

歷史與經濟組織

石濱知行著  
曾仲謀譯



石濱知行著

曾仲謀譯

# 歷史與經濟組織

方圓叢書之一

一九三六

石濱知行，學問賅博而精深，爲日本現代經濟史學的權威之一。他的著述被介紹到中國來的很不少，譬如經濟史綱（大江書店）美國資本主義發達史（新生命書店）等都是。本書——歷史與經濟組織，爲石濱知行的近著之一，編入現代史學大系叢書。本書分爲四個部分：

第一・人類對於歷史現實之認識的發達；

第二・經濟思想之史的發展；

第三・經濟在歷史現實的發展過程中所擔負的任務；

第四・物質史觀與修正派的經濟史觀。

1

這是非常可惜的一件事，就是石濱知行在本書中沒有比較深切的說到物質史觀與修正派的經濟史觀。物質史觀的發見，早期的歷史學說就被揚棄了。早期的史

學祇不過是摭集了許多零碎的材料，把歷史的過程描寫成爲各個獨立的部分。物質史觀，觀察到人類歷史活動的意識形態之動機的起源，把握着社會關係之體系的發展中之客觀的規律性，辨識了在物質生產力的發展階段中之各種社會關係的根柢。它正確的規定了社會之一般的生活過程和生產的諸條件，它又指明了一切的意識形態及一切的傾向在物質生產力的狀態中都有根據。物質史觀，正確的說就是澈底的擴張到社會現象之領域中的物質論。在哲學上的物質論是一般的說明存在決定了意識，因此，物質論適用到人類的社會生活時，必然的是說明社會的存在決定了社會的意識。在政治經濟學批判的序文中，麥士（K. Marx）這樣的提供了物質史觀之根本的內容：

「人類在他們的生活之社會生產中竄入於一定的、必然的、離開了自己的意志而獨立的諸關係中，即是竄入於和人類之物質的生產力之某一定的發展階段相應的生產諸關係中。這些生產諸關係的總和形成了社會之經濟的構造，

這就是法律的。政治的上層建築之真實的基礎，又是各種一定的社會的意識形態與它相應之真實的基礎。這物質生活的生產方法，決定了社會的。政治的和精神的一般生活過程。不是人類的意識決定了自己的存在，反是自己的社會的存在決定了自己的意識。」

從這直截簡明的說明中，我們可以把握着物質史觀的兩個要點：第一。是物質的生產力與精神文化的關係，就是人類的經濟生活決定了人類的精神文化；第二。是物質的生產力與社會組織的關係，就是社會的組織是依據着物質的生產力之發展而被決定的。生產諸關係（即法律之表現的財產諸關係）從物質的生產力中間發達起來，又幫助生產力的發展，但到生產力發展到某一階段時，這生產諸關係就轉變為生產力的桎梏，而社會革命的時代就開始了。經濟基礎一經變革，龐大上層建築也就隨之而徐緩的或急劇的變革了。我們不能依據革命時代自身的意識去判斷那個革命時代，相反的這種意識是要從物質的生活之矛盾。社會的生

產力與生產諸關係之間所已成的衝突中去求解釋。

關於物質史觀之贊否的論爭，在今日還似乎是思想界的中心。桑巴特（Sombart）培恩斯坦（E. Bernstein）等除了非難物質史觀之外，并且提出了修正的見解：第一，造成各種活動之物質的基礎，經濟是必要的不可缺的條件；第二，所有社會活動的全體，經濟上的勞動在量的方面占着優勢；第三，在經濟的進程中，經濟因社會發達而獨立，就含着決定它的物質的要素。根據着這三個論據，修正派確立了「從物質史觀分開階級鬥爭的要素——即革命的要素，把歷史進化的中心着重於經濟之自動的機械的作用之解釋」的經濟史觀。至於這經濟史觀的正確程度如何，到現在還有許多人在懷疑中。

石濱知行在本書中雖然沒有比較深切的說到物質史觀與修正派的經濟史觀，但本書貫徹了各個學說的奧底，依據着各個論據之史的發展而為批判的研究，又隨處展開了自己的見解，使讀者對於各個學說能夠獲得清晰的概念。本書是有相

當的價值的。細微的剖析·嚴整的議論·廣博的徵引，——這些都是表現着本書的特色。仲謀兄把本書介紹給國人，可說是很有意義的。

丘仲牧序於廣州市·民國二十五年十一月一日。





本書的翻譯，是在非常忙迫的時間當中完成的。當時沒有存着出版的念頭，一直就擱置在書架上，給塵埃弄污了。今年在國立廣東法科學院教書，所擔任的幾個課程中，有兩三個是歷史和經濟的課程，本書列為參考書之一。後來，為了參考上的方便，許多同學要求把本書的譯稿付印。在貧乏的中國學術界中，創作，不用說是極其需要；但外國名著的介紹·翻譯，也是不可少的。——在這樣的考慮之下，終於毅然的把本書的譯稿付印了。

石濱知行先生，現任東京帝國大學教授，曾留學德法諸國多年，專攻經濟和歷史，學問淵深，為日本權威學者之一。本書為石濱教授的近作，殊多獨到之處。譯者從事翻譯的時候，極力保存作者的原意。但掛一漏萬，恐怕還有許多粗率的地方，譯者虛心的期待着對於這本譯書一切的批評。

從翻譯到出版，蒙仲牧兄在百忙中給予很多的指導和幫助，譯者是非常感激的，謹此致謝！

一九三六、一一、一·譯者於蓮花井。

目次

序 一 (丘仲牧先生)

序 二 (譯者)

第一章 導言

一

第二章 經濟・經濟組織

六一

第三章 關於經濟與歷史的關係底諸學說

九二

第四章 物質史觀與修正派的經濟史觀

一四七

## 第一章 導言

本書的目的是論究經濟在人類社會之歷史的發展過程中，占有如何的地位的。形成社會的構造的，有經濟、政治、法律、宗教、哲學、文藝、科學及其他的很多要素，這許許多多的要素各有其種種之關係；而這些關係之影響於社會的發展是很大的。○本書的企圖，就是「在這樣的複雜底社會諸要素之內，確定經濟的要素是直接的主要的，而其他的諸要素則是間接的次要的；而且論究經濟的要素對於社會之史底發展的作用」這一個問題。

在這個企圖未實現之前，多少的預備的記述是必要的。

所謂「歷史」，嚴格的說來，是有兩個意義的：一、是客觀的實在底「社會的發展之現實的本身」，一、是人類認識并記述客觀的現實底過程之所謂「記述的歷

史](Geschriebene Geschichte)。德文中之所謂歷史(Geschichte)是具有geschiet(繼續而起來的東西)和 geschehen(已起來的東西)的意義的；記述「繼續而起來的東西」和「已起來的東西」底所謂歷史，是「科學的」的。

客觀之歷史的現實，就使我們不認識它，也可以獨立而存在的。這好比即使我們不認識太陽，而太陽自己也可以儼然的獨立而存在是一樣的道理。

從原始時代起，人類時常對自然鬥爭，企圖在生活上利用自然。這是人類生活上的必要。這個必要，使人類認識自然的性質、自然的運動。結果，人類對於自然就發現其有一定的合法則性。於是，自然科學就發生了。

又人類是社會的動物，是創造社會的歷史的動物。人類自覺的努力於理解過去人類的歷史事實底性質、生成和運動。人類曉得認識過去的歷史的事實是必要的。這樣，歷史的記述就爲着適應這一種必要而產生——而歷史科學也就產生了。

在這裡，發生一個問題。那就是人類在自然的性質、自然的運動之內，認識

和發現自然運動之規律性 (Regelmässigkeit) 或法則性 (Gesetzmässigkeit)，例如物質不滅的法則、引力的法則就是。這並不是依據人類自有的智理而創造出來的新發明和考案 (erfinden)，而是自然自己的本性之表露底必然的關係；這是在人類的認識以前，被包含在自然自己本身內的「內包的」東西，而人類只不過把它認識和發現而已。因為這樣的法則在自然內被發現的緣故，自然科學就能够成立為一種有系統的科學。那末，人類在以認識社會的歷史的現實過程為研究對象的時候，人類能否好像在自然裏發現自然法則一樣的去發現社會的歷史法則呢？或者是拒絕了認識歷史的法則性、規律性的存在呢？

不是哲學家的歷史家以這個問題為中心，一方面有人承認在歷史的過程中有法則的存在；另一方面則根據自然與歷史之不同或其他的理由，認為在自然內是有法則的存在的，如果在歷史的過程中也認為同樣的有社會之歷史的法則的存在，這是不正當的。於是這一個問題的討論就被分裂為兩個陣營了。

現在先從後者解說起。

有名的、偉大的古代史 (*Geschichte des Altertums*) 的作者美亞 (*Eduard Meyer*) 在其所著關於歷史的理論與方法 (*Zur Theorie und Methodik der Geschichtswissenschaften*) 這篇論文收集在 *kleine Schriften* 之內) 的論文之中，他這樣的否定了歷史法則的存在：

「歷史是沒有何等體系的科學。○歷史的職能不過是在究明、表現和叙說某時候在現實世界上所起的事變的經過而已、從而，各個歷史家不管把握怎麼樣的特殊問題，總須注意到：無論在怎麼樣的場合，歷史不過是無限的個體之多種多樣底東西，決不能互相孤立而分離的。○……………(植村清之助，安藤俊雄譯：歷史的理論與方法，第三頁。以下同此。)」

「我在三十年前曾經這樣的說過：「人類學是研究發展的普遍的根本性質的，又企圖着顯露在這根本的性質中所支配着的法則；歷史雖獲得人類學之研究

E. Meyer

的結果，但歷史並不是普遍的研究人類、國家和民族的，它所研究的無寧是時間和空間所決定的民族，這被決定的民族並不是受普遍的法則所支配，而是要受在個別的場合所賦與之一定的事情的感化的。……」因此，歷史就使服從於普遍的法則，仍是不歸屬於普遍的法則、或單純的型式地被解體的。歷史必然的是多種多樣的。無論它的那一部分與其他的部分都不是同樣的。人類學不過是研究法則的普遍的東西；而歷史則爲存在於這普遍的東西以外的偶然與自由意志的支配。因此，歷史敘述的科學是不屬於哲學的和自然科學的部門，從而企圖將歷史當爲這些部門的尺度而計量事物，這是不容許的。但是歷史與這兩個部門是互相接觸的。研究歷史生活的普遍法則和各種型式，指示各個事變的經過之因果的連繫，這就是歷史的職分了。然而詳細的來考察，則歷史本來的天職是追究各個事物之發展的痕跡的，換言之，即是歷史雖也研究類型的型式，但它的主要任務，却是在於論述各種變化這一



點之上。』……』(六一——六四頁)

「實際上，在多年的歷史研究底過程中，我們至今還沒有發現過歷史的法則，而他人研究所得的所謂歷史法則，也不見得是正確可靠。這樣的歷史法則，我們最好是希冀甚至承認它是存在的。」(六六頁)。

「……自然，關於推測未來歷史發展的進行，這是可能的。並且可以這樣的主張：事物發展的興起，是必然的，是不能避免的。以大概的歷史法則為根據而作一定的預言，這好比以神學上和哲學上的思索為根據而預言世界的破滅一樣，是不容許的。……這其間，有時候是以物質史觀做根據而作關於社會民主主義的預言，這是可以的；但這是另一問題。」(七〇——七一頁)

「我們說，任何歷史法則都不存在的理由之根據，這並不是歷史的研究者之智能的薄弱，或是能夠使我們滿足之觀察材料的缺乏，毋寧說，這是歷史本

身的本質。』(七一頁)

據美亞說來，歷史的現實是多種多樣的，因為偶然與自由意志在其中演着重要的任務(關於這一點，容後詳述)，所以，如果想在這樣的多種多樣的個別化底諸現實之間而發現法則，這是不可能的。有名的新康德派學者李加特(Rickert)及其老師衛特賓(Winderband)，兩人都立足於自然的現實與歷史的現實之差異上，而力說在歷史的現實內認識與自然科學的法則同樣的法則，是不可能的。

× × × × ×

法則是如何而成立的？李加特在其所著的歷史哲學(Geschichtsphilosophie)中說：

『就關於客觀的普遍化之觀察而論，無疑的，科學是有實踐的意義的。把特殊的東西從屬於普遍的東西之下，構成普遍的東西之概念，又以客體作為這個概念的準繩而觀察，而歸於同一事體，這樣，關於這個事體的很多科學的

方法，就成立了。這樣所產生的概念，據其本身是由於較大的包括領域而構成，或由於較小的包括領域而構成，自然，這就會將其普遍性的種種程度占有了。然而，譬如其概念之所經驗的領域是極小的，而其概念的內含又在極其特殊的場合的，是則還可以認識的，不過是個別的東西、特殊的東西而已。此外，祇是共通的東西才在科學中被人們探求；這個探求的方法就是拿未知的東西作為未知的東西的事例而理解。這樣的認識之最高的目的是：「把認識了的現實體隸屬於普遍概念之下，而這個普遍概念則依據上屬·下屬的關係而連結、而形成一個統一的體系。而且在可能的場合，我們要把探究了的內含的客體，當作是無制約的普遍的東西，而尋求其妥當的概念。」假如我們的這樣的認識是成功了，那末，我們可以說已經獲得所謂現實體的法則了。

○（田邊重三譯：李加特歷史哲學，三八——三九頁）。

這樣，李加特以為將賦與了我們之現實的個別統一於普遍之中，又將這樣的

現實的「全體模樣」包含於統一的體系中，這時候，法則就被發現了，就被確立了。確立這樣的法則的方法，就叫做普遍化的方法。他以為在自然科學內，根據這樣的普遍化的方法，把個別的现象統一於普遍之內，又把它包括於一個體系之內，這是可能的。因此，在自然科學之內，依據這樣的普遍化的方法而確立的法則，即自然科學的法則，是可以存在的。

但是，李加特以為歷史與自然是不相同的。歷史的現實與自然是有差異的，祇是個別的、異他的而沒有類似性的現實，是得不到一般的普遍化的現實。於是歷史科學從類似的現實中把一般的概念就抽象化起來。定立的法則祇適用於自然科學；普遍化的、一般化的抽象方法對於歷史科學是不適用的，所適用的祇是特殊化的、個別化的方法而已。因此，他以為法則在自然科學內是可以存在的，但在歷史科學中，法則是不能存在的。他將自然科學名為法則科學 (Gesetzwissenschaft)，而將歷史科學命名為事件科學 (Ereignisswissenschaft)，理由就在這個地方。

然而，他一方面又確認歷史是一種科學。因此，他以爲歷史的現實是存在的，但決不是孤立的東西。他以人類的進化的事實作爲價值的標準，根據這個價值，就確定人類是在一個長久的過程中生長起來的；又根據「判定和統一之特殊的、個別的事實、事件、人物」，確定歷史成爲科學。於是，他認爲歷史是爲一定的價值之實現而存在的過程了。他的歷史觀和歷史哲學可以說是一個目的論的歷史觀。美亞對於李加特的歷史哲學，說：

「李加特在極力的反駁歷史法則的存在，……據他說，自然科學是以普遍爲目的而究明法則的；反之，歷史是把經驗的事實，敘述其多種多樣的變化的。」歷史是不顧慮普遍的，毋寧說它只是顧慮特殊而作現在的敘述，理由是在現實所發生的，只限於特殊這一方面。『我們的前提是這樣：即真正的科學之有興味的對象，不僅是在於普遍這一方面，就是特殊也屬於其範圍之內的；所以，歷史必須是研究現實所表現出來的現象的科學。主張單是普遍

才是科學敘述的對象，這是毫無意義的。」……「現實性在不能不把握其個性和特殊性之場合，隸屬於普遍的概念之下，或如我們所曉得的，隸屬於無限制的妥當的普遍的概念之下，從而就形成歷史的本身的法則，這時不合理的。」——歷史法則的發現並不是那麼困難的。歷史法則的概念之本身是矛盾的，即史學與法則的科學在概念上是互相拼排的。」以上所引，是根據李加特的自然科學的概念構成之界限——Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begr.

1902) 〇 1

×

×

×

×

這樣，李加特把自然的現實與歷史的現實在其性質上就分別為兩樣，而其研究方法也有所不同，他主張自然的現實適用普遍化的方法，歷史的現實則適用個別化的方法。李加特是主張新康德主義的一個人。關於這個主義的主張，他的老師衛特賓表現得更為明顯，更為露骨。

一八九四年衛特賓就任史特拉斯保大學校長。他在其就任的演講論文歷史與自然科學（這篇論文後來被收錄於其著作前奏曲——*Präludien*——之卷末）中，這樣的說：

「……………反之，一般的稱爲精神科學的許多經驗科學，其目的是在於不斷地敘述限局於時間上的一回的實在之產生。關於這方面研究的對象以及確實的把握這對象的特殊手段，兩者都是極其多種多樣的。在這學問的領域內所成爲問題的，就是關於與各個事件有關聯的許多行爲或命運是如何的，某個人或某民族的生存與生活是如何的，某種語言、宗教、法制以及文學、藝術或科學所產生的特性與其發達是如何的諸問題。——其實，這樣的對象是需要研究如何的適應於其特殊性的。然而認識的目的，畢竟是企圖理解「關於人類生活的一回的實在所表示出來的諸形象」，以及其真相的再現。這個見解很顯明的是對歷史的諸科學底整個領域而言的。」

『是故，我們可以這樣說：——一切的經驗科學都在認識實在，尋求具有自然法則的形式底普遍的東西，要不然，則必須探求具有歷史的地被規定的形態底特殊的東西；經驗的諸科學一方面考察現實所興起的恆常不變的形式，同時他方面也考察現實所興起的被其自身所規定的一回的內容。前者是法則科學（Gesetzwissenschaft）後者是事件科學（Ereigniswissenschaft）○從學術的意義說來——假如容許創造新術語的話——前者是「確立法則的」（Homothetisch）的，後者則是「記述個性的」（Idiographisch）的。○若仍是襲踏舊來的用語，則從上述的意思，可以說自然科學與歷史科學是對立的。○……………」

『在這裡，試暫且稍為詳細的來考察確立法則的知識與記述個性的知識底關係吧。如上所述，經濟科學的特性不論在自然的研究上或在歷史學上，都是共通的。換言之，即兩者不管何時都是以經驗即「知覺之事實」為其研究的出發點——論理的說，這是事實証明的前提（*pramisse*）○而且，這等學問就使



頭腦簡單的人類對於極其普通的「經驗」感覺得不滿意，但也能够得到一致的。○即就其基礎而看，兩者對於學問的地被純化了、批判的地被訓練了、以及依據概念之勞作而被吟味了的經驗，是需要的。○人類爲的要確定存在於極類似的生物形態中的微細東西的差異，或利用顯微鏡而企圖收獲觀察的效果，或確實地認識鐘錶與指針同時擺動所指示的東西，這就須極其綿密的訓練了他的感覺；同樣，決定筆跡的特點，觀察文人的文體，或把握某些史料所能到達的精神的界限以及它的關係範圍，這還須辛苦的去學習，才能獲得。○我們並不是什麼都能够獲得的——即如利用學術之傳統的研究，使學徒實際的學習得到如上所述的許多精緻的技術的方法，則未必誰都能辦得到的，然而，這樣的特殊的方法，一方面是要既得的或至少是傳統的被承認的實際知識作爲根據，同時在他方面，屢屢又要以極複雜之論理的關聯爲基礎的，我們承認從來論理等的興味比較記述的方面，是能够確立很多的法則。○利用精密

器具的方法和實驗的理論施之於同一的對象，又經過數次的觀察，才決定其蓋然量，關於這個蓋然量以及和它有關係的各種問題，都需要廣汎的理論的研究。——關於歷史的方法論和與這方法論有相似的諸問題，決不是從哲學方面同等的爲人所注意的。這——從事實的性質上說來是當然的；歷史好像是實證的，——其實，這是由於「哲學的天賦和業績是比較歷史的差得遠，而與自然科學的則反爲一致」這樣的事實所使然。……」

「所有一切的經驗科學，其目的是在探求關於同一對象的所有表象要素之一致而無矛盾的究極的原理的，其結果總是歸屬於一。——自然科學與歷史的區別，是在取捨事實適應於各種認識而成爲問題時才開始。我們要知道：科學一方面是在探求法則 (Gesetz)，而他方面，則是在探求形態 (gestalt) 的。○思惟，關於前者則是從特殊東西的確立起，而到普遍的關係之把握爲止；而其關於後者，則祇特別地固執着、愛護着特殊的東西。……」(篠田英雄)

譯：歷史與自然科學——以上所引的就是美亞，李加特，衛特賓三人的學說。三者在意見上雖稍有多少的差異，但都是以爲歷史的現實與自然的現實是不相同的，於是，以這二者爲認識的對象的歷史學與自然科學的研究方法，也是不相同的；在自然裡，法則是可以存在的，但在歷史上，法則就不能存在的了。

這樣，把歷史的現實與自然的現實分別起來，於是一方面承認法則的存在，而他方面則否認法則的存在，究竟這樣的根據何在？不承認歷史法則的存在之一般學說的根據，主要的可歸納之如左：

(一) 歷史的現實是祇發生一回的個別的事件，與其他的東西沒有類似性之個別的特殊的事件，沒有反復的性質之一回的實在。在這樣的沒有類例的事件之中去觀察普遍的法則，這是不可能的。例如英國的歷史學家胡老德 (A. Froude) 就是這種主張的許多人中的個人，他力說歷史的現實不是反

復的，從而就決不能提供科學的材料了。

(2) 在歷史的現實上，偶然是演着了決定的任務。偶然的存在就是法則的存在、確立和矛盾。

(3) 人類的意思是自由的。這個純個性的意思之決定、以及以這決定為基礎的自由行動，就是歷史的進行之決定的基礎。人類的意思之自由、行動之自由要是成爲歷史決定的要素的話，則歷史就是自由人的自由行動之連續，因此，在這種場合，必然的原則的法則之存在，是不容許的。

此外，還有很多否認歷史法則的存在的論據可以列舉的，但其主要的論據大體上都是與上面所說的三個見解（實在是一個）關聯着的。

現在，試來批判上述的三個論據，檢討其否認歷史法則之存在是否妥當。

(一) 歷史的現實要是一回的存在，是個別的和非類型的的，那末，發現或認識普遍的概念法則是不可能的了。然而，歷史的現實是否是不過一回的存

在，這是問題了。我們今日通觀歷史，在歷史上可以發現歷史的現實並不是一回的存在。試舉例說明之。

歷史的開始，各國都有以共同經濟和同一血緣為基礎的原始共同體這樣的組織的。這樣的組織，在德意志、英吉利、瑞士、印度和中國等處都可以發現得出來。歐洲人航渡於亞美利加大陸，在經營最初的殖民地之際，也經營過共產的社會生活，韋爾斯 (Wells)、李炳高、西門斯等社會史家，都以這樣的事實來告知我們。要之，無論那一個國家或那一個地方，在未開化的土地上經營最初的生活時，總需要建築在這個階段上的共同經營的制度的。這樣的共同體隨着其內部的生產力的發展而開始解體。代之而起的，就是私有財產的開始確立，奴隸制度的發生。這種現象各國都是如此，雖則是在程度上畧有差別。在中世之初，大土地所有發生，農奴制度實行，封建的社會制度成立了；在其中期，則隨着剩餘生產、交換的發展而發生的都市成立了，商人的勢力也擴大了。跟着就是原始蓄積的進

行、支配階級的經濟的衰亡與技術的進化，使封建制度崩壞，資本主義成立、發展，這又形成了無產階級的抬頭，使之與資本家階級對立。這樣的經過，在各國都是同樣的存在過的。發展到經濟進化之一定階段的地方，與其他的地方即使是沒有什麼關係，各個其他的地方自己都會反復的發生同一的史實的。如中世都市內部之基爾特的組織在無論何處都會發生；中世之對農民的榨取使俄國、德國、英國、日本等處都勃發農民戰爭的社會現象；布爾喬亞的發展使各國都發生布爾喬亞的革命；資本主義對未開化地的侵入，這在印度、中國、南美、美國都發生同一的結果的現象。就是這樣，歷史的現實決不是一回的，沒有與其他的東西相類型的、個別的、特殊的，而是有同一的原因的，並且不是幾時都使同一的史的現實反復的表現的了。又如亞美利加那樣的新興的國家，在其短少的歷史過程之中，也反復着像其他古代諸國那樣的經過同樣的歷史之事實的，如經過殖民地時代的共產的制度，巴徒郎（Patron）制度以及其他的封建關係、奴隸制度等等，而到達

於資本主義的現在。根據以上所述，歷史的現實決不是一回的存在、特殊的；在自然裡，就使有同一的原因，但並不幾時都反復着同一的結果，同樣，類型的現實因爲是類似的緣故，在各地方並不是幾時都反復着的。又，反復着這樣的歷史的現實底各地方之沒有形態的性質，並不是全然同一的，因爲各地方都存在有其特殊底自然的、社會的環境之差異的原故。然而歷史的現實之類型性，即使被這樣的諸條件之差異所制約，但我們決不是因此而就不能抽出歷史的普遍的法則概念的。自然現象也是同樣——就使從同一的原因出發，也未必盡能產生得出完全同一的結果來。又自然現象在不合法則的例外的場合，也是有的。同樣，歷史的現實有時候是特殊的、不反復的、一回的。因此，不能僅僅以這樣而說自然法則不能認識，也不能以例外之存在，而斷言歷史的普遍性之不存在。要之，若果說：「在自然方面，類型之現象並不是一回的存在而反復着，而在歷史方面，則現實是限於一回的存在，是故，各現象都是單獨的、個別的、特殊的，所以在

自然之中則可確立法則的存在，但在歷史之中則不能承認法則之存在，這樣的論據，顯然的是誤謬了。我們一談到這個現實的反復性之問題，就難免會發生這樣的一種見解，即是，人類把自然現象的本體實驗，又根據數次的反復的人工的實驗後，從存在於諸現象間的類型中，可以決定普遍的蓋然性（請想回一下在前面引用的衛特賓之一節），但這樣的人工底實驗，在歷史之現實上是不可能的。從這樣的見地出發，遂發生主張自然與歷史的現實間底法則之存在與不存在的傾向。然而，以實驗之可能與不可能作為法則之存在與不存在的根據，這是沒有意義的。就使在自然現象之間，人工的實驗也有不行的，如關於天文的現象就是。誠然，歷史的現實是不能人工的於實驗室內來實驗。但歷史現實之本身顯示着很多實驗的效果給予我們。資本主義的發達，必然的會發生否定資本主義的階級，惹起與支配階級的對立的抗爭。不管是英吉利的實驗室、德意志的實驗室、亞美利加的實驗室、日本的實驗室、中華民國的實驗室，這樣的現象都是反復的被實驗



的。又例如在發達的資本主義對未開化國的侵入之場合所生的結果，如現下印度，中華民國等之歷史的現實，沒有獻着實驗和效果給予我們的嗎？於是，這以人工的實驗之可能與否，而作為法則之存在與不存在的論據之無意義，是很明瞭的事情了。

(二) 以偶然作為歷史現象的本質，換言之，即歷史是很多偶然事體之連續，因而以為探求歷史的法則是不可能的，這就是所謂歷史的偶然性論者的主張。所謂偶然是具有：「我們的知識之不足、認識本身及其範圍之不備，因之某現實的發生之原因就不能認識，隨而由此而產生的結果底現實就在我們的預測之外」這樣的意味的。所以偶然本身並不是偶然之事體是沒有其原因而發生，從而就不受法則支配的意味，而是我們對於這等原因能否認識的意思。在人類的智識未發達之時，譬如人類的生死、雷响、地震等的現象，在原始人看來，大概是以為很偶然的吧！然而在今日，科學發達，證實此等自然現象決不是偶然的發生出來的。

現象，而是準據於必然的一定的法則而發生的現象，這是很明瞭的。又如今日我們的自然科學，還在未完成的領域內的，若就今日的狀態看來，這似乎是偶然的吧！但是，若據此而斷言：自然科學是沒有何等的必然的因果關係之法則的根據，這當然是原因，可不合理的。我們根據人類智識的發達，很容易明白現象發生的以判明那是必然的產物，並不是什麼偶然的東西。若果說自然完全是偶然的話，那末，從原理上來說，這簡直是否定自然的存在了。

這在歷史的現實底領域上，也是一樣。如偉人的活動、戰爭、革命、騷動、國家的成立及其崩壞，這一切，在當時的人們看來，也許認為全然是偶然的現象。但這些歷史的現實，用今日的智識來觀察，則決不是偶然的事象。這些歷史的現實是由一定的原因而發生出來之一定的結果，換言之，即這並不是偶然的事象，而是富有因果關係的現象。不，例如歐洲大戰、俄國革命等這樣近代史上的事體，在今日還有不少人認為這是偶然的現象的。殊不知前者是由資本主義的帝國主義

階段之金融資本的爭霸所產生出來之必然的結果，而後者則是同一階段上的階級鬥爭之必然的結果，很顯明的，這絕不是偶然發生的性質的事象。又，就是在歷史的事件的記錄都不完備的古時所實行的事件，以及在歷史的進化過程中不給與重大之影响的小事件，乍眼看來似乎是偶然的。又在今日的智識所集積的範圍內，企圖發現明確的因果關係，又去發現因果關係的時候，不應該採取煩瑣的手段，這，乍眼看來，似乎是偶然的，其實，這不過是我們的偶然的觀察，這等現象，本來就有其發生的原因和結果之必然的連繫的關係存在着的。這樣，以偶然作根據，去排除歷史的現實底因果關係的法則之存在的不合理，這是不俟多言的了。

(二) 否定歷史法則的第三個論據，就是歷史的自由意志論者之主張。人類

的意志是自由的。人類根據自由意志而行動，因此歷史的現實就根據於「以這樣的自由意志為基礎的自由行動」而形成，因此歷史的進化過程，就是以這樣的自由意志為基礎的人類底自由行動之集積，不受必然的法則所支配，也不歸必然的

法則所統一。這樣的自由行動若是被容許的話，則法則之存在自然是不可能的。

「……把人性看作是最高的審判，因此，則學者必然的不能不根據人類的見解，人類的意識的活動，而說明人類的社會的關係了。但意識的活動，必然的看作是「人類的自由活動之表象」的人類底活動。自由活動，是排除必然性之概念即法則性之概念的。而自由之表象，則是隱蔽必然性之概念的。」，川內唯彥譯：蒲列哈諾夫 (Plehanov) 史的一元論，二四二頁。現在試將「以自由意志而否定歷史法則的學者之一」、前記的美亞之意見介紹如左：

「我們不管是怎樣的依據於人類的行爲，但總不能從所謂直接原因之我底意思 (Ishwii) 脫離得開來。」(前揭譯書，三九頁)

「從而我們對於現實的生活，不管受着對於問題的熟思、心理的素質、外界的作用之影響，但其決定的要素就是：「以自由行動的意志作爲我們自身的行動和所有其他的人類行動的原因來考察」。我們不管怎樣的依據於外界的狀態

態，也不管在什麼時候，都該得親自經驗所有的意志堅決底自由。」（四一頁）

「因此，我們在論究確定人類行動之目的底原因的意思時，便要賦予一個純個性的要機了。這個要機是作用於現實的生活，創造出事變的經過；但從內容上來說，若果把這個要機還元於一個普遍的形式，則必會失去其本質的……

……」（四二頁）

如前邊所引用的那樣，美亞說，從人類學的研究看來，在歷史上是有普遍的法則的，但同時歷史並不歸屬於這樣的法則；他指示「歷史，在這個法則的普遍的東西以外，是有着偶然與自由在支配的」；他又斷定自然科學的方法在歷史方面是不能適用的。關於偶然的性質，在前面已有所論述；現在且來考察自由意志吧。所謂意志是自由的，是具有這樣的意味的：即是意志不受任何東西所制約，是無限制的獨占的。所以，現實世界的意志是具有這樣的意味的——即是自由的，全然是不能思考的。結果就是成爲歷史現實的行動之基礎底意志，其本身都

要以這樣的意志而存在底時代的社會的諸關係、諸條件作爲根據，而受着制約的。人類的意志與行動，並不是超乎空間與時間的東西，而只是在人類所生存的時代與場所底賦與的諸狀態之下，不斷地受客觀之影響而形成的。奚齊兒，敷設巴克打特鐵路的意志，要祇在德意志帝國主義時代的金融資本的一定發展狀態之下，方能形成。如果是沒有了這樣的社會的狀態，就必不能形成奚齊兒的這樣的意志。這樣，意志並不是像前述的那樣的意味——無制約的，脫離一切而獨立的；它是被決定的。意志的成立，是依據於現實而被制約、被決定的。那末，強調意志的絕對的自由性而否定法則的存在底主張，很明瞭的是不能成立的。意志的決定並不是無制約的、無限制的、獨立的、無原因的，在其間常有制約它的原因存在，才能成立。這樣的意志底制約性，已暗示着法則的成立之可能。意志的成立故然是被制約的，而其結果也是被制約的。個別的意志因爲作用於歷史內部的關係，其實現之結果與其初時之意思是不相同的，有時候，甚至起初的意思與其結果

是恰好相反。我們在這裡試舉一例來說明。比如，目前日本的勞動者，在可能內，總欲利用勞動組合，獲得完全的利益；但在資本家方面，則欲否定與自己的利益相反底勞動組合之成立；而政府掌握着國家的權力，因為受着資本家的制脅，在可能內，欲長久的維持其特權的地位，於是，企圖妥協兩者即勞動者與資本家的對於勞動組合之態度。在這個場合，勞動者、資本家和政府的三個意志決不是無限制的絕對的自由之意志，而是被現實的階級關係所制約的意志，這是很顯明的。那末，這三者從一九三零年春天起，經過了各種過程，至現在形成一個勞動組合法案。這個法案的三者的意志，在起初是各不相同的。結果，客觀現實使三者的意志達於各有各的不同之程度。這個法案，由勞動者的最初意思看來，其權利是大受限制，使勞動者不滿；又從資本家的最初意思看來，因為勞動者反對自己的利益之關係，又使資本家不滿；而在政府方面，又因為受了資本家方面的左右，於是其最初的冀圖失敗了，這又使政府方面不滿。這樣，結果就不能與這三者

的意志相反，原因就是日本現下是在資本主義的階段，其本身是有其階級對立的權衡關係存在着的。例如這個事例之所表示，歷史的現實，就是各個個別的意志是變動地表現着的。因此，不管我們怎樣的去強調意志的自由性，但歷史的現實終歸是不使自由意志單純的而表現，而是當作個別的東西而表現。因此，強調自由意志，更據而就否定與此相異的結果之歷史現實的法則性，這顯然是誤謬的。在這個場合，意志並不是自由地發現的，而是接受其他的東西（社會關係）的制約而實現的。那末，當一定的歷史事實一度的經過了這樣的歷程之後，人類的意志，遂為這樣的事實所制約、所形成了。從以上所述，我們知道人類的意志，不管怎樣的去強調無限制的自由性之論者的論據，但其發生與實現，都顯明的是要受着制約的。意志的被制約性，沒有理由將意志的無限制的自由，當作是否定歷史法則的論據底唯一的理由。

×

×

×

×



從自然的現實與歷史的現實之差異，在前者主張法則之存在性，在後者則否定法則的存在性，我們曉得在這樣的論據中，三個主要的歷史現實的特殊性——一回性、偶然性、自由意志的問題——是不能成立的，這在上面已簡略地有所敘述了。現在來介紹一下極力主張關於歷史的史的法則之認識與設立之學派底見解吧。在這裡，我們想起恩格斯（F. Engels）在其所著的費爾巴哈論一書中所寫的一節來了（Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart, 1922 S.43 ff. 阪本勝譯：費爾巴哈與德意志古典哲學之終焉——改造社版麥恩全集第十二卷九百一十頁以下）。

『社會的發展史在某一點上本質的與自然的發展史是不相同的。所謂心，其關於自然界，不考慮自己對於自然之反作用如何，總之其所以能互相作用者，全是無意識的盲目的能因之使然；但是，在這交互作用之中，存在着活躍着的普遍的法則。在一切的自然所產生的現象之中，——縱使表面上顯示着

無數的例外的偶然之事體，到底又可以獲得證明在這樣的偶然事體內部的法則性之結果，——能够有以意欲的意識底目的而表現的事物，其實一個都沒有。反之，創造社會的歷史的，就是「有着充分的意識的、以熟慮和情熱而行動的，以一定的目標爲旨歸而活動的」這樣的人類。沒有意識的冀圖和意欲的目標，什麼事都不能產生。這樣的差異對於歷史的研究、尤其是個別的時代與事件之歷史的研究，是很重要的；而歷史的過程之受其內部的普遍之法則所支配之這樣的事實，仍不變更。在歷史的場合，個人的目標其實是可以用意識地把握得到的，但從全體上看來，表面上似乎它是爲偶然所支配着。普通，意識地把握得到其發生的事物不很多；在大多數的場合，很多意欲得着之目的大都是交錯反撥，或則是這些目的之本身在最初就沒有實現的可能，或則是爲實現而施行之手段不是高明等。這樣，無數的個別意志和個別運動的衝突，就在歷史的領域上，也顯露出支配着無意識的自然界底狀態或全然類

似的狀態了。行爲之目的是可以意識得着的。但在實際上所產生之結果，則是不能從行爲方面而意欲得到的。或許，在最初視之，事實似與其意識得着的目的附合一致，但結果，事實的結果與意識得着的結果，究竟是全然不相合的。那末，歷史所表現出來的事實，從大體上看來，似是爲偶然所支配着的了。這樣，偶然在表面上就使是作用着的時候，這樣的偶然，其本身常時是要爲潛伏於其內部之法則所支配的，於是，問題就在於發現這個法則。人類爲的是意識的地追求自己意識得着的目的，不管善與惡，都創造自己的歷史。又在各方面活動着的很多人的意志，造成了對外界的多種多樣的影響之結果即歷史。因此，問題又在於無數的個人在意識着什麼。意志是依據情熱和熟慮而被決定的。但直接的決定情熱與熟慮的槓杆是極其多種多樣的。在這樣的槓杆之中，可以獲得外界的對象，也可以獲得觀念的動因，即人類的「名譽心」對於真理與正義所感覺的所有各人的憎惡，或純個人的妄想。然而

我們一方面，由「作用於歷史中的很多個別意志與幾乎常時都被意識得着的結果產生着完全不同的結果——恰巧是相反的結果」，可以知道這樣的歷史的動因，結果對於總體，是具有從屬的意味的。更而在他方面，問題又起來了。即更進一步，甚麼歷史的動力存在於這樣的動因之背後？又在行動的人類底頭腦中之這樣的動因底變形，是怎麼樣的歷史的原因？……」「這樣，則結局問題若果是在探求存在於「在歷史上行動着的人類的動因底背後」——有時候可以意識得着，有時候不可以，但大多數都是不能意識得着的——的原動力，或形成歷史本來的窮極底衝動力之原動力的話，則問題的中心，並不是在獲得如何的作用於超拔的偉人甚或個人的動因，而是在獲取震動國民大眾或諸民族的全體和各民族內的全階級底動因。這個動因要是消失的話，並不是像一時的閃光之燃燒或如消滅着的藁火那樣，必然的是永續的、引導人類去做貫徹着偉大的歷史變動之行動的動因。我們應該來探求和闡明：在

行動於歷史上的大衆及其指導者——所謂偉人——的頭腦中的當作意識的動因，不管明瞭或不明瞭，直接的或觀念的，它在困難時，採取好像天上的東西之形態而反映着現實的變動之原因——這，就是支配着全體的歷史的、各時代和各國土的法則，同時這也就是指導我們去行動之唯一的路徑。使人類去行動的一切東西，不能不經過人類的頭腦之中；然而這在頭腦之中，究竟採取怎麼樣的形態，這當然與其四周的事情有着密接的關係的。……」

×

×

×

×

在歷史上試圖認識這樣的法則的，已有着很長久的歷史了。現在，試來作一個簡單的描述吧。

在歷史的初期，社會地看來，很顯著的事件（戰爭、遠征等）和人物（英雄、神等）的事蹟都被人們弄成傳說化，故事化；人們把歷史的事實單純的而無何等的脈絡的，只是興味的而作歷史的記述。這個時代若以希臘的言語來說，即所謂

史詩(Epos)的時代。在這個時代的著作者歷史家，把歷史的現實美化、寓言化、詩化和神化，若以現實的眼光看之，這是不可能的。當時能夠現實地觀察歷史的進化，將傳說的、故事的歷史底詩化和神化的意味摒除之，同時又能夠排棄奇蹟，把歷史當作是地上的人類底東西而看待的，就是戴奇帶特斯(Thukydides)以後的希臘的歷史家。他們認識歷史並不是由奇蹟或神靈所創造的東西，而是爲人類自己所創作成的。在這個時代之最後的歷史觀之內，我們發現了這時代的歷史觀是富有兩三點特長之處，茲列舉之如下：(一)歷史雖是爲人類所造成，但人類是依據其志氣、情熱和慾望等而行動的。戴奇帶特斯說：「盲目的宿命和神靈的意思並不規定歷史的進行。人類創造他們自己的歷史；因爲他們的歷史是由他們的諸行爲而構成，這等行爲是依存于他們的本質(性格)的。這個本質從戴奇帶特斯的見解看來，並不是變化的、爲社會賦與了條件的東西，而是爲自然所賦與的東西。」(H. Cunow, Die marxsche Geschichts-Gesellschafts und staats-theorie, I Band.

S. 23) ○ 這個時代的最有權威底歷史家，就是布里比亞斯 (Polybius) ○ 他比較戴奇帶特斯進步；但關於行動之原因仍與戴奇帶特斯的意思相同——歸屬之於情熱和志氣等，而這些東西則是要受土地、氣候和國家生活的影響的。那末，歷史的事實，就是爲偉大人物之類的這等個人的動機而造成的行爲的了。一入希臘時代，歷史就被看作是人類的東西；人們從天上或詩的源泉之中，把歷史看作是地上或現實的東西，這從歷史的認識之發達史上說來，是一個很大的進步。又這對於後來歷史哲學之發展，貢獻不鮮。自然，從今日的觀點看來，這不過是頗簡單的原始的東西；但從歷史的哲學史言之，則這是一個革命。歷史的這樣的人類之解釋，後來基督教隆盛，所謂神學的歷史觀盛行於中世，於是一時爲之消失其姿容，這在後面再述。(二) 在希臘、羅馬時代，歷史上所盛行的是各種表記(官吏表、民族表)、備忘錄 (Notizen)、記錄 (Memoiren)、編年記 (Annalen) 等。這些東西祇是把事件與其年代機械的給以記錄而已。至布里比亞斯，才把歷史不當作是個

別事件的單純的備忘錄的東西，而主張歷史的現實，應該要記述根據什麼原因而獲取什麼目的底東西。人類決不是只作年代之記錄的，毋寧年代的記錄（*Annales*）是被外在的事物所限制，即（根據古代羅馬的歷史家亞西利奧 [Asellio] 的定義）我們應該不記錄「在何年發生了什麼事件」（*Quod factum quoque anno gestum sit*）這一類的東西；反之，歷史則極須理解「在怎樣的企圖和怎樣的理由之下，發生了什麼事件（*Quo consilio, Quoque Ratione Gesta Sint*）這樣的事實。」羽仁五郎譯：克魯才的歷史敘述的理論及歷史，二二一——二二〇頁）『若果歷史不記述，何故（*Warum*）或如何的（*Wie*）獲得其最終的目的而構成行爲，又行爲之作用的結果如何」這主要的部分，則其餘的部分縱使是描寫得如何的天花亂墜，也決不能獲得有所指示的著作』（*Cunow, a. a. o. S. 34*）這是顯示着，到了布里比亞斯的時候，歷史的現實的因果關係的（法則的）認識已漸漸開始，而歷史學的理論也開始萌芽了。（三）在這個時代，歷史的循環的觀念雖已發生，但歷史的發展尚未



被認識。戴奇帶特斯主張歷史的事件是不斷地循環着而發生而進展，將來的事件必與過去的同一般的反復着。他把歷史作為事件的連續 (Aufeinanderfolge der geschichte) 去觀察，但不當作是發展 (Entwicklung) 的東西來看待。他又把歷史當作是輪轉 (Circuitus) 的東西去看待，但不作為是進化的東西。他們（希臘人與羅馬人）的歷史記述，雖則是非常的發達，但什麼歷史哲學都沒有，又希臘人雖有偉大的哲學的天才，但歷史哲學也是沒有，原因就是他們把問題的解決方法求之於完全不知個別東西以上 (über individuelles hinaus) 的發展的思想之中。例如柏孟尼地斯 (Parmenides) 及其門徒，不否認運動及非現實的、非存在的東西，又如黑拉克拉吐斯 (Herakleitos) 認為一切東西都是活動着的，可是這樣的活動的東西，並不是向着一定的方向或以一定的意味而活動，而是被關閉於永久的、無意味的輪迴 (Kreislauf) 之中。這恰巧好像水之由河而入海變成水蒸氣而上升，再化為雨而落在河中的一樣。】(A. Braunnthal, Karl Marx als Geschichtsphilosoph S. 17—18)。

循環與輪迴向着某方向而自由的無限制的進化、進步、發展，遂形成事實。但這樣的事實常是永久地輪狀地迴轉於同一的軌道上。那末，在這裡，無疑的是主張着宿命的悲觀論的見解了。關於發展觀的歷史之所以不能發生，背耳因海(E. Bernheim)列舉有如次的三個理由：(a)「關於『人類實在』的統一性的觀察，當時沒有人注意到。」因此，我們須得統一地、關聯而發展地去考察「一切東西。」(b)「實行關於一切人類關係的繼續的變化」底「觀察」，這在當時也沒有人注意到。(c)「關於人類的各種關係及其活動，站在內在的因果關聯和交互作用這方面而立論的新見解，是很遲才開始的。」(E. Bernheim, Einleitung in die geschichtswissenschaft. 阪口昂、小野鐵譯：歷史是什麼，一五頁以下。)此外，恩格斯在其所著反杜林一書中，列舉第四個理由就是：(d)歷史的本質因為被人們看作是君立及國家的政治的活動，於是平時的國民之前進的運動遂被忽視了。甄格蘭(Ingram)在其所著的經濟學史中敘述：關於社會之史的發展之法則的思想

，就是亞里士多德 (Aristotles) 那麼樣的學者，除掉繼續的政治上的形式和關係之小部分以外，幾乎可以說什麼都不理解。(Ingram, History of Political economy. p.15)

以上所述，是關於歷史觀的原始性的問題。但在希臘、羅馬時代，企圖設立歷史的一般法則底歷史哲學，尙未得充分的發展。自然，在當時歷史哲學是已萌芽了，其未來的發展性雖暫時的被制束，但畢竟陸續的漸趨於成熟，這是很明顯的。把歷史的事實從原始的「神」及「奇蹟」之手中解放出來，看作是活生生的爲人類所創造的東西，這是古代歷史家之偉大的功績。又在這個時代的末期，歷史的事實之因果的研究以及歷史的動的觀念，原始地、單純地發生了。這是顯示着對於混沌的歷史之事實的集積，企圖給予一個統一的傾向。

在羅馬末期，基督教大爲得勢。降至中世，這個基督教當作是古化的遺物而傳繼下來。現在，中世紀的宗教萬能時代開始了；歷史觀也變成了宗教的觀念了。

。在希臘、羅馬時代，爲原始的神所放逐的人類雖爲人類自己所認識，但一到了中世，還是代之以神的姿態，於是，基督的神又出現了。我們觀察聖·奧加斯特 (Saint Augustine) 的歷史觀，大概可以曉得中世紀的神學的歷史哲學的規模。他的見解表現於他的著作神國論 (De civitate dei) —— 此書爲紀元四百一十三年至四百二十六年間所作 —— 第二十二卷之中。據他說，歷史是「神之國」與「地上之國」底對立的東西。但人類爲神的意思所指導，依據神定的計劃而行動。而且，國家、社會以把「神之國」歸復於神爲目的，而個人就以「作爲是神國的人而歸復於神」爲目的。這樣，則其歷史觀是超越了「以歷史的內容而到達於神或神之國的」超世的目的「底神之國與地上之國」的了。據戴君魯 (Thomas d'Aquino) 說，這個歷史觀更向前發展，直至文藝復興時代，還居於支配的地位。所謂「人類行動，神指導之」，這就是這個神學的歷史觀底「x」—— 要求。「我們近代的一般文化，若果不洞察基督教之深刻的影響，是不能理解的；又貫透着我們的一切見解和表

象(關於世界和生活)底思想與發展的理念，是不能不受基督教的世界觀所支配。基督教的發展的思想與近代的思想是有差異的，前者是他律的(heteronom)、超越的(transzendent)，反之，後者則是自律的(autonom)、內在的(immanent)。即歷史之發展的原動力，根據前者，則並不是人類本身(自律的)，或由其內部(內在的)而發展，而是存在於人類以外的(他律的)，這樣，則這個原動力必為存在於世界外的超感覺的(超越的)原理所支配了。鞏固這種思想的，是這樣的理論：即人類依據某種秘密的要因而為神所追放，而神又盡力的去把被追放了的人類歸復於自己。人類的歷史是人類向上的歷史，即是神的意思的產物——就是歷史的目的及其連動法則，都為神所規定所預見的這樣的產物。』(Braunthal, a. a. o. S. 10—11)。

茲把這個歷史觀的長處，畧為申解之如左：

(一) 這個歷史觀以為歷史是向着某個目的而進行的過程。這即所謂「神國的完成」「神的歸復」。歷史的現實是向着這個目的而進行的。根據這樣的性質，

這樣的歷史觀就稱爲目的論的歷史觀。目的論的歷史觀之中心，就是確定歷史的目的的神，而神確立這樣的目的，又以一定的計劃爲準據，指導人類向着一定的目的而勞動。即承認在創造歷史的人類以外，有超世之神的存在，而這樣的神確立了人類之歷史的目的之後，又指導人類。把歷史的原因存在於人類以外的第三者，這就是這個歷史觀的特長。

(一) 這個歷史觀確定歷史是循環的、輪迴的（以這樣的意思代替古代之循環的意思）、是向住某個目的而進化而發展的。神學的歷史觀把神再呼回於地上，關於這一點，從科學的歷史哲學底見地來看，則確是退步一點；但它將歷史當作是進化的、發展的東西去把握，這比較古代的歷史哲學，是前進了一步了。

(二) 把歷史當作是進化的東西去理解，又以一個目的把史料的採集統一起來，這在歷史的認識上，很明顯的比較古代的是前進了一步。布哈林 (Bucharin) 把這樣的目的論的統一稱爲「目的論的法則性」[teleologische Gesetzmässigkeit]，

他以為這是「關於法則性的性質的一個見解。」(Bucharin, *Theorie des historisch-en materialismus*, S. 12)○那末，這個神學的歷史觀對於歷史法則的設立，可以說是給與了一個很大的貢獻的了。

「文藝復興否定了基督教的超越的東西。若以封建的意思言之，那時候的歷史敘述是「還俗」的。」(前揭克魯才著作，日譯本，二七七頁)○可是經過了長期的「出家」之後，「還俗」是不容易完成。第十七八世紀的世界史論著者波秀愛(J.—B. Bossuet)底歷史哲學，以及意大利的哲學家衛高(G. Vico)底歷史觀，尙遺留着許多宗教的臭味。波秀愛在著世界史之時，很會利用戴君魯的歷史底見解，因此，他的著作可以當作是基督教歷史之典模。波秀愛以為歷史之內容，不過是為神所選擇了的人民(神國的)即基督教徒與非基督教徒底對立。鬥爭所形成的，因而他就主張：「神是國民之史的命運底指導者。世界史不外是實現「預先已設計了的神底意思」的東西。」「神為追求自己之目的而支配世界史，於是人類就

動亂了」。這樣的宗教底歷史觀，不能跳出聖·奧加斯丁以來的神學的、目的論的歷史觀一步。但就「最初發現全世界史的普遍化的哲學原理」、「對於問題之確立以及一般的客觀法則之探求」、「遺留着不朽之功蹟」這方面看來，波秀愛在歷史哲學上確獲得着一個重要的地位。（亞些里洛多著、永田廣志氏譯、布爾社會學批判、二九——三〇頁）。

在衛高的歷史哲學之內值得特殊申述的是：

(一) 他關於歷史的研究，主張不妨美化「過去」，禁止國民的自負。最值得注意的，就是他主張歷史的研究可以作為科學的基礎。

(二) 他曾經指示過：不問人種、地方之如何，又不問彼此有無關係，各人種、各國民的歷史都是經過同一的階段、向着同一的方向而進化的。這就是歷史哲學上的衛高之偉大的勞績。即他指示過：各人種、各國民彼此間不管是離開土地，甚至沒有什麼交通的關係，他們的某一歷史階段都所有着同一的歷史底現實



的。他主張：在歷史發達的同一階段上，歷史的現實是反復的，并且歷史的現實底存在性決不是僅僅一回的。他這樣的主張，可說是對於歷史法則的設立，給予了一個偉大的礎石。』從社會發展的一般法則而論，他以為一切的國民、不管其民族的起源以及其居住地如何，都是沿着同一的歷史路程而進化的。從而他就主張：某一國民之歷史，不過是較自己達於高度的發展階段底其他的國民底歷史之反復。』(P. Lafargue, *Le Determinisme économique* P. 24. 荻原厚生譯：正義·善·靈·神的物質史觀、二五頁)「從一世紀以前，繼續進行着的、關於野蠻種族與古代的以及近代的諸國民之研究」，事實上已證明衛高的法則是正確的了。這等的研究已確認着這樣的事實，即一切的人類，不管其種族的起源以及地理的居住如何，其發展的路程，是經過了「同一的家族形態、同一的所有形態、同一的生產形態、同一的社會制度、同一的政治制度的。」(Lafargue, *ibid* P. 28 日譯本二八——二九頁)。

(三) 衛高說，歷史的過程並不是偶然的行為的連續，而是原因與結果互相關聯着的連續。

(四) 衛高以爲創造歷史的就是人類本身。依存於人類的外在的性質即慾望、以及人類的內在的性質即人類的社會性，是歷史的根本的條件。各人是以這樣的精神力爲自己的目的而行動，而創作歷史。

以上所述的衛高底歷史哲學的特質，顯示着從來的歷史底認識上之一個劃期的大進步，又奠定了歷史法則之認識與設立底重大的礎石。這使衛高與前述的波秀愛一樣，成爲最初使歷史觀變作是科學的東西底功勞者，而獲得光榮。可是在他方面，衛高對於過去的歷史觀的殘滓仍未清除，而代保留着：

(一) 他把人類的歷史分爲三個時代，第一是詩的或神的時代，第二是英雄的時代，第三是人類的時代；把一般的輪廻看作是循環。輪廻或循環的概念看作是「如上述那樣的古代的、把歷史開始當爲是動的東西去認識的」、歷史的運動

規律。神學的歷史觀揚棄了這個循環的概念，代之以進步的概念。至衛高時，這個循環的概念更爲復活了。

*Augustine  
Bossuet*

(三) 衛高把歷史看作是爲人類的精神所創造的東西——人類的、人格主義的東西。不僅如此，他以爲歷史結果是在神所指定的範圍之下，依從於神所設定的計劃，向着神所設定的目的而進展。各人或各國民所行動所集積的歷史底結果到底不過是向着神所予定之目的而進行底過程。即衛高把神所予定之目的，置之於各人或各國民的各自之意圖和目的之上。他的歷史觀就是人類的行動要爲神所指導的、神學的、目的論的歷史觀底回光反照。衛高對於所謂「他律的超越的見解」，比較聖·奧加斯丁和戴君魯是進步一點；他強調着「自律的、內在的意識」。并且，他對於宗教到處都顯示着物質論的見解。例如，他說到宗教農業之密切的關係，以爲土地是神的最初底祭壇。因此，有些學者如畢藍達爾 (Braunthal) 就說麥士 (K. Marx) 的物質史觀之萌芽 (Keime) 在衛高的著述裡已有說明 (a. a. o. S. 20)

；而且拉發格 (P. Lafargue) 與 麥士 的經濟決定論也是從「衛高的歷史之發展底普遍法則」那裡產生 (enleve) 出來的。他非常的重視衛高。 (Compare—morel grand dictionnaire Socialiste P. 220)。

自波秀愛、衛高以來，科學發達，神學的思想漸漸的衰沒了。代神而出現的，就是理性。歷史之目的也從神國、神之歸復而轉變為人類的完成、進步、人道、道德底當為之課題。以法蘭西革命為中心的布爾革命底布爾之勝利，益更助長這個傾向發展。但其後，甚至到今日，神學的觀念與目的論的歷史底認識還支配着學者的頭腦。

德國的赫德爾 (Herder) 認為神是支配歷史的，不過這個神並不是像中世紀的基督教之神，而是啟蒙之神；這個神把歷史引導到人道 (Humanität) 那裡去。赫德爾認為人類的歷史之目標放於彼岸，這對於人類是有防害的。他以人道代替神或神國 (他發現了人類的思想之要求)，把歷史之目標置於人道那裡去。他說：

「歷史在地上之指導目標的舞臺。我們縱使不能發現其最終之目的，但神意所顯示的舞臺是可以發現的。」康德 (Kant) 認定歷史是人類所創造的。但他之所謂歷史，廣言之，大概是具有「是向着為自然的冀圖、神的預見所早就設定了的目的地而發展的思想」這樣的意味的。

順次，來說一說關於黑格兒 (Hegel)。

「歷史是考察向着某一定的、很早就確立了的觀念之目的而無意識地、必然地行動的東西的。例如黑格兒考察一切事物，都當作是為實現他的絕對理念 (Absolute idee) 為目的而行動的東西。並且，現實若不向着這個絕對理念而行動之方面，就形成了歷史的事實底內部的關係。代替實在的、未知的關係的，就是一個新的——無意識的或有意識的——神秘的神意。」 (F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie S. 43)

從這段批判的文獻說來，可見黑格兒把神學的、宗教的、目的論的歷史哲學

弄得根深蒂固了。我們再來看看黑格兒自己的敘述吧：

『諸民族的諸事件底最後的支配之目的 (ein letzter zweck das Herrschende) 就是世界歷史的理性——不是特別的、主體的 (Subject) 理性，而是神靈的 (Göttliche)、絕對的理性——這，就是我們的真理底前提。真理的證明就是世界歷史的記述之自身。世界歷史是理性之像，是理性之行動。』 (Hegel, Die Vernunft in der geschichte. 1920. S. 5.——引自 K. A. Wittfogel, geschichte der bürgerlichen gesellschaft. S. 174)。

『所有個別事件之最後是什麼？我們研究此等事件之特別底目的，發現它們在消滅時並不是不殘留其痕跡的。一切東西都須服務於活動或行爲 (einem werke)。在這個莫大的、(歷史上的)、精神的內容的、犧牲的行爲之上，一個終極之目的 (Endzweck) 奠立其基礎。於是，在這等東西的麻煩表面之背後，是否存在有一個內在的、平靜的、秘密的活動——一切現象的力量都被保

管於其內部的這樣的活動——這就成爲疑問的了。這時候，使我們深刻地考慮的，就是事物的內容之多種多樣性及其對立性。我們把其對立性當看作是神聖的、值得尊敬的、又時代與諸國民所要求的有利益的東西。在意識之中，須要發現（歷史事件的）衰滅底根源。這樣的見解，必然的會引導到第三的範疇、一個終極之目的底問題上來了。那就是理性的範疇底自身。這個理性的範疇底自身，是存在於信仰「支配世界歷史的理性」底自覺之中的。其證明就是世界歷史的記述底自身。世界歷史是理性之像，是理性的行動。」（Heb. el, a. a. o. S. 12ff. Wittfogel, a. a. o. S. 174）

× × × × ×

對於歷史之這樣的思想，當然是承認歷史的極終目的之設定者——神的存在了。神所設定的目的是世界歷史的極終的目標（Destination）；而神則導引人類的歷史向着這樣的目標而行動。「人類行動，神指導之，」這樣的神學的、目的論的

歷史觀的雲彩，就是近代哲學的最高峯之一——黑格兒，也爲其所掩蔽。

『基督教就是公示神之性質與本性於人類的宗教。因此，我們若是基督教的教徒，則曉得神是什麼的了。現在，神已不是不可知的東西 (ein unbekanntes) 了。我們若仍主張神是不可知的東西，則我們不是基督教的教徒了。基督教需要我們服從上述的道理，要求我們去獲取認識神的神底智識。因此，基督教徒是能通神之靈秘的了。因此，我們又獲得世界歷史的鍵鑰了。在這裡，有神的道理、意思和計劃。基督教的主要教理是以這樣爲準繩的，即以爲神志在過去支配了世界，在現在支配着世界，在將來還可以支配世界的。這樣的教理對於受限制的目的底偶然之表象是反對的。這就是所謂絕對的、完全普遍的、最終的目的。宗教不外是從這樣的一般的表象而向外發展。這就是所謂普遍性的存在。然而，這樣的一般的信仰，必然的是人類向着哲學與世界歷史哲學而行動的信仰，必然的是「世界的歷史是永久的理性之產物



、而理性又規定歷史的偉大底諸革命、』之這樣的信仰。』(Hegel, a. a. o.

S. ff. Wittfogel, a. a. o. S. 174—175) ○

× × × × ×

與這些神學的歷史觀有關係的，就是法蘭西的重農學派(Les physiocrates, Die physiokraten) 底自然秩序(Ordre naturel) 的概念。這個重農學派的體系之根本概念就是自然秩序；而這個學派的學者杜邦(Dupont de nemours) 把重農學派稱爲「自然秩序的科學」(La science de l'ordre naturel) ○ 這個學派使自然秩序與人爲秩序對立起來；又把前者作爲後者之基礎；前者爲神所設立，而後者則爲人類所確立的。因此，自然秩序就是這個學派的根本概念。這個學派的名字本身，已够表明其內容了。所謂 Phisic 就是自然的意思；而 Kratos 就是力的意思。那末所謂自然秩序是什麼？『在最後，所謂自然秩序是什麼？那就是爲人類謀幸福計，神所創造了的法則。那即是神意的法則(L'ordre providentiel) ○』(Gide et Rist,

Histoires des doctrines économiques (P. 9) ○關於自然秩序，這個學派的鼻祖亞尼 (Francois quesnay) 這樣說：『所有人們及其主權者都須服從爲全能的神所創定之最高的諸法則。這等東西是不能變動、不能駕馭，而且是最高貴最神聖的東西。』(山下英夫譯：經濟學的建設者、五一——五二頁) ○又，他在其所著中國的專制主義 (Despotisme de la Chine) 中說：『社會的法則之根本基礎，就是對於人類有利益的自然秩序底法則。……此等法則就是爲造物主一次所確立了的東西。』(Bucharin, a. a. o. S. 14) ○根據這些引證，可知重農學派的根本精神，很顯明的是以神學的目的論爲其根據的了。

今日的新康德派的歷史哲學與上述的神學的、目的論的歷史觀，見解是相同的。亞些里洛多這樣說：『歷史是如李加特的歷史觀底意義那樣的吧。在歷史的領域上，普遍化的方法不適用，一切行爲的要素不過是表現其個性，而價值就是統合這等個性的原理。在價值的觀點之下而觀察歷史的諸時代，是具有「以一般

的標準作爲統合這些東西之一定的目的，而去統制這些東西』這樣的意味的。畢竟，歷史的現實底研究方法就是目的論的方法。卽是，歷史的諸現實間的結合，並不是以原因和結果爲根據，而是建立於手段與目的底互相關係之上的。〔前揭書，一五九頁〕。

×

×

×

×

目的論之歷史的認識，在其初期，其目的很顯明的是在於神或神國。但到了後來，宗教的社會勢力衰微，科學的思想發達，宗教的光輝遂被剝奪了；事實上，文藝復興、法蘭西大革命以後，理性爲人們高唱入了雲霄，而目的論的歷史底認識之目的，則是從神或神國而變爲理性、理念、人類的進步的完成、道德當爲。這樣的目的的一經變更，則隨而神或神國的所謂超越底秘密的力量，就一概爲人們所排斥了，於是人們就把把握着歷史過程本身在進行時所表現出來之目的。卽是所謂從神學的目的論變爲內在的目的論 (Immanente teleologie)——在自然和

社會的現象內部之內在的合目的性)。這樣，輕輕看來，神學的假裝好像是完全消磨淨盡了。可是這個內在的目的論，究其極仍以神或造物主爲其存在的前提，如上所述，在黑格兒的絕對理念的背後，仍有神與宗教的存在，這是很明白的。布哈林把這樣的內在的目的論稱爲「假裝的、狡猾的目的論底欺瞞(Ein verstellter, hinterer teleologischer Humbug)」。○

要之，目的論的歷史觀究其極是承認：神或造物主能超越的存在在於人類以外，並且，它可以立定人類的歷史之發展底目的，又指導人類的一切行動。麥士對於目的論的歷史觀，下着如下的評語：「神或神所設定之大目的，是用來說明今日的歷史之發展底狂大的言詞。實際上，這個言詞什麼都沒有說明。它完全是狂言謬語之一形式，如這一類的其他言詞一樣，不過是以其他的狂言而解釋(Umschreiben)事實的一個方法而已。」(Marx-Engels, Das elend der Philosophie, S. 102) ○

胡適

這樣的目的論之歷史的認識，因為承認神、造物主等之超越的存在，故從今日的科學眼光看來，實在沒有研究的價值。與這樣之歷史的認識互相對立的，就是因果關係論之歷史的認識。這樣的歷史的認識、這樣的歷史觀，開始確立歷史之必然的法則。歷史的因果關係論 (Kausalität) 認識原因與結果之必然的關係，存在於歷史的活現象本身之中。一個歷史的現象，因其有依存之原因，故有原因的結果。這樣的因果關係，其存在於歷史的現實之中，恰如在自然科學上、有一定的原因就有一定的結果的一樣。存在於歷史上的這樣的因果關係，我們該得認識的。這樣，則歷史並不是特殊的、無關聯的、孤立的事件之集積，也不是為神意所指導、所計劃、所統合的東西，而是為歷史現實本身的因果底必然法則所統一的東西。法蘭西革命及其他的布爾革命所殘存的封建關係廢棄了之後，第三階級登臺，這樣，則資本主義的發達必然的是有成就的可能的。資本主義的產生，必然招來階級的分裂；被支配階級對支配階級的長期對立之鬥爭，結果形成了俄

的革命。於是，一切歷史的現實就與自然的現實相同，以這樣的認識方法、因果的認識方法，我們就得去定立爲因果的必然的關係所統一的法則。史丹畧(Rudolf Stammler)以爲歷史是爲目的論的合法則性所統一，而自然的現實則爲因果的合法則性所統一，因此，前者是目的科學，後者是因果法則的科學；可是，這完全爲事實所揚棄了。我們主張歷史與自然科學是一樣的，大家都是根據於認識因果關係之法則而獲得法則。

目的論的歷史觀也認識因果關係的存在。可是，這個歷史觀以爲歷史的發展，並不是包含在歷史本身內的因果關係之內在的發展，而是爲超越的東西所指導所計劃的這樣的發展。這個歷史觀雖則是承認因果的連絡及其發展，但這些東西的存在，是以存在於其背後之所謂超越的力量爲前提的。因而，從嚴格的意味說來，這並不是因果論的必然關係。它關於歷史之發展，雖貢獻了一個統一的意見，但關於科學的法則，則實在是沒有什麼的貢獻。歷史的一般法則底認識及其設

定，要以因果論的必然關係爲根據，方有可能。

歷史的研究，現在已由混沌之史實的集積——個別現象的研究——歷史的發展的把握——站在目的論的立場底史的發展之統一的這個階段，而演進到人類的歷史之發展底因果關係的。科學的把握及其普遍法則的設立這樣的一個階段來了。

○

在未提論歷史與經濟的關係之前，對於經濟的概念，應該給以若干的考察。換言之，即應論述一下甚麼是經濟，甚麼是經濟組織，又經濟的概念所包含的範疇在人類的行爲上占着甚麼的地位。

經濟這個概念不一，根據今日的學者，有種種的說法，大有各學者各有一概念之勢。但大部分都是把從現在的複雜的、大規模的、發達的經濟底現實歸納而得來的概念，盡都包含在這個術語「經濟」之內。這樣，根據他們的說法，經濟是資本主義的經濟底意味的了。從而在資本主義以前，人類的經濟之行動是不存在的了。例如德國的經濟學者畢查爾(Karl Bücher)說，在原始時代勞動是不存在的，而經濟也是不存在的。這樣，他很顯明的說，在人類的歷史上，非勞動，非經濟的時代是存在過了。這很明顯的是謬誤的。這種謬誤，是從這樣的情形產生出來的，即把經濟看作是人類的歷史底發展形態之一——資本主義社會的經濟，



而又以這樣的概念，去觀察資本主義以前的人類的行動。

經濟，和其他的社會現象一樣，是有其歷史性的。人類的經濟之行動，在其各發展階段上是不能同一的。不管是它的性質、範圍、規模、以及方法，都是常時變化的。經濟的各發展階段，各都有其特殊的經濟之行動的。以利用簡單的器具底簡單方法而進行耕作和經營手工業的原始時代的經濟，與利用精巧的機械而進行大量的生產和進行全世界的、廣泛的交換底近代資本主義之經濟，兩者之間，顯有雲泥之差。這樣，人類的經濟之行動，其各發展階段是各有其特殊的形態的了。即是說，經濟適應於社會的生產力之發達，而在其各發展的階段上，都各有其特殊的歷史底形態。在原始共產時代，各種原始的生產是以極簡單的器具而進行，交換也祇在與外部之間才能團體地進行，不平等之分配是不存在的，階級之別也沒有，而消費也是共同地實行的。一切經濟體制都在共同的組織之下。生產力發達了，原始共產經濟崩壞了。到了古代社會，生產發展了，農業、手工業

也發達了，商業也隆盛起來了。私有財產產生，不平等的分配也產生了，所謂奴隸的特定的被搾取階級也產生了，這個階級是這個階段的主要底生產階級，於是，所謂奴隸經濟的特殊底經濟體制就形成了。形成古代社會的這些經濟之基礎，就是在生產上所使用之技術的器具，即所謂技術學上的單純機械（einfache Maschinen）如槓杆、楔、輪轆器、斜平面工具（Schiefe Ebene）、滑車、轆轤等這些簡單的東西。蘇飛奧利（J. Salvio）對於希臘、羅馬的經濟，稱爲「古代的資本主義」，並且說，那時候，「技術是停滯的，數百年間都滯于同一點上。」（J. Salvio: Der Kapitalismus im altertum S. 101）繼續古代社會而出現的，就是中世的封建社會。在這個社會裡，實行着以建立於中世所特有的大土地所有之上底農奴經濟爲基礎的莊園經濟，實行着簡單的農業與手工業相互聯合的自給自足的封鎖經濟。然而，這個社會的生產力經過了長期的徐徐的發展之後，交換興旺了，商業發達了，結果都市產生，中世的都市經濟就建設起來；在別方面，商業。

手工業者又形成所謂季爾特 (Guild) 的組織，生產力發展極了。當時的貿易不僅在國內，就是在國外也勃興了。後來發現時代出現，原始蓄積產生，家內工業產生，發展，隨而產業革命降臨，遂入資本主義經濟制度的時代了。在這個時代，其生產、交換、分配、以及社會的諸生產關係與其以前的階段的是如何的不同，這在這里，沒有敘述之必要。

這樣，人類歷史的各發展階段是適應其社會的生產力之發達，而獲有特殊的經濟底性質、形式、條件、關係的了。從這樣的各一定階段的特殊的經濟狀態歸納而得來的經濟底概念，可以說是狹義的經濟概念。這是對下述的普遍的、一般的經濟概念而言的。恩格斯把研究資本主義之發生及其發展所限定的法則之勞作，稱爲狹義的經濟學，這就與研究一般的、普遍的共同所通用的法則底廣義的經濟學相比照而說的（見反杜林）。然而，我們倘若把各階段的發達的經濟形態底性質、形式的特殊的東西逐一的研究，結果，根據普遍化的方法，把共通的要素

從這樣的特殊的東西內部抽象起來，於是立定經濟的普遍的、一般的概念，這是可能的。

就由這樣的特殊形態抽出而溶化得來的一般的經濟底概念看來，所謂經濟，可以說是這樣的東西，即是——人類生產和交換社會的共同生活所必需的物質的生活資料，又應於社會的共同生活之必要，而分配各種生產物，從這樣的生產、交換和分配中，便得來了許多條件、形態和方法，經濟就是包括以這樣的許多條件、形態和方法為基礎的社會底諸關係的東西。這樣的經濟底一般的觀念是對上述的狹義底經濟而言的，這可說是廣義的經濟。

關於這，還須給以多少的補充的。

人類不時的由自然那里獲取物質的生活手段。人類本身不時的在生活上與自然發生關係。所謂自然並不是單指土地、氣候、地形等的自然環境，就是鐵、石、炭、穀物、纖維、木材、石料等的自然底果實，都被包括在其內的。人類在其社

會的生活上，時常作用於自然，利用自然，有時候，甚至改變自然，征服自然，支配自然。人類耕作土地，焚燒森林，鑿掘土地，疏通河流。人類又開採鑛鐵，製石炭，製纖維，把石料、木材截斷為任意的形態，用蠶織絲，以絲做衣服。當然，動物在生活上也與自然發生關係的，但動物祇受自然之影響以及適應自然。反之，人類固然要受自然之影響，但人類不單是如此，還須要受一個條件的制約，即人類除了服從於自然法則以外，還能對自然作能動的行動。而且，人類可以為自己而自由地支配自然和利用自然。人類作用於自然之時，或使用器具，或使用機械。即是說，人類以自然的法則為準據，以器具或機械等為手段，去支出生理上的能力(Energy)，又從自然那里吸取能力。這樣的行為的過程稱為人類的勞動，而這樣的行為之對象——自然，就稱為勞動對象，又以人類的勞動力傳導於自然、把自然隸屬於人類的支配之下，從這樣而獲得來的器具、機械等的手段，就叫做勞動手段。從這樣的勞動過程之結果所得來的生產物這個立場言之，這

個過程就是生產，勞動手段與勞動對象之總和就是生產手段，而一定的社會底生產手段之量與勞動力之總量（現實的，具體的勞動者之數），就形成了該社會的生產力。生產物交換、分配了。社會的地結合着的人們，彼此間在以生產為中心為基礎的這些過程中，發生了交換關係、分配關係、階級關係、身分關係以及其他的各種社會的生產關係。這等關係的總體即是社會關係——在這里，社會的人類彼此交換活動，分担生產的總體之事情的這樣的諸條件之全體——這就是經濟，社會的經濟基礎，社會的經濟構造，社會的經濟組織。不僅是由社會的勞動所造成的生產物之生產、交換和分配，就是人類彼此在這些基礎上所發生的關係，即我們通常所謂生產關係這樣的關係之總和，也是經濟和經濟組織。

×

×

×

×

認識歷史現實之存在及其發展，是需用長久的歲月的。人類從原始時代起，有所謂經濟的行動，因此，其認識就要有長久的歲月。所謂科學的經濟思想或

經濟法則之設立的努力——就是經濟學的本身，是在中世封建制度沒落、所謂前資本主義時代 (Vorkapitalismus) 才開始出現的。關於這個問題，麥士說：「經濟學……就固有的科學看來，在工場手工業 (Manufacture) 時代才開始出現。」(資本論)「古典派的經濟學……在英國以白蒂 (Sir William Petty) 為始祖，在法國則以波喬伯爾 (Boisguille Leclerc) 為始祖」(經濟學批判)。亨尼 (L. H. Haney) 又這樣說：「從來經濟思想大都是被收集於宗教、政治、以及法制的著作裏邊的。後來，漸漸的就有與政治及技術的事項分離的經濟思想底小冊子 (Pamphlet)、論說或論文之出現。但這些思想可以說是分類的、無組織的東西。例如亞里士多德的著作，真的是科學的東西；又如羅馬法官及中世紀的學者們底著作，在經濟思想方面已成爲有組織的思想體系；但這些總都欠缺明確，卽是不能構成爲獨立的科學，祇是不完全的寄存於其他的理論體系——倫理、法則以及其他——之中。因此，這些片斷的存在底經濟思想對於經濟學之構成是

很重要的，不過我們要把這樣的思想，使成爲一個獨立的思想組織才是。這個計劃是需要有其基礎，方能完成的。重商主義者 (Merchantilist) 和官房學派 (Kameralist) 對於經濟思想給以特殊的注意，這已使這個計劃很有成就之可能。然而，真正經濟學之基礎底奠定，這是十八世紀中葉的事。』(L. H. Haney, *History of economic thought* P.157.)

亨尼之所言，當然是具有相當的道理；但經濟的思想從來就不是獨立的、體系的、明確的東西，而是片斷的、具有漠然的性質的、徐徐地由古代而發展下來的東西。現在試把古代的及中世的經濟思想史畧述之如左，但時間則祇敘述到固有的經濟學成立的十八世紀爲止。

在古代，直到希臘時代爲止，都是爲所謂神權政治 (Theocracies) 所支配；而僧侶階級則支配着當時的文明。這是把社會的一切現象都統一于宗教的體系之內而傾向；地上的世俗的經濟生活是被輕蔑的，一切都企圖從高尚的 (在他們看來)



宗教之立場去監督和管理。於是獨立的經濟思想就不能發展起來，而所有的祇是片斷的形式，成爲宗教、倫理、道德體系中之一部份，或具體地、現實地出現於祭司或當時的立法者所判定的宗教法典（毛錫的法典、興莫拉比的法典、婆羅門的法典等）之中。這個時代的經濟思想，可以從「爲宗教所規準了的法典」中，抽取得出來的。『統有神權政治的諸團體之主要人物，在「使戰事時的敵對階級發達而不危及政治的優越」的這樣的產業行動之中，表露着很多真誠的思想。但全體地看來，當時的統制生活底主要目的，就在於把產業所造成底社會的反動、轉嫁於——即歸咎於自然的身上。』在神權政治非常發達的情形底下，形成了一種傾向，那就是實施非命令式的戒訓、去處理一切事情。換言之，即共同體的各員，真正的把一切行動之時間、方法以及附帶的事物，詳細地理解而記述的這樣的傾向。』(J. K. Ingram, *History of political economy*. P. 6—7)。

希伯來人以及印度的印度人 (Hindos) 可以說是這樣的古代國民之典型。『他

們顯示出這時代的經濟思想的性質之重要，又其規準（表現於法典中）的研究，顯示着如次的問題之重要。即職業、農業、利息與高利，勞動與勞賃，所有權，課稅，承繼，度量衡，粗作，特別古雅的東西，貧民等就是O.J. (Haney) 前揭書P. 36)。

○亨尼將以希伯來人和印度人做代表的古代國民底經濟思想與當時的一般的思想關聯起來，要約之如次：(a) 思想之單純(Simplicity)與社會科學之不分化；(b) 宗教的、倫理的要素占着最高的地位，因而經濟思想也受宗教的、倫理的要素所規定；(c) 宗教的法典底經濟的取締；(d) 當時的人生哲學不是個人主義與物質思想，而是輕視富有，不重視農業以外的產業；(e) 對由服從與對於制度的絕對隸屬而發生出來的個人經濟底無關心。不滿的放棄與生活條件的限制、固結。以爲對於富之不信重和慾望之限制是幸福之道。即考斯(J. Kautz)的所謂人類之人的價值之否定；(f) 蔑視和排斥富有，以爲富有是罪惡的；(g) 流行着「以爲貧富是神意所決定的、是前世的行爲之報應的」這樣的經濟底宿命論(Economic Fa-

talism)。(h)神權政治之結果，形成了當時的支配階級——僧侶的保守之傾向，又從此而產生所謂鎖國的經濟生活；(i)經濟生活的公共思想之存在。這是蔑視個人主義的權利底結果，例如在法典上嚴重的詳細的規定度量衡、粗作、交換、衛生等的必要就是。(Hane)前揭書P. 45)。要之，從以上的諸特徵歸納起來，當時對於經濟的思想和經濟之認識，還是在於萌芽的時代，還是很「原始的」的。就是到了希臘的時候，這種傾向大體上仍是與前相同，祇不過稍為比較進步一點而已。

希臘時代一開始，一切都大變了。在這個時代的初端，古代東方諸國同樣的、都是被以神政的觀念、宗教為中心的思想所支配。到後來，天上的思想消滅了，地上的、人類的觀念才代之而站於支配的地位。前時觀察一切都以神做中心；這時候，是以現實的人類、社會、國家為中心了。隨着經濟的發達，科學的思考方法就運用起來了；合理的思想在當時，一般地為人們所貴敬；哲學、科學雖

在萌芽的狀態，但慢慢地發達起來了。神的攝理以及僧侶階級之支配，在這個時代的中期以後，失勢了。歷史的觀念一到了希臘時代，也是由「天上的」而轉變為「地下的」，這在前面已簡單地敘述過了。經濟的思想也可以說是同樣的。

在這個時代，上述諸國的經濟進步了。農業以外，手工業、鑛山業等也進步了，商業也發達了，貿易、殖民也大規模的進行了。貨幣經濟也小規模的進行；兌匯、寺院銀行等的金融之設備也萌芽了；階級制度之發達，使奴隸經濟的苛酷嚴重底階級關係也發生了。成爲這個時代的經濟基礎底技術，除了說明上述的經濟底一般概念以外，還須給以若干的解說。勞動者在哲學家、政治家、軍人等的支配階級之下，從事於下述的職業。『在在古代技術底基礎上的典型的勞動者，就是肉體的勞動者、手工業者。打鐵佬、小木匠、泥水佬、紡織者、金器佬、鑛夫、造車匠、馬鞍匠、皮革具商人、轆轤匠、製銀師、製陶器工人、染物工人、毛皮商人、製玻璃工人、製鎖鑰佬等——這就是生產的勞動者底典型。』(Buch-

arin a. a. o. S. 152 檜崎氏譯本一九四頁)。

那末，經濟的思想在經濟生活這樣的發達底情形之下，自然是隨之而進步起來的了。

可時，在希臘時代，獨立的、體系的經濟思想還未曾形成。據當時的生活來看，當時認為政治、國家、軍事等的問題比較經濟問題還為重要。支配社會生活一切的，並不是神政的觀念，而是倫理的、道德的觀念；這個觀念就是一切觀念的中樞，又是論究各種社會生活之中心，因而經濟也從這個觀點去觀察。又階級制度確立之結果，發生了對勞動階級——奴隸之輕侮心，從這個輕侮心出發，就輕視生產的勞動底重要，一般的，對於經濟也不重視了。『社會的軍事的構成和與此有關聯的奴隸制度之存在，使生產的勞動僅得一個低賤的評價，在這種場合，思想家的習慣不為人們注意了。他方面，一般市民埋頭於國家的生活；又黨派鬥爭的結果，特別重視所謂政治的問題。因此，研究社會問題的主要著作，就

專門從事於「把政治組織之檢討與比較和市民適合於政治的公務」的這樣底教育方法之研究。對於經濟問題之探討，因為不是「有組織的」或「適當的」——而是隨便的給以觀察的緣故，結果，祇不過獲得後世的科學的「經濟底研究」之萌芽。這樣的問題和其他的一切的社會學底問題相同，大家都具有這樣的大特色。即是，個人從屬於國家；人們以全力去支持國家、奉侍國家，於是國家的性質就被啟發而完成了。一切政治思想的最後目的，是在培養良好市民、把一切社會問題先從倫理的和教育立場去研究。不把市民看作是生產者，而看作是物質的富之所有者；富或從富的本身而產生出來的享樂，並不為人們所尊貴；而為人們所尊貴的，就是能够服務於「比較財富更為高貴的道德的或公共的目的」底東西。」(Ingram, *ibid.*, P. 10—11)。

○亨尼說：「希臘的思想家底理想是非常之倫理的，很值得敬仰的。人類倘若不想幸福而為善，則其最大的特色，就是使靈魂成為第一的問題。」

柏拉圖 (Plato) 說：「一切人都有三個關心：第一，就是對貨幣的關心，若果正

確地觀察，則這當居於最低的地位、第三位；第二，就是對身體的關心，這居於第二位；最後的是對靈魂的關心，這居於最高的地位。現在所說的國家，若以此為標準而接受營養，則可以正確的而構成。」「國家是為善良的生活而存在，並不是單純的為生活而存在。」這是亞里士多德底金石良言。』（Haney *ibid* P.

64——65）。

這樣，經濟思想的獨立化是很困難的了。大體上，經濟思想是被包括於政治的和倫理的學說之中。例如柏拉圖的經濟思想是片斷的被收藏於氏著的共和國和法律論之內，而亞里士多德的經濟思想則散見於氏著之政治論與倫理論之中就是。希臘時代的經濟思想當然是不完全的，但當時發表這樣的經濟思想底代表者，則有柏拉圖，星奴方（Xeno Phon），亞里士多德三人。現在試把他們的經濟思想簡畧地介紹一下。

柏拉圖以為國家是最高、最善的東西，一切都須隸屬於國家之下，於是，經

濟行爲也是從屬於國家的準則的了。亞里士多德說：人類生來就是社會的動物，因此，國家是由人類的本能而產生出來的。反之，柏拉圖說：國家是由人類之必要而產生出來的，即是適應人類之需要而產生的。柏拉圖在其所著共和國內這樣說：『國家……是依人類之必要而產生的。誰都不是自給自足的。我們有很多慾望。因此，我們就需要很多滿足我們慾望的人們，於是我們爲一個目的就需要一個扶助者，爲其他的目的就需要其他的扶助者了。這些扶助者或伴侶集合於一個場合之時，就形成一個住民的團體，這個團體就叫做國家。……而且，人們彼此間相互交換——在彼此都得益底條件之下來實行交換，一人賦與，一人受取。』換言之，即柏拉圖在倫理的國家觀之下，對於存在於國家底基礎上的經濟的分業，漠然而視之。亨尼對於柏拉圖的國家觀，說是『最初的、歷史的經濟底解釋』(The first economic interpretation of history)。柏拉圖之所謂分業並不是今日的分業的意思，而是『適當於人類的東西在適當的時候不產生，倒反產生了其他的東



西，在這個場合，則性質良好的東西遂大量地、容易地產生了。這樣的業務底簡單的分離之意思。他認識了這樣的分業，也認識了交換的重要。但是，他高調國家的自給自足性，又主張國家之至善性，從此而去否認國外貿易之存在。他主張國內商業上要使用貴金屬，但禁止有利息的借貸。在柏拉圖看來，負債的款項沒有歸還之必要；富的蓄積與奢侈之舉動，應該壓制。他以為「財」的價值就是「財」本身所固有的絕對底性質。

星奴方的經濟思想，是記述於氏所著的經濟 (Economic) 那里。今日之所謂經濟 Economy, Oekonomie, économie 這一個字，原來是由希臘語的 Oikonomia (這是從家庭的意思底 Oikos 與法則的意思底 Nomos 合攏而成的) 變化而來的。星奴方的經濟思想，主要的，就是農業的自給底家庭經濟的思想。他和古代的思想家一般的傾向同樣，是非常之重視農業的。別方面，他對於國家的財政，有其個人自己的見解——他以為若想國家之收入增多，實有提倡產業之必要；他對於紀元

前四世紀中葉的雅典(Athene)底財政之衰亡，曾經提倡過兩個挽救的方策，一是促進留里安(Laurium)礦山之採掘，一是勸誘外人向雅典之移入。他又很重視國外貿易，以爲國家應獎勵國外貿易的。他對於貨幣的思想，表現得很不顯明；以爲銀的價值，不管其供給量之如何，都是不變動的；這可以說是大錯特錯。他容認支配階級對奴隸之榨取。星奴方的經濟思想無疑的是當時希臘社會生活的反映，是簡單的、不成體系的、片斷的東西。但我們須得注意，就是後世的所謂國民經濟之興起、法蘭西的重商主義者(Mercantilist)以及德國的官房學派(Camera-list)，都受他的影響不少的。

古代希臘的經濟思想，到了哲學家亞里士多德的時候，已達其高峯。他的百科全書那麼廣泛的天才，也聰敏地表現於經濟思想這方面。在亞里士多德的經濟思想中，值得注意的，第一，就是他把廣義的經濟行爲分爲家事經濟(Oikonomik)與殖財(Chremastistik)兩種。前者是直接的滿足欲望的富之消費及其生產，如農

業、畜牧、狩獵、漁業等，這稱爲自然的方法。接者是利用貨幣而表現的生產物之交換和貯儲財產的交換行爲，這稱爲非自然的方法。但在交換之內的直接交換，是隸屬於自然的方法的。而非自然方法的殖財方法因爲會發生流弊的關係，從道德的見地看來，這是應該排斥的。在自然的行爲中，須重視農業。他的價值論與柏拉圖的價值論合併起來，就形成了所謂主觀的價值論。這個價值論以爲人類的有用性之認識，就是價值的本質。在亞里士多德的經濟思想中，值得注意的第二點，就是他認識交換的媒介物——貨幣之必要性。他以爲貨幣是「使交換發達的不可缺乏底手段」；貨幣本身就是商品；爲貯藏便利起見，金屬的貨幣是必要的。因此，貨幣在使用上就形成了各種形態。

以上是希臘時代的經濟思想底簡單的敘述。這時代的經濟思想是包括於政治論、國家論、倫理論的體系中的，是片斷的東西，是重視農業的原始的東西。但同時，漸漸的發達的製造業和交換、貨幣和價值，也爲人們研究了；經濟也被人們

合理地分別爲「私經濟」與「公經濟」，這比較神政時代可以說是進步一點了。

其次，我們來看看羅馬時代的經濟思想。在這個時代，羅馬人的特性——實行的、實利的性質，不表現於經濟的方面，而專門地在軍事和政治這兩方面顯露着。從前有一個學者說，這個時代的軍事好像是一個興盛的企業一樣。這個時代的經濟思想，可以說與希臘時代的差不多，沒有多大的發展。這個時代的主要生產是農業。羅馬因爲對異族的征服，而擴大其領土，在這種場合，打倒外國的穀物之輸入了。又被征服民——奴隸的數量之增加，使土地的大所有 (Latifundium)，代替土地的小所有而產生，在這樣大所有上面底耕作上的勞動以及監理，完全的是經由奴隸之手而代辦代行的。於是，農業實質上是非常之發達了。這樣的經濟背景，產生了比較奴隸勞動更進步一點的自由勞動。這時候，手工業不大盛行。但個人商業則大規模的、小規模的盛行着。羅馬市是當時的世界商業都市。爲的適應於這樣的商業之發達，交換關係的各種文件的記敘方法、小郵票以及

信用支票等都產生了。又爲救濟非常時之困難，官立的銀行也舉辦了。國家爲保護商業起見，不得不實行購買獨占、價格的人爲的取締、以及輸出入的國家干涉等。這成爲經濟史上的史實。

羅馬時代的經濟思想，是片斷的顯示於當時的哲學家、法學家和農業學家的思想之中的。

當時的哲學家們，反對羅馬帝國的由于強霸而造成底道德的頹廢、奢侈的流行等等。他們又憎惡那時候的反動底經濟之發展，大都是抱持着懷古的思想。例如他們賤視金錢，排斥高利貸，把貨幣經濟看作是比較直接交換還墮落的東西，又討厭勞動者、營利者以及經營小規模的商業底小商人，但獨讚美農業，就是。農業學家中如嘉圖(Cato)哥倫美利(Columella)等，大體上是復古主義者、重農論者；他們對於農業的技術這方面，是有很大的貢獻的；可是在理論方面，對於新興的大土地所有以及奴隸制度，則大爲反對。但，我們須注意，從這些農業學

家攻擊奴隸制度的理由來看，曉得他們以爲自由勞動還比強制的奴隸制度沒有多大價值，他們又把農業衰微的原因，歸咎於奴隸制度之不完善，這是那時代的經濟狀態底反映。換言之，這即顯示着「古代諸國的基礎底奴隸勞動已是經濟的地漸變爲廢物、而將爲農奴經濟所代替」的這樣的傾向了。從前，原始共產體的內在矛盾在一天一天的增大，卒之使其本身崩潰而沒落，於是，奴隸制度就代之而起，而向前發展；可是羅馬的經濟，現在已漸漸的向着大土地所有的中世的土地所有形態而轉移，奴隸勞動已是經濟的地沒有存在的意義了。這樣的經濟形態之轉移，反映在當時的學者底頭腦之中，這就形成了羅馬的農業學家底奴隸觀。

在希臘時代，哲學、文藝、藝術這幾方面都已賦與了人類不少幸福了。但到羅馬時代，在歷史上演着重大的任務的，則爲法律思想。法律比較是一種切實的學問；它與現實是最有關係的。因此，羅馬的法律以及它的法律家的思想，很多是反映着當時的經濟和經濟思想的。羅馬的法律，第一就承認私有權之存在，這

是它的特色。在希臘時代，例如在柏拉圖的共和國論和亞里士多德的所有限制說中所表現的思想，大都是原始共產制度解體不久而盛行的、反對或限制「財產的私有」底思想；但一到羅馬時代，私有之傾向已確立了，而一切的經濟都建立在這個基礎上而進行。「羅馬法」把經濟上的財富底私有在法律上確立了；它對於氏族和家族的所有財產，看作是個人的東西。於是，建立在私有財產之上的自由契約，也爲社會承認了。自然，這個法律上的確認，無疑的是由社會的實體而獲得的，是爲社會的實體所制定的；但在法律上能夠明確的確立私有權與自由契約之存在，這已賦與了後來私有財產發達的決定底出發點了。這時代的法學家關於貨幣之職能及其性質，比較希臘時代，已達到了明確的認識。關於利子論，比較希臘時代不見得有什麼進步或改變，祇是當時的法學家和法律大有以爲利息的借貸是不妥當的這樣的傾向而已。現實的交換之發展雖則是受着這樣的傾向之限制，但借貸仍然要支付利息的，并且利率是適應於市場上的變動而變動的。

羅馬衰亡了，歷史也轉入中世紀來了。可是這個時代的經濟思想，不見得有怎樣的劃時期的飛躍底成果。中世紀大體上可以分爲兩個時代。從羅馬之滅亡而到大概十二世紀的時候的、純粹的農業封鎖經濟時代，這是第一期；到交換之發展、都市之成立的都市經濟時代，這是第二期。中世紀的特性，就是基督教的絕對的支配以及封建制度的支配形態之存在。在這個時代的第一期中，因爲神的復活和日耳曼(German)的諸要素之混淆，使經濟生活曾經兩次逆行發展——開倒車。在希臘，羅馬時代很發達的手工業、商業、貿易，金融，在中世紀的時候，也因爲受着「以大土地所有爲基礎」的封鎖的農業之支配的關係，其發展曾一時中斷了，直至都市興起，才再繼續的向前發展。

在中世的經濟的發達陷於一時中斷的狀態底時候，它的經濟思想之發展是不能考究的。這個時代的經濟思想，大概是片斷地表露於——混合康能尼斯特(Car. non. st.)與戴君魯等的煩瑣哲學家等的聖經與亞里士多德的學說底學者們的思想之



中的。這個時代的經濟思想之特徵，第一就是財產共有說之再現。這種思想，可以說是由德國的馬克 (Mark) 共產體的思想與支配中世紀的基督教底聖典之解釋混合而成的。在希臘時代，盛行着柏拉圖的共產說與亞里士多德的財產限制說；在羅馬時代，則法律確定個人的財產所有權以及確認自由契約；但時入中世，共產說再復活起來，而經濟的實體之發達，可以說是一時中斷了。中世紀的財產共有說不但是表現於思想這一方面，就是在實踐方面，當時也有很多共產的宗教團體發生。這個共產思想之提倡，不管在中世的宗教改革時代或是農民戰爭時代，都是弄得很熱鬧的。中世紀的經濟思想的第二個特徵，就是重農排商的思想。這是反映使役農奴的大土地所有經濟——莊園經濟的。這種思想起初是輕視手工業的，但它又認為在莊園(它的所有主就是俗人與僧侶)之內，興起手工業，提供生活上的必需品，這是正當的。反之，它以為商業是欺騙的東西，神所不高興的東西，應該排斥的。莊園和僧侶院所有地的農業以及手工業之生產力底增大，產生

了不少超過在必要的消費以上的剩餘生產品，這叫做教會所有或 *Negotiator eccliesial*。教會的或僧侶院專屬的商人也發生了，可是一般的，教會或僧侶院都很討厭商人欺騙購買者而營謀厚利。這個時代的經濟思想底第三個特徵，就是高利貸的排擊。這種思想是由前一個時代遺傳下來的，到這個時代還繼續的存在着。它的淵源，就是聖經的精神和亞里士多德的金錢不生利子的思想。這種思想開始祇是禁止僧侶職業之產生；但到了十二世紀的時候，所謂俗人的職業都一般的想禁止起來了。一千一百一十一年，實行絕對的禁止高利貸；祇容許從古代以來都是專門的經營金融業的猶太人和龍巴帶人的經營。教會法也例外的祇容許公共當舖 (*Monte, Peralis*) 之設立，以及承認徵利之合理。『金融機關可說是寺院法支配時代的特色，這就是宗教上的意味底公共當舖 (*Montes Peralis*)；一千四百三十六年，經得法王比士 (*Pius*) 二世的同意，大僧主奧斯特恩士最初建築了一間名叫奧衛圖借貸銀行 (*Leihbank von orvieto*)。蓋當時的脫離寺院法的支配而

從借貸中剝取高利的猶太人，以爲貸錢獲利這事情若果是成功了，則結局大可把握民衆的道德心，於是主張設立救濟機關，欲把人心革新一下。適當的金融機關大都爲當時的公共團體與富豪把持着，至於庶民階級，則毫無這種企圖；若果庶民需要這種款子應用而又沒有良好的擔保物件的時候，那庶民就不能不高利地從猶太人那裡生借款子了。當時的所謂貧民救濟的借款，並不是現代的意味的；而所借之款又不是爲商業上營利之目的而使用的；借貸期間以一年爲限；若果有相當的金額，則誰以一定的抵當物件來借當都可以，利息是每月支付的；其利率則以能够支付這樣的公共當舖的役員之薪俸和設備費之化用爲標準。這種當舖的資金之來源，就是當時的領主、有權力者和富豪合力而幫助的；其結果，當舖的經營和資金的連轉，因爲恐怕有流弊發生的關係，付託僧侶們代爲管理。寺院的維持費是由這些當舖支付的。若私生子委託於官吏而資金稍有不備時，則可由這個財團——公共當舖保証。這樣的事實，公共當舖的使命之擴張以及它在各方面之

活躍，我們在一四九七年法王史超士（Sixtus）四世的「教導書」中，可以看得出來。這種財團名為孟斯（Mons），而借出款子所要求之利息，則特名之曰孟斯。美克蒂（Montes mixti）。這種財團是有力地在各處設立着；其中僧侶完全是沒有關係的，但因為純為官吏所設立而經營的緣故，結果則獲得了很多利息，這曾為寺院法學者所非難過來的；但後來，如法王克力曼斯（Clemens, Titus Flavius）十一世和比奈狄（Benedict）十四世，在十八世紀的時候，也建設和經營這種財團了。○山口正太郎著、中世寺院法與經濟思想、二一四——二一七頁。○

中世紀的經濟思想的第四個特徵，就是它的價值說。這個價值說乍眼看來，非常之類似於後世的生產說的。這個價值說以為商品的價值並不是為市場之需要和供給之關係所決定，而是為生產費的一般的共通估算而決定的。換言之，即是生產上所需要的原價就是價格的規準，因而價格就不是依着市場的變動而變動，而是一定的客觀的生產費之準繩。

古代、中世的經濟思想，在上邊已大畧的敘述過了。古代、中世的經濟因為沒有理論的、獨立的體系，從而就沒有科學的價值——不能成爲科學。思想是現實的映像。中世的經濟思想之所以不能成爲科學，原因其實是這樣，即它的基礎——經濟本身不發達，而當時的人類對於經濟的關心並不比得上對於宗教和政治之關心那麼樣的吃緊、迫切。在輕視勞動、排斥財富的思想一般地流行着的時代，經濟思想之發展，是不可能的。柏拉圖、亞里士多德和載君魯是時代的數一數二的學者，但因爲當時的經濟之不發達，不惹起他們十分的注意經濟之變動，這就是古代的和中世的經濟思想之所以不大發展底最主要的所在。中世之末，都市慢慢的發展起來，而商人也勃興了；繼續而來的，就是發現時代、新航路之開拓，商品販賣區域和原料採取區域的空前未有的擴大，原始蓄積與家內工業也發生了，機械和動力也發明、應用了；經濟的活動之擴大，使人類對於生活非常之關心；而經濟的思想也開始成爲有體系的、獨立的、理論的東西。於是，在古代和

中世，經濟思想不過是片斷的表現於聖典書籍之中，但到現在，已開始正式的成爲科學的獨立的經濟學，與資本主權攜手而見世了。

## 第二章 關於經濟與歷史的關係底諸學說

在第一章中，人類對於歷史現實之認識底發達，我們已簡單地敘述過了；而在第二章中，關於經濟思想之史的發展，我們也研究過了。可是，從前者看來，歷史現實的統一底法則性之認識，在古代和中世尙未充分的發達，到近代方開其端緒；至於後者，則獨立的、統一的經濟思想，在第十七、十八世紀的時候，才開始發生的。因此，經濟在歷史現實的發展過程中所演着的任務——歷史與經濟底關係之認識，是近代的事，這是不難推測得到的。自然，歷史之統一性以及經濟思想，在古代和中世已萌芽地、片斷地存在着；而關於歷史與經濟之關係，也不是到近代才開始，在古代中世的時候，已明顯的在於一個片斷的狀態之中，祇不過，關於歷史的發展法則中的重要原素——經濟底統一之考察，至近代纔真正

的開始。

× × × ×

英國哲學家胡令德 (R. Flint) 在他的歐洲歷史哲學史 (Philosophy of history in Europe, 1874) 中說：「孟德斯鳩 (C. Montesquieu) 在其法之精神中，已把經濟的要素運用到歷史科學的領域上來了。他不特在反對經濟事件的見解上，就是在歷史的科學上，也有很大的貢獻。」蘇士巴哈 (W. Sulzbach) 把孟德斯鳩當作是「最初研究關於經濟生活之影响底理論的代表。」高卑曼 (W. Koppelmann) 說：「孟德斯鳩在他的法之精神中，關於國家諸關係底地理的和經濟的諸條件之依存及其歷史的發展，是深刻地敘述着的。」(Politische Handwörterbuch Band II S. 155)

總之，由此看來，孟德斯鳩可說是「最初認識在歷史的發展過程中的經濟要素到近代才發生」底思想家之一。孟德斯鳩的這種思想，大都表現於他的主要作品法之精神 (Esprit des Lois, 1748) 之內。



他在法之精神的序文上說：

「我先研究人。在這無數之「法」和習俗之內，人決不是爲浮亂不安的生活所支配的。」

我定立原理。在一切特殊的場合，也在無論甚麼時候，所有國民的歷史都是繼續地發展着的；又各種特殊之「法」都與其他的「法」結合，又它的依存于一般的「法」，來得比較其他的是重要一點。」（法之精神、上卷、宮譯俊夫譯、序文第二十七頁）。

又關於法則，孟德斯鳩，在法之精神的第一篇、第一章的劈頭，就這樣說：「法，廣言之，是從事物的性質生產出來底必然的關係。在這個意味上，一切的存在都有「法」。神也有「法」，居于人類之上底智慧也有「法」，獸類也有「法」，人類也有「法」。

「盲目的命運產生得出我們在上所見的一切結果，能够這樣說的人，那就

是最笨不過的人。說盲目的命運到底產生智慧的存在，事實上沒有人這樣的愚蠢的。」（同上書、三二頁）。

我們根據這樣的文獻以及包含在法之精神中的很多零散的文句，可以曉得孟德斯鳩以為社會生活是為一個必然的關係、原理所支配，而並非為盲目的命運所支配的。亞些里洛克說：「孟德斯鳩明白地理理解社會生活是為不可避免的法則所支配，而且，它是有其內在的因果底必然性的。」（前揭書三十五頁）

從歷史的觀點看來，孟德斯鳩的思想值得注意的，就是他關於社會生活、歷史與自然環境（氣候、地形）的關係之思想。他的這一方面的思想，有兩三點是非常之重要的、出類拔萃的，茲把它介紹之如左：

「冷的空氣纏繞着我們身體外部的纖維底尖端。纖維的彈性如增加，則幫助尖端之血液歸復於心臟。冷的空氣又能使纖維之長度收縮。因此，它更可使纖維之力量增大了。反之，熱的空氣使纖維之尖端感覺遲頓、伸長。因此，

它的力量和彈性都減少了。從而人在天氣寒冷的時候，是特別的好精神的。心臟之活動和纖維的尖端底反作用，進行得比較順利；體液也比較能保持其均衡；血液也比較容易進入于心臟，相反的，心臟倒比較強有力了。如有較此更大的力量，則必能得獲較多的結果。例如，自己比較能自信，即勇氣增加了，曉得自己是優越了，即復仇的欲望減少了。對於自己的安全如較為自信有把握，即較為率直，於是，猜疑、策術以及詭計減少了。要之，這即在性質上，人，必為之一變。然而，若把一個人關置於酷熱的地方，從上述的理由看來，這個人的氣力必蒙受一大打擊——被摧殘得衰弱不堪。在這樣的情形底下，若果他能勇敢的而行動，則他會必更而受困。他現在之無氣力，在心情上也表現得意氣消沉了。他恐怕一切，因為他曉得什麼事自己都不能夠幹。氣候炎熱的國家底人們好像老人般的怯懦了。氣候寒冷的國家底人們好像青年般的勇敢了。若果我們注意最近的戰爭——這能够給予我們很深刻

的印象，從而我們就可以觀察得出多少的在遠方是比較不留神的輕徹底結果——則我們很顯明的要注意如次的事實。即是向南國移入底北國的人們，在自己固有的氣候之下作戰，必然的好像保持有一切勇氣的他們的國人那樣，可以說是不能如意地活動了。北方人的纖維之強健，是由食物那裡而獲取其粗汁之所使然的。這種行為——獲取食物之粗汁會發生兩個結果。其一，就是乳糜和淋巴的部分，因為其表面粗大，充滿着纖維，這較為適當于營養。但他方面，正因為乳糜和淋巴的表面部分粗大，這對於使神經汁能發生銳敏的作用這一方面，是較為不適當的。因此，北方人只有身體粗大，但活躍的氣力是很少的。〔法之精神、宮譯俊義氏譯本、上卷、三一六——三一七頁

○)

「國土善良，可使隸屬於自然的制度成立。人民的主要部分是農民，他們很不憐惜自己的自由。他們是非常之忙碌，為自己的事情而煩擾不堪。富裕的

農村恐怕掠奪、恐怕軍隊。西世洛(Cicero, Marcus Tullius)在亞狄喬斯(Aricus)說：「政府的助手是誰？大概是商人和農民吧。他們——若果能够平安過活，那末一切政體，他們都認為是平等的了——絕沒有反對君主政治的思想。」

因此，寡頭統治的政體，常產生于土地肥沃的地方，而多頭統治的政體則恰相反，常實行於不毛之地。

亞茲加是不毛之地，它成立了民衆的政體；而斯巴達則因爲土地豐沃，產生了貴族政體。當時，希臘不希望成立寡頭統治的政體。事實上，貴族政體比較寡頭統治的政體來得關係複雜而密切一點。

畢流達說：「亞洛尼因的反亂爲雅典所平定；可是雅典不久更陷于紛爭之中；在亞茲加，因有各種土地，故分成各種黨派。住在山頭的人們希望强有力的民衆政體。住在平原的人們要求貴族統治的政體。住在近海的人們主張以

上兩者的混合政體。

在土地肥沃的地方如平原，人們對於強有力者是不能作任何的爭鬥的，只好服從。可是，倘若服從的風氣盛行了，則自由的精神必因之不能恢復。富有的農村，是需要忠誠的担保的。但住在近山的人們，因為自己所有的一切東西自己可以保存，則無需所謂忠誠的担保這麼的一種舉動。自由，則是其所享有的政體，就是保護財產的一個唯一的手段。因此，在自然條件比較好的地方如平原之獲得自由，比較在山嶽的不毛之地來得吃虧一點。住在近山的人們維持比較有限的政體，因為他們很少有被人征服的危險。他們容易防衛，相反的，很難攻擊他們。他們在蒐集和搬運武器與食料的時候，是需要不少費用的。在近山的地方因為接濟艱難，從而若對他們作戰，是比較困苦、比較危險的。保護人們之安全的法律，在那裡是不大要得着。（同譯書、

三八三——三八四頁）。

從這些文獻看來，我們曉得孟德斯鳩認識自然的環境是直接地影響于人類的性格、體格、和支配社會、社會之史的發展的。即是，氣候、地形、種族以及其他的自然，直接地影響着住在自然裡的人類底性格、精神、體格等，而這樣的直接地受自然之影響而形成的人類底精神、性格、體格等，又創造社會的諸制度及其歷史。這是一種自然的宿命論的見解。孟德斯鳩的這樣的歷史觀、社會觀，與古代希臘的希蒲克里特斯 (Hippokrates) 底歷史觀、社會觀，相去是不遠的。在希臘時代，黑魯道特斯 (Herodotus)、戴奇帶特斯以及希里比亞斯已有論及氣候和其他的自然條件，是能够影響及於人類的熱情的，祇不過，到了希蒲克里特斯的時候，這種思想則更發達而完備而已。希蒲克里特斯說：

「這個地方（指亞細亞的溫帶地方）的氣候，甚似於春季的氣候，是不大變化的。這個地方的人們在精神上既不活躍，也不能耐勞刻苦。……亞細亞人沒有元氣、沒有勇氣、比較歐羅巴人在性格上是不好戰鬥的——柔順的。這

種事實之產生底主要原因，當求之於季節的性質之中。在亞細亞，各季節的氣候是不急激地變化的，終年都可以說是一樣的；好像在不知不覺的漸次的由溫暖而轉變到寒冷。在這樣的氣候之內，精神不會活潑的激動，而身體也不會突然的變化的。這樣的激動和變化，使人類比較在生活于同樣的天氣中，總好一點，因為由一方面而到他方面底急激的推移，這可使人類的精神活潑有爲，又可以去除怠惰和閒散的習氣，雖然，這或會使人類的性格激烈和固執。〇（引自蒲列哈諾夫著、夏本氏譯、近代唯物論史、二四八——二四九、Cunow, a. a. o. S. 27）史蒂拉保（Strabo）的見解，也與此相同。

但是，自然的環境是直接地影響于社會、歷史這樣的思想，其缺點何在？

（二）比較經過長久歲月都不大變動底自然環境，不能說明常時變化的歷史底發展。又根據同一的自然環境與時代，不能說明顯著的歷史底興廢。自然環境直接地影響于人類之性格很大，而受着自然的環境之影響底人類也變動社會，創



造歷史，在某時代，人類興隆了，在某時代，人類衰微了，滅亡了，這一切，只靠這種思想是不能說明的。在前面我們已經引用過孟德斯鳩的意見——不毛之地產生民衆政體，肥沃之地要求貴族政體；可是，福達爾（Voltaire）對於這種見解很不滿意，他說：即使在同一的地理環境上，但因為時代不同，就有種種的社會關係出現，於是，地理的環境就不能直接地影響于人類的歷史底發展；而史思孟（Sismondi）也以爲不變化的自然環境，怎能說明變化的歷史底一切，這樣的駁論孟德斯鳩的見解。這是很正確的。

（二）這種思想，不管是怎樣的強調自然的環境是直接的影響於人類的性格，但結果，這究竟與認爲「歷史到底是爲人類的性格所創造的」底一般的觀念論之歷史觀，是站於同一的立場。

（三）這兩個缺點，是由於強調環境自然之作用是直接及於人類、社會的構成之所使然的。人類在進化的歷程上要是完全從屬於自然的環境，那末祇受着自

然之支配而行動的時代，是可想像得到的了。這恰好與今日的動物之依存於自然、祇適應於自然而生活的狀態一樣。可是原始的人類創造了勞動手段的工具之後，一切都變更了。人類因為制造工具、使用工具而開始生產，於是人類積極地開始作用於自然了。人類從被動於自然、依存於自然，進化到開始支配能動的自然了。人類在自然的諸環境中，使用工具，利用自然而實行生產，這麼一來，越這樣的生產、則結果反越可支配自然。自然之作用於人類底經濟的行為之發生和發達是非常之大的，但同時它自己，又屈服於人類之前，成爲人類的勞動手段。人類的技術產生了、發達了，在這種場合，社會的生產力也進步了，於是人類則更可支配自然了。這樣，在社會地結合着的人類之間，適應社會的生產力之發達，於是發生了許許多多社會的關係（如分業、交換、階級、身分等），而這等社會關係之發達，則使社會不受自然之影響而進展——根據自己所固有的法則而向前發展，它一方面反作用於社會的生產力，同時又決定社會的構成和歷史而進展着

。技術發展了，社會的生產力增大了，這時候，自然的環境祇不過在生產上提供其可能性，而它對於人類之影響，須要經過生產力、生產關係等的經濟關係，方能簡接地及於人類。因此，不管自然的環境是怎麼樣的施惠於人類，但若無以技術爲中心的經濟介於其間，則自然環境當不能影響於人類，這樣，就使在同一的自然環境之內，適應於（在自然和人類之間的）經濟的發展底社會之構成及其歷史之發展，則必會差異起來的。人類的生活並不是由自然而進行的。這就是說，自然環境雖是人類的社會生活和歷史的一個重大要素，但這並不是如孟德斯鳩說，自然對於人類的社會和歷史之影響是直接的，而實是間接的。因此，人類對於自然環境之依存，並不是直接的，而是間接的了。於是，自然環境就不是決定歷史之形成；而決定歷史的，就是適應於「在人類與自然底交互作用中所產生的經濟」底社會關係本身了。我們不能如孟德斯鳩那樣的去考察自然與人類的關係，以爲自然環境是直接地影響於人類，又如何的影響於人類的經濟。關於這一點，在

孟德斯鳩以前的蒲丁(J. Bodin)，有着多少比較進步的見解。蒲丁說：在肥沃的自然環境中去獲取生活資料而消耗的勞力，因為較少的關係，人類的性質是怠惰的；反之，在自然環境貧脊的地方，人類則不能不費力勞動而生產生活資料。爲生存而進行的經濟行爲，使人類高調自己的自覺行爲和利己心。

在孟德斯鳩之後，例如巴高(H. T. Buckle)，他以爲多火山之噴火與地震之災害的地方，就是多迷信的地方，於是僧侶階級就支配着社會。這種論調之誤謬，與孟德斯鳩的沒有兩樣的。

至黑格兒，才稍有不同的意見出現。

「在歷史中成爲問題的最一般的關係，就是海與陸的關係。陸地可區別爲三，即第一是施行灌溉的高地(Hochländer)，第二是爲川河所灌溉而形成的峽谷(Talbildungen)，第三就是沿海地方(Küstenländer)。這三個契機是提供區別的概念底最本質的契機；我們也可以完全把這三個契機還元起來。」(河野

〔正通譯、黑格兒歷史哲學概論、三〇六頁〕。

高地就是包含有廣大的草原和平原的高地，在這裡，主要的生活是牧畜，家長制度也附帶地實行着，人們不時地聯羣結隊的去襲擊富裕的平原。峽谷就是由川河所形成的高地至海邊之間的盆地。人類在峽谷裡，主要的是務農。『於是，農業開始了，同時經營共同生活的各種法律也確立了。農業不能不順應季節之變化的。……現在人類的憂慮已不是短時間的憂慮，而是長時間的憂慮了。於是，就不能不發明各種工具。在發明工具之時，聰敏的智力發達了，技術也發達了。於是，確實的所有、所有權和法律發生了。從而各種界限之分裂也發生了。工具之要求和貯藏之必要，使人類定居，使人類的居住局限於一定的地方。這個人地盆形成了，所有權和法律的諸規定也就開始了。『自然的孤獨』雖是互相地規定、相互地排除，但是畢竟爲一般的獨立性所打破了。於是，排除單純的個別的東西底一般性之狀態就出現了。個人的一般的君主底可能性以及本質上的法律

底支配之可能性，也開始產生了。這時候，各國都成立大帝國，開始富強國家之建設。……」（前揭譯書、三二〇——三二一頁）。在沿海地上，為營利而進行的商業和工業發達了。這是受海洋的性質之影響的。黑格兒的觀點與孟德斯鳩的不同，他以為自然之影響於人類，主要的不過是「間接的」的；他認識（雖則並不是完全地）介於自然與人類間的經濟底重要性。

孟德斯鳩的自然底環境論已如上述的了。但他在其著作中，有很多時候，也提論到經濟的要素能影響及於社會的諸制度的。例如他在法之精神第十八篇第八章內這樣的記述：

「法律與人類的生活是有很大的關係的。譬如從事於商業和航海的人們，比較耕作田地就滿足的人們，是需要廣泛的法典的。後者又比較營經牧畜生活的人們，是需要廣泛的法典的。又最後者比較濟營狩獵生活的人們，是需要廣泛的法典的。」（前揭譯書、三百八十八頁）。

他又在法之精神第二十篇第二章說，商業的自然的作用，是獲得和平的；互相經營商業的兩個地方底人民，是彼此的依存着，一方面在購買上獲得利益，他方面則在販買上獲得利益，一切的關係都以對方面的欲望為基礎。他又在第一章上說，商業可以醫治破壞的偏見；在善良的道德支配的地方就有商業之存在，又在有商業的地方，它必為善良的道德所支配，這樣，我們的道德不會比以前惡壞，這是不足驚怪的。商業是反映所有國民的道德的。人若把各種商業互相地比較之，則必能獲得很多善良的結果。

孟德斯鳩真的是時代之驕子，他觀察社會，曉得不應該輕視經濟。可是，經濟是怎樣的組織的、又怎樣的關聯和影响於自然與社會的諸制度的這樣的統一的、分析的、理論的考察，他是不曉得的，這就是他的見解底缺憾點。他關於經濟在社會的構造中所占的地位、經濟在歷史的發展過程中所演的任務等，可以說都沒有什麼明確的體系底理論和認識。

缺

页



缺

页

缺

页

缺

页

唯心論的歷史觀底缺點。

× × × ×

意大利的經濟學者加里安尼 (F. Galiani) 也是值得注意的一人。他在其著作關於穀米貿易的對話 (Dialogues sur le commerce des blés, 1770) 中，到處企圖對歷史作經濟的解釋。他在經濟學上最出色的事體，就是他反對建立於自然秩序的基礎上底重農學派的主張。他說，工業發達，迷信與奴隸制度就失去其存在的意義了；地又說明，國家的共同生活之一定製作品，完全是長期間的純粹的經濟作用之結果。他又說，「一條運河，可以變更全州、全國的穀米政策」。可是，加里安尼所說的一切，畢竟是沒有體系的東西。

× × × ×

關於經濟的要素與歷史的關係，法蘭西的李彌 (G. T. F. Raynal) 底歷史觀，比較上述的霍橋與加里安尼的歷史觀是進步一點的。現在我們借蘇士巴哈的敘述

(Sulzbach, Die anfänge der materialistischen geschichtsauffassung S. 32 ff.)，來介紹一下李彌在其著作兩印度的歐洲之諸設備及其商業底哲學史與政治史 (Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes) 中所發表的思想。李彌在其著作第一卷的開始就說：

「一般人——尤其是歐洲的諸民族，以為新世界的發現與經過好望角而到印度的海路之發現，在意義上並不是同樣的重要的，因為那時候，一切民族的商業、諸國民之力量、道德、工業以及政治之變革，都開始了。又瞬間，獲有新關係與新欲望的遠隔河山的民族，彼此都接近了。各地方的人們，不管在意見上、法律上、習慣上、風俗上、疾病上、治療法上、道德上、甚至罰惡，都互相交換起來了」(a. a. o. IS. 1.)。

經濟之變化，就是宗教也為其所影响的。又經濟之變化，使人的思考變為現實的東西。現在尙未知道的他半球之發現，打破了僧侶的對彼岸之妄想；而除宗

教以外的其他宗教之儀式，在人心上又漸漸的失去其勢力了。『因商業之興味與大旅行而擴大的精神的地平線，使最愚笨的人們都曉得：創造人類的並不是虛渺的思想；而這樣的地平線之本身與氣候、政治，也有着社會的或國民的利益關係之存在』(a. a. o. VII. S. 149. ff)。李彌對宗教的這樣的唯物論之考察，我們就是在他的奴隸制度論那裡，也可以曉得。奴隸制度之消滅，並不是要托基督教之恩德才有可能，而其實、這乃社會關係的變化之使然的。他說：

『工業與財產之出現于民間，這使諸王侯開始考慮了。國民以財產而對抗貴族，這因為對於王們有利益的關係，他們在法律上改善國民的生活狀態。時常都健全的商業政策，使王們宣佈他們的侍臣底奴隸自由；但基督教的精神就不能如此，因為奴隸們已從奴隸的地位跳而變為王們的侍臣了。』(a. a. o. I. S. 16)。

李彌的奴隸制度消滅論，比較奴隸制度的消滅底宗教的解釋，是非常之進步

的；但奴隸制度之廢止，並不是王們的法律或宣言等的立法的手段之使然的。在此之先，技術之變化伴着經濟關係之變化，這必然的會產生比較奴隸更自由的勞動制度。自然，王們的立法手段之解放，祇不過是形式上一個解放的手段，這是不錯的。但若果過於強調或重視這樣的手段之解放，則恐有不顧根本之危險。關於王們的手段之產生，李彌不把它歸因於宗教的或觀念的動機，反而經濟的地去對它作解釋，這是進步的見解。

李彌對於爲達到「通常以恢復聖地之光輝爲目的底宗教之冀圖」而進行的十字軍戰役，也有特別的解釋。他解釋「可以說是宗教的戰爭底十字軍」之出征，並沒有宗教的歷史的意義的，而是富有經濟的意義的：

「那時候，歐洲突然的靜默着；在羅馬人的劫掠以及封建制度建立了之後，侮蔑庶民的農奴制度之束縛切斷了。十字軍之狂喜又絕滅了壓迫無數奴隸的不少暴君。這樣的誇大底遠征隊之費用，是由君主們之賣城賣地而支出的；

缺

页



缺

页

缺

页

缺

页

ung, a. a. o. S. 106. 1) ○關於法律與經濟生活之關係，古奴這樣說：

「亞達林不時地說，某時代的各種法律是依存於某國民的經濟活動的。○因爲一切的經濟活動，創造了社會成員的相互關係，而這樣的關係必然的遲早都要爲法律所規定。○可是，法律狀態未必是不時的都適應於現實的經濟狀態的。○法律狀態可以說是追從着經濟階段的變動而變動。○法律一經施行之後，是就強固的爲社會所維持其存在的。○並且，在可能內，法律之存在要極長久的。○因此，就是社會的狀態陷於矛盾之時，法律也不能立刻就可以廢止；人類在新的生活狀態中，多少的是要適應于它的法律的。」(Unow, Die marx'sche Geschichts-, Gesellschafts-, und Staatstheorie, Bd. I. S. 183) ○

據亞達林看來，宗教與法律一樣，都是與經濟生活有着不可分離這樣的密切底關係，宗教也是爲經濟所限制的。○因此，在生產方法相異的民族裡——甚至於同一的民族間，爲的要適應生產的發展階段，就有種種的宗教發生。

「在細少的市民社會裡，人們決不滿意于純粹的自然底宗教的，因為社會的諸關係已是很複雜的了。又義務與欲望之增加，要求最高的存在介於其間，這樣，很顯明的是促進人們去尊敬存在於感覺以外的神靈了。」(Adelung, a. a. o. S. 41) — 〇

× × × × ×

「適應于一切文化階段的宗教，其意義與法律相同，是不可能的。文化的重大之變化，同時，「比較其他的認識和科學之受影响還厲害一點」的宗教概念之表象，也必然的變化了。」(Adelung, a. a. o. Vorrede) 〇「宗教……」

決不是屢屢都變化的，祇隨着文化的一般的變革而變化。」(Vorrede) 〇

× × × × ×

從以上的引用文獻看來，我們可知亞達林，是如何的去看察宗教與經濟的關

係了。

除了法律與宗教以外，亞達林以爲科學也是爲經濟所決定的；他曾經以實例證明土地耕作結果所發生的不動產之概念，以及尼羅(Nile)河的洪水氾濫，必然的會使測量學與幾何學等的科學產生。

亞達林記述文化史時，把希臘時代看作是歐洲文化的搖籃，從那時候一直敘述到今日，值得注意的地方很多。他把奴隸制度產生之原因，求之於土地耕作結果所得的生產力之增加，這與恩格斯的奴隸制度論(參考反杜林中的強力說一章)底意見相似。『同時，土地耕作創造出超過維持土地耕作者的必要手段以上的剩餘品物，使存在於遊牧地的奴隸制度部分地擴大了。因爲，「野蠻人雖則是殺、食俘虜，但半文明的耕作者與畜牧者已曉得將俘虜作爲奴隸而命其担任困難的工作」，並且新的隸屬狀態之發達，隨而就不能不法律地把社會統制起來。』(Cunow, a. a. o. Bd. I, S. 132)。

亞達林關於封建制度之成立(Adelung, a. a. o. S. 296 ff.)，十字軍出征之原

因(Adelung, a. a. o. S. 359 ff)等，都有不少打破了俗見的超卓的見解。

他也指摘從來的歷史，並不是民衆的歷史。

「這一切(同時代的歷史家們的敘述)不過是支配者或支配者的戰爭以及愚笨的行爲之歷史。關於爲他們所支配之國民、國民全體的或各自的幸福與文化之進步，這完全是沒有考察過的。」(Adelung, a. s. o. S. 460)。

× × × × ×

孔島薛(M. N. C. d. Condorcet)在一千七百九十三年，著了一本書名爲人類

精神發達史圖表摘要。在這個著作裡，他把社會發展過程分爲十個階段；當其叙

述第一、第二個階段時，他認爲「創造準備武器、調理食物的必要工具，和保管

、貯藏暫時的食物等的技術，這就是人類社會與其他的動物社會底分別的第一個

特長」；他又以爲原始的技術之發達，給予了當時社會構造很大的決定力，而土

地耕作之產生，又影響於社會不少。他論斷決定歷史的東西，結局是人類的精神

○孔島薛的這樣的經濟史觀與前述的李彌底經濟史觀，對於聖西門（C. H. D. Saint-Simon）的歷史觀之形成，是賦與了很大的幫助的。聖西門的歷史觀，可以說是那時以前的關於歷史與經濟之關係底學說的總括，現在試來較為詳細的給它一個介紹吧。

聖西門的歷史觀是「二元的」的：一方面是觀念論的，知的（Intellektualistisch）歷史觀，他方面則是經濟的歷史觀。

聖西門說，從來的歷史不過是文學之一部門、有權力者的傳記。若果從許多歷史的事實中抽去其根本的要素，從而又不把歷史的現實統一起來，是則整理歷史現象的廣大的多樣性，是不可能的。歷史的諸現實正因為至今仍不是為一個理論所管制而互相地聯結着的東西，所以從來的歷史至今仍未得成為科學；倘若是要它成為科學，那必須要根據一個根本的原理，而對歷史的現實作因果的說明了。

○ (F. Mucke, Saint-simon und die ökonomische geschichtstheorie. Ein Beitrag



zu einer Dogmengeschichte des historischen Materialismus 1906 S. 2) 他的所謂根本的原理，就是指人類的精神之發達 (Les progrès de L'esprit humain)；而人類的精神之發達、以及在我們的認識範圍內所起的革命，給予各世紀很多特徵 (Les progrès de L'esprit humain, Les révolution qui s'opèrent dans la marche de la connaissance donnent à chaque siècle son caractère) 由人類的精神所產生出來的這樣的發達的法則，是一切歷史現實的根本原因。這可以支配一切。而人類在這個法則之下，不過是一個單純工具；若想逃避這個法則之支配，這實在好比地球之防避回轉太陽之周圍一樣，是不可能的。 (Oeuvres de saint-simon et d'Enfantin, XX. Band, P. 118. zit. Von Cunow, a. a. o. S. 162) 換言之，即聖西門以爲普遍的觀念 (Idées générales) 是一切社會生活之根本，是歷史的動力，它並給與了各歷史階段以許多特色。麥諾 (Muckle) 把聖西門的觀念史觀歸納起來，這樣說：

「思想家（聖西門企圖理性的地、知的地、觀念的（*Intr-Ilkualistische*）地去解釋各個社會的構造物（*Soziale gebilde*）○這即是說，他從哲學的觀念——這是普遍的認識之集中點、歷史的發達之衝動力——之變化，而企圖因果的地去說明社會的構造底變化（*die metamorphose*）○」（*Muckle. a. a. o. S. 3.*）○

要之，聖西門的思想，就是以為因果的地、必然的地發展底人類精神即普遍的觀念，是社會的構造底根本，是歷史的決定底動因○可是，他的所謂人類精神或是普遍觀念，這究竟是如何的形成的？他不明瞭○人類的力量是如何的形成的？這或為存在于人類以外的什麼東西——超越的東西所賦予？這他又不明瞭○要是普遍的觀念為超越的東西所賦予的話，則他的思考方法不過是前述的目的論底思考方法之賡續○這樣，他的歷史觀無疑的是純粹的觀念論底歷史觀了○

與這個觀念論的歷史觀對立的，就是他的經濟的歷史觀○現在試把它大畧的敘述一下，然後來觀察這兩個矛盾的歷史觀底相互的關係吧○

法蘭西革命，廢棄了封建的諸關係，促進建立布爾的社會制度。這樣，神學葬送了，封建的貴族排除了，中世都市內的季爾特組織也破壞了，代之而起的，就是工商業之勃興。聖西門在這樣的變革時代背景 and 空氣之中，體驗得、見聞得許多現實的經驗。於是、對於自己從來所有的社會觀與純粹觀念論的歷史觀，就感覺得不滿意。他從法蘭西革命中，認識了新興產業的社會上、歷史上的重大的意義。他在一千八百二十年至二十五年間所著的產業組織 (Le Système industriel) 與一千八百二十五年間所著的產業問答 (Le Catechisme des industriels)，就是發表他的這樣的認識底意見的。聖西門在這兩本書中所表現的思想，雖則是不完全的、零散的，但那確是經濟史觀之鳳毛麟爪。他認識了產業之發達的最根本的東西 (Les Progrès de L'industrie sont les plus positifs de tous)。他說，產業是人類社會存在之保證，是人類社會的財富與幸福底唯一之源泉；而一般產業的觀念，則是必然的而結合底社會的紐帶；國家或國民則是產業的共同體。他

又認為政治是生產的科學；政治的真正唯一的基礎，就是經濟。他又說，產業是社會各種力量底真正的基礎。『最後的分析，社會一切現實力要依存於產業。』(C'est dans l'industrie que résident, en dernière analyse, toutes les forces réelles de la société)。他關於產業，在產業問答中作這樣的解釋：

「問、什麼是產業者？」

答、產業者就是為生產財富或滿足人類的欲望而供給多少的物質的手段底勞動者。種植穀米、牧養鳥類與家畜的是產業者。製造車輛者、鍊鐵佬、製鎖工、泥水佬等，也是產業者。靴、帽子、麻、布等的製造者，也是產業者。所有的產業者都為社會全體而生產物質的手段；又為滿足自己的欲望，就不能不消耗自己的體力而共同勞動，提供物質的手段。他們形成三大階級，那就是農民、手工業者與商人。

問、產業者在社會上占着什麼的地位？

答、產業階級是社會的第一階級。因為他們在社會上是最重要的；他們雖沒有其他的所有，但誰也不能輕視他們。其他的階級不能不為他們而勞動，因為其他的階級要依存於產業者，要為業產者所給養。一句話，就是一切都要依據產業而發生，一切都要為產業而興起。』(Catechisme des industriels, zit. Uon gottfried salomon, saint-simon und der zozialismus p. 72)。

聖西門又說，技術發達，使私有財產發生；而規定私有財產的法律，在法律中是最重要的。

『規定所有權的法律，是一切事物中的最重要的東西，是社會的建築物 (edifice social) 的基礎。』『所有權之確定以及尊重所有權之規定，這真的賦與了社會一個唯一的基礎。』(Mit von muetke a. a. o. S. 7)。

在他的歷史觀之內，關於階級與階級鬥爭，也是值得注意的。現在且把麥諾

在其著作聖西門及其經濟的歷史觀與聖西門之為人及其著作中、所敘述關於聖西門的歷史觀、階級與階級鬥爭史觀的說明部分，引用之如左。

「在未敘述歷史的個別之前，試來看看觀察歷史現象的新的方法論基礎吧。在過去中世與近代的歷史中，已顯示着其特質就是從知的基礎之差異（毋寧說支配的經濟原則之差異）而發生的兩個社會體系底日益擴大而發展的對立（Antagonismus）而形成的了。有着日益重大的意義底產業組織，長成爲危害封建制度之敵人——威脅封建制度之存在。因此，社會的鬥爭就起來了。這個鬥爭的本質和內容，大概是這樣：社會組織之頭部是「封建的」的，而其基本則是「產業的」的。換言之，即社會鬥爭的基礎，是建築在古法的原則（Rechtspinzipien）與社會的新生活之發達底經濟之基礎的矛盾、對立之中的。因此，產業者就努力於變革這個古法的原則了。從經濟的原因而產生的他們底政治的利益之追求，表現於階級鬥爭的形態上。那末，產業階級的前進

的力量，其基礎在那裡？這，人們多數是作如次的近代底解釋吧。即是，產業者之不時的增加，獲得建立於財富之上底強大的社會力量，又利用實證科學以圖達到自己之目的，這樣，產業者就成爲一個勃興的階級，獲得勝利的行動底力量，以及文化的優越性了。因此，政治的發達不過是經濟的發達之結果。聖西門在許多場合，不僅努力于把第十八世紀的形而上學解釋作爲與新經濟制度的利益有關係的東西，而且他對於精神的事實，也以爲是爲經濟的原則所決定的、這樣的去把握。」（*Henri de saint-simon. Die Persönlichkeit und ihr Werk, 1908 S. 151—172*）

× × × ×

「聖西門在他的給一個知那夫人的信（這是他的很重要的最初的科學的、心理學的作品，雖然在其中聖西門的思想表現得有點混亂）中，已強調過科學的要素對於社會生活之形成底影響、以及歷史之發達的槓杆底其他要素之重要

○那就是階級鬥爭。階級鬥爭之表現，是爲所有者與無所有者之間的「事物底性質」(Die Natur der Dinge)而決定的；他在這個作品裡，雖把法蘭西革命觀察爲各種階級間的鬥爭之表現，但這個歷史現象的根本原因以及見解的科學的意義，他是不曉得的。到後來，才再行採用——並且深刻地採用這個歷史現實的觀察方法，把法蘭西革命因果地去理解，以爲它是消滅封建關係的導火線。聖西門說，產業的活動所獲得的財富，才真是政治的根本力量。(Industry, B. XV III, S. 303)○一個階級對於其他的階級之優越，這表示着：它必然的附有這樣的條件，即在歷史的發展過程中各階級之勃興與崩壞，而階級鬥爭也就不能不起來。」(Saintsimon und die ökonomische geschichte theorie S. 8)○

× × × × ×

「聖西門說，爲法蘭克人的劫掠加里亞這事實而確立的所有權，可以說是社

高 32



會發展的新形態，因此，我們的任務，就在於探求這個社會狀態之變化、和發現自法蘭克人侵入法蘭西以來的歷史，是階級鬥爭之連續。技術的進步，使被征服的生產者集積了很多財富，而結果，財富成爲一切政治力的基礎、形成社會的評價，因此，我們就該努力於理解立法的作用。然而，法律時常是表現立法者的個人的利益的，因此，產業者企圖從立法的勢力中來解放自己，這就會傷害階級的利益，於是階級鬥爭就起來了。

聖西門說，階級鬥爭就是社會的權力關係之反映。我們在這種場合，可以曉得社會的鬥爭卽是兩個社會制度間的對立。……封建制度是長期間適應於社會現實的制度；產業勃興，就產生了一個富有壓迫封建制度的性質底新制度出來。「在十五世紀中葉，封建制度漸次的解體，而產業制度則漸次的組織起來了。產業組織之確立，我們的祖先就從封建的廢墟而救濟社會，在這個場合，祇有產業中的主要代表者底熟練的行動，才是必要的。」(Saint-

simon und die ökonomische geschichtstheorie S. 20—21)。

於是，聖西門說，『經濟是政治的、社會的構造底根本條件，而我們的任務，就在於建設適應於新的經濟形態、產業底社會制度。』(Salomon, Saint-Simon und der sozialismus S 19)。他提倡經濟會議，這就是他從這樣的考察而得來的企圖之一。

× × × × ×

如上所述，聖西門是有兩個矛盾的歷史觀，即是觀念論的歷史觀與經濟的歷史觀的。但這兩個歷史觀在聖西門的整個思想體系中，究竟占有怎麼樣的地位？這是我們必須要明瞭的。

麥諾在一千八百一十四年以後他的著作中，發表其關於聖西門的新的見解。

他說，『歷史的現象之知的解釋，應該要剷除的、置之於背後的。』(Vincle, Saint-simon und die ökonomische geschichtstheorie, S. 5—6)。又有些學者，以為聖西門在

晚年時、已放棄其觀念論的歷史觀，而以「經濟代替觀念」了。這樣，據這些學者們說來，聖西門在其晚年，已是捨棄了以人類的精神之發達為基礎的、精神的、知的歷史觀，而變為一個經濟史觀的論者了。某學者例如巴夫（Paul Barth）吧，他認為聖西門是麥士的物質史觀底建設者。相反的，有很多學者則以為聖西門在其後半生，因為受着時代的現實底影響，他雖則是重視經濟，但根本的，他把人類的精神置之於「經濟」之背後，因此聖西門的歷史觀，就不是經濟史觀，結果不過是觀念論的歷史觀吧了。古奴，就是主張這樣的理論底學者之一。他說：

「我們試舉一例來說明這個見解吧。精神的發達，作用於諸國民的經濟生活，使特別熟練的技術產生。技術熟練了，又使一定的財產形態產生。而財產形態對於諸國民的政治之努力與生活，又給以影響。這是聖西門從孔島薛那裡而獲得得來的觀念。……因此，本來有作用的就是人類的精神；而人類的精神使人類發現和利用技術，使人類進步，結果特殊的財產形態產生

「〇〇」(Cunow. Die marx'sche geschichts, gesellschafts- und staats-theorie, Bd. I. S. 163)。

× × × ×

「社會學家馬夫等，以為聖西門是麥士的物質史觀的真正的建設者，這就是他們對於聖西門的歷史觀也不懂、對於麥士的歷史觀也不懂底證明。據聖西門看來，經濟方法並不是決定一個時代的觀念底第一義的東西，而第一義的東西就是精神(Geist)。

更正確地言之，第一義的東西就是時代的精神；神之發達，可以喚起經濟制度(Wirtschaftsinstitution)產生；而經濟制度對於公共的生活——尤其是政治，又給予影響。若果借聖西門的用語來說，經濟關係之作用不過是第二義的(Sekundär)東西。……因此，對於一個時代的思潮例如哲學的、倫理的、宗教的見解，企圖從經濟關係這方面去說明，這是聖西門所意想不到的。」(Cunow, a. a. o. S. 164)。

聖西門的最後的著作新基督教 (Nouveau Christianisme)，內中大部分還是充滿着精神的、宗教的見解的。那末，我們說：聖西門結果是不能夠放棄觀念論的歷史觀，而決定歷史的東西，他認為是觀念，這是非常之正確的了。

× × × × ×

在以上，關於歷史與經濟的學說、以及盧梭、聖西門等的關於階級與階級鬥爭的學說，我們已簡單地介紹過了。現在試來專門地介紹一下其他的各家關於階級的見解。

對封建制度鬥爭的最初舞臺，就是法蘭西。中世與近代的大規模的鬥爭，是以十八世紀末葉的法蘭西大革命為其中心的。學說不過是當時的社會關係之反映。關於階級與階級鬥爭的學說，其實在十七、十八世紀的法蘭西已大得發展了。

「自法蘭西大革命以來，歐洲的歷史已把許多國家的事件底真實基礎——即是階級鬥爭，很顯明地暴露出來了。在法國王政復古的時代，很多歷史家例



爭在貧者與富者之間進行了。

又在中世末葉的意大利底諸都市中，已有產業發達，「可以說是近代銀行的濫觴」這樣的事實存在過；而佛羅蘭斯（Florence）可以說是近代資本主義的搖籃。於是，階級鬥爭以及關於它的學說，在近代以前是已發生過來的了。波克洛斯基說：「關於科學主義的兩個特徵——物質史觀與歷史的動因底階級鬥爭的學說，在宣言未產生的很久以前，已散見於各處了。如三百餘年前的意大利著作家馬茲費利（Machiavelli, 1469—1527），說明他的出生地佛羅蘭斯的政治機構是基於經濟的原因——即階級鬥爭而變化的。最初，封建地主與都市商人鬥爭；後來，商業閥與產業閥和「小手工業者與勞動大眾」鬥爭了。這給他在其自著佛羅蘭斯的歷史中說明了。」（聖哥夫斯基論，日譯本）。

費照藻（A. Ferguson）是英國人、孟德斯鳩的弟子、亞當斯密（Adam Smith）的先生。他在其著作市民社會史綱要（Essay on the history of civil society, 1814）中，

很詳細的發揮他的階級鬥爭說。

關於歷史，他這樣說：

「人類社會的諸形態是從一個黑暗的遠隔的起源而產生的。人類社會是從哲學產生了很久以前的自然底本能中而產生的。因此，人類社會就並不是從人類的思想中而產生。大眾的生活之設備及其手段，是被生活中的諸關係所決定的。……」（前揭書，Dorn 譯的德文本 *Abhandlung über die geschichte der*

*bürgerlicher gesellschaft*, 1904, S. 170—171）。

× × × × ×

費照蓀從這樣的根本思想出發，去說明所有的差異與職業的活動之差異會使階級的差別發生；而對於階級間的鬥爭，則認作是政治形態與歷史的發展底衝動力。

「工業與政治之進步，連隨國家的國民就分裂為階級了。在這個分裂的初期



，比較武士階級與和平的階級更嚴格的區別，是不必要的。人類已分成爲主人與奴隸之關係，實已再沒有分成較此更嚴密的關係之存在底必要了。保護與財產出現了於近代的歐洲之後、奴隸制度之苛酷雖較爲減少，但階級的區別更爲發展，使貴族與普通人區別起來，而支配國土的統治階級又與一般人區別起來。』(Ferguson, a. a. o. 212)。

然而，歷史之急激的向前發展，這使貴族、國民、僧侶等的新階級更快出現了。

「我們在國家之內，好像在一個大建築物之內一樣，很明白的可以看得見種種的分類(階級)。這等分類形成了政治的組織。又我們若把各階級合攏起來，則可以曉得他們的利害關係是對立的——一致的與相反的。又因爲他們的各各之要求之不同，可使他們一時要建設這種政治制度、一時又要建設那種政治制度。』(a. a. o. S. 186)。

這樣，結成階級的個人間底紐帶，一方面是個人的利害關係，而他方面則是與其他的階級對立之意識。並且，分裂為這樣的各種階級底國家的統治形態，是以其國內的階級底狀態之如何而決定的。

從這樣的階級間底不同的利害關係而發生的鬥爭，在費照孫看來，這並不是國家的不幸，而是國家的必需品。他以為沒有階級鬥爭就沒有歷史的進步，從而健全的共同體也就不能產生。階級鬥爭到處都存在着。

『自由是為許多階級的不斷的意見之衝突與紛爭而保存下來的東西，並不是為對無黨派的統治底共同的熱心而保存下來的東西，因此，在自由的國家裡，就是最賢明的法律也為一個階級的利益關係與精神所決定的；它經過很多人之手，或被廢棄，或被修改，要到了中庸的程度——均衡之時，才為各對立而爭鬥的黨派所需要而採用。』(a. a. o. S. 179)。

X . X . X . X

據以上所述，我們可知費照蓀是富有關於階級與階級鬥爭的思想的了。可是他根本就不是一個物質論者。在前揭的德文版底費照蓀的著作中，溫蒂斯（Wentig）曾爲他寫了一篇卷頭序；在那裡，他把費照蓀在社會科學上的學問之特質，撮爲四點（n. a. o. S. 5）。

- (一) 排除一切思惟的理論而現實的地去把握事物
- (二) 把歷史的事件置於發展的過程中去觀察——獲得進化的觀察方法。
- (三) 個人看作是整個社會的一部分、而對於存在於社會的一切現象形態則互相作用的地去觀察——富有這樣的社會學底見解。
- (四) 對於社會的發展底內部的、精神的要素即是感情、道德的情操之評價，比較外部的、物質的要素高得很多很多。

× × × × ×

其次，我們來介紹意大利的學者費蘭智里（G. Filangeri）的階級觀。據蘇士

巴哈的引用，他在其著作立法體系中這樣說：

「倘若誦讀市民社會的書籍，而去觀察國民的一切生活狀態，那我們就可以發現國民分成爲兩個行動不一致的黨派，卽是所有者與無所有者或賃銀勞動者；他們彼此敵視。有許多道德家企圖協調這兩個階級間的衝突，這祇有白費精力。所有者時常在可能內企圖以最平宜的價錢去收買賃銀勞動者的勞動力，而在勞動者方面，則希望在可能內獲取很高的工錢。這兩者在交換的過程中，幾時都是勞動者吃虧的。所有者因爲立法之不備，人數比較賃銀勞動者少得很多，這是歐洲的一般不幸。因爲不平等的待遇之關係，市民大部分都是生計不足的。如賃銀勞動者就是。……這是大衆貧乏底原因。」

× × × × ×

除了上述的英意學者以外，初期的階級認識者以法蘭西占最大多數，原因就是在本章的劈頭所敘述的事實之使然。赫發第亞 (Helvetius)、盧梭、馬布里、李

彌、納加 (Necker)、台葛 (Furgot)、馬勒 (Marat)、巴布夫 (Babeuf)、巴爾尼夫 (Barnave) 等，都是當時對於階級與階級鬥爭的觀念最有把握的人。在英吉利，除了上述的費照蓀以外，如史答爾 (J. Stewart)、墨勒 (J. Millar) 等都是數一數二的人物。

關於聖西門的階級觀，在前章已大畧的敘述過了。此外，如菲里、居佐、米納、菲愛爾等歷史家，在當時都是有着進步的階級觀的。關於這等歷史家的階級與階級鬥爭的見解及其評價，在蒲列哈諾夫的論文階級鬥爭論的端緒 (Die Anfänge vom dem Lehre der klas erkampf. Die Neue zeit jahrgang—1903) 中已論列得很清楚，請讀者們自己去參考一下吧。

#### 第四章 物質史觀與修正派的經濟史觀

關於歷史與經濟之關係、階級以及階級鬥爭的學說之發達，在前章已畧有所述了。可是在這些學說中，其本身是有如次之缺點的：

(一)關於社會的整個構造以及人類社會之發達雖重視經濟關係，但結果，把人類的精神以及其他的觀念之要素(例如感情、道德等)當爲歷史的最後的決定的東西。這，從歷史觀言之，結果並不是物質論的歷史觀，而是屬於觀念論的歷史觀，或是二元論的、二律背反的觀點。

(二)雖認識經濟對於社會的構造和歷史的發達給予重大的影响，但它是怎樣的、又經過怎樣的而進行的，這，是不能科學的、系統的、又分析的認識而把握得着。

(三)對於階級以及階級鬥爭的觀念雖然以爲是隨着現實本身之發展而發展，但階級發生的根本原因和階級鬥爭在歷史之發展中、在社會的變革過程中、演

着何等的任務，這不能明確地、系統地把握着。

×

×

×

×

我們應該排除這些經濟史觀的諸缺點。社會的生產關係是以其生產力為基礎，而又適應於生產力之發展，它的總和即社會的經濟構造，是法律、政治等的現實之基礎，是認識社會的意識形態之根本的條件；社會的生產力之發展與實現的生產關係衝突，因此，現實的生產關係遂變為發展的生產力以外的邪魔物，這時候，社會革命就到來；人類意識着這個衝突，於是與建立於現實的生產關係之上的支配階級決戰的階級鬥爭，遂白熱化起來，這樣「隨着經濟的基礎之變動，而巨大的上層建築就或徐徐的或急速的變革起來」：根據社會組織變革之進行，歷史是前進而發展了。能够科學地、分析地、系統地、組織地、體系地把握着這個社會變動之規律，就是麥士與恩格斯；這個學說就叫做物質史觀。

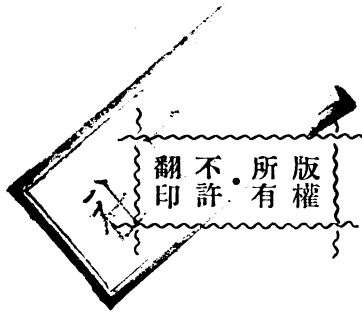
關於物質史觀及對於物質史觀之一切誤解的排擊，本來在這裡應該提述的，

只因為現代史學大系已預定了其他關於物質史觀研究的專著，為避免重複，且略而不論。但，到了麥士的時候，社會與經濟、歷史與經濟、歷史與階級鬥爭底關係才能成爲一個明確的、科學的、全體的體系，故在這裡說幾句話，當作是物質史觀的介紹語。

× × × × ×

自物質史觀產生之後，修正物質史觀的修正派也出現了，「從物質史觀而分離階級鬥爭的要素即革命的要素、把歷史進化之中心着重於經濟的、自動的、機械的作用之解釋」底經濟史觀的論者也出現了，如古奴、桑巴特(W. Sombart)、培恩斯坦(E. Bernstein)等就是這一派的學者。





方圓叢書之一

# 歷史與經濟組織

原著者

石濱知行

翻譯者

曾仲謀

出版者

方圓社

印刷者

金龍印務公司

廣州市廣大路

廣州永漢北路

總經售

美華書店

實價每册大洋四角  
一九三六年十一月十一日初版

# 方圓叢書

不日出版  
讀者注意

新書預告

新書預告

中國民族史研究

曾仲謀著

物質論史

法·朗格著 歐陽衡之譯

刑事政策上之諸問題

丘仲牧著

經濟地理概論

英·柏比力克著 曾仲謀譯

批判社會學

曾仲謀著

科學的人口論

德·考次基著 鄭狄譯

世界政治史

梅馥著

