

社會科學叢書

唯物史觀研究

華漢編

上



現代書局印行

唯物史觀研究 上

華漢編

社會科學叢書

第二種



1932



現代書局印行

空白页

唯物史觀研究

空白页

目 次

第一章 緒言

第二章 哲學中的唯心論和唯物論

第一節 古代的唯心論

一 萬物有靈論

二 希臘唯心論

第二節 古代的唯物論

一 希臘的育尼學派

二 伊壁鳩魯學派

第三節 近代的唯心論

第四節 近代的唯物論

第三章 唯物史觀的哲學基礎

第一節 辯證法

- 一 古代的辯證法
- 二 黑格爾的辯證法

第二節 唯物辯證法

- 一 馬克斯的辯證法
- 二 動的見地與一切現象間的聯繫
- 三 矛盾的見地與歷史發展的矛盾性
- 四 突變論與漸變論

第四章 唯物史觀之歷史的準備

- 第一節 馬克斯前的唯物史觀
- 第二節 俾可之歷史的法則
- 第三節 人類性的觀點
- 第四節 王政復古時代的法蘭西歷史家
- 第五節 作為英國經濟學，法蘭西革命及德意志哲學的綜合的馬克斯主義
- 第六節 唯物史觀是歷史的產物

第五章 達爾文主義與馬克斯主義

- 第一節 達爾文學說述要
- 一 生物進化

二 物種變異

三 自然淘汰

第三節 達爾文主義和馬克斯主義的關係

一 達爾文主義和馬克斯主義是人類精神解放
的工具

二 達爾文主義和馬克斯主義的相似點

第六章 唯物史觀

第一節 唯物史觀原文

第二節 社會結構論

第三節 社會變革論

第四節 唯物史觀的三大要義

空白页

第一章

緒言

唯物史觀——或歷史的唯物論——之被介紹來中國，已經是十年前五四運動時候的事了。十年以來，這一艱深而又很有科學價值的學理雖然經了國內許多學者的介紹和闡明，然而，結果這一學理還是同在別的國度裏一樣：還是免不了要受許多人的虛構曲解和嘲罵中傷。

本來，這一學理是含有階級性和戰鬥性的，牠之必然要受許多人的虛構曲解和嘲罵中傷本是一點兒也不是奇怪的，尤其是在我們這文化落後的

中國，牠之必然要遭受許多可笑的中傷，更不是什麼意外的事。不過，有許多在主觀上并不反對這一學理，有時還努力的想迎受這一學理的人，也有些不是把唯物史觀僅看成是馬克斯主義的階級鬥爭學說，就是把唯物史觀看成是馬克斯主義的全部學理去了，像這樣的對於唯物史觀沒有精當的理解，却不能不說是一件可嘆的事。

因此，我們對於唯物史觀，或歷史的唯物論這一名詞的簡單的概念，在這裏似乎有首先說明之必要，惟在說明唯物史觀的簡單的概念之前，我們又不能不首先去說明馬克斯主義這一名詞的簡單的概念，因為，唯物史觀只是馬克斯主義中的一部份，（雖然是很重要的一部份）只要整個兒的馬克斯主義的系統的概念明瞭了，唯物史觀在馬克斯主義中佔的是怎樣的一部份，——即唯物史觀的概念——也就很容易了解了。

馬克斯主義和唯物史觀一樣，一般人對於牠的概念也是很模糊的，馬克斯主義，不是被看為馬克斯的經濟學說，就是被當成階級鬥爭的理論去

了，其實這是很錯誤的。馬克斯主義是整個兒的宇宙觀，是對於宇宙，自然界，人類社會之統一的方法和統一的觀點。爲什麼馬克斯主義的宇宙觀和社會觀是統一的呢？因爲，他對於現實世界裏的一切現象，都是用辯證法的唯物論的觀點去解釋的，辯證法的唯物論，是宇宙，自然界和人類社會的發展的一般公律，因此，馬克斯主義並不限於經濟學說和社會科學，而是解釋宇宙一切現象的方法總論，是以現代的唯物哲學——即辯證法的唯物論——作基礎的。

馬克斯主義，如果我們把牠分開來看，可以把牠分成四部份：一，馬克斯主義的哲學——辯證法的唯物論；二，馬克斯主義的社會學——唯物史觀；三，馬克斯主義的經濟學；四，科學的社會主義。合此四部份而形成馬克斯主義的整個兒的系統，故馬克斯主義不僅是馬克斯的經濟學，或社會學，而是這四部份的不可割裂而又不能割裂的總合。

但這四部份之間，又有什麼樣的聯繫呢？要明

白這點，我們却不能不再進一步的加以說明。

研究馬克斯主義的人誰都知道，馬克斯主義的創始者，馬克斯(Karl Marx 1818—1883)和昂格斯(Engels 1820—1895)所處的時代，是一個充滿着革命的熱情的時代，在這一時代裏，一方面因英國產業革命的結果，曾引起勞動階級的抬頭，另一方又因法國革命浪潮的的震撼，而爆發了全歐洲的或大或小的革命和叛亂，這一個時代，真是一個物情騷然的時代，馬克斯和昂格斯處在這樣狂風暴雨的時代裏，受着這一初生的革命浪潮的推動，於是便用了很大的毅力來研究這一運動的根源，推測這一運動的前途，而想求得一為無產階級謀徹底解放的方法，所以，馬克斯主義的最初的目的，是在於牠的社會主義，可是，無產階級的鬥爭的根源和社會經濟的發展是密切相關的，所以，研究革命運動的結果，當然要再進一步去挖開資本主義社會的秘密的，於是，馬克斯主義的經濟學也就由此形成了。資本主義社會的研究，自然又和整個兒的社會進化有密切的關係，如歷代的經濟制

度，國家組織，文化程度，道德藝術，宗教哲學等等的變遷和發達，何者是因？何者是果？從這方面去加以深刻研究，自然會產生出唯物史觀的社會學來。同時，社會的研究和自然界的研究，是絕對不能分離的，因為人類社會生存在自然界之中，一切生產分配都是人類對於自然界物質的關係，同時也是人與人之間的關係，在這裏，必然要求對於一切科學的總合的方法，因此而入於哲學上的問題，而產生出馬克斯的辯證法的唯物論。馬克斯主義這四部份是由這樣聯繫着而成一整個兒的系統的——牠的目的是革命的，而牠的方法是唯物的。

這便是馬克斯主義一名詞的簡單的概念。

馬克斯主義的概念明瞭了，唯物史觀的概念，想來不會不明瞭吧。

我們知道，人類社會不能離開自然界而存在的，牠只是自然界裏的一部份，是要遵循自然界的根本公律的，但是，我們也應該明白，人類社會有人類社會的社會公律，我們不應該把自然界的籠統公律直接應用於社會學上，因此在馬克斯主義

中，便特別分出研究人類社會生活的一部份來，這一部份包含兩種科學：一即馬克斯主義的社會學——唯物史觀：一即馬克斯主義的經濟學——資本主義社會的研究。

因此，在這兒我們便可以明瞭：唯物史觀並不是馬克斯主義的全部，也不僅是馬克斯主義階級鬥爭的學理，正確的說來，牠只是馬克斯主義的社會學。

這便是唯物史觀一名詞的簡單的概念。

唯物史觀，雖然只是整個兒的馬克斯主義系統中的一部份，但這一部份却是非常重要的部份，牠是德國唯心論的哲學，法國的社會主義和英國的經濟學三者批判的結晶，牠是以辯證法的唯物論作她的哲學基礎的，——牠是辯證法的唯物論的歷史理論。

因此，僅僅的明瞭唯物史觀是馬克主義的社會學，或唯物史觀是研究人類社會生活的一種正確的歷史哲學還是不夠的，我們還應該進一步的去求理解才對，爲什麼呢？因爲這一艱深的學理，

僅僅浮淺的明瞭牠一個簡單的觀念，是沒有多大的用處的（雖然比較連概念都不懂得的要好點）要能深深的理解，才能敏活的運用。

在這本書裏，首先我就想從唯物史觀的哲學基礎說起，惟唯物史觀的哲學基礎是辯證法的唯物論，而辯證法的唯物論又是幾千年來哲學的擴大的發展，故又不能不先從哲學上的唯心論和唯物論的發展說起，然後再說及唯物史觀的哲學基礎。其次，唯物史觀是無產階級的社會學，是一種唯一正確的歷史哲學，牠雖然是馬克斯的天才所創立的一完整的學說，但是唯物史觀在馬克斯之前，確會經過一個歷史的準備時代，在這準備時代裏，曾有許多學說是接近唯物史觀或促進唯物史觀的形成的，因此，在這一章裏，我便將這些學理都加一番簡略的論述。再其次，達爾文主義和馬克斯主義中的唯物史觀是有很密切的關係的，前者以客觀的唯物主義的歷史方法，說明了生物界的進化法則——即生物進化的公律；而後者也同樣

的以客觀的歷史的方法，說明了人類社會的進化法則——即社會進化的社會公律。故在這一章裏，關於兩者的關係都給以簡明的說明，最後，才說到唯物史觀的本身，在這章裏除了對於唯物史觀的原文加一番簡要的解釋外，特別想指出唯物史觀的幾大要義，上一卷的內容想就這樣的告一段落。

至於作一卷，我想一開始，對於唯物史觀的學理就再加以較詳的分析，首先對於社會的基礎便給以較詳細的解剖，其次對於會社的建築即——即上層建築——再加一番分析，再其次，關於一切反唯物史觀的理論都想努力的搜集起來給牠一個總的批評，最後，關於唯物史觀在中國所引起的論爭，再很客觀的介紹一介紹。下一卷也就這樣的把牠完結。

只消看我上面這一論述的程序和範圍就都可以看得出我編這部書並沒有什麼大了不得的精彩，我只不過想編一本通俗淺明的唯物史觀的入門書罷了。

這兒沒有什麼大的企圖。

第二章

哲學中的唯心論和唯物論

第一節 古代的唯心論

一 萬物有靈論

原始的人類，是處在一種不識不知的野蠻狀態之中，他們不但不能支配自然，反而為自然力所支配，在這時候，他們所見所聞的，不是惡意的狂風暴雨，便是可怕的洪水猛獸，他們對於這些東西，都不能得到一種正確的理解，都以為這些東西

是和他們自己一模一樣：是有生命有意識的，不管牠是日月山河也好，草木鳥獸也好，不但和他們自己是一樣，而且還比他們自己利害一些，因此，原始的人類，對於他們的外圍的世界，都是不問他的原因和聯繫的，都只把他們外圍的世界當成神靈看待。

譬如天上落雨，這照科學解釋起來，是有牠必然要落雨的原因的，然而在原始的人類看起來——其實又何必原始的人類，就是我們大中華民國的人看起來，——却說是雨神的作怪了，雨神高興下雨就下雨，不高興下雨就不下雨，一切雨的下落與否的特權都是操在他的手裏的，誰也沒有方法可以支配他，要他下雨就下雨，不下雨就不敢下雨。他如雷光電閃也是一樣，沒有誰能支配他們的，一切都由他們的喜怒，人力是不能勝天——天者神也——的。如果人要想這些神靈來聽聽自己的話，那却只有一個方法，一個誠心誠意去感動他們的方法，可是怎樣去感動法呢？神和人一樣：哀求他也可以，賄買他也可以，有時威嚇他一下也未

常不可以，於是乎專門來做人神之間的交涉員的人（巫師，神甫）也就應實際的需要而產生了。

原人的時代，因此也就成了神靈支配着全世界的時代。

本來，神靈的觀念，存在在原始的人類的腦中是很早很早的，人類在脫離了動物的狀態開始得營人的生活時候，——即開始製造工具與自然鬥爭的時候——神靈的觀念就漸漸的得有了。那時的人類，對於自己所感受的一切東西，不管牠是現實的也好，或非現實的也好，他們都分不清楚，都把牠看成一樣，譬如夢魔或錯覺等類的東西，他們也都把牠看成是現實的世界裏真真實實的存在着的東西，而不把牠當成是心理上和精神上的虛幻的現象，在那時的人類看來，彷彿這些東西不過沒有體質罷了，存在確實是存在在現實的世界裏的，這樣一來，靈魂神鬼的觀念就由此發生了。人除了自己的軀殼而外，還有一個看不見聽不到摸不着的靈魂的，靈魂牠可以幻遊太空，可以自由的出入人的軀體，在原始的民族裏，這種靈魂神鬼的

觀念可說沒有一個民族沒有的，這有宗教史和社會進化史可以作我們的明證。人既有獨立存在在身外的靈魂，爲什麼比人還要偉大還要凶惡的自然界的許多東西會沒有靈魂呢！因此，一條蛇，一根大樹，一隻飛鳥，甚而至於一塊大的頑石，在原始的人類的眼中，這些東西除了實體之外，都還有靈的存在。這樣一來，不但人類自己是被自己的靈魂主宰一切，就是外圍的世界，也是神靈支配着的世界；可以說，全宇宙不管牠是自然界或人類社會都被神靈支配着了。

萬物有靈論，因此，也就成了原始的人類的最普遍的宇宙觀。

二 希臘的唯心論。

古代的人類，陷在萬物有靈論的宗教觀念裏，是始終不能求得真理的，而哲學思想的方法出現，才開始把人類從宗教觀念的束縛下解放出來，第一步走上求真理的道路上去。

哲學可以說是人類第一次想解釋外圍世界的嘗試，人類陷在萬物有靈論的宗教觀念裏，本來對

於外圍的世界是毫不加以疑問的，不管你日出也好，月落也好，吹風也好，打雷也好，沒有問題：都不過是神靈要這樣吧了。自從哲學的思想出，人類才開始對於宇宙和人生發生問題：宇宙是怎樣發生的呢？是神靈製造的？還是自然發生的？人生的意義是什麼？何者是善？何者又是惡？這樣，人類的思想，便開始打破了宗教觀念的牢籠，開始第一步的去尋求理解宇宙。所以，有人說：哲學是人類蒙昧時代開始尋求真理的道路的明燈。——這話說的很不錯。

一說到哲學，誰都知道，古代的希臘，是哲學的發源地，數千年來留存在哲學裏的許多問題，都是古希臘的許多大哲學家所曾思想過的，所以，一說到哲學，不能不先從希臘說起。古希臘最早的哲學家，是許多有名的唯物論的哲學家，這裏爲論述便利起見，只好先從希臘的唯心論的哲學說起，唯物論的哲學留在次一節裏來再說。

在古代希臘的哲學裏，一開始便是關於宇宙的本質和現實的問題：宇宙的本質是什麼？宇宙

問一切變易的現象的根本又是什麼？究竟是什麼東西使我們發生感覺？在我們的感覺之外是否還有一個什麼外界的宇宙存在？——關於這些問題的解答不同，在古代希臘的哲學裏，便分成了兩相對立的兩大流派，（即唯心派與唯物派）一直到近代，這兩派還是在哲學中互相對立着存在。

希臘唯心論哲學的創始者是拍拉圖（Plato）他是大哲學家蘇格拉底（Socrates）的大弟子，他對於宇宙的本質的問題怎樣解答呢？他說：宇宙的本質和一切外界的物質的根本是觀念（Idea）他的意思是這樣：譬如我們外圍世界中有一輛馬車，這馬車不管牠是那一類的馬車，結果都是要消滅的，所不能消滅的，只有馬車的觀念不能消滅，馬車的實質消滅了，馬車這一名詞的觀念却永久不變而存在着，永遠都是不能消滅的，馬車是這樣，梨子，人，樹，老鴉，也同樣的是這樣。所以，他又說：宇宙間只有觀念是真實永久的存在着，其他現實的事物都在經常的流變，消滅，毀壞。這些事物都不過是種種觀念的物質的表現，符合於觀念的

投影吧了。

隨後，拍拉圖又將他這“觀念論”引申，他又很巧妙的將各種觀念，依牠的重要程度和價值而排列過，把“善”，“美”，“神”的觀念，都放在一切觀念之上。這樣，拍拉圖便第一個完成了他唯心論的“二元世界”的學說。

照拍拉圖的說法看來，世界有兩個：一個是“物質的世界”——即人間的肉體的不完善的，有許多罪惡的，不鞏固的變易的世界。一個是“觀念的世界”——即有真理，有和諧，有善美的永久的世界，這一世界和基督教的“神的世界”或“天上的世界”差不多，比起“物質的世界”來，真不知要優美好多，高超好多。而“物質的世界”只不過是這一“觀念的世界”的可憐的副本，壞的反映而已。

拍拉圖這種唯心的“二元世界”論，在當時的希臘形成一很有勢力的學派，他的門人弟子大都宗述他這一學說而加以補充，因此，不僅在那時的希臘很佔勢力，就是近代一切唯心論的哲學家，也都很受他的影響不小，有人說：一切唯心論的學

派，都不過是在許多種形式裏重複拍拉圖的學說——這一句話說得并不太過。

像拍拉圖這種神秘的唯心論，和我們前面所說的萬物有靈論(Animism)有什麼區別呢？區別不能說沒有，不過，拍氏的能夠超現實而獨立存在的“觀念世界”，和能夠超現實而獨立存在的靈魂神鬼的宗教觀念比一比，真又有什麼大的區別呢！拍拉圖只不過說得玄妙些，神秘些，聰明些吧了。

實際上拍氏的唯心的“觀念世界”論，確實根源於原始人類的宇宙觀——萬物有靈論。

第二節 古代的唯物論

一 希臘的育尼學派

宇宙是怎樣發生的？宇宙的本質是什麼？……這些哲學上的問題，還在古希臘拍拉圖之前，就已曾出過許多天才的哲學家，以唯物論的立場，給了許多可驚的答案。這一最早的唯物論的學派，就是古希臘的育尼學派 (Ionie school)，這一派的

哲學家，他們解答宇宙的根本問題，是以物質為宇宙的基礎的，在這一學派中的第一個有名的哲學家便是達利斯(Thales)，達利斯曾經旅行過很多地方，他曾到過埃及，在埃及的僧侶手中學得不少的自然科學的智識。他對於宇宙是怎樣發生的問題，反對宗教上的愚闢的解答，他大胆的主張：宇宙的根源是水，水是宇宙萬物的發端，是真正的本體。宇宙的一切都是由水發生的。由他這個見解看來：宇宙的一切物質都是單一的東西，同時一切物質都可是以互相轉變的。這對於當時流行着的神靈鬼怪的原始的宇宙觀，不能不說是一有力的巨炮。

達利斯在那樣的時代，就能以物質的水認為是宇宙萬物——生命也包含在內——的起源，他真可說是唯物論的始祖了。

其次再說安拉芝曼德 (Anaximander) 他比達利斯出世得較遲，他的學說的要點是這樣：他主張宇宙是發生於無形的物質，這個物質的發展，是由於相對立的原素的分離而起的，日月星辰都是

這樣發生的。他又由這種觀點出發，認宇宙的發生既爲起於相對立的分子的分裂和起於物質的分離，那宇宙及其他生物也當由於分解爲分子而沒落。照安拉芝曼德這種見解看來，物質是無窮的，變易的，永久不滅的東西。這一學說不消說是唯物的，是由自然的原因出發的學說。較之達利斯的學說更爲完善了。

此外，在這一學派之中，還有許多哲學家，不是說宇宙的根源是由於火，便是說宇宙的起源由於土，總之，唯物論的最早的育尼學派的哲學家們，對於宇宙的本源的解答，都是從物質着手的，水，火，土，氣，這四個原素，成了當時這一派哲學家們解釋宇宙的着眼點，這一派的唯物哲學，和當時的人神之間辦交涉的巫師神甫的萬物有靈論是對立的，他們大都是一些跑過許多繁華的商業都市，識見多而經驗富的人，他們嘲罵當時最流行的愚昧的宗教，在科學不發達的時代，公開的高倡他們的反宗教的無神論，這點是很值得我們敬佩的。

在希臘哲學的發達史中，還有一個最值得我

們敬佩的天才的哲學家赫拉克利圖（Herakleitos）他是談辯證法最早的第一個人，他的哲學非常的有研究的價值，留在下章裏我們再來論述，此地暫從略了。

二 伊壁鳩魯學派

伊壁鳩魯（Epicurus）的先生是德謨克里德（Demokret），德謨克里德和唯心論的開山祖師同時，他是一個最偉大的唯物論哲學家，他是反對唯心論的拍拉圖派最有力量的一個人，他的學說的大要如次：第一，無中不能生有，有者之中，也決不能消滅。一切變化，都不過是各部分的結合或分散。第二，天下無偶然之事，一切都有原因和必要。第三，除原子之外，絕無他物，其餘則僅係意見而已。他又說：“苦與甜，熱與冷，及各種顏色之存在，都不過我們覺着彷彿有這麼一回事吧了。實際上存在的只有原子和空間”。他是原子論（Atom）的第一個發明者，他很巧妙的說明了原子的原理，照他的意見，在無窮的空間裏有數不盡的各種各式的原子在那裏遊動，他們之間的衝突接觸，會使

他們相互結合而生長出整個兒的世界來。一切種種的世界都是如此不斷的發生，不斷的破壞，崩毀，生滅互見。全宇宙都是物質的，甚至於所謂“心靈”，也是由很小的原子所構成的。這些原子和火相彷彿，是最遊動最活躍的。因為他們在全身體裏遊動，所以發生生命的現象。

在現在說來，德謨克里德的時代，是沒有純正科學發達的時代，然而，他的天才却能夠發見物理學上的物質不滅和能力不滅的公律，却能夠以物質的原子的相互合併，吸引，和分裂來解釋一切宇宙和生命的總現象。他的思想是何等的偉大！何等的富於反抗勇氣啊！

一切的宗教家和唯心論家都要在他的面前發抖了。

伊壁鳩魯繼他偉大的先師之後，努力的發揚光大這一有力的學說，後來竟形成了伊壁鳩魯派。伊壁鳩魯除了繼承他先師的唯物的理論和因果律的學說之外，關於人生的問題——人生的目的和意義的問題，也曾佔在唯物論者的立場，去加了一

番探究。許多唯心派的哲學家常說：人應當爲抽象的責任心而服務，古代的神甫也常說：人應當照着神的意旨去做事情。然而，伊氏却大胆的說：人總是避免苦痛而力求享樂的。伊氏又很積極的勸人對於親人要做有益的事，千萬別要傷害親人，可是，他這種觀點，並不是什麼責任心或是上帝的命令，我待人好，人亦待我好，這樣，我便要少受一些無謂的痛苦。這種學說，即是後來十八世紀的唯物論者的理智的利己主義。

因爲德謨克里德和伊壁鳩魯的唯物的理論，簡直把宗教和唯心派的立場粉碎了，所以他們，尤其是教會，對於唯物論是拚命的在那裏造謠中傷的，從古代起一直到現在，他們雖然不敢拿油鍋來燒死那些主張無神論的唯物論者了，然而亂罵還是從古至今是一貫的。他們不罵唯物論是獸性的利己主義，便罵唯物論是肉慾的享樂主義，只要是可以罵唯物論的，他們都拚命的罵起來，譬如，“伊壁鳩魯派”一字，簡直等於無恥，貪鄙，淫蕩，酗酒等字的意義是一樣的，好像現在流行的：“你這

無恥的流氓!”或“你這沒有天良的壞蛋!”一樣，在那時簡直成了最刻毒的罵人的名詞。然而實際上呢，“伊璧鳩魯派”的唯物論者倒并不流氓，并不壞蛋，那些反“伊璧鳩魯派”的宗教家却幾幾乎沒有一個不是流氓（借宗教的迷信來騙錢）沒有一個不是壞蛋（許多僧侶神甫都非常之驕縱淫佚）這是事實，不是我冤枉他們的。

第三節 近代的唯心論

古代的哲學，經過希臘的黃金時代，到羅馬帝國崩敗後的一千多年之中，正當中世紀的封建制度時期，在這時期裏，貴族僧侶的威權都非常之大，教會是支配中世紀的封建階級的頂點，同時也是封建的生產方法支配秩序最強有力的觀念的支柱。這時候的哲學，簡直成了教會的奴隸，一點兒發展都沒有。這時的所謂哲學，便是人們所稱的煩瑣哲學（Scholastik 1596—1650）所謂煩瑣哲學，便是中世紀教會大學所講的哲學。像這樣的哲學，其實不是哲學而是玄之又玄的神學。

一直到十七世紀之初，哲學又才在十六世紀的宗教改革之後放出一線曙光出來。近代哲學的創始者笛卡兒（Descartes）又才繼承着古代發展下來的哲學上的許多問題，而給以新的解答。

物質和心靈的關係的問題，便是一個發展下來的新的問題，然而，笛卡兒給他以怎樣的答案呢？笛卡兒意見：宇宙是由兩種實質（Substance）所構成的，一是物質，一是精神。物質是有廣延性的——即牠必然要佔領一定分量的空間；精神是有思想力的——即牠有知覺和思想能力。這樣，笛卡兒仍然把我們的世界分成了對立的兩個。雖然他曾對唯物論讓過步，說全宇宙的一切現象一直到動植物為止，都可以用唯物論來解釋的；但是，一說到人的身上來，他却又變成“心”和“物”對立的唯心論者去了。他說只有人是宇宙間唯一的例外，他是具有不死的，能夠獨立存在的心靈的。心靈既然能夠無肉體的獨立存在，那末，我們的觀念（思想及概念等等）又是從什麼地方來的呢？笛卡兒對於這一問題解答的好，他說我們的觀念是天賦

的。這樣說來，觀念竟是先存在在心靈裏，慢慢兒受着外圍世界的感想而漸漸的發展出來的了。但在這裏我們要問：如果我們的觀念真是天賦的，那末，爲什麼我們得着燒熱病的時候，我們的心靈竟然忘了我們天賦的觀念，要亂七八糟的說起廢語來呢？這個問題，是笛卡兒不能正確的解答的。

所以笛卡兒雖然會說宇宙間的一切現象到動植物止都是可以用唯物論的見地去解釋的，但他還是是一個唯心論者。而且還是近代唯心論的第一個創始人。

唯心論發展到英國的柏克萊（Berkeley 1685—1753）和德國的費希特（Fichte）更大膽的進了一步了。柏克萊的見解，以爲宇宙的一切體，都是觀念的結合，除了觀念的存在，一切物體都不能存在的，同時他又說我們的一切觀念都是神賦與我們的，我們心靈裏存在的觀念，原爲神心中所存在的觀念，所以柏克萊以爲神是無限的精神，而心靈乃是有限的精神。至於費希特那却更說的妙了，他的哲學是從“我”的研究出發，他說“我”

是一種純粹的活動體，沒有活動，便沒有我的存在，而且，他還更大胆的主張：宇宙既我，除我之外，別無他物存在。“我”從自己精神之中創造出世界來，這一世界的公律，即我自己的觀念和感覺的公律。

像這樣大胆的極端的唯心論，絕對否認外界存在的唯心論，就是不懂得哲學的人聽到，也要爲之咋舌了。

集唯心論的大成的，要算是唯心論最偉大的哲學家黑格爾（Hegel 1770—1831），黑格爾認宇宙的根本和本質是我們自己頭腦中的思惟過程；換言之，即是我們自己的思惟和觀念的發展形式轉移於外界，成爲宇宙發展的公律。他又以爲宇宙的基礎和人類歷史的本質，都是一個因內部矛盾而發展的觀念。一切宇宙的現象，都是這一觀念的發展過程的反映。黑格爾這樣有才識有胆氣的把我們的世界僅看成了一個觀念的世界，並且很天才的把這一觀念世界的因內部矛盾而發展的公律尋找出來，大胆的一反從前許多唯心論的哲學家的“二元世界”論，而主張他“物由心造”的一元

的絕對唯心論，他雖然把心物倒置，却不能不驚佩他的奇才了。

第四節 近代唯物論

近代唯物論的開山祖師是荷蘭的猶太人斯賓諾莎（Sprnozd 1632—1677），斯氏是一個勞動者，是一個靠嵌玻璃的手藝養活自己的匠人，他自稱他是笛卡兒的弟子，自己不承認他是唯物論的陣營裏的人，但在實際上呢，他的主張和學說都是很唯物的，他確實是近代唯物論的創始人。

笛卡兒曾說我們的宇宙是由兩種實質構成的（一是物質，一是精神，）然而他的弟子斯賓諾莎却說宇宙的基礎并非兩個實質，而是一個實質，這個實質，就是“神或自然”。他是不承認神高於自然之上，或在自然之外，神就等於自然，這樣看來，斯氏的所謂神，不過就是自然的別名而已，實際上他已經把神取消了。斯氏的學說，是以爲宇宙的唯一實質是自然，這一實質是有廣延性和思想力的，廣延性和思想力，只是一個實質的兩種性質

和兩種形式，絕不是各自獨立的。這和他的老師笛卡兒物質與精神的對立存在是恰恰相反的，因此，斯氏已經把物質與精神之間的矛盾的問題消滅了，他爲什麼竟自己否認他不是唯物論者呢！

此外，關於在哲學上鬧了很久的意志自由的問題，到斯氏時也得到了解決了。斯氏既否認精神與物質的對立，同樣，他也否認心靈與身體的對立，他曾有一句名言：“如果落下的瓦石也會思想，——他是不知道他自己的下落是受地心吸力公律的支配的——那末，這一塊瓦石，也會覺得他的下落是由於他的自願，由於他心靈的自由選擇了”。這句話是斯氏嘲罵那些主張意志自由的人，不知道自己內心裏的某種動念的原因，而只一味自己在那裏叫意志自由的，我們之所以覺得我們的意志很自由（要吃就吃，要喝就喝，要怎樣就怎樣。）其實就等於下落的瓦石不知道他受吸力的支配，而自以爲自由自在落下來的一樣。實際上，意志又何嘗能夠自由呢！

近世自然科學的發達，更促進了唯物論的向

前發展，哥白尼（Copernicus 1475——1543）加里萊（Galilio 1564——1624）牛頓（Newton 1642——1727）等偉大的自然科學家，相繼輩出，一方面說明了地球繞日而行的學理；一方面發明了萬有引力的公律，於是，許多唯物派的哲學家，得着自然科學之助，更充分的證明了自己的主張的正確，更澈底更大胆的唯物的主張也就出來了。英人倍根（Bacon 1561——1626）受着自然科學的影響，於是便挺身出來高樹反對唯心論哲學的旗幟了。他猛力的反對從前那些勞而無功的哲學家，只想用自己的推想來解釋全宇宙。倍根主張我們一切認識及概念的來源，是我們的經驗，不是我們的推想，除了經驗與考察之外，沒有任何智識的來源，這給笛卡兒的天賦觀念說，不消說是一個很大的打擊，照倍根的意見：我們所有一切的觀念：思想，概念，認識等等都不是什麼天生成的，而是逐漸由外部感官受着外物的刺激而形成的。倍根這種學說，在當時，實在是很有力的唯物論。倍根之後，英人霍布士（Hobbes 1588——1679）也

是努力於唯物論的提倡的，霍氏在英國的影響也不次於培根。

到十八世紀時，唯物論哲學發展得已完滿，在這時期中，要算是法蘭西革命之前夜的許多哲學家為最偉大了。法國最大胆的哲學家拉美德黎（La mattris 1709——1751）著了一部著名的書：“人即機器論”。說明人和動物一樣，動物既然和機器沒有什麼區別，動物的行動既然都可以用機械的原理可以說明，那末，人也不是例外，人也並沒有不同於動物的地方，他之一切動作都是完全可以用物理的原因，外界的影響和神經系的作用說明的，人和動物究有什麼區別？人的高出於動物的“心靈”究在那點呢！

拉氏之後，法蘭西百科叢書派的許多傑出的哲學家如狄德洛（Diderot 1713——1784）赫勒維齊（Helvetius 1715——1771）霍勒巴黑（Holbach 1723——1789）等，都是很有天才的，他們高樹唯物論的戰旗，對一切反動的哲學（尤其是宗教）痛下攻擊，他們都很熱烈的主張：我們外界的一切

現象，以及內部的心理現象的基礎，都是自然而不是什麼精神，或觀念。所謂自然，便是外界的物理的世界，永久存在的自然界。除去了自然界和自然的公律之外，別的什麼東西都沒有。自然便是宇宙的基礎，離開了自然要想去探尋宇宙的基礎是再蠢沒有的事。赫勒維齊說的好，他說：“人是自然界的產物；人存在在自然界之中；人服從自然界的公律，不能脫離他的束縛，甚而至於在想像之中也不能超過自然界的範圍……人既是自然界的產物，那末，在這偉大的整個兒的自然界之外，人當然不能有任何別的東西，因為人自己是自然界的一部份。……如果說人彷彿是站在自然界之上的，和自然界不相同的東西，那簡直是幻想吧了”。這一段話，簡直把從來的唯心論的神靈，觀念，精神等等玄妙的論調打成粉碎去了。

法蘭西革命之後，曾把各國的資產階級都嚇退了，尤其是落後的德國的資產階級恐怖得很利害，因之，在十八世紀的法蘭西唯物論之後，唯心論的勢焰從德國起又高張起來，一直到十九世紀

的初期，黑格爾哲學的左派弟子費爾巴哈(Feuerbach 1804——1872)出，唯物論的哲學又才重振旗鼓的抬起頭來。費爾巴哈同他的先師黑格爾在哲學史上地位是一樣的重要，他的先師集了數千年來唯心論的發展的大成，而他却集了數千年來唯物論的發展的大成。一八四一年費爾巴哈有名的著作“基督教的真相”出世，當時德國的智識界頗受影響，馬克斯和昂格斯兩人讀了這書也非常之興奮。費氏不但反對宗教，毀滅上帝，並且將從來立在雲端裏的模糊的唯心論哲學，也放到地面上來，放到人生方面來。他才開始將“人”做哲學的中心。他的意見是這樣：“自然界是基礎，我們在這基礎上生長，我們人是自然界的產物，自然界及人之外，別無所有。我們的宗教幻想所造出來的最高神道，不過是我們人自己的外影裏的反映”。換句話來說，不是如“聖經”上說是上帝照着他自己的模樣造出人來，倒是人在想像之中照着自己的模樣造出上帝來。費爾巴哈這樣一反他先師黑格爾的主張“物由心造”大胆的說出：“心由物造，神由

人造。”

費爾巴哈又說：“我不是從觀念之中造成事務來；而是從事務之中造成觀念；我所自認為事務的，只是存在於我們頭腦之外的東西”。這又是何等精當的卓見，唯物論的哲學到了費爾巴哈，真被他發揚光大到了完備的地步，數千年來在他以前的唯物論哲學家，都沒有一個有他那樣的精深，那樣的完備。

從上面所述的唯心論和唯物論的史之發展看來，唯心論經過古代的萬物有靈論，希臘的唯心論，中經中世紀的黑暗時代，至近世始漸抬頭，自笛卡兒起，漸發展而為主觀唯心論，至黑格爾的一元的絕對唯心論始集其大成，而唯物論呢，唯物論從希臘最早反萬物有靈論的育尼學派起，至與拍拉圖派對立的伊壁鳩魯派止，到中世紀，唯物論便被宗教的淫威鎮壓下去。迄乎近世，唯物論始漸抬頭，到法蘭西革命之前夜，許多有名的唯物哲學家始猛烈的對宗教和唯心論大加攻擊，隨後繼續

發展；到十九世紀之初，費爾巴哈始集唯物論的大成，并發揚而光大之。從哲學的發展史上看，可見黑格爾與費爾巴哈都是唯心派和唯物派的哲學中的最偉大的人物，誰能綜合他們兩人之所長，去掉他們兩人之所短，誰便更比他們兩人更偉大了。

哲學史上是不是有這樣的人呢？有的，——雖然資產階級的學者所著的哲學史上却沒有——馬克斯和昂格斯便是這樣的偉大人物。

空白页

第 三 章

唯物史觀的哲學基礎

第一節 辯證法

一 古代的辯證法

唯物史觀是馬克斯主義中的社會學，自從這一很有科學價值的社會學創立之後，人類社會發展的社會公律才被發見出來，所以，這一學說是非常之重要而有價值的，同時，我們知道，社會是存在在自然界裏的，人類社會是自然界裏的一部份，

如果宇宙間自然界的根本公律都還不知道，那又怎能研究得出社會公律出來呢！因此，唯物史觀是先有很高深的哲學作基礎的，牠的哲學基礎，便是辯證法的唯物論。

要明瞭辯證法的唯物論，却不能不先從古代的辯證法說起。

辯證法 (Dialectics) 一字，在古代的希臘文裏，是“辯論術”的意思，古希臘人都是一些雄辯家，都喜歡辯論事情，可是要精於辯論，那卻不僅是提出你自己的反對意見就算了事，而且必定要你能在你的反對者的話中尋出他自相矛盾的地方才對。換句話來說，就是你單是提出你的意見和你的反對者對抗還不夠，你必須還要證明，你的反對者的話是自相矛盾的，或者和一般人所公認的事實是相矛盾的，這樣，才能將你的反對者的意見說服來變成無意識的話。希臘的大哲學家蘇格拉底便是這樣一個精於辯論術的人，有許多馳名的詭辯家 (Sophist) 碰着他，結果都失敗在他的手裏去了。當蘇氏和許多詭辯家辯論的時候，他必定提

出許許多多的問題，去質問他的反對者，去把他的反對者問得理屈辭窮，然後才將他的反對者的根本意見的矛盾的地方，分析出來給大家聽，雖然這些根本意見在表面上看來好像是很對的，可是澈底的將這些意見推論下去，自然會發見出矛盾來的。所以，辯證法，在古希臘，是一種在反對者的思考中和意見中搜出矛盾來的辯論術。故又有人說：辯證法是一種矛盾的論理學。

這種矛盾的論理學又和我們普通所說的論理學有什麼區別呢？

論理學，我們知道是一種研究思考法則的學問，通常我們又稱這種論理學為形式的論理學。形式的論理學有兩個主要的命題，這兩個命題是形成論理學的基礎的，第一個命題是同一律，這個命題很簡單，即“甲是甲”。譬如人是人，狗是狗，米是米。各個概念都和他自身是同一的。第二個命題是矛盾律，即“甲是甲或是非甲”。甲不能同時又是兩者。譬如黑的東西是黑的，不能同時又是白的，方的東西是方的，不能同時又是圓的。然而矛盾的論理

學的思考——即辯證法的思考——却恰和這形式的論理學是兩相反對的。辯證法說着，事物常不等於他自身，一種東西，也不能常說他是一什麼，或是別的什麼，他有時不是這，也不是那，有時他是這，而又是那。我們試舉一個例來看吧：河就是河，岩石就是岩石，米麥就是米麥，這似是毫無問題的，可是細細的研究起來，河並不就是河，因為河是流動的，人如第二次浸入河流裏，那這河流已經不是他第一次浸入時的河流了。岩石在我們的眼裏看起來是岩石，但實際上據地質學的證明，岩石却在不住的變化，岩石不見得就是岩石，米麥呢，古代的米麥已經和現在的不同了，現在的米麥又那能同將來的米麥同呢，因此，米麥也不就是米麥。因此，一種東西，我們不能常說他是一什麼，或別的什麼，有時他是這，又是那；有時他不是這又不是那。

這就是辯證法的思考方法，就是所謂“矛盾的論理學”的思考方法。

在古代希臘的唯物論的哲學家中，赫拉克里特（Heraklit）便是一天才的辯證家，他是被人

視爲黑格爾的先驅者。他的學說中最偉大的地方，卽是他的辯證法的思想。在他之前的許多育尼學派的哲學家，都是以物質的出發點來解釋宇宙的本源的，那些哲學家不是說宇宙起源於水，就是說宇宙起源於土。赫拉克里特把這些學說作基礎，形成了他的“萬物普遍的變化”的主張，他說：一個人不能第二次浸入同一的河流裏。”這個比喻的意思，就是河流是沒有一分一秒的停止的，河流是在不斷的流動，不斷的變化，一個人第二次浸入河裏，這河流已經早不是第一次時的河流了。照他的意思看來，全宇宙在時間上和空間上都是無限的，無窮的。這個宇宙是在不斷的流動着，變化着，決不是同一的固定的東西。赫氏這種萬物流動變化的見解，便是辯證法的根本思想。同時也就是辯證法的一個重要公律。

但是萬物流動變化，又是依着什麼原因來變化的呢？赫氏說：“爭鬥者，是一切存在之父母也”。可知萬物的流變，是由於內部的矛盾對立而起的，換言之，是由於矛盾鬥爭而起的，赫氏這種思想，

認宇宙萬有的流變由於矛盾互鬥的思想，也是辯證法的最根本的思想。同時，這一點思想，也是辯證法的一個最重要的公律。

在二千多年前的古代希臘，赫拉克里特就已經把辯證法的基本思想說出一個綱要出來了。真是一個很偉大的古代的天才。

二 黑格爾的辯證法

辯證法發展到黑格爾，才創立起牠的很完整的系統，我們知道，黑格爾是集唯心論的大成的偉大哲學家，是最深刻最淵博的天才的大學者。他的哲學中的一個特點，便是他的一元的絕對唯心論。照他的意見，以為宇宙的根本和本質都是我們自己頭腦中的思惟過程，思惟是物質的實在性，思惟的運動，是宇宙運動的創造者，換言之，即思惟是實在的創造者，舉個歷史上的例來說吧：照我們的意見，中世紀的基督教，是由封建的生產關係和社會的階級關係發生的一個觀念，很顯然的，中世期的生產關係是基礎，由此發生的中世紀各種觀念的最普遍的體現，是基督教。然而，照黑格爾的見解

却大大的不同了。他以為中世紀的基督教是基礎，封建的生產方法，封建的階級關係，政治形態等等，却都是由此發生的。這很容易看得出來，黑格爾顛倒了思惟與實在的關係，倒因為果去了。他運用這種方法更進一步說明了各種的社會形態，是形成歷史的階段的東西，並且又還指明各種社會形態的內部都是有矛盾的，而這些矛盾，是由一個歷史時期引導到別個時期的動力。可惜他是一個唯心論者，當他說明這種現象的時候，並沒有在物質力之中去發見那種矛盾，却只在那時最普遍的精神的表現體中去尋找他。這不能不說是黑格爾的一根本缺點。

黑格爾哲學中的最重要而又最革命的一部份，便是他的辯證法，他是從新發見了辯證法，而又開始完成了辯證法的系統的第一人。黑格爾的辯證法，比較在他以前的一切的辯證法，都達到了更高級的一階段。黑氏的辯證法是這樣的一個三段形式：一，原始均勢——正題(These)二，均勢的破壞——反題(Antithese)三，均勢的恢復——

合題 (Synthese)，黑氏認為一切思惟的過程，都是依這正，反，合的三段形式發展的，同時，黑氏又把宇宙萬物都看成是一個不斷運動變化，發達的過程，並且也是依正，反，合的關係而發展的。故依照黑格爾的辯證法說來，一切事物，不管是在思惟上或實在上，並不是固定在原來的形態上的，而是要不斷的運動，不斷的變化，不斷的發展的。換言之，就是一切個別的事務，個別的制度，都是各有各的發端，各有各的必然的終結的。同時，一切事務，一切制度，一切思惟，也都不過是一個過程，都是要死滅而轉變為牠的對立物的。所以在辯證法之前，不管你是什麼東西，都不是什麼神聖不可侵犯的，任你什麼東西都是不能永遠，凝固，長久的，這是多麼有威力，有破壞性的革命哲學啊！

第二節 唯物辯證法

一 馬克斯的辯證法

黑格爾雖然建立了辯證法的完整的系統，然而，他的辯證法却還有一個很大的缺點，他雖然說

宇宙萬物都是不斷的運動，變化和發展的，但他却認為這都不過是思惟過程的產物。換句話來說，他雖然說宇宙萬物都是動變的，但他却認為這是“精神”在那裏動，而不是“物質”在那裏動，“物質”的動，都不過是“精神”的動的反映而已。實際上却恰恰相反，“精神”的動，不過是“物質”的動的反映，黑格爾却把他的頭腳顛倒了。這一點就是黑格爾的辯證法的一大缺點，隨後起而糾正他這一大缺點的，便是偉大的思想家，馬克斯和昂格斯。

馬克斯和昂格斯兩人，顛倒了黑格爾的頭腳倒置的辯證法，又深化了費爾巴哈的唯物論，然後把兩者綜合起來，形成了他們兩人所創立的辯證法——即唯物的辯證法。

在這兒，我們在未說到唯物辯證法的本身之前，關於偉大的唯物論者費爾巴哈還有先說一說之必要。

費爾巴哈是黑格爾的最優秀最卓越的弟子，他是重振唯物論的旗鼓和發揚唯物論的精義的一個人，自他的唯物論出，宗教和唯心派的哲學都被

他轟擊來破碎了。在費氏的學說中，有兩點是從來一切唯物論的哲學家所不及的，第一點是他對於宗教的見解，他說人不是上帝造的，上帝才是人照着自己的模樣造的；第二點是他對於哲學的見解，他說哲學只是宗教的最精鍊的形式，他認為與自然科學對立而稱為特殊科學的哲學，沒有經驗而全由空想造作事物的哲學，是不能成立的。像費氏這樣卓越精深的見解，實在是從來的很多唯物派哲學家所不及的。但在這裏我們要問：費氏的學說是不是有缺點呢？當然是有的，他的唯物論雖然已很精深，可是畢竟還有缺點，在這裏，我們不妨把他的缺點說出來：第一，費氏的唯物論，只是自然科學的唯物論，是一種不完全的唯物論，他的唯物論，只能解釋自然，却不能解釋歷史或人類社會，一到歷史本身的問題上來，費氏的唯物論便失掉了作用而不能給以正當的解釋了。歷史的進展是以什麼為中心？推進歷史的動力又是什麼？這些問題，費氏還是同從來的許多唯物論者一樣，都走到唯心論的路上去了。換句話說：他們都把推進

歷史向前發展的重心和動力看成是人類的精神或英雄的意志去了。第二，費氏的唯物論，只是機械的唯物論，他不懂得什麼是辯證法，他無論在自然科學上，或社會科學上都把這一最革命的思惟方法拋棄了，因此，他對於自然界和人類社會都沒有把牠當成是一個流動發展和消滅的過程去看待，結果遂陷在機械的唯物論的深坑裏，這不能不說是費氏的一最大缺點。

費氏這些缺點是誰和他補正的呢？馬克斯和昂格斯這兩位偉大的思想家便是費氏這些缺點的補正者。

恩格斯說：“我們不僅是在自然之中生活着，並且是在人類社會之中生活着，人類社會不劣於自然，自有其特殊的發達史和科學。所以切要的事情，是要把社會的科學，換言之，即是把所謂歷史的及哲學的科學的總體，在唯物論的基礎上調和起來，並且從新改造過，但這事，在費氏的見地是不能容許的。”這是恩格斯對於費氏的缺點的補正語，話雖然是恩格斯說的，馬克斯的思想當然和他

是一致的。對於黑格爾的缺點呢？馬克斯曾說：“我的辯證的方法，在根本上不但與黑格爾的不同，而且與之正相反對。至於黑格爾，他把思惟過程——他并且把“思惟過程”用“觀念”這個名字，變為獨立的主體——認為是現實世界的造物主，而現實則只形成思惟過程的外部現象而已。至於我，觀念世界，倒不過是在人的腦中變換，翻譯了的物質世界而已。在黑格爾，牠（辯證法）是倒立的。我們在這神祕的外衣之內，欲發見合理的核心，便不得不把牠翻過來。”從這一段話看來，很顯然的，馬克斯是把黑格爾的頭脚倒置的辯證法翻正了。

黑格爾的缺點是沒有唯物論，費爾巴哈的缺點却是沒有辯證法，馬克斯和恩格斯起而深化了費爾巴哈的唯物論，顛倒了黑格爾的辯證法，把兩者綜合起來，形成了他們的辯證法，於是唯物辯證法或辯證法的唯物論便由這兩位偉大的思想家創立起來了。

唯物辯證法是，自然界和人類社會的一般運動法則，細分之，第一，是自然發展的辯證法；第

二，是社會發展的辯證法；第三，是思惟發展的辯證法。自然，人類社會和思惟的發展，都依辯證法的法則（即公律）而發展的。恩格斯說：“辯證法即是關於自然，人類社會，和思惟的一般運動和發展的法則的科學。”又說：“全世界及其發展，人類的發展，以及在人類頭腦中這些東西發展的映像之正確的敘述，只有在辯證法的方法上，才能實現。既是只有依着生成經過之一般的交互作用，和前進的或後退的變化之不斷的注視，才能實現的。”從這裏，可知自從馬克斯和恩格斯兩人所建立的唯物辯證法出，自然界，人類社會，和思惟之一般的運動和發展法則才被發見出來，而馬克斯運用此一般的發展公律作基礎，去特殊的研究人類社會，又才發見出社會公律出來，唯物史觀也才因之而成立。

故唯物史觀，又有人稱之為唯物辯證法的歷史理論。

以下我們開始來具體的論述唯物辯證法的幾個基本法則或基本公律吧。

二 動的見地與一切現象間的聯繫

通常我們觀察一切宇宙間和社會間的種種不同的現象，我們有兩種不同的觀察法：一種是靜的觀察法，一種却是動的觀察法。前者是把一切都當成是靜的一成不變的去觀察的，後者却是把一切都當成動的變遷不居的去觀察的，前者是一種靜的見地，後者却是一種動的見地。在這裏，我們試探究一探究：這兩種見地究竟那一種才是正確的呢？當然，我們只要略加研究，便可以知道宇宙間和社會內的一切現象都是在不斷的流動，不斷的變遷的。譬如，從前的人，都以為日月星辰都是不動的，然而，在現在我們稍有點常識的人，都知道不僅日月星辰是動的，而且就是極小極微的原子和電子也都是動的了。電子既然經科學的證明都是動的，那末，由這些電子組成的宇宙能說是靜止不動的嗎？從前的人都以為動植物的種類是上帝造成的，是生來就是那種樣子的。可是現在經科學的證明，那裏是什麼人造出來的上帝造成的呢！幾萬年前的動植物和幾萬年後的動植物都大不相同了。

那幾萬年前的動植物，我們只能得着他們的化石於地下，現在却早都不見了。我們現在所發見的幾千萬年前的動植物，如能高飛天空的大蜥蜴，近乎神話中的怪物的大羊齒，等等，在地球上已經早都沒有存在了。我們人類的發生更在最後，所以，物種的變遷，是很顯的事實，怎可以說是上帝造的呢！而且，現在的人類都很能運用科學的方法去“造物”了，各種家畜和各種植物，都很可以用人工的方法去改變他們，葡萄可以改變成幾百種，鴿子可以改變成幾十類。可以造成綠的菊花，更可以造成黑的玫瑰。就是我們人類自己，也在不斷的變遷中，就以咱們中國人的祖先來說吧，古代“茹毛飲血”時代的中國人，未必不和現在的猿猴相似，人的種誰說是不變的。

這樣看來，世界上的一切既都在動與變之中，當然沒有一種東西是停止不變的了，天下沒有固定的形態，一切都不過是所謂“過程”（Process）而已。就是木石也是如此，誠然不錯，有人說木石之變是誰也不覺得的，但是譬如一張桌子之壞，我

們能說是突然壞的嗎？這當然是不能這樣說的。桌子在未顯然壞的了之前，早已經就在逐漸的變化逐漸的朽腐了。不過，這兒又還有一個問題：就是桌子雖然壞了，桌子的材料是否是完全消滅了呢？從表面上看來，彷彿確是消滅了，實際上呢，物質是不滅的，從前那些組成桌子的木質雖然不見了，但牠不過是變了一個形相，牠既使爛成細末，化爲泥土，也還是存在的。這種“動”與“變”是永久不息的，全宇宙都可以說是“動的物質。”因此，凡是我們研究一種現象，必須觀察他的發生，發展和消滅。換言之，便是“必須研究事物之動象，必須研究事務於其變動之中。”宇宙間的一切現象，絕對不是靜的，靜的見地將陷我們的觀察法於錯誤的路上。這是首先應該注意的。同時，我們在這裏所講的宇宙的動，不是黑格爾所說的精神的動，而是所謂物質的動，這也是一切辯證的唯物論者所不可忽視的，忽視了這一點便變成唯心的辯證法者去了。便變成黑格爾的信徒去了。

宇宙的根本既然永遠是在變動之中，那末宇

宙間一切現象的變動是孤立的嗎？還是相互之間是有聯繫的呢？我們答覆這一問題可以這樣說：宇宙間的各部分相互之間都是有聯繫的，絕對不是孤立的，一部份小有變動，便能影響到別一部份（能有多少影響，那却是另一個問題。）我們知道，人類的一舉一動，都能影響到自然界和社會的，雖然，影響儘可以很小，儘可以絕無用處，然而這種影響總是有的，總是存在的，因此，我們可以說：宇宙的一切現象都不斷的互相聯繫着，沒有絕對與外界相隔離的東西。譬如農夫到市場上去賣東西，當然他的心裏想着是一定可以賺錢的，然而市場上的價格却很低，祇能勉強不虧本。這是什麼道理呢？因為他與他的小生產者聯繫着：別人的貨多賣出一件，他的貨就少賣出一件。農夫為什麼想錯了呢？因為他沒有知道世界市場上的聯繫。歐戰爆發之前，各國的財閥和工商業資產階級，心上都想着征服敵國，鞏固自己的資本主義；然而結果怎樣呢？結果却來了無產階級革命，為什麼各國的資產階級都想錯了呢？因為他們都不知道世界的社會

現象之間的聯繫。

宇宙間的一切現象既都是動的，都是有聯繫的，當人類社會是不是永久都是這樣靜止不變的呢？恐怕沒有誰會說牠是例外，牠是不變動的的吧。譬如，古希臘當柏拉圖等大哲學家思索哲學的時代，那時的希臘還是農奴制度的國家，奴隸還是地主的財產。而在古代美洲的民族裏，却有過很有組織很有計劃的經濟組織。這經濟操縱於封建的僧侶手中，——即那是的一種智識階級的手中，他們都像是一個凌駕別的一切階級之上的一個支配階級。掌握一切，處理一切，指導國家的經濟，像古希臘和古美洲這兩種經濟制度現在還存在不呢？自然，早都消滅得無影無蹤了。再拿咱們中國來說吧：中國的井田制度在那裏去了？“地方五十里而可以王”的封建制度又在那裏去了？古老的且不必去說他！十餘年前大多數的女子都只知道在家從父，出嫁從夫，爲什麼現在大多數的女子都以“朝秦暮楚”，一嫁數嫁爲能事呢！五六年前都還有軍閥御用的國會制度，而今爲什麼又變爲委派制

度的黨治去了呢？政治道德還不去管牠，再從社會的風俗來說吧，十幾年前的中國人大都還以婦人的三寸金蓮爲妙不可言，纏足之風簡直是盈天下，而今爲什麼好多小脚婦人都要去穿雙長鞋子呢！從前的男子漢，都很英雄的高興去殺姦夫淫婦的頭，而今爲什麼老婆倒了戈大都置之不理了。總之，不但十年前的世界已經和十年後的世界不同，就是十年前，半年前，甚而至於一月半月前的世界已經和一月半月後的世界不同了。宇宙是不斷的動變的，社會也是不斷的變動的，宇宙間一切現象之間是有聯繫的，社會內的一切現象之間！當然也是有聯繫的。

因此，動的見地和一切現象間的聯繫，便是辯證法的唯物論的第一個根本法則。我們在觀察一切現象的時候，第一就要看一切現象的動象；第二就要看一切現象之間的聯繫。

二 矛盾的見地與歷史發展的矛盾

宇宙和人類社會的一切現象都是變動不居的，然而這一切變動的起因却是什麼呢？赫拉克里

特解答這一個問題說：“鬥爭者，一切存在之父母也。”就是黑格爾也說：“矛盾是嚮導者。”可知宇宙萬有的一切變化的主因是鬥爭，是矛盾。我們誠想想看，宇宙間會有絕對沒有鬥爭絕對沒有矛盾的事物存在的可能麼？只要深深的去想一想，恐怕誰也會給一個否定的答案吧。

宇宙間的種種力量，假使相互之間，都絕無鬥爭，絕無矛盾，而且也並不互相對抗，那將呈現出一種什麼狀態出來呢？很顯然的，那一切都將保持着絕對不動的均勢狀態，這樣一來，那宇宙間的一切，都將成爲絕對的凝滯，絕對的靜止，而各部份之間，也將絕無影響了。實際上，宇宙間的一切會有這樣狀態的時候沒有呢？我們知道，宇宙間的一切，都在不斷的流，不斷的動，那會有這種類於死滅的絕對靜止的狀態呢！

所以說：動就是矛盾，動就是鬥爭。

譬如生物學上講“適應。”適應就是說一種東西，能與別種東西并存，必定要去適應他。土撥鼠適應於地上的環境，魚適應於水中的環境，都才能

得到生存，如果把土撥鼠投之水中，把魚放在地上，那這兩種東西都會死了。死的自然界也是如此。地球繞日而行，却不受日的吸引而併合。死物的并存，就是所謂均勢，社會裏也有同樣的事實，社會是自然界的一部份，也與自然保持着均勢。社會內的各部份之間，也必有一時之相持，而始能相持并存，資本主義社會內的勞資相持而并存，也非一朝一夕的事了。上面所說的一切，都是講的均勢。不過，我們須明白，所謂相持，便蘊有鬥爭，鬥爭一開始，均勢也就開始破壞。所以，自然界和社會裏的均勢，都不是不動的均勢，而是變動的均勢。換言之，就是說。均勢既成立，隨即破壞，重新又建立出新的均勢。新的均勢既成立，隨即有破壞，新的均勢又建立起來，如此轉輾不已。

所以說：自然界和社會裏的均勢，都不是不動的均勢，而是變動的均勢。

因此，我們可以知道，宇宙間的均勢都是一時的，所謂現象，都是不斷的各種均勢的破壞過程。平時的所謂“靜”，僅僅是真正的“鬥爭”暫時不能

覺察而已。在相持的各種力量裏，有一種力量變化漸顯，便足以破壞均勢，隨即成立新的犄角相持的形勢——各種力量便變了一種“相持”的局面——又是一新均勢。所以，“鬥爭”與“矛盾”，足以規定變動的過程。

由以上的論述，可以看出那種動的過程的形式，是和黑格爾的辯證法的三段形式是一樣的：一，均勢狀態——即正；二，均勢的破壞——即反；三，均勢的恢復——合。總起來說，動的過程，便是內部矛盾的發展。

我們知道，凡是一個物體——縱使是一塊石頭，一個生物，一人類社會，——都可以看成自從相互結合了的各部份（原素）所成的一整個的東西。換言之，這一整個的東西，我們都可視為一組織體。每一組織體都不是存在在空漠的空間之中，牠必然為自然的別種要素環繞着；這些要素，我們通常稱之為環境或周圍。環境和組織體之間是有不斷的聯繫的，環境影響於組織體，組織體也影響於環境，在這種影響裏，便能看得出辯證法的

作用，所以，我們第一便要問：環境與組織體之間的關係，可以有幾種形式？這些關係對於組織體又有什麼價值？

環境與組織體之間，我們大約可以分成三種形式：

第一是穩定的均勢：環境與組織體之間的互動，要是不能變更現狀，或是均勢雖時有破壞，而仍能完全恢復舊狀，那時便是穩定的均勢。譬如，有一種動物生長在沙漠之中，沙漠中的食物既不減少，也不增加，沙漠裏的害蟲也是如此，總之，環境絕對不變。那時，這種動物也就絕對不變，雖然有些受害蟲的吞噬，但有些却仍舊繁殖出來。死生的數量，大約是相當的。這是一種停滯狀態，爲什麼呢？因爲組織體與環境的關係沒有變更，均勢因此得以維繫。社會的發展裏，也同樣的可以設想出有這種穩定的均勢，如社會有所取於自然界而生產，同時所消費的數量又與所生產的數量相等，在這個時候，自然界與社會之間的矛盾，雖時有往復變遷，而一仍舊狀，這也是一種穩定的均勢。

第二，是積極的變易的均勢（組織體的發展）：我們在上面所說的那種穩定的均勢，實際上是沒有的，這不過是設想中的一種形式而已。組織體與環境的互相影響而時時變更，決不能永久保持原狀；組織體勢力與環境勢力消長，決沒有那樣的湊巧，會恰如其分的兩相抵消，必定有畸重畸輕的形勢。假使組織體的適應力較小，那便要漸漸的消滅；假使組織體的適應力較大，那便能漸漸的發達。組織體與環境之間的均勢，經過一次破壞，再恢復過來的時候，已經另是一種新均勢，決不是原來的那一種均勢了。譬如說，那一種動物生長在沙漠之中，沙漠裏的營養品漸漸增加，而害蟲却漸漸減少，那時，這種動物便漸漸增多，容易繁殖了。人類社會也是如此，假使社會裏的生產力逐漸增高，而社會裏的消費并不加大，或者還在減少，那時，社會便在發達。所謂新的均勢，的的確確便是新的。社會與自然界之間的矛盾，時時刻刻變更形式，社會的適應力逐漸增大，所以社會便能發展。這是一種變易的均勢，而且是積極的變易。

第三是消極的變易的均勢（組織體的破壞）：可是，均勢的恢復亦可以有消極的新局面，假使一種動物生長在沙漠之中，沙漠裏的害蟲日益增加，而營養品日益減少，那時，這種動物便難於繁殖，逐漸為環境所消滅了。人類社會也是如此。社會裏的生產力增加得太慢，或者簡直日益低落，（農業上土壤荒蕪，工業裏技術退化等）而社會裏的消費却仍舊是這樣大，或者更加增多，那時，社會便日益退化，以至於滅亡。這樣的變化，便是社會與自然界之間的均勢，在不斷的變易之中，每次破壞之後所恢復過來的新局面，總比前一次的壞。這也是一種非穩定的變易的均勢，不過是消極的吧了。

從上述看來，一切組織體（生物或社會）與環境之間確有矛盾，然而這種矛盾却是動的，而絕對不是靜的，因為他們互相適應——組織體因適應而起變化，環境又因各組織體之化而變變化——所以，常是變動不居。每一組織體對於環境的關係，因這種繁雜的變化而時時改變，——或者受

環境的壓迫而退步，或者戰勝環境而進步。——組織體與環境之間的矛盾，因此不斷的變更其形式，成爲種種不同的均勢。

以上所說的三種形式，還是組織體與環境之間的對外的矛盾，我們知道，每一個組織體除了外部的矛盾之外，還有內部的矛盾，每個組織體內的各種組成分子之間也都是有矛盾和鬥爭的。組織體與環境之間，沒有絕對的均勢，每個組織體內部各分子之間，也沒有絕對的均勢。這在社會內尤其顯然。社會之中常常有許多的矛盾，各階級之間，各種職業之間，各種派別之間，各種理想之間，無處不是矛盾，無處沒有鬥爭。這就是組織體內部的矛盾，各分子之間也必因此矛盾而相持，以得均勢。這種均勢，也時時變易的，有時因雙方互鬥兩敗俱傷而消滅社會；有時也能因新的階級戰勝而另成一種均勢，社會得以發展下去，歷史的發展，本是矛盾的發展。

上面我們已經把組織體的內部的矛盾和外部的矛盾論述了一個大概了，在這裏我們還須將外

部的矛盾與內部的矛盾之間的關係說一說：我們須知道，每一個組織體內部的結構（內部的均勢）的變易，應當跟着這一組織體對環境的關係（外部的均勢）而定的。社會對於自然界的均勢之性質，足以規定社會演化的根本傾向。假如社會對於自然界的征服力日益增加，社會結構的內部矛盾却日益增長，那時就發生了新的矛盾，內部均勢與外部均勢之間的矛盾。於是，社會結構就要澈底變易，以適應其對外的新關係。所以，組織體內部均勢的變易，常常是隨着組織體對環境之均勢的變易而變易的。可以說：內部均勢是外部均勢的一種功能。

這樣看來，自然界和人類社會一切變動的起因，都是由於矛盾和鬥爭。因此，矛盾互鬥便是唯物辯證法的第二個根本法則，我們在觀察一切現象的時候，應該注意牠內部和外部的矛盾互鬥和相反相鬥。

三 突變論與漸變論

我們已經知道，宇宙萬有的變動的原因是由

於矛盾互鬥，在這裏，我們還要來研究一下這種變動的性質。

自然界和人類社會的變動是依那一種性質而變動的呢？永遠都是漸漸兒的變動的嗎？還是變到了某種程度的時候必然會起一次突變？

許多守舊的學者來解答這一問題，都說：“自然界裏沒有突然飛躍的事。”然而實際上，自然界和社會裏却處處都有突變的革命現象。黑格爾說的好，他說：“大家說自然界裏沒有飛躍，假使說到發生或消滅，大家都以為是漸生或漸滅，其實所謂實質之變，不單是甲體變成乙體，並且還是數量變成質量，或質量變成數量。某種新的物體發生，漸進的過程突然中止，與前一實質質量上絕不相同的東西突然發生等等的意思”。可知自然界和人類社會的一切變動的性質，不僅有漸變的性質，而且還有突變的性質。

試舉幾個例來看吧：當攝氏寒暑表在一百度以下的時候，水是液體，即使熱度增加，只要還在一百度以下，水只是滾着，我們只看見溫度上數量之

增加。可是溫度一到百度的時候，那水的液體便突然變成汽體，這時簡直是質量上的變更了。所以，數量的增加，到一定的限度時，要經過突變而發現質量上的變更。冷水與熱水相較，只有溫度上數量的不同，水與汽相較，却有性質上的不同：一是液體，而一却是汽體。再如，我們將鹽放進水裏去，鹽必定逐漸溶解而成鹽水，如果我們儘着放鹽進去，鹽的數量逐漸增加，到了一定的程度，數量便要變成質量，鹽水溶液中的鹽，都要突然結晶，而仍舊變成一塊塊的鹽。這種現象，在一切化學反應的變化裏，都可以看見的。又如，在我們日常的生活裏，類似的例也是很多的，即如蒸汽鍋若是閉着機門拚命的燒，結果是一定要漲破的，然在最初却只有壓力的增加，並沒有漲破的預示，但壓力一到增加到適當的時候，他就驟然的爆裂了。託爾斯泰有一篇小說，說有一個鄉下人吃麵包，吃了一個，還是餓，再吃一個，也是餓，接連的吃了好多個都還是得餓，最後他吃了一個環形麵包，忽然覺得飽了，他便罵自己道，早知道這樣，應該先吃這個環形麵包

就得了！其實是質量上的突變要數量上的漸突做預備，沒有以前的那幾個麵包，單是一個環形麵包，那能夠覺得突然就飽了呢！他如一切新生命之發現或是種籽裏的發芽，或是從卵中飛出小鳥，或是從母體中生出雛兒，都是從數量進於質量的過渡。種籽或卵之中，那新生命還只有胚胎狀態，胚胎在種籽或卵之內，無形之中漸漸發展，表面上看不出他的性質上的變更，隨後，那種籽或卵突然破裂，實際上便是種籽及卵的本身突然消滅，而將新生命給那生出來的新植物或新動物。類似的實例還多得很，在這裏，我們不必多舉了。

從上面的實例看來，很顯然的我們可以看出的兩種特性：

第一，數量變易到一定的程度，便能發生質量上的變易。

第二，數量變成質量時，是一種突然飛躍的現象，——漸進的過程裏，顯露出劃分兩截的界線。

自然現象是如此，社會現象也同樣的是如此，說自然界沒有飛躍的事，簡直等於說社會裏也沒

有飛躍的事是一樣。社會裏是不是真沒有飛躍呢？飛躍即是社會裏革命性質的突變，如果社會沒有飛躍，那簡直是否認社會的革命了。然而歷史上的事實：如英國的革命，法蘭西的大革命，一八四八年的歐洲革命，一九一七年的俄國革命，以及一九二五到一九二七年的中國大革命（成功與否那是另一問題）這些都是實際的事實，都是因為客觀上發展的結果，必定要爆發的革命的實際事實，我們怎能夠說社會裏沒有突變的現象呢！

社會裏的革命，等於自然界裏的突變，所謂突變，并非無因而至的現象，革命的漸漸成熟，也等於水的漸沸以至於變成汽體一樣，社會裏的革命是社會結構的改造，社會發展的需要與社會的結構相衝突之時，便不能不發生革命式的突變。

因此：

第一，社會裏與自然界裏都有突變。

第二，社會裏與自然界裏的一切漸變，都必行向突變，——一切進化（Evolution）都必行向革命（Revolution）

第三，社會裏與自然界，每次必須經過一種突變，才能開始一種新方向的漸變，——往往必須經過一次改造 (Reconstruction) 方能開始一種新方向的改良 (Reforme)

這樣看來，可知自然界和人類社會的一切變易的性質，并非只有一種普通的漸變的方式，而且還有一種飛躍式的突變。故由漸變進於突變，由數量進於質量，這是唯物辯證法的第三個根本法則，我們觀察一切自然和社會現象時，切不可忽視了這一根本公律。

馬克斯運用了這些根本法則——即自然界和人類社會的一般發展法則——作基礎，特別去研究人類社會的一切生活，於是便發見了人類社會的社會公律，而建立起他的完整的社會學，——即歷史的唯物論，或唯物史觀。

故辯證法的唯物論是唯物史觀的哲學基礎。

第 四 章

唯物史觀之歷史的準備

第一節 馬克斯前的唯物史觀

唯物史觀雖然是經馬克斯的天才所創立的一種完整正確的歷史哲學，或社會學，然而，在馬克斯之前，這一學說確曾經過一個歷史的準備時代，在這一歷史的準備時代裏，有許多學說都是接近唯物史觀，或促進唯物史觀的完成的，雖然，這許多學說大都是零星的，一鱗半爪的，沒有系統的，

或有些甚而至於是反唯物史觀的見解的，但是，在客觀的意義上說來，對於馬克斯的唯物史觀的完成，都是多少有助益的，這一點，我們研究唯物史觀的人却不可忽視。

現在我們首先來說一說馬克斯前的唯物史觀吧。

關於馬克斯主義的唯物史觀和成爲歷史的動因的階級鬥爭學說，在“*The Communist Manifesto*”，未出之前，已經散見在各學者的著述中了。在三百年前的意大利的著述家麥克威里(1469——1527) 他就曾以經濟的原因說明他所生長的城市佛羅稜薩(Florence)的政治機構的變化。他在他所著的“佛羅稜薩的歷史”之中曾有這樣的說明：在佛羅稜薩，最初是封建地主與都市商人鬥爭；隨後便是商業與商業閥和 小手工業者及勞動者鬥爭。像這樣的見解，在三百年前就已經爲意大利的天才的著述家說出來了。本來，佛羅稜薩在很早的時候(從十四世紀到十五世紀)就已經向商業民主主義轉化的。佛羅稜薩的工廠主，曾以種種的

商品供給當時的全歐洲，佛羅稜薩的銀行，也曾以許多的金錢，供給全歐洲的國主，有許多事物，在今日的資本主義社會生活着的我們，雖然已經是見慣不驚了，但在當時封建的歐洲却還是很罕見的事，而這些罕見的事，我們最初就可以在佛羅稜薩發見。例如，交易所的勝敗，保險，公債，統計等等，已經是先於今日資本主義的歐洲而就有的。此外，在佛羅稜薩累進稅的稅收法，也是早就存在的，牠的累進率是非常之高的：最低率的收入是5%，最高率的收入是33%。這種稅收法，在當時封建的歐洲更是很少見的事。再，在佛羅稜薩有一種制度，在當時的歐洲各國更是聞所未聞的，就是佛羅稜薩，不管是總經營者也好，勞動者也好，不完全參加生產的，就絲毫沒有政治上的權利。因此，許多名門貴族，爲了怕成爲一無權利的人，大都加入了毛織業者和機械業者的工會。這件事，不僅在當時的歐洲各國是一件很少見的事，就拿我們今日的資本主義化了的世界各國來說吧：試看那些行屍走肉似的怠墮者——資產階級，他們在各

國不是都享有一切的權利和榮譽嗎！

在這裏有一個問題：佛羅稜薩的著述家爲什麼在那樣的時代就有那樣成熟的思想呢？其實這問題並不難解答，因爲是佛羅稜薩的經濟很早的成熟，所以，佛羅稜薩的著述家的思想也就很早的成熟。隨後來到美洲的發見，印度航路的發見，世界貿易向大西洋移動，同時，意大利又喪失了牠經濟上的優越地位，而從歷史的舞台上退場，於是，佛羅稜薩也就陷落在沒落的深淵裏。麥克威里可說正是這沒落時期的目擊者。至於資本主義的籠兒的新國家，佛羅稜薩的制度，及佛羅稜薩思想家的概念，還同牠相離隔得很遠的。“佛羅稜薩的歷史”一書，更可說全是孤獨的制作品，除了少數的學者以外，差不多世間知道的人很少。而且就著者自身來說，他雖然還能很正當的看破事實，可是，要概括這些事實而給以科學的意義，却還不能夠。要知道，社會現象的規律性，社會現象的一定的合則性的思想，在十六世紀的時候，還是不能產生出來的，在這時，社會科學還沒有牠的座席。爲什麼呢，

因為當時科學的發達程度極低，科學的世界觀還沒有到形成的時候。

科學的世界觀的形成，開始於一世紀之後的十七世紀。自然的一切現象的過程——包含人類行動的過程——之機械的合則性的觀念，到這時候才漸漸的增強，運動是一切現象的基礎，一切的東西都須依據於運動的法則，（即機械的法則）這在笛卡兒就已經是指明出來的，笛卡兒雖然一說到人的問題上來，他還是一個十足的唯心論者，可是他對於自然界一直到動植物止（人要特別除外），都是主張可以用機械的合則性去說明的。到了霍布士與斯賓諾莎，從這點出發，更以為人類的行動是表示出原因與結果的機械的連鎖的，而且，關於中世紀以來的“意志自由”的學說，他們都認為是純然無稽的，在他們手裏，才導出了唯一正確的結論。

斯賓諾莎說：“如果落下的瓦石也會思想，可是不知道他自己的下落是受地心吸力公律的支配，那末，這一塊瓦石，也覺得他的下落是由於他

的自願，由於他心靈的自由選擇了。”這段話當然是斯氏嘲笑那些意志自由論者的，很顯然的，他是主張意志是不自由的，一切現象以及人類的行為是可以規律性去說明的。這一點，斯賓諾莎開始踏入了科學的理論的第一步。

至於霍布士，他更以為爲了生活的鬥爭，爲了生活的幸福的鬥爭，是全人類一切行動的基本動力，政治的行動——即爲了權力的鬥爭——只不過是派生的（即次一等的）行動。換言之，人們的爭權奪力，還不是爲了生活之能得到幸福。霍布士這種思想，是極接近唯物史觀的。再說十八世紀的哲學者，也不過是前世紀的偉大的唯物論者的繼承者和普及者吧了。如有名的“自然體系”的作者霍勒巴黑，他就有這樣的信念：即先探知過去，再研究支配人類的歷史法則，我們是可以豫測將來的。而他這種信念，也是完全到達了科學的歷史解釋的。

科學及哲學的發達的全過程，必然的向着這個歸結進行的。不僅是唯物論者，就是那時代的最

偉大的哲學者，唯心論者的康德(Kant 1724——1804)也以同一的眼光，去眺望歷史。

康德的時代，在歐洲諸國，對於人口的增殖·犯罪，死亡率等之有規則的統計的觀察是存在的，這樣的觀察，雖是最“偶然的”，而且是最“浮動不安的”的人類的行動，一用統計的觀察做去，那機械的合則性，每每能夠重復的看出。例如，怎樣的月份，自殺者多；怎樣的月份，自殺者少，都可以事前預言的，這就是最明白的證明。

康德從上面所說的單純的統計觀察出發，主張歷史的法則性或規律性是有的，是存在着的，就算他不是一個唯物論者，然而他這種主張，還是接近唯物史觀的。

階級利害的相反，勞資間階級利益之相反，在“宣言”出的二十年前，聖西門就以此為基礎的。歷史內經濟現象的先行性，一切的空想的社會主義者（聖西門，傅立葉，渦文）都沒有異論而承認的，他們也都以為人類將來的幸福，是建立在生產關係的改革上。

貫通三世紀，如急湍般的思想之流流到馬克斯和恩格斯兩人時，才匯合這一思想的各支流而形成一浩瀚淵深的學理，因此，我們可以說，一切偉大的制作品，都是多年之間貯藏在人類的頭腦中的一個總的綜合，絕不是那一個能“前空千古”的單獨發明得出來的，（我們通常所說的“發明”，實際上已經經過史的準備，自然、這兒所說的綜合，却並不是算數式的綜合，而是經過天才的努力的。）唯物史觀這一淵深的學理，當然不能例外。

第二節 俾可之歷史的法則

歷史家，哲學家，和社會學家，雖知道了俾可二三種被人誤引和說錯了的著述，其實他們都沒有瞭解了俾可。俾可在他自己的著作‘新科學’上，創立了歷史之基礎的法則。

俾可提示了人類社會進化之基礎的法則，他以為一切民族，不問他們那人種的起原及地理的住所是怎樣，都是通過了同一歷史的道程。因此，所與民族的歷史，是發達到更高階段的其他民族

之歷史的反覆。

他說，“人類由野性，野蠻，血的渴望的狀態而達到開始文明化的階段，即人類到了成爲定住者的階段，一切民族的歷史，都存在着理想的永久的歷史。”

俾可所一些也不知道的莫爾根，則以更實證而完全的公式，採擇了同一的法則。奈巴利的哲學家，以爲一切的民族，都是依了一個豫定計畫而發達的，美國的人類學者把由這種見地所引出之種種民族的等質性歸納爲兩個原因。一是人類之精神的相似，一是人類於他們發達中不能不加以克服之障礙的同一性。俾可也確信人類之精神的等質性。

“在人類性之中，創出了一切民族相共通之精神的言語，這種言語一樣地標示出生活上有活潑作用之物的本質，而且包含和物的種種關係相對應的同一表現。這種言語的存在表現於代表民族哲學之生活法則的俗諺上，這種俗諺的表現方法在一切的古代及近代民族，雖有種種不同，但有

同一的內容。”(Degli Eilm)

莫爾根說，“一切個人，一切種族及一切民族的人智是同樣的，他們的人智，因為被能力所限，不可避地只以僅少的偏差，發現為同一的形態。人智在最最遠隔的國家和最最遠隔的時代所到達的成果，形成了互相一致而為經驗的結果之連綿的論理的鎖之諸環。人類的各種族，也像地質之漸次的形成那樣，可以把他視為在他那發達途上所累積之盤骨的系列。要是這樣的區分人類的各種族，那我們便能明白見到由野生狀態達到文明時代之人類進化的過程。因為人類發達的過程是到處以差不多同一的形態而進行的。”(Lewis Henry Morgans: *Ancient Society*) 研究經濟進化之過程的馬克斯，證實了莫爾根的思想。他在‘資本論’的序文中說，“在工業的關係方面比較發達的國家演出了不很發達的國家之將來的情景。”

這樣，依俾可的意見說來，一切民族所經過之理想的歷史絕不表徵由何等崇高的存在所豫定了之神的計畫，純粹是表徵了人類之歷史的進步計

畫。這個計畫可以被研究種種民族所經歷的各階段；把各階段互相比較，依各階段所到達之相對的發達高度而分類各階段的歷史家們所認識到的。

由半世紀來對於野蠻種族，古代民族和現代民族所作不絕的研究，已是證明了再也不能否認俾可之法則的正當性。這些研究是說明了不問一切人類之地理的及人種的起原，在他們的發達中，都須通過同一的家族，財產及生產形態和通過同一之社會的及政治的機關。丹麥的人類學者們確認了這個事實，把前史時代區分為三期，依他們以最初的工具所作製的材料如何，而把牠稱為石器時代，銅器時代及鐵器時代。各民族的歷史——不問這個民族的人種是屬於白，黑，紅，黃，也不問住在赤道和其他任何地方——他們所異的地方只限於俾可所稱為理想的歷史的階段或莫爾根所稱歷史上所累積之盤層的高度，因此，依馬克思所形容的話說來，則站在較大發達階段的民族，是表示了其他較低民族本身之將來的情景。

人類之精神的活動是依據了俾可之法則的。

言語學者和法學者發見了文字和國語的形成是依據同一法則而進行的一事。人類學者們也像俾可在種種的野蠻民族及文明民族探出了同一的俗諺那樣，探出了同一的物語。許多的人種學者以為這些相同的物語和北方民族的古代傳說，並非由各民族各別地作成，而是在一個擴張於全世界之共通的中心上被創造了出來的。不過這個意見是和人對於人類創造力之精神的社會的或物質的產物的觀察相矛盾的，所以不能成立。

靈魂一觀念及其他由這個觀念所發生之觀念的發達史，是人類精神發達上一種同樣性的好例。靈魂這觀念在一切的民族，就是在最野蠻的民族也是發見的。在野蠻的種族，靈魂這觀念，雖隨着進行到更高發達階段，而漸次減少了地的作用，但到了次一發達階段，則又告安定，而且爲了獲得支配的意義，自行創出了神的觀念——偉大的精神。在英雄時代，雖已取到了一般的承認，但依歷史家所證明，在住居地中海周圍的各民族，尚缺乏靈魂這觀念。當基督時代的數世紀前，這個觀念又

出現了，自此一直到今日，都是占領了人類的頭腦。歷史家單是確認了這個顯著的事實，却不欲發見了什麼說明。因為他們自身的研究範圍是不能探出了這個說明的。因為這樣的說明，只有適用了馬克思之歷史的方法，研究了經濟環境中所進行的變化後，始能期待到這樣的發見。

第三節 人類性的觀點

十九世紀的著述家，通通都繼承着前一世紀的啓蒙主義者的意見，把“人類性”看成是解決法律，倫理，政治，經濟方面的一切“特殊事件”的最高審判的見解去了。

“人類性”究竟是什麼東西？牠爲什麼能有那樣大的威權？在這裏我們先來把這兩個問題說一說吧。

在人類的交互關係發生問題的時候，那種事情是有利的？那一種事情又才是有害的呢？什麼東西是合理的？什麼東西又才是不合理的呢？要判斷這些問題的時候，無論在那裏，人類都是判斷這些

問題的最高尺度，而“人類性”也因之是有最高威權的了。一切東西的有利沒有利？一切東西的合理不合理？除了拿人類的本性作標準去判斷而外，還有什麼能作準則呢！因此，十八世紀的啓蒙主義者，也由這種“人性”的見地，去批判存在在當時的一切社會組織，而主張社會的改革了。孔德爾色曾說：“在一切賦受感覺能力及觀念能力的人，必定一樣的可以形成公平和正義的觀念。因而這些觀念是一樣的。”人類有毀損這些觀念的事，這是事實。“但是下着正當判斷的人，都一定會和在數學上達到了些什麼觀念一樣到達於一些倫理的觀念。這些觀念，就是從人類爲有感覺思維的生物這個不可爭的真理而來的必然結果。”從孔德爾色這一段推論看來，就可以明白法蘭西啓蒙主義者對於這一“人性”的觀點是有怎樣重大的意義了。法蘭西啓蒙主義者置諸念頭的“人類”，不但是以感覺能力及思維能力爲其特色的，而且，他們的所謂“人類性”，還是要求着一定的資產階級的秩序的（霍勒巴黑的著作，是包含着恰是後來依着憲法

會議而實現的那種要求。)換言之，就是人性命令了商業的自由，人性命令國家對於市民的財產關係的自由等等。可知他們的所謂“人性”，並不是什麼真的人類的本性，只不過是資產階級的“人性”吧了。

真的人類的本性在那點？人類真有什麼天生的“人性”麼？——真是鬼話！

人性既然有那樣大的威權，既然是判斷一切的最高的尺度，那當然，人性就不會變動的東西，而是天生成就是那樣的。但是，如果人性真是不變的東西，那又怎樣去說明人智的進化和社會的進化過程呢？一切的進化過程，都是變化的系列，這是誰都知道的，如果人性真是天生成的，不變化的，那一切的進化過程，簡直不能夠說明了。啓蒙主義爲了要打破這個難關，於是只好說不變的東西，在某種領域內是可變的了。他們以爲人類經驗着幼年，青年，壯年等種種的年齡，而在這各種年齡中，人類的所要求並不是一樣。在幼年的時代，依着感情，空想，及記憶而生活，故這時只求

唱歌，只求談故事，一切都只求快樂。到了青年的時代，精神就要求着激動，要求着感傷。一到了壯年的時代，那思考能力就發達起來，理性因之也就發達起來了。理性的活動，便被擴大到一切能夠引起智識慾的東西上去，人智因而也就發達了。

像這樣的說明，是不是能夠解決我們上面所說的矛盾呢？這是很容易明白的，不怕十八世紀的思想家怎樣聰明的在不變的東西中造出可變說，然而結果這種說明依然還是不成其為說明，只不過對於人智的發達過程多加幾分有色彩的記述吧了。

“環境造人類；人類造環境，”——十八世紀的思想家對於“人類性”的發達的問題，還是陷進了他們那種“輪迴論”中去了的，他們一方面以為人性的發達，（即人智的發達）是可由社會的必要來說明；他方面又以為社會的必要的發達，也可由人性的發達來說明的。他們這種循環說，本來不足奇怪的，為什麼呢？因為解答一切歷史上的問題，都是根據於他們的二面觀的“輪迴論”出發的，他

們對於“人性”的發達的問題，當然也離不脫他們這種理論基礎了。

人性，人類性，人類的本性或天性，牠在啓蒙主義者的眼中，是多麼有威權的東西啊！一切的制度，一切的法令，一切的風俗習慣，總而言之，一切的一切，合於人性的都是對的，不合於人性的都該毀滅的，順乎人性的都是有益的，反乎人性的都是有害的，例如，商業的不自由，市民的財產關係的不自由，都是不合於人性，有害於人性的，都該取消，都該毀滅。單從這一個例來說，“人性”這一武器在啓蒙主義者的手中，都很顯然的可以把牠的階級性看出來了。

在歷史上，人性既然逞着那樣大的威風，一切都要以牠爲最高的標準而定存亡，無疑的，“人性”在歷史中的作用是非常之大的了。換言之，“人性”既然成爲解決法律，倫理，政治，經濟方面一切特殊事件的最高審判尺度，那“人性”顯然成了歷史的重心去了。雖說啓蒙主義者在解說“人性”的發達的時候，還是脫不了他們的“輪迴論”，然而“人

性”在歷史上的作用之被他們看得特別重要，這却是很顯然的事實。

第四節 王政復古時代的法蘭西歷史家

十八世紀的法蘭西唯物論者，誰都知道，他們在哲學史上都是很有名的唯物論者，他們主張人類的一切思想和感情，都是環境的產物，（所謂環境，第一便是自然，第二便是社會。）人類的一切“心”的活動，都是基於“物”而產生的，但到了人類的史的發展問題上來，他們却拋棄了他們唯物的立場，滾落在唯心論者的陷阱裏去了。他們和一切的啓蒙主義者一樣，都說：“世界是為意見所支配着的。”這樣一來，他們便自己陷在不能解脫的矛盾中去了。他們一方面主張，人類及其一切的意見，都是環境（尤其是社會環境）的產物；但他們在另一方面却又說：環境及其一切的性質，都是意見的成果。這裏我們要問一問：究竟是人類的意見支配着環境嗎？還是環境支配着人類的意見？到這樣的問題上來，結果他們只好主張人類的意見為

環境所規定，而環境又爲人類的意見所規定的“輪迴論”上去了。把歷史的進展，看爲是人類的意見和環境的交互作用輾轉不已的輪迴，這對於歷史的解釋，簡直是等於沒有解釋。爲什麼呢？因爲科學的解釋，是要尋出牠的因果關係去來的，交互作用的輪迴論，並沒有尋出歷史進展的因果關係來，這都能說是科學的解釋嗎？

因此，十八世紀的唯物論者，對於歷史的解釋，依然是唯心論的見解，實際上，他們的唯物論并不是澈底的唯物論。

到王政復古時代的法蘭西歷史家，他們的見解却又有些不同了。

法蘭西史家基佐在其所著“法蘭西史論”(Essais sur l'histoire de France)中說過這樣的一段話：“著述家·學者，歷史家，或文明批評家的大部份，都努力依着社會的政治制度來說明社會的一定狀態及其文明的程度或種類了。但要知道，要理解社會的政治制度，從研究社會的本身出發，是更加要賢明的方法。政治制度在成爲原

因之前，已先作為結果而出現，社會則在受制度的影響而開始變化之前，已先行作出這種制度，爲了要推察政府應該是怎樣的東西，而且得爲怎樣的東西起見，第一着手就該研究國民的狀態。……社會，社會的構成，個個人的生活樣式，各階級的關係——總而言之，人類的市民的狀態（l'état des Paroissiens'）這就是欲知國民怎樣的生活了的歷史家，及欲知國民怎樣的被統治了的文明批評家應注意的第一個問題。”基佐這種見解，不消說比十八世紀的唯物論者的歷史觀要高明得多了。

十八世紀的法蘭西的唯物論者說：“世上的一切，都依存於立法，”這句話很足以表明他們對於政治立法和國家組織的作用看來是高於一切的，他們彷彿將“立法”這件事，看成是歷史的重心去了。但是實際上呢，立法者的政治活動，無論在什麼時候都是一種意識的活動，而人類意識的活動又是要依存於他的意見的。這樣一來，法蘭西唯物論者，依然滾落在唯心論者的陷阱中去了。換句話

來說，他們雖然覺得“立法”能支配一切，但結果不知不覺的還是歸到意見才能支配一切的結論上去了。而基佐的見解，却與他們大不相同。

基佐的意思，以為政治的組織是可以依市民的狀態來說明的，而市民的狀態又和土地關係是有密切的聯繫的，我們要想理解社會的結構，不應該從什麼政治立法，或國家組織着手，而應該從國民的土地關係下手研究的。換言之，即是要理解政治制度，就應當研究存在於社會內的種種社會層及其交互關係；要理解這些種種社會層，就應當知道土地關係的本性。基佐佔在這種見解上，曾去研究了初期兩代王朝的法蘭西史，在他看來，這兩代法蘭西王朝的歷史，就是當時社會的種種社會層的鬥爭史。

基佐又還在他所著的“英吉利革命史”中，把英國所爆發出來的革命事件，當成是資產階級對於貴族階級的鬥爭來描寫，而且，在這時候，他更默認了要說明國家的政治生活，不僅土地關係應當研究，而財產關係也一般的應該研究。很顯然

的，基佐由土地關係的研究，進而注意財產關係的一般研究，他又從新的前進了一步了。

法蘭西的唯物論者說：世上的一切，都依存於立法，而基佐却說：要理解政治制度，須先研究國民的土地關係或財產關係，很分明的，基佐是否定了法蘭西唯物論者的主張，而認定國民的土地關係或財產階級是說明政治生活（立法當然也包含在內）的重心了。基佐這種見地，在當時的許多歷史家也和他是同樣的，在這裏，我們只將阿鳩斯廷·齊埃爾及密尼埃來說一說。

齊埃爾在他所著的“英國革命的展望”(Uues des r'evolution d'Angleterre)一書中，把英國的革命也是作為是資產階級對於貴族階級的鬥爭來描寫的。他關於英國第一次革命曾說：“以英格蘭征服者為其祖先的人，都離去自己的城池而馳赴國王的陣營，在那裏就了適當於自己身分的地位了。都市的居民則大舉投向反對的陣營去。當時出了如下的事，即一方的軍隊，以安逸和權利之名來召集，他方的軍隊，則以勞動和自由之名來召

集了。素性如何，姑置不論，總而言之，凡遊惰的人民，就是要不做事而享生活之樂的一切人們，都站在國王的旗幟之下，擁護着類似自己的利益的利益，反之，在以前英格蘭征服者的未裔之中，當時從事工業的人們，則參加自治黨旗幟之下。”

當時的宗教運動，依齊埃爾的意見，只不過是積極的生活利益的反映而已。“雙方都為積極的利益而實行了戰爭。其他的東西都不過是外觀或口實，擁護臣民利益的人們，大部份都是新教徒。就是他們不願服從一切的，甚而至於連宗教上的服從他們都是不願意的，贊成這種反對黨的人，都是屬於安格利康教或加特力教的，為什麼呢，因為他們在宗教方面也盼望着權力，盼望着課稅的緣故。”齊埃爾在這裏從服克斯所著“History of the reign James Second”中引用了下面的幾句話：“自由黨以政治家的眼光，看了一切宗教的意見。自由黨對於舊教之所由起，並不是因為這種失人望的宗教有了迷信的地方，或有了所謂偶像崇拜的地方，甯是因為這種宗派立志要於國家之

中建立絕對的權力。”

從上面所引的幾段話中看來，可見齊埃爾對於英國的革命和宗教運動，都是站在階級鬥爭的觀點上去分析的，像這樣的歷史家的觀點，在當時却不能不說是很進步的了。

密尼爾的意見又是怎樣的呢？

依着密尼爾的意見，“社會運動是從支配着的利益所決定的。社會運動在種種的障礙之中追求着自己的目的；一度到達其目的，便停止着而與第二的運動交替了。這第二的運動，最初之間雖不顯著，及牠成爲支配的運動的時候，才顯現出來，封建制度的發展行程剛是如此。封建制度在事實上還未存在的時候，已經作爲人類的必要物而存在了，這是封建制度的第一期。到第二期封建制度在事實上存在了，而且漸次成爲不合於必要，終則事實上的存在也因此而至於中絕，用着這個以外的方法所行的革命，我們還未看過一個。”（聖路易的封建制度及其王朝時代的法律影響，P. P. 76—77）

從密尼爾的意見看來，他對於社會運動是把牠當成一種過程去觀察的，即社會運動不是凝固的，第一次運動達到目的了，第二次運動又必然要起來代替牠，這樣的見解，不消說對於那些想把某種社會制度看成是永垂不滅的東西的人，是大大的不利的。同時，他又還在其所著的“法蘭西革命史”中，說明一切的階級鬥爭是政治上一切的事件的主要動力，這種見解，更是很精確的見解。難怪當時的許多折衷主義者，對於這種新的歷史理論要拼命的攻擊了。

基佐，齊埃爾，和密尼埃，都是當時很有名的新的歷史理論家，他們研究歷史和觀察政治制度，都是從人類的市民狀態和他們的土地關係以及財產關係出發的，這些新的歷史理論家是不是已解決了十八世紀的哲學家們的矛盾了呢？

十八世紀的哲學家們，大都認為國民的道德風習是可以造成國家組織的；國家組織也同時是可以造成道德風俗的，如果有人去問基佐，齊埃爾，或密尼埃道：是國民的道德風習造成其國家組織

的呢？還是國家組織反而造成國民的道德風習的呢？不消說他們都是這樣的回答的吧：縱令國民的道德風習和國家組織的交互作用是怎樣的大，實際上這兩者的存在都有牠更加深遠的第三者的動因的，這動因是什麼，自然是人類的市民狀態和他們的財產關係。這樣一來，彷彿是把十八世紀的哲學家們的矛盾解決了。但實際上却還差得很遠呢！

我們要問問：王政復古時代的法蘭西史家是怎樣說明了市民的狀態的起源呢？又他們怎樣說明了財產關係的起源呢？現在我們來考察一下他們的意見吧。

人類的財產關係，是屬於人類的權利關係的領域內的，財產就是最先的權利制度，如果認定財產階級是歷史的動因，那末，這種動因自然是存在在權利制度中得。然而依基佐的意見，政治組織在成爲原因之前乃是結果，權利制度自不能成爲歷史的動因了。可是佐基却偏要主張財產關係是歷史的動因，難道財產關係在成爲原因之前不也是結果麼？財產關係就真能成爲說明道德和政治等

動因了麼？這些問題，都是基佐未能給以充分的說明的，基佐雖然想努力的對於這些問題去尋解答，可是結果還是找不出答案來。

齊埃爾從階級鬥爭的觀點去觀察了宗教的分派和政治的黨派，他於是以“征服”來說明了階級及身份的起源。“征服”這種國際的政治行為是不是真是階級的起源呢？“征服”是不是就是歷史的動因呢？這都是很值得討論的吧。我們知道，征服的本身不是原因而只是結果，在歷史上經濟的利害關係，每每是成為征服的基礎的，階級的起源，怎樣可以拿征服去解釋呢！

至於密尼埃，他說土地的領有影響到政治形態，但他不懂，土地的領有形態又是受什麼的影響的？為什麼牠會向着各種方面進化呢？結局，他也以土地的領有形態認為是“征服”做出來的。可見密尼埃同齊埃爾一樣，也有些迷亂了。

從上面所述的看來，王政復古時代的法國歷史家，雖然他們的歷史理論，還沒有達到正確的地步，他們雖然也還未看出歷史發達的唯一正確

的動因，然而，他們的階級立場的歷史理論，對於歷史的唯物論的形成，却自有牠的相當的功績。

第五節 作為英國經濟學，法蘭西革命 及德意志哲學的綜合的馬克斯主義

十九世紀的英、法、德三國，可以說是近代光輝燦爛的文明的捧持者。綜合這三國國民的思想，除去其一切不正確的東西而能得最高的統一，馬克斯和恩格斯的歷史的活動，便是從這個地方起點的。

英國在十九世紀的前半期，資本主義比較其他任何國家都達到了較高級的發達階段，這是可以首先從牠的經濟狀態來說明的。英國在十八世紀的時候，從征服與掠奪的殖民政策得到了很大的利益，但在大西洋沿岸的歐洲大陸諸國却都爲了這一殖民政策而完全衰弱了。英國因爲是在島國狀態之中，沒有常備軍的必要，所以，牠便傾其全力以謀海軍的發達，結果竟能獲得了海上的支配權而稱霸洋面。

在鐵道未發達之前，如果沒有海路的運輸，則不能大量的消費生產品而取得全世界的市場。英國既能稱霸洋面，當然能夠自由的運銷大量的生產品而促進工業的發達，因此之故，在英國，無論比較那一國，資本主義要成熟得早一點，同時由資本主義的長成而生的無產階級的階級鬥爭也要爆發得早一點。又關於資本主義生產方法的法則之認識，（即在英國的經濟學）也沒有那一個國家有那樣的發達。世界貿易的發達，不消說對於經濟史和人種學的發達也是有很大的推動的。我們很可以說，英國比任何國家都容易發見隱藏着的未來的祕密的。因此，英國成爲了新的社會科學發達的國家，在全歷史上，對於支配社會發達的法則的認識，不僅供給了最良好的材料，而且又還供給了最完全的研究方法。

依上所述的原因看來，英國的常備軍既沒有顯著的發達，因此也就妨礙了強大的集中的政府權力之發生。官僚和一切的支配階級既沒有組成爲強大的組織，故在英國的階級鬥爭不帶嚴密集

中的性質，屢屢是採取了分散的衝突的形態，

因此，英國的一切生活和思維，在新舊之間都一貫的表現妥協的精神。新興階級的思想家及前衛的鬥士，都原則的不排斥基督教，貴族制，和帝制。他們的思想大都是不澈底的，而各政黨也不過揭出一些廣泛的綱領而已。誰都知道，英國人是富於保守性的，在政治的領域裏，也不過努力的去做些日常的瑣細工作，遠大點的眼光是沒有的，這差不多是英國的一切階級的特質。

在法蘭西的情形却完全不同了。法國經濟發達的水平線是很低的，資本主義的工業，又以生產奢侈品為主。在國內小資產階級佔着很大的勢力。如巴黎那樣的大都市小資產階級，簡直形成了全國生活的調子。有五千人以上的大都市在鐵路建設前是很多的。鐵道雖能很快的運輸許多人，但在鐵道未發達前，軍隊要想很快的集中是很困難的，法國的軍隊散在全國，要想很迅速的集中在一塊自然不是容易的事。因此，民衆在鬥爭的時候，是不會像現在一樣沒有什麼大的防禦的，（實際

上現在世界各國的資產階級却到處都有防禦的了。)政府對於民衆是壓迫得非常的利害。

法國的都市住民的智識，因教育程度的提高和普及，都是很優越的，所以，他的精神勢力比較他國都要大得多，廣汎的無教育的民衆，通信，或對談，都往往成爲了他們政治教育的唯一的泉源，關於藝術的見解，他們也依同樣的方法去討論，因此，有智識興味的人都聚集在巴黎，很可以說住在巴黎的活動家，大都是一些精神上的優越者。

因此，在法國都很崇尚批判的風氣，在果敢的都市住民的眼中，國家權力和支配階級的未曾有的破產的光景，在他們的眼中都大大的展開了。

法蘭西封建制度與國家的沒落，原因是阻礙了法國的經濟的發達。特別是由於殖民政策，國家遭了莫大的犧牲，國家的兵力和財才都衰弱了。就中更加速了農民和貴族的經濟的破產。國家，貴族，和教會因爲要擁護專制的支配，不管怎樣殘酷毒辣的手段都不辭。又因爲常備軍和發達的貴族制的組織都很堅固，權力也都集中在政府的手中，

於是在國民中當然也就缺少自立的組織了。這樣，政府更可以毫無忌憚的大逞他的淫威。

這樣一來，法蘭西的大革命也就因此爆發了。本來，在革命的前夜，由自由主義的資產階級所指導的民衆的要求，和擁護國家權力的貴族與僧侶之間的利益就是非常大的衝突的，這種尖銳的矛盾在思想的領域中，激劇的增大，他們便對於一切傳統的威權都大胆的起來宣布反抗了。接着捲動全歐的法蘭西大革命也就澎湃起來了。階級的一切矛盾和階級鬥爭的經濟的基礎，在英國的無論何處，都表現得不十分明瞭，然而在革命之國的法蘭西，一切的階級鬥爭，都成了取得政治的權力的鬥爭；大的政黨都不是以什麼改革的實施為目的，而必須要以奪得政權為目的的。只要奴隸化了的階級取得了政權，全社會的關係之改造隨之即可實行的，認定這樣的事實，法蘭西也比任何國家都容易。十九世紀的前半期，在英國的經濟思想雖然已經很發達，然而法國的政治思想却達到了最高發達的階段。在英國雖然被妥協精神瀰漫着，然

而法國却一貫的流行着急進主義。在英國雖然自炫牠的組織的建設精神，然而，在法國却有暴風雨般革命的熱情在那裏激蕩着。這兩國之間的不同，不消說已經是明如燈火了。

至於說到德國，德國的狀態又不同了。德國的資本主義在十九世紀的前半期比法國還要落後，德國和全歐洲的世界貿易的大海路，差不多全從大西洋切斷了。因此，自三十年戰爭荒廢之後，元氣恢復得很遲，和法蘭西比較起來，德國更是小資產階級的國家了。加之，強大集中的國家權力沒有，德國又分裂而為無數的小國，而且連一個大點的都市都沒得。因此，小國家和小都市之多，於是也就產出了不少狹隘薄弱的小資產階級。英國和法國的資產階級之莫大的成功，喚起了德國小資產階級強烈的昂奮。他們之中的最有精力和教養的分子，雖都有實行的熱望，但因對於西歐的資產階級的一切活動範圍都是隔膜的，他們因之也就大不滿足。於是，他們便以為從現實着手是不愉快的，只有努力的從現實遁開，逃到純思考和純藝

術之園地裏去才是再好沒有了的事。在這樣的領域裏，他們都用了全力去勞作。在這裏，他們却也創造出許多很偉大的東西，而且，在這個原野裏，德國的國民確實要凌駕英法兩國之上。如康德，黑格爾那樣偉大的哲學家之輩出，都是明證。

思索是德國的偉人們的職業。據他們的意見，世界是彼理念所支配着的。他們逃避了不愉快的現實而去擁抱廣大的思維，要想從思索的領域裏的革命去使全世界革命化，這就是德國人的特點。

英國人如果要誇耀他的海軍和工業的勝利；法國人如果要矜持他的陸軍和革命的勝利，那末，德國人也就要矜誇他能以新的方法去奪得思想上的凱旋了。

法蘭西革命思想和德國的哲學方法合流，在德國產出了很偉大的智者，再從英國思想的授胎合流，更得到巨大的結果，我們知道，馬克斯和恩格斯的學說的體系，便是由這三方面的合流而產生出來的。爲什麼呢？因爲英國的經濟學，法國的革命，和德國的哲學，都是十九世紀前期的一切偉

大思想的結晶，馬克斯和恩格斯兩人體得了這三國的思想的結晶而再加以深刻的批判，以建立起自己的學說的體系，這當然是結晶中的結晶了。

故馬克斯主義，可以說是英國的經濟學，法蘭西的革命，和德國的哲學的綜合的結晶。而唯物史觀是馬克斯主義中最重要的一部份，在牠的形成上之必然要受這三國的偉大思潮的影響，這是毫無疑義的事。

第六節 唯物史觀是歷史的產物

唯物史觀是歷史發展的結果，牠絕對不是從天上掉下來的東西，牠只是歷史發展進程中的必然的產物，不相信這個話的人，請來讀一讀下面這幾段文章吧：

“現代的資產階級社會對於歷史的唯物主義，至和他前一世紀之對於達爾文主義，前半世紀之對於社會主義所取的態度同樣：因為不理解，於是便激急的嘲笑他。資產階級的社會好容易才明白了達爾文主義不是什麼“猿猴論”，而另有意義：社

會主義不是要瓜分，不是要破壞幾千年文化的成果，而是要的別種東西。然而歷史的唯主義，直到現在，在資產階級眼光裏看來，始終還是幾句無意識無價值的空話而已；譬如說，這種學說實是幻想，幾個“敏活的獨斷論者”憑空造出來的。

而實在呢，唯物史觀的本身，就自然而然服從這一學說的歷史法則的。

唯物史觀是歷史發展的結果；無論在過去那一時代中，即使天縱奇才也想不到他，歷史苟未發展到一定的程度，決不能顯露其秘密。“過去的時代之中，歷史上原動力的原因的解釋，差不多是不可能的，因為這些原因結果之間混淆雜亂，其相互關係不容易看得出來。而現代歷史中，因果關係已化簡單，疑謎從此漸可猜度。從大工業發達以來，至少可以說，自一八一五年歐洲恢復和平之後，英國國內，政治上的鬥爭，無不縈繞於農業的貴族，(Landed aristocracy)與資產階級(中等階級 Middle class)兩相競爭的階級之奪取統治權的趨向間，階級鬥爭這種事實，法國從蒲爾彭皇家

(Bourbon) 恢復之後，社會上對於他簡直是明認的了：復古時代的歷史家，都以階級爭政為解釋中世紀以來的法國歷史上的政局之寶論，從一八三〇年起，工人階級，無產階級，在這兩國內，亦被認為爭取統治權的第三競爭者。歷史上的因果關係，化到如此簡單——祇有閉着眼睛先存成見的人，才能另找原因，避開這三大階級的鬥爭及其利益的衝突——至少可以說，這兩最進步的國家內，歷史動力的原因已完全在階級鬥爭了”（見昂格斯：費爾巴哈與德國古典哲學的末日。）

這是昂格斯的申說，馬克斯和昂格斯的唯物史觀，解釋歷史發展的觀察點，其所經子午線極高點之處就在於此。再往下的理論，讀者可以求之於昂格斯的書中。

上面這幾段話，是從佛蘭茨摩稜 (Franz Mehring) 的“歷史的唯物主義”一書中摘下來，關於唯物史觀是歷史的產物的理論，在這幾段文章中，已經說的很詳盡了。我在這裏沒有補充之必要，只再引一段考茨基 (Kautsky) 的話來作

這一節的結束：

“在十九世紀四十年時，雖很有進步和發達，但唯物史觀的根本材料，只東鱗西爪得到一些，沒有全部明瞭的供給出來。這些唯物史觀的根本材料，正候着他的主人董理而統整之，成就這個事業者，即為昂格斯和馬克斯。

“這種深遠的學理，僅像他們這樣二大思想家，才能成功。所以，唯物史觀，亦為昂格斯和馬克斯個人的事業。但使在十八世紀，尚未有一切新科學產生出許多充分的新結果之時，則馬克斯和昂格斯也不能有這種成功。反之，設使當康德及希佛歇（Helvetius）時，科學的條件已十分具備，則如他們的才能，亦能發現唯物的歷史觀。但使馬克斯昂格斯不站在無產階級的見地上，又不為社會主義者，則就在十九世紀的四十年中，無論其有如何的天才，無論新科學所已成的為如何的事業，他們亦不能發見這種學理。一個無產階級的見地，為發見唯物的歷史觀，所絕對的必要物。在此意味之中，唯物的歷史觀，即為無產階級的哲學，其相對的意

見，即為有產階級的哲學。”（考茨基：倫理與唯物史觀。）

空白页

第五章

達爾文主義與馬克斯主義

第一節 達爾文學說述要

一 生物進化

一八五九年時，達爾文(Darwin 1809——1882)的偉大的著作“種的起源”出世，湊巧得很，就在這一年，馬克斯的偉大的著作“經濟學批判”也刊行了出來。這兩大著作之不可思議的同時出現，雖然相互之間所直接受到的響影毫無，但兩者的根

本概念却是相似的。前者以唯物的科學觀點說明了生物的進化法則；後者也同樣的以唯物的科學觀點去說明了人類社會的進化法則，故馬克斯的研究正是從達爾文的研究的終點開始的。在這裏我們先來很簡單的說一說達爾文學說的概要，然後再來論一論達爾文主義與馬克斯主義的關係。

一提起達爾文這個名字，誰都怕會要聯想到進化論的本身上去吧。——不錯的，達爾文學說的第一個要點，確是生物的進化論。

宇宙間一切生物都是由進化而來的，這一觀點在稍有常識的現代的小學生，大概都是承認的了，然而，在“種的起源”還未出世之前，最大多數的人，都還以為宇宙間的各色各樣的生物種類，都是由上帝造的。甚而至於許多研究自然界的學者，有些時候，也以為地球上所有的生物種類，（如馬，狗，魚，蟲，松，菌等等）都各有各的共同性質，各自會產生出同種的生物。因此，這些種類的生物，生來便是這個樣子的，是由神力的造化主創造出來的。這種宗教式的生物觀對不對呢？不消說這

是不對的。好久以前，我們就已經在地底下發見了古代生物的骨骼，這些生物的形狀，都是非常的偉大和奇特的，把現在的生物來比較，簡直大不相同，難道神力所創造的生物，古代和近代會大不相同麼？

於是，當時的許多學者又說，古代生物和近代生物之所以大不相同，是因為地球上經過了一次大崩壞（如地震，洪水等等），地球上的生物都消滅了。隨後上帝又才重新創造出一些新的生物來，現在地球上的一切生物都是上帝第二次造的，以後是再也不會變的了。像這樣的“二次造物”論，自然是荒唐無稽的，科學的發展不待說自會將這類的邪說擊碎。

地質學出來為我們證明：幾百萬年來地球的發展都是很遲緩而不顯露的，並未經過什麼突然爆發的總崩裂。地球在凝固之後，地球的表面便發現大陸，地殼上的縐紋便形成山脈，低窪處因雨水的匯合便形成海洋，地球上某一處或某一部份的地震或地陷，因而引起氣候的變遷，河流海洋形式

的變更倒是常有的，如說地球會經過一次總崩壞而消滅了一切的生物，却沒有這麼一回事。

那末，地球上萬千種屬的“飛潛動植”又是怎樣來的呢？

以進化論的觀點來答覆這一問題的人，在達爾文之前，雖已頗不乏人，然而能有系統的在生物學上建立一不可動搖的進化學說的，却不能不算達爾文為第一。達爾文的見解，以為地球上的一切物種，並不是什麼神造的，生物的起源，最初是由原生物之分岐而為動植物，這些原始的動植物，更由環境的影響而逐漸改變其機體的組織，如此遞相演進，便成為現在萬千種屬的生物。因此，地球上現存的一切生物的種屬，其形態相似者，必出於一二共同的祖先，經其子孫之繼續演變而成為今日的不同的物種。這種演變的現象，便是生物的進化，地球上現存的一切物種，都是由這樣進化而來的。我們不僅可以考查出許多形態類似的物種是同出於一二祖先，我們還可以考查出就是許多差別得很大的物種，也是由極長期的進化而來的，試

舉例來說吧：人和猿之相差得很遠，不論從精神智慧上或形體的結構上說，都是很顯然的，但是，如果從生理的解剖上看來，從人退到半人猿，從半人猿退到下等猿，都可以發現其進化上有許多相同的階段，這很可以證明人是由猿進化而來的，人並不是什麼天生的靈長！再就鳥類來說，從各種鳥類與原始的始祖鳥相比較，便可以發現一切鳥類都是由始祖鳥演進和分派而來的，而始祖鳥又與爬蟲類相似，更可知鳥類係由爬蟲類進化而來。像這類的例，在生物學中是舉不勝舉的，總之，生物的一切種類，絕對不是由什麼神造鬼捏的。地球上現存的一切物種，都是由進化而來。全部生物的歷史，都為一種進化的規律所支配，這是達爾文的學說為我們證明的。因此，生物進化的原理，是達爾文學說的最主要的一點。

故一提到達爾文，便要令人聯想到他的生物進化論。

二 物種變異

生物是進化的，這不成問題。然而生物為什麼

能進化呢？這便是我們在這一節裏，所要論述的問題。

生物之所以能進化，是由於物種之有變異，因為物種能繼續不斷的變異，所以才能改造牠的生理上的器官的組織和形體的構造。故變異實在是一切生物進化的方法。生物之所以能夠演進為衆多種類的種，屬，系的很繁雜的生物。都是由於變異的結果。生物如沒有變異，就絕不能有什麼進化。

然而物種的變異又是怎樣變法的呢？

這是物種變異的規律問題，物種的變異，不是亂七八糟的亂變的，牠變異的方法是很有規律的，在這裏，我們依照達爾文的說學，指出幾條物種的變異律出來：

一，相關變異律：一切生物的機體的構造，均有對稱與輕重適合的特點，生物之某一部份起了變異，他一部份為求與之適合或對稱，因此也就引起了變異，依照着這種規律而變異的，就叫做相關變異。這種相關變異的例證在生物裏是很多的，

譬如，生粗長毛的動物，容易生長角或多角；喙生得短的動物，腳也就生得小；喙長者，腳也就很大。像這類的事實，都足以證明相關變異的規律的。生物因為有相關變異而形成為殊異的個體，更由此殊異的個體的特性而遺傳於子孫，於是，久而久之，雖同出於同一祖先之生物，因生活環境所引起的變異不同，因而生物的個體的構造也就互異，物種的差別也就由此而生了。故相關變異律，實是物種變異的最重要的規律。

二、用進廢退律：生物之生理的構造是必須要適應生活的環境，才能求得生存的，但是，生物的生活環境，不是固定不變的，因此，生物為了要適應生活環境的要求，常常不得不變異其某一部份的機體，使之加強而發達，以求能夠適應。但別一部份機體，又因生活環境的要求至於不能使用，於是這一部份便成了多生的廢物，結果便只有退化和消滅。這就是生物變異的用進廢退律，這在生物裏的例證也是很多的：譬如，家鴨的翼骨較弱於野鴨，而足骨則較重；這就是因為家鴨多走而不用

翼，野鴨却恰恰相反。長頸鹿和麒麟，因須採食高樹的樹葉需要有長頸才有可能。故均長頸，深居海底的暗處的魚，因用不着，遂廢棄其目而成爲盲目。再如由兩棲類進化而來的爬蟲類，鳥類，和哺乳類因生活環境之不需要腮而要肺，於是這些動物也就廢棄了腮而用肺。像這類的例證是多來舉不勝舉的，總之，生物的器官和機體，因使用而發達，因不使用而廢退，這是千真萬確的。生物因用進廢退而變異其機體以形成殊異的個體，更由此個體的特性以遺傳其子孫，於是便形成生物間的個體的差異，而構成新的物種，因此，用進廢退律，也是物種變異的最重要的規律。

除了上述的相關變異律和用進廢退律而外，尚有雜交也是能引起物種的變異的，不過這在物種的變異上不十分重要吧了。

由上所述看來，一切的生物都是要變異的，生物以相關變異，用進廢退雜交等方法而改變其個體，同時以個體的特性保存遺傳其變異於子孫，於是，便形成個體的種，屬，系等差別，一切生物的新

種，都是由這些變異的方法產生出來的，絕對不是什麼神力所製造。

生物變異的方法已如上述，但生物變異的方式又是怎樣的呢？依照達爾文的意見，生物變異的方式約可分為二種：一為漸變，一為突變。所謂漸變，即是生物的組織細胞的輕微變異，這種變異在短時期內，往往只是量的變異，不能形成器官上和形體上的顯明的差別的。所謂突變，即是生物機體內突然發生的一種顯著的變異。這種變異是由漸變的長期變異的集聚而來的，輕微的變異增加到某種程度，因生活環境的特殊要求，遂由量的漸變轉而為質的奇形的突變，——新形態的生物即由此而出現了。

總之，依照達爾文的見解，生物之所以能進化，是由於生物之能變易，而生物變異的方式，是由量的漸變轉而為質的突變的，至於生物變異的方法，是很有規律的，生物依照相關變異，用進廢退，雜交等規律變異其機體，又藉遺傳的手段將這些新的變異以遺傳其子孫，地球上現存的萬千種

屬的生物便由此產生出來了。

三 自然淘汰

生物之所以能進化是由於生物之能變異，但是這裏有一個重要的問題；就是生物爲什麼要變異而且不得不變異呢？達爾文學說的最主要的一部份，便在解答這一問題。

照達爾文的意見，生物之所以要變異而且不得不變異，其主要的原由，便是由於自然淘汰的作用。故自然淘汰是一切生物變異的主因，同時也是一切生物進化的規律。

自然界一切生物之最高慾望，都是爲生存和繁殖，但是一切生物繁殖的速率都要比他自己所需要的營養的增加要快得多的，所以生物爲了要繁殖和生存，那他便只有去戰勝他的敵人，企圖奪得多的食料，或者至少也應該能夠避免得了敵人的侵害，然後才能夠生存和繁殖，否則那便只有自取滅亡了。因此，自然界裏是充滿着生存競爭的現象的，生存競爭的結果，自然不是每一種生物都能得到生存和繁殖的，能夠適應環境的生物不消

說能夠得到繁殖和生存，不能夠適應的生物，那便只有爲其他生物所戰敗，而至於全族絕滅，所謂生存競爭，優勝劣敗，便是這種道理。

至於適應的意義便是這樣的：生物是不能戰勝環境的，牠只有盲目的受環境的支配，因此生物要求生存和繁殖，那便只有從生理的形態上改變其機體和形色等以與環境相適應，所謂適應的意義就是如此。大凡個體的組織不能夠適應的，便只有逐漸退化而被淘汰；能夠適應的，便逐漸保存發達而被選擇，成爲新種的特性。這些特性，不但爲新物種成立的要素，而且還爲生存發達的必要條件，爲什麼呢？因爲這種變異在生物的自身是有利的變異，故爲其生存的條件上所必要。

自然淘汰是物種變異的主因和生物進化的規律這是很顯明的。在這裏我們還要具體的把這些引起生物變異的要因，一一的分述出來：

第一是氣候的影響：生物因受氣候的變遷致能引起其形色的變異，這是很顯然的，在地球的歷史中曾經過若干年代的大冰期因而引起地球上

一切生物之大變異，這些我們都不去說他了，就單就顯而易見的例來說吧，阿爾伯斯山的野兔，一年之中有六七月都是白色，有五六月則為蒼色；又如北國兔，蝦夷軸等，到了冬天，全身的毛色都要變為純白，這些都很顯然，是由氣候的關係所引起來變異。因此，氣候實為引起生物變異的一個主要原因。

第二是地球的變動與水陸生活的改變：地球的歷史，曾經過若干次水陸的改變，像這樣大的變動發生，不適宜於海生的生物只好滅亡，就是適宜於海生的生物，也因海生生物的繁多而求生不易，於是只好漸趨於陸地，更由陸生生物之繁殖過多，於是便進而征服天空，像這樣大的生活變遷，遂不能不引起生物的組織機體的變異。在這一由水棲而陸棲而飛翔的變異過程中，腮便退化而變異為肺，魚翅便變異而為行走的腳，前肢又轉變而為能飛的雙翼，這些都是很顯然的事，故地球的變動和水陸生活的改變也為引起生物變異的一主要原因。

第三是生物本身的生存競爭：生物因繁殖速率甚大而引起生存競爭，又因生存競爭而能引起生物的積極的或消極的變異，這也是很顯然的，如有角動物之發達其角，巨爪與利齒動物之發達其爪齒，蝴蝶的翅似花，獅虎的長斑似草叢。又如水斧虫之狀細長而其枯枝沉於水中，尺蠖之形似枯枝而直立於桑樹上，諸如此類的擬色擬形的動物，真是舉不勝舉，總之，生物本身的生存競爭，也是引起生物變異的一主要原因。

第四是雌雄淘汰：生物要想繁殖不僅要能適應環境，而且還要能夠求得好的配偶，因此，雄的生物必力求其體的強壯和美麗，然後才能奪得雌的生物。故雌雄淘汰，也能引起生物的變異。

第五是人為淘汰：以上所述的均為野生生物的自然淘汰和選擇，此外還有一種人為淘汰，所謂人為淘汰，即人能依自然淘汰和選擇的變異之理，行之於家養的動植物中，使之能合於人類的目的和需要。即如我們要想得善走的馬，只消以強壯而較善走的兩馬配合，便能得到善走過於其父母

的子馬，這類的例子很多，我們不必去繁述，總之用人爲淘汰的方法，也能引起生物的變異。

總上各節所述，我們可從達爾文的學說裏得知生物的進化是由於物種的變化而起，而物種變異的原因和進化的規律，又由於適應自然界的氣候的地理的諸關係及生物個體間的生存競爭的環境而起，由此更可知生物進化的法則是自然淘汰，而自然淘汰的結果却爲適者生存。達爾文從這裏指出生物界的現象，物種愈多的地方，那物種的變異便愈大，爲什麼呢？因爲是生存競爭愈烈的緣故，而且在諸物種中，其同種間的競爭當烈於與他種的競爭，同屬間的競爭又更烈於與他屬間的競爭，這又是爲什麼呢？因爲既然其食物習慣和體質等均相似，而所欲達到的目的又相同，那競爭當然更加劇烈。競爭既烈，則變異必愈大，而新種也就因之亦愈多。又某一物種分布甚廣者，則在他四圍的其他種類的生物必漸消滅，因爲此種生物既能分布甚廣，當然是經過自然淘汰的結果是很能適於生存的一種族，故他能夠驅逐其他種類的生

物。這類的例證也是很多的，這裏不必去多說了。

總之，達爾文的學說，是在說明生物的進化是由於變異，無論其變異的方式為突變或漸變，皆由於生活環境的複雜狀態所支配，不能夠適應生活環境的個體及其組織便被淘汰而終於消滅。能夠適應的，則逐漸發達和進步，更由遺傳以保存其變異，而成為適者生存的新種。因此，現存於地球的生物的衆多種屬，其原始都是同出於一二祖先的。故達爾文的學說，純粹是一種唯物的生物觀，他說明生物的進化法則，是絕對的反對神力的製造生物說。而是從客觀的物質環境去探求出生物進化的法則出來的，他同馬克斯研究人類社會的進化法則的立場是完全一致的，次一節我們便要論到達爾文主義和馬克斯主義的關係。

第二節 達爾文主義和馬克斯主義的關係

一 達爾文主義和馬克斯主義是人類精神解放的工具

一八五九年“種的起源”和“經濟學批判”之同

時出世，這不僅是一個簡單的時代相符的問題，實在說來，馬克斯和達爾文的研究精神和思想的出發點都有許多共同的地方，這點我們留在下一節來說，在這裏我們先來說一說達爾文主義和馬克斯主義對於人類社會的影響和功績。

在達爾文的學說和馬克斯的學說——即達爾文主義和馬克斯主義——未出世之前，歐洲的思想，也可以說是全人類的思想，都被下述的兩種反動思想支配着，人類的精神被束縛在這兩種愚闇混純的思想裏，簡直找不着一條光明的出路。

這兩種思想是什麼？

第一便是宗教的神權思想：宗教思想在人智未開的原始社會，本是一種原人時代的宇宙觀，到中世紀封建社會的時候，宗教的神權思想隨着封建經濟的發達而展開，封建階級利用這一迷信的教條以為維持自己的統治的工具，於是乎政教合一，而神權思想遂成了社會思想的中心，在中世的黑暗時代，宗教的威權比什麼都要偉大，自然界的一切生物都是神力製造的，人類社會的種種不

平制度也是上帝製造的，人只有誠虔的無條件的服從上帝或神的旨意，只有好好生生俯首貼耳的做一個好人以求將來才有上天堂的資格，今生今世的痛苦都權且忍受些兒吧，將來上帝是有眼睛的，天國裏少不了有一個安樂的位子給你，誰如果要守本分，要起來反抗現社會制度，那簡直是違反神意了，那還了得，那只有活放在油鍋裏去燒死！到十五六世紀之後，資本主義的經濟雖然漸從封建的自然經濟的娘胎裏長成，在宗教上雖曾有宗教的改革運動，在科學上雖曾有自然科學的發達，然而一到後來資產階級登了大位，馬上反宗教的運動又停止，宗教又再變而為維持資產階級的新工具去了。一切依然如舊，而且資產階級惟恐宗教思想不普遍，於是比封建時代還要努力的去宣傳。故到十八世紀自然科學已經有很大的發展的時代，宗教的神權思想，在歐洲或者說在全世界吧，依然是光芒萬丈！

第二便是哲學的唯心思想：費爾巴哈說：哲學是（這兒所說的哲學當然是指唯心派的哲學）

宗教思想的最精練的形式。這句話是千真萬確的，我們試從唯心論的開山祖師柏拉圖說起吧：柏拉圖說：祇有觀念是真實鞏固永遠的存在着，至於現實的事物，不過是種種觀念的物質的表現而已。近代歐洲哲學的創始者笛卡兒，更以萬能的神的存在，來證明神的存在，他說：如果沒有神，我決不會知道神，我們也決不會有神^的觀念。到了康德，說的更妙了，他說：宇宙的本質是不可思議的，我們只能知道自己的心靈認識能力所加於外物的觀念。因此，我們從自己的精神裏，造出一個現象世界。（與實在世界相對立）而我們的精神，恰好非常之需要承認永久的正直的神，認定神是宇宙的創造者和統治者。至於黑格爾，他更認為宇宙的根本和本質是邏輯的過程，是我們頭腦中的思想過程，換言之，即我們自己的思想和觀念之發展形式移轉於外界，成為宇宙發展的公律。一切在我們之內和我們之外的現象，都不過是那一觀念或精神的發展過程的反映而已。此外還有兩位主觀的唯心論者——柏克萊和菲希德——說的更莫名其妙了，他

們說：宇宙即我，并無外物存在，除我的觀念，想像，感覺以外，別無其他世界。“我”從自己的精神之中創造出世界來，這一世界的公律，即我自己的觀念和感覺的公律。從這一大串的唯心論哲學家的主張看來，可見費爾巴哈說哲學是宗教最精練的形式的話，一點兒也沒有裁評，試看從來的一切唯心派的哲學家，那一個不和宗教上的神鬼論有些瓜葛！在十九世紀的初期，這種與鬼神有些瓜葛之親的唯心哲學，在歐洲的思想界上正有很大的勢力呢！

人類在這種宗教的神權思想和哲學的唯心思想的束縛之下，對於宇宙的本質是不能得到科學的正確的了解，對於人類社會也同樣的得不到一個正確的分析，自然界發展的客觀法則不能探究出來，人類社會進展的因果規律也探究不出，人類的精神，陷落在朦朧，混沌，和虛玄的深淵之中，黑茫茫的看不出真理的明燈，思想上簡直找不出一條光明的道路。

這便是達爾文和馬克斯前的思想界！

資本主義的生產條件促進了自然科學和社會科學的發展，客觀上便促成了達爾文主義和馬克斯主義的同時產生，自從達爾文主義和馬克斯主義產生以後，在人類的思想上便掀起了革命的浪潮，人類的精神，才從宗教的和唯心的思想的束縛下得到澈底的解放，爲什麼呢？因爲達爾文主義以客觀的唯物的立場說明了生物進化的法則，在自然界裏，便澈底的驅逐了鬼神的邪說和掃除了唯心的見解，建立起完整的自然科學的根基來。接着，馬克斯主義又在人類社會裏澈底的驅逐了鬼神的邪說和掃除了唯心的見解，更將社會科學的根基很有系統的樹立起。故達爾文主義和馬克斯主義都是人類思想澈底解放的明燈，都是爲人類掃除一切反科學的障礙，使得走入必然的世界以達到自由的世界的武器。

因此，達爾文主義和馬克斯主義同是人類精神解放的工具。

二 達爾文主義和馬克斯主義的相似點
達爾文主義解決了物種是怎樣發生的問題，

而馬克斯主義則解決了社會組織的種種形態是怎樣發生的問題，故理論的說來，馬克斯的研究正是從達爾文的研究的終點開始的。達爾文在“種的起源”裏，說明物種的起源不是由於生物固有的發達力，而是由於生物對於自然環境的適應，即不是從生物的天性去說明的，而是從外界自然環境的影響去說明的。馬克斯在“經濟學批判”的序言裏，對於人類的歷史的發達，也不是從人類的天性去說明，而是從人類社會的客觀的物質環境去說明的，故他們兩人的研究精神是完全一致的，更正確得說，馬克斯主義是正確的應用了達爾文主義於社會學（雖然他們兩人相互之間並沒有直接受着影響）而且是唯一正確的科學的應用。因此，我們可以看得出達爾文和馬克斯所持的研究方法和所站的唯物的科學立場是很有許多是相似的，在這裏我們試將這些相似點分述如次：

第一達爾文主義和馬克斯主義都承認物質世界的真實存在和規律性——除了物質世界的真實存在之外，什麼鬼神的世界，觀念的世界，或精神

的世界，都是不能存在的。人的意識不能規定客觀的存在，倒是客觀的存在規定了人的意識。人都是如此，精神作用較劣於人的其他生物自不待說，故達爾文在研究生物進化的時候，拋開了主觀的幻想，專從生物的客觀環境上去考查，所以他能發現生物變異的主因是由於自然淘汰，是由於自然界的氣候的地理的以及生物間的生存競爭所引起的變異。這和馬克斯之研究人類社會的發展，丟掉了“社會意識”或“社會精神”，專從物質的生產力的發展着手去說明生產關係的變遷，以及由經濟基礎之變動因而引起建築物之政治的，法律的，意識的變化是一樣。因此，我們可以說達爾文主義和馬克斯主義，對於有機界和人類社會的一切生活現象，都承認牠的客觀的真實存在，而且都從客觀的物質條件上去說明牠存在的規律性的，生物的發展，是有牠的因果關係的進化法則的，人類社會也自有人類社會發展的因果規律。達爾文和馬克斯都是力反一切心靈神鬼的自然界和人類社會的解釋的，他們不僅承認客觀的物質世界的存在和

規律性，而且一個發現了生物進化的公律，而一個又發現了人類社會進化的公律。

第二達爾文主義和馬克斯主義都承認宇宙萬有的運動法則的——宇宙間沒有一樣東西是一成不變的，一切都是不斷的流變，不斷的運動，萬物的存在都不過是一個過程而已，這即是宇宙萬有的運動則法。達爾文在說明生物進化的時候，也是基於這種法則去說明的，當他說明生物進化時，他把兩棲動物認為是水棲動物過渡到陸棲動物的階段，把半人猿類認為是猿類過渡人類的階段，並且又還說明這些生物的各階段間的全部組織的和習慣的同異，并由這些同異去說明其變異的事實，更由此去確定其祖先之共同，後嗣的分歧，都是由低級的階段向前進化的，這很顯然可以看出達爾文的生物進化的變異觀了。馬克斯在說明人類社會進化的時候也是一樣，馬克斯認為每一社會形態的生產力狀態不同，牠的社會的政治的，意識的各階段的特點也是互異的。人類從原始社會而封建社會，而資本主義社會，而社會主義社會，都是由

低級的階段向高級的階段發展的。故達爾文和馬克斯在考察生物的一切生活現象和社會現象的時候，都是把一切現象認為是在不斷的運動的，而且一切現象的相互之間都是有聯繫的。這和那些心靈鬼怪的宗教觀念和唯心思想自然大不相同了。

第三是達爾文主義和馬克斯主義都是承宇宙萬有的矛盾法則的——矛盾鬥爭是一切進化發展之父，沒有矛盾，便沒有運動，沒有運動，也就沒有進化和發展，這也是宇宙萬有，即自然界和人類社會的根本法則之一，達爾文在解釋生物進化的根本原因時，即依照這一法則去說明的，他認為自然淘汰，物競天擇，是生物進化根本原因，這裏所謂物競，就是生物間因爭取食物的矛盾和衝突而起的生存競爭；所謂天擇，即是生物與一切自然環境間（氣候和地理均在內）的矛盾所引起來的反抗和抵禦，同樣也是一種鬥爭。生物因為有了這些矛盾和鬥爭因而引起物種的變易和進化，故矛盾鬥爭也成生物進化的動力。至於馬克斯在說明社會的階級鬥爭的時候，他認為人類社會的階級鬥爭

的結果，那一階級能適應新生產力的發展，那這一階級就能保存而發達。反之，那一階級阻礙了新生產力的發展，那這一階級就會崩倒而至於消滅。這正和達爾文的適者生存的觀察點是一樣。故達爾文和馬克斯都是以矛盾的法則去考察生物界和人類社會的。不過這兒有一個問題我們要注意，就是人類社會爲什麼不能永遠有階級鬥爭而生物個體間的生存競爭又爲什麼不能簡單的適用於人類呢？第一是因爲人類生活的需要是極複雜的，人類不能靠從人與人的個體間去得什麼以爲滿足，必須努力的製造勞動工具以征服自然，然後才能求得生活的滿足。第二是因爲人類要靠集體的生活和生產，才能得到生存，故集體的生活只有一天天的擴大，而生物的羣居生物較之人類的發展那就相差天遠了。所以，人類終能消滅人與人之間的階級鬥爭，不能直切了當的把生存競爭的公律搬運人類社會來。

以上所述的三點，都是達爾文主義和馬克斯主義的研究方法相似之點，科學的立場的相同之

點。達爾文的口裏雖然沒有談過革命，但達爾文主義和馬克斯主義一樣：實在是一種革命主義，爲什麼呢？因爲他力倡生物的進化說和變異說，高談生物的漸變論和突變論，這些思想都不是和平的思想而是帶有革命的色彩的。達爾文對於辯證法雖然沒有具體的主張，雖然沒有如馬克斯一樣，很有系統的建立起唯物辯證法的學說，然而從他的研究方法來說，從他的唯物的科學立場來說，達爾文都是一個很偉大的辯證法家，這又是什麼道理呢？這並不難解答，昂格斯說得好：一切偉大的思想家，都是辯證法家，也許他們自己並沒有覺得。

馬克斯的唯物史觀，就是闡明人類社會發展的法則的。唯物史觀所研究的對象，即是從達爾文所研究的終點開始的，故研究馬克斯的唯物史觀的人，如果不懂得達爾文主義是什麼東西，達爾文主義和馬克斯主義有什麼關係，那就是並沒有完全懂得唯物史觀，那就只能算懂得了唯物史觀的一大半。

因此，我在這兒多寫了幾頁，對於唯物史觀的

初學者，也許不是得多餘的吧！

空白页

第六章

唯物史觀

第一節 唯物史觀原文

—

“這些學者，把人與自然的關係，自然科學與產業的關係，置之度外，那裏能夠了解歷史是什麼？不了解那時代的產業狀況與生產方法，怎麼能夠了解那時代的局勢？他們將精神離了肉體，將自己離了世界，便是將歷史離了自然科學，不求歷史

淵源於地上的物質生產，而求之於天上的玄妙幻象”——“神聖家族”(The Holy Family)。

二

“社會關係與生產力有密切連鎖，人類得着新生產力的時候，同時改變他們的生產形態，改變他們的生產形態和生活方式的時候，同時又改變他們一切的社會關係。磨臼時代造出封建諸侯的社會；蒸汽機械時代，造出有產階級的社會。人類順應他們的物質生產以建設他們的社會關係，同時創造順應他們社會關係的主義與理想，……所以’這些主義與理想，都是歷史變遷的產物。”——“哲學的貧困”(The Poverty of Philosophy)。

三

“從封建社會的廢址上，建立起來的近代有產者社會，牠沒有把階級廢掉，牠不過造出新的階級新的壓迫手段，新的鬥爭形式來代替那舊的吧了。

“可是我們這有產階級的時代，牠的特點是把階級簡單化了。全社會已漸次分化為對抗的兩大

陣營，相互敵視的兩大階級，就是有產階級和無產階級。

“我們從此可以知道有產階級的生產方法和交換方法，是在封建社會裏生長的，這種生產方法和交換方法，在封建的社會裏發展到一定階級的時候，所有農業和手工業的封建組織，所有財產的封建關係，和那已經發展的生產力，不能應和。這種關係，反變成了生產的障礙，牠的結果必然是崩潰，而且崩潰了。

“於是自由競爭便來代替這個位置，適合這自由競爭的社會組織與政治組織，就跟着出現，有產階級的經濟權能與政治權能，也就跟着獲得了。

“同樣的運動又映到我們的眼裏了，有產階級的生產方法與交換方法，有產階級的財產制度以及這個近代有產階級社會的全部，牠好像術士念咒召魔鬼一樣，召來現代這樣大的生產力量，可是却鎮壓不住他了。這幾十年來的工商史，只是一部現代生產力對於有產階級的生存與統治的生產關係的叛逆史。我們只須指出在一定期內反覆發生

來威脅有產階級生存的商業恐慌，就可以證明。…有產階級用以顛覆封建制度的武器，現在却倒戈向着有產階級自身了。

“有產階級不僅鍛製了致他死命的武器，並且教養了這使用武器的人，就是近代的產業工人，無產階級。

“人的主張，意見，觀念，簡單說，就是人的意識，是隨人的生活關係，社會關係及社會存在的變化而變化的，這不用深究就會明白的。古代思想史所證明的，不都是精神上的生產隨着物質上的生產而變化嗎？”——（The Communist Manifesto）。

四

“生產者互相走入的社會關係，生產者在生產集體行動中，交換能力與自份取得的條件，自然按照生產方法的性質而起差異，因為發明火器為作戰的武器，軍隊的內部組織，就必然全部變動，又因為組織軍隊與能集合起來成為軍隊的各個人的關係的變動，軍隊相互間的關係，也同時起變更。

“由於物質的生產方法，即生產力的變更與發展，私人生產的社會關係，也即社會生產關係，亦隨着變化。現在這個生產關係的總和，構成我們所稱爲社會的社會關係，又實構成在一定的歷史發展階段內的一個社會，即構成某種有特定性質的一個社會。古代社會，封建社會，有產階級社會，都不過是各個生產關係總和的結果，並且每個社會在人類的歷史發展上，皆標示一個特要的階段”——“工錢勞動與資本”（Wage Labour）

五

“人的感情，幻覺，思想及人生觀，都在財產的形式上與社會生活的狀態上，有其根據。這些心理的表現，都從物質基礎與伴此而生的社會關係上起的，由傳說及教育的結果，各個人總以爲他們的行爲，是以感情等爲主要的原因和出發點。

“人類造成自己的歷史，但不能依他自己的想像或選擇的條件去造，而是依於當時規定的條件之下去造”——“二月十八”（Eightern Brumaire）。

六

“人類在生存的社會生產內，入於必然與意志獨立的一定關係，這種生產關係是與物質生產力發展的一定階段相符合的。生產關係的總和，形成社會的經濟結構，為法律政治等上層建築建立的實體基礎，而且牠同一定的社會意識形態相應和。物質生活的生產方式，決定一般社會的，政治的，精神的生活進程。不是人們的意識決定他們的存在，倒是社會的存在決定他們的意識。

“社會的物質生產力發展到一定的階段，就與從前活動其中的現存的生產關係，或牠的法律表現的所有關係，陷於矛盾。這些關係由生產力發展的形態上，轉為牠的桎梏。於是社會革命的時代到來，隨經濟基礎的變化，所有全部的上層建築，都舒徐的或急劇的，一一潰變。

“觀察這種潰變的時候，我們當要把兩件事情分開，一是為嚴密的自然科學所能證實的經濟生產條件上的物質的潰變；一是為人們用以認識這個矛盾，而且去說明牠的法律的，政治的，宗教的，

藝術的，哲學的諸般觀念形態。我們的意見以為個人并不能立足於他以為怎麼樣就怎麼樣，所以我們不能把自己的意識來判斷一個時代所起的潰變，只有從物質生活的矛盾上，從生產關係與社會生產力的現存衝突上，倒反能說明這個意識。

“生產力在社會組織的裏面尚有可以發展的餘地以前，是不會破滅的；同時，新的更高級的生產關係，在胎孕於舊社會中的物質存在條件莫有成熟以前，也是不會實現的。所以人類只能提出限於自己所能解決的問題，更進一步說，問題自身的發生，都在於其解決所必需的物質條件已經具備了的時候，或者至少是在條件形成的過程中。

“大體上，我們可以指出亞洲的，古代的，封建的與近代的有產階級的生產方法，是經濟的社會結構進化的許多時期。有產階級的生產關係是社會的生產進程之最後的軋鑠形式，這軋鑠並不是個人的傾軋的意思，只是社會上個人的生存環境所起的軋鑠；同時在有產階級社會子宮中所孕育的生產力，成為解決這種軋鑠的物質條件，於

是這個社會的完成，結束了人類社會的歷史前期之最後一章——“政治經濟學批判”（Critique of Political Economy）。

七

“社會的經濟結構才是實體的基礎，法律的，政治的結構都是後來建築在上面的。所以物質生活的生產方法一般的制約社會的，政治的，精神的生活之發展。

“一部帶批判性的工藝史，可以表明十八世紀的種種發明，不能說是個人的力量。可惜到現在還沒有人去做這種研究，達爾文研究“自然”的工藝史，就是研究各種生物的機能結構，這些就是生物用來維持生活的生產器械，若以這樣的研究施之人類，來研究人類的生產機關史，就是社會組織的物質基礎的機關史，不是一樣的可以注意麼？維柯曾經說過，人類史是人類自己造的，自然史才不是人類造的，那麼這樣一部人類史，豈不更易於着手嗎？工藝學表出“人類”與“自然”來往的方式，就人是類用來生存的生產方法，我們可以從這裏看

見造成社會關係的張本，與從這個社會關係裏產生出來的意識形態的張本”——“資本論第一卷”(Capital Vol I)。

八

“全部社會結構與政體之隱微的基礎，是存在於生產工具佔有者與直接生產者的直接關係中，這個關係是自然的與勞動方法勞動條件的程度相符合，也就與社會生產力的程度相符合，經濟基礎的本質雖然是一個，而實際生活上可以標出許多的變象和等級，這只能從經驗表現出來的情形來分析，因為有各種經濟的事實，自然的情形，種族的關係，以及其他對於歷史的影響”——“資本論第三卷”(Capital Vol III)。

以上從馬克斯八種著作中所摘下來各段，便是通常所稱的“唯物史觀原文”，其中以“政治經濟學批判”一書中所載的五節尤為重要，通常都稱為“唯物史觀綱領”，或“唯物史觀公式”。

唯物史觀的創造者馬克斯，並沒有了一本專著

去論述唯物史觀，研究唯物史觀的人只好從這散見於馬克斯各著中的“唯物史觀原文”上去特別努力。

這唯物史觀的原文看起來雖然是那麼少，幾頁，然而，研究起來却半點兒也不會使你失望啊！

第二節 社會結構論

十八世紀的唯物論者，王政復古時代的法蘭西歷史家，以及從來的一切唯心論者，他們對於歷史的解釋，不是看重什麼“社會意識”或“社會精神”；就是看重什麼“理性”，“觀念”或“人性”。對於歷史進展的重心和動力，對於社會結構和社會變革的客觀法則和規律，都是沒有看清楚認明白的，到了馬克斯的時代，資本主義的生產方法促進了自然科學和社會科學的發展，歷史的唯物論才成了歷史的產物而出現，馬克斯才發現了歷史發展的客觀法則和規律，才尋找出歷史進展的重心和動力，社會學，在馬克斯的手裏，才算真正的建設起完整的體系的基礎，新的社會觀或新的歷史觀

——即無產階級的社會觀或歷史觀——在這時候才算真正的出現。這些我們都可以從唯物史觀原文中研出來的。

我們知道，唯心論和唯物論之爭，在哲學上已經隔了很多年辰的，這兩種對立的見解，同樣的也反映到歷史問題的本身上來而形成心與物的對立——即唯心史觀與唯物史觀的對立。一切的唯心史觀者，他們都以爲社會的意識或社會的思想等等精神現象，都是由社會的個人的意識思想等精神現象所形成的，生產和分配的關係，及其他一切物質上的生活，都是適應着這社會意識或社會精神而發生的。因此，思想的變化，就成爲社會變化的原因，“社會意識”，“社會精神”，或“社會思想”都是歷史進展的重心，都是社會變革的動力。譬如，人類因爲有了封建思想，然後才有封建制度。沒有封建思想，封建制度是不能產生的。這即是一切的唯心史觀者的歷史觀和社會觀。

然而唯物史觀的創造者馬克斯，他的見解却完全是相反的。他所看到的人類社會，並不是自由

飛翔於空中的思想，意識，或精神的跳舞場，而乃是人類爲着向自然界採取生存資料而形成的勞動組織——生產組織。他的社會觀既是如此，他研究歷史和社會的方法當然也就不同，他反對一切唯心史觀者說：

“這些學者，把人與自然的關係，自然科學與產業的關係，置之度外，那裏能夠了解歷史是什麼？不了解那時代的產業狀況與生產方法，怎麼能夠了解那時代的局勢？他們將精神離了肉體，將自己離了世界，便是將歷史離了自然科學。不求歷史的淵源於地上的物質生產而求之於天上的玄妙幻象”——“神聖家族”。

求歷史的淵源於天上的玄妙幻象，（即求歷史或社會的動因於社會思想或社會精神）是從來一切唯心史觀者滾落在陷阱裏找不到一條出路的原因。而馬克斯之所以能建立起科學的社會觀或歷史觀，就在他能夠着眼於“地上的物質生產”，就在他能夠首先去了解“那時代的產業狀況和生產方法”。

照馬克斯的意見說來，人類的生產工具和技術，是決定那為勞動組織的社會的形態的，當弓箭為主要的生產工具，狩獵為主要的生產方法時，社會的形態，就不能不採取原始的共產制度。那時，人類的意識，也就適應這種社會形態而產生了。同樣，到了大規模的機器成為主要的生產工具，工廠生產成為了主要的生產樣式時，社會也就更不能不採取資本主義的社會形態，而資本主義的精神文化也就適應資本主義的社會而產生了。這很顯然，“地上的物質生產”是因，“天上的玄妙幻象”（精神文化，思想意識等）是果，從來一切的唯心史觀者，都把因果倒置了。

關於這一點，馬克斯在“哲學的貧困”中說的更明白：

“社會關係與生產力有密切的聯鎖，人類得着新生產力的時候，同時改變他們的生產形態，改變他們的生產形態和生活方式的時候，同時又改變他們一切的社會關係。磨臼時代造出封建諸侯的社會，蒸汽機時代造出有產階級的社會。人類順應

他們的物質生產以建設他們的社會關係，同時創造順應他們社會關係的主義與理想……所以這些主義與理想，都是歷史的產物。”

社會是怎樣結構而成的？是依怎樣的因果關係和客觀法則而進展的？在上面這一段文章裏說得很明白：人類因為獲得了新生產力，於是改變了生產形態；因為改變了生產形態，於是又改變了一切社會關係，同時也就順應着這社會關係而創造出主義與理想。可見社會的結構和歷史的發展，都是依着一定的規律和法則而構成而發展的。馬克斯在通常稱為唯物史觀公式的“政治經濟學批判”序文中的第一節裏，關於社會結構的橫面的說明，描寫得十分的精深，十分的完整而又有體系，我們試讀他這一段文章吧：

“人類在生存的社會生產內，入於必然與意志獨立的一定關係。這種生產關係是與物質生產力發展的一定階段相符合的。生產關係的總和，形成社會的經濟結構，為法律政治等上層建築建立的實體基礎，而且牠同一定的社會意識形態相應和。

物質生活的生產方式，決定一般社會的，政治的，精神的生活過程。不是人們的意識決定他們的存在，倒是社會的存在決定他們的意識。”

第一，我們在這一節文章裏應特別注意的是馬克斯所指明出來的社會基礎。什麼是社會的基礎呢？照馬克斯的意見：生產關係的總和，形成社會的經濟結構。而這經濟的結構，就是法律政治等上層建築建立的真實基礎。可見所謂社會的基礎，就是生產關係的總和所形成的社會的經濟結構。至於生產關係又必然要和物質的生產力發展的階段相適應相符合的。物質的生產力決定生產關係，而生產關係的總和所形成的經濟結構，又成爲法律政治等上層建築所建立的真實基礎，而且一定的社會意識形態又和這基礎是相適應相符合的。因此，我們可以知道，社會現象雖然錯綜複雜到了極點，但牠終極的動因依然是存在着的，我們只要認清楚什麼是社會的基礎，任牠怎樣錯綜複雜的社會現象都有頭緒可清，一切社會進化的因果法則也就容易發現了。

第二，我們應特別注意的是馬克斯所指明出來的社會的上層建築。什麼又是上層建築呢？馬克斯說的很分明：“生產關係的總和，形成社會的經濟結構，為法律政治等上層建築建立的實體基礎。而且牠同一定的社會意識相應和”。這即是說法律制度和政治制度是建立在這經濟結構上的上層建築（即上層建築之一）物，而社會的意識形態（即上層建築之二）又是樹立在這法律制度和政治制度上面的。故系統的說起來，社會的意識形態（即宗教哲學藝術科學等社會思想和社會的心理）是建築於法律和政治之上的，而法律和政治又是建立於生產關係的總和所形成的經濟結構之社會基礎上的。社會的結構是層層相因，有條不紊的，明白了什麼是社會的建築（即上層建築）我們在觀察社會現象的時候也就不得倒因為果了。

社會是怎樣構成的呢？

在這兒我們才來說一個比譬吧：如果我們要去觀察一間大廈，我們可以分成兩部分來觀察，一部份是這大廈的基礎，（即地基和礎石）一部份

却是這基礎上的建物（即棟樑，瓦柱等），假如基礎上的地基和礎石漸漸的壞了，建築在基礎上面的棟樑瓦柱也就漸漸的動搖以至於崩潰。假如基礎堅固，自然上層的築物也就一點也不發生動搖，當然更說不到崩潰了。

社會結構的總體，也就如一間建築完整了的大廈一般，經濟的結構是社會的基礎，一切的政治法律，宗教哲學，藝術科學等都是這基礎上面的社會建築（即上層建築），基礎動搖，而建築也隨之動搖，基礎安定而建築也隨之安定，這都是很自然的道理。

爲了要補充說明這一節的理論起見，我們再引兩段科學的社會主義者的創始者之一的昂格斯的話來告一結束：

“馬克斯爲歷史進行之大法則的最初發見者，據這法則，一切歷史上的鬥爭，不向其爲政治上，宗教上，哲學上的鬥爭，或是起於其他精神的方面的爭鬥：實均不外社會一切階級爭鬥的——或則較爲分明，或則不甚分明的——表現；而且這些階

級的存在，并這些階級的衝突，又是由於經濟狀態的發達程度，由於他們的生產方法及——為生產上的條件所限制的——交換方法如何而定的”——見昂格斯為“Den achzehnte Brumaire Des Louis Nopoleon”第三版所作的序言中。

“The Manifesto，是我們共同的產物，但為宣言的根本命題，是屬於馬克斯的，——這一層我覺得我自己有表明的義務。這個命題就是：在歷史上各時代，流行於當時的經濟上的生產及交換方法，和必然的隨此發生的社會組織，是那時代的政治上及思想上的歷史所藉以建設的基礎，又這些歷史，必由着這經濟組織，纔能夠說明的。……”——見昂氏為“The Communist Manifesto”所作的序言中。

第三節 社會變革論

社會的結構已經很簡略很概要的把牠說明了。但是社會的變革，又應怎樣的去說明呢？

關於社會變革的動因，馬克斯在稱為“唯物史

觀公式”的第二節裏說的很明白：

“社會的物質生產力發展到一定的階段，就與從前活動其中的生產關係，或牠的法律表現的所有關係，陷於矛盾，這些關係由生產力發展的形態上，轉為牠的桎梏，於是社會革命的時代到來。隨經濟的基礎之變化，所有全部的上層建築，都徐徐的或急劇的一一潰變。”

在公式的第一節裏，馬克斯曾經說：“這種生產關係是與物質生產力發展的一定階段相符合的。”但是照上面的一節文章看來，生產力繼續不斷的發達到一定的階段的時候，就與從前適應於生產力因而助長其發達的生產關係發生衝突，這樣一來，生產力和生產關係之間的適應一破裂，那從前助長生產力發達的生產關係，轉變而為束縛牠的發達的桎梏了，於是，社會革命的時代到來。

生產關係既因生產力之繼續發達而轉變為生產力的桎梏，又因不能適應生產力的發達而不能不破滅而轉變為較高級的生產關係，那末由生產關係的總和所形成的經濟結構——即社會基礎

——當然也就變化了。成爲社會基礎的經濟結構既然起了變化，那末，樹立在這基礎上面的全部上層建築也就不能不或急或徐的——潰變了。換句話來說：一切建築在這基礎上的法律制度和政治制度以及一切宗教哲學藝術道德等意識形態也就不能不或急或徐的跟着變化了。

我們在“The Communist Manifesto”上面，還可以看出馬克斯關於社會的變革，描寫得更爲明白而具體：

“我們從此可以知道有產階級的生產方法和交換方法，是在封建社會裏生長的，這種生產方法和交換方法，在封建社會裏發展到一定階段的時候，所有農業和手工業的封建組織，所有財產的封建關係，和那已經發展的生產力不能應和。這種關係反變成了生產的障礙，牠的結果必然是崩潰，而且崩潰了。

“於是自由競爭便來代替這個位置，適合這自由競爭的社會組織與政治組織，就跟着出現，有產階級的經濟權能與政治權能，也就跟着獲得了。

“同樣的運動又映到我們眼裏了，有產階級的生產方法與交換方法，有產階級的財產制度以及這個近代有產階級社會的全部，牠好像術士念咒召魔鬼一樣，召來現代這樣大的生產力量，可是却鎮壓不住牠了。這幾十年來的工商史，只是一部現代生產力對於有產階級的生存與統治的生產關係的叛逆史。我們只須指出在一定期內反覆發生來威脅有產階級生存的商業恐慌，就可以證明……有產階級用以顛覆封建制度的武器，現在却倒戈向着有產階級自身了。”

根據上面的說明，可知社會變革的動因，純粹是社會的物質生產力，什麼“社會意識”或“社會精神”，都是跟着生產力的變動而變動的，如像一切的唯一史觀者把這些精神現象（即社會的意識形態）認為是社會變革的主因，那便是將大廈的礎石放在屋頂上把屋頂上的樑瓦放在地面上，簡直是把基礎與築物顛倒了。

故當我們在分析或觀察社會的變革的時候，我們應當把社會基礎和社會建築分明，應當首先

着眼於生產力和生產關係的衝突。千萬不能倒因為果的去觀察或分析社會。關於這一點，馬克斯公式的第三節說的很明白：

“觀察這種潰變的時候，我們當要把兩件事情分別開，一是為嚴密的自然科學所能證實的經濟生產條件上的物質的潰變；一是人們用以認識這個矛盾而且去說明牠的法律的，政治的，宗教的，藝術的，哲學的諸般觀念形態。我們的意見以為個人并不能立足於他以為怎麼樣就怎麼樣，所以我們不能把自己的意識來判斷一個時代所起的潰變；只有從物質生活的矛盾上，從生產關係與社會生產力的現存衝突上，倒反能說明這個意識。”

馬克斯很明白的指示我們：當我們觀察或分析社會變革或發達的時候，首先就應該分別基礎上的變化和上層建築的變化。所謂基礎上的變化，即生產力的增大，生產方法和生產關係的變化；所謂上層建築的變化，即法律制度，政治制度，和意識形態的變化。當我們在觀察這些變化的時候，不是可以從“意識形態”可以去說明的，恰恰相反，我

們應當“從物質生活的矛盾上，從生產關係與社會生產力的現存衝突上”，才可以說明和解釋的。

不過這裏還有一個重要的問題：就是生產力在未有充分發達的時候，社會組織是不是會破滅呢？

“生產力在社會組織的裏面尚有可以發展的餘地以前，是不會破滅的；同時新的更高級的生產關係，在胎孕於舊社會中的物質存在條件莫有成熟以前，也是不會實現的，所以人類只能提出限於自己所能解決的問題，更進一步說，問題自身的發生，都在於其解決所必需的物質條件已經具備了的時候，或者至少是在條件形成的過程中。”

馬克斯在公式的第四節裏這樣的答道：生產力尚未充分發達的時候，社會的組織是不會破滅的。日本河上肇博士關於這一節的說明，會有這樣的一段話：

“……在一定的社會組織底下，社會的生產力次第發展的情形；好像一個小雞在卵殼裏面漸次發育起來一樣。小雞的發育到了某程度以上，外殼

的確成爲障礙物，然而尚有發展的餘地以前，這個卵殼，決不應該從內部破壞，至於不應該從外面用人工去破壞他，那是不消說的，待到一旦殼破了，那小雞便同時生產出來，而且未產出以前的卵的形狀和既產出以後的小雞的形狀，一見覺得變化得很利害，然而這新的比較高級的生物（即小雞）的生存上所必要的物質是條件，是在舊社會胎裏（即卵殼裏面）從以前起，早就次第成熟着的。又如人類的孩子，藏在母胎裏面，約有十個月光景。在這十個月中間，他是儘着母胎裏面所有可以發育的餘地，盡量發育，就是待到離開母體還可以獨立生存的條件具備之後才出產的。當出產的時候，不免有出產的痛苦，”而且跟着常有多少的犧牲，但是從此生出新的東西來，這就是所謂社會革命。

“社會組織的變革，是這樣的運行的。所以據馬克斯的意見，關於社會組織的問題，“人願只能提出限於自己所能解決的問題，”在卵殼裏面，小雞的發育，非到了相當的程度，卵殼不成做障礙

物，所以破殼這件事，不成問題，小雞的發育到了某程度以後，卵殼才成做障礙物，而應如何打破這一件事，才成做問題。但是到了這個成做問題的時候，那個小雞，也就漸漸近於卵殼而出，還可以維持他的獨立生存的狀態了。就是一切問題本身，要等到解決這問題所必需的物質的條件已經存在了——或是至少也正在於生成的過程上——的時候，才會發生的。在這個意思上面，所以說人類所提出的問題常限於他自己所能夠解決的。”——河上肇：“唯物史觀研究”。

河上博士的解說大體是不差的，不過他說：“這個卵殼決不應該從內部去破壞牠，至於不應該從外部去破壞他，那是不消說的。”這幾句話大有研究的餘地。在封建經濟的娘胎裏，決不能夢想產生出共產主義的嬰兒來，這是誰也承認的。但是在資本主義經濟落後的國家，是不是能夠爆發社會主義的革命？爆發了社會主義的革命又是不是與馬克斯的主張（即生產力尚未充分發達的時候，社會的組織是不會破滅的之主張）相矛盾？這些

問題都是值得我們研究的。

這樣的問題，許多第二國際的理論家，都曾經根據過馬克斯這種主張來反對十月革命。他們都異口同聲的說：十月革命爆發在經濟落後的俄羅斯，只能說是未成熟的革命。在理論上說來，這種革命的早熟只有招致社會的物質生產力的衰退，只有引起社會生活的紛亂和不安，這種革命是反馬克斯主義的。這些話對不對呢？我們請看全世界第一個社會主義國家的創造者的話吧：

“第一個實現無產階級獨裁，組織工農兵共和國的國家為什麼是歐洲之一個最落後的國家呢？我們不至于錯誤，如果我們說俄國跳過資產階級德謨克拉西到民治主義最高形式的無產階級德謨克拉西這一個“突變”與俄國的落後地位成了一種矛盾。然這矛盾恰好正是西歐所以特別難於瞭解蘇維埃意義的原因之一（除了機會主義習慣和卑鄙成見對於社會主義大多數首領束縛之外）……

“無論那一個馬克思主義者，無論那一個學過近代普通科學的人，我們向他提出這個問題：從不

同的資本主義國家過渡到無產階級獨裁能夠按照同等的步驟或和諧的比例麼？答覆這個問題將無疑的是否定的。在資本主義世界中，從沒有同等的步驟，從沒有和諧的比例，而且也不能夠有。每個國家特偏向於這一方面或那一方面，或特別顯著資本主義和工人運動的某一種特性或某幾種特性。發展的過程不是劃一的。

“我已經不止一次這樣說 .. 同先進國比較起‘來俄國人很容易開始無產階級大革命，但難困很繼續和引導至最後的勝利，至社會主義社會的完全組織。”

讀了這一段文章，我們立刻就將理會到：第二國際的理論才是反馬克斯主義的。我們知道，我們的世界是資本主義經濟的網脈籠照着的世界，一切資本主義的國家都有爆發革命的可能，我們不能說資本主義發達到最高度（即生產力發達到最高程）的國家才有可能，落後的國家簡直還沒有爆發革命的物質條件存在。這都是有歷史的事實可以證明的。因此，我們可以說經濟落後的資本主

義國家，是有爆發社會主義革命的可能的，十年來蘇聯社會主義經濟建設的鞏固和擴大，事實上就打擊了那些以為要招至生產力的衰退的先生們的耳光。

至於說：經濟落後的資本主義國家爆發了社會革命是否就是反馬克斯主義的主張的問題。我們應該這樣的去認識：就是馬克斯所說的“生產力在社會組織的裏面尚有可以發展的餘地以前，是不會破滅的”的話，完全是從靜的方面去說明社會的發展的，他這話說的很對，譬如革命成功後的俄國，同先進國比較起來要想實現“至社會主義社會的完全組織”，是很困難的，這不就是馬克斯的話的正確的正確的明證麼？馬克斯從沒有說過：“生產力在社會組織的裏面尚有可以發展的餘地以前，是不會爆發革命運動的。”可見社會革命的爆發，在資本主義統治的今日的世界裏，不管經濟落後不落後，到處都有爆發革命的可能，不過，“新的更高級的生產關係”之現實有早遲吧了。

對於河上博士的解釋，如果不這樣去看，也很

容易因他的解釋走到第二國際的理論路線上。

第四節 唯物史觀的三大要義

綜上所述，我們可以看出歷史的唯物論，即唯物史觀有三大要義：

第一，生產力的發展是人類歷史的主動力——馬克斯說的很明白，人類因獲得了新生產力而改變生產形態和生活方式，因改變生產形態和生活方式而又改變生產關係。生產關係改變了，當然由生產關係的總和所形成的社會形態也就改變了。同時馬克斯又說明，生產力是不斷的向前發展的，生產關係阻礙了生產力的發展而成爲生產力的桎梏的時候，生產力是不會退步的，只有衝碎舊的生產關係而創造出新的更高級的能與牠適應的生產關係來，助長牠不斷的向前發展。因此，人類社會或歷史發展的動因是社會的物質生產力，離開了這一點去觀察或分析社會都是錯誤的，故生產力的發展是人類歷史的主動力，（即主要的動力）這是唯物史觀的第一要義。

第二，生產關係的發展遵循客觀的社會公律——人類在生存的社會生產內，入於必然與意志獨立的一定關係。這就是說：生產力的某種狀態，生產之某種方法，必然要在參加生產的人與人之間，造成一種很確定的關係（這即是生產關係）這些關係不是各個人的意志及意識所能支配的；人沒有能力改變這些關係，所以只能服從，和服從自然界的公律一樣。這樣說來，生產關係又是怎樣發展的呢？是不是忽而會成爲封建的生產關係，忽而又會成社會主義的生產關係？又是不是忽而會成爲宗法的生產關係，忽而又會成爲資本主義的生產關係？生產關係的發展是絕不會忽而這樣，忽而那樣的，牠是隨着生產力的發展而發展，牠的發展是遵循客觀的社會公律的。人類生產力發展的主要階段是這樣：一，漁獵或收集野草的果實，二，農業——人類始有固定的住所；三，各種各式的製造工業——從小工業起，一直到近代的機器生產的大工業，一直運用到蒸汽和電力。於是也就有各級的生產關係來與之適應，換言之，也就有原始的共

產制度，封建制度，資本主義制度來與之相適應。可見生產關係的發展，是遵循社會公律的，絕不會忽而資本主義，忽而一變又變成爲原始社會或封建社會去了，人力是不能任意改變這些關係的，故生產關係之發展，遵循客觀的社會公律，這是唯物史觀的第二要義。

第三，社會的物支配社會的心——十八世紀的唯物論者，以及其他的唯心論者和唯心史觀者，他們對於歷史的解釋，都說是觀念或意見，統治着世界，然而馬克斯的見解却恰恰和他們相反：馬克斯以爲觀念是社會生活的產物，是現存的社會關係在我們頭腦裏的反映，所謂：“不是人的意識決定他們的存在，倒是社會的存在決定他們的意識。”這話是千真萬確的，即如在原始社會的時代裏的道德觀念和善惡的觀念，是自成其爲一種社會意識的；小私有者的農民社會，一切的風俗習慣和道德觀念也是自成其爲一種社會意識的，資本主義的社會亦然，而社會主義的社會也當然是一樣。具體的說：“殺老”的事究竟道德不道德？在宗法封

建的社會裏，那還了得！簡直是喪心病狂，該遭天雷打了。然而在原始的社會裏又有什麼了不得！單就這一件事來說，也就可以推論其他了。因此，社會的物，支配社會的心，這是唯物史觀的第三要義。

唯物史觀之所以不同於而且高過於唯心史觀；唯物史觀之所以能成為有科學價值的社會學；正因為牠的本身具備了這三大要義。因為有了這三大要義，所以才能摧毀一切唯心派的歷史觀，才能發現歷史進化的動因，才能找出社會組織和變革的客觀的因果法則。

人類社會的進化法則發現了，人類才能正當的理解過去，分析現在，推測將來，而且才能加緊的促進社會的改善。

這是唯物史觀的創造者，對於人類社會的大貢獻和大功績。

以上總算草草的把唯物史觀說了個概要了，這一艱深的說理，似乎還有詳加剖析的必要，上一卷就算從這裏結束了，較詳的剖析留在下一卷來。

版權所有
不准翻印

1931, 3, 15, 初版

1932, 10, 26, 再版

2001—3500冊

分店

漢口 南京 福州 開封 九江
北京 廣州 廈門 鄭州 成都
廣州 杭州 南陽 汕頭

現代書局

總發行所 上海四馬路

出版者 現代書局

印刷者 現代印刷公司

發行者 洪雪帆

編者 華漢

唯物史觀研究

實價五角

空白页