

著瑪海爾塔

觀界世代現

譯達李

版店書崙崑

重慶區財政經濟委員會
合作社工作指導委員會

書位號數 -----

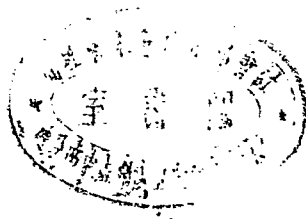
登記號碼 -----

MG
B019.1
6

著瑪海爾塔

觀界世代現

譯達李



版店書崑崙



3 2168 9919 9

譯者序

這書是A. Thalheimer *Einführung in den Dialektischen Materialismus* (*Dio moderne Weltanschauung*)的中譯本。這書的題目，原名現代世界觀，而內容却是辯證唯物論，所以德文本標題爲辯證唯物論入門，並於括弧內附註現代世界觀字樣。但我覺得還是用原名爲好，所以採用了現代世界觀的名稱。

這書本是一九二七年五月出版的，直到去年冬天我纔見到這書的兩種日譯本（一是高橋一夫的，一是廣島定吉的），讀了以後，覺得原著者站在客觀的見地，就辯證唯物論作科學的說明和純理的研究，雖然譯成中文不過十萬字，而對於辯證唯物論的精義，却已經是扼要的簡單的明瞭的敘述了出來，這確是研究辯證唯物論的一本很好的入門書。在國內讀書界

開始研究着辯證唯物論的時候，這個名著實有譯成中文出版的必要，因此我決定要把牠譯出交由崑崙書店出版，並且崑崙書店也早已把出版的預告登了出來。但後來我因為個人的私事牽制，直到本年四月間纔着手翻譯，不料我剛剛譯完一半時，又害了一場眼病，延至六月以後纔能繼續的完成這件工作。在這個期間，空勞定購的讀者們的懸望，這是我應當道歉的。

這譯本最初是根據兩種日譯本着手的，後來經友人替我寄來這書的德文本，使我有對照改譯的機會，所以我自信這譯本或許不會和原本有多大的出入，除了有三五處經我故意刪去不關重要的幾句以外。還有一點我也應該聲明的，楊東蓀君在我恰好譯完這書一半的時候，他已把這書譯好，並且把全部譯稿都寄來了。同一著作出兩種譯本，原是很平常的事，在我既然決必要譯成出版，楊君的譯本也不妨另行付排，但因種種關係，這事

也沒有實現，嗣後與楊君商洽，楊君竟同意讓我的譯本出版。楊君的譯文是很忠實的，我這譯本的後半，參照了他的譯本的處所不少，我在這裏特別說明。

這書的內容怎樣？讀者讀完了以後一定會明瞭，不過在譯者看來，覺得有略加介紹的必要，不妨附帶的說說。這書的內容，據著者在這書的第一章裏面說：「……以下我把辯證唯物論的前史、牠的完成、以及反對意見，簡單的列舉出來。至於辯證唯物論的自身，當然是本書的中心點。本書首先要研究的，是宗教問題。宗教問題是最根本的世界觀，其他一切世界觀，都是由宗教出發。其次是研究各種最重要的世界觀，在古代希臘印度和中國是怎樣發展的……再次研究法國的唯物論……是因為牠對於歷史唯物論的發展有過貢獻。再次介紹德國布爾喬亞 亞古典 哲學發展 中最重要的階段，提出黑智兒和費爾巴哈。本書所以介紹這兩位哲學家，是因為

他們……對於現代辯證法的世界觀，大有貢獻。最後我們通論辯證唯物論歷史的大體，再轉而研究歐美和中國現代最重要的精神思潮。（見本書第十頁至第十一頁）由著者這段話看來，這書的內容，大致可以明白了。

這書出版以後，各國的學者們曾經加了許多批評，就那些批評綜和起來，除了有些人指摘牠的幾個缺點以外，大都把牠看作是關於研究辯證唯物論的名著。至於所指摘的缺點，我以爲是無關重要的。譬如說（一）本書論印度哲學和中國哲學幾章的分量太多，似乎沒有絕對的必要；（二）著者對於前文所豫定要講的法國唯物論，後文並未提起，似乎是一種疏忽；（三）最後一章，只把實用主義當作現代布爾喬亞哲學的主要思潮看待，似乎忽略了所謂理想主義的哲學，而且從辯證唯物論的體系說來，這一章似乎可以割愛。像這樣指摘出來的缺點，也不能說是不對，尤其是（二）（三）兩項。但（一）項所指摘的，我以爲在我們東方人看來，却未必就是缺

點。就東方的哲學——印度哲學、中國哲學，開始作辯證唯物論的研究的，恐怕要算是這書了。這一點我們很是感覺興趣，並不見得就算蛇足。

總括起來說，這書雖然有些小小缺點，但是瑕不掩瑜，我們轉覺得這書的優點很多，那些小小缺點，我們可以容受的。尤其是本書的第七章到第十三章，是這書的主要部分，是辯證唯物論的發展和說明，也就是這書的純粹處，這是值得我們精讀的。我覺得這書的價值，並不見得要在蒲列哈諾夫的馬克思主義根本問題和布哈林的史的唯物論之下。

譯者識

目次

譯者序

第一章	宗教 (一)	一
第二章	宗教 (二)	二二
第三章	希臘唯物論	三七
第四章	希臘觀念論	五四
第五章	古代論理學與辯證法	七二
第六章	印度唯物論	九一
第七章	黑智兒與費爾巴哈	一〇八

第八章	由自然科學的唯物論到辯證法的唯物論	一三三
第九章	唯物論的認識論	一三七
第十章	辯證法 (一)	一五二
第十一章	辯證法 (二)	一六七
第十二章	辯證唯物論的歷史理論 (一)	一八三
第十三章	辯證唯物論的歷史理論 (二)	一九七
第十四章	古代中國哲學 (一)	二一二
第十五章	古代中國哲學 (二)	二二七
第十六章	實用主義	二三九

現
代
世
界
觀

(辯證唯物論入門)

第一章 宗教(一)

現代世界
觀的紛歧

本書題目，是「現代世界觀」。說起這題目，就會發生一個疑問：究竟是否和物理學或化學一樣，有一個爲一切人們所承認的統一的現代世界觀呢？物理學或化學，無疑的是統一的學說，通全世界都可用同一方法去敘述。固然，這些科學，也有種種問題會引起爭論，但這些問題，僅止於某種科學的內部，是基於被承認了的科學的已成知識而起的。這些問題，可由那些參加爭論的人們所公認的方法——即實驗——去解決。試舉一例，在物理學上，關於相對性原理所引起的爭論，就是這樣。這個引起激烈爭論的而且很緊要的問題，就是運動光的物質「以太」(Ether)到底存在與否的問題。但是在物理學上，這個問題，可以由實驗來解決。實際上，關於這問

自然科學
的統一性

題，有名的物理學者，經過了種種的實驗，尤其是美國的物理學者邁克爾孫 (Micholson) 對於這問題，也有種種實驗。並且關聯這個問題而引起的其他許多問題，如遊星中水星運行之外觀的不規則性問題，以及密接於太陽而通過的光線的進行問題等，都同樣的引起了許多爭論。對於這一切問題，在物理學上，都有一個叫做實驗的統一方法，有一個統一的解決方法。關於化學上的問題，也是這樣。例如最近發生的鉛或水銀到底可以變成金子與否的問題，許多研究者，都主張是可能的，但是經過正確的實驗，結果判明暫時是不可能。此外化學上的問題，如關於終極的化學成分的原子組成問題，在這裡得到進步的解釋和統一的解決的，也是實驗。分解原子為更小的成分，是已經成功了。因而若是我們觀察萬象，便可以說：世界上存有許多統一的科學，這些科學，人們可以統一的去研究，由統一的方法去決定。

可是在世界觀中的問題，便完全不同了。像統一的物理學、統一的化學或植物學一樣，爲一般所承認的統一的現代世界觀，是沒有的。我們知道，有完全對立的世界觀，彼此鬥爭異常激烈，而且相互間都不承認對手的方法。在這一世界觀認以爲真，在他一世界觀却認以爲僞；在這一世界觀認以爲僞，在他一世界觀却認以爲真。例如一個科學的社會主義者，就代表所謂科學的社會主義者的完全一定的世界觀，即是代表歷史的或辯證法的唯物論的世界觀。但是這種世界觀，同時又與其他世界觀對立；爾其他世界觀，也叫做現代世界觀，并且很激烈的攻擊辯證唯物論的世界觀；反之，辯證唯物論的世界觀，也很激烈的攻擊其他世界觀。再則，以下的事情，也應當考察。即是，我們在一方面會知道歷史的唯物論這種理論，是統一的。不拘何處，這種理論所論列的，都是用同一方法去論列。一個辯證唯物論者處理一定問題時，他和別個辯證唯物論者一樣，是用同一方

法去處理的。固然，在處理問題的時候，或不免有些差別，甲則比較精到，乙則欠缺精到，甲的專門知識較多，乙的較少，而他們的方法總是同一的。

及而

但是我們從另一方面看來，和辯證唯物論相對立的世界觀中，却又含有關於自然和歷史的許多不同見解。其中首先便含有所謂「宗教」的許多世界觀。宗教是一種一定的世界觀。宗教不止一種，而有許多種。各種宗教都各自主張：只有自己的是正當的，別派的都不正當；只有自己的可以指示人們以生活的正軌和死後到幸福生活的道路，並且可以解脫人們一切的罪惡和煩惱。和這種種宗教相並立的，還存有許多不同的哲學的世界觀。哲學的世界觀之多，正如哲學教授之多一樣。在歐美及其他各國，都有許多哲學的派別。只要是我們足跡所到的地方，人們便把這樣或那樣的哲學的世界觀，認為正當的來向我們講說。哲學也和宗教一樣，各派都主張自

己的是正常的，其他一切都是謬誤。這類哲學的世界觀的繁多，不僅歐美如此，即在中國也有許多哲學的體系，互相攻擊，互相爭以思想上的支配。因此便發生下面一個問題：我們在這樣煩雜的狀態中，我們究應怎樣找尋正確的方向呢？再清楚點說，我們究應怎樣纔能說明現代世界觀這個問題呢？

問題：辯
證唯物論
之史的發
展

若是我們說明這一定的現代世界觀，即說明辯證唯物論，或者會感覺到這種說明是一面的，也未可知。或有人許要說，我們折衷種種見解，從這裏面發見所有世界觀的共通點，用以說明所謂現代世界觀，也未可知。但是所有種種世界觀，都互相衝突，各由不同的前提出發，並且各採用不同的方法；所以要把這些世界觀混合在一塊，而取去各個當中所含有的衝突時，那麼，結果一點東西也不會保留了。讀本書的人，並不是像白紙一樣，毫無成見的，或因宗教的見解，先入為主，或受環境的影響，或因會

話、講演、書籍等等的影響，各人多少都明白的存有某種世界觀，因此要說明現代世界觀這個問題，就感覺到有些困難。所以我就不能以讀者毫無偏見的去讀本書所說明的世界觀的一切為前提。因為這個理由，本書的說明方法，就要依下述的程序進行。

本書並不是把最進步的世界觀辯證唯物論，當做已經完成的東西，介紹出來，而是要從牠的歷史及其生成來說明牠。我打算第一要說明的，是歷史唯物論的世界觀怎樣發生，及其所由發生的要素。第二，我打算由歷史唯物論的立場，本着批評態度，來說明和歷史唯物論並立而攻擊牠或者自信能夠補充牠修正牠的歐美及中國最重要最有名而且最有勢力的世界觀。本書選擇這種說明方法的理由，是想使讀者自己能夠開闢獨立研究的道路，並且在現在及將來會遇到的種種精神的潮流中，能夠找出正確的方向。我覺得有名的德國哲學家康德(Kant)所用的方法，是最好的方法。康

獨立研究
的途徑

用理性和歷史

德對他的聽講生說：『我沒有想到我是教你們的哲學，就是沒有想到教你們某種確定的學說。反之，我是教你們怎樣去思索哲學，怎樣去研究自然和歷史』。哲學譬如一種手工業，如同製靴業一樣。若是我對於某人雖講說製靴業，但如果不從實際上去指示他，這講說對他是不會有多大用處。同樣，若是我關於辯證唯物論，只講些冗長而廣汎的話，而不把這世界觀適用於社會學、歷史、自然科學、認識論等根本問題上面，統一的來研究這些問題，並指示解決的方法，我的說明也不會有一點用處。因此，我說明歷史唯物論或辯證唯物論的時候，就要應用唯物論本身的方法。在這里，讀者會懂得辯證唯物論的兩個特徵。我是把辯證唯物論當作發生了的東西，當作歷史的東西來說明的。辯證唯物論，對於自然界和人類界的一切事物，是不當做完全的東西，不當做一動即完結的東西去說明，而是當做已經發生的東西，當做繼續變化進而趨於消滅的東西來說明的。這是歷

辯證唯物論的兩個特徵

現代世界
觀的兩個
根本傾向

史唯物論的特質之一。第二、我若是把歷史唯物論怎樣從那和牠對立的一種或數種世界觀發生出來的事實指示出來，那麼，大家也必會看出辯證唯物論的一個特質。這即是說發展起於矛盾，事物常從反對的東西發展起來的見解。這個命題，還要有詳細的規律和根據，後面再說。凡是適用於一切事物而都妥當的事情，都可以適用於歷史唯物論的自身，我以下要敘述的，就是這件事。

我們若是把現在互相對立的種種世界觀詳加考察，便知道這種種世界觀，並不是無規則的混亂着，而是可以分別為完全一定的集團，完全一定的種類的。根據這見解去考驗這種種世界觀，就發見兩個根本傾向。這兩個根本傾向，和那成爲現代資本主義社會的特徵的階級分類，完全一致。正如普羅列達里亞和布爾喬亞對立一樣，現代世界觀，也根據這兩個根本傾向，團集起來。其中根本傾向之一，是普羅列達里亞的根本傾

中間傾向
即小資產
階級的傾
向

布爾喬亞
的傾向
之變態

向，有歷史的或辯證法的唯物論或馬克思主義等。第二是布爾喬亞的根
本傾向，是由所謂觀念論的世界觀的種種形式表現的。這兩個根本傾向在
其世界觀上是決定的東西，正如這兩個階級的對立在社會生活和經濟上是
決定的東西一樣。此外和這兩個傾向並立的，還有第三個傾向。這第三個
傾向，外觀上好像是站在上述兩階級的兩傾向之間，並且如牠自己亦以超越
那兩個傾向自豪，但實際上不過是布爾喬亞的世界觀的一個特別形態。
這個世界觀，正和站在兩大階級中間的那個小資產階級一致。小資產階級
，在社會上好像是站在普羅和布爾兩大階級之間；因此，他們的種種世界
觀，好像也是介在普羅的唯物論傾向和布爾的觀念論傾向之間。但是實際
上，小資產階級並不能在普羅和布爾兩大階級之間，採取中立的態度，他
們不得不傾向於兩階級的某一階級而與牠締結同盟；同樣，小資產階級的
世界觀，不能超越唯物論和觀念論，也不能介在唯物論和觀念論之間，事

本書的序

實上這種世界觀，却是觀念論的或布爾喬尼亞的傾向之變態。下面我打算從歷史的發展上，說明這些根本傾向。這裏我們認為必要的事情，並不在列舉許多學者、名稱、和參考書目等類，而是盡量去闡明根本觀念。從中國的立場看來，只有歐洲的思想精神史的大綱是重要的。以下我把辯證唯物論的前史、牠的完成、以及反對意見，簡單的列舉出來。至於辯證唯物論的自身，常然是本書的中心點。本書首先要研究的，是宗教問題。宗教問題，是最根本的世界觀，其他一切世界觀，都是由宗教出發。其次是研究各種最重要的世界觀，在古代希臘，印度和中國是怎樣發展的，這當然不是一一加以研究，而只是研究那根本的和普通的東西而已。再次，研究法國的唯物論，即是研究那準備了十八世紀末期最偉大最有意義的布爾喬尼亞革命的世界觀。本書所以特別研究法國唯物論，是因為牠對於歷史唯物論的發展有過貢獻。再次，介紹德國布爾喬尼亞古典哲學發展中最重要

宗教是最
古的世界

的階段，提出黑智兒(Hegel)和費爾巴哈(Feuerb. ch)。本書所以介紹這兩位哲學家，是因為他們兩人和法國唯物論者一樣，對於現代辯證法的世界觀的形成，大有貢獻。最後我們遵論辯證唯物論歷史的大體，再轉而研究歐美和中國現代最重要的精神思潮。

本章是宗教的考察。本書所以首先研究宗教，是因為宗教在各種世界觀中是最古的東西，但在這裡，我不研究各個國家或時代的複雜形態的宗教，因為這不是本書的目的。本書所研究的，只是宗教上普遍的東西，即原則。換言之，本書所研究的問題是：宗教和現代世界觀在原則上怎樣不同？宗教怎樣發生？宗教之物質的原因何在？宗教何以為科學所替代？最後何以為科學所消解？社會主義對於宗教占居什麼地位？

宗教的根
本性質

第一個問題是：宗教和現代科學的辯證唯物論的世界觀有什麼分別？構成宗教的特質和根本性質的是什麼？宗教的根本性質可以這樣說，宗

教是空想或想像力的產物，和那科學的產物現代世界觀相反。兩者相比，可以說，宗教立腳於信仰，科學立腳於知識。雖然這樣，若說宗教和科學完全相反，祇是自由空想的產物，沒有已存的經驗要素，那也是不對的。宗教的空想和其他一切空想一樣。一切空想，一切虛構，都自有其變成空想的一定的經驗基礎。科學雖同樣有經驗基礎，但科學和宗教不同，不是由空想造出經驗基礎，而是由論理，由實驗，由思惟整理出來的結果。

自然現象
之宗教的
與自然科
學的說明

爲要盡量簡單的說明這種區別，我可以舉一個實例，關於同一的對象，我們看宗教和科學究竟是怎樣說明的。現以雨的現象爲例。雨在人類物質生活上特別重要的現象。在以經營農業爲主的民族，那民族的命運，顯然爲降雨的度數、雨量、以及地理的分布所左右。但雨不是人力所能左右的現象。人們不能隨便要雨落下或停止。然而宗教是怎樣解釋的呢？原始的人民是怎樣觀察的呢？他們的想像，都以爲這自然現象的雨是某種空

想的人格即雨神的產物。這樣的雨神，在原始人民之間，採取種種姿態顯現出來。於是很重要的事情，就是對於雨的本神或主神這些神，人們可用種種手段去感動牠們。這種手段，左右着一些大人先生，我們從經驗上可以知道。所謂手段，便是供物（犧牲）、祈願（祈禱）、威嚇、或代表實際行動的象徵行為（儀式）。辦理這些事項的人，在各種民族中，都有專家，即所謂求雨師。求雨師相信可以用儀式或呪文呼喚天雨。這是宗教對雨的解釋。反之，科學對於雨却完全採取另一態度。科學認為雨並不是雨神精靈或鬼神的產物，而是自然的原因和一定的自然力的產物。科學對於雨的原因，不求之於隱避在現象背後的思想人格，而求之於這種現象對自然界的一般因果關係。所以就發生了一種特別的科學，即是氣象學。氣象學研究雨，觀測雨的現象，第一，先觀測原因何在，結果如何，然沒再加以整理。如在什麼條件之下，雨便停止，又在什麼地方，雨便落下等等，都是氣

象學所研究的。但科學在現時還不能正確豫言何時下雨，不能隨時使雨落下。而澳洲的求雨師，好像比現代氣象學者還要進步。因為現代氣象學者，雖多少能夠豫言下雨，却還不能使雨落下。由以上的說明，我們便可以看到科學的方法和宗教的方法之間，實有根本的對立。再舉一個普通例子，譬如雷的一個顯著現象。迷信深的人，便以為這是雷神在雲端駕車打鼓，自信只要有種種魔術的器具，就可起雷。我們知道，科學對於雷的解釋，完全採取不同的方法。科學以為雷是和電結合的音響，即與電光過程相結合的音響。我們在事實上雖然還不能大規模的造出電光和雷，但在實驗室中，却已經可以造出類似雷雨的事象。

由以上的實例綜合起來，宗教的特質，不問在自然界或歷史中，都是一定範圍的經驗經過空想的加工；而那加工的形式，總是把種種神奇、精靈、惡魔等作為自然現象的創造者、本神、或主神來說明的。在最發達的

宗教的經驗
是空想的
加工和
補充的

宗教形式裏，已沒有多數的神奇、精靈、或惡魔等存在，而存在的東西，只是自然的最高指揮者唯一神，是住在世界外部、世界彼岸的一個空想的實體。人們自身，以爲可以看出這種本體的基礎，牠的能力爲空想的存在所增高，而這空想的存在，即沒有和他相當的肉體，也是具有那種能力的。在這裏或許不應說是一個神，而應說是一個有支配權的家族，即共同支配世界的神父、神子、及聖靈。從澳洲土人間所通行的原始形態，以至基督教所採用的形態，其發達雖有長的連鎖，但在宗教的原則上，並沒有什麼變化。就是在現代資本主義之下，也有精鍊了的各種形態。這種宗教的觀念，固然和澳洲土人關於雨神的原始觀念不同。但仔細看來，就可知道這樣很精鍊了的觀念，仍可把種種事變，追溯到任意引導出來的原始人所空想的人格。

科學的方法，便完全不同。科學做些什麼呢？科學觀察事實，蒐集事

實，把事實分類整理，詳加分析，來探究有前者爲什麼接着有後者、同時存在的事物怎樣互相作用、以及事實怎樣發生等法則。科學又探究（並且這是最重要的）各種社會形態怎樣發生？怎樣變化？更進而在自然科學上造成技術，在社會科學上建立政治，因此依照已知的法則，役使自然力以適合人類的目的，造出使用價值或社會的文物。在這一點，宗教這東西，無論採用何種名稱，都和現代科學，現代世界觀根本不同。

宗教的主要來源
一、人類對自然的關係
二、社會的關係

其次要說的，是「宗教見解的主要來源是什麼」一個問題。宗教的主要來源有二。第一個來源，是人類對於自然的關係。就是人類爲自然所左右的事實，和人類對於實際不能支配的自然力實行祭祀、祈禱、禮拜，而要在空想中去支配的意欲。第二個來源是個人對社會的關係，因而是社會關係的總體。這個來源的重要，並不減於前者。形成社會關係的基礎的東西，是生產方法。這就是人類爲維持生活，用一定工具以生產有用東西時

相結合的關係，也就是人類製造物質生活資料的社會方法。這里先就原始社會的形態，考察上述宗教的兩個來源。首先要考察的，是人類爲自然所左右的事情。人類在技術上，經濟上，發達的程度愈低，他們就愈易於強烈的爲自然所左右。因此，用宗教空想的眼光來觀察自然界一切現象的傾向，也就愈加明顯。現在我們若是想想原始人類把那用石骨或木片造成的東西做工具，實行狩獵或漁撈，纔能勉強維持生活，就可知道他們不能不從對自然的依賴關係，顯出種種宗教的觀念來。或者再拿原始時代的農民來看。他們是很容易受太陽、風、雨以及當地河流等自然力所左右的。人類只要是不能認清或預料這一切關係並且不能用點技術去支配這些關係時，他們一定要用宗教的觀念來尋求支配這些事物的手段。同時，我要促大家注意的，就是中國古代宗教的基本特徵。這古代宗教，當然是農民宗教之一。就這種宗教說，那爲農民所重視的雨、天氣、星辰等自然力這些事

物，在宗教的觀念之中，有着決定的作用。我們如果觀察種種社會形態及其宗教時，就可看出這兩者是常和當時社會對自然的關係有極密切的聯繫。關於這點，只能說個大概，不作詳細解釋了。

社會秩序
之宗教的
確立

宗教觀念的第二個來源，是人類間的社會關係。人類間的社會關係，是表示社會中各個人都依賴於全體，而全體對個人是成爲較高權力顯現出來的。成爲全體的社會，在原始時代，對於各個人有最強的影響。就是說，各個人對於血族或氏族的依賴是很有力的。道德、法律、習慣、風俗以及一般社會的規則，對於各個人，有着強制命令的作用。然而各個人對於這些東西的意義和目的，大概是不能認識或理解的。這些東西，只是本能的自動的發生作用。原始社會的本身，仍是一種自然體。所以社會的命令、規律、習慣等等，對於各個人都有很大的作用，和莫明其妙的自然力一樣。實際上，原始社會種種的組織，在全體上，對於牠自身的秩序，對於



答布的規定

祖先崇拜
和血族制度

確實的自然力，採取同樣的態度。由社會關係這種性質出發，那成爲牠的基礎而加以承認的宗教的觀念，就自然發生出來了。例如南洋各地，都有所謂「答布」(Tabu)的規定。這「答布」的規定，是某集團的人們，在某期間不可狩獵某種動物，不可採集某種植物作食料的意思。這樣的規定，實有明白的意義。這種規定，相當於生產的統制，有統制一定的分業和消費的作用。但後來這些規定變成了很難理解的而有自動作用的東西，於是從這些規定出發，就發達而爲一定的宗教觀念，而這種宗教觀念，似乎是某種精靈惡魔等在發布命令強制人們遵奉的東西。再舉一個很切近的實例來說。那崇拜死者靈魂和祖先靈魂的事實，恐怕是最古宗教的觀念了。就最原始的宗教觀念說，這樣靈魂的崇拜，實演過極大的作用。祖先靈魂，縱使不把牠當做一個自然現象的化身來說明，我們還是可以從社會關係上來說明牠。爲子孫所崇拜的祖先靈魂，當然是在空想上維持一血族及其後裔之

僧侶階級
是由社會
的分工及
階級形成
的生產出
來

當時僧侶
階級的進
步作用

間的關係，並保證傳統的社會秩序之繼續的承認的。家族或血族的祖先靈魂，就體現這樣的秩序。同時我們又要知道，宗教觀念特別有力的根源，也是起于社會內部發生階級對立的時候。爲什麼呢？因爲宗教的觀念，是支配階級制服隸屬的被剝削被壓迫階級的手段之一。不但如此，自從社會分工，階級對立形成以後，那專管宗教事情的特殊的世襲階級（即所謂僧侶）；也從此發生了，這個特殊階級從直接生產的勞動中，多少要解放出來，而仰給他人勞動的剩餘生產物以生存的。所以宗教的觀念，對於這種僧侶世襲階級，就成爲建立並維持他們自己在社會上所占優越地位的手段之一了。但是我們不要以爲這是他們真正的欺騙。並且這種世襲階級和他們的觀念，是由社會和自然各種關係發生出來的。因此，這些東西，無論僧侶自己或民衆，都以爲是真正的東西。這便是相當於原始的各種關係和思維方法的世界觀。我們雖是辯證唯物論者，却也承認僧侶階級在某種時

期內，也曾演了進步的作用。人類在要生產必要生活資料而必須異常努力去奮鬥的時代，僧侶階級雖不直接從事勞動，却可以從事社會所必要的種種職務，所以他們必須要從直接生產的勞動解放出來。這樣看來，僧侶總算是發達科學要素最初的人們了。天文學的端緒，可追溯到埃及或巴比倫的僧侶；幾何學最初的要素，也是由僧侶測量土地，建築寺院的设计，預測尼羅河水增減所發現出來的。所以僧侶世襲階級，在哲學和自然科學上，實孕育了那終結一切僧侶階級和一切宗教的萌芽。

第二章 宗教(一)

宗教的發展及其與生產形態的關係

前章說明了宗教一般的性質和起源，以及原始社會宗教發生的來源。

我們的結論就是：在原始社會，對宗教見解有兩個主要來源，第一是社會依賴於自然，第二是社會生活自身的生存。現在要更進一步來指出宗教的發達以及生產方法和社會形態的發達之間的關係。這當然也是不能怎樣詳細說明的。這種歷史，實在很有興味，而且範圍很廣，我只能敘述大概的綱領。我首先要敘述的，是古代種種神的觀念的發達。和社會形態的發達以及社會組織，是最密切關係的。試舉個例子來看，各種地方神或種族神相合併的這種現象，是很普通的。在太古時代，各個血族結合起來成爲種族，各個種族結合起來成爲種族同盟或民族聯合；同樣，原始的村落神

地方神、
種族神、
民族神

或氏族神也結合而成爲種族神。這時候，許多神之中，又選出一神，奉爲該種族的最高神。其次，許多種族併合爲一個國民或民族時，我們就可看到有一個民族神。最後，到了更大的統一成立而由種種民族成立一個帝國時，于是就超越民族神的階段而造成一個帝國神了。問于這點，在古代中國，可以特別看得明白。古代中國的諸神、冥魔、精靈等的構成，和社會的構成，全然一致。在第一階段，家族或血族之靈就是祖先；地域稍廣，就有爲村落或地方之靈的神，更有都市的神和地方各國的神；最後，中國由種種封建小國家發達到中央集權的王朝，神的觀念，也起了一個集中作用。最高的神「天」，就成立起來了，皇帝就是這天朝的最高僧。同樣，我們又可看到在西歐羅馬世界帝國中由原始的種族宗教或民族宗教以至成立爲世界宗教的基督教。那成爲世界宗教的基督教，牠的發端，乃是巴勒斯坦（Palastina）的小民族猶太人的民族宗教。猶太人的民族神，以後擴大

原始基督
教、奴隸
階級及壓
迫的宗教

爲世界神。但我們要問：這猶太人的民族神何以特別適合於做古代國際的
世界神的發端呢？就是因爲牠是被壓迫民族之神。羅馬帝國時代的被壓迫
階級和被壓迫民族，自然就成爲這新的世界宗教最初的信徒。關於基督教
及其普及，還有一句話要補充的，就是基督教和社會構造的關係，不僅在
其爲世界神之神之性質中表現出來，即在其他非常重要諸點之中也表現了
出來。基督教最初是成爲奴隸的宗教出現於世的。奴隸在人民中是最被剝
削最被壓服的階級，對於救世，抱有最大的願望。這些奴隸，是從一切領
土到羅馬來的。共同的壓迫與共同的一般生活，抹去了他們中間民族的差
別。他們很容易接受救世的國際的宗教，一個世界宗教。但這裏也許有這
樣的疑問。爲什麼奴隸間還有宗教的要求？爲什麼奴隸不成爲唯物論者或
無神論者？爲要理解此點，不可不懂得：一個階級到了具備可以建設一個
新世界一個較高經濟及社會秩序的力量與能力的時候，到了自己可以解放

自己的時候，就只有這個階級才能完全棄掉宗教。若就古代的奴隸說，却不是這樣。從奴隸制度出發，而直接走向較高經濟及社會秩序的道路，是沒有的。奴隸制度引起舊世界陷于沒落，就是引起希臘和羅馬文化世界陷於沒落。到了日爾曼種族侵入羅馬帝國，破壞了舊的社會秩序和文化，而在那上面建設了封建制度之時，纔漸漸開始新的發展。奴隸制度自身，是沒有什麼歷史的出路的一種制度。因此，反抗自己運命的奴隸的意識形態，必容易感到信仰，必容易接受基督教。這種解放，必是帶着空想的形態，而為世界救世主所支配的消費共產主義的一個王國。這王國起初雖是放在這個世界，以後還是移到了那個世界，即「天國」。更附帶說明一下，在現代的奴隸之間，譬如在北美合衆國南部諸洲栽培棉花的地方，他們對於基督教的信仰心，也特別熱烈，這也是同樣自然而且必然的發生出來的，這是他們受了非常壓迫，自己不能找出路的一個反作用的表現。

其次，我們在封建的中世紀，也可以就社會制度和宗教觀念之間，看出同一的關係。封建的中世紀的宗教，也好像是和太古的宗教全然相同。但是中世紀的社會關係，發生了變動，同樣基督教也發生了變動。在中世紀，代羅馬帝國而起的，是封建國家的制度。近代歐洲民族國家的萌芽，就從這時候次第發生的。於是地方的經濟關係，就趨於狹隘了。因此，最易引起我們注目的，就是：基督教本來只承認由三個人格成立的唯一神，此外是不承認的，可是到了中世紀，那聖像就有種種不同，那種種的神，便和封建社會有同樣的編制。有了種種支配階級的編制，於是就有相同的種種神的編制。封建的秩序大概有下述的編制。起初僅有封建地主，這些地主，是某伯爵某公爵等諸候的家臣。這些諸候更集合起來，便有一個領主立在他們上面。領主、諸候、國王，及其他種種等級的人們，又擁戴一個皇帝為最高權位。中世紀的神，完全和這種等級制度相適應，這是我們

可以看到的。最先在村落有村落神，其次在各地方各有特殊神。德意志，法蘭西，英吉利各民族，就各有各的民族神。這樣制度，漸漸擴大起來，就到了天國。在天國中，有許多天使，各占居相當的地位，那三位一體的神，便占居最高位，做天使之長。這種封建制度，在冥府之國（即地獄）也是相同的。關於基督教這樣封建的觀念，曾經歐洲中世紀的一大詩人描寫了出來。這個詩人，即是十三世紀意大利詩人但丁（Dante）。他用古典的筆調，描寫了天國和地獄的階級制度。我們在封建的中世紀，又可看到最原始的宗教觀念還沒有消失，妖魔鬼怪等邪教時代的觀念還是存在。這些種種色色的惡魔和精靈等，都補充着基督教的世界。這些東西在中世紀社會生活諸關係之中，也有了根源。

現在來敘述現代資本主義社會中宗教的起源及其作用。首先我們應當知道的，資本主義社會對自然的關係，和從來一切的社會完全不同，所以

宗教在今日資本主義社會中早已沒有什麼地位了。原始人類很易爲自然所支配，在中世紀，大部分也爲自然所支配，但是在現代資本主義社會，却完全兩樣了。現在，人們能用技術和自然科學去支配自然，并且能擴大這支配到無限的範圍。現代自然科學家，不會再訴之於什麼魔術的法式。想製造某種機械的技術家，也不像澳洲的魔術師或西伯利亞的巫術師那樣，他們現在是應用關於各種材料所已知的性質和作用來製造機械。所以在這樣狀態之下的現代資本主義社會還存有宗教觀念的事情，看來好像是很奇怪的。但我們要知道現代資本主義社會宗教觀念的起源，不是在牠和自然的關係，而是在社會的本身。在這種情形之下，支配階級雖知道支配自然的方法，却不知道有計畫的統制社會的方法，這是根本不可否認的事實。如我們在經濟學上所學的一樣，資本主義社會秩序的特徵，是社會不能在全體上作有計畫的進行，並且是爲盲目無秩序的狀態所支配。資本主義社

會，不能統制他自己的經濟和社會生活，而各個人和全體社會反爲經濟生活所支配。因爲這個緣故，資本主義社會本身對於經濟的關係，正和澳洲野蠻人對於電光雷雨的關係一樣，並無差異。資本社會的這種性質，在經濟恐慌、戰爭、和革命發生的時候，表現得最爲明顯。經濟上一起恐慌，無數經濟的存在，馬上就被破壞，而各個人却無法防禦，並且也不能迴避這種運命。資本主義經濟，雖由停滯發展到興旺，又由興旺發展到恐慌，但是牠却不能左右這種發展，不能豫測恐慌時期，也不能迴避恐慌。資本主義社會的破壞，在戰爭時期，作用更加擴大，幾百萬人民都死傷，幾百萬財富都化爲烏有。資本主義社會對於這些事變，是沒有一點辦法制止的。我們知道，誰也不願意使幾百萬人民死傷，使幾百萬財富化爲烏有的，只是資本主義社會無力防止罷了。社會要防止此事，又有什麼力量呢？不但這樣，並且引起這種恐慌，引起那用戰爭和革命來解決這種恐慌的東西

宗教心、
戰爭與革
命

，還是資本主義競爭呢。這些事實，就是說明：宗教觀念何以在現代資本主義社會還不死滅？何以還有社會的根源？何以宗教觀念只要有這種社會地位存在，仍得繼續存在，並且今後也會留存於資本主義社會之中？當戰爭和革命危機發生時，各種宗教潮流，在支配階級之間，是有很強的表现，這是顯著的事實。歐戰時，歐洲布爾喬亞之間，曾經發生了一個新的宗教運動，無論大家知道不知道，這總是一個事實。宗教上的新潮流，即在世界戰爭以後所發生的革命之時，也曾經表現出來。降神術、交靈術等對於靈魂幽靈的信仰，都復活起來，並且風行一時。這種信仰，和南非洲 Bush 蠻族的信仰，並無不同。這些粗野的宗教形態之外，還有不易看出的很精緻的形態，但是這種宗教，和原始人類最原始的觀念，即是說死者靈魂和肉體無關係而能影響人類生活的觀念，多少是有共同性的。歐洲布爾喬亞雖站在發達最高峯的頂點，但處在今日普羅列達里亞革命時代，

對宗教及
教會而行
階級的爭
鬥布爾喬
亞

支配工具
的宗教

宗教却是他們自身安感和休養的一種手段，是他們的基礎動搖時所賴以支持的一個柱子。

布爾喬亞，也曾有過和宗教鬥爭的時代。這個時代，教會是他們的敵對階級要具之一，所以他們對這種敵對階級不能不組織革命去對付牠，而且教會又是和封建制度君主專制相結合的。這個時代，雖然短促，他們却是反宗教的，並且號召國民從事於反宗教反教會的戰爭。但是布爾喬亞得到國民援助，獲得權力，占了支配地位以後，他們馬上就變更他們的立場。這是因為他們占了支配地位時，就發見宗教這東西，對於他們本身，是政治的經濟的支配之最良支柱。關於布爾喬亞準備戰爭從事反教會反宗教鬥爭的時代，留在後面再說。這個時代大概是極短的。布爾喬亞一旦覺得壓迫國民大眾是於自己有利時，宗教之於他們，便又轉變為支配的工具，即變為束縛國民大眾的精神的工具之一了。

現在再敘述宗教對於另一個大階級農民所演的作用。在現代的社會，農民，特別是小農，完全處在特殊的社會經濟狀態之下，對於自然界也有特殊的關係。小農不像大資本主義的企業家，並沒有近代的技術。農民的經營不能大規模的充分利用近代的科學和技術，祇是用比較原始的和簡單的工具去從事勞動。所以結果，農民比較資本主義的企業家，很容易受自然所支配。這樣的農民，常受雨、日光、地質、及其他無數自然原因所左右。這些自然原因，農民既不能支配，也不能給以少許影響，在他們看來，這些都是超越一切的力量。因此，小農中宗教的根源，便存在於對自然的關係中，這是容易知道的。這種根源就是在他們社會的關係中，在階級的地位中，也是有的。只要農民不是經營簡單的自然經濟，他們就是一個商品生產者。他們生產穀物家畜，作為商品，搬到市場去。這種穀物和家畜，如何買賣，他們所得的報酬如何，是完全由市場決定的。市場對於

每個農民，決定他們的勞動是否無用，決定他們是否能取得勞動價值的全部分或一部分。所以決定價格的，不是農民自身，並且他的運命是由所謂市場關係的經濟力所左右。我們就中國做米的農民來說，他想賣米的時候，米的價格不是簡單的由他做米所用的勞動量來決定的，而是由倫敦或紐約交易所所定的市場價格來決定的。所以農民因為這種他所不知道的，縱令知道也無可如何的市場法則而陷於破滅的事實，是常常有的。再舉一例。譬如印度，做印度的農民，曾經有過幾十萬或幾百萬的數目。但化學的人造錠發明以後，印度的全生產和無數農民的經濟，都完全破壞了。農民在這種狀態之下：一方面受自然界很強的支配，他方面在市場上受資本主義社會諸法則所左右，因此，在他們之間，那宗教觀念的完全自然的起源，又不得不出現了。

現代社會各階級之中，從他們的地位看來，有最多前提能放棄宗教觀

念的階級，只有近代的普羅列達里亞。這理由是很明顯的。就是普羅列達里亞，從牠的地位看來，是現代社會中最革命的階級。普羅列達里亞因為牠是個革命的階級，所以看穿了宗教的觀念，只是替布爾喬尼亞用那現世受苦死入天國的話來安慰他們的一種手段罷了。並且普羅列達里亞又認清了布爾喬尼亞自身並不以天國的財寶為滿足，還是在儘可能的努力集中現世的財寶。所以普羅列達里亞完全明白這樣來世的預約，是靠不着的。過去奴隸的宗教基督教，是以反抗為精神的，現在也是宣講服從的教義了。這種事實，在支配階級看來，是基督教有益的方面，而一切勞動人士，却不能不排斥這樣的立場。歐洲的布爾喬尼亞，所以極端熱心要把那對於他人寡慾的宗教輸送到印度、中國、非洲等殖民地國家去的理由，也是從上面所說的那種事實產生的。牧師們向中國人說：信賴天國呵！寡慾呵！順從呵！這樣的說教，為英帝國主義起見，那是再好沒有的事情。紳士們在

禮拜日也許到教堂去，但是在工作日却努力的取得中國現世的財寶。這樣看來，歐洲資本家們所到的地方，無論在那里，總是把白蘭地、聖經、和牧師一塊送去的這種事實，我們也可以明白了。

此外，使近代普羅列達里亞放棄宗教，而代以現代世界觀的，另有一種動機。他們，對於自然的關係，和農民不同。他們能運動機械，知道技術。他們是不想把自然現象歸諸超世俗的實體負責的。因為他們在勞動過程中所處的地位，自然現象就做自然現象，沒有什麼空想的成分。至于說到他們對於社會力的立場，那就只有他們纔是認清資本主義經濟的本質，依着自己歷史的將來，而以推翻一切都委諸盲目偶然的資本主義社會，代以社會主義社會為使命的階級。在社會主義社會之中，人類不僅開始支配自然，還能支配經濟生活，並作有計畫的進行。他們的這種立場，就是他們能夠最容易而且最根本的放棄宗教的空想觀念的結果。所以在現今近

代資本主義各國，我們可以看到只有他們在事實上把宗敎觀念根本拋棄了。固然，在現代社會中，也有信仰宗敎很深的勞動者，這是不容否定的。但這種事實，還是他們受了教會和布爾喬亞敎育惡化的結果。他們要想從這種惡影響之下解放出來，只有自己來學習和反省。在資本主義各種關係之下，能夠從這種影響，完全把精神解放的人，在普羅列達里亞中，還不過是少數。祇有資本主義支配顛覆之時，普羅列達里亞全體，纔能開始做斷絕宗敎觀念及其根源的工作。

第三章 希臘唯物論

對宗教的
兩個立場
：合理主義
沒和歷史
唯物論

前章說明了宗教在資本主義社會所以仍然存在的理由，並說到各種階級的及社會的作用怎樣決定牠在宗教上的地位。現在要簡單敘述的，是考察宗教時所採用的各種不同的立場。在這里有根本相反的兩個立場。第一是合理主義的立場。這個立場的特點，是單把宗教看做不合理性的東西，只要盡量做啓蒙運動，便可以從人類頭腦中把宗教除去。合理主義的名詞，出自十八世紀法國哲學家作反宗教和教會鬥爭時所採用的理智的立場。這理智的立場，只把宗教看做是一個不合理性的迷妄，並以爲這種迷妄是可以用啓蒙運動除去的。這個立場的特點是非歷史的。這就是沒有看到：宗教是由於歷史的理由而發生，同樣也必由於別的歷史理由而消滅。

我所以特別指出這個立場，是因爲牠在今日還常常看得見，尤其是在布爾喬亞革命家或先覺者之間。這種立場，看來好像是很急進的，但在反對宗教方面，却沒有多大效果。對於宗教的第二個立場，是辯證唯物論的立場。這個立場所以和合理主義不同的地方，就是把宗教看做一個歷史的現象；而這種現象，在社會的物質狀態之中，在社會的生產方法之中，在社會和自然的關係之中，以及在社會自身的構造之中，都有牠的根源。因此，宗教這個東西，雖說是一時的，却也會演過進步的作用。這種見解，在反對宗教方面，固然認定宗教是障礙將來社會發達的東西，而在資本主義社會中却還有牠的物質的根據。於是從這種見地所得的實際結論是：宗教不專是可以由啓蒙運動排除的，而必須握住宗教的物質根源之生產方法，來完全剷除牠。說到這里，那以無階級的社會主義社會來代替今日資本主義的階級秩序的問題便發生出來。這個問題如能解決，那宗教的強固的根

宗教的啓蒙事業是準備革命的工人階級的

源，就消失了。因為這個根源，是由於資本主義社會不能支配自己運命而反為運命所支配，現在若走向社會主義生產方法的過程，那麼，社會和自然的關係，以及各個人的關係，都要變化了。無階級的社會主義社會，關於技術，以資本主義所遺留的結果為基礎，使牠發展到最高度。所以上述兩個宗教的妄想的原因，單靠啓蒙事業是不能除掉的，要除掉牠，只有實行社會的完全變革。但這話也並不是說反宗教的啓蒙事業沒有必要，因為這種啓蒙事業本身原是準備革命的一個動力。這種事情，正是告訴我們正當估計反宗教的啓蒙事業的作用，應當把這種事業列入準備革命行動的全體之中。即是把牠作為革命準備行動的一部分，附屬於全體的鬥爭——特別是政治的及經濟的鬥爭。這樣，纔可以使反宗教的啓蒙事業，發生相當的效用。

共產黨對於宗教的態度

其次，關於共產黨對於宗教在原則上實踐的態度，也來說一說。共產

黨雖說是一個政黨，但牠是由原則上站在同一立場的人們所成立的自發的結合體，這是大家所知道的。共產主義原則的立場，就是辯證唯物論的立場。共產黨對於各個黨員，要求他已經從宗教觀念解放出來，或正在解放出來，而能確守辯證唯物論的立場的。因此，那現在仍爲宗教思想所拘束，而時時固執宗教思想的人們，當然是不能成爲黨員。所以今日俄國想加入共產黨的人們，誰也都要在一定預備學校畢業，接受關於上述立場的教育。因而黨的自身，便從事於反宗教的宣傳，黨借助於學校，努力於破除青年宗教的迷信，或者使青年不中宗教之毒。

至於說到宗教在蘇維埃國家的地位，那就和共產黨自身的情形多少不同。共產黨是同一思想的人們自發的結合體，蘇維埃國家是由種種思想的人們所成立的一個聯合體。在蘇維埃國家，各有各的信仰宗教和實施宗教的權利。蘇維埃國家對於宗教的態度，和大多數（不說全體）布爾喬亞國

家不同的地方，即是有某種宗教思想的人們，想對於某種宗教有所施設，那所需要的費用，必得由自己支付。蘇維埃國家對於一切宗教的團體，採取一貫的中立態度。蘇維埃國家中寺院或僧侶的扶養，都是由各人準備的，這是第一個條件。還有第二個條件，也必得履行。就是宗教團體對於蘇維埃國家，不能有反革命的煽動。僧侶受革命法庭所訊問而被處罰的事情，是常有的。但這種事情，並不是因為他們抱有宗教思想或從事傳教，而是因為他們從事於反革命的活動。宗教團體既然自己負擔維持的責任，而對於蘇維埃國家又不做反革命的宣傳，在這兩個條件之下，蘇俄境內各種宗教團體，是可以自由活動的。蘇維埃國家，破除宗教迷信的主要手段，是從事於反宗教的宣傳和教育，並努力建設社會主義。人們必須取得了物質上的完全自由，纔能得到精神上的自由，纔能從宗教思想中解放，決不只是取得像布爾喬亞國家也存在的那樣法律上的自由，便可做到的。像

這樣物質上的自由實現時，民衆纔能有必要的餘閒，從事於科學的和藝術的深造。

宗教的代
用物

人們或許要發生疑問：在宗教的迷信破除以後，用什麼東西來代替宗教呢？對於這個疑問，最好用德國大詩人歌德(Goethe)的話來答覆。他說：「人有藝術和科學，就有宗教；人無藝術和科學，就要宗教」，就是說那樣的人必得有宗教；像歌德那樣人物，只對少數學問造詣深沉的人要求而要對大眾保留起來的事情，到宗教消滅以後，就要變爲世間一般通用的事情了。在布爾喬亞社會中，只有少數人得到精神上的解放，但在社會主義社會充分發達以後，一切人們都可以得到精神的解放了。我們對於一種事實的觀察，不能不採取辯證唯物論者的立場。只有少數特權者，才能自由完成自己的物質生活的這個事實，在現在看來，雖似已成爲社會發達的障礙，然在以前生產力尙未發達之時，却是達到現在的狀態（在這種狀態

之下，造成了在物質上在精神上解放民衆的前提）所必經的過程，這是可以從上面的說明中看到的。那些屬於一定階級和身分的少數人，從直接生產的勞動解放出來，這是發展自然科學和技術的前提條件。這種技術一旦造出社會所必要的種種條件以後，大家就能造出那自由發展文化所必要的物質。我所以引用這實例，就是想藉此指示歷史的辯證法的意義。讀者對於歷史的辯證法這個名詞，想必聽熟了。歷史的辯證法應用到事實上，我們就可看到一個現象，在特定狀態之下，是必然的而且是進步的，歷史的狀態一旦變化，牠就變爲正相反對的東西，而成爲向前發展的障礙。我們在歷史上各時期的宗教的作用中，找到了歷史發達的普遍法則，即是在對立或矛盾中發展的普遍法則。並且這在矛盾中發展的法則，不僅適用於歷史的運動，又是一切運動的法則。

現代世界
觀的發展

發生了現代世界觀的鬥爭，到現在已經有兩千多年了，並不是一朝一

夕的事情。哲學和近代自然科學的發達，都橫在這種鬥爭的途上。辯證唯物論是達到這種發達最後最高的一環，是可以追溯到最古歷史時代中的鬥爭的頂點。

現代世界觀的出發點，是在古代的希臘。希臘是哲學和自然科學的搖籃地。現代世界觀的基礎，是由希臘建築起來的。所以我的說明，也從希臘開始。其次簡單的說說印度，即說明印度的反宗教鬥爭，最後再說到中國。

出發點的
希臘

現在我來敘述古代的希臘、印度、和中國對於哲學與自然科學的發達，以及宗教的解體之一般物質的前提條件。當敘述希臘印度的時候，我想加以特別的考察，根據上述各國的特殊性來說明古代宗教開始解體的前提條件。最重要的條件，第一就是生產力的發達、經濟收穫量的增加、和克服自然等等的進步。由原始共產制度發生的進步，與私有財產和商品經濟

的發達，有極密切的關係。尤其是農業的發達，就決定這個過程。其次資本最初的形態所謂商人資本——商業資本——及貨幣資本的發達，也有主要的作用。第二個條件，是因為商品經濟發達的結果，僧侶階級、地主貴族、和商人資本、貨幣資本，也同時出現，於是那有自由時間發展自己而專事研究藝術和科學的一團新人物也發生了。大概說來，古代這種發達，可以說是和地方的及都市的奴隸經濟的發達，有密切的關係。而都市的奴隸工廠，是大規模的製造工業品的。奴隸經濟，對於航海業，也有極大的作用。古代航行於黑海或地中海的大商船，主要是由奴隸駕駛的。因此，古代的宗教所以開始解體，現代世界觀所以開始建築基礎，都是由於奴隸經濟的成立及其發展。僧侶以外，成立了一個自由人的階級，這些人所以有從事於生產勞動以外的事情所必要的時間，也是由於奴隸經濟的成立。亞里士多德(Aristotals)曾經說過：哲學的前提是必要的閒暇。在奴隸經濟尚

未充分發達的階段，有自由農民和自由手工業者所成立的一個中間階段。以這個階段為基礎，那希臘各都市的所謂專制王的支配，就建築起來了。這就是一個對於都市市民的權力的支配。希臘專制王若譯成中國話，就是軍事指揮者的意思。經濟上及階級上這樣大的變革的結果，對於傳統的道德觀、政治觀，也與以很大的動搖和變動。數百年數千年以來都生活於同一關係之下的民族，若是在經濟上和社會上起了根本變化，他們的思想，實在說，即宗教的觀念，也受到激烈的變動，這是很明顯的事實。希臘的哲學和自然科學的發達，與小亞細亞沿岸的希臘商業都市的發達，特別有密切的關係。小亞細亞的商業都市，在紀元前六七世紀之時，就已經發生了反抗宗教的唯物論的見解。印度反抗宗教的運動，與當時起來反抗婆羅門教的武士貴族和商人階級的發生和勃興，是有關聯的。中國在舊時封建制度崩壞、自由農民階級形成、而以農民為基礎的中央集權的君主官僚國

希臘自然
科學與小
亞細亞的
商業的發
展都市的

家成立的時代，老子和孔子也應運而生。

現在再說到希臘，先把希臘自然哲學發生的一般條件作簡單的說明。
希臘許多哲學家，普通稱爲「伊奧尼亞」(Ionian)的自然哲學家，是因爲他們所屬的種族是伊奧尼亞人。初期哲學發生的一般基礎，是由於小亞細亞沿岸商業都市發達的結果。這些商業都市，無論在文化上經濟上，比較當時希臘都站在發達的頂點，其中以米勒(Milet)與依弗蘇斯(Ephesus)兩個都市爲最重要。這些都市，比較希臘本國——希臘半島各都市，尤爲進步。在這些都市，僧侶以外的人們，蓄積多額的財產，有專心研究的可能。并且因爲航海業的發達，在小亞細亞沿岸的希臘人，他們精神的眼界，亦因此擴大，這也是促進哲學發達的原因。這些最初的希臘商人用自己的商船，迴航於地中海黑海等處。他們接近許多異種民族、宗教、道德、習慣等等的結果，自然對於自己的宗教和道德等，有所批評，對於一切的事物，

也用自由的眼光去觀察，因此，航海和商業的發達，就成爲較高技術的發達的條件。船舶運來的商品——原料，在這些都市裏面，也可以加工製造了。商船航海的結果，比較進步的許多職業，也因而發達起來。在這些職業之中，最有成績的，要算是用羊毛精製外套。此外，奢侈品的製造業，也發達起來了。如古代沿海地方希臘花瓶的製造，就是一例。此外用貴金屬或寶石所製造的裝飾品，嵌鑲金銀寶石的高價的武器，也有很好的成績。這些商品，都賣給東方大帝國的國王、貴族、和高官。他方面，因爲航海的發達，穀物及其他食料品，也同時輸入了。結果，使得舊來土著大地主因此零落，而爲這些大地主勞動的農民，因此得到自由，到都市中去做手工業者了。於是小亞細亞沿岸的希臘商業都市中，便有自由手工業階級產生，而受專制王所支配。這種專制王是怎樣的人物呢。這就是通常經營商業和放高利貸的富裕的大地主。他一面擁有資產，一面又有因失業來找

專制王、
人民、都
市貴族

職業的多數農民存在，於是招募兵士，用暴力奪取都市的政權。以上是希臘自然哲學的背景和出發點。因技術、手工業、航海業的發達，因地理眼界的擴大，那反對僧侶夢幻的曲解，而依自然的事實來解釋世界的前提，就成立起來了。於是周遊地中海的人們，知道航海所必需的天文學和地理學的初步，又見聞了許多異種的民族和風俗，就能夠企圖建設科學的世界觀了。他們是有求得智識所必要的自由時間、必要的手段和動機的，而且他們又處在從事於這種工作的獨立境地。因此，在這種狀況之下，哲學是如何萌芽的，對於舊來的民族宗教是如何批評的，牠的理由，也就可以理解了。

關於專制王和當時的事情，再附帶說一說。關於這些專制王，最值得重視的，是他們得到那反抗都市貴族的人民所援助。專制王得到人民的幫助，就壓制那些商人的都市貴族，而支配當時最富裕的貴族商人或商人貴

族。但是他們得到人民的幫助，造出武力以後，又反轉來壓迫人民。對於壓迫民衆的專制王的鬥爭，通古代史的全體，所以都被看做一件功勞偉大的事情，就是這個原故。專制王首先建築公共的大建築物，給手工業者以工作，使人民甘爲己用。小亞細亞的希臘商業都市中的壯麗建築物，都是這些專制王建築的。還有一個重要的事實，就是在小亞細亞沿岸的一切希臘都市，都因爲防止波斯大帝國的侵入起見，不能不當作民族獨立的防衛。這些都市，都經過民族的解放戰爭。這解放戰爭，就發達了精神力，即發達了那成爲自由精神發達的基礎的都市的自己意識 (Selbstbewusstsein)。

關於奴隸買賣的發達，再來說一說。奴隸的買賣，在上述的各都市，有過很大的作用。奴隸無論在古代或中世，都是主要的貿易品。然而奴隸經濟，在上述的諸都市，却纔開始。這些都市的手工業者，在紀元前六七世紀之時，大部分還是獨立手工業者或工錢勞動者等自由民。

奴隸買賣
與奴隸經
濟

自由的手
工業者及
工錢勞動
者

米勒的退
利斯的唯
物世界觀
的發端

爲宇宙原
理之水

現在來敘述「伊奧尼亞」自然哲學家中的主要人物及其學說。在伊奧尼亞自然哲學家之中，從時代看來，最初是米勒的退利斯（Thales），一般稱爲哲學之父。當時，米勒是小亞細亞的商業都市中最繁華的一個都市。米勒組織了一大貿易艦隊，支配着廣大的地域。關於退利斯的學說，雖流傳很少，但他的學說的特徵，對於宇宙的發生，却主張自然說。「宇宙是怎樣發生」這問題，是宗教上最初要解答的問題。退利斯對於這個問題，曾給了一個自然的解釋。他說，宇宙是由水發生的；又說，水是萬物的發端，是真正的本體。其他一切的元素——當時的元素是分爲水、火、氣、土（四要素），他以為都是由水發生的。這個見解的根底，以爲一切物質是單一的東西，一切物質可以互相轉變。這個最初的哲學家，當然不能像現代化學實驗那樣，造出他自己所主張的理論的根據。他的學說之中，還包含着生命也是由水發生的思想。大家知道：依近代自然科學所主張，一切陸棲

動物，都是由海棲動物進化來的，一切生命，是先在海中發生的。這樣看來，他的思想之中，如我們所見，對於後來的發見，已成爲天才的預言。他所以把水作爲宇宙萬物的起源，是因爲他處在面海的商業都市中的緣故。海水的現象是不斷變化的，裏面藏有人們所需要的無盡藏的富源，在人類看來，這是經濟生活的基礎。退利斯對於天文學和幾何學，也促起了很大的進步。他曾旅行到埃及，從那裏的僧侶，得到很多的知識。這個事實，是暗示着埃及僧侶的智識，成了哲學上的一個出發點。埃及的僧侶們，是具有發展自然科學的特別動機的。因爲埃及人的生活，完全是依賴於尼羅河人工的灌溉。如果沒有人工的灌溉，土地就會荒廢，埃及的僧侶爲要自由自在的來灌溉，所以就有了預先推定尼羅河水量增減時期的必要。因此，他們就專心去觀測星辰。此外，灌溉和寺院的建築，也有測量土地的必要。這便是埃及僧侶們所以成就了土地測量、天文學和數學的初步的原

困。這種初步，經過初期希臘自然哲學家的繼承和整理，並且發展起來了。

第四章 希臘觀念論

前章我把伊奧尼亞最初的自然哲學家退利斯的學說說過了。

亞諾芝曼

現在再說希臘哲學發達史中最有名的哲學家亞諾芝曼德 (Anaximander)

和赫拉頡利圖斯 (Heraclitus) 兩人的思想，並說到原子論者中的德謨

頡利圖 (Demokrit) 和恩柏多克利 (Empedokles)。亞諾芝曼德也和退利斯一

樣，是有名的大商業都市米勒人。他比退利斯出世稍遲，他的學說的要

點，主張宇宙是發生於無形的物質——具有形態的同質的物質。這個物質——

無形的物質——的發展，是由於相對立的原素的分離而起。太陽以及其他星

辰等天體，也是這樣發生的。人類發生於魚類，以後纔棲息於陸地。亞

諾芝曼德由宇宙、遊星和生物的發生論出發，說到將來宇宙的沒落。宇宙

爲宇宙發
達的出發
點之物質

的發生如果是起於相對立的分子的分裂，起於物質的分離，那麼，宇宙及各生物也當由於分解爲分子而沒落。依亞諾芝曼德的見解，物質是無窮的、永久的、不滅的東西，這種見解是頗爲廣大的完成了的宇宙發達的學說；這個學說，完全是唯物論的，是由自然的原因出發的學說。在自然科學和天文學尙未發達的時代，他能夠說到這樣正確，這是我們不能不驚歎的。

赫拉頤利
圖斯

其次，敘述那出生於依弗蘇斯 (Ephesus) 的偉大學者而被稱爲「不可解者」赫拉頤利圖斯。因爲他所著的書深奧難解，所以加以「不可解者」的綽號。他生於小亞細亞的希臘大商業都市依弗蘇斯。依弗蘇斯，是和米勒都市競爭最烈的都市。他是在紀元前五百年時出生的。他的學說最偉大的意義，是發見後日所謂辯證法的大綱而且加以解釋。他的主要思想，是在對於從來宇宙發生的學說以及從來的宇宙論，使他普遍化，藉以達成他關

「物」的發生的法則

辯證法的初步

於宇宙發生及其本質的主張。從來的哲學家，無論是誰，都主張宇宙是從某一種物質發生的。譬如退利斯主張宇宙是從水發生的，還有主張宇宙是由空氣發生的，更有主張宇宙是從一般物質發生的。赫拉頤利圖斯把這些學說為基礎，到達了他所謂「萬物普遍的變化」的主張。他用「萬物流動不居」(Alles fließt)一個適當命題，來表示他的思想。即是說一切都發生變化，不停留在現在的形態。他又用「人不能再渡同一河流」(Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen)這個比喻，來表示這種事實。河流是沒有須臾的停留，每一瞬間都變成別的形狀。所謂河流，當然不過是一個比喻，用來說明自然界及人事界一切的變化。這種萬物不斷變化的思想，是辯證法的根本思想。據他的見解，全體的宇宙，在時間上是無限的、永遠的，在空間上也是無限的、無窮的。這個宇宙不斷的變化着，決不是同一的東西。但是所謂宇宙不斷的變化這種思想，和近代的思想，是大

相逕庭的。因為依據他的意見，宇宙的變化，不是無限前進的，而是一種循環作用，如物理學者和化學者所主張一樣。事物雖是不斷變化的，却仍要回復到一定的出發點。試舉一例來說，赫拉頤利圖斯也和從前一切學者一樣，仍然是主張火、土、氣、水四個原素。這四個原素，雖不斷的互相變化，然其變化，無論何時，都是在這四個原素的範圍內進行。他又主張：事物的這種變化，不是隨便發生，而是依照一定的量的關係發生的，即是一種合法的變化。這也是一個偉大的新思想。他又稱宇宙為永久的火。這也是一個比喻，他的意思，不是說宇宙是由火的原素成立的，不過說火是不斷的變化過程之比喻的表現。不是說火是不變的實體，而是說火有不斷的化學作用。他的變化說，和近代的進化概念，是不能混同的，我已在上面說過，現在不再詳細說了。實言之，他所說的變化，即是循環反復而歸着於同一出發點的變化。其次，他的主要思想，就是說萬物的這種

矛盾的發

變化，是依照對立物常起於對立的法則進行的，即是說一切變化都在矛盾中進行的。關於這點他，發見了一個適當的比喻的表現，說「鬥爭是萬物之父」(Der Kampf ist der Vater aller Dinge)。對立物的鬥爭，是引起一切變化、一切發展的動因，這也是辯證法的根本思想。總之，他是用一般的方法來表示這種思想的。他又把這思想應用到有和無的關係。他說有和無的兩極端的對立，綜合於生成的概念之中。這個思想是很簡單的。即生成的物，是某物，同時也是非某物。有和無這兩個思想，包含於生成之中。換言之，一切事物的過程和本質，是在於兩極端對立的綜合。或者又可以這樣說：一切事物都是兩極的，都是由對立和矛盾合成的。其次，他反對個人靈魂不滅說，也是他的學說一部，此外，在當時宗教社會內所唱道的排斥肉體的快樂，他也加以反對。其理由，下面再說。

普遍對立性

反對個人靈魂不滅的

現在再說赫拉頤利圖斯的學說和當時生產方法以及當時各種階級關係

赫拉頡利圖斯和當
時的階級
關係

究有什麼關係。我們如果觀察現在中國或全世界的狀況，就可以知道各種世界觀和各種階級的地位是相適合的。我們對於現代這種觀察，可以適用於一切時代。任何世界觀，在階級關係之中，一定有牠的根源，所不同的地方，祇是我們能正確的看到現代的各種階級關係，而於二三千年以前的各種階級關係，却只能知道一小部分。因為古代的史料，殘餘無幾，我們往往不能不加以揣測。關於赫拉頡利圖斯的階級的立場，可以說明如次。

他屬於都
市的貴族

赫拉頡利圖斯，是依弗蘇斯的都市貴族。在這些都市貴族的作用，上面已經講過，從來本有都市貴族的政府，後來由一個專制王或一個軍事統帥的政府替代了。

這種專制王得到小手工業者及多數農民的擁護，反對貴族奪得政權以後，又由雅典市民輸入到依弗蘇斯的有多少限制的德謨克拉西所代替。赫拉頡利圖斯雖是貴族出身，然當時的貴族，受了專制王猛烈的反對，并且

民衆也爲專制王所煽動而起來反抗貴族，他自然要站在革命的立場，他不滿足於現狀，想努力推翻牠。因此，他就發生以下的思想。他所展開的法則，即是「一切事物都不停留在原來的狀態，而且會變化到反對物」的普遍法則。他爲當時都市成立的事情所推動，就達到鬥爭是一切變化的動因這個思想。他由此點出發，這種思想不僅適用於都市的政治或社會的狀態，並且得到了成爲世界準則的正當的結論。當時的事情，照這樣推測下去，辯證法思想的發生，自然明白了。依弗蘇斯的民衆，受了專制王嚴重的壓迫和剝削，他們爲專制王而勞動，繳納苛刻的賦稅，並且要服從強制的勞役。民衆在這樣的境遇，遂探求慰安自己的思想。因此，他們就逃到了慰安自己的宗教。他們組織宗教團體，以救世主義救濟人民的教義、靈魂不滅說、以及排斥肉體快樂的教義，來救濟自己。要之，這種思想，在被壓迫的民衆，當然是很容易了解的。人們離開肉體的快樂，這便是富人的奢侈

人民求救
於救世
的宗教

原子論是
古代唯物
論最徹底
的完成

生活之政治的轉變和拒絕。無論是誰，他的生活，應該儘可能的簡單而朴素，不可過豪華的生活。在不能享受富裕生活的時代，在勞働生產力尙未充分發達的時代，被壓迫被剝削的民衆，抱有這種思想，乃是當然的事情。并且這種事情，和今日資本主義社會的狀態完全不同，在當時確是一種必然的結果。從當時民衆地位看來，從專制王地位看來，從赫拉頽利圖斯生於貴族這點看來，赫拉頽利圖斯應該站在什麼立場，是極易知道的。專制王依賴民衆來反對貴族，所以赫拉頽利圖斯就不得不反對民衆這種觀念，無論宗教觀念也好，救世主的思想也好，靈魂不滅說也好，排斥肉體快樂的教義也好，在他的立場上是不能不反對的。於此，就可知赫拉頽利圖斯這一切根本思想所以爲當時基本的階級關係所決定所約束的理由了。

其次，關於原子論，簡單的說明一下。原子論或原子說是由以上這些自然哲學家開展起來的。原子論的主要學說，是主張這個宇宙由同質的極

細分子與真空成立的。對於其他種種現象，也是由這個極細分子的運動來說明。這種學說，沒有詳細說明的必要。因為原子論在今日，已成爲近代自然科學（即化學物理學）的主要部分了。古代的原子論，是唯物論最徹底的完成體。這個原子論，亘數千年之久，徹底的影響着唯物論。

觀念論的
分歧點

柏拉圖與
亞里士多
德

以上考察了依奧尼亞的自然哲學和古代唯物哲學的時代，現在再來說明由唯物哲學演進到觀念哲學重要的分歧點。這個分歧點的中心人物，是古代兩大哲學家柏拉圖(Platon)和亞里士多德。柏拉圖生於紀元前四百一十九年，亞里士多德生於紀元前三百八十四年。這兩人是比較依奧尼亞的自然哲學家稍後的人物。這兩個觀念哲學家，對於此後一切的時代，無論對於中世紀的哲學或近代的世界觀，都給了很大的影響。一切的概念論世界觀，可以說其根本思想都是從柏拉圖和亞里士多德發生出來的東西。由唯物論世界觀走到觀念論世界觀的過程有什麼根據呢？我們現在要來檢

以奴隸
經濟基礎
的社會與
其開始與
走向觀念
論的轉念

查一下。這個根本原因是由於希臘社會基礎的奴隸經濟的成熟及其衰落的開始。那以奴隸勞動為基礎的希臘社會，在當時已經無路可走了。紀元前七世紀之時，奴隸的買賣雖已盛行，而奴隸勞動在小亞細亞沿岸的希臘殖民地，却是剛才開始。當時從事於工業勞動的人們，不是手工業者，就是自由的工錢勞動者。但是到了五六世紀之時，雅典的奴隸勞動已成為國家及經濟的基礎了。柏拉圖和亞里士多德兩個哲學家，就住在雅典，宣傳自己的學說。當時雅典基本的階級關係，是奴隸經濟，並不像粗淺的假定那樣，說這只是當時支配階級自由市民內部的對立的那種貴族政治和德謨克拉西的對立。自由市民無貧富之分，都是倚靠奴隸勞動而生活。當時所謂奴隸，沒有何等權利，不被別人把他當做人看待，而只當做一個能夠說話的工具看待。雅典的自由市民，無論貧富，專犧牲奴隸過生活。雅典的人民所以能專心於政治、藝術、哲學、體育以及其他的美術，是因為奴隸

動者不斷的輸入。以上這些事實，并不是我杜撰的，而是從布爾喬亞歷史家所敘述古代雅典的狀態中取來的。

奴隸社會
所有的矛
盾
奴隸經濟
維持的條
件是在不
斷的交戰
及其影響

其次，再敘述那以奴隸經濟為基礎的社會衰落的矛盾。第一個矛盾，第一個困難，無論在什麼奴隸經濟，專倚靠奴隸的自然生殖，想長久維持下去，是不可能的。這不僅是古代的經驗。現在北美合衆國南部諸州的奴隸農場，也有這種經驗。要想維持奴隸經濟，就必須繼續輸入奴隸。要繼續輸入奴隸，就祇有依靠戰爭或侵略，才有可能。以奴隸經濟為基礎的國家，不得已迫而戰爭的結果，削弱了國家的力量。古代的戰爭，出征的市民須要攜帶高貴的武器，以壯觀瞻，如果乘馬出征，更要多的武器。并且要有馬和馬夫。他們在家中既不能不瞻養家室，在戰場又不能不維持自己。這樣的結果，從事於戰爭的農民和手工業者，就漸漸陷於貧窮的苦境。國力次第疲弊下去，結果，農民和手工業者又要受那還沒有十分疲弊

無產自由
民是國家
的寄生蟲

的國家所征服的威嚇。在當時，所謂放逐鄉土和滅亡的意思，就是男女小孩都被拉去做奴隸的意思。

以奴隸經濟爲基礎的社會衰落第二個矛盾，就是自由民對於職業勞動輕視的觀念，在這種社會是必然會發生的現象。自由民把勞動認爲是下賤的東西，認爲是奴隸的工作。對於勞動的這種見解，在古代確實支配着最有自由思想的人們。并且這種事情，還引起了以下的結果。就是不能剝削奴隸的自由民，都要依賴國家的費用來維持生活，他們就成爲虛耗國帑的食客。古代的無業遊民和近代的無產者，在原則上是不同的。近代的無產者，用自己的勞動維持全社會、資本案、和屬于資本案的一切人們，而古代的無業遊民，却是仰賴於國家的奴隸勞動來維持生活。于是國家自身就要收集許多資料，以供養很多國家奴隸，以維持無業遊民的生活。即如雅典這樣繁榮的都市，也不能不征服其他許多的都市，從這些都市，剝削供

養無業遊民所必要的貢物。因此，這些被征服都市的生存，陷於極端的不安，這是當然的結果。以這樣不確實的奴隸勞動做基礎的社會，當然更要陷於苦境了。

自由民之
階級對
立的發展

在這種都市（當時的都市，同時就是國家，都市和國家一致）的內部所起的第三個矛盾，是自由民中階級對立的日趨發展。少數人占有很多的私產，而手工業者却因不斷的戰爭，反陷於貧窮。債權者和債務者的對立，因此尖銳化；同時，都市住民互相結合的道德上拘束力，也次第廢弛了。結果，成爲不斷的內亂，都市的存在，更暴露於危險的地位。

技術進步
因奴隸經
濟而閉塞

第四個矛盾，是發生于經濟的領域中最重要的矛盾。就是奴隸勞動塞住了技術的進步。這種原因是很簡單的。奴隸因強制而勞動，所以對於他們，不能給以非常精巧複雜的工具，只能以極粗糲而堅強的工具去經營事業。因此，奴隸勞動，就成爲社會基礎的現象，這就是技術發達停頓的意

思，是生產力停滯的意思。所以古代的奴隸經濟達到最高點的時期，技術就因之停滯，小亞細亞的殖民地對於流行的自然科學——在本章講過的——的興趣也停滯下去了。

希臘社會
發達下降
的分歧

這種關係，引起了以下的結果。第一個結果，不是像希臘社會發達到最高峯的時期一樣，關於自然發達的問題，關於世界怎樣發生的問題，早已沒有人加以注意，而社會的問題，就變成了中心問題。換言之，人們應怎樣生存。國家應怎樣組織？經濟應怎樣經營？何謂善？何謂惡？何者是許可的？何者是禁止的？這些問題，都變成了中心問題。關於道德上這一切問題，已經陷於動搖的狀態。

第二個主要的結果，舊社會走向降下的分歧時，唯物論的世界觀也向觀念論的世界觀推動了。由唯物論走向觀念論的分歧點，是以上面所說的那些事實做條件，做基礎。就是說古代的奴隸所有的社會，已經超過巔

高點，到了下降的階段了。爲要知道觀念論是什麼東西，這里特就柏拉圖觀念論的要點，作很簡單的說明。依柏拉圖的見解，以爲事物的真正的本體，並不像自然哲學家從來所說是在於物質，世界的原理却是精神的，不是物質的。他的見解就是：感覺界即感覺經驗的世界，不是實在的真正的世界，只是假象的世界，僞的世界而已。這個感覺現象的世界，是與物質現象無關的不滅的理念（不滅的精神的原像）的結果和模寫。這樣，事物的真實關係是顛倒的。最高的理念是善的理念。這個理念不僅構成世界的真正的本體，本來的核心，並且對於一切的現象，都賦與終極的動因，終極的規律。至於亞里士多德更加開展了這個思想，把理性這個東西，作爲一切世界現象的本體，作爲終極的動因，終極的發動者。然則從唯物論到觀念論這種推移，原因何在呢？結局就是因爲從當時支配階級的立場出發，找不到關於社會的矛盾之物質的歷史的進步的解決方法，這一點在前面已

經說過了。由奴隸經濟走向較高的社會形態或經濟形態的可能性，沒有發見出來。奴隸經濟是無路可走的窮極的經濟。我以前曾說過在被壓迫階級之間，基督教是怎樣構成的，同樣，在支配階級之間，當雅典國家的回轉期，觀念哲學，因此也成立了。這個觀念哲學，後來就成了基督教的主要部分，形成了牠的要點。這種觀念論有什麼社會的目的呢？牠的目的就在於已存的社會狀態理想化，即是美化已存的社會狀態，除去牠內部所有的矛盾，使那種狀態維持到永久。所謂理念的支配、理性的支配，不過是把智者和賢人支配的思想普遍化而已。所謂智者和賢人的支配，在支配階級看來，不外是指支配階級自身。照這種見解，民衆是不能辨別眞理的，而具有理性的，只是幾個少數者的支配階級。把這種思想由國家擴大到全世界來看，那理性支配萬物的觀念哲學，就出現了。這個觀念哲學，以後經過幾百年幾千年，對於支配階級一般的主張，成爲最有力的根據。但是柏

拉圖和亞里士多德的學說，大家却不可以爲牠在當時支配階級的內部，是反動的。決不是這樣。在舊社會，已是無路可走，並且在這社會又沒有發見與舊社會對立的革命階級存在。希臘都市的德謨克拉西，關於奴隸制度的問題，與從來一樣，沒有採取相反的立場，并且也不能採取相反的立場。這是什麼緣故呢？因爲當時這些都市的生存，全靠奴隸勞動供給國家的財產。古代希臘的德謨克拉西，不可和近代任何德謨克拉西混同。古代希臘的德謨克拉西與現代布爾喬亞德謨克拉西之間的對立，比較布爾喬亞德謨克拉西和普羅列達里亞德謨克拉西之間的對立，更加擴大。希臘古代社會的根本問題，不是德謨克拉西或貴族政治等問題。這些問題，不過是表面上的問題。根本問題是奴隸勞動的問題，是奴隸和自由民的關係的問題。古代觀念哲學反動的方面，只表現於對奴隸制度的關係中，從這一方面講，這種哲學是立脚於奴隸社會的哲學。這種哲學，是主張廢止奴

古代德謨
克拉西和
近代德謨
克拉西

古代觀念
論哲學的
反動的方
面和進步
的方面

隸勞動，而代以比較進步的形態，以後因歷史的發展，才看到牠的反動性。但是這種哲學不僅有反動的方面，同時，還有一個進步的方面。關於這點，以下再說。

第五章 古代論理學與辯證法

關於柏拉圖和亞里士多德的歷史

前章我已把關於柏拉圖和亞里士多德的事情說了。本章把這兩人的傳記，簡單的說說。柏拉圖是紀元前四二九年生於雅典，教養於上流貴族家庭的。柏拉圖的主要著作，是問答體或談話體。他是蘇格拉底(Socrates)的學生。亞里士多德是柏拉圖的學生。亞里士多德生於紀元前三八四年，他雖不是純粹的雅典人，而他的生活大部分是在雅典；他創造了特殊的哲學學派。亞氏是馬其頓王斐利甫之子亞歷山大大王的教師。他遺留了許多浩瀚的著作。他不僅是古代希臘的最大哲學家，同時又是偉大的自然的研究者，許多科學的創造者。亞氏是第一等的科學天才，是古代的最大學者。他給與後代的影響是非常之大，到近代開始，其間二千餘年，可以說都是受了亞氏思想的支配。

上面關於柏拉圖與亞里士多德二人哲學的退步方面，已經講過了，現在來敘述他們關於哲學偉大的進步方面。這哲學的偉大的進步方面，是認定當時雅典支配階級剝削奴隸勞動和樹立階級支配的目的，在人類能力的自由完成之中，尤其是在理性的完成之中。這就是說：當時奴隸生產，和資本家的生產不同；奴隸生產不是以生產剩餘價值的商品生產為主，牠的主要目的，是爲自家使用而生產，卽是使用價值的生產。因此，支配階級不是趨於營業或營利，而是想在藝術和科學發達之中，認識他們的理想。所以對於人們理性的探求與思惟法則的發見，就發生了從來無比的興味。因此希臘人在全歷史的發展中，劃分了一個時代。希臘人——不如說是亞里士多德——於是就完成了思惟的形式及其法則，這就是所謂形式論理學。同時希臘人又建築了辯證法的基礎。辯證法和形式論理學的不同，以下就要說的。關於思惟法則的科學（卽形式論理學），因亞里士多德而達到了最高

點，其發達的程度極廣泛而且完全，所以能超出亞氏的偉大的進步，祇有到十九世紀之初，德國的哲學家黑智兒，才能完成。

形式論理學的對象

何謂形式論理學？牠與辯證法有什麼區別？現在很簡單的來說明一下。形式論理學，可以說是不論內容的思維法則的學說。思維學（即論理學）是指出概念是怎樣構成的，指出各種概念在形式上是依什麼來互相區別？論理學以判斷的各種種類為對象，最後還研究推論或推論的各種種類與形式。總之，論理學是指示怎樣纔能正當的思維？

形式論理學兩個主要命題

人生來就能思維，原不要特別的思維技術。因為普通的生活，只需如此就夠了。但是各種關係或事物，一旦繁雜起來，我們就要從許多前提引出結論，並要考慮那離開直覺的連續思維過程。這時候，謬誤的可能性就多，而思維是否正確一層，就有確定和審慎的必要。所以論理學在科學之中，有着廣大的意義。論理學的法則，歸着於兩個主要命題。這兩個命

律一、同一

題，形成論理學的基礎。第一個命題，是同一律。這個命題很簡單，即「甲是甲」。就是各個概念和他自身是同一的。人是人，雞是雞，馬鈴薯是馬鈴薯。這個命題，成爲論理學上基礎之一。第二個主要命題是矛盾律，又稱爲排中律。這個命題，即「甲是甲或是非甲」。甲不能同時是兩者。例

律二、矛盾

如黑的東西是黑，這個黑不能同時又是白。從一般講來，一個事物是不能同時是牠本身，又是和牠相反的東西。這個命題，應用在實際上，就是這樣：即當我們從所定的出發點做出一個結論時，如果發生了矛盾，那究竟是什麼的謬誤呢，或者是我的出發點錯了呢？如果我從一個正確的前提出發，得到四等於五這樣的結論，那麼，我就可依矛盾律，來推定我的推論是錯了。

形式論理學兩個主要命題的切證

單就以上所述看來，兩命題的一切都似乎明白而確實了。人是人，雞是雞，一個事物常是同一的事物，這樣明瞭的命題，是再也沒有了。同

樣，一個事物，或是大或是小，或是黑或是白；一個事物同時不能是兩者；矛盾不能存在於同一物之中——這也是絕對確實的事情。

從辯證法的立場來考察論理學的兩個命題

現在再從較高的思惟學的立場，即從辯證法的立場，來考察這個問題。這里我就上面當做論理學基礎說過的「甲是甲，一個事物常是同一的事物」第一命題，舉例來看。這個命題，暫不研究，我只引用已經說過的赫拉頤利圖斯的命題——即如說「萬物流動不居」或「人不能再渡同一河流」的命題來討論。我們能夠說河流常是同一的嗎？這是絕對不能說的。赫拉頤利圖斯的命題，是說的反對的事情。河流在任何瞬間，都不是同一的，而是不斷變化的。這樣，人就不能兩次渡同一的河流，更正確點說，就是一次也不能夠。要之，「甲是甲」這個命題，是要在事物不變化這個前提下，才能適用。一旦在變化過程中來考察事物，甲時常是甲，同時又是別的東西，因此，甲同時又成爲非甲了。這種情形，結果，是可以適用於一

同一律假定事物的不變性

甲非甲這
個命題所
表現的是
普遍的變
化

實例

一切事物與現象的。在外觀上，或者是好像不變的，而依照科學，却證明是可變的。例如岩石或大山脈好像是不變的現象，但據地質學歷史的證明，這些東西是由歷史發生的，同時又會消滅的。只是這種變化，比較一個人的壽命要遲緩得多，所以人類不能即時認識這種變化。岩石爲風雨所曝露，受寒暑的影響，逐漸崩潰下去，這就證明岩石是在運動之中。因爲變化極其緩慢，肉眼不能認識，而變化却是不斷的進行。所以這種變化，非經過長久期間，不易看到。現在再取植物爲例。植物是變化的，是生長的，但肉眼不能看得到。不過在今日我們能夠用活動照相機，把植物生長的經過映出來。我們知道無論何種植物，都是變化的。我們看到古時的米麥和今日的不同，就知道這些植物是由簡單的東西進化而來的了。這種說法，可以適合於一切種類的動物與人類。或者只有太陽系是固定不變的。但關於太陽系，天文學也已證明牠是發生的，畢竟還是要消滅的。因

此就是太陽系，也有變化，這個變化是無間斷無限制的變化。人們在長期間（到最近止）都相信分解萬物所得的原素（化學要素）是不變的而且是唯一不變的東西。但在今日，又知道並不是這樣，實在還有變化的要素如 Radium 等。我們假定：一切物質是由更簡單的原素即電子發生的，而這電子又形成於溫度和壓力特別關係之下，也可以分解可以變化。我們若是知道這種事實，那論理學所說「一個事物常是同一的」這個有名的根本命題，又怎樣解釋呢？就這種情形說，這個命題，至少不是無條件正確的。這個命題，只有限定了的意義。所以這個命題，只適用於有一定限制的時間，只適用於抽象。換言之，只有置事物的變化於度外，假定這事物在一定時間停留在同一狀態之時，適用這個命題，才沒有多大的錯誤。否則如果把這個命題使牠普遍化，不設定何等限制，那就陷於非常的錯誤了。因為在這種情形，僅僅是形式論理學上這個法則，是不夠的。因此，我們

同一性與
差別性同
時並存

就不能不用較高系統的辯證法。我主張同一性一切都與差別性相結合。同一性和差別性，無論是如何的現象，也絕對不能區別。現象是同一的，同時又是變化的，這兩者都同時顯現。現代布爾喬亞亞哲學家法入柏格森 (Bergson) 考察一般變化時，犯了忽略同一性存在的謬誤，所以他所得到的結論是：悟性常只能表現固定不變的概念，事物的真正本質，悟性不能認識牠。柏格森所說的情形，和那關於事物的同一性的命題可以排他的無限制的應用的假定，都犯了相反的錯誤。一個事物在兩個狀態間的變化，如果擴大到這兩者間完全沒有何等同一性存在的程度時，我們就不能確定什麼變化，並且也不能說一個事物有兩個狀態了。因為確定變化，一定要有一個共通的標準。兩個事物或者一個事物的兩個狀態，要在時間上區別出來，一定要在某一點，把這兩者看做是同一的，才有可能。沒有差別性的同一性若不存在，沒有同一性的差別性也不存在。

矛盾律之
辯證法的
檢討

現在來討論思惟第二個原則的矛盾律。依這個矛盾律，一個事物同時不能又是相反的東西。一個圖形，不是圓便是方；一根線，不是直便是曲。但是依上面關於同一律考察的結果，我們可以看到矛盾不僅是可能，并且一切變化的事物，在每一瞬間，都有一個矛盾。變化的事物，他自己是一的，同時又不是同一的，上面已經講過了。即是在同一物之中，有矛盾存在。這個命題，可適用於一切變化的事物。一切變化的事物，是一的，同時又不是同一的，是自己，同時又不是自己。例如「一根線是直線或是曲線」的命題，數學家究竟怎樣解答呢？數學家把一個圓的最小部分看做是直線，而直線和曲線，在一定的界限內是同一的。這件事情，比較絕對區別直線和曲線還要更精密更正確的計算。一個圖形，不是圓，便是方，但數學家却把一個圓形當做一個有無限多角的圓形看。因此，數學家在這種關係上，圓與方是看做同一的。數學上的全部門，實是建立在這

普遍的變
化，表現
矛盾的普
遍性

就數學上
說

空間運動
的矛盾

個充滿矛盾的原則上面。

埃里亞學
派對於運
動解說
的
背理

靜止的箭
之背理

我們不要敘述那平凡論理學所提出的矛盾律，而可以提出和牠相反的命題來討論。這個命題，即是說「一切事物，在其本身中都藏着矛盾，都由對立組成」的命題。這種事情，已經就那適用於一切事物的變化的概念證實了。現在再就古代希臘所建立的關於「空間運動」(Ortsbewegung)的概念，來證實一下。埃里亞學派 (Eleatischen) 的哲學家，主張一切空間運動，都是表現一個矛盾，所以這運動是不可能的。他們從這點出發，得到一個結論：所謂實在的運動是不存在，運動不過是假象而已。他們還舉出兩個有名的實例來證明。一個是箭的命題，一個是亞基列士 (Achilles) 與龜的命題。所謂箭的命題，就是主張現在從一點發出一箭，這箭決不能達到離開這一點的他一點。因為從 A 點發出一箭，那箭在達到 B 點以前，一定要通過中間之點。因此，這一箭，從 A 點出發，不能不達到中間之一點

C。在這以前，不能不達到A C距離的中間，所以這箭必定由A點達到D點。在A D之間，這箭要達到D點時，必定又要通過中間之點E。照這樣分割，可以引到無限。箭是不能不次第通過某點以前的一點的，照這種推測，在理論上，沒有止境。所以箭決不能離開A點，因為這樣通過的距離可以引到無限大。箭在一定的時間內，不能從A點達到B點，結果，運動就成爲不可能了。

亞基列士
與龜競走
之背理

亞基列士(Achilles)和龜的實例，更加簡單。亞基列士是荷馬詩中的英雄，他在希臘人之中是走得最快的人，龜是走得最緩的動物。但是龜出發在前，亞基列士決不能趕上。現在假定龜先走百步，亞基列士每一秒走十步，龜每一秒走一步。這時候到底得到怎樣的結果呢？在亞基列士走到與龜距離百步的時間，龜就再進十步了。在亞基列士走到與龜距離十步的時間，龜又再進一步了。亞基列士走一步，龜可走一步十分之一。照這樣

有限或無
窮或
中斷的辯
證法

引長下去，兩者之間，畢竟還是有一定距離。亞基列士走過這距離的時間，龜總是前進十分之一的距離。照這樣，亞基列士無論如何是趕不上龜。

這兩個事實決不是笑話，其中含有深奧的意義。什麼意義呢？這就是

證明無論在什麼情形，一定的有限距離，可以無限的分割。照這樣推論下去，就可得到一個結論：一定的有限距離，不能由無限的許多部分組織起來。換言之，一定的有限距離，不是由無限的部分成立的。但是有限的一定距離，可以由無限小的距離組成的，這在運動方面，已經證明出來了。以上兩個事實所指示的理由，就是我上面所說的辯證法的命題。這個命題，就是證明一個距離的有限和無限可以同時存在。這樣，離開 A 點的箭可以達到 B 點，亞基列士可以趕到龜，這兩件事，都容易計算了。

亞基列士
與龜競走
的哲理之
解決的解

如就龜的情形說，當亞基列士走完了與龜相隔距離百步時，龜更進一步，以下類推。這樣，就成爲

$$100 + \frac{1}{10} + 10 + \frac{1}{10} + 10 + \frac{1}{10} + \dots = 111.1 \dots$$

…或者 $11\frac{1}{9}$ 步。到了這點，亞基列士就會趕上龜。亞基列士走百步要十秒，走十步要一秒，走一步要十分之一秒，如此類推，總計就要 $10+1+\frac{1}{10}+\dots=11.1\dots$ 或者 $11\frac{1}{9}$ 秒了。這樣，問題就解決了。但是同時又可以證明運動是充滿矛盾的命題。

為更加顯明起見，再拿第一個實例來說明。在第一實例中，從A點到B點的距離，假定是相等於一，這距離是由中間的距離二分之一，再二除的四分之一，再二除的八分之一等等距離成立的。因此，就得到 $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\frac{1}{32}\dots$ 這個級數，現在把這些數字加算起來，可以知道合計漸漸近於一了。無限的許多分類 $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}$ 等等的合計，是等於有限大的一，這是沒有錯誤的。

上面說過，矛盾發生於事物之中，但不能由此推論那發生矛盾的東西常是正確的。問題並不是這樣簡單，在概念之中所表現的這種矛盾，只有

靜止的箭
的背理之
學的解
數的

有意義的
矛盾與無
意義的矛
盾、基平
是

在事物現
實的變化

在再現那事物的真正變化時，牠總是妥當而且正確的。

形式論理
學與辯證
法的相互
關係

形式論理
學的適用
範圍之限
定

辯證法在
事物運動
中的原因
與關係中

因此，矛盾可以分爲有意義的與無意義的，辯證法不是無意義的矛盾之技術而是有意義的矛盾之技術。但是形式論理學與辯證法的差異究竟在什麼地方呢？我們如果仔細研究，就可以看到下述的差異點，就是：形式論理學把一切事物，看做是不變動的，是互相分離孤立的。辯證法則不然，辯證法不在事物的靜止狀態中觀察事物，而在牠的運動和因果關係中考察牠，所以辯證法比較高級的思維形式。形式論理學和辯證法的相互關係是怎樣呢？一，形式論理學的應用，是有界限的，有限制的。牠是關於限定的事物一種下級思維法。牠的應用的範圍，只能限於不變的、互相區劃的、彼此獨立存在的事物。反之，辯證法是關於事物比較普遍、比較正確、和比較深刻的高級思維法。要是把事物當作運動的東西、變化的東西、并在其相互關係上去考察，用形式論理學是不夠的，我們不能不用辯

考察事物
作較爲正
確而普遍
的解釋

唯物論的
及觀念論
的辯證法

古代辯證
法的起源

證法。我還想附帶說明的，就是在柏拉圖，在亞里士多德，其辯證法都會有觀念論的性質，因為他們都假定頭腦中的矛盾是根源，而實在物中的矛盾，却是由此發生的。反之，我們站在唯物辯證法的立場，是主張概念上的矛盾，不過是事物運動的模寫。

再簡單點說，觀念辯證法論者確信運動的概念之中，有一個矛盾存在，所以纔有物體的運動。反之，唯物辯證法論者主張事物現實的運動是原型，概念中的矛盾，實由現實的運動發生。現在來研究古代辯證法的起源。在最早的古代，何以就發見辯證法思惟形式的基礎呢？這是由於什麼原因呢？第一，古代自然哲學家赫拉頤利圖斯亞諾芝曼德等，曾經探究世界發生及其消滅的原因，這些學者。在進行研究的時候，自然會想到萬有^一一般的變化和一般運動的概念。關於這點，以赫拉頤利圖斯爲最。第二，^{（尤其是蘇格拉底，柏拉圖等是這樣）}在這里，他們所以把一切事物，看做

古代辯證法的不發達及其社會的根源

變動的看做事物本身中藏着矛盾的動機，是由於當時社會關係、國家組織，宗教等概念的思維所促成。直接的原因，是由於在公共生活上有種種反對意見，互相排斥。古代雅典的公共生活，是很有活氣的。在稠人廣眾之中，那何謂善，何謂惡，國家應該怎樣組織等等，常成爲公開討論的題目。一人主張是A，他人主張非A，這在公生活或私生活一切問題，都是如此。於是就有所謂會話術發生，這個會話術，就是辯證法的起源。辯證法是由會話術發生的，最初稱爲會話術。

當時柏拉圖和亞里士多德所創造的古代辯證法，還不是含有辯證唯物論特徵的近代辯證法。牠還是未發達的辯證法。古代辯證法所以不發達的原因，和發生這樣思維形式的當時社會事情，有密切的關係。這些古代思想家柏拉圖亞里士多德的目的，是想在社會和國家事物的變化中，探求固定的、不動的、靜止的東西。以建設一個理想國家，理想社會。他們的目的

的，不是探求絕對的變化，而是着眼在不變動的狀態。他們不以革命為目標，而是在揚棄 (Aufheben) 當時社會狀態之中所起的革命。因為這樣，柏拉圖想建設一個國家理想鄉，描寫理想的國家。結果，古代辯證法，就成為限定了的未發達的形態。古代辯證法，有兩個發達階段。第一個是變化的即縱的辯證法 (Dialektik des Nacheinander)，這是赫拉頤利圖斯所發展的辯證法。第二個是柏拉圖和亞里士多德所發展的辯證法，不是縱的

辯證法，而是橫的辯證法 (Dialektik des Nebeneinander)，是同時性的辯證法。這個辯證法是存在於一個靜止的全體各部分關係中的辯證法。這第

二個形態的辯證法，是古代發達了的最高級的辯證法，但還是限定了的辯證法。至於比較這些還要高級的辯證法，是同時性的辯證法和縱的辯證法兩者都顧慮到的辯證法。這個辯證法，稱之為歷史的辯證法。這個歷史的辯證法，包含着

一個全體的變動法則，和由許多部分成立的全體同時存在

奴隸勞動
與古代
辯證法之
限制

法則。這個例子，只要想想馬克思論資本的方法，想想我們在經濟學上所學的方法，就可以了。馬克思資本論所說明的一個全體資本主義是怎樣能夠存在，在資本主義的內部所起的個個現象，是怎樣互生關係等，都是經濟學上的法則。最後，我們曾經學過：資本主義制度是怎樣從別個制度發生，怎樣從簡單的商品生產制度發生的經過；又學過資本制度生產方法的法則，是怎樣因時間的經過，變成別個法則——由資本主義過渡到與此相反的別個制度的社會主義經濟的法則。由此，我們可以知道現在最發達形態的辯證法，是由古代限定了的形態發展到比較高級的形態。這高級形態，即是馬克思的辯證法或歷史的辯證法。

現在來做個結論。古代的辯證法所以是限定了的辯證法，因為他是支配者的辯證法，是依賴奴隸勞動的支配者的辯證法。柏拉圖和亞里士多德，在當時社會，雖是最卓越的思想家，但消滅奴隸勞動，揚棄自由民和奴

隸間對立的社會關係這種變化，他們却是沒有想像到的。

辯證法的
到唯物的
及社會的
關係及其
擴大

結果，他們兩人關於事物變化的概念，是有一定的社會限制，即奴隸支配不能不是固定的永久的限制。他們的觀念，既有這種限制，所以不能發展辯證法到充分的普遍性。這種普遍性，是以不承認對於變化有什麼制限為前提的，柏拉圖和亞里士多德，站在奴隸支配這方面，不能以廢止奴隸制度為前提。這是他們所以不能發展辯證法到充分的普遍性，而不能不局限於一定範圍的最後理由；是他們所以不能發展辯證法到唯物論，而祇能發展到觀念論的最後理由。

第六章 印度唯物論

東方唯物論的要素是走到辯證唯物論的結合點

本章來說古代印度的唯物論。希臘人建設科學和哲學，並把牠們從宗教分離出來，確有過顯著的成績，但能成就這種初步的工作的，也不僅是希臘人。東方各民族所成就的思想上的成績，雖比不上希臘人能夠發生那樣重大的結果，而其偉大的思想上的成績，却有敘述的必要。在東方發達的唯物論要素，是到辯證唯物論的結合點。所以本書第一章，就會說到古代印度的唯物論。現在在這里再詳細說說。

敘事詩時代之宗教的危機

古代印度的唯物論，發生於紀元前六世紀之時，還在剛剛離開原始社會的時代。這個時代又稱為吠陀經(Veden)時代，因為古代印度最古的宗教頌歌吠陀經，最能反映這個時代。這時代同時又是唯物論發生的時代，因為那偉大的民族史詩摩訶婆羅多(Mahabharata)和羅摩耶那(Ramayana)

婆羅門僧

is) 恰在這時產生，所以又稱爲印度的敘事詩時代。這是宗教和哲學大騷擾的時代，同時也就是新世界宗教的佛教以及和牠同系的改革宗教「耆那教」(Jainism) 興起的時代；因此，這個時代是古代宗教見解深刻的危機——古代婆羅門教 (Brahminism) 的危機——的時代。因爲婆羅門僧侶是古代印度世襲的僧侶，而這個時代却發生了反抗婆羅門僧侶的支配，反抗那成爲他們支配根據的宗教見解的廣大民衆運動。這便是當時宗教上的危機。這個危機的原因究竟是怎樣呢？結局引起這個危機的，還是當時階級關係上所發生的深刻的變革。婆羅門原來就是我們在所有未開化民族中都能見到的魔術師或生贖的祭司。所謂梵 (Brahma)，本是指婆羅門僧侶所具的魔術力的。所以婆羅門(即僧侶階級)便發達到第一個支配階級。婆羅門僧侶要求支配其他三個主要世襲階級，他們首先憑藉這司供奉儀式的能力，取得了這個支配權。這些供奉儀式，經過婆羅門僧侶之手，造成了

婆羅門僧
侶爲支配
階級的世襲階

吠陀時代
的社會關係

一個複雜的方式。於是他們便犧牲其他世襲階級，從這些世襲階級取得供物，以維持生活。

非亞利安
人的土著
因亞利安
人的征服
迫為奴隸

在吠陀時代，婆羅門取得支配權，並不要重大的競爭。那時，共產村落的形態，完全是原始的形態。這種共產村落的共同體，建築在農業和牧畜上面，村落中各個人之間，經濟上沒有大的差別和分化，所以在經濟上和社會上，都是有民主的組織的。但到後來，亞利安印度人（所謂亞利安人，在人種上叫做亞利安的白色人種，就他們的語言說，是和歐洲各民族如希臘人、土耳其人、波斯人等最接近的），從北方移住印度，本地的民族（他們的皮膚是黑色，可以和亞里安人區別）就被征服了。被征服的土著居民，變成了征服者的奴隸，所以除了構成民主共產村落的自由平等的土著之外，又有征服者的一個階級。這兩者在法律上社會上都是不平等的，一方面是被征服者、農奴及奴隸。支配的征服者與被征服的土著間的對

原始共產
村落共同
體中階級
對立之發
生

立，即在征服者內部，也引起了階級的對立。因此，這原始共產村落共同體之中，就次第發生階級的對立了。本來的亞利安農民等，常由土著居民出來的奴隸所代替。在這種奴隸經營的基礎之上，就構成了大土地的所有。大地主，主要的是武士貴族和大商人。商人和古代希臘的情形相同，大半是經營奴隸的買賣。農業奴隸經過相當的時期，就進到高級的階段，進到中世紀的農奴地位。這些農奴和奴隸，構成古代印度最下層的階級，就是所說的「首陀羅」(Sudras)。階級的對立，在佛教和宗教改革運動勃興的東北地方，比較婆羅門教存在最久的東部地方更加尖銳的發展起來了。

首陀羅

紀元前六
世紀的階
級關係

我現在很簡單的說明紀元前六世紀古代印度唯物論和佛教興起時代的狀況。當時共產村落共同體雖還存在，而實際上却已踏入崩潰的過程。土地已經可以買賣借貸，這是純粹原始共產制度的狀態所沒有的。在原始共產社會，土地是一般人共有的財產，有時雖分配於各個人，却是不許買賣

土地的買
賣和貸借

或借貸的。可是到了這時，却有許多商人出來購買土地了。在這時代，已經有了自由的工錢勞動者，雖然是極少數的。他們都在大私有地上工作，藉以取得食宿扶養或貨幣的報酬。本來的奴隸，如中國長期所有的一樣，是家庭奴隸。在這個時期，手工業也逐漸發達，手工業者，就組織了基爾特。這個時代，早已有了富裕的商人。這些商人，向中國、亞歷山大王國、埃及等地，經營海陸的大貿易——際商貿易。這時的貿易，主要是絹織物、上等棉布、象牙、寶石等，這些大概是當時王公貴族所用的奢侈品。物物交換，大部分已由貨幣交換代替了。這個時代已有放債業者發生，村落中放高利貸的人，頗有勢力。要之，在當時，可以說原始純粹的共產村落制度，已經要解體了。這個共產村落的解體，和商品生產的侵入，是同時並起的。商品生產，又和農業生產力的發達，以及私有財產的形成，有密切的關係。而奴隸勞動和農奴勞動的侵入，又與大私有地的發達，商業及貨

宗教與農
民階級

社會的變
革和宗教
的危機

幣資本的形成，有密切的關係。我們考察古代印度唯物論發生時代的社會階級關係，就可以得到以下主要的特點。在一方面，貴族地主和富裕商人反對支配階級的僧侶世襲階級，他們要想得到社會的支配權，一定要和僧侶世襲階級爭鬥。另一方面，無業游民或僅有一點財產的自由民、奴隸、或農奴世襲階級，同時也發達起來了。在原始時代社會中這樣深刻的變革，是產生精神上宗教上的危機的地盤。於是佛教崛起，成爲改革的民族宗教，來反抗那向爲廣大民衆所信賴的婆羅門僧侶；同時，超出宗教範圍以外的唯物論、唯物哲學家也發生出來了。當時唯物論的代表，是最富裕的商人，這和小亞細亞希臘殖民地的情形相髣髴，也是值得我們注意的。

世襲階級

但是印度階級的分化，完全採取特殊的形態，即採取世襲階級形成的形態。世襲階級是一定社會內的分業成爲世襲時，纔發生的。譬如武士子孫，常爲武士，陶工子孫，常爲陶工，這時候世襲階級就發生了。依這樣

亞利安人
與非亞利
安人間的支
配關係的
出發點

四個主要
階級

世襲階級的關係，各階級的人員，只許在本階級以內結婚；各種世襲階級各自有其特殊的宗教習慣，各自有其日常生活和衣食等的特殊風尚。一個世襲階級的規律和習慣，完全規定那世襲階級所屬人員的生活的一切細目。世襲階級的形成，不僅限於印度，即在古代埃及及人民之間，也有特別鞏固的組織。古代印度世襲階級的形成，在世襲階級這個名詞上，也已經暗示了牠的性質。古代印度語把世襲階級一個名詞叫做Varna，本來是顏色的意義。這個出發點，就是區別那白色的亞里安征服民，和那已經變成奴隸或順民的黑色土著民。黑色土著民和白色征服民間這樣的分離，就更進而形成世襲階級的分裂。世襲階級中，分爲四個主要的世襲階級。按照牠們的等級順次說起來，第一，最高的支配的世襲階級，是婆羅門世襲階級；第二，武士的世襲階級；第三，自由民、商人及農民的世襲階級；第四，最下層的世襲階級，是奴隸和農奴的世襲階級，即首陀羅。

如果忽略了這形態中的階級對立，要想了解吠陀的原始時代古代印度思想的發達，那是不可能的。因此，要想了解古代印度思想的中心問題，就不可不明白世襲階級的發端、及其意義與作用。

世襲階級的
形成與
印度思想
的根本問
題

印度思想根本問題的中心，是世襲階級制度，卽是和印度階級關係的特殊形態有關聯的問題。印度思想的根本觀念，是從這點出發，而且也只有從這點出發，纔能理解印度思想的根本觀念。

一、輪迴

一，在世襲階級制度之下，個人的運命，完全由他所屬的階級決定。因此，在這種制度之下，關於社會問題的思想，就不能不採取下述的形式：卽運命的決定，要看各個人所出生的階級爲依歸。所以各個人都希望能夠決定自己的運命。但是各個人想決定或變更自己的運命，只有一條唯一可能的道路。並且這條道路，也只有兩個前提之下，才有可能。第一個前提是：一定階級中我現世的存在、別個階級中我前世的的存在、以及另

古代埃及及
的階級形
成與再生
思想

二、果報

一形態中我來世的存在，這三者之間，都有因果關係。從這個因果關係出發，自然會發生再生的思想，就是印度語所謂輪迴(Samsara)的思想。在古代埃及，關於永久的再生，也有同樣的思想，並且這個思想也是由相同的關係發生的（在古代埃及，同樣有世襲階級制度的成立，已經講過了）。

第二個前提是：輪迴或再生的觀念，成爲果報(Karma)這個概念的基礎。所謂果報，就是我生是由我前世的行爲決定的意思。我在今生，如果行善，來世可以生長在比較高級的階級；如果行惡，來世就要生長在比較低級的階級，或變爲動物和植物。我如果非常行善，或許變爲英雄神聖。這是印度思想的根本觀念。變更階級，變更自己社會的命運，祇有在這種形式之下，才有可能。這自然不過是一種空想的形式。各階級的對立，更加進展，更加採取階級的形態以後，印度的思想，就完全活躍於這兩個根本觀念之中了。

佛教是
於階級對
度與僧侶
支的宗制
的叛限內

反對以頭
聖方式獻
供物於僧

佛教雖是反抗階級制度，尤其是反抗僧侶階級的婆羅門僧侶的支配，纔發生的，但這種反抗，仍然是採取宗教的形式。關於這點，我僅能略為暗示一點為止。佛教的始祖佛陀（Buddha），是貴族出身，這是值得我們特別注意的。佛陀是屬於第二等世襲階級，他自己常說，他不是大帝王的子孫，他是屬於與婆羅門僧侶爭社會支配權的第二等世襲階級。佛教反對以贖罪的方式，獻供物於僧侶。但婆羅門僧侶領受供物的獨占權，是他們支配社會的基礎，並且是他們經濟地位的基礎，因為婆羅門僧要領受供物纔能維持生活。佛教的主張是：由輪迴的解放，不是可以用供物做到的，而是要領會宗教真理和抑制煩惱纔能做到——這種教理就是佛教的基礎。在原則上，克服階級制度，是佛教的根底。但是這種克服，不是現實的，而是唯心的、空想的、宗教的。所以貧困的戒律和托鉢制度的施行，便與這種克服有關聯。這可以看做對當時所起的階級分化的一個反動，而這種反

動，最爲當時被剝削的民衆所歡迎。

原始佛教
的變遷

佛教也和基督教相同，並不是永久保存牠最初的形態的。佛教因爲時間的經過和傳播於種種國度的結果，已經起了很大的變化。佛教所以適宜於做世界宗教的理由有二：第一，佛教和基督教相同，超越於地方的民族儀式法則；第二，佛教對於人間的苦痛，能給以完全普遍的解脫方式，而這種方式，不論是剝削者、被剝削者、奴隸、自由的遊牧民、或商人，都適合於種種的社會形態或階級。

我現在要講的古代印度唯物論，即是對於婆羅門教的最根本的批評形式，是超越了宗教界限的批評。這古代印度唯物論，發生於紀元以前五百年時候，是與佛教同時而起的，或許可以說比佛教的發生還早。可惜這種古代印度的唯物論，我們只能從牠的敵人婆羅門教派學者的解釋中得到一點不完全的知識，而關於牠的記載，大部分只是誹謗和曲解。這種古代

對婆羅門
教作最急
進批評的
印度唯物
論

唯物論，稱之爲順世派（順世派卽 Lokāyata，是俗界的意思，由古代印度語 Lokā 產生的）。因此，古代唯物論是與僧侶之說相反的俗人之說。這種教理，又稱之爲 Tschharvaka。這名詞由 Tschharv（饕餮）一語而來，是反對這種教理的人命名的。反對者以爲這種教理是以飲食爲主的人所主張的，所以加上了這個名稱。信奉唯物論的人們，對於婆羅門僧侶，攻擊不遺餘力。這些人的目的，是想打破婆羅門僧侶的獨占，得到宗教上的完全自由。這些商人的唯物論者，對於宗教上的茹苦，是很關心的。

現在很簡單的來介紹這古代印度唯物論的主要學說。依照這印度唯物論的主張，一切認識的起源，都只是感覺的經驗。他不承認宗教啓示的權威，同時不承認推理——由一定的經驗所得到的結論——是認識的起源。祇有直接感覺的經驗，纔是一切認識的起源。依這種見解，精神上的一切，是由於物質發生的，是由於那和希臘人所主張的相同的四個要素發生的。印

度唯物論把思惟看做物質的一種活動，只有物質纔是能夠認識的實在的東西。所謂彼岸，所謂不滅的靈魂，是不存在的。印度唯物論這樣說：僧侶是欺騙者，他們只因爲欺騙人民，拿供物維持生活，纔實行祭祀和儀式。這些唯物論者，對於佛教徒，也是反對的。佛教徒的根本教理，以爲世間一切煩惱或快樂，都不過是假的姿式，必須加以排斥。唯物論者的回答是：惟其有痛苦和不快，然後才有快樂，所以排斥快樂，是毫無意義的。他們的主張是：不能因爲米是包在粗穀之中，便連米也拋棄。

關於古代印度唯物論的教理，有幾首詩文很能直接表現牠的意思，現在寫在下面。

不信天堂和解脫，

不信他界有靈魂；

也不信僧侶的儀文，
會生出什麼報應。

犁火供祀、三吠陀、

三杖懺悔、把灰塗，

用這些儀式！創造神司掌萬事！

從無智無勇的人們，

來搾取生活的糧食。

若說供獸祭時所宰的牲畜，

可登天國的堂府，

爲何祭主不殺親父，

把他送到淨土？

若說供奉祖先的祭祀，

能飽死人的肚飢，

爲何不給路行人飲食？

如果下界供奉的施與，

能在天國生出恩惠，

爲何不惠及凡人的倉庫？

借債去求得美食，

愉快的度過這短短光陰！

在我們有生之日，

第六章 印度唯物論

盡量避去死路，
生是不會再臨。

一個人如離開肉體，
還能上登天國的家庭，
爲何他不從天國降臨，
常會自己的家人？

供奉死人的祭祀，
都是捏造三吠陀的婆羅門僧侶，
當作生活手段定出。
這班夜賊、流氓、惡鬼們，

用那學者們所誇稱的咒文，
用那王女伴馬同睡的慣習，

並不忘掉其他的虛語。

惡鬼們還教人肉食。

印度的論 理學

關於印度唯物論，就此告一段落，我的結論，是想敘述古代印度的思
惟學即論理學發達的過程。論理學即正理學，稱爲 *Nyaya*，是關於概念
及其他的學問。這個論理學，在古代印度，也和古代希臘的相同，是由討
論種種哲學系統發出來的，就是在討論時爲要巧於準備精於思惟，用作補
助手段而發生出來的。這種論理學，是古代印度偉大的成績。

第七章 黑智兒與費爾巴哈

我們現在由古代印度說到馬克思 (Marx) 和恩格斯 (Engels)，由紀元前第六世紀說到十九世紀，試作一個超過二十五世紀的大飛躍。關於十八世紀布爾喬亞革命古典世界觀的代表，法國唯物論者，以及德國布爾喬亞的亞里士多德的古典哲學的主要現象，我很想有個詳細的說明。只因時間有限，祇好簡單敘述馬克思和恩格斯的直接前驅者黑智兒 (Hegel) 和費爾巴哈 (Feuerbach) 兩人的特徵，藉以指示馬克思和恩格斯超出古來哲學最高階段的劃期的進步究竟在什麼處所。

但是從希臘、印度等古代哲學到黑智兒、費爾巴哈、馬克思為止，在這很長的期間中，還有概括的說明的必要。在歐洲近代的布爾喬亞哲學和古代哲學之間，橫着封建制度的時代。這時代觀念的表現，通中世的全

歐洲中世
的頭項
哲學的特

體一千年之間（從紀元後五百年起到一千五百年止），都是支配階級的封建的世界觀。這個時代，都在教會的支配影響之下。教會是支配中世期的封建諸階級的頂點，同時又是封建的生產方法和支配秩序最有力的觀念的支柱。在教會支配最盛的時代，哲學和自然科學，並沒有發生過獨立的作用。哲學不過專為教會的根本教理樹立根據並加以解釋而已。所謂哲學，正如當時所說，只是教會的奴婢，所以人們稱牠為煩瑣哲學（Scholastik）。煩瑣哲學的語源是拉丁語，原是學校的意思。所以煩瑣哲學，是中世的教會大學的哲學，教會的高僧們就在這種大學受教育。這種煩瑣哲學，既沒有獨立的作用，也沒有有價值的學問上的進步，我們不必在這裡多說。就是在封建的中世期發生的自然科學的發展，也是可憐之至。但在封建社會的胎子裏，在封建制度的支配中，却已有市民階級發達起來了。十五世紀的末葉，可說是市民階級較占優勢較有進步的轉換期。構成這個轉換期

的特徵的主要事實，是美洲的發見、印刷術的發明、火藥的發明、羅盤針的應用於航海、以及其他種種的發明。由中世期到新時代這個轉換期的特徵，便是世界貿易的擴大。這貿易不僅擴大到新發見的美洲大陸，即如近東、中東、遠東的海上貿易，到了這個時代，也開始進到廣大的範圍。資產階級的生產方法，這樣發達起來，同時對於那站在封建社會秩序頂點的教會的普遍鬥爭，也隨着開始了。這種鬥爭，到了十六世紀末葉，也採取了尖銳的形式，而發生所謂宗教改革的運動，這是大家都知道的。路德 (Luther)，加爾文 (Calvin)，薩文黎 (Zwingli) 這些人物，都是這個運動的主角。宗教改革，對於教會雖是反叛，但還是留在宗教和教會的範圍內面。

但是，一般對於封建社會、特別是對於教會的觀念鬥爭最普遍最急進的形態，是布爾喬亞的哲學。布爾喬亞哲學最初發生的國家，就是布

布爾喬亞哲學的主要目的及其內容

基督教和一般宗教的批判

爲自然科學的發展

布爾喬亞的發展最進步的國家，首先是英吉利和荷蘭，其次是十八世紀的法蘭西，最後是德國，這是很值得注目的現象。德國之所以處在最後，是因為德國布爾喬亞的發達，比較法蘭西和英吉利爲最遲。所謂近代布爾喬亞哲學的先進人物是英國培根 (Bacon) 法國笛卡兒 (Descartes)，他們兩人都是十七世紀前半期的人物。布爾喬亞哲學的發展，是在宗教鬥爭之後。這種宗教鬥爭，是開闢哲學發展途徑的前提，又是牠的基礎。因此，哲學是對於封建的世界觀的布爾喬亞階級鬥爭的最高點，同時，又是布爾喬亞階級意識發達的最普遍的形態。

布爾喬亞哲學的主要目的及其主要內容，我們可以說明如下。

第一，特殊的是基督教的根本概念的解體，一般的是宗教的根本概念的解體；理性的支配，已擴大到宗教信仰所支配的領域。

第二，爲自然科學發展造出餘地，也是新哲學的主要目的。自然科學

造出餘地

十八世紀
法蘭西唯
物論的最
高點

狄德羅與
黑爾物梯
斯

福祿特爾
與盧梭

理性宗教
是布爾喬
亞的宗教

的發達，是布爾喬亞社會的經濟的發達一個前提條件。自然科學，是反對教會信仰的銳利的武器；其中在十七八世紀最發達的自然科學——即一方面是機械學與天文學，他方面是天體機械論——尤其是如此。自然科學，對於哲學的發達，給了强有力的影響。對於教會和一般封建的世界觀的鬥爭，自然科學與哲學的提攜，在十八世紀法蘭西唯物論之中，表現得最為明白。就這種世界觀作古典的闡明的人物有兩個：一個是狄德羅（Didot），他在法國唯物論者中是最有天才的學者；其次是黑爾物梯斯（Helvétius），他是把十八世紀唯物論的世界觀歸納到一個完全系統的人。此外福祿特爾（Voltaire）和盧梭（Rousseau）也是十八世紀布爾喬亞著述家，也同樣反對教會和封建制度。但他們兩人，在哲學方面不如黑爾物梯斯和狄德羅那樣的急進。他們不是唯物論者，而是主張理性宗教的，他們想從基督教剝去封建的性質，他們所要求的，是一個布爾喬亞的基督教。

布爾喬亞的世界觀，在德國達到了最高階段。如前所述，德國無論在經濟上，政治上，其發達都比法蘭西和英吉利為遲，所以德國的布爾喬亞革命，比較英法兩國，是在一般的進步的條件之下，用較高程度的觀念形態表現的。這里我就德國哲學發展史中，列舉兩個終結點即黑智兒和費爾巴哈的哲學來說明。這是因為他們二人都有直接的關係，都是辯證唯物論直接的先覺者，是馬克思和恩格斯的直接前驅者。雖然如此，而黑智兒和費爾巴哈兩人的成就，却是各不相同。黑智兒是布爾喬亞哲學和一般哲學的積極完成者；費爾巴哈却是這種消極的完成者。宗教和哲學，都因費爾巴哈的批評而解體了。

黑智兒和
他的時代

黑智兒最主要的活動期，是在柏林大學擔任哲學教授的時期。黑智兒最初所完成的著作是在一八〇六年，正是拿破崙在耶拿(Jena)戰敗封建的德意志，征服普魯士，南北二分德意志之年。黑智兒死於一八三〇年，正

是法蘭西的七月革命和英吉利選舉法改正之年。布爾喬亞哲學的全體，都爲黑智兒所綜合。但是還不止此。他還結合了古代哲學和近代哲學，綜合了一千五百年間精神的發達，把這個發達引導到最後的終結。他在以前學者之中，是最深刻最淵博的哲學家，他是一八四八年德國暴發的布爾喬亞革命的驅者，但他自己却不是政治方面的革命家。

辯證的方
法的新發
見及其發
展

黑智兒哲學的主要內容，現在撮要的說說。黑智兒的哲學中最重要而且最革命的一點，即是辯證的方法。黑智兒可說是從新發見了辯證法。他開始完成辯證法的系統，比較從前的辯證法，他到達了更高的階段。這是最好的革命的行動。辯證法是最高革命的方法。辯證法證明：一切事物在實在上或在思惟上，並不是時常固定在原來的形態，而是無間斷的變化，即一切個別事物，個別制度，各有各的發端，因而必然各有各的終結，各有各的發展之向下的階段。辯證法又證明：一切事物，一切制度，一切思

辯證法是
革命的普
遍的形式

黑智兒的
絕對的或
客觀的觀
念論

思惟運動
是宇宙運
動的創造
者

惟，都要死滅而轉化爲牠的反對物。辯證法無論在何物之前，是不會停止的。在辯證法看來，沒有什麼神聖的不可侵犯的東西。辯證法這樣的破壞力，依黑智兒說來，是歷史的進展最強的動力，或如與黑智兒同時的大詩人歌德所說：「存在的一切東西，都值得破滅」。辯證的方法，把這詩在藝術上所表現的事情，來表現於思惟上面。辯證法實是革命的普遍的形

式。

黑智兒哲學第二個特徵，就是這個哲學是觀念論的，而且是絕對的觀念論。依黑智兒的見解，思惟的運動，是自立的，是獨立的。他所解釋的思惟，是普遍的思惟，普遍的概念的意思，他把他叫做理念(Idee)。在黑智兒看來，思惟(即理念)，是物質的實在性，即是自然和歷史的動力和創造者。簡單點說，思惟的運動是宇宙運動的創造者。即思惟是實在的創造者。現在從黑智兒觀察歷史的方法，舉個例來說說。據我們的見解，中

觀念論的
形式中的
社會現實的
關係

觀念的矛
盾是歷史
發展的動
力

世期的基督教，是由封建的生產關係和社會的階級關係發生的一個觀念。中世期的生產關係是基礎，由此發生的中世期各種觀念最普遍的體現，是基督教。但是據黑智兒的見解，這關係是完全相反的，他以爲中世期的基督教是基礎，封建的生產方法、封建的階級秩序、政治形態等等，却是由此發生的。這樣，世界及其發達，是把思惟做土臺而倒立了。黑智兒用這樣方法，說明社會的全體和社會之精神的物質的構造一切部分的普遍關係。他更進一步，指示種種社會形態，是形成歷史的階段的東西，這即是發展系列，而且是在對立中完成的發展系列。在這一點，他比以前一切哲學家，更進一步了。他又指出內在各種社會形態的內的矛盾，是由一個歷史的時期引導到別個時期的動力。但是黑智兒說明這種現象時，並沒有在物質力之中發見那種矛盾，因爲他自己是觀念論者，所以要在當時最普遍的精神的表現體中去探求他。當他用這類方法發見社會生活的內的

自然中沒有發展

關聯時，他實成就了歷史領域中最偉大而且最廣泛的發見。所以黑智兒的哲學，在形式上雖是倒立的，然其內容，實有莫大的科學上的進步。

黑智兒哲學還有一個特徵（實就是他的缺點），即是：他知道在歷史中有時間上的發展，却不知道在自然中也有這種發展的。據他的見解，自然是永久活動於同一軌道。在這一點，他比較那要用機械的學說去理解太陽系的發生的哲學家康德（Kant），却遜一籌。最後說到黑智兒哲學和宗教的關係。在黑智兒看來，宗教與哲學之間，還沒有發生什麼尖銳的矛盾。

黑智兒哲學使宗教內部崩潰

黑智兒哲學是使宗教從內部崩潰的。宗教的一切根本概念，他都給以純哲學的意義；即是使這些宗教的根本概念適合於論理學或辯證法的根本概念，其結果宗教的根本概念，在事實上就沒有剩下什麼了。但是他對於宗教的外形，並沒有加以攻擊。這種方法，和當時德國階級鬥爭的發達階段一致。當時德國的布爾喬亞革命，在組織上，在宣傳上，都纔開始準備，



對於教會與絕對主義，尙未達到公然鬥爭的時期。黑智兒所以這樣，也有一個原因。因爲哲學的指導者的他，是專制國家普魯士最重要的大學教授，而專制國家普魯士，實是當時布爾喬亞革命的目標。此外還有一個理由，他的哲學是非常難懂并且是非常抽象的，只有很少數對於哲學的思惟有素養的人纔能理解。當時普魯士的專制政府，並沒有注意到黑智兒在柏林大學教授的這個難解的抽象哲學是很革命的東西。就在今日，也是一樣，凡是對於哲學史、論理學、以及一般抽象的思惟沒有根本預備知識的人，誰也不能研究他的哲學。

青年黑智兒派和宗
教公然分裂

黑智兒哲學的革命性質，在他的門徒的一部分，比較他自己更要尖銳，更要鮮明。黑智兒的門徒，對於當時國教的基督教，曾直接加以攻擊。這種對基督教的攻擊，也和對當時國家作政治的攻擊一樣。黑智兒的這些門徒中最卓越的最急進的人物，即是費爾巴哈。在黑智兒本人，還可

費爾巴哈

做大學的正教授，而在他的門徒費爾巴哈，却不能不受別種運命所支配。費爾巴哈曾經執教鞭，做大學的私講師，但前途毫無希望，不得不隱居於鄉村，過私學者的生活，在那里完成他的主要著作。從來的哲學，經過費爾巴哈之手，就變成很革命的，專制國家普魯士的教壇上都不許講演這種哲學。黑智兒還沒有和宗教斷絕，費爾巴哈却公然和牠斷絕了。在這種見解上，他在一八四一年發表的基督教的本質 (*Ueber das Wesen des Christentums*) 一書，即是劃期的著作。費爾巴哈不僅和宗教決裂，並且和所謂特殊科學的哲學決裂，因為據他說來，哲學是宗教最後的形態。費爾巴哈完成了由觀念論到唯物論的過渡橋樑。他以爲宗教的內容，在某種形式上，是對於所謂世界創造者和動力之超感覺的、空想的、精神的本體之信仰。所謂哲學，不外是用不同的形式，來說明相同的事物。黑智兒所謂成爲世界動力的世界理性，不過是基督教的神的觀念的另一形式。那隱藏在

由觀念論
到唯物論
的推移

無窮的精神和意志背後而人類又以爲是超感覺的彼岸的祕密，卽是人類的悟性和意志。只有人類，纔是宗教和哲學上的真祕密。簡單說來，基督教或猶太教，都主張神是按照自己姿式造成人；但費爾巴哈却說不是神按照自己姿式造人而是人按照自己形態造神。古代希臘曾有一個和這種思想相同的哲學家說：「若是牛造神，神就會是牛，而黑奴會造出低鼻廣唇的神」。費爾巴哈却把這種思想普遍化，並且把牠擴大到哲學上面。據他所見，哲學只是宗教（卽神的信仰）最精鍊的形式。

哲學之消
極的解體

費爾巴哈以爲現實的認識，只有物質的認識，感覺的認識，才有可能。像宗教或哲學所主張的超感覺的認識，並不是認識。沒有感覺知覺的認識，感覺所能感覺的世界以外的認識，是不存在的。所謂超感覺的認識，不外是感覺的認識一種空想的變形，因此，在自己頭腦中能夠構成世界的任何特殊哲學，任何特殊哲學的方法，都不存在；世界的認識，祇有用感

覺的經驗做基礎，才有可能。我們不能像哲學所相信的那樣，能夠由單純的頭腦去組成世界。所以我們對於那相信可由思想構成世界的哲學的方法，不能不告一終結。思惟是不能和物質分離的。

費爾巴哈學說中劃分時代的東西，第一是消滅那所謂科學特殊形態的一般哲學。第二是消滅觀念論，走向唯物論。不過費爾巴哈這種結論，一部分還只是消極的。在費爾巴哈一方面，比較黑智兒是缺乏辯證法。即是費爾巴哈缺乏歷史唯物論的解釋，缺乏唯物論的認識。他只能對自然作唯物論的觀察，不能就歷史作唯物論的說明。所以費爾巴哈的唯物論是自然科學的唯物論；而對於這種自然科學的唯物論，在歷史的領域，便現為觀念論。這可說是不完全不充分的東西。這種不完全性，是以後馬克思和恩格斯所以超出費爾巴哈而進到辯證唯物論的一個動力。費爾巴哈超越黑智兒的這些進步，實可稱為德國最急進的市民階級的代表。

第八章 由自然科學的唯物論到辯證唯物論

費爾巴哈
的進步和
缺點

前章已說到費爾巴哈，現在再就費爾巴哈超出黑智兒以上所成就的進步和他的缺點所在，簡單的說說。先從他的主要進步講起。

一，從觀念論轉到唯物論。

二，費爾巴哈從科學上終結宗教。他說明宗教是人們的製造品。人們按照自己的形態，製造神靈。自費爾巴哈出世以後，宗教在科學上就歸於死滅而被克服了。不過我們要注意的，宗教在實際上並沒有因此而消滅。

三，與自然科學對立而稱爲特殊科學的哲學，沒有經驗而純由頭腦造作事物的哲學，也因費爾巴哈的出世而被葬送了。

以上是費爾巴哈比較黑智兒進步的主要點。

但是費爾巴哈的唯物論，還有兩個主要缺點。第一，他的唯物論，只

馬克思和
恩格斯的
唯物論的
來源

是自然科學的唯物論，即是不完全的唯物論。他的唯物論所以不完全，是由於他對歷史的進行，不能作唯物論的說明。這種地方，在他就有一個單純的缺陷。他對於歷史的進行，應怎樣解釋，是毫無把握。其他自然科學的唯物論者，都是一樣，一到解釋歷史時，總是抱着以前觀念論的頭腦。他們一般的見解，總以為歷史的進展，是為思想和觀念的進展所限制，要不然，就以為是英雄豪傑偶然的思想造成的。這是第一個缺點。第二，他缺乏辯證的方法。這辯證的方法，是黑智兒超出從前一切哲學家所成就的一個偉大的革命的進步。這個進步到費爾巴哈却消失了。費爾巴哈，無論在自然科學上，在歷史上，都沒有懂得辯證法。

超出費爾巴哈自然科學唯物論以上的決定的進步，是馬克思和恩格斯二人完成的。他們兩人同時又是科學的社會主義的建設者。他們完成這個偉大進步的時候，是在一八四〇年代之半，在德國革命勃發以前二三年。

費爾巴哈於一八三九年作成基督教的本質，於一八四三年作成關於將來哲學的思想 (*Gedanken über die Philosophie der Zukunft*)。所以，馬克思和恩格斯超過費爾巴哈的成就時，不過兩三年。費爾巴哈是布爾喬亞的革命家，而且是屬於最急進最進步的流派。馬克思和恩格斯起初也是急進的布爾喬亞革命家，後來站在普羅列達里亞方面，建立了科學的社會主義。因此，他們兩人就成爲社會主義的、普羅列達里亞的革命家，而超越布爾喬亞的急進思想，更進一步了。他們是那支配着當時（一八二〇年至三〇年）的哲學家黑智兒的門徒，同時又是費爾巴哈的門徒。歷史唯物論或辯證唯物論，不僅是他們從德國哲學出發而發展起來的，此外，當時還有其他幾多的現象，也給了不少的助力。其中最主要的，有兩個現象。第一，當時英國發生階級鬥爭。當時英國，是近世勞動者最初大運動的憲章運動的時代。在當時經濟最發達的英國，誰也可以在勞資的衝突之中，

一、德國
哲學家黑
智兒和費
爾巴哈

二、英國
的階級鬥
爭

找出那政治鬥爭的真基礎和真說明來。另一方面，凡是研究英國勞資兩階級衝突的人們，都能明白勞資兩階級間這種衝突，是根源於兩階級的經濟地位；即前者沒有生產工具而專靠賣勞力維持生活，後者却擁有生產工具而著積財富，這種事實，即是英國勞資衝突的根據。所以就歷史過程作唯物論的解釋，在英國是認為最明瞭的事情。大家知道，恩格斯在青年時代，曾經在英國住過幾年，那里的勞動運動，很引起他的興趣，就成為他研究歷史唯物論最初的原動力。第二個原動力，是發生於法蘭西革命的歷史。法蘭西革命當時，馬克思正在巴黎，從事研究法蘭西革命的歷史，所以法蘭西革命，使他受到很大的影響。研究法蘭西革命的資產階級的歷史家，本來早已認定法國革命須由各種階級間的鬥爭去說明。所以那成為政治史原動力的階級鬥爭，在馬克思看來，就因法國革命史的研究而更加顯著。同時，在恩格斯看來，勞資兩階級衝突的經濟基礎，也特別明瞭。他

們兩人共同切磋，努力研究，一面應用黑智兒所教的辯證法的方法，一面又和費爾巴哈同由觀念論轉到唯物論，創造了辯證唯物論，建立了社會主義的科學的基礎。

唯物歷史
觀與宗教
及哲學的
解釋

或許有人要問：馬克思和恩格斯兩人超越費爾巴哈所成就的決定的進步究竟在那里呢？第一，費爾巴哈已經發見了應用唯物論解釋自然界的鎖匙；馬克思和恩格斯却更進一步，又發見了應用唯物論解釋歷史的鎖匙。他們兩人在人類獲得生活資料的方法之中，在人類生產那物質生活的方法之中，發見了歷史唯物論的解釋。他們兩人把這個叫做「生產方法」(Produktionweise)。所謂生產方法的意思，不外就是人類獲得生活資料的方法。或如恩格斯簡捷的說法，所謂生產方法，不外就是人們在研究哲學以前，必先飲食的意思。其他一切，都是後來的事情，都是要看人類怎樣取得飲食來決定的。這種單純的知識，實是歷史之唯物論的解釋的基礎。由

于這點，那觀念論和觀念論世界觀，纔從牠們最後的隱藏處被驅逐出來，並完全被克服了。費爾巴哈驅逐神靈於自然界之外，馬克思和恩格斯再驅逐神靈於歷史之外。照觀念論的見解，歷史上的神的支配，當然不是主張人格神決定一切歷史事象的那樣粗雜方法上的支配，而是一種更精製的東西。在歷史方面講來，是理性或觀念這種小神支配着歷史。照猶太人宗教的教義，神靈從頭腦創造世界，因而從虛無創造世界。這正和從來所謂世界精神創造世界的觀念一樣。馬克思和恩格斯兩人對於這種觀念，却是徹底拋棄了。他們兩人對於歷史，無論大小精粗，都不信有什麼神存在，反而證明歷史方面也和自然方面一樣，物質的基礎，是規定觀念和思想的根本條件。因此纔把那關於超感覺的彼岸的本體或力的觀念，完全克服了。於是那彼岸的超感覺的力或權力的最後觀念，也被破壞了。依這種進步，就是黑智兒所認為超感覺的創造者的精神作用，也從此告終；同時，那解

釋世界的特殊形式宗教和哲學，也完全被克服了。

唯物辯證
法是哲學
史積極的
總結果

馬克思和恩格斯超越費爾巴哈的第二個決定進步，在於採用費爾巴哈所缺乏的辯證的方法，並且是不像黑智兒那樣採用這方法。黑智兒的辯證法，只是觀念論辯證法。觀念論辯證法是什麼，上面已經說明了。馬克思的辯證法，是唯物辯證法。他把辯證法看做現實的物質界的普遍運動法則，看做適合於這法則的人們的思維法則之總體。換言之，現實的物質界是辯證法的，是依着辯證法的法則的。人們的頭腦是構成物質世界的一個要素，所以這種辯證法，是存在於人們頭腦之中。依着這種方法，馬克思和恩格斯便保存了哲學史積極的總結果。從辯證唯物論看來，貫串二千年以上的哲學史，只是謬誤的集積。哲學對抗世界的自然科學和唯物論的解釋，企圖建立一種特殊的世界解釋，這種努力畢竟是無益的，不過於謬誤之上，再加上謬誤而已。但是哲學也有現實的真實的效果，這效果就存在

於人們思惟能力的認識之中。人類在二三千年之間，研究哲學的結果，得到了一個真正的進步。這個效果，就是辯證法、認識論、和論理學。辯證法因費爾巴哈而喪失，因馬克思和恩格斯而保持，並且發展到唯物辯證法。這唯物辯證法，在後面再另章研究。

因此，我們可以說，馬克思和恩格斯揚棄了辯證法，同時又沒有揚棄辯證法。我現在再從辯證唯物論的見地，來研究認識論上的主要問題。首先要解答的問題，便是觀念世界觀和唯物世界觀之間的根本問題，即是對於那可由感覺而知的外界的思惟的問題。質言之，這些問題，即是：外界的一切，如桌子、樹木、洋燈等等，到底是離開我們的意識獨立存在的呢？這些事物，是在客觀上離開我們獨立存在的呢？或者只是存在於我們的意識之中呢？這便是所謂外界的客觀性的問題。這就是知識論的根本問題之一。在常識上說來，關於這些問題，早已給了解答了。不用說，洋燈

觀念論的
見解

是離開我們的意識獨立存在着，並且當我們觸到了洋燈時，就認識牠。同樣，當樹木倒在我們頭上時，我們纔覺得樹木是離開我們的意識獨立存在的。但是，常識並不具科學問題上的最高判斷者。觀念論的哲學家，對於這種常識，便唱導極重要而有意義的異論。他們說：結果並不是樹木成爲物體印入我們的頭腦中，（如果這樣，那所謂思惟便停止了），而是樹木成爲觀念印入我們頭腦中，印入我們的意識中。所以當我們研究那對我們發生的一切事物時，照觀念論的看法，我就可以發見我們所知道的一切事物，都只是存在於我們頭腦中的意識和觀念。因此，觀念論所達到的結論是：離開人類意識而獨立的世界是不存在的，一切事物都只存在於我們的意識之中。至於不存在於我們觀念中的東西，我們是無從知道的。結果，意識便是一切，若相信是我們以外還存有事物，那便是常識的謬誤。觀念論的這種見解，不僅適用於樹木洋燈等，並且適用於其他的人類。因此觀

念論又得到一個結論：即只有我存在，只有我的意識存在，我以外的一切人類，只存在於我的觀念之中。這便是觀念論世界觀最後的歸結。

從世界只存在于我的觀念中這個主張出發，還發生二三更有興味的結論。第一個結論是：這個主張若是事實，世界在沒有人類以前，是不能存在的。這是一個不可避的結論。第二個結論是：人在睡眠時（假定他睡去不作夢），同時會顯出世界的沒落。因為觀念論者說意識如不存在，任何世界也早已不能存在。這也是一個必然的結論。但是我們要研究的問題，就是怎樣去反駁那所謂一切存在的事物都只存在于人類觀念中的這種見解或觀念？讀者諸君想要解答這個問題麼？

讀者諸君若不能解答這個問題，我們就不能不採用觀念論的學說了。諸君只嘗試試看。或許會發生這樣的見解：即當我觸着樹木時，我便覺得樹木是離我獨立存在的。觀念論的見解正相反，即當我觸着樹木時，我也

由觀念論
的見解發
牛的新論

實在（有）
和非實在
（非有）的
關係及自
己意識

只有由我的意識，纔覺得樹木。我所感覺的苦痛是一個觀念，是意識的一部分。我們再舉一例，譬如彈丸穿到我們的身上。依普通的見解，彈丸是離我獨立存在的東西。觀念論的見解却說當我覺得彈丸時，我也只有由觀念去覺得。所以要用普通的見解去反駁觀念論，是沒有用處的。因此我們不能再進一層去研究。現在我們若把這個問題，改爲如下的形式：即依據觀念論世界觀說來，我所能知能觸能感的一切事物，都存在於意識中，於思惟中，於我的頭腦中。照這樣，問題的要點，便更加顯明了。現在再換個問題來問，就是：存在於我的頭腦中、意識中的事物，就是一切實際？但是所謂人類意識的繼續研究的結果，却發生以下的結論，就是：這意識自身，在最根本的方面，牠已不是包含一切，而只是包含所謂世界的一部分的知識。這樣的意識纔能使一切思惟有可能。一切的思惟，都是從這樣的意識出發的。我們在自己意識的本身中，發見解答。這解答便是：

我的意識，並不是一切，而是存在于那和我的意識不同並且和我對立的世界這種知識之中。換言之，思維是實在的一部分，並由實在而生，絕不是實在的反對物。因而這個問題，結果，便在常識的意義中被解決了；不過這不是用常識的手段去解決，而是用那幾千年來研究人類思維的結果做基礎，即是用那完成哲學的真實內容的研究的結果做基礎去解決的。

現在再用樹木一例來說明。照觀念論者所說，樹木存在在我的意識之中，只有依着意識，我纔知道樹木。但我同時在我的意識之中，可以區別樹木和我，我知道我是樹木以外的東西。只有依着這種區別，思維纔有可能。其次，還有一個小問題，也附帶說幾句。實際上不僅存有和現實事物一致的觀念，並且純粹主觀的觀念也是存在的。例如我於夜間眺望天空，在任意的處所，發見星的光輝。這星或許現實的存在着，或許只是在我的眼中發生這個光輝的印象。這時候，我究應怎樣分別這是現實的星呢，或

是我所見的東西在我的眼中發生的呢？

再舉一例，說明這個問題。精神病患者，是有一定的謬誤的感覺觀念的。本來沒有什麼聲音時，精神病患者却相信聽到什麼聲音。這只是精神病者的想像而已。我們又從什麼地方去區別現實的聲音和想像的聲音呢？

主觀的觀念和客觀的觀念

我還說一件我自身曾經發現的事情。我就寢時，突然覺得牆壁搖動，並且覺得壁中的畫像開始發音。關於這事，可以做兩種說明：第一是看見這事情的當事者，沒有醒來；第二是或許起了地震。我究竟用什麼來區別這件事呢？

這裡有個解決的方法，就是我決定我的感覺是主觀的錯誤或是真實的，只有看一切人們是否也認識這事，纔能決定。譬如我是一個天文學者，我若在太空中看見一個星子，我便把這個知覺報告於觀察這星的其他一切天文台。這時候，若是在我以外的任何天文台都沒有見到這星子，我

的知覺就是一個錯覺。這就是我們用以區別主觀事實和客觀事實的決定點。主觀的經驗，只限於經驗這事實的本人纔能知覺；客觀的經驗，一切人都能知覺。

又如就地震的情形說，要確定是我自己搖動或是地球搖動，只要望望窗外，便可明白。別的人們，要確定地球是否搖動，望望窗外就可以認定地震；但若只有我一個人站在窗邊時，我也可以認定是我自己的腳在搖動着。

實 外界的物

現在說到第二個問題。這個問題是：現在我證明那在客觀上離開我的思惟而獨立存在的外界，究竟是物質的性質的東西麼？主張外界是物質的性質的東西，這是唯物論的見解。或者說外界是精神的性質的東西麼？主張外界是精神的性質的東西，這便是觀念論的見解。例如黑智兒的觀念論說：事物是存在於人類意識以外的東西。但是同時黑智兒又主張事物不是

物質的性質的東西，而是精神的性質的東西。所以黑智兒的觀念論是客觀的觀念論。唯物論主張外界是物質的性質的東西，這是在自然科學上已經充分證明了的。

思惟與腦

現在來結束這問題。上面說過，自然科學確定外界是物質的性質的東西。外界是由有種種形態和運動的物質成立起來的。說到這里，又會發生一個問題：思惟自身是什麼？思惟是物質的東西呢？還是和物質不同的東西呢？我們的答案就是：第一、思惟自身是和物質的實體相結合的，即是和人的頭腦相結合的，思惟是如肌肉的機能一樣的機能，或者說是分泌液體的腺的機能；第二、思惟只有和物質的素材 (Stoff) 結合，才得發生機能，即是和感覺的知覺結合，才得發生機能。因為有這二重意義，所以思惟是物質的。一般的感覺（即最簡單的性質的意識），是和生物的存在相結合的，那發展到最高階段的悟性和理性，是和人類相結合，即是和特殊器官的腦相結合的。

第九章 唯物論的認識論

物質及其
機能之無
限的差別
性的統一
性的統一

前章已經說明世界是物質的性質或是精神的性質的問題。我們的結論是：世界一切現象，都是運動的物質現象，或物質的運動現象。最後更說到思惟也是一種物質的性質的東西，是和特殊器官的腦相結合的。所謂物質，可以說是無限複雜，同時也是絕對統一的。關於物質的統一性，已有現代物理學者和化學者把物質分析為分子，更把分子分析為較小均等的原素，而漸次接近於物質的這種統一了。在另一方面，我們又看到這統一的物質，用無限複雜的方法，結合為種種的物質。這不僅自然界表示無數複雜的物質，就是人類對於自然界的物質，也還附加以新的物質。譬如在化學上也能造出那不存在於自然界的物質來，這是大家所知道的。凡是適用於物質的東西，也通用於和物質固結不解的運動的。運動的形式和種類很

多，是無限複雜的，又是絕對統一的。從最簡單的空間運動到思惟，中間實存有物質運動的無限複雜的連鎖。

思惟對於
現實的關係

其次，我們來研究思惟對於現實的關係的根本問題。這個問題是：事物果和牠的本體一樣，可以認識麼？物的本質，可以認識麼？或者只是現象可以認識呢，換言之，真理可以認識麼？又，這真理可以完全認識麼？或者只是一部分可以認識呢？思惟可以無限制的認識事物麼？或者關於思惟本身的性質，有認識的限制和界限呢？

和這個問題相關聯的，又發生下面的問題：關於真理，存有準則麼？這準則又是什麼？

觀念論的
見解

我們主張：人可以在事物的現實上認識事物，可以認識事物的本質。觀念論的世界觀，却和這相反。依觀念論的世界觀說來，要認識事物本體的本質，是不可能的；因為一切認識，只有由思惟發生，只有由思惟媒介

思惟是事
物之普遍
的交互作
用的特殊
情形

。但事物並不由思惟便能攝取牠的本體，反是由思惟變形。思惟是工具，牠和一切工具一樣，變化牠所處理的物質的形態。例如陶工把粘土做成一定的形式時，他就變化了那粘土的形狀；同樣，思惟要認識事物時，事物也因思惟而變形。關於這點，也有這樣主張的：即當我們把思惟所繪與于事物的形式除掉時，我們便可以認識事物和牠的本體一樣了。但當我們除掉這種形式時，事物便剩留在思惟的外部。因而便有下述的矛盾：若事物剩留在思惟的外部，牠便變成不能認識的東西，或者事物達到了思惟，由思惟而變形，那就無論如何，不能在事物的現實上認識事物了。觀念論的見解，在這二者中必居其一。這就是觀念論世界觀的態度。

我們對於這一點的答覆是：觀念論者的主張是無意義的，是和事物的性質相矛盾的。當思惟和事物結合時，也和普通兩種事物的結合一樣，如果兩種事物互相結合，這兩種事物，彼此便發生交互作用。甲物作用于乙

物，乙物也作用於甲物。太陽吸引地球，地球也吸引太陽。太陽作用於地球，地球也作用於太陽。沒有反作用的作用，是沒有的。在作用和反作用中，才現出兩個事物的性質，揚棄了一事物對他事物的作用，便揚棄了事物自身。事物作用於思惟，思惟也作用於事物。思惟的關係和兩個事物相互間普遍的作用，是適應的。若照觀念論者所主張，思惟不作用於事物，而認識可以發生，那就恰和不發生反作用而能發生作用的主張一樣的沒有意義。觀念論者因揚棄反作用，同時揚棄作用；因揚棄作用和反作用，同時揚棄事物自身，即揚棄事物的本質。這便是矛盾。但這不是辯證法的矛盾，而是形而上學的矛盾。觀念論者的主張，正如胃中並沒有含着什麼物質，又沒有給以作用，而却希望胃能消化什麼物質一樣。

觀念論者又說：因爲人類的感覺器官完全是特別的形式，而理解事物，也完全是特別的，所以人們不能認識事物的本質，如事物的自身一樣。

人類感覺
器官的特
殊性

一個光波在人的眼中，感覺是青色；但同一光波，在蜜蜂和螞蟻看來，却非青色，或許是灰色，或許是別的顏色。人的感覺器官，是用特別的方法知覺事物的，這種方法，和別種生物對於事物的知覺不同。例如嗅覺，某種植物發出一定臭氣，藉以引誘某種昆蟲，這是大家所知道的。又有一種植物，常發出和腐肉污物相似的臭氣。人類對於這種臭氣，避忌惟恐不急，而某種動物，却因為這種臭氣，而接近這種植物。那就這種臭氣，對於某種動物的作用，和對於人類的作用是不同的。這種例子，在感覺能力一例，也常常顯現。在人類感覺到寒冷的一定溫度，而在冷血動物（魚）的感覺，却完全不同，這是確實的。同樣，在聲音一方面也是這樣。昆蟲和魚類的聲音感覺，確實和人類不同。以上所引的各種事實，為的是要證明人類的感覺器官（如眼耳等）是特別的東西，而理解事物的方法，也不同於其他生物。觀念論從這些事實出發，便提出下述的反對論：即人類的認

識，並不知覺事物的本質，而是在適合於人類思維的本質和人類感覺器官的本質的特別變形中，纔得知覺事物。

人類感覺
器官的限
制性

第二點，人類的感覺器官，不僅種類特別，和其他生物不同；並且這感覺器官，在牠的知覺中，是受有限制的。因而或許要提出下面的問題：人的感覺一般所不能達到的事物和現象，是不存在的麼？例如：人的眼所不得知覺的色，確是有的，但這種色的存在，可以用別的方法確定，這是我們所知道的。如色的分光景界限以外的色，即紫外綫及赤外綫。這種事實，不僅適合於色和色的區別，並且適合於明暗的區別。夜間的動物，如梟和貓，能在黑暗中觀察人類眼睛不能觀察的明暗的區別。同樣的事實，也適合於感覺知覺的另一範圍。一切的感覺器官，在牠的領域中，都有知覺的上位界限和下位界限，都有量的界限和質的界限。這正同感覺器官在知覺的領域內有差別（同時又是一致）的量的界限和質的界限一樣。

由思惟而
揭發了人
類感覺器
官的特殊
性和限制
性

由以上所述，人類的感覺器官，實含有特殊性，同時又含有限制性。可是我們對於這兩個性質，都能給以正當的答覆。即是人類有特別的手段，能夠克服這種感覺器官的特殊性和限制性。所謂特別的手段，便是思惟。狗的鼻比人的敏銳，鴛的眼比人的敏銳，別的動物比人類或許善於知覺別的事物；但人類的認識能力，比別的一切生物，更要廣汎。這不僅是因爲人類得由思惟以超越人類感覺器官的特殊性和限制性，並且還由思惟所指導的手，由人爲的器官的調製，由工具等，來擴大人類的認識能力。如望遠鏡，顯微鏡，即是人類用人工擴大感覺器官使更爲正確更爲深入的工具。所以決定的一點，正是在於思惟超越了人類感覺器官的特殊性。例如物理學家的見解，便認爲色是一定物質的媒介的振動，和人類眼清沒有直接關係；音響是屬於空氣的振動，和耳所聽得到的直接知覺無關。所以科學和思惟，便剝去了人類的感覺知覺的特殊性。因此又發生一個問題：

照這樣，人的感覺的限制性又是什麼？人的感覺所不知覺的事物的某種性質，果能存在麼？上面說過，人不能用肉眼感覺的顏色，如紫外綫和赤外綫，確是存在的。但是，人何由知道這兩種顏色呢？人怎樣知道這兩種顏色呢？這是由於特別的物理學的工具，纔知道這兩種顏色的。結局，人類知道事物的一切性質，不是直接的，便是間接的，不是用天賦的器官，便是用人工的器官。這種事實所以有可能，第一是因爲事物的性質，都含着「一種作用」；第二是因爲這些作用，都形成一個因果的連鎖，我們可以由這連鎖的一環進到另一環。再舉一例來說，在一定溫度以上的熱，單用手和皮膚是不能知覺的，如果我是物理學者或技術家，就可以用特別製成的寒熱表來測定牠。我何由知道寒熱表呢？這就是用眼看度數知道的，所以我不是用皮膚來知道熱，而是用眼來知道熱。最後，事物的無限制的「可知覺性」(Wahrnehmbarkeit)，只有在無限制的過程中纔得實現，只有在繼

真理的標準

真理不是
以無矛盾
為標準

續擴大的一定界限中纔得實現。這種界限的擴大，就全體說，是繼續顯現的，就個別的情形說，却是在較小或較大的飛躍中顯現的。

現在再討論認識標準的問題。這就是用什麼準則確定我所立的命題是真理的問題。這個問題的普通答案便是：我們所以認牠是真理，就是因為真理沒有矛盾。矛盾是謬誤的準則，像這樣明瞭、確實、而又單純的所謂謬誤的準則，真是有的麼？關於真理的這種準則，我們只要加以慎重考究，就知道牠沒有用處。我舉幾個例來說。誰都知道，空間是有廣、長、高三個方向的。但物理學者的主張，却於空間的三次元，加上時間，變成世界四次元，其實我們就是想像世界有十次元，其中也沒什麼內部的矛盾。雖然這樣，我却不承認這種命題是說明世界的物理的性質的。誰都知道，有所謂海蛇的傳說。聽說海蛇是游泳於海中的動物，樣子和蛇相像，身長約百米突到千米突。在海蛇的觀念中，是沒有矛盾的。就是我假定海

蛇的身長不是十米突而是百米突，于海蛇一個概念，並無矛盾。或者，再把那出自民族傳說和宗教的所謂龍和幽靈等觀念考察一下。這些觀念的自身，也決不矛盾。這些觀念，我們都可在論理學上綜合起來。這些觀念的非真理的準則，並不存在於內部的矛盾，而是存在於別的事物。再就不同的方面舉例來說。就是像數學一樣的科學中，雖然也發出矛盾，但這種矛盾，不是成爲真偽的準則的內部矛盾，其實不發生謬誤的矛盾，也能存在的。

觀察和實
驗是真理
的試金石

當我們在概念相互間去比較各概念時，我們找不出真理的現實標準。不過我們拿概念和現實比較，就可以找出那標準來。這種事實，首先是由觀察顯現的。譬如「幽靈」的觀念，在他的自身，或許沒有矛盾，但這個觀念，對於所謂精神機能結合於物體的一般經驗，就有矛盾了。又如「龍」，我們或許也能想像有這樣的動物；但是龍並不存在，並不顯現於現實之

中。這便是關於幻想的另一例證。遊星運動的法則，是天文學家刻卜勒（Kepler）首先定出的。我們要試驗這法則的正確及其精確的程度，就要觀察遊星的運行。其次，我們要確定能否在實際上認識事物，那最有力的方法，便是實驗。譬如水，在一定質量關係之下，得由輕氣和養氣化合而成。但我要知道能否正確認識這件事實，我又何由確定我的主張的正確呢？這就只有依據實驗，依據實驗的二重方法來確定了。所謂實驗的二重方法，第一是拿輕氣和養氣放在一定溫度和壓力的條件之下，化合爲水；第二是按照化學的過程，分解水爲輕氣和養氣。經過了這種實驗，我便知道水由輕養兩氣化合而成的一說，並不是虛構，而是和事物的現實本質相適合的。這種實驗，用小規模來做，可以在化學實驗室裏實行，用大規模來做，可以在工業上實行。工業上的應用，就是確定我的知覺是現實的或是虛構的實驗。這種實驗，不僅可以在自然界實行，並且可以在社會中實

行。結果，所謂政治，也不外就是社會範圍中實驗的一個系列。例如，有人定出以下的一個法則：即，若把大地主的土地分配給小農，小農就傾向於革命。要確證這個法則的真偽，只有依靠實驗來斷定。

事物之完
全的（或
絕對的）
認識是
可能的嗎

因此，便得到一個結論：即人的實踐（即行動），是確定人能否實在認識事物和認識到何種程度的試金石。譬如我能用輕養二氣化合成水，就證明我實在認識了水的本質。於是又發生了事物之完全的或絕對的認識是否可能的問題。我們的答案是：我們對於任何事物，都不能一舉而完全的終結的認識牠。不論關於個別事物的認識，或世界全體的認識，牠的過程都是無涯的；換句話說，事物之完全的認識，只有在相對的不完全的認識系列中實現。但是這互相連續的系列，却表示絕對的或完全的認識。由此，我們同時便得到對於真偽概念關係的標準。在日常生活上，我們都認為真偽的對立，是絕對確定的。即是說一個主張，不是真便是誤，不容有第三

例：牛頓
的力法則
和愛因斯坦
的力法則

者。然而所謂認識，是一步一步接近於事物，在各瞬間都含有一片的真理，同時又含有一片的非真理，即含有謬誤。例如支配太陽周圍各遊星運動的普通法則，最先是由英國大自然研究家牛頓 (Newton) 在第十七世紀所認識的，即是重力法則。這個法則，到二十世紀為止，即是到愛因斯坦 (Einstein) 把他更加充分公式化之時為止，牠還是充分的正當的。我們如果簡單的說牛頓的法則錯而愛因斯坦的法則真，還是幼稚的說法。牛頓法則，含有顯著的接近於真理的成分，同時又含有不正確的成分。愛因斯坦法則所含真理的成分比較多，所含不正確的成分比較少。雙方同時都有真和誤。不過愛因斯坦法則，比較牛頓法則，所含有接近於絕對真理的成分較多而已。

和這有密切關係的問題，是世界全體可以完全認識與否的問題。這個問題，和那世界各部分可以完全認識與否的問題是有區別的。世界全體是

世界的全體
可以完全
認識與否

辯證法與
個別科學

可以完全認識的。不過世界太大，當然不能一口把世界全體吞下去。我們可以在世界的個別的部分，認識世界的全體。因為要認識世界，就不得不需要個別的科學。科學進步了，世界也隨着益形複雜。反起來說：世界全體普遍的觀念，是一切個別科學的前提。假使沒有一切事物形成一個統一世界的前提，我們必找不到關於個別科學的出發點。所以物理學植物學等個別科學，是以全體中的世界的科學為前提；反之，全體中的世界的這種科學，又只有由個別科學來補足。但普遍的世界概念，是辯證法的問題。所以我們可以說：個別科學以辯證法為前提，同時辯證法又以個別科學為前提。這兩者實相互制約。最後還有「人類精神中先天的概念是否存有」的問題。這個問題的意思就是：人果然是頭腦中帶着一些觀念生下來而不須經驗去求得觀念的麼？我對於這問題的答案是：關於貓、狗、驢、馬、樹木、駱駝等先天的個別觀念，是不存在的，而是由經驗得知的。普遍的

辯證法與
個別科學
之交互的
制約性

先天的觀
念是存有的
麼

思惟之自
然的根本
性質或根
本能

的先天概念，也是沒有的；但思惟的先天的根本性質却是有的，如同鹽、水、鐵等含有牠的性質一樣，思惟也含有自然的根本性質。關於思惟的根本性質（或稱為根本機能），以下更當詳論。不過思惟的根本機能，只有和感覺的經驗相關聯，纔能發生作用，這一點應當注意。在這種時候，思惟和別的器官一樣，譬如胃。胃，只有在我們吸入可以消化的東西時，纔能起消化作用。思惟的根本機能，也只有對於這機能的物質存在時，纔能發生作用。

第十章 辯證法(一)

辯證法的
發展階段

一、維的、赫拉、亞利、圖斯的辯證法
 二、橫的、柏拉圖和亞里士多德的辯證法
 三、縱的、辯證的和辯證的辯證法
 四、辯證的辯證法
 五、辯證的辯證法

本章討論狹義的辯證法。上面說過，辯證法已有千年之久的歷史，並且經過了種種發展階段。除了印度哲學和中國哲學中辯證法的端緒不論外，我們可以區別下述辯證法的三個主要階段。第一、古代希臘自然哲學家赫拉頤利圖斯，是赫拉頤利圖斯。第二、其次的較高階段的辯證法，是柏拉圖和亞里士多德的辯證法。第三、黑智兒的辯證法，和第四的唯物論的辯證法。辯證法自身，也成就了辯證法的發展。辯證法的發展是什麼，以下再說。赫拉頤利圖斯，發展了縱的辯證法，這是辯證法的第一階段。柏拉圖和亞里士多德發展了橫的辯證法，這是辯證法的第二階段。第二階段的辯證法，和第一階段的辯證法對立。即第二階段的辯證法，是第一階段辯證法的否定。黑智兒綜合這兩個發展階段，進到較高的

階段，即發展了縱的辯證法和橫的辯證法。但是牠的形式是觀念論的，可說是歷史的觀念論的辯證法。古代辯證法是有限制的。牠所以有限制的原

因，上面已經說過，這個原因，是在古代希臘的生產方法和階級關係之中，特別是在奴隸經濟所完成的社會關係之中。唯物辯證法，纔完全打破了這個限制。唯物辯證法，不是發展為有限制的辯證法，而是發展為普遍化的辯證法。我現在來說明普遍化的辯證法和牠的基礎生產關係及階級關係，究竟有什麼關聯。唯物辯證法，是由那站在普羅列達里亞立場的思想家發展起來的。這種立場，以揚棄階級和階級社會為前提。階級和階級社會揚棄了，那對於社會發展的最後限制和對於發展的思想的最後限制，也都沒有了。階級社會自身，不論在柏拉圖方面，在亞理士多德方面，最後即在黑智兒方面，其發展都沒有超越階級社會自身以上。在柏拉圖和亞理士多德看來，奴隸經濟，是最後的絕對的限制；在黑智兒看來，布爾喬亞

亞社會，是最後的絕對的限制。但在唯物論辯證法看來，或從普羅列達里亞立場出發，階級社會自身，並不是終極的最後的東西，也不是社會發展的絕對的限制。階級社會自身，實受辯證法的發展所支配，而依存於社會發展的潮流。從這種立場的普遍化出發，當然會發生辯證法的普遍化的形式，同時即發生辯證唯物論的形式。布爾喬亞學者，最近又走上辯證法一方面。黑智兒的辯證法，在德國採取種種形式而復活。在法國，柏格森又發展了辯證法的特別形式。然而，這些復活的布爾喬亞形式的辯證法，完全是觀念論的辯證法。即如柏格森的辯證法，也是觀念論的辯證法，而且回復到辯證法的第一階段，即回復到赫拉釐利圖斯的立場。

辯證法的
定義

辯證法可以說是自然上歷史上思惟上的普遍關係的科學。那只在個別上觀察事物，只在事物的固定狀態上觀察事物的方法，是和辯證法相反對的方法。辯證法是在事物最普遍的關係上、在其相互的依存關係上、在其

布爾喬亞
辯證法
黑智兒的
復活的
辯證法
柏格森的
辯證法

非固定的發展上，以觀察事物的。因此，便發生以下的問題：即，我們何由知道辯證法這樣不可思議的科學呢？我們何由得到這樣的知識呢？我們所以獲得辯證法，實在有三個源泉。第一個源泉，是自然，是自然現象之觀察，赫拉頹利圖斯即首先達到了辯證法的思想。第二個源泉，是人類歷史的觀察，即是觀察歷史上各時代的變化，（包含生產方法中的變化、社會形式中的變化、以及和社會形式生產方法相結合的社會思想中的變化）。第三個源泉，是人類思惟自身的研究。於是又發生一個問題：即是，在我們頭腦中出現的辯證法的思惟法則是和現實的法則、和自然及歷史中的變化的法則一致——這種事實，又從何而保證呢？我們的答案是：這並不是特別不可思議的事實，因為人類實在也只是自然的一部分。人類的思惟，結果只是自然的現象，人類是和自然中其他現象同種類的東西；所以人類的思惟能和自然的及歷史的法則一致，並不是不可思議的事情。那和這種

主張相反的主張，倒是不可解不可思議的東西。

辯證法的
三個主要
命題

本書因為限於篇幅，關於辯證法之個別的方面，當然不能詳述，這裏只就辯證法的根本法則展開出來。要明白這些根本法則，最好是列舉例證，所以下面都用舉例的方法來說明牠。此外我還指出辯證法這些根本法則的內部的關聯。不過讀本書的人，若是遇到難解的地方，也必須努力再三考慮，以求充分了解。就另一方面說，這些地方，並不是難以理解的祕密，結局誰也能夠理解的。因為一切的人們，在日常經驗上可以試驗辯證法，在自己的頭腦中也可以試驗辯證法。所以人們的思惟，決不因爲頭腦的不同而有差別。辯證法最普遍最廣汎的根本法則（一切別的法則，都由這法則發生），便是對立融合的法則（Das Gesetz der Durchdringung der Gegensätze）。這個法則，含有兩層意義。第一，一切事物、一切現象、一切觀念，結局都結合爲一個絕對的統一。換句話說，結局不能結合於統

第一個主
題——
對立的
統一

對事物之
對極的統
一的法則

一的對立或區別，是不存在的。第二，（這也是無條件通用的），一切事物是同一的，同樣，又是絕對的各自區別着，絕對無條件的對立着。這個法則，又叫做事物之對極的統一的法則（Das Gesetz von der polearen Einheit der Dinge）。這個法則通用於一切個別事物，於一切個別現象，並且通用於世界全體。就是我們只看到思惟和思惟的方法，也可以同樣理解人的精神能把事物結合於無限的統一，並且能把最大的矛盾和對立結合於統一；他方面，人的精神，又可以無限的區別並分解一切事物為對立物。人的精神所以能夠確立事物這種無限的統一和無限的差別性，就是因為這無限的統一和無限的差別性都存在於現實之中。

下面舉幾個例來說明這個法則。例如晝和夜，晝有十二小時；夜有十二小時，即是有明的時間和暗的時間。晝和夜是對立物，兩者互相排除。但晝和夜的對立，並不妨礙於晝和夜的同一，也不妨礙於晝和夜都是一日

事之無
限的對
統一的
或事物
之無限
的對立

二十四小時的一部分。所以晝和夜的對立，便在一日二十四小時間的概念中揚棄了。又如男女的對立，在古代中國哲學中，發生過重大的作用，尤其是在易經中，成了一種根本法則。男女是對立的。但這個對立，並不妨礙男女的同一，也不妨礙男和女都是「人」的普遍概念的變種(Apart)。又如自然中靜止和運動的對立，一般人都絕對的把靜止和運動分爲兩個不同的現象。即是說靜止着的東西靜止着，運動着的東西運動着。但物理學者却把靜止看做是運動的特別種類；反之，也可以把一切運動看做是靜止的特別種類。最後，再就一般人所認定的絕對的對立舉例來說，譬如說「人工」和自然的對立。「人工」是人類所創造的東西，和那由自然創造的東西相對立。但因創造「人工」的人類，結果也只是自然的一部分，所以「人工」也是自然的一部分。

在通常的關係之下，在直接感覺的簡單事物之中，在沒有考慮到強有

力的社會的利害的情形之中，所謂『無統一的對立是沒有的』這種見解，通常不會遇着困難的。但是社會的利害者和這種見解相反，或者不處理那接近於直接知覺的觀念或概念而處理那離開感覺的知覺的普遍概念時，對於這個見解便發生障礙了。例如，「奴隸所有者」和奴隸，雖是在社會上可以想到的最大的對立，但奴隸所有者是人，奴隸也是人，這是我們在今日所容易見到的。假若我們向希臘人說，或者向最有天分的希臘人說：「奴隸所有者和奴隸，都是同等的人」；那麼，希臘人決不會承認這樣說法，必會答覆我們說：「兩者是絕對對立的，在兩者之間，不能有什麼同等性」。又就現代的關係說，布爾喬亞和普羅列達里亞的對立，凡是布爾喬亞方面的人都是承認的。他們並且主張這個對立從古就存在，就是今後也是存在，決不能超越牠。但我們要看出這個對立是歷史的東西，是過渡的東西，我們就不能不站在普羅列達里亞的立場。又如男和女，在自然科學

上是同種的支體，都同樣是人，這是誰都會承認的。不過我們走到社會中一看，就立刻發生矛盾。當我們爲要理解婦女也應該享受和男子相同的權利時，並且爲要理解這一點、確立這一點時，就需要無數偉大的歷史的革命。至於東洋各國男女間同性在實際上還沒有完全承認，那更無須多說了。那些還沒有學過辯證的思惟而且也不感覺興趣的人們，對於這些問題，一定主張對立是絕對的。只有受過辯證法的訓練的人，對於這些問題，才會洞察對立的融合。這一點，當然不僅由於辯證法的練習而定，並且是由于各個人所處的階級的社會立場而定的。其次，附帶說明這同一範圍中的其他方面的問題。如北美合衆國，在社會的關係中，有白種人和黑種人的區別，在歐洲，有所謂高級的歐洲人和黑種人、黃種人、等有色人的區別。可是這種對立，也不是絕對的。無論白種人、黑種人、黃種人，都結合於人的普遍概念之中，都是人類中同一的分子；所以要在理論上和實踐上來洞察

這一點，那就不僅依據那受有辯證法的訓練的思惟而定，並且要依據一定的階級立場而定了，不過研究普遍的概念時，於那沒有訓練的思惟，也會發生困難。概念越是抽象的，越是非直感的，越是離開感覺的知覺或觀念，那困難就越發加大。譬如晝和夜，是一日二十四小時的同一種類的兩部分，這是容易了解的。若說到真偽的對立，就比較難於了解了。若更說到「有」和「非有」那種最普遍最廣泛而且沒有內容的概念，那就更難了解。普通人或許要說：像「有」和「非有」這樣絕對的對立，人們又怎能統一呢？一個事物不是存在，便是不存在，二者必居其一，中間並沒有渡橋，也沒有什麼共通點。我在前面研究赫拉頤利圖斯的哲學時已經說過：發展着的東西是「某物」同時又不是「某物」，所以在一切變化的事物中，事實上「有」和「非有」的概念業已融合，同時並且同樣的包含着這種概念。例如發展為大人的兒童，同時又不是兒童。當他已經變成大人時，便不是兒童了。但

因爲兒童還沒有發展爲大人，所以兒童還不是大人。「生成」一個概念中，包含「有」和「非有」的概念。即是「有」和「非有」都融合在「生成」的概念之中。我在前面還會舉過別的例，即是所謂物體從一地方運動到另一地方的空間運動的例。就這個例說，物體運動時，物體是在某一地方，同時又不在某一地方。最後再就普通的思維最容易失敗的第三的對立來說。這即是肉體和精神的對立，是實在和思维的對立，或實在和意識的對立。在常識上說來，這些對立之中沒有共通性。肉體不是精神，精神不是肉體，這樣的說法，在常識已是充分了。可是我們在上面業已證明，兩者都結合於統一中，思维和精神都是一個物質的活動，即是和物質相結合的。

其次我們討論對立融合一命題的另一方面。前面說過，一切對立都是合一的，其間都存有同一性。同時，在這里我們又主張兩個同一的事物是不存在的，其間必有差別，必有對立。換句話說，事物的對立性，和牠的

事物對立的
性之無限的
絕對性的
差別的

同一性，同是無限的。我爲易於明白起見，在下面說一段哲學史上小小的逸話。德國哲學家來布尼茲 (Leibniz)，是生澆在十七世紀末葉和十八世紀初葉的人，他曾經定出了「兩個事物必有區別」[Es keine zwei Dinge gibt, die nicht verschieden sind] 的命題。有一天，他和宮庭中的友人散步，偶然談到這個命題，其中有一位便發問道：傍立的樹，是否有兩片相同的葉子呢？這些宮中貴官淑女，就照他所說的去實驗，果然沒有發見兩片相同的葉子。沒有區別的兩個事物，不論在事物的性質中，或在人智的性質中，都是沒有的。又如雨的一點一滴，也不是絕對相同的東西。再就電子說，電子是物質的終極原素，是構成元子組織的一部分的東西，電子和電子，也決不能絕對相同。即使我們在今日還沒有知道電子的個性，我們也可以確實的這樣說。(在原子和分子之間，我們至少可以確定種類的區別)。這便是根據對立融合一命題而來的，這個命題包含着「事物的同一性和非

同一性同是無限」的事實。精神的努力，可以無限的把事物看做同一，又可以區別事物使之對立，這正適合於自然物無限的同一性和差別性。這是根本原則。當我們比較有和非有、實在和思惟等最普遍的概念時，我們也會發見和這相同的事件。上面已經證明：有和非有同時存在於生成之中，兩者都構成生成的同等要素。這一點，對於有和非有同時是對立的事實，對於有和非有是各不相同的事實，並沒有妨礙。

對立融合的這個法則，在讀者看來，似乎是未曾想到的新法則。讀者若仔細研究，就會看出凡是有內容的命題，沒有一個不含有上述命題（對立融合的法則）在內。除了「獅子是獅子」這樣主語和客語相同而沒有內容的命題以外，上述的命題（對立融合法則的命題）到處都可以發見。現在採用「獅子是猛獸」這樣很普通的命題，來說明這個事實。就這個命題說，A物（獅子）是和B物（猛獸）同一的，但同時又可以區別A和B。只要獅子是

對立融合的
法則包含
於一切
非內容
的命題
之中

辯證法的
一個根本的
源泉

猛獸，獅子就和猛獸視為同一。同時，在這同一命題中，獅子又和猛獸的種類有區別。所以我們不能說明那不能還元於「A等於B」一公式的命題。含有內容的一切命題，都含有一個為對立融合法則所限制的形式。一切有內容的命題中所包含着的這種矛盾——即在那命題中，主語與客語是同一的，同時又是互有區別互相對立——，在中國哲學古典時代所說的「哲人」(Sophist)們爭論白馬是否為馬時，業已注意到了的。

這個根本法則——對立融合的根本法則——的源泉，又是什麼呢？答案是：第一是經驗的普遍化。日常生活和科學，不斷的研究着事物的同一性和差別性。因而經驗對於事物的同一性和差別性的發見，都指示宇宙間并不存有固定不動的界限。即會有這樣的界限，也是動的、相對的、一時的界限，因為界限是不斷的被揚棄而從新設定，又再被揚棄的。

第二，如我們所見，對立融合的法則，也由于思惟自身的研究而生。

對立融合的法則，是自然的法則，也是思惟的法則。這個法則，在思惟中，是建立於意識的基礎之上。所謂意識的基礎，就是我知道我是世界全體的一部分，是實在的一部分，同時又知道我是和外界或其他事物有區別的。思惟的根本構造，既然是對極的統一，對立的統一，而這對立的統一，一面引出其他一切思惟法則，一面，這種思惟之對極的對立的統一，又和一切其他事物的性質相適合。

第十一章 辯證法(二)

第二個主要命題：
否定之法則

前章所述，是辯證法最普遍最根本的法則，即是對立融合的法則，或對極的統一的法則。本章來敘述辯證法第二個主要命題，即是否定之否定的命題 (Das Satz von der Negation der Negation)，或在對立中發展的法則。這是思維運動最普遍的法則。以下首先說明這法則本身，其次舉例來說明牠，再次說明牠的基礎所在，最後說明牠和對立融合的第一法則的關聯。這個法則的豫感，在最古中國哲學的易經和老子師徒的學說中，在最古希臘哲學尤其是赫拉利圖斯哲學中都早已存在。不過這法則的完全發展，却是由黑智兒成就的。

一切事物是過程，或是進行

這個法則，適用於事物的一切運動和變化，也適用於現實事物和牠在人類頭腦中的模寫 (Abbildung)——概念。這個法則的第一個意義是：1

一切事物和概念，都各有其運動、變化、和發展，即一切事物都是過程或進行。個別事物的一切不變性，只是相對的，有制限的，而事物的運動、變化、或發展，却是絕對的、無限制的。在世界全體中，絕對的運動和絕對的靜止相一致。一切事物是過程，是流轉。關於這命題的證明，在前面敘述赫拉頤利圖斯的哲學時，業已說明了，這裡不再贅述。

變化在對
立中或在
矛盾中顯
現

否定之否定的法則，比較前面所說「一切事物都是過程，一切事物都有變化」的單純命題，更有特別的內涵。這也是對於這變化、運動、或發展的最普遍形式有所說明的。在這裡首先要說的，便是一切變化、運動、或發展，都在對立或矛盾中實現，即因一事物的否定而實現。因此，我們說到否定方面。否定，即是打消。否定和概念的變化有關係。

否定表現
本物的運
動或事物
的變化

事物的現實運動，在概念上，常成爲否定出現於頭腦之中。換句話說，否定是事物的運動或變化模寫於頭腦中的最普遍的形式和方法。這便

是事物的過程的第一階段。但是形成運動出發點的一個事物的否定，牠自身又依從於「事物轉化爲其反對物」的法則。即否定再被否定。所以我們說否定之否定。

二重的否定
否定和肯定
是對極
的概念作
用

這種事實，若舉例說明，當然容易了解，不過在這里我還要多說幾句。否定之否定，就理論上說來，無論在思維上在現實上，都發生肯定。否定和肯定，是兩極的概念。因肯定的否定而設立否定，因否定的否定而設立肯定。我們若否定肯定，便得了否定，即得了第一的否定。我們若再否定否定，便得了肯定，即得了第二的否定。結果仍是肯定。

由二重否定
而生新
事物

在普通的言語上，由兩重否定生出一個肯定。但在辯證法上，由兩重否定，並不再造出舊的事物和原來的事物，並不簡單的復回到那出發點；而是發生新的事物。這便是辯證法的特徵。在這一點，過程一經開始出發的事物（或狀態），就在較高的階段上再造起來。所以從兩重否定的過程出

發，便發生別種的性質，便發生一個新的形態。那原來的性質，便在這中間被揚棄，而且被包含了。

正、反、合、

讀者若聽不慣「否定之否定的法則」的用語，我可以把牠改爲「從舊東西產出新東西的法則」。否定之否定的法則，在思惟的法則上，特別的公式化了。這個公式如次。(一)出發點是肯定命題，或是「正」(Thesis)。我們的一切思惟，就從某一命題某一主張開始。(二)肯定命題或被否定，或轉化爲牠的反對物，我們就把這否定了第一命題(肯定命題)的命題，叫做反對命題，或名「反」(Antithese)。(三)「反」再被否定，就得到了「合」(Synthese)，即是第三命題。這第三命題，是因二重否定實現的「正」和「反」的較高肯定命題中的否定。

否定之否定的法則的兩種曲解的

要正確理解否定之否定的法則，先要留心這個法則的兩種曲解。

命題「正」和反對命題「反」，在辯證法上綜合爲最後的命題「合」。辯證

一、無打
消之綜合
或不由否
定之綜合

法的綜合，和兩個對立物在除去那排他的特徵時所剩下的性質的單純總和，是不能混淆的。如果混淆起來，辯證法的發展，就不會發生，就只有阻礙發展的對立的混和或抹殺了。辯證法的發展的特徵，就是那發展必在否定中實現。如果沒有否定，便沒有過程，沒有發展，沒有新事物發生。就社會方面說，這種否定，是在揚棄舊事物的鬥爭中實現的。錯的辯證法，和假的辯證法，只在妥協新舊的地方表現，即是不揚棄舊事物，而謀新舊事物間的結合。最後還要附帶說一句，即一切的妥協，並不是鬥爭的否定。但妥協，也得成爲一個鬥爭的手段。

二、忽略
了新的
事物中的
舊的事

關於發展的辯證法這種曲解，是在於忘却了綜合的主要動機的否定，（或打消）。但是和這種曲解相反的曲解，也是有的。這相反的曲解所以發生，就是忽略了「從發展過程生出的新事物不僅否定並揚棄舊事物，而且舊事物也包含在新事物之中」。若忽略了這一點，人們便會誤解那發展的

柏格森之
神秘的過
程之發展

辯證法，如法國哲學家柏格森，便是這樣。就柏格森一方面而說，發展變成不可解的神秘的過程，在這過程上，舊事物和新事物間的關係，只是從對立上理解牠，同時却並不從同一性上理解牠。

柏格森對於辯證法的理解的根本錯誤，就是沒有注意到：從舊事物出發，因發展而發生的新事物，不僅和舊事物對立，不僅是舊事物的否定，而且同時又和發生牠的舊事物有一種共通的東西。我們只要追究柏格森的思想，便可以看到柏格森自己揚棄了自己。據他說來，只有一個種類的否定，凡屬被否定的東西，就和那發展所由發生的東西沒有關係。這是完全絕對的否定，也就是毀滅。完全否認一個事物，便是毀滅那個事物，所謂發展，便因而完全被揚棄了。依柏格森的主張，若是發展自身超越了發展的界限，若是發展變為絕對的，那發展便轉變而為發展的反對物，即是轉變為固定或沒有發展性。辯證法的過程中的否定不是絕對的、無限制的、

辯證法的
第一曲解：
機會主義的
曲解

辯證法的
第二曲解：
無政府主義的
曲解

例證

或完全的東西，而是有限制的、相對的、局部的東西。辯證法和一定的具體的否定有關係。前面所述辯證法第一個曲解，便是忽略了否定，這一種我們可以做辯證法的機會主義的曲解。辯證法的第二個曲解是忽視了新事物和舊事物的關係，這種我們可以做無政府主義的曲解。辯證法的這兩個對立的曲解，不論是機會主義的，或是無政府主義的，所得的結果，都是揚棄了發展。第一個曲解：在牠揚棄了那成爲發展動力的否定時，揚棄了發展；第二個曲解，在牠揚棄了種種對立間的結合時，揚棄了發展。

爲使讀者容易明瞭上述普遍抽象的問題起見，特在下面舉幾個實例來說明。第一，就穀粒舉例。我可以把穀粒列出一個發展過程。我們或種水稻，或種陸稻，總是把穀粒種在水中或地中。在這裡會發生一種怎樣的發展過程呢？在這裡便首先完成了穀粒的第一否定。穀粒解體，稻便從穀粒發展起來。穀粒自身解體而轉變爲稻，——這便是第一否定，原來的穀

粒，在這時候便滅亡了。第二段——便是牠自己的進行。稻成長起來，最後再發展而爲穀粒。稻發展到生出穀粒的地步，稻便枯死了。稻枯死了，穀粒再生出來。這時候的穀粒，已不是舊的米粒，而是新的穀粒，不是一顆穀粒，而是很多的穀粒，並且牠的性質也不是舊的而是新的，——這便是第二否定。關於繁殖的這種小小變異，通常是微細的，而且是不定的。但是大家知道，依照達爾文（Darwin）學說，由這種變異的累積和固定，就要從舊種產出新種來。所以這也是讀者研究否定之否定的一個發展過程。兩重的否定，雖回到原來的出發點，但這是在較高階段和不同分量上回到原來的出發點的。柏格森的辯證法的曲解，和布爾喬亞現在的歷史地位有密切的關係。合理的辯證法，却指證了布爾喬亞沒落，不可避免。柏格森派神祕化的謬誤的辯證法，揚棄了歷史的法則性，爾把那無事不能的驚異、恣意、和不可解來代替了。

現在用穀粒一例，說明上述辯證法的兩個曲解。柏格森的辯證法的曲解，即無政府主義的曲解，大概如下。他以為：辯證法的法則，要求我否定穀粒。要否定穀粒，我當然可以從根本上去做。我可以不把穀粒種在土裏，却拿來放在臼中搗碎牠。這樣一來，穀粒便連什麼發展也沒有的被否定了。這種說法，便是在事物不能發展的程度上否定事物的第一個曲解。由這種曲解出發所得的結論是：對於一切事物，都存有某種否定，由那種否定總能引導出適合於事物的特殊性的發展過程。其次，第二個曲解，即機會主義的曲解，是由于忽略否定。譬如我給某人穀粒，某人便可以說，穀粒是能自然發展的，也不搗碎牠，也不把牠種在土裏，却把牠放在桌子上。這樣一來，穀粒便不會發展而為稻。最後便會和別的生物一樣，歸于消滅。由這個實例說來，我們便可看到關於辯證法的這兩個對立的曲解，結果都歸着到相同之點，即是並不存有發展，而對象也歸於消滅。至于我

現在所說的辯證法，却和這點相反。我們若作適當的否定而引出一個發展過程，事物消滅了，同時就發展而為新事物，為較高級的事物。現在再由社會形態和經濟形態的歷史舉例說明。我們所知道的最原始的生產方法，是原始共產制，即是主要生產手段歸人類的小集團所共有。這原始共產制，形成了一切社會的發展的出發點。這便是「正」。原始共產被解體，被否定，於是代生產手段共有和共同生產而起的，便是私的生產、奴隸經濟、封建經濟、單純的商品生產，最後是資本家的生產。這便是「反」。原始共產制的否定，是種種歷史的形態中的私的生產。第三個階段是：私的生產的再否定，是共同所有的復興，也就是達到較高階段的共產制的復興。發展因兩重的否定，而在較高階段上復歸到出發點。由資本家的生產發生的社會主義的或共產主義的生產，已經不是原始的共產主義，而是發達到較高階段上的共產主義。所謂發達到較高階段上的共產主義，即是因為資本

義技術的成果，保存在這個較高階段之中。在原始共產主義，自然支配人類，在這裏所說的共產主義，却是人類支配自然。現代共產主義社會的範圍，比較原始共產主義社會的範圍，也更加擴大；原始共產主義，至多不過包括幾個共同體於經濟單位之中，而現代的社會主義或共產主義，却能包括全體的世界經濟。這里我雖說明了現代共產主義和原始共產主義的不同之點，但同時原始共產主義也包含在現代共產主義當中。生產手段共有再建起來，資本主義就在共產主義中被否定，被揚棄；不過這種否定，並不是絕對的或抽象的，而是相對的、具體的、有限的。資本制的技術，和資本制在工場中所發生的合作，都依然保存着。最後，再就這個實例指出辯證法的兩個曲解的特徵來。第一個曲解即機會主義的曲解，忽視了揚棄資本主義到達社會主義的必然性，這可說是改良主義或機會主義的見解。第二個曲解，忽視了破壞資本主義時從資本主義取得建設社會主義的要索

，這可說是無政府主義的見解。因為這樣，我所以稱第一曲解為機會主義的曲解，稱第二曲解為無政府主義的曲解。這兩個曲解的相互轉變，是歷史的經驗所指示的。

第二主要
命題和第一
主要命題
的關係

為過程的
對立融合
或在繼續
中的對立
融合

其次討論否定之否定法則的來源，並討論這法則和對立融合法則的關係。否定之否定法則，明明和對立融合法則有直接關係。否定之否定法則，即是在時間和連續中的過程（或進行）上的對立融合。為過程的對立融合，發生否定之否定法則，發生對立的發展的法則。第一主要命題（對立融合法則），從狀態上，從靜的方面上，表現事物最普遍的關聯。第二主要命題（否定之否定法則），從過程上，從進行上，表現事物的關聯。這兩個命題互相關聯，兩者都同時在同一範圍內，通用於一切過程，於一切事物。兩個命題互相融合，形成一個共同的全體。第一個命題給我們以世界的橫斷面，第二個命題給我們以世界的縱斷面。

最後研究辯證法的第三個主要命題，這便是質變為量和量變為質的命題。這個命題，指示一事物或數事物的單純的增加，發生質的變化；反之，質的變化又發生量的變化。

現在舉例來說明這個命題。第一、從物理學舉例。拿水來說。水有一定的溫度，若把水的溫度升高到某一點，水並不是儘管熱上去，到了一定之點，就變為蒸氣；反之，若把水的溫度降低，水也不是儘管冷下去，到了一定之點，就變為冰。水結為冰，是因為分子運動量的減少。溫度不過是分子運動的表現，若變化了分子運動的量或分子運動的速力，那麼，達到了某一點，就發生質的變化，——即變化為液體、氣體、或固體。反之，若把冰變為水，或把水變為氣，那就只有變化分子運動的量纔行。因分子的研究，量變為質的法則，隨而擴大。化學原素上種種不同的質，是和其次的原子成分（即電子等）的單純數量的比例有關係的。

更從動植物學上舉例。一切動植物都是由細胞組成的。一切生物都由一個或數個細胞發生。生物的一切差別性，都歸元于細胞的種種的量和數。細胞增加，就產出具有不同性質和不同形態的另一種生物。

就相反的過程說，若從一個生物取去一定數目的細胞，或許于這生物沒有大害。但若超越一定範圍來取去這生物的細胞時，便於這生物有害了。人若拔去了頭髮，還不算受傷。但若切斷腕和脛，就發生質的變化，人或許會死。從人身取去一定量的血，是可以的，但若超越一定量以上，人便會死，這就是質的變化。

最後再從經濟學上舉例。例如貨幣量至少要達到一定的最低額時，纔發生資本的作用。一塊錢不能說是資本，十塊錢也不能說是資本。但是到一定的最低額時，譬如到了一萬元，就可以發生資本的作用了。因為單純的量的變化，某貨幣量便轉變而為資本，便採取別種性質，發生別種作用

。這即是質的變化。資本若因集積 (Konzentration) 和集中 (Zentralisation) 而增殖起來，便發生新的質的轉變，即轉變為獨佔資本。獨佔資本是資本主義發展到帝國主義階段的特色。

反之，獨佔資本主義成立起來而資本具有一定的質之時，這新的質也轉變於量的關係和性質之中。獨佔資本比較非獨佔資本，能獲得更高的利潤率。獨佔價格，普通比較在自由競爭之下的更高。

最後說到辯證法的第三主要命題和以上兩個主要命題的關係。這是很簡單的。量到質和質到量的轉變的法則，只是對立融合的第一主要命題的特別應用。質和量是兩極的對立。質是被揚棄了的量，量是被揚棄了的質。我們拿一個蘋果、一個梨、一個梅子來看，這三個東西，都各有不同的質。我們只有否定這種種不同的質，或從抽象上觀察這三個東西，我們纔能把三個東西合計起來。我們當然不能總和一個蘋果、一個梨、和一個梅

辯證法的
第三主要
命題是第
一主要命
題的特別
應用

子，我們只有在三個果實的概念上，纔能總和牠們。這就是說被否定了的質是量，被否定了的量是質。這樣的對立，在一切事物中包含着。一切事物都有一定的大小數量或程度，同時又有一定的性質。一切事物，同時含有質和量。一切事物都從對立而融合，而互相轉變。

由以上所述看來，關於辯證法總算是說完了。當然我們不能單拿上面兩三個主要命題，便以為完全領略了辯證法。從上面兩三個主要命題出發，當然還有其他許多命題隨着發生，不過這里不能一一研究了。這並不是要使初學者模倣這幾個公式，而是要使初學者領會事物和思惟的辯證法的性質。辯證法的思惟，並不是魔術，但這也不是我們生來就有的。這是一種應加以學習和訓練的技術。辯證法的思惟最普遍的特徵，是在事物的關聯中，在事物的連續和並列的關聯中，在從事物的變化中，去觀察事物。

第十二章 辯證唯物論的歷史理論（一）

本章從辯證法進到辯證唯物論的歷史理論。史的唯物論的歷史理論，也和辯證法一樣，都不是觀察的手段，而是行動的工具。革命的理論，是革命的實踐和革命的政策所必要的手段。歷史的（或辯證法的）唯物論對革命的政治家的關係，也和羅盤針、鐘表、六分儀對船長的關係，和物理法則對技術家的關係一樣。辯證法是普遍的工具，歷史理論是特殊的工具，是在社會關係中可以指示科學的方向的工具，即是確立社會關係的運動法則的工具。只有依着運動法則的認識，那對於將來科學的預見纔有可能，那根據這預見的合目的的革命行動纔有可能。唯物論的歷史理論的劃期處所就是：這個理論，能使我們在本形態上預見歷史的生成，並且合目的的影響牠，在一定界限內去支配牠。這個理論，不僅是過去歷史的說明，

而是怎樣造出歷史的理論基礎。自然界法則性的洞察，是人類自由支配自然的基礎。歷史上物質的法則的洞察，開拓了到人類自由的大道。離開了革命的實踐，唯物論的歷史理論便沒有生命。單單理解化學的人，算不得理解了化學。單單用唯物論去理解過去的人，也算不得理解了過去。

史的唯物論的基礎，在上面已經用公式說明了，即是說人類獲得生活資料的方法和形式，決定其他一切方面的社會生活。這方法和形式，最先決定社會觀，思想，或觀念，或社會的意識。換言之，物質的社會生活，決定觀念的生活。即是所謂「社會的存在，決定社會的意識」。因為物質決定觀念（社會的事項也和這一樣），所以我們把這個理論叫做歷史的唯物論。根據以上辯證法所說的看來，我們便可知這個理論，是唯物辯證法在人類社會關係上的特殊應用。

這個理論，一見雖似很明白，但和所謂常識却明明相反，這是不可忽

唯物論的
歷史理論
和觀念的
歷史理論
同根不同

唯物論的

略的。常識認識事物，以爲人的行動，明明是從頭腦發生的，從人類所定的目的發生的。即是說人類先立定一個目的，一個計劃，然後照着這目的和計劃去行動。像這樣的常識，可說是不合於唯物論的歷史理論。我們只要仔細加以考究，便知道這種見解是反相的見解。因爲我們更進一步，便發生以下的一個問題，即是：人類所據以行動的目的和人類頭腦中的觀念，究竟從何而起呢？社會的思维的這種內容究竟從何而起呢？更具體的舉例來說，封建時代工人的見解，何以和現代工人的見解不同呢？企業家對於罷工和勞動組合的見解，何以和勞動者不同呢？我們提起這些問題時，就立即超越單純觀念的領域，要去探求人類何以和千年前的今日有不同觀念的原因，探求農民們何以和企業家或勞動者有不同觀念的原因了。這種種不同的觀念，若只從觀念上去說明，結果便是沒有說明什麼，並且拋棄了說明。我們要了解一定社會觀念在歷史上如何交替，要了解一個觀

沒有說明
什麼

念如何爲別個觀念所代替，要了解同一社會裏一個階級對於何爲善何爲惡等問題何以各持對立的觀念，那就必須歸着於觀念之歷史的原因，必須從社會的意識歸着於社會的存在。史的唯物論，並不是把思惟或意識的現實性和事實除外的。史的唯物論並不主張人類頭腦中沒有思想，也不主張人類不依從一定觀念而行動，而是從社會之物質的構造，去說明觀念和目的。史的唯物論，正和史的觀念論相反，牠並不承認思想是根本的，是第一義的，而認爲是派生的、從屬的、第二義的，即認爲思想的作用是和一定物質的關係有關聯。

什麼是生
產方法

於是所謂根本的東西，究竟何在？人類獲得生活資料的方法和形式，即所謂「生產方法」(Die Produktionsweise)究竟何在？我們還要詳細規定。在辯證唯物論說來，所謂生產方法，即是人類從事生產或勞動時互相結合的各種關係，簡單點說，即是人類在勞動中的相互關係。結果成爲問

題的便是：人們怎樣群集於生產手段的周圍呢？即是生產手段屬於誰人並且怎樣使用呢？

資本主義
的生產方
法

若是我們舉出幾個生產形態 (Produktionsformen) 來確定什麼是基礎是根本，所謂生產方法的本質就更加明白了。就資本家的生產方法說，牠的第一特徵，是生產手段（機械、工場、原料等）和生產的勞動者分離。一個階級的人們，雖是生產手段的所有者，却不用那生產手段去勞動。另一個階級的人們（勞動者），他們沒有生產手段，只有勞動力，只有在他們被生產手段的所有者（資本家）使用時，纔得從事勞動。第二個特徵是：資本家和勞動者在法律上都是自由人。第三個特徵是：生產手段（機械、工場、工具、原料）之社會的使用，即是多數勞動者，共同勞動於一個機械一個工場。單純商品生產便和這種生產方法相反。單純商品生產適用於小規模的手工業和中小農經濟，這些小規模經營中人與人的關係，和資本主義生

單純商品
生產

產中人與人的關係不同。就前者說，從事勞動的人，即是生產手段的所有者，如農民是土地、建築物、家畜的所有者，手工業者是他的工作場、工具、原料的所有者。這是單純商品生產的第一個特徵。單純商品生產的第二個特徵是：一個事業的經營，並不像資本主義那樣有多數人共同從事勞動，而是各個生產者用自己的工具去從事勞動。這些生產手段，是生產者個人的財產，由各個人自由處理。雖然在農業經營或手工業經營中，也有許多生產者用自己的工具從事於共同作業。然而（這也就是牠的特徵）在全體經濟上，這並不是各個生產者直接的有計劃的共同作業，而是彼此各不相同的勞動着，所以社會分裂為無數的生產者。至於資本主義的生產，多數人有意識的共同作業，却擴大到一個工場，擴大到包括於一個經濟單位的多數工場。在單純商品生產中，所謂有計劃的勞動，至多也只限於雇用二三職工的手工業者，或和自已家屬共同工作的農民，這是我們在經濟

學上已經知道了的。第三個特徵的實例，是種種形態的原始共產制。在原始共產社會中，主要的生產手段，都屬於共有，而生產手段的個人的所有，却還是從屬的意義。原始共產社會中的勞動，是直接的，社會的，這種事實，在單純商品生產或資本家的生產中，都是沒有的。以上所述，是人類對於生產手段的關係的實例，這種生產手段表示了種種生產關係或生產方法的特徵。這也只是實例，並不是完全的說明。

生產與分配

生產關係 (Produktionsverhältnis) —— 即人類在生產中的直接關係，決定生產物的分配。關於生產物的分配，通例都用分配 (Distribution) 和流通 (Zirkulation) 兩個用語來表示牠。生產物的分配一事，在資本主義的關係中，顯現得分外明白。生產手段所屬的階級，就是勞動生產物 (即商品) 的所有者。因此沒有生產手段的勞動階級，對於他們勞動的生產物，就沒有請求權。他們只能取得生產物的一部分，只能用工錢的形式，

從資本家階級(生產手段所有者)取得生活資料。在原始共產的關係之中，因為生產手段不是私有財產，所以全部生產物，必然的屬於社會，一部分作為共同消費，一部分依據一定規則分配於各個人。所以對於生產方法——或生產手段——的人類的關係，又決定一定社會中的分配方法。

生產方法
不是職業
部門

生產方法或生產形式，決不能和職業或產業部門的概念相混同。資本家的生產方法、封建的生產方法、原始共產制、奴隸經濟等，這些都是生產方法或生產形式，這些都是以生產上的完全一定的社會關係做基礎。反之，我們不能說狩獵、捕漁、或農業是生產方法。狩獵、捕漁、和農業，並不是種種不同的生產形式，而只是種種不同的職業部門，或生活的途徑，因為這些職業部門，在社會上都可用種種不同的形式去經營。就農業一方面說，有在原始共產關係之下的農業，有奴隸所有者經營的農業，有中世期封建性質的農業，有在單純商品經濟關係之下的農業，最後有在資

本主義關係之下的農業，這些都各有各的不同的形式。再就捕魚方面說，最古的捕魚，確是一種共產主義的經營，即是有較多數的漁夫，共同經營的；其次在單純商品生產關係下的捕魚，是各漁夫各用自己的網去捕的；最後採取現代資本家的產業形式的捕魚，是一個資本公司所有着一切必要的捕魚器具，雇用工錢勞動者去經營。

生產方法
不是技術

生產方法或生產關係，又不可和技術的概念相混同。生產方法是人類相互的關係，是社會的關係。技術是指人類對自然的關係說的。因而所謂機械生產等術語，并不表示生產方法和生產關係，而是表示一定的生產技術。同樣，如石器時代、銅器時代、青銅器時代、鐵器時代等，也是指一定的生產技術說的。這便是指使用石器、銅器、青銅器、鐵器等各種歷史的時代說的。所以這不是由於生產方法的區別，是由於技術形式的區別。

如上所述，生產方法決定一切其他社會關係的形式和發展，即前者是

從何決定
生產方法
的發展？

勞動生產
力之發展

後者的基礎。換句話說，生產方法是推進全體社會發展的發動機。於是又發生一個問題：決定生產方法的發展的，又是什麼呢？社會從原始共產制轉移到單純商品生產，到封建制度，又從封建制度轉移到資本主義，從資本主義轉移到社會主義，這些轉移，又從何而決定呢？支配生產方法的變化的普遍法則，是勞動的生產力(Produktivität)的發展。勞動的生產力，可說就是勞動的多產性(Trüchtheit)和豐饒性(Ergiebigkeit)。我們通觀人類歷史上生產形態的全系列，便可發見生產力的向上，是支配那從一種生產方法進步到另一生產方法的普遍法則。一切生產方法，都有一定高度的生產力和一定高度的技術，成爲牠的基礎和前提。推動一種生產方法到他種生產方法而使牠向前發展的動因，是一定生產方法所發展的對立，是生產方法和生產力之間的矛盾。關於生產力的意義，還得說明幾句。生產力就是產出一定量的生產物而有效的一切力，一切從來的生產方

法，都只能在一定界限內發展勞動的生產力（或豐饒性）。只要達到這個界限，那原來的生產方法，在以前雖是進步的，到這時便變為生產力的障礙了。這種障礙，因達到新的較高的生產方法的推移而被排除，只要社會分裂為支配和被支配的階級時，這種推移便會因社會變革而實現。

這種事實，我們從農業的發展中舉例來說明牠。最初原始的農業，是一種共產主義的經營。在共產主義形態中的最初農業，通過了技術上經濟上一系列的發展階級。這就是共產主義形態，使農業發展到變為最初農業的障礙的階段。於是便發生了到別種生產形態（即農民經濟或單純商品生產）的推移。代土地共有而起的，便是土地和農業生產手段的私有。土地的私有，在農業上能促進集約的耕作，生產力因而向上。中國或許是農民經濟的生產方向上發展到最高度的國家。這種農民經濟，到了較高級的方法發展起來而用機械經營農業時，便再受限制，覺到不和時代相合了。在

農民的關係之下，是不能應用蒸氣力電氣等現代技術上的一切發見的。這就是形成推移到資本家的經營的前提。但農業之資本家的經營，又要發展到牠的特別的界限或限制，這界限和限制，是由資本家的生產方法的特殊性所規定。關於農業發展的資本家的生產關係所形成的特殊經濟限制，是我們在研究經濟學上佃租論時所知道的。超越這個階段而向前發展的進步，就是推移到社會主義的農業經營。在農業上規定從一種生產方法到另一生產方法的推移的一貫綫索，即是勞動生產力的進步。

從一種生產方法到另一生產方法的進步，並不是由其自身自動的實現的，而是由人類實現的，並且是由社會上一部分人實現的。因為在這一部分人看起來，現存的生產方法，已成爲自身發展的障礙，並且在他們生產的作用上已經準備了較高生產方法的前提。

現在說到階級。階級有所謂被剝削階級、被壓迫階級、封建階級、資

本家階級等名稱。階級並不是從遠古就已經存在，並且今後也不會永久存在，這是很明確的事情。社會分化為種種階級，是在沒有階級的原始社會中發生分業的結果，經過了比較長期的發展才形成的。階級的形成，在歷史上由於原始共產制的崩壞而出現，和私產的形成，最有密切關係。階級的區別，由人們對於生產手段的關係而定。我們把現代資本家的社會檢討一下，就可以知道牠區別為怎樣的主要階級，及其所由區別的關鍵。

第一、有着生產手段的人，他們自己不勞動，却利用別人的勞動力來使用生產手段，這是資本階級。

第二、沒有生產手段的人，他們把自己的勞動力交給資本家，受資本家的處分，這是勞動階級。

以上兩階級是現代社會中的基本階級。這兩階級的區分，都由他們對於生產手段的關係而定。

第三、前資本主義的、現在還生存於資本主義關係下的一個階級，即是自有生產手段而自己從事勞動的小農、手工業者、或單純商品生產者的階級。

又如希臘和羅馬的古代，可以區別爲有生產手段和奴隸的奴隸主、和沒有生產手段的奴隸兩階級。那時的奴隸，並不是勞動力的自由販賣者，而是一個商品。這兩個主要階級之外，在古代還有手工業者、自由農民、即單純商品生產者一個階級。所以古代希臘和羅馬的階級區別，也和現代社會的階級區別一樣，也是由他們對於生產手段的關係而定的。

第十三章 辯證唯物論的歷史理論(二)

前面說過，階級的形成，由社會的分業發生。但社會的分業，和一切階級形成，並不一致。例如澳洲遊牧民，雖有分業，却沒有什麼階級。又如不使用他人的勞動力的農民家族中，確實也有分業，而農民家族中這樣的分業，決不是階級的區別。階級之因分業而發生，只有在剩餘生產物超出必要程度以上而有規則的產出時，只有在一社會群或數社會群有規則的領有其他社會群的剩餘生產物的全部或一部時，纔有可能。社會的一部分對他一部分實行經濟的剝削，是階級形成的基礎。從事共產的生產的社會，被別的社會所剝削的事實，也是單獨發生的，是不規則的發生的。可是在事實上，這種狀態却是同一社會中的剝削和階級形成的最重要的出發點。關於階級形成的主要事實即是：在同一社會中發生了剝削事件，而這

種剝削已經不是單獨的、雜亂的，而是有規則的、週期的、再生產的。世襲階級(Kaste)和身分(Stand)的基礎，同樣都是階級形成，不過這種世襲階級和身分之中，還得加上世襲權和同羣內結婚等規定的條件。這裏所說的階級形成，是普遍的基礎，這對於世襲階級和身分的形成多少與這基礎隔離的事實，是不相干的。階級的形成，是鞏固剝削，保證剝削的。一切階級形成，在本質上是以下列兩極爲中心而構成的，即一面是生產剩餘生產物或剩餘價值的階級，他方是不勞而取得剩餘價值的階級。歸納起來說，形成階級對立的中心的，便是剝削者羣和被剝削者羣的對立。

從以上討論的結果出發，在這裡說到階級時，同時必然說到階級對立，即必然說到利害相反的經濟集團的存在。一定的階級社會，決不是限於剝削和被剝削兩階級，而是存有許多階級。但決定各階級間相互關係的東西，却是剝削者和被剝削者的作用。所以階級對立，即是說一定階級社

階級對立

階級對立
是客觀的

會中存有經濟利害相反的各階級（這一點須得注意），結果，這些階級在生產、交換、及其他一般社會生活上，都有着互相對立的機能和作用。換句話說，階級對立是客觀的，是現實的，是離開人類的意識和認識而獨立的。階級對立也和陰陽兩電氣間的對立一樣，是客觀的東西。陽電氣和陰電氣的對立，和電子是否知道自己是陽或陰的事實無關；階級的對立，也和人類是否觀察那對立的事實無關。

階級對立，必然發生階級鬥爭。階級鬥爭，是表現為行動的階級對立。在過程上的階級對立，即是階級鬥爭。階級鬥爭也是階級社會的存在形式（或生存形式），沒有階級鬥爭的階級社會，正如沒有運動的物質，沒有分子熱的振動的物質，同是不能想像的事情。

階級鬥爭
不是馬克
思所發見的

階級鬥爭，不是馬克思所發見的，在這裏實在有兩層意義。第一、在馬克思和恩格斯二人以前，就已經有人發見了階級鬥爭是存在於歷史之

中，發見了階級的存在。至於他們兩人所確立的，却不是階級和階級鬥爭的存在，而是關於階級社會歷史演進的根本意義。他們兩人把階級鬥爭看做是解釋階級發生以後全部歷史的關鍵。這就是這種理論上的新發見。第一、有階級社會存在，便有階級鬥爭存在。階級鬥爭，在他們兩人出生的二三千年以前，便已存在了。他們兩人，對於勞働者階級和其他被剝削階級，就他們的利害，就被剝削者和剝削者的對立，給以明白的意識，藉以把計劃性、組織性、和意識、侵潤勞働者的階級鬥爭之中。這就是他們在這種見解上的新成就。

階級鬥爭，包括種種形態的全系列。這些形態，和物質的運動形態一樣，有種種的不同。比方一片鐵，在低溫度時，牠的分子運動就慢，在高溫度時，牠的分子運動就快。鐵的集合狀態，達到溫度和壓力的某程度時，就起變化，牠會變成液體或氣體。所以運動的形態，和這些方面相適

應，而有種種的不同。機械的運動，熱的運動，化學的運動，都是這樣。我們在機械的運動之中，也可以區別出種種程度，如較快的運動，較慢的運動和靜止等。這些運動，有種種的形態和種種的程度，同樣，階級鬥爭也有種種的形態。比方勞働者階級，對於那逐漸發展的資本主義所施於他們的壓迫，便發生了最原始的反抗形態，這種反抗形態，便是破壞機械、同盟怠工、和焚毀工場主住宅等。這些都不過是運動的初期形態。其次是個別的罷工、一工場中的罷工、一產業部門的罷工、一地方全部產業的罷工、以及罷工形態最發展的經濟的總罷工等，便接着發生。更進一步，還有政治領域中的階級鬥爭，如煽動、宣傳、選舉競爭、示威運動，最後鬥爭轉變為武裝鬥爭，如武裝暴動和革命戰爭等。這些鬥爭形態，又各有一定的段落、步驟、和種類。所以階級鬥爭，是階級社會中連續的現象；階級鬥爭中一時平和的締結以及停戰等，都是應有的事情。有時停戰，有時

締約休戰，縱令戰爭是常常不開戰，而戰爭還是戰爭。這些地方，並不妨礙於統一的關聯的行爲。在戰爭中是這樣，在階級鬥爭中也是這樣。階級鬥爭不僅有種種的形態、類別、和種種程度，牠還因休戰和講和而中斷。這種中斷，通常不關於階級鬥爭一般，只是關於階級鬥爭的特殊形態。縱令是在原則上採取妥協的改良主義者，也不得揚棄階級鬥爭一般。改良主義者，不過對於階級鬥爭加以限制，加以抑制，使之分裂，最厲害也不過是努力阻止勞働階級獲得權力的武裝鬥爭的尖銳化，然而還是不能揚棄階級鬥爭一般。所以承認階級鬥爭與否，在實踐上，無關重要。階級鬥爭所演成的形態，不是恣意的，這個形態，由鬥爭的階級本身的性質而定，由敵方階級的性質而定，由同盟作戰的階級的性質而定，即是由一切階級全體相互關係和成熟程度而定的。譬如罷工所以成爲勞働者階級鬥爭的自然形態，就是因爲罷工適合於他們生產上的作用。反之，若資產階級用罷工

反對封建階級，以奪取權力，那罷工就不是資產階級有用的武器。資產階級當反對封建制度爭取權力時，在鬥爭準備的階段中，便採用和前面完全不同的鬥爭手段，首先是拒絕租稅，或承認租稅。資產階級爲得要從封建階級或專制君主制獲得某種權利，或買收某種權利，或驅取某種權利時，他們就利用他們的貨幣手段。在一九〇五年的俄國資產階級的一部，也採取過罷工的武器，但罷工一事，已經由勞働者階級在鬥爭中發生了指導的作用，所以這不過是無產階級的鬥爭形態轉移到資產階級的一部的徵候而已。所以說種種階級——資產階級、無產階級、封建階級、農民階級——的鬥爭形態，不是恣意的，而是由於各階級經濟的作用和社會的作用，由於參加鬥爭的某階級對於別階級的關係。

階級鬥爭的內容（對象）和牠的形態一樣，也有種種的不同。這些內容，有屬於經濟的，有屬於政治的，有屬於文化的。爲增加工資而鬥爭，

階級鬥爭
之內容

爲改善勞動條件而鬥爭，這是屬於經濟的。爲選舉議員而鬥爭，爲選舉大總統而鬥爭，這是屬於政治的。爲學校的完成而鬥爭，這鬥爭是屬於文化的。爲軍隊組織而鬥爭，這鬥爭是屬於政治的軍事的内容。哲學上的論爭，是屬於文化的觀念内容。所以種種複雜的内容(對象)，形成階級鬥爭的基礎，形成階級鬥爭的目標。階級鬥爭的這些内容，和階級鬥爭的形態一樣，也是由階級的性質決定的。所以資產階級在反對封建制度的鬥爭中所採取的内容，比較勞動階級在反對資產階級的鬥爭中和農民階級在反對封建制度的鬥爭中所採取的内容，是不同的。

階級意識
或階級觀
念形態

階級對立，產生階級鬥爭；階級鬥爭到了一定的程度，便產生階級意識(或階級觀念形態)。階級意識(或階級觀念形態)，在階級鬥爭上發生反作用。什麼是階級意識？階級意識，第一、是關於一階級中人的利益和地位的共通性的意識；第二、(這和第一結合)，是關於一階級和他階級利害

對立的意識。例如，一切勞働者所有的共通利害的意識，或一切小農所有的共通利害的意識，這被壓迫被剝削階級的意識，並非從來便存在的，而是由鬥爭纔發生的。被壓迫被剝削的階級鬥爭，最初是無計劃的本能的並無共通的意識實行的。在鬥爭中發生作用的階級對立，纔發生被壓迫階級和壓迫階級對立的意識，並且在這裏纔發生關於被壓迫階級利害的共同性的意識。這並不是奇事。因為被剝削被壓迫的階級，不僅受強力所支配，而且受精神力所支配，即是受支配階級的觀念所支配。階級意識，首先在鬥爭中發展，因鬥爭的經過而益形明瞭，益形尖銳化。並且在另一方面，這階級意識又逐漸普遍于階級中的較大的部分。開始之時，通常能夠了解階級的構成分子都有共通利害的事實的人，不過屬於極少數。往後，這種階級意識就逐漸尖銳化了。於是便需要一種特殊機關來體現這階級最明瞭的意識。由這樣的利害關係出發，便發生了所謂政黨的機關。政黨是階級

中富有關於階級地位和使命的特別明瞭的意識，並能夠有組織有意識有計劃實行鬥爭的一部分。

階級意識能夠多少正當的反映一個階級的利害，也能夠多少謬誤的反映一個階級的利害。我們要免去混亂，就要區別狹義的階級意識和廣義的階級意識。廣義的階級意識，包括着關於階級利益和階級地位的正當意識，也包括着關於階級利益和階級地位的謬誤意識。這種廣義的階級意識，可以用階級觀念形態表示牠。這種觀念形態，即是一個階級對於自身利害所形成的觀念總體，至于那階級的觀念是否正當，却是另一問題。

狹義的階級意識，是正當的階級意識，對於一階級的利害和地位，有正當的理解。勞動階級的階級意識，即屬於此種。所謂多少含有階級意識的勞動者，即是說他們對於勞動階級利害的關聯和同等性及其對資產階級利害的原則的對立，多少有明瞭的認識。謬誤的階級意識，可以叫做階級

幻想，即是一階級對於自身的地位和利益所形成的空想。這種階級幻想，和各個人對於自身所懷抱的幻想一樣，常常發生出來。就辯證唯物論的見地說，對於一個階級在現實上是什麼，階級自身所思惟所信仰的是什麼，却不可不加以區別。這些事情，我們要嚴格分別出來纔行。這種幻想最常見的事情，就是在剝削階級被剝削階級共同對第三階級鬥爭時，首先想到這兩階級相互間並沒有對立的利害。這不僅是階級的自己欺騙，實在還有一階級爲要欺騙或眩惑他階級而故意流布着意識的欺騙和觀念存在，這是要注意的。自己欺騙，在這種處所，最容易變爲他階級的意識的欺騙。一切支配階級，都使用一定的手段，以流布謬誤的觀念形態，以欺騙被壓迫階級的利益，但支配階級自身，通常却並不爲這些地方所欺騙的。結果，支配階級的新聞、文獻、學校等，都是傳佈謬誤的觀念形態的手段，都是迷惑被壓迫階級的階級意識的手段。所以只有建立在辯證唯物論基礎上的階

級的本質，及其運動法則之科學的把握（理解），纔是最高度的階級意識。

階級地位，一般決定階級意識（或階級觀念形態）和階級幻想。這個命題，通用於一切階級的大衆，也通用於「階級平均」（Klassendurchschnitt，即某一階級中的個別分子）。這一點可就物理學舉例說明。譬如氣體理論上，有關於氣體量的總運動和氣體分子的平均運動的一定法則的證明，這是我們所知道的。但是我們却不能去計算個個氣體分子的運動。這種法則，叫做平均法則，或叫做統計的法則。這種法則，對於原子的最小構成分子的平均運動的理論，是通用的，但在這裏，我們却不知道一切最小原子的構成分子的運動。社會的領域中的法則，也有和這同樣的性質。所謂由階級地位以決定階級意識的決定，既通用於屬于一個階級的一切平均人，也通用於其階級全體。至于一個階級中的人轉移到別一階級，或者取得另一階級的意識，那是和上述的事實不相干的。例如辯證唯物論的建立

者馬克思和恩格斯，都是由資產階級出身的人，後來變成勞働階級的代表。他們變更了階級意識，完成了科學的社會主義，數十年來指導着勞働者的運動，從一個階級轉到了別的階級。反之，勞働者轉移到資產階級，不發展自己的階級意識，而發展資產階級的階級意識，并還為資產階級的階級意識作宣傳者，像這樣的實例，也是很多的。這些個別現象，并不揚棄普遍的法則。反之，這些個別現象，仍是屬於普遍的法則，正和偶然事實或特例同屬於普遍的法則一樣。個人從一個階級轉到他一階級，在革命的轉換期中，實是常有的事情。

階級及其
社會的
集團

階級并不是一定階級社會中惟一的人類的集團；在階級集團之外，還有許多集團存在。有由職業而構成的集團，有因宗教、教育程度、人種、民族的所屬關係等而構成的集團。在這些集團之中，要算那由人種、民族的所屬關係而構成的集團，特別重要。這種集團，也曾成了特殊的歷史理

論的出發點。也有些歷史理論的出發點，把人類的種屬關係，當作決定的東西。史的唯物論，並不否認在階級集團之外，還有許多其他的集團。史的唯物論，只主張階級集團，對於階級社會的歷史進行是決定的東西，而民族的宗教的集團，却只能發生次一等的的作用。

革命與進 化

最後，說到革命和進化的兩個概念。這兩個概念，在歷史理論中，發生了重大的作用。我們只有從辯證法來理解這兩個概念（即認定這兩個概念，是對立的，同時又相互結合的），纔能正確了解兩者的關係。所謂革命的意思，即是「被支配階級推翻支配階級」的各階級間權力關係的根本變動。從一種生產方法到另一生產方法的推移，在階級社會中，是由政治革命和社會革命實現的。革命之表現的特徵，雖是突發性和暴力性，但是不能說一切暴力的突發的行動，都是革命的事變。要之，革命是階級間權力關係的根本變動。革命是對於現存根本的社會矛盾和現存根本的階級對立

，實現暴力的解決。革命是階級關係下面的歷史之辯證法的和前進的主因。其次說到進化。進化是指各階級的一定權力關係內部的社會的發展而言。革命和進化在階級社會中的關係是：革命是已成的進化的合計，進化是革命的準備；在另一方面，一切成就了的革命，一切階級的一定根本權力關係的變更，都是在新的進化中成就的。革命是階級社會的關係下面從一種社會形態推移到他種社會形態的形式。在階級社會的關係之下，從一種社會形態推移到他種社會形態，固然也有由革命實現的；但就一切的情形說，也有不由革命實現的，即是沒有階級社會的基礎時，這種推移，是由革命實現的，這一點讀者應當特別注意。這有二層意思：一，在階級社會發生以前，有許多不經社會革命而次第演進的社會形態；二，在現代階級社會揚棄以後，社會的發展，不會採取革命的形式。

第十四章 古代中國哲學(一)

從辯證唯
地論的見
代中國哲
學

這里所說的古代中國哲學，就是古典時代的中國哲學。本章所討論的問題是：古代中國哲學對於現代世界觀和辯證唯物論有什麼關係！我們能夠從古代中國哲學採取辯證唯物論的建築材料麼？我們能夠變更古代中國哲學的形式，加以改革，拿來和辯證唯物論調和麼？或者我們有和他根本分離的必要麼？爲了這些目的，所以設定了下面的三項問題，來加以詳細的研究。第一、古代中國哲學和宗教有什麼關係？第二、古代中國哲學，根源於怎樣的經濟的和社會的關係？牠的歷史的作用又是怎樣？牠在今日還發生怎樣歷史的作用？第三、古代中國哲學在一般歷史上的地位怎樣？牠代表了怎樣哲學上的根本傾向？牠實現了怎樣不變的結果？

古代中國

現在先討論第一個問題，即是古代中國哲學和宗教的關係的問題。在

哲學對於
民族宗教
和國家宗
教的關係

古代中國
的民族宗
教和國家
宗教

這一點，古代中國哲學和古代希臘哲學，和古代印度哲學的一部分，都有些根本上的差異。在古代希臘中，在古代印度一部分中，所謂哲學都含有開始批評民族宗教和試用自然的唯物論解釋世界的意義；尤其古代希臘是這樣。即在印度，我們也曾看出牠的唯物論哲學流派的发展狀況。若在古代中國，雖然有楊子可稱為理論的實踐的唯物論者，但那也只是例外的現象，究竟沒有形成學派。所以除了楊子以外，中國古典哲學，並沒有觸犯着民族宗教和國家宗教。至於孔子，只不過把民族宗教和國家宗教當作統制政治生活和社會生活的手段看待罷了。他在這一方面所確定的事情，是崇拜祖先和自然的儀式，是傳統的宗教習慣和儀節。老子的哲學的思索，是從易經中所含有的預言的傳說，以及從易經所發展的哲學（這可說是世界知識的萌芽）開始的。不過這里我們應當注意的，我們研究中國民族宗教和國家宗教的最古觀念時，切不可牽強附會，把一些實際上沒有的

事情隨意加進去。最奇怪的事情，許多基督教的傳教師和研究中國學問的人，却偏要在古代中國宗教中，探求那對於唯一神的信仰，並且說已經發見了。他們以為這樣的唯一神，即是天主，即是上帝。

上帝不是
古代中國
的唯一神

這種牽強附會的來源，就是因為想要在中國宗教觀念中，探求基督教的宗教觀念，想要在中國民族宗教中，探求那和基督教的宗教觀念的結合點。實際上，中國宗教觀念中的上帝，並不是排除其他一切神的唯一神，像希臘人的 *Zeus*，羅馬人的 *Jupiter* 那樣。古代中國宗教觀念中的上帝，至多不過是最高神，却不是唯一神。在中國最古的時代，這種最高神，是當做人格的東西看的，這種痕跡，在易經上便可以看得到。易經出現的時代，即是希臘英雄傳說的時代，即是和 *Hias* 與 *Odyssee* 的時代相當的時代。中國人最古的宗教觀念，據我們所知，最原始的東西，是崇拜祖先，即是崇拜精靈。崇拜祖先，即是信仰已死的祖先的靈魂（這種信仰，在各民

祖先崇拜
與自然精
神之崇拜

族中，都顯現爲最原始的形態），到了後來，便和崇拜天、地、山、川等精靈的宗教觀念結合起來了。崇拜這些精靈和從這發生的觀念，都是和原始農業國家的需要相適合的。但是這種對於自然力的崇拜，在當時處在支配地位的諸侯和官吏，却沒有實行，這是值得注意的。這是表示自然精靈的觀念及其崇拜，乃是較高的發展階段的產物。祖先崇拜（中國民族宗教中最古而且最根本的宗教）的出發點，對於中國哲學的發展，有重要的意義；並且因爲中國哲學沒有像古代希臘自然哲學和印度唯物論那樣，對民族宗教和國家宗教採取批評的態度而和牠對立，所以那種出發點更有重要的意義。我們還要注意的：所謂「一神教信仰支配了古代中國」的觀念，其爲矛盾，已是完全確實的事實，姑不置論；就是那所謂「一神教是一民族的宗教發達的頂點」，所謂祖先靈魂和自然精靈的信仰是後來從「一神教出發而發達的這種主張」，也是一切歷史的經驗所否定的。代表這種主張的，

最近歐洲便有所謂人類學派，主要人物是教父斯密特 (W. Schmidt)，並且他們都和羅馬法王廳及舊教傳道事業相結合。但在實際上，這不過是在舊日的傳教佈道上面，加上科學的外套而已。

其次討論古代中國哲學何以對民族宗教和國家宗教採取無批評態度，何以對於宗教沒有鬥爭的原因。這些原因，第一是由於古代中國沒有特別的僧侶階級（即是沒有僧侶的世襲階級）。古代中國僧侶的職能，是和家長、族長、封建諸侯、封建君主相結合的。這些人，既執行政治的職能，又執行僧侶的職務。古代中國僧侶的職能，是家族管理、血族管理、以及國家權力的附屬物。古代中國國家和國家權力，是由灌溉和開鑿運河的指導管理等事構成的，這種事實，和上述情形，顯然有關係。第二個原因是：在古代中國，在古典哲學時代的中國，像古代的希臘那樣促進自然的世界解釋的商品生產、商業、和工業的發展，都是很微弱的。古典時代中

爲什麼
古代中國
哲學沒有
宗教對於
鬥爭呢

國的經濟，還是佔優勢的自然經濟，並且農業是站在原始共產制的下層基礎（其上層建築是封建制度）上面。這個時代的祖先崇拜和自然崇拜，正適合於當時經濟的社會的關係。這種祖先崇拜，確保了大家族和血族內部的社會關係，並且使牠神聖化。自然精靈的崇拜，是一種精神的聯絡手段，用來統一那在血族組織上面樹立的封建國家，用來結合封建國家和血族組織的。祖先崇拜和自然精靈的崇拜，完全適合於當時古代中國社會的經濟的和階級的構造，即是和當時的社會構造有着最密切的關係。

古代中國
哲學時代
的階級關係

由上面所說看來，古代中國哲學對於民族宗教和國家宗教的本來的關係，已經充分明白了。這種關係不是鬥爭的關係，確是事實。其次，我們來討論第二個問題，即是古代中國哲學及其各種傾向之社會的政治的作用的問題。這里我先說幾點關於古代中國哲學極盛時代的一般特徵。從時代說，大約相當於基督出生前六世紀、五世紀、和四世紀的時代，這也和古

代印度古代希臘一樣，是宗教上和政治上發生重大危機的時代。孔子的時代，相當于紀元前六世紀，他生于紀元前五五一年，死于紀元前四七八年。老子出生時代，據今日所考究的，是紀元前六〇四年。在這個時代，最重要最值得注意的事實，便是這個時代恰恰相當於青銅器時代（即工具的製造材料以青銅爲主的時代），和鐵器時代（即工具的製造材料以鐵爲主的時代）的分界點。中國的青銅器時代，是從紀元前二千年起到紀元前五百年止；鐵器時代，是從紀元前五百年開始。最初鐵是用以製造家具和婦女用具（如針等），後來漸漸使用來製造武器，這是因爲後來纔知道鐵的堅牢可以作爲砍伐的武器的。當時確是很動搖的時代，封建制度在這時發生危機，中央封建權力在這時崩壞，各封建國家爲爭取霸權常起激烈的鬥爭。這時比鄰各國，一面互相作激烈的鬥爭，一面去掠奪近鄰各野蠻種族的新領土。因爲比鄰各國對於鄰近各民族的戰爭，這些國家的軍事勢力就

發展起來了。所以經過了長期戰爭的秦國，後來能夠建立中央集權的專制帝國，並不是偶然的事情。就封建階級說，這種封建鬥爭時代，就是封建階級一切生活關係極不安定的時代。許多封建諸侯，都在戰爭中滅亡了，他們的命運，陷在不斷的動搖之中。今天做領有權力的封建君主，明天便難免於放逐，甚或危及生命。這個時代，對於民衆更是壓制和剝削益形加重的時代。民衆被課徵高度的賦役，還負擔軍事的重荷。賦役之外，他們還負擔現物租稅和種種雜稅。所以在紀元前七世紀時，便發生了鹽稅和鐵稅，這些現物租稅，都是哲學家管子的創見，民衆（尤其是農民）的苦痛，詩經上寫得極動人。這個時代的封建諸侯，和荷馬（Homer）時代的古代英雄一樣，都是乘駕戰車，從事爭戰的；這種戰車，又每每有護衛的步兵一隊；這些步兵，又都是農民。這種封建戰爭延長不絕的結果，自然沒有人願到中國政治中最重要的事件，如整理灌溉、運河、提防、水道等事

了。在古代中國，灌溉等事，就民衆說來，是生活問題上最重要的事情。所以灌溉的忽略，便影響到民衆的生活。其次再分析這個時代的階級鬥爭，結果可以分爲主要的二種：一，封建諸侯間的鬥爭，即爭奪霸權的鬥爭；二，封建諸侯和農民的鬥爭，即以服役和貢物爲目標的鬥爭。此外還有一個中間階級，即古代中國的處士。處士在封建諸侯和農人大衆兩個主要階級之間，發生過調解的作用。處士位於這兩個主要階級間的中間地位，便決定了他們的觀念形態上的作用。

老子

先說比較古的哲學家老子。老子哲學在社會上和政治上的中心，是「無爲」。「無爲」，是任其自然不加干涉的意思，也就是國家儘可能的不干涉農人大衆的關係和血族村落自治的意思。老子反對都市文化，反對在一定關係下非剝削民衆不能成立的知識和學問；換句話說，便是贊成原始的生活。老子和孔子相反，他反對傳統，所以老子的最大特徵，即無抵抗注

義。那主張萬物任其自然的老子，恰恰出自楚國，這並不是偶然；因為楚國是當時南方的野蠻國家，漢族和非漢族都混合爲一。其次拿托爾斯泰 (Tolstois) 學說來和老子的比較。托爾斯泰是近代人，他的學說却和老子有相通之處，所以從這種比較，或可使老子學說，更易明白。托爾斯泰也提倡無抵抗主義，反對國家和封建大地主。他是懺悔了的貴族。他自己是地主，却贊成農民階級，反抗大地主。在他的思想中正如涅靈 (Nenia) 所說，是農民反抗封建制度和封建國家的反映。村落任其自治，國家不加干涉，這便是托爾斯泰的思想。但是托爾斯泰所說的反抗，乃是消極的反抗。他自己也否定暴力和鬥爭。這是因爲當時的農民革命還沒有和都市的普羅列達里亞革命相結合，並且托爾斯泰自己也沒有理解普羅列達里亞革命。但就今日的農民狀態說，農民缺乏組織的結合，決不能拿自己的力量去和中央集權的國權家方鬥爭。農民雖然擁有數百萬的群眾，他們中間

却分裂爲無數的小單位。農民家族和村落，都散布在各地，並沒有什麼結合。所以農民要革命，只有兩條路：(一)和其他有組織的，站在領導地位的階級(如法國革命的資產階級，如俄國革命的勞動階級)相結合；(二)憑藉中央集權的君主制或獨裁制(如法國拿破崙三世，如中國秦始皇)，以實行其革命或反革命的目的。這兩條路，農民階級，必取其一。由這種比較，老子的歷史的作用便明白了。老子使農民村落對封建國家封建地主的消極反抗，變爲具體化。即是說國家不得干涉村落，任其自治，任其經營。老子這種思想，並不適合於革命的態度，而是適合於消極的反抗、無爲、退讓、以及和國家分離的態度。老子的見解，可說是無政府主義的。但用無政府主義比擬，還不充分。無政府主義，有牠的種種源泉；(一)如俄國的托爾斯泰和中國老子當時的情形，是農民到了一定發展階段的狀態；(二)如以前的法德和現在的情形，是勞動者階級的特別狀態。

社會秩序
與自然秩序
的關聯
「宇宙
主義」

所以只用無政府主義相比擬，還不能理解老子的學說。我們必須考察當時階級關係的總體，尤其考察當時農民階級的狀態，然後纔能理解老子的特別作用。

在未說到孔子以前，還得說明老子和孔子所共同的一個普遍理念；這個理念的來源，要回溯到較古的觀念，這便是社會秩序和自然秩序相關聯的理念。這種理念，包含在書經洪範一篇之中。譬如說：

「曰休徵：曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰哲，時暘若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵，曰狂，恆雨若；曰僭，恆暘若；曰豫，恆燠若；曰急，恆寒若；曰蒙，恆風若。」

歐洲研究中國學問的人，把這種理念叫做「宇宙主義」，叫做自然秩序和社會秩序的普遍關聯的理論。這種理念，或許是很奇異的，其實，只要觀察這種理念所由發生的社會事情，便立刻明白。在以灌溉爲全體經濟中

心的國家，在以灌溉為國家統治上最重要活動的國家，在民衆的生活和收
益都倚賴於灌溉的國家，這種理念的發生，完全是自然的事情。灌溉和人
民生活的關係，是很密切的，是根本的。在耕作全賴灌溉的國家，因政府
權力的崩壞和灌溉的荒廢，其結果，從來人口稠密的地域便完全荒棄，變
成荒地。例如西班牙，以前是支配者亞拉伯人開鑿運河，後來的支配者基
督教徒，却任其荒蕪。最顯明的實例，如介在幼發拉底和笛格里斯兩河流
間的米索不達米亞，在古代是最肥沃的產穀地之一，到今日却因灌溉破壞
之故變為荒地了。像中國那樣有大規模灌溉組織的國家，國家統制職能和
農業發展間的關係，即社會秩序和自然秩序間的關係，在一切農民看來，
都是自然明白的事情。在這樣的國家，國家統治對於農民經濟，是第一位
的自然力，牠決定農民所視為重要的其他自然力的作用，並決定農民經濟
的存在。

現在說到孔子。孔子和老子相反。他生于魯國，出身于貴族。他在歷史上的作用，和老子完全不同。他的目的，在實行廣汎深遠的改革，藉以從新確立古代傳來的封建秩序。他從這個基礎出發，立了一個封建制度的理想圖案。他要把這個理想圖案回到古代去。他和他的門徒所立下的回到古代皇帝的圖案，結果只是歷史的虛構，而不是現實的歷史；他們在這種圖案中，去描寫模範的封建制度的見解。他們的政治的社會的目的，就在于免除封建制度的邪道。據這種見解看來，官吏是封建諸侯和人民之間的調解者；但這種調解者，既受封建諸侯的委託，便應爲封建諸侯的利益做事。人民（這是形成孔子學說的根本之點）不得自治，要受賢明的官吏來治，人民乃是天性沒有成熟的人。所以他們努力要使人民和改革的封建秩序調和起來。孔子爲確立這樣封建秩序的基礎，造出了禮儀的完全體系。他確定家長權的維持，確定夫對妻的支配權的維持，確定長對幼的支配

權的維持，以爲封建秩序的根本支柱。這便是孝道。於家長權之上，建立國家的支配權，在他這種主張，乃是當然的。在當時社會關係之下，父權的統制和確立，便是確立封建秩序的全部構造的意思。家長制的家族，是封建制度的細胞，是封建制度的下層建築，這是孔子在長期間有深遠的影響的主張。周朝之末，封建制度的上層建築已被推倒，孔子的學說，一時也失掉了勢力。但封建制度崩壞以後，家長制的家族，仍成爲中國民衆生活的堅固的基礎，並且一切上層建築，都建立在這個基礎上面；所以孔子學說，因而復興，直到今日，還確保着支配中國人的世界觀的地位。

第十五章 古代中國哲學(二)

墨子

本章說到墨子。他較孔子、老子爲晚出。他的一生，大約相當於紀元前五百年至四百二十年。他的哲學的原動力，也是時代的弊害、封建制度的崩壞、以及民衆所受壓迫的重大。墨子於老子孔子之外，代表中國哲學的第三主要傾向。上面說過，老子的主張是「無爲」，孔子的主張是「改革」，墨子恰恰相反，他是革命家。他可說是空想的農業的社會主義者，或共產主義者。他主張復歸於原始農業共產主義，「兼愛」便是完成這個目的的手段。他所以成爲空想的社會主義者或共產主義者，是因爲他不期望由下層革命去救濟時弊，却期望由支配階級的見解，由賢明的立法者，去救濟時弊。墨子這種理論，很博得當時民衆的支持。所以同時的孟子曾經說：「楊朱墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨」。根據這點說

來，墨子實是革命家。這是所說的革命家，當然不是現代所說的革命家。墨子對於封建階級，曾作猛烈的攻擊。他反對奢侈，反對封建諸侯的豪華，反對宮廷中娛樂的音樂。他主張節葬短喪。至於他的弟子的生活，更是禁欲生活，形成了宗教的團體。

中國哲學的第四個主要傾向，便是名家，也就是辨證家，或者是哲人。他們力唱認識的主觀性。他們受了墨子的刺戟，從事思惟過程的最初的探索。他們的歷史的作用，是很明白的。從歷史上說，可以說他們是助成封建制度的崩壞而為秦始皇開關君主專制坦途的人們。尤其荀子是這樣。這種關聯很密切，很明白。因為概念若形成為主觀的、因習的東西，那麼，確立正當的概念，便是專制君主的分內事。由秦始皇而起的封建制度的崩壞(紀元前二四六——二一〇)，在觀念形態上，是由名家所準備所確認的。和這一點有關聯而又和墨子同時的人，便是揚子。揚墨所以受民

名家

揚子

衆歡迎的理由，上面已經說過了。楊子著作，沒有留傳到後世，現在可考的，只有在孟子中的一些話。孔子正統派，正努力駁斥楊子的學說。可是從孟子中，我們可以知道楊子是唯物論者，又是享樂主義者。他力唱個人主義和利己主義。由楊子的學說推測起來，我們可以看到在封建制度內部所起的商品生產、商業資本、和貨幣資本的表現。

中國哲學
和哲學上
的根本傾
向
孔子

以下從第三個見地，來研究中國哲學。前面說過，第一個見地，是中國哲學和宗教的關係；第二個見地，是中國哲學和當時社會關係的關聯；現在所要討論的第三個見地，是中國哲學對於哲學上根本傾向的關係。首先說到孔子。孔子的特徵是「正名」，名就是概念。社會的關係和道德的態度，都應以固定不變的概念（即名）爲準則。所以孔子說：「名不正，則言不順；言不順，則事不成」。這即是說實在（尤其是社會的實在），要由概念決定，物質的生活要由概念決定。所以我們可以說，孔子代表了哲學上

觀念論的主要傾向。這一點，更可由孔子對民族宗教和國家宗教不加批評不加攻擊的事實證明出來。

老子也屬於哲學上觀念論的根本傾向。也可以說他是絕對的、客觀的觀念論者。他主張的最高原理，便是「道」。在他看來，「道」是非感覺的精神的原理。「道」便是從本來的道路方向或指示方向的道路而來的。近來的物理學，用「方向量」一術語表示方向所指示的距離。「道」本來便是星座的道，星座的運行的意思，後來纔轉借到地上的事物來。「道」的意義，便是非感覺的精神的世界法則，即是世界秩序。中國人也和其他民族一樣，是先從星座的運行得到法則性的概念。老子的思想，比較孔子的深邃，但是老子常用表示感覺事物的文字，去表明抽象的概念。由這種言語上的困難，使老子遇着障礙。所以老子哲學的艱深難解，不僅由於他的思想的深邃，並且由於他的表現方法的不充分。老子為得要用感覺的言語，表明

道的非感覺性和精神性，每每苦心孤詣的用例證去說明。如道德經第十四章說：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；博之不得，名曰微；……迎之不見其首，隨之不見其後」。這都是很原始的表現法。這樣的描寫，當然只表現了「道」是從感覺所不得知的一個簡單思想。他又每每以水比擬道，像水透通萬物一樣，道也透通世界，這便是世界原理。在他想來，水不如陸之爲有形的、固定的東西，所以水便接近於抽象的非感覺的東西。道德經第四十七章說：「不出戶，知天下；不窺牖，知天道」。這便是無感覺的經驗的認識有可能的意思，也就是康德所說先驗的科學的意思。這是模範的觀念論的立場。他又說：「道之爲物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」。這即是說道中有象，並且就是物的根源。這種學說，和希臘哲學家柏拉圖所說「理念即物質的事物之精神的原象」的理論，極相類似。

老子對於
辯證法的
預知

易經中的
附考

其次說明老子對辯證法的預知(或發端)。辯證法的預知，在老子哲學中可以找到兩個一般的觀念。第一是事物永久不斷的轉變或變化的觀念，即萬物流轉的觀念；第二是由種種感覺上的轉換所表現的對立的融合(即前述辯證法第一主要命題)。然而這種思想，並非始於老子，易經上却早已說過了。易便是變易，即變化。易經比孔子和老子還早出，約相當于紀元前一四三三年。易經最初的作者為文王，本來是卜筮之書。即如何的星座，繞于人類所企圖的事業是吉兆，如何又不吉兆，要決定這一點，便在易經上去求準則。達到這目的的方法，使用「一」「二」兩個符號，代表陽和陰。這兩個符號，便是對立的融合，概念的對極性的基礎。這種對極的概念，即是陽陰、天地、男女、明暗、強弱等相互的對立。這些雖只是易經上的三數例，但從這種對立的作用，便可以說明天地間的變化。我們仔細考究了易經上的符號及其意義，便可以想到農民準備耕作時關於星

塵的吉兆等所懷抱的思想和臆測的出發點。易經上的主要概念，即是天、地、山、水等。在古代希臘人和古代羅馬人之間，也有和這相類似的事體。例如希臘詩人希西阿（Hesiod）的詩，便和易經中卜定凶日吉日的方法相類似。希西阿的詩，稱操作與日（*Works and Days*），其目的在爲農民決定對於一定耕作日的有利或不利。古代羅馬人，也有類似的方法。說到易經，或許是以前對於國君和政治家的神託書。哲學家管子（紀元前七世紀），介在易經和老子的中間，他同時是一位大實踐家，如他採用鹽鐵專賣政策，便是實例。這在上面已經說明了。

以上說明了在老子以前的對立融合的思想的來源。其次，從老子引用關子對立融合的數例。道德經說：「天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」。老子這種觀念，雖採取抽象的表現，而其實他所探討

的，便是「有」和「非有」的對立關係，是「有」和「非有」的相互轉換。他所說的「天地萬物生于有，有生于無」；又說「萬物復歸於無」，在這一點，便會使我們想到黑智兒的辯證法和黑智兒的「正」「反」「合」相類似的東西，即是老子所說「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。一的象徵是「一」(陽)，二的象徵是「二」(陰)，三的象徵是「一一」(兩儀)。老子哲學中的萬物的推進方是「無」，在黑智兒便是「否定」。老子所說的「三十輻，共一轂，當其無，有車之用；埴埴以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用」，這便是用種種譬喻的表現，以說明這種思想的。

我們如果可以說孔子和老子是觀念論者，那麼，代表中國哲學第三主要傾向的墨子，就可以說是原始的未發展的唯物論者。墨子開拓了中國論理學的獨立發展，更是他的一個大功績。以下我引用他關於真理的準則所說的話：來說明他的唯物論的種類和本質。他在明鬼第三十一說：「天下

墨子之原
始的唯物
論

之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實，知有與亡爲儀者也」。這一點，他便和孔子不同。他并不以概念作真理的準則，而以感覺的經驗，（即見聞所得），作真理的準則。所謂感覺的經驗，並不是各個人的經驗，而是普遍的一般的感覺的經驗，即是他所說的「衆之耳目之實」。他又認爲舊日知識上的證明和事物的實際上的作用，都是對於真理的準則。他的唯物論觀念所以是原始的東西，可以從他幾個結論中證明出來。他說他所以承認祖先的靈魂和自然的精神，是因爲民衆也承認牠，但是他却不承認命運。反之，他又反對孔子的正名，這便是他的唯物論的見解的特徵。他也承認決定人類行爲的東西，不是觀念，而是存在這觀念背後的東西，這可說是站在史的唯物論上去反對正名了。他以爲物質的原因，纔是決定意志的原動力。然而我們，却不能稱他是辯證唯物論者，他只是有過辯證唯物論的預知而已。和這種傾向相同的，還有告子；孟子，公孫丑章中所引用

他的話，便是「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」。這便是說，氣所沒有指示的東西，不能成爲認識的對象；不存在于認識範圍內的東西，便不是言語所表現的對象。最後墨子還說過：「同異交得，知有無」。這便是說，只有「一致」和「不同」同時并用之時，纔可以經驗到何者爲有，何者爲無。這便是唯物論的見解。

名家

其次，說到中國哲學上的第四主要傾向，即是哲人，即是所說的名家。這一派可說是主觀的觀念論者。名家用巧妙的方法，指摘概念中的矛盾，這和希臘的哲人相類似。在他們指摘概念中的矛盾時，便觸到概念辯證法的一切有興味的現象。而取出那和希臘人尤其是和埃里亞學派 (Ereian) 相類似的事物。前面說過，在希臘有所謂「靜止的箭」的命題，即是說運動的箭，不論在那一瞬間，都可以看做是靜止的東西。中國也有和這相類似的命題，如莊子天下篇說：「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」。這即

是有限和無限的矛盾。名家的最大功績，在於暴露一切命題中所含有的矛盾，如說「白馬非馬」之類。「白馬非馬」，即是說白馬是特殊的馬。客語的馬乃是普遍的馬。在這個命題中，把特殊和普遍看做是同一的。這一派中的大多數，雖屬於主觀的觀念論者，但其中也有三數唯物論者。莊子天下篇所謂「火不熱，山出口，輪不輾，目不見」，便是主觀的觀念論的特徵，即認定溫度和視覺都不是客觀的性質，而是主觀的性質。

最後達到結論。辯證唯物論的現代世界觀，可以和中國古代哲學結合麼？和孔子老子的學說相結合，在今日明明是開倒車。這無異乎擁護在國家內的家長權。我們又可以和老子的學說結合麼？這也是不可的，因為在今日採取無政府主義的形式而出現的理論，於我們是無用的。縱令革新老子的理論，最多也不過成爲國家和社會內的反動權力的消極服從，或成爲個人的「隱遁」。今日中國正在進行中的革命，對於民衆的要求，不是個人

的行動，而是集團的行動；不是消極的態度或幻想，而是最高度的活動。並且在中國，也如已往在俄國一樣，所謂無政府主義在實踐上，到達某一點，便會轉變爲反革命。因此不拘老子和孔子，都不可與之結合，正因他們都是觀念論者而與唯物論對立。同樣，也不可和名家的主觀的觀念論結合。

墨子最接近辯證唯物論。墨子的理論，是原始的唯物論。縱令墨子採取革命的立場以反對當時的支配階級，然而在今日，要使墨子的理論復活却是不可。今日要復歸於原始共產主義的村落共同體，在社會上已是不能，只有走到以資本主義技術成果爲基礎的社會主義，才是可能的。在單純商品生產雖已開始而資本主義却毫無痕跡的這個時代，墨子的這種見解的不可能，也是自然明白的。辯證唯物論比墨子的原始唯物論，更進到高等的階段，他是繼承了二千年來自然科學和社會科學所發展的結果，並使他更加發展的。我們的眼睛只有向着前方，沒有向着後方之理。

第十六章 實用主義

實用主義
之進步的
、民主的
、無偏見的
的外觀

最後一章，敘述現在歐美布爾喬尼亞哲學主要思潮中最有力量之實用主義（Pragmatismus）。實用主義，在美國具有支配的勢力，在英國也有很大的影響，即在歐洲其他各國，也有某種程度的影響。本書所以就現在布爾喬尼亞哲學各思潮中，特別選擇實用主義來討論的，是因為牠在今日佔有很大的勢力，並且牠的外觀也是進步的、民主的、無偏見的。因此，沒有訓練的人，便難於認清實用主義在實際上是反動的觀念論。

費爾巴哈
以後歐洲
布爾喬尼亞
哲學之特
徵

歐洲布爾喬尼亞哲學，自從古典哲學終結以後，即自從德國的費爾巴哈以後，哲學還有廣泛的外表的存在。德國及其他各國哲學著作，可說是不可勝數。各大學都有一個或幾個哲學教授。但是布爾喬尼亞哲學和歷史的意義上所說的哲學一般，却已是隨費爾巴哈終結了。以後雖有種種哲

學，却都只是多少含有歷史興趣的概念的創作，由概念的幫助而產出的，而在科學的意義上，便久已沒有進步了。所以費爾巴哈以後的種種布爾喬亞哲學的傾向或集團，都集中於以下所述的問題而活動。這問題就是：怎樣纔是最有效的從觀念論上去擁護布爾喬亞社會和資本主義秩序，以反對社會革命？即是怎樣纔能有根本的確認或支持布爾喬亞社會和資本主義秩序？即是怎樣纔能有有效的防衛那對於現存秩序的觀念上的最大敵人辯證唯物論。就布爾喬亞說，除了防衛辯證唯物論以外，他們自身還必須加強那對於他們的秩序的信念。在事實上，這些便是今日布爾喬亞哲學上種種傾向的中心問題。布爾喬亞哲學討論這些問題時，外觀上都裝着公平的科學態度，并且自稱爲公平的科學。但布爾喬亞哲學家，通常却並沒有意識着這種哲學的真實目的。資本主義和牠所必要的一切東西，是布爾喬亞哲學所研究的暗默而無意識的前提和目標。這便是布

爾喬尼亞哲學的胚胎。這件事情，不僅于他們無益，而且使他們的立場，更陷於危險。固然，就個別方面說，布爾喬尼亞哲學中，也還不乏科學的性質的各種功績。如同哲學史資料的蒐集，論理學上個別問題的探討，以及論理學之數學的完成，便屬于這一類。但這也只是已經枯槁的樹枝上的最後萌芽。今日在布爾喬尼亞哲學的種種傾向，即是這種已經枯槁的樹枝。所以我們不能以為布爾喬尼亞哲學還有廣泛的外觀的存在，便為牠所迷。中世紀哲學（煩瑣哲學），也有過這樣廣泛的存在，如學校、著作、教師等，都是很多的。這種煩瑣哲學雖有若干積極的成績，但從大體上看來，牠只是沒有成熟而受了拘束的東西，牠是教會的奴婢，是從來固定了的教會理論的辯護者。煩瑣哲學，受了教會及其理論所拘束，同樣，今日布爾喬尼亞哲學，也一樣為資本主義所拘束。牠們的分別，不過是中世紀煩瑣哲學的旗幟鮮明，而現代煩瑣哲學（布爾喬尼亞哲學）却慎重的隱蔽

而已。

大戰後哲
學的普遍
性質

其次說到大戰以後哲學的普遍性質。這裏所說的，當然只限於歐美。大戰和繼續大戰而起的世界革命，引起了布爾喬尼亞社會深刻的動搖。因而對於布爾喬尼亞社會精神的支柱的一般要求，比較從來的哲學，更加強大。種種形式的形而上學，因此復活起來。這種傾向，雖發端於大戰以前，但到大戰以後，便很有勢力的勃興起來了。因此發生超感覺的空想世界的虛構，并且顯然接近於宗教觀念；此外最粗野的迷信，如降神術的歸依，如對於死者靈魂的信仰等，亦發生了。這種超感覺的概念和觀念，往往也侵入自然科學的領域，那研究生活現象的自然科學，更明白的顯出這種傾向。「維他命」主義（Vitalismus），即生活力的學說，便是一個例證。

從社會革命和國民革命的立場看來，各主要國家的布爾喬尼亞，都在

哲學旗幟底下，熱中於最粗野的迷信，最荒唐無稽的宗教的空想以及最大的精神的迷妄，這在我們或許是一件可喜的事情。現代的布爾喬尼亞，却抱有像澳洲野蠻人那樣的觀念，於我們當然無害。我們的任務，只有努力使這種觀念不影響工農羣衆，所以我們應援助勞動羣衆，從種種形式的布爾喬尼亞的和先布爾喬尼亞的世界觀解放出來，或從精緻形式的宗教的空想解放出來。於是又發生一個問題：卽在同一問題上，在同一原動力上，現代布爾喬尼亞哲學這許多傾向，爲什麼能夠發生出來呢？我們的回答是：第一，全體的布喬尼亞社會，有種種歷史的階段；第二，各國階級關係不同，如英法美各國的階級關係，都各有其地方的特性；第三，我們要考究在一切國家一切時期的種種大小的布爾喬尼亞集團關係，都表現在種種的哲學見解之中；第四，各國觀念形態的傳統和研究哲學的個人的思索，即便沒有決定的作用，却也有一定的作用。這種種傾向雖因時與地而

大不相同，而今日歐美布爾喬亞所有反革命的和反動的階級性，却在布爾喬亞哲學各種傾向中，成爲共通的特徵顯現出來。牠們對於唯物論（尤其對於辯證唯物論）的否定鬥爭——即觀念論的根本性質，都多少或濃或淡的表現着。此外更普遍更顯著的特徵，便是他們努力限制人類理性的作用和意義，擴大那放縱性、無法則性、無意識性的支配範圍，即是擴大不合理的範圍。布爾喬亞的理性之光所照耀的道路，不外是引人陷入深淵的道路，所以他們閉着一隻眼睛甚或兩眼都閉着，不去探求那用理性觀察現實界所表現的東西，却要嗜好那自己覺得更好的空想。

其次，說明實用主義的學派。這個學派發生於美國，後來普及於英國和意國。但在法德兩國的影響却較少。這個學派，明明是美國布爾喬亞精神的反映。這個學派，含有民主的和似是而非的急進的外觀，并且着眼於效果和影響，又帶有商業的傾向。就字義上說，實用主義即是商業的哲

學(Philosophie des Handlens)，最初提倡的是美國哲學家皮耳士(Peirce)。皮耳士在一八六八年所著的小冊子，即是實用主義的萌芽。美國有名的心理學家詹姆士(W. James)，便是這個學派本來的建立者和主要代表者。詹姆士在哈佛大學擔任哲學教授很久，後來他移居紐約。他的父親，原是神學者，很有偏重於精神論的傾向，他是斯威敦堡教派(Swedenborgian)的一人。詹姆士最初担任的科目，是自然科學。詹姆士的哲學，是神學和自然科學的見解和方法的混合產物，但神學比較自然科學要偏重些。實用主義發展最重要的原動力，是詹姆士從法國哲學家魯諾維亞(Renouvier)得來的。至於英國，這個學派主要的代表，要算是多年在牛津大學担任教授席勒爾(Schiller)。今日美國這學派最有力的代表是杜威(John Dewey)，他以前住在芝加哥，後來遷居紐約。他在大戰後一九一九年到過日本，不久又到過中國，他在這些地方，宣傳了這個學派的理論，他可

說是爲亞美利加，爲亞美利加主義做過高尚的布道旅行的人。

實用主義
是主觀的
觀念論

現在討論實用主義和哲學上根本傾向的關係。在外觀上，實用主義，是哲學各傾向中最急進的東西。實用主義，每每自稱爲急進的經驗論，而主張超越唯物論和觀念論的。然而這也只是謬誤的外觀。只要仔細加以探討，便可知道實用主義者所稱的經驗以及所認爲最後的和本源的東西，也只是別的觀念論者所說的最後的精神的東西；並且在實用主義者方面，也只是研究感覺、感情一類東西，即是研究最簡單的最原始的精神的作用，而別的觀念論者却把更高的精神作用當做是本源的東西研究的。依實用主義者的主張，心理的東西和物理的東西，在感覺和感情中，形成了不可分離的統一，因而肉體的東西若不和精神的東西結合，便不會出現。所以他們否認離開人類感覺觀念感情等而獨立的外界的存在。這樣，他們就成就了不可思議的技巧，他們說精神對於肉的體關係，並無問題，而只是

實用主義
和經驗批
判論的
近似性

外觀上的問題。自然，若是否認了離開人類意識而獨立的物質世界的存在，那種物質世界和人類思維的關係，也就不存在了。實用主義這種最簡單，而使人莫明其妙的解決，不過是消滅問題本身的奇術而已。所以從那根本見解說來，實用主義就是觀念論。結果，實用主義對於其他傾向觀念論的鬥爭，在現實上，也只是外觀上的鬥爭。實用主義的真敵人，是唯物論，尤其是辯證唯物論，這是牠自己公然承認的。實用主義的根本見解，最接近於所謂經驗批判論（*Empirio-kritismus*）的見解，即接近于馬哈（*Ernst Mach*）和亞文阿流斯（*Avenarius*）的見解。我們評定詹姆士是觀念論者，並非不當，我們可以引用一個毫無疑義的證據。這個證據，即是大英百科全書上面，明明說詹姆士是從經驗的立場，以擁護觀念論的立場。又如實用主義的法國史家列魯（*F. Torouk*），也把經驗論的觀念論，作為實用主義的特徵。現在引用詹姆士的話，來說明這種哲學的觀念論的性質。

他說：「當我們說起某事物時，不是沒有意指着什麼事物，便是意指着現時存在或將來存在於我們觀念或精神中的事物，或是意指着由某人而知覺的事物」。實言之，實用主義認定事物是觀念，即是某種精神的東西。其次，再引用實用主義的一個主要概念來說。這個主要概念，即是「多元的宇宙」(Pluralistische Universum)。所謂多元的宇宙，即是說世界是由相互間沒有關聯的部分的世界成立的。這個概念，含有無意義的矛盾，這是不着多說。若主張世界是統一的，同時又是多元的，這當然沒有矛盾。但若主張世界（即所謂宇宙）是沒有統一的多元性，却明明是無意義的矛盾了。假使我們發問：一個哲學傾向，怎樣會弄到這樣明明沒有意義的地步，那麼，謎的解決，便極簡單了。即是，那些相互間沒有關聯的部分所構成的世界模型，就是各派僧侶所倡導的絕對互相分離互相區別的俗世派谷和天國彼岸所構成的世界。多元的宇宙，不過是這種原始的卑俗的僧侶

們沒有意義的較高的儀式 (Fikete) 而已。其次，實用主義還有一個特徵，即是關於真理的概念。實用主義是沒有關於真理的客觀標準的。實用主義不承認人類頭腦以外有什麼現實性，所以牠沒有對於真理的試金石。依實用主義說，所謂真理，便是「行動的東西」，便是有用的東西，可是這樣的標準，仍是主觀的。為真理標準的言外的主體，不是一般人類，而是特殊的布爾喬尼亞和牠的目的。為布爾喬尼亞利益所支配的布爾喬尼亞的悟性，便是真理的最高判斷者。這在布爾喬尼亞當然是很便利的事情。

實用主義這一切策劃的目的，是在於為舊時宗教的背理，作科學的救濟和防衛。詹姆士自身關於「到信仰之意志」(Willen zum Glauben) 和「宗教的經驗」(Religiose Erfahrung)，曾寫就了浩沚的書籍，他企圖說明：信仰的一切形式，只要給予人們以一定的力和效果——雖然是怎樣的精神錯亂——就會表現某種真理。在詹姆士說來，他自己受了陶鑄的基督

教，就是這樣一種有效的真理。若在非洲黑人說來，這只是釘了釘子的木製的偶像罷了。這一切策劃，也只是實用主義者把以前稱爲信仰和空想的東西，叫做經驗而已。又如詹姆士所說：「見得着的世界，是精神的宇宙的一部分，見得着的世界的意義，便因精神的宇宙而明白」。這句話，不過是直接想起幽靈的信仰的一個變換罷了。所以詹姆士所稱爲宗教的「真理」或「經驗」的東西，即是美洲幾百基督教和非基督教的宗派的信仰的混合物。這就是種種宗教和宗派的空想的產物，使布爾喬亞的常規信仰（*Normalgläubigkeit*）和平均信仰（*Durchschnittsgläubigkeit*）標準化的實驗室。假使某一宗派相信月是綠色的奶餅，並且以爲這種信仰能使這宗派發生力量時，那麼，實用主義者，或許會把這些成分，混合在普遍的宗教的糜粥之中的。

流動的
例證

以上所述，是就實用主義者中的美國人說的。現在再介紹英國實用主

發者席勒爾的例證。他有一部著作，叫做斯芬克斯的謎（Das Rätsel der Sphinx）。我們只要引用這著作中的話，加以說明便夠了。他說：『人類及其原因，——是第一原因的神，（A）但這只是現象世界的第一原因的神；……（C）人格的神，是有限的，因為只有有限的神可以推論』。他又說：『神不是和自然同一的，所以自然可以包含「和神相衝突」的要素』。『和神相衝突的要素』，普通稱為妖精或惡魔。實用主義者果能於證明神的存在以外，還能證明妖精的存在麼？在同書第十二章第二節中，我們還可以看見實用主義對於天國的描寫，這即是適合於英國商人的常識的描寫。這一節說：「過程（即世界發展）的最終目的，是由調和的個人而成的社會的完成」；又在第三節說：「若果這樣，那發展的出發點，便是調和的最小限度。這即是預想着沒有交互作用並且沒有世界存在的世界發生以前的狀態。這種狀態，是對於時間和狀態的先行者，在這限度以上的研究，是不

可能的」。這種說法很明顯，因為在沒有時間沒有事物沒有事變時發生出來的事物（即世界發生以前的狀態），正和中國寓言上所說的龍，是同樣的性質。在英國很負盛名而信心又最深的牛津大學教授這個實用主義者（即指席勒爾），他對於世界的終結（即沒落）所說的話，也和以上所說的有同樣意義。他說：「世界的終結，是完成了的調和（或適應）的達成，——即一切生活活動的完成和全盛」。他怎樣觀察這種終結狀態呢？他說：「這種狀態，因其形而上學的性質，和時間過程的生成不同，這是完成了的「實在」沒有轉變的永久狀態」。這是不可議的狀態，是沒有轉變，沒有變化，沒有時間而萬物都不可思議的完成了的狀態。和這種狀態比較——那基督教或回教的樂園還快樂些，因為在樂園中，多少還發生一些事件，即音樂跳舞及其他事變。實用主義的樂園，是充滿了無限延長無限煩悶的英國的禮拜日。這樂園的無上幸福，如大眾所知，便是絕對的煩悶。「這指世界的終

結狀態)是一切困難、罪惡、時間、以及意見和感情等差異的解決」。這即是說一切人類，在這種完成了的狀態中，大家所共惟的，明明都是同一的。可是他們在這個世界中，究竟要樂些什麼呢？席勒爾在一九〇八年寫給全英教會會議的祝詞說道：「若是證明了一切宗教都是有效果的東西，那麼，宗教一切，都是真理」。這便是席勒爾把實用主義推荐给英國僧侶們，說實用主義是保護宗教的最優良的手段，比較觀念論的哲學還要好。即是說實用主義是保護宗教的美國最新特許的手段。

以上所述，對於實用主義的禮拜日說教者的批判，就此完結。至於美國的杜威比較別的實用主義者，却更狡猾，但他和別的實用主義者之間，並沒有本質上的差異，所以用不着贅述了。

最後介紹幾本關於辯證唯物論的著作。入門的書，最好是恩格斯的費爾巴哈論 (Feuerbach)。這本小冊子中，包含了辯證唯物論及其發展，並且把辯證唯物論對於布爾喬亞哲學的關係，敘述得很簡明。其次，便

是恩格斯的反杜林格論 (Anti-Dühring)。這部書，在今日是辯證唯物論和他在種種方面應用的最總括最重要的著作。在馬克思，却沒有此項專書，但他一切著作，都運用了辯證唯物論的方法。再其次，便是蒲列哈諾夫 (Pechanow) 的哲學著作。此外還有列甯的唯物論和經驗批判論 (Materialismus und Empiriekritizismus)，布哈林的史的唯物論。最後，意大利拉卜里阿拉 (A. Labriola) 的著作，和墨林 (F. Mehring) 的著作，讀者也當注意。

結語

辯證唯物論，不是從書本上學習的，而是要轉移到實踐的行動。這樣纔完全適合於辯證唯物論的本質。辯證唯物論，是由革命的行動發生的，牠便是革命行動的一般指導。最後我引用一句有名的話，做個結論：

Die Aufgabe der Philosophie ist nicht, die Welt anders zu erklären, sondern sie zu verändern. (哲學的使命，不是各色各樣的解釋世界，而是變革世界)。

崑崙書店出版書目

著譯者	書名	版次	實價
李達著	現代社會學	五版	一〇〇元
李達編	中國產業革命概觀	再版	六〇元
熊得山譯	社會思想解說	再版	五〇元
熊得山著	中國社會史研究	三版	六五元
李達合譯 錢鈺如譯	社會科學概論	再版	六〇元
楊東蓴編	世界之現狀	再版	三五元
甯敦武譯	帝國主義沒落期經濟	初版	六五元
朱應會譯	世界文學大綱	初版	六〇元
馬哲民著	國際帝國主義史論	初版	三〇元
楊東蓴著	第二次世界大戰問題	初版	三八元
畫室譯	作家論	初版	三〇元
熊得山 施復亮 錢鈺如 譯	唯物史觀經濟史	初版	三二〇元

新出版物

- 李達譯 現代世界觀 八角
 - 施復亮譯 世界社會史 五角半
 - 楊東蓴譯 辯證法的唯物觀 七角
 - 鄧初民著 政治科學大綱 一元四角
 - 楊東蓴譯 唯物認識論 五角
- 近刊預告**
- 楊東蓴譯 近代唯物論史
 - 楊東蓴譯 機械唯物論批判
 - 李達譯 經濟學批判
 - 楊東蓴譯 古代社會
 - 甯敦武譯 社會主義經濟學史
 - 熊得山譯 物觀經濟學史
- 附記 唯物史觀經濟史共分上中下三冊。上冊中冊已出版。

一九二九年九月初版

現代世界觀

A. F. HALHEIMER 著

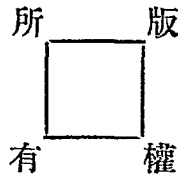
李 達 譯

總發行所

崑崙書店

上海重慶路馬安里二〇四

實價八角



注意 本書貼有本店檢印並加蓋譯

者圖章否則即係盜版望各同

業注意

