。亞里士多德稱讚他是個「修辭學的創始者」。

他的哲學，重視自然觀察，他說：「把一切東西，都在其明白的範圍內，用全力去觀察。」他站在自然觀察的立場上，把愛勒亞學派的「有」和運動、生滅的現象，結合起來。在否定物質由無而生，死而復歸於無的一點上，他和愛勒亞學派相同，但同時，他却承認物質的發展及運動（被赫拉克里特高揚着的東西），第一，放棄愛勒亞學派的物質唯一性，拿「地、水、火、空氣」這四「根」作根柢，放棄愛勒亞學派的物質唯一性，第二，設想愛憎兩動力，放棄愛勒亞學派的物質不動性。這表現恩白多克列實是愛勒亞學派（有）和赫拉克里特（生長、轉變）間的機械的綜合。

他認為這四個元素，是四個永遠不生不滅的「萬物之根」，就是「根源」。他是最先拿復元數作「根源」的人。他說地、水、火、空氣四元素，由於從愛和憎的活動來的「混合」和「分離」，獲得運動性。現象世界的物質生滅，不外乎是這四元素的「混合」和「分離」。

恩白多克列，用神話把這四元素人格化，呼火為兆斯，呼水為司提，呼空氣為愛得內烏，呼地為赫烈。但是，實際上，他却說：「神並沒有從背中生出兩腕來，也沒有腳，也沒有敏捷的膝，也沒有生殖器官，他是個球形，從各方面看都均等。」這明示了他自己反宗教的唯他論立場。不僅他的四元素是物質，並且連「愛」「憎」這兩個力，也是物質。他說：「火、水、地、遠在高處的空

氣。此外，和牠們等重的可怕的憎，介於牠們中間而和牠們等長等寬的愛。」

他並且是泰勒斯以後，把認識問題作理論處理的最先一人，他的認識論，還是唯物論的東西。他把一方面對象物的小片，和他方面接受這對象物的感覺器官的小片，區別爲二。他說：『我們拿地認識地，拿水認識水，』又說：『人類的見識，因存在着的物質而增加。』這雖是原始的認識，却意味着模寫說的唯物論。『拿地認識地，拿水認識水』的命題，就是把『認識是存在的模寫』這件事，作了原始的表現。——可以這樣解釋。

他又把他的唯物論原理，適用到有機生命的發展方面，表現了一種進化論的思想。他認爲生物中最初發生的是植物，牠在世界還沒有完成以前，即已產生。次於植物發生的是動物。動物和植物之間，有着一定類同的關聯。他說：『毛髮和本葉和鳥的密生着的羽毛，是一個東西。』

二 阿那克沙哥拉 (Anaxagoras)

阿那克沙哥拉生於紀元前五百年時，家庭是名門，住在小亞細亞的史苗納附近庫拿佐美萊。他是移植哲學於雅典的最先一人。他在紀元前四六一年，移住於雅典，在雅典留了三十年，和悲劇詩人 幼里披底 (Euripides) 及政治家伯里克勒 (Pericles) 結爲朋友，獻身於學問的研究。後被伯里克勒的仇家告發，說他主張無神，否認國家一切神，終於不能不離開雅典，遷居於小亞細亞的蘭浦沙

料，紀元前四二八年死在那裏。他是哲學家，同時又是物理學家、化學家、天文學家、數學家。

阿那克沙哥拉，承認愛勒亞學派所主張的存在的永遠不變性，否認其唯一性，這一點和恩白多克列一致。但同時，他却不以四個元素為然，主張無限的元素，又和恩白多克列有別。他把這無限的元素，叫做萬物的『種子』。他說：『希臘人所想定的發生和消滅，並不正確。什麼理由呢？因為物不是發生、消滅的，實際上，既存諸物，因混合而合一，因分離而復分解為諸物。所以，如果呼發生為混合，呼消滅為分離，那就希臘人稱呼的或許正確了。』『全體既不增加，也不消滅，：一切常是同一。』

這麼無限多的『種子』，當初便在一切東西（如肉、金、花）中，以無限小的成素存在着。牠們用極精微的方法，分佈在全體世界中，因形、色、味而互相區別。同質的小片相結合，異質的小片相反撥。一切由一切所合成，一切參加着一切。同質的小片，亞里士多德稱之為『同等部分所組成者』。據亞里士多德說：『阿那克沙哥拉，主張原理在數上是無限的。照他的話看來，像恩白多克列的水或火一樣，大凡一切由同等部分組成的東西，僅有集合的生，分離的滅，並沒有其他意義的生滅，同等部分是永遠存續的。』（註）阿那克沙哥拉認為從來沒有任何東西由無中生出。如果說

（註）亞里士多德形而上學論，第一卷，第三章。

樹由水所育成，那就水中定潛伏着樹幹、樹皮、果實等等。因此，他說：『一切東西被包含於一切東西中，』『一切東西中有一切東西的部分。就是說，每個東西都含有其他一切東西，水、空氣、骨、植物等等；相反地，水也含有肉、骨等等。』黑格爾說：阿那克沙哥拉的這種說法，和近代化學所考察的一樣（註一）。

阿那克沙哥拉的無限多的『種子』，是永遠存續的東西，是自身沒有運動的東西。那末，如何使牠得到運動呢？他說：『一切東西，同時存在，靜守着無限的時間，於是精神出現。精神帶來運動，撥開混沌，由於同等部分的結合，這被區別了的形體，遂獲得秩序。』（註二）這個精神，相當於恩白多克列的能動者『愛』和『憎』，『牠是無限的、自主的、不同任何東西混合的、獨存的、自立的』。精神是具着目的性的形成力，牠的本質在於知性上，這點和恩白多克列的能動者不同。因此，阿那克沙哥拉的精神說，正如亞里士多德所重視的一樣，帶有目的論的性質。

然而這個精神，並不是純粹的精神，牠在一切東西中，固然是『最精微而且純粹的東西』，但仍屬於物質的東西。因此，亞里士多德非難他，說他僅僅利用精神塞漏洞，使自己『便於機械地說

（註一）黑格爾哲學史 第一卷，第一部，第一章。

（註二）Diogenes Laertius. II. 6

明世界的創造』(註一)。蘇格臘底也嘆息從他的著作中，看見的『不是他自己期望着的目的論，祇是機械的世界說明』(註二)。

事實上，他是唯物論地說明着世界生成。他認為起首的混沌狀態，因精神使物質的某點上生出波動而終結。波動的結果，物質分離，首先生出輕明的精氣和濃暗的氣體，再由濃暗的氣體，生出地球，和被認做赤熱石塊的別的天體來。起首處於泥濘狀態的地，因空氣及精氣所降落的胚種而受胎，生物由是而生。因此，我們在他的這一唯物論的說明中，同時還要注意他的『精神』的精神化傾向。

要之，阿那克沙哥拉。由於把恩白多克列的四元素，解做無數『種子』的合成，遂使恩白多克列的唯物論，進一步地向德謨克里特原子論的唯物論去發展了。他的『種子』，是被從質的方面區別了的無數的物質單位，就這一點說，他的哲學可稱為『質的原子論』。這是達到德謨克里特原子論的過渡。

三 呂基溼(Leukippos)

(註一) 亞里士多德形而上學論，第一卷，第四章。

(註二) 蘇拉圖對話篇，法伊吞。

亞里士多德在所著形而上學論中，曾說及德謨克里特的先達而兼朋友的呂基濼（註一）。但是，除此以外，便不知道他的任何確實情形。黑格爾道：「呂基濼的生平，一向不詳，他是何處人都不明白。」（註二）伊壁鳩魯且懷疑是否有過他這一個人。我們現在祇能說他是德謨克里特的朋友，他的學說，已由德謨克里特承繼下來、發展起來了。

第六節 德謨克里特 (Demokritos)

一 作為德謨克拉西思想家的德謨克里特

把恩白多克列、阿那克沙哥拉所準備的原子論的唯物論，確立起來加以完成的人，就是德謨克里特。他是古代唯物論的完成者，他的唯物論體系，和柏拉圖的唯心論，尖銳地對立着。

德謨克里特的出生期，約在紀元前四七〇年到四六〇年之間，他出生的地方是亞布吉拉，這是伊奧尼亞的殖民者在色雷斯所開闢的商業都市。當時亞布吉拉，已經非常富裕，德謨克里特就生在這富裕都市的富商家，巨大的財產，費在他五年的東洋旅行上。他自己說：『我漫遊的地方之廣

（註一）亞里士多德形而上學論，第一卷，第四章。

（註二）黑格爾哲學史，第一卷，第一部，第一章。

大，在和我同時代的人們中，要算第一個，那時，曾作極廣泛的研究。看見很多土地和國家，聽見很多學者的言論。』他在這一研究旅行後，回到家鄉過學者生活，特別獻身於數學的自然科學的研究，死於紀元前三七〇年。

他特別優長於自然科學的數學的研究，這點對他確立唯物論有深刻的關係。可是他的知識并不限於這個。用他自己的話說：『當阿那克沙哥拉已老，年齡還青』的他，除呂基潑的學說外，已懂得畢達哥拉學派、愛勒亞學派、恩白多克列、阿那克沙哥拉的學說，并懂得後期索非斯特派的諸說。他有非常豐富的知識，據古人說，他的著書實達於六十種，簡直普遍了該時代的整個知識領域，如物理學、數學、醫學、政治學，無所不包，並含有關於音樂、繪畫、農業、文法、戰術的研究。他的論敵亞里士多德，常拿尊敬的態度論及他。

德謨克里特原有自由人的觀念，且有主張撤除國家牆壁的哲學見解。他和貴族主義尖銳地對立，熱心擁護德謨克拉西，是德謨克拉西的一個指導的思想家。他說：『與其沉溺於依附貴族的富裕中，我情願在民衆國家內，過貧窮的自由生活。』同時，他又是反國家主義的世界主義者。他說：『哲學家無論在那一塊土地上，都能生活，有爲的人物，以全世界爲祖國。』

德謨克里特是古代希臘商業資本反對地主貴族的思想家，這事實已夠說明他的反貴族主義的民

主義、反國家主義的世界主義、及其自由主義、個人主義、自由主義，是古代希臘生產發展的產物，反國家主義的世界主義，是商品生產及海外交通發達而和別的民族緊密接觸的必然結果。因為生產發達，經濟政治的活動便一般地活潑化，這上面必然成長着民主主義。這一經濟繁榮和政治活動的旺盛，給了紀元前五世紀以特徵。同時，自然科學的發達，唯物論的世界觀的發展，牠們的物質基礎也在這點上。古代唯物論在德謨克里特手中的完成及其和反動唯心論的對立，實由德謨克里特哲學是商工業的奴隸主對地主貴族鬥爭中的哲學這點規定了的。

二 古代唯物論在德謨克里特手中的完成

德謨克里特確立並完成了原子論的唯物論。他的原子論的唯物論中，綜合了從來希臘哲學的整個發展。如：（一）運動的物質（米勒都斯學派及赫拉克里特），（二）量的方法和合法則性的原理（畢達哥拉哲學的合理核心），（三）世界的物質統一性及不變性和現象世界的感性的多樣性及可變性的矛盾問題（愛勒亞學派所提示的矛盾問題），所有這些要素，都被德謨克里特在伊奧尼亞哲學的唯物論傳統下，綜合起來了。固然，恩白多克列和阿那克沙哥拉，曾經企圖把有（愛勒亞學派）和運動（赫拉克里特）結合起來，可是那種結合、綜合，並不充分，因而他們沒有能夠確立原子論的唯物論。德謨克里特才完成了這一工作，固然他完成的還是機械論的唯物論。

儘管德謨克里特手中的存在和運動，有和非有等等的統一，是那樣機械的事情，儘管他的唯物論，是機械論的原子論的唯物論，可是他的唯物論，在古代世界，確是最嚴密的唯物論，牠做了近代物理學的基礎。德謨克里特的原子論，在認識被古代的條件限制下，是最徹底的唯物論、無神論，從這點上可以看出牠的特徵。德謨克里特大大地嘲笑阿那克沙哥拉的「精神」的目的論學說，據他看來，世界是由無限多數的實體成立的。萬有分爲無限微小的小物體，這些小物體，已不是感官所能知覺了。因爲牠們已經小到不能再分割的程度，所以叫做「原子」。他認爲除了「原子」和空虛的空間外，什麼都不存在。古代世界從德謨克里特這一「原子」說中，完成了唯物論思想的定式化，理解一切不同於具體物的同質的物質，達到物質的抽象概念。於是，恩白多克列和阿那克沙哥拉，曾從質的方面區別出來之物質單位的「根」或「種子」的根源性，成了廢物，同時，那種說「愛、憎」或「精神」被運動最初衝擊的假定，也無用了。於是原子自己運動的概念，物質自己運動的概念，開始確立起來。這是德謨克里特唯物論的功績。

德謨克里特說：基於因果的必然性而自己運動的「原子」世界，「任何東西都不偶然發生」，「偶然是人們掩飾自己的無智而造出的假象」。這就排除了任何的偶然，並排除了所謂站在世界的背後，而用意識的目的來活動的一切神。他的這種唯物論的無神論的哲學基礎，概括在下面的諸命

題中：

(一) 『什麼都不從無中生，存在的任何東西都不會消滅，一切的變化，祇不過是各部份的結合及分離。』(註一)

這一命題，已經含有近代物理學的兩大命題，——『物質不滅』、『勢力保存』。這一命題，雖也曾做恩白多克列及阿那克沙哥拉的出發點，可是到了德謨克里特手中，這思想才拿明瞭的形式表現出來，構成嚴密的機械的世界觀的基礎。

(二) 『任何都不偶然發生，可說一切東西都有牠的根據而且有牠的必然性。』(註二)
這裏『根據』的範疇，因果性、必然性的概念，被弄得明明白白，歸到唯物論的無神論的結論。

(三) 除原子和空虛的空間外，什麼都不存在，其他一切都是憶見。』(註三)
德謨克里特又說：『真實地存在的東西，就是原子和空虛』，『無和有同樣地存在』。他從這

(註一) 朗格唯物論史，十版，十二頁。

(註二) 同前。

(註三) 同前。

個有和無、原子和空虛中，說明了運動和變化，在德謨克里特看來，空虛構成物質運動的條件。黑格爾認為從德謨克里特的這個『空虛』中，看出了辯證法的重要契機——反撥、否定的原理在萌芽。他說：『這個空虛，就是和肯定物對抗的否定物，也就是原子運動的原理。』（註一）這裏，基於上述（二）的根據原理，因果的必然性原理，從原子和空虛、有和無中，引出原子的自己運動來了。德謨克里特，是把物質自己運動的概念提示出來的最先一人。

雖是這樣，有和非有（無）的統一，在他手中還祇是機械的統一，不是辯證法的統一。他把有和沒有現實運動的非有（空虛），機械地結合起來，不能把非有作為事物的轉化、運動的辯證法契機去理解。

（四）『原子在數上是無限的，有着無限不同的形狀。在經過無限的空間而無限的降落的運動中，較速落下的較大原子，和較小的原子衝突。由此成立的側面運動和漩動就是世界形成的開端。無數的世界，反復於生滅中。』（註二）

（五）『一切事物的差異，由其原子的數、大小、形狀及順序的差異而來。原子沒有質的差

（註一）黑格爾哲學史，第一卷 第一部，第一章。

（註二）黑格爾唯物論史，一六頁。

異，也沒有任何「內的狀態」。(註一)

(六)「靈魂由火一樣的精微圓滑的原子所構成。這樣的原子，最易於運動，因着他的運動遍於全身體，於是發生生命現象。」(註二)

這裡所謂靈魂，據德謨克里特說，實是「特殊的物質」。唯物論的認識論第一個根本命題，就是把意識(精神)看做被特殊組織了的物質，德謨克里特的對於靈魂的解釋，正是這第一個根本命題的原始表現。他又認為知覺發生於從物中來的流出物(像)，因着這流出物適合於牠而產生。唯物論的認識論第二個根本命題，把意識看做存在的模寫，德謨克里特對於知覺的解釋，正是第二個根本命題的原始表現。我們從這裏，看出唯物論的認識論在德謨克里特手中，雖說還是原始的形式，可是却達於確立了。

因此，德謨克里特的哲學，就是古代世界的唯物論之完成。牠把作為科學世界觀的近代唯物論之一切偉大根本命題，在其萌芽上包含着。也正因為牠是在其萌芽上包含着牠們，所以牠自身決不是徹底完成了的唯物論，而是機械論的唯物論。牠上面，對於物質的質和量的辯證法關係，對於必

(註一) 同前，一八頁。

(註二) 同前，一九頁。

然性和偶然性的統一關係，對於物質運動的辯證法則，都沒有正確地把握住。原子這東西，雖然德謨克里特說牠是『真正實在者』，然而這『真正實在者』的規定，還是很抽象。就是說，他沒有正確地把握現象和本質的辯證法統一，把『真正實在者』抽象化了。所以，德謨克里特的唯物論中，還有唯心論插足的餘地。他說：『我們對於真實，什麼都不知道』，『人和「真實」隔離得很遠』，『真理在「深邃地方」隱藏着』。

從這裏，我們看出德謨克里特哲學（認識）的古代限制來。不能超越這一古代的限制，定要在機械唯物論中繞圈子，這是德謨克里特及其時代的命運注定了的。

可是另一方面，他的哲學却站在古代唯物論發展的最高峯，是古代哲學的最大成果，這一點我們應該充分注意到。黑格爾在其哲學史的三七八——三八〇頁，通體都把德謨克里特『完全繼子般地』看待（註一）。其實德謨克里特在古代是有最高地位的偉大哲學家，可說亞里士多德的知識，大部份得益於研究他的著作。事實上亞里士多德不提德謨克里特的姓名，逕自借用他的語句之處，不知有多少。據說唯心論者柏拉圖，曾夢想購集德謨克里特的一切著書，把牠焚燬』（註二）。就從

（註一）哲學筆記。

（註二）余柏威哲學史的基礎，七三頁。

這一點看，也夠知道德謨克里特的偉大。却可惜他從來沒有獲得多的相當地位的評價。所以朗格說：『古代偉大人物中，沒有一個像德謨克里特那樣，受着歷史的虐待』（註）。

一般地說，這是由於後來唯心論反動的興起，哲學一般地移向唯心論，不能不長期地忘却德謨克里特唯物論的原故。他的哲學，自從古代末期，由伊壁鳩魯及魯克黎社把他復活了一時之後，在整個中世紀內完全被遺棄。從德謨克里特的時代起，二千年以後，因着自然科學漸漸勃興，才由培根和加山第，把他從遺忘中拯救到光明的地方來。

（註）朗格唯物論史，九頁。



第三章 第二期——唯心論對於唯物論的鬥爭 唯心論的反動

第一節 索非思特派(Sophistai)

『索非思特』(即所謂詭辯派)，是紀元前五世紀以雅典爲中心的德謨克拉西繁榮的產物。當時古代哲學的中心，已隨『索非思特』而移到雅典。『索非思特』的發生，形成古代哲學轉向第二期的過渡期。據茨鳩笛德說，配立克勒曾說雅典是希臘的『教養學校』。我們從『配立克勒時代』這名稱下知道的希臘文化的美麗之花，實是這時代的德謨克拉西的產物。

自從波斯戰爭以後，希臘的生活，尤其處於希臘文化、治政中心地位的雅典生活，達到了一個強有力的飛躍發展，哲學也被捲入這飛躍發展的漩流中了。索非思特就是成立於這一經濟繁榮上的德謨克拉西思想家，肩負着勝利的德謨克拉西所要求的教養。當希臘文化的最高峯期，民主政治的極致配立克勒時代，因着奴隸制度的發展，雅典市民的經濟、政治的活動，非常活潑，一般市民要求理論教養和演說熟練(雄辯術，修辭學)的熱度很高，於是『索非思特』適應這種要求而出現，

擔任供給市民以實際生活所必要的知識，即擔任市民教育。他們是從市民想獲得政治經濟知識的實際要求中起來的職業教育家、教員、德謨克拉西的啓蒙者。他們想把雅典及其他都市的青年，教育得具有『對於公共事項的正確思考、舌辯、行爲』，從甲街走到乙街，並不選擇聽衆對象，向着一切市民，以報酬爲交換，教以雄辯術、實踐的處世訓、及政治學哲學等等，實是把該時代的學問知識，通俗化地傳播出來了的啓蒙家。這裏，我們除要注意於擔任啓蒙運動的『索非思特』的實際性外，並要注意於其文化作用的重要性。

『索非思特』長期間僅被認做道德的墮落者，三百個代言的詭辯家，同時『索非思特』這一語，也在詭辯的意義下，被使用爲稱呼這派人物的代名詞。然而這是誤解。這種誤解的起源，全是由於他們的哲學敵對者蘇格臘底、柏拉圖、亞里士多德、及喜劇詩人亞里士特芬等貴族的反動思想家，製造成功的惡意說明。黑格爾和格羅特，却把索非思特從這種誤解中解放出來，替他們闢了一條獲得比較正當評價的道路（註）。原來『索非思特』這一語，在希臘語原爲 *Sophistai*，是賢者、智者的意義，指超類拔羣的大人物而言。因此，不僅索倫和畢達哥拉曾享受這個稱呼，克塞諾法內還這樣稱呼過蘇格臘底和安提史特內。伊蘇格臘底（紀元前五世紀的雅典辯論家）並這樣稱呼過柏

（註）黑格爾哲學史，2. 2. 5—10參看格羅特希臘史 8. Vol. P. 151—204。

拉圖。這一語到了紀元前五世紀的中葉（畢達哥拉以後），且用以稱呼收受報酬的哲學教師。

黑格爾說：『索非思特，是在希臘普及着教養以希臘教師，他們代替詩作者和詩吟者來出現。他們才是古時的一般教育家，宗教並不是教師，宗教中，沒有過任何的教授。僧侶們捧犧牲，供神託，他們是神託和卜者，解釋箴言而已，可是這並不是講學。……當時的希臘人，已經不能不發生一種反省的要求，要由思惟決定諸關係，不單由神託、風習、感情、當場的感觸來決定。國家的目的，是由這下面去抓住特殊者的普遍者，索非思特傳播了這種教養。他們把教授學問當做職業、營業着，循迴於各街市，教育青年們。』（註一）

格羅特說：『索非思特這一語，在其純粹意義上說，那是賢者，是某種知識和才能，優秀冠於民衆的賢者。』（註二）據他的研究，紀元前四五〇年後，這一語已被用於特殊的意義上，對收受報酬的教師（Paid teachers）這樣稱呼。他說：『他們以報酬為交換去教授，其中最優秀的份子僅教富人，因此賺了大錢。』（註三）

（註一）黑格爾哲學史 I. S. 9.

（註二）格羅特希臘史 Vol. 3. P. 151.

（註三）同上，一五三頁。

然則作爲職業的教師——同時啟蒙者——來出現的索非思特，他們的產生，究竟意味着什麼呢？當時商品生產的發展，人們相互間自由交換的發展，貨幣經濟的發展，奴隸制度的存在，所有這些，引起了德謨克拉西的繁榮，索非思特的產生，正意味着這一德謨克拉西的繁榮。那時古代社會的生產力達於絕頂，數學、自然科學，成爲個別的科學而和哲學分開了。例如後期畢達哥拉學派對於數學的個別研究，喜開塔斯對於天文學的研究，希坡克拉底對於醫學的研究等等。於是各種舊的社會制度、傳統的風尚、宗教的習慣、歷來的道德、法律等等，根本動搖起來。這種狀態中，表現了德謨克拉西和貴族的反動之尖銳的鬥爭。因此，這充任德謨克拉西思想家，充任商業資本思想家的索非思特的優秀代表者們，當然是個人主義者、自由主義者、無神論者。相反地，貴族的反動哲學家蘇格拉底、柏拉圖，又當然是宗教的哲學擁護者。

當時商業資本，市民和地主貴族間的劇烈對立，鬥爭，在貴族的反動思想家亞里士特芬（紀元前四五〇——三八八年）的喜劇婦女集會及柏拉圖的共和國中，反映得最爲明顯。亞里士特芬從貴族的國家主義的立場出發，嘲罵德謨克拉西。然而這裏重要的是：儘管雅典貴族那樣反對德謨克拉西，和德謨克拉西作激烈的鬥爭，可是希臘社會却不能不在這一鬥爭中間凋落下來。經濟阿提加同盟和配羅本索同盟的二十七年（紀元前四三一——四〇四年）的內訌後，雅典社會的動搖，遂更加

深刻起來。

哲學在索非思特手中，已要離開實證的自然科學的研究，我們從這中間，可以看見該時代的限——生產力的發展到了盡頭。雅典德謨克拉西，由於他自己的內部矛盾，不能不陷於滅亡，同時，索非思特的哲學也隨之而亡。雅典德謨克拉西的繁榮時代，同時也就是希臘奴隸社會的內在諸矛盾的激化，推動全希臘社會崩潰的準備時代。雅典德謨克拉西的物質基礎，就是大規模地對於廣大奴隸羣衆的剝取。當雅典的最盛時期，全部自由民，連婦孺在內約九萬人，反之男女奴隸便有九十六萬人，並有被保護的無權人民（外國人及被解放的奴隸）四萬五千人（註一）。立腳在這一巨大奴隸勞動的基礎上，並且壓迫、剝削其他希臘世界的雅典德謨克拉西，很快地因着經濟構造的內在矛盾，不能不沒落。雅典德謨克拉西所由誕生的商品生產的發達，現在因着奴隸制社會的內在矛盾加深，反而促使雅典德謨克拉西崩潰了。

同時，索非思特也滅亡。牠的滅亡，倒不是因爲受了柏拉圖唯心論的攻擊，實如麥林所說：『因爲雅典德謨克拉西滅亡了，所以索非思特的哲學也滅亡。』（註二）因此，我們復從後期索非思

（註一）家族、私有財產及國家之起源，一〇九頁。

（註二）麥林哲學史 3. 33.

特中，看見希臘社會凋零的反映，就是說，他們的理論墮落，光靠詭辯。

一 普洛塔哥拉 (Protagoras)

普洛塔哥拉是索非思特最初的代表者，民主主義的偉大啓蒙家。他在紀元前四八〇年，生於和德謨克里特同鄉土的亞布吉拉。三十歲以後，爲了要把自己的學說，普及於廣大範圍，過着遊歷生活，屢次來雅典作長期的遊歷。關於他的爲人，蘇格臘底會說：「因爲他的智慧，我們曾把他當天神般地讚美。」(註)相傳他在紀元前四一一年(或四一五年)，被人拿無神的罪名告發，受了刑的宣告，旋因逃往西西里，溺死於途中。他的著書，由政府命令在雅典市場焚燬，其中有一種名爲投票者，標題很有戰鬥性。

他提倡相對主義。他的有名的根本命題說：「人，正·是·萬·物·的·尺·度·，對於有就說有，對於無就說無。」他的思想還是無神論。他說：「神存在呢？不存在呢？這是不知道的事。」我們應從他的思想中，注意其對於貴族主義的鬥爭。

二 戈爾基亞 (Gorgias)

戈爾基亞(約紀元前四八〇——三八〇年)是西西里人，有名的能辯修辭家。他的哲學，雖立

(註) 柏拉圖特埃底特。

脚在本國人恩白多克列的自然科學上，但同時也稱爲懷疑論者。他的有名的命題說：（一）什麼都不存在。（二）縱然有什麼存在，人也不能捉到他。（三）縱然能夠捉到牠，也不能言傳。然而這是他得意的能辯勾當，也許不是他自身被稱爲懷疑論者的理由。

三 其他索非思特

普洛狄科 (Prodikos)。他是克奧斯島人，大膽地唱着反宗教的思想。他說：原始時代的人們，對於一切供自己利用的東西，都把牠人格化了，如稱麵包爲迭美特耳（穀物農業的神），稱酒爲笛奧紐梭斯（酒神名），稱水爲波塞東（海神名），稱火爲赫伐斯特（鍛冶神名）等。此外，他還不信死後的生活。這裏，我們看見了近代無神論的先導。

喜庇亞 (Hippias Von Elis)。他是埃立斯人，優長多方面的學者。尤可注意的是提倡自然法學說，反對現行法，說法律是對於人類的僭主，強制施行許多反自然的事情。

安特芳 (Antiphon)。他也和喜庇亞一樣，提倡自然法，反對『法律和習慣』，主張萬人的自然平等。此外，卡立克列 (Kallikles) 也反對現行法的妥當性。

還有盧可夫倫 (Lukoliron)，站在平等權利的名義下，公然要求撤銷貴族的特權。阿基達瑪 (Alkidamas) 首唱奴隸制度廢止論。又，克里杜亞 (Kliduas)，斷定對宗教和神的信仰，就是上層

階級對下層階級威脅的手段。

第二節 蘇格拉底及柏拉圖

一 蘇格拉底 (Socrates)

蘇格拉底及柏拉圖的哲學，是對抗索非思特的貴族反動哲學。蘇格拉底哲學的特徵，在於牠是脫離了自然科學研究基礎的道德哲學，在於牠是對索非思特施行哲學攻擊的宗教擁護者。

蘇格拉底說：自然的研究，什麼也沒有告訴我們。他的『精靈』說，表現出他的世界觀，任在何處都是宗教的色彩。總之，他因為要把宗教的觀念淨化起來，就反對索非思特及唯物論者，擁護宗教。朗格說：一般地講，在這個時代，『看見一種傾向，更把神弄成精神的，依神學根本理念的內在關係，把地方禮拜的多種多樣性，整齊結合，對於奧蓮坡的兆斯，尤其對於迭伐伊的阿婆羅這類的國家主要神，盡可能地給以普遍的效力。』(註)

蘇格拉底在哲學者中，不是十分重要的人物。他的哲學，雖往往被稱為『實踐哲學』，但是，那種『實踐』，並不是現實的生產實踐，而是抽象的道德實踐。他以為『原野和樹木，什麼也沒有

(註) 朗格唯物論史 205

告訴自己』(註)，把米勒都斯學派以來的唯物論自然哲學的傳統，拋棄不顧。因此，他的哲學，便是非實踐的唯心論了。在他看來，哲學首先是道德的東西。他說德是一個知識，這知識依據於正當的見識，即省察見識在自制上成爲實踐的。他想站在這一道德的立場上，把宗教再建起來。這裏就發生了神祕的『精靈』。

他在紀元前四七一或四七〇年，生於雅典，父母是彫刻匠和產婆。起初他自己也做彫刻匠。他讀過賢者的書，聽過索非思特的講演。後來在紀元前三九九年被處死刑，理由是『導進了一些新神』。他的生涯雖然如此，可是他的哲學，實是貴族的反動哲學，這點我們應該注意。

蘇格拉底的哲學，反映了當時的社會生活動搖，雅典社會崩潰的狀態。這點在後來蘇格拉底學派中，來得更明顯。

以亞里士特坡 (Aristippus 前 425—230) 爲首的西勒乃學派 (Cynaias)，以安地善 (Antisthenes) 爲首的犬儒學派 (Cynicism, Cynism)，主張懷疑主義，並提倡禁慾主義，且讚美以動物和原始人爲標準的自然狀態。西諾培的狄奧奇內 (Diogenes)，屬於這一學派，他那飄流的乞食生活是有名的。至於以麥加拿的厄克里德 (Eukleides) 爲首的麥加拿 (Megara) 學派，到了史蒂彭

(註) 柏拉圖 法伊底特。

(Stilpon, 前330—)，說明哲人的最高目的，就是無激情，很和犬儒學派接近。

蘇格拉底學派中，那樣加強地表現哲學的唯心論墮落傾向，反映那基於逃不脫的絕路而形成的奴隸所有者崩潰，市民凋落的狀態。因此，這又形成古代哲學發展第三期的特徵。

二 柏拉圖 (Platon)

柏拉圖是蘇格拉底的學生，唯心論（客觀的唯心論）的確立者。他生於紀元前四二七年，是個表裏一致的雅典貴族。在反對索非思特及唯物論的唯心論反動中，他是一個巨頭。紀元前三七八年，設立一個叫做『雅嘉得密』（Akademia）的講學機關於雅典，在那裏教授哲學，直到紀元前三四七年去世為止。他是神祕主義詩人的哲學家，熱心於貴族主義的思想家。在輕視自然科學研究這一點上，他和他的先生蘇格拉底一樣。他以為自然科學的理論，是一個『遊戲』，竟把他明確地從學問中區別出來。

柏拉圖把蘇格拉底的學說，更唯心論地加以發展，想確立『善』的客觀概念。可是正如朗格說過的一樣，那樣的概念，究竟是什麼？我們讀破他的全部著作，也不能理解，恰同不能從鍊金術的書本中，理解賢者的石塊一般（註）。柏拉圖哲學的特徵，就在他的概念哲學，即「意特 Idea，有

（註）蘇林哲學史 S. 2425

意譯爲理相者或理念者)論』中。據那中間說，祇有被概念地思惟了的東西、事物的形式，即『獨特』，才是真正根源的存在。他把普遍的概念，作爲凝固不動的東西，拿來對抗運動、變化、多樣的現象世界。使普遍者脫離個別者，給普遍者以獨立的實存。美不僅在美的東西中存在，善不僅在善的人類中存在，那完全被抽象化了的善和美，是獨立地自立地存在的本質。這樣的『獨特』論，誠如麥林所說，與其說是科學，不如說是詩(註)。亞里士多德批評這樣的意特論，否定意特的獨自存在，是正確的。

那末，這樣的意特論究竟怎樣發生的呢？古代唯心論的發展，柏拉圖意特論的成立，在奴隸制度更大發展及其絕路中，有其物質的社會基礎。當紀元前四世紀時，奴隸制度的內在矛盾非常激化，希臘已不能被野蠻的馬其頓人所征服了。這時代，鄙視一切勞動，厭惡同勞動的人們(奴隸)接觸，把思惟從人類的勞動分離出來，認爲牠是對立於勞動的更高級物。因此，貴族的唯心哲學，便離開勞動、實踐的地盤而發生。同時，牠也和這一過程中必然生起的貴族主義政治的反動，根本結合着。

柏拉圖的意特論，一般地受後代唯心哲學過高的評價着，把牠當做提起並解決哲學根本問題的

(註)前書 52

最先的學問嘗試（註一）。傅沙爾說：『新意義的科學在有了柏拉圖的邏輯學基礎後才發生，這個邏輯學，是研究「真」知識及「真」科學的本質要求的園地。』（註二）唯心論者儘管這樣讚美柏拉圖，然而柏拉圖的唯心論，決不能成爲「真的」科學的基礎。

柏拉圖把相對的感覺世界和絕對的本質世界（卽意味世界），完全分開，認爲真的認識，真的科學，祇有依據概念上的思惟去獲得。學問是存在物的認識，可是在柏拉圖看來，真正的存在物，却純粹是思惟的觀念的存在，卽意味。他以爲『意味』，就是『存在』，『真實在』（存在地存在者），『自己同一者』，『存在於自體者』，『多數同名物所共通的一者』。他又稱讚意味是『無色、無形、不可捉摸的永遠的真實在，牠在天上的地方卽天上的真理區，』坐着王位。就柏拉圖的說法看，關於意味的學問，竟是『辯證法』的了。

意味是思想，同時又是永遠的客觀。意味雖是神的產物，不是人類所造，但牠却是絕對實在的東西。因此，柏拉圖的唯心論，被稱爲客觀的唯心論。依柏拉圖說，感覺的事物『關與』着意味，意味和感覺的事物，具有『共同性』，同時，兩者的關係，是『模倣』的關係。意味是『原型』，

（註一）參照伏連德爾（Vorländer）哲學史旧譯第一卷，四二頁。

（註二）Edmund Husserl: "Formale und Transzendente Logik" S. 1

事物是牠的「模像」。感覺指示我們以意特的外部的表面的「模像」，使我們想起「意特」到某種程度。柏拉圖對於「想起」的說明，非常神祕，意特是被神祕主義地直觀的東西。儘管柏拉圖的說明是這樣的神祕主義，我們却從這裏看見被唯心論地顛倒了的模寫說，牠表現在「原型」的意特和「模像」的事物之間的模倣關係中。

柏拉圖把世界的真理性、本質，移於意特，奪去了物質的內容。他認為物質是假的，是暫時的，是影、是惡。但是，另一方面，他因此又把作為一般概念看的意特，弄成無生氣的死物了。這樣空虛的概念，既不能成為辯證法的基礎，也不能成為辯證法的內容。因此，我們不能從柏拉圖的唯心論中，看出「真的」科學的基礎之辯證法。他的唯心論，是想基於意特論，基於把普遍和個別形而上學地分離，替神作基礎的結果。就柏拉圖在哲學史上的意義說，祇有一點值得提，那就是他開始指出了概念在認識上的作用（仍不免誇大、逸脫）。

黑格爾在其哲學史中，給柏拉圖哲學一個特徵道：「這是達到科學——蘇格拉底立場的科學性——的完成。哲學到了柏拉圖，才成為科學。」（註一）然而這種說法，明明「讚揚哲學史上的神祕主義——唯心論，蔑視唯物論」（註二）。正是黑格爾的唯心論見解。黑格爾站在這一立場上，又說：「誠然，辯證法的那種本性，柏拉圖並沒有完全意識到，可是却敘述了這樣從純粹諸概念中去

認識到的絕對的本質及那些概念的運動，這是辯證法的東西。」（註三）

當我們考察柏拉圖的心理學說及國家論時，更明瞭他那唯心論的貴族主義反動性。

把精神現象三分爲思惟、感情、意欲的見解，已由德謨克里特確立過。德謨克里特把這三者各放一個位置，思惟由頭腦，憤怒由心臟，意欲由肝臟。柏拉圖也把精神現象分爲三種：（一）意欲，（二）感情（有氣概者），（三）理性。他把意欲位置於身體的下半部，把感情位置於胸部（心臟），把理性位置於頭部（頭腦），認爲前二者是結合於肉體的，後者的理性可以和肉體分離。

重要的是：精神的這個三分類，正和他國內互相分離的三個階級對照着。和第一種的意欲對照着，是牧人、農人、手工業者、及商人階層的『庶民』。和第二種的感情（有氣概者）對照着，是『保衛者』的武士階級。和第三種的理性對照着的，是最高的支配階級、統治者。

柏拉圖哲學的反動性，反映着他的政治反動性。蘇格拉底的學生們，在當時斯巴達貴族對抗雅典與德謨克拉西的反動中，已經是站在前綫的奸細，這是著名的事實，柏拉圖正是這些學生（克塞諾

（註一）黑格爾哲學史 II, S. 129

（註二）參照哲學筆記

（註三）黑格爾哲學史 II, S. 223

芬、阿基庇亞德、克里迪亞）中的一個。柏拉圖自己作爲斯巴達的模範，製造他的貴族主義國家的理想，想借西拉克賽僱王的援助來實現。他承認奴隸制度，並且主張『支配者應同醫生不顧病人所求的藥一樣，也不顧民衆所求的法律』（國家論），想站在這一貴族的原理上，建立他的理想國家。人們往往認爲他的『國家』是社會主義，其實絕不是那麼一回事。他雖然把分工當做國家形成上的原則，但他的這個分工，絕不是構成發達了的商品生產基礎的分工，『祇不過是埃及Cairo制度的雅典化而已』（“Das Kapital” [Von Adoratskij] Erster Band S. 385）。就是說，他的『國家』，具着亞細亞式專制主義的調子。

第三節 亞里士多德

一 對於柏拉圖的亞里士多德 (Aristoteles)

發展柏拉圖哲學完成古代哲學的亞里士多德，生於紀元前三八四年，父親利可瑪科是馬其頓王的御醫，住在答拉西之斯答吉拉 (Stagira of Thrace)，他從十七八歲時到雅典，加入柏拉圖的團體，直到柏拉圖死去爲止，隸屬於該團體者二十年。當柏拉圖還健在時，他已經出世做了獨立的著述家，並做了能辯修辭術的教員。柏拉圖死後，他和克塞諾克拿底同到亞他內的君主赫米亞那裏

去，赫米亞是他們的朋友，且是雅嘉得密的同學。其後他在紀元前三四二年，經馬其頓王珠立坡召去，擔任當時年方十四歲的亞歷山大的教育。當亞歷山大出征亞細亞（紀元前三三四年）還未開始以前，他已同帖奧佛拉斯遷居雅典，在那裏創設自己的學校『魯開溫』（Lukuleion）。他在那裏逍遙於樹蔭路，和學生們共作哲學的思索。因此，他的學派得到逍遙學派的稱呼。

他主持了自己的學校十二年，適逢亞歷山大死（紀元前三二三年）後，被控和馬其頓皇室有關係，遂從雅典逃往葉巫卑亞的卡爾基士，翌年病胃死。

亞里士多德，從柏拉圖所說的『概念規定』出發，確立了作為科學的哲學。他的特徵，就在於他那包括了從來希臘哲學的整個發展，無比的總括的理論體系，通一切科學部門的百科全書的知識，以及他那種對科學不倦的詮索、探究，尤其是經驗科學、自然科學方面的豐富知識。他特別在最後一點上，決定地不同於柏拉圖。他從德謨克里特方面學習得非常多，我認爲他攝取了德謨克里特唯物論的整個理論。亞里士多德說：『不和觀察結伴的自然科學理論，是空虛的，』這樣決定地站在實驗主義的立場上。他不同柏拉圖一樣，是個單純思辨的哲學者，同時還是一切事物的嚴密觀察者。所以，在他的手中，作為科學的哲學才能達到古代的完成，同時，開始對自然作嚴密的科學認識的也是他。因此，從某種意義上看，可說他在一切科學上，都是創立者。

想克服機械唯物論和唯心論的缺陷，把兩者綜合起來的人，亞里士多德要算最先的一個。並且這一克服、綜合，他是從前邊的經驗主義、實證主義的立場去進行的。他的思想中，把柏拉圖的觀念規定的唯心論，和尊重個別者的經驗主義、實證主義、唯物論，結合在一起。當這一結合時，他重視經驗的事實，拿基於感官的知覺而來的各個經驗事實的歸納，去獲得一切普遍者和原理。就是說，採取着以感覺的經驗為知識基礎的唯物論立場。柏拉圖以為感官的知覺，要在成為「意特」的想起誘因時，才有價值。亞里士多德却以為一切的知識，都要以感覺為基礎，都要從感覺出發。為什麼呢？因為普遍者（即「意特」），用他的話說，雖是本質上「較先的東西」，但「在我們看來，較先的東西」，却是感覺的對象之個物。這樣，那被柏拉圖形而上學地分離了的普遍和個別，便由亞里士多德把牠們統一了。我們從這裏，看見辯證法的活生生的端緒。

黑格爾對於柏拉圖和亞里士多德的普遍者，如下地說着：「普遍者，由於牠是普遍者，所以還

不具着何等現實性。現實化的活動，還沒有立定。即自的東西，是那樣沒有活動性的。理性、法則等等，是那樣抽象的。……柏拉圖的普遍者，雖然一般地是客觀的東西，可是那上面却缺乏生命性的原理、主體性的原理。這個生命性的原理、主體性的原理，並不是在一種偶然的主體性、單單特殊的主體性的意味上，實是在純粹主體性的意味上，為亞里士多德所獨特的東西。」（註一）他又

說：『亞里士多德反對單純變化的原理，固執普遍者，同樣，他也反對畢達哥拉學派及柏拉圖，反對數而主張活動。』（註二）

要之，黑格爾在這裏說的是：亞里士多德拿來和個別者統一了的普遍者，比起柏拉圖的普遍者來，那是較活動的、較活生的，即辯證法的東西。

柏拉圖的普遍者『意特』，是抽象的形而上學的東西。其所以如此，是由於他的哲學，一般地沒有站在嚴密的經驗科學、自然科學的充分發展的基礎上，尤其由於他的意特論，是離開了自然的科學研究成果的思辨哲學。從一般上看，柏拉圖既沒有經驗諸科學的充分發展的基礎，因而從特殊上看，他自必進而放棄經驗諸科學的研究成果，這樣，當然不能抓住貫在感覺世界、現象世界的雜多中的普遍法則。所以他不能統一普遍法則和現象的雜多，不能統一普遍者和感覺的經驗的個物。

但是，亞里士多德基於研究經驗諸科學的成果，從實證主義、經驗主義的立場上，把柏拉圖的『意特』論，作了唯物論的批判，統一普遍者和個物。亞里士多德對柏拉圖的批判，意味着唯物論的勝利，辯證法的勝利。因此，亞里士多德對於柏拉圖的特徵，就是唯物論和辯證法。在這一點

（註一）格黑爾哲學史 II. S. 319-320.

（註二）前書 II. S. 320.

上，亞里士多德使我們想起辯證法的唯心論大成者黑格爾。

二 亞里士多德的唯物論和辯證法

亞里士多德，雖然想把概念的普遍者和感覺的個別者，統一起來，因而達到了辯證法及唯物論，可惜在他的手中，這種統一却沒有能夠真正實現，辯證法及唯物論也沒有貫徹。他在唯物論和唯心論之間動搖着。不過雖是這樣，他那想探求辯證法思惟諸形式的堅決努力，以及他立脚於唯物論的根本思想的立場，却表現出來了。貫串亞里士多德哲學全部的，就是他對辯證法和唯物論的努力。

哲學，照亞里士多德的話說，即所謂「第一哲學」或「第一科學」，就是「把存在作為存在來研究。並研究屬於牠本來固有的東西的科學」(註)。依他看來，這個存在，是經由感覺的經驗去把握的。從這裏，我們看見亞里士多德把柏拉圖唯心論中的感覺和思惟統一起來的努力，看見他通過這一努力而走向唯物論方面的巨大前進。這個感覺和思惟的統一的辯證法，實是從他的唯物論的認識論出發的。

亞里士多德在形而上學論中：說「縱然假定我們沒有看見過星辰，可是除我們現知的事物外，

(註) 亞里士多德形而上學論 (F) 1.1003. a.

那永遠的實體之存在，也仍然無變更。因此，縱然再假定我們現在不知那種永遠的實體是什麼，但那些實體之不能不存在，也是的而且確的。」（註一）這樣，亞里士多德便絲毫沒有懷疑外界的實在性。這樣，便完全明白地承認了離開我們意識而獨立的客觀的實在。這一對於客觀實在的承認，乃是唯物論的根本前提。

關於感覺和認識，他在靈魂論中，也一樣地表現着唯物論思想。他說：「感覺和認識的不同，就在感覺是起於外部的這一點。爲什麼呢？因爲感覺的活動向着個別者進行，知識則相反地向着普遍者進行。但是，知識在某種程度上，是在於作爲實體看的靈魂之中。因此，任誰祇要那樣，都能夠自己思惟。感覺就不然，感覺不能憑人們自己想，被感覺者必須是現存的事物。」（註二）這裏，儘管表現他對於感覺和思惟的唯物論統一不充分，儘管他所謂知識存在於「作爲實體看的靈魂」中，仍是柏拉圖的思想之殘餘，但事實上，已經很明確地主張感覺的根源性，感覺對象的客觀實在性了。

他爲要統一感覺和思惟，更加次地說道：「所以不感覺的人，什麼都不認識，什麼都不理解。」

（註一）前卷(2)161041.a

（註二）Aristoteles: "De anima" 2. 5. 格羅特哲學史 II. S 377

假若他要認識什麼，必須把牠作為表象去認識，因為表象和感覺相同，不過牠沒有物質作伴罷了。」（註一）。這明白地表現了亞里士多德的唯物的認識論，表現了感覺和思惟的統一。他更把這一唯物論的思想，展開為『模寫說』而如次的說道：『所謂感覺，就是把被感覺的無內容的形式攝進去。……恰如火漆上蓋金印，火漆所收受的祇是金印的標識，不是金印的本身，即是牠祇收受了金印的純粹形式。』（註二）又說：『理性，等於實際上沒有寫什麼進去的書本一樣。』（註三）這里，亞里士多德明明唱着唯物論認識論的模寫說思想，然而他的唯物論却並沒有貫徹。他又在同一場所說：『感覺沒有肉體雖不行，理性却能離開肉體。』（註四）這使我們看出亞里士多德還有着柏拉圖唯心論的殘餘，感覺和思惟的唯物論統一不充分。

雖說亞里士多德在唯物論和唯心論之間，這樣地動搖着，但我們却不可忽視另一方面：他的哲學，是以統一個別者和普遍者為目標的唯物論，並且他的認識論，還是模寫說。他說『真理就是表

（註一）“De anima” 3, 4. 黑格爾哲學史 II, S. 389.

（註二）“De anima” 2, 12. 黑格爾哲學史 II, S. 379.

（註三）“De anima” 3, 4. 黑格爾哲學史. 三五六頁。

（註四）同前。黑格爾哲學史，三三五頁。

象和對象的一致」(註一)，因此，概念已不同在柏拉圖的眼中一樣，是抽象的普遍者，而是「自然中有血肉」的東西(註二)，是和個別者結合的普遍者。於是辯證法的諸問題被展開了。

(一)個物·和·普·遍·者·的·辯·證·法。亞里士多德把個別者和普遍者的辯證法，闡明地說道：「如果原理是普遍的東西，牠們就不是實體了。爲什麼呢？因爲一切共通物，都不是意味「這個東西」(個物)，而是意味「那種東西」(客語的性質)的，實體却是「這個東西」(個物)。但是，如果以爲共同的客語，也能作爲個體來實體化，那麼蘇格拉底，就會變成多數的動物，即變成他自己，變成別人，變成動物。……並且，如果說原理不是普遍的，是個別種類的東西，那麼不能認識牠們了。爲什麼呢？因爲物的知識，總是普遍的東西。所以，如果說原理的知識是有的，那麼就牠們來作普遍舉述的其他原理，不能不先於牠們而存在。」(註三)這裏，就是在說個別和普遍的矛盾及其統一。

照亞里士多德說，我們人類發源於『比我們較先的東西』，漸漸加深地踏入『本質上較先的東

(註一) 黑格爾哲學史三三三頁。

(註二) 同前。

(註三) 亞里士多德形而上學論 B. 6. 1003a.

西」。因此，祇有一定的個物，這個人，這個馬，是現實的，是真意義上的實體：類概念（人類、生物），祇不過是第二次的實體。可是另一方面，實體又被用作自體，用作和偶有者對立了的本質的東西。這樣，便發生一種對立、矛盾，這貫串了他的整個體系。這種情形，是由於他對感覺和思维的統一不充分，由於思維（理性）的純粹性、獨立性、永遠不滅性，總括一句話，由於柏拉圖唯心論在他身上的殘餘。他的辯證法不徹底，在唯物論和唯心論之間動搖，具有目的論的思想等等，都是這一殘餘的結果。

不過儘管那樣不充分，但亞里士多德想辯證法地抓住個物和普遍的關係，或抓住個物那東西，却是事實。結果，展開了實體的個物構成原理的形相和質料、實體生成上的可能態和現實態這兩態，以及諸實體的終極原因的原動者等的辯證法。

（二）質料和形相，可能態和現實態。質料是無形姿的不動實體，『橫在根柢上的東西』，給牠作形姿的是形相。例如青銅或大理石是質料，作成了的影像是形相。木、石及土是質料，房子是牠們的形相。在人類方面，肉體是質料，生命和靈魂是形相。沒有一切的形相，便一個質料也不存在，相反地，自立的形相原理，純粹概念或事物的永久本質，却能存在。亞里士多德如上述觀察着。於是進而質料的概念，被提高到可能態，形相的概念，被提高到現實態。結果，質料『僅從可

能態上看是一個某物』，如潛伏在芽中的樹木，潛伏在少年中的成人，卽是其例，那是要靠形相才實現的。因此，質料是未完成者，形相則是完成。純粹的形相，祇有神的精神。因着質料和形相，可能態和現實態這兩個對立的契機，於是生出發展、運動來。亞里多士德認爲使發展、運動生出來的，就是能力因。

(三) 被動者及動力因(神)。所謂運動，是還沒有完成的現實態。動者，被動者，非具有自己的原因不可。我們假若進而追溯這原因，那就要因爲空間和時間無始無終的原故，達到非質料的『原動者』。他是那自己不動的惟一絕對的存在者，非物體的存在者，因而是理性的存在者，卽神或神的精神。於是『永遠而自身不動的原動者』(見形而上學論)現了出來。這和純粹形相同一的神，又叫着『思惟的思惟』。這樣，亞里士多德便把唯心論、神學的道路，通到天上了。他的哲學上的目的論，和這種情形結合着。

(四) 運動。但是，他能在運動上、發展上把握事物，並把運動作爲發生及消滅，作爲增加及減少，作爲空間上的位置變化，來詳細地觀察，這是他的優點。宇宙的自然，一切都祇在運動上把握住了。亞里士多德的物理學卽自然哲學，拿宇宙自然的運動，當做牠的研究對象。在亞里士多德的這一關於運動種類的學說中，現着那關於物質運動形式的變化及轉變的唯物辯證法的萌芽，雖然

這一萌芽的出現，還在不充分的混亂形式上。

照上面的敘述看，顯然亞里士多德動搖於唯物論和唯心論之間，他的哲學實是折中主義。不過雖是這樣，他的哲學的特徵，却仍在唯物論和辯證法中。他的哲學中包括了希臘哲學從來的全體發展，是古代哲學的最高峯，是古代哲學的完結。至於就辯證法說，他的哲學實是希臘哲學以意識的辯證法為目標而達到的最高點。不消說，亞里士多德並沒有真正解決矛盾的問題，他的辯證法並不充分，他的唯物論並未貫徹，簡直動搖得很。這是基於什麼呢？

基於亞里士多德不能把柏拉圖唯心論的概念規定的立場，真正唯物論地去克服，因而也就不能完全跳出牠的圈子外。他批評柏拉圖的『意特』論，否認『意特』獨自的實在，可是結局，他自己也固執概念哲學，承認作為本質自體看的概念、形相。他和柏拉圖不同之點，僅在於不把形相作為脫離事物而永遠獨立存在的本質看。而作為個物本身內在的本質來解釋。不消說，就在這種場合，他也還把形相當做永遠不變的本質看。他由於把形相作為個物的內在本質，遂把當時一切科學的成果、材料，探入他的哲學中，並且用大規模的方法採入了。但是，他却終於不能把那在普遍者和個別者之間、理性和感性之間、神和世界之間的二元論，加以揚棄。亞里士多德哲學中的『概念』，是把現實宇宙的一切，隸於其下的『概念』。

亞里士多德始終不能完全脫離柏拉圖唯心論的「概念」的立場，從這一點說，他自己也是唯心論。最表現他的這種情形的，就在於他雖然一方面確立了唯物論的辯證法，把具體的個物作爲實體看，可是另一方面，又於「具體的個物之外」，認「形姿及形相」爲本質，不能不給牠們以自體性、永遠性、不變性。因此，他又復把絕對獨立性、純粹性、永遠不滅性的資格，送給脫離了感性的理性。結果，個別和普通，感覺和思惟的真正唯物論的統一，遂不可能，辯證法和唯物論，都不徹底。於是他便在動搖徘徊於唯物論和唯心論之間以後，終去親近那「永遠而自身不動的原動者」的神，「思惟的思惟」的神，想在那裏建一個目的論的世界去安身。

亞里士多德的這種命運，實是該時代的約制，他不能超越哲學的古代限制。這種情形，當他是那已陷絕境的古代社會的貴族思想家時，尤其爲然。他的好遇合，就是和馬其頓王室結合，但正因爲這，更加强了他反雅典、反商業資本的精神。他承認奴隸制度，並憤恨貨幣經濟、商業及商業資本，主張自然經濟。在亞里士多德看來，經濟活動如果超出了生計經濟的限界，那就是反自然的經濟活動。真正的經濟學，是和工業及交換沒有關係的生計學（註）。這裏，亞里士多德是作爲反商業資本的地主貴族的反動思想家而出現着。

（註）瓦格非經濟學史三八頁。

第四節 伊壁鳩魯 (Epicurus)

德謨克里特的唯物論，在其去世約百年後，又由伊壁鳩魯把他復活起來。伊壁鳩魯是德謨克里特的承繼人，是和柏拉圖的概念哲學對立的偉大唯物論者。

伊壁鳩魯是雅典一個學校教員的兒子，於紀元前三四一年在薩莫士島出生。他在雅典，聽過各派哲學家的學說，尤其聽過德謨克里特的門徒勞西法內 (Naosphanes) 的學說更多，遂成爲熱烈的德謨克里特唯物論者。他於紀元前三〇六年，在自己的家園內，設立學校，主持校務到死的那年——紀元前二七〇年——爲止。他之所以被呼爲『家園哲學者』，由來就在這裏。他的著書，差不多遍及哲學的各方面，尤以物理學、氣象學及倫理學方面的寫作爲多。他對於德謨克里特的自然科學、唯物論，雖作了一些修改，但大致是承繼德謨克里特，在德謨克里特唯物論的理論基礎上，建立他自己唯物論的無神論的世界觀，對於一切宗教，常拿強烈的厭惡去說及。

他的認識論是唯物論的，反對唯心哲學中的概念和理性的優越性，優越性，主張感官知覺的根源性。他主張感官的知覺，才是認識的真理性之惟一標準，祇有知覺才具有直接的明澄。一切的概念上，都必需直接的知覺當先，知覺的對象若撤掉，一切思惟也要隨着撤掉。各種知覺聚合而生的

想像表象和概念，是導入憶見或想定的東西，是不適當的東西。概念祇在直接的知覺作證，至少不反證時，才是真的。理性的成長，也由於知覺，牠完全依靠着知覺。照這樣看來，伊壁鳩魯是想從感覺的根源性上，成就感覺和思惟（理性）的統一，這是亞里士多德沒有充分唯物論地做成功的事情。不消說，他的這個統一，也同他的唯物論全體一樣，仍是機械論的東西。

他基於德謨克里特的原子論的唯物論，說明人類的靈魂和認識。依他看來，形成人類靈魂的是好些像空氣的纖細的物質，牠們散佈在身體這一集合體的全部，混合着似火的原素，及某種『不可名狀』的原素。知覺由這種感覺器官而生，完全是物質的。就是說，非常纖細的小片，從物的表面放射出來，牠們作為物像侵入我們的感官，知覺於是發生。他的這一唯物論的見解，實是唯物認識論的模寫說的原始表現。

他又基于原子論的唯物論的立場來說明自然和世界。他說：『原子和空虛的空間，從無極的古昔起，即已存在。』這裏應當注意一點：即伊壁鳩魯認為原子降落時，並不遵循垂直的道路。前面已經講過，德謨克里特以為『在經過無限空間的永遠落下運動中，較速落下的較大的原子，和較小的原子相衝突』。德謨克里特的這一說，後來受了亞里士多德的攻擊。亞里士多德否認『較大的原子較速地落下』，他認為『如果承認有空虛的空間，那麼其中的一切物體，都要同等速度的降落下』。

來。」(註)這啓發伊壁鳩魯想出了一種學說：認爲原子落下時，無動機地軼出直綫外。各原子垂直落下的「祇極少數」，大多數是任意偏曲的。他把原子的這種偏曲，看做原子固有的內在自由，放棄德謨克里特學說中之嚴密的自然必然性的特性。於是自然必然的盲目法則中，加進了偶然性。真的，所謂曲綫的運動，是暗示着比直綫運動更高度的形態。我們從伊壁鳩魯的學說中，看出牠和近代自然科學的關聯，看出他暗示科學發展的方向。不過這至多也祇是暗示而已，還說不到充分的科學理解。

德謨克里特和伊壁鳩魯兩人的唯物論，雖然都是原子論的唯物論，但相互間仍有某種的差異。伊壁鳩魯對於自然科學的關心，比較地薄弱、他所大致如實地繼承的德謨克里特唯物論，他的物理學，似乎祇作了他對於全哲學體系這一目的的手段。德謨克里特的研究自然科學，唯物論地科學地研究自然，目的正在於探求牠的本身，伊壁鳩魯就不同，他不是拿自然的唯物論研究的本身作目標，研究得達到了唯物論的世界觀的，相反地，他的目的是在於樹立倫理學的哲學體系，因而拿德謨克里特的唯物論作基礎的。他的倫理學，是唯物論的感覺論的倫理學，是一種幸福主義。

伊壁鳩魯的感覺論(唯物論)的倫理學，其意圖和他的德謨克里特唯物論之間，有着密切的關

(註) 朗格唯物論史 8. 16.

係。他的哲學基礎，建立在德謨克里特的唯物論上，關於這一點，如果離開了他那優越的倫理學的意圖，便不能充分理解。因此，他毫不猶疑地，從假定「原子的偏差」、「意志自由」上，部份地改變德謨克里特的唯物論的結論。

這裏，有着伊壁鳩魯和德謨克里特的時代的大差異。伊壁鳩魯的那時代，因着古代希臘奴隸社會經濟構造的內在矛盾在激化，社會的生產力發展在停滯，生產技術的發展在停滯，已不進行以自然科學本身爲目的的自然科學研究，及其和哲學的緊密結合。希臘哲學的關心，已經從自然移到人類。德謨克里特所看見的反地主貴族的唯物論、自由主義思想，即商業資本的進步的世界觀，在伊壁鳩魯的時代，一般地已經看不見了。伊壁鳩魯及其後繼時代的古代哲學，是古代希臘社會總沒落期的精神產物。

就是說，伊壁鳩魯所繼承的德謨克里特的唯物論，其中獨自成爲問題的唯物論的世界認識，那時代已經消失了，這是伊壁鳩魯所遭際的命運。

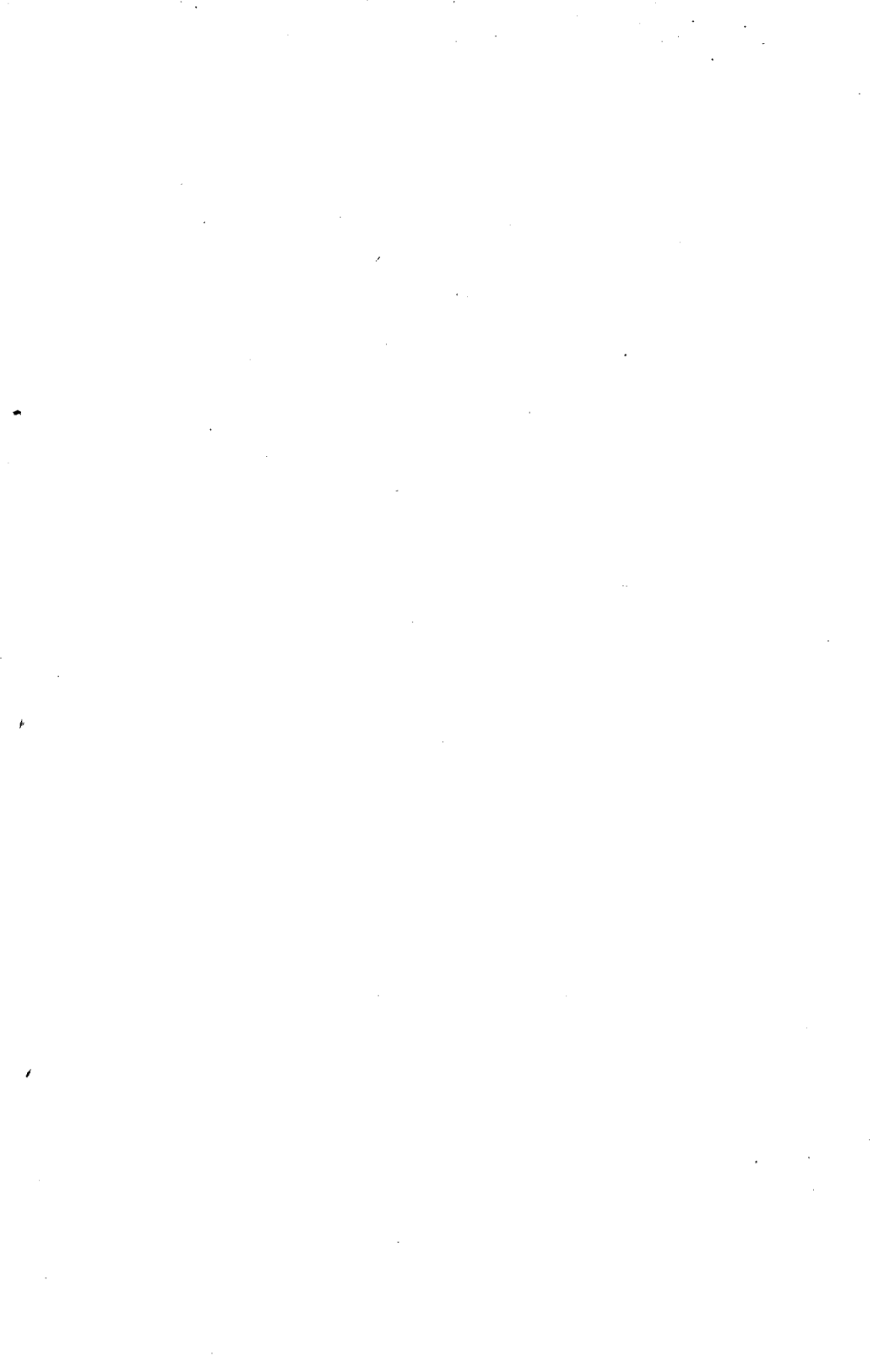
伊壁鳩魯厭惡一切宗教，他基於原子論的唯物論，明確地否認一切目的的決定和神的主宰。但是，關於神的存在，他却沒有決定地否定牠，反認爲神是以「中間世界」爲家鄉的。不過他以爲神在中間世界，是處於幸福的安靜和完全自足中，和我們人類不接觸，也不干涉自然法則，享着自己

的清福。說去說來，就是把神和人類隔開了。因此，他說：「蔑視凡俗的所謂神，不就是沒有神，歸依于凡俗臆見的神，反是蔑視神，」這段話在他不是無故的。

伊壁鳩魯的無神論，那樣不徹底，他的唯物論，全是機械論的性質，這是該時代的約制。話儘這樣說，伊壁鳩魯却是從某些修改中，忠實地繼承並保持了德謨克里特唯物論的古代偉大唯物論哲學家。

可惜這種唯物論，在伊壁鳩魯學派的往後發展中，變成快樂主義的下流庸俗哲學，一方面，拿最可恥的哲學假面具，替羅馬帝國支配者的社會要素辯護感覺的享樂，他方面那作爲「受壓迫的被造物之嘆息」的原始基督教，用他作了意識形態的地盤。正如麥林所說的一樣：「因此，這個哲學，被各階級的社會鬥爭所捉住，變形，顛倒得成爲牠的反對物。」^(註)於是我們的敘述，進入古代哲學發展的第三期。

(註) 麥林哲學史 2. 43.



第四章 第三期——希臘、羅馬哲學（宗教化、唯心論的墮落）

第一節 斯多噶主義 伊壁鳩魯主義 懷疑主義

繼亞里士多德、伊壁鳩魯之後而來的古代哲學發展的第三期，哲學和個別諸科學的隔離、哲學的創造力陷於麻痺狀態，喪失建設體系的精神，沒有征服對象的積極性，思惟退化墮落到神祕主義化、流俗化、唯心論，所有這些就是該時期的特徵。這時期的哲學家，絲毫不脫前時代哲學家的墮落了的 Epigonon（亞流）範圍，所以這時期，又被呼做『Epigonon 的時代』。

第三期是跟着希臘國家的崩潰而開始的。亞歷山大征服東方及南方諸國，雖然開拓了新的世界，可是希臘本身，因着處於社會的一切動搖、潰滅中，也遭受外國人的蠶食，化成他們的戰爭舞臺。這時的奴隸制度，已經走入絕境、崩潰的道上，由此造成的生活諸條件，使得哲學完全脫離個別科學、自然科學，變成低級的人生哲學（處世法）。當時埃及的亞歷山大，已代希臘作了世界貿易的中心地，個別諸科學的發展，主要是拿亞歷山大做中心。因此，科學史和文學史方面，呼這

時代爲『亞歷山大時代』。這時代的特徵，表現在學問全是技巧性質、模倣性質上，正如人們拿『亞歷山大式』這一語，表示『術學的』意義一樣。

固然這時代，也曾因着世界交通的發達，一度表現過以亞歷山大（後來以羅馬）爲中心的個別諸科學的發展，但這時代並不是站在何等新的生產樣式上，終不過把古代生產樣式本身諸矛盾的發展，重復、延長而已，所以學問方面，也不能跳出古代的限界。亞歷山大地方，充分設備了天文台、器械、動物園、植物園、解剖室，尤其巨大的圖書館。在亞歷山大及其影響下的白加孟、洛得士、西拉克賽諸市，幾何學（由牛克黎德——Eukleides），文法學（由亞歷山大的亞里士達科——Aristarkhos），天文學（由希巴利——Hekypostikhos及薩莫士的亞里士達科——Aristarkhos von Samos），地理學（由伊拉托斯特——Strabon及普圖列邁奧——Ptolemaios），數學和力學（由阿基美德——Archimedes），都有着發展。但是，儘管有着這些部分的發展，而全體上，諸科學却仍缺乏體系的見地，即哲學的基礎，這是亞歷山大時代的學問特徵。

同時他方面，脫離了個別諸科學的哲學，完全失掉科學的基礎，變成教義式的東西，俗流化起來。哲學成爲人生的智謀，哲學家被呼爲『靈魂的醫生』。就是說，這時代，脫離了哲學的個別諸科學，儘管有些部分的發展，但絕不是哲學的發展期，可說是哲學的思惟退化期。這種情形，實是

當時生產關係的反映，哲學已經不能結合於生產力的發展了。

時代是不安的時代，從來的諸觀念崩潰，生活破產，人們站在這社會和生活的總動搖、總混亂的前面，爲要獲得內心滿足和情緒安定，便從從哲學中去探求。某些人想由世上的高貴享樂（伊壁鳩魯主義——快樂主義）中去求得，有些人却想由禁慾（斯多噶主義）中去求得，還有些人想由中止判斷，放棄思惟的努力（懷疑主義）中去求得。到了最後，就發生新柏拉圖主義，牠表現爲宗教救濟的哲學。總括起來說，這時代的哲學，中心任務，就在設法躲避不安（古代社會沒有可以解決這一不安的物質條件），造出孤獨的安慰逃避所。哲學的這種傾向，本已出現於蘇格拉底學派中，不過到了第三期，尤其明顯地，在斯多噶主義、伊壁鳩魯主義、懷疑主義、新柏拉圖主義中，表現出來罷了。這些哲學所共通的中心目標，就在於講求從現實生活中，找出將來的希望，牠們沉潛於內部生活，向精神和心情的安甯中求幸福，最後就是宗教的自己救濟。

一 懷疑主義

第一番出現的時代產物，就是懷疑主義，普通，當科學的發達不完全的時代，都有着『懷疑』這怪物。但是這裏的懷疑主義，是由社會關係的矛盾媒介來的東西，尤其是社會走入絕地的產物。

這時代的懷疑論者，數起來有出生於伊立斯的畢幼倫（Purthon aus Elis）——死於紀元前二七五

年)，有畢幼倫的門徒出生於富里歐的迪孟（Timonius Philous）——由紀元前三五二年到二三五
 年），有出生於埃奧里亞的阿開西拉奧（Arkesilaos aus Aiolia）——由紀元前三一五年到二四一
 年），有西勒乃的卡內亞德（Karneades）——由紀元前二一三年到一二九年），有克倫索斯的愛黎
西德謨（Ainesidemos）——紀元前一世紀），有恩配里可（Sextos Empirikos）——紀元後二世紀）等
 人。

雖說懷疑主義者相互間，還有多少的差異，可是他們却有一個共通點，都要獨斷地絕念於一切
 知識，想固執思惟的自己意識，以求取心不動搖的安甯。不錯，這或許是解消世界不安的一個最
 單純的方法，但同時却是最空虛最不確實的方法。因為世界縱被否定，而自己意識這原理，仍沒有
 貫徹於世界中。

從邏輯上看，繼懷疑主義之後而出現的，要算伊壁鳩魯主義（快樂主義）。

二 伊壁鳩魯主義

關於古代的偉大唯物論者伊壁鳩魯，以及他的學說後來被人改變為快樂主義的庸俗主義，這在
 前面已經說過。普通被看做『伊壁鳩魯主義者』的人，是蘭浦沙科的麥羅多羅（Metrodoros）、
科羅底（Kolotes）、阿波洛多羅（Apollodoros）、西登的芝龍（Zenon）、伐伊德羅（Phaid-

150)、費洛迭摩 (Philemos——紀元前五〇年) 等等。這些人究竟是不是快樂主義的庸俗哲學者，雖然並不明白，但是他們已經從伊壁鳩魯的思想中，準備了移向後期快樂主義的地盤，却是事實。

所謂『伊壁鳩魯主義』，想把孤立化的個體，作為世界原理來證明。牠把德謨克里特的原子，變成這被孤立化了的個體之原理，這樣，德謨克里特的世界觀的唯物論基礎，當然遭受破壞。麥林所謂伊壁鳩魯哲學的『變形，顛倒成牠的反對物』，正是這個。『伊壁鳩魯主義』是快樂主義，從這點說，牠很接近亞里士特坡。『伊壁鳩魯主義者』，認為每個人的幸福，都在快樂中。可是他們並不是從瞬息間的單純欲望滿足中，找出快樂來，乃是從斷念一切的靈魂爽快的和平中去找出。牠的出發點是快樂，目標是幸福生活，最後到達的地方，便是爽快安靜的和平。到了斯多噶主義 (Stoicism)，更把『伊壁鳩魯主義』的自意識之個別性，提高到普遍性了。

說到『伊壁鳩魯主義』和斯多噶主義，想起關於『自己享樂』的一段話：『享樂的哲學，就是獲得了享樂特權的某種社會集團富於機智的把戲，此外算不得什麼。他們的享樂方法和內容，常受其餘社會形態的約制，並且被困於那些矛盾，這是事實。縱然不顧這種事實，但祇要這個哲學一要求普遍的性格，且把自己宣告為社會全體的人生觀時，牠就得變為純粹的空話。於是這個哲學便降

低到教化的道德說教，替現社會作詭辯的辯護，或把一種不自然的禁欲，作為享樂來說明，因之顛倒得成了牠的反對物。」(註)

因此，作為禁慾哲學的斯多噶主義現出來。

三 斯多噶主義

被算為斯多噶主義者的，有如下的人們：出生於基地溫的芝龍(紀元前三三六——二六四年)，出生於脫洛亞的克黎安底(*Kleanthes*)，出生於索雷的克柳西坡(*Khulsiptos*)——紀元前二八〇年到二〇七年)，出生於巴比倫的狄奧格內，以上諸人，被呼為古斯多噶。再則出生於洛德斯的巴萊地奧(*Panaetius*)——紀元前一八〇年到一一〇年)，出生於敘利亞的潑塞多利奧(*Poseidonius*)——紀元前一三〇年到五〇年)，這二人被呼為中斯多噶。除此外，還有羅馬帝政時代的斯多噶派塞內加(*Seneca*)——紀元前四年到紀元六五年)，茹孚(*Musonius Rufus*)，伊璧克底托(*Epi-ktetos*)——紀元五〇年時)，敖勒里馬(*Marcus Aurelius*)——紀元一二二年到一八〇年)等人。

『伊璧鳩魯主義』把德謨克里特和西勒乃學派，不中用地折衷起來，同這一樣，斯多噶主義，

(註)德國意識形態。

也把赫拉克里特和西勒乃學派，不中用地折衷起來。斯多噶派的人們，認爲賦予一切以生命的永遠根源力，是出於溫氣、火，這溫氣，火，都是產生一切東西的泉源，牠給一切東西以生命，推動一切東西。他們又認爲這被當作根源力看的火，是『種子的理性力。』他們想由此把宿命論（必然論）和目的論統一起來。在他們看來，人類的根本衝動，就是保存自己的衝動。祇有人類的目的，才能給人類以內的滿足和幸福，牠是和人類自己本身一致地生存着的，牠忠實於人類自己本身，和自然一致，投合於自然地生存着。沒有理性的東西，受鐵一般的強制所逼迫而服從永遠的必然性，有理性的東西，則依自己的自由來決定，服從神的世界法則。投合於自然，就是投合於理性，就是行德。祇有德能充分供給幸福。這就是德的『自足』。所謂德的自足，把牠換一句話來說，就是和一切激情絕緣了的『無激情』。這麼一來，禁慾哲學就產生了。

總而言之，牠們要求每個人都去服從普遍的理性，因而達到自制、禁慾。『伊壁鳩魯主義者』，認爲人類要幸福，就要行德，斯多噶主義者，也認爲行德就是幸福，兩者都是幸福哲學。黑格爾把『伊壁鳩魯主義』和斯多噶主義，都作爲『獨斷論』看待，拿抽象的個別的自己意識，作爲前者的特徵，拿抽象的普遍的自己意識，作爲後者的特徵（註）。

（註）黑格爾哲學史，II S. 423-429 參照麥林哲學史，三八頁。

斯多噶主義，這個唱着和神的理性一致的禁慾哲學，其後愈益帶着濃厚的宗教色彩，到了羅馬帝政時代，甚至歸依於攝理的信仰、神的意志，尤其被塞內加、伊壁克底托、敖勒里烏這些人，弄得宗教化、神祕主義化，接近於新柏拉圖主義這個神的救濟哲學了。

第二節 魯克黎杜 (Lucretius)

在伊壁鳩魯的唯物論被顛倒得成爲牠的反對物這過程中，祇有一個人，完全依照伊壁鳩魯的見解，來把握、敘述了他的唯物論。這個人就是享壽極少的羅馬詩人魯克黎杜『紀元前七九到五五年』。唯物論者魯克黎杜的存在，在古代哲學發展第三期，哲學一般地表現唯心論的墮落、宗教化、神祕主義化中，形成了唯一的例外。

魯克黎杜所著的論事物性質 (De rerum natura) 這六腳韻的箴訓詩，共計六卷，其中展開了唯物論的無神論哲學。

第一卷內，說出宗教是迷信和誕妄的來源。他認爲任何東西都不從無中產生，任何東西實際上也不消滅。原子即物的始原，運動於世界全體的無限虛空間。世界的合目的的組織，在許多能夠考察的場合中，祇不過是惟一特別的場合而已。第二卷，從伊壁鳩魯的唯物論立場，論述原子的運動

及其性質，他說一定的原子結合起來，就生感覺，廣漠地、永遠且渺茫地擴展着的世界的無限數，就存在這一結合上。第三卷，攻擊不死的信仰，以及由此信仰所生的對死的恐怖，他把靈魂和溫暖或氣息作同一看待。第四卷，唯物論地嚴密地說明了人類的感情，尤其關於性愛方面。第五卷，唯物論地說明了世界的發生史、生物的發展史，尤其提供了人類由原始狀態來的發達史、言語、藝術、國家，宗教的發展史。第六卷，論述非常的自然現象（磁氣、雷雨、火山噴火、洪水）及人類的疾病。

貫串這部詩文全體的，就是他所承繼的伊壁鳩魯的德謨克里特唯物論。這在當時的羅馬，不能不是例外，當時的羅馬，由奴隸制造成的生產力的某種發展，確是有的，但商業資本的發展，並沒有結合工業的發展，一般說，商業並沒有建立在工業生產的基礎上。此外，奴隸所有者生產樣式的內在諸矛盾，當時已經劇烈地表現着羅馬單靠不斷地征服鄰近諸民族，去獲得奴隸及掠奪財富來防止矛盾的尖銳化，結果，遂在大羅馬帝國這一世界的規模上，把這種矛盾擴大再生產出來。羅馬的成長，羅馬的繁榮，不是基於牠自身的商業發展，主要地是因為征服而榮茂，因征服而壯大。羅馬對生產遊離着，『商業和工業，不是征服世界的羅馬人的工作。』（註）羅馬人在這樣的情形下，

（註）家族、私有財產及國家之起源 一四六頁

要生產自身的獨創體系且是進步體系的哲學，一般是不可能的。所以說。『一般的貧窮，交通、手工業、藝術的退步，人口的減少，諸都市的衰落，農業向着低級階段的退化，所有這些，正是羅馬統治的最後結果。』(註)

因此，魯克黎杜的唯物論，在羅馬是意味着一個特殊事例的。同時，這里也規定了他的唯物論的短命。第一，因為魯克黎杜的唯物論，祇能把伊壁鳩魯的唯物論，用詩的形式表現出來。第二，這個唯物論，在羅馬奴隸社會的腐敗和墮落中，不能那樣地生存下去，自必因魯克黎杜的早死而消滅。魯克黎杜的影響，僅從詩人霍拉杜的諷刺詩中看見過。霍拉杜自稱他是『伊壁鳩魯的家畜羣中一豬仔』。但是，連這霍拉杜，到了晚年也很接近斯多噶主義的思想。霍拉杜說：『縱然世界有破滅成碎片的一天，我也要神色自若地隨碎片而去。』

這樣，魯克黎杜所承繼的伊壁鳩魯唯物論的無神論哲學，終看不見再繼人了。往後經過整個中世紀，不，直到近代，牠還被當做異端看，並且不為世所知了。到了近代的初頭十七世紀，伊壁鳩魯的唯物論哲學，才由加山第把牠復活起把來。

加山第拿伊壁鳩魯的唯物論哲學，對抗中世柏拉圖—亞里士多德的傳統，由此開拓了近代唯物

(註) 家族、私有財產及國家之起源，一四二頁。

論的道路。加山第是『從教父們及實現了的無理性的整個中世紀時代所課於他的破門中，把伊壁鳩魯解放出來』的人（註一）。加山第的這個工作『恰如想在希臘的萊斯的明潔肉體上，套上基督教僧侶的上衣一樣』，『與其說加山第能夠就伊壁鳩魯的哲學來啓發我們，不如說是跟伊壁鳩魯的哲學學習着。』（註二）

第三節 新柏拉圖主義

新柏拉圖主義是作為宗教救濟的哲學來出現的，牠由懷疑主義『伊壁鳩魯主義』、（快樂主義）、斯多噶主義的發展所準備，所形成。牠的腐敗、墮落、陷於絕境的帝政羅馬貴族的福音哲學。

新柏拉圖主義的前導，可從猶太人費倫（Philon，紀元前二五年到紀元五〇年）的學說中看出來，他是當時融合猶太文化和希臘文化的亞歷山大的哲學家。他想必把信仰救世主來拯濟的猶太教和希臘唯心論尤其柏拉圖哲學，斯多噶哲學）統一起來。他把最高的力叫做Logos，又叫做智慧。認為Logos是神和世界的中介者，是處在活動、創造範圍內的神。創造者這名詞，同時是世界存在的

（註一）『Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels』, Erster Band, S. 67

（註二）A. A. O.

泉源，神從混沌中以兒子 *Logos* 為中介而創造世界，模倣 *Logos* 製造人類。人類的最高任務，就是從靈對肉的勝利中，從則滅慾情中，變成似神的東西。人祇有靠神的恩寵而為善，在我們中間為善的祇有神。祇有為神而為的善才是善。最高的淨福，就是神的直觀，就是棲止於神中，沈潛於神中，即人神合一的恍惚 (*Ecstasis*)。

確立新柏拉圖主義的人，是勃羅笛諾 (*Plotinos*)，他是這一體系的準備者亞歷山大人安莫尼奧 (*Ammonios*)——紀元一七五年到二四二年)的學生，在紀元二〇四年生於埃及，二四四年就羅馬設立自己的學校，主持校務到二六八年為止。他生前獲得羅馬皇帝加里萊及其皇后的寵愛。二七〇年死在他的坎拔利亞友人的領地上。他特別對於畢達哥拉、柏拉圖、亞里士多德有研究，全是宗教的神祕主義哲學家。

他尊重柏拉圖的辯證法，說這是使思惟受到訓練的東西。他認為除了從事於思惟的精神以外，再沒有東西存在，整個自然是一個概念。他是最先把思惟者和被思惟者在自己意識上的同一性指摘出的人，由此敍着神祕的概念的辯證法。但結局，他是導入宗教，終於宗教的。他的出發點是呼做「一」，呼做善，或呼做神的絕對者。這個絕對者是極原(根源的第一者)，從存在說，從思惟說，他都超越着。由於這個絕對者充滿得「流出」，多者就出現。第一的流出，是理性，或精神。精神

上已經附着二元性，就是說，牠是以認識者及被認識者，意識及其對象為前提的。精神中內在着那既是思想（原型）、同時又是動力的「意特」。勃羅笛諾把精神所思維的根本概念即範疇，分為存在、靜止、運動、同一、不同等五個。從這上面，我們看出被神祕主義粉飾了的概念的辯證法。這個概念的辯證法的結論，就是一種宗教的世界觀，牠認為全世界產生於神的統一的世界靈魂。

他從那種世界觀來說那和絕對者的合一，和神的合一。他說我們定要不忘掉我人的根源那更高級的東西，盡力回去我人靈魂的最初故鄉，肅清慾望，隔離感性，藉此把較善的自己解放出來。我們祇有靠靈魂的這一純化（Catharsis）過程，才能達到最高的淨福。據他的意見，不意識的忘我脫魂（Ecstasis）狀態，沈潛於神中酩酊狀態，這就是和絕對者神的完全合一。因此，他的哲學，本質上成了宗教。

據他的學生頗爾佛里奧（Porphyrios, 410——485）的勃羅笛諾傳中說：勃羅笛諾是恥於把自己閉塞在肉體中，因而厭說肉體的出處或由來的宗教聖人。

新柏拉圖主義的特別代表的哲學者，除頗爾佛里奧外，還有他的學生養布力科（Tamblikhos，死於紀元三三〇年時）及敘利亞人蒲羅克洛（Proklos, 410——485），羅馬人貝提奧（Boetius, 480

——525）等。

蒲羅克洛特羅笛諾的極原（絕對者），辯證法地築着基礎，並想概念地規定牠是表現於多樣的現象世界的方法。蒲羅克洛的根本思想，那從一者到多者的開展，多者到統一的復歸，原是勃羅笛諾的根本思想，蒲羅克洛從這上面出發，想定一切存在者發展的三階段，即止留、發出、復歸的努力是。但是，他的這一辯證法，完全是穿了神祕主義衣裳的概念的辯證法。

第四節 原始基督教與哲學

懷疑主義、伊壁鳩魯主義、斯多噶主義、新柏拉圖主義，所有這些，都是那作為羅馬世界『受壓迫的被造物的歎息』的原始基督教的意識形態地盤。這些哲學，誰也是向着自己的宗教化在發展而準備了原始基督教。同時，當時散居於希臘||羅馬世界各地的『離散者』（Diaspora，住在巴勒斯坦以外各地的猶太人）間，正發生一種無民族限制的猶太一神教（原始基督教），這些哲學也表現了這一宗教向希臘||羅馬哲學接近的運動。

紀元第二世紀的理智主義（Gnosis），把基督教和希臘，羅馬的庸俗哲學，希臘的信仰，結合起來，想靠所謂『精神化』，把基督教提高到舊約的宗教以上，提高到『貧弱的』教團的宗教以上，使他成爲絕對的宗教。他們認爲要獲得真的智慧和救濟，祇有對於作為精神的基督教虔誠信仰，才

可能。例如一三五年從亞歷山大來羅馬的理智派的代表者發連廷諾 (Valentinus) 說，萬物的根源，是永遠而未成的統一，是不可名狀的東西，是深底，是完全的『曖蘊』 (Aeon)，這一根源，從對愛的要求中產生精神和真理。由精神和真理發生理性和生命，更由理性和生命生出理想的人類和理想的教會。

紀元前二世紀中，又出來一批人，他們和理智主義不同，代表教會的基督教，對抗反對者的非難攻擊而替基督教辯護，想證明基督教是理性的，是靈和自由和道德的宗教。他們中間的代表人物，有伊勒奈奧和特爾杜里安。到了紀元三世紀時，又有人想在教會範圍的內部，使宗教和哲學互相一致，做這工作的是亞歷山大的克列孟 (Clemens, 189—215) 及其學生奧立格內 (Origenes — 181—254)。尤其奧立格內，創出了有聯絡的神學體系，那和奧古士丁的體系並行的最重要的神學體系。

這樣，希臘、羅馬的庸俗哲學和原始基督教，就被融合，經過三二五年在尼斯開的教會會議，進到神學體系的建設了，就是說，原始基督教經過和希臘、羅馬庸俗哲學的擁抱，必然作爲一種宗教體制來成立。希臘、羅馬世界，各民族的宗教已經自己解體，發生一神化的傾向，哲學又一般地表現宗教化的傾向，原始基督教就是拿他們作爲意識形態的地盤而成立的，實是希臘、羅馬世界最

固有的產物。

在羅馬帝政下，奴隸所有者社會走盡頭了。當時羅馬世界帝國的諸住民，是由諸要素及諸國民混合而成的三種社會要素所組成。第一種社會要素，是富人、貴族（大地主，高利貸），他們靠富的獲得和富的享樂，去滿足整個生活。他們在肉體的享樂中，飽滿了自己。但同時，他們中間的一部份，受着社會的一般絕境和一般無權利性的約制，並不是在一時的肉體享樂中求安慰，而是在精神的快樂即哲學中求安慰。他們的哲學，是『幸福』的哲學。他們想從『伊壁鳩魯主義』、斯多噶主義、新柏拉圖主義中，找出永遠的幸福來。第二種社會要素是自由民，他們急速地沒落得到了高利貸的債務奴隸地位。第三種社會要素奴隸是，他們沒有解放自己的任何物質力。奴隸及零落的自由民，缺乏解放自己、救濟自己的物質條件，遂向宗教的幻想中，去求解放和幸福。他們期望救世主降臨，期望祝福的王國來到。因此，生出作爲一千至幸福年國的『神國』來。

這個『神國』的宗教，就是還不知道『三位一體』，也不知道宗教儀式，也不知道教會組織，也不知道僧侶的原始基督教，和腐朽的貴族哲學、希臘、羅馬的庸俗哲學相融合，經過尼斯的會議，成爲世界宗教而定式化（在這會議中，採用了阿他那西〔Athanasius〕——基督教主教，293——373〕，所謂神和基督『同質』的學說），由皇帝君士但丁宣布爲羅馬國教。

看來，原始基督教，是因為羅馬帝政下奴隸經濟的崩潰，使得古代世界陷於瀕死的苦悶而產生的，就是說，奴隸社會本身的矛盾，造成了羅馬世界全體的腐朽、絕境，原始基督教，原是這一腐朽、絕境之意識形態的表現。因此，原始基督教的成立和發展，意味了古代社會本身的沒落及臨終。隨着基督教的成立，古代哲學遂閉幕。



第一章 經院哲學

第一節 封建社會和哲學

跟着古代社會的滅亡，基督教的成立和發展，而哲學及科學的發展，遂完全陷於停頓狀態。在古代社會滅亡的廢墟上出現的是中世封建社會。古代生產樣式及古代日耳曼共產體崩潰的結果，中世封建社會發達起來，而且部份地形成日耳曼族和羅馬帝國的社會經濟諸關係的特殊綜合。這一綜合之所以實現，是由於日耳曼族侵入羅馬帝國的結果。「強力的地主和隸屬農民的關係，在羅馬人方面，那是古代世界不可避免的沒落形態，但如今在佛蘭克人方面，却是新發展的出發點。」（註）奴隸制已走入絕境，結局，羅馬世界帝國，不能不因奴隸制而滅亡。沒落中的羅馬，對於日耳曼族的侵入，日益無力抵抗，終於紀元第五世紀被征服了。

封建制度，絕不是日耳曼民族帶來的現成東西，牠的起源，是從征服者方面在戰爭中的軍事組

（註）家族、私有財產及國家之起源，一四九頁。

織而來，這種組織到了征服後，受着被征服諸國已經存在的生產諸力的影響，才發展到原始的封建制度。在末期的羅馬，因為奴隸制度走盡頭了的結果，那些奴隸主的大土地，就從奴隸的單純協業所做的大規模農業，移於小規模的耕作，地主把土地分成小塊，交由納地租的不自由農民（他們有些是零落了的自由農民，有些是從奴隸轉變過來的人）去耕種。歸根說，當古代生產樣式崩潰中，農奴制的生產關係即已發着芽了。建在這一基礎上的日耳曼人的統治，原已有着會長家臣那樣形式的軍團組織，並以農奴的農業為其傳統的生產，當然容易創出封建的土地所有。

羅馬世界帝國之轉化為日耳曼的羅馬諸國家，封建主義的成立，主要桿槓是基督教會（註）。基督教因着紀元三二五年的尼斯會議，成了沒落中的羅馬帝國的意識形態之中心。牠對征服者教以取高度的羅馬生產技術為已有的方法，並且嚮導他們。於是基督教跟着封建主義的發展，使自己適應地（作為天主教）發展起來，拿着適應的教權政治的體制，君臨了整個中世紀。這樣，基督教就成了封建主義的意識形態之中心。

基督教（天主教）加強了封建諸侯的權力，使得封建諸侯的統治，如同羅馬和拜占庭的皇帝，被認為教會所賦予、神聖所賦予的權力一樣，也被作為神權來聖化了。就是說，教會拿封建主義的

（註）參林德爾史，三三頁。

意識形態的柱石資格，用聖輝圍繞着封建組織，擁護封建諸侯壓迫農奴的地位，維持封建的統治。並且牠還不僅是那種意識形態的柱石，且是整個中世的絕大世俗權力。因為中世的天主教會，除作封建主義的意識形態的柱石外，牠自身還是有力的封建地主，一個最大的封建農奴所有者。從基督教會成立的當初，就和國家強固地結合着。牠在拜占庭，當紀元八世紀時，即已領有約三分之一的土地，取得財政上並審判上的特權，轄屬了廣大的農奴。在西歐，自卡爾大帝以後，也是同樣的狀態。因此，基督教——天主教，做着封建制度的國際中心，無論經濟上、政治上、文化上，牠在中世社會都盡了決定的作用。從某種意味上說，中世的歷史，就是基督教的歷史。

因此，中世紀的一切意識，都隸屬於這個封建的宗教，這是中世紀的決定的特徵，這時候，哲學和科學，祇不過作教會的忠順奴婢而已。這種情況，是哲學、科學的完全退步，是哲學、科學的死亡，所以後人呼整個中世紀為『黑暗時代』，並呼為『實現了的無理性時代』(註)。

從這一點說，中世封建時代的世界觀和文化，和古代世界完全對立着，比起古代世界的文化來，這是一個倒車。就科學的發達看，這時完全停頓了，就哲學及藝術看，這時完全受宗教支配了。完全隸屬於宗教的哲學和科學，本質上已經不配當哲學，科學的名稱，所以說：『當這時代，

(註) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels" Erster Band S. 67.

科學祇是忠順於教會的奴婢，不許絲毫跳出信仰所定的範圍，簡單說，那縱然是什麼，也不是科學。」

完全做了神學婢女的中世哲學的根本特徵，就在於如下的情形：基督教會在中世封建主義下，構成封建統治的最本質部分，基督教的信仰，成了維繫並強化封建諸關係所不可缺少的意識柱石。並且此等諸關係，根究起來，在中世封建社會的物質基礎的封建生產樣式中，有着牠的根源。祇要看了封建生產樣式的諸規定，就明白中世哲學的諸特徵。

封建的生產樣式，雖是農業勞動和手工業勞動的結合，但那時候的基本勞動是農業。古代世界從都市及小領域出發，相反地，中世却從農村出發。這時直接加入生產的，已不是奴隸，而是農奴的小農。在奴隸制度下，奴隸的身體，供別人作爲勞動手段而所有着，他們用別人的生產手段去勞動，是非自由勞動者。但在封建制度下，直接生產的農奴，却不像奴隸那樣，是直接供別人作爲勞動手段而所有着的財產，他們還是農業要具的所有者。不過他們儘管是這樣的所有者，却仍然非自由民，在封建大地主的諸侯土地上被經濟外的強制所束縛。就是說，農奴因着人格的隸屬關係，成了被牢縛在土地上的附屬物。封建的生產樣式，即勞動力和生產手段結合的樣式，在封建諸侯的大土地所有，及封建農民承領的零碎土地的耕作中，表現着牠的核心。牠的特徵是封建的自然經濟，

這一經濟是基於封建地主使用超經濟的強制，把農民的整個剩餘勞動加以收奪，及農業勞動和手工業勞動相結合，來形成的。封建制度的基礎，到處都建在自然經濟上。封建的勞動形態，是勞動的自然形態，勞動是直接爲了生產使用價值，且顯現在人身的隸屬關係上。如果說，跟同貨幣、高利貸資本的異常成長而來的自然經濟的奴隸制，是關聯於『市場衰落』的，那麼在這個奴隸制廢墟上成立的封建制，是更向自然經濟方面倒退的了。

但是，跟着封建制度的完全發達，同時又來了都市中的對立。照應這基於自然經濟的土地所有的封建編成，都市中也有着組合的所有，即手工業的封建組織。這組織就是基爾特·工匠及徒弟的關係，在這裏發展着。因此，都市中也成立了和農村中類似的教權制度。

歸根說，封建時代主要的有，構成於如下的兩方面：一方面是根本含有農奴勞動的土地所有；他方面是含有支配工匠勞動的小資本自己本身的勞動。這兩者的編成，受那被極限了的生產諸關係——粗笨的小土地耕作及手工業的產業——約制着。這樣的諸關係，表現在一切的人格隸屬的關係中，如農奴和領主，家臣和封建諸侯，俗人和僧侶。所以說，我們在中世紀，看見『封建諸侯、家臣、基爾特、店東、工匠、農奴』等社會集團，這時的對立，是『領主和農奴，基爾特店東和工匠』（註）。

但是，這以自然經濟爲基礎的封建的生產諸關係，其後因爲都市手工業及商業的發展，商業資本的成長，漸次完成了解體的變化。由於商業及工場手工業發達，形成了都市布爾喬亞，布爾喬亞隨同商品生產及資本的發達而成長起來。那從身分的資本發展起來的中世商業資本，轉化爲產業資本。本時，布爾喬亞的生產關係，就成爲支配的生產關係，封建的自然經濟就被顛覆，封建社會就變爲資本社會。但是，這種轉變，要經過社會諸集團間的對立和鬥爭，才實現出來。因此，我們從黑暗時代的整個中世紀中，一方面看見野蠻黑暗強制的諸關係，他方面也看見對抗牠們的自由布爾喬亞諸關係的發展，看見生產力的發展。

所以，我們在這裏，第一把中世哲學的發展，分爲兩個時期。第一個時期，是封建制度確立和發展的時期，是各都市在封建社會內部發生的時期，這時期正是『神學的忠實婢女』經院哲學成立和發展的時期，也是牠往後就開始動搖的時期。第二個時期，是自然科學隨商品生產及資本發達而勃興、唯物論復活的時期，文藝復興及宗教改革，正屬於這時期，同時也是整個中世紀閉幕的時期。第二，能夠明瞭中世哲學是什麼社會要素的哲學。中世處於支配地位的哲學，雖然大概是封建地主的哲學（經院哲學），但到了後期，却出現着都市市民（自己形成中的布爾喬亞）的哲學，這就

是商業資本、產業資本的哲學。一般地說，一時代處於支配地位的哲學，就是該時代支配的社會要素的哲學，因為凡在社會占着支配的物質力地位的社會要素，同時也必然在社會占着支配的精神力地位。因此，我們從中世哲學的發展中，看見封建地主哲學的支配，也看見都市資本對抗這一支配的鬥爭。但是，這裏有我們必須注意的事：農民對於封建地主，他是敵對的要素，他和都市勞動者，同是覆滅封建制度的物理力供給者，可是他却不能單獨地負起這個任務來，這是一點。同時，都市資本（自己形成中的布爾喬亞）的利害，在現實上，是和其餘一切非支配的社會要素的共通利害關聯着，因而資本在對抗唯一支配的社會要素上，表現為全民衆的代表者，可是這個鬥爭的開始，仍是在封建意識的範圍內進行的（例如洛澤·培根），這是二點。

第三，中世封建社會，把牠自身的矛盾的揚棄者（布爾喬亞），在自己的胎內孕育起來，從這一點上，看見中世哲學和古代哲學的區別。中世哲學在更高級的哲學（布爾喬亞哲學）中，被否定地發展、提高了，換一句話，就是有了直接的後繼者、發展者。但是古代哲學却相反，牠因着古代生產樣式本身的特質的矛盾，因着古代生產樣式走到絕境，不能發見自己的直接後繼者，簡直沒落於宗教（基督教）中了。

第四，理解封建社會的生產力發展的低度，以及因自然經濟而生的認識上的中世紀限界、哲學

上的中世紀限界——宗教支配、宗教觀念、迷信一般化、科學退步。但是，這個中世紀的限界，却與古代的限界不同，牠因着生產力的發展，自然經濟的崩潰，被突破了。

第五，封建制度比起奴隸制度來，是更向自然經濟方面的後退，從這一點上，理解中世紀的世界觀、哲學，完全和古代世界對立着，比起古代世界的哲學來，牠是一個倒車、退步。

第六，關聯着上面的情形，理解古代哲學是從結合自然科學研究的自發的唯物論（辯證法）出發，經過唯心論、宗教的唯心論，告終於宗教之中，而中世哲學的發展法則，却完全相反。中世哲學的發展，不是採取着唯物論→唯心論→宗教的歷程，相反地是採取着宗教→唯心論（經院哲學）→唯物論的歷程。這種情況，是從中世社會和古代社會的構造根本不同而來的。古代世界從都市及其小領域出發，中世則從農村出發（註），古代世界有着生產力發展的古代限界，中世則能把自己提高到更高的階段——資本主義社會。

第七，從根本上理解中世哲學，封建地主的哲學，爲什麼是『神學的婢女』。在以自然經濟作基礎的封建社會，一般說，作爲科學看的哲學，不會有其獨立性，並且宗教在中世紀，構成了封建統治的最本質部分，做着維持並強化封建主義所不可缺少的意識形態的柱石。因此，哲學做了宗教

（註）參照德國意識形態，第一篇波爾巴哈項。

的奴隸，做了神學的婢女。

封建社會的宗教（尤其被封建地組織了的基督教即天主教）之物質基礎，存在於封建制度的特質中，即是存在於自然經濟和經濟外強制的中間。自然經濟，意味着生產力低下，世界認識狹隘，所以，一般地，不會有科學認識的發展。加以常時的封建束縛，使得人們的生活更狹隘化，於是種種落後的宗教迷信觀念（精靈說的、咒術的、自然崇拜的諸觀念），及追求幻想的幸福的宗教觀念（天國的思想），一般地支配着人們的意識。此外，另一方面，經濟外的強制，需要權力神聖化，權力絕對化，於是地上的權力，便不能不由神力來聖化。因此，基督教（天主教）遂成立，牠創說神是超越人類的，具有絕對的彼岸性，把種種迷信的精靈說的表象，統行混合起來，並且牠自己還有封建的教權政治的體制。

這個封建的基督教之天主教，日益強固地保持自己的權力。第一，技術發達低下的封建自然經濟，支持着一切奇蹟和宗教的咒術的世界觀在人們中取得的信仰，加強了僧侶的力。第二，以前就擁有農奴所住的領地的教會，也和別的封建領主一樣，把對於農奴的私有權力，和國家權力結合起來，成了封建王侯。第三，教會有教皇作中心的統一組織，牠對於俗界分裂着的封建領主，拿破門的手段威脅他們，確立了自己的優越地位。所有這些情形，結果使得中世的哲學、科學、藝術等一

切文化，不能不隸屬於宗教、神學、教會。

這樣，古代哲學的偉大成就之唯物論及辯證法，這曾在古代作了希臘商業資本對地主貴族鬥爭的意識形態的東西，既消沉於古代奴隸制的矛盾尖銳化中，更在整個中世期間，失了蹤影。要牠復蘇過來，定要等到商品生產和資本的發達，造成中世封建關係的動搖時。

第二節 經院哲學

所謂『教父哲學』，是衰滅了的羅馬世界固有的產物，牠以希臘、羅馬的庸俗哲學作酵母，努力於原始基督教理論的體系化。牠融合基督教的信仰和希臘的唯心哲學，拿希臘、羅馬的唯心論的概念和方式，漸次完成基督教的學說體系——教義學。關於這一點，已在第一部第四章第四節內說及。

繼教父哲學而起的『經院哲學』，想把奧古士丁所曾一度完成的基督教哲學（神學），依據亞里士多德的哲學，從各點上加以整備並體系化。神學婢女的經院哲學的任務，是用邏輯來『證明』宗教的教義，給牠以理論的基礎，可是牠的邏輯，實係三段論法的『牽強附會的祕術』。牠不過賣弄口頭的詭辯，強作形式上的小小差別，在這些方面 提起注意而已。因此，經院哲學就在依據亞

里士多德的哲學時，實際也用極端形式主義的精神，歪曲了亞里士多德的哲學。亞里士多德的『客觀的邏輯學』，一到經院哲學者手中，就變成空虛的『形式邏輯學』了。經院哲學抹殺亞里士多德的活的方面，反把他的死僵方面永久化（註）。就是說，亞里士多德雖然到處都把客觀的邏輯學，弄得和主觀的邏輯學混雜，但却也到處表現『客觀的邏輯學』，提起關於辯證法的重要諸問題。經院哲學就不然，牠拋棄亞里士多德活生方面的唯物論及辯證法，僅祇採取死僵方面的形式邏輯學。

一 奧古士丁

他在紀元三五四年生於努米第亞的塔卡斯特，他後來做了基督教徒，從事於替基督教建立哲學的基礎。他的哲學意見，已不配哲學的名稱，全是宗教的東西。但他對於後來的經院哲學，却給了牠一個基礎，這點不可看漏。不過這裏指出這一點，也不是說他的學說，還有多少的哲學價值，那實在算不得是『哲學』。因為他的出發點，原是宗教的內在經驗的自證，並不是哲學的思惟。他說：『我想認識神和靈魂，這以上還不想呢？完全不想。』『不用往外走，你回到自己本身去。人的內部，正是真理的家鄉。』奧古士丁的思想，實是羅馬沒落，被日耳曼人作破壞的侵入時的產物。

（註）從空想到科學。

二 初期經院哲學者

『經院哲學』（一譯煩瑣哲學）這名稱，起源於教授牠的學校原名 *Scolia*，是教會附設的學校。經院哲學想把基督教會的教旨，作為講壇的學問體系來建立。

約翰·埃瓊基那，一名約翰·史可杜（*Johannes Erigena od. J. Scotus, 801—877*），他拿新柏拉圖主義的神祕主義見解，把自然認做神的開展體系。坎塔伯力的安瑟姆（*Anselmus von Canterbury, 1033—1109*），他認為信仰應該先於認識，然後自當向認識去努力。他說：『為知而信』。他又曾用本體論證明神的存在。人們呼他為『經院哲學之父』。

佩特魯·亞伯拉杜（*Petrus Abaelardus, 1079—1142*），他是經院哲學家中的一種啓蒙家，和安瑟姆採取反對的立場。他認為權威祇能提供假的代用物，構成論證的是理性，聖經的話言不是奇蹟。他說：『先知後信』。他因為這個學說，曾受到兩次判罪。因此，他終於屈服了。他又對於普遍和個體，作過如下的考察：普遍存在於個物中，各物的形相已作為概念存在於神的精神中，人類祇有在被以牠們為模範而創造出來的諸物中，才能用自己的悟性去認識牠們。結局，他仍不過是個想替教會的教義作辯護的經院哲學家。但是，從他尊重理性的當中，已經看見十字軍時代，開始出現的那以都市為中心的產業發達之反映。

三 其後經院哲學的發展

當紀元十三世紀時，因着阿拉伯哲學者的介紹。整個亞里士多德哲學獲知於世，亞里士多德的希臘語原文，也獲知於世。由於這個原文譯成了拉丁語，那亞里士多德哲學做典據，把經院哲學體系化的風氣，非常盛行。結果，亞里士多德被呼做『第二個洗禮者約翰』，被呼做『自然事物中的基督之先驅』。不消說，亞里士多德在這裏，是被作了基督教的歪曲的。

波西特的阿伯杜（Albertus, 1205—1280），他是開始而且成功地對於經院的思索，給與亞里士多德的轉向的人。他在自然事物方面，從亞里士多德，在信仰事件方面，從奧古士丁，在醫學方面，從賈列諾和喜坡克拉底。

托瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274），他更修改亞里士多德哲學，使牠不為害地被編入基督教的教義中。他基於被改得與基督教無損了的亞里士多德主義，駁斥謨德里特、恩白多、阿那克沙哥拉及阿拉伯唯物的亞里士多德主義者（用他的話說，『異邦人』），辯護天主教的信仰。他雖然依從亞里士多德，也認為個物的、個別化的原理，存於質料由形相所限定的這點上，但他的用意，却在證明絕對形相的神，因此，在他看來，人類的學問，無論怎樣說，結局一切都祇是神學的婢女，自然不過是恩惠的一個先驅。他爲了主張神的存在，設出五個後天的論證，代

替安瑟姆的本體論的證明。他在經院哲學中，代表了主知主義（Intellectualism）。

反對托瑪斯的主知主義的人，是頓·史可圖（Johannes Duns Scotus, 1270—1308）。他認為『意志比知力處於優位，意志是靈魂的根本力』，這樣地主張反主知主義，把神學和哲學，信仰和知識，互相對立化，開端了神學和哲學的分離，信仰和知識的分離。因此，可以說：頓在這想把神學和哲學，信仰和知識，置於相互補充關係上的經院哲學方面，是表現牠的崩潰端倪的。因為這替基督教會的教義奠哲學基礎的經院哲學，到此已不能不放棄自己的意圖了。這種情況，意味着經院哲學的動搖開始。我們再到第四節及第二章內，去看經院哲學在封建社會諸矛盾的發展過程中，遭遇劇烈動搖的情形。

總而言之，十字軍（1096—1291）的結果，帶來產業的巨大發展，都市興盛，使得封建制度發生動搖，第十三世紀中經院哲學內部的主知主義（用亞里士多德哲學來體系化經院哲學）和史可圖的反主知主義的對立，正是表現着封建制度動搖的開始。

第三節 阿拉伯哲學

已經說過，古代希臘哲學的世界觀，是自然發生的唯物論及自然發生的辯證法（德謨克里特

把這一唯物論作爲機械的唯物論，達到了古代的完成；亞里士多德探究了辯證法思惟的最本質形式。但是，這作爲自然發生的唯物論及辯證法的初期希臘哲學，雖然把現象總體的全般性質、運動、推移、關聯，作了正確的把握，却還不曾充分地說明構成總體的個別。因此，必須先把自然的歷史的材料，蒐集到某種程度，這正是自然科學和歷史研究的任務。自然科學的研究，個別科學的研究，固然從德謨克里特到亞里士多德的時代，已經開始了，可是這從哲學中分出來的個別科學之自然科學，『精密的自然研究，是由亞歷山大時代的希臘人開其端，到了中世才由阿拉伯人發展起來。』(註一)

不消說，阿拉伯人在中世紀發展起來的自然科學研究，比起近代自然科學來，那祇算得散漫無聯絡的研究(註二)，但是若和當時的歐洲相比，那却又表現着顯著的進步。

阿拉伯各國，從八世紀到十一世紀，無論經濟上、文化上，都是當時最進步的國家。阿拉伯的學者，在數學、天文學、物理學、化學、醫學等方面，都有許多重要的發見。他們對於實際的自然認識、天文學、數學，雖是粗糙的形態，但對於實際的化學及醫學，却和阿拉伯沙漠居民及商人等

(註一)從空想到科學。

(註二)自然辯證法。

的生活，緊密結合着。這就是說，當西歐的基督教各國，還深深地睡在野蠻下時，阿拉伯各國，即已完成了顯著的科學進步。

在自然科學研究的這種基礎上，阿拉伯各國的亞里士多德主義哲學發展起來。這一哲學的代表者，有亞微瑟那、亞微洛伊及猶太人亞微瑟布倫、邁摩尼德。這些哲學家，誰都研究、註釋亞里士多德哲學，把他的學說，在自然主義的汎神論精神下發展起來。因此，他們不少受了回教正統派的危害。阿拉伯的這一亞里士多德主義哲學，在無理性時代的中世黑暗中，要算一盞燃着的明燈。

一 亞微瑟那 (Avicenna——本名 Ibn Sina, 980—1037)

他是醫生兼哲學家，住在波斯的時間多。他的哲學，非常近於純粹的亞里士多德哲學。他說普遍概念，在神的悟性方面，牠先於個物，在自然事物方面，牠在於個物中，在抽象概念方面，牠在於個物後。他又認為世界及質料，是永遠的東西，且是依從嚴格的自然必然法則的東西。他的心理學，極有着經驗論的特性。這樣，亞微瑟那對於亞里士多德哲學，保持、承繼了牠的唯物論要素。因此，他的學說，受着當時回教正統派的教義家所謂 *Mutakalimun* (辯論者) 的攻擊。

二 亞微洛伊 (Averroes——本名——Ibn Roschd, 1126—1198)

他在一一二六年，生於科德瓦的貴族家庭，一身而兼神學家、法律家、醫學家、哲學家，曾一

時做過審判官，接着又做過回教國王的御醫，但因自由主義思想的問題，終被王家所放逐，一一九八年死於摩洛哥。

他完全是個亞里士多德主義者。在他看來，亞里士多德是『舉其所得而知的範圍內的事，爲了我們要知道，由神的攝理來給與我們』的人。並且，亞里士多德還是『（自然中的）規則。並是自然爲了提示最高的人類的完全而構想出來的模範』。亞微洛伊這樣完全立腳於亞里士多德哲學上，否定個人的靈魂不滅，承認物質的永久性。他認爲形相早作爲萌芽的實體，存於質料中，存於邁古即有的質料中。形相從這種質料中，因更高形相的影響，開展而成現實態。個人的靈魂，結合在他的肉體上（腦的中央），因而是可死的。

因此，亞微洛伊以最後傑出的代表者，把阿拉伯的亞里士多德主義哲學的成果，總括起來了。他的功績，就在於強調亞里士多德的唯物論方面，述說物質的永遠性，否定個人的靈魂不滅，普及科學知識，因之做了基於理神論的啓蒙思想的先驅。因爲他的許多著作，被譯成了拉丁文，他的這種思想，遂傳於西歐，尤其法蘭西（巴黎）及意大利，由此給了經院哲學以破壞的作用。這一點，正有着亞微洛伊在哲學史上的重要意義。

三 亞微瑟布倫 (Avicenna 或 Avensbröl, 1020—1070) 和邁摩尼德 (Maimonides)

亞微瑟布倫，是阿拉伯的一個猶太人哲學家。他想融合猶太教和亞里士多德哲學，認為神的意志、那創造世界的神的意志，是生命的根源，又是神和人類間的中間存在者，神之外存在的東西，都是質料，物質的或精神的質料。他的這種思想，給了經院哲學家尤其頓·史可圖很多影響。

邁摩尼德，是和亞微洛伊同時代同鄉土的人。他對於因研究哲學而忘掉信仰了的人們，想指示他們如何才能由學問的途上，再獲得信仰。他在學問方面，依據亞里士多德，在宗教方面，却想靠啓示去限制亞里士多德的權威。但是，他對於聖經和理性矛盾的地方，主張應作寓言解釋，從這點說，實是合理主義。邁摩尼德的這種合理主義，當時曾受正統派拉比（猶太教學者）嚴重攻擊。邁摩尼德的這種思想，和亞微瑟布倫同樣，對於當時基督教的經院哲學，給了許多影響。

第四節 經院哲學的動搖——洛澤·培根及唯名論

經院哲學的動搖和崩潰的最初表現，在頓·史可圖的學說中，已經看得見。史可圖的學說中，有着經院哲學的分裂，即是有着作為理論科學的哲學和神學的分離，知識和信仰的對立。受了數學的自然科學的教養的他，把神學和合理的思惟加以區別，想因此確保科學的自然研究所應有的自

由。他對於「論證」方面，比先於他的任何經院哲學者，都要求更嚴密的科學性，不僅認為教會的每個教義不能用理性證明，就是世界的創造時間及靈魂不死之類的事，也認為不能用理性證明。他問「爲什麼非物體的東西，也不能消滅？」他說這不能證明。歸根說，就是要合理的思惟、科學、哲學，脫離神學而獨立。但是，他這樣劃定嚴密科學的固有領域，絕不是否定神學，否定宗教的意義。相反地，正想由此替神學、宗教獲得崇高不可侵犯的世界，因而防衛、強化着宗教、神學。他的主意（Voluntarism）主義，具有這樣的意義。從這點說，他和主張「爲了給信仰一個地方，不能不除去知識」（純粹理性批判序文）的康德相似（當然兩者不同）。

史可圖學說中表現出來的經院哲學的動搖，其後到了洛澤·培根及奧坎的威廉（唯名論）更加劇烈，終因第十五世紀及第十六世紀中的自然科學勃興、唯物論復活，完全崩潰。

究竟十三世紀中開始的經院哲學的動搖，如何發生的呢？那在十字軍以後的產業巨大發展，及封建制度因本身的矛盾發展而起的動搖、衰頹中，有着物質的基礎。

從紀元一〇九六年到一二九一年的「十字軍」，雖是中世基督教會的權力強大化及極興奮的宗教熱的結果，但反過來，「十字軍」的結果，也使宗教衰微，教會權力衰頹，封建制度動搖。十字軍，一方面確具着武裝的宗教巡禮的意味，他方面也表現對封建壓迫的不滿，戰勝的希望，事業的

商業要求，以及獲得更廣大市場的要求。『歸根說，十字軍的時代，是表現經濟變革開始的時代』（註一）。十字軍的第一結果：從軍者接觸了比西歐文化更進步的拜占庭文化及阿拉伯文化。他們從君士坦丁堡，輸入許多古代文化遺產於西歐。固然就阿拉伯文化說，他們因為宗教的偏見，不能直接吸收牠，但阿拉伯哲學、科學的成果，却由第十二世紀到第十三世紀，經過西班牙的回教國及西里島，移入歐洲去了。結果，亞里士多德主義及自然科學的精神，在那裏散播種子起來。歐洲商品生產的發達，培養了這個種子的發芽和成長，因之經院哲學遭到動搖和破壞。十字軍的第二結果：封建貴族零落，大都市興盛，『第三階級』形成並成長起來。這種情形，根本是由於生產力發展，商工業發達，貨幣經濟發展。這時代，事實上因着商業的蓬勃發展而金貨、銀貨的使用，已經一般化，並流行了國際的鑄貨（註二）。十字軍在這時候，開發了和東方諸國的交通，使交換關係在更廣大的範圍內發達，替經濟發展造了機緣，這點很重要。就是說，十字軍的時代，是社會經濟的變化開始的時代，因之封建社會基礎的自然經濟，在封建社會的發展過程中，漸為貨幣經濟所代替，封建的生產——為着使用價值的生產——被商品生產所驅逐。於是大都市興盛，商業資本確立

（註一）Ashley: "Early European Civilization", P. 447.

（註二）同前，四五〇頁。

起來。

這樣，中世紀的許多商業都市，『特別在十字軍的期間中成長起來了』（註）。北部意大利諸都市（威尼斯、熱那亞、佛洛連薩），西歐北海岸諸都市（安特衛浦、漢堡）等，即是其例。跟着分工的發達、商業的發達、都市的成長，而中世的資本——身分的資本，發展為商業資本形成商人的特殊階級。因着商業的發達，現出生產和交通間的交互作用，各都市相互間聯絡起來，地方的限制漸歸消滅。同時，極慢地，漸從各都市的市民團，生出市民階級（所謂『第三階級』）來。各都市分工的結果，使得各種工場手工業發生。工場手工業，是從基爾特出生的生產部門，牠和基爾特對立，不受基爾特的束縛。因着工場手工業出現，生產關係便發生顯著的變化。商業和工場手工業的擴大，促進動產資本的蓄積，由此遂造成大布爾喬亞。

產業和商業的這一發展過程，是封建制度漸次崩潰的過程，是基督教（天主教）教會衰微的過程。但是，這還絕不是資本主義的生產關係，跳上了支配地位，教會的權力，還依然存續着。這時，工場手工業雖已漸漸出現，產業資本却還沒有確立起來。可說這是商人資本（商業資本）的成長時代。『商人資本對於封建的生產樣式，給了一個破壞的作用，商品交換愈多發展，貨幣的力量

（註）同前，四八一頁。

愈大。』(註一)因此，『封建社會中的新生活，跟着第十四世紀、第十五世紀、第十六世紀的變革力的商人資本出現，新的見解抬頭。』(註二)就是說，非宗教的自然認識、合理的思惟、個人主義、自由思想，表現出來了。因此，我們踏入第十五世紀到第十七世紀的文藝復興時代，自然科學勃興時代。

十字軍以後三世紀間，產業的巨大發展過程，同時就是商業資本的成長過程。產業的發展，促進自然科學的研究及其發明，反過來，自然科學的研究及其發明，又規定產業更發達。因此，第三世紀以後，產生了許多發明。

第十二世紀——車輪發動的時鐘、磁針(由阿拉伯人傳歐洲人)、巴黎的鋪路石。

第十三世紀後半期——眼鏡、玻璃鏡、水門、報時響鐘、綿製紙。

第十四世紀——波羅紙、匯兌、最初的製紙工廠。

第十五世紀——街道照明、郵政、木版及印刷、銅版雕刻、騎馬郵件、附調帶的鋼琴、時錶、氣槍、槍的止放針，其他。

(註一)麥林德國史，四五〇頁。

(註二)同前，四二——四三頁。

一五三〇年——紡機。

一五三八年——鐘形潛水器。(註)

那末，我們所考察的問題，從十三世紀到十五世紀中經院哲學的動搖和沒落，實因上述商業和產業的發達，自然科學的研究及其發明的結果，必然要來到了。

一 洛澤·培根(Roger Bacon, 1214—1294)

經院哲學的動搖，到了洛澤·培根，更呈現明顯的形態。他在中世哲學中，完全占着獨自的地位。韋梗·杜林在其哲學史內，並呼培根爲『中世唯一的哲學家』。他和頓·史可圖同是英吉利人，且曾做過 Franciscan 派的修道僧。他生於一二一四年，曾在奧古斯浮特及巴黎研究學問，特別獻身於數學及自然科學的研究。在他以前，已有英吉利人羅伯·革羅斯底士特 (Robert Grosseteste 1175—1253)，著過許多關於數學自然科學的論文，把世界作過幾何學的機械的說明。培根把這傾向更加發展，給世界以更進一步的自然科學的說明。

他是當時最大的自然科學家，從他的自然科學的見識看來，無疑地是站在時代的前面。他構想出來一種擴大鏡，知道火藥的效果，作了關於光線屈折及視力的觀察，正確地觀察了太陽和月亮的

(註)自然辯證法。

大小。又曾進行曆的改良，並作過化學上的諸發見。最後，他對於世界各國，還作過地理學的詳細說明，算定世界的大小，支持了世界球形說。結果，他結論出亞洲東海岸和歐洲間的大洋，並沒有那樣寬大，這對於後來哥倫布的遠征，給了一個刺戟。

他的思想的特徵，就在於和經院哲學的方式相反，堅決要求從實驗和觀察中獲得事物的科學知識。他理解實驗方法的本性和應用，認為實驗科學是獲得知識的惟一方法。他說：『假若沒有這，那就一切的科學，將純粹和思辨的科學一樣，用議論去證明單純的結論，或得着普遍而且不完全的結論了。祇有實驗科學，能夠驗出受自然影響的東西，從技巧來的東西，從詭計來的東西。祇有牠，如同邏輯能夠試驗議論一樣，能夠裁判一切魔術者的愚笨。』像他這樣承認實驗科學在自然方面的重要意義，無疑地實是當時『值得驚歎』的事情。從這點看，他和當時的經院哲學者們，完全有分別。培根的哲學，也立腳於亞里士多德哲學，這是事實。他尊重亞里士多德，其次就是重視解釋亞里士多德學說的阿拉伯哲學家亞微瑟那。他從亞里士多德學得的部分，是其唯物論的要素。在他看來，歸到經驗的事物本身去，甚為重要。從這點看，他和當時僅高揚亞里士多德的概念方面、唯心論方面的經院哲學家，全處於反對立場。所以，他批評經院哲學家托瑪斯說：『托瑪斯不理解希臘語，也沒有數學、物理學的知識，偏寫了很多關於亞里士多德的書。』在培根看來，世界充滿

着先入之見，如權威、習慣、空言、缺乏自我批判，即是其例。他認爲學問常和無教養而順從習慣的大羣人鬥爭，在這鬥爭中慢慢地進步，牠的最兇敵人，就是那種以爲學問已經完結的見解，崇拜權威，常常依附名人的事情。人定要學習關於源泉的東西，所以，若眞想努力知道自然，那就非用物理學及天文學的機械去研究不可。這樣，他便和經院哲學者們相反，首先堅決地要求從經驗來的認識，要求實驗科學。照他說，最完全的學問，高據萬學之上的女皇，就是『實驗科學』。無論什麼魔術，也不能變更自然的過程。

從上述培根的思想中，可以看出哲學和科學對宗教和神學宣布獨立的明顯發端。他的哲學，是十六世紀及十七世紀的經驗論和唯物論的先驅，他的自然科學，預示了十六世紀自然科學勃興的黎明。他因爲這一進步的科學思想，差不多終生都在受難，曾被修道院處罰監禁十年。培根的這一思想，根本上是當時商業及產業的發展、自然科學的研究及其發明、發見來規定的，因爲當時人們對於自然及現實的感性的事物，作具驗研究的熱心很大，所以規定了培根思想的產生。他的哲學，反映着社會的進步要素，牠之不容於保守的封建權力，自是當然的事。在他的哲學出世中，經院哲學雖呈現着最初的破壞的動搖，但絕不是因此就崩潰了。經院哲學的這一破壞的動搖，是當時社會發展的反映，當時社會的發展階段，還沒有造出使得經院哲學完全崩潰的歷史社會的條件。封建的基

「基督教——天主教——獨裁的崩潰，經院哲學的完全沒落，是新的科學的世界觀，因十六世紀以來的資本主義發展而完全確立後的事。」

因此，培根儘管具有實證科學的思想，却不能破壞經院哲學，不過把經院哲學的基礎構造，打壞兩三根柱子，使牠動搖而已。這是他那時代的約制。所以，他在一方面，身心都還是教會和經院哲學中的人，結局，他的哲學，當然不能跳出經院哲學的範圍。他的實證科學主義，沒有貫徹爲唯物論的世界觀。那是很不徹底的东西，可說他在那上面，支持着教會的權威和宗教的信仰。據他說，除了用人類的科學能夠認識的自然的因果性外，還有超自然的創造者神的因果性。除了外的經驗外，還有受着神的靈感的內部經驗，牠的頂點，就是 *Ecstasy*（脫魂）。更高的理性，祇有靠神力才可能。因此，教會被當做權威。在教會看來，信仰是第一的東西。

我們從這裏，看出哲學（認識）的中世限制。

二 唯名論——威廉奧坎（William of Occam 1300—1350）

中世經院哲學內部的反經院哲學的要素，就是唯名論。唯名論的問題，關聯着所謂『普遍的論爭』。『普遍的論爭』，就是爭論亞里士多德哲學中的『類概念』即普遍，究竟是作爲現實即實體而存在的呢？抑僅存於我們的思攷中呢？他們究竟是物體呢？抑非物體呢？是脫離感性的事物而存

在的呢？抑附於感性的事物中而存在的呢？歸根就是說：究竟普遍的觀念是實在的東西呢？抑感性的個物是實在的東西呢？唯心論、教會、神學等傾向，在中世一切經院哲學者中，本是共通着的，可是因為關於上面那個問題的意見不同，他們就分裂成實念論和唯名論的兩大陣營。依實念論者（那不是實在論者）的主張，類概念（普遍）從時間上說，從位次上說，牠都是根源的而且是實在的東西，因而是真的東西，是在個別的感性事物以前，就存在於神智中的真的實體，個物僅是牠的單純屬性，偶有性。就是說，普遍先於個物而存在。唯名論者却和這相反，他們認為類概念（普遍）祇不過是人類爲了表示類似者而作出的『名』，不過是悟性的抽象物，真正存在的是個物。就是說，普遍存在於個物後。不消說，經院哲學傳統的根本立場，乃是實念論。

作爲反經院哲學的要素看的唯名論，起初在經院哲學中出現的，是十一世紀末期（一〇九〇年時）的羅塞林那（Roscelinus）。羅塞林那曾在昆比亞紐講學，他極整飭地完成唯名論，敍說個物上的部分之區別，是一種徒供人類把握和傳達的任意分割。他又說，『色自體不存在，存在的祇是有色的物體，』『智慧自體不存在，存在的祇是有智慧的人。』羅塞林那因爲這一唯名論的關係，在一〇九二年，被索亞遜的教會會議，宣告處刑，強制撤銷他的學說。其後，唯名論直到十四世紀再出現爲止，中間消聲匿跡了一個長時期。

唯名論到了十四世紀，由威廉奧坎（William Occam）復活起來。可是與其說復活，不如說作爲更確實的東西成立了。在羅塞林的時代，唯名論可以永續而且確固地成立的物質的社會基礎，本來還沒有充分地造成，牠是跟着商業資本的發展，才確固地成立的。

威廉是英吉利人，奧坎是查理伯爵領地的一個城邑。他是『法蘭西斯科』派的人，受過史可圖主義的教養，在巴黎的教會供過職。當時正爆發了教皇權力（波里法杜十三世）和世俗權力的抗爭，他在這一抗爭中，斷然站到後者方面去。因此，他遭受教皇的壓迫，逃到貝宜隆人路特維喜那裏去。其後於一三五〇年，在閱亨地方害鼠疫而死。

他反對那多少是柏拉圖主義的傳統經院哲學，基於所謂『真正的亞里士多德』，主張「祇有個物是實在的東西」。這裏，十三世紀中，由阿拉伯哲學者傳播於西歐的亞里士多德唯物論的種子，發芽並成長起來。據他說，普遍的概念，祇存於從事思維的精神中，並不作實體的存在，我人的概念，不是物的真實模寫，而是物的記號。物『自體』——例如人類『自體』，決不存在。他是這樣站在經驗主義的立場上的。那會由頓·史可圖表現出來的神學和哲學的分裂、分離，在威廉的手中，達到了最高點。依他看來，儘管神的存在和神的性質，也是不能用理性證明的，那充其量不過能獲得從類比推理來的或然性而已。依他看來，神學早已絕不是學問。

因着威廉的唯名論出現，經院哲學的動搖史厲害起來。他的唯名論，明白地反映着商業資本的發展。商業資本的發展，造成封建制度的動搖，封建制度動搖的結果，經院哲學發生動搖，經院哲學的動搖形式，最明瞭地表現於十四十五世紀的唯名論成立和發展，以及神祕主義成立和發展中，前者以威廉爲首，後者是對抗唯名論的，以厄克哈特（Meister Eckhart, 1260—1327）爲首。經院哲學在這裏，自己分裂起來，從社會的發展過程中——商業及產業的發展過程中，奔馳於崩潰的道路上。

把經院哲學牽入於破壞的動搖中的唯名論，是商業資本發展的產物，是反映社會的進步要素的東西，關於這種情形，我們將在下面闡明出來。

教會和國家的鬥爭強烈地動了該時代，奧坎在這鬥爭中，斷然站在國家（國民）方面，反對教皇的權力，前面已經說過。結局，他主張政教分離，認爲負責一般的安甯秩序的，屬於國家的性質。因此，他想從封建大地主的教皇（及教會）手中，剝奪其世俗的政治權力。這一事實，意味着他的思想，畢竟是商業資本的反映。因爲近代國家，雖是經過國家對教皇的鬥爭來形成的。但這畢竟是商業資本發展的結果。都市的發展，商業工業的發達，商業資本的成長，所有這些過程，就是市民階級及國民的形成過程，教皇在這種過程中，喪失其絕大的世俗權力，教皇的教會，不能不動搖，不能

不衰微。跟着商業資本的發達，跟着商品生產對自給生產的驅逐，「都市成爲牠所支配的地域的精神生活的中心，於是國民的語言，一面開始驅除中世紀教會的普遍語言之拉丁語，他面開始驅除農民的方言。同樣明顯的是：國家的統治，不能不適應這樣的經濟組織，同時，君主在他具有權力的地方，不能不強化其權力。」（註一）這樣，君主的權力提高，政治開始脫離教皇及教會而獨立。因此，「一切行政上及軍事上的權力手段，總攬於一手的絕對君主制，就成了一個經濟的必然。」這一絕對君主制，儘管對於農民、手工業者、貴族及僧侶（教會），如何強化，却絕不是比資本站得更高的東西。「相反地，那種權力，基於貨幣者比基於地主者越多，牠依存於資本者越大」（註二）。當奧坎的時代，英吉利及其他地方，實際上已經開始這樣的過程。因此，我們在這裏，對於站在君主國家方面反對教皇權力的威廉奧坎，明白地理解了他站在什麼社會的政治的立場上。

關於他的唯名論，我們也看出同樣的關係。認爲祇有個物（個別者）是真正的實在，普遍者僅是單純抽象物、僅是「名」的唯名論，實是基於商工業發達（即商業資本的發達）的社會生活及政治生活而成長的個人主義成長的反映。人類的個人，工商業的個人，對抗着神的普遍者而出現了。

（註一）麥林德國史，四三頁。

（註二）同前，四四頁。

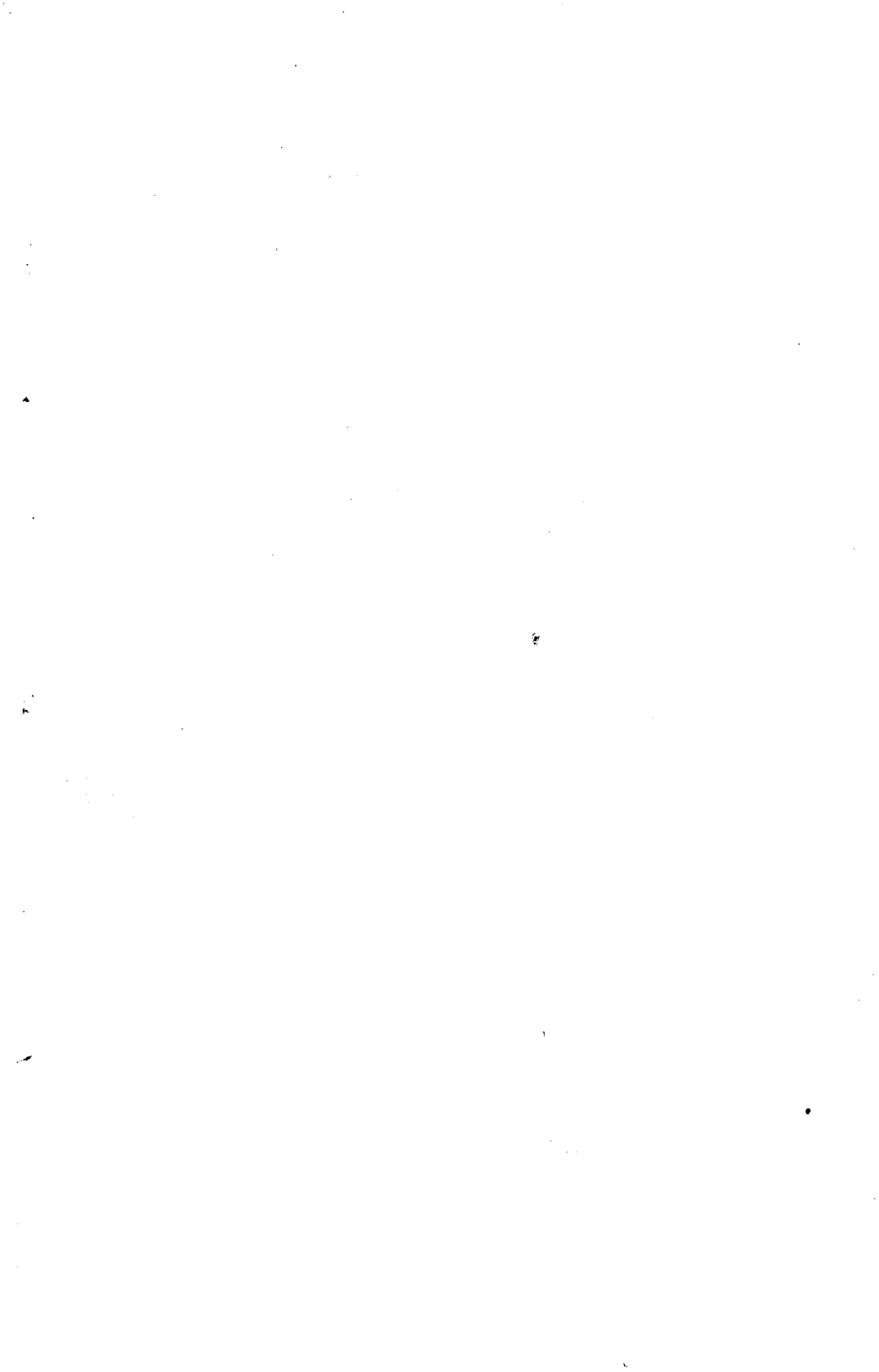
再就唯名論中的經驗主義、實證主義說，這也和培根方面一樣，是因着商品生產發達，高度地關心於自然科學研究，關心於具體的現實的感性事物（個物）的研究之結果。

『唯名論，一般說，是唯物論的最初表現。』（註）唯心論的經院哲學，跟着生產發達，社會發展，漸把唯物論的要素，採入自己本身中，結果，遂引起自己的崩潰來。

唯名論雖是唯物論的最初表現，但同時，我們要注意牠所受到的中世限制，即是要注意牠那不徹底性的唯心論方面。唯名論也同培根一樣，絕不能跳出經院哲學的圈子，可說牠祇是經院哲學內部的一個反對意見而已。誠然，牠作爲那樣的反對意見，作爲經院哲學的部分否定，把經院哲學引進破壞的動搖中了，但是，經院哲學，絕沒有被唯名論決定地破壞。威廉認爲神的恣意及其豐富的力量，是無限制的，看來，他依然是個經院哲學家。

要經院哲學完全崩潰，不能不等待資本主義生產關係的發達。

(註) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels", Zweiter Band, S. 235.



第二章 自然科學勃興及唯物論復活

第一節 文藝復興和宗教改革

十四十五世紀的產業巨大發展，商業資本成長，促成封建制度動搖。這個動搖，由十五世紀進到十六世紀，採取一種劃時期的姿態顯現出來。這一劃時期的表現，就是「文藝復興」。文藝復興構成由中世到近代的過渡，這裏是整個中世崩潰的時期。

到了文藝復興時代，近代自然科學才開始，哲學、科學、科學，離開神學的獨立也才開始。那從十四到十五世紀的唯名論中，雖然明顯地表現着經院哲學的內部動搖，但那時却還沒有開始哲學、科學離開神學的獨立。可是從十五世紀進到十六世紀，科學，尤其自然科學對於宗教，神學，就宣布獨立，哲學也跟着脫離神學。就是說，科學的研究，哲學的研究，跳出經院哲學的限界外，開關牠自己獨立的世界，發展爲宗教的對抗者。這時代，又是工場手工業替代基爾特手工業發展，並開始確立的時期。本來意味的工場手工業——作爲資本主義生產行程的特徵形態看的協業——從十六世紀

的中葉起，持續到十八世紀三分的最後一期（註一）。大體說來，工場手工業時代，又是商業資本時代。

我們在這裏作爲問題來敘述的中世崩潰期，相當於工場手工業時代的前半期。近代自然科學，這和希臘人天才的直觀及阿拉伯人散漫無連絡的研究不同，可稱爲科學的真正自然科學，實開始於這個時期。中世的封建支配的體制，在都市市民和封建貴族的鬥爭中崩潰，大君主國家在歐洲形成，羅馬教皇的精神獨裁被打破，重新喚起希臘的古代來，同時，呈現了新時代藝術的最高發展，突破舊視界的限界，這是地球上初出現的真正偉大的變革時代。法國人適當地把這個變革時代，叫做文藝復興（註二），新教派的歐洲，雖然褊淺些，也呼做宗教改革期（註三）。

『文藝復興』又名『古典復興』，首先以復興希臘羅馬的古典文化的形式，起於十五世紀的意大利。替這一運動做前導的是但丁（Dante, 1265—1321）、樸喀西奧（Petrarcho, 1313—1375）、

（註一）資本論（亞德拉克基版）第一卷，三五二頁。

（註二）『文藝復興』一般是『再生』，『復活』的意味，但亞西立却解做『新的誕生』（“New birth”）見 Ashley: “Early European Civilization”, P. 535. 我以爲亞西立的這一解釋，很抓住『文藝復興』的內容了。

（註三）自然辯證法。

配特拉加 (Petrarca, 1304—1374) 等三詩人。但丁的神曲，從其素材上說，固然是中世的，但從其感覺及素材的處理上說，却已暗示着近代的精神。配特拉加和樸喀西奧，從希臘古典文學，尤其從荷馬身上學得多。樸喀西奧有名的十日談，具着反封建反僧侶的內容，反對宗教的禁欲主義，主張自由的人類性。這些前導者們已經準備好了的近代精神，在意大利方面，從十五世紀進入十六世紀，從黎奧那多·達·芬奇 (Leonardo da Vinci, 1452—1519)，拉法埃洛 (Raffaello Sanzio, 1483—1520)，米開蘭傑 (Michelangelo, 1474—1563) 等的藝術中，開花起來。

文藝復興時代的文化，是對封建制度作鬥爭的都市市民的意識形態。牠的特徵，就是衝破中世紀的教權束縛的新精神，表現這種新精神的，就是反教會的自然的人類性之自由的發展，人類的自己之醒覺，人類的自己之發見，及自然的科學研究之發展。所以，文藝復興的精神，被呼做人文主義 (人類主義)。所謂人文主義，就是拿強調人類性去對抗封建的束縛，對抗中世基督教的人生觀、世界觀，把自然從宗教中解放出來，想從蒐集古典、瀏覽古典、研究古代文化上，提高人類的教養、文化。於是世俗的東西，替代宗教的教會的東西出現於面前，現在已不是信者和不信者的對立，而是有教養者和無教養者的對立了。其後，人文主義的運動，從意大利波及於西歐，到了十六世紀，擴大到非常廣大的範圍。總而言之，人文主義的這種發展，以及結合於這一發展的自然科學

之巨大而且急速的發展（隨着牠來的唯物論復活），作了文藝復興的特徵。

不消說，因為中世封建制度，受商工業巨大發展的影響而動搖、解體，因為自然經濟受貨幣經濟驅逐，因為商業資本日見發達，因為都市的市民階級形成並逐漸強大化，才引起文藝復興來。商業的發達，促進種種發明和發見，反過來，發明和發見，又促進商工業的發達。一四九二年，哥倫布發見了美洲大陸，接着伽馬又於一四九八年開闢了走東洋的航路，環遊世界的航行，也於一五一九——二二年，在馬傑蘭的指揮下完成了。由於航海的發展，地理上的發見，人類的眼界大大地擴展起來。和這相關聯，數學、天文學的研究，顯著地進展着。此外，當十五世紀的中葉，在萊茵河畔的美因豪商約翰·發烏斯的援助下，約翰·古發堡（1397—1468）發明了木製活字，接着又被改良成金屬活字，一四五六年，出版了用金屬活字印的聖經。因着活版印刷術的發明，文化就獲得了急速發展並普及的可能性。

當時歐洲諸都市，尤其意大利的都市，早已呈着巨大而且急速的發展。意大利位於地中海交通的中樞，十字軍的結果，牠的商業上的地位，大為提高，成了歐亞貿易上、交通上的中心地。威尼斯、熱那亞，老早成為貿易港而繁榮起來，內地都市的米拉諾、佛羅連薩等，也成長了。在這些都市中，已經表現高利貸資本，商業資本的急速發展。當十五世紀中，熱那亞已經開過歐洲最先的公

衆銀行。基於商工業和貨幣經濟發達的封建制解體。老早在意大利諸都市中表現出來。自由的商業都市之發達，產生了一些小國家（公國），使得共和制度及僭王制度成立。於是擁有巨富的銀行王（大高利貸資本家）麥第奇，在佛羅連薩——作爲僭王——掌握權力。就是說，這裏呈現着資本主義的萌芽。所以說，『資本家的生產最初的發端，已在十四世紀及十五世紀，散在地出現於地中海沿岸的一些都市，』因此，『意大利是資本家的生產最早發展的國家，也是農奴制的諸關係最早崩潰的國家。』（註一）文藝復興之所以首先以意大利的諸都市爲中心而發生，根本理由就在這點上。

但是，同時還得注意一點：從地理的位置上說，意大利是拜占庭文化移入西歐的中介點。『君士但丁堡，幾世紀間，都是古代文化的貯藏庫』（註二），因着牠當時感受鄂斯曼·土耳其的威脅，多數學者便從拜占庭帝國，攜帶許多希臘的古典，移居於意大利。這些學者中，不少教書於意大利的各大學。在這種情形下，當時『資本家的生產發展得最早』的意大利諸都市，便首先發生以『古典復興』的形式起來的文藝復興運動。文藝復興運動的支持者，是商業資本。那個巨大的高利貸資本家，同時又是政治權力者的麥第奇，就是文藝復興運動的著名獎勵者，誰也知道這一事實。因

（註一）資本論，第一卷，七五四頁。

（註二）Ashley: "Early European Civilization" P. 537.

此，我們對於文藝復興運動，便能充分理解牠的社會基礎是什麼！並理解文藝復興的文化，是什麼社會要素的意識形態！

那末，文藝復興採取古代文化復興的形式，這可以從拜占庭文化的移入和影響來說明嗎？不，並不是那樣。牠在意大利諸都市的商品生產發達中，有着內在的理由。已在第一部說過，古代（希臘）文化的各種偉大成就，在基於奴隸制的商品生產及商業資本的發達中，有其物質的社會基礎，因此，意大利的市民階級，就本能地從古代文化中，抓取他們爲反封建而鬥爭的意識形態的武器。古代文化和文藝復興運動的文化，曾一時立於共通的社會基礎上。因此，產生了兩文化的一時共通性。但是，那至多也不過『一時』而已。古代的商品生產，因着奴隸制的構造的原故，具了發展上不可逾越的古代限界，可是文藝復興的時代，却開闢了走向資本主義生產的更高發展的道路。由於資本主義生產的發達，社會的生產力更大發達的可能性，於是首先顯示了近代自然科學的巨大發展。這樣，古代文化和文藝復興文化的歷史的差別，因社會的發展而明瞭。

意大利的文藝復興運動，波及於西歐。由於哥倫布在十五世紀末發見了美洲大陸，伽馬開闢了東洋航路，世界市場起了變革，於是北意大利的商業的至上權被破壞，商業的霸權辭別意大利諸都

市，移往西班牙、葡萄牙，接着到荷蘭、英吉利去了。因此，西歐也呈現了都市市民文化的巨大發展。

同時，西歐發生了宗教改革，這是市民階級對抗封建制的偉大門爭。新興布爾喬亞對抗封建制的鬥爭，在當時的歷史社會條件下，首先不能不拿『宗教改革運動』的形態，從反封建宗教——天主教——的宗教化裝下去進行。

第一個理由：天主教會是封建制度的國際大中心，是封建制度的意識形態的柱石，同時，教會自身又是中世紀歐洲最有力的封建領主，整個天主教領有着歐洲世界的三分之一。所以，要在各國順次地擊破世俗的封建制，就要先打毀這神聖的中心組織。

第二個理由：布爾喬亞爲了他們的工業生產發達，要求科學，尤其自然科學的發展，可是，天主教會爲了維持封建的體制，定要絕對保持天主教的信仰，於是壓迫科學（自然科學）。所以，布爾喬亞擔負科學對教會的反抗。

因此，我們從第一點上，理解了宗教改革的布爾喬亞性，從第二點上，理解了布爾喬亞反封建的鬥爭，借用宗教裝扮的必然性。宗教改革，是用兩種形態進行的，第一個形態，是德國的路得（Luther, 1483—1546），第二個形態，是法國的卡爾文（Calvin, 1509—1563）。

路得反抗教會的呼聲，喚起了兩個帶着政治性質的叛變。一在一五二三年，由弗蘭茨率領下級貴族造反，另一就是一五二五年的農民大戰爭。新教的宗教改革，在資本的原始蓄積時代，不能不從極端貧窮化了的農民中找出強有力的反響。然而這兩個叛亂，都因市民不堅決的結果而失敗了，從這時起，鬥爭退化成地方諸侯對中央權力的爭執，使德國在兩百年的長期間，站在歐洲政治上活躍的諸國民的隊伍外。路得雖拿一種新的宗教——路得派的福音主義，對抗着封建的天主教，可是他的這個主義，最適合於絕對的君主政體，在德意志的小諸侯們手中，作了他們的忠順工具。因此，東北德意志的農民們，由於改宗路得的新教，從自由民降到農奴了。

但是，卡爾文的宗教改革，却比路得的澈底，那是民主主義、共和主義的東西。卡爾文的信條，適合於當時布爾喬亞中最大膽的人們，他的命運預定說，是商業布爾喬亞的意識表現。商業的競爭界上，往往以為成功和失敗，不是由於人的能力和聰明，而是由於非自己的力量所能及的種種情形所造成，卡爾文的那種說法，正是這一事實的宗教的表現。卡爾文新教的教會組織，是澈底民主的、共和的組織，所以他的新教在荷蘭，建立了共和國，在英國，尤其蘇格蘭，建立了活動的共和黨。就是說，『路得的宗教改革，在德國衰敗，使德國破壞，反之，卡爾文的宗教改革，却在日內瓦、荷蘭、蘇格蘭，做了共和主義的旗號，把荷蘭從西班牙和德意志手中解放出來；對於在英國

發生的第二次市民的革命，提供了思想的武裝。所以，卡爾文教，就是當時市民階級利益的宗教裝扮的證據。』(註)

因此，我們踏入近代的時期。

第二節 文藝復興時代的哲學

一 尼古勞·庫沙納 (Nicolaus Cusanus, 1401—1464)

文藝復興時代最初的哲學家，是尼古勞·庫沙納。經院哲學觸到文藝復興的空氣而解體的形勢，在他的哲學中表現得最厲害。他實際上，站在神學和哲學的交際中。他出生於摩塞耳河畔的庫伊士村，是德國一個葡萄園主的兒子，一四四八年，曾榮任羅馬教會的樞密官。他是個神學家，同時又是數學家、自然科學家、哲學家。

他研究數學及自然科學，比科白尼更先地說出地的球形和自轉，最先用銅版製德國的地圖，提倡方法的實驗，強調讀取自然的必要性，認為他是神開示於我人面前的偉大書籍。從這一點說，他正是文藝復興時代的兒子。

(註)費爾巴哈論。

他替認識論提供了一定的體系，把認識分爲四個階段：（一）祇獲得混亂形象的感官，（二）從事差別的悟性，（三）思辨的理性，（四）神和靈魂合一的神祕直觀。他主張認識就是認識主觀和對象的類似，因而結論出人類雖能不斷地接近神，可是却不能抓住神或無限者。這裏，我們看出那由培根明示過的經驗論，復由尼古勞·庫沙納移入於其認識論的基礎構造中，幾乎要把認識是對象向着意識的反映這一模寫說的認識論，體系化了起來。

因此，他又用神學的思辨形式，說着唯物論和辯證法。他所說的神，實際不外於物質的世界全體，不外於物質的統一性。依他看來，在神的中間，一切對立都被統一所溶消，一切的可能性都實現，由此提示了對立物的統一之原理。並且依他看來，神不僅是包括一切，比一切東西都優越的極大者，且表現着存在於一切東西中的極小者。萬物都在神的中間連絡着，世界就是神的展開，可說就是神的身體。各物都在自己的位置上反映着宇宙，因而人類也是萬物的一塊鏡子，也是一個小宇宙。人類的完成，祇是其根源的素質之展開。他的哲學，是一種說明世界的發展、展開、對立物的統一的汎神論。不過這一汎神論，已經暗示着近代哲學的方向了。

他的哲學，實是商業資本發達的時代產物，因之他在所著無學者中，說出如次的話，絕不是偶然的。他說：『在那些用秤衡，用眼測後付價的街頭或市場中，智慧的呼聲，比極壯麗的書籍內，

響得更厲害。」這樣，哲學便跳出教會之外了。

二 彭頗納杜 (Pomponatius 1460--1524) 及帖烈西奧 (Bernardino Telesio, 1508--1588)

意大利人彭頗納杜，是帕道亞和波洛利亞的辯論家及哲學教授。哲學和神學的分離，哲學脫離神學的獨立，在他身上表現出明瞭的形式。他說：「神學者看來是真理的事情，哲學者却沒有僅據這一理由也來跟着說是真理的必要。他又在他的一本著名的小冊子論靈魂不死中，否定個人的不死。因此，被宗教的裁判命令在威尼斯燒燬了。他一方面固然極力強調自然的原因，提倡靈魂可死說，主張哲學脫離神學的獨立性；可是他方面仍同當時的一些進步學者一樣，承認教會。

帖烈西奧是南意大利人，他在所著從其固有原理上考察的自然一書中。主張無偏見的經驗的研究，是根本工作，不贊成空想的神祕主義。他想定自然的中間，有着和單純受動的「素材」並行的兩個「能動的原理」：一是膨脹原理的「熱」，一是收縮原理的「寒」。前者從太陽發生，後者從地球發生。他認為精神也祇是一個物質，祇是一個具有精微的溫暖的感性的物質，由風土和營養及生活方法所影響。認識的成立，是由於精神把外部諸物採入自身中所致，所以認識根本不外是觸覺。他並且連教學都認為本質上是感性性質的東西。我們從他的這個自然哲學中，看出唯物論用明

瞭的形態表現着。不消說那仍祇是機械論的感性的唯物論而已。

三 喬大諾·布魯諾 (Giordano Bruno, 1548—1600)

布魯諾是文藝復興時代最典型的有改革熱情的哲學家。他的哲學雖是汎神論，但却是脫離神學的東西。他的汎神論及其唯物論的內容，是從該時代自然科學的巨大發展上來的。

他生於那波里附近的諾那鎮，十五歲時曾加入多米利苦教團 (Dominican Order)，但因着自由思想而被懷疑，遂脫離該團了。他這時學習經院哲學，並學習柏拉圖及亞里士多德的哲學，且研究科白尼的天文學理論，即地動說。一五七六年以後，他便四處飄流，過着無定住的轉徙生活。始而在北意大利，繼而在日內瓦，再去屠茲，並在英吉利住了兩年，其後在巴黎及德國的幾個大學中，教授那叫做魯魯斯術 (Jullische Kunst) 的一種思考方法。他的哲學著作，完全成於飄泊中。其後從美因河畔的弗蘭克福經過沮里錫回到意大利，於一五九二年在威尼斯被捕，接着引渡到羅馬，坐了七年牢，終於一六〇〇年二月十七日，在羅馬就火刑而死。

布魯諾基於科白尼的新學說，拿詩人的想像，建立了一個雄偉的汎神論世界觀。他第一反對教會說宇宙在時間空間上都有限的宣傳，證明宇宙的無限。依他看來，宇宙是無限的，我們的太陽系，不過是其他無數自己形成而在消滅中的太陽系之一，我們的地球，恰同一個原子一樣。世界、

宇宙，就是那樣變化着，不過同時却有一個永遠的法則，牠一貫地支配着萬有，並調和地調整着萬物。從自然之外和自然之上去求神，祇有神學者那樣做，真正哲學者，要向自然中去求。這樣，他便把哲學從神學中分離出來了。同時，他基於主張宇宙的無限性，要向自然中去找神，便反對了中世把神和自然對立起來的神學思想。

布魯諾還反對形相和質料的二元論，主張兩者的不可分性和統一性。他認為世界靈魂，作為一切事物的原動力，作為一切運動合目的地動作着的內部原理，內在於給着形相的素材中。萬物都給着形相，形相和素材並不是對立的東西，素材也自發地漸漸展開到高度的形相。神的存在，和母體的自然是一樣的，兩者在萬物根柢上橫着的『一』這絕對者中一致着。神是『最高原因、原理及惟一者』。

布魯諾又提出一種和伊壁鳩魯的唯物論相似的原子論，那就是所謂『單子論』。他從最小者中，最單純者中，極微者或單子中，發見統一性。在他看來，原子（單子）不僅是分割的最終者，單純極限的東西，且是合成的起點，觀察的出發點，存在的條件。這個極微者的單子，有着某種程度的靈魂，大體上，牠是力學的、物理學的小素材。宇宙中有無數異度的極微者（單子）存在。

他的汎神論和單子論，固然被認做萊布尼茲和斯賓諾查的前導，可是那上面却有很大文藝復興

的規定。他的哲學的整個汎神論體系中所表現着的唯物論及辯證法的內容，是基於文藝復興時代的自然科學的發展階段，他的生命犧牲在上面的反神學思想，實屬於文藝復興的傳統。

四 康柏內拉 (Thomas Campanella, 1568—1639)

托瑪斯·康柏內拉，生於南意大利的喀拿布里亞附近。他很早就專制、詭辯、偽善的對者，受到教會的莫大壓迫，過了將近三十年的牢獄生活（1599—1626），著作的大部分，是牢裏寫成的。文藝復興的諸規定，在他的著述中，表現出更發展的形式，近代精神已在他的書中充分成熟着。

他首先把哲學和神學，截然地劃開。他認為認識的來源有兩個：一是信仰，一是知覺，由前者生神學，由後者生哲學。除『寫出的經典』聖經外，還有『活的經典』自然。他基於帖烈西奧的唯物論，提倡自然的根本研究。

他又把認識的出發點，放在意識上。所謂『我所確實知道的事，就是我在』，這就是他的出發點。他認為人祇有從他的意識出發，才認識別的一切東西，在認識神的存在，認識神的根本性質上，也是如此。看了康柏內拉的這個根本命題，使我們想到笛卡兒，因為他這命題中也出現着近代的自我之自覺。

他又在所著現實哲學一書的附錄太陽都市中，描寫着社會主義的烏託邦，這是有名的事。他所描寫的國家理想，是意志和力，都依據於知識。這個社會主義烏託邦的『太陽都市』，由一個最高統治者（太陽）及三個輔佐人『力』、『知』、『愛』，治理着。婦女、小孩、住宅、飲食，都是共同的，無所謂私有財產。那裏的市民，一天只勞動四小時就夠了。康柏內拉的這一社會主義的烏託邦，究竟表現着什麼呢？一句話說完，那是適應於當時還未成熟的普羅列塔利亞階級叛亂的一種理論表現。布爾喬亞從其產生之日起，即已帶來了自己的對立物。那些從基爾特的工匠及基爾特外的日傭者發展起來的普羅列塔利亞，在原始蓄積的過程上被逼脫離了生產手段（土地）的農民，他們的獨立運動，是和新興布爾喬亞封建的運動相結合的。資本主義時代的開始，一般是從十六世紀以來，可是意大利的某些都市，却已在十四、十五世紀中，表現了資本制生產的端倪。農民從土地上脫離出來成了普羅列塔利亞。但是，從十五世紀末起，因着世界市場的大變化，因着北意大利的商業霸權被破壞，發展碰到絕壁了，於是出現完全相反的動向，都市的勞動者，一齊被驅往農村去。康柏內拉的『理想社會狀態的空想敘述』（註），就是從這種矛盾中表現出來的。

康柏內拉的思想，百年後對於那波里大學修辭學教授佐凡尼·巴替士打·維可（Giovanni Ba-

（註）從空想到科學。

titista Vico, 1638—1744), 給了影響。維可是近代歷史哲學及民族心理學的創始者，他把近代歷史哲學思想，用明確的姿態表現着。他的主著各國民的共通性質所關的新科學之原理的根本思想，就在如下的幾點上。他認為根本上，人類自身因其本質的性質並其社會的必要，形成他們的歷史；各國民的發展，依着一種普遍的法則，自然地進行着。維可的歷史哲學中，呈現着科學的歷史觀的萌芽。

五 國家哲學 法律哲學及社會哲學

文藝復興時代，因着都市生活的偉大發展，因着經濟政治的巨大變化，當然產生新的社會哲學、國家哲學、法律哲學，他們誰也極端反映着文藝復興的諸規定。

尼古洛·馬洽維里 (Nicolo Machiavelli, 1469—1527), 主張爲了獲得並擴張政治的權力，應該承認反道德的行爲，他爲近代國家生活的欲求所推動，建立了他的政治論、歷史論。他的歷史觀，是澈底的自然主義。在他看來，歷史是從秩序、力進到無爲、無秩序、混亂，再又歸還到力、秩序的一種不斷的循環。他尖銳地對抗中世的國家理念，要求國家和教會完全分離，並且反對基督教的道德，主張政治上祇有惟一的德「實行力」。

英國的大法官托瑪斯·摩耳 (Thomas More, 1480—1535), 是康柏內拉社會思想上的前導

者。他的名著烏托邦，描述了一種社會主義的理想國家，但是，這書決不整個地都是單純空想的產物。這書的緒論中，用極寫實的筆調，把英國民衆當時的恐怖命運描寫出來。烏托邦雖是小說式的敘述，軸中間却提出了各種現實的社會問題，如廢除私有財產問題，勞動組織問題，婦女問題，人口過剩問題等。軸主張勞動的權利及六小時勞動制，並反駁了一些對於社會主義理想的實現可能性所作的常套的攻擊。在英國，原始蓄積和資本制生產，拿典型的形態表現着，農奴制度，事實上已在十四世紀末消滅（註）。由於這種情形，『理想社會狀態的空想敘述』，便作爲適應於未成熟的勞動者階級運動的理論表現而現了出來。摩耳因爲這種思想，被亨利八世處了極刑。

和馬洽維里站在反對立場上的人，有法國波丹（Jean Bodin, 1530—1596）。馬洽維里根本是共和主義者，爲了達到自己的目的，要求王侯的絕對權力，波丹則是生成的君主主義者，要求政治依據神或自然的法則。但是，從波丹認爲民族的性質和經濟的狀態，受地理條件的影響上看，從他認爲歷史的發展中，存有合法則性上看，他也和馬洽維里一樣，是文藝復興的兒子。這一政治論上的文藝復興精神，到了十七世紀，由內得蘭人葛魯（Hugo Grotius, 1583—1645）發展成爲自然法學說。

（註）資本論，第一卷，七五五頁。

第三節 自然科學的勃興和唯物論

十四、十五世紀中，經院哲學開始解體，威廉奧坎（William Occam）的唯名論思想及厄哈特（Eckhart Meister Johannes, 1260—1327）的神祕主義思想出現，這在前面已經說過。由厄哈特開始的德意志神祕主義思想，其後到了十七世紀，復由革立茲的靴匠雅可布·貝麥（Jacob Böhme 1575—1624）把牠完成。貝麥說：神是一切，是天國，是地獄，任何東西如果沒有『反對』的對立物，便不能把自己顯露出來。雖然從他的這種思想中，可以看出辯證法的傾向，可是那全是神祕主義的東西。反之，唯名論的思想，後來發展爲文藝復興的唯物論哲學了。唯物論哲學的復活及其發展，以文藝復興時代的自然科學的巨大發展爲基礎而表現着。文藝復興的決定的特徵，就是近代自然科學的成立並巨大的發展。唯物論的復活，和這有着緊密的關聯。

近代自然科學，這才配稱爲科學的自然科學，到了文藝復興時代才出現，其後就不斷加速地進步起來。在中世紀的黑暗後，自科然學突然現出驚人的成長，這是從當時商工業的巨大發展來的。這一成長的結果，對於觀察上和自然研究上，提供了極多事實的材料。力學上、化學上、物理學上的新事實（機械、水車、染色、冶金、眼鏡等），不僅是實驗工具，且使新規的工具具有組成的可

能。軍艦的必要，都市的發達，各種土木工事的興起，使得關於自然的科學前進。被商工業的發達促進的地理上諸發見，把前此不容易獲得的關於氣象學、天文學、動物學、植物學、生物學的無數材料，弄得明明白白了。力學的發展，是直接依存於手工業及工場手工業的發達的。

科白尼的學說，無異於自然科學對宗教的獨立宣言，於是上述自然科學的發達，成爲更急速且更確定的了。

一 黎奧那多·達·芬奇 (Leonardo da Vinci, 1452—1519)

有名的意大利人黎奧那多·達·芬奇，是意大利文藝復興的體現物那樣的人物。他一身而兼畫家、彫刻家、建築家、天文學家、洋琴家、解剖家、技師及機械學家（力學家）。在他看來，一切確實性的母，是那能夠經由實驗去獲得的經驗，不過這種經驗，必須和精密的思惟相結合。精密的思惟，祇有在數學和力學中，即是祇有在『數學的科學天國』中，才獲得完全確實性。他的自然科學，是北意大利諸都市從十五世紀到十六世紀的產業發達的產物。

二 科白尼 (Nicolaus Kopernikus 1473—1543)

有名的地動說創始者尼古勞·科白尼，生於德意志，初在克拉科及維也納，繼在意大利的主要大學波羅尼亞、羅馬、巴杜亞，研究天文學、醫學、人文學，歸國後，又在勃雷遜的佛勞恩堡，續

行研究。他雖然曾在僧院度過生活，但絕不是神學者。

他的地動說，已在一五〇六年開始下筆，但因當時天主教會，對於違犯神學權威者，決不寬宥，設立異端審問所來處罰他們，所以他不能公然主張他的新說，出版便因而擱置了。到了他死的那年，才由他的一個熱心學生懇切慫恿他付印，這就是他那革命著作論天體周行。這書曾由紐柏錫的說教者奧希安得作過一篇十分小心的序文。序文中說：『本書是獻給教皇的』；又說：『教會，或者可從我的工作中，引出某種利益來。』並說：『我的研究的成果，拿來供陛下及有學識的數學者們判斷。』

序文雖然這樣說，可是這書的內容，實是革命的。依他的學說：『太陽坐在王位上，指導環繞牠的遊星族。於是我們從這種配列中，看出不是別的方法所能實現的調和關係。爲什麼呢？因爲人們能從這裏理解木星的順行及逆行運動，何故比土星的大，比火星的小。』這以太陽爲中心的新的世界相、地動說，實際是推翻當時的天主教神學的基礎的。所以，哥德說：『一切發見中，或許沒有比科白尼的學說，給人精神上的作用更大的了。』（色彩論史第三部）科白尼的這種書，從一六六一年到一七五七年，被教皇列入於指定的禁書中，自是當然的事。

科白尼的這書中的學說，構成新時代的進步自然科學的礎石。在宗教的領域，有過路得的破門

狀的燒燬。自然科學領域中和那相當的，就是科白尼的這個大著。雖說他在這個著作上，決算不得勇敢，可是却替自然科學作了對宗教獨立的宣言。這個獨立宣言，實際上固然經過三十六年的猶豫後，差不多臨終時才發表，但自從發表以來，自然科學就根本由宗教手中解放出來了。(註)。

布魯諾的哲學學說，是拿科白尼的學說作基礎，這在前面已經說過。把科白尼的自然科學繼承起來，加以深化的人，是開勃勒和加里勒伊。

III 開勃勒 (Johan Kepler, 1571—1630)

開勃勒生於雷翁柏錫附近的士瓦本的一個村子中。他和科白尼不同，公然發表他的學說，表白他的確信，因此被兩派的正教所敵視，在同困苦和危害作戰中，展轉受到各地的驅逐。

他想站在科白尼奠了基礎的近代自然科學的軌道上，建立數學的物理學。他認為『人類完全不能認識量以外的任何東西，也不能認識通過量的別種東西』，他從這一立場出發，終於發見了有名的運動法則。至此科白尼的發見，遂開始被數學地證明，但同時，遊星運動的橢圓，却代替從來被作為『最完全形態』的認識看的圓而出現了。科白尼說也和托勒密 (Ptolemy) 說同樣，以為天體運動是圓運動。但是，開勃勒却把牠看做是橢圓運動，並且認為祇有基於橢圓運動，才能數學地說

(註)自然辯證法。

明實際上的遊星運動。他那有名的運動法則說：『遊星畫着一個橢圓，太陽在其焦點上。結合遊星和太陽的直線，在等時間內描着等面積。』

在他手中，『物理的力』才出現，一種含着『力的算術』的新物理學才出現。他以為世界等於一個計時機械，想由此建立數學的物理學。可是，真正把那作為一種獨立科學看的數學的物理學，決定地確立起來的，還是加里勒伊。

四 加里勒伊 (Galilei, 1564—1642)

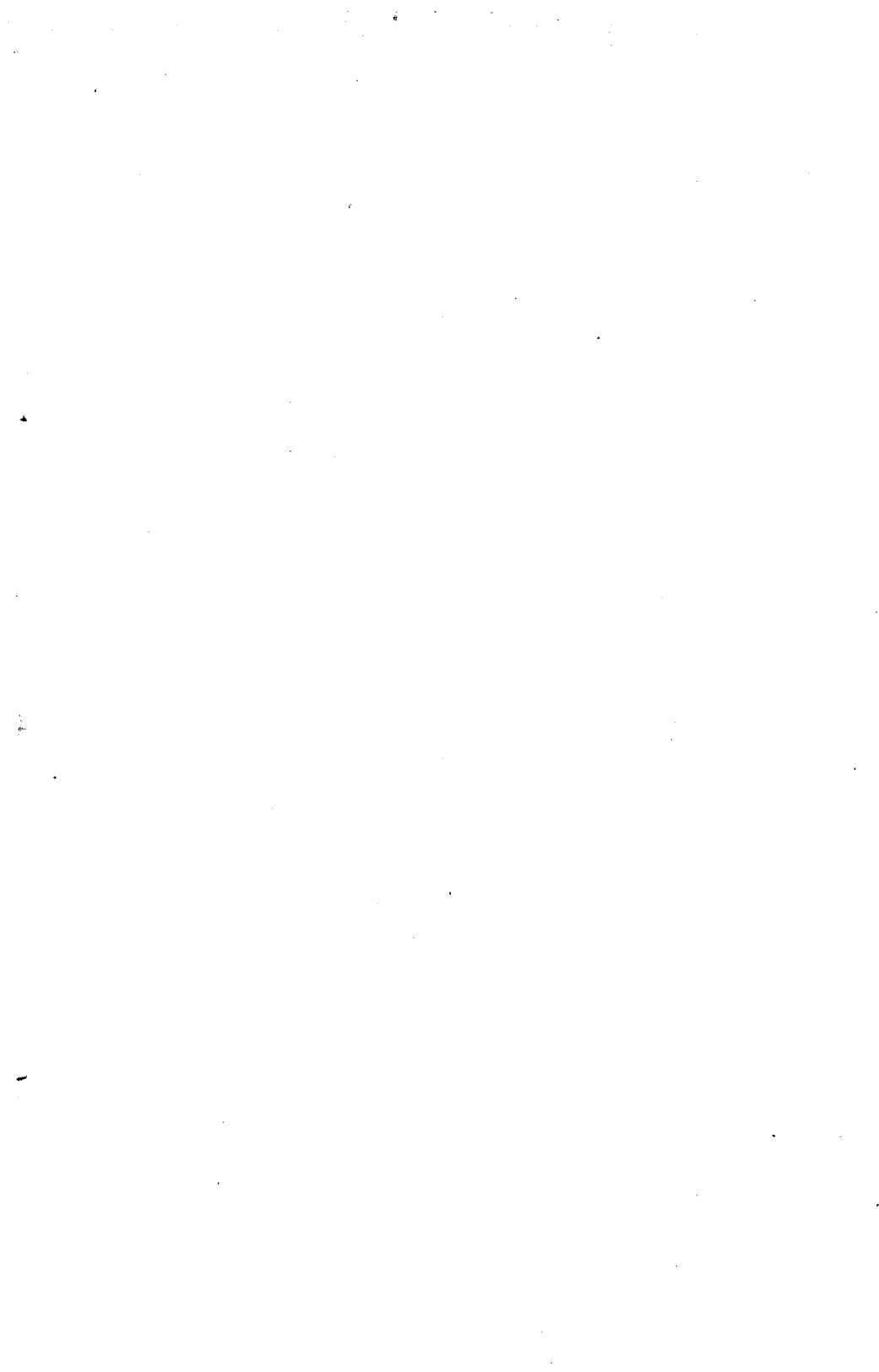
加里勒伊生於畢沙，從一五八九年，在這里當教員。嗣後於一五九二年，任巴道亞的數學教授，在那裏過了十八年，在這期中，他表現許多成績，替力學奠基礎，製造望遠鏡觀測天體，發見了太陽的黑點、木星的衛星、遊星的盈虛，等等。所有這些發見，保證了科白尼的學說。不久，他便公開表示自己是這一學說的信奉者。爲了這，他和教會的權威對立起來，終於一六三二年受宗教裁判，結果承認否定這種學說，得免極刑的處分。

加里勒伊想用力學解釋整個自然，在他手中，哲學和科學，特別作為自然的哲學和自然的科學而出現着。他說：『真正的哲學，替我們說明自然。但是，自然祇有靠那自己把說給我們聽的言詞和象徵，解釋出來的東西，才能理解。這個言詞就是數學，這個象徵就是數的圖形。哲學寫在這個

最偉大的書籍中，這個書籍在我們的眼前打開着。」在他看來，數學是可以代替邏輯學的東西，所以他說：『我們不從邏輯學的書中去學習證明，要從數學中去學習證明。』他由此把數學的物理學建立起來。可是在他看來，數學是科學上的證明手段，至於構成科學的出發點的則是經驗。他首先用感覺，經驗及觀察，把歸結弄確實，再用『論證的科學上普通所行的』分析方法，探求那足以支持歸結的證明根據。就是說，他想發見物的『真原因』，終於在法則中，作了比開勒更確定的發見。總而言之，他結合了演繹和歸納這兩個方法。這一點。表現了他的偉大，但同時却還有着他的不充足。歸納和演繹，綜合和分析，原在相互依存的關係上，相互補充的關係上，數學的諸範疇及論理的諸範疇，實際不外於從經驗得來的認識之結晶。然而開勒却把數學的諸概念、諸範疇，簡直認做先天的理性的諸概念、諸範疇。這就是他的不充足的地方。

加里勒伊在提出問題及解決問題上，完全把我們引入近代哲學的領域來。十七世紀及十八世紀的唯物哲學的發展，基於文藝復興時代所開始的近代自然科學的巨大發展，和牠親密地攜手前進着。

文藝復興時代的哲學和自然科學，是近代哲學的基礎。加里勒伊在其思想上，在其時代上，都已經是近代的人了。



第一章 近代哲學的發展

第一節 近代自然科學的發展

開始於文藝復興時代的近代自然科學，其後因着社會的物質生產力的發展（同時，布爾喬亞的生產關係，漸成支配的生產關係），急速地發展起來。尤其十九世紀以來的自然科學，基於機械的大生產的發展，發達得很壯觀。近代自然科學，和古代希臘的自然發生的唯物論不同，牠把自然部分部分地分析，把種種自然現象和自然分成一定的部類，依據各式各樣的解剖學形態，研究有機體的內部。因此，牠使得古代自然發生的唯物論的世界觀，在關於物質各部分的認識上去深化。從這點上說，牠是一個巨大的進步。但是，同時却也造成了一種習慣：對於自然物和自然現象，不從全體上、大的關聯上去把握，却從個別上、大的關聯外去把握；不從運動上去把握，却從靜止上去把握；不把牠作為本質上變化着的東西，却作為永久不變的存在去把握。於是生出形而上學的思維方法。這裏自有着理論的限制。十七八世紀唯物論的機械論性質，正是基於這種形而上學的方法來

的。

近代自然科學的發展，大體上可拿十八世紀末作境界，把牠分成兩個時期。第一個時期，在無機界的領域，以牛頓 (Newton, 1642—1727) 爲終點。這一期是克服獲得了的材料的時代。這時代，固然在數學、力學（星學、靜力學及動力學）的領域，表現了巨大的成績，可是因爲缺乏對有機體的根本構造的知識，即細胞的知識，還不能對有機物作深入的研究。就是說，當這時代，光祇力學及其輔助科學的數學，是唯一發展的科學，至於物理學、化學、生理學等，還完全處在幼稚階段上。力學、機械學在十七、十八世紀中的發展，基於如下的情形：手工業向工場手工業發展，同時，當時生產上開始盛行採用機器（註）。這個時代的特徵，就是機械論的形而上學的自然觀。牛頓不承認自然的進化、發展，祇承認循環。林內 (Linne, 1707—1778) 對於生物的分類，把人和類人猿作爲一族來把握，雖然留下了大功績，可是他仍把動植物的種，當做神所創造，頑固地相信其不變性。

但是，到了十八世紀後半期，康德及拉普拉斯 (Laplace) 的星雲說出現，科學地證明了一切天體都是從星雲塊進化而來，復因地質學及古生物學和有機化學的成立，機械論的自然科學遂表現最

（註）資本論第一卷，第三六五頁。

初的動搖。可是雖然如此，當時却還沒有打破機械論的自然觀，所以連辯證法主義者黑格爾，在其自然觀上，也脫不了形而上學的機械論的見解。其後生物學方面，由達爾文（Charles Darwin, 1809—1882）於一八五九年發表種的起源，確定了進化論；生理學方面，由史旺（Schwann）及史萊登（Schleiden）於十九世紀的三十年代，發見了細胞；物理學方面，由邁爾（Mayer）等於同世紀四十年代，發見了力的永存及轉換法則，復由格羅甫（Gronov）於一八四二年，唱出力學的熱論，遂使機械論的自然觀，達到決定的動搖。近代自然科學的發展，日益加多地提供聚積了的材料，證明自然總是辯證法地活動着的。就是說，自然成了辯證法的證據。接着到了十九世紀的後半，遂具體化地進入辯證法的唯物論之自然觀的領域，成立自然的辯證法理解，即『自然辯證法』（恩格斯）。這些，構成近代自然科學發展的第二時期的特徵。

但是，另一方面，這一自然辯證法的成立，却意味着近代自然科學（布爾喬亞的自然科學）本身的矛盾增大理論混亂。所有這些，表現為布爾喬亞自然科學的危機，結局也就是布爾喬亞社會的矛盾尖銳化的表現。所謂布爾喬亞自然科學的理論混亂，就是一方面自然科學的日益豐富地累積起來的經驗的研究成果，和他方面在其概括中的自然科學的形而上學的機械論的方法，逐漸擴大地矛盾着的事情。從十九世紀進入二十世紀後，關於自然的實證研究，顯著地進步起來了（相對性理

論、量子力學等)。結果，從來狹隘的自然科學的方法露出破綻，自然科學者陷於劇烈的哲學的動搖（方法的不通）。然而布爾喬亞的哲學，不能解決這一矛盾，可說反而激化了這一矛盾，加強了這一矛盾，阻塞了現代自然科學的巨大飛躍發展的道路。這是因為布爾喬亞的哲學，跟着資本主義社會的矛盾增大，布爾喬亞的保守化，把自己唯心論化，尤其在最近階段上，神祕主義化，非合理主義化了的原故。

現代自然科學的實證研究的巨大成果，實是自然辯證法的確證，祇有把唯物辯證法意識地適用於自然科學，才能解決布爾喬亞自然科學的矛盾。唯物辯證法對於自然科學之意識的適用，是有着一定的社會、政治的意義的。如果現代自然科學，想停留在布爾喬亞的規定中，那牠就要走上哲學的反動化，徒然墮落、腐敗，逃不出神祕主義、非合理主義的圈子。所以，現代自然科學的唯心論化、非合理主義化，現了出來。如麻克斯·勃蘭克的放棄唯物論，海正堡的「不確定性原理」，德里修的新生氣說——生物學的非合理主義——等等，即是其例。

近代自然科學，從文藝復興以來，便和近代哲學（唯物論的）採取緊密的結合，手攜手地前進着。近代哲學之唯物論的辯證法的發展，係以近代自然科學的巨大發展為基礎，和近代自然科學密切地關聯着。但是，擔負近代哲學的社會要素（布爾喬亞），一在牠的敵對社會要素擡頭的前面反

動化，牠的哲學一唯心論化、僧侶主義化，那就自然科學的發展所造成的日益增大的偉大諸成果，將不能助益於哲學的發展及其內容的唯物論豐富化，反而發展哲學及自然科學的深刻危機。自然科學的種種積極成果，已經不能做布爾喬亞哲學的基礎，兩者不在作爲科學上緊密結合了。這裏，使我們想起古代哲學發展的第三期來（即古代哲學一般地唯心論的墮落，宗教的神祕主義化，哲學和自然科學分離，希臘羅馬的庸俗哲學和亞歷山大時代的自然科學等）。但是，雖然兩者共通着向下的表徵，同時我們却不能不注目於兩者的不同點。資本主義社會的支配要素，因爲如今已和社會生產力的發展相矛盾、相對立，誠然不能把哲學及自然科學從泥坑中救出來，提高到更高的發展階段上去。可是資本主義社會却和古代社會不同，牠自己的內部，具着牠本身矛盾的揚棄者。古代哲學、古代科學的偉大成就，在中世的黑夜中消失了，可是布爾喬亞哲學及布爾喬亞自然科學的偉大成就，却有着牠的直接承繼者。

因此，現代自然科學研究的巨大成果，替科學的哲學——辯證法的唯物論——做了基礎。

第二節 近代哲學的成果及其發展階段

近代哲學站在近代自然科學的基礎上，作爲新興布爾喬亞的唯物論哲學來出發，哲學史上的十

七、十八世紀的特徵，就是唯·物·論·的·復·活·。

十七、十八世紀唯物論的理論，代表着當時西歐布爾喬亞的思想。無疑地，一定時代的支配的哲學，就是該時代支配的社會要素的哲學。當時的布爾喬亞，雖還沒有取得權力，可是牠經過商業資本的確立和支配，已在經濟上達到支配者的地位。就是說，封建社會的經濟基礎，時時刻刻都在崩潰中。布爾喬亞爲了在封建社會的框子內，獲得自己的發達條件，便作打破封建制的努力（但却是一個一個地打破）。他們在和封建制鬥爭上，造出自己的意識形態，企圖打破舊的封建意識形態的經院哲學和宗教。都市布爾喬亞的這種歷史的活動，已經反映於文藝復興的哲學中。布爾喬亞一天一天在成長，隨着自己的力的增大，反封建的鬥爭，愈益徹底化。十七、十八世紀的唯物論，就是布爾喬亞用以和封建制鬥爭的思想武器。布爾喬亞的實踐的鬥爭，愈成爲決定的，牠和封建諸要素的對立愈激化，唯物論對唯心論的鬥爭，就愈益採取尖銳的形態，唯物論就愈加徹底化、完成化。十七、十八世紀的唯物論，實是進步的布爾喬亞的哲學。

資本制時代的開始，是十六世紀以後的事。不過從十六世紀中葉到十八世紀三分的後一期，還是本來意味的工場手工業時代（註）。工場手工業的最特徵的特質之一，就是「商業資本和工業資本

（註）資本論，三五一頁及七五四頁。

的緊密結合」(註一)，不過這一緊密結合，實際是小工業、小商品生產、以商業資本為媒介而隸屬於工場手工業的話。布爾喬亞雖被商業和工場手工業把自己造出來了，但這時候，資本主義還沒有成為確固的東西。因為這時候，工場手工業比較商業及航運，還祇盡着『第二次的[·]作用[·]』(註二)。從第十七世紀的中葉起，差不多到十八世紀末了的這個長時期，全是商業資本的時代，所以說：『十八世紀是商業的世紀』(註三)。但是商業這東西，絕不是意味資本主義的確立的，商業資本的自身，不能造出價值及剩餘價值。固然商業的擴大和商業資本的發展，『構成促進封建生產樣式移到資本生產樣式的一個主要契機』，可是根本上，可說那是由於『資本生產樣式的內在必然性』。『因此，這種場合，並不是商業改變工業，反而是工業改變商業。』(註四)

基於這樣的交互規定，從工場手工業到用機械的資本主義的大生產的推移就顯現，這便是『產業革命』。就是說，工場手工業固然以大市場的存在為前提，並且日益開拓市場，已從國內市場進

(註一)俄國資本主義的發展第六章第六節。

(註二)德國意識形態。

(註三)同上。

(註四)資本論第三卷，第一章，三六五頁。

展到世界市場，但很快地牠就不能滿足自己所創的世界市場的需要了，便不能不轉化爲大工業（機械的大生產）。於是大工業征服商業，商業資本（及一切資本）轉化爲工業資本。跟着工業資本的確立，資本主義遂確固起來。布爾喬亞爲了確固資本主義的支配，便進行決定的變革鬥爭（在英國是一六四〇年及一六八八年，在法國是一七八九年）。

當布爾喬亞爲達到支配而如是表現其爲最革命的階段時，布爾喬亞的唯物論，便拿最徹底的形態出現（十八世紀的法國唯物論）。法國唯物論，是最徹底化的布爾喬亞唯物論，近代布爾喬亞唯物論，向確立法國唯物論方面動着。牠完全拋棄了宗教的假面具，於布爾喬亞對封建制度作徹底的政治決戰的時代，即法國大革命時代，做了布爾喬亞的急進的前衛。這裏，布爾喬亞的哲學，才完全脫去從來的宗教衣裳，毀掉神學的裝扮，對抗封建宗教的異端鬥爭，徹底化到無神論了。

但是，布爾喬亞一旦經由政治的決戰獲得政治的權力後，忽然變成反動的東西。原來布爾喬亞當其發生之初，即已負來了自己的對立物。就是說，布爾喬亞沒有工錢勞動者這對立物，牠就不會存在。大量造出工錢勞動者，是資本制生產的必然條件，這裏就有着本來的對立。因此，達到了權力的布爾喬亞，在他們的敵對社會羣抬頭前，喪失其進步性，必然變成保守的、反動的東西。同時，他們的哲學，也變成唯心論的，保守的東西。

所以，布爾喬亞當新興大衆在一八四八年，毅然作歷史的第一次抬頭時，就拿這做轉機，走入宗教和唯物論，實是當然的事。現在法國的布爾喬亞，每逢星期五盛吃一頓；德國的布爾喬亞，星期日跑到教會裏，聽冗長的福音主義宣教，儘管熱得汗流，也耐着聽完（註），他們主張『爲了民衆而不能不維持宗教』，於是他們的哲學，成爲僧侶主義、唯物論了。

大產業的機械愈完成化、生產力愈發展、生產的社會化愈進步，資本主義社會的矛盾，就愈激化，對立就劇烈起來，新興社會羣對抗布爾喬亞的鬥爭，就更大規模地展開。因此，進步的社會羣，在十九世紀的五六十年代，確立了他們自己的穩固的進步哲學，那就是辯證法的唯物論。這一辯證法的唯物論哲學，到了十九世紀的七十年代，深深地透入許多歐洲國家，尤其德國的新興社會羣中，獲得了確切的政治意義。這時候，正是獨占及金融資本主義的預備期。

到了帝國主義時代，尤其在現代，布爾喬亞的哲學，更加唯心論化了，更加非合理主義化了。相反地，辯證法的唯物論，却經過對抗唯心論的鬥爭，更加完成化，更加強固起來（哲學上的列寧階段）。這時代——布爾喬亞哲學以一八四八年爲轉期而一般唯心論化的時代，一切形態的唯心論和唯物論（辯證法的）的激烈對立，照應着社會中的兩個敵對社會要素而存在着，並且在發展中，

（註）參照從~~理~~德到科學。

因此，我們把近代哲學的史的發展，大體上拿一八五〇年代（以一八四八年為中心的時代）作界線，分成兩個時期。第一時期，以十七世紀的唯物論（當然是不完全的東西）為起，以十九世紀初頭的德國古典哲學的終結即黑格爾和費爾巴哈為終。這時期的偉大科學成就，就是十八世紀的法國唯物論——布爾喬亞唯物論的完成——和德國唯心論（黑格爾）的辯證法。第二時期，以十九世紀五十年代的辯證法的唯物論成立和唯心論的反動開端（叔本華）為始，繼續到現在。這時期，辯證法的唯物論，經過唯物論和唯心論的對立，更加體系化，完成化、反之，唯心論却更加非合理主義化、神祕主義化。這時期的偉大科學成就，就是唯物論的完成、辯證法的完成，即是確立了唯物辯證法，這時期，布爾喬亞哲學已經沒有留下何等積極的科學成果了。儘管在實證的個別科學（自然科學、心理學、歷史研究等）的領域，有些科學的成果，然而可說結果是加強布爾喬亞哲學的危機的。

依照上面的敘述看來，近代哲學發展的第一期，其特徵是：布爾喬亞唯物論反封建唯心論（神學、宗教）的對立、鬥爭，以及布爾喬亞唯物論經過這種對立、鬥爭而達到上完成化、徹底化；第二期的特徵則是：辯證法的唯物論及布爾喬亞唯心論的對立、鬥爭，以及辯證法的唯物論經過這種對立、鬥爭而達到的完成化、徹底化。把通過這兩個時期的近代哲學全發展貫串起來的方向，就是

全哲學（全科學）朝着確立、完成唯物論走的方向。布爾喬亞唯物論的完成化，牠有着布爾喬亞的歷史界限，所以作為布爾喬亞唯物論的完結看的十八世紀法國唯物論，是形而上學的機械的唯物論。這一唯物論的否定，就是德國古典哲學中，取得了完全成熟的黑格爾辯證法的唯心論。現在則出現了否定的否定，這就是經過對黑格爾唯心論作唯物論批判而確立的辯證法的唯物論。但是，這一否定的否定，已不是舊的形而上學唯物論的簡單復活，而是以二千五百年來的哲學及自然科學作基礎的唯物論的完成形態、辯證法的完成形態。於是黑格爾的辯證法，被作了唯物論的批判的改造。

近代哲學發展第一期的十七世紀唯物論，以對抗封建的唯心論、對抗經院的神學的世界觀為起，其後更體系化、更完成化，在十八世紀的法國唯物論中，達到布爾喬亞的完成。唯物論的這一完成化、體系化的過程，一般是唯物論對唯心論鬥爭的過程，特殊上是完全的唯物論對不完全的唯物論中的諸唯心論要素作鬥爭的過程。

培根↓霍布士↓洛克

笛卡兒↓斯賓諾查

從不完全唯物論到完全唯物論（十七世紀）。

柏克烈、休謨↕法國唯物論。——唯物論和「唯心論的反動」相對立（十八世紀）。

霍布士及洛克

斯賓諾查

↓法國唯物論。——由不完全唯物論到完全唯物論。法國唯物論是霍布士及洛克的英國唯物論和斯賓諾查的唯物論的統一，是兩者經過唯物論對唯心論的諸要素作唯物論的批判而達到的發展、結論、完成（形而上學的）。

柏克烈↑↓康德——唯心論的內容體系化，唯物論的內容勝利，對於巴克烈唯心論的論駁（十八世紀）。

康德↓費喜特↓謝林↓黑格爾。——唯心論對唯心論的批判，唯物論的勝利，即唯物論（辯證法）在唯心論框子內的發展。

法國唯物論↑↓黑格爾（德國古典哲學）。——對抗機械唯物論的辯證法唯物論（十八世紀↓十九世紀）。

黑格爾——顛倒了的唯物論（辯證法）。

黑格爾↓費爾巴哈↓馬克思——黑格爾辯證法被唯物論地轉眼，唯物論辯證法的確立（十九世紀）。

費爾巴哈是從黑格爾到馬克思的中間一環，但他自身却沒有能夠跳出十七、十八世紀的布爾喬亞唯物論（形而上學的唯物論）。從黑格爾經費爾巴哈到馬克思的發展，是辯證法的唯物論確立的過程，同時也是唯物論（辯證法）經過對唯心論的徹底鬥爭而達到最後完成形態的過程。這一過程中，表現過兩種鬥爭：一是費爾巴哈的唯物論和黑格爾的唯心論體系鬥爭，二是馬克思、恩格斯對費爾巴哈的不完全唯物論（即上半身是唯心論）、形而上學唯物論（即包含一些唯心論的要素）

的徹底鬥爭。

於是我們進入近代哲學發展的第二期了。辯證法的唯物論，是經過對唯心論的辯證法的批判、對形而上學唯物論的批判而確立的，牠在這一時期中，復經過對十九世紀後半期的庸俗唯物論、對新康德主義、對馬哈主義等唯心論反動的鬥爭，更加完成化，更加體系化，進而確立『作為認識論的辯證法』（列寧階段）。相反地，那和辯證法的唯物論對立着的布爾喬亞哲學，隨着社會的矛盾激化，理論上日益開倒車，喪失科學性起來。這一方面唯物論在發展，他方面唯心論在泥坑中（神祕主義、非合理主義、詭辯論）的對立，實是現代社會的反映。

布爾喬亞哲學下向期中的各流派，依歷史的順序，大體可分類如次：

- (一) 叔本華，哈特曼 (Hartmann, E. V.) 尼采 (Nietzsche, F. W.) 等的非合理主義。
- (二) 畢喜內 (Buchner, L.) 佛格特 (Vogt, K.) 莫雷斯科 (Moleschott, J.) 等的庸俗唯物論。
- (三) 法國及英國的實證主義和其他。
- (四) 新康德主義。
- (五) 馬哈主義。
- (六) 新黑格爾主義和現代諸哲學——柏格森 (Bergson) 的直觀主義，英美的實用主義 (Pragmatism) 富塞

爾 (Husserl E.) 的現象學、海德加 (Heidegger, M.) 的解釋學的存在論、狄爾琪 (Dilthey, W.) 的生的哲學 (解釋學)，謝拉的哲學的人類學，其他德意的法西斯主義哲學等。

所有這些屬於下向期的布爾喬亞哲學，和黑格爾哲學及法國唯物論比起來，顯然是一種理論的倒退。他們的中間，完全看不出可被唯物論攝取的積極的科學成果來。

要之近代哲學，是資本主義社會的產物，這個社會立在從大規模機械生產來的空前高度的生產力發達上，且因生產力的不斷增大，結局自己不能不陷於矛盾。牠把社會的諸對立簡單化了，然而却没有消除對立。因此，整個社會不絕地分解成兩大敵對部分(註)。因此，近代哲學在其基於高度生產力的發展這點上，比從來任何時代都顯示着認識的更高發展階段，但同時牠却又受兩大社會部分的對立所媒介着。從這裏便引出布爾喬亞哲學發展的第一期和第二期的根本差異——進步性和保守性——來。

(註) 工錢勞動與資本，一〇四頁。

第二章 英國唯物論(經驗論)

第一節 法蘭西斯·培根(Francis Bacon, 156—1626)

近代唯物論的故鄉，原來是英國。就是說，唯物論是『大不列顛土著的兒子』(註一)。這大不列顛的兒子『英國唯物論及一切實驗科學的祖先』，實是培根(註二)。培根所創始的唯物論及十七、十八世紀的一般布爾喬亞唯物論的特徵，就在於牠們是形而上學的機械的唯物論這點上。這種形而上學的機械論的性質，直接是受的當時自然科學的發達水準的約制，受的十七、十八世紀自然科學的形而上學的機械論性質的約制，根本却是受的布爾喬亞的歷史社會的規定的約制，受的那不能真正徹底成爲唯物論的規定的約制。自然科學上的形而上學的機械論的見解，由培根和洛克移植於哲學中，因而在十七、十八世紀，產生了占着支配地位的狹隘的形而上學思惟方法。

(註一) 'Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels,' Zweiter Band, S.285

(註二) 同上。

培根是英國伊麗沙柏女皇的掌璽大臣的兒子。他曾想進行人類學問的整個革新的大事業。他是自然科學者、哲學者兼政治家。一六一八年，曾在詹姆士一世朝內任掌璽大臣及受封韋拉木的男爵，一六二一年開始脫離公的生活，最後五年的生涯，完全放在科學的研究上。

他說：『有存在價值的東西，也有知的價值，知是存在的模寫。』這顯然是站在模寫說的唯物論立場上。他反對亞里士多德的邏輯學機關（Organum）的那種煩瑣狀態，自己寫了一部著名的新邏輯學，叫做新機關（Noun Organum）。他在這書中，舉出四個應為自然研究者首先避免的感覺及悟性的偏見（Idols，即偶像）：（一）種族的偏見（這是人類共通的偏見，即不依宇宙的尺度而依人類的尺度來解釋事物的傾向），（二）洞窟的偏見（這是從個人精神的及身體的個別性發生的結果），（三）市場的偏見（從習慣到了某種程度的言語使用來的偏見），（四）劇場的偏見（由哲學的傳統的誤謬，種種哲學的學說，移入人們精神中的偶像）。要清算這些偏見，克服感覺及悟性的缺陷，最好是用一種從『適切妥當的事例和實驗』、個別的經驗，不斷地漸次上升到普遍命題的方法，即歸納法。在他看來，歸納法才是真正的方法。他反對煩瑣的三段論法，說『三段論法在自然的微妙中，手脚都伸不出來』。三段論法處理一切事物，等於『從自己身體中吐出絲網來的蜘蛛』。新的真正方法就和這不同，牠是歸納法，牠『從感覺和事物中引出公理來，慢慢地連續上

昇，最後達到最一般的公理』。歸納法不是『單純集聚材料的螞蟻』，恰如『把材料用自己的能力來加工的蜜蜂』。

培根的哲學，以感覺、經驗、具體的事物爲出發點。他說：不是正確地基於感覺而來的悟性，牠『同歪了的鏡子一樣』。所以，他的唯物論。被呼做經驗論。他的這一唯物論的哲學，確和當時勃興中的自然科學結合着。在他看來，自然科學是一切科學的母體，是真正的科學，牠的最優秀部分，就是感覺性的物理學。依他的理論，感覺是『一切知識的泉源』，從感覺中獲得的經驗，是一切科學的基礎。所謂科學，就是經驗的學問，牠的成立，從適用『合理方法』於感性所與的素材而來。就是說，把用感覺獲得的素材，拿歸納、分析、比較、觀察、實驗，去在上面適用，便成立經驗的科學了(註)。歸根說起來，他以為真理不是由概念、悟性的飛躍得來的，實由歸納、分析所得，歸納、分析則以感性的所與、經驗爲基礎。真理的檢證，也不是由單純的思辨得來的，實由實驗去獲得。因此，自然不是靠思惟賦與牠的形式及法則，實則牠自身中內在這種形式及法則，人們拿觀察、分析、歸納、實驗去暴露、認識(即反映於意識)這種形式及法則。從這裏看來，培根實指示着作爲模寫的認識，指示着認識上的實踐(在培根，單是實驗)之契機，指示着認識上的感覺

(註) 'Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels' Zweiter Band, S. 226.

之根源性，指示着感覺和思惟的辯證法統一（這在培根手中還不充分）。就這點說，他確是近代唯物論的『真創始者』。

此外，他還想在運動上把握物質。在他看來，『物質所固有的諸特性中，運動是第一而且優越的東西，牠不但是機械的運動及數學的運動，並且是作為衝動看的運動，作為活生力看的運動，作為緊張力看的運動，用雅可布·貝麥（Jakob Bohme）的話說，是作為物質的苦腦看的運動。』（註）

但是，儘管培根有着上述的唯物理論，儘管他的唯物論中有着上述的辯證法要素，可是另一方面，我們却不能不注意他的唯物論的不充分，不能不注意他的唯物論的形而上學的機械論的性質。就是說，感覺和思惟的辯證法統一，客觀的物質存在，經由人類的實踐作媒介而向意識反映的辯證法，他並沒有正確地把握住。他不能認識感覺到思惟的辯證法轉化，同時也不能理解物質的存在之辯證法的發展。他認為感覺是無錯誤的東西，是根源的東西，悟性，思惟是『歪了的鏡子』。因此，他的唯物論是經驗論。同時，他也沒有把模寫說的辯證法，弄得貫徹，完成化，他所看做真正方法的歸納法，正是機械的形而上學的方法。在辯證法方面，那作為『多數概念的包括』『雜多的統一』看的具體物，雖是現實的出發點，但在思考上，牠却作為包括的過程而出現，作為結果而出

（註）『Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels,』 Zweiter Band, S. 326.

現。『在第一條路上，整的概念被發揮為抽象的諸概念，在第二條路上，抽象的諸概念，又經過思考的途徑，導入具體物的復生產。』（註一）培根的歸納法，恰和這樣的辯證方法不同。所以，培根不能理解諸概念、諸範疇的辯證法的發展、轉化。從這點說，他是形而上學者、機械論者。就是說，他自己——同着十七、十八世紀的一切形而上學者——閉塞了『從理解個別到理解全體，洞察一般關聯的道路』。（註二）結果，他的唯物論，終於是不徹底不完全的唯物論。

因此，他承認宗教的存立，承認神的存在。他固然極力拒絕哲學作神學的婢女，強調自然科學是真正的科學，但同時，他在另一方面，却又肯定宗教及神學。他認為歸納法適合於一切的科學，祇不適合於神學，因為神學是基於神的靈感來的。這種情形，意味着他的唯物論、無神論的不完全性、不徹底性。

當十三世紀時，英國經院哲學者頓·史可圖，曾主張知識（哲學、科學）和信仰（宗教）分離，培根的這一唯物論，就是在頓所準備的軌道上成立的，牠是十七世紀已經發達了的商業資本之意識形態的反映，也是依據於商業資本的君主主義的意識形態。培根曾在所著亨利七世的宇內中說：

（註一）經濟學批判。

（註二）自然辯證法。

「爲着不使有能的人們陷於窮困，準備充分的小耕地，這在王國的權力及威儀上，是重要的事。」培根的唯物論，以宗教改革爲前提，穿着宗教的衣裳，作反封建的鬥爭。但是，當時英國的新興布爾喬亞，並不在一舉而粉碎封建制度，乃在於對封建大地主的妥協，培根的唯物論，就是這種妥協立場的反映。他的唯物論之作爲布爾喬亞唯物論的不徹底性，也是基於英國布爾喬亞的這種妥協性。

布爾喬亞唯物論，在培根手中還沒有完成化。那時，「唯物論用樸素的方法，把全面發展的諸萌芽，內藏於自身中。物質在詩意的——感性的光輝下，向着全人類發笑。然而相反地，那一警策的訓言，還充滿着神學的不徹底。」(註)因此，這一唯物論，不能不再加以發展、體系化、完成化。把培根的唯物論加以體系化的，就是霍布士。

第二節 霍布士 (Thomas Hobbes, 1588—1679)

霍布士從培根的理论出發，把培根的理论體系化，否定培根唯物論中的唯心論要素，否定那中間的有神論的偏見，發展唯物論，達到無神論的結論。所以說：「霍布士是培根唯物論的組織者」

(註) "Ans dem Liferis eben Nanchlass Marx-Engels," Zweiter Band, S. 236.

（註一）。但是，在霍布士把培根唯物論徹底化、體系化的過程中，唯物論却成爲一面的、抽象的、更機械論的了。唯物論在培根手中，還具着具體的感性的唯物論姿態，到了霍布士手中，牠就變成更抽象的機械論的東西了。那時，『感性失掉牠的色彩，變成幾何學者的抽象感性，物理的運動，做了機械的運動或數學的運動的犧牲。幾何學被宣布成了主要科學。』（註二）因此，唯物論成了悟性的唯物論，使得悟性的任意的結論發展起來。具體的感性的唯物論之一面化、抽象化，是唯物論的發展過程，深化過程的必然階段。這在古代希臘，從米勒都斯學派的唯物論經過愛勒亞學派達到原子論的唯物論的確立過程中，也看得見。唯物論發展的這種關係，用如次的形式：（一）古代希臘自然生長的唯物論的辯證法的世界觀（即自的），（二）德謨克里特及近代機械論的形而上學的唯物論（對自——Für sich——的），（三）辯證法的唯物論（即自且對自——An und für sich——的），大規模地支配着歷史，但同時，又以小規模地且非完結的形式——從直接的具體的到抽象的機械的形式——在各個發展階段下，循環反復着。

霍布士是個牧師的兒子，生於馬美士柏里。早熟的他，十五歲時已經進了奧古斯浮特大學，學

（註一）同前。

（註二）同前。

校的清教信徒的精神和煩瑣的教授法，不洽他的意。其後由一六〇八年到一六二八年，當洽溫狄修的家庭教授，中間曾隨主人往法蘭西、意大利旅行三年。再後，又去訪問意大利幾次。他從這樣的國際生活中，培養了關於法、意方面的數學的自然科學知識。在意大利，直接和加里勒伊訂交，在巴黎，和麥塞如（Mersenne, M.）及加山第（Gassendi, P.）結友，並和笛卡兒也相好。在本國則和培根往來。當一六四二年的英國革命迫近時，他站在貴族立場上，擁護君主主義，接着感到身體的危險，遂於一六四〇年再渡法蘭西。從此以後，他在巴黎過了十二年。這時期，他曾寫過論市民，再過十年後，又寫一部叫做 Leviathan 的書。這書的題名，從舊約聖經約伯記中借來，Leviathan 是個『無與比者』的動物名稱（中國譯鱷魚），他用以意味着完全脫離教會羈絆的世俗國家。他主張這種國家必須把教育收到自己的手中，因而大學應該成爲現實世界的東西。這書出版後，買得各派僧侶的憤怒，攻擊他是『無神論之父』。一六五一年，因爲英國政府大赦，他回到共和政治下的英國去了，一六六〇年，反動政府成立，他受當時保守陣營內的多人非難，禁止他的著作 Leviathan 印行。

霍布士本來就在當時英國高級貴族的立場，擁護那依據於商業資本的專制主義，但是，他理論上代表的貴族，顯然是布爾喬亞化了的貴族。因此，這個布爾喬亞化了的貴族的思想家霍布士的哲

學，最表現出當時英國布爾喬亞的生產關係，最表現出布爾喬亞和封建地主的妥協。他的唯物論及無神論，固然是基於資本主義的發達，但牠絕不是布爾喬亞爲一舉而掃清封建桎梏的最急進政治決戰的意識形態的反映（如同法國唯物論）。相反地，可說表現着布爾喬亞化了的高級貴族的立場，這些貴族相對於和宗教妥協的布爾喬亞，一成爲支配社會要素的構成分子。就和宗教結合的布爾喬亞，無教育而信仰心深的布爾喬亞，他們從資本主義發展上，看出自己的利益，霍布士的特徵就在於他的唯物論及無神論，是這種貴族的哲學。然而這不但是霍布士個人的特徵。且多少是英國唯物論的特徵。英國唯物論的這一特徵，在霍布士哲學中最表現得明瞭。這點上存有英國唯物論的特殊性，同時也存有牠的歷史的限界性、貴族宗教性、非大眾性。

霍布士把培根的物質的多样性溶解爲抽象的一般性，把他的歸納法，作爲數學的形而上學的方法而機械論的徹底化。在培根，缺乏着歷史及發展的概念，他的哲學具有許多機械論的傾向。儘管這樣，而他的唯物論，比起霍布士及其他十七、十八世紀的機械唯物論來，還較接近古代希臘自然生長的辯證法唯物論。*因此，培根的唯物論，在古代希臘自然生長的辯證法唯物論和十七、十八

*培根說：「在精神被固於從複雜狀態上觀察對象的習慣，爲這種習慣所掩蔽時，不能認識自然。不能分析宇宙，不能把宇宙切開，最精密地來解剖時，便不能達到認識自然的目的。」當研究時，愈多注意於單純的屬性，其後的一切就愈明白，

世紀的機械論的數學的唯物論間，構成中間階段，他的機械論的唯物論，還沒有充分體系化。這種情形，是由於當時使她體系化的社會的前提及自然科學的前提還不充分。

依霍布士的見解，所謂哲學，就是一方面從原因上去認識結果乃至現象，他方面又從結果乃至現象上，基於正當的推理去認識原因。牠從類比於幾何學的構成之計算和構成而成立。作成事物的生成之寫照。但是，這種哲學的目的，在於預知結果，因預知而供用於生活上。認識的對象是物體，因而哲學也可叫做物體論。所謂物體，一方面是自然，他方面是人工的物體即國家。在他看來，神學當然不屬於哲學。他的哲學就是這樣的唯物論。這個唯物論，把幾何學認做一切科學的模範，把物質的運動，單當作幾何學上所提示的空間上的位置變化，牠實是被機械論縛住了的機械唯物論。就是說，他認為運動，就是放棄一定場所、獲得別個場所的持續。他說：運動「是除了由牠自身來引起外，不能由別個東西來引起的東西」。這樣主張運動的自因，雖然在粉碎目的論和神學的世界創造說上看，是正確的，但在不能把握運動的辯證法上看，却錯誤着。他沒有把運動作為物

愈單純起來。爲什麼呢？因爲那時候，我們從複雜者移於較單純者，從不能比較者移於能比較者去的原故。」（'Novum Organum'）這樣他已經明着機械論的唯物論原理，即把複雜物還原於單純物的原理。但是，這却還沒有充分體系化。到了霍布士手中，才被那把物質還原爲幾何學諸形態的合計的方法，把牠體系化。

質所固有的東西把握住，沒有作為物質的存在形式把握住，而竟把他當作空間上的幾何學的位置變化，和物質分開來了。所以，他的唯物論是不完全的機械唯物論，是『厭人的』、『禁欲的』、『無肉的』唯物論。

固然笛卡兒的合理主義，給了霍布士以影響，但同時，我們却應在霍布士方面，看取他對於笛卡兒的合理主義所作的唯物論的批判。霍布士是笛卡兒的反對者，他從培根的唯物論出發，認為自然方面，一切都機械地生起，並且認為物的一切現象——關於生物的感覺，關於其他物體的觸發——都從一個被多樣種類和多種度數所觸發的物質中發生。霍布士的哲學史的意義，就在於他第一，把培根的唯物論，機械論地體系化；第二，把培根的唯物論中有神論的偏見打毀，達到無神論。

『霍布士從培根出發，明示了如下的情形：假若認為感性是提供一切知識於人類的，那麼直觀、思想、表象等，多少祇是去掉感性形態的物質世界的空想。』〔註〕像這樣認為一切的觀念，都在感覺世界中有其根源，那就沒有處於被表象的個別存在者之外的普遍的『非物體的實體』了。『所謂非物體的實體，同所謂非物體的物體一樣背理。物體，存在，實體，是同一之實在的觀念。』依霍布士的見解，人類的感覺和思惟，就是物質向人體運動的影響，以及傳達這一影響的人體運

〔註〕同前。

動。就是說，『思想不能脫離從事於思惟的物質，物質是一切變化的主體。』『人類和自然同受法則支配着。』那樣，『祇有物質的東西能被知覺，能被知道，所以關於神的存在，人是一點兒也不知道的。』（註一）

於是他的無神論成立，他不承認神，否定神的啓示。霍布士說：宗教的表象，在感能的和個我的衝動，及感情中，有着牠的根源。那種假定神存在及崇拜神的動機，是對於臆想中的一種不可見的敵對力的恐怖，人們臆想着這種不可見的力，決定生活的幸不幸。憑依於渺茫的感情，牠產生於無知和恐怖，無知和恐怖，就是宗教之心理的根源。這樣，不但否定神的存在，並要探出宗教表象的根源來。確是霍布士的優點。不過單從心理的根源中去探求，還不徹底地是唯物論，因而霍布士的無神論，也就不是徹底化、完成化了的無神論。

這種情形，實是他的唯物論的不完全性，機械論性的由來。誠然，霍布士把培根體系化了，『可是並沒有能夠更詳細地給他的根本原理以基礎。就是說，從感覺世界生出來的知識及諸觀念的根源，沒有在他手中獲得詳細的基礎。』（註二）替這一原理奠基礎的是洛克。

（註一）前書，二三六——二三七頁。

（註二）前書，二三七頁。

霍布士的唯物論，被當時自然科學的發達水準及當時英國布爾喬亞的諸關係約制着。霍布士的關於感覺的見解，顯然受了當時生理學者哈威（Harvey, 1579—1657）對於血液循環的見解的約制。再就當時英國社會的諸關係說，從來的封建貴族，隨着資本制生產的發展，變成布爾喬亞化的貴族，布爾喬亞和貴族是妥協的。所以，具有布爾喬亞內容的哲學，這作為布爾喬亞的唯物論的霍布士哲學，同時又是一部分進步的土地貴族的哲學，並不是什麼不可思議的事。

布爾喬亞的第二件偉大的反封建鬥爭，起於英國了，這就是克倫衛耳（Cromwell）所領導的由一六四二年到一六四九年的改革活動。這一活動的結果，實施了十年多的共和政治。接着來了『王政復古』，一六八八年又來一個『名譽革命』。經過改革活動，以及不可避免地要來的對抗這一活動的反動後，重力的新中心漸定，『新的出發點』放好了。新的出發點是什麼？是新興布爾喬亞和舊封建地主間的妥協。幸而英國從前的封建諸侯，已在巴拉戰爭中互相殘殺，事實上，農奴制早於十四世紀消滅了。封建諸侯的後繼者們，『雖然大部分出自舊門閥，但離開直系已遠，他們所具的布爾喬亞的習慣和傾向，遠比封建的習慣和傾向為多，於是完全形成這麼一個新的集團。他們充分知道金的價值，所以立刻驅逐千百個小農民，拿土地來養羊，用以造出地租的增加。』（註）

（註）從空想到科學。

這麼一來，英國的封建貴族，就比較早地布爾喬亞地主化，想依工業生產的發達，間接得到他們的利益。因此，英國的封建大地主中，『常有一部分人，從經濟的乃至政治的理由出發，希望和金融、產業布爾喬亞的指導者協力。』（註）一六八九年中，布爾喬亞和舊封建地主間，所以容易成立妥協的，就是基於這種情形。

另一方面，由於這一妥協，英國布爾喬亞便成了公認的支配社會要素的構成分子。肩着卡爾文的新教旗幟向一六四九年鬥爭的他們，沒有能夠把他們宗教的異端立場，徹底化到無神論。反之，他們現在不能不借宗教的力量，作對付國民中的廣大生產羣衆的工具。因此，英國布爾喬亞，『原來是宗教的』。

總而言之，英國布爾喬亞，沒有具備必然要達到堅決的唯物論及無神論的歷史條件和社會條件。這個本質上是布爾喬亞內容的唯物論及無神論，在英國竟被貴族（布爾喬亞化了的）中的優秀部分，主張祇適於他們那些有教養的人們，所以英國唯物論的理論形態，大體上是是非大衆的、貴族的、宗教的東西。

霍布士的唯物論，把當時的市民社會，當作『萬人對萬人的鬥爭』（bellum omnium contra

（註）同上。

omnes) 把握過。用黑格爾的話說，市民社會是『精神的動物界』(註一)。照霍布士的見解，人類的本性，就在於『人類是對人類的狼』(homo homini lupus)這點上。市民社會之所以是『萬人對萬人的鬥爭』，正因着人類的這一動物的本性。他的這一見解中，清楚地反映着當時英國布爾喬亞競爭中的諸種社會的關係。於是霍布士自己從英國唯物論的這一關於人類本性的原理中，引出君主的必然性來。唯物論在霍布士手中，表現為君王的大權和萬能的擁護者了。

第三節 洛克 (John Locke, 1632—1704)

培根和霍布士所沒有詳細奠定基礎的根本原理、所謂知識及諸觀念在感覺世界中有其根源的原理，由他們的後繼者洛克，從研究人類悟性的起源中，替牠築了一個基礎(註二)。因此，他便完成了英國唯物論之經驗論的體系，並且開始給了英國唯物論以理論的形態。不消說，霍布士及洛克的布爾喬亞唯物論，在當時不能不有唯心論的反對者出來對抗。當時保守的貴族唯心論的反動中，多少採取了新的形態的，是所謂『劍橋的柏拉圖主義者們』，他們以拿夫·克得華士(Ralph Cud-

(註一) 黑格爾精神現象學，二八五—三〇〇頁。

(註二) «Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels», Zweiter Band, S. 287.

worth, 1617—1688) 爲中心。他們站在柏拉圖的唯心論立場，並部分地吸收笛卡兒哲學，來駁唯物論及無神論。但是，英國布爾喬亞的唯物論的發展，却沒有因此而受到絲毫實質上的打擊。

洛克生於布里斯特的郊外，父親是個自由思想家，在議會黨中受克倫衛耳的指揮，爲爭取布爾喬亞的發展而鬥爭。他的父親是地方的鄉紳，這地方的鄉紳層，構成克倫衛耳的主要勢力（見資本論第一卷七六一頁）。他和培根及霍布士不同。生長在這樣父親的家庭中，對於他做布爾喬亞思想家，確有着特殊的影響。他和培根及霍布士相比，布爾喬亞的性格要顯著些。他是英國布爾喬亞的啓蒙哲學家。在政治的立場上，他是布爾喬亞的自由主義者，這是和霍布士不同的地方。他爲了個人的自由、經濟的自由、宗教的自由、政治的自由，從事於活動，所以被呼作『近代自由主義之父』。不過雖是這樣，他却不能跳出一般英國唯物論的歷史限界。

他曾就學於倫敦及奧古斯浮德。在哲學上，放棄經院哲學，主要地研究笛卡兒、加山第及霍布士。除哲學外，還研究自然科學，尤其化學及醫學。醫學的改革者西得蘭（Sydenham）、有名的科學家波以耳，往年牛頓，都是他的朋友。洛克的少年時代和青年時代，在內亂及克倫衛耳的共和時代下過去了。一六六五年，隨英國公使出國遊德，歸國後，從一六六七年起，在沙夫慈柏里的家庭中，當了八年祕書、家庭醫生及教員。沙夫慈柏里坍塌後，他從一六七五年到一六七九年，在法國

旅居，復於一六八三年跟着他的主人沙夫慈柏里遊荷蘭，在那裏住到一六八八年。他在荷蘭寫過一部宗教寬容論，從一六八九年，才漸漸匿名發表出來。一六八八年的改革成功後，他再回故國，從此開始文筆上的活潑的活動。他的主要著作，差不多全是從一六八九年到一六九五年的這期中寫成的。哲學上的主著人類悟性論 (*Essay on human understanding*)，已在一六七〇——七一年中，構想成功，完成則在一六八七年，到了一六九〇年，才印成四卷問世。他的著作中，多數和霍布士不同，是用英語寫出來的，並且內容也易於使市民理解。真的，洛克表現了『從十七世紀到十八世紀的轉換期中英國布爾喬亞的典型』，『他的畢生工作，就是辯護、擁護英國布爾喬亞用以成就十七世紀英國革命的妥協。』(註)

洛克哲學開始於否定『天賦觀念』，對經院哲學鬥爭，對笛卡兒及劍橋的柏拉圖主義者鬥爭。和霍布士的數學的唯物論比起來，洛克的唯物論是更實驗科學的、具體的東西。依他看來，一切的認識，都是後天獲得的，並且最抽象的認識，最遲地獲得，並沒有天賦的觀念。人心的最初狀態，是一幅『白紙』，他被『一個言詞』即經驗所塞滿。一切的觀念，祇有通過經驗才能獲得。經驗的起原是雙重的，即是感覺和反省。換一句話，就是從外的對象得來的東西和內的觀察(反省)。外

(註) 麥林哲學史，二七頁。

的知覺和內的知覺（反省）。是替我們內部的暗室照明的兩個窗戶。悟性同暗室中的模糊鏡子一樣，牠雖然『反射』事物，但反射時却把事物變形，或圍成幾束，或分離成幾個種類。

外物在我人中喚起種種表象來的性質，有兩個種類：第一種類是現實地現存於物體中的東西。如不可入性、延長、形態、數、可動性。這些都屬於第一種類，即『第一性質』。第二種類是僅存在於我人表象中的東西，物體中沒有牠們。如音、色、嗅覺、味覺、暖覺，這些都屬於第二種類，即『第二性質』。我們的感覺，因衝擊而產生，衝擊是從外的對象經由神經路徑而傳達到腦髓的。對象中有種『力』，是固有的東西。

我們的觀念，起源於感覺，牠還分爲『單純觀念』和『複合觀念』。單純觀念或僅從一個感官生出來，或由若干感官的結合而來，那或因反省而生，或因感官知覺和反省結在一起而生。單純觀念是認識的根本材料，由於藉悟性的助力而生的結合，便從單純觀念中生出『複合觀念』來。『複合觀念』全是從我們悟性來的抽象。大別起來，『複合觀念』，就是樣態、實體、關係三者。

認識乃至知覺，基於這些觀念而形成。就認識的確實性說，單純觀念當對象顯示於『很有秩序』的感性的知覺中，是明晰的，複合觀念當單純觀念明晰時，牠也明晰。不要何等證明的直觀（如我們自身存在的認識和同一律， $1+2=3$ 之類），是最單純的認識，同時又是最高形式的認識。論證

的認識，因許多直觀的認識相互結合而獲得。在洛克看來，關於數學命題的真理及神的存在之認識，就是這種論證的認識。洛克承認神的存在，他認為一切認識所由出發的感官知覺，固然不外於我人外的存在之作用，可是那個作用的方法和特性，却由神給與着秩序。當然，洛克把神學放在科學的領域外了；但他也和培根一樣，不否定神的存在。

洛克在哲學史上的意義就在於他想拿認識整備培根及霍布士的唯物論；並「從自己研究人類悟性的起源中，替培根及霍布士的原理，築了基礎。」(註)但是，他的唯物論是經驗論，是機械論的形而上學的唯物論，是不完全的唯物論。唯物論在他手中，並沒有徹底。他雖認為一切認識的出發點是感官知覺，而感官知覺的原因是外的實在，從這樣的唯物論立場出發去探究，可是却沒有能夠貫徹這一唯物論。他把經驗的起源，分做感覺和反省，從感覺導出物體的實證，從反省導出精神的實體，因而認為精神也是實體，陷入二元論中去了。這顯然是唯物論的混亂，唯物論的不徹底。他又區別出現存於物體中的「第一性質」，和僅存於我人表象中而不是存於物體中的「第二性質」，但這仍是機械論的二元論。他把感覺和悟性，作形而上學的機械論的觀察，所以，他的唯物論在認識的真理性這問題上，也完全動搖起來，混亂起來。試看他一方面，雖然承認和實在相照應的真理

(註) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels," Zweiter Band, S. 287.

(感覺)，他方面却又主張不必和實在一致而作為諸觀念的整合組織的真理。他不能貫徹模寫說的唯物論，所以唯物論的原理所謂認識的眞理性，就是存在和觀念的一致，這點沒有在他手中貫徹。在他看來，感覺雖靠外的實在而作用，但認識却不一定是存在的模寫。

洛克的這一模寫說的唯物論之不徹底，也和他對於感覺和思惟所作的形而上學的機械論的把握，有着關聯。如果貫徹模寫說的唯物論，那麼概念和法則，也不能不是外部實在的模寫，因而概念(普遍)和感覺(個別)，便應該被統一。但是，不能貫徹模寫說的唯物論的洛克，當然要把感覺和概念，機械論地形而上學地分離。儘管他把根源性放在感覺上，却没有唯物辯證法地把感覺和概念統一起來。洛克的唯物論，是當做不完全的機械論的一種經驗論，那上面沒有確立感覺及概念的認識，就是，客觀實在的模寫這原理。所以，洛克的經驗論中，已經準備了一條到不可知論(他認為外界物的存在是不可知的)和主觀的唯心論去的路。

洛克唯物論的那種不徹底性，受了當時的自然科學，尤其生物學及生理學的發達水準的約制。受了當時已成支配的社會要素構成分子的英國布爾喬亞的立場的約制。所以，他的唯物論不能成爲無神論。他承認神的存在及神的啓示，祇不過認為沒有理性的明白證明，啓示就沒有妥當性。他說：『神所啓示者，無疑地是真，可是什麼是神的啓示，什麼不能算是神的啓示，必須要理性來判

定。』這樣，他的唯物論就成爲『理神論』了。他給理性以最後的審判者的地位，這開始替英國神論奠下了確定的哲學基礎。他的理神論，『他的「合理的基督教」，就是適合於「名譽革命」的要求的基督教，此外什麼都不是。』(註一)

繼承洛克的這一傾向的英國理神論者，有約翰·托蘭 (John Toland, 1670—1722)、安脫尼·

科林茲 (Anthony Collins, 1676—1729) 等。他們『打毀了洛克感覺論的最後的神學限制』(註二)。科林茲把洛克的自由主義，更加發展；托蘭在一七〇四年寫冷塞烈那的信中，廢除了對於啓示的信仰，廢除了對於世界外的一種人格——神——的信仰，廢除了對於個人不死的信仰。托蘭並批判了笛卡兒及斯賓諾查唯物論中的形而上學的要素，反對把物質還元於延長的抽象的形而上學的方法。他把運動看做物質的內的屬性，認爲空間上的位置變化，不過是物質的運動形態之一。他又批評牛頓的絕對時間和絕對空間，主張時間及空間是物質的屬性。托蘭的唯物論，是十七世紀的唯物論到十八世紀的法國唯物論的過渡。

洛克的唯物論中，已經準備兩個相反的道路：一方是走向柏克烈的主觀唯心論、休謨的「懷疑

註一) 麥林哲學史，二九頁。

註二) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels", Zweiter Band, S. 227.

論』、及一般不可知論的路；他方是經過托蘭而到唯物論的完成化去的路。洛克的唯物論移於法國後，變成法國唯物論的一個泉源。牠『如同被呼喚地，從海峽那邊渡過法國來。牠到了法國，如同被久候着的客一樣，受到狂熱的歡迎。』（註）

（註前書，二三五頁。

第三章 大陸的唯物論（合理論）

第一節 笛卡兒及加山第

近代唯物論的發展，從兩個泉源出來，一是『近代唯物論的故鄉』之英國唯物論，一是歐洲大陸尤其法國笛卡兒的唯物哲學。作為完成了的布爾喬亞唯物論看的十八世紀法國唯物論，就是發生於這兩個泉源的唯物論的兩個方向——由笛卡兒到斯賓諾查的系統和英國唯物論，尤其洛克的唯物論——的統一。

把近代的課題——理性對宗教的鬥爭，站在隨文藝復興而復活的唯物論傳統上，加以遂行的人，在歐洲大陸有笛卡兒和加山第。笛卡兒被呼做近代哲學之父。費爾巴哈說：『近世的課題，就是神的現實化和人類化，神學向人類學轉化並解消。』（註）如果說這個近世課題——神的現實化和人類化——的宗教的作法或實踐的作法，就是福音主義，那就這個課題的哲學的作法或理論的作

（註）費爾巴哈：將來哲學的根本問題。

法，就是思辨哲學（合理論）了。這一思辨哲學（對神作合理的理論的研究及闡明），由笛卡兒準備後，再由斯賓諾查把牠爲『顛倒了的無神論』即汎神論而確立起來。牠的理論內容，全是唯物論的。當封建的諸關係被布爾喬亞化時，布爾喬亞社會便具着一種封建的假象。具着神學假象的無神論，思辨哲學、理想王國的哲學，這就是『布爾喬亞王國的理想化』的哲學（註）。大陸的唯物論，正是這種理想的哲學。

1 笛卡兒 (Descartes, 1596—1650)

十七世紀的布爾喬亞唯物論，在英國表現爲經驗論，在歐洲大陸則表現爲合理論。十七世紀的法國，經濟的發展比英國顯然落後，儘管那裏有布爾喬亞生產的發展，封建的諸關係却還強固，布爾喬亞還沒有掌握權力。法国的主要經濟基礎是農業生產，儘管對外貿易在發展，國內商業却顯然被各領地的關稅及教會稅等，阻礙着發展。法國形成近代國家，略和英國同時代，是十五世紀後半紀的事。但是，國家的政治體制，却是身分制的絕對主義，連一五九八年曾被承認的新教信仰，到了路易十四手中，也遭完全廢止，天主教仍維持其支配地位。在這里，封建的諸關係，一直強有力地存續到十八世紀，到了一七八九年，便不能不被一舉而推翻了。看來，布爾喬亞的變革道程，在

（註）從空想到科學。

法國和在英國不同。英國布爾喬亞在十七世紀末，已對貴族的妥協中參與了權力，法國布爾喬亞在十七世紀時，却還沒有像英國的布爾喬亞那麼發展。往後到了十八世紀後半紀，法國布爾喬亞在自己的發展下，已完全沒有和封建的諸關係妥協的餘地了。

十七世紀的法國布爾喬亞發展得這樣不充分，在笛卡兒的妥協的二元論哲學中，反映得最明顯。布爾喬亞唯物論，在十七世紀的英國唯物論中，比較地首尾一貫，可是在笛卡兒的體系中，唯物論便祇中途半端了。他那里，結合着兩個相反的哲學原理，即是結合着唯心論的形而上學和機械論的唯物論的物理學。笛卡兒的這種半截的立場，實是當時法國布爾喬亞還沒有充分發展的結果。

笛卡兒生於圖稜州有根基的貴族家庭。從一六〇四年到一六一二年，住 La Haye 地方有名的耶穌社辦的學校，在這里畢業後，十七歲時到巴黎當實習軍官，更後，還在荷蘭軍隊中供過職。那時恰逢三十年戰事發生，他曾到信奉天主教的神聖羅馬帝國的軍隊中去服務，隨軍往德國。一六二三年回巴黎，不久又往意大利去旅行，在意大利的各地過了三年。從意大利回國後，再到巴黎住過幾年，這個盛行絕對主義和天主教的地方，不適他的意，於是在一六二九年，移居於卡爾文主義的共和國荷蘭，在那里住了約二十年。他移居荷蘭後，為求安靜的生活，曾經遷寓十三次，在荷蘭的期間，完全獻身於學問的研究，一切主要的著述，都是這一期中的產品。因為他的學說內容有一部

分唯物論，所以受着天主教和福音教兩派攻擊，在烏得勒支地方，且被當做無神論禁止過。然而他自身對於宗教，並不是決定的鬥爭者，可說是妥協的。

笛卡兒哲學的特徵，就是物心二元論。他爲了求真理，曾作方法論的懷疑。他所採取的方法是：起首對於一切都懷疑，最後再達到完全確實而無可疑的認識。他的著名命題所謂『我思故我在』，就是這樣獲得的方法的出發點。他從這里便得出我的存在『我是思考者』的認識來，我之所以知道這件事，是經過『明晰而判明的表象』來的。『明晰而判明』，這就是笛卡兒的認識之真理性的規準。就是說，祇有被明晰而判明地認識的東西，作爲真理才妥當，祇有判明是真的東西，才存在。據笛卡兒說，數學的方法，是『明晰而判明』的認識的第一模範，祇有算術和幾何學，是『一切真理的泉源』。他從『我是思考者』這一確實認識中，引出『靈魂（精神）』和神及物體的實體之存在來，把前者作爲從事於思惟的實體看，把後者作爲無限的實體『最完全的實在』看。

據笛卡兒說，所謂實體，就是『關於自己的存在，不需要自己以外的任何東西爲助的東西』（『Principles』I. 9—12）。物體和精神（靈魂），即是這種意味的實體。物體的屬性是延長，精神的屬性是思惟，兩者的性質不同。但是，這個物心的二元，物體和精神的兩實體，結局就是第三實體的無限實體，即神所創造的實體。神是絕對者，不依存於別的東西，相反地，從事於思惟的實體

之精神，具着擴展的實體之物體，這兩者却是有限的，誰也依存着神。物心這兩者間，沒有何等相互依存的關係，沒有何等相互共通的性質。兩者全是機械地分離了的二元世界。這樣以神為中心的物心二元論，便是笛卡兒哲學的特徵，那里沒有全部否定神學的觀念。把笛卡兒的這種二元論的不徹底。加以克服，把笛卡兒的唯物論方面，更加發展，是斯賓諾查的工作。

笛卡兒唯物論的不徹底、半截性，表現於其以神為中心的物心二元論中，在那中間，唯心論的形而上學和機械唯物論的物理學，天賦的觀念和感性的知覺，二元地對立着。他那『明晰而判明』的認識原理，和他的『天賦觀念』說緊密地關聯着。他的哲學在唯心論的構造基礎上，把唯物論的原理，部分地採進去。他的哲學體系的全體姿貌，他的學說的主要部分，是唯心論的，把神認做一切東西的創始者，認做永遠真理的創始者。但是，他的哲學雖說是這樣的唯心論，而其目標却在於認識現實的客觀法則，他的物理學的內容，却是唯物論的。就是說，『笛卡兒在其物理學中，給物質以自己創造的力，把機械的運動，作為物質的生活行為去把握。他把他的物理學完全離開他的形而上學，在他的物理學範圍內，物質是唯一的實體，是存在及認識的惟一根據。』(註)因此，物理學在他的整個哲學中，占最重要的部分，他拿當時數學、天文學、力學的發展做着基礎。但是，正

(註) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels," Zweiter Band, S. 233.

如當時自然科學一般地是機械論的一樣，他的物理學也是機械唯物論的東西。他把物質世界全作機械論的解釋，認為動物也是一個機械。笛卡兒對於有機世界所作的這一機械論的把握，是工場手工業時代之特徵的哲學。『把動物定義為單純機械的笛卡兒，他是拿着和中世不同的工場手工業時代的眼光去觀察的。』（註一）

笛卡兒的物理學，和他的唯心論的形而上學對立着，構成十八世紀的法國唯物論的一個泉源。笛卡兒想說明物理構造，認為物質由極微分子所構成，他的極微分子和德謨克里特及伊壁鳩魯的『原子』不同，可以無限地分割，並且絕對地充滿着空間。笛卡兒的第一功績，就在於把運動認為物質自己的運動，認為『運動不是存在於使運動者中，是存於在運動者中』（“Principles”），主張『運動的非創造性及非破壞性』（註二），想從自然本身去說明自然現象。他站在這種見地上，反對經院哲學想從『使運動的原理』中去找運動的企圖，反對一般對於運動所抱的目的論的概念。然而他這一關於運動的反目的論的理解，顯然是機械論的，所以他把運動認做空間中機械的位置變化，認為那不是物質的永久屬性（物質的存在形式），而是物質的樣態。因此，他根本不能統一物質和

（註一）資本論，第一卷，四〇八頁。

（註二）自然辯證法。

運動，固執着運動和物質的分離。笛卡兒主張運動的不滅性、非創造性、非破壞性，顯然是一個進步，但他認為『宇宙中常保存同一量的運動』，把那當做這一運動的量的恆存律，單作量的表現，笛卡兒在這一點上不充分，因而他就不能理解種種運動形態的相互轉化法則，因為對於運動理解得不充分，結局就不能說明運動的發生，祇好把牠看做神的事業，這是笛卡兒唯物論的物理學中的大缺陷，

笛卡兒的第二功績，在於把運動的思想採入數學，在數學中導進辯證法的思惟，『數學的轉回點，是笛卡兒的變量，因此就把運動——同時也就是把辯證法——導進數學中了。因此，微分積分學，也必然直接被導進。』(註一)『變量的數學對不變量的數學的關係，就同辯證法的思惟對形而上學的思惟的關係一樣』(註二)。

二 加山第 (Pierre Gassend, 或 Petrus Gassendi, 1592—1655)

笛卡兒的物理學是唯物論，他的所謂『形而上學』却是唯心論。他的形而上學，『從誕生之日起，就把唯物論當做敵對者了。』(註三)牠的敵對對象，在法國是加山第，在英國是霍布士。『伊

【註一】自然辯證法。(註二)反杜林論。

【註三】“Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels,” Zweiter Band, S. 238.

壁鳩魯的唯物論復活者加山第』和笛卡兒的對立，就是唯物論和笛卡兒的形而上學的對立。

加山第生於勃洛坊的農民家庭，十多歲時已經當了修辭學的教師，十九歲時在厄伊任哲學教授及科學教授。他是一個著名的伊壁鳩魯唯物論（原子論）的復興者，然而他仍舊不是徹底的唯物論者。他首先承認神爲萬物的第一原因，不過以爲在神前的整個發展，當一切變化時，依然是不變的物質世界。加山第是『從教父們及實現了的無理性時代的整個中世所罰他的破門中，把伊壁鳩魯解放出來了』的人。加山第的這個工作，『恰如想把基督教僧尼的上衣，套在希臘萊斯的明潔的肉體上一樣。』因此，『與其說加山第能就伊壁鳩魯的哲學來啟發我們，不如說是從伊壁鳩魯的哲學學習着。』（註）

三 笛卡兒主義

受笛卡兒影響的十七世紀形而上學者，有格林克士（Aronld Genlix, 1615—1669），亞爾諾（Arnauld, 1612—1694），馬爾布蘭基（Nicolas Malebranche, 1638—1715），帕斯喀爾（Blaise Pascal, 1623—1662）等。

格林克士生於安特瓦希，基於笛卡兒哲學，認爲我人的一切表象，純粹是主觀的，是我人精神

（註）同上第一冊，六七頁，德讓克里特及伊壁鳩魯的自然哲學之差異。

所定立的東西，結局，成了笛卡兒主義的二元論者。亞爾諾是法國人，基於笛卡兒主義的原則，著過『思索術』的邏輯學教科書。馬爾布蘭基生於巴黎，笛卡兒的合理主義，被他和神祕主義結合了。在他看來，如同空間是諸物體的場所一樣，神是諸精神的場所，和諸精神各相結合着。因此，所謂真正認識物，就是從神中，從神的觀念的光亮中去觀察物的話。

第二節 斯賓諾查 (Benedictus Spinoza 1632—1677)

斯賓諾查站在笛卡兒放置的軌道上，一方面否定笛卡兒，他方面又完成笛卡兒。他批判了笛卡兒的神學唯心論，克服他那不徹底的二元論，使得笛卡兒的唯物論的部分發展起來。斯賓諾查哲學的根本立場是唯物論，他的這一唯物論的哲學，代表着十七世紀的模範資本主義國家荷蘭的急進布爾喬亞的意識。在卡爾文主義的旗幟下，爭取了獨立的荷蘭，是『十七世紀典型的資本主義國家』，是資本主義的工場手工業時代的典型國家。

斯賓諾查生於阿姆斯特丹，是個猶太人的兒子，是從西班牙移住於荷蘭的猶太人後裔之一。他經過葡萄牙系的猶太學校，懂得猶太哲學家邁摩利德的哲學，並學習了數學、自然科學、醫學等學問。他特別研究自然科學，同時也學笛卡兒的哲學。由於這樣，他便漸漸脫離猶太教的信仰，結

果於一六五六年七月二十七日，被猶太教拿『可怕的邪說』這罪名，宣布破門，逐出阿姆斯特丹，這時他才二十四歲。當時他用西班牙語寫過抗議，用拉丁語寫過辯明（聖經批判），其後遂往荷蘭的小街和村子中去住，研究笛卡兒哲學，建立他自己的體系，他的生計，靠在私塾當拉丁語和哲學的教授，或做磨鏡子的工作，有時也得到朋友們的餽送。四十五歲時死於哈谷。他生前匿名印行的神學的政治的論文（一六七〇年），含有聖經批評，一六七四年被禁止販賣，他的主著倫理學及悟性改善論，生前未能印行。他在世的時候，因為無忌諱地完全發表了自己反宗教反神學的意見，所以被攻擊為『極端非宗教的著者』、『最激烈的無神論』。

斯賓諾查的哲學，是十七世紀偉大的布爾喬亞唯物論、偉大的布爾喬亞無神論。他的哲學的根本概念，是本體（實體）的概念，即自然的觀念，他把這呼做神。他的這一神的概念，並沒有何等宗教的內容。他的神，並不是什麼超自然者，而是自然——物質世界——的本身。他的神，沒有着何等人格的屬性，也不是世界的創造者，他否定人格的神，否定有形體的神，否定超自然的神，否定創造世界的神，明白地說，就是否定宗教的、神學的神。依他的見解，『所謂神，就是絕對無限的實在，牠是從無限多的屬性來構成的本體，那些屬性，各表示其永遠無限的本質。』（倫理學第一部，定義六）。因此，『對於這一作為絕對無限的實在看的神』，說牠有形體，有人格者，

『並非不條理的事』(倫理學第一部，定理十五備考)。並且在他看來，不能『本體從別的本體生出』(同書，定理六)，『本體不能從任何別的東西生出』(同書，定理六，系)。他說：『神以外，不會有什麼本體，也不能認為有什麼本體。』(同書，定理十四)如果是這樣，那種本體就應該不能由別的東西創造出來，因而超自然的神，創造世界的^神，也就應該不會有了。

斯賓諾查又把這樣的關係，用數學證明如次。他說：『假定形體的本體是無限，就可把牠分做兩個部分來考察，於是各部分不是有限，便是無限，二者必居其一，就第一種情形看，將成為無限物由兩個有限的部分來組織，這是不條理的事。就第二種情形看，將現出比別個無限物兩倍大的無限物，這同樣是不條理的事。』(同書，定理十五，備考一)這樣，斯賓諾查的哲學內容，就是無神論。

斯賓諾查的哲學，並含着唯物論的根本命題。他用獨特的方法，替自然的客觀實在性及其根源性、統一性，建立了基礎。他的唯物論，在其自然——本體——的思想及『自己原因』的思想中，集中地表現着。他把自然規定為本體即無限的客觀實在，規定為一切東西的惟一根據、根源的東西，規定為『存在於自身中並且靠自身來理解的東西』，使自然的客觀實在性和根源性，弄得明明白白，並在自然上貫徹因果性的原理(同書，公理三及四)，從自然的本身(『自己原因』)說明

一切自然現象，主張自然的統一性和自然法則的必然性。據他的觀察，『自然中，沒有一個偶然的東西，一切都被神的必然性質，決定在某種方法上存在並活動。』（同書，第一部，定理二九）斯賓諾查的哲學，承認世界、自然、物質的客觀實在性，認為自然的原因，就在自然本身中，不認為超自然的神是自然存在的原因，以為一切東西都由因果的必然性支配着。他對於認識的真理性，曾說『真的觀念，必須和對象一致』（同書，第一部，公理六），認定認識的真理性，存於客觀的實在和觀念一致的中間。從這點看來，斯賓諾查的哲學，完全具着唯物論的內容。

那末，斯賓諾查的哲學，怎樣獲得唯物論及無神論的內容了呢，那由於克服了笛卡兒的不徹底的二元論（精神和物體的二元論）神（實體）和現實世界的二元論，批判了笛卡兒的形而上學的唯心論，批評了他和神學思想。他把笛卡兒作為精神屬性看的『延長』和作為物體屬性看的『思維』，結合在一個實體（本體）上。他承認兼有這兩個屬性的惟一實體（本體），把牠呼做自然或神。由於這樣否認自然的超自然原因，用『自己原因』來說明自然的存在，便把笛卡兒的機械唯物論徹底化了。笛卡兒因為唯心論，二元論的原故，還沒有確立『自因』的思想，雖然主張了運動的非創造性，非破壞性，而思想還沒有澈底化到『自因』。斯賓諾查雖和笛卡兒同是出發於『實體（本體）』的概念，但他却有不同於笛卡兒的地方，即是確立了惟一本體的自然。因此，斯賓諾

查第一不贊同笛卡兒把『精神』作為獨立的思惟實體看，排斥了他的這一唯心論的原理，第二不贊同笛卡兒把神作為自然及運動的創造者看，排斥了他這概念。

但是，雖說斯賓諾查有着這一唯物論的進步，雖說他的哲學有着唯物論的內容，但我們仍不能不注意他的唯物論有許多不徹底的地方。斯賓諾查把自然看做『本體』，但同時他又說這『本體』是『神』，因而他的哲學成為汎神論了。這一汎神論，誠然在費爾巴哈所謂『無神論』是顛倒了的『汎神論』（註）這意味上，牠是顛倒了的無神論，因而也就是顛倒了的唯物論，可是却不是徹底完成化了的無神論和唯物論。斯賓諾查哲學，實是穿了形而上學的神學衣裳的無神論和唯物論。這是他的時代約制的，他的社會約制的。

斯賓諾查的這一唯物論的不徹底，和他的形而上學的機械論密切地關聯着。斯賓諾查，對於神學的思想，拿事物之因果的被限制性的理論來和牠對峙，確立自己原因的思想，由此把自然現象的

*笛卡兒察實體(本體)下一定義道：『關於牠的存在，不需要任何別的東西來為力』(“Principles”, 151) 斯賓諾查也察實體(本體)下一定義道：『牠是在自身中並且靠自身來理解的東西，牠的概念，不需要別物的概念為助而能形成。』倫理學，第一部，定義三。

(註)費爾巴哈對哲學改革的提議，將來哲學的基本問題。

一般交互作用，及內在關聯的思想，發展起來。『斯賓諾查說「實體是自己原因」，這適切地表現着交互作用。』(註一)但是，他的這一相互作用的^{理解}，不是充分辯證法的^{理解}，他把^{物體的相互}作用，僅認做單純的機械作用的形態。同時，在他看來，運動祇是形態所固有的東西，不是^{實體自}身的^屬性。從這一點說：他對於運動的^{理解}，並不是辯證法的。他不能辯證法的唯物論地統一^{思惟}和存在，把^{思惟}作為^{本體}(實體)的永久屬性來規定，形成唯物論的不徹底，這一點和他的機械論方法相關聯。他不把物質的變化，作為發展去觀察而作為同一質的純粹量的差別考察着。最後，再說斯賓諾查對於自由和必然的^{理解}，的確辯證法地踏進了一步。他說：『單因其性質的必然而存在，且單由其自身來作行為的決定，這叫做自由。相反地，在某種一定的方法上存在並活動，由別的東西來決定，這就是必然，或者可說是強制。』(倫理學第一部，定義七)但是，他仍沒有抓住自由和必然的正確辯證法的統一。

總之，斯賓諾查的唯物論，根本是形而上學的機械論的唯物論，是不完全的唯物論。他的所謂實體(本體)，是『和人類分離被形而上學地變曲了的自然』。(註二)這一實體，斯賓諾查祇作為

(註一)自然辯證法。

(註二) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels," Zweiter Band, S. 247.

「知的直觀」的對象去把握，牠是被「在永遠形態下」直觀的對象。這裏有着斯賓諾查唯物論的非實踐的觀想的性格。

斯賓諾查的唯物論，雖然這樣不充分，但他仍是十七世紀的偉大唯物論者、無神論者，我們定要注意這一點。斯賓諾查的哲學，的確還穿着神學的形而上學的衣裳，然而牠的內容却是唯物論及無神論。因為他的哲學有着這樣的進步內容，所以被保守的哲學家們攻擊，說他是「欺騙者」「呪咀者」，在勒新的時代（Lessing, G. E. 1729—1781）被孟德爾遜（M. Mendelssohn, 1729—1786）罵做「死狗」。

淺薄的孟德爾遜「給勒新的信中說：「死狗斯賓諾查」，如何能做真正的對手」。註：但是，這個當時不遇的斯賓諾查，現在要把他高高地評價為十七世紀最進步的唯物論者及無神論者，這是我們時代的任務。

第三節 萊布里茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz 1646—1716)

斯賓諾查所澈底化了的機械論、唯物論，在萊布里茲手中顯然後退着。萊布里茲企圖作機械論

（註）馬克思給庫格曼的信，八六頁（一八七〇年六月二十七日的倫敦）。

和目的論的妥協融洽和結合，他自身是唯心論的明白代表者。他的唯心論哲學，是對於十七世紀的唯物論（斯賓諾查唯物論）及英國唯物論的反動。但是萊布里茲的哲學，雖有着這一唯心論的反動性，却也密切地和當時機械論的唯物論的自然科學的發達結合着，牠自身且積極地促進着這種發達。從這一點說：萊布里茲在十七世紀的哲學界中，實占着一種特異的地位。

萊布里茲生於德國的萊蒲季錫，他的父親萊布紐茲是法律學者、萊蒲季錫的大學的道德哲學教授。他的本姓原爲萊布紐茲，一六六九年改爲萊布里茲。他在萊蒲季錫大學，除哲學外，還學習法律學、修辭學、自然科學。出了萊蒲季錫大學後，移往亞爾德爾夫，在那里獲得了法學博士的稱號。一六六七年，任職於馬因斯的選侯約翰·斐力霸那里，一六七二年奉政府的命令赴巴黎。在旅居巴黎的當中（一六七二——一六七六年），研究笛卡兒、霍布士、斯賓諾查的哲學，並研究數學、物理學。一六七六年末，從巴黎移於漢諾威，受任那里的宮中顧問及圖書館長。他這次回國的途中，曾經過荷蘭會晤斯賓諾查。一六九一年在漢諾威卸職，其後復供職於柏林及維也納的宮中，並會過俄國的彼得大帝。他的生涯，主要是在德奧的諸侯身邊過活。他的活動，主要是調停、融洽新教和舊教，合一、融合封建的要素和布爾喬亞的要素。他反對十九世紀的布爾喬亞唯物論及無神論，寫了一部辯神論，想融和機械論的自然觀和目的論的唯心論的自然觀，調協近代思想和基

督教思想，調協近代唯物論的哲學和經院哲學的唯心論（宗教）。

萊布里茲的唯心論哲學，對於斯賓諾查的唯物論及無神論，採取反對立場，拿目的論的唯心論對峙機械論的唯物論。他使得得宗教和理性調和，主張除由「作用因」說明的「自然王國」外，還有由「目的因」說明的「恩寵王國」。他說：「這兩個王國到處互相滲透，但兩者的法則決不互相混淆，也不互相擾亂。」他又反對洛克的唯物論（英國唯物論），強調「天賦觀念」的思想。

他反對斯賓諾查的實體（本體），定立一種唯心論的實體，那是已經不能分割的單純實體，因而是非物質的實體、精神的實體，叫做「單子」。他在一七一四年成立了單子論。他的「單子」是「成爲合成體的要素的單純實體」，牠沒有「單純即部分」（單子論（一）），牠因爲沒有部分，所以「也沒有形態，也沒有延長，也沒有分割」，是「自然界的真正原子」（單子論（二）），然而却不是物質的原子，是精神的原子。他說對於這作爲精神原子的「單子」，「給牠一個靈體的名稱也許妥當」（單子論（三））。並且這作爲精神實體的「單子」，靠神的事業而生滅。「就是說，牠因創造而發生，因絕滅而消失」（單子論（四））。

依萊布里茲的見解，物體若據其本質說，也是非物質力，他的形和運動，都不外於這個力的結果。實體不是——如斯賓諾查所觀察——從意識和空間性相矛盾了的屬性來理解的，而是由固有的

意識即精神的表象活動，直接呈現於我們的面前。這個實體，就是萊布里茲所謂既『沒有容別的東西出入的窗戶』（單子論（一）），『也沒有延長也沒有形態，也沒有分割』的『單子』，牠的活動，存在於表象和表象朝着變化走的動向上。因此，萊布里茲把物質認做惟一真正的神體即『單子』的契機、或現象。那由神所豫定、整備的法則，即『豫定調和』說，建在這一唯心論的單子論——機械論和目的論妥協融洽的理論——上面。

萊布里茲的這種唯心論的妥協哲學，是十七世紀的德國布爾喬亞未發達的產物。十七世紀的德國，經濟上、政治上、比起英國、荷蘭、法國來，都顯著地落後，十六世紀的宗教改革和農民戰爭，沒有拓開布爾喬亞取得權力的道路，結果反一使德國在兩百年中，不列於歐洲政治上活躍的各國民之內』（註）十七世紀的德國，布爾喬亞的諸關係發展得不充分，布爾喬亞對於封建領主的對立，也沒有發展到何等程度，當時德國的科學水準也低下。所有這些事實，正是萊布里茲的唯心論及其對於煩瑣哲學、宗教妥協的社會根據。

我們雖然承認萊布里茲的哲學中，有着上述唯心論的反動性，但同時却也看出辯證法思想的要求。他所創造的微積分學，把笛卡兒用變量的數學所作的數學走向辯證法的轉回，弄成確定的東西

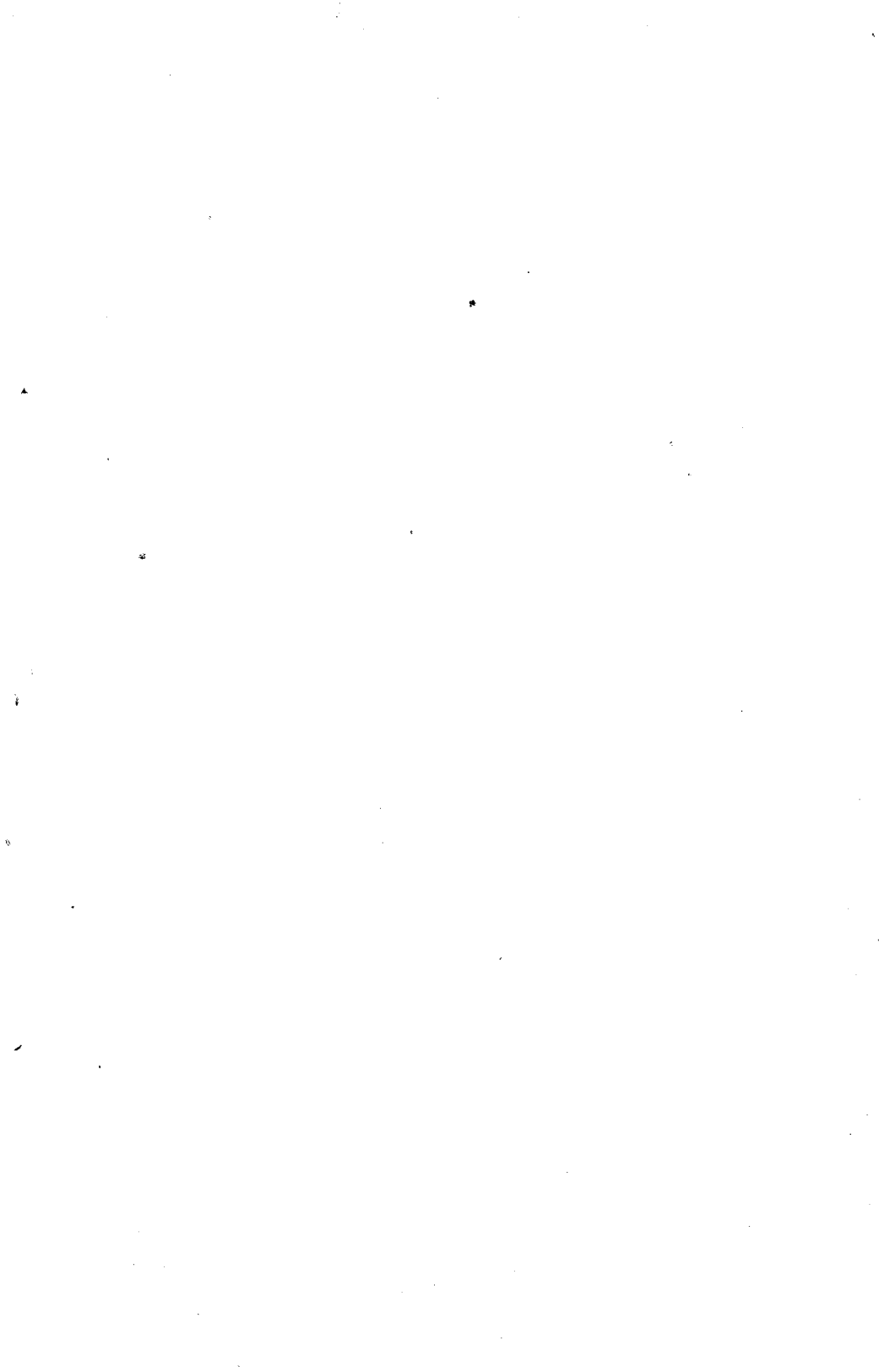
（註）從空想到科學。

了。就是說：數學中導進辯證法，雖因笛卡兒的變量而成功了，但却是由萊布里茲（及牛頓）把牠『全體完成』的（註一）。並且，『萊布里茲是無限關係的數學的創始者，那個歸納法的笨貨牛頓，對於他作為剽竊者並擾亂者而出現着』（註二）。萊布里茲的哲學即單子論，雖也唯心論地、神學地歪曲着，却還明示着發展、變化、運動的思想。他雖然是站在神學的形態下，却達到了物質和運動不可分離的關聯原理。他認為萬物皆變化，絕對沒有不變化的東西存在。他說：『一切被造出了的東西（萬物）及被造出了的單子，皆變化，這一變化完全連續地進行。』（單子論（*Un*））他這樣把無限的發展、變化，作為原理來承認，實對於辯證法思想的發展有着大意義，可惜他沒有把這一發展、變化，作為辯證法的矛盾、質的飛躍抓住。他頑梗地固執着絕對的連續律，從這點上說，還不是辯證法的哲學家。

其後德國的倭爾佛（*Christian Wolf*, 1679—1754）及倭爾佛學派，拋棄萊布里茲的活生的要素——積極的內容——而展開他那煩瑣的反動的方面。

（註一）自然辯證法。

（註二）同上。



第四章 主觀的唯物論及不可知論(十八世紀)

第一章 柏克烈(George Berkeley, 1685—1753)的主觀唯心論

對於十七世紀的唯物論及無神論的唯心論反動，在德國表現於萊布里茲的哲學中，到了十八世紀，更發展而為倭爾佛學派的神學的唯心論。在英國，十八世紀的唯心論反動，以露骨的姿態在正柏克烈的身上表現出來。原來洛克的經驗論哲學中，已經準備了兩個系統的發展道路：一條路走向十八世紀的法國唯物論，另一條路走向柏克烈和休謨的唯心論、不可知論。

僧正柏克烈反對十七世紀的英國及大陸的唯物論，反對十八世紀的法國唯物論，想把洛克的經驗論，加以主觀唯心論的變造，拿來擁護宗教。英國布爾喬亞基於一六八八年的妥協，成了支配的社會要素之一構成分子，表露着他們的宗教性，像柏克烈的主觀唯心論和不可知論等的反動，其生起的社會根據，就是英國布爾喬亞的宗教性。英國布爾喬亞，原來就是宗教的，所以英國布爾喬亞的唯物論，沒有澈底化到最後程度，終於成為貴族的密教教說、理神論而已。

如果說唯物論在十七世紀做了法國布爾喬亞的信條，那麼「畏神的英國布爾喬亞，愈加頑固地信奉他們的宗教去了」(註)。英國的哲學，沒有基於自然科學的發達，作為唯物論來日益完成化、體系化，相反地，一到十八世紀，就離開自然科學的基礎，轉化為替保守的宗教作哲學辯護的唯心論，因而產生了為着擁護宗教而來的柏克烈唯心論的反動。

柏克烈生於愛爾蘭的名門貴族的家庭，從一七〇〇年到一七一三年，都在故鄉的達布林大學，始而做學生，繼則當神學講師。出了這個學校後，一七三四年任南愛爾蘭的僧正。他反對唯物論者和無神論者，自不消說，並攻擊一切方向的自由思想家。

僧正柏克烈，認為擁護宗教是自己的天職，把一切信仰唯物論的人，當做仇敵般的攻擊。他對於洛克的經驗論，非難、排斥其唯物論內容的方面，高揚其觀念、認識——這在柏克烈是感性的表象——的主觀性。因此，他建立『存在就是被知覺』(esse = percipi)的主觀唯心論，想藉此來擁護宗教和神。

他爲了擁護宗教的目的，首先不能不拒絕意味着「神的否定」之物質的實踐。他說：「物質或沒有被知覺的物體之存在，不僅做了無神論者和宿命論者的主要支柱，並且形形色色的偶像崇拜，

(註)從空想到科學。

也依據着這同一的原理。」(人知原理論第九十四節)「同樣，這一基礎上，築着無神論或否定宗教的一切無信心的組織。……物質的實體，對於一切時代的無神論者是怎樣的好伴侶，這有述說的必要麼？」(前書第九十二節)。這裏，柏克烈想拿他的主觀唯心論，來證明物質的實體不存在。否定唯物論所必然要達到的『有害』歸結之無神論，擁護保守的宗教，這是柏克烈的任務，這一任務驅使他達到主觀的唯心論，對唯物論作鬥爭。

據柏克烈說：『一切物質的東西，不過是印象的集合。』『用視覺，我得到那有着種種程度和變差的光及色的觀念。用觸覺，我知道硬軟、溫冷、運動和抵抗……。用嗅覺，我知道香臭。味覺使我得到味，聽覺把……音輸入心中。這些觀念中有幾個結合在一起來被觀察，他們就獲得一個名的略稱，被認做一個物。例如一種色、味、香、形、硬度，這些觀念集合在一起而被觀察，就被看做一個特殊的物，用蘋果的名稱表現牠。別一些觀念的集合，又各自構成一塊石、一顆樹、一本書及其他被那樣感覺出來的東西。』(人知原理論第一節)他這就是說，離開用知覺，物的存在絕對不可能。他認為物的存在，不外就是被知覺出來的事情。於是他拒絕離開意識而獨立的客觀的實在，打擊唯物論。

柏克烈的這種見解，結局必然成爲一切物都是我的觀念的集合，因而別人的存在，也是我的觀

念的集合。所以，柏克烈的唯心論，是主觀的唯心論。他從洛克的經驗論中，完全去掉唯物論的內容，誇大地引出感性知覺的唯心論，主觀的唯心論來。但是，這一主觀的唯心論，是一種不可救藥的理論矛盾，那不會維持下去。我們的日常實踐，證明物質離開知覺而獨立地存在着。他爲要逃避這種矛盾，就請出他所假定的神來，說神是比人心更大的心、更強的心。我們周圍的物，縱然我們不知覺，那時也作爲內含於神這偉大的心靈中的觀念而存在。我們所知覺的觀念，是神賜與我們的觀念。我們意識中的經驗的水流，即被知覺出來的觀念之發生和消滅，也是神的事業。觀念（感覺）的原因，不是物質的實體而是神，因之觀念的變化，也不是客觀事物的變化之反映。

這樣一來，他便否定諸事物的內在關聯、因果關係。他說：『觀念的結合，不含着原因和結果的關係，祇含着標識或記號與被記號者的關係。』（人知原理論第六十五節）

不消說，柏克烈的這一主觀的唯心論，完全陷於錯誤中。在那上面，不僅人類的認識全被感覺所解消，並且關於覺察物的性質的感覺，也和物的性質本身混同起來，那從一定性質的結合而成的物的本身，被一定感覺的結合所替代。柏克烈爲了解救主觀唯心論的矛盾，雖然把神抱出來了，其實這個神的觀念，和他的主觀唯心論是相矛盾的東西。爲什麼呢？因爲一切物既是感覺的集合，而並沒有在感覺上給與我們。

柏克烈的這一主觀的唯心論，到十九世紀末以來，又由馬哈及阿維那留斯等「經驗批判論者」把他復活了。

第二節 休謨(David Hume, 1711—1776)及不可知論

休謨是蘇格蘭一地主的次子，生於愛丁堡。他作了一個時期的商人之後，到法國去旅行，在那裏寫成他的處女作人性論。這書於一七三九——四〇年在倫敦出版，絲毫反響也沒有引起來。其後他又把這書加以改寫，遂於一七四八年成功他的主著關於人類悟性的研究。他曾在維也納、圖陵、巴黎等處，供職大使館祕書，在政府中是個保守的政治家，在社交界却是個才氣蓬勃的自由思想家。從一七六七年到一七六九年做外務次官，處理一切外交文書。同時，他又是歷史家，曾於一七五四年到一七六一年之間，寫過普通英國史。

他和柏克烈一樣，出發於洛克的經驗論，在感覺論方面，全和柏克烈是同一的立場，不過歸納上却有不少不同的地方。他的不可知論，比柏克烈的主觀唯心論接近於洛克的經驗論。

他和洛克一樣，區別「感覺」和「反省」，可是他却首先從洛克的經驗論中，把感覺論抽了出來。第一的感覺，是強烈而活生生的種種感覺或印象，其中包含着愛憎、願望、意欲。適當於第二

的『反省』的東西，是比較弱而且暗的種種觀念或『思想』，這在前者即『印象』的記憶中成立，是印象的模寫。他不把包含感覺在內的一切觀念、思惟，認做存在的模寫，反把感覺和存在隔離，認爲思想是感覺即印象的模寫。這裏，有着洛克唯物論的唯心論化，即是有着他的唯心論的感覺論的第一步。這樣一來，他和柏克烈一樣，把物認做感覺的結合了。

據休謨說，沒有預先的印象，就沒有何等表象，那怕一見極爲抽象的表象，牠的原像也必定可在印象中去發見。例如在幾何學的觀念上，最後的規準是感官和想像力。把經過感覺而獲得的素材，加以結合、調動、擴張，便成就一切的東西。諸表象或思想的必然結合，(一)由於類似，(二)由於空間的接觸，時間的接觸，(三)由於因果的聯絡，然而這些都是從經驗產生的。照休謨看來，一切經驗的證明，歸着到我們從類似的原因期待類似的結果這點上去，結局，那就是歸着到習慣力及由此力而生的信仰上去。

因此，我們在物和物之間設定的因果關係，也不是獨立地，客觀地存在的，那是我們習慣的產物。休謨用習慣說明因果性。他說：某兩種事物的感覺（觀念）相伴相隨而生，這件事一反復，我們就成爲把這兩者給合起來考察的習慣。從這裏就生出因果性的思想來。因此，在物和物之間設定的關係和法則，結局也祇有主觀的意義。

柏克烈把因果關係認做神的告示。據他說，我們認做原因的現象，是我們認做結果的現象之記號，這記號，就是神的告示。但是休謨却不同，他從習慣來說明因果性，認為那既不是存在於我們意識外的客觀實在的模寫，也不是和神有關係。究竟休謨和柏克烈的這不同點是從何處來的呢？在休謨看來，『感覺』是『第一次的、不可還元的意識形態』。所以他說：『心，任在何時，都沒有現存於知覺以外的東西，無論如何，也不能達到關於知覺和客體結合的任何經驗。所以，像上面想定的那種結合的事情，并無推理上的何等基礎。爲要證明我們感官的真實性，就依賴至上存在者的真實性，這實是走着完全不會預想的大迂迴。……一旦把外的世界提到問題上，恐怕我們就要窮於找尋足以證明那種至上存在者的定在……的論據了。』（關於人類悟性的研究第二卷，第十二章）

在柏克烈的見解，存在就是被知覺，因而柏克烈是主觀的唯心論者。在休謨的見解，『感覺』是『不可還元的第一次的意識形態』，是『知識的根源』，可是感覺的起源，不能由經驗來證明，那是不可知的東西，因而休謨是不可知論者、是懷疑論者。事實上，『他愛呼自己爲懷疑論者』（註）。這裏便有着兩者的根本差異。休謨雖和柏克烈同是出發於感覺論的立場，却循着和柏克烈不同的道路。

（註）韋拔哲學史，四一九頁。

歸根說，休謨從『我們的知覺是我們的惟一對象』這命題出發，歸結到一種見解：認為知覺不能從心和物及其他東西的作用來說明，也不能歸之於外的世界及神的方面。就是說，他關於感覺的根源，是不可知論者，懷疑論者。他對於因果性的見解所以不同於柏克烈的原故，就在這裏。

但是，休謨的這一認為關於客觀的實在，我們什麼都不能知道的不可知論，雖說牠主張客觀實在的認識是不可能的，然而却在立論的出發點上，假定着客觀的實在，橫於知覺、經驗外而『觸發』感覺。這裏實含着唯物論的要素。在一點上，不可知論不外乎是『害羞的』的唯物論（註一）。全自然界都受着法則的支配，可是——不可知論者們，多餘地說道——『我們對於這已被知覺的宇宙之外』的實在，何種無上者的存在，『沒有何等可以確定牠，或否定牠的手段』（註二）。

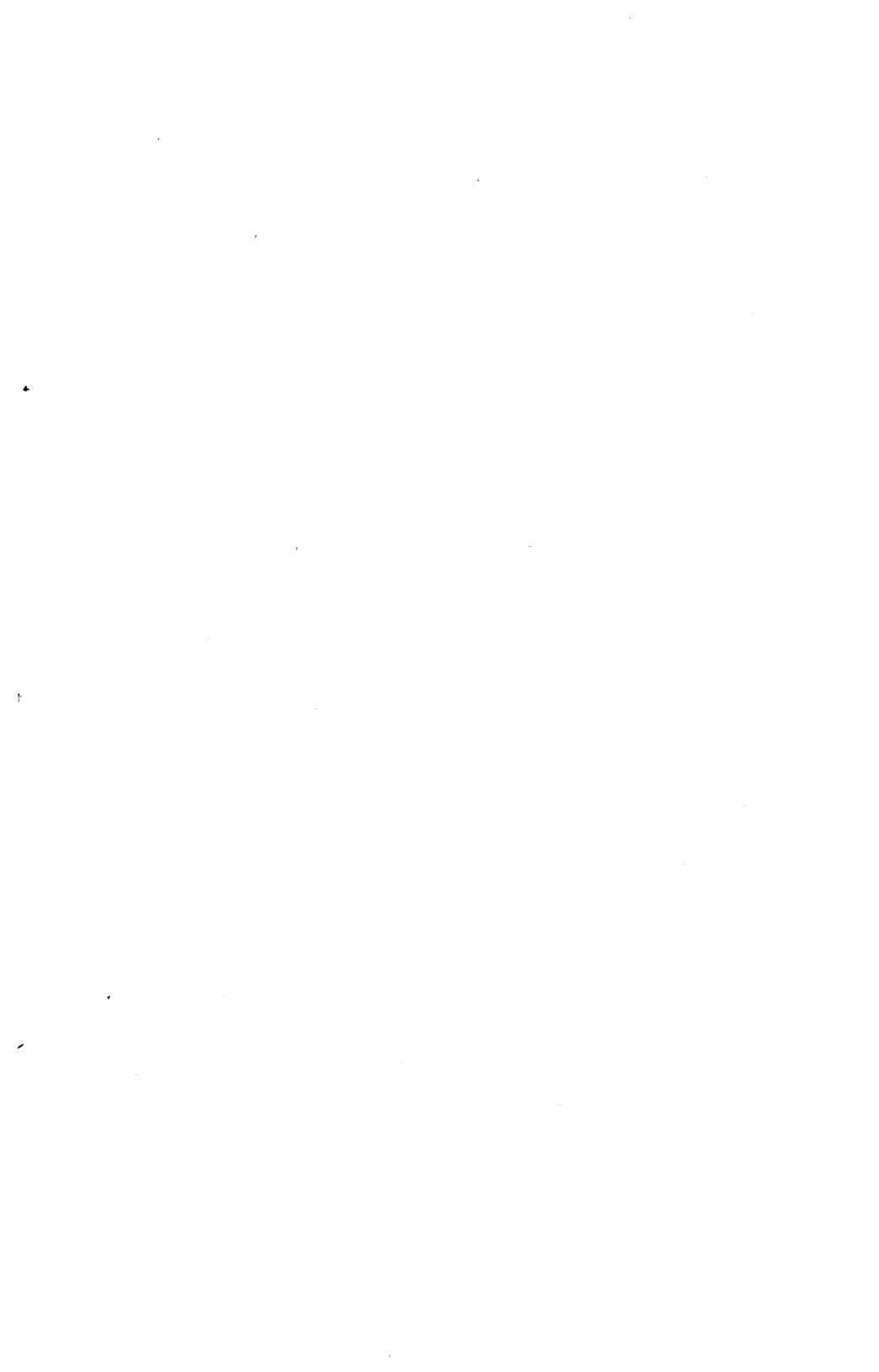
這種不可知論——休謨主義的成立，和柏克烈的唯心論反動同樣，也是基於支配社會要素的構成分子之一的英國布爾喬亞的社會立場，基於他們日益變成宗教的了。在這種環境下，唯物論不會澈底化。休謨主義到了十九世紀的後半期，又以赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825——1895）為中心，在英國復活起來。赫胥黎是『「不可知論」的適切而真實表現的創案者』（註三）。

（註一）（註二）從空想到科學。

（註三）唯物論與經驗批判論。

在十八世紀的英國，除休謨外，還有哈德立（David Hartley, 1705—1757）普里斯特立（Joseph Priestley, 1733—1804）等洛克主義者，他們「打破了洛克感覺論的最後的神學限制。」（註）

（註）“Aus dem Literarischen Nachlass Marx Engels”, Zweiter Band, S. 237.



第五章 法國唯物論(十八世紀)

第一節 法國布爾喬亞和唯物論

——十八世紀法國唯物論的一般特徵

十八世紀的法國唯物論，是徹底化了的布爾喬亞唯物論，牠構成布爾喬亞唯物論一般的古典形態。

十八世紀的法國唯物論，對於敬神的英國布爾喬亞影響下的唯心論哲學——柏克烈一流的主觀唯心論及不可知論，作爲決定的對立者而發展着。牠是十七世紀兩個方向的唯物論的統一、結合，就是說，牠把從笛卡兒到斯賓諾查的歐洲大陸唯物論和從培根到洛克的英國唯物論，作了唯物論的統一和結合。十八世紀的法國唯物論，一方面結束英國經驗論中唯心論的傾向，他方面除去十七世紀歐洲唯物論的神學的、形而上學的外衣，甚至這兩點而成立了自己，實是過去唯物論諸流的總匯、結論，是布爾喬亞唯物論歷史中的最高形態。

這一作爲徹底化了的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論，一方面對唯心論的反動作鬥爭，他方面批評先出現的唯物論的不徹底性，廢棄牠的唯心論的要素，由此便把自己確立爲戰鬥的唯物論，無神論。布爾喬亞在這一法國唯物論中，才達到對宗教之大胆的決定的並且意識的鬥爭，才達到宗教的否定、無神論。在英國，由於布爾喬亞的妥協，唯物論不曾進展到和宗教及一切舊意識形態作決定的戰鬥，那算不得戰鬥的唯物論，祇算得和宗教妥協的唯物論（理神論）、不徹底的布爾喬亞唯物論。但是『在法國，唯物論就不僅是對於現存政治制度及現神宗教和神學的戰鬥，同時且是對於十七世紀的形而上學並一切形而上學的戰鬥，尤其是對於笛卡兒、馬爾布蘭基、斯賓諾查及萊布里茲等的形而上學的公然戰鬥。』（註一）

法國唯物論的這種戰鬥性質，表現在其對一切事情所作的唯物論批判中。『法國唯物論者不把他們的批判，單局限在宗教信仰的事件上，他們樂於鬥爭，不管科學的傳統也好，政治的制度也好，把批評向着各方面。』（註二）他們唯物論地說明一切問題，想立證唯物論的正確。他們對封建的宗教，不拿異端的宗教做武器，富願用無神論去對付。他們拿唯物論適用於一切知識領域所產

註一) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels", Zweiter Band, S. 132.

註二) 從空想到科學。

生的結果，就是那一有名的巨著百科全書，因此被叫做「百科全書」派。

十八世紀（尤其後半紀）法國的布爾喬亞，拿着不妥協的戰鬥精神，向着一舉而揚棄封建制的方面努力，法國唯物論就是這一布爾喬亞的哲學，這個事實，說明着作爲完成了的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論的戰鬥性質，說明了牠的無神論的結論。當時法國布爾喬亞的一面，沒有和封建制妥協的餘地。到一七八九——一七九三年時，個階級還不曾獲得權力。但是，資本主義生產日益發展，舊時代的制度對於這一發展，成了不能容忍的桎梏。封建制的揚棄，在英國是漸進地實現的，但在法國則非一舉而成功不可（註一）。就是說，當時法國布爾喬亞，能夠選擇決定的戰鬥的路，經過牠來達到自己的權力。法國布爾喬亞的這一決定的戰鬥性，遂生出作爲徹底化了的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論及其無神論的結論來。

在英國，布爾喬亞唯物論沒有徹底化，也不是大眾的東西。英國的理神論者們，縱然本質上不是馴良的基督教徒，可是在一切場合却是信仰的人們。但是，在法國，布爾喬亞唯物論是在徹底化的形態上表現出來的，唯物論和理神論是大眾的東西。就是說，「唯物論或拿着公然的唯物論形態，或採取理神論形態，在法國有教養的全體青年中成了信條。」（註二）並且有一點和英國不合，

（註一）費爾巴哈論。

理神論者在法國，本質上是無神論者，如福爾特爾（Voltaire）就是一個明白的例子。十七世紀的布爾喬亞，完成了對抗啓示的宗教的理神論體系。在英國，理神論除開一個例外——霍布士達到了無神論——不計外，並沒有徹底化到無神論，這是因爲英國布爾喬亞本來的宗教性的原故（霍布士是地主貴族的哲學者的成分多些）。可是，在十八世紀（後半紀）的法國，布爾喬亞徹底地是笛卡兒，所以能夠達到徹底化的布爾喬亞唯物論及布爾喬亞無神論。這時，他們完全脫掉宗教的外衣，遂行了決定的反封建戰爭。

當布爾喬亞和封建勢力有妥協餘地時，布爾喬亞在其哲學上，在其世界觀上，不會徹底是唯物論的（布爾喬亞的），因而不會是無神論的，所以十七世紀的唯物論不完全。但是，歷史上布爾喬亞第三次謀叛的法國大革命（一七八九年），却是完全抓掉宗教假面的決定的政治戰鬥，那是徹底爭取兩敵對者一方破滅一方勝利的最初戰鬥。布爾喬亞唯物論所以要在法國唯物論中，才能徹底化完成化，達到無神論的結論，根本是基於這種情形。

同時，十八世紀的法國唯物論，還基於一個條件：自然科學進步得顯然超出了十七世紀的水準。先出世的哲學思想及科學思想的全發展，準備了豐富的思想材料，牠是拿這些材料作基礎而發

（註二）從空想到科學。

展起來的，是十七世紀及十八世紀的自然科學的進步之哲學的普遍化。所以，十八世紀的法國唯物論，立於當時非常高度的思想水準（比當時自然科學更高的思想水準）上，『當時自然科學的褊狹見地』，例如那從科白尼到牛頓和神學妥協了的力學之類的見地，完全沒有圍住牠，相反地，牠要把世界從世界本身，作全體的唯物論的說明，對於將來的自然科學，指示了發展的道路。這裏，有着這作為完成化了的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論的偉大歷史意義。

法國唯物論經過對唯心論的決定的鬥爭，達到無神論，把宗教看做人類無知的結果、僧侶的意識的瞞騙。法國唯物論還批評了英國經驗論中的唯心論要素，拿明確的形式，指出物質世界客觀地離開我人意識而獨立地存在，牠的存在，除了牠自己本身外，不需要借助於任何東西。同時，法國唯物論又把笛卡兒的物心二元論，作了最後的排除，明示人類及思維能力，同是唯一的自然之一部分。法國唯物論並排斥了斯賓諾查學說中的神的觀念，完全從斯賓諾查的唯物論身上，剝掉十七世紀最後的神學衣裳，把唯物論在其本來的公然姿貌上顯示出來。他們想使英國唯物論（經驗論）真唯物論地徹底化，把感覺和概念，唯物論地統一起來（當然沒有達到完全唯物論的辯證法的統一），由此去掉斯賓諾查唯物論中的形而上學的確心論殘渣了。歸根說，就是認為一切的認識（知識）發生於感覺，感覺發生於外界物對感官所起的作用，拒絕斯賓諾查那樣完全離開感覺了的『悟

性的『認識、及『直觀的』認識（從『永遠相下』觀察的『知的直觀』）。此外，法國唯物論並反對把物質還元於抽象的幾何學的延長，克服了斯賓諾查（及笛卡兒）唯物論的這種抽象的淺薄和狹隘，認為延長祇不過是物質的諸屬性中之一屬性，認為運動也同延長一樣，是物質的自然之基本的性質，不會沒有運動的自然。

因此，斯賓諾查所謂物質世界全體的『自己原因』那思想，被深化到物質世界全體所固有的『運動』這思想了。法國唯物論，認為運動是物質的存在之根本的必然的屬性，是物質的存在所固有的東西，物質世界自己活動，不需要從外部來神的衝擊，牠依從嚴格的法則，普遍的因果法則而活動着。像這樣承認物質和運動的不可分離性，承認物質的自己運動，實是法國唯物論的最大成就。

法國唯物論雖把運動認做物質所固有的屬性，但牠還沒有真正解決物質的運動問題，沒有真正解決物質和運動的統一，就是說，牠還沒有辯證法的唯物論地來解決。就是說，法國唯物論雖然達到了物質所固有的運動這觀念，但牠還沒有達於理解物質的真正自己運動，換一句話，還沒有理解物質基於內在矛盾而生的辯證法的自己運動。這裏，有着這作為布爾喬亞唯物論看的法國唯物論的限制性。雖說牠立於比當時自然科學更高的思想水準上，但結局仍是機械論的唯物論。法國唯物論

雖是布爾喬亞唯物論的完成，但牠既是機械論的唯物論，結局就是不完全的唯物論。

法國唯物論的最根本的缺陷，就在於牠是機械論的唯物論這點上（關於牠的各種缺陷，等到後面再說）。

在法國唯物論中，認識的辯證法，存在的辯證法，沒有被明顯地抓住，那裏，沒有把對象作為感性的人類活動、實踐去把握。

第二節 完成化的布爾喬亞唯物論之確立的準備——貝爾 福

爾特爾 麥立葉 孔笛雅克 愛爾法修

十八世紀的法國唯物論，是布爾喬亞唯物論的澈底化完成化，牠的確立是從兩重道路上準備起來的。其中一重是：實證的諸科學和形而上學分離，脫離形而上學而獨立，同時由於形而上學（唯心論）遭受了嚴重的批評，形成十七世紀的形而上學及一切形而上學的解體；另一重是：英國唯物論（尤其是洛克的經驗論）導入於法國及其在法國更唯物論的澈底化。因此，十八世紀法國的布爾喬亞唯物論的完成，是作為十七世紀的歐洲大陸唯物論（笛卡兒系統，尤其笛卡兒物理學）和英國唯物論（尤其是洛克經驗論）的唯物論結合而建立的。剝奪形而上學的學問信用，把形而上學驅到

解體途上，由此拜唯物論準備了開展的大道，這是貝爾和福爾特爾的事業。把英國唯物論導入於法國的是孔笛雅克，愛爾法修則更使其法國化。至於麥立葉實是十八世紀後半紀中開花的法國唯物論的前導。

I 貝爾 (Pierre Bayle, 1647—1706)

貝爾介於十七世紀和十八世紀的中間，他生於福亞伯爵領，是個改宗新教的牧師的兒子。他曾在色當及洛特爾丹任哲學教授，因為自由思想的關係而失職。他曾因對於新教的主觀主義的信仰不滿，轉入舊教，但復因認舊教的獨斷主義也不能維持，再回到新教下面來。這中間，他知道科學和宗教不能融洽，對於形而上學及獨斷主義，抱定懷疑的及批判的態度。他學過笛卡兒的哲學，結果否定了笛卡兒的形而上學。

『當十八世紀的初頭』，『實證的諸科學，已從形而上學中脫離出來，築成了獨立的領域。在現實的本質和地上的諸事物，開始成爲一切關心的標的時，全形而上學的富，就祇在思想的木質和天上的諸事物中存立了，形而上學就成了陳腐的東西。』(註)

『從理論上剝奪十七世紀形而上學及一切形而上學的信用的人，就是貝爾，貝爾的武器，是從

(註) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Eugens", Zweiter Band, S. 234.

形而上學的魔術方式中鍛冶成功的懷疑論。』『宗教上的懷疑，使貝爾對於支持宗教信仰的形而上學發生懷疑，因此他把形而上學在其全歷史經過上去批判。他爲着寫出形而上學死滅的歷史。成了形而上學的歷史記述者。』(註一)他爲了這會印行一部巨著歷史的批判的辭典 (*Dictionnaire historique et critique* 1695—1697)，共分兩卷。『他特別反對斯賓諾查及萊布里茲』(註二)。

『貝爾使形而上學在懷疑論下解體，不僅成功唯物論及常識哲學在法國被採用的準備，並且證明無神論者的社會存在，證明無神論者是值得尊敬的人物，證明人類不是因無神論而墮落，反是因迷信和崇拜偶像而墮落，明白說出了無神論的社會即將開始存在。』(註三)

貝爾就是那樣把十八世紀唯物論開放茂盛之花的直接道路準備起來的。他『是十七世紀意味的形而上學者的最後一人，又是十八世紀意味的哲學者的最先一人』(註四)。

二 福爾特爾 (Voltaire, 1694—1798)

(註一) 同前。

(註二) 同前。

(註三) 前書，二三五頁。

(註四) 同前。

從實踐上使形而上學失掉一切信用的是福爾特爾。

福爾特爾把洛克的經驗論、牛頓的自然哲學、及英國的理論論，移植於法國了。他雖不是無神論者而是理論論者，但他却叫喊『粉碎醜態東西（指教會）』，贈給了教會及形而上學一個解體。

三 麥立葉 (Mestier, 1664—1730)

麥立葉做着十八世紀後半紀的法國唯物論者的前導。他是北法蘭西的鄉村牧師，生於香檳的馬則里村，父親做織匠。他在神道學校受教育，在那裏熱心研究笛卡兒哲學。他在遺言狀中，倡說徹底而且深刻的唯物論，不劣於後來的霍爾巴赫，並在各個雖小而積極的部分上，表明着社會主義思想。

他在十八世紀的初頭，在後起的唯物論者之先，作唯物論和無神論的傳道。對於宗教的『可厭的欺騙』，進行熱烈的鬥爭。他曾在遺言狀中說：『讓牧師們神學者們及其他，在我死後大發其所愛發的怒能！讓他們那時呼我爲背信者、背教者、背神者及無神論者，愛呼什麼就呼什麼罷！任憑他們凌辱我，任憑他們用其所謂適當的方法來對付我的遺骸，分屍也好、煮也好、燒也好、拿上好醬油來吃掉也好，這些都不能絲毫使我不安。我認爲這些對付我的辦法，和我完全無關係，什麼東西也威嚇不住我。』

這唯物論的無神論的鄉村牧師麥立葉的思想，和後來十八世紀法國唯物論者們的唯物論，無神論的內容，完全合致。

四 孔笛雅克 (Condillac, 1715—1780)

孔笛雅克是『洛克的直接門徒，且是洛克的法國翻譯者。』(註一)他拿洛克的感覺論，反對十七世紀的形而上學，他的思想雖沒有達到極端的唯物論，却也相近。

他生於格諾布爾。他說：形而上學被人當做想像力及神學偏見的簡單作物來非難，是當然的。他在所著關於人類認識的起源中，詳述着洛克的思想，證明『不僅靈魂，而且感覺，不僅造成諸觀念的術，而且感性的感覺的術，也是經驗及習慣的工作。』(註二)他還在所著諸體系論中，反駁了笛卡兒、斯賓諾查、萊布里茲及馬爾布蘭基的體系。他起初雖曾從事於洛克理論的介紹及詳述，但在主著感覺論以後，則超過洛克而向確立純粹感覺論上面進行着。

他首先對於洛克那意義還不充分明確的內部感覺之反省，加以斷然的拒斥，不承認感性的知覺外，有什麼別的東西作表象的泉源。認為任何表象，結局都歸着於惟一知覺泉源的感性。因此，他

(註一) 前書，二三七頁。

(註二) 同前。

想闡明下面的情形：一切的心理機能，都原因於感性的知覺。發生於感性的知覺。是感性的知覺之變形。

在孔笛雅克看來，一切的意識活動，是從感性的知覺中發展起來的東西。是變形的感覺作用。但同時，我人意識的統一，却以一個確實完全不能認識的實體為前提。這裏，孔笛雅克的感覺論，有着唯物論的要素。

孔笛雅克的感覺，從特拉西（*Dectuti de Traci 1754—1831*）為起，有很多承繼者。還有唯物論生理學的建設者喀班尼（*Cabanis, 1757—1808*），是把孔笛雅克的感覺論加以唯物論的改作了的人。

五 愛爾法修（*Helvetius 1715—1771*）

愛爾法修和孔笛雅克一樣，從洛克出發。但是，在他手中，唯物論採取着法國獨特的性質。他生於巴黎一個曾充女皇瑪麗·烈克金嘉御醫的醫生家庭。他自己曾任職徵稅官吏，三十五歲時去職，此後就過着學者生活，他加入過百科全書的編輯。他把孔笛雅克的感覺，適用於倫理學的領域，因此造成一種唯物論的道德論。那上面，把自愛當做惟一的原理。在他看來，善惡全是相對的概念，主我主義是一切行為的規範。他把教育這一語的意味，解做一切在人類方面起作用的影響之

全體，因此，公共的諸關係的狀態，及規定牠的立法，非常重要。因為祇有關心和情感，真使精神豐富而且興奮，所以立法不能不把牠們推向唯一規準的公共福利上去。於是他認為除了主我主義這一自然法則及國家立法所指導的道德法外，宗教的存在是多餘的事，甚至是有害的事。

正如從洛克出發的孔笛雅克和愛爾法修所明白表現的一樣，「法國人對於英國唯物論，給與了精神，給與了血肉，給與了能辯，並給與了英國唯物論遠欠缺的熱情和優美。他們把牠弄成文化的了。」(註一)

以自然為原理的愛爾法修唯物論的道德論，和在霍爾巴赫方面的情形一樣，是市民社會的表現，牠完全照應着一七八九年以前法國布爾喬亞的反對立場，實是有用性理論的一個理想化(註二)。

第三節 作為完成的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論——拉·麥

特力 狄德羅 霍爾巴赫

一 拉·麥特力 (La Mettrie, 1709—1751)

(註一)前書，二三七—二三八頁。

(註二)德國意識形態。

作爲完成的布爾喬亞唯物論看的十八世紀法國唯物論，在拉·麥特力手中，才拿典型的形態出現，復由霍爾巴赫、狄德羅加以深化。從麥特力學說中，看出『笛卡兒唯物論和英國唯物論的結合。』(註一)

拉·麥特力生於布魯丹海岸聖·馬洛的商家，父母把他送入僧侶辦的神道學校，而他的興趣却在醫學，他的生涯完全放在當醫生的研究中。從萊登的名醫藥家波以耳哈夫學習，波以耳哈夫是個站在斯賓諾查唯物論見地上的人。回鄉後，費幾年的工夫，翻譯波以耳哈夫的著述。一七四二年，到巴黎任近衛團的軍醫。一七四五年，出版最初的唯物論著作『靈魂的自然史』，對於人類的精神能力和身體組織，作唯物論的說明，遭受了很多非難和攻擊，失掉軍醫的職務，於是逃往荷蘭去了。這書在一七四六年，被判燒毀。他因着徹底的唯物論思想，在荷蘭也登不住，再避往啓蒙的普魯士王弗里特立希那裏去。他的主著『人類機械論』，一七四七年發表於萊登，並在波當著了『人類植物、幸福論、伊壁鳩魯的禮系』。

他是十八世紀前半紀最徹底的唯物論者。從他的著述中，看出笛卡兒的物理學和英國唯物論的結合。『他把笛卡兒的哲學，利用到各個點上，他的人類機械論 (l'homme machine)，是以笛

(註) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels", Zweiter Band, S.238.

「卡兒的動物——機械爲模範的一個完成。」(註)

他拋棄笛卡兒的形而上學——唯心論，發展他的動物論的物理學。依他的見解，笛卡兒「邏輯地、明白地、並且方法地，立了推理技術的典型」。『假若沒有笛卡兒，那在哲學的田中，也和科學的田中沒有牛頓一樣，恐怕還沒有下鋤般地荒蕪着。』(人類機械論)不消說，他這是站在拋棄了笛卡兒的形而上學——唯心論的立場上說的。他說：『笛卡兒派的人們，在這裏拿出照例的天賦觀念來，也是枉然。我要造那樣的空中樓閣，或許不用費洛克的努力四分之一。』在他看來，英國唯物論的完成者洛克，『是消散形而上學混沌的最初一人』。洛克『認爲祇有感性的直觀，值得健全知識的信賴，把牠作爲自己的理論根抵。他經常被確實性的羅針盤或經驗的火炬引導着。』

麥特力把笛卡兒的唯物論，和洛克的唯物論結合在一起，因而他又認爲認識論的第一出發點是感覺。他說：『絕對沒有超乎感官之上的確實指南者』，『沒有感官就沒有觀念，感官的數目少，觀念也就少。』這樣，他除闡明認識上的感覺根源性外，同時闡明了感覺及思惟的物質起源，據他的意見，認識能力的中心是腦髓。『腦這內臟，含有一種能動的原動力，這能動的原動力，是因隨質部完全延長於種種神經的起點而生。這原動從事於感受、思考，同肉體一起發狂、睡眠、消

(註)同前。

失。』『魂，本質上依存於身體的諸器官。』思惟是身體，尤其是腦髓的機能。因此，他否定『靈魂』那樣的獨立實體，那不過是單純的抽象物。『用抽象從肉體抽出來的靈魂，沒有具着任何形貌而乃有似於能考察的物質，那是不能思考的一件事。』如果檢查人類的腦和腦的活動，就懂得『世界上祇有物質存在』。麥特力那樣把物質認做根本的、第一次的東西，把精神，意識認做派生的、第二次的東西，想闡明意識怎樣從物質發生的事。但是，他雖然不絕地努力探求意識發生的問題，却沒有能夠充分解決這個問題。他說：『構成魂的東西，是髓質纖維麼？又，如何了解物質能感受能思考呢？坦白地說，我也不會了解。』我們如果從他的時代——十八世紀前半紀——的自然科學，尤其生物學、生理學的發達水準看，這也是無法逾越的事。

不過雖是那樣，他確有偉大的地方，他的偉大就在於不懷疑物質的根源性、第一次性。他把認識當做人類的物質運動來理解，區別物質的三個性質：第一個性質是延長，第二個性質是運動，第三個性質是感覺感受的能力。他基於把『運動』認做物質所固有的性質，拒绝了超越者神的存在，（神的創造世界），明示了物質的世界是從自己原因來。因此，人類也是受物質世界的法則支配着的，『人體——在他看來——是捲着發條的機械，永遠運動的活樣本。』

麥特力是十八世紀法國唯物論的一個最尖銳的代表者。他從澈底化了的布爾喬亞唯物論的立場

上，否定神的存在，否定靈魂的存在，達到了無神論。但是，他在他的無神論中，却作了一些語言上的粉飾。他就神的存在說：『這並不是說我要把至高的存在，放到疑惑的刀俎上去，在我是想知道如何給這一存在獲得最高度的可能性。但是，不來證明這一存在有禮拜的必要，這件事是和其他一切都不變的，這是理論上的真理，實際上簡直不中用。』又說：『這樣的原因（自然的原因），對於牠完全難懂的無智，使得我們去求那連某種人們所謂適於道理的存在（*être de raison*）都不是的神。』麥特力和霍爾巴赫等一樣，從人類的『無智』把宗教說明了。

二 狄德羅（Denis Diderot, 1713--1784）

狄德羅是百科全書的中心編輯者，是當時法國唯物論者中的中心指導人物。在他的學說中，看出麥特力唯物論各點的更發展。他並不是所謂『體系家』，但他的見解則是『唯物論者的真正見解』。他是當時法國唯物論者即百科全書家的領袖。

他生於蘭谷的刀店家庭，曾入巴黎的有名大學科列殊·達爾克爾。他是完全有着多方面教養的文藝家、思想家，靠做家傳的工作、律師的助手、家庭的教員，支持生活。一七四九年，因所著關於盲人的書簡，觸犯了當局的忌諱，坐了三年牢。出獄的那年，正是三十九歲的時候。從這年（一七五一年）起，着手做他把那劃期的百科全書工作。他在這種生活中，強固了唯物論的無神論的思

想。

他在哲學史上的功績，第一是經過對柏克烈一流唯心論的反動及思辨的形而上學的鬥爭，唯物論地解決意識發生的問題，因而克服了麥特力關於意識問題的唯物論見解的不充分；第二是把發展的思想探入唯物論，從發展、運動上去把握自然，因而把麥特力的見解更加前進了。狄德羅的唯物論，站在十八世紀法國唯物論的最高地位上。

他首先對於思辨的形而上學說：『在自然中沒有具着何等基礎的概念，正可比做北方無根樹的森林。要覆滅那樣的森林，祇要發動一陣微風就夠了。同樣，要覆滅遺表象的森林，也祇要些少的事實就夠了。』（關於自然的解釋之考察）這樣，思辨的形而上學一般，遭了廢棄。他和該時代的其他法國唯物論者們一樣，站的立場是唯物論地解釋洛克的認識論，把牠作唯物論的澈底化。他雖承認認識的感覺根源性，這感覺却是在物質的存在中有其根源的。在這一點上，他和柏克烈一流的唯心論的反動，最尖銳地對立着。

他對於柏克烈的唯心論說：『所謂唯心論者，就是指的那些祇把自己的存在和自己的內部交互呈現的感覺存在，作為所知物來承認，而不容許其他任何東西的哲學者。我以為這是祇有瞎子能夠創案的無條理的體系！』（註一）這『對於人類的精神，對於哲學，是恥辱』，是『不條理之極的』

東西。他還把柏克烈的唯心論，比做『瘋癲的鋼琴』。他說：『這世上存在的鋼琴，自己獨自想着：宇宙的諧調，都是我自己的內部生出來的。』(註二)

他又提示了認識上的『實踐』意義。據他的意見，「自然的觀察、思索及實體，」這是三個主要的科學方法。感覺雖是認識的出發點，但不能不參加思惟進去，思惟又非由實驗來確證不可。在他看來，『從事於哲學的真態度，就是拿實驗幫助理性，又拿理性和實驗幫助感官，使感官適應於自然。爲了發明器具而利用自然，又爲了研究並完成應該供給國民的生產事業而利用器具。』這裏，表示着非常正確的唯物認識論的見地，把從人類實踐發生的自然變化、認識的發展、以實踐爲媒介的思惟(概念)和感覺的統一、思惟(觀念)和外部存在的統一，暗示出來了。

狄德羅想站在這一見地上，解決意識發生的問題。他拿蛋作例子，敘述蛋中胚子的成長，從無感覺的小塊——由運動——而生出意識的雜來的過程，得出如下的結論來：『某種一定的構造組織的不活潑的物質，受到其他不活潑的物質的作用，再受熱和運動的作用，就從那一物質中，獲得感覺、生活、記憶、意識、感情、思惟的能力。』(註三)他這樣從物質的運動上，從物質的發展過

(註一)唯物論與經驗批判論。(註二)同上。

(註三)同上。

程上，理解意識的發生，把意識作為運動的物質之一定的屬性來把握。狄德羅的這一見解，是唯物論的真見解。這見解『不是在於從物質運動導出感覺，使感覺歸着於物質的運動而在於把感覺認做運動的物質之一資性的點上』（註）。從這點上看，狄德羅的唯物論，比把意識還元於物質運動的麥特力唯物論更前進，同時也比十九世紀的佛格特（Carl Vogt），畢喜內（Ludwig Büchner），莫雷斯科（Jak b Moleshot），站在更高的地位。

但是，另一方面，狄德羅却斷定『石頭也是感覺』，承認無機物的感覺能力，逸到物活論方面去了。這就當時的科學水準，尤其生物學、生理學的水準說，也是無法避免的事。

儘管狄德羅有這樣的缺點，却比當時自然科學一般的機械論立場，高出得多，深刻地抓住了自然的發展。麥特力的學說中，已經表現了有機體發展的思想，狄德羅則使得這一思想更加前進，從歷史發展上把握自然現象。不過他仍沒有達到自然的歷史性之科學的理解，僅是天才的臆測而已。他在關於自然的解釋之考察中，敘述了從最初物（原型）生出一切種類的生物來的見解。又在和達蘭柏爾對話中，把種的變化思想定式化。他說：『一切東西都不絕地變化……一切的種……也都
不絕變化的狀態中。』

（註）同上。

他那有名的小說拉摩之甥，被稱爲『辯證法的傑作』(註)。那中間描寫着法國革命前夜的社會矛盾，描寫着布爾喬亞世界觀和封建世界觀這兩個意識形態的衝突。那中間把貴族社會的道德頹廢完全刻畫出來，暴露其意識形態的矛盾分裂。他是十八世紀法國急進布爾喬亞的思想家，他的辯證法(這雖然僅是辯證法的要素)，就是他的這種急進態度的產物。

他確想在歷史的發展上把握自然現象。並且已在既存意識形態的批判中，導進深刻的辯證法觀察。不過雖是這樣，他却終於沒有能夠科學地確立發展的思想，不能達到辯證法思维的完全形態。這是他的時代的約制。十八世紀的法國唯物論，結局是形而上學的機械論的唯物論，所以，在其最高代表者狄德羅手中，也不能達到辯證法的唯物論。

三 霍爾巴赫 (Dietrich von Holbach 1732—1789)

霍爾巴赫——法國式稱爲杜巴克 (Paul Henri Thiry D'holbach) ——是一個系出德國貴族的法國唯物論者。他從早就移居法國，完全在法國過活，他的巴黎寓所的客室，成爲當時法國進步思想家的集合處。他起首主要地是研究化學，後來受狄德羅的感動，轉而研究哲學。他對於百科全書的編輯，以同人的資格援助，就自然科學和政治學的項目，作成論文付稿去。他的主著自然體

(註一)從空想到科學。

系，是十八世紀法國唯物論的體系化，牠的成功，也得了狄德羅及其他人的合作。因為這書的內容急進的原故，遭受了極大的物議，被裁判所宣告燒燬。

霍爾巴赫最否定超自然的存在者，他說：「他們承認其存在的東西，那離開自然而獨立並超出自然之上的存在者，恐怕祇是亡靈而已罷。我們對於那樣的的存在者，對於牠存在的場所及行動的樣式，決不能正確的表現。除了自身中包括一切存在者的自然外，什麼都不存在，也不會存在」。

（自然體系）他一方面否定神的存在，拒斥思辨的形而上學的獨斷論，他方面還對不可知論（不可知論的唯心論）作鬥爭，主張自然的可認識性。他說：「我們對牠能夠判斷或能夠認識的自然現象的諸法則，在我們發見那些處於我人觀察外的法則上，做着助手，至少我們對於那樣的法則，可由類推去判斷。假若我們深刻地觀察自然，及自然所提示於我人前面的諸過程，那就不會被自然所隱匿的東西來迷糊了。縱自離結果最遠的原因，也無疑地通過中間諸原因的媒介而起作用，我們可時時借助於後者達到前者。」這裏，就是說明由特殊法則的媒介而達到普遍法則，說明從現象到本質的媒介進行，說明自然認識的可能性。

除這樣把唯物論體系化，又達到物質所固有的運動這思想。他承認物質是永遠的東西，牠由牠自身的法則統一着，同時，又主張運動是物質所固有。他說：「自然的一切東西，都在運動

中，自然的本質就是活動。假若深刻地觀察自然諸部分，那就知道沒有一個東西在絕對的靜止中。」

承認運動爲物質所固有，是法國唯物論的功績。但是，一切法國唯物論者，都不會把運動作爲從物質的內在矛盾來的自己運動去把握，多是機械論地在理解，這在霍爾巴赫也是一樣。他雖是否定超自然的存在者，但因着機械論的立場，不能貫徹到物質『自己運動』的理解。他說：『假若深刻地注意地觀察，那就我們嚴密地說來，將了解自然的種種物體中，完全沒有自發的運動。爲什麼呢？因爲一切的物體，都不間斷地互相作用，一切物體的運動，都依存於從外部發動的可見的隱藏的原因』看來，他沒有能夠真正把物質和運動統一起來。

霍爾巴赫的唯物論，和麥特力及狄德羅的唯物論一樣，由法國唯物論和英國唯物論結合而成。他的道德論依據於愛爾法修的道德論，對於宗教的見解，也和麥特力及愛爾法修等其他法國唯物論者一樣，認爲是『僧侶的欺騙』。他在自然體系第二篇中，論神的觀念之起源時，如次地說道：總之一句話，那是人類愚昧和軟弱的產物。原始人不知道自然法則，結果，就把在他的內部發生的妨害他的運動、疾病、苦痛、情慾、不安，以及他所經驗而不知道原因的病的變化，並最後消滅生存的可怕的死，作爲超自然的現象來表象。不幸的人類，在可悲的工場中，創造亡靈，他又從後者製

造出神來。

霍爾巴赫的這一見解，確朝着把宗教作爲一個意識形態來把握的方向，前進了一步。但是，那種對宗教及神的規定，決不算充分，拿那種規定，還不能充分闡明宗教的現實諸形態的必然根據，還不能充分的闡明宗教成立和發展的必然法則。霍爾巴赫不能進步到理解宗教爲一種社會的意識形態，這不僅是他個人的限制，同時也是法國唯物論全體的限制。法國唯物論終是機械的唯物論，因此牠不能作爲唯物論來真正完成。那上面還有肯定宗教的相當餘地。霍爾巴赫規定『神的觀念』是『人類愚昧和軟弱的產物』，說神不外是『人類的存在本身』，他確是優秀的無神論者。不過單是這樣的規定，還不會提示否定一切形態的宗教的充分論據。

第四節 法國唯物論的理論的歷史限制

法國唯物論的主要缺陷，約在如下的三點上：

- 第一，『顯然是機械的東西』（註一）。
- 第二，『沒有能力把世界作爲一個過程，作爲歷史中的一個實在去理解』（註二）。
- 第三，就在人類社會的歷史領域，那『和這同一的非歷史見解』也支配着。（註三）

法國的唯物論，比起當時自然科學的狹隘見解來，誠然立於較高的思想水準上。這種情形，基於牠所代表的法國布爾喬亞的那種急進的實踐。但是布爾喬亞的實踐，本有牠自身的限界。布爾喬亞從其誕生之初，即已負來了自己的對立者，因此，他們遲早要變成保守的。法國布爾喬亞在一定的條件下，必然要急進，可是一旦把權力拿到了手，就得急速地失掉進步性，所以他們不能把唯物論，最後澈底化、完成化。十八世紀的法國唯物論，確是布爾喬亞唯物論的完成化，確是牠的最高形態，但仍不能是唯物論本身的澈底化、完成化的形態，不能是完全的唯物論。

除了布爾喬亞實踐的這一歷史的被限制性外，又加以當時自然科學的發達水準，絕不是一般地達到了充分的高度。當時一切自然科學中，祇不過力學（機械學），特別天體及地球固體的力學，達於某種程度的完成了。化學還祇在幼稚的燃素說形態上。生物學是墮地不久的嬰兒。動植物有機體的研究，完全粗糙，一切都從純機械論的原因去說明。就是說，這時代還屬於於自然科學發達的第一期，機械論的自然觀，擁着支配的地位（參照第一章，第一節）。

（註一）費爾巴哈論。

（註二）同上。

（註三）同上。

上面的情形，根本約制了十八世紀法國唯物論的理論內容。

因此，第一，當時法國唯物論爲機械論的自然觀所規定，『顯然是機械論的東西。笛卡兒把動物看做一個機械，麥特力也把人類看做一個機械。他雖把運動看做物質的第二性質，想從自己原因上說明物質的世界，但他的唯物論根本是機械論的，是笛卡兒的機械論的完成。霍爾巴赫雖承認物質和運動的不可分性，認爲自然全體沒有運動就不存在，可是却認爲物質的各個部分，沒有從外部來的活動就不運動。他從各個物體的機械的交互作用中去觀察物質的運動。不把事物在運動、發展、變化上來把握，而在不變性、固定性上來把握，這是形而上學的方法。

因此，第二，法國唯物論是形而上學的，不能在『過程』上、『歷史進化』上來理解世界。法國唯物論的最高代表者狄德羅，達到了一切東西不絕變化、發展的思想，這是構成法國唯物論基礎的進步的急進的實踐所規定的，是在當時自然科學的一般水準以上獲得的科學成就。但是，狄德羅不能把發展的思想，科學地確立起來，霍爾巴赫並把自然的發展，認做反復的變化即循環。這從當時自然科學的發達狀態說，是無法避免的事。機械的自然觀動搖的發端，雖表現於十八世紀末康恩和拉普拉斯的星雲說中了，但本格的出現，實在是十九世紀中葉的事。

第三，法國唯物論當然在人類社會的歷史領域，也具有『非歷史的見解』。布爾喬亞對於中世

紀，拿自然的權利和牠對立，在布爾喬亞眼中，深刻的歷史批判不是問題，最是問題的，是如今布爾喬亞生產關係之自然的絕對化。布爾喬亞的非歷史態度，關聯於布爾喬亞的人類是自然的個人，是自由競爭的個人，關聯於市民社會被看做『原子論體系』(註)。布爾喬亞需要自然化絕對化他們的生產關係，來使他們的諸條件成爲全社會的諸條件。他們的社會之所以作爲『理性的王國』來出現，就是由於這個原故。當社會因民衆的決定的歷史活動而飛躍時，社會對於自己本身就作深刻的歷史批判。但是，十八世紀的布爾喬亞民衆，並不是這樣的民衆，在他們的眼中，民衆的歷史活動的諸條件，不是問題，他們所認做問題的，祇是他們的生產關係自然化、及爲着這一自然化的啓蒙。因此，法國唯物論者們，就是所謂『啓蒙家』。

他們在自然觀方面雖是唯物論者，但在歷史觀、社會觀方面，却是唯心論者。就是說，他們的唯物論，沒有完成到史的唯物論。他們既不理解人間的變革的歷史實踐，也不理解社會的實史發展法則。

因此，法國唯物論，結局還是拿非歷史非實踐的形而上學的機械唯物論作特徵。

這一唯物論，單在客體或直觀的形態下，把握對象、現實性、感性，不把牠們作爲感性的，人

(註) 黑格爾百科全書，四三五頁。

類·的·活·動·即·實·踐·去·把·握·。·所·以·，·活·動·方·面·，·抽·象·地·和·唯·物·論·背·馳·，·反·從·唯·心·論·方·面·展·開·（·註·）·。

註 關於費爾巴哈的論綱。

第六章 德國古典哲學

第一節 德國古典哲學的地盤

「被法國的啓蒙打毀，尤其被十八世紀的法國唯物論打毀了的十七世紀形而上學，在德國哲學中，尤其在十九世紀思辨的德國哲學中，表現了誇勝的內容豐富的復興。」（註一）從康德到黑格爾的德國古典哲學是唯心論，但內容却是唯物論，並且作為德國古典哲學的最後完成的黑格爾哲學體系，「在其方法上，內容上，都是被唯心論地顛到了的唯物論。」（註二）黑格爾哲學作為德國古典哲學，在其發展中展開了辯證法的理論，辯證法是德國古典哲學的偉大成就。雖說德國古典哲學陷在唯心論的框子內，可是牠展開了辯證法的理論，傳給了我們以偉大的學問遺產，從這點上看，實有着哲學史的絕大意義。

（註一）“Aus dem literarischen Nachlass Marx-Engels”, Zweiter Band, S. 282

（註二）安爾的哈論。

德國古典哲學（尤其黑格爾），是唯心論的最後完成形態，是唯心論的最高階段，牠的最大成就是唯心論的辯證法，這種辯證法，實是唯心論最高完成化（即內容極大地唯物論化）的必然歸結。因此德國古典哲學一達到確立辯證法，就一方面是自己的完成，他方面又是自己的告終。在這時，唯心論一般既被最後完成化，也走到了臨終的死的前面。德國唯心論的最高完成，就是唯心論一般的死期。本來，辯證法祇有作為唯物辯證法，才能是正當的完成形態。

德國古典哲學的辯證法，是唯心論的辯證法，這點上有着辯證法完全展開的理論限界，可是另一方面，牠却和從來自然發生的辯證法不同，實是辯證法的世界觀和方法論之完全意識的系統的展開，是從來辯證法的思惟發展的最高——唯心論的——完成。

從德國古典哲學的內部，看見進步方面和保守方面的兩重性。那上面表現着積極的進步要素和消極的保守要素的結合，就是說，表現着辯證法（唯物論）和唯心論（抽象理論），科學的合理要素和神學的思辨要素的結合。究竟這種兩重性從何處來的呢？因為德國古典哲學是『法國革命的德國理論』，因為德國古典哲學是未發達的小資產者德國布爾喬亞的哲學，所以發生了這種兩重性。就是說，兩重性的來源，是反映在落後的德國地盤上的法國革命。這時候，根本的矛盾是：法國革命和德國的反動的矛盾，德國布爾喬亞的急進幻想和牠本身無力的實踐、胆怯的實踐的矛盾。

德國唯心論哲學，被當時德國布爾喬亞的不發達規定着。這一哲學，是那不能不和封建制度妥協的無力的德國布爾喬亞的哲學。當法國一舉而碎斷封建枷鎖的時候，德國的資本主義發達還未成熟。沒有成長到能夠打破封建制度的德國布爾喬亞，不去創造現實的歷史，祇作歷史理論的思考。於是法國革命的原理，被放在哲學中和德國落後的社會諸關係妥協。德國半封建的落後的社會現實，把法國革命的諸理念，在哲學中弄緩和。德國的現實，是把法國革命的布爾喬亞自由變形到德國唯心論的自由理念的社會媒介物。從康德經費希特、謝林而到黑格爾的德國古典哲學，和法國革命內在地密切地關聯着。但是，不能在現實上有法國革命的德國人，却在哲學中有了牠。因此，德國古典哲學拿着『理性自由』的理念，去追求法國革命的足跡。就是說，在法國是現實的東西，在德國則因為社會的諸關係未發達的原故，純粹採取了觀念的性質。

『德國人把其他諸國民已經實行的事情，在政治學上去思考。』(註一)德國人『不是他們歷史的同時代人，是現代哲學的同時代人，德國哲學就是德國史的觀念的延長。』(註二)這樣，德國古典哲學中，就包含着進步的變革要素，即是包含着對於德國現實的急進批判。十九世紀的變革詩人

(註一) 'Aus dem Literarischen Nachlass M. F. Erster Band, S. 391

(註二) 同前，三八九頁。

海涅（Heinrich Heine, 1796—1856），已經看見這一事實，從德國古典哲學中看取了『哲學的革命』（註一）。

但是，這種進步的要素，同時必然作為德國化的原理，即作為抽象化唯心論化的原理，以適應於落後的德國封建諸關係，和保守的要素相聯結。因此，人類的自由這本身原是進步東西的原理，被作為抽象的唯心論的原理，並賦與保守的意義了（例如康德替神的存在築基礎的自由意志）。一般地說，德國政治經濟的後進性，約制了德國古典哲學的唯心論構造。約制了牠的理論的抽象性，德國布爾喬亞對於封建制度的現實無力，規定了科學的合理要素和神學的思辨要素的折衷化，革命的辯證法（唯物論）和保守的唯心論的折衷。因此，這個進步東西和保守東西的兩重性，貫串着德國古典哲學的全體。這兩要素的折衷主義的結合，在康德哲學中表現着最明顯的形態。而康德哲學是德國古典哲學的出發點，是牠的生長的根基。

一般說，從十六世紀的宗教改革和農民戰爭後，德國的發展帶着『完全小市民的性格』（註二）。舊的封建貴族，大部分在幾次農民戰爭中被消滅了，剩下來的是小諸侯、小地主、或鄉村貴族。

（註一）海涅論德國宗教及哲學的歷史（一八三四年）。

（註二）德國意識形態。

農民雖在封建隸屬中，却看不見他們急進化的條件，都市市民也不是急進的布爾喬亞。商工業的發展，顯著地落在先進資本主義諸國的後面。荷蘭的商業資本，除漢堡和布勒門外，硬把德國從世界商業中隔出來，翼斷全德的商業，然而分散的德國市民，却無力來對抗牠。德國的這一經濟的後進性，又引來政治組織分散化（各侯領和各自自由市），使得最畸形的半家長制形態的絕對君主制成立。就是說，那裏缺乏政治集中化的一切經濟條件。在這樣的狀態下，無力的德國布爾喬亞，當然具着和封建制妥協的傾向。他們不能實現法國革命的原理，祇是夢見那一原理。他們的哲學，不能成爲公然的唯物論和無神論，正同康德哲學中最明瞭表現着的一樣，唯物論不能被弄得和唯心論調和起來。

這個無力的德國布爾喬亞和封建制妥協的傾向，其後因法國革命的進展而加強起來。當時德國布爾喬亞的進步思想家（費亨特及黑格爾等），起首曾用熱烈的讚美和感動來歡迎法國革命，繼後因法國革命的進展，表白了大眾的性質，雅各賓黨的支配一出現，德國布爾喬亞就忽然害怕起來，後退到反動方面去了。因此，一般地說，從十八世紀後半紀到十九世紀三分之一的當中，德國布爾喬亞哲學——古典哲學，所以終於是唯心論的，就是基於德國布爾喬亞對封建制的妥協性。

德國當時政治經濟的後進性，德國發展的小市民性格不僅反映在德國古典哲學中，並反映在德

國古典文學中。作為布爾喬亞文化的德國古典文學的最初出生地，要算薩克森，普魯士還得讓牠一步。薩克森在宗教改革的時代，已是德國的經濟上和精神上最發展的地域。偉大的德國古典文學家勒新 (Gothold Ephraim Lessing, 1729—1781)，把普魯士呼做『歐洲最卑屈的國家』(註一)。勒新的生涯，最明瞭地顯示出市民階級的社會解放，已隨十八世紀的古典文學及古典哲學而開始。在他看來，『美學的批判，祇不過是達到目的的手段。他爲了強化並推進那祇在文學領域才能出現的布爾喬亞意識，才攜入文學領域來。』(註二)祇在文學領域才能出現的布爾喬亞意識，實是無力的布爾喬亞意識。因此，借麥林的話說，德國古典文學成了美的假象國 (Das Reich des ästhetischen Scheins) (註三)。席勒爾 (J. G. F. Schiller, 1759—1805) 把法國革命作德國式的探入，依據康德的哲學，『同康德想把藝術國家，作為結合自然國家和自由國家的中間環來建立一樣，想經過美的文化橋，從絕對王制的封建的自然國家渡到布爾喬亞的自由國家。』(註四)哥德 J. W. V. Goethe, 1749—1832) 出發的地方和席勒爾不同，他是當時社會的支配者羣之一員，他對於德國的現實的反

(註一) 麥林德國史：八四頁。

(註二) 同上，九一頁。

(註三) 同上，一二二頁。

(註四) 同上，一二三頁。

抗，是天才的藝術家對於愚笨的俗物的反抗，然而結局，在『美的假象國』這點上，仍和席勒聯合了流。這一『美的假象國』，因着布爾喬亞中，政治社會的自覺加多，不能不漸歸消失（註一），可是雖然牠的命運如此，而牠的中間却非常反映了當時德國布爾喬亞的小市民性格。

『美的假象國』，正同席勒的詩句中所謂『自由祇在空想國中有』的這句話，已經把牠明白表現着一樣，牠是空想的自由國。是德意志化的自由國。在哲學領域，和席勒爾及哥德的『美的假象國』對照的，有康德的『自由意志』的世界。

『法國布爾喬亞因着歷史上的空前大革命，飛躍到支配地位上，並征服了歐洲大陸；政治上得到了解放的英國布爾喬亞，實行產業革命，在政治上征服了印度，在商業上征服了其餘的全世界，當這時候，無力的德國市民還祇達到了「善良意志」。康德滿足於單純的「善良意志」，他不問善良意志有沒有什麼效果，而把善良意志的實現——即把他和各個人的慾望及衝動的調和——交給了彼岸。康德的這個善良意志，完全照應着德國市民的無力、不振、不幸。』（註二）『自由的空想國』，在康德是叡智的世界（intelligibele welt），或『作為一切叡智的全體者看的純粹悟性的——』

（註一）考照前書，一三〇頁。

（註二）德國意識形態。

我人作爲理性的本質而是其成員的——世界』，即『目的自體的普遍的國』(註二)，作爲『自由意志』世界的彼岸國。

自由的德國哲學的形態，就是康德的『意志自由』，但是，『康德及康德所代爲辯護的德國市民們，却沒有注意布爾喬亞的那種理論的思想基礎上，橫着那由物質的利害及物質的生產諸關係所約制所規定的意志。所以，康德把那種理論的表現，和已經表現了的利害分離，把法國布爾喬亞意志的物質動機所由構成的諸規定，弄成「自由意志」、即自且對自的意志、人類的意志之純粹的諸自己規定。因此，把這意志轉化爲純意識形態的概念諸規定，及道德的諸要求了。』(註二)

照上面敘述的看來，德國古典哲學，是受了德國當時的政治經濟的後進性的規定的，不過牠雖然反映了德國政治經濟的後進性，却仍是唯心論的最高形態，仍是從來辯證法思惟的——唯心論的最高完成。這理由在那裏呢？那首先要考察如下三個特徵的情形：

第一，固然當時德國布爾喬亞還不會充分成熟，因而不能掀起現實的政治變革，對封建制度是妥協的，但他們的發展的將來，却還拿着偉大的『法國革命』形式，直接擺在他們面前。並且，當

(註一) Kant: "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" S. 104, 105.

(註二) 德國意識形態。

時英國布爾喬亞，從十七世紀末以來，已在新興大眾的前面，變成保守的宗教的了，而法國布爾喬亞，却在從十八世紀到十九世紀的當中，已經越過了急進性的絕頂。就是說，當十八世紀的時候，也露出了牠的矛盾和不徹底，如『吉倫德黨』和舊秩序無限度地妥協，羅伯斯庇耳（『各雅賓黨』）對巴黎貧民鬥爭，羅伯斯庇耳導入『最高實在』的崇拜，以及撤銷『自由平等』的標語，崇拜共和制，最後出現皇帝拿破崙。因此，法國革命的諸成果，遭受不為法國布爾喬亞的哲學所攝取，而為德國古典哲學所攝取的命運。

第二，那比十八世紀的法國唯物論成立的時代，更高度發展起來的自然科學及其他諸科學的研究成果，已作為思想的材料，提供於德國古典哲學的面前了。德國古典哲學，立腳在這一時代的諸科學（尤其自然科學）的非常大進步上。

第三，德國在從十八世紀末到十九世紀三分之一期的當中，一方面受國內經濟的後進性所規定，他方面受國際資本主義的巨大發展所規定，不能不首先在哲學及文學上，成就那英國已在經濟上，法國已在政治上成就了的偉大歷史事業。正如已在康德及勒新身上表現過的一樣，布爾喬亞意識祇能在哲學及文學上表現。德國布爾喬亞的先進分子，不能不把他們進步的努力，祇表現於哲學及文學的領域，於是德國社會的先進諸要素，大部分的努力，都特別在哲學的建設上集中化。因

此，當時的德國，不是該期歷史的同時代人，而是一八四八年時代的『哲學的同時代人』。當十九世紀的前半期，經濟落後的德國，在哲學領域——尤其賴黑格爾的辯證法的哲學體系——成爲指導的國家，牠的哲學的內容豐富，比起當時國內經濟的發達狀態來，實屬可驚，其所以致此，也是基於這種情形。再把這種關係概要地說，就是：德國古典哲學及作爲這一哲學之完成的黑格爾辯證法，不僅是德國社會發展的產物，且是該時代的歐洲國際布爾喬亞發達的產物。因着國內的因素和國際的因素結合、統一、相互規定，牠就成了法國革命之德國的反映。——這是德國古典哲學的特徵。

所有那些情形，尤其法國革命和科學（自然科學）的更高發達水準的基礎，規定了德國古典哲學的進步內容（辯證法）。

法國革命把封建社會到資本主義社會的辯證法轉化的現實，用最模範的形式，概要地而且如實地顯示出來了。法國革命所顯示的社會及意識形態的發展、轉化，被黑格爾唯心論地反映於其『精神現象論』中了。法國革命是德國古典哲學的辯證法的第一地盤，黑格爾的辯證法及其邏輯學，就是在這一地盤上，作爲變革期的產物而產生的（這種關係，往後在黑格爾的那節中再說明）。

就第二點的自然科學的更高發達水準說，從十八世紀末到十九世紀三分之一的時期中，德國辯證法的唯心論哲學者們，比起十八世紀的法國唯物論者們，站在更進步的自然科學諸成果上。構成

十八世紀法國唯物論的者理論基礎的自然科學，是近代自然科學發達第一期的特徵——機械論的自然觀，可是從十八世紀末起，這一機械論的自然科學，已經開始動搖，自然科學的一切方面，呈現着巨大的全面變動。因此，形而上學的機械論的自然觀，被從各方面來打破，近代自然科學發達的第二期遂開始。結果，「一切硬化的東西解消了，一切固定的東西消滅了，一切被看做永久的東西成爲暫時的了，自然全體被證明爲在永遠流動和循環中運動的東西了。」（註）當時是從來機械論的自然科學從各方面崩潰，近代自然科學開始其初期的發展的時期，這一轉換期，就是德國古典哲學建立的時期，這時期的自然科學發達的成果，通被德國古典哲學充分地攝取了。康德自身基於星雲說的創造，給了從來機械論的自然科學以動搖崩潰的第一擊，他是揭開新自然觀成立的火口的最初哲學者（自然科學學者），

這些作爲素材而提供於德國古典哲學之前的自然科學的成果，不消說，是因先進資本主義諸國的發達而獲得的，在這一點上，也同德國古典哲學是法國革命的反映一樣，顯示着國際性。德國古典哲學，是當時自然科學的發展上諸結論（成果）之哲學的——唯心論的——普遍化。這樣，唯心論的辯證法就產生了。這一唯心論，是由德國布爾喬亞的無力性、妥協性規定了的。

（註）自然辯證法。

德國古典哲學把從來的歷史及科學的全發展，作了德意志的統一和總括，因而成了唯心論的最高形態，成了從來辯證法的思惟之唯心論的最高完成。

不消說，各時代的哲學，以獲得一定的思想材料為前提。這種材料，由先行的哲學科學提供出來，成為各時代的哲學出發點。但是，這時後起的哲學，並不是先行的哲學科學之單純的繼承、單純的繼續發展、量的發展，可說很多場合顯現着質的飛躍發展。各時代的劃期的哲學，絕不是先行諸哲學的簡單聚集（例如從十七世紀的英國唯物論和大陸唯物論到十八世紀的法國唯論〔後者是前兩者的唯物論的統一〕的發展，就是這樣）。

不消說，那樣獲得的思想材料，不就可簡單如實接受了事的，要受用牠，必須本身具有受用牠的物質的歷史條件，就是說，必須有生產的條件（即經濟的條件）和政治實踐、社會實踐的條件。可是，我們已在本書第一篇說過（註）；哲學的歷史發展，一般地，不應機械地祇從社會的經濟要素去說明，這是重要的事。經濟落後的國家，在哲學上也有彈得第一梵亞鈴的可能性，這在那基於澈底急進的布爾喬亞政治實踐的十八世紀法國唯物論和英國哲學比較的關係中，已經顯示出來了。

（註）對於規定哲學的歷史發展的三因素（科學尤其自然科學的發達水準，生產的因素即經濟的因素，及政治社會的實踐的因素），要理解其全體的有機關係，參照本書第一篇第二篇中的哲學發展法則。

那末，德國古典哲學當時的物質的歷史條件究竟是什麼？這裏要特別把德國國內的社會條件當做問題。德國資本主義雖比較英法是後進的，德國的布爾喬亞雖然軟弱無力，但德國基於工場手工業的發展，却準備了資本主義的較高的發展。可是，假若拿力來開拓他們的更高現實發展的直線道路，那麼德國的布爾喬亞還在經濟的未熟中。所以，德國布爾喬亞的先進諸要素，便在哲學及文學中，把握他們的歷史發展的將來。德國古典哲學及德國古典文學中，除直接地反映着法國革命外，同時又是對一八四八年的變革之準備。因此，德國古典哲學，遂成了作為人類解放看的德國人解放的『頭腦』(註)。

就是說，雖然是後進的，但德國資本主義却發展着；雖然軟弱無力——並且惟其無力——德國布爾喬亞的先進諸要素，便想在哲學中遂行他們的改革，所有這些，就是德國古典哲學的德國條件。這些條件使德國古典哲學，能把歐洲先進資本主義發展的產物之哲學的科學的諸成果，收作自己的東西，能生出辯證法——德國古典哲學的進步方面——的財產來。不過同時，這些條件，正是決定德國古典哲學的保守方面——唯心論、思辨的神學的要素——的。德國古典哲學根本是唯心

(註)“Aus dem Literarischer Nachlass M. E. Erster Band. S. 398. 如次地說道：

「德國人的解放 是人類的解放，這一解放的頭腦是哲學，心臟是普羅列塔里亞。」

論，牠的辯證法是唯心辯證法。因此，這裏就表現了德國古典哲學的進步要素和保守要素這一根本的二重性，表現了唯心論和唯物論（辯證法）的理論矛盾。這一二重性，這一理論的矛盾，是布爾喬亞的進步性和落後的封建德國的矛盾之反映。

所以，德國古典哲學的進步諸要素，當其哲學把德國內部的生活上之直接的實踐的內容，即經濟內容及政治內容，捨象得越多時，牠就越強烈而且加多地顯示其進步性。但是，假若哲學一觸及德國自身的現實諸事件，就完全變成保守的虔敬的哲學了。縱然那時說到進步的內容，牠的理論也根本受德國的諸條件所約制，完全保持抽象的（唯心論）的性質。這樣的二重性，這樣的矛盾，貫串了德國古典哲學家們的哲學的全體系。

第二節 康德 (Immanuel Kant 1724—1804)

康德生於克利希斯堡，是一個馬具匠的兒子。他從八歲到十六歲，在一個叫做 Collegium Pri-
derianum 的古典學校讀書。從十七歲到二十二歲，住克利希斯堡大學。他所研究的科學，是哲學（尤其萊布里茲、倭爾夫的哲學，英國及法國的哲學），數學及自然科學。他的學說中，折衷了法國的啓蒙思想（並當時的自然科學思想）和德國的宗教神學的思想。從這一點說，他站在萊布里茲的

傳統上。但是，他却有着自己的獨自性，他的獨自性，就在於把英國經驗論的立場和形而上學的合理論的純粹悟性的立場，加以統一，企圖在先驗的唯心論體系上，建立唯物論和唯心論的妥協、調和。他從一七七〇年以後，在克利希斯堡大學當哲學教授，直到死的那年為止。他的生活，是當時德國市民內部流行的完全單調的學者生活。他對於政治的權力，全採屈服妥協的態度，所以他在普魯士國王的前面，是服從的忠實臣民。曾把著書奉獻於王國的權力者，猶且遭受威廉二世的嚴厲叱責，說他的講義違反聖經的宗教哲學，他對於這樣壓迫，絕無反抗的表示。又當七年戰爭時，俄國軍隊占領了克利希斯堡，他對於俄國女皇伊麗查伯，也同對於普魯士國王一樣，全是忠實的順臣。

但是，康德哲學在哲學史上的意義確很大。他的哲學提起了辯證法的諸問題，他雖然沒有解決那些問題，却因此築了德國古典哲學的基礎。康德哲學在德國古典哲學中，等於樹木的「根」註。牠上面反映着十八世紀末的德國的矛盾。德國古典哲學固有的二重性（矛盾），在他的二元論中，在他的折衷主義中，拿最明瞭的形態表現着。他的哲學，把十八世紀末德國布爾喬亞的那種無力的小市民的妥協性，哲學地表現出來了。我們已在前面講過，康德哲學中的「自由」的理念，是德國

（註）季夏爾·克羅尼察所著由康德到黑格爾的翻譯本所作的序文中說：「德國古典哲學的全發展，可以比一棵樹的生長，

——康德——根，歡喜特——幹，謝林——花，黑格爾——實」。

的現實所媒介來的法國革命的原理，就是說，康德哲學是『法國革命的德國理論』。

康德才從十七世紀及十八世紀的布爾喬亞自然科學的唯物論立場出發。他在一七五五年捧獻於威廉二世的自然科學著作，叫做天體之一般的自然史及理論，有名的星雲說就是在這書中主張的。這書在辯證法的發展史上，占着重要的地位，星雲說在近代自然科學發展的歷史中，形成由第一期到第二期的轉換開端，這在第一章第一節及其他處所已經說過。康德在上述的著作中，一方面雖基於牛頓的形而上學的機械論的力學，同時還發展了新的歷史的自然觀。由於這，從來形而上學的自然科學以為自然沒有時間上的歷史之觀念，遂開始了動搖。他說明地球及整個太陽系，是從旋轉的瓦斯體中，隨時間的經過而生成的東西。他又基於發見了海洋潮汐對地球自轉的妨害，說明太陽系將來也得滅亡。因此，他就達到了宇宙之歷史的發生、發展、變化、消滅的原理。從這點說，黑格爾的自然哲學，比康德的見解落後得多(註)。

但是，康德對宇宙的歷史的解釋，不是完全的辯證法見解，他沒有能夠把這一歷史的發生、發展、消滅的思想，向宇宙論的限界外，即現實的一切領域去擴大、澈底化、完成化，還是機械論地理解着這種發生、發展。康德確立了歷史地解釋宇宙的原理即歷史主義，他祇不過基於這，把形

(註)自然辯證法。

而上學的機械論自然觀的一個基礎打毀了，因而替他的全部構造打開了一條將來崩潰的路，

他在當時，明明站在布爾喬亞自然科學的唯物論立場上。他說：『給我以物質喲！如果那樣，我便構成世界。』又，對於牛頓認為神是運動的最初衝擊的見解，他說：『在哲學者看來。是可憐的解決。』當然，在這裏，不消說，並不是把他作為澈底的唯物論者，但是他受牛頓的力學及其他自然科學的影響，而一時作為唯物論者來出發，正是意味着這位德國古典哲學開山祖的哲學家，自始就是布爾喬亞啓蒙時代的兒子。

這一布爾喬亞的啓蒙，到了康德的手中後，日益德國化，他自身就成了啓蒙之典型的德國的兒子。這樣就出現了康德的先驗唯心論（批判哲學）哲學體系，這一體系是德國古典哲學的出發點，是德國古典哲學的根蒂。德國的布爾喬亞啓蒙是半戰鬥的東西，這一『布爾喬亞啓蒙的半戰鬥性』（註），在康德的先驗的唯心論中，成為進步要素和保守要素的二重性，成為理論上一切種類的二元性，折衷主義而表現。二元論的折衷之理論的根本，就是想把唯物論和唯心論妥協起來的二元論。

康德的哲學，他的先驗的唯心論之根本的特徵，就是『融和唯物論和唯心論，使得兩者妥協起

（註）引用麥林哲學史九七頁中的話。

來。』(註一)這個在一七七五年的自然科學著作中，作為唯物論者(樸素的唯物論者)而登臺的康德，到了一七八一年的純粹理性批判中，表現爲想把唯物論和唯心論妥協的先驗的唯心論者了。

純粹理性批判這部書，拿近代唯物論的創始者法蘭西斯·培根的名著大革命的序文起首。康德哲學的根本立場，一方面表現在其對所謂『形而上學』『獨斷論』即神學的唯心論作鬥爭的中間，他方面表現在其對柏克烈的主觀唯心論及休謨的不可知論作鬥爭的中間。他對於前者，拿經驗論及不可知論和牠對抗，對於後者，拿唯物論及先天認識的原理和牠對抗。

康德拿他所謂『批判哲學』的發問，問『形而上學一般，如何是可能的呢？』這樣來批判神學的唯一論，即他所謂的『形而上學』。他的『純粹理性批判』的任務，就是這一形而上學的批判。他說：『試圖變革形而上學的從來的的方法，並且以幾何學者和自然爲模範來計劃形而上學的全革命，藉以達到那個試圖，純粹思辨理性批判的工作，就在這中間。』(註二)在他看來，『形而上學』是『沒有何等教養的獨斷論』(註三)，是『詭辯的似是而非的學問』(註四)，於是那曾經做過『萬學

(註一) 唯物論與經驗批判論。

(註二) 康德純粹理性批判，一五頁。

(註三) Kant "Prolegomena" (Fehlman) S. 50.

(註四) 同上，一五五頁。

的女皇」的形而上學，完全被驅逐於荒野了。他的這一對形而上學批判的立場，是英國經驗論（洛克的）的立場。他說：「我們的一切認識，隨經驗而開始，這是無疑的事。什麼理由呢。因為認識能力的活動開始，若不是由對象來喚起牠，是由於什麼呢？對象觸發我們的感能，一方面自己造成對象，他方面使我們的悟性活動來着手比較表象、連結表象、或分離表象，把素材的感性印象加以改造，使其成為對象的認識即經驗。」（註一）因此，康德承認離開我們意識而獨立的客觀實在（他所謂的『物自體』）的存在，認為一切的經驗，都因客觀的實在即物自體對我們感官的作用而開始。從這點說，康德哲學是唯物論的。

所以，康德反對柏克烈的主觀唯心論，把柏克烈的主觀唯心論，呼做『柏克烈的神祕的溺惑的唯心論』。使牠和自己的先驗唯心論有決定的區別。他對於這樣區別的理由，如次地說明道：『爲什麼呢？因爲我的所謂唯心論，並不抵觸事物的存在，因爲懷疑事物的存在，絕不是我所及過的事（然而普通意味的唯心論，本來是由於懷疑事物的存在而成立的）。』（註二）康德對於柏克烈的批判，是唯物論戰勝唯心論。但是康德又說：『我當然承認我人之外的物體即物，雖然物的自體是

（註一）康德純粹理性批判。

（註二）Kant: "Prolegomena" S. 72.

什麼，我們完全不知道，但我們靠我們的表象而知道物，我們的表象是由物對我人感官的影響來造成的。」顯然地，康德雖承認客觀的實在、物自體的存在，但他却否定其認識的可能性。從這點說，康德哲學又成了不可知論。

但是，康德的全體立場，和休謨的不可知論及洛克的經驗論，都有分別。在康德方面，認識不同休謨的意見一樣，是單純主觀的相對的東西，其實連我們的經驗的認識，都是我們靠印象去接受的東西（認識的所與，經驗的雜多），和我們自身的認識能力所自與的東西（認識的先天形式）之結合。依康德的觀察。『經驗的判斷在具有客觀的妥當性時，就是經驗的判斷。』（註一）『客觀的妥當性和必然的普遍妥當性（對於一切人的），是交互概念。』（註二）如果是這樣，那麼經驗的判斷，已不能不具有『必然的普遍妥當性』。但是，『必然性和嚴密的普遍性，是先天的認識之確實的特徵』（註三），因之經驗判斷中，已經加入了先天的形式。所以，康德對於休謨『想從習慣（即單純主觀的必然性）』導出原因概念來，完全反對。康德強調『先天的概念，須作爲經驗的可能』

（註一）Kant: "Prolegomena" S. 77.

（註二）同上，七八頁。

（註三）康德純粹理性批判，田譯岩波版，五五頁。

性之先天的約制來承認。」(註二)因此，康德在這一點上，又和洛克不同。他說：「有名的洛克，因為缺乏這種考察，因為他在經驗上發見了悟性的純粹概念，就從經驗中導出了這一概念，並且作了一種極不澈底的思考方法：想靠這一概念而遠越經驗的一切限界去認識。」(註三)

自別於經驗論者洛克的康德，建設着先驗構成的主觀之理論，他認為「由感覺而和對象生關係的直觀」，是經驗的，把「經驗的直觀之無限定的對象」，呼做現象(註三)。於是現象和能思惟而不能認識的「物自體」的二元論，就在此產生出來。這是現象和物自體，被作了形而上學的絕對的分離、對立化的二元論。這一二元論，而康德關於物自體的不可知論的結論。因此，我們的認識就被限於現象世界了。這樣在現象和物自體之間，築着一條不可逾越的界限的見解(不可知論)，因着牠唱說客觀實在的不可認識性，拿意識內容去規定現象，所以就是一種唯心論。同時那又是形而上學的非辯證法的理論，不承認「由可知知的人類認識之發展」，不承認「物自體」向「為我們的物」的轉化」。因此，康德就不能從現象中看見「為現象的物自體」，把現象和本質(客觀真

(註一)康德純粹理性批判，一六六頁。

(註二)同前，一六六頁。

(註三)同前，八七—八八頁。

理) 割開，把一切經驗的東西離開自體。其所以如此，正因他是形而上學的唯心論者的原故。康德的物自體，是被捨象了一切內容規定的對象(物質的存在)，用黑格爾的話說，是『僅被作為彼岸來規定的完全抽象物，全空虛』。(註一) 康德又把物自體叫做『理體』，這種時候，物質的諸規定移於意識內容，變成意識的諸規定。這樣，康德的唯心論便成立。在康德的唯心論中，認識把自然和人類，絕對地分離。

同時，認識的本身，認識主體的本身，也被康德形而上學地分離。康德把認識祇限於現象。『在現象上和感覺對照的東西』，他叫做『現象的質料』；『現象的雜多，能在某種關係上被整頓的東西』，他叫做『現象的形式』(註二)。質料祇能在後天去獲得，形式却已在先天備於心性中了。於是質料和形式的二元論，就在這裏出現。形式對於質料，完全作為外的形式而對立。

照康德的見解，認識從兩個泉源來發現，一是接受表象的感受性之『感性』，一是認識的自發性之『悟性』，『直觀』和『概念』，構成我們的一切認識的要素。認為『沒有感性，就不能獲得任何對象，沒有悟性，就不能思惟任何對象』。康德雖然說着『沒有內容的思考是空虛，沒有概念的

(註一) 黑格爾百科全書，七〇頁。

(註二) 康德純粹理性批判，六六頁。

直觀是盲目」(註一)，但這兩者在他看來，實是完全不同的兩個分離了的東西。於是直觀(感性和概念(悟性)的二元對立，就在這裏表現出來。一方面的感性直觀的純粹形式(純粹直觀)，是時間和空間，他方面的概念形式，對象一般被思惟的形式、「純粹概念」，是即範疇純粹悟性概念。康德把範疇從判斷的形式引出來，認範疇爲「先天的概念」，以爲範疇的客觀的妥當性，就在於「經驗祇有靠牠才可能的一點上」(註二)。因此，他把範疇作着主觀主義唯心論的解釋，不理解作爲反映客觀現實的形式看的範疇之意義。相反地，把範疇認做先天的概念，認爲祇有牠才使對象成爲可能。並且康德的範疇，不僅是先天的概念，且是固定的靜止的死東西，所以那上面，沒有絲毫顯示諸範疇相互間的辯證法的關聯，沒有絲毫顯示「諸範疇的相互移行」。

範疇如果是那樣固定的靜止的東西，並且那樣被形而上學地完全切離感覺，那就認識不能成立。爲什麼呢？因爲康德眼中的認識是直觀(感覺)和概念(範疇)的結合。於是康德爲了逃出一難關，就把認識上的形式和質料、直觀和範疇，這已被他完全形而上學地非辯證法地分離了的東西，再用完全非辯證法的折衷主義的方法來接合。因此，康德就要不絕地引入中間的諸範疇，把直

(註一)同前，九一頁。

(註二)同前，一一八頁。

觀和概念（範疇）間的裂縫，填補攆來。他首先借助那從感性來的雜多之基於「先驗的構想力」的綜合，及這一綜合之基於「根源的統覺」的統一。但是這還不夠，遂想靠「感性的形式而純粹的條件」之「先驗圖式」作媒介，把範疇和感性的直觀結合起來。

因此，康德就用那樣完全形而上學的折衷主義的方法，來建立先驗的構成的主觀世界。據康德說：被認識的東西（現象），就是由意識內容、感性的形式和悟性的範疇（認識主觀）所構成的表象世界。「範疇是對於現象，因而是對於現象的總括之自然（被從內容上看的自然），規定先天的法則的概念。」（註一）「經驗一般的可能性的限制，同時，就是經驗對象的可能性的限制。」（註二）看來，康德的不可知論的二元論，實在是不徹底的主觀的唯心論。這就是他所謂的「先驗的唯心論」。

儘管宣布這一先驗的唯心論的世界，是由認識主觀所構成的東西，但這世界中却還存有不可調和的大對立，即現象和物自體的對立，*Phänomena* 和 *Noumenon* 的對立。這一對立復被導至理論性和實踐理性的對立，變成必然和自由的對立、科學和宗教的對立。結果，那在他的純粹理性批

（註一）同前，一六〇頁。

（註二）同前，一七九頁。

判中，曾被廢棄、驅除了的『形而上學』——神學的唯心論，又在他的實踐理性批判（一七八八年）及道德的形而上學基礎（一七八五年）中復興了。其實這一復興的理論條件，他已在純粹理性批判及 *Prolegomena* 中準備着。他在純粹理性批判第二版序文中說：『我爲要給信仰以場所，不能不去掉知識。』到了作實踐理性批判時，就把理論理性，不可解的『神的存在』及『靈魂不滅』，當做『純粹實踐理性的要求』來爲之築基礎（註一）。於是神學的諸觀念，被他作了積極的再建。這裏又成立『自由的 *Idee*』，開闢『目的自體的普遍國』（註二）。于是自由和必然、目的性和因果性，被分別配屬於兩個完全被形而上學地割開了的世界，開始其獨自的抽象生活。康德的這種見解中，表現着新與布爾喬亞的唯物論的世界觀和神學的世界觀的折衷、妥協。這是康德哲學所固有的矛盾。我們已經看到：現象和物自體、質料和形式、直觀（感情）和概念（悟性）、純粹直觀和範疇，必然和自由，理論性和實踐性，所有這些二元論的對立及其折衷主義的結合，在康德哲學中貫串着全體系。構成這些對立及其折衷結合之根基的，是康德哲學中的進步東西和保守東西的二重性之哲學的表現，即唯物論和唯心論的妥協，唯物論和唯心論的唯心論折衷。

（註一）康德實踐理性批判，一五六及一五八頁。

（註二）Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 105.

費爾巴哈把康德的體系，呼做『站在經驗論見地的唯心論』。但是，經驗論是不徹底的唯物論，這一不徹底的唯物論，在康德是表現在其物自體說中。物自體說的矛盾，決定了康德全體系的矛盾。當其承認離開我們而獨立的物自體，照應於我們的表象這一點時，那中間有唯物論，但當其宣言物自體是不能認識的東西，是超絕的東西，是彼岸的東西時，唯心論就現了出來。這種根本的對立、矛盾，在特殊形態上，被反復於形式和質料的對立中。形式是先天的東西，質料是後天的東西。由於質料『在現象上和感覺對照』，就通過感覺的根源性的原理而延展到唯物論了。這種關係，表現為當作感性直觀的純粹形式看的時間空間的先天性和感性的所與的對立、矛盾；更在接着的階段上，特殊化為經驗的雜多（後天的）和純粹悟性概念即範疇（先天的）的對立、矛盾的形態而反復。於是理論理性和實踐理性的對立遂表現。

這種不徹底的妥協性，是康德時代的德國社會的反映，在康德的倫理學中，明顯地表現着，他的倫理學，一隻腳還站在封建的基督教的地盤上，另一隻腳確已踏上法國革命的地盤。他對於國家公民雖要求完全的自由和獨立，但對於一般國民（Staatsgossen）却不是那樣，這種情形表示了他的社會的見解之封建的保守的性質（註）。康德把全體勞動大眾——布爾喬亞的變革所不能解放，

（註）Vgl. Kant: "Rechtslehre" (46) 麥林德國史，九八頁。

而且事實上已經解放了的手工業者和商人的徒弟，農民等等——列爲『一般國民』。

康德的哲學，是妥協的、最折衷主義的、是形而上學的。但是，他由于把『純粹理性的二律背反』弄明白，提起了關於辯證法的根本原理即矛盾的概念問題，在這點上，他占着辯證法發達史的特殊地位。康德把理性想就物自體下判斷時所陷的錯覺，呼做『辯證法』，把『構成這辯證法的推論的理性狀態』，呼做『純粹理性的二律背反』（註一）。他舉出了四個二律背反：（一）有限和無限，（二）一切事物究竟是單純呢，抑是單純者的複合呢？（三）自然法則和自由，（四）有無作爲世界的原因而絕對必然的存在者？（註二）但是，他不能正確地解決這種二律背反，反而把這相矛盾的兩個命題，作折衷主義的調和、併存，想因此避免矛盾。在這點上說，他是形而上學的。他不能把辯證法作爲存在及思惟的法則去抓住。其實，二律背反不限於康德所舉的四個，所有一切概念、一切範疇，都是二律背反的，因此，康德的二律背反論，不過是辯證法往後發展的一個刺戟罷了。

（註一）康德純粹理性批判，二九六頁。

（註二）參看前書，三六〇——三八一頁。

第三節 費喜特 (Johann Gottlieb Fichte 1762—1814)

費爾巴哈說：『康德哲學是矛盾，牠拿不可避免的必然，導入費喜特的唯心論或感覺論。』事實上，康德的先驗的唯心論，是不澈底的主觀的唯心論，那上面表現着中途半截的不澈底性，即唯心論和唯物論的妥協，作了牠的根本性格。費喜特從康德的先驗的唯心論中，丟掉唯物論的要素，使牠澈底化到唯心論的一元論，因而除去了康德的二元論的不澈底。於是費喜特的自我的辯證法成立。費喜特和謝林，同是康德的先驗唯心論向黑格爾的辯證法唯心論發展的媒介。

費喜特是織紐人的兒子，生於薩克遜的奧伯老西茨之蘭美勞村。他是在法國革命和康德哲學的直接影響下，生長起來的。一七九三年，他受法國革命的激盪所感動，匿名寫了對歐洲諸侯請還思想自由的要求，及改正公衆關於法國革命的判斷文。一七九四年，任耶納大學的教授，但因着和宗教衝突，被控爲無神論者而去職。去職後往柏林，於一八一〇年任柏林大學教授，一八一一年當選該校第一屆的互選總長。

費喜特和德國的任何唯心論哲學者相比，是關心政治較強的熱情的急進哲學者，是最大膽地表露急進見解的哲學者。青年費喜特，在其關於法國革命的著作中，從『理性的自由』的原理，替革

命的必然性、憲法變更的必然，建立哲學的基礎。他又是急進的自由主義者，主張「地上的任何人，都沒有不使用自己的力而靠別人的力來生存的權利。」這是布爾喬亞變革的原理。他又在一七九四年的自然法論中，展開『理性國家』的思想，其後在一八〇〇年的封鎖的商業國家中，更發展了這一思想。他那被一般愛國主義的教科書所歪曲着的告德意志國民的演說（一八〇八年），實際是大膽地抗議着德國的現實，反對腐敗的封建支配的體制和宗教。他唱其獨自的無神論，說『宗教是奴隸的慰藉』。

費喜特比起康德來，較多是法國革命原理的體現者。他率直地唱着無神論（當然不是完全的），說着革命的原理。康德就不然，一件都不來。費喜特還理解國民的意識，而這是康德毫不注意的事情。費喜特不像康德把德國人區別為有完全權利的國家公民（*Staatsbürger*）和有半分權利的國民（*Staatsbürger*），簡直主張凡具有人類面貌者一律平等，說明德國人的職務，就是創造基於這一平等的真權利的國家。就是說，他是對封建的所有和身分的特權作鬥爭的布爾喬亞革命的熱烈戰士。不消說，德國社會的諸關係，在幼稚的德國布爾喬亞的先進思想家前所定立的界限，費喜特就在這種場合，也沒有能夠跳過去。費喜特的『實踐理性的價值』這思想，雖是德國新興布爾喬亞的實踐努力的反映，但這一實踐，被費喜特作為帶有抽象的理論的性質之實踐而表現着，即是被作為

『實踐理性』而表現着。並且，他那所謂『封鎖的商業國家』的『理性國家』，結局就是不能不依布爾喬亞理性的諸要求而設立的舊普魯士國家的表現。這裏，有着費喜特哲學和德國現實的終極的妥協性，所以急進的原理，在費喜特手中，拿鮮明的唯心論哲學的形態來出現。

費喜特哲學的核心，就是他的知識學中的自我的唯心論的辯證法，這是媒介着從康德到黑格爾的德國唯心論的進程的。這個自我的辯證法，把康德哲學，在先驗的唯心論軌道上，作內面的澈底化，把康德的二元論，在自我的絕對活動中，作主觀主義的揚棄，因而成就了自己，同時，構成黑格爾的精神辯證法理論的先行形態。費喜特的知識學的目標，就在於把康德手中還分離着的現實和物自體、質料（內容）和形式、直觀和概念、感性和悟性、理論理性和實踐理性、必然和自由，從自我的活動上，完成其統一。

貫串康德哲學全體系的二元論的不澈底，牠的根本，就是物自體和現象的二元論，即是那意味着對唯物論讓步的不可知論。正是雅可比（F. H. Jacobi, 1743—1819）說的一樣，沒有物自體的假定，就不能入於康德哲學。拿物自體的假定，就不能止於康德哲學。所以，費喜特首先批判承認離開自我而獨立的康德『實在論』。他承認這個物自體的思想中，有着先驗的唯心論的矛盾，極大的不澈底。他向康德及康德的追隨者說：『那種物自體的思想，由感覺做基礎，反過來，他們又想再

界物自體的思想做感覺的基礎。他們的地球在巨象上，而巨象却在他們的地球上。他們的單是思想的物自體，是活動於自我的呵！」（註一）這樣，費喜特就把作為唯心論的康德哲學的不徹底去掉，把康德的主觀和客觀、思惟和存在的對立，作唯心論的揚棄。他把思惟認做『行爲』，把自我認做『活動』。他說：『叡智在唯心論看來，是一個行爲，絕不是此外的任何東西。但是，人們或許不把叡智呼做活動者，因為活動者這一語，是被認做活動所屬的某種存續者的。』（註二）他這樣地把思惟、主觀，認做活動的東西，拿來統一形式和內容（素材），統一先天的和後天的。這時候，他對康德的『構想力』的活動，更賦予根本的意味，把牠認做自我的根本活動。他說：『所謂事物，就是由構想力總括了的這一切的關係，此外什麼都不是。』『形式和素材，不是特殊的部分，全形式性是素材，我們在分析上才接受一個一個的形式。』（註三）這裏，形式和內容，不象在康德的眼中一樣，是被從形而上學的分離上去理解的，而是在發展上、在辯證法的關係上被理解着。即，素材是全形式性（Gesamte Formtheit）。所以費喜特說：『先天的和後天的，在完全的唯心論看來』

（註一）Fichte: "Erste und zweite Forderung in die Wissenschaftlehre" (Medicus) S. 67.

（註二）同前，二四頁。

（註三）同前，二七頁。

——就相反地，在完全的唯物論看來，也（引用者）——全然不是兩個東西，實是一個東西。那是被從兩方面考察的，人們祇有靠近牠的方法來區別』（註一）。

知識學，就是要發見『一切人類的知識之絕對的第一的根本原理，絕對無約制的根本原理』，這種原理，被費喜特作為『事行（*Tathandlung*——又譯為純粹活動）』來表現。『事行』『不在我們意識的經驗諸規定下出現，而且也不能出現，牠橫在一切意識的基礎上，祇有牠才使意識成為可能。』（註二）作為這種『事行』的自我，活動的根源的自我。這是費喜特的『知識學』中的『自我』。

費喜特的『知識學』（全知識學的基礎，一七九四年），展開着『自我』的辯證法，可比於黑格爾的邏輯學及百科全書。

費喜特在全知識學的基礎第一部全知識學的諸根本命題中，首先就把『A就是A』的同一性原理，從『自我就是自我』（*W—L. S. 14*），從『自我根源地絕對地自己立其存在』（*S. 18*）的自我活動，從『事行』——在那上面，事實（*Fat*）和行爲（*Handlung*）是「非二的東西——來說明。於是獲得『實在性的範疇』。

（註一）前前，三一頁。

（註二）*Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Medicus) S. 11.

第二，他把『Minus (減) A 不是 A』的反定立原理，從『非我對於自我被絕對地反定立』(S. 24) 來說明，即是從反定立一般被自我作絕對的定立，來說明。於是獲得『否定性的範疇』。

第三，有『形式上被約制的第三根本命題』，這就是『非我在自我中被定立』的命題(S. 26)。他暴露了這一命題中的自我和非我的辯證法，即是把『自我——非我，非我——自我』(S. 27)的矛盾，弄明瞭了。但是，費喜特把這一自我和非我的辯證法的矛盾，反省哲學地，唯心論地，在自我的根源活動上去解決，於是把這個矛盾作為『相互限制』的一種『限制』(S. 28)的概念來說明。他說：『自我在自我內，對於可分割的自我，把可分割的非我來反定立。』(S. 31)費喜特雖然那樣把自我和非我、定立和反定立的辯證法的矛盾弄明白了，可是却把牠在意識的同同性上理解着，認為『否定』是『部分的』『否定』。從這點說，他還是反省哲學的，康德主義的。

費喜特的知識學，拿『根源的必然的自我之反題的行為』做着前提(S. 44)。基於這，就成立了全知識學的基礎第二部及第三部。『自我把非我，作為由自我所規定的東西來定立』(S. 46)，這命題作了知識學的實踐部門的基礎；『自我把自己作為由非我所規定的東西來定立』，這命題作了知識學的理論部門的基礎。因此，在實踐的知識學中，表現為『自我規定非我』。自我是能動的。可是，在理論的知識學中，却表現為『自我被非我規定』了，自我的被限制性，構成着根本。

自我把一切的實在性，在自我中作爲『絕對量』而定立，因而『自我在實在性被規定時而被規定』(2.50)。這裏，抽出了量和質的辯證法的範疇。費喜特把黑暗和光明，自我和非我，用『分量化』來說明，表示了質、量的辯證法轉化的思想(註)。據費喜特的觀察，自我和非我，處於相互規定的辯證法的關係中，這就是自我和非我間的受動和能動的關係。這種能動和受動，在『活動總量』的概念中，有着關係基礎(2.60)。活動和受動(非活動)都是活動。

在康德，完全形而上學地把現象界和本體界分裂爲兩個世界，分別地把『純粹理性的二律背反』的定立和反定立，配屬於那兩個世界，如今費喜特這樣一來，就把那種定立和反定立，作爲自我的根源活動而統一了。從這一自我的根源活動，自我和非我的對立、矛盾的發展中，使得交互規定(即關係)、『因果性』、『實體性』等等一切概念範疇發展起來。即是範疇成爲發展的東西了。一切的對立，由絕對定立了的自我的純粹活動產生出來，範疇就是作爲這一純粹活動、行爲而被獲得的。費喜特的範疇，不像康德的範疇是固定的死東西，牠是從基於對立而發展的自我活動即運動中生出來的，是認識發展上的契機、階段。

但是，在費喜特的理論知識學中，自我和非我的交互規定的基礎，沒有被充分地弄明瞭，那裏

(註)同前。

沒有成就有限性和無限性的完全統一。費喜特想把這種統一，由『構想力的能力』來顯示，他規定這個能力是『徘徊於規定和無規定、有限和無限之間的能力』（S. 136）。但這種統一，在自我從屬於非我，惟有靠非我牠才能是睿智的理論知識學的領域，沒有得到成就。照費喜特的意見，這種統一，祇有在實踐的知識學中才成就，那裏給着絕對的自我和實踐的自我和睿智的自我的結合點（S. 190）。自我是無限進行的活動，非我，自然對於自我作為障礙而表現。這裏，恢復了自我的絕對自同性。總之費喜特知識學的三部門（全知識學的根本命題、理論的知識學、實踐的知識學），雖是類似於黑格爾哲學的三部門（邏輯學、自然哲學、精神哲學）的東西，但那中間，關於思惟（自我），却把本質的辯證法，反省哲學地說明着。不過雖是那樣，費喜特的知識學，却是最初意識地展開了辯證法的唯心論的哲學體系。

究竟費喜特的自我的辯證法，怎樣成立的呢？那是由於排除了康德的二元論的不澈底（物自體），把認識作為發展去把握而成立的。費喜特是使得自我和主觀達到最高度發展的哲學者。他把思惟作為根源的活動去抓住了。在費喜特，自我、主觀，驅逐非我、客觀、自然而占領現實。費喜特的自我、主觀，不是硬化的東西，形式的東西，而是活動、不絕的運動、不絕的生成。那樣，自我、主觀，是生產的活動的東西，非我、客觀，被自我、主觀作根源的定立，結果，自我的辯證法

就產生。那裏，範疇被作為認識的發展階段去把握，辯證法不像在康德的手中是『假象』、『錯覺』，而是被作為發展的推進力抓住了。就是說，發展的原理、定立和反定立的對立，成了思惟及存在（這兩者在費喜特看去是同一的）的一般原理。

費喜特那樣把認識在發展上來把握，把思惟作為活動（實踐）來把握，是重要的事情。就是說，他不『把現實、對象單從客體或直觀的形態』去抓住，而把牠作為『活動』去抓住，在這點上，對於十七、十八世紀的形而上學的機械論的唯物論，構成了重要的對立。主觀這一活動的對象化，這是自我的辯證法的基礎。但是，這裏必須注意的是：費喜特的主觀的活動、實踐，完全具着抽象的理論的性質，不是人類之現實的活動、實踐。所謂實踐，在他是實踐理性，他的這種見解，是當時德國社會的諸關係所規定了的，是德國古典哲學全體所不能超越的限界。所以，費喜特的辯證法，全是唯心論的辯證法。在費喜特手中，全現實被封閉在自己意識的主體之自我中。費喜特的自我，『是在脫離自然上，被形而上學地變曲了的精神。』（註一）因此，費喜特的知識學，當然是主觀主義的東西，主觀主義是一個理論的矛盾。

費喜特的自我的辯證法，替黑格爾所謂『主觀是實踐』（註二）的辯證法，作了準備。但是，要發展成爲那個東西，當然非打破主觀主義不可。這一主觀主義的矛盾，產生了葉密爾·拉斯克（Emil

Laak) 所謂『費喜特的後期改變』的東西(註三)。費喜特在晚年(一八〇〇年以後)的著作上，明說無限的自我本身，祇不過是一個絕對的實在，是一個無能力，是一個生命，是一個光的現象，變成神祕主義的浪漫主義的了。他在那構成他『改變』的轉期的一八〇〇年，著有人類的本分，其中說着神的存在者，他說這就是作為『世界創造者』看的『永意志』。(註四)費喜特後來的思想變化——浪漫主義化——反映着德國布爾喬亞隨着法國革命的發展而忽然後退的情形。

費喜特的自我的辯證法，被謝林的自然哲學作媒介，發展為黑格爾的辯證法。

第四節 謝林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 1775—1854)

費喜特把非我、自然，單看做是由自我所定立，須靠精神去克服的妨礙物。在他看來，自然單是一種可被否定的東西、空虛的對象而已。和這一自我的哲學對立，把自然看做類屬於精神生活的

(註一) 'Aus dem Literarischen Nachlass M—E' Zweiter Band. S. 247.

(註二) 黑格爾精神現象學，五六〇頁。

(註三) Emil Laak: 'Fichte Idealismus und die Geschichte'

(註四) 費喜特人類限定，一四〇頁。

東西，想把自然精神化的，就是謝林的自然哲學。費喜特的自我哲學的本身，已經顯示了謝林的自然哲學成立的道路。費喜特在一八〇〇年的人類的本分中，說着宇宙、自然的精神化。他說：『宇宙在我們的眼前被精神化，帶着精神固有的刻印。』（註一）

謝林把費喜特在展開自我（自己意識）的辯證法時，所用的一切辯證法的原理——對立和同一性、統一、全體性、相互規定，從對立和鬥爭、矛盾來的生成、發展等——移於被神祕化、被精神化了的自然上。謝林的自然，不消說，是唯心論的自然。他把主觀性和客觀性，作斯賓諾查主義的和解，想在絕對者的『無差別』中，揚棄自我和非我、主觀和客觀的對立。他的自然哲學，是費喜特的自我的辯證法對於自然的唯心論的適用，因此創始了唯心論的新形態，創始了客觀的辯證法的唯心論。但是，他並沒有在這裏達到主觀和客觀的完全辯證法的統一。他的『絕對者』，正如黑格爾說的一樣，是『一切牝牛都黑的夜』（註二）。費喜特還沒有把『絕對者』作為（本質上是過程的東西）去把握，沒有作為『自己運動的自己同等性』（註三）去把握。他的『絕對者』，到了黑格爾的

（註一）同前，一五四——一五五頁。

（註二）黑格爾精神現象學，一九頁。

（註三）同前，二一頁。

精神現象論中，才被作爲『實體』而同時是『主觀』的『全體者』去把握。結局，謝林的『自然哲學』，不過是從費喜特到黑格爾的一座橋樑而已。

謝林生於烏爾登堡的列翁堡，是個牧師的兒子。他在杜賓根的神道學校讀書，以後自己研究康德斯賓諾查及費喜特，尤其是費喜特的熱烈信奉者。他的自然哲學（一七九七——九九），是從斯賓諾查的地盤上發展起來的。他是一個轉變無常的思想家，正像被評爲『輕浮者』那樣，多次改變自己的所說。他在自然哲學後，經過『先驗的唯心論體系』（一八〇〇年），『同一性的體系』（一八一三年），移於神智學的神祕主義，完全非合理的主義，成爲撈不上手的保守的僧侶主義的唯心論者。他祇在自然哲學時期，表現爲哲學史上的積極思想家。

謝林的自然哲學，基於十八世紀末的自然科學的進步而來。那時賈伐尼作了動物電氣的發見，拉發吉拿酸化說代替了舊的燃素說，約翰·普拉溫在其醫學原理中，揭示了一切生命發根於『興奮性』的新理論。還有基爾邁爾在論有機力的關係中，把個體及自然的生命，解做一種進化過程，認爲這一過程有『感受性、受刺激性、及再生產』的根本力。

謝林受着這種刺激，把全自然看做一個大有機體，作爲關聯的體系去把握，因此創始了這個見解的自然哲學。他把自然的一切現象，看做統一的辯證法過程，——不消說，他是唯心論的立場。

他把無機的自然及有機的自然，作為『絕對者』的發展之逐次的階段來研究。對立統一的辯證法法則，被他在『雙性』(Duplicitat)形態上，弄成一切發展的根本原理。依他的觀察，自然祇在被解做和精神相類的東西，帶有精神刻印的東西時，才能理解。在他看來，『自然的體系，同時就是精神的體系』，所以他的自然哲學，被呼做『思辨的物理學』(註一)。這個『想研究(沒有牠，自然本身便不是何等全體者，何等完結者的)運動的絕對原因』的自然哲學，牠的『最初的問題，從機械的方面看，完全不能解決』(註二)，所以他的作為思辨的物理學的自然哲學，把自然常做『動的過程』(dynamische Prozess)去把握(註三)。從這個『動的過程』生出物理的諸範疇來。

謝林把自然作為活動的東西去把握，在『生產性和生產物的同一性』上抓住牠。『作為單純生產物的自然(natura naturata)，被呼做作為客體的自然，作為生產性的自然(natura naturans)，被呼做作為主體的自然』(註四)。這樣一來，費喜特哲學的主觀和客觀的同一性，就被移於自然

(註一)謝林自然哲學，六八六頁。

(註二)同前。

(註三)前書，七四一頁。

(註四)前書，六九六頁。

中了。自然是交互的活動者。

『這個交互的活動者，是在自己本身中分裂了的生產性。』（註一）這個分裂、相爭諸力的『雙性』，是自然發展的基礎。自然不絕地到處通過『相反』即一者的分裂而活動，然後再向合一努力。『自然是不絕地向同一性努力的一個活動，因而牠是爲了作爲那種東西來永續，而不絕地向對立爲前提的一個活動』（註二）。同一性出於差別，這『從差別出來的同一性，就是無差別』（註三）。於是『向無差别的努力』，在這裏出現。『自然的任何同一性，不是絕對的，一切都僅是無差別，』（註四）於是『無差別在謝林手中成爲『絕對者』了。

謝林認爲精神作爲自然的最高階段，從自然中發展。但是，這種見解，在他是完全唯心論地顛倒着。爲什麼呢？因爲在他的自然哲學中，自然是『生成的精神』，是『先天的』東西（註五）。因此，謝林的自然哲學，固然一方面因其辯證法的自然觀的原故，對十九世紀自然科學的發展（奧肯、法

（註一）前書，七二〇頁。

（註二）前書，七二一頁。

（註三）同前。

（註四）同前。

（註五）前書，六九一頁。

拉第、虞果），給了很多影響，對後世自然科學的發見，給了很多指示，但另一方面，牠却做了達到形而上學的神祕主義、僧侶主義（宗教）的道路。

自然，往後成爲『神中的自然』，謝林的全哲學，成爲完全的神祕主義、非合理主義。他的哲學中，失掉裴喜特的那種高漲的變革精神，這是反映着當時德國布爾喬亞的立場。當法國革命的發展，鮮明其大衆性，雅各賓黨的恐怖手段發生時，德國布爾喬亞就跳到保守勢力的方面去了。後來當黑格爾死後，黑格爾哲學發生分裂，產生了『左翼黑格爾主義者』，而腐朽了的謝林神祕主義的哲學，却被提拔爲普魯士王國的哲學，來對抗這新的事態。當弗里特里希·威廉四世，爲想拮抗於『黑格爾汎神論的尖銳，皮毛的多識，及家庭訓練法的解體』時，把謝林從閩行大學召到柏林大學；謝林『把知識和信仰的調和，裝入旅行皮包中帶來了』（註一）。因此，這『把純粹思惟的道路，沉到神話學的，神靈術的妄想中了』的謝林哲學，賴『普魯士國王的御用』而獲得了維持（註二）。

第五節 黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1831)

（註一）謝林與啓示，日譯本三〇四頁。

（註二）同前。

黑格爾統一了費喜特及謝林的哲學，完成了唯心論的辯證法。謝林的『無差別』的『絕對者』，在黑格爾手中，成爲辯證法的『全體者』了。黑格爾說：『全體者就是通過發展而完成自己的本質。關於絕對者應該說的是：牠本質上是結果，牠是在終結上才真正存在的東西。』『這個絕對者的本性……正在於牠是自己生成的這點上。』（註一）同時，費喜特的『自我』，在黑格爾手中，成爲辯證法的『精神』了。黑格爾說：『自我不單是自己，且是和自己本身的同等性。但是，這樣的同等性，是和自己本身完全直接的統一，或則那種主觀（主體），同樣是實體。』（註二）那樣一來，康德以及費喜特的主觀的唯心論，被提高爲當作辯證法的唯心論看的絕對的唯心論了。黑格爾的唯心論，是康德以後的哲學運動的最高峯，是德國古典哲學及唯心論哲學一般的發展之完成。

黑格爾於一七七〇年八月二十七日，在休托加爾特出生，是農奴制的扶登堡公國的會計官的兒子。他在少年時代，被薰陶於小市民的路德的虔敬雰圍氣中，但是，經過古典的古代語的研究，已能超出農奴制的基爾特的秩序之外，超出官僚的小市民的意識和關心之外。他在一七八年進杜賓

（註一）黑格爾精神現象學，二一頁。

（註二）同前，五六〇頁。

根的神道學校，這時代——十八世紀的九十年代——是德國古典文學開花的絕頂榮盛期。這時候，法國大革命展開了，黑格爾熱烈地歡迎法國革命。在德國的啓蒙（古典文學和古典哲學）和法國革命的影響下生長的青年黑格爾，當然不能做僧侶了。他學習了康德、費喜特的哲學，親近了德國的古典文學。神道學校卒業後，他回到父親那裏去，父親是深惡痛恨變革見解的人，但了解放思想的他，却要擁護法國革命，屢次拿國民議會的主張，和父親作政治的爭論。他會是法國革命的讚美者，是確實的事情。在神道學校時代，他的帖冊中，寫着「抵抗暴君」！『自由萬歲』！『章·雅克萬歲！』等等語句。其後一七九四年，他又寫過告扶登堡民衆的宣言，要求改革舊的國家秩序。

他的變革的辯證法哲學，於是在法國革命的影響下產生了。他最初對於謝林和費喜特的對立，是站在謝林方面（一八〇一年著有費喜特及謝林的體系之差別），但黑格爾和謝林的離別，辯證法的方法之確立，却也在這時候準備了。他在一八〇七年，寫一部精神現象學，批評費喜特及謝林，接着更出版一部劃期的著作邏輯學（一八一二——一六年），遂確立了辯證法。他的邏輯學，是在王政復古期以前寫成的，因而他的辯證法，不是反映着反動期，而是反映了法國革命的發展期，就是說，黑格爾哲學的最偉大成就的辯證法（邏輯學），是在法國革命的地盤上成就的（註），這點很

（註）拉里莘維茨基在其著作布爾喬亞思想家的黑格爾中，論證了這一點。

重要。其後黑格爾哲學，變成普魯士王國的御用哲學，他的辯證法成爲唯心論的神祕主義，加強了神學的要素。這是由於黑格爾踏入了反動時代的原故。但是，這決不是說黑格爾的邏輯學，完全肅清了神學的觀念，不是唯心論的東西，那實是唯心論的辯證法。這一事實，意味着黑格爾的活動，就在最急進的時期，也不能終局地跳出德國社會的地盤。

黑格爾哲學，結局是法國革命的德國理論。那上面，進步的東西和保守的東西的矛盾，作爲辯證法和唯心論的矛盾而表現着。黑格爾的哲學，是最澈底的唯心論，所以，黑格爾方面的矛盾，和康德方面的矛盾不同。在康德方面，矛盾是從唯物論和唯心論妥協，唯心論不澈底來的。在黑格爾方面，却是作爲顛倒了的唯物論的矛盾，辯證法和唯心論的矛盾。

黑格爾哲學的最大功績是辯證法，『牠開始把自然的、歷史的及精神的全世界，作爲一個過程來指示，就是說，牠把世界在不絕的運動、變化、變形及發展上來研究，試圖發見運動及發展的相互內在的關聯。』(註)但是黑格爾的辯證法，同時是唯心論的。黑格爾哲學，是論精神和觀念的發展，從精神的發展上，引出自然、人類，及人類的、社會的諸關係來的唯心論。就是說，黑格爾的辯證法『倒豎』着。他的哲學的內容，儘管豐富而且深刻，但自然及人類之客觀發展的現實的行

(註)反杜林論。

程，却被唯心論地顛倒描畫着。

黑格爾把從來的哲學及自然科學的整個發展，尤其把那作了後來進化論的準備的十九世紀初頭的地學、發生學、動植物生理學，及有機化學的發展作為基礎而達到了世界的辯證法發展的認識。但是，唯心論者的黑格爾把自然的發展，作了非歷史的考察，他認為辯證法，就是精神的辯證法。在黑格爾看來，自然是理念的簡單「外化」，沒有時間上的發展能力，祇能在空間上擴大自己的多樣性。因此，自然把包藏在自身中的一切發展階段，作同時的而且並立的展開，永久不絕地反復着同一的過程。他說：「自然作為他在的形式上的理念而產生」，「外面性構成着給理念作為自然而存在的規定」（註）。就是說，他並沒有把自然的本身，作為辯證法的全體者去抓住，而把自然看做是外面的東西，完全不是辯證法的東西，

因此，黑格爾否定世界及自然之物質的統一性。他說：「物質的實體是重量。……物質在追求一個中心點時，是有重量的東西。就是說，物質是被作了本質的組成的東西，牠們相互作外的（Auseinander）存立。物質求牠的統一，所以求揚棄自己本身的事情，求牠的反對。如果說物質達到了牠的那種反對，那就物質或許已經不是什麼物質了，或許物質已經沒落了吧。物質向觀念

（註）黑格爾百科全書 二〇七頁。

性努力，爲什麼呢？因爲物質在其統一中，是觀念的。」（註一）就是說 把物質、自然、物質世界的統一性，認做觀念的統一性。

如果自然和物質，是那樣的東西，那就自然的規定，當然完全不過是抽象的東西，自然本身，當然不是形成辯證法的歷史的發展的東西了。黑格爾把這叫做「自然的無力」（註二）。黑格爾是那樣的蔑視着自然。但是，他的理念的辯證法、邏輯學的諸範疇，確實是客觀的自然之反映，所以，黑格爾在這裏，會尖銳地和自己的辯證法本身相矛盾。黑格爾的自然哲學，尤其他所謂「自然的無力」這思想，把他的哲學中的辯證法和唯心論的矛盾，用最明瞭的形式表現着。黑格爾的唯心論，把他的辯證法弄成殘疾了。

黑格爾雖然一方面，表示了對客觀的實在作了辯證法的深刻觀察（在邏輯學中），並且在依據當時自然科學的發達而確立歷史的自然觀上，提供了諸材料，但他方面，却又保持了他那認爲自然單祇有空間上的——時間外的——發展的見解。這實是因爲他的唯心論的全體系的要求所致。就是說，黑格爾過愛他的體系，不能不犧牲他的方法（辯證法）。在這裏，唯心論和辯證法的矛盾，表

（註一）黑格爾哲學史講義 五一頁。

（註二）黑格爾百科全書，二一〇頁。

現為體系和方法的矛盾。

這一唯心論和辯證法的矛盾，體系和方法的矛盾，在他的全哲學中一貫着，因為這個矛盾，黑格爾哲學（唯心辯證法）遂轉化為唯物論（唯物辯證法）。黑格爾哲學的本身，原是『被顛倒了的唯物論』。

黑格爾的哲學體系，成於邏輯學、自然哲學、精神哲學這三個部分，這三個部分是理念發展的三個階段。即：絕對理念經過『存在』『本質』『概念』的三階段，發展為自己本身，接着絕對理念『把自己外化』而轉化為自然。絕對理念在自然中，沒有意識自己，而是採取外面性的姿貌來發展。可是『自然的真理』是『精神』。這樣自然哲學就成為精神哲學。精神是從『主觀的精神』，發展為『客觀的精神』，接着發展為『絕對的精神』，成了絕對精神的絕對理念，最後在哲學上，復歸於自己本身。於是黑格爾哲學跟着絕對精神（絕對理念）的完結，完結了自己。

據黑格爾的見解，『邏輯的東西』有三個方面：『（一）抽象的或悟性的東西，（二）辯證法的或否定的——理性的東西，（三）思辨的或肯定的——理性的東西』，『所有這些，是一切邏輯的——實在的東西的諸契機。』（註）邏輯學被分做三個部分：（一）存在論，（二）本質論，（三）概念

（註）同前，一〇四頁。

及理念論。第一的存在，是『在直接性上的思想——即自的概念』，這發展為第二的本質。本質是『反省及媒介上的思想——概念的對自的存在及假象』，這發展為第三的概念或理念。概念，理念是『歸還於自己本身了的思想，及在發展了的據自的存在上的思想——即自且對自的概念』（註一）。理念在邏輯學上，從最初的範疇『純粹存在』開始，終達到牠的本身即『絕對理念』。『絕對理念』，就是『作為主觀理念和客觀理念的統一看的理念』（註二）。

絕對理念把自己外化為『自然』，於是自然哲學發生。黑格爾說：『在自然哲學上應該做的事，和一般所做的一樣，不定立悟性的諸範疇，而定立思辨的概念之思想的諸關係，因而把握現象並規定現象。』（註三）自然哲學被分做三部分：『機械學』、『物理學』、『有機學』。『作為自然的理念』，通過這三個階段來發展。作為自然的理念，在機械學上，『存在於相互外的，無限個別化的規定中』，在物理學上，『存在於特殊性的規定中』，在有機學上，『存在於主觀性的規定中。在這裏，形式之實在的諸差別，返還於對自己本身被發見而且對自的存在之觀念的統一。

（註一）同前，一〇六——二〇五頁。

（註二）同前，二〇二頁。

（註三）同前，二六七頁。

即，在這階段上，自然作爲有機的自然（尤其植物的自然，動物的有機體）而表現。於是自然移於真理，移於概念的主觀性」（註一）而成爲精神。

黑格爾說：『精神以自然做前提。精神是自然的真理，因而是自然之絕對的第一者，自然在那種真理中消滅着。』『精神的本質，形式上是自由，即作爲和自己同一性看的概念之絕對的否定性。』（註二）精神的第一發展階段，是『主觀的精神』，那是『處於對自己本身的關係形式上』的精神（心、意識、精神）。精神的第二發展階段，是『客觀的精神』，那是『處於作爲應由精神生出並且已由精神生出的世界看的實在形式上』的精神（法律、道德、人倫 [Sittlichkeit]——家族、市民社會、國家）。精神的第三發展階段，是『絕對的精神』，那是『處於精神的客觀性及其觀念即概念之即自且對自的存在而永遠生出自己來的統一上的精神，即絕對真理上的精神（藝術、宗教、哲學)』（註三）。哲學是『藝術和宗教的統一』，是『意識了自己的思惟』（註四），是精神的最高階段。這樣，黑格爾就完成了他的圓環，結局，整個歷史隨黑格爾哲學而終結。

（註一）同前，三三一頁。

（註二）同前，三三四頁。

（註三）同前，三三五—三三六頁。

（註四）同前，四八五頁。

就是說，拿黑格爾的理論說，當人類達到絕對理念的認識時，就是歷史的終結時，而這一絕對理念的認識，在黑格爾哲學中，亦已成就了。這裏，黑格爾哲學和牠本身的辯證法方法，尖銳地矛盾着。爲什麼呢？因爲辯證法敘述世界及思維的不絕發展和運動，是發展的理論，是運動的理論，牠把人類的歷史，看做無限的發展過程，承認關於外部世界全體的體系認識，是一代一代不絕地進步的東西。黑格爾的體系就不然，相反地牠是絕對真理的總計。黑格爾體系原來有着這樣的內在矛盾。

其所以這樣，是基於黑格爾的唯心論立場，黑格爾把康德所不曾解決的思維和存在的矛盾，作了揚棄，然而是在思維的內部揚棄的。所以，唯心論者黑格爾，當然還和僧侶主義相親密。他在邏輯學中，導入「神」的觀念。就是說，黑格爾把邏輯的理念、合法則性、普遍性，加以神化了。他在精神現象學中，把「精神」叫做「神」。因此，恰如費爾巴哈所說的一樣，「黑格爾哲學，是神學的最後逃命窟、最後的合理支柱。」（註）

黑格爾體系，雖有這些一些缺陷，但那中間却有一個最貴重的東西，構成黑格爾哲學的核心，那就是作爲發展的學問的辯證法，最全面的、內容豐富的深刻的辯證法。

（註）費爾巴哈將來哲學的根本命題。

黑格爾首先把運動作為自己運動去把握，作為自己發動的獨立的、自發的內在必然的運動去把握，作為生動性去把握。他又理解由量到質及由質到量的推移的漸次性之中斷。他唱說『一切事物在牠自身中矛盾着』，闡明了矛盾是一切運動和生動性的根源。他並深刻地批判形式邏輯學，拿統一形式和內容的邏輯學（辯證法）去對峙。他所要求的邏輯學，要能認識『形式是內容，是活生生的實在的實質之形式，是和實在不可分地結合着的形式』。

黑格爾又理解認識上的『實踐』之辯證法的意義。他認為『真理在認識過程的本身中』。黑格爾的『精神現象學』的偉大，牠的終極的成果，就在於：『黑格爾把人類的自己生產，當作一個過程去把握，把對象化當作對立化，當作外化及外化的揚棄去把握；因此，黑格爾抓住勞動的本質，是對立的人類，現實的東西，所以把真正的人類，作為他自身勞動的結果去理解』（註）。

因此，黑格爾的認識論，把對象作歷史的觀察，研究認識的發生及發展，研究從不知到認識的推移，把牠普遍化。就是說，在黑格爾，認識論是基於認識的歷史的。這樣，他的認識論，就和辯證法的邏輯學一致。黑格爾辯證法，是思想的歷史、認識的歷史之『普遍化』，牠又是黑格爾的認識論。於是辯證法、邏輯學、認識論，成為同一的了。

（註）馬克思主義旗幟下，第五年。

黑格爾在『概念』的運動中，探究客觀世界的運動，『把事物（現象、世界、自然）的辯證法，在概念的辯證法中，作了天才的洞察。』（註一）黑格爾的邏輯形式和法則，不是空殼，是客觀世界的反映。

但是，黑格爾因着唯心論立場的約制，把這一客觀世界的辯證法，作為單純的思惟法則而唯心論地展開着。所以，辯證法在黑格爾手中，是被歪曲了的唯心論的辯證法。這一辯證法，是作為『他在的純粹自己同一性』（註二）看的『精神』的辯證法，沒有被作為矛盾的邏輯、對立的統一和鬥爭的邏輯來貫徹，實是完結了的鎖閉的和解的邏輯。黑格爾辯證法，是『無休息的純粹自己內的循環』（註三）。

要貫徹黑格爾的辯證法，定要廢棄他的唯心論。黑格爾哲學，是唯心論被最後完成了的形態，他的辯證法是不完全的。從這點說，黑格爾哲學『實是巨大的流產』。

（註一）哲學筆記。

（註二）黑格爾精神現象學，四六頁。

（註三）馬克思主義旗下，第五年。

第七章 辯證法的唯物論之成立

第一節 黑格爾學派的分裂與費爾巴哈

一 黑格爾學派的分裂

黑格爾哲學中，含着保守的東西和進步的東西。因此，當保守和進步的對立，在現實社會尖銳化時，黑格爾體系當然非分解不可。黑格爾學派的分裂，是黑格爾死後，反映急進地成熟了的布爾喬亞民主主義及小布爾喬亞急進主義，對普魯士的專制主義的鬥爭的。

黑格爾的有名命題所謂『理性的東西，是現實的；現實的東西，是理性的』（註），這一方面，是把現存的一切東西，當做神聖看待，是替專制主義、普魯士的警察國家，作哲學的祝福，但他方面，依據黑格爾的思惟方法的一切法則，却又是認定一切現存東西皆沒落的批判的命題。把重點放在黑格爾的體系上的人，關於宗教和政治，都是保守的；反之，把黑格爾的偉大的辯證法的方法，

（註）黑格爾法律哲學，一九頁。百科全書三三六頁。

認為主要的人，宗教上，政治上，都屬於極度的反對派。

黑格爾哲學，給德國思想界的影響大。從一八三〇年到一八四〇年，黑格爾哲學在德國的所謂『有教養的意識』（有教養的人們）間，作了排他的支配，黑格爾的思想，有意識無意識地侵入了所有的科學中。那是『一個凱旋的行列』。但是『這一通全線的勝利』，其實『不外於內部鬥爭的序曲』。當一八三〇年的屆終，黑格爾學派的分裂，已經日益明瞭。那時已經分成『右翼黑格爾派』和『左翼黑格爾派』的兩個陣營，右翼黑格爾派以『正統派』自任，放棄辯證法，發展黑格爾哲學的保守的神祕的方面，維持普魯士的諸制度的現狀；左翼黑格爾派發展黑格爾哲學的急進方面，即是所謂『青年黑格爾派』。

青年黑格爾派（司特勞斯——Strauss，布魯諾·鮑愛爾——Bruno Bauer，史蒂內耳——Stirner，費爾巴哈），代表着布爾喬亞民主義及小布爾喬亞的急進主義，這派的哲學，是新興布爾喬亞的哲學。相反地，信心深的正統派、封建專制的反動，因着一八四〇年卽位的威廉四世，因着這想從謝林的神祕主義哲學中，找出普魯士國家的哲學支柱的國王，得到公然的黨派名稱。青年黑格爾派對正統派、封建專制的反動的鬥爭，因着等待一八四八年這歷史的偉大年到來的德國布爾喬亞及小布爾喬亞的急進化，遂日益白熱化得帶起政治性質來。青年黑格爾派的這一鬥爭，開始在哲學鬥

爭的形態上，拿哲學的武器進行，主要是向宗教鬥爭。特別在一八四〇年以後，表現了青年黑格爾派的宗教批判，這間接是政治的鬥爭。

開黑格爾學派分裂之端的是司特勞斯，在他那爲宗教批判的導火線的耶蘇傳（一八三五年）中，從黑格爾哲學的立場批判『福音書』，說福音書既不是歷史的敘述，也不是意識上美化了的物語，實是神話即無意識的詩，是該時代及基督教團的宗教觀念之象徵的表現，那上面沒有歷史的真理，祇有理想。

相反地，已從右翼黑格爾派的唯心論，移到『純粹或絕對的批判』，或『無限的自己意識』的立場上上來的鮑愛爾，却證明福音書的物語全體，是福音記者本身的創作，拿這和司特勞斯作爭論。他在基督教批判上，比司特勞斯更急進些。鮑愛爾對於基督教的歷史起源的問題，作了一個值得注意的貢獻。他從其所謂世界史的合理發展的理論立場，探明原始基督教的諸思想、諸觀念，在基督教沒有敘說以前，已在一切古代文學，尤其亞歷山大的哲學者非倫，羅馬的斯多噶派哲學者塞內加的思想中，準備了，由此證明了原始基督教成立的思想的——意識形態的——必然性。這是他的功績。

鮑愛爾和司特勞斯關於『福音書批判』的爭論，是在『自己的意識』和『實體』的哲學爭論形

態上進行的，爭點在於世界歷史的決定的原動力，究竟是「實體」呢？抑「自己意識」呢？鮑愛爾從自己意識的見地出發，優勝了司特勞斯所謂神話的無意識的創造之實體的見地。但是，兩者都不過抓住了黑格爾體系的一面，拿這一方面和那一方面對立而已。就是說，司特勞斯和鮑愛爾的關於實體和自己意識的爭論，是在黑格爾的思辯內部的爭論。

史蒂內耳從「自己意識」的觀念，導出了至上的「惟一者」的觀念。因此，他成了澈底的個人主義哲學者，今日無政府主義的先驅。但是，這個要求「惟一者」的無限自由的史蒂內耳的個人主義，不過是德國小布爾喬亞希求保守自己財產的表現。

二 費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach, 1804—1872)

司特勞斯、鮑愛爾等青年黑格爾派，沒有脫盡黑格爾的唯心論。他們批判黑格爾時，都祇抓住黑格爾體系的一面，拿這面來對抗黑格爾的全體系，或其他方面。因此，他們的宗教批判也不澈底，要作澈底的宗教（基督教）批判，唯物論是必要的。費爾巴哈從黑格爾出發，批判黑格爾，完成黑格爾，「把唯物論再放在王座上」，因而完成了青年黑格爾派的「宗教批判」。黑格爾哲學體系的解體過程，以左右兩翼的分裂為始，以費爾巴哈為終。

費爾巴哈批判黑格爾的唯心論，站腳在唯物論的見地上。他的唯物論，是身當一八一四年的德

國最急進的布爾喬亞的哲學。

『不廢棄黑格爾哲學的人。就不廢棄神學。黑格爾的哲學，是倒豎着的唯心論——神學的唯心論。』（註一）『牠把游離於自我外的自我之本質，向自我之外來定立，作為本體，作為神來對象化。』『黑格爾哲學把思惟、因而把主觀的本質，當作那沒有主觀而能思惟、因而和牠區別了的本質而表象着，是把牠當做一個神的本質，絕對的本質看待了的。』（註二）費爾巴哈這樣批判黑格爾。因此，費爾巴哈是站在『新哲學』——唯物論——的立場上，把思惟和存在的關係，作了唯物論的理解。他說：『思惟對於存在的關係，就是這樣：存在是主語，思惟是客語。思惟出於存在，存在非出於思惟。存在出於自己，且依靠自己，存在祇有靠存在來賦與，存在在其本身中有自己的根據。』（註三）他那樣承認存在的第一次性，承認其離開意識的獨立性。在他看來，思惟原是人類腦髓的作用。他說：不能說『思惟在自體，並不是何等腦髓作用』。『不！相反地，在我、即主觀的方面，是一個精神的、非物質的、非感性的作用的東西，在自體、即客觀的方面，乃是物質』

（註一）費爾巴哈對哲學改革的提言。

（註二）費爾巴哈將來哲學的根本命題。

（註三）費爾巴哈對哲學改革的提言。

的、感性的作用的東西。」(註一)

做他的唯物論的中心概念的，是『人類』，做他的出發點的，是作為自然一部分的人類，是作為『我』和你的統一的人類。『真正的辯證法，決不是孤獨思想家自己本身的獨語，乃是我和你之間一個對話』。(註二)——費爾巴哈這樣說。因此，依他的觀察，『哲學的最高原理』，是『人類和人類的統一』。(註三)所以，費爾巴哈哲學的特徵，就是『人類主義』或『人類學的唯物論』。他說：『新哲學，是神學向着人類學的完全解消、絕對的解消、無矛盾的解消』。(註四)

經過對黑格爾唯心論的批判而達到唯物論(人類學的唯物論)的費爾巴哈，於是從這一立場來批判宗教(基督教)。

費爾巴哈對於一切哲學家具着『基督教的內臟』這一點，給了一個『世界史的偽善狀態』的名

(註一) 費爾巴哈斥身體和靈魂，肉體和精神的二元論。

(註二) 將來哲學的根本命題。

(註三) 同上。

(註四) 同上。

稱，把克服那種狀態的工作，當做自己的『哲學的使命』。(註一)『神學的祕密是人類學』，這是他的宗教批判、無神論的根本前提。他認為『神學的本質，是被定立於超越的人類之外的人類本質』，『神』是『人類的自己疎外』。『人所認做神的東西，是他的精神，是他的魂，而他的精神，他的魂，他的心，就是他的神』。(註二)『神的意識是人類的自己意識，神的認識，是人類的自己認識』。(註三)『宗教，至少基督教，是人類對於自己本身的态度，更正確地說，是對於他的本質的态度，且是對於當作別個本質看的他的本質的态度。神的本質，除是人類的本質外，什麼都不是。……所以，神的本質的一切規定，就是人類本質的諸規定』。(註四)費爾巴哈還在感情中求過宗教的主觀根據。他說：『依存感情 (abhängigkeitstendenz)』，所以是對於赦罪的唯一正當的普遍名稱及概念，是宗教的心理的根據或主觀的根據之說明』。(註五)

(註一) 費爾巴哈基督教的本質，七頁。

(註二) 同上，六六頁。

(註三) 同上。

(註四) 基督教的本質，六九——七〇頁。

(註五) 費爾巴哈宗教的本質，三六頁。

費爾巴哈哲學的歷史意義，就在於他那樣批判黑格爾，從唯物論的立場批判宗教，由此直接準備了辯證法的唯物論之成立。

第二節 辯證法的唯物論之成立

一 費爾巴哈唯物論的缺點

費爾巴哈雖然批判了黑格爾的唯心論，但同時却也拋棄了黑格爾的辯證法。費爾巴哈的唯物論——人類學的唯物論——是非辯證法的形而上學的唯物論，牠繼承着十八世紀法國唯物論的機械論性質，結局，不能跳出十八世紀唯物論的立場。這點上，有着費爾巴哈唯物論的根本缺陷，他的宗教批判，不能澈底化到完全的無神論，理由也在這裏。

費爾巴哈確是唯物論者。他說：『事物不應像牠在現實上那麼思惟。』『現實的法則，也是思惟的法則』。(註一)他又把認識上的思惟和直觀的關係，作如次的觀察：『由感性的直觀來規定自己、修正自己的思惟，才是實在的、客觀的思惟——客觀真理的思惟(註二)。』但是，他却沒有能

(註一) 將來哲學的根本命題。

(註二) 同上。

夠把思惟和感性的直觀，真作唯物論的統一。爲什麼呢？因爲他的唯物論，結局，是『感性的直觀』的唯物論。依他的意見：『真理也不是唯物論，也不是唯心論，也不是生理學，也不是心理學。真理就是人類學，真理單是感性、直觀的立場』。(註一)所以在他看來：『新哲學是從真心來的感性哲學』(註二)。但是，費爾巴哈哲學這一感性的立場，是非辯證法的形而上學的立場。他放棄黑格爾的辯證法而說道：『黑格爾哲學說一切都被媒介着，但是，某物祇有在他已不是被媒介而是直接的東西時，才是真的。』(註三)

就是說，費爾巴哈的感性的直觀的唯物論，是非辯證法的抽象的形而上學的唯物論，那裏，祇在直觀的形態下去把握對象、現實，沒有作爲人類的實踐去把握。就是說，費爾巴哈沒有能夠把人類的活動，作爲對象的活動去把握。費爾巴哈雖然想把實踐放在認識論的基礎下，但是，這個實踐，却被他祇作純自然主義的解釋，沒有看做人類的真正社會的實踐。因此，他把現實單作爲感覺的泉源而解釋，不能作爲因產業商業等的人類歷史社會的諸活動而變化的對象來理解。

(註一) 斥身體和靈魂，肉體和精神的二元論。

(註二) 將來哲學的根本命題。

(註三) 同上。

費爾巴哈的唯物論，是那樣非辯證法的、形而上學的東西。所以，他對於自己哲學的中心觀念的『人類』，也不能作為具體的歷史的人類去抓住。在費爾巴哈看來，人類的本質。是『內在於各個人中的抽象物』『種屬』。相反地，馬克思却把人類的本質，唯物辯證法地作為『社會諸關係的總體』而抓住了。

費爾巴哈的唯物論，因為是這樣抽象的唯物論，所以不能成為歷史的唯物論。他的理論是反歷史主義的，他的唯物論，祇限定於自然的對象，一踏入社會領域，他就是唯心論者了。就是說：

『在費爾巴哈是唯物論者時，歷史對於他是不存在的。在他觀察歷史時，他決不是唯物論者』。馬克思（費爾巴哈『作哲學者，是中途端的，下半身是唯物論者，上半身是唯心論者。』（恩格斯）

費爾巴哈唯物論的半端性，不徹底性，又規定了他的宗教批判的不徹底性。費爾巴哈雖然把神的本質，降低到人類的本質了，但他却絲毫沒有想到廢棄宗教，可說他『想完成宗教』。在他看來，宗教是人類的感情關係，是人類和人類間的心靈關係，把宗教在人類的本質中永遠化。因此，費爾巴哈是『愛的新宗教』的說教者。

費爾巴哈的唯物論及宗教批判的這種不徹底，是由於他不曾超出一八四〇年到一八四四年的立場所致。就是說，費爾巴哈唯物論的立場是『市民社會』。超過這一立場而使唯物論更前進的人，

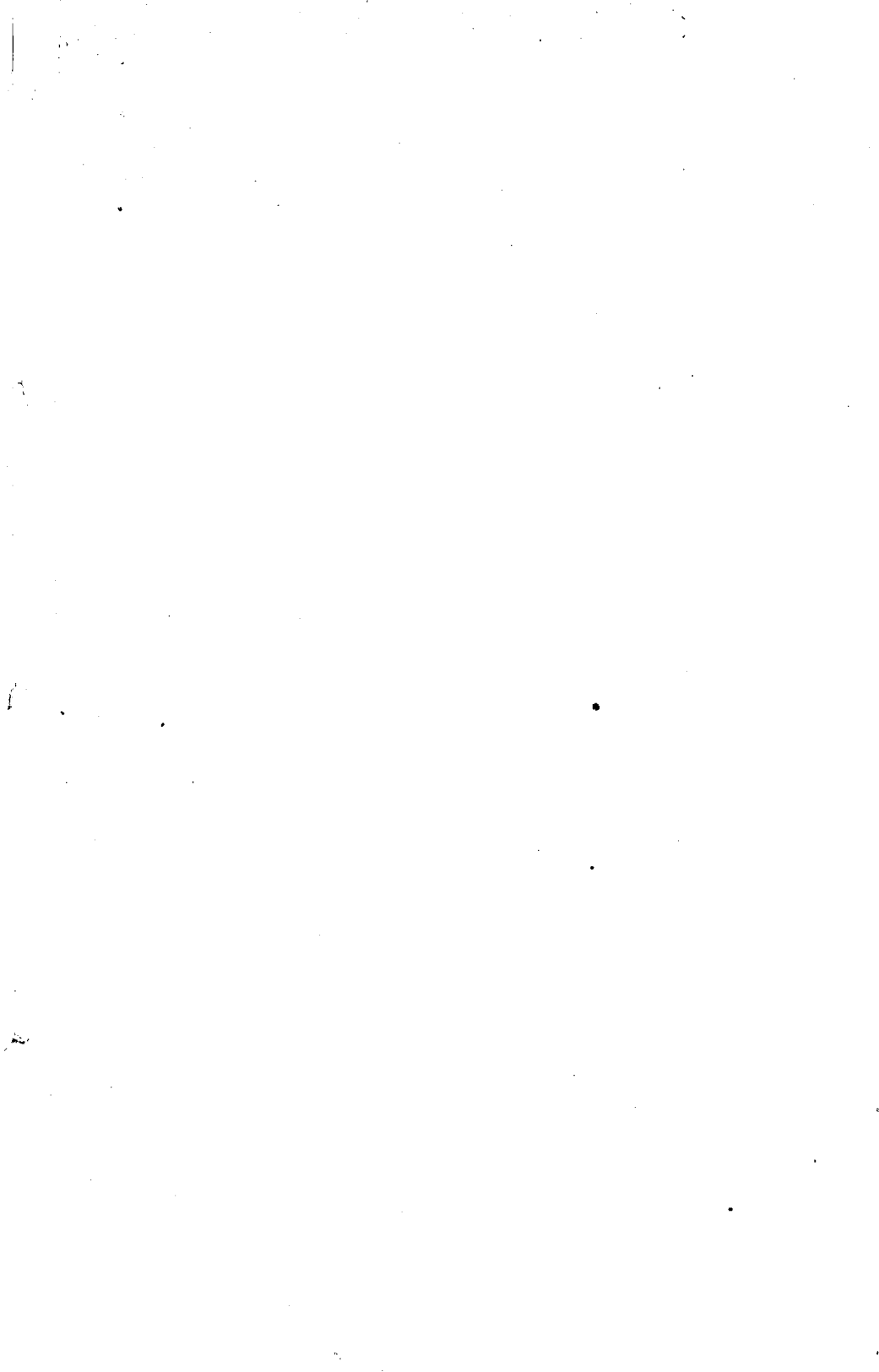
就是馬克思和恩格斯。

二 馬克斯和恩格斯

馬克思和恩格斯，一方面克服了辯證法的唯心論，他方面克服了從來唯物論的直觀的及形而上學的性質，由此確立了辯證法的唯物論的世界觀。馬克思和恩格斯，起初屬於青年黑格爾派，其後在費爾巴哈的影響下，決定地成爲唯物論者，更進而克服費爾巴哈唯物論的諸缺點，達到辯證法唯物論了。馬克思和恩格斯，把黑格爾的唯心論辯證法，作了唯物論的改造，實是最初科學地解決黑格爾的體系和方法的矛盾的人。

辯證法唯物論成立的條件，可說是十九世紀的資本主義的發達，新興大眾的成熟，以及基於這種社會地盤的社會科學的發達和自然科學的發達（所謂『三大發見』——細胞學說，力的轉換法則，進化論）。一般地說，馬克思和恩格斯學說的理論泉源，可舉出三個：『德國古典哲學、英國古典經濟學、法國社會主義』。（馬克思主義的三個泉源）馬||恩唯物論的確立及其後日的發展，經由兩個方面而顯現出來，即一方面對唯心論批判，他方面對形而上學的唯物論批判（註）。

（註）關於這些點，參照永田廣志現代唯物論及米金辯證法的唯物論。



第八章 第二期的哲學諸流派

第一節 叔本華 哈特曼 尼采

黑格爾的體系解體開始後，黑格爾被當做「死狗」般看待，於是有一部分人投到叔本華的手下去了。

叔本華是個金利生活者的市儈哲學者，一八四八年以後的偽善布爾喬亞，從這認為「世界是我人表象」的哲學者中，看出自己本身的精神來。哈特曼是個「無意識」的哲學者，他的「無意識」，意味着德國的俗物們，爲要買得普魯士國家的保護，完全放棄他們的布爾喬亞意識的情形。尼采是大資本階層的哲學者，他的（立於「善惡彼岸」的）君主道德，是資本主義的「超人」支配者的道德。

第二節 流俗唯物論

十九世紀五十年代以來，德國自然科學的唯物論中最典型的是畢喜內、福克特、莫雷斯科的流俗唯物論。他們的唯物論的見解，是『腦分泌思想，同肝臟分泌膽汁一樣』。這是唯物論被『庸俗化、流俗化了的形態。或許思惟在他日，還元於腦的分子運動、化學運動、也不可不知，但拿這，是不會詳盡思惟的本質的。流俗唯物論，是褊狹的機械論的唯物論，是當時德國布爾喬亞自由主義的哲學。

第三節 法國及英國的實證主義

實證主義，是布爾喬亞哲學（經驗論）的一形態，牠是關聯於資本主義上向期產業發達下的科學尤其自然科學發達的東西。法國的孔德，認為人類的認識，經過三個階段：第一階段是神學的階段，人類祇有靠人格的超自然存在者的支配，才了解圍繞着自己的世界。第二階段是形而上學的階段，人類把現象的世界，還元於種種抽象的觀念、原理或力。第三階段是實證的或科學的階段，這時惟一的標準，就是和事實一致。他又建立一種全體主義的社會學。他雖然在某種程度上，受了黑格爾的影響，但在許多決定的點上，却是聖西門的剽竊者。結局，孔德建立了所謂『人類教』的宗教。總之，孔德的這種實證主義哲學，反映着當時布爾喬亞的政治立場。當時站在實證主義立場

的人，在法國有李特雷 (Emile Littré 1801—81)，在英國有穆勒 (John Stuart Mill, 1806—73)。

第四節 新康德主義

十九世紀六十年代以來，開始了康德唯心論的復興。但是，這樣起來的『新康德主義』，並不是康德哲學本身的復興。相反地，那是爲了對抗唯物論，把康德哲學中的唯物論要素毀棄後，澈底整備爲唯心論的保守的東西了的康德主義。新康德主義之不是康德哲學本身的復興，就康德時代的布爾喬亞和十九世紀後半的布爾喬亞的政治目標不同說，那是當然的事。

新康德主義和康德哲學本身的根本差異，就在於新康德主義毀棄康德哲學中的物自體及一切唯物論的要素，把康德的二元論的唯心論，轉化爲澈底的主觀唯心論（先驗的唯心論）了。這一點，在馬爾堡學派 (Marburger Schule) 及巴登學派 (Badische Schule, 即西南德意志學派) 中，最爲明瞭。他們都拋棄了『物自體』。因此，馬爾堡學派的科亨 (Hermann Cohen, 1842—1918)，以生產存在的純粹思维爲出發點，納托普 (Paul Natop, 1854—1924) 也是一樣，主張『純粹思维』的『創造至上權』。在西南德意志學派的溫德班 (Wolfgang Windelband, 1848—1915) 及李卡特 (Heinrich Rickert, 1893—1936)，更把康德哲學作爲『普遍妥當價值』的哲學而表現。

第五節 馬哈主義

馬哈主義即經驗批判論，是從十九世紀末到二十世紀初出現的柏克烈主觀唯論心的復活。馬哈主義者們，站在自然科學舊來的機械唯物論原理的崩潰上。馬哈主義的代表哲學者，是馬哈 (Ernst Mach, 1838—1916) 及阿維那留斯 (Richard Avenarius 1843—1896)。

第六節 現代哲學(新黑格爾主義及其他)

以克羅內耳 (Richard Kroner) 格羅克尼 (Hermann Glockner) 為中心的新黑格爾主義，柏格森 (Henri Louis Bergson) 的直觀主義，實用主義，傅沙耳 (Edmund Husserl) 的現象學，亥德加 (Heidegger, M.) 的基礎的存在論，雅士佩爾 (Karl Jaspers) 的實存哲學，現在行世的狄爾泰 (Dilthey) 主義，謝拉 (Max Scheler) 的哲學的人類學，這些都是現代的哲學，牠們反映現代的社會情形，都多少是非合理主義的神祕主義的東西。