

歷史的唯物論

布哈林著

梅依 根凡 合譯

南強書局總代發行

校者序

這本書是由兩個人譯的，大概說來，從原序到第六章爲止是梅根譯的，自第七章起是依凡譯的。嚴格地講，譯筆多少未免有些出入，可是兩人的語氣與文字體裁大致可說是一致的。

所有專門名詞，凡是中文中所已通行而適用的都採納之。無論是專門名詞，人名，地名，在譯文中先後都盡量求其一致。但是爲讀者明瞭原文本意起見，時常把一個名詞，在不同的地方，有意地把他譯成幾個不同的術語。例如“*Ideology*”這個名詞，譯作『思想』，『思想系統』，『精神』等等；“*Idea*”譯作『意』，『意念』，『思想』，『觀念』等等；“*Being*”譯作『存在』，『生活』等等。

本書作者布哈林是唯物論中的機械派（*Mechanists*）的代表之一。書中貫徹了他的機械主義（*Mechanism*）的觀點，這尤其是在他的『簡略的扎要』中可以看出來。校者原想作一篇詳細的序以指斥這一點，可是因爲急於付印，不能如願，祇好把這個願望，擱到再版時去實現了。

校者還想作些名詞底註解，也因爲上述原因，暫時沒有成功。

校者歐伯虎，七月五日，一九二九年。

歷史的唯物論

原序

本書作法與『A B C of communism』沒有甚麼分別。很明顯的，念這本書應當在念過『A B C』之後；本科目比較難得多，因此對於這個科目的闡明——無論作者怎樣努力使之簡明易懂——亦還是比較困難些。雖然如此，但此書始終是為探求馬克思主義的理論的工人們而作的。

作者所以選出「歷史的唯物論」這個題目來，因為牠是馬克思主義的理論的『一切基礎之基礎』，而至今還沒有有系統的說明。郭泰(H. Gorter)的『唯物史觀解說』雖是唯一的一部著作，但亦有過於庸俗化的毛病，對於許多複雜的問題——為我們思想時所必然遇着的——完全沒有提及。關於歷史唯物論的最好的著作，多散在各種雜誌中，或則過於撮要難懂（如普列漢諾夫的『馬克思主義底基本問題』），或則形式已舊而不易為今日的讀者所了解（如普列漢諾夫：『一元史觀之發展問題』），或則祇論及問題的一方面（純粹哲學的方面），或則是論文集集中單篇的短文，很不容易找到。

他一方面，對於歷史的唯物論之理論又非常需要一個有系統的說明。處在現在的革命階級中，有好些問題都變成了非常現實的問題，這是從前危急時候所未曾有的；譬如所謂『一般的宇宙觀』的問題便是一個最主要的部分。關於這個問題，有許多同志算是頭一次的遇見，因為我們應該記得：

我們黨中一班中年的同志，已經不能像上一輩那樣，其代表們得有『埋頭念書』的可能；這班同志的自覺的黨生活的時光完全被緊急的實際工作的需要所侵吞去了；這種實際工作比任何其他工作都重要些，這是很顯明的。

作者的本書幾個極重要的地方會棄絕那種庸俗的敘述法，在旁的幾個地方亦認為不必限於膚淺的幾套條文而有進一層深究之必要。若把馬克思主義的理論永限於一個極小的範圍以內，這就未免太奇怪了！然而作者還是處處繼續馬克思的，最正統的唯物的和革命的理論之傳統。

本書是作者與丹尼克（U. P. Denike）共同研究討論之結果。參與這個討論的，有斯威得諾夫大學教員班畢業諸同志，這些同志後來即在這個大學裏面擔任科學研究員之職；他們都是一班新的人物，他們白天研究哲學，晚上持槍守衛；有時探討極抽象的問題，而過了一小時就參與劈柴一類的實際工作；他們離了工廠就在圖書館，離了圖書館就在工廠裏。嚴格的說，這些同志亦同是本書的作者。我對於所有這些我的好友和丹尼克，即在此地表示我的誠懇的謝意。

——一九二一年，九月，作者序於莫斯科——

歷史的唯物論目次

校者序

原序

緒論 社會科學之實際意義

- 一 工人階級鬥爭的需要與社會科學……………一
 - 二 資產階級與社會科學……………二
 - 三 社會科學之階級性……………三
 - 四 無產階級的科學爲什麼比資產階級的科學要高明些？……………四
 - 五 各種的社會科學與社會學……………六
 - 六 歷史的唯物論是馬克思主義的社會學……………八
- 第一章 社會科學中之原因與目的（原因論與目的論）
- 七 一般現象之規律性，特別是社會現象之規律性……………一一
 - 八 規律性之性質與設問之方式……………一四

九 目的論之一般及其批評 內在的目的論……………一五

十 社會科學中之目的論……………二二

十一 原因論與目的論，科學的解釋乃原因的解釋……………二八

第二章 有定論與無定論（必然論與自由意志論）

十二 個人意志自由或不自由底問題……………三一

十三 無組織的社會中個人意志錯綜的結果……………三八

十四 集體的有組織的意志（在有組織的，共產主義的社會中個人意志的總合）……………四二

十五 一般的所謂偶然性……………四五

十六 歷史的『偶然性』……………四八

十七 歷史的必然性……………五〇

十八 社會科學中底預言與宿命論（論社會科學及其預言之可能）……………五三

第三章 辯證法的唯物論

十九 哲學上底唯物論與唯心論 客觀的問題……………六一

二十 社會科學中之唯物論的設問法……………七一

二一	動力的觀點與一切現象的連繫	七六
二二	社會科學中的歷史主義	八三
二三	矛盾的觀點與歷史發展的矛盾性	九一
二四	社會科學中的突然變動說與革命變動說	一〇一

第四章 社會

二五	總和的概念 邏輯的和現實的總和	一一一
二六	社會是現實的總和或系統	一一三
二七	社會聯繫之性質	一一八
二八	社會與個人 社會對個人之優勢	一二六
二九	繼續形成的社會	一三七

第五章 社會與自然之間的平衡

三十	自然界是社會的環境	一四三
三一	社會與自然之間的相互關係 生產與再生產之過程	一四八
三二	生產力 生產力是社會與自然之間的相互關係的指針	一五六

三三 社會與自然之間的平衡，平衡的破壞及其恢復……………一六七

三四 生產力是社會學的分析之出發點……………一七〇

第六章 社會各要素間底平衡

三五 各種社會現象底聯繫，設問底方法……………一八七

三六 物，人，意（意念）……………一九一

三七 社會底技術與社會底經濟構造……………一九四

三八 上層建築及其構造……………二一七

三九 社會心理與社會思想……………三二六

四十 思想的過程乃是分化出來的勞動……………三四一

四一 上層建築底意義……………三三三

四二 社會生活之結構原則……………三六四

四三 經濟構造底形式與各種社會的形式……………三六九

四四 發展底矛盾性；社會之外部的和內部的平衡……………三八一

第七章 社會平衡底破壞與恢復

四五	社會的變動過程與生產力·····	三八七
四六	生產力與社會經濟的組織·····	三九〇
四七	革命和牠的階段（各個時期）·····	四〇九
四八	過渡時期的規律性與衰落的規律性·····	四二〇
四九	生產力之發展與社會現象之物質化（文化底積聚）·····	四三二
五十	整個社會生活底再生產過程·····	四三七

第八章 階級與階級爭鬥

五一	階級，等級，職業·····	四四三
五二	階級的利益·····	四五八
五三	階級心理與階級思想·····	四六一
五四	『自在的階級』與『自爲的階級』·····	四七〇
五五	相對的利益一致之形式·····	四七三
五六	階級爭鬥與階級和平·····	四七九
五七	階級爭鬥與國家政權·····	四八七

五八	階級，政黨，領袖·····	四九一
五九	階級是社會改造底工具·····	四九七
六十	未來的無階級社會·····	四九八
附錄	歷史的唯物論底立場·····	五〇八

緒論

社會科學之實際意義

1. 工人階級鬥爭的需要與社會科學 2. 資產階級與社會科學 3. 社會科學之階級性 4. 無產階級的科學爲什麼比資產階級的科學要高明些？ 5. 各種的社會科學與社會學 6. 歷史的唯物論 是馬克思主義的社會學。

第一節 工人階級鬥爭的需要與社會科學

資產階級的學者開口談某種科學時，總是用一種神祕的口調，好像這種東西是天上的產物，而非人世所有。其實，每種科學（我們無論拿那一種來看）之發生都是由於社會或其階級之需要。窗戶上的蒼蠅，或屋頂上的麻雀，誰也不去計算。但是欄裏的牛羊却計算的很清楚。這是因爲前者於人無用，後者於人很有益處。然而有益處的不僅是關於自然界底知識（我們可以從自然界取得種種的材料，工具，原料等），即關於社會底知識，亦同是實際上所必要的。勞動階級在其鬥爭中時時感覺這種知識的必要。勞動階級要能很正確地與旁的階級宣戰，就應該預先看清這些階級的行

動。爲要預先能看清這些階級的行動，就應該知道在各種不同的情況之下，各個階級底態度是依什麼爲轉移。當勞動階級尙未奪得政權以前，牠不得不生活於資本家壓迫之下；在其解放鬥爭中就常常計算到這個或那個階級底行動。爲了這個緣故，還應知道各階級底態度是依靠什麼，以及規定階級態度的，究竟是些什麼。對於這個問題也只有社會科學纔能回答。在勞動階級既得政權之後，牠就要和旁的資本主義的國家及國內的反革命餘孽實行鬥爭；但是同時牠還有最困難的關於組織生產和分配的問題，急待解決。經濟計劃應該是怎樣，應該怎樣來利用智識份子，應該怎樣對農民和小資產階級施行共產主義的教育，應該怎樣從工人中培養出許多有經驗的管理人材來，應該怎樣來應付本階級中許多還不甚覺悟的份子，諸如此類的問題非常多——所有這些問題，若要得到一個正確的解決，便必須對於社會及其階級，對於階級之特性及其在各種情形中之態度，再則對於社會底經濟以及社會各個團體的社會思想，均具有相當的知識纔行。簡單說一句，要解決這些問題，就需要社會科學。社會改造之實際的問題只有在勞動階級科學的政策之下才能得到正確的解決；所謂科學的政策，就是一種以科學的理論爲基礎的政策，這種科學的理論是創自卡爾馬克思而爲無產階級所獨有。

第二節 資產階級與社會科學

同時資產階級也以其實際的需要爲出發點，而創造了自己的社會科學。

當資產階級是一個統治的階級時牠亦有許多許多的問題必須解決：怎樣維持資本主義的制度，怎樣保障資本主義社會之所謂『經常的發展』，換言之，即怎樣來經常地獲得利潤，怎樣按此目的，組織自己的經濟機關，怎樣對旁的國家施行政策，怎樣保障駕御勞動階級之統治權，怎樣避免自己隊伍中之爭論，怎樣準備一大批的自己的官員，牧師，警察和學者，怎樣來處理教育事務，使工人階級不至於橫蠻無理，不至於損毀機器，而同時馴服於壓迫者之鐵蹄底下。諸如此類的問題，不勝枚舉。

資產階級因此便需要社會科學。社會科學可以幫助資產階級去了解複雜的社會生活，並判別方向，來解決實際的生活問題。最有趣的，例如最初的資產階級的經濟學家（即研究經濟的學者）多是大商賈中之最有經驗者或爲國服務的人。資產階級最大的理論家李嘉圖（Ricardo）。便是一個很精明的銀行經理。

第三節 社會科學之階級性

資產階級的學者常常說他們是所謂『純粹科學』底代表，所有人世的情慾，利益的競爭，生活的艱困，利潤的貪圖以及其他人世卑賤的東西都與他們的科學漠不相關。照他們的見解好像學者就和上帝一樣，坐在高山之巔，冷眼地來觀察社會生活中之形形色色；他們以爲（并且常常談到）卑污的

『實際』對於純潔的『理論』是沒有絲毫的作用。但是從上面看來，我們知道這是完全不對的。反之，科學本身亦是從實際中產生出來的。既是這樣，則社會科學之有階級性，已是很明白的了。每個階級都有自己的實際，有自己的特殊的任務，有自己的利益，因此對一切事物也有自己的見解。資產階級所最關心的，就是要維持，永續，鞏固並擴大資本家底統治權。勞動階級所最關心的，却是要破壞資本主義的制度，並保障工人階級底統治權來改造全世界。因此，不難明白：資產階級的實際所需要的是如此，無產階級的實際所需要的却是如彼；因此便不難明白：對於一切事物，資產階級有資產階級的見解，工人階級有工人階級的見解，而資產階級底社會科學必然的是與無產階級底社會科學完全不同。

第四節 無產階級的科學為什麼比資產階級的科學要高明些？

現在就有下面一個問題擺在我們面前：既是社會科學都具有階級性，那末，為什麼無產階級的科學要比資產階級的科學高明些？不錯，工人階級有工人階級的利益，趨向與實際，資產階級也有資產階級的利益，趨向與實際。這兩個階級對於一切事物的興趣都是相等。說是這一個階級是一個仁慈大量而關心人類幸福的階級，那一個階級是一個貪財好利等等的階級，那問題還是沒有解決。我們只能說這一階級有這一階級的眼鏡——是紅色的；那一階級有那一階級的眼鏡——是白色的。

但是爲什麼紅色的眼鏡要比白色的好些？爲什麼用紅色眼鏡可以觀察到真相呢？爲什麼用紅色眼鏡看得比較清明瞭呢？

要回答這個問題，我們須預先稍加思索。

我們試先觀察資產階級的狀況罷。我們已經知道資產階級是要維持資本主義的制度。同時誰都知道『太陽底下，沒有什麼東西是永久存在的』。從前有過奴隸制度，有過封建制度，有過資本主義的制度，該資本主義制度，現在還依然存在，此外，還有過他種形式的人類社會。既是這樣——並且絕對是這樣——則可見誰要想真正懂得社會生活，他就應該首先明瞭，一切都是變遷的，這一種形式的社會是可以被另一種形式的社會所代替。譬如舉一個生活於農奴解放時代前的地主來說。他絕對想像不到今日會有一種這樣的社會制度存在，在此種社會制度之內我們不能拿農民出賣或之以交換獵犬。一個這樣的地主能不能真正了解社會底進化呢？自然不能的。什麼緣故呢？因爲他所戴的不是眼鏡而是馬眼罩。他的眼光僅僅只能達到他的鼻尖，在他鼻尖以外所發生的事故，他半點也不會懂得。

資產階級所戴的也正是一副這樣的馬眼罩。資產階級是要維持資本主義并相信資本主義是堅固而永久存在的。所以在資本主義社會底發展中，舉凡那些足以表明資本主義的不堅固，必然的滅亡

(或可能的滅亡)並轉變為另一種生活制度底現象與特點，資產階級都沒有能力能夠看出。最明顯的例證便是上次的世界大戰與隨後的革命。在多少比較有聲望的資產階級的學者中間，有誰預先看出了世界大戰底結果呢？沒有誰！他們中間，又有誰預先說破了革命底來到呢？沒有誰！他們都只專門幫助自己的資產階級的政府並預祝本國資本家底勝利。然因大戰而起的普遍的貧困以及空前未有的無產階級革命，却畢竟決定了人類底運命並改變了地球底全形。這正是資產階級一點也沒有看到的地方。共產黨人——無產階級科學的代表——對於這一切的情形却早已看清楚了。這是由於無產階級不願意保持舊制度，所以眼光也就遠大的多。

現在我們不難懂得為什麼無產階級的社會科學要比資產階級的科學高明些。牠之所以高過於資產階級的社會科學正因為牠對於一般社會生活現象之研究比較深而且博，正因為牠的眼光遠大，能夠看到資產階級的社會科學所看不到的地方。所以這也是很明顯的，我們馬克思主義者有充分的理由認為無產階級的科學是唯一的真理并擁護牠而求得一般人的承認。

第五節 各種的社會科學與社會學

人類社會是一個非常複雜的東西；一切社會現象也是非常錯綜複雜的。那裏面有經濟現象，有社會的經濟建設，有其國家的組織和道德，宗教，藝術，科學，哲學，家庭關係等方面。所有這

些東西往往交雜成爲非常奇異的結合而構成社會生活底潮流。誰都知道，我們若要認識這種複雜的社會生活，便必須從各方面入手，而科學也應分成若干部門。有的科學專門研究社會底經濟生活，這就是經濟學，或甚至專門研究資本主義經濟一般的規律，這便是政治經濟學；還有的科學是研究法權和國家的均各自成一門；此外更有研究道德等方面之科學，此地不用多舉了。

在這些科學中，每門科學又各自分爲兩個部門。一個部門是研究在某一時代某一地方發生過什麼事故的，這就是歷史的科學。譬如就法律學方面說，我們可以很精密地考察並很詳細地描寫法律和國家是如何發生，其形式是如何改變，這便是一部法律史。但是我們還可以研究並解決普通一般的問題：什麼叫做法律？牠在怎樣的條件之下發生，在何種條件之下消滅，其形式又與什麼有關係等等。所有這些問題均屬於法律底理論方面。這樣的科學我們即稱之爲理論的科學。

社會科學中，也有兩門重要的科學，牠不是考察社會生活之某一單獨區域，而是在其錯綜繁雜中觀察社會生活之全體；換句話說，牠不是抽出某一部分現象（或屬於經濟的，或屬於法權的，或屬於宗教的等等）來考察，而是整個地考察社會底全部生活，觀察一切的社會現象。這樣的科學一方面是歷史學，他方面是社會學。由上述看來，這兩門科學中間的區別，不難立辨。歷史學專門研究並描寫某一時代某一地域社會生活潮流之經過。（例如研究從一七〇〇年至一八〇〇年間俄國經

濟，法權，道德，科學，及其他種種東西之發達；或研究耶穌紀元前二千年至紀元後一千年間底中國情形，或研究一八七一年普法戰爭後之德國情形；或研究某一時代某一國家或許多國家的情形等等）。社會學則與此相反，而提出一般的問題：什麼叫社會？社會的發達或滅亡是與什麼有關係？各種的社會現象（經濟，法權，科學等等）所處的相互關係如何？怎樣解釋其發達底原因？社會之歷史的形式如何？社會形式的代謝如何解釋？諸如此類的問題非常之多。社會學在社會科學當中最普通（最抽象）的科學。常有人稱之爲『歷史哲學』或『歷史過程底理論』等。

歷史學與社會學彼此間的關係如何，從此便可瞭然。社會學是闡明人類發達之一般規律的，所以社會學是研究歷史的方法。舉個例說，譬如社會學方面提出一個普遍的原則，說國家的形式是依經濟的形式爲轉移，則凡屬歷史學家無論在那一個時期都應該尋出這種聯繫並指明其具體的（即在該場合中）表現。歷史學供給材料，以作社會學的推斷和歸納之用，因爲這種推斷不能憑空假造而要根據真實的歷史事實的。社會學在自己一方面又給歷史學以一定的觀點，研究的方法，或稱之爲研究歷史底方法。

第六節 歷史的唯物論是馬克思主義的社會學

工人階級有其自己的無產階級的社會學，這就是人所共知的『歷史的唯物論』。這種學說底要

點是創自馬克思和恩格斯。有人稱之爲唯物史觀或簡稱『經濟的唯物論』。這種非常傑出的學說實是人類思想與人類認識之非常銳利的武器。無產階級在社會生活和階級鬥爭之極紛亂的諸問題中，藉這種武器的幫助，而找得了正確的路。共產黨人也藉牠的幫助，很正確地預言了戰爭和革命，預言了無產階級專政和人類所經過的大革命時代各政黨各團體各階級底態度。本書目的即在專門闡明並發揮這種學說。

有些同志認爲歷史的唯物論絕對不能看作馬克思主義的社會學，並且不能把他作一個有系統的說明。照這些同志的意見，好像歷史的唯物論只是歷史的認識之一種實際的方法，好像牠的真理只能在我們談論具體的，歷史的事變時可以證明。此外，還有一種論證，就是說社會學這個概念的本身也是非常曖昧，『社會學』這個概念底意思，有時好像是一種研究原始文化或研究人類共居（例如家庭）的原始形式之起源的科學，有時好像是對於『一切』形形色色的社會現象之一種非常曖昧的論辯，更有時好像是把社會與某種機體作非批評的比較（社會學中之有機體說，生物學派），諸如此類的東西。

這種論證是錯誤的。第一，我們不應離開了資產階級營壘中的紛亂，而又自己造出一種新的紛亂來。歷史的唯物論所佔的地位究竟是怎樣的？牠不是政治經濟學。也不是歷史。

牠是研究社會及其發展律底一般的學說，換言之，即社會學。第二，斷不能因為牠是一種研究歷史的方法而失掉牠的社會學意義。一種比較抽象的科學常能給其他比較不抽象的科學以一種觀點（即一種方法）。這裏的情形也就是如此。這點，我們可以從本文上看出來。

第一章

社會科學中之原因與目的（原因論與目的論）

7. 一般現象之規律性，特別是社會現象之規律性， 8. 規律性之性質與設問之方式。 9. 目的論之一般及其批評。 內在的目的論。 10 社會科學中之目的論。 11 原因論與目的論，科學的解釋乃原因的解釋。

第七節 一般現象之規律性，特別是社會現象之規律性。

我們試觀察一下環繞我們的一切自然現象與社會現象，就可以見到這些現象絕對不是像一鍋漿糊那樣，無從明瞭，無從認識，無從想像的。反之，我們仔細考察的時候，在這些現象中便處處可以看到相當的規律性。夜以繼日，日以繼夜，春夏秋冬，按次的循環，都是有規律的：同時還有許多附帶的現象，年年隨着季節的變更而變更，例如草木的生長凋零，各種鳥類的來往遷移，以及人類的播種收割等等。我們再舉一個有趣的例子來說罷，春天雨後，竹筍往往格外長得快，因此俗語便說：「雨後春筍」。誰都知道，穀粒落在地上就會發芽，最後在某種情形之下又從芽秧生長而成爲

禾穗；可是我們從來沒有看見過禾穗會從蝌蚪或石灰塊裏生長出來的。所以自然界底一切現象，上自行星的運轉，下至五穀百草的滋生，都遵循一種一定的規則，或一定的規律性。

這種規律性，在社會生活，即在人類的社會生活中，也可以見到。人類社會生活雖極複雜，繁紛，但我們仍可以發見其一定的規律性。譬如，無論在什麼地方（美國，日本，非洲或澳洲），只要有資本主義的發展，就有工人階級的發生與擴大，就有社會主義的運動以及馬克思主義的傳播。物質生產發達，『精神文化』也就隨之發達：例如識字的人數之增加。在資本主義的社會內，經過一定的時期必然發生『危機』，隨後又必然有『工業興盛』，就和晝夜的輪迴一樣。每次技術上有大發明，整個的社會生活亦隨而變動。再舉一個旁的例子，譬如統計某一國家一年所新出生的人口，則能看出後一年的人口增加數，用百分率計，差不多與上年是一樣。統計巴維亞省每年所消費的啤酒量，則可見這個數目的大小，多少是有一定的，而且隨人口的增加而增加的。假使真的沒有什麼規則性或規律性之存在，那我們當然不能預測什麼而有所作爲了。今天天亮了，以後也許一年不天亮。今年冬天下雪，或許明年冬天石榴會開花。英國因資本主義之發達而擴大了工人階級，日本也許因此而地主加多。現在是在爐子上烤麵包，再過幾天，——講什麼鬼話——也許松樹上不長松子而要長麵包了。

然而實際上誰也不會作這類的想頭。因為誰都知道麵包是不會從松樹上生長出來的。由此可見，無論在自然界或在社會中都有一定的規則性，規律性。科學的第一種任務就是要發見這種規律性。

這種規則性（規律性）無論在自然界或社會中，都用不着人們的承認而自然存在的。換句話說，這是所謂客觀的（與人的意識不相關的）規律性。科學的第一步工作就在發見這種規律性，並將牠從一切現象底混沌狀態中整理出來。馬克思認為科學智識底特徵，就在牠與那些『混沌的觀念』相反，而供獻『多種定義和聯繫之一致性』。（參看『經濟學批評』序論，三五頁，一九二〇年斯忒加出版）。這種科學的特徵——『系統化』，『秩序化』，『組織化』，建立『系統』等等——是人人所公認。馬赫（Mach）對於科學思想的過程所下的定義是：科學是思想之適應事實或思想之適應思想。（參看『認識與迷誤』）。英國大學教授皮爾生（Pearson）說：『組成科學的不是事實的本身而是研究這些事實的方法』。科學的第一步工作是『事實之分類』，這不是單純的收集事實，而是『有系統的歸併』。（參看『科學之文法』，二十六頁和一百頁）。然而大多數的近代資產階級的哲學家還認為科學的作用不在於發見客觀上存在着的規律性，而在於用人的智力去組成此等規律性。可是我們顯然看見晝夜的輪迴，四

時的交替。自然現象和社會現象之有條不紊，都與資產階級學者之願否認毫不相干。所有一切現象的規律性都是牠們客觀的規律性。

第八節 規律性之性質與設問之方式

假若自然和社會間一切現象，都有我們上面所說過的那種規律性，那末，究竟這是一種怎樣的規律性呢？我們若是拿一隻走得很準的錶來看，裏面大大小小的輪子齒輪，怎樣一個連接一個，那我們就很容易明白這是怎樣一回事了。鐘錶之製造是按一定的計劃而有一定的目的的；每個小螺絲釘爲達到這一個目的都有其相當的地位。宇宙間的一切事物是不是這個樣子呢？行星很準確地，安穩地順着自己的軌道走；自然界亦很巧妙的保存着那最進步的生物。我們祇要看看無論那一隻動物眼睛的構造，就可以知道這隻眼睛是造得怎樣的靈巧而妥當。宇宙間的一切的事物又何嘗不都是造得十分的妥當：生存在土裏的田鼠祇有很小的半盲的眼睛，可是有很靈敏的聽覺；生存在海底的魚類，上面水壓很重，他們肚裏亦因之有很強的外壓力（假使拿出水面，魚肚馬上就要爆裂）。人類社會呢？難道不是亦有一個很大的目的——共產主義嗎？歷史的發展豈不是向着這一個目的嗎？既是這樣：宇宙和社會都有一定的目的，雖然不一定是我們都能了解的，可是永久趨於美善——既然如此，是否就可以從這種目的爲立足點來考察一切呢？這樣一來，我們所說的規律性就成了目的的規

律性（或目的性的規律性；按希臘文『telos』就是『目的』的意思）了。這是關於規律性底性質的一種可能，一種設問法。

此外，還有一種設問法，是說每種現象都有牠的原因。人類社會之所以走向共產主義，是因為資本主義社會內發生了無產階級，而無產階級在此社會範圍內是找不着地位的。田鼠之所以視覺環而聽覺好，是因為幾千年來受了自然界的影響而起生理上的變化，遺傳下來得此結果；而且祇有最能適應環境的生物始能保存，生育繁殖。日以繼夜，夜以繼日是因為地球繞軸自轉：一時以此一方面向日，一時又以彼一方面向日等等。在此種種事例中，我們不問及目的（不問『爲着什麼』）？而祇問原因（祇問『爲什麼』）？這是原因論（拉丁文『Causa』就是『原因』的意思）的設問法。一切現象底規律性便成了原因的規律性。

這便是原因論與目的論之爭論。這種爭論我們應當首先解決。

第九節 目的論之一般及其批評 內在的目的論

假使我們把目的論當作一種總原則來研究，換句話說，假使我們將那種認爲宇宙間一切事物都受一定的目的所支配的學說考察一番時，我們不難馬上發見這種學說的悖理。究竟什麼是目的？『目的』這個概念，須要有個真正設立目的的這個人，換句話說，有意識的設立這個目的的人。沒

有設立目的的人，也就沒有『目的』。石頭沒有什麼目的的，太陽或任何行星或整個的太陽系以及天空的銀河亦是如此。『目的』這個概念，祇能用之於有意識的生物；有意識的生物方能有慾望，以此慾望爲目的而力求達到這個目的（即向他的目的努力接近之意）。只有野蠻人才想到路旁的石頭亦有目的；野蠻人以爲自然界的一切都有靈，石頭也有靈，所以野蠻人中目的論最盛行，石頭也稱『有意識的人』一樣，能夠行動自如。目的論者和這樣的野蠻人，恰似一邱之貉，因爲他們都認爲整個的宇宙是有一定的『目的』，這個目的是一個『不可思議的人』所設立的。由此可見『目的』以及『目的性』等類的概念絕對不能應用於整個的宇宙，而一切現象的規律性亦並非目的論的規律性。

學術界之所以發生與目的論的爭執，倒是很容易說明的一件事。自從人類社會分成各種的集團之後，一部分人（少數人）管理，命令，統治，而其他一部分人則受管理，執行，服從，於是人們就開始按着這個標準去測量整個的宇宙了。地上有皇帝，法官以及地方文武官吏等，製定法律，審判罪犯，給以處罰，天上也就同樣的有玉皇大帝，天上的法官以及天兵天將（天使）等等把戲了。人們從此開始把整個的宇宙看爲一種『創造的意志』底產物，這種『創造的意志』按照牠的職司，專門從事於預定目的和預定『神的計劃』。因此，一切現象底規律性，也就成

了神意志底表現。古希臘的哲學家亞里斯多德率直的說：『自然即目的』。希臘語『nomos』（法則）同時有『自然法則』和道德律以及秩序，規律，和諧等意義。

『帝權擴張之後，古羅馬的法典便變成了一種世俗的神學，從此以後，他的發展，總是跟着武斷的神學一起走。法律便等於規範（行爲的規律——布哈林註），爲最高威權者，即神學中之天帝，或法典中之皇帝所制定。而是某種「下界人」行動時所應遵守的』（參看斯柏克托爾斯基所著『社會科學之哲學論』第一卷『社會科學與理論哲學』）。自然界的規律性底系統從此被視爲天神的立法底系統。著名的學者克布勒還以爲物體的世界都有其自己的『Pandects』（即羅馬猶斯丁尼大帝底法典）。這樣的見解我們往後也還可以遇見，譬如法國革命時的重農學派（Physiocrats）的經濟學家，固然是最早敘述資本主義社會的學者，然而他們把自然界及社會現象底規律性與國家的法律及神力的命令相混淆。我們從魁南（Quesnay）的著作中見有下面一段話：『自然法則之最利於人類者便是社會的根本法則。……此種法則爲造物者所定永久不變……保護人的政權應該維持人們遵守此等……法則（即『神聖』的和『不可動搖』的法則——布哈林註）』（參看葛氏所著『中國的專制政體』第八章）。這裏我們很容易了解。那所謂『保護人的政權』（即資產階級的警察，憲兵）的法律，怎樣巧妙的使喚那供牠奔走的天上『造物

者」了！

我們還可以引出許多其他的實例。然而證明的祇是一件事：目的論的觀點是依附於宗教的。目的論之起源，其本身就是想把地球上奴隸制度的關係，一方面服從，一方面統治——殘暴地野蠻地推行於全宇宙。他純粹依靠信仰而根本與科學的解釋相矛盾。這種教徒式的觀點，就無論放在怎樣香的洋醋中，也脫不了他的教徒的臭氣。

但有些現象的確是合於所謂『目的性』（例如各種有機體『求適應』的結構，社會的進步，物種人種的改善，等等），那麼，我們怎樣去解釋這些現象呢？假使完全立於蠢笨的目的論的觀點上，以上帝或造化做靠山時，則這種『解釋』之悖理已是不攻自破。所以目的論也不得不進一步造成更精緻的遁詞，更模糊的形式，這就是所謂的『內在的目的論』（Immanent teleology）——即目的為自然界及社會現象之內心所自有之意。

我們在研究這個問題之先，不妨先說一說宗教派的『解釋』。奧國有一位聰明的資產階級的經濟學家賈巴衛（Böhm-Bawerk）舉了一個例。他說，假使我提出一種解釋宇宙的理論（學說），說全宇宙都是成自無數的小鬼；這些小鬼的動作便引起宇宙間一切現象。然而這些小鬼是看不見，聽不到，無香無臭，無頭無尾連鍾進士也捉摸不到的。——請你們來駁一駁這種『理論』

罷！這種學說直接的是駭不倒的，因為他首先就藏在見聞不到的神宮裏。可是人人都知道這是瘋話。什麼緣故呢？因為無從證明這樣的學說是正確的。

一切宗教派的解釋大都與此相同。他們不是藏在那不可思議的神力裏。便是說我們人的智力根本不夠探討。有一個中世紀的神父簡直說：『我信仰，因為這是胡說』（*Credo quia absurdum*）。據基督教的教義，上帝是祇有一個，而同時又說是三位一體。這是與最簡單的乘數表都相矛盾的。然而偏要說：『我們薄弱的理智不能參透這種神祕』。誰都知道：無論怎樣的瘋話，怎樣的胡說都可以用這個說法，掩飾過去。

究竟這種『內在的目的論』是什麼呢？這種目的論已經不談那種字面上很粗笨的神力的思想了。牠所談的只是一種隨事變的進展而漸次暴露的目的，即存在於發展進程內心中的目的。我們要拿個例子來說明。我們就舉某一種動物說罷。這種動物隨時受了各種的影響漸漸發生變異而一天一天與其環境相適應。他的器官日益完美，亦即日益進步。或者我們再說人類的社會。無論人們怎樣預計人類社會的將來（社會主義或其他某種形式），但有一事是無論誰也不能否認的，便是人種日臻優美，日臻『文明』，日臻完善，我們人類和自然界一樣，『正在文明的與進步的道路上大踏步的前進』。人類社會的構造亦和動物器官之日益合乎目的一樣，而日增完美。日益合乎目的。

此處所謂目的（完美）是在發展進程中暴露出來。牠並非神力所預擬，而是藉或種原因之助自然發露，正如花之發自蓓蕾，或從蓓蕾之發展而成花一樣。

這種理論對不對呢？不對的！牠不過是一種隱匿的，粉飾的目的論的遁詞而已。

首先，我們應該反對非由人所定的目的之概念。這種觀念正等於在沒有思想者的時候說思想，在沒有空氣的空間中說有風，或沒有液體的地方說潮濕。其實，說『內在』的目的論亦即是假定冥冥中有一種模糊不可捉摸的『內力』存在，來定此目的。這種神祕的內力，就表面上看，似乎不像有鼻有眼有鬚鬚的神像那樣粗笨，然而實際上，這個葫蘆裏面，仍舊免不了裝着一個不可見的上帝，只是這個上帝四周都會經過許多最巧妙的思想工具所挫削罷了。這樣一來，與我們上面所說過的目的論，還是絲毫沒有分別。目的論（目的學說）在此地，簡直一直走到神學（上帝學說）方面去了。

然而我們還是回過頭來談一談純粹的內在的目的論罷。我們最好是檢查那種『一般的進步』（一般的完美）說，因為這一理論是內在的目的論者最鞏固的城壁。

誰都知道這種目的論的觀點是比較難於駁倒的，因為『神力』的把戲牠已經自己宣告不演了。然而，假使把全部進化過程當作整個的來看時，亦不難得其究竟。譬如在自然界裏，我們不應當祇

看見那些在生存競爭中勝而存在的，並且還應當考察那些因生存競爭失敗而滅亡了或正在滅亡的種種成分（動物，植物，人類以及自然界之無機部分）才是。在這些成分中間，我們可否假定牠們都是絕對地進步不息的呢？當然不可以的。太古時代，地球上曾經有過飛龍巨象，而現在沒有了。還有一種野牛，我們還記得牠的絕種。一般的說來，在各種形式的生物中，絕滅了的還不知有幾千幾萬種動物。我們人類呢？人類亦正與此相同。從前生活在美洲的印加人（Incas）和亞仔特克人（Aztecs），現在到那裏去了呢？他們連影兒都消失了。再則，敘里亞巴比倫的社會現在在何處呢？克利地的文化，古代希臘的文化，以及稱雄一時號稱世界之統治者的古代羅馬又都安在呢？所有這些『社會』都沒有了，都已消滅了。能適應環境，而達到『完美』的實不過無數中之一二。然則『進步』究竟是什麼意思？進步可以說是單就那無數種不宜於發展的『結合』（Combinations）（各種條件的組合）中之一二種宜於發展者而說的。

假使我們只看見那些適宜的條件和適宜的結果時，則宇宙中之一切事物自然都表現得非常適宜，非常巧妙了（『你看，宇宙間的一切事物安排的多麼巧妙呵！』）。只可惜這班內在的目的論的先生們沒有看到事實的背面，沒有看見那許多滅亡的事實。然而我們只要知道在進化的條件中有好的也有壞的，在好的條件中得到好的結果，在壞的條件（這是常有的事）中產生壞的結果時，則『一般的

進步』說這一幅美畫馬上便要失掉牠的神祕的光彩，目的論的假面具馬上便要掉下來了。

俄國有一個目的論者名叫蒲爾軋科夫，他曾信仰過馬克思主義，後來又在物浪蓋爾將軍手下做過俄國正教的信徒及民族殘殺的宣傳人，他在他的作本『唯心論的問題』中曾說：『除無目的無意識的進化論之概念而外，還產生了進步論，目的論的進化論之概念；在此目的論的進化論中，進化的原因與目的的漸發完全相等，就和在玄學的系統中一樣』。從這段話裏，我們明明可以看出趨向於目的論的宇宙觀之心理的基礎。心神不安的有產者自己覺着有點兒不穩當，便來這裏找安慰。有產者之所以厭惡那些實在的進化過程：是因為他再沒有什麼其他救命的理智和救命的目的可以作他的嚮導了。假使你知道有人暗算着你時，倒不如飽食一頓之後去睡午覺還舒服多了呢！

我附帶還要說明一句：我們在馬克思和恩格斯的著作中，也許可以找着表面上與目的論的觀點相類似的『術語』，但我們要知道，這只是一種比喻的，藝術的說法罷了。馬克思說，價值就是凝結的筋肉或神經時，那就只有工人階級的死敵，像施脫盧瓦（Steuart）那種人，才會把這句話寫了下來，而在價值中去尋找真正的筋肉或神經呢。

第十節 社會科學中之目的論

假使我們將目的論的觀點，應用到死的自然界或除人而外的動物界中去，則此種觀點之荒謬性，就很明顯。既然沒有目的，又那裏有什麼有目的的規律性！但是若談到社會和人類時，情形却完全與此不同了。石頭不會有目的，麋鹿能否有目的也還是個問題；但是人類是能定目的的，這也正是人類與自然界之其他部分所不同的地方。馬克思關於這種區別寫了下面一段話：『蜘蛛結網，好像織布，蜜蜂做窠亦可以使人類中建築家看了慚愧。然而即使極壞的建築家也不能和極好的蜜蜂相同，這就是：建築家在未動工以前已經有一個預想的建築物在頭腦裏面。勞動過程完畢，就得到那理想上早已存在的，充作工作者的概念的結果。這種工作者不但使自然的形式改變，他同時在自然界裏實現了他的目的，這種目的是他所知道的。而且是像法則一樣規定他的工作方式的，這是他自己的意志亦應當服從的一個目的。這種服從並非單獨的行動。於工作之全部過程裏，除必須使用自己的器官外，還要有一種適合於目的的意志，其表現就是注意』。『資本論』卷一，一九一〇年漢堡出版，一四〇頁。馬克思在人類與自然界之其他部分間，就劃了一條這樣深的鴻溝。究竟對不對呢？當然，誰也不能否認人能自立目的的這個原則。現在我們且看社會科學中那些『目的的方法』派，從此所得的結論是怎麼樣的。

我們且引反對馬克思主義最激烈的，最有力量的敵人——一位德國學者史塔摩勒爾(E. Stammler)

底見解來說，他有一部很厚的著作反對馬克思主義，其書名叫做：唯物史觀觀點下之經濟與法律。
(*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Ges. u. h. h. faassung* 1896年，來布悉出版)

史氏問道：社會科學的對象是什麼呢？他馬上又回答：社會科學是研究社會現象的科學。但是社會現象有種特性是其他現象所沒有的。所以亦應當有特別的社會科學。究竟社會現象的特性特徵在什麼地方呢？史氏對於這個問題又回答如下：社會現象的特徵就在於牠是受外力所調節的，受法規（法律，命令，決議，通告等等）所調節的。假使沒有這種調節制，沒有法律時，也就沒有社會。假使說有社會，那就是說社會生活是納入一定的範圍之內，安置於其中，就和拿鐵液灌入鑄模裏去一樣。

史氏的精確的原文如下：『這個（舉足輕重的——布哈林註）要點，就是人類關於他的行為以及共同生活所定出來的調節。人類彼此間的關係有了外力的調節，方才有社會生活即一種特別的對象之概念的可能。外力的調節，實是形式上分別觀察一切社會現象時之最後關鍵』。

（83頁）

社會現象的特徵既在於受調節，則——史氏又說——社會生活的規律性當然是目的的規律性了。然而究竟誰在那裏調節，究竟什麼叫做『調節』呢？人類自己調節，同時並創制一定的規範（行為

的規則）以求達到一定的目的，而這種目的又是人們所定的。所以依史氏的意見，社會界與自然界，社會發展與自然發展，以至於社會科學與自然科學間之巨大區別，即在於此（照史氏的意見，社會生活是直接與『自然界對立的東西』）。社會科學是『目的的科學』（Zweckwissenschaften），自然科學却與此相反，而以原因及結果爲其觀點，去觀察一切事物。

這種觀點究竟是否正確？究竟是否真正有兩種天淵相隔的科學存在？絕對沒有的。我們理由如下：

我們暫時承認人類社會的特點實在是在於人們能夠有意識的用法律去調節自己的關係。然而因此是否就不能問：爲什麼人在這一時代這一地域用這樣方法去調節社會關係，在那一時代那一地域又用那樣方法去調節社會關係呢？舉個例說：一九一九年至一九二〇年之德意志資產階級共和國以鎗殺工人爲『調節』社會關係的方法，而無產階級的蘇維埃共和國却以鎗殺反革命的資本家爲『調節』方法；資產階級國家立法的目的在於鞏固，擴大並穩定資本之統治，而無產階級政府的命令却以破壞資本之統治，保障勞動之統治爲目的。現在，如果我們用科學的方法來了解或解釋此等現象時，單說兩方面的目的不同就夠了麼？誰都知道這是不夠的。人人都要問：究竟爲什麼『人類』在這一種情形中所定的目的是這樣，在另一種情形中所定的目的又是那樣呢？這使我們不得不同答道：這是

因爲一方面是無產階級執政，另一方面是資產階級執政；資產階級的目的如此，是因爲他的生活條件使他產生了這樣的慾望，無產階級的目的如彼，亦因爲他的生活條件使他產生了那樣的慾望。……

簡而言之，我們假使要真正明白社會現象，必定先要問『爲什麼』？即不管其中是否表顯人定的目的，而要先問牠的原因。所以，即使人類能夠完全有意識的去調節一切現象，而一切社會中的現象亦確能如人所願時，我們亦不能用目的論去解釋這些現象，而要對於這些現象作一種原因上的考察，換言之，即推究其因果的規律性。這見社會科學和自然科學在這一方面也沒有什麼區別。

我們再仔細考察一番，就立刻可以知道祇有這樣才對。其實，人類以及任何的人類社會難道不是自然界的一部分，和動物界的一部分麼？誰要否認這個問題，那他就真的連近代科學的ABC都不得。但是，人類和人類的社會既是全體宇宙的一部分，而又說這一部分與自然界其他部分是絕對相矛盾，這豈不是奇怪之至。可見目的論者還是脫不了『人類神聖』的幻想，這種幻想與我們上面說過的是同樣的幼稚。

縱然我們假定承認社會底根本特點是外力的調節（法律），而目的論的觀點始終還是無用。目的論始終還是『廢物』。可是實際上『外力的調節』亦並不是社會的根本特點。差不多所有已往的社會（特別是資本主義的社會）亦正以無調節，無政府狀態著稱。一切社會現象之中，立法所希望

的那樣真正的調節，絕無何等舉足輕重的作用。至於在將來的（共產主義的）社會中呢？那時，絕對沒有什麼『外力』的（法律的）調節之存在。因為自覺的，受過勞動互助精神的教育的新社會裏的人們可以絕不用外力的干涉（關於這個問題，將在下章詳細說明之）。從此亦可見史塔摩勒爾的理論，根本錯誤；而根據原因論的觀點去考察社會，還是社會現象的科學的研究法中唯一正確的方法。

資本主義國家的官僚思想顯然暴露在史氏的學說中：凡是暫時的事物牠都想使之成為永久。其實，國家和法權都是階級社會的產物；階級社會的各部分常處在不斷的極激烈的鬥爭中。統治階級級之法權規律和國家組織是此種社會存在的條件之一，這是毫無疑義的。但在無階級的社會裏，情形却大不相同了。因此，我們不應把歷史上變遷不定的關係（國家，法權）看成某一社會的永久的屬性。

另一方面，史氏却忘記了一件重要的事實。國家的法律和規條，原是統治階級要藉之以達到一定的目的的，然而，實際上，因為盲目的進化和社會的無政府狀態，常常引到與原定目的完全相反的結局。最好的例子便是上次的世界大戰。的確不錯！各國的資產階級，藉國家的力量，調兵遣將，造潛艇製飛機，在國家政權指導之下作種種軍事行動那時是有極確定的目的的。結果怎麼樣呢？結果却引起了無產階級反對資產階級的革命。這種現象，若按史氏高貴

的目的論的觀點說，又怎樣解釋呢？誰也知道，這是無法解釋的。然則他的根本錯誤在什麼地方？他的根本錯誤就在乎過於重視了『調節』二字而忽略了進化底自然的過程，所以史氏的整部的說明都成了空中樓閣。

第十一節 原因論與目的論 科學的解釋乃原因的解釋

由上看來，可見我們無論解釋那一種現象——社會現象當然亦在其中——都必須問其原因。一切目的論的所謂解釋，實際上是宗教式的信仰，而什麼也沒有解釋出來。因此，我們在自然界和社會中所看見的種種規律性，究竟是怎樣的規律性的問題，我們在兩方面所見到的規律性的問題已可得到下面的解答：在自然界和在社會中都存在着各種現象底客觀的（即不管我們願不願意或承認不承認的。）原因的規律性。

什麼是原因的規律「因果律」？這個規律是現象之間一種必要的經常的普遍的關係。舉例來說，譬如物體的熱度增高，牠的體積便因之澎漲；液體受了相當的熱度，即變為氣體；紙幣發多了，超過於必要的數量時，便要跌價；資本主義存在着，便要時時發生戰爭；假使一國之中有小生產和大生產同時並存，最終的結果總是大生產得着勝利；假使無產階級開始向資產階級進攻時，資產階級也必然用盡方法來防禦自己；勞動生產力增高則物價低落；人的身軀中了毒，則人就死去，等等類類。

總而言之，所有「原因的規律」「因果律」都可用下列的術語（公式）表示之：假使有甲種現象，就必然有與之相應的乙種現象出現。解釋某種現象，尋出其原因，即等於尋出其另一種與之相關的現象，換言之，即找出現象間之因果的關係。在沒有查出這種關係以前，現象還是沒有解釋。只有我們尋出了，發見了而且證實了這種關係是經常的之後，我們才算得了一種科學的（原因的）解釋。這種解釋，無論對自然現象或社會現象來說，都是唯一的科學的解釋。牠把所有的神祕，種種超自然的力量，前代的種種邪說都拋之九霄雲外，而使人類真能駕御自然力以及其本身的社會的力量。

有些人反對原因以及因果律的概念，說（如上述）這種概念本身亦同樣發源於「天上主宰」的謬誤觀念。這些概念的來源，誠然如此。但牠早已失了這種意義。這在語言方面是常有的事。例如我們常說「太陽出來了，太陽落山了」。然實際上現在誰也不會相信太陽真正是用兩隻腳走出來或走落山的。可是從前的時候，的確有人這樣相信過的。「法權」二字亦是如此。如果我們說起「法治」或「治理」二字，我們絕不要以為除兩種現象（即原因和結果）而外，在第一種現象中還有什麼第三種的，較小的，不可見的，支配的神力存在。我們所謂「因果的關係」亦祇是現象之間的常常可以見得到的關係而已。這樣的原因的觀念，絕對沒有損失科學的意義。

本章參考書目

1. 普列漢諾夫：『馬克思主義之根本問題』；『我們之批評者的批評』。
2. 科爾沙克：『法權社會與勞動社會』。
3. 史塔摩勒爾 (Stammler)：『唯物史觀觀點下的經濟與法律』 (Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung)、『唯心論中的問題』 (反馬克思主義者彙集)。
4. 卜克唐諾夫：『社會心理學 (On the Psychology of Society) 。
5. 亞德勒爾 (Max Adler)：『科學爭論中之原因論與目的論』 (Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft) 。又『馬克思主義的問題』，第七章：『社會科學認識之批評』 (Marxistische Probleme, Kap. VII, zur Erkenntnistheorie der Sozialwissenschaften) 。
6. 恩格斯 (F. Engels)：『反杜林』；又：『費爾巴黑』。
7. 列寧：『唯物主義與實驗批評主義』。

第二章

有定論與無定論（必然論與自由意志論）

12. 個人意志自由或不自由底問題 13. 無組織的社會中個人意志錯綜的結果 14. 集體的有組織的意志 15. 一般的所謂偶然性 16. 歷史的偶然性 17. 歷史的必然性 18. 社會科學底預言與宿命論

第十二節 個人意志自由或不自由底問題

我們已經說過，社會生活和自然界生活一樣，都有一定的規律性。然而還有人可以對此發生很大的疑問。事實上，社會現象是人類創造的。社會是人們組織成的，人們能思索，能感覺，能自己定目的，能夠有所作為。這個人這樣做，那人那樣做，第三人有第三人的做法，結果即造成社會現象。沒有人類就沒有社會，就沒有社會現象。現在我們且看從這裏可以得出什麼的結論來。結論就是倘若社會一切現象是有規律的，並且又是人類行為的結果，則個人的行為亦必有所遵循。因此，人類及其意志都不是自由的，而是受一定規律所束縛及支配的。倘若不然，倘若每個人和每個人的意志都絕對自由，那麼，社會現象中的規律性又是從何而來的呢？社會現象中的規律性就沒有

出處，而且沒有這回事了。這是誰都知道的。倘若人人都是跛子，則全社會亦必為跛子的社會；其他種類的社會是不會成立的。

然而從另一方面，又怎樣能夠說人的意志是不自由的呢？難道人們不是自己決定自己所愛做的事情麼？我要喝水我就喝水；我要赴會我就赴會。空閒的晚上，同志們約我到無產階級文化戲院去聽戲，同時又有人約我去看電影，我自己選定不去看電影而去聽戲，這也是由我自己選定的。難道人不能有選擇的自由麼？難道人的行動，願望，志向，企圖不是自由的麼？難道人是泥塑木雕，用牽索輓之纔能行動麼？難道各人根據自己的經驗，都不知道自己是能自由決定，選擇，行動麼？

這一問題，在哲學上稱爲人類的意志自由或不自由之問題。主張人類意志自由的（不受束縛）學說叫做無定論。（Indeterminism 不受限制不受束縛）主張人類意志不自由，受束縛，受限制的學說叫做有定論（Determinism 束縛，限制）我們應當決定這兩種學說中那一個是對的。

首先我們試考察一下，假使我們無定論的觀點推想到底，結果究竟是怎樣。人類的意志若是自由的，不受任何牽制的，那就是說人類意志之發生是沒有原因的。果如是，結果是怎麼樣呢？結果是舊約全書的宗教理論。實際上，就是說宇宙間的一切事物，從臭蟲的滋生以至太陽系的運行，都遵循一定的規律，都有原因可尋，獨有人類的意志不在這種規律支配之下。人類的意志似乎是

獨一無二的例外。人類好像已經不是自然界的一部分，而是站在全宇宙之上的天神。這樣一來，意志自由論簡直是一直走到宗教學說上去的，牠不能解釋什麼，因為宗教信仰無所謂知識，祇是盲目地信仰神靈鬼怪，信仰一切神祕的，超自然的和荒謬絕倫的東西。

這當然是不對的。要解決這個問題，我們還有一點應該注意。人們往往把自由的感覺與客觀的（即真實的，與知覺無關的）自由相混淆。舉個例說，譬與你看見會議席上的演說家。他從桌上拿起一杯水，急忙忙地喝了下去。當他拿杯子的時候，有何感覺呢？他自己決定要喝水的，誰也沒有強迫他，督促他，叫他這樣。他那時完全感覺自己的自由：他自己決定要喝水而不要跳舞。他感覺他的自由。然而這就能夠說他的舉動真正沒有原因，他的意志真正完全自由嗎？不能。只要有理性的人，就立刻明白，究竟是怎麼一回事。他就會說：這位演說家一定是口渴得厲害！這是什麼意義？這就是說因為演說家說話太用力而口裏發生一種變化，使他要喝水。這就是原因了。在他的機體內的變化（生理的原因）引起了一定的欲望。因此我們不能夠把意志自由的感覺，即不受約束的感覺與人類行動，與欲望之無原因，無束縛混為一談。這是兩種完全不同的東西。無定論派的一切推斷尋常差不多完全根據於這種混淆上，拚命的要把人類的『精神』抬舉得像高高在上的『天神』一樣。

大哲學家斯賓諾沙 (B. Spinoza) 對於這一派的大多數的哲學家說了下面一段話，說他們都是絕對錯誤的，他說：『他們看着自然中的人就像國家中的國家一樣。他們以爲人破壞自然界的地方多，而服從他的時候少。人有無限的力量，除自己之外，絕不受外物的束縛』。(斯賓諾沙『倫理學』)。其實，這種謬誤觀念之產生完全是因爲人們還不認識自己的行動的外來的原因。『譬如小孩子，他也以爲自己自由的要奶吃，假使他生氣，他以爲自己自由的要哭鬧，假使他受了驚嚇，他以爲自己自由的決定要逃避』。(同上)。萊卜尼茨 (Leibnitz, 死於一七一七年) 也這樣的說：人們往往不知道自己行動的原因，因而引起意志絕對自由的幻想。萊卜尼茨舉一個例說，假使磁針能思想，他亦必定非常之高興，以爲自己自由的能指向北極呢。(G. G. Leibnitz: Opera omnia, Tomus I, Genevaapud fratres de Tournes. MDCCCLXVIII, 165頁)

當麥勒施可夫斯基還沒有被天稟聰明的反布爾塞維克主義的妄想糾纏以前，他亦說：

假使雨滴亦像你這樣想，

他從碧天高處落下的時候，

他一定以爲：

『不是無意識的外力管轄我，

而是憑我的自由意志，

落到那渴望甘霖的田場上去』

根本說來，人類的日常生活已經完全否定這種意志自由論。假使人類的意志絕不受任何的拘束，則一切動作都成爲不可能，因爲我們無從推算，無從預料。假定說，一位投機商人上市場去，他知道大家將要在那裏做買賣，知道賣者必定想多賣些錢，買者必定想買得便宜些。他決不會想到市場上的人都會像狼顧鼠竄那樣滿地爬行的。這是多麼笨的比喻呵！決不會這樣的。我們且實事求是地考察一回。爲什麼大家不會像狼顧鼠竄那樣滿地爬行呢？因爲這是與他的本性相反的。這是什麼意思？這是說人的機體構造生來不是爬行的。但是戲臺上的丑角，不是會爬行嗎？不錯，有時是會爬行的。這是因爲他的意志受了旁的條件所規定。那位投機商人如果上馬戲院去，他就能預知那裏做馬戲的人定會『違反人的本性』而四足爬行。買者爲什麼想買得便宜些？正是因爲他處在買者的地位，這種地位『強迫』他尋找便宜的貨物，並且決定他的願望，意志和行動傾向於這一方面。但是他如果變爲賣者時，他的行動馬上又要反過來，他又想儘可能的多賣些錢了。可見人類的意志並不自由，而是由許多原因所決定的，假使不如此時，人類簡直不能有所動作了。

再從另一方面來說。人人都知道醉漢會有『荒謬的』欲望，他會做出『荒謬』的行動。他的

意志作用和常人不一樣。什麼緣故呢？因為中了酒精的毒。祇要把一定量這種物質放進人的機體內雖『神聖的意志』也會鬧出笑話來；連聖人亦因之而驚訝。原因非常之清楚。我們再舉個例，譬如一個人吃了加鹽過多的飯菜，他一定立刻很『自由的』要想多喝水，比平常多喝好幾倍。這裏的原因也是很清楚。那麼什麼時候這個人『照常』飲水呢？等到這個人之『想』喝水，和旁人之『想』喝水是一個樣子的時候，他就喝『常』量的水了。所以他的意志在此種情形中，和在『非常』的情形中都是同樣的受束縛。

人的機體成熟了的時候，便要發生愛情，尋求配偶；身體精力枯竭的時候便陷於『失望』之境地。總而言之，人的感覺和意識完全依靠於其機體狀態及其所處之環境。人的意志和自然界的其餘的一切事物一樣，同受一定的原因所限制。人在自然界之中，並不能算是例外。不論他是想抓一抓癢（因為他生了一顆小瘡）或是想做一樁英雄事業——一切他的動作都有其原因之所在。固然有時這些原因不容易找尋出來，但這是另一個問題。難道我們在無生命的物質世界裏能夠找出一切的原因來嗎？絕沒有的事。然而因為現在人們還不能完全解釋，就說本來這都是不能解釋的，那就不對了。

我們應該注意，不但『經常』的情形服從因果律，一切現象亦莫不受因果律所支配。精神病可

以供作最清楚的例子。精神病者及瘋子的心意和行動既是這樣無意識無聯繫既是這樣奇怪異常，那裏還能夠有什麼規律性和『秩序』可說呢？然而牠還是有原因的。精神病者在一定的原因影響之下將有一定的行爲，在他種原因影響之下將又有他種的行爲，在第三種原因影響之下，又有第三種的行爲。換言之，甚至在精神病的狀態之下，因果性的規律性還是有效的。

精神病分類的根據就在此點。精神病的原因可以歸納爲四種：（一）遺傳（梅毒，肺病等），（二）創傷（外傷），（三）中毒，（四）各種失意的影響和震驚（參看 *Tranat* 的百科全書論精神病之一節）。例如關於酒狂病的描寫如下：『病者以爲人人都在想謀害他，整個環境就是陰謀的環境，參加這種陰謀的不僅是他的街坊鄰舍，就是家畜和無生命的物件都在其內呢……』酒狂病之發生是因爲中酒精的毒。又如累進的癡痺症（因爲梅毒）『病狀』又不同：最初期——神筋錯亂，思想淺浮，行動輕佻，易於信人；第二期——幻想多端（自高自大的幻想；病者以爲他有無數的金銀財寶，他是國王等類）；第三期——普遍的頹廢。（參看 *Brockhaus* 『氏百科全書』 *P. Rosenbach* 『論累進的癡痺症』。至於因創傷，例如因腦子或神經系統之某一部分受傷而起的精神病，病者的心意常常傾向於一方面，若是另一部分受創傷時，則心意又有另一方向。傾向於另一方面所有關於精神病的醫學上的實驗亦都以精神生活與一定的原因相關聯爲其根據。

我們故意引了許多不相同的比喻。由此可見，在一切情形中——不論在經常的或在異常的情形中都是一樣——個人的意志，感情和行動都有一定的原因，都是受限制的，有定的。意志自由論（即無定論）實際上祇是粉飾的半宗教式的觀念，牠絲毫不能解釋甚麼，並且與一切實際事實相違反，而是科學進步之障礙物。唯一正確的觀點祇是有定論。

第十三節 無組織的社會中個人意志錯綜的結果

毫無疑義的，社會是由個人組織而成，社會現象就是無數的個人的感覺，情緒，意志和行動集合而成的總體。換句話說，社會現象就是個人現象的結果（亦有人稱之為合力『Resultant』）。可以舉經濟學上的價格作一個很好的例子。市場上有買的和賣的，一方面有錢，另一方面有貨，各人都要謀達自己的目的。看貨，講價，稱貨，算錢，爭執，此種市場上的角逐的結果就產生了市場價格。市場價格並不是代表每個買者或賣者原來的心意，而是一種社會現象，是各個不同的『意志』互相競爭而生的結果。其他社會現象亦是如是。譬如革命時期，許多人同時行動，有些積極些，有些消極些，一部份人傾向這邊，另一部份人又傾向那邊。如果『革命勝利』了，從這種人與人間的鬥爭裏便產生出一種新的社會制度，一種新的秩序。馬克思說：一定的社會關係是和帆布蘇布等一樣，同是人們的產物（『哲學之貧困』，一九一三年施圖嘉出版，九一頁）。

但是這裏却有兩種情形，其區別非常之大。第一種是無組織的社會，譬如簡單的商品經濟社會或資本主義的社會；第二種是有組織的社會，譬如共產主義的社會。我們先說第一種情形。仍舊可以拿價格的形成做個例子。市場上的所確定的價格與市場上各個人的心願，估計和企圖，是否相符合呢？當然是不相符合的。市場上有許多人簡直是絕望了的：那些買不起這樣高價東西的人就只好什麼也不買，空手回家，空着肚子度日，那些本錢不大的人，遇見這樣低的價格却又破產。誰都知道，自從市場上充滿了大工廠主的價廉物美商品之後，許多手工業者，小商人和小企業者便一天一天落魄起來。小營業者受不住這樣厲害的競爭，擋不住低廉價格之攻打（低廉價格是在大商品資本家所投於市場上的大宗商品影響之下而成立的）。而終歸於滅亡了。

我們上面曾引過帝國主義的大戰的例子。各國的資本家因互相掠奪而轉入戰爭旋渦，然而戰爭引起了崩裂，由崩裂而產生了無產階級反對資本家的革命，這種革命當然是資本家所絕對不渴望的。所有這些情形的意思是什麼呢？牠的意思就是說在無組織的社會之中，沒有有規畫的生產，却有互相鬥爭的階級，一切都不是按着計劃去實行而是在自然的狀態之下——這種社會裏所發生的結果（社會現象）往往不能與許多人的願望相符合。或如馬克思和恩格斯所常說的：社會現象不以人們的認識，情感和意志為轉移，可是，所謂『不以人們的意志為轉移』，並不是說社會生活的事變與

人們無關，而是說在這無組織的社會裏在混沌的自然的進化中，人們意志底社會的產物不能與各人提出的目的相符合，有時還恰恰與此種目的相反（商人想發財，結果反而破了產）。

有許多反對馬克思主義的議論都是由於不懂得或誤會了馬克思和恩格斯所說的『不以人們的意志為轉移』的本意所致。因此不妨略引恩格斯在『費爾巴黑』一書內所說的話，以明真相。

恩格斯在他的著作『費爾巴黑』裏說：歷史上『沒有一件事沒有自覺的意向，沒有期望的『目的』。……只是願望而能實現者，却非常之少；大半都是無數的願望和目的互相交錯，互相衝突。……於是無數的個人的意志及個人的行動在歷史舞台上互相衝突，結局完全和無意識的自然現象相彷彿。行動的目的確是有一定的意向的，而行動的結果却不如所願；即使這些結果表面上似乎和所希望的目的相適合，而終久還是得到完全與希望相左的結果』。

『不管歷史怎樣演進，人類確在製造自己的歷史，人人確在各自追求他自己自覺地所定下的目的；這些向各種方向動作着的意志及其對於外界的各種影響之總合，便是歷史。……但是……無數在歷史上動作着的個人意志，其結果，大都完全與所願望的不同，往往完全與所希望的相反……』。（四四至四五頁）。

因此，無組織的社會裏——以至於任何其他社會裏，一切事情並非越過個人的意志，却是經過個

人的意志而完成的。不過有一種無意識的自然進程統轄着各個人而已，這種無意識的自然進程是個人意志的產物。

現在，我們且注意一下另一種的情形。個人意志所合成的某種社會結果既已形成之後，這種社會的結果便能規定個人的行爲。我所以特別提出這一點，是因為牠是非常重要的。

讓我再把上面已經說過兩遍的，關於價格形成的例子舉出來。我們假定市場上一斤胡蘿蔔值若干錢。此時，新來的買者和新來的賣者的心目中早已有此價格，並按此價格，大概的規定他預算。換句話說，就是社會的現象（價格）決定各別的（個人的）現象（估計）。其餘的一切社會生活情形都是如此。初學的藝術家根據已往藝術發展的成績及當代社會的情感和社會的趨向而後自己有所創作。政治家的行動從那裏出發呢？從他所活動的環境出發；他不是想保持現有的制度，便是想破壞現有的制度。同時這又要看他站在那一方面，所處環境怎樣，屬於那個社會階級，根據於那種社會願望而決定。可見他的意志亦是由社會的條件所決定的。

我們上面說過，在無組織的社會裏，一切現象最終的結果往往不完全與人原來所希望相同，有時甚至完全不相同。我們可以說，『社會的產物』（社會現象）統治着個人。這句話的意思不但是社會現象決定人的行爲，而且是說社會現象與個人的願望相背馳。

因此，關於無組織的社會，我們可以規定下列三個原則：！

(一) 社會現象是個人的意志，情感，行動等等交叉的結果。

(二) 社會現象在任何時候決定個人的意志。

(三) 社會現象並非表示個人的意志，常常與這種意志相背馳，強制性的統治這種意志，以至於個人往往覺得那種社會自然性之壓迫自己（例如：破產的商人，以及參戰後被革命打倒了的資本家等）。

第十四節 集體的有組織的意志（在有組織的，共產主義的社會中個人意志的總合）

現在，試看共產主義的社會中的情形是怎樣的。這樣的社會沒有生產的無政府狀態，沒有階級，沒有階級鬥爭，沒有階級利益的矛盾，更沒有個人利益與社會利益之間的矛盾，而祇有按照生產者計劃而爲自己勞動的人們間親密的情誼。

個人的意志在這裏又是怎麼樣呢？當然，社會同樣是人組織成的，社會現象同樣是個人意志的綜合。然而這種綜合的性質，集成這種總合的方法却與無組織的社會中所發生的完全不相同。爲要容易明瞭兩者之間的區別起見，我們再打一個小小的比喻。譬如有一個非常緊密的小組織，其中各份子都有一共同的目的，共同解決種種問題，共同顧慮所遇到的種種困難，作共同的決議，而各

按此決議分頭幹去。他們的共同行動及他們的共同決議，是集體的『產物』。可是這個產物已不是外來的，殘暴的，自然的力量而與各個人的期望相背馳的。正好相反，這個產物包涵有完成各個人願望的更大的可能性。五個人共同決議共同舉起一塊石頭。個人的力量舉不起，而五個人合起來却很容易的舉起了。共同的決議與個人意志毫不矛盾。共同的決議反而幫助實現個人的意志。

共產主義社會中的情形亦正與此相似，祇是範圍比較擴大，情狀比較複雜罷了（此處所說的共產主義社會並不是無產階級專政的時期，也不是共產主義的第一個階段，而是無階級，無國家，無外來的法規，極發達的共產主義社會）。此種社會裏，人與人之間的一切關係，人人都能看得很清楚；而社會的意志也是一種有組織的意志。這不是個人意志『不相聯屬的』偶然的總合，而是一種有意識有組織的社會的決議了。因此，資本主義社會所有的現象，這裏是不會有的了。在共產主義之下『社會的產物』將不能統治人類，而人類將統御自己的決議，因為做決議的就是他們，而且他們是自覺的做決議。有損害於社會上大多數人的社會現象，在這種社會裏是不會有的了。

然而從上文所說，并不能以為共產社會的社會意志與個人意志將無所關連；也不能以為共產社會中盛行着意志的自由，人類忽然變成了超自然的動物，任何情形絕對不受因果律的支配。

不。共產主義社會中，人類仍舊是自然界的一部分，受一般的因果律所支配。難道每個人都
不依賴於環境嗎？當然還要依賴的。那時，人的行為當不會像現在中非洲的野人，或商號中銀行家
摩爾根及其夥計們，或帝國主義大戰時候的輕騎兵那樣受束縛。那時，人的行為是合乎共產主義社
會中之一員的資格的。這是無須解釋而可以明白的。可是這是什麼意思呢？這就是說人的意志
要受生活環境所決定。在其他方面亦是如此。誰都知道，譬如共產主義社會，還將要與自然界鬥
爭。而這種鬥爭的條件還是決定人們的行動。總而言之，有定論在共產社會中還是完全發生效力。

因此，關於有組織的社會，我們可以規定下列的原則：！

(一) 社會現象是個人的意志，情感，行動等等交叉的結果，不過這種過程已非自然的進行而是
在緊要的地方有組織的進行之。

(二) 社會現象在任何時候決定個人的意志。

(三) 社會現象表示人們的意志，且常不與人們的意志相背馳。人們統御自己的決議不感覺到任
何社會自然性的壓迫。因為這種自然性已經由理智的公共的社會組織所替代。

恩格斯曾說過，當人類過渡到共產主義時，是『從必要世界躍入自由世界』。有些資產階
級的學者便以為恩格斯是說有定論在共產主義社會中，完全失了效力。這種觀點完全是由於不

深知或曲解了馬克思主義所致。其實，恩格斯所說的是，在共產主義社會裏的發展，具有一種有意識有組織的性質，與無意識的盲目的性質相反。那時，人們都知道，應該做什麼，并在某種的情形之下，應當怎樣做法。『自由是已被認識的必要性』。

第十五節 一般的所謂偶然性

爲要更充分的明瞭社會現象之一的聯屬起見，必須仔細考察所謂偶然性究竟是甚麼。事實上我們在日常生活中或在社會生活中，常常遇着偶然的事件。許多學者甚至專門去研究『偶然底作用』，偶然在歷史中有什麼意義。我們亦常說及偶然的事件：今天街上的電車偶然碾死了一個人；某人偶然被屋上掉下來的磚塊打死了；我偶然買了一部稀奇的書籍；或我在異鄉偶然遇見了一個二十年來沒有會過面的老友等等情形。再舉擲骰子爲例：偶然擲個『全紅』我就贏了；偶然擲個『么』就輸了。究竟是怎麼一回事呢？究竟偶然性對於規律性或因果的必然性的關係是怎樣的呢？

讓我們來考察這個問題。我們先考察擲骰子的例子。爲什麼我就恰好擲了個『全紅』呢？這裏是否確實沒有任何原因呢？當然不對的。『全紅』的發現，是因爲擲的時候骰子處於一定的狀態之下，我的手按照一定的方向用一定的力量轉動一下；結果：骰子就停住在某一面了。假使一切這些條件能再複演一次時，則『全紅』，又將再出現一次，這是毫無疑義的。即使再擲第三次

結果亦是一樣。然而事實不然：當擲骰子的時候，我們絕對沒有法子可以預先計算這些情形。只要手稍爲偏了一點，手指的轉動和用力的大小稍爲變更一點，即可以馬上影響到擲成的結果。產生這種結果（骰子擲後的結果）的原因，是不能作實際上的計算的。這種原因是存在的，不過我們無法計算他，所以也就無從知道了。這種的不知道，在這樣的情形之下，我們稱之爲『偶然』。

再舉旁的例子，譬如我在街上偶然遇見了一個二十年來沒有會過面的老友。這樣的遇見有沒有原因呢？我們不難懂得原因是當然有的。我因某事在某時出門，用某種速度循某條道路走去；我的老友亦因某種原因在某時循某條路以某種速度開始行路。很容易明白的，一切這些原因所合成的動作，便使我們必然相遇。爲甚麼我覺得這種遇合是偶然的呢？爲甚麼我覺得這裏沒有因果的必然性呢？爲什麼我稱我們的相遇爲偶然的相遇呢？原因是非常簡單：是因爲我不知道推動我的朋友行動的種種原因，因爲我簡直不知道他也和我同住在這一個城市之內，所以我也就不能預先料到我們的相遇了。

假使兩種或幾種交相作用的原因我們祇知道一種，那麼，由各種原因交相作用所得的現象，雖則實際上是極其有規律的，對於我們就成爲偶然的了。我知道，我出街的一種原因，而不知道我的朋友出街的原因，所以我未曾預先看出這兩種原因的交相作用。所以我覺得這種交相作用的結果（相

遇)是『偶然』的現象。因此，嚴格的說來，簡直沒有什麼偶然的，無原因的現象。不過在我們沒有充分認識現象的原因時我們可以把牠想成『偶然』。

斯賓諾沙早就說過：『所謂偶然的事件，完全出於我們認識的不足』因為『因果的統系還沒有發見』。

我們在穆勒(Mill)的『論理學大綱』(A system of logic)中找着了下面一段話：『說某事某事是偶然的發生的，這是不對的。我們祇能說：兩個或幾個現象偶然聯結起來，他們祇是偶然的同時存在着或相連着。這就是說，這些現象之間的關係，并不以因果的聯繫為轉移：他們本來不是互為因果，同時既非出於同一原因的結果，亦非因某種『並存公律』所聯合的原因，甚至於不是同一來源的原因配置之結果』。上面用曲綫劃出來的地方，是不對的。我並非因為我的朋友出了門而出門，而我的朋友亦並非因為我上了街才上街，這都是對的。可是假使有一定的『原因的配置』，換言之，假使我在一定的時間出門，所走的路和走路的速度是一定的，我的朋友亦在同一情形之下，則我與友人之相遇，也就一定的了。這和日蝕或月蝕是由行星的特別位置(『相遇』)來決定一樣，沒有什麼偶然或與『原因的配置』無關等情形。

第十六節 歷史的『偶然性』

根據上述的情形，不難懂得所謂『歷史的偶然性』之問題了。

假使歸根究底一切現象都是有規律地進行的，偶然的即無原因的現象，一般的說來是沒有的，則歷史的偶然性亦就當然沒有了。每一件歷史的事變，縱然表面上似乎非常偶然的，實際上還是完全受一定的條件所支配的；多種原因交相作用而人們祇知道其中一二個，由此所造成的現象，就是所謂歷史的偶然性。

然而『歷史的偶然』，有時亦有別種的意義。譬如我們說，世界資本主義的發展必然引起帝國主義的大戰，而奧太子被殺却是偶然的現象。此處所謂偶然現象便是另一種意義。究竟是甚麼意義呢？這種意義是很容易明瞭的。當我們提起帝國主義戰爭之必然性（因果的必然性，或不可避免性），我們就知道在社會進化中存在着極重要的原因，必然要引起戰爭。而戰爭自身又是極重要的事變，對於社會將來的命運有舉足輕重的影響。因此，所謂歷史上的偶然事件祇是指社會現象的聯繫中無足輕重的事件；即使沒有這件事，則社會繼續前進的情形，誰也看不出有什麼變動。就我們所舉的例說：即使奧太子沒有被殺，而世界大戰仍舊要發生；因為『事實的真相』不在於奧太子之被殺，而在於帝國主義列強間日益劇烈的競爭，因資本主義社會之發展而越發厲害了。

能否說這種『偶然』的現象在社會生活中絕無作用，絕無影響於社會的命運，而等於零呢？假

使要求正確的答覆，那末，我們應當說：不是如此！因為無論怎樣『微小』的事變，實際上亦要影響於將來全部的發展的。

不過，問題在於這種影響在進化中發生多大的變更而已。就上述的偶然現象的意義來說，則這種影響實際上是不重要的，不明顯的，極其微小的。而且影響雖則是非常細微，可是總不能夠等於零的。祇要考察這些『偶然事件』總合起來的共同作用，牠的影響就立即顯而易見了。舉個例說。譬如就說價格的成立，市場價格是由買者和賣者兩方面經過許多估量互相衝突而成立的。我們如果只看見一個單獨的情形，一個單獨的價格估量，一個單獨的買者與一個單獨的賣者的衝突，則這種情形可以稱為『偶然』的，張三騙了李四。這從市場價格的觀點看來，即從種種估價衝突的總合所造成的社會現象的觀點看來，這一種舉動是『偶然』的。『張三的事情，有什麼關係呢？我們所要的是最終的結果，社會的現象，帶有模範性的現象』。這是一般人所常說的，並且說得非常的對。因為單獨的現象，不關重要，起不了很大的作用。然而你們祇要將許多這樣的『現象』團集起來，聯結起來時，你們馬上可以知道這種『偶然性』已經開始消失。許多偶然現象的作用和意義，許多偶然現象的總影響，馬上就影響到將來社會的進展。因為各別的現象並非是零。若是零，則任憑你乘什麼，得出來還是零。任憑你施用何種高妙的手術，你總不能從『無』中

生出『有』來。

因此，嚴格而論，在社會的歷史的發展中沒有什麼偶然的現象。考茨基因聽了多數黨革命的恐怖，而當晚就心慌意亂睡不入覺；奧太子在大戰不久以前被刺；英國施行殖民政策；歐戰已經發生——總而言之，從最微末最瑣碎的事實算到震動全世界的大變故止，一切事變都同樣不是偶然的，同是有原因的，有『原因性的必然』的。

第十七節 歷史的必然性

從上面所說看來，『偶然性』這一概念已不能保存在社會科學中了。社會的發展，亦與宇宙間一切現象相同，都受一定的規律性所支配。

最特別的情形，就是『偶然性』的學說，在很慎重的承認偶然性之後，就率直的去相信超自然的力量，相信上帝。所謂上帝存在之『創世實據』即以此為根據。『創世實據』認為：宇宙既不受規律性的支配，則宇宙之存在和發展必有其特別的初因無疑了。這種有名無實的引證亦稱為『關於宇宙的偶然性底證據』（“e contingencia mundi”）。這點我們在亞里斯多德西塞羅（Cicero，萊布尼茨華爾夫（Christian Wolff 等人的著作中常可遇見。隨着資產階級的崩潰分裂，偶然論的學說又復廣播起來了（例如法國哲學家 Bouthoux, Bergson 等人）。

與『偶然性』這一概念相對立的便是『必然性』或『因果的必然性』這個概念。

『一定的幾種原因裏所免不了要發生的事，便是必然的事』。假使說某種現象是歷史的必然，亦就是說不管任何牽制，不論好壞，這種現象之發生是不可避免的。假使說『因果的必然性』，那麼這裏就沒有提及事變的評判，或我們願意或不願意這種事變之發生的意思；這裏所說只限於事變的不可避免性。所以我們不要與平常一般人那樣，把兩種完全不同的概念——願望的必要與因果的必然——混爲一談。我們要知道，這兩個概念是絕不相同的東西。我們所說的歷史的必然性是指社會進化過程中所必然發生的事而言，而不是指站在社會進步的觀點上所希望發生的事而說的。在此種意義之內，無論說十九世紀末葉生產力之速度發達，或說羅馬帝國之滅亡，或說所謂克勒特的文化之消滅，都是歷史的必然。必然就是有因必有果的意思。此外別無所指。

現在讓我們來談關於必然性方面很困難一個的問題。

假設有一人類社會二十年來的人口增多了一倍。我們便可以得一個結論，說這一個社會裏的生產擴張了。假使生產不擴張，那社會也就不能發達。社會既已發達，則生產亦已擴張無疑。這一個比喻，用不着詳細的解釋。但是，這個比喻所說明的意思究竟是什麼？我們用特殊的方法來求得社會發展的原因——即社會發展的必要條件。沒有這個條件，便不能有發展。反過來說，既有發

展，照例便一定已有這個條件。

這個比喻，可以引起誤會。我們在本書的前一章裏已將目的論批評得個『體無完膚』。但是現在我們好像自己又把牠引進來了：『牠剛從大門口趕出去，又從窗戶眼裏鑽進來了』。究竟問題是怎麼樣的？爲社會發展起見，爲要社會增大一倍起見，必須要生產擴張。這樣說來，社會的發展和擴大就是目的，就是『Telos』。生產的擴張是實現這個目的的手段；發展的規律性是目的論的規律性。因此，我們似乎背叛了科學而投入牧師們的懷裏了。

其實不然。這裏並沒有染着目的論的臭味。我們的比喻是以社會的發達爲前提而出發的（甚至可以說，是以社會的發達爲事實而出發的）。但是社會還有不發達的可能。假使社會不發達，假使社會縮小了一倍時，我們可以用同一方法，引出結論，因爲社會縮小了一倍，吃飯的人少了，所以這個社會的生產減縮了。決沒有人會在腦子裏想到破壞社會的『目的』。誰都不會說縮小社會是目的，而減縮生產是手段。所以，這裏並沒有目的論的把戲。這裏只是一種由果求因的特殊方法而已。

凡爲將來發展的必要條件亦常稱爲歷史的必然。在這種意義上說來，法蘭西大革命就是一種歷史的必然，若無這次革命，資本主義便不能發展。又如一八六一年之所謂『農奴解放』亦是一種歷

史的必然，否則俄國的資本主義亦不能向前發展。因此，社會主義之爲歷史的必然，亦正是這樣的意義：因爲沒有社會主義，社會便不能往前發展。如果社會往前發展，則社會主義是不可避免的。馬克思和恩格斯說『社會的必然性』也就是這個意思。

根據已有的或假定的事實來發現必要條件之方法常爲馬克思和恩格斯所運用。不過我們平常沒有留意及此 整部的『資本論』即建築在此種方法上。生產商品的社會及其一切要素都是已有的。生產商品的社會存在着。牠怎麼能存在着呢？答案是：只有有了價值律的條件，牠才有存在的可能。無數的商品彼此互相交換着。這又怎麼可能呢？這又祇有在一種貨幣制度存在（貨幣之社會的必然性）的條件之下才有可能。資本是在商品流通法則的基礎上積累起來的。這又怎麼可能呢？這又祇有因爲勞動力的價值比生產出來的生產品的價值低些才有可能。如此等等。

第十八節 社會科學中底預言與宿命論（論社會科學及其預言之可能）

根據以上所說，我們可以知道社會科學中亦和自然科學中一樣，有預言的可能。這並不是像江湖醫生式的招搖權騙的預言，而是科學的預言。譬如我們知道天文學家能預言日蝕或月蝕之來到而且非常精確；更能預言流星或彗星之出現。氣象學家能預言風雨陰晴。所有這些預言並沒有什麼

神祕可說。譬如說天文學家罷。他知道行星運轉的規律，他知道太陽，地球，月亮所走的是什麼軌道。他也知道牠們運轉的速度和某時應該在什麼地方。這樣一來，我們就無怪乎天文學家能精確計算月亮什麼時候會走到地球與太陽的中間來，因此『美麗的清光』會遮住，而被成日蝕。現在我們要問：是否在社會科學中也有這樣的預言的可能呢？當然可能的。實際上，如果我們認識社會發展的規律，即社會所必然進行的道路，發展的方向，我們也就不難斷定未來的社會。這一類的預言，曾經證實了的，在社會科學中已經不止一次。根據我們對於社會發展律的認識，我們曾經預言了經濟恐慌，紙幣跌價，世界大戰以及因大戰而起的社會革命。我們曾經看出了革命時期中各個團體，各個階級和各個黨派的態度。例如俄國的社會革命黨，我們早就斷言牠在無產階級革命之後會變成反革命的富農的白色的『萬得式的』黨。再則，早在革命以前，九十年代的時候，俄國的馬克思主義者就已預言俄國資本主義之必然的發展和工人運動必然的勃興。這樣的預言，我們還可以引出許多。祇要我們認識社會歷史過程的規律，這並沒有什麼可以奇怪的地方。

至今我們對於某種現象發生的時間還不能預言。這是因為我們對於社會發展的規律還沒有能用精確數字來表示的知識。我們不知道社會過程的速度，但是我們能知道社會過程的方向。

蒲爾軋科夫先生在他的『資本主義與農業』（“Capitalism and Agriculture”）裏說：『馬克

思以爲可以根據過去與現在去測度將來，可是每個時期却有新的事實，却有歷史發展的新的力量出現——歷史的創造力決沒有乾涸的時候。所以一切根據現在推斷將來的預言都免不了（!!!）是錯誤的：……將來的幔幕誰也穿不透」。——一九〇〇年出版，俄文本，卷二，四五七至四五八頁）。他又在『經濟哲學』裏說：『社會科學的許多端正的預定亦是有限得很以科學預定那有利於社會主義的『發展傾向』，實與馬克思所承認的『自然科學的公律』大不相同。這祇是『經驗的公律』。……譬如比起機械學的公律來。他另有一種邏輯的性質』。……

我們引出蒲爾軋科夫教授這兩段話來是作爲『反駁』馬克思主義的最標本式的例子。現在讓我們來考察這種『反駁』。蒲爾軋科夫以爲資本主義發展的公律是『經驗的公律』。所謂『經驗的公律』就是說一種規律，我們還不能說已經發現了他的因果的聯繫。譬如說，我們看到了生育女子的數目比男子多。可是此種現象的原因，我們還無從知道。這樣的『公律』，實在另有一種『邏輯的性質』。但是資本主義的發展公律並非如此，他有因果的聯繫。譬如資本集中的定律完全不是『經驗的公律』，而實是『自然科學的公律』。因爲祇要有大小兩種生產相競爭，得勝的一定（必然）是大生產。我們這裏所知道的，確是因果的關係。因此，我們能毫無錯誤地預言日本的，或中非洲的大生產之必然得勝。

蒲爾札科夫的第一段話帶有膚淺而庸俗的色彩。歷史『生出新的事實』，『歷史的創造力是不會枯竭的』等等！但是自然界的發展亦發生『新的事實』；而自然科學和數學所認識的這種新的事實亦同樣另有其『邏輯的性質』。蒲氏的說話，只有『我們不能認識一切』這句話還有幾分理由。然而因此不能說科學是無能的。

此外，還有最奇異的，就是蒲氏在他的經濟哲學裏，對於天使，肉慾，罪過，神聖的智慧等等敘述得特別詳細，認真。這實在是另有一種『邏輯的性質』，這種『邏輯的性質』却與江湖醫術相彷彿，虧了蒲氏自己還口口聲聲反對江湖醫術。

關於社會現象中的有定論以及科學的預言之可能的問題，引起了不少的異議。我想在此地將史塔摩勒爾 (R. Stammler) 所持的一種異議，提出來說一說。史氏質問馬克思主義者道：你們馬克思主義者說社會主義也和日蝕月蝕一樣，在一定時間以內一定要來到的，那末，你們的馬克思主義者爲什麼還要天天自己努力去實現社會主義呢？兩者之中祇能有其一：不是社會主義之來到如同日月之蝕，便是你們組織政黨，努力奮鬥。若是社會主義之來到如同日月之蝕，那又何必組織工人政黨，何必努力，何必奮鬥；天下決沒有人想組織一個政黨來促成日月之蝕的呢。若是你們組織政黨，努力鬥爭等等，那便是說：社會主義也許不來，可是你們想他來，所以你們自然爲他奮鬥。那

就社會主義並不能算是必然的了。

根據我們上幾節所說的看來，我們不難馬上發現史氏的錯誤。日月之蝕對於人的意志間接直接都無關係，簡直不與人類相干。即使所有的人類，不管他的階級，性別，民族和年齡，完全都死光了時，日月到了一定的時候，還是照常要『蝕的』。說到社會現象却不如此。社會現象之發生是經過人的意志的。說社會現象而沒有人，沒有社會，那便是等於說『方的圓』『熱的冰』。社會主義必然要實現，是因為人類，人類的某某階級將要照着實現社會主義的方向努力，而且在他們必然得勝的條件之下努力。馬克思主義並不否認意志，而在解釋意志。馬克思主義者組織共產黨而奮鬥，這亦是歷史的必要表現。歷史的必要本來是經過人們的意志和行動而表現的。

社會的有定論不應當與宿命論(Fatalism)相混淆。有定論說的是：一切社會現象都受一定的條件所支配，都有原因，既有原因就必然發生。宿命論却是盲目的信仰不可避免的命運，『命運』是支配一切，統治一切的。牠以為人的意志等於零；人並不能當作一種原因看待，而祇是消極的材料。這種宿命論才否認人的意志是社會發展的因素，有定論却絕不如此。

宿命論的『命運』往往化身為與神相似的東西。例如古代希臘的 *Nona* 羅馬的 *Parcae*，中古教會裏的『前定說』(Predestination) 都有如此的性質。加爾文主義(Calvin)所帶的這種色

彩尤其重，（參看 R. Wipser 著的『十六世紀中之日內瓦的國家與教會』）；回教裏宿命論觀念亦甚厲害。即在社會民主黨中，我們亦可找出其宿命論的傾向。尤其是那一部分與資產階級有關係的社會民主黨員，簡直把馬克思主義污染成一種宿命論的理想。古諾夫這位先生便是這種變為玩宿命論的把戲的『馬克思主義者』好標本。古諾夫的『哲學』歸根總是弄到『歷史常是真理』這個原則上去，因此我們不應當反對世界大戰，不應當反對帝國主義。每一次工人的共產主義的暴動都被視為一種從外部強姦歷史發展公律的無知的企圖，而不是歷史的必要底表現。

本章參考書目

- (一) 馬克思：『政治經濟學之批評』（緒論）。
- (二) 恩格斯：『反杜林』；又，『費爾巴黑』。
- (三) 柏爾托夫：『一元史觀之發展問題』，又，『我們的批評者之批評』；又，『馬克思主義之根本問題』。
- (四) 列寧：『唯物主義與實驗批評主義』。

(五) 巴沙諾夫：『權威的玄學與自主的人格』。

(六) 拉蒲里拉：短篇論文。

歷史的唯物論

第三章

辯證法的唯物論

19. 哲學上的唯物論與唯心論 客觀的問題 20. 社會科學中之唯物論的設問法 21. 動力的觀點
與一切現象的連繫 22. 社會科學中的歷史主義 23. 矛盾的觀點與歷史發展的矛盾性 24. 社會科學
中的突然變動說與革命變動說。

第十九節 哲學上的唯物論與唯心論 客觀的問題

當我們研究人的意志問題，研究人的意志是否自由抑或與宇宙間之一切事物同樣須受某種原因的規定的問題時，我們所得的結論是：我們應當採取有定論的觀點。我們知道，人的意志並非什麼神聖不可侵犯的東西，而是與外界原因以及人的機體組織狀態有關係的。於是我們遇見了最重要的問題，即物質與精神間的關係問題，這個問題，幾千年來算是把人的腦筋都磨碎了。在日常生活

中，我們常說「靈魂」與「軀殼」。我們簡直把宇宙間的現象分爲兩種：一種是有空間的，在空間佔一

定的位置，可以由我們外部的官覺來感覺的——可見，可聞，可觸，可嘗的。這種現象我們稱之爲

物質的現象。還有一種現象是不佔空間的位置，摸不着望不見的。這樣的現象，例如人的思想，意志或感覺都是。這種現象之存在，每個人自己都知道的。一位哲學家笛卡兒（Descartes）以為只有這種狀態才可以證明人的存在。他說『我思想，因此，我存在（*Cogito ergo sum.*）』。但是人的思想，我們既不可以用手摸又不能聞；『牠既沒有顏色，又不能直接用車載斗量。這樣的現象，我們稱之為心理現象或尋常稱為『精神現象』。現在有幾個問題，即這兩種現象之間究竟有甚麼樣的關係呢？究竟誰是『萬物的發端』呢？物質還是精神呢？誰是最原始最根本的呢？還是物質生精神，或是精神生物質呢？牠們彼此間的關係究竟如何？這是哲學上的一個根本問題；社會科學方面許多問題的答案是依這個問題的解答為轉移的。

我們且盡可能的從各方面觀察這個問題。首先我們應該知道人是自然界的一部份。是否旁的星球上還有其他組織更高等的生物，我們不能知道清楚。說不定也許有這樣的生物，因為星球的數目是無數的。不過我們很明白；自稱為人的思想動物並不是什麼神聖的，世外的東西；並不是從旁的不可知的神祕的世界中掉下來的東西。反之，我們根據自然科學，可以知道人是自然界的產物，人是自然界的一部份，而受自然界一般的定律所支配。我們從我們所認識的宇宙的例子。可以知道心理現象即所謂的『精神』亦僅是一切現象之中一極小部分。第二，我們知道人是從別種動物

進化而來的，『生物』之發現於地球上終久亦僅僅是逐漸進化而來的。當地球還沒有冷縮，還像現在的太陽那樣，是一個酷熱的火球時，地球上並沒有生物，更沒有什麼有思想的生物。從『死』的自然界發生了活的生物，從活的生物裏發生了能思想的生物。當初的物質是不能思想的。從不能思想的物質中才發生有思想的物質——『人』。既然如此（並且一定如此，因為這是曾經自然科學所證明了的）。則可見物質是精神之母，而非『精神』是物質之父了。因為天下決沒有兒子老於雙親的道理。『精神』是後生的，所以不管一般『精神』的崇拜者如何推重『精神』，而『精神』還只能算是兒子，不能算是父親。

第三，『精神』之發生總在按一定的形式組織的物質發生之後。

能思想的並不是空空洞洞不可捉摸的東西。並不是沒有物質的『精神』。能思想的只是人的腦子，人的機體之一部份。而人的機體又是一種組織非常複雜的物質。

第四，由上看來，我們可以知道，為什麼可以有無精神的物質，而不能有無物質的『精神』。在沒有能思想的人類以前，早有物質存在；地球是比地球上出現了任何一種『精神』都存在的早些。換句話說，即物質的存在是客觀的，是不依靠『精神』的。反之，心理現象即所謂『精神』之存在，却隨時隨地都絕對不能沒有物質或離開物質。思想之發生不能沒有腦子，願望之發生，不能沒

有願望者的機體。『精神』是永久固結在『物質』上的（祇有聖經裏面，精神才獨立翔遊於九泉之下）。或者，我們可以說，心理現象，精神現象都只是在某種方式之下組織成的物質底屬性或『功能』而已，所謂某種物質的功能就是附屬於某種物質的另一東西。譬如人，他是組織非常之精緻的物質。假使折壞這種組織，將人砍成幾塊時，則『精神』馬上便消失了。如果我們有方法，把這折壞了的機體，完全依舊恢復起來，使人身機體依舊工作，換言之，卽像配合一個已經折散了鐘表一樣，我們有方法把人重新配合起來，重新照舊把各物質部份組合起來，重新做成一個人時，則人的知覺立刻就會恢復起來：校準鐘表，鐘表行走起來，的得響起來；恢復人的機體，人就開始思想起來。固然，人的能力還沒有到這種程度。可是我們在研究有定論的問題時，已經知道『精神』的狀態，感覺的狀態都是依靠機體的狀態的。譬如人的機體一旦中了酒精毒，則人的感覺馬上錯亂，人的『精神』馬上昏迷起來。再給他醒酒藥吃，使機體恢復原狀；他的『精神』必定又和平常的一樣好好的開始工作了。這些實例已經很明顯的表示精神之依賴物質，或者說『思想之依賴於生活』。

我們說過并且知道心理現象是按某種方式組織成的物質之一種屬性。在這種範圍內，可以有種種不同的物質組織，所以亦可以有許多不同的心理現象。人和人的腦子是按一定方式所組織成的，人在地球上算是機體組織最完滿的生物，所以他有真正的意識；狗的機體組織另是一種，所以狗的心

理與人不同；至於繸蟲組織又是另一種，所以繸蟲照這種的構造，牠的『精神』也就非常有限，簡直不能與人的心理相比擬；石頭則簡直組成了無生命的物質，簡直沒有什麼精神生活了。要有心理現象，必須有組織特別複雜的物質。要有複雜的精神生活，即我們稱爲『意識』的，必須有組織非常複雜的物質。地球上發現了『意識』，只在那種組織成像人的機體那樣的物質及其最複雜的機官——腦子——發現了之後。

所以精神之存在不能沒有物質，而物質沒有精神；可以安然地存在；物質是先精神而存在的；『精神』是特殊組織的物質之一種特殊的屬性。

就此解決了物質和精神間的關係問題，就此又就解決了哲學上的唯物論與唯心論的爭辯。

唯物論以物質爲宇宙的首要，宇宙的根本，唯心論却以神精爲首要爲根本。在唯物者看來精神祇是物質的產物；唯心論者則相反，說物質是精神的產物。

唯心論認意識，『精神』爲一切現實之基礎。我們不難看出唯心論簡直是宗教觀念的一種緩和的形式。宗教觀念的意義正是說自然之上有一個神祕不可思議的力量。人的意識祇是此種神力的閃光，人的本身，祇是上帝之選物罷了。唯心論的觀點發揮起來常有許多荒謬絕倫的議論出現，而統治階級的哲學家往往很鄭重的爲之辯護。尤其是有一種否認外界的觀點，直接與唯心論相連，這

種觀點不獨否認物體之客觀的（不以人的意識爲轉移的）存在，並且否認他人之客觀的存在。這樣極端的，始終一貫的唯心論的形式就是所謂唯我論（Solipsism；拉丁文“Solus”就是『獨一』，『唯一』的意思）。唯我論者立論的根據如下：我直接所得的是什麼呢？祇有我自己的意識，此外一無所有；我所看見的那所房子是我的直覺，和我講話的人也是一樣。總而言之，除我而外，沒有什麼存在。存在的祇有我的『我』，我的意識。我的精神；此外，別無所謂與我無關係的外界，——一切都是我的精神的產物。因爲我所知道的祇是我的『內部生活』，我不能從我的『內部生活』中跳了出來。其他一切：我所見，我所聞，所臭，所嘗，所觸，以至於所思所念——祇是我的感覺，我的概念，我的思想而已。

叔本華（Schopenhauer）稱這種哲學爲瘋人哲學，祇有在瘋人院裏可以找出虔信這類的哲學的信徒。（然而在叔本華自己還不免認宇宙爲意志和概念，換言之，即還不免是清一色的唯心論者）。這種哲學隨時隨地都與人類的日常經驗相違反。當我們食飯，進行階級鬥爭，穿鞋，採花，著書，結婚時，誰也想不到要懷疑外界的存在，即誰也想不到懷疑所食的飯，所穿的鞋，所採的花，所娶的『老婆』之存在。然而這種胡說，實是從唯心論的根基上發生出來的。實際上，假使『精神』是宇宙一切之根本時，那末，當沒有人類以前的時候又是怎樣的呢？祇有兩條出路：一條是我們必須

承認那時會有一種超人的神的精神之存在，像聖經裏古代猶太的神話中所說一樣；還有一條就是我們必須說過去時代亦祇是我的想像力的一種產物。第一條路直達所謂的客觀唯心論。客觀的唯心論承認與『我的』意識無關的外界之存在。不過，牠心目中的所謂外界，亦祇是精神，上帝，或『最高理性』和『宇宙意志』等等怪物而已。第二條路則經過主觀的唯心論而直達到唯我論。主觀的唯心論祇承認精神，祇承認能思想的主觀。因此我們可以知道唯我論便是唯心論的最澈底的形式。其實，究竟唯心論從那裏出發呢？牠的基礎建築在那裏呢？爲什麼唯心論者相信精神是一切的根源呢？始終是因爲他祇相信『我』之直接所得者僅祇有我的感覺。既然如此，則我不獨懷疑院子裏那堆木柴之存在，不獨懷疑任何他人之存在，並且懷疑我自己的父母之存在。這樣一來，唯我論就自絕生路了，並將哲學中的全部唯心論都打成粉碎了，因爲唯我論把唯心論的觀點澈底推演出來，直接引到荒謬絕倫毫無意義之境，而與吾人日常經驗隨時隨地相背馳了。

我們不應當把『實際的唯心論』與『唯物論』，和理論的唯物論與唯心論相混淆了。這與我們上面所說的種種學說全不相同。所謂實際的唯心論者是指一個爲忠於他的理想即犧牲一切亦所不惜的人而說。一個這樣的唯心論者當然可以是哲學的唯心論或理論的唯心論之勁敵。

一個情願犧牲生命的社會主義者，實際上是一個實際的唯心論者，但是同時並不失其澈底的唯物

論者的資格。一個求神拜佛的市僧，往往充滿了唯心論的觀念，然而他始終不失其爲一個十分庸俗的，怯懦的，自私的和狹量的人。

我們平常總以古希臘的哲學家柏拉圖 (Plato) 爲哲學的唯心論之始祖。據柏拉圖的意見，祇有『意念』(Idea) 是真實的，客觀的，存在的，真實的客觀的存在着的並不是人類。梨子和車輛，而是人類，梨子和車輛之意念。所有這些理想的，自古即有的『意念』都寄居在一個特殊的『超自然的』和『理性的』境地。至於人類認爲是梨子，車輛這些東西都不過是各該『意念』之可憐的陰影而已。在一切『意念』之上還有最高的『意念』，即『善意』(Idea of the Good)。號稱詭辯學派 (Sophists) 的古希臘諸哲學家就是偏向主觀唯心論的人 (例如 Protagoras, Gorgias 諸人)。詭辯學派所提出的原則是：『人爲一切事物之標準』。中古時候，有人解釋柏拉圖的『意念』是模範和標本，老天菩薩即按此式樣造出有形的事物；例如臭虱就是按照臭虱的『意念』由上帝造出來的：臭虱的意念在『超感覺的世界』裏原有其位置的。主觀唯心論的觀點，『新時代』中有主教柏克烈 (Berkeley) 爲之發揚光大，按主教的意見，祇有精神是存在的，其餘一切都是想像。德國有斐希特 (Fichte) 相信物質是意念的一種表現，沒有主觀 (認識的精神) 也就不能有客觀 (外界)。薛齡 (Schelling) 則認意念爲事物之實體，而以上帝的永在

爲根據的。黑智爾 (Hegel) 則說一切存在的事物都祇是自發的，客觀的理性之表現。叔本華 說宇宙就是意志和想像。康德 (Kant) 承認客觀的世界(物的本體)之存在，但又說牠是不能認識的而具有一種非物質的性質。在現代哲學界中，唯心論因爲資產階級之偏愛一切神祕之故而非常盛行，派別亦頗複雜。這可以說是資產階級倒霉的一個信號；資產階級處在失望的地位，即來此找求精神上的安慰呢。

最初的唯物論的哲學思想，在古希臘的哲學界中，我們首先要數所謂『右尼派』學 (Ionic School)；這個學派以物質爲宇宙一切之根源，但同時又相信每種物質都能多少有點感覺。因此這一派的哲學家亦稱爲物力論者 Hylozoist。(按希臘文“hyle”——物質的意思，而“zoē”——生命的意思；Hylozoist 即承認物質皆有生命的)。

在此唯物論的初期，他的結果當然不能完善。譬如 Thales 以水『爲』宇宙一切之根源，Anaximenes 以『空氣』爲根源，(Heraclitus)——以『火』爲根源。Anaximander——以一種特殊物質爲根源，此物質是包括一切而不能規定的。(他稱此物質爲“Apeiron”——一種無窮無限的東西)。屬於物力學派的還有斯托亞一派 (Stoics)，這派提出的原則是：一切存在的事物都是物質的。唯物論經過希臘哲學家 Democritus 和 Epicurus 以及拉丁哲學家 Lucretius 和

Cartes 之後，又有一大發展。Democritus 很聰明的說明了原子論的根基。他的學說是說宇宙是由活動的，降性的，物質的極小分子即原子所組成的；原子的結合即造成有形的世界。中古時代是唯心論最出風頭的時代。後來又有斯賓諾沙用他的輝煌深刻的悟性發揮了唯物論的物力的理想。英國有霍布斯 T. Hobbes (1588—1679) 爲唯物論的觀點辯護人。在法國的大革命的準備時期內，唯物論又復興盛起來，這時候的頭一等的唯物論的哲學家有 Diderot, Hevélins, Holbach (他的主要的著作『自然界系統』——“*Système de la nature*”——是一八七五年出版的), Lametria (『人的機器』——“*Man a machine*”——一七八五年出版)。這一部分當時的革命的資產階級的哲學家對於唯物論的學說會有很卓越的定義(參看普列漢諾夫『論一元史觀之發達問題』和列寧的『唯物主義與實驗批評主義』二六頁)。Diderot 對於柏克烈這一類的唯心論者曾說了一段很譏刺的話：『曾有一個瘋狂的時候，有感覺的洋琴自己以爲牠是洋琴宇宙間唯一存在的東西，而宇宙全體的和諧，亦都以牠爲轉移』。(Oeuvres Complètes de Diderot, 一八七五年巴黎出版，卷二，一一八頁)。到了十九世紀，唯物論在德國，因費爾巴黑之力而更推進一步；費氏哲學很有影響於馬克思與恩格斯。馬恩二氏成就了唯物論之最完備的學說。他們倆使唯物論與辯證法相連接，並擴張唯物論的學說於社會科學中，而衝破了唯心論的

最後避難所。當然年老力衰的資產階級。就和口齒不清白髮的老頭兒做禱告一樣，對於唯物論總是表示毒恨。唯物論之成爲青年的革命的無產階級之革命的理論，亦是顯而易見的事。

第二十節 社會科學中之唯物論的設問法

唯物論唯心論間之爭執，誰都知道是要反映到社會科學中來的。我們先從實際上觀察人類的社會。社會中有種種不同的現象：有『高等的物質』，如宗教，哲學，道德；有政治，國家和國家的法律；有人類各方面的理想；有商品交換或生產品的分配；有各個階級間之鬥爭；此外又有按時按地有各種生產品之生產，如米麥，衣服，機器等等均是。我們對於這樣複雜的社會究竟應當怎樣研究法呢？究竟應當從那一方面着手呢？這些現象之中究竟那一種是根本的，首要的，那一種是次要者，次等的呢？誰都知道，實際上這還是哲學上所提出的那個問題，這問題把哲學家分成了唯物論者與唯心論者的兩大營壘。因爲一方面，可以這樣想：社會是人組成的，人能想，能行動，有願望，有意念，有思想，有『意見』；因此得到一個結論：『意見統治着世界』；『意見』的變動，觀點的變動，便是人類社會中一切現象的根本原因；於是社會科學首先便應當研究所謂『社會意識』，所謂社會精神。這是社會科學中之唯心派的觀點。但是我們已經知道唯心論總是承認意念不依物質爲轉移，而依一切神祕的把戲爲轉移。這樣一來，又何怪乎唯心論的觀點在社會科學中，總是直接與

妖魔鬼怪爲隣，因而傾向於消滅社會科學，而代以迷信鬼神之作爲一類的鬼話。法國學者白西埃

(Bossuet) 他的『對於世界歷史之觀察』——“Discours Sur l'histoire universelle”——出版於一六八

二年) 便說：歷史之中可以發現『神意的引導人類』；德國唯心派哲學家雷醒(Lessing) 說歷史是『神對於人類之訓育』；斐希特說歷史乃理性之行動；薛齡亦以爲歷史是『絕對性』之經常不輟漸漸開展的過程，即是說是神的表現；黑智兒是唯心派中最著名的哲學家，亦以世界歷史爲『世界精神之理性的，必要的推展』。此外，我們還可以舉出許多這樣的例子來，不過，這已足夠指明哲學觀點對於社會科學的觀點有如何密切的關係了。

所以，唯心派的社會科學和社會學在社會中首先所看到的就是社會的『意念』；他們認爲社會是心理的而不是物質的；依他們的意見，社會是人類的許多願望、感覺、思想、意志互相組成的，換言之，即祇有社會心理，社會意識，社會『精神』之存在。

然而別一方面，我們又可以換個方向來考察社會。實際上，當我們研究有定論的問題時，已經知道人的意志不是自由的，而是受人生外界的條件所規定的。社會難道不在這一公律支配之下嗎？所謂社會的意識又從何處找解釋呢？社會的意義究竟依靠於甚麼呢？我們如此一問，馬上便生出社會科學中之唯物論的見解。人類社會，即和整個的人類一樣，是自然界的一種產物。社會是依

靠自然的；社會祇能採取自然界裏對於自己有益的東西以求生存。他用生產的方法採取這些東西。不過生產不是常常有意識的。有意識的生產祇能行之於有組織的社會裏；有組織社會裏，一切都是按照計劃進行。而無組織的社會中之生產是無意識地進行的，例如在資本主義之下：工廠主爲多獲利潤（絕對不是爲幫助人類社會）因而擴大生產；農民爲養活家口出賣餘糧繳納租稅而耕種；手工業者作工，爲的是要賺錢過活，並漸漸擴充事業；工人受雇，亦不過要求得一飽而已。如此各方面湊合起來，不管好壞，社會算是存在着。物質生產及其資料（『物質生產力』）便是人類社會存在之根基，沒有牠便不能有『社會意識』，便不能有『精神文化』，正和沒有腦子便不能有思想是一個樣子。關於這個，我們以後還要詳細研究。現在我要說的如下：我們試設想兩種社會：一是野蠻人的社會，一是資本主義末期的社會。第一個社會裏，一切時間都用到求食上面去了：打獵，捕魚，採果子，或者還做些原始的田園工作；所謂『理想』和『精神文化』等等東西少到極點：差不多是類人猿或獸羣的生活。第二個社會裏，『精神文化』豐富極了：一大堆的道德學說，許許多多的法律條文，無數的科學，哲學，宗教，藝術——從極偉大的建築到極精巧模型標本——的規律。而且資產階級的這種習尚與無產階級的全不相同，說到農民的習尚則又另是一種。總而言之，『精神文化』發達極了，社會的『精神』和『理想』多得不堪。爲什麼這種精神能發達到如此地步？他

發達的條件是甚麼？他的條件祇是：物質生產之發展，人類對於自然的威權之增高，與人類勞動生產率之提高。祇有到了這個時候，社會裏的時間才可以不必完全用到艱苦的物質的工作上去；一部分時間空閑出，可以有工夫去思想，考慮，去做精神工作，去創造『精神文化』。所以，正是我們上面說的：一般的說來物質是精神之母，並非精神是物質之父；在社會裏也同是一樣；並非社會的『精神文化』（『即社會意識』）產生了社會的物質，產生了社會的物質生產（從自然界抽取一切有用的東西），而是社會物質的發展，即物質生產力的發展，造成了所謂『精神文化』發展的根基。換句話說，即社會的精神生活，須受物質生產的實際狀況，和人類社會生產率發達的程度所支配。再說文雅一點，即：社會的精神生活就是生產力的功能。至於這種功能的種類如何以及精神生活怎樣具體的受物質生產力之支配——這我們往後再詳細講，現在我們先祇要說明：照上述的見解，社會自然不是什麼『心理的機體』，不是什麼各種『意見之總和』尤其不是什麼特別『高尚美麗』『神聖清潔』的領域，而祇是勞動的組織，或像馬克思所常說的『生產的機體』。

這是社會學裏的唯物派的觀點。據我們所知，唯物派的觀點并不否認『意念』的作用。馬克思關於意識的最高表現，關於科學的理論會說：羣衆佔住理論，理論就變為力量』的兩句話。然而唯物主義者研究社會現象時，對於『當時人是這樣想的』等類的引證是不能滿意的。他們還要問：

爲什麼在這一地方在這個時代人們這樣『想』；在那個地方在那個時代人們又那樣『想』呢？爲甚麼『文明』社會裏的人們想得格外多，他們想出了堆積如山的許多書籍，而野蠻人則簡直不想呢？這些問題，我們只能在人類社會的物質生活條件裏去找解釋。所以唯物論能解釋社會的『精神生活』的現象。唯心論却不能。唯心論以爲『意念』是自發的，與『罪惡的地球』無關係的。所以他們不得不找一點形式上的解釋，祇好依賴親愛的上帝爲靠山了。黑智兒在『歷史哲學』裏說：『這個善，這個理性，在極具體的設想裏，就是上帝。上帝統治世界；他的統治的內容，他的規劃的實現，便是世界史』。唯心論者總是把一切事體都往這位可憐老頭子身上推；照他們的學說，上帝是完美的，上帝除創造亞當(Adam)之外，還要創造許多臭蟲，娼妓，兇手，癩病，饑饉，貧困，梅毒，酗酒等等，來懲罰有罪的人。上帝按牠的意志造出有罪的人，爲的是要在世上永遠的玩弄這套懲罰的把戲。玩上帝的把戲是唯心論所必要的一套。照科學的眼光看來，這是把『理論』玩成胡說。

因此可見在社會科學中，唯物論的觀點亦是唯一正確的。

在社會科學方面，徹底應用唯物論的觀點，是馬克思和恩格斯的功績。當一八五九年馬克思的『政治經濟學之批評』——在這本書裏馬氏敘述牠的社會學的學說，即唯物史觀的理論——

出版時，英國著名學者達爾文（Charles Darwin）的主要著作『物種之起源』亦同時問世。達爾文在這本書裏證明動植物界的變化是受物質的生存條件之影響的。然而亦不能因此就不加以任何解說，而將達爾文主義的公律，從生物學裏直接移入社會學中。問題在於證明自然科學的一般公律應用到人類社會中時，須有特殊的，為人類社會所固有的方式。馬克思對於不明瞭這一點的人，曾加以極厲害的嘲笑。例如關於德國學者朗格（F. A. Lange）他寫了下面一段話：『朗格先生曾有一大發現。整部的歷史都是在唯一的大自然律支配之下完成的。這條自然律所謂“Struggle For Life”（生存競爭）這句成語（達爾文的述語用到這裏變為空話了）。……他不知道分析『生存競爭』，所謂『生存競爭』在歷史上各種社會形式中怎樣表現出來，所以就只好把每一次的實際的鬥爭改變為『生存競爭』這句成語了……』（一八七〇年六月二十七號給庫格爾孟 Kugelmann 的信，一九〇二年出版的新時代中）。

當然，在馬克思以前，還有許多先輩分子，特別是那些所謂的烏託邦社會主義者，如聖西門（Saint Simon）等是。然而唯物論的觀點，在馬克思以前並沒有人說得這樣透澈，能成爲一種真正的科學的社會學之形式。

第二十一節 動力的觀點與一切現象的聯繫

自然界的一切現象及社會上的一切現象可以有兩種觀察法。一種以爲一切都處在靜的，不變的狀態中。『從前是這樣，將來也是這樣』。並不會有什麼新的東西發現的。還有一種便以爲無論在自然界或社會中一切都是變遷的。『過去的事就是過去了』，『往者是不可復追』的。第二種觀點，第二種觀察一切現象的方法，我們稱之爲動力的觀點 *dynamic point of view*。希臘文“*dynamis*”就是『力量』，『運動』的意義。第一種我們稱之爲靜力的觀點 (*Static point of view*)。現在我們究竟應當怎樣來觀察宇宙才是正確的呢？難道宇宙真是永久不變的麼？或者是永久變化，運動的麼？今日的宇宙比起昨天的來又不同了麼？我們祇要一覽宇宙間之現象，馬上便能知道一切都是動的。以前的人以爲日月星辰都是不動的，都是釘在天上像金錐子一樣的東西；地球等等也是一樣。現在我們知道不是如此，無論日月星辰以及我們的地球都各有很長的軌道，在空中運轉不已的。不僅如此。我們知道物質的最小份子，即原子，是由更小的部分即電子構成的；電子在原子的內部轉運不已，就和太陽系的行星圍着太陽轉動是一個樣。組成宇宙的正是這些東西。既是宇宙的一切成分都轉動不已，那末，宇宙間又還能有什麼是不變的呢？以前的人又以爲地球上的動植物的種類數目都和上帝最初所造的是一樣多；驢子和嗅獸，臭蟲和細菌，樹虱和巨象，墨魚和芋蕪——所有這種種的東西，都與上帝造物時所造的是一模一樣，絲毫沒有改變。現在我們很知道，這並不

是如此的。現在所有的動植物的種類，與造物者所願意造的並不是一樣多。現在我們地球上所有的動植物並不完全與從前的動植物相類似；我們在地下或冰窖裏可以找着生存在幾萬年以前的巨大的動植物之骨骼，化石或遺跡來，例如：飛行的巨大的蜥蜴類，非常廣大的羊齒科和木賊科的植物（整個的森林後來成爲化石；石炭就是太古時代的原始森林化成的）。以及 *Ichthyosaurus Proctosauri*，*Iguanodon* 等等巨獸——所有這些東西都是從前有過而現在沒有了的。反之，現在有的松樹，樺樹，牛羊，都爲從前所沒有。總而言之，地球上的一切都是變動的。其實不久以前，還沒有剛從滿身生毛的類人猿進化出來的人類呢！動植物的種類是變化不停的，我們現在已不以爲怪了。可是，我們倒不得不奇怪我們人類的本事是能超過上帝的：善養豬者，他能用選擇食料和雌雄配合適當的方法，漸漸產出新種來，例如約克的豬肥得不能行動，這却是一種人工的製造品；此外如亞拿拿斯的楊梅，黑色的薔薇花，以及其他各種人工的植物和家畜，都出自人手的。而人類自己，難道不亦是變動的麼？譬如俄國革命時期之工人階級怎能與太古時候遊獵爲生的斯拉夫野人相類似呢？人種亦與宇宙間的一切事物相同，是變動不已的。

根據以上所說，我們可以得出怎樣的結論呢？很明顯的：宇宙間的一切都在變動不已；宇宙並沒有什麼是靜止不動的東西。或者換個說法，就是說實際上沒有甚麼固定的事物，而祇是一種過

程。我現在在此寫字的這張桌子絕對是不動的東西；每一秒鐘，牠都在變動呢。牠的變動固然是人的耳目所覺察不出來的。但是，如果經過許多許多年以後，牠必定會朽腐破壞而變爲灰末的。桌子是否是突然化灰的？當然不是的。這祇是逐部腐朽漸破壞的結果。桌子的成分是否都消滅了呢？當然沒有。桌子的成分變成了旁的形式：牠被風吹散了，變作了灰塵土質，成了植物的養料，變作了植物的組織，布匹，如此一路變下去，沒有已時。不斷的變動，永久的循環，即不斷的發生的形式。宇宙——這就是運動不息的物質。因此，我們無論要了解那一種現象，都必須從牠的發生，（看牠是怎樣發生，從何發生，爲什麼發生的），發展和消滅，換言之，即從牠的動的面去觀察，而不應認爲牠是靜止的。這種動力的觀點亦可稱爲辯證法的觀點（辯證法當然還有旁的特徵，這我們下面還要詳說。）。

這種動力觀與靜力觀間之區別，在古希臘的哲學裏已經表明出來。以巴爾美尼德（Parmenides）爲領袖的愛列亞學派（Eleatic School）主張一切不變。按巴爾美尼德的意見，『存在』（being）就是不變的，永久的，唯一的，統一的，不可分離的。平均一律的，不動的，即和一個靜止的，整圓球相類似的。愛列亞學派中有一位哲學家名叫崔諾（Zeno）的，曾用許多精明的觀察，想證明宇宙間簡直沒有變動之可能。赫拉克里特（Heraclitus）則恰與他相反，說宇宙間

一切都是變動的，『一切都是流動的』，沒有什麼停止。據赫拉克里特的意見，我們在同一流水中不能有兩次的涉足，因為第二次涉足時，流水已完全與前一次的不同了。赫氏的同志友克拉齊洛斯 (Kratylos) 則更說連一次的涉足都不可能，因為流水的變動是無已時的。德謨克利特 (Democritus) 亦同樣承認運動，即原子的直綫的運動爲宇宙的根基。近代哲學家中，竭力擁護運動，變化(起源，從非生活變爲生活)的有黑智兒。馬克思便是黑智兒的學生。不過，黑智兒是以精神的運動爲宇宙的根基，而馬克思則像他自己說的，把黑智兒的辯證法倒置起來，用物質的運動代替了黑智兒的所謂精神運動。在自然科學中，直至十九世紀初期，還通行着靜力觀的見解，這譬如著名自然科學家呂耐 (Linné) 說的：『地球上現在所有的物種，就和上帝原日所造的一樣多』(物種不變說)。與此種見解相反的最重要的代表便是陸謨克 (Lamarck) 後來則又有達爾文，把舊有的見解根本推翻了。

因爲宇宙是處在不斷的變動中，所以我們對於一切現象之觀察，亦不得不從其相互的聯繫上着眼，絕不可認爲一切現象是絕對分立的(孤立的)。實際上，宇宙的各部分都是相互聯結相互影響的。一部分小有變動便能影響到別一部分而牽動全局。至於變動的程度如何，這是另一問題；總之，起了變動，這是毫無疑義的。我們舉個例說，譬如有人將窩瓦河 (Volga) 附近一帶的森林開伐

完了。假使忽然真有這樣一天時：則飽含的濕氣將要減少，而氣候亦將起相當的變更。窩瓦河亦將『乾涸』起來，船運隨之困難起來，於是不得不使用浚泥機，多產生這種機器，則製造這種機器的工人亦增加起來，如此等類的變動，還可以一直類推下去；他一方面，從前生活在此森林中的野獸都死的死了，逃的逃了，現在所有的都是新的了。我們還可以考察旁的問題。假使氣候變動了，則全地球的狀態當然亦要變動；由窩瓦河附近一帶氣候的變動對於各地域多少要受點影響。根本說起來，地面上些小的變動亦多少可以牽連到地球與月亮，或與太陽的關係。又如我現在運動我的筆尖，在紙上寫字，便有一種壓力壓在桌上，桌子又壓到地上，因此還可以引起許多其他的變動。我揮動我的筆尖，就振動了筆尖附近的空氣，這種空氣的蕩動也會點微的影響到祇有上帝才知道的地方。這樣小的變動是沒有用的，然而他還是有的，還是存在的。宇宙間的一切都是緊緊相連而不可分離的；宇宙間沒有絕對與外界相隔離，絕對與外界無關係的東西。換言之，即宇宙間沒有絕對孤立的東西。有時候，我們當然可以不管現象間一般的聯繫；我們不能每次開口說什麼，譬如說養雞時，即連太陽，月亮以及其他一切的東西都立刻說到這一範圍裏面來；如果這樣，那真是笨極了，因為這種現象間普遍聯繫在這裏並沒有什麼可以幫助我們的地方。不過，在考察理論的問題時，我們却應當常注意及此。即在實際行動方面，亦不應有所疏忽。假如有人說：某人『眼光如豆』

這是什麼意思呢？這就是說某人眼界太小把一件事太看孤獨了，看成與外界沒有關係的了。農夫把他的穀米挑到市場上去，心想可以賺筆好錢。可是結果，價格忽然低落了許多，他祇能勉強不虧本。何以會如此呢？因為他經由市場與其他的生產者聯繫着：旁的地方也生產了許多穀米，也運了許多到市場上來，以致價格低落了。我們這位農夫的錯誤在什麼地方？他的錯誤在於沒有看清與世界市場的聯繫（以他的有限的眼光也不能看清這個）。列強資產階級原想藉世界大戰來裝滿自己的荷包，發筆大財，結果反來了無產階級革命。何以會如此呢？因為戰爭與許多旁的事件聯繫着，而資產階級沒有看到。少數派和社會革命黨以及各國的社會愛國派都以爲俄國的多數黨政府只能在短時間以內存在着。他們的錯誤的根基在那裏？他們的錯誤的根基就在於把俄國看成孤立的了，看成與西歐沒有關係，與世界革命潮流之高漲沒有關係的了；殊不知世界革命潮流之高漲正是多數黨的有力的幫手呢。俗語說的好：『各方面我們都應顧慮到』。這句話的意思就是說凡屬一種現象或一個問題，我們都應從他與其他一切情形的關係上，與其『他一切情形』的不可分離的聯繫上去觀察才行。

所以，辯證法，辯證法的考察一切現象的方法，第一要考察現象之間的不可分離的聯繫，第二要看他們的動象。

第二十二節 社會科學中的歷史主義

宇宙間的一切現象，既然是運動不息的，互相聯繫着的，則在社會科學方面亦可從此得到一定的結論。

我們就拿人類社會來說。牠是否永遠如此呢？當然不是。關於人類社會的形式，我們知道是有許多種類的。譬如俄國一九一七年十月革命以後，工人得到了政權，一部份農民也跟着拿到政權，資產階級是受壓迫了，而且有一部分（約有二百萬人）逃亡國外。工廠，鑛山，鐵路完全是工人國家所領有。然而在一九一七年以前呢，——資本家和地主掌握政權、並領有一切，工人和農民則替他們作工。再早些，在一八六一年所謂農奴解放以前，資產階級還祇是商業的資產階級，工廠還很稀少。那時候，地主佔有農奴就和佔有牛馬一樣，可以隨意鞭打買賣。我們假使再往上看，就可以發現半野蠻的游牧部族。所有這種種的社會形式都彼此相差很遠而各不相同的。假使有一天，我們真的作起什麼怪來，把農奴時代的已經死了的地主，——這樣一個愛玩小狗和鞭策者，——從墳墓中蘇醒過來，而帶他去參加某個工廠委員會或蘇維埃的會議，那時這個可憐的傢伙，也許馬上要心裂而死了。從這個比喻上，可以知道上面幾種社會形式的區別，是多麼厲害。

此外，我們還知道旁的社會形式。譬如古代希臘，當柏拉圖(Plato)和赫拉克里特(Heraclitus)

高談哲理時，一切都依靠奴隸的勞動；奴隸是大地主的財產。古代美洲的印加國（Incas）亦曾有過一種有調節有組織的經濟制度，在貴族儒生階級的手裏；那種儒生是特別的一種智識階級，統管國家事務，籌劃一切，經理國家經濟，正和御駕他人的統治階級無別。我們還可以舉出許多例子，來證明社會制度是常常變遷的。可是，我們決不能說人類社會中祇有發達，祇有進步。我們曾經說過，有時候，很發展的社會亦有滅了跡的。例如希臘的奴主和聖人之邦已經消滅了。然而希臘和羅馬至少還能留很大的影響於後代社會：他們算是歷史的淵源。竟有整部的『文化』，簡直不能留些微影響於後代或他種民族而消滅了的。法國地方曾經發現許多太古時代的文化遺跡，據大學教授梅葉爾（E. Mejer）說……『此地會有原人文化的發展，……後來經過大災害而消滅，竟不會有絲毫影響到後代。此地的舊石器時代與新石器時代之間，找不出任何歷史上的聯繫。……』（參看梅氏著的『上古史』，一卷，第一編，二四七頁，一九一〇年三版）。總之，縱然不能常有進步的發展，而變動是常有的——不管變動的結果是滅亡或分裂。

這樣的動象不僅在社會結構的變更中有之。即社會生活，亦在各方面發生激烈的變動。社會的技術是變動的：我們祇要拿石斧長鎗和汽機，電動機，無線電話一比，便知分曉。道德風俗亦各有變更：例如有幾種人以殺食戰時俘虜爲樂，這就是現在法國帝國主義者都做不到的事（法國帝國主

義者祇僅僅用保護『文明』的黑種人軍隊將尸首的耳朵割下來；還有幾種人則有『殺老』『溺女』的風俗，並認此風俗爲非常道德，非常神聖。政治組織的變動，我們尤其親眼看見過——從君主專制到民主共和國，更從民主共和國到蘇維埃共和國制度。此外，科學觀點，宗教，習俗以及人與人之間之關係都是變動不息的。我們現在所習慣的，實際上未必長是如此；報紙，肥皂，衣服並非永久有的；國家，宗教，資本，軍器等，亦不是永久存在的。卽如『醜』『美』的概念亦沒有一定。家庭制度亦曾有種種變遷：我們都知道有多妻制，有多夫制，有『雜交』制，有一妻一夫制。總而言之，社會生活，亦和自然界一切現象一樣，不斷的在變更呢。

人類社會，在牠的發展或衰落中經過了種種不同的階段和形式。

因此：第一，應當了解並研究每一種社會形式的固有的特性。這就是說，我們不要將一切時代，一切社會形式混爲一談。不可以混淆奴隸，農奴，無產階級，當他們是同等的性質而不加以區別。應當把希臘的奴隸主，俄國的農奴主，和資本主義的工廠主間之差異標明出來。奴隸制度是一種固有的制度；牠有牠的特殊的性質，特徵和發展。農奴制度却另是一回事，資本主義則更不相同。共產主義是一種將來的，亦完全與其他不同的制度。至於到共產主義的過渡時期，卽無產階級專政時期，亦是一種特殊的秩序。每種社會制度有牠的特點，應當詳細加以研究。只有如

此，我們纔能了解變動的歷程。各種社會既然各有特點，也就各有特別的發展律——特別的形式變動律。譬如資本主義的制度罷。馬克思在『資本論』裏說，他的主要任務在於『發現資本主義社會的運動律』。因此，馬克思不得不先指明資本主義的種種特點。只有這樣，馬克思纔能發現這種『運動律』；纔能預言大生產之必然吞併小生產，和無產階級之日益增多及其與資產階級之衝突；纔能預言工人階級之革命，同時過渡到無產階級的專政制度。大多數資產階級的歷史家却不如此。他們把上古時代的商人當成現代的資本家，把希臘羅馬時代的寄生的流氓無產者當成現代的產業無產階級。這無非是資產階級想這樣來指明資本主義的生命還長得很，想這樣來證明現代無產階級的暴動，會與羅馬奴隸的暴動一樣，得不到半點結果。實際上，羅馬的流氓『無產者』簡直與現代的產業工人一點沒有相同的地方，而羅馬的商人亦完全與今日的資本家不一樣。各有各的生活形式。所以也就各有各的生活變動的歷程。馬克思說：『每一歷史上的時代各有自己的公律。……可是等到實際生活經過了這一期的發展，出了這一階段，而走入旁一階段時，社會亦就開始遵循另外一種公律了』（『資本論』卷一，再版後序，頁）。但是社會學是社會科學中之最普通的，牠不是研究單個的社會形式，而是研究一般的社會，所以牠尤其要確定這個原則，作為研究各種專門社會科學之特殊規範；我們知道，社會學對於各種專門的社會科學說來，是研究的方法。

第二，應當研究每種社會的內部變動的歷程。所謂社會結構的各種形式，並不是說先有一種不變不動的甲形式，而後又有一種不變不動的乙形式來代替牠。社會中並不是先有了自始至終不變不動的資本主義，經過一定的時期後，又來了一種同樣不變不動的社會主義。實際上，在每種社會形式存在的時間內，牠的本身還是不斷的變動的。我們就拿資本主義的時代來說，資本主義是否自始至終都完全一樣完全沒有變動呢？絕對不是的。我們知道，資本主義在牠自己的發展中曾經過了種種的『階段』，曾經過了：商業資本主義，工業資本主義，施行帝國主義政策的財政資本主義以及世界大戰時期的國家資本主義。然則在每一階段內，資本主義難道是不變動的嗎？絕對不是的。如果是不變動的話，則絕對不能從這一階段轉入那一階段的了。實際上，每前一階段都爲後來的階段作準備。譬如當工業資本主義的時期進行着資本集中的過程，然後，始能在這個基礎上才能建築起銀行和託辣斯的財政資本主義。

第三，應當研究每一社會形式之發生及其必然的消滅，換言之，即研究牠與別種社會形式之聯繫。沒有什麼社會的形式是從天上掉下來的。牠是前一社會形式發展之必然的結果。各種社會形式之間常不能指出十分明瞭的界限，我們不能指明說，從某年某月某日起是某種新的社會形式之開始，或到某年某月某日止是某種舊的社會形式之終止時期。一個時代是和另一個時代相連環着的。

歷史上的階段並不是像石頭一樣的固定的，死而不動的東西，而是一種活潑的流動的過程，變遷不已。要明白某種社會，應當尋求牠的根源於前一階段之中，研究牠發生的原因，牠形成的一切條件，以及牠運動的方向，或所謂『發展的傾向』，那些『發展的傾向』使牠必然走入消滅的道路而被某種新的社會形式所代替。所以，每一階段是練繆上的一環，而與上下鄰近兩環相啣接的。資產階級的學者，在談過去的歷史時，雖然有時也明白這層道理，但是，却絕對不肯承認現時的資本主義亦要消滅。他們還能同意尋找資本主義的根源，可是他們不敢推想他們還應該找出資本主義破裂的條件來。『這一點的忘却，正是現代經濟學家的聰明處，他們是要證明現存的社會關係之不滅與諧和』（參看馬克思的『政治經濟學之批評』，VI頁）。其實，資本主義是從封建關係中，經過商品經濟之發展而產生出來的。資本主義經過無產階級專政而走向共產主義。只有研究資本主義與其前一個社會制度之聯繫，及變為共產主義的必然過程，我們纔能真正明瞭資本主義的社會形式。關於其他的社會形式，亦須如此研究，這是辯證法的原則之一，亦有人稱之為歷史的觀點，因為在這裏，每種社會形式都不當做永久的看待，而祇看作是歷史的過渡的形式，此種形式在一定的歷史時期內發生出來，同樣又要消滅下去的。

馬克思的這種歷史主義與法學中和國民經濟學中之所謂『歷史學派』絕不相同。這種反動

的『歷史學派』的主要職任，即在於證明一切變動之遲緩性，對於一切陳腐的舊說，總只根據其可敬的『歷史年齡』而爲之辯護。德國詩人海涅(Heinrich Heine)說得好：

『不要走向北方，

留神那駝烈島上的國王，(註)

留神憲兵和警察，

留神那整個的歷史學派。』

「註」譯者按駝烈島(Thule)是神話上極北的一個荒島。

此詩從海涅的寒冬故事裏抄來，茲附錄原文如下：

“Geh nicht nach Norden, und hüte dich

Vor jenem König in Thule,

Hüt dich vor Gendarmen und Polizei,

Vor der ganzen historischen Schule.”

保護『神聖的傳說』是資產階級一種必要的事體。這樣纔能把一切發生在某個歷史階段上的現象，算爲是永久的，上帝所造的，因此也就是不可克服的。這裏我們祇舉幾個例子來說。

〔例一〕國家 我們現在知道得很清楚，國家是一種階級的組織，沒有階級就不能有國家，說無階級的國家就和說圓的方形一樣，國家祇是在人類發展到某一階段上才產生出來的。但是，我們試聽一聽資產階級最著名的學者說的是些甚麼！梅葉兒 (Ed. Meyer) 在上古史裏說：『動物界的組織能力如何，我在三十年前，常於君士坦丁堡的野狗中見之：牠們組織成彼此界限很嚴的住域，不許外區的狗進來；每當黃昏日暮之際，每一住域的狗都要在一荒野的空地上舉行一次半個鐘頭上下的集會，而痛痛快快的狂叫一陣。所以這裏，我們簡直可以說牠是分疆立界的狗的国家』（參看梅氏著『上古史』，卷一，第一編，七頁，第三版）。

這樣看來，亦就無怪乎梅葉兒說國家是人類社會一種必要的附屬品了！既然狗都有國家（當然也有法律，法權，等等）——人怎能沒有國家呢！

〔例二〕關於『資本』的問題，資產階級的經濟學者的態度亦是如此。我們誰都知道，資本主義並非永久存在，而資本亦非永遠有的。資本家與工人祇是歷史上發生的一種現象，絕不是永久如此。但是資產階級的學者下資本的定義時，總以為資本和資本主義的制度是永遠存在的；例如託倫斯 (Torrens) 說：『野蠻人常用石頭追逐野獸，常用木棍鉤取果實，這裏我們見到，野蠻人爲要取得其他某種物件而佔取一種工具，因此，我們即在此地發現了資本之來源』，

(馬克思：『資本論』，卷一)。這樣一來，從樹上摘取果實的猿猴亦成了資本家（他手下當然還沒有工人）！現代的一班經濟學家的高見也比這個強不了多少。爲要證明國家政權之永久性，這班可憐蟲簡直不惜叫野狗扮做路易喬治 (Lloyd George)，叫猴子代表駱特希爾 (Rothschilds)。

「例三」資產階級的學者研究帝國主義的問題時，亦常常認爲帝國主義是每種生物自求擴張之一種努力。我們誰都知道帝國主義是財政資本主義的政策，而財政資本的本身是在十九世紀末葉始成爲一種統治的經濟形式的。但是，這都不關資產階級的學者的事！資產階級的學者爲要證明帝國主義之『過去有過，將來也有』見起，就說雞之啄食亦是帝國主義，因爲牠把地上的穀粒『吞併』起來了呢！組織國家的狗，資本家的猿猴，帝國主義者的雞——有了這三個例子已足夠形容現代資產階級的科學進步到了什麼的程度。

第二十三節 矛盾的觀點與歷史發展的矛盾性

變動律，不斷的運動律是一切現象的根本。我們上面說過，有兩位哲學家——一位是古代的赫拉克里特 (Heracitus)，一位是近代的黑智兒 (Hegel)，已經特別指明了這種一切事物變動的原則。但是他們還不祇限於此。他們還提出這運動過程是怎樣進行的問題來。於是他們發現一切變動是

起於不斷的內部矛盾，內部鬥爭。赫拉克里特說：『鬥爭是一切現象之母』。黑智兒說：『矛盾

——即前進』。

原則是絕對正確的。實際上如果我們設想宇宙間種種力量之間絕無衝突，絕無鬥爭，並不互相對抗——那時，將要成一種什麼景象呢？那時的景象，即宇宙間的一切都保持不動的均勢，都處在一種完全絕對穩定和完全的靜止的狀態中，無論什麼樣的變動都看不見。所謂靜止究竟在甚麼地方纔有呢？靜止祇能在一成分，一切力量處於絕無衝突的關係中，處於絕無相互作用，相互『阻礙』的關係中時，始能發現；總之，祇有那沒有矛盾，沒有互鬥的力量間之衝突，沒有平衡之破壞，而祇有絕對穩定的地方才行。可是我們已經知道，實際上『一切都是變動的，一切都是流動的』。所謂靜止，所謂絕對的穩定實際上是沒有的事。關於這點，我想在此地，稍爲加以詳細的解釋。

誰都知道，是生物學方面，我們常說及適應(Adaptation)二字。適應就是一種事物所處的情形，在這種情形之下，凡是適應其他事物的事物就能與之長存下去。譬如說，某種動物『適應』環境中生存而言；牠將就環境，牠的本性使牠易於維持生活。田鼠『適應』了地下的環境，魚類『適應』了水中的環境；我們若將田鼠投入水中，或將魚類埋於地下時——牠們馬上就都死了。

在所謂『死』的自然界中，亦有與此相似的現象。譬如地球繞日而行，却不落入太陽中，『亦

不與之相擊』。整個的太陽系對於四圍的宇宙是處於一種保持長期並存的關係中。我們在此地，平常不說適應，而說物體間或物體系統間之平衡。

再則，社會中亦有同樣的事實。不管好壞，社會總是存在於自然界中：多少與自然界相『適應』，而與之保持平衡。社會如果活着，社會的各分子亦是彼此互相適應的——祇有這樣，他們同時的並存始有可能：我們試看含有資本家與工人的資本主義社會已經存在有多少年了喲！

從上述種種的例子，我們可以知道此地所說的實際上就是一個平衡的問題。可是，既然如此，我們又還說什麼矛盾和鬭爭呢？矛盾和鬥爭正是平衡的反面，平衡的破壞！這樣一來，我們上面說的這一車子話又有甚麼用意？然而我們所說的在自然界中和社會界中所見到的平衡，並不是一種絕對的不動的平衡，而是一種變動的平衡。這是怎麼說？這就是說：平衡既成立。隨即破壞，重新在新的基礎建立新平衡，又重新破壞，如此轉輾不已。

『平衡』之精確的意義，大約如下：『說某種系統處在平衡的狀態中，就是說這種系統，如果沒有外力的加入，自己是不會自動的變更這種狀態的』。譬如，我們說，某一物體中之各種力量的作用，彼此相互抵消了，則這個物體必處於平衡狀態中；假使其中某一力量增大了或減弱了時，則平衡馬上不能保持而歸於破壞。

平衡的破壞很快的停止了，物體仍舊恢復了原有的狀態時，我們稱之爲安定平衡 (Stable)；否則稱之爲不安定平衡 (Unstable)。自然科學中有『機械的平衡』，『化學的平衡』和『生物的平衡』之別（參看自然科學辭典中之哈爾本氏 (H. V. Halban) 的『化學的平衡』，卷二，1512年熱那出版，470—519頁）。

我們還可以換一個旁的說法。宇宙間有種種活動的彼此相對抗的力量存在着。只在例外的場合中，牠們能有暫時的相消。此時即表現一種『靜』的狀態，換言之，即牠們的真實的『鬥爭』還隱藏着沒有發現。祇要其中之某一力量有了變動時，牠們『內部的矛盾』馬上顯露出來，一種平衡破壞的狀態馬上來到。縱使經過不久又成立了新的平衡，而此種平衡已是建在新的基礎之上，換言之，即另有其力量的組合。因此結果是怎樣呢？結果是規定動的還是方向各異的力量間之『鬥爭』『矛盾』，或對抗。

他一方面，我們可以見到此運動過程的形式：(一)平衡狀態，(二)此種平衡之破壞，(三)平衡在新的基礎上恢復起來。在平衡恢復之後，歷史纔重新起首：新的平衡是新的破壞之出發點，隨着新的破壞又有另一種的平衡出現，如此轉輾不已，以至無窮。總起來說，我們所見到的『運動的過程』牠是以內部矛盾之進展爲其基礎。

黑智兒指出這種動象的性質，而分爲下列的三種形式：原有的平衡狀態，他稱之爲『正題』(Thesis)；平衡狀態之破壞，他之稱爲『反題』(Antithesis)即『反態』；平衡之在新的基礎上恢復時，他稱之爲『合題』(Synthesis)即調和矛盾之合態)。這種『三題式』(Triad)所概括的一切現象運動的性質，他即稱之爲辯證的性質。

『辯證法』(Dialectics)這個名詞在希臘古代本是辯證術之統稱。既然人們互相對駁的時候，是怎樣討論的呢？第一人說『甲』；第二人說『乙』以反駁之(即否定第一人所說的『甲』)；最後『因辯論而產生真理』，這種真理是含有『甲』『乙』之長處的(即『合題』)。在思想過程中亦是如此。唯心派的黑智兒既認一切現象爲『精神之自發』(Self-evolution spirit)，則其沒有想到平衡之破壞，已可概見。他既認思想之性質是精神的，本源的，則一切生活之性質當然也是如此。馬克思關於這點曾在『資本論』第一卷裏寫道：『根本說起來，我的辯證法不但不與黑智兒的相同，而且恰是他的反面。黑智兒以思想過程爲真實世界之創造者，而真實世界祇是牠的外面的表現；他甚至將思想過程，在『意念』的名稱之下，變成了一種獨立的主體(主觀)。在我的意思，則恰與此相反：我認爲一切理想祇在人類腦子中變遷過的，重製過的物質』。黑智兒的辯證法是完全根據腦子的。我們應當把牠翻過來，而從神祕的幌

子裏發現合理的核心』。照馬克思的意見，辯證法是矛盾中之發展，第一就是『生活』的規律，物質運動的規律，自然界和社會中運動的規律。思想過程就是牠的表現。辯證法，辯證的思想法之所以必要，是因為牠能抓住宇宙間之辯證律之故。

我們以為把黑智兒的辯證法的『神祕』的說話翻成現代的機械學的說話是絕對可能的。在不久以前，差不多所有的馬克思主義者都反對機械學的命名法。這是因為根據舊日的觀念，原子被認為是遊離的，單獨的，彼此分散的分子。但是現在呢，根據電子說的理論，原子是與整個的太陽系相似的系統，所以關於機械學的命名法，已是無足害怕。各種科學思想之最進步的趨向，對於問題的了解，都是如此。在馬克思的著作中，我們亦可找見這種設問法的指示（例如：各生產部門中之平衡說，以及以此為基礎的勞動價值論等均是）。

任何一種物體——無論是石頭，生物，人類社會，或其他什麼東西——我們都可以看為是整個的，看為是由許多小部分（原子）互相結合而成的；換言之，即我們可以視之為一個系統。每一這樣的物體（系統）並非存在於真空裏，而是必被自然界其他的物體所圍繞，這我們即稱為是某一物體之環境。就樹林中的一枝樹說，牠的環境就是其餘的樹木，溪澗，土地，麻樹，草木以及其他各種性質的東西。就人類說，他的環境首先就是他所處的人類社會；人類社會的環境就是自然界，以

此類推。在物體與其環境之間常有一種經常的聯繫；『環境』影響『物體』，同時『物體』亦影響『環境』。說到此地，我們首先有個根本問題應當解決：究竟物體與環境之間的關係如何，可怎樣的規定之，牠的形式如何？這些關係對於物體有何等意義？

我們立刻可以把這種關係分爲三大類。

(一) 安定的平衡。環境與物體之間的交互關係若是處在一種不變的狀況中，或平衡雖時有破壞而仍能完全恢復舊狀時，便有所謂『安定的平衡』。舉個例說，譬如有種動物生活在沙漠之中。環境完全不變：沙漠中這種動物所用之食料既不加多亦不減少；害蟲的數目亦是如此；此外，各種疾病，各種細菌（也是『環境』）亦絕對依舊不變。那時，這種動物的景象將要如何呢？一般說來，這種動物的數目亦就不會變更；有些死去了或被害蟲吞噬了，有些却仍舊繁殖出來，這種動物在這樣的環境之下，其數量將和從前一樣。這是一種停滯狀態。爲什麼呢？因爲此地物體（該種動物）與環境之間的關係完全沒有變動。這是安定平衡之一種情形。然而所謂安定的平衡亦不是永久完全不動的意思。有時候，亦有變動，不過變動是這樣的：平衡破壞後又在舊有的基礎上恢復起來。在這樣的場合中，環境與物體之間的矛盾是常在同一的數量關係上恢復起來。

這種情形，我們在停滯狀態的社會中亦可見及，（這我們往後還要詳說）。假使社會與自然之間

的關係絲毫不變，換言之，即使社會用生產的方法從自然界所取得的物力與所消耗的數量完全相等時，則自然界與社會之間的矛盾，乃照舊有的形式重複產生，社會仍舊停滯在原有的地位——這亦是安定平衡的情形。

(二) 積極的「正號的」變易的平衡（個體之發展）實際上，所謂安定的平衡是沒有的，這不過是設想的，推想的，或『理想』的一種形式。實際上個體與環境之間的關係絕沒有完全按照舊有的關係恢復的事。換句話說，即平衡破壞之後，實際上所發生的恢復決不是完全根據舊有的基礎，而是根據新的基礎成立新的平衡。譬如（仍就我們上面動物的例子說）因為某種原因，沙漠裏吞噬他們的害蟲漸漸減少，而食料却漸漸增加了。那時這種動物的數目亦必定漸漸增多無疑。我們的『個體』增加了：新的平衡是建立在較高級的基礎上的。這裏，我們看見一種發展。換言之，即個體與環境之間的矛盾，數量上已與從前不同。

我們若再就人類的社會說，假定牠與自然之間的關係變動了：社會用生產的方法從自然界所取出的物力比牠所消耗的多些（因為有了新的工具，或土壤比從前肥沃了；或兩者同時具備）——此時，社會必會增長而不至停滯在原有的地位。所謂新的平衡的的確確是新的。社會與自然之間的矛盾每次都在新的，『更高級的』基礎上恢復過來，都在個體能增長發達的基礎上恢復過來。這是一

種變易的平衡，而且是種種的變易。

(三) 消極的「負號的」變易的平衡（個體之破壞）可是亦可以有與此完全相反的情形：新的平衡之恢復，也許在比以前「更低級的」基礎上。假使，仍就上面的例子說，沙漠中那種動物的食料逐漸減少，而害蟲却因某種緣故反日益增多，——此時，那種動物必將「死絕」。個體與環境之間的平衡。每次恢復的時候，那種動物必死去某一部分。矛盾之再產生已是另一個基礎上，在消極的基礎上，人類社會亦與此同。假使社會與自然之間的關係之變易趨勢，使社會消耗不得不日益加多，而生產所得却日益減少（因為土質的枯竭，或技術的變壞等等）時，則每次新的平衡之恢復必在更低級的基礎上，一部分的社會必定滅亡。這是一種消極的運動；社會在此種情形中，必是一種衰落的，沉淪的社會。

其餘一切情形都可以歸納在以上的三種場合中。我們知道，運動的基礎實是個體與環境之間的矛盾，牠們不斷地再生產出來。

可是，問題還有旁的一方面。我們以上祇說到個體與環境之間的矛盾，即外部的矛盾。此外還有內部的矛盾，存在個體本身內部的矛盾。每一個體都是由許多成分在某種方式之下組合而成的。人類社會是成自人類；森林——成自各種樹木雜草；石頭堆——成自許多石頭；獸羣——成自單

個的野獸等種類。我們知道這裏是有許多的矛盾，衝突與不適應；這裏是沒有一種絕對的平衡的。嚴格說來，既然個體與環境之間沒有絕對的平衡之存在，則這個個體本身的各分子間，亦沒有這樣的平衡。

我們從最複雜的個體，從人類社會的例子，最容易看出來。在人類社會中，我們不常遇見許多的矛盾麼？階級爭鬪就是『社會矛盾』中之最明顯的表現；而我們知道階級鬥爭却推動歷史之前進。各階級之間，各社會團體之間，各種理想之間，勞動和分配勞動生產之間，生產本身中間（資本主義的『生產之無政府狀態』）——無處不有矛盾。所有這些矛盾都是個體內部的矛盾，由於矛盾的結構（『結構的矛盾』）所致。雖然如此，但這些矛盾的本身還不至於消滅整個的社會。牠有消滅社會的可能（例如國內戰爭時，互鬪的兩階級同時並滅），但往往亦不至於消滅社會。

這樣看來，在社會各分子之間，應有一種變動的平衡存在。至於這種變易的平衡究竟在什麼地方——這是我們以後再說的題目。目前主要的只有一件事：我們絕不要像許多資產階級的學者那樣荒謬的不願意考察社會內部的許多矛盾。反之；用科學的方法來觀察社會，正是要從矛盾的觀點出發，因為社會本建築在矛盾的基礎上。歷史的『發展』就是一種矛盾發展。

說到此地，我們還有一點應該注意。這一點在本書中亦將反復幾次的說到。我們知道，矛盾

是有兩種：一種是個體與環境之間的矛盾，還有一種是個體內部分子間的矛盾。然則在這兩種現象之間有沒有何種的聯繫呢？

對於這個問題，我們只要稍爲思索一下，便能肯定的回答道：不錯，這樣的聯繫是有的。

因爲，這是很明白的：個體的內部構造，（內部的平衡）是要隨個體與環境之間的關係如何而變動的。個體與環境之間的關係頗有舉足輕重之勢。因爲個體之一切情狀及其變動之主要形式（滅亡，發展，停滯）都正由這種關係所決定。

實際上，我們還可以有如下的設問：我們上面說過，社會與自然之間平衡的性質足以規定社會變動之根本路線。在這種情形之下，社會內部的構造能否永久向着相反的方向發展呢？當然不能的。我們假定有一個發展着的社會。牠的內部構造處此種條件之下能否永遠向着變壞的方向走呢？當然不能的。縱使社會的內部構造在發展時有變壞的事實（即內部矛盾日益增長），而這亦祇足以表示存在了新的矛盾：內部平衡與外部平衡之間的矛盾。那時怎樣呢？那時，社會如果還要往前發展，就非改造不可，即非使社會內部的結構與外部平衡之性質相適應不可。所以內部的（結構的）平衡是以外部的平衡爲轉移，亦可以說是外部平衡的一種功能。

第二十四節 社會科學中的突然變動說與革命變動說

我們現在祇有辯證法的最後一點，即突然變動說 (Theory of Cataclysmic changes)，應該考察。普通一般人傳播得最廣的意見就是說『自然界裏沒有突然跳躍的事』(拉丁諺語：“*natura non facit saltus*”)。這種守舊的格言往往用來『肯定的』證明革命之不可能。可是實際上不管那些大學教授先生們的意見怎麼好，而革命還是不斷的發生。然則自然界裏就真的，如此溫和如此妥洽像剛才所說的一樣麼？

關於這個問題黑智兒在他的邏輯科學 (“*Wissenschaft der Logik*”) 裏寫道：『大家都說自然界裏沒有跳躍；尋常說到發生或消滅，大家就以爲是漸生或漸滅。其實，生活(存在，*des Seins*)之變，不單是甲體變成乙體，並且還有質量變成數量，或數量變成質量；某種新的物體發生，漸進的過程突然中止，與前一個生活質量上絕不相同的東西之發生等等的意思』(黑智兒全集，第二版，卷三，四三四頁)。

這一段話說的是甚麼意思呢？

黑智兒說到了數量變質量一點。我想在此地用一個簡單而普通的例子來說明牠。譬如燒熱水罷。在攝氏寒暑表一百度以下的時，水並不沸騰，並不蒸發。水的分子運動增快，但始終不化爲蒸氣而跳出表面。我們在此地只看見一種數量上的變動：水的分子運動之增快，溫度之增高；但是

水還是水，水的性質還是絲毫沒有變動。數量不斷地變動，而質量還是照舊的。可是我們將水熱至一百度時，熱至沸騰點時，水便突然沸騰起來；水的狂動的分子脫離了水，跳出水面而成爲蒸氣。此時水已停止了水的狀態；牠變成了蒸氣，變成了氣體。這已不是從前的性質了。這是另一種東西而有另一種性質的。這裏我們可以看見變易過程的兩種主要特性：——

(一) 數量變易到一定的程度，便引起質量上的變易（平常爲簡略起見，亦有人說：『數量轉變爲質量』）；

(二) 數量轉變爲質量時是一種突然跳躍的現象，那時漸進性與繼續性乃突然終止。從水變爲蒸氣並非自始至終的起變化，並非漸漸變爲『小』的蒸氣，再由『小』的蒸氣變爲『大』的蒸氣。在一定時間以內，水簡直一點不沸騰。但祇要達到了『一定的程度』時，水便沸騰。這正是一種跳躍的形式呢。

數量變爲質量是物質變易的根本原則之一；這我們在自然界或社會中真是隨時可以遇見。譬如用繩子繫一物體，懸之空中，然後在這物體上慢慢兒的再加上重量！不管是怎樣小量的加上去；在一定的限度以內，繩子還能『支持』，但祇要一超過了這一限度時，牠便要突然斷成兩截（『跳躍』的形式）。又如我們增加蒸氣鍋裏蒸氣的密度。初時，一切都還很好；只有汽壓表的指針（汽壓

表是一種指示蒸氣壓力的設備）指明了蒸氣對鍋爐壁上的壓力之數量上的變易。但是，祇要指針超過了一定的界限時，鍋爐馬上就要轟然爆裂。此時，蒸氣壓力超過了（也許超過一點兒）鍋爐壁的抵抗力了；在沒有超過鍋爐壁的抵抗力以前，數量的變易並不會引起一種『跳躍』，引起一種質量的變易；祇有達到了的一點時，鍋爐才爆裂，又如幾個人共同用力舉不起一塊石頭；再加了一個人還是舉不起；最後加了一個孱弱的婦人，大家便舉起來了。因為這裏只還需要很少的力量；一有了這很少的力量時，馬上便行了。我們或者還可以舉一個關於人的感覺方面的例子來說。託爾斯泰有一篇小說：『三個小麥麵包與一塊餅乾』。說一個鄉下人吃麵包，餓了吃不飽，吃了一個還是餓，再吃一個還是餓，又吃第三個還是餓；最後他吃了一塊餅乾，突然覺得飽了。他於是自己埋怨道：『早知如此，我就用不着吃那三個麵包而先吃這塊餅乾了』。其實誰都知道，這是這位鄉下人糊塗了：他不知道這裏行了一次質量上的變易，從餓的感覺變為飽的感覺多少是有一種『跳躍』的形式（食過餅乾之後）。可是這種質量的變易是先有數量的變易為之準備的：假使不先吃過三個麵包時，則那最後的一塊餅乾也無濟於事呢。

因此，我們知道：完全否認『突變』，而單說漸變——這簡直是荒謬絕倫的。實際上，我們在自然界中也常常可以看見突變的事實；『自然界裏無突變』這一句話祇不過是害怕社會中也有『突

變』的一種表現，換句話說，即害怕革命的一種表現罷了。

最奇異的，就是從前資產階級研究創世問題的學說亦是一種災變的學說；這種學說當然是非常單純而錯誤。譬如鳩維(Chuvier)的學說便是這樣。這種學說後來被進化論(Prothution theory)代替了；進化論增加了許多新材料，但是片面的否認了一切的突變。例如在地質學方面有賴爾(Lyell)的著作(地質學原理“Principles of Geology”)。然而到了十九世紀末葉又有一種學說出現，承認突變說之重要。譬如植物學家德富里(De Vries)的學說(所謂驟變說 Mutation theory; Mutation 驟變的意思)，便是這樣。他說，根據已往的變易，時時會發生一種形式的驟變，隨即鞏固起來又成爲新的發展之出發點。從前否認『突變』的觀點，至此已不能用了。這種觀點(例如萊卜尼茨 Leibniz 在他的著作裏說：『自然界的一切都是逐步漸進，絕無所謂突進』。——“Tuot va par degres dans la nature et rien par saut”)顯然是從保守的社會立場上發生出來的。

資產階級的學者之所以否認發展的矛盾性，是因為他們害怕階級鬥爭，是因為他們想遮掩社會的衝突。他們害怕『突變』亦就是由於害怕革命所致。他們的聰明卓越的見解就是說：自然界沒有甚麼突變，無論什麼地方都沒有並且不會有突變；因此，你們無產者亦就不必冒險去做革命了呵！

資產階級的科學怎樣與科學的根本原則相違背，我們在此地可以看得非常明顯了。實際上誰都知道社會中曾經有過許多次的革命。試否認英國的革命？或否認法蘭西的大革命？或否認一八四八年，或一九一七至一九二一年的革命？既是社會中曾經有過並且還有這樣的突變，則科學的任務不在於『否認』牠（換言之，即不在於抹殺事實），而在於了解牠，解釋牠。

社會中之革命就和自然界之突變一樣。牠並不是從天上掉下來的。牠的成熟，自有以前整個時期之發展爲之準備，正和水之沸騰必先加熱，鍋爐之爆裂必先有蒸汽壓力之增加，同一道理。社會中之革命是一種社會的改造，社會制度『結構上的變更』。牠是社會發展的需要與社會的結構相衝突時之必然的結果。至於牠是怎樣發生的，往後還當詳說。現在我們只有一點應當記住：社會和自然界一樣都有突變；這種突變，無論在社會中或自然界中，都有以前的事物的經過爲之準備；換句話說，即社會中與自然界中的一切進化（逐漸發展）必行向革命（突變）：『跳躍以陸續的變更爲前題，陸續的變更又行向跳躍。這是同一過程裏的兩種要素』（參看普列漢諾夫著：『我們的批評者之批評』，一九〇六年出版，一〇四頁，俄文本）。

關於發展的矛盾性和突變的問題確是理論上最根本的問題中之一個。有些資產階級的學派也反對目的論而贊成有定論等。可是『每一次』提到突變的問題時，他們便敷衍的過去

了。馬克思的學說並不是一種進化的學說，而是一種革命的學說。正因為這個緣故，所以牠不容易受資產階級的學者的容納。所以資產階級的學者寧願『採納』這種學說中之一切，而只不採納其中之革命的辯證法。普通關於馬克思主義之批評亦是按着這個方向走。譬如德國學者崇巴特 (Werner Sombart) 在談進化(漸進)的時候，對馬克思表示十分的敬意，但只要一提到馬克思主義的革命要素時，他便馬上眉毛一繃，眼睛一直，向馬克思混罵起來了。他說了許多的理論，都無非是說：馬克思是一個進化論者，才有學者的資格；若是——在理論方面——一個革命者時，那他就失了學者的資格，離開了科學而投於革命的情感方面去了。史脫盧維先生從前也是一個馬克思主義者，俄國社會民主黨第一次的宣言便是他起草的，後來他變成了我們的主要敵人，變成了頭一等的反革命的理論家，當他批評馬克思主義的時候，也同樣是從突變說開始。普列漢諾夫(當時他還是個革命者)因此寫了下面一段話：『史脫盧維先生想告訴我們說，自然界裏沒跳躍，智慧(理性)是不容許有跳躍的。爲什麼會如此呢？也許他只說他自己的智慧罷；他自己的智慧的確是不容許有跳躍的；原因非常簡單；因爲有人說，他對於任何的獨裁制都不能忍受呢』(參看普氏的『我們的批評者之批評』，九九頁)。所謂的『有機學派』(“organic school”)，實證哲學派 (Positivists)，斯賓塞爾派 (Spencerians)，進化派 (Evolut-

tonalists)，等等——都是反對突變說的，因為他們都不能忍受『某種的獨裁制』喇！

本章參考書目

除上兩章的參考書外，還有下列幾種：

- (一) 德波林 (Deborin)：『辯證唯物哲學入門』
- (二) 普列漢諾夫：『我們的批評者之批評』
- (三) 馬克思：『政治經濟學批評』
- (四) 普列漢諾夫：『馬克思主義之根本問題』
- (五) 柏爾孟 (J. Berman)：『現代認識論的觀點下之辯證法』 (Die Dialektik im Lichte der modernen Erkenntnistheorie)。
- (六) 卜克唐諾夫：『普通組學科學』卷一和卷二。
- (七) 歐爾託多克斯 (L. Orthodox)：『哲學大綱』
- (八) 考茨基：『反柏恩斯坦』 (anti-Barnstein)
- (九) 布哈林：『食利者底政治經濟學』 (方法學之部)

反對辯證法的馬克思主義之書籍是非常非常之多。在俄國的著作者方面祇有一讀 *Katayevs* 和 Tugan Baranovsky 著的『馬克思主義之理論的根基』就極其足夠了。

歷史的唯物論

第四章

社會

25. 總和的概念 邏輯的和現實的總和 26. 社會是現實的總和或系統 27. 社會聯繫之性質 28. 社會與個人 社會對個人之優勢 29. 繼續形成的社會

第二十五節 總和的概念 邏輯的和現實的總和

宇宙間我們不僅見到某種一望而知其爲整個單位的單純個體（例如一張紙，一條牛或某甲某乙）。我們還常常說及複合的單位，複合的個體。當我們考察人口的變動時，我們常說：男孩的數目在某一時期內總共增加了多少。這個『男孩的總數』就是由許多單個的單位所合成的複合的個體，我們當牠是整個兒的東西（或看作『統計的總和』）。我們亦常說及樹林，階級和人類社會，我們即知道我們所說的是一些複合的個體：我們當牠是一些整個的東西。可是同時我們知道這些東西是由許多相當地獨立的原素集合而成：樹林成自許多樹木雜草：階級成自居於此階級的許多個人，以此類推。這樣的複合的個體。我們即稱之爲『總和』（Aggregates）。

然而從上述的例子中我們已經知道，總和是有各別の種類：當我們說到一九二一年所生的男孩數目，或說到我們這個城市附近的樹林時——很顯然的感覺到其中的區別的。區別在那裏呢？區別是很容易找出來的。實際上，我們說到男孩的時候，那些男孩的本身，在實際生活中，在事實上，是各自不相關聯的：這個在這裏，那個在那裏；這個不能影響那個；這個在這裏孤另另，那個在那裏孤獨。祇有我們計數的時候，才把他們聯結起來。這種總和是我們替牠做的：這是一種想像的，紙上的總和，而非活潑的，現實的總和。這樣的人爲的總和我們即稱之爲想像的，或邏輯的總和。

當我們說到社會，樹林或階級時，情形却與此不同了。這裏各個成分之總合並不是一種想像的（或只是邏輯的）總合。實在，擺在我們目前的樹林是成自各種樹林雜草等等。然則這裏是否有一種實際上的聯繫呢？當然有的。樹林並不是各種成分之單純的堆聚。因爲樹林的各部分彼此不斷的互相影響，或另用一句普通話說，即樹林的各部分是處在不斷的相互作用中。假使將樹林中之樹木斫掉一部分，則其他一部分也許會因濕氣之減少而枯萎；第三一部分也許會因多受陽光更多之故而繁茂呢。樹林各部分間之相互作用從此可見；這種相互作用完全是現實的，是真實存在的，而不是因某種目的由我們想像出來的。再則，這種相互作用是永續不斷的，是與各該總和之存在相終始

的。這樣的總和我們稱之爲現實的總和。

然而我們不要忘記，所有這些區別都是有條件的。因爲，嚴格的說來，簡直沒有什麼單純的『單位』。無論張三李四，實際上都是細胞的集合體，都是非常複雜的東西。原子——我們大家都知道——亦同樣可以分開。因爲（就原則上說）可分性是沒有甚麼境界，分之又分，可至無窮，所以終始沒有甚麼『單純物體』可說。雖然如此，我們的區別還是可以適用於或種程度以內；單個的人，若與社會比較起來，當然是單個的個體而不是總和；可是若與細胞比較，則他又是複合的個體，和現實的總和了。在沒有比較地方，我們常用系統二字。其實，『系統』和『現實的總和』所表示的都是一樣。此外，所有這些區別還有旁的條件，即：嚴格而論，整個的宇宙就是一個無窮的現實的總和，在這一總和之內，一切分子都處於永續不斷的相互作用之進程中。因此，在宇宙一切成分和事物之間，都有一種相互作用存在着。然而這種相互作用，可以是直接的也可以是間接的。我們名詞上的區別亦即以此爲根據。我們名詞上的區別，——上面已經說過——若用辯證法的觀點說來，即在某一限度以內，有條件的，『酌量情形』的說來，是行的。

第二十六節 社會是現實的總和或系統

我們且從這個觀點出發來觀察人類社會。很明顯的，社會是現實的總和，因為在社會一切成分之間發生永續不斷的相互作用的進程。某某先生上市場去了，他在那裏做了買賣，參與了市場價格的形成；市場價格又反映到世界的市場，影響到世界的價格（影響雖然很小很小，但牠還是有的）；世界價格却又影響某某先生那一國裏的市場，又影響他會在那裏做過買賣的那個市場。此外，譬如說，他在市場上買了一尾青魚，這又多少要影響到他的預算，他對於所餘下的錢又要另作一種處置法。如此等類以至無窮。

某甲結了婚。預先他會買過許多禮物，從經濟方面影響了他人；他是基督信徒而不是多數黨員，他請了牧師，因此又幫助了教會的組織，甚至對於教會的勢力和社會的情感都可以影響到呢。他給了牧師的錢，又提高了牧師們所需要的商品之需求。他的夫人替他生了孩子，又可以引起許多其他的結果。我們試想想，某甲結婚這一件小事，有多少人要受到他的影響喲！某甲為盡他的『國民義務』加入了自由黨做一個黨員。他參加許多的會議，和他的許多的夥伴們染了同樣的反對『下流社會』的情感，因為『下流社會』總是好高務遠而幫助『萬惡滔天的』布爾塞維克。某甲在會議中直接或間接總多少要影響一部分人。我們當然很難確定他的影響的大小；也許他的影響是非常之小，但影響總還是有的。無論你們考察某甲的那一種活動範圍，你們總處處可以看見他影

響旁的人，而同時旁的人又影響他。因為社會裏的一切都有蛛絲馬跡可尋，都有相互間的聯繫呢。

我們特地先從個人的影響說起。我們現在再來觀察社會事變對於個人的影響是怎樣的。譬如說工業的興盛時期到了，某甲在那裏當總賬房的企業得了額外的利潤；某甲的薪水因此也增加一點。大戰忽然爆發起來——某甲被國家徵去當兵，去保護他的荷包的祖國（他心裏還以為是保護文明呢），結果，他成了戰場上的砲灰。社會關係的勢力簡直有這樣大喇！

我們合眼一想，人類社會中——只就我們現在的社會而論——彼此間的相互作用有多麼複雜繁多，我們的眼簾裏馬上就好像展開了一幅很廣大的圖畫。單就個人之間的，自生自滅的〔自然而然的〕無任何人為之調節的相互作用而說，已經不知有多少形式。甚至有組織的，有調節的形式，從國家政府起一直到小老頭兒們的俱樂部下棋處為止，也不知有多少種呢。我們假使注意到了這種種的相互作用之錯綜複雜，我們就會知道社會生活是一種怎樣由這許多光怪陸離紛亂如麻的相互作用總合起來的集體。

我們知道，凡有經常相互作用的性質的東西，就是一種現實的總和，就是一個『系統』。說到此地，我們還有一點應該特別聲明：所謂現實的總和或是系統并不一定要有這一系統裏各分子有意識的組織之特徵。現實的總和或系統這一個概念是無論對於生物或無生物，對於『有機體』或『無機

體』都可以說的。有些學者以為社會內部既有其他單個的系統（階級，團體，黨派，小組，以及各種社會結合等等）存在，則社會本身之存在便可否認了。其實社會內部的各種系統間還同樣有相互的影響可見，（階級，黨派之間的相互鬥爭或協作）；況且一個人在一方面可以屬於這一團體，在別一方面又可以以另一種形式影響他人（工人受資本家雇用時是生產者，向資本家購買物品時又是消費者）。再則，這些團體的本身——在此各團體間的相互作用中——亦是無組織的；這裏只是一種自然而然的社會的產物：『社會的合力』（參看第二章）在沒有達到共產主義社會以前，總是由自然而然的無組織的方法形成的。然而這種社會的產物，這種『合力』還是存在。牠是一種事實，一種不可否認的真實的事實。世界市場上的價格，正和世界文學，國際交通以及世界戰爭一樣是一種事實；單就這些事實已足證明現在的人類社會正要衝破單個的國家之界限了。

一般的說，因為有經常的相互作用，所以才能有特別的『系統』或特別的現實的總和。包含人與人之間的一切經常的相互作用之最廣泛的系統——便是社會。

我們下社會的定義為現實的總和，或各種相互作用的系統。我們對於所謂『有機學派』，將社會與一切有機體混為一談的一切企圖，完全表示拒絕。

有機學派的公共目的在 *Nenanius Agrippa* 的宣言中已完全公布出來了。 *M. Agrippa* 是

位羅馬的貴族，他曾鎮壓了暴動的平民。他的論證完全帶着有機學派的色彩；他說，手不應當反對頭腦而工作，否則整個的身軀都要死亡。有機學派的理論之社會意義，即是說：統治階級是頭腦，工人和奴隸是手足；因為以手足代替頭腦之事，即在自然界亦不可見，所以：你們這些被壓迫者，還是安分守己不要妄動吧！

幸虧有機學派的這一種謙和的說法，牠在資產階級方面得到了不少的成效。社會學的『創始人』孔德 (Auguste Comte) 視社會為『集合的有機體』(“Organisme Collectif”)；資產階級的社會學的泰斗斯賓塞爾 (H. Spencer) 說社會是一種超有機體的東西，說社會雖然沒有知覺，但牠有機關，組織等等。據魏爾姆斯 (Worms) 的意見，社會是和單個的人一樣是有知覺的。李林菲 (Lilienfeld) 則簡直說社會是一個有機體，就和鱈魚，以及此種學說之創始人一樣。固然不錯，有許多地方社會是與有機體相同。但是牠亦有與機械體相同的地方。這正是每個現實的總和，每個系統所具的特徵。因為我們絕對用不到做兒戲，追究社會中有什麼東西是與肝臟或盲腸相當，或那種社會現象與大瘡相似，——一切這類的企圖我們應該預先否認牠。特別是因為有機學派的先生們甘心倒在一種真正的神祕主義的懷中，他們真的會把社會說成一種巨大的『像煞有介事的』動物，像童話中的鯊魚一樣。

所以社會是一種現實的總和，是一種各種分子的相互作用之系統——人與人之間的相互作用之系統。這種相互作用的數量，有如何的衆多，我們上面已經述及。然而在社會存在這一前提之下，所有這些錯綜交雜的無數作用，所有這些四方八面錯綜交雜的無數力量，亦並不是一種毫無頭緒的狂舞，而是各有一定的軌道，各在某種內部的規律性支配之下的。假使真如一團亂麻，沒有頭緒可尋時，則社會內部亦不能有任何變動的平衡之存在，換言之，即簡直不能有社會。以前，我們觀察人類行為的規律性的問題，是站在單個的個人觀點上（參看本書第二章）。現在我們要從另一方面，要站在社會以及社會的平衡條件之觀點上，來解決這個問題。可是這裏，我們亦可以得到同樣的結論，即：認社會過程的規律性是有的。我們祇要對於社會的平衡條件加以考察，這種社會過程的規律性是最容易被我們發現的。然而在我們尚未研究這個問題以前，我們還應當詳細討論『甚麼是社會』這個問題。單說社會是人與人之間的各種相互影響之系統，是不够的。單說這些相互作用是永續不斷的，亦還不夠。必須再說明這些相互影響的性質，說明社會的『系統』與其他的系統有怎樣的區別，說明甚麼是社會的主要基礎，說明甚麼是社會平衡的必要條件。

第二十七節 社會聯繫之性質

人與人之間的相互作用即組成社會現象；這種相互作用，我們上面已經說過，是非常非常之複雜

的。可是我們現在要問：究竟這種聯繫的永續性之條件是甚麼呢？換句話說，即在這許多相互作用之中，究竟那一種是全系統（全社會）的平衡底根本條件呢？那一種社會聯繫是其他的社會聯繫中之根本形式呢？

我們回答這個問題道：這就是人與人之間的勞動的聯繫，這種勞動的聯繫即表現在社會的勞動中；所謂『社會的勞動』就是說人類無意的或有意的，不自覺的或自覺的相互工作。爲甚麼如此？我們從反面一想，便可以了然。我們暫時假定：人與人之間的勞動聯繫消滅了，生產品（或商品）不再交易流通或分配，人們再不互相工作，勞動失了牠的社會性。那時會怎麼樣呢。那時，社會也要分成粉碎而歸於消滅了。我們或再舉一個旁的例子說，譬如基督教的神甫到赤道諸國裏去宣傳聖經，說神道鬼。因此，『文明』民族與『野蠻』民族之間便有了一種所謂高尚的精神聯繫。我們要問：假使輪船火車的交通不便，假使在『文明』之邦與『野蠻』之域之間沒有經常的（非偶然的）交換，沒有固定的勞動聯繫時，那時我們那些老佛爺們所居的國家與『蠻子』的國家間那種所謂高尚的精神聯繫，又是否能夠鞏固呢？當然不能夠的。所以我們知道，社會裏的其他一切聯繫，只有有了勞動聯繫之後始能鞏固存在。勞動聯繫是號稱『人類社會』的這種系統裏所以能有內部的平衡之根本條件。

這個問題我們還可以從別一方面來討論。我們已經知道，一切系統以及人類社會都不是懸在真空裏，存在於無空氣的空間的；牠是被一種『環境』所圍繞，其餘一切亦都以牠與此環境之關係如何而決定。人類社會假使不與其環境相適應，則牠便不能存在；牠的整部的文化便要毀壞，一切都要歸於『烏有』。這種事實誰也不能否認；牠是絕無疑義的。無論人們怎樣說法，無論唯心派的大學教授們怎樣高談哲理，誰也不能捉到一點什麼影子來反對我們的主張；社會的全部生活以及社會存在可能與否之問題，都是要以牠對於環境（即對於自然界）之關係如何而決定。這我們已經說過，現在用不着再詳加討論。可是我們現在有個問題：在人與人之間的許多社會聯繫之中究竟那一種是社會對於自然界最接近最直接的？這當然是勞動聯繫了。勞動是社會與自然界之間的接觸過程。經過勞動，物力從自然界流入社會，因此社會纔能生存，纔能發展（假設牠是發展）。勞動是社會積極適應自然之一種表現。換句話說，生產過程是社會生活之基礎過程。所以勞動聯繫亦就是基本的社會聯繫。馬克思說：『資產階級的社會解剖法應當在經濟中去尋』。意思就是說社會的結構是勞動的結構（經濟的結構）。因此，我們對於社會的定義是：社會是人類彼此間互相作用的最廣泛的系統，這個系統是包含人類一切永續的互相作用的系統，是建築在這些作用之上的勞動的系統。

這樣一來，我們就得到一種純粹唯物論的社會觀。社會結構的基礎就是勞動聯繫，正和社會生活的基礎就是物質的生產過程一樣。

然而對於這個定義還可以並且常常有如下的疑義發生：『好，就算你說的有理；然而勞動聯繫究竟是如何成立的呢？難道勞動過程裏人不是互相談話，各自思想的嗎？所謂勞動聯繫難道不是一種心理的，精神的聯繫嗎？那裏有什麼唯物論！這一車子唯物論的廢話我們還不拋棄又有什麼用處？你所說的勞動和勞動聯繫，假使不是一種心理現象時，又是甚麼呢？』

讓我們對於這些問題來詳細研究一下。這些問題也是值得研究的，不然，真的還要發生許多的誤會呢。爲明瞭起見，我們且先舉一個簡單的例子說。譬如一個工廠。工廠裏有許多粗工人，又有許多熟練工人；有些在這種機器上做工，有些在那種機器上做工；有些在這間房做工，有些在那間房做工；此外還有工頭，工程師等。馬克思在『資本論』卷一裏描寫這種工廠生產道：『真正在機器上做工的工人（譬如看管發動機，料理機器燃料的工人等也在其內）與此等工人的助人（差不多完全是童工）或單純的粗工人之間有根本的區別。粗工人裏還多少包括一切的“Pe-ders”（單單添加原料到機器裏去的工人）而言。除這些主要的階級之外，就有少數的工作者，專管考察並修理一切機器的，譬如工程師，技師，小木作匠等是』。這是工廠裏人與人之間的勞動關係。這種勞動關

係的主要意義在那裏呢？各人只做『自己的事』，可是各人的事又祇是公共的事中之一部分。每一個工作者站在一定的地方，做一定的動作，與物體及其他工作者發生物質上的接觸，耗費自己一定數量的物質能力。這都是物質的，肉體的關係。當然，這種肉體的，物質的關係同時亦有其『精神』的方面：各自思想，交換意見，互相談話等等。然而精神關係由物質關係來規定，這完全要看他們在工廠裏怎樣分配，是做那一部分的機器工作等等而決定。換言之，即他們都分配在工廠裏的各部分，都是一定的肉體；所以他們都是在時間裏空間裏發生一定的肉體的物質的關係，這正是工廠工作者之物質的勞動組織，馬克思稱此為『集合的』『集體的工人』（Der kollektiv arbeitend）；亦就是人底物質的勞動系統之意。這種勞動系統正在工作之時。便發生一種物質的勞動過程：各人耗費精力製造出物質的生產品。這亦是物質的過程，亦同樣有其『精神』的方面。

社會中的情形亦和工廠裏一樣，不過關係比較複雜，範圍比較廣大罷了。因為整個的社會亦就是一種特殊的人類勞動的機關，在那裏，大多數人在勞動過程裏都有其一定的位置。即就現在的社會而論，牠包括有整個的所謂『文明』的人類，甚至所包括的範圍還要更大些。我們知道某一國的大宗出產是米麥，某一國是可可，某一國是五金物件等等。在這些國家的內部亦是如此：這一工廠製造這種東西，那一工廠製造那一種東西。工人，農民，殖民地的佃工，以及工程師，工頭，監

工，組織人等分布在萬國九洲，散處於全世界——他們實際上是交相作工，而他們自己也許還不知道這一點。大批的貨物從這一國運到那一國，從工廠運到市場，再經過商人而到消費者，——這是甚麼意義呢？這就是這些人之間的物質的聯繫。這就是證明這種聯繫是統一的社會生活底物質的基礎，物質的骨幹，勞動的機關。假使科學家描寫蜜蜂的生活，他必定先描寫蜜蜂之中分成幾類，某一種蜜蜂做某一種工作，各種蜜蜂之間在時間上和空間上有一種甚麼關係，總而言之，先考究『蜂國』裏的物質的勞動機關。這是無足奇怪的。即使說到蜂的本能，心理生活和『道德』等等時，決沒有人想到把蜂巢裏的一羣蜜蜂當成什麼『心理的總體』，或『精神的結合』。可是，唯心派的玄學鬼聽了這段話又要說：『人為萬物之靈，豈可與禽獸昆蟲同日而語！』

當然，人類社會裏異常複雜的屬性，其心理的相互影響，即與高等猿猴的社會相比，尚且還要豐富好些呢。人類社會的『精神』，即人類社會的一切心理上的相互影響，都比猿羣的『精神』要高得多，正和一個人的『精神』比一個猴猴的『精神』要高得多是一個樣。可是，『現代社會裏各種極複雜，極繁瑣，極衆多，五花八門的相互作用的精神體，即組成這種『精神』的精神體，也有他自己的『實體』，要是沒有這種『實體』時，精神體是不能存在的，就和個人的『精神』不能離開他的罪惡的暫時的肉體而存在，是同一的道理。這一『實體』便是勞動的系統，便是勞動過程裏人與人之

間的物質關係之系統，或如馬克思說的『生產關係』之系統。

我們若是把娜爾西施「水仙花」的『神聖』皎潔的馨香解作爲人的鼻垢時，多情的小資產階級的女郎聽了，真是要『嚇一大跳』。大多數資產階級的學者的程度也就正和這位女郎差不多。他們對於『有機學派』的理論還往往敢於嘲笑。譬如一位意大利的大學教授名叫羅利亞 (A. Loria) 的，他就偷了馬克思的許多材料而又不能消受；他在他的社會學裏寫道：『德國學者謝佛勒 (Schafle)，當他列舉甚麼社會的層級，機官，環節，血管，動力中樞。神經和神經節種種東西時，已經是陷於迷途無可救藥了；而其餘這一派的社會學家亦未見得比他要有尺寸些呢。實際上，他們都已經說了許多甚麼社會的大腿，社會的交感神經，社會的肺部等等；他們已經指出社會的循環系統就是儲蓄銀行的組織。巴黎蘇榜神科大學 (Sorbonne) 的一位大學教授簡直說牧師就是脂肪化的神經組織。還有一位社會學家則以神經纖維比之電線，以人的腦髓比之中央電報局。……第三位則說社會有男子國與女子國之分；據他的意見，男子國……應是支配者，應是一切被壓迫民族之統治者；而女子國則應是被支配的。』（參看謝氏『社會學』三九頁，1901年熱那出版）。所有這一車子話都說得非常之漂亮。可是資產階級的最優秀的學者們只要一接近社會學中唯物論的領域時，他們是多麼忸怩啊！譬如大學教授杜爾克海 (E. Durkheim)，

在他的『分工論』(„Über die Arbeitsteilung“)中，當他採用了『道德的密度』一概念之後(他所說的『道德的密度』即指人與人之間的心理的相互作用之強度和次數而言)，寫道：『如果物質的密度不同時增加，則道德的密度亦無從增加』。這兩句話是什麼意義呢？牠的意義就是說人與人之間的『精神的交換』必須以其『物質的交換』為基礎，換句話說，即物質的相互作用之密度與次數乃是精神的相互作用之密度與次數底必要條件。這是一點兒也沒有說錯的。可是杜爾克海說出了這種唯物論的見解後，忽然又害怕起來，馬上改變口調說：『至於這兩種現象之中，那一種受那一種的規定——這我們不必去考究，因為考究也無甚用處(!!)；我們祇要說明這兩種現象是不可分離的，即已經够了』(參看杜氏的“*La division du travail social*” 283頁，1933年，巴黎出版)。這為什麼『無甚用處』呢？就正因為在有禮貌的資產階級的社會中，一個人說自己是唯物論者總有點兒『害羞』呢。

現代資產階級的大多數的社會學家都認為社會是一種甚麼心理的系統，或『心理的有機體』一類的東西。這與唯心論的宇宙觀正相適合。這種理論的根本錯誤即在於牠把『精神』從『物質』裏分離出來，變成了一種不可解釋的神聖的東西。實際上，我們假定說，在這一社會裏，心理的相互作用是這樣，在那一社會裏又是那樣。譬如說在俄國，當尼古拉第一的時代，

所通行的『精神』就是警察制度，服從俄皇，守舊性質等等，如今蘇維埃時代便完全不同了，這就是說，心理的相互作用完全變成了另一種的形式。爲什麼如此呢？對於這個問題，心理學的社會學說絕對不能有合理的解答。這種理論之不完滿，連著名的唯心論者馮德教授也明白地感覺到：『……說心理的定律是存在於一切對生理組織的關係之前，說牠們祇把生理組織當做達到自己目的的工具——這種說素，因心理演進之依靠四周的自然界，而成爲無可容受的幻想（幻像——布哈林）了（『國民心理學問題』）。唯一合乎科學的見解還是要算唯物論的見解（即馬克思所說的『生產的有機體』，參看『資本論』三卷一部，313頁）。

第二十八節 社會與個人 社會對個人之優勢

誰也用不着懷疑社會是由個人組織而成的。沒有個人也就沒有社會——這更用不着詳細解釋而可以懂得的。可是應當切記：社會並不僅是許多個人加起來的總數；單把個人穿成一串是不能成其爲社會的。我們已經說過，社會是一種現實的總和或一種『系統』；我們知道，這裏是有個人之間的各種各樣的相互作用，這種相互作用極其複雜，有如網狀。這是怎樣說呢？這就是說社會如果是整個的，則牠比其部分之相加數目要大些。然而所謂社會絕不是指這個相加數目而言。各種系統——無論是有生命的有機體，或死的機械——都無不如此。譬如拿某種機器或一個簡單的錶來

說。我們把牠一件一件的拆開，將這許多的零件擱在一堆。這就是牠的數目。然而這已不成其爲機器，不成其爲錶了。爲什麼呢？因爲機器或錶的各部分之間已經失去那一定的聯繫，各部分間的相互作用已經消失，而這種相互作用却使各部分拚成一種機械體。何以這些零件能成爲一部機械的總體中的一部分呢？因爲其中有一定的配置。社會內部的情形亦是如此。社會是由個人組織而成的。假使各個人在勞動過程裏在一定的時候沒有佔得一定的地位，假使各個人之間不會先有勞動的聯繫時，則雖有許多個人亦不能成其爲社會了。

說到這裏我們還應當注意社會之中的另一種現象，即：社會不僅是直接相互影響的個人，而且是相互影響的團體；這種團體又是另一種的『現實的總和』——牠立於社會與個人之間。我們就以現代社會爲例罷。現代社會是非常之大的；牠差不多包含全體的人類。因爲現代各國的人，雖然相離甚遠，却已有了彼此間的勞動聯繫，而且聯繫一天一天密切；世界經濟因此就成立而且發展起來。然而這一偌大的社會裏，牠差不多包含有十五萬萬上下的相互影響的人們，相互之間有根本的（勞動的）聯繫，又有其他無數的聯繫——在這樣一個社會裏，還有依其他方法結合而成之小系統，這譬如階級，國家，教會及黨派等是。關於這些問題我將在本書後面詳加說明。現在最重要的一點，就是我們應當知道：社會之內有許多小團體，這些小團體當然亦是由個人組成的，在這些小團體內部各

個人之間的相互作用，比起普通一般人之間的相互作用來，往往格外快些，格外多些（德國社會學家兼哲學家薛美爾 G. Simmel，說得對：人類相互作用的範圍愈狹，各個人之間的聯繫亦往往愈密切）；同時，這些小團體之間亦常有接觸。因此，社會之內，個人與個人往往不是直接相互影響，而是經過各種團體，經過那共同的大系統（即人類社會）裏的小系統。事實的確是如此的。譬如資本主義社會裏的工人罷。他和誰最常接近談話，並商量種種的問題呢？當然他和工人常常接近，而和手工業者，農民或資本家相接近的時候是很稀少的。所謂階級的聯繫，階級團聚，在這裏已很明顯了。這個工人亦常與其他階級接洽，不過往往不以簡單的『個人』的資格，而以工人階級一分子的資格，或者更以自覺的組織——如政黨，工會等等——一分子的資格去接洽的。除此以外，其他種種小團體亦有如此相似的作用，譬如學者多半與學者接觸，新聞記者多半與新聞記者往來，僧侶多半與僧侶爲伍等等。

物質方面，我們已經知道社會不是許多個人相加的總數，社會比這種單純的數目的意義是要大些，人與人相結合而分配於勞動過程裏的各『部份』所產生的效果，是要比這種單純相加的『數目』要新些多些。『精神』生活或心理方面亦是如此。我們曾經屢次舉過價格怎樣由各個人的估價而形成的例子。價格是一種社會現象，一種社會『合力』，一種人與人之間的相互影響的產物。價

格是否各個人估價的平均數呢？不是的。價格是否與單個的估價一樣的東西，亦不是的。因為單個的估價是個人的私事，祇與個人有關，祇存在個人的心理上的。價格却是與每個人都有關係的東西，却是與每個人的預算都不相干而客觀存在的——雖然不是物質的——東西（參看本書第二章）；換句話說，價格雖然是由人『造成』的，但牠已不受各個人的支配，而自有其社會生涯的新東西。其餘的心理現象（精神現象）都是如此。政治組織，語言，科學，藝術，宗教，哲學以及其他許多較小的精神現象，如時代，風尚，『禮貌』等等，都是社會生活的產物，都是人與人之間不斷的相互接觸相互影響的結果。

社會既非簡單人數的總和，社會的精神生活亦非各個人的理想和情感簡單單單相加起來的總數，而是此等理想情感相互會合的新產物；在或種限度以內，是一種特殊的新的東西而不能簡單單單歸納成爲一種數學的數目字的，換言之，即是由人與人之間的相互影響而產生的新結果。

實際上，這已說明有特殊的社會科學的必要。馮德（Wundt）說得很對：『許多同樣的個體所組織成的共同生活，以及因此共同生活而流露出來的相互影響，應當產生新的現象，成爲新發現的條件，牠自有牠的公律』（參看馮德著的『國民心理學』——“Völkerpsychologie”——卷一，第一編，二十一頁，1911年，來布悉出版）。

沒有社會，不管社會，或在社會以外，是不能有單獨的個人之存在。我們絕不可以爲社會之形成，是先有生活在『自然狀態』中之單獨的個人，然後由這許多單獨的個人碰在一塊，聯合起來而成社會。這種思想亦會有個時候傳播得很廣。但是牠絕對錯誤的。我們祇要對於人類社會之發展，稍加研究，我們就可以知道社會的發生是導源於『羣』(herd) 的，決不是當初有許多個人各自在各處單獨的生活着，忽然有一天大家明白了，以爲集合在一處共同生活要便利些（多麼聰明的野蠻人！），於是開了一個大會，大家都說明白了，然後才組織而成社會。馬克思在『政治經濟學批評』緒言中寫道：『在社會裏經營生產的個人既是——科學的（布哈林添註）——出發點，所以社會生產便以個人的觀點而定。其實獨立的不相交通的漁者或獵者……完全是十八世紀思想家的幻想……社會之外不相關涉各自獨立的個人生產……同樣是無意識的假設。這與說「沒有共同居住互相談話的個人而能有語言的發展」是一樣的無稽』。（參看馬克思著『政治經濟學批評』緒論，XIII—XIV頁，1920年，施圖加出版）。

這種『個人說』在盧梭（L. L. Rousseau）的『民約論』（„Contrat social,” 1762年出版）裏，特別表現得很明顯。他說：人生『本性』就是自由的。個人要保障他的自由而與別人發生關係，於是根據『社會契約』以國家的形式成立社會（盧梭的國家與社會是無區別的）。他

又在『民約論』二卷五章中說：『社會契約的目的即在於保護契約的締結者』。其實，盧梭所說，並不是國家和社會之真正的起源，而是依『理智』的觀點立論，應當怎樣建立一個好社會。誰不遵守『契約』，便當受罰。假使國王濫用權力，便應當推翻他。——這就是他的結論。因此，盧梭的學說雖然十分錯誤，而在法國大革命時代卻顯了很大的革命的作用。

『人的社會性』祇能在社會裏發展。假使說人類（尤其是野蠻人）並沒有認識過社會是什麼東西，忽然在理想上想着了社會的利益——那真是笑話。實際上，這與說在散處各方不會說話的人中，有語言之發達，是同一錯誤。用亞里斯多德的話來說，人的確是一種『社會的動物』，這就是說生活在社會中而無時可以離開社會而生活的一種動物。我們絕不要以為人類社會是『建立』成功的（祇有建立過股分公司的商人纔會以為社會之發生也和建立股分公司一樣）。實際上，自有人類以來，就有了人類的社會；人類從來沒有生活在社會以外過。人是社會的動物——是按『本性』說的。人的『本性』就是社會的本性，社會變遷，人的本性也隨之而變遷；人之所以生活在社會中正是按着他的『本性』，而并不是按着什麼契約。

人既然永久生活在社會中，人既然永久是社會的人，單個的人便亦永久以社會為其環境。社會既是個人的環境，則不難懂得個人亦永受這種環境所規定：在這一社會中，在這一環境中所生長的

個人是這樣；在那一社會中，在那一環境中所生長的個人則又是那樣了。

於是我們就遇見了一個很重要的問題，這個問題，曾經引起過許多爭論，即在現在還是繼續爭論着，這就是個人在歷史中之作用的問題。

這一問題表面上好像非常困難，其實並不見得。牠的內容就是問：究竟個人在歷史潮流中是否有某種作用呢？或絕無作用而等於零呢？或者『也許』有一點兒作用？如果社會是由個人組成，則每個人的行動當然亦能影響到社會的事變。所以個人是有一點兒『作用』的；所以每一個人的行動，情感，願望，愛情亦即是社會現象之成分。『歷史正是人類造成的』。『人們』是成自單個的人，所以單個的人並不是等於零，而是各有相當的力量。我們已經說過，社會現象即正是由這些個人的力量之錯綜交雜相互影響而形成的呢。

再則，各個人既能影響社會，則我們也許能夠認識各個人的作用是由甚麼來規定的？當然能夠的。我們知道得很清楚，人的意志是不自由的，人的意志是由外界環境來規定的。所謂個人的外界環境就是社會的條件（當時的家庭，團體，職業，階級以及全社會之生活條件等等），因此，社會的關係規定個人的意志，社會的關係就是個人行動的動機。舉個例說，譬如克倫斯基政府時代之俄國兵士，看着農民經濟一天一天破產，生活一天一天困難，戰爭沒有完的時候，農民得不着土地，發財

的只有資本家。他們心裏便能發生停止戰爭，取得土地，推翻政府等等行動的動機。可見社會的環境足以規定個人行動的動機。

這種環境亦可決定個人的，有某種目的的活動之實現範圍。譬如一九一七年，米留可夫想強大資產階級的勢力而倚靠協約國，結果一點兒也不行不通；環境使米留可夫甚麼事都沒有辦成。

其次，由個人的發展一方面來考察，我們也可以知道個人是和香腸穀子一樣，完全有環境的影響裝滿而成。人在家庭裏，在學校裏以及在街市上受着種種的『教育』。個人所說的話，是社會發展的產物，個人所想的種種概念，是前幾輩人所漸次確定下來的，所見到的四圍的人們都有其社會的風俗習尚；整個兒的社會生活時時刻刻陶養着個人。個人從小而大，就和海綿吸水一樣，把種種新的印象吸收進去。這樣，他才『養成』其爲個人。所以，一種社會的內容，實際上已藏在每一個人的內部。個人本身就是各種社會影響互相結聚而成的晶體一樣。

最後，還有一種情形應當注意的。個人的作用，有時因爲他所處特殊的地位和所任特殊的工作之故，比較的說，是非常之大。譬如舉軍隊和軍隊中的參謀部說罷。軍隊可以有幾萬人甚至幾百萬人，而參謀部統共起來，都不過幾個人。然而誰都知道，參謀部裏這幾個人的作用比軍隊中任何一部分同樣數目的人（兵士或軍官）都要重大得多。假使敵軍能捕獲參謀部，那麼有時竟如全軍

覆沒一樣。所以這幾個人的作用是比較很大的。然而我們且仔細研究一下看。假使參謀部沒有軍用電話，沒有前哨偵探，沒有敵情報告，沒有軍用地圖，沒有發命令的可能，沒有軍隊的紀律等等東西時，參謀部還有甚麼價值呢？絲毫價值都沒有了。此時，參謀部的人員就和其餘的人相差無幾。參謀部的權力和價值究竟在什麼地方？牠這種權力，這種價值究竟從何而來？這完全是他們工作時的那種特殊的社會的聯繫和組織所使然的無疑了。固然不錯，他們必先具備擔任這種工作的能力（必須先受過充分的教育，並有經過實驗的天才等等，像拿破崙的許多參謀以及俄國的紅軍總司令部的人員）。但是他們若是脫離了自己的組織和聯繫，雖有天大的學問，也是枉然咧。我們這個例子所說的是甚麼意義？牠的意義，就是說參謀部內幾個人的力量以及他們對於軍隊的影響是軍隊自身所造成的，是軍隊的組織，軍隊的秩序以及此地所有的各種相互作用之總和所使然的。

社會中的情形也和這個差不多。譬如政治領袖。政治領袖的作用當然比本階級中普通的個人或普通的黨員的作用要大得多。當然，要做一個政治領袖，必須具有相當的能力，學問，經濟等等。然而，假使沒有相當的組織（政黨，工會以及接近羣衆的方法等），所謂，『領袖』決不能有甚麼作用。社會聯繫的作用造成出色的個人的力量。在旁的情形中，譬如說發明家，學者等等，亦是如此。他們亦祇能在一定的關係內，有所『發展』。假使一位極有天才的技術發明家，沒有求

學及研究的可能，物質環境使他不能走入他的『正道』，而不得不經營旁的事業，或甚至於收賣破布濫走江湖。他的『天才』從此敗滅，誰不能知道他有這樣的本事。名將不能成就於軍隊之外，天才的技術家亦不能沒有機器，設備以及相當的人們爲之輔助。反過來說，假使我們這位收賣破布的天才技術家能『成人起來』，能在社會聯繫之系統內佔一個一定的位置時，那他也許變成了愛迪生第二呢。這樣的例子，簡直不勝枚舉。不過，我們從此可見：在種種情形中，社會的影響使個人祇能在某種社會的需要（階級的，團體的，以及一般的需要）以內有所『發展』。

所以，社會聯繫的本身，賦與個人以力量——這就是我們從上述的許多例子中所得到的結論。

這種觀點，費了不少力量，才得另闢一條道路出來。其原因，卜克洛夫斯基在他的『俄國文化史大綱』裏說得非常漂亮：『歷史家按自己的地位說，是智力勞動的人，是智識階級——這是第一點；再則，如果更把他的特點說明顯些時，他們就是著作家，文學家了。他們以爲智力勞動是歷史中的主要事業，而文學著作——從詩詞小說起到哲學論文，科學論文爲止——是文化的根基，對於他還能有什麼比這個更自然的事嗎？……不但如此，智力勞動的人們的誇大性也和古代埃及王一樣——以爲頌揚武功的碑誌是歷史的本身，他們自以爲造成了歷史了』。（一卷，三頁）。我們還應當補充說一句，卽這種職業性的觀點完全與以極少數而命令極大多數的統治

階級的階級觀點相同。這樣一來，我們不難知道頌揚領袖，崇拜英雄——尤其這是崇拜國王，侯爵以及所謂「才子」一類的人——常與宗教思想接近；因為這裏沒有見到社會影響個人的社會的力量；而把這種社會的力量，當做一種不可解釋的，本來「神聖」的個人的力量了。俄國哲學家蘇

洛維埃夫在他的『善的答辯』第四章裏，尤其說得明顯：『從前的許多先知先覺——使我們得有最高的宗教和人類文化者——並不是這種善美的最初的創造人。所有他們賜與我們的東西，都是他們自己直接從以前的世界歷史上的許多才子英雄豪傑處一手取來的，我們對於這些才子英雄豪傑應當表示我們的敬意。我們應當儘可能的完全尋出那許多的我們的思想上的祖先——造物，即藉之以使人類上了趨於美滿的正道，往前進行。在這些『選手』當中，我們所應敬仰的亦正是牠（天父）所賦與這些他們的那些東西了；無形的上帝本身即在這些有形的形像上被我們認識，被我們敬仰』。我們這裏暫且無暇反駁他這裏面的廢話。他自身已經說的夠明白了。

由以上所說看來，可見『個人』是社會的個人：個人的行動是以某一團體，某一階級或一社會之一份子的資格而行動的。『個人』常是社會的小影——充滿了社會的內容。所以我們要了解社會的發展，應當先考察社會的情況，然後遇有必要時，才進而研究個人的事蹟，——決不可反過來，先研究個人而後及於社會的情況。從社會的情況中——從考察整個的社會生活，階級生活，職業團體，

家庭學校等情況中，我們多少可以解釋個人的發展；反之，我們從『個人』的發展中却不能說明社會的進化。因為每個人，無論如何有作為，他的一舉一動都必先顧及社會中所已積成的東西。譬如某甲上市場去買麵包或皮鞋。他怎樣估其價值呢？他必先把他自己的估價與市場上已有的價格相互比較一下。又如技術家發明一種新的機器。他首先必定從已經有的技術，所已有的科學，該科學裏所已提出的疑問，實用上所提出的要求等等着手。總而言之，假使我們也和許多資產階級的學者一樣，從個人的（個人心理的）現象中來解釋社會現象時，那我們所得到的結果，則會不成其為一種解釋，而成為一種兒戲。我們試用某種個人的現象來解釋某種社會的現象，譬如說，用某甲的估價來解釋市場上的價格，——結果，我們還是不得不用價格來解釋這種估價，因為某甲的估價是要按照市場上的價格的。從這樣的解釋裏我們可以得到甚麼？『地球在鯨魚之上，鯨魚在水之上，而水又在地球之上』。我們若從個人和個人的行動上來說明社會時，結果一定是這樣的。所以我們無論解釋甚麼，應當先從社會着手。這也是誰都明白的。因為我們已經說過：個人行動的動機是由社會環境使然；個人行動是以社會環境及其發展的條件為範圍的；社會條件足以規定個人作用。社會支配個人，站在個人之上。或用學者的口調來說，即存在着社會對於個人的優勢（Precedence）。

第二十九節 繼續形成的社會

人之爲人，固然必須永久生活於社會之中，然而並不因此就可以說：新的社會不能發生或舊的社會不能發展。

假設：地球上某一時期內分散的住着許許多多穴居野處的人羣；這許多人羣之間絕對沒有聯繫，中間隔着山川河海，而『文化的發達』還沒有達到相當的程度，還不能排除這些障礙。即使有時相遇，亦不過是偶然的，不常的；至於鞏固的聯繫簡直還說不上。

這樣一種情形，我們能不能說是一個統一的大的社會，而已包括有人類已有的一切聯繫的呢？當然不能說的。我們這裏所說的並不是一個社會，而是許多社會，就和許多人羣一樣。爲什麼如此？因爲社會的基礎，社會的主要特徵就是鞏固的勞動聯繫，就是構成整個社會組織的骨幹的『生產關係』。而在我們上述的各個人羣之間，既然還沒有生產關係之聯繫，所以就不能算是一個統一的社會，而祇能算是許多各不相同的人羣，每一個這樣的人羣都有自己的歷史的。

我們這裏所用『人類』二字，並非一個社會之意，而祇是以便與其他動物相區別的一個名詞罷了；換言之，我們站在生物學的立場上，可以看牠是整個兒的東西（『人們』），可以看牠是同一種類的生物（不是臭蟲虱蚤，不是麒麟獅象，而是人類）。但是站在社會科學和社會學的立場上，人類却不能算是一個單位，却不能算是一個統一的社會。人類是一種動物，人類有許多社會。生物學的

單位所必要的條件是該種動物必須有同樣的組織，同樣的機官等等。社會學的單位所必要的條件却是人類合作的形式。這並不是並行的，同時的，而是共同的。

說社會是孤立的，單獨的東西，當然有許多反對。譬如大學教授威伯爾(Wirmer)在他的『歷史科學中之新世界』(1906年十一月發表於俄文雜誌『今日之世界』中)一編論文裏寫道：『一種絕對的閉關的社會，一種純粹的自然經濟，可以說自有文化以來都從未見過。人類之間，自來就有商業關係，就有轉徙移住以及傳播文化種種事蹟。固然不錯，有些地方也曾有過獨立的勞動，這種獨立的勞動，在各種不同的地理條件之下，同時亦有許多藉自己的努力得以撐持，或甚至使後來的發展往往比以前的要急進些，而取了早熟的形式，這樣的發展雖然很粗野，很不完全，但是常被某一種人類所採取，所學習』。即使從來沒有絕對的(『完全的』)閉關的社會，然而有一點我們是可以自信無疑，即這種人類社會之間的交換關係還免不了是很薄弱的。舉個例說，譬如在科倫布還沒有發現美洲以前，我們能說歐洲民族與美洲有何種的密切聯繫呢？即各種歐洲民族之間的聯繫，直至中世紀時都還非常鬆懈而動搖不定咧。所以，在這樣一種情形之下，我們簡直說不上一種統一的人類社會。當時的社會祇可以說是一種生物學的單位，此外別無意義。

我們又假定：兩個社會之間先有戰事的接觸，隨後便有商業的聯繫。這種商業聯繫一天一天鞏

固起來，到了最後一個時期，各個社會簡直成了一種相依爲命的狀態；這一社會專門生產這種東西，那一社會專門生產那種東西，他們彼此交換物品，互爲工作，此時，勞動聯繫已不是偶然的，而是經常的性質了；這種勞動聯繫已帶了這兩個『社會』之存在所必要的性質了。這是一種甚麼社會？這是一種規模比較大的統一的社會了。這個統一的社會是由從前兩個分離的社會互相融合而成的。

然而，也還可以有與此相反的過程。在某種情形之下，一個社會也能分裂分爲幾個社會（在社會崩壞的時期便是如此）。

根據以上所說，我們可以得到甚麼結論？結論就是說，社會並不是甚麼固定的或永遠不變的東西。我們還可以看到社會之形成過程。譬如在十九世紀下半葉以及二十世紀之初，我們所見的社會形成的過程特別明顯。經過種種方法（例如殖民地戰爭，對外交易之增長，資本之輸出與輸入，國際間人口之遷徙轉動等等），各國之間的相互關係一天緊密一天。他們已被一種固定的（非偶然的）經濟綑帶，換言之，即一種勞動聯繫聯結起來了。於是就成立了世界經濟，就發展了世界資本主義；世界資本主義的各部分彼此不斷的相互影響着。同時，因爲人物，商品，資本，工人，商人，工程師，商業旅行人等之國際遷動，使國際間的思想潮流——無論在科學，藝術，哲學，宗教或政治等等方面——都交換得非常迅速。國際的物質的流通引起國際的精神的流通。於是全人類的

整個兒的社會方才出現，而世界的歷史也就真正的成爲一種統一的歷史了

本章參考書目

- (一) 馬克思：『政治經濟學批評』；又，『資本論』（卷一）
 - (二) 恩格斯：『反杜林』；又，『費爾巴黑』
 - (三) 古諾夫 (H. Cunow)：『社會學，人種學與唯物史觀』（Soziologie, Ethnologie und materialistische Geschichtsauffassung）；又，『馬克思的歷史學說』，『社會學說國家學說』（Die Marschen Geschichts, Gesellschafts und Staats lehre）；又，『馬克思社會學原理』（Grundzüge der Marschen Soziologie）卷一
 - (四) 普列漢諾夫：『二十年中』
 - (五) 布哈林：『食利者之政治經濟學』
- 關於唯物史觀反對者的作品，祇要參看卡萊夫的『經濟唯物論之新舊觀』
- 關於生產關係之發生，可以參觀布哈林著『世界經濟與帝國主義』

歷史的唯物論

第五章

社會與自然之間的平衡

30 自然界是社會的環境 31 社會與自然之間的相互關係 生產與再生產之過程 32. 生產力

生產力是社會與自然之間的相互關係的指針 33. 社會與自然之間的平衡，平衡的破壞及其恢復

34. 生產力是社會學的分析之出發點

第三十節 自然界是社會的環境

我們若把社會看作一個系統，則所謂社會底環境就是『外面的自然界』，換言之，首先就是我們的地球及其所有的一切的自然的屬性了。在這種環境以外是不能有人類的社會。自然界亦是人類的營養環境。人類社會的生活意義即由牠來規定。然而我們若是用目的論的觀點來說明自然界，以為人類是萬物之主，自然界的一切都與人類以及人類的需要相適應的——這當然是再笨也沒有的事。實際上，自然界對於人類之威力非常巨大，簡直可以把號稱『萬物之主』的人類壓成粉碎。人類祇能在與自然界作長期的嚴厲的鬥爭過程中，始得將自然界加上一付鐵鎖。

人類是動物中之一種；人類社會的本身亦是自然界的產物，亦是這個無限大的總體中之一部分。人類無論在甚麼時候，都不能跳出自然界。即使人類戰勝了自然界時，亦不過祇是按照自己的目的來利用自然法則罷了。所以自然界對於人類社會的全部發展應有如何的影響，亦可想而知。在我們還沒有研究人類與自然界之間的關係，以及自然界影響人類社會的各種形式以前，我們應當先看自然界對於人類，那一方面的激觸最大。我們只要四圍一看，即能看出人類對於自然界之倚賴地位。

「地球（站在經濟學的觀點上說，亦包括海洋而言）最初就給人類預備了各種糧食，預備了各種現成的生活資料；無需人類的任何幫助，地球就是人類勞動的普通對象。一切物體，祇要是由人類勞動來解脫牠們與地球之間的直接聯繫而可以取來的，都是自然界所給與的勞動對象。這譬如水中之魚可供捕捉，……原始森林中之木材可供採伐，以及礦脈中之礦砂可供開採等是。地球既是人類糧食的原始倉庫，地球亦是人類勞動工具的原始製造局。譬如說，地球供給人類以石塊，以為投擲，摩擦，壓打剪裁之用。」（參看馬克思：『資本論』，卷一）。在開採工業中，自然界是人類勞動的直接對象，這譬如礦業，遊獵以及一部分的農業等是。換言之，即自然界人類一切的製造原料以及許多的生活資料，都須受自然界的規定。同時人類自己——我們已經說過——亦利用自然法則來和自然界鬥爭。『他按照自己的目的，利用物體底機械的，物理的和化學的屬性，以為影響旁的物體

之工具」。(同書)。他利用汽力，電力，以及地心吸力(物體下墜之定律)等等。既然如此，則可見自然界的狀態對於人類社會無時無地不能不有所作用了。氣候(濕量，風力，氣溫等)，地面狀態(高山幽谷，水量的分配，河流的性質，五金礦產之有無等)，海岸性質(假設是濱海之地)，水陸分配，以及動植物之存在等等——所有這些都是自然界足以影響人類社會之主要成分。大陸裏面不能有人捕魚獵鯨。高山深谷不能有很整齊的農業。沙漠之地不能經營森林。寒帶，冬天不能用帳棚；熱帶人類用不着升火。沒有五金礦產的地方，五金就不能從天上飛來或由自己手掌捏造出來。

我們仔細考察自然界對於人類社會的影響時，我們可以得到下面的結果：

水陸的分配 一般的說來，人類是一種陸地動物。海洋的作用有兩層：一層是隔離的作用，因此海洋就成了天然的界限。還有一層是與此相反，是對比較進步的人類說的，此時海洋是人類一種最便利的交通道路。海岸的作用則完全要看牠是否有適當的港灣而定。即大多數現代的港灣，都還是要按照海岸的天然狀態，不按照天然狀態的，只有極少數的例外(例如占堡 Cherbourg是)。至於地球表面的狀態，除有動植物界之間接影響外，對於人類社會，牠還有一種直接的影響；不過每按文化發達之程度以及交通道路(小道，大道，鐵道，隧道等等)

之便利與否，而影響各有不同罷了。

石頭種類與礦產 人類建造房屋是多半與該地所產之石頭種類有關，在多山一帶，大半是用的硬性石頭（例如花崗石，雲母石，玄武石，板石之類），在平原一帶多半是用的軟性石頭。至於說到五金礦產的作用，在近代尤其增大了許多（鐵礦，石炭之類）。有幾種礦產簡直成了人口遷動和移民的主要原因。例如因為有錫礦的緣故，菲尼齊爾人（Phinizer）便往北遷；又因為有金礦的緣故，使他移往南非洲與東印度；西班牙人之向美洲遷徙亦是由於該地有金銀礦產的緣故。現代重工業的中心即在富於煤鐵礦產的處所。除氣候外，對於植物最有影響的亦要首推土地的質料。

內地河海 水的價值，第一就是做飲料（沙漠地帶的水尤其『貴重』）；其次就是做農業上灌溉之用（按各地水量之多少，有時需要灌溉，有時需要排水）。大江水漲對於農業有何種作用（例如尼羅河和恆河之水），對於埃及人和印度人有何種影響，這是我們大家都知道的。再則，水之用為機械動力亦很重要（水磨算是最早的發明；因此，城市的發達多在於水地附近。近年以來，水力發電廠之建設，算是利用水力的最好的例子，所謂『白煤』（即水力）之應用，在美國，德國，瑞士，挪威，瑞典和意大利等處異常普遍）。最後，則在交通上，水還

有很重要的作用（很多學者都說這種水的作用中有極重要的意義）。

氣候對於人類的影響大半以牠對於生產的影響爲轉移。在農業方面，種種植物的種類之選擇完全要依氣候如何而決定。此外，耕種季候的之長短，亦與氣候有關，（例如在俄國這種季候是非常短促，同時在南方一帶幾個地點，則差不多整年都是這種的季候）。這樣一來，氣候亦可以影響工業，因爲氣候可以解放勞動力。氣候在交通方面亦有很大的作用。例如冬天的冰車交通，以及港灣，河流之凍結與否，都是很明顯的例子。再則，氣候冷的地方，關於養料，衣服，居住，火爐等等的勞動量也需要多些；北方人住在屋子裏面的時候多，南方人則多在露天之下度日。

植物界對於人類之影響各有不同。就文化很低的人類說，森林的性質可以規定人所走的道路（走不通的森林）；森林更可以規定建築物，燃料等等的性質。遊獵，農業，耕種的種類亦與森林有關（叢林或草地）。畜牧亦是如此。動物界，對原始民族說來，是一個主要的敵人，而同時又是食料的來源，因此又是漁獵底對象。到了後來，畜養動物的時候，植物種類的作用，尤其明顯。所以植物界無論對於生產或交通（輓獸）都有其影響。

海洋是運輸上很有重要作用的一個條件。水路運輸和交通是最便宜的。此外，海洋更是

各種生產部門（如漁業，獵鯨業等）的一個大舞台（參看赫特耐爾 A. Hether 著的『國民經濟學原理』中之一章「人類經濟之地理上的條件」。至於氣候情形之影響如何，我們可以從下面一段描寫中看出來：根據『平均年溫』（即地圖上所謂的『同溫線』）『我們可以看見世界上人口最稠密之處是在 $+16^{\circ}$ 與 $+4^{\circ}$ 這兩個同溫線之間。同溫線 $+10^{\circ}$ 可以算是這一氣候帶和文化帶之中軸，世界上人口最多而又最富足的幾個城市，如芝加哥，紐約，非勒德非亞，倫敦，維也納，敖德薩，北京等都是在這一條同溫線上。聖路易，里斯本，羅馬，君士坦丁堡，大阪，西京，東京，都是在同溫線 $+16^{\circ}$ 上。魁比克，克里斯齊尼亞，斯德賀倫，列寧格勒，莫斯科等都是在同溫線 $+4^{\circ}$ 上。在同溫線 $+16^{\circ}$ 以南只有例外的幾個城市，人口在十萬以上的，這例如墨西哥，新奧爾良，開羅，亞烈山大，德赫蘭，加爾各答，孟買，麻打拉斯，廣州等是。同溫線 $+4^{\circ}$ ，可以說有絕對的性質；在同溫線 $+4^{\circ}$ 以北，除溫尼白格（在加拿大）以及西比利亞的幾個行政中區以外，可說沒有甚麼很重要的城市。』……（參看麥志尼科夫著的『文明與歷史上的諸大河流，現代社會發展史的地理學說。』）

第三十一節 社會與自然之間的相互關係 生產與再生產之過程

我們已經知道：我們無論提及某一系統，我們都應在這一系統與其環境之間的相互關係中，去尋

找這一系統的變易的原因。我們還知道：這一系統發展的根本路線（系統之發達，停滯或破滅）亦大半由這一系統與其環境之間的相互關係如何而決定。所以引起這一系統變易的原因，應當在這種相互關係之變易中去尋求。然則我們從何處去尋求社會與自然之間的變易不停的相互關係呢？

我們上面曾經說過，這種變易不停的相互關係是在社會勞動的領域內。實際上，人類社會對於自然界的適應過程之具體表現究竟在那裏？或者，換一句話說，即社會與自然界之間的變動的平衡狀態，究竟在甚麼地方？

人類社會存在一天，牠就必須從外面的自然界中吸取一部分物質的能力。沒有這樣的吸取，人類社會便不能存在。牠從自然界所吸取的能力愈多，則牠適應自然界之狀態愈優良；祇有吸取物力的數量增多時，社會纔會發展。舉個例說，假使忽然有一天，一切的營業機關都關了門，所有工廠裏，鑛山裏，鐵路上，森林裏，田野裏，水上陸上的勞動都停止了時，社會的生命恐怕難得延長至一禮拜之久，因為即使還有舊有的餘存可以接濟，亦必須有人爲之裝載，轉運並分配呢。『每個小孩子都知道：無論那個國家，不要說停止一年半載，只要說停止三兩個禮拜的工作時，牠便要因饑餓而死亡。』（馬克思：『給庫格爾孟的信』，發表於『新時代』雜誌中，1901—1902年，二卷七號，22—23頁）。人類耕田種地，收得小麥，燕麥，玉米；牧養牲畜，栽植棉花苧麻；從石礦中打取石塊，開

伐森林；因此滿足他的衣食住的需要。人類更從地殼裏面開採石炭和鐵礦，製成鋼鐵的機器，用這種種機器之助向自然界各方進攻，把整個的地球變爲一大工場；人類在這裏面，槌的槌，打的打，看機器的看機器，有的在地下掘取鑛砂，有的在工廠照顧奇形怪狀的機器，隧道穿山，輪艦涉海跨洋，上有空中運輸之往返，下有海底電線之建設，環球鐵道，密布如網，——無論在甚麼地方，無論在甚麼地點，一直從最熱鬧的都市起，到最偏僻的處所止，人類都在嘈雜忙亂之中，就如蟻羣一樣，在尋找他的『日食』，在使自己適應自然，在使自然適應自己。自然界中之一部分，我們所稱爲『社會的環境』或『外界的自然』的，與其他一部分，即人類社會，相對立起來。這個統一的總體中之這兩個部分的接觸形式就是人類的勞動過程。『勞動首先就是人類與自然之間的一種過程；人類在此過程裏，用自己的力量，不斷的調和，整理並監察他與自然界的物體交換。人類自己亦是以一種自然力量的資格與自然界的物質相接近，』（參看馬克思；『資本論』卷一）。社會與自然界的直接接觸，即社會從自然界直接吸取物力，這是一種物質的過程。『人類運動他自己身上所有的自然力量即運動他的手足頭腦，以與他自己的有利的生活有利的形式，來佔取自然物質』（同書）這種社會與自然之間的『物體交換』的物質過程，亦即構成環境與系統之間的，人類社會與『外界條件』之間的根本關係。

人類社會要能繼續的存在，生產過程就必須不斷的恢復。假設，在某一時期所生產的米麥，皮靴，和襯衣等等東西，共有若干，又假設在這一時期內，這些東西都完全消費完了。此時怎麼樣呢？誰都知道，生產必須按時開始一種新的循環。生產必須不斷的重復；生產的這一連環必須與那一連環相銜接，相追隨。生產過程若從這種反覆循環的觀點（亦有人稱爲生產的循環）來看，就稱做爲再生產過程。要行再生產過程，必須先把他的一切的物質條件生產出來。譬如說織布就必需織布機，生產織布機就必需鋼鐵，要鍊鋼鐵就必需生鐵與煤炭，要運煤連鐵就必需鐵路，因此就必需鐵軌，輪船，以及車道，機關車等等；最後，還需要堆棧廠屋等等。總而言之，需要許多許多各種各樣的物質生產產品。誰都容易明白，這些物質生產產品在生產過程中都要消失的，有的消失得快，有的消失得慢；例如織機匠的糧食要被牠吃完，織布機要被牠損耗，貨棧建築要一天殘破一天，而需要修理，機關車要發生毛病，鐵軌和枕木要生鏽腐朽等等。所以，不斷的補充（用生產的方法）這種種的消耗了的，損耗了的，消失了的物質生產產品亦即是再生產的一個必要條件。無論甚麼時候，人類社會要繼續再生產過程，就必需一定量的糧食，建築物，開採工業的生產品，製造農業的生產品及交通工具等等。所有這些東西，一直從米麥麵粉，煤炭鋼鐵起，以至學校所需要之粉筆，顯微鏡，書面紙，報章等爲止，如果社會的生活程度不要減低時，都必須按時生產出來的。因爲所

有這些東西都屬於社會的物質的循環，而是普通再生產過程中之物質的成分。

因此，我們把社會與自然之間的『物體交換』看為是一種物質的過程。牠是物質的過程，因為牠與物質的東西有關（勞動對象，勞動工具以及所取得的生產品——所有這些都是物質的東西。）；他一方面，勞動過程的本身亦是人類的生理能力，（神經，肌肉等等）之一種耗費，牠的物質的表現就是工作者的體力的活動。『我們若是站在牠的結果，牠的產物的觀點上，來觀察整個的過程時，則勞動工具和勞動對象二者就是生產工具，而勞動本身就是『生產的勞動』。（參看『資本論』卷一）。

資產階級的學者們，當其還想說幾句『內行話』的時候，也還扭扭怩怩地承認生產過程的物質的性質。例如大學教授赫克耐爾（H. Heikner）便在他的『社會經濟學大綱』中之一章：勞動與分工裏寫道：『我們若要根究勞動的本質，我們就有兩種現象應該注意。……第一，就是體力的勞動表現在一定的，外表的活動上。舉個例說，譬如一個鐵匠罷；他左手拿着鉗子，鉗住一塊燒紅了的鐵，放在鐵砧上，同時右手拿着槌子，一下一下的在槌打砧上的熱鐵，直至槌成相當的形式為止。……勞動結果的數量，種類和大小，在此地都可以一件一件的舉出來。……整個的勞動過程在此地都可以描寫得很清楚呢。……』赫克耐爾即稱這個為『客觀性的勞動』。同在這

一勞動過程裏，我們還可以從他一方面來觀察，還可以從工作者所發生的思想和感覺一方面來觀察。這便是赫克耐爾所說的『主觀性的勞動』了。因爲，我們現在祇問社會與自然之間的相互關係問題，又因爲這種相互關係正表現在客觀的（物質的）勞動中，所以我們現在暫且不論及這一過程的『主觀』方面。我們這裏最重要的，即在於考究一切爲再生產過程所必要的物質材料（物體的成分）之物質的生產。

然而我們不要像考茨基或古諾夫（Cunow）一樣，因爲測量器械是物質的東西，因爲測量器械的生產是屬於再生產過程中所必要的物質生產，於是就根據數學和數學的職業亦是這種生產所必要的之理由，而說數學和數學的職業亦屬於生產範圍內。（關於考茨基和古諾夫的意見可參看『新時代』雜誌第十五卷233頁和二十九卷408頁）。可是，假使忽然間人人都把他的語言忘記了，而除開這種已經忘記了的語言外，又再沒有旁的傳達意見的工具，此時，我們馬上可以知道，生產亦同樣要歸於停止。這樣一來，語言也和每個社會的其他許多東西一樣，是再生產過程中所『必要』的了。然而假使說語言也屬於生產範圍內，這豈不是笑話。我們可以不必白費腦筋在此地來研究一個其他的，好像『很困難』的問題；這個問題問的是：還是先有母雞呢，還是先有雞蛋呢？還是先有社會呢，還是先有生產呢？這樣一個問題，是毫無意義的。沒有

生產不能有社會，沒有社會亦不能有生產。我們所要問的最重要的問題是：系統的變動必受此系統與其環境之間的變動之限制，——這句話究竟對或不對呢？若是對的，那我們又要問：如果說到社會，我們又在甚麼地方去尋找這種變動呢？答案是：在物質的勞動中去尋找。這樣一種設問法，就使大多數『深思博學』的學者們無從反對歷史的唯物論了，所以我們知道，所謂社會發展的『一切原因之原因』亦正在此地。關於這點我們往後還要說及。

我們已經說過，人類與自然之間的『體物交換』即是從自然界轉運物質的能力到社會裏來；人類的能力之消費即是從自然界吸取能力（生產），這種吸取來的能力必須交給社會（生產品在社會各分子間之分配）而被社會所吸收（消費）；這種吸收即構成人類能力往後的消費之基礎；再生產的輪盤即是這樣轉輾不已的。所以就整個的說來，再生產過程，包括有種種方面；這種種方面合起來構成一個總體，構成一個單位，然而還是以生產過程為其根基。因為無論誰都知道，人類社會與『外界自然』最直接最接近的接觸正在生產過程中：人類社會即以這個方法『調戲』自然界；故此，在再生產過程以內，無論分配與消費都要受生產的規定。

社會的生產過程即是社會對於『外界自然』之一種適應。但是同時亦是一種積極的過程。若說某種動物對於自然界之適應，但牠實際上是屈服在環境的不斷的影響之下。至於人類社會則不然：

人類社會之適應環境，同時亦更環境適應於他自己。人類社會是在自然界的影響支配之下的一種物質；可是同時他自己又能變化自然界而爲己用。舉個例說，譬如某種昆蟲或鳥類的顏色常與其所處的環境之顏色相類似，這樣的適應，絕不是某種昆蟲或鳥類自己一方面之某種努力所使然，亦不是牠自己影響『外界自然』之結果。這樣的適應結果是費了很大的代價才發生出來的：經過了好幾千年的時間，死滅了無數的個體，留下那些最能適應環境的才生存發達起來。人類社會完全與此兩樣。人類社會不斷的與自然界鬥爭；他穿山鑿道，按照自己的目的來利用自然界，來戰勝自然界之威力，而改變地球的全形。這並不是一種消極的適應，而是一種積極的適應了。這是人類社會與其他一切動物的主要區別中之一種。

關於這一點，重農學派的經濟學家（十八世紀中之法國經濟學派）早已看得很明白。譬如包豆(Nicolas Baudouin)便說了下面的一段話：『各種動物都在每天尋找自然界底產物，換言之，即尋找地球所直接交與牠們底食料。有幾種動物……搜集了這種食料並收藏起來……祇有人類纔能一定的（大有目的論的思想——布哈林附註）來研究自然界及其生產力底奧妙，纔能用他自己的勞動來多獲得有用的產物，至少比原始荒野的地面上所直接獲得的要多些。這種動作(ceft art)也許是地球上的人類的最貴重的最出色的特質中之一種』。（參看包豆：“Pronière

introduction a la Philosophie economique ou analyse des etats polices 1767, Collection des Economistes et des Reformateurs Sociaux de France, Publiee par Dubois, Paris, 1910, 2頁)。

地理學家麥志尼科夫寫道：『……人類和其他一切生物共享有適應環境的寶貴的特性；人類之所以超出其他一切生物是因為他還具有一種更可寶貴的，爲他所獨有的特性，即使環境適應他的需要之特性』。（同書4頁，引用處）。

嚴格的說起來，我們在有幾種所謂社會的動物中，亦可以發見此種積極性的（勞動的）適應之胚胎，例如海狸會架巢穴；螞蟻築偉大的蟻宮，能利用樹虱或種的植物；蜜蜂等等，亦是如此。他一方面，人類勞動的原始形式亦同樣是一種與各種動物相似的，本能的勞動形式。

第三十二節 生產力 生產力是社會與自然界之間的相互關係的指針

所以，社會與自然之間的物體交換過程即是社會的再生產過程。在這種過程中，社會一方面消費其人類的勞動力之一部分，他方面又從自然界取得一定量的『自然力』（馬克思稱此爲『自然材料』——“Naturstoff”）。很明顯的，從這裏所得到差數（自然力和人力間——校者），對於整個社會的發展有很大的意義。這裏的收入是否超過支出？如果超過的話，那末，究竟超過多少？誰都明白：有許多事物都要依這種入超的程度如何爲轉移呢。

假使某一社會爲應付日常所最必要的東西，必須消耗其全部的勞動時間。那末這就是說，假使他所生產出來的東西，與同時所消費的恰是一樣多而絲毫沒有剩餘時，則社會便沒有時間來產生越額的物品，以擴大自己的需要或生產任何新的物品了：他祇是辛辛苦苦勉強度日，與俗話說的『勞了骨頭養了肚腸』的情形是一個樣。人們所生產的剛夠他吃；他吃了纔能繼續工作，所有的時間都爲生產這同樣數量之生產品所耗去，社會永遠滯留在同一可憐的生活水平綫上。社會在此種場合中，沒有增添任何種的需要之可能：至多祇好『守着多大的碗兒吃多大的飯』，而這個碗兒恐怕也永遠是個粗泥做的，沒有時間來改良呢。

現在，我們又假設因爲某種原因，同量的日常必需品用不着消耗所有的勞動時間，祇須消耗所有的勞動時間之一半即可生產出來（例如原始時代的『遊民羣』遷到了一個新的地域，這地域的野獸和其他動物比原在地要多一倍，或這個地域的土質要豐肥一倍；或發明了新的耕種工具，或土地的耕作方法改變了，如此等等）。

於是社會的勞動時間就有了一半的空閑的了。這一半的或空閑時間，他可以用在別種新的生產部門裏去：或用來製造新的工具，或用來採取新的原料，或甚至用來做一點兒或種的精神勞動，都無不可的。這裏才可以有新的需要之增添，這裏才算是頭一次有了發生並發展所謂『精神文化』之可

能。這一部分忽然解放出來了的時間，如果用來改良——或縱使只能有局部的改良——以前的勞動的形式時，則將來用來滿足以前的需要之勞動時間亦無需一半而要更少了（新的改良在勞動過程中很可以看出）；在以後的再生產的循環中，又還可以一次比較減少一次。這種空閑時間一天比一天增多，則一方面可以繼續不斷的添製新而又新的工具，器械和機器等等東西，他一方面可以繼續不斷的添設種種滿足新需要的新生產部門，第三方面還可以用來做『精神文化』的事業，特別是那些與生產過程有某種直接關係的精神文化。

我們再假定該種日常必需品數量，原先要費去全部的勞動時間才可以生產出來的，現在不特不能減少一半時間，而且還要增加一倍時間才能生產出來了（譬如說因為地力盡了的緣故），此時，誰都知道，如果沒有新的勞動方法之出現，如果沒有人口遷徙之舉行，則社會非退步不可，社會的一部分非死滅不可。我們又假定某個非常進步的社會，社會裏有非常豐富的『精神文化』，有各種各樣的需要，有無數的各不相同的生產部門，有很繁盛的『科學與藝術』，——忽然在需要的滿足方面遇着了一種困難：譬如說因為某種原因，他不能駕御現有的技術機關了（例如發生了不斷的階級戰爭，在這戰爭裏的兩個階級誰也不能戰勝誰，因此具有高度技術的生產過程停滯着不能進行）；於是就要回復舊有的勞動方法，於是為滿足以前的那種種需要就非費很多很多——這我們簡直說不出來是多

少——的勞動時間不可。生產回復了舊有的形式，從此減縮下來；需要隨之減縮，生活程度隨之降低；『科學與藝術』之花日形凋謝，精神生活日見枯萎；如果這樣退步不是暫時的退步時，則社會將淪於『野蠻狀態』而繼續衰落了。

在上述這些假定的場合中，有甚麼特別值得我們注意的地方呢？特別值得我們注意的就是：社會的發展是要受社會勞動的生產率或成效之規定。所謂『勞動生產率』，即指所取得的生產量與所耗費的勞動量之間的比例而言；換言之，勞動生產率即指每一單位勞動時間內之生產品的數量而言，例如每一天，每一小時或每一年所製造出來的生產品之數量。如果每一工作時內所產生的生產品的數量增加了一倍，亦就是說勞動生產率增加了一倍；如果減少了一半時，亦就是說社會勞動生產率減少了一半了。

可見社會勞動的生產率能很正確的表现社會與自然之間的整個的『差額』。社會勞動生產率亦就是系統與環境之間的相互關係的指針，這種相互關係足以規定此系統在其環境中的地位，其變易亦足以指明社會中整個的內部生活之不可避免的變易。

在考察社會勞動生產率的問題時，我們還應當把製造各種相當的勞動工具所消耗的人類勞動，也計算在內。譬如說某種生產品，當初製造的時候祇憑赤手空拳，差不多無需甚麼勞動工具，後來却

有人開始採用極複雜的機器來製造這種生產品了，此時，如果在同一勞動時間之內所製造的生產品的數量，比以前不用任何工具時增加了一倍，則我們還不能說整個社會的勞動生產力已經增加了一倍；因爲這裏，我們還沒有把製造機器所消耗的人類勞動計算在內（說精確一點，即還沒有把機器的損耗時轉移到生產品方面去了的那一部分勞動計算在內）。所以勞動生產率之增加在這裏也許到不了一倍，或許比一倍要少些。

如果坐井觀天的話，還是有人可以反對『社會勞動生產率』這一概念，及其應用於整個的社會方面，這譬如馬斯洛夫（P. P. Masloff）便是這種坐井觀天的人中之一個（參看他的『資本主義』一書，即能看出）。他們說：『勞動生產率這個概念祇能適用於單個的生產部門之內。今年在若干工作時間以內生產了若干雙的皮鞋，明年在同樣的工作時間以內所生產的增加了一倍。可是如果說到豬的生產和橘子的生產方面，又怎樣能比較並計算其勞動生產率呢？這豈不與馬克思所嘲笑過的拿音樂，行情，和糖蘿蔔來相互比較是一丘之貉麼？關於這個問題，可以有兩種反駁的方法：第一，一切社會所取得的有用的生產品，一概可以當作有用的物力來互相比較；我們可以把小麥，大麥，糖蘿蔔，馬荅薯等等東西都化成『加羅里』（Calories：這是熱力的單位）；我們在實際方面，雖然還不能把一切其他的東西，都說得如何正確，但這還不是

駁倒我們的證據：我們祇應當知道，這種說法是可以做到的。第二，我們還可以用間接的比較複雜的方法來比較各種各不相同的生產品的數量。至於究竟怎麼樣來比較，我們這裏無暇詳加解釋。我祇暫引一個極簡單的例子來說一下。譬如某年在若干工作時間內生產了：1000雙皮鞋 + 2000盒紙煙 + 20架機器；在另一年在同樣多的工作時間內却生產了：1000雙皮鞋 + 1999盒紙煙 + 21架機器 + 100套衣服，——在這樣的情形之下，我們可以說就一般而論，勞動生產率，是增加了，這是沒有錯的。此外，還可以有人說：『我們不僅生產了消費品，我們還生產了生產工具呢』。實際計算起來的確非常困難。不過我們再用比較複雜一點的方法，亦還是可以打破這一難關，而計算到這種種的情形。

所以，社會與自然之間的關係即在製成的有用的物力之數量與社會勞動之消耗這兩方面之間的關係上表現出來，換句話說，即以社會勞動生產率為其指針。可是，我們已經知道，所謂社會勞動之消耗是由兩部分構成的：一部分是生產工具所含的勞動之消耗，還有一部分是『活的』勞動，即活的勞動力之消耗。我們若從其物質的成分上來考察勞動生產率的大小，即可得到下列三項：（一）製出的生產品底額量，（二）生產工具底額量，（三）勞動力，即活的勞動者底額量。所有這三項額量都是彼此互相關聯的。實際上，誰也明白，如果我們知道生產工具和勞動者的情形，我們亦可知道在一

定勞動時間之內能生產多少東西。由(二)(三)兩項之大小，亦可規定第一項——製出的生產品底額量——之大小。(二)(三)兩項合共起來，我們往常即稱之爲社會的物質生產力。假使我們知道某一社會所用的生產工具和勞動者之數量和質量，我們亦可由此知道其社會勞動生產率，亦可由此知道這個社會支配自然界的力量到了甚麼程度，以及社會已把自然界屈服到什麼程度等等。換句話說，生產工具和勞動力就是我們觀察社會發展的程度之一個正確的指針。

然而我們還可以深一層的來考察。我們可以說生產工具亦足以規定勞動力。譬如說，社會勞動的系統方面，有了排字機器之採用，則當然亦有了與此相適應的熟練工人了。勞動過程裏的要素，亦同樣不僅是人和物的一種單純的堆聚，而是一種系統，在此系統裏，每一個人和每一件東西都有他自己的位置，而彼此互相銜接着。因此，如果我們知道有某種工具，我們當然亦可由此知道有與此種工具相適應的工人。此外，在生產工具的本身方面還可以分成兩大部類，即原料與勞動工具。在這兩大部類之中，我們馬上可以看出勞動工具正是積極的一部分：人類利用勞動工具纔能改製原料。可是，如果我們說，那個社會所有的工具是那一種那一種時，我們亦當然就是說那個社會裏已有此與相適應的原料存在了（我們所研究的是再生產之經常的過程）。這樣一來，我們可以很確定的說：社會的勞動工具之系統，即社會的技術，就是社會與自然之間的相互關係的正確的物質

的指針。社會之物質的生產力與社會勞動的生產率，即表現在此種社會的技術中。『遺骸的構造是認識已滅的動物種族之組織時所最重要的根據，勞動工具的遺物對於研究已滅的社會經濟的形式，亦是如此重要』。（馬克思：資本論卷一）。

『社會經濟時期之區別不在於牠所生產的是什麼東西，而在於牠是怎樣生產，用什麼工具生產這些東西』。（同書）

我們還可以從他一方面來回答這一問題。我們知道，動物是『適應』於自然的。這種適應最初的表现在那裏呢？即在於這個動物的各個器官（即腿骨、胛骨和鱗一類的東西等）之變動。

這是一種消極的，生物學的適應。人類社會之適應却與此相反，而是積極的，非生物學的，技術的。『勞動工具是一種物體，或許多物體之組合，牠在勞動者自己與勞動對象之間，牠是勞動者的動作達於這種對象之媒介。……因此，自然的本身亦成了勞動者的動作之器官；不管『聖經』上如何說法，勞動者便將這種器官與他自己身體上的機官聯在一塊來擴張他自己的自然的限度』（同書）。人類社會在其技術中，即這樣造成一種人造的器官系統，這便是社會直接的，積極的適應自然界之表現，（附帶還要說明一句，即：人類對於自然界已經沒有軀體的，直接的適應了，人類的軀體即與猩猩、猿猴比較都要軟弱得多；人類並不是頂着光頭和自然界鬥，而是利用機器系統的）。

從這一觀點來考察問題，我們亦得到同樣的結論，社會與自然之間的關係之正確的，物質的指針就是社會之技術的系統。

馬克思在『資本論』的另一處說：『達爾文曾喚起一般人的興趣去注意人類技術學的歷史，換言之，即去注意動植物的器官之形成；動植物的器官即是動植物生活中的生產器械。然則社會人類的生產器官——每一特殊的社會組織之物質基礎——之形成史，就不值得我們同樣的注意麼？……技術學顯示人類對於自然界之積極的關係，顯示維持人類自己生活的直接的生產過程，同時亦顯示人類社會關係形成之方式以及由此而發生的理智的觀念之方式。……』（同書）。『使用工具，創造工具，雖然在或種的動物中，亦有如此的萌芽，但總算是人類勞動過程中所專有的特點；所以佛蘭克林（Franklin）下人類的定義時，認為人類是“a tool-making animal”，是一種製造工具的動物』（同書）。最有趣的，就是原始的工具實際上都是按照人類軀體器官之『形像』造成的。『最初的工具之發生是在於利用舉手即得的物件，來增長，增強並增銳自己軀體的器官』（Ernst Kapp：“Grundriss einer Philosophie der Technik”，42頁，1877年，Braunschweig出版）。『就和鈍的工具是按拳頭作成的一樣，銳利的工具即按指甲和門牙做成。半面開鋒的鈍子就變為刀斧；帶有指甲的食指是技術上製造鑽子的摹本；鋸銼按照

單純的齒列而作成，鉗子鉗子亦就是把兩手和上下齒列在技術上之表現。刀斧，鋸子，鑿子，鑽子，鋸鏗，鉗子，——所有這種種的東西都是原始的工具（同書，33，34頁）。『由彎曲的手指變爲鋤耙，由空洞的掌窩變爲盤碟；刀劍，槍矛，舵，耙，鏟，叉，這些東西都無不是按照手臂，手腕和手背之種種傾側動作轉變而成的』。（同書，34頁）。人類怎樣由簡單的工具進而應用複雜的工具，我們亦同樣可以從原始的工具上看得出來：『簡單的杖桿漸次轉變爲下列幾種東西：爲痛擊敵人之故而變爲大頭棒；爲挖掘泥土之故而變爲鑿棍；爲刺殺，投打野獸之故而變爲槍矛』。如此等等，不勝枚舉。（參看Friedrich von Gottl Othlenfeld：『社會經濟學概論』中之一章「經濟與技術」，第二編，二二八頁）。

技術與所謂『文化財富』之間的聯繫，至此已很顯然。譬如祇要拿現在的中國和日本比較一下，便知分曉。因爲種種原因，社會勞動生產率 and 社會的技術之發達，在中國非常緩慢，所以中國的文化亦曾顯現出一種比較停滯的狀態。中國革命化的影響即以新的，資本主義的技術爲其出發點。日本則完全與中國不同，日本近數十年來，在技術的發達方面，有了很大的成績，因之日本的文化亦已開始很迅速的往前發展：我們祇要想一想日本的科學，便能知道得很清楚了。

在文化方面說，中世紀比所謂的『上古時代』要落後的多；中世紀上半葉所有的技術……若與上古時代比較真是退了一大步。有許多上古時代的方法和機械的發明都完全被忘却了。……祇有軍事技術以及與此有關的冶鐵學算是個例外』（參看阿軋封諾夫的『現在技術』，卷三，一六頁）。

所以我們知道，在這樣一種技術的基礎上，是不能有很豐富的『精神財富』：社會的精力太少，不能有『很闊綽的生活』來從事精神上的勞動。歐羅巴洲之所以有迅速的發達，完全由於資本主義的機器技術之發達所使然（從一七五〇至一八五〇這一百年之間，技術上有了一大革命：汽力機器，汽力運輸，石炭和鐵礦開採之機械化等等），後來更有電力的使用，水力發動機，帝塞氏發動機，汽車，航空等等技術之採用。社會的技術基礎和生產力至此已增高到了空前的高度。在這樣一種情形之下，人類社會當然可以有能力來擴大自己的極複雜極繁瑣的『精神生活』了。因為，我們如果拿比較複雜的上古時代的精神文化來說，我們亦馬上可以看出這個時代的技術若與現代歐美資本主義的技術比較，相差亦不知幾千萬里呢。

那時，所採用的比較複雜的機器，亦大半祇限於建築工作，河水灌溉，以及礦山方面。即最大的生產亦不是建築在很完備的技術基礎上，而是建築在巨大的工人數量之基礎上。『赫洛

多德 (Herodotus) 說，齊阿布斯金字塔的石頭是費了三個月的時光，由十萬人的力量抬來的（紀元前二八〇〇年間）；而從採取石頭的地方到尼羅河畔的道路的修築是需要十年的預備工作（參看軋阿封諾夫的『現代技術』，五頁，引用處）。當時技術是如何的可憐，我們可以從古代羅馬的一位工程師，名叫維特路維 (Vitruvius) 的，所下『機器』的定義上看得出來，他說：『機器是一種木材的結合，於抬舉重量非常方便的東西』（同書，三頁）。這種木製的『機器』大半祇用在『抬舉重量』的工作上，然而牠還是需要許多的人力或獸力。

第三十三節 社會與自然之間的平衡 平衡的破壞及其恢復

現在，我們若是就整個的來攷察一切過程時，我們就知道，再生產過程即是社會與自然間的平衡底不斷的破壞與恢復之一種過程。

馬克思將再生產分為單純的再生產與擴大的再生產兩種。

甚麼叫單純的再生產呢？

誰都知道，在生產過程中，一方面要消費生產工具（要消費原料以及各種補助材料，如機器油和裝飾材料等）；此外，機器建筑物和各種器械以及器械的部分亦要損耗；他方面還要消費勞動力。（勞動者作工時必要消耗其自己的勞動力，要恢復這種勞動力，亦必需一定的費用）。要使生產過

程繼續進行，就必須在這種生產過程中以及藉牠的帮助，將在這種生產過程中所消失了的東西生產出來。譬如在紡織工業裏，要消費棉花（原料），要損耗織機等等。若要使生產不至於停頓，就應當同時有棉花之種植和織機之製造。這個地方的棉花消失了，變成了織物布疋。那個地方的織物布疋消失了（例如種植工人等的衣服之消費），卻又產生了棉花。這個地方的織機不斷的損耗，那個地方的織機不斷的製造。換言之，即凡屬在這一地域所消耗了的生產要素必須同時在另一地域生產出來；生產要素之補充是應當不斷的舉行的。假使這種補充恰與所消失的相等時，這便是一種單純的再生產。在這種場合中，社會勞動生產率便停滯在原有的地位，生產力不能有所增進；社會既不進步亦不退步。我們知道，這就是社會與自然之間的安定平衡之狀態。這裏，不斷的舉行了平衡的破壞（製成的生產品之消失），又不斷的舉行了平衡的恢復（製成的生產品之重新產生）；不過，這種恢復依舊是在同一的基礎上：消費了這樣多，也就生產了這樣多，第二次再銷費了這樣多，第二次又再生產了這樣多，如此輪轉不已。再生產在這裏翻來覆去祇是唱一個老調子。

生產力進步時，情形却與此不同。我們已經說過，生產力如果進步，社會的勞動便將有一部分的空閑；這一部分的空閑便可以用來擴大社會的生產（擴大舊有的生產部門，并增添其他新的生產部門）。這就是說，不僅是舊有的生產要素可以如數補充，并且還有新的要素添投在新的生產循環裏

來。生產並不復走舊道，並不重行如舊的循環，而是往前擴大的。這就是所謂擴大的再生產。不難立知，平衡之恢復在這裏完全是另一種樣子：消費的是這樣多，生產的更要多；消費的還要少；生產的還要更加多。平衡之恢復每次都在新的擴大的基礎上。這是一種積極性的變動的平衡。

最後，第三種場合就是生產力的降低。在這種場合中，再生產過程不斷的減縮：生產的東西一次比一次少。消費的是這樣多，生產的是比較少；消費的是比較少，生產的比較還要少；如此一路的輪轉下去。

再生產在這裏，亦不是重復舊有的循環。不過牠每次所佔的範圍不是擴大的，而是與此相反縮小的。社會的生活基礎一天比一天狹隘起來。社會與自然之間的平衡是恢復在新的基礎上，可是這個基礎一天小過一天。

同時，社會要適應這個一天比一天狹小的生活基礎，就祇有採用一部分的破滅之方法。是一種消極性的變動的平衡。再生產過程在這種場合中，亦可稱為消極的擴大再生產或擴大的生產不足。我們可以說，從各方面來探討了這個問題了。各方面所證明的都是一樣。結果，都是解釋社會與自然之間的平衡的性質。因為生產力是這種平衡的正確的表現，所以我們亦可按照生產力來判

別此種性質。同時，誰都知道關於社會的技術亦可同此說法。

第三十四節 生產力是社會學的分析之出發點。

根據以上所說必然生出如下的科學原則：當考察社會，考察社會發展的條件，社會的形式，社會的內容等等東西時，應當先從分析社會的生產力或社會的技術基礎着手。

就實際來說。我們且來考察有幾種反對——或許亦能反對——這種見解的異議。

先說幾種異議，是從大半站在唯物論的觀點上的學者們當中發生出來的。譬如古諾夫（H. Cunow）便在『新時代』雜誌上說過：『技術與自然條件有極大的關係。某種原料之有無，譬如就可以決定某種技術之能否產生，或某種技術之發展的方向。譬如某地沒有某種的石頭，木材，礦苗。花絲，或蚌蛤時，則其土人當然亦不能獨自習知這些自然材料之改製，或由此而造出工具和武器來』。（『新時代』——“Neue Zeit”——第二十九卷第二本五三頁以下）。我們自己，在本章開始亦曾舉過實例來說明自然條件之影響。我們為甚麼不就從這種自然條件着手呢？為甚麼我們的方學法的出發點不就放在自然界裏呢？自然條件對於技術之影響的確與古諾夫所說的是差不多。他一方面，誰都明白，自然界是比社會存在的早些。我們如果認技術的物體的設備為人類社會的基礎時，我們豈不自己違背了『真正的』唯物主義麼？

然而，我們對於這個問題，祇須稱爲細心考察一下，便能知道像古諾夫這一個的引證是多麼錯誤。沒有煤礦床當然也就不能從地下掘起煤炭。但是，可惜煤炭並不是光用手指可以從地下挖出來的。特別是，在人們還沒有認識煤炭的有用的性質以前，很難有人去掘取煤炭。『原料』並不如古諾夫所說是『存在』於自然界中。照馬克思的見解『原料』是勞動的生產品；『原料』也和拉發爾（Rafael）的畫片或古諾夫自己身上所穿的背心一樣，不能『存在』於自然界的懷中（古諾夫在這裏把『原料』與各種的『勞動對象』相混淆了）〔註〕。古諾夫完全忘了，要使木材，礦砂，花絲等等東西具有原料的作用，就必需有相當的技術。煤炭祇能在技術發達之後，將他從地球的核心拉到光天化日之下來，始能成爲原料。自然影響的本身，在開採材料等東西的意義上說來，亦是技術發達的產物。因爲在技術不能取得煤炭以前，煤炭還是不能有所『作用』。技術的觸鬚如果不能伸入地下與鐵礦礦苗相接觸時，這鐵礦礦苗還是永遠埋頭睡在地下；牠對於人類的影響是等於零。

〔註〕『……如果勞動對象的本身，譬如說，曾經受過以前的勞動的洗禮時，我們即稱之爲原料……所有的原料都是勞動對象，但不是種勞動對象都是原料』（『資本論』卷一）。

人類社會在自然界裏工作，同時亦是以自然界爲勞動對象而向自然界工作。這是絲毫沒有疑義的。不過，那些本來在自然裏就有的原素，總多少是永久在那裏。所以這些原素并不能解釋變

動。社會的技術如果變動了，牠當然要與自然界所有的東西相適應（沒有東西，當然談不到適應，從窟窿裏當然做不出大礮來）。技術既是變動的東西，技術的變動既可以引起社會與自然之間的關係的變動，則分析社會變動的出發點亦應在此，已很顯然的了。

〔註〕古諾夫雖然犯了許多錯誤，但他反對郭泰 Cort、巴特 Barth 這一班人時，亦曾有很正確的地方；郭泰和巴特這一班人簡直把生產方法與技術相混淆了呢。關於這點，後當詳說。

麥志尼科夫關於這點，說了下面一段無意義的話：『我不敢贊同那地理的宿命論的學說；人們時常責罵這種學說把環境（即自然界——布哈林註）的決定一切的影響之原則應用到歷史一方面來。據我的意思……一切變化不應在環境中去尋找，而應在那種相互關係中——在環境與「其居民對於協作和團結的社會勞動之天性」之間的相互關係中去尋找。因此，某一地理的環境在歷史上的價值，——即使假定在自然一方面，處一切情形之下，這種價值都是不變——都祇能並且祇應該依照該地居民對於自願的，團結的勞動之能力程度如何而變動』。然而，這還是不能禁止麥志尼科夫不陷於重視『地理學』之境地，（參看普列漢諾夫：『我們的批評者之批評』中之批評）。自然界的影響之消極性，現在差不多每一個地理學家都是承認的，雖然這一類變了種的資產階級的學者，當然是一點兒也不懂得甚麼叫歷史的唯物論的。例如法爾倫（John

Mac Farlane) 便在他的『經濟地理學』(“Economic geography”, 倫敦出版) 中, 「關於經濟活動之自然條件」說了下面一段話: 『這些自然的因素……並不是絕對的規定對於經濟生活的性質, 但是牠可以影響經濟生活, 這種影響在人類歷史最初的階段上已是毫無疑義的可以較明顯的看得出來, 即在進步的文明時代中, 還是一樣的確實, 此時, 人類已經習知適應他的環境 (environment) 並從他的環境中不斷的取出多量的財物 (An increase benefit)』。煤炭的作用如何, 一切工業對於煤炭的倚賴程度如何, 這是人所共知的。然而自從採取泥炭改製泥炭之技術改變以後, 煤炭的作用還是可以降低; 并且許多工業中區均因此而改形變樣。鋁 (Aluminium) 這種金屬從前是沒有甚麼大作用的, 然而自從電氣化以後, 牠的作用亦即隨之增大起來。水力的應用從前非常重要, (磨輪轉動之來源), 後來沒有什麼作用了, 現在又重新恢復起來, 得有『白煤』之稱 (水力發動機)。自然界的空間狀態還是依舊, 然而現代的交通工具却替人把牠縮小了, 自從航空事業發達之後, 模樣改變得還更厲害呢。

這種運輸事業 (一種非常隨技術而變動不停的東西) 的影響, 甚至對於工業在地理上所處的位置, 亦具有舉足輕重的意義 (關於這點, 我們在魏柏爾『論工業區域之分配』的學說中, 可以找出非常有趣的觀察; 參看魏氏著: “Industrielle Standortstheorie”, 在『社會經濟學綱要』中,

第六篇，五八至五九頁以後。又參看他的：“Über den Standart der Ind strien” 第一部分。
“Reine Theorie des Standortes”，一九〇九年出版）。

關於人類支配自然的力量（積極的力量）之增長，在詩一方面的表現，有哥德（Goethe）的
“Promethens”

查斯呵，用蒸汽的雲障
來遮蓋你的廣漠的天堂吧！
正像採割薊頭的小孩，
你長同橡樹與山尖娛樂吧！
你必須把地球給我，
並留給我所創造的草房，
你所嫉妒的我的爐火，
也必須留在我的身旁。

所以，很明顯的，自然條件的差別可以解釋各個民族發展的差別，但是不能解釋同一社會的

“Bedecke demen Himmel, Zeus,
Mit Weikendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Fisten Köpft,
An Fühlen Dich und Bergesröh;n;
Musst mir meine Erde
Doch lassen stehen
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich bereidest.

發展。這種氏族團成一個社會之後，自然的差別便成了社會分工之基礎。『構成社會分工之

基礎，並激勵人類——因為所處自然環境之不同——來增加自己的需要，能力，勞動工具和勞動方法的，並不是土地的絕對的肥沃，而是土地的差別及其自然生產品之種類不同』（馬克思：資

本論卷一）。

第二種反對我們上述的社會發展的意見的，便是特別把人口增加之主要的和根本的意義提了出來。固然，增殖慾是人類不可磨滅之天性。這種天性，我們在沒有人類歷史以前，即可找着。這是一種自然的，動物的和生物學的過程，牠的存在早在社會經濟以前。難道社會發展的根源不就是這種過程麼？難道社會發展的道路不就正是由人口密度之增加來規定的麼？

然而，我們不難看出這裏的規律性正是一種反面的規律性，即：人口數量增加之可能性其本身是完全要依生產力發展的程度或技術發展的程度爲轉移的。人數增加（多少是不斷的增加）亦無非就是社會系統之增長與擴大。而這種增長又祇有在社會與自然之間的關係有了有利的變動以後，始有可能。一個數量比較多的人類社會是不能沒有社會生活基礎之擴大而生存的。反之。社會生活基礎之縮小亦必然要影響到人數之減少。至於人數減少的方法如何，這是另一問題：或因生殖力縮小之故，或因人工調節生殖力之故，或因疾病死亡率增加，或因機體早期損虧而平均壽數降低，——

總而言之，社會生活基礎與這個社會的規模之間的根本關係是要從這些方法裏面找一條出路的。

此外，我們若把人口的增長當成一種純粹生物學的，『自然的』增殖過程，亦屬完全錯誤。這種過程是完全依靠一切可能的社會條件為轉移的，——依階級的之區分，階級的地位以及社會經濟的形式等為轉移的。而社會的形式和組織又由生產力發展的程度來規定，這點我們後面還要詳細說到。誰都知道這裏技術發展與人口運動（即人數的變動）之間的聯繫並不如此簡單。祇有頭腦簡單的人才會以為人類的增殖，在現在亦完全與動物界的增殖是同樣的簡單，是同樣的自然。譬如說，某一社會裏的人口為要增加，就非有生產力的增加不可。假使不然——像我們上面說的——過剩的人口即會沒有東西吃呢。可是，他一方面，物質的福利之增長，亦不一定永遠或一切階級都可以得到人口增加之結果；『上層社會』的婦女之避妊，為的要保持她們的身材美貌，而無產階級的家庭若用人工法減少小孩的數目却因為生活條件的困難；法國農民不願有兩個以上的小孩，意在防止遺產的分裂。因此，可見人口的運動，每按社會的形式以及各個階級各團體之地位，而與許多的社會條件有關。

所以，關於人口問題，我們可以說：人口的增殖毫無疑義的要以生產力的發展為前提；再則，社會的每一時代，每一形式以及各個階級之地位不同，亦可引出人口運動之特殊的規律。『一種抽象

的（即普遍的，與各該形式沒有關係的——布哈林註）人口律，祇能適用於在歷史上還沒有受人類的干典的動植物界。……每種特殊的，歷史的生產方法都有牠的特殊的，歷史上適用的人口律」（馬克思：資本論卷一）。但是歷史的生產方法，換言之，即社會的形式，是由生產力的發展即技術的發展來規定的。所以，我們知道，並不是人口運動的規律性有舉足輕重的作用，而是生產力的發展以及這種發展（或衰亡）的規律性來規定人口的發展。

資產階級屢次想用另外一套『定律』，來代替社會的定律；他們那種『定律』在於證明羣衆的貧苦是天意的必然，羣衆的貧苦地位是與社會制度無關。『環境說』中之重視『地理』等，即以此爲根據，此時他們把種種自然現象，牛頭不對馬面地勉強拿來解釋歷史的事件（例如米勒（Ernst Miller）『證明』歷史的發展與地磁氣有關，譯方斯（Jevons）『解釋』工業的恐慌是由於太陽中之黑點所致等等）。英國那位牧師和經濟學家名叫馬爾薩斯（Robert Malthus）的著名的企圖亦即這種企圖中的一種；馬爾薩斯以工人階級之艱難困苦歸源於人類的罪惡的增殖慾。他的『抽象的人口律』就是說人口的增加比生活資料要快些（他說，生活資料的增加是按算術級數，即如1:2:3:4:5等等，同時人口的增加是按幾何級數，即如1:2:4:8:16等等）。在現代科學中，資產階級的學者的見解變動得非常之激烈，馬爾薩斯的學說因之也就失

寵了：這是由於有幾個國家（法國及其他諸國）的人口增加之遲緩，使資產階級感覺着充當『砲灰』的實價的兵卒之缺乏，於是使努力鼓勵工人和農民生育小孩。

人口增加之依靠生產力之發達，早已被重農學派的經濟學家所認識。我們從 Le Mercier

de la Riviere (L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, 五至六頁，一七六七年出版) 處

可以知道：『假使人類單靠地球本來所給與的生物以為營養，……而無任何預備工作時，則要養活很少數的人，亦需非常大的地面；可是我們從自己的經驗中，得知因我們的天性之故 (L'ordre physique de notre constitution)，我們有一種非常顯著的增殖的傾向。這種天性在自然界中將要成爲一種矛盾，成爲一種不諧和，……如果生活資料的再生產之自然秩序不允許牠 (生活資料)』

和我們自己的增殖，同程度增殖時』。他接着又說：『我決不害怕有人從美洲某種民族中找出證據來指教我，說自然的增殖秩序並不使耕種成爲必要。我知道，幾乎不做經濟活動或完全不_不做經濟活動的民族是有的；但是，縱使土地氣候都同樣很適宜於他們，而他們還是要殺老弱兒，並倚藉藥方，來阻止自然的增殖過程』。格羅塞 (E. Grosse) 亦在他的『家庭形式與經濟形

式』(『Formen der Familie und Formen der Wirtschaft』)裏說：『布須人 (die Büschmänner)

和澳洲土人之所以有纏『餓腰帶』的習慣，是很有原因的。火國人 (die Feuerländer) 差不

多長處在窮困之中。飢荒在愛斯基莫人 (die Eskimos) 的故事中有……很重要的作用。……這些民族：爲這樣不完全的生產所限制，當然也就沒有什麼時候能夠發達成爲一個人數很多的民族了。……因此，文化程度很低的遊獵民族常常要自己維持他們的人數與所有的生活資料量之間的適合的比例。爲此目的，在澳洲土人中，殺兒之風，特別盛行。其餘諸低等民族中之兒童死亡率亦甚巨大』（三六頁，一八九六年出版）。『我們還聽說，在波里內西亞羣島諸部族中，甚至訂有一定的章程，按照這種章程，每個家庭祇許養育很少的小孩，如有超越這個數目的時候，就要受罰。（參看孟柏爾特著的『社會經濟學綱要』中之『人口學說』一部分，第二編，六二頁，一九一四年，杜本根出版）。孟柏爾特 (P. Mombert) 還舉出如下的事實。當他描寫加洛林時代之經濟情形後，他說：『論着這種糧食生產之擴大，在這個時候，我們遇見德國人口之增率陡增』（六四頁）。十九世紀中，歐洲農業生產方面的進步非常厲害。『同時歐洲的人口之增加速度，亦比過去任何時期的增加速度都要快的多』（同書）。後來，在這個基礎上，又來了一個時期，此時人口增加漸漸開始超過生活資料的增加。此時的現象又當如何呢？此時便有一大批的人口移住美洲。這樣的規律，在俄國亦同樣可以看見（關於這點可參看卜克洛夫斯基同志的著作）。

最後，還有一種反對歷史唯物論的學說的藉口，我們應當特別提出來，這就是人所共知的所謂『種族說』。這種『種族說』的立論大約如下。社會是人組成的。但是人在歷史上並不都是一樣，而是各有差別的：各有各的不同的腦蓋，各有各的不同的腦髓！皮膚不同，毛髮不同，身體構造不同，因此所具能力亦不同。所以誰都容易明白，在歷史底宴會席上請來了許多賓客，在這許多賓客中却祇有少數是出色的人物。有幾種民族不愧稱爲『歷史』的民族，因爲這種民族已是名振天下，一切的大學教授們都在注意研究牠；其他『低等的種族』，生來就不能有甚麼的作爲，根本說來，牠在歷史上就簡直和零一樣；這種民族當不起『歷史民族』的頭銜，牠至多祇能算是歷史的肥料——這譬如殖民地的民族和各種『野蠻』民族，都祇是歐洲資產階級的文明的肥料罷了。社會發展不平均的原因亦卽在這種種族的差別上。種族應是我們考察社會發展時之出發點。種族說的大概便是如此。

關於這種學說，普列漢諾夫在他的『我們的批評者之批評』裏說得非常之對，他說：『當發生某種歷史現象的原因的問題時，常常有許多並不蠢，並不笨而且謹慎將事的人們，對於這個問題的如下的回答亦能滿意：這種回答簡直沒有說明甚麼，而祇是把這個問題用新的口調重述一遍而已。譬如說，他向『學者』們提出上述的一個問題。他們問：爲甚麼這一個民族發展得這樣慢而那一個民

在文明道路上進步得那樣快呢？『學者』們聽了這個問題馬上回答他們道：這是要從種族的特性上去找解釋。諸位是否懂得這樣一個回答的意義？或種民族發展得慢些，是因為他的種族的特性是進步得慢；旁的民族進步得快些，是因為他的種族的特性是在於使牠能夠進步得快』（283頁，1906年，聖彼得堡出版）。

種族說首先就與事實相違背。黑種人可以算一種『低等』的種族，好像『低等』的種族天性是沒有甚麼發展能力的。可是事實上證明了這種黑種人的太古時代的代表者，我們稱之爲『庫西特』的，早在印度（不在印度人以前）和埃及及創造過一種非常高度的文化。又如黃種人，像中國人樣的，亦同樣沒有甚麼可愛，然而亦創造過了一種文化，比當時白種人的文化要高得多；當時的白種人若與黃種比較起來，真是成了孤兒弱女呢。現在我們知道，上古時代的希臘人亦從敘里亞巴比倫人和埃及人處接受了許多的文化。單就這幾件事實即足以證明『種族說』的解釋之無可取材了。然而還有人可以反駁：你也許說得有理，但是你能說一個普通的黑人的能力和一個普通的歐洲人的能力是站在一個水平綫上嗎？關於這個問題我們決不能像許多自由派的大學教授那樣，用一種仁慈的遁語來回答，說一切人類都是一樣，說康德說過『人類的人格都是自求目的』，或說耶穌說過『沒有甚麼希臘人和猶太人之分』等等的話，（例如黑伏斯託夫說：『說人類平等的辯護者是有理，這也許非常

的確』。……參看他的『歷史過程說』，247頁，俄文本）。因為爭人類的平等與承認人類屬性之一致，並不相同。凡人所要爭的，當然是沒有的東西；否則，簡直是大踏步進大門，又還有甚麼可爭呢？我們現在的問題，並不是應當爭求甚麼東西的問題，而是要問：一般的說來，就大的標準說，在黑種人與白種人的文化的以及其他的水平綫之間究竟有沒有一種差別？一種這樣的差別的確有的。現在『白種人』的文化程度的確高些。可是，這證明甚麼呢？這就是證明：所謂的種族在現在已經交換了他們的地位。

種族說的反駁就是如此！實際上，這種反駁的確把一切現象都歸源於種族的特性，歸源於種族的『天性』了。果真如此，則這種『天性』應當發露於歷史上的一切時代中。從這裏可以推出甚麼結論？結論就是：這種『天性』亦不斷的隨着各該『種族』的生活條件而變動不已。但是這種生活條件又除了社會與自然之間的相互關係外，換言之，即除了生產力的狀況外，別無甚麼東西來規定。所以種族說絲毫沒有解釋社會發展的條件。從這裏我們亦可以看出社會學的分析應當以生產力的變動為出發點。

關於『種族』和『種族的區分』這些概念，亦在學者們中間有很多不一致的意見。譬如

託屏娜爾 (Tolnard) 說得非常之對，他說：『種族』這一名詞之使用，完全沒有什麼重要的目

的。譬如常有人說印度日耳曼人種，拉丁人種；德意志人種，斯拉夫人種和英吉利人種等等，實際上，所有這些名詞都祇是用來從各種不同的人類成分中作一種偶然的組合之標識而已。亞洲的許多民族曾經混合過許多次並且混合得很厲害；真正可以代表亞洲的種族，也許還住在太平洋以外或兩極圈的附近罷。這種混合的過程，在非洲亦同樣經過許多次。美洲的這種過程已是有史的事實，我們在美洲絕不能遇見真正的原始種族，我們所遇見的都是祇經過了許多混和交雜之後的結果（麥志尼科夫的引用處，54頁）。『梅葉兒（E. Meyer）亦很自信的說：『至於種族，則也許最初發生時就有種種不同的種類或在很早以前即分成了這樣許多不同的種類，——這都很有可能；關於這個問題，我覺得不能有根本的解決。反之，我們很可以担保的說：一切人種都在不斷地互相混合，……人種中間的絕對的區別是不能有而且完全不可能的，——最可作為模範的例子即是尼羅河一帶的許多部落，——所謂純粹的人種標本，亦只能在因為外界環境的限制而處於隔離狀態中的部落中，才可以找着，這譬如在新幾內亞和澳大利亞等處。然而這裏，我們還是不能說，這是某種人種的自然的，原始的或最初的狀態；我們至多祇能說這種『人種的一致』是一種隔離的結果』。……（同上引用處，74——75頁）。大學教授米歇爾斯（Prof. R. Michels）亦引過許多有趣的例子，來證明在勞動方面所謂的種族特性之變易性（參看

『社會經濟學綱要』中之『經濟與種族』，第二部分，88頁以後）。譬如說：『中國工人的負重能力是非常之大；中國工人特別具有挑重擔子的能力。所以中國的苦力工人之採用非常普遍』。然而，誰都不難明白，這種『重擔子』——挑在中國苦力工人肩上的——亦還是半殖民地奴隸化之結果。黑奴，人人都以為是很壞的勞動者，工作能力是很不充分的。然而法國還是有一句俗語是形容黑奴的，這句俗語是：『我如黑奴一般地作了工了』（“J'ai travaillé comme en negre”）。黑奴很少能成爲一個企業家的。然而他們亦常被白種人厲行抵制政策所抵制。如此等類的例子，還有許多。還有一些關於『民族區別』方面的更有趣的例子：『當德國第一條鐵路建築之後，有一位德國的著作家曾用一種警戒的態度說，「鐵路對於德意志的民族性沒有甚麼價值，因爲這種民族性是素來以“*feetina lente*”（「欲速則不達」之意，拉丁諺語）著稱的；鐵路之利用只能屬於旁的一種民族，旁的一種生活與旁的一種思想方法」。康德曾責備意大利人，說他專圖實利，盛行銀行事業。現在呢，這種銀行事業之組織，無論在其他甚麼地方，都可以找出來了』。米歇爾斯因此引出了一個絕對正確的結論：『每一民族的經濟的「堪用性」之程度是與其技術的和道德智慧的『文明』程度相適合的，換言之，即與其下判斷時所達到的技術的和道德智慧的『文明』程度相適合的』（101頁）。

種族說的信徒在大戰的時候，還發表了許多荒謬絕倫的議論，他們同樣想把這次的大戰解釋爲種族的戰爭；他們這種議論之荒唐無稽，明眼人不難一目瞭然（塞爾維亞人爲反對保加利亞人會聯合日本人等；英國人爲反對德國人會聯合俄國人等）。在社會學中，種族說之主要的代表要算鞏普洛維茨。

本章參考書目

除以前幾章的參考書外，還有：——

- (一) 麥志尼科夫『文明與歷史上的諸大河流』。
- (二) 馬斯洛夫 (P. Maslow)：『國民經濟發展論』(Entwicklungstheorie der Volkswirtschaft)。
又：『農業問題』(Die Agrarfrage)，卷1：又：『資本主義』(Kapitalismus)。
- (三) 布哈林：『過渡時代之經濟』，第六章。
- (四) 古諾夫：『馬克思經濟學說中技術之地位』(Die Stellung der Technik in der Marx'schen Wirtschaftsauffassung)。
- (五) 盧森堡 (R. Luxemburg)：『資本的積累』(論再生產過程一段)

- (六) 考茨基：『社會與自然之進展及增殖』 (Entwicklung und Vermehrung in Natur und Gesellschaft)；又：『種族與猶太教』 (Rasse und Judentum)。

第六章

社會各要素間底平衡

35. 各種社會現象底聯繫 設問底方法 36. 物，人，意（意念） 37. 社會底技術與社會底經濟構造 38. 上層建築及其構造 39. 社會心理與社會思想 40. 思想的過程乃分出來的勞動 41. 上層建築底意義 42. 社會生活底形成的原則 43. 經濟構造底形式與各種社會的形式 44. 發展底矛盾；社會之外部的和內部的平衡

第三十五節 各種社會現象底聯繫 設問底方法

我們在上面已經研究了社會與自然之間的平衡的問題。我們知道，這種平衡是不斷的被破壞，又不斷的被恢復起來；我們知道這裏有一種矛盾，不斷的發生，不斷的又被消滅，消滅了又重新發生出來，發生了又重新被消滅下去……社會的發展或衰落底根本原因亦即在此。現在，我們要來考察所謂社會底『內部生活』。

假使問到社會發展的程度時，我們常常可以聽見下列的許多答案：第一個人說，『文化發達的高

度由消費肥皂底數量來決定』；第二個人說，要以國民教育如何為標準；第三個人說以報紙的數量來決定，第四個人說以技術優劣為轉移，第五個人說以科學發達的程度來決定等等。有一個德國的大學教授守盧芝格菲尼茨 (G. Schulze-Gävernitz) 在他的『俄羅斯國民經濟之研究』 (Volkswirtschaftliche Studien aus Russland) 裏也提出了這個問題，他竟說：文化發達的程度可由廁所建築的性質來決定。這樣看來，一直從廁所起以至最高尚的人類精神上的作品為止，都成了人類社會發展的高度底指標了。

究竟誰對呢？誰的標準是正確的呢？為甚麼從同一的問題內發生出這許多各不相同的答案呢？

上面的答案，我們假使詳細的考察一下，也就可以發現出都有多少正確的地方。肥皂的消費量難道不真是隨『文化與文明』底發展而增加的嗎？報紙的數量難道不是如此？社會技術以及科學之發達難道不都是這樣？的確都是如此的。然則我們從這裏可以得到甚麼結論來？結論就是：社會現象無論在甚麼時候都是互相聯結的。至於怎樣聯結，這是另一問題，我們下面即刻就要討論。

不過，這種聯繫之存在，是絲毫沒有疑義的。因此，我們上面所提出的那些答案不能不說都是

對的。正如我們能根據骨骼的構造及其硬度，或根據面貌（顏色，皺紋，毛髮等），或根據思想的性質以及言語的聲調來決定一個人的大概的年齡一樣，我們亦能根據各種不同的特徵來判斷社會發展的程度，因為他門彼此間都有一定的聯繫。譬如，有人指示一種很漂亮的藝術品或很複雜的科學系統給我們看時，我們就可以大胆的說，這些東西只能在很進步的社會內產生出來。或者再有人拿很豐富而複雜的技術給我們看時，我們亦也可以照這樣說去。在這兩種場合中，我們當然都說得很對。

各種社會現象之間的這種聯繫，這種相互的條件性，都是很明顯的。我們祇要提出幾個問題來，即可以證實這是不錯的。譬如：一百年以前，未來派的藝術有發生的可能嗎？自然不可能的。住在冰地的愛斯基謨人種（Die Eskimos）能夠發明無線電信嗎？或者現在的科學會像占星問卦的人們那樣去預言休咎嗎？馬克思主義能夠出現於中世紀的時候嗎？所有這些，當然都是不能的。未來派的藝術之所以不能發生於一百年以前，是因為當時的生活非常平淡安靜。而未來主義却是大都市的產兒，却是窮兵黷武中資產階級文化正當沉落時之喧噪的紛擾的大都市底產兒。在一百年前之不能發生他拉拉彭比的詩，就和溜光的洋房子頂上不能生長雜草是一個樣。冰地的愛斯基謨人不能發明無線電信，是因為他們還沒有操用簡單的電信機的能力。現代科學絕不會根據星宿

來預言將來，因為今日的科學標準是否定那樣的事物的緣故。中世紀不能產生馬克思主義，因為當時還沒有無產階級，所以馬克思主義找不着發育的場所。但是現在呢，有很發達的技術，有無產階級，有很多的報紙和太規模的廣告，有託辣斯，有未來派，有飛機，有電子論，有羅基法羅 (Rockefeller) 的紅利，有煤礦工人的罷工，有共產黨，有國際聯盟，有第三國際，有電氣的運用，有百萬的軍隊，有路易喬治，有列寧等等——所有這一切都是同一時代的現象，正如從前中世紀的時代有羅馬教皇的權力，有比較幼稚的技術，有農奴的勞役，有僧侶的學問 (煩瑣哲學 (Scholastic))，有智慧石的探索 (用這種石頭可以有點石爲金之力)，有宗教審判，有不便的交通道路，有無智識的國王，有鄉村公社，有巫醫之流，有手工業行會，有完全的拉丁語 (學者所講的所寫的)，有泥棒騎士團等等是同一時代的現象一樣。不能把列寧，路易喬治或克魯伯送到中世紀去。同時，現在在莫斯科的紅場也不能看見那爲得婦女之一笑而賭生死來決鬪的騎士的影子了。總而言之，『各時候有各時候的鳥，各種鳥有各種鳥的歌』。

所以，各種社會現象之間有彼此的聯繫，已是無可疑義的了；一種社會現象對於另一種社會現象之適應，換言之，即社會各要素間，各成分間，各種現象間之有平衡，亦沒有懷疑的餘地了。

社會生活的各方面，無論在甚麼時候，都有相互的適應 (所謂『和合』, "Consensus")——這

一點，孔德早已說過。密拉列爾 (Müller-Lyer) 在他的『文化之階段』(“Phasen der Kultur” 344 頁，慕尼克出版)裏，特別說得明白，他說：『文化的高度本來可以拿藝術，科學，道德，經濟，國家組織，個人自由，哲學，婦女的社會地位，以至肥皂的消費量等等社會職能和文化現象中之每一種來作測量的標準。並且，如果所有的文化現象相互很嚴密的作有比例的平行的發展時，無論取那一種作為測量的標準都是一樣的』。還有一位被德國資產階級的事變所纏擾的新近的著作家施彭克勒 (Oswald Spengler) 亦在他的『泰西各國之衰落』(“Der Untergang des Abendlandes”；卷一，8 頁，1920 年，慕尼克出版)裏寫道：『微分學與路易十四時代皇國的原理之間，古時的撲里斯 (“Polis”——這是古代希臘的城市國家之一)的國家形式與歐几里得的幾何學之間，西洋油畫的遠近法與距離的征服者鐵路，電話，遠射軍火之間，以及調律樂器的音樂與經濟上的信用制度之間——都有一種很深的聯繫形式存在，這又誰能知道呢？』誰都可以反對施彭克勒的比法。但是誰都不能反對各種社會現象間有聯繫的這種思想的本身。

第三十六節 物，人，意 (意念)

我們上面已經下了『社會乃人類的總和』的定義。然而，就廣義說，社會亦包含物體。譬如就現在的社會說，所有都市中的石塊，偉大的建築物，鐵路，港灣，機器，房屋等等——都是社會的

物質技術的『器官』。任何一種機器如果拋棄在人類社會以外時，牠便失了牠的機器的意義；牠便變成了外界自然之一斷片，即是說變成了鋼鐵，木材等等東西的一種組合而已。我們試想一想，假使一隻航行大西洋的大輪船，有強大的發動機，鼓動着奇形怪狀的鋼鐵體，又有應有盡有的設備，自廚子的圍巾以至無線電機為止，無所不備，但是牠不幸遇着大風，一旦沉沒了，變成了海底的無用的廢物，這時候牠那華麗的船樓，偉大的船殼，複雜的構造等都失了牠的社會的意義。船內變成蟹的巢穴，魚的俱樂部和海草的殖民地。但是牠已失了社會的生活，脫離了社會，失了『輪船之爲輪船』的作用，停止了社會構成部分之資格，完結了社會的任務。由社會的物體變爲單純的物體，變作了與人類社會不相接觸之外界的任意一部分。我們知道，技術並不是簡單的外界的斷片，而是社會底擴大的器官，是社會的技術。因此，我們可以就廣義來談人類的社會。社會於是在牠的『社會的生活』中就包括有物體，換句話說，首先包括有社會的技術系統。這即是社會的物質材料的一部分，社會的物質勞動的機關。嚴格的說，物體決不僅限於生產工具；牠甚至可以站在一種離生產很遠的關係上（再不講物體的本身是物質生產的產物），譬如書籍，地圖，圖表，博物館，圖書館，圖畫陳列所，天文台，氣象台（都只就物質的有形部分而言），實驗室，測量機，所有的望遠鏡與顯微鏡，蒸溜罐，推動機等等都是。所有這些東西都不直接屬於物質的生產過程，亦不歸入社會的技術

中，而不能算爲物質生產力的成分的。雖然如此，但是這些東西的作用，誰都明白：這些東西也並不是簡單的外界的斷片，牠們也有其『社會的生活』；因此，牠們——和我們上面說過的一樣——亦屬於廣義的社會概念之中。

在第四章裏，我們知道社會乃是團結的人們底系統。現在，我們更知道，物體亦包括在內。不過，就狹義說，所謂社會即指人們一部分而言，換句話說，即指有聯繫的系統，而不是指單獨的人堆。我們首先把人們看爲活動的物體。因此，我們已經確定，社會首先就是一種勞動的組織，一種勞動的系統，一種人類的勞動機關。但是我們知道人不單是一個肉體，他能思想，能感覺，有願望，有目的，並能不斷的交換願望與思想。人與人之間的關係不僅是物質的勞動關係，亦還有心理的，『精神』的關係；社會不僅是生產物質的財富，牠還生產所謂『精神的價值』，如科學，藝術，等等；換言之，即社會不僅生產物體，而且生產意念。這種意念一旦造出之後，即積成整個的意念的系統。

因此，在社會中，我們可以找出三種要素：物，人，意。但是，我們不要以爲這三種要素都是完全獨立的；誰都知道，如果沒有人，也就沒有意，意祇能生存在人身以內，而不能像水面油質一樣，浮在空中的。然而這亦不是說，不能區別牠們。我們同樣知道，在這些要素中間應有一種一

定的平衡存在。說粗淺一點，即是說：如果物的秩序，人的秩序和意的秩序，不互相適合時，則社會簡直不能生存了。不過，關於這點，我們當然還要詳細精確一點來加以指證。這樣，我們纔能了解日常所遇見的，我們在上一節所說過的現象之聯繫。

第三十七節 社會底技術與社會底經濟構造

我們上面已經說明過，我們要考察社會現象應當以社會的物質的生產力，以社會的技術，以勞動工具的系統爲出發點。現在，我們還應當補充幾句。我們說及社會的技術時，絕非指任何一件工具或任何一堆的各種的工具而言，而是指這些工具的系統，指全社會中牠們的總體而講的。我們應當設想：有許多的車床和發動機，有許多的儀器和機械以及種種單純的和複雜的工具散置在社會各處，但是按照一定的秩序。在某一地方牠們很緊密的集在一塊（例如在大工業的中樞），在旁一地方又有好些其他的工具分散着。不過在一定時間之內，祇要人與人之間有了勞動的聯繫，祇要我們一旦有了社會，則一切的勞動用具，無論大的，小的，單純的，複雜的，用人力來運轉的或用機力來運轉的——總而言之，即當時社會內所有的一切勞動用具，實際上都是彼此互相聯結的（自然總有一種通行的工具：現時的通行的工具是機器和裝置，從前是手工工具；將來自動機器和裝置的意義還要增大，這是可以想得到的）。換句話說，我們可以把社會的技術看爲是整個兒的，其中每一部分在

一定時間之內都是社會必要的。這種事實的表現在那裏呢？我們爲甚麼真的能夠把社會的技術看爲是整個兒的呢？社會的技術系統的部分之一致性究竟表現在甚麼地方？

爲便於明瞭起見，我們且作一種假定來說，譬如有一天很奇怪的，德國的一切的採煤機器都上天去了。那時候會成個甚麼樣子呢？誰都知道，這當然的會使所有的工業都要關門。工廠無法升火，一切機器和器械都停止不動，換言之，即與生產過程脫離了關係。這樣一來，這一地域的技術就差不多影響了一切其他地域的技術了。這不單是我們這樣想，即在實際上，客觀上，各生產部門的所有『技術』亦真的構成一個整個的，一致的社會的技術。我們曾經說過，社會的技術，並不是單個的勞動用具之一種堆聚，而是一種互相聯結的系統。這就是說，這個系統中的每一部份都與其他一切部份互相關聯。這亦是說，無論在甚麼時候，這個技術系統的各部份，都是按照一定的比例，一定的關係彼此聯結着的。譬如有一個工廠有好多好多的織布機，需要好多好多的工人等等的時候，那末，社會內就必須有相當數目的溶鐵爐，相當數目的機器和相當數目的技術工具，相當數目的生產工具，才能進行相當有規則的再生產的過程；這種情形，在冶金工業，紡織工業，化學工業，和其他種種工業方面，都莫不如此。這裏當然不能像每個工廠裏那樣有絕對精確的比例數目。不過在各種生產部門的『技術系統』之間，是有一種或種必要的交互比例，這是毫無疑義的；這種交互比例之形

成，在無組織的社會裏是自然而然地確立下來的，而在有組織的社會裏則是有意識地來規定的。舉個例說，譬如一個紡紗工廠，斷沒有安置牠所必要的十倍以上的紡錘的道理，又如煤炭產額也不會超出社會所需要的十倍以上，或者採鑛的機器以及設備要比其他生產部門所必要的多十倍一類的事情。正如生產部門間之有一定的聯繫與一定的比例一樣，社會的技術底各部分間亦有一定的聯繫與一定的比例。這種情形也就是使各種工具，機器，器械等等東西底單純的總和，變成了社會技術底系統。

既然如此，則可知社會技術之某種系統亦可以規定人與人之間的勞動關係之系統。

實際上，社會的技術系統，牠的工具的構造與人的關係之構造之間，會不會發生絕對相異的情形呢？譬如說，社會的技術是機器的技術，而生產關係和勞動關係却是一種手工業者的關係，會不會有這種情形發生呢？很明顯的，這樣的情形是不會有的。社會存在一天，牠的技術與牠的經濟之間，即牠的勞動工具之總和與牠的勞動組織之間，牠的物的生產機關與牠的人的生產機關之間，亦然有一種一定的平衡存在。

爲便於明瞭起見，我們且舉一個例子來說。我們試把所謂『上古時代的社會』來和現代資本主義的社會比較一下。我們先就技術講。諾依布爾格 (Albert Neuburger) 是一個最愛重視古代技術的一個人，他在他的『古代之技術』(“Die Technik des Aelt tums”, 1919年，來布悉出版)裏說：『

亞里斯多德在他的『機械之諸問題』內例舉了許多古代人類所使用的補助工具，這譬如吊井上所使用的槓杆，粗笨的天秤，普通的稱，釘鉗，楔子，斧子，轆轤，輪軸，車輪，轉筒，滑車，製造陶器用的圓板，投石器，船舵以及由銅鐵所製成之種種旋輪（其中亦許包括齒輪在內）等等』（206頁）。

這就是初級的技術，所謂的『簡單的機器』（槓杆，斜板，楔子，轉筒）。誰都知道，在這種狀況之下是不能有甚麼大的作爲。即在金屬的粗工時代亦是如此。祇有生產力底金屬的結構，才創造了空前的發展的基礎。可是金屬之中尤以金工爲先。金屬之大部份在當初只用之於製造那些不生產的東西。但是只有一個例外，就是鐵匠的工作，他已使用鐵錘，鐵砧，鉗子，夾板，鋸子以及他種單純的器械來製造很原始的工具（主要的製造品是：斧頭，刀，鋤頭，鐵蹄，釘子，鎖鏈，禾叉，鏟子，匙子等類的東西）；至於鑄鐵工只在於用來製造偶像和他種不生產的精細物品。因爲這個緣故，所以維特洛夫（Vituw）下了機器就是『木材的組合』的定義。

莎爾維阿里（Salvioli）在他的『古代的資本主義』（“Der Kapitalismus des Altertums”，101頁，1912年，施圖嘉出版）裏說：『經過了好幾百年技術還是滯留在原有的地位』。莎氏這句話，當然不是說古代技術之絕對的停滯，而是說牠的比較遲緩的發展。

這種技術亦足以規定勞動者的式樣，勞動的熟練程度，同樣足以規定勞動關係或生產關係。

在這種技術基礎上，勞動者的式樣只能是手工工人和手工業者的式樣。鐵匠，木匠，泥水匠，織布匠，金工匠，鑛工，車匠，馬具匠，皮革匠，轆轤匠，銀匠，陶器匠，染布匠，剝皮匠，玻璃匠，鑽匠等等。這就是生產的工人之式樣（參看格洛茨 *Ga thave Glotz* 著的：“*Le travail dans la*

Grece ancien”，265—276 頁，1920年巴黎出版；又鮑爾路易斯 *Paul Louis* 著的：“*Le travail dans le monde romain*”，234—244 頁，1912年，巴黎出版）。因此，社會的技術限制了活的勞動的機器底質量，換言之，即限制了勞動者的式樣及其勞動的『熱度』。可是，這種技術亦限制了勞動的人們之間的關係。實際上，單從我們這裏所看見的勞動者的種類而言，就可以知道這裏的生產亦已分成了許多的部門，每一部門都只做一種的工作。這就是所謂分工。

這種分工又由甚麼來規定呢？誰都知道，是由相當的勞動工具之存在來規定的。但是分工的形式亦有一定的種類：『因為分工不是一種機械式的職能，所以不能把古代所引出的結果來適用於現代的社會。分工在此地不是表示一種大工場的制度，而是表示一種中等的或小的工業制度』。（格洛茨的著作，『古代希臘人之勞動』，275 頁）。『在古代的時候，從沒有超出手工業的限度以外，大規模的工場制度那時候是沒有的』（沙維爾阿里著『古代的資本主義』，131 頁）。那時又是另外一種形式的勞動生產關係，這種生產關係亦同樣以技術為其基礎。那時，即便要舉行一個大工

程的時候，亦多半取手工勞動式的進行方法。例如在羅馬爲要建築一條大的水道，政府曾與三千石匠（一）締結一個契約；而這些石匠又各用許多奴隸來作工（同書，139頁）。反之，即使生產的範圍比較擴大了時，在這樣的技術基礎上，亦祇能採用一種超經濟的力量，例如奴隸的勞動。當時，每經一次戰爭，戰勝之國往往可以獲得無數的俘虜作爲奴隸，用來買賣或強之在田園裏或奴隸作坊裏作工。在另一種技術之下，這種奴隸勞動沒有可能的：因爲奴隸勞動很不合算，而奴隸往往可以毀壞複雜的機器。所以在一定的歷史情況之下，甚至奴隸勞動這樣的現象亦可用社會勞動的工具來解釋了。我們或者可以另拿一個問題來說。誰都知道，在古代雖然稍有商業資本之發展，古代的經濟，就整個說來，還是一種自然經濟。人與人之間的經濟關係並不算密切：交換的發達，比現在落後的多；許多東西都在大田莊（Latifundien）中或強迫式的作坊內，爲自己的需要而生產出來。這同樣又另是一種形式的勞動制度，又另是一種的生產關係。這種現象之解釋亦同樣的非常明顯：是由於生產力發展之薄弱，是由於技術之幼稚。在這樣一種技術的基礎上生產不能有很大的剩餘。總之，我們知道，在勞動過程中人與人之間的關係是由技術發展的高度來規定的：古代的經濟祇是適應於古代的技术。

現在，我們拿來與資本主義的社會互相比較一下。先從牠的技术說。我們祇要舉出幾個生產

部門的目錄。便能一目了然。我們且選兩種生產部門來說：第一就是製造機器，儀器和裝置的工業，第二就是電機工業。我們可以得到下列的情景：

「一」製造機器，儀器和裝置之工業：

A 動力機——(1)機關車即火車頭，(2)蒸氣發動機，(3)其他的動力機等。

B 一般的工作機器——(1)改製金屬，木材，石塊以及其他材料的工作機，(2)抽水機，(3)起重機及運輸機，(4)其他一般的工作機等。

C 特種工業部門的工作機——(1)紡織機，(2)農業機，(3)開採原料用的特殊機器，(4)製造軍器及軍需用品的特殊機器，(5)製造精巧用品的特殊機器，(6)製造各種機器用的特殊機器。

D 修理機器的工廠

E 汽罐，裝置和器具——(1)蒸汽罐，(2)專門工業用的器罐，裝置及器具，(工作機除外)。

F 機器用具與機器零件——(1)機器用具，(2)機器零件。

G 製粉廠的建築

H 造船業與船舶用機器工業

I 飛艇，飛機及其零件之製造

J 毒器預防器

K 行動機器之製造——(1)腳踏車及其零件，(2)摩托車(3)火車車輛，(4)荷車及馬車，其他的(水上運輸機和空中運輸機除外)

L 鐘表及其零件的製造

M 樂器的製造——

N 光學上用的精巧儀器以及動物學上和微生物學上用的標本之製造——(1)光學上用的各種精巧儀器以及照相等之製造，(2)外科(指醫學上)用具，(3)動物學上和微生物學上的器具及標本。

O 不屬於電氣技術的白熱套及白熱燈之製造。

「二」電氣技術工業方面：

A 電磁機及電動機之製造

B 蓄電池及其附屬品之製造

- C 海底電線及隔電銅線之製造
- D 測電機，電力計算機，及電表之巧造
- E 裝電用具之製造
- F 電燈及探海燈之製造
- G 醫科用的電氣用具之製造
- H 低壓電氣機件之製造
- I 絕緣管其他絕緣器之製造
- J 大規模的電機製造廠
- K 各種電機之修理工廠等（參看米爾瓦特 Rodolf Meelwath 著的『經濟統計學入門』，41—34 頁，1911 年熱那出版）。

我們祇要把這個表上所列舉的技術與亞里斯多德和維特洛夫所說的那些「機器」來比較一下，我們就不難了解在古代社會的技術與現代資本主義社會的技術之間有一種很大的區別。正和古代的技术規定了古代的經濟一樣，現在的資本主義的經濟亦為資本主義的技術所規定。假使有人將古代羅馬以及現在的柏林或倫敦的人口統計出來，並按職業區分之時，則我們與『古代』羅馬人之間的鴻溝，

不難立見。現在我們（按機器的技術）可以找見古代所沒有的工人。從前手工業者的地位，現在被電機工人，建築工人，裝置工人，機器工人，汽罐工人，金屬旋盤工人，截鐵工人，光學匠，排字工，石印匠，鐵路工人，司機工人，汽車夫，司蒸氣錘的，司刈草機的，司裁縫機的，司汽犁的，電機工程師，化學師，蒸汽罐專門家以及印刷機旁的工人等所代替了。所有這些工人，從前不特沒有見過，並且連名稱都找不出來，這是因為從前，從來沒有過與此相當的工業部門以及與此相當的勞動工具的緣故。即使我們現在再考察那些古代已有而且名稱一樣之職業，我們所得的結果，還是有天淵之別。實際上，在現在的紡織工廠裏作工的工人與古代希臘或羅馬的手工業者或奴隸之間又有甚麼相同點呢？不會有的。假使現在的紡紗工廠內進來了一個古代的奴隸，他的感想就必定會與羅馬皇帝凱撒上了紐約的地道電車一樣呢！我們現在所有的是另一種勞動熱度底另一種勞動力。我們的勞動力是另一種技術的產物：牠是與這種技術相適應的。

我們上面說過，現在有無數的工業部門是從前所沒有過的。這亦就是說，資本主義的社會裏有另外一種的社會分工存在着。但是社會分工亦即是根本的生產關係中之一種。現代社會的分工究竟以甚麼為基礎呢？誰都知道，現代社會的分工是由現代的勞動工具，是由各種機器和工具之組合，種類以及性質來規定的，換言之，即由資本主義社會的技術系統來規定的。我們試觀察現代企

業的形式，牠是規模異常宏大的工廠。牠並不是小的生產單位，並不是手工業者的經濟，也並不是古代的大田莊主底家庭經濟，可與比擬。這是一種巨大的組織，牠包括有幾千幾萬的工人，每個工人都按一定的秩序分配在一定的地方，並且各有自己所應做的工作。我們，譬如就拿美國得特洛德城(Detroit)福特汽車工廠作為資本主義企業的一個模範，我們馬上就可以看出牠的現代企業的特殊性質：精密的分工，機器性的分工，機器之自動的運轉，工人管理機器的情形以及各種手續交替之嚴準敏捷等等都是。再詳細點說，生產品的各部分擱在運動不已的台上，各種熟練程度的工人站立在各種的機器之旁，一面注意自己的機器，一面對於在自己面前經過的半製品加以工作。整部的勞動過程都是一分一秒的計算好了；工人的一舉一動一擺一搖都是測定好了的。此外，還有專管的職員監視一般的勞動行程。一切都和鐘表以及時辰儀一樣的精確。這就是『太羅制』的分工法與『科學的組織』。一個這樣的工廠，我們如果就其『人』的組織，換言之，即就其人與人之間的關係來觀察時，亦即是一種生產的關係。現在我們又要問：究竟人的安置由甚麼東西來規定？究竟人與人之間的關係由甚麼東西來規定呢？這都是由技術來規定，由工廠裏機器的系統，機器的組合，物體機關底組織來規定。

『現代技術之發展應視為勞動組織底最重要的因素。……工廠裏的機器不僅是單獨放在那裏』

牠並且分成一部分一部分的，牠們彼此間有親密的關係，或藉工作以爲聯繫。勞動之從這一架機器轉運到那一架機器，工廠裏的運輸系統……對於技術的管理者，必須有精確的計算才行。工作的計劃，工作場所和機器之分配，以及一般的運輸亦同樣規定的很精確，並且自動化，標準化了，……這樣，逐漸變爲企業管理上一副計算精確的機器。……人的活動以及人與人之間的相互作用，在這種物的活動之總系統中常是……舉足輕重的『沙漠中之沃地』。……科學的管理系統從此成立』（參看加斯齊夫的我們的任務——勞動的組織，在勞動學院月刊中，第一號，12—13頁，1921年，莫斯科出版，俄文本）。爲使我們對於大的五金工廠之科目能有一個大概的觀念起見，且舉俄國五金工廠中的部門一說，在俄國五金工廠中有：機器間，鍛鐵間，鍋爐間，翻沙間，鑄鋼間，鑄鐵間，鋼鐵轉運處，狄爾米氏五金製造間，馬爾丁氏爐，西門子爐，化學爐，砲車部，化學部，木材製造房，建築工程處，副料房。當1914—1916年中，普狄洛夫工廠中之工人種類如下：鎖匠，車床工人，旋鋸匠，鉋匠，鑿匠，穿孔匠，鍛接匠，鑄匠，集拾匠，鐵匠，錘壓匠，機匠，尖口匠，火夫，爐工，捲工，機器工人，斷截工人，陶匠，模型工人，鍍化匠，表糊匠，木作匠，泥水匠，圖畫匠，鐵板匠，黃銅匠，助手工人，男女日工等（參看五金工人之使者 13頁1917年，聖彼得堡出版）。單從這許多名稱上，可以知道每種勞動都

與一定的工具，都與一定的機器或一定的儀器相聯結着的。隨着這些勞動工具之一定的組合及其在工廠中之分配，就有一種一定的人的配置。人的配置是由工具的配置來規定的。

因此，大生產之生產關係亦由技術來規定。正和從古代希臘或羅馬之技術上發生了該種小生產和中等生產所固有之生產關係一樣，從現代的技術上亦可以發生大生產之生產關係。在社會的技術和社會的經濟之間，這裏亦有一種相對的平衡。

最後，我們知道古代技術之幼稚，結果使交換亦不發達，換言之，就是古代的經濟大部分還是『自然經濟』：各個經濟單位之間的聯繫還非常鬆緩。這也是一種一定的生產關係。現代的技術與此相反，從現代的技術中可以造出大批的生產物。而分工的目的亦在於使所有的生產都爲着市場而生產。褲帶工廠製出無數的褲帶，這當然不是這個工廠的廠主自己要用的！因此，商品經濟的生產關係亦是相當的技術底一種結果。

我們已從各方面探討了這個問題：第一，從勞動力方面；第二，從分工方面；第三，從生產的範圍方面，換言之，即從人們在各個經濟單位中組織的程度和規模方面；第四，從這些單個的經濟單位之間的關係方面。每一次我們從這兩個社會（古代社會與現代社會）的比較上都得到同樣的結論：勞動工具底組合或社會的技術是規定人的組合以及人與人之間的關係的東西，換言之，即規定社會經濟

的東西。然而所有這些還祇是生產關係中之一方面，還祇是生產關係中之一部分。現在，我們要再探討一個其他的，非常重大而基本的問題，即社會階級的問題。這個問題，我們在本書後面還要詳細解釋。此地，我們祇從生產關係的觀點上來對於這個問題加以考察。

當我們考察生產過程中人與人的關係時，我們無論在甚麼地方（所謂的原始共產社會除外）都發見人類團結的形式並不是這一團體與那一團體站在平等的地位，而是這一團體站在那一團體的頭上，我們試看看『農奴制度』下之關係。那裏，有地主，——地主之下有管理人，村長，監督者——在這些人手下又有農奴。我們再看看資本主義制度下的生產關係。我們亦看見這裏的勞動過程中的人類不僅有鑄鐵工人，裝配機器的工作人，鐵路工人，烟草工人等等的區別（這些工人雖然他們的工作各有不同，但他們都是一樣的做工，在生產中的地位却是一樣）；我們並且還看見這裏另有一部份的人們在勞動過程中是站在旁的一部份之人們的頭上，這譬如：站在工人頭上的有許多的雇員（中等的技術人員：工頭，工程師，技師，農業家等等）；站在雇員頭上的有許多的高等雇員（管理人，經理之類）；站在高等雇員頭上的又有所謂的企業主，資本家，生產過程的命運之最高司令官指揮者。最後，我們再看看富裕的羅馬地主的大田莊下的情形。這裏亦同樣有許多等級：最低的等級便是奴隸（即羅馬人稱之為『能言語的工具』"Instrumenta vocalia"的；所以稱為『能言語的工具』是為要與

其他『半能言語的工具』——牲畜——以及『啞吧工具』——物件，器具——相區別。）；奴隸之上有奴隸監督人等；奴隸監督人之上才有管理人，管理人之上才是地主自己及其高貴的家庭（有幾種家庭事務常是由地主的夫人作主）。就是瞎子也可以看出在以上所說的這許多勞動人們之間有種種各不相同的關係。所有這些人們都在這種或那種形式之下參加勞動過程；所以他們彼此發生一定的關係。同時應該把他們分成各種的集團：我們可以按照他們的專門事業來區分他們，我們可以按照職業來區分他們，我們亦可以按照階級來區分他們。我們若按職業或專門事業區分他們時，我們就有鐵匠，鑽匠，旋器匠等等；以及化學工程師，機械工程師，汽鍋工程師，纖維素製造專家，機關車手一類的人。可是誰都明白：鑽匠，旋器匠，機器工人，碼頭工人等是一回事；而工程師，農學家等又另是一回事；至於資本家，他領有的一切，當然又與前兩種人完全不同。我們不能把這種種的人混為一談。人人都看得明白，鑽匠，旋器匠，排字匠等的勞動雖各有不同，但他們在一般的勞動底過程中所處的關係是一個樣。若說鑽匠與工程師的關係，則不是如此了；至於鑽匠與資本家，則絕對的另是一種。不僅如此。特別明顯的還有如下的情形：鑽匠，旋器匠，排字匠等——他們這些人，無論是共同在一處或彼此分開着，對於一切工程師，技術師的關係是絲毫沒有分別，至於對於一切上層指導人，生產總經理，『工業主人』，資本家，也是一樣，不過更甚遼遠了。論到生產的作

用，生產的意義以及人與人之間的關係的形式與性質，這裏有很大很大的區別：資本家在工廠裏分配，編置工人就和分配編置一切物件和勞動工具一樣；反之，工人並不能『配置』資本家（這當然祇指在資本主義社會制度之下而言），工人是被資本家『所配置』。這種關係正是一種『主奴的關係』，或如馬克思說的，一種『資本的統治』。這許多在生產過程中的全不相同的作用亦正是人類區分爲各種社會的階級之根源。

說到此地，我們應當注意一種非常重要的事實。我們根據以前所說，知道分配過程亦是包含在社會的再生產過程中的。分配過程可以說是社會的生產過程底背面。我們若是仔細一點來觀察，那末，究竟甚麼叫分配過程呢？究竟分配過程與生產過程的聯繫是怎樣的呢？

關於這點，馬克思在『政治經濟學批評』論裏寫了下面一段話：『分配在庸俗的見解中，似乎是指生產品的分配而言；並且似乎是與生產相去千里；其對於生產的關係好像是獨立的一樣。但是，在分配成爲生產品的分配以前，分配首先就是生產工具的分配，次之，——這是同一關係之又一種規定法——就是社會分子在各種不同的生產中之分配（個人之服從一定的生產關係）。生產品底分配，顯然是那種包括在生產過程本身之內的，並足以規定生產之分類的分配之結果。我們若不顧這種包括在牠裏面的分配而來觀察生產時，那末，生產就純粹成了一種空的抽象；反之我們若顧及這種構成

生產因素的分配，則生產品底分配亦自然就有了』。馬克思的這一段話，我們應當詳細考察一番。

我們首先看出，生產品的生產過程規定生產品的分配過程。譬如說，生產由獨立的單個的經濟（單個的資本主義的營業或單個的手工業者）經營，同時，在每個這樣的經濟中又不是生產一切他所需要的東西，而祇是生產某種專門的物品（有的專門製造鐘表，有的專門生產糧食，又有的專門製造鐵鎖，鐵鎚，鐵鉗等等東西），這樣，誰都明白，生產品之分配非用交換的方法不可。製造鐵鎖的鐵匠不能拿鐵鎖當作衣穿，或當作飯吃，而生產糧食的農夫不僅把他這糧食鎖在倉裏，就算完事，他自己還需要鐵鎖和鑰匙一類東西。因此他們不得不彼此交換，彼此做買賣。因此，社會中所生產的生產品之分配，在這裏就得採用交換的方法。有一種怎樣的生產就發生一種怎樣的生產品的分配。生產品的分配絕不是與這種生產品的生產完全沒有關係的。反之，生產品的分配乃是由生產品的生產來規定，並與之共同構成物質的，社會的再生產之一部分。

然而生產的本身還包含有兩種其他的『分配』：第一，是人的分配，即按人在生產過程中之各種作用，將人安排在生產過程中（我們在本節中，主要的就是說這一點）；第二，是在這些人之間的生產工具的分配。這兩種『分配』是屬於生產本身的，或如馬克思所說，是『包含在』生產內部的。實際上，我們且來觀察我們上面說過的例子；雖然這是一個資本主義社會的例子，當亦無甚妨礙。

我們從這個例子內，可以看見一種『人的分配』。這些『分配了』的，換言之，即按一定的方式分配在生產中的人們——上面我們已經說過——區分爲許多階級，同時這種階級的區分亦即以其在生產過程中之不同的作用爲基礎。可是，我們看吧！勞動工具的分配亦與這種不同的『人的分配』，亦與這些生產中的人們的各種作用有聯繫的：資本家，羅馬大田莊主人以及地主，都領有這種勞動工具（工廠與機器；田產與強迫工作的手工場；土地與一切建築），同時工人却除了自己的勞動力外沒有甚麼生產工具；奴隸則簡直連自己的身體都非己有；農奴的情形亦與此相似。這樣一來，可見生產中各個階級的作用亦由於他們間生產工具之分配所使然。恩格斯在他的『論馬克思的「政治經濟學批評」』一文裏寫道：『政治經濟學所研究的並不是死的事物，而是人與人之間的關係，實言之，即階級與階級之間的關係；但是，這種關係永與死的事物連在一塊並表現爲一種死的事物（『新時代』雜誌，第三十九年號，第一卷，420頁）。這段話說的是甚麼意思？我們還想用一個例子來解釋。我們就拿資本主義社會的階級關係，就拿勞資間的關係來說罷。這種關係連結在那種死的『事物』上呢？正是連結在資本家手裏所有的東西上，正是連結在該種資本家所領有而工人階級所沒有的生產工具上。這種生產工具就是資本家取得利潤的手段和剝削工人階級的方法。這不單是死的事物，而且是有的一種特殊的社會意義的事物。牠有一種怎樣的社會意義呢？牠的社會的

意義，就是：牠在這裏並不單是用作生產工具，而且是用作剝削僱傭勞動者的剝削工具。換句話說，即階級間之關係已表現在這種『事物』中，或像恩格斯所說，這種階級關係永與死的事物連在一塊。在我們的例子中，這就是資本。

所以：存在各個階級間的關係中底生產關係的特殊形式，是由這些人的集團在生產過程中之不同的作用，以及他們中間的生產工具的分配來規定。生產品的分配亦完全由此而來。

資本家爲甚麼能得利潤？因爲他領有生產工具；因爲他是資本家。

生產中之階級的關係，換言之，即與生產工具之分配有關係的關係，在社會中，具有一種特別重要的意義。牠是首先規定這個社會的形式，規定牠的構造或如馬克思所說，規定牠的經濟的結構的。

現在，我們誰都知道，生產關係是非常繁雜而形式極多的。如果我們回想一下，我們曾把生產品之分配看作是再生產之一部分時，我們亦可以明白，分配過程中人與人之間的種種關係亦包括在生產關係中了。這樣的關係，在複雜的社會裏，爲數極多。譬如在大商賈，大銀行家，商號執事，錢業商人，零售商人，工人，消費者，賣者，商業旅行家，分發人，工廠主，船主，水手，工程師，工頭等等人之間的關係，都是生產關係。他們在實際生活中，錯綜交雜，成爲各種各樣的組合，成爲五花八門的集團，成爲稀奇古怪的會合。不過，在這許多結合之中，最重要的祇有幾個的主要的

人團之間的關係，即幾個大的人團之間的關係，即我們所稱之爲社會的階級的人團之間的關係。根據社會裏有些甚麼階級，這些階級之位置怎樣，牠們在生產過程中的作用如何，勞動工具之分配如何，我們便可以知道這是一個怎樣的社會。假使上層的人是資本家，下層的人是僱傭勞動者，這便是一個資本主義的社會；假使地主站在上面，他連皮帶骨地領有一切的人們和事物時，則這便是一種奴隸制度的社會；假使是工人站在上面而統治一切時，則這便是無產階級專政的制度，以此類推。但是，假使簡直沒有甚麼階級時，這當然不能說是社會也消滅了，這祇能說是沒有了階級的社會。這譬如原始共產社會是如此，將來的共產主義的社會亦將如此。

現在我們又有個問題。我們上面說過，生產關係是隨着社會的技術而變動的。這個原則是否亦適用於那種同時又是階級關係的生產關係呢？我們祇要對於某一社會底真正的發展過程，加以考察，便能相信這個原則是正確的。譬如在當今的一代，階級間曾有很大的變動。數十年前，獨立的手工業者的階級還非常顯着。後來不久就很快的溶化了。爲甚麼呢？因爲機器技術發達了，隨之便產生了大生產和工廠制度。因之無產階級亦同時增加，工業資產階級亦雄壯起來，而手工業便烟消雲散了。階級的團集變成了另外一種。這當然是非如此不可的。因爲技術一經變動，則社會裏的分工亦必隨之變動：生產中的或種職能隨之消失或減弱，而另有或種新的職能發生出來。所

以接着便有階級團集的變動。若是某一社會的生產力不很發達時，則這個社會的工業亦必定非常幼稚；這個社會的經濟必定帶一種耕種的農業的鄉村的性質。在這樣一個社會裏，又何怪乎農村人口的階級佔大多數，又何怪乎地主階級常常站在全體社會的頭上！反之，若是某一社會裏的生產力發展得很高了，則這個社會裏亦必然有很大的工業，都市，工廠中心等存在着。這樣一來，佔有重要勢力的就正是都市的階級了。地主階級在工業資產階級或他種資產階級之前，就要退避三舍。無產階級的力量增加得非常厲害。很明顯的，階級之不斷的分化可以使社會的形式亦完全變動。這種變動，祇有下層階級一旦跑到上頭來了的時候，才會發生。至於如何發生，我們下章裏還要詳說。現在，我們祇應當知道，階級的關係——生產關係中的最重要的一部分——亦隨生產力的變動而變動的。『生產者彼此間的社會關係，生產者的共同行動，以及生產者之參與生產的歷程，當然按照生產工具之性質而變更。自從有了新的軍事器械——火射器——之發明，所有軍隊內部的組織都必然的變動了，所有那些相互間的關係——在這種關係之內，許多個人組成軍隊而能有整個軍隊的作用——也變動了；各個軍隊之間的關係亦同樣生了變化。所以生產者的社會關係，即社會的生產關係亦隨物質的生產工具，即生產力之發展和變動而變動』（馬克思：『工錢勞動與資本』）。換句話說，即『每一個社會的組織都是由其生產力的狀況來規定的。這種生產力的狀況如果有了變

動，則社會的組織遲早亦必然要隨着變動。因此，凡在社會生產力增長（或低落——布哈林添註）的地方，社會的組織總是處於不安定的平衡「註」之狀態中」（普列漢諾夫：『論唯物史觀』，『我們的批評者之批評』中 324 頁）。

「註」那些不滿意於『平衡說』的讀者們，應當對於這個名詞注一點意才是。

生產關係之總和就是社會的經濟構造，或生產方。這就是社會之人的勞動機關，社會的『真實的基礎』。

當我們考察生產關係之際，我們把牠歸結到人們在空間的配置方面來說。究竟這種關係表現在那裏呢？牠的表現，就和我們上面說過的一樣，即在於每一個人都有他的一定的位置，正如鐘表的機器中之每一個小螺絲釘一樣。這種在空間裏在『勞動場』裏的一定的位置，就把這種『配置』，『分配』變成了一種社會的勞動關係。當然，每種物體都是存在空間裏的，都是在那裏運動的。但是人類却特別有他的一定的勞動地位把他們聯結。這是一種物質的關係，這種關係，就和鐘表裏的機器之各部分間的關係一樣。我們應當注意：有好些批評歷史唯物論的人們常把許多的概念相互混淆了，這是因為『物質』這個字有好幾種意義的緣故。譬如有人把歷史的過程『歸源』到物質的『需要』或『利益』，於是興高彩烈以為戰勝了歷史的唯物論，同時指證

說，『利益』二字，在哲學的字義上，絕不是什麼物質的東西，乃顯然是一種心理的東西。真的不錯，利益決不是物質。可是，最可惜的，就是有些歷史唯物論的『擁護人』們亦同樣犯了這種混淆的錯誤呢；他們常常把馬克思和其他某一資產階級的哲學家相混雜，並且不同意於哲學的唯物論。這譬如亞得烈 (Max Adler) 便是其中之一個，他把馬克思和康德混在一塊，認為社會就是心理的互相作用底總和；在亞氏看來，(卜克唐諾夫也是這樣。見『社會心理學』)一切現象都是心理的。關於這種見解的最好的例子，我們可以舉齊特包爾 (Max Zetterbaum) 說。齊氏在他的『唯物史觀』一文裏寫道：『然而就哲學的唯物論之意義說，一種關係絕對不是什麼物質；哲學的唯物論之所謂物質是與死的實體相等的。要把『經濟的構造』，歷史唯物論是『物質基礎』和哲學的唯物論底『物質』連成一氣時，任憑你怎樣說法，簡直非常困難。……這不僅是適用於主動方面，而且還適用於被動方面。生產工具……終久還是人類精神的生產品』。齊氏說機器並不是沒有精神的人底產品，這完全弄錯了。我們不能因為人類本身不是由死尸造成的，而就說，社會中的一切都是沒有軀體的精神之產物，都是一種非常高尙的精神之產物；而就說，機器亦是什麼心理的東西，社會亦沒有什麼『物質』。可是，誰都明白，絕對不是這麼說的。因為沒有罪惡滔天的肉體，一種無罪的精神還是不能創造人類和機器出來。不僅如此。

假使沒有肉體，則精神也決不會有辦理這些事物的願望了。但是『關係』二字又怎樣解釋呢？我們再向齊先生說明白道。如果我們說太陽系是一種物質的系統，我們很希望齊先生不會出來反對。不過，這種系統究竟是甚麼？爲什麼牠是一種系統？正因爲太陽系的許多成分（太陽，地球以及其他行星）彼此站在一定的關係上，正因爲牠們在每一個時候，在空間裏都佔有一定的位置。正與全體行星處在一定的關係之內而組成太陽系一樣，全體人類亦是站在一定的生產關係之內而組成社會的經濟構造，社會的物質基礎，社會的人的機器。在考茨基的著作中，亦可找出很懷疑的地方；考氏常把技術和經濟兩個概念混淆用得神魂顛倒。此外，我們還可從德國一位極端資產階級的經濟學家崇巴特（W. Sombart）的著作中，找出下面一段話來，以與上面那種見解相對照。這位完全沒有唯物論的思想的教授寫道：『若用比喻的說法，我們可以說經濟生活是一種有機體，而有機體是由肉體和精神組合而成的。經濟體所推演的外形，就造成軀體：經濟體的外形就是經濟形式和生產形式以及經濟活動所存在的及所憑藉的各種各樣的組織』（崇巴特：『資本家』）。很明顯的，包括在這種經濟形式和經濟組織之部類中的，首先要算，並且應該要算社會的全部經濟構造。『若用比喻的說法』，社會的全部經濟構造便是這個社會的軀體。

第三十八節 上層建築及其構造

現在，我們應當再來考察社會生活之其他方面。這裏，擺在我們目前的，有如下的許多社會現象：有社會底社會政治制度（國家政權的建設，階級組織，政黨組織等等）；有風俗習慣，法律道德（社會的規範，人類行為之準則）有科學，哲學，宗教藝術以及人類彼此傳達意思的工具——語言。平常，所有這些社會現象，除社會政治制度外，都稱爲『精神文化』。

『文化』這個字的意義，在拉丁文與『作爲』一字相同。因此，所爲『文化』，就廣義說，即指一切『出自人手的作品』，換言之，即指社會的人，以種種形式所生產的一切東西而言。

『精神文化』亦同樣是社會生活底產物，是包括在一般的社會生活過程中的。要懂得甚麼叫『精神文化』，我們應當看牠是一般的社會生活過程中底一部分。同時，有好些資產階級的學者總要把這種『精神文化』從社會生活過程中分離出來，實際上這就是崇拜『精神文化』，當牠是神聖的東西看待，將牠變成了一種與實體毫無關係的，純潔的，精神的特質。例如魏柏爾（Alfred Weber）以爲社會生活之進展，社會生活之日趨繁複，社會財富之日增豐裕，是外部的文明過程，他在他的『社會學的文化概念』一文（在第二次德國社會學家會議集中。一九一三年，社本根出版）裏寫道：『但是我們現在覺得（！），文化是超乎所有這些東西之上的；所謂文化的發達，我們認爲是指一種旁的東西而言。……然後，祇有……生活從牠的必要性和實利性變

成了一種超越這些東西之上的東西時方才可以說得上有文化」（十至十一頁）。換句話說，即文化是生活之一部分，但不爲『生活之必要性和實利性』所規定，這就是說，牠跳出社會界以外不受這個社會的約束。誰都明白，這樣的觀點，終必至於拋棄科學，而代以信仰。魏柏爾之主要的立論，說『我們覺得』——這不是沒有緣故的。

在沒有談到這種『精神文化』以前，我們認爲最好是先來考察一下社會底社會政治組織之一般情形，因爲我們馬上可以知道，社會政治組織是直接由牠的經濟構造來規定的。

社會政治組織之最明顯的表現，即是國家政權。甚麼是國家政權呢？要回答這個問題，我們還應當問：階級社會的存在怎樣會有可能？很顯明的，如果社會是成自許多不同的階級則這些階級亦應當各有不同的利益。這一階級領有一切的財富，那一階級差不多甚麼都沒有。這一階級發號施令，佔有他人勞動的產物；那一階級俯首聽命。將自己勞動的結果，拱手送與他人。在生產和分配之中的階級的地位，換言之，即階級的生存條件，階級在社會中之作用以及階級的『社會生活』亦都可以引起或種的覺悟。可是我們很知道，宇宙間的一切都是有定的，宇宙間沒有甚麼東西是沒有原因的。所以階級地位之不同，就決定牠們利益，願望，鬪爭——常是拼死而不拼活的鬪爭——之差別。不過，在這樣一種情況之下，階級社會的組織中又怎能維持其平衡呢？階級社會又怎能

不時時分裂呢？英國一位政治家會說過，在一個國家中實際上存在着兩個『國家』（即兩個階級），這樣的社會又怎樣能存在呢？

然而我們知道，階級社會是存在着的。因之，應該還有一種維持平衡的輔助條件存在，應該還有一種有鐵箍作用的東西存在，以箍住這些階級，防止社會之解體，分裂，以至於完全崩潰。一個這樣的鐵箍便是國家。國家是一種組織，他有無數線網，纏住全社會使全社會都在牠的掌握之中。究竟這是一種怎樣的組織呢？這種組織是從何發生的呢？很明顯的，牠不是從天上掉下來的。牠亦不能站在階級以外，原因非常簡單，因為階級社會裏決沒有無階級的人。所以也就沒有這樣材料來組織一種階級以外的或『超階級』的組織，使資產階級學者中間的強盜無所歌頌。國家的組織完完全全是『統治階級』底組織。

現在，我們又提出如下的問題：那一個階級『統治』呢？國家政權用自己的權力，用自己的壓力，用自己的思想上精神上桎梏，用自己的種種巨大的機關來控制其他階級——這種國家政權又究竟是那一社會階級的組織呢？我們祇要將上面所說過的話稍為回想一下，這個問題亦是很容易回答的。實際上，我們就舉資本主義的社會說罷。在資本主義社會的生產中，資本家階級就是統治階級。然則在資本主義社會的國家中，又能不能讓無產階級繼續統治着呢？當然不能的。因為這

樣一來，則失掉了平衡中之一個根本條件，此時祇有兩條出路，不是無產階級把生產亦奪到自己手中，由自己來統治生產，便是資產階級起來恢復他們政權。這就是說，一個社會之存在既具有一定經濟構造；則其國家組織必應與其經濟組織相適應；換言之，即社會之經濟構造亦足以規定其國家政治的構造。

讓我們再往下看。國家是一種巨大的組織；牠佔有很大的幅員，統有幾百萬幾千萬的人口。

這個組織需要無數的僱員，官吏，兵士，軍官，立法人，法律家，總長，法官，武將等等；牠包含有許多階層的人類；這些人都是重重疊疊一層壓一層的。國家這種組織就好像一面鏡子把生產中的關係完全反映出來。譬如在資本主義社會的生產中，資產階級站在最上層的地位，在國家組織裏面亦是如此。工廠裏除了廠主之外，就算工廠管理員的地位最高，他自己亦常是很大的資本家；資本主義國家裏的各部總長外，高等僱員亦是這樣。在軍隊中的將軍，也由這部份人中抽出來的。其次，機械師，工程師以及技術的精神勞動者一類的人，在生產中佔有中等的地位；在國家機關中亦是擔任中等職務，有時軍隊中的中級軍官亦由他們擔任。至於工人階級則祇與下級僱員，兵士一類的人相當了。這裏面，當然也還有很多差異，不過，就整個的說來，國家政權的組織是與社會的組織相適應的。我們假使說，忽然有一天，一切的下級僱員都跑到上級僱員的上頭去了時。那這亦就是

說，舊日的階級失掉了他們的國家政權了。這樣的情形，只有整個的社會失掉了平衡，換言之，即舉行一次革命時，始有可能。可是如果生產中沒有起過相當的變化，則這種革命還是不能來到。

所以，我們從此知道，國家政權機關本身的組織反映了經濟的組織，換句話說，即某種的階級便佔有某種的位置。

我們從各個時代和各個地域中舉幾個例子來說。譬如古代埃及，生產的管理差不多和國家的管理融合起來，無論在生產方面或國家方面，都是由大地主一手掌管。大地主的國家底生產即佔生產底大部分。各個社會集團在生產中之作用亦與他們在國家中的地位（或為高等官吏，中等官吏，下等官吏，或為奴隸）全相符合。（參看諾易拉特 Otto Neurath的『古代經濟史』八頁，一九零九年，來布悉出版），『貴族的家庭（Die Familien der "Grossen"）即是地主的家庭，同時牠們首先也就是侍衛的貴族。（Turstadel）』（參看『政治科學辭典』第一卷中魏柏爾 Max Weber的『古代之農業情形』）。有時，國家政權與生產管理權的關係表現得非常的明顯。當十五世紀時，意大利的，商業資產階級的佛羅棧薩（Firenze）共和國是由麥底塞銀行（Das Bankhaus der Mediceer）統治着的；『麥底塞銀行與佛羅棧薩共和國的國庫簡直就是一個東西；麥底塞商業銀行底破產，同時便是佛羅棧薩共和國底傾亡』（卜克洛夫斯基：『經濟的唯物

主義』，二七頁，一九零六年，莫斯科出版）。當十八世紀後半葉中，俄國生產中之統治人是地主，地主統有無數的農奴。所以，國家機關中，亦是地主居首要的地位；地主甚至特別組成爲有特權的『高貴的』貴族等級。當俄國農民舉行了所謂『布加巧夫的暴動』時，貴族女皇耶加節林娜第二已將當時國家政權的本質表顯得非常明顯；以『喀山地主』的資格，曾參加騎兵隊之組織，來壓服這些『流氓痞棍』，因喀山一帶的地主無不熱烈的感戴皇恩，表示萬分的忠忱。耶加節林娜雖與法國的自由思想的哲學家關係很密切，但仍不能禁止她不把農奴制度擴張到烏克蘭去。託爾斯泰對於這兩件事情底聯繫，曾有如下底描寫：

『身爲民父母，

當與民自由；

能與民自由，

民復何所求？

女皇含情回答道：

「多蒙先生有關照」。

可是答語一聲猶未了，

又把烏克蘭人

鎖入土牢』。

在現在的美國，生產中的主人是財政資本家，是少數幾個銀行家及託辣斯的組織人。國家政權亦同樣握在他們手裏；他們的勢力簡直有這樣大；國會的決議案都常常要在資本聯合的屏風後面，預先有一番詳細的商議，

然而，所謂社會的政治的組織，決不是限於政權而已。無論統治階級或被壓迫階級，都有各種各樣的組織和各種各樣的結合的形式。每一個階級往往都有他的先鋒隊，都有他的最先進最『覺悟的』分子，來組織政黨爭取社會的統治權。統治階級常常自己有其政黨，被壓迫階級和『中間階級』也是這樣。因為一個階級的有內部還有許多的集團，所以一個階級最根本最永久的利益雖然祇能表現在一個政黨中，但還是有形成幾個政黨的可能。除組織成的政黨外，還有許多其他的組織，譬如現在美國的資本家們，有關於反對工人階級的武裝組織，有關於選舉煽動的組織（即所謂的“Tammany Hall”），有吸收工賊的組織，以及種種偵探組織（如平調頓私人偵探局）等；此外，各個勢力很大的資本主義的商號和勢力很大的政治人物亦還有種種祕密的團體，這種團體如有所決議時亦常藉國家機關之力而實現之。以前俄國，有所謂『黑幫』之組織，這就是地主國家的一個助手機關，牠甚

至與統治的羅曼諾夫皇室有連結。一九二一年間，意大利『法西斯蒂』的作用就是如此；德國的阿爾格史 (Dr. Orzech) 亦然。被壓迫階級，除其政黨外，亦同樣，還有各種的『經濟』組織（例如工會），鬥爭組織和俱樂部等；又如拉辛或布加巧夫的『祕密會社』亦屬於此種組織之內。總而言之，所有一切領導階級爭鬪的組織，一方面從德國學生的『團體』『黃金少年』起至政府機關止，他方面從政黨起至俱樂部止——所有這一切的組織都是屬於社會政治方面的。我們此地用不着特別費腦力來追求牠們存在的根源。牠們都是階級的縮影和表現。因此，這裏也是由『經濟』來決定政治。

當考察這種社會底『政治的上層建築』時，我們還可以並且應當注意如下的事實。從上述的例子中我們知道這種政治的上層建築不單限於人的組織而言。牠亦和整個的社會一樣，又由物，人，意念所組合而成。譬如舉國家機關說。我們可以看見這裏面有自己的物質部分，有自己的人的次第（一層一層的人的組織），更有自己的有系統的意念（規範，法律，命令等）以及其他。或再說軍隊。軍隊是國家之一部分。不過，牠亦有牠自己的『技術』（大砲，步槍，機關槍，經濟部），有牠自己的秩序（按一定的方式而『分配』的），有牠自己的『意念』，——這種意念（如服從的精神，紀律等）是用複雜的軍事操演和特殊的個人訓練的方法，而輸入軍隊中所有人員底腦海中的。我們若

從這一方面觀察軍隊時，很容易得到如下的結論：軍隊的技術是由各該社會的生產勞動之一般技術來規定：如果不知道製鋼，換言之，即如果沒有相當的生產工具，當然也就不能製造大礮了。人的配置或軍隊的組織，是要看軍事技術如何，以及當時社會階級的區分如何而為決定。軍隊之分為礮兵，步兵，工兵，騎兵等等亦要看是否有武器以及武器的種類如何而定。同時兵士，軍官以及擔任特殊職務的人們（如電話員），也依此為轉移。他一方面，若問到軍官團是由那一階級的人組成，軍隊的一切行動是由那一階級的代表指揮等，則這又完全要看社會階級的成分如何。最後，至於軍隊所具的特殊的意念，則一方面由軍隊的組織（章程教練，絕對服從等），他方面由社會的階級構造來規定（例如沙皇政府的軍隊中的口號是：服從沙皇，保護『信仰，皇帝和祖國』，現在紅軍裏面的口號是：遵守紀律以保護勞動者抵禦帝國主義者）。這些例子已足使我們知道：社會的政治的上層建築是一種非常複雜的東西，牠是由各種彼此連結的要素構合而成。就整個的說，牠是由社會階級的結構來規定，而社會階級的結構又由生產力即社會的技術來決定。有些要素是直接倚賴技術（『軍事技術』）的，還有些要素則既倚賴社會底階級性（社會階級的經濟），又倚賴上層建築本身底『技術』（『軍隊的組織』）。因此，所有上層建築的要素，或直接或間接，都要以社會生產力之發達為轉移。

家庭組織，換言之，即夫婦兒女的團體，在人類的一般組織中佔有一種特殊的地位。這種變易不停的性的組織亦有一定的經濟關係作為基礎。『家庭並不僅是一種社會的組織，而且特別是一種經濟的組織，牠建築在男女間的分工，或『性的差別』上。……原始的婚配簡直就是這種經濟結合底表現』（密拉列爾 Miller：『社會進化史』一五〇頁。又參看馬克思『資本論』卷一，三二六頁：『在一個家庭裏……自然的分工之發生是由於性的和年齡的差別。……』）。同時，因為經濟的部落制度及其原始共產社會性之改變，家庭本身亦就成爲一種比較固定的形式（性的關係之原始形式會是所謂『亂交』的形式，換言之，即是一種自由的不固定的男女性交的形式）卜克洛夫斯基在『俄史』中對於斯拉夫人的原始家庭有如下之描寫：『這種家庭中的分子，是同一經濟中的工作人員，同一隊伍中的兵士，最後，還是同一信仰之禱告者，而參加共同的祭祀』（『俄史』一七至一五頁）一九二〇年莫斯科出版）。這樣一個家庭底經濟基礎，我們從下列的事實中尤其看得明顯。卜氏在『俄史』一六頁上寫道：『我們若把此種血族關係的意義看得太重時，那就錯誤極了：這種血族關係是非常普通的，但不是絕對的必然如此。在北部諸地，亦有彼此不相認識的外人締結條約而度此種集體生活的；他們的團體組織正和家庭一樣，祇不是永久的，而是有一定時間的，或五年或十年不等。……所以此地經濟的結合亦比

血族的團體在先；所謂血族的團體即指『親屬』的結合而言。家庭關係的形式之隨經濟情形而變動，即在我們現在的時候，亦有很明顯的事實可資證明；我們祇要把農民家庭，工人家庭以及現代資產階級的家庭互相比較一下，便知分曉。農民家庭是一種比較固定的結合，因為牠直接建築在生產的基礎上。『家裏沒有女人是絕對不行的』。如沒有女人，則又有誰來飼喂豬牛，燒飯打掃以及照顧小孩子呢。家庭中的經濟意義，在這裏非常之大；夫婦結合都是各有特別的經濟上的籌算的；『家裏總得有個家主婆』。家庭中的分子也是根據經濟的觀點來分別的；誰是『食客』，誰是『做手』。農民家庭的經濟基礎既是如此，既是比較固定，則在牠沒有受到都市的『壞』影響以前，牠的特點即是家長式的保守習慣。工人的家庭情形則完全與此不同。工人本來就沒有自己的固定的經濟。工人的『家庭經濟』是一種純粹消費他的工資的消費經濟。另一方面，都市中有種種飯館，茶店，洗衣作等等，所以家庭經濟亦有一部分是不必要的，再則，大工業之發展，又『拆散了工人的家庭』；工人的老婆往往不得不參加工廠的工作。所有這些情形都使工人的家庭關係成爲一種比較不安定的，變動的形式。在大資產階級方面，有私有財產可以幫助維持家庭生活。不過，因爲資產階級的寄生性之增加以及單靠利息生活的人數之增長（食利者），婦女大都變成了一種玩物；塗脂抹粉，供人娛樂，充當洩慾工具，

變成厩房的裝飾品。種種的婚姻形式（一夫一妻制；多妻制；多夫制等）同樣是與經濟的發展有關係的。我們應當記住：性交差不多沒有什麼時候是祇限於家庭內部的性交的。娼妓的現象，在太古時代即已有之。不過，娼妓的形式和發達又與社會的經濟相關連。我們祇要想一想資本主義制度下娼妓之作用如何，便不難瞭然。我們很可以相信，在將來共產主義的社會中，把私有財產制度以及婦女的奴隸地位都一概廢除了時，無論娼妓或家庭都是要消滅的。

現在，我們再來觀察他種的『上層建築』。因為人類在社會全體中或在其單獨的一部分內，都是處於直接的衝突或不完全的一致的狀況之下，所以就發生有社會的規範（行爲法則）之必要。所謂『社會的規範』，有風俗習慣，有道德法律，以及其他許多的規條（如『禮則』，『禮儀』，『禮節』之類；他一方面，還有種種社會組織，團體之章程等）。這些社會規範發生的原因是甚麼呢？無非是因爲在此非常發達非常複雜的社會中，生活矛盾日見增多的緣故。這種矛盾中之最顯著者，我們已經說過，就是階級的矛盾。所以，牠亦『需要』一個強有力的調節的工具，來時時鎮壓這種衝突。這樣的調節工具，誰都知道，就是國家政權及其一切規條，即所謂法條。可是此外，在各階級間，在一個階級的內部，以及在各種職業，團體，結社，以至於種種人的集團中，亦還有許多次要的衝突。每個人不管他的階級地位如何，無不時時與一切可能的人們相接觸，無不時時處在各方互

相錯綜交雜的無數影響之下；他可以處身於種種不同的條件之中，這些條件是變易很快，時而互相抵消，時而絕蹤滅跡，時而又重新發見的。此地衝突，幾乎是處處都有。然而社會還是存在着；社會內部的種種集團還是存在着，而且帶有相當固定的性質。市場上的競爭者，有資本人家，企業主，商人，小商人等；然而他們在同一國家裏，並未見得時時挾刀以相威嚇；他們的階級並未見得因各分子間的競爭而分裂崩潰。買主與賣主間的利害是完全相反的。然而並未見得一接觸一開口就打起來。在工人中間亦有許多失業工人，當發生罷工之際，常爲資本家所收買。然而資本家並不能收買淨盡，工人間的階級聯繫終於獲得勝利。所有這些情形，怎樣可能呢？這大半是因爲除了法規之外，還有各種各樣的補助的規範存在之故。這些補助的規範（行爲法則）已經深入人們的腦海，可以說，已具有一種內心的作用；他們認爲這是神聖的東西，他們是『根據良心』而不是由於恐怖來執行的。譬如道德的規範在商品社會中好像是天經地義萬古不磨的神聖鐵則，凡禮貌端正的人都有遵守之必要。這如風俗習慣，『祖先遺訓』，以及『禮則』『禮儀』等等都是。

然而所有這些神聖的規範雖然帶有『超世神奇』的色彩，但我們不管一般柔弱聽命的崇拜者如何大驚小怪，還是不難根究其俗世的根源。我們祇要稍爲詳細考察一下，就可以首先發見兩種根本的事實：第一，這些規範是時時變更的，第二，這些規範是與階級，團體，職業的種類等有聯繫。這樣

一來，我們再深究一點，就可以見到這些規範，『終久』亦同樣依靠生產力的發達的。就整個的看來，我們可以說，這些規範是行爲路線底標識，每一社會，每一階級或每一團體都得保持這條路線，個人的暫時利益亦須以團體利益爲依從。因此，這些規範就是制止人類組織內部的衝突底平衡條件。牠之所以多少要與社會的經濟構造相符合，亦屬可想而知。我們祇要問一問：社會若是存在，那麼社會所通行的風俗習慣和道德之系統能否長與社會的根本的，即經濟的構造相矛盾呢？答語非常明顯：一種這樣的狀態之繼續，當然是不可能的。假使社會上所通行的一切風俗，習慣和道德都與社會的經濟構造顯然相矛盾時，則社會平衡之任何根本條件都沒有了。實際上，每一社會裏所通行的法律，風俗和道德都常與社會的經濟情形相適應，隨着社會的經濟基礎而發達，而變動，而消滅。我們且想出一個這樣的例子來說：譬如資本主義社會裏，誰都知道是資本家統治一切的事物（生產工具）。這完全可以從資本主義國家的法律裏，即所謂的私產法裏表現出來，這種私產法幾爲整個的資本主義的政權組織所保護。資本主義社會的生產關係，在法律上即叫做財產關係：這種財產關係是有許多法律條文爲保障的。若是說資本主義社會裏的這些法規（法律）不特不保護，而且要消滅這種財產關係——能不能有這樣的事情呢？當然是不會有的。道德的規範亦是如此。資本主義社會的『道德覺悟』即是牠的物質生活底表現和反映。我們再說私產的例子。道德的規範上

說道：爲人應敦厚誠實，不可侵犯他人財產，竊盜是切不可爲之事等等，這亦是很明顯的，如果沒有這樣的道德規範，印入人心，則資本主義的私產社會馬上便要塌台了。

還有人可以提出如下的反駁：不錯，你說這裏甚麼事都很簡單；可是，譬如共產黨員縱然不相信私產是神聖的，然而總不敢說竊盜是一種好的行爲吧。所以這裏總有一點兒不可解釋的神聖的東西存在着。這樣的反駁，劈眼看來，好像很真確，其實牠一點兒也不對。事體的真相是這樣：第一，共產黨員絕對不承認私有財產之神聖不可侵犯。產業國有即是剝奪資產階級的財產。就是『白手的』向資產階級奪取。工人階級佔取了『他人的財產』，違犯了私產法，『對財產權下了一次殘暴的攻擊』（馬克思：『共產黨宣言』）。第二，共產黨員是反對竊盜。爲甚麼呢？因爲：若是每個工人都爲了自己的利益，單獨向資本家奪取一部分財產時，則他不能實行共同的鬭爭，而反把自己變爲小資產階級了。小偷和穿窬一類的人，縱然出身純粹的無產階級，亦不能成爲階級的戰鬭員。如果階級中有許多人都開始行竊時，那末，階級就要崩壞而變爲毫無力量。所以，共產黨員中間的規矩是：不要偷盜，否則你是個流氓。這並不是保護私有財產的一種規範，而是維持整個的階級，防止階級的『惡化』和崩潰，防止階級分子走入錯路的一個方法，換言之，即將人們從無產階級引上完全另一種軌道上去的方法。這是無產階級行爲上的一種階級的規範。我們此地用不着

再費許多口舌，來解釋這些行爲法則是由社會的經濟條件規定的。

無產階級的行爲規範當然與資本主義社會的經濟情形相違反。不過，我們所說的祇是最通行的規範。等到無產階級的行爲法則成了最通行的時，資本主義早已完結了（這一點，下章再說）。

爲解釋以上所說的起見，我們且引幾個例子來說。在性的方面：當種族發展到一定的階段，還以血親團體爲基礎而仇視一切其他種族（實際上就是其他社會）時，近親間的結婚是很平常的現象：與母親或女兒結婚簡直認爲是特別神聖的（例如在古代依蘭教中便是如此）。

當生產力的發展，還很幼稚，社會經濟力還担不住許多廢人的需要時，殺老頭子認爲是必要的道德風尚。關於這種事實，古代歷史家赫洛多特（Herodotus）斯特拉本（Strabo）諸人曾有許多報告可查。斯氏說，這亦就是老人服毒自盡的風尚之由來。反之，如果老者在生產中或管理上還有相當的作用時，則又有尊敬老者的風尚了（參看梅葉兒 E. Meier 的『人類學之要素』，"Elemente der Anthropologie", 31—33頁）。種族之閉關自守及其共同禦敵的責任養成一種爲親復仇的習尚，婦女亦同樣參加，無而絲毫畏退之意。我們試一回想尼伯龍故事中之布郎奇或古德隆，即可見一斑；這故事裏說：

『愛測王后報奇仇；

她斬斷了那英雄好漢的尸首。

她將他們分鎖入監獄，

她不願再見這一對兇手，

等到她把她兄弟的首級示與哈根，

克齡奇女的仇恨才算報得心滿意足。

附錄原文如下：

“Da rächte sich entsetzlich König Etzels Weib:

Dem ausgewählten Recken nahm sie Leben und Leib.

Sie liess sie gesondert ins Gefängnis legen,

Dass sich nie im Leben Wiedersahn die Degen,

Bis sie ihres Bruders Haupt hin vor Hagen trug.

Krimhildens Rache war dann beiden grimn genug.”

梅葉兒 (E. Meyer) 說得對：『道德，習慣和法權這種種的規範，按其內容說，是以當時存

在着的社會制度以及社會生活中的狀態來決定的。……所以時代不同，社會不同，這些規範的內容亦能有絕對相反的』（同書，44頁）。當中國古代的時候，特殊組織的封建政權有非常重大的意義；官吏的層級非常之多，品位亦各不相同。這些地主官僚的統治權，在思想方面，即以孔子學說為根據，孔子學說可以說完全是系統的行爲法則。其中最重要之一點即是一個『孝』字，『孝』是最高概念，所謂『百行孝爲先』是。魏柏爾（Max Weber）在『宗教哲學論文集』（"Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie"）裏說：『苟有利於君之尊榮，雖忍辱含垢，死亦不辭，君皇之過，忠誠所能諫也，此之謂孝』（卷一，419頁，1920年，杜本根出版）。不『孝』是最大的罪過。凡不知『禮』（孔子學說中之根本概念）便無異於野人。對父母，師傅，官長，司吏的『孝』就和對封建領主的『孝』一樣。除『孝敬』外，紀律亦是一種重要的道德。『抗命辱上是下賤思想中之最壞者』（同書，447頁）。最普遍的觀念，治安的觀念，如程紀同（譯音）說的，所謂『亂世之民不如治世之犬』（457頁）。『孔子學說，就和一切官僚道德一樣，當然亦反對官吏自己參與營利事業。認爲這是有傷倫理，不合身分』（447頁）。擇友必須擇其社會地位相當者；富人比窮漢好，因爲他們執行各種禮節；『愚民』與『君子』對峙。最堪注目的，就是所有這些倫理的規範，用來維持封建貴族制度的，稱之爲

『洪範』。這種倫理學說，與當時社會制度之聯繫，在此地已是瞭如指掌了。所有這無數的『中國禮儀』，實實在在是與當時盛行的思想潮流相聯繫着，並且就和一種複雜的絲織品一樣，籠住了當時的社會，保護了當時的制度。

我們或再拿十七和十八世紀中法國北部的中世紀式的騎士來說。他們歌頌『美麗的貴族婦女』，常『因之』而比武決鬥。然而他們『關於名譽和愛情的理想』還是帶有『等級榮譽』的性質（參看赫爾莫爾特 H. Helmolt 的『世界史』，第五卷，1919年，來布悉和維也納出版）。騎士制度在社會中的主要作用就是戰爭和軍事行動。所以，當時一切的『規範』即在於養成一種軍事人材，並分化之使成爲一種特殊的階級。『一個騎士，……他若有怯懦膽小的表示，就會馬上被逐，就會馬上受戰使的公開的侮蔑和教會的咒罵；他的徽章和武器就會馬上被劊子手打碎，他的盾牌繫在他的馬尾上會由隨後的馬匹來踏成粉碎。……』『爲練習軍事亦有……操演之舉行』（496頁）。

隨着資本主義的關係之發展，以前盛行的風俗，道德等亦時時變動。繼奢侈浪費而來的便是積蓄的慾望以及其他相當的德行。『一個人的榮譽已不在乎封建騎士的俠義，而在乎他的經濟中之是否有秩序』（崇巴特：『資本家』140頁）。『人應當有「正當」的生活。……應

當戒絕一切蕩浪的行爲，而表示其爲上流社會；不應嫖賭逍遙，狂飲胡爲；應該祭神禱天，赴星期日的禮拜；應爲事業起見好好的處世，庶不失其爲一個善良的「國民」。因爲一種這樣道德的行爲是能提高信用』（同書，162—163頁）。當然，當資產階級的地位改變了，商號的營業與其業主的行動態度沒有關係了時，一種這樣基督偽善式的道德是又要被其他一種道德所代替的。

至於法權之隨經濟構造而變動，尤其容易指明出來，因爲法律的階級性是無處不足以表現的。甚至一種這樣不可捉摸的規範，如像時樣，亦很容易看出，是由社會情形來決定。資產階級常認爲衣服沒有穿得整潔合式亦是失了『身分』：他從這種階級的特點上，從衣服上即可以認識那人是否『正人君子』。即在革命黨人中間，亦有與此相類的情形。當俄國1905年革命的時候，曾盛行一種黨人的時興的衣服：社會民主黨人穿的多是黑色上衣（無產階級的徽號），社會革命黨人則選穿紅色（革命的農民）；在比較大一點的都市裏，凡屬參加過革命的智識階級，很少有不穿這些時興的，默認的黨派衣服的。

除階級的道德而外，還有其他的種類的道德，例如職業的道德是。關於職業道德的有醫生的道德，律師的道德等。竊盜的道德（一個竊盜不可叛賣了他的同伙）尤其遵守很嚴；其發生

情形，亦如此無異。所以以上所說的一切規範都好像是一些鐵箍，用來維持社會，階級，職業團體等等之統一的。

現在，我要離開這種行為的規範，來說另外一種的社會現象，即來研究科學和哲學的問題。我們往後可以知道，哲學是以科學之一的結果為根據的。科學本身是一種非常複雜的事物，無論提到某種進步的科學都是如此。尤其是，科學不僅限於意念的系統一方面。科學還有牠的技術，牠的一切物體的設備（器械，儀器，圖表，書籍，實驗室，圖書館，博物院等，我們祇要想一想某一個實驗室之裝設，或北極和中非洲等處之科學的旅行，即可見一斑）；科學亦常有大規模組織的人的機關（例如科學大會，科學討論會，科學協會以及其他種種組織，並各有定期刊物或各種出版物等）；最後，牠還有一種意念的系統，即一種有條理的思想之系統，這亦正是科學本義所在之處。

首先，我們應當提出如下的一個原則來：一切科學都是由實際中產生出來的，都是由社會的人對自然界的生存競爭之條件和需要中，都是由各種社會團體對社會的自然力或對其他社會團體之生存競爭條件和需要中產生出來的。『野蠻人具有種種的經驗。他認識種種有毒的或可食的植物，他知道追尋野獸的蹤跡，並預防猛獸或毒蛇之咬。他知道為自己的目的來利用水火，為製造武器而選擇石頭和木材；他更知道鎔化金屬，改製金屬。他學知用手指計算數目，藉手足測量長短。他好像

小孩子一樣，仰望着無窮盡的天體，觀察天體的轉動以及太陽和各個行星在天體上的地位之變換。

他的一切的觀察或大多數的觀察有時亦是爲達到利己的目的而作的。這樣的原始的經驗即是各種科學之萌芽。至於科學本身之發生，祇能在一方面因爲物質上的擔保，有了許多功夫和自由，他方面因爲才子哲人不斷的嘗試增強了觀察的興趣時，始有可能』（馬赫：『認識與迷誤』21頁，1905年來布悉出版）。因此，祇有生產力的增長，才有一部分空間的時間來作科學的考察時，科學始能發生。他一方面，科學最初所有的材料，亦正是由生產方面得來。生活的維持直接依靠生產，——依靠生產的興趣，這便是科學發達的動力。實際產生理論，並推動理論往前發展。

舉幾個例子說，譬如天文學之發生，是由於旅行荒郊時需要判別方向，農事耕作上，需要確定時日，以及精確的劃分時間（例如鐘表就是藉天文學以爲對正）等。物理學則直接與物質生產的技術和軍事的技術有聯繫。化學之發生，是由於工業生產，特別是礦山之發達（化學之起源，我們早在埃及和中國見之，例如玻璃製造，染坊，玻璃業，顏料製造，冶金術等，無不需要化學的智識；即『Chemie』（化學）這個字亦是由『chemie』一字而來，『Chemie』是『黑色』的意思，字源出自埃及。）。所謂鍊金術，亦早在埃及及人中有之，並曾引起了他們尋找變鐵爲金的法則之慾望。十五世紀的時候，化學亦曾被醫學促進了不少。礦物學（或稱金石學）是

由於生產中要利用礦物，並爲生產之需要而來考究這些礦物才發生的。植物學起初祇在於認識養生的植物，然後才及於有用的植物，最後才用來考究一切的植物。動物學（即研究動物之科學）之發達，亦由於需要認識動物的有用的和有害的性質所使然。解剖學，生理學，病理學是在實際的醫學基礎上發生的（這一方面的最初的『學者』，都是埃及的，印度的，希臘的和羅馬的醫生，例如希臘的希波克拉底 Hippocrates，羅馬的迦倫 Claudius Galenus 等是）。地理學和

人種學則因商業和殖民地戰爭而發達的。古代最有經商能力的民族，例如菲尼基人和加耳非格人等，同時亦是最好的地理學家。地理學在中古時代停滯了一下。到了近代（從十五世紀），因爲商業資本主義的殖民地戰爭以及與此相關的半商業性，半強盜性和半科學性的旅行之結果，始有了巨大的發展。作這種旅行和發現的，首先，就是一些經營商業的海盜的國家，如葡萄牙，西班牙，英國，荷蘭等。人種學之發達亦是由於殖民政策（人種學的具體的問題，即在於怎樣教給野蠻人來替『文明』的資產階級作工）。數學好像是一種與實際相距最遠的科學，然而還免不了是由實際中產出生來的。數學上用的最初的工具，亦和物質生產方面一樣，是人的手足五指（例如屈指計數；計算中之五進位，十進位和二十進位等；角的最初的記號是按照膝灣；距離上的尺度單位是一託，一步，等。——參看康託爾，Cantor 的『數學歷史講義』卷

1, 1907 年來布悉出版)。數學的實質亦是些生產的需要，例如土地測量 ("Geometry"——「幾何學」——這個字的意義即等於「土地測量」)，工程建築，容積計算，造船，以及從前牲畜的計數，後來在商業時代的盤算，決算等等。埃及的和希臘的幾何學家，羅馬的土地測量家 (agrimensores)，亞歷山大里的工程師 (例如赫朗 Heron 曾發明過一種像蒸汽機樣的東西) 等，同時亦都是最初的數學家 (參看愛斯勒 Rudolf Eisler 的『科學史』，1906 年，來布悉出版)。

社會科學亦完全與此相同 (我們在本書『緒論』裏已經說過)。歷史學的發生是爲了實際政策去認識『民族命運』的緣故。法權科學開始是在於搜集整理許多重要的法則 (所謂『纂成法典』)，所以亦是爲了實際的目的。政治經濟學是隨資本主義而發生的；牠起初不過是一種商人的科學，爲滿足商人階級政策之需要而產生出來的。各種語言科學發生之初祇是各種語言的『文法』所形成而已，後來因商業關係和交通需要的緣故而逐漸發展。統計學開始於商人們的『統計表』，這種統計表是爲各個國家而作的 (有時也就是政治經濟學的胚胎：政治經濟學的 precursors 一位始祖配第 William Petty 曾有一部著作叫做『政治算術』)。……即在我們目前，亦生產出來了許多新的科學，例如從採用太羅制度後的技術經驗中，便發生了所謂『心理技術學』 (Psychotechnique)，勞動底心理生理學 (Psychophysiology of Labor)，生產組織學說等。

科學在其發達中而日益擴大範圍，日益分類精細（專門化）。然而我們還是可以指明牠與生產力的狀態之直接的或間接的關係。

在直接的物質的生產行為中，人類社會能『增長』自己的自然的器官，並能利用這種『違反上帝的意思』而增長了的器官，換言之，即利用他的技術來多多改製自然界的材料；正和這個情形一樣，人類社會在科學方面亦有他的『增長』了的知識，可以提高他的『智慧』，使他能夠多多『了解』宇宙間的現象，因之，亦能使他善於處理一切。

最有趣的，即有許多資產階級的學者，當他們具體的談及科學時，亦不知不覺的採用了這種唯物論的觀點。不過，他們總是捉襟見肘！譬與俄國一位著名的學者楚卜洛夫關於『科學思想』說了如下的一段話：『當生活簡單的時候，人類在日常生活中有了一些『生活的經驗』即已心滿意足，——這些『生活的經驗』都是根據祖先的傳說，將好些不相聯貫的知識和習慣，偶然積聚起來的。然而自從利益的範圍擴大之後，這一點兒可憐的知識已不夠完成人類的任務，於是就必要有一種有系統的工作，來對於環境求一種有意識的有計劃的認識，換言之，即已發生科學的需要。當人類一旦明白了，科學與人力是相符（*Scientia et potentia humana in idem coincidunt*）時，當人類一旦明白了，觀察中之原因即是行動中之規律（*quod in Contemplatione instar causae*

est, id in operatione instar regulæ eat) 時，牠也就明白，原因的錯認足以使結果亦完全破壞 (ignoratio causæ desinit effectum)；牠於是知道重視知識爲實際工作之基礎』（『統計學說概要』，21—22 頁，俄文本，1909 年聖彼得堡出版）。

科學情況與社會生產力之間的聯繫是各色各樣千變萬化的。牠並不如平常一般人所說的那樣簡單；要確定這種聯繫，我們還應當從問題的各方面加以考察。我們知道，科學有牠自己的技術，有牠自己的科學勞動的組織，有牠的內容，有牠的方法等。所有這些成分彼此間當然亦有相互影響，當然亦影響到當時該種科學的狀況。所以，很明顯的，我們應當對於這些成分，——加以考查，並應當將牠與經濟和社會技術之間的直接的或間接的聯繫，一一確定出來。

尤其是誰都知道，要能有一般的科學，必須生產力已經達到一定的發展階段。凡屬沒有剩餘勞動的地方，或有剩餘勞動而爲數有限且不能增加的地方，那裏亦不能有科學的發展。

『這種（對於科學——布哈林添註）的努力，祇能在人類一切其他需要滿足之後，始可顯示出來。……我們有好些（科學的）知識是由中國，印度，埃及傳來的；可是最有趣的，即這些知識在那些國裏亦祇有非常不完全的發展』（波爾多 A. Bordaunx：『十九世紀中之物理學，化學和地質學史』"Histoire des sciences physiques, chimiques et géologiques au XIX siècle," 11 頁，

1920年，巴黎和里依塞出版）。

科學的內容始終是由社會的技術和經濟（即我們上面所說的『實際的根基』）來規定。正因此故，所以同一種的科學的發現，發明或問題的解決往往在各地地方，『彼此不相關』地同時舉行之。

於是，這些相當的『觀念』亦就脫離了實際，而『高懸於空中』了。這即是說，牠們是從已有的生活環境中生長出來的，生活環境却又以生產力的狀態為依靠。

波爾多在他的『十九世紀中之物理學，化學和地質學史』裏曾引說過如下的一些發現，這些發現，據他自己說，是『由於懸空的意念之存在和生活的環境』所引出來的；這樣的發現有：熱力與機械工作之間的關係，感應作用，感應圈，克蘭姆氏環，微積分（除萊布尼茨和牛頓而外，他亦是他們的先覺，菲馬特 Fermat，加瓦里烈 Cavaliari 等以及亞幾米特 Archimedes 等所說及過的。）等。波爾多的結論就是：『至於說到科學……即我們很難確定，誰（即那一個人，布哈林添註）是真正的發現者』（8頁）。我們附帶還要說明一句，即科學的實際意義決沒有假定說，一切的科學原則都能直接影響於實際。譬如原則A，對於實際有很重要的意義。但要證明這個原則時，又還需要B, C, D, 等原則。這些B, C, D, 等原則本身並沒有直接的實際的價值（好像一般人所常說的，他們祇有『純粹理論上的價值』）不過，牠們都是一個統一的科學的連環

中之一環，所以還是有一種間接的實際的意義。從來沒有無用的或無價值的科學系統，就和從來沒有無意識的無用處的機械器具是一個樣。

雖然許多問題大半是由技術方面和經濟方面提出來，但是他一方面，這些問題的解決，在許多科學裏又以科學技術之變動為轉移。科學研究的儀器很足以擴大吾人的視線。譬如十七世紀上半葉中，發明了顯微鏡。誰都知道，這對於科學的進步有了多大的影響。牠促進了植物學（研究植物組織的），動物解剖學，人類解剖學等之發展，並創立了新的科學部門，如細菌學等是。天文學方面的技術（天文臺之建設，望遠鏡的種類，天文照像器具等）之作用亦同樣非常明顯。科學技術自己一方面又完全倚靠一般的物質生產（科學技術亦是物質的勞動之產物）。科學勞動中，亦常有相當的科學勞動的組織，這亦同樣足以規定科學知識之狀況。科學的勞動之分類（科學中之專門化），大的科學單位之組織（如實驗室等），科學會社之形成以及科學的交換等，都是有很大的意義的。不過，所有這些方面，歸根還是由經濟的和技術的條件來規定（例如現代的化學實驗室完全靠大生產之發達；經濟的關係緊密，則科學的交換愈強固等）。技術的和經濟的條件之『限制』科學，亦有其他方面。技術如果發達的快，則經濟情形之變動亦快，因之整個的生活亦隨而很快的變動。在這樣一種事實狀況之下，不僅科學的發展，非常迅速，而科學本身亦以變易的思想為嚮導（科學所用

的是動力的方法——參看本書第三章）。反之，技術的發達如果非常遲緩，則經濟生活亦同樣變動得非常遲緩；人類的全部心理亦因之以爲一切都是永久不變的。科學在這種情形之下，老是停滯在原有的地位，且以固定不變的原則爲嚮導。同時，科學中之階級特點亦有種種的形式：時而是這一階級的思想法則之反映，時而又是那一階級利益之反映。不過思想法則和『利益』這些東西，在自己一方面又是由社會的經濟構造來規定的。

我們且舉幾個例子來說明各種的聯繫。古代的技術，誰都知道，是發展得非常緩慢。因此，技術的知識亦沒有長足的進步。『當時輕視技術的原因很多：第一因爲古代……充滿了貴族的思想。即爲最出色的藝術家，像菲底亞（Phidias）這樣的人，都被認爲是手工業者，而不能打破貴族社會……與手工業者和農民之間的銅牆鐵壁。……古代技術發明之所以不能傳播很廣的第二個原因，即是因爲古代的奴隸經濟制度所使然。……所以亦就沒有製造機器來代替手工的願望。……科學……是死滅了；對於技術問題的興趣。除稀少的幾個例外，如水時計和水風琴外，可說完全消滅』（參看 Hermann Diels：『古代技術』中之「希臘人之科學與技術」一章，31—33頁，1920年，來布悉和柏林出版）。從此亦可以看出當時所有的科學之性質：『自然科學祇能算是手工業中之副產物。因爲在古代，手工業和一般的體力勞動都是被輕

視的；在實行體力勞動並直接觀察自然的奴隸們與有閒暇時間來求知作樂的貴族們之間，有很嚴的界限；貴族們對於自然的認識又往往祇憑道聽塗說。古代自然科學的單純性，曖昧性，神祕性亦大半可以由此解釋』（馬赫：『認識與迷誤』，95頁，1905年，來布悉出版）。中古時代的經濟生活是一種封建農奴的關係，從下而上一直到地主們皇帝爲止，組成爲許多的等級地位；此時，技術的發展亦非常幼稚。因此，亦就無怪乎統治的思想非常保守不變，且反對一切新奇的事物（有倡異端邪說者必遭刀殺或火燒），並不去研究自然界的現象，而祇拘守着幾個神學的問題。舉個例說，當時的問題無非祇在於研究亞當（Adam）有了多大。他的頭髮還是棕色，或是紅色，以及在一個針尖之上能容多少天使等等。這種不變的，保守的，神學的，空洞的（形式的，『煩瑣派』的）學說，這種當時的科學反對一切實驗考察的性質，完全是由於當時社會生活的情況使然，這終久還是由于技術的和經濟的情況所使然，技術的和經濟的情況即是社會發展的根基。當資本主義的關係開始發達之後，情形却完全不同了。在資本主義社會裏，技術不是固定不變，而是變化無常的，並且時時有新的生產部門發生，時時需要機械師，技術師，化學師，工程師等，而不需要神學士或貴族騎士；軍事方面亦需要自然科學的知識和數學。誰都知道，這種技術方面和經濟方面的改革同時亦引起了科學方面的革命；從煩瑣哲學，拉丁

語，神學，等等東西變成了自然界之實驗的考察法，自然科學和『真實』的學派等等。我們這裏祇把科學內容方面的一般改革，例舉一個大概。仔細的觀察起來，我們可以說，無論在研究的方法，或科學思想的器具以及其他種種方面，都曾經經過了一次這樣的變動。

關於社會階級心理和社會階級組織的反映之例子，我們仍舊可以拿上面曾經說過的，社會學中的『有機學派』來說。大學教授威柏爾 (R. J. Wipper) 關於這點，在他的『關於歷史認識的幾個註釋』一文裏曾寫了下面一段話：『將社會比爲一個有機體以及一個人與社會之有機的聯繫』（這句術語是用來與『社會中之機械的聯繫』一語相對立的）——所有這些比喻，方式和反題都會被十九世紀中之反動的政論家大書而特書。這些反動的政論家把有機體拿來與機械體相對立，爲的是要把他們自己的要求與前一世紀中的開明的革命的原則嚴格地區分出來。『國家是一個機械體』這句話在他們的命名中就是說：人類平權，人類全體就是最高的國民；『國家是一個有機體』，這句話就是說：人類須按照舊有的社會爵位劃分次序，個人須屈服在『自然』的團體之下，換言之，即個人須屈服在舊有的權威之下。若譯成具體的說話，所謂『有機的聯繫』即是說：農奴制度，行會制度，工人服從麵包主，擁護貴族的尊榮和貴族的特權等等』。

（在論文集『兩個智識階級』中，47—48頁，1912年莫斯科出版）。

我們還舉幾個關於數學史的普通的例子說一說，因為平常一般人總以為祇有數學才與實際的生活沒有任何關係，才算是『純粹的觀念』。關於這點，我們可以根據康託爾（M. Cantor）的主要著作『數學歷史講義』（卷一，1901年，來布悉出版）來說。在巴比倫人中，數學智識之發生與發展完全由於量地，量容積，計數，以及精確的劃分時間，換言之，即按年月日來劃分時間（日歷）等。最初所用的數學的『儀器』即是手指，後來才有各種的算盤；在量地術中有『繩束棍』（即以繩束繫於小棍之上，作為測量地面寬窄之用的），然後才有測量星宿遠近的器具（如 astrolabe）。數學智識曾與宗教混合一塊。數目字同時亦有『神』以及『神的等級』之意義。在古代埃及人中，數學會有很大的發展。從最古的『恩茲數學書』——這部書的正確的名稱爲：『達到認識一切曖昧事物……以及一切物體內部祕密之規條』——中，我們可以找出如下的許多部分：『計算圓形穀倉之原則』，『測量田地之原則』，『陳設，布置之原則』等（58—59頁）。關於算術和代數方面且設有許多課題，按此課題之內容我們可以判斷當時的實際。這樣的課題有關於穀物之分配，小麥之分配，收入之統計等等（71頁以下）。這種初步數學教課本的結論，也證明數學是和農事有關係的。我們見到結論中對讀者有如下的話：捕捉害蟲，老鼠，去除荊莠，蜘蛛；禱告上帝降賜風，水和熱氣（85頁）。至於數學的儀器，初

時顯然亦是用手指，後來纔有算盤一類的東西（亦和祕魯安人那樣，有結繩計事一類的方法）。土地測量即是幾何學的根源。除土地測量外，恩茲亦舉許出多關於計算穀倉，穀棧等容積的課題出來。希臘歷史學家第奧多（Diodor）關於埃及人寫了下面一段話：『僧侶們教給他們的後代以兩種文書：一種是所謂『聖書』，還有一種是為普通一般人所必念的。他們很熱心研究幾何和算術。因為河水（即尼羅河水——著者註）使田地每年有幾次的改變，故在相鄰接的人家中間，關於田地的境界常有不少的爭執。如果沒有測量土地者（幾何學家）用直接測量的方法來確定原有的真實狀況時，這種爭執是很不容易解決的。算術在埃及人中，便應用到家庭事務中來了』（303頁）。天文學的，幾何學的和代數學的定律同時亦與宗教禮儀相關連；這些定律都是神聖的祕密，祇有優選份子始能了解。所謂的繩匠，關於打繩方面，便有不少職業上的祕傳，如怎樣分股，怎樣圍繩等等（就一般而論，所有金字塔的角面，及其一切部分的安置，都無不有一種神聖科學的天文學的意義；這當然是『僧侶的後代』們所應學知的）。在羅馬人中，幾何之發達是由於土地私有制度之需要；土地私有制度簡直是非常神聖，即神一方面亦是有的。凱撒（Julius Caesar）時代算是數學的全盛時代（康託爾所謂『例外時代』）。數學在這一時代中之所以如此發達是有兩種實際的原因所使然：第一就是編輯年歷（即所謂『猶里

氏年歷』是：凱撒自己亦曾編纂一部書名：“*De astris*”——『星宿論』；第二就是測量全羅馬帝國的土地。這個第二個測量土地的問題，在奧古斯德（Augustus）時代始行完全解決；誰都知道，這要算是希臘著名的工程師和數學家亞歷山大赫倫（Heron von Alexandria）的一大工作；並且破天荒第一次，在這時候製出了一幅全羅馬帝國的地圖。後來，到了科洛美拉（Columella）時代，我們可以找出數學與農業有關係的一種考察；又在富朗丁（Sextus Julius Frontinus）時代，因為計算水管之故，而又發明了數學上最重要的，圓周與直徑之比例（ π ）的計算法。在所謂亞爾齊亮法典中，更可以找着各種關於測量土地的條文是專為收稅而用的。這部法典，是耶穌紀元前十七世紀至十六世紀中，專為羅馬帝國行政官吏們而作的，關於法律統計學的指南。至於算術之發達，則大半是由於商業所使然。利息的計算（照阿拉資的意思，這是應屬於常識範圍以內），遺產的計算（按照複雜的，羅馬的立法），商人賬目的計算——所有這些都是數學的一部門發達之動因。在古代印度人中，特別發達的有：天文學，代數學以及三角的初步。這裏，我們可以看出有許多與古代其他民族相類似的地方。在一部有名的集子（*Aryabhatta*）裏關於數學的一章，曾從其標題和內容上，指明了印度的數學有一種活潑的基礎。例如下面幾句詩句所說的，便是一種數學的方法：『乘法可以變為除法，除法可以變為乘法；有益的將命

有損，有損的亦將有益』(617頁)。在旁一地方，又有如下的一个算題：『一个十六歲的女奴值『尼市加』(印度幣名)三十二個，問一个二十歲的女奴能值若干？』(618頁)。再則，還有計算利息的算題(月息 $\frac{1}{100}$)，以及計算一切其他商業手續的算題等(619頁)。在我們的代數學裏，總是用字母 X, Y, Z 來作標記(『未知數』)，在印度人則用『鈔幣』(rupaka)，正數則稱『財產』(“dhana”或“Sva”)，負數則稱『債務』(“rina”或“kshaya”) (621頁)。建築學及其數學的定律亦同樣蒙有神秘的色彩並有一種特殊的天文神聖的意義。土地之測量，容積之計算，皇宮廟宇之建築都是促進印度內幾何學發展之動力。至於古代中國數學之發展，大約亦是走的與此同樣的道路。科學底階級性及其壟斷，在這裏尤其特別明顯(譬如數學的寫法有三種：一種是國家官吏用的，一種是科學上用的，還有一種是商民用的)。在一部法律集成的書(周禮)中，我們可以找出如下的許多數學官吏的職位：御用天文家馮相氏和御用占星家保章氏之世襲的官位；然後又有高等測量家量人，專管皇宮城牆的建築計劃；此外還有專門的測量官吏土方氏，牠用一種特別的器械作種種的推算。如此等等(676頁)。

從上述這些例子中，我們容易知道：1. 科學的內容是由技術的和經濟的內容而來；2. 科學的發展同時是由科學認識的器械來規定；3. 各種社會的條件時而阻礙，時而促進科學的進步；

4. 科學的思想方法是由社會的經濟構造來規定（古代的數學之宗教神祕的性質，以及數字之帶有神的意義，可以說，完全封建奴隸社會制度及其神聖不可侵犯的統治者和許多僧侶官僚等之一個縮影。）；5. 社會的階級結構使數學方面亦帶有階級的印象（一部分祇在思想的方式方面，還有一部分是在利害的形式方面，牠們把『簡單的死滅的東西』從神聖的神祕中分離出來，使不與之相混）。在近代中，我們亦同樣可以找出這樣的聯繫，祇是形式比較不同而且複雜一些罷了：近代的技術和經濟情形已與已經往完全不一樣。

現在，我們再說社會經濟的其他一種的『上層建築』，即說宗教和哲學。

人類社會聚積了許多經驗和思想，就要產生一種聯合和系統化的需要，這是自然而然的。我們已經知道，科學即是從這種需要中發生出來。不過科學在很早以前即已開始分裂為種種的分科和種種的部門。在這些專門科學的內部進行着『思想之適應思想』，換言之，即『系統化』。在牠們的相互間又怎樣呢？總匯一切『知識』和『錯誤』的東西又在那裏呢？他們相互間的平衡條件又在那裏呢？這種總匯一切的原則，就要由宗教和哲學方面提出來了。宗教和哲學應當對於如下的許多最概括的（最抽象的）問題加以解答：一切存在的原因是甚麼？宇宙是甚麼？宇宙是否和我們所看見的一樣，或不相同？甚麼叫精神和物體？我們怎樣能認識宇宙？甚麼是真理？宇

宙間的一切，依靠甚麼？我們的認識是否有邊際，邊際在那裏？此外還有許多其他類似的問題。我們怎樣在單個的場合中來觀察一切現象，這自然與這些問題的解答有密切的聯繫。假如說，一切都依靠神的意志，按照神的計劃統治了宇宙，這話若是對的，則我們應當將我們一切的知識，都按照目的論的和神學的方式（實際上，科學有時亦會採用這種方式）整理之。這樣一來，我們就要尋找一切現象中的神的目的，或所謂『神指』了。假如說，「這與神意無關，主要的却是一切現象底因果關係」這話是對的時，則我們對於宇宙間的一切現象又常有另一種的判斷。換句話說，即哲學與宗教是兩副眼鏡；在一定的發展階段上，我們可以用這兩副眼鏡觀察一切的事實。然則這個『眼鏡』構造是由甚麼來規定呢？

我們先說宗教罷。我們已經知道，宗教的『本質』是在於『信仰』超自然的力量，『信仰』鬼神（無論是一神或多神，是粗笨的神或精緻的神都是一樣）。『神』，『靈魂』這一類的概念都祇是社會的特殊經濟構造的縮影；其發生，與『族長』（同時亦是年齡最長者）以及往後『家長』之發生同時（父權時代是如此；但按其本質說，母權時代亦是一樣），換句話說，即此時社會的分工已經使組織的工作，管理的工作等，特別分離出來了。此時，族長以已有的經驗之保存人的資格，在生產中擔任組織，管理，發命令，創製工作計劃的工作，他是經營事業的，『創導』的首領，同時，其他諸

人則專門服從，執行命令，遵守上面所規定的計劃，依照他人的意志而行動。這種生產關係，於是變成了觀察一切事物，尤其是觀察人類本身的準則，人類分成了精神與軀體兩部分。『精神』是指揮『軀體』的。精神之高於軀體，卽和組織者，管理者之高於純粹執行命令的人（亞里斯多德會將精神比爲主人，軀體比爲奴隸），人們亦開始按照這個標準來觀察其餘整個的宇宙：人們亦開始相信每一物體之背面還有這個物體的『精神』。整個的自然界都成了充滿着精神的東西（這種見解，在科學中稱爲『靈魂論』“Animism”，——詞源出自拉丁語“Anima”——靈魂，或“Animus”——精神）。這種見解一經成立，牠就必然流於宗教，開始來崇拜祖宗（廟祭），族長，指導人，組織人。這些人的『靈魂』或『精神』自然就被認爲是最有知識，最有經驗和最強有力的精神了；宇宙間的一切都要依靠這種精神，這種精神可以幫助他們。這已經就是宗教。所以宗教的起源卽已指明宗教之發生祇是生產關係（特別是主人與奴隸間的關係）以及受其限制的政治制度之反映。宗教就是按照解釋社會內部生活的準則來解釋整個的宇宙。所有以後的宗教的歷史已經證實宗教的形式是隨着生產關係以及社會政治的關係之變動而變動的；社會若是成自幾個聯繫薄弱的部落，而每個部落又各有其年長者或族長時，則宗教必然具有一種多神教的形式；如果經過了一次統一的過程，成立了一個集中的君主專制國時，則天上亦有與此同樣的現象發生；天上亦出來了一個唯一的神，這個神是和人世

間的統治者一樣殘暴的；如果有一個奴隸主的商業共和國（如第五世紀中之雅典），則神一方面組織（雖然戰勝的都市巴拉斯，雅典 *Pallas Athene* 的女神在其餘許多神中獨露頭角）亦按其共和國的體制。正和在每一個『體面』的國家中。有許多大小官爵的等級一樣，神一方面亦按其品位，等級和勳章排列爲聖賢，天使，上帝等等。再則，在神與神之間，亦和在大小官爵之間一樣，有了一種分工的現象：這一個神專司軍事（如羅馬之馬茲 *Mars* 和希臘天主教會之戰勝者喬治 *George* 或戰將米哈爾 *Michael*）那一個神專管商業（如羅馬之麥邱立 *Mercury*），第三個神則專司農事等。事情最奇怪的，即在俄國諸神中間甚至還有餵馬的『專家』（佛洛爾和拉富爾）。總之，無論在甚麼地方，祇要有了統治與被統治的關係，也就會有一種宗教來作這種關係之反映。我們還有一點應當注意：即在實際生活中常常發生戰爭，奴役和暴動等等事件，按宗教的學說，在神一方面亦是如此：神一方面的惡魔，鬼怪，『混世魔王』，即無異于人世間的暴動的首領，惡魔與怪要推翻萬能上帝的天帝權力，要破壞上界的『現有制度』，即和地上暴動的首領要破壞現有的國家制度是一個樣子。

我們上面所引的關於宗教起源的學說，我們認爲是絕對正確的；這種學說是屬於卜克唐諾夫的，他在文集『社會心理學』中才頭一次把牠陳述出來。往後許多專門的研究都證明這種見解是完全正確的。德國學者古諾夫在他的『宗教與信神之起源』（*Ursprung der Religion und*

des Gottesglaubens”)一書中亦曾提及這種見解；他批評宗教是從對於自然外界的各種印象中產生出來的意見；他在該書寫得非常之對，他說：『因為每種存在於概念中的影像，都要受那作為影像之基礎的知覺來規定，所以在或種意義之內，我們可以說，無論自然的環境（自然的狀況）或社會的環境（社會生活）對宗教的理想都有一種左右牠的影響；不過，對於自然的觀念，大半要看人類在其物質生活的生產中，支配自然力量之技術達到了如何的程度，而為決定，——即使我們如不講這一點，則因觀察自然所得的影像對於宗教思想之形成所供給的材料祇不過是一種外表的裝飾材料，或甚至於可以說，祇是一種局部的着色的材料而已』（20頁，1920年柏林版）。然而古氏還是不能把這種觀點貫徹到底，所以他又陷於無可救藥的幼稚狀態中了。他在該書24頁上寫道：『一切野蠻民族和半開化民族，生來自然（!!）就是二元論者』。這與亞丹斯密（Adam Smith）說『交換』人類底『純粹自然』的屬性，或與科學發生的解釋，說人類生來就有『求因的慾望』，是一邱之貉。據古諾夫的意思，人之分為靈魂與肉體兩部分，好像可以從夢像中或昏迷狀態中確定出來（好像有一種東西離開了肉體而又復身回來一樣）。但是，要說到『確定』二字，則非有實在的東西不行。也許死這一種現象，可以引起與『肉體』相分離的『靈魂』這一觀念。不過古諾夫自己又在22頁至23頁上引出幾個例子，說野蠻人簡直不懂

得自然的死之必然。再則，有許多部落（約翰富拉塞爾 John Frazer 曾說新南威爾士的澳洲土人便是如此）甚至把『死』這種現象算爲是一種『惡魔的暴行』（28頁）。因此，這還是不能解釋甚麼。（附帶還要說明一點，即：卜克洛夫斯基同志說宗教是由於『畏死』，『對死者的恐懼心』等而發生的。可是，既然沒有『人必有死』這一概念之存在，又那裏來的『畏死心』呢？很明顯的，卜克洛夫斯基同志把一種有歷史根源的歷史的範疇，認作是一種好像『自然』的性質的東西了）。照古諾夫的意思，宗教之發展程序如下：起初敬鬼神，然後敬圖騰（Totem）（圖騰即指各該部族用以命名的動物，植物或鳥類而言）和祖宗。可是差不多在古諾夫所引用的一切例子中，又都說人類的『最初』的神就是祖宗神。古諾夫在該書『敬鬼神之起源』一章裏寫道：『祇有近親的靈魂可以算爲善意的神，雖然有時同族人的靈魂亦算是善意的神，但非永久如此；至於外羣和外族的死者的靈魂，則與此相反，完全被視爲惡意的神了』（28—29頁）。在30頁上，他稱父親母親的靈魂爲『父神』，在31頁上，他又把祖父和遠祖的靈魂，以至於一切的靈魂稱爲『父神』了。所以古諾夫在此地始終說不出一個結果出來。在第六頁，他同意了宗教的觀念是由『社會生活的印象』所引起的。但是在7頁上，他所說的，又已經不是神的社會，而是『神的本性』，『神的發生』，

『尤其是神的死亡』了。古諾夫又那裏敢於稱『生』死』爲特殊的社會現象呢！其實，關於自然外界的東西，亦就是於人類底生物學的本性；所有這許多現象（死亡，睡夢，昏迷，以及狂風，暴雨，地震，燐火，太陽等等）之印象都給二元論以補助的材料，庶可將這些材料用二元論的觀點整理出來；二元論絕對不是天生的，而是從社會生活的根本條件中所產生出來的。

我們所以特別把古諾夫提了出來，說了這許多話，是因為他那部著作（『宗教和信神之起源』）差不多是馬克思主義的關於宗教史的唯一著作，而且就大體說來，這部著作還算是非常有價值的。梅葉兒（E. Meyer）認爲宗教發生的根本原因是在於『直接發生』的求因的慾望和（同樣是『直接發生』的）二元論的思想：人類從自己身上感覺着有兩重的現象是彼此有因果的關係的：『一方面是感覺，概念和意志等的心理現象，他方面是因此而起的軀體的運動，和隨意的動作。』所以軀體和靈魂的二元論的思想是一種最初的經驗，而絕不是一種深究的——雖然原始的——『思維之產物』。（87頁，引用處）。這種奇怪的理論不特『一方面』違反了事實，而且『他方面』沒有解釋甚麼：牠僅僅陳述了『甚麼是應當解釋的東西』而已。大教授亞赫里斯（Prof. Achelis）的見解比較近於正確，他說宗教的概念『祇是社會政治的概念和組織之一種反映』（參看他的：『社會學』85頁以下，1899年來布悉出版）。甚至於『死』

這種現象亦祇能在社會中才能引起野蠻人的注意（97頁，亞赫里斯這一點比古諾夫說得真切得多）。政權方面的一切分化以及各個具體的組織形式所有的意義，都在此地（即在宗教方面——著者註）有其自己的真實的反映；人類中間，有首領和國王，這就與許多小神中間有一個大神是同一意義；從各種各樣的許多小神中形成出一個多少為一般人所公認的，統治的，而且令人生長的神像來，自然而然要按照人世的模樣的』（96頁）。亞赫里斯這一章論宗教的卓越的（因為完全是站在馬克思主義的觀點來分析的）論調，還是不能禁止他顛倒馬克思主義，隱默馬克思主義……並拜倒於宗教之前！科學的發展與資產階級的利益之間的矛盾，在這裏已是瞭如指掌了。

現在，我們要舉些例子來證明馬克思主義的觀點之正確。在古代的巴比倫人（紀元前二世紀至三世紀間）中，『天就是地的原形，一切地下的東西都是按照天上的模樣造成的，天地之間有一種不可分離的聯繫』（參看杜拉埃夫『古代東方史』第一部份，124頁）。所有的神都是各個的人，各個的都市和各個的地域等之保護者（保佑之『神』，『我的神』即等於我們所謂『保護神』）。『神的權威與牠的都市的命運是分不開的連在一塊。……神的權威必隨都市地域之擴大而增加：如果某一民族吞併了旁的都市，則被征服的地域的神亦必屈服於牠；反之，一

個神像從一個都市裏排除出去以及牠的廟宇之拆毀即等於這個都市的政治之滅亡』（124頁）。除許多大的神（如亞奴 Anu, 恩利爾 Enli, 埃亞 Ea, 與Shamash 諸神等）外，還有許多天上的和地下的小神（天上的叫依希希 Ishtar, 地下的叫亞奴拿基 Annamki）。與巴比倫君主國之形成同時，天上的君主國亦成立了：『巴比倫之興盛，使羅馬『萬神廟』（Pantheon）的制度亦有了多少的改變。巴比倫的神當然是坐了頭一把交椅。這個神就是馬爾都克（Marduk），牠亦有『春陽神』的名稱。哈謨拉畢（巴比倫的國王，他曾修纂過一部法典，這部法典曾在古代巴比倫的地方，被掘墓者所發現。——著者註）當政的時候，曾封牠為最上神』（127頁）。同時，其餘的許多大神亦有了如下的『升級』：『恩利爾，原是天地之王，牠現在又從最上神馬爾都克手裏領得了世界四國的統治權並得了這些國家的統治者的名稱』。至於埃亞，則曾被馬爾都克認作長子，牠承父親的恩惠，又得了創造宇宙的權利與權力』（127頁）。當巴比倫的君主國奠定了基礎之後，又『漸漸發生了統一的神力之觀念；這許多的神即表現在許多的神像中。並有許多不同的名稱』。僧侶們在此時已經開始說，其他的許多大神都祇是馬爾都克的一種化身而已：『尼尼普 Ninip 是力量底馬爾都克；納爾嘉 Nergal 是交戰時底馬爾都克；恩利爾是統治權底馬爾都克』（229頁）。此外，還有一段頌揚與神的讚美歌，牠形容上天的君權非常

明顯，這段讚美歌中說：『主，你是一切的神之統治者，你是天地間唯一的偉神。……你創造了世界，建立了堂廟，並賜給了牠們的名稱；天父，你是一切神與人底降生者。……你是強有力的嚮導，你那深祕的玄理絕非他神所能探究。……上帝，你是一切存在之淵源。天地不能違反你的命令，你能決定天地的命運，寒暑操在你手，生物由你支配，還有那一個神能與你相比呢？天上還有誰最偉大呢？祇有你了呵。在地上——又誰是最偉大呢？你祇要在天上說話一聲，依希希都將墮爲灰塵；你的聲音傳到了地上，地上的亞奴拿基祇有磕頭應允。……一切統治者呵！在其他諸神中，在你的兄弟們中，誰也不能像你操有天地間一切之統治權』。……（144頁，引自杜拉埃夫）。在這一談話中，描寫那與神的權力有如天帝，一切祭祀天帝的禮儀（如跪拜，叩頭等）都要用來祭祀興。自然的，正式宗教首先就是代表了並且還在代表統治階級的理想。這種現象亦反映在極瑣碎的事情中，譬如當封建時代，最看得重的便是尙武的品行，而統治階級亦首先就是尙武的地主，——此時，認爲來世最好的只有戰場上的死者，至於那些『無人顧慮他的來世』的人們（即貧民）則是最壞沒有的了。

關於古代印度的宗教，魏柏爾（Max Weber）在他的關於世界宗教之經濟道德的那一種很有趣的研究中，給了我們不少很有價值的材料（引用處，卷二，婆羅門教與佛教——“Hinduismus und

Buddhism"——)。在此地，社會底職業的區分與經濟的階級區分，直接就是一種由宗教所確定了的世襲等級 (Caste) 的形式。據舊的法典馬努 (Manu) 上所載，印度有四個主要的『世襲等級』，即婆羅門教徒 (僧侶，學者，貴族的著述家)，刹利帝人 (Kshatriya 貴族的騎士，戰士)，吠舍人 (Vaisi；農民，重利盤剝人和小商人等)，蘇得拉 (Sudra；奴隸，手工業者等) 是。因此，每一世襲等級『在整個的社會聯合中，按其本質說，常是一種社會的，或職業的局部的結合』(34頁)。婆羅門教徒和刹利帝人可以處置一切的一切。吠舍祇算是一個『純潔』的等級，她因婆羅門教徒常從他們這一等級的人中採取飲食以爲光榮。蘇得拉則又分爲『純潔的』與『不純潔的』兩種；不純潔的蘇得拉——貴族不用他們的水，修甲匠不用他們修腳指甲等。在不純潔的蘇得拉以下，還有其他的『不純潔的人』；在這種不純潔的人中，有的絕對不能有進入任何廟宇的權利，有的則甚至人們恥與接近；同時，在貴族或『純潔者』看來，如果與一個這樣不潔純的人相隔六十步遠之接近，亦都變爲『不純潔』了。食物如果被『不純潔者』望了一眼則亦成了污穢之物(46頁)。反之，婆羅門教徒的一屎一尿都在宗教上有很重大的意義(62頁)。保護這種制度的有無數的規條和宗教禮儀。所有統治的人們和王侯都是出身自刹利帝利種；貴族的國家行政更有許多的官僚機關伸入到經濟生活一方面去(估定價格，

自然稅捐，國家商店等）（69頁）。在這種基礎上發生出來的根本的宗教觀念，魏柏爾（M. Weber）認為有兩種，即輪迴說（Samsaran）和『報應說』（Karma）是（117—121頁）。人的一舉一動都被登記起來；他的善行和惡行都會有一次的總結；如果他死了，他還可以按照他一生行爲的總結，看應該在來世變爲甚麼，即變爲甚麼。他可以在來世變爲婆羅門教徒或國王，他亦可以變爲『狗腸中之蠕蟲』。這究竟由那一種最重要的德行來規定呢？即由『嚴守等級制度』這六個字的德行來規定。如果你是個奴隸，是個不純潔之人，那末，你就守己安分吧。你若能終生如此，不忘記『你是個不純潔之人』時，那你也許會在你死後，在你的來世變爲一個貴族呢。人世的等級制度是不可動搖的，要有絲毫的改變亦屬不可能。『降生』並不是一樁『偶然的事』：每個人生在那一等級都是由他前世的行爲所修來的（120頁）。社會制度和統治階級的利益之反映，是這裏已是再明顯沒有的了。這種反映，我們在更早的時候亦可找着。譬如『偉德聖書』（die Vedas）中之諸神，即是『一些有戰鬥能力的英雄神，牠的模樣與荷馬所描寫的相類似，完全與偉德時代之英雄是一個樣，牠是領有許多部將和……許多以畜牧爲生的農民，並且坐鎮城堡敢戰敢和之軍事大王』（29頁）。最堪注目的，即『印得拉（Indra）是雷雨神，同時亦（和耶戈威 Yajwen 一樣）是殘忍的戰爭神和英雄神。……瓦龍

〔Varun〕是無所不知的永久的哲神，特別是法律制度之神』。……（29頁）。（最有趣的，即『天』在原日，差不多祇專爲婆羅門教徒和刹帝利人而設的。——參看119頁）。除統治階級的正式宗教外，還有一種平民的宗教；這種平民宗教常與性的崇拜相關係。『偉德聖書』即稱這種崇拜爲『被征服者之通常習慣』。所以，我們這裏看見幾種的階級宗教。譬如關於南部印度之宗教分裂』（這種現象與俄國舊時教會之分裂差不多相類似），曾有如下的一段描寫：『一部分下層等級的人們與從外來的家庭手工業者在該處極力反抗婆羅門教徒之立法，於是就發生了現在還存在的華隆蓋派（Varan-gai）與依唐蓋派（Idan-gai）之分裂，即「右派」等級與「左派」等級之分裂（324頁）。古代希臘人之封建的以及奴隸的制度亦同樣有其宗教方面的縮影，希臘的最高神即是楚斯（Zeus）。得美特拉（Demeter）是農事女神，赫爾美斯（Hermes）是商務交通神，赫里阿斯（Helios）是自由職業（藝術）神。

階級鬥爭，亦同樣依此路線進行。雅典當五世紀的時候（極盛時期與開始崩潰之時期），宗教是商人的『德謨克拉西』之統治階級一個主要的武器：『據蘇佛克勒斯（Sophocles）（當時「正教派」中之一個著名的詩人——著者註）的見解，如果信仰消滅了，整個的宇宙都將淪爲廢墟；因爲一切的道德的和國家的制度，據他看來，都是建築在神的意志上』（梅葉兒：『上古

史』，卷四，140頁）。貴族的反對派和階級落伍的人們都利用宗教的批評來批評現存的制度。商人的德謨克拉西，因為這種對一切神的存在之懷疑，而宣告死刑了。

在古代斯拉夫人中，我們亦可以看見與此相同的情形。這裏亦有崇拜祖先，崇拜族神，家神以及職業神等現象。此時，最重要的國神即是商人神和貴族戰士神，同時雷神（白浪Perun）亦屬國神之一。天堂是專為去世王侯及其後代的靈魂而預備的。至於普通一般死人的靈魂在那裏面是沒有位置（參看尼科爾斯基：『原始的宗教信仰與基督教之發生』，在卜克洛夫斯基的俄史中，卷一）。（尼科爾斯基自己亦說宗教之發生是由於對死者的畏懼心等）。最後，我們再看一看現代基督教的形式。俄國的『正統派』的教會即是希臘帝國式的莫斯科彼得堡人的君主專制制度之一個精確的縮影。上帝就是皇帝；上帝的母親就是太后；行聖蹟的尼古拉以及其他任意的神靈就是內閣閣員。再往下說，還有許多的官吏，這就是天使，總天使，玉帝，主，天帝，雷神等等。在這些天上的廷臣中間，亦有一種分工。米哈爾任將軍之職，上帝的母親是最上的女官，尼古拉乃司土地之神，蚌特賴孟是一種醫藥神，喬治是神的戰士，如此等類，不一而足。神的地位愈高，所享的尊榮亦愈大——聖像，神服，以及供俸等，亦都特別不同。俄國階級爭鬥亦往往帶有宗教的形式（分為許多教門，宗教等）。不過，我們這裏，用不着再

往下詳說。最後我們還要指明一點，即在俄語方面關於神的名稱，很可表示這種神的觀念之來源，例如『主』與『主人』完全是一個字；『神』與『富翁』是同一字根。此外，如『君主』，『天帝』，『法官』，『天父』等等，亦都是封建貴族的人們之稱呼，同時他們稱一般的國民爲他們的奴隸。『正統派』的教會之所以這樣爲羅曼諾夫皇朝的專制制度所歡迎，這並不是沒有原因的咧。

宗教是一種（上層建築）牠不僅成自一些有系統的，彼此互相適應的意念，牠並且還有相當人的組織（質言之，即有教會的組織）而在敬神的方式與規則方面，亦還有其特殊系統（例如『禱告』的方式有：祈禱，彌撒，誓言，以及帶有種種儀式之晚告，和各種令人莫名其妙的魔術式的舉動等）。換言之，即還有特殊的所謂禮拜的形式。

我們在這裏亦同樣可以看見宗教的這些方面，是與社會的生活過程相連結着而不可分離的。……『每個時代的教會總是把當時的社會所有之經濟的文化的特點，在牠自己的中間再生一遍，重演一遍。』在封建時代，教會是封建式的，貴族式的；在城市發達的時候，教會是表現德謨克拉斯的成分與形式』。……威柏爾 Wipper：『對於歷史的認識論之幾個註釋』46頁。僧侶最初的形式是一種職業的形式，這樣的職業有：魔術師，醫藥師，明眼人，預言家，占卜家等；據梅葉兒 (E. Meyer)

說，這些人就是我們所知道的最初的等級。就一般的講，一部分領導的僧侶即構成統治階級之一部分；他們在自己中間亦有一種分工：這一部分人是武將，那一部分人是僧侶，第三部分人是立法者等等。這樣看來，教會是『當時的社會之複本與重演』亦就無足怪了呵！

統治的教堂，同時亦是一種經濟的組織，牠的經濟關係即構成全社會的經濟關係之一部分。譬如從巴比倫王哈謨拉畢（Hammurabi）的法典中，我們知道薩馬史神（Shamash）的寺院『曾經做過銀錢的營業，並且利息大半提高至百分之二十；穀物借貸的利率為百分之三十三又三分之一，有時甚至提高至百分之四十』。（參看杜拉埃夫原書，112頁）。中古時代之羅馬天主教會完全可以說是一個真正王國，牠有一種巨大的經濟組織，有財政稅收（所謂『什一稅』）以及管理機關等。聚有無數財產之俄國寺院和『勅佛拉』（寺院聯合）曾有過一番怎樣的作用，這是誰都知道的（最堪注目的，即莫斯科交易所那座巨大的建築亦屬於託洛依查，塞爾基寺院聯合）。教會的作用是在於和緩羣衆，避免羣衆侵犯現有的制度，所以教會本身曾經是並且現在還是剝削者的機器中之一部分；牠是和整個的剝削者的社會一樣，用同一的建築方法建築起來的。

然而我們還知道，社會除其最初的發展階段外，可以說全是階級的社會。社會的生產關係全是統治者與被統治者這兩方面的關係。社會的政治制度即是社會關係之反影和表現。社會的宗教專

替這種關係辯護，使羣衆與之調和（有時，非常靈巧，我們只要參看上面所說過印度宗教中之「報應說」即可見一斑）。但是這種調和的方法並不能永有成效。被壓迫階級自己將要跳出宗教的籠罩，提出自己的宗教來反對那所謂正式的宗教；於是就有所謂「邪教」發生，出來反對那正統派的教會學說；於是就有一種平民的宗教團體出來反對那正式的教會，這種平民的宗教團體往往採用一種祕密結社的形式，牠有自己的僧侶或預言家，這同時亦是政治的首領。

即在不久以前，這種對於宗教的和教會的見解亦完全爲一般人所不能容許，簡直認爲這是咒罵了天主的。然而，現在呢，甚至資產階級的學者，祇要他有了相當的專門研究時，亦不知不覺歸結到與此同樣的結論。有一位最優秀的現代的宗教學家魏柏爾（Max Weber）研究亞洲宗教之結果如下：……一般說來，我們在此地可以看見同時存在有各種各樣的崇拜，教門，宗教，教會等，這與泰西古代是一個樣。再則，在當時大多數的統治集團或政府方面的眼中看來，這些互相鬥爭的宗教派別當然決不能有同樣的價值。這裏面有所謂「正教」（Orthodoxe）和「邪教」（Heterodoxe）之分；即在「正教」裏面亦還有很模範的和不很模範的宗教，教門。特別——對於我們最重要的——就是這些宗教派別在社會地位上說亦各不相同。一方面……根據牠們所處的是那一階層。他方面……根據牠們對於各階層的門徒所宣誓的『誓約』如何。第一種現象有時取了下列的形式：即有時在羣衆

中間普遍着救世論的思想 (Soteriology) 「註」，而社會的上層階級的人們却對於任何「贖罪」的宗教信仰都不容受；這樣的情形，我們可以中國爲例。有時取了另一種形式：各種的社會階層就有各種的救世論的形式』（參看魏柏爾：『亞洲的宗教的派別與耶穌信仰』——“Die asiatische Sekunden Heilandseligkeit”，346 頁）。在宗教旗幟之下實行階級鬥爭的例子，我們可以舉「宗教改革」來說：宗教改革是各個階級對於封建權力以及牠的西歐的代表——「羅馬的天主教會」——所施的第一次攻擊。當宗教的改革的時候，統治階級的王侯跟着教皇跑，反之，小的農村貴族和資產階級則投入溫和派的懷中，這個溫和派的首領便是馬丁路得 (M. Luther)，耶穌教的創造者；至於手工業者，半無產者以及一部分的農民則完全擁護「極端派」（如「再洗禮派」牠常有共產主義的趨向）。宗教的鬥爭，口號和派別的形成在這裏完全與社會性質的鬥爭，要求和黨派相適應着的。

「附註」『Soter』——拉丁文的意義是『救世主』。魏柏爾在此地是指該種情形而說，即在被壓迫的民衆中，發生了許多政治性的宗教觀念之系統，說甚麼『解脫世界』，『救世』，『超度一切社會的罪惡』，『天神下凡』等等的話。被壓迫階級的這些願望完全帶有『救世論』的性質，換言之，即帶有救贖說和『迦南』（『福地』）說的性質。（著者）。

由此可見，宗教的上層建築亦必須由人類生存之物質條件來規定。宗教的核心就是社會的政治

的和經濟的制度之反映。其他一切的意念都繞這個核心的周圍，不過牠們的中軸仍是社會的結構；社會的結構在此地已移入無形的世界裏，並且對於牠的觀察，各個階級又有各個階級的立場。「精神」之在此地，亦祇是社會的「物質」之職能而已。

對於我們這種見解，還能有一種反駁，是以資本主義的社會制度爲例證的。在資本主義的社會裏，始終還有宗教之存在，並且歐洲各處的宗教都是一種一神教的形式。同時，資本主義的社會，在政治方面却有種種的資產階級的統治的形式（如君主國，民主國等。）；生產關係固然是按照統治者與被統治者這個模型造出來的，但是却沒有一種專制的性質：資本家在他自己的工廠裏當然是和專制君主差不多，但是資本家階級在社會中往往不是單個人的活動。這種「矛盾」又當怎樣解釋呢？所有我們的馬克思主義的理論不就因資本主義社會的宗教而完全破產了麼？沒有的事！反之，祇有從馬克思主義的觀點出發，我們始能了解現代宗教的形式呢。

支配資本主義社會的經濟關係的是什麼？據我們所知，在封建社會裏，君主和他的忠實的王侯臣僚指導那種半自然的經濟。但是資本主義社會裏，却有一個新的強有力的調節物；這個調節物不是由人來支配的，並且有一種自然而然的性質。這個調節物就是市場；市場有一種令人莫解的怪性；牠時而使這個人生活提高，時而又使那個人的生活破壞，牠簡直像一種盲目的（「不合理的」），既不

可解又不可捉摸的力量，專門與我們人類開玩笑。有一位詩人說道：『我們的生活是甚麼呢？我們的生活就是兒戲！今天——你明天——我，難怪失敗的人痛哭咒罵他們的命運』。這種命運的特質即在神一方面亦曾有之（我們知道，羅馬人和希臘人中早有“*Parcae*”“*Moirai*”“*Anankai*”這些命運神；這幾個字的意義即等於『必然』，『強迫的力量』，換言之，即等於命運，這種命運甚至可以支配許多的神；這些命運的觀點之來源是由希臘當時的交換關係以及因之而起的商業戰爭之增加，把希臘的存在變成了兒戲所使然。）。從前一切的神（唯一的神亦是一樣）決不是無形的「精神」。牠們喜歡吃好的，喝好的，並且喜歡與女人來往，雖像『天主神聖』那樣，亦裝成鴿子的形狀（從前希臘，違反自然的同性愛會盛興一時，希臘的最高楚斯 *Zeus*，亦曾裝成鷹的形狀，與童子加尼美德 *Ganymede* 實行雞姦。）。經濟的發展走入了交換經濟一途，破壞了封建政治組織，牠不僅將神所有的鴿子式或天鷹式的羽毛完全拔去，並且連神的所有鬚鬚以及其他的一切形狀的標識都一概毀滅無餘了。現在資產階級所信的神是一種不可知不可識的神聖力量，宇宙間的一切都依靠牠，但是牠的外形絲毫不與我們人類相類似；這是神聖的精神，而絕非某一種野蠻人的粗笨的神像。因此，在經濟學裏，我們一方面可以找出那種統治者與被統治者的關係，他方面還可以找出那種無組織者的交換的結合關係。第一種情況可以解釋，為什麼宗教仍舊存在；第二種情況可以解釋，為什麼神帶有一種

這樣隱約這樣無形的性質。

我們不要忘記，我們這裏所說的祇是一些關於宗教的根本意念。至於那些比較瑣碎的，不關重要的意念，我們應當隨時從其特殊的發展條件中去找解釋。

當我們對於宗教考察完了之際，我們應當說，從這種關於宗教的見解中，可以知道無產階級對於宗教還必須作一種積極的奮鬥。郭泰在他的『歷史的唯論』（“Der historische Materialismus”）中，不僅離開了哲學的唯物論的本題，並且對於『宗教是私人的事體』這句話之了解亦純粹是小資產階級的和機會主義的。據他的意思，就是說我們無須注意宗教：宗教將要自然消滅。可是社會中極沒有甚麼事體之發生是『自然』的；馬克思在他的一部最出色最利害的著作『哥達綱領批評』（“Kritik des Gothaer Programms”）中早已對於郭泰這樣的見解，嘲笑不置。據馬克思的意見，『宗教是私人的事體』這個口號的意義祇對於工人可以藉此要求資產階級的政府，不要用他的警察來干涉與他不相干的事體；而決不說工人對於一切卑鄙的關係之遺跡以及一切反動勢力都應取『寬容大度』的態度。郭泰對於宗教的觀點決不能說是革命的共產主義的，而祇能說是一種真正的社會民主黨人的觀點。

現在我們應當對於哲學說幾句話。哲學是對於一切最普遍的問題之思維，是一切知識之歸納，

是『一切科學之科學』。當最初科學還沒有發達，還沒有彼此分立專門科時，哲學亦還與宗教連結在一塊，且包括在有純粹科學方面的問題；此時，所有自然界和人類一切斷片的知識亦都包括哲學範圍內。後來，科學分成了許多的專科，各有了獨立的位置。所留在哲學範圍以內的，祇有那些與一切科學都有關係的最普遍的東西，特別是我們自己的認識的問題以及我們的認識對於宇宙的關係的問題等。科學既分成了許多專科，哲學就應該是這許多科學之總匯了。哲學在於聚集一切的事物，總結一切的知識，而構成整個的對於宇宙的觀念（即所謂的『宇宙觀』）之基礎。譬如在本書的開首，我們就考察過原因論與目的論的問題。這個問題，無論物理學，政治經濟學，語言學，或統計學不是專門研究牠的。然而牠與這一切的科學都有關係，牠是一個最普通的問題，換言之，即牠是一個哲學的問題。又如關於『精神』與『物質』的問題，——關於『思維』與『存在』（Thought and Being）之關係問題亦是如此。這個問題亦同樣不能在各種專門科學中特別加以探討，然而牠與一切的專門科學都有關係。或再舉幾個問題來說，譬如：我們的感覺對於宇宙的反映是否正確呢？宇宙的本身是否存在呢？甚麼是真理呢？我們的認識是否有一種實際呢？——所有這一類的問題，都是與任何一種專門科學都有關係的，所以亦都算入哲學範圍以內。換句話說，各種專門科學把那些與各種專門科學有關係的思想，清理出來，立為系統，同樣，哲學亦在於把所有的知識，

在某一種觀點之下，整理出來，弄成一個系統，聯成一個有系統的總和。所以，哲學的地位，可以說是佔在人類精神『極峯』；要發現牠的人世的和肉身的來源，亦比較其他領域要困難些。雖然如此，我們在此地亦還可以發見該種根本的規律性：『歸根到底』，哲學還是要依靠社會技術之發達。還是要依靠社會生產力的程度。這種依靠的式樣當然免不了很是複雜的。換言之，即哲學並不是簡單直接依靠技術，而不是在牠們中間還有許多居間的鏈環。爲說明這個問題起見，我們不妨稍加解說。我們已經知道，哲學在於把各種專門科學研究所得的一般結果和知識整理出來，使成爲一個系統。因此，哲學必須直接依靠這些專門科學發達的程度：假使因爲某種原因，社會科學發達起來了，則哲學亦必要得到相當的影響；反之，假使到了某一時代，一切現象都爲自然科學所了解了時，則哲學的色彩又是另一種了。這是由甚麼東西來規定的呢？這是由思想的組織，由某時某地所盛行的社會心理來規定的。而規定這種社會心理的却是階級的位置及其一般的生存條件，這些『一般的生存條件』又由階級社會經濟中的地位來規定，這與當時生產力的狀態又有連帶關係。因此，在生產力（技術）與哲學之間夾有許多居間的鏈環，我們再舉幾個例子說。譬如某種哲學是帶一種憂鬱的情緒（即所謂厭世（悲觀）派的哲學）牠說：認識簡直是不可能，宇宙間的一切都是無意識，都是空虛的，暫時的。這樣一來，我們就應當直接考察產生這種哲學的心理（即感覺，情緒，一般的思

路等)。我們祇要稍爲深究一下，即可知這種憂鬱的思想之發生並非是很簡單的，牠乃是社會的某一層級或階級，或甚至社會的一切階級陷入了絕境窮途，失掉了生活興趣，找不見出路時之結果；我們亦知道，這種憂鬱的情緒即表現在與此相當的哲學中，牠賜與了這種哲學以一種憂鬱的色彩。或者，我們再設想社會中有極激烈的階級鬥爭和黨派鬥爭。這是否能不反映到這種哲學中去呢？當然不能的。人類在實際生活中決不會有兩重的現象：同一個人，或同一個階級一面實行他自己的政策，一面亦就思索其中的『一切原因之原因』。社會的鬥爭使全部的思想都受到牠的印象，使一切『最高尚』的思想組織都成爲牠自己本身的反映——這一點是誰都容易明白的。此外，我們再假設整個社會生活的步驟變成了非常遲緩：日復一日的過去完全是單調的，毫無變化的；今天完全和昨天一樣，昨天又完全和前天一樣；一切都是得自口傳，經驗；一切都是按照古來的模樣；無論在技術上在社會生活裏，或在科學中，都無半分兒的變動；這一個人死去，那一個人又生來了；這個生來的人的思想又完全與那個死去人的思想是一樣；如此等等。社會在一種這樣的停滯狀態中，哲學的觀念亦就可以說完全建築在不變的基礎上。因果的連貫，在這裏可以有如下的排列：不變的哲學，不變的科學，不變的社會心理，不變的經濟，不變的技術。

這樣的例子還可以舉出很多，不過以上所說的已足使我們知道，『歸根到底』哲學還是必要依靠

社會的經濟和技術的。

以上所說的這些話，我們可以用整部哲學思想的實際發展過程來證實其完全正確的。

古代希臘，我們往往稱之為哲學的模範國，這裏的最的哲學系統即發生在友尼民族的商業都市中。這些商業都市都是位置於小亞細亞與歐洲之間大的海道；同時亦是與埃及等處的經濟來往之中心。這裏的商業，手工業和奴隸工業——特別是商業——比當時（紀元前六世紀至五世紀的時候）任何地域都要發達得多。除與其他國家的經濟上來往外，還曾有一種精神上的交換關係（所受巴比倫，埃及等處之影響很多）；這裏的『文化生活』非常繁盛。各種自然科學，如天文學，幾何學，醫學，算術等都曾開始發展。第一個哲學系統亦即在此種基礎上產生出來；這就所謂的『自然哲學』，換言之，即一種與自然科學相連帶的哲學，這種哲學的任務即在於尋找一切存在之自然的基礎。友尼學派如 Thales, Anaximander, Anaximenes 以及他們的門徒等，時而以『水』，時而以『空氣』，時而又以『無窮性』等為物質之單位。這些哲學家除考察『物的本體』外，還作了許多純粹科學的研究；譬如 Anaximander 曾製出一幅地圖，通用了很久的時候。友尼學派的哲學思想還沒有與實際相連的科學考察相分離。再則，我們可以看出當時的物質財富之增長與積聚，奴隸勞動之增加以及上層社會階級的寄生性之發達等現

象；因此，同時對於體力的勞動，物質的生產，直接經商（即不用雇員）等工作，就發生一種鄙視的心理——所有這些都與科學的技術的思想之發達以莫大的阻礙，並使哲學變成了一種與實際生活無關係的研究。但是這絕不是說：哲學是從『自己本身中』發展出來的。反之，哲學之形成和規定，完全要依靠社會的生活。我們譬如就拿希臘一位著名的哲學家赫拉克里特（Heraclitus）的哲學來說罷。赫氏的家鄉是埃菲鎖斯（Ephesus）——這是一個富裕的商業城市，並且曾經過許多的紛擾（戰爭，國內戰爭等）。『埃菲鎖斯在暴君專政時代，亦和每一個友尼人的都市一樣，受過很利害的內部的紛擾』（從梅葉兒處引來，216頁）。商人的民主在此地已是根深蒂固；農村貴族在政治上是要受他的支配的。赫拉克里特出身一個舊式的貴族家庭，在這樣的家庭中曾保存有不少的封建王族的傳說；『赫氏自己雖然不是這種貴族的黨人，但他却是當時那種德謨克拉西——那種盲目的羣衆之統治權的反對者』（217頁）。他自己因爲是一個反革命者，故不敢涉及政治，甚至闡明他自己的哲學的時候，亦是用的非常曖昧的口調。他曾說道：『在我看來，祇要一個人有本事，他便可以當得幾千人幾萬人』。『他們那些人（著者按，這是指當時的統治者而言）又有甚麼理性和智慧呢？他們祇跟在歌者的尾巴後面，甘心以市僧流氓爲師，因爲他們不知道大多數人是壞的，唯有少數人是優秀分子。由這些優秀分子代替其餘一切』

的人，選出一個唯一的人來，這乃是庸人中之永世光榮。至於羣衆祇顧食個飽，喝個足，就和『牲畜無異』（218頁）。從這種被壓迫的世襲貴族的理想中，當時變紛擾已極的時代，亦就產生了赫拉克里特特的哲學：社會充滿了矛盾與紛擾。激烈的鬥爭雖然滿地皆是，但社會還能保持爲整個的。宇宙間之一切亦都如此。物體的本質就是『整個的和非整個的，聚集和分散的，諧和的與不諧和的，萬物生一的和一生萬物的……正是這些矛盾才是物體的本質』『物體的單位』（220頁）。沒有靜止而說有靜止，這是極無意識的。大敵當前，你那裏還能靜止不動？！所以，：『戰爭就是一切事物之王（!!）戰爭，使這個人做了神仙，使那個人做了人；使這個人做了奴隸，使那個人做了自由民』。『荷馬希望天上人間沒有爭鬥（Eris），他自己還不知道這是斷絕了一切的根原』（220頁）。一切都是這樣風起雲湧千變萬化，還在那裏說甚麼『靜止』，這豈不是毫無意識？反之，沒有甚麼是不變的，沒有甚麼靜止的。『我們不能有二次涉足於同一的河流，因爲河水是不斷的流動』，人們四處在說現在的制度是好的，但是真理却祇能是相對的咧。『海水是純潔的水和不純潔的水，海水之於魚類是可作飲料的，有益於康健的，海水之於人類却是不可作飲料的，有害於健康的』（220頁）。現在，這班商人，這班德謨克拉西的幸運兒握得了都市上的統治權，這亦沒有甚麼要緊。不過，我們不應當祇看見

現象的表面，我們應當稍爲深察一番：『五官是靠不住的，卽如視官雖然比聽官要好些，但還是一樣可以欺騙我們』（219頁）。社會生活之變遷日迫，現存的定將衰滅。『土死必生水，水死必生氣，氣死必生水，水死又必生土。』不僅社會的階級不斷的輪迴代謝，卽社會的一切物體亦是不斷的交換其位置。『一切可以換火，火可以換一切，就和貨物可以換黃金，黃金可以換貨物是一個樣』（221頁）。然則社會的本體在那裏呢？社會的本體就是這種黃金的實質；就正是無所不至無所不能的金錢勢力；有了金錢，要甚麼便得到甚麼。然而這種金錢勢力的結晶又正是火，所以火是一切物體之本質，火是生活力之來源，宇宙間一切的都是由火而成的。『精神與靈魂亦不外是火與熱』。市場競爭，戰爭都是自然的力量，都是不可抗拒的命運。所以神亦不是人的形像，而是一種無形的，不可避免的宇宙律，而是一種『預定的強迫性的命運的力量；牠賦與一切事物以永久的規則，牠規定不可超越的標準。若是違反了，就是落入公理的助手 (Dämonen) 手中』。但是，神性，理性，至上 (Logos)，以及支配宇宙之命運，始終將要恢復那曾被污辱了的正義，宇宙法庭開審的日子始終將要來到，——那時，『火將穿透一切，支配一切，審判一切』；那時，『正義將要抓住一切欺詐的見證和主犯』（222頁）。

因此，從赫拉克里特的哲學中，我們可以看出當時社會生活中各種錯綜複雜的要素：在金錢

旗幟之下發展着的經濟的本質；階級鬥爭；貴族的反對的態度；希望有一個較好的將來；勇敢的行爲，勝利的相信（鞏固這種信仰的就是一切事物的一般的變易性）；承認有一種無形的命運和一種統治宇宙的神祕理性的之存在——這是商業法則，競爭和戰爭之一種反映；否認生產的勞動；憎惡當時那班『市僧流氓』；貴族的和封建尙武的傳說等——所有這些都是赫氏的哲學系統之社會根源。

赫拉克里特是世襲貴族的代表者，他的情緒是『反對黨』的，他不高興維持當時的制度，他極力替交易說，矛盾說，鬥爭說，動力說辯護。可是最奇異的，即與赫氏同一時期亦還有其他的學派的哲學家，同樣努力爲不變說，永在說辯護。其中最著名的一個就是白爾美尼德（Parmenides）。亞拿克山哥（Anaxagoras）很與五世紀中雅典商業貴族的領袖白里克拉（Pericles）相接近；他可以算是當時雅典的正式的國家的哲學家，他曾費了不少的精力企圖轉移當時哲學爭論的重心，他寫道：『希臘人對於生滅之理說得非常不正確，因爲一切存在的東西都是由已有的東西中，曾經一番分離或混合的作用而產生出來的』（參看梅葉兒原書，225頁）。換句話說，亞拿克山哥的觀點完全是漸進的觀點，這亦完全是他所代表的階級的社會地位所使然的（此外，亞氏促進了當時原子論的學說。）。

關於希臘的哲學，我們在此地詳細加以探討。誰都知道，哲學如果祇憑空作想，祇憑空洞的社會生活的印象時，是不能找着出路的。同時社會生活一天比一天錯綜，一天比一天亂雜了。因為在居首要地位的都市中，鬥爭非常複雜，地位非常不安，所以就產生無數的思潮，爭論和批評；社會的結合，規範和習俗日趨腐朽。人類『自相混亂』。隨此情形，在一切哲學方面，亦就有了很大的變動，而趨向於所謂的實際哲學了。所謂實際哲學即指對於人類的本性，對於道德等之一切考察而言。人們從此停止考察宇宙的本質，而開始來談人類的本質，來談行爲的規範，以及『應該』『善』『惡』等等（一方面是批評一切的詭辯學派，他方面是蘇格拉底）。我們在本書開首，曾經提及一位上古奴隸制度時代中的著名哲學家柏拉圖，他很帶有「黑幫」的傾向，他的成熟的哲學的唯心論的系統使純粹的理性與善美同時成了鞭打奴隸們的鞭策之化身。我們或再舉一個羅馬帝國崩潰時代例子來說。羅馬帝國之崩潰亦即是地中海沿岸的上古文化之衰頹。都市之極端發達，財富之如山堆積（掠奪殖民地和剝削奴隸們之結果），統治階級的寄生地位，專門仰給於國家的補助而遊手好閑無所事事自由流氓無產階級之寄生生活，奴隸們的日甚一日的被壓迫——這就是當時『內部情況』之一個簡短的描述。斯圖亞學派（Stoic School）一位哲學家塞內加（Seneca）的同時亦是一位富裕的財主，他教給他的朋友劉齊里（Lucilius）以如

下的人生哲學：『你能有甚麼東西阻止你不死嗎？一切使你猶豫不決的享樂，你都一一嘗試過了。有這些享樂之中，沒有一樣，你是外行的。你飽嘗一切美味。你領略過葡萄酒的滋味和蜂蜜的滋味；不管你喝過一百瓶子或一千瓶子，這又有甚麼分別？牡蠣蝦仁，你同樣是嘗飽的。你的奢侈的生活使你明年再沒有甚麼新鮮的，沒有嘗過的東西可嘗了。你到了這步境地，你還不能與這些東西分離麼？你還能有甚麼可留戀的呢？你留戀朋友呢，還是留戀家鄉？難道你以為因了他們的緣故，就得再活一天嗎？呵噲！假使你有力量時，太陽都要被你熄滅了喲，因為你所做的事體沒有甚麼是光明正大的。你還是承認罷：你所以好生惡死，並不是因為你還可惜教皇裁判所，可惜福倫市場或至於可惜自然界。你總是不忍離開肉鋪，然而肉鋪的一切滋味，你都是嘗過的。』（塞內加：給劉齊亞的信，從瓦西里夫的『西羅馬帝國崩潰的問題』一書中引來，喀山大學叢書，三十一卷）。這全是一種毫無聯繫的絕對個人主義的哲學，一種悲觀主義，宣傳死滅，對於社會一切組織加以無畏的批評，崇拜絕對的理性——羅馬帝國崩潰時代的哲學，就是如此。一個飽食暖衣，昏庸老朽，失掉了一切生趣的寄生階級之心理，在這裏難道還反映得不明顯？這種心理亦是由當時所有的社會經濟條件中發生出來的。

西歐中古時代的制度是封建制度，這種制度分有許多高下不等的權力等級；此時的教會亦是

按此式樣建築起來的。法規，習慣，道德，宗教——所有這些上層建築的形式就是鞏固這種制度，反映這種制度的。宗教當這個時候，應起如何重大的作用，這是誰都明白的。宗教的基礎即是主奴的關係。因此，在封建制度的固定的根基上必然就有一種宗教的，精神的束縛系統發達起來。所以哲學亦就帶有一種純粹宗教的色彩。哲學可以算是當時『神學的侍婢』(ancilla theologiae)呢。

中古時代的正統的模範哲學家湯姆·阿奎那(Thomas Aquinas)：1225—1274年主要著作：『Summa theologiae』——『神學大全』(在他有哲學中將這種封建關係說得非常明顯。宇宙分為兩部分；普通的有形的世界與生存在此種世界中的『形式』。最高和最純潔的『形式』——這就是上帝。除此種形式之外，還有許多單個的，特殊的『形式』(“formae separatae”)是按一定的品位的次序排列着的：這就是天使，人的靈魂等。湯姆的整部哲學理論完全充滿了不變的，永在的，傳統的和威權的意念。『但是隨着資產階級一天一天的發達，科學亦同樣有了很大的進步。天文學，機械學，物理學，解剖學，生理學等，又重新為一般人所重視。資產階級為要發展自己的工業生產，就需要一種科學，來研究自然物體底性質和自然物力底運用。不過，以前的科學祇做了教會的附屬品……現在呢，科學要起來反對教會了；資產階級因為需要科

學的緣故，亦就參與了這次的反抗運動』（參看恩格斯：『論歷史的唯物論』『新時代』雜誌中，1893年印行，第十一年號，一卷，42頁）。這種發展的需要甚至在農村貴族掌握政權的地方亦反映得非常明顯。譬如在英國就有培根（Francis Bacon—1561—1626年）在整個的宇宙觀方面和哲學方面做了首先第一次的很大的革命。據他的意見，我們應當考察自然，庶可支配自然。因此目的，首先就需要『發明的技藝』（"ars inveniendi"）；所有舊的煩瑣哲學派的妄談以及亞里斯多德的學說，我們都應棄之九霄雲外。現在『一切舊的東西已成過去，理性得了勝利了』（"Vetusitas cessit, ratio victi"）。馬克思以培根為英國的唯物論之始祖，他在恩格斯合著的『神聖的家庭』中說：『他（培根——著者註）以自然科學為真正的科學，以經驗的物理學為自然科學中之最重要部分。……據他的學說，五官是確實無疑的，並且是一切知識之來源。科學是經驗的科學；科學在於運用合理的方法來考究五官的直覺（換句話說，即考究我們從直覺中得來的東西。——著者註）。歸納，分析，比較，觀察，實驗，——這就是一種合理的方法之主要條件。在物質原有的性質中，最原始最重要的就是運動！！……同時，馬克斯在培根的著作中還發現有許多『神學上底不徹底』（參看馬克斯和恩格斯合著的：『神聖的家庭』1845年印行201頁以下；恩格斯在『歷史唯物論』一文中曾引用過）。我們只要

把倍根的階級地位和所處的時代考究一下，便可知他的學說亦不能不是如此。

十八世紀的法國的唯物論哲學方面對封建的宇宙觀下了很堅決的總攻擊令，就在在政治方面和經濟方面，資產階級對封建地主社會宣了戰是一個樣。法國的唯物論者很努力的擁護了並發揮了英國哲學家陸克 (Locke) 的學說。按陸克的學說，人類沒有甚麼『天生的意念』，一切人的心理現象都祇是『感覺的一種變形』(這種理論，亦稱為唯覺論，"Sensualism")。感覺就是物質的本性。此外，還有相信人類的理性和明瞭的意念是萬能的(即所謂『唯理論』"Rationalismus")。所有這些學說都充滿了一種個人主義；這種個人主義在所謂『實際哲學』方面亦同樣有其反映(如個人的『權利』，個人自由等)。這樣的哲學理論在當時都是異常革命的，其發生完全由於當時資產階級所處的革命的地位所使然；資產階級對於當時的封建制度及其所有的權威，傳統，教會，宗教，以及神學和保守的哲學等，都是取一種破壞的態度。資產階級的革命思想很容易用十八世紀的社會經濟以及生產力的狀態解釋明白：生產力的發展，在封建制度內，遇着了一個很大的阻礙，這個阻礙非用資產階級，小資產階級手工業者和半無產階級的力量來打破不可。

為要特別闡明哲學對於社會生活過程的倚賴地位起見，我們再舉一個最後的例子，即舉資產

階級崩潰時代（1914—18年帝國主義的世界大戰以後）的哲學說一說。巨大的戰爭恐慌，經濟恐慌，社會恐慌使資本主義的破滅即在目前，使資本主義的整部的文化建築根本動搖，於是在統治的資產階級的中間就發生了一種失望的，懷疑的和悲觀的情緒，以至不相信自己的力量和智識的力量了。資產階級因之不得回頭來高談玄理，除熱心現時的社會魔術（降神術）外，牠們還有一種神祕癖，專門喜歡祕密的祈禱和舊有的宗教。資產階級這種哲學，有許多地方與羅馬帝國崩潰時代的統治階級的哲學相彷彿。我們有這種哲學的幾個模樣，是描述資本主義的崩潰的，如下：

保羅愛爾斯特（Paul Ernst）的『德國唯心論之瓦解』（“Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus”，1918年，來布悉出版。）。作者在此書裏面對於引起戰爭的資本主義的組織，曾下了一種批評。這種組織是一種壓迫個人的盲目的組織。如何纔有一種變動呢？祇有唯一的一個方法，就是：人類應當自家省察一番，並向自己說道：上帝（！）賦與人類的最高尚的職任即在於人類能替自己和自己的行動立定一個目的』（400頁）。智慧的理想應當……向中國（！）去尋找。『我們應當明白，人類痛苦的原因不在於制度，而在於產生這種制度的思想。……資本主義爲甚麼沒有在中國生根呢？原因是非常簡單的，因爲中國人特別喜歡農村工作，每個

人總是都能弄得(?)一塊小小的土地，並在此地面之上生產一切為滿足他的簡單的需要所必要的東西……我們現在所必要的並不是改良與革命而是真正的道德之恢復』(406-407頁)。『高級的人類……即是一切目的之淵源。』『我們能有形而上學的最高思想，不能不說是出自那些人之所賜——那些人赤裸裸的生活在印度的深林中，敝衣破履，糟糠為食，並有許多門徒替他討飯』(418頁)。這樣一來，人類認識的最高形式與方法即在於俄守空山高談玄理；人類的最高的生活方式亦就是中國農民和其貞節的女人等所過的那種生活方式了。逃避那種日暮窮途的資產階級的文明——這就是現在資產階級哲學界的口號。

我們再看看凱塞齡(Hermann Keyserling)在『一位哲學家旅行記“Das Reisetagebuch eines Philosophen”』1920年，四版)中說些甚麼。『一切真理歸根都祇是一種象徵……太陽表現神性，比最好的邏輯概念還要實在得多喲』(卷一，203頁)『所以一切禱告太陽的人，在主的面前都自有他們的道理』(這句話並不是『笑話』而是十二分地認真寫的！——著者註)『神靈處處都在他的直接的預斷範圍以內默啓人類』(277頁)，印度的回教僧侶即是信仰和認識之模範，因為『除迷信不可戰勝的自然預定力而外，再沒有更粗的迷信了。……按人類最深的本質說，人類就是精神；人類對於這一點認識愈清，信仰愈堅時，則他一身的束縛亦愈少。因

此，印度的神話中所說的「完全的認識可以長生」一語亦許是有可能的』（282—283頁）。『修煉完成了的人可以隨意運用信仰有如運用儀器一樣。印度人中最偉大的人物都會有這樣的本事。……他們知道一切的宗教的構造都是起源於人類；同時，祇有他們才誠心虔意祭祀種種的神靈』（284頁）。

讓我們再讀一讀施彭克勒著的『泰西諸國之衰亡』„Der Untergang des Abendlandes“罷。他在這部書裏寫道：『現在，系統哲學離我們很遠了，倫理哲學亦算是收了場。在泰西精神文化方面，只還剩有第三種的可能，這就是一種與希臘的懷疑論相當的哲學』（63頁）。這就是懷疑論的哲學史。施氏考察整部的人類的歷史，都用了命運論的意念來代替原因論的意念。照他的思想，每種社會都必定要走一個圓圈；由少而老，由老而必歸於死滅。歐洲的『文化圓圈』已是精疲力倦，失了創造力開始衰亡。我們的職任即在於預先斷定這種衰亡的趨勢，並與那不可避免者相適應。

資產階級的哲學家，亦和羅馬那班飽食暖衣的上級官僚以及那班女性化了的貴族『哲人』一樣，旅行到了遠隔重洋的異邦，並找着了裸體遊行的怪物來參與那種深微奧妙的玄理之探討。施彭克勒曾預言歐洲將與羅馬帝國同一命運。不過，這筆帳目的結算是不能由店主人過問的：

施氏祇顧翹首望着印度和中國，同時却忽略了自己家裏的無產階級。古代的下層階級僅能成功一種基督教的『哲學』，而我們現在則有馬克思主義的共產主義，牠在『泰西』諸國衰亡的紛擾中，日增強固起來了。牠有其自己的哲學；這就是一種行動的，鬥爭的哲學，這就是科學的認識與革命的實際。

因此，我們又得到了同一的結論：哲學亦不是甚麼與社會生活無關係的東西，反之，哲學乃是隨社會各方面之變動，換句話說，即始終隨社會經濟和社會技術之變動而變動的。

現在，我們再拿其他一種的社會現象，即藝術來說。藝術亦同樣是社會生活之產物，就和科學以及其他某種物質生產底產物是一個樣。我們若說藝術品，則這是可以肉眼看見的東西。但是藝術之成爲社會生活的產物，往往亦祇是一種特殊的『精神』的活動。藝術亦和科學一樣，祇能在勞動生產力的一定程度之下發展起來，否則牠亦同樣會凋零死滅的。然而事實還不僅止於此。我們現在要來考察，看藝術是怎樣由社會生活的過程來規定。不過我們首先應當明瞭甚麼是藝術，和牠的根本上社會作用在那裏。

我們已經知道：科學是整理人的思想，說明人的思想，使之從矛盾中解放出來而成爲一個系統：科學把零碎的知識聯成一種科學的理論和系統，就和把零星布塊縫成一全套的衣服相似。但是社會的

人不僅有思想，而且還有感情：他有喜有怒有哀有樂，有愛有惡有慾望；他的感覺能非常複雜精細，他的情緒能時而與這一音叉，時而又與那一音叉相諧和。藝術就正是整理這種情感，使之表現在藝術的形式中，或用言辭，或用音調，或用運動（例如跳舞），或用其他某種方法（有時是『非常』具體的，例如建築品）。我們亦還可以換個說法，我們可以說藝術是『情感社會化』之工具，或如爾斯泰在他的『甚麼是藝術？』中所下之定義亦非常正確：藝術是人的感情（Emotion）的『傳染』之工具。舉例來說，你聽一齣音樂時，這齣音樂表有一定的心理的情緒，你和其他一切聽衆聽過後，就會被這種情緒所滲透，所『傳染』；因此，一個人的情緒可以變成許多人的情緒，一個人可以把這種情緒傳給其他諸人，『影響』其他諸人，『傳染』其他諸人；心境和情感的狀態在這裏已經是『社會化』了。其他各種藝術，如寫生畫，建築，詩詞，彫刻等，亦有與此同樣的作用。

*Emotion 這個字的字義等於精神的『活動』。

現在我們懂得甚麼是藝術了；藝術就是人的情感在一定形式之內的一種系統化。藝術的直接的作用即在於使這種情感社會化，使這種情感傳播，普及到社會裏去，——這我們亦是同樣明瞭的。

藝術在牠的發展中由甚麼東西來規定呢？藝術對於社會發展過程的倚賴形式是怎樣的呢？要回答這個問題，我們且先考察某種的藝術並將牠分成許多成分。譬如拿音樂來說，我們約有如下的

許多要素：

(一) 物質的部分，特別是音樂的技術——屬於這一方面的，有種種的樂器和樂器的系統（例如在音樂隊中，和四人合奏中等，種種樂器合成爲一定的組合，就和企業中的機器儀器之組合相類似。）；此外，如樂譜，音符這一類的物質的符號亦在其內。(二) 人的組織，——這是指音樂演奏過程中，人與人的各種的結合而言（如合唱中，樂隊中的人的安排；他一方面，一切音樂組音樂會社等）。(三) 音樂中之『形式要素』——這樣的要素如音韻，音律（在圖畫方面，則講究「相稱」，「相應」。）等是。(四) 組合各種藝術形式的方式；『構造的原則』；在藝術中亦有人稱爲體裁；就廣義說，亦可說是藝術的式樣。(五) 然後就是藝術品的『內容』；我們若考察整個的藝術的派別或潮流時，即各種藝術品的內容；這裏不是指怎樣的表現法，而是指所表現的是甚麼東西而言，換言之，即指表現對象 (Subject) 之選擇。(六) 最後，還有「音樂技術的理論」（例如整音術的理論等）可以算是音樂的『上層建築之上層建築』。

現在我們就普通一般來考究在音樂發達與社會發達之間的各種關係；社會的發達是以社會的經濟的和技術的發達爲基礎的。

第一 我們已經說過，藝術要能有相當的發達，首先就必須生產力發展到了相當的程度。這是

無需再加解說，誰都明白了的。

第二 必需社會中有一種特別的『空氣』，庶可從各種形式的上層建築中恰好發展了藝術，而在各種藝術中又特別發展了音樂。當我們考察技術問題和科學問題時，我們已經見到在第五世紀和第六世紀之間的希臘人中，簡直沒有技術科學和自然科學之發展，反之，哲學的「沈思」却盛興一時。就普通一般說，社會的技術發展得愈快，則『上層建築』之發展亦愈快。這是絲毫沒有疑義的。但是還有一點我們應當注意：我們不能因此就說，上層建築是依同樣的步驟往前進行（或往後退縮）。即在物質的生產方面，亦不能有這種的情形。譬如香腸的製造，不必一定要和機關車的製造或蓖麻子油的生產一樣，對於生產的發達保有同樣的步驟。反之，普通一般的情形是這樣的：有時或種的生產發展得特別快些，其他或種的生產又比較慢些，或甚至因為某種原因，某幾種的生產部門可以完全消滅。在『上層建築』一方面的情形，亦正與此一樣。五世紀中的雅典，技術的情形非常之壞，而空想的哲學却很興旺。二十世紀的美國，技術非常之高而且完備，而哲學却很低微。或再拿音樂說。從前的時候 教會歌曲（亦是音樂中之一個成分）曾經天花亂墜，盛極一時。但是，現在呢，我們要費很多時間走很多的路，方才可以找着三兩個白髮斑斑的老頭兒，或畏神畏鬼的老太婆，是還『愛唱這樣的教會歌曲的』。上層建築之最高形式就是社會的精神的『萌芽』（恩格斯）；誰

都知道在這許多的精神的苗芽之中，祇有因為某種原因而營養最好的始得發長出來。從前在雅典，對於自然的考察，認為是『不高貴』，認為是卑鄙齷齪；在實際經驗中來考察自然事物的祇有愚魯的手工業者。所以鄙棄自然科學的風尚亦是很明顯的。這與當時階級的組織和社會的經濟有聯帶關係；而社會經濟的本身方面又是由社會的技術來規定的。關於音樂方面的情形亦是如此。『教會歌曲』之所以能在音樂方面起很大的作用，是因為當時所有的音樂都在宗教影響之下；正和哲學一樣，作了宗教的『侍婢』。但是這種『教會歌曲』之對於高度發展的資本主義的社會，完全與盧登多爾夫將軍的褲子之對於塞爾基神父一樣，未免大了一點而不合穿。因此，可見音樂的作用亦是依靠社會的情況，換句話說，即要看這個社會的情緒如何，要看社會有怎樣的需要，見解，和感覺等以為決定。社會的情緒是由於社會階級的位置和階級的心理所使然；階級的位置和心理又是由社會的經濟及其發展條件來作解釋的。

第三 音樂的『技術』首先要倚靠物質生產的技術。野蠻人不知道製造鋼琴；沒有鋼琴自然也就不知道演奏，自然也就不知道鋼琴零件之配合。我們祇要把原始的樂器（除自然的喉嚨外），即從遊獵的需要而產生的吹角，橫笛等（參看科特，普洛哈茨加 Kothe-Prochazka...『普通音樂史概要』 „Abriss der allgemeinen Musikgeschichte“，四頁，1919年，來布悉出版）和現代的最複雜的大鋼琴

構造比較一下，便可以知道音樂器械的意義之重要了。『祇有有了相當的音樂器械之形成與發生，祇有有了相當的音樂器械之發展，我們始能視音樂爲一種獨立的藝術』（參看盧麥東，Lu Marten·『用歷史唯物論的觀點來考察藝術之本質與變遷』“*Historisch-Materialistisches über Wesen und Veränderung der Künste*” 18 頁，少年國際出版社印行）。『音樂祇能在已有的器械之程度以內表現人的感覺的程度』（同書）。我們已經知道，如望遠鏡，如大鋼琴這些東西的製造都是屬於社會的物質生產方面的。爲甚麼音樂的『技術』（即指器械而言）要倚靠這種物質生產的技術，於是也就很明顯了。

第四 人的組織同樣是直接的或間接的倚靠社會發展底基礎。就事實說。譬如樂隊中的人的編制又由甚麼東西規定的呢？這完全與工廠裏一樣，是由器械和器械的組合規定的。換言之，樂隊中的人的組織是受音樂技術（就狹義說）的限制，經過音樂技術而與社會發展的基礎，而與物質生產的技術相關連。我們再從旁一方面來攷察人的組織的問題，譬如就拿音樂會說罷。誰都知道，會員的數目，牠的活動的範圍和性質，會員的成分等，都是由許多社會生活的條件來規定的，首先要看對於音樂的興趣如何（這我們已經說過，是要受社會心理所規定的），然後又要看各個階級所有的滿足這種興趣的可能性如何（這又由各個階級所有的空閒時間的多少來規定，換言之，即受階級的狀

况和社會勞動生產率的程度規定的)等等，而爲決定。或再從創造過程本身以內來攷察人的編制的問題。這裏，我們亦有種種的形式。舉例來說，譬如所謂無名氏的『民間創造』即是最古的形式。此時的藝術產物都是自然地由無數無名的作者創造出來的。當各個藝術家爲迎合某一王侯或某一富翁的意旨，『定造』藝術時，則情形完全不同了。假使手工業者的藝術家爲着盲目的市場而生產，爲迎合市場買主的心緒而生產時，則形式又另是一樣。此外，亦還能有一種藝術的生產是帶一種社會服務的形式。從此，我們知道，所有這些在人與人之間的關係中的藝術形式都要直接倚靠社會經濟的結構（在奴隸經濟制度之下曾有奴隸的音樂師，即在不久以前的俄國亦曾有農奴的音樂師，他們不是遵市場的命令，而是遵地主的意旨而演奏音樂，合組音樂）。很明顯的，所有這些方面亦都反映在藝術中。

第五 所謂『形式要素』（音韻，音律等）亦與社會生活有聯帶關係。事實是這樣的：有許多這樣的要素早在有史以前即已發生：我們在動物界中亦可見及此種要素。譬如卜爾，布希爾（Karl Bücher）關於馬的音韻的感覺說了下面一段話：『音韻是從人的機體的本質中發生出來的。音韻之於動物機體的自然活動好像是一種節省體力消滅費的調節機。疾馳的馬和重載的駱駝走動的時候都有或種的音韻，就與盪槳的漁夫或鍛鐵的鐵匠是一個樣。音韻可以喚起愉快的感覺；所以牠不僅

是可以輕緩勞動，而且還是美術興趣的淵源之一；是藝術的一個要素，一切人類，不管他們的教化如何，都對於這個藝術的要素，存有一種情感』（參看布希爾：『勞動與音韻』“Arbeid und Rhythmus” 454 頁，1919 年，來布悉出版）。所有這些話都說得很對。不過，同時，音韻的發達——據布希爾在上書中所說明的——亦必在社會條件影響之下，特別是要受物質勞動的直接影響（『勞動歌聲』亦是在物質勞動的基礎上發生的，譬如『咳唷』歌便是其中之一種；音韻在此地是勞動組織之工具了）。所以『形式要素』（如音韻）雖然在有史以前，換言之，即在人類還沒有變成人類以前，也可以發生，但是牠並不是從自己本身中發展出來，而是在社會發展的影響之下發展的。

最有趣的，還有如下的情形。有許多某一種發展階段的人們祇愛聽單純的音調（『單音的歌曲，如食人的人之歌曲是』）；他們對於其他某一種發展階段的人所愛聽的複雜的音調，領略不出甚麼興趣。盧那查爾斯基同志在他一部著作中說道：『根據上述一切的情形（即根據經濟的決定的作用——著者註）決不能說……創造的形式不能有牠們的固有的內在的（即牠們內部所固有的——著者註）心理生理學的規律；牠們有這種規律，而且完全被這種規律所規定而成爲特殊的形式，同時牠們的內容則從社會環境中得來』。他接着又解釋這一段話道：『藝術底內在的心理學的發展律即是加複雜。力量和複雜程度相等底印象，如果經過多次的重複，則對於心理

上所起之作用，不獨力量要減弱，即複雜性亦要少些呢。於是，人便發生一種單調的，煩悶的感覺，『使人厭煩起來』。因此，無論那一派的藝術都有一種自然的傾向，來提高他們的作品之效果，並使之複雜化』（參看盧那查爾斯基：『再論戲劇與社會主義』。這樣一來，盧那查爾斯基同志把『心理生理學』與『經濟學相對立了：經濟學專管『內容』，心理生理學專管『形式』。這種觀點，在我們看來，雖然不敢說是完全錯誤，但至少總還有些缺陷。實際上，我們如果仔細考察該種『形式要素』的發展，我們就知道這種發展並不是以同一的步驟進行的。野蠻人的音樂以及他們所製定的和諧的音調的數目都是非常單調；然而社會發展的本身亦不見得迅速：這一點兒積蓄當然敷衍了很長的時間，牠亦未曾令人『生厭』。『上古時代的人並不知道我們現代的和音學，他們用的都是單純的音調；後來不久，才慢慢兒認識了八音法。

我們很有理由可以說，即在不久以前，第四音亦還沒有算入協音之列』（參看歐博倫斯基『美術和藝術之科學基礎』）由此可見『形式要素』之日趨複雜，完全是實際生活日增複雜之結果，因為實際生活日增複雜才改變了人類的心理生理學的『天性』。野蠻人的『遲鈍』的聽覺同樣是社會發展的一種作用，就和資本主義的大都市中的人們的聽覺非常『靈敏』，而且帶有感覺非常靈敏的神經組織相同。所以『內在律』就是社會發展的他一方面。因為社會的發展是由

生產力的發展來規定，所以『歸根到底』，內在律亦就是這種生產力的效果。人類改變自己的天性，同時是影響到外界的自然。

第六格式以及體裁，亦同樣是由社會生活的過程規定的。牠是統治的心理和思想底化身；牠是那些『虛無縹渺』的感覺和思想，情緒和信仰，印象和大小意念底表現。體裁不僅是一種表面的形式，而且是『帶有與此相應的視覺的符號底一定的內容』；『生活系統的歷史』即表現在這種體裁的歷史中（參看布爾格爾 Fritz Burger：『過去藝術中之宇宙觀的問題與生活系統』“Weltanschauungsprobleme und Lebenssysteme in der Kunst der Vergangenheit”，23頁，慕尼克，德爾芬出版社印行）。『形式的體裁就是社會生活系統之反影』（豪生斯坦，Wilhelm Hausmann：『藝術與社會』“Die Kunst und die Gesellschaft”，23頁，慕尼克，皮柏爾出版社印行）。古代印度的宗教聖樂（『偉德聖書』），無論就『體裁』或結構說，都與法國酒館中的小曲或革命的馬賽曲完全不同。這些東西是在不同的環境和不同的社會基礎上產生出來的，所以牠們的形式亦各不相同：宗教的聖歌，戰爭的軍歌和酒館的小曲是不能用同樣的方法作成，是不能有同樣的結構的。牠們用牠們的形式表現出各不相同的情感，思想和觀念。這種差別是由於各該社會狀況及其階級之差別而產生出來的，而社會狀況及其階級之差別又是由於經濟發展的條件，因之亦就是由於生產力的狀態所使然。

還有一點要提明的，即藝術生產的物質條件（如音樂中之樂器）以及藝術創造的方法（參看上述的關於音樂中的人的組織一段）等，亦還對於體裁有很大的影響。不過，所有這些方面亦同樣要依靠社會發展的根本的規律性。

第七 藝術作品的內容（或目的）差不多與其形式是不可分離的：這種內容很顯然的是由社會環境來規定，我們祇要對於藝術發展史稍加考察，即很容易看得出來。誰都知道，凡是形成藝術的東西，就正是某一時代某一期間在某種形式之內最能激動人的情感的東西。至於日常不關重要的事體斷乎不能引起人們的藝術思想。反之，凡成爲社會或其某一階級的中心問題的東西，亦就會拿到『精神勞動』的專門領域中，即藝術中來加以研究。『實際上，真有的或種的道德程度是構成習慣性和精神生活之一般狀態的』（滕 H. Taine: 『藝術哲學』“Philosophie de l'art”, 第一卷, 55 頁, 1909 年, 巴黎出版）。『……藝術家的家庭（滕的意思，是指某種藝術思想，某種藝術潮流而說）亦是處在更廣大的社會團體中；這就是一個環繞他們的世界，這個世界的嗜好是與他們的嗜好相符合的。因爲精神生活和風俗習慣的狀態，對於民衆，就和對於藝術家是一樣；藝術家並不是孤立的人』（同書, 4 頁）。滕這種探討是絕對正確的，不過他不能順着這條思路一直貫徹到底，不然的話，他早達到了無神的唯物論的見解了呢。其實，滕所說的『道德程度』和『環境』究竟由甚麼東

西來規定的？這個問題我們曾遇見不少的次數，祇是每次遇見時，問題的表廓稍有不同罷了。我們知道，無論『風俗習慣』或其餘種種的『精神生活』，如感覺情緒等都不是由自己本身中發展出來的；我們知道，這種『社會的覺悟』是由社會的『存在』，換言之，即由社會及其各部分（階級與團體）的生存條件來規定的。從這種生存條件中亦就發生與此相當的『嗜好』。所以藝術的內容，歸根到底亦是由社會發展的根本的規律性來規定：這種內容就是社會經濟的職能，因此，亦就是生產力的職能。

第八 音樂的理論，很顯然的與上述的各方面都有直接的關係，因此，亦在社會生產力的運動『支配』之下。

我們在此地，已將音樂中所有的各種連帶關係的根本要素，說了一個大概。我們不能說，這就已經闡明了一切：第一，我們實在還沒有把一切的連帶關係都舉了出來；第二，在這些已述的要素中亦還有相互的影響。這種錯綜複雜的相互影響構成一個非常亂雜的模樣，不過其中的各部分還是環繞在各種上述的根本標識之周圍。再則，我們還應當記住：我們是祇以音樂作個例子的。我們不能說，在其他一切藝術中，事實狀況亦完全與此相同。每種藝術都有某種特殊的特點：譬如在唱歌中器械成分的作用很小（這裏有樂譜，但是『樂器』還是一種，即嗓子），而在建築中，則物質材料的

作用以及工具和建築物之規定（或是廟宇，或是住房，或是皇宮，或是博物館等）等作用都非常巨大。研究藝術的人是不可不注意此點的。可是在一切場合中，我們如果加以仔細的考察，都能找出共通的一點，即：藝術是經過種種方法，直接的或間接的，無憑藉的或有憑藉的，（憑藉無數居間分子爲中介），由社會經濟的構造和社會技術的程度——從種種方面來規定的。

很明顯的，在藝術發展的最初階段上，當人類社會剛開始來生產剩餘生產品的時候，藝術是與實際的物質生活有直接關係。藝術的最古的形式就是跳舞和音樂，以及一部分的詩藝彼此相互混合起來的東西。藝術的最初的目的即在於統一心情爲某種行動（如某種實際工作之操練或復習）之準備。譬如在某種『野蠻』民族中間有『集會跳舞』，『可怕的軍事跳舞』等，是以唱歌，鼓掌或應用原始的樂器爲之助興的。音韻是與勞動一同發展的，同時亦就是勞動的組織基礎之一，關於這點布希爾曾有很好的指證與說明。這樣的例子，我們可以舉新西蘭島土人的『挑釁』跳舞說，這種挑釁跳舞常附有許多可怕的威嚇與怪樣（這可以使敵人望而生畏）；此外，還有表演漁獵一類事體的跳舞與唱歌，則已很明顯的指出與勞動的關係。至於所謂勞動歌則更有特別重大的作用，牠是以勞動時的音韻爲基礎的，牠的原文是成自勞動時不知不覺生出的勞動的聲音。牧者的歌謠。亞拉伯人的歌曲（當他們旅行沙漠時，便用這種歌曲來『指示駱駝

行走的脚步』等，都還直接勞動生活結合一塊。隨着社會的發達，隨着旁的許多思想之成立以及文化之增高，藝術當然亦就吸收了所有這些成分，因之便不與物質的生產生活直接接觸了。譬如，自從宗教一經發達，音樂，跳舞等便用在祈禱一方面來了。從前，埃及的統治階級曾使音樂成爲一種很神祕的事體。僧侶就是音樂學家。僧侶的主要職務就是宗教的音樂。反之，一般被奴役的人們則『在家裏和農場上』來製作他們自己的歌曲（科特 Kotte, II 頁）。在印度人中，我們亦見有與此同樣的情形；印度的音樂家亦是構成一種特權等級的（樂師和歌者之特殊家族）。敘里亞的巴比倫人戰爭的時候比其他民族要多些，所以他們的音樂亦大半帶一種尚武的和軍事宗教色彩（這從他們用的樂器，如手鼓，銅鼓之類，可以看得出來）。我們所知道的希臘人的最新的音樂作品就是牧者的勞動歌和軍事歌曲（如所謂的『凱旋曲』是），然後才有社會性質的歌曲以及家庭歌曲（如追悼曲，結婚曲之類）等。在羅馬人中，則大半有的是牧者的歌曲，農民的歌曲（所有的樂器都是管狀樂器，如蘆笛，"Fiedla" 之類）和軍事歌曲。（羅馬人是最初使用金屬樂器的；這樣的樂器有喇叭，"tuba" 灣曲的號筒，"litus" 伸縮喇叭，"buccina" 等）。其他各種藝術亦同樣各有其實際的根源。譬如原始的圖畫和裝飾術是起源於陶器的製造：『這種裝飾術還往往可以使我們想起從前陶器織籃之關係』（參看愛斯勒爾：『文

化通史』39頁)。他一方面，圖畫的起源同時亦是文字的起源。『文字發達的最初一步就是人們爲記取某事而作的種種符號。不僅是印度人，即非洲的布須人亦同樣往往把種種有形的物體畫在石塊之上』。埃及人的象形文字，墨西哥人的符號——這是描寫物體之明例。與此相連帶的還有軀體上的文飾，即文身法。『文字是從比較原始的形式中發展出來的。我們最初所遇見的就是在自己身上描畫許多花紋(文身法)，這不僅有宗教的作用(防鬼，避邪等)，而且還有旁的目的，即在於使人一見而知道這個文了身的人的部族，品位和年齡等等』(愛氏：『文化通史』，42頁，1905年來布悉三版)。此外，還有許多可怕的軍事的文飾和裝束，亦是屬於此類。『因爲這種裝束的目的，在於容易使人驚異而得一種很深的印象，所以牠多半用在戰爭的時候』參看李白爾特 Lippert：『普通文化史』。舉例來說，譬如日耳曼民族所用的『軍事假面具』，據達西杜斯 (Tacitus)，說是用於行軍時候的(這便是雕刻術之萌芽)。建築算是『技術性』最重的，這不用說，誰都明白。最初的建築純粹是修築有用的(就物質的意義說)工程。『希臘的廟宇和哥德式的塔，本來祇是有用的木材構造之一種耐久的形式』(約翰盧斯金，John Ruskin，『藝術講義』46—47頁)。『所有這些雅緻的工程，起初是在私人住宅的修築中發展的，後來才又更廣大的普遍起來而用在宗教廟宇的修築上去了』(同

書，183—184頁）。生產條件之直接的影響，在這裏已是特別明顯，這是誰都看得出來的。又譬如『埃及的最堅固的房屋構造所以都用斜上的牆壁，是因爲適應尼羅河水常常漲溢的緣故。這樣的牆壁比較容易抵抗河水的衝擊』立伯爾格，（『藝術史撮要』）。屋柱之使用是因爲人還不知道圓形屋頂之建築；希臘廟宇之所以如此。亦因爲『希臘人還不知道圓形屋頂之造法和天花板之使用；當時希臘人祇知道石塊之垂直的堆砌和樑木之橫的攔架』（同書，42頁）。

爲說明藝術的格式及體裁，與社會環境之關係起見，我們還要舉幾個關於這一方面例子的子來說。同時，我們的材料是大半根據豪生斯坦的著作的。關於原始的圖畫藝術，我們知道有兩個時期：純粹自然主義的時期是一方面，這個時期的圖畫是按物體的實在形象而描畫的；他一方就是象徵畫和裝飾畫的時期，這個時期的畫都與實際情形很少相似的地方。說到第一種情形，我們有許多關於水牛，馬匹，巨象，馴鹿以及遊獵生活畫片，是畫在洞壁，馬骨，象牙，鹿角等等東西之上的。至於第二種情形，我們所找得的大半是各種偶像以及人和動物的像之類。

費爾登（Max Verworn）解釋這兩個時期的區別如下：『上古時代的獵者，據我們所知道，是還沒有靈魂的意念。……他們知道去尋求物體後面的東西（換言之，即他們還不是靈魂論者——著者註）。他們不知道甚麼叫「形而上學」。他們所關心的完全祇是得自直覺的東西。他們

Soziologie der bildenden Kunst“ 在『社會科學與社會政策之文書』中，Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“，778—779 頁，1913 年五月出版）。實際上，我們祇要想知道這個時代的紀念碑誌，便能明白。譬如巴比倫國王哈謨拉畢的法典上說道：『我，——哈謨拉畢，是無與比倫的國王。我用查馬馬（Zamama）和印那那（Inanna）賜與我的强有力的武器，我用愛亞（Ea）贈與我的智慧，我用馬爾都克（Marduk）給與我的理性——消滅了北方（上面）的和南方（下面）的敵人，解決了一切的紛亂。謀得了全國的福利。……偉大的神靈委託了我。……我是造福於民的牧師。……我是哈謨拉畢，我是真理之王，奢馬施（Schamasch）曾賜與我以特權。我的說話都是好的，我的行為非常高尚。……我的言行就是智者謀得榮譽的模範』（從杜拉埃夫處引來，一一四至一一五頁）。在埃及某一墓地，亦曾有如下一段讚美國王的頌詞：『你應當五體投地的頌揚國王呵！你應當銘心刻骨的記着國王呵！國王是生活在心境之中的，無所不知的神靈。……國王是光輝燦爛的太陽；他照耀兩個世界，雖日月亦難與爭光；他賜與兩個世界以紅花綠葉的彩衣，雖尼羅河水之力亦難與比倫；他使兩個世界充滿了生氣與力量；他是一切生命之源泉。……王衣我衣，王食我食；王是萬物之製造者，王是人類之祖先——赫農（Hem）。……請爲王的聖名而奮鬥罷。……』（同書，253 頁）。反之，在

所謂的『上流社會』中，對下層職業的人們是素懷輕視的。埃及有一篇父親對兒子的訓話是父親希望自己的兒子能做當朝宰相的，因此關於下層職業說了如下的許多話：『我從來沒有見過一個鐵匠做了欽差，我從沒有見過一個雕玉匠做了使臣；我祇見過鐵匠在火爐旁邊作活；他的手就和鱷魚皮差不多，他的氣味就比腐尸還要難聞十倍。……農民穿的是一件四季衣服（即長年四季不換的意思——著者註）；他的生命健康就和睡在獅子肚皮底下的人是一個樣。……機織坊裏的織布匠比婦人女子還要弱些。他的雙足養了他的肚腸；他吸不着一點兒新鮮空氣。假使他的日工沒有做完，那他還要挨打，就和污泥裏面的藕差不多嘍。……』（同書，231頁）。埃及國王耶赫莫斯（Yakmos）說他自己道：『亞細亞人一與接近就害怕；亞細亞人都要聽他的裁判；他的劍鋒侵入了牛濱（Nubia），他的威望侵入了菲內哈（Fenekha）；害怕他的尊嚴就和我們國裏害怕冥神（Gott Min）相等』（同書，272頁）。關於古代埃及的，即封建的藝術，布爾格爾在他的『過去藝術中之宇宙觀的諸問題與生活系統』（“Weltanschauungsprobleme und Lebenssysteme in der Kunst der Vergangenheit”）中，描寫如下：『埃及的藝術就是不死不滅的思想之表現，但不是象徵的表現，而是真實的表現（如非常堅固的，『永在』的金字塔，立像等——著者註）。……這是權力要求之一種暗示，牠們可以使人跪下，牠們包含一種內在的至上

底無上威權的尊嚴；牠們所表示的就是生活緊張時紀律之堅強，就是一種超人的永在的力量之無上的雄壯，就是一種大公無私的人物之無情的剛果——所有這些，就和天上星宿一樣遠，是他們反映他們自己的君王的光輝』（43—44頁）。所以，『一切封建的藝術都是宣傳數量底崇拜』（豪生斯坦：藝術與社會，65頁）。古代埃及王或敘里亞，巴比倫王的巨大的金字塔和雄偉的立像都是一種權力和偉大的形式；此時的藝術是正面的，紀念碑式的——現在資產階級的『閨房式』的藝術當然不能與封建關係相適合；統治階級的容貌態度亦有一定的形式，往往與一般庸人和奴隸們相反，而是一種非自然的，半神聖的正直態度（古代希臘人有『proskynesis』一語是形容奴隸們的態度的；這個字的意義——『卑躬屈節』，『匍匐而行』）。一位對於埃及最有研究的學者愛爾孟（Ehrmann）說，在埃及的畫術中，關於人類的身體，每按社會的品位，有種種形式的畫法：關於一般庸人多畫成很粗野，很天然的形狀，關於高貴一點的人則畫成很文雅的樣子。男子的雄壯都用挺胸的畫法來表示，不管是遠景畫法，胸部是無論如何沒有因之而縮小的；埃及人就是畫側身畫的時候，亦將男子的胸部畫成非常之挺。古代的，封建的，希臘以前的藝術亦同樣有此風味（如『亞提加人的早期藝術，帶有一種英武的氣概』；『託利埃人』Dorier——這是古代希臘民族中之一種——亦是很莊嚴雄偉的，故有所謂『託利埃式的風格』之稱。關於這

些，可參看亨得克，B. Haendke，的『體裁種類發展史』“Entwicklungs-geschichte der Stilarten”，(10 頁，1913 年，來布悉印行)。在印度人，祕魯人，墨西哥人，中國人和日本人的藝術中，差不多亦可以找出與此相類似的地方。『自從墨西哥的亞茨特克民族的國家被西班牙的殖民地征服者菲地蘭，科爾特茨 (Ferdinand Cortez) 征服之後，這個國家的體裁，無論在社會方面或美術方面，都差不多與敘里亞的，封建的暴君專制制度的體裁相混同了』(豪生斯坦，77 頁)。在文學方面，除碑誌上的國王讚美歌而外，還有英武雄壯的史詩和英武騎士的戲曲：譬如在希臘有依黎亞 (“*Iliad*”) 和歐得薩 (“*Odyssey*”)；在日本有騎士戲曲，是歌頌他們的封建君主的；在英加人中亦同樣有英雄豪壯的戲曲，如此等等，不勝枚舉。歐洲中古時代的藝術亦表現一種神聖不可侵犯的威嚴和一種粗暴的權力，這譬如主教的禮拜堂之建築方式，即是如此；這種禮拜堂都是經過很久的時間由無名羣衆建築起來的(後來，到了資產階級的時代，便有人說這種黑暗沉沉的建築物無異於『鬼神之谷』)。

從封建的藝術體裁過渡到資產階級的藝術體裁，處處都與商業資本主義的關係之發達有連帶關係，譬如在五世紀中之雅典，文藝復興時代之意大利商業都市共和國以及歐洲各處的商業都市中，都會有這樣的事實可稽。不過，最後的轉變是在封建制度根本消滅之後，換言之，即在

1789—1793年法國大革命勝利之後。從前，民衆的結合按封建制度和封建關係底等級的，現在，在法國大革命之後，却有所謂資產階級的個人繼之而起，這種個人是以『公民』的資格經商圖利的。因之，音樂方面的情況亦起了如下的變化：『一直到十六世紀爲止，都是盛行合羣的原則（換句我們的話說，即盛行封建關係和農奴制度的組織原則——著者註）；個人完全沒有出頭的時候，個人完全溶化在家庭，公社，教會，行會（商業的或手工業的行會——著者註），會社和國家中。當時所通行的音樂合唱即與這種情況相適合的。但是現在呢，個人（即好事的，有力的，貪圖的，實際的，生機活潑的，但在當時還很『幼稚』的，資產階級的個人。——著者註）亦想獨出風頭了，於是在歌唱方面，亦就有『獨唱』和……『樂劇』之發生』（從科特 Kothe 處引來，159頁）。新的音樂體裁（“*Stile rappresentativo*”，即戲院表演的體裁，歌劇和戲劇的體裁），按本質說，就是進而爲『說白唱歌』，即半唱半說的體裁之過渡形式：在『說白唱歌』中，音調，音韻等——都還不及字底原文的本性之重要（科特氏在161頁寫道：『最有趣的，就是該種附帶情形，在此情形以下，這種新的音樂體裁同時從三方面顯露出來，因之，我們很難確定，究竟誰是這種新的音樂體裁之「發明者」喲』。這可與上面我們考察科學這種『上層建築』的時候所引用的波爾多氏，Bordeaux，的註釋相比較）文明的商業資產階級用了實利

主義，個人主義的要求來代替帝王貴族的宗教旗幟了。梁那多，達，維齊(Leonardo da Vinci)是一位古今中外非常偉大的藝術家，是一位非常重要的大人物；他是哲學家，發明家，博物家，數學家，絕頂的藝術家而且還是詩人，——他把各方面的理想潮流都獨顯天才地表現出來了。

『梁那多拋棄了一切的神祕主義。他把人類生活的事實歸源到他所知道的並且圖解出來了的『循環律』。他很勇敢地，毫無忌憚地分析了人類的形式世界之結構原則；他毫不留情地用智力底殘忍的方法描述了人類的性的行動。……關於光綫的問題(圖畫方面的——著者註)他按認識的路綫去研究；光綫與空氣對於藝術形式之影響，因之就成了實驗光學中之問題。在他看來，音樂藝術的音韻就是幾何學的一種祕密；稀奇的聖像畫和神女畫就是仔細的數學的計算之結果，就是曲線說的精密思想之結果，亦屬毫無疑義的』。(豪生斯坦：『藝術與社會』，100—102頁)。自然主義(Naturalismus)，寫實主義(Realismus)，唯理主義，個人主義——這就是文藝復興時代的最重要的幾個『主義』。在詩學方面，從中古哥德式的體裁，經過了丹第(Dante)一直到彼得拉克(Petrarch)，簿加邱(Boccaccio)諸人，過渡到新的體裁。按照內容來批評封建的教會制度；提倡新的時興的體裁來否認舊的封建的體裁，同時這種新的體裁又是寫實主義的，個人主義的——這就是這個時期的藝術的『意義』。藝術與社會生活的關係在這裏已是非

常明顯了。

我們在此地不能再詳細研究其他許多形式，不能再詳細研究文藝復興時代的巴拉克體裁了。

（關於這點，豪生斯坦有一部非常好的馬克思主義的著作：『論巴拉克體裁之精神』，"Vom Geist des Barock"，1920年，慕尼黑出版）。我們要進而說近代的藝術。直至法蘭西大革命以前的時期中，所通行的藝術體裁就是所謂的洛科科體裁。這種體裁的社會基礎，就是封建貴族政治和財政寡頭政治（"Haute finance"）之統治；這時候一般僥倖的人們用金錢買得了公爵的官銜，於是就大擺其貴族的架子。稅局位置的買賣，金錢交易的賄賂，財政手續的不清，商業殖民的政策，以及需要金錢而販賣官爵的貴族之統治和購買這種官爵的富民（並將自己的女兒許配與侯爵的兒子）等——所有這些，就是當時『上層社會』的情形。從這種情形中即發生了這個『艷情時期』所固有的風俗習慣。一切都充滿了愛情（並非強烈的情慾），愛情就變成了風流的閒散人之職業。專門誘姦處女的人物（"deverginaateur"）就是這個時代的模範人物；專論與處女交媾的『幸福』的艷情學說幾乎就是這個時代的精神生活之中心；當時所說的『幸福的時機』，比我們現在革命時期中所說的『目前的時機』一語還要多些。洛科科這種精細螺旋式的艷情的體裁，即作了這種社會心理的特點之很好的反映。（參看豪生斯坦：『洛科科，十八世紀中之

法德圖解家，』“*Rokoko, französische und deutsche Illustrationen des XVIII. Jahrhunderts*, 1918年，慕尼克出版）。隨着資產階級的發達，隨着資產階級的鬥爭與勝利又發生了一種新的體裁，這種新的體裁的最好的代表要算法國畫界中之泰斗大衛（David）。這種體裁就是革命的資產階級的德行之化身：牠的形式之『樸素』即與其『內容』相適合，關於這點狄德羅亦曾寫道：藝術的任務應在於『讚美偉大的善行，惋惜不幸的遭遇，責罰淫樂的罪過，恐嚇殘暴的君主』。這位狄德羅，他又勸戒一般戲劇家『不要離開實際的生活』，同時自己在文學界亦開了一條『有產者戲劇』的新道路（參看穆克勒，Fr. Muckle：『法國革命之文化問題』，“*Das Kulturproblem der französischen Revolution*”，第一篇177頁以下，1921年熱那出版），這會得了『可貴的世態畫』之名稱。（“*Le genre Inoetie*”）：波馬，Beaumarchais，的菲卡洛之婚姻，可以作為這裏的模範。這種『可貴的世態畫』之社會根源亦是瞭如指掌的。『……假使我們在觀察瓦脫（Watteau）：一位洛科科體裁的畫家——著者註）的畫片之後，回到自己房間裏來，打開新易路瑟（盧騷著的——著者註）一看時，我們就會感覺得到了另外一個境界』（白郎得斯，Georg Brandes：『十九世紀中文學界之主要潮流』“*Die Hauptströmungen der Literatur des XIX. Jahrhunderts*”卷一，27頁，來布悉出版）。這種藝術界的變遷即正與社會生活的變遷相

適應：此時有產者已代替了軟弱的貴族階級的地位而稱雄於世，並且開始來創造他們的『可貴的世態畫』了。

現在我們要來考察將死的資產階級之藝術，以資資對照。這種藝術在德國表現得特別明顯；在德國，因為一方面經過了軍事的戰敗和凡爾賽的和約，他方面又常有無產階級革命之恐怖，所以資產階級的生活情調是非常陰沉的；德國資本主義的機械體崩潰一天比一天迅速，因之階級分化的過程亦進行得非常猛烈，資產階級的智識分子眼見得要受這種巨變的支配從生活軌道中趕了出來而變成『顛連無告的人』了。這種窘困的狀態之表現就是個人主義和神祕主義之日見增強。人們天天在戰戰兢兢尋求一種『新的體裁』，尋求一種新的形式，然而始終不能找着；雖然每天都有一種甚麼新的『主義』出現，但馬上又衰落下去了。繼印象主義（Impressionism）而起的有新印象主義（Neoimpressionism），未來主義（Futurismus），表現主義（Expressionismus）等。有無數的企圖與傾向，有無數的空洞的理論，但是找不出一種比較固定的合題。這無論在圖畫方面，在音樂方面，在文學方面，或在雕刻方面——總而言之，在一切的藝術當中，都是如此。守舊的資產階級對於他們的文化，他們的階級之崩潰，是非常害怕分析的；他們對於這種過程的描述，大約如下：現在對於神祕的信仰非常發達，對於魔術，降神術和

唯神論之信仰日見增加：『所謂神祕研究社的首領天天都在著書立說，努力宣傳……有力的唯神論者或降神術者亦敘述了不少的事實，但是這不獨自己不能了解，而且不能使人家了解。……』（德索爾 Max Desoer，：『現代藝術入門』中之一章「新的神祕學與新神藝術」，160頁，1920年，來布悉出版）。『現代最新的藝術家亦常常說他們所創造的東西是現於幻想中的事實之表現，每種藝術作品都是由『靈魂的遊離狀態』而成』（132頁）。這是魔術的唯心論之表現；『在詩學方面，常常爲了一聲一字而拋棄全句；宣傳『達達主義』；在圖畫和雕刻方面，簡直成了一種愚昧無知的兒戲。……星士法師一類的人把「智慧不能成爲概念的邏輯」一語曲解爲黑人的邏輯前的（Vorgrifflich）形而上學之一種聖歌了』（同書，133—134頁）。小團體，小組織之宣傳於此開始；藝術家們便在此種小組織內委身於神祕的來世的觀察，酣醉於這種奇異的創造之歡樂中了。與此平行的，還有一種酷愛神祕的『情感的共產主義』之嗜好——這就是資產階級整個階級的崩潰之徵兆。所以，神祕主義在此地可算是『得勝回朝』。羅曼英（Jules Romain）要求神祕的開發爲『藝術佔領宇宙之條件』（羅氏：封神記錄“Manuel de déification”，德索爾之引用處，137頁）。當德索爾看飽足了這幅圖畫之後，他祇說出他的唯一的希望；這種不健全的神祕主義能夠引伸到古代信神的軌道上來！（138頁）。一位表現

派的理論家德意布勒 (Theodor Däubler) 對於這種各自分散的社會分子之直正極端個人主義的觀點，說得非常之明顯：『宇宙的中心即在每一『我』之中，即在每一『我』所認為正確的作品之中。』 (德氏：『新的觀點』“Der neue Standpunkt”，180頁，1919年，來布悉出版)。

這種觀點自然要引入神祕主義。『現在，我們處處都聽見一種呼聲：「從自然中解放出來啊！」表現派的詩和畫之意義在甚麼地方，我們是知道的，牠祇是要與得自直覺的東西脫離關係，牠祇是要超越五官的經驗而高舉事物到神祕之境』。(同書，142頁)。在音樂方面，則一變而為『超音樂』或『反音樂』，這不獨沒有音韻，而且沒有音律等。(塞齡 Arnold Schering：『音樂界之表現派的運動』“Die expressionistische Bewegung in der Musik”，引用在『現代藝術入門』中，142頁以下)。

馬爾特斯泰 (Max Martenstein) 站在資本主義的文化觀點上，對於所有這些東西加了一種普遍的社會的評價：『這種因受了惡魔的影響而發生的狂病，應當清醒過來的。再沒有任何害怕戰爭，害怕騷動的精神病能原諒這些分裂的，無政府的狀態了。』(參考馬氏：『文學界和藝術界之少年德意志』，“Das jüngste Deutschland in Literatur und Kunst”，同書，25頁)。作者在此文中並高唱其『最高的責任心』之論調。但是這種呼聲是沒有甚麼效果的，因為在資本主義的破塔之下，再也不能找出甚麼新的特出的合題；這裏祇有

破磚殘瓦，這裏祇有神學的教徒們之亂雜的，無頭緒的神祕的喊聲和「消魂」。這是無論那一種文化將要殺滅時的共同狀態。

『註』有所謂『達達主義』（“Dadaismus”）者是一種最新的藝術潮流，這種主義之發生是以『達—達』（da-da）的發音為根據的；按『達—達』之音雖乳兒亦能發出，所以這種藝術潮流的特點即是提倡『兒童的天真』。

關於『時樣』，我們上面已經說過，現在我們還要補說幾句。時樣有好些地方是與藝術有關的，（按體裁說，譬如洛科科時代的衣服樣式是正與該種藝術潮流相適應的）。在旁的方面亦與行為法則，『禮儀』習慣等有相當的聯繫。所以時樣之發展同樣是以社會的心理為轉移。牠的形式之交代，以及這種交代的步驟則又要依靠社會發展之性質。譬如處在資本主義發展的末期，時樣之變易性是非常迅速的。『我們的內部的情調（這是與生活步驟之緩速相應的。——著者註）要求變換印象的時間，亦一天比一天短了。』（薛美爾 Georg Simmel：『時樣』“Die Mode”，35 頁，1919 年，來布悉出版）。時樣底社會意義何在呢？時樣在社會生活潮流中所起的作用如何呢？關於這個問題，薛美爾回答得非常之漂亮，薛氏說：『時樣是……階級區分底產物；牠的作用亦與許多其他的產物——特別是與名譽相同——有兩重的機能：一則

可以自行團成一個社會，再則可以與其他的社會相別分。……所以時樣的意義亦有兩方面：一方面是地位相同的人之互相連絡，他方面是對於旁的下賤的人們之限制』（同書，28—29頁）。

語言和思想是上層建築中之最普通的兩種意念形式，這兩種意念形式亦仍是社會進化的機能。在馬克思主義者或半馬克思主義中，往往認為這是一種很好的口調，如果說這些東西的發生是與歷史的唯物論沒有關係的。譬如考茨基便有這樣的本事，他提出一條定律來，說人類的思想能力差不多是固定不變。然而這都是完全不對。實際上，這兩種意念形式，無論在其發生或發展中，都不能與其他的許多上層建築不同，而獨成例外，何況這兩種意念形式又正是非常重要非常緊要的，又正是社會生活中之最有重要作用的。

然而我們首先有一個先決問題，應當解決；這個先決問題是我們探討語言和思想的問題時必然馬上要隨之發生的。有人說：『不錯，我們大家都承認，語言是與社會有關係；語言是人類彼此交換意思的工具，是人與人之間的聯繫的方法；馬克思說得非常有理；如果說，語言能在沒有人說話的地方發展起來，那這真是無意識之極。但是思想呢？難道不是每個人都能思想麼？難道不是每個人都有一個腦筋麼？如果我們想在社會中去尋找每個人的思想的根源，這豈不是自陷於神祕之域了

麼？」現在，我要簡略地來回答這個問題。思想是必需語言的幫助始能舉行的，不過這種語言常存在內部而不發之於聲音罷了；所以，可以說。思想就是『無聲之語言』。當一個人思想的時候，就是等於舉行了概念組合的過程，同時這些概念是都有語言的符號的。舉例來說，譬如某人學好了一種外國語，他便常常可以開始用這種外國語來思想。思想的過程，思維的過程之必須憑藉語言的幫助——這是人人都能很容易地自己覺察出來的。既然這樣，既然『辭句』，說話，語言不僅在發展中，即在發生中亦與社會有關係，則我們亦就可以明白，思想亦不能特別不同。實際上，事實已經證明思想之發達是隨語言之發達而進行的。一位最著名的語言學家諾亞烈(Ludwig Noire)曾寫道：『語言和理智的生活是從那種爲達到某一共同目的的合作中，是從我們的祖先的原始勞動中發生出來的』。(『語言之起源』"Ursprung der Sprache", 331頁，1877年，美音寺出版)。正和音樂歌曲是從勞動中發展出來的一樣，語言亦是從該種勞動時所發生的勞動聲音中發展出來的。科學證明語言的最初的基礎就是所謂『行動的根源』，並證明最初的語言，首先就是表示一種行動的(即動詞)。至於物體的名稱(即名詞)是在以後的發展中才發生出來，不過亦祇能在一定的限度以內，即這些物體必是首先運用在人類的實際工作中的：特別是勞動工具，每按與此相當的行動的名稱而獲得了牠的名稱。同時，與此相並行的，若——用比喻的話說——就是從所有這些充滿了人類

的腦海，爲人類所親見親聞的東西中，亦就分離出來了一些比較固定的概念。但是概念却正是思想之基礎。

思想和語言發展的情狀是和其餘一切意念形式的上層建築相同的。思想和語言之發達必在生產力發達的影響之下。隨着生產力的發展，自然的外界從一種本體的外界變成了一種爲人類所利用的外界，從一種簡單的物質變成了一種爲人類所實驗的材料；人類社會藉物質勞動的和科學認識的『粗』細工具之力，藉無數的機器或望遠鏡等等東西之功，並憑自己的銳利的思想之助，把自然的外界一天一天拉入到自己的工作領域中來，而這個自然的外界即表現在人類社會的勞動和認識之中。因此，亦就產生了無數的新的概念以及新的語句：『語言是由豐富起來』，牠包括有一切人類所思想的，所『談論』的東西，換言之，即包括有一切人類彼此傳達意思的東西了。

因爲『生活的豐富』，亦可以得到『語言豐富』的結果。在好些的遊牧民族（所謂『單方面的畜牧民族』）中，一天到晚所談論的東西都差不多不外是『牲畜』二字。這是因爲生產力之低微幾乎使全部的生活都歸到生產過程裏面去了，所以，語言在這裏亦與這種生產過程有直接的關係。假使在生產力增高的基礎上產生了一種非常複雜的，意念的上層建築時，則語言亦自然而然地開始來包含這種上層建築，換句話說，即語言與生產過程的關係亦一天一天間接起來；此時，語言多藉各種上層建

築之關係（這種關係大半是間接的）而與生產技術發生關係。每種語言中的『外國字』之增加便是語言發達的一個最好的例子。我們知道，外國字之增加是世界經濟發達的一種結果，是因為在各個國家內發生了許多同樣的事物，或發生了對於各個國家都有重要意義的事變之結果（如電話，飛機，無線電臺，『國際聯盟』，『布爾塞維克主義』，『共產國際』，『蘇維埃』等）。我們還可以指明語言的性質，語言的『體裁』亦是隨社會生活的條件變動的。不過，這將使我們愈說愈遠。然而有一點，我們是必須說及的，即社會之有階級的，團體的和職業的區分，使語言方面亦受其影響。誰都知道，『都市』中的人所說的話是與『鄉下』人不一樣的，『文言』亦與『白話』各不相同。有時這種差別簡直達到一種這樣的程度：使人們彼此之間完全不能相互了解。在許多國家內，都是各地有各地的方言，各處有各處的土話，這種『方言土話』常為『有產者和學者們』不能懂得。語言的階級色彩，從此可見一斑。再則，在種種職業中間，亦有與此相類的情形。譬如博學深思的哲學家們，誰都知道，是在一種深微奧妙的觀察世界中生活慣了的，他們所說的話，所寫的文章都是使普通一般人看了頭痛，誰也懂不得，而祇能為這種哲學的牧師們所了解，有時，亦有人故意裝學這樣的腔調，就和穿時髦衣服一樣，藉此與一般『俗人』相區別。從前俄國的地主，若是從巴黎帶來了『一套』外國衣服』，或一個價值千金的小老婆，而又能學些外國口音時，他便以此為榮，儼然以『頭

等』人物自居。清真教人的鼻音也是這樣。據溫德 (Wundt) 在他的『國民心理學之諸問題』中說：『正和他們按照教主和預言家之姓名而取名一樣，他們的口調亦是摹倣那種懶散的鼻音，這樣的發鼻音直到現在，在猶太教會中宣讀聖經時仍舊保存着』(87頁)。溫德在另一段話中又說道：『語言學家決不應解釋語言爲一種與人類社會絕了緣的現象；反之，我們對於語言形式發展的假設，應當與我們對於人類本身之起源和發展的見解相適合才對，應當與我們對於社會生活形式之起源以及道德法權之發生的見解相適合才對』(參看溫德：『國民心理學之諸問題』，65頁)。

我們不要以爲思想是永久不變的。我們上面已經說過，有好些可敬的學者曾用神祕的，無所不在的，人類求因的慾望來解釋科學的起源，但是從不問及這種非常可愛的慾望究竟從何而來。然而，到了現在我們誰也不能懷疑思想式樣的變易性了。譬如勒維布律 (Levy-Bruhl) 在他一部專門研究野蠻人的思想方法的著作中曾批評這種思想與今日的『邏輯』的思想完全不同，並稱這種思想爲先邏輯的 (prelogique) 思想(勒氏：“*Les fonctions mentales dans les Societes interieur s.*”，1910年，巴黎出版；這裏的材料，我們大半是從波哥丁教授的著作『動物與人類的分界處』中引來，——在纂集『社會學中之新理想』卷四中)。在這種思想式樣之中，單獨的個體往往與整個的總體是分不開的，這一物體總是與旁一物體混成一塊。整個的宇宙並不是許多物體之結合，而是許多活動的力量

之結合，人類本身即是這種力量中之一種；同時，個人並不是以個人的資格而活動：個人是極端社會化了的，個人生死都在社會中而不能與社會相分離。這種思想的『根本規律』並不是因果規律性之觀念，而是另外一種：勒維布律特稱之為『共同參加的規律 (loi de la participation)』。『共同參加的規律』可以使他同時在集體中去思想個體，或在個體中去思想集體，都絲毫不會感覺甚麼困難。這種思想確定在一頭水牛與許多水牛之間，在一隻熊與許多熊之間，在一隻鹿與許多鹿之間，都有一種神祕的（波哥丁說，『神祕』二字在此地『很不適合』，這是非常對的。——著者註）共同合作存在。無論物種的集體性或個體的獨在性，對於這種思想說起來，都與對於我們，不能有同樣的意義』。勒維布律自己即把這種思想的式樣與或種的，個人和社會不相分立的，社會生活的式樣，即與原始共產社會的生活相聯繫起來。

此外呢：此外我們所看見的，仍舊不是我們的因果律，而是一種靈魂論的因果律。這就是說，人類無論在甚麼地方都有尋找一種神靈的或惡魔的原理之慾望。一切現象之發生都應是受了某人的『命令』的。原因的本身亦不外是由某一高高在望的神靈所發的命令。原因的規律性——這就是宇宙最高精神之規律，這就是宇宙萬物的主宰者（或許多主宰者）之規律。這是另外一種的思想式樣：人類中當然有尋求原因的慾望存在，但是他們所尋求的是一種特殊的原因，即這種原因同時就是某種

神力的表現。誰都知道，這種式樣的思想亦是與某種社會制度有連帶關係的。牠可以算是一種已經有了生產的和社會政治的教政制度的社會之模範思想。

在以後的發展中，亦有與此相類的事實可尋，這我們在研究哲學的問題時，已經說過了一部分。上面的例子已足夠指明思想與思想的形式是一種變易不停的東西，而且這種變易性是以社會，及其勞動組織和技術基礎之發展中的變易性為轉移的。

現在，我們要作一個小小的總結。從以上所說種種情形看來，我們可以知道馬克思在『政治經濟學批評』裏所寫的那一段獨出天才的敘述是非常正確的，這段話裏寫道：

『人類在其物質生活之社會的生產中，成立了一種一定的，必然的，不依他的意志為轉移的關係——這就是生產關係，這種生產關係是與人類的物質生產力之一定的發展階段相適合的。這種生產關係之總和即構成社會底經濟結構；這是真實的基礎，在此基礎上建築了法權的和政治的上層建築，而且或種的社會的意識形式，亦是與之相適合的。物質生活底生產方法限制了一般的社會的，政治的和精神的生活過程。並不是人類的意識規定了他的存在，反之，而是他的社會的存在規定了他的意識』。(LVI頁，一九一四年，施圖嘉出版)。

我們已經知道，超出社會經濟基礎以上的，偉大的『上層建築』，按他的內部組織和『結構』

說，都是非常複雜的。這裏面有實體的用具（器械，儀器等），有各種的人的組織，有非常有系統的意念和影像的組合；此外，亦有非常曖昧的，沒有系統的和情感，以及『第二等』的意念系統，科學的科學，藝術的科學等。這就是使我們詳細分析的時候不得不特別說明各種概念的界說之原因。

所謂『上層建築』，我們是指超出社會經濟基礎以上的各種形式的社會現象而言：屬於這裏面的，舉例來說，有社會心理，有社會政治制度及其一切物質的部分（如槍砲等）和人的組織（官吏的等級制度）；此外如語言和思想這樣的現象，亦包括在內。所以，『上層建築』這個概念是一個最普遍的概念。所謂社會思想系統，我們是指思想，情感或行為法則（規範）底系統而言。所以，屬於這裏面的是一些這樣的現象：如科學的內容（但不是化學實驗室內之人的組織或望遠鏡一類的東西），藝術的內容以及所有的風俗習慣，規模道德等的總和。

所謂社會心理，我們是指那些沒有系統，或系統不完全的情感，情緒和思想而言；這樣的情感，情緒和思想，是在某一社會，某一階級，某一集團或某一職業中都是常有的。現在，我們就往下來考察這種社會心理。

第三十九節 社會心理與社會思想

當我們研究科學和藝術，法權和道德等東西時，擺在我們面前的都是一些有相當的聯繫的系統，思想系統，或行爲法則的系統等。科學——這就是有聯繫的，有系統的，並且彼此相適應的思想，牠以一定的頭緒包括某種認識的對象。藝術——這就是情感的，情緒的，影像的系統。道德——這就是默認於心的行爲法則，這亦同樣是彼此相當嚴格地互相適應着的。關於其他種種的思想系統，我們同樣可以這樣說去。但是在社會生活中，我們還見有無數沒有經過思考的，和沒有系統的東西，這些東西並不一定秩序井然處處相合的。譬如我們就拿關於某一事物的『日常思想』說罷，牠便與『科學思想』恰好相反。日常思想是成自某種斷片的知識，是成自散碎的，沒有頭緒的思想；這裏面含有不少的矛盾，疏忽，和怪樣。所有這些必須拿到批評的顯微鏡下來，加一番改製，去掉那些矛盾——這樣，我們始能使牠變爲科學。可是在日常生活中，我們的思想往往是沒有經過整理的。在無數構成社會現象的，人與人之間的交互作用中，在人類精神交換的範圍中，我們都見有許多這樣的沒有系統的成分：零碎的思想，常是表現或種的知識，人類彼此間的關係中之感覺與願望，嗜好，思路，以及關於『善惡』，『醜美』，『公正與不公正』的模糊的觀念；日常生活的習慣與見解；對於社會生活過程之意趣與理想，喜怒哀樂，好鬪或失望，各種各樣的評判與曖昧的希望和理想；對於現存制度的厭惡與批評，或對於現存制度的滿意與讚美，說『這塊世界上最幸福的地

方，什麼都是好的』，失敗後與絕望時的感覺；對於將來的危懼心或放任心，對於將來之希望與幻想，以及恐懼將來等等——這樣的散碎的心理現象，簡直不勝枚舉。這樣的現象，在其社會的範圍以內，我們即稱之爲社會的心理。社會的（或『集體的』）心理與社會的思想之區別，我們可以知道，是在於系統化之程度如何而定。

在資產階級的社會中，『社會心理』往往帶有所謂『國民精神』或『時代精神』的很神祕的色彩，這種『國民精神』或『時代精神』，實際上由某一社會真正的唯一的精神來代表的。但是，這種意義的『國民靈魂』，自然是不能有的，就和一個社會不能是一個統一的機體與統一的意識中央是一個樣。我們已經說過，如果把社會看成是自然界中之一條鯨魚時，這未免太笑話了呵！

既然沒有一種這樣的機體，則亦就不能在此種神祕的意義之中，有一種甚麼『國民的靈魂』或『國民的精神』了。但是我們所說的仍是『社會的心理』，而且我們特別把牠從『個人的心理』中區別出來。這又是怎麼一回事呢？這種矛盾又當怎樣解決呢？這個問題是非常簡單的。人與人之間的交互作用使每個人都得到一種特殊的心理。『社會的心理』並非存在於人與人之間，而是存在於這些人的頭腦之內。但是存在於這些人的頭腦之內的東西亦就是人類的交互作用和交互影響之產物。所以，除開那些處在不斷的交互作用之中的，個人所有的心理而外，不能再有他種的心理：社

會是社會化了的人之總和，而不是像聖經上所說的大鯨那樣，個人就是牠的機官。

薛美爾解釋得非常之好：『當一羣人拆毀一座房屋，或得到一個同一的判斷，或發出一種同一的喊聲時——這些各個人的動作就總和起來成了一種的事變，我們即稱這種事變為唯一的，或為一種概念之實現，即在此地，很容易發生很大的混淆：很容易把許多的主觀的精神作用之外的統一的結果，解釋為一種的精神作用之結果——解釋為一種在集體精神之中的作用之結果』。（薛美爾：『社會學』，「對於社會化的形式之研究」一章，559—560頁，1908年，來布悉出版）。或者，再舉一個旁的例子說，譬如從人類的交互作用中產生了某種新的現象，這種新的現象是比他們各個人的努力或行動之單純的總和要大些。『仔細研究起來……在這樣的場合中所說的亦就是許多個人的行動方法，這些個人都各自因為受了旁的個人的包圍而得到影響；因之，與旁的沒有這些影響的情況比較起來，各個人的心理狀態就有了神經性的，智慧性的，感應性的，道德性的變調，假使這些變調，在相互影響之下，又以同一的方法，使團體中的各個分子都起了內心的變化時，則他們的共同的行動，當然要比處在旁的孤立的狀況中的個人行動另呈一種現象了』。（同書，570頁）。

然而，在『時代精神』或『國民精神』這樣的術語中是含有或種的意義的：這種術語，的確是指

兩種非常普遍的事實而言：第一，就是說，每個時代都有一些思想上的，感覺上的和情緒上的主要潮流，都有一些通行的心理存在着，使整個的社會生活都染有牠們的色彩；第二，就是說這些通行的心理，每按『時代的性質』——若用我們的說法，即每按社會發展的條件——而變動不停的。

社會中所統治的心理是指兩種主要原素而言：第一，是指共同的心理，——這種共同的心理，能爲社會一切階級所具有，因爲這些階級的地位雖有不同，但還是可以有相類似的地方的；第二。是指統治階級的心理而說，統治階級的心理是社會中的『特出』的心理，牠能支配全體社會的生活，而使旁的階級屈服在牠的影響之下。關於第一種情形，我們可以舉封建時代的社會心理說。當封建時代，地主與農民是有好些的共同的心理現象：如守舊的習性，機械的摹仿性，謹守傳說，屈膝權威，『敬畏神靈』，思想落後，厭忌一切新的事物等。爲甚麼會發生如此的現象呢？一方面，是因爲這兩個階級都處在一種變動很少的，停滯的社會中：變動的心理祇能從以後的都市生活中產生出來。他一方面，因爲農民在他的家庭中，亦和封建領主在他的世業中一樣，是『一家之主』。我們知道，當時的家庭會是一種勞動的組織。農民家庭中之勞動關係，即在現在亦還有很大的作用。所以很明顯的，家庭勞動關係的家長制度和『家長』的強迫的權威與權力亦就產出與此相當的心理：『老者知道得要清楚些』。封建諸侯與農民的這種保守主義，就是社會發展的一定階段上之『時代精

神』。此外，在通行的社會心理中，當然亦還有旁的原素，是祇爲封建領主所具有，是祇依據封建領主的統治地位而繼續傳遞的。

他一方面，我們亦還常常遇見這樣的情形：在這種情形中，社會的心理，即通行的社會的心理，亦就是統治階級的心理。馬克思在『共產黨宣言』中曾說道：『某一時代所通行的意念常常祇是統治階級的意念』。（參看『共產黨宣言』中第二章。某一時代所通行的社會心理亦可以說差不多與此相同。當我們考察各種思想系統時，已經舉過各種的例子是關於社會中所通行的情感，思想和情緒的。現在我們就要問：譬如文藝復興時代的心理及其愛好優美性質的享樂，拉丁文和希臘文的誇耀，深微奧妙的學問，以及在羣衆中獨露頭角，或鄙視中古時代的迷信等等——所有這些心理所表示的是甚麼呢？誰都知道，這種心理若與當時意大利的農民心理比較，是絕對沒有相同的地方的。牠乃是商業都市的產物，而在商業都市中又是財政的商業貴族之產物。當時的都市已經開始統治農村；都市中的統治者就是與高貴的諸侯貴族有親戚關係的銀行主。而這一統治階層的心理亦即是通行的心理；牠的化身，我們在這個時代的一切可能的紀念碑上都可以找着。此外，還有一點要說明的，即隨着生產力的發展，在統治階級中間，更有了強有力的工具，來在旁的階級中間去形成或『造出』一種心理。實際上，……在將來，將有三種或四種的世界報紙來規定各省報紙的輿論，來規

定「國民的意志」』。一位現代德國資產階級的哲學家施彭克勒曾經彰明較著地這樣說過（引用處，49頁）。

雖然如此，但我們還是知道在階級社會裏是決沒有一種永久的，統一的『社會心理』的。至多的話，亦不過祇有少數不關重要的共同點，其意義，我們絕不應當把牠看得太高。

此外，關於所謂『民族性』，『民族心理』等，亦還應當稍加說明。很明顯的，馬克思主義者，可以說在『原則上』並不否認某一民族的各個階級中所能有的或種的共同點。譬如馬克思亦曾在一個地方注意到種族的影響。他寫道：『……同一的——按主要條件說，同一的——經濟基礎上，因為有許多不同的經驗的情況，自然的條件，種族的關係，外來的歷史影響等。可以發生許多變異的和不齊的現象，這些現象我們祇有分析這種由經驗而來的情況之後，始能懂得』。（參看馬克思：『資本論』卷三，二部，325頁，一九一四年，漢堡版）。換句話說，假使任何兩個社會都是經歷同一的文化階段（譬如說封建制度）時，那末，牠們還是可以發生或種的（雖然不甚重要的）不同的特點。這種不同的特點之發生是因爲發展的條件中有了或種的差異，或在過去有了特殊的發展條件所使然。如果誰要否認這種不同的特點時，那就真是無意識之極。牠之不可否認，就和我們不能否認『民族性』，『民族心理』中的或種的特點是一個

樣。階級的心理之存在，當然不能算是或種的，特殊的『民族』性之證據。（譬如馬克思曾說邊沁的哲學是一種『英國特有』的現象。恩格斯曾稱國民經濟學家羅特柏爾都斯（Rodbertus）的社會主義是『普魯士貴族的社會主義』等）。所以，有一位現在的，反對布爾塞維克的，古諾夫的戰友胡爾維茨博士（Dr. F. Hurwitz）在他的『民族底心理』裏所說的一段話，亦還是引起了一般人的贊同，他說：『職業的心理是不能把民族的心理除外的』，……『地域的心理亦和等級的心理相同；牠不能禁止民族心理之存在』。（參看他的『民族底心理』“Die Seelen der Volker” 14—15 頁，1920 年哥塔出版）。但是主要的區別，即在於馬克思主義者是從社會發展的實際過程中來解釋這種民族的特性，並且不僅把牠指示出來，就算了事；再則，馬克思主義者並不重視這種特點，他們立在亂雜的叢木中間還可以看見森林的狀態，同時『民族心理』的崇拜者却不然，他們看不見森林的狀態了；第三，馬克思主義者並不像那些有學問的或沒有學問的庸俗的學者那樣，專門對於『民族心理』這個題目蒐集一些陳腐的語句。舉例來說，我們誰都知道，從前每一個俄國的小民都以爲小資產階級的習氣是德國人所固有的根性；現在呢，德國工人的習氣却完全不是如此了。我們還知道，關於『斯拉夫民族的心理』，他們還寫了一些怎樣無意識的話。譬如這位胡爾維茨博士便很高興的說過：『布爾塞維克主義是沙皇主義的反面，

統治的方法彼此都是一樣的，……』這些話所說明的，雖然表面上似乎有點相近，但實際並不足以表明『斯拉夫民族的心理』之特性，反之，祇足以表明國際的小資產階級受了革命的恐嚇後之心理的特性；這種小資產階級現在即構成西歐社會民主黨的根基。

階級的心理是基於各該階級的生活條件之總和上，而這種生活條件又由各該階級在經濟的和社會政治的環境中之地位來規定。同時我們還應當顧到每種社會心理的複雜性。舉例來說，譬如有些階級的心理，按內容說是絕對相敵的，然而按形式說，亦能有很顯著的類似點。當兩個階級之間舉行激烈的階級爭鬪，舉行拼死不拼活的階級爭鬪時，我們就可以看出這兩個敵對的階級所有的情感，努力，希望，願望，幻想等等的內容是各不相同的；但是他們的心理的形式，如無限的熱情和憤激，鬥爭的迷信，以及特有的英勇的心理形式等，都能有彼此相似的地方。

我們說過，階級的心理是由階級的生活條件之總和來規定，而階級在經濟生活中之地位便是這種生活條件之基礎。所以，我們無論如何不可以把階級的心理歸源於階級的利益，像一般人所常做的那樣。有人說，階級的利益即是階級鬪爭的生命神經，這話實在非常之對。但是所謂階級心理決不僅如此而已。我們上面亦曾說過，當羅馬帝國崩潰的時候，統治階級的哲學家曾經宣傳自殺；這種宣傳畢竟亦曾有效，因為這與統治階級的心理——飽食終日無所用心因而厭世尋死的心理正相適

合。我們能夠很正確地解釋爲甚麼產生了一種這樣的心理；我們知道，牠的根源在於統治階級的寄生生活：統治階級食飽了，嘗飽了，沒有事做，所以如此。而這種寄生生活又是由於他的經濟地位——他在國家經濟中之作用（或沒有作用）所使然。這種厭世尋死的心理是一種階級的心理。然而我們總不能說宣傳自殺的塞內加（Seneca）是宣傳他的階級的利益。但是他一方面，亦不能根據這個例子就說每種自殺的行動，或與此相似的事體完全與階級的利益沒有關係。譬如在沙皇政府的監獄中的絕食，曾是一種階級鬭爭的舉動，曾是一種鼓勵階級鬭爭的反抗方法，曾是一種同情的象徵，或團結戰友的工具。階級鬥爭就正是由階級的利益所推動的。有時，在階級鬭爭經過一次大的失敗之後，羣衆或一部分人常要被一種失望的心情所抓住。這樣一來，心理與階級利益的聯繫豈不很顯然了嗎？但是這種聯繫是一種特殊形式的：鬭爭是由利益底暗的動機所引起，但是現在，鬭爭者的軍隊被擊散了；在這樣的基礎上，才產生頹廢，失望的心理，才開始向天默禱，希望神奇或宣傳道世升天等等的舉動。當十七世紀中，大半在宗教旗幟之下所舉行的俄羅斯的廣大的民族運動失敗之後，便發展了『各種各樣的在失望紛迷的影響之下產生出來的』反抗形式，這樣的反抗形式如遁世，逃亡，自焚等等，『成千累萬的人都是自焚而死。……我們常常遇見有好些落魄的人們多是預先穿好死人的衣服睡在棺材裏面以待宇宙之消亡』。（美爾庫諾夫，『十七世紀俄羅斯民族中之

宗教的社會運動』近代歷史課本，卷一，619頁，俄文本）。這種心理亦表現在美爾庫諾夫所引的當時的那兩首詩中：

『沙漠——我的親愛的母親呵！

你解脫我的塵世的痛苦吧！

你把我收了回去吧！

沙漠——我的親愛的母親呵！

還是開恩，讓我回去好』。

第二首是：

『松木的棺材呵！

我願睡在你的懷裏，

靜待死神之來到』。

所以，我們可以知道，考察階級的心理時，我們的對象亦是非常複雜的：階級的心理絕對不能單歸源於階級的利益，可是階級的心理常是由於各該階級所陷入的具體的環境所使然。

在社會底心理組織中，換言之，即在社會心理底各種形式中，我們亦還可以找着團體的，職業的

等等心理。每一階級的內部都能有種種的團體，例如資產階級中便有財政資產階級，商業資產階級；工業資產階級，工人階級中除受過普通教育的工人和完全沒有受過教育的工人外，亦還有極熟練的工人貴族。每一這樣的團體都有牠的或種特殊的利益，和或種特殊的特點；譬如極熟練工人，一方面是非常之愛他的工作，並且以此自傲於其他的工人的；另一方面他還很有高攀的心理，除高領子外，還有傾向資產階級的習氣。職業方面亦同樣有此現象；譬如我們臭罵一般官僚的時候，我們心裏所指的就是或種的惡劣的職業心理，如依樣畫葫蘆，按例辦事，重形式（形式主義），輕內容等等。這就是一種職業的心理的式樣，其心理的特點即直接從職業的種類中發生出來的；而從這種特點中，從這種心理中亦就形成與此相當的思想色彩。恩格斯曾在『費爾巴黑』中寫道：『在職業政治家方面，在法國理論家和民法司專家方面，對於經濟事實的聯繫……是失掉了。因為在每種單個的場合中，經濟的事實必須採取法律旨趣的形式，庶可批准成爲法律的條文；同時，又因爲必須顧慮到所有現行的法律制度，故此法律的形式（按這般人的意見——著者註）應當是表示一切，而經濟的內容反沒有甚麼了』。（恩格斯：『Ludwig Feuerbach』，51—52頁，1920年，施圖嘉出版）。職業的心理可以在很短的時間內顯露一個人的本質：祇要交談幾分鐘之後，你便能知道站在你面前的是個掌櫃的，或是個屠夫，或是個新聞記者。同時，還有特別的一點，即所有這些特性都是帶國際性的：無

論在那一個國家裏，我們都可以遇見，看見這樣的特性。

因此，除階級的心理——這是社會心理中之最明顯，最精實和最重要的形式——外，還有團體的心理，職業的心理等。「存在」是規定「意識」的。在這種意義之內，我們可以說，每一種人類的集團（無論是蝴蝶採花園，唱歌團，或象棋團都是一樣）都染有很顯明的——也許不甚覺得的——印象。但是，因為每一個人類的集團之存在總是脫離不了社會的經濟結構的，總是要依靠社會的經濟結構的，所以各種的社會心理亦就是一些要依靠社會的生產方法，要依靠社會的經濟結構的東西。

假使現在我們自己問一問，社會心理對於社會思想的關係是怎麼樣，那末，我們根據上述的一切，就很容易得到這個問題的解答，社會心理可以說就是社會思想的泉源。我們可以將牠比為一杯鹽水，從這杯鹽水中慢慢兒的才有思想的結晶。實際上，我們在本節的開首已說過，思想的特點即在於牠的要素（即思想，情感，感覺，影像等）具有比較充分的系統性。思想拿甚麼東西來系統化呢？牠就拿那些沒有系統或系統不完全的東西，換句話說，即拿社會心理來系統化。思想就是社會心理的結晶。我想按照我們的習慣舉幾個例子來說。早在勞動運動的萌芽時代，勞動階級即已有了不滿意的情感，即已有了關於資本主義制度底『不公平』的思想，並且曾有一種不確定的願望，想用一種旁的社會來代替這個社會。然而，所有這些感覺，思想和願望都還是非常模糊，沒有

聯繫的。這當然還不能成爲思想系統。但是若把這些模糊的東西化成了清晰的公式，彼此聯繫起來，成立一種要求的系統（或大綱），顯出一種特殊的『理想』時，那末，這就是思想系統了。或再舉個例子說，譬如痛苦的情感和解脫現況的熱望結成了某種的藝術作品時，這亦同樣是思想系統了。這中間，我們當然不能常常劃出一條很正確的界限。思想系統與心理之間並沒有上書『嚴禁擅入』的牌子作爲分別。反之，從社會心理變爲社會思想，實際上常常要經過一種凝合和固結底過程。因此，誰都知道，隨着社會心理的變遷，亦就有一種社會思想的變遷，這個我們在前一節中已經反覆說明過的。社會心理的本身同時是隨經濟關係之變動而變動的，因爲在經濟關係變動的過程中，要發生一種社會力量的不斷的改組，要產生一種新的關係——根據生產力的新的基礎的新的關係。

當我們舉過許多例子考察社會思想之後，我們用不着再對於社會心理的變動及其與社會思想變動的聯繫詳加說明。我們所要指出的祇有一點，即在新近的著作界中對於所謂『資本主義底精神』（即企業家的心理）的問題討論得非常熱烈。這裏面有崇巴特（W. Sombart：『資本家』，"Der Bourgeois"等著作），魏柏爾（Max Weber）以及最近勒維（Hermann Levy：『對於英國民族之社會學的研究』"Soziologische Studien über das englische Volk"，1920年，熱那出版）

等人的著作。馬克思早在『資本論』第一卷裏說過：『因為耶穌新教，差不多把所有舊日的休息日都變爲工作日了，所以牠在資本主義的發展中早已顯有重要的作用』。（『資本論』卷一，282頁，一九一四年，漢傑出版）。馬克思又曾反覆地指說過：耶穌新教所有的偽善的，節省的，吝嗇的，同時亦是勤務的，固執的，憎惡舊教的，奢華浪費的，散漫的和能幹的心理同時亦就是正在發展的資產階級底心理。當時這種說法曾惹起不少人的嘲笑。但是，現在呢，就是資產階級的著名學者亦發揮馬克思的這種學說了。同時，他們對於這種學說的開創人自然是很少感謝的。崇巴特說，所有各種各樣的特性（創造精神加以金錢癖，冒險心，以及有籌算，理智性，節制性等）堆聚起來便產生了所謂的『資本主義底精神』。誰都知道，這種精神並不是從自己身上發展出來的，而是隨社會條件之變動而形成的：隨着資本主義的『體軀』之發育亦就長成了他的『精神』。此時，一切經濟心理的根本特性都翻轉過來了：當「資本主義前」的時代，貴族的經濟的根本意念就是一種『禮貌』的『等級生活』的意念；湯姆斯（Thomas von Aquino）曾說過，『金錢祇是作支付用的』。人人都不善於司賬，都不善於經理財政；最盛行的就是傳說和慣例；生活的步驟是非常緩慢的（差不多有一半的日子是休息日）——從來沒有甚麼創導和生氣。反之，繼這種封建貴族的心理而起的，資本主義的心理却基於創導，毅力，敏捷，不守

第四十節 思想的過程乃是分化出來的勞動

關於思想和一般的上層建築的問題，我們還可以並且還應當從旁一方面來考察，庶可對於這種非常重要的社會現象有一番澈底的明瞭。我們已經知道上層建築之種種形式，按牠們的構造說，都是一些複合的單位，無論「人」與「物」都是包括在這裏面的；至於固有的思想差不多祇是一種意念的產物而已。既是這樣——並且一定是這樣——我們就應當把各種變動不停的上層建築（以及思想的過程）看作是社會勞動的（但不是物質生產的，這我們絕對不要混淆了）一種特殊的形式。當「人種歷史」的初期，換言之，即當還沒有剩餘勞動的時候，亦就差不多沒有思想系統。祇有了後來，隨着剩餘勞動之發生，『才在專門做體力勞動的大多數人之外，形成了一個從直接生產的勞動中解放出來的階級，來照管社會的公共事務；如指揮工作，國家管理，法律事務，科學，藝術等。所以分工的法則就是階級區分的基礎』（同時亦是思想系統發生的基礎；這是我們可以推想到的。——著者註）。（參看恩格斯：『從空想的社會主義到科學的社會主義』49頁，1920年，柏林出版）。馬克思在有一個地方亦會稱牧師，律師，政府人員等為『勞心的等級』（ideologische Stände）。

品)。換句話說，我們可以把思想的進程看為是一般勞動系統中之一種一定的勞動。這種勞動並非是物質的生產。牠絕不是這種物質的生產中之一部分。但是牠是從物質的生產中發生出來的（這是我們在上面考察思想系統的時候曾經說過的）是從物質的生產中分離出來而自成爲社會活動的獨立部門之形式的。分工之發達即是社會生產力發達底表現。正是因爲這個緣故，所以隨着生產力底發達，亦就發生了物質生產方面的分工（這是一方面）與精神勞動之分立以及精神勞動內部的分工（這是另一方面）。『……分工不單是經濟範圍所固有的現象；我們在社會的各方面都可以看見分工的影響之增加。政治的，行政的，法律的種種職能，都一天一天地專門化起來了。在藝術方面和科學方面亦有如此同樣的現象』（參看杜爾克海，Emil Durkheim『社會的分工』“*Le la division du travail social*”，2頁，1893年，巴黎出版）。從這種觀點看來，整個的社會就是一個巨大的勞動機械體，牠有劃分了的全體社會勞動之種種部門。這種全體的社會勞動，首先就分成兩大部類：第一就是物質的勞動或『生產』；第二就是一切屬於『上層建築』中的各種勞動，如國家行政以及一切固有的精神勞動等是。這種勞動的組織是與物質勞動的組織相並行的，並且是按照同一式樣建設起來的。這裏，我們亦有一種階級的次第可查：上頭的總是領有生產工具的人們，下面的總是一般『無產的分子』。在物質生產過程中，上層分子（一）具有一種特殊的作用，同時（二）這

種作用是與他們手中領有生產工具有聯帶關係的，並且（二）因此情形，他們在分配過程中亦佔在首要的地位——差不多所有『上層建築』的勞動部門中的情形亦正和這種情形是一個樣子。這我們在軍隊中已經可以看得出來。即在科學和藝術中亦是如此。譬如資本主義社會中的一個大的工藝實驗室，按牠的內部組織說，就和工廠企業相類似。我們或再舉資本主義的戲院說：戲院主人，戲院經理，演員，演員助手，技術人員，雇員，粗工——所有這些的排列，都可以使人聯想到工廠中的情況。因此，（如果說到階級的社會）這裏所有的各種層級的人們，都有與他們的社會地位有關的各不相同的作用；高一等的地位，可以說，完全與『精神的生產工具』之領有發生關係，而這種『精神的生產工具』又是某一階級的壟斷的私產；從此可見，這種『精神的生產工具』的領主在分配物質生產品的時候（因為人的生活是要直接依靠物質財富之消費的），所得的社會生產品的股份，亦要比他們手下的人們要比較大些。

統治階級怎樣壟斷了一切的知識，我們是知道的。上古時代壟斷知識的就是一般僧侶們；他們把『科學的廟宇』關鎖起來，祇許少數幾個優選的分子進入；同時，知識的本身亦蒙上了神祕的幌子，祇有少數的賢人君子能夠懂得。統治階級對於這種知識壟斷權之評判如何，我們可以從一位知名的德國唯心派的哲學家鮑爾生（Fr. Paulsen）的一段話中看得出來，鮑氏說：『凡屬一

個人因為社會的關係做了手藝工人的職業和生活地位時，即使他能享有學者的教育，亦於他絕對沒有甚麼好處：因為這種教育不特不能提高他的生活而且將使他的生活日見困難』。（參看鮑氏：『現代教育事業』“Das moderne Bildungs wesen,” 在『現代文化』“Kultur der Gegenwart”中，第一卷，第一篇，74頁。附帶還要說明一點，即這部大部頭的著作『現代文化』，為德國的著名的大學教授們所共纂的，是貢獻與德皇威廉第二的！）因此，照這位『可敬』的唯心派的哲學家的意見，人類還在母親懷裏的時候，即已定下了應做資本主義的強迫工作；他掠奪人類享受教育的權利，簡直還在人類沒有脫離娘胎以前喲。

教育的壟斷性即是從前俄國的知識分子反對無產階級革命的主要原因。反之，無產階級革命後最重要的成績中之一種亦就是廢除了這種壟斷。

我們若是考察物質的生產時，我們就知道牠是分成了許多部門的；主要的是分爲工業與農業，再往下說（在資本主義最發達的社會內）還分爲許多小的部門，一直從礦山和糧食生產起，至別針製造和蔬菜種植爲止。這裏正和在『上層建築』的領域之內一樣，分有很多的小的部類（如我們上面說過的行政，規範之編製，科學，藝術，宗教，哲學等等方面）；他一方面，所有這些小的部類又各自分爲許多更小的分科（如科學現在已分爲許多的各種的專科，藝術亦是如此）。再則，我們已經知

道，社會如果存在着，則在物質生產方面的種種生產部門中間，必須有或種的——雖然是非常不正確的——比例性存在，否則社會便不能生存。我們且一賭盲目的資本主義的社會罷：在資本主義的社會中沒有甚麼社會的生產計劃，反之，祇有一種『生產的無政府狀態』，祇有各種部門之間的『非比例性』；這種『無政府的狀態』還是要不斷地被糾正過來，而比例性之破壞是要自行調解的——雖然這種糾正，這種調解要經過很厲害的動搖，而且祇是暫時的，但牠總還必須有暫時的調解，這是誰也不能否認的。假使不如此時，則資本主義當早在第一次的工業恐慌時破滅了呢。現在，我們自己且問一問：社會裏究竟能不能有一種這樣的事實狀況——究竟不能在物質生產與其他非物質的勞動部門之間，完全沒有或種的調和存在呢？對於這個問題我們可以回答道：一種這樣的事實狀況是有可能的，不過，社會在這種狀況之下是不能發展而且必要退步。舉例來說，譬如為維持戲院，或國家機關，或教會，或甚至於藝術，消費勞動過多時，則生產力必要開始低落。甚麼緣故呢？原因是非常簡單。譬如在一個勞動團體中，作工的祇有一個人，其餘七個人打算盤，兩個人唱歌，而一個人監察這九個人，團體中的生產那能不低落呢。因為同時個個人都要食飯，食飯的並不祇是一個人，所以一個這樣的勞動團體之存在是不能維持很久，亦是很明顯的了。他一方面，如果沒有人來計算勞動的結果並總理一切；如果沒有人來組織各個團員的活動，或甚至於沒有人來照顧對外的交通

時，則縱使我們這個團體裏面的工友們如何努力作工，事情亦同樣是辦不成功的。整個的社會中的情形亦就差不多與此一樣。所以：假使社會要繼續存在，則社會裏面，在全體的物質的勞動與全體的『上層建築』性的勞動之間非有一種相當的——雖然是變動不停的——平衡狀態不可。我們假定在現在的美國忽然有一晚上，所有的學者，如數學家，機械師，化學家，物理學家等等人都完全消失了，則現代式的生產亦就會不可能了，因為這樣的生產是要依靠科學的計算的。他一方面，我們又假定現在美國的工人有百分之九十九都忽然變成了很有學問，而不直接參加生產的數學家時，情形又當怎樣呢？這樣一來，我們馬上就可以看見社會要完全破產。既是每個社會裏，在全體的物質的勞動與全體的『上層建築』性的勞動之間必須有或種的比例性（雖變化的限度很大）之存在，則他一方面我們可以知道，上層建築內部的勞動底分工，換言之，即在各種『精神』的，指揮的等等勞動部門之間的勞動之分配，亦不能完全置之度外的。正和在各種的物質的勞動之間有一種一定的平衡存在着（或如馬克思所說，單個的勞動部門必『趨向於平衡』）一樣，在一切的精神勞動部門，即一切的『上層建築』的勞動部門之間，亦必須有最少限度的一種這樣的平衡之存在。但是，這種精神的『生產部門』之配置始終要有社會底經濟結構來規定。實際上，譬如在古代埃及為甚麼費了這樣許多的國民的勞動來建築巨大的封建藝術的紀念碑（如金字塔，和埃及國王的巨大的塑像等）呢？

這是因爲當時的社會及其經濟結構不能不這樣漸漸使奴隸們和農民感覺到統治階級之高貴和神權；否則，當時的社會便不能維持下去。當時是沒有報紙和電信一類的東西的。藝術就是當時精神上的鎮定劑。所以藝術是當時社會存在之必要條件；當時國家對於藝術勞動預算佔了這樣大的一個部份，亦就無足怪了。爲甚麼當五世紀末葉的時候，在希臘，在精神勞動的範圍內，特別對於『倫理學』，對於道德的規範之制定，看得重要些呢？這是因爲當時各個階級之間，各個團體或小團體之間發生了許多實際生活上的矛盾，換言之，卽當時社會的平衡已經破壞，舊的『牆基』已經發生裂縫，人與人之間的關係的問題，人對人的關係的問題，以及這種關係之調節的問題，卽對統治階級說起來，亦是成爲非常緊急的問題了；統治階級需要利用種種的方法來維持那種將裂的，社會的聯繫。現在的美國算是世界上生產組織的科學（如太羅制度，心理技術學，勞動底心理生理學以及其他的科學部門等）最發達的一個國家，爲甚麼牠的藝術又發展得這樣幼稚呢？這是因爲美國資本主義的機械體不需要國民的藝術：關於改造國民的頭腦，自有那非常精巧的美國資本主義的報紙負其責任；反之，在託辣斯的國家內，祇有合理的生產問題有很重大的作用：『科學的管理』（Scientific management）就是一種這樣的制度中的最重要的日常問題中之一個。

所以：在『上層建築』性的（卽一切精神的）勞動領域以內，亦必然要有或種的比例性，庶可維

繫社會的平衡狀態；同時，各種的精神勞動部門之分配的比例，亦是有社會的經濟結構以及社會技術的需要來規定的。

此外，我們上面所引說種種探討，還可以在一種精神勞動的領域內，即在學校內證明出來。實際上，一般的所謂學校，如高等學校，中等學校和國民學校，究竟是甚麼呢？這就是全部社會勞動中的一個部份：人們可以在這裏『學習』，換言之，即可以在這裏使自己的勞動力得到相當的熟練和專門的『教育』，可以在這裏使單純的勞動力變為特殊的勞動力。用通俗的話說，就是：這一個人學為『醫生』，那一個人又學為『律師』，第三個人又學為『軍官』，『工程師』等等。所有教育方面的情形都是如此；所有那些專門學校，都是在使人們養成特殊的才力，以為擔任各種特殊的，多少專門一點的社會職能之準備；就這一點來說，無論造就鎖匠的實業學校，或出產『牧師們』的神道學院，或甚至於沙皇政府養成如狼似虎的軍官的武備學校等，都是一樣，沒有甚麼分別的。由此，可見學校之設立，學校之分為種種部類（如商業學校，實業學校，武備學校，高等技術學校，大學校等），即是各該社會需要各種各樣的熟練的——物質的和精神的——勞動之表現。

茲舉幾個例子來說明我們的意見：

譬如在中古時代，學校都帶有僧侶的色彩。如果不極力發展宗教，封建社會是不能存在

的。所以『一切寺院的和教會的學校，大多數的大學，『普通』宗教學校中之生活，美術分科大學中之教授——所有這些都帶有一種寺院僧侶的外觀，所有這些都是按教會神學的精神計劃出來，組織起來的』。（參看齊格勒爾 *Teobald Ziegler*:『教授學史』“*Geschichte der Pädagogik*”）。「除少數幾個醫學的 and 法律的專門學校外，其餘無論初等學校或大學校都是多半爲養成牧師人材而設的。」（同書）。此外，亦還有專爲造就騎士的學校。在這種學校中，『教育』的目的不在於造成牧師的『勞動力』，而在於造成騎士的『勞動力』。此地，不外是教育小孩子們以七種『美德』（*inobilitates*）。這就是所謂『騎士的七德，除六種純粹體力的技能（*equitare, natus, sagittare, costibus de ture, aucupari, Sciss Indere, —— 騎馬，游水，射箭，鬥劍，行獵，棋戲*）外，還有 *Versificare*，即詩歌（半歌半說）亦屬在此七德之中。』（同書）。很明顯的，這裏又造就出另外一種的，爲封建社會所必要的人材來了。

但是，都市一天一天發達起來，隨着又有商業資產階級等等成分之產生。這個時候的情形又當怎樣呢？對於這個問題，我們在齊格勒爾的書中可以找着一個很好的答案。齊氏寫道：『然而在旁的方面，對於教育事業又發生了新的需要。繁盛的商業都市中的商人和實業家是需要一種比較學者們和法官們所受的教育還要更合於實際的教育的。於是，市政當局就出來設立

一些學校，專使都市居民得享受其必要的和重要的教育』（同書，34頁）。

隨着工業資本主義之發達和在物質的勞動方面對於熟練工人的需要之增加，亦就成立了所謂實業學校。『爲要扶助本國的工業起見，政府和私人都已開始組織實業學校和工匠學校，給與學生們以一種專門學識，這種專門學識在從前的時候祇能從手工作坊中學得出來』（參看克羅甫斯加亞，『國民教育與德謨克拉西』）。後來，隨着大工業之發達以及對於工頭，監工，和工程師助手等的需要之增加，這種學校亦又有了相當的改變。（同書，96頁）。此外我們還看見增加了許多中學校和高等專門學校，（這是研究自然科學和數學的）以及高等商業學校，農業專門學校等。

我們上面曾經說過的那一位德國唯心派的哲學家鮑爾生氏公然很明白地把資本主義的教育事業之真義揭開出來了。鮑氏著作中的那一段話簡直有這樣真確明顯，使我們不得不將牠完全抄了下來。（鮑氏最公正的地方，就是因爲他寫了這樣『一大部』著作，是專供給資本主義的強盜們讀的，所以裏面說出了好些的『真話』；祇可惜工人們很難得一讀此書。）那段話裏寫道：

『無論在甚麼地方，教育事業之真相，就基本上說，都是由社會的形式及其組織來規定。

……教育是由社會產生出來的；社會的狀態常反映在社會教育事業的狀態中。社會處處都表現有兩重的組織：第一是按社會勞動底形式，第二是按財產的關係（說正確一點，即按私產的關係——布哈林添註）。按第一種組織就有職業的區分；社會階級之區分是由財產的區別上來的。兩者都對於教育事業有很大的影響；社會……勞動和職業地位之形式大半足以規定教授科目的種類；階級的地位或家庭產業的狀況特別對於青年在學期間之長短有很大的關係。……社會需要並且具有推動的，指揮的和精神創作的，管理的官能與機關。第一種官能，就大體說來，即包括所有那些需要體力和技藝的勞動的人們而說的；屬於這裏面的有產業工人和各種的手工業者，有農村工人和小農以及在商業和交通中做最下層的工作的人們等。第二種官能即包括所有那些以指揮社會的勞動過程並監督命令體力工人為其職業的人們而說的；這裏面有工廠主和技術家，大的農村作業的指導人，商人和銀行主，商業和交通中之高等雇員，以及政府和市政方面的下級職員等。最後，第三種官能即包括那些我們平常以「學者」二字稱之的職業而言，這種職業之行使是需要一種獨立的，科學認識的研究與發展的；屬於這裏的，有研究家和發明家，以及担任高等文武官員，和在教會中或學校中有高等職位的人們等，此外，還有居在領導地位的技術家和醫生等亦屬於此內」。（參看鮑爾生：『現代的文化』，64—65頁）。學校的區分亦與這三

種官能相適合 我們從鮑氏這一段話中可以很清楚地看出學校的機械性：一方面，在於按必要的數量，為每一種物質的和精神的勞動，造就一些必需的勞動力；第二方面，即所有高級的精神機關差不多常為某一一定的階級所獨佔，因此便鞏固了教育事業的壟斷，同時亦鞏固了資本主義的社會制度。祇是一宗：鮑氏白費把自己和他的苦心同類抬得比工廠主和銀行家還要高些，其實工廠主和銀行家們的長筒皮靴，無論在平時或困時，都常是一般學者們所愛舐的呢。

這樣一來，第一，學校把一切思想部門的實際意義和實際根源都指示給我們了。萬一有某一個數學家對於我們的意見——說他的『純潔的科學』亦有一種完全實際的意義——有所憤恨不平的時候，那我們祇要反問他一下子：然則大商賈的兒子在商業學校。未來的農業家在農業專門學校，未來的工藝家在工藝專門學校等，所學的數學又做甚麼用的呢？ 如果他回答說，這祇有科學界一般不關重要的分子是如此做了，那末，我們又要問：為甚麼那些『純潔的數學家』——他們既然真的不懂得一切實際生活，他們也許會把褲子從頭上穿下去——為甚麼他們還在那些『學為工程師』，或『學為農學家』的人們面前大作其長期的講演呢？如果他又進一步的回答說，亦有許多學者是不當教授不作講演的，那末，我們又要進一步的問：然則他們不是常常著書嗎？ 他們所著的書不是常常被教授們所採用去教授未來的工程師嗎？ 而這些工程師不是又將應用他們所得的知識，去計劃橋樑，鍋爐或電站

等等的建築嗎？

第二，學校又告訴我們，社會對於各種的熟練勞動，以至於『最高等』的熟練勞動都有一種合度的需要。

所以，一切科學，按照他們的實質說，都與各種物質勞動的部門一樣，要有一種勞動皮帶把它彼此互相連結的。其他的精神勞動部門亦同是這樣與牠們連結着。物質的勞動就是牠們的永久的和一般的基礎。

第四十一節 上層建築底意義

現在，我們要來很精確地考察一切上層建築以及各種思想系統的意義了，這種意義很可以從那些反對歷史唯物論的人們所提出的反駁的批評中顯現出來。

我們在這裏首先就遇見一種反駁，是反對思想系統之實際的根源的，是反對一切『上層建築』的形式以及各種思想的形式之具有一種實用的意義之主張的。同時，他們的引證就是說有好些的學者或藝術家常常不會想到他們的思想或影像會有某種的實際的作用。反之，學者所追求的乃是『純粹的真理』，學者乃是爲求真理而求真理；學者是與『真理』這個美婦人發生了戀愛的，而這種戀愛與實際利害的計較完全沒有關係；這是一種真的愛情的結合，絕不是利害計較的結合。真的藝術家之創

造正和鳥之唱歌一樣；他是爲藝術而愛藝術的。在真的藝術家看來，藝術就是最高的目的；他認爲人生的意義就是在藝術中並且祇是在藝術中。正和法律學家宣稱。『不管宇宙的毀滅，祇要保存正義律法』(Vivat iusticia, pereat mundus!)一樣，真正的音樂家亦是可以爲着一種唯一的絕美的諧和而犧牲整個的宇宙的。真的藝術家是爲藝術而生活的；學者是爲科學，法律學家是爲國家（譬如在黑智兒 Hegel，看來，普魯士的貴族資本主義的國家，便是人類歷史中宇宙精神之最高的表現——這又還能有誰不願意爲牠而犧牲呢？）而生活的等等。

首先我們要問：學者們和藝術家是否真的如此作想，是否真的如此感覺着呢？也許像人家說的，他們想藉此來欺騙民衆，愚弄民衆吧？這樣的事情當然亦是有的。但是我們不應當這樣來觀察事實。實際上，一個真正的學者，或藝術家，或法學家之愛他的科目，的確是和愛他自己一樣；他的確是不會想到事情之實用的一方面去。這是毫無疑義的，這是可以無數的例子來證實的。不過，事實的本質不在這裏。因爲我們應當知道，思想家的主觀的心理是與他的客觀的作用完全不同而必須分別清楚的；一個人關於他的勞動的思想是一回事，他的勞動對於社會所起的作用和意義又是另一回事。誰都容易看出，這是兩種完全不同的東西。我們且想一想，看實際的情形究竟怎樣。我們已經說過，思想系統（譬如說數學罷）的確是從實際的需要中所產生出來的。但是後來，

牠便分成了各種的專門了。專門家祇顧着自己一方面的勞動，所以他看不見他的科學之具有滿足一種實際的需要之意義。他自己祇顧作他『自己的工』；他愈是愛他自己的工作，則他的工作愈是有效驗，有進展。他的理論之實際的應用是要經過旁的人的，是要經過在旁的部門作工的人的。從前，當還沒有這樣的分科的時候，科學的實際的意義是人人都能看出的；但是現在呢，牠便隱藏起來了。從前，知識的發達，即在人的頭腦中，亦是供作實用的。現在呢，實際上知識仍舊是爲着實用，不過在不懂得實際生活的專門家的腦中想來，好像這是與實際生活完全沒有關係的東西了。爲什麼如此，這亦是可想而知的。人類的思想在這裏亦是由他的存在來限制。當他專在某一思想系統的領域內作工時，他必然要覺得這一領域是地球的中軸，一切現象都是繞着這個中軸而行。他永久生活在這一領域的觀念範圍之內，因爲思想系統——恩格斯說得好——又不是別的，而祇是『思想的勞動；把牠當作是獨立的，自由發展的，祇在牠自己的規律支配之下的東西之勞動』。（參看恩格斯：『費爾巴黑』52—63頁。在沒有分科以前的時候，人類大約是這樣作想：我要來研究這種『幾何學』，以作來年精確測量河岸地面之用。但是現在却不同了，一般數學專家都向自己說道：我無論如何必須解決這些算題——這是我的終生的目的。關於這種思想馬赫的說法稍有不同，但實際仍是一樣。馬赫說：『對於手工業者，尤其是對於研究家說來，那些最簡短的，最單純的不

需費很多的腦力便能得到的，關於某種一定的，自然現象的方面的知識，都變成了一種經濟的目的，在此目的之下——雖然這些知識原來祇是達到目的之手段——却已發展了相當的精神的慾望，並且已經完全不顧及體軀上的需要，而要求這種慾望之滿足了。』（參看馬赫：『機械學之發達』，『Die Mechanik in ihrer Entwicklung』，Ernst Mach 6 頁，1921 年來布悉，第八版）。這樣看來，可知一切上層建築之系統——一直從社會政治的系統起，至哲學系統為止，都包括在內——都與社會經濟基礎和技術系統有連帶關係，都是許多社會現象的連環中之必要的一環。

關於這一點恩格斯在他一八九三年七月十四日致法朗斯梅林（Franz Mehring）的信中說，『思想系統是所謂思想家有意識地所創造的一種過程，不過是用虛偽的意識所創造的。推動這個過程的真正的動力是他所不得而知的，否則這就不成其為思想過程。因此，他自己想像着一種虛構的或似是而非的動力。既然這是一種思想的過程。所以他是從純粹的思想，或從本人自己的思想，或從他的前輩人底思想來得出牠的內容和牠的形式。牠純粹憑着思想上的材料來工作的，這種材料他以思想底產物的形式接受過來，並不加以批評，也不深加追究以找求較遙遠的，與思想無關的那種過程；凡此一切他認為是不言而喻的，因為在他以為一切動作——因為這種動作都是思想所造成的——都是以思想為根據的。』……因此，『這種國家憲法，法權系

統，每一個特殊領域內的思想系統上的概念，其獨立的歷史底幻影，首先就把許多人的視線都混淆了。』（梅林著的·『德國社會民主黨史』一書，一九一三年第五版第三八六頁）。

另外一種普遍反對我們的理論的意見是這麼一種解說：他們以爲實際上祇存在着經濟這個東西，其餘一切都是空的，什麼幻想呀，迷陣呀，海市蜃樓呀，都是些混淆目光的東西，實際上什麼東西都沒有；歷史的唯物論所解說的觀點就不是這樣，牠是這樣解說的：在歷史上存在着各種不同的『因素』（動力）：組織，政治，藝術等等；其中有一個因素是很重要的，其餘的都不重要；經濟便是唯一的重要因素，而其餘的恰是犬兒身上的第五條腿。這樣的解說了馬克思主義的觀點，然後熱烈地加以駁斥，用理智來證實實際經濟之外還有其他的東西存在，這些東西也多少有些意義的。用這樣的觀點來估量思想系統底意義是絕對不正確的，是根本錯誤的。上層建築絕對不是『空的』不是毫無意義的。我們對此已經舉過了例證：你如破壞了資本主義的國家——就不能有資本主義的生產；你如消滅現代的科學——就無異消滅大生產及其所施用的技術如果廢除了人類的實際底工具，語言和文字——社會就不能存在而將立時解體。由此可知，如果斷言歷史的唯物論是一般的否認上層建築，特別是否認思想系統，那便荒唐了。在我們的理論（歷史的唯物論）底信徒所認爲成問題的決不在『否認』思想系統和一般的上層建築，把他們認爲虛構的或沒有任何意義的東西，問題是在說明

這種上層建築。而這却是截然不同的一回事，我們在論有定論與無定論那一章已經說到過了。

從這些『因素』底重要與否這個觀點出發來觀察問題也是一樣正確：他們以為經濟是重要的『因素』，而其餘如政治如科學便是『不重要的』因素。這樣的立論可以引起許多的誤會。因為實際上既然沒有資本主義的政治即不能有資本主義的經濟，那末，『因素』底重要與否將從何說起呢？提到重要與否這個問題，我們很可以舉這樣的問題來作一個比方：槍身上的槍筒重要呢抑是槍機重要？左手重要呢還是右手重要？表身上的發條重要呢還是齒輪重要？果然在某幾種情形之下我們可以說此物比他物為重要（譬如說，經濟學當然要比跳舞重要），可是在另幾種情形之下卻是不能說的。其所以如此，是因為在一個系統中所包含的各個部分對於這系統底整體是同等重要的。槍筒是與槍機（當然是指槍械而言）同等重要的，有時機械中小的一枚螺釘同其他一切必需的機件一樣的重要，因為沒有這枚螺釘我們這架機械就不成其為機械了。同樣，假使我們觀察——像我們上面曾經所觀察那樣——『上層建築』底勞動是全部社會勞動之一部，所得的結果也是一樣。講到現代的工業時，試問五金工業重要呢還是礦工業重要？這樣的問題是荒謬，因為兩者都一樣的重要。直接的物質的勞動和管理經濟的勞動，兩者又孰重要？在一定的發展階段上兩者是不能缺其一的。因此，如果這樣來解說問題，好像說所論及的各種『因素』其重要的程度是各不相同的——如果這樣

解說的話，這就不對了，這是一種錯誤的紛亂不清的理智，錯亂的立論。』在社會科學發展史中，這個理論（即因素論——著者）是與自然科學中的各個物力論具有同樣的作用。自然科學的進步，產生了此等物力之一致的學說，產生了現代的動力學說。同樣，社會科學底進步也已經產生了社會生活底綜合觀念來代替因素論——社會分析底產物了。（拜爾託夫著『唯物史觀』——『我們批評者之批評』一節第三一三頁）。這樣看來我們就得反對因素論。可是現在物質生產與上層建築間的區別，試問還存有何種意義呢？而牠們二者間的相互關係我們又應怎樣去了解呢？

真正的區別是在牠們的職能有各異的性質。管理生產的職能是與生產本身各異的。前者有什麼職能呢？牠的職能是在消除衝突，制止矛盾，整頓工作底各個原素而使之系統化，講句通俗的話，就是建立一定的工作制度，一定的『秩序』。在別種範圍以內情形亦復如是，我們知道，例如，道德，習俗等等一類的東西，規範着人們的行為，把他們在一定的範圍之內保守起來，這樣才使社會得免於解體。科學也是這樣：這個勞動部門歸根到底（假使講到自然科學的話）是指示出了生產行程之途徑，提高了牠的效力，調節了牠的進程。哲學底職能呢？我們已經知道了牠的真正的意義何在。科學底分工產生了各種科學間的種種不同的矛盾，哲學底職能就在調節和整頓這種矛盾而使之有秩序和聯繫（或者企圖立這一種秩序）

哲學本身是從科學中生長出來的，正像生產的管理是從生產本身（在這個意思上是說這不是『首要』的，而是『次要』的，不是『基本』的而是『分支』的現象）上生長出來的情形一樣；可是在另一方面哲學又在相當程度以內支配着科學，因為牠在科學中發現出所謂『共同的觀點』，或『方法』等類。

我們再把已經舉過的例子來重舉一下，就是語言這個例子。我們知道語言是從生產中產生出來，在社會發展底影響之下發展起來的，也就是說，牠的發展是由社會發展底規律性來決定的。可是牠的作用何在呢？牠的作用是在使人們的行動互相適應；因為互相了解就是人們的關係，行動，以及局部的感情等等之相互適應相互一致底最簡單的形式。

看了這個比喻就能明白物質生產與思想的勞動（和一切『上層建築』的勞動）兩者的區別底基本意義了：因為牠們的相互關係就是在思想的勞動是主觀所推演出來的數量，同時牠又是一種調節的原則。就全部社會生活底總體而言，差別僅在於職能之不同而已。

因此，下面這個問題，就是關於上層建築對於經濟基礎和社會生產力的『反影響』這個問題，也就十分明瞭了。牠們（上層建築）自身是各種經濟關係和決定此等關係的生產力所產生出來的。可是要問牠們反過來是否影響着後者（經濟關係與生產力）呢？看了上面所說的話就可明白，牠們

是不能不發生影響的。牠們可以成爲發展底力量，同時在某種條件之下牠們又可以成爲阻礙發展的障礙。無論怎樣，牠們不管對於經濟基礎，或是對於生產力的發展程度，總是常常予以一種反影響的。換一句話說，各種不同的社會現象之間是存在着一種不斷的相互影響底過程。和因果不斷地在互易牠們的位置。

然而既然我們承認了這個相互影響，那末馬克思主義的理論底基礎是什麼呢？須知大多數資產階級的學者都是站在相互影響這個觀點上的。那末這時將怎樣去解釋生產力和生產關係應作爲分析底基礎這句話呢？豈不是我們親手破壞了前幾頁書上所確定的理論嗎？

這些疑問一定立時會闖入讀者的腦海中去。可是這些並不是嚴重的疑問。因爲在這一切的相互反應和錯綜的影響等等之下，有一個事實是不會變動的：在任何一個時候社會底內部結構是由這個社會與外界自然之間的相互關係來決定的，也就是說，是由社會的物質生產力底發展狀態來決定的；可是形式底變更卻是由生產力底運動來決定的。『相互反應論』是以承認這個相互反應爲限的。旁的牠都不承認的。我們看到社會內部所發生的無量數的過程，連續不絕的交叉着的各種勢力，各種社會力量和社會原素底衝突和綜錯——凡此一切都是在社會與自然之間的某種相互關係所造成的那個公共的範圍中進行着的。也許我們的反對者要來攻擊這個立論——這個立論大體上是哥德就已

經知道了的，他曾寫了『勞動底變形』這一首詩來解說這個立論：

人生底方法跟着社會組織而處處變化，

社會組織則依着人生底方法而全般更換；

神靈永古長存的規律統御着宇宙萬物，

順從着外界的影響牠們在永遠不斷地變革。

這個立論是無可駁擊的。同時就可以明白，我們的分析正是應該從生產力出發的；社會各個部分間的無數量的相互關係絕對沒有消除那一切社會現象對於生產力發展的基本的（『歸根到底』是發動的）最深切的依附關係：在社會中發生作用的原因之紛歧繁多。是絕對不與社會進化底一個統一的規律性之存在相互矛盾的。

我們這裏不能把各個資產階級學者底個別的反駁都舉出來；他們的數量正像大隊的兵丁，不可勝數，實際上，他們都枯燥無味地咀嚼着同一東西，直至壽終正寢為止。我們來舉最近的一次『批評』來作例子吧。請看赫伏斯託夫教授怎樣解釋馬克思底學說：『牠（馬克思學說——譯者註）的內容大體上講來（！）是說所有的歷史因素（！）當中，首屈一指的便是經濟這個因素（！）：所有其餘的現象都在經濟條件偏面（！）的影響之下堆積着』（見赫伏斯託夫著：『歷

史行程論』一書，第三一五頁）。看了這段文字之後，赫伏斯託夫先生底解釋馬克思學說正確與否，也就不必說明了。可是爲正義計，我們應得說這也並不是一個例外。恰恰相反，愈是用博學來『反駁』馬克思的人，在闡解馬氏學說時便愈是暴露他碌碌無識。

我們再舉另外一個『駁論』（也是這位教授先生的）來看吧：『我想（！）人類底特質是在其種類異常複雜的志望。第一，他要顧念到維持其肉體的生存，爲了這個目的他就去從事於某種活動。第二，他要關心到對於周圍世界和他自身底認識，這是人所特有的志望，與一切物質上的盤算無關。第三，人類還有像愛權力，愛自由等類的要求，此外人類尚有宗教的要求，道德的要求，同情於其周圍世界的要求等等』（見同書第三一九至三二〇頁）。赫伏斯託夫先生贈給我們這許多關於人類要求的十景榮之後就得出了一個結論說『一元的解說……是不可能的』。可是只要用上面所舉的一個赫伏斯託夫的例子便足以證明他的立論底全盤荒謬（這是在全世界『學術家』當中所異常流行的）和一元的解說是必需的。實際上，把宗教，權力等等當作永古長存的範疇看，這不是對科學思想的一種戲弄嗎？作者（指赫伏斯託夫——譯者按）對於這兩者底解說連腦筋裏轉都沒有轉到。人間確是存在着宗教這件東西。我們怎樣來解說牠呢？不錯，是因爲人類有宗教的要求。再則權力也是存在於人間的。爲什麼有牠？不錯，

是因爲人間存在着對權力的要求。這不是與以『催眠力』來解說睡覺相類似嗎？這樣有些什麼解說出來呢？是要用這樣的方法，那就用不着瞬目之勞，也用不着分秒的思想，就可以解說世間萬有了；國家底存在是因爲人類有國家的要求；藝術，是因爲有藝術的要求；馬戲院，是因爲有馬戲院的要求；赫伏斯託夫式的解說，是因爲有赫伏斯託夫式的解說底要求；徒步而行，是因爲有徒步而行的要求；以此推類，可達無窮。這樣的『歷史行程論』實在是不值分文。『人類在其本性上是有求自由之志望的』。然而這是不對的！請舉俄皇尼古拉第二在朝時代爲例吧。那時他和他的本階級是不是本性上有『求自由的志望』呢？當然是沒有的，由此可知，雖然赫伏斯託夫這樣說，可是這個可貴的志望卻不是一切人的本性上所共有的。我們瞭解了這點之後，就又自然而然地跑出這樣的一個問題來，爲什麼一種人有這樣的志望，而別一種人卻沒有呢？這時——啊，可怕呀！——我們只得考究他們底生存條件等等了。對於赫伏斯託夫所說的其餘一切『種類複雜』的要求都可以這樣來研究。資產階級的藝術家反對一元的解說，其實就無異反對一般的解說。

第四十二節 社會生活之結構原則

經過上面所有的討論之後，我們眼簾前就浮現出一個普遍的問題來了，這是我們現在所要研究

的。問題的內容是這樣：我們都知道，社會的心理，思想，經濟等物都是各有其不同的特徵的。這些特徵是不是能夠捉摸得住呢？是不是可以從經濟的，政治的，社會心理的，和社會思想的種種現象底混沌狀態中汪洋大海中捉摸那基本的主要的，找尋那成爲『現時』『現代』之特徵的事物呢？我們是不是覺得一切社會現象相互間的聯繫是表現於牠們中間存在着一些什麼共同的原素呢？就是說，我們是不是已經看到所有這些現象『歸根到底』都是由生產力和生產關係來決定的呢？我們怎樣可以把這個聯繫簡單地表白出來呢？將怎樣來開始執行這個任務呢？

請舉精神生活底最『巧妙』而最『複雜』的現象之一，藝術來說一說吧。我們知道牠在每一個時代都有牠的特殊的『體裁』，就是說，用特殊的形式所表現出來的那個特殊性。這些特殊的形式（例如，埃及是藝術）是適合於其特殊的內容，這內容適合於一定的理想，理想適合於一定的心理，此心理適應於一定的經濟，而此經濟則適應於生產力發展之一定的階段。

但是如果我們在社會生活底各部分中都看出了形式底有定性的話，我們可不可以說人生底各部分都有牠們自己的『體裁』呢？自然是可以的。我們有權可以說科學底『體裁』正像我們說藝術底『體裁』一樣。我們可以說人生底體裁，就是說這個人生之特殊形式（例如，薛梅爾底『人生底體裁』；見其『基爾特之哲學』一書第四八十頁）；在某種意義之下也可以說社會經濟底體裁——這裏

所謂這種經濟的體裁，意思無非就是馬克思所稱的『生產關係』，『生產方法』或『社會的經濟結構』。任何一種結構的體裁，是由此結構底各種原素之一定的配合來決定的，恰巧一樣，社會經濟底體裁是在生產關係底許多特徵中，在特殊形式和方法中表現出來的整個的社會底所有原素便是靠這個形式和方法以聯結起來的（『產生此聯結的那種特殊的形式和方法辨別了社會結構之特殊的經濟時代』——見馬克思『資本論』第二卷，第一二頁）。但是除了『生產方法』（*produktionsweise*）之外還存在着『概念底方法』（即馬氏所稱的 *Verstaltungsweise*）。這就是某時代一般的理想底體裁，也就是說爲這一時代所特有的意念，思想，感情，影像等等之特殊的聯結底方法，亦即——像馬貝（*Karl Marbe*）教授所說——『科學思想，宇宙觀，以及人生觀之形式底一律（*Gleichförmigkeit*）』——（見馬貝著，*Die Gleichförmigkeit in der Welt, Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft*）一書，一九一六年版，第八六頁）。

這樣，我們把『生產方法』與『概念方法』來對立起來了。換言之，就是說把一個社會的經濟上的『體裁』來與牠的思想上的『體裁』相對立了。這樣的對立是不是允許的呢？根據我們研究一般的上層建築，特別是研究思想的時候所說過的一切而論，就可以絕無疑義地說，我們是有權可以把牠們這樣來對立的。

舉例來解釋吧。譬如說封建社會，牠的經濟的『體裁』是以固定的教會政治底原則來表現，亦即以等級底意念來表現的。馬克思是這樣解說封建制度之特點的：『在這裏我們找不到獨立的人，只看見每一個人都處於依附關係之下——農奴與地主，臣僕與主君 (Johnsyeben)，俗人與教士。個人的依附關係表明了物質生產底社會關係之特徵，其程度正與牠表明建築在此種生產基礎上的（其他的）生活範圍的特徵一樣』（見『資本論』德文版第一卷第四三頁）。這一個對於經濟和其他『生活範圍』的特徵底估計，就是這時代底『體裁』。經濟上的教會政治的依附關係（等級），其他生活範圍中的教會政治的依附關係，以及全部思想底教會政治的『體裁』。實際上難道我們沒有看到那時人們底一切思想都是宗教性的嗎？須知宗教就是根據教會政治的方式，根據等級來解釋人間一切的那種思想系統。科學中滲透着等級底思想，藝術裏也飽含了等級底觀念；而這種觀念也就在體裁上表現了出來。等級便是全部人生底『體裁』。而這個體裁底一致 (Uniformity) 又表明了『概念方法』之依附於『生產方法』，『思想系統』之依附於『人的系統』，這種人的系統反過來又由『物的系統』來決定，就是說由社會物質的生產力來決定。這樣的一種體裁底基層——就是像我們這裏所說的教會政治或等級制度——就可以稱之謂『社會生活之結構原則』。我們知道這個原則是以生產關係爲基礎的。

這種人生『體裁』之一致因其頗能引人注意，以致甚至資產階級的學者也有近於接受此種觀點之勢。例如卡爾蘭泊萊脫（Karl Lamprecht）創『秉權』（Dominant）的學說，就是說普通的心理形態是跟着時代條件而變遷的；舊的權力破壞了之後，新的便繼之而出現，同時新的『人生底體裁』也就形成了（參閱卡爾蘭泊萊脫著：『現代歷史科學』Moderne Geschichtswissenschaft 第三版，一九二〇年柏林出版）。

因了結構原則問題底解決，哈麻赫爾（Hammacher）所提的問題也就很簡單地可以解決了。這位學術大家用下面這樣主要的理由來反對歷史的唯物論：『爲什麼只有經濟關係能夠達入歷史的精靈中去，這始終是成爲問題的』（見愛米爾，哈麻赫爾著：『馬克思之哲學經濟的系統』Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus 一書，一九零九年於來布悉 Leipzig 出版，第一七八頁）。要解決這個謎兒是很簡單的。影響人的不僅是經濟作用，而是人們經驗範圍以內所有的一切，可是一般的結構原則是由生產關係來決定的，因此這種生產關係又在思想範圍中『反映』出來。這一點在宗教上可以看得最明顯。當然，不管是日光，是雷響，是死亡，或是睡覺以及其他種種現象——凡此一切都是能夠『轉入歷史底精靈中去』的。但是關於創造世界中的神靈，『至高權力』，以及『等級』等類底觀念，祇是跟着社會生活中的等級底體現

而體現出來的。在這個殼子當中所有『適合的』現象——睡眠與死亡亦在其內——都發生出來了。或者我們換一個例子來說：在流血的專制政治之下，戰爭之神每每成爲衆神之主。如果他是戰神的話，那末他同時也成爲雷電之神，因爲雷鳴與電閃是最可怕的自然界底『戰鬥』力量。雷震暴雨予『歷史精靈』以影像，但是這種材料是由社會關係底範圍所形成的。這裏可以發生這樣的問題：爲什麼社會關係會形成這種材料呢？這裏內部的關係又何在呢？道理是很簡單的。其所以發生這樣的情形是因爲社會環境之生活底基礎是在於生產關係。『心理現象之形成底一致，可以推及此種現象之條件上的形式底一致』。在這個範圍中有許多事實『是文化底產物。胡培爾(Huber)曾經指示着說，在心理學底試驗中，反應的言語底性質是靠那受試驗的人底職業及其生活底習慣來決定的』（見馬貝著前書第五二頁）。換一句話就是說對於同一問題（例如要求某一句說話）所予不同的答覆，是要那受試驗的人底『生活習慣』以爲斷的。這樣看來，社會心理和社會思想說是要『靠物質生活底生產方法』及與此生產方法相伴的生產力來決定的這句話，還有什麼希奇呢？

第四十三節 經濟構造底形式與各種社會底形式

我們研究社會問題時，總遇到各種歷史的社會形式。這話什麼意思呢？這就是說，『一般

的『社會』這個東西是沒有的；事實上每個社會常常是蓋着某種一定的歷史的表皮，常常——假使用一句官僚的口氣——穿着一件當代的禮服而存在着的。這是一目瞭然的事。我們知道社會（任何社會）就是不斷發生相互關係的許多人們底總合體，而這些千頭萬緒的相互關係是依賴人們相互的勞動關係，依賴生產關係底制度爲其基礎的，假使這些相互的勞動關係是指某一個一定的時間而言的話。但是這個生產關係底制度就是受某種一定的方式所支配的許多人們底總合體，也就是那般不單單以勞動的聯繫而且以勞動聯繫之一定的特殊的形式來接合起來的許多人們底總合體。因此就可以明白，社會祇是在一定的特殊的勞動基礎上存在着的，而且因爲特殊的『概念底方法』（即人生觀）又與這個特殊的基礎，特殊的『生產方法』相適合，所以又可以明白，全部在社會，整個的社會——不單單就其物質生產的部分或經濟的部分而言——底形式也就因此產生了。社會的技術是與生產方法相聯繫的，生產方法則與概念方法有聯繫，而這一種物質的，人羣的，和精神的系統間之聯繫，就造成了一定的特殊的社會形式 (Social Type)。正好像在動物界中一樣，我們把各種不同的動物區別爲類，種族，等等，在社會學上我們也可以把社會區別爲五花八門的各種社會的族類。關於這點我們在上面也已經講過不止一次了。不過這裏我們應得把這段文字底主要的意義來加重說明一下，就是這種社會的『族類』間的差別，我們不需費多少勞力不僅在經濟範圍中，且在任何一種社會現象中都可找

得出來的。社會底形式，我們可以從牠的思想方面去識別牠，也可以從牠的經濟方面去識別牠。看了封建的藝術就可以得出一個封建的生產關係底結論來，知道了封建的生產關係就可以得出一個封建的藝術，封建的宗教，或一般的思想底性質等等的結論來。所以，我們闡解了考古學家所開掘出來一塊文藝的紀念碑，我們就可以描摹那消亡的人種底各方面的生活和習俗。讀了哈慕拉皮 (Hammurabi) 底法典，我們就可以領會巴比倫 (Babylon) 底經濟生活，根據了『愛麗亞』 (Iliad) 和『奧地沙』 (Odyssey)，我們就可以判斷古希臘 底歷史及其他。

這樣看來，種種歷史的社會形式和這些形式底有定性不僅是指着經濟的基礎而言，而且是對於全部社會現象底總合體而言的，因為經濟組織本身也決定了政治的組織和思想的結構。有了這個，同時就有別個，當然不能因此就說一個社會形式與別個社會形式可以十分嚴格地區別開來而說牠二者間沒有一點公共的原素。『社會歷史中的時代是像地質史中的時代一樣地不能用抽象的狹窄而嚴格的界線來互相分割的』 (『資本論』第一卷，第三三五頁)。在實際生活上所見到的却正相反；我們在每一個新的社會形式中，在每一個新的社會組織中，有時往往看到很大的，有極大之作用的舊經濟形式底殘餘。假使我們舉現代資本主義社會為例的話，那末我們就可以看到很多很多的舊時經濟形式底殘餘。整個的廣大的農民階層及其所從事的經濟生活實質上就是封建時代底殘餘；小的手工

業生產者等等也是一樣的東西。『純粹的』資本主義所應包含的是資產階級與無產階級，而並不是農民，手藝人等類。既然在經濟組織中沒有而且不會有這樣的『純粹』，那末不言而喻的，在思想的領域中也不免會有相當的『混雜的意念』。換一句話說：在資本主義社會裏我們可以發見許多封建思想底傳統，例如，在土地貴族方面，在農民方面，以及在依靠在舊時土地關係之上而還保持着一些舊的特點的那些『農村階級』方面，我們都可以發見封建思想底殘餘。『……在理論上這裏是指資本主義經濟底理論——著者按）是假定資本主義的生產方法底規律是在純粹的狀態中發展着的。可是在實際上所有的祇是一種接近於純粹的狀態而已；不過資本主義的生產方法愈是發展，牠的不純潔處和牠與舊時經濟形式底殘餘的交編愈是消失下去，那末這個接近的狀態便愈趨於純粹了』（見『資本論』第三卷上冊第一五四頁）。有了經濟形式底交編便不免有思想形式交編。唯其如此，所以從來沒有絕對完整的『生產方法』，更沒有絕對完整的『概念方法』。（此處我們用一個『更』字，因為甚至屬於同一個像處女般純潔的經濟組織之各個不同的階級亦有各不相同的『概念方法』的）。然而這並不是說我們就不能夠而且不應該區別生產關係和思想方式底各種形式了。須知在任何一個真正生存着的社會中常常是統治着一定形式的生產關係的，因此也就統治着一定的『概念方法』。所以崇巴特說：『我根據經濟生活底精神在經濟生活中來辨別一個時代，這

經濟生活底精神是賴這一時代所統治着的特殊的精神來決定的』（見崇巴特著：『資產階級』 Bourgeois, 第六頁），這句話是對的。

馬克思論及資本主義的時候，也一樣的提到『統治着資本主義生產方法的一種社會形式（見『剩餘價值論』卷一，第四二四頁）。在觀察各種社會形式的時候，雖然牠們有許多共同之點，雖然在『最高的』社會形式中我們往往遇到完全無用的一眼看來莫明其妙的那些舊時的殘餘（所謂『原形物』——“Rudiment”），可是我們終究可以把一種形式與別一種區別開來，這正好像觀察動物界時雖然猴子與人有許多類似之點，可是我們終究可以把牠們區別開來，其理是相同的。

在本書第三章中，我們已經說過在觀察社會時我們必需辨別那種根源於經濟組織之特殊點中的社會形式。這個觀點屢次引起了正宗的資產階級科學之堅決的反抗，這種資產階級的科學曾經對於徹底改造社會關係的那種思想是不兩立的。可是現在資產階級的學者自己也來承認這個事實了。例如，伯納，奧頓白拉博士（Dr. Bernard Odenbreit）寫道：『馬克思對於一切社會組織之歷史的過渡性具有特別銳利的眼光，這對於『革命家』是十分自然的事。他有意識地把對於比較狹窄的政治經濟範圍內的批評觀點來與這個社會科學範圍內的一般的觀點相聯繫起來……』（見“*Statistikwissenschaftliche Beiträge*”第一期，奧頓白拉博士著：『馬克思之相對的經

濟論』[Die vergleichende Wirtschaftstheorie bei Karl Marx]一九一九年版，第十五頁)。的確是這樣呵！觀察一切變遷的現象的那種『銳利的眼光』必然的祇有革命家才會具備呵。我們知道，革命的無產階級底社會科學之所以比反革命的資產階級底社會科學要高明，其主要的原因之一，就在於此。

如果我們舉出最古的一種社會形式即所謂『原始共產主義』來說，那裏經營經濟的『個人』還沒有脫離『遊牧隊伍』(horte)而獨立的那種生產關係的形式是與其『意識底形式』相適合的：既無宗教，亦無等級觀念，甚至連各別的，獨有的，個人自己的人格觀念都是沒有的。要是你去觀察所謂『封建社會』的話，則『主要的特點一方面是在國家之四分五裂，形成了許多獨立的領地，諸侯底采邑特權階級底封土，另一方面是藉此等諸侯盟約關係以聯合這些領地的聯邦』(見西爾萬斯基著：『俄國古代底封建制度』一書，一九零七年在聖彼得堡出版，第四五頁)。此處經濟底體裁是教會政治式的；政治底體裁也一樣是教會政治式的；思想底體裁，則亦復如是。我們已經講過，那時等級底觀念統御着一切。大規模的土地領有便是當時的基礎(『沒有一塊無領主的土地』[Nulle terre sans seigneur]這是表示這個經濟制度之特質的一句諺語)，這種大規模的土地領有是遲鈍而不易變動的。經濟的聯繫——地主與農奴間的聯繫從封建社會中的人們底觀點看來是牢固的，不能移

動的，也不能變更的；一切都各按教會政治的制度而『固守』牠自己的地位；所謂各守本分而行事。在表現這些生產關係的政治的上層建築中，其情形亦復如是。

『封建生活底教會政治的傾向是十三世紀的法學家們把牠抬高起來成爲一種理論與系統（此處所指的是歐洲的封建制度——著者）。……教士們對於整個社會——縱使牠有領主與奴僕之分——的「橫的」劃分是很明瞭的。他們把那命令奴隸們服從他們主人的傳道師底言語指示給奴僕們知道。上帝在人間指定了許多帝王，公爵等人來指揮奴僕們去服從他們的主人。上帝這樣的安排人事，是要使弱者依賴着強者而生存』（見卡爾沙文 [L. P. Carstén] 著：『中世紀時代底文化』一九一八年彼得格勒『火光書局』出版，第九十九頁）。全部的宇宙觀都是宗教的，就是說都是滲透着等級底原理，或者再換一個說法都是『有威權的』；因此就造成了牠的固定性，不易變動性以及傳統主義（一旦規定而永不改變的傳統思想底統治）；科學大部分就是對於傳統和聖經底解釋，藝術是『神聖』的騰昇成爲天地間『至高』的力量底內容和外形；通行的道德和習俗，便是封建的忠實，貴族的驕倨，敬重祖先之光榮的遺教，尊崇『品性高潔』和『門第高貴』等等。一言以蔽之，我們所看見的是特殊的社會『形態』，是社會之特殊的形式——從牠的物質基礎開始直到社會意識底『最高』形式爲止都是特殊的。

現在我們來看資本主義的社會吧。牠的經濟基礎就完全是另一種關係底形式了。『基於領主與奴僕間的個人關係的土地財產權與沒有個人關係的貨幣權兩者底對峙，用下面二句法蘭西的諺語來形容是再巧沒有了：「*Nulle terre sans seigneur*」，「*L'argent n'a pas de maine*」(『沒有一塊無領主的土地』，『貨幣是沒有主人的』。見馬克思『資本論』第一卷)。在這句話當中，馬克思把資本主義社會基本的經濟關係之一，即各個企業間通過市場而才成立的一種關係揭露出來了，由此而產生了市場之「不認人」的力量和貨幣之不認人的「抽象的」力量。但是還須顧到事情底另一方面。貨幣之不認人的社會力量，當牠(貨幣)變成資本的時候，却找着了牠自己的主人，因為此時單純的商品生產變成資本主義的生產了。

『正如商品間每一種性質上的差別在金子中便都消滅了，而金子本身像一具澈底的平準器Level一樣，消滅了一切的差別。可是貨幣自身也是商品，牠也是可以成爲任何人底財產的一件外物。這樣一來，社會的力量就變爲私人所私有的力量了』(『資本論』第一卷貨幣一章中『儲藏工具之形成』一節)。由此就發生資本主義社會經濟底另一特點，就是牠的教會政治性。這個特點也是馬克思所描寫得頗明顯的。他在論合作一章中寫道(在『資本論』第一卷中)：『資本主義的統治就其形式而言是專制式的。當合作底發展達到了大規模的範圍的時候，這個專制制度也就發展成爲牠所特

具的一種形式了……。祇是當資本家底資本達到了最少限度的數量使他有可能去從事於真正的資本主義生產的時候，他才能從手藝勞動中解放出來。同樣的情形，直接的和經常的監督着各個工人和許多工人的那種職司後來也轉移到一種特殊的僱用工作人員上去了。正像軍隊之需要司令官底教會政治，聯合在一塊共同勞作而在同一資本統領之下的大批工人也一樣的需要那些在勞動過程中代表資本來實行指揮的工業的管理員和監察員。監工底工作鞏固起來便成爲他們一種特殊的職司了。

這樣講來，資本主義的生產方法是帶着兩重性的：一方面，牠是各個單獨的私人經濟，私人『企業』底總合體，這些單獨的私人企業是藉交換而由市場之無政府的線索來互相聯繫起來，同時市場之自發的力量統御着每一個獨立的經濟；從另一方面講，牠是『資本統治』底一種教會政治的制度。在這樣的生產方法底基礎之上生長出與此相適合的人生觀來，那是很自然的。牠的『體裁』一定會反映出這個兩重性來的。而且實際上資本主義社會的『人生觀』底特點，一方面就是馬克思所稱的商品拜物教，另一方面就是等級底原則——這是在封建社會裏也看到過的。這些『結構原則』底結合就造成了資本主義社會裏所流行的『人生觀』底基本體裁。

可是到底商品拜物教是什麼呢？

在資本主義的商品社會裏企業是『獨立』爲着某個市場而工作的。就實質而論，這裏的一切勞動都是社會勞動底一部分，而每一個這樣的部分都是彼此相依爲命的。但是這種彼此間的關係是取這樣一種形式表現出來的：就是實際上相互勞作的那些人與人間的社會聯繫，是爲人目所看不到的。假使我們面前是一個按照計劃進行一切的社會主義的社會，那末大家就明白人們是在相互地勞作着，每一個單獨的勞動形式只不過是全部社會勞動總合體中之一份而已。這裏人與人間的關係是很明顯而並沒有什麼煙霧迷漫把真相遮蓋起來。資本主義社會底情形就完全不同。這裏這個人與人間的勞動聯繫是看不見的，是蔽而不顯的。牠被什麼東西遮蔽着呢？遮蔽牠的便是市場底那種渾沌狀態。在這市場上商品在那裏轉移着，購買着和出賣着。可是並不是人們在那裏有意識地支配市場，而是市場在那裏藉價格底作用支配人們。人們祇看見物品底運動而不知道在當中他們自己在那裏相互地勞作着，不了解他們全體都是被共同的勞動線索所聯繫着的。這種勞動線索在他們眼中看來是商品底一種奇妙而不可思議的特殊的力量，他是以這些商品底『價值』這個形態表現出來的。人與人之間的關係在他們眼中只是物品間的關係。這就是所謂商品拜物教，牠是物品之奇妙的特性所賦予的，這種物品底運動實際上把人們相互的勞作關係掩蓋起來了。『人與人自身間一定的社會關係……在他們眼中是表現着物物間的關係底那種變幻的形式』（摘錄馬克思）這便是商品拜物

教，牠並構成了資本主義的『人生觀』底特點。我們已經說過，資產階級的學者，藝術家，哲學家等等一聽到你談到科學，藝術，和哲學底社會根源時便會怒火上升起來。他們是最澈底的拜物教徒。因為他們看不到社會的聯繫；他們不會了解他們那種靈性的，神聖的勞動也是社會勞動總合體中的一部分，

資本主義世界的拜物教在所謂道德標準或『倫理學』——有學問的教授們所最愛談的一個對象——上是異常地表現得明顯。我們已曾講明倫理的標準是為保存社會，保存階級，或保存同一職業的人羣等等所必需的一些行動上的規則。牠們是含有必需的，社會的，服役上的一種意義的。可是在拜物教的社會裏，這種人類的和社會的意義是為人們所不認識的。恰巧相反，這些標準，這些行動上的機械的規則，看起來是像任何神聖的外界的強迫的力量一樣，是高懸於人類頭上的一種『義務』：這個不可避免的倫理上的拜物教，一位資產階級的哲學家康德在其『絕對的道德義務』(Categorical imperative)底學說中表現得再妙沒有了。

無產階級應該完全用另一種眼光來觀察事情。牠不能成爲一個資本主義拜物教底傳道師。牠的行動上的標準之對於牠正像木匠所按以製作靠椅的那種技術上的規則之對於木匠一樣的。如果木匠要製一張靠椅的話，他就得鉋呀，鋸呀，膠釘呀等等。這是從工作過程底本身所發生

出來的。他不必像對於他所不熟悉的那種事物（這種超凡的事物，是在支配着他）一樣的去顧慮到木作底規則。無產階級在社會鬥爭中的情形也正是這樣。假使牠要想達到共產主義的話，他便得這樣那樣地做去，正像做靠椅的木匠所做的一樣。凡是在這個觀點上認為合宜的事，便應該照着去做。「倫理學」對於牠便慢慢地變成簡單明瞭為共產主義所需要的技術上的行動規則了，而因此實際上牠也就不成其為倫理了。因為倫理底真正實質就是被拜物教式的表皮來包蓋的一些規範而已。拜物教便是倫理底實質。拜物教消滅的所在，倫理也就沒有。誰也不會在頭腦中轉念頭，把合作社底章程或黨章稱為「倫理的」或「道德的」東西。因為這裏誰也懂得牠們的人類的意義。可是倫理却以拜物性的煙霧為前提的，在這煙霧之中許多人迷失了他們的路途。這樣講來，無產階級是需要行動標準的，而且需要很明確的行動標準，可是牠絕不需要「倫理」，絕不需要把拜物性的醬油來加諸有益的食品之上，當然無產階級也不能一剎時脫離牠所立足的商品社會底拜物教，這是不言而喻的，可是這又是另一問題了。

商品資本主義思想底拜物教與「等級」底原則相結合着，而這二個基本的結構原則又構成了資本主義的人生觀底軸心，構成了思想上的資料底架子。這樣說來資本主義社會也是一種特別形態的社會，在牠的社會生活底一切「階層」上直達最高層的思想的上層建築為止都有牠特殊的性質上的特異

之點的，由此可知，經濟構造底形態就決定了社會政治構造底形態以及思想結構底形態。在社會生活底一切通行的現象中，社會是有一個基本的『體裁』的。

第四十四節 發展底矛盾性 社會之外部的和內部的平衡

在上面幾節中，我們已經討論過社會平衡底現象了。可是在這當中有一點是我們片刻都不能忽略的，就是我們所談的是動的平衡，是平衡不斷地破壞又在另一個基礎上重新恢復起來然後再破壞，這樣不斷地進行下去。換言之，我們面前所擺着的是一個矛盾的過程，不是一種靜的狀態，也不是一種絕對和諧的狀態，而是諸種矛盾底爭鬥，是辯證的變動過程。因此當我們觀察社會結構，觀察牠的各部分間的相互關係的時候，我們決不應該自己設想以為各部分是有什麼完全的和諧存於其間的。因為在一切的構造中都有牠自己的矛盾，而在一切階級社會的形體中這些矛盾是異常有力的。有許多資產階級的社會學家看見了各種社會現象間的相互的聯繫，可是卻完全不了解社會形式中之內部的矛盾。關於這一點，資產階級的社會學『鼻祖』所創設的整個學派是妙不可言的。孔德承認所有社會現象間的聯繫（即所謂『和諧』[Consensus]），而社會的『秩序』就表現在這上面。可是這個『秩序』底矛盾，尤其是那種使這個秩序陷於不可避免的破壞的矛盾，便不是他所研究的對象了。反之，在辯證的唯物論者看來這一點卻是問題底很重要的——即使不是最重要的話——一方

面。因為我們已經說過，每一個系統中的矛盾正就是『動的』原素，正就是造成形式底變更，造成社會發展或社會衰落過程中形式之特殊的變更的那種原素。

在研究社會結構的時候，我們看到牠的變遷是與社會和自然間所存在的那種關係底變遷相聯繫的。我們有條件地稱這種平衡爲外部的平衡，而社會現象中各種行列間的平衡我們稱之爲社會內部的平衡。假使我們現在從發展底矛盾性這個觀點上來觀察全部社會的話，那末我們面前就會發生許多的問題出來：首先我們看見在社會現象底每一個行列之內都有牠自己的矛盾（例如，在經濟中有各種不同的勞動職能間的矛盾；在社會政治的組織中有各個階級間的矛盾；在思想範圍以內有各種階級的思想系統間的矛盾等等，此外還有許多別的矛盾還不說在內呢）；其次我們毫不費力地可以區別出經濟與政治間的矛盾（例如，當法權的標準『落』在經濟發展『之後』的時候，譬如說某種『改革』就成熟了），經濟與思想間及心理與思想間的矛盾（例如，當已經感覺到需要些什麼新事物的時候，可是這個新事物卻還沒有規定沒有鑄成思想的形式），科學與哲學間的矛盾，諸如此類，不一而足。這些就是各種社會現象底許多行列間的矛盾。這些都歸到內部的平衡上去的。但是也有社會與自然間的矛盾，有社會與其周圍環境之間的平衡底破壞，這是在生產力底變動中表現出來的。這就屬於外部的平衡範圍之內。我們已經知道，此外還有一種異常重要的矛盾情形。這就是生產力底變動與

社會底社會經濟（同時還有其他）構造間的那種矛盾。這裏就產生了社會與自然間所存在的關係對於社會內部所積纒的那些關係的衝突。我們不難看出這個衝突，這個矛盾是不可避免地會在社會生活中發生很重大的作用的，因為牠們觸犯了『現存制度底基礎』，觸犯了現存制度所憑藉的那些『砥柱』了。

我們這裏所指出的祇是些有關於社會矛盾的重要問題。對於這些問題的分析，那是下一章底事情；在下一章中我們將要觀察到變動中的社會。以上我們大部分都只講到社會底結構，和某一社會形式底結構。下面我們應得首先講到由一種『結構』，一種構造變到別一種的結構的，轉變過程。講到這裏我們再要加重地說，社會平衡底法則就是動的平衡底法則，牠不但不排斥而且還包含着種種的對抗，矛盾，不適應，衝突，鬥爭以及——特別重要的——在一定的條件之下的災禍與革命。我們馬克思主義的理論便是革命的理論。

本章參考材料如下

- (一) 馬克思『資本論』，特別是第一卷；
- (二) 馬克思『政治經濟學批評』；

- (三) 馬克思『政治經濟學批評之導言』；
- (四) 考茨基，給沙爾維(Salyoh)所著『古代世界的資本主義』一書的序言；
- (五) 列寧，『國家與革命』；
- (六) 恩格斯，『家庭之起源』；
- (七) 亞歷山特羅夫，『國家，官僚，與專制政治』；
- (八) 科爾沙克著，『實證主義的宇宙觀綱要』中的法權社會與勞動社會；
- (九) 考茨基著『倫理學與唯物史觀』；
- (十) 古諾夫著，『宗教之起源』；
- (十一) 考茨基著，『基督教之起源』；
- (十二) 史切班諾夫著關於宗教問題的論文；
- (十三) 卜克洛夫斯基著『俄國文化史大綱』；
- (十四) 恩格斯著，『論歷史的唯物論』；
- (十五) 普列漢諾夫著關於藝術的論文，『我們批評者之批評』，盧那查爾斯基，柯干(Kohan)弗利契(Frische)等人底著作；

- (十六) 布希爾 (Bücher) 著，『工作與節拍』(“Arbeit und Rhythmus”)。
- (十七) 奧頓白拉 (B. Odenbreit) 著，『馬克思之相對的經濟論』；
- (十八) 卜克唐諾夫著，『精神科學大要』；
- (十九) 古諾夫著『馬克思之歷史的社會的與國家的理論』，(計兩卷)。

歷史的唯物論

第七章

社會平衡底破壞與恢復

45. 社會的變動過程與生產力 46. 生產力與社會經濟的組織 47. 革命和牠的階段（各個時期）
48. 過渡時期的規律性與衰落的規律性 49. 生產力之發展與社會現象之物質化（文化底積累） 50. 整個社會生活底再生產過程

第四十五節 社會的變動過程與生產力

社會的變動過程與生產力底變動有密切的關係，這是我們所知道的。這個生產力底變動以及同這變動相聯繫的社會一切原素底變動與重組，便是社會平衡不斷破壞和恢復底一種過程。實際上我們這裏所說的是生產力之進步的變動。這是什麼意思呢？這意思開宗明義就是說社會技術與社會經濟之間生長着一種矛盾：社會制度失去了牠的平衡。生產力得到了幾許的增長，人們便須經過一次相當的重行組合。因為不然就沒有任何平衡可言，也就是說一個制度發生了這種狀態而要長久存在是不可能的。這個矛盾終於解決了。怎樣解決的呢？就是因為這個人們底重組已經得其所

了：經濟『適應於』生產力的狀況和社會的技術了。可是經濟過程中的人們底重組是必須以社會底社會政治結構中人們底重組（另一種派別底結合；另一種力量底結合）爲前提的；再則同一的原因又引起了標準（法權的，道德的和其他一切的標準）變更之必要。因爲祇有這樣才能解決矛盾，也祇有這樣才能恢復起人的系統與這些標準底系統之間的平衡來。對於全部的社會心理是這樣，對於全部的社會思想也都是這樣。關於這一點普列漢諾夫說得很漂亮：『意念聯合之發生，變遷，與破壞，在社會力量某種結合之發生，變遷，與破壞的影響之下，大部分就表示了思想史底內容』（見拜爾託夫即普列漢諾夫著『我們批評者之批評』一書中第三三三頁論『唯物史觀』一文）。新的『結合』，即人們的新結合開始同舊意念底結合（同舊意念底聯合）發生衝突了。這裏內部的平衡就此破壞了。當意念之新結合發生的時候，此平衡又在一個新基礎上恢復起來了，就是說社會心理和社會思想又相互地適應着向前進，到後來這個平衡又重新破壞，這樣的情形是不斷地在反覆着。

這裏發生一個很重要的問題，在理論上和實際上都含有極重大的意義的。

實際上我們可以設想社會平衡底恢復是在兩種形式上表現出來的：一種是整個社會底各個不同的原素徐徐（進化的）相互適應的形式，一種是狂風暴雨似的革命的形式。我們從歷史上看見革命是今昔都有的。這是歷史的事實。可是牠們在什麼時候發生呢？什麼時候有過社會各個原素之徐

律的相互適應，與什麼時候發生革命的爆發？表現於革命的那種衝突那種爭鬥底實質又何在呢？

同這些問題相關聯的還有其他許許多多關於社會變動底問題。因為我們知道，任何一個社會是處於不斷的變遷內部的重組與內容和形式等等的變更底過程中的。我們又知道，這個過程是與生產力底發展相聯繫着的。可是我們一方面看到同一社會經濟組織界限以內的變遷；在另一方面我們又看見由一種社會「形態」變到別一種的過渡，又看見一種「生產方法」代以別種「生產方法」的交替。什麼時候第一種會存在，什麼時候別一種又必然地會到來呢？對於這個問題，我們也得來答覆的。

關於社會變動過程之一般的描寫是馬克思在「政治經濟學批評」一書上有的。試看馬克思怎樣描寫這個過程：

「在社會的物質生產力發展到某個階段上的時候，牠們就同現存的生產關係開始發生矛盾，或者，——用句法律上的說法——同財產關係開始發生矛盾，直至今日牠們是一向在這種關係之內變動着的。這種關係由生產力的發展底形式一變而為牠的桎梏了。那時就開始社會革命的時期了。因經濟基礎底變更全部巨大的上層構造上就引起了或快或慢的變革。在觀察這種變革的時候，必需常常把那生產底經濟條件上的物質的改革（這是可以用自然科學來很正確地說明的）與法律的，政治

的，宗教的，哲學的——簡言之所有思想上的種種形式（人們在這種形式中認識這一個衝突而在他們的鬪爭過程中來消滅牠）區別開來。我們不能根據一個人自己所想的來對這個人加以判斷，同樣我們也就不能根據一個變革時期的意識來對這個變革時期加以判斷；反之，我們必需就現存的社會生產力與生產關係間的衝突來說這個意識」。

這樣看來，照馬克思的見解，變革與革命只是當社會生產力與牠的經濟組織底許多基本特徵之間的平衡破壞了的時候才會發生。這也就是革命所應解決的那個衝突底實質之所在。所以這裏所談的是一個形式轉變到另一形式的過渡。可是當經濟組織當能予生產力有發展的可能的時候，社會的變遷便沒有革命的性質：牠是取『進化的狀態』向前變遷着的。

現在我們更詳盡地來分解這個問題。現在我們注意到下面的一點：照馬克思講來，革命底原因——很多的馬克思主義底批評者肯定地說——並不在經濟與法權的衝突，而是在生產力與『經濟』的衝突。可是這完全是另一回事。在下面的分解中我們要講到為什麼是這樣的。

第四十六節 生產力與社會經濟的組織

我們已經說過，關於革命動原因，關於某種社會形式突變為其他一種社會形式的原因，我們應當從生產力與社會經濟的組織之間的衝突中去尋找，我們應當從生產力的發達與生產關係之間的衝突中

去尋找。但是說到這點，還有人可以提出如下的質問。難道生產關係的進化不是由生產力的變動來規定的麼？難道生產關係本身的不斷的變動不是生產力與舊的生產關係之間的衝突底結果麼？我們試想一想資本主義社會裏生產力底發達。我們知道，隨着這種生產力的發達在經濟過程裏，亦會經過了很重大的『人的重組』。舊的『中等等級』之消散，手工業之滅亡，無產階級之壯大，以及許多大的，甚至非常之大的企業之發生，都是很明顯的例證，足以證明生產中的『人的組織』是在不斷地變動的。再則，資本主義形式底變換，譬如從工業資本主義轉變為財政資本主義，——難道也要經過什麼革命的麼？同時，所有這些變動亦就是生產力與生產關係之間的一種不斷的平衡破壞（即衝突）之表現。

當生產力增長的時候，牠便與手工業的生產關係相衝突——平衡即因之而被破壞：手工業的經濟是不能與日趨增長的技術相適合的。被破壞了的平衡又不斷地被恢復起來了，但此時已經是立在一種新的基礎上：因為與此相並行而產生的是一種新的經濟，這種新的經濟是與變動了的技術相『適合』的。從此可見：並不是生產力與生產關係之間的每種衝突都可以引起革命，所以我們要知道這裏的事實狀況是比較非常複雜的。要研究那一種的衝突才會引起革命的問題，我們應當對於各種各樣的生產關係都來加一番分析，加一番考察。

我們所稱的『生產關係』，誰都知道，是指社會經濟生活過程中的一切的，人與人之間的，可能的關係而言，換句話說，即無論生產過程（生產工具的分配在內）中的，或生產品的分配過程中的關係，都包括在內。很明顯的，這些生產關係是異常地五花八門的：交易所主在巴黎購買了紐約鈕釦託辣斯的股票，因此他對於那些屬於這個託辣斯的工廠廠主，以及這些工廠中的工人，工頭和工程師等都發生了或種的生產關係。司賬的銀行經理亦與他們立有一定的生產關係之內。此外木匠對於同廠作工的轆轤匠，對於市場上的魚販子（因為他從這裏購買了一尾青魚），對於監督他的工頭，亦同樣有或種的生產關係。但是這位木匠對於捕魚的漁夫，織布的機織匠（因為木匠所穿的褲子的材料，都是出自機織匠們之手）等，又還是有一定的關係的。總而言之，這樣五花八門各種各樣的生產關係，我們實在不勝枚舉。

因此，我們的任務就在於對於各種生產關係間之區別稍加說明，並考察生產力與怎樣一種的生產關係之衝突才會引起革命。

爲要使我們對於這個問題的回答不至成爲空中樓閣，而完全合乎實際起見，我們就應當考察一切的革命，看牠們的實際經過情形究竟如何，換言之，即看生產力的發展與社會的經濟基礎之間的矛盾究竟如何解決的。當然的，這種衝突是由人類自己來解決，是由激烈的階級鬥爭的方法來解決。

然則革命勝利後能得到甚麼結果呢？第一，就是一種新的政權之成立；第二，就是生產過程中的階級狀況和生產工具的分配情形都完全不同了；我們知道，生產工具的分配是與階級的狀況有直接關係的。換句話說，即革命時期之鬭爭是爲爭取最重要的生產工具之統治權而舉行，這種生產工具在階級社會裏是還握在某種階級的手中，該種階級還在用他們的國家組織的權力來鞏固他們這種對於「物」的以及對於「人」的統治權。

現在，我們就談到我們尋找該種生產關係時的，最重要的一點上來了：如果社會還要往前發展牠的生產力，該種生產關係是必須用革命的方法來剷除的。馬克思在『資本論』第三卷中所提出的社會形式的問題是有一定的類別，他並且從一切生產關係的總和中把牠們的根本的和特殊的部分分別出來了：某種「特殊的經濟形式」——在此種經濟形式之內，無償的剩餘勞動是從直接的生產者身上榨取的——規定了主奴的關係，同時這種主奴的關係是直接從生產中發生出來，並且在自己一方面又對於生產本身有舉足輕重的影響。在這樣的基礎上亦就建築了一切經濟的，直接從生產關係中發生出來的社會團體的組織，因之亦就建築了牠的特殊的政權形式。我們每一次所找得的，關於一切社會組織的，並且亦是關於君臣關係底政治形式的，簡單一句話，即關於每種特殊國家形式的內部基礎和內部秘密……都就是生產工具的所有主對於直接生產者的直接關係」（馬克思：『資本論』卷三）。

這究竟說的是怎麼一回事呢？意思是非常簡單的：即在各種各樣的生產關係中，祇有一種形式的生產關係，按牠的意義說是比較重要的，這就是：在領有主要的生產工具的階級與領有不主要的生產工具或甚至沒有生產工具的階級之間的關係。經濟方面的統治階級同時在政治方面亦是居在統治的地位，並藉政治的力量來鞏固該種對於他們自己有利的生產關係底形式，祇有這種生產關係的形式始能保證他們的自私自利的剝削過程。俄國共產黨第九次大會的一條決議上說過：『政治就是經濟的集合的（縮聚的，凝結的）表現』。

關於這點，我們還可以用幾句旁的話來重述一遍。我們知道，這裏所說的並非指一切的每種的生產關係而言，乃是專指經濟統治權的關係的，這種經濟統治權的關係是以對『物』的，或對生產工具的一定的關係為依據。若用法律家的話說，即我們所講的是根本的『財產關係』，是對於生產工具的階級的私產關係。這種『財產關係』亦就不外乎根本的生產關係。這是同一種的東西，祇不過說法不同罷了，——『財產關係』不是經濟學上的說法，而是法律學上的說法。這種關係，現在亦就與某一階級的政治權力聯在一塊，無論如何是會被這種政治權力所維持，所鞏固並擴張的。

在這種範圍內，可以有各種可能的『進化式』的改革；但是要脫離這種範圍則祇有用革命的手段，始能實現。舉例來說，譬如在資本主義的財產關係底範圍以內，可以有手工業之破產，可以有新的

形式的資本主義企業之產生，更可以有空前的資本家聯合之成立；此外，亦可以有資產階級的單個分子之落魄，（破產），或工人階級的單個分子之漸漸變為小的，甚至於大的企業家；再則，還可以有新的社會階層（如所謂『新的中等等級』，即技術的智識分子）之出現；諸如此類，不勝枚舉。但是工人階級總不能變為生產工具的所有主。但是工人階級（或其信託人）總不能獲得生產中之指揮權，總不能隨意處理一切重要的生產工具。換句話說，即無論生產關係在生產力發達的影響之下能有多大的變更，但牠的根本中軸還是存在。祇有這個根本中軸與生產力的發達陷於衝突的地位後，牠始將破滅。所以，正是革命，才是過渡到另一種社會形式之保障。『在勞動過程祇是人與自然之間的一種單純的過程時，牠的單純的要素依舊是為一切牠的發展的社會形式所共同的。但是勞動過程的每一或種的歷史形式都不斷地發展牠的物質的基礎和社會的形式。一旦達到了某一成熟的階段，這種的歷史形式是要剷除，而讓旁的一種較高的形式來代替的。一種這樣的危機時期之來到祇能在那種時候：即當分配關係以及與此相適應的生產關係之某種歷史形式（這是一方面）與生產力：（這是另一方面）之間的衝突和矛盾達到了深而且廣的時候。這個時候就要發生物質生產的發達與牠的社會形式之間的衝突』（『資本論』三卷，下冊）。

所以，革命之發生祇能在生產力之間的衝突非常猛烈的時候，這個時候的生產力在生產關係的外

殼以內，換言之，即在構成生產關係（即『財產關係』）的基本組織——構成生產工具的私有關係的基本組織——之外殼以內，已經是不着任何出路。於是這個外殼就非『打破』不可了。

我們不難懂得，爲甚麼事實恰是如此。我們不難懂得，爲甚麼恰是這種生產關係才是那最不變，最保守的形式：我們知道，這種生產關係正是階級的經濟壟斷權之表現，這種經濟壟斷權是鞏固並表現在這一階級的政治權力之中的。一種這樣的，代表階級的根本利益的『外殼』，自然要被這一階級所擁護維持，一直到最後爲止，同時在這個外殼之內的一切變動，祇要不侵犯那個社會的根本基礎時，是可以並且已經很平穩地發生過的。再則，我們從此可以知道，『純粹政治性』的革命是不會有的：每種革命都是社會的（即推動階級的）革命；而每種社會的革命亦都是政治的革命。因爲，如果不推翻這種生產關係的政治根基時，則這種生產關係亦無法推翻；反之，如果政治權力被打破了，則這亦就是說經濟中之階級統治權亦被打破了，因爲『政治即是經濟的集合的表現』。關於這點，還有人反駁道：讓我們把法國大革命來和俄國多數黨的革命比較一番罷。前者是政治的革命，後者是社會的革命。甚麼緣故呢？因爲政治和政治變遷的作用在多數黨的革命中並不見得要比在法國革命中重大些，同時生產關係中之變動却非法國革命所能比擬。

實際上，這種『反駁』祇是證明了我們上面所說的一點不錯。我們就拿政治方面說罷。誰都

知道，當法國革命的時候，政權是從這一種的私有者手中落到旁一種的私有者手中去了。資產階級打破了封建式的商業國家而組織了工業資產階級的國家。在俄國則與此相反：把一切私有制度的組織都剷除了。政治的革命在俄國比較要深入得多。深入的程度就和生產關係變動的程度（如產業的國有，地主田產之消滅，社會主義的社會制度之開始等）是一個樣。

所以：革命的原因就是生產力與該種生產關係——該種鞏固在統治階級的政治組織之中的生產關係，——之間的衝突。這種生產關係對於生產力之發展有這樣大的阻礙：如果社會還要往前發展的話，就非把牠無條件地剷除不可。萬一不能將牠剷除時，則牠就會阻礙並窒息生產力之發展，而整個的社會就會陷於停滯的狀態或甚至退化起來，而要經歷一個衰落的時期。

看了上述的分解就可以明白爲什麼社會能夠取進化的道路從原始共產主義轉變到族長宗法社會，又從族長宗法社會轉變到封建社會。在原始共產社會裏，既沒有對生產工具之階級的壟斷，也沒有維護這個壟斷的政權。反之，這樣的壟斷和這樣的政權是跟着私有財產的發展等等而從原始共產主義的生產關係中進化着生長出來的。生產力增長了，分化也就同時增進，長老者的經驗也就增長，私有財產也就發展，正在萌芽的統治階級也就日漸隔離而獨立起來了。可是以前這個統治階級和牠的力量是沒有的。因此也就無可破壞，所以過渡不是藉革命來完成的。

古諾夫在他的兩巨冊的著作中把馬克思變爲無辜的愛自由的小綿羊了，他論到革命寫了下面幾句話：『假使馬克思在上面所摘引的話中（摘自『政治經濟學批評』中的話——著者）是論到社會關係與社會革命的話，那他的意思並不是說強力底政治鬥爭，而是說跟着一種新的變更了的生產方法底開展而起的那種社會生活條件底變革……固然，根據馬克思底意見是說生產方法底變更可以引起政治的革命，或引起民衆方面的爆裂，特別是當政府企圖用強力來保持那與舊的經濟關係相適合的舊法律的時候；不過這卻不是必然的結果。由於經濟組織底變更而引起的政治和社會的生產條件以及思想上底變革，是也可以不經過暴動和巷戰（例如，用國會鬥爭的方法）而實現出來的』（見古諾夫著：『馬克思的歷史社會與國家的理論』（“Die Marxsche Gesellschafts-Gesellschafts- und Staatslehre”），『馬克思派社會主義的要點』（“Grundzüge der Marxschen Sozio'ogic”）一九二一年柏林出版，卷二，第三一五頁）上面所摘引的一段高尚的社會民主派的教授所發揮的議論，正足以表示庸俗的自由主義者的折衷派那種心神混感的見解。實際上，在上面所引馬克思論及革命的句語中，他認爲革命底原因是在生產力與生產關係之間的衝突，這是我們已經講過了。此種衝突之革命的解決便是打破這個生產關係以及表現這個生產關係的國家形式。古諾夫怎麼解釋呢？古諾夫底意思以爲一種新的生產方法是完完整整地呈

現出來的（怎樣出現以及從何處出現，是誰也不知道的）然後（！）就能夠引起政治革命。這是何等宏壯，尤其是何等『高明』，要更前進是不可能的。因此，照古諾夫的意思社會主義底產生有如下面所描寫的一種情形：資本主義和平平地代之以社會主義的生產方法（可是資本家們卻在政府中坐着目睹此種奇觀）。然後他們才開始用強力（而且也許不一定出此一舉）來與已經變更了的生產方法鬥爭（譬如說，他們開始要求大家所已忽略下去的利潤）。這時激昂的民衆才用武裝爭鬪來驅逐他們。這樣的說法只好充作刺諷雜誌的一幅滑稽畫，而決不是大學教授的作品。這裏古諾夫犯了一大團的錯。第一，對於衝突底本質先解釋錯了（這一點古諾夫是抄襲斯脫盧尾先生的，後者在拍朗（Pain）『文集』中的一篇論文曾被普列漢諾夫嚴加譏評）；第二，把革命過程底真正的階段完全解釋錯了；第三，革命本身消滅在革命中了。因為，如果連一個政變都沒有，那末還有什麼革命可言呢？生產方法之預先的變更，在這裏並不是奇禍大災般地而是很輕快平穩地表現出來的；這一種變更在政治上的反映便是國會裏的活動，這樣就完了。此處古諾夫之背叛馬克思主義的理論，正像他近幾年來背叛馬克思主義的實際一樣澈底和無恥。（而關於這一點，甚至最拘束的資產階級的大學教授尚且情願把革命當作常常因『現存的社會狀況中之內部的必然性』而發生的那種現象來解說。參閱王梯 Whitly 教授

主編的“*Schriften der deutschen Gesellschaft für Politik an der Universität Halle-Wittenberg*”第一期內：*Die grossen Revolutionen als Entwicklungserscheinungen im Leben der Völker.*）試把革命底原因來簡略地觀察一下吧。馬克思用幾句話就把二個資產階級革命，——十七世紀的英國革命和十八世紀末的法蘭西大革命——的特點很明顯地描寫出來了：『一六四八年和一七八九年的革命並不是英國的和法蘭西的革命；二者都是歐洲體裁的革命。牠們並不是某一個特殊的社會階級克服舊的政治制度的一種勝利；牠們是新的歐洲社會（即新的生產關係）的政治制度底一個宣告。在這二次革命當中資產階級是勝利了；可是資產階級底勝利在當時便是新的社會制度底勝利，是資產階級的私有財產征服封建的私有財產的勝利，是國家主義征服地方主義，競爭征服行會，分配（指土地——著者）征服產業繼承權，土地私有者底統治征服土地對私有者的統治，文明征服迷信，小家庭征服大家族，工業征服英雄的采邑，以及資產階級的法權征服中世紀時代的特權的一種勝利』（見『新萊因報』第十五期，一八四八年出版），在資產階級革命時期，發展之主要的鏘鏘便是下面的這種生產關係：第一，封建的土地私有財產；第二，當時正在興發的工業中的行會制度；第三，商業的壟斷，而且這一切當然有無數法律的規範來鞏固牠們的。地主們的土地私有財產造成無限的貢稅；大部分的農民就必須繳付一種『飢餓租』；因

此對於工業的國內市場就異常狹小了。爲了要使工業能够發展，就必先從事於封建的土地私有財產底破壞。羅基士 (Thorold Rogers) 論及十七世紀的英國時寫道，『租金開始是一種競爭的地租，以後很快地變成飢餓地租了。所謂飢餓租我的意思是指那僅能使土地使用者獲得一個生存而家徒四壁毫無積蓄亦無改良生活之可能的一種地租』。(見伯恩斯坦在『英國大革命中之社會主義與德謨克拉西』(Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution) 一書第十頁中所摘引的文句，該書在斯禿加一九〇八年出版)。法蘭西在革命以前『人民在國家所徵收的賦稅，在地主的貢賦，在教士的什一稅以及在以上三者強迫的勞役等等底千斤重擔之下悲慘地呻吟着。在每一省地方，可以看到五千一萬以至數萬的男女老幼在道路上徬徨飄蕩。一七七七年曾有一正式的統計，乞丐達一百一十萬之多；在鄉村中飢荒已成習見之事，每隔一很短的時間，飢荒就要光降一次，因之全省盡遭災劫。農民乃成羣結隊地拋棄了他們的鄉村，……』(克魯泡特金全集卷二，『法蘭西大革命』莫斯科一九一九年版，第十六頁)。賦稅和貢租，其種類之繁多，誠不可勝數(見克魯泡特金全集卷一，第三六，三七頁；亦可閱魯契茨基著『法蘭西革命前夜農業階級底狀況與一七八九到一七九三年的土地改良』一書，一九一二年基輔出版)。凡此一切，就是封建土地私有制底種種不同的表現。地主的土地私有制破壞了農民的生計同時

又阻礙了工業的發展，就很明顯地表現牠對於生產力發展的一種障礙作用，在俄國也曾有過這種現象。（飢餓租，農民底赤貧化，國內市場之發展薄弱等等；這也是一九〇五年革命底主要原因之一。見馬斯洛夫著：『土地問題』第一，二卷，並見列寧關於俄國土地問題的著作）。

行會式的工業組織也步步纏住了生產力底發展；例如，在英國的工業中，除了七年為期的學徒制之外，在許多生產部門裏商人和行東只許收受那些有一塊土地耕種的自由人民底兒子充當學徒。細小瑣碎的規矩可以說頗極一時之盛了。在這種生產底分散性的狀況之下，自然談不到有計劃的經濟，這是很明白的。在另一方面，這樣一種方式的生產關係對於一切個人的創作力是一個莫大的障礙。技術的進步斷絕了生路：機器被目為邪惡的東西了。商業的壟斷也是一個嚴重的障礙，鉅大的不生產的國家消費亦復如是。所以這個制度整個地變成了鏽銹，而必須在『自由』（首先是經濟上的買賣自由和開拓自由）的口號之下才能來破壞牠。

當然，在這種生產關係底制度尚未崩潰以前，表現生產力發展的新的生產關係已經在那裏挖掘牠的基礎了，可是這種新的生產關係得不到充分擴張的自由，牠們不能使自己成爲一種統治的生產關係底制度。這個時期就是所謂封建社會之『黑暗的』腐潰時期，此時社會上就表現着不斷的『失敗的』暴動，叛亂等等。許多農民戰爭與農民暴動就含有這樣意義。例如，『一三

八一年的暴動（即英國華德太雷之亂（Wat Tyler's Rebellion）——著者）大部分就是英國農民反抗封建制度底社會和經濟的主要礎柱的一個叛亂』（見彼得盧雪夫斯基著，『華德太雷之亂』一書莫斯科一九一四年版的導言）。至於講到此時期之一的特徵，彼得盧雪夫斯基教授描寫得十分正確的：『英國封建制度最後的崩壞是在十三世紀中葉，同時並進的就是牠所站的經濟基礎解體；這種崩壞是英國社會經濟進化底結果，是牠由閉塞的自然經濟逐漸過渡到貨幣經濟，國民經濟組織底一個結果』（前書第十九頁）。

如果現在我們轉過頭來研究無產階級的革命，即由資本主義的社會形式轉變到社會主義的社會形式（更由此發展到共產主義的形式）的那個過渡的話，那末我們也就可以看到這個過渡底基本原因便是生產力的發展與資本主義的生產關係之間的一種衝突。『資本主義的壟斷（即資本家這個階級對於生產工具的壟斷——著者），已成爲在牠（即資本主義的壟斷——譯者註）下面而同牠一氣所形成的那個生產方法底桎梏。生產工具底集中與勞動底社會化達到了這麼一種程度：牠們已與現存的資本主義的外殼成爲勢不兩立的形勢。到了這時這層外殼就此破裂了。資本主義私有財產殞葬的鐘聲響了。剝削人者就要被人剝削了。』（見馬克思『資本論』第一卷）。馬克思這裏所講的是什麼？他是說，生產力底增長首先就是技術上的工具，機器，器

械，以及一般生產工具底大規模的增加和集中。這個增長要求人們也有相當的重行組合。這種重組，一部分是由於生產工具底集中造成了勞動力底集中，或者——照馬克思的說法——造成了勞動底社會化而實現了。可是就社會底內部平衡而言，這還是不夠的。生產力底發展要求計劃化的關係，即有意識地調節着的生產關係。然而這裏在資本主義組織中橫着一個主要的障礙，在法律上說來，就是資本家底私有財產或民族資本家集團之集體的資本家的私有財產。因此，假使生產力要想發展的話，便必須破壞這張資本主義的外殼，——資本主義底財產關係，亦即法律上在資本主義的私產上所表顯的，在政治上藉資本底國家組織來鞏固着的那種主要的生產關係。這個主要的矛盾可以在各種不同的形式上表現出來。譬如說，世界大戰便是這個矛盾底表現。世界經濟底生產『要求』一種世界的調節；『民族資本主義的』外殼對於牠太狹窄了；這就引起了世界大戰——破壞社會平衡等等的一次大戰。資本主義之託辣斯化的形式，人工的縮減生產以期利潤底膨脹，新發明底壟斷（在法律上就是專賣權），國內市場之縮小（因工資低廉等等之故）極鉅大的不生產的費用——私有財產所造成而為大規模的技術進步的一個障礙（例如，由於土地私有主底不同意，要想地下裝設電線以實行電氣化就不成功），等等——凡此種種都是表示生產力與資本主義生產關係這個『外殼』二者間的主要矛盾之各種不同的表現與其副

產品。

從一種階級社會的形式過渡到另一種形式的社會之革命，就是生產力與生產關係之間的衝突。

但是，現在有個問題：這種革命甚麼時候才會爆發呢？生產力與該種社會的財產關係之間的衝突又並不是忽然產生出來的，又並不是忽然從天上掉下來的。早在革命以前，就有這種衝突存在；牠經過長時間的發展之後，結果才促成該種生產關係之破滅；因為該種生產關係已成爲生產力往前發展之桎梏。這個革命的『沸騰點』，祇能在舊的生產關係內部已經在一種潛伏狀態之下成熟了一種新的生產關係的時候，始能來到。『一種社會組織，如果還能容下生產力之發展時，是決不會死亡的；一種新的，較高的生產關係，如果還沒有在舊社會本身內部預先產出自己的物質的生存條件時，亦決不會登場而替代之』。（馬克思：政治經濟學批評 I 頁）。

所謂在舊的生產關係的內部『產出』新的生產關係來——這『產出』二字究竟作何解釋呢？我想舉一個現代的例子來說一說吧。

資本主義的社會結構——這就是資本主義社會的生產關係之總和；工人與資本家之間的關係之總和即是這種生產關係之根本的中軸；我們知道，所謂工人與資本家之間的關係亦即藉『物』（資本）的幫助以爲表現。所以資本主義的社會結構，首先就是由各個資本家之間的關係和各個工人之間的關係

之聯合來規定的。資本主義的社會結構絕不僅限於資本階級內部的關係，牠的『實質』亦同樣不是在於工人之間的關係。牠的『實質』乃在於這種和那種生產關係之聯結。這就是資本主義之根本的生產關係，這就是聯結這兩個根本的階級之結節；這兩個根本階級中每一個，在自己一方面又各成爲許多生產關係之總和（一方面是資本家們之間的關係，他方面是工人們之間的關係）。我們若是問：在某種舊的生產方法的內部，新的『生產方法』是怎樣『成熟』的呢？那末，我們又可以發現如下的情形（我們還是以資本主義爲例子）。

在資本主義的生產關係的內部，換言之，即在階級聯合的內部，有一部分生產關係同時亦是新的『社會主義』的社會制度之基礎，實際上，馬克思所認爲是社會主義制度底基礎的是甚麼，我們已經知道。這就是：已經集中的生產工具（即生產力）和（這就是指生產關係說）——『社會化了的勞動』；所謂社會化了的勞動特別是指工人階級內部的關係——無產階級內部的生產關係之總和（一切工人之間的生產的聯繫）而言。正是這種在資本主義的一般生產關係的內部成熟的合作的生產關係才是建築「未來之塔」的實際的基礎。

此外，我們還有下面一點，應當弄個明白。我們上面說過，革命的原因就是生產力和基本的生產關係（財產關係）之間的衝突。

現在，我們知道，這種主要的衝突即表現在生產的矛盾中，特別是表現在資本主義的生產關係的一部分與其他一部分之間的矛盾中。實際上，誰都明白：社會集中的勞動（無產階級即是這種勞動的化身）是一天一天不能與資本家們的經濟的（以及政治的）統治權相融合的。這種『社會化了的勞動』需要一種有計劃的經濟，而不能忍受階級間之紛亂。牠就是社會底組織性之表現。這種組織性不能在資本主義社會中完全地實現出來——特別是不能按社會的路線實現出來。因為階級的社會是一種自相矛盾的，即無組織的社會。誰都知道，資本階級是不願意並且不能放棄他們的階級統治權的。因此，如果要使這種階級性有充分發表之可能，就非剷除資本階級的統治權不可。這樣一來，擺在我們目前的，就是一種無產階級所代表的生產關係與資產階級所代表的生產關係之間的衝突。

由是，我們亦可以明瞭以下的情形。誰都知道，歷史是人造的。所以生產力與生產關係之間的衝突自然不是說生產工具，死的機器那些東西『爬』到人的頭上來壓迫人了。一種這樣的猜想是非常之可怪可笑的。然則這究竟是怎麼講呢？很明顯的，這就是說生產力的發達使人類陷於互相敵對的關係中了；所謂生產力與生產關係之間的衝突即表現在人與人之間的衝突，階級與階級之間的衝突中。現在，我們知道這種衝突是怎樣的發生的了。因為工人之間的合作關係之表現即是活潑

潑的人，即是無產階級及其利益，趨向，與社會勢力。反之，資本主義的生產關係之阻礙的統治的基礎亦是表現在活潑潑的人，表現在資本階級裏面。整個的衝突之表現就是激烈的階級爭鬪——就是無產階級反對資本階級的革命的鬥爭。

機會主義的社會民主派底『禿顛巴圖』(Troubadour) 是十一世紀至十三世紀在法國南部意大利北部占勢力的一派詩人——譯者註) 像古諾夫之流，終喜歡加重目前條件『尙未成熟』這一點，並且引用了馬克思的話來作證，因為馬克思曾經說過凡當一種生產形式尙能予生產力有發展之餘地的時候，這種生產形式就不至於被一種新的形式來代替。於是這般『聖人君子』就開始遍覓全世界來證實中部非洲還存在着沒有銀行而尙居住着那種赤身露體的野蠻人的一種村落。對於這點我們可以用下面幾句話來同牠對抗：『世界大戰，革命時代底開始等等，卻正是我們所講的客觀上的成熟底表現。因為這裏這種十二分緊張的衝突便是在資本主義制度底子宮中不斷地再生產和長大着的那個擴大到最大限度的矛盾之結果。牠的振盪全世界的力量是表示資本主義發展程度的一個最正確的指針，這是表示生產力之繼續的發展在資本主義生產關係這個外殼中已絕對不能與之並存的一個悲慘的表現。這也就是科學共產主義底首創者所再三預言的所謂資本主義的崩壞』(見布哈林著：『過渡時代之經濟』第五七頁)。

第四十七節 革命和牠的階段（各個時期）

我們已經講過，革命底出發點便是生產力與生產關係間的衝突，這個衝突使代表新的生產方法的那個階級處於一個特殊的地位上，並且以一定的方式『決定』這階級底意識和牠的意志。這就是說，革命底前提是新階級底革命化的意識，是擔任舊社會底掘墓者的那個階級底思想革命。

在這一點上值得我們來研究一下。首先應該注意，這個革命是有物質基礎的。其次又該很精確地了解爲什麼這裏要講到新階級意識中的狂暴的變動，即講到革命的過程。對於這個問題我們得仔細地加以一番觀察。

在前幾章中，我們已經很堅定地說過，一切的社會組織是不僅建立在經濟這一個基礎上的，因爲還有在現制度下統御萬物的各種思想也就是維持這個制度的保障。

這種思想並不是一些簡單的玩意兒，而是支持全社會軀體之平衡的各種桁樑。現在要問，如果那些被壓迫階級底心理和思想是與統治制度絕端相仇讎的話，那時將發生什麼一種現象呢？很明顯的，在這樣的情形之下，這個制度就不能支持了。試舉任何一個社會形式來看吧，我們立刻可以相信，只要這個社會還生存的話，那末在牠裏面，一般地整個地講來，必定是有社會和平底那種心理和思想統治着。這在一九一四年至一九一八年的大戰開始時的資本主義的實例上可以看得特別明顯。

就在這個時候，工人階級已經在那裏發展着一種與資產階級完全不同的思想。在那時表現些什麼呢？所表現的是甚至在工人階級當中也有一種異常有力的信仰，信仰資本主義組織與其相維繫的資本主義國家之鞏固不拔；並且還有一種社會和平的心理。爲要使階級真正能夠起來反對階級，就需要整個的心理上和思想上的革命。什麼時候可以實現這個心理上和思想上的革命呢？這個革命的實現，只是當客觀的發展把被壓迫階級推上『不可忍受的境地』上去，當這個階級十分精確地看到並覺悟到『在現制度下改良已不可能』，『已無出路』，『這樣生活不能再繼續下去』的時候。這種情形是當生產力和生產關係之間的衝突引起了社會平衡的破壞而在舊基礎上牠的恢復已無可能的時候才會發生。試舉無產階級爲例吧。我們已經說過，工人階級在人類底資本主義發展道路底階段以內在那裏發展着與現制度多少相仇讎的一種心理與思想。此思想之最銳利，最明確和十分深切的表現，便是馬克思主義。可是實際上在民衆的意識中，正因爲資本主義尙能發展下去，因爲牠在發展並能取償於對殖民地之殘酷的剝削與掠奪以支付很高的工資，——因此在廣大的工人羣衆底意識中的資本主義還沒有成爲『不可容忍的』東西。此外又因爲歐洲和北美洲的工人階級還感覺到他們與資本主義的『民族國家』底『利益相共』。而同時隨着一八四八年革命而長大起來的馬克思底馬克思主義，在各個工黨中又都代以特殊的『第二國家底馬克思主義』；後者在社會主義革命的理論上，在

論無產階級底貧窮化上，在論資本主義崩壞之必然性上，在論無產階級專政等等的種種理論上，都變更和修改了馬克思底學說。凡此一切在社會民主黨底叛業上和一九一四年工人階級間的愛國情緒上，都很明顯地表現出來。而祇有表現資本主義發展之矛盾性的戰爭和牠的結局才表示了，——說得正確些，——開始表示『這樣生活不能再繼續下去』。社會和平的思想和心理才開始代之以國內戰爭底心理和思想，而在純粹思想領域內，真正的馬克思主義——科學的共產主義卻開始出來代替第二國際底『馬克思主義』了。

這樣說來，這個思想的革命就是舊思想和舊心理之崩壞（牠們被新興的生活事實所破壞）與新的真正的革命心理和革命思想之創造。

社會民主黨徒永也不會了解這一點的。反之，他們還認為無產階級革命是不會在貧困和飢餓的基礎之上產生出來的，因此他們以為凡是在這個基礎上產生出來的，都不是『真正的』革命。我們把這個觀念來與馬克思對牠的觀察比較一下，是很有興味的。他在一八五四年二月二日的『紐約批評』（New York Tribune）上一篇社論中說：『我們不要忘記在歐洲還有第六個強權，牠到了一定的時候能夠統治其他的所謂五個『大強權』，而迫使牠們每一個都在牠面前戰慄。這個強權便是革命。經過了很久的蟄居之後，牠現在又被恐慌和飢餓召喚到戰鬥的地位』

上來了。……只要有一個信號，這第六個強大的權力就會攜着照耀眩目的武器，手持刀劍和利刃而起來了。……近在眉睫的歐洲戰爭便將成爲這個信號」。這樣看來馬克思並不會發表這種愚魯的意見以爲戰爭以後無產階級革命沒有發生的可能以及革命不會在飢餓的基礎之上產生等等。馬克思也許對於發展底速度沒有估計得很確當，可是他已經用他的英才預言了事變過程底主要的特徵：恐慌，飢荒，戰爭。

革命底第二個階段便是政治革命，亦即新階級奪取政權的革命。這時新階級底革命理想變成實際了。被壓迫階級就直接與統治階級的集中的力量，與牠的國家機關發生衝突了。爲破壞這個反抗的力量計，新階級在鬥爭的過程中就得多多少少地解散和破壞這個敵人的國家組織，於是又用一部分舊的原素和一部分新的原素來建設自己的國家組織。這裏應得附帶指出來肯定地說的，就是新階級之『奪取政權』，不是而且不會僅僅是國家組織本身由一手轉到別手的一個讓渡。這一個幼稚的謬見，即在社會主義者的隊伍中也是十分流行的。可是馬克思和恩格斯所論的卻是舊政權底破壞和新政權底組織。這是十二分明白的。要知道國家的組織實際上就是統治階級的權力之最高的表現，是牠的炮台，是牠的集中的力量，是牠的鬥爭底主要機關，也就是牠對於被壓迫階級的自衛的主要武器。不去觸犯這壓迫的主要武器，試問被壓迫階級怎樣能破壞這壓迫階級底反抗力量呢？不

使敵人底力量解體，怎樣能戰勝敵人呢？很明顯的，這裏只有二者之一是不可能的：或者是統治階級底力量一般的依然無所損壞，那末照常例而論革命便失敗了；或者是革命勝利，那末照常例而論這勝利便是統治階級力量（首要的便是牠的國家組織）底解體與破壞。可是因為國家政權底物質力量，其主要的表現便在於武裝的力量——即軍隊，所以很明顯的最強有力的破壞便是破壞舊的軍隊。十七世紀的英國革命也表示着這一點，那次革命破壞了帝皇地主們的國家政權機關和他們的軍隊等等，同時又組織了清真教徒的革命軍和建立了克朗威爾（Cromwell）底專政。法蘭西的革命也表示着這一點，那次革命破壞了皇帝的軍隊並在新基礎之上組織了革命軍隊。最後一九一七年及以後數年的俄國革命也表示並證實了這一點，這次革命破壞了地主與資產階級底國家機關，牠又破壞並消滅了帝國主義的軍隊，同時就建設了空前未有的新國家和新的革命軍隊。

凡此種種，馬克思和恩格斯在理論上已經看得很明白了。我這裏不能專談這些證據了，我們可以在列寧那部『國家與革命』(State and Revolution)的著作中找到許多與本問題有關係的材料。這裏所講的關於正統派馬克思主義對本問題的闡解，現在甚至資產階級底研究家（斯脫盧尾，尤其是腦夫柯羅采夫 [P. I. Novgorodtsev] 著：『論社會理想』 [On the Social Ideal]，一九二一年柏林出版）也承認了。社會民主派的理論家到了無路可走時便不得不公開地來攻擊

馬克思，攻擊馬克思學說底革命的『破壞』方面。這個尊貴的任務就由古諾夫擔負去了（古氏前書第一卷，第三一〇頁：『馬克思反馬克思』[Marx kontra Marx]）。古氏繼續重復了崇巴特底拙笨的口吻，以為革命家的馬克思過分地損害了學術家的馬克思，他把科學共產主義的鼻祖底學說分為二個不同的『傾向』：在一方面，照古諾夫的意見以為馬克思以社會學的眼光觀察國家，把國家看作是從經濟發展底條件中所生長出來的一件東西，是執行社會職能的一個組織；在另一方面，純粹是從政治方面去觀察的，把國家看作是負擔一切罪惡的階級壓迫底機關。第一個觀點是學術家底觀點，第二個是『樂觀的革命家』（一）底觀點了。古諾夫的意思以為因後一種觀點而聯帶到馬克思『對於國家的憎惡』並引起他對於破壞資產階級的國家機關底勢力。

古諾夫的觀點底錯誤是不難一眼窺破的，他把『社會職能』來與國家機關之階級的壓迫性相對立起來，這是完全錯誤的。『政治是經濟之集中的表現』。沒有資本主義的國家，資本主義的生產也就無從想像起。而資本主義的生產當然執行着極重大的職能。可是問題的實質是在那些『重大的社會職能』在革命的時候拋去了他們一件歷史的外套而穿上了一件新的。這回事是由於階級底轉換和舊的關係底破裂而發生的。古諾夫的詭辯就是倫耐（Renner）的詭辯底重復。倫耐在戰爭時期用下面的理論來袒護赫潑斯堡（Hapsburgs）底祖國和資本家底利潤；庸人

俗子們以爲資本是一件物品；馬克思證明牠是一種社會關係；這個關係至少必須包含二方面：資本家和工人。倫耐的結論就說假使你談到工人的話，同時你就必先承認資本家的存在；因此你要保護工人，你就應該同時保護資本家，因爲沒有後者，則前者亦不能存在，這也就是『整個的利益的』。與此相類似的一切論調都是說僱用工人應該甘心永遠做僱用工人。可是問題底實質卻並不在於革命是爲了保留這個做僱用工人的『權利』，而是爲了要取消做僱用工人的『權利』。

由此可知政治革命這個階段並不在新階級之奪取現成的整個的舊機關，而在於這新階級多少地（須視舊社會而起的那個階級爲斷）破壞那舊機關而建設自己的新組織，這就是說，事物與人羣之新的結合，和適合於此組織的各種意念之新的系統化。

革命底第三個階段便是經濟的革命。這個革命底內容是如此：新興的階級一旦握住了政權之後，便利用這個政權作爲經濟改造的一個槓桿以破壞舊的生產關係而開始建立起在舊制度胎胞中成熟起來而又與此制度相矛盾的那種新關係來。請看馬克思在討論無產階級革命時對於這個革命的階段是怎樣解釋的。他寫道，『無產階級將利用牠的政治上的統治從資產階級那裏剝奪全部的資本並在國家——即組織起來成爲統治階級的無產階級——底握掌中，集中起一切的生產工具來以盡可能地增加生

產力底數量（這後者底發生我們知道要比較遲些，牠實在屬於下一個階段了——著者）。這當然，祇有藉專橫的侵入私有財產權和資產階級的生產關係才能奏效，同時又祇有藉那些在經濟上還不足夠而不合理的方法，但此種方法在發展進程中超越了自己的界限且必然地成爲全部生產方法中之改革底工具』（見『共產黨宣言』）。在『共產黨宣言』的另一段上，馬克思論無產階級『以統治階級底資格用暴力來消除舊的生產關係』。

現在我們眼前發生一個重大的基本問題：在特殊的情形上，這個改造，這個生產關係底改造怎樣發生而且怎樣會不可避免地發生起來，

舊的社會民主者的觀念對於這問題是很簡單的。這個新的階級——在無產階級革命中便是無產階級——移去了那些在生產過程中的主腦的『上層分子』，並向他們說：『混蛋，滾開去吧！』；這些『混蛋們』滾開了，他們多少是被無產階級所排擠出去的，後者便完整無傷地獲得了那在資本主義胎胞中培養成熟的社會的生產機關。無產階級自己就成爲支配這生產機關的『上層分子』了——這樣，事情便告成功。生產向前進行而無逆流，生產過程底連續性亦不至破壞，而全部社會便向開展着的社會主義組織底道路暢快地前進。可是我們現在仔細來看一看生產關係底革命吧。從勞動過程的觀點來看這種生產關係首先表示些什麼呢？牠們是表示總合的人羣的勞動機體，是人們彼此

相互聯繫的——依照一定的形式來聯繫着的一種系統。可是此外對於我們特別重要的是階級社會中各種人羣底勞動職能是相互緊緊地固結着的，是藉牠們的階級作用來結合起來的。因此階級關係底變遷就多少是舊的勞動機體底破壞與新機體底建設，這正與政治革命那個階段中的情形一樣。不言而喻的，生產力必然因此暫時低落，須知一切改造都是需要成本費的。同時又很明白的，舊機體破壞底程度，破壞底深切首先要視階級關係變動底範圍爲斷的。譬如說，在資產階級的革命中，生產上的支配權便從一類的私有者轉移到別一類底掌握中去了；而私有財產的原則卻依然是有效的；無產階級依然留在原來牠所站的地位上。因此這裏對於舊組織的破壞和破壞底程度遠不及最下層的無產階級起來實行向上搗毀時那麼厲害。在無產階級起來破壞舊組織時，一次極大的震盪是不可避免的。舊的聯繫——資產階級——大知識分子——中知識分子——無產階級——就此破裂了。無產階級多少是成爲唯一的單獨的階級了，反對牠的是其他一切。因此必然地會引起暫時的生產解體，在無產階級尙未按新的制度來改組人羣，尙未用新的聯繫來維繫人羣，亦就是說，尙未造成一個社會底新的結構上的平衡以前，這種生產解體的現象是一時不會消滅的。

關於這個原理，本書著者在其『過渡時代之經濟』(Ökonomik der Transformationsperiode;

特別是該書的第三章中)一書中也說到的；讀者如欲對此點詳加研究則可參考該書。此處我只做

幾點補充的解說罷了。第一，這樣的見解可否當作正統的見解呢？我們相信馬克思正是這樣

觀察問題的。令人注目的是馬克思此處所應用的術語恰與他論國家破壞那一點上所用的術語相

同。他曾寫道，資本主義關係底外殼『破裂』了（見『資本論』第一卷，第八三七頁）；在另一

段書上他又說到『解體』與『再造』（“Auflösung” und “Neubildung”）。很明白的，生產關係

底『破裂』必然地要妨礙『生產過程底不間斷性』，雖然，如果能不妨礙牠自然是再好沒有了。

我們很可以說，當馬克思說到無產階級『專橫的侵入』在經濟上是『不合理的』，可是這樣的專

橫的侵入其結果畢竟是補救得過來的時候，已經貫徹着這種思想了。第二，我們聽到許多對

於俄國『新經濟政策』的反對聲。反對者指出我們在經濟改造時期中過分地袒護了俄國共產黨

去盲目地攻擊一切。可是現在——他們繼續說——實際的生活已經證明出來，生產機關是不可

以破壞的，而現在我們卻像謝德曼（Scheidemann）派的那般溫順與柔和了。換言之，資本主

義生產機關底破壞是俄國現實上的一個事實，而絕不是由一個社會形式（資本主義的）到另一個

形式（社會主義的）的革命的過渡之一般的法則。這個『駁論』實際上是很明顯地由於不了解

事情的底蘊而產生的。俄國的工人祇有在大體上對資本家等加以一番鞭撻和自己地位鞏固了以

後，就是說祇有在新的社會平衡條件大體上具備好了以後，他們才能對資本家等放鬆一些。可

是我們的批評者卻想把頭尾倒掉過來。即在我們的國家機關（例如，軍隊）中，我們俄國現在也允許大批的舊官員來擔任指揮的職務。可是在革命開始時期我們是否曾經這樣做呢？我們當時能不破瓊沙俄的舊軍隊嗎？如果這樣幹的話當時軍隊便不至於由工人們來指揮而是工人們被軍隊來指揮了，這正是德國的謝德曼和諾斯克（Noske），奧國的奧多寶厄（Otto Bauer）和倫耐，比利時的萬台威爾（Vandervelde）等諸關員先生們底實際經驗所證明的一回事。第三，俄國的新經濟政策什九是產生於國家的農業性，即產生於俄國的特殊條件。第四，我們所講的是一種特殊的事件底經過，這是很顯然的。而在特殊的條件之下，不經過破壞的這一個步驟也是可能的；例如，要是無產階級在最主要的幾個國家內得了勝利，那時也許資產階級及其全部的機關都將整個的投降，這是很可能的。

上面所述的那個觀點決不是說全部社會已分成許多單獨的個人了。牠只是肯定的說各個不同的教會政治的人羣底階層都相互隔離開來了；無產階級同其餘的階層（技術的知識分子，資產階級等等）隔離開來了；可是無產階級本身——人羣底集合體之一——卻反而緊緊地團結起來，至少是牠的大部分都緊緊地團結起來了。這也就是新的生產關係底基礎（我們已曾講過大部分為無產階級所供獻的那個『社會化的勞動』恰正是在舊的『經濟制度』範圍以內所『成熟起來』

的一個原素)。

革命底第四(也就是最後的)階段便是技術革命。在新的社會平衡達到之後，在生產關係之新的穩固的外殼——代表生產力發展的一個形式——形成之後，這種生產力之加速的發展就此開始了；以前的障礙已被破壞，社會的危機所造成的傷痕亦已治愈，空前未聞的經濟興盛也就開始了。新工具底使用，新的技術基礎底奠定，這便是技術的革命。此後就開始新社會形式之『常態的』和『有生機的』發展時期了，這個新的社會形式又爲自身創造了相當的心理和思想。

現在我們可以得出一些結論來了。革命發展底出發點，我們知道就是生產力與生產關係間之平衡底破壞。這個破壞是在生產關係底各個部分間之平衡底破壞上表現出來的。此種平衡底破壞反過來又引起各階級間平衡底破壞，牠首先就表現於社會和平的那種心理底破壞。繼此而起的便是政治平衡之劇烈的破壞及牠在新基礎上的恢復，以後便是經濟組織的平衡之劇烈破壞及牠在新基礎上的重建，最後便是新的技術基礎底奠定。從此社會便開始在新生活的基礎上發展，而牠的一切生活上的職能也就穿上了一套新的歷史的服裝了。

第四十八節 過渡時期的規律性與衰落的規律性

研究了革命底過程——社會從一個形式過渡到另一形式的過程——之後，我們就得到一個結論，

這個過程始於生產力與生產關係底衝突，牠便經過各個不同的階段，由思想的而至於技術的，牠似乎是按照着相反的次序而進行的。

爲要分解這當中究竟是什麼一回事，我們且先來研究一個具體的例子，還是舉無產階級革命爲例吧。

初出茅蘆的馬克思底批評家古諾夫，引了下面二段馬克思的話來把它們對立起來（一段是從『哲學之貧窮』一書中引來的，另一段則摘自『共產黨宣言』）。第一段是說：工人階級在進化底進程中用一個能夠消滅階級及階級矛盾而沒有任何真正的政權——因爲政權正就是資產階級社會內部矛盾之正式的表现——的社團（Association）來代替資產階級的社會』（見馬克思著『哲學之貧窮』[*Misère de la philosophie*]）。在另一段上馬克思解說無產階級革命底步驟，他這樣說：『假使無產階級在反資產階級的鬥爭中自己組織成爲一個階級，並藉革命這個方法而使自己成爲統治的階級，再以統治階級底資格用強力去消滅舊的生產關係的話，那末牠便連同着這樣生產關係而把一般階級矛盾底生存條件，同時更連自己本身的階級統治，也都一併消滅去了』（見『共產黨宣言』）。

對於這二段話古諾夫便用下面這樣的長篇議論來反對（見古諾夫前書第一卷，第三二一頁）：
『這段話（指『共產黨宣言』中那一段——著者）在社會學上講來差不多與前面那段『哲學之貧窮』

中的話完全相矛盾的。在『哲學之貧窮』上說首先是藉社會進化而消滅階級底區分，祇是在消滅了階級區分以後才能因舊政權基礎之崩壞而造成牠的政治的（！）勝利。在『共產黨宣言』上恰是相反，說國家政權底勝利發生在先，然後才利用這政權以顛覆資本主義的生產關係，然後再因此種生產關係之顛覆而促成階級矛盾之消滅，最後又跟着這個消滅而造成階級之一般的消滅。因此，古諾夫就肯定地說在『哲學之貧窮』上，馬克思是一位有學問的進化論者，而在『共產黨宣言』中他却是癡狂的革命家了。古諾夫在這裏無恥地捏造事實，因為他明明知道『哲學之貧窮』是號召『血戰』的（『不是血戰便是死亡。歷史是這樣，而且祇是這樣告訴人們的』）。然而我們要考究一下事實的真相究竟是怎樣的。在第一段文字上馬克思是論到政權勝利之後的時期以及無產階級政權底衰亡。那邊絕對沒有論到什麼『政權底勝利』。可是他認為無產階級的政權一開始就是一個消滅下去的數量（vanishing quantity）。在『共產黨宣言』中也是這樣說的。這樣看來毫無疑義的，馬克思認為政權底勝利（即舊國家機體之破壞與特殊的新機體之建設）是藉暴力的『掠奪掠奪者』（“Expropriation of the expropriators”）以造成的那個生產關係的革命底一個條件。因此，這裏所得到的也是『相反的次序』。分析不是由經濟而達於政治，而是由政治而達於經濟。因為，實際上如果說生產關係是由政權底槓桿來改變的，那末這裏政治就決定了經濟。那末古諾夫說我們所談的

社會學是完全與真正的馬克思底社會學相矛盾這句話試問對不對呢？

這句話當然是不對的。他祇是以改良派的觀念來捏造馬克思，真不愧爲一位頂括括的偽造家。

實際上我們不應該忽略全部過程底出發點。這個出發點便是生產力發展與財產關係之間的衝

突。這也就是全部過程底基礎，全部社會改造底出發點。到什麼時候這個過程才停止牠的劇變的旅途呢？祇是當新的社會組織的平衡建立起來的時候，牠才停止。換一句話說：革命是因爲財產關係成爲生產力發展之障礙而開始發生的；當那種能夠作爲生產力發展底形式的新生產關係造成的時候，革命就算『執行了牠的任務』了。可是要問這二點之間放着些什麼呢？上層建築之反影響。

在本書前幾章中我們已經講過，上層建築決不單純是社會過程之『被動』部分，牠也是一個特殊的力量。要在這一點上起爭論是很可笑的，即使古諾夫先生也沒有否認這點。可是恰恰在這點上產生了反影響底擴張的過程，同時這個擴張也是從全部過程底劇變中，從一切慣常的職能底破壞中產生出來的。在所謂『平常的』時候，生產力與經濟等等之間的矛盾是很快地消滅的，很快地能夠影響到上層建築，再經由上層建築以影響經濟和生產力，然後再開始新的循環，這樣的週而復始，不斷地繼續前進。可是這時社會機體各個部分的相互適應是進行得異常地遲鈍，痛苦，而且要有極大的犧牲；這裏矛盾本身都是規模極大的矛盾。所以上層建築之反影響的過程（政治的理想——政權之

奪取——應用此政權以改造生產關係）是一個很長的歷史時期，這是無足驚奇的了。這便是過渡時期之特質，爲古諾夫先生所完全不了解的。

在這當中還必需注意到下面的道理。一切上層建築的力量，連階級之集中的威權，牠的國家政權都包括在內，都是一種權力。不過這個權力不是沒有限制的。沒有一個權力是能夠做超過他本身力量的事的。掌握政權的新階級底政治權力是受什麼限制的呢？牠是被經濟條件底現狀，同時亦即被生產力底現狀所限制的。換一句話說：那個能夠靠政治槓桿底幫助來造成的經濟條件中之變化，自身是賴經濟條件之先前的狀態來決定的。最好是舉俄國的無產階級革命爲例來說明這一點。工人階級在一九一七年十月把政權奪在自己的掌握中。但是那時牠還想不到譬如說把小資產階級的經濟，特別是農民經濟集合起來和社會化起來。可是到了一九二一年才明白俄國的經濟還是很強頑的，而無產階級的國家機體底力量還祇能夠使大工業社會化起來，而且甚至連這大工業都還不能全部都社會化。

現在我們來注意問題底另一方面吧。上面我們已經講過革命的過程間斷了生產力底發展；而且牠甚至還暫時地降低了這些生產力底水平線，現在我們一定要能夠更明確地了解這回事底意義才好。

無組織的社會之最顯著的榜樣便是商品的資本主義社會，牠常常是突進地發展着的。現在大家都知道，如戰爭和工業危機之類都是與資本主義有連帶關係的。這種戰爭和這類工業危機是資本主義制度底『家常便飯』，這也是人人所共知的。換一句說：假使資本主義是存在着發展着的話，危機和資本主義的戰爭也是必然存在着的。這是資本主義發展底『自然律』。如果從社會生產力發展底觀點來看，這個自然律是什麼意思呢？先拿危機來說吧。在危機時期發生些什麼現象？那時所發生的是企業停工，失業增加，生產縮減，許多企業（特別是小企業）底破產與倒閉，換言之即生產力之局部的破壞。同時，除此以外還有資本主義之有組織的形式底提高：鉅大的企業底加強力量。託辣斯和別種大的壟斷聯合之增長。危機之後發生些什麼呢？危機之後是開始發展的新循環，發生於新基礎上的新的經濟高漲。企業組織的形式比較更進一步，並使生產力在更大的規模上發展起來。這樣看來，繼續不斷的發展之可能是以危機時期底損失和生產力底消耗為其代價的。

資本主義的戰爭在某種程度以內情形亦復如是。牠是資本主義競爭底表現。牠所造成的結果也是生產力之暫時的低落。可是在牠過了之後資產階級的國家就擴張起來，強有力的變為更強大了，弱小的被併吞了：資本在世界的規模上集中起來，獲得了更廣大的剝削底區域，生產力發展底範圍也就擴大起來，繼續暫時的低落而起的便是更快的積累過程，這樣看來我們可以說這裏擴大再生產底

可能是以生產力底暫時的低落爲其代價的。

同一個規律（卽上述的『自然律』——譯者）對於我們用來估量社會進化的那個較廣大的範圍上，也是適用的，我們已經知道革命底意義是在消滅生產力發展底障礙。消滅了這個障礙同時就暫時地破壞了一部分的生產力自身。這是無足驚奇的事。而且牠的不可避免正與資本主義危機之不可逃避是一樣的。

革命之破壞的作用（『革命底成本費』）可分以下的幾點來說：

1. 生產原素之物質的破壞，——在國內戰爭過程中一切形式的人和物底破壞都可以歸到這一點上來。因爲大家都知道，假使街壘是由許多車輛堆成的，而許多人又被殺死了（國內戰爭和階級戰爭造成這種犧牲）那末這就是生產力底破壞，機器，工廠，鐵路，牲畜等等底破壞；因停工，缺乏修理以及不恢復所消費去的部分等等情形而引起的生產工具之破毀損傷；戰爭中工人與知識份子等等之減少——凡此一切都是生產力之物質的破壞。

2. 生產原素之質量上的退化，——屬於這一點的是缺乏修理與再生產所引起的機器底損耗；勞動力（工人和知識分子等等底勞動）底枯乏；劣等品底代替（例如用更壞的金屬品。以女工童工代替男工，工廠中的小資產階級分子等等）。

3. 生產原素間之聯繫破裂，——這是特殊革命的破裂之最重要的原因。屬於這點的是我們在本書中所談及的生產關係底解體（一面是無產階級，另一面是技術的知識階級與資產階級，這二者間的聯繫底破裂；資本主義組織底崩壞；城市與鄉村間的聯繫底破壞，諸如此類，不一而足）。這裏生產力（即物品與人）物質上並沒有毀，而只是排除出生產過程之外（物品是放着，人却不做工作）而已。同時這裏還應該把那由於新階級初初『無能』建設自己的組織和牠的『錯誤』等等情形所引起的種種消費，也計算在內。

4. 生產力之重行分配於不生產的消費，——屬於這一點的是大部分生產力之轉移於製造軍火的工作上去：大炮，槍枝，軍需用品以及其他各種戰鬥器具（關於這一切可參閱『過渡時代之經濟』第六章）。

上面所列舉的幾點例子，是指無產階級革命時的情形來說的。可是很明顯的，同樣的情形也可以發生於一切其他的革命中，只不過在資產階級革命中的革命底『成本費』一般地說來比較得小一點罷了。

歷史完全證實了這些理論上的原則。例如，德國的農民戰爭產生了驚人的破壞；法蘭西的革命及其財政恐慌，物價昂貴，飢荒等等，所產生的結果也是如此。美國的國內戰爭使國家至

少倒退了十年。到了社會改組之後，經過了相當的一段時間，便又開始繁榮隆盛的時期了，這種繁榮和隆盛底進行，其速度要比革命以前的時期快得多多，因為這時社會已經蓋上了一張更適於生產力發展的表皮了。

由此可知，從一個社會形式轉變到另一個形式的過渡，是必然要引起生產力之暫時的低落，如果沒有這個低落生產力之繼續向前發展是不可能的。

衰落底規律性與過渡時期底規律性之區別是在衰落時期中並沒有發展到一個較高的經濟形式的過渡；在這個狀況之下，當社會還沒有得到任何外來的刺激以前，或是在牠還沒有找到那在已低落的基礎之上的平衡以前，生產力的低落還是要繼續下去的，這時只有長時期的，停滯狀態或是停滯狀態之不斷的『重複』，而沒有造成經濟關係之一個較高的形式。

假使我們去分析衰落底原因時，一般地說來衰落是不會破壞現存的財產關係的：因此牠還是發展底障礙物，還是抑制生產力發展而使它經常地『倒退』的一種力量。這是發生於這樣的一種情形，譬如說，在革命中戰鬥的階級近乎勢均力敵的時候，因此任何一個階級都不能得到勝利，而全部社會也就崩壞。這裏生產力與生產關係間的衝突從特殊形式決定了階級底意志，可是革命並沒有超過牠最初的階段底界限。階級起來戰鬥了；誰也不能勝利；生產停滯了，社會也凋殘下去了。或者

也許可以發生於這樣的一種情形：就是當勝利的階級沒有能力去執行那些放在牠肩膀上的任務的時候，或者我們可以設想革命沒有成熟到沸點的那種情形。但是生產力底發展是在那决定着完全特殊的階級組合的一種環境中進行着的；所謂完全特殊的階級組合就是說整個的統治階級是完全寄生的，被壓迫階級是完全墮落的。在這樣的情況之下革命也是不會發生的；祇是遲早要發生簡單的『不流血的』崩壞和衰落。最後，也許可以發生一種上述許多情形底混合現象。在這一切的情形中，我們看到生產力底發展所產生的經濟和『上層建築』，牠們的反響使生產力底發展不但停頓而反下降。生產力一經落後，則全部總和的社會生活底水平線就要降低，這是不言而喻的。

希臘和羅馬，以及後來的西班牙和葡萄牙便可以作為社會崩壞的實例。依賴那些在無數戰爭中所俘虜來的奴隸們以維持其生存的統治階級同一部分的自由民都已變為寄生蟲了。牠們的技术允許牠們去戰爭，同時並決定了相適合的經濟；這樣的經濟又產生特殊的國家組織；但是階級底物質條件決定了牠們的生活，牠們的社會心理（統治者是寄生性的墮落心理，被壓迫者是愚蠢和頹廢底墮落心理）。這樣的上層建築底壓力是為牠的基礎和生產力所不克勝任的，生產力底發展停止了之後，頓時就變為消極量（Negative quantity）了。多數研究家以無數混淆不清的錯亂的胡說來代替這個十分明瞭的解釋。可以作為這個錯亂的胡說之標本的即如皮次萊（P.

Bisilli 底『最新的』大著：『羅馬帝國之崩壞』。喀桑 (Kazan) 的大學教授華西麗亞夫 (Vasiliev) 在他的著作(這部著作我已經引證過了)中列數所有解釋古代世界崩壞的理論，他認為必需把生物學上的衰敗論提到前列來。照華教授的意思以為統治者的衰敗(或墮落)是一切文化之必然的結局和自然的終點(是有相當的條件的)；實際的情形是這樣的：筋肉的勞動代之以神經的勞動，神經系統發展着牠的需要，結果就發生生物學上的衰敗。因此華西麗亞夫先生就認為馬克思的唯物史觀應該用華西麗亞夫的唯物觀來代替，因為他相信他的唯物觀要『深刻』得多；華氏指出社會科學底進步，其路徑是如此的：首先是思想底分析，然後是政治的分析，然後——社會組織，最後乃為經濟(馬克思)。我們現在還得更深刻地追究下去，追究到人類底物質的天性，因為這天性底變更也就是歷史過程底『實質』。人類底天性是在變更着的——這是對的。但是假使我們超過了社會規律性底範圍之外去向前探討的話，那末我們還得從生物學而轉到物理化學底研究上去。可是講到這裏華氏底錯誤便很明顯了。原因是這樣的：社會科學底規律性一定就是社會的規律性。所以當我們要解釋人類底物質天性之社會本質時，我們就得解釋人類底生理(以及他的心理)是在那些社會原因底影響之下起着變化的。我們就可以發見，這方面的變化首先是由物質的生活條件來決定的，也就是說，由這羣人在生產中的地位來決

定的。可知華氏並沒有加深他的探討，而且反向後退了。就實質上講，他的理論就是人類必然衰老論的老調兒。這個理論不但因為牠僅僅以有機體底類同爲基礎所以毫無用處，而且牠不能解釋一些最簡單的事理：譬如說，爲什麼更精緻的歐洲文化不衰老，而羅馬卻崩壞呢？爲什麼西班牙『覆亡』而英吉利則不然呢？用衰老崩壞之一的現象是解釋不了是什麼東西的，原因很簡單，因爲這種衰亡或崩壞是社會條件之產物呵。祇有這種社會條件底分析才能對於問題產生一個正確的觀念。

過渡時期和衰落時期之規律性底分析，也能夠剖明一些很『可驚』的問題即：生產力底發展是由什麼來決定的，生產力是在何種影響之下變化着的？很容易看出，牠是在牠的基礎和一切上層建築底反影響之下變化着的。馬克思本人對於這一點也看到很明確。譬如在『資本論』第三卷中（上册，第五六頁）他說『生產力底發展是由於在生產中動作着的勞動底社會性，由於社會內部底分工，由於智力勞動——即自然科學底發展所造成的』。嚴格地說，問題當然不僅以此爲限，須知馬克思在這樣僅僅選擇了那影響工業中的生產力最重要的幾個原素而已。這裏有人會詰我們說『然而爲什麼你恰恰要從這幾點講起呢？』我們可以三反四覆地回答他們，『是的，因爲不管社會內部所發生的相互作用若何，在任何時刻社會內部的關係——這裏我們是講的

處於平衡狀態中的社會——是與社會和自然間應存在着的相互關係相適合的。』。

第四十九節 生產力之發展與社會現象之物質化（『文化底積累』）

當我們討論到在生產力增長的情形之下的生產和再生產過程的時候，我們就要提到一條普通的法則，就是：在生產力增長的情形之下，消費於生產工具之生產的那一份勞動便日益增大。靠着這批日益增長的，屬於社會技術的生產工具底幫助，便能以比從前更少的勞動量而生產出無最大的一切有用的生產品底數量來。在手藝勞動的時代，消費於生產工具之製造的時間是比較得很少的。當人們用這類無價值的可憐的工具汗珠滿面地勞作着的時候，他們所獲得的生產率是極微細的。反之，在先進的社會裏大部分的社會是消費於生產強有力的勞動工具——機器，器械，藉此以便生產更多的別種生產工具，例如大工廠，電站，礦坑等等。一大部分的人類勞動是消費在這上面的。可是因為使用了這批巨大的生產工具，活的勞動底生產率便空前地增長起來了；這樣『成本上的消費』產出了莫大的暴利來了。

在資本主義社會裏，這個法則是表現於不變資本之相對的增加與可變資本之相對的低落。用於建築工廠廠舍，製造機器等等的那部分資本要增長得比用來僱用工人的那部分資本快得多。換言之：在資本主義社會生產力發展底情形之下不變資本要比可變資本增長得快些。我們也可以換一個

術語底方式來說明：在生產力增長的情形之下，社會底生產力是不斷地在那裏變更牠的分配而要使生產生產工具的那些部門裏所存在的那份生產力日益不斷地增長起來。

這樣看來，生產力底增長，人類統治自然的威權底積累是表現於日益增長的『比重』爲物品，爲死的勞動，爲社會的技術所據有的這個事實上了。

現在我們自己問一問，在別種社會生活底範圍以內有沒有類似的現象。我們所以有權提出這個問題是因爲上面我們已經說過上層建築的勞動也就是從物質勞動 (Material Labor) 裏所劃分出來的一種分化勞動 (differentiated labor)。同時我們又說過上層建築底結構裏面也包含着物質原素和真正的思想原素本身的。那末要問這裏這個『精神』文化底積累是如何發生的呢？這裏有不有與物質的生產過程的類似點，如果有的話，那末牠又表現在那裏呢？

我們可以預先斷言：類似點是有的，牠就在社會思想物質化——社會思想凝結在物體中，亦即積累在完全具體的物品中——這個事實上表現出來的。我們要回憶一下，我們根據何種事實，何種來源來復述古代的『精神文化』的。我們根據古代的所謂『紀念碑』，根據舊的藏書樓底遺跡，根據書籍，根據碑銘，根據粘上的匾額，根據彫像，根據畫圖，根據廟宇寺院，根據古代樂器，以及其他幾百幾千種的物品。這些物品在我們看來都是古代底物質化的思想，我們根據這些物品就可以確信

無疑地判斷當代的心理和思想，同樣的道理我們也可以根據勞動工具的遺跡去判斷當代生產力發展底程度和一部分經濟的狀況。現在還有一點要提起來說一說，在上層建築的勞動中，在思想的勞動中，消費資料每每同時兼任着繼續生產的那種工具底作用。譬如我們舉圖畫陳列室爲例吧。圖畫是消遣（欣賞）底工具，牠對於賞鑒的衆人是消費品；可是牠同時又是生產工具。——固然牠不是畫筆，油布一類的生產工具，但終究是一種特殊的生產工具，因爲後代的畫家都要從這些畫圖上去學習的。如果發生了一家新的藝術學派，新的畫界中的『派別』，這一定不會是從天上落下來，而也是從舊時代所產生出來的——即是在漫罵，『否認』和破壞舊的思想系統，可是牠終究也逃不掉爲那舊系統所產生。無中生有是不可能的。例如在政治範圍上，舊國家在革命時期中被破壞了，而新國家裏面還是包含着許多舊的原素，不過牠們的配置方式多少有些不同就是；在思想的領域以內情形也是如此。甚至在很久長的間隔中還是存在着舊時代的遺跡和與舊時代的聯繫；因爲新的東西畢竟不是在純粹的『一片荒土』之上所能建設起來的。在藝術家看來圖畫是生產工具，是積累起來的藝術經驗，是結晶着的思想，在藝術界範圍以內便從這種思想開始一切繼續前進的運動。

這裏也可以發生這樣的反對聲調：你分解得何等的粗魯呀！試問高尚的基督教教義同在羊皮紙上畫着的物體的記號有什麼共同點呢？牠同裝訂『福音』書面子的那張豬皮又有什麼共同點呢？科

學思想的本身與圖書館裏所堆積着的大批紙片之間更有什麼關係呢？思想——人類的集體智慧之精緻的產物——與像作爲物件看的書籍那樣粗笨的物品之間，當然是應該有差別的！

類似這一切的辯駁也許是由於誤會而產生的。紙的本身，着彩色的物件，以及麂皮等等對於我們當然是沒有一點兒意義的，假使我們不把牠們當作一種社會體（social being）去看的話。

在本書第三十六節中我們已經說過，如果離開社會關係去觀察一架機器的話，這機器便僅僅是幾塊鐵和木材等等底集合體。可是牠還有牠的社會體，因爲人們把牠當作勞動過程中的機器來解釋的。書籍的道理也正是這樣：牠除了一束紙的這個物體以外也還有社會體底存正：我們可以把牠當作閱讀過程中的書籍來解釋的。在這裏書籍就顯露出自己是結晶着的思想，是思想的生產工具。

假使我們從這方面去觀察精神文化底積累問題，我們就不難看出這個積累實際上是以物體的形式表現出來的，是在結晶的物質形態上顯示出來的。而且精神文化底領域愈『豐富』，則這些『物質化的社會現象』底範圍也就愈廣大。打一個比喻說，（不要忘記，這只是一個類似的比喻）精神文化之物體的骨骼是代表這個文化底『基本金』，文化愈豐富則此『基本金』亦愈大，而這『歸根結底』還是要賴物質生產力發展底水平線來決定的。幼穉的碑銘，面具，粗魯的泥像，石上的繪畫，藝術的碑石，寫着字的幾卷草紙，羊皮紙的『書籍』，寺院廟宇和天文學的氣象台，題着詩文的粘土

匾額，以及以後的美術陳列所，博物院，動植物園，大規模的圖書館，經常的科學展覽會，實驗室，報紙，印刷的書籍，諸如此類不一而足，——凡此一切都是積累起來的物質化的人類底經驗。在新書架上置着的新書不斷地去與舊書架的舊書爲伍，這很明顯地表現出按次不斷進行着的許多世代人類底合作來了。

現在我們對於這方面許多現象已經都熟識了，可是我們在這裏沒有提到歷史的界限。譬如說，現代的心理與思想是在現代的報章上結晶着的。但是報章本身却是一種新的現象，牠大約在十七世紀時才發生的。固然，那些重要的國家大事的政治消息在古羅馬和中國（紀元後第八世紀時代）早就在牆上實貼或懸掛（公佈）過了，可是這祇是一原始的現象（參閱布希爾著：『現代文化集』中的『報章』一書“Das Zeitungswesen“ in Kultur der Gegenwart）。書籍也是這樣，牠在印刷尚未發明以前實際上也是沒有的。在印刷未發明以前祇有一卷一卷的草紙與羊皮紙的『法典』，這些都是當時保存那數百年來積累起來的智慧和最完善的方法，可是巴比倫粘土匾額卻堆積在宏大的圖書館（例如最著名的阿秀邦尼泊 [Ashurbanipal] 圖書館；可參閱披舒曼 [Pischmann] 著：『現代文化集』中的『書籍』一書 [“Das Buch“ in Kultur der Gegenwart]）。這樣看來，圖書館（萊卜尼茨稱之爲『一切人類思想之財富底貯藏』）在很古

的時候就存在了，而我們現在所知道的許許多多關於遠古時代的藏珍秘庫大部分都是從這些圖書
館底殘骸遺跡上得來的（參閱米爾高 Fritz Nilkau 著的『論圖書館』[“Die Bibliotheken”]，這
是一本論圖書館的簡明的書，亦『現代文化集』之一）；這就是上述阿秀邦尼泊圖書館（紀元前
七世紀）或美洲上古時代的僧侶圖書（紀元前第三千年代）底意義。海爾曼，弟爾（Hermann
Diels）說得很對：『在所有學術機關當中，圖書館是保藏，擴充，和發展學術以及補充教師
們以活的材料的最重要，最必需的一種工具』（見『學術底組織』）[Die “Organisation der
Wissenschaft”] 一書，亦『現代文化集』之一，第六三九頁）。當然美術陳列所，博物院以及廟
宇寺院等處所聚集着的『藝術紀念碑』在藝術界上也是有同樣的作用的。
這樣看來，精神文化底積累不僅表現於人類頭腦中之進步的心理和思想，並且在物品積累底
形式上表現出來。

第五十節 整個社會生活底再生產過程

現在我們可以做一些簡短的結論了。社會與自然之間不斷地在發生『物體底交換』——這是社
會再生產底過程，週而復始地循環着的勞動過程，這個過程不間斷地在代替已消費了的東西，跟着生
產力底發展而擴充牠自己基礎，並使人類社會有不斷擴張牠的生活範圍的可能。

但是物品底生產過程同時亦即經濟關係底生產過程。馬克思說：『資本主義的生產過程，我們把它看作一個連續不斷的再生產過程時，它不僅生產商品，不僅生產剩餘價值，而且除此以外還在生產和再生產資本主義的關係；一方面是資本家另一方面是僱用工人』（見資本論第一卷）。馬克思這一個公式，不僅對於資本主義的生產方法是確當的，而且牠是一般地正確的。譬如假使我們拿古代的奴隸經濟來說吧，每一次生產的循環就使奴隸主獲得他自己的生產品底份額，奴隸則取得奴隸的份額；奴隸主在下一循環中要執行他自己任務，奴隸也有奴隸的任務；遇到擴大再生產的時候，所變動的祇是奴隸主底份額，他的力量，他所領有的奴隸底數量，以及這批奴隸所創造的剩餘勞動量，都增加或擴大了。因此，物質的再生產過程同時就是歷史的外殼，生產關係底再生產過程；物質的生產過程便在這生產關係底範圍以內動作着。從另一方面講，物質的再生產過程就是相當的勞動力之不斷的再生產過程。馬克思說，『把人看作單純的勞動力底結晶體時，那末人的本身便是一個自然的物體，一件物品，不過是一件活的，有意識的物品！而他的工作底本身便是他的內在力量底物體的表现』（見資本論第一卷）。但是在各個不同的歷史時期上，各有其特殊的勞動力，即有相當的熟練程度的勞動力，這是適合於社會底技術程度與生產方法而存在的。再生產過程不斷地在生產這個熟練程度。換言之：社會的再生產過程不但生產了單純的物體，而且還生產了『活的物

體』，即具有一定的熟練程度的勞動者；同時它又再生產了這批勞動者之間的關係；在擴大再生產的時候，它便設法使自己與新的生產力水平線相適合，在這樣的情形之下，它便不完全限定派這樣的一些人（因為這時需要新的熟練程度，新的『活機器』了），也不完全限於這樣的一些勞動場所了。

但是生產關係底基本組織（如果不講革命的過渡時期的話）依然是秋毫無犯地留着，而且不斷地日益擴大地在那裏再生產。

假使各種熟練程度的勞動力底總和稱之爲社會的生理（Social physiology）的時候，那末就可以說，再生產過程是不斷地在那裏再生產社會底經濟，因此亦就是在再生產社會的生理。

一切的工作在過去都要求，而且即在今日也因專門化的緣故還是要求一種特殊的生理上的形式（physiological type）。因此我們從一個工作者底外觀上就能辨別他是一個腳夫，或是一個五金工匠，是一個店員或是一個屠夫，抑是一個『皮條客』等等（關於這一點，可參閱L. Kridzevitsky著的『職業形式』）——這裏關於音樂家和自由執業者們還不算在內呢。由此可知，不但人們底心理是他們的社會心理，即他們的生理的組織也是社會進化底產物；因爲『人影響着自然，同是他也就改變了他自己的本性』。我們有條件地稱之爲『社會的生理』的那種東西，是不能與經濟相對立的，因爲這就是牠（經濟）的組成部分之一。牠們的差別是這樣：當我們論到經

濟的時候，我們便分析人與人之間的聯繫和這些聯繫底形式；分析他們相互間的物質關係；我們所稱爲『社會的生理』的那個東西並不是一種聯繫，而是這些原素本身底性質。

可是跟着物質的再生產過程而起的，同時還有全部巨大的社會生活底機器也整個地在旋轉着，階級間的相互關係在那裏再生產，國家組織底條件也在那裏再生產，思想勞動底各個部門範圍以內的關係也都在那裏再生產着。同時：在這全部社會生活底總和的再生產中，又在那裏不斷地再生產出社會的矛盾來。局部的矛盾，即由生產力底發展所造成的刺激上所發生出來的平衡底破壞，常常不斷地在現存生產方法底範圍以內藉局部的社會改造底方法來解決的。然而由現存的經濟組織底實質本身上所發生的那些基本矛盾，在牠們的發展還沒有達到能引起大破壞的災禍的那個程度以前，牠們是在日益擴大的基礎上再生產着的。一旦大破壞的災禍到來的時候，一切生產關係底舊形式便都破毀無餘，而當社會繼續發展下去的時候，新的生產關係底形式也就形成了。『某一個歷史的生產形式之矛盾底發展，便是破壞這個形式而另外創造一新形式底唯一的歷史的道路』。（見『資本論』第一卷第五三四——五三五頁）。在這個大破壞的時候，一定會發生再生產過程之暫時的間斷，再生產過程之破壞，這個破壞是在一部分生產力底毀滅上表現出來的。全部人類勞動機關底總改造，一切人與人間關係底改組，造成了新的平衡，而那時社會底發展也就開始了牠的宇宙歷史的新循環，擴大

了牠的技術基礎而積纍起了牠的物體化的經驗，這種經驗每每總是任何一個前進運動底出發點。

本章參考書目

- (一) 普列漢諾夫：『我們的批評者之批評』一書中攻擊斯脫盧尾的論文（這是從革命的觀點分析生產關係的一篇最好的著作）
- (二) 盧森堡（Rosa Luxemburg）：『社會改良與革命』（“Sozialreform und Revolution”）
- (三) 考茨基：『社會革命』（“Die Soziale Revolution”）；與『反伯恩施坦』（“Anti-Bernstein”）
- (四) 古諾夫：『馬克思的歷史，社會，與國家的理論』（“Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie”）卷一。
- (五) 崇巴特（Werner Sombart）：『社會主義與社會運動』（“Sozialismus und soziale Bewegung”）
- (六) 列甯：『國家與革命』；『無產階級革命與叛徒考茨基』
- (七) 布哈林：『過渡時代之經濟』
- (八) 海爾曼·貝克（Hermann Beck）：『社會化底道路與目的』（“Wege und Ziele der Sozialisierung”）文集。

(九)代雷夫斯基 (J. Delevsky, 係社會革命黨人)：『社會矛盾與歷史中的階級鬭爭』(“Social Antagonisms and the Class Struggle in History”)

(十)馬克思：特別是『政治經濟學批評』一書；以及馬氏的歷史著作。

第八章

階級與階級爭鬥

51. 階級，等級，職業 52. 階級的利益 53. 階級心理與階級思想 54. 『自在的階級』與『自爲的階級』 55. 相對的利益一致之形式 56. 階級爭鬥與階級和平 57. 階級爭鬥與國家政權 58. 階級，政黨，領袖 59. 階級是社會改造底工具 60. 未來的無階級社會

第五十一節 階級，等級，職業

現在我們應當稍爲詳細一點來考察階級和階級爭鬥的問題。從以上所說，我們已經知道階級在人類社會的發展中有如何重大的作用。階級社會裏，社會的構造之規定，主要的要看這個社會中有些甚麼階級以及這些階級相互間之關係如何等等。每一次社會生活中之巨大的變動都在這種或那種方式之內直接與階級爭鬥有關。社會之從這一形式變爲另一形式時亦藉激烈的階級爭鬥而實現的。——所有這些，都不是沒有緣由的。所以馬克思和恩格斯在『共產黨宣言』裏，開首就說：『一切過去社會底歷史，都是階級爭鬥底歷史』

究竟甚麼叫階級呢！

關於這個問題，我們在上面（參看第三十七節）曾經概括地回答過了。現在還應當詳細一點來考察。我們上面說過，所謂社會的階級即指一種『人的總和』而言，他們在生產中的作用相同，在生產過程中對於其他一種人的關係亦相同，同時這種關係亦即表現在『物』的方面（勞動工具）。

從這裏我們可以知道每一階級在分配過程中是因一致的收入來源而聯結，因為生產品的分配比例是由生產關係來決定的。紡織工人和五金工人並不是兩個階級的人，而是一個階級的人，因為他們對旁的一種人（工程師資本家等）的關係都是一樣。此外，無論鑛山主人，磚瓦廠主以及製造婦人上衣的工廠廠主亦同樣是一種階級的種類。因為：他們雖然在「物」的方面有天然的差別，但在生產過程中對於旁人說來，他們都佔有同樣的（『指揮』的）地位，這種地位亦表現在「物」（『資本』）上面。

所以，社會階級的區分是以生產關係為基礎。我們在此地考察其他的關於這個問題的可能的回答。一種最通行的見解就是按照『貧』『富』劃分階級。一個人的腰包裏有多少多少錢，旁的一個人所有的比他多一倍，則他們兩個人是屬於兩個不同的階級。這種見解特別重視財產的多少或生產程度的高低。英國一位社會學家德特（D. E. Thorstein Bunde Veblen）關於階級的區分甚至列了一個很詳細的表：第一

個最低的階級——（赤貧之人）——每一禮拜的用度爲十八先令；第二個階級——二十五先令；第三個階級——四十五先令等等（參看桑采夫的很精細的而且是馬克思主義的著作：『社會的階級，階級問題發展中之要點與主要學說』二六八頁以下，一九一九年湯姆斯克出版）。這樣的見解雖然很簡單，可是它非常幼稚非常錯誤。照這種觀點看來，資本主義社會裏的一個五金工人倒不能算爲無產階級，而一個貧農或手工業者倒反屬於工人階級了。於是我們就應當視『流氓無產階級』爲最革命的『階級』；就應當依靠『流氓無產階級』來實行過渡到一種高等形式的社會。他一方面，兩個銀行家，因爲他們資本多寡之不同，這一個所有的資本比其他一個多一倍，則他們兩個人亦應當算爲兩個階級了。然而日常經驗告訴我們：在共同鬥爭中，各種的工人是比工人和手工業者，或工人和農民等容易團結得多。農民自己並不覺得是和工人一樣，同屬於一個階級。反之，兩個銀行家，雖然彼此所有的資本相差十倍，亦總還覺得他們自己是一家人。馬克思曾在『哲學之貧窮』裏寫道：『錢袋的大小祇純是數量上的不同，根據這種不同固然可以使同一階級的兩個分子互相爭鬥』。換句話說，即『財富』的差別固然在同一階級之範圍內可以起或種的作用，但實在不能算是下階級定義時之充實的基礎。

其他一種非常普遍的學說，是以分配過程，即社會的收入之分配作爲區別社會階級之基礎。譬

如說資本主義的社會裏的收入可以分爲三大類：利潤，地租和工資，因此就有三個不同的階級：資本家，地主和無產階級（工資勞動者）。社會的收入量如果有一定時，他們每一階級的所得，祇能犧牲其他階級的利益，始得增加。因此：同一階級分子，第一因爲利害相同而彼此團結，第二，因爲利害衝突而與旁的階級相對抗。

倘若上述的理不討論到誰得的多誰得的少，那末馬上便必然發生如下的問題：圍成一個階級分子爲甚麼在再生產方面亦成爲一個階級呢？譬如說在資本主義的社會裏，爲甚麼會有一定的收入種類存在呢？這些『收入種類』的固定性的原因又在那裏呢？我們祇要把這幾個問題一提出來，即可以明瞭這是怎麼一回事。這些『收入種類』的固定性是由於對生產工具的關係所使然；而生產工具的本身一方面又表明了生產過程中人與人之間的關係。生產過程中之人的作用以及生產工具之私有，換句話說，即『人的分配』與『生產工具的分配』，在一定的生產方法的範圍以內，是有一種固定的東西。假如有了資本主義，那麼就有一種人是指揮生產過程的，這種人同時領有一切可能的生產工具；此外還有一種人是聽前一種人的指揮，將勞動力賣給前一種人而生產商品價值。正因爲這種情形，所以在勞動生產品的分配領域（即收入之分配方面）內亦同樣發生了一種一定的規律性。換句話說，即我們得到了如下的結論：生產之最主要的方面——『人的分配』和『物的分配』——構

成了階級關係的基礎。

其實，這也不得不如此的。讓我們再從旁的方面，用極普通的說法，來探討這個問題罷。不錯，誰都知道，每一個階級都是或種的『現實的總和』，換言之，即是一種處在不斷的相互作用之中的『人的總和』——即是一種『活的人的總和』，這種『活的人』雖各有『遍繞天涯』的思想，而都是立腳在生產的生活中。這是我們稱爲『人類社會』的這個大系統中之一個特殊的『人的系統』。因此，可以知道，我們觀察階級，應當和觀察社會一樣。換句話說，即階級的分析應當從生產方面着手。我們當然用不着奇怪，各個階級在種種方面——在生產，分配，政治，心理，思想這種種方面，都是彼此有區別的。因爲所有這些現象都是彼此互相倚賴，彼此互相聯繫；在無產階級的經濟基礎上鑲不起資產階級的花邊，——就和牛背上擱不住馬鞍是一個樣。不過，這種聯繫始終是以生產過程中之階級地位爲條件。所以我們應當按照生產的特點來下階級的定義。

社會的階級與等級的區別是怎樣的？所謂階級。我們已經知道，是一種『人的總和』，這些人因在生產過程中之作用相同而互相結合，對於生產過程中之其他參與人，亦差不多是處在同樣的地位。所謂等級，是指社會法律方面有同等地位的人們之結合而言。大地主是一個階級。貴族是一個等級。爲甚麼如此？因爲大地主具有一定的生產經濟的特徵，而貴族却沒有。貴族祇有一

定的法律上的，換言之，即由國家法律所訂明了的『貴族等級』的權利與特權。可是在經濟方面，貴族的生活可以有非常艱難困苦之時；貴族可以成爲流氓無產階級，而按其等級他仍不失其爲貴族（例如高爾基的『深淵』中之『男爵』是）。我們或再舉一個旁的例子。譬如在沙皇政府之下，有好些工人的護照上寫道：『某省某縣某鄉的農民』。但是實際上，這個用護照的人從來沒有當過農民，他是生於都市長於都市，從小就是工錢勞動者的。所以階級與等級之間的區別，在這裏已是很明顯的可以看出來。因爲每個人，按他的階級特點說，是一個工人，但是按他的等級（即站在沙皇政府的法律觀點上——這種法律是將人類分成許多等級的）說，亦可以說是「一個農民」。然而這裏，馬上又生出如下的問題：我們知道，政治（法律亦在其中）就是『經濟之集合的表現』。我們對於『等級』這個問題，能否就停留在法律的觀點上，而不再往下探究了呢？

當然不能的：當我們討論階級問題時，我們也就說過，方法學上最重要的一點就是應特別從生產方法來觀察一切的社會集團。等級的問題又應當怎樣解決呢？

我們且聽大學教授桑采夫關於這個問題說了一些甚麼。桑氏關於階級問題曾有很傑出的著作問世。他寫道：『社會地位不平等的，等級的集團，並不是在社會勞動過程的關係之基礎上——並不是在經濟關係之基礎上，而大半是在國家法律的關係之基礎上形成出來，發生出來的。等級是一種

法律政治的範疇；這樣的範疇，他能有種種表現的形成。……階級的層次之發生却與等級不同，而是根據經濟關係的』（參看『社會的階級』二十二頁）。

這樣一來，等級這個東西，除了帶有法律政治範疇的色彩外，不就和階級純粹是一樣的麼？桑采夫對於這個問題的回答，是否定的。然而他自己又指證說：譬如在古代的時候，『等級的制度不能不反映出或種的階級的區別』……（二十五頁），『階級爭鬥亦就是等級爭鬥之特殊的形式』（二十六頁）這種模糊不清的見解，使我們不得不出來尋求一種比較清晰的說法。

舉個例說罷。譬如在法國大革命的時候，所謂『第三等級』即是含有種種階級的一個混合體：這裏面有資產階級，有工人和其他『居間階級』（手工業，小商人等），他們在當時都還沒有彼此分開得很清楚。他們大家都屬於『第三等級』。爲甚麼如此呢？因爲他們在法律上，與有特權的封建大地主比較起來，簡直說不上甚麼。『第三等級』是那些與統治的地主階級相對立的階級的聯合之一個法律上的名詞。從此，可見階級與等級亦有不相符合之時。不過，在等級的外殼之下，就全體一般說來，的確含有階級的實質（『第三等級』是一個等級，而含有好幾個階級；這種階級之存在，祇有桑采夫才沒有看見）。他一方面，階級與等級之間的不相符合亦還可以有他種的樣式，這我們上面亦曾說過，即：『低等階級』的人有時可以屬於『高等等級』（例如一個經濟破產了的貴族，常

有充當門房或火夫者），反之，『低等等級』的人有時亦可以屬於『高級階級』（例如出身農民發了大財的商人）。這是怎樣一回事呢？『經濟的外殼之下的階級內容』又在甚麼地方呢？很明顯的，這種階級內容是沒有了。這樣一來，我們在理論上又應當怎樣解釋這樣的事實？

要求得這個問題的正確的解答，我們亦不應當站在單個場合的觀點上，而應站在或種經濟制度範圍內之基本關係的觀點上來觀察事實。我們且看下面的根本情形：自然經過資產階級的革命和資本主義的關係發展之後，所有的等級都被廢除了。我們祇要稍爲思索一下，爲甚麼資本主義不能與等級之存在相融合，我們就容易得到如下的結論：在『資本主義』的社會形式之內，一切關係都比在資本主義社會之內保守性要重些，生活步驟也緩慢些，變動也少些。這裏的統治階級是農村貴族，亦可以說是世襲階級。而這種社會關係之停滯不變，便容易用許多法律條文來一方面鞏固階級的特權，他方面加重階級的義務；這樣的停滯不變的狀態常使一個階級（或許多階級）蒙有『等級』的外殼。因此，就整個的說來，『等級』變動的路線是與階級或階級聯合間的變動路線是一個樣。不過，這種『等級』間的諧和，自然變易不息的商品資本主義的關係侵入之後，隨即破壞了：本錢小的發達起來，變成了所謂『新的富翁』，這是常有的現象；一部分大地主開始資本主義的活動，其他一部分則逐漸破產而衰落下去，第三部分却仍得保持其原有的狀況等等。這樣一來，資本主義關係的

變易性便將等級存在的任何基礎都一概推翻了。封建關係崩潰之過渡時期的表現，亦就是在階級的法律內容與等級的法律外殼之間的衝突不斷地增加。這種衝突，使整個的等級制度必然歸於破滅。等級的外殼之不與資本主義生產關係的發達相融合，就和生產過程中階級的外殼不與生產力的往前發展相融合是同一情形。所以馬克思在『哲學之貧窮』裏寫道：『解放工人階級的條件就是廢除一切階級，正和解放第三等級的意義……就是廢除了一切等級相同』（一八一頁，一八八五年施圖嘉出版）。恩格斯爲說明這一段話又補充了下面幾句：『這裏所謂等級，就歷史的意義說，是指封建國家的等級——是指有一定的限制的特權的等級而言。資產階級的革命將一切等級及其特權一概廢除了。資產階級的社會祇知道有階級。所以如果把無產階級認爲是『第四階級』時，則完全與歷史相矛盾了』（同書）。

所以，在安定的，資本主義前的時期中，等級就是階級之法律上的名詞；牠們彼此間之所以日見不相符合（階級的內容與等級的法律形式之間的平衡之破壞）是由資本主義的關係之發達以及舊有的，高的，低的封建階級之瓦解所使然。在封建制度之內，就普通一般說，農民階級同時亦就是農民等級。不過，後來從農民中間分離出來了農村資產階級和無產階級這兩個對壘的階級。而等級的外殼却仍舊不變，因此，牠非破滅不可。

現在我們應當精細一點來考察第三個概念，這個概念亦與上述的問題有聯帶關係。我們應當來回答甚麼叫職業的問題。很明顯的，職業是與生產過程相關接的。職業與階級的區別，劈眼看來，是在於職業的劃分不是按照人與人之間的關係，而是按照對『物』的關係，換言之，即要看他用甚麼原料，用甚麼工具並生產甚麼東西而為決定。五金工人與木匠石匠的區別，並不是在於五金工人對資本家的關係特別不同，而是在於他是從事金工，木匠是從事木工，石匠是從事石工的緣故。

然而，我們還不能說，職業就祇是一種對『物』的關係。因為職業同時亦是一種社會的關係：在生產過程裏，各種職業不同的工人因生產過程的規模而彼此互相聯結，所以人與人之間當然有一定的關係存在。不過，這種關係雖然如此雜異——但都被主要的區別，即指揮者的勞動與被指揮者的勞動之區別所遮蓋了；這種主要區別即表現在財產關係中。

職業是人與人之間的關係，是從勞動工具，勞動方法和勞動對象的技術關係中發生出來的，這種職業的區分決不能與指揮者和被指揮者之分工，或與相當的『生產工具之分配』（即生產工具上的私有關係）相符合的。

所以桑采夫的主張是完全錯誤的。桑氏說『職業是一種自然的技術的範疇』，說『這種範疇無論在有史以前或往後的諸時代中都為人類社會所固有的』，說『牠不是一種歷史的範疇，不

是一種社會制度的範疇』（二十一頁），總括一句話，即這種範疇是一種永久的範疇。我們知道職業之所以成爲職業，是因爲某種一定的勞動往往是終生的固定在一個人身上：譬如鞋匠，終生都是做鞋子。然而這並不是說，以前永久是如此，往後永久還將如此。技藝之不斷的自動化可以使人類一天一天從這種必要中解放出來，並可以一天一天指明這種範疇是怎樣一種歷史的範疇。

我們已經確定了階級與等級，以及階級與職業的區別，我們現在又應當來考察其他一個問題，即究竟有一些甚麼樣的階級的問題。我們覺得大概能有如下的許多類別可分：

（一）某個社會形式中之基本階級（就字之本義而說的階級）——這樣的階級有兩個：第一個是任指揮作用而壟斷生產工具的階級，第二個是沒有生產工具而替第一個階級作工並受指揮的階級。這種經濟剝削關係之特殊形式亦足以規定某個階級社會底形式。譬如當指揮階級與被指揮階級之間的關係是由市場上買賣勞動力而發生的時候，則這是資本主義的社會形式無疑了；如果這種關係之發生是由於買賣人口，是由於用掠奪等方法，而不是由於勞動力的買賣同時指揮階級不僅領有被剝削者的勞動力，而且領有其『靈魂和軀殼』時，則這一定是一種奴隸制度的社會了。

關於資本主義的社會，往往可以舉出三個基本的階級。這可以從馬克思『資本論』第三卷

的末尾一段話中證明出來，馬克思在這裏剛開始來分析資本主義社會的階級，而原稿便截斷了。

『勞動力的所有者，資本的所有者和土地的所有者——這三種人的收入來源就是工資，利潤和地租，所以工錢勞動者，資本家和地主便是建築在資本主義的生產方法上的現代社會中之三大階級』（『資本論』卷三）。不過，不能因為地主的集團是一個很大的『階級』而就說牠亦是基本的階級中之一個。我們在馬克思的『剩餘價值論』中又可以找出下面一段話來，這是大學教授

桑采夫亦會引用得很正確的；這段話裏說：『實體化的勞動和活的勞動是兩個要素，資本主義的生產即建築在這兩個要素之『對置』上。資本家和工錢勞動者是生產中唯一的職員與要素，他們的關係與會合全是由於資本主義生產方法之本質上而來。……像詹姆士穆勒（James Mill）說的：如果地主消滅後又有國家繼其位置時，生產仍可以無妨礙地繼續進行。……根據資本主義生產方法的本質——且與封建的，古代的一切生產方法相區別——將地主階級除外，把直接參加生產的階級源於資本家和工錢勞動者……這就是資本主義生產方法的特質及其真正的理論上的表現；地主階級是後來才加入的，牠之加入不是因為從資本主義生產方法中生出來的財產關係之結果，而是由於牠從封建制度傳留給資本主義生產方法的財產關係之結果』，馬克思：『剩餘價值論』第二卷，第一部，二九二頁以下，一九〇五年，施圖嘉出版。

馬克思在論土地國有的問

題時，亦同樣這樣說過。

這兩種根本的階級，在自已一方面，又各分爲許多小階級，可以說，又分爲許多不同的「小團體」（例如在資本主義社會中，統治的資產階級又分爲工業資產階級，商業資產階級，銀行資產階級等。工人階級又分爲熟練工人與非熟練工人等是）。

(二) 居間階級——屬於這一類的，是一些這樣的社會經濟的集團：這種集團不是舊制度的殘餘，而且爲他們所處的社會所必要的成分；他們的地位是一種介在指揮階級與被剝削階級之間的居間地位。這譬如資本主義社會中之技術的精神勞動者是。

(三) 過渡階級——這種階級是由前一社會形式中發生出來的，他們現在處於崩潰的地位；從他們自己中間分出許多在生產過程中互相敵對的階級。這譬如資本主義社會中之手工業者和農民。他們都是封建制度的一種遺物，而資產階級和無產階級又都是從他們中間分離出來的。我們就拿農民說罷。農民在資本主義社會中不斷地瓦解，或用經濟學上的字眼說，即不斷地起「分化」：從中農中間分出一部分富農來，由富農變爲商人，再往上升上一級，便成了真正的資產階級了。可是，他一方面，無產階級亦是由此分出來的：沒有牛馬的貧農漸次變爲半僱農或季候勞動者，最後則變爲真正的無產階級。

(四) 混合的階級形式——這種階級形式的人，從這一方面看可以屬於這一階級，但同時從那一方面看又可以屬於那一階級。這譬如佔有一種經濟並雇用一個用人的鐵路工人，對鐵路公司說起來，他是一個工人，但對他自己的那個雇用人說起來，他又是『主人』了。

(五) 最後一個集團便是階級落伍的人們，換言之，即失掉了一切社會勞動的職務的人們；這譬如流氓無產者，乞丐，以及遊手好閒的人們等是。

假使我們分析社會之『抽象的形式』時，換言之，即假使我們分析某種社會的純粹的形式時，那我們所要說的，當然只是，或差不多只是牠的基本的階級。反之，我們若要根究具體的實際情形，則我們當然又非顧及各種形形色色的社會經濟的形式與關係不可。

關於階級存在之一般原因，恩格斯在『反杜林』一書裏曾經這樣說過：『……所有已往歷史上剝削階級和被剝削階級，統治階級和被統治階級的衝突之解釋，即在於人類勞動生產力的發達之比較不充分。當實際勞動的人們所有的時間都差不多被必要勞動佔去了，他們再沒有時間來照料社會的公共事務（分工，國家事務，藝術，科學等）時，便常常不得不成立一種特殊的階級，使他們從實際勞動中解放出來，專門照管這些事務；同時，他們亦絕不會誤了時機，來為自己的利益而一天一天增加勞動羣衆的擔負』（一九〇——一九一頁，一九〇一年，施圖嘉出版）。

恩格斯在另一個地方（參看一九〇頁）又差不多這樣重複說了一次，並且添說道，社會便是由分成了兩個階級。最後的結論，即：『分工的法則所以就是階級區分的基礎』。

桑采夫對於施穆勒爾 (G. Schmoller) 批評得很厲害，施氏認為階級形成的淵源大半由於分工。桑采夫反對施氏引證恩格斯的話之錯誤道：『恩格斯說階級形成之過程與分工之過程有密切關係，這是真的；不過，……在恩格斯的意思，分工祇是形成社會階級之自然的技術的必要條件，而不是其它的原因，恩格斯所認為是階級形成之原因的基礎的，不是分工，而是生產與分配之間的關係，換言之，即純粹經濟性質之過程』（三〇三頁）。我們上面討論『職業』問題時，已經說過，我們不要把分工看成與生產關係相對立的東西，因為分工同樣是生產關係中的一種。施穆勒爾的錯誤（參看他的：『分工的事實』一八八九年年鑑中；又：『分工之本質與階級的形成』一八九〇年年鑑中）即在於他把職業區分和階級區分之間的區別抹殺了，同時又使階級衝突染有有機學派的意義。至於鞏普洛維茨 (L. Gumplovicz) 和阿本海美爾 (F. Oppenheimer) 的學說，以為階級是起源於超經濟的暴力，則簡直忽略了社會的抽象的理論與歷史事變的具體經過之間的區別了。在實際的歷史中，超經濟的暴力之應用（征服）會有很大的作用，並影響了階級形成的過程。不過，在作一種純粹理論上的考察時，我們應當將牠擱開才是。假使我們在社

會的發展中來分析一個社會，來分析一個『抽象的社會』時，亦將因為所謂『內部的發展原因』之故，而產生階級。所以征服，佔領等等暴力的作用祇能算是一種（非常重要的）夾雜的因素了。

第五十二節 階級的利益

我們在上面已經說過，階級是一種特殊的人的集團，是『現實的總和』，各因其生產中的作用而為區別的；這種作用則表現於財產關係之上。可是我們同時又知道還有第三方面是與生產過程底這二方面相適應的，這第三方面便是這種或那種形式的生產品底分配過程。因此分配是與生產相適應的。

分配底形式是適應於生產底形式。各個階級在分配中的地位是適應於牠們在生產中的地位。

統治與被統治階級間的矛盾，生產工具底壟斷階級與無生產工具的階級之間的矛盾，是在收入底矛盾上，在全部生產品底分配中每一階級所獲得的生產品底份額間的矛盾上表現出來的。各階級這樣一種不同的『生活』也就決定了牠們的『意識』。『生活』上的矛盾，生存條件上的矛盾就直接在階級利益底形成上反映出來。階級利益之最原始而最普遍的表現，便是各階級都要想在生產品底分配中增加牠自己的份額的這一個欲望。

在階級社會底制度以內，生產過程同時就是對勞力者的經濟的剝削過程。

他們所生產的多於他們所獲得的。這不僅是因為他們所生產出來的一部分生產品（在資本主義社會裏，便是一部分價值）用去擴大生產（在資本主義社會裏，就是用於資本底『積累』），而且是因為工人階級要供養那般生產工具底主人，要為他們勞作的緣故。所以少數的統治者之最普遍的利益可以說就是力圖保持和擴大經濟剝削底可能性，而大多數的被剝削者底利益便是力圖擺脫這個剝削。這二種企圖中的第一種祇是講到現存的社會而不能超越牠的界限以外，第二企圖則已提到現存社會形式底生存問題本身了。

可是我們知道社會底經濟組織是用牠的國家組織來鞏固着同時又用無數的上層建築來支撐着的。因此階級的經濟利益也穿着一件政治，宗教，科學等等利益底外衣，這是不足為奇的。階級的利益這樣就發展而形成一個整個的系統了，這個系統所包含的社會生活底領域，其種類至為複雜。這些由階級底共同利益所聯合而成的系統化的利益，造成了所謂『社會的理想』，這個理想常常就是階級利益底精髓。

在研究階級利益這個問題的時候，我們還須注意到下面的幾點。

第一，首先必需把永久的和一般的利益與暫時的剝削者的利益區別開來。『剝削的』利益也許在客觀上是與永久的利益相矛盾的。從暫時的利益觀點上來看，那末例如英國的工人去與英國資產階級

維持階級和平，在帝國主義戰爭時期且去擁護資產階級，同時他們擁護以犧牲殖民地工人而提高自己的工資的那種政策，這等等的行為都可算很對了。然而這樣一來就破壞了一般工人底團結而同『自己的』東家們去打成一片，他們同時也就破壞了一般的和永久的階級利益。

第二，其次必需把職業性的，集團性的利益與公共的階級利益區別開來。譬如說，假使資本主義社會裏統治的資產階級賄買了工人貴族（熟練的工人）的話，則這一個集團的特殊利益便與整個的全部工人階級底利益不相符合了：這便是集團性的利益，而不是階級利益。或者換一個例子來說，在戰爭的時候，投機的資產階級竭力去破壞資產階級自己的國家所訂立的商業規律，而此時國家却正爲着資產階級整個階級底利益在與外國交戰。這裏所表現的便是資產階級中之投機的商業派（集團）底集體性的利益，這利益在此時此境是與資產階級整個階級底利益相分歧的。

第三，我們必須注意到日常的階級利益底方向之原則上的變更是跟着牠的社會地位底原則上的變更而發生的。舉一個例來說吧。在資本主義社會裏無產階級底經常的一般的利益就是破壞資本主義的制度。因此按照這條路線就發生了牠的種種局部的利益：取得戰略上的優勝地位，破壞資產階級的社會，改善牠的物質地位，增加牠的社會力量，準備實力以打擊資本主義的全部制度——這些便是牠的目的。這樣無產階級就執行了牠的歷史的任務。牠破壞了舊的國家機關，建築起新的國

家，同時就創造了新的社會平衡；這樣無產階級就佔據了臨時的統治階級底位置。很明顯的，此時的利益底方向是澈底地變更了；牠的一切局部的利益，從一般的公共利益底觀點看來，都是按照着新的社會關係底鞏固與發展按照着新的關係底組織與抵抗一切破壞的企圖這些方向而進行了。這一種辯證的變化就是無產階級本身辯證的發展底結果，因為這時無產階級『已經構成爲一個國家政權』了。

什麼東西把這二個相反的利益方向聯結起來呢？把牠們聯結起來的是牠們的高級的一致：新的社會形式底建設，這個新社會形式底負載者便是無產階級，這個建設是以破壞那阻礙生產力發展的舊的外殼爲先決條件的。

凡是一個新興的階級，牠不但能夠破壞舊的社會關係底系統，而且還能夠建設新的；因此這一個能夠成爲新社會之組織者的階級，牠的利益是必然地會帶着生產的色彩，這就是說，牠的解決社會問題不是從瓜分和單純的分配這個觀點上出發，而是從破壞舊形式以建設有更完善的生產有更強大的生產力的一種新形式底觀點出發的。

第五十三節 階級心理與階級思想

物質的生存條件上的區別是社會關分成階級底基因，這種區別在各階級底全部意識上，就是說在

階級的心理和階級的思想，打上了牠的印象。在上面我們已經講過，階級底心理不是常常與這階級底物質利益相符合的（例如，失望，厭世，渴望殺亡等等心理）；可是牠常常是從這階級底物質的生活條件所產生，而且常常由這些條件來決定的。現在我們舉幾個例子來看一看階級心理與階級思想實際上是怎樣決定的。

首先我們舉一個接近於我們生活而有實際的利害關係的例子來講罷。大家都知道俄國的馬克思主義者和俄國社會革命黨人之間曾起了關於那一個階級能夠引導社會以達社會主義這個問題的爭論；馬克思主義者證明說這一定是工人階級，是無產階級；社會革命黨人則認為這是要由農民來領導無產階級前進的。活的事實完全證實了馬克思主義者底觀點是正確的；農民在反地主與資本家的鬥爭中幫助了無產階級，他幫助無產階級是因為無產階級保護着農民的土地並與農民經濟以發展底可能；然而他對於『共產主義』是絕端地格格不相入，却緊緊地堅持着舊的耕種形式栽培土地與從事一般農村經濟之舊的形式。這是什麼緣故呢？而同時為什麼無產階級能作英勇的鬥爭，能無限量地去歡迎共產主義的建設和共產主義的理想呢？從另一方面講，假使說因為農夫沒有像無產階級那樣貧窮的緣故，那末試問為什麼流氓無產階級（乞丐與墮落的無賴之徒）又不能當作戰士底基本隊伍呢？

為答覆這些問題計，我們首須指出一個階級應該具備那幾個特徵，牠才能完成社會底改造，使社

會從資本主義的軌道轉移到社會主義的軌道上去。

第一，這個階級在資本主義社會裏必須是一個經濟上被剝削，政治上被壓迫的階級。如果缺了這一點的話，那就一定沒有什麼原因可以叫牠跳起來反對資本主義的制度，這是顯而易見的；這樣牠就在任何境况之下也不會起來反叛資本主義制度的。

第二，因此，淺薄地說這階級也必須是一個『貧窮的階級』；如果缺了這一點的話，牠就不能同別個階級底富有去比較而感覺到自己的貧窮了。

第三，牠必須是一個生產的階級。如果缺乏了這一點的話，如果牠不是一個生產的階級，牠不是直接參加於價值底創造的話，那末牠至多是能夠破壞，可是卻不能夠生產，創造，和組織。

第四，牠必須是一個不為私有財產所束縛的階級。因為假使這個階級底物質生活是建築在私有財產之上的話，那末不言而喻的，牠一定要企圖增加牠『自己的』財產，而決不會去企圖那為共產主義所要求的私有財產之廢除的。

第五，這個階級必須是一個因其生活條件而團結着並慣於共同勞動，慣於通力協作的勞動的階級。因為不是這樣牠就不能希望，更不能建設這麼一個同伴式的社會勞動之集合體的社會。不僅如是，如果不是這樣牠簡直不能夠進行有組織的鬭爭，亦不能夠組織新的國家政權。現在我們可以

把這些特徵立起一個表來，可以看到我們上面所提的三種集團或階段中那一種是具備這幾個條件的。誰具備某一條件的，即以「+」號表之，否則以「-」號表之：

1.	經濟的剝削	+	+	+	+	農民
2.	政治的壓迫	+	+	+	+	無產階級
3.	貧窮	+	+	+	+	無產階級
4.	生產能力	+	-	-	+	無產階級
5.	無私有財產之束縛	-	+	-	+	無產階級
6.	在生產中的團結與通力合作	-	-	-	+	無產階級

看了這個表就可以知道誰是條件完備的。農民要真正成爲一個共產主義的階級，他還缺之好多

條件。因爲第一他還受着私有財產底束縛，還在堅持着私有財產，如果要教育他們而使他們的觀念改變，還需要許多許多的年代，而且這祇有在國家政權操在無產階級手上的時候才有可能；其次，他沒有在生產中團結爲一，不習慣於共同的社會勞動與通力合作的活動；恰恰相反，農民底全部精神是都注會在他自己的一塊土地上的，他祇慣於個人的經營而不慣於社會的事業。流氓無產階級之最大的缺點便是他不從事於生產的勞動。破壞是他會的，可是卻不慣於建設。他的思想每每是爲無政府主義者所代表的，關於這種無政府主義者曾經有一位諧談家說他們的全部政綱是由二段節目所組成的；其中第一節是說『什麼都不會有』；第二節是說『誰也不會來執行上一節的話』……

這樣我們已經明白物質的生存條件怎樣決定了階級和集團的心理與思想：無產階級表現着牠對於資本及其國家政權的憎惡，革命性，行動有組織的習慣，團體的友愛心理，牠的處事底生產和建設精神，對於舊的傳統底反抗性，否認『私有財產底神聖』，否認私有財產這一個資產階級社會底基礎等等；農民底心理則愛護私有財產，造成他不喜革新的心理，個人主義，排外性，懷疑鄉土以外的一切；流氓無產階級則苟且偷安，缺乏紀律，憎惡舊的但同時不能有所建設有所組織，個人主義，腐敗墮落的『個性』，這種『個性』造成他的『隨心所欲』的心理。有了怎樣的心理便怎樣的思想：有無產階級有革命的共產主義底思想；農民有私有財產的思想；流氓無產階級則有動搖的和瘋狂的無政

府主義思想。很顯然的，一旦有了這樣的心理和思想的核心，牠就成爲某一個階級或集團所有全部心理和思想一般的『腔調』了。

在馬克思主義者與社會革命黨人的舊的爭辯中，社會革命黨人是從博愛，『道德學』，以『慈悲』待遇『弱者』等等一類統治階級知識分子性的口吻底觀點去觀察問題的。大多數的這一類『理想家』認爲階級問題是知識分子良心上所感觸到的一種道德問題，這種知識分子要想推翻那不與他以出路的專制政體，便企圖依靠農民底力量（在農民還沒有去開火焚燒這般知識分子底叔伯親戚底邸宅以前），並力圖獲得後者的信仰，這樣就在他面前以溫雅的『卑躬屈節的幫助』來贖他們自己的罪過。然而馬克思主義者卻不採取痛哭流涕的態度，也不談什麼博愛，他祇是很精確地研究階級的特質，以便明瞭什麼階級是必然會爲着社會主義而鬥爭的。

福音傳導師賀德（A. J. Houet）所著『論農民心理』（"Zur Psychologie des Bauernunns"）九二〇年第二版）是一部研究農民心理的良書（當然是守舊的，辨解的，並且是祖護黑幫「The Blank Hundred」的）。這位基督徒的學者估量德國的農民『首屈一指的是身體的，精神的，道德的，以及宗教的康健底來源，是德國帝朝之軍事的庫藏』（該書第四頁；著者賀德所謂帝朝之軍事庫藏，他的意思是說『大砲的糧食』——著者註）。賀德牧師從『澈底的』農民底許多特

微上觀察，認為農民是『一律性的集體』（“Homogeneous Mass”），是與外界隔絕，忠於傳統的習俗等等，這樣他就對於農民底階級心理下了一個很正確的解說；祇有農民能夠狂熱地起來，這種狂熱每每是由於我們所認為『鄉村生活之愚鈍』（馬克思）所產生的。例如，賀德贊揚農民的情性和他的憎惡一切革新。……『如果把農民去與愛好一切新事物的心理去比較時，農民便完全屬於別一個世界，屬於提創復古的一個世界，永遠保存着舊的生活基礎繼續紡績着古代的紗線的一個世界。從負的方面說來，他是『時代底落伍者』，是『不能與時代並肩前進』；可是從正的方面說來，所有他的生活上的成就，正因為了他這一種偏狹性，單調性，所以有他的堅定，可信託，歷久不變等等的優長的特點』（見同書第十六頁）。這一種情性，是在到處都表現着的：『保持原有的居住地，保持舊的家宅，保持舊的田莊與園囿以及其他一般的產業，保持舊式的服裝，保持舊的方言，保持舊的民間的歌謠，保持舊的精神組織（觀念，思想，情感，心理等等——譯者按）以及保持舊的形相！總之我們到處都可以發見同一的保守思想……』（同書）。賀德非常高興因為他看見一八七一年以後的農民住宅是與石器時代（Stone Age）相彷彿的。他看了農民那種世襲相傳的純樸性和心靈底貧乏（Poverty of the Psyche）也很高興，他看到『在任何時候所發生的生活問題，不管是宗教上的，道德上的，藝術上的，或是一切其他方面

的，其數量是很不大的，這些數量不大的生活問題農民便是這樣一代一代地遺傳下去」（見同書第二十九頁）——他看到了這種情形也頗引為欣悅的。他所引為不悅意的是這一種偏狹的拘束性，這一種『愚鈍性』——這不是農民底過失而是他的不幸——被蒸汽和電氣所破壞了，須知這一種『堅固的原則』是可以造成『簡單的古代生活的』（見第三十一頁）。『堅定』，節省，儉約以及私有者底貪婪等等當然也是我們這位牧師所贊揚的（例如同書第六十三頁上），諸如此類，不一而足。從上面所引的例子中看來，就可以知道地主和他們的宣教師底階級心理與思想之實質何在，這般地主的宣教師們正的要力圖培養這些農民底特點，培養這些足以阻止他『與時代並肩前進』的特點。

鄉村的土地貴族（封建地主）底階級心理，其特點也必然是很明顯地表現在他的保守性和反動性上的，他那種保守性和反動性底程度是任何階級所比不上的。這也是顯而易見的；須知封建地主是封建社會之首屈一指的代表，這種封建社會現在差不多在全世界上都過去了。死守成規，拘泥於『固有的形式』，崇拜貴族門第與宗族（牠的特權，牠的榮華，牠的『高貴』），這種種都在『家系樹』圖上象徵出來了；『功名』與『服役』，適應於『尊貴等級』的采色與尊榮，以及習俗，對下層等級的輕蔑，要求性交與一切其他交際只限於同一等級——凡此一切都是

這一個曾經握過統治權的階級底特質（參閱薛美爾（Simme）著的『社會學』（Soziologie）第七三七頁）。

資產階級社會的階級——城市階級——底心理和思想，其變動性就比較要大得多了。資產階級，特別是當牠的發展還沒有到直接受無產階級革命之威嚇的時候，牠決沒有像貴族階級那樣的保守性。牠的最主要的特點就是由競爭所產生的個人主義和由『經濟的計算』所產生的唯理主義（rationalism），這二點是資產階級底生活基礎；自由主義的心理和思想是建築在『企業家的領導力』之上的。崇巴特和麻克士，魏柏爾（Max Weber）特別論及資產階級發展底各個階段上的經濟心理時，有一些頗饒興味的解釋。例如崇巴特研究到企業家心理底發生問題。他發見這種心理是由三種形式的心理混合而成的：即戰勝者底心理，組織者底心理與商業家底心理。『戰勝者』有一種製定計劃和實現計劃底能力，他有百折不撓的堅持力，有能屈能伸的彈動力，有精神上的力量，有高度緊張的能力和堅定的意志；組織者一定能夠『支配着人物以期獲得最大限度的有益的結果；商業家，買賣者底特殊的能力是在他能夠做買賣而且從買賣上獲得利益（見崇巴特著：『資產階級』（Der Bourgeois）一九一三年版第十七頁）。資產階級在其繁榮時期的特質就是上面三種性質底集合體。關於無產階級底心理我們已經在上面說過了，而且我們這本書

全部都是闡解這點的。很明顯的，階級底心理與思想是依靠此階級之『社會生活』底變遷而變遷的，這點我們在前幾章中已經再三地講過了。

這裏還有一點應得提出來說一說的。從上面所述的一切就可以明白，居間階級底心理也一定是居間的，混合集體底心理一定是混雜的。爲了這個緣故，所以例如小資產階級和農民永遠是在無產階級與資產階級之間『動搖』着的，『他們的胸懷中，活着兩個魂靈』，等等。『在各種私產形式上，在所謂生活底條件上，產生了各種不同的，特殊的情感，幻想，思想以及人生觀底整個的上層建築。整個的階級從牠的物質基礎以及相應的社會關係上創造並形成了這些特殊的上層建築底形式』（見馬克思著『拿破崙不魯美爾十八日政變記』（"Der Achtezehnte Brumaire des Louis Bonaparte"）漢堡一八八五年版第三十三頁）。

第五十四節 『自在的階級』與『自爲的階級』

階級心理和階級思想及階級利益——不僅是目前暫時的利益而且是永久的公共的利益——底認識，是由階級在生產中的地位所產生的。可是這絕對不是說在生產中這個階級地位就立刻能夠造成此階級對自身的公共的主要利益底認識。恰恰相反，我們可以說這樣的情形是差不多從來不會有過的。因爲在現實的生活上，第一，生產過程本身是要經過許多發展底階段的，而經濟組織中的矛盾祇

是在繼續發展底進程中才暴露出來；第二，階級不是從天上掉下來的，而是濶然地，盲目地從各種不同的別的社會集團（過渡的，中間的，以及其他的階級，等級，與一般的社會集團）聚合而成的；第三，在階級從自己鬥爭的經驗上覺悟到自己是特殊的，且只爲牠所獨有的那種特殊的利益，願望，企圖，和社會『理想』（此種理想是與同一社會的其他一切階級都截然不同的）的一個階級以前，尋常總要經過一段相當的時間的。第四，我們決不能忘掉那操縱着國家機關的統治階級底有計劃的心理上的和思想上的造作，牠利用這種造作，一方面去摧殘被壓迫階級之階級自覺的萌芽，另一方面要把統治階級底思想盡可能地灌輸給被壓迫者或多少要使他們受這種思想底影響。凡此種種情形造成了以下的結果：即階級已經存在，牠只是在生產過程中發生一定的作用的『人底總和體』，可是這時牠的存在還不是一個認識自己的階級。階級是存在着的，然而牠還『沒有自覺』。牠的存在，只是生產底一個原素，只是生產關係底一定的總和體；然而一個社會的獨立的力量，這力量知道牠所要的是什麼，所企圖的是什麼，牠又認識自己的特點，認識自己的利益與個別階級利益底矛盾等等——這樣的一個階級這時還沒有存在。

爲要表示階級發展過程中這些不同的程度，馬克思就用下面的二個名詞：『自在』的階級是他指尙未自覺其爲階級的那個階級而稱的；『自爲』的階級是指已經認識自己的社會作用的那個階級而稱

的。

在『哲學之貧窮』中關於工人階級之發展的那個例子上，馬克思已經把這一點解釋得很透徹了：

『工人相互聯合的初次的企圖每每是取聯盟 (Coalition) 底形式的。大規模的工業，把不相識的人羣集合在一塊地方。競爭使他們因利益關係而分裂起來，可是保持工資至應有的水平線這一點卻是他們對抗僱主的公共利益，這個公共利益把他們聯合在一個公共的反抗思想之下，把他們結合成爲一個聯盟（這裏所謂聯盟，常常是作爲工人聯合會解釋的——著者）。這樣看來，聯盟常常是有兩重目的的，即停止工人間自己的競爭，使他們能夠對資本家作一致的鬥爭。假使第一個反抗底目的祇是在保持工資至應有的水平線的話，那末這種在初開始時就孤立的聯盟，因爲資本家自身受工人的逼迫而形成種種集團的緣故，也就逐漸形成起來；而且爲要與常常聯合着的資本相對抗，對於工人保持聯盟就要比保持工資底水平線重要得多了。……在這個鬥爭，這個真正的內戰當中，爲未來的戰鬥所需的一切分子，都聯合起來發展起來了。一旦達到了這一點，聯盟便帶有政治的性質了。

『經濟條件初初將大批民衆變爲工人。資本底統治爲這般民衆造成了公共的地位和公共的

利益。這樣，這般民衆在其對資本的關係上便成爲一個階級了，但是這還不是一個自爲的階級。在鬥爭（關於這鬥爭我們祇講過幾個階段）中，這般民衆認識了自己，團結起來成爲一個自爲的階級了。這時牠所擁護的利益便成爲階級利益了。

第五十五節 相對的利益一致之形式

從我們剛纔所講的話上看來已經可以知道在一定的條件之下階級之相對的一致是可能的。可是在這當中我們應該把這個相對的一致底二種主要的形式區別開來：

第一，有一種相對的一致底形式是一個階級底永久利益與別個階級底臨時利益相符合，可是臨時利益卻與其一般的階級利益相矛盾的。

第二，還有一種相對的利益一致底形式是當上述的矛盾沒有，而一個階級底永久利益與別個階級底過渡利益相符合，或兩階級之過渡利益互相符合。爲明瞭第一種情形計，我們可以舉一九一四至一九一八年的世界帝國主義戰爭爲例，來分析大戰開始的工人階級底狀態。大家知道，在多數最大的資本主義最發達的國家裏，工人們破壞了自己國際的本階級的公共利益去保護自己的『祖國』。可是所謂『祖國』實際上就是資產階級底國家組織，也就是資本底階級組織。因此，當工人階級底主人們正在爲着瓜分商品市場，原料市場，和投資範圍而互相角鬥的時候，工人階級就在那裏保護他

們主人底組織了。很明顯的，這是背叛自己階級利益的行爲。然而這究竟是什麼道理呢：究竟有什麼很深刻的原因而發生這種爲機會主義的社會民主黨所故意擁護的奇異的背叛呢？

原因是在於無產階級與財政資本主義國家底資產階級二者間的相對的利益一致。這個原因底基礎可以用下面的話來說明。讓我們設想全部的世界經濟吧：在無數互相交編着的線索——生產關係——當中有幾個很粗大的結頭，這些結頭便是強大的資本主義國家。每一個這樣的國家內高坐着組織國家政權的一些『民族的』資產階級集團。他們開辦着極巨大的企業，規模宏大的託辣斯，這些託辣斯都在世界經濟底界限以內『工作着』。這樣的國家力量愈大，則牠的剝削經濟領域——殖民地，勢力範圍，半殖民地等等——亦愈殘酷。跟着資本主義社會底發展接踵而起的一定是工人階級境地底惡化。但是資產階級的強盜國家一方面欺凌着『勢力範圍』和廣大的殖民地領域中的工人，同時卻在給養『牠們自己的』工人，叫『自己的』工人對於殖民地底剝削也感受一些利益。這樣就造成了帝國主義的資產階級與無產階級間的相對的『利益共同』（“Interessengemeinschaft”）。從這些生產關係上就產生了相當的心理和思想，這種心理和思想是承認保護祖國爲國民至高無上的任務。其中的道理是很簡單的：假使『我們的』（實際上不是『我們的』而是我們主人的）工業發展了，工資也就會增加了；可是工業只是當牠有市場和投資範圍的時候才會發展，所以工人階級對於資產階級

殖民地政策是有利的；因此工人階級就得保護『祖國的工業』，就得爲本國底『日光下的地位』而戰鬥。其他種種花樣，例如頌揚祖國之雄厚，贊揚民族之偉大，以及大戰初期盛極一時的不斷的高唱人道，文明，民主，公德等等的濫調，都由此產生出來了。這是『工人帝國主義』底思想，使工人階級犧牲牠本階級的永久的公共利益而去顧全那資產階級壓榨了殖民地，半殖民地的工人等等底血汗之後所擲給他們的一些碎片骨屑。到末後在大戰底進程中和戰後時期畢竟表示給工人階級看——工人階級是失算了，永久的階級利益畢竟要比過渡利益重要得多。到了此時工人階級便很快的開始『革命化』底過程了。

死亡不久的大學教授杜幹，巴朗諾夫斯基，是一個自命不凡的『冒牌馬克思主義者』，在俄國革命初期的時候曾經當過白色的內閣閣員（這是由於有充分的『道德』所致；他嘗譴責馬克思說馬氏缺乏道德而太醉心於階級的仇恨，這樣當然是非常惡劣的德行）；杜氏曾這樣反對過馬克思說：『馬氏不看見階級利益底一致而且否認資本主義社會裏有這個一致。同時』在保護國家（資產階級的國家——著者）底政治獨立時，一切階級都是有利益的，因爲國家爲它們保持着精神上的價值。在經濟範圍以內，國家不僅建設起階級的統治，而且能幫助經濟的發展並能增加全國財富底總量，這是與所有社會階級底全體利益都相符合的。此外國家還有文化的使命，因爲國

家是直接贊助文化底進步和民衆的精神生活程度底提高，祇是因為政治和經濟的力量是與文化分不開來的』（見馬克思主義底理論基礎）「Theoretische Grundlagen des Marxismus」第一一四頁）。

古諾夫（見第二卷第七八——七九頁）引了這一段杜幹的文字而表示與杜幹同意，只不過他肯定地說杜幹此處把社會利益與國家利益混爲一談而攪不清楚了。實際上古諾夫自己卻把馬克思底革命觀點與謝得曼（Stiedemann）派的社會民主黨底叛徒觀點也混爲一談而攪不清楚了。

杜幹和古諾夫底駁論其實都是極幼稚的。既然國家不僅僅是從事於壓迫，而且還……，所以對於一切階級都有利的。好乖的人兒呀！用這樣的理論什麼事情都可以證明了。因為託辣斯不僅僅從事於剝削，『而且還』（！）從事產生，那末託辣斯也是對一般社會都有利益的了。因為美國的偵探機關不僅僅扭住了革命的無產者底臂膀，『而且還』在那裏捉騙子，那末偵探機關也對一切階級都有利益的了。古諾夫先生使用這樣的鬼話來充塞他論馬克思社會學底兩大卷『著作』！

可是古諾夫底厚顏卻勝過了所有馬克思主義底僞造家。

他在自己的著作底第二卷第七十七頁上寫道：『根據馬克思的社會學說，舊的社會哲學所研

究的那個公共意志是絕對沒有的，因為社會並不是包含着完全一致的（?! 這樣的社會！）利益的一個整體，而是關成爲幾個階級的（這倒說得不壞，但是古先生對於國家怎樣解釋呢？國家是表現誰的利益的呢？——著者）。然而一般公共的社會利益還是存在着的，因為（聽呀！——著者）既然社會生活和社會活動沒有某種秩序是不可能的。那末全體社會人員（如果他們不否認社會本身之存在的話）都要贊助這樣的一個秩序；但是因為他們在這社會制度以內所處的地位各有不同，所以他們便有各個不同的秩序底理想（Ideals of Order），他們對於該種秩序底各種規例也感到不同的興趣，而且他們是用本階級底觀點從各方面去觀察這些規例的。通俗地講：人們以爲資產階級是擁護資本主義制度的，而無產階級則利在推倒這個制度。可是他不是這樣說法！聰敏的古諾夫出來解釋道：『既然生活沒有秩序是不可能的，那末全體人民對於擁護資本主義便都是有利益的。可是因爲工人有另一種『理想』，那末就讓他們去批評各條『規例』吧，——這是古諾夫所允許的。但是假使要再進一步來幹的話，那就立刻落入否認『社會本身之存在』的那一類人的隊伍中去了。這便是古諾夫先生所修改，所補充的馬克思主義底出版品！』

我們還可以拿工人階級發展的另一個時期來說，就是當工人階級還在每一個特殊的企業中處於與

自己的主人們維持所謂『宗族關係』(Patriarchal relation)的時期；由於一般的社會聯繫底薄弱，企業底興隆使工人去贊助他們主人底營業順利。這般工人和他們的『賜恩人』，『養育者』，給工作他們做的人，也是一個很好的例子可以說明相對的利益一致是有犧牲整個階級的公共利益之作用的。

古代的奴隸和奴隸領主之利益底一致，也可以作為類似的事實。當還存在着『奴隸之奴隸』的時候(例如羅馬的『維加利』[Vicarii])，奴隸自己也領有奴隸，因此也就是奴隸領主；很明顯的，在這一點上他們是與『第一級』的奴隸領主們有『利益底一致』。在現代西歐的農業合作社中每每可以看到農民在那裏與地主和農業資本家們聯袂合作；他們(農民)在農產品底發賣上是與地主資本家們聯合從事的；他們與城市居民處於對抗地位；他們是農產品底出賣者，他們希望提高價格正與農業家底希望一樣的。

然而這個例子已經有些超越第一種形式(利益一致)底範圍之外了，因在這上面一部分從農民出身的真正的農業資產階級與一般世襲相傳的農業資產階級是完全沒有多大區別的。

第二種相對的利益一致底形式，便是與階級底永久利益沒有矛盾的那種相對的一致；這樣的情形是發生於當數階級聯盟去攻擊牠們的公共敵人的時候。在一定的社會發展底階段上，這是完全可能

的。譬如在法蘭西大革命的時候（在牠第一個階段上時）在經濟上和政治上反對封建統治的，有好幾個不同的階級：有資產階級，有小資產階級，有無產階級。推翻封建制度是所有這些集團底公共利益。其後，這個公共的聯盟自然而然的解體了，小資產階級一方面雖與已經反革命的大資產階級作鬥爭，同時卻又殘酷無情地在摧殘那獨立的正在萌芽的無產階級運動（例如殺戮『激烈派』等等）。這便是階級利益之暫時的一致，這種一致是與一般的，永久的階級利益不相矛盾的。

第五十六節 階級爭鬥與階級和平

各種等級的利益產生了各種鬥爭的形式。現在我們已經明白，某一階級中的一部分人底所有利益並不是都就是此階級之階級利益。如果一個工廠裏的工人底利益與工人階級中別部分人底利益相衝突的話，那這個工廠的工人底利益便不是階級利益而是集團的利益；即使當我們所討論的是一個工人底集團利益而與別的許多集團底利益不相衝突，但同時卻還沒有與這些集團聯合在一起的時候，此時羣衆底意識中階級利益也還沒有存在，因此嚴格地說來階級爭鬥也就沒有；所有的祇是階級利益底胚胎和階級爭鬥底嫩芽。階級利益祇是當牠把階級去對抗階級的時候才表現出來。階級爭鬥祇是當牠使階級與階級在行動上相對抗的時候才表現出來。

換言之，階級爭鬥從牠實在的意義上講，祇是當階級社會發展到一定的階段上時才會開展起來；

在社會發展底幾個階段上，牠祇能以胚胎的形式表現出來（這時我們所能看到的是階級底各個部分間的爭鬥，這一種爭鬥還沒有提高到有原則的階級性的那個程度，沒有包含並聯合整個的階級），或祇能以隱藏的『潛伏的』（*latent*）形式表現出來（這時還沒有公開爭鬥，而祇有一種『愚鈍的反抗』『蠢笨的不滿足』，對於這類反抗和不滿足是統治階級必要顧慮到的）。『自由民和奴隸，貴族和平民，地主和農奴，行東和學徒，簡言之——壓迫者和被壓迫者是永遠處於敵對的地位，不斷地進行着明爭暗鬥，每次鬭爭的結局，不是社會底革命的改造成功便是交戰的階級同歸滅亡』（見『共產黨宣言』）。現在我們且來舉幾個例子以說明上面所述的話。

假定在奴隸制度的社會裏，在某地主底封地範圍以內發生了叛亂，劫掠財物，殺人放火等等。

這還不是真正的階級爭鬥；這只是奴隸階級中很小的一部分奴隸底原始的爆發；這時全個階級依然是安安靜靜的，一小部分奴隸起來作極殘酷的爭鬥，但是這一小部分是孤立的，牠祇聯合了很少數的人；真正的階級並沒有起來動作；此時階級還沒有與階級相對抗。當叛亂的奴隸在斯巴達（*Sparta*）領導之下爲着解放自身而起來作真正的國內戰爭的時候，情形就完全不同了，這時奴隸羣衆都捲入在潮流中了——這樣的爭鬥便是階級爭鬥。我們再假定一個工廠的工人爲着提高工資而起來爭鬥了；假使這時所有其他的工人還都默不作聲而完全安分守己地作工，那末這種爭鬥還祇是一種階級

爭鬥底胚胎，因為真正整個的階級還沒有起來活動。然而假使譬如說『罷工的高潮』開始了，這便是階級爭鬥；這時階級與階級相對抗了。這裏所講的不是推動着集團的集團利益，而是推動着階級的階級利益，因此這是真正的階級爭鬥。試再舉一例吧：在農奴羣衆中間很廣泛地充滿了騷擾的混亂的怨恨；這種怨恨的情緒是可以爆發的，但是因為階級底閉塞而沒有爆發出來：奴隸們都很恐懼，沒有起來爭鬥卻只是在到處作不平之鳴。這便是馬克思所說的隱藏的爭鬥形式。

因此，所謂階級爭鬥底意思就是當階級與階級在行動上相對抗時的那種爭鬥。由此就可以得出異常重要的一個原理來：『一切的階級爭鬥都是政治爭鬥』（馬克思）。試問當被壓迫階級以一個階級的力量起來與壓迫階級相對抗時，實際上表示什麼意思呢？這是表示被壓迫階級在那裏開掘『現制度』底基礎。可是因為現制度之力量底組織就是統治階級底國家組織，所以很明顯的，一切被壓迫階級底動作客觀上都是反抗統治階級底國家機關，雖然被壓迫階級爭鬥底參加者對於這一點初也許是不自覺的。每一個這樣的動作因此都是必然地帶着政治性的。

試舉革命的工團主義者或美國的『世界產業工人聯合會』（I. W. O.）爲例來說罷。他們對於政治爭鬥簡直連聽都不願聽見。因為他們所謂政治爭鬥是完全用機會主義的見解去直率地了解，以爲政治爭鬥祇是議會爭鬥。然而假定『世界產業工人聯合會』就使連總同盟罷工都沒有組織起，而

祇組織起了鐵路工人，礦工，和五金工人罷工。試問有那一個蠢物還不懂得這種罷工是必然帶着極巨大的政治意義呢？須知在這樣的一個爭鬥中無產階級基本隊伍已經都捲入在內了。須知這樣的一個爭鬥已經足夠危及資產階級這整個階級了。須知這樣的一個爭鬥已經存在有組織的資產階級底統治機體上打開一條裂縫的危險了。因此我們說這樣的一個爭鬥在客觀上是反抗資產階級底國家政權的。

馬克思在『共產黨宣言』中以無產階級爲例，把各個單獨的爭鬥事件之變爲階級爭鬥這一點解釋得頗爲清晰。『有時候工人是勝利的，可是爲時不久。他們鬥爭底主要的效果並不是直接所得的那點成就，而是他們相互間日益增長的團結力。由大工業底發展所引起的交通工具底改良又促進了這個團結，而使各地工人都能够互相接觸。要使各地工人底鬥爭，到處都帶着同一性質的鬥爭，變爲階級鬥爭，恰巧需要這種相互的接觸……但是每一個階級鬥爭都是政治爭鬥』。在『致左爾格函』(Briefe an Sorge 第四二頁；見古諾夫的著作第二卷第五九頁註脚)中，馬克思對於這種由各個單獨的衝突變爲階級鬥爭——即政治鬥爭的轉變有以下的解釋：

(註)

(註) 該函同時以二種文字寫成，即德文與英文。『政治運動的註釋；工人階級底政治運

動，其最終的目的當然是爲本階級奪取政權，爲了這個目的自然必需有發展到某一點的工人階級準備組織，這個組織本身又是從工人階級底政治爭鬥中生長出來的。在另一方面呢，工人階級以整個的階級去與統治階級相對抗，而力圖以外方的壓力去逼迫統治者——凡是這樣的運動都是政治運動。古諾夫引了這段文字（卷二，第五九頁）加以這樣的說明：『……在一定的發展底階段上，從整個的經濟過程中生長出了各種不同的社會階級，這種社會階級因爲自己已參加在這過程中的緣故，所以牠們各有自己特殊的經濟利益而各圖所以實現此種利益於政治生活之中』。這個解釋不是完全對的，因爲古諾夫這裏把馬克思所認爲首要的基本意義抹殺了：即階級與階級之原則上的對抗，這時每一個爭鬪就都是爲奪取政權，爲取得社會底統治地位的那個總爭鬪中的一部分了。大學教授罕士德爾勃魯克（Hans Delbrück）在他的十分厚顏的『馬克思的歷史觀』（“Die Marxsche Geschichtsauffassung”）一篇論著中（此文載在『普魯士年鑑』“Preussische Jahrbücher”）中，『批評』着階級爭鬥論，同時實際上暴露了他對於馬克思主義的盲昧無知。在該論著第一六五頁上他肯定地說，在古羅馬並不會有『兩階級底同歸滅亡』，可是羅馬帝國之覆滅卻是鐵的事實：初初是內戰，到後來不管是勝利的主人或是被征服的奴隸都不能把社會推向前進。誰要來否認這些事實都是完全白費精力的。在一六七頁上他說，英國從來不

曾有過封建制度！在第一六九頁上則『反駁』馬克思，說農民有時是與下士們（Junkers）聯合的（關於此點可參閱本書的正文），諸如此類，不一而足。這還不算數，下面這個非常事件才是罕士教授的『駁論』中的珠寶呢。他摘引了著名的埃及學專家愛爾孟（Eimann）所發現的一部書中的話，那部書是講到古埃及的革命，當時的奴隸卽在那次革命中奪得了政權。這部書的奇妙之處是在牠似乎是麥勒施可夫斯基（Verzhkovsky）或別個白軍先生們所著以怒罵布爾塞維克派的。這裏描寫着十分絕望的恐怖。卽罕士先生亦『驚惶失措』地說：這便是你們的階級爭鬪啊！但是這位尊貴的真正德國貨的大學教授都沒有提到他自己如何墮入陷阱之中，當他附帶說到這種情形延至『三百年』之久（見第一七一頁）的時候。因爲就使癡子也懂得如果三百年中沒有生產而呈絕對的無政府狀態的話，生活是不可能的。因此事情並不十分奇怪，而罕士，德爾勃魯克懇求『驚恐的有產者』之同情的『駁論』，僅僅是一段笑話而已。

持滑稽的異議來反對馬克思的學理的，還有一位代雷夫斯基（Delysky）先生（著『社會矛盾與歷史中的階級爭鬪』一書，係俄文版的）。他的主要的反駁是這樣：他從恩格斯（見他在馬克思的『拿破崙不魯美爾十八日政變記』一書中所作的序言）那裏引了下面的一段話，『沒有別人，祇有馬克思首先發見了歷史變動之偉大的法則——一切歷史的爭鬥，不管牠是政治的，宗

教的，哲學的或是任何別種思想範圍以內的爭鬥所循之而產生的那個法則——這個法則實際上祇是社會的階級爭鬪之相當的顯明的一種表現而已。代雷夫斯基先生摘引了這一段話，就去同主張在階級爭鬥底原理之上增補以『民族爭鬥底原理』的崇巴特底理論一致起來。普列漢諾夫會起來反駁他說，這裏我們不需要什麼補充了，因為階級爭鬪是關於社會內部過程的一種概念而不是社會與社會之間的相互關係；而代雷夫斯基認為普列漢諾夫底駁論是不能滿足的。代雷夫斯基說，『歷史或者以二個原理為基礎，或者是以一個原理；兩者必有居其一。假使有二個原理——階級爭鬪底原理和民族爭鬪底原理——的話，那末第二個原理所形成的法則是什麼呢？：如果祇有階級爭鬥這一個原理的話，那末社會內部的鬪爭與各個社會之間的鬪爭兩者底區別還有什麼意思呢？……或者，也許社會，民族，國家，三者都是階級罷？（見第九二頁）這樣的議論誠然是頗饒滋味的。但是我們來考察牠底實質吧。此處有兩種主要的情形是可能的：或是我們所講的是一個社會（例如現代的世界經濟），是關分為世界資產階級底幾個『民族』部分底國家組織的這樣一個社會；或是差不多完全不相關聯的幾個社會（例如當幾個民族之間發生爭鬥的時候，其中一個民族，比方說，突然地從很遠的地方遷移過來了，這樣的情形在歷史上自然已不鮮見了，西班牙人之征服墨西哥即其一例）。第一種情形是幾個資產階級之間的鬥

爭，這是資本家競爭底一種特殊的形式。然而卻祇有代雷夫斯基先生會在腦袋中想像，以為階級爭鬪底學說是排除資本主義的競爭的。須知這是階級內部的衝突形式，可是這些衝突卻永不能變更現存的生產組織之基礎的。假使馬克思底學說承認階級間之相對的一致是可能的，那末它就承認階級以內的相對的衝突也是可能的。試問又用什麼來駁倒階級爭鬥底學說呢？現在談第二種情形罷。這裏我們認為是一個方法論上的問題。所謂社會進化論就是抽象社會底進化論；嚴格地說這個理論不必要講到社會之間的關係問題，這是完全對的。這個理論所分析的問題是什麼是一般的社會和這個『一般的社會』底進化規律如何。可是假使我們從這些問題轉移到比較更具體的問題上去的時候，就是說同時研究幾個社會之間的關係問題的時候，那時當然又有牠另一種規律了，可是這種規律還是與馬克思底學說不相矛盾的；這並不是因為各個不同的社會就是各個不同的階級（代雷夫斯基這一個假設是完全錯誤的），而是因為『擴張』本身是有牠的經濟原因的；是因爲——比方說——戰勝是必然地要變爲階級力量底重新組合；是因爲在這樣的情形之下，更高級的生產方法常常會『從下而上』地獲得勝利。但是凡此一切一點兒也不會使階級爭鬥論發生動搖的。

因此我們已經知道被壓迫階級所作的鬪爭並不是常常都是真正的階級爭鬥。但是我們又知道這

意思並不是說這樣的比較和平的時期是完全充滿着太平，和諧與幸福的。這意思只是說階級爭鬥或是以隱藏的形態或是以胚胎的形式在那裏進行着的。進行到後來牠才變爲真正的階級爭鬥了。這裏我們不要忘記辯證法是從變動過程中，從發生過程中去觀察一切的。階級爭鬥也許是沒有，但是牠卻在發生起來，『長大起來』。被壓迫階級方面的情形就是如此。然而統治階級方面的情形若何呢？他們是不斷地在那裏作階級爭鬥的。因爲國家組織底存在表示統治階級已經『組織起來』成爲一個自爲的階級，成爲一個國家的政權了。這必先有對於本階級基本利益之完全的認識，這階級利用國家機關底一切工具去對利益相矛盾的那些階級（並且要反對牠們目前直接的危害以及一切可能的危害）作爭鬥。

第五十七節 階級爭鬥與國家政權

關於國家爲經濟基礎所決定的上層建築這個問題，我們上面已經研究過了（參閱本書第三十八節）。現在我們要從另一方面來研究這個問題，從一個特殊的觀點上，即從階級爭鬥的觀點上來觀察這個問題。首先我們要十分肯定地重覆說一句，國家組織是絕對的階級組織，牠是『組織成爲一個國家政權的階級』，是『集中的而有組織的社會暴力』（馬克思）。新的生產方法底負帶者——被壓迫階級，牠在鬭爭底進程中由自在的階級而變爲自爲的階級，這是我們所已經看到過的；在這

種鬪爭中牠就創造了自己的戰鬪組織，這種戰鬪組織是日益發達地成爲領導本階級全體羣衆的那種組織了。當革命，國內戰爭等等到臨的時候，這些組織便破壞了敵人底陣線，而成爲新的國家機關之雛形的組織了，這些雛形的組織或是以顯露的形式或則以隱藏的形式存在着。試舉法蘭西大革命爲例吧。『民衆的或甲可賓 (Jacobin) 俱樂部是憲法之友 (Friends of the Constitution) 派的以前的組織，它初初是資產階級的，後來變爲德謨克拉西派的，山岳派的，(Montagnards)，急進派的，San-sculottes) 幻想的平等和統一底擁護者了……。建立這些組織目的是在普及民衆的教育，與其說牠是行動的組織，毋甯說牠是宣傳的組織；但是當時的環境逼迫着牠們去從事政治的活動（當時小資產階級掌握政權——著者）去直接參加行政。弗利美爾 (Frimaire) 十四日的法令一下，甲可賓人就變成法蘭西選舉和肅清吏治底工具』（奧拉爾 [Aulard] 著『法蘭西革命之政治史』[Histoire politique de la révolution française] 一九〇一年巴黎出版，第三八七頁）。到了最後畢竟就是……甲可賓社維持了……統一並拯救了祖國（同書）。在英國革命的時候，革命的士官『軍隊議會』(Army Council) 派自己的人到『國家諮議會』(the State Council) 中去。在俄國革命期間，工人與兵士底戰鬪組織——蘇維埃，與絕端的革命黨共產黨此二者成爲當時新國家底基本組織了。

反對用階級的觀念去了解國家政權之性質有兩個主要的駁論。

第一個駁論說：國家底特徵是在於集中的管理。因此——例如無政府主義者就說——一切集中的管理都表示國家政權之存在。以他們認為在發達的共產主義社會裏，既有有計劃的經濟亦即有所國家底存在。這個推論是完全在單純的資產階級的錯誤基礎之上產生出來的：資產階級的科學祇看見物物間的關係或技術方面的關係而沒有察覺出社會關係。同時很明顯的，國家底『實質』並不在於物而是在社會關係之中；並不在集中的管理底本身，而是在集中管理之階級的外殼。同樣的道理，資本並不是物底本身（如機器等）而是工人與他的僱主之間的社會關係，這種關係是在物體上表現出的來；集中底本身並不是國家政權底集中，只是由階級關係在牠上面表現出來的時候，牠方才成爲國家政權的一種集中。

第二個反對階級的國家論的駁論，我們已經說過一部分了。這個駁論更是可憐而滑稽。牠是根據國家負許多有益的社會職務（例如，現代資本主義的國家建設電站，病院，鐵路等等）這一個事實出發的。這個駁論很動情地把社會民主派的古諾夫，社會革命黨右派的代表雷夫斯基，保守派的德爾勃魯克，甚至……把巴比倫的皇帝哈慕拉皮（Hammurabi）都聯合成爲一家人了！可是這一羣尊貴的元老們卻犯了極兇險的錯誤。因爲國家之有益社會的職務底存在，一絲一毫也不會改變國家政權之純階級性的。統治階級爲了要能夠剝削民衆，便去擴大剝削底範圍，保全這種剝削底『經常

的』過程，因此也就必須經營各種『有益社會』的事業，這是很顯明的。譬如說，沒有鐵道線網底發達，資本主義就不能發展；沒有職業學校就得不到熟練的勞動力；沒有科學研究院就不能提高資本主義的技術，以此類推，不勝枚舉。但是在這一切設施中，資本家的國家政權都是從階級利益上去打算的。我們已舉過託辣斯爲例，託辣斯在從事生產，沒有牠社會也是不能生存的。可是牠的從事生產也是從階級的利益上去打算的。或者我們還可以舉古專制的地主國家如埃及法郎（Pharaoh）——古埃及皇帝之稱——譯者）的國家爲例。調節江河水流的大規範的建築是爲有益社會的事業。可是法郎國家這樣經營底目的並不是爲拯救飢民或關心全體民衆底幸福，而是因爲這種建築是生產過程之絕對必需的條件，而這生產過程同時也就是剝削過程。階級利益的打算，便是法郎國家經營大建築的基本的動機。所以，這許多的設施絕對不能證明階級的國家底不正確。

其他還有許多有益社會的設施是由於「下層階級」底攻擊所引起的。資本主義國家的工廠法便是一個實例。許多的博士哲人（例如俄國的自出心裁的偽社會學家太赫太雷夫「Takharev」）就以此爲根據認爲國家並不是一種什麼純階級的組織，因爲牠需要建築在調和之上的。可是我們祇要用片刻的光陰來把這事細攷一下就能明瞭這是什麼一回事。試問當資本在罷工底威嚇之下覺得稍予讓步反更爲有利的時候。資本家是否即不成其爲『純粹的資本家』呢？當然不是的。國家也是

這樣。階級的國家可以向別的階級讓步，猶如我們所舉企業主向工人讓步的例子一樣，這是顯而易見的。然而這並不說國家即不成其為純階級性的組織而即變為數階級聯盟底一種組織——即事實上的全社會組織了。

這一點古諾夫當然也是不會了解的。可是我們來看一看上面所說過的那位厚顏的大學教授罕士，德爾勃魯克，看他怎樣譏笑這般癡狂的馬克思主義底偽造家，是很有趣味的：『社會政治思想者的我們與你們之間的差別……祇是在數量上的。你們祇要在你們已經開始走的道路上再向前進幾步的話，我的可愛慕的先生們，那末馬克思的迷霧就立刻消散了！』（見罕士前著第一七二頁）。

第五十八節 階級，政黨，領袖

當我們講到階級的時候，我們說階級就是由生產中的共同地位，亦即由分配中的共同地位，亦即由共同的利益（階級利益）所聯合起來的一種人底集團。可是如果以為每一個階級是完全一律的一個整體，階級底一部分都是完全相等的，張三完全與李四一樣，——如果這樣推想的話，那便未免太荒誕了。

我們可以舉現代的工人階級為例來說明這一點。這裏並不是僅僅指智慧或能力上沒有平等的可

言；即工人階級的各部分人底地位，『生活』，也不是一樣的，其所以如此，第一是因為經濟單位之完全的一律是沒有的；第二是因為工人階級並不是完完整整地從天上掉下來的，而是由農民，手工業者，城市貧民等等不斷地形成起來的，也就是說由資本主義社會底別種集團的人們所形成起來的。

實際上，規範宏大，設備美麗的工廠裏的工人與一家小範圍的工場裏的工人是有差別的，難道這不是很明顯的嗎？這裏差別的原因是在於企業本身和企業中工作底全部結構之各異。另一原因是在於無產階級的『年齡』上的大小。初跑進工廠的農民與從小就在工廠裏做工的工人是不同的。

『生活』上的差別就反映到意識上來。無產階級在其認識上的不一律，正如牠在地位上的不一律一樣。可是假使牠同別個階級去比較的時候，牠自身多少總是一律的。如果去觀察牠的各個部分的時候，那末就可以得到上面所描寫的那種現象。

這樣看來，就階級的覺悟性而言，亦即就對於永久的，公共的利益，而不是就對於行會性的，集團的，狹窄的，私人的利益的態度而言，亦即對於階級的公共利益的態度而言，工人階級可分為許多集團，正如一條完整的鏈條是由力量不同的許多環圈所形成一樣。

這個階級底不一律性就是政黨之所以成為必要的原因。

假使工人階級是定全而絕對一律的話，那末牠在任何時間都能夠以力量堅實的羣衆起來動作了。

爲領導全部動作計，只要推選幾個人或幾個集團的人輪流着去担任就行，這樣一來經常的領導組織就成爲多餘而不需要了。

可是實際的情形卻完全不是這樣。工人階級底鬥爭是不可避免的。這個鬥爭底領導亦屬必需的。這種領導之所以必需尤其是因爲敵人強大而狡猾，對他們必須作很殘酷的鬥爭。誰該來領導全階級呢？階級中那一部分來領導呢？很明顯的，當然是最先進，最有訓練和最有團結力的一部分——這便是政黨。

政黨不是一個階級而是階級底一部分，有時竟是很小的一部分。然而政黨是階級底頭腦。所以如果把政黨與階級對抗起來，那是荒謬到絕點的企圖。工人階級底政黨也就是以最完美的方法來表現階級利益的一種機關。區別黨與階級正如區別頭腦與整個的人一樣。我們不能把牠們對置起來，正如我們不能把人的頭割去而還要這個人久長生存下去的道理一樣。

在這樣的情形之下鬥爭的效果靠什麼來決定呢？這是要靠工人階級底各部分間的正確的關係尤其要靠黨與非黨羣衆之間的正確的相互關係來決定的。一方面必需有領導與指揮；另一方面則必需教育與說服。沒有教育與說服，領導是不可能的。一方面黨必須要團結着而且要獨立地組織着成爲階級的一部分。在另一方面呢，牠必須日益緊密地同非黨羣衆聯繫起來，而把這個羣衆盡量地吸

收到自己的組織中來。所以，階級底精神上的發展是在此階級政黨底發展上表現出來的。反過來說，階級之衰落是在黨底衰落或黨非黨羣衆響末底降低上表現出來的。

我們在上面已經看到，階級底不一律性使此階級之政黨成爲必要。但是資本主義的『生活』條件和低下的文化程度（不僅是工人階級甚至其他階級亦然）造成了無產階級的先鋒隊——牠的黨也不能一律的那種情形。假使把這個先鋒隊同工人階級中的別部分去比較的時候，牠多少是一律的，但是如果拿這個先鋒隊（即黨的本身）底各個部分來觀察時，那末我們便很容易把牠的內部的不一律性暴露出來。

這裏我們所應用的觀察法正如我們討論階級時相同的。

我們就假設與事實相反的一種情形，即假設黨在階級自覺性上，經驗上，領導才能等等上完全一律的，很明顯的，如果這樣就絕不需要領袖了；『領袖』底職能也就可以各人輪流着去執行而於是亦無妨礙了。

可是實際上即在這先鋒隊中也不是完全一律的。這就是必需有堅定的一些領導者底集團的基本原因，這些人我們就名之爲『領袖』。

優良的領袖之所以成爲領袖，是因爲他們表現黨底正確的傾向比一切人都要好些。而把黨與黨

的領袖對置起來，其荒謬正如把階級與黨對置起來是一樣的。

然而我們竟這樣做了，我們把工人階級與社會民主黨或把有組織的工人羣衆與他們的領袖對置起來了。可是我們已經這樣做而且要在這樣做，因為我們要破壞社會民主黨，要破壞藉社會叛徒黨的領袖們來傳佈的資產階級的影響。但是假使把這種破壞敵黨的方法應用到自己身上來而以爲是我們特殊的革命性底表現，那是絕端的荒謬。

別個階級亦有類似的情形。試舉現代的英國爲例吧。統治英國的階級是資產階級，可是牠是藉勞合喬治 (Lloyd George) 的黨來統治的，而勞合喬治的黨則又藉其幾個領袖來實行統治。

由此可以明白，所有對於俄國布爾塞維克黨專政的批評都是荒誕無稽的，這個專政在革命底敵人們看來以爲是與工人階級專政相對抗的。看了下面解釋之後就可以明白，一個階級必需要藉牠的頭腦——黨來實行統治的。而且也只有這樣牠才能統治。一旦牠的頭顱破壞，就是黨被破壞，則階級本身——自爲的階級也就破壞，而階級便由有自覺的獨立的社會力量變爲生產中一個簡單的原素而沒有再多了。

古諾夫先生自然不是這樣觀察問題的。他是一般地反對政黨之階級性的。請看他的理由吧(見二卷，第六八頁)：『一個政黨並不詢問那願意加入黨的人：「你屬於那一個階級」？社會

民主黨亦不用這個問題來詢問的。凡是在大體上承認黨的原則，黨的要求，亦即黨的政綱的人，都可以加入這個政黨。而這個黨綱中不僅是包含着一定的經濟要求，而且同時和其他政黨的綱領一樣還包含着經濟利益範圍以外的政治和哲學的觀點（用水波線符號表示着重是著者所加的）。自然，黨的基本的大多數是一個一定的階級集團；可是就其結構而言，每一個政黨同時就是一種思想的結合，是一種特殊的政治的，思想的，混合體底代表。許多人加入黨不是因為此黨所代表的特殊的階級要求便是他們的要求，而是因為他們……被這種思想上的混合體所吸引了去的緣故。今日社會民主黨底理論魁首底這一種說法是可以當作教訓的。古諾夫揚揚得意地把黨綱中的政治和哲學的觀點去與此黨綱之經濟的要求相對立起來。古諾夫君！請問這與什麼相似呢？這樣你的馬克思主義便怎樣呢？黨綱是全部『思想混合體』中的意識之最高度的表現。『政治與哲學的觀點』決不是懸於空中的，而是從這些階級底生存條件上生長出來的。牠們不但不相矛盾，而且反而表現這些生活的條件；如果我們講到政綱上的要求時，那末這些政綱上的政治和哲學的部分便是經濟部分底外殼，這是很明顯的。

即在古諾夫的黨，在德國社會民主黨中我們也可以觀察到這個事實。德國社會民主黨吸收着更多的非工人分子，脫離了工人階級，大部分依靠着工人階級中的熟練的貴族工人，因此牠的

『政綱』中的思想政治的混合體也就變更了。牠的政綱中的要求是絕溫和的；牠的思想便是裁
翦過闊割過的古諾夫的『馬克思主義』；挑選柏恩斯坦（馬克思主義者的老叛徒）做牠的政綱底
註釋者，而使福蘭特（Vorlander）是康德派的唯心主義者）成爲牠的正宗的哲學家。

第五十九節 階級是社會改造底工具

假我們把社會當作某種客觀上發展着的系統來觀察時，我們就看到由一個階級系統（由一種階級
的『社會形式』過渡到另一個階級系統是要經過階級間之殘酷的鬥爭的。在客觀發展着的社會變動
過程中，階級便是主要的活的傳達機，全部社會生活條件底總和就藉這架傳達機來改造的。社會底
結構是經過人，可不是越過人而變更的；生產關係是人類鬥爭和人類活動底產物正像麻布之爲人類的
產物一樣（馬克思）。但是假使我們在無數個別的意志中去探索，這種意志向着各方面進行而最後
達到了某種社會的，有同等作用的意志——假使我們在這無數個別的意志中去探索一個基本傾向的時
候，我們就會找到某種一律的一束意志：這就是階級意志。這些意志在革命中，即在社會從一種階
級形式過渡到別種的大騷擾中，是特別銳利地互相衝突着的。

但是在另一方面，在階級意志發展底規律性之下，在對抗的，各種不同的階級意志底衝突中之各
種替換和交編底規律性之下，還隱藏着更深切的客觀性發展的規律性，這種規律性在每一個發展底階

段上是決定着種種意志現象的。

在另一方面，我們知道各種意志是受外界條件之限制的，就是說人的意志底反影響所能造成的這些條件底種種變更，是受這些條件底原來的狀態所限制的。這樣看來，階級爭鬥和階級意志也就是從一個社會組織過渡到另一個社會組織的時候的工作機關和傳達機關了。

在這過程中新階級就成爲新的社會經濟制度底組織者和擔負者了。非新生產方法底擔負者的那個階級，便不能改造社會。反之，那吸收着發展的和更進步的生產關係的一個階級力量，便是社會改革之主要的活的槓桿。譬如當資產階級是新的生產關係和新的經濟組織底擔負者的時候，牠在革命中把整個社會從舊的封建的道路轉移到資本主義發展的道路上去；而社會主義的生產方法底組織者和擔負者的無產階級，當牠初初形成階級的時候，在客觀上已經不能在舊基礎上生活，牠要把社會從資產階級的道路轉移到向社會主義發展的道路上去。

第六十節 未來的無階級社會

這裏我們遇到一個在馬克思主義著作中所很少討論到的問題。這個問題的內容是這樣的：我們上面已經講過，階級藉牠的黨來統治，黨則藉領袖來統治；階級和黨都有牠自己的指揮的幹部。這個指揮的幹部在技術上是必需的，因爲我們知道牠是因階級底不一性和黨員文化程度底不一性而產

生的。換句話說：每一個階級都有牠自己的組織者。假使拿這一個觀點來觀察社會發展的時候，那就很自然地可以提出這樣一個問題來：馬克思主義者所談的共產主義的無階級社會是不是可能呢？我們知道階級本身——像恩格斯所描寫的——是從分工，從組織者的職務中像有機體那樣生長起來的，這種組織者的職務已爲社會繼續發展技術上所必需的了。同時又很明顯的，在未來的社會中這種組織者的勞動也還是需要的。固然我們可以反對這點，說在未來的社會中私有財產和私有財產底形成是不會有的。可是階級底基礎卻正是這一種私有財產底關係。

然而這裏也有反駁的論調。例如，大學教授米歇爾斯（Robert Michels）在他很有趣味的一本著作“Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie”中（一九一〇年 Leipzig 出版，第三七〇頁）寫道：『在這一點上又發生了實際上的疑問，再三繼續思攷底結果是否認無階級國家（這裏不應該說『國家』，當然是說『社會』——著者）有發生的可能。大批資本（即生產工具——著者）底管理……予管理者至少以掌握自己的資本，私有財產那麼大的權力』，從這個觀點上看來，全部的社會進化祇是一批領袖底更迭而已（這是巴萊篤「Vilfredo Pareto」的『被選者更迭論』[“*teoria della circolazione des elites*”]）。

這個問題應該從實質上來研究。因爲，如果這樣的立場是對的話，那末米歇爾斯所做的結論——

——就是說，社會主義者是能夠勝利的，可是社會主義卻不能勝利——也是對了。

我們現在首先來舉一個例子罷。當資產階級統治的時候，我們知道牠的統治並不是頓時全階級的人員都起來而是藉牠的幾個領袖來統治的。可是大家很明確地知道並看到這決不會造成資產階級內部之解體的。俄國的貴族地主會藉他們的高等官員來實行統治，這般官員是整批的一個幹部，是整個的一個階層。然而這個階層卻與其他的地主們並不作階級的對立。這是什麼緣故呢？原因很簡單，因為這些其他的地主們底生活條件並沒有比前者差些；文化程度一般地說來也是相仿的，而國家的『執政者』也永遠是從這個階級中挑選出去的。

所以恩格斯說在某個時間以前階級是生產力之不充分的發展底結果，這是很對的；管理是必需的，可是可爲一切人享用的好份兒卻是不夠。由此可知與社會必需的組織職能底發展相並行的便是私有財產底發展。但是共產主義社會是生產力很發展而不斷地發展着的一個社會。因此在這個社會裏形成特殊的統治階級底經濟基礎是不會有的。因爲，即使我們假定說有像米歇爾斯所說的那種行政者底穩固的權力的話，則這個權力也只是專門技術家駕駛機器的那種權力，而不是駕駛人羣的權力。試問實際上他們如何能實現這個駕馭人羣的權力呢？他們無論如何是不能實現的。米歇爾斯忽略了下面一個決定問題的基本事實：即一切行政上的統治地位向來就是經濟剝削底外殼。在這樣的情

形之下要把經濟的剝削除去是無論如何不可能的。但是甚至駕馭機器的那個穩固的集體的權力將來也是不會有的；因為形成這樣的壟斷集團的基礎之基礎是要消滅的：米歇爾斯所認為一個永久範疇即『羣衆底無能』將來也是要消滅的。因為這個『羣衆底無能』並不是一切社會生活所必有的附屬品，牠恰恰也是經濟和技術條件底產物，這些條件是藉一切的文化生活和教育條件來表現牠的作用的。我們可以這樣說：在未來的社會裏將有大批過多的組織者，因此領導集團底穩固性也將失去了。

從資本主義到社會主義的過渡時期問題，即無產階級專政時期的問題就更困難了。在工人階級並不是——而且也不能成爲——一律的羣衆的時候，牠已獲得了勝利了。牠是在生產力衰落和廣大的民衆物質上缺乏保證的那種條件之下勝利的。因此『蛻化』的趨勢，即分出一種形成階級胚胎的領導階層底趨勢是必然要發生的。在另一方面，這個趨勢將被二種相反的傾向所消滅：第一，生產力底增長；第二，教育壟斷底消滅。工人階級中的技師和組織家底擴大再生產會將所有可能的新階級的分化底根源消除掉去。爭鬪之最後的結局是要靠何種趨勢比較得強些這一層來斷定的。

所以工人階級掌握了這麼優美的工具——馬克思主義的理論，就應該了解這一個事實：要用牠的手來建設，而且最後必定會建設起與過去一切社會形式都根本不同的一種制度。這個制度與原始共產主義的人羣所不同的就是這個社會是一個文化程度很高的人的社會，這般人是認識自己和別人的；

這個社會與一切有階級的社會形式所不同的就是這個社會開始創造了人類生存底條件，不是幾個集團的人，而是全體人羣底生存條件，這時的人羣已經不成其爲人羣，而將成爲一個一致的和和諧地組織成的人類社會了。

本章參考材料

- (一) 桑采夫著：『社會階級』（俄文本）
- (二) 馬克思，恩格斯著：『共產黨宣言』
- (三) 馬克思著：『哲學之貧窮』；『資本論』；及其歷史著作。
- (四) 恩格斯著：『美國工人階級底情況』；『費爾巴黑』；『家庭等等之起源』。
- (五) 考茨基著：『土地問題』；『法蘭西大革命時代階級利益之矛盾』
- (六) 羅寺戈夫 (N. Roshkov) 著：『馬克思與階級爭鬥』（見『紀念馬克思』全集，係俄文本）。
- (七) 舒廖梯戈夫著：『階級爭鬥之理論與實際』（俄文本）。
- (八) 卜克唐諾夫 (Bogdanov) 著：『經驗一元論』卷二（俄文本）。

- (九) 威爾諾夫 (Victor Chernov 係社會革命黨人) 著：『論農民與工人爲經濟的範疇』
- (十) 代雷夫斯基 (社會革命黨人) 著：『社會矛盾與階級爭鬪』。
- (十一) 古諾夫著：『馬克思的歷史學說』。

歷史的唯物論

歷史的唯物論底立場

簡略的扎要

我在『歷史的唯物論』一書中，不僅把以前曾經講過的加以重複，且一方面把同一的東西用不同的術語來說明，另一方面把歷史的唯物論底意義予以確當的解釋和發揮，並對這問題進一層地加以研究。大家都知道，恩格斯在逝世以前不久曾經說過在歷史唯物論方面還只做了第一步功夫這一句話。這樣看來似乎偉大的導師底門徒應該以探討唯物史觀的理論問題為其急迫的任務了。但是人類思想中的保守主義底力量之大，竟使許多人天生不能了解這個任務「註」。同時這些問題底提出和解決卻成爲當今之急務了。反對者的作品大大地在增長起來。我們方面的反攻是必要的，而且我們的反攻是建築在我們自己的理論立場底日益提高的基礎之上的。在這篇『簡略的扎要』中，我要把本書所有的那些『革新』底動機都描寫出來，所有這些『革新』，我可以確定地說，都是向着『最正統的，唯物的，革命的馬克思觀念』（見本書『序言』）底路線前進的。

「註」普列漢諾夫在『我們的批評者的批評』一書底序中說：『主觀論和民粹派的先生們底論著……使我相信，他們記住了我們的名詞而不說出自己對於名詞的概念……以使讀者也去信服，

我決定用別的詞句來闡明我們的理論。我所期待的東西已經出版了。我們的一位最大的反對者，不解剖問題底實質而呼號起來，說我是否認『經濟的唯物論』的……關於反對者底墮落我當然是不憐惜的，可是他們這樣的行為未免令人悲歎！還有幾個同意見的也不了解我——很顯然他們也只記住了一套詞句……可惜只記住一套詞句的同意見人底種族甚至還沒有搬到蘇俄來……不過關於這一點要在別處講了。

(一) 『機械的』和『有機體的』。

今日以前在我們的隊伍中這兩個概念向來是相對抗的。在社會科學的領域以內我們馬克思主義者終是反對『機械的解釋』。而甯願說到『有機體的』聯繫等等，雖然我們並沒有把所謂『有機學派』(Organic School)底偏見滲入到社會學中去。

從該時起就發現了兩個決定問題的因素：第一，關於物質構造的概念底革命；第二，正式的資產階級科學中唯心論之異常的發展。物質構造的學說底革命從根本上改變了關於那絕對隔離的單位——原子底概念。可是正是這個舊的關於原子的概念轉移到個體（『原子』和『個體』，譯成俄文是同一個字：『單位』）上去了。社會科學中的魯濱孫主義和舊的機械學上的原子論是很正確地相應的。可是在社會科學的範圍以內所談的卻正是要征服魯濱孫主義。我們必須用盡全力和充分的

堅決提出社會的觀點來。這正是馬克思英才般地應用過以與資產階級個人主義的理論相對抗的（此處並包含政治經濟底光輝燦爛的『古典派』——亞當斯密和李嘉圖）。我們反抗社會科學中的『機械派』對不對呢？當然是對的。

但是不能只說了一種名詞，而不去問事實底真相。現在辯證法上所認為對的東西已經變為牠本身的反面了。因為現代關於物質的概念已經顛覆了舊的觀點。隔離的，無質量的原子說已經完結。聯繫 (Relation)，互相依賴 (Mutual dependence)，新質量底生長 (The growing of new qualities) 等等這些原素完全恢復了牠的作用。從這個觀點上看來所以『機械』與『有機體』兩者底對抗是無可想像的了。

在另一方面，資產階級的科學和哲學中的唯心論底發展，造成了『有機體的』神祕主義。『生命』這個概念也成爲神祕了（柏格森 [Bergson] 特利雪 [Tsch] 等輩）。在這樣的情況之下我們應該怎樣幹呢？我們應該把舊的對抗從我們的思想當中排除出去，如果我們願意當真的爲一般的唯物的宇宙觀，特別是爲唯物的社會科學而鬥爭的話。

(二) 辯證法和平衡論

大家知道，馬克思使辯證法從神祕的外殼中解放出來，他提出這樣一個論點來說：辯證法是一個

思維的範疇，牠是現實的物質現象過程中的辯證的反映，因為「精神的」現象僅僅是以特別的言語轉移在人類腦筋中的一種物質現象。然而至今還有人企圖把思維過程與物質過程相隔離開來——而且這種企圖竟日甚一日——企圖把辯證法變為單純的思維的結構，變為不與任何現實相適應的某種方法。在這方面以麻克士，安特生 (M. Adler) 為首的「奧國馬克思主義」便是一個模範。我們應該怎樣去同這馬克思主義底曲解——彰明昭著反唯物論的曲解作鬪爭呢？十分明顯的，我們應該揚示辯證法之物質的根源，——應該在變動着的物質形態中去找出與黑智兒 (Hegel) 底辯證法公式「相應的」東西來。各動力量之不斷的衝突，潰裂，系統底發長，新系統之形成，和牠的變動，——換言之，平衡的破壞過程，牠在另一基礎上的恢復，牠的重新破壞等等——這便是與黑智兒的三題法 (Triad) 的公式現實上相適應的現象。這個解釋給我們一些什麼「新事物」呢？在實質上這是一樣的東西。不過這裏所指示的是物質過程和物質形態底變動。換言之，這裏是物質現象底辯證法，這種辯證法在思想上是以黑智兒三題法表現出來的。

責備這樣的語式為機械性，那是完全不正確的。牠之所以不正確是因為把現代的機械學去與辯證法相對立是不可能的。假使機械學不是辯證化的話——即一切變動都是非辯證的話，那末辯證法所遺留的還有什麼呢？反之，變動組成了——假使可以這樣說法的話——辯證法底物質的精髓和牠

的客觀的基礎。

馬克思和恩格斯剝去了辯證法的神祕的外殼而應用牠到實際的活動中去，這就是說唯物地應用着辯證法探討自然界和社會底各部分。現在我們所講的是這個方法底理論的和有系統的解釋和牠的理論的有系統的根據。這也就是平衡論所要講到的。

平衡論此外還有一個差不多重要的論證：牠使宇宙觀除去目的論 (Teleological) 的意味，這種意味是必然與根據『精神』自發的黑智兒的說法相聯繫的。不是進化 (發展)，而且不僅僅是進化，牠還給我們看到物質形式破壞的情形。因此牠同時也就是變動的物質系統之種種規律底一個術語，這個術語是更普遍而且沒有一點兒唯心的原素。

(三) 平衡論與生產力

歷史的唯物論底基本問題就是爲什麼生產力算是解釋一切 (『歸根說來』) 的原因呢。關於這個問題，馬克思主義的隊伍中 (我們正統的馬克思主義，共產主義的隊伍亦包括在內) 意見至爲不一……。每每有人把問題歸結到無用的『因素論』 (Theory of Factors) 上去，並且以生產關係 (『經濟的因素』) 去代替生產力了。實際上又每每把問題提到先有雞抑先有蛋的『出身』問題上去了。就是普列漢諾夫底解答 (見『一元論的歷史觀』一書) 也明明是不充分的。他對這問題怎樣說法呢？

他舉二派思想間的爭執來說：一派肯定地說：『人意指揮着世界』，其他一派說『生活條件創造了人類』，用我們的名詞就可以說上層建築和基礎。上層建築影響於基礎嗎？是的。基礎影響於上層建築嗎？也是的。普列漢諾夫也承認在這樣的設問之下是不能解決問題的。那末究竟怎樣解決呢？據普列漢諾夫的意見，以為這二種互相影響的東西是依賴着第三種東西（生產力）的。就用這一點去解決全部問題。

然而很容易看出，這樣只能夠把問題向前移動，卻沒有解決問題。試問實際上上層建築和經濟是不是反影響到生產力呢？是的。生產力又不是影響到經濟和上層建築呢？也是的。問題『在新基礎上再生產出來了』——只是這樣，也就是這樣。

可是這卻是社會學底中心問題。因為，假使對這問題不用方法論上的一元論底精神給他一個答案，而只企圖在『因素論』底羽翼之下去找一個躲避之所的話，那末德國資產階級的大學教授帛蘭頓堡 (H. Brandenburg) 所說的話——他說『在經濟和精神影響底估計中只有數量上的差別』〔註〕——可算得完全公正的了。可是第一，這等於一點問題都不能解釋的理論；第二，這可以成爲一切隨心所欲的理論，只不過不是馬克思主義。

〔註〕帛蘭頓堡是來布悉 (Leipzig) 大學教授，著『唯物的歷史觀，它的實質和它的變動』

（“Die materialistische Geschichtsauffassung, ihr Wesen und ihre Wandlungen”），上面引號中的一句話即見此書中。

帛蘭頓堡教授恭恭敬敬地拜倒在這樣的馬克思主義之前。

可是論到真正的唯物的歷史觀時，這位大學教授却寫道：『牠（唯物的歷史觀——譯者註）要把人羣共同生活底一切變動（alle Wandlungen）都談諸生產力底變遷上去；可是牠不能解釋，爲什麼這種生產力自身要不斷地變遷；爲什麼這個變遷是必然要向着社會主義的方向進行呢』「註」。

「註」見帛蘭頓堡著同書第五十八頁。

在解決此處所提的這個社會學上的中心（我重複說）問題的時候，在這個大學教授所提的語式上，很可以把它我們自己的方法論磨鍊得銳利起來了。

對於這個問題的答覆——我認爲這是唯一正確的答覆——是如此：生產力決定社會的發展是因爲生產力是表現着社會——一種特殊的現實的總和——與他的環境之間的關係……而環境與制度之間的關係推究到底是決定任何制度的一種因素。這就是變動的形態底一般的辯證規律之一。這是一個殼子，這個殼子以內在那裏發生分子（Moleküle）底移置，繫結並解脫着無量數的相互影響和相互矛盾的結頭。讓生產力受着『基礎』和『上層建築』底影響而變遷吧。這些影響底確定並沒有一點

兒改變了基本的事實：社會與自然之間的關係，物質能力底數量——社會是賴此種物質能力以生存的，此種物質能力在社會生活底過程中是能夠隨便改變形式的——總是一個決定其他一切的因素。

這樣，而且祇有這樣，歷史的唯物論底基本問題才能夠解決。

(四) 生產關係

照馬克思說，生產關係是社會底物質基礎。可是在許多馬克思主義（或『馬克思主義』）的思想家底派別當中存在着一種不可克服的傾向，這種傾向是要把這個物質基礎『精靈化』（Spiritualize）。資產階級的社會科學屋宇之中的心理派和心理方法之凱旋的遊行不能不『傳染』到馬克思主義和半馬克思主義的各派中來。這種現象是與一般唯心派哲學的增長着的勢力接踵而至的。在馬克思所講的物質基礎之下，又有人把奧地利亞派（賈巴衛），華達（L. Ward）一流人底『精神的』，心理的基礎引入進去了。這裏腐敗的奧地利亞馬克思主義在理論上成爲開槍射擊的人了。他們就開始在荒誕無稽的意義上去解釋物質基礎了。經濟，生產方法，在他們看來是心理的相互影響底下級的行列。物質的堅固的骨骼是在社會的大廈之下消失掉了。

俄文著作中這種馬克思主義底『心理化』應用得最澈底的，便是卜克唐諾夫的著述。就卜氏的意見說，即技術（Technic）也不是物體，而是人類藉一定的勞動工具之助而勞作的一種心得（或知

識)，是他們的所謂心理的訓練。

很明顯的，這種心理化的馬克思主義是顯然離開了馬克思所熱烈地確說的社會學中的唯物主義。然而我們卻怎樣去解釋生產關係底物質性呢？

我覺得在馬克思主義的著作中對於這問題沒有下過一個明確的答案，一部分也就因為這個緣故所以「心理的」結構（對於這種結構不能否認牠有某種的完整性和思索性的）會影響到馬克思主義的思想上來「註」。

「註」在一部分批評者底「理解」之下我當附以申明：這裏所講的是邏輯的單調，這種單調自然也有牠自己的社會經濟之等量的。

那末，怎樣解決這個任務呢？反對者提出了許多的論證來。最重要的一個論證便是說人與人的關係這一個概念是以他們心理上的相互影響為前提的。因此勞動關係也就是心理上的勞動關係。既然毫無疑義地說這些關係底創造過程和支持這些關係的過程就是心理上的過程，而這個心理過程是由社會範圍以內客觀化的種種心理行為所堆積成的，那末這樣就同時鑄定了「基礎」之社會心理的性質。

我要肯定地說，在我們的隊伍中出來反對這樣的論證的反駁還沒有發現過。因此我提出一個新

的唯物的解決法以解決我們的任務，這種解決法是根據馬克思的解決法底路線進行的。這個解決法是這樣：我們了解的生產關係便是空間和時間中的人與人（把他們看作『活的機器』）的勞動的配置（Coordination）。這種生產關係底系統，其『心理化』的程度是與跟着太陽的行星系統一樣的。

編年史的每一點上的地位底確定，這就是使系統之所以成爲系統的原因。從這個觀點出發，基礎一切心理性便都消失了。但是心理原素是中間人這一個事實絕對沒有一點兒破壞我們的論證底和諧；而且上層建築中的任何一種都是社會生活之總的再生產過程中的中間人。我認爲這裏所提出的解決法是唯一正確，唯一唯物的。而且，如果沒有這個解決法，如果除去這個解決法，便不能答覆亞德勒爾等人。

（五）上層建築和思想，上層建築之構造。

從靜的橫剖面去分析這些社會現象是絕端不足夠的。由此，許多誤解，錯誤，理論上的惑亂，以及騙人的，『似是而非』的解釋就都產生出來了。譬如說：研究家與科學的實驗室相周旋，這實驗室有牠的勞動工具，有特殊的勞動關係等等。由此就得出一個結論來：實驗室的（以及一切科學的）勞動是屬於生產的。把這個立場再推究下去，就可以得出這樣一個結論來：一切社會有益的勞動就是生產的勞動。其結果是一切都沉溺到這個『生產』中去了，而馬克思主義的理論變成爲以整

個去解釋局部的一種荒謬的解釋而別無其他了。或者是不知道在馬克思的建築圖中像科學會社，官僚機關，哲學學會，天文觀象台等一類的現象歸到那裏去這一層。

所以我在本書中首先把思想和上層建築底概念，提出來分別開來，而以上層建築爲更廣泛和更普遍的概念。思想便是思維，感情，影像，標準等等底一種系統。而上層建築則還包含着許多東西。我們在上層建築中應該辨別出三大範圍來，此三大範圍如下：

1. 這一個上層建築底技術，『勞動工具』（科學上實驗的儀器；國家機關中的房屋，大炮，算盤，圖表等等；藝術界中的畫筆，音樂器具等等）。

2. 人與人之間的關係（科學會社，官僚機關，藝術工作室中的人的關係，音樂隊中的人底分配）。

3. 意念，影像，標準，感情等等底系統（思想）。

我然後再把這個分析繼續發展下去；我又指出種種分化得更細小的標識來（例如音樂等等）。這樣就免去了許多過去所有的困難，而歷史的唯物論的方法就更正確而更明銳了。

（六） 上層建築之依賴於基礎。

上面所描寫的那個觀點指出了一個更具體的設問法，即關於上層建築之依賴於基礎，且經過基礎

而依賴於生產力的這個設問法。連綿不斷的——假使可以這樣講的話——設問之主要的缺點是在於『依靠』或『決定』這二個概念底不確定。正爲了這個緣故，所以馬克思主義和馬克思主義化的羣衆中會發生各種『傾向』。我們直得回憶一下舒廖弟柯夫 (Schuliankoff) 著『西歐哲學中的資本主義之辯解』一書，或愛萊推羅普羅斯 (Euleropoulos) 以及其他許多人的著作。敵人底批評的隊伍屢次利用着這個裂痕。可是，假使我們在每一種上層建築以內去辨別牠的原素的時候，就不難看出這些原素之間的具體的依賴關係是怎樣的——1. 相互依賴，2. 依賴別種上層建築的原素，3. 這些原素又依賴着基礎，4. 直接依賴基礎，5. 直接依賴技術，諸如此類，不勝枚舉。一切的『傾向』，簡單化，庸俗化，『連綿不斷的』設問，也就因此消失了。固然，因而研究家就擔負了很深切的『沉溺』於分析某種上層建築的責任，即很精密的勞動的責任。然而很顯然的，這並不是反對我的『革新』的辯論。

(七) 上層建築是分化勞動底範圍。

我把從勞動的觀點去分析上層建築亦作爲自己的任務。馬克思說到『智能的生產』和『思想的等級』並不是無因的。我這裏不講這些問題特別在我們這個時代，特別對於我們的黨的實際意義。我只講到這種『現象』純粹的理論上的主旨。

第一 這樣的觀點很好的說明了物質生產與『智能』生產的關係這個問題，而且一目瞭然地揭示了『連綿不斷的』設問在這個範圍中（一切『有益的』都是生產）的荒謬；特別是這樣的解決問題，很明顯的，智力勞動是永遠似乎從物質生產中產生出來而然後又脫離物質生產而獨立起來的；關於在這些範圍的邊界上所放着的範疇問題，這類惡訟式的刁難的問題在方法上就會消失下去，正完全與居中的社會集團和別種流動的東西之『驚人』的問題一樣。

第二 這樣的設問是要說明此種或彼種形態的上層建築勞動之表現底必要與此種勞動之各個部分底特殊的排列，即這社會中牠們的相對的限度（例如，物質與非物質勞動間的比例問題；各種形式的『精神』勞動間的比例問題等類，我覺得以前是絕對未曾有人提出過的；然而這卻是爲解釋許多主要現象所必需的；例如，把關於物質生產和行政的官僚機關的問題對於我們的實際價值來比較一下）。

(八) 『概念方法』與社會生活之形成的原則。

我認爲把大家所忘掉的馬克思底『概念方法』（“Vorstellungswiese”）這個論題來置諸前列，那是一個理論上的責任。毫無疑義的，這是馬克思用來與『生產方法』相對偶的一個概念。換一句講，與一定的生產方法相應的，有相當的概念方法，這後者是由前者來決定的。馬克思研究概念方法這個問題在理論上沒有像他探討生產方法那個問題那麼明顯和確定。但是看了他的各個單獨的

解釋（例如，他說應該研究『智能的等級』等等），已經十分明顯地可以知道他是怎樣觀察這些問題底立場的。這樣就解決了從下而上的社會生活之一致的基本『體裁』問題以及一切思想之歷史的相對性問題，這一切思想都不是從牠們的個別立場底觀點出發的（這種立場也許是永遠不變的）而是從牠們間的聯繫的形式以及配置之特殊的原則那種觀點出發的，此種配置的特殊原則也就是與『概念方法』這個概念不可分離的徵號。

（九）人的生理學與社會發展底規律。

關於生物學和社會學規律間的相互關係問題底不斷的爭論，我會從一個完全不同的根據上去把牠提了出來。就是說我把人羣之生理上的特徵以及與此種特徵相應的心理上的特點看作社會底一定的勞動力底資格（挑夫，音樂家，生產的組織者，商人，偵探，汽車夫，官員等等的心理與生理的特點）。這樣的解決問題才不至於發生『種種規律』之無爲的重複，這種『規律』底無爲的重複即在較優良的馬克思主義的著作中也處處可以碰見的（一方面是生物學和生理學等科學的規律，另一方面是社會發展底規律）實際上一個就是別一個的『變態的存在』。同一個現象可以從不同的觀點上去觀察的。挑夫底心理和生理的結構和他的勞動力底資格不是二個不同的東西，而是觀察同一事物的二個不同的方法。當我們研究太羅制度和心理技術等等的時候，這一點就表露得特別明顯了。

(十) 社會現象底物質化。

在我看來『革新』便是我所發揮的社會現象物質化底理論，文化積累之特殊的過程，當時社會心理和社會思想沉澱爲倡始的社會生活的物體形態了。這個物質化的（譬喻說）社會心理和思想自身又變成一切繼續發展底出發點了（書籍，圖書館，美術陳列所，博物院等等，等等）。假使社會現象底物質化是發展的社會底基本規律之一，那末很明顯的，在相當的範圍（即上層建築）之內，便應從此處開始分析。唯物的觀點在這裏又得到了新的證實。

(十一) 過渡時期底規律性與衰落底規律性。

反對歷史唯物論的中心辯論之一便是指出馬克思所講的生產力似乎有一種神祕的實質，不知道爲什麼，也不知道由於什麼這種生產力無論如何終是發展着的。在許多馬克思主義者底著作中屢次表現牠們最後的『求教』於生產力，若要掩飾這點，那就大錯了。然而馬克思本人在這一點上並沒有什麼過失，因爲他屢次指出『鬥爭階級底兩敗俱喪』的情形，同時全社會也隨之而喪亡，而社會的生產力因此也隨着全社會之喪亡而破壞了。社會底發展或崩壞是否天定這個問題是不能在這方面或那方面來抽象地解決的。牠只有根據具體的分析才能解決。

同樣在經濟上也證實，革命的過渡時期是要引起暫時的，相當久長的生產力底低落。

因此，尋常論歷史的唯物論底基礎往往從『生產力底發展』這句話開始，這樣的說法未免太狹窄了，因為這樣既沒有把衰落時代包括在內，亦沒有把革命的過渡時期說述進去。

所以，我在本書中認為分析這些有同樣重要作用的現象底規律性，也是理論上的責任之一。因為沒有這樣的分析便不能夠了解現代，所以這個分析就更覺得必要了。這些時期之社會學的特徵是上層建築影響之下生產力底退却時期，而這個現象還常常受着以前的那個生產力的狀態所限制的；換言之，這些時期的基本規律底特徵是暫時的上層建築底反影響之擴張過程（當過渡時期中新的社會平衡尚未建立的時候），這個特徵是有十分的確定性並且是屬於一般的理論範圍之內的。

在另一方面，我曾對革命過程中之必然的階段也下過一些定義，一部分是根據（例如『過渡時期之經濟』一書中亦然）克利茨曼（Ortmann）同志底指示，本問題底解決是應該歸功於他的。這樣一來，目的論就從牠的最後的一個躲避處中驅逐出去了。

我在這篇論文中所講到的只是我幾個主要的『革新』，實在還可以指出別的東西來：如階級學說，領袖與政黨之間的關係，革命的學說等類。可惜我沒有時間把這一切問題都來加以解釋。而且我還要求讀者原諒，因為我這篇『簡略的扎要』含有一種零星碎片般的性質。擺在我們面前的任務，

從這零星碎片的『扎要』中已經可以看出是很複雜的。我已竭我的能力去解決牠們過了。一切了解的人們，尤其是布爾塞維克都明白我的『新作品』底一般的方向是根據馬克思底正統的，革命的唯物觀之發展的那個路線前進的。我很感激地接受一切有價值的指示，因為大規模的合作在這裏同在一切其他範圍內一樣都是必要的。

但是讀者也許會高叫起來說：

『那末關於這一切真正嚴重而真正主要的問題爲什麼你的批評者之中沒有一個人說到呢，——假使這不是例外的話？』

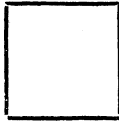
——『請你去問地上的風吧』……克奴脫，漢松 (Knut Hamsun) 關於一個完全不同的問題曾經是這樣告誡的……

歷史的唯物論

— 全 一 册 —

中華民國十九年六月出版

翻
印
必
究



版
權
所
有

—— 歷史的唯物論 ——

實價大洋一元八角

發 行 者	出 版 者	譯 者	著 者
南 強 書 局	普 益 出 版 社	依 梅 凡 根	布 哈 林

名著

山

城

辛克萊著 ★ 洪靈菲譯

這是辛克萊氏最近新出的長篇偉著，是一幅石油場的黑暗內幕的解剖圖，要比“石油”和“波士頓”還來得詳盡而更能感人。落機山脈一帶的社會內裏的生活，都在字裏行間活現着。本書涉及的範圍，非常廣泛，金礦，煤礦，石油場以及貪得無厭的人們，都是本書描寫的對象。那暴露着資本社會的黑暗，和牠的必然沒落的命運。間還穿插着一個年輕少女的出奇的故事，更令人手卷忘倦，意趣橫生的了。而洪靈菲先生是當代有名的普羅作家，其譯筆之流利酣暢，一如其創作，且能保存原文的作風。我們敢相信，“山城”這部譯本，是最近中國譯界最有價值的一部。要讀辛克萊氏的作品者，一定在渴望着牠的出版呢！

上海南強書局預告

● 社 會 科 學 類 ●

書 名	著 譯 者	實 價
辯證法的唯物論入門	德波林著 林伯修譯	一元六角
費爾巴哈論	恩格斯著 彭嘉生譯	七 角
史的一元論 (再版)	蒲列哈諾夫著 吳念譯	一元三角
西洋史要 (再版)	王 純 一 編 譯	一元五角
新教育大綱	李 浩 吾 編	一元三角
社會主義史	吳 黎 平 編	一元五角
社會問題大綱	柯 柏 年 編	一元五角
辯證法的邏輯(三版)	狄慈根著 柯柏年譯	七 角
社會學的批判	亞克色利羅德著 吳念慈譯	七 角
觀念形態論 (再版)	青野季吉著 若俊譯	七 角
世界大戰後的資本集中	魯賓斯泰著 李華譯	六 角
經濟學概論 (再版)	英國平民聯盟編纂 丁振一譯	六角八分
經濟學方法論	英國凱尼斯博士著 柯柏年譯	五角八分
新經濟學方法論	俄國寬恩著 彭桂秋譯	四 角
新社會之哲學的基礎	K. Korrich著 彭嘉生譯	三角五分
人口問題批評	河上肇著 丁振一譯	二 角
怎樣研究新興社會科學	柯 柏 年 編	二 角
社會問題大要(再版)	柯 施 復 亮 編	三 角
民族問題	李 達 編	三 角
社會進化史 (再版)	馬 哲 民 編	三 角
社會思想 (再版)	熊 得 山 編	三 角
經濟史 (再版)	馬 哲 民 編	三 角
國際政治現勢(再版)	許 楚 生 編	三 角
世界經濟地理(再版)	樊 仲 雲 編	三 角
法學概論	寧 敦 武 編	三 角
社會運動史	錢 鐵 如 編	三 角
中國封建社會史(再版)	陶 希 聖 編	三 角
政治學概論	秦 明 編	三 角

上 海 南 強 書 局 出 版

新術語辭典續編

柯柏年·吳念慈·王愼名 合編

自從柯柏年，吳念慈，王愼名諸先生所編輯之新術語辭典一書出世以來，大受全國研究新興社會科學和文學的青年讀者們的熱烈歡迎。因此，柯柏年諸先生爲答讀者們的盛意，更不斷地努力謀充實該書——新術語辭典——的內容。現在，已搜集了許多被遺漏的「術語」以及新近才從外國介紹過來的「新術語」，一一加以正確的明瞭的解釋，約得二十餘萬字。這許多新的材料，已編成爲新術語辭典續編，並在書末增加正續編新術語的混合索引，新術語英漢文對照表，以謀讀者們檢查的便利。書已付印。不日即可出版。

上海南強書局印行

唯物論與經驗批判論

烏連諾夫著 吳念慈·柯柏年合譯

烏連諾夫 (V. I. Ulianov) 是新興社會科學底建立者之一，而他底唯物論與經驗批判論 (Materialism and Empirio-Criticism) 是新興哲學之一最有權威的著作。

在一九〇五年革命之前夜，俄國發生了一種新的修正派的運動，即是波格達諾夫與盧那卜爾斯基等所領導的馬赫主義 (Machism)，反對着唯物論和辯證法。烏連諾夫在這次革命失敗之後，毅然地毫無忌憚地指摘馬赫主義底錯誤，而闡明辯證法的唯物論之正確。他底可驚的努力底結晶，就是這本唯物論與經驗批判論。這書給馬赫主義以一致命的打擊，而確立了辯證法的唯物哲學！

他在第二版的序文中說：『我希望這本書雖然是對俄國的「馬赫主義者」論戰的，還能夠幫助對於研究馬克思的哲學和辯證法的唯物論，幫助對於理解從自然科學之最近的發見所得之哲學的結論。』

無疑地，這是有志研究新興哲學的人們所必須精讀的一本名著！現已由吳念慈和柯柏年先生譯成中文且已付印，不日出版。

上海南強書局預告



文學類



書名	著譯者	實價
屠場 (三版)	辛克萊著 易坎人譯	精裝 一元五角 平裝 一元三角
流月	緞拉非著 楊騷譯	精裝 一元五角 平裝 一元二角
新興文學論 (再版)	雅科列夫著 柯根原譯 沈端先譯	七角五分
藝術論 (再版)	柯林哈諾夫著 沈伯修譯	九角五分
怎樣研究新興文學	錢謙吾編	六角
長途 (三版)	張資平作	三角五分
鐵戀	馬寧作	五角八分
到城裏去	愛羅考內斯著 王抗夫譯	三角八分
洗衣老板與詩人	楊騷譯	五角
湖絲阿姐	孫俠夫作	五角五分
		三角八分



辭典類



書名	編者	實價
新術語辭典 三版	柯柏年合編 吳念慈 王慎名	精裝 二元 平裝 一元五角
新文藝描寫辭典 再版	錢謙吾編	八角五分

上海南強書局出版

發行所：北四川路公益坊 38 號 • 門市部：四馬路中市 518 號 •