

#10

242334

哲 學
與
馬克思主義

德 波 林 著
張 斯 偉 譯

1 9 3 0

上海樂羣書店出版

哲學與馬克思主義

德波林著

張斯偉譯

上海

樂羣書店出版

1930


1930. 8. 10 付 印

1930. 10. 10 出 版

1 — 2000 册

版 權 所 有
不 准 翻 印

總 經 銷 處



作者跋言

在這本文集中有我的1906——1908年在“Neue zeit”上面登載的三篇文章。其餘的一切作品除掉關於美利，拉美特利和蜜爾巴赫的文章以外都是登載於“在馬克思主義的旗幟之下”的雜誌中。所有這些作品可以分爲三類：第一類是關於哲學批評和論戰性質的文章；第二類是關於唯物主義的歷史的文章；最後的兩篇文章，尤其是開始而未完幕的叫做“馬克思和黑格爾”的文章，牠的對象是辯證法的學理。我很希望在這個學理中能夠解釋到馬克思和恩格爾斯相互間的關係，我到現在還沒有能完成這最後的工作。可惜很難擺脫了“研究院”的工作去做馬克思主義的最近問題的爭辯。但是關於辯證法的理論的問題，我預備在別的關係中從

新說到,並且在更廣大的基礎上。

我在文集中的文章上面用一個共同的題目“哲學和馬克思主義”聯接起來。我以為我有權這樣做。因為一切的文章雖然有各個不同的題目,但是爲了同一的目的:從一切曲解中擁護革命的馬克思主義的哲學。

在最後,自己的任務還要對於校對文集的武芬茨夫(Ufimtsev)致真誠的感謝,感謝他的校對這本文集的時候的善意和絕對的注意。

1926年

寶堡陵

目 次

革命與文化.....	1
個人主義的哲學與資產階級的社會.....	16
孟德威爾Mangevelle的倫理和康德的“社會主義”...	38
歐洲的死亡抑是帝國主義的勝利.....	49
論康德 (Kant)	84
修正主義的破產.....	109
喬治盧卡奇 Georg Lukacs 和他的馬克思主義的批 評.....	151
桑美利.....	187
拉美特利.....	207

808213

霍爾巴赫.....	275
拉薩爾的辨證法.....	365
馬克思與黑格爾.....	375

哲學與馬克思主義

革命與文化

革命與文化！現代資產階級的思想家對於這兩箇認識當作是絕對對立而相反的。在這些聰敏的學者看起來革命與文化是彼此漠不相關的；彷彿革命只是破壞，而文化是代表創造的過程；根據他們的意見，革命是要去破壞“文化，”而“文化”是要保持固有的秩序；牠要求事物的安靜的、守規則的，馴服的，不變的行進。這樣的文化與革命的一般的對立，在資產階級的著作中時常可以看到。

每達到一箇好久沈默的民族偶然地在牠的歷史存在的時期中要抬頭的時候；每達到一箇民族中發現了革命的醒



醒的時候，統治階級的“有學問的”老鼠們就從自己的洞口

爬出來，開始宣傳破壞傾向的危險，在他們的聖神的文化招牌之下要使一般人民安分守己。

當然，在統治階級看起來，人民的運動，人民的革命都是不願意的，並且是他們的極危險的時候。正因為統治階級的文化是人民的枷鎖，社會勞苦羣衆的枷鎖。例如資產階級牠所以需要文化的實際的創作是爲了要人民平安不動。當人民呼號出巨大的聲音的時候，資產階級無論如何總是踟躇不安的。因爲這箇聲音是讎恨資產階級的，而資產階級的統治是要鎮壓工人階級。

人民所需要的是腳踏實地的幸福和自由，因爲牠要在地面上尋找實在的真意義；但是資產階級的文化就用來生的世界去驅牠，讓資產階級有權支配一切，佔有一切，實在的意義是在實在的事物之中，這纔是能給人以幸福——勞苦的人民的的文化要這樣去認識。資產階級文化的代表人物們說實在的深刻的意義是要用資產階級文化中的思想，拜物教，各種天上人間的偶像去麻醉人民。資產階級的文化從勞苦羣衆身上榨取了一切，只留給一箇信仰，叫他們去相信天堂的來生的壯嚴的正義……

資產階級所保持的這種文化是要將人民從要求真正實際文化的爭鬭中拉開。

但是無產階級對於事物是另眼來看的：倘若認為人類受周圍自然界，和有權壓迫人的剝削者的支配是原始野蠻的事，那末真正文化的意義是建築在從下而上的醒起之中，在人類的從自然界和統治階級解放之中。

所以現在文化的意義是在社會從盲目的自然界勢力和剝削者的統治之下的解放之中；這是文化的消極的方面，牠的積極方面是要自然界的勢力受人類支配，在人類社會生活和合作中要有計畫的組織，在新的步驟中的生產的改組。無產階級看作文化發展的最高意義是要盡可能減少勞動的擔負，利用自然界的無生命的力量。這樣去代人類謀生存之道。在樣箇文化的意義中就是說人類自由的不斷的擴大，拯救勞苦羣衆從資本的鎖鍊中解放出來……

物質的和精神的文化的提高，要形成表現於不斷的變化中繼續不已的過程；但是所代表這些變化的還不是那些革命，革命還不是僅僅社會構造中變化的加速與縮短？所以無論大學教授們怎樣的詭辯，革命總是文化的最高的創造的行動，因為牠就是歷史過程發展的加速與加深。另一方面說，一切的文化都是人類合作的社會形式的改變和牠的形式轉移，這些形式已經成了發展的障礙物，也就因此爆發出來整箇社會利益和統治的少數人利益間的矛盾。舊的

陳腐的形式應當以新的形式來代替，這纔能適合於生產力發展的要求。

馬克思主義者的宇宙觀和馬克思主義歷史認識的基本的意義就是一切現實的不斷變化的原則：沒有東西是絕對永久不變的，在歷史中流行着社會形式的永久的轉變，在自然界中，一切的物質中可以看到永久不斷的變化。馬克思主義的宇宙觀根本不承認有所謂靜止；這箇哲學的最高的原則就是永久的變動。馬克思主義者之所以為革命家，不僅僅是在政治上，在哲學上也是如此，正因為……自然界和歷史的本身都是革命的。我們的自然和歷史的認識，只是客觀行爲的反映。無產階級的宇宙觀就是積極活動的哲學；無產階級本身就是勞動的，工作的，行爲的代表，他主要的不是靜止而是運動，不是靜默而是活動，從運動的觀點來看，是沒有絕對的最後的階段和最後的目的。馬克思主義的觀點是不承認“最初的推動者”也沒有絕對意義的最後的目的。因此我們任何時候都不能以為現在所達到的階段是固步自封的，用爭鬪得來的每一箇階段都是無產階級的新的出發點，是從新戰勝的，陣地防禦的出發點，我們利用這箇出發點來做將來攻擊敵人的根據地。

無產階級的宇宙觀是否認一切的形而上學；牠不會駁

藏在私有財產之後來說法的，也不會在私有財產之後建築起自己疲倦的靈魂的隱避室；牠的哲學是和任何的來生世界的迷信相反的。在獨有的萬物變化和流動的不斷的過程的理論的焦點上，我們只承認實實在在的物質，和牠的“轉變”。這種事實就是我們的基礎，我們就從這箇上面向前搜索：牠就是我們的槓竿的支點；但是不僅僅是認識了這箇實在的現有的事實，我們還要由此去追求牠的奔流和轉變。

宇宙中沒有凝結不動的事物，但是一切都是暫駐，從中不斷新陳代謝。一剎那間的事物是暫駐的某種的形式，靜止只是動運的某種的形式，倘若資產階級是代表現在的社會的物質文明，平靜而不動，那末無產階級就是反現代“物質文明”運動和前進的社會的表現，資產階級只承認現在所存在的固定的事物；牠不能想到其他；現代社會制度以外的一切事物，牠都覺得是沒有意義的，或者不認識的，物質文明與物質文明相等，因此有共同的原則去支配牠，資產階級的調和的理論承認資產階級和無產階級的利益都相同，可是無產階級是被資產階級世界的物質文明所擯棄的，牠不僅僅要解脫了現有的社會，並且還要求牠的變動與轉移。物質的文明應該是算爲假文明，本身就包含有矛盾的地方。因此

辯證法的論理學對於無產階級有偉大的學理的實際的意義。無產階級是和資產階級的調和的理論相反，牠是從不協妥的階級爭鬪的觀點上出發的，同時資產階級只承認相同的物質文明是本身相等，就是現有社會制度的固有性，而無產階級認為這種物質文明因為內在的矛盾，變動，停頓的，工人階級在現代社會中找不到可以滿足自己的地方，因此牠爲了社會生活的新形式反對現在的社會努力奮鬥。所以要從這箇物質文明中過渡到新的物質文明，從現在的過渡到非現在的，到將來的，整個社會有正反兩方面……無產階級就是在反對方面的，因此牠是進步和發展的推動者，將來社會的代表；在牠自己的爲自由，幸福，文化的爭鬪之中，牠比之任何現在社會的階級都走得更遠，牠是要求社會文化最高形式的戰士，就是，文化的真正的擁護者，要掙脫自己身上的鎖鏈，牠否認自己的無產階級的命運，牠否認現代社會，因為在現代社會纔有工人階級存在的必要；爲自身的解放爭鬪，牠還爲全社會的解放爭鬪，因為無產階級的要求是反映出客觀發展的利益，牠們是和全人類的要求的利益相符合的，總之，無產階級是將來文化的推動者的，現代文化的真正代表的社會的一箇階級。

根本馬克思主義是和任何的教條的公式不同，因為馬

克思主義宇宙觀的基礎上是辯證法，而自然界與歷史的本身就是辯證法的過程，就是一切現在的永久的評論。但是從一般的資產階級的理想家的觀點來看，這就成了狹義的武斷論，事實上一箇革命者是不斷地要批評一切遺傳不變的成法與公式，馬克思主義是站在辯證法的觀點之上，因此牠不承認永久不變的模形。法律的形式和私產的形式，政府和宗教，倫理與邏輯的法則對於無產階級沒有絕對的價值，牠只當牠們是歷史上的模形，就是那些在一定條件之下產生和死亡的模形。辯證法的“哲學是沒有任何永久固定的，絕對的，聖神不可侵犯的事物，大家都完全看到牠的不可避免的衰落，而永劫不同，只有生長凋零的不斷的過程，無限的由下而上的醒起的過程，牠本身也就是思維的腦海中這箇過程的簡單的反映。當然牠也有牠的保守的一方面：每一箇時期的科學與社會關係的階段。都是被當時的環境所支配的。牠的保守性是相對的，牠的革命性是無條件的……” ×

一切都是相對的，只有相對性是絕對的。偉大的荷勒克李特（Heraclitus）看作一切的事物都在無邊的熱火之中，傾向于變動的，無底止的趨向就是過程中的畫圖，在自然界

〔×〕見恩格斯的“劉得威費爾巴哈

（Ludwig Andreas Feuerbach）

和歷史上都是如此完成的，這些話是有意義的，第一箇偉大的辯證法家他是第一箇社會學者，他指明出歷史與社會的發展是由社會力量爭鬪所完成的。„偉大的天才的眼光都處都揭示開相對力量和性質的關係，是彼此影響，刺激着；地球兩極的吸力的規律引用於全世界的生治，一切其他的規律都包括於其中”

當然，荷勒克李特本身是屬於貴族的，當時他是爲了貴族的利益和德謨克拉西爭鬪的。當時他宣傳矛盾和不平等的思想，他的哲學的社會的意義是他要和德謨克拉西的哲學相對抗的，因爲德謨克拉西是說一切公民在法律之前是都有同樣的平等的權利的原則，但是他的哲學的真正的意義是這樣的：“固然是要將一切分開，對立起來，然而還要將一切對立的從新聯合起來”〔×2〕

近代的資產階級的理論家站在康德派的觀點上，研究康德的自相矛盾論，只有在來生的世界纔能有這箇理論，纔能找出牠的解決的方法。社會問題的最終的解決是一輩子等不到的，“因爲世界上沒有十足完美的東西”這是卡那所

（“Der moderne Merch.”）〔×1〕見Th. Gomperz. “Griechische Denker” 1896, 5. 59. ×2 見Zeller. “Die philosophie der Griechen” 1876 S. 602)

說這種話是對於資產階級有利益的。他們說一切的矛盾和“自相矛盾”只有在玄妙的世界中纔能解決。但是在康德的反方面，馬克思與恩格斯告訴我們，只有這些相反的東西的爭鬭纔能完成發展，而這些相反的東西應當不斷地在人間變化着，由此而過渡到較高的形式，就是過渡到新的“綜合”，往往是用跳躍的方法，革命的手段來完成的。對於整箇世界，一切的實體，一切的物質文明都能適用革命的原則；牠是一般的規律。歷史上的革命是從某一種文化程度到別的一種文化程度去的過渡的形式，過渡到比較更高的文化的形式去，另一方面，由於某一種的文化的當時的情形可以發展出牠內在的矛盾，要解決這些矛盾只有革命的“跳躍”的方法，倘若認為革命是從一箇“跳躍”到另外的一箇“跳躍”的過渡的方式，從文化的較低的階級到文化較高階級的過渡的方式，那末社會政治革命的內容是由文化的發達所構成，在這箇革命之下，我們可以將社會的機關和人類的要求變為更能適合，在這箇革命之下，我們可以在箇人的利益和社會的利益之決定更為和諧的協合的方法。

在我們看起來，一切的革命都是創造文化價值的方式，革命愈是深入和擴大，牠的文化的意義也愈是廣大。誰能將偉大的法國革命和未完成的，狹義的 1848 — 1849 年的革

命放在一道來比較那一箇文化意義的重大？因此文化的真正的推動者——社會民主黨人——從俄國革命的開始就要求“不斷革命”，因為俄國現有制度中的激烈的政變，不僅僅對於俄國的人民在更高的階級中有重要的效果，而是在全世界文化發展之前的非常的推動。

但是真正的文化是和統治階級的志願是不相符合的，尤其是資產階級。在他們的文化之下，資產階級可以剝削工人階級，只保證自己的自由，給牠一箇階級單獨享受文化的成就，無產階級在現在的時候也是為完全的真正的文化而爭鬪。要達到使一切的人羣都能過人的生活。現在的文化的發展是由階級爭鬪完成的，一切創造的無產階級是沒有財產，現在牠是“一無所有”；而什麼都不創造的資產階級佔有一切，牠——佔了一切。勞動去支配自然界，征服一切的障礙；工人是唯一的文化的創造者，因為只有人類的勞動，纔能維持人類。總之，只有工人創造文化，但是他只是箇生產的奴隸，無土地的主人。但是世界是應該歸之於勞動的；勞動征服世界，因此就在這裏面包含有社會的爭鬪和一切現代文化的意義。

資產階級任何時候都不是革命的階級，只有一部份在那些爭取自由形式和資產階級文化的國家的是例外。但是

甚至於在革命之中牠的社會的地位逼迫牠變為保守的。牠不得不從保守的開始的觀點——私產的佔有的——去觀察一切社會的現象，在社會之中，甚至於那些不可動的財富都變了可動的“商品”，一切都可以交換，但是生產的關係，私有財產的關係應當是永久不變，這是資產階級所需要的，因為牠是這種“文明”的主體，因此急力要求不變。在哲學之中，牠採用物質本身相等的出發點，絕對地平靜的，不變的實質，這是一切現象實質的構成，實質，物質的本身的價值，牠們的意義只是這箇靜止的不動的不變的社會關係的輪廓……

相反的，工人自己做了私有財產的客體，商品：不僅是商品，並且是流通的交換的私有財產的關係。

“私有財產，無論是箇人的財產，財富，都要保持着為自己私有的東西，自己的相反的東西（無產階級）也是如此，×1”這是滿足自己需要的私有財產的矛盾的積極的方面。

而無產階級却相反，無產階級不得不要推倒自己的命運，和那使牠變為無產階級的影響的對象——私有財產，這是矛盾的消積的方面，要廢除私有財產，因為牠造成牠本身的不平等……

[×1]見馬克思的“Die Heilige Familie” S.133

在這箇矛盾之中私有財產者是代表保守的方面，無產階級——破壞的，因此資產階級要維持這箇矛盾，無產階級要廢除牠”。

私有財產是資產階級一切社會生活的出發點，一切社會現象的來源，一切都在運動着，一切都在變動着，但是到了某一箇終點，往往應當是保留不動的。私有財產是一切的重心，一切都環繞着牠打轉。所以資產階級的理論家是真正的固定論者，帶了這些不變的固定的哲學的成見，他們可以說：一切都是獨立的，一切都是看得見的，只有不變不動的，不死亡的物質文明，正是現在的社會關係的文明，這箇固定的物質文明就是一切資產階文化與自己出發點和最終的目的。在資產階級和牠的理論家看起來，有一箇最終的界限，任何超出這箇界限的企圖都是無用的，在幻想的世界中是允許有各種的變化和運動，但是在物質文明和社會的私產的世界中是沒有的，從他們的哲學的觀點看起來，社會關係的現在的制度是社會文明的最終的永久不變的形式，他們爲平安和不動而爭鬪。

無產階級——一無所有，他沒有財產，所以他是不安的運動的進步的代表。在他看一切事物的形式的存在，不是固定的物質而是暫駐；牠不承認永久凝結的物質，而是永久的

進行。無產階級應當時常要走向更高的生存的形式上去，因為牠自己就是現在制度不幸的暫時的產物，所以無產階級是進步的真正的戰士，同時也是文化的真正的戰士，倘若現在已達到的文化的階段對於資產階級是有價值的，資產階級從中尋找到平安的幸福의來源，那末這種平安與不變對於無產階級是一種不幸與痛苦。無產階級應當站在現在事物的變動的上面，從中解脫了自己的不幸。但是在資產階級和牠的理論家看起來，社會的（一切其他的）運動是不變的物質的某種方式，依據馬克思主義的觀點看，社會的（一切其他的）物質文明，只是運動和暫駐的某種形式和某種狀態。所以，因為什麼都不做的人，要說世界基礎是靜止的，而創造一切的人，在世界的基礎上工作，行動，運動，因此，第一種人要將一切運動的形式歸結於不動的物體，後面的一種人，甚至於要將不動的物體也要歸結於運動的某種形式上去；在第一種人看，好像運動也是靜止的形式。後面的一種人看，靜止是運動的形式。爲了要使他們自己的物質文明萬古不朽，資產階級和牠的理論家否認社會的進步，而無產階級否認資產階級的“物質文明”，看作牠只是發展的張本，無價值文明的形式。無產階級要求更高社會制度；更高的文化的理想，牠要使牠實現，這是一般的同情，社會主義

的組織。這箇本來是從牠在現在社會平的地位所表現出來的，因為無產階級“現在還沒有能廢除一切自己的特殊的生活條件，沒有能廢除一切現在社會的非人的生活條件，這些條件還集中在牠的特殊地位之中”。

所以工人是一般人類文化理想的推動者，牠是在客觀的歷史的發展中存在的，在最後，到了決勝負的時候，牠要用革命衝鋒的手段。資產階級在資產階級文化招牌之下反對革命，而無產階級為了一般人類的文化，當作革命是必要的過渡的階段，因為一切的革命都是矛盾的解決，因此而創造新的形式，從此人羣提高到文化的較高的階段。根據這箇觀點看，一切革命的勝利都是文化的偉大的勝利。

在我們的時代中的文化爭鬥的內容是由於一種人貧無所有，但是他們創造一切，和一種佔有一切，而什麼不創造的兩種人的對立所構成。這些窮光棍，應當要求佔有一切，沒有財產的人要支配一切，因為世界是應當屬於勞動的，就是那些創造一切的人們。“得到勝利之後，無產階級無論如何不停留在社會的絕對的方面，因為牠得到勝利以後，是要消滅自己的階級和自己的敵人。從無產階級的勝利中，無產階級要和牠的相反的東西——和有財產——一道消滅。”（見馬克思的“聖神的家庭”）

只有歷史的發展和革命的手段纔能解決這些尖銳的矛盾，革命是過渡的階段，這箇最尖銳的矛盾的解決，無產階級的勝利，這纔是文化的偉大的光明。

個人主義的哲學與資產階級的社會，

一般人都承認在自然界中可以引用規律的原則；但是一直到現在還有許多學者對於在精神的問題中引用科學的必要的規律的原則，加以否認。現在還有許多人在歷史中只看到偶然的盲目的遊戲。偉大的哲學家黑格爾 (Hegel) 看歷史只是客觀的必要的過程，但是在牠的基礎之上存有絕對的精神。黑格爾將發展的理想也引用到他自己的哲學中去。在他看，歷史是內部的規律和內在的必要的發展的過程，黑格爾是以爲在自然與歷史之間並沒有可劃分的鴻溝，因爲彼此都是構成絕對理想發展中的不同的階段的；這兩個不同的形式都是同一主體。哲學的發展就是客觀過程

和理想發展的自覺的重複，就是物質與行為的自覺的重複；因為實在的主體，推動力，實質是思維，理想，這些都是由內部的必要所發展的。在理想的哲學的系統中要根據於自覺，所以哲學是“思維的思維，”

黑格爾也是這樣地承認發展的原則，所以在他看是沒有絕對的永久的真理，因為真理是歷史事件的產物，而哲學史是他的發展階段中的真理的歷史，哲學史是人類思想規律的必要的發展的歷史，因此每一箇時期的系統都當作他是前輩學者的成績的總和。每一箇哲學的系統很邏輯地包含一切已往時代的過去的事。所以很明顯的，每一箇學者都是被過去的系統所支配的，就在這一點上看，可見是和以前“精神的時期”有相當的關係，倘若認為一切哲學和科學的系統都是必然被過去所支配的，那末現在他們本身就是真理的相對的東西。

黑格爾這樣說：“一切的哲學都是他當時的哲學，他是一切精神發展線索的鏈環，所以他只能去滿足適合於他的時代的人們的利益〔×1'〕。”以下說：“因此當時哲學的某種形式是和人民的某種形式同時存在的，哲學在人民之中和

〔×1'〕見黑格爾的“Vorlesungen über Geschichte Der Philosophie”1833, S. 60.

他們的國家的制度，權利的形式，他們的幸福，他們的社會生活，社會生活的習慣風俗，他們的藝術和哲學中的經驗與勞動，他們的宗教，他們的軍事的命運，以及一切外部的境遇，國家的死亡，都是同時相符合的，從中發現出一種固定的原則，從新的生長中，產生，發展更高制度的原則”〔×2〕從此我們找出了規定哲學的兩個原素：當時社會的要求，或文化的階段形成了一箇基礎，哲學的系統就是站在這箇基礎之上的；還有歷史的不斷性和社會的各箇不同的利益的歷史的發展攜手前進。第二箇原素是邏輯的不斷性，證明哲學的學說是互相很合邏輯地發展，很合邏輯比互相影響。

每一箇哲學，不管牠的相對性和條件性，都有相當的證明，並且還是真理的一部份，牠總是反映出當時的要求，而適合於社會發展的某一箇階段的。

我們可以從箇人主義的哲學家和他社會背景的特性中尋找出各種的哲學學說的圖畫。但是只僅僅是淺浮的表面的文章，沒有看到哲學所產生的基礎和中心，因為哲學問題的不同要素都是當是存在的東西。在今天的問題中，哲學只有從現在的各種要素形式新的綜合中纔有發展的可能。

一般哲學家的宇宙觀是被他們的社會地位所支配的。

〔×2〕見同書的68頁

社會的意識是被社會的物質狀況於支配的，物質是基本，感覺是反映，是由物質上的反映，而被當時的物質所支配。馬克思叫理想是人類智慧的重複，社會物質狀況的反映，——而黑格爾說哲學是精神發展客觀過程的感覺的重複。

人的感覺是和他的社會物質狀況相符合的，因此都是由同一的原則中產生基礎和上層建築，現代的社會建築於私有財產的原則之上，在“簡人主義”之上，很明顯的，居統治地位的理論上和實際上的哲學都是從簡人空想中從自我出發的，倘若我們睜大眼看看一切新的哲學，在牠們的各種方向的趨勢之中，我們可以找出一箇共同的基礎，規定一切哲學學說的基礎，這箇基礎可以說是主觀論和自我的哲學。一切現在哲學的各種不同的趨勢，從新康德論一直到新休姆論，和內在主義學派，都站在共同的旗幟之下，在這面旗幟用斗大的字寫明：簡性的哲學。倘若明白了牠和現代文化的關係，那末現在的哲學的特點更可以看得明顯。

新康德論站在主觀的成見和認識之上；內在主義的哲學是直接由直覺出發的，馬克和阿文太盧斯所引證的僅是感覺的東西，這三種傾向可算在現在佔絕對優勢的地位，可以歸納到創造的二箇人；康德和休姆（Hume）新康德論已經走到感覺上去，並且拋棄了以前康德大聲急呼的矛盾

說。內在主義的哲學在康德論和休姆論之間形成了中派。馬克 (Malk) 和阿文太盧斯 (Abenariwes) 的現象論是來源是從休姆哲學中來的，馬克在自己的“感覺的分析”這本書自己承認，和內在主義的哲學有密切的連繫。所以康德和休姆確是居統治地位的哲學的中心人物，一切不同的趨勢環繞着他們。所有這些趨勢都有共同的標誌，牠們都是從主觀出發，對於直覺給了牠特殊的，差不多絕對的意義。這箇標誌構成我們這世紀的特點，這世紀中的箇人主義是社會物質文明的基本的出發點。

在這篇文章中我們要講到產生休姆哲學的社會條件和環境，還要講牠對於當時的要求的關係，休姆論所以能引起我們的興趣的是因為牠要將馬克思主義和馬克的現象論聯合起來，普利漢諾夫已經指示出在俄國的著作這種的聯合是不可能的。現在我們知道休姆的歷史心理的評論，和擁護牠的馬克，阿文太盧斯的感覺論的和現象論的創作一樣。

社會的形式就是時間的階段，在這箇過程中有一定的生產方法去支配牠，維持牠的存在。例如資本主義時代有牠的生產工具私有財產的基本的原則，但是，和社會發展一道來的，在牠的外面產生了對立的勢力；這些份子漸漸形成，

和現有社會制度的立在尖銳矛盾的地位。新文化時代的當代的代表者，無產階級，不能和現有制度的代表人物和理論家站在同一的觀點之上，因為這些人都是現社會要求的過去人物，應當和社會同時消滅。近代哲學的反對方面，有新宇宙觀的擁護者承認客觀的世界，自然界是一切的基本，而感覺是次要的。因為客觀的規律和進化在無產階級中發展起來，那末統治階級愈是要離開了客觀，將他們的哲學放到主觀上去。他們在客觀的社會制度中所尋找不到的東西，他們就不得不到主觀中去尋找。當萬物的客觀的發展和統治階級的要求和利益發生矛盾的時候，那末馬上就搬到主觀中去，樹立了主觀的哲學，或是在征服客觀的可能之中悲痛，形成了自己的悲觀論的命運論的宇宙觀。不應該認為上台的階級都是自覺地擁護客觀的哲學；在歷史有時形成社會的時候，在牠的力量中表現出來一切都是要依靠主觀的意志的。人們想，他們所能做到的，因為是願意，實在他所願意的，因為都是能做到的。

一切的發展是由於反對以前的狀況的道路產生的，所以要去認識某一箇時代的理想，應當要研究到過去的事情；因為每一種學說都是從和以前的爭鬥中產生，而牠的行為是被以前的時期所規定的。

啓明時代發現了反對貴族僧侶的政治的精神的統治的抗爭。專制主義是這箇統治的以前的政治表現，一切人類的物質文明都隸屬於貴族的權利；甚至於詩歌也是爲了對於暴君和奴隸的鎖鏈歌功頌德的，科學關在極窄狹的界限之中，不能越雷池一步。但是當時雖然是僧侶和貴族挾了上帝所賜的皇帝爲首在政治上統治着，但是在經濟中不斷生長了第三階級的影響，到了最後，社會要再向前發展，非要求消滅專制主義不可。適合於以前兩階級的政治的建設，不能滿足新興資產階級的利益與要求，同時反映出客觀的社會發展的要求，互相連繫着。新的社會的內容要求新的政治的組織，第三階級的尊貴的代表人物和統治的理論挑起學理上的爭鬪，這些理論都是生活中的新的觀點去反對舊的，在世界中也是如此：反對教條主義基督教（唯神論）他們從宗教中擁護哲學的超神主義；反對遺傳的論理，代以新的道德，完全與宗教分離，開始要完全從人類的天性上出發，根據人類天性的要求和生活的環境，需要一些新的爭鬥的方法去反對這些勢力和特權者，牠們都是壓迫人和征服壓迫者的。無論在各種的理論中，或是在經濟上目的是要爭取自由；因爲如我們在上面所見到的，一切的生活的方式都是由一箇原則來規定的；一切人類的意識都是密切相關的。所謂自由

是要破壞教會的客觀的組織，而確定宗教是主觀的和牠的感想的東西。人，人的理智是成了出發點，由此這個時期的一切有名的運動都是合理主義，事實要和理智的要求一致。

倘若認為以前的哲學，理智（我們的歷史時代當時的社會的推動者也在內）都是神學的附庸品，那末現在的神學和牠的代表人物應當是哲學的附庸品，就是屈服於新的社會和牠的理論。不是理智屈服於宗教，相反，而是宗教不應當反抗理智。現在一切都要在理智的裁判之前證明自身的正確：政治的機關和道德，宗教，法律等一樣的待遇。照黑格爾的意見，一切都要放在當面解決。對於一切過去的歷史謹慎地去考察，好像考察非理智的東西一樣，因為歷史發展結果的保存的形式，已經是社會組織的障礙，牠們再不能適合於新的社會的內容。於是就改造社會，用第三階級的觀點去從新估計牠們的價值。一切和新的社會的階級的要求相協合的，都是理智的東西，當然，這是資產階級的理智，但是牠的要求反映出真理，因為適合於社會的客觀發展的要求，封建的社會是“束縛的，”牠建築在特權的原則之上；新的社會也只有公民自由的條件之下纔能發展：一切和新社會協合的都是理智的，正義的。

學理中的系統和宇宙觀的爭鬭，是和實際上各種社會

階級的爭鬪相符合的，愈是適合于那時代當時的要求的理論，愈是有重大的意義。啓明時代的文學的運動反映出第三階級客觀社會發展的和牠的推動者的要求。反對教條主義的基督教的爭鬪就是爭取研究自由的爭鬪，對於各國的自由經濟的發展有重大的意義。在學理中的攻擊宗教就是實際生活上否認寺院和教士，僧侶的特權地位的優異；牠是否認牠的剝削資產階級的特權，僧侶的學理上的思想上的武器往往都是神學，倫理，法律，科學等等都是受牠支配的，人類的箇性在社會政治的生活中受制于特權階級，因此在理想的範圍之中不是自動的，而是被各種特權所束縛，最後還是歸結於教會的特權。特權制，還可以說——農奴制，在社會的，政治的，宗教的和精神的生活之中是唯一的原則，一切的社會關係都受制於牠，總之，在一般的皇權的學理的克服人民之中，貴族和僧侶剝削下層民衆。

現在的統治的哲學——康德論和休姆論——是從神學的觀念的爭鬪中產生的，是征服另外的人的結果，資產階級的社會的產物，在生的是適合于牠的觀點的。封建社會的統一，包括所有的人民，使牠成爲整箇的組織，以後也就整箇崩壞——暴君的特權的組織的崩壞。開始了新的文化歷史的時代，倘若認爲舊社會是相安於“不”平等和“不”自由之

上，那末現在就是爲了這“不”的鬭爭，首先有反對牠的使命，就是破壞將人類約束在一定範圍中的界限的任務，因此當時的哲學家不能超過抽象自由的理想。封建的社會用一切可能的組織妨礙箇人，不讓牠有任何的獨立性，組織高壓在箇人之上，人類的箇性是做了社會“一致”的犧牲。反過來，現在資產階級的組織又將箇人高壓一切的社會，資產階級的社會用箇人主義做成實在的自己生活認識的基礎。所以在現在社會制度的基礎上各人反對各人爭戰的原則；這箇制度建築在各箇人的相互的爭鬭之上，在自由競爭之上，只知道有自我和消滅別的人。每一箇箇人的思想，在資本主義的社會之中，都好像是別有獨立的天地；牠形成了中心，整箇宇宙倒環繞着牠；箇人應當是關在自己的包袱之中而無情地與整箇世界爭鬭，在資產階級看起來，生活的意義完全建築在自己私有的確定之上，並且否認除我以外的事物，因此牠時時刻刻都見到敵人爭競者。箇人算是唯一的主體，牠好像要做普天下的暴君…理論認識的偏見，使箇人的趨勢走到絕對威權的地步。

★ ★ ★ ★ ★

休姆論是發生在那一種社會條件之下的？神學的或是封建的宇宙觀保持在三箇理想之上，成了有力的壓迫的工

具，這是三箇理想：唯一的上帝的存在，不死的靈魂，意志的自由。我們都知道這些理想在康德的系統中所佔的地位，而唯物論者和無神論者是怎樣去反對牠們，一般有名的啓明的哲學家也是反對牠們。因為裏面站着偉大的合理主義者的獨斷論，牠們對於認識力毫無評論，共同站在一箇演繹論的偏見的作用的基礎之上，堅持絕對認識的可能。獨斷論是保護舊社會制度的特殊的方式，哲學中的批評論也就是新社會反對舊社會爭鬪中的武器。實際上批評論並不是如一般人所想的是由康德開始的，而是從啓明哲學開始的，我們還認為“實際的理智的批評”是開倒車的表示，——是反動：

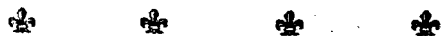
物質都是上帝的！要上帝來懲罰世間上層階級對待人民的不公平和殘暴。事實上只有在“上帝的名義”之下人民加重了自己痛苦的擔負，上帝恢復了正義，而獎賞一切的罪惡。倘若這箇制度是萬能的上帝所創造，為什麼社會的制度又要變動呢？

不死的靈魂！沒有注意到實實在在的物質，因為牠只是天堂的真正永久不滅的事物的祈禱。在這世界中人們的實在的平等不足輕重，而上帝腳下的靈魂的平等倒是真諦。

很明白的，新的生活和世界的意義是適合於第三階級的利益的，應當要向神學宣戰。要從僭侶之下解放出來 —

定要奪下牠的武器；所以對於教會的唯神論，啓明哲學就以超神論和無神論與牠對立起來。倘若瓦佗（Wolter）在死的恐怖之前能知道沒有上帝，他的後起的人可以設想，和以後的唯物論者的無神論的觀點一樣得出這樣的公式：在任何條件之下上帝都是不能存在的，——因為革命要為反對上帝鬭爭，牠在封建的理想中允許在人間的生活中農奴制度的存在。這箇爭鬥和第三階級的和全社會的利益有密切的關係，無論是主觀或是客觀地都站在科學的和理論的基礎上下工夫。應在上帝之前一切人平等的理論之後，是繼而代之以的新社會制度的理論家號召的在法律之前一切國民平等，他們要求宗教，信仰的平等，代替一箇固定教會的特權的地位。良心自由是新宇宙觀的口號；反對一切固定的宗教，休姆已經指定一般的自然的神學都不是科學，沒有客觀的一般強制執行的意義；宗教是私人的事情，——倘若休姆不站在哲學的立場上，簡直可以說這是抽象的超神論的觀點，而超神論的原意是承認抽象的宗教而否認一切客觀的教會。休姆的宇宙論也不承認我們是不知道世界產生說的基礎：關於第一箇“推動者”的問題，是在我們的經驗範圍之外的。至於關於靈魂不死的問題，休姆甚至於否認牠的主觀的存在，在他看甚至於沒有什麼物質的超越的意義。

法國的唯物論者比之於休姆要急激徹底得多多；現在我們的問題是要指明休姆論的發生和怎樣在和獨斷主義爭鬪中的社會的必要的勢力之中和休姆的特殊的觀點連繫起來。再看到倫理學上去，根本是沒有單獨的倫理學，牠完全被宗教所支配的。人類的行為只有在教會的允許之下纔算是正當的；倫理有禁慾主義的特性，新的社會的理論家，為生產力的發展而爭鬪，應當是起來反對這種禁慾主義的道德。啓明哲學創造出完全反宗教的倫理，英國的蘇格蘭的道德學家和另一方面的法國的唯物論者無神論者都從中起了很大的作用。在人羣之外的裁判人類行為的特權已經被消滅，人和牠的要求是被唯一的平等的法則所承認。創造出自尊的道德，沒有任何外來威權的意義；這箇新的平等的哲學在功利的特殊原則中推動，而在和禁慾主義的爭鬪中有重大的意義。在此地法國人是比英國人來得激烈些。休姆佔了中庸的地位，但是我們總看到休姆的哲學（一般的啓明的哲學）是在和神學封建宇宙觀爭鬪之中產生的，是新觀念的護法者的批評消滅了舊的理論。



哲學的最有興趣的一部份是認識論，牠有休姆論的複雜的地方，或是說得肯定些，是牠的主要的內容。

我們在上面已經看到，在封建的社會之中組織是壓制簡人思想的，而資產階級的，就是資本主義的制度，剛反過來，簡人（真理與簡人是資產階級的代表）壓制了全社會。封建的客觀的組織完全抹煞了主觀。為公民的自由的爭鬭在實際上得了簡人否認一切客觀的形式的理論；看作整簡世界都是簡性自由發展的障礙，而主觀是要去推倒這簡障礙；但是在一切外物崩頹之後，只存了一簡主觀，單純的自覺，倘若身外的世界和牠的政治的社會的機關都是簡性的障礙，那末肉體也應當成了靈魂的障礙，例如以前的列寇特早已對於一切都懷疑，甚至於懷疑到肉體的存在和實體。人類的簡性要去否認客觀的制度和牠的一般強制執行的法律禮節，客體不是主人，而主體倒是立法者佔有者，人是一切萬物的主宰。全世界應當服從他和他的要求。不是人要屈服客觀機關中的威權，而是社會應當被人的理智所駕御，總之。一切變為主觀，主觀包括一切，客觀的世界只有是主觀所承認的纔能存在，簡性對於全世界，好像是專制的魔王；所有限制牠的自由東西都要破壞無餘；神聖不可侵犯的只有一簡——主觀；客觀的大千世界都是不好，因為要消滅客觀的社會的制度……休姆哲學的最深刻的歷史心理的意義就在上面，牠在啓明哲學中建立了否定的基礎；因為休姆論

是懷疑客觀的世界，和牠的真理，所以就叫做懷疑論。在當時，要求破壞舊的社會組織的時候，休姆論確實是革命的哲學，破壞的哲學。

認識論包含了兩個重要的問題：關於認識的起源和關於認識的實質。在第一箇問題中間，休姆站在經驗主義者的方面去反對合理主義者。合理主義者所承認的思想與認識的起源，都要從中建立起有主宰的（A priori）世界，休姆論和牠比較起來算是進步的，因為牠反對這樣的演繹法的認識，而要歸之於唯一的經驗。在這一點上，休姆論也是反對永久不變的世界的信仰的，好像無所懷疑；認識的來源不在玄想和超人間的世界之中，而是在目前的經驗的世界之內——休姆是這樣立論的。我們是不知道那些物質屬於上帝和靈魂不死的思想的產生，那里是奴隸人民的認識。要從封建宇宙觀的保護者的手中奪下他們壓迫人的武器，新社會制度的代表人物應當打倒那些類似的思想的和他們根據了自己地位的批評的根源：我們只知道有經驗，只有現實的世界纔有價值，用實實在在的行為去滿足主觀。一切的注意力都着重在這一點。

合理主義者和經驗主義者之間的爭論是兩個社會宇宙觀之間的爭鬥，還可說：合理主義者由思想去建設事物的世

界，而休姆領導下的經驗主義者是由經驗的世界中產生思想。休姆是箇唯感論者：在他看認識是從反應中生出來的；經驗的世界是和反應的世界相符合的，倘若合理主義者的觀念是以爲社會的制度是從絕對的思想中流露出來的，因此社會制度是不動搖不變動的。那末，經驗主義，第三階級的利益的代表，却相反，預備去變動一切的社會機關，破壞舊的，創造新的，因此他們不承認絕對的思想。

“一切思維的材料是從內部與外部的反應中收來的；只是智慧和意志的混合與綜和”（休姆）。

休姆不能接受固定的絕對的思想，因爲社會的不變性就是從中產生的，同時他還要反對客觀的事物的世界，因爲新社會的代表對於這些“事物”是不能滿足的，因此他是從主觀的世界，反應的世界中出發的，要用主觀的觀點在自然和社會中創造自己的制度。

至於在第二箇問題上——關於認識的實質，關於物質與表現中的關係，物質與思維中的關係——休姆站在現象主義的立場上。休姆哲學的這一點是和以前的相反的。前代的偉大的哲學家擁護實驗主義，在斯賓若斯(Spinoze)的公式中有基本的表示：Ordo et Connexio idearum idem est ac ordo Connexio rerwm（理想的程序與關係是和事物的

程序與關係一樣的東西)。我們所認識的是存在於客觀世界中的物質的形態；推想的認識是可以的，因為有理智等做工具。

在休姆看，假設與事物質，物質與思維都是不相同的東西；沒有推想的認識。在心理學上休姆的這箇觀念是很明白的，我們可以想到，以前所有的客觀制度的事物都是不能滿足新的資產階級的理論家的慾望的；因此他用假認的世界來反對現有的世界。照休姆的意思，我們所認識的不是物的本身，而是牠們所表現的概念與感想。

資產階級的箇人應當是征服客觀，纔能鞏固自己；牠甚至於應當否認事物的存在；一切我們所叫爲的客觀或事物，牠只當作是主觀的反應。主觀是不接受社會的客觀的組織，這些都是抹煞箇人思想的獨主與自由的，因此他否認事物的秩序與關係；休姆以爲沒有超我的，主觀以外的東西，而只有內在的動因。

我們所謂的原因，他看不是實在的關係，不是事物相互間的行爲，而只是我們箇人設想的綜合。

所謂社會箇人的，封建制度等級的統一，秩序，實際的關係，都應分爲箇別的，獨立的，不相關的原子。每箇箇人思想都應當自有成見，解脫了萬物的堅固的客觀的關係；要自

已去選擇一切的規律，消滅一切自動的原因，因為要求社會的分子能夠交換存在。整個宇宙轉變為各箇不相連的份子，漠不相關。一切都用各箇的感覺上的概念或感想去解決；休姆否認一切的本體——無論物質的或是精神的。但是物質環境的否認已經和除我以外的，非我的原因相關。倘若在我們的感覺或感想之外沒有實在的事物，物體，相互關係的，那末，原因的來源要歸之於主觀：關係的原因只光是根據習慣的主觀的表現——事實上休姆的意見是這樣的。

在休姆的那箇世紀，啓明哲學的否認性中，已經完全證實這種趨勢是從人的理智主觀出發的。人在社會中或是自然中都應當自己去創造制度。所以休姆的宇宙觀完全和新興社會的觀念適相符合。

只要這箇趨勢是主要的從現有的具體的社會制度之下解析出來，那末顯而易見的，休姆論是不承認感覺之後的任何事物。真正的客觀不是事物，而是假設，或是說：世界的客觀性是完全包括在牠的主觀之中……休姆（馬克也是如此）否認物的主體，都使牠們變為主觀的原素。感想或感覺的唯一的內容。

休姆論是不能和發展的理論相聯合起來的。因為牠否

認事物的真的原因和客觀的關係，因此休姆必然結果要不承認任何的發展；在他看只有一起一落的久永的循環。他的懸思以為原因是我們彼此相互間的習慣，在社會中歷史中也是一切都依賴於習慣，這是“生活中的偉大的指揮官。”此地我們可以引用牢考爾（Rochol）的話，他站在完全和我們不同的觀點上，但是在關於休姆哲學歷史和認識學說中間有很正確的解釋：“休姆的唯名論在他的人類和牠的歷史的假設之中有絕大的影響，從這個觀點看人類的超世的思維是唯一的單位，而人類的產生在個人之前倒變了次要的問題。”休姆不僅是哲學家，並且還是一個歷史學家，我們勸告那一般要將休姆主義（或馬克主義）和馬克思主義聯合起來的社會民主黨員，要用發展的歷史的觀點去徹底研究休姆的哲學的歷史。

在他看社會不當作是一個個體，而是各個份子的總和，孤立的個人要從自我的觀點去看全世界，將自我的利益和社會的利益分開。各個個性形成獨立的世界，自己的世界；牠——社會唯一的主體。休姆的唯名論在政治經濟中也佔重要地位。史密特的學說就是人民經濟中科學的休姆主義。牢考爾也說：“這本書（亞丹斯密的“原富”）對於我們有什麼意義呢？亞丹斯密（Adam Smith）將休姆的理想

用到經濟的實際上，對於人類的分工的勞動給了牠特殊的意義，這個勞動創造人民的財富。但是他因此就要求盡可能的不拘束。一切關係的減少，經濟的各部門的極自由的分配與集合，箇人利益活動的協定。這些事務愈是能夠實在，發展起來愈是自由——這纔能夠創造人民的財富與幸福。斯密特是這個偉大的社會政變的先驅者，法國所曾經過去教訓的第一箇經驗家。他在自然的關係中將人單獨地分開，人本來從自然的關係中長成的。他看牠當作不動的可利用的機械的原子，他只認爲是機械的工具。他站在自私自利之上分析牠，以後就犧牲牠在資本的自私自利的競爭和無情之中”×’



以上的概論使我們得到以下的結果。休姆的唯名論和他的一切哲學一般地是反，舊的獨斷主義的哲學的反動新的社會在新的思想的形式之中要適合於資產階級的社會。休姆的歷史的使命是在破壞以前統治的客體。他的學說和生產力的發展有密切的關係，要將箇人從社會關係中解放出來，使牠成爲社會的唯一的“主體，”學理上認識的唯名論和經濟的政治的箇人主義相適合的，牠是生長於客觀發〔×”〕Rocholl,“Philosophie der Geschichte”S. 53.

展的關係之中而適合於新的社會和牠的要求的。箇人要否認現有的制度，一切都歸自己所有；主觀支配世界，牠絕對自由地去推倒舊的制度建立新的！就是哲學中的主觀論和偏見論。沒有任何的實在的必要性，倘若牠存在，那末主觀就要屈服於牠——原因的主觀性。休姆的唯名論是資產階級的社會的真理，箇人高居社會之上，主觀是箇暴君，但是倘若休姆論是當時生產力客觀發展的反映，那末牠要算是一種進步。現在資產階級的利益是和社會的利益發了尖銳的矛盾，就是和經濟的發展發生了尖銳的矛盾；全人類文化與利益的真正的創造者是無產階級，牠的存在不是在否認除我以外的一切的基礎之下，不在彼此不相關的原則之上，而是相反，唯一的只站在肯定其他人羣的存在之上，不否認客觀和除我以外的事物，而承認是無產階級生活的要求；在無產階級看箇人主義是死滅，而集體主義是站在一切人羣相互承認的原則之上，由此生活下去。無產階級在固有社會之中的使命，要社會自己是爲了一般人利益的有組織的筒體，因此無產階級需要新的理論的武器之中，理想方面，和資產階級分開——這種理論就叫做馬克思主義。倘若休姆主義是資產階級的社會政治的物質文明的反映，大吹主觀是認識的出發點，那末馬克思主義，卻相反，承認客觀

有重要的意義；因為只有無產階級承認客觀的世界而和其他主觀連接起來的時候，牠纔能為生存而爭鬪，不是各自為戰的鬥爭，而是一致，不是競爭，而是和諧同情，不是簡人主義，而是集合主義，不是主觀主義或偏見主義，而是客觀主義，不是敵對的競爭者，而是友愛的同志，不是除我以外的否認，而是肯定——這樣的無產階級所對於資產階級社會和牠的理論相反的反駁。生活中的新觀念要求新的爭鬥的工具和新的思維的形式。

孟德威爾Mangevelle 的倫理 和康德的“社會主義”。

無產階級不僅僅要進行政治的和經濟的爭鬥，並且還有學理上的爭鬥。牠用平的社會制度和新的宇宙觀去反對現代的社會和適合於這個社會的學說。能夠很堅決地擁護工人階級宇宙觀的好書，是牠手裏有力的武器。不久之前發現的卡爾考茨基（Kautsky）的“倫理和唯物史觀”就是爲了這個目的。在這個“教訓”之中考茨基老實地說他的作品是將無產階級的倫理去反對道德的統治的系統，我們要在此先聲明，對於考茨基的整個的基本的條件暫時不談，只要在和這本書有關係的孟德威爾的“蜜蜂的寓言”和有名的社會主義的先驅的康德講幾句話。

孟德威爾在倫理學中是資產階級熱烈的代表；他的理論，這是一統治階級的理論。在孟德威爾的倫理之中裝演起來的資產階級“崇高的”道德是很有興趣的。我們還看到康德的倫理是代表大部份的英國道德哲學和一小部份的孟德威爾的學說的特殊的邏輯的結果。

考茨基在“啓明時代的倫理”的一章中分拆孟德威爾的學說。考茨基在下面對於這時期的分拆是對的：“十八世紀中資本主義的迅速的發展，代西歐造成了這樣的局面，好像波斯戰爭以後的古代希臘在經濟的興旺的結果中那樣：舊經濟制度的很快的崩壞，而傳統的社會關係和人道的觀念都與日偕亡。開始用當時的見解去從新估計一切的價值，同時開始了思想的有力的工作，要去研究道德的實質與基礎的問題。新的資本主義的生產方法，破壞了封建社會的制度，無論是縱的或是橫的系統而歸之于個人的簡單的集合；牠將社會分爲各個的原子，將個性從封建的枷鎖中解放出來。由於社會關係中這樣變動的結果，就在一切有價值的事物中從新估計。這時候的任務是要從頭到尾徹底破壞傳統的宇宙觀，就是消滅封建社會的理論的基礎。新社會制度的理論家完全不想提到關於神的自然的事（因為上帝是不可知道的——或是最好，提高——到自然去）；他們承認國家

和君主的權利不是神的意志的表現，而是絕對人民意志主權的表現；因此這些價值都要被從新估計抹煞了去。所以道德不是神的命令或是神的囑言，也不是人羣中神的表現，而是‘自然的產物。’

總之，一切適合於封建社會制度的舊的威權，應當將位置讓給新的！應當用新產生的人道的，人的哲學去代替神學的觀點（所適合於“神賜的”皇帝的政專的）。以前一切歸之於上帝，現在一切由個人出發。人——主體，他的理智是思維的出發點。人的，理智的觀點算是適合於新興階級（資產階級）的唯一的觀點。這主觀保持了自出發的，人有特殊的交際的本能，人性本善。孟德威爾的觀念剛相反；他同意於息夫特斯畢爾所說的人的天性是爲了一般的幸福，但是息夫特斯畢爾講到天性本身是善的時候，而孟德威爾否認人性和共同生活本能的生成的善良；孟德威爾以爲人的努力本身就是利己的，自私的，因此牠們是對社會有益。人類的行爲的善良的標準不是爲了體面，不是爲盡義務，而完全是這些行爲的結果，經驗證明，惡事是比較利他主義的善事對於社會（統治階級的社會）的發展有更大的作用，因此孟德威爾的公式是說：箇性的惡劣（統治階級的）造成了社會的繁榮（也是統治階級的）所以也就是正義。讀者看到

孟德威爾是代表當時統治階級的利益的：他所以欲鼓吹性惡是要欺騙工人階級聽命於剝削者的天性的利益。所謂道德只是爲了勞苦階級而存在的。剝削者的財富是由自己的已的壽命，自己的在外界中的主觀的內容，創造一般的客體——客觀的真理，這就新興階級個人的利益和社會的利益合而爲一。簡單地說，是造成一箇基礎，一切階級的政治經濟（最後的孟却斯德派）和十八十九世紀的道德的哲學都是此作爲根據的。

孟德威爾——啓明時代的尼采。他和尼采一樣，要從新審查道德，在文化的名義之下鼓吹性惡。他發了一個問題：正義對於社會的幸福佔了什麼關係？。倘若在正義之下是要服從感想上的不可避免的義務，那末一切統治階級所說的正義論都是社會之害，使社會死亡。

息夫特斯畢爾的意見是說在箇人的本能和社會，正直的利益之間是有相當的和諧，孟德威爾的意見却相反，一切推動社會向前發展的東西都和一般接受的道德不相容的。息夫特斯畢爾是由這箇前提利己主義做護符；而工人應當盡義務，就是多多地工作，盡量地儉衣縮食。因爲要將勞動階級推到這樣的自殺自欺的圈套中去，還要用“共同發財”的名義，統治階級就採用了道德。照孟德威爾的意見看，

工人階級的暮氣與貧窮是統治牠的最好的工具，而道德是要將工人壓迫在奴隸狀況中的統治的方法。孟德威爾拿在理論上的東西，都是統治階級在實際上所實行的。

孟德威爾是箇勇敢的思想家，他所認為真理的他毫不顧慮地大吹大擂。倘若他在學理與實際之間有相當的和諧，那末以後資產階級的學者就中此產生出二元論來：他們鼓吹性惡，同時又讚美可憐的善良與義務，科學與生活彼此站在“反比例”的地位之上：資產階級的實際行動愈是野蠻，牠的理論愈是道德。

這是考茨基在自己的“論理”中所謂的“虛偽。”虛偽是許多社會條件之一，康德的學說就由此產生的。實際上康德的哲學帶了二元論的氣味很深：牠本身含有深刻的矛盾，只有在歷史的遠景中去研究他的哲學纔能明白這箇矛盾。

孟德威爾，老實說，是說明現有社會制度的真理；忠實的孟德威爾帶了粗暴的貪心保護自己階級的道德，打下了理論的基礎，引為系統。而孟德威爾又如此去否認一切道德；Determiner oest negatio（肯定的就是否定；）充分地做出資產階級的正確的正當的表示，要趨向于一般道德的否認。

康德在統治階級的道德的理論上和事實上的二元論中

建立起自己的倫理，但和孟德威爾都承認感覺上的傾向是自私自利的，因此我們不能做倫理的基礎，康德在人的‘絕對的自私自利主義’和道德行為之中不能找出任何的過渡，任何相接的連繫，因此在他看道德的行為是純潔的善良意志的現象。這樣的要求消滅玄學的哲學家，在倫理的問題中不得不好像正真的玄學家那樣思維：或是——或是。或是自私自利主義的傾向，或是“純潔的意志。”在牠們之間沒有任何的中立。因此康德將人類分為兩部份：一方面在人之上有感覺上的傾向支配人（和物質，實際有關），另一方面，人應當自己服從善良的意志（與義務有關）。因為感覺上的傾向我們屬於感覺的世界（*Mundus Sensibilis*），又是判決命令的主人我們又屬於固定的“明白的”世界（*Mundus intelligibilis*），孟德威爾是很對的：我們完全在感覺的世界之中，物質的世界——裏面沒有道德的位置，但是同時英國統治階級的理論學又將物質變為必然的東西（就是存在的舊的制度應當存在下去），康德很認真地說到當然的應該變為實在的（所要求還沒有實現的事應當使之漸漸實現）。當然，應當的事是法定的原則，什麼時候也不合於實際的；因此我們要求理想的實現。

統治人民的少數人不應當隨心所欲，而完全要依照自

己的純潔的意志。這種康德的“純潔的意志，”正如考茨基在他的“倫理”中所說一樣，不是別的，只是渺茫的抽象，什麼也沒有說出來，例如慾望——人類行爲的唯一的推動力，行爲——是在箇人的慾望和衝動中得了相當的傾向。但是我們不願意在康德的批評中逗留過久，使讀者注意到考茨基的“倫理”。

老實說，我們的目的，在此地欲對於康德的社會學講幾句話。修正派所以叫他是康德的信徒的，不是偶然的事，康德的學說只是哲學中各派的拆衷。康德在各種的問題都是站在中庸的地位，以後唯物論者和懷疑論者破壞了唯一上帝的靈魂不死的迷信的時候，康德確是和這箇傾向有了接觸，但是他同時要拯救執政者，舊制度的光榮。康德和我們修正派一樣，要站在第三者的裁判之上，在革命與反動之中站在中立的地位，就是站在改良派的那方面。國家憲法的變更，在必要的時候，只能用改良程序中的帝王本身去進行，而不是人民——革命的方法。×1在我們看，康德在他的許多中庸之道中，自己也應當這是最好的方法。真理論是他的人道論的一部份。在“實際的理智的批評”之中完全是一味的抽象，其中沒有分別的標誌，所有的東西都是同樣的

×1見康德的，Uetaphy Sikder Sitten” 168 169 頁

色彩，在這箇上面康德很容易被人認為是“社會主義者，”“無政府主義者”等等；但是我們只要將他的理論來合之于實際我們問康德對於他自己的理論了解的程何如，他怎樣將自己的人道的法則應用到實際上去，那末康德的社會主義就在我們眼前一目無餘，在適合于當時的要求之中，康德是人民意志的庇護者，就是所謂公民，自由的庇護者；“言論自由”是當作“人民權利的神像。”康德的人道的法律：“要使人類，無論對自己或是對別人，任何時候都不要自己只做工具，而要時時刻刻做主人”——自由主義本色的表現。康德的理論——自由主義的哲學。

康德只在人羣相互關係之中採取了個人的名義上的自由，所謂他的社會主義的內容也不過如此。考茨基所解釋的完全正確：“康德的人道的法則是反對具體的封建社會和牠的個人關係的不獨立。”〔×1〕在自由主義的辯護者看起來，農奴制的法律當然是野蠻的；用了去反對封建的理論是自由人羣的社會——完美的社會，自由競爭支配着這個社會，倘若讀者以為康德是現代所謂的德謨克拉西主義者，那就錯誤了。在關於公民參加立法的問題之中，康德主張經濟的獨立是做公民的三種資格之一。康德如以下那樣解釋：“於

〔×1〕見考茨基的“倫理”35頁。

工業的工頭，商店的夥計，僕役辦事員（不在國家公務的）未成年的，所有的女子，和一切執行他人指示使自己成爲生產的工具（教育與公安）的人，不是爲國家的，都沒有公民的資格，而他的生存是多餘附庸的。”“我在自己家裏所請的工匠和印度的鐵匠，他們帶着自己的鐵錘，鐵砧，鐵爐去尋找工作，要是和歐洲的銅鐵匠比起來，他們是獨立地將自己勞動的產物變爲商品，家庭教師和學校教員相比，波蘭的貧農和佃戶相比都是一樣——他們都只居於幫助人的地位，根據別人的命令做，要擁護自己的主人，因此他們沒有公民的獨立性。”〔×1〕

因此，那末沒有生產工具的人民（現在他們佔了大多數的人口）不能站在所施用法典的基礎之上去行施國家的選舉權。

他們只僅僅構成了社會的“消極的”部份，如康德所說，他們是依賴於別人的，康德不了解不是工人階級依賴於社會，生產工具的私有者，卻相反，是後面的依賴於前面的；他沒有看到卻巧是工人階級自己構成社會的基礎，生產工具的私有者在實際上只是簡單的寄生物，他們對於社會在組織

〔×1〕見康德的“人道主義者的玄學”國家法律的那一章，159—160頁。

不必要的，無利益的，甚至於是有害的。當時康德不允許將選舉權給工人，這因為在他的眼睛中，這個是私有財產者的國家，他們都一致要求現代社會政治制度延長。康德很肯定地說，在有法律的制度之下就可以成了這樣的情形，“每個人都確實去保護自己的私財，反對一切的強暴”。國家是爲了保護私有財產存在的

在短篇的文章中，連康德的法律論的立論點都不可能解釋到，但是我們要問：這箇法律論怎樣能夠和“社會主義的”人道的法律調和起來？難道“將人道主義者的玄學”從康德的系統中抹煞，就可拯救康德的“社會主義者”了嗎？不，我們以爲康德的著作是彼此相連繫的，他的法律論是實際上的應用“實際理智批評”的中和，我們以爲，只去看他的自由主義的辯護士和他的人道的法律都是只爲了去反對簡人的不獨立（奴隸的法律），我們最好是這樣去認識估計康德去，康德對專用警察的政府宣戰，而擁護法治的政府，但是沒有表現任何社會主義的傾向。相反，康德站在私有財產的立場上，而鼓吹說財產不是公共所能佔有，只有簡人能佔有。〔×1〕這是康德的“社會主義”的無恥的地方。

在偉大的德國工人爲解放的爭鬪之中，“社會主義者”康德站在反革命的方面，許是因爲工人沒有鐵，沒有鐵鎚，

鐵玷

[×1]見康德的“人道主義者的玄學”171頁

歐洲的死亡抑是帝國主義的勝利

奧斯威特史賓羅 (Oswald Spengler) 出版了一本厚書，用了驚人的題目“西方的死亡” (Der Untergang Des Abendlandes) 在不斷的時間中出了好幾十本，當然給了讀書的羣衆以有力的印象。史賓羅的風行一世的高調就是要使人去認識他的“哲學”這本書要是大戰以前出世，無論著作的文學的天才是如何的偉大、是不會引起人的注意來的，無論如何，是沒有人相信西歐文化“死亡”的可能，沒有理想力健全的人會對於史賓羅 (Spengler) 的法螺來注意的，但是世界大戰造成了新的環境！世界經濟遇到嚴重的恐慌，德國帝國主義躺在荒墟之上，王朝崩頹，武人們失了過去的作

用，在資產階級與社會之中充滿了因地位所造成的頹唐與不滿的情緒，顯而易見的，這些社會條件是預言出現和被麻醉‘羣衆’盛大觀迎的最好的立場。全世界都和我們一道死亡！這是德國的國家主義者和帝國主義對於仇視的敵人理想的報仇的性質。

史賓羅的目的是要創造哲學歷史的理論，從這個理論的觀點去從新估計一切文化的價值和世界歷史的事件。史賓羅在他自己的歷史的玄學的基礎上去建立整箇萬有的哲學的宇宙觀。他的哲學歷史的觀點是怎樣的呢？

從來沒有人——史賓羅大膽地說——去想過歷史的問題與構造。將來的時代是完全不可信，充其量，我們對於歷史過程的概念好像當牠在筆直的線，單純一致的直線，這條線從古代一直引長到今天，在這條線上穿滿了所謂歷史的事件。

因為有了以上所說的歷史現像中的觀點，偉大的歷史的形態學的問題，到現在我們的眼睛還沒有能看到。西歐是代表一箇中心，偉大的文化與世界歷史的事件都繞着牠轉。這種歷史的認識只是證明西歐人的傲慢與自負。埃及或中國的古代歷史中的重要事件，都束之高閣，好像西歐歷史的事件對於我們有最主要的意義。我們將我們的文化變為

世界生活的中心，但是在同一的基礎上，中國的歷史是可以不經過十字軍遠征或羅馬時代向前走；這些事件在我們的歷史上都有特殊的作用的。顯而易見的，這些話只能哄騙“鄉下人的眼睛”。當然，政治的行動家和社會的評論是可以估計另外一箇時代的意義的，文化以箇人的愛好為轉移；而思想家應當摒除了這種觀念。

歷史的偏見的系統應當改為公平的系統，在這裏面從古代起，印度，中國，埃及都應當佔同一的地位。每一種文化形成獨立的世界，代表出特殊的組織，“出人意外地”產生出來，現實了牠的基礎和滅亡的可能性。文化是某種制度的外部的表現而和牠的精神相適合的。誰要認識文化的真正的內容和特性，他應當先明白適合於文化實質的精神。每一箇文化的組織自己都是獨立的閉關的系統，生活牠自己的特殊的生命，創造自己的價值，自己的科學，藝術，技術，社會的和政治的機關。在文化之間是沒有什麼繼承性和內在的關係，古代的世界死亡，永不復回，好像西歐死亡不復回一樣，沒有人承繼牠的遺產。人類是世界歷史的唯一的主角，也沒有了。每一箇文化有自己的歷史，和別的文化的歷史生活完全不同。這樣的觀點，——史賓羅說——在我們前面揭示出“一切美麗的，運動的，光明的豐富，這是今天以前

沒有一箇天才的眼光所見到過的”。以前關於時間，空間，運動，私產所說所寫的都是錯誤的，因為以前是一切人都有同一的自覺的形式。而“自覺的形式”是存在於各種不同的文化中，或是在牠們的精神的基礎之上。

文化心理的形式是從一定的宗教的情緒的混合之中產生出來的，而這箇宗教的情緒有絕大的能力，最實在的一切的科學，例如數學或是機械學，說牠們的基礎與來源都是宗教。西歐的機械學是基督教教理的反映。近代的自然科學可算是我們的文化的動力，不僅僅說宗教是牠的來源，牠是從宗教中產生的，並且說牠永久依靠於宗教，受牠的影響。除了宗教之外沒有文化。

文化的組織的生命建立在精神或靈魂反抗外部的物質世界的不協妥的爭鬪之中，靈魂是要實現自己的“理想，”自己內在的可能性。靈魂是純潔的固體；牠的實質建立在不斷的創造中，不斷的行爲中。這箇行爲的產物構成各種標誌的結合，都根據於經驗的，但是只是實質背後的表面和外部的反映。那些裝飾，例如石棺中的裝飾，都是一定精神情緒的靈魂要求的表示，只限於當時文化的人們。由肉體的表現開始——各箇人的面相，儀容，身材，以及整個階級的民族的都是一樣——一直到經濟的，政治的，社會生活的形式，

或是永久一般強制的認識的形式爲止，——這些都是自己特殊的神念或靈魂的表示的形式。精神上表現的結合造成文化的外形，靈魂的感覺的形式。但是這箇感覺的形式是和當時文化的人羣的認識“真理”相適合的。我們能夠將埃及人和印度人的靈魂改變爲完成的形式。我們，西歐文化的人，要去追索埃及的希臘的靜力學，我們就用到我們的內在的經驗，這是和埃及人或希臘人的經驗生活完全不相同的。

一切文化的最初的象徵是決定於一切其他象徵的性質，就是決定於一切外部文化的形式。每一箇文化心理的形式都經過和感覺到一切的自由。自由的認識是和死亡的理想有密切的關係，是死亡的恐怖和空虛前的空佈都是一樣東西。希臘人的“幾何學的”幅圓或是阿波龍諾夫靈魂是和浮士德的靈魂的“分析學的”幅圓是不同的，就是和西歐人的相反。古代人的“幾何學的”靈魂是趨向於安靜，注意力集中在結論中，一剎那中，和肉體之中。浮士德的靈魂是趨向於無限制和政權的意志。這是一切文化現象的基本特性。也就是古代數學，物理學，機械學，藝術和近代西歐的根本的不同的地方。

古代的靈魂創造出機械的靜力學；西歐的——機械的

動力學。在數學中浮士德的精神看因數是溶和在各箇行進之中。阿波龍諾夫 (Apollonov) 的精神看數目字是固定的有限的數量；這是最明顯的幅圓不同的認識。古代世界以為運動是“改變”的表示，而浮士德 (Faust) 的精神的運動的理論是見到無限的“趨向”。三箇機械的系統——靜力學，化學，動力學——符合于三箇文化心理不同的形式：阿波龍諾夫的，魔術的 (阿拉伯的) 和浮士德的。並且牠們和三箇不同的數學的概念是相符合的：幾何的，代數的，分析法的解題。在藝術中有：靜體的，阿拉伯的，立體的。在物理學中有：固定的，內蓄力的，行進的機械的程序，總之。阿波龍諾夫的精神是以靜力論為特質，浮士德的——動力論。

古代唯物主義者婁克威巴和德摩克李德的原子說是和阿波龍諾夫的精神的基本原則相適合的，只是在形式和範圍的大小上彼此不相同；這是完全雕刻學上的要素。現在西歐物理學的原子說——力量的中心；牠們的不可分的性質有特殊超物質的意義。西歐人的基礎是力的認識，運動的，進步的認識，政權的意志的認識；古代人的基礎——形式的，靜心的，窄義的認識。

只有精神是決定文化一切現象的內在的關係。“在分數和劉道維克十四的國家的原則之間，在好像國家形式的古

代城市和幾何的題解之間，在西歐繪畫的展開的遠景和用鐵道，電話，遠射砲征服了距離之間，在和音的樂器和信用借貸的制度之中都存有很深刻的形式的關係。”每一種文化的玄學，數學，宗教，物理，藝術，技術的一致都是根據于牠的“靈魂的”或“理想的”一致。在這上面史賓羅的宇宙觀的一部份是和黑格爾相近的，這是讀者們自己能見得到的，無用解釋。

由“形式”的統一的原則，形成文化的混合中的形裁和相貌，是文化的歷史家與哲學家研究的專門的對象，分析學的或是可以叫做同形學的原則在史賓羅的歷史的理論中佔了特殊的地位。由這箇原則上，我們可以得到比較各種文化的機械的，物理的，政治的等等系統，決定牠們對於當時文化組織的相對的意義。用分析法的原则的帮助，我們將還未發展完全的文化去和已經消滅的文化正確地互相比較。歷史科學的任務是將和歷史形式相合的生產的有關的事物的比較的研究。倘若我們注意到史賓羅所決定的每箇文化的繼續性為一千年，每箇壽命都是一定，所有的文化的繼續性都是一樣，那末很明顯的，“年代學”的原則和“年齡”的理想聯合起來，可以很容易的預先看到歷史的事件。史賓羅將古代的禁慾主義和現在的社會主義相比較。站在“年代學”的

基礎上，得出了西歐文化和社會一樣的相對的死亡的結論，但是我們看沒有看到像古代禁慾主義那樣的我們的文化的衰落的徵象。

在十五世紀以後，歐洲已到晚年，從此很快地走向死去。歐洲前面的死亡是牠的文明時代的不可避免的結果。所有的文化都經過三個階段：混濁的狀態（史賓羅所說的‘混亂的最初的狀態，文化本色的狀態和文明的狀態。最初的時期是文化組織的童年時期延長很久的、這是精神上的形式的與力的總和的準備與形成。真正的文化的時期，這是創造緊張與擴大的時期，就在這時期中建立了深刻的玄學的系統，產生了偉大的藝術的作品，奠定了社會的政治的組織的鞏固的基礎，——總之，這是文化光明的，牠的一切生活力發揚的時期。文化的時期以後就是文明的時代，往往是延長二百年至三百年。這是機體衰敗的時期，日近於死亡。

年齡對於文化的形式有組織上的意義；牠在一切人民的創作中都蓋上了一定的戳記。年齡在一切的創作之中都可以看得出來。反過來說：根據文化形式的行為的特質，我們可以決定牠的年齡。所以‘年齡’與‘年代學’對於史賓羅好像有了神祕的價值與意義。

文化的精神與肉體的二元論是要承認兩種不同的認識

的方法——理解的與直覺的。我們用理解力只能得到了事物的“外表”，要去澈底明瞭那現象後面的事物的實質，要有特殊的機體——“神的直覺，”這是神所賦與的、永久不死。

一切的文化都用命運主義的二元論和不解決的矛盾去認識。靈魂就是生命，而生命就是永久的奔流與停止；牠和時間，和命運的認識永不可分。命運和時間的每箇人的生活上的感想相同，這是一切完成的東西的不可避免性，生活過程的先決的不可挽回的性質，命運的祕密是隱藏於時間之中。所以命運於時間都直覺的經驗的形式。

文化的本身——象徵的結合——依然是幅圓和因素的模形，因為“象徵”是不動的死的東西，但是“象徵”又是精神創作的產物，那末就是時間生產幅圓，命運是主要的動因，精神是世界，歷史是自然；生就是死。這箇相反的方面有兩箇宇宙必要性的形式——組織的與機械的。機械的或無組織的邏輯是產生於和組織的邏輯爭鬪的結果之中的科學。機械化的理解是起來反對爲了裝飾的不可思議不可捉摸的命運，而要牠受自己支配。

文化的組織時期的特性是命運必需的承認和服從牠的表現。人完全看到神的意志。人類以後利用了創造出的科學去征服了命運，以理解的暴行去反對不可思議的神的意

志。在這箇由宗教與玄學到實用科學的轉變之中，史賓羅以為是由文化過渡到文明。文明就是科學的理解的認識，“殺死了”命運的和不可思議的理想——因此史賓羅非常煩悶憂愁。宗教與玄學都是從不可思議的承認中出發的，而要去任牠們支配。人民應當受盲目的命運和世間牠的活勢力支配。科學的認識推翻了不可知的，不可思議的東西，並且推翻了那些屈服於“命運”的人的意志。理智的“大膽”是牠揭開了現象的內部的關係，將命運握在自己的手裏，“推倒”立在生活上的神祕的勢力。

文化和文明一樣，是和社會的組織相連繫的，文明——世界城市的產物，文化也是和土地，鄉村有關係的。在文明時代在歷史的舞台上跳上了“寄生蟲”，“無形的羣衆，與一切的遺傳都沒有份。文化的創作是從“人民”的土地中生長出來的。曾有過為生活意義的理想上充實的爭鬪是發在農民的“田野的”靈魂，就是貴族僧侶的，和舊的城市的世俗靈魂之間的宗教與玄學的立場上的。現代城市的居民——合理主義者，是無神論者，過激者；牠對於宗教和玄學已經不相關，對於“農民”的關係是仇視的。牠否認世界與生活是上帝所賜的命運。“人民羣衆”在現代生活中有絕大的作用，他們和文化宣佈無情的慘酷的戰爭，就是和貴族，教會，皇朝，特

權宣戰，所以“文化”是要從玄學的烟霧中解放出來，史賓羅抱緊了牠不放，在我們之前將“祭壇，神龕”搬到聖像那裏。

文明時代所表現的是合理主義，自然主義和唯物主義。一切生活基本的合理主義的批評和一切相等的自然主義要求消滅特權與被奴役之間的歷史的區別，用正當的社會的制度去代替現有的國家的組織。從這些關係之中又產生出新的社會主義的平民化的道德，牠有事實上的任務，目的是生活形式的改良。神經過敏的文化的“傳統的”道德承認物質的“嚴重”和命運的不可免避，同時社會主義立了自己的戰略上的計畫去“包抄”命運的後方。社會主義的或平民的倫理是根據於人道的，牠鼓吹大多數人的一般的友愛與幸福和民族間的和平。

倘這些奇怪的東西真能實現，——不能否認的——那末，看得見的，我們是在世界末日的前夜，文化死亡，歐洲腐爛，牠現在喘悶之中，已經在臨死前的痙攣之中掙扎了……



照他們所說那樣，文化的推動者和創造者是貴族，僧侶與皇帝。在史賓羅看，資產階級甚至於在文化之中都不能佔一席之地。因此毫無疑義的，從法國大革命起，文化的組

織的時期已經告終。史賓羅的公式確實是不符合於歷史的事實，因為合理主義，機械主義，自然主義以及一部份的唯物主義是十六，十七，十八世紀的居統治地位的思想的潮流。但是史賓羅對於事實是怎樣呢！“事實，”經驗的事實只當牠是現象背後的玄學內容的“象徵。”因為要了解事實的正真的意義，一定要有“神的直覺。”牠能在經驗的現象的世界中得到“更深刻的意義”。從玄學的觀點出發所看的“事實”有時和我們一般俗人所看的迥然不同。合理主義與自然主義在這些條件之下，從玄學的實在的基盤之中跑出來和牠反對。也許黑格爾在這箇觀點上，在玄學中是很明顯的自然主義機械主義的表白者。這是由史賓羅所發生的事實。但是，很明顯的要久站在這一點上和史賓羅爭論是完全不可能的。他的歷史的“玄學”保留着，或者完全取消，或者作為信仰。光榮的信教徒！但是我們不是裏面的人。

史賓羅給了自己一箇任務，要去肯定在科學，藝術，政治，技術中的國民性的原則。這箇國民性的原則是以普魯士帝國主義的特殊要求為標準的這些目的是我們的思想家要在各種的文化之中或各種文化心理形式之中造了中國的萬里長城，沒有萬有的客觀的真理，在一切上面都有了“國民性”的記號，沒有階級，也沒有人類，每箇人或每箇民族對於

種的關係只是勉強的事。這個義務只僅僅是對於自己的形態或自己的人民的關係中纔有的。總之，一切都是國家的，連社會主義也是國家的。

文明的問題是和無產階級與社會主義的問題相符合的。無產階級——下層的無形的羣衆，完全驕視於文化，宗教，玄學。無產階級自己建立特殊的社會主義的宇宙觀，根據於合理主義，肉慾主義，唯物主義。在他看社會改造的事實的任務有充分的絕對的意義。工人階級的出現於歷史舞台開始就叫文化的死亡。老實說，在這個“哲學”之中並沒有新奇的東西；各國的反動者看見了無產階級中的野蠻，這個野蠻是來破壞文化，消滅牠們的一切無價之寶。

馬克思主義是國際工人運動的共認的理論。因此史賓羅在滿書中都和唯物史觀作公開的爭鬪。馬克思——史賓羅說——在固有事物的批評中是有力的，但是他是表面的孤立無援的作家。在馬克思的對於歷史的關係上是很明顯的，歷史，他當作是進化的過程。人類什麼目的都沒有。人類的幸福——混蛋的理想。世界的公民——討厭的句子。“我們是一定世代的，一定國家的，人羣的，種族的人們，”我們要一定屬於那一個形式，我們的生活纔能達到“有意義的深刻的”地步。我們愈是承認國家的限制，我們的

行動愈是有意義，有價值。

社會主義也是國家的，藝術，數學，哲學，都是一樣；工人的運動是根據各箇人種而存在的，他們彼此仇視，和民族仇視一樣。在反對德國的大戰中，來了心理上好像社會主義的同盟國去抵抗協約國的資產階級，但是這箇戰爭是反對真正的普魯士的社會主義，普魯士德國的社會主義的敵人不是德國的資本主義，牠早已被社會主義的精神溶化，而是協約國的假社會主義。公開的德國的社會主義的領袖——史賓羅很擔心的——不懂得這箇簡單的真理，不知道除了普魯士的社會主義之外是沒有別的社會主義的。法國的社會主義是建立在社會復仇心的淺近的感想上；這是怠工懶惰的社會主義；英國的社會主義是資本主義的特殊的方式。英法的工人都是自己的種族的明顯的代表。只一箇有不同於英法的普魯士社會主義纔是宇宙觀。普魯士人——天生的社會主義者……

普魯士的粹國叫：政權屬於政府，箇人代國家服務，皇帝——第一箇公僕。這箇概念是所謂威權的社會主義的主要的內容，這箇社會主義根本就是反革命的，反德謨克拉西的。威權的社會主義早在十八世紀就在普魯士產生了，今天我們的使命就是回轉到十九世紀的理想上去。但是可惡

的馬克思主義是專門搗亂的。馬克思主義將一部份的農民與機關辦事員變為“第四等級，”而別的優秀的部份——變為第三等級，以後面的做階級爭鬪的對象。

馬克思主義的政黨在 1917 年的革命做了失敗的把戲，因為他們的根本的錯誤是要實現德國已經成為事實的東西。事實上，社會主義是什麼？——史賓羅問。他答道：社會主義是人民實在情緒的政治的經濟的，社會的本能。在這箇本能之中有舊的浮士德的政權的意志，軍事，經濟和智慧關係中的無條件的世界的統治的意志。這箇本能在世界大戰的事實中，社會革命的理想中有明白的表現。站在我們的文明前面的任務是要用浮士德的技術將整箇人類鍛煉成一箇單體。在這中間包合了帝國主義的內在的思想。史賓羅由此將社會主義和帝國主義混而為一。普魯士人是浮士德靈魂的化身，最單純而完全的。因此普魯士人要被徵募去執行社會主義和帝國主義的使命。

普魯士的理想和英國的不同的地方是在超人的“結黨”的原則之上。英國——資本主義的古國，普魯士——社會主義的古國。“高根暫林”（執政者）是“地方公社”精神的推動者和國家的公僕。英國的小島的地位可以適合於箇人主義的發展，使人民存在不需要嚴密的國家的組織。箇人主義仇

視秩序，而表現於對於比較薄弱的人民與階級的慘酷的剝削之中。

國家的和勞動的理想在普魯士人之中很有力而活潑。每一箇階級對於自己的社會的任務有深刻的自覺與整箇服從的感想。不是如英國那樣以財富而是以“傷痕”做標準去決定每箇屬於那一箇等級，因為勞動對於普魯士人有獨立的正當的價值；勞動是他的使命。普魯士的，或是社會主義的倫理教人在生活中去履行義務而不是如英國資本主義的倫理所要求的發財。

在兩個國家中的社會的等級不是同樣的性質。英國的下層階級沒有任何意義也沒有任何作用。普魯士的勞動階級是以得到的“傷痕”的多少來決定牠的作用的。社會主義的制度有牠的基本的威權，因此普魯士——社會主義制度的理想國。普魯士人輕視財富而聽命於自己的領袖的威權。普魯士人的經濟行為的目的是整箇的幸福與光榮。這箇經濟的理想是和國家的威權的原則有很密切的關係。每一箇社會的份子都得到所謂國家組織的威權所派定的經濟的任務。“高根曹林”執行了社會的治民者與組織者的作用，而以這樣的精神去訓練德國人。

英國的經濟制度建立在剝削與掠奪的原則上。馬克思

主義是英國資本主義的產物，完全和牠適合的，但是只是對牠適合，不能適合於別的，因為只有在英國纔發生資本與勞動間的慘酷的爭鬪。但是不要忘却，英國工人的運動和社會主義完全不相同的。英國的社會主義完全從資本主義的精神中產生出來的；而同時普魯士的資本主義反而實際上已經社會主義化。普魯士的資本主義在特殊國家制度的和國家的經濟的管理的意義中早已採取了社會主義的方式。所以英國與普魯士是彼此相反的，好像兩箇不可調的經濟制度。而兩箇民族都是浮士德原則的代表，他們都要用自己的理想和自己的意志去影響世界上一切其他的人民；一方面還沒有完全征服另一方面之前，這箇兩箇民族間的爭鬪是不會停止的。這箇應當在一般世界的範圍中解決的問題，可以列成以下的幾句話：應不應當世界的經濟變為世界的組織，就是在普魯士的原則支配之下，還是牠採取一般的世界的組織，剝削的形式，就是受英國的原則支配？

在英國的原則破壞之後，要使馬克思的假國際也同時取消，應當以真正的普魯士的國際去代替，但是這箇國際只有一箇種族理想對於別的種族的戰勝之後纔有可能。史賓羅說，應該記得，在實際的生活中沒有妥協與調和的餘地。此地只有戰勝或是死亡——人民與文化的死亡。宣佈法國

人和英國人的死刑，因為他們的文化早已腐爛，這些民族的創造力早已消失。這些衰落的組織，現在還苟延殘喘。另一方面是德國人。德國人——年青而強壯的民族：“我們的死亡在遼遠的將來的煙霧之中。”活在現在的世紀中，自己的存在好像與浮士德的文明有密切的關係，我們德國人的前面有偉大的使命，現在在羣衆中還沒有實現的可能。很明顯的，世界上的霸權只有應當屬於德國人，浮士德的人民中最有力量的，最年青的民族。德國人，是唯一的負有實現世界文明的理想的，世界國家的理想的，國際大同的理想的使命的民族。

“真正的國際，——史賓羅說——這是帝國主義。”在國際前面的任務是用一個組織的原則去做浮士德文明的征戰。歐洲在危機之前變為英國人剝削人民的贓物，英國人要使一切人變為奴隸。在這些條件之下，普魯士人負有救世界的使命。但是普魯士只有將德國工人從馬克思主義和馬克思的國際下解放出來纔能執行自己的使命。換句話說，只有德國的工人承接了帝國主義的理論和“舊的普魯士的勢力”就是專制皇帝與軍閥——和這些文化的真正推動者與創造者——結了同盟以後，普魯士纔能實現自己的帝國主義的志願。

但是德國的工人已經被文明“破壞”不堪，那末應當用真正的普魯士的社會主義去“貼補”牠。

史賓羅說，在馬克思的聰明的眼光之眼早已看到，倘若在英國的原則勝利之下，歐洲有很明白死亡的前途。因此他用全力去揭穿英國的私有財產的認識。但是馬克思的公式只是純粹消極的性質：剝削者的剝削。但是除了這箇消極的公式之外，其中還包含有普魯士的原則：對於財產的“自重”和要將包含於中間的力量使社會變為整箇——國家。這箇問題就叫做社會化。但是這是“高根曹林”(執政者)所對於馬克思的預先暗示過的，因為普魯士的政府從威廉第一起，一直到最近，都施行社會化的政策。但是誰“破壞了”“高根曹林”的偉大的事業的呢？當然又是史賓羅所恨的馬克思主義者。

史賓羅說，馬克思的社會化的認識，完全是錯誤的，因為社會化完全不是說用棄絕私產的方法將私產沒收為全社會的，全國家的。社會化——不是名義上誰佔有的問題，而是純粹的管理上的技術的問題。舊的普魯士的社會化的理想是在私產法和生產力的一切綜合的繼承的仔細的考察，正式地受立法的支配。因此社會化是要漸漸將工人轉變為經濟的職員，企業家——有廣大權限的適當的管理，”“私產

——好像舊時的采邑，和一定的法律，義務有關係。普魯士官吏的社會主義的材幹是實現‘社會化’可能的保證。普魯士的官吏的形式——世界第一——是高根曹林所訓練的。德國的工人應當變成這樣的官吏，因為將來的國家——官吏的國家。”

史賓羅說，保守黨的理想，在這些條件之下，是和無產階級的理想相同的，因為大家都是要用立法的手段去將經濟生活國家化，但是這樣的任務只有專制皇帝纔能完成，他是“自己種族和自己使命的宇宙觀的傳統的”繼承者。他在爭論的事件之中有第三者裁判的作用，因為皇帝是超出政黨與階級之上，以整箇國家為念的，在社會主義的國家中，他可執行“指導者”的指揮，根據道德的程度。總之，皇帝——唯一的反對商人（英國人）的保護者。共和國是國家政權的拍賣，“總統，內閣總理或是人民的全權代表都是政黨的私人，而政黨又是出錢的人的私物！”

歐洲的，以及全世界的命運都取決於德國。應當牢記，普魯士主義和社會主義——都是一樣的東西。馬克思主義和階級的利己主義所以不好的原因，因為社會主義的無產階級和保守黨到現在還彼此仇恨，“他們的聯合是高根曹林的理想，同時是工人階級的解放，”無產階級應當和馬克思

主義的炫惑，假國際絕緣。工人階級只要有普魯士的社會主義，或是沒有，——史賓羅駭工人。而保守黨員的或軍閥的教訓也乘時而來，保守黨員也要從階級的利己主義中解放出來，他們應當明白，德謨克拉西——是現在的政治的形式，我們和牠實在沒有什麼關係，倘若保守黨員不願意死亡，他們應當自覺地站在社會主義的這方面，德謨克拉西不應忍嚇了保守黨員，因為所說的不是牠的英法的形式，而是普魯士的形式，我們的自由是建立在從箇人的經濟意志下的解放之中。

這箇帝國主義的哲學最後是火速號召一般年青的人，以自己前面的偉大的使命訓練自己，我們，——史賓羅說——要“社會主義的支配自然的”階級。社會主義是統治世界的政權，帝國主義的國際的實現。只有經過德國工人和舊普魯士國粹的“最優秀的創造者”的聯合，纔能達到。

* * * *

關於西歐文化滅亡的不可避免的的根本顛倒的綱領，現在是一目瞭然的。牠的意思是說，普魯士還可以拯救歐洲，因為普魯士的死亡“還在遼遠的將來的煙霧之中”。普魯士帝國主義的勝利可以挽回西歐文化的死亡。

關於文化死亡的綱領的理論的基礎是極端簡易的。史

賓羅在擁護他的理論之中引了兩箇辯證：一箇是玄學的，另一箇是經驗的。玄學的證據表現在一切的史賓羅論文化的概念之中，他看文化是有物質本身靈魂的機體，靈魂有有限的可能性；這些“可能性”實現之後，靈魂的力量就消滅了。靈魂將自己的“理想”灌輸到事實上以後，牠就衰老，死亡。但是這種觀念是不能應用於一切的，至少對於那些不能適合於文化“靈魂”性質的東西是不適用的。另一方面，牠又是和經驗的事實背道而馳的，在各箇文化的相對的延長性中，例如中國的文化，也是證明這箇觀念是不合的。

第二箇“經驗的”辯證，是建立在古代世界和西歐的分折之中。西方的文化是向社會主義是向古代的禁慾主義走，就是向衰老的時代走。分折法的分身，已經是很靠不住的，而要在隨便的兩箇現象之間的一箇分拆的基礎之上去做適合於歷史規律的結論，那末牠的理論上的價值差不多是等於零。這是問題的形式方面。其實在禁慾主義和社會主義之間的相似類的地方也正如史賓羅和……馬克思。禁慾主義猶如史賓羅，要求人受命運的支配，而現代的科學的社會主義，正如史賓羅所承認的一樣，是合理主義的，無神主義，積極主義的，而要將人類由奴隸的命運中轉變為“命運”的主人。難道社會主義的勝利的保證和文化的救亡不是如此嗎？倘

若宗教與玄學是從舊文化之中生長出來的，那末這箇舊文化和牠的推動者，保護者，創造者的階級一道滅亡。但是能因此就說宗教與玄學是構成一切文化的絕對的內容？當不然，不能！史賓羅深信一切文化都有牠的宗教的根源，因為當時是沒有宗教與玄學，沒有科學，沒有藝術，也沒有文化。這箇只是史賓羅的許多的沒有任何基礎的觀察裏面的一種，因為現代的文化是在和宗教與玄學的爭鬪中纔產出進化到光明的地步。文化的內容是隨時代而改變的，文化本身是保守着並且不斷獲得新的進展。社會主義不是要破壞文化，而是走向牠的“進展”和牠的將來的發達，以新的內容放在舊的基礎之上。或許是可以說文化某種的內容的“死亡，”而不是整箇文化的死亡。

用什麼去決定文化的性質？用牠的精神基礎上的本性——是史賓羅所答復的。但是每一箇民族，甚至於每一箇等級（不是箇人）自己都有“精神，”那末文化的統一的精神就為彼此精神的不同而東西分散。我們這樣所得的是由少變多，由多變少。在浮士德的精神的“範圍”之中，據我們所見到的有普魯士的和英國的精神，有各種的“本能，”彼此相對，而同時又大家形成了統一。顯而易見的，此地的趨向於統一的“全人類的精神”（或“絕對的精神”）的結論是自己也會壞

疑起來的。但是史賓羅是堅決地站在文化心理形式的，絕對各種彼此不相關的立場上。但是他的邏輯上的矛盾是顯而易見和“心理學的”程序，國家主義者與帝國主義者的程序相符合而說得通的。最後，史賓羅以為真正的“真體”只是牠的“特殊”民族的精神。

在他的一切哲學歷史的概念中都是如此，他確實是他的先生戴尼婁夫斯基 (Danelevsky) 的忠實的學生，他的先生是俄國國家主義的理想家，在一千八百六九年就在文化歷史形態的學理中，形態學的理想中，分拆法的原則中和年齡學中都詳詳細細地說到——總之是指示史賓羅無微不至。在這兩箇作家的並行的研究之間，再尋不出更能比他們相似的，我們能在戴尼婁夫斯基的基本的思想中，證明史賓羅的“美洲”是早已被人發現的東西。戴尼婁夫斯基和史賓羅一樣，是從單一的文化歷史形態的思想中出發的，由所構成牠們的“實體，”中纔有歷史的事件。人類——抽象的認識，而不是實體，講到人類的統一，只是歷史的主觀絕對不來談社會政治發展的理論，和民族發展過程中的文化，科學，藝術的開始的繼續性。黑格爾的人類發展的系統是說各民族的历史是整箇線索中的片斷，人類進步的程序的階段是根本錯誤的，整箇的文化是沒有，只有各箇文化歷史形態

的發展，是一羣平行的直線，永不相遇，永不相交，戴尼婁夫斯基差不多和史賓羅一樣向歷史家攻擊，因為歷史家的“一切歷史現象與事實的共同的結合，分牠們為古代的，中古時代的和近代的歷史的時代”〔×1〕並且說“歐洲的，或是日耳曼羅馬的後裔的命運。是和全人類的命運相同”〔×2〕“將歷史劃分為古代的，中古的和近代的，或是再加分為上古的與晚近的——戴尼婁夫斯基說——或者根據發展的階級的一般的劃分——不能完全包括了歷史的豐富的內容。人類生活的歷史的方式，和植物動物界的方式一樣，和人類藝術的（雕刻與繪畫）的形式一樣，和語言（單音的，復音的，彎曲的）的方式一樣，和靈魂的表現一樣，都是要實現美。善的形態（牠們完全是獨立的彼此的發展是不能混合起來的），不僅僅是依時代而改變，完備，並且依文化歷史的形態而各箇不同。因此，老實說，只有在某一種形態或所謂的文明的內部，——纔能劃分那些歷史的運動的形式：古代的，中古的和近代的歷史。這種劃分，

法是附屬的，主要的應當根據於文化歷史的形態的不

〔×1〕見戴尼婁夫斯基的“俄國與歐洲”第三版，1888年的。82頁。

〔×2〕”見戴尼婁夫斯基的“俄國與歐洲”85頁。

同，所謂宗教的社會的，物質的，工業的，政治的，科學的，藝術的獨立的各不相同的範圍，總之，是歷史發展的不同”〔×3〕”

這兩國家主義的理想家的爭鬪，主要的是要反對整箇的人類是歷史進步的主體，並且反對說文化與社會的建設，藝術創作的，與科學，哲學思想的現有的全人類的形式相適合的全世界歷史的觀點。

“德國的哲學——戴尼婁夫斯基說，——是要肯定所有的偶然性與相對性，而與絕對性作戰，並且要征服牠。社會主義也是要想尋找社會物質文明的共同的方式，牠是絕對的，要將全人類幸福，不管任何的時間，空間或民族。在這樣的趨向之中，很明顯的是對於全人類的熱情。”戴尼婁夫斯基是和所謂法國的空想的社會主義是有緣的，空想的社會主義是以爲一切社會制度的缺點都是愚蠢的結果，而不是歷史發展的必然的經濟條件的結果。但是現在的科學的社會主義，雖然史賓羅是不大懂的，總算是知道的，所得的各種民族的結論都是從經濟情形和牠的發展的同一的條件中來的。馬克思主義和科學的解釋說明能夠由一箇民族的文化“轉讓”給別一箇

〔×3〕”見戴尼婁夫斯基的“俄國與歐洲”88頁

民族，牠們的社會的意識是由同樣的社會物質狀況來決定的。但是，當然史賓羅和戴尼婁夫斯基的玄學是不能滿意於這樣的歷史現象的經驗論的解釋。

“全人類的文明——戴尼婁夫斯基說，——沒有的，並且不會有的，因這不僅僅是不可能的，並且是完全不能如願的空想。”只有各箇文化歷史形態的文明，彼此漠不相關，因此每一箇文化歷史的形態的文明的原則是不轉給其他形態的民族。每一箇形態都是爲了自己，自身進行。“進步，——戴尼婁夫斯基說，——不是一切的都走照一條同方向的道路（在這種情形中，可以很快地中斷）而是要在各種傾向中，消滅構成人類歷史行爲範圍的土地。因此沒有一箇文明能夠自負，以爲牠在牠的各方面的發展中，已經超過以往的和現在的，而成了發展的最高點。”“要使在全人類的生活中前進的運動不停止，需要在一箇趨向之經過相當的成就，牠開始由新的出發點向前走上別的一條路，就是別的心理的特性要走上別的智慧的感覺的，意志的行爲的範圍中去，只有另外的文化歷史形態的民族纔有這樣的智慧，感想，意志”。因此戴尼婁夫斯基的文化歷史形態的公式差不多和史賓羅的定義一樣。也許史賓羅完全用自己天才所寫的偉大的發明是青出於藍。很值得注意的是戴尼婁夫斯基和史賓羅一樣將自

己的發明要比美於天文學中的考卑尼谷夫斯基的改革，“荒謬的地球中心說被考卑尼谷夫斯基所說每箇天空的星浪都在天文學家的智慧之中決定牠所處地位的自然論代替了之後，現在已經發明了決定這些星辰離太陽的相對的距離，”歷史家所處的地位和天文學家一樣，“這些天文學從一切任意假定之中能夠決定行星的軌道，他們在所有的假設點中去研究，甚至於可以差不多決定慧星的軌道，他們所能研究的還是牠們的一部份；但是除了說太陽系是運動的，除了這箇運動的方向的幾箇猜想以外，他們對於整箇太陽系的運動還能說些什麼？所以歷史的自然的系統應當建築於發展的各種文化歷史的形態之中，這是和發展的階段不同的主要的基礎，只有這些形態能夠分類，而不是歷史現象的綜合”。

在以下的獨立的文化歷史形態固定的標誌的肯定中，戴尼婁夫斯基完全和史賓羅一致，得出了以下的結論，說歐洲自身就是文化歷史的單位，包括日耳曼羅馬的世界。由此可以生出這樣的反駁，說全歐洲的文明的認識就是國家界限的消滅與全人類的承認，戴尼婁夫斯基很快地對於這種意見有以下的反駁：“此地——他說——不注意到法國，英國，德國是僅僅幾箇政治的單位，而時常歐洲是整箇文化的單位，因此從來就沒有任何國界的限制，並且也不可能

的，日耳曼羅馬的文明永久是屬於牠的後裔和其他民族的。”這箇也完全包含在史賓羅的精神之中，他以為政治的組織——德國，英國，法國——“合於辯證法地”結合於浮士德的，西歐的或日耳曼羅馬歷史文化形態的最高認識之中。

戴尼婁夫斯基用植物動物的組織的發展的規律去比較文化歷史發展的過程，由產生，到了童年，以後壯年，最後是老死，至於生長的時期是不斷的繼續着的，但是開花和結實的時期——比較是短促，而將生命的力量一次永久消耗盡淨，”在人種起源的原始的，預備的時期中，從最初的時候就開始將文化歷史的民族由牠們的分支的民族分開，經過一千年，養蓄起後備力量為將來的意識的行為，將這種材幹藏在智慧的感覺的意志的寶庫之中，由此構成民族的特性，給牠獨立行為的才能，表示出牠的特殊的全人類發展的形態，否則這箇民族就和其他的民族處於同一的地位，成了無用的，不關重要的，空洞的，歷史的贅瘤。在原始時期以後就是國家的時期，“人民從中準備自己的行動的地位，建設自己的國家，培養自己的政治的獨立性，否則文化不會產生，不會發展，不會鞏固，”最後在國家的時期以後，就出現了文明的時期。“倘若原始時期是聚蓄的時候，將來行動的後備的

準備時候，那末文明的時期就是消耗的時候——一切爲了聚蓄的目的有用的優美的東西的消耗，但是無論爲了什麼終是消耗的；倘若是沒有富足的積蓄，以後牠就不得不衰老，凋零——在產生文明的和文明的興蓄的行爲的時候是過得很快的、在原始時期中形成的傾向的本能，到文明時期中出現，應當固步自封，不得越雷池一步，或者是由此向前的行運應當爲一箇箇人的長處與成就而變爲有限制的，遲緩的，那箇時候的生活就滯止不前，進步停頓；因爲在一箇同樣的方向中的無限的發展與無限的進步是不可能的。”我們看到史賓羅劃牠爲三箇時期！原始的，文化的，文明的。

在決定文化歷史形態的年齡的，牠的生命的繼續性的，和歷史研究的分解法的方法的可能的問題中戴尼婁夫斯基又對於史賓羅表示異常的同情。“去觀察各箇文化形態的歷史的時候——戴尼婁夫斯基說——倘若牠的發展的圓圈完全和以前的相同，我們可以真確地不錯決定出這箇發展的年齡，——我們可以說：此地是他的童年，青年，發身的完結的地方，由此而開始了牠的暮年與牠的衰老，或是同樣地將牠的歷史分爲上古的，古代的，中古的，近代的，晚近的幾箇時期。我們利用分析法甚至對於那些還沒有衰落的文化

都有幾分把握去決定牠。”在這一段中所說的說明，差不多都可以在史賓羅的文章中找出來，而史賓羅還深信從來沒有人能求到這箇“偉大的”真理，甚至于都沒有向牠接近過。

史賓羅所引以自負的高貴的形態學的原則，從戴尼婁夫斯基的作品中形成的，甚至于同樣的名稱，盡可能地發揮。關於精神的科學——戴尼婁夫斯基說，——沒有絕對的一定的形式，牠們只有“物質與精神的力量和規律的變形的自己的對象——在形態學的原則的支配之下，”就是和相當的形式相聯合的。這些科學沒有共同的學理，而只是個人的規律，心理學，解剖學，言語的，歷史的，社會的科學不能變為學理上的科學，而只是相對的科學。“社會的現象不屬於任何的特殊的力量。因此也不受任何特殊規律的支配，除了共同的精神上的規律。這形規律在社會制度的形態學的原則支配之下起特殊的作用；但是各箇社會是不同的，不是學理上的，而只是相對的社會，學識，和牠的一部份：政治學，政治經濟等等。”再說下去，“學理上的政治學或經濟學和學理上的生理學或剖解學一樣，都是不可能的。這些科學和一切其他的科學，除去化學‘物理，心理學以外，都只是相對的科學。因為學理上基礎的缺乏——獨立的特種的基礎，而不是經濟學的或政治學的力量與規律的基礎——一切社會的現象

都是國家的現象，也只有如此纔能去研究，觀察。”所以，一切科學都是國家的，但是社會的科學愈是有國家性，那末所謂公民的政治的社會的建設的理論都是無用，因為人民的社會的科學完全是根據客觀的……

還要說到戴尼婁夫斯基和史賓羅的文化形態的心理建設的特形差不多完全相同，例如戴尼婁夫斯基和史賓羅將希臘人的幾何學的方法和日耳曼羅馬世界的分拆法，以及印度的代數的方法對立起來，這些方法中的不同，戴尼婁夫斯基說是各種形態的心理的特性的不同，幾何學的方法要“所研究的幾何的輪廓和性質是永久完全真確的想像；希臘人的空想是以雕刻的觀念著名：對象和認識的關係不能使他們滿意，因此他們要那些對象和物體本身的活動的，模形的假設。至於印度人——是代數學的發明者，他們的心理的寶庫的特性——空想的豐富。”日耳曼羅馬的形態是以特殊的心理的特性著名，牠的結果是特殊的形裁的文化。倘若去看牠的最抽象表示——數學，我們可以看到分拆在數學中佔統治地位，“用分拆的方法，從輪廓的觀察中構成了相等式，牠就和輪廓的實質彼此相關而以辯證的發展證明這箇相等的公式，至於輪廓本身的假設完全不重要。從這箇辯證的發展中，倘若演了正確，自然可以得出和輪廓

本身相符合的結論。”

所以史賓羅和戴尼婁夫斯基在所有的問題中可算完全一致，至於反對科學中，藝術中和政治中的“民族性”的批評可算是不必要無益的事，這箇觀點已經根本破產，難道要同意於說有斯拉夫和日爾曼羅馬的政治經濟或生物學的存在思想嗎？

在事實上，倘若有一定的社會條件，難道還要懷疑“文明”是能轉移的嗎？難道可以接受戴尼婁夫斯基的和史賓羅的意見，說分析法是“浮士德”人的唯一的結果，是希臘人與阿拉伯人所及不上的——印度人和阿拉伯人的心理的寶庫的表現是和別的文化心理的心態不相同？事實證明完全不真確，數學的一箇歷史家指示出來，阿拉伯人的代數學的成就是一部份從印度人承襲，一部份從希臘人承襲而來的，阿拉伯人在相當的關係之中已經退了一步，拋棄了象徵的意義：他們的代數學，有一箇數學家說，是純粹修詞學的。希臘人的“幾何學的智慧”是由數學和代數的原則做她的基礎。並且新近的研究，證明無限的微物的學說是偉大唯物主義者德莫克李德 (Democritas) 所稔知他是牠的創造者，因為在他看“原子”只是“微分的係數，”狄芬特 (Diofant) 的亞力山大 (Alexander) 數學的代數學在歐洲一直統

治到十七世紀的中葉，由此證明西歐人是以前學習希臘人的阿拉伯印度人的代數學的，難道現在的文明人還不是學習希臘人的幾何，阿拉伯或印度的代數？近代的數學，和一切近代的科學與哲學一樣，都是古代的科學與哲學思想的進一步的發展，當然是被具體的社會條件所影響與決定的。當然也有文化原則的進化與“轉移，”由此證明科學與哲學的思想是不停止於某箇發展的階段中，在各種關係中我們和古代的世界比較起來有了不少的進步，總之發展的事實證明文化原則停止性，不變性的結論是糊塗的。這箇結論說發展的階段轉變為物質的獨立的孤立的形態，從中肯定了玄學的反對論和絕對的間斷性。”史賓羅和戴尼婁夫斯基的“高深的”玄學一定要走到否認進化與人類的進步，要走向科學和一切客觀常識的破壞，但是這兩箇國家主義的理想家很明白進化與科學的客觀主義的理想是他們的理想的嚴重的危害，他們兩箇人一道慘酷地向達爾文(Daruluisu)主義與社會主義進攻，史賓羅很當心到國家主義與閉關文化形態學說的唯一的嚴重的敵人——馬克主義和馬克思的國際主義。牠們要站世界社會主義的改造的立場上去深相“一般的兄弟之誼”或整箇的人類，在和馬克思主義的爭鬭中，史賓羅提出了自己的歷史的哲學和“社會主義的皇帝”

的思想，就是真正普魯士社會主義與帝國主義的理想——希望德國的工人能自己想轉變到狹義的愛國主義的路上去，無疑地，史賓羅所得的是無情的破產。

論 康 德 (Kant)

在“社會主義研究院的雜誌”第四期中，登載了一篇波利惜夫斯基 (Bolishefsky) 的非常離奇的文章，題目是“關於康德的理想上的傳說，”根據良心說，這是善於收羅一切“傳說”包括“馬克思主義的傳說”的有研究的大學教授的文章，而如此之淺薄無論，還要自己去努力多多地研究一下纔成。因此對於雜誌的編輯不得不及時給牠我們以下簡短的說明。

倘若爲了讀者的利益，“放棄了”波利惜夫斯基和他的哲學上的特殊態度不談，那末沒有答復，就是要放棄我們勇敢爭辯中的激鬪也不可能，波利惜夫斯基最善於在讀者馬

克思主義的智慧中先行騷擾，使讀者以為做了康德和一部份康德論的敵人，都是正統的馬克思主義者。所得的是波利惜夫斯基對於馬克思主義的外部的同情，事實上是魏道特 (Fegot) 的事。

波利惜夫斯基要去反對古代的德國的理想。倘若他是明白他所寫的事實，那末是無論如不能反對他的行動的，作者除了非常的勇猛之外，什麼也沒有，確實，勇猛有時可以爭城奪縣，但是要去“捕捉”黑格爾和康德是不能夠的。古代的德國的哲學，在他看是“可惡的玄學的混濁，”而“明亮的星辰諸如費亥特，(Fuchete) 惜林 (Sulleng) 黑格爾”都是“哲學上雜種的後裔”——康德的“批評的”煩瑣哲學的後裔，我們的偉大的黑羅斯特拉特 (Herostrate) 的舌頭是多少光滑！並且用利害的句子可以隨便去罵人，黑格爾也是被罵的一箇，我們的黑羅斯特拉特想用自己的利害的詞舌去征服世界，但是被征服的是他的可惡的“文學”中明白表示的糊塗思想。

但是這樣的空虛而無內容的“文學，”有牠內在的心理學，倘若不是邏輯學，波利惜夫斯基，自己算是一箇馬克思主義者和唯物主義者，難道他一點都沒有聽到辯證法和辯證法研究中黑格爾的作用，以及馬克思與恩格斯對於

黑格爾的關係？當然，聽是聽到過的，還要聽！正因為他是聽到過的，他纔下決心要用自己的聞所未聞的勇氣去“征服”世界，不僅是黑格爾，還有馬克主義與馬克思主義者，倘若這箇自信爲康德，黑格爾，辯證法的破壞者，不僅是只光幹的反對，還引用些證據，那當然是“有興趣的。”

波利惜夫斯基自稱爲唯物論者——十足的證實論者。還要提到的是他對於德國的理想的“批評，”真確些說是進攻，不是從自己的本身和智慧中拉出來的而是由斯勃克它羅斯基 (Spectoreby) 和德勞柏蒂 (De, Rert) 的智慧中抄襲來的。

II

從斯勃克它羅斯基和德勞柏蒂那裏借了些證據來做武器，於是我們的勇猛的戰爭就開始了。波利惜夫斯基還沒有和康德的基本的作品有認識，尤其是黑格爾的，他馬上利用斯勃克它羅斯基的證據，證明康德是煩瑣城肯尼斯黑中煩瑣哲學家中的一箇，是箇落後的下流人物，在科學中毫無成績，在政治等中都是反革命者，波利惜夫斯基將這些發明用古怪的名詞給讀者們看，和自己的空洞的文章，荒蕩地裝飾起許多特殊的“學理上的”解釋。

這就是他的發明，康德和自己的“法權的研究”中說老

百姓沒有權去“過問”立法的政權的產生；他的義務是嚴格的服從，爲了要保證社會的制度，康德勸告英明的“皇帝”“把持着有訓練的許多的軍隊；”不談革命，一切反對最高政權的行爲，一切的過火行動（Aufwiegelung）都是最高的犯罪，當然，例如卡爾第一（Karl.1）或劉道維克十六（Ludovik+vi）皇帝的死刑，在康德看都是不正當之極：牠們將在一切“執行人類法律理想的”精神中充滿了恐怖，因爲牠們完全改變了皇帝和人民間關係的基礎，將人民提高到皇帝之上。就是這一點。這完全是波利惜夫斯基從斯勃克它羅斯基那裏借來的聰明！讀者不要以爲康德是沒有這些反動的理想。但是同時又有當時的革命的理想。因此要去說明康德這樣的普魯士第三等級偉大理想家的學說的歷史的意義的時候，不應當拘束於偶然的證據。要對於康德的歷史的意義下箇判斷。波利惜夫斯基所說的還不夠，並且也沒有認識了他的作品，一定另外還要有具體的歷史環境的說明。我們已經說過。雖他的文章裝滿了一切離奇的解釋，但是這箇只是爲了要將塵土撒在無成見的讀者的眼睛中，因爲波利惜夫斯基不僅僅抄襲了斯勃克它羅斯基的“事實上的材料，”並且連結論也抄襲來，好像是他自己所發明的，其實全部都是斯勃克它羅斯基的東西，似乎這些不關重要

的思想是一般讀者所深知的，本來沒有在“社會主義學院雜誌”中重複一遍的必要，但是，當一箇用另外的聲音去唱老調，去重複了一遍別人的思想，而要表明他的獨立性的體面他一定要“加深，”故意擴大起來，所以，波利惜夫斯基不僅重複，並且故意擴大了斯勃克它羅斯基，這就是波利惜夫斯基的方法。

現在我們注意到文章的內容，大家知道卡爾馬克思將康德的哲學當作是“法國革命的德國的學理。”雖然是馬克思——不是斯勃克它羅斯基對於這箇思想家的意見，總還不是惡意的，應該想到，雖然馬克思對於斯勃克它羅斯基的作品，以及他的接腔的波利惜夫斯基從康德那裏引來的“證據”都是極瞭解的，但是馬克思這樣的判斷有牠的基本的原因，馬克思拿了整個的康德的系統去觀察牠，不是超時間，空間的抽象的觀察，而是具體的。根據歷史——連繫到整箇德國的狀況，連繫到這箇系統所產生的立場，“前世紀（十八世紀）末葉的德國的狀況，——馬克思說——完全很明顯地反映在康德的，“實際理智的批評”之中。”應用於德國的法國自由主義的特殊形式，是和實在的階級的利益相合的，我們在康德的作品一樣能看到，馬克思在別的地方這樣說，所以，根據馬克思的意思看，康德的哲學，是德國自

由主義的理想，並且完全明白而確實地反映出十八世紀末葉的德國的狀況，換句話說，康德的哲學是德國的先進的社會階級的理想，因為牠在當時是先進的，進步的，但是當時的德國的資產階級還極薄弱無力，落後的生產方法不能允許資產階級轉變為實際革命的階級，這種德國資產階級的當時的無力，衰弱，與悲哀，完全表現在康德的學說之中，還有一部份表現的他的實際的哲學中。

如馬克思所說，正因為德國資產階級這樣的無力，所以德國的自由主義，“只是關於實在的自由主義的幻想和理想。”“當時德國的經濟情形還離了適合於這些政治形式的發展的階段很遠，德國的平民承認這些形式只當作是抽象的理想，對於自己有效的主義，崇高的希望與為善，和康德的意志與人的自決和怎樣做人，都是一樣。”

康德——馬克思再說——因此將物質利益的學理上的表示和利益的本身分開，並且“將法國資產階級的意志的由物質所支配的傾向轉變為“自由意志，”本身意志的純粹的自決，於是由此而成了純粹理想上的認識和理義的概想。”從這箇觀點出發在學理與實驗之間，理想與事實之間，物體與現象之間，純潔意志與感情的衝動之間，理想的國家形式與實在國家制度之間，正義與法律之間都放了一箇明顯的

二元論——整箇康德的系統之中都帶有二元論的色彩。在德國的自由的和急進的資產階級看起來，法國革命是箇絕妙的幻象，奇怪的野史，因為這箇資產階級的無力，不能將這箇幻象，野史在德國變為事實。康德對於法國革命的意見怎樣呢？“不管這箇偉大民族的革命——他說——的成敗利鈍；不管牠引起了這樣的貧窮與恐怖，使心善的人們永久也不敢將同樣的事實重演一次；但是，重要的是這箇革命受到了局外的一切看戲的人們的這樣熱烈的同情，也許這箇同情的表現帶了幾分危險性……”康德當時對於法國革命的態度是這樣的當時革命的功臣——克洛泊西托克，(Klopstok) 魏蘭，(Hoelang) 侯德，(Herder) 和息勒(Sheller)——在恐怖的影響之下——已經離開了革命。

反革命者——康德斷續說——無論他們是怎樣用錢去收買人心，但是還是不能號召起任何人的熱情，還不能號召起那樣僅僅一箇法律認識在革命民衆中所能號召起的信仰，甚至於舊貴族的誠實的感情也爲了保障民權仗劍而起。法國革命這樣的現象，在人類的歷史永久不能被人忘記，牠證明了人類走向進步的能力，倘若革命所要求的目的不能達到，倘若革命甚至於完全失敗了，那末牠還不消滅牠自己的意義，在這箇事件的基礎可以預測到人類將來的命運

能不能有一般的歷史的預測？——康德問。他答復：能夠的。法國革命是箇證明、牠是一箇歷史的象徵，表現出人類前進的趨勢和走向進步發展的能力。這箇事件——康德說，——對於人類的利益是有非常重要，非常密切的關係，要能在適宜的有效的條件之下，不再引起人民去重演牠的傾向。

誰不知道康德是歡迎法國的革命，在其中看出了進步等等的保證？也許只有波利惜夫斯基一箇人，由此證明康德是不贊美恐怖，也不反對恐怖，他也沒有拒絕了革命的原則。七十四歲的康德當然終有些向後看的，他還想到革命所引起的他的熱情，對於革命的目的與任務，就是革命的原則，他沒有在其中生了懷疑，並且他不因為年齡的老邁而拒絕牠，而是努力地整理。所以在康德的生活中應當分爲兩箇時期。而在波利惜夫斯基的嚴重的聲明中：“已經不談革命，一切反對最高政權的行爲，一切過火的事，康德都叫牠是最高的犯罪。”照這樣的康德的對於一切反對政權的行爲的關係說，那末康德應當不被革命所迷，而是用雷電去撲殺革命，盡量消滅牠的可惡的可咀咒的性質。

在法國革命所造成的新的國家的組織之中，他看到自己的倫理學的理想實現。因為在這種組織中，每箇社會

的一份子不僅僅是做工具，並且是主人。因此倫理學的社會主義者當他們將新興資產階級的理想搬到社會主義去的時候，他們就完全破壞了康德的學說了。再說到法律的社會，其中有形式上的道德的原則。也只有在這樣的從封建社會懷抱中分離開的資產階級的法律的制度中，纔能得到康德的道德說明。我們看到，康德自己親自肯定了這箇關係康德的觀點以為國家的實質是法律的本能，就是牠有實現法律的任務。

由此就得出以下的結論，說國民的自由是不屈伏於任何別的法律，除了國民所同意的法律。康德以法國革命的一般的原則去從事做自己“關於法律的研究，”在這上面是根據於盧騷的學說的。我們不能在此地解釋康德的法律的研究，因為這需要許多篇幅與時間，但是康德的關於法律的研究的基本矛盾，是他一方面承認人民的政權，自由與平等的原則，而另一方面——國家政權的聖神不可侵犯。我們在此地可以看見自由的德國資產階級的主義，理想和牠的實際上的可能性之間的同樣的矛盾，就是抽象理想中的勇敢和實現這箇主義的階級的無力之間的矛盾。康德在抽象的理想之中很勇敢，在政治的實際中很懦怯，至少當時的普魯士的情形是這樣的，最後可以說，康德在原則上承認共和國的

政治的形式，而在事實上是準備和開明專制妥協，由抽象的理想或演繹法的原則過渡到事實的模形去總有這樣的思想，說理想要實現於日常生活中是不能一下子做到的，而是漸漸地，用慢慢接近於最終目的的方法，走向理想的國家。倘若說到“漸漸接近，”倘若一切事都在空想中，那末政治的精神終於是比政治的形式要緊。因此國家的政權是和牠的形式無關，可以，或是應當——因為這是牠的義務和牠的使命——在國家政治原則基礎的精神上去管理國家。我們可以見到，這些事又比較於波利惜夫斯基所想的要複雜得多。

“康德勸英明的“皇帝”把持“有訓練的無數的軍隊，”這是我們的聰明的大學教授從福陵它（Forleuder）那裏拿來的證據。但是康德要求廢除常備軍是有基礎的因為常備軍使用人好像使用機器一樣，和人權是相反的，並且常備軍是永久的和平的威脅，因此他要求和平與戰爭的問題要由人民解決，而不是皇帝或政壇”

III

波利惜夫斯基追隨於他的先生斯勃克它羅斯基之後根據自己的“博學，”居高臨下地戲弄康德，說康德以為黑人是白種人的後裔，說康德看到地裏的原因的一種是“在礦物質與液體混合之中，”說康德根據了“潮溼的與乾燥，，寒冷

的與暖熱的等等”標誌去分割人類的種族。我們的虛偽的大學教授說他關於這些問題上，預備有“專門的研究”來與讀者相見，而事實證明這已經是另外一箇俄國學者——斯勃克它羅斯基——的做好的好作。在波利惜夫斯基的“專門的研究”未出現之前，不妨根據他的素來崇拜的先生的科學的研究的方法來談。我們以後可以看出不僅僅是這箇天才的徒弟，連師父自己都是淺薄無聊。首先，要問研究的方法是站在什麼上面！因為康德在十八世紀中沒有知道我們在二十世紀所知道，只要歸罪於康德，無疑的，在這一點上，康德是非常落後的。但是在十八世紀的學者與思想之中，那一箇人比之於我們現在的科學思想不落後呢？

當我們要去研究某箇時代的科學理論的時候，要計算牠的成效，應當我過去的時代相比較。總算我們在一切的現象已經習慣於後歷史的觀點，從發展的觀點去觀察，而不是波利惜夫斯基的抽象的或絕對的觀點，波利惜夫斯基——從腳到頭都是一箇玄學論者。

倘若我們由歷史的觀點出發去估計康德的科學行爲的價值，那末可以說康德所以比較二十世紀爲落後，也正因為十八世紀的科學要比我們現在的科學落後，估計學說的價值要連繫到當時科學的程度，事實上，斯勃克它羅斯基

和他的徒弟波利惜夫斯基罵康德以爲黑人是白種人的後裔。而我們的俄國的學者，例如波利惜夫斯基，在這一點上自鳴得意地哈哈大笑。

我們注意到原文，在康德的“自然地理學”中可以尋出以下的話：“黑人是白種人的後裔；生殖器和肚臍周圍從出胎的時候是黑色的。在第一箇月中，黑的色素由此而散佈到全身。”同時我們再注意到狄得羅的“百科辭典”要先知道當時對於這箇問題的意見，再去評論康德，怎樣？在第十一部中，我們讀到底下的一段：“Il est vrai que tous Les negres sont blancs en venant au monde, mais peu de jours apres leur naissance ils deviennent noirs”(1765年版, 79頁)可見對於這箇問題康德在當時並不落後，波利惜夫斯基只表示自己的淺薄。一切的學者與研究家都同意說新出胎的黑人往往是比成人皮膚的顏色白些，以後纔一天天地滿身均勻地變爲黑的或栗子的顏色。威爾酷克斯在“不列顛的百科辭典”中告訴我們，新生的黑人的皮膚是紫銅色或紅的巧克力糖的顏色。爲了慎重起見，我要引出地理學家格里高里也夫(Grignoniev)在他自己的“新的百科辭典”中黑字寫在白紙上：“新生的黑人的顏色不比新生的歐洲人更黑些；至少過了幾天之後，黑的顏色纔現出來，在背上和臀部開始有了

黑斑，至少要在五星期到七星期之久，全身纔平均地變爲褐色比成人要白得多。”已死了的安魯琴(Anuchin)在一千九百十六年關於這箇問題寫：“新生的黑人有比較白的，紅的或玫瑰色深紅的顏色，很快就發黑了。讀者們看到，我們的“俄國的學者”表示怎樣的淺薄。可算康德關於新生的黑人的問題，完全和當時的先進的學者的觀點相符，這是我們毫不懷疑的。但是，除此而外，康德在一般習學上是離了真理不遠的，倘若所採取的不是格里高里也夫的消息，而是安魯琴的意見，他的意見，在我們看，是比較接近於真理的。

要是去更正我們的“學者”在一篇小小文章中的所有的觀點，那末要費許多時間和紙張。因爲在這篇文章中沒有一箇字提到歷史的背景和一般人所知道的事實。波利惜夫斯基譏笑康德是自然主義者，觀望主義者。“他的科學的注意力的中心是自然地理學和地質學；而當康德的工作開始的時候，這些科學都比別的自然科學落後——甚至於只是純粹書本上的……在這箇科學的最初準備的階段中，康德的工作只能當作是書本上的性質。而這箇收集的工作剛完成之後，真正的活動的科學觀察的組織就開始了——最初的工作者的書本上的重要的成就，完全失其意義，而

被人忘却。我們的哲學家康德也是其中之一。”因此——波利惜夫斯基做了個深刻的結論——我可以先懷疑，康德的工作的內容是不是科學的。大家來試試分析這個笑話，沒有一句話不是矛盾的。首先，說康德的科學的注意力的中心只是自然科學和地質學，這是不對的，下去，倘若這些科學只“能當作是書本上的性質”那末爲什麼在這一點上譏笑康德。倘若“真正的活動的科學觀察的組織”開始，却是在“這箇收集工作”完成已後，那末根據波利惜夫斯基的玄學的邏輯，就歸納“這箇收集的工作”不是科學的工作。從此地可以做箇結論，這是某種科學發展中的必要的階段，並且他也就是完成這箇必要的收集的工作”的，爲這些原則過渡到更高階段去而準備條件與可能的人。完全可能的，在將來以爲我們現在的科學的造就只是爲了更完全的科學的準備的階段。沒有“絕對的”科學，世界上的一切就是這樣的相對的認識。因此每一箇歷史的時代都有牠自己的科學，要是深相“以往的成績，”就是舊的科學，失了一切的意義，這是盲目的，玄學的。

現在另方面注意到地質學的問題，尤其是關於地震的問題。倘若在當時關於這箇問題有比康德所說的更的科學的觀念，那末，我們確實可以宣佈康德是落後的。但是事實

上，康德甚至於是這門科學的新發明者，新的道路的開闢者，不僅是以“專門的研究去迷人眼，還要至少拉纏到別的研究的去，這是越走越遠；誰要能夠根據歷史具體地討論，那末他當然就知道康德關於地震的研究的原則，就是方法論的——這是最重要的——不可非難地，在當時是箇大的進步。首先是因爲一千七百五十五年的慘酷的李薩本(s Lisbon) 的地震引起他關於這箇問題的研究。大家都知道，這箇事件在人民中引起了有力的宗教的，神祕的情緒，並且造成一切可能的迷信的基礎。年青的康德——當時他三十二歲——認爲有反對的必要，並且將問題放在科學的基礎之上，廣大的羣衆都對於這箇問題中所寫的文章感覺無限的熱望，康德不得不將自己的作品印成一頁一頁地。康德所說的什麼意思呢？他要反對一切宗教的神學的意見，而對於這箇自然的現象，給以純粹科學的解釋。“我們在我們的地球上尋找這箇事件的原因——地球在我們腳下，”康德大聲急呼。

康德首先要說明地震的原因應當在地下的礦物質和化學的物質中去尋找，而不是在天上的神靈那裏。他拒絕用任何的神學的觀點去觀察地震，地震是依靠於地球發展的歷史，牠的內部的現在的構造。各種物質的混合產生了熱氣，

牠不斷衝蕩，擴張，終於爆炸，引起地面的和海底的震動。“只要將礦物質的東西投在土堆中，到了發酵的程度，就可以引起地底下的神火。”在別的作品叫做“關於地震的原因”之中，康德歸納地震的原因爲地底下的神火，巨火引起了爆炸，震動地面。康德做了一箇實驗去引起人工的地震，他說，只要拿二十五磅生鐵屑，和同重量的硫黃，用平常的水去調合牠們；據他所說，這箇混合物埋在一英尺半深的土地中，過了幾小時以後，我們可以看到一股股的煙從地上冒起，土地震動起來，火用力地從土地中爆炸出來。我不知道在十八世紀有比康德的更科學的地震的理論。當然，倘若是和波利惜夫斯基聽了斯勃克它羅斯基的話所說那樣，那末結果地震的原因是“礦物質和液體的混合。”在事實上，在康德的理論中沒有可懷疑的，牠的真正的意思是說地的熱氣尋找出路，尋找不到，就震動地面，引起地震，火山的噴火。

IV

我不能對於波利惜夫斯基的污辱康德的所引的一切“證據，”一一加以批評，但是對於波利惜夫斯基所肯定的“康德的科學的注意力的中心只是自然地學和地質學”不得不加以研究。這箇肯定的概念和一切其他的都是由同一基

礎出發的。波利惜夫斯基對於康德的宇宙起源論不能完全否認，但是他用了許多污蔑的詞句完全去抹煞了康德，要問，為什麼有這樣的污蔑呢？波利惜夫斯基的高深的內容是如此，第一，說拉帕拉斯（Laplace）的前輩不是康德是漂豐。第二，說康德利用漂豐的根據。第三，說康德研究自己的宇宙起源論的目的不是科學的，而完全是神學的。

恩格爾斯，可算是一箇精通自然科學的問題，而絕對與神學的目的無關的人，首先我們先來看他的意見。“說一切現在天體都是由轉動霧羣產生的康德的學說——恩格爾斯說是康波尼克（Kopernek）以後天文學偉大的前步，首先搖動了自然界沒有任何各時代不同的歷史的學說。以前人們都認為天體是從古就永久在一箇不變的軌道中而不變換牠的狀態。倘若各箇行星中的本體整箇死亡，那末牠們的本質的形態還認為是不變的。事實很明顯的，當然自然是在不斷的運動之中，而這箇運動是表顯着各箇不斷的重復的過程。上面的認識完全和思維的玄學的方式相符合的，康德在這箇認識中用科學的方法首先衝個窟窿，他所引用的大多數的證據，一直到都是很有力的。”×所以恩格爾斯是以為康德在康波尼克以後在天文學中成就了一箇偉大的進步。恩格

×見恩格爾斯的“駁糾林”書中。

爾斯所說他的學理與證明是由高度的科學的精神中產生的。難道恩格爾斯沒有看到康德的神學的目的，也沒有看到他僅僅重複了一遍波利惜夫斯基的學說？這正因為波利惜夫斯基所寫的一切都是繼續的偏見所構成，可算是我們的大學教授的完全淺薄的表示，將這箇偏見裝潢起來好像新的一樣，事實上是十足的陳舊的句子：內在的科學的哲學，明顯地牠主張先要認識一切科學的成績，沒有能充分地了解這句話：科學，科學的哲學等等，要先認識這種科學。

現在來估計我們的無比的‘內在科學的’哲學家的以下的句子，“例如學者康德，甚至於在當時只是一箇狹義的自然科學的經驗論者，他的科學的成績沒有超出最初的，科學的工作的預備的階段的範圍以外，沒有超出無關重要的事實的書本的收羅，和無關重要概念的書本“研究”的範圍以外。„波利惜夫斯基是這樣寫的，恩格爾斯的意見我們看過了，但是現在不妨再引用其他學問專門家的意見來。我們所以攀援到其他人的意見和書本的，因為——我們公開承認——我們在天文學中沒有“專門的研究家。”

大學教授拍拉斯門 (Plassmau) 完全根據恩格爾斯的精神去論康德說他是康波尼克，寇伯羅 (Capler) 和牛頓以後創造宇宙起源學說的第一箇人，可算是以後的關於星霧的

基本的新假設是天文學中巨大的進步。另外一箇有學問的專門家大學教授納斯特 (Hernst) 的書上寫：“只有承認許多的行星以前曾經聯合在星霧中過的，纔能解釋眼見的許多星行軌道的規律。康德的工作的最主要的功勞，就是在這一點的說明和創始之上。並且這種觀察從來沒有引起嚴重的懷疑過。根據我們的研究家的主要的結果，我們可以說，由康德到拉帕拉斯的假設，一般地都保持有相當的勢力，但是在各箇固有的論點之中，需要和新的研究的要求相適合，補充，尤其是最近十五年的。”

並且現在的宇宙起源的學說很多地是根據於康德的假設中的；差不多在沒有一箇天文學的著作中不同憶到康德的名字的。我們要說明康德在天文學的歷史中佔了光榮的地位。他所肯定的許多的條件，後來都得到確切的證實。例如，康德說水星周圍的流體是從這箇星的赤道中分離開的，是旋轉的運動的結果將牠分割出來的。他計算這個衛圈的裏面的邊緣的轉一圈的時間差不多等於十小時，只經過三十四年以後，有名的天文學家格爾惜兒 (Gershel) 自己就答出了相符合的計算，求出旋轉的時間為十一小時半，康德並且還研究過有沒有遲緩了天體轉動的原因的問題。月亮，也許以前比到現在自轉得更快些，倘若是這樣的，那末就應該

尋出產生這箇遲緩的原因。康德他在一千七百五十四年就說潮汐的漲落遲緩了地球的自轉，而延長了晝夜的長度。一直到現在有名學者達爾文纔求出了潮汐的天文學上相對的意義和康德同樣的結論。達爾文的結論說以前（就是五千八百萬年以前）月亮與地球差不多彼此連在一道，一天等於一箇月，月亮與地球接在一道差不多有5.4現在的小時。

康德的宇宙起源論的假設和拉帕拉斯的不同的地方，是德康“由冷的不動的星霧的認識中出發，說星霧以後由收縮而發熱，牠的最初的形態是從轉動的程過中開始的，而拉帕拉斯是由轉動的星霧出發的，沒有對於牠的高的熱度有何任的說明。衛星的形狀，他們都看作是一切星系小規模的從新改造。當時拉帕拉斯沒有說出給星霧的發生熱的原因，開利文 (Kelwin) 公爵最後承認了冷的星霧的存在，是由各箇原子或隕石所構成，開始就有了運動的數量，比之於整箇太陽系的運動的數量相等或多些。”所以這樣開利文公爵是回到康德那裏，認為他的由無邊的塵土或星石所構成冷的星霧的假設是更符合於科學的要求。從康德的太陽系的產生由於天空的塵土和星石的假設，以後就由此發展到這些研究家例如開利文，腦頓惜兒德，(Nordensheld)達爾文，洛科(Lockyer)等等。

史璜賓阿稜奴斯，(Swante Arrhenius) 他是要減少康德對於天文學的意義，而鼓吹漂豐的工作是有科學性的人，但是他還認為康德的觀點是比拉帕拉斯更真確，因為康德的觀點是更符合於我們現在的科學的觀點的。

現在關於康德的宇宙起源學對於現代科學的意義的問題是這樣的。在一般的整箇的學說界中分為兩箇營壘：康德的信徒和拉帕拉斯的弟子，倘若在過去的一世紀中拉帕拉斯的假設算是佔優勢的，那末現在大多數的學者都站在康德這方面。我們並不是要損少拉帕拉斯的意義。我們只僅僅說明事物的客觀的情形。並且，我很願意承認康德的假設有許多部份需要補充與修改，或是從明天起牠已經是不能適合於現在的科學，但是在牠的證實的地方和我所引用的專門哲學家的意見中，每箇人都要承認牠對於科學的重要的意義。

我們在上面已經引證了天文學家和物理學家對於康德的宇宙論的廣義的指示，以下尤其重要的是我們的“專門研究家”的“獨出心裁的”的聲明。“早已說明，——波利惜夫斯基所寫——實際上，康德不是，也不情願是一個自然學家；科學的工作在他看只是“休息中的消遣，”或是自己不得走向離了一切科學很遠的另外的目的去。康德在他的天體

的學理中完全沒有要創造新的宇宙論；他的任務太玄妙了——要證明神是物質的基礎，根據了神的意志支配物質的俗世；因此康德違心地完全不是近代宇宙論的創造者”……唉，邏輯到那裏去了！康德不情願是一箇自然學家……他不要造創新的宇宙論——因此，又創造了牠，他違心地又沒有創造出，不是近代宇宙論的創造者。這些所有的淺薄的笑罵是波利惜夫斯基希望能彎彎曲曲的證明康德的宗教的目的。當然，要是只尋找他的宗教的目的去，那末康德是要受盡一切謾罵的。但是誰要在康德的宇宙論中一無所見，只看到神，老實說，這種人是完全不了解的，不足道的，這樣的批評是沒有價值的。大家都知道蓋利婁以為神的創造者首先創造了太陽，指定牠的位置，以後他就創造星辰，波利惜夫斯基的邏輯就停留在這箇基礎上之。我們應當說蓋利婁並不是自然學家，因此他不得不說物質的基本是神。根據了這箇觀點，對於牛頓的科學的功績也可以非難的，因為這箇有名的學問家對神也有相當的不明的關係。但是現代的重要的學問家，例如，克盧克斯，(Crukse) 勞紀 (Lodge) 等人何嘗不是這種“異奇”關係中的人物呢？至於偉大的自然學家漂豐，他也沒有完全脫離了宗教的偏見，只要看他的著作，至於箇人的想像是於我們無關的。漂豐說，自然是萬物

規律的造物主的預定的系統。漂豐是多元論者，他承認了兩箇完全不同的實質的存在。因此在他看，在動物與人類之間有不可超越的鴻溝，波利惜夫斯基的確定的基礎在那裏，說康德與漂豐相反，在自己的研究中——此地所說的不是康德的宗教的或倫理的研究，而是他的宇宙論——所做的“因此不是科學的，而是神學的目的”？

我們的“批評家”說，康德完全“離開了古代的偉大的自然學家愛辟克爾(Epikurs)。波利惜夫斯基的能處只會用謾罵來抹煞簡單的事實，第一，無論如何不能同意說愛辟克爾是古代的偉大的自然學家，因為德謨克李特(Demokritus)比他更好。第二，波利惜夫斯基所說的康德完全離開了愛辟克爾是不真確的。“我不否認——康德說，——盧克婁茲(Lukrez)或是他的先進者的理論——愛辟克爾的，婁克拍(Leukipps)的，德謨克李特的和我的有共同之處。”康德以後數出他的學說和所說的幾箇思想家的理論的共同的幾點。康德說，我和這些先知者都承認自然的最初形態是在原始或原子的一般的散佈之中。以後康德說明他在吸力或重力的問題和愛辟克爾相同之處。但是康德不情願在無神論中做箇懷疑者，在這一點上是與愛辟克爾不同的。在一般的大體上，康德不僅僅沒有離開愛辟克爾，並且直接地

自覺地適合於古代唯物主義者的宇宙論，這是康德的天體的學說的重大的科學意義的表示。

我想，讀者也同意的，我們的專門的“內在科學的”哲學家所引證的“學理”批評的證據已足以證明他的“唯物主義者”和馬克思主義者”的架子的場合。倘若他只會許多的例如“黑人”和“天的學說”的謾罵，那末讀者可以想到，他只是愈走愈無聊，成了純粹哲學上的問題。

上面我們已經說過，波利惜夫斯基的一切的“證據”都是從斯勃克它羅斯基那裏借來的，但是事實上斯勃克它羅斯基沒有他的性急的信徒那樣“幼稚。”他的觀察康德一方面是從十七世紀古典派的合理主義的文章中，但是另一方面是從——費赫德的先進者——惜林與黑格爾那裏，他分析康德的內在的矛盾和十七世紀的合理主義一樣“已經足以明顯地打擊了歷史的趨向。”康德已經要將歷史的觀點應用於人類，“以後對於動物的有機的自然界的關係，康德不僅僅有發明歷史的功績，並且如他所說，還有發明了考古學上的功績。在他的文集中可以看到物種原來的進化論的完成的哲學的準備，以後的達爾文只是收集了更多的經驗的證據……最後，康德是和十七世紀的理論家不同的，他對於以為我們的宇宙是不變的機械的觀念是不滿意的，認為宇

宙源始問題的自然神教的答案是“哲學家的病。”他自己特殊的答案——這就是他的有名的進化的，自然的天體的歷史。”

波利惜夫斯基“加深了”自己的先生的學說，結果只是一榻糊塗。

現在我們急於要等波利惜夫斯基對於論黑格爾的發明，首先我們可以預猜到這箇發明。波利惜夫斯基的任務很微小的：說黑格爾在政治上比康德還反動，在科學中，成績毫無，帶了絕對的精神，就是他是個無疑的玄學家。

這樣謾罵黑格爾一下就夠了，任務是微小的，但是無用的。要領略黑格爾的有價值的正確的地方——顯見的，波利惜夫斯基是不會這樣的，應當批評空想，應當與空想爭鬪，但是要根據事實的意義，而不是謾罵。

“見斯勃克它羅斯：的十七世紀的社會物理學。”

修正主義的破產

I

修正主義跳上了歷史的舞台是企圖將馬克思主義從牠的所謂“不科學的”成份中“清理”出來，因此首先要牽連到唯物主義和辯證法。修正主義的鼻祖——卑爾西頓 (Berstein) 在哲學中從來沒有能有深刻的認識，正因為馬克思主義是整箇的宇宙觀，使他當牠永久是中國的語言那樣艱難不可了解。因此當小資產階級和流氓的份子向社會民主黨壓迫的時候，自然而然地開始了馬克思主義的修正。這箇運動的領袖不是別人，就是卑爾西頓。修正主義在哲學中最主要的是批評馬克思主義中的辯證法和世界的唯物主義的認

識。認為辯證法是完全與馬克思主義不相關的東西，也許整箇兒和科學的認識不相符合。修正主義被忠實的資產階級的本能指揮着，要去掉革命的辯證法而代以下賤的進化主義。進化主義與辯證法不同的地方，是因為進化主義否認革命的可能性，信仰漸漸進步的人們的統治。

修正主義除了攻擊辯證法以外，同時對於唯物主義也盡力排斥。唯物主義就是唯一的科學的宇宙觀，當然是和無神論相連繫的。

修正主義抹煞了唯物主義以後，馬上就向後轉到康德學派的空想主義去。在很短的時期中所有的修正主義者都立刻“奇怪地”變為“行善的”人們，開始鼓吹倫理的禮節超過科學，用神學去解釋一切的來源。在各處都放棄了馬克思的科學的宇宙觀，也許是藉口爲了科學，但是在事實上——爲了社會民主的小資產階級黨徒的成見。

修正主義當時就撞着正統派的馬克思主義的有力的打擊。在很長的時期中修正主義的傾向都是反對革命的左派的。但是當修正主義沒有將所有革命的分從社會民主黨撵出之前，牠是一天天地加深的，現在整箇的社會民主黨染了清一色的修正主義的色彩。國際社會民主黨的正統派的領袖考茨基的七十歲的壽辰，就在這時候結束了他的最後

的歷史的任務。這個壽辰表顯特殊加速地取消馬克思主義，像考茨基那樣近于死亡。歷史的滑稽就是這樣的。

倘若德國的社會民主黨將轉變為非革命的無產階級的政黨的時候，那末牠自然而然地要在學理上完全離開了馬克思主義，可以說：久已如此，事實上就是這樣的。但是，第一，馬克思主義的口頭禪被他們長時期地引用着，沒有這些口頭禪現在社會民主黨還更要“艱難些”。第二，一直到現在我們對於和社會民主黨“解除武裝”相連繫的具體的學理上的過程還少注意到。社會民主黨的領袖們的理論向那裏“發展？”——這是每箇馬克思主義者不能不發生興趣的問題。

我們相信要產生出許多社會民主黨的理論，離開了馬克思主義的“束縛”，而剛剛變為新社會主義宗教的建立。倘若修正主義在開始的時候是將放棄了馬克思主義中的科學的一部份，那末到了最後會像正統派久已預先的宣告科學的破產，就是在信仰與宗教的名義之下根本否認科學。

德國的社會民主黨徒，如俄國的布爾加谷夫，(Bulgakov,) 斯特路維 (struva) 白嘉也夫 (Bergieb) 一樣，否認了科學。不在倫理學中，而在宗教中尋着了唯一的救星。現在他們一概唾棄了自己的短命的革命，而引“證”說馬克思

主義的破產的理論中戰爭與革命很明顯地支配了一切。他們說，克馬思主義破產了，而將來要用倫理的宗教的宇宙觀的精神去對牠來箇新的審查。

爲了不要過于空泛，不妨從各箇社會民主黨人的文章中引用幾箇證據。

阿爾徒包奴斯(Arthur Bonuse)在1919年登在“(Sozialistische Monatshefte)”雜誌上的自己文章“宗教與革命”中說明馬克思的反對宗教是和十八世紀資產階級的啓蒙學家的觀點一樣。這位信神的先生很嚴重的站在宗教的革命的學說之上反對馬克思的觀念。當時馬克思站在革命的觀點之上，號召無產階級去推翻資產階級的統治，“我們的神耶蘇”從來沒有叫人去暴動，也沒有看到國家政變的必要。耶蘇以言語和精神的力量去代替了革命的暴力。“因此工人運動的將來——這箇新發明的使徒說——就在於精神的力量的信心和精神豐滿的準備，這是不用暴力而可以勝利的”×

另外一箇新宗教的使徒，叫做甘史愛稜堡證明一切的罪惡都是在是資產階級的科學，自然科學的宇宙觀和懷疑的精神中所產生的，所幸還沒有整箇的工人階級都受了這箇毒物麻醉。“只有一小部份工人被學院派的資產階級的學問的

×“見“Sozialistische Monatshefte” 1919年720頁

傲慢心所傳染，——他寫的——在聖經的批評和自然科學宇宙觀的影響之下，失却了自己的宗教感想。”

一直到現在工人所以還對於宗教取冷淡的態度，因為教會對於社會主義仇視的關係。“基督教到現在只披了農民與資產者的外衣；被教會的神祕；棄了工人的外衣，”這就是上面的作者所說。現在是時候了，工人應當受洗于基督教，就是創造自己的宗教。

當然這些新“社會主義的宗教”的使徒們還努力要發明些崇拜的形式。

“因為在教堂中沒有宗教，——一箇有名的社會主義的宗教的光榮的創造者所說——首先新的信仰心還沒有能找出表示自己感情的方法。”

彼特爾(Pertel) 在“Frommigkeit und Sozialismus”的一篇文章中將這箇問題深刻化而這樣的分析社主義的任務：“我們處在新世代來到的前夜，新世代在這方面造成新的事實，社會主義的任務要將信仰心從過份的為自“我”的強有力的趨勢中解放出來，而信仰的任務——用最終的永久的力量去培養社會主義。”

這就是所謂社會主義的任務！是不是有工人當真相信這種夢話？難道不是很明顯的要用石子來代替麵包給工人，

而用小孩子的玩具來安慰他們嗎？

以上所說的作者們都是叫着一箇聲音，說革命是表示馬克思主義的或他們所說的“經濟的社會主義”的破產。這些先生們所見到的馬克思主義的基本的罪惡是他的從馬克思的一般唯物主義的宇宙觀中所產生的無神論的傾向。因此必須要決堅地推翻唯物主義和無神主義，而代以宗教的社會主義。革命是反宗教的，與暴力相連的，所以應當牢記得，所謂物質的革命是不能在人民的生活上有任何的變動的。只有宗教的生命纔決定歷史的過程。靈魂不用任何的暴力征服一切，所以“靈魂與良心的社會化”應該放在生產工具社會化之前……………

但是在他們的邏輯之內還有不可抹煞的矛盾。倘若宗教支配人類的歷史，倘若宗教是人類生活一切改變的主力，那末完全很合理的必然首先要要求“靈魂與良心的社會化”。但是德國的工人爲什麼對於這箇邪說又漠不經心呢？

所不幸的，是這些邪說沒有撞到德國工人的嚴重的打擊，甚至于存有宗教迷信的一部份落伍的工人。顯見的，自己幫助別人抽拉要絞死自己的繩子。

包奴斯，愛稜堡 (Erenberg) 彼持爾，阿利逢 (Alvon) 等等在“Sozialistische Monatshefte”宣傳新宗教的文章，一看

就知道不是偶然的，無根據的。宗教的狂熱流行于廣大的社會民主黨的羣衆中。另外一箇證明是在勾利茨（Gerlitz）黨大會前夜所公布的黨綱之中，已經削改了舊的愛夫爾特（Erfaut）的黨綱，擴大了在“*Sozialistische Monatshefte*”的那同樣目的。

這就是古斯泰夫拉德泊魯亥（Radbruche）關於宗教問題所寫的：“不得不注意到這箇微弱的呼聲，在工人階級中發生了新的宇宙觀，新的宗教，就在新興的反對教會和牧士的批評中，時常反響于爲了俗事的鬭爭之中，很明顯地聽到善意的清醒的宗教的傾向。並且不僅是傾向，——明顯地辨識出世俗信神的輪廓與來生愉快的宗教性。在唯物史觀的基礎之上，我們應當等待在無產階級前所趨向要創造的新的文化的和宗教的“上層建設。”“宗教——箇人的私事——也許在這種意義中是對的，說宗教不是國家大事，但是要是說宗教是各箇人的事，而不是社會的事不是整箇工人階級的事，那就錯了。要這樣去說明宗教是箇人的事。那末宗教就是經濟社會化的，和構成社會主義內容的精神的有力的矛盾。”×

所引用的證據是一般的顯著的情形，有學問的法學家

×“見社會民主黨的政綱”1920年，81頁。

拉德伯魯亥是特殊賣力氣大聲急呼的，他確是將耳朵貼在地上去聽的，去聽新的宗教意識的生長，和新的“宗教性”的發生。另一方面，工人騷擾起來反對教會和牧士在他看只是感情的一種，是工人對於宗教的擔心。拉德伯魯亥和阿利逢，愛稜堡等“*Sozialistische Monatshefte*”的先生們還看到——不僅聽的到尖銳的呼聲，並且還有幻像的目光——新的工人的宗教的基本的輪廓，當然他是以為不須乎掣給讀者來看的。

最滑稽的是拉德伯魯亥深信，正因為唯物史觀要求無產階級自己創造宗教的“上層建設，”可見任何學說都可改頭換面的，拉德伯魯亥從他自己的“高深”的馬克思主義的認識中要求宗教變為整箇工人階級的事，由此而實行靈魂的社會化。可惜社會民主黨當時獲得了經濟社會化的委員會的機關，而沒有能同時創造出宗教社會化的工人的教堂；這箇教堂的作用和經濟社會化的機關的作用一樣的有名無實……

拉德伯魯亥在這篇高貴的文章的別處寫：教堂還證明——天主教比耶穌教更有力——對於經濟中和宇宙觀中新的變更的適合性，而將我們的要素據為己有。因此現在還應見 *Das Programm Der Sozialdemokratie*, 1920, 82頁

常爲新的目的去佔有舊的建築。首先要在舊的宗教的荒墟上決定廣布新的情緒。”

拉德泊魯亥只是對於善良的社會民主黨員勸導，在新宗教的創立方面，並沒有任何的積極的行動。此地離了真正動手創立的時期還遠得很，爲因拉德泊魯亥的意思，在建立新的社會民主黨的教會之前，先應當利用一切天主教和基督教的改良的方法。所以工人階級的基本任務之一就是天主教和基督教的社會化。拉德泊魯亥，關於宗教的問題，向黨部提議如此：‘保障無產階級的宇宙觀與無產階級的宗教性在現在的宗教的團體內外的發展的可能性。

還有一箇作家在“國家與教會”的文章中首先就說到，我們戰勝劉特維格畢亥納 (Buchner) 的“力與物。”作者美爾浮特 (meerfeld) 要說明他們是離開了唯物主義，就是離開了馬克思主義，而完全沒有用科學的批評去戰勝牠的。畢亥納在一般的信神的人們說起來是對於舊的偽君子的威嚇與譏笑。

這些先生談論畢亥納的時候以爲唯物主義是整箇的，馬克思主義是部份的。當然，這些社會天主教徒是一點也不懂得辯證法的唯物主義的，離了畢亥納的唯物主義還遠得很。但是老實說畢亥納——比之於現代社會民主黨的小道士

是偉大的。真如這位作者所表顯的一樣，這些小道士在唯物主義者之前的長處就是“他們對於形而上學的要求的了解是最好不過的。這些表示是預備下‘社會主義和基督教妥協’的餘地，當然在唯物主義的立場上是做不到的，“在我們的黨內，——作者還說——有些人是迷信於天主教牧士的教義的而同時他們是最好的馬克思主義者。”×

至於講到工人，說他們希望高深，渴望智識，在他們的靈魂的劇力烈爭鬥中，首先提起的是關於上帝和世界的問題。最重要的問題是探求用什麼方法宗教的情感就可以經過國家的機關獲得相當價值。

以下，這箇聰明的作者又說我們黨的大多數的同志都是參加宗教團體的生活，並且不願意離開這箇生活的外部形式，也不願意放棄對於宗教和教會的自己的內部的關係。

倘若真是在社會民主黨中有許多迷信天主教的牧士的教義的人，同時又是最好的馬克思主義者，真是大多數的黨員積極參加於教會的生活，那末很明顯的，社會民主黨的理論家的傾向是要將“科學的社會主義”與“教義的信仰”相併起來。但是這樣的社會民主黨的意識的理論上的墮落是得

×見Das Programm der Sozialdemokratie, 1920年的85頁

未曾有。倘若社會民主黨沒有在工人中起過作用，我們對於這事，只置之一笑。可惜，社會民主黨在工人中間的威權還是很大。因此，爲了維護真正的馬克思主義在理論的戰線上，反對一切牠的修改，尤其是反對以神學去代替牠。這種鬥爭是今天最重要的任務。

II

我們所分析的社會民主黨中的宗教運動，就連帶到這箇理論家墨克斯阿德婁，(Max Adler)他給了這個實際的宗教運動以哲學的神祕的基礎。墨克斯阿德婁向來是一箇康德論者，無論在識認的學說中，倫理學的問題中，都是一樣。遠見的人們，例如西頓畢亥兒(Steinbuchel)，他是天主教的神學家，關於他的事，以後說到，他滿心腔地希望於阿德婁，好像希望於“未來的人”一樣。這完全是必然的。西頓畢亥兒還在一千九百二十一年的時候就預言說在馬克思主義與宗教之間橫了一條倫理的社會主義的橋梁。

修正主義是用資產階級的理論做馬克思主義學理的修改。“急進的”墨克斯阿德婁在資產階級的理論的高壓之下早已在馬克思的宇宙觀中徬徨無主。而在現代資產階級理論家中間流行最廣的是康德主義的學說，當然，資產階級對

于無產階級的理論上的影響，所表示的是將康德的空想主義與馬克思主義混而為一。

本來應當是永久不抹然馬克思的，他所發明的非常深奧的一般人類的科學的認識，同時又可以做新宗教的來源。但是墨克斯阿德婁創出整個宗教哲學的系統，他轉變到神祕的社會和超人間的“裁判的”神那裏去。

新的阿德婁的上帝不是聖處女所生，而是從哲學家阿德婁的頭腦冒出來的。他用了康德與馬克思“交流”的方法創造出來的。這是在我們時代中創造出多少希奇的怪物！將凡俗的人轉變為神祕的鬼怪。這位哲學家站在康德論的基礎上，宗教哲學的基礎上，由此而求得一箇新的社會主義的宗教。事實上，任何的箇人的主觀都是一般的主觀，這就是凡俗一般的人，這就是說在每箇箇人中包括社會，顯而易見的，差不多所有的個人意識的內容，——一切假設，認識和理想——構成了社會的內容。這是真確的，並且是馬克思所指示的。但是以下就開始了不真確的神祕的亂說，所要說明的只是一箇“上帝”。將馬克思的社會的或一般的主觀的認識和康德的宗教哲學合併起來，阿德婁就來肯定一般人羣的演繹法的公式，將整箇的經驗的和現實的社會主義的內容搬到這箇社會主觀的意識中去。“一般人類”。

或說得更正確些，已經不是活的，具體的人，而是一般的意識，是精神的社會主義的原動力，行為的支配力。我們要實行對於這箇神祕的情緒給以嚴重批評的打擊我們要延長許久，但是憑良心說，這件事是苦燥的，很寂寞的！

並且阿德婁用一般的，社會的人羣的宗教哲學的解釋的方式來鼓吹“社會主義”。阿德婁的學說以為康德的超人的意識是和馬克思的一般人羣的認識是同樣的東西，因為超人的意識就是超乎箇人以上的意識，而一般的人羣，就是箇人主義的征服和“社會主義”的肯定。那末康德就成了箇偉大的社會主義者，他達到了最深處，——到了意識和精神的社會主義。阿德婁完全不知道康德的超人的意識是純粹形式的超歷史的和超經驗的解釋，與馬克思的“一般的人羣”，有大大的分別，並且在牠的本身中含有內部的矛盾。但是我們在此地不可能很詳細地去估計這箇超人意識的破產；因此只能約略地解釋一下。

康德的超箇人的意識，實際上是有牠自己的規律去支配牠，就是有許多不依靠於經驗的演繹法的原素。墨克斯阿德婁當然用這些演繹法的原素去誤解“一般的人羣”。在他看，這就是康德的超人的主觀。阿德婁完全同意于康德，承認有三箇基本的原素或是三箇意識的斷片，認識的，意志的，

(道德)和信仰的原素。因此信仰的原素，或宗教的意識是存在於人的天性之中。信仰構成了一般人羣意識的必要的共同遵守的形式，沒有牠，整個的意識失其意義。

墨克斯阿德婁從來不是一箇正統的馬克思主義者。雖然，從他的以前的一般的理論的觀念中也可以產生出今天的結論，但是還沒有到今天這樣的反動的結論的地步。老實說，阿德婁的宗教比之於肯定的宗教還要反動些。在舊的宗教之中還免強保持着一些無邪的原始人民的信仰，而從阿德婁的觀點看信仰是存在於人類的天性之中，照阿德婁的意見，另一方面信仰是情感的概念，包括認識與“倫理的”原素。牠是支配一切的原素，因此在牠的基礎上有學理的學問和實際上的行動。墨克斯阿德婁站在這樣神祕的觀點上以下還說，我們是超人理想的實行者，超人理想是站在一切行動之前面。他另外又表示，我們是純粹精神的實體，宗教也——就是我們的靈魂的啓示，一般人羣靈魂的啓示，

阿德婁主張科學的智識已無所用于批評，因為牠完全是根據於與理原必要性。但是沒有適應的概念是無從說明的。關於自然進化的學說，達爾文主義馬克思主義都是從宇宙間的內在的適應性的觀點出發去進行審查，檢閱的。在阿德

婁的意思看，歷史的過程不外乎理智的過程——因為阿德婁是同意於一切的空想主義者，尤其是對於康德和黑格兒（Hegel，）立在理智的基礎之上，——倘若沒有最終的目的的理想，就是沒有上帝，那末一般自然中的進化都失其意義。阿德婁說，倘若沒有上帝，那末人類的生活失其活一切的意義。要保證歷史的過程不停頓，保證牠可以延長到無限，或是到社會主義的實現，只有是靠賴於上帝，而不是實際的客觀的物質的條件。倘若上帝是歷史過程的保證者是最終目的達到的保證者，倘若真如阿德婁法師所說上帝是以實現社會主義為目的的，那末，為什麼還要爭鬥和騷擾，使無產階級只要去信仰，很明顯的，信仰是可以移動山嶽……

在這一章的最後，我們認為需要至少引證阿德婁的書中的一兩段，去證明他的宗教神祕的述信的非常的力量……或者是他的墮落的一切的深淵。“宗教意識的世界——他寫的——用直接的觀察的方法是不能了解的。我們只有用象徵的方法纔能在靈感去了解牠，因此。倘若我們講到永久的生活。最高，最聖明的，最有威權的，保佑一切而真正的物體，那末只有聖像，我們說明這箇內容是用來表示宗教的意識的。”×1

以下又說：進步的真意義完全不是如以前自然主義（我想還有唯物主義。寶堡陵加上去的）所見到的在人類生活由動物的進化中，而是在人類對於神的信仰的趨勢中。^{×2}

（我們在阿德婁沒有羽化登仙之前，不妨在這箇時間中（時間長得很！）和其他的信神的造物論去談談，首先是和天主教徒西頓畢亥兒，社會民主黨員克倫諾兒特（Kranold）去談一談，對於阿德婁以後還有地方要談到他。

III

天主教的教會，照以上所說，是以聖明，實際著名的，尤其是牠的隨機應變的能力，牠用刀劍，火把和新的理想的壓迫爭鬥。牠在“異教徒，的用力破壞之前，不爲之停頓，——但是是暫時的，因爲在新的真理新的理想或新的社會階級將必然要勝利的時候。牠能及時讓步，在一切的社會與理想的轉變之中，牠總是潔身自好，只顧及上帝的教會的，基督道德的利益。很希奇的！天主教的教會有非常遠大的眼光，不想干涉現代酷慘的階級爭鬥，不想將自己去的“威信”

×1 Max Adlri的Das Soziologische in Kauts Erkenntnis
skritik, 1924, 471頁

×2見同書 471頁

孤注一擲，天主教的教會以前是代表封建階級的理想，在資產階級戰勝了舊的封建社會以後，牠能夠在新的經濟中恢復起來。在過去與現在牠都是忠實而真誠地代資產階級服務，近來工人階級預備去推翻資產階級的桎梏。首先在比較先進的國家中，天主教的比較有遠見的代表者開始將天主教去“適應”於社會主義。他們很熱烈地——有相當成績——去學習馬克思，恩格爾斯，普列漢諾夫和列寧的作品，和其他馬克思主義的作家的文章。從中尋找正確的和不容置辯的真理，要使之完全能應用於真的基督教中去。他們很努力地研究階級爭鬥的，無產階級專政的，社會革命等的問題。馬克思主義被天主教的神學去遷就裝潢起來，獲得了所謂馬克思主義者社會民主黨員的同情。尤其是在德國和奧國，他們完全轉變到空想主義去，倘若還不是天主教。但是從空想主義或康德主義到牧士去的道路，在我們看，是很近的，因此馬克思主義的改頭換面，是由兩方面著手，是很難判斷誰被誰同化了！天主教的神學家被稱為“馬克思主義者，”或是馬克主義者——神學家。神學家和空想主義者首先在反對唯物主義上是聯合起來的。

上面所說的社會民主黨員方面的傾向在阿利波塞克倫諾兒特 (Albert Kranold) 的文章中表顯得特別明白。這

籍文章是登載紀念考茨基的文集中的。

作者在那篇文章中批評天主教的神學家西頓畢亥兒的 *Dersozealismus als sittliche Idee* 1921年的這本書。他首先說明社會主義在天主教的教會的人物中有了大的進展。西頓畢亥兒的書是得了最高的天主教的僧侶允許纔寫，可見這個僧侶是澈底了解社會主義的理論，箇人的權利，人類的性善和社會的主義。克倫諾兒特正確地指出這種情形，因為德國最近十年來的事件，產生了天主教和社會主義的接近。充分地追憶到中央黨和社會民主黨的混合政府的一致行動。當然近來社會民主黨的實踐一定要反映到理論的基礎上去。實際上的機會主義很密切地和理論上的修正主義連接起來。在政治立場上天主教與社會主義的接近，混合的政策，應當在理論上也有自己的合理的必然的接近。為什麼社會民主黨和中央黨有共同行動的可能？克倫諾兒特這樣地回答了這箇問題！所以能夠共同行動的是因為教會神父的和中世紀偉大的煩瑣哲學家的學說，（關於國家與社會的）和社會主義的關於國家和社會的學說有許多共同的接合點，中古時代天主教的經濟的認識有很明白的反資本主義性質的表現。此外，天主教的教會永久是表示實際上的特勞的懺悔，時代的精神的認識。天主教的教會的萬有的

特質可說是因為牠能夠高高地處在國家的界限和階級的對立之上。天主教的教會自少從中世紀末葉起，已經和耶蘇教的教會那樣的附屬于一箇階級“完全不同。”

社會民主黨和天主教的接近的要求，使克倫諾兒特不得不將天主教的教會理想化，雖然是對於耶穌教有不利之處。作者以下解說耶穌教是根本和資本主義相連繫的。資本主義構成經濟的箇人主義的形式，而耶穌教也就是代表宗教的箇人主義古典派的形式。確實，在最近幾十年之中，社會主義的，或反資本主義的傾向在耶穌的教會中也隱約地表示出來。但是一般地看起來，牠總是對於社會主義帶有仇恨的情緒的，保守在資本主義的地位上。作者對於中央黨和社會民主黨多年合作的結果，因此而很熱烈去敬愛天主教，說牠是另外的一件事。克倫諾兒特說，天主教當然也是代表某箇經濟形式的理想的表現。在中古世紀，封建與手工業工會的制度的時代，天主教的教會是武士等某箇社會集團的利益。克倫諾兒特自己說明，事實上現在的許多的天主教教會是和資本主義相連繫的。但是在社會主義，與天主教的之間存有內部的關係和根源，實實在在天主教的教會是向來是帶了反資本主義的情緒的，天主教和社會主義之間的根源被解釋為會社主義和封建制度的，以及經濟的制

度的共同出發點。天主教的理想是從同情心的精神中產生的；因為牠在理想上反映出封建的經濟制度。當時的獨立的箇人是溶化在封建的結團之中。從封建經濟崩壞以後，天主教失却了自己的社會的基礎，牠不得不去適應新的條件。並且產生了一部份的資本主義和箇人主義的精神。只僅僅是一部份，在失却了牠的所生長的社會基礎以後，牠在和耶穌教爭鬥之中還能保守牠的“處女的貞操，”社會主義者克倫諾兒特深信天主教佔了一箇特殊的地位：超階級的和超國家的地位。天主教的教會對於一切的社會結團和階級都給以同樣的熱忱，不與某一箇人發生特殊的好感，自動地離開了世俗，不參加牠周圍的熱烈的社會的爭鬥，但是另一方面牠表顯有希奇的能力去接受新的理想去適應新的政治，新的社會的條件。因此天主教的教會保持牠自己的一切的慈悲和純潔，在許多世紀的歷史的過程完全無可中譴責，

可見我們的美麗的純潔的處女枯守了“三十又三年”就是好幾箇世紀，等候現在的未婚夫——現代的社會主義，天主教的教會在充滿了慘酷的階級爭戰，在社會改變和理想恐慌的長時期中，好像是超人間和超歷史的存在。慈悲地看着世俗的擾亂與紛爭，以前從虛無之懷中出生，長成而嬌

給與工人階級。我們的處女對於工人階級是愛戀不捨的。克倫諾兒特說，總有一天天主教的教會應當了解，承認自己的學說是和社會主義的偉大思想家的學說為同一根源。讀者都能看到新康德主義者和社會民主黨的一份子，克倫諾兒特是聰明地完成了自己的使命，他再三地要讀者相信天主教與社會主義之間的矛盾並不如人們所想的那樣巨大；我們的偉大的作黨說明，無論如何這箇矛盾是不應該巨大的。

普列漢諾夫 (Plehanov) 也說過，馬克思主義可和以任何的，甚至於唯神主義聯合起來；問題就是怎樣去聯合，他寫，用折衷主義可以將一切腦筋所想的東西和一切“合併。”這箇，當然，是對的，但是如我們在以上所見到的，任何的折衷主義的合併，都有宗教的基礎。

馬克思主義和天主教，和教會神父的學說合併起來顯而易見，在邏輯上是不可能的；但是這樣的“合併”被中央黨和社會民主黨的“合併”的需要所支配了。當然，在理論上去實行“合併”，只有克倫諾兒特那樣的折衷主義者纔能做得到。

已經是很明顯的唯物主義的敵人，空想主義的熱烈的同情者，他感覺到和天主教的宇宙觀有同一的根源。所不幸的，就是他的空想主義偏要帶上馬克思主義的假面具。他

和他的一切思想相同的人，都在整箇的馬克思主義之中尋找要使馬克思主義能合上了天主教徒，耶穌教徒，回教徒等的胃口……我們已經看到克倫諾兒特再三地鼓吹天主教在過去和現在的作用的歷史的謠言。這個爲的是要將天主教適用於社會民主黨之中。但是在克倫諾兒特之前還有別的第二個任務！修改馬克思主義使牠適合於天主教的要求。顯而易見的，在可憐的克倫諾兒特的十字路上的第一箇困難，這就是馬克思主義對於宗教的反對的關係。但是這種條件是不能使我們的作者有所不安。他經過了康德論的學派，因爲在困難的情形之中去求出路，利用了“批評的”方法和哲學。我們知道康德主義者的學說是說馬克思和恩格爾斯從來沒有反對宗教，因爲他們看宗教只是歷史上必然的現象。但是宗教是這樣的，超時間的。此外，宗教構成了人類天性的一部份，只有牠的各種的具體的形式是歷史的產物，並且可以變更。因此克倫諾兒特不承認在人類的歷史中有所謂無宗教的時代的來到。倘若如我們所知道的，宗教是不能從人的天性中分開，猶如頭不能從軀幹分開一樣，那末人類是沒有頭不能活，沒有宗教不能生存。這樣的“調和”是一切信神的人，尤其是天主教的神學家所認爲滿意不止的。

馬克思和恩格爾斯簡直和克倫諾兒特一樣是仔細地考

慮到的，到今天只是一般人不能正確地了解他們。要去解釋他們的思想，最好是採用克倫諾兒特的發明和他的明瞭的解釋，說馬克思主義的基本原則是神學的敵人，而不是宗教的反對者。“倘若恩格爾斯與馬克思認為——我們的高明的詭辯家寫的——在社會主義的社會中，宗教應當完全消滅，那末他們只是對於如以上明顯地所說的神學，宗教的神學的形式，並且往往不是反對整個的神學，而只是神學的基督教的形式。根據他們的意思說，社會主義的人應當是無神論的，而不是宗教的”×克倫諾兒特在哲學中就這樣地找出了救星。但是恩格爾斯早已就預防到克倫諾兒特，對這些哲學上和修詞學上的把戲，很堅決地說牠們是空想主義的哲學的最後的藏身之穴。這就是恩格爾斯所說的話：“現在的『宗教』是從 *Religare* 這箇字產生的，就是說原始的關係的意思，因此一切人們相互間的關係都是宗教。（自然不是根據恩格爾斯的假設而說，而是根據於那些跑向修辭學的把戲中去的人的假設，寶堡陵註）其他的，類似的修辭學的把戲都是空想哲學的藏身之穴，這箇字不是根據長久的歷史上的應用來解釋，而是根據於自己的修辭學的譜系去附會其說這樣纔能依據了舊空想主義的習慣，對於“宗教”這箇字

×見 *Derlebeubige-marxismus*, 509頁。

的價值不爲少減，——性愛和性的關係就成了宗教，完全和四十年代巴黎的改良主義者路易白朗的傾向相同，說人沒有宗教就成了離奇的東西。他們說，(Donc, l'athéisme c'est votre religion!)"(這樣，無神論就是你們的宗教!)費爾巴哈想在自然的唯物史觀的基礎上去建立真正的宗教，猶如決定新化學就是真鍊金術一樣。倘若宗教可以沒有上帝，那末鍊金術也不需要哲學家的礦石”×克倫諾特兒表示了自己的箇人的“思想”，或是可以說是康德的思想，承認宗教是人的天性的原素，就是人的生來的習慣。但是這個觀點，無論如何是和馬克思主義絕不相關的。我們已經看到恩格爾斯是如此熱烈地反對費爾巴哈因爲他的濫用“宗教”這箇字，他很正確地想將“宗教”這箇字從人類的文字中剔去。公開承認一切與宗教相關的罪惡。在這種情形之下應當了解費爾巴哈在自己的反宗教的傾向中是如何的高遠，他認爲擁護無神論可以用專制的，強有力的方法。現在的德國社會民主黨的哲學家預備肯定宗教去和落後的或是反動的社會集團實行“接近”。

IV

西頓畢亥兒 (Steinbuchel) 非常不滿意於馬克思主義

×見恩格爾斯著的“費爾巴哈”

者，甚至於德國的社會民主黨對於宗教的態度，但是他盼望馬克主義者——康德主義者的道德學的空想主義能成了過渡到宗教宇宙去觀的橋梁。那末在基督教和社會主義之間造成了親密的相互的關係，或者再說得更正確些，以後就消除了天主教徒和社會主義者之間的不同的意見。因為西頓畢亥兒這本書的基本的用意就是說社會主義是道德上的理想。牠一定是要站在宗教的基礎之上的。只有天主教纔能形成這箇基礎，只有在承認是天主教教會的結果的條件之下，他纔能去接受社會主義。

西頓畢亥兒說，對於宗教的關係，在社會主義者之中是不一致的，那些接近於馬克思和費爾巴哈的人是對宗教的不承認牠的任何的獨立的價值。伯伯爾 (Bebel) 在1874年反對荷荷夫 (Hahoff) 的話在他們看還是有意義的，“基督教和社會主義的彼此對立，如水火之不相容，所謂基督教的真理的種子……不屬於牠，而是一般人類的財產所構成，並且特殊地構成了基督教的東西，——牠的專有的學說，和教條都是對於人類有害的”。西頓畢亥又說政治的傾向越是急進的，牠對於宗教的關係越是仇恨。例如俄羅斯的共產主義成了宗教的堅決的仇敵。以後又從新回轉到舊的馬克思和費爾巴哈的定理上去了。在修正派之中，顯見得對於宗教的

關係是比較緩和的西頓畢亥兒指明在這些人之中有的對於宗教合有比較深厚的關係。他又說，現代的社會主義越是偏重於倫理學，牠越是會適應於念。‘宗教的觀，偏理學——他說——自己可以成爲社會主義和宗教之間的媒介物。’
×²他在別的地方又說明新的社會主義對於基督教的接近。不是在宗教的教條的概念中完成的，而是在倫理學中。教條的基督教現在在社會主義中還沒有什麼位置，但是社會主義爲耶穌教擔憂。這已經被威兒白朗特(Welbrandt) 阿利文(Alvon)和“社會主義月刊”中的許多文章所證實，說在耶穌教中，事實上在倫理學的範圍並沒有鼓吹任何新的宗教，因此西頓畢亥兒有全權去說明社會主義對於宗教的傾向就是馬克思的證實主義的思維的失敗，這就是完全離開了馬克思主義。馬克思很堅決地站在唯物主義的立場上。而現在的社會主義者早已跑到空想主義那方面去了。

西頓畢亥兒說得很對，馬克思的哲學的觀念“推”他離開了基督教和宗教，而新的社會主義者的哲學的觀念是及時將宗教問題的認識使之深刻化。因此天主教的聰明而有遠見的領袖們預備和那些所謂倫理的社會主義者攜手，
1見西頓畢亥兒的“Der Sozialismus Als Sittli Che Idee”265頁
原書267頁

並且在他們看，社會主義早已成了信仰的對象，而不是科學的對象。當然西頓畢亥兒從自己的觀點出發說宗教是不能沒有上帝和不死的靈魂；在他看當然是對的，但是難道馬克思主義化的康德派是否認上帝的？甚至於“急進的”墨克斯阿德婁在他的論康德的新書中寫着：信仰的真對象就是理智的無窮的發展，牠的經驗上的表顯構成了人類的發展，只有上帝的保佑和不死的靈魂纔是這個信仰的不可磨滅的原素，這是這個無窮性的理論上可能和實際必需的條件。

× I 康德對於上帝的實驗理智的信仰不是別的，就是對於人類的發展的可能性的信仰，人類沒有這樣的信仰是不能向前進的因為上帝是我們各種計劃中的進步的“保證。”，“急進的”墨克斯阿德婁在康德主義的上帝方面見到一切優點，沒有這箇上帝，他自己就不會想到馬克思主義，歷史的過程，自然界中的發展。

康德主義的上帝比之於極端的宗教的上帝，優點在什麼地方呢？舊的上帝是宇宙的開始和終止，牠站在絕對的，神祕的宗教的中心，新的康德的上帝是批評的上帝，是進步的條件，是實現目的的工具，在我們看起來。這箇“哲學

× I 見墨克斯阿德婁著的 *Das Soziologis chei ein Kants Erk euntniok ritik*，401 頁

的”上帝的理想，和舊的上帝在實際上並沒有什麼分別，不管“馬克思主義者”阿德婁的一切狡滑的長篇大論，很自然的，相信了康德所描寫的“批評的”上帝以後（康德主義者的萬應藥、就是大家所知道的“批評的”“或超人的”這些字，）墨克斯阿德就在自己的書裏寫了一篇對發展的自然主義的理想批評。這篇開頭就說“只有用最有力的成見。根據了這種成見，發展的自然主義的認識是合理的必需，可以由這種成見來解極端相反的，就是解釋認識批評的進步觀念的走向宗教信仰的所以然”×1以後這箇哲學家堅決地反對一般的廣佈觀點，反對統治的“成見，”根據了這箇成見是以爲自然界和社會中的發展都看作是一箇偉大的自然將過程，將一切宇宙的現象連繫於世界的單一體和有律規的整箇。

墨克斯阿德首先反對只有原因性的短小的眼光去觀察，研究發展去，在任何的發展的基礎之上都有一定的目的因此我們的“馬克思主義者站在物終學，(Teleogy) 或求結果的立場上，他是卡爾伯爾 (Karl Ber) 的後起之秀。地球的地質上的發展，或是太陽系的天文的發展，只有牠們有了一定的目的，纔能算是發展。以下阿德婁很利害地反對史

“×1”見墨克斯阿德！着的“Das Soziologische in Kants Erken Ntwiskritik”414頁。

賓莎(Spencer)的進化說和達爾文的學說。爲了反對他們的“自然主義”，他擁護生命的學說，反對嘉克莫泊 (Joke Leb) 等的物理化學的學說。以上是說他對於不動的和自然組織的發展的情形。至於談到人類的社會，阿德婁就自問作主地改造了馬克思的學說；站在倫理的甚至於宗教的基礎之上，只有從人所希求的目的，和慾望所歸的實現的信仰中，經過一切的階段，自本能的自信力，始終于宗教的信仰，長成了社會的發展。這就是社會生活的特殊的現象。宗教的意識是進步意義中的發展理想的重要的原素，——是阿德婁附于西頓畢亥兒所寫。宗教意識的康德的批評有價值的地方就是肯定對是神的信仰，只是意識的固定的傾向；牠建築于物質生活的意義和精神的一定的情緒的承認之中，生活和動作都與這箇意義相適合，沒有信仰，社會主義就失其意義——康德派所說。馬克思主義可以說是講到歷史過程和發展向社會主義去的傾向的必要性，而對於社會主義實現可能性的信仰，是這箇發展的最重要的中心。沒有信仰，無產階級的勝利是不可能的。當然沒有對於社會主義的“信仰，”爲爭社會主義的爭鬥是沒有進步與勝利的自信力的。

重要的，是一般有宗教情緒的社會主義者，或是馬克思主義者在此地用觀念去完成一箇非法的改變，將一切固定

的宗教的假設和情緒，與信仰的觀念完全合併起來。事實上，阿德婁在他所著的那本書中，說到宗教，上帝，靈魂，以及其他的玄妙的東西，自己的信仰和“批評的，”上帝的改造過的假設，物質的客觀的意義，世界歷史的內在的適應性，互相聯合起來。信仰有宗教情緒的人的空談有一定的意義，並且深信這是某種外部的力量，去支配人類的事業，和自然界中一定的秩序。根據阿德婁自己的定義說“信仰是宗教意識存在的形式”，其實阿德婁自己也明白，理論上的意識是根據於經驗知識，而不是信仰。他也說過，我不應該相信我所知道的。“信仰只是有我不能多知道，不要求多知道的地方，纔能存在。因為在這種情形之下，只有慾望，沒有智識，’另一方面 阿德婁說到上帝與靈魂的認識所有的心理上的價值。在阿德婁看，上帝的理想，就是秩序的理想，上帝超人間的認識，在宗教發展的批評論的階段上，變為一切我們生活中的內在觀念。依了牠，我們自己想到本身，和經驗上的世界的過程，只是別種作用的了解的整箇的一部份。在自然的形式和心理的經驗中，對於我們只是一種現象。從此上帝的認識就由全世界為箇人的生存和世界秩序的創造的，說假變為這種秩序的理想，阿德婁從“批評論”的觀點上要讀者相信上帝和不死的靈魂是人類必需的東西。他以為我

們沒有這些理想，生活是枯燥到不能忍受的。這些理想是從我們的現實的深刻的要求中產生的，並且以世界的幸福的再造為目的。

我們不能再逗留在阿德婁的宗教的思想中，我們所以從他的最近的書中引證幾段，只是要說明這種情形，西歐的修正主義不僅明明白白地跑向空想主義去，並且這箇空想主義已經採用了宗教的形式，充滿了宗教的內容。阿德婁和他一樣思想的人所說的康德的上帝比基督教或耶穌教的上帝高明。在我們看，應當認為一切的上帝都是同樣的東西，彼此並立的。

西頓畢亥兒不用再愁了：他可以完全滿意……

V

我們從阿德婁那裏已經知道社會主義是不能沒有信仰，沒有宗教的意識的，只有在信仰中牠可以汲取生命的力量。克倫諾兒特要證明現在社會主義，完全與馬思主義不同，因為社會主義就是道德的理想，在此種關係之中社會主義是和督教的倫理有親密的同宗的關係。在他的深奧的學說看來，社會主義就是宗教，自己具體的內容就是道德的意識。墨克斯阿德婁，以及西頓畢亥兒都對於這種說法完全

同意，社會主義只否認創天地的基督教的空想。但是在康德看起來，宗教確實是和倫理相符合的，社會主義是道德的理想，自己的內容是從基督教的倫理中借用來的，對於親友的愛，友愛和正義的理想，人類自尊與合羣的觀念，都是社會主義的倫理的內容，而和基督教的學說相符合的。克倫諾兒特說倫理是社會主義的真諦，因此社會主義是空想主義的系統。×1

康德主義者時常說社會主義就是工人階級的運動；但是這個只是一種表示，只是現象的外表的形式，與實在不符的，例如說不應該否認現在的社會主義運動，還大半是無產階級的階級的運動，但是牠將一天天的消失了自己階級的性質。難道看不見社會主義運動與社會主義的學說的不相符合猶如教會和基督教的學說的不能一致。

至於講到馬克思主義，雖然牠還沒有完全消滅，但是牠只是社會主義的開始的部份；而社會主義是道德的理想，有永久的，無窮的價值，事實上。馬克思主義已經不為一切的康德派和空想主義者所應用，因為牠是唯物主義的，無神論的，因為牠反對絕對的價值和標本：沒有這些東西，生活就

×1見 Alberq Kronold的 Die Personlichkeit imsozjalismu, 1923年, 247頁

失却了全盤的意義。並且善於唱叫的康德主義的小鳥兒甚至於開始否認現在社會主義運動的階級的性質，希望從牠的“永久的倫理的真理，”中創造超階級的，超時間的適合於一切階級的理論。在這樣的現代的階級的社會中，無產階級經過血戰去開拓到社會主義去道路，牠還這樣叫着！

馬克思主義告訴我們在階級社會中的道德只是每一個階級的社會和經濟條件的反映因此 在階級的社會中不能有超階級的道德。另一方面從馬克思的主義的觀點來看，沒有對於一切時期，人民強制執行的絕對的道德，絕對的倫理的名學。康德主義者將整個的事實分爲兩半個——權利與負債，現象與實物，感覺的與實質的世界，——承認兩方面的道德，流行的被歷史影響的道德，和絕對的所謂超歷史的道德。康德主義化的馬克思主義者將自己的兩方面的算賬法，誘之於馬克思。克倫諾兒特和其他的馬克思主義者康德主義者都相信馬克思個人的方法就是康德的方法，他的唯物主義，只是一個不合理性的東西。只有“腐敗的馬克思主義者”恩格爾斯纔崇拜牠。至於講到馬克思主義的倫理觀克倫諾兒特找出這樣“敏銳的”結論，如在宗教的問題之中一樣。倘若馬克思與恩格爾斯，——他在紀念考茨基的文集中說——反對絕對的道德，那末他只反對事實上存

在的絕對意義的道德，任何時期都有意義的永久的道德的肯定。作者想用這個詭辯說明在馬克思看是有絕對的道德的。但是這個絕對的道德，好像一種實物，並不是暫時存在的，因為牠是永久的，與實在的條件是無關的。那末，社會主義簡直是永久的道德的理性，或是絕對的觀念。但是絕對的道德不能變為歷史的事實，事實上有效的道德，因為牠是在時代的潮流中奔逐，牠失却了自己的絕對的，超時時間的性質，顯見對於社會主義也看作是道德的理想。

神學家西頓畢亥兒站在基督教絕對的倫理的立場上。甚至於在康德主義的精神中打了基礎，此地又從新揭開康德派的空想主義和基督教的宇宙觀的內部的同宗的根源，“我們的王國不離開這個世界！——這是信神的作家阿德婁從克倫諾兒特的“高深”哲學的發明和西頓畢亥兒的基督教的肯定中得出來的這樣的結論。一切的人，包括了天主教徒西頓畢亥兒在內，——社會主義有了巨大的勝利！——都承認經濟的社會主義制度只當作是絕對道德或宗教理想實現的工具。西頓畢亥兒不滿意於馬克思的社會主義，因為在他看來，馬克思是以爲人類和牠的份子個人，是最高的價值，由此而保留在費爾巴哈的人道主義的立場之上。基督教給人道主義以宗教的基礎，在人類之上放上一個上帝去：但是

我們已經看到所謂倫理的或康德的社會主義已經完全轉變到宗教的社會主義方面去了。我們在阿德婁的例子中已解釋過這個情形。克倫諾兒特也是如此，他以為只有馬丁布波 (martin) Buber) 神是適合於宗教的社會主義的。誰情願知道這個“社會主義的神，”我請他去讀克倫諾兒特的文章。×1

×1 “Der Iebeudige Marxis mus”頁。

IV

關於以上所分拆的“宗教社會主義者”的觀念，我們認為不妨稍微講一點馬克思主義和唯物主義的關係，以及倫理在馬克思主義中的位置。首先，讀者大概曾經聽到過，除掉了唯物主義就沒有馬克思主義，整箇的馬克思學說結果都是將唯物主義應用於社會和歷史的現象中去，馬克思和恩格爾斯也是如此去認識他們自己的歷史的使命的。我們看到反對唯物主義必然要整個兒地否認馬克思主義，走向空想主義和宗教的勝利中去。舊的唯物主義引用於自然界的研究和學習之中是很順利的，但是牠一跑到社會的和歷史的問題上來，牠就改變了自己的面目，並且滑到空想主義那裏去了。馬克思主義首先將唯物主義轉變成一個整個的哲學的宇宙觀，牠不僅僅用唯物主義的方法去研究，說明自然的現象，並且說明歷史的和社會的現象。自然

科學的唯物主義和歷史的唯物主義是彼此相聯而不可分的。

另一方面，看作自然和歷史是發展的有規律的過程，受原因性的法則所支配的。恩格爾斯說舊的自然的哲學和歷史的哲學是用空想的，抽象的人工的關係，去代替了實在的客觀的，證實的，自然的現象的關係。在歷史上和自然中需要“取消了空想的人工的現象的關係去充當說明牠們真關係的工具。而這個任務最後就由此走向人類社會的歷史中的運動的一般的規律的發明，（恩格爾斯。）不僅僅是用空想去解釋歷史的現象要走向空想上去，就是馬克思以前的唯物論也是如此。所以馬克思主義是首先完成了唯物主義研究的對象（連空想主義也是其中之一）“舊的唯物主義所以不能成功的，並不是因為牠承認理想的動力的存在，——恩格爾斯說——，而是因為牠停留在牠們中間，不想前進，不想去追求創造這些力量的原因，或是追求這些動力的動力”歷史的唯物主義證明社會政治的變更的基本原因。在空想中——哲學，倫理家或宗教——是找不到的，只有在生產方法的改變中去找。但是，另一方面，馬克思主義者並不是簡單地否認理想的意義，而是給牠們科學的解釋，看牠們是當時社會關係的理想的反映。

馬克思證明社會主義是現代社會經濟制度發展的，客觀的，必要的不可避免的結果，是牠的內部存在的矛盾的總解決。所以社會主義並不是宗教，也不是道德的觀念，——這些話是糊塗的幻想家們所說的——而是一定的社會的制度，社會經濟的建設。其中的生產工具是社會共有的財產，沒有人們不同的階級。另一方面，科學的社會主義是一定的學說，思想的系統，不是別的，而是社會矛盾和階級爭鬥的理智的，或是理想的表示。或者說短一些，科學的社會主義，用恩格爾斯的話來講，是工人運動的學理上的反映。在學理之中，科學的社會主義有自己的對象，研究和社會主義實現相關的歷史的條件，道路和方法，以及社會經濟建設與某種社會關係的系統的研究。

那些專門講究將社會主義搬到倫理的或宗教的基礎之上的“必要性”的“社會主義者”事實是否認社會主義客觀的必要性。就是否認牠的物質的和歷史的必然性。他們用主觀的幻想情緒去代替了客觀的必要性，社會主義的科學的基礎受了宗教的或倫理的“要求”的洗禮”。這些“理論家。”早已回轉到烏托邦社會主義去了。可笑得很，偏偏要造謠謾罵俄國的共產主義者走到烏托邦主義去，其實他們自己共開說“科學”和“烏托邦合”併的必要性，這個可說一種新的“綜

合論。”馬克思主義在其中應該溶化于倫理的和宗教的聖本中，馬克思的科學的客觀主義將要被天上的布波神和“批評之的”阿德婁神吞下去。

所有帶了宗教情緒的馬克思主義的“批評家”，因為費爾巴哈和馬克思的無神論的觀點，所以都仇恨他們兩箇。確實，除了一些信神情緒和“修辭學上的把戲以外，他們還沒有敢反對無神論，但是這種環境，他們還有些感覺到踴蹙不安。從費爾巴哈和馬克思的觀點看來，宗教就是現實的世界——自然界和人的社會——的反映和幻想的表示。科學的宇宙觀和社會主義的社會的組織澈底地消滅宗教。難道無神論我們沒有見到牠的巨大的進展？至於說沒有上帝，生命失其意義，或是宗教的“無花果”是從人類天性中生長生來的，這不是不可恕的事實的顛倒嗎？

宗教一定要死亡的。“實在的世界的宗教的反映——馬克思說得很對——只有人與人，人與自然的實際的日常生活關係已經表示得很透明而合於理智的關係的時候，纔能定完全消滅。”

用任何方式去擁護宗教的迷信都是反動的現象，要用全付的力量爭鬥去反對牠。宗教的宇宙觀事實上早已反對科學。反對宗教的神怪說復興的企圖的長堤，只有用唯物主

義的宇宙觀。

至於講到倫理，馬克思主義從來沒有任何的否認。倫理是行爲的規矩的一定的協合，也是從大地上生長出來，並不是由天上降下的。並且決定了牠的相對的性質。倫理的假設與認識是受牠們的社會關係所支配的，而和牠們一道變更的。

用這樣的解釋是不能圓滿地答復了倫理想主義的問題。例如阿德裏在產生的過程——倫理的觀念的產生與牠的價值之中劃了一個明顯的界限。主張有絕對的價值和最終的目的。最終的目的是——一切經驗的倫理的內涵，被時代規定和影響的社會歷史行爲的價值的程度的絕對的測量器。但是要問，這個二元主義將絕對的價值和相對的“價值”或是將絕對的最終的目的和經驗的目的雙雙對立起來有什麼意義？顯而易見的，因為我們不能追尋到人類歷史的最終的目的，或世界進化的最終的目的，所以這種對立法是失却任何的意義。

任何的“最終的目的，”姑且將這個無意義的認識算爲有意義的、事實上只是相對的，歷史的“目的，”算作是絕對的，至於“絕對的價值”也是如此，只要對主義者用具體的內涵灌入“絕對的”空洞的公式中去，馬上“絕對的價值”就變

爲歷史上有條件的相對的價值。我們對於已經死的東西到那裏去拿個標準來估定絕對的價值呢？可見這白話的本身是沒有任何的合理的意義的。

皈依了絕對的價值和最終的目的以後，一定自己會倒退到社會和歷史現象的烏托邦的認識上去。因此在倫理的理想中尋找出原動的原因，作爲歷史事件和人類行爲的解釋，倫理的社會主義者承認歷史必要性之上的目的教條。適應性的原則，埋沒了原因性的規律。康德和他的社會主義的門徒告訴我們，倘若義務（或空想）不是簡單地從物質權利上生出來的，那末，可見現在的理想是不依賴於事實，以及生活的具體的，實在的條件。

倫理學的問題在馬克思主義中有自己的科學的解釋，道德的觀念是歷史條件的產物，馬克思主義不但不否認人在自己的社會生活中有當的目的，並且給他一箇正確的估計，他是在一個原因的規律性的目光之下去觀察的，人們的和愛的行爲包括在基本的同意之上；道德的觀念不受特殊世界計畫——事實的物動說的分裂——的支配，只是原因的規律的一部份的形式。沒有爲了相當的目的而活動的人羣，簡直就沒有任何的歷史和社會生活。他們生活中的人的行爲的必要性或條件，就是適合的行動。人們在當時歷史的

條件之下，自己有些目的和理想。而是被他們生活的當時的物質條件所支配的。因此社會主義完全不是絕對的理想或人類歷史的最終的目的，而只是去代替資本主義制度的歷史上必要的社會經濟的建設。同時，社會主義又叫做工人階級的理想，就是牠的一切慾望的自覺的目的。但是這個理想和這個目的是被物質的條件支配的。

倘若接受了倫理的社會主義者的觀點，那末一定要承認絕對的理智給世界一箇目的，就是，要走到道德的宗教去。這樣就如費爾巴哈所說，無論道德的宗教或是“無道德”的宗教都是一樣地走到“神學之迷宮”去的。

IIV

修正主義說了自己最後的，結局的言語，她進化到宗教的神祕主義方面去了，完全脫離了一切馬克思主義的“殘餘的意味。”在政治上也是如此她宣傳與資產階級和平，猶如在宇宙觀中，牠完全和馬克思主義分裂，站在和資產階級的，甚至於封建的理論妥協的立場上。修正主義公開地宣佈社會主義和基督教，教會調和的必要。另一方面天主教的中央提出自己的理論，證明天主教和社會主義的必要，他們以為工人階級到現在還遠遠離開教會的原因是因為教會站得

遠遠地離開了社會主義。所以修正派要將宗教和教會社會主義化，而天主教的神學家要將社會主義天主教化。彼此合併成宗教的“法衣，”反對唯物主義馬克思主義。西頓畢亥兒是很尊重馬克思的，但是照他的意見將社會主義的內容在豐瑪阿克文那特 (Forma Acvinat) 和阿古斯丁 (Augustin) 的學說中好好地表現，深深地打下基礎去。我們從西頓畢亥兒那裏可以知道，天主教老實說是向來站社會主義的觀點上的……爲什麼天主教總是幫助和創出一切可能的壓迫剝削人民方法？爲什麼牠從來不爲社會主義奮鬥，追隨於壓迫者和剝削者之後呢？對於這樣淺近的問題只有一個答復：因爲天主教站在“精神社會主義”的立場上，在這種條件之下去關心人間的利益——是馬克思主義所幹的唯物主義上很蠢的對於社會主義的認識。要到“精神和良心的社會主義去，首先現在要從社會民主黨的隊伍中號召一般新社會主義的宗教的大使徒。

喬治盧卡奇 (Georg Lukacs) 和他的馬克思主義的批評

I

盧卡奇同志在他的 *Geschichte und Klassen-Bewusstsein* (1923) 這本書裏開始了馬克思主義的哲學上的批評。應當對於作者有所批評。他很巧妙地隱藏起自己的空想的，甚至於神祕的傾向，但是不管他說得天花亂墜，而要將空想的精神隱藏起來是不容易的，並且任何淺薄無甚研究的馬克思主義者，只要稍微當心一點，就可以看得出在美妙的詞藻之海中的空想主義的傾向。

盧卡奇所採用的方法，不能說是有效的，或新奇的，這種方法是將恩格爾斯和馬克思對立起來。所有的資產階級

營壘中和修正派的批評者都曾經採用過好幾次。這樣的方法。他們之中有些人說恩格爾斯離開了唯物主義，但是馬克思從來沒有犯了這樣的錯誤。有些人所說的又剛剛相反。另一方面，所有的“批評者”都認為辯證法和唯物主義的混合是不可能的，並且一齊都說馬克思主義的兩個創造者是空吹而不能通行。他們說，只有在依靠於認識的精神，意識上，纔有辯證的地位，辯證法怎麼樣可以說用到物質的世界上去呢？他們都聽說辯證法者黑格爾是個空想主義者，他的觀點是以為物質生活的基礎就是認識，靈魂；因此他們下了個結論，也許辯證法只有和空想主義纔能併在一道，他們說唯物主義的辯證法或是辯證法的唯物主義是邏輯上無意識的名詞，這一派的後起的批評者是文道夫（Wendorf）“x”他又從新說了一遍辯證法對於經驗的事實的不適合。馬克思主義的資產階級的批評者所以要如此嘲笑唯物主義和如此對於唯物主義的辯證法“不能忍受”的原因，是很容易明白的，他們的“不耐煩”真如普列漢諾夫所說，他們不能“容忍”這樣的革命和這樣的專政。

“x”見文道夫的文章：Dialektik und materialistische Geschichtsauffassung (Historische Vierteljahrsschrift, XXI Jahrgang, 2, H.)

分析文道夫的觀點的人，還有一個魏納宋巴特 Werner Som-Nært，他在他的最近的文章“馬克思的規律的認識”上面說黑格爾的辯證法應用到經驗的實際上去是“離奇的”錯誤。宋巴特很同情地引證了盧卡奇書中批評恩格爾斯，發明了在辯證法對於自然界的應用的問題上恩格爾斯和馬克思不同的地方。“是實際上馬克思的辯證法的新觀念，宋巴特所寫——現在保留在盧卡奇的“歷史和階級的認識”這本書中間”。在他看，恩格爾斯完全不了解他的朋友（馬克思）的學說，反對恩格爾斯將辯證法的應用去限制社會的歷史的事實。以下宋巴特應用到盧卡奇的雙關的定義的辯證法。

盧卡奇實際上在辯證法中來了這樣的一個新的觀念。在一個極重要的實在的觀點上，盧卡奇和文道夫以及宋巴特已完同意：就是在辯證法的適用到自然界去的問題上。可惜盧卡奇同志在要將自己的意思發揮澈底的時候，未能盡興。他從此永久沈默着，沒有說下去，因此從他的文章中可以找出兩重用意的沈悶的情緒。

在事實上，辯證法是否能適用到自然界去的問題是和整個的宇宙觀相關而不可分開的。盧卡奇停在這個立場上研究什麼人用什麼法去承認歷史的唯物主義，但是却否認了哲學的唯物主義：盧卡奇和他的同道者對於普列漢諾夫

和恩格爾斯的自然主義的玄學的笑罵，又完全和馬克思主義的資產階級的批評者不謀而合。“自然主義的玄學”這是唯物主義的別名，盧卡奇同志應用了資產階級哲學家的成見，襲用了他們的假造的名詞，和他們反對唯物主義的關係。確實，盧卡奇同志在這個問題上沒有能盡量地訴說自己的意見，因此我們在完全不明的態度之中無從去計算那些使他所以否認哲學的唯物主義的哲學的內容。但是有一點是無容疑義的：盧卡奇一概反對唯物主義或辯證法對於自然界的應用。這個結論是非常重要的，並且我們現在只能這樣肯定。從這種結論上我們可以說我們的作者是兩元論者：在自然界的問題上是個空想主義者，但是對於社會歷史的事實，他是個辯證法的唯物主義者。同時這個結論應當很快地承認，因為馬上我們就講到辯證法的基本的認識，就是那些和馬克思主義分離的認識，和辯證法的唯物主義分離的認識。——或者換句話說，我們深信盧卡奇同志是完全站在空想主義的觀點之上，在社會歷史的事實上也是如此，因為在他看起來，意識的形式是實體或真事實的一種，從此盧卡奇同志就特別地回憶到白路諾巴兒爾 (Bruno Bauer) 和他的“哲學的自覺”，完全是刻薄地笑罵馬克思的。盧卡奇同志的一般的觀念是將正統的黑格爾論和拉斯克 (Lask) 柏

格森(Bergson)伯伯爾(Beber)列寇特(Riccarte)以及……
馬克思，列甯的各種各樣的理想做個奇異的混合。已經很
合理地可以說，倘若真是這樣，那末我們可以說盧卡奇同
志確實是個新人物。

II

盧卡奇有些信徒，例如考西(Korsh) 伏加拉西 (Fogarash)，雷凡 (Revai)等同志在主要的整個的方向中都是傾向於他的。在這種情形之下不能令人緘默，至少對於這種在馬克思主義中的“新趨勢”的基本原則要給以批評。

盧卡奇的書發明了對於恩格爾斯的批評。在序文中作者就說在他的書中要去擁護正統的馬克思主義，甚至於去反對恩格爾斯。作者在序文中下面又說，他不打算去修正或改善馬克思的學說，而只是根據馬克思的精神去做個馬克思主義的解釋。讀者可以看到這種任務是多麼官冕堂皇，但是我們只要回想到恩格爾斯以前和馬克思在密切的友誼的結合中工作了四十年之久，再想到恩格爾斯的基本的哲學的著作是在馬克思自己直接參加之下所著的，那末在盧卡奇的書中所說的話是否真確要很快地引起疑問。而盧卡奇和他的信徒對於恩格爾斯的作品指“駁糾陵”這本書——甚以為不滿。這簡直是表示躲在馬克思的廣闊的背後，從他的

後面來嘲笑恩格爾斯，是什麼用意呢？可以說恩格爾斯在馬克思未死之前，不得馬克思同意他是不著任何的文章的。恩格爾斯在“駁糾陵”的再版的序上關於他們的共同工作寫：我所要聲明的是，在這本書裏面的解說的宇宙觀，大部份是馬克思所創設和發展起來的，只有在很少的部份中是我所做的，很明顯的，沒有他的檢對，我的文集是不會出世的。在付印之前，我將所有的原稿都讀給他聽過，而第二部的第十章（“從批評的歷史”）是馬克思寫的，可惜表面的形式已經縮短了一些。以前我們的習慣就是如此——在特殊的部門中彼此幫忙。”想起來，這個恩格爾斯的證據總應該是平一平改良主義者的批評的怒火。這一些高貴的“批評家”已經完全沒有基礎去抹然讀過“駁糾陵”原稿的馬克思，並且恩格爾斯所解說的宇宙觀是馬克思所創立和發展起來的……

盧卡奇同志深信恩格爾斯離開了馬克思，改變了他的朋友（馬克思）的觀點。馬克思是辯證法的應用限制在社會歷史的事實中的，而同時恩格爾斯是拉大了辯證法一直應用到自然界去。但是據我們所看到的這樁罪案是毫無根據的。馬克思和恩格爾斯都是同樣“犯了”將辯證法的權限擴大到自然界去的“罪”。根據盧卡奇的意思說，馬克思主義的兩個創造者都不是辯證家，而是發明的思想家。但是很自然

的，每個人都是以爲自己是“事物的準繩”，並且根據自己的意見去判斷別的東西。盧卡奇同志想馬克思和他一樣，因爲他用自已的思想，自已的觀念，自已的辯證法的認識去描寫馬克思，所以結果並不是恩格爾斯，而是盧卡奇改變了馬克思的觀點。

盧卡奇不僅僅在辯證法應用到自然界去的問題中和馬克思，恩格爾斯意見不同，並且在辯證法存在的認識上，也是如此，他以爲恩格爾斯在這個問題中糝進了許多空話，抹煞了主要的事實，集中他的注意力在辯證法的次要的，無關緊要的節略上面。盧卡奇深信在這個問題上，馬克思是站在他的一方面的，因此他覺得自己有擁護馬克思反對恩格爾斯的使命。

這兩個反對恩格爾斯的借口，盧卡奇歸納在一個解釋之中，很明顯地說：“社會歷史的事實的方法的限制是很重要的，——作者寫的，——從恩格爾斯的辯證法的解說中產生的錯誤，主要的是因爲恩格爾斯隨了黑格爾的無理的例子之後，將辯證法擴張到自然界去，但是辯證法的最主要的定義——主觀和客觀的彼此的影響，理論與實際的統一，主要的形態的歷史的變換是牠們在思維中改變的基礎等等，——是不能應用到自然的認識中去的“×”這個作者又馬上

說，他不能在這個問題中作更詳細的說明。我們不明白爲什麼他不能對我們說明他和恩格爾斯的不同的意見。以前好像他一定要檢舉出對於恩格爾斯嚴重的責備，在自己的觀點上拿出些證據來的，但是事實上沒有，無從判斷。

從此盧卡奇就給我們一個新的辯證法的認識，或是更正確些，是三個引用的定義的辯證法的限制，標準，但是他的辯證法的認識和馬克思或黑格爾都是不同的，雖然作者很歡喜引用他們，要證明自己的正確，證明自己和他們是相符合的。

但是我們先看盧卡奇的開始的話。在他的書的第一章中，題目叫做“正統的馬克思主義是什麼？”作者指證出馬克思主義的方法的意義。無疑的，方法是有重大的意義；黑格爾說辯證的方法是一切科學智識的精神。但是不能同意於盧卡奇的定義，以爲一個正統的馬克思主義者只要承認方法。至於盧卡奇同志說在辯證法的唯物主義中可以找出研究的正確的方法；說應該根據牠的創造者的精神將這個方法繼續努力，深刻研究，向前發展。這是我們完全同意的，但是不能同意於作者的聲明，說研究的內容只有次要的意義。

“x”見喬治盧卡奇著的“Geschichte und Klassenbewusstsein,” 17頁

他說，可以假設新起的研究去證明馬克思的“一切各個”判斷的不確當，因此任何嚴重的“正統的”馬克思主義者無條件地可以承認一切新起的結果，而否認馬克思的“一切各個”的定義，同時還是一個正統的馬克思主義者。因為正統的馬克思主義不是接受對於馬克思研究的結果的信仰，不“相信”任何的定義和任何的“舊書”中的解說。我們應當承認這個聲明是非常雙關兩用的。第一，這個字：“一切各個的” (Sammtliche einzelnen)

定義是什麼意思的？倘若我們否認某種學說的一切各個的條件，很明顯的我們就可以否認了這個整個的學說。但是盧卡奇同志是歡喜的。“外交式地”和彎曲地表顯出來的。

馬克思在他的“資本論”中利用辯證的方法闡明資本主義社會的內部的機械性，恩格爾斯說因為馬克思發明了唯物史觀，和用剩餘價值的方法去說明資本主義的生產方法，社會主義從此纔變為科學的。誰能否認“資本論”是走向一定的“結果”去的？從盧卡奇的觀點看，以為這些結果的本身是沒有意義，並且新的研究很容易推倒牠們；馬克思主義所以能絲毫不受損失的，是因為牠站在方法之上。我們十二分感謝盧卡奇同志的贊美。但是沒有一個馬克思主義者能接

受這樣的空想主義的觀點。在我們看，結果和方法是同樣重要的。在盧卡奇同志的正統的眼光之下彷彿恩格爾斯給了“結果”一個重大的意義，恩格爾斯對於剎陵的“資本論”，批評的觀念說，他首先。“將方法和方法所得出來的結果分開，認為結果是完全不能推翻方法所決定的東西”。我們看到恩格爾斯是很尊重“資本論”的研究的結果，而“正統的”盧卡奇是預備犧牲了“資本論”研究的“結果”，當然這是不能調和的。倘若實際不能證明方法的正確，倘若研究的“結果”，和牠發生矛盾，那末方法自身有什麼意義呢？顯見方法是沒有獨立的意義的，牠並不是純粹的邏輯學的系統，這種系統只有在純粹的思想中纔能引用。倘若不是從空想的，而是從唯物主義的和辯證法的觀點去觀察方法，那末就要承認方法是與內容，“結果相連而不可分的。在正確的方法之下，不應該有牠們之間和牠的內容的矛盾。在盧卡奇看這種方法是沒有意義的，因為他從腳到頭是一個空想主義者。在他的學說看來，方法形成了一種絕對的意義，倘若牠裏面不包含事實，‘實際上更壞’，在盧卡奇的自已獨創的空想的意識的了解上纔能生出這樣的問題，也許是他的不符事實或內在的學說的了解。恩格爾斯說，唯一正確的，萬物的唯物主義的認識是說“原則並不是研究的出發點，而是

牠的最後的結果；牠們在自然界和人類的歷史中都不變動，而是彼此反映的：不是自然和人類的世界依了原則去運動，而原則只有和自然與歷史符合以後纔能算是正確的”。辯證法的方法，構成了方法的內容，不是獨立存在的，而是和研究的客體和對象在一道的。要問：怎樣能夠抹煞了研究的結果而去保留方法？却相反，方法愈正確，牠愈是和研究的事實的結果與內容相“符合。首先，方法就是新的結果的求得的工具，辯證就擔負了這個任務，但是牠“自己懷有了更廣大的宇宙觀的胎兒，（如恩格爾斯所說）牠要突破形式的邏輯。倘若如盧卡奇同志所說，歷史的過程是和辯證法的過程相矛盾，那末辯證法自己就證明牠的不通性。可見辯證法的過程是不能離開歷史的過程而存在的。

III

現在來注意到對於辯證法的本身的解說，盧卡奇說理論與實際的一致是理論的革命的作用的前提。理論是革命的過程的思想上的表顯。甚至於恩格爾斯對於這個理論的意義都沒有明白，在他的辯證法的解釋中忽略了最主要的部份。他說恩格爾斯所寫的是將認識的辯證法的性質放在和玄學的認識相反的對面；他說，認識的固定性以及和牠適

合的對象在辯證法中是沒有的，辯證法就是相反的事物不斷的過程，不斷的變和牠們彼此的過渡。恩格爾斯在他的辯證法的解說之中甚至於沒有提到實在的真諦：在歷史過程中主體和客體的辯證法的相互的應響。却好是這個相互的應響應該佔有中心的地位，不管認識的“流通性”，除了牠辯證法就不配是個革命的方法。可見辯證法的中心問題就是事實的變換。盧卡奇還說，倘若抹然了理論的中心作用，那末和“流通性的”認識有關的辯證法的優點完全成了疑問：這個優點只成了純粹的“科學的”性質。方法的自身——當然是說辯證法的方法——也許由科學的程度去決定牠的成立與否的，沒有牠在實際上是有所不同的。“此外，在資產階級的，玄想的唯物主義的意識中的“規律”，和事實的阻礙性，命運論的不變性，是和階級的經濟根連的，將要向上發展，例如我們看到的馬克思的信徒的馬亥主義者”盧卡奇還說，馬亥主義可以從“意志主義”中生產出來，但是意志主義是資產階級的。從辯證法的觀點來看可見命運主義和意志主義是彼此沒有衝突的，只有用辯證法的對立性，相對的認識去補充牠。

所有以上的見解完全是含糊的，兩種意義的；結論恩格爾斯不將歷史過程中的主體和客體的關係的問題放在他的

方法論的研究的中心，傾向於資產階級的玄想的唯物主義，馬亥主義命運主義等等。盧卡奇在恩格爾斯面前指出辯證法的方法的中心問題是事實的變換，好像馬克思和恩格爾斯不僅僅沒有說到這個條件，並且他們完全是拒絕牠的，好像並不是他們開始規定共產主義是實際的唯物主義一樣。倘若唯物主義（馬克思和恩格爾斯的是理論的共產主義，而共產主義——實際的唯物主義，那末很明顯的在這個公式中理論和實際的統一，以及盧卡奇所說的“理論的革命的作用”完全是包括無餘，合於辯證法的最好的表顯。要問：盧卡奇還要什麼，這個改良主義還要向那裏去？關於這一點我們以下可以看到。現在我們可預先說，在他看起來理論和意識有獨立的意義，離開了“物質”，離開了事實。他對於實際的了解和理論的了解一樣，都是唯心主義的，因此他的辯證法的認識是和馬克思與恩格爾斯的認識不同的。

這是很希奇的事，將規律和命運主義將實際和意志主義混為一談。因此盧卡奇將規律也歸之於笑罵之中，說牠是“資產階級的”的東西。倘若盧卡奇同志是反對馬亥主義的，那末我們可以說，根據盧卡奇的意見，因為馬亥主義還沒有充分唯心主義化，或許牠是另外一種的資產階級的玄想的唯物主義。夠了，盧卡奇所說的是怎樣的現代資產階級的唯

物主義？難道還不知道資產階級對於任何的唯物主義，玄想的和自然科學的唯物主義都在內，他們都是極端仇視的？

至於馬亥主義是澈底主觀化的。一般講起來，牠是反對物理學的規律的。馬亥(Uache)和他的信徒們說，必要性和規律不是應用於表面上的世界，而是應用於認識的世界的。在牠裏面確實有許多的“意志主義”。但是爲了什麼盧卡奇要將在意志主義很虛偽地變爲馬克思主義的意志主義呢？一方面，馬亥主義的意志主義，如我以上所說，是立腳於意志的玄學之上的，由此而接近於叔本華的。但是顯而易見的，意志主義是和馬克思主義風馬牛不相及的。

另一方面，却好馬亥主義者是將理論和實際分開得很明顯的。馬亥還不是說“誰在理論上擁護極端的肯定主義(Determinism)，他在實際上就必然是一個非肯定主義者。肯定主義和非肯定主義的地方的正確與否——馬亥說——是不能證明的”。許是馬亥的意志主義要去承認意志世界的存在，就是走向盧卡奇所趨的意志主義的唯心論中去。馬亥主義者的意志主義，如列甯所說，不在理論中，而在實際上是“社會學中的主觀的方法”。馬亥主義和自然科學的，資產階級的或玄想的唯物主義沒有相同的地方，並不和盧卡奇所想的那樣。

讀者可以看到盧卡奇是善於在一些簡單的事情中捉摸不清，給讀者以紛擾。

我們已經看到，盧卡奇說恩格爾斯不明瞭，或是不懂辯證法的方法的內容，因此跑進了資產階級的唯物主義的懷抱中去了。但是盧卡奇在同一頁中馬上就反過來，他要在幾段文章之後再回到開始的說明中去，他這樣的寫法：“……一切“批評”的企圖都是深深地將辯證法方法拖向下流去，因為一切“批評”的方法論的出發點是建立在方法和事實的思想和物質的分離之上……但是要指出這個批評完全不是在構成辯證法的方法的內容的方向上前進，馬克思和恩格爾斯關於這一點是完全很堅決地指出來的，不容任何的懷疑。”對於這句話直接地引證了恩格爾斯和馬克思的話，從恩格爾斯那裏引證來的說“關於在外表世界中和人的思想上的一般運動的規律證辯法是契合於科學的：這兩種規律，在實際上是一樣，而形式上是不同的，人的腦筋可以自覺地去應用牠們，在自然界中和人類的歷史的大部份中，牠們是不自覺地起作用的，形式是表面的必要，所用的方法是各種偶然例子的無限的重複。所以認識的辯證法只是外表世界的辯證法的運動的自覺的反映。“×”可惜盧卡奇差不多在“×”見恩格爾斯的“費爾巴哈論”61—62頁

最初的時候就忘却了這個引證。“在實際上是一樣的”這句話並不是沒有意義的：第二個引證——從馬克思那裏來的，原文這樣說：“在一切歷史社會的科學中，對於經濟的形態，應當經常記得在事實上和主體的腦筋中都是一樣——在我們現在的資產階級社會中——因此這種形態反映成物質狀態，現有的條件，往往只是這個社會和這個主體的各方面的情形……”我們的作者，淺薄的辯證法家，依據這兩個引證，得到以下的結論：第一，表示出辯證法的方法的實在的內容，恩格爾斯也是如此。第二，馬克思將辯證法的方法的應用限制在社會歷史的事實上。第三，從這兩個引證的對立必然引起在辯證法應用到自然界去的問題中馬克思和恩格爾斯的意見的不同。他方面同意於恩格爾斯所說，外表世界辯證法是和人的思想中關於一般運動的規律的科學，同時他又否認辯證法應用於“自然的學問中”去，這陷入於如何矛盾的境地。另一方面，所引證的馬克思的話是專門說經濟的狀態的，不能因此就說馬克思反對辯證法的應用於自然界，盧卡奇還說辯證法的內容是建立思想和物質的，方法和事實的統一之上。事實上，馬克思和恩格爾斯都很堅決說經濟的形態和物質生活的，現有主觀的條件的形式，在事實上和腦筋中都是同樣存在的。

盧卡奇的同道者雷凡直率地說恩格爾斯和蒲列漢諾夫解決物質和思想的關係的問題不是根據辯證法的精神，而是根據自然主義的玄學的意識。黑格爾是說主體和客觀，物質和思想是一致的。他們離開了他，他們不僅離開了黑格爾，並且離了馬克思。馬克思許是也站在這個一致的觀點上的。雷凡寫道，至於蒲列漢諾夫甚至於認為在神經系統的生理學中找到心理學基礎是可能的。恩格爾斯，蒲列漢諾夫，和他們的信徒——盧卡奇的忠實的學生雷凡說下去——都站在自然科學的“莫名其妙的光榮”的觀點之上。這些變節的人要說些什麼話，只有上帝知道。但是，無論如何，實實在在馬克思，恩格爾斯，蒲列漢諾夫，列甯以及他們這徒敢“在哲學上將馬克思主義和自然論的唯物主義連繫起來”，這是我們的批評家充分表顯出來而驚惶不止的。所有這些正統的馬克思主義者都要“使自然辯證法化”（爾爾和雷凡的思想相反）。可見在這句話中是沒有任何的疑義的，從來沒有誰不是要使自然辯證法化的，只有主觀的唯心主義者纔會輕視了“自然論的唯物主義”。從辯證法的唯物主義來看，自然的本身就是合乎辯證法的。因此我們的自然的認識也是合於辯證法的。但是，顯見得自然和歷史的辯證法的過程的客觀的性質，是我們的唯心主義者不能了解的，讀者們

可以看到反對自然論的唯物主義的馬克思主義者不得不陷落到唯心主義的深淵去。

正統的馬克思主義者本想“使”自然合於辯證法，結果使辯證法自然主義化了——這是我們嚴酷的批評家所說的。因為用辯證法去觀察自然的企圖，結果是忽略了歷史的辯證法，將歷史包括在自然界中的慾望不得不放棄了歷史的辯證法的構造。因此我們的變節者就下了個結論說政治上革命的正統派的優待教條的“資產階級的”唯物主義，同時看康德主義，馬亥主義是直接的政治上危險，這種情形不是偶然的。這些馬克思主義者握住辯證法，當作理論上的武器，辯證法的哲學的意義已喪失無餘，只是口頭上的承認。這些馬克思主義者在批評上征服了最初的唯物主義，不僅在哲學上，就是在政治的理論上都抹煞了辯證法。這種情形也不是偶然的。盧卡奇主義者就這樣地歌唱着。他們很利害地反對“教條的”“資產階級的”唯物主義，而對於在批評上征服了“最初的唯物主義”，的康德主義和馬亥主義則唯恭唯敬，他們完全不能了解為什麼正統的馬克思主義者對於“資產階級的”唯物主義“坦然”，而同時攻擊馬亥主義和康德主義。其實要了解這個是很容易的，正統的馬克思主義者在過去“攻擊”並且將來還要“攻擊”（這是盧卡奇主義者對此而

痛哭流涕的。馬亥主義和康德主義，因為這些東西是唯心主義的系統，而不是唯物主義的。所以贊成唯物主義的是因為牠們是馬克思主義，就是唯物主義。甚至法國的，資產階級的唯物主義，照馬克思的意見“一直歸納於社會主義和共產主義”。和愛的盧卡奇主義者現在細心地要將他轉變為唯心主義者的馬克思說“不要多大的聰明就可以了解法國唯物主義的學說和共產主義中間的必要的關係”。他很正確他看到唯物主義中的社會主義的趨勢，共產主義的邏輯上的基礎。但是舊的法國的唯物主義是顯明的玄學的和機械主義的性質。馬克思和恩格爾斯的偉大的功勞就是將牠改造為辯證法的唯物主義。盧卡奇主義停留在他們不了解的事實之前，失了知覺。所謂唯物主義者——馬克思主義者，確實“放棄了”辯證法的哲學性，表面承認牠，實際上握住了辯證法，在政治上站在革命的馬克思主義的立場上，而“批評上”征服了最初唯物主義的馬亥主義者，和康德主義者，拋棄了辯證法，變成極卑鄙的修正主義者，這是什麼原因呢？他們是無從解釋這個事實的，雖他們認為牠“不是偶然的”。

IV

因此，恩格爾斯和他的信徒是在“自然論的唯物主義”；

就是唯物主義和的意識中去解決思想和物質，主體和客體的問題，完全不是根據我們的改良主義者的精神。他們是真正的“正統派”，不像恩格爾斯那樣，他們反對“最初的唯物主義”，肯定了主體和客體，思想和物質的一致。關於這一點，我們已經看到。他們說馬克思是和他們一樣，他們只是恢復了馬克思的真理，這是恩格爾斯無禮地放棄了，或是不明白的。無論如何將恩格爾斯和馬克思對立的基本的企圖應該給以最尖銳的攻擊。從來馬克思沒有，也不能站在主體和客體，思想和物質一致的觀點上的，這完全是忠實的黑格爾主義者，例如盧卡奇和他的同道者鼓吹的唯心主義。但是牠絕對和馬克思不相干的。列甫反對波格達諾夫 A. Bogdanov 的這樣的論調是完全正確的。盧卡奇和波格達諾夫有許多相同的地方。列甫關於物質和意識一致的問題所寫如下：

“社會的物質和社會的意識不是一樣——完全和一般的物質和一般的意識不相同一樣，不能因為人們參加了社交，是自覺地參加進去的，就說社會的意識是和社會的物質一樣，人們參加了社交之後，在各種複雜的社會的方式之中——尤其是在資本主義的社會的方式中——不能明白其中穩藏的怎樣的關係，牠們根據怎樣的規律發展等等……社會的意識是社會物質所反映的——這就是馬克思學說的基礎，

反映可以是切合，接近于反映的原物的，但是說牠們是一樣的，就太蠢了。普通意識是從物質反映出來的，這是整個唯物主義的一般的條件×”。所有的正統的馬克思主義者都站在列甯所說的觀點之上，物質和思想不是一樣的，而是不同的。可見物質是離開意識而存在的，這是一種客觀的真理，意識和思想只是由物質所反映。列甯並且爲了這個物質和思想一致的問題對於馬亥主義者有了很利害的攻擊：盧卡奇和他的同道者的思想和物質，主體和客體的一致的主張，比之於馬亥主義者還要唯心些。但是在這個問題中不能久作逗留。可是我們走馬看花地可以看到，將物質和思想對立，以及牠們的不同，並不是玄學的認識，而是辯證法的。在物質和思想之中沒有絕對的鴻溝，但是也沒有和盧卡奇所說的唯心主義的一樣。根據基本的歷史唯物主義的條件來看，物質支配了意識。在哲學上意識和物質的一致是完全否認的。這一點在盧卡奇所推敲的無產階級的“問題”上特別地表顯出來。盧卡奇主義者不滿意對於思想和物質間的關係的問題，馬克思，恩格爾斯，以及蒲列漢諾夫那樣的唯物主義的解決法，“我的“我”是我自己的，同時——“你”是別人的，我主體，同時又是客體。此外，還應該明白我不是抽

“×”見列甯的“唯物主義和經驗批評主義”273頁

象的東西。唯心的哲學是以爲牠是抽象的。我事實上存在的東西；我的身體是屬於我的實質的，並且我的身體是整個的，就是我的“我”，我的真正的實體。所以不當牠是抽象的東西的原因，是因爲這是實在的東西，是身體。再來反轉來看一看，唯心主義者深信事實上的物質是主體，而思想是客體。唯心主義就這樣地努力於物質和思想之間的矛盾的唯一的解決的方法。事實上沒有解決了一個矛盾的要素。因爲牠們是保持着，表現自己的原來的個體×”。在我們看起來這是唯一的正確的辯證法的解決問題的方法。此地不僅說到一致的階段，並且說到矛盾的階段。要問：爲什麼這種唯物主義的，同時是辯證法的解說不能使盧卡奇和他的信徒滿意？他們對於這個疑問沒有明白答案：但是我們很喜歡知道，他們要用什麼東西來代替這個“自然論的唯物主義”。

盧卡奇主義者反對辯證法的“搬運”到自然上去，由此而冷笑熱罵。一方面，他們深信將自然看作是唯物主義的是不通的，自然變成了玄學的，將主體和客體對立起來。所謂客體是主體不能摸捉的。但是這種肯定是什麼意思呢？難道人的行動是不能改變自然的嗎？還是自然不是人的認識所

“×”見略桑諾夫主編的蒲列汗諾夫的“馬克思主義的基本問題”，1922年的19頁

能了解的呢？倘若是能夠的，那末說自然的“不能應用性”是太愚蠢了。另外一個深奧的用意是說，將辯證法“搬運”到自然中去，我們是使自然“歷史化”，但是這樣的自然的歷史化或是辯證法化必然要走向歷史（或辯證法）的自然主義化。這樣彎彎曲曲的辯論是說些什麼？顯而易見，我們的正統的黑格爾主義者要看作自然是一種不變的物質，不受歷史發展的規律所支配。但在現在要肯定了這樣的蠢說是罪不可恕的。不是別的人，而是盧卡奇主義者慣喜歡利用他的威權的馬克思寫道，老實說，只有一種科學——歷史的科學，這個歷史包括了自能的歷史和人類的歷史的兩部份“x”。可見這個並沒有說自然的歷史是完全受了和人類歷史不同的規律所支配的。在當時盧卡奇的肯定中是不是說馬克思將辯證法從自然中擯出去？盧卡奇的肯定捶了這個釘子以後，什麼也沒有了。我們已經看到盧卡奇說在“駁糾陵”之中是馬克思主義的變態的解說，改變了馬克思以前的文章。這簡直是馬克思自己改變自己！？

誰看到過馬克思和恩格爾斯的原文的，誰就能知道在四十年之久，這兩個思想家在一切的馬克思主義的理論和

“x”見略桑諾夫編的“馬克思和恩格爾斯的文存”第一冊（馬克思恩格爾斯論費爾巴哈）

實際的重要問題，都是交換意見的，尤其是關於自然中的辯證法的問題。這個原文已經告訴我們馬克思和恩格爾斯在一切的基本的問題中，他們是完全一致的。恩格爾斯專門研究自然科學的問題，同時馬克思整個的身心放在社會發展的規律的研究和發明之上。但是這個分工是和相互的交換意見，交換管理並行不悖的：馬克思在他的一切的作品中都很詳細地說到恩格爾斯，恩格爾斯在一切地方也提到馬克思，尤其是關於自然中的辯證法的問題，恩格爾斯在他的書信中說到了好幾次。在馬克思的回信中，我們時常見到他和恩格爾斯的完全的同意。誰都明白，倘若馬克思在‘自然中的辯證法’的問題上是不同意於恩格爾斯的觀點的，他總會校正自己的朋友，和他爭論，給他一個相當的友誼上的暗示。但是從來沒有這樣，而却是相反的，例如在1867年6月16日恩格爾斯寫給霍夫門(Hofman)的信上，恩格爾斯關於新分子的學說寫道：“分子是微小的，能夠獨立生存的物質的一部份，是完全合理的概念，如黑格爾所說“細胞”在分析的最後的分列中，不是終止在這個分列中，而是列入于質量上的分類去的”，馬克思對封信的答書寫道(1867年6月22日的信)：“對於霍夫門所說的，你是正確的，在我的第三章的結論中，對於手工業的老引轉變為資本案我做了個暗示說道

是簡單的數量上的變換，你以後可以看到，我在原稿上又回想到黑格爾所發明的轉變的規律，這個只是數量上的，一直到質量的。並且我說，這個規律在歷史上和在自然科學中都是同樣正確的×”。所以馬克思關於辯證法的規律，很堅決地說能夠同樣證實在歷史上和自然中的。還可以引用許許多多的證據來證明馬克思和恩格爾斯關於辯證法在自然中的問題，他們之間是完全同意的。但是我們以為不需要如此的，每一個馬克思主義者都會了解的，無須乎特殊的引證。

V

現在我們對於辯證法的本身還要講幾句話。盧卡奇同志提出他的特殊的辯證法的認識，他說以恩格爾斯為領袖的正統的馬克思主義者——唯物主義者不僅僅“離開了”馬克思，並且離開了黑格爾。盧卡奇認為自己有恢復原有的馬克思和真正的黑格爾，排除正統派的“改變”的使命，辯證“×”此地在自然科學中也證明了黑格爾在他的“邏輯學”中所發明的規律的真實，純粹的數量上的變換，在相當的程度中會轉變為質量上的分別的”，（見馬克思著的“資本論”，1920年出版的，285頁，）

法建立在什麼東西之上？對於這個問題，盧卡奇給了以下的答案：辯證法的基礎的構成是由於主體和客體的反應，理論和實際的統一，制度的基本的歷史的變換，這也就是思想中牠們變換的基礎。是不是這樣的？不，不是這樣的，我們回頭去看看黑格爾是怎樣認識辯證法的。“真正的辯證法是建立在一個界限向另外的一個界限的內部進行的轉變中，從中表示這些暫時所了解的界限是一方面的，有限制的，就是包含有本身的否定。一切最後的特性就是牠拋棄自身”（百科大詞典，81節，第二段）。以下在那一段文章的解釋之中，黑格爾又說：“了解辯證法的真正意義是很重要的，牠構成了實際世界中的一切運動的，一切生命和行爲的根源。確實辯證法是一切真正科學智識的精髓，平常我們走向抽象的範圍之外去，就知道某種的成見是由正當的感想中所產生，例如格言說：生活，並且給別人生活。在這個基礎上我們假設是一個定義，同時又是牠的矛盾：實際上，只有在外表一切的最後是無限制，但是牠的本性是拋棄了自己，轉變到牠的相反的方面去，譬如。我們說人死了，死歸之於外面的條件的影響。就是承認人有兩種質量：生和死。但是生本身就帶了死一道來，所以一切最結的事物都是和自己相矛盾，由此而拋棄了自己”。在這種解釋的下面：“成見終是固執地反對辯

證法的，但是牠並不是哲學的絕對的內容。相反，在日常的對於牠的和一般的認識中已經忽略了牠。圍繞着我們的一切事物，都是可以當作辯證法的例子的。我們知道一切最後的都是改變的，破壞的；牠的改變和破壞不是別的，就是牠的辯證法；牠自己包含有另外的事物，因此走出了自己的直接存在的界限，轉變到自己的相反的方面去。”所以根據黑格爾的學說（正統的馬克斯主義的也是如此）來看，辯證法並不是對象以外的東西，不是我們的主觀的意思的運動，不是運動在力量的相反的方面的機械的爭鬥，這些都是糾陵（Duriau）所設想的；而是事物本身內部的生命，變換和破壞的過程的內部的事物。所以黑格爾說事物的改變和破壞就是牠的辯證法。恩格爾斯也是這樣去解說客觀上存在於物質現象中的矛盾的，（見1918年出版的“駁糾陵”108頁），在81節的第二段的解釋中黑格爾又說到辯證法的肯定的結果。“但是哲學，——他說——不停留在辯證法的否定的結果中……辯證法的結果是否定的，但是這個否定同時就是肯定，因為牠包含了過去所遺棄的，並沒有離開牠而存在”。這是兩個相反的界限的統一，構成較高的，所謂證實的理智的階段，和兩個較底的觀念的階段不同；和抽象的以及本身辯證法或否定理智的階段不同。

黑格爾在“大邏輯學”(以及“精神的現象”中)都申說這個意思。在最後的一章中，題目是“絕對的觀念”，黑格爾又從新申說這個意思。說辯證法的實質是建立在認識(和物質)中的矛盾的成立和破壞之上。運動向前去要經過三個階段，兩個否定——認識的成立，矛盾和矛盾的解決。所以黑格爾叫辯證法是絕對的否定的方法。“直接的東西在這個反對方面轉變成另外的東西。但是另外的東西，事實上，不是空虛的否定，不是辯證法的客觀的結果所承認的東西而是另外一個開始直接所否定的東西，因為牠被決定為中間的，自身包含有開始的界限。這個開始就溶化和保留在另外一件東西之中×1”。

恩格爾斯完全根據了黑格爾的精神來說明辯證法建立在這樣的觀點之上，“看世界不當作是準備好的事物的綜和，而是許多過程的綜和；萬物和牠們在我們腦筋中的意識的反映是很接近的，我們是進行不斷的變更，永久的生長與死亡。並且一切都是偶然的，反對一切時代的開倒車，最後代自己開闢出向前發展的道路。”×2”恩格爾斯完全同意於黑格兒說，一切發展的內部的動機或原則是矛盾的根源。

“×1” 見黑格爾的“邏輯學的科學”，第二部份，205頁。

“×2” 見恩格爾斯的“費爾巴哈論”，

所以在這個問題中，一方面的黑格爾和另一方面的馬克思恩格爾斯，們之間是沒有不同的意見的。

他們看作世界——自然，歷史——發展的辯證法的過程，在其中的一切最後的事物，因為他本身的內部的矛盾，所以不斷生長，改變，破壞，辯證法的內容是這樣的。現在來了一個問題是關於辯證法系統中概念的關係，牠們各個的相對的意義，尤其主體和客體，理論和實際的概念在辯證法系統中的地位。黑格爾在“邏輯學”的最後一部份也說到這些概念。就因為這些概念，盧卡奇從辯證法的系統中將所有最主要的，最實在的東西都和其餘的一切整個兒擡出去了。可惜我們現在不能逗留下來去做黑格爾的和馬克思主義系統中的各種概念的意義的分拆和比較估計，但是我們現在只要說明黑格爾是時常將整個的發展的過程放在自己一切的階段中去，演進到絕對觀念的極頂，他同時指出牠的真正的內容就是整個發展的過程。運動由抽象的和簡單定義或概念開始走向前去，轉變到更豐滿更具體的以下的事物中去。“在前進的每一個階段中，都帶了牠的以前的一切的內容運動着，經過自己的辯證法的道路向前走，不但沒有東西損失，沒有東西落後，並且自己得了一切的收穫，向自己本身團聚起來。“×1”馬克思的觀點在一般上，整個兒

是這樣。‘澈底的概念是條件的反應，在其中可以以證實了沒有發展的具體性’；馬克思以為具體的概念是多方面關係的理想的表示，‘發展的具體性也包含有澈底的概念是被支配的關係’，倘若我們在引用馬克思表示的思想的句子中來細細分拆，我們未免走得太遠了。一定要說明，從辯證法的觀點來看，不應該將結果從整個的發展的過程中拖開，因為結果就是發展的表顯。因此一切‘較低的’概念都包含在較高發展的階段之中，可見並不是像盧卡奇所想是改換了。當時他在社會歷史的生活中對於“主體和客體的反應”，理論和實際的一致，說是有絕對的意義，而沒有說到他所了解的這最後的辯證法的對立是不真確的，根據盧卡奇所得的結論是說實際是被一個理論，一個意識所支配，而不是事實的本身的發展，事實的本身的一部份就是意識。盧卡奇所看的意識或理論是事實的真正的支配者，至於講到“主體和客體相互間的關係，牠就成了一致的意義，完全適合於他的整個的唯心主義的概念。但是奇怪得很，甚至於絕對的唯心主義者，黑格爾，他的辯證法是往往超過於唯心主義之上，預先防止主體和客體一致的玄學的認識。在“百科辭典”裏面有一處地方他說：“決定、絕對的就是客觀和主觀的一致”這是

“×1”見黑格爾的“邏輯的科學”第二部份210—211頁。

正確的，但是不完全，因為此地所說的一個一致，在牠之上有
了壓力的時候，當時主觀的和客觀的不但不能一致，並且是
不同的（82節的說明上），我們已經看到唯物主義者是怎樣
去忍認主體和客體思想和物質的一致。以上從馬克思和恩
格爾斯引用來的證據，盧卡奇當作是馬克思主義的創造者
所證明的思想和物質的一致。但是要怎樣去了解這個“一
致”呢？根據我們的意思，要在我們的理想和事實的適合，我
們主觀的思想和客觀的物質的適合的意識中去了解牠。恩
格爾斯在1895年3月12日給康拉德史密特（Konrad Smidte）
的信上寫道：“思想與物質的一致（借用黑格爾的話）完全
適合於你的圓圈和多角形的例子，彼此——萬物的理想和
牠的事實——並行地運動着，好像兩個並行線，時時彼此相
近，但是永久不能遇着的 牠們兩個的區別就是猶如觀念不
是直接的，本身的事實，而事實也不是直接的牠的本來的觀
念一樣。”觀念是不能直接切合在事實上的，但是牠是從事
實上產生出來的；事實符合於思想的結果，理想符合於事
實，如恩格爾斯所說是並行線那樣的。我們看到列甫也是
推論這個觀點的。倘若盧卡奇看作辯證法的本身是物質和
思想的一致，那末他就深深地錯誤了。在這樣情形之下引證
馬克思和恩格爾斯是於事無補的。

在黑格爾的系統中，善良的智識和觀念都是絕對觀念發展中的客觀的階段。牠有自己的對象。主觀和客觀的一致形成了本來的觀念。智識是觀念的理論的行爲；實現幸福的要求——觀念的實際的行爲。絕對的觀念是理論和實際的觀念的一致。盧卡奇繼黑格爾之後將“主體和客體一致”就是智識或是觀念，放在社會歷史的生活的最高的概念之中。盧卡奇沒有將自己的意見說到底，但是很容易猜想到的。

他的理論和實際的相互的關係的認識——是和黑格爾的智識和生活的一致一樣——承繼了黑格爾的絕對的觀念，構成理論和實際的觀念的一致。因為盧卡奇不是根據唯物主義去了解這個相互的關係，而是根據黑格爾的唯心主義的。所以盧卡奇將智識或觀念放在社會歷史的辯證法的基礎上。在他完成了馬克思主義的改造以後，他莫名其妙地張開了雙手問：為什麼恩格爾斯沒有看到辯證中的最主要的，沒有努力於牠的“主體和客體的一致”呢？現在我們已經明白為什麼盧卡奇要反對自然中的辯證法，因為牠是變成了主體和客體的相互的關係認識的過程，當然牠在自然中沒有牠的位置了。

但是我們可以說盧卡奇在主“體和客體的相互關係”之下所了解的不是認識的過程，而是完全另外的一件事。我們

可以回答這個說，這個“相互關係”的唯一的物質上的意義，只能這樣去認識，當牠是勞動的過程，生產的過程行爲，社會和自然的爭鬥，“人不僅改變了自然的固有的狀態；人在自然的現狀之中同時實現他的自覺的目的，這是支配的行爲方法和性質的法則，他應當服從他自己的意志的，”這是馬克思說的。歷史不是別的，就是人類的自然的不斷的變動，影響於外部的自然，人在這個影響的過程中改變了自己的自然。觀念和假設的產生是和人們的物質的行爲相依而有密切關係的，並且還連繫到牠們物質的關係。人們的物質生活，這是他們生活的實在的過程，意識却好就是物質生活的意識。個人（主體）和自然（客體）的關係，彼此的一致構成了認識理論的前提；人類社會和自然的關係——但是這個關係是經過物質生活的生產而實現的——構成了整個歷史過程的基礎和出發點。在這樣的條件之下“主體和客體的反應”是歸之於人類的行爲，勞動，生產的過程。因此我們可以堅決地說生產力的和生產的“內容”構成了歷史過程的實的主體和客體的“一致”，因為在這些“內容”中是根據于主體（社會）和客體（自然）的關係的，根據牠們的事實上的物質的一致。主體和客體的片面性，被實在的過程，感覺上人的行爲，實際所取消。社會人羣的實際是怎樣呢？是生產的過

程。“生產，——馬克思說——不僅製造爲了主體的對象，並且使主體適應于對象”。倘若能在我們所申說的意思中去解主體和客體的反應”，那末，很明顯的，牠是整個馬克思主義的中心的“內容”，生產是整個社會歷史過程的具體的一致。倘若事實上是這樣的，那末爲什麼可以來嚴重的聲明——例如盧卡奇那樣——說“主體和客體的反應”在歷史過程中不僅不是恩格爾斯的辯證法的中心的問題，並且可憐的恩格爾斯在什麼地方也沒有談到這個問題，爲什麼盧卡奇要做一個嚴重的暗示給他看呢。顯而易見盧卡奇對於這個“反應”一點也不了解。

倘若相信了盧卡奇的話，那末恩格爾斯的另外的一個錯誤他不懂“理論和實際的一致。並且盧卡奇教訓恩格爾斯說這個一致是極重要的。但是怎樣去了解理論和實際的一致呢？每一神學的學徒都知道馬克思和恩格爾斯主張唯物主義不限制于世界的說明，而是給自己去改變牠的使命。革命的理論很密切地或是應當連繫到革命的實際。他們根據了這樣的理論和實際一致的認識，說共產主義是實際上的唯物主義，並且自己的個人的理論看作是革命運動的直接的結果。理論和實際的實在的一致是實現于事實的實際的改變，革命的運動之中，是根據於理論上事實本身發展

的規律的發明。可見，以這種淺薄的話去教訓恩格爾斯未免可笑且無聊。但是主要的說起來彼此都是一樣，實際上是彼此不相同。盧卡奇深信恩格爾斯沒有講到這個問題，也許盧卡奇是特殊的，彎曲的去了解“理論和實際的一致”。他認為主體和客體的一致是主體和客體混合的意思，是牠們的唯心主義上的一致。他這樣地去解說理論和實際的一致，說實際溶化于理論之中，而征服了牠。完全很明顯的，從來馬克思和恩格爾斯都沒有站在這個唯心主義的觀點之上。

桑美利

I

鄉村牧師桑美利(Jean Melie)的渺茫的輪廓需要人去研究。從他死後到現在已經差不多二百年，我們對於他的事蹟沒一個靠得住的攷據，只有一些短篇的文章。作者將他的理想的解說寫在上面，就是他的唯一作品的文存——“遺書”。這個有含養的鄉村牧師美利對於個性和作者的性格上都有了特殊的注意。

很可以說十八世紀的法國的唯物主義和無神論的理想的内容是完全根據於美利的。他在十八世紀鼓吹唯物主義和無神論比誰都早，因此他的功績是偉大的，他可說是十八

世紀唯物主義和無神論的真正的“鼻祖”。

但是將他的社會觀點和革命的共產主義連繫起來，他的意義更要重大。十八世紀的革命的共產主義的第一個先覺也就是我們的鄉村的牧師，他是在十八世紀末葉用共產主義名義舉起了暴動的旗子的巴比夫(G. Babeuf)的先驅者。

唯物主義，無神論和革命的共產主義推動美利接近於我們的時代，甚至於他比任何的偉大的空想的社會主義者都靠近我們一步。美利是實事求是的思想家，他和法國革命以前的社會思想家的空想主義不同，只有在宇宙觀之中美利有一點是和空想的社會主義者的相同——這就是他的道德論：但是並不因為有這個道德論就使他來了個反革命性的結論，剛相反，這個道德論在相當的時候就變成了他的革命主義(Revolutionism)

美利的個人的生活是這樣的，他是一個無神論者和唯物主義者，以為一切宗教都是下賤的迷信和欺騙，同時在他的一生中又不得不對人民為這種欺騙和迷信的佈道。就在這種痛苦中，他很緊湊地生活下去並且自覺了。怪不到戲劇家奧沙費特歌(Arthur Fitger)將他們的個性和生活編為一個劇本，叫做“柔美利。”

在費特歌的劇本中，美利在他的生活狀態之中所找的路是自殺。他吃了毒藥，將他的“遺書”交給伏兒陀 Wolter 的手裏。

奧沙費特歌就如此地將伏兒陀變為美利的精神的承繼者。歷史也未免對可憐的美利太無情捉弄了，巧巧使伏兒陀去做他的理想的發揚光大的人。但是我們的唯物主義者和共產主義者的真正的承繼者是那些完全和伏兒陀不同方向的人們。應該說明伏兒陀所宣傳的儘是他假造的美利的真正的理想的遺產，將他由無神論者轉變為自然神教論者，就是他裁去了美利的“遺書”中的共產主義的理想的說明和對於當時法國社會政治制度的整個的批評。

在高壓的威嚇之下，在美利的一生之中，不得不裝假掩飾起自己的真正的觀點。

他並不是一個爲了自己理想預備刻苦犧牲的英雄，沒有能在必要時爲真理和人民的幸福而死，但是在他的胸中帶了這樣破裂的傷痕，他還痛苦得少嗎？在他的不安的懺悔中，他自己將他的苦悶告訴了我們。“……但是我內心煩悶——他對於人民說，——當時我勉強地向你們傳佈敬神的謊話，而這種謊話是我整個靈魂所仇視的！……你們的誠心引起我良心的難受！我有一千次預備公開地咀咒，但是

不幸，我無勇氣，我馬上忍耐着，使我不得不沉悶到死。

很明顯地我們對於這個奇怪的天才的人的生活狀況在二百年之後無從去裁判他。在他的革命的胸中激蕩着對於一切暴君，虐政者，剝削者的仇恨，在他的腦筋中生產了天才的思想。但是他同時完全缺乏堅決的意志和性格，在他的個人的生活之中無所適從，他好像能夠拋棄一切生活，至少可以放棄了牧師的位置。美利自己說他的主張和他的職業是絕不相同的，在他臨死的“遺書”中間他請求不要將職業和主張混在一道。這種牧師的職業是他的父母從小就束縛了他的。他的主張是站在生活的經驗和思維的基礎上經過了許多困難獲得的。所以我們對於思想家美利和牧師美利間的懸隔總還保留很大的心理之謎。

戲劇家費特歌使美利終於自殺，以他的理想的傳佈的任務交給伏兒陀。應該指出費特歌的“美利”劇本的終結是完全根據于美利臨死時傳說的。傳說美利“在病死之前，拒絕任何食，甚至于一滴兒葡萄酒都不下嚥，周圍的人都相信，這種生活使他太痛苦了，他要餓死”

在事實，美利在他的悲慘的虛偽的情形之中，又是在薄弱而無能的意志之下，他還能做什麼事？還要注意到在十八世紀的初葉美利是不能盼望到他的周圍的人的同情和了解

的。他不是戰士，因為“威嚇勝過他的力量”。另一方面，一切言論的自由是被專制的政府所嚴禁的。因此美利在自己的生活中變為他父母所造成的社會條件的奴隸，當時法國社會政治制度的犧牲品。

也許因為他的出身——美利是紡織工人的兒子——和他的鄉村牧師的職業，是和人民，尤其是和農奴們發生密切的關係，他成了個農奴制農業“無產階級”的理想家。在他的作品中反映出農民對現有制度的仇恨，描寫出被這個社會階級的暴君和迷信壓迫的無力。倘若個人在是各種特殊勢力之下不得不自殺，那末要求解放了剝削的壓迫階級的唯一出路——和自己的壓迫者的革命爭鬥。實際上，美利死後六十年，在資產階級領導下的“人民”的革命爭鬥的結果，舊的制度已被推翻。

桑美利獻身于人民“解放”的事業，勸導人民無情地和壓迫者相爭鬥，用自己的對於宗教迷信的破壞的攻擊向人民的自覺的啓蒙和出顯表示同情。美利在世的時候所不能說的話，他在死後去申說，將他的光榮的“遺書”留給人民。“我閱歷過人們的罪惡，貪心，貧困，愚蠢和殘暴；我輕視他們仇恨他們；我在活的時候不敢說，但是至少在死後我要說；因為要使人知道，我現在寫這些短篇文字（就是“遺書”）

寶堡陵註)倘若誰看讀過這些文章以為是對的,這些文章就是真理的證明。美利在“遺書”手本出版時所預備下的卷頭語上這樣說的。

這種意思在原稿中重複地說了一遍,開始有以下的幾句動人的話:“我的親愛的朋友們!因為我們在活的時候不能,並且也很危險地對你們說我所想的統治以及人的管理,以及他們的宗教,他們的法律,所以我決定在死後留給你們一個反對許多謬論的預先保存下的武器,這是我所能給你們的最有價值便的禮物。Hoc sentite in vobis ——你們自己能領悟到這一點。

他事前看到教士和勢利的世界,他們都是很歡喜在物質上和精神上去剝削人民的,這些事深印在他的記憶之中。但是現在他已經最後喪失了他的生命,這些東西已經不能侵犯他,再不能在慘酷的暴君之前忍受痛苦。現在他只有一個最後的思想:拋棄了生命,老實地對人民說他一生所想到和感覺到的事。現在他已經無所留戀,“求真理,正義和社會幸福的要求,仇恨和騷擾我都經歷我,我看出了一切宗教的欺騙蒙蔽了一切人們的思想”。

當然離開了人世,殞棄了生命去公開地發表出自己的沉痛的靈魂,這並用不到怎樣特殊的勇敢。但是所重要的不

是勇敢，而是充滿了美利心腔的熱烈的誠心的送結被壓迫的人民，在那樣深刻面動人的意思中，在許多幽默流麗的句子中間閃閃地掀起了電光，用雪亮的光芒照灑着歷史的平面上，引起了革命的巨雷。

雖然美利是一個和平的鄉村牧師，但是實際上在美利的腦筋中澎湃着危害於統治階級的思想，這是對於暴君的莫大的威嚇。活的美利對於任何人都不會危害的，但是死的美利是對神父和統治階級最危險的東西。因此他用以下慷慨的言語對對神父和暴君說：“讓那些牧師，神學家等等人物在我死後怎樣地毀謗我，他們高興的時候，讓他們罵我是冒犯神靈的人，小偷，和無神論者，讓他們來輕視污辱我，讓他們怎樣來處量我的屍首，聽他們將屍首切成一塊一塊的，或是烹煮牠，使牠合於那樣的口味去啖食，我都不管，我處之坦然，因為我將失去了任何的知覺，他們不能妨害我”。

因此美利決計用死去解除自己的痛苦，躺在墓石的地底下以真理告訴人民。我們的可憐的鄉村牧師——無神論者共產主義者——的沉痛是如此。

顯見美利在臨死的時候是預備召集起他的親友，對他們說盡他所想說話，“我想在臨死的時候和你們談話——他在自己的“遺書”上寫的——但是我不知道是否在我的最後

的一剎那間還有精神沒有，因此我就預先用書信的形式寫明我所欲說的話。”

美利在他的“遺書”上最後指明，是罪惡和殘暴統治了人間，要喚醒“那些以正義和真理自負的聰明的有才幹的人們，有學問和漂亮的人們，他們在這個事業上所成就的比我多，應該推動他們於正義和真理的愛護，社會幸福和痛苦的人民的解放事業的愛護。他們不應該中止對於一切可惡的罪過和欺騙的攻擊，討論，搜索，突破。我已經說過這些可惡的暴君，現在還沒有彼他們澈底地剷除，破壞”。

這個美利的最後的遺囑以後就證實了，他死後經過了幾十年，首先在法國當時的智識份子中間就發生了廣大的唯物主義和無神論的運動，並且還推廣到羣衆中去，興起了許多“聰明的和有才幹的”，“有學問和漂亮的”人們，他們確實和宗教的迷信，和暴君，和僧侶與貴族的統治，挑起了有系統的爭鬥，偉大的法國的革命結束了這個爭鬥。

美利的思想實現了沒有？毫無成績，因為美利的最終的理想是看在社會的共產主義的改造之中。在私有財產存在的地方是不能有“正義”的社會制度的。美利由此發展出共產主義的理想的這一部份“遺書”已經被人刪去。伏兒陀的“精選”之中，以為這些事都可不必追憶。顯見，這是“不合

於時代的”思想，因為在十八世紀的法國沒有任何實現共產主義的物質的前提，在資產階級準備要樹立牠的政權的國家中，美利所提出的偉大的理想，只當作是無根據的烏托邦。

至於講到宗教“可惡的欺騙”，這是美利死命所反對的。雖然當時法國的唯物主義者有無神論的宣傳，但是牠還沒有撤下了自己臉上的假面具，因為資產階級拿到了政權以後，自己就走向宗教去，以宗教做愚民的，支配人民的工具。

唯物主義，無神論和共產主義構成近代無產階級的宇宙觀的內容，只有在共產主義的社會中，纔能完全實現無神論，因此美利的宇宙觀是離了現代的辯證法的唯物主義和馬克思主義不遠。天才的鄉村的牧士在唯物主義，無神論和馬克思主義的理想的連接之中，在相當的地方是適合於在馬克思主義旗幟之下為實現共產主義奮鬥的現代無產階級的。

II

我們對於美利的生活所知道非常少，他的生死的年代都不能確定，他在1664年或1687年出生於沙本(Sampan)的馬莎村(Maser)。美利在教會的神學科受教育的，可以看出

他在那裏是很熱心去研究德卡特 (Dechart)。他和荷蘭的阿利婁路 (Anry Lerua) 一樣，從德卡特的學說中自己做出唯物主義的結論；他的這樣的論調在“遺書”中到處都能發現，美利在拉丁的古書中最崇拜唯物主義者盧克雷西 (Lucretia)。聰明的和正確的懷疑論者蜜肖蒙頓 (Mishel Monten) 給美利有重大的影響。很明顯的他在教會的神學科中研究神學很有心得的。

從神學科畢業以後，他做了愛特雷賓尼 (Etrepfny) 的牧師，這個地方就在他的故鄉沙本。五十五歲他就死了。臨死他請求將他葬在自己的花園之中。他的“遺書”保留下三本。

不久以後，“遺書”的手抄本就流行於于世，據伏爾陀所寫，這本書以八個路易它(當時法國的貨幣)出賣的，伏爾陀自己1735年從狄里奧 (Therio) 那裏纔看到這個寶貴的文件。

在1762年伏兒陀回憶起美利，認為要及時從“遺書”的第一部中著一部“精選”，但是一到了1864年夏婁P. Sharle就將整個的“遺書”印出。他是以前偶然在荷蘭的古藏書室中找出“遺書”的全部抄本的。

雖然伏兒陀要將美利變為一個自然神教論者，但是伏

兒陀的“精選”總還是“遺書”中關於宗教的一部份的理想的解說，給現代的人一種巨大的證明，在對於基督教以及一般的宗教的批評，和無神論的理想的宣傳上，有很大的作用無疑義的。美利對十八世紀後半葉的後起的無神論者和唯物主義者——荷兒巴赫（Holbach）也主張美利的理想的解說——有重大的影響。

有許多伏兒陀關於美利的問題幾方面的原稿的材料，去解釋出現“精選”的當時的情形，和他的引證。並且這個原稿對於革命以前的法國的言論的情形有明顯的指示。伏兒陀的“精選”出版於荷蘭。“精選”的作者很謹慎地隱藏起自己對於這件事的參加。這“遺書”好像是不大會用法國文字的瑞士人做的一樣，只有在“遺書”的分發之中纔知道他。

伏兒陀說要本“遺書”是“整個兒一個字一個字地依照原本抄下來的”，這完全與事實不符。真因為我們不知道伏兒陀所採用是那種“原本”。伏兒陀所著的“精選”出版以前，這些翻印本在法國所流行的，無論如何不能認為牠們是真確的。剛剛相反，根據保存在馬克思和恩格爾斯學院中的路道兒夫夏裏（Sharle）出版的“遺書”原本來看，我們知道往往是有心無心地糝進了許多“自以為是的”或曲解的稿子。所以在這些原本之中有許多錯誤。另一方面，這些原本是依

據於出版人的自己的觀點口味的，往往使美利寫出許多絕不相關的觀念。例如在古本中說美利認為猶太人是帶來了人的犧牲，因此就有聖經中的放逐。但是無論在聖經中和美利的原稿中都沒有這樣的事。以後美利的“精選”和荷兒巴赫所著的“穩健的思想”，以及夏婁所發表的原本完全不同。證明伏兒陀隱藏了美利的觀點。在客觀上荷兒巴赫已經完全將“穩健思想”的主要觀念和“遺書”的杜造作品不相符合。在“精選”之中只是伏兒陀修改後的宗教的批評；至於講到美利的一般的哲學的觀點，唯物主義和共產主義，伏兒陀完全有心地將符號們抹煞了的。

伏兒陀手裏以前是不是有了“原本”或整個的“遺書”的原稿？我們承認這是一個疑問：顯而易見他只採用許多原稿中之一本不重要的，就以爲這是藍本。

伏兒陀在1762年二月，在寫給戴浪堡(Dalambor)的信上說：“我讀到他(美利)的時候，驚訝不止。這位牧師，當死的時候，請求上帝寬恕他以前研究基督教，倒代不信神的盡了很大的力”。美利是很堅決地否認上帝的存在，而伏兒陀在此地污辱美利，說他在臨死“請求上帝的寬恕”。美利臨死的時不是請求上帝的寬恕，而是請求人民的和他的相信的寬恕，寬恕他研究了基督教欺騙了他們。

伏兒陀在另一封給戴浪堡的信上說到，認為美利應當將金世界放在他的信仰之中。事實上“遺書”上的印象是可以感動人的，顯而易見美利是一個自動拋棄了他的生命人，無勇氣再來對人講說自己所認為極大愚蠢，虛偽和欺騙的事，並且請求人民的寬恕。因為他臨死在人民之前訴說他的罪過的情形這對於讀者有強有力的印象。美利在他的生命最後的剎那中，要鼓勵人們去反對一切宗教的迷信，這些迷信所帶來是唯一的罪惡，並且幫助不合理的社會制度。

伏兒陀在他給戴浪堡的信中分析美利的作品是太長，大枯燥並且“太討厭”的東西。因此他就做出自己的“精選”這本書包括了便於摘要覽讀的一切內容。對於這樣的伏兒陀的“遺書”的分析不能引為滿意，至於美利的作品在文字之中有許多缺點，這是無疑的。但是，此外，美利的作品應當看作牠是極有興趣的人類的文件，有重大的歷史的意義。伏兒陀在美利作品中找出“並且很討厭的”東西，這種事實並不是反對鄉村的牧師，而是幫助了他。伏兒陀在文章上時常表示自己並不惹起仇視政權和同情於美利的感情。並且還表示：讀了遺書之後“我驚訝不止”。當然偉大的學問家伏兒陀從美利的文集中“挑選”出來的儘是他認為便於摘要覽讀的東西。因此這位偉大的學問家將美利的作品最有興趣的

一部份沒有給讀者看到，這就是無神論的唯物主義的基礎，和當時對於法國的社會關係的極深刻的批評，使作者接近於共產主義。

“遺書”是用簡單的，忠實的，直率的文句所寫的。也正因為這種文字的形式，產生了如伏兒陀自己以承認的印象。

“一切誠實的人——伏兒陀在1764年給戴浪堡的信上說的——應當將美利的“遺書”裝在自己的口袋裏”。他在另外一封信上又說，“美利應該為一切人所有。”

美利的“遺書”對於十八世紀的人們有巨大的影響。並且在智識分子之中能夠廣大地散佈無神論和唯物主義的觀念，——這是為各方面所證實的。因為了牠的幫助，伏兒陀想將殘暴和迷信從法國趕出去，“堵塞這條溝渠，——他說——以理智還我可憐的法國人民”。確實伏兒陀在他的“精選”的散佈之中，他很努力從事，也許他深信，他是為理智效勞。“三百本美利的著作在一個地方就賣完——伏兒陀說——曾經出版了好幾次。唉！我最好要有一個助手！”——他這樣叫。

伏兒陀的朋友和同樣思想的人在推廣美利的書本上，沒有很好的努力的工作，引起了他的憤怒譏罵。因為他總以為這個作品是有重大的教化的意義。戴浪堡對於這些譏罵

回答復伏兒陀：“你罵我們遲頓，但是我們已經好像對你說過，——用柴堆燒人的威嚇（政府的逮捕追求），使我不敢彈動。你是希望我們出版了桑美利的“遺書”，我們推銷四千或五千本。並不因為這樣就將將卑鄙的愚蠢——因為無疑地是有卑鄙性的——有所減少，而我們到會被愚蠢蒙蔽了我們所信仰他的主張的人”。顯見戴浪堡是不勇敢而缺乏強毅的性格的，他對於秘密的文件的出版和散佈也是懷疑的態度。戴浪堡雖然承認“九十九個聰明人和一個糊塗鬼，不會成爲一百個混蛋，”或是反過來說，聰明的美利是超越于一百個混蛋的。但是他又認爲“邪道的五光十色昏迷了人們不可救藥”。戴浪堡就這樣在理論上打下了他不動的基礎。要人不說——懦怯。

III

在學說界中早以引起對於美利的人的存在有了懷疑，最近站在懷疑的方面的有無神論的歷史家費利特茨孟特納（Frits Maunter）他引用了許多的證據。“我早已決定了自己之任務，——他說，——去證明任何時候都沒有美利這個人，在這個無神論者——牧師的假面具之下隱藏的是伏兒陀或是他的朋友中的一個人”。伏兒陀要幻想出怪人物，來借牧師的口說出伏兒陀在朋友間密切的關係中所不敢說

的，和他的其他的許多著名的作品中不敢寫的言語。伏兒陀的靈魂的深處是無神論者，但是沒有勇氣公開地說出來。

孟特納——認真的研究家，因此要用詳細的分析去否定他的主張。我們認為應該事前說明孟特納的假說。在我們看起來，是沒有根據的。並且批評是不能成立的。可惜，在世界大戰爆發的初期，他沒有能實現遊歷法國去研究關於美利的問題的計劃，以後就死了。他是很可以在任何的古物陳列館中去翻一翻美利的“遺書”的真本，這就成了他對於科學的大貢獻。

因此，孟特納不相信美利的存在，他以爲伏兒陀幻想出一個天主教的牧師，使他不得不在他的無神論的信仰中臨死懺悔。

根據這一點首先可以說：孟特納完全沒有注意到伏兒陀開知道有美利和他的“遺書”是在1735年，從狄里奧那裏知道的。伏兒陀在1735年十一月三十日，在他的覆信中問狄里奧：“你所寫給我的鄉村的牧師是誰呀？”並且他請狄里奧將他所完整保存的原稿送給他。很明白的，倘若美利是在這個通信以前不過幾年之久（1729或1733年）纔死的，那末很可以去攷證是不是在愛特雷賓尼地方實實在在有過這樣的牧師，——這是第一點。第二“遺書”的手抄的覆本，我們和

伏兒陀自己都說過，在四十年代的時候在法國已經流行。而伏兒陀一直到1761——1762年纔對於美利發生興趣，當時他認為要趕快在荷蘭著作他的“精選”。

雖然我們不敢深信伏兒陀在靈魂的深處是無神論者，在一輩子的生活中故意隱藏起來，但是這是很可能的。我們姑且對於孟特納讓了這一步，但是美利的“遺書”不盡是上帝的否定，牠包含着整個實在的哲學的部份，以及根據于唯物主義的宇宙觀的肯定和否定的形式。伏兒陀在他的一生中是雙重意義的兩元論者。

還有在“遺書”上所申說的共產主義的觀念的文章，這是伏兒陀完全不高興的，這是和他絕對不相干的東西。誰知道伏兒陀的，誰就明白孟特納的意見確實是無稽的。因此不必多談伏兒陀和戴浪堡的通信。並且孟特納在戴浪堡的通信中看出他的正確的證據。但是在最後的一章的特殊的註解中，對於伏兒陀做作者的問題，自己放棄了最初的假說，提出新的假說，或許“遺書”的作者是阿桑思德狄拉克公爵(d' Arsause de Dirak)，但是在阿桑思德狄拉克那裏是沒有引證任何的證據；他自認為他的意見是猜想的，需要確實的證據來維持。

在這種情形之下，還要審查他的所謂否定的證據，就是

根據孟特納的攷證他認為“遺書”的作者不會是牧師美利。

“遺書”的體裁證明牠的作者是一個有經驗的作家，是一個深通一切學問的人，——孟特納說——但是美利在他的生活情形之下是不會有任何的書籍，只有些惡劣的佈道書。

我們以為並不能根據所引證的主張，就做一個孟特納所做的結論。第一，我們已經知道“遺書”在文字上是有很大的缺點，這本書的作者却巧是一個無經驗的作家。孟特納自己在另外一個地方說這個“遺書”的著作人並沒有當時別的法國的或英國的作家那樣有天才，以下他說，顯見“遺書”的作者是無甚研究的人，比不上當時別的作家。這些孟特納自己的註解減弱了他所引證的主張。每一個無成見的讀者都應當承認正因為“遺書”的體裁和文字的形式證明牠的作者不是一個有經驗的作家，不是有名的學者，充其量是一個受了僧侶學校教育的鄉村牧的師。

至於講到書上沒有美利的問題，這種斷論是不可靠的。我們不大知道美利的個性，因此也不可能去斷決定他所有的書本；這完全是沒有根據的。另一方面，他的“遺書”證明作者美利所引用的書本，差不多他在神教學校中就早已知道的。他在學校學過哲學，古典文學，神學等等。美利所引用

的書籍中最主要的是聖經，一方面他對於聖經有無情的批評，揭破牠內部的矛盾和基督教條的愚蠢等等。但是另一方面美利有時根據了聖經去證實他的理想，尤其是引用了相當的證據去證實社會正義的理想。

盧克斐茨，德卡特，馬兒白郎西 (Malbrash) 蒙頓，教會的神父，以及幾個近代的政治的作家——這些作家是他和聖經一道引用的，在當時的條件之下他在鄉村所能知道的人物。

孟特納的“心理學上的”主張也是說不通的。孟特納說，鄉村的一個牧師，做了四十年之久的激進的無神論者，天天執行了他的教堂的職務，在十八世紀初葉，是一個心理學上之謎。

但是這種見解並不能說是反對有一個牧師一無神論者在臨死的床上在他的不信仰中去懺悔的可能。在僧侶之中，尤其是天主教的僧侶之中，過去和現在都有過許多無神論者，這是孟特納自己所熟習的事實。他說，但是這些說謊話的職業家在臨死的時候不能在他們的不相信中懺悔的，應該知道這個解釋是極薄弱而無力的。說謊的職業家和欺騙人的人是剝削於人民大眾的愚蠢和安分，這些人物從來都是很多的，我們無庸說到他們。無疑的，美利是一個極誠實

的人，怎麼會這樣的人一輩子都是欺騙自己和人民，在他的不幸中痛苦着？我們以為倘若“遺書”所說的不是空話，那末牠就是解釋這個問題的充分的材料。我們已經指出美利的性格的衰弱和他的懦怯，用世界上的和教會的威權的慘酷的壓迫去解釋牠。倘若好像戴浪堡那樣人在美利死後三十年還怕“柴堆”，那末應該承認美利的“恐懼”完全是很自然的。我們現在不能決定美利的點觀究竟在什麼時候複雜起來的。因此我們無從說明，他在四十年之久遇了這樣奇怪的苦悶的生活。倘若他自己餓死了是確實的，那末很明顯的，他在自殺之中找到脫離他的真正痛苦的情形的唯一可能的“救星”。

最後，孟狀納的最後的證據說荷兒巴赫明說了美利是引證英國的思想家休姆的書本，但是這本書是在1738年出版，而無論如何美利是在1733年以前死的。孟特納將荷兒巴赫和美利混而為一，為什麼。在美利的書上我們找不到任何從休姆那裏來的引證，至於講到荷兒巴赫，他的工作應該看作是完全另外的東西；無論如何不能說美利引證于休姆。

因此我們在堅決的確信之下，說“遺書”的作者不是別人，就是愛特雷賓尼的牧師桑美利。

拉美特利

I

拉美特利 (Lamettrie) 在他的臨死以前幾星期發表的論戰的文章中，他插寫他自己，好像是一個還沒有遇到“一年中的好時節”的人。“我往往推崇用公開的面目去和世俗的成見相爭鬥的勇敢的作者，——他寫的——因此要使你們驚訝，為什麼在我的所有的著作中我都採用些滑稽的文字。但是這是我的向來的態度——我要鞭打大海，使我平安直度彼岸。我在我的假面具之下肆情狂笑，在這般曲折的道路中東西奔跑不息，而最後還是從新回到以前動身的一點地方。我又從此出奔——這因為我是和一個水手一樣，他

還沒有遇到一年中的好時節。很明顯的，良好的天氣的往往和目的和反的。一樣的，誰有勇氣在理智和真理的海上駕御他的海船，差不多他往往是要和逆風相奮鬥……差不多在兩三步的路程中都不能絕對平安的。因此就要衝破逆風，施用人工的方法，否則這條海船不被風暴打碎，也就成了兇惡的海盜們沙灘上的浮擄物。現在還有許多可敬的愚笨的人們向這條路上走。”

拉美特利在這幾句話中對於當時的時代和他的個人的性格，都給了一個明白的分析。在拉美特利看起來，他周圍的大衆是黑暗的王國，在裏面統治一切的是殘暴的迷信，有勇敢的思想的人在這個黑暗的王國中，他的生命時時刻刻是危險的。拉美特利很知道“他不是幸福的星辰之下出生的”——他在那篇文章中說的。“×1”——因為他在一生中是“逆潮流”而前進，開闢新的道路，與惡氣候和逆風相搏戰……

當然的，他不能“以公開的面目”與世周旋，他不得不用假的姓名，或是完全匿名去發表他的作品。他不得不利用深刻的刺諷和輕淡的滑稽，來取笑一切有學問的高貴的沉迷

“×1”這篇文章叫做：“Le petit homme a longue queue”

1751年發表的。

于宗教和哲學的迷信中的先生們。最好是說他是一個戰鬥的唯物主義者，他不管一生中所遭遇的偵探和逮捕。一方面，倘若他是一下子使用愚蠢的瘋狂或謾罵——尤其是在倫理上——那末他就不能將他的戰鬥的攻擊的熱情有充分的表示。另一方面，他確是以光明的，真正勇敢的戰爭去反對愚蠢的仇視的人們。

拉美特利的性格是不妥協的，忍耐的而端正的。這樣的性格使他不曾調和，是為奮鬥而生成的性格。所以拉美特利在思想和理想上，他是年青的法國的資產階級的代表人物。法國的資產階級在十八世紀的末葉用牠的耶可賓派表示自己的革命的堅決，拉美特利在哲學上是“耶可賓派”，深相唯物主義的學說的真理。他的一生的目的是唯物主義的傳佈，與宗教唯神論爭鬥，不為任何個人的犧牲所屈服。他自己說，他“應當時時刻刻準備做可惡的偽君子的迷信的犧牲者”，這些可惡的偽君子不僅僅是以騙人為職業的人，披了法衣的盜賊，並且還有十八世紀前半期的科學的“裝潢”和“排場”的人。拉美特利一個人與整個的人間為敵，他沒有放下了他的武器，在他的一生中給黑暗和遲頓的人羣一些有效的打擊，揭破封建制度的基礎，代那些破壞舊的封建世界將澈底的新的戰士預備下立腳點。

II

拉美特利1709年十二月二十五日出生於海邊的聖瑪羅城(St. Malo)的富商之家,父母作主將他送進苦當斯的專門學校(The College of Kutanse),他在那裏研究神學。以後就送他到僧侶康(Caen)那裏去學習修辭學。“×1”從修辭科畢業以後,他到巴黎去學邏輯學。在泊裏松(Pleson)專門學校中我 Jansan 教的僧侶高典(Cordie)的演講所述。他纔十五歲,做了一本關於 Jansan 教義的書,受了這些僧侶的大大的贊許。並且費列特力克第二(Fridrich II)在他的“贊美詞”中也這樣提過。但是只過了一年以後他就放棄了神學,這種神學是不能使好追問究竟的青年人滿意的。他轉到哈克爾(Harlur)專門學校去研究物理學。拉美特利因為自己的優越的才幹,短時期中在物理學上就有驚人的進步,受了他的同鄉人漢諾(Huno)醫生的影響,他決定去研究醫學,在1728年他就在雷姆斯城(Reimse)得到醫生的執照。在以後五年中,他在他的家鄉過實際的醫生的生活,和漢諾醫生經常地在一道做事,但是因為法國的醫學的程度是業?

“×1”見 Neree Dnepat 著的 “Essai sur la Nettrie”

1873年巴黎出版,第8頁

後的——比之於各國，——拉美特利搬到樓頓(Leiden)去，當時有名的醫生和學者布卡夫(U. Boerhaave)住在那裏，要到他那裏去補習醫學的智識。

拉美特利很努力地研究布卡夫的作品，將他的著作譯成法文，要用更科學的方法代替舊的診治的方法。拉美特利用自己的“花柳病的論斷”去附在布卡夫的一本著作之後，在當時的學者之間受了很好的贊許，但是巴黎醫學專門的桑阿斯特留克(Astruc)在他的1736年的“Demorbis Veneris”的文集中很反對他。

拉美特利從樓頓回到聖瑪羅，他在那裏一直住到1724年等到飽學的醫生漢諾死後，可見漢諾對於這個年青的朋友有特殊的影響。他在聖瑪羅短時期中翻譯了四本布卡夫的文集：1739年，“Les aphorismes de M. Boerhaave sur la conaissance et la cure des maladies”，1739年的“Traite de la matiere medecale,” 1740年的“*Institutions de medecine*,” 以及1741年的“*Abrege de la theorie chimique*”。同時拉美特利還研究個人的醫學上的研究，在1740年他發表了兩篇著作：“*Traite de la petite verale*”和“*Essai sur l'esprit et les beaux es-prits.*”在1743年出版了他的對於布卡夫的生理學的大解釋，名稱：“*Observations de medec*

ine Pratique.”他的著作“Essai sur l'esprit et les beaux esprits”是在阿姆斯特當 (Amsterdame) 著的，拉美特利在這本書中用他的滑稽的筆法尖刻的嘲笑當時的名士，伏兒陀 (Wolter) 和馮騰納兒 (Fontenelle) 等等。當然因為他的第一次的行動，在這些名士中引起了許多仇恨他的敵人。

爲了擁護漢諾，他在聖瑪羅喪失了許多朋友和教師，現在家鄉對於他已經是毫無留戀的興趣，他又跑到巴黎去。得了外科醫生毛浪 (Moran) 和息道白雷 (Sidobre) 的介紹，他做格拉蒙 (Gram mon) 伯爵的衛隊中的軍醫。他在軍醫之列，參加德丁根 (Dettingen) 的戰爭，駐於弗雷堡 (Freiburg) 的包圍之中，格拉蒙伯爵就在馮頓乃 (Fontene) 之役陣亡。

在弗雷堡的野營中拉美特利得了熱症，因爲他對於他的病的消除的觀察，他得了個結論，一切人的精神上的能力都是身體組織的生理的原質的結果，他的1745年發表的第一本哲學作品“L'histoire naturelle de l'ame”就是在這個主要的意思上建立起來的。

這本最後的著作是根據於一貫的唯物主義的精神寫的，雖然拉美特利也用了一些煩瑣哲學的名詞——他要將唯物主義的丸藥鍍上了一層金子，——特殊地在僧侶之間引起了對於他的不滿的爆發，不管他是一般人和醫生所獲

推重的，但是他還是不得不離開他的軍隊。馬上他的朋友和擁護他的人們盡力代他找到一個新的位置——李耳，甘特，白盧塞爾，恩特威本和包姆斯的法國的野戰病院的軍醫長——這個事實證明拉美特利在人們中有廣大的信仰，但是厭倦了的拉美特利不以醫學的實驗和豐富的薪俸而有所滿足，他在醫學上以及整個的宇宙觀上，是一個努力的功臣。他爲了新理想的解說和散佈而工作。不久以後拉美特利成了一個有名的，而最可怕的人物。他起來反對假仁假義的人們，反對法國醫學的落後，反對宗教和唯神主義，因爲他的精密而刻薄的對於當時的有權的人的批評，造成了許多的對於他個人的仇敵。

他的布卡夫的生理學的註解，引起了阿爾白婁克特海納爾 (Albrecht Haller) 的憤怒，他和海納爾一直爭鬥到死。學者海納爾不能寬恕拉美特利引用了海納爾的著作，而不聲明原著的作者的姓名。海納爾在“黑廷根 (Hottingen) 的學報”上罵拉美特利“抄襲”，“混蛋的居心”等等。事實上，正如德國的大學教授白格門 (Bergmann) 所說，“註解”的基本主要的觀念是拉美特利自己的，至於從海納爾著作中所借用的文章，拉美特利在他的文集的序言上就指出海納爾的著作是他的著作的源淵之一。我們看到，此地談不上什

應抄襲的。“精神的自然的歷史”出版的時候，海納爾在報紙上又很厲害地罵拉美特利是從新抄襲。好像拉美特利將海納爾的意思和觀念據為己有。倘若真是如是，那末拉美特利可以將他的著作“人是機器”“貢獻”給海納爾去證明。海納爾關於“精神的自然的歷史”的批評是1747年6月出版，而“人是機器”是同年八月發表的。這個貴重的“貢獻”給海納爾有相當的難受，這就是拉美特利給海納爾的謾罵和攻擊的直接的回答。

同時拉美特利在他的生動的刺諷中繼續批評巴黎的醫學專門，在這些刺諷的文章中，無情笑罵巴黎的醫學的名家。他在1746年在阿姆斯特當（Amsterdam）出版了刺諷的文章“Politique du médecin de machiavel,”還有1747年的三幕劇的戲本“La faculté vengée,”這兩本書引起了整個醫學專門的興奮，醫學專門研究院的學者在極深的污辱中，同時還施用了爭鬥的平常的武器：命令將拉美特利的文集用火燬掉。

在法國再住下去，對於拉美特利是很危險的，要逮捕他，他聽了朋友的勸告決計逃到甘特，但是在甘特他又被偵探監視着。他從甘特跑到樓頓。但是他很長久地住在樓頓也不會安分守己的。在1747年年終他在劉塞克的出版處發表

了他的作品“人是機器”，這本書對於“自由的”荷蘭未免太大胆，太危險了。在荷蘭本國中已經引起了暴風雨般的非難，尤其是在僧侶中間，他們要求將作者處死刑。拉美特利幸得逃脫。他在一個朋友的幫助之下，拋棄一切行裝很艱難地在黑夜中跑出了樓頓。

費列特力克皇帝第二是稍微懂得一點哲學的人，他從孟坡狄(Mopertue)那裏知道了拉美特利的命運，將這位逃亡而追逐的唯物主義者召進他的宮裏。“拉美特利——神學者和糊塗人的犧牲，他在此地可以完全自由地著作，我對被追逐的哲學家給以無限的慈悲。”在1748年二月初，拉美特利到了樸特斯當(Potsdam)，得了皇家的講師的職務。同年七月拉美特利被命為柏林科學研究院的研究者。費列特力克在1748年10月18日給孟坡狄的信中對於拉美特利有簡短而正確的分析，他說到他的樂觀的生活和偉大的聰明，“他是一切醫生的敵人，但是他自己是很好的醫生。他是唯物主義者但是他自身一些兒都不合乎唯物主義”。

在他的最危險的時候，拉美特利都沒有喪失了精神的勇敢，愉快和樂觀。但是，另一方面，表面上的舒服並沒有麻醉了他。他在費列特力克皇帝第二的宮中蘇醒過來，繼續用加倍的努力為自己的觀念奮鬥，這是一件光榮的事：拉美特

利在這樣的恩寵之下，費列特力克給他一個避難的地方，以他的“恩典”去籠絡他，以這樣尊貴去包圍他，他還覺得在皇宮中是不幸福的。他偷到法國去，照伏兒陀說，他預備步行回到他的家鄉去。

他不能安分守己，從皇宮的“軟禁”中已經突破出來，拉美特利在法國的大使館中的午餐中，被毒菌的肉餡中毒，這個肉餡是在腐敗的油中預備出來的。拉美特利痛了三天。死於1751年11月11日。

可以說拉美特利的死是和他的一生同樣的“不平凡”。其實肉類的中毒——極平常的現象，倘若拉美特利是同意採用嘔吐劑，無疑地，他是會癒好的。但是拉美特利堅持要證明“中毒”可以用放血的方法去治癒的。當然拉美特利是錯了。但是這個奇怪的人的天性是如此，要用生命所托的自己的身體去證明這個經驗。所以其他的關於拉美特利之死與吃毒菌肉餡的關係的著作，儘是他的敵人和反對唯物主義的人的造謠與謾罵。

拉美特利死了和生的時候一樣：自信的唯物主義者，都巧遇着了不可避免死亡。當孟坡狄勸拉美特利利用牧師的時候，他很嚴重地拒絕，一直到最後的一刹那，他還保持着樂觀的態度和敏銳的理智。依了他臨死前的意志，他葬在法

國大使館的屋後花園中，可算是葬在祖國的土地之上了！

大學教授柏格門深深地研究過一切關於拉美特利的生活和行爲的材料，他寫：“在那些造謠的無恥的人的臉上，應該顯出差恥之色。這些造謠與無恥是和迷信必然連帶來的，彼此聯合起來，要用他們的驢蹄向已經死了的敵人恨恨地踢一脚”。人們一定要知道拉美特利的死的實在情形——例如海納爾的作傳者蔡梅爾曼（Cimmerman），——纔不會糊塗地去寫出關於可怕的唯物主義者臨終時的無理的謠言。差不多在當時所有報紙和“學報”中都用散文式短詩登載下流的“墓銘”，去污辱這個出類拔萃的人物的聲名和紀念。首先這些怕神的造謠的人和偽善家盡力要使他們的淺薄而糊塗的下流讀者們相信，好像拉美特利在臨死的時候靈魂沒落在地獄的可怕的威嚇之下，懺悔他生前所做的對於神的罪過等等。最主要的，拉美特利——這個頑強的靈魂，他們就這樣叫他的——要求他的著作的燬滅。所重要的就在這一點上面，在這些世俗的和宗教的欺騙者看，光榮的唯物主義者的著作，比之作者自身還要可怕。知道了可怕的敵人的死亡的消息以後，他們的呼吸都寬鬆了許多，這個敵人以前是反對上帝，反對靈魂不死，反對反動的宇宙觀的一切的基礎。可以說，在這些嘶叫的毒蛇的音樂隊中，只有費列特力克

第二，雖然他是皇帝，他倒是很客觀地，將拉美特利算作一個哲學家 and 一個人；他讚美他是一個講話流利的演說家；他說明了他的心的純潔。“凡是沒有被神父們的謊話所欺騙的人，他對於誠實人和有學問的醫生拉美特利的殞亡，不得不引為哀悼，”這是費列特力克第二在他的“讚美詞”的最後說的，這個“讚美詞”是1752年一月十九日在柏林科學研究院公開大會上所讀的。

III

首先拉美特利是一個過人的有學問的醫生，他從醫學中走向哲學去的。他有偉大的文學的天才，在諷刺家之中， he 可以和拉伯斐 (Rably) 斯威夫特 (Swift) 並肩頡頏，他是當時有學問人中間的一個。柏格門說，在德納斯頓 Dresden 的圖書館中藏有皇宮書屋的藏書的目錄，並且還有拉美特利所有的書單。這個書單中包括有二千本書，大概都是十六世紀十八世紀的自然科學和哲學的著作。

拉美特利的哲學的著作，是根據許多的自然科學的材料，他的唯物主義就是建立在他當時科學根據的協合之上的宇宙觀。

拉美特利在醫生中間是布卡夫的直接的學生和後起的

人，布卡夫認為醫學是科學中的皇后。布卡夫對關於精神和肉體間的區別，著了一篇醫師的論文。布卡夫在這篇文章中有愛辟科爾(Epicur)霍布士(Hobbse)和斯賓諾士的學說的說明。由此可以推想，拉美特利是首先在布卡夫的論文中認識這些偉大的唯物主義者學說的。布卡夫是輕視抽象的理論，在認識的唯一的正確的方法中，提出了經驗和觀察，確實的研究和實驗。拉美特利將這些方法搬到哲學中來，他在任何的研究中都是由經驗和觀察出發的，因此，如我們所見到的，他是利用當時的剖解學，生理學和病理學去規定醫學的觀點的基礎。

拉美特利的醫學上的工作，最主要的是將布卡夫的著作譯為法文，補充上譯者的豐富的註解，實際是爲了文化開通的目的。他認為一定要和法國醫生的無知而誇大爭鬥，他們都沉迷在舊的成見之中，完全不情願知道別的國家的醫學的進步，以及診病的新的方法。拉美特利在兩個方向中去進行爭鬥，將醫學上比較好的作品翻譯成法文出版，並且發表了自己的諷刺的文章攻擊當時醫生的妄自誇大和落後。拉美特利的最好諷刺文章可算是在1748年在荷蘭用假姓名 Altheius Demetrins 發表的上下兩部的著作，書名是“Ouvrage de Penelope, ou le Machiavel en medecine”。波

理茨基(Poritzky)說，拉美特利在這篇諷刺文章中將拉柏藪的洒落和斯威夫特的滑稽聯合起來。高貴的唯物主義者在他的天才的小冊子中鞭打愚蠢和頑固，給了當時的人一個極大的印象，完成了巨大的文化開通的工作。當時巴黎的醫生的領袖阿斯特留克，全巴黎都認為這個人是不行而欺騙人的人物，但是他在當時是醫學專門研究院的領袖，並且是一個極重要的人物。當然拉美特利的怒火是首先攻擊阿斯特留克，但是當時的醫學專門研究院是站在阿斯特留克的那方面的，所以他不得和這個整個的團體，和一切的研究家宣戰。

拉美特利在以下的幾句話中形容法國的醫生：“我們的醫生們，——他說，——都是些很好的公民和很可愛的男子；但是他們認為解剖學，植物學，化學和物理都是不需要的東西！無疑地是要將醫生成了個善於詞令的小丑，文學家和抒情詩人，修辭學家和兩棲動物學家，繪畫家，音樂家和雕刻家，並且是可愛的紳士。書籍堆成山有什麼益處呢？從書本上所得的只是灰白色的臉色，和蘇格拉底的醜面容，完全不迎合於我們的太太們的愛好！死命求學問是愚蠢的，請看那個醫生，他讀書研究以致衰老，難道他比我們有更好的實驗？”

這時候的法國的醫生們，除去絕少的例外以外，他們所注意的只是金錢，因此他們不是唯物主義者，上帝保佑！相反，他們和教會在一道，在人間生活，都是唯神主義者……和欺騙者。

但是唯物主義者和無神者拉美特利要求醫生不是“可愛的紳士”，不是善良的基督教徒，而是他自己的職業的專門家。因此要注意到法國國外的醫學的進步，成爲一個簡單的誠實的人，而不是向大家誇大和欺騙的人。

拉美特利在他的寶貴的諷刺文章之中，給了偽善論，空洞的自大無理的傲慢和愚蠢，一個澈底破壞的批評，巴黎的醫學專門研究院，我們已經說過，牠向啓明的醫生報仇，下命令公開地焚燬拉美特利的文集，國家機關依了這些自大的官僚的名人的教唆，決定將這個不安分的反對上帝和巴黎醫生的怪人物投了於巴士梯兒監獄。但是拉美特利能夠立刻逃了出去！

IV

本來拉美特利的哲學文章的行動一共只繼續了六年，在這個短時期中他能夠在唯物主義觀察的宣傳事業中有了無量的成績。很可以說，他是一個人起來反對整個的舊的世

界。但是這一點就是證明他所完成的事業的偉大，拉美特利將新世界拉起來反對一切舊的封建制度的迷信和牠的基礎。

拉美特利是法國革命的先驅者，在他的著作中已經可以嗅到將來的革命的氣息。他不是一個簡單的哲學家著作家；他是一個不妥協的革命家和全身武裝的戰士。但是他的唯一的事實上的武器是他的筆尖和唯物主義的宇宙觀。他的敵人在唯物主義中正確地看到對於現有制度的極大的危險性，在天上有了反對上帝的暴動，就是說在地下也就來一個反對統治階級，反對教會，貴族，僧侶和皇帝的暴動。費列特力克第二自己能夠暫時和唯物主義，以及唯物主義者都有相當的來往，正因為在普魯士的歷史的條件對於革命的改革還沒成熟，但是在法國的情形就是不同了。那裏革命已經成熟，拉美特利的興起就是客觀上對舊世界宣戰，首先是和牠的理論宣戰。唯物主義的宣傳的發展的程度是對於封建理論的一切擁護者的威嚇和危險，證明牠的偉大的勢力。爲了反對拉美特利的個人，來了一個神父的，醫生的，學者的，以及國內外的政府的統一的戰綫，拉美特利在那些啓明學者和唯物主義之間沒有能找到援助，本來他是可以期待着他們的同情和了解。所有的人都是用殘暴的痛罵去凌辱他。

仇敵和反對者，感覺到他們自己的理論上的地位的薄弱，不能如心所欲以“公開的面目”去反對他，站在純粹理想的立場上，向他放出如雨點般的下流的造謠和誹謗的毒箭，不僅在他活的時候，就是死了之後也是如此。但是歷史“證實了”拉美特利，在他死後，唯物主義的宣傳尤其在法國有了廣大的範圍。法國的革命的資產階級在唯物主義的旗幟之下，走向反對“舊制度”的戰爭中去，所以拉美特利是最初的一個，開始用非常的力量，在自己的階級的利益上磨快了唯物主義的鋒銳的武器。

拉美特利的第一本的哲學的著作——“*Histoire naturelle de l'ame*”——是1745年在海格(Haage)出版的，是卻勃(拉美特利的別名)(Charp)從英文書的假名字的翻譯。在對於這本著作的基本觀念的解說和估計之前，一定要略略地談到“事前的斟酌”，這是作者1751年在柏林出版的第一部哲學文集的序言。

“事前的斟酌”同樣地用他的許多其他的作品中所有的滑稽的筆法寫的，他時常憑着自己的果敢的勇氣用這種滑稽的筆法來更利害地“鞭打迷信的大海”。沒有經驗的讀者也許會一時認為他是信仰和宗教的擁護者，事實上，他只是對於那些寺院中和講座上的“說教家”輕薄笑罵。他開始

在他的序言中就指明哲學是能夠鞏固了道德和宗教的。但是在這句話中，對於那些認為哲學是適合於宗教和遺傳的道德的人，以及那些主張研究自然是爲了“簡便地走向神的創造的認識”和走向給我們的真理的發明的認識的人暗地嘲笑。但是自然科學和哲學所證明的恰恰相反，因此要將科學和哲學受命於神。這是糊塗不過的事，誰希望有神，他就不能站在科學哲學之上，而是只應當根據於無意義的迷信。作者的滑稽的態度隱藏在每一個句子之中，例如他寫：“你讀牠們（就是那些證明上帝和不死的靈魂存在的書籍，以及那些根據了物理學等等的神學的論文，竇堡陵註。）不需用任何的考慮，你會相信哲學的自身是適合於宗教以及道德的，”——也許可以得到以爲拉美特利的意見就是如此的印象。但是這句話中的主要的地方是在不需用任何的考慮的幾個字之上。另一方面，當然“哲學的自身”是不能擔保他都能脫離了神學的觀點的，例如哲學是有各種各樣的，而只有唯物主義的哲學是反對宗教，是反對神學和基督教的屏障。

再來引一段。“要是一步一步地去觀察人的由少而壯而老，以及他的痛苦和歡樂，他的構造和動物的構造的比較，那末你就會相信，只有一個信仰能使我們承認超越實在的。”我們的作者的話奇怪的反語是說什麼？是要說，人和別的

動物都是一樣的構造，所以和牠們不同的，只是智慧的較高的發展。這個規律證明在不死的靈魂上是不能引出任何的有理的證據，也不能證明超越的精神的實在的存在。因此仍舊是只有蠢愚的不合理的迷信纔是宗教的來源，而不是自然科學和哲學。

科學的智識和自然的常識首先證明和迷信所教人的東西完全相反，因為：圍繞着人的只是一個無窮盡的物質，以及牠的不斷的改變和破壞的形式。本身的一切的運動是趨向於完全的崩壞，在這樣的自然和人的認識之下，還要說“不死的光榮”——簡直蠢如豕鹿。因此拉美特利說，一切將神學和理智，宗教和哲學調和起來的企圖，應當承認是“下流而無效的”。

哲學是和宗教，道德（當然是神學的）相反，談不到牠們間的任何的調和，因為牠們從不同的根源中產生出來，而各有各的不同的客觀的對象。哲學，自然和理智實在是同樣意義的認識。哲學根據於自然，牠的唯一的根源是自然的現象，因此牠完全是依靠於自然，不承認任何自然以外的別的根源或認識的對象，理智可算就是“自然的呼聲”。

宗教的根源不是自然，而是天，牠的對象不是實在上存在的自然的客觀，而只是幻想家的玄妙不可捉摸的天上的

事物。

道德——政治的偶然的產物，拉美特利說的，牠從社會中產生出來，做了壓制人民大眾的政治的工具。人民的領袖利用宗教的絕對的威權，由他們制定法律和管理的規則，“在道德和宗教的雙重的聯環之中，以後很自然合理地接上了懲罰的鎖鏈，”我們的哲學家說的。拉美特利否認宗教和道德。同時他根據於道德說明自然有牠的道德，所謂自然的道德，宗教的道德命令我們“克己”，抑制自己的一切的人的情慾和希望，自然的道德却相反，教我們任我們的慾望所趨。“因此，自然的道德或哲學都是和宗教的道德，政治是不相同的。一個是自然所產生，一個是人工所捏造。倘若牠是絕對相反，彼此背道而馳，那末哲學和道德，宗教，政治是絕對不可調和。”

所以，唯物主義的哲學對於道德，宗教和政治都是敵視的，哲學——自然的“產物”牠反映出客觀的過程；道德，宗教和政治——社會的產物，自然和社會之間有相當的界限。由此自然而來的結論，社會的構造應當適合于自然的要求，以霍爾巴赫(Holbache)為領袖的後起的法國的唯物主義者就做下了這個必然的結論。

哲學和社會所達到的範圍是完全不相同。哲學從真理

的認識出發，立法是根據于善良的原則，“道德趨向于正義，而哲學——向真理”。社會被牠的特殊的規律所支配；牠在形式上不同于自然。但是自然不是適合于社會的要求而組織的，因此哲學家是不承認宗教和牠的道德。現代社會的主要的基礎的構成是由于迷信和錯誤，就是宗教，道德和政治。

人間往往信仰他所希求的東西。換句話說，費爾巴哈曾決定期望是宗教的根源。人們相信有機物質的一塊東西可以不死，因為他們自己希望不死。自然，就是自然常識，否認這種小孩子的故事。社會所根據的一切的條件性，迷信和錯誤，哲學家堅決否認。

真理的和善良的式正義的，就是科學和道德（以及宗教），彼此相反，猶如自然與社會。但是它們彼此不相接觸，不相破壞，因為牠們是不相同的兩種事實的範圍。這最後的定義是拉美特利從康德那裏領悟來的。倘若讀者對於拉美特利的意見斷章取義，不看他以後的觀念，以為唯物主義的哲學對於遺傳的道德和政治是不危險的，那末他就錯了。他是需要依了時代的條件有地方要“修改”，“改造”，但是他的真正的意見完全是明顯而堅決。“唯物主義者可以隨意證明人——僅僅是個機器，但是人民從來不相信這句話，” 牠

利和有產者的政權相安無事。但是爲什麼人民不相信這句話，而相信不死的靈魂？因爲“牠是很蠢笨而頹唐”不能了解。但是，倘若全體的人民都相信了唯物主義者，那末建築於強逼和法律的嚴峻之上的社會也就不會怕斯賓諾主義者（Spinozists）來破壞寺院的神壇。拉美特利說，我們的著作在老百姓看起來——這種表示要認清楚是差不多所有的啓明運動者對於人民羣衆輕視的觀念——儘是些故事和無味的閒談，也許是沒有危險的。這裏沒有一句話不是帶了苦惱意味的滑稽。

但是拉美特利說，人民愚蠢，所以牠需要宗教。法國啓明學者不着重于羣衆，他們有點不相信羣衆；他們主張，啓明運動只能限制于優秀的智識份子的小小的範圍之中，在啓明學者看，唯物主義或其他的任何的學理都不是危險的。也許在哲學中，只講到爲了優秀的智識份子的真理的肯定——拉美特利的意思就是如此。

但是理論毫不在乎強制實行，牠是‘啓明’的人們的專有品，並沒有實際上改造的目的。應當承認這種不正確的主張是這位哲學家的明顯的信念。哲學的理論和事實不連繫，猶如“醫學的理論對於實行”一樣，“在後面的一個例子中，理論要變爲實行的直接的和絕對的勢力，對於被成見所

迷的病人是痛苦的，在第一個例子之中，哲學的思惟和牠們作者都同樣沒有罪過，因為他們都不能妨害或塗毒于社會的實際生活”

應不應該證明拉美特利對於這個意見，沒有任何的批評？拉美特利說得很對，人們不會因為簡單地讀過了這個書以後，就改變了他們自己的“習慣”，就是信念和觀點，主要的是他們自己的生活的組織和社會的制度。但是正確的理论是從實際中產生出來的。倘若社會自身的很明顯的改革的條件已經成熟，並且理論對於實際的生活有重大的意義，拉美特利的唯物主義就是法國社會條件變動的反映。因此他可以將先進階級的理智革命化，他就是這種思想的理想家。十八世紀後半期的法國唯物主義的一切基本的和重要的觀念，拉美特利都曾看到。

資產階級對於“老百姓”的傲慢和資產階級理想家在“不啓明”的羣衆之前的恐懼，都是資產階級和人民間階級仇視的有意的或無意的表示。拉美特利說的話可以同意：

“一切將來生活的意思的劊子手都是因為我們實際生活的劊子手太無用了”，所以有許多人民都不敢赴斷頭台，因為他們怕痛苦的地獄。但是，倘若人民真需要所有的這些法律，道德，宗教，斷頭台，那末真理對於啓明的人們是不會發

生危險的。

拉美特利認為不需要盡可能“以科學灌輸于人民，使牠揭破自然之謎”。“我很知道，——他說，——龜不能跑和爬蟲動物的跳躍，都是盲目而無所見的。我所希望的——要有少數的哲學家把持了管理的船舵；我想，他們的人數是不會過多的。”可算拉美特利流露出對於人民的深刻的不信仰而希望于統治者，這是站在啓明的專制的立場上的。

一般人都相信沒有上帝的信仰，就不能有社會的存在，但是這是不正確的。上帝的信仰與否和公民的德性是沒有任何關係的。難道還不證明了就是那些信神的人們引起了戰爭而播下了叛亂的種子？人們——無神論者，而我們的品性是受我們的肉體和精神組織所支配的。“由無神論的趨勢的哲學者們所構成的社會，許是比之於偽善家的社會要“善美”而優良”。

至於哲學和道德的相互間的關係，哲學是不能妨害道德的。只該承認無所謂絕對的正義的和非正義的。正義是“由社會利益的天秤來決定牠的輕重”；所以很明白的，道德的基礎是無須乎宗教。倘若哲學告訴我們絕對的真理，而又不否認相對的正義，那末可見哲學不能妨害“人們相互間的平安”。

哲學家的，就是啓明人物的責任，——不相信庸衆所信仰的東西，發展科學，在牠自己的著作和行爲之中是自由的。皇帝——拉美特利還是沒有脫離了對皇帝的關係的成見——應當造成哲學和科學的自由發達的必要的條件；因爲“哲學在各方面，無論牠的錯誤和正確，都對於社會的幸福有相當的影響，牠實際的大部份是不平衡而有力的，可以說牠自然，認識的科學和理智光榮的鑰匙，同時牠又是理智，法律和博愛的火炬。”

唯物主義——博愛的哲學，拉美特利說牠是從厭世中拯救出來的。存在于社會中的法律是和人類的天性的要求相矛盾的。人們駭怕用暴力，法律的刑罰去援助自己。但是拉美特利沒有號召人民去採用暴力。他不相信人民，認爲牠是迷信和成見的奴隸。而意見要和平處理，哲學家要用新的真理，新的理想的發明的方法去改革社會。握有政權的人們，他要求他們緩和了法律的嚴厲，對於自己旁邊的不幸中的人們給以仁慈寬大，要達到人們的要求的相互的滿足——這就是拉美特利向握有政權的人們提出的不堅定的要求。

V

拉美特利的哲學的主張有一處是和費爾巴哈的哲學的

性質相同的。兩個思想家將人放在他們的思惟的中心。人應該是整個的宇宙觀的建立的出發點。因費爾巴哈的哲學受了“人類學”這個名詞的洗禮，引用于拉美特利的宇宙觀中也是同樣重要。但是以後人類學論一直擴大到“自然論”。費爾巴哈說，因為只要我們知道牠是構成腦筋的物體，我們纔能有正確的觀點去估計一切其實的物質。

拉美特利在他的“精神的自然的歷史”（或是再版時這個著作的另外的一個名稱：“關於精神的論文”）之中，主要的研究人的腦筋和“精神”是什麼物質的問題。作者開始說精神的本質和物質的本質我們都不知道。但是拉美特利在此地所了解的“本質”，是什麼？這個問題一定要解釋明白，因為有些作家便說這是拉美特利的形而上學的觀點，好像他和康德一樣，承認不可知的“本質”。這種觀點我們不得不說牠是不正確的。事實上，對於精神的本質，他認為“精神是脫離了肉體的抽象的結果”；對於物質的本質，他認為物質沒有任何的形式。但是這種不可知的精神和物質的本質的假設之中，是隱藏着和那些承認他們的人們的人的論戰之中。拉美特利也就即刻中止在這個觀點之上——和費爾巴哈所幹的一樣——說精神和物質的本質不是別的，就是實際上不存在的死的抽象。並且他還要說明那些說精神和物

質的本質的人，事實上陷落于無生氣的抽象之中。因為沒有肉體就沒有精神，好像沒有形式就沒有物質一樣。“精神和肉體是同時造成的，好像手腕的一下擺動。”精神是肉體的活動的根源，物質構成了有機或無機的肉體的本質。

只有用我們的感覺，纔能有肉體的認識，這些認識都同樣地可以啓發我們的理智，這是拉美特利主張的。

物質的本身是被動的，先在肉體中有了活動的基礎，纔能使心房跳動，神經感覺，腦筋思惟，這種基礎就是精神。

再講到構成肉體的物質的性質，他肯定緊張性是牠的第一種本質。被動的物質從各種的形式中求出牠的狀態和運動，賦物質以推動的力量。據拉美特利說，形式就是物質的不可分的要素。拉美特利和亞列士多德和德卡特相反，認為推動的力量不是從外部傳給物質的，而是在物質的本身之內，這是物質的第二種本性。哲學家所劃分出來的物質和真體間的區別是不正確的，拉美特利用了舊的名詞，要想指明所謂真體也只是抽象的，或者存在于我們的設想之中，而不在實際上。所以在任時間具體的物質沒有運動和沒有形式是不能存在的，牠和所謂真體的東物是二而一的。拉美特利從物質的被動性中得出來的結論，就牠也只是抽象的，就是運動和形式的抽象。運動和形式是由于某種的特殊的內

在的力量，例如德卡特的上帝，或是物質的形而上的本質，所謂真體——是和真體的物質相連而不可分，因此不能再引用其他的真體的存在和具體的事實平排起來。

拉美特利認為物質的第三種本性是知覺或感覺的能力。來了一個動物有沒有感覺能力的問題，大家都知道德卡特認為動物——簡單的機器。拉美特利是一個生物學家和解剖學家，他說動物和人的感覺的官能是完全相同的，“感覺的言語”動物也是同樣有的。因此不能同意與德卡特，看動物是簡單的機器，沒有感覺能力。但是或者我們看到的動物和人同樣的感覺，是屬於某種精神上的真體的？拉美特利在這個基礎上堅決地否認這樣的觀點，說我們只有在肉體中纔能看到感覺的能力。但是我們在肉體中所看到的只有物質。拉美特利說，有機的物質是不是直接或間接地任何物質本身都有感覺的能力——我們不能武斷。

在我們分析的拉美特利的著作中，往往引用煩瑣哲學的名詞。但是他將唯物主義的內容隱藏在這些舊的認識之中，他在真體的形式和偶然的形式中間劃分出一個界限，這個觀點是和亞列士多德相同的。他的意見是物質的本身產生形式。在以後的著作中，拉美特利放棄這個意見對於亞列士多德肯定的生命的三個根源；生殖的，感覺的和智慧的，

也加以否認。拉美特利在他的一切的主張中，很明顯地在這個問題中是否認三個獨立的根源或精神的存在，他所以還引用這些名詞，爲的是要證明所有這些精神都是一個物質的本能。

沒有精神就沒有感覺。精神的真正“寶庫”就是腦筋，或是更正確些，精神不是別的，就是腦筋的本身，因爲所有的神經都集中在此地。精神不是離開肉體的獨立的真體或實質，不是煩瑣哲學家所說的那樣真體的形式，——作者自己所說。往往在精神的真體性的證明中引出了許多形而上學的證據。“但是他們要什麼？——拉美特利問——倘若我們能夠在解剖學和生理中的腦筋的纖維中去解釋一切，那末爲什麼我還要建立另外一個空想的實質呢？”我所以要將精神和肉體的官能混而爲一，因爲一切的現象都是使我不得不如此。

腦筋中的狀態的不斷變換是因爲“生命的精神”（這個名詞的意義是和“精神”這個字相反，拉美特利自己說，這是流動于神經中的微末的東西。）將一切新的印象送到腦筋中去，必然產生出一切新的概念，而在精神中生出生出各種過程的變換。

感覺是精神的基本的要素。除掉了感覺，老實說，精神

是麻木不仁的，拉美特利說，甚至于理智的精神的作用和感覺的精神一樣。因為牠是和感覺的知覺的靈性在一道的。古代人以為人類的精神是超越于動物的感覺精神之上的理智的精神，但是牠們之間的不同是受人類的肉體和動物的肉體之間的不同所支配的，而不是所謂理智的精神的特殊的天性。人類的智慧的完成是從人的生理的組織的特質中產生出來的，有些思想家就因此而說精神是玄妙而非物質的；這個玄妙就是形而上學和宗教的根源。但是智慧力的實地試驗使我們相信牠們都包含在感覺和知覺的本能之中。

但是從自然所得來的感覺的本能是不夠，智慧的發揮，需要和其他的人們的來往，拉美特利說，因為“人們的概念表顯的基本意義是建立在他們的相互的社交之中”，在這個社交之外，人是不能有上帝的概念，也沒有道德的概念，拉美特利是要說明上帝的理想和道德觀念，牠們的來源是教育和人類的社交。倘精神確實是不死的和獨立的玄妙的實質，那末牠就無須乎宣傳與教育，就可以達到宗教的，形而上學的和道德的理想。所以沒有印象和感覺，就不會有任何的理想。但是教育和人們的相互的社交，也不會不有任何的理想。

IV

在1747年著的“哲學系統的概論”，作者自己說，是爲了使一般人能更容易去了解“關於精神的論文”。拉美特利在這本小小的著作中對於那些曾給了他有各種正或反的影響的基本的哲學的系統，都有說明和批評。在拉美特利的宇宙觀中，確實是德卡特，斯賓諾士，婁柏尼徹，洛克 (Locke) 和布卡夫的學說中各種不同成份的唯物主義的綜合。

拉美特利所見到的德卡特的功績，首先是他“創出合于邏輯和方法論討論的人工的模範，”雖然德卡特自己不是時常根據于他自己的方法。在對於德卡特的方法的接受和讚美之下，拉美特利同時反對他的系統，拉美特利認爲德卡特所有的“玄妙的，善德的和不死的靈魂就是對於百眼大神東蓬 (Sorbonne) 的無精彩的催眠的歌聲”。醫生拉梅 (Lamy) 和十七世紀的唯物主義者都要將德卡特硬拉進真正的唯物主義中去，但是無論如何，德卡特關於我們的概念的產生的學說是直接由上帝出發，關於精神等等非物質性的學說是根深蒂固的錯誤。根據拉美特利的意見看，德卡特終于是不得不怕得罪于教會，因爲在他所生的時代中，他的“功績不但不能幫助他，並且能很快地妨害他的成就”。所以德卡特的功績，主要的是歸之于他的方法。

至於講到馬爾柏浪西，作者是很嚴厲地否定他的學說，但是這是完全真正而光榮的批評。他證明馬爾柏浪西的整個的系統是一個複雜的幻想，或是腦筋中空想的果實，由抽象的思惟所鑄成的。

拉美特利在一切的哲學的系統之中首先批評認識和研究的方法，他正確地尋找出來，一切的錯誤的根源都是因為許多的思想家都根據于無生氣的抽象的和幻想的基礎。塞柏尼徹以及馬爾柏浪西和伏爾夫都是同樣犯了這樣的錯誤。但是顯見他從塞柏尼徹那裏引用了關於物質內在的動力的和感覺的本能的思想。

拉美特利在斯賓諾士的系統中批評他的合理論。他看得很明白，無神主義者斯賓諾士用舊的句子將所有的假說合攏起來。雖然他對於斯賓諾士的關係可說是根據於極不含糊的觀察，但是拉美特利是同意說緊張性和思想是唯一本質表顯的形容或方法。以下拉美特利直率地說他的“人就是機器”是擁護斯賓諾士的這種意見，人就是機器，受自然的不變的矩律所支配。所以拉美特利自己將斯賓諾士的直接的影響引用到他的宇宙觀中去。但是當然，拉美特利有時說到他和斯賓諾士意見不同的他方，用他自己的唯物主義的縱慾論去反對斯賓諾士的合理論。所以拉美特利的意見

是承認爲思想是“感覺的基礎”的相當的變化，而斯賓諾士肯定感覺是世界的思想的部份的運動。

但是拉美特利的直接的教師可算是洛克和布卡夫。的確他們對於這個有名的唯物主義者有很深的影響，洛克的功績是他證明德卡特關於觀念產生的學說的破產和三段法論的無效。“洛克是揭破形而上學迷霧的第一個人”。“認爲感覺上的直覺也只是爲了正確的理智的證實，他將牠們放在他的討論的基礎上；他時刻用證實的羅盤針或經驗的火炬來指導自己。”

至于布卡夫我在連繫到海納爾的時候再說，我們都知道海納爾是無理由地責罵拉美特利抄襲了偉大的樓頓的學者的觀點的人

VII

拉美特利的最偉大的，在唯物主義的歷史留下了深刻的腳跡而驚動了當時的人們的著作就是“人是機器”這部書。光榮的唯物主義者的這部著作是1747年冬天在樓頓用假姓名出版的。印書者愛利劉塞克，他的法律上和哲學上的著作在當時也很有名，也許他個人是贊成拉美特利的觀點，他用自己的序合裝在那部書上，在這篇序文中，他的

意見是和拉美特利的不同，但是在文章中偏偏說這個序言是拉美特利自己著的。

印書的人在序言中談到批評海納爾的貢獻，說這種批評在著作的道德的低落和作者的無理之中引起了相當的謾罵和純粹下流人物的口吻。我們在這件事中不得不說得稍微詳細一點，要指明出第一，這種批評對於海納爾是應當如此的，第二，其中沒有一些兒不道德的地方，第三，這種批評是自己的本有的思想的敏銳和他的滑稽中必然的技巧的高妙。海納爾是一個學者，怕神的愚夫，絕對缺乏談諧的感覺，他也不懂得這個苦心的諷刺文中所有的貢獻，現在已經由文件證明這個“貢獻”是拉美特利對於海納爾在拉美特利的書——布卡夫的譯本和“關於精神的論文”——出版時的批評中所用的攻擊點加以答復。

海納爾不斷地罵拉美特利抄襲，所得的印象是拉美特利沒有自己的思想；所有的都是他從布卡夫，當然還有海納爾那裏剽竊來的，但是在事實上拉美特利和海納爾之間有鴻溝為界，因拉美特利在他的著作中所發展的是唯物主義的觀念，而海納爾是站在唯神論和宗教的立場上的，當然拉美特利會想到將他的書“人是機器”裝進這樣的給海納爾的貢獻，去指明海納爾要強迫他實際上在他的“異怪的”作品

中，將海廷根的學者的思想和觀念重複一遍，在貢獻之中他引用了海納爾的散文詩，這“又證實”他完全抄襲的，海納爾對於這樣的嘲笑是蠢笨而完全不懂得的。

波理茨基在他的引證的書中已經好幾次關於拉美特利的“抄襲”說到完全正確的觀念。波理茨基說，拉美特利和海納爾都是布卡夫的學生。當然，這兩個學者都往往說出相同的思想，因為這種思想是從同的根源中引用出來的。在這個意思中，海納爾也是一個“抄襲家”和拉美特利一樣。

以下，海納爾爲了要求更尖銳的表示，他對於拉美特利的關係完全不是光明正大的。“精神的歷史”這本書。我們已經說過，是用卻勃的假名出版的。海納爾不客氣地宣佈這本書的作者拉美特利，不顧這樣的“宣揚”是和告密同樣地有力，海納爾在他的評論之中，責罵拉美特利在“精神的歷史”中證明了精神的物質性和死亡性，因此，海納爾說拉美特利引用布卡夫和他的，海納爾的著作，而不指出牠們的來源。誠實的海納爾認爲拉美特利的最大的罪過是他希望將布卡夫“變成”唯物主義者和無神論者，但是布卡夫有了幾千次否認斯賓諾士的學說，證明精神的感覺不是感想印象的必然的結果，而是上帝和我們說的自由的言語。雖然海納爾在他自己的學問上是一個大學者，——在哲學上他

和拉美特利比起來，成了一個幼稚的小孩子。一方面，確實拉美特利是重寫了布卡夫和海納爾的著作；另一方面，拉美特利否認“上帝和我們說的自由的言語，”而給以堅決的唯物主義的理論，應當說，拉美特利是實實在在利用了當時生物學和解剖學的結果證明人是說唯物主義的言語而不知自覺。倘若拉美特利只是“抄寫”了布卡夫和海納爾的文章而要證明從他的研究中做出唯物主義的結論，那末在這樣的情形之中，他們的功績還是偉大的，但是我們知道不是如此，是談不到什麼抄襲。

幼稚的海納爾對於拉美特利使布卡夫（當然還有他自己）變為唯物主義者，痛心疾首，但是他在此地還是不了解拉美特利，例如拉美特利自己說布卡夫是不可能叫做斯賓諾士主義者的，因為“他完全承認看不見的上帝的手，根據他說：這個手接觸於一切，一直伸到我們身上的極小的汗毛那裏。”這句話說得比海納爾所說的還厲害。但是拉美特利是要說到布卡夫的“看不見的上帝的手”在現象說明上面沒有何等作用，他不得不站在唯物主義的觀點之上，在他每一次以學者的資格去尋找某種現象的原因的時候，他總是這樣的。

因此敏銳的拉美特利答復了海納爾對於他的攻擊，和

對於很好的貢獻無根據的謾罵。拉美特利在此地完成了抄襲的企圖，引用了海納爾的詩句“Vergnügen and eu Wissenschaften”。奇怪的是海納爾還不懂得這個妙計，而又罵他“抄襲”。

爲什麼一定要引用海納爾的散文詩！事實上，人在科學所貢獻的幸福愉快的表顯之中，而同時愚蠢的迷信的奴隸，拉美特利的輕薄的滑稽用以下的幾句話對海納爾說：“有智慧研究的嗜好的人是幸福的！誰能夠用他們的幫助將自己的理智脫離了幻想，自己的心脫離了傲慢，這個人的還要更幸福。這個——希望的目的，他們在理智的幫助之下在年青時候早已能達到，而當時許多的學者，在無夢的黑夜和勞動的半世紀以後，他們在迷信的壓迫之下，比在時間的壓迫之下還要灣曲得厲害些，當然可以任意去研究，但是只要不思索。這個最近的科學，確實在學者之間是不容易找到的，雖然牠算是一切其他科學的果實”。

作者在這一小段中，和在其他的貢獻中一樣，很談諧地嘲笑海納爾是一個不能將自己的理智脫離了幻想和迷信，心不能脫離了傲慢的人。拉美特利要說，在無夢之夜和勞動的半世紀以後，海納爾沒有學會思索；他是個有學問的學者和迷信的奴隸。總之，這個貢獻是帶了滑稽的意味。但

是海納爾不能了解這個滑稽。他深信他沒有做過拉美特利的“教師”，他不贊美“無神的”小冊子，又從新罵拉美特利襲抄，並且連這樣簡單的情形都不懂，拉美特利所以要用他的所做的散文詩，將玄妙的愉快和感覺的合併起來，是要加重了拉美特利對於學者的和傲慢的海納爾的嘲笑。

“人是機器”這本書的理想的内容是直接和“精神的自然的歷史”相適合的，但是這本書明顯地表顯出戰鬥的武裝的意味，這是和後面一本書不同的地方。拉美特利在這本著作中的目的是人類的“精神”的研究。我們要說明他所發生興趣的不是宇宙創造論的或自然哲學的問題，而主要的人體構造學的問題；他和裴爾巴哈一樣，認為精神的物質是哲學的基本的問題。

從這個觀點出發，所有的哲學的系統他分爲唯物主義和唯神論，唯物主義永久肯定物質是有，或是可以有思惟的能力。唯神論的假設往往是歸之於物質的玄妙性。德卡特和他的信徒發明了兩個本體的理論。他很滑稽地說，最後，“最聰明的”思想家很簡單地走向信仰去，用神學去解決這個問題。

但是一定要用經驗和觀察去解決一切科學的問題。經驗也是啓示上，宗教上的有力的字，神學家關於精神的天性

是說不出什麼道理來的，因為他們對於這個問題茫然無所知，此地有解決權的唯一的學者，就是醫生。只有醫學纔能從肉體上去左右精神和道德。當然這個定義是不正確的；拉美特利和其他的法國的唯物主義者一樣，在此地將自然科學的唯物主義做了社會現象的說明——人的精神和意志的說明，但是這個問題在此地不談。

人體組織的研究使我們相信人的身體就是一座特殊複雜的機器。所有些純粹投機的或演繹法的研究是不能得出人的假設來的，只有用觀察的經驗的和動物組織比較的方法“要在肉體的器官之中去尋找精神”，纔能在這個研究之中獲得相當的成績。

飲食，氣候和教育對於人有重大的影響，但是拉美特利已經將“父母的血族對於子女的影響”放在這些作用之中。換句話說，此地是在某種的形式中去說明遺傳的影響。

人和動物的比較的解剖學無疑義地證明“精神的不同的狀態無論何時都是和肉體的分析的狀態相符合的”。四隻腳的走獸的和人的腦筋的形式和構造，大體上是相同而一樣的。牠們之間所不同的地方，只是人的腦子比之動物的腦子的高低多一些，並且有許多曲折的地方。雖然拉美特利在此地是根據于有名的解剖學家威利士(Willis)，但是他沒

有盲目地跟了他走。他站在批評的態度上補充了一些科學的材料。“不能以為——拉美特利在這個問題上說——只要知道動物的腦子的波狀，就可以決定牠們的智力是怎樣的，”“還要質量和數量的相適合，要固體和液體的部份在相當的平衡之中，這纔是健康的必要的條件”，人和動物之間沒有絕對的區別，劃分彼此的界限是相對的，可以移動的。“真正的哲學家，——拉美特利說，——是贊成我的意見，由動物轉變爲人並不過分懸絕”。在言語，科學和藝術的形成之前人就是動物。另一方面，動物可以學習說話和思惟。文字，語言，法律，科學和藝術不是同時出現，而是漸漸發展起來的。“人的進化和動物的進化一樣”。但是藝術的前提是自然。自然賦予人相當的感覺和本能，他用練習的方法去完成智慧的發展，而由智慧形成了智識。人比之于動物多了兩個優點：組織和教育，雖然人在長成的時候是比動物多了這個優點，但是他在幼童的時候，比之于動物還要防禦力薄弱一些，自然證明給我們看，教育將動物轉變爲人，人比動物高明的優點就是在教育之中。

“精神只是腦子的運動的原則和感覺的物質的部份，不妨可以認爲牠是整個我們的機體的主要的成份，對於其他一切有指揮的作用，顯見牠是在其牠的成份之前形成的。這

已經完全證實拉美特利所說的是物質的統一的人。一切都是整個的。有組織的物質所不同的地方——運動的原則。在一個纖維或幾個纖維中的運動可以做從新推動起已經消寂運動的刺激，運動和感覺不僅僅在整個的肉體中彼此相影響，就是在崩壞了的肉體中也是如此，甚至于在某幾種的植物中也表示出運動和感覺的關係，思想只是感覺的一種能力；沒有了感覺之後，思想也就和牠同歸于盡。

“姑且和我一樣，承認有組織的物質是天賦有運動的原則。這是和無組織的物質不同的一點（難道可以否認這個千真萬確的觀察？）以及我所說的動物的所有的不同，是根據牠們的組織的不同，——這就充分地可以解決本體和人的問題，顯而易見的，在大千世界中只有一個本質，人就是牠的完成的現象。”

因此，我們確實走上了“物質的統一的人”上面。拉美特利說，人類的肉體的哲學當然是趨向于唯物主義的肯定，並且超過了人類的組織的範圍之外，就是趨向于牠的向一般的宇宙觀的範圍中擴張。但是從唯物的宇宙觀中必然要連繫到無神論。“人類，——拉美特利利用他的無名的談話的人的話來說；他時常叫這個人是“奇怪的人物，”——在沒有成爲無神論者的時候，人類是不會幸福的”。“倘若——他

說——無神論有了廣大的散佈，那末那個時候所有各種各樣的宗教都要消滅，連根掘起。要停止宗教的戰爭廢除奇怪的宗教的武力；現在被宗教荼毒的自然，要從新恢復牠的權利和純潔；平靜一切的意見，只有用自己的個人的意志去探求一切呆板不動的事物——不能無故輕視這種意志，要知道就是這個意志引導我們沿着正義的愉快的大路向幸福前進”。

在這幾句話中當然有相當的真理，首先說明了人類的無神論的解放的意義。但是同時此地得尖銳地表示出自自然主義和個人主義，這是十八世紀的法國的唯物主義的一般的特性。

在這種關係上，不得不說明拉美特利是經常地將抽象的真理和實際上的真理對立起來，例如在超實體的存在問題上，他說，承認超實體的存在是抽象真理，和實際沒有任何的關係。許是說牠完全無用——這就是他的句子的意思，雖然拉美特利用了他那樣技巧的表示，隱藏起他的意思，說超實體的存在，在他看就是“真實的最高度”。

VIII

“人是機器”這本書引起了許多的論戰，首先是海納爾

挺身而出，在1747年12月已經就有了對於這本書的批評。“對於創造主，宗教和真理的崇拜，——這位有學問的先生寫的——使我看到那樣大胆起來反對自己的祖先和創造主的東西，不能無所驚慌而戰慄”，但是海納爾在那個貢獻之中，不明白拉美特利的諷刺，若無其事地只說這個貢獻不能使他有特殊的滿意，可是到了1749年海納爾起來反對“貢獻”的時候，當時反對“人是機器”的爭鬥已瀰漫于各國，從荷蘭一直引長到法國，瑞士和德國。海納爾受到一封責問信，問他爲什麼將自己的光榮的名字和這本書放在一道，這本書的作者是用全付力量來撼動宗教的基礎的人。當時忠實的海納爾就送給“Bicliothèque rmisonnee”一個抗議，但是編輯不代發表。這個抗議是寫給雷奧繆爾(Reomur)的信的形式，一直到1749年5月纔在“Journas des Savants”上面登載出來。海納爾在這封信中要讀者們相信他不認識那本書的作者，甚至從來也沒有和他在文章上放在一道過，當然作者是不會引用他的觀念和主張，好像這是需要確實證明的。

但是在海納爾第二次給雷奧繆爾之前，顯見是在他嗾使之下，在他的海廷根的機關報上登載了他的專門學校給大學的，教授沙母愛爾霍爾門(Samuele Halman)寫的一封信

反對“人是機器”的信。霍爾門在他的信裏，開始就罵拉美特利抄襲。他的“人是機器”就是1713年出版的“關於精神的實質的兩個朋友的親密的通信”的譯本。所有這些怕神的人們都站在宗教的基礎之上，反對破壞宗教的人，沒有任何善良的良心和簡單的秩序，證明“人是機器”和“親密的通信”之間毫無相似之處。霍爾門的反對是完全沒有內容的，他是沉迷在伏爾夫的形而上的煩瑣哲學之中，他的嘲笑是和他的思想同樣地無趣味的。霍爾門說，在事實上，拉美特利否認了自己的“機器的理論”。拉美特利——機器，但是他會寫字。但是怎樣能夠使有組織的東西，就是機器，產生思想呢？這位“有了不死的精神的博士”說，却是有一種機器的人，他也只能夠想出機器所能想的東西。這個人，或是說得正確些，這部機器，——“人是機器”的作者，就是拉美特利，他是不能了解精神的崇高的意義。這位高深的伏爾夫論者還說，也許拉美特利是根據于德卡特，認為動物就是機器，但是德卡特將“人是機器”的著作拉到“Petits philosophes”的等級中去。完全可能的，霍爾門認為拉美特利是斯賓諾士主義者，這位霍爾門的姓名早已被人忘記，只有在他的對於拉美特利的攻擊中才能連想到他，他是一個無良心的作者，自以為出類拔萃，高八十個頭頂，在結論中他說：“在我的眼

睛中的斯賓諾士主義者——是不幸而糊塗的人，這種人是要嘗嘗痛苦的滋味，倘若可以救他的時候，那末要將理智的學說指示他幾段看一看，什麼是本體”，這種污辱唯物主義者和無神主義者拉美特利的無理的廢話，在學者們的機關報上登載而譯為法文。

當然這個愚蠢而無理的諷刺引起了當時一切反動家中間的歡迎和讚美，拉美特利利用一七四九年的“*Épître à mon Esprit, ou l'auonyme Persifle*”的小冊子去答復牠。這本小冊子收集在1774年拉美特利的死後的文集之中。

這種有名的小冊子是拉美特利和自己的一篇談話。他用以下的話對他自己的精神說，“可憐呀，我的精神，你有些缺點……不知那一位研究院的學者的邏輯能夠消滅你。你完全不了解本體。多少蠢笨呀！你只要能贊成請教于神學家，你就能得到明白的本質的概念，你要能夠脫離許多的誤解，牠們承認你是不可爭辯的真理。但是你是歡喜用自己的聰明去做真理的自由的研究，這是無禮啊！怎樣！你不相信神父們所說的假話？倘若你是一個斯賓諾士的信徒，當然憂愁和痛苦是找到你的。但是在宗教的假面具之下有巧妙作用的虛偽的禮節是永久不能脫掉，牠們的上帝就是利己論！我的精神，你可以和那一塊生長早成而不熟的果子的土地

相比。我愛你，我的精神！與其受神學家的歌頌，還不如我和你一道到巴斯梯爾監獄去。你——幻想家。你所想的和寫的一樣地迅速。你淺薄。你要有了你的敵人的惡劣的習慣之後，你纔能改斜歸正，這種東西會使你幸福。你要學得相信牧士所說的話。不死的精神的將來的美麗而升天堂的善果會使我們愉快。”

拉美特利對於自己所說的話是如此。這個小小的作品是牠的作者特有的刺諷性的寶貴的文件。但是這個小冊子同時給了當時的時代和領袖們的文化程度一個明白的分析，可以說牠們使拉美特利不得不違反自己的意志說話。

在此地一定還要問想到拉美特利的其他的兩本小冊子，和上面所引證的小冊子是有密切的關係。這就是1749年出版的“*Épître à m-lle A, C, P, ou la machine terrassée*”和1749年同時出版的“*Réponse à l’auteur de la machine terrassée*”這些拉美特利的小冊子，很明顯的是違心而委屈求全于敵人的錯誤之中的。但是篇幅有限，我放棄了內容的分析，和使牠們如此的環境，也不能加以解說。

在其他的反對“人是機器”的諷刺文章之中，還要說到白列斯拉夫 (Breslav) 的醫生特拉莫斯 (B. Trallose) 的一本書。這本書是1749年出版用拉丁文寫的書名叫做“*De ma-*

chia et anima humana”也是跟了海納爾講話的。特拉婁斯醫生不僅僅在哲學的內容上反對拉美特利，在醫學上也是如此。他將伏兒夫的“合理論的心理學”介紹給拉美特利。根據這位“批評家”的意見，宗教是人類幸福必需的。但是特拉婁斯的主要的內容是肯定精神是沒有任何的變更的。在人死以後，他昇到天堂，進了新的生命中去。因此牠並不是物質肉體的原素或一部份，而構成了獨立的本體。

第三個批評家亞丹佛郎士(Adam Franse)在他的對於拉美特利的唯物主義的“辯駁”之中，只是簡單地引用上面的幾本書上的證據，自以為澈底地打敗了“人是機器”的作者。

我們不再來研究其他的反對拉美特利的著作。已經夠了，實在所有這些批評都是在舊的神學的認識的圈子中打轉的。此地只要說明，在這樣幼稚的時代中，挺身出來做一個唯物主義者是需要非常的勇氣，並且不問一切的追逐，攻擊和嘲笑，保持了新的理想，牠們開了莊嚴燦爛的花朵，使科學和哲學的思想的發展有個跳躍。

IX

拉美特利的唯物主義的宇宙觀的向前的發展，我們在

牠的兩本極有興趣的著作中可以找到，這兩本書都是繼了“人是機器”而起的：就是——“人是植物”和“愛辟科爾的學說”。“人是植物”是1747年在樸特斯顿出版，“愛辟科爾的學說”是1750年在柏林著的，我們感覺到拉美特利在他的這兩本書之中有了大的進步。普通都以爲十八世紀的法國的唯物主義是沒有發展的觀念。但是無論如何不能同意于這一點。可以說發展的觀念在法國的思想家的著作中是次要的作用，但是如拉美特利或狄德羅 (Didro) 這些人沒有設想宇宙是什麼無生氣的和靜止的東西。在十八世紀的唯物主義者之間霍爾巴赫的宇宙觀，和其他的人比較起來，可以說牠是玄學的。但是因爲法國的唯物主義不應當將牠當作是統一的整個的；要正確些將牠分爲兩派：一方面是拉美特利，狄德羅，海爾威茨，另一方面是霍爾巴赫和他的信徒。將他們所有的聯合起來成功整個的唯物主義的宇宙觀。但是在這些思想家之間，在許多的問題上面都有各種不同的觀點的色彩。首先要使我們注意到的問題是關於發展的問題，很明顯的，在狄德羅的著作中甚至于有了辯證法的成份。在拉美特利的著作中發展的觀念是完全明顯而肯定的。因此我們要承認波理茨基的善意的評論，說他是達爾文的先驅，這是完全合理的，我們現代的有名植物學家費丁那德貢 (

Ferdinand Coan) 關於植物的著作和拉美特利的著作相適合，波理茨基就得出一個結論，說賈所發展出來的基本的觀念，是拉美特利早在1748年就說過的，喬德的“形態學”，曾受了一時的誇張的讚美，其實較之於天才的唯物主義的著作真是望塵莫及，當然拉美特利的著作是他的同時代的人們所不能了解的，高貴的有學問的海納爾就是其中的一個。“倘若賈——波理茨基說，——是讀過了拉美特利的“人是植物，他就不會肯定教訓式的觀察（對於動植物界，寶堡陵註。）是新的研究的結果；他就樂于承認拉美特利早在1748年十二分堅決地所講的話”。以後，波理茨基在他的書裏面又說到拉美特利一方面根據于愛辟科爾和盧克列茨，另一方面從現代科學的結果之上出發，他是走向從較低的到較高的植物形式發展的觀念的第一個人，這是和喬德不同的，喬德不在較低的植物的形式中尋找生長的步驟 *Urpflanze* 而是在較高發展的一個和兩個胎芽之中去尋找。“倘若費丁那德賈——波理茨基在他的那本文集中繼續說，——指出喬德所以不能注意到從下等植物得來的新證據，是因好久忽略了植物的組織的規律的法律是科學的成績；又說，倘若賈承認喬德對於生長步驟的自然科學的欣賞——空想的徵象，經驗所不能證實的觀念——是錯誤的，當然是要驚訝

他這個“人的天才，他在達爾文以前七十年，並且在和他的時代的矛盾之中，居然敢說出……偉大的進化的理想，特種變更和一切植物界從一個生長的步驟中演進的觀念”，——我們不得不對於拉美特利有很大的驚訝，他差不多在達爾文一百多年之前就走上了正確的道路，並且他也站在“同樣的和他自己的時代的矛盾之中，”此外，他受了一切當時人物的譏笑，以及現在人的不了解和污辱。這個善意的讚美對於拉美特利是完全適合的。

波理茨基走得如此之遠，以現代的“細胞”的假設歸之于拉美特利。應該說，他在自己的肯定上是正確的。因為我們已經說過拉美特利是當時有學問的人物中間的一個。細胞的假設，顧克 (Huke) 在十七世紀早已發明，稱牠們為小核。拉美特利所時常提到的馬利辟格 (Malpigy) 稱牠們為小囊。自然而然細胞的觀念就出世了。拉美特利接受了牠，並且向前發展，從此做出了適當的一般的結論。所以他能夠將各種各樣的動植物的形態歸納于本體的單一。在“人是機器”和“愛辟科爾的學說”中所引用的基本的觀念是總結起來說從組織的胚胎之上，在外部條件的影響之下，產生出各種各樣的運動的形態。拉美特利證明一方面是個體或自然的整個的形式，另一方面並且從這個基礎之中發展而為各

種各樣的動植物的形態。在“人是植物”的第一部份中，他站在動植界間的統一之上，在植物和人之間做了很敏銳的分析。

在他的著作的第二部份中討論的對象是自然的動植物界間的區別。可以直接了當地說他的討論是完全帶有辯證法的性質的。他看作植物是不生動的動物，牠沒有智慧和感覺。動物可以看作牠是運動的，感覺的和思想的植物。“雖然動物也叫做植物，是有了運動能力的植物，可以認為牠是和普通植物完全不同的性質，因為牠不僅僅有了移動的能力——至于植物只要費了很少的力量就能維持牠的生存的官能，——但是動物是感覺，思想，能夠滿足牠的複雜的要求。”

“那種官能的慾望越大，自然給牠滿足慾望的方法也越多。這些方法是包含在智慧發展的各種階段之中，所謂動物的本能和人類的精神。官能的慾望越少，培植牠和生長也越容易，牠的智慧的發展也越薄弱。缺乏了慾望的生物，同時也就沒有智慧：這是從以上兩個例子中求出來的法則”。

所以慾望和要求成了內部的運動的力量，牠們在自然和社會的發展中必然不可少的東西。植物和人是彼此站在不斷發展的鎖鏈的兩極端，在牠們之間有各種的獸類，飛

禽，昆蟲，就是一個複雜的中間階段。雖然人和植物是同一根源，但是牠們彼此之間的相同的地方究竟沒有不同的地方多。“在事實上，——拉美特利說，——在我們現在所知道的一切萬物之中，人所有的精神是最多，以此類推，在萬物之中，除了礦物，植物所有的精神可算是最少。”讀者可以看到拉美特利在此地引用了斯賓諾士的自然的一段活動力”的觀念，甚至於引用於不同的階段之中。但是不同的階段，就是數量上的區別，支配了萬物的質量，拉美特利所指出來的，是很正確的，所有的精神很少——就是說完全沒有精神，“事實上精神是快活的，牠無所事事，沒有任何希求，任何情慾，過失，而在要求中尤其可愛，自己也不關心代自己的肉體去尋找飲食！”

倘若我們依了自然的樓梯向下走，從植物再降到礦物，那末可以知道牠們已經完全沒有精神了，他說，這就是沒有精神的東西。但是從拉美特利的觀點來看，礦物和植物之間也沒有可分的界限。根據於不斷性的規律，在自然中應該有活的植物，以後在實際上就發現了。我們不妨引用他自己的話來證明。“在植物和礦物以下，都是沒有精神的東西，可是有樣東西是有精神的胚胎的：這就是水蠶和一切活的植物，雖然現在我們還不知道，但是新起的幸福的特浪白列 (Tra

mby) 可以來得及發明出來……我所說的植物界的軀幹越大的草木，牠們的本能越少，事實證明牠們的自覺力也越薄弱……簡單地說，我所說的這些過渡的或混合的東西，因為牠們是動植物界共同的產物，牠們的智慧越大，牠們越是要多多地為尋找食物而不得不運動。”

所以外界的條件，為生存的爭鬥，慾望——這些都是決定在自然中器能發展的要素。動物為尋找食物和對偶所費的努力或運動越多，牠的本能和智慧的發展也越大。“牠們的運動因為和所經過的困難的適應，也越過越複雜，因為倘若沒有適應于牠的慾望的智慧，一個動物不能伸長牠的頸項，另外一個不能爬，第三個不能俯仰牠的頭，不能跳躍，游水，走路，就是缺乏了為尋找食物必要的產生的運動。”我們看見，動物的形態的改變是發生於那些條件和原因的影響之下的，這就是達爾文詳細的發展和研究的結果。拉美特利確實是進化論的偉大的先驅。但不僅僅找出了進化的一般的觀念，並且他也是趨向於創造下這個觀念的基礎的一個學者，他確實能在大體上看到實在的進化的原因。因此，我們再重複一遍，無論如何不能同意那種以為法國的唯物主義是沒有發展的觀念的意見，拉美特利所有的著作都是要證明和建立自然中的發展的。

拉美特利在“人是植物”的最後的第三章中，他得出了自然的一致和各樣的觀念的綜合論，展開了動植物形態變異的偉大的畫圖，從動植物的基礎上的唯一的物質的本體的胚胎中演進為各種各樣的形態。我對於作者自己在這上面研究的結果的言語，不能不認為滿意。“人是植物，這是白的和黑的兩樣東西。四隻脚的走獸，飛禽，昆蟲，兩棲動物，是調和了這兩個顏色尖銳相反的中間的相配的影子。倘若沒有這些中間的相配的影子，要我去推想各種動物生活的現象，那末人——是個天之驕子的動物，和其他的東西一樣，是用泥土塑起來的，——以地上的上帝自居，唯我獨尊”

“人不僅僅不是植物——現在拉美特利所得到的結論，——並且他和別的動物都不相同。他是這個有無數階段的自然的樓梯的最高的一級，自然是依了這個樓梯的階段一級一級向上推移的”。但是人並不是創造主，甚至也不是自然一手所做好的。他是自然發展的過程的產物；根據了他的進化的次序來看，他和其他的動物沒有任何的分別；此外，他的一般的根源不僅僅是和動物共同的，並且和植物也是共同的。慾望的程度生長和發展也就推動了智慧的發展，就是人和動物的一切精神上能力的發展。“但是最好是不要說這樣奇怪的關於動物的話，這些話未免污辱了我們的高尚的

精神。當然，——拉美特利說——人的精神是從同樣的一個模子中如此這般地造出來的；究竟牠和動物的精神的性質沒有什麼分別。因為人的精神的質量上的優越，因為那些很明顯從人的構造中所產生的智識的豐富，他就成了動物中的王，是能適應于社會生活的唯一的東西，因此他的努力創造了語言，而他的智慧創造了法律和道德。”所以，動物和人（以及植物）是從同樣的“模子”中造出來的，就是牠們的本質，一致的物質。但是他們的質量是各自不同的，這個本質可以說，組織上的細胞——在很長的發展的過程之中從自身產生出各種不同的質量上的形式，漸漸進步。但是在精神的本質和物質的本質之間，——拉美特利在“精神的自然的歷史”上早已寫着——除掉所假設于這個本質的存在的各種方法之間的不同之外，並沒有絲毫可分的界限。因此拉美特利還可以說明物質的東西可以暗地跑進精神中去，並且確實是跑進去的。同一的本質的數量上的變動產生了質量上形式的不同。

X

“愛辟科爾的學說”是1750年著的。拉美特利在這本著作中借重于愛辟科爾和盧克婁次的學說，預備推演出整個

動物界的發展的，尤其重要的是動物和人的進化的系統出來。拉美特利在此地很光榮的求了一個支配萬物的基本的規律如下：“一切奔流，一切消失，而沒有不滅亡的”。“肉體的形態，像江湖上的歌者，去而不留。”

貝奴阿德曼(Benue de Maie)的自然科學的著作Maillet對於拉美特利有很大的影響，這些著作是作者的一個朋友代他出版，隱藏了他的姓名，用了假姓名特列阿梅德(Telliamed)。曼是從這樣思想出發的，以前大海泛濫于大地之上。從大海中跑出了一個最初原始的動物，以後牠就漸漸適應于大地上的新生活條件。這種意思，我們知道，古代的思想家也有過的，拉美特利也是傾向于這個意見的。因此他懷疑人和動物怎樣是土地所生長的。“要不要更正確地假設——他說，——海確實是最初泛濫在我們的大地之上，有一個萬物的漂泊的搖籃緊緊地抱在牠的胸懷？”拉美特利解說這個理論是和盧克裏次的理論很相似的。但是同時拉美特利又允許有了第二個假設，就是說在空氣之中有動植物性質的種子和胚胎。基本的要點就是說人是無窮長久發展的產物，作者說了一遍又一遍，要使這個真理輸入當時人的腦筋中去。“倘若人不是永久在我們今天所見到的形態中存在的（能不能相信人是像他的父母那樣長成，完全可以一代一代地不

變?) 那末要承認大地是人的母親,她將人類的種子放在自己的懷中,已經預備下相當的規律,使這個天之驕子的動物能從牠們中間發展起來”。但是拉美特利沒有說他自己的這些觀念有絕對的真理;他只是在假設之中說的。他以後就發揮了盧克婁次關於組織的形成的觀點,由此認為自然在創造動物和人之前,就做了一切可能的“試驗”。“生物的最初的一代應該是極不完備的,許是這個沒有食道,那個沒有腸胃,……顯而易見,只有那些有一切必要的繁殖的器能的動物纔能活出來,維持住,繁殖下去。總之,這些動物是具備一切生存的工具。至於相對方面,那些缺乏了任何一種絕對必要的部份的動物,牠們應該死亡。或是出世了以後不久就死亡,或是無論如何不會有後代,“完全——拉美特利綜結起來說,——不是一天的事——在自然界中完全和藝術上一樣。

在以上所引證的拉美特利的一段文章之中,我們看到,產生了這種思想,認為動物的發展是經過了逗留,維持,和繁殖的大道使之更適應于生活。但是我們知道,這個適應的過程是一般地連繫到組織的慾望的發展,可是慾望就影響了智慧的發展。

動物,是比較不大完備的東西,他是第一個出世的。人出世是很遲的,因為他比較完備些。拉美特利以為人應當經

過了動物。“當時我們看到——他說，——往往聰明的人的生活是一定要經過愚人的某種行為的，所以說人是經過動物毫不足為奇”。

拉美特利從生物的起源走到了死的問題之上，在出胎以後到死亡之前，就是所謂生活，他認為應該充滿了幸福和愉快。在自然之中沒有絕對的界限，極端是彼此交錯而遞進的。什麼將生和死劃分開來？只是一點。“生和死的分別比之於從一點跨到那一點上的行動一樣，並不更懸絕些。所以牠們之間的不同只是一點，因為片斷的生命是有無數原因隨時將牠剝削。因為新陳代謝是無窮盡的。但是人就因為了這一點不斷地憂懼。因此完全可以說是理智使他成了個愚夫。”

拉美特利要使人對於死坦然而不介意，剷除人間對於這個怪物的恐怖！“在來到的死亡之前戰抖——是等於怕鬼怕神的小孩子”。死亡在這個無窮盡的形態的改換中自然而必要的，沒有病的和正當的死亡是無形地從物質遞進到非物質。人應當和這不可避免的東西相容，對於死亡的來到，處之坦然。

拉美特利所貢獻的人類幸福問題的專門著作，是1748年出版的“幸福論”。我們以上所分析的拉美特利的觀點是關係于生死的起源的。現在所提出的問題是生活的內容應該是什麼。作者首先挺身起來反對禁慾論者，他們宣傳對於人的肉體的情慾的蔑視，看美德是在真理等等的認識之中。拉美特利是新的社會階級的代表中的一個，當然是要征服這些和基督教禁慾論相關的舊的觀念，很堅決地起來擁護人的肉體的權利。唯物主義者拉美特利不能和那些要人變為純粹的精神的東西，拒絕人間的歡樂和感覺上愉快的宇宙觀和人生觀彼此調和的。這個反對禁慾的和修行基督教的道德的抗議在歷史上已經完全證明牠的正確的。倘若即使拉美特利拗彎了他的棍棒，耽溺在非常的極端之中。甚至于耽溺于下流的蔑視樂觀論和放縱好色之中，那末但是在我們面前還抹煞不了資產階級的道德的穩固的趨勢。這是歷史上新的社會關係的必然的適應。

拉美特利的道德是很邏輯地從他的宇宙觀中流露出來的，他主張一般的樂觀和幸福。但是根據這一點就強迫說他是宣傳一個感覺上的愉快，這是不正確而無禮的。“我們自己越是認為幸福，我們越是像個人，或是越是適合于生存，我們越是能感覺到自然，人和一切社會的優美的德行。”我

們所看到的這個證據，使我不僅遠遠地離開了感覺上的愉快的範圍，並且也遠離了狹義的利己論。資產階級的道德是實際生活的反映。這種道德中的自由競爭，據說是應當引用到‘利益的調和’上去的。爲了要實現個人的利益，資產階級的每個公民在口頭上也許說是爲了整個社會的幸福而勞動的。道德家從利己論出發，甚至於還主張盡可能實現利益的“同情心”。應當將利己論放論在利他論的基礎之上。倘若除了例外，那末拉美特利的基本觀念是歸結于否認根據于天上生活和宗教相連的抽象的絕對的德行。他很正確地肯定，除了社會的德行，除了人間的生活以外，是沒有任何別的東西。因此，和他表顯的一樣，要解釋機械論，只能說牠是僅僅在自然和理智中去尋找援助。當然拉美特利只有一部份是正確的，因爲他不了解基本的，就是：社會的關係支配了道德。並且這就宣佈了牠的相對性和變動性。雖然沒有人的組織，自然和理智，就沒有社會和道德，但是要將道德要完全歸之于人類的組織或自然和抽象的理智的要求——就是說不了解牠的真正的性質。

但是我們只能從歷史的觀點去觀察拉美特利，使我們明瞭，他是引導他自己的階級向前走，不管他的一切的錯誤和偏見。

自然科學的和人身構造學的唯物主義的基礎，拉美特利將牠搬進了社會現象的範疇中去。並且在他自己的觀點看起來他是成功的。個人的，肉體上的人的構造應當做道德解釋的出發點。我們知道關於人的構造，感覺是其中的主要的和基本的東西。因此道德應該從人的感覺中流露出來。“我們的器官對於有些感覺或相當的變化是具有感受性的，我們所喜歡的感覺，能使我們的生活愉快。倘若這種感覺的印象是短促的，我們能感覺到滿意，倘若牠比較延長的，——愉快；倘若他永久的，——幸福”。拉美利利說，抽象的觀念不能給我們的感覺有任何影響的，也許是自己的幻覺。感覺使幸福消失。拉美特利說，是不是就和理智完全沒有關係？完全不然。“理智只有在指揮我們的時候，牠纔能欺騙我們，利用牠自己的迷信。但是用自然去指揮牠的時候，牠就是個最忠實的指揮者。”此外，感覺被思想刺激起來，思想和其他的感想放在一道而被自然指揮的時候，所感受的幸福也越厲害。

所以肯定拉美特利是否認精神的愉快，這是無理由的。他是將精神的愉快放在牠們一般的第一個位置之上。至于說到精神的愉快，當牠們擴大到了感覺上的時候，牠們是有力而存在的。精神的愉快是感覺的愉快的一部份的表顯，因

此理智也就是變態的感覺。人類幸福的仇敵不是理智，而是和理智相連帶的迷信。一定要將人類從迷信中解放出來，以唯一的所謂社會的德行放在人類之上，這纔能使牠有完全充分的幸福。以下拉美特利又證明，人越是感覺到自己是幸福的，那末他就不僅僅爲了自己生活，而是爲了祖國，爲了人類。“將幸福貢獻給社會，同時你就創造自己的個人的幸福。所有的德行都是歸之于社會的光榮”。

所以，德行是完全建立在使社會便利的。除了人的組織以外，拉美特利同時解釋到教育事業的培植和德行的發展的重大的作用。他不同意于盧騷而贊成霍布斯主張人性本惡，只有教育纔能將人變爲有德行的。他說，教育改造了人們。使他們對於人們有利而方便。德行的根源就是社會的幸福。無條件的德行是沒有的，但是有相對的德行，和社會的以及牠的利益相連繫起來。拉美特利正確地說，每個時代都有牠自己的道德，自己的德行。

教育甚至于在我們的本能和我們的感覺力中產生相當的變動。可以說，“壞人和好人之間一切的不同在這一點，壞人是個人的利益勝過一般的利益，而好人是爲了別人或社會犧牲他自己的個人的幸福，”他在另外一處地方又說，最光榮的毅力是卸却生活的負擔和改變了命運，不爲自己而生

活。所以我們看見拉美特利走上了社會的道德。他痛罵那些宣傳死亡或自殺是從生活的負擔中解放的人們。“贊成自殺的一切的言語，確都是造謊的詭辯或胆小的詩詞上的證明”

他希望所有的人都是幸福的，對於犯罪的慈悲寬大，當然不是他所做的罪過是正當的，而是由於人道的感想。只有唯物主義是對於殘廢的或甚至於犯罪的人的人道的觀念的根源。

“我希望有可能去阻止人們彼此的侵害——他說，——我希望將他們捏成好的麵粉一樣，使他們為祖國的安全，利益和幸福而努力。我希望他們都是文雅，溫柔，謙恭，自足，慈悲，寬大，沒有嫉妬，沒有任何的奢望，只許有良好而滿足大家的希望，他的個人的仇敵的幸福和進步，也包含在內。但是以上他所幻想的在社會是不能實現的，社會應該構成像一個家庭一樣，每個人在社會之中，寄身于平安而和睦的快樂之中，度過天氣清明的歲月，像小河一樣，牠們的潔白無瑕的波浪，經過斑斕的石塊，由此而分為支流，更隨便地形成了自然的趨勢，牠們將要樂意地經過傾斜的草坡，向前流去。”

在以上的幾頁中我們已經對於拉美特利的比較重要的著作有簡單的分析。此外還須提到幾部其他的著作，這是我們因為種種關係而沒看到的。首先我們先要講到那些有很明顯的爭論的性質的，以及那些能夠時常看到拉美特利所擁護的觀念的著作。牠們對於主要的基本的著作並沒有新的意見補充。拉美特利有歡喜和自己爭論的習慣，往往是爲了欺騙他的敵人。此地一定要提到那些著作例如“動物是更像機器”和“人是更像機器”。第一本小書比之于“人是機器”和“人是植物”，並沒提出任何的新的觀點。第二本著作是用了拉美特利的印書人愛利劉塞克的名字，而其實是拉美特利自己的親筆著的，是作者自己的反對“人是機器”的論戰的文章。作者的觀點是站在唯神論和擁護精神的非物質性的立場之上的。

拉美特利的“論自由”的一本小書是很有興趣的，但是這本書沒有收集在作者的全部的文集之中，是很希奇的圖書館的珍寶，我們是看不到的。我們在波理茨基的書中可以找到這本書內容的簡單的解說。拉美特利在他的著作中是政治的和人民的自由的哨兵。也就是良心和思想自由的戰士。所以拉美特利的唯物主義在相當的政治的要求中得着自己的成就。

我們知道了拉美特利的生活和學說以後，現在我們可以得出幾個結論。十八世紀他的敵人所稱的“大名鼎鼎的”拉美特利同時又是偉大的有學問的和優越的思想家。現在已經可算是蓋棺論定，拉美特利所有的豐富的新觀念不僅僅是心理學，生物學，解剖學，生理學，還有精神病學。在哲學中他用了驚人的毅力和革命的不妥協保持了唯物主義的宇宙觀，這個宇宙觀在他死後幾十年，在法國就成了革命的資產階級反對封建制度的爭鬥的武器。雖然拉美特利的志趣主要的是集中在生物學的問題之上，但是他究竟還是堅持在自然和社會的機械觀察的計畫之中。機械的和形而上的唯物主義早已被馬克思和恩格爾斯的辯證法的唯物主義所征服。但是拉美特利在唯物主義的宇宙觀的宣傳事業以及牠的向前的發展之上有重大的歷史上的作用。他是十八世紀的唯物主義的偉大的代表。他可算能夠和斯賓諾士的親近的門生陶浪德（Toland）並駕齊趨。所以蒲列漢諾夫說他看不出斯賓諾士主義和拉美特利的唯物主義之間的不同地方。

歷史對於這位偉大的思想家是極慘酷的；生的時候，他到處所遇到的只是一個嘲笑；追捕他，偵探他，污辱他；以盡可能的造謠的罪過加在他身上。現在可算是有了定論，拉美

特利這個人是完全不像那種卑鄙無恥的利己論者，如他的仇人所說的那樣。爲了要使他所擁護的理想破產，反動家和一切信仰自由的牧師首先要剝削了他的人的資格。但是他的思想相同的人也對他厭惡和蔑視，本來這些人是應該和他表同情的。狄德羅，海爾威次，霍爾巴赫等人無疑地是跟了他學習的，並且在他們自己的著作繼續發展了他的觀念向前去。

至于新的文學的和哲學的歷史家他們完全是在“遺傳”的影響之下。但是另一方面他們自己沒有能努力去研究拉美特利的著作，也不可能獨立地估定他的作用和意義：在啓明的科學的和哲學的歷史之中。此外，這些有學問的先生們從頭至尾都是下流的，小孩子的成見和統治階級的意識，要希望他們對於拉美特利這樣的公正無私，這是枉然的。此地就不得不想到一個有名的文學史家黑特納（Hettner）來解釋，他在年青的時候就是如此這般地來研究費爾巴哈的學派的。黑特納還是如此，別的還有什麼希望呢？

拉美特利的“光榮的恢復”是從馬克思開始。馬克思在“神聖的家庭”中簡短而明瞭地說，醫生拉美特利是十八世紀機械的法國的唯物主義的縮小集中中心的模形。朗格（F. A. Lange）在他的“唯物主義史”中在一般上，整個上，有了

一個他的觀點的客觀的分析；他證明在拉美特利的良心上沒有任何的“罪過”，但是終于用飯湯的匙打破了蜜糖的小罐。驟然地聲明拉美特利他自己的死妨害了他的學說。在這個驚異的聲明中已經看到朗格完全不能脫離了毒菌的肉餡的傳說。我們以為相反，那些宣傳精神不死的人的死，纔對於他的學說有更大的可怕的妨害。但是這是無關重要的事。

從十九世紀後半葉以後，在法國還有人注意到拉美特利；在1865年翻印了“人是機器”裏面附有阿塞斯（Assese）的序言和註解，在1873年出現了寇白特（Quepat）的書，雖然寫的是很膚淺的，但是客觀上牠是思想家的個性和學說的估計。

在德國的著作中一定要想起雷門（Dubue Reimon）在柏林科學研究院的演講詞，尤其是波理茨基的書，1900年在柏林出版，是關於拉美特利的最好的一部書。

霍爾巴赫

第一篇

I

在1923年十二月舉行十八世紀最有名望“啓明學者”中的一個光榮的無神論者和唯物主義者霍爾巴赫 (Holbach) 的生誕的二百年紀念。可以大胆地說，現在的法國的資產階級完全沒有注意到牠的發展和爭鬥的歷史中的這個最重要的節日。

霍爾巴赫——十八世紀中資產階級的最偉大的理想家和領袖之一。現在資產階級忘却了他，咀咒他。在這個二百年之中資產階級不僅僅能夠奪取了政權，爲了自己實現了

霍爾巴赫和他的同志所預定的政綱，享受了生活的安樂，並且消磨了年青的朝氣，衰老而接近于自己的沒落。年青是強壯的，那末衰老就是死亡。年青確實自身是奮發有為。當資產階級跳上了歷史的舞臺的時候，當然牠是被強有力的希望所鼓舞，被先進的理想所感動。到了晚年，世界在牠看起來是完全不同的黑暗的景色；現在的資產階級染上了衰老的病症。牠看見前面的自己的末運，自己的沒落，自己的墳墓。並且牠同時眼睜有力的“掘墳墓的”一天天長成而鞏固，預備隨時隨刻憑自力的力量完成自己的歷史上的使命。

世界的無產階級現在所處的境遇，猶如十八世紀末年的法國資產階級所處的地位。封建制度的崩壞和資產階級取而代之，是有全世界歷史的事件的意義。法國的革命對於比較落後的國家預言出牠們將來的發展，牠是將來的許多政變的榜樣。從法國革命的思想的和實際的理想的武庫中借出了歐洲各國的後輩的許多爭鬥的武器。例如英國“的啓明運動”是英國資產階級革命的根源和鬥爭的武器做了法國資產階級革命的支點，同時法國的啓明的哲學，以及更進步的更急進的哲學，又做隱藏於十九世紀四十年代“狂風暴雨的和擾亂的”時代中無產階級的宇宙觀中的出發點。

資產階級提出了“Ecrasez l'infame!”的口號，以後又

變為敬神者。以前資產階級的目的是要這樣地破壞基督教，教堂，最後還有宗教。結果倒退到正統的天主教的懷抱中去。資產階級本來是將哲學去代替神學，可是事實上將自己的哲學轉變為變態的神學。不信神的，無神論的資產階級最初是在唯物主義的哲學的旗幟之下和封建爭鬥，當這個旗幟被無產階級奪去的時候，牠宣佈這個旗幟是人類最後的“羞恥”。高尚的智慧，採用了唯物主義的哲學的皮毛的不安的傾向，以及自己的階級的要求，這些東西成了無價的武器，用了這種武器去征服了階級的敵人，——這個思想上的先鋒，這種呼聲是全歐洲都多多少少聽到過的，現在轉變為人健忘唾棄。資產階級在和無產階級爭鬥之中，不得不忘却了牠自己的過去的事情，回到中世紀的宇宙觀上去，輕視一切實驗科學的偉大的進步。在這種情形之下無產階級成了一個光榮的“哲學時代”所遺留下思想的財產的唯一合法的承繼人。資產階級拋棄了這種遺產；無產階級得了牠，對於那些思想上不可埋沒的英雄保持着感謝的記念。並不因為牠的對於資產階級的仇恨而有所放棄。歷史的辯證法是如此。倘若資產階級現在能夠漠視自己革命的過去，那末無產階級是永久對偉大革命的行動給以深深的敬意。

霍爾巴赫是那些準備下自己思想的革命的宣傳的，那

些創造革命的宇宙觀的十八世紀的思想家之一。

II.

霍爾巴赫1723年十二月出生於德國的巴凡利亞 (Bavaria) 的漢德斯漢姆 (Heidesheime)。父親留給他很大的遺產。霍爾巴赫移居於巴黎，娶了法國女子為妻，在法國一直住到死。法國成了他的第二家鄉。他所設的客廳成了唯物主義的思想的中心。每逢星期日和星期四，海爾威次，狄德羅，盧騷，格利姆 (Grimm)，德阿朗堡 (D'Alamber)，奈遜 等等人物都聚集到此地。往往將時間消耗在政治的，哲學的和文學的題目的談話之中。

因為沒有有組織的政黨，所以客廳在當時有重大的意義，並且他們將客廳變為組織的中心，在客廳週圍結合起一些同樣觀點和傾向的人們。這是特殊性質的類似“黨的”小組，但是我們認為嚴格地說起來牠們是不幹政治的行動。所有的行動不過是文學上的性質。但是很明顯的，所謂文學上的性質是寄托在對於教會，皇帝，僧侶等等勇敢的攻擊和指摘之上，還有專門的著作，用假名字在國外出版，而廣大散佈於法國，由此而遞變為政治的性質，適合於觀點的統一和一切反對派的情緒的分子的團結。

霍爾巴赫是“哲學黨”的領袖，毛斐列(Morelle)說他是 maitre d'hôtel de la philosophie。他是多方面的有學問的人，他要同志幫助他自己的各種學問上的博學的智識。在“百科叢書”中關於自然科學和政治的問題，他都有專門文章的補充和解釋；他還從英文中翻譯出陶朗德，考林斯(Collinse)的著作，還有從德文翻出的化學的著作，用來充實法國的科學。霍爾巴赫關於哲學，宗教和道德的問題的自己的著作，據我們所看到的，是從1767年開始，就是他四十四歲的那一年。霍爾巴赫是謙恭慈愛的人，在當時法國的貴族社會的窮奢極樂之中還是潔身自好。他從父親那裏得來的財產沒有消耗於荒淫放蕩的生涯，而完全是爲了學識的要求的消費。他以慷慨知名，尤其對於自己的朋友和同志幫助了很多。霍爾巴赫從來不想以領袖自居，不想做頭等的角色。他自己只要當個接客室的主人，時常仁慈和愛，莊重，但是關心一切，注意一切！在霍爾巴赫的客廳有許多的新進作家在那裏討論；在此地提出他們的作品，得到大家的承認，年青的天才者統盡他們的心思；由此地產生出那些在理智中引起變化的革命的作品。霍爾巴赫的客廳事實上是第三等級和舊的法蘭西在思想鬥爭中的總參謀部。

所以革命在十八世紀是出生在一些客廳之中，尤其是

霍爾巴赫的客廳。領袖們或者還看作是僅僅思想上的爭鬥，但是我們知道，當思想握住了羣衆的時候，牠們就變成物質上的力量。十八世紀的啓明學者對於這個真理是很明白的，他們越是懂得，越是會過份地甚至於絕對地相信智理的力量。因此他們不滿意專門爲了上層的智識份子和第三等級，出版革命的文草，而積極行動於“爲了人民的通俗文章的出版，就是爲了羣衆，爲了廣大的人民。在此我們又看到霍爾巴赫佔了第一把交椅。我們完全不是說啓明學者自覺地傾向於革命。我們所認爲重要的是他們的行動的客觀的意義。雖然並不是因此就忘却他們之間有許多人——尤其是霍爾巴赫——堅持了人民對於革命的權利。這是毫無疑義的：霍爾巴赫的信徒們對於基本的革命的口號的形成和準備有了許多的功績。

從1767年起，霍爾巴赫在法國（當然是祕密地）或是在國外都印了不少書。這些著作的印刷到了這樣的祕密的程度（以叛黨論罪！）使霍爾巴赫的日常接近的朋友們都不能偶然地知道或是知道他是作者。原稿就在這種情形之下交給奈遜，他是一個書賈，已經在囊斯（Nanse）或是阿姆斯特頓等地方出了版，等到霍爾巴赫自己從已經知道新書內容的朋友那裏知道他的書已經出版，同時作者自己還有看到

他的著作的印刷的樣本。除了這樣的個人的也是一般的創作以外，還有客廳中的問題，這些問題是思想家們所推蔽，共同的討論所肯定而有嚴格的共同的創作的意義的。例如“百科叢書”就是當時一切高明的學者和作家的努力和工作的結果。霍爾巴赫有名的“自然的系統”也是共同的作品。所以當然我們應該記得例如“百科叢書”的主幹，牠的真正的編輯者是狄德羅，而“自然的系統”中雖然有幾章不能斷定狄德羅還是霍爾巴赫所寫，然而牠的真正的作者還是霍爾巴赫。在“百科叢書”之中霍爾巴赫充分地表顯出的學問淵博，他的傾向的堅決和噉力，所以也只有他一個人能將自己的觀點推演到最後的系統。誰也沒有像霍爾巴赫那樣做出了基督教的攻擊和一般的宗教的批評。現在他的著作中還有許多地方能引用到和宗教的迷信的爭鬥中有很大的作用，雖說作者的觀點已經陳舊，雖說他所有的表示中都帶了合理論的觀點。有幾本他的著作在全世界的無神論的作品之中也可算是佼佼不凡。我只看到他的“解體的基督教”，“迷信的自然的歷史”，“穩堅的思想”，“僧侶的欺騙”等等。當然霍爾巴赫有他的前輩，可以說就是美利。但是應當直說，沒有誰能像他那樣穩當，堅決，深信去爲反對宗教而爭鬥。他創造了戰鬥無神論的作品的特殊的性格，可惜一

直到現在還有時要用得到牠。

十八世紀的唯物主義的哲學在他的“自然的系統”中得到最後的和系統的表顯，在這本書中作者觀察到自然，人，社會，道德，政治等等。這本書也是世界文壇上的有數的著作。老實說，在霍爾巴赫之前沒有哲學的唯物主義的系統，這種系統一方面自己有直接的實際上的任務，同時和政治的，社會的問題連繫起來，因為“系統”的每一個段落都連接到政治而號召革命（也許作者是暫時而無心的）。另一方面形成了革命的社會階級的宇宙觀，不採用舊的形式來埋沒新的內容，不將牠藏在過去的階級的圍裙之下，而採用了新的方式，新興的階級的新的打扮。霍爾巴赫代表了資產階級大聲急呼，說出他當時一般的言語。法國的資產階級和英國人不同，沒有原則上的讓步，不情願知道調和。牠在名詞上都不能妥協。無情地拋棄了一切舊的廢物，一切由階級敵人從出發的東西。法國的革命前的著作——尤其是“自然的系統”——在這樣的情形之下，就成了極尖銳的階級爭鬥的預兆和徵象，這種階級爭鬥在不妥協的革命中有了牠的政治的表顯。在政治爭鬥中斷頭台就是來對付思想爭鬥中的“解體的基督教”和“自然的系統”。

霍爾巴赫唯物主義的思想的向前發展上的影响是很大

的。霍爾巴赫在他的宗教的批評和一般的宇宙觀的問題上面明顯地直接根據於霍爾巴赫和海爾威次。馬克思和恩格爾斯也是根據於法國的唯物主義；借重於費爾巴哈，他們向前發展，並且鞏固了唯物主義的宇宙觀。倘若加上了，“傅立葉(Fourie)是直接由法國的唯物主義者出發的，”巴比夫主義者是唯物主義者，以及“所研究的共產主義的根源是從法國的唯物主義中產生的”(馬克思的句子)“唯物主義的學說是共產主義的邏輯上的基礎”(馬克思)，那末霍爾巴赫的歷史的意義讀者能完全明白。法國的唯物主義成了馬克思恩格爾斯的科學社會主義的宇宙觀中的組織的一部份，所以不管他的“高貴的”出身，和他的觀點與主張的屬於資產階級，總之霍爾巴赫是一個擁護無神論和唯物主義的甚至於屬於現代無產階級的爭論的戰士。

III

霍爾巴赫的行動有重大的文化歷史的意義。解放的口號是很難從大學教授的演講台上說出來的，在大學校和研究院中時常演講官場的哲學，演講合法的宇宙觀，就是那些統治階級的哲學和宇宙觀。因此，當然先進的，進步的和革命的思想出生於新起的先進的階級的懷抱之中，當然是站

在官家的“智識的花房”的牆外，對於統治的學說居於反對派的地位。不僅僅霍爾巴赫。並伏兒陀也是如此，他們都不配做十八世紀的法國皇家大學中教書的教授。倘若歷史不拘拘於主要的哲學教授的讚美之中，而注意到那些革命的思想，那末哲學史就變成了完全不同的性質；這些革命的思想是放在哲學之外的助教的事，而“經常的”大學教授是看不起的，這是他們的狹窄性和“經常性”的結果。霍爾巴赫就是這樣的思想的革命家。有誰在十八世紀爲了宗教，玄學，和空想的迷信的破壞，以及爲人民大衆的啓明，做了像他那樣許多功績？或許不直接向民衆去，但是他的革命的思想究竟是泛濫到羣衆中去而適應於他們的啓明和他們的解放。

霍爾巴赫自覺地要在新的基礎上面建立新的文化，並且要破壞意識上依據了神學的舊社會。新文化的基礎應該是科學和理智——理智不是獨立的原素，而要和經驗連繫起來，唯物主義和無神論應該代替了唯心主義和神學論的地位，人要代替了上帝。資產階級沒有能力實現這個偉大的理想。現在的人類還沉淪在宗教和唯神論的迷信之中，資產階級受了無產階級的威脅以後，早已出賣了革命，——在大革命以後直接地背約了。只有無產階級擔負起光榮的任務

——建立新的世界和新的宇宙觀。當然無產階級的宇宙觀在實際上甚至於和法國啓明運動的最積極的代表的宇宙觀都不相同，但是不能否認霍爾巴赫那樣的人在新的建築的基礎之上已經安上了幾塊堅固的石塊，提出了無神論和唯物主義的文化的要求，建築在科學之上，而不是在野蠻的迷信之上。

十八世紀的思想家不了解這種真理，新的宇宙觀就是新的文化的意識上的基礎，只僅僅是建築在共產主義或社會主義的原則之上的新的社會制度和新的基礎的表顯，而宗教的迷信和玄學的荒謬是深深地寄托在私有財產的，剝削的和“人民”的奴隸的制度之中。霍爾巴赫也想到宗教的幻想是人類的錯誤和牧士的欺騙的結果，也就等於政治上奴隸人民的工具。他主張封建制度崩壞以後，是資產階級的制度的完成，直接地和唯物主義以及無神論的完全相連繫起來。可惜高貴的唯物主義者想錯了。資產階級在和牠的時代的敵人酷戰之中確實是使用過這個鋒利的武器，但是即使在革命的時期中使用這個武器都是小心而有分寸的。

在革命的時候，可是霍爾巴赫沒有能活到那個時候(他死於1789年1月21日)，在極短的時間中，勞卑士皮爾 (Robespier) 的自然神教論的觀點得了勝利，我們知道勞卑士皮爾

是以前盧騷的信徒。黑貝爾的黨徒(Hobertists)(1792—94年法國革命中黑貝爾的朋友。他們所組織的革命軍是被勞卑士皮爾1794年三月消滅了的。譯者註,)在國會中代表了無神論,例如他們中間的克勞特斯(Cloots)是當時直屬於百科叢書的作者們的小組之間的。黑貝爾和霍爾巴赫的信徒們一敗塗地。勞卑士皮爾欺騙人民,無所不至,宣佈黑貝爾的黨徒們的無神論是貴族的“意識”,但是無論如何,現在我們在事實上總明白黑貝爾,邵梅特(Shomet)和克勞特斯都是小資產階級左派的代表。1794年3月24日黑貝爾的黨徒們被殺。雅谷賓黨的右派就這樣克服了左派,自然神教論的擁護者克服了無神論的意識。

IV

看過“自然的系統”的讀者就可以知道霍爾巴赫對於人和社會的觀點。這個新的資產階級的人物是和中世紀的人完全不同,中世紀的人是上帝所創造,賦有飄渺的不死的靈魂。看到來生的真正的生命,其實是大地的人間的反映和幻影。人——上帝的創作。舊世界的人物是作如是觀。人——自然的創作——新的真理是如此。他和自然的其他的萬象,萬物一樣,都受共同的規律所支配。人在萬物中佔有相當的

地位，所適應的就是自然：因為他的生存，就是因為他的優越的生存的能力，他能採用各種行為和運動的方法，這是唯一簡單而明顯的，而其他的都是複雜而神祕。”他的生活只是接連運動的必要的一個鏈，這些運動有自己的原則，或是內在的原因，如血液，神經等等，或是外在的原因，如環繞着他的外物，影響於他的感覺，而從中產生不斷的變化。總之，人是自然之物。他和自然的萬物一樣，要求自衛：他抵抗自己的破壞，而避免一切使他的生活不幸的事物。另一方面，他要求一切使他幸福的事物。“他的一切的行為的能力，他的一切的感情，思想，情，慾和行動，都是他的本性和萬物所影響給他的性質的必要的結果”。

不管他的情願和他的本來意志，人總是走進了一定的系統之中，而被支配他的行為的原因不斷地改變。他是組織上的單體——各種物體的特殊的結合，這些物體決定了他的性質，構成人的實體。自然沒有理智，但是牠能從自己的懷抱中產生出理智的物質。從物質的結合中發展出特殊的行動或能力，這就叫做智慧。人的構造是一架特殊的機器，賦有感覺，思惟和行動的本能。所有的人們的誤解，都是因為他們幻想，好像人是不是自然的規律支配，彷彿在他的肉體中有非物質的東西——精神。好像人是肉體和精神共同

構成的。“人幻想在人身中有一種和他不同而由神祕的力量所賜與的本體，他認為這是真正的天性，完全和影響於他的器能上的明顯的原因不同，並且和這些器能的本性不同”。但是精神是什麼東西？這是純粹的否定。這個非物質的影響於肉體和物質的東西，我們能夠怎樣去想像這個否定呢？顯而易見，我們的肉體也就是幻想而不實的東西。但是在事實上，精神不是別的，也就是肉體，只看作牠是幾種能力；他也同時因為肉體的變動而變動，只有在抽象之中纔能將牠和肉體分開。

實際上，一切所謂的精神上的能力都集中於腦，也可以說腦筋就是人的真精神，至於所說的精神，只是我們將腦筋的作用抽象化，離開了自身，離開了肉體。哲學家將這個抽象捧為獨立的本體。例如，“野蠻的民族承認精神的存在，用牠去解釋他們莫名其妙的或他們認為奇怪的現象”。但是我們在自然中裝上些精神去，難道比較野蠻人高明些，或不同些？當然，我們已經離開了野蠻人很遠了。

所有我們的智慧的能力只是生存的方法和從我們的肉體中流露出的行為。牠們都只是肉體上感覺力的變化，就是感覺的能力。所有心理上的行為都是根據於這個能力的基礎之上的。“感覺的真正的寶庫”是腦。運動或震動，是由身

體的物質的對象所印象的，就叫做感覺。

感應力(Perception)就是擴大到腦筋去的震動。倘若感應力成了對象的模形，從牠那裏生出了感覺或感應力，這就叫做觀念。倘若我們的感想受不到任何對象的影響，那末我們就不會有感覺，感應力，觀念這些東西。從這些由客觀所產生的最初的行爲上，發生和發展了其他的理智的作用，例如幻想，命運，思惟，行動，但是在這些東西的基礎上是感覺。意識是本身的印象和觀念的辨別的能力，這些印象和觀念是我們從那影響於我們的感覺的對象中所得出來的。但是只有腦筋起了作用的時候，這些改變纔有作用，所有的心理上的生命是在腦筋中完成的。牠就是我們的行爲的原則。智慧的能力的不同是由于肉體組織的不同，也就這樣去解釋“精神世界的不同的觀察”，“這個區別是很大的，猶如性格和面貌的不同一樣；從這個區別之中產生出精神世界的生活所造成的不斷的變態；從這個區別中得出了保留在人的天性中的和諧。”

這是荷勒克利特(Heraclit)的定義，和諧建立在不和諧之中，同意根據于不同意，這是第三等級的思想的最好的表顯。“各個人之間的不同——霍爾巴赫說——由於他們之間的不平等，這就是社會的柱石”。當然誰都不否認人們的

性格,容貌,能力的不同,誰也不反對這個區別使人類社會中有特殊的美點和和諧,但是所重要的是霍爾巴赫從這些肉體上(和精神上)的不同上面出發,歸宿於社會學的和道德的性質的結論中去。自然的或肉體的不同是不平等的根源;不平等又是社會和道德的基礎。“肉體的和智慧的不同和不平等使人成爲適合於做一個人,使人成爲社會的(Sociable),而堅決地證明給他看,道德的必要性。”

霍爾巴赫甚至於將階級的不同歸之於能力和性格的不同。應不應該證明霍爾巴赫的社會學和邏輯學沒有任何可批評的地方?霍爾巴赫以下討論到倘若一切最後都是由性格來決定,那末很明顯的“倘若我們知道某個人或某個民族的大多數人的性格的基礎上是什麼成份,那末我們就知道他們需要些什麼,知道他們必需的法律,和對於他們有利益的機關。”這些判定的愚笨是很明顯的,但是霍爾巴赫還要講下去。我們可以變更,甚至於杜造自己的性格,就是用燃燒的物體的更正的方法來調度自然,這個物體就叫燃燒素。燃燒的物體的多少要由我們的智慧的能力和質量來斷定。飲食,氣候,空氣影響我們身體的固體和液體的成分而支配我們的嗜好。霍爾巴赫說,皇帝,牧師,富人都缺乏感覺力。但是難道飲食,氣候和空氣應該負擔有錢人沒有感覺

力的罪過？確實，霍爾巴赫是廣義地認識“性格”的，此地還包含有教育和生活的方式。但是無論如何在這個基礎上還是“燃燒的物體，”還是“我們身體的固體和液體的成份，”所以這種事實還是沒有改變。倘若“性格”是由機關和法律的性質來決定，那末事實上，機關在相當的時候可以影響，決定人的性格，就是性質。我們已經知道，性格是甚至於由生活的形式和教育來決定的。那末很明白的，社會的機關在相當的時候是“創造”人。

但是我們不應當聽命於性格，牠往往引入邪道。只有經驗和考慮能指導我到正確的道路上去，而引我們向幸福走去。但是有理智的人們是很少的。“理智所指示的中庸的性格，穩堅的智慧，合法的幻想，真理的認識，都是根據於可靠的經驗，先知和先覺”。當然，這些能力的這樣的幸福的綜和在一個人身上是希罕的現象。理智是產生經驗，先知先覺將來的東西，為人類的幸福選擇必要的工具的能力。驗經和理智教人去估計其他的人們，因為他纔能肯定那些人是他在社會中生活所必要的。因為有經驗和理智，人纔學會了判斷善和惡，功和過的不同。為了要達到個人的幸福，我們不得不需要別的人的幫助；因此在我們個人的幸福中可以使別人幸福。德行就是建立在這上面的。“道德的義務，這是

獲得能使社會幸福的必要的工具，我們要號召起同居的人們和我們一樣地幸福。”

幸福是符合於人類的天性的或長或短的狀態，是由人和自然所賜給他的環境的調和中產生出來的。德行並不是如舊的禁慾論的道德所主張的情慾的抑制，情慾有牠們本來的解釋。牠們是受教育所暗示給我們的習慣和嗜好所支配的。道德家和政治家都應該認識這個基本的目的。

政治應當糾正人的情慾，牠的基礎是根據於人們的天性。換句話說，政治應該適應於社會的實質和目的。政府和牠所制定的法律應該時常顧全到人民大多數的幸福的保障，人民的意志締結了社會的契約。這些幸福：自由，私產和安甯。法律應該齊平社會的一切份子，就是減弱自然的不平等。“沒有幸福就沒有祖國，”霍爾巴赫大聲急呼。第三等級的代表又說“奴隸不能做公民”。“只有自由，私產，安甯纔能使祖國光榮。”資產階級用霍爾巴赫的嘴唇說，“沒有私產就沒有祖國，”政府是個偉大的力量：牠教育社會，制定道德，還決定人們情慾等等。我們所以拿神請來，也不過自衛的要求和幸福的慾望。社會的機關應該由這些要求之上出發。但是腐敗的政治和教育，無恥的機關和有害的理論，都是違背了人的天性，剝奪了他的情慾，只給他一個不幸。要更換了

一切這些東西，向社會幸福走去。所以要社會將牠的命運握在自己的手中，組織起新的政權，並且使共同的幸福成了政府的行動原則。

V.

在我們的任務之中沒有霍爾巴赫的思想的批評。這是一個極容易而不討好的任務。事實上，現在已經離開了霍爾巴赫有150年之久，在這個時期中歐洲所完成的科學的巨大的進步和歷史的經驗已經在許多部份推倒了霍爾巴赫的理論上的建築，現在任何的小學生都知道人首先是社會的（甚至於階級的）生物，人們的法律和機關不是根據於性格和幻想的燃燒素，社會不是在契約的力量上產生的，雖說是默認的契約，但是事實上是由漸漸的發展的過程中長成的，道德，就是善和惡的認識，不是永久的和不變的關係。

每一個馬克思主義者都知道法國的啓明學者的根本的錯誤是在他們的自然主義，合理主義等等之中。在霍爾巴赫的證明之中應該說，他是從當時的科學的程度中出發的，他是歷史上社會發展的要求已成熟的表示。但是他在這個關係之中有許多地方比較他當時的其他的大學問家都看得遠些。不應當忘記了霍爾巴赫自己的目的是要建設整個的新

的宇宙觀而破壞舊的意識。在此地要解釋的是他的宇宙觀的原則上的基礎有好多部份都未曾陳舊，不僅是一兩個結論和某幾部份。牠們所以不陳舊的原因是因為牠們的歷史沒有征服，不使牠們變為多餘而無用的東西。我們看到他的宇宙觀的基本的無神論的意義。當然，在霍爾巴赫之前也有過不少的唯物主義者和無神論者。但是他是那些要直接地變更了整個的社會，整個的物質，整個的生活，整個的文化，而將牠們放在無神論的和唯物主義的基礎之上的人裏面的一個。人類的先進的階級不應當忘却了這樣的偉大的歷史的勳業。當然，霍爾巴赫是要打下了資產階級的社會的基礎，在這個社會裏面自由，私產和安甯有了保障，在這個社會裏面和諧，就是社會的一致，受了不和諧，就是不平等和相互間的競爭的相幫助。但是爲了這個目的，他就不得不建立起唯物主義的宇宙觀。他認爲一定要提出人，社會和世界的新的認識。

在他看，人是地上的，感覺的，物質的東西。神學家將上帝的精神加在人的身上，表揚他的不死的實體，以天上的神光圍繞着他，但是只爲的是要他在這個地上的生活貶降他到奴隸的地位中去。霍爾巴赫要求“降低”人到肉體的實質的地位。拋棄了他的一切的神的靈性，但是爲的是要更加提

高他的價值和意義，要賦給他幸福的權利，去建設適應於幸福的社會，在這個社會之中，倘若有指導的政治的原則，就會實現“大家共同的幸福”。

霍爾巴赫的基本思想是要從世界，社會，道德和政治之中驅逐掉超自然的事物和一切的精神，還有形而上學的怪物，牠們給了人們許多悲痛，因為牠們在僧侶和統治階級手中成了奴隸人民的武器。牠們和經驗與理智處於極端相反的地位；牠們是人類的愚蠢，迷信和錯誤的結果。在宗教的教條和唯神論的怪物中絕對沒有任何科學的內容。牠們僅僅是統治人民和剝削人民的工具。

關於人的，世界的和社會的學說，以及關於道德和政治的學說，應該建築在唯物主義之上，就是在科學的基礎之上。在人和社會之間，就是在人和圍繞着他的環境和條件之間一定要有和諧，立法或政府是統治的情慾的，思想的和意識的根源，應當將牠的目的變為教育，就是人性的改革和他的觀點的形成，求之適應於理智和自然的要求。霍爾巴赫以為資產階級的社會站在私有財產和形式的自由之上可以實現這些他的要求。證明，他在這一點錯誤了。但是一定要說明，從法國的唯物主義中，在牠的窄狹的範圍和矛盾之中，以後的思想家已經可以做出社會主義的結論。霍爾巴赫看人是

自然的東西，在他的關於社會的學說的基礎上放上了人和他的不變的天性。他是缺乏了歷史的和社會學的觀點。自然論，個人主義，合理論和反歷史論——這是霍爾巴赫的唯物主義的根本的觀點。但是這個唯物主義（經過了費爾巴哈）可以做唯物主義的宇宙觀的向前發展的出發點，在馬克思主義中得了牠的完成，馬克思主義在歷史過程的解釋的基礎上面所放的是唯物主義的原則，而在世界的，人的和社會的研究的基礎之上，除此而外，還有歷史的觀點。

第二篇

十六世紀和十七世紀中無神論和唯物主義在法國已經有著名的代表。在十六世紀中首先是詩人來鼓吹無神論的觀念。例如拉白納（Rably），馬羅（Mar），道婁（Dole）和德培利也（Deperio），他們都是在十六世紀中愛慕自由的觀點，並且將這觀點解釋在他們的作品之中的一流人物。著名的拉白納嘲笑牧師，評擊專制的意志。雖然教主和國會批評他，他還若無其事。

馬羅也是這樣高貴的詩人。他不僅僅反對天主教，並且反對整個的基督教。貝葉兒（Beile）是很抬舉馬羅的。

道婁傾向于無神論的觀點。孟特納（Mauthner）在他的

“無神論的歷史”中說到道斐和馬羅的觀點都是無神論者，但是是在新教（Protestanism）的掩護之下，因為公開宣傳無神論是當然很危險的。以後道斐冒犯了無神的罪過，1746年被焚死于巴黎。德培利也也是這羣懷疑論者或無神論者之中的一個，他是1535年出版的‘Cymbalum mundi’這本書的作者，無疑地帶了無信仰的色彩。作者在序言中自稱為不信神的伏馬（Foma）德培利也是個詩人和學者，並且如以上的自由思想家所說，他在皇宮中服務過。他和馬羅，道斐都屬於同一的學說上的派別。孟特納說，在唯一的保存的“Cymbalum mundi”的第一版的樣本上面有以下的一段：‘在這本討厭的書中就可以看得出作者是一個糊塗人，無神論者。他的結局和他生的時候一樣，證明還是無用的，無價值的人名的死亡’。但是德培利也是他自己的時代中有名的人道主義者，啓明學者，倘若他在以前的著作中是站在改良的立場上的，那末他到了上面所說的那本書上已經成了一切宗教的反抗者。在這樣的條件之下，當時的人們對於這位思想家的仇恨是很明白的。無論是天主教徒，或是加利文教徒（Calvinists）都是同樣地仇視他，其他的姑且不說，只講到他的以前愛護的女子馬格勒大那娃爾斯卡雅（M. Navarscaia，）她是同情于自由思想家，也許實際上是離開了牠們

的觀點，但是她不得不辭去了她以前的書記的職務，使德培利也陷於極不幸的境遇之中而終於自殺。*Cymbalum mundi*以後出了好幾版。

德培利也，無疑義地，——當時的有名的人物中的一個。他同樣地反對一切肯定的宗教，他是完成的無神論者和愛辟科爾的信徒。啓明時代所成就的和傳統的宇宙觀所陶養過的思想家主要的根據于宗教和煩瑣哲學的混亂之中，偉大的懷疑論者密息爾孟頴 (Michel Eyquen de Montaigne) 在這裏佔很重要的地位。十六世紀的君主專制的反對者斯特芬拉包爾梯 (Stephen Laboetie) 對於孟頴有重大的影響。孟頴和拉包爾梯都是在有名的宰相洛畢泰爾 (Lopitale) 的影響之下的，以後十八世紀的思想家們還追記到這位宰相。

洛畢泰爾是從十六世紀的第三等級中出身的，在他的國家的政務表示自己是一個自由和啓明的人物。他擁護良心的自由，並且頒佈了許多調停宗教的爭論的手諭。他放釋一切被拘留的新教徒。他要求召集總的集合，允許新教徒 (Huguenot) 一切公民的和政治的權利。洛畢泰爾在他的政治的行動中特別注意到工商業的發展。貝葉兒認為他是十六世紀最偉大的學問家。孟頴和他的朋友拉包爾梯在信仰的寬大中接受了洛畢泰爾的觀點。但是孟頴不是政治家和

戰士。一般地講起來，他和他的朋友拉包爾梯不同，他是一個保守主義者。但是在思想家——偉大的懷疑論者——之中，他對於法國的思想有重大影響。

孟頌是一個懷疑論者和愛辟科爾論者，生活的唯一的目的——快樂。在認識之中沒有任何可靠的東西。有些地方孟頌是貝葉兒伏爾陀和盧騷的先驅者。在孟頌看起來，宗教是人民的一定的習慣或規則（迷信），人民在表面上應該受牠的支配。但是他在思想上是很利害地批評上帝和不死的精神的信仰。他說要反對自然神教論，反對自然的宗教。一般地反對一切的威權。沒有東西站在自然之上，自然創造人，使人成了牠的一部份。牠產生了人和人的宗教。一切都有條件的和相對的。

我們的道德的觀點也是相對的，只是習慣和常態的一種性質。在一般上可以分析孟頌的觀點是貴族即個人意識論（Solipsism）。他是個人主義者。他只顧到他自己，他對於當時在法國的他的周圍所發生的腥血的爭鬥不發生興趣。他以個人的平安的觀點去估計一切。他是一個保守主義者，仇視一切的國家生活中的改革，所以他怕革命，怕一切的變動。人民應當服從於現有的機關和法律——無論是宗教的或是政治的。但是這個並不能阻止他見到宗教的迷信和人

神同形說的基礎。

孟頌死於1592年。同年出生了皮也耳海昇地，(P. Has-sendi)——已經很堅決地走上了唯物主義的道路上去的思想家。前一世紀的懷疑論者和自由思想的人先預備下後來的新人物的立場，這些新人物不會拘泥於一個懷疑論的否定之中，並且企圖在當時的科學的基礎之上形成新的宇宙觀。海昇地和德卡特都在他們之中佔了重要的地位。

海昇地已經不是德培利也同樣的思想家。他創立了一個學校，在他的學生之中有了近代化學的創造人包以爾 (Robert Boil)，大戲劇家毛婁爾 (Moler) 錫朗諾 (Sirano de Bergerak) 貝勒 (Bernie) 夏貝爾等 (Shapele) 等人物。海昇地的偉大的歷史的功績是如此，他恢復原子說，用了牠將近代的一切的自然科學引上了正確的科學的道路上去。不管他的牧師的職務，他確是很堅決地站在唯物主義的道路之上。是的，他承認上帝是世界開始的原因，但是在一般上他是鼓吹唯物主義的宇宙觀的，這種個人的缺憾不能阻止他的學生從他的學說中做出無神論的結論。在海昇地的學生中最引人注意的是錫朗諾 (1619——1655年)，他是一個詩人和哲學家。他和毛婁爾一道在海昇地那裏聽講過哲學。不久以後他個人去訪問康朋勒爾 (Campanell) 給了他同樣的

很深的影響，錫朗諾貝塞拉克在康朋勒爾的影響之下寫了幾本社會小說：“月亮的國家”和“太陽的國家”，無論在他的小說中，或是在哲學的短篇文字裏面，錫朗諾貝塞拉克都站在無神論和唯物主義的觀點之上，並且他會在這個上面知道發展的認識。物質的東西在牠的發展中經過了許多的階段。人是自然的一部份，是物質的東西的發展的產物。

錫朗諾貝塞拉克，認為理智是人的唯一的可靠的指導者。他將自己的無神論的觀點引用到他的詩歌中去。在戲院中表演他的歌劇“阿格利品”的時候，看戲的人咀咒作者，對他的歌劇喊叫：“惡棍”，“無神論者”。我們知道錫朗諾貝塞拉克的個性在勞斯當 (Roctan) 所編的劇本“錫朗諾貝塞拉克”中描寫出來。

毛婁爾是錫朗諾貝塞拉克的同伴，一個簡單的佈景家的兒子。貝勒，夏貝爾，貝塞拉克和毛婁爾——都是海昇地的學生，他教他們根據於自然科學的新哲學，——他們成了一個親密的小團體，充滿了自由의思想和對他們周圍的迷信與遺傳的熱烈的奮鬥。毛婁爾在海昇地指導之下，在這個小團體中得出了最後的宇宙觀，在這個裏面充滿了自己的獨出心裁的意見。毛婁爾也許是愛辟科爾的信徒，他將盧克婁次的詩“De rerum natura”譯為法文。

天才的詩人在自己的喜劇中攻擊罪過，偽善和宗教的迷信。反動家，尤其是僧侶，要求對於這個無神論者給以嚴重的處罰置之於死，在所不惜。雖然毛婁爾不得不在僧侶（例如“泰爾佚夫”）的壓迫之下輾化或則改了自己的天才的歌劇，然而他的影響還是很大。他的行動和錫朗諾貝塞拉克一樣，無疑地，用自己的社會基礎的“批評”造成了第三等級中的反對派的情緒。

在十七世紀的偉大的懷疑論者和有威權的思想家中還有貝葉兒，他對於十八世紀的思想家有重大的影響，伏爾陀也是其中之一。以上所說的思想家代啓明時代做了許多準備的工作，但是在他們之中貝葉兒有重大的作用。貝葉兒自己就是孟頌的繼起的人，但是他比孟頌還要認真些和着實些。貝葉兒是遵守了孟頌和德卡特的準繩下工夫研究的。他有廣博的學問。但是他的所有的行動不是歸於證實宇宙觀的建設，而是趨向於一切教條論的破壞和批評——在宗教的信仰和哲學上都是一樣。他的1696年的“*Dictionnaire historique et critique*”是十八世紀法國的啓明運動的直接的出發點。作者是一切迷信的反對者，要將道德和宗教的觀念從中分開。雖然他不能完全掃除了本身的宗教的觀念，而用高深的分析將池和理智的批評對立起來，但是他總是良

心和思想自由的擁護者。

貝葉兒首先第一個起來保障無神論者。無神論對於他比較宗教的迷信要容易接受些。這樣的論調當然在十七世紀是極革命的。倘若貝葉兒不公開地說出這些思想來，無疑地包括在他的考慮之中。

要在理智之前去思惟，證實一切事物的傾向，是所有的啓明學者所共同的一點。可以說，這種合理論派的原則是整個國家的經濟上發展的表示，德卡特用了特殊的力量提出這種原則。德卡特的哲學在貝葉兒的思想中有了改變。貝葉兒的開始的工作就是要將兩元的理智論和加利文教義調和起來。但是在以後的論彗星的著作中代在忠實的天主教徒的假面具之下，已經有了這種觀點。說迷信對於人的社會比較無神論還危險。最有興趣的是貝葉兒擁護他的前輩——懷疑論者和無神論者，例如其中的汪尼尼 (Wanino) 是爲了無神論的主張被殺頭的。他在宰相洛畢泰爾掩護之下，說明汪尼尼和洛畢泰爾一樣，是個純潔，優良，而無罪惡的人。老實說，無論他的字句怎樣古怪，和免強的修飾，然而一般都知道這些文章是作者對於無神論的擁護，事實上無神論——比較等待好果報于今生的宗教迷信要在道德上更合理些。貝葉兒在思想史上是極平常的現象。表面上擁護宗教的

教條，而實際上他引用澈底的辯證來反對宗教，並且直接地推崇無神論和牠的代表人物。孟特納所以看貝葉兒是一個無神論者和唯物主義者，這不是沒有根據的。他說：“貝葉兒無條件地是懷疑論者。但是倘若要去征服任何的教條的玄學的時候，那末這就變為原子論，就是唯物主義。”（見 F. Mauthner, Der Atheismus etc. B. 304頁）。

法國的自由思想和無神論的系統上所陳列的歷史，是延長了十五，十六和十七世紀的所謂新教和天主教之間所發生的爭鬥的反映。但是這個爭鬥也就是國家經濟的發展所成熟的那些社會矛盾的反映。天堂的，靈魂不死的，以及在世界之有個萬能的上帝的信仰已經不能使人滿意，因為人所注意的是感觸到的世界和其中所見的生命開始和死亡。在宗教的爭鬥和宗教的戰爭的神祕的面幕之下已經隱藏了封建的世界和資產階級的世界之間的矛盾。我們所看到的新的理想的預言家都是由第三等級或下層階級之中出身的思想家。

十八世紀的革命的理想的高漲無論在思想上或是政治上都已經達到沸點，匯合奔流成一個偉大的革命，這個革命負有全世界歷史上的意義，並且在相當的意義上是預定了整個歐洲的發展的前途。所有以前各世紀的趨勢現在綜合

成一個有力的波濤，將舊的社會和牠的一切的枝葉和上層建築衝洗無餘。不管以前對於貝葉兒，德培利也，道婁等人的壓迫，在法國已經充分地準備下接受戰鬥的唯物主義和無神論的立場，並且舊的制度已很快地接近于死亡。

所以法國的百科叢書的學派有了光榮的前輩，他們在‘啓明’上面有了很大的努力，並且是百科叢書的學派的教師。十八世紀的思想家仍舊在困苦的條件之下繼續工作和奮鬥。政府和僧侶的追捕仍然未曾停止。但是環境終于是有了急劇改變。在以前的時候是焚死異教徒，現在所焚死的不是作者自身，而是他們的作品。應當說，這些對於作家的著作的處罰往往是于事無補的。

砌成所謂啓明運動的寶塔的泥土，都是以往的發展所準備下來的。我們知道，無神論的理想有很長的以往的歷史。貝葉兒首先提出了無神論者的國家的可能與否的問題，關於這個問題的答案是肯定的。尤其從海昇地和德卡特以後，以前的各個的唯物主義者的唯物主義的基礎在法國也發揚光大。十八世紀的思想家是根據于孟頓，夏龍，貝葉兒，德卡特，海昇地和英國的哲學家的著作，以及斯賓諾士的觀念前進發展。

因此除了美利以外還要提到另外兩個自由思想家——

無神論和唯物主義者，他們是十八世紀上半期過渡到下半期的橋樑，當時以霍爾巴赫為領袖做出了戰鬥的唯物主義的光榮的成績。這就是弗納納(Freret)和狄馬塞士(Dumarsais)。霍爾巴赫有時隱藏在他們的名字之下，而看他們是自己的同志。弗納納(1688—1749)是一個有名的歷史家。他是科學研究院的一份子，最後他做了研究院的祕書。他在1714年演講反對叛徒菲力泊奧林斯基(Philip Orleancky)因此被監禁於巴士梯爾監獄六個月。弗婁婁不僅是一個歷史家，並且還是個哲學家。他的哲學的著作是在他死後出版，一共四部。他是屬於古代哲學派的觀點的。他也就是在1758年出版的“Lettre de Thrasibule a Leveippe”的作者，平常都說這本書是霍爾巴赫所著。奈遜首先印出了這封信來，在我們看，他當時肯定這封信的作者是弗婁納納這是完全可靠的。倘若這個著作是屬於霍爾巴赫的，那末奈遜就會說明這件事，因為他是霍爾巴赫所印書家之間的中間人。倘若也許奈遜知道，而怕人發覺他和霍爾巴赫同謀叛逆，那末很明顯的，到“1792年奈遜在他的”Encyclopedie methodique”的第二卷上面從新印出了這封信，倘若這個“罪案”真是霍爾巴赫幹的，那末為什麼他還要隱藏這個霍爾巴赫的罪案的痕跡呢？

另一方面，我們所從的考據中知道弗納是研究哲學的問題，是有名的自由思想家裏面的一個，而又是斯賓諾士的信徒，這也是一個歷史家和斯賓諾士主義者布冷威爾（Bulleanvill）（1722—1763）弗納的學生簡接地證明的。

作者在上面的一封信中有了這樣的觀點，說除却了大地之上覺觸到的世界以外，沒有任何上帝所承認的東西。一切的宗教都是錯誤的，造謠的，暴政的系統，是欺騙人的牧師假造出來去統治智慧薄弱的人們，而得了皇帝的援助，這些東西是魚肉人民的暴君和政府的最好的柱石。

上帝不是別的，一部份是我們杜造的，猶如我們在我們周圍的世界中所做的～樣，而牠的行動是模仿了我們。所以神和人間沒有分別，和阿芬的共和國以及構造了共和國的公民一樣不可分。

孟特納將弗納算作一個不敢臆斷論者（Agnostik），但是同時又是一個最肯定而無庸辯的無神論者。我不能來決定孟特納在不敢臆斷論的問題中的對與不對。“書信”的作者自己就承認他是一個禁慾論者。孟特納所引用的證明和考慮是靠不住的，甚至於自相矛盾。他說，弗納在哲學上確實是站在樂觀論的立場上，但是在樂觀的原子論和機械論的問題中弗納總是懷疑的態度。為什麼原子論不能

使弗納納滿意？這就是他的意見：最狡猾的原子論者不能避免承認無形式非物質的物體的錯誤。但是許多人陷在這個錯誤之中，而將主觀的假設和實在的事物混合起來。

我們在這個觀念之中並沒有看出離開了唯物主義的錯誤。至於關於世界的不可思議的問題，那末當時的思想家都帶了一些懷疑的胎，並且很明顯表示的唯物主義者也在所不免。

狄馬塞士是一個貧苦的小學教師，但是十八世紀前半期的有名的思想家中之一。狄馬塞士參加於‘百科叢書’的工作，關於邏輯學和言語學寫了一些文章。但是他的最有名的著作是1743年出版的“Nouvelles libertés de penser”。倘若不算美利，他的“遺書”是在1729年著的（有些作家說美利死於1733年），但是在伏兒陀的“精選”中登載的時候已經1762年，那末狄馬塞士的書是十八世紀中最早著作中的一本書，作者在書中公開地說出自己的無神論的和唯物主義的觀點，因為拉美特利的著書一直到1745年纔開始的。

哲學家——狄馬塞士說——這是人的機器，牠能夠思惟自己的個人的運動，——自己上發條的鐘表。”狄馬塞士和所有的啓明學者都像是洛克的信徒，以為思想家的智識不是從自身，從思惟中來的，而是從感覺。好像除掉了外部

的事物的影響也就看不見，聽不見，猶如除掉外部的原因就沒有判決力。

至於靈魂不死的和超物體的信仰是牧師和政治家的幻想。靈魂和精神都不是非物質的本體。人的精神和動物的精神沒有絲毫的分別。“思惟，——狄馬塞士說，——完全和緊張性相符合的。除掉物質以外，沒有任何的本體。”

II

英國啓明運動的開始遠在中世紀的深處。但是我們只關心到英國的自然神教論和唯物主義，因為牠們給了十八世紀的法國的思想家有直接的影響。

現在我們早已知道社會意識的根源是深深地從社會的關係中產生出來的，就是在所謂社會的經濟構造之中。除了這條規律之外，馬克思還定了一條——社會形式的或社會意識的重複的規律。例如在生物學中有比較解剖學的專門的原則，所以我們在社會科學中也可以堅決地說到人民社會的比較解剖學。同樣形式的各種社會的組織在一般底是受了同樣的規律支配的，並不抹煞牠們的相當的不同。德國，英國，法國等國家的經濟構造事實上是一樣的，雖然在當時的具體的環境中一般的規律有各個的曲折，造成相當

的不同。所有這些社會的組織都是受資本主義的構造的規律和資本主義動力學的規律所支配的。但是例如資本主義的社會的構造是同樣的，那末當然以及牠們的動作的方法都是被同樣的規律所支配的。政治的德謨克拉西是任何發展的資本主義的社會的國家的形式，私有財產的權利是各處相同的所謂人民權利的基本的原則。此地的一致並不抹煞具體形式的多種的形態，却是相反，合於辯證法地和他們相連繫起來。

因此觀念學在這種關係中並不是例外。例如有比較的解剖學或比較的法則，那末在觀念學中也應該有比較科學的位置。在觀念學的比較的歷史的進步中可以得出了各個國家彼此在觀念學的比較中相互作用或影響的階段，程度和可能的問題的解決。在一般的形式中可以說，兩個國家彼此的影響是被這兩個國家中的生產力的發展的階段或他們經濟構造的相似的程度，以及由此而產生的階級的相互的關係所決定的。因此這種研究不應該帶了抽象的性質，而是具體的性質，例如所注意的應該是接受了那些有時使彼此間所發生的影響不能發生作用的條件。所以最值得研究的是歐洲的無神論的，唯物主義的，和自然神教論的歷史，也許要從荷蘭的資產階級的革命開始起。

荷蘭是實現了政治和精神的自由的原則的第一個歐洲的國家。資產階級早在十六世紀奪取了政權，因為工商業在此地得到相當的發展。荷蘭脫離了西班牙以後，西班牙就很快地衰落下去；而荷蘭繼續發展。當然，在革命以後幾十年，在此地可以生長出這樣的偉大的哲學的系統，例如斯賓諾士的系統，這個系統充滿了適應于新生活的條件的新的觀念。斯賓諾士在這個國家中可以轉為懷疑論者裏面的人物，甚至于做了無神論情緒的人們中間的一份子。各個不同的教派中的慘酷的爭鬥，已經同樣地痛苦殘忍地發生過。荷蘭在這個時代中需要伏爾陀這樣的人去和僧侶挑起慘酷的爭鬥，脫離了他們的羈絆，走向每一種的懺悔中去。在所謂大學生之間有年青的斯賓諾士的小團體，反對一切的僧侶，斯賓諾士認識了汪愛頓（Wan-Enden）他是一個有名的無神論者，對於斯賓諾士有相當的影響。並且斯賓諾士可以使汪愛頓變為一個無神論者，這是有些人所主張的。我們所重要的是說明懷疑論的，自然神教論的，甚至於無神論的以及自然主義的觀念已經哄動一時。斯賓諾士將這些也許幼稚的傾向引到科學的系統中去。

英國在十七世紀已經走了荷蘭在十六世紀所發展的階段。相似的經濟的和社會的條件也產生了大體相同的理想

的形式。

在那樣的神祕的宗教的面幕之下，爭鬥爬到理想的最高點。而隱蔽了地上的經濟的內容。此地所重要的是和以往的荷蘭以及未來的法國一樣，是一個國家的從牧師和僧侶的政權和封建的壓迫之下解放出來的問題。因此人的思想是趨向於基督教的基本的批評。但是這個批評同樣地要打擊到君主專制的基礎。在特殊的發展的條件之中，英國的鬥爭的先鋒戰士不是下層階級或資產階級的代表人物，並不如別國那樣，而是上層等級的代表。

這是因為英國的“啓明”的死板和不徹底，沒有能超過自然神教論一步。下層的階級被這些由貴族出身的“改良家”引導着。貴族的“改良家”握有廣大的時代的政治上和經濟上的經驗，使牠能夠一直到現在從一切的困難逃避出來，保持了牠的地位的相當的穩固，以及牠的財富和牠的勢力。法國的貴族在革命的時候已經完全表示出自己的政治的無能為力。牠不能趁早了解，預見，防止那些威嚇物的危險。牠只能勉強歡樂而聽命于皇帝，就是無情地剝削人民，鎮壓人民。因此貴族中比較聰明的人物跑到資產階級的營壘中去，當時已經知道自己的階級的情形陷于絕望。但是在英國則不然，貴族當時還保持了相當的獨立性，與其他的階級不相

關，而同時用自己的影響去籠絡牠們。

在十七世紀，當然貴族必定在理論上也是佔統治地位的。從貴族之中產生出自己的思想家，負了形成新時代的成熟的要求的使命。在一般上，倘若拿比較的觀念學的內容的基本的路線來看，那末牠們都是沿了荷蘭的和法國的“啓明”的一般的軌道走向前去的，思想家在政治和宗教裏面形成了“人權”的原則；主張經驗和理智的絕對的意義，反對威權等等的盲目的信仰。但是同時因為地方的條件的不同有許多相異的地方。在法國的啓明運動中帶了很明顯的無神論的和革命的性質。德卡特的友人美爾遜（Mersen）還在十七世紀的初年就憂慮到在法國已經有了60,000的無神論的崇拜的人，其中有50,000人都住在巴黎。當然對於這個“統計”應該充分注意的。顯見當時對於那些稍微離開了一點正統教的叫他們是無神論者。但是無疑地自覺的無神論者也不在少數，例如宗教的戰爭，天主教徒和新教徒的爭鬥和懷疑論者以及無神論者相連繫起來，這不是偶然的。無神論在英國從來沒有成為廣大散佈的局面。英國的自然神教論者事實上是忠實的基督教徒或是終於是些信神的人們。反過來，法國的自然神教論者事實上倒是無神論者；伏爾陀就是一個最好的例子。

英國的自然神教論的真祖是荷波特諧貝爾 (Herbert Cherbery) 荷波特在1656年他的“De veritate”書裏面有了特殊的認識的學理和批評。真理一共有四種：事物的真理，現象的真理，認識的真理 (Veritas Conceptus) 和判斷的真理。他的對象是一般的認識 (Notitiae communes)。這些一般的認識不是由經驗所產生，而是觀察的結果，而本身賦有經驗的可能性。我們看到荷波特在他的關於演繹法和認識的學說中先代康德說了一遍。(見 Gotthard Victor Lechler 著的“Geschichte des englischen Deismus”，1841年的，39頁)荷波特又說，宗教和道德也有自己的一般的認識，根據于一切的智慧而與經驗無關。一切宗教的實質都是由五種真理所造成的。裏面的上帝的意志是第一的最高的真理。荷波特的五種真理可以演進為有名的康德的三種假設：上帝，自由和不死，這是婁赫羅 (Lechler) 很正確地看出來的。康德的系統構成了自然神教論的特殊的較高的形式，同時站在普魯士的立場之上。

所以荷波特要將信仰與理智調和起來，彷彿在理智之中發現了人天生的一般的認識，例如上帝之類；宗教是理智的“天生的”東西，或是“一般認識”中的一部份，包含在理智中的。倘若一切事物都要在理智之前決定牠們的合理與

否，新的運動的內部的意義是什麼，那末理智本身就是附屬的東西，事實上牠的本性是成了宗教的機體。荷波特否認舊的正統的思想中的啓示，而肯定理智的另外的啓示。純潔的思想包含了純潔的上帝的認識和靈魂不死的認識。倘若承認爲了真理的發現在外部的感覺的對象中不需要有純潔的思想，那末當然每一個都可以隨使用什麼的內容盛在這個純潔的思想裏面。

湯姆士霍布士 (Thomas Hobbes) ——走向無神論的唯一的思想家。荷波特和霍布士都是和法國有關係的。但是荷波特主要的根據于孟頰而信仰沙龍的懷疑論，同時霍布士結識了海昇地，給了霍布士相當的影響。

霍布士主張一切的思想都是由感覺的對象的認識中產生。除掉在感覺中的以外，沒有任何思想的內容。理智或判斷力是發生于感覺的感應的立場上的反應的能力。這種情感論的傾向走向唯物主義去，而防止一切純潔的演繹法的或天生的——同樣的——任意的思惟的唯心主義的結論。倘若真是如此，那末良心，就是道德的觀念，和宗教的觀念一樣，都不是什麼天生的或最初的東西，而是一種從經驗中產生的相對的東西。宗教是人類的經驗的產物。是對於超自然的勢力的信仰。

可惜洛克模稜兩可地形成了理智和信仰的相互的作用。因此他不能走出自然神教論的範圍以外，本來這樣的站在經驗和情感論的立場的思想家是可以有希望變為無神論者的。

但是洛克的情感論給了法國的“啓明”一個重大的影響，使牠放在法國的唯物主義的基礎之上。此外還要說到牛頓(Newton)，他的觀點對於“啓明學者”的一般的宇宙觀的改造有影響的。牛頓對於法國的唯物主義的影響和洛克一樣，在以上的文章中有了充分的說明，在此不贅。

約翰陶朗特(Jhone Tholand) 是英國自然神教論的大學者之一。他由理智的認識出發，理智的認識是準確的唯一的基礎。在他的1696年的書“Christianity not mysterious”上面，陶朗特完全站在自然神教論的觀點之上。陶朗特和其他的自然神教論者一樣，都是要證明基督教的理智性。基督教的真理完全符合於理智的真理。在第三篇上面，他站在神的啓示的理智性上面向無神論者挑戰。他從宗教的真理應當為一切人的理智所承認的觀點上出發。又和僧侶以及威權的原則引起熱烈的爭鬥。雖然作者的觀點是中庸而穩堅，可是他的書引起了外界的不安。陶朗特不像荷波特是一個貴族。他是出身於愛爾蘭的平民的家庭。當然在他的繼續的發

展中他進步了不少，並且在喬當諾白奴諾 Geordano Bruno 和斯賓諾士的影響之下他走上了唯物主義的宇宙觀和明顯的無神論。

在他的1704年的‘Letter to Serena’的書信中，他從自然科學的結果的觀點上出發給了斯賓諾士論一個批評。陶朗特是站在斯賓諾士論的立場上，要推動牠向前發展。他肯定運動是存在于物質的本身之中，猶如緊張性一樣。物質在永久的運動的狀態之中，不能看作牠是被動的，死的東西。運動是物質的實在的非偶然的性質——這就是陶朗特所以要批評斯賓諾士論的地方。這個批評有具體的實在的意義，因為陶朗特要使斯賓諾士的學說擺脫了牠的神學的外殼。可以說他是將完全正確的和科學的物質的認識代替了斯賓諾士論的本體的第一個人。物質賦有運動是一種實質，不需要開始的推動力；這是給自然神教論的致命的打擊。物質的內在的活動力，陶朗特叫牠是物的力(energy)——這個名詞在霍爾巴赫的著作時常看到。陶朗特在其他的著作中往往起來反對僧侶，說牠是人類的惡毒的贅瘤。在1691年的小作品‘The Tribe of Levi’裏面，他有這種思想，說人類的一切的不幸都是從牧師身上產生的，這是法國的思想家們所時常重複說到的，尤其是霍爾巴赫。任何正式的宗教都只是

一個欺騙，而牧師——欺騙家，他們當時只顧自己的生活的養尊處優，不管人民的饑餓。

倘若我們在此地要討論到在自然神教論的名義之下的英國的整個的簡短的歷史，那末未免離了題目太遠了。英國和其他的發展階段相同的國家一樣，觀念的運動的思想歸結于威權下的理智至尊的肯定。一切的自由思想家 (Freet-hinkers)：荷波特，陶朗特，考林斯 (Collinse)，白隆 (Brown) 白老特 (Blownt)，諧泊 (Chabb) 息夫特波列 (Sheftsbery) 丁泰爾 (Tindal) 等等都擁護理智的權利，就是思惟和良心的自由。顯而易見這些自由思想家們，除掉了陶朗特以外，在思想上都還不是大的革命家。其中有幾個人甚至於說理智的自由的使用應該根據于宗教的利益。他們要使宗教合理化，而不是破壞牠。自然神教論者事實上是一些信神的人們，他們在宗教之中還看得出相當的真理。但是他們要求用理智去商量和改正這些真理的權利。也許是被理智糾正以後，適合于自然的規律，成了自然的或理智的宗教。這樣的腐敗的宗教和理智的妥協使這些代表資產階級的思想家心滿意足。在英國所實現的資產階級的制度在以往和現在的一種存在的思想的形式——宗教。英國的資產階級在宗教上對於法國的急進論從來都沒有能了解過。只有在十九世紀初

葉勞卑特奧文(Robert Owen) 在法國的無神論的影響之下成了一個社會主義者，就是工人階級的理想家，纔能完全否定了宗教看到宗教中的邪說是人類的不幸的一種根源。

III

我們在上面一般地分析的解放的思想的歷史從十六世紀開始，到了十八世紀的霍爾巴赫的“自然的系統”中集其大成。資產階級和貴族僧侶兩方面的矛盾越是衝突得利害，時代糾紛的革命的結果越是迫切，而新的社會階級的理想家也越發大胆些完成牠的政綱，牠的思想，成為和舊世界爭鬥中無價的武器。革命的思想家現在成了智識的威權者。他們在第三等級的廣大的羣衆中受了熱烈的歡呼。倘若不根據于霍爾巴赫的文字的天才，而看他的廣博的學問，思想的非常的勇敢，不可埋沒的正確的主張，那末霍爾巴赫可算是一個最出色的思想家。霍爾巴赫和其他的啓明學者都專心研究于偉大的懷疑者，尤其是貝葉兒，在英國的自由思想家之間，他對於陶朗特的關係尤為密切。他深通一切的哲學的著作，由柏拉圖起一直到斯賓諾士和霍布士。因此霍爾巴赫要將宗教上和哲學思想上的一切的以往的運動歸納成一個結論。

所有的工作的結果就是“自然的系統”(1770年)，這本書成了這個偉大的歷史時代的最寶貴的紀念品。這本書分為上下兩部份。在第一部份中解說了唯物主義的宇宙觀的證實的基礎。在第二部份中霍爾巴赫在宗教的宇宙觀的各方面給牠一個澈底的批評：無論是正統的基督教，或是不澈底的懦怯的自然神教論。

他的學說可以分析牠是自然論的唯物主義或唯物主義的自然論。自然是偉大的整個或綜合，由各種的萬物匯合而成，由萬物的各個的聯合和運動所結合。霍爾巴赫說，在比較狹義的認識中，自然或是觀察各個的物體，這是個單體，由事實的性質，內容，運動和行動的方法中將彼此劃分開來。例如人是某個單體，由相當的物體合併而成，具有各種特性，單體是綜合中的組織，性質是爲了感覺，思惟，行動的……萬物的各種不同的系統，或是說他們的特殊的天性是和偉大的單體，萬有的自然的一般的系統相關的，萬物只構成了牠的部份，一切的東西都必然要和牠想連繫起來。

所以人是自然的一部份，自然形成偉大的單體，包括一切。人要能夠幸福應該知道周圍自然的和他自己的組織的規律。這種認識是在理智指導之下用經驗的方法獲得的，但是知道了自然和支配牠的規律——還不夠。一定要由此出

發，建設人類的生活使之適應於自然和理智。人是自然的一部份，受牠的規律的支配，他不能跑出這個規律的範圍以外。但是他並不被自然束縛，他要越出于自然的範圍之外，找出萬物之上和管理萬物的君主這樣的東西。假使人的思想走上了荒誕的歧途，離開了現實的世界，輕視經驗和理智，那末人就做了虛偽的怪物的奴隸。因此將自己的命運斷送于幻想的社會，他失却了在大地的幸福的生活中的能力。

霍爾巴赫和以後的烏托邦的社會主義一樣，看整個的歷史是罪惡的連環的鐵鏈，同時這個罪惡就是人類不幸的根源。真正的哲學家的，就是唯物主義者的任務是要用人的眼揭破這種祕密，回歸到自然。有時真理是不妨害人的，牠是幸福的生活所必需的。真理就是認識周圍的世界，看這個世界的本身是些什麼，在這個世界之外是找不到什麼的。一定要脫離了壓迫的教育和遺傳下的迷信，以及對於宇宙的靠不住的假設，這些東西所能賜給人的只有一個不幸。第一的和最危險的錯誤是彷彿以為在自然之外還有特殊的東西和推動自然的力量。其實大千世界的造成，除了物質和運動之外，別無所求。物質是永久的；人的智慧不能了解怎樣從非物質之中可以構成物質的東西。創世記——神學家的幻想。自然開始的假設是蠢笨而陷于不可解的矛盾之中。另一

方面。應當承認自然就是自動的發源地。運動不能和物質分離。倘若物質是不破壞不消滅的，一切都是肯定的，那末由此可以推論物質沒有時間上的開始，就是物質永久存在的。

所以自然的內容是由永久運動狀態中的物質所構成。除了運動的延長性以外，還有不滅性，或是說物質的永久性。霍爾巴赫正確地說，物質沒有實質就是純粹的空虛。“萬物存在的時候，在萬物中就有物的本質；倘若牠有了本質，那末牠的行動的方法應該從牠的生存的方法中產生出來。”萬物的生存的方法支配了牠們的行動的方法。萬物在自然之中處於相互的關係的裏面，並且在運動和變換的形態之中。“要充分地觀察自然的過程，要充分地搜索在各種形態中的事物，纔能肯定只有一個運動是改變的，綜合的，形式的根源，——總之，是物質的一切變化的根源。因為變化纔能產生，改變，生長和消滅一切的事物。”“因為運動和運動所引起的自然的改變，纔能像不死鳳凰，——霍爾巴赫說——不斷地從自己的死灰中復活起來。”

自然形成了永久的循環。萬物的開始都是由於物質和運動。大千世物的某一部破壞了，就保留到別的一部份中去或是在牠的幫助之下。但是物的總量是永久一樣而不變更。自然的過程，牠的永久的循環是由於物質內在的運動給了

一切現象一個原則，引起其中的改變，而終於毀滅了牠。“自然，——霍爾巴赫說，——因為自己的綜合，就產生一個太陽，使牠做了自己的系統的中心；產生了行星，牠們在自己的內在的力量中，牽引着繞着太陽打轉；漸漸地運動改變了牠們，也許有時太陽分散出一部份來，牠由這些部份構成奇怪的大千世界，萬物在自己的暫駐之中只能看作是不斷地流轉。”很容易知道我們所分析的這一部份的霍爾巴赫的思想，差不多完全和1755年出版“天的一般的歷史和理論”中康德的思想的進程互相符合。

人和一切生物一樣，要求自衛；霍爾巴赫說人用自己的力量去反抗自身的破壞，吸引相同的而拒絕和他相反的對象。吸引和拒絕是一般的規律，包括了特殊的機器的人，也服從於自然的萬物中的規律。人的一切行動都是吸引力和拒絕力的結果。他在自己的行為和自己的行動之中以為他是自由的。但是在世界上一切相連，一切彼此啣接着，不能有獨立的或自主的力量。“自動的自然永久規定人的行動的步驟和方向，不能違抗。”

人構成宇宙的部份，和牠不可分地連繫着，他受了外部的影響的支配。唯神論者以一種特殊的本質來加在人身上，來保持他的獨立。他們使人變為精神上的東西。但是爲了要

使他獨立，人應當站在自然之外，而實際上他是一定要受周圍的對象的影響支配了他的行爲。在整個自然中有作用的機械的力量和規律，在人類中也是有作用的。在一般上人就是物質的某種的結合，牠的形式不斷改變，他——有組織的物質的實體，只有他的組織纔能感覺，思惟和經歷變化。除了這些一般的規律之外，霍爾巴赫還主張有在各個事物中的物體的特殊的結合所有的特殊的規律。

至於講到人的起源的問題，霍爾巴赫說到各種假設的可能性，但是他自己只挑選了那種承認人類的漸漸的發展經過許多遞進的階段的假設。物質是永久的，而他的形式是變動的。但是無疑地他以為人和動植物一樣都整個宇宙相連，似乎爲了自己的生存，他要和整個的宇宙的法則相合，依了宇宙的變更而變更。“任何的假設都是不可靠的，但是動植物和人在現在的地位和狀況之中可以認爲專門適應於地球的產物；倘若任何的大地的變更的力量改變了自己的地位，那末這些產物都是要改變的。甚至於在地球上氣候的不同改變了地球上的萬物，這種事實鞏固了這個假設。”霍爾巴赫由此所得的結論，是人和萬物一般在不斷的改變之中，他很當心地說，“各種組織的形式不斷地變改，而同時我們可以說牠們現在的情形就是他們以往的情形，“其間”並

無矛盾”。倘若一切變動，倘若在自然之中沒有任何固定的，不變的形式，那末人類也不會在這個一般的規律之外。自然是破壞和創造的，結合和分散的無窮盡的變動。這就是霍爾巴赫所得的革命的結論。

唯神論者深信人是由物質的肉體和非物質的精神所構成。哲學家在此地是做了神學家的尾巴。霍爾巴赫在這一點上預先說破了費爾巴哈的思想，說任何的唯心論不可避免地和神學同宗，神學構成了投機的哲學的祕密。德卡特首先肯定思想應該和物質分開。唯神論者和神學家依據了人的精神的形式創造了一般的精神。“但是將精神和肉體分開的那些人，實際上是簡直將肉體所有的腦子從肉體分開。”這個原則以後費爾巴哈還是要從新說到的。他的意思是說將人的相當的能力或作用離開了他的肉體的抽象的方法要使牠成了獨立的物體。精神不能離開肉體。牠和肉體一道產生和發展，並且和牠一道消滅。精神就是那末看作人的作用或能力的肉體。這就是感覺，感想，思惟和行動的原則或能力。一直到現在人們幻想自己的非物質的物體；他們在天堂中看到他們的真正的生命，尤其是神學家思念不息。霍爾巴赫要求人爭取物質方面的滿足，因為有了物質的幸福以後，自己就會獲得幸福的精神。站在社會的利益之上，一定要否認

神學家空想的騙局。靈魂的學說阻止了智識的進步，因為他對於人的思想的謬誤歌功頌德，”阻止人去尋找現象的真正的原因。但是這個“謬誤”雖然對於牧師有益，可是對於社會是有害的。

生命是整個肉體的運動的綜和。感覺和思想是運動的特殊的一種。尤其是德卡特所依據的天生的觀念是沒有這麼一回事。觀念就是感覺，感應，教育和習慣的結果。我們用我們忘却牠們的起源的觀念去代替天生的觀念。我們的一切的智識都是從經驗中產生的。人的一切的觀念和認識都是經驗所生，而不是天生。人只知道他所感覺到的東西。至於抽象的觀念，牠們所根據的是沒有任何的物質的對象。“思量那些對於我們的任何的一種感覺都不起作用的事物，這就是思量言語，默念聲音，在物體的形容中尋找，而可以將牠們連合起來。要是給了這些對象強制加上一個實質——是最愚蠢不過的事。在我看“上帝”這個字就是不能影響我的任何一個器能的東西，就是我能夠決定的存在和實質的東西。”因為沒有實在的事物符合於“上帝”這個字，人的胡思亂想就創造一個“幻像”給自己。霍爾巴赫說，因此每一個人都依照自己的形裁造出自己的上帝。

倘若真有上帝，那末自然認為他是人間一切罪惡和不

幸的元凶。但是神學家預先免除了上帝的一切的責任，而加在人的身上，加在所謂有自由意志的人的身上。這種不可捉摸的意志的自由是根據於我們的行為的真正的原因的不知之上。要是自由的——就要根據了必要的人性而行動。“人的自由，——霍爾巴赫說——不是別的，是人的內部的必要性”。人完全依賴於影響他的外部的原因。因此政治家和立法家要改變人的本性，使之適應於外部的條件，倘若他們確實是希求人類的幸福，社會應當能使牠的份子歡樂幸福這樣去組織。只有在社會能對於社會的份子的物質的要求有了滿足的時候，纔能這樣。犯罪的行為是犯罪的不正義的社會的組織的結果，是對於大罪慘酷而偏愛於少數的寄生蟲的結果。罪惡的人並不是因為他天生罪惡，而是因為社會的組織使然。因此要創立那樣的使人為善的，使人成為正義的和善良的社會一份子的機關。除了以上所說的確實正確的判斷以外，同時霍爾巴赫深信人類的命運隨時隨刻都依賴於某一個皇帝的無理的氣量或某一個美人的魔力，有時因此成了毀滅城市和殺盡人民的無人道的戰爭的導火線。那末簡直是有時人類歷史的過程都可以依賴於一個愚蠢的原子。

不管這樣的對於原子或分子的崇拜，但是霍爾巴赫說

人民的幸福是依賴於社會的條件，他在一般上總算是接近於問題的正確的認識。當然人民的幸福是不能依賴於“立法家，”因為他本身就是沒有力量的。但是，霍爾巴赫深信“社會的機關”是為人所創造和形成的，在社會的機關之下一定要了解社會的關係的結合，這是無疑地正確。“我們的思想的形態，——霍爾巴赫說，——是一定由我們的物質的生活的形態決定的。”可惜片面的。玄學的自然論阻止了他去了解社會的本身和社會現象的本來的面目。在霍爾巴赫的認識的物質就是純粹的物體的或自然的物質。霍爾巴赫不懂得自然和社會歷史的分別。在他看——是單一的系統中的現象。他以為人是自然的物體，天然的物質。在立法，道德，科學等等的問題中一定要將自然和牠的規律的支配。因此霍爾巴赫說一切的罪惡都是因為不知道自然。因為對於自然的不了解。所以人創造出所謂神的，怪物的統治。他因為不知自己的原來的天性，所以強制給了自己一個精神上獨立的原則。

霍爾巴赫的學說，以為人是自然的必要性的被動的工具。倘若人民有時形成了暴動或革命來反對自己的壓迫者，那末這是和任何的物理上的現象一樣的，需要的。“人民的不幸自身就帶了革命回來：在被不幸所慘酷虐待下的人民

中間開始醞釀，這種醞釀的不可避免的結果就是國家的政變。所以物質的世界和精神的世界密切相聯，或是說得正確些，是二而一的物體。”當然預備革命的資產階級的思想家要先做出革命必要性的理論上的根據。在他的文章中表顯出霍爾巴赫的不澈底。蒲列漢諾夫揭發了霍爾巴赫地位的矛盾。在作者的“自然的系統”中無疑義地是有矛盾的。倘貴族和僧侶能夠妥協，那末霍爾巴赫就預準放棄暴力的行動去反對他們。但是在統治階級不情願用和平的方法來解決衝突的時候，霍爾巴赫就指給自己的階級以及每個被壓迫階級一個唯一的出路。“倘若人民已經到了絕望和完全不幸的程度。那末他們有最後的方法——武器；他們能夠從千難萬苦中推翻了自己的痛苦。”霍爾巴赫所以說武裝暴動是在失望和不幸中人民的最後的自救的方法。當然是對於當時的法國和第三階級而言，他這樣號召他們用暴力去推翻舊的制度。他描寫當時的社會是怎樣的情形，和霍爾巴赫要求於“政府”的是什麼？關於這個問題我們在以下的極有力的一段文章中可以尋找出答覆來。

‘我們姑且不說政府不能使牠的一切臣民幸福；當然牠不能滿足那些不知道和不想到免除自己的煩惱的遊手好閑的人民的無厭的貪婪；但是牠可以並且應該努力滿足大多

數人民的實在的要求。倘若社會的大多數人民有了衣，食，住，——總之可以無需乎過分的勞動能夠滿足自己的必要的需要，——那末社會也受到獲得的幸福的好處。倘若大多數人民相信沒有任何的力量可以奪去他們的勞動的結果，那末大多數的人也就會滿足。在人類的無理性的勢力之下。人民不得不辛苦死亡，終於用眼淚去灌溉大地，去滿足少數的無良心的和無用的人們的奢侈荒淫極樂的浪費的生活，而這些人們也不會幸福，因為他們的狂誕的幻想永無邊際。宗教的和政治的腐敗將世界陷落於眼淚的深淵。”霍爾巴赫用了這樣的觸目的色彩描寫他當時社會中的人民的狀況。但是他以及差不多所有的‘啓明學者’都以為這種痛苦狀況的原因在宗教和政治的錯誤之中，是蔑視經驗和理智的結果。由此霍爾巴赫做了一個結論，真正的觀念根據於自然的研究，是和人類的不幸的爭鬥中唯一的有效的武器。這已經是純粹的唯心主義。

“自然的系統”的第二部份是對於神學家和自然神教論的批評。霍爾巴赫首先提出了上帝的觀念的起源的問題。霍爾巴赫說，“人的無智和懦弱使他成了迷信的東西。”倘若用經驗的和科學的觀點去反分析，那末宗教的觀念和假設就成缺乏任何意義和內容的空洞句子。但是在發展的第一個

的階段中，人是極孤立和因為無智識而在畏懼的感情之下。人賦有各種的要求。“沒有了要求我們要變為簡單的無感覺的機器，猶如植物一樣，不能保存和接受自己的生存的方法。”人開始和惡劣的天氣，荒年，病疫，總之，和一切可能的不幸相奮鬥。

原始的人不知道自然的規律；因此一切自然的現象在他看都是神祕的和不知道的，引起驚慌和恐嚇的東西。人的關於上帝的假設的根源就是不幸和無知。“倘人民的神，——霍爾巴赫說——是在恐懼中的鬼胎，那末正好像是各個人⁵在恐懼中他自己所造成的不可知的力量一樣，人經過了各種的不幸和不快的感覺。因為不知道自然的原因和他們的行動的方法，不能解釋他們。

內在和外來的運動，疾病，痛苦，恐懼，驚慌，疾病的變化等等刺激他的身體，這些事的原因他不知道，最後還有死亡，死亡的現象對於生命的存在比較起來未免可怕，——這些東西在他看起來都是超自然的現象，因為牠們和他的天性相反；因此他就用任何的有力的原因強制解釋他們，無論他怎樣努力，這些東西還是存在於自己的意志之中。在以上所說的不可避免的不幸的絕望中的他的幻想⁵，馬上就代他造出了一個怪物，因為在自己的薄弱的意識之中，就不得不

在這些怪物之前不斷地顛抖着。當他被恐懼威嚇的時候，他就開始很痛苦地思量自己的不幸，在顛抖之中尋思脫離了牠們的方法，消除了捉弄他的怪物的怒火。因此不幸的人就在痛苦的作坊中製造出神怪，他從中做出一個上帝來。

一切這些觀念以後，費爾巴哈都要發展得很詳細而深刻。他的出發點就是霍爾巴赫論的觀念。像想在神的觀念的形成中的作用，費爾巴哈說牠（像想）有重大的意義，這是霍爾巴赫已經充分解說過的。法國的思想家和費爾巴哈一樣證明最初的神是自然或是牠的一部份。霍爾巴赫說，玄學家和神學家以後就將自然中的力量抽象出來，離開了自然，就是將自然從牠的本身中分開；從此牠的力量或行爲的方法就成了獨立的東西。“因為力量是時髦的東西，他們不能見到牠，那末他們就用精神，理智，無形的物體去代替牠，就是本體完全離開了我們所知道事物。”最初鬼神論就是原始的人用幻想的方法去解釋自然現象的經驗。

但是人放在自然上面的上帝是什麼東西呢？霍爾巴赫先費爾巴哈而說，這個神不是別的，就是人的自身的物體，牠的相當的性質或性格，或能力，都是從活的實際上的人反映出去的，而使牠轉變為獨立的形而上的物體。不是上帝造人，而是人造上帝，神學家——人神同形論者，他們在人羣

之中看出了他們自己的神的唯一的模形。“事實上，人在過去和將來永久在神裏面所見到的就只有人；他並不是故意揉作得和人不同，他並不增加多了他的偉大，也不格外多餘出他的完成，他只能在牠之中裝成一個偉大的人物。”因為牠裏面是相反的性質的混合，所以牠帶了幻想的色彩；上帝往往是一個渺茫而廣大的那樣的一個人物，以後就成了不可捉摸的物體。“每個人所假設的上帝都是適合於自己的思想的本來的形式和感覺的方法。”因此人代神裝潢起理智，勇敢，慈愛，正義，因為這些性質是人所有的。

普通都以爲法國的唯物主義者，尤其是霍爾巴赫，在宗教中只看到牧師的空想和假造。讀者就知道這是不合事實的，也許是“啓明學者”時常接近於他們的觀點的這樣的解說。但是我們以爲他們爲了煽動的目的，所以當時就解說從偽善者那方面產生的幻想和自覺的欺騙。至霍爾巴赫解釋宗教的起源是由人的不知道現象的真正的原因，以及在自然的不明白的勢力對於他的恐嚇，他依靠了這些自然的勢力生存，而牠們是他的一切不幸的捉弄者。宗教的起源就是如此；但是宗教一形成以後，牧師和有錢的人就站在自己的利益上幫助牠，使牠適合於文化，給以權力。宗教的觀念，或是講得正確些，迷信，給了人類無窮的禍害。霍爾巴赫

說明，每一個為破壞宗教而努力的人都是人類的朋友。一切的宗教的制度是在野蠻人的必要中所形成的，但是所不幸的是人類繼續相信這些神怪和一切的“形而上學的傳記，”霍爾巴赫說，解釋這些東西的唯心主義的哲學的系統是和野蠻人的宗教的制度的相接近的。

以後霍爾巴赫很光明正大而明瞭深刻地揭破了上帝的認識中的矛盾。他否定了一切神學家和唯心主義的哲學家（德卡特，克拉康（Clarc）等等）所引用的承認神的存在證據。宗教的觀念不是“改善”或改良所能征服的。宗教的改良——下賤的欺騙，因為造謠是應該直接了當地否定，而不是“改良”。因此所謂自然的宗教也應該否定，因為牠和神學毫無分別。霍爾巴赫說，神學家所借用的一切的證據和唯心主義的玄學要肯定上帝的存在，根據了這個基礎，物質論不能獨立存在彷彿物質的天性是不能運動而不能在自然中有我們所觀察的現象。因此只有唯物主義可以做無神論的，正確的道德和政治的基礎。只有人們完全脫離了宗教和唯心主義的時候，他們纔能幸福，因為宗教和唯心主義是人類不幸的原因，專制的和有害的道德的根源。

雖然霍爾巴赫的觀點有許多地方已經陳舊，然而“自然的系統”一直到現在總還是一本有名的唯物主義的哲學的作品。在和唯心主義的爭鬥中牠有最好的作用，因為在他之前沒有人能夠有霍爾巴赫那樣給宗教和唯心主義以致命的打擊。“自然的系統”受了許多謾罵，但是唯神論者和唯心論者沒有一個人能否定他所引用的證據，因為唯心主義的觀點不能非難霍爾巴赫，猶如不能非難一般的唯物主義的宇宙觀一樣。因此“自然的系統”一直到現在根據牠的唯物主義的傾向，根據直率而明瞭的解釋，根據他的反對唯心主義的不可非難的證據，他可算是唯物主義的一本基本的作品。但是倘若唯物主義在原則上不可非難，那末當然不能因此就說他不限定要發展和改變。霍爾巴赫的學說在這種思想中有些部份已經陳舊，但是只有和辯證法的唯物主義比較起來纔算陳舊，因為辯證法的唯物主義是霍爾巴赫的唯物主義的向前的發展，所以霍爾巴赫的唯物主義是一般的唯物主義的歷史中極重要的歷史的階段。

在現在的文章中不能做出霍爾巴赫的觀點的詳細的批評，因為還要連帶地解說到馬克思主義的哲學，我們未免走得太遠了。但是蒲列漢諾夫在他的很好的“唯物主義史的概論”中已經完成了這個任務。並且此地還要講到幾點。

上面已經說過霍爾巴赫的唯物主義是帶了純粹的自然論的性質。霍爾巴赫說，“人是自然的物體”。這個大綱是反對舊的唯心主義和反對神學的抨擊，在當時有重大的意義：霍爾巴赫首先要說明將人分為物質的和精神的物體，分為肉體和精神，這是錯誤的，精神就是肉體。他用這個理論肯定了一元論。當然，這個完全是正確的。雖然我們知道霍爾巴赫也說到形態等等的改變性，但是不知道辯證法和一般的發展的觀念。霍爾巴赫將人溶化在只有機械的力量的作用的物質的自然之中。但是人不僅僅是自然的物體，並且也是社會的和歷史的物體。霍爾巴赫一些兒都沒有注意到這一方面。人——自然的東西，同時和自然相反，他是一個社會的東西，他積極地影響自然和改變自然。因為他的這種創造的行動，他適合於發展，他在相當的程度中“脫離了”自然的，純粹物質的必要性，而霍爾巴赫是永久困守在這個必要性之中。因此我們的思想家以下的肯定到處都是純粹的機械的力量的作用，是吸引和拒絕的規律，將牠們被他搬到人和社會的生活之中。因此他不得不解釋社會的生活是純粹的物質的現象，這是他個人的嗜好；在這一類人的和社會生活的機械論和自然論的認識之下沒有進步和發展的餘地。這種解說同樣地引用到別的問題上面，首先是道德，霍爾巴

赫也是從物質上的觀點去觀察牠，而不是從社會的觀點去觀察。霍爾巴赫在一切的問題中都像個自然研究家。他要從人的組織的自然中去解釋一切。但是不能用個人的物理上的組織去解釋社會生活和牠的發展。霍爾巴赫對於人的道德和利益的關係的問題解釋得很好。人是應該“願意”變為有道德的人。他說，社會的關係應該自身適合于人，纔能使人有益于社會，而他成為個好人。只有在“有道德的”社會中纔能變為有道德的人。當然這個一切都是正確的。但是霍爾巴赫將個人，他的性格，他的嗜好，情慾歸之于依賴政治的形式，這已經錯誤得很利害了，因為政治的形式的本身就是由社會的經濟的構造和社會中的階級的相互關係決定的。

從資產階級的利益的觀點上來看，霍爾巴赫在他的反對現有制度的可怕的抗議中已經說出了充分的危險的觀點。根據霍爾巴赫的意見，以為在社會契約的自然中社會和國家應該顧慮到個人的利益，霍爾巴赫甚至要求社會給人民的物質上的滿足。

德文的“自然的系統”的譯本的發刊者很巧妙地在霍爾巴赫的這一點根據上懷疑為共產主義。在特殊的註解中（Mirabeau, *System der Natur*, 1841年的, 280 — 281頁下面的註解。）他證明這樣的傾向是有害的，例如說國家不是“保

險的機關”，共產主義應該走向國家的消滅和一切社會秩序的消滅，個人有權自由處分他的私產。至于無產的人（窮光蛋），那私有財產者對於他們不負任何的責任，而窮人除掉勞動的自由以外沒有任何的權利……我們看到十九世紀的德國的資產階級已經比十八世紀的法國的資產階級“聰明了”許多。

雖然對於專制政體有尖銳的批評，但是霍爾巴赫畢竟還是幻想到皇帝的作用和他的可能的行動。在這一點上，霍爾巴赫站在烏托邦的觀點之上，顯見他還希望于理想國的皇帝，能夠統御朝廷和大羣的利益，將國家和人民引向幸福的將來，對於這個烏托邦的批評是無庸費事的。

我們本來能夠說到霍爾巴赫的學說中的許多唯心主義的成份，尤其是他的關於道德的學說，但是未免使我們走得太遠了。

V.

1770年“自然的系統”在國外阿姆斯特丹（Amsterdam）出版，馬上在巴黎就引起了譁議。巴黎的國會在當年八月十八日的會議上就審查這本書，判決將這本書和“解體的基督教”以及作者的其他的著作焚燬。國家的原告人有了一篇有

名的演說，霍爾巴赫認為這篇演說保留于後世，在“自然的系統”再版上面已經將這篇演說和他的短篇的“開場白”放在一道。我們不妨在此地從檢察官的演詞中引出些最重要的地方來。

他說，起來了一個自由思想家的新派。他們的呼聲瀰漫各處。他們一隻手要推翻帝王的寶座，另外一隻手要打倒神聖的祭壇。這個叛變的領袖就是那些最受人敬禮的人們。現在所有的這些匿名的哲學家——宗教的公開的仇敵。反對他們是很危險的。但是國家的忠臣應當聯合起僭侶來反對這個匪黨。雖然很貴的價格，但是他們的書是所有的都要讀一讀……自由的理想的傳佈不限于巴黎一處。各省都在牠們的勢力之下。原告人又說，人民以前是貧苦，但是他們還保持着一個安慰；現在他們懶于工作而被懷疑所搖動。首先以前他們在這個世界中希望有更好的生活，現在他們覺得自己陷于極端的絕望的痛苦之中……無神的主張是國際的現象，並且打破了國家的界限。檢察官不知道，也不情願知道“自然的系統”的作者，只知道他是攻擊教會和反對威權。照他的意思，人民最高的政權之間有條件的契約，倘若皇帝破壞這個契約，那末人民就有權剝奪他的政權和組織新的政府。作者撼動了宗教的，國家的，道德的或唯心論的基礎。

他在自己的否定之中超過前幾世紀的一切的無神論者——甚至於比愛辟科爾和斯賓諾士還利害。他們不過懷疑到超人間的事物的存在，而“自然的系統”的作者毫不猶豫地堅決地說：沒有任何的神，也不可能……無神論將社會斷送於無政府的溝壑。因此政府的任務是現有秩序的保持。一切人都有了破壞的精神。檢察官預先說到，在最後的政權沒有過渡到羣衆的掌握之前，在他們沒有破壞了等級的必要的不平等之前，在沒剝奪了皇帝的政權受盲目的羣衆的支配之前，這些人們永遠是不會安分守己。自由的罪惡給了英國無窮的不幸，在多數的教會和政黨的生活之中引起了仇視的精神和該咀咒的革命。原告還繼續地說，這個運動在法國要引起更可怕的結果，更離奇的革命……

檢察官要求嚴重處罰。作者的姓名未詳，只能懲辦書籍，但是在實際上並不能禁止牠的廣大的流傳。我們從霍爾巴赫的“開場白”中摘錄下兩段。有一段坦白地說：‘Je Souhaiterais que tous les tyrans fussent pendus et étranglés avec les boyaux des prêtres et des parlementaires, acolytes du despotisme’（我情願一切的暴君都在專制政體的忠臣的牧師和法官的麻繩上悶斃而死。）第二段是講到檢察官所說的生動的革命的問題。霍爾巴赫在這個問題中是同情于檢

察官的，當然，原告者不能像他一樣去號召革命，追隨了伏爾陀的後塵：“Les jeunes gens sont bien heureux, ils verront de belles choses”（年青的後輩是很幸福的牠將是偉大的事變的見證人。）霍爾巴赫自己沒有能活到“好日子”。他在 1787 年大革命的前夜死的，也許他對於革命的準備工作比誰都做得多。資產階級打倒了自己的敵人——貴族，僧侶和他們的皇帝。資產階級也只有在和自己的敵人的爭鬥中纔利用過唯物主義的宇宙觀，但是他一拿到政權以後，牠馬上就拋棄了唯物主義和無神論，在剝削人民的計畫上牠和教會締結了同盟。現在法國的資產階級是世界反動的營壘。現在革命的遺產，唯物主義和無神論的旗幟落到無產階級的手中。因此無產階級的物質上的解放就是階級的社會的澈底的消滅，同時牠的精神的解放要連帶到宗教和唯心主義的迷信的整個的取消。

第三篇

被壓迫的社會階級的解放的爭鬥往往和反對教會和宗教的爭鬥不可分地聯繫起來。注意到在最近三百年的歐洲的歷史，使我們深信到上面所說的無條件的正確。英國的資

產階級在十七世紀反對舊制度的爭鬥中，他們的理想家就創出了自然神教論的系統來反對啓示的宗教。有些思想家已經走到無神論，但是他們在自己的階級中沒有遇到歡迎的聲息。自然神教論反對任何的肯定的宗教。牠成了一種特殊的武器，資產階級用了牠想給當時的統治階級的和貴族一道的僧侶一個有力的打擊。資產階級很明白要在人民大眾的眼前剝奪了僧侶的靈光和在社会中佔有的絕對的位置。但是僧侶在人間利用特殊的權利做天的代表，就是肯定的宗教，愚弄人民。僧侶和皇帝以及大地主貴族平分了政權只有在基督教本身和牠的學說教義的推翻和澈底的批評的條件之下纔能從僧侶的掌握中奪下政權。

此地我們不能拘泥于十七世紀四十年代發生的戲劇的爭鬥，當時小資產階級有過重大的作用。當時的運動是直接地在某種宗教的觀點的旗幟之下進行的。代表各種階級利益的政治的團體跟了宗教的黨派的路線走着。甚至在政治上比較急激的分子——平等主義者(Leveller)是擁護下層階級的利益的人，也是一羣的教徒。他們只要求國家和教會的分離，良心的自由和某個教會的衛戍的取消。所以一般地說，他們是信神的人們，但是同時他們爲了下層階級提出了急進的政治上和社會上的改良，當時在教會中注意到許多

重要的改良。他們要求施行民間結婚，廢除教會的什一稅制，由人民公選牧師，最重要的——良心的自由。他們在教會中為反對牧師的威權和苛政而爭鬥，認為每個人都可以做牧師，因為敬神的事只要將神的言論著作做個解釋就夠。他們甚至反對禮節。但是他們是聖經的，尤其是舊約的熱烈的信徒。反對僧侶和教會的爭鬥的形式是如此。

但是實際上沒有批評到宗教。並且在當時一般民間的宗教的炭氣還越發瀰漫起來。總之，爭鬥的方向是只反對宗教的暴政和苛求。我們已經說過，“人民”所要求的是良心的自由。

倘若中等和下層階級在第一次革命中有過了重大的作用，那末在1688年所謂“光榮的革命”的第二次革命中，這些階級已經離開。但是城市資產階級的代表人物以及和牠同情的貴族等級在第二次革命也沒有超過了自然神教論一步。事實上，自然神教論是一切宗教，一切祭禮和一切禮節的否定，只承認理智的玄妙的物體是宇宙最初的原因。在此地應該說明，倘若理想家所得的是這樣的結論，那末在實際上很難將自己的觀點引用到個人的和社會的生活中去。他們認為不妨保持相當的上帝的異教論的觀點，但是同時他們認為要實際上為了“有條件的”欺騙甚至於去幫助教會和

基督教。英國的社會和政治的進化的特色，就是英國的資產階級或小資產階級甚至於在歷史的革命的時分他們都沒有走到無神論上面去。到了“光榮的革命”以後在英國的社會的上層階級之中特別地發展起那樣的哲學上的矯飾，蒲列漢諾夫曾說過以下的話：“在社會的發展的過渡時代——這個當階級剛剛從更高的階級爭取了一半的勝利的時候，當這個階級中爭鬥所引起的興奮的思想還沒有完全消滅的時候，——在這樣的社會發展的過渡的階段中哲學上的矯飾開始認為是思想家在“有秩序的社會”之前的義務。在反映新的階級的要求的自由思想的代表還進行反對教會的爭鬥的時候，他們要求自由思想的無限的統治，從他們自己的異教徒的學說中公開地插進于社會的生活中去。

到了奪取了政權和教會的權力剝奪了以後，當時這個階級以自己的理想家為代表公開地說“自由思想只是統治階級的權利”。文德爾邦特(Vindelband)分析了一個這樣的理想家的觀點是完全正確的。“在會客室中，——他想，——還在嘲笑肯定宗教的假設的不通和不倫不類；可是在社會的生活中宗教——是亟不容緩的保障國家的基礎的必要的勢力——使大眾俯首帖耳。”就為了這個！統治階級首先在宗教中看到奴隸人民大眾的武器。可惜人民羣衆還不能即

刻自覺到這個真用意，而比較厚臉的統治階級的代表還沒有輕易公開地說出口來。

在事實上，自然神教論和“唯神論”是相差無幾的。唯神論就信仰於一個賞善罰惡的上帝。上帝的威權在生活中無微不至，獨斷獨行地管理宇宙。根據這個學說，用啓示的方法表示出自己的存在。僧侶和皇帝是這個天王在地上的代理人，他的助理人，他們只對上帝負責，但是不對人民負責所以人間的利益是密切地和天上的上帝的利益相關。上帝非常喜歡人民的服從，就是他們對於皇帝，王侯，僧侶和一切貴人的奴隸的馴服。

自然神教論是什麼東西？自然神教論對於唯神論猶如共和國或君主立憲比較於絕對專制一樣，在英國十七世紀和十八世紀的前半期自然神教論有了廣大的散佈，並且發展為整個的系統。自然神教論是主張上帝有超人間物體的存在，同時上帝和英國的皇帝一樣已經不直接干涉人間的統治。上帝——抽象的物體，沒有血肉。牠保管了宇宙根據牠的內部的規律而生活。上帝只有最初推動的創造者的作用，開動了宇宙的機器，有權在人死以後賞罰他們。可見事實上自然神教論也是神學，不過是合理的神教。

在法國的革命的成熟的時代也看到同樣的反對的肯定

宗教的爭鬥，和反對僧侶和政治機關似的教會的爭鬥相連繫。十九世紀四十年代在德國也如此這般地重複了一遍。每一次資產階級跳上了政治舞台的時候，牠對於統治階級的宗教的觀念總有澈底的批評。但是拿到了政權以後，牠自己鑽進了教會的懷抱中去，不至于搖動“大眾的服從心”——這是牠的統治的基礎。因此在一般上很明顯地，每個階級的宗教的批評，不得不顧慮到大眾的服從心，自己的幸福建築在人民的奴隸和剝削之上，在事實上總是不堅決而有限的。由此可以做出一般的結論。在以私有財產和人民的剝削為基礎的社會之中，無神論不能變為共同承認的宇宙觀。只有在沒有階級分別的物質的基礎的共產主義的社會之中無神論纔能實現。

工人階級勝利以後無神論只能漸漸地爭取羣衆，而宗教將漸漸地死亡。在資產階級的社會中宗教是維持奴隸和剝削制度。在現代社會中的統治階級——資產階級——是喜歡大眾的服從心。要問，為什麼被壓迫的階級——要去推翻統治他們的壓迫和政權的工農——他們，只有他們——因為統治階級自己大多數也譏笑教徒和宗教——不擺脫這些神靈的鎖鏈？首先是因為人民大眾在資產階級的社會之中陷于黑暗之中，而在黑暗中有充分的“服從心”。當然宗教

的迷信是由教育，遺傳和黑暗所造成；黑暗是支配關係的結果。此外還要說——最主要的——宗教的根基是深埋在現在社會的條件之中，在這個社會之中被壓迫的大眾感覺到經常地依賴於他們以外和統治他們的威權。但是這未免說得太遠。此地只要充分地說明靜默的勢力在社會中統治着，使許多地方變為無理的，就是不可解的，不明顯的認識。站在人民之上而統治他們的不可解的勢力轉變為超自然的勢力。將來的社會要建築在共產主義的基礎之上，人做了萬物的主人——這樣的社會是沒有宗教的迷信的位置，並且當時大眾的智識開通也以大步向前走去。

雖然自然神教論有更大的不徹底性和內部的矛盾，但是牠在人的思想和科學研究的自由的擁護上面有了很大的功勞。應該說，擁護科學的宇宙觀的爭鬥有時對於那些將牠專門保持和擴大在他們自己的著作中的人們有很大的危險。“戰鬥的”教會不僅僅是邪說的文字上的“攻擊”，牠採取了更有效的方法：誰敢批評宗教的學說的就拔出他們的舌頭和放在柴堆上燒死。使人油然回想到白奴諾和汪尼尼的殉難。教會善於爭鬥。牠握有物質上的勢力，和異教徒以及自由思想家毫不客氣，至於對待無神論者更無待言。在這樣的條件之下，當然爭鬥是不能勢均力敵，大部份的自由思

思想家隱藏起自己的真正的觀點。

在宗教信仰中的任何的自由思想都是受無情地糟塌和壓迫。但是十七世紀中在那些工商業和城市生活特殊發達的國家中，例如荷蘭和英國，自然而然地早就有了宗教學說的科學的批評的發展！荷蘭在十七世紀已經是政治和宗教的亡命客的藏身之地。這個國家實行了施行了政治和宗教的自由，出版和良心的自由。因此在這裏出版了反對君主的盡可能的小冊子，甚至于還有那些反對教會和宗教的各種的‘無神論’的文集。在十七世紀中荷蘭和英國的牧師的威權已經大大地減少。他們已經沒有能力將不信神的人送上斷頭台去。因此批評的自由的精神有了廣大的散佈。除掉由教會和僧侶以及教徒的威望衰微所引起的條件以外，還要注意到自由的觀點的廣大的散佈是由於生產力的發展引起了各種學科(天文學，物理學和生理學)中的科學的發明，牠們要求自然的原因的肯定和超自然的否定。很明顯的，以前的對於神怪的原始的信仰以及一般的宗教的教條都應否定。但是自然神教論企圖將信仰和科學調和，人類的理智和無理的信仰妥協。運動的進行是兩方面的；一方面是宗教的派別，另一方面是世俗的思想家和著作家。第一派人要將“內部的”的啓示代替聖經上的啓示，因此接近於信仰上的

合理論。他們很依重于理智；但是理智是各個不同的，曲解的。同時宗教的派別就是教會的自身的腐化。

可是世俗的思想家和著作家就走了另外的一條道路，他們在科學的進步和社會運動的影響之下揭破了信仰和理智，科學中間暴露出的矛盾。自然神教論就是這種趨勢的反映，將理智的要求代替了宗教的啓示。但是他們不僅僅沒有能完全否定宗教和信仰，並且要在一切的宗教發揮出牠們固有的一切的內容。自然神教論轉變為理智的宗教或自然的宗教。我們的信徒保持了這種觀點，以為人羣的最初的信仰是和自然與理智相符合的。牧師們需要統治人民的政權，他們站在自己的利益的立場上改變了最初的宗教。自然的或理智的宗教脫離了肯定宗教中的成見和迷信。自然的宗教的內容是人的天生的認識。這些認識是每個人都有的，因此只有一個宗教，牠教人在世界中有超人間的物體，他只要求人能行善。起碼大多數的自然神教論者還相信死後的生命，就是靈魂的不死。根據他們的意思看這些條件就構成了由理智所證實的自然的宗教的內容。因此在肯定的宗教中所反對資產階級的理智就是一切的教條，應當否定了牠們。這些理想在英國的第二次的革命中有了廣大的散佈。

從此自然神教論的觀念就風行於法國。英國可算是個

先進的國家，從十八世紀二十年代起有學問的法國人就到英國去旅行，要去直接地研究英國的社會的，政治的和學識的生活。伏爾陀，孟德斯鳩以及法國智識社團中的其他的代表都到過英國。同時在法國因為了商業的發展也有了廣大的活動。資產階級也就應運而生長。牠從自己的階級中產生出一羣有力的智識份子——著作家，醫生，藝術家和學者。當然這些人民的和處于極困苦條件中的農民成了一個結合，在他們之中成熟了對於貴族，僧侶和朝廷的仇視的情緒。英國的“理想”在法國找到很好的根據地。第三等級的理想家當前的任務就是在法國普遍散佈英國的政治和科學的觀點。當然自然神教論也和人民政權的觀念一道搬到了法國的基礎上去。所有這一類的比較有名的著作都譯為法文。新興的大資產階級的理想家的領袖感得要創作科學的宇宙觀。但是在最初的時候這些理想家都是根據了英國人的觀念來從事自己的著作。他們自己的任務是和與教會僧侶相連的成見和宗教的迷信爭鬥。

法國的自然神教論的最有天才的代表是伏爾陀。他曾經和天主教的教會，基督教以及僧侶引起慘酷的爭鬥，但是終于還是一個信神的人。他和英國的自然神教論者一樣。相信超人間的物體的存在，牠是賞善罰惡的。雖然伏爾陀在聖

自己的勇敢之中可以表明出自己的主張，但是他時常還是多方顧慮小心。也許伏爾陀在靈魂的深處是個無神論者，但是我們無從知道。也許不僅伏爾陀個人需要宗教，而是如他公開所說，宗教是人民所需要的，使他不至于越出上帝所訓誡和範圍以外。一定要牢牢地記住了對於人民的這樣的聲明，纔能做出以下的結論：上帝認為他是不需要宗教，而人民一定是要的，否則他們就開始暴動起來反對上帝。伏爾陀在牧師之中看出了用迷信和野蠻的觀點來愚弄人民的欺騙家，自己就站在這些牧師的觀點之上，證明“倘若沒有上帝，那末可以空想出一個上帝來。”伏爾陀在無神論和迷信之間，就是和教會的宗教之間畫個並行線。他說：“無神論和迷信是兩個怪物，都能吞沒和撕破社會，但是無神論者——伏爾陀補充，——拘泥於自己的理智的錯誤之中，使他的手爪長了太長，而迷信家株守着繼續的無理性，使他的手爪縮了太短。”可見還是無神論佔優勢。但是有名的公論家不能放鬆了無神論。他堅持了上帝的賞罰的信仰的作用，上帝可以使“愚民”不暴動，因為“當愚民開始計較的時候，一切都要毀滅”。

每一個能思索的人都明白自然的宗教和肯定的宗教一樣不能和科學，經驗，理智合併在一齊。一方面，科學不能

代起人間的物體和勢力的信仰留下相當的位置。另一方面，我們看到資產階級爲了和啓示的宗教對立提出了理智的宗教，資產階級的最偉大人物也看他是另外一種稍微可以思議的籠絡人民的羈勒。確實大多數的資產階級的人物是忠實地相信自己的理智的上帝。但是從資產階級之中還產生出無神論的代表來，本來根據于牠的發展的內部的邏輯，自然神教論應該過渡到無神論去，並且事實上我們知道有名的約翰陶朗特——一個自然神教論的偉大的代表——在晚年站在無神論唯物主義的觀點之上。

“穩堅的思想”的作者霍爾巴赫已經是一個成功的唯物主義者和無神論者，他不僅僅和肯定的宗教和神學爭鬥，並且也和所謂的自然的宗教爭鬥，他在自然宗教之中看到和基督教神學中相同的矛盾和相同的迷信。法國的資產階級和貴族以及握有許多財富的僧侶之間的劇烈的階級爭鬥至少在資產階級的左翼或牠的一個小團體中形成一切宗教的整個的否定。革命的資產階級的各個的小團體在這些階級的矛盾中可能地甚至于必要地用科學的宇宙觀來代替宗教。已經不談理智和信仰，宗教和科學之間的協定，而要完全剷除一切的宗教，他們看宗教是這些矛盾的許多罪惡的根源，對於牠沒有任何客氣的批評。霍爾巴赫站在戰鬥的無

神論的立場之上，他不是擁護，而是唾罵，他不是保守，而是攻擊。牧師和劊子手同盟，教會和國家(政府)同盟，強逼人民于煙霧之中，陷于物質和精神的奴役之內，有了很長的時期。現在真理的光明應該睜開人民的眼睛使敵人盲目。

霍爾巴赫用了穩堅的思想的觀點證明宗教信仰的一切的罪惡。他認為任何的宗教都是成了系統的成見和迷信的綜合。宗教的假設都是由缺乏任何意義的字句和以愚蠢和病態的幻想為根源的怪物所構成。“有一種科學——霍爾巴赫正確地說，——除了不可知的事物以外，沒有自己的研究的對象。牠和其他的科學相反，牠只研究不能認識的東西。霍布士稱之為煙霧的王國。在這上面所引用的法則都是和人們在他們居住的世界中所得的結果相反。在這個神話的王國之中所尊敬的只是煙霧，明顯的變為懷疑的或虛偽的，不可能的——確實的，理智——不正確的指導，穩堅的思想變為無意義的囁語。這個科學就叫做神學，牠是人類的理智的不斷的蹂躪”。

宗教是野蠻人所發明，他們不能知道最平常的現象的原因。野蠻人在自己的曠昧和自己不知道的現象的恐怖之中發明了宗教，但是這個宗教在近代的文明的民族之中也還有重大的作用，決定了他們的宇宙觀，道德和行為的方

法，總之是決定了他們的生活。霍爾巴赫同時證明一切哲學上的唯心主義的系統都是根據于神學，牠們從神學中採取了自己的“靈性”。以後費爾巴哈——也是霍爾巴赫那樣的唯物主義者和無神論者——將這個題目發揮得很詳盡。

神學不是別的，就是無理性的系統。糊塗的人們“需要黑暗，神祕，奇異，神話，魔怪，不可靠的事物，經常地在他們的幻想中起作用。空想，小孩子的神話，升天的人和魔術家的故事，比之于實在事件的故事更容易引誘不發展的理性。不進步的人的愚蠢和在不了解之前的恐怖使一切的偽善者和虛偽家盡量地剝削，這些人就是所謂宗教的維護者，此外還有立法家，因為“每個宗教都是產生了統治的要求”。牧士和立法家的目的是統治人民，強迫人民在恐怖中將目光轉移到天上去求超生，不許人民注意到人間的關係。他們又用些故事來安慰人民，好像那些奶媽用催眠歌和恐嚇來使小孩子們睡眠或是禁止他們聲響。所以人們離開了理智——離開這個唯一的可靠的指導就變為無理性的欺騙家的犧牲品。

當然霍爾巴赫在自己的主張中是正確的，他認為牧師和暴君，就是剝削人民的統治階級，人民永久沉淪在黑暗之中，他們纔能統治他們，做他們的奴隸。但是當霍爾巴赫說

宗教是自覺的欺騙的產物和爲了剝削人民的宗教維護者的發明的時候就錯誤了。此地是談不到自覺的欺騙和宗教的自覺的發明。

另一方面，認爲宗教的認識是人的天性的觀點（自然神教論）也不堪一擊。現在我們知道宗教的觀念是某種社會關係中產生的社會的“反應”。雖然在宗教起源的科學的批評之上還是掛一漏萬，但是根本的已經明白，因此不絮絮多贅。但是宗教的起源和產生宗教的具體的條件無疑地是如此：在宗教的世界中“人的腦筋中的產物成了獨立的東西，賦有自己的生命，站在人羣的彼此的某種關係之上”（馬克思）。

宗教的批評和研究可以並且應當由牠們的歷史的根源的觀點上出發；但是也可以從宗教學說的教條的內容的研究的觀點出發，看牠們和現代的科學智識的相符合和相反的程度何如。當然，宗教的迷信的發生的歷史的條件是很明顯地照耀和認識牠們的內容和教條的價值的。這是最好的分析的方法。

另一方面，宗教所產生的當時的原因和條件的認識是和宗教的迷信堅決爭鬥的祕訣；牠可以肯定牠們所產生的現象的消滅的原因。同時對於宗教的迷信的歷史的根源和“煙霧的王國”的宗教的發生的歷史上的解釋，只有放在人

的理智和科學的裁判之上，纔能如撤去紙做的小屋那樣簡單而明瞭。我們因此能說霍爾巴赫和一切的“啓明學者”對於宗教的起源說了許多天真的話，但是並不妨礙他用科學的宇宙觀的觀點去完成破壞宗教的光榮的批評的任務，因為科學的宇宙觀和宇宙是處在非常激烈的矛盾之中。

不能忘記霍爾巴赫是用了唯物主義的觀點和科學的宇宙觀的觀點去批評宗教和揭破神學的一切無理性。誠然霍爾巴赫是不懂得歷史的唯物論，因此在他的宗教的歷史的分析之中他犯了錯誤，但是霍爾巴赫是堅決地保持着唯物主義的宇宙觀（在一般的哲學和科學的意義上）；因為他在宗教觀念和系統的分析中的批評是正確的，深刻而澈底的，這個宗教的觀念就是對於世界，上帝和人的觀念的一種系統。在這一部份中的批評可謂無微不至。雖然我們不株守他的宗教和上帝的起源的理論，但是說上帝是幻想的，迷信的東西，不是實在的事實上的，這種事實是毫無改變。

在此地我們不得不說到霍爾巴赫所引用的巧妙的方式證明上帝不創造人，而人依照自己的形態和同樣的體裁創造了上帝。費爾巴哈在這一點上只是根據霍爾巴赫已經指示出的大道向前繼續進行。一方面神學的假設說上帝的體裁是完全和人類的體質絕不相似。另一方面，上帝又裝上了

人的性格。

“確實——霍爾巴赫說——從這個困難之中要將上帝死命地裝潢起人的非凡的性格；將牠們誇大到無盡頭不能言喻。從這個人和上帝的聯合或上帝——人之中所獲得的是什麼？只有幻想的神怪，完全不能說因此就有不可思議的神怪的氣息。

但特(Dante) 在“神的喜劇”中說他前面的神是三個由霓虹所造成的圓圈，閃亮的光輝彼此照耀；當詩人要觀察這個耀眼的光芒，他只看到他自己。敬神的時候就是人敬他自己”。

上帝——人的幻想的產物。在事實沒有上帝，也沒有靈魂。神學家所賜與的無肉體的物體一些性格，而這個物體不佔有任何的空間，不能使物質運動，不能創造出靈魂所產生指導的人間的生命。人一定要消滅這些無理和煙霧的王國，其中只有造謠和自欺，回到自然和理智中去。“難道不更自然地 and 更明瞭地，——霍爾巴赫問——歸納萬物于物質之中，牠們的存在可以用一切的感覺來證明，牠們的影響我們不斷地經驗到，我們時常看到牠們是實在的，行動的，相連接的運動和生長，為什麼要故意將物體形成是不可見的力量，無體質的東西，憑空虛構，連自身都是烏有，強制使牠

爲無體質的物體，不能創造或推移爲運動？”

唯物主義和無神論是彼此相連不可分的。在唯物主義中，就是在世界的現象的科學的解釋之中，他看到了從抽象的意識和荼毒人民的宗教的迷信中的唯一的出路。一般人說，宗教是道德的基礎。但根據于宗教徒的學說所說的善德是在什麼地方呢？是在完全和人的天性隔絕之中，是在自己的理智所忘却的善德中，是在我們所看不見的迷信的事物的執行中，是在對於肉體的仇視之中。這個道德完全符合於那種將無形的東西做世界之主和認爲人的靈魂是真正的實體的學說。但是這樣的道德是完全和人的真正的天性相反。人是感覺的和物質的東西。情慾是人的本性，因此只要認爲一切的罪惡都是由人的情慾的剝奪中產生的，那末就可知道人的天性是和他們造謠的學說矛盾的。但是和人的天性相矛盾的道德是毫無用處。任何道德的基礎都是感情。

在這個趨勢中資產階級用肉體，感情，情慾很明顯地反對禁慾的基督教的道德，這種道德是鼓吹人民在死後的永久的和光榮的生命的招牌之下將肉體僵硬，離開了一切人間的幸福。霍爾巴赫的道德的問題解決得不正確，因爲他主張人的“天性”是不變的，因爲道德的真理是由牠和人的自然的適應，那末簡直就有了永久的和不變的道德的規律。

但是霍爾巴赫又在自己的傾向中將道德放在唯物主義的立場上，這是正確的，雖然他沒有很圓滿的結果，這是因為他不懂得歷史的觀點。他主張道德的法則在任何時期和任何民族中都是不變而同樣的，實際上在這上面就走向唯心主義去了。但是霍爾巴赫在他的肯定中說宗教不但不是道德的基礎，並且宗教自己就是不道德的根源。霍爾巴赫說道德只能根據于唯物主義；但是他的唯物主義在這方面還是不充分的。

一般人深信基督教是合于人道的；牠要求對貧窮等等慈悲。霍爾巴赫光明正大地答覆這一點，與其有“人道的精神”，不如採用“防止貧窮的預先的方法。”當然霍爾巴赫沒有能將這個定義向前發展。並且如基督教所要求的對貧窮的慈悲，要是變為根本剷除貧窮不更正確些嗎？以後“根本剷除貧窮”的大路不是在“人道的精神”中找出來的，而是在社會本身的發展中，在無產階級的階級爭鬥中，牠的目的是用社會主義的社會來代替現在的資產階級的制度。霍爾巴赫沒有看到，事實上也不會看到基督教的慈悲只是在人剝削人的基礎上的制度的反映。霍爾巴赫自己就是資產階級的代表，倘若他能夠說防止貧窮的預先的方法，那末第一應當了解他所說的是和我們現在所說的問題不同第二資產階級

在十八世紀就至少可以負擔了封建的社會階級貧窮責任。

雖然霍爾巴赫很利害起來反對皇帝利用宗教“做他的人民加緊地壓在混迷中的御用的工具，”但是他完全出人意外地希望于聖明的皇帝出現的可能，這個聖明的皇帝要將人民從混迷中解放出來，用這個有用的“工具”開化人民，引導人民走向真理的大道。當然，這是純粹烏托邦，但是十八世紀的啓明學者和思想家都是很明顯地如此。他們不相信人民。霍爾巴赫甚至於深信“簡單的平民不許知道無神論的論調”。啓明學者是資產階級的理想領袖，都是鄙視人民為“蠢材”，人民是歡喜聽牧師的故事，因為自己的，“糊塗，淺薄，怠惰和愚蠢，”就歡迎牧師去。霍爾巴赫如此輕視人民，除了集中自己的希望于皇帝的聖明以外，別無所求，但是據我們所看到的，他也不見到確實地相信這個可能性。

人民沒有理智，盲目地被政權壓迫着。“蠢笨和奴隸使人們變為惡劣而不幸。只有科學，理智，自由纔能矯正他們，使他們稍微幸福一些。但是一切都能使他們混迷和使他們固執于錯誤之中。牧士欺騙他們，暴君虐待他們，要更利害地奴隸他們。暴政往往往是道德衰落和人民生活貧窮的真正的根源。”並且不將自己的眼光注意到自己的不幸的自然的和明顯的原因，而人民“因為自己的天性的不完全的缺陷，以

自己的不幸訴之于上帝。”人民的不幸是由于罪惡的機關，造謠的學說和主要的——缺乏啓明和智識。“人們的不幸只因為愚蠢；他們所以愚蠢只因為一切周圍的事物阻止他們開化；他們所以如此惡劣只因為他們的理智還沒有充分地發展”。只有揭示了真理以後，人們纔懂得自己的切身的利益和自己的不幸的實在的原因。

當然，霍爾巴赫在這樣的關係中去了解人民，必然要充滿了不信和懷疑。人民不會馬上就變為開通的。和他們的成見與迷信的爭鬥不是輕易的。霍爾巴赫沒有站在一般的認為人民還需要宗教的許多自由思想家的觀點之上。霍爾巴赫的答復是造謠永遠是有害的。因比他和其他的人不同，沒有想將真理在人民之前隱藏起來。但是這個人民從他們精神上的鐵鏈——宗教的迷信——之下解放的過程要求更長的時期和他們的成見的不斷的爭鬥。理智在人民之間統治是不能很快地來到，但是應當指明出來。所以人民教育的事業就是向他們的啓明走去。

我們以為實際上霍爾巴赫不相信“啓明的皇帝”能引導人民走向新的道路。在他看這是一個理論上的可能性。因此只有一條路：回轉到第三等級。這個等級應該實現理智的統治。但是霍爾巴赫有兩處是錯誤的：第一，確實有一部份資

產階級在革命的時期引用了唯物主義和無神論，但是“在另一天”革命之後“覺悟到”宗教的必要而離開自己不久以前引用的東西。第二是霍爾巴赫一切歸之于啓明運動這也是錯誤的。當然啓明運動是偉大的勢力。但是啓明運動本身就是由會社關係的發展的階段來決定的，牠沒有獨立的作用，並且牠的意義也是有限的。所重要的是宗教就是某種宇宙觀的形式，和任何的理想一樣都有某種實在性——就是迷信的也如此——只有將那些引起和培植宗教的情緒和觀念的相符合的條件消滅了以後，纔能消滅牠。所以我們說：啓明運動是好事，但是要改變了人們的觀念——所說的不是各個人，而是整個的階級，——一定要先改變了社會本身的事實。從這個事實的改變就會一道改變了人們的假設，觀念和理想。當然啓明運動是個偉大的勢力，也正因為牠和事實的改變相聯繫起來！當事實客觀上暴露出要改變的“趨勢”的時候，啓明運動也能夠給這個改變相當的影響。

只有在革命緊湊的時期資產階級纔能引用唯物主義和無神論，但是牠的本性不能拒絕了宗教。因此當然牠只要剛剛感覺到自己是一個統治階級的時候，牠就回到宗教中去，好像牠的前輩一樣，在宗教中看到適宜于奴隸“人民”的工具。但是現在的無產階級的解放的利益要求牠消滅了這個

奴隸自己的工具。我們已經指出自然神教論是資產階級的真正的宗教。無神論就是一切宗教的否定。因此無產階級和資產階級不同，牠要一般的階級的消滅，在宗教上牠應該負有一切宗教否定的使命。唯物主義，無神論和共產主義彼此不可分地聯繫着。這是應該承認的。一直到現在無產階級的政黨對於宗教的迷信還是很“忍耐地”和客氣地。只有共產主義的政黨站在新的道路之上，主張宗教是每個人的“私人的事”。至於在人民之間的無神論的宣傳，那末對宗教的感情的尊敬是毫不在乎的，也並不是污辱牠。老實說，迷信，愚蠢和成見都不是可尊敬的東西。剛剛相反，這種“尊敬”却好是極端地污辱了那些事實上尊敬的人們。在我們的現在的條件之下，無神論的宣傳是最為必要的東西。一切“尊敬”和“污辱”的論調只是證明那些說這種話人自己還沒有完全脫離了宗教的混迷。至于宣傳應當做得聰明一點，這是另外的一件事。精神的奴隸是和物質上相聯帶的，因此爭鬥要雙管齊下。

無神論是無產階級的解放爭鬥的最重要的要素。但是倘若我們站在無神論的立場上，那末不能因此就以爲無神論是彷彿成了獨立的，孤立的，特殊的宇宙觀。和宗教的迷信的爭鬥應該受無產階級的階級爭鬥所支配。只有在這個聯

繫之中這個爭鬥纔有好的成績。無神論必然產生于辯證法的唯物主義和近代的馬克思主義，因為馬克思主義就是科學的宇宙觀。科學和信仰相敵對。牠們彼此相反。宗教的迷信的整個兒和完全的消滅，無疑地應該是科學智識的向前發展的巨大的跳躍，因為宗教的信仰直接或間接影響于科學和哲學。舊的唯物主義和法國的啓明學者的無神論在當時是科學的；科學發展而生活日新月異。但是十八世紀的法國的無神論者的宗教的原則上的批評有許多地方還沒有陳舊，一直到現在還保持有牠自己的意義。我們完全同意于列賓，他對於指示出舊的無神論的著作也許是陳舊，不科學，淺薄有這樣的答辯：“沒有比這樣的學者的詭辯更壞的東西，牠們掩護了邪說或馬克思的完全不了解，”這樣的“高調”證明“我們的遲頓，無用和無能。”應該了解人民大眾不能僅僅沿了純粹的馬克思主義的教化的直線一下子就從黑暗中爬起來……勇敢的，活潑的，天才的，敏銳而公開地攻擊統治的牧師的十八世紀的舊的無神論的辯論家不斷地起來要將人民從宗教的睡夢中喚醒，比之於那些苦燥的，無興味的，不可解差不多不會引證的事實和馬克思主義的空談要高明一千倍；在我們文壇上充滿那些空談，並且牠們（無庸諱的）時常曲解了馬克思主義”。

拉薩爾的辯證法

I

在1925年4月11日舉行拉薩爾的生日百年紀念的機會中“到馬克主義的旗幟之下”雜誌的編輯登載了這位偉大的煽動家關於黑格爾的哲學的演講詞。這篇演講詞是拉薩爾1859年1月29日在柏林的哲學協會中講的，首先登載於該協會的1861年以後的“Der Gedanke”雜誌上面。

實行這篇演講詞的外部的動機就是勞森克朗茨(Rosen crants)的“Wissenschaft der logischen Idee”這本書，第一卷是在1858年出版的。勞森克朗茨自己認為是個黑格爾論者，但他在自己的書中企圖改造黑格爾的邏輯，因此在當時的正統的黑格爾的信徒之中引起了驚慌和不滿。雖然拉薩爾

的對於勞森克朗茨的書的批評在大體上是無條件地正確，但是他的動人的演講詞馬上曝露出他的宇宙觀的缺點。

拉薩爾的演講詞對於我們不僅有歷史上的意義，並且有相當的實際的意義。事實上，辯證法是最耐人推敲的時髦的問題。最近幾年來自然科學中的巨大的進步是辯證法的正確和真實的證明。但是說古話的自然研究家，對於這些事毫不關心，也不能變為一個自覺的辯證法家，固步自封在不動的辯證法和不動的唯物主義的立場之上。至於社會科學，從馬克思和恩格爾斯開始發明唯物主義的辯證法就將“社會學”推移到科學中去。唯物主義的唯一的辯證法的方法是應該將自然的學識和社會的學識合攏和連繫起來。

在相當的意義中能夠說唯物主義沒有辯證法就變為盲目的，而辯證法沒有唯物主義就變為空洞。這也就是說明所以偉大的唯心主義者同時又是偉大的辯證法家的黑格爾能夠有時走上了唯物主義的立場，因為他是用了具體的內容代替了“空洞”的辯證法。唯物主義沒有辯證法就變成有限的，單方面的，並且轉變為形而上學的唯物主義。但是辯證法沒有唯物主義就變為空洞。這個定義的真理的最明顯的例子就是拉薩爾自己，他一輩子都是一個唯心主義者。這是很明顯的事，拉薩爾和黑格爾一樣，有時在自己的著作或零碎

地方他改變了自己的一般的唯心主義的宇宙觀，反而不得不站在唯物主義的立場上，那末他所說的是極有價值的意見。可惜，拉薩爾接近于辯證法的唯物主義的機會是很少的

在我們的狂風暴雨的今天辯證法是很光榮的。當然這使我們歡樂不止。但是同時要預防可能的和事實上的過分的地方。辯證法沒有唯物主義可以變為空洞的。這是盧卡奇同志和他的同道者所應該堅決地記牢的。至少在理論上他們的地位是離開了馬克思主義，而接近于拉薩爾論。

此地還要說明到這一個情形。倘若一切現象不是欺騙我們的，那末在西歐的資產階級的思想中完成了從康德論到黑格爾論的一個轉變。要知道恩格爾斯在前世紀的七十年代中早已看到這個轉變。很明顯的，資產階級的思想的代表在黑格爾的宇宙觀中首先醉心于他的無邊際的唯心主義，他的系統，絕對的觀念，絕對的精神等等。黑格爾的方法本來是居于次要的地位，或是又帶上了神權的性質。無條件地資產階級的思想是不可能轉變到唯物主義這方面來的。剛剛相反，黑格爾的唯心主義做了反對唯物主義的辯證法和辯證法的唯物主義的慘酷爭鬪的工具。資產階級的理想的影响在一些小資產階級和無產階級的理想家的團體中在無產階級裏面產生了新的黑格爾的唯心主義，並且和新拉

薩爾論合併起來。在德國社會民主黨中向拉薩爾論的轉變差不多已成過去。只得留着政治上的拉薩爾論的哲學的基礎。但是拉薩爾自己早已形成這個基礎。這就是拉薩爾的唯心主義。這真是合于歷史的“氣數”，以前拉薩爾論者曾經投降于愛依森納赫派（德國的馬克思主義者，擁護1869年在愛依森納赫所開的國際大會的人們。主要的領袖是李卜克納西和貝貝爾，他們都是反對拉薩爾論的。譯者註。）現在“愛依森納赫派”投降于拉薩爾論者。修正主義和機會主義在許久的彷徨和徘徊以後將社會民主黨的大船又牽到拉薩爾論的懷裏去了。馬克思主義現在還是社會民主黨退却到新地位去的掩護。

II

拉薩爾批評勞森克朗茨的書是從正統的黑格爾唯心主義者的觀點出發的。他對於勞森克朗茨的非難完全是正當的。拉薩爾首先合理地指出勞森克朗茨的書中沒有辯證法，他的方法正如密赫納特（Michelet）所說，是敘說的方法。“事實上，——拉薩爾說，——勞森克朗茨所描寫的認識就是和自然研究家的種類和形態相同，不過是彼此綜錯起來。”但是拉薩爾自己的辯證法是和馬克思與恩格爾斯的辯證法不同，他是站在唯心主義的基礎之上的。他是正統的黑格爾論

者以觀念放在宇宙的基礎上，辯證法的方法的實質在認識的自動之中，在彼此的生長和“蛻化”之中。拉薩爾認為實在的宇宙是認識的運動的產物。因此他看作邏輯的概念不是由萬物的實在的關係中生出的抽象，而是獨立的實體。具體的物質只有“從新由邏輯的階段和規律的真理和生命去肯定和解釋。”這就是說“邏輯的階段和規律”就是認識的運動，放在實在的宇宙之前，宇宙只有從新用認識或觀念的真理來肯定。

當然黑格爾和勞森克朗茨之間相隔的距離是很大。拉薩爾完全很正確地，指黑格爾的辯證法的認識的運動是用“臆的邏輯的必要性”來完成的，同時在勞森克朗茨的書上這個認識的辯證的生長被其他的認識的主觀的和意志的對立代替了。

拉薩爾認為勞森克朗茨的最大的錯誤是他的離開了客觀的邏輯的概念的轉移，這個客觀的邏輯的概念有三個證實的形式——機械論，化學論和整個的行為。這個黑格爾的邏輯的主要部份的轉移，將客觀的邏輯轉變為主觀的。

黑格爾的邏輯的普遍性是因為牠不拘泥在主觀的意思的勢力範圍之中，並且他還有客觀的性質。在自己的發展中的認識“使自己成為對象”。根據他的學說講，認識不應該和

對象不同，相反，牠應該消滅這個不同而達到相同。黑格爾說，客觀是從自己的內部產生的，並且切合于實在認識的本質。認識征服了自己的主觀和外部，接近于客觀，使自已成爲客觀的對象。從此黑格爾就得了一個結論，觀念是認識和客觀的統一，認識在運動之中變爲物質，變爲客體，直接變爲自己的對象。認識所以能升躍到觀念的階段是因爲“客觀切合于自己的本來的認識。”在這樣的解釋之下黑格爾的邏輯採用了完全新的客觀的方式。客觀的概念使一部份的黑格爾的哲學有了實驗論的性質。

因此拉薩爾在黑格爾的邏輯之下反對勞森克朗茨是完全合法的。拉薩爾說勞森克朗茨的書裏的認識在自己的運動之中，不經過客觀走向觀念，缺乏客觀性。“因此勞森克朗茨的觀念以及牠的一切前進的階段都是形式的，只是主觀的定義，直接的外部的和不相關的東西，”拉薩爾就如此結束。他的觀念變爲形式的和主觀決定的性質，自身沒有直接的存在。勞森克朗茨自己完全離開了黑格爾而轉變爲康德的觀點。

但是倘若拉薩爾在他的勞森克朗茨的批評中是正確的，那末不能因此就以爲我們能夠或應當同意于他。拉薩爾在此地表顯自己是一個真正黑格爾論的唯心主義者。從黑格

爾的正確的認識的觀點來看，他是對的，但是從唯物主義的觀點來看他是不正確。事實上，他是主張直接的應該間接化，就是經過認識而成立。因為科學的智識是將直接的事實（客觀，實在）間接經過“認識”，因此直接的事實蛻化而從新成立於更高的階段之上。我們只有在理論上或用認識去捉摸事實和直接的東西。但是在這個情形之中要先知道直接的東西，事實，客觀，物質都是先認識，思想，觀念而存在的。認識是用科學去試驗事實的“武器”，但是這個事實存在於一切認識和一切間接的方法之前。

拉薩爾的唯心主義的觀點在他的關於歷史過程的討論中特殊地表示得明顯。他認為歷史不是別的，就是客觀的獨立存在的認識。在他的討論中最不能令人滿意的是他引用來證明自己的意見的那些歷史中的例子。要不要另外證明拉薩爾肯定從認識的運動中產生社會形式的破壞和改造是極不通的事？封建制度的崩壞和近代資產階級的關係的產生拉薩爾看作是認識的機械的作用。“或是現在一大的工業的國家中，例如英國，——他說，——工業的過程是在自身運動的勢力之下資本漸漸集中和積累，而小中等級却相反，漸漸消滅，墮落到赤貧的無產階級的程度，所有的只是自己的勞動力，——這也是機械的作用和認識的運動，也許可以由

此而發生現有社有形式的破壞和改造。’

從以下的引證中每個人都可以明白馬克思是如何地正確，當時他說黑格爾的一切是頭站在地上，一定要拋棄了神祕的面幕，使事實恢復了本來的面目。唯物史觀是拿到事實的真面目。而研究牠的自身的矛盾的運動，這種運動將走上現有的崩壞和新的社會的形式的產生，不需要神祕之中的認識或精神的獨立。拉薩爾要將歷史的過程打在黑格爾的邏輯的基礎上，用邏輯的機械輪，化學論和身體論的形式在認識的客觀的獨立存在之中建立起自己的歷史的哲學。“邏輯的化學論，——拉薩爾說——構成歷史的靈魂和產生牠的運動。”拉薩爾是歷史上的邏輯的化學論的代表，獲得了皇帝的認識。“皇帝的崇高的意義，——他說，——是他代表國家的善良意志的整個的和統一的認識，在階級的和人民社會的等級的優先權和特權之中反對耽于自己的私人利益中的人們。所以皇帝在他的內部的天性的勢力之下開始就仇恨地反對一切的特權。皇帝的認識是如此。”

我們在此地又看到拉薩爾的歷史事實的顛倒，關於國家的唯心主義的臆說，以為牠是善良意志的統一，以皇帝為代表的偶像，認為皇帝彷彿是仇恨地反對一切特權等等的原則。在這一切的討論的基礎上仍舊是一個內在的皇帝的

邏輯的認識。

拉薩爾是邏輯的身體論的代表，他認為法國革命中有幾個階級的人物是自由地不自覺地傾向于政變，要實現整個的的行動。

所有這些主張澈底地是唯心主義的，且並和歷史的事實相反。同時我們也看到拉薩爾放棄了自己的唯心論，往往走向革命的結論，那末一方面可以說即使唯心主義的辯證法也可見比之于形而上學的思惟的方法要高明百倍。由皇帝的認識出發，辯證法不得不揭破牠內部的矛盾而指示出牠在矛盾的內部的發展的勢力之下要走向本身的否定，轉變為自己直接相反的東西：皇帝——一變為共和國。但是，另一方面，不難看到認識的無名的自動和獨立存在，不是別的，是過渡到物質事實的自身發展的邏輯的認識去的神祕的言語和轉變的反映。黑格爾的唯心論和其他的唯心主義的理論不同之處是因為他沒有抹煞“客觀，”而要整個兒將牠搬到自己的系統中去，說客觀應當和認識合併成一個東西，和認識一樣地在自己的運動中重複着同樣的規律和階段，因為認識在客觀中解決，而客體本身就是認識的存在。

所以拉薩爾批評勞森克朗茨破壞了歷史是個科學，拋棄到“客觀”的範圍以外，這句話是正確的。但是拉薩爾自己

保持在唯心主義的地位之中，無論在歷史上或是在國家的認識上都是一樣，注意于歷史過程的真意義的認識的獨立的存在，而忽略了物質的，具體的事件——只是這個認識運動的反映或現象。

馬克思已經完全完成了這個歷史的使命，他證明“認識的運動”僅僅是事實的運動的反映，不是認識或意識去決定物質，而是物質決定了認識與意識。

馬克思與黑格爾

馬克思在他的“Zur Kritik etc.”的序文中說：“我爲了解決圍繞着我的懷疑所完成的第一步工作是黑格爾的法律的哲學的批評的審查；這個工作的概論發表在1844年巴黎出版的 Deutsch-Fran zösische Jahrbücher 上面。我的研究使我得出以下的結論：國家的法律的關係和政治的形式不能用牠們自身或用所謂人類的精神的一般的發展來解釋；相反，牠們的根源在生活的物質的相互關係之中，黑格爾跟了十八世紀的英國人和法國人腳跡走着，叫牠們是個公民社會，而這個社會的分析要到政治經濟之中去尋找。”

恩格爾斯關於上面所說的馬克思的著作，在他的登載

于1859年的倫敦的報紙“Das Volk”的文章中指示出這樣的環境，“從黑格爾死後馬上有了企圖從科學的本身的內部關係之中發展出另外一種科學。”當馬克思從事於資產階級的社會的研究的時候，當前的就是方法的問題。當時在科學中的狀況是這樣的，一方面形而上學的思維的方法統治着，用了這種方法就好像“平凡的資產階級的理智的龍鍾的瘦馬站在溝渠之前踟躕躑躅，將物體和現象分開，將原因和結果斷絕聯繫”……但是，另外一方面有了完全抽象的，“投機的”形式的黑格爾的辯證法。很明顯的，只能夠用黑格爾的辯證法做出發點。“反對這個方法，——恩格爾斯說，——從來沒有嚴重的論駁，因此沒有否定了牠；沒有一個偉大的辯證法的敵人能夠在牠的建築的城堡中打出一個窟窿。因為黑格爾的學派沒有能引用牠，所以就被人忘記。因此首先要用有系統地批評黑格爾派的方法。黑格爾的思維的方法比較其他的哲學家的思維的方法高明的地方是因為牠根據於廣大的歷史的豐富的滋料做了黑格爾思維的方法的基礎。在黑格爾的書中“思想的過程往往是和歷史的過程並行展開，而歷史的過程應該做了思想的過程的證明。”“黑格爾——恩格爾斯又說——是企圖在歷史過程的發展中證明內部的關係的第一個人。並且現在他的歷史的哲學的思想還能使我

們驚奇不止，現在這個作品的基本概念的高深還能引起人的驚訝，尤其是將黑格爾和他的後起的人們或是他死後的對於歷史的一般的思維的那些人比較起來，還是令人佩服……這個時代所造成的歷史的認識是牠的新的，唯物主義的認識的直接的前提，並且已經根據了邏輯的方法的支點。

唯物主義的辯證法放在馬克思的政治經濟和唯物史觀的基礎上面。每個馬克思主義者都知道馬克思借用了黑格爾在辯證法中的發明，將辯證法脫離了唯心主義的軀殼。但是不見得每個馬克思主義者都知道黑格爾的社會哲學（他的社會的和歷史過程的學說）也是馬克思的唯物史觀和社會，國家的專門的基本的研究的出發點。

在以下的幾頁中我們預備最低限度來分析黑格爾的社會哲學的基本的概念，纔能明白黑格爾怎樣地在科學的肯定的和具體的部門的研究中利用了辯證法的方法，以及他所得到的結果。

我們深相不僅僅黑格爾的方法，並且還有他在社會科學中研究的肯定的和方法一定要連聯的結果都是對於馬克思有相當的作用。有一位著作家說，馬克思的“資本論”就是黑格爾的“法律的哲學”的否定。無疑義地是如此。馬克思在“資本論”中所得的結論很明顯地和黑格爾的結論相

反；但是馬克思對於黑格爾的“法律哲學”的批評審查，是因為“德國的法律的和國家的哲學——站在公開的新世代的水平線之上的唯一的德國的歷史，——馬克思在1844年寫的。——我們——事實的哲學的時代的人物，不是牠的歷史上的時代的人物。德國的哲學——德國歷史的唯心的遺物。”只有革命纔能提高了德國的地位。“不僅僅達到先進民族的公開的水平線，並且達到這些民族最近將來要到的人類的高峯。”德國的革命先在哲學家的腦筋中開始。但是將要革命成爲可能的，僅僅在哲學家的腦筋中是不夠的，並且要在實際上，由哲學轉變爲事實，一定要哲學在無產階級中找出了自己的物質上的武器，和無產階級在哲學中找出自己的武器一樣。

所以別的民族已經實行了這樣的政治，而德國人纔去思想牠，當然一直到現在德國只能有投機的法律的哲學，馬克思說，根據了這個哲學看起來，新的國家的事實遠在“來生的世界中”或是“德國歷史爲唯心的遺物”。馬克思的當前的任務“將要來生的世界”變爲事實，歷史的“唯心的遺物”變爲牠的實在的繼續。在這樣的條件之下，投機的法律的哲學所提出來的任務，只有革命的實際的手段纔能解決。馬克思一向是不贊成黑格爾的社會的哲學。在他動手社會

的專門學說的研究的時候，他首先要批評黑格爾的社會哲學。因為“德國的國家——法律的哲學的批評”經過了黑格爾可以得出最有意義的公式。

I

在從事黑格爾的社會哲學的基本觀念的分析之前，一定要詳細地說到這位思想家的方法，黑格爾就用了這種方法去研究社會和國家的本性的。我們知道康德在方法的使用上是站在抽象的形式論之上的。古典派的德國的唯心論在開始的時候的任務就是新的科學的方法的發明。和舊的合理論的形而上學對立起來。雖然康德在這個上面有了相當的功績，但是在整個上他沒有能征服了形而上學的方法。他的研究是一個新的——超越的——邏輯的創立的企圖。和康德所引為不滿的舊的形式的邏輯大相庭逕。但是，我們已經說過，康德在一般上是保守在抽象形式論的立場上的。康德學說的基本的錯誤——他的二元論。內在的物代替了現象，形式——內容，個人——社會，理想——事實，概念上的命令——感覺上的嗜好等等。

黑格爾是一個很明顯的反對康德的經常的觀點以及他的一般的二元論的人。康德將抽象的事實例如法律，道德等

等脫離了社會生活的具體的統一而獨立。黑格爾的方法將抽象的定義歸納於具體的統一。黑格爾認為辯證法是認識的運動的原則。因此他將辯證法分為兩類：肯定的和否定的。否定的辯證法破壞事物和認識，採用的方法是一般的各個事物的獨立和相反的界限的劃分。肯定的或更高認識的辯證法所認識的界限不僅僅是固定的和相反的，還有從自身產生的肯定的內容和結果，因此牠就是前進的發展和內在的運動。

這個辯證法不是客觀的思維的外部的運動，而是內容的本身的精神，自動地生長了自己的枝葉和果實。思維是一種主觀，觀念發展是牠的理智的本身的行為，從牠自己方面是沒有多出什麼來。所以很合理地去觀察對象不是理智從外部對於這個對象的影響和改造；就是說對象本身是合理的…，科學的任務只是承認這個萬物的理智的獨立的工作（見恩格爾斯著的*Gaundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig, 1911年的, § 31,）黑格爾就由此分為較低的和較高的辯證法。較低的辯證法只有破壞的形質。牠將認識或對象解剖為相反的事實或界限。較高的辯證法從自身產生出肯定的內容而構成本身的發展。

黑格爾在感覺和理解之間決定了一個區別。感覺或直

接的觀念所攝取的宇宙是一致的。理解本身是抽象的性質。因此理解和直接的觀念相反，牠所攝取的對象是抽象的和現有的不同的狀態。沒有理解就茫無邊際。“第一，要認識對象一定要歷數牠的不同。從這個觀點去觀察自然將萬物分為千萬種不同的界限，物體，力量，種類等等。所以有效的思想就是理解，牠受統一的或萬物的自身的簡單的關係所支配。”見黑格爾著的“Encyclopadie,” § 80.) 黑格爾註明白在實際上也不能沒有理解。“要做得有進展，一定要有特性，人的特性就是人的理解。牠給自己以一定的目的。堅決地去向目的進行。如歌德所說，人要完成偉大的事，他就應當能夠節制自己。”

直接的觀念雖然所認識的宇宙是整個的，就因為這一點他是混亂的和“暗昧的猶豫不定”。正因為她是整個，無限的不同，宇宙在直接的觀念的程度中就變為盲目的事實。理解對於這個直接的具體性所構成的事實加以一定的計劃，變為間接化的具體的東西。最初是不固定的具體性。暗昧的，灰色的事實，一切都匯聚成一致的和不分的一致。理解給了這個最初的一致之中分別出各個相似的物體。從中組成類別，——總之，分析牠們。理解的行為——科學也是從中開始的——是將混合的拆開，根據相似的和不相同的標

準將物與現象分出許多類別。但是這樣的拆開和分配帶有抽象的性質。因為具體的同一分散在各個部份之中。並且理解也包含有破壞的性質。但是“理解的固定是終止的，走到極端就過渡到自己的相反的方面去。”辯證法的意義就在這個上面。辯證法的第一個結果或階段是否定。“辯證法的真正的意義，——黑爾格說，——是固定的理解和一切最終的和一般的萬物的原來的和真理的天性。反應（思維）跨過這些不同的界限，將牠們彼此聯合起來，就是將他們推移在相互的關係之中；但他又從新將他們分開，使他們在個別之中有絕對的價值。真正的辯證法則相反，他是在由一個界限到別的界限的內部的和行進的過渡之中，在這個裏面顯露出理解的界限是片面的和有限的，就包含了本身的否定。一切最終的事物的特性在他蛻化了自身。所以，辯證法是運動的科學中的活的精神；就是這個原則將必要性和內部的關係裝在科學的內容之中；他的向上的精神不是外部的，而是最終的事物上的事實的形態。”（見黑格爾的“Encyclopädie,” § 81）

在這一段的第一個“增註”之中還有以下的極重要解釋。“認識辯證法的真正的意義是很重要的，——黑格爾說。——牠是一切運動的，一切生命和事實世界的行為的原

則。辯證法確實是科學發展的唯一的**精神**。平常我們跨到理解的抽象的界限之外而出之於謙讓，俗話說：生活並且給別人生活，在這個基礎上面我們允許了一個定義還有一個牠的相反的東西。事實上，一切最終的事物不僅僅在外部無所限制，並且牠的原來的天性是蛻化而轉變到自已的相反的事物上去。例如我們說人是死了而將死歸之于外部的條件的影響，就是承認人有兩個性格：生和死，但是生的本身就帶了死的果實同來，並且一般上，一切的最終的事物都是自相矛盾而終於崩壞。”

黑格爾根據於經驗，說明辯證法的本性的證實。“圍繞着我們的一切東西都可以做辯證法的例子。我們知道一切最終的事物都改變和崩壞；牠的改變和崩壞不是別的，就是牠的辯證法；牠在本身之中包含着別的事物，以後超出了自已的直接存在的範圍而改變……我們說一切的萬物或是一切最終的事物命運註定要死亡，並且這就是辯證法，猶如一般的不可侵犯的威權，一切應當在牠之前低頭，不管牠怎樣獨立和堅固。”（見黑格爾的“百科全書”135—136頁。）以下黑格爾又引用了一個例子證明辯證法是適用於“自然的和精神的世界的一切範圍和形式”。所以辯證法是一切運動的，一切生命和事實世界的行為的原則。並且辯證法構成了

一切科學發展的精神；牠是一切最終事物的改變和崩壞，最後，辯證法是一切最終事物的死亡和崩壞。但是我們講辯證法的時候，我們已經走進了理智的範圍。我們已經看到理解是否定辯證法的。牠決定了固定的界限，限定牠們於抽象和分離之中。但是這些理解的界限是停止的形式和被理智所溶化的事物。理智要合於辯證法，牠同時是否定的又是肯定的。這是崩壞和恢復的原則。所以辯證法不僅僅是一切最終事物的崩壞和死亡，並且牠也是運動和生命的原則。“辯證法的結果是否定；但是這個否定同時又是肯定，因牠包含了牠過去的，並且不離開牠而存在。這兩個相反的界限的單體已經構成了第三個意思的階段，正因為是臨時的或是牠的肯定的理智的階段。”

理智構成了認識的較高的階段。牠不否定認識的較低的形式的作用和意義——感覺和理解，而推轉牠們於科學的認識的運動和階段之中。從黑格爾的觀點來看，真理本身不是任何最後的和永久不變的東西。牠是思想的運動和發展的結果。理智是向直接的具體的事實的回轉，事實是原則，出發點經過了理解的抽象走向一切不同的限界的具體的，間接化的，複雜的認識。這是離開了最初的具體的統一的運動，是經過特殊的各個種類的區別的不可分的運動，理

解還要使之歸於具體的，在這個裏面充滿了各種不同的組成有機的單體的內容。黑格爾根據這個意思，說“結果自身包含了開始，而開始的運動積蓄了他的新的固定的事物。”這個“運動向前決定了自己由簡單的固定的事物開始，以後越過越複雜和具體……在將來的界限的某一個階段之中從新運動起牠以前的一切的內容，經過自己的辯證的道路向前走，不但沒有任何喪失或遺落，並且將一切改造後的事物同載而來，蔗捲囊括一切併在自身一道。”（見黑格爾著的“邏輯的科學”第二卷第210——211頁）。也許真理就是結果，牠只存在於牠所揭破的一切的階段的關係之中，就是真理和向真理去的道路合併為個體。

當然認識是完成於由抽象達到具體的過程之中。從形式的觀點來看，一定要分開為邏輯的三方面；1)抽象的或理解的，2)辯證法的或否定的理智的，3)投機的或證實的理智的。但是最初是直接是什麼？直接的具體是什麼？或是換句話說，原則是什麼？很明顯的，原則就是接直的。因為原則是直接的，所以牠是一種現成的或“事前找到的”東西。倘若根據了這個觀點，那末牠就是說或是應該說出發點是經驗和現成的事實。應當很科學地去思維牠，改造牠。

事實上黑格爾在許多地方都說“具體的整個形成了原

則”。牠是這樣的，“自身有向前的運動和發展的原則”，“整個的內部可分為具體的東西；但是因為最初的直接性牠的不同的開始也是有分別的。但是直接的東西自身是個共同的結合，是個主體，也是這些不同的統一的東西。反應是前進運動的第一個階段，是區別(Differenz)的出發，是一般的斷定和決定。本質是絕對的方法尋找出和認識出的共同的內部一般的界限。理解的最終的認識也是從新從具體的外部開始的，牠已經在抽象的方法之下離開了這個一般的共同。至於絕對的方法（就是辯證法的方法。寶堡陵註則相反，所做的不是外部的反應，而是從自己的對象上取下固定的東西，因為這個方法自身就是牠的內部的原則和精神。”見黑格爾的“邏輯的科學”第二卷202頁）辯證法的方法比較反應的高明的地方在牠的客觀性上面，因為牠觀察萬物的本質，“認識牠們的內部。”

但是黑格爾的“事前找到的”或“直接的”不是感覺上的直接，而是思維上的直接。“認識就是領悟的思維，因此牠的原則也只是思維的要素，是一種簡單的和一般的東西。”這樣的直接是內在的抽象的事物。黑格爾說，除掉“具體的整個”以外我們得到內在的無心的事物，就是抽象的事物，具體的整個的思維的界限。認識的運動完成於由絕對的達到

具體的過程中，就是在由簡單的和一般的達到具體的統一，達到充實的事物之中。

辯證法是這個具體的統一的改造，經過最初整個的崩裂的結果中得出來的相對的事物的合併。辯證法不僅僅有否定的結果，並且也有肯定的結果。辯證法的否定的作用表顯在理解工作的結果所得堅固的正和反的自身的崩壞之中，在牠彼此相互的轉變到相對立的方面去的過渡之中。肯定的作用是在新基礎上的相對立的界限的統一的改造。否定自身猶如蛻化了自己的矛盾，是再造。這個同時是崩壞和產生，死亡和生長，生和死。

II

我們知道黑格爾創立了認識的三個階段，這三個階段都是我要去認識真正的事實所同時必要的，但是最高的階段是理智，牠利用直覺和理解，在思想中再造起和牠在客觀存在那樣的事實。每一個認識和意識的階段都和某幾個哲學的傾向相關，牠們要從自己的有限的和單方面的觀點去網羅一切的事實。教條論，經驗論和批評論構成了辯證法的方法準備的歷史的階段，辯證法的方法征服了牠們這些單方面的理論。康德以前的教條論的玄學都是對象上的理解

的直覺。“舊的玄學都是由無意識的信念之上出發，思想所認識的對象內在的物，萬物真正本質只現露在思維之中。人的性情和精神是改變的，泊老特就隨便地做了一個結論說觀察萬物的直接所表示的情形是不夠的，要在體的具體中去認識牠”。很明顯的根據於性情和精神的現象的不斷的流動性和改變性的直接的認識是極不充分而有限制的。萬物在變動的狀態之中，而舊的玄學要用有限制的固定的思想去捉摸着牠們。理解的思維當然也是有限制的。理智的思維——無窮盡的。理智的思維所以和理解的思維不同的地方是牠決定和限制了自己的對象以後，他就拋棄了這些限制和決定。理解所需要的儘是最終的和固定的界限，將牠們當作最後的事物。舊的教條論的玄學沒有超出理解的範圍以外。“我們所說的最終的事物是一切有結局的事物中止於一點之上，而由此連接到自己的相反的東西，有限制的。最終的事物是順次地接連于自己的另外的事物，另外的事物就是牠的否定，牠的界限”。（見黑格爾的“百科全書”§ 29。）舊的玄學的思維是自已決定自己，離開了經驗。加之於萬物之上的思想就是怎樣的。黑格爾完全正確地說，教條論的玄學捉摸對象，思維牠，是“皮相的”，因為對象和界限都是意識中早已預備好的東西，以後就由此搬到對象的身上去。“但是

對象，——黑格爾說，——當牠現示出自己的界限的時候，只能從牠的真體去認識牠，而不是在上面所說的斷定的形式中由外部去認識牠。”黑格爾時常看到對象自身所現露出的自己的界限，但是對象的界限或關係，實際上不會消滅的，因為每一個對象都是真正無窮盡的，牠和整個萬物的結合相關，所以牠走進了無窮盡的關係之中。不妨說每一個對象都是整個，牠自身就是許多物的結合，綜合牠們的行為，包括了一切。每個事物都將整個宇宙和無窮反映在自身上，走進了宇宙的系統之中，成了一個牠的必要的一切鏈環。個別觀察的鏈環是抽象的，只有從整個的長鏈的原意之中纔能了解牠，認識牠。

也許舊的玄學也討論到無窮盡的對象，但是牠是從有窮盡的界限的觀點上出發的。黑格爾說，這就是在理智的對象的研究中理解所不能解釋的。“一切的真體——自己的內容是無窮盡的，不能切斷牠，不能用有窮盡的界限去認識牠。”

從有窮盡的，抽象的，單方面的理解的界限出發的玄學就是教條論，因為牠在兩個對立的定義或肯定之中承認一個是必要的真正的，別一個——必要的假造的。教條論（或武斷論）從兩個對立的定義之中只承認一個；例如宇宙是

有窮盡的，又是無窮盡的，彼此都是必要的。真正的出世的思想不僅僅有單方面的定義，並且是不徹底的；他是整個和那些教條論在各別之中所承認的有窮盡的和真正的定義合在一道。”理智就是辯證法的思維，牠調和了理解所承認的不聯合的和合併的對立的界限。從黑格爾的觀點來看，任何的認識都是具體的。對象也是這樣。無論認識或對象都一定要是兩個相對立的統一。

舊的玄學的缺點更因為牠根據于形式的邏輯，就是根據抽象的一致原則。這個結論很自然地從以上的有窮盡的界限的抽象的承認和具體的否認之中產生出來，這個具體就是兩個相對立的統一。黑格爾將充實的一致代替了抽象的一致，充實的一致就是合併了相對立的界限的具體的一致。一致的原則是思維的第一個規律，在文字上的證實的表示中 $A = A$ ，黑格爾說，只是空洞的一個意思兩個字的表示。這個第一個規律缺乏任何的內容，一致的原則只包含了形式上的，抽象的，因此而不完全的真理。經驗包含不同的統一的一致，並且也是那種抽象的一致的肯定的直接的反駁，證明牠不是真理，因為在每個經驗之中出現了完全相反的東西，所以只有在各個不同的聯接中纔有一致。”（見黑格爾的“邏輯的科學”。）

一致沒有各個不同變為僅有的抽象的形式，等于離開具體的由各個和分離之中得來的定義一樣。一致，不同和統一構成了整個的三個要素。一致只有在各個不同的統一中纔能證實。而不同彼此相關構成統一。由此不同纔能成為不同。形式的邏輯看作統一是沒有分別的一致或是抽象的相等：樹就是樹，桌子就是桌子，植物就是植物。但是每一個人都明白這樣的定義是毫無內容的。“在這個真理的最近的觀察中引人頭昏的是這個原則：植物是……做下事前的準備纔去說話，決定出將來的定義。但是說來說去只是相同的，所得是相反的，結果是空洞”。這個抽象的和具體的或充實的一致的區別有重大的意義。黑格爾對於一切的思維和研究的舊的方法給以澈底的批評。他以驚人的天才揭破一切以前的科學的方法的基本的原則和缺點，因此黑格爾知道任何的哲學的宇宙觀的真正的活的精神就是方法。他在舊的康德的哲學中看到兩個方法：合理論的或玄學的和經驗論的。以下我們就可以看到這個經驗論的方法也歸結到玄學上去。這些方法應該表示出“思想對於客觀的真理的關係”就是對於事實的關係。黑格爾詳細研究的第一種關係——教條論的形而上學的。形而上學的方法是根據於抽象的一致的原則的認識。抽象地離開了對象中的不同以後，我

們自己就可以得到對象的抽象的一致。我們已經說過，具體的一致是對象自身和牠自己的不同的統一；這是充實的一致，就是將一切的整個的不同包括在統一之中。“不同，——黑格爾說——是整個，同時又有自己的本身的原素，猶如一致是整個又有自己的原素一樣”。（見黑格爾的“邏輯的科學”，21頁。）

但是玄學以及經驗的科學都根據于理解；理解承認整個的——不同的——抽象的原素是獨立的定義。雖然牠承認這些不同的關係，但是牠只是在外表將牠們連繫起來——機械式將牠——排列起來，而沒有將牠們合併于統一之中。形式的邏輯根據于思維的第一個規律——一致的規律，——將具體的整個變為無生氣的屍體。這個規律是要我們在對象之中抹煞一切的不同。但是這樣的抽象的結果我們所得的是空洞的形式，拋棄了活的整個。這個空洞的形式或萬物的形式的統一構成了不同的否定。但是沒有不同的地方就沒有內容。但是形式的沒有內容是不能存在的。倘若是如此，倘若事實上一致的形式的規律是真理，倘若我們只應該受牠的指導，那末“思維——黑格爾正確地說，——是最無用和最苦燥無味的事情。”另外一個的思維的形式的規律也是如此。牠們是理解的抽象的規律。倘若根據了一致的

規律： $A \equiv A$ ，那末“就是這個繼續的形式就要和牠矛盾，因為繼續結合起主體和客體間的不同，這個繼續的結果和牠的形式所要求的相反。但是首先牠要被別的所謂思想的規律所否定，這種規律完全和牠相反。

倘若有人說這個規律不能證明，但是任何的意識所思維的都和這個規律相符合，而毫無衝突，因為經驗證實了牠，那末應該說這種派別的假經驗和一般的經驗相反，因為沒有一個人所說的，所假設的或所思維的是符合於這個規律，也沒有一個事物的存在像牠那樣的。根據於這個假規律的說明，例如行星就是行星，磁氣就是磁氣，精神就是精神，所承認的儘是不可解的東西。這就是一般經驗所證明的，承認了這樣的規律的學派和牠盡力鼓吹的邏輯早已失却了穩堅的思想的信仰——和理智一樣”（見黑格爾的“Encyclopaedie,” Læsson—Ausgabe, 2' Aufl., 130頁。）

形式的邏輯看作思維的規律是在各個不同中獨立的：統一離開了不同，反過來不同的分開為單個的，而單個的走向不同。形式的邏輯的抽象的規律一方面證實了沒有分別的一致，空濶的形式： A 就 A 。另一方面矛盾的規律在 A -non est non- A 的公式中證明了不同的萬物。說化的第三個規律因此又說： A 等於 B ，或是等於 non- B 。此地證實了事物的

絕對的相反。第一個公式的相同變為第二個公式中的不相同，而不同又轉變為第三個公式的相反。所以在這些規律中所表示的或是絕對的一致，或是絕對的不同，或是抽象的相反。

但是在這三個規律之間有內部的關係。他們只僅僅構成了統一的整個的三個不同的抽象的要素。一致的認識只在不同的關係中纔有意義。不同是一致的必要的界限。所以只能這樣地比較，不同的同時就是一致的。不同 (Verschiedenheit) 只是外部的分別 (Unterschied)。萬物在宇宙中都是不同的。棍棒不是人 (雖然人有時回想到棍棒)。沒有兩樣事物是相同的。不同還變為相反。“在相反中完成了某種反應，差別”。黑格爾要說，倘若不同帶了外表的和直接的性質，那末相反也就是不同，但是不同是內部的和固定的。必要的，而不是偶然的。例如資產階級和無產階級構成不同的社會階級，但是無產階級和農民也是不同的社會階級。確實，完全沒有說牠們是利益相反的意義的相反的階級，當不同是關於實質的時候 (就是倘若這個不同是“本質的”，那末不同就變為相反。相反是一致和不同的統一；牠的原素在同一的一致中不同；牠們在這個意義中相反的” “邏輯” 第一部第二卷)。

萬物彼此都是分開的，冷淡和無關係的。棍棒對於人是“冷淡的”，也許牠有時要很痛地打人。“但是我們不能因此就在牠們的不同中去捉摸萬物。我們要比較牠們，得出類似的和非類似的界限。最終的科學大部份都是這些界限的配置。現在我們說到科學的研究的時候，那末一般都認為是觀察對象自身的比較中的方法”。黑格爾承認用這個方法已經獲得許多重要的結果。但是那些主張比較的方法能應用於一切的學問的部門中的人們是錯誤了。由比較的方法所獲得的結果確實是必要的，但是是真正科學智識的較低的或準備的階段。比較的方法的任務將不同的區別引到一致。但是對於萬物的抽象的一致不能忘却牠們的不同。

不是任何的不同都走向相反；但是任何的相反的本身都包含有不同的要素。不同有外部的和內部的或實質的。至於外部的不同我們已經說過。內部的或固定的不同是從一致的本身中所現露出來的東西。統一分離出隱藏在牠本身的不同。沒有這些不同，具體的統一是不能存在的。“相反是一致和不同的統一”。不同在同一的關係中又是相反。所以許多的固定的事物的實質都是一致的，牠們彼此相反而構成所謂極端的邊際。另一方面，相反彼此相關於統一或一致之中。形式的邏輯的定義說在兩個相反之間沒有第三個中

間物，說在兩個相反的客體中只有一個是共同適合的，——這是不正確的。“普通以為正和反是絕對不同的”。但是在事實上牠們構成同一的不同的認識。正和反彼此相影響而存在於彼此的關係之中。也許牠們是彼此相聯繫的。辯證法的目的是揭破萬物的內部的關係，並且“認識萬物的必要性，例如每一個事物都是自己的另外的事物的相反。例如不應該以為有組織的自然和無組織的自然的一種另外的事物：牠也是牠的必要的一種事物。二者都在必要的關係之中，其中的每一個只有抹殺了別的纔能存在，並且由此牠相連聯起來”。

資產階級和無產階級——相反的社會階級。但是不能因此以為彼此“漠不關心”；剛剛相反。每一個都看到自己的仇敵是自己的另外的，就是自己的必要的相反。牠們彼此不能缺一而生存，所以彼此相關。每一個都影響別一個，只有別一個生存牠纔能生存。每一個階級在另一個上面看到自己的相反，自己的別一個，這是黑格爾所說的。每一個極端都同時是正的又是反的。所以為正因為同時為反，而反——正。正的方面的每一個極端是因為牠構成了整個的必要限界。但是牠又是反的方面的，因為牠和別的極端自己的敵人相反。

相反前進而為矛盾，牠在宇宙的發展和智識的過程中構成一個新的階段。萬物不斷地變動，因此相反的界限帶有矛盾的性質。“例外的第三的開始，——黑格爾說，——這個開始是屬於抽象的理解，由此而代替了別一個：“一切自身都包含有矛盾”。在事實上，無論在天上，無論在地下，無論在自然的世界或是在精神的世界上都沒有任何的事物能避免了這些理解的抽象的界限。所有包含了具體的本性的事物必然自身包含有不同和相反。萬物的最終性就是牠們的直接的實體不適合于牠們自身的實質。例如在酸類的無機的本性中自身有 basis (基)，就是牠因為在自已的相反的關係之中纔能存在。而這個酸類不能自安于自已的相反之中，而要將自身所有的內容建立起自己。是矛盾一般地使宇宙運動，要說矛盾是不可思議的，也太滑稽了。但是確實萬物不停留於矛盾之中，在必要的時候破壞了牠”（見，“Encyclopädie,”120頁註解。）

相反自身包含有矛盾，是隱藏的必要性。矛盾就是相反的行爲的表現，只有此地的隱藏的敵對是“衝突的形式”。矛盾解決于相反的爭鬥，在爭鬥之中無組織的和有組織的原素都同時行動。只有在矛盾的力量和舊的否定的方法之中新的形式纔能產生和發展。

現在不能很詳細地去研究“矛盾”的實質，我們不妨再從黑格爾那裏引證，這個引證能很好地解釋這個問題的意義。“有人感覺到，——他說，——對於宇宙要謙和，以為矛盾是宇宙的污辱，應當以理智和精神的實質放在宇宙之上。不妨同意說精神在現象的世界的矛盾之中，牠是主觀的思想，感覺和理解。但是倘若將世界的實質和精神的實質對立起來，那末對於那種嚴重地相信不是世界的實質，而是思想，和理智的實質含有矛盾的善意不能不有所驚奇。”（見“百科全書，§ 48。）

發展的不同就是相反；發展的相反就是矛盾。相反的事物都是一致的，因為只有在單方面的認識中纔能應用相反的認識。光明和黑暗一致的，都是光的類別。矛盾就是自己和自身的不同。相反的兩方面的每一個都需要有另外的一個和要求牠的實體，這是貢費惜爾（K. Fisher）所說的。但是同時每一方面都是別一方面的否定，而要求別一方面的消滅。所以，每一方面都是需要和否定別一方面，對於牠是肯定的，又是否定的，因此自身就是肯定的，又是否定的，就是要自己的原來的存在和不存在，或是換句話說，構成了整個的相反，就是自身是相反的。在這個相反的自身中就建立了矛盾的實質，所以貢費惜爾所推論的很正確。矛盾的本性用

以後的矛盾的解決的性質來解釋。每一個獨立的相反，拋棄了自身，將自己渡過到另外的上面而根本毀滅了自身。每一個最終的事物自身都是矛盾的，轉變的，並且應該轉變到自已的基礎之上，轉變到某種更高的階段中去。“思維的理智，——黑格爾說，——將各個的不明顯的不同和簡單的多種的假說蜕化轉變到實在的不同與相反。只有用這方法各別的和尖銳的變為矛盾，矛盾就是自動和生命內部的脈搏的跳動”(“邏輯。”)對於萬物的情感上的謙和只是想使牠們不發生矛盾。形式的邏輯將矛盾從生命和事實中搬到理解上去。但是矛盾並不因此而中止牠的存在，仍舊存在于真正的事實之中。他們要忘却了歷史上的矛盾是由慘酷的爭鬥來解決的。等到一切的必要的發展的階級——從簡單的一致，經過不同和相反而到最後的矛盾——都一一經過，那末“矛盾的解決”的時代就來了。

III

辯證法的意義就是和認識論相反的方法學，是馬克主義的創造者以及牠的比較偉大的學者們所完成的。修正主義的“作用”開始就是辯證法的方法的批評和回到康德的要求。但是我們的革命的時代要求我們實際的謹細的研究和握有辯證法，辯證法是科學的認識的方法，同時又是革

命的行動的方法。辯證法已經由黑格爾征服了康德的宗教哲學的玄學。但是辯證仍舊是難于了解——不僅僅資產階級，並且還有一部份“無產階級的人”也是如此。認識論已經完成了相當的歷史的任務。牠的使命是“壓制”人的思想，牠主張虛無的事物的認識的可能。認識論和舊的玄學引起了爭鬥，舊的玄學有自已的現成的應用于客體的上帝或靈魂等等的對象。哲學的或教條玄學的任務是引用接近于準備好的和現成的內容的自然的哲學。玄學的真正內容經不得批評。例如上帝的存在，承認為的確的事實，而未曾懷疑過一次。智識的形式由別的，“奇怪的”科學範圍中所引來的內容來決定，因為內容被社會的關係支配和約束于一定的社會制度之中。可以說，一直到現在這個社會的制度還站得穩，那末玄學所寄托的基礎也還沒有搖動。

哲學的內容也被宗教所支配；很可以說教條的玄學構成了宗教的一部份。宗教是舊的社會制度的基本的觀念。哲學和宗教所不同的不是牠的對象和內容，而僅僅是形式，在這些形式之下彼此所觀察的是同一的對象。黑格爾對於那些引起認識論的玄學的改變的必要性的歷史的條件有很好的估計。“最初，——他說，——開始除却惡毒的成見的思維，直接而坦白地思維。思維到上帝，自然和國家，深信只有

經過思維的方法纔能認識真理，而不是感想的，偶然的假設和意見的方法。但是很快地發現思想是埋在最高的生活的利益之下，妨害了自己的積極的存在。國家的機關犧牲了思想，思想和宗教起來爭鬥，和堅決認為啓示的宗教的臆說相爭鬥，在許多理性上搖動了舊的信仰。希臘的哲學家也做了以前的宗教的反對者，否定牠的臆說。宗教和國家是彼此密切相關，哲學家因為要推翻宗教和國家受了放逐和死刑。”

思想在事實上表示了自己的意義和重大的影響。“因此注意到思想的偉大的力量，精細地研究牠的內容，要追究牠領悟的很多而不能完成牠的計畫的原因；有些人說牠不了解上帝，自然和精神，一般上牠不知道真理，而只要推翻國家和宗教。因此要求思想證明自己的結果，在現在的哲學家的主要旨趣是思想和智力的本質的研究。”因為宗教和國家彼此親密相關，宗教是“觀念”的內容和國家的統治階級的利益的反映，壓迫思想，要使牠成了固定的對象和固定方向的研究。在社會生活的發展的過程中“思想埋在最高的生活的利益之下，損失了自己的積極存在的意義。”當然所重要的不在思想的獨立的運動。但是當有了新的社會階級要求的時候，思想就起來和宗教，和國家的機關爭鬥。自從新的社會階級——資產階級——在社會生活中獲得獨立的位置以

後，牠的“思想”漸漸離開了宗教而獨立，並且擺脫了舊的觀念的勢力的支配。最後，牠和宗教作公開的爭鬥，推翻了宗教和國家，資產階級建立了新的社會政治的制度，以及新的“思想的制度”。根據黑格爾的意見說，因為思想中的興起的魔力，所以一定要限制思想的法力。牠不但不能知道真理，並且也不能知道上帝的精神，只表示出自己的革命的破壞的力量，因為牠推翻了宗教和國家。因為“思想”撕破對於牠的要求，牠不能證明自身，自己的結果，自己的革命的破壞的工作。宗教哲學就要求做這些事。現在哲學將自己的注意力集中于思想的本質和範圍的研究。

不能同意於黑格爾所說在思想的力量中的魔力引起人類的智力的研究的必要。我們以為這個必要被澈底破壞宗教和教條論的玄學的趨勢所決定。人類的理智的性質和能力的研究是玄學和宗教的破產的結果，而不是“思想”的結果。從此以後，宗教和哲學的對象存在的和神怪的事物，以一定的社會關係做基礎的宗教和玄學的拜物教崩頹以後，只存思想一個，牠是這些關係的結果，一定要將思想從寺院之中解放出來，擺脫了壓在牠身上的神怪，和以前認為最實在的虛無的事物。黑格爾很聰明地自覺到舊的哲學的內容受命于外部的事物。“這個玄學的（就是舊的教條論的。賈堡陵

註。)思維在客觀的意義中是不自由的和非本來面目的。因為牠不想到對象的自身的自由的發展和牠裏面的自己的假設，而將牠當作現成的拿得來。至於思想自由之前，希臘的哲學能自由地思維，而繁瑣哲學家——不自由，因為自己的內容是從外面借用的，例如當時的教會做了他的根據。新的世界的人們將自己的所有的積學都是爲了幾個很難貫通的假設，因為牠們有深奧的內容。古代的哲學家，或是古代人，他們的智力除掉去研究感想上的直覺的對象和上帝以外，別無所事，因為他們已經相信神話的臆說。在這樣的環境之中，思想集中于今人的要素之中，脫離了一切和不同的內容，而純粹歸之于自己。這是自由思維和理解的必要的條件，沒有什麼壓在自己的上面或是埋在自己的下面，只有和原來的思想的接近。”(見黑格爾的“百科全書”57——58頁)。

玄學的內容是從繁瑣哲學那裏借來的，因此牠在自己的思維中不是自由的和本來的面目。我們已經說過，對象的研究的方法是被內容所決定的。牠就是將一定的指示和解說放在對象的身上。“因此所思維的對象是外表的，因在意識中預備了這些界限（解說）由外面搬到對象的身上去。”那末對象和牠的界限一樣，都成了預備好的和現成的東西。但是當對象自己現示出牠的界限的時候，可以在牠的本來

面目中認識牠，而不是在指示的形式中求得牠的界限。

新的時代要求思想的自由。牠否定舊的根據于宗教的內容和研究的方法，用了這種方法對象所得是外來的指示，所承認的是錯誤。批評的哲學的注意力的中心是我們的認識能力的研究，牠的目的是玄學的否定和在新的原則上的智識的基礎。黑格爾對於批評論的觀點怎樣呢？“批評哲學的基本觀念之一，——黑格爾說，——就是在未曾到上帝和萬物的實質的認識之前，要先研究我們的智力能不能夠達到牠，因為在做工之前，要知道工具，做工應該利用工具；倘若工具不充分，那末整個的工作都將功虧一簣。這個意思是如此之簡單，牠要引起一般的驚奇和同意，並且將智慧離開了智識的對象，要集中牠在自身的認識和思想的形式原素的認識之中”代替了玄學的認識論集中於自身的思想的形式性質和原素的搜索和研究之中，因此將注意力離開了智識的對象。另一方面，關於認識的可能的問題自身就犯了內部的矛盾。因為智力就是智識的工具，只有在牠指定的工作的過程之中和智識的過程之中纔能研究出來。換句話說，我們要在認識的過程去認識理智的本性。但是問題的本身就是要求我們在沒有走向認識之前，就要先知道我們的認識能力的性質。“但是要在沒有走向認識前，先知

道，和繁瑣哲學的智慧的意見一樣，牠要在沒有入水之前，先學會游泳”。（見黑格爾的“百科全書”13頁。）黑格爾關於批評論和一切的認識論的批評的基本意思歸納起來為思想的批評，就是牠的能力的研究，應該和思想的行為攜手並行。黑格爾在人類的全世界的歷史的實際的立場上解決認識的問題。主體和客體的認識和對象的二元論不是所謂兩個相反的直覺的方法征服牠的，而是主體和客體的爭鬥和人類的生活的過程中心們相互的對立和比較的結果。‘沒有入水，不能學會游泳’。人類的認識的歷史是給了我們一個鑰匙揭發智識問題的了解和正確的解決。思想和認識的各種不同的形式符合於各種現象的生活發展的過程之中的不同的歷史階段，——在人類的歷史段落的過程之中。黑格爾首先懂得歷史的方法應用於智識的過程之中的必要。任何的智識的方式都是歷史發展的產物，自身寄托在那些較低的形式之中，從中經過了牠們的征服的方法。黑格爾指示出來，人類的意識有自己的歷史，並且這個人類的意識的歷史符合於一切其他生活的形式的歷史，牠和牠們構成了一個整個的真理。甚至於表示出矛盾是認識的原則，辯證法是在意識的歷史中證明自己的方法，這是黑格爾在“精神的現象”中所描寫的。

任何的智識都是關於對象的智識。主體應當認識和牠相對立的客體。認識的過程的發展是根據於基本的原素的崩壞和分枝，而在牠們之中又從新聯合起來。主體和客體的二元論，以及牠們的統一——構成了認識過程中的必要的原素。主體和客體，智識和對象的平分就因此而成爲可變動的，如黑格爾所說改變了以後纔能從新合攏起來。那末認識的辯證法的運動就是我們確定了主體客體的相反，又將相反改變爲較高的統一，從此又在內部的矛盾的力量之中從新分化，這種矛盾存在於主體和象對等等事物之間。只有在絕對的智識中，認識和對象纔能一致，相符合。而我們在人類的智識的一切的其他的階段中只達到相對的真理；要在這個意思中了解對象和我們對於牠的認識之中是時時刻刻表示不相似的。認識論的問題歸結於主體和牠的另外的客體之間的符合的可能的問題之中。滿意的答復就在問題的本身之中，就在這個符合的推測之中，因爲除掉了符合之外，沒有任何的智識。可見任何的智識都要求符合或適合，就是主體和客體的統一，而智識的出發點就是牠們的符合，牠們的分裂和相反。對象和認識之間的矛盾構成了智識的內部的運動的原素。對象和思維最初是孤立而彼此不相關的事物。認識論的任務要解釋事物怎樣變爲思維的對象，和歷

維怎樣握住了對象。思維對於對象的關係有兩重的方式：一方面，牠應當和對象有所不同，但是，另一方面，牠應當對客體相聯繫。智識或真理構成思維對於對象的，意識對於物質的關係。或者換句話說，真理是思維和對象的，主體和客體的，牠們的適合和切合的關係的統一。在“三位一體”的愛護者可以描寫出一切智識的以下的系統：對象，意識和認識的對象。對象和思維相對立；牠們開始就孤立而彼此相離。認識的對象就是對象。思維握住了牠，就是綜合一般所叫的智識，“因為智識在意識之中本身就是對象”。“但是對象的本身還和意識不同，牠是自己存在的物質內在的物質。因為講到對象要分為以下兩個要素：牠的移去（向意識）和牠的別種的實質（離開意識）；因為對象和意識是兩個不同的事物，對象的移去性或是牠的對於意識的實質，也可以叫做牠的“為了別的事物的實質，”因此兩方面或兩個原素應當在對象中分開為牠的“為了別的事物的實質”和牠的“自己的實質”。（見賈費惜爾的“黑格爾”）

所以一方面，意識是對象的意識，而另一方面是自己的意識，就是因為真理的意識，並且是牠的關於這個對象的意識”意識的兩方面的存在就是牠們的比較，領悟到智識關於對象是否和對象相符合。“確實，對象之於意識，只在於意識

知道牠的那樣的形態之中；似乎牠不能再向前進，不能知道對象不為意識而存在，倒爲了自己，所以彷彿可以相信關於牠的智識就是牠的自身。因此，意識所知道的對象，已經包含了差別，當然有一個是牠的內在的物，而別一個是意識的智識或對象的實質。研究就根據在這個不同之中。倘若在這個比較之中兩個原素彼此不相符合，那末意識應該要改變自己的智識，使牠符合於對象；但是在意識的智識的改變之中，事實上對象自身也改變，因爲事實上不同的智識就是對象的智識；牠和智識一道變爲另外的事物，因爲牠事實上是屬於這個智識的。所以在意識看牠是內在的物，現在不存在於自身，換句話說，只有在牠自己看是內在的物。”（見黑格爾的“*Phänomenologie des Geistes*”的序言中。）意識和對象之間有了分別，對象存在於意識之中，牠就是意識的，牠離開了意識存在就是存在於自身。但是對象存在於自身之中。完全不和意識中的對象的現象有所分別，離開了牠，對象的存在之於意識有不可跳越的鴻溝。倘若真是如此，那末任何的認識都是不可能的。但是不斷發展的智識的事實反駁了這樣的虛偽的問題。智識就是過程，牠有自己的歷史。智識的歷史和牠的漸漸的發展的懷疑論在認識之中毫無根據。智識的發展完成於那種矛盾的力量之中，這種矛盾是固

定在對象和牠的認識之間，在對象本身的存在於自身和對象的存在爲了我們之間。從一個智識的階段轉變到另一個階段的過渡就根據於這個矛盾。以前是在自身中的對象，在以後的階段中就變成爲了我們的對象。對象的“實質”和牠的現象不是彼此絕對分離的，這個界限是相對的；因此實質就是對象，牠存在於自身，以後就漸漸擴大牠的界限和性質成爲爲了我們的對象。所以對象不限制於意識的範圍之中，彷彿離意識而獨立。但是意識自己已經將對象從牠的本身上分開，牠關於這個對象的推測，使對象之存在猶如現象，成爲了我們的對象。對象的存在同時是“內在的物，”又是現象。“新的哲學的歷史中——黑格爾說，——康德在一般的意識和哲學的意識之中定了一個區別……但是康德中途而止，因爲他很明顯地拿出一個主觀的意義，又用對象的或物的抽象的實質和牠對立起來，認爲這種實質是內在的物。他承認這個內在的物從我們的思想中滑落。但是整個事實的世界的直接表示是自身的現象，並且承認我們在同時感覺到牠的實質，因爲牠並不落後或移到現象的方面去，但是在表顯出的實質之中，直接的世界下落於現象的階段之中。

正確的思想是趨向於整個，當然不能滿意於康德的主觀的唯心主義，康德說我們的智慧只能承認一個現象，

(見黑格爾的“百科全書”§ 131.)

此外，我們在別的關係中再回到這個問題上來。此地只要解說黑格爾的思想所說的實質或內在的物，也爲了意識存在，同時又是現象。對象和牠的現象一致地接近於意識。牠的行爲就是在對象的認識和對象自身的比較之中。倘若意識證實智識和對象不符，那末，如黑格爾所說，對象失掉固定性。對象自己形成了意識。確實，這個結論不是直接由黑格爾的主張中引出來的；然而牠自己能獨立。意識的轉變於新的階段，正是由於揭開了認識和對象的不相符合，牠到了意識之中，就成了牠的尺度。從認識和對象的不相符合之中產生了新的觀點。意識的觀點的改變由於對象和認識之間曝露的矛盾。但是主要的原素還是對象，因爲牠是比較的尺度和“標準”的基礎。很明顯的，智識觀點的改變同時也改變了對象，推測那個對象的意識轉變爲新的式樣。更具體地說，對象表示了新的性質，在我們看已經成了另外的一樣東西。我們以前的對於對象的假設似乎是不充分的或是虛偽的。“這個意識在自身中完成的辯證法的運動，無論在智識中，或是在對象，都是一般的。牠的認識的經驗，從此再發生了新的真正的對象。因此在以上所說的運動之中還要更高地引出一個原素，由此在正確的研究的科學

的方面變為新的形式。意識所知道的不完全；這個對象是實質或內在的物(das Ansich)；但是甚至於對於意識牠也是內在的物(das Ansich)；因此而生存這個真正的物的兩重性。我們看到現在意識有兩個對象，一個是第一個內在的物，另外一個是這個內在的物的對於牠的實質。後面一個只是意識自身的反應，所假設的不是對象，而只是關於第一個內在的物的認識。我們上面已經說過，第一個對象的改變之後，他就不是內在的物而是意識的對象，這個對象只是對於牠成爲內在的物，但是當這個對於意識的內在的物的實質對成爲真正的，牠就成了實質或是牠的對象。這個新的對象揭破了第一個的空虛，牠是其中所完成的經驗。“見黑格爾的”*Phänomenologie des Geistes*,”1838年的,70頁)

倘若將此地黑格爾所說的意思脫離了他的專門的名詞，使之易於了解和成爲更簡單的形式，那末我們就知道所說的定義是極其重要和高深。根據黑格爾說，對象和認識之間的，客體和意識之間的不同要在人類的智識的過程中解決。“精神的現象”是黑格爾的系統的綱領，在這一本書中說應當克服了矛盾，因爲和邏輯相關的純粹的思維已經是根據於主體和客體的一致。在邏輯之中沒有物質和思維之間的相反；所有的是牠們的具體的統一。但是牠們的統一或一

致，——以後我們可以看到黑格爾的物質和思維的一致不是在一般的形式的意義中認識的——是意識的發展的結果，在“精神的現象”中描寫到意識發展的歷史。此地我們立刻就到了黑格爾的系統中的內部的矛盾，這個矛盾是所謂左派的黑格爾論者和恩格爾斯所揭破的。我們看到，辯證法的方法完全正確地要求和主張智識自身就是過程，對象和意識之間的相反在這個過程中暫時用了達到牠們的相對的適合和符合的方法所代替，但是又從新破壞了進步的認識的結果。很明顯的，在這個方法之中不能達到最後的階段的地步，就是不能達到主體和客體的絕對的一致。沒有人比黑格爾所描寫的智識的運動和發展的過程還要高明。但是他拋棄了自己的方法，要求絕對的智識。這是美中不足。

智識的發展中的每一個新的步驟都是轉變到更具體的和更豐富的內容的過渡。意識的新形式產生於經驗的結果之中，經驗要意識去承認以前拋棄了的意識的形式。意識的內容決定意識的形式，而形成意識的對象又決定了內容。黑格爾認為對象就是認識，在我們看沒有任何的意義。最重要是說明黑格爾認為實際上意識決定對象。在對象的改變的結果中改變了意識。但是對象和意識的改變是同時的，就是當意識改變為別的事物的時候，我們所假設的對象也變為別

的事物。意識的形式的運動和不斷的改變就是說主體不是現成固定的形式，客體反應牠，而是歷史所決定的產物。在歷史的發展的每一個階段中都有意識的一定的形式和一定的主體，牠是以前的運動和發展的整個過程所創造的。

客體也是如此，因為世界的現象的相互關係不能斷絕，世界在不斷的改變的狀態之中。

當然在黑格爾的思想中這個過程還是抽象的形式。我們在馬克思的著作中纔找到這個極重要的觀念的深刻和事實的科學的基礎，馬克思認為主體，意識的形式，舊的思想的形式都是歷史的產物，由社會的物質生活，生活的物質條件的發展和改變所形成的。但是黑格爾的偉大功績是他和他的前輩不同，將主觀溶化於歷史的湯罐之中，使牠變為“奔流的”和變動的，他要將認識的理論根據於歷史的認識，正如黑格爾所說，結果的本身未見得是完整，而是和牠的發生的進步在一道。總之，運動和目的或結果不是各自分離而存在；而是共同構成了真實。“自己的目的是毫無生命的，猶如趨向只是簡單的意志，還沒有自己的事實，而純粹的結果是趨向放在自己後面的屍體。”黑格爾要說，發展的道路是和牠的結果一般重要，沒有發展的道路就沒有結果。在智識的發展中這也是一樣地正確。“花開蒂落，可以說花蒂讓花能開；猶如

到了結實，花就成為草木的無用的假質，而果實起而代之成為草木為真質。這些形式不僅彼此不同，並且先後交代，彼此不能調和。但是推進着的自然使牠們和組織上統一的原素放在一道，牠們在這個統一之中不但彼此不相反對，並且彼此必需；這個對於一切的平衡的需要形成了整個的生命。”

認識的過程將牠的各種的形態構成過渡而必要的整個的原素。一個意識的形式代替了別一個，不是以前的形式的簡單的否定，而是牠們的拋棄，或是彼此的轉變，只拋却假的或不真的對象的假設，而保存了於物質相符合的有真實的假設。在意識的新的形式的發生之中，否定是轉變，由此而實現了發展。我們已經說過，意識的形式的變換是由對象的變化和運動決定的，牠有了不同的形式構成牠的漸漸的曝露。由不真的認識中的變化所得的結果，不能變為空洞的東西，而要包含着以前的真的認識。“這個過程是這樣的：最初是對於對象的意識，以後就為了意識降到對象的認識的階段，而內在的物就成了意識的對象的認識的實質；從此就產生了新的對象，或是叫做意識的新的形式，實質對於牠比較意識的以前的形式有不同的作用；就在這個環境之中在牠們的必要之中產生了許多推類的形式。這個新的發生或必要，意識不能知道牠怎樣產生和完成，我

們彷彿以為這是意識後面的事，在意識的背後。”（見黑格爾的“*Phänomenologie des Geistes*,”1832年,71——72頁）。

思維只有在主體和客體的一致的原則和所謂絕對的認識纔能靜止。黑格爾的系統和他的方法之間的矛盾一方面歸納為對象和認識的絕對的或最後的適合，就是主觀和客觀的矛盾，另一方面在智識的各階段中有牠們的相對的一致或符合。所以恩格爾斯說黑格爾的哲學系統是個“巨大的流產。”“牠首先為不解決的內部的矛盾所苦：一方面，系統的基本的前提是以發展的過程去承認人類歷史的歷史的觀念，這種過程根本不能在所謂絕對的真理的發明的智慧的範圍之中完成，另一方面——系統的自身就希望有了這個真理在牠裏面。普遍的固定的定義，自然和歷史的認識的系統和辯證法的思維的基本的規律相反，當然並不是因此牠就成為無用，却相反，使一切外部的世界的系統的認識能夠漸漸地有了巨大的進步。”（見恩格爾斯的“*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*,” 4. Aufl. 1901, 10頁）

系統是關係到最後的絕對的真理的結合，而辯證法的方法的性質是推測這樣的系統的不可能。我們知道每一個成就的認識的階段和以下的更高的階段的矛盾是從智識的歷史的性質中流露出來的，而這種智識是代表“發展的過

程”。黑格爾在他的認識的批評和智識的較低的階段的基礎上放上歷史的或辯證法的觀點，根據這個觀點主體和客體，對象和對象的認識達到相對的調和，更要從新曝露出相互的差別和“敵對”。但是從最初的時候起黑格爾的指導的原則就是絕對的認識，就是所謂主體和客體的一致，牠們的絕對的相互的貫通和切合。

因此歷史的觀點只能引用於智識的較低的形式，而在絕對的認識的階段中認識的系統是完成的和永久固定的真理的結合，彷彿辯證法的方法完全不能引用。黑格爾的意識的較低的歷史的形式的觀察和研究用了絕對的意識的觀點去完成，以絕對的意識的觀點做了標準。所以歷史在黑格爾的絕對的智識中切為斷片。

倘若馬克思和恩格爾斯在黑格爾的基礎上借用了他的方法。拋棄了他的系統，那末可以說他們是最好的和最忠實的，比之於黑格爾自己還高明。認識的理論被方法論壓倒，以下還要解釋到這一點。理智的能力的批評在牠們的歷史中場了台，因為牠們的真意義包含在牠們的發展之中，牠們就是這個發展的結果。主體和客體都是歷史的產物，而不是形而上的實體，——這就是馬克思的出發點，是直接根據於黑格爾的辯證法。爲了馬克思主義的正確的了解，這個概念有

根本的意義。沒有事前明白了主體和客體的歷史性的問題，就不能正確地了解馬克思的經濟學說，（他的專門的概念），和他的歷史的理論以及一般哲學的宇宙觀。應當時時刻刻牢記——並且有重大的原則上的意義，——發展的結果不能和發展的道路分離，就是不能離開一切以往的階段和形式，就在牠們的結合中構成了結果。所以了解某個對象，就是揭發牠的“起源”，牠的綜合，看到牠的歷史的發展。

黑格爾用了這種觀點第一個走向人類的意識中去，但是在實際上，他中途而止。他很想做一部意識的歷史，但是第一，他所做的過於抽象，第二，意識的歷史在所謂絕對的智識的階段中中斷。但是同時要說到黑格爾解釋意識的歷史的時候，在和牠的一切的具體的表顯的關係中認識牠，就是在人類的社會的和歷史的生活的關係中觀察集體的意識的歷史（世界的精神的意識的歷史）。意識的形式並不離開了一切的生活的形式——經濟的，政治的，道德的等等——而存在。剛剛相反，牠們構成了一個統一。因為我們知道意識的形式是和對象同時發生的。而意識的對象是自然的，精神的，歷史等等的物體的綜合。意識的歷史的形式是被現象的整個的綜合的光明所照耀的。反過來說，客觀的和物質的歷史的“形式”決定了意識的性質。這些意識的變化和改造的產

生是不願意，願意不願意，牠們在“意識的背後”完成。在每一個階段中意識的真正的內容只能根據於以往的階段。只有整個的以往的光明照耀着將來的形態，而不是自身，因為主體和客體，就是意識和對象，只構成了相對的統一；牠們之間的不同時常是有的，但是這個不同或相反只有在將來的階段中纔能解除。

馬克思說，不能根據他自己所設想的去判斷別人，同樣地不能根據牠的意識去判斷時代。從來意識都是相輔而行地反映出時代。牠永久是和許多的必要的幻想和自欺相連帶的，只有在將來的更高的發展的階段中纔能解決牠們。

IV

康德已經嘗試過認識的新的建設中的要求，就是相反的統一，或各種界限的綜合。統一的對象的相反的原素從那裏獲得呢？康德以為多種的形式是感覺由外部賜給的，而統一就是反對的原素，是我們的理解帶來的；對於一切其他的所謂判斷的概念也是如此。例如經驗的對象缺乏實體性。理解自己帶來這個判斷的概念，而將牠和感覺綜和起來。因此可以說對象構成了相反的綜合，但是一個極端是根據於外部，不同根據於理解；而綜合和合併，是根據於外部的多

種的形式和理解帶來的形式，是屬於超越的自覺（Apperception）。

康德在此地已經將矛盾搬到意識中，使之離開了矛盾的事實。相反的絕對的形式的統一——超越的自覺——構成了主體和客體的統一。就是說主體和客體的統一和相反是認識的較高的出發點。超越的意識在具體的意識之中充滿了固定的內容。但是從這個觀點上來看，認識的對象已經成了相反的統一和不同原素的綜合。這要設法使征服。這個唯心論的和主觀論的問題以後康德的唯心論已經被黑格爾所克服。

黑格爾認為真正的對象是認識，牠有客觀的物質。從這個觀點看對象等於認識，認識等於對象。但是這個認識構成了相反的統一，同時又是對象。關於具體的認識的黑格爾的學說和形式的認識不同，形式的認識只是一般的抽象的推測，而他的學說是有重大的意義的。牠是黑格爾的辯證法的基礎。認識在本身中也包含有不同的界限。黑格爾說這就是他的本性。只有能夠認識的東西纔能是認識的對象，自身包含相對立的界限和原素。缺乏相反的界限的對象，和構成空洞的和形式的一致的對象，完全不可能去捉摸和認識事物，因為牠根本就不能存在。理解脫離了事實，將連帶的要素彼

此孤立起來。

但是從統一的觀點來看，從理智的觀點來看，抽象的理解所決定的不同是不能存在的。牠們自己所表顯的不是不同，因為每一個認識和事物的原素要求別一個的存在，和別一個聯繫起來。所以理解所肯定的不同被理智否定了。認識（或對象，因為認識也有自己的對象）不是相反的不動的統一。剛剛相反，認識是發展的。要說到認識和物質是相反的一致，那末我們由此而得出一個觀點。將相反的認識歸納於兩個相反的力量的認識，就是外部的分離的原素的認識，因為兩個彼此不相關的力量向不同的方向進行。

“倘若黑格爾的“實質說”低落到相反方向中運動的而不相遇力量的簡單的意義，那末最好是不必要這個一般的地位的應用”恩格爾斯反駁糾林所說的完全正確。在辯證中所說的是內部的相反和矛盾，而不是相反方向的力量衝突。一定要自己明白——凡是站在辯證法的觀點之上的人——每一個對象構成了相反的統一，在每一個對象之中曝露出內部的矛盾，因為牠在運動和變更的形態之中。也許暫時矛盾不能曝露起來，能夠使我們看不到，但是總有時候牠們不可免避地要曝露出來。

根據黑格爾的意見，思維首先有思想的對象，但是思想

或思維的方法我們貫徹到對象的本身中，那末思想的界限不僅有了主觀的意義，並且有客觀的意義。主觀和客觀之間的，主體和客體之間的相反被現代的哲學捧成絕對的東西，而事實上是相對的東西。認識的意義在思維對於和牠相反的對象的捉摸和到達。甚至主觀論者開始認識這個真理，他們首先看到物質的基礎在思維之中。在事實上很容易知道物質產生思維，而不是一般唯心論者所肯定的那樣，黑格爾也是其中之一。但是黑格爾和其他的唯心論者不同，他揭露出認識的辯證法的本性，而間接地揭露出對象的本性。一定要承認每一個對象或認識是不可分的統一或一致。不能因此就以爲這個一致是理解的和形而上的，是抽象的和缺乏內部的不同的。剛剛相反，所說的是具體的一致，其中不同的界限雙雙合攏於不可以分的統一之中。我們自己可以將這個統一抽象化成為邏輯上的原素。但是這個已經不是實在的，而是純粹的形式的統一，牠沒有實在的存在。形式的一致沒有不同，牠只存在於思想之中。具體的一致是這樣的，牠將不同和相反的界限納併在自己的統一之中。這種一致是實在的。抽象的統一離開了具體的整體，我們得到的是理解的界限，對象自身的一致，邏輯的相等 $A = A$ ，理解將整個的分爲個別的界限或原素，所得的是許多沈滯的和不動的界

限。但是我們注意到對象的發展和變動的時候，一定要知道牠的內部的矛盾。倘若理解的任務是在牠們的內部的抽象的原素之上做對象和事實的分解和分析，那末根據黑格爾的意見說，理智是整體的客觀的關係。用黑格爾的名詞來說，反應揭破了矛盾。並且就是這個構成了（矛盾）辯證法的或否定的理智的原素。科學的方法應該從這三個原素之中研究成正確的應用。第一個觀點就是教條論的和玄學的觀點。牠建立在各個界限的孤立的單方面之中。牠是抽象的。所謂抽象的就是自身只包含一個界限，而排斥其他的，不同的或相反的界限。辯證法的反應的原素在物質之內的本來的矛盾之上。懷疑論就是站在這個觀點之上。牠解釋對象自身是矛盾的，但是牠從此就做了一個結論；說對象不存在，而教條論的玄學同時又肯定對象是離開了矛盾存在的，因為物質只有自身的一致，自身很合於邏輯地不會矛盾。辯證法超出於教條論和懷疑論之上。牠站在實在的立場之上，得出的結論：事實存在而矛盾。辯證法的觀點首先是承認物質在客觀上存在而自身包含着矛盾。在這一點上是說，對象的具體的性質——牠也同時矛盾的。每一個具體的事物自身都包含許多的界限（他們分離而一致地存在，和抽象的界限不同），同時構又成了統一。在辯證法的觀察之中，對象是

統一和矛盾的綜合(不同的和相反的矛盾)。這個發明是有重大的意義,甚至有許多的馬克思主義者都不明白這一點。誰不懂得相反的統一的學說,誰不懂得具體的認識(科學的)應該根據一切科學的認識,雖然他可以重複地引用過去的相當的意義,然而他終於是不能了解辯證法。無論抽象的演繹的(數學的)或歸納的方法都和辯證法的方法不相同。

科學和認識是相關的。根據黑格爾所說,牠就是認識的系統。唯物主義否認認識的最初的性質,認為智識的來源就是感覺。但是沒有思維就沒有科學。科學的認識(或是黑格爾所說的哲學的認識)和平常的認識不同,因為牠是一般的。但是在根本上就和一般的臆說不同。科學的認識是具體的。抽象的認識沒有生命,牠構成了事實的一個影子。具體的認識將事實的一切豐富的材料和內容都囊括而來。哲學是講事實的科學:牠的對象都是具體的,——黑格爾的哲學的定義是如此。因為理智的事實就是客觀的必要性和關係,所以一切事實都是合理的,具體的,而一切理智的或具體的都是實在的。哲學的認識本身是統一的和具體的一般的事物;雖然牠是一般的,統一的,但是自身包含了不同。牠是不同的一般;一般自身相互矛盾:右的和左的,正的和反的。要避免了矛盾或相反的可惡的概念,那就宣佈牠不存在。在實

際有矛盾的地方，找出個另外的出路，假說兩個相反的原素中有一個是存在的，而另外一個只是假像，幻想。（見B. Croce著的“Lezendiges und Totes in Hegels Philosophie”第10頁）機體是一個整個之中相反的力量的統一或和諧。事實本身充滿了許多矛盾，同時又是整個和不可分的。

相反就是自身的相對立，而不是統一，因為真正的和具體的統一是相反的統一或綜和。這個統一是運動，牠不是一種停頓的事物，牠是發展。哲學的認識是具體的一般，因此牠是實在的思維，在思維之中一切都統於一，而一切都分於一，統一自身包含有相反，但是牠們並不反對自己。除掉相反就沒有實在，因為沒有發展和生命。認識對象，要認識牠的必要性——就是捉到對象的原形，以及牠的內部的矛盾。最後牠的具體的一致或相反的統一（見 Johann Eduard Erdmann著的“Grundriss der Logik und Metaphysik,” 1864年的，8—9頁）對象在牠的直接之中還不能明白。要了解認識——間接化，就是在牠的發展中觀察物質。當對象比較以前在牠的直接中已經變為另外的結果的時候，纔能認識牠。但是這個矛盾的認識同時證明對象一定需要變動，就是牠事實上是牠原來的形狀。這個過程同時就是矛盾的解決和矛盾的征服。此地要說到在黑格爾看矛盾的認識的，

辯證法邏輯的征服和解決同時就是實際上的解決和征服。黑格爾是一個唯心主義者。因為他以為判定概念的運動同時就是事實的產生。

馬克思和黑格爾所不同的地方，是他要求和主張事實本身的改變。在思想中所征服的還不夠，要在事實去征服牠。只有唯心主義者纔能這樣討論。在唯物主義看事實本身是改變的。也只有因為事實的改變纔改變我們的思想和判斷的概念。但是要將對象建立在原形之上，內部的矛盾的爆發就是發展。因此纔能認識——在牠的發展中認識牠。除了對象的綜合之外，還要認識牠的必要性。

“成熟的果實，——愛德孟 (Erdmann) 說，——離開了樹枝，因為有了矛盾，因為成熟就是獨立的——果實，——而事實上還是不獨立的。”胎兒九月以後出胎，就是離開了母親的身體的果實，因為他自己已經成了獨立的成熟的身體。相反發展于矛盾之中，只有孩兒的身體從母親的身體離開纔能解決這個矛盾。當然聖潔的懷胎沒有。孩兒的生育要求婦女的卵子的受胎。但是胎兒在子宮中的向前的發展由于母性的身體的性質而決定。身體就是內部相反的具體的統一，牠們在發展的相當的階段中——經過九個月之久——由于牠們的矛盾的結果（胎兒的和母親的身體之間的矛

盾)彼此互相衝突。身體的生命也是生和死的一致,因為身體漸漸地生長,死亡。死亡就是身體中矛盾的解決。但是要記牢因為身體自身是相反的統一,所以牠的內部的發展是趨向于矛盾和矛盾的解決。

“猶如規律,——黑格爾所寫,——同時自身就是認識,那末這個意識的理智的本能就要修改規律和牠的原素使之適合于認識,但是牠自己並不知道所以然。牠在規律之下實行研究。最初規律是不大純潔,應用于統一的感覺的事物之中,而牠的本性所造成的認識洗入于經驗的物質之中。理智的本能從事研究,要在各種的形狀之中搜索牠們所發生的事。在這個規律之下只有更深地洗入于感覺的事物之中;但是在研究之中感覺的事物和規律的不同很快地落伍。這個研究的內部的意義就是要搜索規律的純潔的條件;就(也許意識所推測的不相同)整個兒將規律變為認識的形式,而消滅牠的原素和一定的物質間的任何的關係。例如陰電以前分析為橡皮的電,而陽電——玻璃的電,在研究之中已經沒有這樣的意義,很簡單地成為陽電和陰電。牠們之中的每一個都沒特殊的物體的狀態,而現在還不能說一個體質是發電的陽電,一個是陰電。在酸類和鹽基以及牠們的運動之中彼此相對成爲一個律規,這個規律裏面的相反也就是

物體（見黑格爾的“精神的現象”，114頁）。

V

黑格爾的認識在世界的精神的發展之中形成了第三個主要的階段。牠是物體和實質的綜和。一方面認識是絕對的界限，黑格爾所說，另一方面——界限的否定。因此黑格爾在一般的認識中將牠自身平分開來。“但是這個一致也有否定的界限；牠否定又是肯定，對於自己的肯定，所以認識是統一的。這兩個界限之中的每一個都是完整的，每一個自身都包含別一個的肯定，因此這兩個完整的又是簡單的一個，這個統一在兩重性的自由的幻像之中自身是平分爲兩個；在統一的和共同的不同之中的事實是整個的相反，但是牠這樣的幻像的階段之中，思維和提到一個的時候就直接地思維和提到別一個”（見黑格爾的“邏輯的科學”，第二卷，第六頁）。根據康德的學說，經驗的物質或多種形式的臆說爲了自己而存在，以後理解接近了牠，給牠以統一，用抽象的方法使牠變爲共同的形式。黑格爾很正確地說，在這個觀點之中理解是個空洞的形式，只有經過內容之中纔有一部份的實在，就是經過多種形式的見解，一部抽象地離開了牠，就是當牠是和認識不相適合的東西，拋棄了牠。所以物

質就是實質，黑格爾說，不能將他從認識中拉開。認識不是沒有物質的一種獨立的和真正的東西。超越的哲學的觀點就是以爲認識是獨立而真正的。眼睛的推測——多種形式的要素。

黑格爾否定了這個康德的主張。康德的認識在多種形式的臆說和見解的關係之中是一種外部的事。物質和實質，認識一樣，都是相對立的。但是這個不是辯證法的主張。所以黑格爾走了另外一條路。但是此地一定要說牠的主張是純粹唯心主義的，雖然牠又是辯證法的。黑格爾要從認識的發展之中求出實質。他說，普通的見解認爲觀念的物質和認識相反是實質的，所謂能夠思維的纔是認識。認識是一種抽象的東西，是具體的比較不充分的和不完全的。“在這個假設中的抽象的意思是這樣的，爲了我們的主觀的需要，從具體之中抽出某個標誌，要在對象的性質的否定之中，使牠不減少任何的價值和身分，但是從另一方面所觀察的實質還保全自己以前的整個的意義，只是因爲理解的不善應用纔不能保持這個豐富的實質而要引用無聊的抽象”（見黑格爾的“邏輯的科學”第二卷，第十頁）。

也許從理解的行爲的玄妙的和抽象的方法所得的普通的觀點看起來，彷彿認識不能領悟到感覺的事實的全體，拋

棄了牠的一定的標誌和性質。在事實上解決問題不是如此，確實感覺的事物是認識的條件。在認識或理解之前有感覺的，意解的，推測的階段，但是認識是從牠們的辯證法和崩壞之中產生的。黑格爾所說的，而不是從牠們的實質中產生的。他要說歷史上的認識從物質上發展起來，在歷史上物質是在意識，感覺，意解——理解之前。但是歷史中的第一個東西不是認識的真正的和第一個的東西。因此黑格爾就將歷史的觀點和邏輯的觀點對抗起來。黑格爾不但沒有否認，並且固定地承認歷史的物質在意識，感想——理解之前。邏輯由物質開始，只是在第三個階段中纔是認識，牠是物質和實質的綜合。辯證法的唯物主義合理地否定了物質的邏輯的計畫，堅決地肯定在歷史的立場之上。

所以黑格爾在歷史和邏輯或哲學，或真理之間劃分一個區別。根據黑格爾的意見，哲學“不應該是完成的事物的掌故，而是其中真正的認識，從真正的認識上牠還要認識在掌故之中那些事是不關重要的事件。”這就是說，雖然“認識”有自己的歷史，但是一般的歷史就是認識的歷史。這個——兩種歷史完成了自己的並行的過程，從物體之中昇高到實質，認識等等的階段之上。認識的邏輯的形式和牠的具體的形式不同。具體的形式有空間性和時間性，充滿了空

間和時間，還有無組織的宇宙，最後，還有有組織的自然。

“生命或有組織的自然是有認識的自然的階段，但是認識是混沌的，沒有自身，不是思維的；佛彷彿只有精神。”倘若認識或精神這樣地在歷史上走上了更高的發展的階段，那末在邏輯上牠以前是在較低的階段之上。所以認識不受實在的物體的影響，而相反，實在的物體影響于物體，因為認識是無條件的。“意見或實在，——黑格爾說——根據牠們的性質說，確實是認識的前身或條件，但是結果認識自身仍然不是絕對的孤立的；却相反，要是在認識中除去了牠實在性，那末同時連牠的相對的實在現象也一掃而空。較高的發展的階段就是最高的或真正的實在性；“而較低的階段表示出被較高階段所拋棄的痕跡。最初所謂無條件的（例如實物），從牠那裏產生出有機體的世界，還有一道產生的精神和認識，在過程的結果之中自己也是有條件的，抽象的。較低的階段在較高的階段中消滅。牠們的實在性已經拋棄，而牠們已經成了更高的和真正實在性的原素。“因此在抽象的思維中不能看作是簡單的感覺上物質的消滅，牠在自己的實在性之中毫無損失，但是牠只是以往的很快的拋棄和牠的先兆，是簡單的僅僅存在於認識中的顯象，趨向于實現。”（見黑格爾的“邏輯的科學”第二卷第十頁）

認識不是多種形式的外部的東西，也不是共同的抽象形式。根據黑格爾的學說，牠是對象的客觀性。在認識之中拋棄了多種的形式和本來的見解，經過了牠對象回到自己的實質之中。認識是絕對的較高的形式，從物體和實質中產生，而自己支配了牠們。認識表示自己是牠以前的條件，物體和實質的無條件的基礎，因此歷史只是認識的表示的條件，認識是無條件而真正的，脫離了歷史的條件。可以說認識是絕對的形式的一種，已經“走進”絕對的較低的形式。此外，倘若牠不是歷史的，那末就是邏輯的Prins。牠早已“潛伏地”存在于物體和實質之中，表示牠只是牠們的發展結果。黑格爾無原則的支配了邏輯的歷史。

馬克思完全正確地說到歷史的邏輯。“邏輯的”概念自己就是歷史的。無疑的，黑格爾倒豎在魔術的圓圈之中，因為倘若歷史的過程“準備下”較高的形式，倘若牠們是較低形式或階段的產物，那末，很明顯的較低的階段的先驅對於較高的有產生牠的意義。倘若說，雖然在歷史上孩兒是在母親之後，母親生孩兒的，但是在邏輯上母親是孩兒的產物，就是在事實上孩兒生出了母親，孩兒是母親的“無條件的基礎，”而不是相反，這是多少蠢笨。黑格爾的立論是根本錯誤的。我們有充分的邏輯上把握說倘若物質在歷史上是第一

的，那末牠在邏輯上也是第一。倘若黑格爾所開始的不是認識而是精神，而不得不承認物質是第一，物質和自然實際上是在精神之前。

認識的產生黑格爾解釋如下：物質在自己的開始中轉變為實體。“實體是物質的開始的結果，而認識——實體，也就是物質。但是這個開始是推開了自己的意義，因為開始的很快變為無條件的和最初開始的。”因此認識是這些原素的相互的貫通；牠是物質和實質的統一，牠們的基礎。實質是物質第一個否定，牠因此而變為抽象。是認識這個否定的第二個否定，就是恢復的物質，黑格爾說，是牠自己內部的無窮盡的中和和否定。認識是物質和實質統一，是牠們的真理。物質和實質恢復于認識之中，是牠們的基礎，反過來說，認識從物質上發展，猶如從自己的本來的基礎上發展一樣。物質的內部的本性在認識中揭開，在其中曝露出來。因此認識是真正具體的。黑格爾給了認識的以下的定義：

“例如內在的和爲了自身的物質直接就是形像，認識在簡單的對於自身的關係中就是絕對的界限，牠只能對於自身纔是直接的簡單的統一。但是這個符合于自身界限的關係也是界限的否定；而這個與自身平分的認識就是共同。但是這個一致也還有否定的界限；牠是否定，對於自身又是肯

定，所以認識是統一的。這兩個界限之中的每一個都是完整的，每一個自身都包含別一個的界限，以後這兩完整的又成爲簡單的整個，這個統一是兩重性的自由的抽象之中的自己平分的形式；在統一的和一致的不同之中的兩重性的整個的相反，但是他這樣的抽象，在思維和提到其中一個的時候，直接地思維和提到另外一個。”（見黑格爾著的“邏輯的科學”第二卷第5——6頁）。

“人”的認識在這個意見之中不是形式的一般的假設，牠是空洞的無內容的，而是他的規律。誰知道人的“天性，”人的生活規律，他就有了具體的和客觀的人的認識。認識是萬物的內部的必要性和規律，在這個意識和定義中牠構成了真正的事實，因為牠是真正的物質和物的實質，因此黑格爾的認識中的認識的定義成了物質和實質的統一。

認識包含三種原素：共同性，部份性和統一性。首先和認識純粹的共同，就是統一，牠是自身的統一，然而牠是從一切的固定和非固定之中抽象出來的。但是牠是經過對於一切固定性的否定和否定的關係而成爲自身的統一。抽象就是否定，包含可解決的一切的界限。但是這個共同又是部份和統一。在一般上不但和部份和統一一致，同時又和牠們相反；並且在這相反之中牠和牠們一致，是牠們的真正的基

礎，在這個基礎之中就拋棄了牠們，這是黑格爾說的。一定要將這些黑格爾的高深的考慮變為更容易明瞭的文字。一般的形式的邏輯告訴我們共同或一般的內容並不比部份的缺少。顯見部份是包含在一般之中，部份是一般的基礎和形式。例如在部份中的形態一定是包括在一般中的種類之內。倘若我們有一般“人”的認識，那末這個認識不會比之于某種的人——德國人，法國人，黑人等等——的認識更缺少內容，而是比這些部份的界限豐富，因為一般包含一切可能性，牠是一切界限的綜合。形態的認識不能包含比種類的認識所包含更多。牠只是一般之中的某種。所以一般的內容包含部份的和形態的認識。黑格爾說，因此一般是內容最豐富的，因為牠是認識。共同盡量地包括一切的界限，但是其中的界限不是事實上的。在“人”的認識之中包含一切部份的和統一的人的界限。確實，當我們思維到“人”的抽象的認識的時候，我們只知道一定的共同的標誌，由此而形成絕對的共同性。但是具體的或真正的共同性將一切的可能的部份的形態的界限都歸併于縮小的形像之中（盡可能的縮小到不可言狀）。貢費惜爾說，共同在部份之中可以多少固定化或特殊化。（見Kuno Fischer著的‘System der Logik und Metaphysik’1865年416頁）。

在共同之中有一致和不同的界限。在部份或更固定的認識之中，不同變為更尖銳而提高。所以根據黑格爾的學說，一般的認識是部份的基礎，部份是一般更固定化。在這個意見之中共同是具體的，而不是抽象的。只能這樣去了解共同和部份之間的不同，在共同之中包括部份的不同，同時在共同之中是一致，又是不同。共同是一切部份的形態的形式的綜合。牠們都包含于共同之中，而牠比較部份充實些，具體些。賈費措爾問，“四方形和四角形之間的區別何在？”回答：“不是因為一般上四方形比四角形更固定些，也不是因為在四角形之中可以加多相當的方式，在四方之中沒有，而是因為四方形沒有四角形所包含的許多的界限。四方形是特殊的（部份的）四角形”…（見Kuno Fischer的System der Logik und Metaphysik” 424——425頁。）在一般上四角形可以變為同樣的四方形，並且還可以變為菱形。具體的共同包含特殊的或部份的不同。抽象的共同沒有不同。

所以部份在共同的界限之中也是共同。“部份——黑格爾說，——包含共同，構成牠的實質；種類在牠的形態之中是不變的，形態不是和共同不同，而是彼此間的不同。部份有牠的相對的另外的同一的共同。同時牠們的不同在牠們的一致形態中和整個是同樣的共同的；牠是整個。所以部份

不但包含了共同；並且經過自己的界限表顯出共同；自己形成了部份的盡其所有的範圍”（見黑格爾的“邏輯的科學”第二卷，第二十三頁。）

認識的第三個原素形成了統一或個體。部份是有限制的共同，統一——有限制的部份。統一在牠的一定的部份或特性之中應該當作共同。共同瓦解或限制成無窮盡的部份的，或特殊的分列。這個無窮盡的進步完成于統一和個體之中。共同在統一之中盡量地限制了自己。統一是共同的邊際和範圍。具體的統一和具體的個體自身是共同，因為牠裏面的共同成了事實上的。倘若共同在統一之中成為真正的事實，那末統一也就是事實上的總和。在個體或統一之中拋棄了共同和部份的相反。所以統一是共同和部份的合併。辯證法的認識如此。

我們知道黑格爾由一般的認識中出發，他認為一般的認識是具體的和事實的物質的精神。根據黑格爾的學說，共同存在於統一之前，就是認識首先捉住了第一的實在性，用自動或自己發展的方法，由此而成爲部份的統一的。種類在形態和個體之前，牠自己變爲部份的和統一的。但是黑格爾在此地不得不承認真正的事實就是統一，牠構成了共同和部份的統一。共同只有在可能性之中纔潛伏着實在的意義。

在實在的意思中牠不是實體。共同的事實上的存在的形式是統一。所以黑格爾的認識的實體論轉變為他的唯名論。認識有可能的存在，而沒有實在的存在，牠只是統一的各個的感想上的物質。

統一的對象同時就是特殊的，表示出一般的“共同性”。固有某種人羣的工人階級，是固有的特殊的形式，表示出一般的整個工人階級的性質，規律和界限。一切共同的——費爾巴哈說，——因此是統一的，個體的，但是倘若每個個體都有共同之處，那末思維將牠從各個個體中抽象化，使牠同一成為獨立的事物，但是事物是對於一切都共同，——假設，就從這個假設之中得出一切將來的可惱的繁瑣哲學的和唯心主義的，在共同和統一之間的困難。

費爾巴哈在和大學教授夏婁爾(Shaller)的爭論之中，說夏婁爾將種類和個體分離，使牠和共同分立起來，成為“孤立的，”獨立的客觀的事物，而同時他，費爾巴哈，將種類和個別成為一致，將共同個體化，又因此將個體合併，“一般化，”“人在自身中做成不同——他自己就很明顯的站在彼此不同的，甚至於相反的機能和力量之上，——但是他在自身中所不同的事物和他所以要分別的事物同樣屬於他的個體，是他的構造的部份”。個體和一般的共同之間的區別是

相對的。共同的胃和共同的頭是沒有的。各個人有各個的自己的胃。但是這個人的胃和頭構成了一般的現象。

至于馬克思的批評，我們以後在別的關係中纔特殊地談到。

VI

我們一定要知道在任何科學的認識的基礎上都是有無條件性的基本的認識。牠們在物質和思維之中也是同樣地存在。顯見辯證法和認識與邏輯的玄學，形式上的理論不同，牠觀察物質和思維在一道，而不是彼此分開。在這一點上面，辯證法就表顯出自己的特殊的性質。但是這些基本的認識是怎樣？牠們和形式的邏輯的普通的抽象的認識不同的在那裏？這些認識的一般的性質是這樣，其中每一個認識都要求自己的相反性的補充。認識的實質如此：物質和開始，形式和內容，本體和原因，質量和數量，統一和繁多（分別），有窮盡和無窮盡，運動和靜止，部份和整個，繼續性和中斷性，一般和偶然，實質和現象等等。沒有一個特殊的科學除了這些基本的認識能夠着手的。就是說每一個科學有意無意地都根據于辯證法。就是說，哲學的歷史證明哲學是研究辯證法的方法的基本的問題。但是哲學有時對於這一點還

沒有能明白估計到。可是無心地，暗地裏就做了這個工作，因為這樣的工作是受了科學本身內部的發展的支配。

倘若現在我們要注意到這些基本的認識或科學的判定概念的分析，那末我們首先應該承認這些“抽象的”認識是最高的一般的定則，牠們普遍地應用於各個的任何的現象，應用於一切現象的綜合，整個的宇宙之中。這些認識不僅僅是我們思維的方法，並且是物質的方法。牠們構成了實在的判定概念。除了這些科學的認識以外，我們不能認識環繞着我們的世界。所以要引用“抽象的”形式的名詞，我們要說明牠們的一般的性質，而不是牠們的直覺的方法，不是牠們的形式邏輯的性質。

精細地分析了這些“認識”，我們就肯定出牠們之中的直接的相互的關係。僅僅一個認識沒有牠的相反性是不能思維的。將牠們個別分開孤立起來，牠不能給我們事實上正確的考慮。事實不盡於單方面，而抽象的認識也是如此。因為在事實上除掉分別就沒有統一，除掉內容就沒有形式，沒有開始就沒有物質，除掉質量就沒有數量。只有在直覺的思維中普通只看一方面，將牠離開了具體的整體而根據了牠。教條論的玄學就是如此，而黑格爾使牠隱藏於無比的深奧之中，根據於直覺的認識。此地要說明我們在直覺，理智之

下，認識並不是意識和“精神”的任何特殊的能力。我們知道有各種方法的不同：直覺的方法等於教條論的或玄學的方法。黑格爾將理智的或投機的方法和辯證法的方法併為一談。倘若在“直覺”和“理智”的認識之中不隱藏了玄學的意義，而在方法論的意義中引用這些名詞，在方便的時候還可用到牠們；在直覺的行為之下，我們就了解這個思維的方法，牠在抽象的認識孤立起一個，將牠離開了相反性，看牠是獨立的和絕對的。而辯證法的方法要求符合於萬物的客觀的本性，纔能不用抽象的玄學的玄妙的眼光去觀察事物而看牠是具體的整個，自身結合起相反的特性。每一個對象在同時是單一的又是複雜的，每一個對象是“物”，而有多樣的不同的成份。同樣地可以說形式和內容，質量和數量的統一是相對的。我們說，玄學是往往看到一方面，絕對的統一或抽象的形式，或抽象的物質，或是停止的抽象的認識，因此而走上了一種抽象的原則，彷彿將一切的事實都包含其中。黑格爾代表辯證法的唯心論首先要用相反界限的合併和牠們與較高統一的調和的觀點來從事於事實的研究。他的接近於形式的方法論是正確的。這位哲學家確實在哲學上開關了自己的新的時代。但是黑格爾的唯心論阻止他做出一切相當的結論，這就是他和他的方法的命運。只有一個

辯證法的唯物論能夠完成了德國唯心論按排下的任務。

對於萬物的變動性和固定性的問題，有一派玄學家離開了一切事物的固有的變動性，集中自己的注意力在萬物的固定和一致之上。還有一派完全集中自己的注意力在變動性之中而離開一切對象的固定的事物。但是在自然之中沒有絕對的固定的，也沒有絕對的變動性，沒有絕對的物質，也沒有絕對的開始。只能說到相對的固定和相對的變動。除了物質就沒有開始，但是除了開始也沒有物質。變動的認識由于客體，在客體之中完成了從一個狀態轉變到另一個狀態去的過渡。每一個這樣的過渡，經過了物的新的狀態和舊的狀態之間的跳躍和爆發而完成。在有些對象之中變動的過程完成得遲一些，而在別的對象之中要快一點，但是變動的過程的本身是無容疑義的。但是一有了變動，那末“跳躍”和爆發是不能免的。因為兩者之中總有一個：或是對象終于本身一致，就是絕對的不動，那末整個世界應該是停止的，死寂的狀態。但是這是不會有的，因為我們每個人都直接有時間的和變動的意識。或者假設世界是絕對地變動的。這就是說世界在任何的時間中都憑空發生出新的事物，在世界之中沒有任何的規律。倘若我們承認這樣的世界的構造，那末生活是完全不可能，更談不到這樣的 *Creatio ex*

nihilo 的本身是無意義而愚蠢。在這樣的例子中很明顯的，變動是以後的世界從牠的以往的狀態中發生，而受牠的支配。現在的，牠並沒有離開以往的，牠不和舊的分裂，而是由舊的成份所構成。但是新的狀態是這些成份的特殊的結合，並且牠在質量上也和以往的不同。我們以為不必用具體的例子來解釋這些意見——因為牠們都是明白而普通的。變動的蓄積在無組織的自然發生很慢，而在有組織的和社會的生活之中更快得多——因為此地的變動的客體同時又是行動的主體。我們首先可以看人類的歷史，這些過程在歷史中完成比物的其他的範圍中要快了許多。

所以不斷性的規律在世界進化的一般的過程中完全和中斷性的規律不衝突。却相反，牠們彼此補充而共同存在。倘若這一個從別一個中發生，很明顯地有了不同的狀態之間的爆發，那末變動的過程必然需要發展的不斷性。

一個德國學者寫過，從星辰的分光鏡的觀察之中可以歸納起來說分子的形成由于不多的最初的物質經過了跳躍的漸漸的凝合（見Willy Bein著的‘Das Chemische Element. 80頁）。我們知道熱力的學說是從跳躍的承認之中出發的。熱力的推動者，力的原子的推動者，就是電子。墨克斯白朗克（Max planck）很堅決地說這個有名的定義：“自然不幹跳

躍”(natura non facit saltus) 用不到批評就破產。“這一次，——他說，——這個熱力學的原則，因為新的經驗的根據和這個定義發生了矛盾，倘若一切的徵象不欺騙我們，那末他的這個定義的——時日已終。顯而易見是實際上幹跳躍的，是些極特殊的跳躍”(見 Max Planck 著的 *Physikalische Rundblicke*”，1922年，72頁)。白朗克又說，熱力學的假設趨向於這個觀點，“在自然中有變動，不是不斷地進行，而經過爆發(Ex Plosionsartig)”。另外一個近代的大學問家桑貝倫(Jean Perrin)也站在這個觀點之上。‘聯結了兩個分子的彼此的關係不能不斷地變動。’(見 Jean Perrin 著的 ‘*Die Atome*’ 德文譯文第二卷，第11頁。)這些變動的發生經過許多的跳躍。分子的內部的力只有經過間斷的跳躍纔能變動，(見同書63頁)。他符合於白朗克的觀點，認為每個物體的力的變動都是間斷的形式。牠因為熱力的同樣的分量而變動，每一個搖動的物體往往包含無數的力的原子。安尼彭加列(Anry Puancaire)有個這個規律的以下的一般的公式：“物理學的系統只有各種的狀態的最後的數目；牠在這些狀態中是一個跳躍到另外的一個之中，不經過不斷的許多的中間過渡的狀態。”能不能認為這個公式是滿意的，——這是另外的一個問題。

所以現代的自然科學堅決地走上了跳躍的承認的道路，這就是辯證法的規律之一。在這個關係之中我們不可能更詳細地去研究。只要說明分子的轉變的過程經過了爆發，跳躍而完成。新的份子的化學和物理的性質在質量上和以前的不同，在此地我們就有了辯證法的規律的證實。遍射的物質的研究證明有些化學的分子自身變動；其中有些原子是破裂，並且在破裂之中形成新的分子。原子中所包含的電子越多，越是很快地引起恐慌，趨向於原子的破裂。這就是說明分子包含了許多電子的就能遍射而破裂。

例如形式不能離開了內容，力和物，運動和物質都不能彼此分開。沒有運動就沒有物質，猶如沒有物質就沒有運動。玄學家要將力從物分開，運動從物質上分開，那末他們就去建築了唯心主義的系統。

他們要將力具體化，他們就假設了精神的存在。將思想從腦筋上分開以後，他們就做出了思想自身獨立存在的結論，成個獨立的實體。玄學的唯物論一方面拿到了死的物質，使牠有延長性，引牠為絕對的實體，從力上抽象化。我們在思想的歷史的過程中到處可以看到同一的過程，離開了某種整個實質的直覺的獨立，變為絕對，由此而抹煞了其他的第一的物質。很明顯的，玄學的抽象的方法在此地有重要

而肯定命運的作用。但是此地一定要說這個方法以及和牠相關的玄學的建築當然在社會的以及科學的時代的條件中有自己很深的基礎。一方面抽象的玄學的方法一定是在適應牠的科學水平線之下的。另一方面，要經過較低的階段。無疑的，真正的科學的具體的方法代替了抽象的方法構成了一個新時代，馬克思將牠應用於特殊的科學的範圍之中，同時對於科學的方法或一般的科學的理論有重大的意義。講到馬克思的時候，當然我們一分鐘也不忘記他的偉大的教師黑格爾。但是牢記着，要深深地了解是黑格爾創立了辯證法或具體的方法，同時不應該忘記黑格爾是唯心論者，因此妨害了他的方法。是馬克思從唯心論的玄學中將這個重要的方法搬到了科學之中去，拋棄黑格爾的學說之中的那些繁瑣哲學的分子。

我們已經說過辯證法的方法是將抽象的事實以及牠產生的思想和其中具體的，有實在的存在對立起來。具體的就是“合生的”。在思想中離開了物質獨立的東西，在事實上還是一個合生的整個。抽象的思維不能容受矛盾。牠要趨向於抽象的一致的堅固和肯定。在思想中做了這個閹割的過程，得了無生氣的形式，以後在事實上深信事實是直接地被思想所支配。形式的邏輯就是形式離開了內容的孤立的結果。

牠同時是受社會的條件所決定與培植，在這些社會條件之中形式的真理，(法律，自由，平等)離開了實在的內容。因此辯證法的方法應該成為無產階級手中的有力的武器，無產階級根據自己的地位和實質有歷史的使命克服形式和內容的分歧

