

146
28

唯物辩证法讀本



唯物辨證法讀本
大森義太郎 着

行發局書命生新・庫文等中

0012631

唯物辨證法讀本

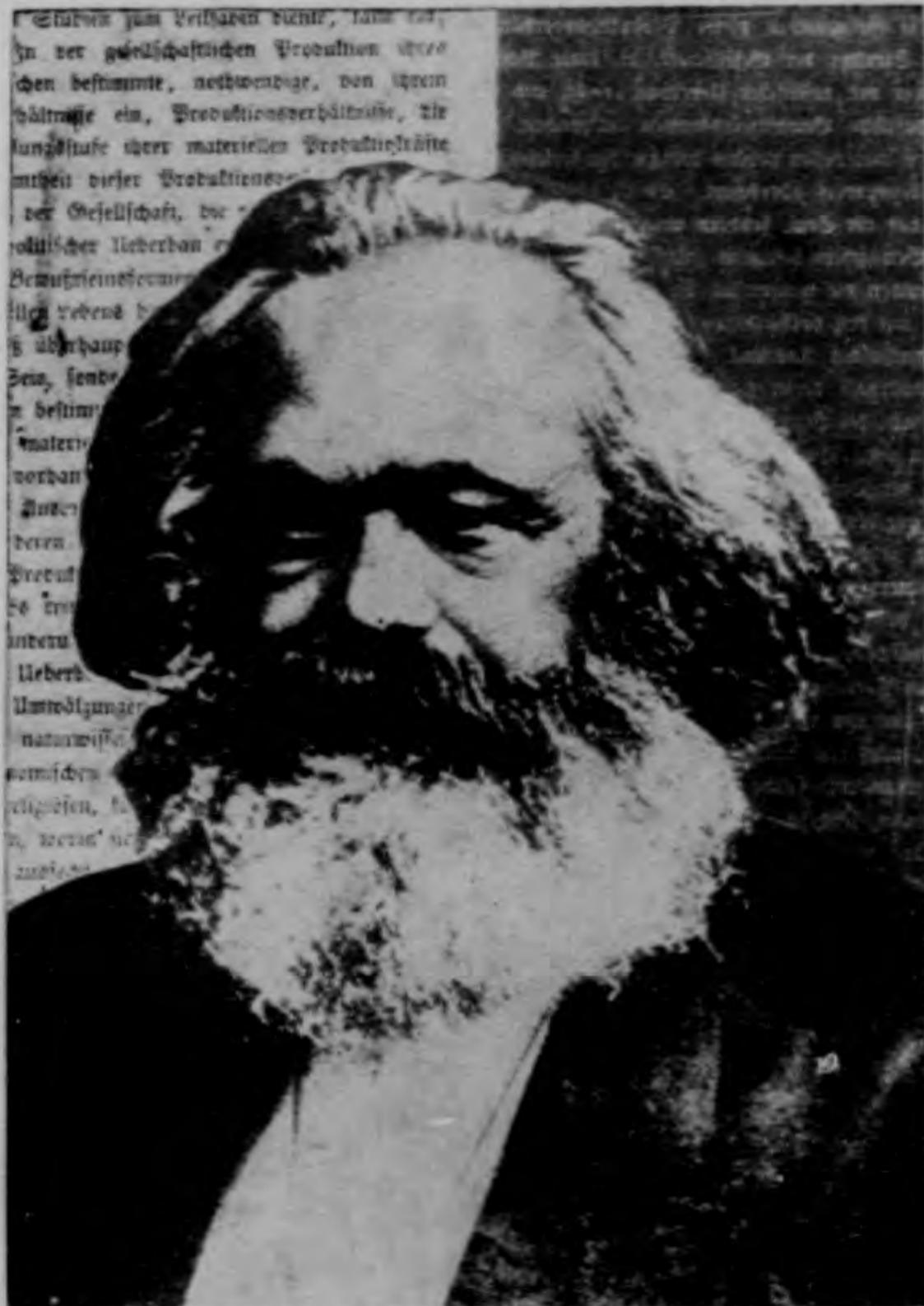
大森義太郎著

楊允修譯

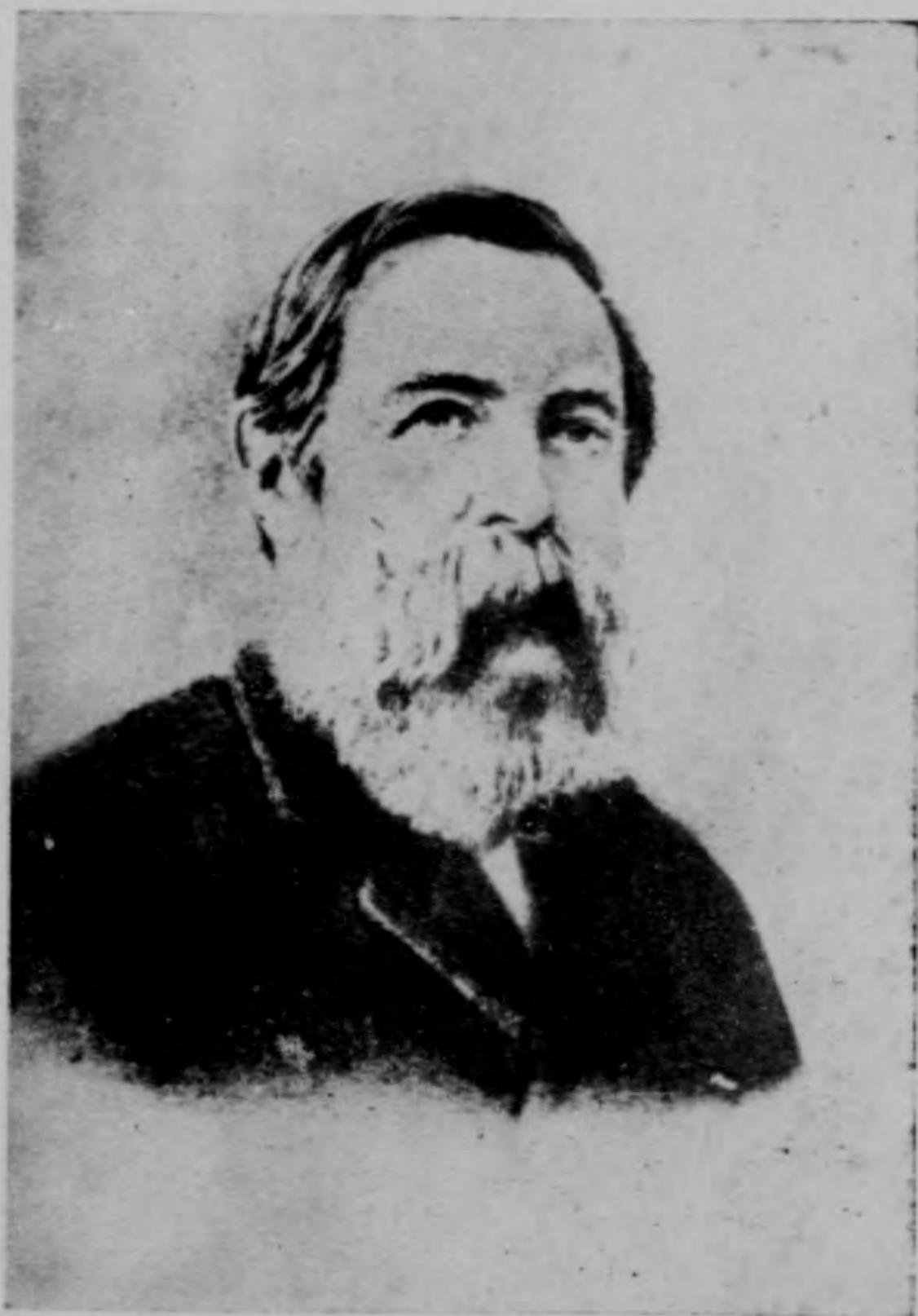
XXXXXXXXXX
XXXXXXXXXX

XXXXXX
XXXXXX

新生命書局發行



斯 克 馬



爾 格 恩

赫格爾(上)費爾巴哈(下)



普列哈諾夫



原序

這本書的內容，與其說是由辯證法的唯物論和唯物史觀合成，毋寧說是以辯證法的唯物論為根據的唯物史觀，所以說到唯物辯證法的標題，只是個從俗的題名罷了。其中內容，我是竭力求其淺顯，使易了解，不必說馬克斯主義，就是關於一般的哲學以及社會學，也是竭力想使初學的人們，能够一看就理會。馬克斯主義是個活的理論，牠既不是煩瑣的學說，也不是神祕的教條，所以馬克斯主義，或辯證法的唯物論，或唯物史觀本來是無成心的萬人們所以容易理解的東西。

我的嘗試，是否成功，這自然不是由我自己所能斷定，是要待之於讀者諸君的判斷的。

今天是一九三三年三月十四日，計算起來，恰好是馬克斯沒後的第五十年，我便把這書作爲紀念吧。當然，紀念馬克斯沒後五十年的最適當方法，很多很多，我的這樣一本小書，何足以語此？不過，在嘗試把馬克斯的理論，淺顯地廣播於日本大衆之間，使各獲理解這一點，本書或者還有可以紀念馬克斯的資格。這是我私衷竊想著的。

著者

唯物辯證法讀本 目次

插圖——馬克斯 恩格爾 赫格爾
安爾巴哈 普列哈諾夫

原序

序論 唯物史觀是什麼……………	1
第一章 唯物史觀是怎樣發生出來的……………	11
第一節 在馬克斯和恩格爾手裏的成立史……………	11
第二節 唯物史觀學說史的背景……………	20
第二章 辯證法的唯物論……………	57
第一節 唯物論與唯心論……………	75

目次

七

第二節	唯心論爲什麼是錯誤的.....	六三
第三節	辯證法的構造.....	九三
第四節	何以辯證法的唯物論是對的.....	一一五
第三章	唯物史觀.....	九二一
第一節	從辯證法的唯物論到唯物史觀.....	一三九
第二節	自然與社會.....	一五〇
第三節	唯物史觀的根本在那裏.....	一六四
第四節	基礎和上部構造.....	一九七
第五節	法律政治科學藝術宗教.....	二二三
第六節	階級與級階鬥爭.....	二五七

序論 唯物史觀是什麼

一 國際聯盟

有一天，在從東京到橫須賀間的電車上，坐着兩位西裝紳士，看去都像壯年有為，他們在那裏正談得起勁，著者坐在一旁，留神聽去，似乎是在談論國際聯盟問題，只聽得有一位說：「那算什麼呢？只要我們下了決心，拿定把握，向前幹去，聯盟又能怎樣……」著者是住在鎌倉的，這時候湘南一帶，住着不少的海軍軍人，這兩位大概就是那些退役的海軍

序論 唯物史觀是什麼

一

軍人罷，正在想像間，再一聽，他們的談鋒，卻漸漸地改變了，漸漸地不是只要下定決心幹去就成了，只聽得他們說道：英國不是很袒護日本嗎？只要有個英國幫着我們，那些小國，就是反對，怕也不成問題了……

這件事，正好是去年冬間，我開始寫這本書的原稿的時候。那時候，國際聯盟問題熱鬧極了，每日自各種新聞，以至無線電放送，沒有一樣不是關於國際聯盟的。民衆們是在聚精會神地注意着，就是政府也不會放鬆。剛纔的軍人不是說了嗎，只要我們下着決心幹去就成，但實際卻好像並不那樣簡單，那時的政府，據新聞所載，是派遣了大隊的全權代表團到日內瓦去，鏖日苦心焦思，以求打動國際聯盟，使傾於有利日本的方面。而那時候國際聯盟的形勢，據剛纔兩位軍人所說的，是西班牙的代表馬達利加最和日本作對。反之，英國代表西門是非常袒護日本，所以當時一般新聞，以至官方消息，都對西門懷抱無量的謝意。

但是，這國際聯盟問題到了現在，是怎樣了呢？讀者諸君應該都知道罷。我們費去無量的金錢，派遣在日內瓦首屈一指——人數——的全權團，到底不會引到有利方面，光榮也不會收獲，所贏得的，只是純然的孤立，與無可奈何的脫退聯盟。不寧唯是，到了緊要關頭，所謂馬達利加，反不知到那裏去了，而出頭來反對的，竟是大國。尤其是素以袒護日本著稱的英國。他的反對，又竟是徹底的反對，甚至禁止軍器輸出，藉以壓制日本。這些事實，諸君應該都在新聞上看過的了。

我們現在把這國際聯盟問題的經過事跡，再說起來，不知讀者諸君的心裏，感想如何。應該不會沒有罷。我以爲至少發生兩個成觸：一是懷疑這事情究竟是怎樣變動着的？二是希望能夠的話，最好在，一件事情發生之初，我們就預先能斷定牠的結果，使不至後來發生大誤謬。不但對國際問題這樣，就是對一切時局問題，也何嘗不這樣？遠而至於重洋阻隔的北美合衆國，現今正在鬧着金融恐慌，歐洲方面，希德拉掌握德國政柄，在不斷

地演着流血事件。這些事情的前途，究竟都會怎樣呢？

是的，這些事情都應該研究的。不過要斷定這些事情的動向，歸根還是要從研究「人」這東西的行動究竟是怎樣轉變的問題起。可不是嗎？拿先說的國際聯盟問題來說，我們應當研究英國代表西門，爲什麼會有那樣的行動，再如美國的金融恐慌，我們該研究新總統羅斯福會採取怎樣的處置？又如德國政局，我們要研究希德拉會表示怎樣的態度？這種人的關係的重要，是無待說明的。

可是「人」的態度與行動，究竟是依什麼來決定的呢？固然行動的原因，很是不少，但根本的是什麼呢？這是我們現在當面的問題。

讀者諸君，也許要提出抗議罷。——我是萬事聽憑自然隨機應付的，決沒有依什麼來決定的那麼會事。然而這話是假的，不信請聽我說罷。就使說萬事聽憑自然隨機應付，其實每一個時機，不是仍舊有什麼以爲決定嗎？再說所謂萬事隨機應付，就那應付本身

而言，已經潛藏着原因了。結果還是要依什麼來決定的。就使本人或者不自覺，但從旁觀者看來，仍有原因和理由，儼然存在。因為人類的行動，假使全然是沒有原因和理由的漫然的動作，那末剛纔所說的西門以及羅斯福與希德拉等，將來的態度，簡直就無由捉摸了。這樣，國際聯盟，以及其他種種事情，都完全沒有徑路可尋，而日本政府，即使要打動聯盟當局，也要無從入手。而讀者諸君要判定各事的將來，也無從使用腦筋了。天下有這樣不近情理的事嗎？所以人們，還是依着什麼原因來決定他的行動或態度的，而探求這原因一事，不惟可能，且是必要的。

二 社會構造與變化的法則

人們相集而成社會，社會這東西，究竟是什麼呢？這雖是一個繁雜的問題，我預備在後面慢慢地說明，不過無論如何，社會——類集成這一件事，是無可疑義的。所以社會的

動向，其實卽人類的動向，而社會所發生的事情，也卽是人類行動的集積。我們再把國際聯盟提出來說罷。國際現時所議着的滿洲問題，無疑地是一件發生於社會的事件，然而這裏頭，有松岡洋右、有顧維鈞、有西門、有赫里歐，再隔這些，單就日本國內說，就有內田外務大臣、荒木陸軍大臣及各方面各部分人的活動。所以社會上的事件，卽是許多人類的行動的集積，這是很明白的。而上面所講人類的行動，究竟以什麼來決定的問題，可知也就是社會上所發生的事件，到底是因什麼而發生的問題。

所謂社會上的事件，究竟因什麼而發生云云，詳言之，卽是社會的某種事件，其原因究竟安在，結果將要若何，我們對之，應該探求其因果之謂。這裏我們所說的，乃是某種社會上所發生的事件。然而我們要察知某種社會上所發生的事件的因果，不能不先明白一般社會上所發生的事件的因果。不論如何，但凡一件社會事故發生，我們總要究明牠是由什麼原因，而後發生那個結果，這是一定的道理。我們試拿自然的偶發事件來證明

影。例如現在遠遠地在對着我的窗子那一方面的碧空裏，並排地飛着三架飛機，那飛機忽然墜落了，於是我們爲要究知那飛機爲何墜落的原因，不但要明白一般飛行機的墜落原因，且要明白一般物體的落下原因，如諸君在中學時物理科所讀的那個物體落下法則。社會上的情形，也是一樣的，所以我們應當知道一切支配這社會的普通法則。

但是我們要完全明白這個社會法則，那麼我們對於整個社會是怎樣造成的，社會全體的變化，是由怎樣發生的，這兩個問題，不能不有所解答。因爲不明白社會的發生由來，也不了解社會的變化過程，對於支配社會上的種種法則，是無法知道的。

那麼要能够解釋上述問題的東西，就只有唯物史觀。唯物史觀這個名辭，就字看去，或是單聽我上述的說明，諸君也許要以爲是個很了不得的東西，其實卻也沒有什麼了不得的地方。不過，我們試回到最初所說的地方罷，凡是我们所最注意的，例如國聯問題、戰爭危機問題、以及美國的金融恐慌、德國希德拉的掌握政柄等等以至其他各種問題，

我們如果想要明白理解連中的來因去路，就不能不了解我最後所提出的問題，就是用唯物史觀那樣的東西以爲解釋。人們在實際上，對於這問題是無形的理解着的，如果不然，對於社會萬般的事情，豈不是無思想的餘地嗎？說句陳腐的話，古往今來，恍惚像唯
物史觀的不知誰何的學說，隨時都有，也隨地都有，不過，都是些不備不周的學說罷了。有
如古時的漁人、農夫，藉浮雲的色彩，以預決翌日的天氣，和現今發達的觀象台，藉氣壓及
風速等等嚴密的設備與研究，來預報氣候一樣，他們用力雖一，而精密不精密，完全不
全的程度，卻差多了。

三 歷史的法則

舉個例子來說罷。譬如國聯問題，在現今無疑地是一個當前的事實，但經過五十年
或百年之後，就要成爲歷史上的事實了。到那時候，歷史家們，或許多的普通人們，關於這

國聯討論滿洲問題的史實，當然要研究牠如何起因，如何經過，如何結局，和現時我們觀察國聯的動向，是用着同一的方法，所不同的，不過一個是現在的事情，一個是過去的史實罷了。因此，我們也可以這樣說：前面所說社會是怎樣發生，怎樣變化的問題，即是歷史是怎樣變動及支配歷史的法則是什麼的問題。不待說，歷史裏面，包含着自然歷史。但在這裏，我們是指人類的歷史。例如日本的歷史，也有相當的長久，其間自然有各種各樣的變化，這變化是因什麼起的，變化的法則怎樣。換轉來說，便和社會是怎樣發生的，怎樣變化一樣。而解釋這個問題的，我已經說過，只有唯物史觀。所以唯物史觀，同時亦是一個指示歷史法則的東西。

唯物史觀的意義，已經由牠的名辭，自己表示着了。是由「歷史的唯物論的解釋，」或「唯物論的歷史觀」等外國語翻譯來的，是對於歷史的一種解釋的意思，牠指示歷史的內容、歷史的發生、和歷史的變化動因，而在這種場合，是以唯物論為立足點的。

序論 唯物史觀是什麼

然則唯物史觀，到底是什麼東西呢？其形或圓、或方、或是一種什麼樣子，讀者到此，雖然還不明瞭，但依稀恍惚地，也總算看到了牠的一些形狀了。不過單看形狀，是不行的。那麼，我們再來看一看牠的內容是怎樣罷。

第一章 唯物史觀是怎樣發生出來的

第一節 在馬克斯和恩格爾手裏的成立史

一 馬克斯主義和唯物史觀

我們現在要說明唯物史觀的內容。但在沒有說到內容之先我希望讀者諸君，先有點預備知識。所以第一步，我們要把這唯物史觀是怎樣發生來的事情，簡單地說明一下。

第一章 唯物史觀是怎樣發生出來的

唯物史觀是馬克斯主義的一部分，這是讀者無論誰都知道的。但很有些人，把馬克斯主義生吞活剝，以為馬克斯主義是一種經濟學說，那就大錯了。誠然，在馬克斯主義內，經濟學占着很重要的位置，讀者諸君，誰也會知道或聽見他所著那部資本論，關於經濟學有最完全最整齊的敍說。但是若說馬克斯主義即是經濟學，那就錯了。所謂馬克斯主義，乃是一種社會主義的理論。提起社會主義的理論來，自古至今，也不知有多少，像希臘的哲學家柏拉圖，他也是述說社會主義的。再極端些，也有人認耶穌也是一個社會主義者。所以通常對於馬克斯主義，特別加以一個「科學的社會主義」的名稱。為什麼說是「科學的」呢？因為在馬克斯主義以前，人們對於社會主義的世界，差不多認為是一個理想的世界，不敢斷定牠能否實現，而只是一種希望與理想罷了，有如希望全世界的人類，都能够成為善人一樣。到了馬克斯主義出現，他纔用冷靜的眼光，嚴密的頭腦，把今日的社會，作學理的分析與解剖，而由此斷定社會主義的社會，是無論如何都會實現的。他

這樣把今日的社會，所以必成爲社會主義社會的所以然，明白地加以說明。他不和從前一樣，把社會主義的實現，作一種希望，他是用科學來證明社會主義社會的實現，恰和冬後的春天一樣，必定要到來的，所以叫做科學的社會主義。在這時候，他是用經濟學來把今日的社會——資本主義社會，——作根本的分析與解剖的，但經濟學乃研究社會的經濟現象的學問，所以根抵還是需要有關於社會的學問，這學問我在前面已經說過，乃是唯物史觀。更有一個要緊的關鍵，即今日的社會，怎樣轉變爲社會主義社會。大凡要說明一個社會，轉變爲他種社會，不能不明白了解社會的變化法則。而能够說明這個法則的，也已如上述，只有自唯物史觀出現以來，纔算能達到這個目的。由此看來，唯物史觀不能不說是科學的社會主義的基礎，而事實上馬克斯主義，就是這樣的。他把唯觀史觀做了基礎，把經濟學鋪在上面，然後樹立起本來的社會主義理論等等政治學說。所以馬克斯主義，實是一座整然的高大壯麗的建築物。

二 唯物史觀的建立過程

話題不覺漸入歧路了，我並不是蓄意要詳說馬克斯主義的體系，只是欲乘此說明唯物史觀是馬克斯主義的一部分罷了。但雖然是馬克斯主義的一部分，而這唯物史觀乃由馬克斯和恩格爾兩人所創立，這是讀者應該知道的。然則馬克斯和恩格爾他們完成這唯物史觀的過程是怎樣呢？

我們來讀傳記罷。據稱馬克斯的家庭，是很進步的，他從小就和誕育法蘭西大革命的十八世紀的法蘭西唯物論的書籍很為親近，所以小時候他的作文，就常有「人類的境遇，是由社會來決定的」等唯物論的思想，不過這是小時候的玩意兒罷了。到了成年，馬克斯和恩格爾一樣，心醉於赫格爾的哲學。關於這一層，我們很有把當時的情形，略說一下的必要。赫格爾的哲學內容怎樣，我們留待後面詳說。原來當時的德國，就中尤其是

首都柏林，是非常盛行着赫格爾哲學的。那時候雖然赫格爾已經死了，但他的門弟子們，卻分着保守的（右派）與進步的（左派）兩派。在那裏非常活動。馬克斯和恩格爾少年時候都曾遊過柏林，他們二人也都參加在左派赫格爾主義者裏面。所謂左派赫格爾主義者是什麼呢？就是剛說的代表赫格爾哲學的進步的方面的一派，他們是以赫格爾哲學作為武器，而將傳來的種種基督教的權威，如關於基督的生涯事實等等，作毫不客氣的批評的。司徒羅司（Stauss）、波亞（Bauer）、格林（K. Grün）、斯蒂爾那（M. Stierne）等，都是有名的人物。在那時候的德國，基督教傳來的權威，正是保守的政治的支柱。而保守的政治的勢力，也正在支配一般社會的時候。這種左派赫格爾主義者的態度，實在是一種非常突進的，甚或可稱革命的的態度。馬克斯和恩格爾兩人，起初都是左派的赫格爾主義者。馬克斯在他的學位論文德謨格列多與厄比克魯士的自然哲學的差異（一八四一年）一文，恩格爾在他的匿名小冊子謝林和啓示（一八四二年）裏面，都表現着這

第一章 唯物史觀是怎樣發生出來的

種思想。

此外，還有一人，從廣義說，固然仍屬左派赫格爾主義者，但他的思想理論，卻和別的左派赫格爾主義者不同，這就是那有名的費爾巴哈氏了。馬克斯和恩格爾的心，後來都漸漸地爲費爾巴哈所吸引。關於費爾巴哈的事情，我們留待後述。不過這費爾巴哈，他亦是出自赫格爾門下的，後來乃漸漸對赫格爾哲學表示不滿，所以他便由別의立場來批評赫格爾哲學。馬克斯和恩格爾兩人，一樣都是追從費爾巴哈，而從赫格爾哲學脫了出來。馬克斯在一八四三年已經有赫格爾法律哲學批評序說及猶太人問題等批評赫格爾的書籍了。

總之，直到這時候，馬克斯和恩格爾他們都還是哲學的學徒。這種哲學學徒，從那抽象的問題，而至與社會現實的問題相接觸，最後完成這唯物史觀，實是一個值得目的事實。馬克斯和實際問題相接觸，是在他充任萊因新聞——當時的一個德國報紙——

的時評記者的時候，而他的致力於經濟學，也是以這個時候為機緣的。至於恩格爾，他是因父親的家業而渡海到當時的模範資本主義國英吉利，從事實業。他在那裏和社會的現實相接觸。也在那裏開始學習社會的現實的基礎學問經濟學。不但這樣，馬克斯在萊因新聞不久，就辭去職務，離開德國，到巴黎去。這時候，巴黎正流行着聖西蒙和弗利厄等社會主義的學說，馬克斯很受了牠的感動。同時，恩格爾在英國，也因接近湯文一派的社會主義而受其影響，這聖西蒙、弗利厄、湯文等——我在前面所提及的馬克斯以前的社會主義，就是指這幾個人的學說，——於社會主義的闡明，雖然未必很精密，但至少關於指摘當時的各種不合理事實，以及弊病等，而施以攻擊，是很有力量，很為正當的。這樣馬克斯與恩格爾以關於現實的直視和研究，結果不但引起他們對於赫格爾哲學的根本上懷疑，並且使之把哲學應用於社會問題。這便是他們開始向唯物史觀邁進的時代。恩格爾那部描寫產業革命後的英國勞動階級的慘狀的所著英國勞動階級狀況（一八四

五年)裏面,已經有不少唯物史觀的萌芽了。

然而在此以前,馬克斯和恩格爾兩人,還是各自走各自的路的。他們自從在巴黎相識後,纔開始協力事業,唯物史觀的完成,自然也是自此以後的事。第一他們用共著的形式,發表了那部神聖家族,對波亞等左派赫格爾主義,加以徹底的批評。同時,在那裏面對赫格爾哲學的不合理也作側面的攻擊。這時候,馬克斯和恩格爾兩人,確然已是脫離了單純的赫格爾哲學的學徒了。但是,他們的腦筋裏,還留着不少的費爾巴哈的影響。

不久,兩人把這個也丟開了。一八四五年出版的“Die Deutsche Ideologie”一書,完全對費爾巴哈加以批評。於是馬克斯和恩格爾兩人,自此纔算走入自己的真正的新立場,而樹立新理論。新立場與新理論是什麼呢?那便是轟動世界的唯物史觀。

一 唯物史觀的完成

馬克斯和恩格爾便是這樣進到唯物史觀的境域的。自此以後，這理論乃漸加鍛鍊，而施於實地。一八四七年，馬克斯所著哲學的貧困一書，是對當時法國最有名望的社會主義者，而又是後來無政府主義建設者的一人之蒲魯東，用唯物史觀的立場，加以批評的。翌年他和恩格爾兩人聯名所公布的共產黨宣言亦是用唯物史觀作基礎而敘述資本主義社會以前的社會變遷及資本主義社會移入以後的新社會的必然性。越十一年，那部經濟學批判，是馬克斯長期間研究經濟學的一個結束，也可算是資本論的先驅，馬克斯在那書的序文裏，用嚴整明晰的說法，說明他自己是用唯物史觀做經濟學說的基礎。至於他的代表著述資本論，是拿唯物史觀來作縱橫的實地應用，那是更不用說了。恩格爾關於唯物史觀的著作，亦是不少。拿直接觸到這問題的書來說，第一，有批評當時名震一時其實毫無實際的社會主義學者杜林的反杜林論（一八七七年）。其次，有敘述人類原始社會狀態的家族私有財產及國家的起源。最後，在他的晚年因為有人評論費爾巴

哈，於是又拿這個做動機，從新著了一本論費爾巴哈的費爾巴哈論（一八八八年）。這裏頭，自然不消說對於唯物史觀，有詳細的論述。

第二節 唯物史觀業說史的背景

三 德國的古典哲學

看過馬克斯和恩格爾的唯物史觀的成立過程的讀者諸君們，對於下述事情，想來應該知道，就是馬克斯和恩格爾，起初是學赫格爾的哲學，後來由左派赫格爾主義，尤其是費爾巴哈，而批評赫格爾哲學，再後來，又批評費爾巴哈哲學，而建築起他們自己的立場，完成唯物史觀。這是馬克斯和恩格爾的學說成立史的最簡單的經歷。由這裏，讀者可以明白赫格爾哲學和費爾巴哈的哲學在唯物史觀的學說史的背景裏，實在具有非常

重要的作用。誠然，唯物史觀的學說史的背景，決不僅限於赫格爾和費爾巴哈兩人，牠是具有種種的背景，如上面所述的成立史裏面，法國和英國以前的社會主義者的理論也是其中之一。又如法國十八世紀的唯物論，也不能說毫無影響。不過牠的直接源泉，還是出自赫格爾哲學和費爾巴哈的哲學。現在我來把這事情述說一下罷。因為這事情的了解，也是著者對讀者諸君所要求的其次的預備智識。唯物史觀，已如上面所述，決不是那樣深妙莫測的學說，但亦不是像新聞紙的社會記事那樣，一目就可了然，多少總要用點頭腦。所以我們研究唯物史觀，至少要先明白牠是繼着什麼學說而起，有什麼學說的內容。

論理我們只須從赫格爾和費爾巴哈說起就行了，不過，要說費爾巴哈不能不先從赫格爾說起，而赫格爾又有赫格爾的背景，誠然，凡一個學說的出現，都必有牠的背景存在，不過在赫格爾的場合，是更特別重要。赫格爾的哲學是德國古典哲學——一名德國

唯心論（或觀念論）哲學，當於次節說明之——的頂點，所以要考究赫格爾哲學不能不先明白牠的背景，——德國古典哲學——而德國古典哲學，自然還有德國古典哲學的背景。不過這種烟潮上去，恐怕永無底止。我們現在暫且停在這裏，從德國古典哲學說起罷。

二 康德

德國古典哲學，創自康德。康德（Immanuel Kant）這個人，讀者諸君，頭腦裏想來總多少對他有點影響罷。

現在先由年代說起，康德是西歷一七二四年生的，比馬克斯的誕生（一八一八年）約先一百年。從前所有的哲學，照例對真善美三問題，能自成學說，具一體系，康德自也不能外此。他因此著了三部書：純粹理性批評，實踐理性批評，判斷力批評。這是哲學歷史家

素所稱道的三批評書。關於這三批評書的關係，以及康德哲學的全體體系究是如何，這事情可不容易，我們沒有那樣大工夫去加以論究。不過康德的事業的全體意義如何，卻有敘說的必要。康德的哲學，是以調停科學與宗教的衝突爲目的的。自從近世以來，科學日盛，這科學便和古昔傳來的宗教，起了激烈的競爭，一方面當道的貴族們，既與教會結連，把宗教作爲自身的護身盾，他方面新興的階級，便把科學作爲長矛，而猛力進攻。康德的哲學學說，便是想使當時這種科學和宗教的不和，鎮定下去。怎樣鎮定法呢？他把宗教和科學的界限分得清清楚楚。大凡調停的賢明辦法，總以不抑不揚爲妙，康德確得到這個妙訣。他第一先把科學的權利，劃定在一個一定的地域，換句話說，就是把科學的領域訂定了，然後在這領域外，明定爲道德的疆界，與宗教的根本。從全體方面看，他是幫着宗教的，但一方面，他對宗教也下了一個界限，使於說明上帝創造萬般事物時，不得越過界限，侵入科學的領域。這樣他把宗教和科學分開，使各守各的疆界，不相侵犯，以免衝突，這

便是康德哲學的重心。

不過，康德哲學的全體如何，對於以闡明唯物史觀的學說史的背景爲目的的我們，却是沒有敘述的必要。我們還是討論本來的哲學問題罷。所謂本來的哲學問題，即是智識問題，真正的智識問題，亦即是真理問題。

然則康德對於這問題的解說怎樣呢？那麼在這裏我們有回想康德所要做的事業的意義的必要。他是想救濟經驗論和合理論的對立的。因此，我們又不能不上溯爲康德自身的背景的经验論和合理論的學說史，但是簡單說一句：經驗論是主張人類的知識，是由經驗得來的，而合理論則主張人類的知識，是天賦的。康德把經驗論和合理論的主張，兼收並採，他主張對於知識的性質，要加以精究，這是他的哲學的開始點，在他以前的哲學，是認定人類的知識是天賦的，由這個知識，然後去認識世界的本體。然而康德以爲這種主張錯了，人類的知識，究竟是什麼東西，真正的知識，究竟能否得到，都不能

不先事查究，這是康德的第一意見。由此，他對於知識的性質，及成立的由來，開始作深甚的考究。他主張知識應該分作內容和形式兩部分，知識的內容，即人類的經驗，例如看花、飲酒或聽曲，這樣目視、耳聽舌嘗的事情，從經驗得來，自然毋須細說。不過單僅經驗，是不行的。因為經驗這個東西，時有不同，而且亂雜無序，不足成爲知識。知識是怎樣的呢？知識要能夠適於一切，要沒有時間性，和地方性的不同，要這事物內所有的，那事物內，也必定有。康德把這個叫做普遍妥當性及必然性。而認定經驗決不會有這樣性質的知識。然則這樣性質的知識，由那裏來的呢？康德說：是由形式來的。

上面我們會把看花拿來作例子。其實在這場合，僅僅經驗，還不足稱爲看花。因爲這時節，我們所直接經驗着的，只是紅色（瓣）或綠色（莖），乃至各種的色或香，亂七八糟地向我們的眼睛鼻子裏鑽進來罷了。不能視爲看花。要使這事成爲看花，自然不能不把這些感覺——剛說的對色、香的感覺——依着某種方式，加以整理。方式即是形式，換

言之，即在這場合，感覺必定要依着某種一定的方式配列。這就是康德所謂知識不能缺少形式。康德把空間和時間，作爲感覺的形式。因爲有空間和時間等形式，所以感覺能够依一定的方法配列爲線而現出物的形狀。又感覺因依着時間的順序排列，所以其間發生連繫的關係。

然則人類的知識，就止這感覺的知識嗎？不然。感覺的知識，乃是人類的知識材料。把這些材料結合，組成出來的東西，纔是真正的知識。讀者試隨便想個例子吧，例如「犬是動物」，這不待說是一種知識，然而決不是剛說的單純的感覺的知識，這是無須再爲說明的。我們所有最重要的學問上的知識，沒有一樣不是像這一類類的東西，所以這裏必須有整頓那感覺的知識的一定的方式。康德把關於真正的知識的形式，學着希臘哲學家亞里斯多德的辦法，樹立起範疇來。

康德的範疇，分作分量、性質、關係、樣相四種，而每種又各分三類，總計共十二類。例如

全體性、實在性、因果性、必然性等都是。我們試舉一個合於這形式的例子。例如：太陽把石頭晒熱了，——這是康德自己所引的例子——這是屬於因果性的範疇，由感覺的知識製成出來的真的知識。

這樣他把感覺的形式和知識——知識即是思維，所以亦可稱為思維的形式——分清。他把感覺的形式叫做「直觀的形式」。思維的形式，因為是要用人類的悟性的動作的，所以叫做「悟性的形式」。至於直觀形式和悟性形式由怎樣以結合，他有長篇累牘的議論，我們現在且不去管他，只要明白他的科學知識是怎樣成立就是了。

然則這直觀的形式，悟性的形式，總而言之，人類的知識的形式，是從那裏來的呢？這便是康德哲學的重要點了。康德主張這種知識，決不是由經驗而來，他以為這是先天的，例如時間和空間，普通以為是由經驗所知的點或時點，聚集而成空間或時間，但康德以為這是大錯，他說是因為先有了總體的時間或空間，然後纔能有那特殊的東西，換句話

說，即限定的各個的點或時點是有其可能的。就是範疇也是一樣，不是由因果關係的經驗，能夠得到因果性的範疇，乃是因為有了因果性的範疇，然後那些雜然散亂的經驗，纔能夠整頓而成因果關係。這樣知識的形式，位在經驗之前，所以是先天的。因為是先天的，所以也必定是普遍的、必然的，而由這形式整頓出來的知識，自然也是普遍的與必然的。康德關於知識的性質，和牠的成立，便是這樣加以說明的。讀者到此，無須我再喋喋，可以理會他是幫着合理論的主張了罷。

這個我們且不去管他，但是讀者看過上述的康德的哲學，把他一個重大的要點，看出來了沒有呢？康德的主張是：知識由於直觀和悟性的形式成立的，所以知識自然是主觀的。但這裏所謂主觀，與普通的意義不同，不是說由各人的恣任意性，乃是說直觀和悟性都是人類的所有物。現在知識既是由這種形式整理出來的，所以知識決不是顯示物的原樣形像，而是指教我們以物在我們人類，會現那樣的形像。康德把這個說得很分明，

他主張知識無論如何，只能限在現象的世界，決不會超過這個限界以上，因為在這限界以上，便是物自身的本體，康德把牠叫做「物自體」，而「物自體」決不是知識所能够告訴我們的。這樣，他把知識嚴閉在現象的世界裏，這便是他所指定的科學的領域。至於過此以外的「物自體」的世界，那就是他所付給與道德並宗教的領域了。

三 費希德和謝林

我們在這裏這樣捉到了康德哲學的一個大矛盾點，讀者諸君覺得了嗎？

依上面所述，康德的哲學，是完全把人類的知識局限在現象的世界內，至於現象的背後，物自體的世界，那是我們人類的知識，所到不了的，所以我們的知識，乃由我們自己創造。這知識能够和外物一致，便是真正的知識。換句話說：這知識並不一定是普遍妥當的，及必然的，而因為我們的觀念間的聯結，乃是必然的，普遍妥當的，所以纔成爲真知識。

這樣看來，「物自體」這個東西，在康德的哲學裏，不是完全無用了嗎？實際卻又不然，牠不但有用，而且是非常地需用的。康德的哲學，沒有「物自體」，可以說是不能成立的。怎麼說呢？我們上節已經說過，康德把知識的性質考察，分作形式和內容兩部，形式是由直觀和悟性來的，這算沒有問題了。但是內容這樣呢？他說是由經驗來的。經驗這東西的原形是什麼呢？我們試把牠洗清來看，不是感覺嗎？感覺由何而起呢？不是由我們的五官受到刺激而起嗎？然則這刺激我們的感官的是什麼東西呢？這是一個重要的問題了。康德對這問題的答案是「物自體」，就是說：由「物自體」的刺激——康德在這裏使用「觸發」二字——纔發生感覺的。怎麼樣？讀者諸君請看！「物自體」對於他的哲學，不是很重要嗎？他說知識是由內容和形式組成的，這內容的究竟，若是「物自體」，那末「物自體」在他的哲學構成內，不是必要不可缺的東西嗎？然而說到後來，又似乎不要「物自體」了，這樣或要或不要，不是矛盾是什麼？

矛盾是當然應該解決的，欲設法以解決這康德的矛盾的是誰呢？便是費希德（Jo-

hann Gottlieb Fichte, (1762-1814)。

康德爲什麼陷入上述的矛盾裏面呢？因爲他採取了二元論的哲學。所謂二元論，就是把哲學的體系，由兩個完全不同的要素組成起來。據康德說：知識是由形式和內容組成的，而內容由『物自體』發生，形式由人類的直觀及悟性發生，這不是二元論嗎？不過康德把知識的成立，歸納在人類的直觀和悟性裏，他的意思無非要把人類的意識，作爲知識的大本營，這在當時的哲學，已經算比較前人進一步了。所以他常常自詡，以爲他的功業，可比於發明不是太陽環繞地球，乃是地球環繞太陽的哥白尼。但是，康德的事業，卻不曾徹底，他留下了人類的意識的動作以外的『物自體』。因此，要解除康德的矛盾，卻須把所沒有徹底的東西加以徹底解決就是了。換句話說，就是：把不管什麼都歸納在人類的意識的動作裏就是了。這種辦法，雖未必能够十分消納得下，但是費希德的哲學的

第一章 唯物史觀是怎樣發生出來的

綱要，就在這裏。

費希德把我或自我作為根本，他的自我和康德的意識，是一樣的。自我和意識的意識相同，康德也會把我和自我拿來作意識的代用名詞。自然，這裏所說的，不是各個的我，乃是組成這各個的我的普遍的自我——這裏的議論，和前節康德對各個的點與空間的關係的趣旨相同——據費希德說：這自我並不是固定不變的，乃是活動的，毋寧說，活動即是自我。這是費希德哲學的一個重要點。自我怎樣活動呢？這裏就有整然的原理了。第一，自我是認識自己的，就是說：自我是自我，但是反過來說，那一面不是自我的非我，自然不是自我了。因此，由自我會引出非我，然而，這樣引出非我來的，乃是意識，而意識即是自我，所以第二似乎應該說自我的裏面有非我，不過這是矛盾的。解除這矛盾的方法，是在自我裏面，把分割的非我，對分割的自我建立起來，這是第三個原理。這三個是費希德哲學的基本原理，由這基本原理，照剛纔一樣，又可以引出許多的原理來。

然而讀者覺得上面的議論，莫明其妙罷，好，那末我們知道費希德的哲學是由自我引出非我的就是了。那末非我是什麼呢？那就是物了，外物了，物的世界了。所以費希德的哲學，是由自我而生物的。

然則康德的矛盾怎樣了呢？現在是已經完全解除了。康德的時節，他把物的世界作為「物自體」，而和我們的意識即自我，完全獨立，所以因此發生矛盾。現在費希德把物的世界，和知識的形式同樣，認為是由意識出來的自然，不會有什麼矛盾了。費希德認為感覺是自我的活動受障礙時，發生出來的，所以他對感覺，也是由意識去說明。

不過自我為什麼一定要引出非我來呢？這可令人費解了。關於此事，費希德從他的哲學的機構上說明道：自我是活動的，但活動必須有個對手物，即對象，有了對象，活動纔能够發揮他的活動本領，成為真的活動。所謂真的活動，即是自我的活動，而自我也不待說，是真的自我了。換句話說：自我為要完成自己，纔製出非我，反轉來那末自我——即

物的世界或稱自然——的那方面看怎樣呢？物的世界或自然界，僅為對於自我的障礙而存在的，為克服於自我而存在的，亦即是作為完成自我的踏脚台而存在的。然則物的世界或自然，絲毫沒有獨立的意義了，不然，沒有那樣的道理，唱這樣反對論的，便是謝林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 1775-1854)的哲學。

從年代說，費希德、謝林和赫格爾三人，差不多是同時代的人物。謝林在學說史上，雖然該列在赫格爾的前頭，可是他在赫格爾死後，反繼着赫格爾之後，而執柏林大學的教鞭。這樣，三人既是同一個時代的人物，所以他們的關係也非常複雜，不容易細說。

簡言之，謝林對費希德之視物的世界或自然，覺得不滿，他主張物和我，換言之，即自然和精神，是應該立在同等位置的。然則他的哲學體系是怎樣的呢？他不和費希德一樣，把自我作為根本，他把「絕對者」作為一切的根本，這絕對者，據謝林說是無差別的，即物和我沒有差別；是同一性的，即物和我都是同一的東西。謝林的哲學，有人稱他是「同

「哲學」就在這裏，但是絕對者並不永遠是維持原狀的，牠會分化。怎樣分化呢？那就是分成物和我了。所以謝林的哲學，不是物由我出，乃是物與我同。絕對者出，物與我是具有同等資格的，所以謝林又說物與我，即自然與精神，乃是絕對者的兩個屬性。物我間，並沒有那方低，或那方高的差別。因之，物的世界，或自然，並不單為發達自我的踏腳台，而是具有完全的獨立的意義。

這樣，謝林把自然從費希德的腳底下，扶到頭上去了。他對於費希德所極力敷衍的道德、法律、歷史等精神方面的哲學上的考察，不屑注意，而專心作關於自然的議論。所以謝林的哲學，又有一個「自然哲學」的稱號。不過他這種自然哲學，乃在當時自然科學尚未十分發達的時候，一切自然現象，尚未經科學說明的當兒，憑着自己的空想，而編成種種理由。若自科學發達的現代看去，則實不值一笑。然而他在他的自然哲學裏，把自然從最下層扶到最上層，認自然絕對不是完全一種死物，乃是潛藏「睿智」，這睿智順着

自然的最下層，以迄最上層，漸漸漸強，亦漸次明顯，以至成爲精神。這種說法，是很值得注意的。爲什麼呢？因爲依費希德的說法，突然地提出個精神或自我來，簡直不知道這精神的根源在那裏，現在謝林把精神的由來或前史都說明了，知道精神是由長期間的發展結果來的。於是精神纔算得了一個出處和歸宿。謝林的這種思想，不久，就有赫格爾來繼承他。

四 赫格爾

漸漸地談到赫格爾(George Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)來。

上節謝林所稱「絕對者」這個東西，實在是個怪物，我們突然聽到這絕對兩個字，覺得不知道牠有多少淵深，及至細細考察一下，原來不過是物我的混合物。但這絕對云，到底過於抽象了，而且絕對者怎樣分化成物和我，也不會明白昭示，所以赫格爾有個

妙喻譏笑謝林的絕對者說：謝林的「絕對者」好像是一個黑夜，在黑夜裏看牛，所以無論那一隻都是黑的，把這種東西拿來做哲學的基礎，恰和在動物學的起點，不把動物的概念講清，只說動物動物一樣，是無論如何不行的。因此，赫格爾的工作，便是在把謝林的絕對者講清，使他適合於作哲學的基礎，絕對者是個什麼性質的東西，牠是經過怎樣的徑路，纔漸漸發展分化的。赫格爾便要說明這一切。

若能讀者諸君們！赫格爾的哲學，是這樣與很久以前，有着關聯的，我們若是不知道他這個歷程，便不容易消納赫格爾的哲學，所以雖然稍覺麻煩，還是簡略地從他的學說史說起罷。

閒話少說，言歸正傳，卻說赫格爾的出生，在西歷一七七〇年，他曾做過家庭教師，雜誌記者，中學校長等等，是個變化多端，閱歷深遠的人，後來當了柏林大學的教授，非常有名，更兼他的哲學，有點帶着擁護當時普魯士政府的色彩，所以竟也打動了政府當道，一

時勢力，實在不小。西歷一八三一年的夏天，忽然溘然長逝了，死法很不像哲學者，不是說哲學者應該有什麼特定的死法，不過他不幸，竟罹霍亂症而死。赫格爾是自希臘以來哲學者中，具有最大體系的一人，他的哲學，是多方面的，舉凡宇宙間的種種問題，幾乎沒有一件不會論到，而精神的現象學（一八〇七年）、論理的科學（一八一二年——一六年）、哲學百科辭典（一七八年）、法律哲學（一八二〇年）等，都是他的主要的著述。就中論理的科學一書，——當然不止這書——即是他用來說明上述所謂絕對者的工作，不過他不像謝林那樣，突然提出一個黑暗渺茫的絕對者。他是由一個最平凡的概念開始的，這概念是什麼呢？就是「有」（或「是」），但這「有」不是普通的有，這個有那個的「有」。所以這是有「一定的性質的」——用較深的名字說：便是「規定」——然又不止這麼簡單。我們把「有」漸漸地考察進去，這「有」便會成「無」（或「否」），所以「有」是會變「無」的。但再進一步考察，這時候「無」又將再移於「有」了，不過這時的「有」已

經不是單純的先前的「有」，也確不是「無」，牠是什麼呢？據赫格爾說，這時候現出來的乃是「生成」，「生成」當然不是「有」也不是「無」了。反過來說，那裏面卻也有「有」也有「無」。例如兒童「生成」大人的時候，這時候不能說他還是兒童，但同時他並未完全成一個真正的大人，所以又不能說他不是兒童，翻轉來說，他還是兒童，然已不是純然的兒童了。這便是所謂「生成」，總而言之，「生成」是把以前的「有」和「無」揚棄，而同時又並存的。

這樣，我們自「有」移「無」，自「無」移於「生成」。赫格爾說：萬物是照着這樣的路程，次第自單純移於複雜，自低級進到高級去的，不過他這部論理的科學，上下二卷，總共約一千多頁，我們若老是跟在他的背後，去說這些有無生成的大道理，恐怕要累得通身大汗。現在就剪斷了罷。總之，赫格爾依着這樣漸進，最終達到「絕對理念」。這絕對理念，便是最複雜，最發達，而最具體的東西。

絕對者被赫格爾說明白了。赫格爾的這個絕對理念，便是等於謝林的絕對者，這樣一說，恐怕多少還不很中肯，我們應該說：從極單純的最初，到最複雜的最後，這樣以次進展的全體，乃是絕對者。「有」合於「無」，而「有」和「無」又同被包含於「生成」同樣，攸久期間中的各式各樣的發展段階，都是被包含在最後出現的絕對理念中的，所以那些段階，便是絕對理念的規定。於是絕對者明白了，牠不再黑暗了，怎樣說呢？因為絕對理念即是絕對者，規定即是性質，性質已明的東西，不就是了解了嗎？

以上是赫格爾解說絕對者的方法。自然他的哲學，決不是就此告終，這乃是他的開始。現在我們再回頭來說上面所述的赫格爾的絕對理念適等於謝林的絕對者罷。謝林僅僅提出一個絕對者卻費了赫格爾上下兩卷千餘頁的說明，似乎未免小題大做，但如此，不能夠明白謝林所說。現在絕對理念，要由這裏分化發展了。這事情也可以依照下面說明，即赫格爾自初至今所述說的，乃是抽象的絕對理念，是純粹形態的絕對理念，當

然的，在這方面的情形，尙未了解以前，無由知道具體表現了的絕對理念，並且也不知道該怎樣去找尋牠。不過實際問題，這該當是在闡明這以具體形態表現了的理念。赫格爾就着手於這個工作。

據赫格爾說：絕對理念，是以自然的形態，表現出來的。這是他的自然哲學的出發點，他說：絕對理念，到了成絕對理念的時候，便是這東西——精神——發展到了極點的時候，於是牠便一變而成爲別的東西，牠以前潛伏在內部的，現在表現到外面來了。赫格爾稱這個叫做「自然」，並以爲「自然」也是從這裏開始的。「自然」一步一步地向上發展，恰和論理的科學中所說概念的運動一樣。現在我們對於他的自然哲學，不必去細細考究，且把他和費希德及謝林的關係，略述一下罷。在自然哲學上，赫格爾的主張，和費希德不同，他毋寧和謝林一樣，主張自然是理念的表現，認理念——謝林稱這個叫睿智——是潛伏在自然裏面的。不過赫格爾雖然把自然和精神放在同一位置，他並不承認

自然是獨立的，這點卻和謝林反對，而贊成費希德的主張。「自然」這個東西，在赫格爾的哲學裏面，乃是由絕對理念這精神發生出來的東西，亦不過是精神未現出真的精神以前的經過點罷了。

關於這經過點的事情，我們現在且來加以說明。「自然」是從下層漸漸進到上層去的，據赫格爾說，這裏分做機械的、物理的、和有機的等三段階，在第三段階的最後，即為疾病和死亡。他說，各個體的動物，不適合於普遍，乃是一種根本病症，這病症進展時，便發生死亡。換句話說：死乃是個體因不適合於普遍而起的個體的破滅。同時，在死這一點，個體和普遍便統一了，而普遍仍體現於個體中。這是赫格爾的自然哲學的說法，現在暫且擱開。再說自然既自下層漸向上昇，到了牠達到發展的極致的時候，牠便一變而為反對的東西，恰和絕對理念移為自然一樣，這時候，自然便化為精神了，而這時的精神，又不是先前的抽象的精神，乃是具體的精神，人類的精神。這是赫格爾的精神哲學。赫格爾的精神

哲學，分做三個部門，這三部門，便是精神逐漸進展的三個階段：第一叫主觀的精神，第二，客觀的精神，最後一個，叫做絕對的精神。絕對精神裏面，又分三部，一藝術、二宗教、三哲學，哲學乃是精神發展的極峯，亦就是真的絕對精神表現的頂點。這是赫格爾哲學的大概的體系。

現在我們極簡單地來把赫格爾的哲學說一下罷。

那末話題又要重行回到謝林哲學上去。上面我們已經說過了，謝林突然提出一個絕對者來，而這絕對者怎樣分化發展，令人莫明其妙，到後來纔經赫格爾的手，費了不少的力量，替他解說。這是讀者諸君都知道的。赫格爾解釋這個絕對者，——絕對理念——從最初的有（或是正，）到最後的絕對精神，採用了一個一貫不移，一絲不動的分化發展法則，這也是讀者所知道的。但這個法則，是一個重大緊要的東西，讀者諸君也曾屢次聽見過罷。「辯證法」便是赫格爾用來解釋分化發展的方法。辯證法是個什麼東西，我

們且到下面慢慢加以說明，不過諸君在這裏，只要明白那自「有」至「無」，自「無」到「生成」的變遷次序，即理念、自然、精神等，漸次進展變移的法則，便是所謂辯證法，那就雖未見及全豹，也就已窺一斑了。

現在我們來略談關於辯證法的問題。辯證法這個法則，不一定是赫格爾首創的，在極早以前就有了。

凡事若尋源究底，都可上溯往古，辯證法亦是一樣，不過太早的我們不必加以追考，我們至少在前說的康德時候，已可看到這辯證法的萌芽了。康德在少年時候，研究過天文學，也曾倡過那有名的星雲說。他說自然的發展變化，乃是由引力和撥力，兩個相反的力量，戰鬥而起的。讀者試把這種論法，和赫格爾的有無相接，變為生成的說法比較看，不是趣旨相同的嗎？不過，康德不會把他這思想引伸擴充罷了。到了後來，他的緊要的知識哲學裏面，雖也處處有這種思想存在，但這種思想，總敵不過他以爲辯證法這東西，乃人

類理性背離現象的世界，而踏入物質自體的世界所生，是人類理性的迷惑與分裂。所以他在理性批判裏，極力提倡戒除康德以後，到費希德，辯證法算告了一段的進步，讀者諸君請把費希德的三個根本原理想一想，他第一不是自我嗎？第二不是自我的反對的非我嗎？第三不是第一第二的混合，即分割的自我，與分割的非我的存在嗎？這和赫格爾的分化發展法則相比較，不見得有什麼大差罷。所以赫格爾自己亦說辯證法的發見者乃費希德。

且不管發見者是誰，總之，費希德關於辯證法的思想，確有一大進步，這是實在的。不過我們卻不能忘記赫格爾對於辯證法的貢獻，赫格爾的辯證法思想，比較費希德，不止進展一步兩步，我們可以說辯證法是在赫格爾手裏完成的，試把兩人關於辯證法的工作比較一下吧，費希德在自我的發展原理上，確實說明了不少的辯證法，但在其他問題，如法律、國家、歷史等方面，——費希德所注意論究的——則較少有辯證法的說明。反之，

赫格爾則不論那一方面，什麼問題，都用辯證法來說明，不過這一點並不算什麼重要，最重要的，是費希德的自我發展的三個根本原理，他那發展階段的第三階段，帶着調和第一第二的矛盾的趣向很強，赫格爾的第三階段，則無論如何，是第二階段的逆，亦即第一階段的否定，同時，這第二階段和第一階段，又都重新被保存在第三階段內。這種說法，是費希德的辯證法所無的。至於康德，那更不用說，他只說到兩個相反的力，絕沒有所謂第三階段的的思想。這第三階段的意義，在辯證法裏，是非常重要的，可說是辯證法的核心。因此，我們說辯證法是在赫格爾手裏完成的，也許不是過言罷。

現在再把赫格爾的哲學，概括地說一下，即精神依着辯證法的法則，從最低層發展到最高層，於是世界，放大大點說宇宙，便出現了。所有一切，都包含在這裏面，而一切都是精神的表現。這種思想，總歸還是繼承德國古典哲學的傳統思想，從康德把意識作為知識的成立基本起，後來費希德易意識為自我，自我和意識同是精神的別名，這是無須說明

的。謝林想出一個絕對者，絕對者再分化爲自然和精神。這絕對者是個什麼東西，謝林雖沒有明晰的說明，但據他說，是理性和睿智，那麼也是精神了。赫格爾便是把這思想加以發揮。他拿精神作基礎，從那裏生出一切現象來，而他的說明，是已如上述，整然不紊的。

所以關於赫格爾的哲學，亦有人這樣說：赫格爾的那部論理的科學裏面，所說概念的運動的議論，亦是在說明康德的範疇的由來的，例如在「有」的議論那裏，結果是把「質」「量」「度」三者說明了，然而康德以範疇爲人類的悟性的形式，或思維的形式。赫格爾卻不然。據赫格爾說，範疇雖是悟性的形式，但並不僅止這樣，應該還有個對於思維的存在，「存在的形式」，「因之，論理的科學的內容，即概念的運動，實不僅概念的運動，而是指示存在的運動。思維和存在聯在一起，而所謂聯在一起，並非說思維和存在以同一的資格聯在一起，乃是說：存在乃思維的表現，而思維是和存在在一起的。

這樣，以思維或理性或精神作根本，把一切現象都認作是精神的表現，這亦是赫格

爾哲學的一個非常重要的論點。由這論點，於是又引出次節所述費爾巴哈的議論來。

五 費爾巴哈的哲學

在赫格爾死後的頭十年間，他的哲學，仍舊有着非常的勢力，風靡一世。但不久就發生分裂了。分裂的起因，是由宗教論來的。本來赫格爾的哲學，把藝術、宗教、哲學三者，都認作是精神的表現，惟表現的方式不同，藝術是直觀的，宗教是感情的，哲學是概念的，而絕對精神，根本即是理性，所以只有哲學，最能夠表現云云。但他這種宗教論，是否和教會所說的一致，到此遂發生激烈的論爭，而赫格爾學派，也遂因而分裂了。主張和教會一致的，乃右派赫格爾主義者，主張不和教會一致的，是左派赫格爾主義者，這事在上面也曾略略地說過了。

引起這分裂的端緒的原因，乃司特羅司所著耶穌傳。他在這本耶穌傳裏，主張福音

書內所記載的事情，決不是歷史上的真事實，乃是歌頌信徒們的信仰，又說：所謂基督人，聯合有限性和無限性這句話，亦不是僅指基督一人，乃是指人類全體云云。這種主張，固然不是完全否定宗教，但對當時教會所說，一一推翻，則不待言。後來費爾巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach, (1804-72)）則又把他的所說，極力加以推進。

費爾巴哈出身自學者的家庭，他的父親，是個有名的刑法學者。費爾巴哈從大學卒業後，他本打算進學界，但因思想過激，受人排擠，所以他一生遂以著述自立。一八三七年和一個所愛的女人結婚，婚後即相率隱居農村中，自此以後，不會再履都門一步。但他不是隱而無聞的，他在那裏用他的文筆，做左派赫格爾主義者運動的中心及指導者。他的著書，以那本基督教的本質（一八四一年）最著名，在這書裏，他是對當時的宗教，作最大膽的批評，聳動天下耳目的，就是馬克斯和恩格爾也受了這書的非常影響。此外，他還有關於改革哲學的準備綱要（一八四四年）及將來哲學的原理（一八四三年）等著作。

第一章 唯物史觀是怎樣發生出來的

費爾巴哈接受了司特羅司的宗教批評，他說：教會把宗教說得好像是天上的東西，其實都是虛構的，宗教是從人類造出來的。人類起初，因為對於一切自然現象，沒有法子對付，遂因而感覺恐怖，以為這是神的所為，有了這個思想，他們便想着祈神，或貢獻供物，或向神祈禱，以期保佑自己，這便是宗教的起源。所以宗教是人造的，所有宗教造人，或上帝造人的那些邪說，都是子虛烏有。據費爾巴哈說：人類把他所具有的本性、或希望，脫離了自己，純化起來，以為是和人類另外存在的，那便是神了。換言之：神不過是人類的幻想罷了。由這點，費爾巴哈又舉出許多事實例子來，說神的性質，是依着人類的不同，及人類的住所，生活方法等環境的不同而異的。

關於宗教論，我們現在不必再細說了。我們來討論他本來的哲學方面吧，依費爾巴哈說，赫格爾流的觀念論，乃是一個宗教的述迷藪，所以要充分地作宗教批評不可不先把這個述迷藪打破，現在我們且看他對於赫格爾的哲學，怎樣批評。

上面不是說了嗎，赫格爾的哲學是把一切事物都認作是精神的表現，他說：自然不過是精神從內部表現到外面來的東西。費爾巴哈本也是一個赫格爾的學徒，對於赫格爾的哲學，具有甚深的研究的，後來他對於赫格爾的說明，漸漸地不相信了。第一，他以為這種說明，是不合事實的，為什麼會這樣呢？我們先把費爾巴哈這種主張的背景，探求一下罷。費爾巴哈自從隱居鄉村以後，這時候自然科學日見發達，而他自己也熱心竭力研究解剖學，生理學，植物學，地理學等，這乃是他批評赫格爾哲學的一大關鍵。因此盛極一時的赫格爾哲學，竟因而消聲滅跡，不復掛人口頭了。所以赫格爾學派的沒落，可以說是由十九世紀以來，自然科學的發達所賜的。

據費爾巴哈說：赫格爾的哲學，不但不合事實，並且單從哲學本身看，也是不對的。為什麼呢？康德的哲學，因為強把知識的內容和形式分離，把現象和物質自體，強行隔開，以致引起矛盾。赫格爾似乎把這矛盾解去了，其實細玩赫格爾所說，則所謂一切都是，

精神的表現，自然不過是精神的變形等，即不管自然的表面如何，實際上還是精神。這便是說自然在最後仍是精神。所以赫格爾的哲學，對於自然和精神之間，即意識和存在之間的衝突，並未絲毫解除。他不過把自然或存在這方面抹殺勾消罷了，對康德哲學的矛盾，有什麼效果呢？不事唯是，赫格爾所稱的絕對精神，不外即是天神，然則赫格爾的意見，也不外抄襲教會所稱「神造天地」一語，稍稍把他變點形罷罷了。所以赫格爾的哲學，據費爾巴哈說：他雖然氣象嚴然，實際不過把神學加一道合理的化粧而已。這是費爾巴哈對赫格爾哲學的批評，亦即是他對神學和宗教的反駁。

費爾巴哈不贊成赫格爾的意見，據他的意思說：一切事物的出發點，完全不是什麼絕對精神，乃是如上述宗教觀察裏所說的「人」。只有「人」纔是一切事物的出發點，哲學的基礎。費爾巴哈由這個意義，有時把他自己的哲學，稱為「人學」。但是單說「人」還是不能明瞭，這「人」是怎麼樣的「人」呢？例如康德所說的，知識的成立，乃由人類

的悟性又如費希德所說的，自我乃是一切事物的根本。這種悟性和自我云云，豈不是出自人類嗎？費爾巴哈所說的，是否即是這個「人」？不是的，不是的，康德和費希德所說的「人」，乃是僅止人類的意識或精神一部分，費爾巴哈所說的「人」，卻是一個活人，一個具有精神和肉體的人類。

據費爾巴哈說：只有從這人類出發，我們纔能築成真正的合理的哲學，人類是由精神和肉體組成的，所以精神和自然，即意識和存在之間，能獲得統一。又人從自己一方面說，是個主觀，但從別人看來，則同是那個自己，又成客觀了。所以人類的主觀和客觀間，是有統一的。費爾巴哈也稱人類為主觀客觀的東西。

一切既從人類出發，而人類是從自然產生的，自然達到一定的發達程度，便產出人類來，不但這樣，人類為要求求生存故，必定要依着自然的環境，飲食活動，所以人是自然的產物。人既是從自然來的，而人的裏面，又因表現着精神，所以自然是第一的，精神是第二

的，即存在是第一的，意識是第二的。

存在是主，意識是從，從這裏我們進入知識問題罷。費爾巴哈的主張，以為感覺乃是知識的根本。存在作用於人類的感官而發生感覺，沒有感覺，是不會有什麼知識的，就是知識的正不正，也是靠着這感覺來考究的。關於這點，費爾巴哈的意見，完全和赫格爾反對。赫格爾的意見，讀者諸君是記得的罷。他說感覺一物，乃是個無關重要的東西，知識是由理性的，由理性的動作之「思維」得到的，真正的知識，即是理性的知識。這一點他和費爾巴哈恰好立在反對的地位。也許讀者諸君中，會有人要提出異議說罷，赫格爾還不是主張從存在出發的嗎？他的論理學，不是明明從「有」開始的嗎？誠然，他的論理是從「有」開始的，但他的所謂「有」，並不是現實的「有」，而是和「無」一樣的。牠不是現實的存在，而只是一個絕對理念的規定的「有」。所以不能說赫格爾和費爾巴哈是一樣的。因為他不是從現實的存在出發。

然而，我們決不要誤會，以為費爾巴哈把感覺做了知識的基礎，便是全然不承認知識裏面的思維的意義。這一點是要請讀者注意的。感覺這東西，是個雜亂無章的東西，這感覺和那感覺，常會互相矛盾，把這矛盾的感覺統一起來，製成有秩序的知識；又感覺在時間上和空間上，都是有限制的，把這有限制的感覺聯絡起來，成爲一個在存在間有普遍關係的知識，這些都是有賴於思維的工作。學問上的知識，沒有一種不是這樣，例如自然科學裏的重力法則，或社會科學裏的價值決定法則，這不是待思維的工作而後知的事情嗎？所以費爾巴哈對於思維，並沒有加以否定，他不過說：知識沒有感覺，是得不到的，沒有感覺的知識是空虛的。所以他說像赫格爾那樣理性的知識，並不是知識，他有句俏皮話說：『自然』那本書，單靠着感覺來讀，但要了解他，卻不能不借助於理性。

好罷，我們關於費爾巴哈哲學的說明，就在這裏終止了罷，讀者諸君覺得怎樣呢？德國的古典哲學，從康德起，一直發展到赫格爾止，算達到了高峯極點。但自費爾巴哈出來，

一下把他推翻了。從康德起，到赫格爾止，一步一步，漸漸地把自然或存在的意義看小，到費爾巴哈，一下把這自然或存在的意義，放到最大了。像這樣費爾巴哈的主張，我們稱牠做唯物論。

第二章 辯證法的唯物論

第一節 唯物論與唯心論

一 爲唯物史觀基礎之辯證法的唯物論

現在到了本論了。說了一大堆的冒頭文章，把讀者都弄得呵欠連天了罷。尤其德國古典哲學一節，頭緒紛繁，恐怕更使讀者莫明其妙。好，現在就是覺得莫明其妙，也不要緊，只是要請讀者忍耐着看下去，待漸漸到了後面的時候，再回來看看上面所說，或者可以

理會的。不過，到了這裏，讀者對於馬克斯和恩格爾的學說，是用辯證法和唯物論來做骨子的一事，應該早已看到。那麼，我們來說明辯證法和唯物論罷。

可是，讀者諸君，不要覺得奇怪，以為話題是唯物史觀，為什麼忽然又要談起什麼唯物論，什麼辯證法來，並且從開卷到現在，一路地談着哲學，究竟所為何來呢？

不錯，這是應該責問的，但是請讀者諸君想想看，我在開始已經述說了，唯物史觀是在闡明社會的由來、社會的變化、並指出這變化的法則的，換句話說：唯物史觀是研究整個社會的，既是研究整個社會的動向，自然不能不牽連到和社會並立的自然問題來，社會和自然是合成一體的，其間不能沒有一種共通的一般的存在法則，我們既以討論這法則為問題，在勢不能不涉到哲學，因為哲學是專門以討論法則為事的。這樣，讀者要問哲學是什麼東西了罷。糟了，請先把這問題放開罷。哲學的定義，簡直是車載斗量，不知有多少，像赫格爾拿概念來把握絕對精神，也是一種哲學。自古以來，單提有名的哲學家，也

不知道有好幾百人，如果一把他們的哲學定義寫出來，實在不得了。總之，我們姑且把上面所說的，認做是哲學罷，而這種哲學，確是樹立唯物史觀，或理解唯物史觀上所必要而不可缺的東西。因為唯物史觀只有立基在哲學上，纔能成爲一種整然的學問，這是事實上這樣的。所以不能不從哲學開始。

可是照這樣說，那麼無論那一種學問，都要從哲學開始了。因爲各種學問所論究的各種問題，都預想着一個一般存在的法則。是的，不錯，各種學問，亦都是要用哲學的，但是各種學問中，例如拿經濟學來說罷，牠是研究社會中經濟方面的問題的，於是牠有拿關於社會全體的學問——用馬克斯主義的話說，即是唯物史觀——來做基礎的必要，更進一步，也有需用哲學的必要，可是那是間接的，所以牠不必從哲學開始，唯物史觀的場合，却和這個不同，牠是直接需用哲學的，所以對於唯物史觀，不能不充分說明牠所立基的哲學。

說了一大堆廢話，讀者覺得厭倦罷。其實我是故意提出來說的，因為現在很有些人以為唯物史觀就是唯物史觀，還用什麼哲學。不管和什麼哲學聯結，都是無關緊要的。甚至素稱馬克斯學派，採用着唯物史觀的人們，也有這種議論。他們把唯物史觀看做是赫格爾哲學的反動，以為是一種單純的事實的學問。其實這是錯誤的。唯物史觀，沒有哲學，便好像是一座沒有地基的房子一樣。

二 存在和意識問題

上面已說哲學的能事，在闡明一般的存在法則。但這法則，雖然是有，而認識這法則的東西，則還須靠着人類的意識。所以一般的存在，簡言之，即「存在」這東西和「意識」的關係問題，便成爲我們不可不論究的問題了。存在和意識，究竟有着怎樣的關係呢？這是先要闡明的問題，這問題明白了，然後纔能够入手研究存在的法則怎樣，意識的法則

怎樣，以及這兩個法則，究竟有什麼相互的關係。所以哲學所要討論的事情，雖然很多，而研究這存在和意識的關係，確是哲學的根本問題。事實上，哲學的歷史，所指示給我們的亦確是這樣。至少，近世的哲學歷史，是這樣的。我們在前章，不是說過嗎，康德常自詡他做了和哥白尼一樣的事業，其實他就是把存在和意識的關係，與他以前的學說來一個相反的主張罷了。費希德把自我做根本，而主張有一個非我，也無非是把同樣問題迴轉着。謝林把精神和自然——拿來和費希德所說的對照，也就是自我和非我——認作同一資格，而說二者都是從絕對者來的。這絕對者，結果如果亦是理性，那麼，他所說的問題，也是一樣了。赫格爾以絕對精神，為精神發展的極致，而認一切存在，都是這絕對精神的表現，也是在對存在和意識的關係，作出一個赫格爾式的答案罷了。

總之，哲學的很本問題，牠的答案，不外這三種答法，因為問題只是存在和意識二者的關係，所以不是說存在在先，就是說意識在先。再有一個答法，那就是不着邊際的，沒有

誰先誰後的中間答法。此外再沒有可答的了。誠然，無論說那個在先，都不能只說一句某某是先，某某是後就完了，應該都要有個詳細的說明，甚或因此成爲龐大的哲學體系。自外面看去，簡直千差萬別，各有各的答法，但總歸來看，也不過是這三種答案罷了。

中間式的答法，我們且不去理他，留待以後討論。現在先說以意識爲先，和以存在爲先者。認意識爲先，來做出發點的哲學，叫做觀念論（或唯心論），認存在爲先，來做出發點的哲學，叫做唯物論。世間所稱唯心論，和唯物論的實在意義，便是這樣，其餘都是隨意附加，或亂行猜想的。例如世俗說起唯心論來，便以爲這是一個高貴的思想，是理想的，純潔的，反之，假如有人說他是個唯物論者，世俗便以爲那人一定是個飲食男女的享樂主義者了。其實，這種事實，和哲學上的唯心論或唯物論，絲毫沒有關係。信仰唯心論的人，一天儘着幹壞事的，也是不少，尤其近年來，掛着唯心論的幌子幹壞事的，實在很多。反過來說，本着自己的信仰，忠誠從事的唯物論者，却很多很多，哲學史上所現出來的唯物論者，

不是這樣嗎？這些實在是很無聊的話，本是不用辯白的，可是因為怕有人誤解，所以在這裏附說一下。總之，唯物論和唯心論的意義，便是如上面所說的，這點要請讀者把牠記住。

由對於哲學的最根本問題的態度不同，當然地，哲學史尤其我們所視為最重要的近世哲學史，指示給我們：現在各種哲學體系，其結果分作唯心論和唯物論兩大陣營，在那裏競爭。我們沒有詳說哲學史的餘暇，可是，我們若試把德國古典哲學的陣容引出來說，那麼，像赫格爾所主張的那種哲學，便叫做唯心論，反之，像費爾巴哈所主張的那種哲學，便叫做唯物論。

第二節 唯心論爲什麼是錯誤的

一 唯心論的根本

唯心論與唯物論二者，為哲學上的根本問題，所以我們對於這個根本問題，應當決定一種態度，即應當決定選擇那一方，——唯心或唯物。這不是說，不選定便不能吃飯，不能坐車，只是我們既如上述，要觀察各種各樣的社會現象，就不能不用唯物史觀，而唯物史觀的基礎，沒有哲學是不行的。所以我們，至少在考察各種社會問題的時候，不能不決定是從唯心論，或唯物論。實際上，人們日常已經是在把這問題解決着了，不過那是在無意識的不知不覺之中。所以只要改無意識為有意識的行動就好了。譬如我們以前是在不知不覺中，從着唯心論的，那麼，從今後，我們從新判定那一個是正確的，便從着那一個就好了。然則唯心論，或者唯物論，究竟那一個是對的呢？我們把結論先說了吧：唯心論是錯誤的。

前面在敘述費爾巴哈哲學的時候，我們記着費爾巴哈有一句話說：赫格爾的哲學，是把神學拿來加以合理化的。這批評雖是對赫格爾發的，卻確實說中了唯心論的要害。

唯心論是不管什麼東西，一概只認得一個意識，一概都作爲從意識出發的。然而意識之外，「存在」赫然在那裏，這東西是既無可疑，也不容抹殺。於是唯心論者，不得不想個法子來處置牠，他們因爲是主張一切都從意識出發的，於是就除了想個法子，把存在從意識裏引出來外，再沒有別法。所以他們或巧言生風，或謬陋費解，這一切的施爲，無非爲的想把存在，叫牠從意識裏產出來，雖然不一定愛這樣幹，卻也是無法的哩。

讀者諸君，是看過聖書的罷。那裏不是說了嗎，「元始之初，神造天地。」我們試拿起舊約聖書最初篇的創世紀章來看，則神是怎樣依次創造天地，自然，以迄一切的那裏面說的有條有理，亦詳亦盡。內容怎樣詳細，我們不必去管牠了，然而要知道神造天地這句話，實在不止基督教這樣說，所有宗教，沒有一個不是這樣說的。就是在宗教未發達的神話裏，也都有這麼一段話。創造天地這段話，是自有宗教以來，早就有了的。人類在智識未開的時代，即野蠻人時代，認一切草木石頭，都是具有靈魂的。他們爲什麼會有這種思想

呢？這却是個有趣的問題。野蠻人從他們自己所做的夢，及有時看到自己的影子，想到除自己的肉身外，另外還有個靈魂，由是推測到別人，乃至草木石頭一切，都有靈魂。諸君看過神話、小說嗎？那裏面所說的山精水怪，便是這種思想的遺物。野蠻人既把一切都認做有靈魂，於是他們日常所接觸的外界，究竟是怎樣發生出來一事，便成爲他們的問題了。而他們的腦筋，把他們引到想像這外界，以及外界的一切現象，都是由另一個具有無上法力的靈魂所造出來的，這也是當然的事勢罷。於是他們崇拜這靈魂了，對牠祈禱了，祭祀牠了，而對一切他們所認爲有靈魂的精靈，也一樣地崇拜了。這便是宗教的萌芽。宗教的成立，是由這樣思想發達來的。自然，那時候的所謂宗教，要進到像今日的基督教或佛教等，其間須經過長期的純化過程，不能夠混爲一談，不過宗教的起源，確是這樣的。所以雖是發達了的宗教，也不能夠放棄創造天地這一個教理。

讀者諸君，請在這裏把唯心論拿來和牠比一比看罷，唯心論說：存在是意識創造出

來的，這和宗教所說的神造天地有什麼分別呢？所以總而言之，是這樣的：野蠻時代的人們觀念，變形而為宗教，將這宗教的教理，添附各種理由，便是唯心論（或稱觀念論）了。至少，以為存在是從意識創造出的唯心論，根本是這樣的。人們驟然聽到個唯心論，都以為牠不知道有多少高，多少深，其實揭穿紙老虎看，也不過如是罷了。讀者要疑我說得過火罷，其實不然，世間說穿了不值一錢的東西多着呢，唯心論，不過是這許多裏頭的一個罷了。

本質既明，然則這唯心論是否錯誤，應該也明白了罷。簡言之：以存在為意識所創造的唯心論主張，是全然和自然科學相反的。也許拿出自然科學來，題目太大了，我們就不必說自然科學罷。單說我們的外界，即存在或自然。自然達到一定的發展程度，便會生出一種叫做「人」的動物來，這動物的一種的「人」，漸次發展，到了某種程度時，便會表現精神，發生意識，這是諸君在中學時代，博物教科書裏，都讀過的。雖然關於最初人類的

生活，以及人類精神，和動物精神的差異問題，學者間多少有點不同的見解，然而關於人類是自然的進化一層，在今日的自然科學裏，卻已成定案了。唯心論明明和這個相反，所以無論說出多少理由，總是不對的。

於是唯心論者們，和宗教家們，要連合起來，提出異議了，說：自然科學所稱說的，亦未免就靠得住，試看從自然科學發生以來，學說屢經改易，那不是一個不可靠的證據嗎？誠然，我們不能說今日的自然科學所說一切，都是對的，但細點或有差異，當然要隨時更正，至於偌大的自然發達問題，那是可以相信絕對不會錯的。又有人說，若在今日或萬年以前，是不會知道的罷。應之曰：這是一個不通的說話，我們的議論，不是在今日嗎？我們不是根據今日的自然科學，來主張唯心論是錯誤的嗎？誰又去說千萬年以前的事呢？

唯心論是錯誤了，然而我們上面所說的，不過只是個廣泛的唯心論，這是不夠的，我們還要進一步，考察各種唯心論的形態，並找出牠的具體的錯誤之點。

二 白克里的唯心論

唯心論有各種各樣的形態，就以近世說，牠的種類，也不知道有多少，我們要像捉蟲一樣，一個一個，把牠找出來說破牠，實在太費事了，還是揀幾個代表的學說來討論罷。然則那一個足稱代表呢？這又是一個爲難的問題，姑且一面選擇和上述野蠻人的心理以及宗教的關聯，最顯現的素樸的唯心論，他面再把從唯心論看是極最複雜，而和上述的關係，又完全隱而不露的學說，拿來做標準罷。

由前例說，白克里的哲學，乃是個代表者。白克里 (George Berkeley) 是一個十八世紀初葉的英國哲學家。他是繼續上述德國古典哲學以前的英國三代哲學者中的一人。他和洛克 (John Locke) 休謨 (David Hume) 雖是面三，他的哲學，是繼承着洛克的學說。洛克把物的性質分作兩部：長闊形狀等，是物自身所具有的，至於色、香、味，那就

完全憑着主觀，決不是屬於物的了。白克里把這個學說，推進一步說：第二的性質，自然不用再提，就是第一性質，也是和第二性質一樣，依着主觀的。他的理由是：例如物的長度，那也是由種種的感覺關係來的，所以結果還是感覺，而感覺即是主觀。據白克里的說法，一切物的性質，都不外是個主觀，即感覺。沒有了性質，就是無「物」了。因之他說：物是沒有的，「有」即是感覺，例如我現在憑着几，在草這書的原稿，這几的「有」，乃因我知幾有這几，若几離開我，那就是沒有這几了。這是白克里先生的大膽的主張。

據白克里說：既云感覺，自不能不有具有這感覺的東西，既云被知幾，也不能不有一個知幾牠的東西，這是什麼呢？不待說，那當然是精神了。知幾所在的地方，斷斷不能沒有精神，所以世界上，是只有精神，和那精神的知幾的。這是白克里哲學的結論。

讀者諸君，覺得我把這白克里的哲學，拿來做唯心論的一方的代表的所以然了罷。他的這種論調，在唯心論裏，不是很徹底嗎？世界上除了精神和知幾以外是無物的，不寧

唯是，別人的精神，亦是由我的知覺纔有的，和上面所說的兒子一樣，只是因着我的知覺，別無所謂『有』。這樣一來，白克里的學說，總歸起來是：世界中只有一個我的精神，和我的知覺罷了。再簡單點說，就是：世界中只有一個我，除我以外，一切都是空的了。這種學說，名字叫『唯我論』。白克里的哲學，確是唯我論，還有一個名字，因為他認為一切都是由『我』這個個人的主觀——知覺——發生的，所以又叫做『主觀的唯心論』。

白克里的哲學，倘然就這樣告終了，那麼，雖然令人好笑，卻也有徹底兩個字，可以叫人佩服。可是他事實上，還有個後半截。上面我們所說白克里哲學的結論，是世界上只有一個精神，和精神的知覺。其實，這只是說他的大概罷了，他的真正結論是這樣的，我們在下面把他述說了罷。因為述說他這種結論，不但是我們必經的路程，而且因此還可以使所謂唯心論的意義，躍然紙上。

卻說白克里因為把一切都歸於主觀，這樣一來，覺得世間都像在做夢似的，不很妥

當，而且當時科學已經很露頭角了，種種發見發明，層見叠出，雖是白克里先生，也無法把他抹煞，就使抹煞了，怕也沒人肯答應，因此，覺得若照自己的上裁議論主張下去，那麼，人都憑着自己的主觀，各執己是，暢所欲言，世間豈不是糟糕了嗎？要免除這樣的危險，不可不再設一個議論。設個什麼議論呢？就是在他所主張的知覺裏頭，再立一個特別的標準知覺。這特別的標準知覺，是用來做其餘一切知覺的模範的，各知覺能夠和這個特別知覺越相近，便越是真正的知覺，於是糟糕的危險，便被補救了。然則這個特別知覺從那裏找來？是個什麼東西呢？人們彼此相互問，無論拿誰的知覺來做標準，都是不行的，於是白克里便把神請出來了。白克里本來的議論，是世界上只有一個我，或我的知覺，其餘一切，都是不許存在的，論理就是神，當然也不能破例優待，可是他現在顧不得矛盾了，他說：所謂特別知覺是什麼呢？不是別的，就是神的知覺。是永久不動的神的知覺，人類的知覺，模倣着他，越和他相似，越是正確的知覺，一切的夢以及妄想，便是依着這標準來區別的。

這樣一來，白克里的議論，把普通所謂外界，認做神的知覺了。而左右這外界的法則，例如自然法則，也不待說，認爲神所行的規律了，這纔是白克里的真正的結論。而此中有無自相矛盾的地方，那是他所未嘗介意的。

白克里的本業，原是個和尚，他是愛爾蘭英國教會的監督，已經獲得僧正的職銜了，更兼當時以新興的科學爲立場的無神論，漸漸抬起頭來，白克里執筆的意思，不無以對抗這種新傾向的無神論爲目的，所以他的議論，乃與宗教吻合，這也是當然的事勢。但是他這種論調，就是把他的動機擱開，讀者也可以覺得他這唯心論，實是一個宗教的替身。此外所謂一切都是知覺，都是自己的積稔，這一切都是精神一點，讀者也可以覺得，他差不多是把舊時野蠻人的心理，全盤再現。這便是唯心論了。自然，其中也許有人主張說：就是這樣的唯心論，不是也很好嗎？倘若不信，請看現在不是還有人說，地震是地牛翻身嗎？不過這種說話不論多少，他是不足與語於哲學的學問的。

三 赫格爾的唯心論

和白克里的哲學相對，在唯心論的又一方，足以成爲我們上節所採第二標準的代
表者的，便是赫格爾的哲學。我們再來看一看赫格爾哲學的內容罷。

赫格爾哲學，大概是怎樣一個東西，我們在說唯物史觀學說史的背景的時候，已經說過，讀者該還記住罷。所以就不必再加重述了。不過，他和白克里的哲學，有怎樣的不同，這却不能不略爲說明一下。白克里的哲學，是說萬事只有我的知覺，就是說：個人的知覺即是世界。但赫格爾的哲學却不這樣，讀者還記得罷，他的哲學是主張：世界乃是絕對精神即理性的表現。不過他所謂絕對精神，決不是指一個人的絕對精神，不但是個人的絕對精神，並且據赫格爾說，也不是人類的精神。人類的精神乃至個人的精神，那不過是這絕對精神的一個表現罷了，所以世界雖是絕對精神的表現，但決不是個人或我的精

神、觀念、知覺等的表現。這一點他和白克里所說的大是不同。因之，赫格爾的哲學，便不是那種委笨的唯我論了。我們假如稱白克里的哲學，是個主觀的唯心論，那麼，赫格爾的哲學，便可以稱為客觀的唯心論了。

然則赫格爾的哲學，他的錯處在那裏呢？關於這一層，諸君大概是明白的，就是前章所說費爾巴哈對於赫格爾的批評了。但是，那批評未免太簡單些，而且也不是由馬克斯和恩格爾的立場來說，乃是由費爾巴哈的立場加以批評的。所以我們現在要獨立地對於赫格爾哲學的錯誤，來加以一番考察。不過赫格爾哲學的謬點，要是從他的自然哲學方向去查，那麼，因為他把一切的事實，都堆積在這裏面，所以那裏錯處未免太多了，我們還是從唯心論的哲學理論方面找去罷。

批評赫格爾的哲學，怎麼說都不能不把他的絕對精神拿來做中心。讀者怎麼樣不會覺得他所謂的絕對精神有點奇怪嗎？究竟絕對精神是從那裏來的？赫格爾對於這事，

不會有若何說明。誠然，他對於絕對精神的規定，有了很詳細的複雜的議論，但這絕對精神是從那裏發生的，他却不會有一言半語的說明。也許讀者要這樣想：能觀赫格爾的哲學體系，他是在自然哲學裏，說明了自然的漸次發展，然後進到精神哲學，去說明精神的表現的，所以他所稱的絕對精神，不是可以認作是從自然發生的嗎？其實這話我們決不能承認，因為讀者當還記得：他說自然這個東西，乃是絕對理念，由內現到外來的一個絕對精神的形態。然則絕對精神是在自然之先的了，是原始存在的了，那不是依然還是不知道牠的出處嗎？赫格爾批評謝林所說的絕對者，說是黑暗不知所解，同時還有個批評說，這謝林的絕對者，好像驟然間從手槍裏打出來的東西，其實把這批評拿來嵌入赫格爾的絕對精神，却也恰合。

總之，赫格爾所稱的絕對精神，乃是個永恆以前，就在一個什麼地方存在了的東西。現在且把這事暫置一邊，我們再來研究他這個絕對精神是個什麼東西？第一，先找牠的

來源，但是我們從德國古典哲學史已經知道，康德說明知識的時候所稱的意識，曾一變爲費希德所稱的自我，再變爲謝林所稱的絕對者，這便是由這變化而產出來的。

康德所稱的意識，當然是人類的意識，然而康德關於人類知識的成立，他的說明發生了問題，於是費希德拿出自我即人類的精神來。從自我兩個字推察，我們可以知道他是由個人的精神着想的。赫格爾的絕對精神，便是繼承這種思想。因此，我們看出所謂絕對精神，乃是和人類的精神同一性質。不但這樣，就是在赫格爾自己的說明裏面，也是以找得出同樣的話來。據赫格爾說：絕對精神最發達的形態，即絕對精神所最發揮牠的與面目的東西，據他的哲學體系裏的精神哲學說：乃是人類的精神。——請讀者回頭看一看前章罷——人類的精神，能夠把握絕對精神。雖是絕對精神是理論的，但人類的理性，能夠把住牠，因此人類的理性，會得知道世界是絕對精神的表現，並了解牠是怎樣表裏着的，而這便是「哲學」。所以赫格爾說：只有哲學，纔是絕對精神的十全的顯現。然則

他這些話的意義何居呢？不是在說明絕對精神是和人類的精神一樣性質嗎？因此赫格爾的學說，是這樣的：赫格爾的絕對精神，乍見似乎十分神秘，其實，無論他口裏怎樣說，正身還是人類的精神。他不過把人類的精神，引離了人類去着想，把他看成一個獨立的東西去加以擴張罷了。

這樣一來，赫格爾的哲學，便和最初映在我們眼裏的大不相同了。世界是絕對精神的表現，其結果世界實是人類精神的表現，亦即人類的觀念，那麼，他和白克里的哲學，所差只是表面罷了，實際並沒甚麼大異。而赫格爾的哲學，亦可以歸到和白克里的哲學一起了。自然，赫格爾自己，是始終認絕對精神即是絕對精神，絕不承認即是人類精神的，這是他和白克里的異點。不過，這種異點，稍稍考察一下，就不成什麼問題。白克里不是也有同樣的思想嗎？我們來說他的所謂「神」罷，白克里不是在和人類的精神同等意義上，另外安放了一個特別大的精神——神——嗎？他不是說神的知覺，即是真的世界嗎？這

也可以換句話來說：神的表現，即是世界罷。然則請把這個神和絕對精神這個名詞，對換個位置看看，不是也差不多嗎？還有，白克里說：自然的法則，即是神的行為的規律。赫格爾也說：世界的法則，即是絕對精神發展的過程。這不是兩兩相同嗎？自然，白克里沒有赫格爾那樣關於發展的思想，也不知道什麼辯證法，他的學說，在這一點上，不足和赫格爾同日語，不過，在唯心論上，赫格爾和白克里兩人的哲學，到底是一樣的。

我在上段，不是說了請把白克里的神，和絕對精神這個名詞，掉個位置看看嗎？確實的，赫格爾的絕對精神，乃是個神，他的哲學，乃是神論，所以與其稱爲哲學，不如稱牠做神學，這是費爾巴哈說過的話。赫格爾的哲學，是把宗教拿來和藝術、哲學並列，認爲是絕對精神的三個最高表現中之一，他還著了一本宗教哲學，特別討論宗教，由這樣看去，關於宗教問題，似乎只是赫格爾哲學中的一個分野，或一個赫格爾所特別注意的分野了。其實不然，赫格爾哲學的全體，實在只具有一個宗教的性質，他的全體哲學，所指示給我們

看的世界的姿容，完全是宗教的。他的意義，不外說：世界的各個部分，互相保持着整然的聯絡，毫無偶然或例外地，慢慢從最低層，進展到最高層，這一切都是神的意志，是神的意志的逐漸強烈的表現。就是他的論理的科學，看去似乎和宗教沒有什麼關係，其實赫格爾的用意，也可以說是在說明宗教的性質，在用理性做基礎，去證明神的存在。最近有些赫格爾學者們，甚至有說赫格爾的論理學，乃是繼舊約聖書和新約聖書而為第三聖書的。

這樣，赫格爾的哲學，是個完全全的宗教論，他和白克思哲學一樣，雖然表面沒有什麼痕跡，骨子裏却包着不少的素朴人類的野蠻時代的心理。

四 康德哲學

我們已經說過兩個唯心論的代表哲學，大概對於考察唯心論的具體錯誤在那裏，

總算可以告一段落了。本來，很可以向前再進，不過中間還留着一個問題沒有解決，這便是關於存在和意識的關係，在唯心論和唯物論之外，還有一個不着邊際的中間態度的答案。這事在前章已經說過，因為沒有工夫去理牠，所以留到後面來。然則這種中間態度，是不是可以容許的呢？牠在哲學上，是不是對的呢？這也是一個應該論究的問題，現在就順便來說了罷。

雖是一個不着邊際的哲學，但若要詳細舉起牠的種類來，却也不是少數，我們還是照舊選出牠的代表學說來討論罷。這裏是當這一派的代表的，只有康德哲學。康德的哲學，是一個很重要的哲學，牠在日本很佔勢力。而在德國，當其流行的時候，也很影響了馬克斯主義，曾有一班所謂修正派的馬克斯主義者們，企圖要把這康德哲學和馬克斯學說聯結起來。這雖是個萬不可能的愚蠢事情，却也可以知道牠的勢力的不可侮了。就是現在，一些御用學者們，碰到攻擊馬克斯主義哲學的時候，還是拿牠來做堡壘，所以我

們索性也把這康德哲學來批評一下。

然而實際批評康德哲學這件事，早就有人先着我們做過了，讀者不信嗎？請回頭去看德國古典哲學的發達史罷。德國古典哲學不是從康德起，一直發展到赫格爾時候為止嗎？牠那發展即是爲把康德所未能徹底的地方加以徹底，把康德所已開拓的路徑，更加推進，其間對於康德哲學，就使未作正面的攻擊，然而實際，不是早就批評了嗎？所以讀者諸君，只要把德國古典哲學的進行歷史，重新在腦海重溫一下，那就對於康德的哲學有怎樣錯誤，不言可喻了。

但是如果當真就是這樣，再不去說牠，卻於我自己的責任心上，實在過不去，我們多少總還不能不把康德的哲學，略略加以解剖。據康德說：人類的知識，是從內容和形式生出來的。內容是來自外界，而形式則從內在的人類的意識發生。這是康德哲學的二元論，亦就是他的不着邊際的地方。更進一步，再把他的議論詳察一下，又覺得他這種中間性

的態度，漸漸起了變化了。看罷，據康德說：知識之能够成立爲正確的知識，完全是從時間和空間等範疇的形式來的，誠然，知識是有材料的，不過那些材料，只是橫在那裏罷了，要待到形式去對牠加以動作，然後纔能生出知識來。照這樣說，那麼知識是形式製造的了。康德又說：自然的法則，不是自然自己具有法則，乃是我們把法則放在自然上面去看的。就是說：法則乃是從我們這方面帶去，加在自然身上的，不是在自然裏面，能够找出法則的。再換句話說，就是：自然法則，乃是我們所造的。亦即是說：知識乃是我們所造的。例如，現在有一隻狗在吠着，那狗豎着又長又直的尾巴，垂着兩只大耳。有着微尖的口。這樣，狗的形狀，即我們對於那狗的知識，這不是狗本來具有那個形狀，乃是由我們看去，狗是那個形狀的。就是說：關於那狗的知識，是由我們造出來的罷了。

於是問題便移到這造成知識的形式身上來了，但這形式究竟是從那裏來的呢？前章已經說過，據康德說：形式是人類本有的。這樣一來，糟了糟了，康德的議論，和白克里的

哲學，成了一丘之貉了。不是這樣嗎？請看康德的意見不是說人類具有先天的知識形式，而從這形式，人類纔製出對於萬物的知識來的嗎？例如製造對狗或貓的知識，這狗或貓，以及其他各物，不即是世界——自然界——嗎？據康德說：世界即是人類的知識。知識不就是觀念嗎？然則請讀者拿去和白克里所說的世界乃是人的知覺——知覺亦是觀念——一語比比看，有什麼差異沒有？如果有了，那不過白克里所說的是個人的觀念，康德所說的，是一般人類的觀念罷了。至於把世界認作是人的觀念，那是兩人的意見，根本相同的。而且康德的哲學，亦是只有個人類的精神，其餘都是空無所有。

還有一節，也把他附言在這裏罷，康德所著純粹理性批評，當時有人對他的結果和白克里的學說一樣，康德對於這批評，很覺得不滿，所以後來在第二版裏面，特意加了一篇白克里批評，極力辯明自己和白克里的哲學，大不相同。其實，聲辯是聲辯，事實還是事實，他們兩人根本相同的地方，決不是由康德的一辯，所能夠消解的。

不過探討康德所說，還有這麼一步：即世界雖是人類的觀念，然而他所說的世界只是現象的世界。據他說：世界是不止一個現象世界，在現象世界背後，還有個物自體的世界，這物自體的世界，決不是人的觀念，是離人而獨立的，所以除了人的觀念以外，世界空漠這句話是假的。好罷，我們就算承認他這句話罷，然則要問，物自體的世界，究竟是個什麼東西？這樣一來，恐怕康德要張口啞然罷！因為他說：物自體不是我們所能夠知道的。因此，我們要對康德說了：不能夠知道的东西，是不能認為有的。所以我們所謂的世界，當然即是現象的世界，而康德說現象的世界，是由我們造出來的。那麼，世界仍舊是我們的觀念了。

物自體這句話，是不成問題的。不過，康德確把他提出來了，這一點即是康德哲學的中間性。他無法把一切都歸入觀念，因為明明白白有個不是觀念，而又離着觀念而獨立的存在。然他卻又沒有那種勇氣，捨去觀念而從這裏出發，所以他的學說便游移了，不得

已，提出個物自體來。然而在別處是個一絲不亂的康德的論理，到了這物自體問題來，便亂七八糟，一路矛盾了。『康德所謂物自體，在他的哲學體系裏，雖具着一種意義，但到底是非常矛盾的。』這是費希德批評康德哲學所說的話。豈但這樣，康德關於說明物自體的說話，也是自相矛盾的。他說：物自體是個『可想像而不能認識』的東西，這够多麼模糊。又他說：人類由物自體的觸發而生感覺，（參看別處）那麼應該物自體是因，由牠的動作，然後生出個感覺的結果來。所謂因果關係，已經在這裏成立了。然而康德在說明範疇的時候，卻諄諄致意，很嚴格地主張這種關係，只能適用在現象世界，——時間空間亦然——無論如何，不能適合在物自體。看罷，因果關係，康德不是說只有範疇一個嗎？（參看前章）然而康德自己，竟把範疇適用在物自體了，這不是一個小小的矛盾嗎？

關於存在和意識的關係問題，這種不着邊際態度的哲學，無論如何，會陷於不可救藥的矛盾。牠的根本是支離破裂的，而且雖是中間的態度，結果從全體來看，也還是屬於

唯心論一邊，這便是康德哲學所代表的一派了。

五 唯物論的種種形態

這樣，唯心論是不行了，不着邊際的哲學也不行了，那麼，我們關於存在和意識的關係問題，除了採用唯物論以外，再沒有別的路可走了。說到這裏來，會有好些等着反對的人們，起來這樣說罷：你把唯心論和中間性哲學的謬誤都指摘了，然而指摘別人的錯處，並不足以積極地證明唯物論的正當性。正是，諸君也會這樣想罷。然而且不管是積極，是消極，請聽我道來：關於存在和意識的關係問題，除了唯心論、唯物論，或不着邊際的哲學等三個答語以外，是絕對再沒有別法的。現在唯心論是錯了，不着邊際的哲學也錯了，萬一假設唯物論也是錯的，那麼，我們對於存在和意識的關係問題，就沒有答案了，這問題就完全不能解決了，是嗎？然而存在和意識的關係問題，乃是哲學的根本問題，這問題

既不能解決，哲學也當然不能成立了，哲學不能成立，那麼，前面屢次所說明的唯物史觀性的學問，也就不行了。這種學問既然不行，那就一切關於社會的學問，都不能成立了。於是我們想把社會的偶發事件，拿來觀察判斷，也辦不到了。這樣一來，其結果，不是我們不能夠生活在社會上嗎？天下那有這樣荒唐事！所以我們對於存在和意識的關係問題，還是無論如何，要把牠解決的。但是解決，只有三個方法。上述唯心論是不行了，不着邊際的哲學也不行了，剩下惟一的解決路徑，不是只有一個唯物論嗎？前者既是不對，那麼，後者就不能不是這問題的真正解答了。

現在我們來說明唯物論罷。唯物論也和唯心論一樣，有很多的種類，雖然他們在根本上，都同樣認存在為意識的出發點，可是，從那一點起，進到組成一個哲學體系，其間很有許多的差別，我們不能說各種各樣的唯物論哲學都是對的，不但不能都對，而且有許多還是奇奇怪怪的論調哩。我們現在且把唯物論的種類，來查一查看罷。

例如德謨格列多 (Democritus) 哲學也是一個，普通在哲學史上，算他是唯物論的開山老祖。他是個基督紀元前四百年時代的人物，自然是個大大的老前輩了。據德謨格列多的學說，他稱：世界是從原子和空虛來的，即：空虛的裏面有原子，物是原子的結合，而原子是運動的，所以從這原子的運動，便發生出宇宙萬般的現象來。他根據了這個主張，稱：人類的精神和肉體同樣，也是一種物質。於是他的議論，便從此漸漸地變出奇調來了，他對知覺怎樣說呢？據說：對於遠處事物的知覺，例如對面的樹乃是從那樹裏飛出微小的分子來，觸着我們的感官，——在這裏指我們的眼目——因此火的原子發生運動，這便是感覺，亦即是知覺云。他又稱：思維也是一樣的原子運動，不過思維的原子，比較知覺的原子細得多，思維能够傳達物內部的性質及關係，知覺却不能，所以知覺是靠不住的。這便是德謨格列多的唯物論。

過此以後，一直到近世哲學，便有十八世紀的法蘭西唯物論，這法蘭西唯物論和馬

克斯、恩格爾關係匪淺，已在前章說過了。實在的，十八世紀的法蘭西唯物論，具有很大的意義。第一，牠在唯物論上具有極普遍的聲譽，所以通常世間所稱的唯物論，大概是指這一類的唯物論。還有一個更重要的關係，即這派哲學的代表者狄德羅（D. Diderot）、爾法修（C. Helvétius）、多爾柏克（P. D'Holbach）、拉梅特里（La Mettrie）等，在當時乃是拿唯物論來做自己的矛及楯，而與教會的壓抑，及貴族的封建勢力相鬭爭的。因此，後來纔有那法蘭西的大革命。這十八世紀的法蘭西唯物論，在唯物論裏，確是個極正大的學派，不過牠的謬點，亦是不少。

據他們的主張說：自然乃是物質的極小分子的無始無終的運動，這物質的極小分子的結合、變形、或分裂，即是自然現象的起因，而物質是由原因與結果的鎖鍊縛住的，沒有一個偶然或例外，不過我們看不見這原因及結果的連繫罷了。這是對的，但是這十八世紀的法蘭西唯物論者們，論到人類及人類的精神的時候，明明抱着很正當的思想，却

漸漸也走入歪路去了。他們把人類竟不當人類看，而完完全全認爲是一付機器。他們說：動物不待說是一付機器，人類和動物是一樣的，所以亦是一付機器。拉梅特里並且還特地著了一部有名的人類機械論。尤其有趣的，是當時這些人們，竟拼命地想做照製造機器一樣，去製造人，於是到處找尋發動這機器的原動力，——精神——血液裏找不到，心臟裏也找不到，肝臟內又找不到，結果當然沒有一處找得着。可是我們於此，可想見當日這些唯物論者們的輕視精神，偏重物質了。他們何以會走到這樣奇怪的論調去呢？這裏頭是有原因的，第一，他們沒有關於理解人類及人類精神所必需的發展思想，他們以爲自然是從物質的極小分子發生的，但是物質的極小分子是靜止的，——這裏所謂靜止，不是說物質完全沒有運動，乃是說物質沒有進展，至於物質內部的結合、分裂等，據他們說，這種完全屬機械的運動，是自原始以來，就循環着作同一的因果運動的。——沒有發展的。他們這種思想，大概因爲當時自然科學並未十分發達，所比較有點頭緒的，不過方

學一門，化學是不足觀的，生物學更可以說差不多沒有這門東西，所以他們不知道發展的事實，實在也不足怪。

上述的法國唯物論，是十八世紀的。到了十九世紀，德國又倡出一種唯物論來了。畢希勒（F. Bichnor）、佛格特（K. Vogt）、俾雷斯珂（J. Moleschott）等，是這派論者的代表，這一派的論說，也是很有名的，如畢希勒所著力與物質一書，在當時實有非常的銷路，他們都是一些自然科學者，他們的哲學，是把當時突飛猛進的自然科學，如物理學、化學、生物學、植物學、醫學等的進步結果，拿來推廣，樹立成了他們的唯物論的。所以是個極粗俗的唯物論，例如他們說思維乃是由腦髓裏分泌出來的東西，恰和膽汁從肝臟裏分泌出來，尿從腎臟裏分泌出來，是一樣的。

這是他們的論調，所以上面說過了，唯物論也有各種各樣，許多奇怪不經的論調，不能一概都認為對的。請看上面所舉的唯物論，他們的錯誤，不必待我指摘他，讀者諸君應

該都瞭然的罷。同時，還要請讀者諸君，不要把這些奇形怪狀的唯物論，同真的唯物論混在一起纔好，不要一聽見唯物論，就以爲是一種腦髓分泌思維的哲學纔好。總之，連斷是不行的，而唯物論的形形式式，我們現在也沒有工夫去列舉牠了，我們來探討真正的唯物論罷。真正的唯物論是什麼呢？那就是辯證法的唯物論了，所以我們還是來說明辯證法的唯物論罷。從辯證法的唯物論，去說明唯物論，是最能够把唯物論透澈地現出來的。然而要說明辯證法的唯物論，不可不先了解辯證法，所以我們得先把辯證法弄清。

第二節 辯證法的構造

一 辯證法即是事物的運動

辯證法，簡直是近來的一個流行物，少年的馬克斯主義者們，一開口就是辯證法；其

次，就是既成哲學，也受了馬克斯主義的刺戟，而喊叫着赫格爾復興，這仍然是反映着辯證法。細察他們的意思，大概少年馬克斯主義者們，以為辯證法是個魔術棒，百寶鑰，只要有牠，無論什麼事情，都可以迎刃而解。而既成哲學者們，又以為辯證法是個神祕莫測的東西。其實兩個都是錯的。辯證法固然不是個百寶鑰、魔術棒，但也決不是那樣神祕莫測的東西。牠是可以充分地理解的，因為是可以理解的東西，所以纔算是真理。得了，讀者不用懷疑，且聽說明罷。按着說明的順序，我們還是從辯證法這個名詞的意義說起的好。辯證法這句話，本是從希臘語來的，在希臘語起初的意義，是一種對話的意思，牠在爭論術裏面，是一種找尋對方議論的矛盾點，把牠引出來，證明那議論的無理，因而將對方議論徹底打倒的方法。從這裏漸漸轉變，後來竟成了研究事物真相，發明真理的方法了。

那麼，這辯證法的歷史怎樣呢？也是從希臘起始的。唯物論的始祖是德謨格列多，辯證法的始祖，却是赫拉克列多（Heraclitus）。從年代說，赫拉克列多還稍在德謨格列

多以前，可謂很古了。他的住處，是小亞細亞的愛斐蘇斯地方，但因為他所倡的論調，過於深遠難解，所以時人送他一個徽號，叫做「黑暗」的赫拉克列多。據赫拉克列多說：流轉乃是世界的真態，萬物是川流不息的。這是這位哲學家的名言。然則這萬物的流轉變動是怎樣發生的呢？據他說：乃是由兩個互相矛盾的性質的抗爭而起的。因此，他說：鬥爭實是萬物之父，亦是萬物之王。在他這種思想裏面已經很表現着辯證法的規模了。以下再漸漸來說明罷。

辯證法的思想，算是從赫拉克列多創始的，其後希臘的有名哲學家如柏拉圖、阿里斯多德等，也都有着這種思想，再後到羅馬時代，在那位復興柏拉圖學說的勃洛特諾斯（Plotinus）的哲學裏面，也很可以找得出這種辯證法的思想。不過辯證法思想最發達的時期，還是近世，即德國古典哲學時代，至於牠是怎樣從康德起，經過費希特、謝林一直到赫格爾，其間如何漸次磨練完成，那是前章在述說德國古典哲學的時候，已經說過的。

了。

現在關於辯證法這句話的意義，以及牠的簡略的歷史算已草草交代了。然則辯證法究竟是個什麼東西呢？牠的內容姑且擱過，現在先討論牠的大體如何罷。因為能夠了然大體，就不至於老把無聊的辯證法形態，攔在心裏以致誤解辯證法了。但是讀者，千萬不要把辯證法的「法」字，誤認作是「法術」的「法」或「看法」的法，這是絕對不對的。拿赫格爾的場合來說罷，他的哲學，分論理學、自然哲學、精神哲學等，把所有一切存在的東西都籠罩了，但他自最初以迄最後，有個一絲不亂，漸漸進展去的路線，那個發展路線，是我們所謂「辯證法」。所以從赫格爾的所說看，所謂辯證法者，便是存在事物的運動，並不是一種人類思想的什麼鑄型。不過，赫格爾是認存在乃絕對精神的表現的，所以那裏面的辯證法，便同時即是精神的運動路線，亦即是和精神同樣的思維的方式。赫格爾始終認定辯證法是存在事物的運動，他說：意識的動作，是跟着事物的動作的。因

此，他的論理學中所討論的概念的運動，同時即是最抽象地最根本地在表現着事物的運動。還有一層，這是前章尚未說到的：赫格爾的初期著作精神的現象學裏面，也是在描寫着人類的意識從最低層以漸進展去的次序，他是整然照應着人類精神史的客觀的發展的。總之，赫格爾可謂把人類的文化史敘述了。他對於辯證法的見解是不錯的，他所以認一切存在事物，都是絕對精神的表現，乃是他主張唯心論的錯誤，至於說辯證法不是人類思想的鑄型，乃是存在事物的運動，這一點完全是對的。

然而辯證法亦可以說是一個方法。例如我們依着辯證法來和事物相對，那事物的真相，便現到我們這裏來。所以我們一旦把握着辯證法去觀察事物，便會得知道事物的真相，這便是說：辯證法是能夠闡明事物的真相的，即能夠把握真理的。這樣一來，辯證法便成了方法了。而把握真理的學問，即是哲學。所以辯證法亦成了哲學的原理了。不過，這裏所謂辯證法是一個方法云云，並不是說他是純然為一個方法，乃是因為牠是事物的

運動，所以也可以成爲方法。至於牠的大根本，仍是事物的運動，這一層請讀者不要忘記。

二 發展和矛盾

辯證法是事物的運動，然而運動是有極限的，無論什麼運動，都是這樣。例如時鐘擺錘的運動，牠一左一右，都和中心有一定的間隔，即有一定的極限。時鐘的擺錘和辯證法自然樣子大不相同，然而有一定極限的運動，是一樣的。這個極限，便是辯證法的內容。換句話說：便是辯證法的構造。那麼，我們來說明辯證法的內容怎樣罷。

關於辯證法的內容，牠的最根本的是什麼？諸君是知道的罷，那就是前面所說的事物全體的運動了。事物全體，如果不是運動的，那就無所謂極限了。這是一個重要的關鍵。上面赫拉克列多所說：萬物皆川流不息，這話即是在說事物是運動的。就是赫格爾的自
有出發，以至於絕對精神，那也是以事物全體的移動爲前提的。所以流動運動發展等，乃

是辯證法的第一內容。

現在要說明拿事物作辯證法的觀察，是怎樣的了。事物的運動，是依着辯證法的，然而這種現象，不是誰都一看就可以看得出來的。所謂拿事物作辯證法的觀察，是先認定事物是被辯證法貫串着的，然後一步一步加以觀察。第一緊要的關鍵，是認定事物是運動的，流動發展的。不過這樣抽象的說明，恐怕不容易明白，還是舉個實例來說罷。例如達爾文的進化論，在達爾文以前，對於生物，都以爲是從原始以來就有着一定的種類，固定不變的。到了達爾文，纔知道那是錯的，一切生物都有着種種的變化發展。這種達爾文的看法，便是辯證法了。不過，他還不能是充分的辯證法，——說明在後——只是和那以前認生物作一定的看法比較，他認得出生物是變化發展的，所以比較的是辯證法的罷了。還有一個，例如日本資本主義，假如看日本資本主義是個孤立的，是自古已然的，是此後永遠不會變的，那便不是辯證法的看法了。要是用辯證法來觀察日本資本主義，必須

明白：第一，日本資本主義，乃是世界資本主義的一部分，他是在世界資本主義當中運動着的。第二，日本資本主義，是明治維新以來，僅僅發生了五六十年的事。第三，這在將來一定也會和德川時代的日本社會變為資本主義一樣，被別的社會取而代之以的。

然而所謂運動，運動是要有動力的，例如時鐘的擺錘，牠不能沒有那發條的動力。又如我現在從這窗裏，向對面拋出一塊石頭，那石頭固然是運動了，但這時候，乃是我的手力，在那裏做着動力。一切運動，莫不這樣。因此，我們不能不找尋上面說事物全體運動的動力，這是一個比較困難的事，最簡單的，莫如說：是神祇給萬物以運動，即萬物的動力，乃是神祇，但是這樣說法，恐怕不是簡單，乃是傻話，和說地震的動力，是由於地牛翻身乃一樣傻法，不是未開化的人類，恐怕絕對不會這樣想的。然而地震的動力，或求諸火山噴火，或求諸地滑，是比較容易找尋的。至於事物的動力，則事物全體，都是在運動的，不能說那個事物，是別的事物的動力罷，然則怎樣呢？

恐怕除了認是物事自行運動以外，沒有別法罷。你說是不是呢？事物全體運動，既然沒有一個別的事物，足以引起牠，那麼，除了認作自行運動以外，還有別法嗎？可是，話又說回來了，那個緊要的動力是什麼呢？運動既然是自行的運動，那麼，動力也自然是在事物自身裏了。不過，一個物體，如果只在那裏，那是不會發生什麼運動的。例如，現在我的桌子上有鉛筆，鉛筆假如僅僅放在那裏，那是不論到了什麼時候，也不會發生運動的，必須我用我的指頭彈了牠，然後那鉛筆纔開始轉動，所以一個事物，要開始運動，不能沒有別的事物的動作。鉛筆，不過事物裏的一件罷了，牠雖然和我們現在所討論的事物全體問題不同，可是理由是一樣的。事物全體要發生運動，也是不能不有個什麼別的動作。但是剛纔說過了，我們在事物全體以外，找不到別的東西，那怎樣辦呢？好了，不必繞灣了。這事情是這樣：事物的全體，雖是一個，但卻並不是單一的東西，牠分爲兩種。這是個要點。但僅有兩種，仍是不成問題，就使其中的一種，向他一種動作，也不能夠就發生運動，必須是這

兩種性質，是互相矛盾着的，互相爭鬥的，然後纔能發生運動。因為矛盾是不相容的，不容容一定爭鬥，爭鬥便互相動作，互相動作便開始運動了。理會了罷。總之，事物的全體，不是單一的，牠是有着兩個互相矛盾的東西，統一在事物內部的，這統一破裂了，事物的全體便進入運動狀態。所以我們現在可以大聲地說：矛盾乃是辯證法的第二個根本的內容。

再回頭來看一看辯證法的歷史罷。赫拉克列多不是說：爭鬥是萬物之父，亦萬物之王嗎？這鬥爭，便是矛盾。所以赫拉克列多亦說，矛盾乃是事物的緊要的性質。那開拓了德國古典哲學的辯證法的門徑的最初哲學者康德說：宇宙的發達，是由着「引力」和「反撥力」兩種得來的，這不待說也是兩個矛盾的東西。至於赫格爾，那是更不待言了，讀者試回想前章，我們所談論的，他們的論理學的開初，那有「無」生成的變化罷，他最初所想的「有」，雖是個單純的「有」，但再細考一下，便同時現出那反對的即矛盾的「無」來，所以自有移於無，後來這兩個互相矛盾的有無聯合了，所以纔生出生成來。這

不過是一例罷了。赫格爾的哲學，全部是用這矛盾來說明事物的運動的。本來辯證法到了費希德手裏，已經很有了眉目了，不過還是不十分明瞭，自從赫格爾把這矛盾的內容說明了以後，於是辯證法纔告完成，這也是前章已經說過的了。

然而讀者看到這裏，或者要以為這樣說法，不過是個理論，以為是在理論上，所以不得不把矛盾拿來做事物全體運動的理由罷。其實不然，實際事物，都是這樣的。不必說事物全體。是因着矛盾發生運動，——動作——就是牠的一部分，也是一樣的。就拿着人類社會，自古至今，一路變遷着來的遺跡說罷。這雖是要待明白了唯物史觀，而後始能確實了解的事情，不過人類社會的發達，——即這種運動——也是因着兩個互相對立並矛盾的階級的爭鬥，發生來的。自由民和奴隸，或地主和農奴、貴族和百姓等，這兩個矛盾的階級，一直爭鬥着，到了現在的社會，便是所謂有產階級和無產階級了。

辯證法即是以矛盾而行的運動。矛盾和運動二者，乃是辯證法的最重要的內容。所

以只要把矛盾及運動明白在心裏，那就可以說是了辟了辯證法了。可是話若是就這樣告終，那又未免太馬虎了。誠然，主要的內容，是說過了。然而，不能夠就這樣草草了事。辯證法還有若干瑣細的性質，這也是不能夠不說明一下。

前章說過達爾文的思想，不能夠算爲充分的辯證法，這一點也是和辯證法的內容有關係的。現在拿來討論一下罷。達爾文雖說明生物的變化，但他的變化，是漸漸變着去的，即漸進的變化，他所謂進化，就是這個意思。可是，這裏發生了疑問了。據他的說法：凡物當牠變成別一種物的時候，看去似乎是突然間的轉變，其實那變化，是從以前就發生着來的，不過微細的變化，用我們人類的眼睛或耳朵，即我們的知覺，是不能夠知道的罷了。所以變化，決不是突然的，乃是漸進的即進化云云。現在我們且把知道不知道這問題擱在一邊，只是照他這樣議論，假如變化，是從以前就發生的。那麼，變化是從始就有的了。變化既然是從始就有的，那麼，還不是和沒有變化是一樣的嗎？所以說變化是漸進的，即所

謂進化，這種思想，是不能夠說明變化的。真要理解變化，那就非想到突然的變化，即飛躍不可了。而事實也恰是這樣的。拿日常所見的事情說罷。例如，水變爲冰，那是水冷到攝氏零度的時候，那溶液的水，就會突然地變成固體的冰了。不但自然現象這樣，就是社會現象，也未嘗不是如此。例如革命，明治維新，算是一種革命罷，惹起明治維新的事情，雖然是從很久以前，漸漸地成熟來的，然而明治維新那樣政治上的偶發事件，乃是到了一定的程度，突然地勃發起來的。你說是不是呢？這樣的實例，若要詳舉起來，簡直不可勝數。總之，變化的所謂變化，都是這樣的。而辯證法裏的所謂運動，乃是說某物變爲他物的意思。其所謂變，不是漸化，乃是突變，不是進化，乃是飛躍。因此，飛躍也可列爲辯證法的一個內容。

繼飛躍而起的又一個問題，即飛躍所表示突然變化的意義，乃是某物在牠未變成他物以前，到某種程度止，雖然牠的內裏，已經有着變化，然而看去依然還是原物，迨至一旦超過了這個程度，纔突然地變成別物的意思，即量的變化，喚起質的變化。這種自量移

到質的變化，也是形成辯證法的一個內容。

關於量到質的轉變問題，恩格爾舉了一個有趣的實例，那是關於拿破崙的事情的。他說：拿破崙的騎兵，平素訓練極好，但是乘馬術卻不佳，用來與訓練不佳，然而乘馬術卻很好的埃及騎兵作戰，一人對一人，或兩個埃及騎兵對三個法國騎兵戰，常常是埃及兵佔勝利，若是百人對百人，那就雙方戰過平手，假如用三百的法國騎兵，對三百的埃及騎兵戰，那就法國佔優勢了，至用一千的法國騎兵，來對付千五百的埃及騎兵，那是法國兵一定要佔完全勝利的。這事實不待說明，我們都可知道，拿破崙所得的是訓練的力量，就是在證明某事物要化成一定的質，——例如訓練力——必須有了一定的量，——例如騎兵的數——反過來說，就是量的變化，到了一定的程度，便會得成質的變化。

最後，讀者不要厭煩，我們再提出赫格爾的有——無——生成的變移來說罷，那是怎樣一個情形呢？讀者知道，「無」是「有」的否定，「生成」又是「無」的否定，所以

若是從「有」算起，那麼「生成」便是否定的否定了，赫格爾哲學的全部體系，就是這樣，他的自然哲學所說的自然，是他的論理學所說的思維的否定，精神哲學所說的精神，又是自然哲學所說的自然的否定，於是這便成了否定的否定了，所以讀者現在應該明白，所謂辯證法的運動全體，必得走這「否定的否定」的針路，依着這個意義，所以「否定的否定」也是辯證法的一個內容。再舉個事實來做證人罷。關於這樣的事實例子，很多，不過我們還是拿和我們關係最深的現代經濟組織，即資本主義來做中心，去觀察的好。在資本主義未發生以前，人們都各自保有着生產的器具，去各自做各自的生產，這叫做個人的私有；到了後來，生產的器具，被掠奪到少數人手里去，這時候，個人的私有被否定了，繼牠發生出來的，便是現代的經濟組織，即資本主義。然則這資本主義，又會變成怎樣呢？社會主義的社會，在今日已成衆人的常識了，而且目前世界，也已經有一部分在實行了，所以將來這生產的器具，又會從少數人的手里收集來，交給社會的大衆的。

那時候這資本主義，又被否定了，從最初算起來，不也是否定的否定嗎？

關於否定的否定的事情，就是這樣算交代過了罷。可是，在這裏還有一個應該注意的地方，即所謂否定的否定，牠的最後已經在上章說過的了，牠是將前二者，一面否定，一面把他們包含着的。前面不是說過了嗎？「生成」是包含（或統一）着「有」和「無」的，因此，這個情形，也可以換個看法看，即恰好成了正——反——合的形態。這正——反——合，是個極有名的論法，現在人們，一提到赫格爾的辯證法，便有很多人，會即時聯想到是這正——反——合上面去的。這論法因為分做三段，所以又有名稱，叫「三層式」。——這句話是把外國語硬譯過來的，——許多人們，不管什麼事實，都以為只要把牠裝入這個模型裏，便是辯證法，其實是大錯而特錯。——就是赫格爾自己，也有着這種毛病，不過不能因為是他，便說是不錯的。——辯證法並不是一種模型，真正的辯證法，乃是事物的運動，這是上面早已說過了。關於辯證法的構造，就這樣算告個結束罷。讀者諸君對於辯

證法，也許已經得了一個大致的了解了，這事若是認真地寫起來，不知道能夠寫多少。不過我們不能夠儘在這裏說辯證法的構造，這是邁開大步過去罷。

三 辯證法和形式論理學

但是聽過辯證法的說明的讀者諸君們，覺得這樣的思想做作，和普通舊有的看法，大不相同，因之要如墜五里霧中罷。的確的，辯證法和普通舊有的看法想法，大大不同。普通舊有的想法，是形式論理學，一般所謂論理學，大概是指着這個。更確切地說，普通舊有的想法，不是依着物事原形着想，是把牠整出一個形態來着想的。這便是所謂形式論理學。現在來把這形式論理學，略為考察考察，並把牠拿來和辯證法比較一下看罷。

知道形式論理學的人們實不在少數，我們試隨便打開論理學的書籍看，便知道那裏面所論的，雖都是些概念的性質等等，但畢竟都在論究我們判斷的形式。三段論法的

說明，即爲其中心。在公斷上，有着四個公理，這四個公理便是論理學的基礎。所謂四個公理是：自同律、矛盾律、排中律、充足律。充足律是下判斷時不可不有的原理，亦即判斷的根據；排中律是排斥不着邊際的判斷；所以實際上，牠的真實的基礎，不過前二者罷了。而自同律是「甲是甲」的論說，矛盾律是「甲不是非甲」的論說。總歸來說，還是一樣的。例如說「人是人，」「人不是非人，」那還不是二面一，一而二嗎？所以結果，形式論理學的最根本的基礎，只有一個矛盾律，就是說：事物是不許矛盾的，一個東西，同時不能夠是這個，又是那個，這是形式論理學的立論點。

我們日常依着這形式論理學的立論做法，在生活，頗亦不見很有什麼不便，所以形式論理學確實不是一種什麼胡說八道的學說。不過，形式論理學所能夠用得的範圍，是很有限制的。在百凡事情中，無論如何，不適合於形式論理學去的地方，很多很多，就拿最近便的運動來說罷。關於「運動是什麼東西」，這是個很複雜的問題，讀者聽過那有名的

芝諾(Zenon)詭辯沒有芝諾這個人，也是古時希臘的一個哲學家，他想出許多詭辯來，把當時人們都難倒了。他的說話很有趣，現在我們試舉一個在這裏罷。在他的詭辯裏頭，有一個是亞奇列士和龜的競走問題。亞奇列士是希臘小說裏一個極有名的勇士，腳力非常矯捷，而龜的笨緩，那是誰都知道的。現在這裏，却要說明亞奇列士在龜的背後去追龜，無論如何追不着，你說怎麼樣？芝諾的議論，是這樣的，他說：假如龜是先着，亞奇列士一步發出的話，那麼，在亞奇列士向着A點出發的時間，龜當然已在B點了，到了亞奇列士趕到B點的時候，龜又在較前的C點了，照着這樣無限地繼續下去，那不是無論到什麼時候，亞奇列士總追不着龜嗎？就事實說，這誠然是個詭辯，因為無論是誰，就使我來追龜罷，在事實上，當然是一下就可追着的。可是，從理論說，他卻未必是詭辯，因為他——形式論理學者——是在把不容易說明的運動，作明白的證明的。所以就這一點上看，很不能够一下就罵他是詭辯。不過形式論理學，對於運動這事情，不很理解罷了。運動若是僅說

某物體在某個瞬間，是在某點，其次個瞬間，又是在次點，那是不行的。如果這樣，一旦不能繼續，就不成運動了。所謂運動，乃是某物體在某個瞬間，是在某點，同時在同一瞬間中，牠亦是不在某點的，就是『亦有亦無』的了。可是這樣說法，形式論理學料不過來，因為這是一個顯然的矛盾，而矛盾則在上面已經說過，是形式論理學所不許的，所以把運動築在矛盾律上，是形式論理學辦不過來的事情。簡單的運動，尙且這樣，比較複雜的，更可知了。再把關於發達的事情拿來說罷。例如上章所說的兒童的發達，在這場合，兒童漸漸變成不是兒童，同時自兒童的發達說，他還依然是一個兒童。所以不是兒童，同時又是個兒童，這也是矛盾，自然也是和形式論理學相抵觸的。然而若是把發達這事實抽開了，那就偌大的生物界現象，簡直無由了解了。而關於人的種種事情，即人類的歷史等等，更是無從知道了。由此看來，形式論理學的用途，不是很狹窄嗎？

諸君想也知道，形式論理學認一切的事物，都是靜止的，一切物體，都是從始以來，至

於無論什麼時候，都是這樣的。這種意義，在自同律裏，很明白地表現着。而且他們把各個事物，都是一個一個引開來，獨立着看的。所以他們不會有某物轉變爲別物的那種事，亦因此故，形式論理學所看見的事物的世界，無所謂矛盾。就簡單的場合說，當然只要這樣就行了。所以他們在日常生活上，依着形式論理學，並不見得有什麼困難的地方，而且也實在有時候，非賴形式論理學不可的，所以很不必無謂地沉醉在辯證法裏面。俄國社會運動史裏，有一段很有趣的插話說：俄國革命家們，當他亡命外國的時候，是要向警察報告的，有某位革命家，對一位年輕的同志問道：閣下的誕生地，是那裏呢？這時候，那位青年同志，大約是正在沈醉於研究辯證法的罷，他答道：我是在各處地方生的，這樣應了一句富有辯證法滋味的話。然而讀者試想，一個人的誕生地，若是同時在東京，而又是在上海，那就未免太滑天下之大稽了。

部分應該作部分看，靜止應該作靜止看的事情，那是很多很多的。所以我們有時候，

不能不依着形式論理學去看，不過，要知道部分那是全體的一部分，靜止乃是運動的靜止，在部分作部分，靜止作靜止看的時候，不可不想着牠的背後有全體及運動。這個理由諸君想來知道。所以形式論理學是要以指示全體運動的辯證法爲預期，而後纔能够成立的。又，就是對於部分，真要理解牠，也是不能單純就那部分，是要以全體的一部分來理解的。因爲部分的本來，卽是這樣性質，所以不能不這樣看。這樣一來，辯證法便爲必要，單形式論理學是不行了。再如觀察運動全體，那是非藉辯證法不行的。假如隨便用起形式論理學來，那非陷於絕大的謬誤不止了。

所謂形而上學，他們所犯的毛病，就是這種謬誤。他們關於闡明事物全體的性質或運動，——雖然這個乃是哲學的任務——往往是依着形式論理學的方法去演進的。這種哲學，便是形而上學，所以哲學上的形而上學，是錯誤的。只有辯證法纔是對的。

現在，我把世間普通用形式論理學做基礎的考察法，和辯證法的不同，以及二者的

關係，並辯證法所以正確的情形，約略地說過了。關於辯證法，我所要說明，或應該說明的地方，決不是這樣就算詳盡了，不過，如果要詳細地寫起來，那實在是個很大的工作，單就量上說，不知道超過本書好幾倍的本子要寫幾本呢。然而我們現在的目的，並不是只在敘述辯證法，所以還是就這樣截止了罷。讀者諸君，對於辯證法，總算多少已經略明大概了，因此，我們還是動手討論辯證法的唯物論罷。

第四節 何以辯證法的唯物論是對的

一 存在決定意識

好罷，我們回到唯物論罷，但已不是單純的唯物論了，現在是辯證法的唯物論了。

辯證法的唯物論，是依着唯物論，從「存在」出發的。因此，「存在」究竟是什麼便

成問題了。常有些唯物論的批評家們，他們攻擊唯物論的時候，動輒說：唯物論是從存在出發的。但所謂存在的概念，——唯物論的批評者竟說出這樣了不得的話——非常曖昧，請把定義明白地定出來罷。這樣的話，未免有些把別人當作傻瓜，可是，再進一步想想，那位大張旗鼓，正正經經地說出這樣話來，以為足以攻擊唯物論的先生，其實他自己纔是個傻瓜哩！怎麼說呢？因為存在云云，從概念說，是個最高無上的東西，所以定義云云是辦不到的事。定義云者，乃是一個概念，包括在牠的上層的又一個較廣的概念之謂。——依形式論理學的說法，便是所謂上位概念了，——例如「犬是哺乳動物」這是一句犬的定義，但哺乳動物這一類裏面，有貓、有馬，也有牛，是比犬更廣的上層概念，必須把犬含在這裏面，而後纔能造成定義。然而存在怎樣？存在自己，不已是個最高最廣的概念了嗎？所以就是要在牠的上層，再找個更高更廣的概念來包括牠，也是找不到的，既找不到，就無從下定義了。故以為可以作定義的先生們，實在是自己的不通罷了。存在是不能有定

義的，就是說明，也只能夠作個面的描寫。存在乃是運動着的物質，這樣一說，恐怕又有人要問物質是什麼了，但這也和上述的理由一樣，不能夠有定義的。我們只能說，牠乃是我們的意識以外的獨立的事物罷了。而這事物是運動着的，物質和運動決不能分離，因為我們不能夠想像沒有運動的物質，也不能想像沒有物質的運動，尤其最近的物理學益發把這事實強烈地證明了。在舊物理學時代，他們以為物和運動是分離的，物的運動，乃是把運動拿去加在物身上，但是最近的物理學不然了，他們主張：運動和物質是完全不能分離的。這個主張，確實不錯。不過我們現在無暇再深入物理學的問題。存在的根本是這樣的：存在即運動的物質，這物質漸漸發達到了一定的程度，便生出人類來。詳言之，是先發生動物，動物經過了一定的進化以後，纔發生人類。人類漸漸發達，漸漸脫離那尖嘴縮腮的猿形，到後來，便發生和別的動物心理不同的特別的人類意識來。這意識，也漸漸發達，漸漸昇到極精妙的境地，可是牠——意識——雖然極精妙了，然而還是和物質固

結的。——這裏所說的物質，即是肉體，大凡物質固可以離意識而存在，例如在人類未發生以前，天地間一切自然，固整然存在的；但反之，意識却決不能離開肉體而獨存，至於那些小孩子們所說的妖精鬼怪，却是例外。不寧維是，意識是跟着肉體的變化而變化的。舉個簡單的例罷，例如酒醉，那不是酒精刺戟了腦髓，——腦髓當然是肉體的一部分，而顯然是一個物質——因而發生意識錯亂的結果嗎？又如梅毒侵入腦髓，會發生癡呆症，使人完全沒有意識，這也是諸君知道的罷。這種事實，舉起來，簡直不勝枚舉，所以意識的內容之人類的思維，和小便從腎臟裏分泌出來一樣，是從人的腦髓裏分泌出來這句話，雖然不對，然而意識是受着肉體的支配，由肉體的情形以決定，這却是個無疑的事實。

唯心論者們，不要以為我輕視了意識，不過事實是這樣的罷了。意識是具有二重意義的，牠和存在比較，是個第二義的東西，不是根本的。第一，牠要待存在發達到了一定程度以後，纔發生出來；第二，牠是無論如何，要受存在支配的。

現在該說到意識的內容問題了。意識的內容是怎樣成立的？但這裏所謂意識的內容，並不牽扯到感情或意志等，這裏是單討論知識，即知識是怎樣成立的？關於這個問題，諸君一路看來，想已知道，他是個極麻煩的問題，然而辯證法的唯物論的主張，是這樣的，即：人類的知識——般哲學上的用語是使用「認識」兩個字——是由模寫存在而成立的，所以如果把意識作內心，存在作外界，則認識乃是外界的模寫。還有，如果從外界這一方面來說，那麼知識乃是人類意識裏的外界的模像。例如這裏有個時錶，那麼，關於這時錶的我的知識，乃是由我的意識，模寫了這實際的時錶來的。自然從詳細裏說，這錶所授與我們的，不過是些零零碎碎的感覺，例如錶外殼的銀色、圓的形狀、以及白的記時盤、黑的數字、尖銳的時針等等，雜然投入我的意識中，經過了把這些感覺整頓後，纔完成為一個關於這時錶的知識。然而這裏所謂整頓牠的意義，決不和前章所介紹給讀者諸君的那樣康德的整頓相同；康德的整頓，是依直觀或悟性等人類意識的形式整頓的，他

的整頓的標準是意識；可是，辯證法的唯物論的所謂整頓，乃是即物質行的，必定先有着一個現實的時錶，而後我們的感覺，纔依着這現實的時錶，駢列起來整頓的。就是關於物與物間的關係法則，也是一樣，康德是先在我們的意識裏，造了一個形式，然後去適用在那物上，由此生出因果關係即因果律來；但是辯證法的唯物論，却完全和他相反，辯證法的唯物論所認識的物與物間，是有着實際的關係的。例如濫發紙幣，事實上一定物價騰貴，這其間有着現實的因果關係存焉。所以辯證法的唯物論，便是認識了這關係，依着這種事實，去樹立因果法則的。

因此，我們的知識的對不對，是要由這知識是否和物一致來決定的。讀者看到這裏，怕要好笑起來說：那還用說嗎？當然是這樣的罷。其實這話，雖是當然，却也未必盡然。就拿康德的哲學來說罷。康德所謂知識的對不對，絕不是拿與物的一致不一致做標準，物的本來怎樣，康德哲學，是不明白，所以亦無所謂一致。康德所認為對的知識，乃是牠的聯結，

即感覺——知識的要素——的聯結，是必然的而又普遍的時候。然則怎樣纔是必然的而又普遍的呢？依各個人的意識所任意施爲的聯結，自然不是必然的而又普遍的，因此康德提出個「意識一般」(Bewusstseins überhaupt，即超個人的純粹意識)來。意識一般，不是各個的意識，乃是人類共通的、一般的、普遍的意識。康德說：依這樣意識的聯結方法，纔是必然的而又普遍的。所以現在，譬如我在認識上述的時錶，這時候，如果我依着那意識一般的聯結法，把先說的感覺聯結了，那麼，我對於這時錶的認識，便是對的認識了。總之，康德哲學，以及同他站在同一立場的哲學，他們關於判斷知識的對不對，即認識的真偽標準，是繫於意識的內容間的關係的，與辯證法的唯物論以是否與對象一致爲認識的真偽標準，完全不同。

二 認識的辯證法

但是問題又發生了，這問題雖是很簡單明瞭，可是唯物論的批評家們，都不約而同地喊着說：上面的那種唯物論的主張是錯的，是有極大的缺陷的。他們的評論很多，總歸起來乃是說：上述的唯物論思想，是個模寫說，所以不對。現在我們就來說明模寫說罷。模寫說的意義，如字所示，乃是說認識是對象的模寫。認識的基準，以能否和對象一致為定，牠為什麼名叫模寫說呢？因為還有一個和牠相對的學說，即構成說，所以特地叫他兩個對立起來。構成說是主張認識由構成來的，即我們在先所看見的康德對於知識成立的學說，亦即是主張：知識不是從模寫所能夠得來，乃是經由特別方法，加以製造構成，而後纔能成立的學說。他們這樣所製出來的知識，拿去和物本身比較，當然不能不發生差異，因此構成說又有一個別名，叫做變容說——這也是一句生硬的譯語。

唯物論批評家們，便從這構成說或變容說的立場來攻擊唯物論是模寫說。他們怎樣攻擊呢？（一）據剛纔唯物論的說明，那麼我們所要認識的物，是完全離着我們人類

而獨立存在的了，然而對於獨立存在的物，我們怎樣能夠模寫呢？所謂模寫，不即是一個非分離非獨立的證據嗎？（二）大凡要能夠模寫一物，則模寫物和被模寫物，不可不有同一的性，換句話說，即物和意識的內容，要具有同一的性質。然則物還是觀念了，而唯物論却不然，以為物是和意識的內容完全不同的，若然，則模寫是到底辦不到的事。（三）就使退一步說，物是可以用意識來完全模寫的，然而這樣一來，那裏不是有了兩個完全一樣的物的世界和知識的世界了嗎？而一樣的東西，是無需乎兩個的，然則知識便成了毫無所用了，這不是很可笑嗎？（四）物的世界，是無限的。不但物的世界，是無限地繼續下去，就是物的一部分，極小極小一個東西，也是非常複雜，不可盡究，這樣一個無限的物，豈是有限的人，所能夠模寫的嗎？

以上是唯物論批評家們的論難，此外還有很多很多，不過我們舉了這些，也就夠知道他們是怎樣地傻氣了。讀者想也知道，例如上面第二論點所說：模像非和原型同一性

質，便不能模寫，那樣的批評，簡直是句傻話。讀者知道俗語裏不是『有畫餅』這句話嗎？那是個給出來的餅好罷，我們就捨去這種古語，拿近來的攝影來說罷，攝影是一種最精密的模寫，這恐怕誰也不會反對的，然而攝影的時候，那模寫是不是和原型同一性質呢？原型是個會吃會喝，掬開來會流血的人類，至於模寫那一方面，晒好了的，却只是一張印畫紙，撕破牠流不出一滴血來，這樣兩個，不是性質大異嗎？然而模寫却是維妙維肖，因此這批評便不打自倒了。還有，第三個批評，亦是個無理取鬧的話。他們所稱重複無用云，這是不成理由的，因為問題不是在討論好壞得失，而是在現實地闡明知識是怎樣成立的。所以萬一就使真是重複的，但如果知識的成立，確是這樣，那也是纔叫無法的事情，仍當依着這樣去說明，何況他們所稱的重複，實際並不是那麼一會事。畫的餅，是能夠烤着來吃的餅嗎？照相裏的人物，是能夠活動的人物嗎？所以對象和知識是完全不同的，真的入類，和那個人類的照相，就使放在一起，亦不能說那是兩個人，既不是同樣的兩張相片，

就毫無所謂重複了。既不是重複，那麼就使假定說：知識乃是物的模寫，也不會有什麼可資疵議了。

比較上差勝一籌的論難，還是要算最後那兩個批評，因為他的批評體裁，是嚴然的，先說第四個批評罷。的確的，拿有限的人類，去模寫無限的物，無論如何，是寫不盡的，但這批評是立在一個豫想上面的，那預想是什麼呢？就是他以爲唯物論是把對象一下都模寫起來認識的。憑實說，他這種預想，並非臆猜，舊的唯物論確是這樣想的，至少舊唯物論者不會明白表明他們沒有作這樣想。例如十八世紀的法蘭西哲學，當然不用說，甚至費爾巴哈的想法，也有着這種誤謬。誠然，這些唯物論者們，並不是完全不承認人智的進步，亦不是以爲人類的智識，是從太初以來，就完全無缺的。不過他們以爲人智的不完全，僅是因爲人類爲種種事情所障蔽，因而干犯過失罷了。因此，據這些唯物論者說：人類知識的原來，本是完全的，所以知識可以一下把物都模寫起來。如果真照這樣的說法，那麼恰

好中了這第四個批評。因為對象的確是無限的，而認識牠的人類，則是有限的。

然而辯證法的唯物論，和舊的唯物論却不同，牠乃是一個「辯證法的」的唯物論。然則差異在那裏呢？答曰：辯證法的唯物論，把人類的認識，也是依着辯證法去考察的。他們認人類的認識，乃是有着長期間的過程，不是一下就有的。現在來略加說明罷。所謂認識問題，是諸君知道的，乃是關於認識與對象的關係問題，而辯證法的唯物論，是對這關係加以辯證法的考察的，是將認識去適合對象的，但是對象是運動的，不久牠又發生新側面了，於是認識便和對象不一致了，不是真的認識了，然而牠並不是錯誤，因此這對象和不相合的認識之間，發生了葛籐、矛盾、葛籐矛盾漸漸繼續下去，便又在前面較高的一點，彼此再行相合，像這樣地統一、矛盾、新統一，無限地繼續下去，這便是人類的認識的過程。

於是我們來考察上述批評罷。對象是無限的，越是接近牠，越現出無限的新側面，這

是的確的。所以問題是在人類這方面。個人當然不消說了，就是拿某時代的全體人類的認識能力來說，亦是有限的。然而其實並非這樣。請把「歷史的」發展着的人類全體的認識能力，考察一下看罷，不也是和對象一樣，是無限的嗎？所以如果把這發展着的人類全體的認識，即過程的認識全體，來和對象相對，那便隨時磨合無痕，能夠整然模寫對象的自然，對象是無限的，人類的認識，未必容易一下就密接到對象；不過，要知道人類的認識，也是無限的，所以牠會得和對象作無限的接近，這樣一來，上述的批評，是評不着辯證法的唯物論了，而在這種意義上，辯證法的唯物論，雖是個模寫說，却並非單純的模寫說。

同時，在這裏更可以看出上面所說，那個認作重複的批評的無理來了。大凡一定的認識，對着一定的對象，大抵是模寫牠的現狀的。然而對象不久就發生新側面來，因此認識和牠不相適合，便不是牠的現狀的模寫了，雖然到了較高的一點，這認識復成對象的模寫，但牠是由起先不相磨合的模寫進展來的，這種關係，進行不息，所以決沒有重複

的可慮，就便有之，那也是不停地消滅去的啊。

最後，還留着一個批評沒有說到，這批評是個最深刻的、最尖銳的。他說：唯物論把對象認為是超越的，但一面却又說，認識和對象的一致不一致，是可以考察出來的。那麼這對象，又是一個我們所能夠處置得到的內在的東西了。這不是前後矛盾嗎？是啊！這確是個很犀利的批評，可是對不住，這批評也只好拿去批評別的唯物論，對辯證法的唯物論，可用不着。其中的理由是這樣：對象若是照這批評說，僅僅把牠認作超越的，固然不好辦，但是若反其道而行之，認牠是內在的，那麼結果不能不放棄唯物論，去走唯心論的路了。這真是個進退兩難的問題。究竟對象是超越的呢，抑是內在的呢？又是否二者不能夠同時並存呢？問題便在這裏了。不論何時，不許兩個相反的觀察，同時並存，這不是形式論理學的態度嗎？然而辯證法却不然，諸君知道，辯證法的思想，永遠是同時有着兩方面的。所以對象若依着辯證法去看，牠不能不是超越的，而同時又是內在的，這纔是真正的對象。

這也纔是辯證法的唯物論對於對象的考察。所以辯證法的唯物論所認識的對象是：牠是超越的，而同時又是內在的。

以上的話，不大好理解嗎？那麼，我們把康德所稱的物自體，拿到這裏來聯合考察一下罷。康德是把物自體和現象截然分開了的，物自體是個完全不可知的東西，是我們以外的世界，惟有現象，纔是我們的能力所能及的，所能夠知道的世界。康德這樣把物自體和現象截然分開，他的意義不曾把對象截然分作兩下，一個是超越的，又一個是內在的，所以結果，他所說的，陷入一個不可收拾的破綻裏，就是因為他只知道照形式論理學的思想，而不會作辯證法的考察所致。須知物自體和現象，決不能夠劃界分離的，牠是統一的。必定另有一物，然後這物纔是個物自體。必定有一物出現在那裏了，然後這出現的對象，纔是個現象。所以世間沒有無現象的物自體，也沒有無物自體的現象。物自體不能離開我們，永遠以物自體存在，牠是和我們接觸着，拓開去，一路現為現象，入我們的知覺。

裏的。所以現象不是個無根的幻影，惟有牠是物自體的顯示，而後牠纔是個有意義的東西。

讀者明白了罷，辯證法的唯物論，是這樣認對象是超越的而同時又是內在的。那麼，對上述的批評，可以這樣答覆他了，即：因為是認對象為超越的，所以對象離着我們而獨立存在，辯證法的唯物論，到底仍不失為唯物論；因為同時牠又是內在的，所以能夠考察牠和認識的一致不一致，即能夠模寫的。這樣一來，上述的批評，拿句俗語說：完全『打消』了。

三 目的在改革世界

又有一個批評，他的大意是說：辯證法的唯物論，既然確認我們的知識是由模寫外界而成立的，我們的知識的對不對，又是以是否與外界一致為標準的，然則這是否與外

界一致的考核方法，應該有個論證罷，那論證怎樣呢？讀者諸君看到這裏，一定以為這問題，是已經說過了罷？其實不然，還留着不少險竅哩！拿個例說，普通批評人家繪工拙劣的用語裏，有一句話說：「畫虎不像成了貓」這事情，本來在繪者方面，是滿心滿意，以為自己所繪的，乃是一隻活跳豪猛的虎，可是從旁觀者看去，牠只是一隻不成材的貓罷了。但這時候，要決定這所繪的虎和真的虎是否一致，只要把繪的虎，拿去和真的虎一比較，就知道這模寫是對不對的了。這樣，實物的原型與模寫，是很容易比對考察的。然而認識和對象則不然了。這兩樣東西，既不能把牠相重起來，考察牠是否一致，又不能把牠拿出來比較看，是否相同。而且知識這方面，姑置不談，就拿對象說罷，凡物一經入我們知覺，那時候，物已經不是物，而是知識了。所以要是把這個拿來和知識比較，那無異即是知識和知識的比較，不能說是物和知識的考核了。難啊！要找一個能夠使對象和認識直接比較的途徑，實在不容易找到。這樣一來，說不定連剛纔打服下來的那個「模寫必須被模寫

物與模寫物具有同一性質」的批評，也要抬起頭來，於是唯物論批評家們，要痛快淋漓地唱起凱歌來了。

但是，且慢！且慢！這問題究竟是怎樣一個問題，我們不可不細加考察。爲謹慎起見，再把他們所要求的重說一遍罷，即：「對象與認識，究竟是怎樣一致的，請把牠論證出來。」既曰論證，當然是理論的證明了。於是我們有話說了，所謂理論，不待說即是知識，唯物論批評家們，要我們把知識和物怎樣一致的事情，用理論去證明出來，我們如果要奉命實行，那麼，第一先成問題的，是這理論是否和物一致。要說明這問題，又有牠的前提理論會成起問題來，這樣一個跟着一個，結果是無窮的，這乃是一定的道理。因爲所謂知識怎樣和物一致，換句話說，即是知識怎樣纔是真理？這是關於知識全體的一個所謂知識的價值的知識的最深奧最尖端的問題，所有關於知識的種種推考，無非即以這點爲目標，而探羅覓珠。然而現在唯物論批評家，却要我們以這點爲問題，而且要我們在知識中，即依

理論，把這問題解釋出來，那實在是辦不到的事，無論你怎樣用理論去解釋，是解決不了的。譬如一個人坐在舟中，無論你將舟軸如何推動，那舟決定一步也動不了的，假如你上了岸，立在水邊，只要將那舟略爲一推，牠立刻就會蕩漾開去了。認識和對象的論證，也是這樣，要求把認識和對象作理論的論證，這個問題是設問者自己的錯誤，譬如諸君平日有人請你拿支竹竿，上屋去把天上的星打下來，諸君決不會奉命惟謹地，疾馳跑上屋頂去的罷。

反轉來看，攻擊唯物論者們，自身又何曾把這問題解釋過呢？唯心論者們，幾時解釋過這問題呢？這不是現現實實的一個證據嗎？就是例如哲學史中，最有名的哲學者，十八世紀英國哲學家休姆氏，也曾推究過，但他的結果怎樣呢？休姆所達到的結論是：「認識和對象的一致是不能夠證明的，知識也好，法則也好，總之，是我們思考的習慣，而認識的正不正云云，這種話很不容易說。」像這樣的哲學，有個名字叫做「懷疑論」。懷疑論即

是設問的錯誤，還有個名字叫做「不可知論」，不可知論是認一切物爲不可知的，像前面所述問題的那樣設問法，那就是一個不可知論了。

然則認識怎樣和對象一致的問題，就這樣當真不能解釋了嗎？不是，不是！這是極容易解釋的。從前東方有個佛利幾亞國（Phrygia），在國都哥地奄（Gordian）的主神殿裏，置着一個車，車的轅和轆固結着，那結頭是誰也解不開的，有名叫做 Gordian Knot。相傳誰能够解開那個結，便會作全亞細亞的王。後來亞歷山大大帝，遠征波斯的時候，到了這裏，聽見他臣下所說，便特地到這殿裏來，走到 Gordian Knot 旁邊，突然地拔出寶劍，一下把那結頭斬開了，不久，亞歷山大也就征服了印度，做成了亞細亞的王。

認識和對象的一致，問題也是和這 Gordian Knot 一樣，要解開牠，有拔出寶劍來的必要，大凡知識並不是因知識而存在，這句話可無待說明。不過諸君聽了這話，也許會有人提出異議說：我現在即是爲知識故，在求知識的一個人罷，誠然，從那個人的主觀看，

或許是這樣的；不過從客觀方面看，知識並不是爲知識而存在，雖然有不少人，當真是爲知識故，在那裏研究知識，不過我們這裏所說的，不是那樣個人的事情，乃是從社會及人類全體看的。從社會及人類全體說，知識仍舊不是因知識而存在。然則知識因什麼而存在呢？不是別的，知識乃是因人類的行動而存在，即爲供人類實際行動之用。知識的第一限定即是爲供人類作行動的指針。因此，對於上述的認識和對象是否一致的這個難題，不必用什麼理論去曉曉辯論，只要找出那把人類實際行動——名叫實踐——的寶劍來試一試就成了。英國有句俗語說：「布丁的好壞，嘗一嘗就知道了。」知識亦是一樣，嘗試一下，就了然了。

這是確實的，認識和對象的一致問題，訴諸實踐，立刻就會解決的。例如我們得了一個水是養氣一與輕氣二的化合物的知識，我們如果現實地拿養氣一與輕氣二去實驗，便當真會得到與天空降下來的雨水一樣，可飲可用的水，這便是我們的知識，把物正確

地攝寫了的證據了。假如我們的知識，是不正確的，那就無論如何，絕對製不出水來，又如現在每日所盛行着的產業，諸君試移步到東京近郊或各處烟窗裏冒着黑烟的工廠地帶看一看，會一下就把你所抱關於知識和物的一致與否的無聊的懷疑，洗滌得乾乾淨淨，在那裏是有無萬無千的物，不問吃的穿的用的，都拿着人類對於物的知識作基礎製造着的。假使人們的知識是不和物一致的話，那麼並列如林的烟窗，早就該烟消火滅了。不寧唯是，我們也是依賴着我們的知識來改良社會的，俄國的革命家們，依着馬斯克主義的理論知識，去打倒資本主義的俄國，樹立社會主義的蘇俄。假如他們的知識和物不一致的話，那麼，這種事情怎樣辦得出來？

再重述一次罷。認識和對象的一致與否問題，我們如果舍去虛的理論世界，走到活的實踐世界去，那是一下就可以解決，立刻就可以證明的。同時，關於某種知識的正確不正確，對於牠的考察，也是用實踐就可以辦得到的。試依着所得的知識，實踐看罷。假如你

是製不出水來，或要紡紗而繅不出棉線，那你所得的知識就是不正確的。

俄國十一月革命的時候，列寧主張在那時候驟起，共產黨的其他領袖們如加米涅夫、季諾維也夫等，則主張時機尙早而表示躊躇，兩個知識誰是正確的？從十一月革命的成功，就可以證明列寧的知識是正確的。自然這些知識是由許多知識的集積，不過就是單純的知識，也是一樣的。所以認識的眞假問題，可以這樣用實踐來解決。

由此可知唯物論批評家們，適纔所奏的凱歌，可憐又是空勞了。

究之，普通所謂哲學，大都是離開實踐去設想的。哲學家自身是這樣，就是讀者諸君也恐怕未嘗不是這樣。通常把哲學都認作是一種冰冷的，研究理論的東西，和污濁的塵世的實踐，是絕然無緣的。不但唯心論的哲學是這樣，就是舊唯物論，甚至如費爾巴哈的哲學，也何嘗不是這樣？誠然，費爾巴哈是以人類爲哲學的出發點的。但他的所謂人類，只不過是一種靜坐觀天下的人類罷了，和汗流浹背，在實踐着的人類不同。然而哲學的目

的，如果是在指示世界的現實的話，——真正的哲學不能不是這樣——那麼，也和這裏以實踐爲第一着一樣。哲學是應該以實踐作第一原理的，哲學的職務，不僅在眺望世界，作種種的解釋，牠的無上的職責，還是在對世界，作實際的改革。

第三章 唯物史觀

第一節 從辯證法的唯物論到唯物史觀

一 費爾巴哈的錯誤

關於辯證法的唯物論，現在我們算草地告一段落了。讀者諸君也覺得需要休息一下罷。可是，且慢，論路程我們現在不過只走到一半，還是拿出勇氣來，向前邁進罷。唯物論能够完成爲辯證法的唯物論，確是馬克斯和恩格爾的功勞，這實在是個偉大的事業，

但是兩人的功績，還有一個比完成辯證法的唯物論更大的，即把唯物論應用於社會。

在馬克斯和恩格爾以前的唯物論，就是時代和他們兩人最相近的，也不知道怎樣拿唯物論去應用於社會，那十八世紀的法蘭西唯物論，更不消說了。他們每遇到討論關於社會問題的時候，差不多立刻會變成一個純然的唯心論，別的瑣碎的且不去提牠，就拿最根本的社會因什麼變化的問題說，他們的答案，竟是個「意見」，即「社會的變動，是由意見造成的。」換句話說：十八世紀的法蘭西唯物論，關於社會的變動，主張是由各人的意見造成的，各人的意見喜歡社會這樣，社會便變成這樣，意見變遷時，社會也隨之而變遷。因之，他們主張歷史上所有的幸福時代，或不幸時代，乃是由支配當時社會的意見如何而不同的。當時的意見若正當，則社會得到幸福，若當時支配社會的意見，是些偏見，那麼，社會就不幸了。這種思想的決非唯物論，可無待說明，不過，就中確也不是全然沒有比較稍微進步一點的思想，例如愛爾法修（O. Holvénus）的論說。他進一步去考

察意見因什麼而決定，其結果他說：意見是由利益而決定的，諸君知道所謂斯巴達式的教育罷，古時斯巴達國對於盜賊，是容許的，不過，不要手段不高明，被人捉到就是了。斯巴達國的奇妙的思想，即他們那種認盜賊是好的意見，其所以如此，純粹是因為對於斯巴達有利而然。這是愛爾法修所給與我們的說明，然而問他那利益是從那裏來的？則愛爾法修又無話可答。結果，這只是個利益，而利益又仍舊歸到意見了。

就是比較十八世紀的法蘭西唯物論，進步了好幾十倍的費爾巴哈的唯物論，關於這一點，也不能十分脫離前人的窠臼。實際，費爾巴哈哲學，就唯物論上看，已經有不少的錯誤，這是前面早經說過的，然而最大缺陷，還是在不曾把唯物論來貫徹關於社會的觀察這一點。誠然，費爾巴哈承認人類為研究社會問題的出發點，他推翻精神、以及意識等舊說，而以具有肉體的活的人類，做立論的前提，在這個意義上，他的論說，確實不失為一個唯物論。可是，他的前提，只是個表面的，他的所謂人類，雖然具有肉體兼精神，然而並不

是我們日常所真正接觸着的活人。他的理想中的人類，乃是人類的普遍本質，其實，這種人類的普遍本質，在實際上是沒有的，是抽象的，所以費爾巴哈所說的人類，實在是個抽象的人類，決不是活的人類。他的態度，不能認為唯物論的態度。因此，他關於社會的議論，也當然是錯的了。這些事實就把他的宗教論，詳察一下，就可以知道。

費爾巴哈作過宗教批評，他這批評，在當時確然是個非常問題，於社會具有重大的影響。然而其實，費爾巴哈的宗教批評，頗不徹底，他不是主張全然廢棄宗教，他不過以為當時傳統的既成宗教，已經是腐敗透了，要另找個宗教的新意義，來樹立新的宗教罷了。因此，他說：像既成宗教那樣把人類的心，寄託在一個渺茫不可知的神的身上，實在是個迷誤，然而宗教的情操，是人類本有的，人與人之間，或我與你之間的那種心情的結合，那纔是「宗教的。」所以找真的宗教，不可不在這裏頭去尋覓。費爾巴哈既認友情或男女之愛，為宗教的，所以他便想把這種思想，來代替往昔宗教對於神的信仰。他為想鞏固他

的立論的基礎，並舉出宗教這名詞——自然是外國字——的語源來說：牠的來源是出諸拉丁語，而拉丁語的這名詞的意義，原為「結合」云。

費爾巴哈的宗教論的錯誤，很容易看出的：第一，語言的穿鑿，本不成問題，一個名詞，與其尋覓牠古昔的意義，毋寧考察現有的內容，較為重要得多。第二，友情或男女之愛，假定就像費爾巴哈所說的，然而，友情或男女之愛，不過友情或男女之愛罷了，實不必特地去主張牠是「宗教的。」因為宗教本有一定的明瞭的內容。所以這種事情，不是想把友情或男女之愛，作成一個特別的東西，即是在想對宗教加以救濟，這一點，是要請讀者諸君注意的。因為像費爾巴哈這種議論，現時也流行着不少的論調，是他這種議論的奇妙的變形，諸君恐怕常會遇到。

然而，以上還不是費爾巴哈的宗教論的根本的錯誤，他的根本錯誤，還有一點，是在對於友情或男女之愛，不會把牠的顯現形態拿來考察。所以他所說的這種情或愛，莫是

無論何時何地都一樣的。實則宗教在前章已略說過，牠從野蠻時代的極素樸的萌芽，以迄今日極發達的基督教或佛教，其間內容，實有具體的歷史的不同。因此，費爾巴哈的議論，竟絲毫不足以說明宗教的過程，而這種問題，在宗教批評上，或宗教論上，是個第一緊要問題，以此費爾巴哈的議論，遂亦不足成爲宗教論或宗教批評了。讀者理會了罷，所謂友情或男女之愛這種問題，是屬於人類的普遍本質，是抽象的。費爾巴哈哲學，就是因爲從這種抽象的人類出發，不是從真正的活人出發，所以錯誤了。他的思想，實在不是唯物論的思想，乃是唯心論的。

二 人類是社會的動物

爲什麼十八世紀的法蘭西唯物論者們，以及費爾巴哈等，不能貫徹他們的唯物論，以之觀察社會呢？這是讀者諸君要起的疑問罷。其實這是容易明白的：是因爲這些唯物

論者們，不懂得辯證法罷了。社會的現象，是非常複雜而又高等的，在這裏，尤其特別地要靠着辯證法，那些機械的唯物論等等，不足以說明社會，因為不足以說明社會，所以十八世紀的法蘭西唯物論者們，以及費爾巴哈，纔不得不放棄無用於他們的唯物論，而走入唯心論那條路。——雖然這方面也並不是能够十分說明的——可是讀者注意到嗎？十八世紀的法蘭西唯物論者們，不懂得辯證法，尚無足怪，何以費爾巴哈生在赫格爾以後，也不懂得辯證法呢？這裏有個緣故：費爾巴哈是反對赫格爾的，他因為想要批評赫格爾哲學的念頭過於急切了，所以他連辯證法都一起同着赫格爾的錯誤的唯心論，一併拋棄，其後到了馬克斯恩格爾們，批評費爾巴哈的時候，纔又把這曾經拋棄的辯證法重拾了來。

現在關於舊唯物論者的錯誤的理由，算已明白了。然則我們一路看來，理論上究竟他們的根本錯誤在那裏呢？這是一個不可不研究的問題，然而一言以蔽之：他們的錯誤，

根本是由於他們對於人類的觀察錯了，十八世紀的法蘭西唯物論者們，對於人類，並不作特別的思考，他們以爲人類也是一種機器，這是前面我們已經說過了。就使這種議論，或者不是當時的唯物論者們全體的主張，而是其中較偏於奇矯者們的見解，然而至少他們全體，是認人類與動物沒有什麼大差別的。因此，關於實際人類的事體，以及社會種種事體，自然沒有理解的可能。比較上，以人類學自詡的費爾巴哈的議論，當然進步的多了，然而費爾巴哈的所謂人類，也是我們上面所已經說過的，他不過是一種完全抽象的人類，這種人類是缺乏緊要的社會的性質的，是孤立的。這樣一說，怕讀者要提出抗議罷，向我詰責說：上面關於費爾巴哈的說明，不是說他常以你我間關係爲說嗎？然則他又何嘗一定主張人類是孤立的呢？是的，然而其實，費爾巴哈的所謂你與我，乃是想像着兩個完全同樣的人類，在那裏由費爾巴哈使他們感情說愛而已，並不是這兩個人自己集合了，成一個特別的世界，或是成一個什麼，所以從這意義說，費爾巴哈的所謂人類，仍是孤

立的。話題不覺稍入偏路，現在還是回頭來說費爾巴哈的事情罷，他所以對於人類有那樣孤獨的思想，這是有原因的，前面在寫費爾巴哈小傳的時候，已經略略說過，他自從和他的愛妻結婚以後，立時避居到窮鄉僻壤裏去，與世間幾乎完全斷絕了交涉，這大約是他那樣孤獨思想的原因。但是他那種關於人類的思想是錯的，他對於人類，不會得到正確的思想，所以他甚至常常說人類是一種食物——這是當時很膾炙人口的一句漂亮話——這話已經是退回到十八世紀法蘭西的唯物論那邊去了。

然則我們關於人類的真正的觀察，應該怎樣呢？這是個大問題了。不過這樣說去，應該是不會錯的，即我們應當本着費爾巴哈所已達的事業，繼續推進，以期達到真正的地位。

人類的確不僅精神，而是精神和肉體的合體，但是還有一層，即人類決不是獨棲的，除了如魯濱孫漂流記所說那樣因海難而漂入無人島以外，誰也沒有例外。然而就是魯

演孫先生，他也是有個黑奴禮拜五在做他的老伴，這種廢話，且不用說了，但是這裏所講的不是獨棲，並不是說，人類只要羣居就算了。鎌倉的某寺，養着好幾百隻鴿子，試走到那裏看看，牠們也不時聚集着啄豆吃，然則鴿子也不是獨棲的了。所以人類之所謂非孤棲云云，決不是像鴿子那樣，聚類而居，同起同息就算。前面所說，費爾巴哈所稱的我和我的關係，便有些像這種鴿子的同類關係，所以雖然有着你和我，然而實際還未達到真正的人類。人類是和鴿子不同的。然而我所說的不同，不是指這種形式關係，乃是進一層的，就拿生活方法說罷，阿里斯多德有句名言說：「人類是社會的動物。」的確的，人類永遠是集羣成社會而生活着的，凡有人類的地方，一定有社會。社會和人類的關係，恰和身體和精神的關係一樣，世間沒有不具身體而僅有着精神的人，同樣，考察現實的人類，也沒有一個人，能夠不在社會裏生活的。抽開社會的人類，我們無論如何，拿不進思想裏去，所以我們如果要正確地考察人類，就不能不把他認為社會的人類來考察，這纔是對於人類

的正確的考察。因此，我們如果把這社會的人類，用來代替費爾巴哈所稱的人類作出發點，那麼，我們就不會有費爾巴哈那樣的錯誤，而對於社會問題，也能够作正確的，即唯物論的說明了。

關於這說明應該怎樣，那麼到了後面，自然明白，現在且不用着急。反之，對於這人類的基礎或背後的社會，這裏卻有充分理解的必要。讀者不要怪我唐突，現在請回頭去看本書的序論，亦即我最初所說的話罷。在那裏，不是從人類的行動怎樣決定說起，到了人類行動的集積，成為社會的偶發事件，而闡明這社會全體的發生，以及其變化法則，不可不用唯物史觀嗎？現在把這話回想起來，覺得似乎議論的解法，很不充足，因為這樣一來，人和社會，竟混淆一起，成了人即社會了。其實卻也未必然，關於社會問題，以及社會的偶發事件，例如國際聯盟問題，預算問題，乃至平常市井間的雜事等等，沒有一件不是人類行動的集積。因此，人類行動是問題的重心了。不過，那人類是從始即生活於社會裏

面的，抽開社會，人的問題，便無從考察。所以依事情的順序，就使這社會是人類造出來的，然而牠究竟是怎樣發生的，怎樣變化的，不能不先把牠理個明白。明白了社會的發生變化以後，那時候對於社會的人類之「人的種種性質」自然也明白了。而關於人類的行動，也容易得理解了。但社會的發生，即社會的構成，以及社會的變化法則，是依着唯物史觀樹立的，所以唯物史觀是研究社會的根本必要事件，而這亦即是我上述的真正的意思。

第二節 自然與社會

一 社會以自然為基礎

然則社會是個什麼東西呢？這樣一說，我想讀者諸君要以爲好了，社會的定義快出

來了，而凝神靜候罷。其實，對不住得很。我並沒有所謂定義，世間的人們，對於無論那一種說明，都喜歡先下個定義，不但平常人這樣，就是號稱學者的先生們，也有着這種嗜好，簡直把學問當作遊戲。例如關於社會罷，也是：「社會爲人類之集團，其間以心的相互作用之成立而完成，」……等等定義，簡直汗牛充棟，不信請把那些端端正正訂着社會學概論的名字的書，翻開來看一看，其實這樣的定義，就使並非是錯誤的，然而僅依這定義，就能够使人看得明白嗎？恐怕未必罷。定義這種東西，本來是一種完全抽象的，而又不痛不癢，不即不離的東西。實際要靠這種東西來對某門學問，求具體的理解，那是辦不到的。定義恰和商店的商號一樣，那不過是一個無用的代物罷了。所以我們現在要明白社會是個什麼東西，還是不要把有用的精神，消磨在下定義裏面的好。社會是明明白白一個現實存在的東西，所以我們不可不從各方面，認明牠的各種性質姿容，然後將他全體插寫出來，這纔是我們必由的途徑。

無論是誰，一說到社會，都會聯想起自然的罷。社會是和自然並存的，所以要闡明社會是個什麼東西，我們不妨順手把社會和自然的關係先說一下，世界是集自然和社會而形成的，因此第一問題，該究明自然和社會，究竟那一個是形成世界的根本要件。但這是一件很容易明白的事情，只要稍爲細察一下就知道了，社會不是從自然——大而言之是宇宙——開始存在而最初就有了的，若以之來和自然的悠長的歷史相比較，簡直是個初生不久的東西，自然一直發達到了某一定的程度，纔發生人類，有了人類，然後纔有社會的存在。不但這樣，社會實在又是自然的一部分。這「一部分」三字，恐怕用字不很恰切罷，不過諸君也是看得到的。社會是被自然包圍着，而存立在自然上面，所以自然成了社會的環境，沒有社會的自然，在宇宙歷史中，我們知道，牠有悠長的期間，但是沒有自然的社會，則我們無論如何想像，都想不出來，所以世界是以自然爲根本的，社會無論怎樣，都是個附從。

因此，自然實是社會的種種事情的根柢條件，這一點請讀者把牠記住。但是自然這一個名詞，不過是個廣泛的名稱罷了，詳說起來，例如氣候以及地表的構造；在海邊地方的，例如海岸的性質，以及水陸的分布狀態；最後某地方是否有某種類動植物的存在等等，這些都是自然的境象。而這些境象，對於社會的各點，都足成爲條件。試舉兩三個事實來說罷。

在人類發達史的階段裏，有個石器時代，即人類拿石來做一切器具及武器材料的時代。從這時代漸漸進步，纔到了用銅或鐵時代，而一直發達起來。但假如自然界裏，是沒有金屬的存在的話，那麼，人類無論如何，得不着次期的銅或鐵，亦進步不到所謂青銅時代，及鐵器時代，而要終於渾渾噩噩的在未開化狀態中。又如美洲紅人，這是我們在電影裏時常看到的一種野蠻人，他們受白種人的壓迫，現在快要滅種了。這些紅人，便是因爲他們沒有家畜，所以終於要過着低文化的生活。在自然對於社會成爲條件的各種事物

裏面，尤其是山嶽與河川所演的作用，更爲可怕。這一點，赫格爾也曾說過，他說：河川與海洋，是結合人類的，反之，山嶽是隔離人類的。此事無待說明，我們都知道人類的最初，是各集成一個種族，在那種族裏面，大家共同製作所需用的東西，然後拿來分配給種族內的各成員。後來漸漸發達了，便會把他們所有餘的東西，拿去和別的種族交換。這裏赫格爾的意思便是說：假如種族間的問題，是個河川或海岸的話，那麼彼此可利用舟楫來結成一兩族間的交易；若是被一個聳然高峙的山脈包圍着，那末就辦不到，而要終於閉塞在一個狹小的範圍裏面了。這話雖是這樣說，卻也未可一概而論，須知河海所以能够結合人類的緣故，第一要那社會已經發達到會製造舟楫，又會加以利用，不然，河海還不是和山嶽一樣，終於把人類隔開嗎？總之，無論如何，河川海岸，以及山嶽，這種自然的地形關係，對於社會成爲如上所述的條件，這是無可疑的了。其次，這種關係的有趣的作用，是其對於各社會各民族的影響，例如某地方出產着某金屬，那麼，各社會及各民族，便會受牠的影

響，而引起重大的變化。關於比希臘人更前一代的腓尼基人的事情，這是諸君在中學西洋史裏面所讀過的。他們是約略當紀元前十六世紀迄十四世紀時代，建國在地中海和雷巴農山脈間的一個民族，在歷史上是個有名的海國之民，那時候羅盤等航海要具，當然還沒有發明，然而他們憑着獨木舟，掛起帆，搖着槳，夜間藉北斗星做唯一的方針，從地中海黑海等方面，到處航行，也到處佈置殖民地，到後來，竟遠征到英吉利和普魯士沿岸一帶。究竟他們這樣遠征——從當時的眼光看，已是走到了世界的極邊了——的緣故何在呢？就是因為那些地方，出產着錫，而錫在當時是一種最貴重的金屬，他們爲想把這些出產，拿到手裏，所以纔不惜下那樣的全力。此外一直來到近數百年前，例如南非洲及東印度等處，出產着金，於是，便引起許多國民的冒險。又如美洲，因出產金和銀，而引起西班牙對她的征服和建置殖民地。這種事實，舉不勝舉，就是把舊事不提，拿現代的事來說，波斯、美索不達美亞、墨西哥、秘魯、樺太等處，不是因出產煤油，而引起世界各種人類的

注意，甚至有時因此而釀成國際的爭鬥嗎？

自然對於社會，便是這樣爲一種重要條件而有深刻的影響！

二 然而社會與自然不同

然而諸君不要誤解，上面我雖然說了許多自然爲社會上各種事實的根本條件的話，但決不是說，自然能夠決定社會的一切。這一點我要特地提出請諸君注意。因爲這類學說，現在還相當的流行着，其有名或古典的代表者，如孟德斯鳩 (Montesquieu)。孟德斯鳩是十七世紀至十八世紀間，法國一位有名的思想家兼評論家，他主張立憲主義，而極力攻擊專制政治，他所提倡的立法、行政、司法等三權分立主義，現在幾乎是全世界所奉行的，所以法律學和政治學方面的人們，大都知道他。繼着這位孟德斯鳩而起的，又有一位十九世紀的英國的歷史家巴克爾 (H. T. Buckle)，他也是主張社會是由自然完全

決定的人。

然則所謂社會是由自然決定的話，是怎麼說的呢？這是這樣的：第一，據這思想，他們以爲一個社會的無論什麼法律、政治等種種社會制度，牠的施行，一視該社會所在地的氣候與風土爲轉移。例如試把孟德斯鳩所說的寫在這裏罷。在孟德斯鳩當時，法國是行着專制政治的，他對當時英國的立憲政法，非常贊美，認爲是理想的。他說，英國所以能夠施行這種立憲政治，乃是因爲英國的氣候適和這種政治相合。不但社會制度這樣，就是一個社會的人們的思想，據他們的意見，也是由社會所在地的風土與氣候決定。某個社會的人們，喜愛自由，別一個社會的人們，又能夠默然滿足在專制政治底下，這種欲望的不同，完全由着該社會與另一社會的氣候與風土不同而異。再如宗教，也是這樣。一個地方的氣候風土如何，實決定該地人民對於宗教信心的深淺云云。這是孟德斯鳩的理論。至於那有名的巴克爾的學說，則謂：自然的景象過於嚴重的地方，因刺戟太甚，固不行，

但過於平穩的地方，則又因刺戟太少，人們易趨於懶惰，亦不行；必須得着適當的平穩的地方爲最善。據他說歐洲是個最適當的地方，所以住在歐洲的人種，纔是一個能夠發展的人類。

這種學說的論調，大概都是這樣。這種說法的不值一顧，可以無待說明。就拿剛說的巴克爾的議論說，他這種議論，乍聽似乎不無若干理由，但細想起來，實在令人好笑，自然的嚴重平穩以及中庸等境象，不是二千年或三千年間所能够輕易發生變化的，然而民族的發達，則瞬息萬變，興亡盛衰，若不終朝。印度、希臘不是曾以高尚的文化誇耀於世界嗎？當時的歐洲，至少還是近於野蠻時代，現在怎樣呢？歐洲諸國，跑到人類發達的前頭去了，反之，印度、希臘卻衰微萬狀，這其間，該不是印度、希臘先有着平穩的自然，後來那自然，又忽然變成太嚴重或太平穩罷。由此看來，巴克爾的議論，可知是不值一顧了。

再進一步，如果把這種議論，稍爲從正面考察一下，那他們這種議論，簡直是把社會

打消，除了自然以外，別無所謂社會了。諸君對我這話，恐怕要發生疑訝罷。其實這是實在話，他們不過把人類看作與一切動植物一樣罷了，如動植物的分布，以及生存狀態，都依自然的溫度雨量及地表的構造而決定，他們以為人類也是如此。又如登高山則不見平地所常見的植物，在雨量多的熱帶地方，其樹葉多平滑不易停水，寒帶地方，則動物多生着極厚的毛，以適於禦寒等等，這種議論，簡直把社會同這類事實一樣看待。所以就使他們口頭上是區別着自然和社會，然而實際，他們所謂的社會，簡直和蟻羣蜂國一樣，雖然具有可驚的整然的組織，其實那可不是真正的社會。

馬克思主義的思想，當然和他們不同，現在我們從新來考察關於自然和社會的關係的各種態度罷。這類態度，很多很多。不過，歸結來，可區分為二。一個是我們上面所說的態度，這態度完全把社會看成和自然同樣。所以他們就是對社會作學術的研究，也是拿着研究自然的自然科學，原原本本放在社會身上。上述的巴克爾等，便是這一派。他們力

主歷史乃至關於社會的學問，惟有這樣纔能够成爲真的科學，而竭力宣揚他們的學說。關於這派的代表者，我們上面雖只舉了孟德斯鳩和巴克爾兩人，其實何止這兩人在十九世紀時代，還有以研究人權問題著名，具有絕大勢力的學者拉濟爾（Ratzel）和靖和發（G. Ratzel）等。此外，信奉此說的人們，很多很多。除這派的態度以外，還有一派，是和這派取着正反對的態度，他們主張社會和自然，是完全不同的事物。所謂完全不同的事物者，就是說：自然是盲目的，但社會不是這樣，社會是有目的的。所以考察自然，只須用因果律，即原因和結果的關係即可。但對於社會，就不能如此。觀察社會，必須用目的與手段的所謂目的論。這是這一派的主張，所有關於自然與社會的關係的唯心論的思想，不論他們具有若何色彩，結果總是屬於這一派的。當然這一派的思想，亦是不對的。至所以不對的緣故，則如我上面所說：社會對於自然，乃是一個附從，但現在卻把這置之不顧，故若由這一派的思想去說，其結果社會必成了沒有法則的社會。何以故呢？因爲由

他們所說，那麼，社會雖是爲着什麼目的而取什麼手段，但是卻沒有所謂有了什麼事，便會發生什麼事的關係了。這不是沒有法則了嗎？社會一旦沒有法則，那我們要判斷將來便全然不可能。國際聯盟的將來如何，以及日本美國等的貨幣膨脹政策，其將來結果如何等等，簡直無由去下判斷。你說天下有這樣不近情理的事嗎？我們現在不是天天在下判斷而行事嗎？

還有一說，也把來附加在這裏罷。十九世末葉，到本世紀間，德國有所謂西南學派的哲學，勢力傾倒一時，現在雖然衰微了，然而在日本方面，還是相當地流行。這學派的宗師溫德蘭（W. Windelband），與里格脫（H. Rickert）等，所說關於自然與社會的理論，也是和上述的說法一樣。據他們說：自然的現象，是普遍的、循環的，而社會的現象，是個別的、僅止一次的。因此關於自然，雖能够成立因果法則，而關於社會，則不能够成立這個法則，所以社會要和價值結合，纔能够成爲學問云云。這是那有名的價值哲學，議論實非常

煩瑣。但是對於這樣德國西南學派的理論，我們是也可以拿我上面的批評，照樣放上去批評他的。不但這樣，溫德般和里格脫所說的自然和社會，並不是現實的自然和社會。他們說：自然和社會，只是依着我們的看法如何而分別的，我們拿牠當作普遍的看，那便是自然，如果拿牠當個別的看，那便是社會。於是他們的錯誤和唯心論一樣完全顯露了。現在且不必再去論他。總之，溫德般和里格脫一派，亦是認社會和自然，為完全另一物的。

這兩個態度，這樣，實是個正反對的態度。一個認社會與自然為完全不同的事物，又一個則把社會和自然，看作完全混為一物。這兩個全都是錯誤的。但是，他們錯誤的根本在那裏呢？那便是在把自然和社會認為彼此對立，而將他們分開來考察的一點。認社會與自然為完全不同的事物，把自然和社會分開了考察的那種態度，自然不必再加說明。至於那認社會與自然為同一的態度，何以亦是把自然和社會分開着考察呢？諸君聽了，覺得不可思議罷。其實他們這種態度，起先原也是認社會和自然為另一物的，後來覺得

這樣一來有許多不好擺佈的地方，因此，纔突然變更態度，把社會看成和自然爲同一物。所以他們那種態度的奧底裏，說起來，還是潛伏着把社會和自然分開來考察的思想。

分開自然和社會，是這兩種態度的共通的錯誤，這是一些也沒有說錯的。自然和社會，在事實上原是統一的二體，所以我們絕對不可把牠們分開來看。自然和社會的確是不同的，但也有相同的地方。從社會方面說，社會對自然乃是另一物，但同時社會和自然又不是另一物。這是對於自然和社會的關係的正確的態度，亦即是馬克斯和恩格爾的主張。讀者諸君，或者對於這種觀察法，不大了然罷，那麼請回頭再看一看前面所述的辯證法。

但是關於這事情——社會和自然是同樣的而同時又是不同的——的具體的說明，實爲以下全體的說明，要當逐漸而進，還請讀者諸君稍待一下。

第三節 唯物史觀的根本在那裏

一 勞動過程

上節最後一段所說的事情，從裏面看，否，不必說什麼裏面表面，總之從另一個側面看來，那是在說人和動物的關係，這一點恐怕我就是不說，讀者也是早已知道了的罷。所以自然和社會的關係，換言之，即是動物和人的關係。像孟德斯鳩以及巴克爾等的態度，以爲人和動物是絲毫沒有差別的，反之，把社會和自然，完全認作是另一物的那樣，唯心論者們的態度，又是認人類和動物，是一個風馬牛不相及的東西。其實，正當的考察法，並不該是這樣，正當的考察法，是：人類是一種動物，同時又非動物。

在人類是動物這一方面，大約不要什麼說明，大家都可以承認的。因爲人和動物是

一樣，會吃會喝會生殖，但與其這樣說，不如根據科學所示，說人是動物進化的。現在的人，在古拉丁語裏，有個學名叫 *Homo Eupions*，人類便是這種動物的一種。但是，即使這種動物，比較其他動物為進步，例如類人猿比寄生在人體內的蛔蟲，進步得多，到底還是一種動物。所以關於人類的進化問題，在生物學或人類學上，雖有種種出處不同的爭論，至關於人是由動物而長期進化來的這一層，則所論莫不相同。可知人是動物的一種，這一點，是無疑的事實了。然而我們且不用討論這些煩瑣問題，我們的問題，還是在研究人和動物，有怎樣的區別。讀者諸君恐怕也是要這樣問的吧：究竟唯物論者們，關於動物和人類的區別，是怎樣說的呢？

好罷，讀者既有這樣的疑惑，那我們就明白地說了吧。唯物論者對於人和動物的關係，認為有兩個根本的差異點，第一是：人類是有目的的活動，而動物則無目的的活動；這個名詞，似乎生硬些，其實就是說：人類在要做某一事之先，必先行立一個目的，在要造某

一物之先，亦必先在他的頭腦裏，造一個那物的形象，然後纔去動手。這種行動，就叫做目的活動。而這活動，是動物所無的。馬克斯關於這一點，用着很美妙的言辭描寫說：在夏季夕陽將下的時候，諸君亦是常見的罷，那榕間或樹梢的蜘蛛，都忙着織牠們的網，織法的巧妙，決不是笨拙的織工，所能够企及；又如蜜蜂，用蜜臘來築成牠們的窠，這也是諸君所知道的，那種手藝，也遠在未熟的泥水匠之上。然而蜘蛛和蜜蜂的織造那樣美麗靈巧的網或窠，決不會先想着要怎樣做，而後去做的。但就這一點講，人類中無論怎樣拙劣的織工或未熟的泥水匠，到底都比這蜘蛛或蜜蜂高明多了。

可是，話雖這樣說，讀者決不要誤會我是在替前述的唯心論者們所主張的「關於社會不可不棄因果律而採用目的論」的論說作證據，要知道唯心論者們的所謂目的論，乃是說目的的樹立，完全屬於人類的自由，與因果關係，絲毫不相干。他們的意思是，要拿目的論來代替因果律。然而人們為什麼不樹立那個目的，而一定要樹立這個目的，這

裏面當不能沒有原因的罷。闡明這個原因，不但可能，且是必要。我們的唯物論便是要求充分承認人類的目的活動，但同時也要找出其因果關係，由這因果關係，而樹立社會的法則。這纔是正當的辦法。

閒話少說，言歸正文，我們還是回到前面所說的人類和動物的差異。人類和動物的第二個區別點是：人類對於自然是積極地加以動作的，而動物對於自然的態度，則完全為被動。例如兔子自秋徂冬，全身的毛色是枯草色，到了雪花漸飛的時候，牠的毛色，便變成純白了。然而這種變化，並不是出自牠自己的動作，而是由自然使牠發生變化的。世間假如有那樣不變色的兔子，那牠們早已死絕多時了，又如燕子，春暖的時候則來，一到寒季，就飛到南國去，也是受氣候的調遣而動作的。人類就不是這樣了，他如果覺得有現出雪白的身軀給人看的必要的時候，他便會去塗粉，至如冷暖，他會設置冰柱，或燃燒火爐來和牠對抗。年年歲歲假如老遇着水災的話，他會疏川濬河或改易水路。山嶺橫亘，阻礙

他的交通時，他們會加以開拓，水淺不好行船時，他會深底鑿港。總之，人類對於自然，是這樣加以積極的活動而使自然變更的。這是動物所不會有的事。

這點是非常重要的。人類對自然所以能夠加以這樣積極的動作實是由於能使用種種器具，而這層亦是動物所無的。人類所使用的器具，大約可分做三類：第一是人類自己的四肢，第二是把自然的原物拿來作器具用，例如近處的棍棒，或道旁的小石等，他們會利用以打落樹上的菓子，或刺殺小動物。然而人類所用器具的大部分，都是人類漸漸發達以後所特地製造出來的，即對於自然物施以人力的加工的東西，這是第三種器具。而這種加工器具，越到近代，越發精妙，這是已無待我說明的了。至於動物卻不知道有器具，自然他們也會使用第一種如身體上各器官之類的器具，然而這種不過是自然的動作，其實不能算是器具。我們上面所以把牠列為一種，不過藉以指示器具的進化可分為三個段階而這乃是進化的出發點罷了。到了第二種利用自然的原物作器具，那

時候，我們已經是和動物界脫離了。誠然，動物中例如最高等的猿類，也會得折取身旁的樹枝，去打落其手指所够不到的菓實，然而這在動物界是極少的事。就使動物，是知道使用這種類的器具的，然於我們所說，仍舊絲毫沒有妨礙。我們所謂器具的真正的意義，乃是指第三種特地加工製出來的器具。這種器具，不是動物界所絕對沒有嗎？不用說現時的什麼蒸汽機、自動搬運機、以及電氣砲等等，就是未開化野人們，在狩獵或鬥爭時，所使用的彎木張弓做成的弓，也是動物界所絕對不會知道的。這一點便是人類和動物所絕然懸殊的地方了。美國物理學者，且當該國獨立之際，很會活動的那位於大雷雨日，親自藉着紙鸞去實驗電氣的佛蘭格林先生，有一句話說：「人是製造器具的動物」這句話，不但是句名言，尤其是一句實在話。

現在且把這話攔在一邊，試將上述人和動物的兩個區別點，換句話來說一下，你說那是什麼呢？不是別的便是『勞動』了。先立好目的，——這是第一個區別點——然後

使用器具，對自然加以積極的動作——這是第二個區別點——此之謂勞動。

然而勞動是依着某個時間的順序，繼續着做下去的，所以是一種過程，本此意義，我們現在可用「勞動過程」這個名詞來代替勞動了。因此對於我上述的話，可以成立一個結論：勞動過程，乃人類所以和動物區別的要點。讀者覺得這話怎樣？誠然，動物裏面也有不少似乎勞動過程的動作，例如夏日我們在庭園裏，看見四五頭螞蟻，扛着一個死蝴蝶的肢膀，預備去做牠們的冬糧，前拖後擁地向着蟻穴前進，一會似乎覺得大家力量不勝了，於是便有一頭，急急忙忙跑入穴中，去請帮手，這樣營營動作，不也是勞動嗎？所以常有入拿着螞蟻的事情，去勸人勤勉，其實這不過是一句譬喻的話罷了，螞蟻的動作，決不是真正意義的勞動。這是拿剛說的勞動過程的意義來比一下，可以不用得多說，就會明白的。

勞動過程就是在這一點，不是動物的，而爲人類的。人類和動物的關係，由上面所言，

即是自然和社會的關係的裏面，所以勞動過程依着這意義說，亦完全是社會的。不過諸君在這裏千萬不要忘記，這勞動過程同時亦具有自然的性質。看吧：所有勞動過程，不都是人類的自然力，作用於自然的一種自然的過程嗎？例如紡織，先有了自然物棉花，然後女工們運用手足和腦力去紡牠。這樣運用手足與腦力，是要疲勞筋肉，消耗神經的，所以一言以蔽之是：女工們支出勞力的結果，移到棉花去，而後纔得了綿絲的。這場合雖說那棉花從栽培採摘，以迄自印度美國等處搬運到日本大阪各工廠來，其間已經費了不少的人類勞動不能說是完全的自然物，但試就最初的栽培，或拿最簡單的情形來說，事實的確是這樣的。至於紡錠織機等等，這些不過在女工和棉花之間，作她們的作用媒介罷了，於本題是沒有多大關係的。

這樣，由勞動的結果所產生出來的東西，人類便拿來供自己之用，而藉此以生活繁殖發展。由此觀之，所謂勞動過程，實在乃是「人」這個自然物，和自然間的自然的關係，

所以結果是這樣的，即勞動過程乃是以「人類的」的意義為「社會的」的過程，同時又是「自然的」的過程。

怎麼樣，諸君覺得理會了嗎？那麼我們再回到前頭去罷。自然和社會是並存的，是合為一體而形成世界的。因為是合為一體，所以自然與社會，當然有相互的關係。但所謂並存，決不是說自然和社會立在同一位置。自然是本，社會是從，這也是上面所說過的。於是我們有個問題須得研究，即從社會看，牠和自然的關係，當然是個最緊要的關係，可以說自然乃是社會存立的基礎。那麼，這自然和社會相關係的交錯面——沒有什麼好名詞只好暫用這個罷——在那裏呢？這是我們所不能不找尋的問題了，但是社會是個抽象的，牠既不是圓的，又不是方的，既沒有頭，又沒有尾，所以社會當然不能夠和自然直接相接觸，直接和自然相接觸的，乃是製造社會的人類。因此，剛說的問題，便可改為：人和自然的接觸而在那裏的問題了；可是這樣一來，就在這改換的一瞬間，這個為我們所不能不

找尋的問題，竟明明白白地現在眼前來了，不但是現在眼前，而且是已經闡明過的，即：勞動過程是了。勞動過程是人類和動物的最初的區別線，而同時又是自然過程，所以牠即是人類和自然相關係的接觸面，這是已不待再贅，上面明明白白指示給我們的了。因此，我們又可以作進一步的思考，即：勞動過程，是社會惟一重要的存立的基礎。

二 生產關係

勞動過程其實是烏有的。這樣突然一說，讀者諸君一定會大覺驚訝，並且一定要責問我爲什麼把這樣烏有的東西，拿來說明，害得諸君們也跟着白費許多目力和腦筋呢。然而，實際上，勞動過程是烏有的，請聽我來說明理由吧。勞動過程這個東西，究竟是由什麼要素成立的？這是不用瑣瑣分析，很容易知道，是由三個要素成立起來的。第一當然首推勞動，其次是粗糙也好精密也好的器具，又其次是要用這器具來加以勞動的對手物，

器具可稱爲勞動手段，要加以勞動的對手物可稱爲勞動的對象，或勞動對象。這樣一來，勞動過程，可以說是由勞動、勞動手段、勞動對象三樣合成的了。而這三個合配，是不論那裏，只要是自然和人類接觸的地方都會有的。換句話說：勞動過程是無論那裏都有的。然則我本來是要說明勞動過程的烏有，現在卻不知不覺地，似乎說到正反對方向來了。其實不然。勞動過程，就是因爲是那裏都有的，所以纔是那裏都無的。讀者不要以爲我在和諸君開玩笑，我在前面不是說了嗎，人類是不能够孤立生存的，世界上實際決沒有孤立能生存的人類。這話諸君該還記得吧。然則試把勞動過程的情形考察一下看，牠不是由勞動勞動手段和勞動對象就可以成立的嗎？那麼勞動過程，很可以不要衆人，只須自己一個就成了，也就是和魯濱孫飄流記上所說的，只要有他一人就成了。然而須知魯濱孫那個人，只是作者笛福（D. Defoe）先生頭腦裏纔有的，他住在空中樓閣的世界，這種住在頭腦裏、或空想世界的人物，在實際的世界上是沒有的。所以現實的世界人類，必定

是集羣而生活的，因之，所有一切關於人類的事情，也一定要含有這「必須羣集」的狀況。但是勞動過程竟不會含有這種性質，牠是就只一個人也可以存在的，所以這樣的勞動過程，在現實的世界裏，當然不能夠存在，也所以說，牠實際是個烏有的東西。然則爲什麼又說是那裏都有的呢？這個沒有別的，只要我們從頭腦中把人類集羣而居的事實，抽象起來，拋棄去，剩得個人類和自然的關係，那就勞動過程的情形，常可以說是常有的了，所以歸攬來說，勞動過程這東西，就抽象地說，牠是到處都有的，就現實地說，牠實在是子虛烏有的。

再把他說開一下，免得讀者懷疑。上面在敘述勞動過程的時候，我不是說過勞動過程不是像螞蟻或蜜蜂那樣的過程，而是一個社會的過程嗎？但現在我們明瞭了這勞動過程，是無視着人類集羣生活的事實的，而社會這個東西，別的且不用說，牠的第一要件，乃是人類的集合，然則勞動過程，又決不是社會的過程了。是的，確實是這樣的。勞動過程，

實在並不是社會的過程，就是因為這樣，所以我纔說勞動過程，不過是一個區別別人和動物的意義，也就是在這樣意義上，——區別人和單純的自然——牠是個「社會的。」

勞動過程，只是指示不同於人和動物那樣單純的自然過程，說起來不過是一個消極的社會的過程。並且勞動過程不過是我們頭腦裏的一個抽象物，所以我們不能僅僅管滯留在這裏去辭費，還是向前進罷。向那裏進行呢？這問題本來是個重大問題，可是我們僥倖已明白了勞動過程，那就再踏進一步，也並不致有什麼困難了。

在實際的世界上，人類是絕對不能夠孤立生存的。——這話說了又說諸君覺得厭煩罷——就是勞動過程的施行，說明白些，就是人類勞動的時候，亦是一樣，不管依着什麼形式，總是多數人間協力動作的。因此，人和人之間，便因着這勞動過程，發生關係，同時自然即藉此人和人的關係，而行其對人的交涉。——仍是勞動過程——舉個例說，就拿近代的工廠說吧，例如鐘錶工廠，在近代的工廠裏，算是個極簡單的工廠了罷，然而其中

不待說是照樣進行着勞動過程，對銀或鎢或其他種種金屬，加以勞動，而後鑄鑲鑲能鑄製造出來。這裏頭例如龍頭有專門製龍頭的職工，製針的有製針的職工，製記時版的有記時版的職工，然後配合機件的，又有配合機件的職工。在那裏那多數的職工，不但整然發生着一定的關係，就是對着工頭或廠長等，亦是有着儼然的關係的。像這樣在人對人的關係網裏，進行着勞動過程，——例如製造鐘錶，——這纔是實際的世界。

於是我們上面所謂的進一步的考察，便是在這勞動過程，加入人和人的關係問題了。不過這裏所謂加入，並非像算術上的加法，而是要如上述意義的加入，這是讀者應該理會得的。然則關於這問題，我們要付以一個什麼名稱，纔好叫牠同勞動過程相對立呢？名稱誠然是可以自由命名的，但通常我們叫這種加入人和人的關係於勞動過程的事，謂之「生產」，要牠來和勞動過程對立時，使叫做生產過程。讀者不要怪我名目越來越多，其實有了這種名目，我們在說明上，可以省去許多麻煩，還是請讀者耐着心把牠記

下罷。

現在且暫時休息一下，再提出些閒話來說說。在本節的最初，我不是說了一句勞動過程，乃是個烏有的東西，把讀者諸君驚了一跳，並且使諸君疑惑我爲什麼把這樣無用的東西拿來費這多篇幅去說明嗎？其實，那是我故意要說的。誠然，勞動過程這東西，在實際上實在是烏有，對於我們所要研究的社會的發生和變化的最初目的，也沒有多大用處，看去很像是些廢話，可是，究竟起來，我們現在不是從勞動過程發足，纔能夠達到生產過程來的嗎？不是先明白了勞動過程，而後纔容易明白生產過程嗎？依這個意義說，所以上面的說明勞動過程，不但不是徒勞，而且是大大地必要了。

然則生產過程這事情，是極重要的了，對於我們的最初目的，也是個極有用的了。的確是的。好了，我們停止休息，再拔足向前罷。

生產過程，一旦明白，現在社會也就跟着現到我們目前來了。在生產過程的進行上，

人和人發生關係，人和人發生結合，這種現象，不是別的，就是所謂的社會。逆言之，即社會乃是生產過程進行時，所造出來的衆人間的關係與聯結。這事一經明白，那就所謂社會的正體，已經明擺在這裏了。然而我一面寫着，一面總覺得諸君的顏色，還是不大明白似的，道恐怕是「人和人的關係」一言，引起了諸君的疑雲的吧。社會這東西，不是一個整個的物嗎？爲什麼竟是關係呢？這是諸君所未能釋然的吧。其實，社會乃是關係的。如果把牠當物說，牠不過僅有形成牠的人類，把人類抽開去，就無所謂社會這東西了。所以所謂自然和社會的交涉這事情，自然當然是物，但不能够拿去和社會那個另一物相對置，必定要把人來代替了社會，變成自然和人的交涉，而後這問題纔有研究的可能。我在前面就是這樣做的，這事我想諸君該還記得。說到這裏，忽然想起通常既成的社會學來，這學問統括地說，是以研究「社會是什麼」爲專責的，然而說到後來，也是漸漸地把重點置到社會是人和人的關係上去，開始作人和人的關係形式的研究。然而他們不知道人和

人的根本關係是什麼，不懂得人與人的關係基礎，究竟在那裏，只是把那關係拿來這樣那樣瞎分一氣罷了。

閒話少說，書歸本題。關於社會這問題，普通就是諸君們也一定想着社會是個更廣的，更含有許多關係的問題，這是不錯的。生產過程進行上的人和人人的關係，決不止那樣簡單，必定會發生許多關係，然後合這些關係全體，纔成爲一個社會。這是當然的事實。就是我也正在打算把這些關係，逐漸地說下去。不過社會這東西，的確是用生產過程所結合的人和人人的關係做地基的。我們已經說明了自然和社會、以及勞動過程、生產過程等，所以對於這生產過程，爲什麼是社會的基礎問題，可以不用得再重贅了。生產過程進行的時候，所發生的人和人人的關係，既然是社會的基礎，本此意義，這人和人的關係，也便可以說：這纔是真正的社會了。所以現在假如我們對這生產過程進行時所發生的人和人人的關係付以一個名稱，叫做「生產關係」。那麼這生產關係，便即是真正的社會了。再由

上述普通所謂社會的意義說：那麼這生產關係，又是社會的地基，社會的基礎了。

三 生產方

現在關於社會的根本在乎生產關係這事情，已經明白了，我們再進一步罷。現在要說明生產關係是怎樣決定的。諸君看我提出這問題來，不要以為生產關係，既然是生產過程進行時所結合的人和人的關係，那不是這問題已經說明了的嗎？其實不然，上面雖然把生產關係是個什麼明白了，但生產關係的內容，即生產關係的種種形態，他是怎樣決定的，還不會有所闡明，所以雖知道是麻煩，仍舊不能不把這問題考究一下。

因為這個緣故，我們又要一度把思路再回到勞動過程去，勞動過程是比較單純的，所以從這裏說起，也比較地容易明白些。並且回到勞動過程去，亦是我們所應取的路線，因為勞動過程現實了便是生產過程，從生產過程又產出生產關係，所以要考察生產關

係，當然不能不回到勞動過程去。然則勞動過程是怎樣決定的呢？勞動過程雖是由勞動、勞動手段、和勞動對象等三者成立，但是就中那一個是中心呢？試拿個簡單的例來說，現在我是住居在海邊的，就拿捕魚說吧，把捕魚來當過程，誠然有些小題大做，不過牠總算也是一種勞動過程。由捕魚這件事情，我們知道拿着釣魚竿，一尾一尾釣上來的，和用魚網，一下拿得幾百尾的，在勞動過程上面，兩下相差得多。這話是諸君所可以首肯的罷。近來更有一種 Trol 船，拿這船去捕魚，簡直可把海裏的魚，一掃而空，這種勞動過程的相差，是從那裏發生的呢？牠是基於勞動過程三要素裏的那一個呢？在這裏，那勞動對象，乃是魚。魚是無論那一種都是同樣的。——也許有人要說是魚的種類不同所致吧，那麼請把用竿或網去捕同一種類的魚作例來說。——然則勞動怎樣？勞動也是相同的。他們無論用釣或是用網，在支出勞力的意義上，是一樣的。這裏或許又有人要想這是勞動方法的不同所致吧，然而勞動方法，究竟是個方法，牠和本題所論勞動過程，及其要素之一

的勞動，不能混爲一談。然則這樣勞動過程——捕魚——的相差，其原因既不是勞動對象，也不是勞動了。究竟是什麼呢？不是別的，就是由勞動手段的不同。他們的勞動手段，一個是用釣竿，一個是用網，就是因爲有了這樣的差別，所以用竿釣魚時的勞動過程，和用網捕魚時的勞動過程，纔發生不同來。便是剛說的勞動方法的不同，也是由勞動手段相異，纔惹起的。這事情可以一察就瞭然的。釣竿既換了魚網，那麼他的勞動方法，就要不變，也是不行了。由此，可知勞動過程的中心，是勞動手段，而勞動手段是決定勞動過程的了。關於這事情，馬克斯有個有趣的比喻，他說：我們憑着現在早已絕種了的古代動物的遺骨，能夠知道那動物是個什麼形狀，例如自從 Mammouth 的遺骨，被發見了以來，現在甚至有人把牠在當時是怎樣步行的姿態，都用畫給出來了。恰和這事一樣，我們也可以藉勞動手段的遺物作端緒，來窺知古代的經濟形態。勞動手段，不但是人類勞動力的發達指示器，而且也是使用該勞動手段的社會情形的指標。據馬克斯的意思說：依勞動手

段，足以決定勞動過程，而依那勞動過程，則更足以決定一般的社會事情。所以勞動手段，亦得認為社會事情的指標。這裏，我們把勞動過程和社會事情的關係談論，提前來說，似乎太早了些，其實這問題討論到牠，是還要經過許多考察的。

現在我們從勞動過程，移到生產過程來罷。前面已經說過，生產過程是勞動過程加人與人間的關係，而勞動過程則依勞動手段以決定。所以和這勞動過程相連帶的人人的關係，也當然不能不依勞動手段以決定了。這是很明顯的事實，不用多說。現在我們來看實際罷，但在未說到實際以前，我們有先把勞動手段這個名詞，換稱做生產手段的必要。因為在先我們是說勞動過程，所以牠的手段，自然叫做勞動手段，現在要說生產過程了，所以牠的手段，當然不能不是生產手段。自然從勞動手段變成生產手段，並不是像那小魚網變成大魚網一樣的事情，而是以人和人的關係，作勞動手段的背景去着想的。現在順便再把辭義的證索，拿來討論一下。——雖然是讀者諸君未必愛聽——生產過

程從牠的結果那生產物看，可以分作製出那生產物的人類的活的生產勞動，和助那生產勞動的東西二者。後者我們可以稱牠做生產的手段，或生產手段，這樣一來，這生產手段裏面，從前者的場合說，應該是包含勞動手段或勞動對象的。普通所謂生產手段，大概都指着這個意義。不過，我這裏所謂的生產手段，仍是指着先說那樣意義的勞動手段。要問生產手段所含的勞動手段和勞動對象，那一個是根本的，那自然不用說是勞動手段了。所以就依着我的意思去解釋生產手段，也是毫無妨礙的。

好罷，附義的詮索，就是這樣算了罷，所謂生產過程中的人和人的關係，是由生產手段去決定，這事的實情是這樣的：突然一下把諸君的思路帶到真正的生產過程裏去，恐怕不容易明瞭，還是從別的方面看去，比較地容易理解罷。例如現在正好是時局緊急的時代，我們就拿軍隊說罷，軍隊的組織，看去是個極整然的東西，其實這種組織，完全是一個不可錯亂的人與人間的設定，假如一旦發明了什麼根本的新式武器，那麼這軍隊的

組織或編制，就會完全因之而發生變更。用刀槍弓箭時代的軍隊組織，和鎗炮發明了以後的軍隊組織，是今昔完全不同的。不但牠的內部組織，會發生不同，就是步兵和騎兵的關係，也要今昔異趣。生產過程的情形，恰和這個同樣，在生產過程裏的人的編成，乃是依生產手段決定的，生產手段不同，則人的編成亦因之而異。換言之，即人和人的關係，亦因而不同的。在我的近隣有一家製刀鋪，據那照牌寫着是鎌倉時代，某名匠的第幾代子孫，他既是個世代相傳的製刀鋪，自然製法是和古時一樣的，他有着小小一間半明不暗的工場，在那一隅裝了一個風箱，置着一個鐵砧，有兩三個工人，一天到晚噹叮噹叮地工作着。這樣的生產過程，試拿去和近代以蒸汽或電氣為動力，使用數十或數百工人的鋼鐵工廠相比，牠是怎樣地相差，不但外觀不同，就是裏面的人的編成與配置，亦是大異的。然而這樣差異，從那裏來呢？無疑地是因爲近代關於提鍊鋼鐵的生產手段非常進步所致。這是不用再瑣碎說明了。所以馬克斯說：手挽碾子，會產生出具有封建君主制的社會，蒸

汽礮子，會產生出具有產業資本家的社會。意思即是說：手挽礮子這種生產手段，牠會形成一個一定的生產關係，而生產關係是全社會的基礎，這是前面所已說過的。所以從適應於這手挽礮子的生產關係上，便會形成一個特別的相應的社會來，那社會即是一個施行着封建君主制度的社會。至於蒸汽礮子那樣的生產手段被發明了以後，生產關係便會和以前的完全不同，而成爲一個新的生產關係，這時候支配着拿這種新生產關係作基礎的社會的，已不是封建君主而爲資本家。換言之，卽近代的資本主義社會了。自然蒸汽礮子或手挽礮子云云，不過是生產手段之一，這裏不過拿來作個代表罷了。然而從此可見生產手段，足以處決生產關係的力益如此，淺假而社會的全體組織，亦是要依着這樣的生產關係去決定的。

但是生產手段這個東西，假使把牠單獨地拿開來看，又是一個毫無意義的東西。這亦是一個重要點，不可不請諸君留意一下的。例如發動機罷，我們如果把一架發動機，拿

出來拋置在原野裏去，那麼那個東西，不過是個鐵製的怪物罷了，不必說生產手段，就是什麼東西都無所用，我們必須把牠裝置到工廠裏去，配合以種種別的機件，而後這發動機，纔能開始完成牠的生產手段的效用。這不過是一個生產過程罷了，而一個生產過程，是和別的生产過程連絡着的，必須更集合許多生產過程，而後成立一個生產部門。例如紡織業製鐵業等。然而這些生產部門，亦仍具有一種不可錯亂的密接關係。生產手段便是預想這種全體的關係而後纔成爲生產手段的。換言之，即：生產手段在社會上是成爲一個總體的。而這生產手段的總體，或成爲一個總體的生產手段，我們叫牠做生產力。

可是，現在我雖然把生產力這個東西就這樣的提到，但其實，這問題並不是就這樣可以一言完畢的。牠實在是個極煩瑣的問題，因爲關於生產力這問題，在唯物史觀論者間，有着種種不同的見解。考馬克斯和恩格爾兩人，關於唯物史觀的理論，都不曾有過一種正面完整的論說，像馬克斯的經濟學說——資本論——那樣，具有整嚴不漏的體系。

因此其間留着不少可作種種解釋的空隙，甚至有時爲着種種必要，給人故意加以曲解。這種解釋不同的地方，在唯物史觀理論裏，出現得很多，尤其對於生產力這問題的解釋，更不同得利害。這實在是個不可稍忽的要點。就是日本的馬克斯主義者間，關於這生產力問題，一時也曾以馬克斯如何說，而聚訟紛紜。因此，現在我既然說到了這生產力，就不能不把這問題略爲解釋一下了。可是，這裏我們不可不把話先說開一下，即：關於這問題的討論，我們絕對不要拿馬克斯這樣說、恩格爾那樣說來作字句的穿鑿。如果這樣，我們就成了腐儒的死讀經書，毫無益處了。我們要從唯物史觀的理論根本，攔住馬克斯和恩格爾的精神，而本着這個精神去論究；這纔是對的。那麼生產力的解釋怎樣呢？這裏有着狹義的和廣義的看法兩種。狹義的看法，是把生產力認作各個的生產手段，或生產技術。例如技術進步，他們即認爲是生產力的發展等。這種解釋的錯誤，我大約已經說過了。生產手段這東西，單獨地把牠一個一個取出來看，是個毫無意義的東西。又例如在大

學工科的實驗室裏面，發現了某種技術的進步，然而僅止那樣，不過是實驗室裏面的事罷了，對於生產過程，它無關係，因之也絲毫影響不到生產關係上面去。況且生產力如果即是各個的生產手段，那麼就稱為生產手段好了，何必特地加以一個生產力的名稱呢？

和這個狹義的解釋法相對的，即生產力的廣義的解釋。這廣義的解釋法，是把一切都包入生產力裏面去。誠然，不會把紅著的斷片，或豬的尾巴，都投到裏面，可是卻把一切可以認作生產過程的要素，都數入生產力內容裏了。生產手段，那自然更不待說，就是生產的材料，如用來和勞動手段相區別的勞動對象、勞動力，乃至協業等勞動組織，都算在生產力裏面，而認這所有全體，謂之生產力。他的理由是：勞動力亦是一種勞動的配置，所以勞動組織，也和生產有關，這些要素的組織怎樣，實足以影響那產業的進行。這解釋的錯誤，下文自有說明。但是如果依着他的意思，那麼既是廣義，為什麼僅限着這幾件，不把牠再放廣些呢，這就可怪了。原來所謂全體的社會這東西，乃是一個具有種種部分間的

聯繫的總體。所以世俗常常把社會比作有機體，社會和通常的有機體未必完全相同。然而牠和有機體一樣，各要素並不是零星散亂，而是互相連絡着的。一個要素和另一個要素，都有充分的連帶關係，因此對於「生產」這一個社會的要素，所有社會上的政治法律以及美術科學等，都和牠有關。政治法律的狀態怎樣，美術或學問的進步如何，都足以影響到牠，所以如果要和生產有關係的東西，都納入生產力的內容去，那麼政治法律亦是生產力，美術亦是生產力，數學天文亦是生產力，末了，真恐怕連紅薯的斷片，以及豬的尾巴，也可說是生產力了。這雖是個笑話，可是真要把和生產有關係的東西，拿去做法生產力的內容，那就所有形成社會的要素，無一不是生產力，無一不是生產力的內容了。這樣一來，簡直沒有辦法，簡直不是在說明生產力。然而照著上述廣義的說法，結果是不能不這樣的。這樣說法，實在太無聊了。我們就大大地讓一步，就假定只承認生產過程的要素，纔是生產力的內容罷。但這也是不行的，爲什麼呢？因爲這樣一來，那先說的不在證

索馬克斯或恩格爾的言辭的語義，而在討論唯物史觀的理論的根本問題便發動了。我們一路所以尋究生產力是個什麼東西的用意，是在闡明生產過程，是用什麼東西來決定的。然後依着那個東西，再來說明生產關係怎樣決定。現在如果說生產力乃是生產過程的所有要素，那無異即是說生產過程，是依着生產過程的所有要素去決定的了。因為生產過程，既是依生產力去決定的，而生產力又是生產過程的所有要素，所以結果必至這樣。然而生產過程，如果真是依着生產過程的所有要素去決定，那麼歸結起來，只是把同樣的事情，來回地循環而已，絲毫不成理由。其結果廣義不過僅成了狹義的反對罷了，解釋還是錯誤的。然則怎樣呢？我們既認明社會全體是和有機體一樣，各部分互相連絡着的，就是生產這一部分，牠的所有要素也未嘗不互有關係，不過是在這些連繫繼續着的諸要素中，那一個可以算作起點，這纔是我們所要尋覓的問題。而這樣一來，關於生產力的考察，就不能不走着我們起先所走來的路了。

以上所論，就本書的目的和內容說，似乎太深入了些，不過讀者由此，關於生產力的意義，——不是語辭的意義，而是在唯物史觀的理論上所演着的作用——大約可以得到不少的端倪罷。而生產力在唯物史觀的理論上，實在是個最重要的事物。

因為他是這樣一個重要點，所以我們不妨在這裏再來重述一遍：生產過程內的人和人的關係，乃是生產關係，而生產關係乃是社會的根本。這生產關係的全體，是用生產力作中心來決定的，因此生產力成爲一個重要的主柱，所謂社會，乃是以生產力爲中心的，是依着生產力的狀態怎樣去適應取決的。這裏再把馬克斯的言辭引出來說罷，世間往往有「唯物史觀的公式」云云，其實，唯物史觀又不是算術，那來的公式，不過各方面大概把牠引得多了，恐怕諸君也是知道的罷，在唯物史觀的完整的說明裏，牠的開首有這麼兩句話：「生產關係，是適應於生產力的一定發展階段的，而這生產關係的總體，乃是社會的基礎。」

回顧我們的來路，實在跋涉了不少長途，到現在好容易纔把社會這東西完全弄明白了。社會是怎樣發生的？別的都不要緊，第一牠的根本乃是生產力。一見渾乎不可捉摸的社會，一向把一些社會學者鬧得昏頭塌腦，其實牠的構造原理，是這樣一個整然的東西。然則社會怎樣變化的呢？這是依着生產力的變化以變化的，一向錯雜莫辨，使十八世紀的法蘭西唯物論者們，認做是「偶然的支配」的這社會的發達進展，——同時亦是歷史——其實牠的變化和發達的動因，是這樣明顯不移的。我們來換句話說罷：人類的歷史，就是因為有了這生產力做個一貫不拔的根底，所以纔有那堅固不搖的關聯。不但這樣，我們依着一路所說，也明瞭了社會的變化方法了。關於這一點，再來稍為說明一下吧。依一定的生產力，發生一定的生產關係，這關係暫時保持着，然而其間這生產關係裏的生產力，是逐漸地發達的。因此以前所跟着來的生產關係不適應了，不相適合了，但是生產關係這東西，並不是一塊死的石頭，所以牠便也發生變化，東改一下，西改一下，總希

望再成一個適合於新生產力的生產關係，無如生產力是不停地發展的，結果，這新生產力和以前跟着來的生產關係之間，生了一個不可幾及的間隔，因此除將以前的生產關係，根本改變，另行樹立一個新的生產關係以外，沒有別法了，這時候便是變化——飛躍的——進行的時候，於是新的生產關係成立了，又和新的生產力相適合了，適合了以後，兩個還是依着以前的步驟，繼續前進。不過這時候已經不是從前的情形，而是在較高一層的段階進行着了。這便是社會的變化的方法。所以社會不但跟着生產力的發達，流動不息，而且這運動乃是由着生產力和生產關係兩者的矛盾而發生的。這個運動，有如上述，牠在某個程度以內，是漸進的，到了達至某個一點點的時候，舊的生產關係，便就爆破而飛躍變化。讀者諸君試拿着這個理解去觀察事實罷。第一先看歐洲，在那裏是繼續着數百年的長歲月，所謂中世時代的，其間生產力發達了又發達，尤其到了十八世紀時候，關於紡織上發明了種種機器，例如瓦特發明了蒸汽機，這是諸君所知道的，此外製磁方

法，亦復煥然一新，而這些發明，都應用到生產上去，因此生產力現出非常的發展，到了這個時候，以前取着滯進的變化，一路隨着來的中世封建制度的生產關係，以及以這種關係為基礎的社會，便不能不一下完全拋棄了，第一個先爆發的是英國，其次法國、德國，不久全歐洲各國都發生一大變化，而生出新的生產關係來，根據這種新生產關係，於是便現出一個新的社會，這新社會便是所謂的資本主義社會。自此以來，一直到現時止，這資本主義，是世界各主要國所長久繼續着進行來的。這不但遠隔重洋的歐洲是這樣，就是日本，亦是步着這種後塵。當德川時代，她的社會，拿來和歐洲比較，在形式上雖然有種種不同，然而也是一個快要崩潰的社會，並且也同樣是一個封建社會。俗稱德川三百年時代，在這期間內，日本社會的生產力是進步着的，——雖然他的生產力發達的最大原因，是受着外來資本主義新生產手段的刺戟，這是讀者誰都知道的——所以結果，便引起那明治維新的大變革，產生適應於新生產力的新生產關係，而成立資本主義的日本社

會，自是以來，半世紀間，急步直追，不停不息，一直向着資本主義猛進，到了現在，日本的資本主義狀態，已經是和歐洲各國並駕齊驅了。這是眼前的事情，諸君知道的，不用再說明了。

這樣，我們由現在所說，可知社會的構造，和其變化是如何了。並且，我們也可從此建立起社會構造，與變化的根本法則了。這法則便是唯物史觀的根本。

第四節 基礎和上部構造

一 經濟

上面我會說過，我們已經把社會的構造和變化的法則闡明了。其實，這話現在想起來，還是嫌說得太早了些。因此讀者對於那些議論，或許有不能十分明瞭的地方，這也是

不足怪的。我們一路說來，本意是在討論生產力和生產關係，那裏知道不知不覺間，竟把生產力足以決定全體社會的構造和變化的事情說了。誠然，生產關係本身，即是一個社會的真相，但是說起來，不過因為牠是社會的核心，所以亦可認為即社會的真相罷了。其實，實際的社會，是較廣的，是還含有種種其他的要素的。又上面的確也說過，生產關係是這廣漠的全體社會的地基或基礎。然而那不過亦是僅只那樣說了一句罷了，至於牠是怎樣在成為社會的地基或基礎，仍然還沒有詳細的說明。然則所謂全體社會的構造和變化法則云云，還是在迷離徬徨之中，何曾闡明過呢？全體社會的具體的出現，究竟怎樣和牠的變化進行如何？我們以下就來說明罷。

前面所說的生產過程，簡稱之即生產，我們就從這裏來作考察的起點罷。所謂生產，誰都知道是製造人類生活所需的東西，如果有人認「生」小孩亦是生產，創作小說以及美術作品等等，都是生產，那我們不妨拿「物質的」三個字的形容詞加在上面，叫牠做物

質的生產，來和其餘的相區別。不過這是沒有什麼必要的。然則生產的結果，那被製出來的東西，即生產物，怎麼辦呢？例如食物罷，不是把牠吃掉就完了嗎。可是且慢且慢！那是辦不到的，上面不是說過好幾次嗎？人類不是能夠孤立地生存着的，至少要兩人或三人以上的集合，就是生產也是一樣，不管依着什麼方法，總要靠着別人的協力。即假定那人是個病人，實際上並不會協力，然而只要有人站在旁邊，那麼這製出來的生產物，便不能不拿來和這些人們，大家分着享用。這便是所謂的分配問題了。分配，然則這問題和生產有着什麼關係呢？牠們的關係，是非常密切的。分配的方法如何，完全依生產以決定。現在要把分配的方法，略為說明一下。不過這裏所謂分配，不是像分餅餠給小孩那樣的分配，而是把社會的生產物，分配給造成那社會的人們——就稱他曰成員吧——的分配，這是諸君當然知道的。試拿現代的社會來考察一下，例如日本，現在先拿一年來說，日本一年間，所有吃的穿的，以及其他各種各類的東西，會從各農村或工廠裏，產出不少罷。關於

這些生產物的分配，當然不能夠把牠拿來一人一人地當面分散，然則怎樣呢？這是這樣的：譬如勞動者罷，他取到工錢，然後把那工錢，拿來購買相當的生產物。又如資本家，他得到利潤，然後亦是把那利潤，拿來購買相當的生產物。這便是他們的分配。換句話說：就是依着這樣把他們的社會的生產物，拿來分配給社會的各成員，而這種工錢或利潤，便稱為分配方法或形態。然而這種工錢或利潤的形態，乃是在生產方面，先有了資本或工錢勞動，而後纔產生出來的。所以分配的方法，要依生產的方法去決定。以上所說，讀者不很明瞭嗎？那麼再來說清一下。日本在極古時代，或歐洲從希臘時代，一直到羅馬時代，這悠長的期間中，行着一種社會制度，叫做「奴隸制度」，這是諸君都知道的罷。在這種奴隸制度的社會裏，所謂分配方法，是與現在大不相同的。奴隸是沒有工錢的，不過享受一點實物，且與其說享受，毋寧說是受主人的餵養。然則這種奴隸和現在的勞動者，他們所享分配方法的不同，是從那裏來的呢？這是從一個是奴隸勞動，一個是工錢勞動來的，也就

是從他們對於生產的關係不同來的。

以上是關於生產物的分配，但分配實在不止這樣，生產手段也是要分配的，生產手段從其被生產的意義上說，本來也是一種生產物，不過生產手段，不能直接供我們衣食住之用，而是製造供我們衣食住之用的生產物的器具，這一點是牠和生產物不同的地方。生產手段的分配，是否人人都有着生產手段，或是僅一部人有之，其餘則無，這是在生產過程進行的時候，成爲直接條件的。這樣一來，於是生產手段不是依生產去決定，而是包含在生產之內了。還有，分配裏面，又有所謂社會成員的分配，這事情也同樣包含在生產裏面。所謂社會成員的分配，是這樣的：例如現代吧，農業也有，工業也有，金融業也有，就中例如工業，這裏面又分作許多種類，而許多種類的工業，又各可以再分作若干門，人人各司其事，適當所謂分業，便是指着這個。不過在現代的社會裏，所謂人人各司其事的這樣分派，並不是由着什麼大人物來指定命令他，而是自然的分配。這事情無須再去作深

入的說明了，不過在前說的原始共產體裏面，卻的確有個首領，來指派某人應該作某業，又如今日各工廠中，也是常有依着一定計劃去分派職工的事實，這都是諸君所熟知的。話線不覺有些偏了，總之，無論如何，依着上述情形，我們是知道所謂「社會成員的分配」這事情，如果沒有牠，生產是無從進行的。所以牠是直接包含在生產之內的。

上段提到原始共產體了，生產物若是在原始共產體的時代，那麼，把這些物品分配了以後，其次便是各人各自拿回去，供實際的衣食住之用，再也沒有別的可說。可是，自從原始共產體崩潰以後，人類生活，漸漸地行着交換，這是前面曾經略為說過的，一到了交換經濟的時代，事情就沒有那樣簡單，要把所謂交換加入經濟生活裏面了。現代是更不用說，誰也不會去製造他自己所要使用的東西。例如鞋鋪是製鞋的，他並不製米，所以他不能不把他所製的鞋，拿去和米交換——在這場合，賣買雙方有個貨幣在那裏作媒介物，不過這裏我們就是把貨幣丟開，亦是不要緊的——交換問題，既然發生，那麼這交換

和前述的生產，有着怎樣的關係呢？交換亦是有着種種意義的，普通，就是像剛纔所說直接供作衣食住之用的生產物的交換，這事情當然是和生產不同，不過從原始共產體的經濟，進展到交換經濟來，這是怎麼回事呢？不是別的，乃是因為原始共產體中的生產增加了所致。所以交換既是由生產所引起，那麼，交換的範圍，以及牠的舉方法，也自然是依着生產去決定的了。還有，在廣義的交換裏，也有些是包含在生產裏面的，不過那不是普通的生產物，而是如人類能力的互相交換，及生產手段的交換等。例如製造鐘錶罷，那也是有着種種作業行程的，而一個作業行程，和別的作業行程之間，不能不有在那裏工作的人們的活動的交換。再如生產手段，也是不能不和生產物一樣，彼此交換的。這種意義的交換，和前面所說的生產手段，以及社會成員的分配三者互相呼應而成爲生產所必需的條件。

交換既畢，那麼生產物便漸漸地要拿來供衣食住之用了。這時候便是消費，消費和

生產，看去其間似乎別無什麼關係，可是消費的材料，說麻煩些即消費的對象，是從生產供給來的。本此意義，所以生產亦足以左右消費，不但材料，就如滿足食慾，拿着手指和牙去擺吃生肉，和用着刀叉來吃煮熱了的肉餅，同是一樣充滿食慾，而方法却大不相同。因此，消費的方法，也是生產決定的。還有，例如那流行的事實，某一個時期，流行起某種東西來，則街上的紅男綠女，爭相採用，這種流行，並不是消費者所創作，乃是從生產者方面迫着來的。生產者造出許多東西，藉着廣告的引誘，於是消費者便被引上釣鉤，而爭先恐後去採用了。由這事實來看，可知消費乃是生產造出來的；即不說是牠造出來的，至少也是由生產來決定的。最後，還有一個所謂生產的消費，讀者覺得這名目太奇罷。其實，這便是生產時所費去的生產手段，和人類勞力的意思。這種生產的消費，實在說就是生產，可以不用說明了。

然則一路看來，所謂分配、交換、消費等，不是包含在生產裏面，便是依生產去決定，這

是在指示着什麼呢？不是別的，乃是在指示生產分配交換消費等是合成一體的。是的，牠們是一體的，從生產始，以消費終，再從這個消費，又生出次的新生產，是這樣地，聯繫繼續着的。然則生產分配交換消費全體，也可以稱做一個過程吧。這過程的開始，四個要素中，那一個要素是根本呢？當然明明白是以生產為根本的。因為分配交換消費等，不是依生產來決定，便是包含在生產裏面，但是讀者諸君也許要發生疑問，生產的目的不是因為要供給消費纔生產的嗎？例如我們要用某種東西，便開始去製造某種東西，這樣說不反是消費應該居先嗎？的確的，消費乃是生產的動機，對生產付以目的的。不過，我們想要某種東西，在那時候，只是心裏有這麼一個思想，就是觀念罷了，所以就是說消費足以決定生產，應該列在生產之先，但那也只是觀察的意義而已，不是現實的。現實的在物質的過程上，仍舊是從生產始，以生產為根本的。

這事暫且不說，現在再請讀者把前述生產力的問題拿出來想一下。在那裏我說過，

如果對生產力的解釋，取着充分廣義的態度。那麼所有一切生產過程的要素，當然無疑地都有關係，不過問題並非那樣，而是在找尋那一個是開首，即那一個是根本。那問題的趣旨，恰和這生產分配交換消費的關係問題相同，生產、分配、交換、消費四者，是互相聯繫成爲一體的，然而僅止這樣說，問題並不完，必定要在那裏面找出那一個是根本，例如說明生產是根本來，纔是個最要的工作。

生產、分配、交換、消費四者合爲一體，這是上面說過的了，然則這個全體，又是個什麼東西呢？這問題一提出來，讀者必定立刻會想到，把生產、分配、交換、消費四者包括起來的東西，便是經濟。而我亦是爲了要說明這經濟之故，纔繞着這樣彎曲的路途來的。生產包含了附隨着牠的人和人的關係，謂之生產關係。準此，經濟也當然有附隨着的人和人的關係，這關係，我們叫做經濟關係。

二 上部構造

經濟就是這麼個東西，不過我們如果這樣對社會把經濟分開來考察，那麼和經濟相對的別的東西，也是可以分開來考察的。和經濟相對的東西是什麼呢？第一普通有最相接近的政治，詳細些說，便是政治的骨幹的法律，和所謂政治，亦即包括了這些要項的所謂國家組織。——這事情留待將來詳細地說，現在且簡單地稱作法律政治罷。——和經濟法律政治相對的，又有所謂精神的文化，牠的具體的內容是：學問、藝術，如果把哲學加在學問裏面，那麼剩下來的還有宗教。

全部社會，可以說是由這些東西成立起來的。逆言之，即這些東西集合而成社會。這是一個極簡單的事情，社會學者們，也看到的，不必說社會學者們，就是普通人憑着他們的常識，也是都知道的。而這些東西，既集合了形成一個社會以後，牠們各個之間，如經濟、

法律、政治、精神的文化等，都相互有着關係，這也是誰都可以知道的。不過，這些關係究竟是怎样一個關係？那一個是根本，又是怎樣關聯着的？這事情可要把社會學者們難到了。現在我們來闡明這問題罷。

其實，闡明是我們早已作過的，我們不是已說明經濟是個什麼東西嗎？再重說一下：經濟是生產、分配、交換、消費全體，而這全體是以生產作根本的。至於生產或同牠一樣意義的生產過程，是個什麼東西，這亦是我們所已說過的，即生產過程乃是社會的基礎。這樣說來，那麼結論便只有一個了，即：經濟乃是全體社會的基礎，亦即全體社會的根本。這裏的理由所在，讀者想不難找尋，這樣，經濟是根本，法律政治和精神的的文化等，乃是由經濟去決定，而立在經濟上面的。譬如建築，有了地基，然後纔能築起二層或三層來。二層和三層的結構如何，是要以地基如何而定的。同樣，經濟乃是一個地基，而法律政治及精神的文化等，乃是那地基上面的二層或三層的建築物。本此意義，所以我們稱經濟為社

會的基礎，而稱法律政治和精神的文化等爲上部構造，上部構造或改稱上層建築亦可。於是事情便是這樣了：社會這東西，由以生產力爲中心所構成的生產關係而成，此生產關係集合一體，成爲經濟或經濟關係，從這經濟，又發生出法律政治以及精神的文化。社會便如這樣集合構成的。社會的變化亦是同樣，生產力變化到某一定程度時，便產生新生產關係，從新生產關係，樹立新經濟，因之法律政治及精神的文化，也跟着另換新樣，於是社會便完全發生變革。

但是，如果僅是這樣說，那只是理論上的事情，話是很抽象的。實際究竟怎樣，讀者諸君或者急着要知道吧。就是我也加以說明，不過在未說明之先，還有些關於基礎和上部構造關係的話要說。諸君把本書從頭看到這裏，雖然未必會發生什麼誤解，然而世間對於這基礎和上部構造的關係，誤解的人們却是很多，就中甚至有認這乃是唯物史觀的大缺點的，每逢有什麼事要攻擊唯物史觀的時候，便衆口一聲，都拿着這唯物史觀的

基礎和上部構造來做論題。所以我們現在不能不先把這問題說清，以免誤會，並且順便藉此把那些無聊的唯物史觀批評，收拾一下。

三 基礎和上部構造的相互作用

在上節，我是認讀者諸君們不至有什麼誤解的了，可是讀者諸君們果否如我所期呢？我們在上節曾把基礎決定上部構造的事情有過說明，可是讀者諸君們，會不會以為在唯物史觀上面，是基礎作用於上部構造，即只有基礎一方面能對着牠的上部構造加以作用，而上部構造，不能影響到基礎來呢？如果有這樣的思想，那麼諸君是大錯了。

不過，諸君的這種錯誤，是不足怪的。好些以學問為生活的大學教授們，對於唯物史觀的這一點，還全然抱着錯解哩。關於唯物史觀的批評，實在多得厲害，雖然研究或主張唯物史觀的人們，也是很多很多，不過比起批評者來，那就覺得是有限了。尤其自從最近

唯物史觀的勢力，與日俱長，漸漸地播入大眾的心裏以來，批評唯物史觀或形似批評的東西，也以加速度的速度增加起來。至於間那些批評的說法怎樣，則無非千篇一律，都指摘着基礎和上部構造，即經濟和法律政治及精神的文化的作用問題。比較頭腦清楚一點的，大概說：唯物史觀以基礎對上部構造，換言之，即經濟對法律政治及精神的文化加以作用，這雖是事實，然而……云云，底下加以若干注譯。這些比較還認得唯物史觀，還可以算是唯物史觀的批評。至於下一等的，簡直不承認唯物史觀，他們說：社會是依着精神發動的，唯物史觀所說，沒有一點不是錯誤。至於他們對於上述的批評是：經濟雖是能夠作用於法律政治及精神的文化，然而事實實在不止這樣，上部構造也是同時作用於基礎的。換句話說，法律政治以及精神的文化，也會影響於經濟的。再換句話說：基礎和上部構造之間，實際是互相作用的。因此，他們舉出許多事實來作證，例如政治的狀態怎樣，該社會的經濟便會發生怎樣的變化，又如思想對於經濟的影響，如歐洲歷史所示，宗教改

革的結果，產生基督教，而這種新教的精神，實於促起資本主義經濟，與有力焉云云。此種批評的用意，大約是說：不承認法律政治及精神的文化能够作用於經濟是不對的，而他們也自以爲這一下一定是唯物史觀的致命傷了，殊不知要作這樣批評，第一要以唯物史觀完全不承認法律政治及精神的文化能够作用於經濟爲前提，即唯物史觀完全主張基礎對於上部構造的作用，是單純的片面的作用，而未嘗考察到二者的相互作用爲前提，然而他們這種想像，實是個十全的誤解，假如唯物史觀是有這種主張的，那恐怕是這些批評家們自造的東西，和我所說着的唯物史觀，完全另是一個的。

我在上節說過，經濟、法律、政治和精神的文化等集合成爲一體，這個一體，即是社會。請把這一點細細思量一下吧。所謂集合成爲一體是怎麼一回事呢？不是各要素間，即經濟、法律、政治和精神的文化的文化之間，都有着相互的作用嗎？經濟作用於法律、政治，同時法律、政治亦反向經濟發生作用。經濟左右精神的文化，同時在另一方面，精神的文化亦足以

左右經濟，就是法律、政治、和精神的文化之間，亦是照樣有着互相作用的關係。所以唯物史觀說：社會是這些要素的集成體，即是充分地認識了這是要素的相互作用，不寧唯是，社會的這種相互作用的事實，是極其明顯的，我在前節也說過了，不論是誰，都可以用常識去知道，這樣簡易明白的事情，竟謂唯物史觀不曾看到，恐怕就使唯物史觀是個極無聊的東西，亦不至於這樣笨拙罷。再拿實際的事實說，恩格爾對於唯物史觀不曾否認經濟與法律政治及精神的文化間的相互作用，即後者對於前者的反作用的事情，是一再有過明白的說明的。

然而這種恩格爾的說明，又是唯物史觀批評家們的話柄了。他們說恩格爾的這種說明，是晚年以後所說的話，是恩格爾晚年，自己覺得以前所說的話，走不通了，纔把唯物史觀加以修正，所以唯物史觀承認反作用這種事情實在是唯物史觀的矛盾云云。正經地說，這種事情，實在過於無聊，簡直沒有這樣拼命辯白的必要，不過沒有法子，還是耐着

性多費些話罷。唯物史觀關於相互作用這個思考，決不僅限於基礎和上部構造的關係，乃是其理論的要點，到處都有存在。所以這種考察，實在可說是唯物史觀的理論的根本，決無所謂修正不修正。讀者請把以前的論說回想一下吧。關於自然和社會的關係，唯物史觀不是說：自然是本，社會是從嗎？可知社會對於自然的反作用，唯物史觀並不會否認罷。不但不會否認，並且說明社會是可以用人類來代替的，而人類積極地向自然活動，以變更自然，實為人類與動物分別的一個最重要點。其次關於生產分配交換消費的關係，唯物史觀也會說過牠們的反作用，如分配可以作用於生產，這也是唯物史觀所充分地承認的。舉個例說，譬如歷史上所常見的某民族征服別民族，在那時候，征服民便把那奪得的土地，依着一定的方法，拿來分配，其結果可以引起某種生產方法的產生，這是歷史上常有的事實。然則分配也可以決定生產了。唯物史觀對於這事實，並不會否認。不過，唯物史觀雖承認這事實，然而不是說這種分配的方法，就使是先有的，但是這方法，要牠能發

一直地繼續到永遠，必須生產也是接連着有新的產生，而後纔能够支持。不然，一旦中斷，這種方法，亦就隨而告終。過有一層，征服的進行，常是以一定的生產爲目標的，所以結局還是以生產爲根本。這是唯物史觀的主張。

唯物史觀對於自然和社會之間，及生產與分配以及交換與消費之間，既然承認其有相互的作用，那麼，對於基礎和上部構造的關係，勢必也承認有相互的作用。假如單獨對於這個相互作用竟加否認，那纔是怪事哩。並且這種認識原是早已從開始就有了的。讀者知道，唯物史觀是依着辯證法而立論的，辯證法實是唯物史觀理論的中心，而辯證法是教我們決不要把兩個東西分開來考察的，然則唯物史觀關於基礎和上部構造的研究，不是第一要緊，要把這兩個互相結合起來，即設在互相作用的關係上去考察的嗎？因此，所謂恩格爾的說明是修正的話，完全是唯物史觀批評家們的一句夢囈了。

說到這裏，恐怕讀者諸君又要發生一個疑問了。關於基礎和上部構造的關係的唯

物史觀的說明，是否僅以互相作用爲論題呢？這種疑問，實在起得不錯，就由這疑問，我們可以把手引入本題裏去了。單是互相作用的理論，是毫無意義的。僅說到相互作用這一步，社會依然還是個渾沌不明的東西，因爲社會的要素，雖然可分經濟、法律、政治、和精神的文化等三者，然而如果三者僅是一個互相作用，那簡直是雜亂不可收拾。譬如經濟，拿經濟這個要素來講，牠自己便是個原因，同時亦是結果。因此，整然的因果關係，無由樹立，而社會的構造，也無由指示；社會的構造，無由指示，則社會的變化，更談不到：因是而歷史的法則，也從而無由成立了。所以考察社會各要素間的相互作用，不要星散雜亂地去考察，要進一步找出牠的根本的原因，和結果關係來。把渾沌的社會，成爲一個秩序，然後再樹立起社會的法則，這纔是正當的研究法。換句話說：應該在承認各要素間的相互作用時，在那上面找出那一個是根本，而加以充分的說明，這樣纔是真正闡明社會的構造與變化的學問，也纔是真的學問。

而且唯物史觀不單是關於基礎和上部構造問題，即牠的全體理論，也是本着這樣做法，一以貫之的。再從頭來重述一次罷，關於自然和社會問題，是說明二者有相互的作用，而認自然為根本，關於生產、分配、交換、消費間，亦說明其有相互的作用，而以生產為起點。尤其在這一點上，唯物史觀的更鮮明的態度，是前面所說的那征服問題。在這場合，牠說明了分配雖能夠反轉來決定生產，然而根本還是和別の場合一樣，是生產決定分配。總之，牠是在闡明各樣的相互作用時，同時即把根本指明的。這事現在且置不說。最後，唯物史觀關於造成社會的經濟、法律、政治和精神的的文化等各要素間，也是一面承認着牠們的相互作用，同時一面並找出了經濟乃是牠們的起點與根本的。

讀者諸君到了這裏應該明白了吧。我本來也可以就這樣告個結束，只是還有幾句進一步的議論要說。相互作用，與其中的某一個要素是個根本，這話不會矛盾嗎？不知道會有人拿這個來作問題沒有？經濟是個原因，同時又是結果，與經濟在根本上是個原因，

這在條理上或者是不合的。上述唯物史觀批評家們所說承認相互作用乃是唯物史觀的矛盾云云，假如把他們的命意，解爲是指這個問題而言的，那也未必是個毫無意義的論難，不過他們是壓根兒不會想到這樣深遠的地方去罷了。

這問題說煩難實在煩難，然而說簡單卻沒有比這個更簡單的。爲什麼呢？社會的各個要素，有着相互的作用，這是無疑的事實。然而如果僅說牠們有相互的作用，而不能夠更進一步，說某一個要素是個根本，那麼社會就如剛說的渾沌不明了。換句話說：社會便成一個不可理解的東西了。但我們實際是認社會爲可理解，而加以種種判斷與預料的。並且社會也實在是被我們了解着，所以由實際的行動看，這問題是毫無疑難，可以把他打消的。不過，從理論上來說，這問題又是怎樣呢？這就稍稍麻煩了。但是結果，辯證法還是會替我們把這問題解決的。誠然，相互作用和某個要素是個先決要素，這是兩件事，但是如果認二者是個分離不可融合的東西，那便不是辯證法的考察法了。唯物史觀批評家

們的態度，大概是這類的標本，他們以為如果認某一個要素是根本，那麼便不能容認相互的作用，又加容認了相互作用的理論，那麼便不能放棄根本的思想。但是依辯證法的考察，依着辯證法對事態作正確的考察，便不是這樣。某一個要素是根本，及其間的相互作用，是要合在一起考察的。因此，例如一面認經濟是根本，同時一面，牠的從屬的法律、政治或精神的文化等，也可被認對經濟有反作用。詳細點說，即經濟無何如何是根本，而在那範圍以內，牠的上部構造，也是可以影響到這基礎上來的。

關於這問題的議論，就是這樣好了罷。不過，既說到基礎和上部構造的相互作用，那麼關於社會的構造方面，雖不見得有什麼，而關於社會的變化方面，却不能不把以前所說的大加補充一下，因為這是一個重要點。而這樣一來，也可以使唯物史觀所說的社會的變化過程，更加精密起來。

前面所說的，只是生產力的增大，可以引起生產關係的變化，而那生產關係所集成

一體的經濟關係，或簡稱經濟，牠的變化，則更爲產生新的法律、政治和精神的文化之由來。現在既考察到所謂相互作用，那麼，這問題便更複雜了。第一，該認明生產關係是會作用於生產力的，這事情前面似乎也曾略略說過。生產力就是因爲有着生產關係的反應，所以在適應那生產力的生產關係裏面，生產力的增加，愈益迅速。例如在適應某一定發展程度的生產力上，產生了資本主義的生產關係。當這種變化未發生以前，本以自由競爭爲原則，人人都可以自由競爭，到後來，——大約從十九世紀末，到本世紀初——競爭的結果，弱者倒敗，強者優勝，優勝的便把倒敗併吞，而愈益強大，這樣一直演着下來，行所謂資本的集積，而自由競爭遂成爲反對的獨占了。——像這樣自由競爭發達的結果，成爲反對的獨占，這便是「辯證法的一行程，亦是社會怎樣在被辯證法支配着的一個證據。不過這裏我們先不必談到這方面去。總之，生產關係是這樣變化了，自然這時候資本和勞動的根本關係，還是一毫沒有變化，所以依此意義，不能認爲是生產關係整個的

變化，而當認爲是生產關係的局部的修正。然而因爲這種生產關係變化的反作用，乃使生產力益有非常之發展。從前世紀末葉起，一直到現代，生產力的發達，實在足以令人瞠目驚嘆。這事情我就是不說，讀者亦必定知道的。至於牠的結果，即生產力極度發達的結果是：生產力和根本的生產關係的衝突益發厲害，因此產生出種種事實，例如帝國主義戰爭，及空前未有的深刻而廣泛的經濟恐慌等。這便是生產力和生產關係的關係現象了。

同樣，基礎和上部構造，例如經濟和法律政治及精神的文化等，亦是有一樣的關係。經濟足以決定法律政治。同時法律政治亦能作用於經濟。拿歐洲大戰說，這裏雖沒有細說的餘暇，然從根本來說，歐洲大戰，是握有長久的世界經濟霸權的英國，受着新興的德國的步步的脅迫而起的。這時的世界，已經是獨占經濟的時代了，所以這兩個爭雄奪霸的國家，不能不作個你死我活的解決，因此纔惹起戰爭。所以歐洲大戰的根本原因，是在

經濟，不過當那戰爭要發未發的時候，國際上種種政治的糾葛，這等所謂政治的要素，也是很有作用的。就不說這個吧，請看戰爭的結果，不是世界經濟弄得一場胡塗，大變而特變嗎？德國的經濟，是那樣地頹敗了，英國的經濟，也失去制霸世界的金交椅了。這種結果，從剛說的歐戰的原因看來，實在是一種諷刺，以後，美國乘時而興，代執了世界經濟的牛耳。不寧惟是，歐戰還留着一個賠款問題，而這問題，據現代的經濟學者們說，牠乃是從一九二九年，直到現在狂濤澎湃着的全世界經濟恐慌的原因。其實這話雖未必全然可信，然而這次的世界恐慌，除去上述由生產力增加所引起的生產的激增，和不相稱的消費的矛盾以外，這賠款問題，確也配演着相當的大作用。這是不可否定的。然則戰爭，是能界經濟以非常的影響嗎？

最後是精神的文化。前面我們說過，基礎的經濟有了變化，則上部構造的精神的文化，亦會造出新的局面來。當然，這裏所謂新的局面，有時是緩緩的轉變，也有時是急激的

變更。不過我們不要忘記，精神的文化，對於經濟或法律政治，也是具有很大的影響的。試拿精神的文化之一的思想，對於社會變革的關係來考察一下。例如法國大革命，我們前面不是說過十八世紀的法蘭西唯物論者們，誕育了法國大革命嗎？實際這些人們，和其他一般所稱啓蒙主義者們的思想，牠的結晶即是法國大革命的標語：「自由」「平等」「博愛」等，而這思想之對於大革命，是如何有力的原因，也就可想而知了。明治維新也是這樣，從這點說，是國學者們，竄假而浪人們，以及一班薩摩長州及其餘的下級藩士所倡的尊王攘夷論，實爲產生那明治維新的一個大關鍵，這是諸君所熟知的。這種場合，也是思想作用於社會的變革的。這裏我們是把思想拿來作精神文化的代表。至於根本上，這思想是怎樣被經濟結合着的，怎樣被經濟牽扯着的，下章自有詳細的述說，我們在這裏只要明白思想會這樣反作用於經濟或法律政治就是了。關於社會的變化過程，是這樣複雜，然而也具體地算有了說明了，然則讀者諸君關於這問題，總也比較地明瞭了一

些罷。

第五節 法律政治科學藝術宗教

一 國家與法律政治

現在來把最後殘留的問題收拾了吧。所謂最後殘留問題是什麼呢？前面雖然說過基礎能夠決定上部構造，其實那個說明僅是普通一般的問題，至於具體地上部構造究竟是怎樣依基礎去決定，却還沒有說清。尤其就事實的闡明，更是絲毫沒有做過。因此，現在打算來着手這個工作。在這時候，當然我們需要把上部構造的內容，一個一個分開來考察一下。

第一是法律政治。

但是細想一下，法律或政治，都是不能夠離開國家去考察的。法律是把國家的組織用明文——模倣法律學者的用語——來表示的，法律又是以國家的力量來求保護的東西。從國家這方面說，國家是依法律的助力以維持的。至於政治乃是關於國家一切問題的處理，換言之，即關於國家的事情。所以現在要討論法律與政治，似乎有先把國家加以說明的必要，因為如果這樣，那麼所謂法律政治，自然會跟着明白了。這實在是一條說明的捷徑。

國家這個東西，與其這樣那樣去做抽象的論說，毋寧就事實來看，似乎比較容易明白而簡便得多，國家究竟是怎樣發生出來的呢？生在現代的世界，一出世就註籍在某個國家中，東衝西撞，到處都會碰在國家障壁上的讀書諸君們，也許會以為凡有人類的地方，無時無地都有着國家吧。其實歷史所教給我們的一定不移的事實，卻不是這樣。試把入類的歷史溯上去看，在極古以前，有個家族——具有種種形態——的時代。再古些，

則在所謂人類的一團中，有毫無拘束的性的關係時代。這時代是一切男子，可以同一切女子，一切女子，可以同一切男子交媾的時代。誠然，近來有好些學者，以為這種時代，實在是我們人類的恥辱，所以竭力想法子去抹煞牠。其實，恥辱不恥辱是另一問題，但事實確是有過這樣的一回事。這事且不管牠，總之，在這種時代，決不會有什麼國家等制度，這是無論是誰，都會相信的。現在且不用追溯到家族制，或亂婚制那麼遠的時代去，即就最近說，——這當然也是幾千年前的事——也是無所謂國家的組織，那時，只有氏族制度，氏族乃是一種以血統為中心的血族團體，這種氏族幾個集在一起，便成部族。幾個部族集合在一起，便成種族。這最後的所謂種族，雖有時也有沒有的，但氏族却極普遍。關於氏族的情形，如果詳細地把他寫出來，實在是個極有趣的事情。可恨我們實在沒有這種暇晷，只能告訴諸君說：在氏族制度內，是財產共有，人人平等，完全行着相互扶助的制度。國家制度，是在這氏族制度的次期，纔開始產生出來的。然則從氏族制度到國家制度，這是怎樣

發生來的呢？這裏頭雖然形式或有稍異，但大概不問何時何地，都有一樣的。試以一國來做例子，有如歐洲文明，即世界近代文明的源泉之希臘，我們來看是怎樣。

希臘這名字，實在還是個廣泛的名稱，其中包含着不少的國家，如提伯斯巴達、雅典等。現在以雅典國家來做例子。雅典是那繁榮的希臘文明的發祥地，這是讀者諸君大概都知道的。雅典國家的成立，約在耶穌紀元前一千年以上，在這以前，這地方即阿地加地方，有着四個種族，各種族中有三個部族，而每個部族又各由三十個氏族集成。本來是施行氏族制度的，到後來這種氏族制度，漸漸崩潰，崩潰的原因，是第一，所謂氏族制度，本以分族別居爲這種制度的特徵，然而那時候的阿地加，在表面上雖然有十二個部族，分居了十二個都市，實際上卻是各種氏族，各種部族，各種種族的人們，混雜處。其次是氏族制度，本有三個機關，一是由各氏族所選舉的氏族長集合組成的評議會，二是氏族最高決議機關的民會，三是執掌宗教上一切事務，及戰爭時作爲最高指揮者的軍司令官，這

亦是民選的。但這時候，這些機關都散亂了，或失去民選的古制，或民會沒有了控制力，因此一切制度，都大施改革，據說這改革是由一位名叫狄宙斯（Thesens）的人，出來施設的。其實那時候不過把事態已經這樣，而尚未明白成爲制度的制度，訂作明白的制度而推進一步罷了。那改革的第一件，是在雅典國都設立中央政廳，用以管理四種族間的事務，因此以前各個獨立而並存的種族，現在纔打成一片，成了一個民族。並制出位於各種族的法律——其實並無有法律那麼嚴格，只可稱爲習慣——之上，而可以通用於各種族，各部族，各氏族間的法律。還有一個改革，是不問那個種族，部族，氏族等一起把他們合起來，分作貴族，農民，職工等三個階級，而畀貴族以獨有做官的權利。

我們試打開普通的西洋史看一看，那裏面也是寫着狄宙斯創設雅典國的事，其實那樣國家制度的代興，乃是因上述制度確立後，氏族制度因而崩潰所引起的。自是以後，雅典便以國家的形式，逐漸發展，到了耶穌紀元前七世紀至六世紀間，賢王梭倫執政

的時候，她的國家制度，乃趨完備。不久，更經過波斯戰役，雅典國運乃愈益興隆，迄至伯里克里斯（Pericles）時代，在哲學文學美術建築等方面，遂現出世界史上莫與比倫的盛時代。

以上是雅典國家發生的徑路，我們由這裏可以看出什麼來呢？第一國家的起源，即是氏族制度的滅亡。然則氏族制度爲什麼滅亡的呢？從上面所述的看，是因氏族不能夠依舊固守着氏族的生活所致。可是這又是爲什麼發生的呢？因爲氏族制度間，不知什麼時候，不知不覺地發生了土地私有制。這是我們在阿地加地方的氏族制度裏面可以看得出來的。還有一個原因，這原因尤其在雅典更是一個明顯的事實，即海而得地利的地方，海上貿易，頗爲旺盛，因此手工業隨以振興，結果，遂開始農業與手工業，及國內商業與海上貿易等的分業，人民不問種族不分部氏，都分配在這分業上面，以此氏族界線，便無形消除了。至於這氏族制度的組織，所以紛亂的原因，如氏族長或軍司令官等，本由氏

族員全體純粹以選舉的方法選出，但到後來，貧富的程度漸差，因此便成爲擁有財產的貴族們所世襲。又如評議等，起初也是以各氏族所選舉的氏族長聯合起來構成的，到後來也漸漸變成了貴族階級的機關。由此可知氏族制度崩壞的原因，完全是基於經濟的變化，而國家的產生，即在這氏族制度崩壞的遺跡上面。所以對於國家的起源或發生等，人們常喊着說是理想的精神的，其實滿不是那麼會事，國家的發生，也是由經濟引起來的。

現在再說國家的組織罷。關於這問題，也是雅典國家的發生史所明白地告訴我們的。上面說過，雅典國家的官職，是貴族農民職工等三階級中爲貴族階級所獨占的，然而讀者注意，這種制度，雖可說是由狄宙斯所隨意訂定，不過在這制度背後，必定是當時的事實狀態，早已可以分爲這樣三個階級了。詳言之，即當時事實上，必早已分着貴族和平民階級，而平民之中，又分着農業者與手工業者，且實際上又只有貴族們獨享着做官的

權利。所以狄宙斯纔能够作那樣的判定，而推行無阻。這裏我們所應注意的要點是：國家的組織，把那樣貴族和平民的差別，原原本本地表現着。而那貴族和平民的差別，是由什麼而起的呢？所差的又是什麼呢？這無疑地是因氏族員之間，有了貧富之差所引起的。所以富人們和貧人們纔分了階級差別來。換言之，即由經濟上所處地位的不同所誘發的。這樣看來，所謂國家的組織，仍然是以經濟為基礎，而同時也是把經濟上的關係和位置，原原本本地表現着的。

上述末了一語，是一個非常的重要點。現在再舉個更明顯的例子。以前所說的，都是關於希臘的事，然而古代文明，和希臘並駕齊驅的，還有個埃及，現在來看一看埃及的國家組織是如何。在這國中是大地主們握着國家的主權的。古代埃及以農耕為主要生產。農耕當然是要受大地主的支配，而事實上埃及的情形恰是這樣，所以古代埃及的國家組織，和她的經濟關係可說是很適合的。再拿近些的例來看，諸君知道中世的意大利有

所謂美地奇家 (Medici)，他是在文藝復興時代，以愛好藝術及庇護藝術者著名的，例如那留着許多不朽的傑作之雕刻家米開蘭基羅氏 (Michelangelo) 當時即受這美地奇家的庇護。這是一個歷史上著名的門第，而這美地奇家，實是當時斐蘭芝 (Firenze) 共和國的支配者，同時亦是兼以從事於那時候盛行着的東方貿易而成豪富，握全斐蘭芝共和國的經濟支配權，所謂斐蘭芝國家的國庫，和美地奇家的金窖，是沒有分別的。

這種例子，要引起來，不知道有多少。當然的，就中亦有許多關係沒有這樣明顯的。尤其近代以來，更施着種種粉飾，驟然一看，決不會一下就擺得着這種關係。不過細細的把他分析解剖一下，則所有國家組織，悉映着經濟上的關係，是不難察看出來的。凡在一方面——國家——是作着支配者的，在他方面，——經濟——亦是個支配者，如果在一方面，是處在被支配者的地方，則在他方面，亦一定會落到被支配者的地位去。這種關係，無論那個國家，都是同出一轍的。

國家既是這樣依着經濟去決定，所以上述那樣和國家有密切關係的法律和政治，亦自然要依經濟以決定了。不過讀者亦許是注意到了的罷：法律和政治，實在也有些是和國家不像上述那樣直接地聯結着的。例如就法律上看，那私法的大部分便是這樣，如商法或民法的規定，牠並不直接和國家聯結着，然而這種場合牠和經濟的關係反更爲明顯。請看民法或商法的條文，那不都是些財產、契約、貿易、或經濟的組織——例如公司條例——等，關於經濟上的事實的規定嗎？這樣說來，或者有人會要起來質問我說：那麼，爲民法重要部分之親族法是怎樣呢？誠然，親族法和經濟並不見得有直接的關係，然而請把親族法的條文讀一讀看，那裏面關於財產承繼問題的條項有多少？就是其餘的條文，看去雖未必是承繼問題，但是歸結還是不出這一問題。爲什麼呢？因爲那些條項是規定種種家族制度，而所謂家族制度，究竟以何者爲中心？還不是財產嗎？所以親族法這東西，就使不是直接的，然仍舊也是經濟的反映。

政治亦然，牠和法律恰好相同，自然離開國家，將無所謂政治，但是政治也有不是前面所說的處理國家問題的政治，而這些政治，究竟是否亦是依經濟來決定的呢？例如經濟政策，這種政治，在近代的政治裏面，佔着很重要的位置，牠不待說是一種經濟的反映，至如政黨怎樣？政黨的一舉一動，乃是政治的大內容，這是不用說明的。我們這裏雖不是在作政黨論，然而政黨乃是階級關係的表現，這諒必是諸君所極容易理會的事。日本的政黨說，日本的政黨，大概可分為無產政黨，和既成政黨，即有財產者的政黨二者，這不是顯然依着現代社會的階級關係，即有產者和無產者的對立路線建樹着的嗎？那有產者的政黨，又分做政友會和民政黨等兩個，此外還有個不慙不恥的國民同盟，現在且暫時把這個撇開罷。在不久以前，政友會以農村為地盤，而民政黨的前身之憲政會，則以都市為地盤，是人們所熟知的。這便是在說：政友會是地主黨，而憲政會是商工業資本家黨，亦即這些政黨是依着有產者中的地主及資本案等階級的再分——這樣分類普通

有個名字叫做社會層——而產生出來的事實，在若隱若現中指示給我們了。不過現在則政友會已不是地主黨，民政黨也不是資本家黨了，他們已和從前不同了，他們現在是兩個完全支配着日本經濟的大金融資本家的代表了。政友會代表着三井，民政黨代表着三菱，這是新聞紙所常說的事情，亦是大家的常識所已經知道的事實。由此看來，可知日本的既成政黨，不論那一個，都是些金融資本家的階級——正確地說是有產者階級中的一個社會層——的表現。順便再舉一個例罷。例如從前武藤山治氏所領導的那個實業同志會的政黨，那是以紡織資本家爲中心和金融資本家相對立的產業資本家的政黨。像這樣地，所謂政黨，乃是完全依着階級關係組織的，而亦即代表着各該階級的利益，去擔任推進並守護的一種政治的機關。因此所謂階級或階級關係，恰如我們最後一章所說，乃是依生產關係以決定，而政黨與經濟的關係，亦就此可以得一個結論了。即政黨這東西，就不說牠在選舉時候，或其他種種措施，需用金錢作後盾，明明有着以經濟爲

主動的事實，而牠的全體根本的確也是由經濟決定的。

最後，如各國間國際的政治關係的政治，這種意義的政治，複雜極了，牠是放着煙幕彈進行的，牠有各種嚇人的面具，舉個例來說罷：帝國時代德國的對外侵略政策，牠的表圖，是掛着傳播世界最高文化的德國文明於世界的招牌，當時，懸着的德國人們，確也有不少相信這空招牌的，其實骨子裏，乃是爲產業逐漸發展，不能不替那潮湧般製造出來的商品，開闢海外市場，並覓取原料地罷了。這種政策的結果，其與英國發生衝突，已如上述。因此這所謂國家間的政治關係，仍舊亦是以經濟作基礎去決定的。自然有些時候的對外政策，乃是由國防上的必要所編成的，這一點不可不注意，不過所謂國防，其目的仍是以該國的經濟爲終點。所以結果，決定牠的，仍是經濟，卽仍是以經濟爲基礎的。

關於法律政治的事情，就是這樣算了罷。

二 學問如何由經濟決定

第二是科學，這裏面也可把哲學加進去。

科學，平易地說，便是學問，而學問竟也要依經濟去決定，這話恐怕人們都不肯相信罷。法律或政治，說牠和經濟聯結着，或者尙不無相當理由，至於學問，那可以說是與經濟無緣的，換句話說：學問乃是精神的動作，是完全一種精神的事業，決不是物質的經濟所能够左右的，這種意見，有時也有人用來作反駁唯物史觀的言論，所以我們對此，不能不有一言。學問這東西，不一定完全是精神的動作，研究學問的時候，有很多地方需用手或足的動作，這些無聊話且不去說牠。不過要請讀者注意：唯物史觀決不是否認學問乃精神動作的結晶品，不過，唯物史觀所主張的，乃是精神不能够作隨意及無軌道的動作罷了。譬如要人們離地而飛，舞於空中，那是不可能的事。所以精神的動作是有極限的，而這

極限，其結果乃是以經濟為基礎。以下我們且來加以說明。

在未作說明之先，請讀者承認我一句話，即學問是為人類實際的生活纔發生的。因為世間學問中，很有些主張學問是為那學問自身而發生的。這種思想，或者是書獃子所不可無的見解，不過這見解是觀的，不信請拿事實證明給你否認。天文學這種學問，就外表面看，是個與實際生活無甚關係的東西，然而試究他的根源，則天文學乃是古代民族以農耕為生，而農耕這事，須知四季氣候的變遷，乃是一個最重要的事情。因此纔由古人觀測天體，確知氣候的必要而發生天文學。還有一個和天文學相同，看去或者比天文學更與人類實際生活無關係的數學，這種學問也是一樣。例如讀者知道幾何學這一科的英文名字吧——這名字本從法文以來，英文德文都是牠的轉變——Geometry，這個字，是前半的 Geo 和後半的 metry 合成的，而 Geo 本是希臘語的「土地」，metry 是希臘語「測量」的意思，所以幾何學的原來語意，乃是一種土地測量學。可知這種學

問，亦是由古人劃定區域，測量土地的實際必要上發生的。算術這一門是從古人計算爲最貴重的財產之家畜發生的，後來商業進行，爲種種計算上的必要，纔漸漸發達起來。天文數學，尙且這樣，那以人類實際生活爲目的的學問，其關係是更不問可知了。例如經濟學，這經濟學成爲一門真正的學問，乃是近世資本主義出現了以後纔造成的事，至於牠的最初，乃是一種如何纔能够賺錢的學問，——這裏仍予以學問兩字，似乎有些不大合式——現在也不用再舉例了，總之，這樣的事實是無限的，而學問也是這樣地，從人類實際生活上發生出來的。所謂人類實際的生活，讀者想是知道，就是上述實例裏面也是顯示着的，牠即是經濟。因此，可知學問的來源，乃是經濟了。自然也有許多場合，一見似乎覺得很不容易覓出那學問和經濟的相互關聯，其實這種學問，例如甲——這是假設的一種學問的種類或一種學問的分科——是從經濟的必要上發生的，而甲必須有乙，乙又必須有丙，這種一直連帶下去，到了丁戊……，那丁戊雖不容易拿來直接和經濟聯結起

來考察，然而實際，也是顯然和經濟有關係的。

學問的產生，其以經濟而來，尚不止如此，假如人類是自朝至晚，要不停地工作，而後纔能够得到一口飯去養活他的生命的話，那他決沒有研究學問的機會。而學問一切，也絕對不會發生。這不但個人這樣，就是社會全體也是這樣。所以學問發生的地方，必定是經濟比較充裕的地方。全社會的人們，不一定都要備個把整日的時間，放到勞作上去，也可以得到飯吃，例如希臘羅馬等，當時服勞的只有奴隸，而社會的一班人士，都是閒着的。所以當希臘羅馬時代，種種學問便因而誕生發達了。這話怎樣說呢？便是生活力有一定程度的發達，因而經濟也相當地充裕。讀者諸君對於我所說學問的發生不僅以人類實際生活為消長的話，現在明白了罷。

依上所述，我們可以更進一步說：學問，不但他的發生要以經濟為消長，就是發達，也是以經濟為基礎的。因為要使學問發達，第一前提條件，是經濟的繁榮。因此我們又可以

聯想到前述的問題，即學問不是只須精神的動作就可成就，他不但有時極需要手足的動作，而且研究學問，即謀學問的發達，事實上不能不需用各樣實驗機器，以及實驗室等的設備。就是社會科學方面，也需要調集各種統計以及其他材料之類的機關。這種機關以及實驗室等等的設置如何，其影響於學問的發達，非常重大。

關於這事，我們拿醫學來作例最爲有味。醫學是近六七十年來纔有驚人的發達的，有最映入我們眼簾的現象，乃是醫術方面的進步。其實牠的背景裏是由於基礎醫學的發達，而這基礎醫學發達的中心，實是細菌學的進步。然則這細菌學的進步是怎樣來的呢？這是由那發見了脾脫疽菌的科和 (Koch) 氏開始的，科和氏的發見脾脫疽菌，是得力於從前所無的精巧的顯微鏡，自從有了這種顯微鏡，科和氏便接二連三地發見了種種病菌，因此細菌學纔有了今日的發達。誠然，後來關於病菌學的進步，也得着純粹培養及血清的助力不少，這事實我們不能加以否認，然而最重要的第一步，還是有賴於好的

顯微鏡的製造，這事實也是我們所不能否認的。但是顯微鏡這東西，不是想造就，可以隨便造得出來的，必須待到工業，詳言之即光學工業發達到一定程度，而後纔能達到目的。此外整備的實驗室的建置，以及其他種種裝設的齊全等等，總之沒有一件不是產業，即沒有一件不是有俟於經濟的發達。這些，諸君該不會有什麼不了解的地方吧。然則學問的發達，是受着經濟的嚴格的支配，這事情也是明瞭的了。

現在來說學問的內容吧，這問題就稍稍複雜了。不過我們既知道學問是由經濟去決定牠的研究對象的，因此牠的內容是一定的。又凡學問，必定是繼承着以往的已成事蹟，而研究發達起來。這以往的事蹟，也是我們所已經說過，追溯起來，無一不根源於經濟。所以從這方面說，學問的內容，也是依經濟決定的。但是學問除了這種內容以外，還有一種極不容易形容的內容，現在就說是那學問的姿態或香味吧。這樣內容怎樣呢？要將牠直接從經濟牽引出來，自然是困難的。不過社會的狀態，乃是包括了經濟和以經濟為根

本的法律政治等全體，想到這層，那麼，依着這樣關係所反映出來的學問，其內容各自不同，自然也是情理之常。這些場合，的確和經濟不是直接相連繫的，但是社會狀態，其結局既是以經濟為基礎，那麼間接地一切學問的內容，當然也是要依經濟而決定的了。然而僅是這樣說一下，恐怕未必能十分明瞭罷，關於這一點我們在下面述哲學時再來略加說明。

現在我們把話題移到哲學上去吧。哲學既不是一種無聊瞎扯毫無根據的妄想，而是科學的一門，所以也就不能和其餘科學一樣，要依經濟去決定。這是當然的情理。不過，到了哲學，那就關係更為複雜起來了。這裏面的理由：第一，哲學是離開實際的生活的東西。本來我們在前篇已經說過，哲學也是應該以實踐為要着的，不過事實上一向的所謂哲學，大都和實際生活差得太遠。其次，哲學就是用得着機器，也不必耍特殊的裝設，只須那哲學者一個人躲在書齋裏，拿着烟斗一燻，就從頭腦裏給捭出來了！——這雖然也

不是真正的哲學者所應有的態度，然而一向以來的哲學，都是這樣的，——所以從學問的物的基礎方面說，哲學依經濟決定這句話，雖然不是全虛的，卻也微弱得很。還有一個理由，即哲學和經濟中間橫着不少的中間要素，例如法律政治，也是這裏面的一個，這法律政治是我們所說過的，牠和經濟結合，構成社會狀態，而哲學卻是和這一般學問的成果相結合，拿牠來作基礎的。這事情就把前面所述，當自然科學未發達時，謝林或赫格爾等的自然哲學的無意義回想一下，就可明白這種關係了。因此，這中間便生出一個「一般學問的發達狀態」的要素來。所以哲學和經濟的關係是非常錯綜而複雜的。至於內容，則一般學問尚且不容易直接拿去和經濟相結合，哲學的內容，要一下從經濟裏面找出牠爲什麼有那樣體系，那樣姿態來，這可謂是絕對辦不到的事。如果一定要整幹，那結果非成一種極機械的議論不可。

拿赫拉克列多的哲學來說吧。赫拉克列多的哲學，乃是辯證法的鼻祖，我們在第二

章裏面，已經把他的內容說給讀者諸君了。赫拉克列多說：萬物是川流不息地運動着，而爭鬥乃是萬物之父，亦萬物之王。他這種哲學，要直接從當時的經濟來加說明，是不可能的。這裏關係比較複雜，所以我們不能不把當時的種種事態都拿來考察一下。赫拉克列多這個人，前面已經說過，他是個小亞細亞蘇斐梭斯地方人，這蘇斐梭斯地方，是個屢經戰爭及內亂的地方，然而又是個富裕的城市。在那裏商人很佔勢力，而舊有的貴族地主們，現在雖然勢力衰微了，卻還想極力掙扎來和商人的壓力相抵抗。因此這兩個階級常競爭不絕。赫拉克列多這人恰好是出身貴族，所以這些事情至少會反映到他的哲學上去。那蘇斐梭斯市的幾許變遷，以及當時現有社會秩序之有利於商人，而無益於貴族等，不能不引起赫拉克列多撫今追昔的念頭，因此，他的哲學思潮，便現為萬物川流不息的理論。又戰爭內亂，以及貴族與商人間的不絕的爭競，這亦足使他的哲學認爭鬥為一切事物基礎的原因。還有，赫拉克列多本出身貴族，然而他那出身的貴族，在昔雖曾握有勢

力，現在卻日漸衰微了，這又是使他的哲學現爲一種孤高的陰鬱的晦澀的姿態的原因。他不是有個『暗黑的赫拉克列多』的外號嗎？就是這個緣故了。然而這還不足以充分地說明赫拉克列多的哲學根據，真要闡明赫拉克列多的哲學根據，我們不可不再進一步，考察種種的事態。

我們再來重述一下吧，哲學尤其哲學的內容，要直接地把他從經濟裏面引出來是辦不到的，然而決定哲學的種種要素，如法律政治及一切學問的狀態等，據我們所闡明的，都是以經濟爲基礎，所以本此意義，哲學也是依經濟決定這句話，是無論如何可以說的。

三 宗教問題

上節已經把科學和經濟的關係說明了，這事既然明白，那麼對於其他精神的文化

的內容，諸君大概也可以推察得到。因為雖說是各個中間，當然都有不同的地方，然而既是精神的文化，則根本所在，定必有共通的一點。然則所謂其他的精神的文化是什麼呢？便是宗教和藝術了。現在先從和哲學有密接關係的宗教說起。

宗教的起源及發生，也是從經濟來的。他的發因已如第一章所說，乃是野蠻時代，人類對於自然現象的一個解釋法，恰如今日科學對於我們所具有的意義一樣。牠是從野蠻時代人類征服自然的必要上，即實際生活的必要上發生的，再說明白些，便是從經濟的必要上發生的。但那時候的宗教，不過是宗教的萌芽或神話。其後乃漸漸發達起來的。這宗教的發達徑路，便是一個述明宗教發生，如何依着經濟而決定的好論證。宗教是以對於某超人者或超越者的信仰為中心的。在批評唯心論的說明裏面，我們已經說過，野蠻民族把靈魂認作是人類肉體以外的另一東西，因而認草木及一切東西都具有靈魂，但是僅認一切為有靈魂，還不足成所謂宗教，必待到他們想像在自然以上，有一個或不

止一個的賢能的靈魂，能够任意左右自己而信仰崇拜之，那時候纔是宗教的萌芽。然則這思想是怎樣發生的呢？當未開化人類的社會漸漸進步以後，便發生出一種種族首領和一般種族民間的隸從關係——這便是前面所說從許可土地私有發生來的，又如在奴隸制度產生以後，發生奴隸對自由的隸從關係，這種種族首領對種族民，或普通人民對奴隸，是具有非常的勢力，可以任意支配的，因此，未開人民對於這事，便認爲是一種神靈或神靈所使，從而信仰崇奉之，這便是宗教的所由出現。所以宗教的發生，是以上述隸從關係——不必說是基於經濟的關係——爲根本條件的。

但是上面我雖然說過宗教乃是以對於超越者的信仰爲中心，其實實際的宗教，又不僅止於這樣空漠的信仰，是附隨着種種物質的。恰和剛說的情形一樣，具有各種各樣的基礎。例如野蠻民族時代，也有各式各樣宗教的儀式，到了文明人的進步的宗教，則不但儀式大見複雜，而教會等等宗教的組織，也必然地需要了，沒有那種儀式或組

織，就無所謂宗教，並且宗教如果沒有儀式，則先說的信仰，也失去宗教的意義了。然而這種儀式或組織，其與社會狀態及經濟互相結合，視這種狀況為轉移，那又是個不待說明而後知的事。試把西洋的羅馬教會，或日本德川時代的各寺院考察一下，即知那些不但是視經濟為轉移，而且是一個經濟的要素。牠們乃是一種對於民衆的權取機關，尤其其中世的羅馬教會是這樣的。

最有趣味的，是宗教的內容——或稱爲宗教的形態，似乎更切當些——依着經濟及社會的狀態去決定，而牠又是顯然把那一時代的經濟及社會的狀態反映着的。例如前述的宗教，其發生之際，把社會的隸從關係認成宗教，就有着這種情形。此外宗教有多神教和一神教二種，普通大概是從多神教進步到一神教去，這亦是反映着古代社會的進步。在許多種族中間雖有若干聯絡，然而各種族長是各自獨立並存着的時候，那時代的宗教，便映而爲多神教。因爲種族長多，所以神們便也多起來。到了多數種族合而爲一

個民族，種族長消滅而僅擁戴一王的時候，那時代的神，便也有一位支配着宇宙，而成爲一神教了。雖然一個相同的社會，並不一定都踏着相同的進步的徑路，但是原則地說，在前者狀態中的，大抵是多神教支配着，進到後者狀態的，則信仰一神教了。一神教以前的宗教的進步狀態，也是很有趣的，多神教當然更不用說，就是一神教，當牠發生之初，神也是被認爲和人極相似的東西，他也要吃，也要喝，也有情感，總而言之，神也是個極俗的東西。到了宗教漸漸發達，神也漸漸淨化，這時候神便完全是一種抽象的東西了。請看現在文明民的宗教，不是這樣嗎？然而這種宗教進化的底奧裏卻橫着個社會的發達，社會一旦發達，則關係漸漸錯綜，因此人們竟不敢相信社會是人類製造出來的，是人類能够支配的，而想像是一種不可知的力量所創造支配的東西。尤其現代這樣資本主義社會，呈了一種生產的無政府現象，社會的動向是盲目的，而人們也各不自由自主地，隨着一種莫可如何的法則生活着，所以便想像到這是一種不可知的力量的支配，不是人力所能

夠奈何牠的。換言之即支配着社會的，不是人類而是法則與不可知的力量，這樣一來，神便愈成爲抽象的了。

此外神的圖即天上的景象。也是把地上的人類界的景象，照樣地映寫着的。這亦是一個可以獻給讀者的宗教內容，依社會狀態而決定的證據。諸君想是知道的吧：不論那個宗教，希臘的古代宗教也好，基督教也好，就是東洋的印度教也好，佛教是更不消說了，牠們沒有一個不具有階級的區別，例如聖者、天使、神等。這是怎樣發生來着的呢？不消說是把地上社會的階級關係，照樣移植到天國去。更可笑的，是神也各有職務的分擔這種情形，在比較未發達的宗教，乃是個共通的現象，就是發達了的宗教，也留着各種各樣的痕跡，例如軍神、商神、愛情之神……各門各類的神，應有盡有。這是可以一看就知道，牠是把人類社會所行着的分業，照樣地投入神國裏去的。不僅是階級關係和分業，並且當宗教的起始時候，牠是把所有一切社會狀態都反映着。例如當希臘時代，流行着同性愛情，

於是希臘神話裏，便有一段說宙司神（Zeus）化身和一個美少年私通，後來把他帶去作神，成就了他們的戀愛的故事。好吧，關於宗教的事，就是這樣够了。

四 藝術論

最後，剩下來的，還有一個藝術。關於藝術的起源問題，以及物的基礎問題，我們在闡明其他的精神的文化的內容時候，已有相當程度的詳細的說明，現在似乎可以不須重複了。不過，關於物的基礎問題，還想略略地再寫幾句：藝術不是雙手憑空所能夠創出來的，所以物的基礎對於牠，也是個很重大的要件。第一，試把建築的事情想一下就知道了，其次，藝術這一門，從廣義說，也是一種生產，所以生產方法，亦是重要的。而牠的生產方法，乃是跟着經濟的變化即真正意義的物的生產方法的變化而變遷着的，從替個人如王侯或貴族們製作起，變遷到應一般人的訂購而製作，最後到了現代，簡直和普通商品一

樣，是以市場爲目標了。

關於藝術有個特別要說明的地方——其實並非特別，一切精神的文化的內容，也都是這樣，——即藝術的發達，是繫於經濟的進展的。要求藝術興盛，不可不先使經濟繁榮，這裏面的理由，我想讀者是知道的，所以這裏可以避開理論，拿事實來說。在古代藝術發達的地方，當推埃及，埃及在當時以農業——當然是原始的——爲最進步的產業，她是當時的模範農業國，而領導着其餘諸國的。其次，希臘藝術的興隆，也是大家都知道，但牠的背景，是由於希臘很早從農業國進爲商業國，而積有非常的財富。次於希臘藝術而興起的，是拜占丁（Byzantine）的藝術，拜占丁藝術所以興隆的緣故，是由於拜占丁乃世界貿易路的中心地，因此地方非常富裕。到了十五六世紀，意大利藝術的繁華，在藝術史上實足與古代希臘藝術媲美，牠的根據，前面也曾略略說過，是由於各個都市，都因東方貿易而臻於經濟的繁榮，所以後來一旦東方貿易的貿易路改換方向，不經由意大利，

地的經濟便覺衰微，而藝術也就隨而漸衰，終至於萎頹了。代意大利而興的藝術，是西班牙，畫家有威拉斯利司（Velázquez），格列哥（Greco），穆立梭（Murillo）等，文學者有著作吉訶德先生（Don Quixote）的西凡提（Cervantes）。然而所以隆盛的原因，由於當時西班牙乃世界經濟最富足的國家，又握有產金的美洲做領土，且工業上又是一個呢絨的製造中心地。後來經濟的縮權，移到荷蘭手裏，當時荷蘭以工業尤其是航海事業，握世界經濟的牛耳，於是國內的藝術也便開起秀麗的花來，那繪畫史上最負重名的畫家之一的林布蘭（Hendbrandt）氏，便是荷蘭國人。這種實例，如果詳細列舉起來，實在太多，但是就止這樣，也足以證明藝術的興隆發展，是要以經濟的繁榮為背景的。

最麻煩的是藝術的內容問題，牠和哲學一樣，是極複雜的，我們要加以說明，不能不把周圍的東西都考察一下。不惟經濟，也不但法律政治，就是一般學問的狀態，也是與有關係的。哲學也有相當影響，至如宗教藝術，則宗教對牠尤具有重要的意義。不過，藝術內

容和經濟的關係，也並非沒有走着極明確的徑路的時候，如原始藝術，便是一個極簡單的。通常所稱造型藝術——就是繪畫和彫刻——雖發源於狩獵民族，然而讀者知道那繪畫或彫刻上的簡單的線的調和是怎樣來的呢？牠乃是從狩獵民族的製造勞動要具而加工於石的反覆的作業轉變着來的。又如音樂及詩的起始，那種素朴的歌謠的旋律，也是映着勞動的旋律，這些，沒有一個不是基源於經濟活動的。

此外藝術的主題，尤其是說話藝術、如文學等，其視社會狀態為轉移的關係，更是明顯，俗稱傾向文學，這種文學除對社會狀態作正面的描寫的，其關係自然顯而易見外，但就使不是這樣，而是藝術的文學，其所撰主題，亦必依着作者當時的意興而決定，而作者的意興如何，又是要以當時的社會狀況，及作者在社會上所處的階級與環境如何而定的。

現在來說藝術的模式吧。這又是一個煩雜問題，不過且簡單地說一下。例如一個社

會，在將要滅亡的時候，這時候，那社會的某一階級的人們，卻是生計充裕而鎮日完全無所事事的，那麼，在那社會裏面，例如舞蹈便會發生出一種極無生氣而纖細的舞式。這不過是一個極通俗的例子罷了。然而如果細細地去分析他，實不難找出這種藝術樣式的社會的根據，再從這社會的根據，進而覺得經濟的根據。

關於藝術的問題，就是這樣告止罷，那麼，我們關於精神的文化的内容，總算一個一個地尋究過了。但是這裏，我應得聲明一下，即上面所論究的精神文化的種種内容，並非純然的那論題的整個内容。因為這事，不是唯物史觀所應做，而是屬於別的學問的職務。例如藝術吧，研究藝術的整個内容，應該是藝術社會學等所當盡的職責。我們上面的說明，不過把藝術在根本上是怎樣變化的發達的，說明牠是基於經濟的變化與發達，而授讀者以該學問的基礎及方法罷了。

這樣，精神的文化，由我們的研究，可知牠是依經濟以決定的了。不問是起源，是發達，是內容，雖有直接與間接之別，而其依經濟為消長是一樣的。法律政治，我們在前面已經說過，牠是依經濟決定的，這樣，基礎決定上部構造的事情，及其如何決定的樣相，也總算明白了。而關於此事的業務，我們也總算可以告一段落了。同時，讀者諸君想是記得我們一路取着什麼步驟來着的吧？我們是把社會的構造和變化法則，一步一步作具體的研究來着的。所以社會這東西，具體的是怎樣發生的，及其具體的變化怎樣，諸君也可明白了。

第六節 階級與階級鬥爭

一 階級的發生

本章要把讀者諸君帶到一個完全不同的場所去了。

現在先來把我們以上所述的，重新概括一下。上面實在說了不少的話，其實求其核心所在，不過就是生產力和生產關係吧了。從生產力造出生產關係來，這是社會的基本。生產力變化，生產關係也跟着變化，因之，社會亦隨而發生變化。這是上面所說的大概。可是問題就在這後者的變化了。如果依着這樣順序，一直變化下去，那麼，社會的歷史，便是生產力、生產關係、新生產力、新生產關係、又新生產力、又新生產關係……這樣一直進行着來，也進行着去，除此以外，沒有別的什麼了。然而請記着我們前面所說過的，『社會乃由人類而成立』。因此，所謂隨新生產力造出新生產關係云云，並非生產力自己能够任意所欲，造出生產關係來，這生產關係，乃是人造的。人類行動的結果，會現出一個生產關係來，換言之，『生產力和生產關係的相尅』。這個東西，用句譬喻的話說，乃是歷史的骨格，牠的具體的表現，不能不藉着人類的行動。而這種人類的動作，即是具體的歷史，這是一

個重要點。我們學唯物史觀，想拿牠來適合實際的歷史，這誠然是一個很好的用意，可是人們中往往有僅止闡明了生產力的變化，和新生產手段的發達就算完了的。這實在是個錯誤。舉個例說，譬如要說明明治維新，如果僅臆列了種種技術方面的發達事實，而說這就是明治維新那樣歷史變動的起因云云，那就大錯而特錯了。第一，單獨的各個技術方面的發達，和所謂生產力的發達不同。縱令這事實可以默過不問，然而因生產力發達，不能不引起新生產關係，因而遂成爲明治維新云云，這樣只是骨格而已。單說骨格，自然這樣就行了，但是決不能成爲具體的明治維新史的敘述，要寫具體的明治維新史，真個的去描寫明治維新，應該把那生產力和生產關係的關聯所發而現爲人類行動的原理，探究出來，至於追察以前的種種史實，藉資尋繹，那又是不待說的事。

然則所謂人類行動的原理，是個什麼呢？便是階級鬥爭了。具體的人類的歷史，是依着階級鬥爭運動而來，也繼續着運動下去的。因此，把唯物史觀讀到這裏來的我們，在這

最後一章，不能不把階級鬥爭這事情闡明一下。這問題說過以後，我們便可移去說具體的歷史，以及具體的社會的運動了。

要說明階級鬥爭，不可不先明白所謂階級。

階級是什麼呢？照例仍是從極明顯的事實說起吧。牠是個什麼東西，別的先不去說牠，第一牠是個人類的集羣，這是可以無疑的。然而所謂人類的集羣，並非像火燒場圍着看熱鬧的痞棍那樣烏合的聚合，這也是可以無疑的。階級不是乍合乍散的東西，而是永續的，牠是依着某項共通的感情而結合的人衆。然則這結合的東西，以及其共通的感情，又是什麼呢？這是應該尋究的，而這個問題，換句話也可以這樣說階級的區別在那裏？

關於階級的區別問題，有個笑話，這是好幾年前的事，現在那位來和我談論的先生，也早已物故了。姑且把牠寫在這裏吧：有一天，我突然受到一位生客的訪問，看那送進來

的名片，肩銜上註明是關西某專門學校的校長，我雖然一面心裏詫異，一面卻仍舊把他請到客室裏探詢來意，攀談之下，纔知道他是專爲階級問題談話來的。恰好那時候，社會上也正以階級及階級鬥爭等類的問題喧囂着，據那位校長說，他實在被階級區別這個問題鬧昏了，他曾經在某個會議場上，請教過當時在關西地方以社會問題的權威者著名的某博士，某博士毫不遲疑地答他說：「階級的區分，即是貧富的差別。」然而博士卻又舉個例說：像校長那樣的，便是有產者（*Bourgeois*），像博士那樣的便是無產者（*Proletariat*）云，其實，那時候博士是口含着極好的雪茄烟吸着，而校長卻一點沒有吸用這種烟的財力，想起來實在莫明其妙，所以特地跑來訪我，求我解明這個問題。

以上是那位校長所說的話，現在且把這話暫時擱開，不過普通思想，通常一說到階級的區別，大都會認到貧富的差異上去，拿財產的多寡，收入的豐儉作標準，甚至有把社會的階級，按着收入數目作細密的區別的，如英國那個社會學者狄斯先生，便是一個例，

狄斯把本世紀初的英國社會，分作七個階級，最低階級的每星期生活費爲十八先令，其次二十五先令，又其次四十五先令，再其次三鎊，又次年額三百鎊，再次六百鎊，其最高階級爲每年二千鎊。實在是個太綿密的區分了。可是不管他怎樣綿密，這樣區別法，決不是正確的階級的區別，爲什麼呢？拿上述那位校長的話來一看就知道了。現在試把上面的區分法，拿着東洋式的話來說，例如拿月收五十元作標準，那麼稍爲上等的勞動者，或小地主或警察，乃至小學校教員，都成爲同一階級了，勞動者中，亦有技術熟練的，每日工資大可以得到五元以上，假定我們把階級分作有產階級和貧民階級兩種，那麼，按照這位勞動者的收入，拿來和鄉間的小地主，或私立大學的教師比較，很可以列入有產階級裏面去。然而實際決沒有這樣事實，就是前面所說的勞動者竟和小地主列在同一個階級，也是瞎說八道的。勞動者和小地主，決沒有以共通的感情所結成的集團，這是誰都知道的事。而且這樣的階級區別，也沒有區分標準，就是把有產階級和貧民階級的差異，定爲

年收三百鎊以上及以下，然而那三百鎊云云，也無非就是那麼一句話罷了，結果仍是分不出階級的區別的。

不過，生活狀態或生活條件，對於階級有甚深的關係，這卻是確實的事情。上述議論，大約也是着眼在這一點的。但是拿收入的額數做標準，已經如上所述是不行的。因此，有人又另找一條路，想到收入的源泉去。這收入的源泉是什麼？乍聽似乎不易理會，其實即是由什麼形式的收入。例如勞動者是用工銀的形式收入的。這種所謂收入的源泉，就現代情形看，大概可分三種：第一即剛說的工銀，其次便是與工銀相對的利潤，第三是地租。因此，社會的階級，便也隨着這情形，分作工銀勞動者、資本家、地主等三種，這種階級的區別，比較前述的分法，總算明瞭而中肯得多，依着這樣標準看去，就使收入是極微極微的。然而如果他的來源是出自地租的話，那麼他便是個十足的地主。又如勞動者，如果是靠着工銀生活的話，就使他領受着優美的工銀，也仍舊是個勞動者，決不能說他是別的階

級。這樣一來，勞動階級，資本家階級，地主階級三者，便是現代社會的主要階級，這是可以首肯的。

然而這樣的階級論，也是不能算爲完全。讀者記得我們在本章第四節中所論的生產分配交換和消費吧。這收入的源泉，便是分配的形態，然而分配這事情，在該節內已說明牠不是根本關係，並指出真正的根本乃是生產。分配爲什麼不是根本？因爲分配的形態，要依生產方法去決定，而分配要永遠保持牠的形態，必須賴生產繼續不斷的生產，所以我們現在想找尋階級的區別，萬不要老守着這非根本的東西，還是追溯根本要緊。不溯根本，總是不妥當的。例如前面的議論，照他的說法，在階級上，資本家和地主，實在立在同一地位，然而這是錯誤的。——關於這事的錯誤點待下面再說。

現在我們要開始從生產或生產過程去尋求階級的區別。換句話說，即從生產上的共通點去尋求階級的區別了。所謂共通點是什麼呢？不待說是他們所從事的職司。在生

產上職司可分作兩種，一種是擔當生產的那一部分，又一種是對於生產全體，他所佔的是什麼位置。這樣說法，也許不容易明瞭吧，還是詳細點說的好，即第一種例如就某一個生產說，那生產必定是分作若干生產過程，他在此便是擔任那生產過程的某一部分。就社會全體說，又可謂為種種生產的分門別類；而生產過程的某一部分，或從事於社會某種生產的人們之間，會發生一種共通的感情，這是實在的事實。集合在一個職場的人們，對於集合於另一職場的人們，會造成一種團結，這種事實，是不能否定的。推而至於某種產業與某種產業之間，也是一樣。不過，這種集合，並非階級，乃是職業。職業——通常所謂職業，大概僅認為是職務，其實不然，這裏是指着那業務所攜帶的人們，——是以共通的感情所結合的人們的集聚可無疑的。不過，我們知道，在這樣種種的職業中，人們還有一樣更強固的結合，例如電氣事業的勞動者們，他不會和該事業的董事們去結合，而比較容易以共通的感情，與其他如交通事業等的勞動者們相聯結。

其次關於生產的第二職司。上述對於生產全體所佔位置如何云云，並非指生產過程的某一部分，也不是指着什麼種類的生產，乃是說：在整個的生產上面，他所佔着的是什麼位置，這種區別，明明有着兩種，一種是對生產立指揮位置，又一種是立在被指揮的位置，這是很剌然而明顯的事實。於是指揮者和指揮者以共通的感情相結合，而被指揮者和被指揮者，也以共通的感情相聯結，這樣結合起來的人羣，便是階級。

請就事實來說明吧。還是拿現代的社會來看。現代社會的生產，是個資本主義生產，在資本主義生產裏面，指揮着的是資本人家，而被指揮的乃是勞動者，讀者有不信這話的嗎？請實地試驗一下就知道了。惟其在現代社會裏面，關於生產的指揮者是資本人家，而被指揮者乃是勞動者，所以資本人階級和勞動者階級，即有產階級和貧民階級，纔形成爲現代的社會階級。

不但現代的社會，就是中世封建制度下的領主與農奴，或古代奴隸制度下的奴隸

與自由民，那種階級的區別，也是沒有一個不_以在生產上所_立位置的差異——指揮或被指揮——為根本的。

再來繼續說明一下吧。這種生產上指揮及被指揮的位置的差異，是從那裏發生的呢？這是基於指揮者有着生產手段，而被指揮者卻沒有生產手段纔發生的。因為沒有生產手段，所以不能不走到有生產手段的人們那裏去，而帖伏在不管什麼條件的底下，去拚命地勞作，這樣當然非服從指揮不可了。所以資本家和勞動者的差異，只是生產手段有無的不同。就一般說，可稱關於生產手段的關係，實是一個階級區別的根據。至於生產手段是個什麼東西？那是我們早經說明過的。

階級區別，要這樣從生產過程裏去尋求，纔是一個正當的辦法，也只有這樣，纔能夠把階級分得清楚。再從現代拿個例來說：在生產上立在被指揮位置的，就使他是領着相當的收入，然而仍是個勞動者。反之。縱然是個小工廠的主人，收入至微，只啜着資本家的

餘派，然而如果他是立在發命施令的位置的，那他無論如何，還是屬於資本家一方面，不能認爲是勞動者。這樣一來，便不至把上述的那位校長的頭腦弄昏吧。而這樣的區別，也纔能够把人們所不疑的現代社會截然分着資本家和勞動者兩個階級的事實，完全說明。現在再來討論那以收入源泉作階級區分的標準的議論吧。由這議論，是不能充分地說明上述現代兩個階級的根本對立的。因此，不得不把地主和資本家列在一起，然而我們說，決不是這樣，地主是第二義的，因爲地主乃是封建時代以來的遺物，在資本主義生產裏面，佔不到多大作用，地主是第二段，即資本家分配他的收入——正確地說，應該稱作「剩餘價值」，但以前既未曾解釋到這名詞，恐怕弄亂了讀者的腦筋，所以還是使用「收入」兩字——的時候，也分一部分給地主。就是在這個時候，纔有地主這一階級這個意義，恰和資本家向金融業者借到資本，到時候，資本家便把收入的一部，作爲利息分給金融業者是一樣的關係。地主的對象乃是農民，因此農民也和地主的意義一樣，不

能與勞動者混爲一談。這事實僅僅作這樣說明，似乎覺得非常乏味，其實到了研究現代階級鬥爭的發展，及其將來的時候，則非常重要，不過這事，不在本書的目的範圍內，還是不談。

這裏又該要聲明一下了，即我一路所說的社會只有有產和無產兩個階級這句話，是指着純粹的資本主義社會說的，然而其實，純粹的資本主義社會，實際上是沒有的。這和純粹的水，除了實驗室的試驗管以外，那裏都沒有一樣。化學上的純粹的水，是氫二氧一的化合物，其實實際的水，則除去這樣成分以外，還含着許多有機物，有時還浮着不少子子。正和這種情形一樣，現實的資本主義社會，不僅以有產者與無產者兩種所組成，上述的地主和農民，亦是這裏頭的一成分，此外，還有一種立在有產者和無產者中間的，所謂小資產階級，他們雖有着生產手段，然而他們是用着他的生產手段，以自己及一家族去勞動的，例如小工場的主人，或農村的自耕農等。又有產階級中，也可以再分爲產業

資本家，和金融資本家，此之謂社會層。還有，如流氓地痞等所謂 Lumpen Proletariat，也是社會的一分子。社會的成分，是這樣複雜的，所以我們要實際地去觀察現實的資本主義社會，否，不但資本主義社會，就是一切無論什麼社會的階級是怎樣構成的，不要只單就生產上的地位去看。這樣看法，固然是根本，然而根本以外的從屬，如上述收入的源泉，以及收入額的多寡等，都有包羅統括概列參考的必要。這理由我想讀者是明白的吧。

二 階級意識與階級鬥爭

前節我把階級說明為藉共通的感情所結合的人衆的集聚，而什麼樣的人會集在一起，前節也已經說過了，不過，所謂共通的感情云云，這話似乎曖昧些，現在不能不把牠說明一下。

階級是立基於生產上的位置之相同，這是上面所說的。換言之，即階級乃生產上立

在同等位置的人們所集成的。而人情凡立在同等位置的，大都會發生一種共通的感情。這是無須說明的事，不必限定階級，就是同一職業間，也有着這種作用，這是由於他們對於同等位置的自覺上湧發出來的。職業的事，現在且不說他，就階級說，是對於生產的一種地位的自覺，地位相同，當然那自覺也是共通的，所以同屬一個階級的人們，便藉着這種共通的自覺，而互相聯結。這自覺，我們名之曰階級意識。以下試再把階級意識來分析一下。

還是拿現代的社會作例吧。歷次把現代社會拿來作例，並非沒有緣故。第一現代的資本主義社會，牠的階級關係已經非常簡單，不像以前的社會階級那樣紛亂。其次，以前的所謂階級，並非直接由生產上的地位決定，而毋寧是用法律去訂定的。因此常有所謂身分等等關係發生，現在的資本主義社會，便不這樣。在這當中，只有有產者和無產者兩個階級，而又明白顯現是依生產上的地位以決定的。然而這兩個階級中，指揮的資本家

們，和被指揮的勞動者們，他們是利害相反的。爲什麼利害相反呢？就是爲着他們在生產上所居的地位不同。試把我前節所說：生產上的職司即分配上的形態的事情想一下就明白了。資本家和勞動者的關係，就分配的形態說，是利潤和工銀的關係，利潤和工銀是相反的東西，這是誰都知道的。世上未嘗沒有人在拚命想法要使利潤和工銀雙方一齊增進，其實就是這樣，也一定是利潤少一分則工銀多一分，兩個無論怎樣，都是相反的，因此，資本家和勞動者這兩個階級，是相互作用尖銳的對立的。勞動者由這樣對資本家的對立關係，而發生出來的自己的利害的自覺，便是所謂階級意識的中心。自然資本家方面，也是一樣的。

現在如果把這階級意識，拿來加入在我們的思考裏面，那麼，便可以說：階級乃是由這樣階級意識的連繫而結合的人類的集羣。或是麻煩點說：階級與階級意識的一致，纔是真的階級。但是讀者不要疑惑有了真的階級，便有假的階級，其實話雖是那樣說，意識

卻是這樣的：資本主義生產，一旦開始，則那裏必定發生如前面所說的生產上的地位的差異，因此階級便儼然存在了。但是這不過由旁觀者看去，覺得他們有那樣愕然的現象，至於屬在當該階級的本人方面，則絲毫沒有造成一個階級的意識，這是一個狀態。還有一個，階級自然仍是儼然存在着的，而人們卻各自覺得他是屬在某一階級，有了明白的階級意識。上面所說真正的階級，便是指後者而言。馬克斯稱前者那樣階級，為對資本的階級，稱後者這樣階級，為對自身的階級，藉作區別。閒話不說，總之，階級並非自始即是個固定不移的東西，牠是從前者那樣的階級，漸進為後者這樣真正的階級的。

然則現在該問：階級意識這個東西，是不是最初並沒有這種意識，到後來纔漸漸進步着來的呢？是的，正如所見，勞動者起先並沒有什麼對於自己的地位的自覺，這樣觀念，不但沒有，而且是互相不和，互相傾軋，只知道利己，而以別人供犧牲的。這種現象，就是今日也未嘗全無，不過沒有這樣勞動階級的自覺的勞動者，是落後的勞動者，請看勞資爭

議的時候，不是常有着破壞同盟罷業的人嗎？就是已經進步到所謂後者的勞動階級中，也未嘗沒有這樣落伍的勞動者，或勞動者層。然而這正如今日人類全體，雖已經十分進步，而走到南洋等處一看，還有着食人的種族一樣：不能以一隅而抹煞全體。勞動階級全體是進步了，是覺悟到自己階級的地位了，是覺悟了自己階級對於資本家階級所處的地位了。因此，勞動者纔和勞動者攜手，而團結成真正的階級，然而其初實在也是只發自一二工廠，或至多是某一種產業有了這樣的團結罷了，後來進一步纔漸漸有了勞動者階級，那樣全階級的團結。於是爲階級全體故，例如某一工廠對於他的勞動者有什麼不利益的條件，該工廠的勞動者們，便即時會自動的棄而不顧了。然則這階級意識是怎麼發生的呢？資本家階級和勞動者階級，假如自始就是那樣針鋒相對的話，那麼階級意識，必然也會自初就有的了。然而不然，當資本主義社會發生初期，前社會的遺物，還留着不少，因此階級的對立，也驟然不甚顯現，到了資本主義日漸成熟，這種階級現象，也日漸顯

露，因此階級意識也跟着明確起來，這是一個原因。還有一個，這種階級意識成長的原動力，乃是鬥爭。資本家和勞動者，既如上述是兩個互相對立的階級，因此兩階級間的鬥爭勢不可免。這就是所謂的階級鬥爭。鬥爭的行爲有兩種，一是隱形，一是公開的。而隱形的鬥爭，也常常會漸變而成公開的鬥爭。但無論如何，勞動者經過一番鬥爭，則其對於自己與資本家的利害的相反，及其所處地位的不利的自覺，是會更深一層的。

這事現在且不用提，我們現在所要特別言明的，乃是階級鬥爭這事情普遍地行於社會各方面。經濟政治方面，自然是讀者所知道的，用不着說，但是在精神的文化領域裏面，也行着階級鬥爭的。這一點恐怕或者有人不大會十分注意到的吧。其實，試聽我把牠的理由說出來就明白了：階級的對立，既是以社會的基礎之生產爲根據，所以階級對立這事實，自然不能不貫串於社會全體。而階級鬥爭這種階級的衝突，也自然會遍行於社會全面。既行於社會全面，即精神的文化方面，斷無竟作例外之理。因此，關於精神的

文化這一問題，除前所說明的外，我們這裏還有再行補充一下的必要。即現在當說明精神的文化，不僅直接或間接地依經濟決定，且是階級意識的反映，而顯示着階級鬥爭的姿容。這種情形，在精神的文化的各部內容，都可以看得到的，第一就是科學裏面，也有着這種情形，不過就一般的說，牠是色彩比較地淡薄些罷了。其故，因科學直接以存在爲對象，所以着重在存在的實際，而階級意識自然因之受若干制限。然而至於那以研究與階級利害具有深切關係的事情爲對象的學問，則階級意識的色彩，便濃厚地表現着。例如經濟學，這是一個極好的例子。經濟學在今日，顯然分爲馬克斯派的社會主義經濟學，和一般的資本主義經濟學——這裏面當然還含着種種——在作激烈的論爭。這是讀者所知道的。第二是宗教，這也是階級意識的反映，例如十六世紀時代歐洲有名的宗教改革運動，這事情我們現在雖然無暇詳述，然而那宗教改革，誰也知道是宗門的爭鬥，事情似乎完全關於宗教，其實乃是羅馬法王所表着的封建貴族的勢力，和漸次興起的有

產階級的勢力——當然還不是十分明瞭的——的衝突。不但這樣，這宗教改革運動裏面，可以分作三派，一派當然是羅馬教會的舊教，又一派是叫作改革，然而主張用和平手段的一派，這一派的代表者，便是那有名的路得（M. Luther），至於第三派，即所謂極端的再洗禮派（Anabaptists）了。這三派表面上雖似出於宗教上立場的不同，其實骨子裏卻顯然橫着當時階級的對立，即第一派是握着支配勢力的諸侯，第二派是比較的小的地主或有產者們，最後一派則代表當時的手工業者，準勞動者及農民們的利害與階級意識。第三是藝術，關於藝術，還是拿日本最近的文化來說，最為簡便而易明。從數年前起，日本文學界顯然分着兩個尖銳對立的學派，即普羅文學與布爾喬文學。一方面是反映着平民階級的階級意識，是為平民們的文學，又一方面則反映着資產階級的階級意識。在布爾喬文學中，又分着種種流別，這無疑地是代表着資產階級中的種種社會層的階級意識，牠也是一種為有產者們的文學。然而這樣的對立現象，不僅日本，就是歐洲或

美國等，都是常見的，也不僅現代，所有各時代的社會藝術裏面，雖然沒有現代這樣明瞭，也都有蛛絲馬跡，可以尋覓的。最後要說到哲學了。哲學也有階級對立的事情，讀者不要覺得奇怪嗎？其實沒有什麼，請看前面所述的赫拉克列多的哲學，那不是反映着赫拉克列多所屬的蘇斐梭斯市瀕亡的農業貴族的階級意識嗎？就是十八世紀的法蘭西唯物論，那也是表現着新興的在和舊貴族相頑頭的法國資產階級的戰鬥的階級意識。再其次左派赫格爾主義的哲學怎樣？這又是反映着與封建貴族的遺勢抗爭的德國資產階級的階級意識。至於今日的狀態，我一向把舊來的哲學統稱為既成哲學，這沒有別的，就是因為他們一概都是有產者的哲學，是反映着有產階級的階級意識，而代表着有產階級的利害的。對於這樣有產階級的哲學，平民們也拿着自己的哲學來和他鬥爭，看罷，有產哲學是怎樣竭心盡力對着平民哲學加以攻擊的。而平民哲學是怎樣在竭力排除，以期把自己們的思想浸透到大衆裏面去的。這種平民哲學，便是本書所說的辯證法的

唯物論了。

這事暫且不提，然而社會的情狀，便是由着這樣階級鬥爭的結果而變革的。自由民與奴隸、領主與農奴、手工業的主人與職工們等，由着這樣階級間的鬥爭，一直到現在，社會已經過了幾番變遷。即如將來，也一定會照樣變遷下去的。而在目前，有產階級和無產階級間的階級鬥爭，是亘古未有地一日比一日激烈着。

社會科學
常識叢刊

全套實售四元八角

撰述者

陶希聖	施伏量
樊仲雲	熊得山
周佛海	鄧初民
薩孟武	李鶴鳴
馬哲民	等等

政治學	.40	國家論	.40
帝國主義	.40	革命論	.40
社會主義	.40	財政學	.40
社會	.50	社會問題	.50
法律學	.40	經濟理論	.80
國際政治	.50	政黨論	.40

全套實售四元八角

新生命書局

(總·三三)

上海棋盤街
南京太平路
北京琉璃廠
武昌橫街頭



八角

民國二十三年五月五日出版

唯物辯證法讀本

— 實價八角 —

5

版權所有



不准翻印

1-2000

著者	大森義太郎
翻譯者	楊允修
出版者	陳寶驊
發行者	新生命書局

發行所	上海棋盤街寶善里	新生命書局
分發行所	南京太平路	新生命書局
	北平珠市廠	新生命書局
	武昌橫街頭	新生命書局
門市部	上海四馬路望平街	新生命書局

