

近代哲学批判

自序

這一本論文集，是由最近三四年來作者在各雜誌中發表過的十篇哲學論文湊集而成的。固然這十篇文章並沒有形成一個系統，可是它們所探討的一些哲學思潮，却都具有世界的時代的重要性。把這些有重大時代意義的學說，根據新唯物論底觀點作一番介紹和評估，對於目前中國的思想界確是十分必要的。我國在一九二五——二七年的大革命以後，出版界中關於新唯物論的作品，確不算少，但是站在嚴正的新唯物論立場來對歷史上，特別近代歷史上一些非新唯物論和反新唯物論的重要學說，作一番公允的介紹（那怕是簡單而扼要的介紹）和評估的作品，却差不多完全沒有。這不能不說是我國新哲學界底一個重大缺陷。應當填補這個缺陷，——這便是作者刊行這本論文集的動機之一。

新哲學（新唯物論）底任務。大家都知道，不僅在於介紹，說明，而尤其在於戰鬥、批判。新哲

學本身就是從堅毅不屈的長期戰鬥和批判中生長起來，發展起來和強大起來的。拋棄了戰鬥和批判，根本就不會有新唯物論。近代歷史上好幾派重要的學說，固然各有其特殊的歷史價值，它們每一派對於人類思想發展各有其特殊的貢獻，但是同時也各有其為歷史條件所決定的種種有害的成份。簡言之，近代歷史上新唯物論以外的好些有勢力的學說，都各有其積極的方面，亦各有其否定的、負的方面。這裏，新哲學底任務不僅在於指明和發揚它們底正的方面，而且尤其在於批判和克服它們底負的方面。當今世界上有好些比較有聲勢的反時代哲學，恰恰拋棄了以前有過積極歷史意義的哲學底正的方面而背着這種哲學底招牌，有意識地來宣揚擴大和加深它底負的方面，藉此以實現其傳佈黑暗思想，麻醉大衆意識的企圖。如新康德主義，新黑格爾主義，新機械論等學說，便是最顯著的例子。爲着維護真理，爲着避免青年思想底被麻醉，更爲着被壓迫大衆底意識解放，我們必須持着新唯物論這件利器來跟現代流行的代表沒落的統治集團之意識的形態的哲學思潮，做堅毅的戰鬥。特別在全世界革命陣線和保守陣線底對抗形勢空前尖銳的今日，這樣的戰鬥，尤屬必要。因此，批判地克服一些危害大衆思想

較甚的現代哲學思潮，便是作者刊行這本文集的另一個動機。

由於這兩大動機，所以這裏所選入的文章大半是介紹性和批判性兼而有之的，不過特別偏重於批判性方面。同時，這裏所介紹和批判的，大都是近代世界上比較很有勢力的學說。如像康德，黑格爾，費爾巴赫，新康德派，新黑格爾派，經驗批判論，新機械論，均衡論，孟養維主義化的唯心論等，試問那一派不是近代思想史上比較有力的布爾喬亞或小布爾喬亞學說呢？

臨了，作者要向讀者諸君聲明的有兩點。第一，我在說明刊行這本文集之動機時指出了介紹和評估近代重要的哲學思潮之任務，但是事實上這本論文集裏並沒有接觸到近代所有的重要哲學思潮；如斯賓諾莎，如英國經驗論派，如法國唯物論，如十九世紀後半的庸俗唯物論以及現今流行的實用主義，柏格森主義，相對論等等重要的學說，都沒有被列入本書之內。這一半是因為這裏所有的論文，都是作者近年來在雜誌上零零落落發表的，事前並沒有一個預定的系統化的計劃。一半則因為承許多朋友底好意，催我彙集這許多論文出一單行本；我想假如要等到論所有重要的近代學說的文章都齊備後再出單行本，那末至少也許還要等二年，而且

書底容量恐怕也太厚了。於是我就決定先刊行這一冊。以後有了別的文章再出第二集就是。我底計劃底第一步，現在讀書生活出版社諸朋友底幫助之下實現了。我當感謝他們。

第二點要聲明的，就是這裏所列入的文章正因為零散地發表於各雜誌而事前無預定之一貫計劃，所以文章內容底繁簡和深淺不大一致的。有些雜誌只需要簡短而較通俗的文章，有些雜誌則歡迎學術性較深的長文。這一點希望讀者諸君鑒諒！

正！
最後，做文章總難免有缺點或疏忽之處的。所以作者照例，歡迎並要求讀者諸君底嚴格指

七月九日，一九三六年，揮汗書於上海。

目次

自序

- 一 近代哲學中的辯證法之史的發展…………… 一
- 二 從康德到黑格爾…………… 五七
- 三 黑格爾哲學導言…………… 七五
- 四 黑格爾哲學之精髓…………… 八六
- 五 黑格爾哲學之歷史背景…………… 九九
- 六 論黑格爾以來之辯證學說…………… 一〇七
- 七 論費爾巴赫之思想體系…………… 一二三
- 八 哲學底社會性和蘇聯底哲學…………… 一六四

- 九 蘇聯哲學底檢討……………一七四
- 十 評幾派現時流行的哲學思潮……………一三二

近代哲學中的辯證法之史的發展

——論笛卡兒、斯賓諾莎、康德、非希特、謝林、與黑格爾諸家之辯證法——

近幾年來，中國學術界談辯證法（註一）談得總算熱鬧了。固然開口閉口漫談「矛盾底一致，」「數量變質量」以自炫其時髦的，確不在少數，但真正具有研究學術的熱忱和抱着嚴正的科學態度來介紹和探討辯證法的，却也頗不乏人。這自然是中國學術界一種進步的現象。

（註一）辯證法這個名詞中的「法」字，普遍都祇把它當作「方法」解，其實這是不很對的。查辯證法（Dialectic）一詞，本意不祇是指吾人研究事物時所用的方法，同時也是指客觀現實底發展法則而言的。（自然，辯證的方法與法則是一致的，但是却不是同一的）當我們把它當作思維方法看時，那末它是主觀辯證法，這時便是指的方法。要是我們把它當作現實發展法則看時，那末它便是客觀辯證法，這時的「法」字，便是指「法則」了。

然而熱鬧固然夠熱鬧，關於辯證法的作品數量固然也不少，而就研究的深刻性說，還是很不夠的。單舉下面一點事實來看，就可證明予言之不謬。我國學術家談辯證法的文章和書籍，差不多都是關於馬克思、恩格斯、普列漢諾夫和伊利亞契的，同時也有很多是關於黑格爾的；換一句說，我國所有關於辯證法的出版品，大都是介紹或討論完成的辯證法，而從辯證法未完成（它完成於黑格爾）前去追溯它的史的發展，對馬克思、恩格斯、黑格爾以前各派哲學思想體系中的辯證法原素或片斷作一番整理功夫的，恐怕簡直是鳳毛麟角吧。然而從學術思想底立場上說，這步功夫却是極端重要的，雖然它是一件比較繁重而困難的工作。

我們要認清，辯證法學說本身就是辯證的。這自然是因為辯證法學說（即主觀辯證法）是自然辯證法（即客觀辯證法或客觀現實底發展法則）在人類思想上的反映的緣故。客觀現實（包括自然界和社會）底產生、發展和變化，是辯證法的，所以屬於人類思想領域的辯證法學說，本身也是辯證法的。換句話說，辯證法學說之有今日的形態，是經過了長期的史的演進，依着矛盾的法則、數量、質、質變數等等的法則而發展成功的。

很明顯的，辯證法學說不是一產生就是完全成長的，不是一開始就像現在這種狀態的。它的完成，是兩千多年來人類思想發展的結果。客觀的現實不斷地發展着，人類的知識就不斷地豐富起來，思想方法也不斷地精確化科學化了。從古代到現在許多大思想家，不斷地從現實的大自然中發見片斷的、個別的辯證的發展法則，在他們的思想體系中表現出來；辯證法的「胚胎」在許多非辯證法、反辯證法的哲學體系底「母胎」中孕育着，逐漸逐漸地發育起來，到最後乃「破胞脫胎」而誕生了完成的、革命的科學方法論——辯證法。從古希臘的赫拉克里脫（Heracitus）起，經過十七世紀法國的笛卡兒（Descartes, René）同時代荷蘭的斯賓諾莎（Spinoza, Benedict），又經過十八、九世紀德國的古典派康德（Kant）菲希特（Fichte）謝林（Schelling）直到偉大的黑格爾（Hegel）為止，這是辯證法之史的發展道路上的幾塊「階石」或幾個「指標」。那怕這些思想家底哲學體系如何神祕，那怕他們（指黑格爾以前）思想中形而上的方法論色彩如何濃厚，可是他們的哲學體系中却確實包含着許多辯證法底原素或「細胞」。在辯證法學說底發展史中，誰也沒有權力抹煞他們的功績。到了黑格爾，他便吸

收一切前輩哲學家思想系統中的辯證法原素，加以發揚、推進、補充、整理，而集成了完整的辯證法學說，完成了人類思想方法上的革命。其後，馬克思、恩格斯更用嚴密的唯物論的見解把黑格爾的辯證法「頭腳倒置」過來；這一澈底改造的結果，就產生了今日偉大的革命的科學方法——唯物論的辯證法。

從上面的簡單的說明中，我們可以相信：爲要澈底地理解現代的辯證法，對於辯證法本身的辯證過程作一番深刻的研究，當然是絕對地必要的。換句話說，要精確地理解唯物辯證法，對於辯證法之史的發展就必須有一個相當明確的認識，縱然是概略的認識也好。

要把自古以來每一個大思想家底哲學體系中的方法論觀點，作一番相當周密的探討，自然是這裏的篇幅所不允許的。同時，爲避免涉獵和集中注意計，古代希臘哲學家底思想和黑格爾以後的現代哲學（即馬克思、恩格斯和伊利契底哲學）都不把它歸在這篇文章底討論範圍以內；我們在這裏所討論的，祇是關於近代哲學（即自十七到十九世紀前半）中的辯證法之史的發展。

以下，我們就把笛卡兒、斯賓諾莎、康德、菲希特、謝林和黑格爾六家底辯證法原素，來分別作一番概要的分析。不過作者這裏必須鄭重而誠懇地聲明一句：要研究黑格爾以前，特別是研究笛卡兒和斯賓諾莎二家哲學中的辯證法原素，一般地說是非常困難的，因為討論這二位（以及菲希特、謝林）底辯證法思想的作品本來是極缺乏的。關於笛斯二氏底辯證法的參考材料，簡直差不多沒有。這步工作，在中國也許還是初次的嘗試。以作者學識底淺陋，貿然來做這一嘗試，自然是有些「冒險」的。錯誤在所難免，尚希海內高賢，有以教我來！

一 笛卡兒哲學體系中的辯證法原素

首先我要向讀者「重申前議」就是：辯證法不是一產生就像現在這種狀態的它的「胚胎」，是在許多非辯證法，甚至反辯證法的哲學體系底「母胎」中孕育起來的。笛卡兒哲學中的辯證法，就正當作如是觀。一講到笛氏底辯證法，我們不應當設想，以為他的哲學中已經有了某些完整的辯證法則；這樣的法則，在笛氏底思想體系中是找不到的。我們所找得到的，祇是一

些辯證法底「胚胎」具體地說，我們祇能從笛氏底全部哲學中提出那些直接或間接與辯證法有聯繫的學說，那些能夠引伸出辯證法來的學說。在笛卡兒哲學體系中，我們可以提出許多引伸到辯證法，歸結到辯證法上去的原素來。這許多方法論的原素，綜合起來說，無條件地給了辯證法學說底發展行程以一個極大的推動力。正因為這樣，所以我們稱笛卡兒哲學是辯證法底歷史發展道路上的一塊「階石」或一個「指標」。

恩格斯在反杜林 (Anti-Dühring) 一書中，稱笛卡兒跟斯賓諾莎同是十七世紀顯赫的辯證法代表。同時恩格斯又把笛卡兒和斯賓諾莎二人，跟當代一般的——形而上的——哲學思潮去對立起來。恩氏在評估近代哲學之形而上學的本質而拿古代哲學來做對比的時候說，近代哲學與古代哲學的區別，就是後者在本質上是辯證法的。可是「近代哲學，縱然亦有它顯赫的辯證法代表——如笛卡兒和斯賓諾莎——却愈弄愈證實其爲……所謂形而上的思維形態了……」(註二)

(註二)見恩格斯著反杜林——哲學、政治經濟學和社會主義，德文版第五頁。

對於方法論 (Methodologie) 的注意，是十七世紀哲學底一個特點。而這一特點表現得最濃厚的，就是笛卡兒底哲學。笛卡兒哲學中的中心問題，是宇宙學 (Kosmologie) 的問題；而笛氏底宇宙學的結構，是以其有深刻研究功夫的方法論為基礎的。方法的問題，就是笛卡兒研究功夫中的注意底重心。笛氏的哲學研究工作，就是從發表方法論的作品開始的。在笛氏的學說中，方法論就是他把實證科學和哲學密切聯繫起來的結果和證據。

固然，笛卡兒學說底出發點，是他的澈底懷疑底主張。笛卡兒跟狄莫克利脫 (Democritus) 和一切的唯物論者一樣，他認為知識之泉源是感覺。他說凡我所認為真理的，都是經過我的感官才知道的。但是實際的經驗告訴我們，感官 (即五官) 所給與我們的，有時是欺騙的，錯誤的。笛卡兒認為即使圍繞着我們的現實世界底最簡單最普通的範疇 (Kategorie) 如空間、時間、地位、形態、大小數目等等，也不是完全可靠的。他的懷疑，包括着經驗知識和理性知識底整個世界。

這裏我們自然無法否認，笛卡兒底這些觀點是與懷疑論 (Skepticismus) 相類同的。然

而從實質上講，他與懷疑論的類同，僅僅是外表的。在這一點上，笛卡兒精神上却很接近狄莫克利脫和培根（Francis Bacon）。笛氏學說中的主張懷疑，祇是一種方法論上的態度，而不是認識論上的一種，最後結論，笛氏底目的，不在消滅對於知識的信念，而在清除知識上的一切可疑的和靠不住的成分。所以在笛卡兒底哲學中，所謂澈底的懷疑，並不是目的，它的意義純粹是幫助認識真理的，是關於方法論的。笛卡兒的懷疑主義之方法論的意義，在他的哲學原理（*Principles of Philosophy*）中表現得最為明顯。他說：「爲要從方法上去研究一切事物底哲理和達到一切事物底真理的認識，首先必須拋棄一切偏見，或慎密地防止對任何在我們未認定其爲真理且未加以新的考查的那些意見。」（註三）

笛卡兒既認爲感覺經驗不能成爲真理知識之基礎，並勸人對任何感覺經驗所產生的知識要取懷疑態度，那究竟怎樣才能達到真理底認識呢？他的答復是理性的考慮。他認爲正確的認識底標準，不是感覺而只是理性的思考。笛氏底「我思考，所以我存在」（*Cogito ergo sum*）

（註三）見笛卡兒論文集斯列頓斯基譯俄文版第三八頁。

的學說，就是說明內心思考是真理認識底基礎的。

觀乎上述分析可以明白，笛卡兒底懷疑主義和「Cogito」的理論，都有着重大的方法論的意義。他雖重視理性思考，但這絕對不是表示他的形而上的觀念論。笛卡兒之强有力的客觀主義和本體主義（Ontologismus），根本上與任何形而上的理論不相容的。「意識或思惟爲一切之基源」的觀點，是笛卡兒所排斥的。笛氏的重視內心思考，祇是指明思考在認識過程中的重大的方法論意義而已。所以，假使我們要說到笛卡兒底觀念論，那末這個觀念論既不是本體論的，亦不是認識論的，而是方法論上的觀念論。

笛卡兒方法論底另一基礎，就在他的確信科學底系統性。換句話說，他認爲說明事物聯系的一切知識，並不是無聯繫的和偶然的一堆關於事實的概念，而是諸種概念之有組織的體系；在這一體系中，每一真理與其他一切真理邏輯地聯繫着，它在科學世界中佔有着一定的地位並與其他一切知識發生一定的相互關係。

在這一笛卡兒的方法論見解中，我們首先就看出了他的辯證法的發見。我們知道，關於科

學知識之邏輯的和辯證法的系統性底觀念，是極重要的辯證法觀點之一。科學所顯示給我們看的，是存在（being）之客觀的聯系。因為在一切存在——自然界的和社會的存在——中，一切現象都不是隔離地存在着，而是靠相互作用底鏈條來互相聯繫着的；所以為客觀現象之反映的科學，必然是一個系統，是諸種真理底聯系——與客觀事物的聯系相適應的聯系。這一種聯系，顯然是辯證法底重要成素。笛卡兒却充分地表現着這種觀點。他說：

「一切真理，都是一個個地被一種統一的聯系線互相聯繫起來的。全部的祕訣（指認識真理的祕訣——沈）是在從它們中之最簡單者開始，然後慢慢地，像上梯子般地升上去，直達到最深遠最複雜的真理為止。」（註四）

笛卡兒這種辯證的聯系觀，絕非抽象的思考底產物，而是特殊的科學研究底結果。這種聯系觀和系統觀是他在研究數學的工作過程中形成起來的。

笛卡兒底辯證法觀點又表現於他從一種特殊的、個別的科學（即數學）出發而沒有陷

（註四）見笛卡兒著真理底尋求俄文版第一二五——一二六頁。

於偏面的「專門化」底危險，他沒有把他的方法論完全「溶解」於數學中。他於保持數學方法之外，更進一步把這種方法歸結到一般的方法上去，從笛氏這一種方法論的見解，根據邏輯的推理必然地引伸出特殊與一般的辯證關係觀來：一般以特殊為表現，特殊則以一般為基礎。

笛氏在辯證法發展史中另一積極的作用，就是他的唯理主義的直覺論 (Intuitionism) 可以利用來解決區別質量的難題。劃分所謂第一類質量和第二類質量的問題，在笛氏底方法論中所具的意義之重大，是從狄莫克利脫以來所未見的。在笛氏以前二千年的古代辯證法思想家所認為極重大的問題——質量底區別問題，笛氏也把它當作中心問題來研究，並且繼續把它發揮起來了。笛氏認為哲學底任務是在從世界底最簡單的組成原素來說明世界底發生、演進和結構。笛卡兒認為宇宙是由許許多多異常複雜的不同質量的事物組合而成的。這許許多多的質量，可以把它們看作客觀上存在着的最簡單的世界組成原素 (Component elements) 他認為有許多質量是離開我們的認識作用而客觀地自存於物體的，如形態、大小、運動和位置底佔有等，這些便是事物底第一類質量。同時，還有一類質量，其起源不來自事物本

身，而是由於吾人主觀感覺底作用而產生的，即如色彩、重量、滋味、氣味等，這便是所謂第二類質量（註五）。

笛卡兒指出有許多質量是客觀地自存於物體的，是真理的，但亦有許多質量是人們看起來或感覺起來似乎是屬於事物而實際上不然的。他打個比喻說，譬如將一根筆直的手杖浸入水中去，看起來似乎是彎曲的，可是一出水的時候，才知道「彎曲」這一質量，實際上是不屬於手杖自身的。類似的謬誤，在日常經驗中是很多的。笛卡兒就指出他的任務是在辨別：我們的事物概念中有哪些質量是屬於事物自身，哪些是不屬於事物自身而我們受感覺欺騙的結果。這一任務，是笛卡兒底方法論中的中心任務。

自然，這種學說本身是唯理論的和形而上的，它毫無一點辯證法唯物論的質量觀底氣息。但是在十七世紀時代，辯證法歷史本身底辯證法，正是表現於下一事實：即哲學思想必須經過

（註五）關於「第一類和第二類質量」的學說，是笛卡兒開創，而以後由洛克（Locke）發揮完成的。所以令人往往

把這一學說，看作爲洛克體系中的特創學說的。自然，這一學說本身，跟辯證法唯物論底質量觀毫無相同之點。

唯理的直覺，經過唯理的和形而上的一「第一類質量」論，才能引伸出以後的唯物論和辯證法來。

辯證法的思想，在笛卡兒底宇宙學（Kosmologie）中，也有着很明顯的表現（自然，這種表現也祇是引伸出辯證法來的一些傾向，或祇是辯證法底「胚胎」）。笛氏在他的宇宙學說中，闡明了他的物質論。他認為物質就是伸長（Extension），亦即空間，世界是由無窮的物質（或無窮的空間）組成的。但是他認為宇宙間的物質都是一致的，空間到處都是一樣的（這種學說顯然給中世紀哲學一個致命的打擊），因此他的結論說，在整個世界中祇存在着同一樣的物質。

這一學說，跟笛氏的物理學和宇宙學底機械論性，有着密切的聯系。然而他雖被機械論的觀點支配着，要是我們對他這一學說不是抽象地去觀察，而是歷史地——即從當代科學底背景上——去觀察的話，那末在這一學說中却蘊藏着寶貴的辯證法思想底種子。這一學說之辯證法的種子，就在於它直接引伸出關於物質世界一切組成原素底相互作用、相互關係的觀念來。因為既然世界是一致的（或統一的），既然構成世界的物質也是到處一致的，那末在世界底

任何部分所發生的任何事件，就不會是隔離的、與世界其他部分無關的。任何事物底運動都祇能看作是相對的，因為每一事物底運動都以其他各種事物底存在為前提的；一事物底運動是對於其他事物之相對的靜止而言的。在確定一物體之位置時，我們必先估計到此物體與別種物體相處的關係。笛卡兒說，「為要決定這種位置，我們正應當注意到其他許多物體，同時把它們當作是不動的」(註六)。關於物體運動底相互作用，笛卡兒發揮得異常透澈和深刻，在他看來，這種相互作用實質上是沒有限界的。他說，「每一物體當然有它自身所特有的運動，這是因為我們當作它是與它鄰近的靜止的物體相脫離的緣故；但是它可以參加無數的運動，假使它是具有別種運動的別種物體底組成部分的話」(註七)。

篇幅底限制，不允許我作更多的說明了。單從以上的敘述來看，可以知道笛卡兒對於宇宙諸現象底相互作用、相互關係，是何等地重視。縱然他的理解運動底相互作用，多半是機械論的

(註六)見笛卡兒著哲學原理(Principia Philosophiae)第一卷。

(註七)同上。

（因為他只看到物體間和物質原子間的機械運動底相互關係）然而假使我們從十七世紀時代科學和哲學思想底一般狀態上去觀察的話，那末笛卡兒這一「宇宙物質一致」觀和由此而產生的「物體相互作用」論，顯然是辯證法發展過程中的一大進步。

最後我們所要指出的笛卡兒體系中的辯證法「種子」其意義之大，也不亞於以上幾種學說的，這就是他的宇宙學中的發展觀和因果觀。

前面我們已經說明，笛卡兒對於物體底運動，是把它看作宇宙學中的中心問題的事實上，笛氏的宇宙學，確實把運動底概念提到第一位上去的。笛卡兒明確地指出，運動是物質之一般的，不可轉移的本性。一切都是動的，沒有一個不動之點，不過一切運動都是相對的。

笛卡兒底發展學說，是極接近辯證法的。笛氏有一個不朽的功績，就是在近代的大思想家，他是將發展觀帶入宇宙學中去的第一人。笛卡兒底宇宙學同時就是宇宙開創論（*Kosmogonie*）。它的任務，不僅在了解現狀下的世界底結構，而且又在了解世界之由原始成素的發生和發展。在康德和拉普拉斯（*Laplace*）一世紀以前，笛卡兒已經有這樣的思想，認為世界之

物理結構的理論，如果拋棄它的歷史的話，是不完備而且不可思議的而且笛氏不祇在理論上指出用發展觀點去研究自然的必要，他並且還能照理論行事。在近代哲學中，他第一個創立了獨特的宇宙開創論。

跟這一宇宙發展觀相聯繫的，就是他的因果律（Kausalprinzip）。笛氏底宇宙開創論全部，都建立在純粹的因果律上他和培根一樣，也是絕端地反對目的觀（Teleologie）的。笛卡兒底宇宙觀雖是機械的，可是他的方法是根據因果律的，以發展觀為骨幹的宇宙學，本質上是傾向於辯證法的。

臨了，我們要向讀者鄭重提醒一句，就是在笛卡兒底純粹的邏輯學中，是找不到絲毫辯證法底影跡的。笛卡兒底邏輯，完全是形而上性的形式邏輯，它的基礎原則就是矛盾律（Grundsatz des Widerspruches），他公開地說，『同時是「是」又是「不是」，是「不可能」的。』因此，我們若要探求笛卡兒體系中的辯證法原素，我們必須拋棄他的純邏輯，而從他的認識論和本體論底具體內容中去尋求。作者在這裏正是這樣幹的。

二 斯賓諾莎底辯證法

開宗明義說一句，斯賓諾莎底辯證法，主要地是表現在他的倫理觀中。假使說笛卡兒底注
意力大半用在認識論問題上，那末斯賓諾莎底研究重心却是放在倫理問題上的。在斯賓諾莎
看來，個人行為和社會行為爲底組織問題，個人和社會底幸福問題，乃是哲學底中心問題。同時，斯
賓諾莎指出哲學底任務，就要實際指示人們一條達到最高幸福的道路和最高幸福底目標。斯
氏所認定哲學所應實行的終極任務，就是要達到自由底目的。斯氏不僅把人類底自由當作他
的哲學底出發點和歸宿點，而且他自己畢生也是爲着實現這一自由而奮鬥的。

斯賓諾莎之辯證法的鬥爭，便在他的思想領域中充分表現着。理論、思考、研究——這便是
斯賓諾莎底生活。辯證法的矛盾，斯氏在現實生活中固然沒有感覺到，在他的理論思想中他却
把它解說得很明白。斯賓諾莎體系中解說得最透澈的一個辯證法的矛盾，就是自由與必然底
矛盾。（同樣地也是必然與偶然底矛盾。）

關於必然和自由底矛盾問題底解答，斯賓諾莎給了我們一個極好的辯證法底榜樣。斯氏論自由的學說，是從他的論自然的學說中演繹出來的。因為他說要求自由的人，自身祇是自然底一分子，所以入底自由，必然是要受着自然法則之支配的。

自由問題在斯氏看來並不是獨立的倫理問題，而是整個自然學說中的問題；它要在自然學說中才能找到解決。這裏應得說明一句：斯氏說宇宙間唯一的實體是「神」，除「神」以外我們不能設想任何的實體；斯氏底所謂「神」，實質上就是自然。人類就是自然界底事物之一，因此人類所追求的最高目的——自由，也祇是自然界一切事物所共同的——自然趨向即維持自身生存的趨向。

斯賓諾莎的論理學，是以自然主義的人類學為基礎的。而斯氏的自然觀是帶着嚴格的宿命論 (determinismus) 性質的。他認為在大自然間，什麼都不是偶然的。他說：「世界是神的自然界之必然的結果……在事物底自然界中，什麼都不是偶然的，一切都依據某種形式的精神的自然界底必然性而決定其生存和行動的」(註八)。這一種必然的秩序，在全部自然界中

都是一律的。人也是認識對象之一，也是自然界底事物之一，他在整個的世界結構中自然不能看作例外。人類既爲自然界之一部分，他的規律性就完全與整個自然界底規律性相適應的人。跟自然界一切其他事物一樣，不論他是受着理性底指揮或依照自己的願望行事，他終究是一樣地祇得依照大自然底法則和規範來行動的。人類底心理，他的情慾和願望，他的行爲、動機和目的——所有這些也無不是自然界底現象。

照斯氏底意見，倫理的標準是一種產生於自然法則而爲人類所必須遵照的法則，它是發生於人類本性的一種自然的傾向。所謂自由是幻想的，它「祇是發生於當人們不意識到自己的願望、不知道決定這些願望的原因的時候」(註九)。自由底幻想是必然要產生的，然而自由絕對不因此而成爲現實。人類在他的行動上，決不比世界上別種事物自由些。斯賓諾莎又說：「假設有一石子，不斷地在運動着，它想着和自覺着；它竭全力要使運動不致停止。這塊石子自

(註八)見斯賓諾莎通信集，華倫斯克(Wolinsky)俄譯本第三四三頁。

(註九)見通信集第三六六頁。

己不想它是竭力地運動，這時它自己就感覺得達到最高程度的自由；它以為在它的運動中，除了它自己的願望以外，是什麼原因都沒有的。人的自由，也正是這樣」（註十）人固然是依照自己的願望行事，但是他的願望不是自由的。

這樣說來，斯氏底自由觀，他的自然法則決定論，是不是顯然跟他所提出的哲學底最高的終極任務——探求自由底幸福——相抵觸呢？他先說哲學底最高任務就是探求人類底自由；可是後來又說人底自由是幻想的，是石子般的自由。但是這種抵觸，祇是表面上的；事實上他對於自由與必然（以及偶然與必然）的關係問題的觀察，正是辯證法的。

我們初初看到上述斯賓諾莎之「人類行動底絕對的必然性」的理論，就會感覺到斯氏似乎是抱宿命論（Fatalismus）的。然而實際上斯氏底宿命論也祇是「似乎」的。斯賓諾莎這又決不是宿命論的學說。上面我們所描述的一切定命論的見解，祇說出了斯氏思想體系中所解決的辯證法矛盾底一方面。在斯氏底著作中，關於上述自然法則定命論的見解，發揮得過

（註十）見通信集第三六六頁。

分地透澈，佔據了太多的地位，致使後人誤會他爲宿命論者。斯賓諾莎哲學體系之辯證法的節拍，被自然主義的方法底鏈索緊緊地束縛着，後者把深深地蘊藏在全部體系中的辯證法矛盾的活潑的音調塞住了。

實際上，正是在自由與必然問題底解答上，表現出斯賓諾莎是十七世紀時代底一位天才的辯證法家。在近代思想家中，辯證法地理解自由與必然底相互關係的，斯賓諾莎確是第一人。在他以前，大家都把自由和必然看成極端對立，互相排斥的兩個概念；唯有斯賓諾莎認定自由和必然是辯證的一·致·體·。兩者不僅是互·相·否·定·，互·相·對·立·，同時又是互·相·統·一·，而成爲整個的辯證·關·係·。兩者均爲此統一的辯證關係底「成員」，必然與自由之辯證法，是了解斯賓諾莎學說的最重要的鎖鑰。因爲祇是在這一辯證法中，才得解決他的體系底表面上的矛盾。

前面我們已經把斯賓諾莎底自然主義的必然論（定命論）大致地說明過了。斯氏認爲人正跟自然界中其他一切事物一樣，他的行動，那怕他自己覺得如何自由，終是被自然的法則嚴格規定着的；因此，人底一切都是必然，所謂自由祇是人自己幻想的。但是，斯賓諾莎同時却持着表

面上跟上面這種見地相矛盾的一種觀點：他認為必然却也絕不排除自由。他在給卜克塞爾（Boksel）的信裏表示堅決地反對把自由和必然看作不兩立的概念的那種觀點。他說：「至於講到必然和自由底對立吧，這樣的對立在我看來是荒謬的，不合理性的」（註十一）。在斯氏看來，跟自由不兩立的概念，不是必然而是強迫。祇有那受別種事物之強迫而生存的事物，才不能被稱為自由的。可是必然地生存着的事物，同時也可能是自由的，假使它只是依照自己本性底必然性而生存的話。斯賓諾莎在其給蘇勒爾（Shuller）的信中寫道：「事物之依照其自身本性中所產生的必然性而生存而行動者，我稱之為自由的事物；事物之生存與行動係由別種事物所決定者，我即稱之為強迫的」（註十二）。斯氏認為自由並不是放縱，並不是為所欲為的意思，自由這一概念，意思應當解作自由的必然（Free necessity）。斯氏結尾說：「我認為自由不是寓於放縱，而是寓於自由的必然性中的。」

（註十一）見通信集第三一九頁。

（註十二）見斯賓諾莎著，倫理學卷一，又見通信集第三六五頁。

被了解爲「自由的必然」的自由，不祇是存在在吾之人思想中。自由實際上是可能的，實踐上是可以實現的，在現實中是可以達到的。斯賓諾莎在他論實體和論人類的兩種學說中，都講到了自由這一概念底實際性。他認爲「無窮的實體」（即神，亦即自然），同時是必然的，又是自由的。

在斯氏底倫理學中，他的「自由的必然」底概念，發揮得最爲透澈和顯著。他說當人底心靈被情慾或反常情緒所佔有的時候，這個人是不自由的。反之，當人底心靈認識了事物之必然性的時候，這個人就是自由的，心靈愈多認識事物底必然性，它駕馭情慾的權力就愈大，換言之，它吃情慾虧吃得愈少，它就愈覺自由了。

這一學說之辯證法的意義是十分明顯的。自由與必然兩種概念，斯賓諾莎把它看成對立底一致了。他認爲自由問題是一個特殊的認識問題，當人們認識了必然性而自覺地依照這必然性去行動的時候，他們就是自由的；因爲認識了必然性，他們就能去駕馭這必然性，利用這必然性來滿足自己的某種要求了。這是表現得十分充分的辯證法的觀點。「自由就是必然性底

認識，不認識這種必然性，就陷於奴隸地位。所以唯一的到自由之路，就是認識。」但是斯氏同時又指出，靠認識來獲得的「一切明確的觀念，純粹是有賴於我們自己的本性和它的某些一定的法則的；就是說，這些觀念是完全處於吾人自己的權力支配中而不是受偶然性之支配的」（註十三。）這就是說，所謂認識，就是必然性的認識。自由不祇是單純的認識事物，而是從事物底必然性上去認識事物。

自然，斯賓諾莎底自由論，還不是完滿地辯證法的。因為第一他所指的「人」還是一種抽象的，拋棄社會發展底歷史過程來看的「人」；第二，他的解說自由，只限於對事物的認識，而我們知道「自由」這一概念之更重大的意義，乃是改變事物。照馬克思底意見，哲學家底任務不祇是在認識和說明世界，而是在於改變世界（註十四。）從這一立場上看，自然斯賓諾莎當還未達到完滿的辯證法。然而他在辯證法之史的發展上的偉績，究竟是誰也不能抹煞的。

（註十三）見通信集第二七八頁。

（註十四）參閱恩格斯著費爾巴赫論一書中附錄馬克思論費爾巴赫之提綱。

三 論康德底辯證法

德意志的古典派觀念論時代，是辯證法發展史中一個偉大的，飛躍發展的時代。康德、菲希特、謝林和黑格爾諸家，直接替現代偉大的人類思想方法（又是革命的實踐方法）——馬克思、恩格斯底唯物辯證法——建立了完整鞏固的基礎。在這個時代以前，辯證法底研究和發展從來沒有像這時代那樣的快過；自來的大思想家中，也從來沒有一個像這時代幾位大思想家對於人類理性和客觀存在底辯證法的本質那樣加強和集中注意來研究過。一假若歷史上沒有從康德到黑格爾這幾位德國古典派觀念論家，芝諾（Zenon）底矛盾辯證法，柏拉圖底概念辯證法和亞里斯多德底發展辯證法等，就會永遠變成哲學史上的死的遺產，而決不會達到繼續加深的發展」（註十五）。德波林（Deborin, A.M.）也說過：「辯證法構成了德意志觀念論內部的彈機重心」（註十六）。

（註十五）見亞斯摩斯著辯證法史概要（*Cheroki Istori Dialektiki*——by Asmus）第三章第七四頁。

康德就是這一在辯證法史上表現莫大功績的德國古典派觀念論底第一個偉大的代表。康德以後的康德主義者，布爾喬亞的「思想家」們，都竭力地鼓吹和贊揚康德的二元的宇宙觀和認識論，而有意識地抹煞了他的方法論。但是假使我們從思想發展史底觀點上講，康德底歷史功績恰恰不是他的宇宙觀和認識論，而是布爾喬亞的大學教授們所忽視的方法論。康德哲學底正面的價值，就在他在德國觀念論歷史中首先有意識地恢復、整理和推進了辯證法。他本人研究了好些辯證法中的重要問題，他在他許多的著作中，給了辯證法發展一個强有力的推動。黑格爾說：「康德把辯證法提高到很高的地位，刷去了普通一般人觀念中所認為存在於辯證法的那種似乎有的專斷性 (arbitrariness)，並且指明，它 (辯證法——沈) 是理性之必然的作用」(註十七)

康德底另一個偉大的功績，就是他根本打破了兩千幾百年來支配着人類思想的形式。選

(註十六) 見德波林著非希特體系中的辯證法一文 (載社會主義學院雜誌第三卷)

(註十七) 見黑格爾著邏輯科學 (Wissenschaft der Logik) 卷一第一節。

輯在德國觀念論歷史中康德第一個發見形式邏輯底二大基本規律，同一律和矛盾律，沒有力量說明吾人認識之內容。康德指出，在我們認識自然的過程中，我們的思维常常會碰到同一律和矛盾律所不能說明的場合。康德認為邏輯上的必然，還不是現實中的必然。他說在現實生活中，確然存在着為形式邏輯規律所不能解釋的諸關係。爲了要證實這一見地，康德在一七六三年著了一部專門的著作，即《論負量概念於哲學之經驗》一書，在這部著作中，他第一個注意到形式邏輯所否定的矛盾，在現實生活中起着極大的作用，而且極普遍地存在於一切現實生活中的。他認為現實的矛盾必須與邏輯的（指形式邏輯的）矛盾嚴格地區別開來。邏輯的矛盾必是簡單的否定而沒有經過理性陶冶的肯定。例如，非甲祇是解說甲底不存在，此外就沒有意思。可是現實矛盾從來不能用一個簡單的否定來包括盡的；它本身常常包含着某種「正」的概念，肯定的原素，而一種肯定的原素可以因別種肯定的，但與前者對立的原素底作用而全部或局部地「溶解」了。康德舉了許多物理學和數學的例子來證明這一點。譬如假若在同一物體上加以互向完全相反的二種同量的推動力，其結果此物體必處於靜止狀態。我們可以說，這種靜

止是動的靜止。這在形式邏輯底矛盾律上是講不通的，是荒謬的矛盾。但是這樣矛盾在現實中却實際地存在着，一點也不荒謬。而且康德指出這樣的矛盾並不是罕見的例外，而在自然界中，在心理領域中和在道德關係上我們所能經常遇到的。

康德指出現實的精神生活中有好多的矛盾，例如樂與苦、善與惡、愛與憎、美與醜等等；他認為在所有這些對立例子中，對於一方的否定，絕不是說完全沒有肯定原素（即另一方）底存在。否定祇是對於對立中另一方說的，所以它是相對的。然而被形式邏輯底狹的框子束縛住的形而上學，常常緊緊地因執着同一律和矛盾律，把現實中的辯證矛盾看作死的形式邏輯的矛盾，堅決否認這種矛盾之存在底現實性。康德底結論說，在吾人之實際知識中，確實存在着為矛盾律所不能解釋的真理。這樣，向來人們所堅信的形式邏輯底絕對意義，完全被康德推翻了。在康德看來，形式邏輯底法則，祇保持着相對真理底意義。

康德在辯證法發展史上底第三個偉績，就是他·不·把·自·然·看·作·靜·止·的·完·成·的·和·不·變·的·形·態，而是從發展過程，進化過程底觀點來觀察自然的。孔諾費秀（Kuno Fischer）說得對，他說：

「康德底哲學全部被世界發展底觀念貫徹着」(註十八) 康德在批判哲學前期(一七七〇年前) 頭一部有歷史價值的著作就是他的自然通史與宇宙論(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels) (註十九) 在這部大著中, 康德運用牛頓(Issac, Newton) 底機械學原則來說明宇宙之自然發展史。他看宇宙是一個純自然的動的過程。

同時, 康德底自然發展觀, 是唯物的發展觀。他說: 「給我物質, 我就用它來創造世界, 這就是說, 給我物質, 我就指示給你看, 世界是如何從它那裏產生的」(註二十) 從這句話上可以看出二點重大的意義: 第一, 康德認定世界是產生出來的, 就是說世界是宇宙發展過程中某一時代底產物; 第二, 康德指出了世界是物質構成的事實。這一種世界自然發展論, 是無疑地對以世界為永遠如是一成不變的形而上的世界觀, 給了一下致命的打擊。

(註十八) 見費秀著康德學說之淵源。

(註十九) 自然通史與宇宙論是一部用機械學原則說明宇宙發生與發展的著作, 一七五五年出版的。

(註二十) 見康著, 自然通史與宇宙論。

而且，康德底打擊形而上的世界觀，還有更深刻的地方在。因為形而上的學者也有很多承認宇宙萬物是在運動的。不過他們往往認為運動祇是同一過程底重複，是「走馬燈式」的運動。實際上只承認這種運動，依然是形而上的觀點。對於這種觀點，首先也是康德給以打擊的。恩格斯說：「康德底世界萬物起源論……是哥白尼克（Copernicus）以來天文學上的一個極大的進步。他最先動搖了那以為自然沒有任何歷史的成見。在這時以前大家都認為世界萬物向來就處在同一圈子和同一狀態中的……當然，向來大家都明白，自然是在經常地運動着的，但是一般人總把這種運動了解為同一過程之不斷的重復。對於這一見解，完全適合形而上的思維方式的見解，康德劈開了第一條裂縫……」（註二十一）這裏，恩格斯告訴我們，康德底功績之一，就是他把形而上的思維方式劈開了一條裂縫。我們敢說，這條「裂縫」後來擴大和深入起來，以至於根本斷送了形而上的思維方式底命運。

康德底另一個替辯證法清道的功績，就是他又毀去了形而上宇宙觀底另一重要基礎

（註二十一）恩格斯著反杜林第四章。

關於宇宙有窮性的理論。在康德看來，宇宙是無窮的，它不僅在空間上是無窮，即在時間上（在歷史中）也是無窮的。宇宙底發展，是由原始混沌狀態的物質演化為堅固複雜的狀態的一種過程。然而因為宇宙的混沌和宇宙的空間是無限變的，所以這一形成過程或演化過程，也永遠不能完成，永遠不會停止的；而完成這一宇宙發展過程的時間，因而也是無窮的。宇宙底歷史是無始無終的；但是它的每一個別的部分，却都是相對的、有窮的和暫時的。每一太陽系中的形態，都是規律性的歷史發展底結果，所以跟一切其他的歷史現象一樣，到了某一時候終是要死滅的。這一種思想，康德在他所著自然通史與宇宙論（“Die Ursprung der Erde”）和地球衰老論（Die Frage ob die Erde veralte physikalisch erwegen）諸著作中，可謂發揮得淋漓盡緻了。這種見解，一方面根本推翻了形而上的宇宙有窮論和宇宙不動論，另一方面無疑地給了辯證法發展上一個強有力的推動。

最後我們必須簡單指出來說的，就是康德底思想中還明顯地表現着「數變質」的觀念。須知康德底了解宇宙之自然發展史，並不是把它了解為物質原素之無區別的分解和聚合，而

是把它了解爲不斷的進步，由低級到高級的轉渡（轉變和過渡）。照康德底說法，這是「宇宙創造之順次的完成」。這裏已經可以看出，在康德思想中已經有了「從數的區別轉到質的區別」或「由一質量轉渡到另一高質量」的胚胎觀念了。

我們在上面已經把康德體系中的一切重要的辯證法原素，統統指示出來了。雖然康德對辯證法的供獻已比笛卡兒和斯賓諾莎大得多，而且進步得多，然而從明確性和完滿性上講，他還是差得遠。這裏的篇幅不允許我把康德底辯證法思想分作批判哲學前後兩期來說明；然而我必須指出，上述的康德辯證法思想，大半都是在批判哲學以前的時期，在他的自然科學的作中發揮出來的。他受牛頓底影響很深，所以他的宇宙起源論，自然發展論都是十足地機械論的。

從純粹理性批判 (*Kritik der Reinen Vernunft*) 一書問世後 (所謂批判哲學時期底開

始)，雖然由於他的二元論底「作梗」，辯證法和唯物論底思想受着極大的阻礙，可是他的辯證法思想還是繼續發展的。不過假使說在批判哲學前期，他的辯證法思想是接近唯物的，那末

在批判哲學時期他的辯證法就完全拘禁在純粹理性範圍以內了。譬如他的二律背反說 (Antinomie) 顯然是辯證法的；可是康德認為他所提出的四組二律矛盾，不屬於客觀現實，而以純粹理性為其絕對界限的。在康德哲學底第二時期中，他愈跑愈遠地離開唯物論和辯證法而走向唯心的二元論、懷疑論和不可知論 (Agnosticism) 去了。然而從辯證法底發展史上講，康德底哲學發展論，永遠地遺留着不可磨滅的重大價值。

四 從菲希特到謝林

古典派觀念論第二個著名的代表，是康德學說之天才的繼承者菲希特 (一七六二——一八一四)。菲氏自己也再三表示，他祇是康德哲學底追隨者。然而菲希特所達到的結論，事實上却比康德底見解遠得多。在菲希特底哲學中，辯證法已由簡單的理性矛盾底條文轉變為一般的認識方法和全部存在發展底實際原則了。因為康德在批判哲學時期 (而他的哲學正式形成二元論底體系也正在這一時期，所以普通說到「康德哲學」或「康德主義」這個名詞時，就往往是指他的所謂純粹理性批判哲

（學或二元論而言的）把辯證法看成祇限於理性的矛盾法則：前面已經指出，他認為二律背反（即矛盾）不屬於客觀現實，而應以純粹理性為其絕對界限的。然而菲希特却勇敢地掃除了這種成見，克服康德思想底「半途性」，不澈底性，便是菲希特哲學底重大任務。

所謂不澈底性是充分地表現在康德底劃分「自在之物」（Ding-an-sich）和現象的二元論上。菲希特正確地指出：康德氏二元論是無所成就的，不澈底的；康德哲學之真實的傾向，不是二元的，而是一元的觀念論的。菲氏首先就消滅了康德所劃分的「自在之物」和現象間之不可逾越的「萬里長城」，而把兩者溶合為一體——整個的現實。這個現實，在菲希特看來就是「絕對的我」，即普遍的精神，這樣，他用純粹的精神（思惟）的單元，來代替康德底「本體界」和「感像界」的二元了。所以菲氏底哲學，是澈底觀念論底體系。他集中着注意來研究的那個方法，也跟他的全部體系一樣地是一元的。

菲希特一方面發展着康德的觀念論傾向，他同時就企圖依據一種一貫的方法原則引伸出諸種不同的觀念論原理來。文得爾彭（Windelband）說得對，菲希特的改造（改訂哲學）始終

是同一種方法範圍以內動作的) (註二十二) 菲氏的特別注意於方法，對於辯證法底發展有着莫大的影響，因為菲希特哲學底方法，正是辯證的方法啊。

首先我們應當指出菲希特哲學中對於辯證法發展有重大的意義的原素，就是他的客觀主義。前面已經說到，菲希特認為辯證的矛盾不祇限於理性，而是全部客觀存在之發展底實際原則。這裏明白地表示着，菲希特底辯證法是客觀主義的。但是他的方法論上的客觀主義，還不祇是表現在這一點上。譬如，劃分哲學宗派為唯物論和觀念論二大基本營壘的，菲希特是第一人。這種劃分法，是很嚴格地根據思惟發展底客觀傾向來決定的。他指出康德底二元論以及一切折衷主義的學說，是必然地要歸結到觀念論上去的。這一觀點，直到現在還是為辯證唯物論者所擁護的。此外，在哲學任務底了解上，他也表現着客觀主義的傾向。他認為哲學底任務是在認識事物之客觀的結構，研究客觀對象底行動，正確地把握它的相互的聯系，了解它的發展。而且這種認識和了解，他還認為不發生於認識的主體而發生於客體自身的本性。

(註二十二) 見文得爾彭著近代哲學史 (Geschichte der Neueren Philosophie) 卷 I。

菲希特在方法論上的貢獻，比客觀主義更重要的，是他的歷史主義（Historism）。康德的
 了解歷史問題祇達到了一半。菲希特才闡明了它的全部意義。菲氏認為「澈底觀念論應該說
 明全部宇宙發展底歷史，指示出我們在經驗的現實界中所看到的一切現象——自然、社會、人
 類——怎樣能夠從絕對的主體發展起來……」（註二十三）菲氏認為現實底哲學應該常常是
 現實底具體歷史。這樣，菲希特哲學底目的是在把整個宇宙當作現實發展底歷史來了解。他的
 哲學是發展底哲學。他的歷史傾向同時包括着全部的現實：不僅是機械的自然界（康德却祇以
 此為限），亦且是有機的生物界和意識界。這樣看來，在歷史主義這一傾向上，菲希特可比康德進
 步得多了。

在辯證法發展史上，菲希特另一偉大的功績，就是他的重視實踐底意義。他的理論實踐一
 致論。菲氏認為實踐比理論更先、更重要，實踐是理論底泉源，理論本身決不能脫離實踐而獨立。
 在菲希特哲學中把行動（實踐）底原則看作有決定意義的原則，他以行動為全部體系底中心，

（註二十三）見亞斯摩斯著：辯證法史概要第一〇二頁。

雖然他所說的行動是「絕對的我」（註二十四）底行動。菲氏說：「行動底概念，是唯一的概念。它聯合着我們視為存在的兩個世界，感覺和理知界」（註二十五），所以「不是理論的能力造成實踐的能力，而是相反，實踐的能力造成理論的……就理論底本質來說，它祇是實踐性的……理性祇有靠把自己的法則應用於限制着它的『非我』，才能成爲理論的」（註二十六）。在菲希特看來，客體並非決定於自身，而是由「絕對的我」來決定的，所以嚴格地說，事物本身不是像它們自身存在的樣子，而是「像我們所應造成它們的那種樣子」。菲希特底重視實踐，可謂達到極端了。

菲希特再其次一個辯證法的貢獻，就是在他的主體和客體底矛盾辯證法，我與非我底辯

（註二十四）菲希特所謂「絕對的我」雖不是個人的我，但還是不出所謂「有窮的我」底範圍。它的意思是指出所有的主體，是指許許多多的我底集體。

（註二十五）見菲希特著第二導言（：“Vorlesung über die Vernunft”）俄文版卷一第四五六頁。

（註二十六）見菲希特選文一集俄文版第一〇三頁。

證法。菲氏認爲我與非我是對立着的，但同時又是同一的。「我」無論在任何發展中，必須與「非我」對立，但同時又必須與「非我」聯繫着。「我」是發展底推動力，「非我」受着它的推動；但是沒有「非我」，「我」即無從實現。「我」的作用，因爲客體和主體是同一的，因爲現實的就是觀念的，所以存在底辯證法就應與理性底辯證法相符合。存在底矛盾也應與理性底矛盾相符合。這樣，矛盾就應當成爲科學底領導原則了。換句話說，菲希特底辯證法不祇是他在存在中所發見的矛盾底表現，而且也是科學的認識底基本方法了。

菲希特最後一點辯證法底創見，就是他的存在發展底三題法。他認爲在「我」底無窮極的本性中，發見出矛盾，同時即在此本性中被解決。但由於「我」底行動底無窮性，這一矛盾自身又成爲後來產生矛盾底出發點了。根據這一點，菲希特確定了三點基本的條律，他的整個體系和他的全部辯證法底結構，就建築在這三個基本條律之上的。第一是我首先無條件地確定我自己的存在；第二是我又無條件地反確定某種非我；第三便是我再確定有窮的「我」和有窮的「非我」。這裏的第一條是正題 (thesis)，第二條是反題 (Anti-thesis)，這裏的意

思是說我必須以非我的存在爲必要條件；第二條便是合與（Synthesis）這就是說有窮的「我」和「非我」合一而成爲「絕對的我」（無窮的我），這便是菲氏底觀念論的辯證法。

走馬看花地把菲氏底辯證法思想作了一個簡略的描寫，我們在結論上又必須指明一點極重要的事實。就是縱然菲希特在辯證法發展上有着何等重大的功績，縱然他的方法論是貫徹着辯證法的觀點和濃厚的客觀主義底傾向，可是他的哲學體系是十足的主觀唯心論的。這一主觀唯心論底體系跟他的方法論底客觀主義傾向發生不可調和的矛盾，這就是他的辯證法不能澈底發展下去的一個根本原因。

在古典派觀念論中，繼菲希特起而更進一步地發展辯證法思想的，自然是謝林（一七七五—一八五四）了。

謝林底哲學，主要的是自然哲學。謝林特別重視自然界，他認爲哲學底價值是看它對於自然界的觀念底澈底與否來決定的。在菲希特底哲學中，恰恰相反，完全沒有談到自然界底問題。在菲希特看來，自然界完全是否定的，它的存在，祇是作爲「絕對的我」底體現形態，因之自然

界純粹是思惟或幻想底產物。這是非希特體系中一個極重大的缺陷。填補這個缺陷的，不是別人，正是謝林。

在謝氏看來，自然界是現實的，而非幻想的客體；因此在哲學體系中，自然學說應當居於首要的地位，自然哲學是先於理性哲學的。同時，謝林還以為人的意識也是自然底產物，人本身就是自然底一部分，他的意識應當看作自然界發展底結果。因此，在謝氏看來自然界是先人類而存在的。

這樣看來，似乎謝林底觀點是唯物的。可是實際上却不然。因為自然界本身在謝林看來仍是意識底表現。不過這個意識，謝林所指的不是非希特所說的有窮的我（即人類意識），而是為自然界與人類之共同靈源的「無窮的我」，即普遍存在於自然界與意識界的精靈。所以謝林底哲學還是觀念論，不過是客觀的觀念論，適與非希特底主觀觀念論相反。

說明了謝林底重視自然界和他的體系底客觀觀念論底本質，我們就可以講到他的辯證法了。

首先要講到他的矛盾學說。謝林長期努力研究自然界的結果，發見自然界是對立方量底戰場。謝林看出無機體世界中，有陰陽電，正負極等對立；有機體世界中，對立性被包容於整個有機體底組織成份中，而且認識領域中則有主觀與客觀的對立。「在全部自然界中，有分裂了的、實際上對立的原素在作用着；這種對立的原素，聯合在同一物體裏，形成這一物體底兩極性。」（註二十七）對立性，在同一事物中結合着的對立性，即構成此事物之內部的矛盾。矛盾底解決就是發展；但解決之後它又在更高的階段上生長起來了。因此，矛盾不僅是現實的事實，而且是一切生活發展之一般的原則和主要的推動者。謝林說，矛盾是生命之最深奧的實質和刺激一切物體，如只有一致而無矛盾，運動就根本不會產生。關於這一點叔本華（Schopenhauer）說得很對，他說：「謝林首先建立的自然哲學，便是發見自然界中的雷同性和對立性」（註二十八）。在矛盾學說上，謝林比菲希特進步的地方，就是謝林着重地指出了內在的矛盾，是一切生命發

（註二十七）見謝林著：論宇宙精神（Von der Weltseele）卷一第四七六頁。

（註二十八）見叔本華文集卷四，第三五一頁。

展底推動者；同時又加重說明了矛盾之發展到更高階段。後來黑格爾就接受了謝林底這一觀點，而創成了他的「奧夫赫變」(Aufhebung)底學說了。

謝林哲學中另一件辯證法底珍寶，可以說是他的聯系觀。謝林發見實現界底一切事物和現象，都是由於它們的相互關係而聯繫着的。這個觀點當然一個極重要的辯證法原素。謝林底發展這一原則，是以菲希特底見解為根據的。菲希特說：「因為自然是一個有聯系的整體，所以每一種力量都跟其他許多力量相聯繫的」(註二十九)。謝林底否認隔離觀和發揮聯系觀，比菲氏更表示得有力些。澈底些。謝氏說：「正因為真實的宇宙自身是絕對完整的，它裏面絕無彼此分歧和此居彼外的現象，一切都是絕對統一的，而且是相互貫穿的」(註三十)。

謝氏哲學中第三個重大的辯證法原素，就是他繼續發展了菲希特底三題法。菲希特底三題法祇限於我與非我的關係底說明，謝林却把它利用來說明客觀現實的自然界底發展了。謝

(註二十九) 見菲希特著：人底使命俄文版第十二頁。

(註三十) 見謝林著：論物體論。

林在他的自然哲學中，處處運用他的三題法。這個辯證的三題法，是與他的矛盾發展論密切地聯繫着的，他所謂內在矛盾的解決就是發展，發展底結果產生新的、更高階段的矛盾；這樣繼續不斷的發展，就不斷地表現着正·反·合·三階段底過程。

最後一點謝林底特點，就是他的估計辯證法底價值，比他以前任何人都估計得高些。他再三地指出，辯證法是哲學之必要的標準和規繩。又說辯證法是科學底指導者；再則又把辯證法看作一種獨立的科學。這些估計，都是非常正確的。對於辯證法底價值下這樣的估計的，謝林實為第一人。然而我們必須指出，謝林給予黑格爾和以後的辯證法的影響固然極大，可是他的辯證法還是有着許多的缺點。這種缺點底根源就在於他的觀念論的體系。

五 集辯證法之大成的黑格爾

在我們這裏所講的六位大思想家，黑格爾底名字，在今日我國的知識羣中恐怕要算頂熟知了。而且一般人一談到「黑格爾」就馬上聯想到「辯證法」，「黑格爾」跟「辯證法」

在一般人頭腦裏已經差不多成爲一體了。從這一點可以證明，我國有點思想的知識羣，都已經能夠正確地認識黑格爾學說底精髓，他對於科學思想的最寶貴的貢獻，和他的唯一重大的歷史功績，不是別的，而正是由他集其大成的辯證法的方法論。多少留意現代哲學思潮的人，對於黑格爾所完成的一些辯證法底基本法則，總多少是有了一點概念的。書本上和雜誌上關於黑格爾辯證法底一般的介紹，不能算很少了。所以簡單的背誦這些基本法則，作者認爲實在已無必要。作者在這一節文章中所要闡明的，是黑格爾在辯證法學說底貢獻上比他的前輩們更新，更進步的地方；並且要說明黑格爾如何集合他的前輩們底辯證法思想而完成一完整的辯證的方法論，特別要說明他所新發見和新發揮出來的一些辯證法規律。

首先應當指出，黑格爾底哲學，不僅是近代哲學思潮之最廣和最深的綜合，而且是一切寶貴的古代思想精華之最高的匯合。辯證法這個「精靈」貫澈着德國的古典派觀念論；黑格爾哲學便是這派觀念論連同它的「精靈」底發展底最高峯。黑格爾領略了一切前人思想體系中之寶貴的內容，克服一切前人思想體系中的不澈底的缺陷，而完成他的澈底一元的辯證法

的觀念論。

黑格爾底哲學，不論在方法上或在結構底原則上都是嚴格地一元論的。普列漢諾夫說得對，「黑格爾哲學之無可爭議的價值，就是它沒有包含一點點的折衷主義底成分」(註三十二)。黑格爾首先克服了康德底二元論，糾正了康德哲學底缺點。他說：「一切的二元論體系，特別是康德的二元論體系底主要缺點，是發生於它的不澈底性；它要把在一分鐘前認為獨立的和不可聯結的東西結合起來……」(註三十二)。對於康德底「自在之物」不可認識論，黑氏也認為荒謬。他說：「最不澈底的，就是一方面說悟性認識是一種現象，而他方面却把這認識當作絕對的，以為理知不能再向前進，說這是人類認識之自然的絕對的界限」(同上)。黑格爾堅決地反對康德分隔「自在之物」和現象的觀點，而把康德所認為漠不相關的兩個領域溝通起來了。黑氏認為現象就是「自在之物」底表現。這在辯證法發展上是有莫大意義的。因為康德把

(註三十一) 普列漢諾夫論著全集 ('Sobremennye Sochineniya' Vol. VII) 第三八一—三九頁。

(註三十二) 黑格爾著，哲學的科學百科全書，第一編。

辯證法拘禁在理性範圍以內，黑格爾却認爲理性底辯證法跟客觀現實底辯證法是一致的，他把理性和外界現實溝通起來了。

如果從康德底批判哲學中除去了它的「自在之物」論，那末餘下來的就祇有主觀的觀念論了。換句話說，康德主義大體上實在就是主觀的觀念論，因爲他所承認的事物，祇是理知（主觀）所達到的事物現象，而後者純粹是主觀底產物。在認識論上，康德也充分地表現着主觀觀念論底見解。他認爲在吾人去實地認識以前，必先研究認識能力，不然認識即無結果。黑格爾堅決果斷地推翻了這一種的觀點。他指出康德底見解是撇開了知識底對象（客觀）而只注意到理知（主觀）自身。黑格爾認爲「一切關於知識的研究，祇有在認識過程自身中才能成就。」——「想上去實地認識以前，先研究認識工具，其荒謬正與學院派的書獃子想在未下水以前先學會游泳是一樣的。」（註三十三）這裏又表現着黑格爾辯證法底偉見，而爲康德所望塵莫及的。這就是黑格爾正確地把握了實踐在認識中的重大意義。在上錄的黑格爾底引語中，

（註三十三）黑格爾著，哲學的科學百科全書，第一卷。

已經可以看出黑格爾對於認識的實踐（後來馬克思恩格斯就把它推廣到一般的實踐）是何等的重視。黑格爾會再三地發表他一種極端正確的思想，他以為認識底能力和界限應該不是從理論上來把握，而是應該在認識的實踐自身中，在認識的行動過程自身中來把握的。無疑的，這是一個極可寶貴的辯證法原素。

菲希特雖然在克服康德底二元論這一點上是進步的，可是他在哲學基本任務底實現上，在黑格爾看來還是沒有成功的。黑氏很確當地指出了菲希特哲學底最大弱點：它不能夠給自然現象一個令人滿意的解說；菲希特單從一個精神泉源——「絕對的我」——來引伸一切自然現象，黑格爾認為無論如何是不可以的。黑格爾指出，歸根說來，菲希特畢竟也缺乏完整澈底的一元論，因為菲氏的「我」和「非我」，思惟和存在底兩重性，還是沒有說明和不可調和的。

在黑格爾看來謝林的思想自然進步得多了。在謝林底體系中，「有窮的我」和「有窮的非我」已絕對不能跟菲希特體系中的「我」同樣看待了。謝林底見解是為「我」與「非我」

之基礎的原始的和一般概念的實質，既不是自然也不是精神而祇是兩者之絕對的雷同。然而謝林底學說還是有一個重大的缺點，就是他的「我」與「非我」的辯別，不發生於絕對體中，而是來自絕對體外。黑格爾比他前輩（尤其是比非希特）澈底的地方，就在他認為自然和精神底具體歷史所自出的主體，決不是人類的精神或是外來的精神，而是存在於宇宙（人與自然都在內）本身的客觀的絕對精神，從一個統一的原質或根源發展出全部具體內容來的絕對精神（der absolut Geist）。

黑格爾認為宇宙間一切現實形態，就是從這個絕對精神底自動過程中體現出來的。這個絕對精神並不停留在一個位置，而是不斷地發展着的。現實底發展，在黑氏看來，就是絕對精神發展底反映。黑格爾偉大的功績之一，就是他發見一切現實是歷史的現實，要了解現實底實質，必須研究了它的歷史和發展才能達到。絕對體（即絕對精神）不是一種不變的實體，它本身也祇是發展底結果。由此可知，黑格爾底絕對觀念論，絕不是形而上的，說得切實些，它是反形而上的觀念論，因為運動發展變化是它的最深奧的根源，最主要的骨幹。黑格爾底哲學，實際上就是

自然界、人類社會和他的精神活動底歷史。黑格爾無論研究那一個領域：自然、社會、精神領域底各部門——藝術、宗教、哲學、倫理等——以及國家政治等等，都無不把它當作歷史來研究的。

黑格爾在發展論上比他前人進步的地方，就在他的發展觀念就是具體的歷史過程底觀念；可是不論是萊布尼茨 (Leibniz) 也好，康德也好，菲希特，謝林也好，他們都不把發展了解為歷史形成底實際過程（這種過程黑格爾認為是按照一定的編年史的程序來完成的）；這樣了解發展的，祇有黑格爾是第一人。然而我們這裏要同時指出黑格爾發展觀底一個嚴重的缺點，這就是它的目的論性 (teleologisch Charakter)。黑氏認為發展就是絕對精神按照着一定的編年史式的程序來進行的；他認為全部世界的發展，不應當把它解作無窮的因果性的進化過程，而應當把它了解為絕對精神底有目的的、循環運動：由絕對精神之運動而產生自然界，在自然界中，絕對精神並不停止其運動，它再演進，乃體現為人類精神，最後更由人類精神而重新回復到絕對精神。這裏的目的論是表現得非常明顯的。然後我們立刻應當聲明一句：黑格爾底目的論式的發展觀，只是一張表皮；實際上他的哲學包含着異常豐富的客觀主義和

現實主義。

講到發展觀時，必須特別着重指出來的，就是黑氏指出發展是自動底結果。這顯然是辯證法思想史上的一個極重大的發現。在黑格爾以前，哲學家雖很多承認並注重事物之運動和發展，但幾乎沒有一人明確地指示出來說運動是發生於事物自身的。謝林多少表現着這一觀點底傾向，可是也沒有明確地着重地指示出來。

祇有黑格爾特別着重地指出了概念自動，現實自動這一個基本原則來。但是自動底原因又是什麼呢？黑格爾回答說是內在的矛盾。在矛盾學說上，他受謝林底影響最大。因為在謝林底學說中，我們已經看出有內在矛盾底籠統觀念了；黑格爾特別注意到這一點，加以繼續的發揮。把這一內在矛盾底概念解說得更精確、更澈底而完成了辯證法底最中心、最基本的規律——對立底一致律。黑格爾認為宇宙萬物自身中無不包含着對立性，由此對立性發展出來的矛盾，便是宇宙萬物發展底動因。

矛盾學說是黑格爾辯證法底重心。黑氏底大功之一就在復興了被康德窒息住的關於矛

「盾現實性的觀念，並且闡明了它的實在的本性和它在具體歷史過程中的作用。他排斥了形式邏輯底矛盾觀。他指出一般人關於矛盾觀念的基本錯誤。就在他們以為矛盾只可能發生於思想中的。他們不敢斷言宇宙自身中是貫穿着矛盾的。黑格爾說，一般的觀念對於事物的看法未免太溫和了：它排除了事物中的矛盾而把它放在精神中，理性中，把它留在那面不予解決（註三十四）。「平常矛盾首先被人排除出事物之外，排除出一般的實體和真理之外。他們認為矛盾的東西是世間沒有的」（註三十五）。黑格爾推翻了形式邏輯底矛盾觀，並用各種事實來證明矛盾底現實性。更有進者，他認為矛盾不僅是現實的，而且還是「一切自動底根源」（同上）。所以他說只屬於抽象理知的排中律（Law of Excluded Third）——形式邏輯底三大基本法則之一——應該被下一法則來代替。「一切事物自身中都包含着矛盾」（註三十六）。在同一地方，黑格爾又

（註三十四）黑格爾著，邏輯學（*Wissenschaft der Logik*）第一編第一章。

（註三十五）同上，第一編第二章。

（註三十六）黑格爾著，百科全書卷一。

說：「存在着的一切，必具有具體的本性，因而自身中必包含着差異性和對立性」（同上）。

這樣，照黑格爾底見解，矛盾是萬物內在的，它是萬物自動底基因。但是黑格爾認爲事物底自動只是概念自動底反映。「黑格爾底辯證法——恩格斯說——是概念底自動，絕對概念自來就存在着，它是一切存在之真實的活的精靈」（註三十七）。這就是黑格爾辯證法之「唯心的歪曲」。

跟矛盾學說直接關聯着的學說，就是黑氏底否定論（die Theorie der Negation）。照一般的邏輯（形式邏輯）觀念，否定就是完全取消任何肯定的內容。黑格爾嚴厲地指出這種否定觀是不合現實的，因而是錯誤的。黑氏說明，照辯證法的邏輯，否定中還是存在着比較更有內容的肯定。黑格爾認爲否定底意思不是從思想中取消某種概念所能包括盡的。一切的否定是某種一定的事物的否定，所以否定的結果，反而產生了更充實、更高級的內容。否定決不是消除任何的內容。黑格爾認爲一定的事物，由於它內在矛盾底推動，不斷地發展着，發展到一定的程度

（註三十七）恩格斯著，論費爾巴赫。

時，事物就要自身否定。這個否定過程，黑格爾亦名之爲「奧夫赫變」(Aufhebung) 後者就是說事物揚棄底結果，進展到了較高的階段。這就是所謂第一否定。新的事物照樣地不斷發展到某一程度又必將發生第二次否定，否定底結果，就產生更高的階段。可是這第三階段已非第一階段之簡單的重復了。這便是黑格爾所謂的「否定之否定」。

黑格爾辯證法底另一基本法則，跟前二大基本法則密切一致的，便是他的數量與質量的相互關係觀。黑格爾邏輯學 (Wissenschaft der Logik) 底第一篇(存在論)中所闡明的，就是這一學說。在存在論中，黑氏首先提出來講的是質量底範疇。黑格爾說：「質量乃與存在一致之定性，故一切存在，一旦失去其質量，即不成其爲原本之存在矣」(註三十八)。質量是決定事物之爲事物的定性，事物之實在性即源於此；而事物之變化性，亦產生於此。

因此在黑氏看來，任何一定的質量中都孕育着非此質量的成份，就形成了一致中的對立。由對立性所產生的內在矛盾，發展到否定原質量的程度時，新的質量就此產生了。

要探究到這一新質量之所以產生，原質量之所以消滅，就必須從數量變化上去研究。黑格爾認為數與質「在某種程度上是互不相關的，所以在一方面說，事物之數的變化可以不引起質的變化」（註三十九）。「但是在另一方面，數量底增和減……是有界限的，越過了這個界限，質量就起變化了」（註四十）。「當數量底變化達到某一點時，數量關係就促成度量底產生，即促成新的質量底產生。新的質量，同樣地經歷着變化底過程，這樣不斷地發展，以至於無窮」（註四十一）。這一數變質，質變數的過程，就是一個「無窮的進程」（註四十二）。

這一個無窮的進程，黑格爾把它看作「結節綫」似的。黑氏以英才眼光指出萬物底發展

（註三十九）黑著，百科全書卷一，第一〇八節。

（註四十）黑著，邏輯學第一篇，第一章。

（註四十一）黑著，邏輯學第一篇，第一章。

（註四十二）百科全書，卷一，第一〇九節。

是漸進和突變、連續和中斷、進化和革命底一致過程。前者（即漸進、連續、進化）是數量變化底形式，後者（即突變等）是質量轉變的表現。而且黑氏認為一切的發展，除了經過連續和中斷、漸進和突變的方式之外，別的都是不可想像的。黑格爾把這一發展觀應用於一切的現象領域：自然界、社會、人類思想、道德、國家組織、宗教等等。這樣就完成了他整個的辯證法底宇宙觀。

為篇幅所限制的緣故，關於黑格爾底辯證法我們只能講到這裏為止。關於他的本質論的許多辯證法底重要問題，如內容與形式、原因與結果、可能與實在、偶然與必然等等的辯證關係問題，抱歉得很，都只好留待以後來作專門的討論了。

然而最後我們必須指出，黑格爾的辯證法處處都受着他本人所代表的資本階級狹窄的社會性底嚴格限制，所以它不能發展到最澈底的地步，不能發展成爲真正的科學方法論。他的反科學的觀念論，無時無刻不在束縛他的辯證法底澈底化，無時無刻不在與他的方法論發生不可調和的矛盾。他的目的論的發展觀，他的絕對精神底體系觀（形而上性的），他的實踐底反歷史性和實踐與理論底背馳——凡此種種，都是他的辯證法不澈底和不能成爲革命實踐之

指導的鐵證和原因。

從康德到黑格爾

討論黑格爾哲學的作品，近年來在我國讀物界上發表得算是很多，其中有價值的也着實不少，可是就這些發表了的論文和譯品來說，大半偏重於黑格爾底方法論方面，而少有說到他的底宇宙觀和認識論；同時，所討論的，又往往只講到黑氏哲學本身，而少有從哲學歷史發展上去說明黑氏哲學底淵源和來歷，這不能不說是哲學思想介紹上的美中不足。實際上，黑格爾底宇宙觀對於現代的潮流是否適合，姑置勿論，可是它在人類思想發展史中具有重大的意義，是誰也不能否認的。而從歷史發展的關係上去研究黑氏底哲學，即把黑格爾哲學當作歷史發展底結果或產物去研究，尤其是十分必要的。這篇文章底任務，就是要從康德開始的哲學思想之史的發展上，分析黑格爾哲學底特點；同時，作者所着眼的重心是黑氏底宇宙觀和認識論，而不是他底方法論，雖然作者並不否認黑氏對於人類思想界的供獻，最寶貴的還是他底方法論，邏輯

學。

從康德 (Kant) 起經過菲希特 (Fichte) 和謝林 (Schelling) 而達於黑格爾 這樣便形成了所謂德意志的古典哲學 (die deutsche klassische Philosophie)；康德 是古典哲學底開路先鋒，菲希特 和謝林 是形成古典哲學的橋樑，黑格爾 便是這一派哲學底集大成者。要說明黑格爾 哲學底特點，必須從整個德國古典哲學 底發展上去觀察。尤其要把黑格爾 底思想和康德的 作一番比較，從哲學歷史的關係上指出黑、康 兩氏底同異點，指出黑氏 對康德 哲學的批判，黑氏 從康德 思想體系中所接受下來的，駁斥掉了的，克服下去的以及黑氏 所增添進去的新原素。同時，還須指出怎樣從二元論的康德，經過一元的主觀唯心論的菲希特 和一元自然哲學的謝林 而發展到絕對一元的客觀唯心論的黑格爾。這些就是作者在這篇論文中所要說明的幾點。

一 康德二元哲學之精粹

康德底哲學，在最初一個時期是傾向於唯物的一元論的，這就是批判哲學以前的時期。他曾運用牛頓的機械學原則，說明宇宙之自然發展史，他曾經說，「給我物質，我可以創造世界。」這些都是康德之唯物一元論傾向（只是傾向而已）底最顯明的表現。

可是康德哲學的獨立體系之形成，却在批判哲學時期。康德底二元哲學，就形成於他那本名著純粹理性批判（*Kritik der Reinen Vernunft*）。尋常人們所談的康德哲學或康德主義（*Kantianism*）正就是指的他底批判哲學，唯心的二元哲學，而我們這裏所要介紹的，也是這個。

康德底宇宙觀，愈向前發展，就愈離開唯物的一元論而趨向於唯心的二元論，不可知論（*agnosticism*）和懷疑論（*Scepticism*）。康德底二元論成份，在第一時期（即傾向於唯物論的時期），就有了萌芽。例如，康氏認為機械的規律雖根據於物質，但物質不是宇宙存在（發生和發展）底原因，宇宙底原因是一神。這便是充分表現二元思想的證據。這種思想，發展到了十八世紀七十年代純粹理性批判出世時，便形成了完整的二元哲學底獨立體系。

康德把宇宙分爲兩界：現象界 (Phenomenon) 和本體界 (Noumenon)；現象界是主觀的產物，現象中如時間、空間等等，都祇是主觀的直覺形式；本體界却是客觀的物質，客觀上存在着「物底自身」或「自在之物」 (Ding-an-sich)。我們所認識的，祇是物底現象或「爲我之物」 (Ding-fur-uns)。客觀的外界，給我們各種印象，經過我們主觀的認識能力底作用，便認識了外界的存在。可是我們所認識的這種外界的存在，祇是我們主觀上的東西，我們主觀所感到的一些印象，亦即存在底各種現象，與存在本身沒有關係。換句話說，我們不能認識所謂「自在之物」。

這裏顯然有一個不可調和的矛盾：康德一方面認爲物之自身，本體界，是客觀的物質，給我們以各種印象，而刺激我們去認識，可是另一方面又說它是不能認識的，那末就是說它是否物質，尙成問題。康德在批判哲學以前，認爲物之自身可以認識，並且可以認識它底發展史；可是到了批判哲學時期，物之自身就一躍而爲超越一切，非經驗所及的神怪了。

這樣，康德把現象與本體對立起來；從這一個基本的對立，就連帶地把人與自然，經驗與理

知（真理）主體與客體，思惟與存在，內容與形式，特殊與一般，相對與絕對……都對立起來了。這就是說，康德在二者之間劃開了一條不可超越的鴻溝，把二者完全隔絕起來，只看見二者底對立，而沒有見到它們互相融會貫通，它們對立底基礎是一致。

由於上述的種種對立，邏輯地自然會把知識和信仰也一樣地對立起來，隔絕起來。在康德看來，人類底知識祇是關於現象界的，理知的信仰才是關於「自在之物」底世界。這就是說，他把科學的知識，嚴格地限制起來，避免它侵犯到宗教的信仰範圍中去。實際上，康德並沒有一般地否認宗教，（雖然他與封建的宗教作了鬥爭，）而是相反的，他用哲學的理論來證實宗教底存在。他對於科學與宗教，嚴加劃分；康德自己講，「我必須限制知識底範圍，以便給信仰留出地位。」他很週密地堅持着基督教的二元論，嚴格地區別純粹理知與實踐理知，區別設想界（或理知界）與經驗界。這樣，康德底見解，人類底理性作用（即實踐或經驗）不能認識真理——本體界，「自在之物」只有信仰能達到絕對真理，了解宇宙究竟是什麼。

康德在純粹理性批判中，一方面「鞏固了信仰」，另一方面又給科學以認識論上的根據。

他把經驗論和唯理論拉攏起來，把唯物論和唯心論調和起來。整個的康德哲學就是這樣一種二元論體系。它底特點，就是折中主義，半途性的調和主義。德意志新興而幼稚的工商業階級之地位，很顯明地在康德哲學底這種特點上反映出來。

康德認為哲學底基本任務是研究認識底可能問題，亦就是認識論底問題。但是經驗論和唯理論對這個問題的解答，都不能滿足康德。經驗論不能滿足它，因為以休謨（Hume）為代表的唯心的經驗論，其發展底結果，認為用經驗證實科學是不可能的，結果是否認科學，陷於不可救藥的懷疑論和不可知論。在另一方面，唯理論也不能滿足他；雖然唯理論認為世界有認識之可能，確定知識之有客觀性，但是康氏認為傳統的唯理論內容空泛，不着實際；因為這種唯理論企圖從純粹理性中找出異常複雜的經驗世界底現象和『超經驗』世界底一切特質來。

這樣看來，康德既反對經驗論底片面性，又反對唯理論底空洞性；可是實際上却不盡然；他既不推翻經驗論，又不摺斥唯理論；康德底辦法是把經驗論和唯理論調和起來，把先天的與經驗無關的認識『原素』和感官所供給的經驗內容互相結合起來。康德對於經驗論和唯理論

的關係問題，表示這樣的意見，他說：「我們底知識，是從經驗開始的，因為若是沒有外界事物加於吾人感官的作用，那末我們底認識能力底動作，就激不起來。」可是同時康德又說：「我們底知識，雖從經驗開始，但這並不是說，知識全部都是從經驗中發生的，像經驗論者所想像那般。」

由此我們可以說，康德是經驗論者，因為他承認經驗是認識底起點，這就是康德所說的感性作用底結果。同時康德又是唯理論者，因為他將先天知識散佈於全部人類知識範圍中去，宣佈一切範疇均為先天的，均為主觀的意識形態，把它們都當作認識底條件看。康德雖反對唯理論，可是自己却站在唯理論底立場上了。因為他以為先天知識，從其作用與由來上講，都與經驗無關，離開經驗而獨立的。

總括起來說，康德哲學底特點，就是把主觀形態（現象界）與客觀世界（本體界）對立起來，當中用一堵不可超越的牆隔絕起來。由這一基本的對立出發，於是經驗與理知，內容與形式，知識與客體，特殊與一般，有窮與無窮等等，都同樣地隔絕起來了。這便是他底二元論底充分表現。他把人類認識底範疇，看作純主觀的東西（他底主觀唯心論就表現在這裏），把科學知

識與客觀宇宙分裂開來，看作完全不相干的兩樣東西。此外，康德不能說明範疇底轉變，在他看來，範疇不是客觀世界底反映，只是理知的主觀形態。這些主觀形態，各自獨立，互相隔離而沒有相互貫穿 (Mutual penetration) 和相互轉渡 (Mutual transition)。這便是他的形而上的觀念系統底充分表現。

一一 經過菲希特謝林到黑格爾

德國古典哲學由康德開了路，繼其後者，就是菲希特。菲氏底宇宙觀，一方面克服了康德底二元論成分，另一方面却發展了康德底主觀唯心論成分；結果便形成菲希特底完整的主觀唯心論體系。他克服二元論和發展主觀唯心論的方法，就是澈底地把康德哲學中的一點唯物論原素，掃除得乾乾淨淨；消除了「自在之物」與現象底對立，將一切都歸結到一個最高的精神原素上去。這個唯一的精神原素便是「我」。菲氏說，「主」決定着「客」，「客」決定着「非我」；這就畢竟，自發界，客觀的宇宙，是由人底意識創造的沒

沒有前者

菲氏認爲唯物論之缺點在於它偏面地從物體中推論

切其實菲氏以爲從物

體和經驗出發，決不能有所說明，因爲宇宙現象底基礎不是物體，而是智慧、意識或精神。不過客觀物體也不是個人主觀底產物，而是絕對的超個人的「我」底產物。

菲希特說，有人以爲「非我」中有與「我」無關的東西，這是錯誤的；「我」與「非我」之間有不可超越的鴻溝，這也是錯誤的。這就是批評康德的話。在菲氏看來，「我」並不與「非我」對立，「我」與「我」自身相對立；這是說，「我」即「非我」，「我」決定「非我」底存在。所以，一切的存在，都存在於我，並經過我而存在。自然之存在，乃主觀意識之創造活動的結果；自然祇存在於意識之中。這便是菲氏主觀唯心論底完整的說明。

還有一點值得指出來的，就是菲希特打破了過去關於哲學派別的雜亂的分類法，而把哲學思想派別乾脆地簡括爲二大營壘：唯心論和唯物論。他說：「不論哲學派別如何複雜，我們總可以歸納成爲二種傾向：唯心的和唯物的。」這是表示菲氏堅定地站在純一元論底觀點，來劃分五花八門，異常複雜的哲學派系。他並且指出，康德底二元論和一切折中主義的學說，都必然

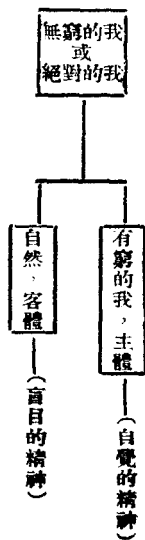
地要歸結到唯心論營壘中去的。這裏，顯然表示着菲氏較康德高出一籌。

比菲希特更進一步的，便是謝林。謝林底哲學，是由菲氏主觀唯心論發展到黑格爾客觀唯心論的一個必要的階段。他推翻菲氏底主觀主義，唯我主義。他反對「自然爲人類之有窮的我所創造」之說，認爲這樣的「我」是自然底創造者，那是荒謬的。謝林肯定地指出，自然是「無窮的我」，「無窮的主體」底行動底產物。有窮的我與自然本身一樣，也是無窮的我底行動所創造的。有窮的我和自然都以無窮的我爲其基源。這個無窮的我底行動，不以無意識地創造自然爲限；人——有窮的我，也是自然現象底一部分；在有窮的我之中，無窮的我便達到了自覺的地步。

正因爲在無窮的我（或稱「絕對的我」）之中，有主體和客體之共同的基源，所以無窮的我本身既非主體，又非客體，既非意識，亦非存在，它是「主體兼客體」(Subject-Object)用圖解說明如下：

很明顯的，謝林充分地表現着客觀唯心論，而把菲希特以有窮的我說明一切的那種主觀主義，完全推翻了。原來謝林哲學底特點，就是他底自然主義，特別重視自然界，把自然界底研究當作他自己的哲學底基本任務。在菲希特看來，自然界完全是否定的，它底存在只是有窮的我底體現形態，因之自然界是純思惟或幻想底產物，人類與自然界之間的交互作用，成爲不可能了。可是照謝林底意見，自然界是現實的，而不是幻想的客觀；在哲學底體系中，自然界應當居於首要的地位。不過自然界自身也有意識，而且是意識底產物。

至於人底意識（「即有窮的我」）却是自然界底產物，因爲人本身就是自然界底一部分，他底意識應當看作自然界發展底結果。因此，在謝林底哲學體系中，自然界是先於精神（人



類精神)而發展的。這看去似乎是唯物論底觀點，實則不然。因為他以為物貨的自然界本身一定是精神的；從自然過渡到精神，他認為就是從無意識的(盲目的)精神過渡到明顯的人類有意識的精神。看了上面的圖表，就可明白。

最後，集德意志古典唯心哲學之大成者，便是黑格爾。黑格爾澈底地克服了康德底二元論和菲希特底主觀唯心論，並發展和補充了謝林底自然哲學，而創立所謂絕對唯心論底完整體系。

黑格爾批評康德「自在之物」的理論，他說：「最不澈底的，是把悟性認識之現象(即人類底知識)當作絕對的，以為理知再不能前進一步，以為這是人類認識之絕對的界限」(見黑著百科全書)。黑氏第一步工作，就擠斥康德分宇宙為二的基本觀念。我們前面已經說過，康德把自在之物(本體界)和現象隔絕開來，而完全抹煞二者間的相互關係——融會貫通的相互關係。黑格爾恰恰相反，他把現象與本體統一起來，融合起來。他證明現象與本體之分裂是毫無根據的；他說：「現象不是簡單的抽象東西或非本體，而是本體之外的表現」(見邏輯學)。

不過唯心論者的黑格爾，根本上視事物本身亦為思想（概念），祇不過這是客觀化的，脫離主體而「他在」的思想。這樣，他把現象與「物自在」融合為一體，而以客觀存在的絕對精神為二者底靈魂。他把康德底二元思想克服下去了。

同時，黑氏又指出菲希特底缺點，是在菲氏不能完滿地解釋自然界底現象，用菲氏之「絕對的我」（即謝林所謂「有窮的我」）來說明現象是走不通的；客觀現象無論如何不能得自絕對的我。因此，菲氏不能正確地調節我與非我，思惟與存在之相互關係。

這樣，黑格爾底哲學，既非康德之超絕的唯心論（Transcendental idealism），亦非菲希特之主觀唯心論。只有謝林底宇宙觀，無疑地比較最接近於黑格爾的。謝林底自然哲學，帶着異常豐富的客觀性和現實性，謝氏對於黑格爾客觀唯心論體系底形成，有莫大的供獻。可是如果精密一點分析起來，黑格爾與謝林有二點基本的區別。第一，謝氏只見思惟與存在，我與非我之雷同性，但不能完滿說明如何由此絕對的雷同性達到自然與人類精神之具體的發展；這就是因為謝氏沒有看出實踐在認識中的意義，黑格爾便看出了這點，並且特別重視實踐。謝林却

認為主體（人）與客觀（自然）均無所爲。其次，黑格爾說整個宇宙（主客體均在內）處於絕對精神之中；而謝林所說的絕對的我（或無窮的我）就其對於人和自然的關係而言，却是外來的。這便是二個基本的區別。

三 黑格爾和康德

現在我們就要講到黑格爾和康德的比較，從歷史哲學的發展觀點上指出黑與康德關係：二人之同意點，黑對康的批評以及黑氏克服和改造康氏觀點的地方。

前面已經介紹過康德哲學之基本觀點，就是現象與「自在之物」的對立和隔絕。由這基本觀點出發，就產生知識之內容和形式的對立，經驗和理性的對立，知識和信仰的對立等等。現在我們來看黑格爾同他不同的地方何在？

首先我們要指出，在康德底體系中，帶有唯物論氣味的就是他底「自在之物」論：他認定宇宙間的客體是離開我，與我無關，客觀地存在着的。換言之，他認為物質，客體是離開精神，主體

而存在的。不過除這一點外，康德底哲學却是傾向於主觀唯心論的。因為，他說我們所認識的一切，只是現象界，而現象是主觀的意識形態，是「自在之物」在我們精神上所造成的印像，也可以說是主觀的經驗。外界的「自在之物」，究竟是什麼，我們却不得而知。乾脆地講，照康德底見解，沒有主觀就沒有一切。

黑格爾却是一個澈底的絕對的客觀唯心論者。黑氏指出康德這種主觀主義是異常狹窄的，因為他祇承認個人的或人類的意識，除此以外，都被否認。黑氏認為這種觀念必然要走上唯我論（Solipsism）底立場，而自陷於絕境。黑氏為救濟唯我論之危險計，宣佈經驗世界為絕對精神之必然的「自動轉化」（Self-alienation of absolute Spirit）。這一絕對精神，就是全部現實之創造者，而個別的，有窮的人類精神，祇是絕對精神底表現之一。在黑格爾看來，主體和客體、現象和「物自在」、一經驗和理知……簡言之，思惟和存在，不但不對立、不隔絕，而且二者同出一源，同為絕對精神之產物。二者融合貫通，互成一體。不過唯心論者黑格爾，認客體的物質，本身也是精神的。

其次，上面已經說過，康德把知識（科學）與信仰（宗教）嚴格劃分開來，限制知識底範圍，而給信仰留出地位。因此，康德認為吾人之理知，沒有力量，不能認識真理，真理只有信仰才能達到，它是信仰範圍內的東西。換句話說，康氏降低了理知底作用，認為理知無能為。黑格爾却相反，他把理知底作用提高到極大限度，他簡直認定理知萬能，不過他所謂理知，是神化的理知，絕對精神底理知。

第二點區別，與前二點相連貫。康德既認定吾人之知識僅為對於現象界的經驗，它與「物自在」不相干；所以這種知識不能代表客觀真理。這樣，他就對人類的認識，加以絕對的界限，使它勿得超越一步。黑格爾推翻這樣的見解，他底出發點是經驗與真理之一致，知識與「物自在」之一致。他相信我們對於外界客體所認識的（知識）至少一定代表客觀真理底一部份。黑氏否認知識有界限，他說知識是不斷地發展，同宇宙間的一切同時發展着；當我們察覺知識之界限時，這界限又移地位了。

第四點極重要的區別，是關於認識論的主觀唯心論者康德，在認識論問題上，把全部注意

集中於主體底分析；他認爲在認識以前，必先研究認識底能力，方法與界限。同時，康德把認識底主觀條件，盡看成與現實的歷史過程脫離或隔絕的東西了。這裏，表現着形而上的觀點底痕跡。對於這一點，黑格爾給予尖銳的批判，認爲這樣的說法出發點根本不對。黑氏認爲認識底方法、界限……，我們必須在認識過程本身中去認識它們的。黑格爾說「我們將思惟形式本身當作認識對象，這是對的。但其中有一點錯誤思想：以爲在實行認識以前可以認識什麼似的；以爲在我們沒有學會游泳以前，不應去實地游泳似的。」這點錯誤，是黑格爾指康德的認識論說的。「在認識中去學習認識」——這便是黑格爾底口號；這一口號是以黑氏特別注重實踐的觀點做基礎的。

最後，黑、康二氏之分水界，就是康氏不看見特殊與一般、有窮與無窮、相對與絕對等等範疇之對立的一致，他把這些對立的範疇，看作絕對無關的二個獨立的範疇，它們之間沒有交互貫穿的情形。黑格爾就不這樣觀察；他說，「從形式上把一般與特殊並列時，『一般』本身也變成某種特殊了。……譬如水菓與生梨、葡萄、橘子……的關係就是這樣」（小邏輯）。這裏，水菓便

代表「一般」生梨等等代表特殊。沒有一種特殊的水菓，不包含水菓底一般性的（即特殊以一般為基礎）反之，沒有一個一般，不是由無數的特殊總合而成的（即一般必須表現於特殊）。其他如有窮與無窮、相對與絕對等的相互關係，都莫不如是。黑格爾認為像康德那樣的觀察這些範疇，結果既不會了解一般，亦不會了解特殊；既不會了解前者，亦不會了解後者。

這樣看來，在康德底意識中，一切範疇都是隔離的、分裂的、單方面的，根本沒有交互貫通和轉渡。換句話說，康德是形而上的觀點；黑格爾却從事物底交互作用、相互關係上去整個地觀察，他指出主觀界的範疇與客觀界的事物是一致的、整個的。這是一種辨證的觀點。

總之，康德底宇宙觀，是不徹底的主觀主義（*Subjektivismus*）懷疑主義。黑格爾認為根據這種宇宙觀，在現象中就看不見「物自在」，把現象與客觀真理隔離開來。黑格爾是絕對的客觀主義者，他說：「我們稱世界為現象，不祇是因為它是為我們底意識而存在，即它底存在祇是對於我們底意識而言的；而且世界同樣地是「現象自在」。」這樣，他把主客關係聯成一體了。

黑格爾哲學導言

歷史已經發展到了一個嚴重的時代，矛盾百出的資本主義正以極大的速度走向它自然的終點。在資本主義基礎上生長起來的意識形態（Idealogy）業已陷於極深刻的危機。

現代自然科學雖然獲得了極大的成功，但是前幾百年中所奠定的自然科學底哲學基礎，到今日已經覺得太狹窄和太膚淺了。因為這樣的哲學基礎完全不能說明科學底全部具體的豐富的內容。在一切物質文化和精神文化底領域中，我們處處都可以感覺到這種基礎底動搖。宇宙間沒有一樣事物是固定不變的，一切都在經常地處於醞釀、變化、形成和衰亡底過程中。舊文化底危機日益深刻，它正在死亡下去，在它底廢址上，更高的、新的文化基礎正在建築起來。

然而不是一切危機都表示退步和衰落的。也有一種「有出一息」的危機，這種危機是人類進步底表現，是人類發展中轉變到更高階段的表現。現代科學中的「危機」，是長期的矛盾積

崇過程所造成的，這種矛盾不是舊的思惟方法所能克服的。現代科學底危機，特別是自然科學底危機，最主要的就是它底邏輯基礎底危機，它底方法論方面底危機。舊的思惟方式，到了自然科學猛烈發展的今天，已經沒有力量來應付現代科學之異常豐富的內容。向來大家認為毫無問題的原理，到今日却發生很大的疑問了。因此，今日的大科學家，大思想家就堅決地主張自然科學與哲學須密切地聯合起來。

哲學無自然科學不能成立，自然科學無哲學也同樣地不能成立。我們應當特別指出哲學和自然科學間的相互聯系和相互的依賴關係。哲學和科學是互相「滋養」着的；哲學依據實證的科學，整理出一般的觀念和原則來，這些觀念和原則，反過來又去領導科學思惟底發展。

說現代自然科學底邏輯基礎發生危機或處於崩潰中，這意思並不是說今後自然科學就要脫離哲學而獨立發展；也不是說任何哲學的方法論都一概要不得，應該把它「丟到垃圾堆裏去」！像現代機械論者所主張那樣。同時也不是說從此哲學就要消滅了。不是這樣解釋的。這種見解跟一般非難哲學的布爾喬亞自然科學家底見解毫無二致。要曉得問題是在改變，這業

已動搖的舊的哲學基礎（或邏輯基礎），而不是一般地否定或取消哲學基礎。沒有哲學，自然科學就不能成立，正像沒有自然科學哲學即失其根據是一樣的。不過隨着歷史底發展，隨着人類知識水平底提高，一種新的哲學就成爲絕對的急迫的需要了。這種新哲學是什麼呢？它自身也是一門科學，是研究自然、社會、思維三者之一般的運動規律的一種科學。換言之，最現代化的新哲學不是別的，恰正是辯證的唯物論和唯物的辯證法。而在這個現代新哲學底構成中，黑格爾有着異常偉大的功績。更正確些說，黑格爾是現代新宇宙觀底先人，因爲他底方法論、辯證法，是這個宇宙觀底魂靈，不管黑格爾底出發點如何不對（客觀和絕對唯心論底出發點），可是他底辯證邏輯底作用，確是空前無匹。黑格爾以前的唯物論，都是形而上的（與辯證法相對抗的）；黑格爾吸收一切以前大哲學家思想系統中的辯證法原素，加以發揚、進展、補充、整理，而集其大成。從古希臘的赫拉克里脫（Heraclitus）起，經過十七世紀法國的笛卡兒（Descartes），同時代荷蘭的斯賓諾莎（Spinoza），直至十九世紀的康德（Kant）、菲希特（Fichte）、謝林（Schelling）等止，不管這些思想家底哲學系統如何神祕，可是它們却都包含

着許多辯證法的原素。黑格爾底歷史的功績，就在於他把這些前輩思想家底學說系統中的辯證法原素，採集起來，發揚之、推進之、整理之、補充之、而創造成一個完整的最新的邏輯——辯證的邏輯。

黑格爾另一個偉大的功績，就是他無情地推翻了形而上學的思维方法。從黑氏底哲學觀點上說，十八世紀法國的唯物論者和反對他們的唯心論者一樣，同是形而上學的思想家；形而上學的思想家，拋棄一切聯系去觀察事物；他們把自然界與社會都看作許多分散的、個別的單位之總和；這些單位祇在表面上聯合成機械的體系。但據黑格爾底意見，我們應該把世界看作整個的統一體，在它中間的一切現象，都有其內部的有機的聯系，密切地互相連繫着。黑格爾與形而上學者底見解完全相反：他認為在世界中，一切都是變更着、發展着的。但是形而上學認為宇宙萬物，一產生就是如此，現在仍如此，將來也永遠如此；換一句講，它根本不承認有發展這回事。即承認運動，也只是「走馬燈」式的運動。

怎樣變更和怎樣發展呢？基本的發展原則，是矛盾中的運動。宇宙萬有一切現象，都有它內

在的矛盾，這種內在的矛盾，便是一切現象向前發展底原動力。所以當我們說一切事物（自然、社會和思想）是永久地處在運動過程中的，這裏所說的運動，主要的便是事物底自動——由自身內部矛盾來推動的一種運動。矛盾就是統制事物、使事物變更、發展和互相轉變的那種力量。所以我們說「矛盾推向前進」。每種現象在自身中都包含着深刻的矛盾。這種矛盾底發展過程，使矛盾本身更加深刻與尖銳化起來，直至這一現象或事物破裂而轉變為新現象或新事物時，這個矛盾又改頭換面，在一種新的基礎上發展起來。這樣就不斷地把整個世界推向前進。但是形而上學的思維就根本否認矛盾，它底基本原則是：「一切矛盾的，都是非理性的。」

「一切矛盾的，都是非現實的。」

形而上學的思維方法之另一特點，就是它把各組邏輯的對立範疇，看作絕對的對立了。在形而上學底觀點看來，動與靜，量與質，連續與中斷，必然與偶然，必然與自由等等，都祇是固定的對立概念，它們只是對立而不能一致；而在黑格爾看來，這些對立，都是相對的，都相互超越自己的界限，而轉變為它們的對方。動就是靜底連續，靜就是動底存在形態。量變成質，質反過來又變

成量。沒有無量的質，也沒有無質的量。每種事物都是由量與質來決定的。所以量與質是統一體（即度量）底兩方面。度量便是量與質底綜合體。

每種現象之量底變化，發展（增或減）到一定程度時，就不可避免地會引起一個突變，這一個突變，便是質底變更。也有些哲學家，如康德、萊伯尼茲（Leibniz）諸人，也是站在發展觀點上來觀察事物的。可是根據他們底意見，任何發展都是逐漸地、緩慢地，按照進化方式來進行的。萊伯尼茲說：『自然界沒有突變。』黑格爾底見解恰恰相反，在他看來，沒有突變，發展就成爲不可思議之事。每種現象，開始以進化底方式往前發展。在這發展過程中，內在的矛盾不絕地增長起來，結果終於釀成一種爆發。發展達到一定的程度時，漸進性就告中斷了，某種現象即以突變底方式，轉變成爲別種現象，而改變它自己的形式與內容。所以突變（在社會現象上便是革命）並不排除漸進（進化），反之，漸進也不排除突變；二者是相互爲用的。某種現象之進化過程，有規律地歸結到突變；經過突變之後，又開始進化；但此時的進化，已按照新的規律來進行了。所以具體的發展過程，同時包含着連續與中斷兩種因素。漸進就表示連續，突變便是漸進變化。

之中斷。

再拿必然與偶然底關係來說。我們說一切現象都根據它底必然的規律性來發展的；但同時我們不能否認偶然性之客觀的存在。社會由於它底內部的矛盾——生產力與生產關係之矛盾，發展到一定階段時，就會使舊社會死亡而產生新社會。這是必然性底作用。但是這個新社會底產生，恰恰在某年某月某日，因某一具體的導火線而促成，這卻是偶然的。再如帝國主義底存在與發展，必然會引起掠奪的帝國主義世界大戰，這是必然的；但是上次世界大戰恰恰以奧太子被刺這一件事來作導火線，這不是必然而是偶然的。因為直接足以引起戰爭的，不是一定要與奧太子之被刺來作導火線；只要戰爭底客觀條件（主要的是帝國主義間爭奪市場、爭奪霸權、以及重分世界底迫切要求）已經成熟，任何一件不關重要的事件，都可以引起戰爭的。所以從辯證法底觀點來看，必然與偶然並不是絕對地對立着的，它們中間有密切的相互聯系。黑格爾底觀察必然與偶然間的關係，就是如此的。

根據黑格爾底意見，自由與必然，也一樣地不是絕對對立的。當然，所謂自由，並不是任意妄

爲的自由。這樣的理解自由是毫無意義的，而且事實上也沒有這樣的自由。因爲這樣的理解自由，就等於不承認現象底規律性。人不能脫離自然法則和社會法則之影響而自由呢？很明顯是不可能的。可是人有可能來認識這些法則。認識了這些法則，人就從自然底奴隸，而變爲自然底主人翁。當我們不知必然性時，我們就不能解脫此必然性之奴役與支配，就是說，我們不能把它屈服於我們自覺的目的之下（自然這個目的，不是根據隨心所欲的空想來確定，還是要根據已經認識了的發展底規律性來確定的）。如果要根據客觀發展底規律性來定出一個可以實現的目的，就是說，如果要在一定限度以內獲得自由的話，那麼首先就必須認識必然性，所以自由不是別的，而是認識了的必然。據黑格爾底見解，必然是統治着世界的理性底表現。由此就產生他的一句有名的格言：「一切現實的，都是合理的；合理的，都是現實的。」

綜上所述，我們可以得出一個結論來說：黑格爾確是奠定了最新的思惟方法基礎。這種最新的思惟方法是一切過去的人類理論經驗底總結。同時它又表示爲人類思想史中的一個新階段。這個總結，就是包羅萬象的辯證法底理論，它十分週密地、完滿地說明了宇宙萬有之一般

的運動法則與運動形式，黑格爾將辯證法轉變成為強有力的認識工具，而在黑格爾以前的哲學史中，辯證法祇有個別的原素，它沒有形成為整個的、完滿的、週密地反映着宇宙萬有的思維方法論，因此就沒有成為這樣強有力的認識工具。普列漢諾夫（Plekhanov）說得對，在黑格爾很久以前的辯證法，祇是到了黑格爾手中，它才變成認識一切現實底強有力的工具。

從方法論這方面講，黑格爾是辯證法唯物論底直接的先人；因為，即如費爾巴赫（Ferbarh）底唯物論，在這點（方法論）上也沒有越出機械唯物論底界限以外；費氏底學說，在方法論上依然是站在舊的形而上學的立場上。因為這樣，所以他底極宏大的主觀的革命性，終於與他底唯物論相脫離（因為這種革命性，客觀上不容於他底形而上的唯物論。）

反之，黑格爾底學說，在方法論底見地上講，是進步的，有偉大的積極意義的，縱使他底方法是採取唯心論底形式表現出來，可是這並不能阻礙它底學說底進步性。正因為這樣，所以辯證法唯物論底鼻祖，馬克思和恩格斯，把極大的注意力加諸黑格爾哲學。馬恩二氏具有特別遠大的眼光，他們不拘泥於黑氏本人底服務地位，不因為黑氏哲學體系之為唯心論而鄙視他底

學說底全部。

黑格爾底辯證法，是代表現實底邏輯；它雖竭力堅持着他底唯心論底體系，可是在他自己的學說中已經揭露出了唯心論底虛妄。黑格爾底辯證法，客觀上直接引向於辯證法的唯物論。不過他底力量 and 功績，也祇限於「引向於」辯證唯物論，而不能再多一點；因為黑氏底出發點是觀念（即絕對精神「Absolute Spirit」或絕對觀念「Absolute Idea」）他把觀念看作現實世界底創造者（Demirge）。馬克思反對黑格爾哲學底唯心的出發點，他提出他自己的觀點說：「思想不是別的，祇是在人類頭腦中翻譯過來和改造過來的物質。」這就是說，觀念不是現實世界底創造者，而是現實世界在人類頭腦中的反映；馬克思指出物質的現實，就是辯證法底出發點。

黑格爾哲學底短處，就在他底唯心論，就在他底哲學體系與他底方法論之間的不可調解的矛盾。黑格爾底哲學體系，是唯心論的；所以他底辯證法，也是唯心的辯證法。黑格爾底辯證法，是概念自身底發展；在他底哲學中，往前發展的不是物質，而是絕對精神。這種絕對精神轉成了

自然，並以「自然法則」底身分，往前發展，然後又重新在人底精神（即人底思惟）中歸結到自己本身。在黑格爾看來，自然界和歷史底發展，祇是絕對精神上所表現的純粹的邏輯思惟發展之反映。根據黑格爾底意見，宇宙一切都往前發展，而他底哲學體系，却是完全的、絕對的真理。換句話說，一切都是發展的，而在他自己的哲學體系中，發展却停止了。於是，一方面有永久不斷發展的原則，而另一方面則有不動的絕對觀念體系。這樣，就很明顯地表示出黑格爾底唯心哲學體系和他底辯證法的方法之間的極尖銳的矛盾。這個矛盾，是黑格爾底唯心哲學所沒有解決而且不能解決的。

恩格斯指出黑格爾哲學底基本矛盾時說道：「黑格爾是唯心論者；在他看來，他自己的觀念，不是現實事物與過程之抽象的反映，而是相反，事物及其發展，却是世界形成以前就存在的某種『觀念』在現實上的反映。因此，在他底見解中，一切都被顛倒過來，世界上現象底真正聯系，也完全被他頭腳倒置了……」（見反杜林論）

一九二五年一月於滬樓純軒

黑格爾哲學之精髓

一 引言

黑格爾 (Hegel, 1700—1831) 底哲學，已經成爲今日全世界學術思想界熱烈研究底對象了。這自然不是偶然的。黑氏底名字，所以在人類思想史學術史上享有絕端宏大的權威，是因爲他的哲學思想，給了今日學術文化發展一個異常偉大的推動力；他的哲學思想，在今日和將來，都應當而且必然成爲一切科學的方法論的 (Methodology) 基礎。

不過這裏作者應當聲明一點，就是當我們這樣來估量黑格爾哲學之價值時，我們所指的，並不是黑氏哲學的體系 (Philosophical System) 而是他的哲學思想中的方法論。因爲他的哲學體系，是客觀的唯心論，也可以說就是絕對的唯心論，到了科學昌明，唯物的 (科學的)

宇宙觀思潮瀰漫於全世界的今日，再來講道那在前一世紀已為思想界所唾棄的絕對唯心論的哲學體系為現今甚至將來一切科學思惟底基礎，這不是愚盲，便將被人斥為癡狂！

今人所讚揚的，同時也是黑氏在今日之所以負有如此盛大之威名的，就是那貫徹他的全部哲學體系的邏輯思想，即方法論思想。他的邏輯思想，與他以前的一切邏輯思想（十八世紀法國的唯物論也在內）是根本不相同的。黑氏以前的哲學，不論是唯物或是唯心，都是同樣的形而上的（metaphysic）哲學，形而上的方法論。根據這一種方法論觀點看，第一，宇宙萬有（自然界和社會的各種現象）只是分散的，個別的單位底總和，而不是由內部的有機聯系所聯繫着的整個的統一體；第二，形而上的思惟，認為一切現象，一切事物，都是一產生下來就是如此，而且將永遠如此，「變化」，「發展」，「運動」這類的概念，在形而上學者底頭腦中，是根本不存在的，即或有之，也祇是走馬燈式的「動」，「永遠在同一軌道上繞圈兒的「動」，而不是前進的，發展的動，更不是從內部矛盾中所發出的變化的動。

法國唯物論所以終於為十九世紀德國的古典唯心論（註）尤其是黑格爾的唯心論所征

服，正是因為前者是形而上學的思惟方法；而後者所以能克服前者，也正因為後者的哲學中貫徹着最進步的方法論——即「戴萊的克」的方法（*dialectic method*）意譯為互辦法或辯證法。）反形而上學的方法。黑格爾底偉大和他所以引起今日學術界底敬仰崇拜，正由於他是這一最進步的方法論思想底鼻祖，他開了邏輯思想史上的一個偉大的新紀元。

構成黑格爾哲學之精髓的，就是他的二部不朽的著作：精神現象學（*Phenomenologie des Geists*）和邏輯學（*Wissenschaft der Logik*）。在這二部著作中，黑氏充分地發揮了他的歷史的發展觀，形成了他的完整的「戴萊的克」的論理思想體系。今日國人一聞辯證法三字，每多表示驚惶失措；因為他們一聽到辯證法，便聯想到馬克思，階級鬭爭以至赤化、共產等等；殊不知馬克思果然使用過辯證法來研究歷史發展底過程而創立了所謂科學社會主義底學說，可是他的辯證法，還不過是從黑格爾那裏接受來的；而辯證法本身也不是一件可怕的东西。

（註）德國的古典派唯心哲學（*The German Classical Idealistic Philosophy*）以康德（*Kant*）、希特（*Fichte*）、謝林（*Schelling*）和黑格爾為主要的代表，集此派哲學之大成者，即黑格爾。

它祇是一種最新的最客觀的科學方法論而已；它是根據一切科學規律所歸結出來的總規律。是從宇宙間一切領域（自然界，社會以及人類的思想）底發展過程中抽引出來的總法則。站在嚴正的科學立場上去探討這一方法論思惟之本質，是研究學術所必需的，又何大驚小怪之有？

在這篇幾千字的論文當中，要詳盡地把黑氏二大著作底內容介紹出來，是絕對不可能的。所以作者底任務，祇能限於把二部著作中的精髓作一輪廓式的描繪，及一嚴正而平允的估量。

二 論精神現象學

黑格爾在精神現象學中描寫意識底進化（即發展）；意識在其自身的進化過程中達到了客觀現實底認識，吾人努力於真理底領悟（或把握）。但吾人之天賦的直覺，是不能達到真理的，因為認識底過程，是一個長期的奮鬥，在這一奮鬥進程中，意識不斷地改變着它的形態。祇是經過了長期的意識形態交替底一定程序，最後它才達到真理之域。而意識形態底交替，它的各

種不同的現象底變遷程序，正就是精神現象學所研究的對象。

照黑格爾底意見，精神（即黑氏所說的「絕對精神」）發展過程包括三個階段。首先是直覺的感覺（perception）它對於直覺所及的事物已含有某種批評的作用，然後經過領悟（Understanding）和自覺（Self-consciousness）——這是第二階段，最後乃達到理知（reason）絕對精神（absolute spirit）在理知中發見着真理，後者就在於思惟（Thinking）與存在（being）底一致。意識底進化和它的形態底變換（交替）是在經驗範圍中發生的。在意識底運動過程中，發覺出意識底直覺形態所領略到的外界事物，是與事物自身不盡符合的。此時拿意識關於事物的概念來與事物本身作一比較，它就察覺它所具的概念是不符合於事物之實質。這時它就變更它自己對於事物的觀點。後來經驗指示出來，原先意識所認作物物之實質的，實際上祇是意識對於事物的概念，是主觀的見解，而事物之真正的實質却是另一個樣子。於此就發生其次一個意識底形態。然後再發生新的比較和意識對於事物的概念之新的變化，這樣繼續變動以達於真理之域。因此，在黑格爾看來，意識之由一個階段進化成另一

階段，是由意識對於事物的概念與事物本身底實質兩者間的矛盾來推動的。由是得出結論：矛盾推動意識底向前發展，最後乃達到意識與客觀存在底一致——真理底領悟。所以黑格爾認為外界事物是意識底第一階段——事物意識，「我」是意識底第二階段——自我意識或自覺，事物意識與自我意識底相互作用，就是客觀意識與主觀意識底相互作用；而它兩者底一致便是理知——意識發展底第三階段。

黑格爾認為宇宙萬有底發展，就是概念底自動，意識形態底自己發展；客觀外界事物之變動，就是絕對精神變動之反映（這也就是他的客觀唯心論之完整的表現）；而這種概念底自動，它之由「自在」到「他在」以達於更高的一致，這不斷的轉變（或過渡）也就是概念發展底辯證律。黑格爾認為這個矛盾式地進行的精神底運動過程，不是人們頭腦中造作出來的，而是自然的，必然的，所以他說辯證法並沒有創造出新的東西來，它僅僅是事物本身中存在着辯證過程之反映，不過事物本身之辯證過程，却又是意識形態底發展過程之表現。今人稱黑氏底思想體系為辯證的唯心論，其根據正在於此。

有了以上簡之又簡的記述，我們可以對於精神現象學作一個大體上的評價。這裏我們有三點應當指出來說一說，看讀者諸君底尊見如何。

首先要指出來的一點就是：精神現象學克服了向來哲學家（如休謨、康德諸家）在認識論中所持的那種教義式的（dogmatical）見解。在黑格爾以前，一般哲學家往往把意識看作永古不變的東西，然後再去說明它的職能。黑格爾却不然，他對於認識的問題，是用歷史的觀點去解釋的。精神現象學是認識論（Theory of Knowledge）同時也是認識史（History of Knowledge）。祇有根據意識之歷史的經驗，才能說明意識底諸種基本職能。這便是精神現象學底第一個異常重要的出發點。

其次，黑格爾所說的意識底發展，是設立在社會基礎上的；因為黑氏所研究的意識，不是單獨個人的意識，而是社會意識。如果我們把精神現象學看作所謂「認識史」的時候，那末就該說精神現象學就是世界精神史，即集體的人類意識底歷史。黑格爾是發揮事物原始律（Genealogical law）的第一人，這一原始律，以後就為進化論鼻祖達爾文所依據與闡發，以完成其物種原

始（*Origin of Species*）之偉著。精神現象學實際上也是以這一規律為根據點。照黑氏底意見，認為認識論的出發點，應當是人類底集體經驗，人類底歷史。祇有根據這一歷史，吾人才得了解個人意識之發展。這便是精神現象學底第二個基本的觀念。

最後應當指出來的一點，就是黑氏認為認識即為主體與客體之爭鬪，這就是說認識之真實性問題，是要在實踐中來解決，而不是像洛克（*Locke*）休謨（*Hume*）康德等諸家所企圖用感覺的方法來解決的。為要解答認識的是否合乎真理這一問題，就需要主體底動作，需要實踐。祇有實踐才是測驗真理的標度（*Criterion*）。這便是黑格爾在認識論的見解上高出乎向來一般哲學家的第三要點。

三 關於黑氏底邏輯學

黑格爾底邏輯，是與普通一般的邏輯——即所謂形式邏輯不同的。形式邏輯所根據的是這樣一個基本前提：吾人認識之對象——宇宙底一切現象，自從有宇宙以來就是如此，而且將

永遠如此。換一句話說，形式邏輯底哲學前提是形而上學。黑格爾却取舊有的形式邏輯底地位，而代之以自己特創的一種新的邏輯。這種新的邏輯是適合於資本主義時代之鉅大的世界的發展過程；同時在這邏輯中，實現着思维與存在底一致，理知與外界底和諧。這樣的邏輯，絕不能拋棄世界發展底諸規律；相反的，它自身就是此種規律底有系統的總和。所以黑格爾底邏輯，不僅是代表思维底法則，而且同時也是現着世界（即客觀的現實，存在，物質）發展底規律。而爲此邏輯之精靈的，不是別的，正是「戴萊的克」（辯證律）。

黑格爾認爲辯證過程之發展，要經過這種形態：（一）原狀，（二）否定狀，（三）否定之否定狀；而這三種形態之變遷，是由內在的矛盾使然的。許多哲學家（例如康德）每每說一切存在着的現實，都不是矛盾的，反之，凡是矛盾的，就不是真實的存在；祇有吾人之概念，吾人之認識中會發生矛盾，現實本身（即康德所謂「自在之物」[Ding an Sich]）始終是理知的。黑格爾與一般的哲學家底觀點截然不同，他認爲現實之所以成爲活的現實，正因爲它內部存在着矛盾，祇有矛盾，才推動事物底變動，才開闢了發展底途徑，並開展了存在之全部活力。吾

人之概念，思想中固有矛盾，而現實本身亦復非矛盾即無以存。

黑氏底所謂「否定」，其涵義並非等於消滅或化為零。否定是破壞同時又是建設，是死亡同時又是產生，它表示舊的破滅和發展新的，更高的階段。否定之後的活動，造成所謂否定之否定，或綜合。矛盾是取突變底形式來解決，突變之後就達到了發展過程之新階段；取新的形式，現出來的新矛盾，復在這新階段逐漸地發展起來。

邏輯學是黑格爾哲學之最重要最精彩的部分之一。一般人往往用他們傳統的成見去觀察黑格爾的邏輯，以為黑氏的邏輯也不過是正確的思想之諸規律底總和。事實上並不如此。上面我們已經提到過，黑氏的邏輯與形式邏輯完全不一樣。黑格爾自己也最不願意他的邏輯變成論思惟底形式規律的科學。

在黑格爾看來，思想是絕對的，就是說，是普遍的宇宙的始基；所以，吾人就思想底純粹狀態來研究，就其抽象的一般性來研究，同時並研究思想底自然的，有規律性的發展，這樣我們就能領悟到思想底客觀性。黑格爾底基本企圖（即表現於其邏輯學中者）不在於創立一門論思惟

規律的科學，而是在乎形成一個總的（一般的）宇宙論，並根據這個理論爲出發點以創成客觀的、表現真的現實的一種方法。這一創成客觀邏輯的舉動，對於今日和未來的學術思想是有極大之價值的。

自然，黑格爾這樣一種舉動，會使他與舊的形式邏輯發生衝突，黑氏所提出的邏輯學底任務本身，是與向來的傳統和形式主義（formalism）不相適合的。所以他的邏輯學說，一開始就不可避免地要批評到一般的邏輯觀念。

黑格爾所應用來構成他的邏輯學說的方法，是異乎尋常的。黑格爾告訴我們，人們在科學中所應用的那些範疇（Category）都不是偶然的，不是隨便杜撰出來的。同時，這些範疇，不是互不相關，各個單獨地，隔離地存在着的。它們用它們深刻的內部的聯系，不可分離地互相聯繫着，並且形成整個的，統一的，有機的體系。這樣一種體系底建立，也就是黑格爾的邏輯底基本任務。而實現這一任務的方法，唯有「戴萊的克」的方法。

黑格爾在邏輯學中指示出存在底基本範疇有三：數量（quantity）、質量（quality）和

度量 (measure) 數量是事物之無所區別的定性 (definiteness) 這就是說，它的變化不改變事物之爲事物的本身。但是當吾人予以一定的界限時，數量也就成爲有定的限量。這時數量本身底發展 (增或減) 就是抵觸到它的內在的定性——即具有質的定性。因爲數量之增加或減少到一定程度時，就會碰到的質的定性底界限；當數量之發展超越此界限時，事物之質量即發生變化，換句話說，就會改變事物之爲事物的本身。數與質底聯合 (或一致) 即爲度量。所謂度量，就是存在之爲存在的本身。數與質之合爲度量的一致，就表現於下面這一事理：數底發展到一定限度時引起質底改變，反之，質底改變，反過來也促進數底變化。

一種存在之數與質底變化，是由其內在的矛盾來發動的。在人身體中有新舊細胞底矛盾，在人類歷史中有上下各個社會集團間的矛盾，在太陽系中有向心與離心各種吸力底矛盾，在一般物體中有陰陽電子間的矛盾，諸如此類，不一而足。這些內在的矛盾，在其發展底過程中，轉變爲衝突，更由這種衝突而促成運動。更進而引起各種的變化。由一種質量變爲另一種質量之轉渡，不是取平和的，漸進的方式表現出來的，它所採取的方式，乃是突躍的方式。因此突躍的轉

變，是表現矛盾的解決，同時亦是表示新事物底產生。

這就是黑格爾邏輯學中所描寫的宇宙底一般發展過程底狀態。自然，黑氏所說的宇宙底發展過程，是指他所謂的「絕對精神」（或「絕對觀念」）底發展過程；因為他認為宇宙萬有之發展，祇是一個絕對的客觀存在着的精神底發展過程之反映而已。

在黑氏底邏輯學中，包括三大學說，即存在論，概念論與實質論，分別地較周密地討論這三大學說，非本文篇幅所能允許，只好留待將來了。聲明一句：這裏所介紹的，只是黑氏哲學精髓底一個異常簡略的述要。

一九三三，二月一日。

黑格爾哲學之歷史背景

十九世紀德意志大思想家黑格爾說過，哲學是「時代之貫徹於思想者」；用通俗的話來解釋，就是說哲學是思想所把握的時代，也可以說，哲學是時代在思想上的表現。黑格爾這一原則對於他自己的哲學，恰恰是完全適用的。然而這一原則，從其形式上看，是十分抽象的，就其內容而言，是完全唯心的、虛幻的、不可捉摸的。從形式上講，黑格爾對於時代的界限，完全沒有明確地劃定，他所說的時代，是渾渾沌沌、茫無邊際的東西；從內容上講，這個「時代」僅僅是神祕的宇宙精神之某一發展階段。很明顯的，在黑氏這一「哲學即時代」的原則中，除了抽象的承認哲學和社會發展底歷史性以外，一點沒有實體性的成份含在裏面。

對於社會意識形態之一的哲學，我們只有根據產生哲學的社會生活底條件，才能夠理解牠。黑格爾底哲學，就應該把牠理解為十八世紀末和十九世紀初資本主義革命時代的社會關

係·底·反·映。

黑格爾底生活活動底直接條件，就是當時德意志底社會關係。可是德國本身的社會生活，與許多別的國家底社會關係底發展有密切的聯系，因而黑格爾是在國際運動底環境中成長和發展起來的，所以我們只有從國際運動和德國內部發展的聯系底估計上，才能夠理解黑氏底哲學。

十八世紀末和十九世紀初的國際社會生活底中心，就是法蘭西大革命。從十七世紀中葉英國革命以還，法蘭西大革命是世界範圍上資本主義生產方法（即生產制度）誕生過程底第二個階段，但是是決定的階段。又可以說，這次革命是國際新興資本集團革命性表現底最高點。

不過，即使在這個最高點上，也充分地表現着牠底矛盾性和不澈底性。基朗特黨人（法蘭西革命中代表工商集團的一個政黨，會居於革命底領導地位）幾次三番地同所謂「舊朝代」（所謂舊朝代就是大革命前帝制時代是封建制度統治的時代）做買賣；羅貝斯比爾（羅貝

斯比爾是大革命中最激烈的一派，他是小資產集團的首領。同巴黎的貧民羣衆做鬥爭；「自由與平等」的民主口號底廢除；以拿破崙底皇帝儀式代替共和國的儀式；凡此種種，都很顯著地暴露着當時新興社會集團底革命性，是非常狹窄的，有限度的。

在另一方面「先進」的英國不斷地同資本主義正在抬頭的法國作鬥爭，又表現着資產集團社會意識和利益觀念之狹窄的民族性。這一社會集團底妥協性，表現於牠情願同封建地主、同舊時代皇室殘餘，實行和平共居；而牠底不澈底性或「半途」性，就表現於牠不敢澈底實行民主，反勾結着舊勢力竭力與廣大的勞動民衆作鬥爭，實現所謂新的秩序。

德國十八世紀中葉捲入了國際政治社會生活底漩渦，牠內部存在着二種不同的相反的發展趨勢。一方面牠底貴族、地主、官僚等封建集團，自然企圖保持「舊朝代」之神聖不可侵犯的尊嚴地位，舊式農奴制的生產關係，大規模的封建土地壟斷權，封建等級的特權等等而限制資本主義生產關係底發展。他們用各種方法，盡量地企圖使新的資產社會底誕生，成一個爲長期的、對於民衆十分痛苦的過程。

在另一方面，德國的資產集團，在經濟關係上還非常薄弱，牠同自己的小資產的根基，還有不可分離的聯系；而且事實上他們大多數還是小規模生產的資本集團。經濟上比較發展的德國大中資產集團，還處於原始積累底過程中，他們有的大半是工場和家庭工業，生產基礎則建築在半農奴勞動和手工業工匠勞動之上。全國分裂成三百個左右的獨立小國和一千五百區更小的半獨立的王公領土，這就是德國資產集團政治上軟弱的根本原因。他們事實上沒有積極地參加政治。一般貧民勞動者羣衆受着雙重搾取的苦痛（資本主義的和地主貴族的搾取），資產集團在政治上對封建政權卑躬屈節，教堂底威權依然至尊無上。這就是十八世紀後半期德國的一般概況。

但是這樣的局面，隨着歷史的發展，一天比一天的感覺到不能支持下去了。德國資本主義的生產關係，雖比不上英法那麼發展，却也不可遏止地在擴大和增長起來。舊制度日益顯着地暴露着牠底腐敗性。資本主義發展底要求與封建關係的社會條件之間，不斷地發展着矛盾。資本主義發展所要求的市場、勞動力、土地關係、技術、科學等等，無不與封建關係日益起激烈的衝

突。這種經濟上的衝突底社會表現，就是代表生產力推進者的資產集團與束縛這一生產力發展的整個封建農奴制底統治營壘間的矛盾。

在德國當時的平民社會中，最感覺到這一矛盾的，就是社會中最有訓練的分子——資本主義的知識分子。國際生活上各種事變底影響，首先就反映在知識分子底思想上。但是譬如我們拿十八世紀法國資產社會的思想家來說，他們底思想曾經直接領導自己的社會集團，走上實際的政治變革的道路而完成了偉大的歷史使命。德國的知識分子就沒有這樣的力量，他們距離領導實際的革命，還遠得很。我們可以說，十八世紀後半期和十九世紀初德意志底思想潮流一促成一八四八年德國資產社會革命的思想潮流，直接地反映着法蘭西的革命運動。因為這種思潮本身的產生基礎，是落後的德國資本主義的發展條件，所以牠就不能不反映着德意志資產集團本身地位底矛盾性。

因此，這一時代底德意志哲學，也反映着德國當時的二種相反的趨勢；德意志哲學本身，也就表現着進步的和保守的二方面底矛盾性。在德國古典哲學底發展中，哲學本身愈是脫離德

國實際而具體的經濟和政治生活底內容而專務抽象和虛幻的問題，牠底進步性革命性就表現得濃厚有力。所以當時德意志資產集團在哲學領域內所創造的較好的成績，主要的就是抽象的邏輯學，就是論一般的發展法則，特別是論精神發展法則的抽象學說。在這種抽象學說中，德意志的社會思想家可以大膽地表現他底「革命性」；可是一遇着現實之具體的規律性，一碰到他們必須發揮關於現實問題，特別是關於德國本身的現實問題之意見時，他們馬上就表現着德意志新興資產集團之政治的卑屈態度和「勢利」態度：一方面畏懼「陛下威權」而與之妥協，另一方面則以新興統治者底身分，更加畏懼「粗蠻的」下層勞動民衆。

德國古典哲學這一基本的矛盾，也就是黑格爾哲學中表現得最充分最完整的一個基本矛盾，黑格爾底哲學就是這一矛盾底範本。

可是法國革命與德國守舊的矛盾，小資產集團之革命的幻想和卑怯的實踐之間的矛盾，不僅表現於哲學家的一般的理論和他們底社會政治觀點的矛盾，亦且表現在他們底一般抽象理論本身中，他們底邏輯學和認識論本身中的矛盾性上面。

黑格爾底方法論，他底邏輯學——十八世紀末十九世紀初德意志古典哲學底最高最完整的成績——却也逃避不了上述的法則。由黑格爾集其大成的德國古典哲學，反映着理論與實踐之間的極大的裂痕，同時牠本身內部包含着又一般的發展學說與這一學說之唯心論基礎間的不可調和的矛盾，表現着方法論與宇宙觀之間的不可克服的矛盾。黑格爾哲學之所以產生這樣的矛盾，這是當時特殊的歷史條件和社會關係所要求的。

這樣看來，除了反映德國資產集團之妥協性、卑屈性和保守性的神祕主義的唯心論體系以外，黑格爾哲學中還有牠底進步的方法論。但是很明顯的，黑格爾方法論所以進步，是指十九世紀初那個歷史時代和社會關係的條件而言的；牠一方面從根本上推翻了向來統治着人類思想的形而上學的觀點和形式邏輯，另一方面又給與後代革命的徹底的科學方法論和宇宙觀一個至可寶貴的模型。黑格爾底進步性和他底功績，就在這裏！可是也祇是在這裏，不能再多一點！

以德波林爲首的現代唯心傾向的哲學思想過分地估計了黑格爾底方法論，他們忘却了

黑格爾哲學之歷史社會的背景，以爲建築在神祕主義的絕對唯心論基礎上的方法論，在現代資本主義崩潰時代，人類社會大變革時代的歷史條件之下，依然保持着與十九世紀初一樣的進步性，那就犯了不可容恕的錯誤。

論黑格爾以來的辯證學說

——從黑格爾到鄔梁諾夫——

一 黑格爾之功績及其辯證法之要點

在黑格爾(W. G. Hegel 1770—1831)以前，人類的思想界，一般地說來，是被形而上的思惟方法統治着。到了黑格爾，才把這兩千多年來奉為天經地義的傳統的思惟法，根本推翻，而代之以簇新的，反映真理的科學方法論——辯證的方法論。

跟着時代的進展，黑格爾哲學的價值，是一天比一天的增高起來了。他的哲學思想，在今日已經成為全世界大眾的研究對象；他的名字，在人類思想史上享着極大的威權。這是因為他的哲學思想，給了現代學術思潮發展一個異常偉大的推動力。

當我們說到黑格爾之哲學思想時，估量到黑氏哲學之價值或威權時，我們所指的，並非黑格爾之哲學體系（System），而是他的「方法論」（Methodology），簡單地說，是他的方法（Method）。而且，在黑氏的哲學中，最主要的部分，也正是他的方法論，他的邏輯學。這可說是黑格爾哲學之精靈。黑氏自己也曾說過：「哲學中重要的是方法，而不是結論，即不是這個或那個個別的論斷。」

黑格爾創造了完整的適應科學的辯證的新方法論，同時他就推翻了反科學精神的形而上學的舊思維法。根據黑格爾的觀點來說，十八世紀法蘭西的唯物論者，和立於他們對抗地位的過去的唯心論者一樣，同是形而上學的思想家。黑格爾澈底揭破了形而上學的方法論的缺乏根據。黑氏的思維方法，與形而上學的絕對相反。形而上學的思想家，拋棄一切的聯繫去觀察事物，不從事物的各方面，也不是整個兒地去觀察事物；他們把宇宙間一切現象——自然現象或社會現象，都看作許許多多分散的，個別的，隔離的單位，而這許許多多單位，祇是在外表上聯合成機械的體系。在黑格爾以前，所有的哲學家和其他學術思想家，都持着這種傳統的思維方法，沒有

切切實實地用過一番撒頭撒尾的改造功夫。惟有黑格爾才持着完全相反的觀點，把舊的方法論觀點根本改造了。黑氏把世界看成整個的一致體，他從宇宙現象的各方面，從事物的一切聯繫上去觀察現象或事物。黑氏認為在世界的整個的一致體中，一切現象，均有其內部有機的（organic）聯繫，互相密切地關聯着。這是辯證法和形而上學的方法的基本區別之一。

其次，形而上學的思想家，把宇宙或宇宙間的一切現象，都看作一向如此，現在仍如此，將來亦永遠如此的東西，他們以為世界萬物都是不變的，不可超越的死的體系。這就是說，他們根本否認「發展」或「運動」這回事；即或承認運動，至多也祇是「走馬燈」式的運動。黑氏的觀點完全反是，黑氏認為宇宙間一切都是變動着的，發展着的；不變動的，不發展的事物，是不可思議的。因此，他把整個宇宙和宇宙間的某一現象領域，都看作一個「歷程」（process），而不把牠看作一個死的體系。這是黑格爾辯證思維法的第二要點，也就是辯證法和形而上學的方法第二個基本區別。

宇宙既然是一個活的「歷程」而不是死的體系，一切現象既然都是在變動中發展中的

而不是永遠如此的，那末牠究竟怎樣變動怎樣發展呢？黑格爾回答道：矛盾（特別是內在的矛盾）是發展之動力。由於在內的矛盾而產生的「內動」或「自動」是一切發展之基本的刺激（Stimulus）。所謂「自動」就是由事物自身內部矛盾來推動的一種運動。矛盾就是統制事物，使事物變化，發展和相互轉渡（mutual transition）的那種原動力。辯證法家常常說，「矛盾引向前進。」這句話的意思是這樣：每種現象，在自身中包含着深刻的矛盾，這種矛盾的發展「歷程」使矛盾本身更加深刻和尖銳起來，直至此現象或事物破壞（即否定）而轉變為新現象或新事物時，這個矛盾又改頭換面，在一種新的基礎上發展起來。這樣就不斷地把整個世界引向前進，不斷發展以至於無窮。但是形而上學就根本否認矛盾。形而上學的思維方法之基本原則是：「一切矛盾的，都是非理性的；一切矛盾的，都是非現實的。」這是黑格爾辯證法第三個要點，也是辯證法和形而上學的思維方法的第三個基本區別。

形而上學的思維方法之最後一個特點，就是牠把相對的對立看作絕對的對立。在形而上學者看來，動與靜，數與質，連續與中斷，必然與偶然，原因與結果等等，都是固定的對立概念。可是

在辯證法鼻祖的黑格爾看來，這些對立都是相對的，都互相超越自身的界限，而轉渡於牠們的對方。例如動就是靜之連續，靜就是動之存在形態；數可以變成質，質又能轉變為數，天下沒有無數的質，同時也沒有無質的數。諸如此類，情形都是一樣的。

黑格爾之不朽的歷史功績，就是從根本上推翻了形而上的基本觀點和牠的邏輯基礎——形式邏輯。同時他就創造了完整的適應科學精神的方法論——辯證法。

不過黑格爾是一位唯心論者，他的神祕的唯心論的思想體系，使他的辯證法不能發揮，不能成為嚴格的科學方法論。黑格爾認為宇宙萬物之發展，都是概念之自動，意識形態之自身發展。客觀外界事物之變動，就是絕對精神變動之反映。這種概念之自動，牠之由「自在」轉渡到「他在」，然後再達於更高的一致。這樣不斷的轉變或過渡，就是概念發展之辯證法則，亦即現實存在發展之辯證法則。

黑格爾認為這種辯證的發展「歷程」經歷着三種形態或階段：第一是原狀，即正題；第二是否定狀，即反題；第三是否定之否定，即合題。黑氏認為這種形態之轉變，是由於概念之內在的

矛盾促成的。黑氏所謂「否定」其涵義並非等於「消滅」或「化爲零」。「否定」是破壞同時又是建設，是死亡同時又是誕生，牠是表示舊的毀滅和新的更高階段之產生。所謂「否定之否定」其意思也不是原狀之回復，乃是前二狀發展到更新階段的綜合。這就是黑氏辯證法之三大基本規律之一，即所謂「否定之否定律」是。

黑格爾辯證法之第二個基本規律，就是「數變質、質變數」的規律。黑氏鉅着邏輯學中的第一部存在論，就專門說明這一規律的。黑格爾指出「存在」(being)之基本範疇有三：即數量、質量和度量是。根據黑氏之說法，數量是事物之無區別的「定性」(definiteness)，這就是說，數量之變化不改變事物之爲事物的本身。但當吾人予以一定的界限時，數量就成爲一定的限量。這時數量本身之發展（或增減）達到一定的程度時，就會碰到質的定性之界限。數量再繼續發展而超越此界限時，事物之質的定性就發生變化，換言之，即改變事物之爲事物的本身。這就是數變質的規律。質一經發生變化之後，牠反過來又能改變數之定性，使數量之發展，採取新的式形。所謂「數變質」意思就是由於數之變化而引起質之改變，「質變數」之意思亦然。

數之變化是漸進的。進化式的，質之變化是突變的，跳躍式的。數與質繼續不斷的轉變以至窮，就形成了黑格爾所謂發展之「結線」(Nodal Line)。黑格爾之意思是說宇宙萬物之發展並不是光滑的，發展之線索上存在着許多的結頭。這些結頭是表示質之變化，即變動；而結之間的那段線則代表數之變化，即漸變。至於「度量」(measure)，就是數與質之一致存在之爲存在的本身。但是唯心論者的黑格爾，認爲這種數、質、度之變化，祇是範疇(Catego)自身概念自身之變化；所謂「結線」式的發展，也是指概念之發展形式。物質世界之發展，祇是概念(精神)發展之反映而已。

「對立之一致律」也是他最基本的一條規律。上述二條基本規律，都是以「對立之一律爲基礎的。這是黑格爾辯證法之最主要的精髓。黑氏指明概念(實即宇宙萬物)本身由在着「內在的一對立原素，發展成爲內在的矛盾，而這種內在的矛盾，就是概念(亦即事物發展之原動力或刺激物)。

一一 馬恩氏之辯證法及其與黑氏之比較

上面的敘述，表示黑格爾給了一個何等寶貴的「科學認識之一般的方法論」何等強有力的認識工具！他在概念之辯證法中，道破了事物之辯證法。以活的，具體的辯證邏輯補充了呆板的，抽象的形式邏輯。黑格爾在人類思想史上，開關了一個光榮的新紀元，他給了十九世紀以後的科學界一個強有力的推動，他替現代革命宇宙觀（辯證法唯物論）奠定了一個鞏固的基礎，最新的科學方法論——唯物辯證法，是黑格爾辯證法直接的產物，是他的直接的繼續，同時又可以說是黑氏辯證法之發展到更高階段。

我既指明了黑格爾辯證法之價值和他同唯物辯證法的聯系。我們更要講到辯證法唯物論鼻祖馬克思與恩格斯之觀點與黑格爾思想的比較，馬恩二氏對黑氏的批評如何，馬恩二氏底辯證法與黑格爾辯證法的區別何在，馬恩二氏從黑格爾學說中接受下來，發展起來的有哪幾點，黑格爾辯證法被二氏改造過的，或新添補上去的，可有些什麼？

兩者間最主要最基本的區別顯然是哲學門戶之不同。黑格爾之辯證法是唯心的，以概念或精神之發展來解釋現實或物質之發展；馬恩之辯證法却是唯物論的，確定精神歷程是物質歷程之反映。哲學「門戶」既不同，辯證法之出發點也就各異了：前者以思維精神來做出發點，後者之出發點却是「存在」、「物質」。黑格爾辯證法之唯一的基本弱點，就在牠被神祕的唯心論的迷網籠罩着。馬恩之辯證法超越於黑氏，而兩者間一切不同的地方，都是從個這基本區別中產生出來的。

黑氏之辯證法，是概念自身之發展法則，在黑氏之哲學中，往前發展的不是物質而是絕對精神，這種絕對精神，在其發展過程中轉渡於自然（指現實世界），乃取自然法則或社會法則之形式，繼續往前發展，最後又重新在人的精神中歸回到自身。黑氏以為自然界和社會之發展，祇是絕對精神上所表現的邏輯思維發展之反映。馬恩二氏的見解却完全相反，他們把黑氏之辯證法「頭腳顛倒」過來了。馬氏在資本論後序中批評黑氏之辯證法說：

我的辯證法，不啻根本上與黑格爾的不同，而且簡直與他相反。黑格爾認為思維歷程是現實世界之創造者；現

實世界祇是這個歷程之外表，可是在我看來，恰恰相反，觀念不過是在人的頭腦中翻譯過來的，改造過來的物質而已……在黑格爾底哲學中，辯證法是顛倒倒置的，我們必須把顛倒倒過來，而從牠神祕化的外殼裏面，發現出合理的核心來。

因為黑氏辯證法之出發點是唯心的，牠是罩着神祕的唯心論外殼的辯證法，所以黑氏的辯證法就與他的哲學體系發生不可調解的矛盾，這種方法論與哲學體系間之矛盾，方法論與宇宙觀間之矛盾，是使黑氏辯證法不徹底的最基本的原因。恩格斯在反杜林一書中批評黑格爾辯證法時說：

黑格爾是唯心論者，在他看來，他自己的觀念，不是現實事物與過程之抽象的反映，而是相反，事物及其發展，却是世界形成以前就存在的某種概念在現實上的反映，因此，在他的觀念中，一切都被顛倒過來，世界上現象的真正聯繫，也被他完全倒置了。

要方法論與宇宙觀（哲學體系）不矛盾而合為一致，那末除把辯證法建立在唯物論底基礎之上外，便沒有別的辦法。馬氏和恩氏就完成了這一偉大的歷史使命，創造了宇宙觀認識論和方法論完全一致的革命學說——辯證的唯物論和唯物的辯證法。辯證法只有當牠是唯

物之時，才是最澈底的，只有唯物的辯證法，才是真正的科學方法論。

在黑格爾哲學中，一方面是論運動，突變，革命的轉變和內在的矛盾等等的發展學說（辯證法）；另一方面却是論絕對精神之教義式的死學說（絕對唯心論）。照黑氏的見解，宇宙一切都在向前發展，但在他的哲學體系中，發展却停止了。於是，一方面有不斷發展之原則，另一方面則有教義式的，停滯不動的呆板的絕對觀念之體系。這種矛盾只有在辯證法唯物論之哲學中才得解決。馬、恩二氏之辯證法，就沒有這樣的矛盾。這也是黑格爾辯證法與馬、恩辯證法的一個基本區別。

黑格爾之革命的方法和保守的體系之間的矛盾，產生了他理論與實踐之分裂。他的辯證法，是一種革命的發展學說，這是代表當時德意志新興資產階級之要求的。可是黑氏之宇宙觀，產生了他的反歷史的實踐，這是當時德國資本主義發展落後，封建勢力尚相當穩固，資產階級本身懦弱的緣故。馬、恩之唯物辯證法，是方法論，同時又是宇宙觀，同時也是實踐的指示。方法，認識與實踐三者合為一體，毫無衝突；因之，馬、恩二氏之辯證法學說是與他們的實踐（以及他們

所代表的勞工階級的實踐）不相矛盾；不但不相矛盾，而且實踐本身就馬恩二氏（尤其是以後的鄔梁諾夫）包括在辯證法中，成爲牠的重要因素之一。離開實踐，便沒有馬氏主義的辯證法。不運用辯證法，實踐便會錯誤。在馬恩的學說中，辯證法是實踐之指示；反過來說，實踐又不斷地在充實和發展辯證法的學說，這就是理論與實踐之一致。這又是馬派辯證法與黑派辯證法之重要區別之一。

由此就連帶地產生另一個區別：馬派的辯證學說本身是辯證的，牠不斷地跟着客觀外界現實之發展而充實起來，發展起來，牠不限制在一個教義式的死的「體系」以內，牠是整個宇宙運動之總規律。黑格爾之辯證法，上面已經說過，是限制在唯心哲學體系內，限制在絕對精神體系內的概念之辯證法；牠與實踐分裂，把實踐這一因素，排除在辯證法之外。（固然在黑氏之認識論中，「實踐」佔着極重要的位置。可是這祇是理論上口頭上的「實踐」，而不是實踐的實踐。）

綜上所述，可知黑格爾雖在思維方法之革命上有着莫大的功績，可是他的唯心論却阻礙

他徹底的應用辯證法。由於哲學門戶之不同，由於出發點之不同，於是就產生了黑氏辯證法與馬派辯證法之上述各種區別來。

三 辯證法之鄔梁諾夫階段

現在要講一講鄔梁諾夫 (V. I. Ulyanov, 1770—1924) 之辯證法學說有些什麼新的特點，他對於辯證法有些什麼特殊的貢獻，他怎樣批評黑格爾和怎樣發展馬恩二氏之學說？言之，我們現在要講到辯證法之「鄔梁諾夫階段」了。但是因為篇幅有限，只能講得非常簡單而扼要。

馬恩二氏唯物地改造了黑格爾由黑格爾之概念之辯證法，改造為整個客觀物質世界，自然和社會之辯證法（運動之總規律）。鄔梁諾夫並沒有另創什麼新的辯證法，他祇是繼承馬恩改造黑格爾學說和發展唯物辯證法。因此，馬氏的主義和方法，在帝國主義和社會主義革命之時代條件之下，都被鄔氏所繼承，發展，應用和具體化了。

鄔梁諾夫亦會努力研究黑格爾學說，他改造黑氏辯證法的功夫，也用得很多。鄔氏文集第九與十二兩部，就是他研究黑格爾的「扎記本」。他繼承馬恩之後，也澈底地唯物地改造了黑氏的辯證法。文集第十二部上說，「黑格爾邏輯不能照現存的方式去應用的……」在一九一三年的一篇通俗的論文中，鄔氏對於辯證法之實質，下了這樣的定義：「辯證法是最周密，最深刻，和最不偏頗的一種發展學說，牠是研究那反映永遠發展着的物質的人類知識之相對性的學說。」在這個定義中，鄔氏所着重的是：辯證的運動，整個客觀物質世界，自然界和社會之發展規律和牠在人類思維上的反映。

鄔梁諾夫之哲學是與政治打成一片的。馬恩二氏早經指出唯物辯證法的學說當與政治密切地相聯繫。這一聯系，被鄔氏擴大鞏固和發展起來了。鄔氏說過，「理論不是教條，而是行動之指導，」唯物辯證法是最具體的，包括現實生活中一切豐富性複雜性的一種學說。

鄔梁諾夫採取黑格爾辯證法之內容，繼承馬恩二氏而加以繼續發展的，主要的有下列三點。

第一就是「對立體之鬥爭是發展之內部的刺激力」這一法則。鄧氏指出辯證法之最主要的特點，就是運動之內部刺激這一點。他看出對立體之鬥爭和一致，是整個宇宙（自然界、社會和思維）之最普遍的特質。所以他嘗說「這一辯證法則，是在揭開一切宇宙現象和歷程中之矛盾的，互相排斥的互相對立的傾向的」（見文集第十二部）。鄧氏特別重視內在的矛盾，內在的鬥爭和「自動」等等，藉此以觀察現實的政治形勢。

第二就是聯結認識和實踐，使二者趨於一致。馬克思主義者，尤其是鄧梁諾夫，取自黑格爾辯證法而唯物地應用和發展着的另一異常重要之點，就是承認「認識與實踐聯結」之必要性。鄧氏特別重視實踐在理論認識中的鉅大意義。鄧氏在分析革命形勢，決定革命策略，解決革命問題時，無時不應用辯證法的。同時，他又常從革命的實踐中去把握辯證法之一切規律。這樣，鄧梁諾夫不僅是唯物辯證法的理論家，而且還是唯物辯證法的實踐家。

最後，鄧梁諾夫辯證法之第三個主要特點，就是要求具體性。黑格爾思維方法之最寶貴的基礎之一，就是他認為科學思維是應當具體的。鄧氏指出，這是「辯證法之精靈和本質」。但是

黑格爾是個唯心論者，所以他所說的是具體的概念。黑氏認定概念是宇宙底基礎；反之，馬、恩兩氏和鄔梁諾夫都指出，宇宙之基礎是物質，物質之發展是根據具體的規律性的。鄔氏一生革命，他常拿具體的革命問題，拿具體的階級關係等等，來做研究的對象，以應付實際環境。這樣，辯證法在鄔梁諾夫手中，便變成社會革命的武器了。

論費爾巴赫之思想體系

- 一、黑格爾批判者的費爾巴赫
- 二、費爾巴赫哲學之基本原則
- 三、宗教底批判
- 四、費爾巴赫之倫理觀
- 五、幾句結語

一 黑格爾批判者的費爾巴赫

誰都知道，費爾巴赫是黑格爾底學生，是所謂左翼的黑格爾派。但是費爾巴赫之所以為費爾巴赫，他在哲學思想上所以佔有那樣重要的地位，主要地却是因為他是一個唯心論哲學

底無情的批判者，尤其是黑格爾哲學底急進的，澈底的批判者。費爾巴赫哲學底一切重要的基本原理，都是在他對黑格爾哲學底批判中成立起來的。費爾巴赫底哲學勞作，是從黑格爾學說底研究開始，而結果是站上了跟黑格爾哲學極端對抗的立場；他創立了否定黑格爾的獨立的唯物哲學體系。據今日有些哲學家底估量，認為費爾巴赫對黑格爾哲學所造成的轉變，其意義正與哥白尼（Copernicus）對多萊米（Ptolemy）底天文學中所造成的轉變是一樣的。在我看來，這樣的估量確是很公允的。

費爾巴赫跟一切其他的左翼黑格爾派如斯特勞斯（David Strauss）和鮑威爾（Bauer, Bruno）之流不同的地方，就在唯有他毅然決然地跟唯心哲學分了手而自己單獨地走上了新的道路。鮑威爾和斯特勞斯始終逃不了黑格爾哲學底立場，逃不了黑格爾的「絕對觀念」（“absolute idea”）底支配。費爾巴赫却完全拋棄了黑格爾的「絕對觀念」而用自然和人來代替它。這樣，費氏就在德意志底領土上樹起了唯物論和無神論（atheism）底大旗。這位大思想家十分明確地認清，舊的推理哲學（speculative philosophy，亦譯「思辨哲學」）已

經不能滿足人類底要求了，新的歷史時代要求一種新的哲學，費爾巴赫認爲祇有那適應時代和人類要求的哲學，才是必需的和合乎真理的。費氏所說不能滿足人類要求的舊哲學，主要是指向來支配着人類思想而與神學宗教混在一塊的唯心論，特別是指黑格爾底絕對唯心論而言的。現在讓我們來簡略地考察一下，究竟費爾巴赫對於黑格爾底哲學造成了怎樣的一種轉變呢？換句話說，費氏怎樣地否定了黑格爾底體系？

大家都知道，黑格爾對於哲學底基本問題，存在與思惟（Being and Thinking）底關係問題的看法，是把兩者等同起來（identified），把存在消溶於思惟中，認定存在就是思惟。在黑格爾底觀念中，宇宙間唯一的實體就是精神、理性。自然界、物質，祇是精神之體現；這種體現採取許多個別事物底形態。自然界（以後簡稱自然）就是許許多多個別事物底綜合體，這些事物自身是有窮的、不發展的，亦不由此轉變爲彼的。惟有理性、精神，才是唯一的、全般的和具體的實體，它是無窮的。

事實上黑格爾的哲學並不會解決，而且也不能解決思惟和存在的對立關係。照他底見解

來說，思惟轉變到它底對方——存在，它就變成「別樣」了；這樣它就否定了它自身。可是這個「別樣」的存在，自身又轉變為思想底事物，轉變為思惟了；就是說，思惟將存在做成思惟底一個元素了。說得更簡明些，存在變成了思惟（精神）底一種體現形態。這就是黑格爾底思惟和存在（即精神和物質）底等同觀。他用消去二者之一（存在）的方法，以解決二者間的矛盾。

但是從全般的、無窮的、轉變到個別的、有窮的；從精神轉變到物質；從邏輯（把它當作純粹的思想方式來了解）轉變到自然；——試問這樣的轉變怎麼會有可能呢？對於這個問題，當費爾巴赫還是黑格爾底信徒的時候，他就已悉心加以研究了。當時費氏也跟着黑格爾認定唯一的實體是精神，是理性。所以他企圖從精神本身，從理性本身中去找出問題底答案來。然而停留在黑格爾的唯心論底立場上，要想跳出理性底界限是不可能的。因為依據黑格爾底見解，理性是包羅宇宙萬有的一般的實體，既不能跳出理性底界限，那末一切由理性所給的答案，決不會跟理性有本質上的區別的。然而問題並不在如何在理性底範圍內不斷地兜圈子，問題是在如何去確定自然、確定物質。

站在黑格爾唯心論底立場上，去求思惟與存在底相互關係問題底答案，求由理性到自然的轉變問題底答案，既處處碰壁，得不着絲毫的結果；這裏就刺激着青年哲學家費爾巴赫去尋求別的出路。這時他看清楚在理性（或意識或精神）底圈子內找答案已完全絕望，把理性、精神當作唯一的實體看的唯心論是無能解決問題，於是他就毅然決然跟唯心論分手而認定物質的，自然才是真正唯一的實體。

費爾巴赫十分銳利地指出，一切的唯心論，連黑格爾的唯心論在內都與神學無異。這種哲學已經不適應當代人類和時代底要求；它應當被完全新的哲學原理所代替。新的哲學，在費爾巴赫看來，不應當從確認抽象的思惟出發，因為抽象的思惟還不過是神化的精神；以神化的精神做出發點的哲學，依然是變相的神學；後者是不能幫助人類解決問題的。費氏認為新時代（指費爾巴赫底時代）的哲學，應當從確認在空間和時間上真實地存在着而為吾人所能感覺得到的事物來做出發點的。費爾巴赫說，並不是思惟為主體（Subject）存在為客體（Predicate）（註一），而是相反的存在是主體，思惟倒是客體。「自然是精神底基礎，因此它同時就應成為

哲學底基礎」(見費爾巴赫全集, Ludwig Feuerbach: Sämmtliche Werke)

費爾巴赫認爲凡是哲學都應該是唯物的和無神論的。一切真實的哲學，都應該以自然人做出發點。居於唯心論之最高峯的黑格爾，雖從存在出發，但是他們說的存在，是粹純的抽象概念，是完全空幻的，脫離自然的和毫無真實內容的存在。然而費爾巴赫却認爲存在底概念必須常常跟一定的內容相聯繫的。如果我們從存在方面抽去了它的內容，那末留下來的，就只剩一個關於存在的概念了。費爾巴赫又進一步地指出，存在不能跟事物底本質分隔開來。只有靠那些構成事物本質的諸客體底幫助，存在才是可思議的東西。費氏說：「存在就是本質底確定。凡是構成我底本質的東西，也就是我底存在。」(註二)存在之不可與事物本質相分隔，正與事

(註一)費爾巴赫這裏所用“Subject”和“Predicate”二字是依照邏輯學上主詞和賓詞底意義來運用的。

費氏底意思是在確定自然(即存在)底首要性(Primariness)和精神底次要性或附屬性(Secondaryness or Subordinacy)。

(註二)見費爾巴赫全集德文版，卷1，頁239(Feuerbach, L.: Sämmtliche Werke II.B.S.239)。

物本質之不可與其存在相分隔是一樣的。失去了一切主要的質地的存在，就祇是一個關於存在的概念，祇是一個人工的，想像的存在，沒有存在本質的存在。

費爾巴赫稱一切推理哲學（或思辨哲學），特別是黑格爾底哲學，為昏醉的哲學；因而他主張「哲學應當重新清醒起來。」所謂「清醒起來」底意思，是說哲學應當拋去以神化的思惟做出發點的那種迷人的立場，而以具體的、客觀上存在着的和可以感覺的實體事物為考察底對象。費爾巴赫批判黑格爾底出發點時說：「黑格爾底哲學是以神當作真理的。可是神底真理，却應當從自然和人裏面去尋求。」

黑格爾哲學底根本缺點，費氏認為恰正在於它以神化的思惟（或精神，或觀念）做出發點，而且用這一思惟來解說一切。黑氏認為存在——自然，人——僅僅是思惟底構成元素，是思惟底屬性，他認為感覺性（即實物之可為吾人所感覺之性質）祇是思惟或觀念之屬性（attribute）。他否認觀念之真實性是靠感覺來達到的那種說法。黑格爾根本不承認靠吾人之感覺機官來達到的認識是合乎真理的；在他看來，認識底泉源是思惟，是理性。費爾巴赫却認定思惟底真實

性（即合乎真理的性質）是產生於感覺性。費氏看出認識底泉源是在感覺性的認識。我們認識事物之存在，不是依靠思维而是依靠我們底感覺機關。事實上，宇宙間也只有為我們底感覺所能認識的事物。在費爾巴赫看來自然並不是零散的事物，底混和而是這些事物之有系統有聯繫的一致體。這種見解，恰恰又跟視自然為許多個別事物之綜合的黑格爾底觀點，針鋒相對的。費氏解說認識自然底意義，不祇是去認識個別的不相聯繫的事物，並且還要去認識它們底聯繫。

但是感覺不能以事物之聯繫，給予吾人之認識。同時，抽象的、脫離實物界的、黑格爾式的理性，也一樣地不能予吾人以認識此種聯繫之機會。因為這種理性是純主觀的，它只會使現實的存在玄幻化，而不能認識現實的存在。費爾巴赫認為感覺本身單獨地雖不能予吾人以認識事物聯繫之機會，但它却是促成這種認識的根本原動力。費氏說：「我們依靠理性來區別和聯繫各種事物，而理性又是以感覺所給的那些區別和聯繫底標誌來做根據的。」思维是什麼呢？思维只不過是聯結諸種感覺的知識為一體的人底能力。吾人所認識的聯繫，不僅存在於吾人之靈智，而且還反映着客觀實在的自然底聯繫。所以思维是不跟感覺的認識脫離的。

在費爾巴赫看來，思惟和存在是一致而不是等同的。這又跟黑格爾底觀點絕對相反。依照費氏底見解：思惟與存在底一致，是體現於人的。換句話說，人就是這種一致底表現。惟其如此，所以費爾巴赫拿人做他底哲學底出發點。費爾巴赫雖從人底考察開始，可是他對於主體的了解，却跟黑格爾和一切唯心論者相反的。後者所了解的主體是意識，是思惟，完全棄置人底軀體而不顧。費爾巴赫恰恰相反：他說主體雖是人，但是人是實在的人，是全部的人，他不僅具有意識而且還有軀體。費氏所認定的人，是軀體跟思惟，肉體跟精神底一致體。

以上所講，都是關於哲學底基本問題，思惟和存在底關係問題上費爾巴赫否定黑格爾（以及一切唯心論）的各種見解。也可以說是費氏在哲學出發點上跟黑格爾對抗的地方。以下要講到費氏對黑格爾哲學的另一重大的批判點，這就是黑格爾哲學（和一切唯心哲學）底神學化問題。

一切舊的思辨哲學，都是跟神學（theology）有密切聯繫的。這種思辨哲學發展底最終形態，就是黑格爾底思想體系。費爾巴赫認為新哲學底任務，是要把一切神學底餘，從人類底

思想領域中清除出去，因此他規定自己頭一步工作，是應當從黑格爾哲學底批判和破壞開始。

費爾巴赫發問道：一切思辨哲學底基本矛盾，特別是黑格爾哲學底基本矛盾在什麼地方呢？他自己回答道：它底基本矛盾就是站在神學底立場上去否定神學。正因為這樣，所以它還是逃不出神學底圈套。「黑格爾哲學……這是意圖靠哲學底幫助來重新恢復業已喪亡了的基督教義的一個最後的偉大的嘗試。可是它是這樣地嘗試着：它把基督教底否定，去跟基督教自身等同起來了。這當中所得出來的思辨性的等同：精神與物質底等同，無窮與有窮底等同，神與人底等同——這種等同，無非祇是達到了形而上學底最高點的不幸的新時代底矛盾罷了。這樣的矛盾，就是信仰與無信仰底矛盾，神學與哲學底矛盾，宗教和無神論底矛盾，基督教和異教底矛盾。」（註三）

黑格爾的絕對觀念（亦稱絕對精神）是純抽象的，完全不可捉摸的，不屬於任何主體的，又沒

（註三）費爾巴赫著 *Sämmtliche Werke* 卷二，頁二七七。

有任何有窮性的定義的一種觀念或精神。這樣的絕對觀念，事實上跟神學中的上帝毫無分別；它跟上帝一樣，也是宇宙開創以前就存在着的。上帝底力量是表現於他底創造行爲，而黑格爾的絕對觀念也是這樣實現着的。這樣黑格爾把觀念完全神化，完全「超絕一化了」但是在費爾巴赫看來，既然講到觀念底實現的話，那末意思就是說觀念已經走進了現實底領域。換句話說，觀念底實現是以另一種非觀念的事物之存在爲前提的說到「觀念實現了一時，意思實在就是觀念自身否定了。換句話說，這時觀念已不祇是觀念，而且也成爲另一種事物了：它成爲感覺底對象了。因此費爾巴赫說觀念底真實性，是要靠感覺來尋實的；感覺性便是觀念底真實性之母。然而一切的思辨哲學，尤其是黑格爾底絕對觀念論底哲學，却偏偏把感覺性看作觀念底屬性；這樣就充分地曝露了它自身內部的矛盾性。

所以費爾巴赫指黑格爾哲學是一神學之最後的躲避所，它底最後的合理的支撐物。——黑格爾底原則，說自然和現實之存在是以觀念爲前提的，這樣的理論祇不過是神學原理之合理的表現而已。神學原理說：自然是上帝（神）創造的，物質的實體是非物質的本質所創造的。這樣

的原理顯然跟黑格爾底「自然和現實之存在是以觀念爲前提」的見解，沒有什麼區別。同時應當着重地指出：黑格爾所說的觀念，他底邏輯中的本質，都是超絕的（transcendent）即在空間、時間上都是無窮的無定的；他所說的思惟，也是指人智以外的超絕思惟。就實質論，這樣的思惟或這樣的觀念（即「黑格爾邏輯」底本質）跟神學中的上帝毫無區別。

因此，費爾巴赫指出新哲學（即費氏底唯物哲學）底主要任務是在同時否定思辨哲學和神學；毀滅了一個，同時也就毀滅了另一個，因爲它倆有着不可分離的聯繫。費爾巴赫特別鄭重地指出，哲學應當以具體的實在的本質做它底出發點。思辨哲學用下一原則做它底出發點：我是抽象的，思惟的本質；肉體不屬於我底本質。費爾巴赫却認爲當作哲學出發點的基本原則應當是如此：我是現實的，能感覺的實體；軀體整個兒地是屬於我底「我」，屬於我底本體的。這樣，他把以黑格爾體系爲最高表現的思辨哲學（唯小哲學）底神學性連同思辨哲學本身，都一概推翻了。

二 費爾巴赫哲學之基本原則

這裏所要說明的，主要地就是關於費爾巴赫底人本主義的認識論。前面已經講過，費爾巴赫是拿人做他底哲學底出發點的，他認為人是哲學研究底中心對象。我們要說明費爾巴赫哲學底基本原則，首先就當從他對於人的理解說起。

一切哲學底中心的基本問題，就是思惟與存在底關係問題。人是什麼？費爾巴赫說，人就是思惟與存在之一致底體現。人不僅有思惟精神，而且還有軀體。費氏所了解的人，是精神和肉體一致的人。就人底來源來說，費氏認定人是自然底產物，是地上的實體。人人都處於對自然的依賴關係中，自然不僅影響到我們底軀體，而且也影響到我們底精神。所以，費氏說，自然是人底基礎。人們自覺着對於自然的依賴，自知自己的生存有賴於自然，自己是自然發展到一定階段上的產物。

但是剛剛從自然裏跑出來的人，還不能算為真正的人。費氏認為它僅僅是一種純自然的

實體真正的人，即費氏拿來作為研究底中心對象的人，他認為是人羣、文化、和歷史底產物。人底語言、理知、精神等等——一言以蔽之，凡是構成人底本質的要素，不能從自然中去找它們底解說而應當從社會中（in der Gemeinschaft）去找說明的。這種構成人底本質的要素，都是人羣、歷史發展底產物。

費爾巴赫對於人的理解中還有一個重要的特點，就是他認為我們不能把人設想成爲單個的、孤立的實體，像一切唯心論者所幹的那樣。費氏認為哲學底最高原則是人與人底一致，是人底共同生活真實的哲學底出發點是人，可是這個人不單是「我」，也不單是「你」，而同時是「我」和「你」，只有「我」和「你」底相互作用，才能予吾人以正確地解決認識問題的可能。所以費爾巴赫哲學中所講到的人，是從人與人，「我」與「你」底相互聯系和相互作用中去理解的人。

上面已經指出了人對自然的依賴關係，指出了人是自然底產物，但是費爾巴赫同時還講到人對於自然的駕馭力量，人固然是自然底產物，它是自然底一部分，可是自然中的一切，在費

氏看來都是互相聯繫着，互相影響着的。因此人對自然也起着積極的影響作用。自然是受着它自己的法則之支配的；發見和研究這些法則，便是人底事情。人認識了自然底法則，他就能順應着這種法則去利用自然以滿足自己的生活要求。這樣，人就握有支配自然，駕馭自然的力量了。所以費氏指出人駕馭自然的權力，是以對於自然法則之認識為基礎的。誰會駕馭這些法則，誰就是自然底主宰者。

費爾巴赫指出了人是精神和肉體底一致；這樣他就已同時對思惟與存在，客體與主體底關係問題，給了一個初步的解答了。人就是思惟與存在底一致底體現，也就是主客一致底具體表現。不是像唯心論者所解釋的那樣，似乎精神是超越一切的，而把肉體（入底感官）底作用消降到零的地步。費爾巴赫着重地指出感覺作用（即軀體底作用）底決定性和根本性；他認為脫離了軀體的精神，祇是一種純粹抽象的幻像。費爾巴赫在他對黑格爾哲學的批判中指出來說，黑氏底哲學中缺少了一個被動的原則（passive principle）；體現這一被動的原則的，就是軀體。黑格爾把人看作一種沒有要求和慾望的實體了。同時，一切的唯心論者也都是這樣觀察的。失

去了要求的實體，就變成抽象的實體。這樣，人就變成純精神的東西了。但是在費爾巴赫看來，精神和肉體是一致的，人便是這個一致底具體表現；這跟黑格爾底抽象的一致而事實上分裂了這種一致的見解，是完全不相同的。費爾巴赫認定精神與肉體底一致，正像思維與存在底一致一樣；這種一致，祇是當現實的人成爲這個一致底主體的時候，才有意義。劃分和隔離肉體和精神，祇有在空的理論中是可能的，在活的實踐上却絕對不允許。

說到主客關係吧，費氏確定地指出人也是主客關係底具體的榜樣：人便是主客一致底體現，人是主體兼客體（Subject-Object）費氏解釋道：「我」對於我是「我」，是主體；可是對於別人，這個「我」却變成「你」（「非我」）變成客體了。「我」底存在，本身就就以「你」爲前提。「我」是主體，同時又是客體。「我」底概念，一開始就在自身中包含着「你」底概念；「主」底概念，也包含着「客」底概念。兩者是互密切聯繫着的；它們是同一關係之不可分離的因子。這種「我」與「你」，主體與客體之不可分離的聯繫，費爾巴赫認爲「就是思維和生活之真實的原則。」主體和客體底一致（注意：不是黑格爾和一切唯心者所說的等同），不是空洞的一致而

是活的，有生氣的一致，同時並須在這一致中估量到它底區別和對立；這樣便是費爾巴赫底哲學底基本觀點。

◎ 在這裏，我們很明白地看到，費爾巴赫對於主客關係問題的提法和解答，是辯證法的，雖然一般地和整個兒地講，他底思想體系是忽視了辯證法的。

唯心論者所研究的主體，是拋去了一切生命的主體；他們把它從諸現象之一般的聯繫上割裂開來，隔絕起來。這種抽象的主體，找不到通達實在的客體的道路；因此，它沒有別的方法，祇得從思惟中去找出全部存在底根據來。這樣的存在，自然無疑的，也祇是抽象的，空洞的存在罷了。費爾巴赫底唯物哲學，却不是從這種抽象的主體，從無生命的抽象體出發，它是從具體的，現實的主體出發的；這樣的主體，同時必然又是客體。以客體底身分來給予我們感覺的，不祇是外界的事物；人自身也是一種客體（事物），因為它亦以可感覺的事物底身分，來給它自己感覺的。我自己的「我」，對於我來說，也是我底感覺對象。因此，即就我自己來講，「我」也是同時是「我」（主體），同時又是「非我」，是「我」底感覺對象（客體）。這是「我」和「非我」一致

底又一證明。

連帶地，費爾巴赫對於思惟與存在底關係問題，也給了一個絕端唯物的解答。前面我們已經屢次指出，費氏底哲學是以物質的自然和人來做出發點的。他指出物質的自然是一切底基礎。他認定自然是在我們以外，離開我們而獨立存在着的實體，是給我們以刺激，並引起我們感覺的實體。費爾巴赫認為這種給我們以刺激，引起我們底感覺，在我們以外和離開我們而客觀地獨立存在着的實體，就是存在，就是客體。（註四）

所謂存在，主要地是指事物之「自爲的存在」（für sich sein）而不是思惟中的存在。存在就是客觀的，實在的「自在」而不是「爲他的」存在。只是因爲事物有它自身獨立的存

（註四）這裏所指的客體和前面（本節中）所講主客一致中的客體，都是指存在而言，這個（客體）底原名是“Object”，而不是本文第二節中費爾巴赫談思惟與存在關係時的客體，那裏的「客體」原名是“*educate*”，是指思惟或精神的那是費氏從邏輯學上借用來的兩個名詞，是用以表明何者爲主，何者爲實的意思。

在，它才成爲「爲我」的（für uns）和「爲他」的事物。說得通俗些，正因爲事物本身是客觀上存在着的，它才成爲我們思想或觀念中的事物。這樣，事物就由「自在」過渡到「他在」了，換句話說，事物從它底客觀的存在，過渡到主觀的思惟領域中去了。顯然的，沒有實體的，客觀的存在，就不會有思惟的，主觀的存在。

那末，從存在過渡到思惟是靠什麼力量幫助的呢？費爾巴赫回答說，這並不是思惟本身底作用，而是靠着別種工具的——這種工具就是感覺。後者的跟思惟結合着的，當作思惟對象的事物，只有當它在思惟之外被證實其存在的時候，它才是實在的事物，實在的客體。這樣，由思惟達於存在，是經過感覺的。在這一基本出發點上，他又與黑格爾極端對立的。費氏確定認識底泉源是感覺。關於外界事物之存在與否，是要靠我們底感覺底作用，而不是靠抽象的思惟來決定的。靠着感覺底作用，人就跟客觀的現實發生關係。而且不僅是「我」以外的客觀事物是我們底感覺對象，即「我」自身也是可以靠感覺來認識的；因爲我們已在前面說過，「我」本身同時也是「你」，它是主體兼客體的。

這樣，靠着感覺底作用，我們跟外界發生了關係。可是同時依靠同樣的感覺，我們又達到理之域。由這些感覺作用，鼓勵起我們底思惟來。費爾巴赫說，「感覺給我們以任務，」但是解決這種任務的，是思惟。供給我們真實的知識的，不是感覺本身，而是感覺跟思惟底聯合。思惟脫離了感覺的經驗，就給吾人以虛妄的知識。但是感覺底對象，若不加以一番思惟底「改造」功夫，它就成為毫無意味的東西了。這樣，感覺作用和思惟是應該密切地聯繫着的。

費爾巴赫這樣重視感覺作用，絕對不是唯心論底見解；相反的，他底重視感覺，正是他底人本主義的唯物論底特點。因為他確定了人是研究底中心之後，他馬上指明人是有血肉的實體，它是主體兼客體的存在。人跟外界接觸而認識外界，是依靠它底感覺作用，而感覺作用之所以發生，還是因為人以外（或我以外）有客觀物體底存在。首先有外界客體底存在，然後才引起吾人之感覺作用；有了感覺作用，然後才激動起思惟來。

這樣，我們可以把費爾巴赫底認識論做一個簡單的總結了。費氏對於思惟與存在底關係問題（認識論中的根本問題）底看法簡括之如下。思惟對於存在的真實關係是這樣存在：是主思惟

是屬（即實）思惟爲存在所決定而不是存在決定於思惟。存在底基礎是在它自身中，思惟底基礎却在於存在。自然之無意識的本質是永久的，無始無終的本質，也是最低級的本質。有意識的、有理性的實體，就是人人是自然底最高級的本質。高級的本質是以低級的本質爲前提的。費爾巴赫說假使要想對於自然獲得一個明確的了解的話，我們就應該從研究人底本質出發。在人本身中物質是先於精神，無意識性先於有意識性。無目的性先於目的性，感覺先於理性……總括說一句，存在先於思惟。這就是費爾巴赫底認識論底一些要點。

講過了費爾巴赫哲學底基本概略之後，我們應當特別指出它底兩大缺點來。第一是：拿來來做出發點和研究中心的人，是根據人的學觀點來了解的人；他只把人看作有血和肉的動物底一種，只把人看作單獨的孤立的個體，而沒有把它看成爲社會底成員。固然他也提到人底社會性和「人爲社會歷史底產物」這一點，可是他對於社會和歷史的觀念是非常籠統而抽象的。實際上，在他整個的體系中，他對人的概念，一般地是抽象的，是在社會底歷史過程以外去觀察它的。說得更明確些，他所了解的人，是社會生產關係以外的一個個的動物。商體；費氏沒有

發見，人底社會本質就在於它是社會生產關係中的分子，而不是空洞而籠統的「人羣歷史底產物」，因為用「人羣」來解說社會，根本是不具體的，因而就是不正確的。費氏既看不見生產關係，他自然不會了解社會的人在生產過程中對於自然所起的積極作用（改變自然的作用了）。

費爾巴赫哲學底第二個嚴重的缺點就在當他批判黑格爾哲學時，他把後者整個的思想體系——連他對人類思维所留下的最寶貴的遺產，辯證的方法論在內，都一齊推翻了。費氏否定黑格爾底體系，但同時也否定了黑氏體系中的精靈——辯證法。因此，費爾巴赫底唯物論，是直覺的唯物論。直到卡爾和弗萊德利赫手裏，才把他底唯物論和黑格爾底辯證法加以改造，而綜合成爲現代的新唯物論。

三 宗教底批判

費爾巴赫之偉大的歷史功績之一，就是他從嚴格的唯物論底立場，予宗教以無情的批判，他用他底自然主義（Naturalism）和人本主義，把宗教完全摧毀無餘。上帝底地位，被他用

人來代替了。他認定人自身就是上帝。

我們在第二節中已經提到過，費爾巴赫指出唯心論的哲學和宗教（神學）是互相密切聯繫着的；摧毀了唯心論，同時也就打破了宗教；反之，澈底地消滅了宗教，唯心論也就失去其存在底可能。費爾巴赫認為以黑格爾體系為最高峯的唯心論哲學，是宗教底最後躲避所，是邏輯地表現出來的神學。唯心論把思惟（精神）從完整的物質實體上割裂開來，而把它看作為一種獨立的、客觀的存在。人的品質——思惟——被唯心論從人裏面抽出來而成為離人而獨立的實體了。這便是唯心論底「祕訣」，同時也是一切宗教底「祕訣」。

宗教是什麼呢？在費爾巴赫看來，宗教就是迷信幻像（上帝）也就是人類把自己力量所達不到的願望和要求寄托於神幻世界以求實現的一種信仰和行為。費氏認為關於上帝（或稱神）的概念，是從不足底感覺發生的；也就是說，是從人關於貧乏和不完善的感覺發生的。有某種不足（缺點）底感覺，逆帶着就有某種願望，某種要求。有些願欲是上帝不能滿足的，這些願欲就成為宗教信仰底淵源。人把未能實現於現實世界的要求，轉移於他所幻想的神幻世界中去。這樣：

神幻世界不是別的，祇是現實世界中不能一兌現一的諸願欲而已。宗教這件東西，就形成於此。

再進一層而更具體些講。一切宗教底根源，照費氏底意思是在於人類對於四周外界生存條件的依賴關係；明白地說，就是人類對於自然的依賴關係。而人類之所以要依賴自然，還是因為他有要求，有慾望的緣故。假如說人是一種沒有要求的，不依賴什麼的並且是無窮的實體，那末他就永不會需要宗教了。

費爾巴赫指明，宗教祇是社會歷史發展底產物；它在最初是自然教，最高的表現則在現代的基督教。他揭露出宗教底真實的本質，宗教的「拜物主義」(Fetichism)是在於人把他自己的本質神化起來而把它看作客觀的，「人家的一本質」。費氏認定世界上祇有自然和人是真正的實體，所設宗教底一本質一僅僅是自然或人之歪曲了的影像而已。在遠古以及甚至中古的時代，人類處處時時感覺自己受着自然底支配，它無論如何不能強逼自然。它就覺得自然具有無上的權威和力量，於是它就把自然神化起來了；它認為自然是不可超越的力量，是支配

着人類底實際生活的「上帝」。凡是維持人類底實際生活的力量和因素，都被當時的人看成一神，「看成宗教思想底對象了。這就是自然教底本質。

到後來，人類底知識、文化和經濟都日益發達起來了；人類在實踐底過程中一步一步地把自然克服下去了。他才逐漸覺悟到自然底各種條件並不是神；主宰和統治自然的也不是神，而是人類自己。然而自然宗教雖告消滅，另一種宗教却發生了。這種宗教底最新形態就是基督教。基督教是現代社會底宗教；它雖不視各種自然底因素，如水、光、空氣、麵包等等本身爲上帝，可是它却認爲所有這一切事物底主宰者是上帝。上帝是超越這一切事物的，它支配着它們，同時也支配着人底生活。因此人們往往肯定地說：沒有上帝，世界是無從說明的。

但是費爾巴赫堅決地否定這種觀點。他說，假如上帝果真是存在的，那末現實的世界就沒有存在底必要，這樣，連自然也被否定了。但是費氏確定地表示，只有當我們除自然以外不承認有任何其他實體時，我們才能真正了解和說明自然。換句話說，費氏認爲自然（亦即現實世界）只能從它自身中被我們了解的。他說，我們只知道沒有水，沒有光，沒有空氣，沒有麵包，就沒有人；只

要有這些東西和一切人生所需要的條件，沒有上帝人還是活着的。只有跟自然維持着一定的聯繫，人才有存在底可能。費爾巴赫繼續申說道，我們感覺而且知道，沒有食物我們就要餓死；因此，我們底生存是有賴於食物的；我們底生命是被食物資料所決定的。這樣看來，非常明顯地，維持我們生存的，不是上帝而是自然；後者用它自己的出產品來維持人類底生命。費氏又譏刺地反問道：假如上帝果真是存在的，那末它（上帝）幹麼需要像水和麵包這類非神的粗俗的東西呢？在另一方面，水和麵包却不需要。

大裂縫（或矛盾）了。（註五）

們底品質。這樣，自然和上帝之間就存在着—

這種裂縫或矛盾，費爾巴赫認為是人們底要求和願望跟滿足這些要求和願望的手段（means）之間的分裂或矛盾（即不相適合）。由於人們底某些要求和欲望不能得到滿足，他們

意識中就發生出一個萬能的實體底概念來，在這一萬能的實體中，他們相信意志（欲望）和知

（註五）參閱德波林著，宗教批判與無神論之理論根據一文第二節論自然宗教（原文見：Pod Znamieniem

„Markizina” 雜誌第一卷）

能（滿足欲望的手段或力量）是互相適合的。這個實體不是別的，正是人們所想像的上帝。

這樣看來，宗教底前提是願欲和能力之間的矛盾，是概念跟現實的矛盾，亦即意識跟存在的矛盾。宗教底目的就是要消滅這種矛盾。所謂「神的實體」就是解決和調和這種矛盾的一個實體。

前面說過，宗教是由於人類依賴外界自然而產生的人類因為處處時時受着自然底支配，而不知其所以然，於是它意識中就發生一種宗教的信念了。但是宗教底最深的根源還是人類尋求幸福的企圖。宗教不僅是表示人對於外界的依賴，受外界底支配，它還有它底終極目的——拯救人類，解除人類對於外界的依賴關係。人們之所以相信宗教，就是為想靠上帝底力量來解脫自己的苦痛而求得自己的幸福。幸福是什麼呢？就是達到自己的欲望和要求底滿足。

但在費爾巴赫站在堅定的唯物論底立場，明白而肯定地指出：解除人類對於外界的依賴關係的，解脫人類痛苦而求得自己幸福的，拯救人類而達到欲望和要求的滿足的，恰恰不是什麼超乎人和自然的上帝，而正是人類自己。宗教底信崇者以為只有上帝是滿足人類一切欲求，

填滿人類底一切缺眼的唯一萬能的實體。可是無神論者的費爾巴赫却認為只有人纔是這個唯一的實體；只有人在他長期的勞動和奮鬥過程中，不斷地，一步進一步地滿足他自己的欲求。上帝是什麼？費氏回答說：它祇是一個人的能力和理性之神幻化的觀念而已。人把自身的本質讚美成爲神幻的東西，並把它從人自身中抽出來，懸之於空中，使之成爲一個客觀地獨立存在着的實體，「自然之主觀的本質，與自然本身有別的本質，人的本質……把這種本質看成客觀自在的本質，這就是神的本質，是宗教底本質」（註六）。這就是說，所謂上帝的本質，其實就是人的本質。宗教中所謂上帝底作用，是解放人類，滿足人類底欲求和駕馭自然；而事實上實現這些作用的，不是上帝而是人；也可以說實現這些作用的上帝，不是別的，恰正是人。人怎樣實現這些作用呢？費氏說：「把人類從統治着它的力量底下解放出來的手段（或工具）就是文化、勞動和技術。」（註七）

（註六）見費爾巴赫論宗教本質的講演稿（全集卷三，頁三五三）。

（註七）引自波林著，宗教批判與無神論之理論根據一文中的附錄。

費爾巴赫不僅用「人卽上帝」底原則去打破宗教，他並且進一步地指出上帝是人創造的。他說，人依照他自己樣子創造上帝；「上帝就是人底鏡中影像」是人底投影。有了人，才有他底影像；是人決定他自己的影像，而不是相反。前面我們說過，費氏認爲把人底本質從人自身中抽出來而把它看成客觀地獨立存在的實體——這就是宗教底本質，也就是上帝底由來。在這個原則中，費氏已經把人創造上帝的觀念表示出來了。

費爾巴赫在宗教研究的著作中提出新哲學底任務就在於揭破宗教的迷蒙性，揭破宗教的拜物主義。要使人類明白，它在宗教裏所見到的神，就是它自己。當人們了解到這一點的時候，那種似乎在人背後操縱着人的力量底統治，就變成人對於自己和對於這種力量的統治了。那時人類相信，它所服從的那種強大的力量，祇是幻想的東西，是純粹的夢幻。當它們底真實的本質被人揭露出來的時候，這些夢幻就自然而地烟消雲散了。宗教本質底揭破，就使拜物主義失所依據而不攻自破；這時人就成爲地上的主人翁了。

最後，應得指出費爾巴赫在宗教批判中所提到的宗教底社會意義。在費氏以前，無神論者

都肯定上帝是神父和統治者所杜撰的幻像。費氏却不同意這樣的見解。他認為上帝是發生於人類對於外界的需要和自己的無能力。前面已經再三說明，費氏底觀點是說宗教是產生於人類底願欲和要求。但是一旦宗教既經發生，神父和統治者（指執政權者）就來利用上帝，冒上帝底名來駕馭萬民了。費氏指出宗教是專制主義的統治階級（自然費氏主觀中是沒有階級這個概念的，不過實際上他却說的是階級）底御用品。他說：「上帝是靠政治的和教門的專制主義底技巧和武器支持着的。」（註八）

費爾巴赫底宗教批判，無疑地是他對於人類思想的一個異常重大的貢獻。他站在唯物論底立場，揭破了宗教底真實的本質，揭破了所謂宗教的拜物主義；他直截痛快地指明：上帝底本質就是人底本質；上帝底真實的創造者，正就是人。由此可知，不僅費爾巴赫底唯物論，不僅他底唯物的認識論，並且連他底宗教批判——他底整個的思想體系，都成爲現代科學社會主義之

（註八）見費爾巴赫全集（Ludwig Feuerbach, Sämmtliche Werke）卷九，頁六〇。

哲學的前提了。無疑的，他底宗教批判，特別是他對於基督教的批判，給人類解除宗教迷信以一個極大的推動。這是費爾巴赫一個不可顛覆的勞蹟。

然而他在認識論中所表現的自然主義或生物學觀的人本主義，同樣地也決定了他底宗教批判底狹隘性。他說宗教是人底本質所產生的。但是他不了解實際上宗教是具體的人類社會底產物，而每一時代底宗教，都是由那時代具體的社會關係來決定的。同時，他也沒有充分地明確地說到宗教底社會性，又沒有從歷史發展底過程中去說明宗教底意義。這是在宗教批判中一個基本的缺點。

四 費爾巴赫之倫理觀

我們已經知道，費爾巴赫認為宗教底根源是起於人類，幸福的要求，換句話說，是起源於人類底利己主義（Egoism）所謂圖謀幸福，就是人類設法去滿足自己的一切要求，這是一切動物所共同的基本傾向。道德底基礎，也就是這種傾向——利己主義。每一種意志的行爲，

都發生於某種一定的刺激，而每一種刺激或企圖，它底根源都起於幸福。這就是說，祇有追求幸福的企圖，追求願欲底滿足的企圖，是刺激人類去活動的。這種求幸福的企圖，就是宗教和道德底內部的動力，同時也是宗教和道德所賴以建立的基礎。

人底有意志的行動，都是發生於他底滿足欲望的要求，亦即追求幸福的要求。人有許多要求不能滿足，他就感覺苦痛；反抗這種苦痛的要求，就是人底意志底表現。因此意志是發生於感覺的。如果沒有飢餓底感覺，就不會有謀飯吃的意志；如果沒有渴底感覺，就不會有吃水底意志；如果沒有被人壓迫底感覺，也就不會發生反抗和革命底意志。一言以蔽之，沒有感覺，就沒有意志。感覺是關於物質的，它發生於人底自然的本質。

這樣看來，意志是決定於感覺，意志是不自由的。但是它却想變成自由。所謂變成自由底意思，就是脫離罪惡、貧困、苦痛等。感覺是人底本性；人天生具有各種感覺，有各種物質的要求；外界的自然所供給的各種資料，多能夠滿足人底要求，於是人就發生企圖實現這些要求的意志。所以費爾巴赫確定，意志是產生於人底本性；而這種本性底內容（即人底本質）是由人類跟他底

周圍環境的關係來決定的。

生和死，決不是由人來決定的。人類意志底一切動作，都是有定的（determined）自由底概念，祇是在承認意志動作底必然性的前提之下，才能成立。跟人底本質相適合的必然性，才是真正自由的必然性。凡是適合於我們本質的行動，我們就把它當作自由的行動來解釋。譬如說，要吃是人底本質，這種本質決定着吃底意志；沒有吃底天生的欲望，就不會有吃底意志。因此，意志是被人底要吃的必然性來決定的，所以它是不自由的。可是在適合着這一必然性（即人底本質）的前提之下，吃飯或是吃麵包，吃肉或是吃魚，那是人底自由了。

復次，費爾巴赫認為自由底感覺不是別的，祇是關於人和自然間及人和人相互間的適應性（或和諧）底感覺而已。他說，譬如當我願意死的時候，我可以自殺；但是我底願意死，不是純粹靠意志來決定，亦不是靠我底自由來決定的。祇是當死對於我是必要的時候，我才有死底願欲。對於某一行動沒有必要的時候，就不會發生做這一行動的意願。

同時，費氏認為意志又須以知能為實現底前提。譬如說，我意願做一個音樂家。我底這種意

願就是我底意志。可是要實現這種意志，必須有學音樂的才幹。當意願和知能完全相矛盾的時，什麼意志都要泡影。再則時間與空間是轉移意志的條件。在某一時間或某一空間發生某種意志，在另一時間或空間，它就無從發生。時間不斷地流動着，人類的意志也就隨之而變遷着。每一個新的時代，帶給人生以新的任務和新的意志。總括說一句，意志是受時間（同時也受空間）限制的，它不能背反時代潮流。「真理是時代之女，自由亦然」——費爾巴赫這樣肯定地說。

費氏認爲自由底存在，祇有在外界的條件跟實體底本性相適應的地方，才有可能。譬如鳥兒在空氣中可以自由，魚兒則在水中才談得到自由。人之有各種行動上的自由，是因爲有外界的各種條件（指自然界底物質資料）在維持他底生存的緣故。自然以必然性限制着人類，同時又賦予人類以克服（實即適應）此種必然性的手段。譬如說，人有渴底必然性，這是自然底本質所造成的；但同時自然又賦予人以克服渴的手段——水。克服渴的行爲，就算是人底自由了。這裏又可以看出，人底自由是必然性支配下的自由。費爾巴赫底倫理觀，道德觀正是以上述的自由觀和意志觀做根據的。簡單地說，費氏底唯物論，就是他底倫理觀底唯一根據。

爲什麼費爾巴赫底倫理觀要從意志談起呢？這正是因爲費氏在倫理學方面也是站在堅定的唯物論立場的緣故。他所說的意志，主要的是指人類企圖滿足欲求的意志，亦即追求幸福的意志。而所謂幸福，最根本的就是人生物質要求底滿足。所以他認爲倫理學底研究對象，首先就是人類的意志。「不顧幸福的道德，等於沒有意義的廢話」——他說。追求幸福就是實現意志。

但是追求幸福是利己的。費爾巴赫對於利己主義怎樣理解呢？這裏費爾巴赫還是以他在認識論中的一個基本原則——「我」和「你」底一致——做出發點的。「我」和「你」底對立和一致，便是費氏底根本的倫理原則。根據這一根本原則，結論是「我」底利己主義是受着「你」底利己主義之限制的。人不能滿足自己，若不同時滿足別人的話。換句話說，損害了他人底利己行爲（追求幸福）的利己行爲，是不可以的（即非道德的）。一人底利己的生存，是跟別人底幸福密切聯繫着的。

由此觀之，所謂道德，就是我底幸福跟別人底幸福的契合。我底權利，是法律所賦予的幸福；

我底義務（責任）是承認別人底幸福。道德祇能從「我」和「你」底一致和聯繫中去得到解釋的。義務是一種自制的行爲，它是被別人底利己主義所指揮的。總而言之，抽去了幸福底原則，道德即無存在底可能。我縱然自願放棄自己的幸福，別人底幸福却還是不得不承認的。不然的話，如果連任何人底幸福都一概不承認的話，那末就無異實際上根本否認道德。天下如無幸與不幸之別，如無苦樂禍福之分，那末也就不會有什麼善惡底區別了。「確定幸福謂之善；推翻幸福便是惡。」（註九）

看了上面簡單的敘述，我們可以得出一個結論來：費爾巴赫底倫理觀是跟十八世紀法國的唯物論者，特別是跟赫爾維齊（Helvétius）底觀點，完全一致的。費氏認爲良心就是「社會主義」（意即入羣底社會生活）底信條。社會生活所要求的是「我」和「你」之間不發生矛盾，要使兩者間建立起一致與和諧來。在道德領域內，費爾巴赫又發揮了他底認識論底基本公式：

（註九）見 *Sämmtliche Werke* 卷十頁一一四——係德波林著費爾巴赫論一書第二一四頁。

主體與客體底差異和一致道德是證實我認識別人底本質跟我自己的本質底等同性。費爾巴赫倫理觀之最深刻的意義是在它證明了「我」和「你」底等同和平等。良心就是這一等同性之內心的感覺的表現，所謂「愛」也是對於別人底存在的同情。

費爾巴赫底倫理觀底主要缺點，跟他底認識論和宗教觀底缺點完全一致：他底自然主義和非歷史觀，構成了他底抽象的道德觀。他只看見人底生物意志，而沒有看到他底社會意志（階級意志）。他所謂利己主義，具體地祇是指個人為滿足自己生活要求的企圖。這樣他把地主階級和農奴階級底「利己主義」資本階級和勞力階級底「利己主義」間的區別完全一筆勾銷了！費氏底這種忽略，絕對不是偶然的：這祇是他底一般的、整個的思想體系之個別表現而已。他既然只從人類學底觀點去觀察人，祇把人看作一種有特殊生理結構的動物，那末難怪他把道德看成抽象的（即抽去人與人的社會生產關係）個人與個人間的關係了。

五 幾句結語

在結論中，我們要把費爾巴赫哲學底歷史背景和我們研究費爾巴赫的任務，提出講幾句。一種哲學思潮之崛起，跟歷史上其他的事件一樣，是有它一定的歷史背景的。費氏底哲學體系，完成於十九世紀四十年代的德國，所以要明瞭這一哲學體系底由來，必須從十九世紀四十年代的德國底社會政治情形考察起。

若說以黑格爾爲最高峯的德國古典派唯心哲學底歷史背景是德國資本主義正在興發而封建制度依然鞏固的局面，那末費爾巴赫底唯物哲學底時代條件，却是德國社會經濟基礎大轉變的當兒：資本主義已開始進一步猛進，而封建制度則日益趨向崩潰了。可是當時德國底特殊情形是這樣：資本主義底發展，引起了社會矛盾（資本主義性的），而同時封建制度雖急趨崩潰，它底勢力却還頑強得很，於是殘破的封建制度下的社會矛盾，當時亦十分緊張。處此種情勢之下，受苦痛和壓迫最甚的，是小資產階級：農民，小生產者，手藝工匠，小企業主等。因爲他們一方面受新興資本主義的力量——大量機器生產——底打擊，另一方面却還擺脫不了封建殘餘底拚命的榨取和壓迫——特別是政治上的壓迫。這樣的一種境地，迫使小資產階級走上急

進的革命道路。因此，在十九世紀上半期的德國革命運動中小資產階級確實佔着極端重要的地位。

但是同時進步的資產階級民主派，因為感受着經濟政治上的封建制度底種種阻梗，為謀自身的自由發展計，也積極地走上了革命底前線。

費爾巴赫思想體系，正是當時德意志革命的小資產階級和進步的民主派底一種意識形態。我們只要把上述各節關於費氏思想的敘述拿來回顧一下，無論是他底唯心論批判，他底革命的無神論，他底個人主義的倫理觀（其中包括人人平等各不侵犯的幸福觀），都無不表現極濃厚

的急進民主主義底色彩。在一八四八年的革命時期中，費爾巴赫思想體系，很顯明地表現着民主派底急進的意識和情緒。

至於講到我們研究費爾巴赫底任務，我想最重要的是把費爾巴赫哲學中具有重大意義的幾點，着重地指示出來，加以深刻的研究並予以正確的估計。

關於費爾巴赫幾個重大的歷史功績，他底破毀唯心論，他底批判宗教等我們已在前面指

出，用不着再重述。除這二點外，我想至少還有下列各點是值得我們特別重視的。

費爾巴赫第一點寶貴的遺產，就是他底主客關係底辯證觀。他屢次着重地指出，主體和客體是對立的，但同時又一致的。這裏他給了最基本的辯證法則——對立體底一致——底一個最精良的實例。他指出主體和客體（「我」和「你」）是差異中的一致。又是一致中的差異。雖然一般地說，費爾巴赫底唯物論是非辯證的，可是對於好些基本問題，特別是對於主客關係問題，他事實上很精確地應用了辯證法。他雖沒有建立起辯證法底理論，但是他是辯證地思考問題的。

第二點意義重大的思想遺產，就是「需要」或「要求」底觀點，貫徹着費爾巴赫底全部學說。不論是人類底宗教觀念，倫理觀念，或政治觀念，費氏認為這一切觀念底淵源和基礎都在於人類底要求。以要求為出發點的全部理論，是帶着很濃厚的實踐性的。因為物質的要求是發生於人底本性，人要滿足自己的要求，才去奮鬥，去對外界實踐。在實踐底過程中，即滿足要求底過程中，人就認識了外界的事物。因此，費氏肯定實踐先於理論，生活先於哲學。實際的生活要比理論廣大些，充實些和具體些。理論的原則，歸根結蒂是由人底實踐，由人底要求來決定的。無疑

的，費爾巴赫這一種重視實踐的觀點，理論與實踐一致底觀點，給人類思想開了一個新紀元。雖然從現代新唯物論底眼光來看，費氏對於實踐的理解，祇限於人對自然的實踐而且祇限於滿足人底生活要求的實踐而根本忽視了社會的實踐（革命的實踐亦在內）——這樣的理解顯然是不夠的，但是他把實踐提到理論底前面，他特別重視實踐之為理論之基礎這點意義，這是費爾巴赫一個重大的發見。

第三個特別值得發揚的理論遺產，就是費氏底科學的無神論。在新唯物論未形成以前，費爾巴赫底無神論，當然是無神論思想發展中的最高峯了。他站在嚴密的唯物論立場，把宗教從它底「最後的躲避所」中清除出去了。費氏底無神論，顯然給予以後人類思想底發展一個莫大的推動。

一九三五年二月二十四日，於上海。

哲學底社會性和蘇聯底哲學

我們知道每一種哲學體系，都是應着客觀的要求而形成的；它底產生，都有它特殊的社會經濟的條件做它底背景。同時，每一種哲學思潮，都很明顯地代表着某一社會集團底人們底意識或理想。某一種哲學思潮，總是適應着某一社會集團人們底集團利益，這一集團人們，往往利用那適應本集團利益的哲學思潮，來做鬥爭底武器——或是做推翻舊統治的武器，或是做壓迫新興勢力的武器，或是做被推倒了的舊勢力企圖復辟底武器。歷來哲學思潮上的鬥爭，都充分地反映着社會集團間的鬥爭。這是歷史上的事實，而不是某個大學術家大思想家底發明。這樣看來，一切哲學都具有很深刻的社會性，換言之，一切哲學帶着極濃厚的階級色彩。事實如此，用不着人們否認，也用不着人們來提倡。

哲學思潮上的鬥爭，如何反映着社會集團底鬥爭，我們不舉別的，就單舉法國大革命前的

思想鬥爭來說一說吧。法蘭西在十八世紀以前，還是典型式的封建社會。大革命以前存在着三大等級：第一等級是諸侯，王公，貴族，封主之流，第二等級是僧侶教士，第三等級（即被人統治的等級）是庶民，當時的工商業資產階級，也正屬於第三等級。在那時的法國社會內，僧侶教士有莫大的威權，因此一切學術（哲學也在內）都得為宗教服務，哲學科學都宗教化了。中世紀煩瑣哲學底殘餘和形而上學的唯一論，就是代表第一和第二等級的社會集團底利益的。這種哲學是在宣傳封建的農奴制社會，是「上帝在人間的王國」，「神，上帝，就是至高無上的威權」，「庶民永遠該被統治被驅策的」，「人間底劃分等級，是上帝底意旨」等等。可是代表第三等級，代表當時革命的資產者集團之社會意識的唯物論，徧徧要說「人即機器」（拉美特利語），說一切人都像機器一樣，這裏就完全否認了人間底等級。又說物質為主，精神為物質之屬性。拉氏對於宗教，完全採取否定的態度，因為精神不是超物質的，它僅是物質底屬性，所以宇宙現象都只有從物質中去了解，所有超物質的神秘物便都失去其存在，上帝底地位自然也就沒有了。上帝既沒有，自然就不許「上帝在人間的王國」底存在！拉氏底無神論（Atheism）竟發展

到這樣的程度，他說：「如果世界不是無神的，世界就不會幸福！」法國其他唯物論者如蒂德羅、霍爾巴赫、黑爾維齊諸家與政論家福祿特爾（Voltaire）、盧騷（Rousseau）合併起來，就成爲法國大革命前的新興資產階級之整個的思想體系。

這樣，哲學有社會性，而且天下古今祇有有社會性的哲學而絕對沒有超社會的哲學，這一點已經夠明白了。由此我們已可從理論上推測蘇聯哲學底社會性了。

蘇聯是一九一七年俄國十月革命底產兒。自從十月革命起，舊俄領土內的勞動民衆，獲得了集體的解放，並取得了國家底統治權。在勞工專政之下，於肅清國內一切舊的反動勢力之後，就從事和平的經濟建設。

在蘇聯，國家領導權既屬於勞工，同時整個社會的極大多數的人民，又都是勞動者——即過去的被壓迫和被剝削的社會集團，所以在蘇聯佔絕對統治地位的哲學，就是，而且必然是勞動階級底哲學，被壓迫者底哲學。在十月革命前，帝俄時代的工農曾利用這種哲學以攻擊地主資本家底反動哲學；在建設時期中的蘇聯，工農就依據這種哲學所指示的歷史大道，努力於社

會主義的建設。簡言之，這種哲學系統，是完完全全與勞動者底集團利益相吻合的。這個哲學，就是今日最時髦的辯證法的唯物論。

不過這裏有一點必須解釋清楚。根據上面的敘述，似乎歷史上代表被壓迫者或新興階級的哲學，往往都是唯物論，但是一到了這個新興階級推翻了舊的統治而自己站上政治舞台之後，牠便漸漸討厭唯物論而採取唯心論或其他反物觀的哲學。然而，這却不能一概而論。這裏必須着重指出來，只有勞動者這一社會集團是例外。它在獲得統治權之後，仍與它在被統治時代一樣，始終忠於辯證唯物論的哲學。因為一切唯心論，都含有歪曲事實，蒙蔽真理，欺騙被壓迫者的成素。舊的少數人的統治階級，爲了要鞏固自己的統治，爲了要維持榨取的局面，所以需要用的種種方法來歪曲，蒙蔽，欺騙大多數人。蘇聯的勞工專政，即大多數人執掌政權（專政是對少數過去的統治者而言的，對於一切勞動者仍是民主，而且是最徹底的民主），在這種情形之下，統治者絕對不需要歪曲，蒙蔽……它所需要的，正是赤裸裸的，科學的，唯物的人生觀。因此，在蘇聯的統治階級，與歷史上一切其他代表極少數人的統治階級不同，他們將永遠堅持唯物哲學，而

且努力地繼續發展這種哲學底理論問題。因為這種理論對於蘇聯的全體勞動民衆，正是建設新社會的實際活動底指導。

然而這並不是說，蘇聯底哲學界是完全一致，平靜無事的，蘇聯立國雖已十六年，但社會爭鬥，却無時或停。相反的，跟着社會經濟建設底猛進，舊的資本主義的殘餘，時常在企圖作復辟的反抗。這種舊的社會勢力底反抗，就不得不反映到哲學領域中來，於是就造成了蘇聯哲學界中的各種派別和傾向。關於這些哲學派別和傾向間的爭論，我想另外寫幾篇文章，將來陸續發表出來。

現在要講俄國革命與哲學底相互關係。歷史的事實告訴我們，意識形態雖建築在經濟結構之上，而被經濟結構所決定，但同時它又反作用於社會經濟。歷史上每一次革命底成功，無不由促成這一革命的社會意識（這裏就只指哲學而言）爲其先驅。在每一次革命以前，在幾十年，甚至幾百年以前，往往已經有革命的宇宙觀和人生觀，在思想界中漸漸普及起來，到行近革命的時候，這種思想就成爲革命階級手中的武器。而革命不過是此種思想之實踐化罷了。同時，

反過來說，革命亦復能予思想理論以更進一步和更自由的發展機會。這就是我們這裏所要講的社會變革與哲學之相互關係。

在未講俄國十月的社會變革與哲學思潮底相互關係以前，必須重複聲明一句，就是：哲學自身是由社會經濟的條件來決定的，即某種哲學思潮必產生於適應此種哲學思潮的社會經濟之背景。

遠在十九世紀末葉，即在俄國第一次革命（一九〇五年）以前，俄國唯物論的哲學思潮已經發達起來。這是由於以封建式的土地制度和資本主義經濟為基礎的沙皇帝制日趨崩潰之故。到了二十世紀之初，這種哲學思潮底勢力，已是瀰漫及於全國，而且已由理論轉變為革命的行動。在一九〇五年革命的前夜，俄國的馬克思主義是何等地響亮呀！普列漢諾夫（Plekhanov）和伊利契（V. Ilych）便是當代的代表哲學家。

這種唯物哲學底思潮，是當時高漲着的勞動運動底反映。這一哲學思潮，以後只管一往直前地發展，從來沒有衰退一點過。十月革命底成功，這種哲學思潮會起着極大的促進作用，因為

俄國工人會利用它來做思想的武器，以完成十月的偉業。關於當時的哲學思潮之如何演進，要留待以後來討論了。

革命完成之後，經過了一個內戰外患的混亂時期，從一九二一年起，就開始和平的建設時期。經濟的復興一開始，學術的活動也重整旗鼓了。可是在哲學領域內，如同在其他領域內一樣，表面上雖名為「和平的建設」，「和平的復興」，實質上這一「和平」還是鬥爭中的「和平」。上面已經說過，在蘇聯哲學領域內，並不是完全一致，平靜無事的。蘇聯哲學之有現在的狀態，是經過了多方面的戰鬥才達到的。不過這種戰鬥之總形勢，歸根結底終是辯證唯物論與一切形形色色反辯證唯物論的思潮派別的戰鬥。先是與少數主義（Menshivism）哲學的戰鬥，與馬赫主義（Machism）波克唐諾夫主義（Bogdanovism）的戰鬥，後又與新的機械唯物論（Mechanist Materialism）的戰鬥，近年來又與戴波林（Deborin）派的少數主義的觀念論的戰鬥，同時又有所謂兩條陣線上的鬥爭。因此，在蘇俄哲學界稱辯證唯物論為戰鬥的唯物論，這是因為辯證唯物論的哲學，是從戰鬥中生長和發展起來的緣故。

戰鬥的唯物論在蘇俄所以能普及於大衆而成爲大衆底戰鬥武器，它所以能一日千里地發展，在每次戰鬥中獲得勝利，這都是十月革命所造成的社會經濟條件賜它的。所以，十月革命先前是受哲學底推動與促進而達到勝利，以後却又反過來助長哲學之猛烈的發展與進步。最後我們要約略談一談蘇聯社會經濟建設中的哲學。不過對於這一時期各個哲學思潮觀念體系的詳密分析，不是本文底任務，這裏我們只是一般地約略地指出這一時期蘇俄哲學界底特點罷了。

在經濟建設時期中蘇俄哲學底第一個特點，就是跟着經濟建設的成功，辯證唯物論底宇宙觀，已經成爲極廣大的大多數羣衆底宇宙觀了。在新經濟政策底前半時期，因爲一般高等教育機關中勞工出身的學生成份雖急速地增加，但究竟還比較得少數，至於廣大的補習學校，也還沒有普遍地設立起來，所以這種宇宙觀底研究（像別種科學的研究一樣）還沒有成爲極廣大的羣衆底事情。然而從五年計劃底時期起，因羣衆教育網底廣大的佈置，各工廠，各製造場，各集體農場，各國立農場，各鐵路局，各礦區，以及各機關等等，都附設着爲各該組織中人員學習

的補習教育機關。這些教育機關中都設有哲學一門功課。正式的學校更不必說，七年學校（“*Se-miletka*”）技術專門學校，師範學校，工人速成學校，大學校，科學院以至研究院，都把辯證唯物論的哲學，當作必修的基本功課。不論研究工程的，理化的，軍事的，自然科學的，在大學初年級都非修哲學一課不可。你只要隨便拉一個中學生或工人補習班的學生，問他什麼是「量變質，質變量」的法則，他一定會給你一個概略的回答。不過要做到這樣的地步，沒有特殊的社會經濟條件，是辦不到的。

第二個現階段蘇聯哲學底特點，就是哲學成爲社會主義建設底工具之一。現代唯物論，本來不是限制在理論圈子內的東西，真正澈底的唯物宇宙觀，是處處不能脫離實踐的。一方面哲學的理論是在做實踐的指導，同時另一方面它又從實踐底經驗中去發展和改進理論。這就是理論與實踐之正確的辯證關係。

蘇聯社會主義的建設，是一種實踐；可是這種實踐是根據辯證唯物論哲學所指示而產生的。因爲這種唯物論早已指示出來，說在蘇聯這樣一個國家，工人革命勝利之後，必然要經過一

個轉變到社會主義的過渡時期，這個過渡時期，在政治上是所謂勞工專政，在社會經濟上便是社會主義的經濟建設，因為沒有高度發展的社會化的經濟做基礎，社會主義社會是不會從天掉下來的。這是哲學幫助建設的一個證據。

其次如實行農村全盤集體化和消滅富農階級這二點來說，也何嘗沒有哲學的根據呢？農村集體化就是『量變質，質變量』這一基本的辯證法則之實踐化。因為要使數量很多而異常分散的私有小農經濟，成為大規模的，集中的社會主義經濟，就必須把這無數千萬的小農組織起來，集合起來，而在社會主義的國家力量幫助之下集合起來，使許多小農集成為集體農場。而這種集體農業在質量上講，就與以前的私有經濟完全不同了。同時，再由於這一質底改變，大地提高了農業生產力，因此農業底收穫量增多起來了，這就是由質底變化而引起量底變化的實例；其次，如富農階級底消滅，就是最後一個剝削階級底死亡。這一點也就是物觀社會學原理所指示出來的『消滅階級差別以進於無階級社會』的一個歷史任務。

這又是哲學幫助經濟建設的另一證據。

一九三四年二月，於聖母院路

蘇聯哲學思潮之檢討

一 緒言

哲學思潮，像宇宙間一切其他事物一樣，是不斷地變動着，更迭着的。在人類思想史中，從古希臘時代直到現在兩三千年來，哲學思潮不知道經過了多少次的更迭或變遷。牠的宗派底複雜，體系底錯綜，令人看了「眼花瞭亂」，無從辨別。但是概括地鳥瞰地觀察起來，從這錯綜複雜的宗派中，我們却可以明白地劃分出二大營壘來：唯心的和唯物的。再若用縱的歷史的觀點來作一番考察時，我們又可以把哲學史劃分為六個時期：古希臘哲學前期，古希臘哲學後期，中世紀煩瑣哲學，近代唯物論哲學，十九世紀德國古典派唯心論和現代辯證法唯物論的哲學。

自然，當我們說某一哲學思潮代表某一時期時，並不是抹煞同一時期中其他各派思潮底

存在；只不過說某派哲學思潮在某一時期居於領導的地位或佔着優勢罷了。但是這裏有一個重要的問題應當提出來的，就是何以某一思派在某一時期會居於領導地位？到了某一個時期，他的領導地位何以會被別一思派所佔奪？一種時代的哲學思潮又怎麼會轉變到另一時代的哲學思潮？

我們根據歷史的事實來判斷，可以肯定地答復：每一哲學思潮之變遷，都顯然與社會經濟條件底變遷，有十分密切的關係。說得更確切些，哲學思潮是隨着社會經濟條件底變遷而變遷的。

譬如古希臘哲學前期，就是所謂原始唯物論底時期。這時居於領導地位的哲學，就是伊昂學派（Ionic School）。伊昂派唯物論之所以興起，是因為紀元前六、五世紀的時代，希臘伊昂島附近沿海一帶自然經濟底統治地位，已開始逐漸被商品經濟所排擠，商品經濟和商人集團底利益，要求一種科學的唯物論的新宇宙觀，來代替朦朧黑暗的宗教迷信。其次是希臘哲學後期以柏拉圖、亞歷斯多德為代表的唯心哲學。這可以說是希臘和羅馬奴隸制的社會經濟底產物。

在紀元前四世紀時，希臘底統治集團，爲要維持矛盾百出的奴隸制度，維持牠自己的統治地位和阻撓這種制度崩潰底趨勢，就需要豪嚴奴隸制度各種矛盾和麻醉奴隸大衆底自覺意識。柏亞二氏底唯心哲學就是當時統治集團和奴隸制經濟所要求的思想利器。到紀元後四、五世紀時，羅馬帝國底覆亡，便結束了奴隸經濟底歷史命運。繼其後者，便是延長到一千多年的中世紀封建制度。當時宗教化的煩瑣哲學（Scholasticism）就以封建社會底農奴經濟做牠的背景，到十六、七世紀，商品經濟底發展，商業資本底抬頭和封建制度底崩潰等過程，在英國和荷蘭發展得最快，所以代表反封建的新興商業資產階級意識的唯物論，就產生於英國（培根 Bacon 霍勃斯 Hobbes 等）和荷蘭（斯賓諾莎 Spinoza）其後，十八世紀的法國，資本主義的新生產方式很快地在成熟起來，腐朽的封建舊制度則日益暴露着牠的矛盾。以拉美特利（Lametrie）等爲代表的法蘭西唯物論，就是新興資產者集團運用來加速舊制度底滅亡和催促資本主義新生產方式底誕生的一種思想武器。在十九世紀前半的德國，社會經濟的情形又不同。當時德國資本主義雖已走上發展的道路，但是封建的土地關係和四分五裂的政治制度

(亦是封建性的)力量依然強固。這一矛盾的局面，就決定了當時居領導地位的意識形態。牠在哲學領域內的表現，就是體系與方法極端矛盾的古典派 (Classic School) 唯心哲學。最後，到了十九世紀後半葉，隨着資本主義底強大，牠的反對方面——產業勞工階級——底力量也日益強大。資本主義的矛盾愈趨尖銳，勞工社會革命底條件即愈趨成熟。於是在哲學領域內，就形成了卡爾·馬克思和弗萊德立·恩格斯所首創的辯證法唯物論。辯證法唯物論是現代勞工階級底革命宇宙觀，是他們運用來解放自己，推翻資本主義，實行社會革命的思想武器。

照以上所講的看來，我們可以知道每一哲學思潮，都是應着客觀的社會經濟條件底要求而產生的。同時，每一哲學思潮，都很明顯地代表着某一社會集團底意識或理想。

明白了哲學底社會性和哲學思潮變遷底條件，我們就不難理解蘇聯哲學底本質，牠的由來和牠的發展底動向了。

「理論不是教條，而是實踐底指導。」這句格言，最確當地說破了蘇聯哲學底特殊性。我們可以先在這裏指明，蘇聯哲學在過去是十月革命底戰鬥武器，在現在是社會主義底建設工具。

遠在十九世紀末葉，俄國第一次（一九〇五年）革命以前，俄國唯物派的哲學思潮，已經勃興起來。到二十世紀之初，這種哲學思潮底勢力，就瀰漫及於全國；而且已由理論轉變為革命的行動，這種唯物論底思潮，是當時日益高漲的勞動運動底反映。這一思潮，以後一直往前發展，從不表示過衰退，對於十月革命底成功，俄國馬克思主義的哲學會起着極大的推進作用。

革命完成之後，經過了一個內憂外患的戰亂時期，從一九二一年起，就開始和平的經濟復興時期。不過這裏所謂「和平」，還只是鬥爭中的「和平」。這時，蘇聯底社會鬥爭不但沒有停止，而且在某種意義上講，還更劇烈起來。跟着經濟建設底發展，舊的資本主義的殘餘，時常企圖着作復辟的反抗。社會主義勢力向各方面擴張和「進攻」，而舊的社會勢力則作最後掙扎的反抗；這兩方面的搏戰，反映到哲學領域裏來，就成為各派哲學思潮底爭論。要知道在蘇聯居統治地位的哲學固然是辯證法唯物論，可是牠並不是唯一的哲學，牠並不排除別種學派底存在，在蘇聯哲學領域內，向來不是平靜無事的。社會集團間的鬥爭，無時不反映到各派哲學思潮底爭論上來，蘇聯哲學之有現在的狀態，是經過了多方面長期的戰鬥才達到的。

然而不論這種思派間的戰鬥如何複雜，我們概括起來作一總觀察，終不外乎辯證法唯物論與一切形形色色反辯證法唯物論的思潮的鬥爭。先是辯證唯物論與少數主義（Menshivism）哲學的戰鬥，與馬赫主義（Machism）波格唐諾夫主義（Bogdanov）的戰鬥，後又與新機械唯物論（Mechanist Materialism）的戰鬥；近年來復與所謂「少數主義色彩的唯心論」的德波林派（Deborin）作戰鬥；同時又有所謂「兩條陣線上的鬥爭」蘇聯哲學界稱辯證唯物論為戰鬥的唯物論，正是因為牠是從戰鬥中生長和發展起來，同時可是與實際的鬥爭打成一片不可分離的緣故。

從一九二八年起，開始了五年計劃的社會主義建設。這一時期中的蘇聯哲學，顯然表現牠是社會主義建設工具之一。社會主義建設是一種實踐；而這種實踐是根據辯證唯物論哲學底指示而誕生的。辯證法唯物論是宇宙觀同時又是方法論。牠指示出，在蘇維埃勞農國家裏，革命勝利後必然要經過一個轉變到社會主義的過渡時期。這個過渡時期在政治上即是勞工專政，在經濟上是社會主義的經濟建設時期。牠又指示出，勞工專政為的是創造一個人人勞動人人

平等的無階級社會即社會主義社會。同時，用高度工業化，農村集體化機械化等方法，以消滅城市與鄉村的對立，而創造一整個的，技術高度發達的社會主義「國民經濟」。此外，如勞心與勞力區別底消滅，生產品底直接分配等，亦須次第實現。凡此都是蘇聯政府所宣佈的第二屆五年計劃底政治任務；而這些任務底規定無不根據辯證唯物論底基本原理所指示的。

這樣看來，蘇聯底哲學理論，處處表現其為實踐底指導；同時牠又用實踐底經驗去充實發展和改進自身。蘇聯底哲學思潮，是在不斷的論戰中發展起來的。我們前面已經指出，蘇聯哲學界歷來發生過辯證唯物派與少數主義，馬赫主義，……等等思派的論戰。為給讀者一個關於蘇聯哲學思潮的總概念計，我以下就分四大節來闡述：（一）蘇聯革命前後哲學思潮之演進；（二）新機械唯物論和布哈林；（三）所謂帶少數主義色彩的唯心論德波林派和（四）蘇聯哲學底新階段。

一 蘇聯革命前後哲學思潮之演進

(一) 唯物論思潮之崛起

十九世紀末，唯物論的思潮，尤其是馬克思派的哲學思潮，在落後的俄國，蓬勃地滋長起來。牠在很短的時期以內，就奪取了向來得勢的民粹派（“Narodnichestvo”）底地位，而開始支配着俄國底思想界。唯物論思潮之崛起，一方面由於當時俄國資本主義底發展與頑強的封土制，沙皇專制的衝突，另一方面由於全國勞動運動底蓬勃滋長。

九十年代以後的俄國，被剝削和壓迫的勞工農民固然急迫地要求反抗當時的統治；即資本家集團也因處處受着封土制和沙皇專制底束縛和壓迫而異常仇恨專制統治和封建勢力。因之二者都需要利用唯物論的科學宇宙觀，來對抗封建統治階級底迷盲哲學。一九〇五——〇七年的大革命之思想的武器，正是當時崛興的馬克思派唯物哲學（即辯證唯物論）。

但是資本集團知識分子的歡迎辯證唯物論，是極有限度的。他們只能應用到適應自身要求的地步（即在反封建和鼓吹資本主義自由發展的限度內）爲止；他們要把這種學說，限制在資本主義底「狹籠」以內。一旦發覺此種學說越出了他們的利益範圍時，他們就想辦法來修改這種學

說或另創新說了。因此，什麼合法主義（“Legalism” or “Legal Marxism”）修正主義（Revisionism）等學派，都應運而生了。

合法主義可以說是西歐修正主義之俄國式的形態，牠的著名代表是斯特魯威（Struve）、布爾迦科夫（Bulgakov）和貝茹埃夫（Berdyaev）諸人。他們同正統派唯物論作過激烈的論爭，這種論爭顯然是反映着俄國社會民主黨（以後脫化為俄國共產黨）與自由派、經濟主義派的鬥爭。

俄國哲學界底紛爭，向來沒有停止一時過。先是唯物論與民粹派唯心論和新康德主義等的論爭；後來唯物論營陣內部有正統派與修正派的論爭；再後則有多數少數二派哲學思潮底鬥爭；以及辯證唯物論與馬赫主義、波格唐諾夫主義、經驗批判論、經驗一元論、經驗象徵論、和所謂「造神論」（“Bogostroitelstvo”）等等的鬥爭。這些鬥爭底結果，勝利往往屬於辯證唯物論派的。在俄國，對於這種哲學戰鬥有過巨功的，當推普列漢諾夫（Plekhanov）和鄔梁諾夫（V. Ilytch Uliyanov）。

(二) 正統派與修正派少數派的論爭

先講正統派與修正派的論爭。這裏代表正統派的是普列漢諾夫和伊利契；代表修正派的是以斯特魯威爲首的俄國伯恩施坦主義者。

培恩施坦主義者認爲馬克思主義缺乏哲學根據，企圖將康德底批判哲學當作這種哲學基礎。而在正統派看來，認爲辯證法唯物論，正是馬克思主義之完整的科學宇宙觀，正是牠的唯一的哲學基礎。

修正派主張把馬氏學說與康德哲學結合起來。他們認爲這是「理知」的，適應勞動階級利益的。伯恩施坦派指摘正統派底「立場模糊」說是由於他們以「是——非——是」的公式來代替「是——是，非——非」的公式；由於「對立體底相互貫穿和數變質，質變數等等漂亮奇特的辯證法套頭，把他們對於事物變化的真銓，弄模糊了。」（伯氏語）斯特魯威也說，「理知是不會有『跳躍』的；」這就是說，他根本否認宇宙間有突變，否認辯證學說中突變律和「數變質」的規律。

俄國的伯恩斯坦派正和德國的一樣，他們雖亦自命為唯物論者，亦承認宇宙底客觀性；可是他們是照康德的見解來承認宇宙底客觀性的。伯恩斯坦曾公開號召「回到康德立場上去」他和俄國的修正派都認為「新的唯物論者」（實際上即折衷主義者）應該站到康德底觀點上去。

所謂「康德觀點」是什麼？我們知道康德主義是唯心和唯物二種成素（自然歸根結蒂，還是唯心論）混合的二元論（Dualism）的思想體系。他的哲學底社會作用是在調和資本主義與封建制度的社會意識。俄國的新康德主義，是企圖在一種新環境中，調和二個敵對的社會集團——普羅和布爾喬二大集團。其目的在使前者為後者所支配，使傾向社會主義的潮流去從屬保持資本主義的潮流。因此他們在社會政治範圍內所持的見解，是否認和反對社會集團的鬥爭，而主張社會協調。

起來對這種修正派思潮和新康德主義做堅決鬥爭的，首先就是普列漢諾夫。普氏是俄國最先進的正統派唯物論者，他在反對民粹派唯心論和反修正派新康德主義的戰鬥中，無疑地

是一位「功臣」。普氏根據法國唯物論和馬恩二氏唯物論底分析來證明修正主義，新康德主義的曲解唯物論。普氏着重地指出唯物論之本質，並不在於思惟與存在之同一（伯恩施坦硬要講解釋釋），而在於「觀自然界（按即指一般的物質——沈）為基本的根源」（恩格斯語），在於認定存在在先於思惟，後者產自前者。

然而普列漢諾夫底進攻修正派，多半祇依據唯物論底立場，而忽略了唯物的辯證法。他對於唯物論的認識，原是接近費爾巴赫（Feuerbach）和戚納雪夫斯基（Chernyshevsky）的，他沒有把唯物論提昇到鄔梁諾夫底反映論（Theory of Reflexion）底程度，而所謂反映論，就是確定辯證法與認識論底一致。普氏所研究和發展的大半都是關於認識論的學說；而在他對康德哲學的批判中，亦不常常以辯證法底立場為根據。

繼普氏而起的戰鬥唯物論者鄔梁諾夫，避免了普氏底忽略之處，站在澈底的辯證唯物論底立場，一方面闡發馬克思派的宇宙觀和革命的科學的方法論認識論；另一方面又與形形色色的唯心論，修正派，少數主義，馬赫·波格唐諾夫主義等等作不妥協的理論鬥爭。

至於少數主義，本質上實與修正主義無甚區別。牠的代表是馬爾托夫（Martov）、亞克雪洛德（Axelrod）、紫蘇利契（Zasulich）等人。這派在第一次革命前後，口頭上雖承認辯證唯物論哲學，可是實踐上完全「反其道而行之」，到世界大戰時則完全脫離了馬恩派的哲學立場，而向唯物的普羅宇宙觀實行總進攻了。

少數派在哲學上創所謂「自然生長論」。他們說根據歷史唯物論底立場，即認定歷史底發展是具有必然性，某一社會體制底死滅和另一體制底誕生既然都是歷史地必然的，那末人們順從客觀的發展趨勢，用不着加以主觀的「強求」。簡言之，少數派否認主體影響客體，改造外界的作用與必要，主張人屈服於自然生長的客觀趨勢，自然，這種見解與辯證唯物論的見解截然不同。恩格斯說過：「一切過去的哲學，祇是這樣或那樣地去說明世界；可是哲學底任務，却在於改變世界。」這句話把辯證唯物論哲學底一大要點，明確地指示出來了。而少數派思想家所反對的，也正是這一點。他們祇承認自然（物質，客體），一味拜倒於自然「裙下」而否定了主觀改造自然的重大作用。

(三) 馬赫派波格唐諾夫底哲學思想

馬赫派的波格唐諾夫主義，是俄國另一形態的修正主義底哲學思潮。牠發生於一九〇五年革命失敗以後。一般小資產者受了革命失敗的打擊，就表示極端的疑懼和動搖。波格唐諾夫的哲學思潮，就是從這種動搖性中產生出來的社會意識。

這派思潮底首領波格唐諾夫 (A. Borjanov) 原是多數派革命隊伍中重要的一員。波氏主張用亞文拿留斯 (Avenarius) 底經驗批判論 (Empiricriticism) 和馬赫底新發明來補充辯證法唯物論。所以爲明瞭波氏底思想計，先得把亞文拿留斯和馬赫二位底學說，極簡略地介紹一下。

亞氏折衷哲學 (即其經驗批判論) 底本質有二點：(一) 一切的科學範疇和概念，都由於人類適應環境而產生，並且是受着生存競爭的生物學原則之支配的；(二) 認識是許多底見解底綜合，有了許許多多的意見，就聚合而成社會的科學經驗。這樣，亞文拿留斯在經驗中祇看到主體，而沒有看到客體——即吾人觀察之實在對象。

馬赫哲學底中心思想是否認外界事物。馬赫與休謨(Hume)柏克利(Berkeley)諸家持同一觀點，認為除我們的感覺(或知覺)以外，什麼東西都是不實在的。馬赫說：「不是物體引起人們底感覺，而是知覺原素底綜合體形成事物。」他認為認識底泉源是經驗；但是他所說的經驗，不是主客二體一致底產物，而祇是單純的主觀現象。他以為「非我」純粹是「我」底概念。除了我們主觀的想像或思想以外，一切其他都是空虛的。所以馬赫主義實質上與貝克利底唯我論(Solipicism)沒有區別。

波格唐諾夫怎樣呢？

波氏是拿馬赫哲學作為他修改現代唯物論的張本。他企圖把亞文拿留斯馬赫底哲學與馬恩學說勉強結合起來；拿前者來替後者奠哲學基礎。波氏差不多在一切基本觀點上，都與馬赫主義無甚分別。所區別的，祇有一點。就是波氏企圖以「一致」或「一元論」來代替物理和心理底兩重性。他認為物理和心理的現象不是二種並行的規律性，而是同一經驗之組織不同的元素；因此他稱他自己的哲學體系為經驗一元論(Empirionism)。波格唐諾夫說：「物

質世界之有客觀性，是因為牠不僅在我個人看來是存在，即在一切人看來都認其為存在的緣故。……因此，物質世界之客觀性，就是牠被一般公認的作用。而經驗中的主觀原素，就是那不自備一般作用的東西；牠只對於一個或幾個箇體發生作用的。」（譯錄波著經驗一元論一書）

照波格唐諾夫底見解來說，客觀的事物，不是「在我們以外，在我們意識以外和離意識而獨立存在的東西。」（這是現代唯物論對於事物的定義）而正是存在於我們意識中的。波氏認為物質世界不是在我們以外存在着的，世界而是「社會地相適應、相和諧和有組織的經驗。」（見前書）這樣，波格唐諾夫是充分地表現着主觀唯心論底見解。

其次要講到對於「發展」這一範疇（Category）的理解。波氏認為「發展」底意念，就是由經驗底低級階段（這是許多元素底混雜堆）達到較高級階段（心理經驗底階段），然後再達到更高級階段（即物質經驗或生理經驗底階段）。照這樣看來，心理是先於生理，精神是先於物質，這是貨真價實的唯心論。

照波格唐諾夫底見解，客觀的真理就成為相對的概念了。因為今天一般所公認的，也許昨

天並未爲一般所公認，也許明天會變成非一般所公認。這樣說來，古代的魂靈論（Animism）在其盛行時代是一種客觀的真理；而十六世紀哥白尼（Copernicus）起初發見地球環繞太陽而行時，倒反不是客觀真理了。因爲當初一般社會公認的「真理」是「天圓地方」、「地居於宇宙之中心」等等。

從這一觀點出發，於是「時間」、「空間」、「因果關係等等，都變成吾人主觀意識中的東西，變成一思惟所創造的經驗形態」了！這種理論，自然與辯證唯物論哲學絕無相同之點。根據波氏底哲學，即經驗一元論底哲學，不僅魂靈論曾經是客觀真理，即天主教義也是真理，迷信鬼神也是真理，以及奴隸制，農奴制，工錢勞動制等等都莫不是真理了；因爲這些都曾經「爲一般所公認的」。反之，社會主義在今日還未在全世界上實現，許多人還不知道牠是否真理，那末照波格唐諾夫底理論，社會主義就不是客觀真理了。

波格唐諾夫另一種有名的學說，就是他的新發明「組織科學論」（“Tektalogy” or “Organizational Science”）這是大戰前夜他的經驗一元論失敗後的一種新發明。波氏藉

口恩格斯所說的「自來哲學家祇說明世界，而哲學底任務是在改變世界」這一立場，他就主張不應當把哲學當作思惟科學，而應當用「組織科學」來代替牠。這種「組織科學」底任務，是在於將世界變成有組織的整體。

這個新理論是以波氏底前一理論（經驗一元論）作基礎的。根據他的前一理論，規律和秩序在世界自身中並不存在，牠們是被我們的思惟帶到經驗中來的人類底全部活動，無非就是經驗底許多原素之各種不同的配合而已。這些原素底聯合，就是組織過程底出發點。

「組織科學」底方法，與機械論觀點有密切的聯系。波氏在「組織科學」論中，用均衡論（Theory of Equilibrium）替代了辯證法。辯證法中的「對立底一致」被波氏解釋成爲二種相反勢力之機械的混合了。這裏他又拿有組織的意識來代替世界底客觀性。像以前一樣，他仍認爲社會的「存在」就是社會的「意識」。他認爲社會的階級地位不是由牠對於生產手段的關係來決定（歷史唯物論者所認定），而是由牠所具備的組織經驗底程度高下來分別的。

波格唐諾夫主義底勢力，直到十月革命以後和新經濟政策初期，仍然影響着蘇聯的思想。

界牠的影響一直傳達到後來的機械唯物論。雖然在同波氏學說爭鬥中辯證唯物論派往往獲得勝利；可是波格唐諾夫的觀念系統却仍潛伏在今日蘇聯機械論派的思潮中，並且在這種思潮上很明顯地復活和表現出來。

布哈林底右翼機會主義的機械論觀念，即以波格唐諾夫底均衡論做牠的中心骨幹。機械唯物論之單純的數量觀，否定質底差別等等，都是波格唐諾夫主義復活底表現。布哈林的唯物史觀和以寬恩（A. Kon）和貝桑諾夫（Bessonov）等為代表的政治經濟學中的機械論觀念，也是波氏學說影響底暴露。

馬赫派的波格唐諾夫主義的勢力雖如此強大，而終於被布爾雪維派所克服者，鄔梁諾夫實有極大的功績。鄔氏在哲學領域內的供獻，就是他經過與各種反正統唯物論派的鬥爭，使辯證唯物哲學繼續發展起來；利用革命實踐底經驗使這種哲學理論底內容更充實起來。他那部唯物論和經驗批判論的巨著，幫助着新的自然科學脫離馬赫派、亞文拿留斯派唯心論底影響，而使之走上辯證唯物論底道路。鄔氏哲學思想底另一重大特點，就是唯物辯證法之活的應用。

他把辯證法應用於活的具體的革命的實踐問題——如普羅專政，工農聯盟，民族政策，布萊斯特和議，創造無階級社會等等問題。此外，鄔氏特別注重哲學底黨派性，而且堅決爲此種黨派性而鬥爭。所有上述種種特點綜合，就構成了蘇俄哲學上的所謂「鄔、梁、諾夫階段。」

三 新機械唯物論和布哈林

蘇聯從一九二六年起，(註)在哲學界中由長期醞釀的結果，形成了聲勢浩大的新機械唯物論底思潮。上面已經提到，這種思潮是波格唐諾夫主義公開復活底表現。我們稱牠爲「新」機械唯物論，是表示別於十八世紀法蘭西的機械唯物論。

(註)一九二六年是指新機械論派與辯證唯物論派開始公開戰鬥的一年。至於機械論底形成過程，實自一九二二年就開始了。

蘇聯的新機械唯物論，在基本觀點上是與當初法蘭西的機械唯物論無甚區別的。機械論底基本立場，就是把一切複雜的宇宙現象都歸結到機械學法則上去，到處都用機械學法則去

解釋現象底本質與變動。機械論者認為宇宙萬有是由無限大量不可分離的，完全不變的，互相關同的（即無變的區別）微分組合而成的，事物與事物之質的區別，在機械論者看來實在就是微分數量不同，配置不同的結果；換言之，實際上仍然祇是單純的數的區別。從這樣看來，一切的一整體，」（即體系）祇是大量同一之微分單純的總和而已。例如有機體是大量細胞之總和，房屋是無數泥磚之總和，社會是許多箇人之總和等等。因此，要理解有機體，只要用分析方法了解組成此有機體的細胞就行；要理解社會只要了解箇人底性質就行。根據這種觀點，機械唯物論者就創造出「簡化」的理論來。他們認為一切複雜的現象都可以簡化爲單純的現象；高級的法則可以簡化爲低級的例如，生物學的法則可以簡化爲機械學的；社會學的法則可以簡化爲生理學的等等。此外，機械論者把一切的運動都看成機械的運動即轉移位置的運動；把一切物質看作「物質一般」“Matter as such” or “Matter in general”）就是說看作無質的，絕對同一的東西。

上述種種，已經把機械唯物論底基本要點，極簡略地指出來了。在這些基本要點上，蘇聯的

新機械唯物論和十八世紀的法蘭西唯物論是完全相同的。既有了關於機械論的一般概念以下我們就要比較接近一點地來分題檢討蘇俄新機械唯物論底各種理論問題了。

(一) 關於「取消哲學」的口號

蘇俄新機械論派頭一個「新穎卓越」的見解，就是認為在自然科學高度發展的今日，哲學已無存在的餘地。他們主張一般地取消哲學，認為哲學是使人觀念模糊的「麻醉劑」或是人類思想界底「奢侈品」。（中國和別國也有一部份「超科學家」持同樣的觀點。）可是在蘇聯居統治地

位的哲學，唯一的就是馬克思主義的哲學；於是這一取消哲學的口號，就等於取消馬派的哲學，亦即取消辯證法唯物論。從一九二六年開始的正統派辯證唯物論與新機械唯物論派的激烈的長期鬭爭，也就因而發作，正統派因機械論派主張取消哲學，就「尊稱」他們為「哲學中的取消派」(Liquidator)

遠在一九二二年，蘇聯哲學論壇上就曾發見過一篇米甯(S. Minin)著的論文，牠的標題老實不客氣地寫着「把哲學丟到垃圾堆裏去！」在思想陣營很嚴密的蘇聯，突然來這一砲，我

們自然不能佩服這位米甯先生底勇氣了，可是因為當時全國上下都集中注意於復興經濟和秩序，學術界的工作也正在開始整頓，所以米甯底號召也就沒有引起多大的注意和論戰。

現在的新機械論者雖然在勇氣上比米甯差些，他們沒有直爽地提出「丟到垃圾堆中去」的口號，可是他們說：「科學本身就是哲學。」兩種說法底方式雖異，實質却是全同。

新機械論派底主要領袖之一史戚班諾夫(Stepanov)在他所著史的唯物論與現代自然科學一書中說：「史的唯物論繼續着有一部分已被哲學的唯物論所執行了的事業，用個更明確而直白的名詞來表達，就是被現代自然科學所執行了的事業。」這裏史氏很明顯地表示「現代自然科學」是「哲學的唯物論」底更明確而直白的代名詞。換言之，史氏認為自然科學就是哲學。

另一位新機械論底代表，華西里埃夫(Vasiliev)在他的哲學及其問題一書中寫着：「哲學之獨立的生存，在不久的將來，將告結束。」所謂「將來」是什麼時候呢？華氏續云：「當實證科學解脫了牠的經驗方法底限制，當牠完全領略了幾千年來人類思想發展所達到的理

論結果時，「哲學就無獨立生存的餘地了。」華西里埃夫與史威班諾夫觀點的比較，恐怕祇是五十步與百步的分別吧。

辯證唯物論者責備機械論者根本不了解馬克思主義哲學底本質，認為絕對不能拿牠來和舊的形而上的哲學混為一談。從辯證唯物論底見地來說，哲學就是「科學底代數」（意即科學思惟之公式）。是一般的方法論，同時又是「論思惟的學說」。這就是說，一般的思惟法則反映着一般的存在法則。兩者相依為命，不可分離。辯證法之所以成為「論思惟底一般運動法則的科學」，是因為牠同時又是「論自然界和社會底一般運動法則的科學」。這樣的「哲學」已經與傳統所了解的哲學根本不同。這樣的哲學，不僅不應取消，而且還應繼續不斷地發展牠，用實踐的經驗來盡量充實牠。因為這種哲學是宇宙觀、方法論、認識論「三位一體」的學說，牠是一切科學思惟底指導，是革命實踐底指導，也是人類探求真理的指導。

如果機械論者認為哲學不久將告結束，其理由是哲學中所留下來的，將祇剩論思惟的學說或邏輯了；那末可以證明機械論者祇是單方面了解辯證邏輯。因為在馬恩和鄧梁諾夫諸人

看來，「邏輯不是論思惟之外表形式的學說，而是論一切物質的、自然的和精神現象之發展法則的學說。」機械論者則認為邏輯祇是論思惟法則的科學。

總之，新機械論派認為一般的哲學都要不得，而指斥唯物辯證法為「黑格爾主義」。自然科學應當來代替哲學。

（二）關於物質與運動的見解

普列漢諾夫關於物質底定義說「物質是客觀上存在着、作用着我們的感官和引起我們的知覺的東西。」鄧梁諾夫說「物質之唯一的特質……就在於牠是離開吾人意識而獨立的客觀實體。」這就是二位馬克思派哲學家對於物質的定義。在他們看來，物質與運動是不能分離的：一切物質無時不處在運動中，一切運動都是物質的。宇宙間沒有不運動的物質，運動就是物質之生存方式，是牠的基本屬性。

這就是辯證唯物哲學關於物質與運動的解釋。

自然科學派的唯物論者企圖把哲學的「物質與運動」觀，去與二者之物理學的、機械學

的定義混淆起來。

機械論派也同樣地把牠們混而爲一，在他們看來，關於物質和運動之純哲學的定義是完全不可了解的；因此他們認爲二者之物理學的定義，也就是哲學上的定義。機械唯物論關於運動的典型式的定義，要算十八世紀法國的湯麥斯·霍勃斯（T. Hobbes）所下的一個了：「運動就是不斷的變換地位，即離棄一地而達他地。」蘇聯底新機械唯物論者，完全接受了霍勃斯底定義而不再前進一步。他們口頭上雖自命爲馬恩主義底信徒，可是事實上並不接受恩格斯底意見。恩氏對於運動的界說是這樣的：「若把運動了解作物質生存之方式，了解作內在於物質的屬性時，牠便包括着宇宙間所發生的一切變化的。這個過程從簡單的轉移位置開始直到思惟爲止。」他再說：「物質底運動不祇是歸結於一種粗笨的機械運動……發熱和發光，電流和磁吸，化合和分解，以及生活和意識都莫不是物質底運動。」這裏恩氏很明白地指示着，機械的運動即轉移位置的運動，僅僅是運動形式之一，而且是最粗笨簡單的一種形式。思惟和生活也是運動形式，而且是高級的複雜的形式。可是新機械論者則把機械運動看成唯一的形式。

新機械論者關於物質的觀念，前面已經說過，是認定所謂「物質一般」「物質自身」是一種無質的，絕對同一的東西；而運動祇是這種絕對同一的「基源物質」底微分底轉移位置。例如史戚班諾夫說，「自然科學找到了一般的物質，找到了一切物質形式之單一的基源。」又說，「一般的物質，是我們所能感覺到的。」可是辯證唯物論家恩格斯說，「所謂『物質一般』，這僅僅是思想中的東西，是純抽象物。『物質一般』是無質的東西；可是世界上的現實事物，却從來不會無質的。」

新機械論者認定電子、原子等類，就是他們所指的「物質一般」或「單一的物質基源」。他們責備當時以德波林為首的辯證法派不該否定電子學說或原子學說。自然，這是一種冤屈；因為當時德波林並沒有否定電子、原子等等是存在於我們以外，離我們的意識而獨立的客觀現實。鄔梁諾夫在其全集第十卷中也無條件地承認電子等等是存在於人類意識以外的客觀實體。可是鄔氏並沒有說電子正是史戚班諾夫所說的「物質一般」。相反的，鄔氏底話正是對於史氏的「當頭棒喝」；因為他反對把電子滲入認識論的物質定義中去，而史戚班諾夫正有

此企圖。鄧梁諾夫認為從認識論底立場講，物質底唯一特質，就是「離人們意識而獨立存在的客觀實體」。

新機械唯物論底「同一物質」觀，必然會發展到古希臘皮達哥（Pithagoras）底學說見地上去。波氏認為宇宙萬有都是由數目組成的。機械論者既認為一切事物都是單純的，同一的微分（即電子）所形成的，而這種微分又絕對同一而無質的差別，那末不同的事物僅僅是同一微分之各種不同數量的結合而已。

若將蘇俄機械論派關於物質與運動的見解作一總結，大致可歸納為下列五點：（一）認為辯證法對於自然現象的應用是極有限度的；因為「物質基源」之同一的微分，與一切其他事物有別，牠們是不變的，絕對固定的；（二）祇有這種為萬物之基源之同一微分是真正的存在，真正的客觀實體；其他一切都祇是此種微分之結合而已；（三）「物質一般」沒有任何質的定性，這一觀點與康德底「自在之物」觀極相接近；（四）物質自身既是無質的，那末「質量」祇是主觀的概念了；（五）物質底運動，祇有轉移位置的機械運動一種形式。

(三) 新機械論者底「質」「數」和「簡化」論

現代機械唯物論底另一個基本的理論，就是關於質和數的理論，以及與此相關聯的「簡化」論。這是現代機械唯物論底一個極頂重要的組成部分；牠同前一「物質與運動」觀有極密切的關係。

機械論者既認定事物均由同一微分組合而成，事物底區別僅在於組成事物的微分數量之不同，那末事物之間的質的差別是客觀上不存在的。簡單地說，機械論者是一般地否認質量之客觀現實性。

另一位機械論的健將，波利戚夫斯基 (Borichevsky) 公然否認質量底存在，認為這祇是「黑格爾底超時代的觀念」。波氏說：「從數量到質量的轉變，這是純黑格爾主義的術語；實證科學完全不需要牠；在實證科學家看來，事物之數量關係，並不在牠們的『質量』中消滅掉；相反的，『質量』本身不是別的，祇是同一數量之一定的變化而已。」（見機械的自然科學一書）

史威班諾夫雖承認事物有複雜的質量，可是他認為這是主觀的產物，而且是主觀幼稚，認

識不發達的產物。史氏在其史的唯物論和現代自然科學中說「就我們所認識的來說，我們覺得至今存在還是有多種質量的，對於各種質量之數的研究至今還沒有充分地向前推進——這種情形，不是證明科學底進步……而是證明牠的十分幼稚。」這樣在史氏看來，存在之所以有繁複的質量，是因為人類底無知；反之，人類知識底發展，就會消滅這種存在底質量。可是人類知識愈發展，牠的反映客觀現實便愈完滿確實。既然知識發展底結果，就會消滅質量底概念，那末顯然「質量」祇是一種錯誤觀念，正與鄉下老婆觀念中有菩薩一樣，客觀的現實界並沒有質量這個東西。

這裏就充分地表現着新機械論派之主觀唯心論（甚至唯我論）底傾向。從機械唯物論發展到主觀唯心論的立場，表現得明顯的，要算沙拉比亞諾夫（Sarabiyanov）了。沙氏認為活人和屍體的區別是相對的：把什麼認作活的有機體，把什麼當作屍體看，這都是我們決定的。這就是說活人與屍體之間客觀上不存在質的區別；沒有一我們決定，一活人和屍體是一樣的東西也可以說，沙氏認為在吾人意識以外，客觀上既不存在活人，亦不存在屍體。

同時這裏又表現着新機械論派領袖底濃厚的相對論 (relativism) 色彩，他不僅說活人與屍體的區別是相對的，而且在某篇文章中又寫着：「沒有惡，就沒有善。」惡和「善」是二種不同的「質量」。但是這種「惡」和「善」是否內在於事物本身的呢？沙拉比亞諾夫底答復是否定的。他認為這是取決於主觀的，是由事物對於主觀的關係（即所謂「爲我之物」"things-for-me"）來決定的。固然辯證法唯物論中也包含着相對論底成素，但是牠不能爲相對論所代替。機械唯物論派既否認質量之客觀的現實性，自然連帶地要推翻「數變質質變數」的辯證律了。質量本身既不存在、由現象轉變爲另一現象，自然不是什麼「質的突變」，而祇是數量關係之新的配合而已。因此，在機械論者認爲客觀上只有數的漸變而沒有質的突變；發展只有「連續」的形式而沒有「中斷」或「跳躍」的形式。史戚班諾夫曾寫道：「說什麼『新的質量』什麼『連續底中斷』什麼『結線式發展』等等，這都是科學界中的反動分子底俗套！」他們斥責當時的辯證唯物論派爲黑格爾主義者，爲反科學的。在辯證派看來，否認連續中的中斷，否認漸進間的突變，結果必然陷於庸俗的進化論底立場上，而放棄辯證的革命觀。

這樣，一切質的區別都被機械論者一筆勾銷而一概歸結為數量關係底差別了。各種運動形式和各種質量間的界限，也都被機械論抹去；他們把一切運動形式都「簡化」為一種機械的運動形式；把各種質的區別，都「簡化」為數量關係底區別了。因之，高級的運動形式（例如社會底發展）也可用關於低級運動形式（例如機器底轉動）的簡單法則來解釋了。這就是「簡化論」底本質。

根據機械論派底簡化論，我們就沒有分別研究各種運動形式底特殊法則之必要；因為反正複雜的現象可以化為簡單的，高級的法則可以化為低級的；認識了機械學底原理，就可以解釋社會發展底法則了！因此，機械論者認為機械學和生物學、自然和社會等等間，沒有什麼原則性的差別。辯證唯物論者底見解恰恰相反，他們斷定質量的區別不能化為數量的，各種不同的運動形式質量上，是各異的，牠們各自具有特殊的規律性。

問題底重心是在：在比較複雜的現象中有沒有超於單純現象的東西（例如社會組織有否超於個體生理組織的地方）；即有否較新的成素？用歷史的眼光觀察，複雜現象底發生往往

遲於簡單的現象；那末在宇宙（自然和社會）發展底過程中，有沒有發生過爲舊的較簡單的質量、形態和法則所不能代替的新質量、新形態和新法則呢？

對於這個問題，機械論派的答復是「否」，而辯證法派的回答是「是」。

（四）機械論派所了解的「對立底一致」

「對立底一致」是辯證法學說中最基本的中心法則。因之反辯證學說的機械論，自然絕對不能容納這一法則。縱使口頭上承認這一法則，可是他們完全用另一種方式去了解牠。

機械論是一種整個的宇宙觀，整個的哲學體系，所以牠決不會一部分觀點反辯證法而另一部分又與辯證法一致的。牠對每一個問題的理論，都千頭萬緒地與其他的哲學理論密切聯繫着的。例如由物質與運動底觀念，連帶地產生否認質量客觀性的見解；由機械的質數觀就必然地引出簡化論來。現在講到他們關於「對立底一致」的見解，也是「承上啓下」的一貫的機械論表現。有什麼證據呢？

上面講過，機械論者祇承認轉移位置的一種運動方式。而轉移位置的運動，祇是外的運動，

而非內的。何謂外的運動呢？這就是事物與事物之外表關係底表現。譬如說，一個皮球從甲地滾到乙地，這種轉移位置的運動，是表現皮球與地的外的關係；因為皮球與地都各自成爲一個體系，而不是一互相內在貫通」的。同時機械論又認爲一切事物都由一種同一的微分（即如電子）結合而成的；而微分與微分之間的衝擠碰擊，仍是一種外的運動，因爲各個微分都自成一個單位的。

根據這種「外動」底觀點，機械論者對於「對立底一致」律的解釋，就與辯證法家根本不同了。蘇俄底機械論者步武於杜林（Dühring），波格唐諾夫等之後，把「對立底一致」了解成「二種力量底鬥爭」；他們所了解的「對立體」，祇是互相否定和對抗而不互相依存的。二種力量對於互相依命，互相貫通的對立體之辯證的一致，他們不是用對立體底雷同來代替，使用二種相反動作的力量底鬥爭來代替。「半波格唐諾夫主義」的機械論者布哈林也這樣了解「對立底一致」。關於布氏底思想，以下當特別提出來討論。

運動既祇有外的機械運動，一致體中的對立既祇是二種相反力量底鬥爭，因此機械論者

認為事物發展底原因祇是二種力量鬥爭底結果，即祇是外的矛盾底結果。辯證哲學中所謂「內在矛盾」和「自動」等法則，均被機械論者拋棄了。例如華西里埃夫說：「祇有對立力量底鬥爭，才能使進化過程有發生的可能。」梯米拉才夫（Timiriachev）曾引拉胡琴為例，來說明他所了解的「對立底一致」。一種，他說由於拉弓的手底運動，就引起了另一種運動，即弦線底振動。胡琴底聲調，就是這兩種運動相互作用的結果。試問這裏有否「對立體底相互貫通」？有否「對立底一致」？更有否所謂「自動」和「內動」？

唯物辯證法所特別注重的基本原則，是說「一切事物底發展，是事物內在矛盾底結果，是由此內在矛盾所促成的『自動』底結果。」而機械論者所着眼的，祇是外的相互作用，外的鬥爭。

（五）偶然與必然的問題

蘇俄機械論派另一個特點，表現於他們對於偶然和必然的見解。這一見解又是從上述各種基本觀點中邏輯地發展出來的。

他們的基本見解是否定偶然，認爲一切都是必然的。何以說這一見解是從上述各種基本觀點中發展出來的呢？因爲機械論者對於運動祇承認轉移位置的外動，對於一致體中的對立了解爲互相鬥爭的二種外的力量，同時他們祇見外的矛盾而不知道有內在矛盾（更不知道這且是主要的矛盾）。於是他們對於因果的觀念，也只知外的因果而忽略內的辯證法家認定一切存在發展底因果，主要的是內的因果，而不是外的（自然外的因果作用並不否認）。

討論偶然與必然問題時，我們爲何拉到因果問題上來呢？這是因爲因果問題的見解，是解答偶然必然問題的根據或出發點。機械論者的否定偶然性，完全是以他們的「外的因果」觀爲出發點的。照機械論者的意見，天空中的鳥糞掉在張三底頭上是必然的；今年燕子三月五日上午九時三十分十八秒飛到我家來，不早一秒也不遲一秒，這也是必然的；「一二八」轟炸淞滬時，從日本鎗口裏飛來一粒流彈，恰恰中了在街上行走的黃某底腦袋；諸如此類的場合，在機械論者看來都是必然的。他們解說道：鳥糞之所以會掉在張三底頭上，是因爲這隻鳥剛吃飽了肚子，牠由麥田裏飛回巢去休息，半路中支持不住地拉了屎；同時張三在這時出去訪友，必須行

經某街，而且和他友人相約的時間正是幾點幾分，所以幾點幾分必須要路過某處。這樣可以不斷地推它下去，找出無限的原因來。其他如燕子飛來和黃某中流彈，都可以照樣地找出許多原因來。機械論者據此即得出結論來說：「一切場合都是必然的。」

很明顯的，機械論者把因果性和必然性混爲一說了。他們認爲「凡是有原因的，都是必然的。」布哈林就說：「嚴格地說，偶然的，即沒有原因的現象，一個也沒有的。」那末，祇有無原因的現象，才是偶然的現象；而事實上宇宙間的一切現象，客觀上都有牠一定的原因。所以偶然性便不是客觀的現實。機械論者於是把牠歸到主觀的範圍中去，他們認爲祇有當人們沒有覺察某現象之原因時，在他們看來這現象是偶然的。布哈林接着說：「在我們沒有充分知道某現象底原因的情形之下，這現象才表現爲『偶然的』東西。」

此外新機械論底代表如華勒耶塞 (Varyash)，亞雪洛德 (Axelrod) 等，也都充分地發揮這樣的理論。當華勒耶塞引必然與偶然的關係作爲說明「對立底一致」律的實例時，他把構成整個辯證關係的二因素之一，宣佈爲非現實的了。他說二者之一（即指偶然）是「看起來似

乎是的一東西。

機械論派的否認偶然性之任何客觀的意義，是從他們的機械的因果觀產生的。他們認為一切的因果性都是機械的，不是這樣思考的話，就必然走到目的論（Teleology）上去。亞雪洛德公然說「『辯證的因果律』這個範疇，吾不知其為何物。我只知道有目的論和機械的因果律。目的論底根據是超經驗的世界以外的，神化的目的。機械的因果律則否定一切世界以外的原素，而從世界本身中來說明世界。所謂『辯證的因果律』終不能把牠了解為超經驗的目的論吧。……唯物論底靈魂，是機械的因果律。」

所謂「機械的因果律」究竟怎樣解釋的呢？

機械論者既把連動看作事物之外的關係底結果，所以他們對因果性也祇從事物（體系）外面去觀察，他們單把原因當作事物外來的東西去觀察，這便是機械論因果觀底特點。例如他們認為地理條件可以決定社會經濟底結構。

從這一因果觀出發，他們就斷定偶然性無客觀的意義，因為在他們看來一切現象都是有

原因（機械的原因）的，因此宇宙間就沒有偶然的現象。這樣，機械論者對於偶然與必然的相互關係問題，是用「消去二者之一」的方法來解決。他們把偶然與必然雷同起來了。

辯證唯物論者認定一切由於事物或體系本身以外的原因所促成的現象，都是偶然的。但是所謂「外的」和「內的」，是兩個互相關聯的範疇。對於某一體系或過程是「外的」，對於另一體系或過程却是內的。因此偶然性這一範疇，也是相對的。鳥糞恰巧掉在張三頭上，這在辯證法家看來是偶然的，可是鳥因吃飽肚子而拉屎，這是必然的。是以同一拉屎，拉在張三頭上是偶然，對於鳥自身却是必然。這樣，辯證法唯物論者把偶然與必然的關係，看作為「爲立的一致」；偶然的同時是必然的，必然的同時也是偶然的。

（六）「半波格唐諾夫主義」的機械論者——布哈林

作者把布哈林特別提出來講，因為布哈林底機械論是「出類拔萃」的，他的思想系統，帶着很濃厚的波格唐諾夫主義的色彩。這首先就表現於他的均衡論——他把均衡論當作一般的方法論，根本上推翻了辯證法的唯物論，而走上波格唐諾夫式的「組織科學」底道路。作者

所以要特別介紹布哈林底理論，因為他的理論是包羅萬象自成一個體的。他是哲學家，是經濟學家，是社會學家……以至於他是實踐的政治家。他在各方面都表示「獨樹一幟」。他的機械論思想在各方面都充分完整地表現着。而且他的歷史的唯物論一書，在世界出版界上發見最早，在過去牠對於讀書界也最有影響。作者底任務，是要說明布哈林底歷史唯物論是半波格唐諾夫主義的機械唯物論，牠是與辯證法的唯物論和唯物史觀絕對敵視的。

我們稱布哈林為「半波格唐諾夫主義的機械論者」，是因為布哈林學說雖與波氏底主觀唯心論、經驗一元論不盡相同，可是他的整個理論體系却完全建築在波格唐諾夫的「組織學」和均衡論上。布氏底一切理論——社會學的、經濟學的、以及實際革命問題的理論——都以這一均衡論做出幾點的。

布哈林在歷史的唯物論那部「巨著」中，講均衡論的頁數竟佔全書二分之一。這自然不是偶然的。正因為他把均衡論、「組織學」做他整個思想體系底骨幹，所以處處地方覺得都用這觀點來解釋不可了。

布哈林把辯證法與力學視爲同一，用均衡論代替了辯證法，特別是代替了辯證法中的「否定之否定」律。均衡論是什麼？牠是說明運動過程之力學的理论。根據這一理論說，一切事物均處於某種均衡狀態中而依從於互相平衡的各種力底作用。某種物體如若受了比他自身的力更大的力底作用時，那物體就依着大力所作用的方向運動。這樣理論，只用外力作用來說明運動底原因，而完全拋棄了事物之內在的矛盾。

史的唯物論中解釋社會發展底過程說，自然界與社會之間經常地存在着某種互相適應的均衡狀態。社會就在這樣的均衡狀態中不斷地發展着。布哈林解釋黑格爾和馬克思所說的「矛盾引起運動」就是兩種對抗力底衝突。外部之力底互相對抗，暫時形成（動的均衡）；後因二分之一超過了其他的一種，均衡就被破壞；最後激起了新的力量來與原有的力對抗，於是均衡又告恢復。布氏認爲體系及其環境之矛盾（外的矛盾）就是一切發展底基礎。在這樣理解中，既拋棄了內的矛盾，又看不見質底轉變，也看不見突變，更看不見由「正」「反」達到更高階段的一致「合」。

這樣，布哈林底「辯證法」是：（一）用「二種力量底衝突」來代替對立底一致；（二）用「均衡底存在，破壞與恢復」來代替否定之否定；（三）又用純數量的「轉變」觀來代替「數變質質變數」的法則。簡單地講，他的方法論是完全與辯證法相反的，對抗的。

關於上述的第三點。我們還得稍加說明。布哈林在史的唯物論中怎樣解釋數變質的法則呢？他舉出例子來說：假定用繩子懸一物，然後在這物體上慢慢地增加重量；在一定的限度內，繩子還能支持不斷加重的物體；可是到了重量超過一定的限度時，繩子便要斷了。這在布哈林看來就是突變，就是數量轉變質量。自然，這樣的理解是庸俗的，膚淺的。因為整的繩子和斷的繩子不能說有質的差別。同時，繩子之斷，表面上雖亦是一種突變，但這不是辯證法中的突變。因為辯證法中的突變論，主要地是在指出質底突變，或突變後新的質量到產生，或達到更高階段底發展。布哈林底理解中完全沒有這些東西。原因很簡單，仍然是由於他的「外的矛盾」觀使然的。這是一切機械論者底特色。

不過布哈林有時也承認內在矛盾，例如他承認社會中有生產力與生產關係的矛盾，階級

與階級間的矛盾等。但是在布氏看來，這些內的矛盾是體系與環境之外部矛盾，底結果爲外部矛盾所決定的。他明白地說：「內的均衡，依存於外的均衡。」在他有名的「有組織資本主義」論裏，他說在現時期，資本主義國家內部的矛盾已大大地緩和了；資本主義日益走向有組織化的經濟，而帝國主義間的外部矛盾却十分尖銳化了。對於蘇聯社會底發展問題，則否定農村中的社會鬥爭，倡「富農和平轉變到社會主義」的理論，以及所謂「自然生長」論。後者是指布氏對於蘇聯經濟發展問題所持的見解。在一九二八年時，蘇聯中央決定採取高度工業化的政策來改造整個國民經濟，特別是改造小商品的農村經濟；以布哈林爲首的右翼集團，則主張減低工業化速度，俾與小農經濟相適應；他們認爲祇有靠社會主義的大工業與小商品經濟的農業維持均衡的局面之下，才能使整個國民經濟安然迅速發展。由此得出來的實際策略上的結論是：放棄與富農的鬥爭，讓私人經濟自然地發展，讓「富農自然地生長成爲社會主義」分子。反之，如果提高工業化速度而又與私有富農鬥爭，則必然招致工農業二者間均衡被破壞，蘇維埃政權就會倒塌的。

很明顯的所有這一切經濟的社會的實際政治策略問題上的理論，都以他的「至高無上」的均衡論底哲學體系和機械方法論為基礎的。所以說機械論均衡論是右翼機會主義底哲學基礎，是布爾喬亞的意識形態，我看再適當沒有了。

(七) 新機械論底社會性和政治作用

現在我們要極簡單地把蘇聯新機械論底社會性和政治作用估計一下，來作為這一節底結論。

如果說十八世紀法蘭西機械唯物論是革命布喬亞用以進攻封建勢力的思想武器，因而具有極大的進步作用；那末二十世紀三十年代前後社會主義蘇維埃政權下的新機械唯物論，顯然是代表小布喬亞和富農集團的反動意識形態。這在上面檢討布哈林底理論時，表現得再明顯也沒有了。至於新機械論底政治作用，也完全被以布氏為首的右翼集團所表現盡了。在蘇聯內部，牠的作用是在助長資本主義底復活，使勞農政權發生動搖。在國際上是在蒙蔽資本主義底內在矛盾，頌揚資本主義底健康，結果是助長布喬亞獨裁政權底氣燄而削弱革命底力量。

把世界革命底希望，完全依存於由帝國主義底外的矛盾所促成的世界大戰上。

四 蘇聯哲學界中的德波林派

(一) 德波林主義底總觀察

五年計劃經濟建設底實現，社會主義底加速發展的鞏固，全盤集體化農業底實現，一切資本主義根源剷除——在这一切條件之下，社會主義和資本主義新舊勢力之間的衝突，在各個方向上都開展和緊張起來，一九二九——三〇年接連在蘇聯發生的「實業黨」、「勞動農民黨」等事件，是表示國內舊勢力殘餘與國際布喬亞打成一片，拼命向正在蓬勃發展的社會主義陣營反攻。在這樣的情形之下，思想上的戰鬥，也就成爲蘇聯「安內攘外」的重要工作之一。

理論的戰鬥，是蘇聯政權實行「社會主義進攻」的極重要的武器。在哲學陣線上，對於一切非辯證唯物論和反辯證唯物論的思潮，如唯心論、折衷主義、機械論，以至帶少數派色彩的辯

證唯心論等等，都要宣佈作最強烈的鬥爭。因為國內政治上「左的」「右的」各種集團底產生，都各有其哲學的理論根據的。

在蘇聯，理論與實踐是打成一片的，哲學的理論鬥爭之重要性正由於牠本身是一種實踐。理論須一刻不放鬆地指導着實踐，實踐則不斷地去充實理論。新經濟政策最後階段底問題，農村集體化問題，消滅階級底問題，社會主義勞動組織方式底問題等等，都是實踐問題，同時也是理論問題。

在勞工專政制的條件下，一切理論都是有所謂黨派性，就是都要根據勞工政黨底綱領去發展理論。蘇聯在理論學術思想領域內的紀律，為任何一國所絕無的。鄔梁諾夫在理論領域內的成績，主要的由於他為所謂哲學底黨派性而鬥爭。在目前，在內外夾攻的形勢之下，蘇聯對於為哲學黨派性的鬥爭，自然更比什麼時候都重要。

一九三〇年起，被蘇聯哲學界所排斥的「德波林派」，恰恰沒有注意到上述二種任務：哲學底實踐化和為黨派性的鬥爭。在缺乏實踐化方面的表現，是把哲學與政治分離，把哲學與社

會主義建設底具體任務分離。如果說新機械論派底特點之一是在否定哲學，那末德波林派底特點之一就在「太哲學化」，即建立了與具體現實無關的抽象哲學。如果說機械論者底另一特點是站在右翼的立場向多數黨底黨派性進攻，那末德波林派雖在名義上承認黨派性而實際上沒有把哲學工作與多數黨的政治結合起來，這就表現他們的放棄爲黨派性的鬥爭。

以德波林爲首的所謂「帶有少數派色彩的唯心論派」其主要的代表有德波林、卡列夫、史坦斯

多略羅夫、盧波爾等，大都是向來蘇聯哲學界底「老權威」。

建立了與具體實踐脫離的抽象哲學，這是表現

於牠的黑格爾主義化底事實。在德波林派底哲學思想中，有許多地方是無條件地容納了黑格爾觀點。同時他們又不加批評地繼承了普列漢諾夫結果就暴露了自己的形式主義（Formalism）的唯心傾向和少數派的色彩。以下我們要把德波林派底各種基本觀點來分別地討論一下。

（二）德波林派哲學底基本觀點

首先要講理論與實踐脫離的問題。

上面已經講過，德波林派思想底特點之一，是理論與實踐脫離，哲學與政治分離。具體的表現在哪裏呢？

首先就表現於他們完全放棄關於社會主義建設的各項理論問題底探討。前面已經指出，如新經濟政策最後階段底問題，農業社會主義改造問題，社會主義勞動組織問題，以及過渡時期底律性，過渡期中新的生產關係問題等等，德波林派完全放棄不談。

另一個分離理論與實踐的事實表現，就是德波林派雖在多數黨行伍裏，但不曾參加擁護黨底一般方針的鬥爭。對於右翼集團底理論和政治主張，沒有充分地確當地作過理論上的鬥爭；對於托洛茨基主義，更是放棄了任何鬥爭。他們不會用哲學的理論來具體的探討現實中發生的實際問題，而只造出通用於一切時代、一切場合和一切國情的空虛抽象的綱領（或公式——Scheme）。關於過渡時期階級問題的了解，與托洛茨基站在同一立場上。

從政治分離哲學，從實踐分離理論，這是第二國際傳統信條底復活。在德波林主編的蘇聯唯一的哲學雜誌（在馬克思主義旗下）中登載了好些少數派魯賓（Rubin——蘇聯經濟學家）和唯

心派的自然科學的論文。在與機械論的論戰中，他們常常暴露自己的黑格爾主義——唯心的形式主義，抽象的「綱領主義」。

辯證法唯物論底哲學，是與實踐一致的理論。德波林派的哲學，是把辯證法唯物論從社會政治的實踐方面割離開來，於是剩下來，的祇有消失了內容（即實踐）的空虛概念之辯證法，抽象範疇之辯證法了。德波林派底唯心傾向，他們的黑格爾色彩以及他們的形式主義（由於他們拋棄內容只重形式的結果）正表現於此。

他們倡物質運動自己發展、階級等等空虛的抽象概念，而不用國內外的革命的實際政治鬥爭、社會鬥爭的內容去充實牠們，並且完全規避實際問題底探討，這樣客觀上去幫助了少數派。這就是稱他們為「帶有少數派色彩的唯心論」的原因。

德波林派底黑格爾色彩，又表現在他們把唯物論和黑格爾的辯證法機械地湊合起來。德氏說：「所謂辯證法唯物論，就是黑格爾的辯證法和唯物論的自然觀及歷史觀底綜合。」在這「綜合」之後，德氏不作任何說明；而事實上德波林把黑格爾的辯證法團圓地結合到唯物論

上去了。但是真正的辯證唯物哲學，不是黑格爾辯證法（即唯心論的辯證法）與唯物論之機械的「綜合」而是用現代唯物論來克服黑格爾的唯心方法論。

囫圇地不加改造地把黑格爾辯證法接受下來，德波林自己就不知不覺地「黑格爾化」了。德氏對於黑格爾取不批判的態度，以至於他把辯證唯物論從自然從物質的現實剝離開來，而且把辯證唯物論看作支配一切科學的「將內的聯系帶進到具體內容中去的」總方法論（見德氏著辯證法與自然科學）從外面帶進聯系這句話，已足夠表示主觀唯心論底色了。而且，所謂哲學，在德波林看來，是「研究橫亘於一切知識底一般根基上的諸種範疇」的東西。同時，在德波林下唯物辯證法之定義時，關於「辯證法的法則是物質自然界之客觀規律底反映，是吾人認識底各種階段」這一層，他完全沒有提到。這些都是德波林及其同志們底唯心論傾向底具體表現。

復次，帶有少數主義色彩的唯心論派，德波林及其同志，對於辯證法底基本法則，亦有特殊的，與正統派不同的了解。我所指的是關於「對立底一致」這一法則。德波林派在解釋對立底

一致時，不以爲對立底一致是有條件的，相對的，而對立底鬥爭是絕對的。他們雖曾用「對立底一致」律去對抗機械論派底外力衝突論和均衡論，但是他們對於這一法則的解釋，沒有着重對立底鬥爭，却偏重於對立底融和。

鄒梁諾夫所代表的正統的辯證唯物論派，着重地指明，一切過程都發動於內在的矛盾，一切過程是對立之鬥爭的結果。在這鬥爭中，互相鬥爭的諸方面結合爲一致體，在物體底運動過程中，在一定的程度以內，牠表現爲一致體。這種一致，鄒梁諾夫說，是相對的，暫時的，和有條件的。反之，對立底鬥爭却是絕對的。對立底鬥爭使過程前進，決定某一致體之轉化爲他種一致體。德波林派底觀點恰正相反：他們不着重指出對立鬥爭底絕對性，而着重於對立一致底動因，沒有指出這種一致是相對的，有條件的。

「對立融和」的理論，在德波林派對於發展過程的理解中，也明顯地表現着。照德波林底意見，認爲發展過程是通過所謂同一性、單純的差異的矛盾這幾個階段而進行的。照這樣說法，那末在某階段上，過程可以沒有矛盾而發展了。

帶少數主義色彩的唯心論者，對於「對立底一致」這一法則的解說中，沒有着重指出在對立體中何者爲主動的基本的。他們祇是平凡地指出相互作用而已。例如德波林派底健將之一盧波爾（Luppol）的，「辯證法唯物論是以行動爲基礎的知識底方法論，同時又是以知識爲基礎的行動底方法論。」這裏我們只看見把實踐（行動）與理論（知識）「等量齊觀」地並列起來，互相「平等地」作用着。但是在這相互作用中哪方面是主動的基本的呢？盧波爾沒有說明。盧波爾對於相互作用之折衷主義的理解，足以充分地代表德波林派對於「對立底一致」律之折衷主義的理解。

其次一個形成德波林主義的重要特點，就是牠的忽視蘇俄哲學發展上的所謂「鄔梁諾夫階段」。所謂哲學上的鄔梁諾夫階段，是在鄔梁諾夫一生不斷對修正派、馬赫派、波格唐諾夫派、少數派、機械論派等等各式各樣反馬克思主義思潮的殘酷鬥爭中鍛鍊成的。哲學上的鄔梁諾夫主義就是帝國主義和社會主義變革時期的馬克思派哲學底發展。鄔梁諾夫用新的革命的實踐充實了現代唯物論哲學底內容；他暴露了資本主義新階段，帝國主義底規律性；他與漸

進論自然生長論，及所謂「尾巴主義」的理論，作了極努力的鬥爭。同時，鄔梁諾夫給了理論與實踐辯證的一致的最卓越的模範。他的解決一切實踐的政策、策略和戰術問題，都能利用辯證法的理論去解決。同時他尤其能從實踐的經驗中去採取充實理論的材料，使理論大大地向前推進。這些便是鄔梁諾夫階段底特徵。

在蘇聯，不僅是直接的政敵否認鄔氏是理論家，不僅是托洛茨基、普勒奧布拉仁斯基（Pr ebrajehensky）、李亞沙諾夫以及右翼理論家布哈林，否認鄔梁諾夫是個哲學家，即這裏我們所講的德波林及其同志，也同樣地忽視了哲學上的鄔梁諾夫階段。他們否認鄔梁諾夫主義是馬派哲學發展底新階段。卡列夫說「鄔梁諾夫主義祇是實踐上的馬克思主義」在他們看來鄔氏祇是實踐家，至多也不過是普列漢諾夫底繼承人罷了。

由此就產生德波林主義底最後一個特點，這特點就是過分地重視了普列漢諾夫底作用，抹煞和重複了普氏底短處。普列漢諾夫縱然在俄國唯物思潮發展上有過極大的供獻，但是普氏對於辯證法底基本法則，「對立底一致」的法律，是不理解的；他又企圖使矛盾融和、不理解

辯證法與認識論之一致性；同時他根本不理解反映論（theory of reflection）。凡此種種缺點，都被德波林派所忽視和重複了。

五 蘇聯哲學底新階段

最後我們要把蘇聯哲學現階段的所謂「兩條陣線上的戰鬥」和與牠有連帶關係的「對左右翼傾向的戰鬥」概要地說明一下，作為我們對於蘇聯哲學新階段的一種估計。

在蘇聯的哲學領域內，現在正開展着所謂「兩條陣線上的戰鬥」。這種戰鬥底激烈，是過去任何一個時期所少見的。正統派雖然靠着黨的力量和政治的力量，在他們與機械論和少數派色彩的唯心論二方面的戰鬥中，開火不久就取得了勝利；可是這種勝利多半祇是組織上的。（自然理論上也日趨優勢，尤其是對於機械論的理論鬥爭，正統派的優勢，更為顯著。）至於全部哲學理論上澈底

勝利，現在還談不到，這還要靠正統派自己繼續不斷地堅強地作保護和發展辯證法唯物論的鬥爭。

實際上，辯證唯物哲學向來就是在對唯心論和機械唯物論的鬥爭中發展和鞏固起來的。例如十九世紀後半，馬克思和恩格斯曾經一方面對所謂「左派黑格爾主義」底代表鮑威爾（Bauer）弟兄們作鬥爭，因為鮑氏弟兄都是「唯意唯心論」（Speculative idealism）底思想家；他們用「自我意識」來代替人。在另一方面，恩格斯又與當時以杜林為代表的一種機械唯物論底形式作堅決的鬥爭；因為杜林也曾用機械的均衡論來對抗辯證的發展論。

蘇聯哲學界現在也正進行着類似的鬥爭。這種鬥爭現在比什麼時候都緊張，都開展。在這種鬥爭中，蘇聯哲學界產生了一批新的年青的正統派幹部，牠的主要代表就是初從紅色教授學院畢業的米金（M. B. M. Mitin）尤勤（P. Uain）科爾曼（Kolman）等人。他們現在取德波林、卜列夫、史垣等地位而代之，被人稱為戰鬥唯物論營壘中優秀的青年戰士。

辯證唯物論底正統派與機械論及少數派色彩唯心論的一切理論上的分歧，在前二節文章中我們已經詳細地說明了。所謂「兩條陣線上的鬥爭」就是按照這一切基本的理論分歧點上去進行的。這兩方面的觀念體系，在一切基本點上，都表現為反辯證唯物論的哲學思潮，這

在上面已經說得很明白，這裏用不着再來重複。不過要着重地指出的，就是：正因為理論是實踐底思想武器，正因為哲學思想具有很深刻的社會性，理論戰鬥是實際的社會戰鬥政治戰鬥底反映，所以「兩條陣線上」的哲學論戰，就必然與蘇聯政治上的對左右翼集團的鬥爭，有不可分離的聯系。更確切些講，哲學中的正統派對機械論和德波林派唯心傾向的論戰，是反映着政治上的中央派對托洛茨基「左」派和布哈林「右」派的鬥爭。因為哲學上的兩種傾向，就是政治上的兩翼政派底理論基礎。同時，應當指出，目前正統派底「火力」是比較偏重於對機械論派的鬥爭；在政治上則偏重於對右翼。因為正統派認為機械論在目前是主要的危險理論。機械論之為右翼政治立場底理論基礎，我們在前面已經大致講過了。特別是布哈林底思想系統，十二分明顯地表現他自己所領導的右翼政派底哲學基礎。我們這裏用不着再重複了。這裏所要講的只是托洛茨基派底哲學根源。

托洛茨基主義底理論本質大致有三點：首先他否認蘇聯一國內建設社會主義底可能；其次是否認農民羣衆有參加社會主義建設的可能；第三是主張政派組織自由，否定政黨紀律底

必要性。在第一點上，表現着托洛茨基的分離理論與實踐，把理論提得太高，說必須在世界革命條件之下，蘇聯社會主義建設才有發展的可能；實際上是放棄了眼前的實踐；他把世界革命的理論與蘇聯建設的實踐對立起來，分離開來。這在哲學領域內正是德波林主義底特徵。托氏底第三點主張，是表現對「爲黨派性的鬥爭」的放棄，他又根本否認鄒梁諾夫底理論事業，這些地方又是與德波林派的觀念系統相符合的。只有托氏底第二點主張却以機械論爲其方法基礎。因爲在托氏看來，農民始終是小資產者，始終是動搖的反動的，不能成爲社會主義底建設者。這種見解顯然是以否定專政的勞工階級對農民的領導作用爲根據的。而否定這種領導作用的觀點，哲學上的根源就在於機械的「自然生長論」。所謂「自然生長論」即否定主觀之改進作用的意思。托氏根本忘記了「哲學底任務……是在改變世界」這一恩格斯底命題。

完全忽視具體的歷史場合而提出與現實無關的抽象口號，這是托洛茨基主義底特徵，也是哲學上德波林派底特徵。這樣托洛茨基主義把理論與實踐分離，把主張與現實脫離。這種抽象立場，不現實化的立場，正與少數派色彩的唯心論立場完全一致的。

最後，還要指出一點，我們也不能呆板地說，托派底哲學基礎完全是德波林主義，右翼集團底哲學基礎完全是機械唯物論。前段已經講過，托洛茨基主義雖然大致上以少數派色彩唯心論爲其哲學基礎，但同時牠又具有機械論的觀點。在另一方面右翼集團雖以機械論爲基礎，但在好多問題上又表現爲唯心論者。

總之，在勞工專政制之下，理論思想底陣線是異常嚴密的。統治的哲學思潮既是辯證法唯物論，一經發覺有非此派或反此派的思想萌芽，就要用極嚴酷的鬥爭方法去消滅牠的。蘇聯哲學界底特點，也就在這種戰鬥性和嚴密的統一性。今後蘇聯哲學思潮底發展，我看一定是循着鄔梁諾夫主義這條道路進行的。

評幾派現時流行的哲學思潮

前言

時代的車輪，愈是把某一歷史的生產方式拖近到它底「邏輯的終點」時，在這一生產方式上寄託命運而爲其主宰者的社會層，爲了要保持這一物質基礎業已動搖的生產方式和挽救他們自己的統治，就愈在各方面——在政治、經濟、社會、意識形態等一切領域內——背反着歷史潮流而大開其倒車。在爲意識形態之一的哲學領域內，統治的社會層一到了沒落時期就愈瘋狂似地趨向於玄之又玄神道的說教，復活和利用那久已被人唾棄的腐臭的哲學屍骸——形形色色的唯心的神祕學說——作爲進攻前進的唯物論的武器和麻醉被壓迫大眾底反抗意識的藥劑。這樣的實例，在歷史上已經屢見不鮮。世界各國的資產階層，沒有一個能夠避

免這種趨向，這豈是偶然的呢？整個社會層本身的利益，逼迫着他們拋棄過去自己曾利用來破壞舊制度和奪取統治權的思想武器，科學的前進的唯物論，而日甚一日地趨向於神祕的反時代的唯心論。

為資本主義最後階段的帝國主義時代，正是這樣的一個歷史時代。帝國主義不但造成了整個資本主義經濟體系底危機，而且還促成了全部資本主義文化底總危機，資本主義腐蝕性在一切領域內底加速增長。在這種資本主義總危機條件之下，現存的生產方式已在開始崩解；託命於這種生產方式的資產階層底統治地位亦已大大地動搖；而以改變這一生產方式和創造新的、更高的社會制度為其歷史使命的被壓迫羣底革命氣燄，則反日益熾烈。由極少數所構成的統治階層，在這一總危機前面，企圖利用一切最反時代的哲學思潮來對抗。而最前進的，代表絕對大多數人底意識形態的唯物哲學（亦稱「哲理的科學」或「科學的哲學」）而替現存的制度和自己的統治作「理論」的辯護。這是他們為「挽救」現存的危機而進行的一種鬥爭。於是各種各樣開倒車的唯心思潮和反科學、反歷史潮流的神祕學說，都空前地猖獗起來了。而且這些

唯心學說，不但是少數階層挽救自身統治末運的一種思想武器，同時它們本身又是現代布爾喬亞文化（特別是科學思想）沒落底充分表現。在十九世紀末二十世紀初，自然科學底危機（它是布爾喬亞文化總危機中一個重要原素）業已開始暴露；布爾喬亞思想家會爲着本階層底利益，利用這種危機而予自然科學的各種新發現以唯心的解說。馬赫主義（Machism）底主觀唯心論，便是這種嘗試底最顯著的表現。

在神祕主義的唯心學說十二分猖獗的今日，而「新唯物論者」的葉青先生，在他底「哲學消滅論」（註一）中竟公然說黑格爾以後，唯心論和唯物論業已統一，它們中間已無鬥爭，因而哲學就失去其發展底動力，於是只有歸於消滅之一途了！不論葉青先生學問如何淵博，對於今日中國哲學界的貢獻如何鉅大，我覺得葉先生這樣的替現時極囂張的反時代的唯心哲學掩護而抹殺新唯物哲學之偉大的歷史意義和它跟一切反時代的思潮作戰鬥的任務底重要

（註一）參閱葉青著《哲學往何處去？》（辛懋出版）中的序言，緒論與附錄三——我底哲學消滅論。

性，這是不能不予以糾正的（註二）

我在這裏要提出來加以檢討的，共有四大派唯心思潮；這四派都是現時代——帝國主義時代，特別是資本主義總危機時代——極爲流行、影響頗大而且最有政治的實際意義的哲學思潮。換句話說，這四種思潮都是帝國主義時代統治社會層及其代理人所御用來進行思想戰鬥的武器。這四派思潮是：一、馬赫主義和柏格森主義；二、新機械論中的主觀主義和客觀崇拜主義；三、新康德主義；四、新黑格爾主義。當然這幾派並沒有包括現時代流行的一切唯心思潮，不過我們這裏只提出比較最有實際意義而在社會思想中比較上最有影響的幾派來加以評論；同時，在檢討某一派時，我們還可以順便評論到跟這派相接近的學說；這樣，我們評論底對象實際上就不止上述四派本身了。

（註二）我們不否認葉青君對於目前我國哲學出版界有了不少介紹和批判底貢獻，也不否認他那種努力研究學術的精神；可是對於他底抹殺事實和歪曲真理的見解，我們不能不予以糾正。關於他底哲學往何處去？一書，另有專文批判。

馬赫主義和直觀主義

前面已經指出，馬赫主義本身是二十世紀初布爾喬亞文化一般危機，特別是自然科學危機底產物。馬赫底經驗批判論（Empiricism）實際上就是柏克列（Berkeley）休謨（Hume）的主觀唯心論復活。它在二十世紀之初在全歐以至於世界思想界中，曾流行得非常普遍。這種主觀唯心論復活底社會基礎（歷史背景）就是資本主義發展底最後階段，帝國主義底階段，而現代自然科學底危機，可以說是促成它產生和發長的滋養料。帝國主義不但造成了資本主義經濟體系底危機，而且又引起了全部資本主義文化底一般危機。關於這一點，連資產階級的科學家也絕不加以隱瞞。例如今世著名的布爾喬亞大科學家普蘭克（M. Planck）說：「我們生存在一個非常的世界內，不論在那一方面，在物質文明或精神文明底一切領域內，我們都覺得自己是處於極嚴重的危機時期；這種危機，在我們底私人 and 社會生活上都印下了許多不平安和不穩固底徵號。……在宗教和藝術中已經很久，現在又在科學中難能找得出一個

使人們不發生懷疑的基礎原理來……」(註三)

馬赫、亞文拿留斯(Avenarius)等所「製作」的、題名為經驗批判論的柏克列學說底再版，是布爾喬亞思想家利用自然科學底危機，企圖蒙蔽真理，阻撓真理(即對抗和阻止當時業已抬頭並且盛行的新唯物論底學說)，而依據唯心論唯我論底觀點來解說自然科學的新原理新發見的一種嘗試。馬赫主義既是柏克列和休謨學說底再版，所以為明瞭馬赫主義起見，我們不妨把柏克列、休謨學說底基本要點先提出來說一說。

鄔梁諾夫在其唯物論與經驗批判論中，曾給了柏克列思想一個極好的評估：「柏克列底出發點是說，除感覺以外，人們關於世界的知識便沒有別的來源；概念、抽象的觀念……不是基源的東西，而是感覺底產物。但是柏克列否認在這種感覺上反映着實體的、離這種感覺而獨立存在的客觀世界。由此柏克列就不可避免地得出這樣一個邏輯的結論來：唯一的、為人所知道的、唯一可能的認識對象，就是我們底感覺。感覺是基源的元素，世界萬有便是這些元素底結

(註三)見普蘭克著實證主義和實在的外界頁一(K. Planck, Positivism und reale Aussenwelt)

合。」照柏氏底意見，我們沒有根據可以說客觀外界是離吾人之感覺而獨立存在的。我們沒有權利說，在吾人感覺以外存在着某種實體。柏氏認為假若完全不根據經驗而說在吾人意識以外存在着客觀世界，這完全是偏見，是經不起科學的批判的。柏克列自己說：「事物底存在，就是它們底被感知性。要它們存在於精神或感知它們的思想事物以外，是不可能的……」（註四）。這樣看來，柏克列完全否認物質底存在；物質被他溶化於精神中，客體都歸化為主體了。

休謨跟柏克列差不多，他也認定經驗（即感覺）為認識底唯一來源，也把事物解作主觀的精神現象。同時，他否認我人有認識物質的外界底可能，他認為除主觀感覺（或概念意識）以外，一切都是不能認知的。因此，休謨底學說是典型式的不可知論（Agnosticism）。此外，休謨又特別注意到對唯物物的因果性概念的批判。照休謨底意見，在經驗中並沒有因果性這一事實。在經驗中我們只發見兩種或幾種感覺連接着發生，一個跟着另一個，而不看見有什麼活動的原因或引起現象的力量。在經驗中常常看到某兩種現象接連着發生，於是人們就以爲它們中間有固定

（註四）見柏克列著論人類知識之原理（Treatise on the Principles of Human Knowledge）。

的因果性。其實，我們只能說習慣上某兩種現象底連帶關係，而沒有權利說它們中間有必然的連帶性或因果性。

柏休二氏底主觀唯心論，澈底地發展下去時，無可避免地要走到唯我論（Solipsism）底立場。唯我論只肯定「我」底存在，其他一切，我以外的其他的人也在內，都祇是我底感覺底產物。這種學說，顯然是哲學上的極端的個人主義。照唯我論底見解，世界是與我同存亡的；我存，則世界存；我亡，則世界亡。不是我生存於世界中，而是世界生存於我中。在科學昌明的今日，我想除了極少數為本身卑鄙的反動目的打算的人以外，只要不是神經錯亂，或白日做夢，誰也知道這種「理論」是自欺欺人的鬼話。但是這樣的鬼話，對於業已鞏固自己統治而開始反動的十八世紀後半的英國布爾喬亞集團是需要的。

同樣的，在「經驗批判論」標題之下的柏克列·休謨式的主觀唯心論底再版，不論它底內容如何荒謬；如何反科學反潮流，它却是二十世紀初帝國主義時代的資產階級所需要的。

馬赫根據自然科學中新發見的比原子更細微的單純的物質元素、電子、它們底運動法則

是可以用數學計算的，於是他就肯定說物質已經消滅，世界上只存在着一種純數量的關係。舊的、不變的原子被運動着，變化着的電子體系所代替，因而馬赫主義者就說「物質消滅了」；舊的、固定的物理法則被新的、更完善的物理原則所代替，於是馬赫主義者就說「客觀的認識是不可能的」；呆板的、形而上的空間和時間觀被時間和空間——物質運動和存在底形式——之辯證的一致觀所代替，於是馬赫主義者就說「空間和時間消滅了」！可是現代物理學底新原理完全證實了辯證唯物論的空間時間觀底正確；就是說，空間和時間是物質存在底形式，物質的運動是時間和空間底一致；我們關於時間和空間的概念是隨着科學底一般的發展而變化、精確和發展的。馬赫主義者又因最新的機械學加深了因果性底概念，改變了舊的機械的因果觀，於是又說「因果性消滅了」。自然科學之舊的機械唯物論原則底潰壞和高級的新唯物論原則底勝利，被主觀唯心論的馬赫派曲解為唯物論底終結了。

馬赫主義底一切理論都是以柏克列休謨式的思惟和存在底關係觀做基礎的。經驗批判論是一種論純經驗的學說。它否認一切實體底客觀的存在，認為唯一的實體只是主觀的感覺；

真正的現實，只存在於吾人之意識中。紅的、圓的、苦的等等感覺，便是真正現實底「元素」；物質、事物——這些不過是我人各種感覺底「配合」或「結合」而已，它們在感覺以外，在我人意識以外沒有任何的存在。同樣的，時間和空間也只是我人底特種感覺、內心的觀念。這樣，馬赫主義者完全跟柏克列、休謨一樣，把一切物理的現象都溶化於心理元素或感覺中了。

馬赫主義者底否認客觀實體，決定了他們對認識目的和任務的了解。他們既然否認客觀世界底存在，那末科學底不斷接近客觀真理、愈益完滿的反映客觀現實之任務，在他們看來也是不存在的了。他們認為認識底目的，僅在於有系統地整理感覺，使我人所得的許許多多感覺系統化起來。科學底進步，是表現於對種種感覺底總體之最簡單的（最經濟的）描寫（記述）。這種主觀唯心論底立場，消除了客觀認識底可能；在經驗批判論者看來，客觀真理是不存在的。馬赫主義者認為科學認識底基本原則，是「思考經濟化底原則」或「最少費力底原則」。為要「經濟思考」和「少費心力」，所以馬赫主義者抹煞和規避了科學思惟領域內一切複雜、精密、深刻和多方面反映客觀真理的法則和原理，而痛痛快快地用單純的感覺經驗底「描寫」

或「記述」來解說物質現象；這確是天下「最經濟」、「最簡單」的事情了！寺院裏的「法師」，修道院裏的道士，和教堂裏的神父，他們對於現實一切都用神鬼、魂靈、上帝底意志來解說的，這在馬赫主義者看來，他們當然都是中外古今頭一等的大科學家大思想家了！因為他們這樣的解說現實一切，實在比經驗批判論更「經濟」更「簡單」得萬倍啊！不過事實上馬赫主義本來也只是用新術語裝飾着的神道說教而已。

正確地了解現代自然科學危機之本質，暴露這種危機之根源，揭破馬赫主義之反時代的陰謀，並指示出如何克服這種危機，和如何使辯證唯物論跟自然科學底新發見連繫起來的第一人，就是俄國的大思想家鄔梁諾夫。他堅定地站在新唯物論底立場跟馬赫主義戰鬥。他對馬赫主義的批判要比普列漢諾夫深刻和澈底得多。而且他指出普列漢諾夫在經驗批判論底批判中，自己也犯了錯誤。普氏認為新唯物論與經驗批判論鬥爭底中心問題祇是關於經驗理解底問題，普氏指出馬赫主義底錯誤僅在於不把經驗當作「認識底手段」而當作「認識底對象」；彷彿只要馬赫主義把經驗當作認識手段看了，它和唯物論底區別就消滅了。實際上，馬赫

主義和卡爾主義底對立是主觀唯心論和辯證唯物論底對立，是神祕學說和科學思維底對立；這樣的對立，決不是把經驗當作認識手段看之後就能消滅的。須知馬赫主義對於經驗本身的理解（解說經驗是純主觀的意識底產物）是完全唯心的，它沒有把經驗理解為在客觀外界影響於主觀（即人）和人羣對於外界之實踐的改變過程（即改變外界底過程）中形成起來的東西。而且說唯物論與經驗批判論區別底中心問題祇是關於經驗理解底問題，這也是十分錯誤的。這樣的說法完全模糊了這兩種基本立場極端相反的哲學學說底區別。要知道它們底區別是極端唯心論（主觀主義，唯我論）與徹底唯物論（辯證唯物論）之間的區別，因此它們分歧底中心問題，不像普列漢諾夫所設想那樣，是什麼對於經驗底理解問題，而是一切哲學底中心問題——思惟與存在底相互關係問題。在這個問題上，經驗批判論把一切客觀實體底存在都歸化於思惟——有意識之產物的經驗和諸種感覺底結合；而辯證唯物論則肯定由存在決定思惟，由客體決定主我，但主我反過來也影響着，改變着客體。普列漢諾夫顯然估低了馬赫主義底錯誤，減輕了經驗批判論對於科學思想發展的危害性。

馬赫主義底「俄國版」便是波格唐諾夫 (Bogdanov) 底「經驗一元論」 (Empirionism)。因而也可以稱它爲主觀唯心論底形態之一。關於波格唐諾夫底學說，在拙作蘇聯哲學思潮之檢討一文中已有較詳的評述，請讀者參閱該文，此處不再重復評論了。

最後，跟馬赫式的主觀唯心論有密切關係而在現代思想界中也很有影響的一種布爾喬亞思潮，我們也要在這裏約略加以評述。這就是以法國柏格森 (Bergson) 爲代表的直觀主義 (Intuitionism)。底哲學。這派學說在最近一二十年中極爲盛行，柏格森學說底實質是要降低和限制理性，降低和限制理性的邏輯的認識而代之以另一種「高級的」把握真理的方法，這種方法就是直接感覺直接觀察本能的透入事物底實質的方法。照直觀主義者底意見，科學能夠貢獻給我們的，祇是有限的經驗的真理，這種真理祇有實際的（實用的）價值。柏格森認爲只有藉助於直觀，我人才能把握到客觀事物底全部實質。柏氏說：「或者是哲學完全沒有存在的可能，所有事物底認識都只是實際的認識（意即不發見事物之實質的認識——沈），從事物方面吸取利益的認識（意即不是探求真理的認識——沈），或者是有哲學化的思想，那末就是靠直觀底強化來透」

入客體本身」(註五)柏格森解說直觀爲「感覺或同情之一種，我們靠它底幫助才能透入事物之內部(意即認知事物之本質——沈)而使我們底感覺跟事物中唯一的、亦即不可表達的東西交融起來」(註六)。

這裏，柏格森告訴我們，科學的認識並不是真理底認識，而只是有利於吾人實際生活的「實際的」認識，科學不是反映客觀真理的。真理是甚麼呢？照柏氏底意見，真理是藏在事物內部的「唯一的」、「不可表達的」東西，那末實際上就是神祕的、不可捉摸的一件怪物。在他底意思，以爲只有靠玄妙的直觀方法透入事物內部去抓住這個怪物，這才是哲學；這樣的哲學才能發見「不可表達的」真理；除了它以外，哲學就「沒有存在的可能」。而一切科學知識都只是「實際的」認識。這樣的「理論」很明顯地，事實上是在否認客觀真理底存在，否認真理之科學的認識底可能。最真實的，祇有主觀的感覺、直觀。

其次，柏格森又把時間跟空間分裂開來。他把時間——這在他看來是純心理的概念——

(註五)與(註六)均見柏格森著形而上學導言(Introduction à la Métaphysique)

與空間對立起來，並把這種對立解說成活的與死的之對立能動的，創造的、精神的原理與滯呆的、無生命的物質論之對立。同時，柏氏又這樣的了解着活的、變動的世界：「有變化，但是沒有變化着的事物。變化無需乎負持者（Beater）有運動，但是不一定有運動着的物體；運動自身中不包含任何運動的物體。」這裏非常明顯地表現着直觀主義跟主觀唯心論之親密的「血統關係」。

柏格森又「發明」了所謂「生之衝動」。認定它是宇宙變化底動力，是一切生命和發展之真實的基礎。這種神祕的純心理的「生之衝動」底信念，無異於信仰冥冥中有神靈世界底存在，事實上等於走上了神道說教底立場。可不是嗎？柏格森公然申言道：「……由此就產生創造和自由之神底概念，這個創造和自由之神不但產生物質亦且產生生命，而他底創造志向，在生命方面是藉物種底發展和人物底教化而繼續不斷地表現出來」（同前）。這裏柏格森是在宣揚上帝之道，這難道還不夠明顯嗎？像柏格森這種布爾喬亞哲學家之趨向於公開的神祕主義，當然絕非偶然的。資本主義腐潰時代的帝國主義資產階層底利益，需要這樣的神祕主義啊！

新機械論中的主觀主義

馬赫、亞文、留斯、波格唐諾夫等這一派主觀唯心論，在今日的新機械論陣營中又找到了它底「應聲蟲」。躲在卡爾主義、鄔梁諾夫主義旗幟之下的新機械論者，在口頭上雖常以「澈底的」「戰鬥的唯物論」者自命，實際上他們在許多基本的哲學問題底理解上，却持着主觀唯心論底立場。著名的新機械論代表亞克雪洛得 (Axelrod) 和沙拉比揚諾夫 (Sarabiyanov) 一般地不相信人類認識底真實性。他們底見解頗類似馬赫主義和康德主義（詳下節）。在鄔梁諾夫跟馬赫主義的論戰中曾提出這樣的問題：「在人看見紅的或感覺到硬的時候，這是客觀實體給與人的不是呢？」（註七）。馬赫主義者對這個問題給了一個否定的答覆，他們否認感覺之客觀的來源。而現在亞克雪洛得和沙拉比揚諾夫所給的答案也是差不多的。照亞沙二氏的意見，「紅的」「硬的」等等感覺，就是說，一般人類底感覺，都沒有客觀內容的，它們並不反映

（註七）鄔氏著唯物論與經驗批判論，或鄔氏全集卷十三，頁一〇五。

離感覺而獨立的客觀世界。他們認為感覺概念只是人所規定的符號標記或象形 (Hieroglyph) 它們並不反映客觀的實體。這樣，新機械論者把主觀和客觀概念和實體隔絕開來認為主觀的東西僅僅是主觀的東西而不是客觀事物之反映。這是不折不扣的主觀主義底見解；不可知論底見解；跟新唯物論的認識論毫無相似之點。

實際上機械論者底這種主客關係論是抄襲普列漢諾夫的。普氏底特種不可知論——象形論 (Theory of Hieroglyph) 就完全是這樣一種理論。關於這一種論我們將在下節中另予評述，此處從略。

亞克雪洛德特別堅決地擁護這種康德式的不可知論和普列漢諾夫式的象形論，而且還竭力地加深它們。她 (指亞氏) 說：「由物質運動底各種形式底作用所引起的種種感覺，是跟產生它們的客觀過程不相似的。」(註八) 而且她特別着重地指明認識形式和物質世界形式底

(註八) 見亞克雪洛德之唯物論與經驗批判論書評。

這種「不相似性。」這種觀點是跟辯證唯物論的反映論極端抵觸的。亞氏底「辯證法」顯然是主觀主義和詭辯主義，而不是客觀世界辯證法則底反映。

這裏我們必須指出，資本主義發展底兩個不同的歷史時期在新舊兩派機械論底本質上（亦可說，在機械論發展底兩個階段上）明白地反映出來。十八世紀的機械唯物論，是代表進步的，青春時代的資產階層之意識形態的；它是反宗教、反封建的；它底本質是科學的、唯物的、革命的。二十世紀二、三十年代的新機械論，則代表資本主義總危機時代的資產者羣底社會代理人底意識形態；它底本質是反科學的、唯心的、反時代的。舊機械唯物論者知道感覺是客觀的物質世界之主觀的形態，知道主觀概念是客觀事物之反映，可是今日的新機械論者却認為主觀的只是主觀的，不是客觀事物之反映，主觀的是跟客觀的「不相似」的。

現代機械論者不了解感覺和概念底客觀內容問題，也就是它們底客觀淵源——物質——底承認問題。物質是唯一的客觀實體，是離人類意識而獨立存在的。感覺、概念是客體底反映。——這是一切唯物論者所承認的基本原則，是客觀的真理。同時，「承認我們底感覺為底外界

形態，承認客觀的真理，站在唯物論的認識論底觀點上——這都是同一件事」（註九），是一切真正的唯物論者——馬克思、恩格斯、鄔梁諾夫、費爾巴赫、舊的法國唯物論者——所一律公認的真理。但是今日主觀主義的機械論者却否認我們感覺內容底客觀性，亦即等於否認感覺概念之客觀的淵源，物質。這樣，新機械論者完全脫離了唯物論底立場。

現代機械論者根本忽略改造世界的社會實踐之偉大的作用，這種實踐證實在相對真理中包含着反映客觀現實的、客觀的、絕對的內容，因而他們不了解，「人類的思維，就其本性而言，能給吾人以絕對的真理，後者係由許多相對真理總合而成」（註十）。機械論者因為不了解卡爾和鄔梁諾夫論相對和絕對真理的學說，於是他們就陷於康德、休謨式的不可知論，陷於主觀主義，相對論和詭辯論了。

沙拉比揚諾夫底主觀唯心論，表現得尤為「出色」。他公開直白地申言真理祇是主觀的，

（註九）見鄔梁諾夫著唯物論與經驗批判論，或全集卷十三，頁一〇六。

（註十）見鄔氏全集，頁一一〇。

否認客觀真理底存在；就是說，不但康德式地直接否認客觀世界底可認識性，而且主觀唯心論式地否認客觀世界在意識之外底存在。沙氏說：「爲甚麼我稱一切真理爲主觀的呢？因爲真理不是客觀的存在（！）真理是我們關於世界、事物、過程的觀念（！！）」（註十一）。

新機械論者底另一主觀主義底表現，就是他們否認質地底客觀性。他們認爲各種事物之質的差別客觀上不存在的。波利契夫斯基（Barichevsky）說質地只是「黑格爾底超時代的觀念」，實際上質是「同一數量之一定的變化而已」。另一位機械論底代表史威班諾夫（Stepanov）雖承認事物有複雜的質地，可是他認爲這是主觀的產物，是主觀認識幼稚的產物。在這個問題上，主觀唯心論暴露得最顯明的，又是沙拉比揚諾夫。他甚至認爲活人和屍體、善和惡之間的質的區別，都是相對的、主觀的。把甚麼當作活的，把甚麼看成死的，照沙氏底意見，這完全由我們決定的。沒有惡，就沒有善，「惡」和「善」是二種不同的「質地」。但是這種「

（註十一）見卡爾主義旗幟之下，一九二六年，第六期，頁六六。

惡」和這種「善」是否內在於事物本身呢？沙氏認爲不是的（註十二）。沙氏又說：「紅的——這只是主觀的存在（爲我之存在），而客觀上它是非存在。聲音亦然。世界是無聲的。關於氣味亦復如此。在世界上既無熱的，又無冷的，這些都只是我底感覺罷了」（註十三）。這樣，沙拉比揚諾夫（其他機械論者亦多如是）認定事物之質的差別是相對的，取決於主觀的，是由事物對於主觀的關係來決定的。假若借用康德底術語來表達，則在質底問題上，機械論者認爲事物之質只是「爲我之物」（Ding-für-uns）而非「自在之物」（Ding-an-sich）。可見機械論者在這裏比康德都落後一步了（註十四）！

最後，關於自由和必然，必然和偶然底問題，新機械論者也是用主觀唯心論底觀點來解答的。譬如，沙拉比揚諾夫講到主觀力量時說：「任憑具體的主體選擇：發展資本主義抑組織勞工

（註十二）關於新機械論者底「質地」觀，參看本書頁一七四——二二二。蘇俄哲學思潮之檢討中。

（註十三）見沙拉比揚諾夫談談卡爾主義一文，載一九二五年（Bezbozhnik）月刊。

（註十四）康德尙承認「自在之物」之存在而新機械論者則否認之，吾故云後者比康德落後一步。

階級來反對資本主義。我們中間任何一個人都可以向這一方向或那一方向推進，而絕不至於與現實相衝突」（註十五）。這樣，機械論者認為主體單獨地能夠促進資本主義底發展或崩潰，這完全是從「人底意志支配世界」這一唯心論的基本見地演繹出來的結論。假如說，隨便你怎樣幹，總不會「與現實相衝突的」（意即不會違反客觀的歷史必然性），那末世界中就根本沒有必然性底存在，一切必然性都為人底意志自由所駕御住了！

機械論陣營中另一位持極端相反觀點的名人布哈林（Bukharin），在必然與偶然底問題上，則得出「一切都是必然的」結論來。布哈林認為「偶然性」是純主觀的概念，客觀上並不存在的。當我們說某事是偶然的，這只是因為我們不知道此事發生之原因的緣故。事實上一切事件或現象之發生，都有其客觀的原因，既有原因，所以它是必然的（這裏一般地把有原因的都解說為必然的，這也是完全錯誤的。關於這種觀點底評述，亦詳蘇聯哲學思潮之檢討一文，此處不復贅述）。這樣，布哈林在

（註十五）見一九二六年第六期卡爾主義旗幟之下，頁七四；或參閱斯托洛夫著辯證唯物論與機械論者頁一八一。

（有中文譯本名機械論批判，辛慈出版。）

這個問題底解答上，完全走上了宿命論底立場：既然一切的一切都是必然的，歷史注定的，人底主觀力量完全不起作用，那末自然只好一切聽天由命了！

布哈林和沙拉比揚諾夫對必然性問題底見解表面上雖然相反，骨子裏却同是唯心的。布氏是拜倒於必然性之前的宿命論，沙氏則為迷信意志自由的主觀唯心論。

新康德主義及其他

同一種布爾喬亞學說，在資本主義幼年時代跟在資本主義衰老時代，它底本質和意義往往完全不相同，甚至相反的。這是因為這兩個時代布爾喬亞階層底要求不同所以代表這一階層之意識形態的哲學，也就因時代底不同而發生本質和意義底變化。那怕某派學說從前有過怎麼大的進步作用，現在加以粉飾裝修，掛上了一新的招牌，可是實際上它却比舊的還舊：在前一歷史時期固然帶有進步性，改頭換面掛上了一新一招牌之後，不但毫無進步的意義而且成爲純粹反時代、反潮流的學說了。由十八世紀的機械唯物論到現代的新機械論的過程是如

此，由十九世紀初的康德主義到現代的新康德主義 (Neo-Kantianism) 的過程也如此。
 (下一節所檢討的新黑格爾主義也是這樣一回事) 從上一節評述中，我們可以看出，新機械論不但在其客觀意義上完全失去了十八世紀法國唯物論所有的那種革命性，而且在其本質上又由唯物論趨向於主觀唯心論。同樣的，在這裏我們要說明新康主義不但完全沒有康德本人底學說底那種進步的意義，而且還大大地發展了它底最反時代，反科學的方面，由企圖調和唯心論與唯物論的康德底二元學說「進化」到純主觀唯心論的新康德主義。

新康德主義和康德本人學說的區別，就在於康德學說是妥協性的「半途性」的，跟唯物論敷衍的 (即帶着若干唯物論成份)，而新康德主義却是康德學說中反動方面之澈底的發展，是康德學說之唯心的「改訂版」。它把康德主義中的唯物論成份完全剷除了。所以我們說新康德主義跟歷史的康德主義之基本區別是澈底的主觀唯心論跟不澈底的二元論底區別。

康德哲學中的「自在之物」論，就是他底唯物論成份。康德認為世界是在我們之外，離人之意識而客觀地、獨立地存在着的，客觀事物是自己存在着的。而且康德又承認我們關於外

界事物的概念是由外界事物加於我們感覺之影響所引起的。這些顯然是康德學說中的唯物論原素。然而他底唯物論也只到這個地步爲止，再下去就是康德主義底唯心論領域了。因爲康德固然承認事物是客觀地自在的，但是他認爲這個「自在之物」究竟是什麼？——我們却不得而知。他認爲我們關於事物的認識，僅僅是關於事物底現象，而不是它們底本質，是「爲我之物」，而不是「自在之物」。「自在之物」究竟是什麼，是我人所不能認識的。這樣，康氏否認世界底可認識性，因而就成立了他底不可知論。照康氏底意見，我們關於事物的概念是一個樣子，事物本身又是另一個樣子，兩者完全不相符合，不相類似。這樣，康德在主體和客體之間開了一條不可逾越的鴻溝，或築了一道不能超越的萬里長城，把它們兩者完全絕隔起來了。

康德既否認客觀世界之可認識性，因之他認爲我所見到的世界，僅僅是我人關於現象界的概念，換句話講，現象界、事物界，在康德底意見以爲是由我人底感覺概念組成的。因此，康德雖肯定我們以外的客觀世界存在，然而他馬上反過來又說這一世界不可認識，我們所認識的世界祇是我們底感覺界，這無異於推翻了一世界客觀地存在。這一基本前提，他一方面把

「客觀世界」、「自在之物」歸入於冥冥然的仙界中去，另一方面則把真的現實世界解說成感覺界、概念界。這便是康德底主觀唯心論見解。康德既以現象界為與物自體（即「本體界」）對立而為主觀之產物，所以客觀現象中的空間、時間、因果性、規律性……等等的客觀範疇，在康德看來，都不是物質存在底實在形式，而是自來就內在於吾人感覺的先天形式。

這樣看來，康德主義，除它承認「自在之物」這一點外（註十六），大體上是神祕的不可知論，是主觀唯心論。

新康德主義怎樣呢？它底「新」、「新」在何處呢？前面已經指出，它跟康德本人學說的不同之處就在它由妥協性的二元論（不澈底的主觀唯心論）「進化」為純粹的主觀唯心論。它把康德學說底神祕方面發展和加深起來了。新康德派柯亨（Cohen）、拿托爾潑（Natorp）等都認

（註十六）這裏我們把康德主義未形成一完整獨立之體系以前的康德思想，闡開不談，因為所謂康德主義，只是指康德底「批判哲學」（即其二元論亦即「超絕的唯心論」——「Transcendental Idealism」）而言的，至

於康德底初期思想，實帶有很濃厚荷機械唯物論色彩，可是後來他無形放棄了。

爲康德底「自在之物」說是不需要的。「思惟除了它自身以外不會有任何別的來源。」「除了在思惟中和產生於思惟的事物以外，就沒有別的事物」(柯亨語)。另一位新康德派底代表亞德勒(M. Adler——係社會民主派)則表示唯一的真實的「自在之物」就是意識本身而且這意識不是具體的人底意識，而是神祕的與腦無關的「意識一般」。不論認識底形式、認識底內容，全部「經驗」和「自然界」都是思惟底產物(拿托爾濳語)。康德說經驗底內容是由「自在之物」對意識的影響所造成的，而新康德派則認爲外界對於意識毫無所給，一切都是思惟所產生的。拿托爾濳甚至高呼「純思惟之創造的威權」。在新康德派看來，存在只是思惟。一世界建立於思惟法則基礎之上」(柯亨語)。這樣看來，新康德主義不但由康德派二元論「進化」到主觀唯心論，而且簡直由唯心哲學「進化」到牧師神父式的神道說教了！

復次，關於科學思惟方法問題，新康德派也有「獨具隻眼」的見解。他們認爲基本的科學方法是被他們唯心地歪曲了的數學方法。柯亨指出無窮小的數目底計算方法便是真正科學思想底一般的方法。拿爾濳宣稱「純數目」是邏輯的「首尾」(Alpha and Omega)。他

認為數目是最純潔、最簡單的思惟形態。這裏我們看出新康德派唯心論跟新機械論派唯心論的「姻戚關係」來了。前面已經指出，新機械論若否認客觀上有質底存在，世界上一切事物都只是一種數量關係，事物間的區別也只是量的區別。而現在新康德主義者底「科學思想方法」恰正也以這種純數量觀為其基礎。上節已屢經證明，新機械論原來是康德主義底形態之一，所以它跟新康德派見解一致，自然是意中事。

以上所講，可以說都是關於「正統」的新康德主義者底觀點。下面我們要附帶地約略談一談新康德主義底另一個「支派」(註十七)或者說是它底「外戚」亦無不可。這裏首先就要談到俄國普列漢諾夫底康德主義(不過這並非指普氏底整個理論立場，而僅指他底個別的錯誤)。

關於普列漢諾夫底康德主義，主要的就是他底有名的象形論(亦譯「標符論」)。固然，一般地說，普列漢諾夫是走着辯證唯物論底哲學路線的，而且他還跟孟塞維克底康德主義做過鬥爭；可是在他底理論活動中，不但對康德主義取縱容的態度，而且自己還犯了康德主義的錯誤。

(註十七)當然新機械論者亦可稱為新康德主義底一支派，惟已見於本文第二節，故此處從略。

普氏底認識論——他底象形論——帶着濃厚的不可知論成份。

我們知道，照康德底意見，我們底概念不是事物之正確的反映；事物（自在之物）與現象沒有類似之點。普列漢諾夫所發揮的「象形論」（註十八）內容大致正跟康德這種不可知論一樣。依照這個理論，我們底感覺對於引起這種感覺的事物的關係，是跟標符或象形記號對於它們所代表的事物的關係一樣的。標記或符號跟它們所代表的事物不相類似，前者並不反映後者。譬如說，V（即 Velocity 之首字母，在物理學中作為速率之標記）並不是它所標的速率底反映；再如五線譜上的音符，也不跟它所代表的聲音相似。同樣的，普列漢諾夫認為事物和關係事物的概念之間的相互關係亦正如此。照普氏底見解，我人經驗中只有標符、記號，而沒有事物底反映。經驗界就是各種各樣的標符、象形記號底世界，它跟引起經驗的客觀世界毫無相同之點。人類的認

（註十八）象形論或標符論底最先倡導者，實在是馬爾勃蘭塞（Malbranche, 1638-1715）他說除非我們意識中有

原本的事物，不然的話，我們底概念就不是事物底模型或「體本」，而只是主觀的狀態，只是標記、符號、象形

字……（參閱一九三四年第四期卡爾王彙錄下雜誌頁三五）

識就被關禁在這一不反映現實世界的標符界中。說到這裏，關於普列漢諾夫底二元觀，大概用不着再加說明了吧。普列漢諾夫經鄔梁諾夫批判以後，雖然口頭上承認了自己的錯誤，但實際上他仍未理解和克服這種錯誤底本質。普氏表示他只犯了術語上的錯誤，可是事實上他底錯誤底本質却在於對哲學基本問題——思惟對存在的關係問題——的解答，脫離了唯物論底立場。他後來雖然拒用「象形記號」一字，但仍繼續持這樣的觀點：以為事物與概念之間祇有簡單的連繫，而沒有意識反映事物這回事。

最後，我要順便說一說葉青先生理論中的主觀唯心論、康德主義底成份。首先要講到葉青先生對於知識真理的理解。他說：「知識是我們對於客觀事物的解說，方法不同，解說也就不同。」（註十九）又說：「一切知識都是客觀世界底說明。」「宗教、哲學、科學為歷史底三種智識體裁」（註二〇）。「哲學是起源於宗教的。宗教在今天，我們把它當作一種荒謬的迷信看，其實它是

（註十九）葉青，哲學到何處去，緒論頁四。

（註二〇）同書，緒論頁三與序頁四。

一種智識體裁。不論其麼宗教，都是在對世界提出說明」（註二二）。後面又寫道：「凡是一種智識體裁，都是有獨特的方法，能夠單獨地發現真理的（！）。宗教是這樣，哲學是這樣，科學也是這樣（！！）」（註二三）。

看了上列的引句，誰都會得到這麼一種印象：「新物質論者」的葉青先生明明白白在這裏宣傳主觀主義，而且還在大賣其力地替宗教做義務保鏢。首先他說知識是我們對客觀事物的解說。照葉君底意見，我們主觀所採取的方法不同，解說就不同，因而知識也不同了。這樣，知識是隨我人對客觀事物的解說之不同而不同的換言之，客觀真理在葉君看來是不存在的，我人底知識並不是客觀真理底反映，知識是完全没有客觀性的。這樣說來，天文學家解說月蝕是地球遮住日光的結果，這固然是知識，是真理，但同時唸佛堂裏的老太婆解說月蝕是天狗吃月亮的結果，也一樣地是知識是真理了！果然，葉青先生於否認知識底客觀性之後，他接着竟公然肯

（註二一）同書緒論頁十一，本文作者加着重點。

（註二二）同書緒論頁二十一，本文作者加着重點及驚歎號。

定宗教是真理了。他說，宗教「其實是一種智識體裁」，而「凡是一種智識體裁」，「都能夠單獨發現真理的！誰都知道，真正的新唯物論者應當是一個澈底的無神論者，然而「新唯物論者」的葉先生却是個宗教底公開的積極的擁護者！誰都知道，新唯物論底認識論，是以反映論做它底骨幹的；而反映論底 A B C 告訴我們：一切知識都是客觀事物在我們意識上的反映。一切真理都是客觀世界之反映於認識領域者。然而葉先生偏偏「忘記了」這點新唯物論底 A B C，而充分地表現為一個主觀唯心論者！

關於葉青先生其他許多唯心論、機械論等觀點，在拙文葉青哲學往何處去？中，另有較詳的評述，這裏因限於篇幅，不能一一論及。下面只再提出一個與康德主義有關係的問題來簡略地談一談。葉青底主觀主義康德主義，又充分地表現於他底認識論底另一方面上。葉君認為哲學底目的在於研究認識本身；我在實地認識以前必須先肯定認識能力。他寫道：「哲學底目的在研究認識本身……所以首先要肯定認識能力，由此以說明認識底起源、本質……」（註三三）。

（註三三）同書第二章理論的考察頁三八。

說哲學底目的在研究認識本身而不是研究整個物質世界之總的運動法則（規律），這已經夠唯心了，還要加上說「首先要肯定認識的能力」這是不折不扣的康德主義底觀點。康德也說過類似的話。康德底認識論不注重於認識底泉源、內容和性質，而最注重於認識底能力。他認為假若認識能力不估定，認識過程即無從探討。康德專門拘泥於認識能力底研究，結果他底研究始終跳不出理性自身底範圍，而完全脫離了知識底對象。黑格爾曾譏諷這種「認識以前首先研究認識能力」的見解，他說：「這跟沒有入水以前首先研究游泳知識一樣的愚蠢！」接着黑格爾就指出了實踐在認識中的重要性（註二四）。我們的「新唯物論」者葉青先生，這裏好像不像，又像了主觀唯心論者康德，令人不勝惋惜！

黑格爾主義

新黑格爾主義跟黑格爾本人學說的關係，正和新康德主義跟康德本人學說的關係相似。

（註二四）參閱黑格爾著《百科全書》——自然哲學篇。

的。新黑格爾主義和黑格爾學說也反映着資本主義發展底兩個不同的歷史時期中不同的布爾喬亞要求（利益）。前面已經說過，任何一派布爾喬亞學說，在資本主義革命時期那怕它有何大的進步作用，到了資本主義衰落時期的今日，就變成極反時代的保守思想了。新黑格爾主義這塊「新」招牌，是跟新機械論，新康德主義完全同其意義的。在實際上，它底反動性要比新機械論，新康德主義更厲害十倍！

講到社會基礎，黑格爾哲學是十八世紀後半和十九世紀初布爾喬亞革命（主要的是法國革命）時代底產物，它是在資本主義發展落後的德意志條件之下法國大革命所激起的觀念體系之哲學的表現。法國革命底觀念形態，一跑進了普魯士當時的現實環境，就變成神祕化的唯心學說了。卡爾曾稱康德學說為「德意志的法國革命論」，這個稱呼加之於黑格爾哲學實亦無不當。

但是必須着重地指出，黑格爾哲學雖然披上了一件神祕感人的外衣，它在當時的德國以至於在世界的思想領域內，却起了極大的革命作用。黑格爾最大的歷史功績就在於他完成了

思惟方法底澈底革命，他把過去統治人類思想的形而上的方法論從根本推翻了。黑氏在他底觀念底辯證法中說破了自然（客觀的物質世界）底辯證法。黑格爾這種方法論上的革命，給予他以後的時代底整個科學界之發展以一強有力的推動。他底矛盾觀，發展觀，突變觀，歷史主義，實踐主義等等——這一切都是他對人類思想界最偉大的貢獻。這種學說，就是當時資本階層革命的意識形態底表現。

然而上面已經指明，黑格爾哲學是十八、九世紀之交德意志條件下的產物，換句話說，它是這一時代德意志社會關係底反映。當時德國內部社會關係中存在着發展中的資本主義和根深蒂固的封土農奴關係底矛盾；就國際條件言，則存在着法國的革命和德國的反動局面間的矛盾。這些矛盾反映在意識形態上就表現為黑格爾哲學內部的矛盾。方法和體系間的矛盾，辯證的發展學說和這一學說底唯心論基礎間的矛盾。當時德意志資產者羣底懦弱性（因為封建勢力的尚頑強）造成了他們底幻想中的革命和實踐上的保守。黑格爾底唯心辯證法便是幻想中的革命底證據。他底哲學體系是絕對的客觀唯心論。他肯定宇宙間唯一的實體是精神而不是物

實向前發展的也是同一的精神而不是物質自然事物整個的物質世界——都不過是世界理性底現實形式，是絕對精神（Der absolut Geist 或稱「絕對觀念」）底體現或化身（Incarnation）。這種構成世界之基本實質的絕對精神或世界理性，黑格爾認為是客觀上存在着的。宇宙底進化就是這一絕對精神之邏輯的發展。自然和社會底歷史，實質上不過是永久的絕對精神自動（依照內在於此精神的發展法則）之「他現」（Other Being）。世界底歷史就是宇宙的邏輯，絕對精神發展底各個階段。

這樣看來，黑格爾把現實世界完全描寫成不可捉摸的神靈世界了。他底方法和體系底矛盾，具體地表現於他底發展學說和絕對的知識體系底矛盾。他一方面正確地指出一切都是動的，發展着的，另一方面他却荒謬地確定他自己的學說體系是絕對的真理。一切都在發展着，而在他底絕對觀念底體系中發展却停止了！譬如黑格爾以布爾喬亞經濟為社會經濟結構之最高理想，以布爾喬亞民主為最高形式的民主；在政治方面，甚至主張保留帝制，認為普魯士帝國是絕對精神底化身（或「他現」）的「絕對國家」。在這「絕對國家」中，帝王、貴族、資產者都是永

存的這樣黑格爾底絕對體系和唯心辯證法變成了普魯士帝國底理論根據了。

新黑格爾主義怎樣的呢？它跟黑格爾學說有甚麼區別呢？總括地說一句：新黑格爾主義與黑格爾學說底區別是跟新康德主義與康德學說底區別相類同的。我們已經知道，新康德主義是剷除了康德主義中的進成份而發展和加深它底反動的主觀主義成份之結果。同樣的，新黑格爾主義亦爲闡割了黑格爾學說底革命核心而加深發展它底反動的神祕主義之結果。新黑格爾主義完全歪曲或拋棄了它所仇視的黑格爾的辯證法（發展學說），拋棄了黑格爾學說中一切合理的成份；它只是緊緊地抓住黑格爾的唯心論體系底渣滓、皮殼，抓住他底絕對觀念——神怪之物。

新黑格爾派底領袖克郎納（Kroner）歪曲黑格爾學說的意見是很足以證明上面的結論的。克郎納再三肯定黑格爾學說底非理性主義性（Irrationalistic Character），就是說，他認爲黑格爾是否認理性認識的。克氏指出黑格爾底辯證法是非理性主義之最高形態。「在黑格爾以前——克郎納寫道——從來不曾有過一位像黑格爾這樣精通哲學的、有科學思想的

非理性主義者……黑格爾無疑地，是哲學史上最偉大的非理內主義者。」又說，「黑格爾是非理性主義者，因為他是辯證法家，因為辯證法就是被變成方法、變成合理性的非理性主義，因為辯證的思惟是理性，而非理性的思惟」（註二五）。

這裏，新黑格爾主義者用「非理性主義」一名目把黑格爾學說中真正合理的核心，兇狠地挖去了。

帝國主義已經到了「碰壁」的地步，這個時期的帝國主義底思想家，已經不能以新康德主義為滿足。近幾年來由於資本主義總危機各方面的深刻和尖銳化，全世界各國革命危機底加速發展，帝國主義資產集團底反時代性就趨於極端的地步，於是布爾喬亞意識形態也就隨之而起一劇烈的轉變——轉變到澈底玄學化的神祕主義底體系。康德主義那種不澈底的妥協性的學說，對於帝國主義資產集團已不適用，不夠厲害。於是我們就看到由新康德主義到新黑格爾主義的轉變。這一布爾喬亞意識形態內的轉變，恰恰跟布爾喬亞民主底沒落，資本主義

（註二五）克耶納著從康德到黑格爾（Von Kant bis Hegel）卷II，頁二七一——二七二。

國家底法西斯化底過程相吻合，這絕對不是偶然的。

新黑格爾主義不是別的，恰正是法西斯主義底哲學的理論旗幟啊。法西斯主義的新黑格爾學派特別注意於國家、民族和種族等問題。黑格爾底歷史哲學，尤其是法理哲學，被這些法西斯主義的「理論家」利用來作為法西斯主義國家底理論基礎。什麼「社團國家」(Corporative State)、「第三帝國」、「大日耳曼主義」等等都以黑格爾底絕對觀念體系為其哲學根據的。

同時，我們看到，新黑格爾主義有兩種主要的形態：一派是毫無前途的絕望哲學，另一派是餓虎似的法西斯主義的「行動主義」哲學。前一派思想底代表是斯本格勒(Spengler)和李培特(Libert)。斯氏是資本主義衰落和布爾喬亞文化崩潰底歌頌者，他看得整個世界都是毫無前途；同時，他又是法西斯主義和法西斯主義文化底歌頌者。李培特則曲解黑格爾底辯證法的矛盾，他解說辯證法的矛盾為「二律背反」(Antinomy)，即不可解決的矛盾，絕對的、永久的、不可克服的對立和鬥爭。這樣了解下的「辯證法」很顯明地表現着目前混沌局面、矛盾局面下沒有出路底感覺。這一派新黑格爾主義思想完全是資本帝國主義崩潰、沒落底反映。

可是這一新黑格爾主義底「絕望派」在今日新黑格爾主義中却不佔勢力，它不是法西化資產階層底「正統」哲學。目前佔統治勢力的新黑格爾主義是反映沒落資產階層之困鬥掙扎性的進攻傾向的，這便是法西主義謀士們底戰鬥的新黑格爾主義，亦即「行動主義」。「積極主義」(Aktualismus)的新黑格爾學派。法西主義有兩重性：它一方面是資本帝國主義腐潰沒落底表現，另一方面又是資本主義總危機時代資本階層作掙扎進攻戰底一種形式。爲這時代布爾喬亞意識形態之一的新黑格爾主義，也就有這樣的兩派：「絕望派」和「進攻派」。

「進攻派」的新黑格爾主義代表就是墨索里尼底理論顧問、前教育部長秦梯爾(G. Ceantile)。秦梯爾哲學底出發點是柏克烈底主觀唯心論。秦氏要把這種主觀唯心論跟黑格爾底唯心辯證法結合起來。秦梯爾自己也不隱瞞他底「行動主義」是發展到極端地步的唯心論。他否認一切離意識而獨立的客觀實體。他說：「世界既然是高級經驗底世界，而經驗世界是「我」底產物……那末我們就應拋棄一切想在「我」以外尋求現實的觀念、思想和信仰。必

須堅決地勇敢地……確定這一真理。真理的世界就是我們，存在就是認識，認識就是存在。」（註二六）這樣，秦梯爾認為現實是永遠的絕對的主觀體。他把客體溶化於主體中。在精神以外什麼也不存在。思惟是絕對的、獨立的，它不需要任何的「負持者」（即體現者）。

可是這樣秦梯爾猶以為未足，他還要「更進一步」。這「一步」就是秦氏所認為他加添於黑格爾主義中的「新原素」。實際上這一「新原素」是把黑格爾底絕對的客觀唯心論改成絕對主觀主義的唯心論，他底辯證法也被改成純主觀的「自由行動」了。他不但認為物質是思惟，即人底思想也是思惟，因為在他看來，宇宙間只存在着一種思惟，這是「純行動」。「純主觀」這種「純行動」便是「辯證法」底基礎。照秦梯爾底意見，辯證法只存在於精神；自然事物都是非辯證的，它們是精神辯證法底死的產物。秦梯爾認為黑格爾底辯證法不完滿，因為它是被思想物底辯證法，而不是思想物的積極精神底辯證法。照秦梯爾底見解，直截了當地說，辯證法就是我底自由行動，這便是今日法西主義底哲學。

（註二六）秦梯爾著“Sistema di Logica”頁一四四。

秦梯爾否認辯證法底客觀性，意在避免談資本主義潰滅之客觀的必然性。他底「自由哲學」並不是主張被壓迫者羣自由解放的哲學而是主張代表大資產者的法西主義獨裁底反對歷史必然性的自由行動。這種哲學是企圖把歷史底車輪向後扳轉去以阻止那迫在眉睫的布爾喬亞沒落底必然性。

秦梯爾底理論是要「使精神解除時間、空間和一切外部條件底限制和束縛……」（註二七）。「我人唯一的基礎——即精神本身之創造的活動……」（註二八）秦氏公然宣稱歷史是超特精神之自由創造底產物——這便是「行動主義的唯心論」也就是現代法西主義底神怪的「辯證法」。

（註二七）秦梯爾著“L'esprit acte pur” 頁二一七。（或參閱米丁主編之辯證唯物論頁八二）

（註二八）秦梯爾著“Sistema di Logica” 頁一八八。（或參閱米丁主編之辯證唯物論頁八二）