

新哲學大綱

(補正增訂版)

米定·拉里
察維基等原
著 艾思奇
· 鄭易里译

新 哲 學 大 綱

米 定 · 拉 察 維 基 著
艾 思 奇 · 鄭 易 里 譯

1 9 4 7

新哲學大綱

SIN ZHEXUE DAOGANG

版權所有

不准翻印



中華民國二十五年六月

增補版 { 中華民國三十五年四月十一日
訂正版 { 中華民國三十六年六月八日



原著者

Milin, Ralchevitch 等

翻譯者

艾思奇·鄭易里

刊行者

北平國際文化社

發行者

讀書出版社

(讀書生活出版社之簡稱)

總經售

光華書店

定價：國幣

(成 水腫及費運郵加的地內)

我們尤其感謝鄭效洵先生，他不惟使本版改正了正誤表中列舉出來的許多錯處，而且還貢獻了我們一些新的意見（如做索引等）；我們希望能在以後再版時實現這個目的。

最後還要感謝冰生先生，他知道我們快要再版，特別指出了幾個譯錯的地方。除二四八頁一行二行四行七行及三四八頁四行五行六行已全部改排外，其餘的也只好列入正誤表中去了。一件事業的美滿的完成，常常要依靠多數人的同一立場的協力；我們合譯的這本書，也正需要這樣做。

第五版曾有一篇『補正增訂版序』，因為本版又有補正，所以改寫這一篇，叫做『補正增訂版改序』。

易里

一九三八、九、十五。

米定傳略

學術院會員、哲學博士馬可·B·米定 (Mark B. Mitin)，是一個猶太手藝人的兒子；自從一九一九年以來，他就已經成爲黨員了，他是十八歲那年入黨的。他爲黨的主義從事鬥爭，實際上還要更早兩年，在十月革命時代就開始了的，那時，他在他的家鄉什陀彌爾成立了最初的少共組織。

一九一九年，米定投入紅軍當志願兵。從前線回來之後，他受到烏克蘭少共中央委員會的任命，在少共裏充一要職。

被強烈的求知慾望激動着，米定於一九二一年進斯維德洛夫大學的短期研究求學。畢業後，他被派到莫斯科特廖克戈納亞紗廠去做宣傳工作。以後，他又加入紅軍，當政治教官，並在一個軍政學校裏兼任教員。

當他於一九二五年秋退伍之後，便進紅色教授研究院的哲學系。他在那裏研究了四年，同時又在各中學校裏授課。

畢業後，米定被任爲克魯普斯卡亞康敏主義教育學院的副院長。一年後，他又轉任哲學研究院的副院長。一九三三年，當米定在紅色教授研究院主講辯證唯物論的時候，蘇維埃俄羅斯人民教育委員會授以教授尊稱。以後，康敏主義學術院的主席團又贈以博士學位。

學術院會員未定，他的主要的研究工作，是致力於馬克思主義——列寧主義的各種問題和哲學史方面。他已經寫了不少著作，計有，『馬克思——辯證唯物論的創立者』，『唯物辯證法——無產階級的哲學』及『斯大林與唯物辯證法』等。

他在哲學史方面的著作，則有『斯賓諾莎與辯證唯物論』及『黑格爾與唯物辯證法』，也是爲了同樣精滿淵博的緣故而十分著名。這一切堅實的學術著作，使他在去年（一九二八）正月蘇聯學術院選舉新會員的時候，被榮選爲其中的一個。

學術院會員未定，除了在學術方面的貢獻以外，我們還應該提起他那出色的新聞記者的才能，以及對於蘇維埃和黨的生活上的各種問題，他所作的那些始終有趣而又深刻的論說。最近，他受黨中央委員會的任命，擔任馬克思——恩格斯——列寧研究院的院長要職。

（鄭岱譯自一九三九年三月廿七日莫斯科新聞，作者未署名。）

譯者序

把這本書譯校完後，像是打了大大的一場勝仗，說不出的感到一種勝利的歡喜，這原因，不但由於本書是一部價值最高的，現階段哲學發展的里程碑的著作，也因為在譯它的時期裏，我們曾用了很大的功夫的緣故。

雖然不過是十幾萬字的小冊子，雖然它只佔着蘇聯大百科全書第二十二卷裏的一條字目的位置，但却用了十位新進哲學家的力量，準備了兩年多的工夫，原著才算完成。內容的精粹，由此也可以想見了。

在編輯形式上，這本書有兩個很顯著的特點：第一，是對於幾千年的哲學史有深刻而簡要的論述，使我們明白辯證法唯物論是怎樣從過去發展過來，準備過來。其次，是第八章對於人類的認識過程的具體的闡明，使我們對伊里奇的『辯證法，認識論，論理學的一致』的問題得到極明確的理解。這兩個特點，是現階段的一切新哲學著作裏都不曾有過的。

在內容上，爲要適合百科全書的性質，這本書·是用非常扼要的方式，把近年來新哲學論戰裏所獲得的一切最高的成果都包羅無遺。隨便一個什麼新哲學的問題，這裏面可以說都有解答。而且一切的解答都是完全根據着新哲學創始者的文獻的。

這本書的出版，使中國目前新哲學上的爭論問題也可以得到一個正確的標準。例如那標

榜『新物質論』，自詡『二千年來的哲學業已由此解决了』的葉青的『哲學』，它用那宏博的外貌，淆亂着人的眼睛，讀者常常不知道它的錯誤何在，毒害何在，結果甚至於不少人陷入它的迷陣。有了這一部書，就等於有了一面照妖鏡，如果你對於哲學上的任何妖形無法分辨的時候，就可以拿到這裏來照一照。

自然，這並不是說我們從此就可以完全依靠着這本書，而不必再做批評的工作了。不，我們今後還要加緊的做，因為這書究竟是很簡略的，它不過指出了最重要的最一般的原则，這些原则的內容，還需要我們在錯誤理論的批判上，在中國民族解放運動的實踐上，給與更具體的闡發。這一本書出現，不過是給我們的這種工作一個極有力的幫助，使讀者更明白我們爲什麼要和葉青論戰，使大家更能諒解，唯物論者的我們，爲什麼要打擊同儕揚着『新物質論』招牌的葉青，爲什麼要說他不是真正的『物質論者』了。

本書原名『辯證法唯物論』(Dialectical materialism)，爲出版的便利計，改名爲『新哲學大綱』。第一部是我自己譯的，下半部是易里兒譯的，全部譯成後，由我從頭到尾校改一遍，在排印的第二校上，又再校改一次。我希望它一字不譯錯，不排錯，所以特別用了很大的力。從開始着筆翻譯，到第二次校改完畢的現在，是經過了八個月的時間。

我們的翻譯，是用日譯本和俄文原本參照着的。日譯本的好處，是它在每一章裏加入分段的小標題（如『伊奧尼亞學派的自然發生的辯證法』等），令人讀起來非常醒目，這是原

文所沒有的，因此，在這些地方，我們就依照了日譯本。但它也有壞處，就是常常有刪節，有時還不免有排錯譯錯的地方，這就不能不依照着原文來補上和改正了。

本書的出版，吳敏兄和袁冰兄也幫了不少的忙，特此聲明致謝。

我相信這本書自己會在中國發生它應發生的效果，我們就等着看吧。

思奇一九三六，六，二十。

新哲學大綱目錄

譯者序

補正增訂版序

第一部 辯證法唯物論之歷史的準備和發展……………一

第一章 古代世界的唯物論……………三

伊奧尼亞學派的自然發生的辯證法……………三

赫拉克里特的辯證法……………五

埃利亞學派的辯證法……………九

德謨克里特的唯物論……………一

伊壁鳩魯的唯物論……………三

拍拉圖的辯證法……………四

亞里士多德的功蹟……………六

第二章 十六——十八世紀哲學中的唯物論和

辯證法的諸要素

中世紀的哲學，實在論和唯名論	二二
唯物論的復活和自然科學的勃興	三三
十七世紀唯物論的形而上學及機械論的性質	三六
培根及霍布士的唯物論	三七
笛卡兒的哲學	三一
斯賓諾莎的唯物論	三六
托蘭的位置	三九
萊布尼茲的哲學	四〇
十八世紀的法國唯物論	四一
洛賓耐及狄德洛的發展說	四四

第三章 德國古典觀念論哲學中的辯證法

.....	四九
-------	----

德國古典哲學的二重性及其社會根據	四九
辯證法發展中康德的地位	五五
觀念論辯證法發展中的費希特	六二
觀念論辯證法發展中的雪林	六六
黑格爾的辯證法	六九
第四章 辯證法唯物論的發生及發展的歷史條件	八三
辯證法唯物論的歷史根源	八三
從空想到科學	八七
費爾巴哈的影響	九一
辯證法唯物論創始者的馬克思和恩格斯	九五
第五章 辯證法唯物論發展中的伊里奇階段	一〇三
金融資本時代	一〇三
第二國際和辯證法唯物論	一〇三

第一部 辯證法唯物論

梅林，盧森堡，普列哈諾夫	二〇九
伊里奇給辯證法唯物論的發展	二一四
史達林給辯證法唯物論的發展	二二八

第六章 當做世界觀及方法看的辯證法唯物論	二四一
----------------------	-----

哲學中的兩個方向	二四二
唯物辯證法的對象	二四七
物質，運動，空間，時間	二五九
世界的統一原理和發展原理	二六六

第七章 唯物辯證法的諸法則	二七九
---------------	-----

對立統一的法則	二七九
由量到質及由質到量的轉化法則	二九〇

否定之否定的法則	二〇一
本質和現象	二〇〇
根據(理由)和條件	二一九
形式和內容	二一六
必然性和偶然性	二三四
法則和因果性	二四一
可能性和現實性	二五一

第八章 認識的過程

經驗的認識，感覺	二六三
表象	二七八
概念	二八一
判斷	二八七
推理	二九四
分析和綜合	三〇五
歸納和演繹	三二二

形式論理學的批判……………三八

(附錄) 觀念論……………三三

觀念論之認識論的根源……………三六

觀念論之階級的根源……………三八

觀念論哲學的發展……………三三

希臘的觀念論哲學……………三三

近代哲學……………三四

萊布尼茲……………三四

巴克萊……………三五

康德……………三六

費希特……………三六

黑格爾……………三六

費爾巴哈……………三九

叔本華……………四〇

新康德主義.....三四〇

物理學的觀念論.....三四三

經驗批判論.....三四三

現代觀念論.....三四四

新黑格爾主義.....三四五

社會法西斯主義的哲學.....三四五

俄國近代哲學界.....三四七

俄國現代觀念論.....三四七

本 寫作分担者.....三五二

補正增訂版改序

這本書出版以後，銷路很好，這使我們一方面覺得高興，一方面覺得慚愧。高興的是，喜歡哲學，認識哲學，進而認識現實發展變化的朋友，是一天一天加多了。慚愧的是，這本書有許多錯誤以及譯者疎漏的地方，一直到第四版，都不能在本文中加以改正，只能做成一張最不便當而又最令人討厭的正誤表，附在書的最後一百。因此我們才決心在第五版時重行改排，想使它沒有一點錯處；一方面又增加了蘇聯大百科全書當中的另外一篇——『觀念論』，作為附錄，想使它成爲一個內容完美的哲學譯本。

但是事情常常是不能處處與理想配合的。第四版以前正誤表中所有的錯處，雖然是在改排的第五版中改正了，但新的錯處又產生了。爲了種種關係，又只好做成一個討厭的正誤表，附在書的最後一百。這個正誤表中只列舉出一些必須改正的地方，還有一些地方（例如馬克思和馬克斯，恩格斯和恩格斯，馬赫和馬哈，托洛茨基和托羅斯基，謝林和雪林，根元和根源，人民主義者和民粹派……等等。又如共產主義（Communism）仍舊作康敏主義）那只好留待以後再改排的時候去修改了。我們希望這本書能達到盡善盡美的目的，所以我們歡迎愛好這本書的朋友盡量指正。

這裏，要特別感謝郝子，劉執之二先生，他們在以前各版中曾給本書校正了許多地方。

第一部

辯證法唯物論之歷史的準備和發展

第一章 古代世界的唯物論

伊奧尼亞(Ionia)學派之自然發生的辯證法

希臘是哲學的搖籃，是最初使哲學的主要諸傾向發生出來，並且顯著地使它發展了的國家。哲學的唯物論和辯證法的開端，也要回溯到古代世界。馬克思和恩格斯曾力說希臘人的世界觀是自然發生的唯物論。恩格斯說：『唯物論的世界觀，是依着本來面目而不作任何附加的對於自然的理解。這樣，在古代希臘的哲學者中間，最初是把唯物論的世界觀當做自明的東西了。』（費爾巴哈論）

這原始的唯物論的思想，同時也是自然發生的辯證法。古代哲學中的辯證法帶着一種自然發生的原始單純性，帶着樸素的，顯然是先科學的性質。恩格斯對於希臘唯物論這一自然發生的辯證法的性質，指出以下的特徵：

『當我們考察自然或人類的歷史，以及我們本身的精神活動的時候，首先就有種種關聯和相互作用之無限錯綜的姿態出現在我們前面，這中間，沒有一樣是不變不動的，一切的東西，都作為運動，變化，生成，消滅着的東西而出現。在最初，我們看見的是全體的輪廓，

裏面的個別的事物多少總有點朦朧，我們所注目到的與其說是運動，推移和連結中的事物，不如說是運動，推移和連結本身的進程。這種原始的，樸素的，在本質上很正確的世界的觀點，是古代希臘哲學家中所固有的，而由赫拉克里特首先這樣明瞭地表現出來；他說：萬物是存在，同時又不存在，因為萬物都是在流轉，在不絕地變化，在生成和消滅的不斷的過程中。但是這種觀點，雖然可以說把握到了各種現象全體姿態的一般特性，然而還不能充分說明構成這全體姿態的個別事物。正因為不知道這些個別事物，所以我們對於全體的姿態也就不很明瞭了。」（反杜林論）

在古代辯證法裏，『世界中各種現象的全體的關聯，並沒有在個別事物中得到證明（希臘人的見解是本能地立腳在這全體的關聯上的），在希臘人看來，這全體的關聯是直接的直觀的結果。這是希臘哲學的缺陷，也就是希臘哲學後來所以要讓位給別種世界觀的原因。但同時，對於後來的一切形而上學的反對論者，希臘哲學的優越性也就在這裏了。如果說形而上學者在個別事物上比希臘人正確，那麼希臘人就在全體方面比形而上學更正確些。』（反杜林論）

舊的共同體制度崩潰，奴隸的生產形態代之而起，這是紀元前六世紀的事。希臘哲學就是在這時代發展起來的。『奴隸制度首先使農業和工業得到廣泛的分業的可能性。希臘文明就全靠這奴隸制度才得發展，沒有奴隸制度，也就不會有希臘的國家，希臘的藝術和科

學。』——恩格斯這樣說。(同上)

希臘哲學裏明瞭地表現着的唯物論和觀念論的鬭爭，是反映着奴隸社會內部各種集團的鬭爭。奴隸制度破壞了老朽的氏族關係，它的存在的初期，是進步的，它促進生產諸力的發達，連帶着也就促進了科學的發達。它使初期的希臘哲學得到了一種唯物論的性質，使它能反對舊氏族社會的觀念支柱（即傳統的宗教和神話）。在奴隸制度以後的時代，唯物論對觀念論的鬭爭，是反映着（與工商業有關的奴隸所有者中）比較進步的集團對於（轉化爲土地所有者貴族的）比較反動的集團的鬭爭。

生存在紀元前六世紀末到五世紀初的初期希臘哲學者，即所謂伊奧尼亞學派或買利特（Merites）學派，如：泰勒斯（Thales），安納克西米尼斯（Anaximandes），安那西門得（Anaximander）等，就給了我們一種自然發生的辯證法和唯物論的世界觀。雖然並沒有完全脫離神話和宗教的影響。

赫拉克里特（Heraclitus）的辯證法

希臘唯物論的初期辯證法（自然發生的）時代的一切特性——銳利的觀察，樸素而且直接，缺少嚴格的科學基礎，同時却有深刻的洞察力——都在赫拉克里特哲學裏最明瞭最浮彰地表現着。就時代來說，他是屬於古代哲學的最初期的代表者，但就他那辯證法思想的力量

來說，赫拉克里特是希臘哲學的最高峯之一。正如恩格斯所說，最初將辯證法的見解明瞭地表現出來的赫拉克里特，他的世界觀，是有意識地表現着紀元前六世紀的歷史諸變革，以及舊氏族制度與其殘存物的決定的崩潰時代。用黑格爾的話來說：『他是最初將無限的自然表現出來，並且是能够理解當做無限本身看的自然的人，也就是能够首先理解當做過程看的自然本質的人。』

赫拉克里特的世界觀是動的，是活生生潑刺刺的。一般運動以至於變化的法則，是他的哲學的本質。他是在靜止中看出運動的最初的人們之一。亞里士多德對於赫拉克里特會這樣說：『有人主張，某些東西在運動而另一些東西却不運動，這種見解，是不正確的，兩者常常都在運動着，不過後者的運動沒有觸到我們的知覺裏罷了。』關於這種運動，赫拉克里特是這樣說：『雖然靜止着，其實却在變化。』他認為運動是宿命的，是絕對至高的法則，赫拉克里特把這法則公式化如下：『人不能再入同一水流中。』『總之，已死的事物是不能再接觸到的，即使是同一事物，然而它是以非常的速度在變化，離散而又再集合（與其說『又再』或『然後』，不如說同時增加而又減少還適當些），流入而又流出。』

變化，運動，是事物的一般的真實的存在形式。我們在赫拉克里特那裏，不單只看見作爲有和非有之統一的生成的概念，他還了解，當做發展看的這種生成，會轉化成它的對立物。赫拉克里特說：『土死則火生，火死則空氣生，空氣死則生水，水死則生土。』赫拉克

里特告訴我們事物是不絕地互相轉化。這裏最初出現了一種思想：認為存在的一切質的規定都是變化的。萬物都在變化，變形，不絕地克服舊形式和舊內容。

但赫拉克里特卻沒有陷入相對論和主觀主義。變化是客觀的，是物質存在本身所具有的。變化不是存在的外表，而是它的本質。他並不在生成的存在的根底裏去找非質的單位或不變的質。他把火看做具有多種多樣的規定性而能互相轉化的物質之統一。『萬物和火交換，火又和萬物交換，這正好像貨物和金交換，金又和貨物交換一樣。』這開始明瞭地表現出了一切存在之一般關聯的概念。

在赫拉克里特那裏，希臘哲學就和對立物相互滲透的生成概念密切地接近了。但並不能進而把握住這個原理。伊里奇在哲學筆記裏引了一節菲倫的重要的話，足以表明赫拉克里特對於辯證法核心的理解的程度：『一是由二個對立構成的，故在分裂爲二的時候，這些對立就顯現出來。這個命題借希臘人的話來說，豈不正是以他們偉大光榮的赫拉克里特爲首，而被當做新發見加以誇耀的嗎？』這種洞察力，是在平民和貴族，新的東西和舊的東西，氏族制度死滅和奴隸所有勝利等等的鬭爭中（赫拉克里特是這鬭爭的目擊者和參加者）有根據的。『鬭鬥是萬物之父，萬物之王。鬭鬥使某些人成爲神，另一些人成爲人，某些人成爲奴隸，另一些人却成爲自由民。』『但我們必須知道，鬭鬥是到處都有的，真理就是不和，真理是通過鬭爭而必然地生出來的。』這樣，赫拉克里特認爲鬭爭和矛盾就是生命和運動的法則，

這不能不說是他的偉大的功績。

有許多哲學史家，特別是黑格爾和拉薩爾，總想把這偉大的辯證法論者描寫成觀念論者。馬克思，恩格斯及伊里奇把赫拉克里特的世界觀裏有決定作用的火的物質性質強調起來。「從世界萬物發出來的「一」，並不是什麼神或什麼人所創造的，而是在過去現在未來裏永遠活躍着的火，依着法則燃燒，也依着法則消滅。」這一節是對黑格爾見解的最好反駁，伊里奇引用了以後，曾這樣寫道：「這是辯證法唯物論端初中非常優美的敘述。」（哲學筆記）

這並不是說，赫拉克里特是徹底的唯物論者，沒有一點宗教的殘渣。他信神，甚至於相信來世。他的敘述形式，有時使人聯想到扶乩的文字。但對於他的觀念論，伊里奇所說的一切是正像對於亞里士多德所說的一樣。他的自然界裏的神，常常會轉化成物質法則。在他的一句有天才性的短句裏，這樣表現了希臘辯證法的全部深刻性和樸素性：「神是晝也是夜，是冬也是夏，是戰爭也是和平，是飽食也是饑餓——一切的對立。」在這裏，對於事物本質的深刻的洞察和思想的未熟，都以典型的單純性表示着了。赫拉克里特的偉大功績，就在於他把世界的辯證法的見解最初明白地表現出來。但他的辯證法，雖然可以說是天才的，仍僅能止於單純的推測而已。

此後，跟着奴隸制度的確定，希臘哲學者間的辯證法就失去了赫拉克里特那樣的全體性

和光彩了。在赫拉克里特和伊奧尼亞學派裏，辯證法和唯物論是表現在他們自然發生的唯物論世界觀所具有的直接統一之中。赫拉克里特的辯證法本來是感覺之具體形象的辯證法。初期的希臘唯物論者，卻把物質看做本源，把握着它的活生生的多樣性和不斷的運動與變化。希臘唯物論的始祖的偉大力量在這裏，同時他們哲學的弱點也根源在這裏。當時希臘的自然科學才開始誕生，立脚在物質的運動法則之深遠研究上的，意識的辯證法還沒有發生的餘地。此後的哲學的發展，正如恩格斯所說，不能不經過形而上學的階段和機械論的階段。而這一階段，是不可避免地，要與自然科學上積蓄具體的事實材料，研究自然的個別對象及屬性的時代結合在一起的。

埃利亞(Éléas)學派的辯證法

在以後的發展中，辯證法和唯物論就互相分離了。辯證法失去了唯物論的性質，成了各種概念的觀念論的辯證法。另一方面，唯物論失去了直接的具體性，成爲抽象的，機械論的唯物論。古代哲學此後的代表者，一方面失去了這全體性和直接性，同時却深化了辯證法和唯物論的個別的方面和要素。接着，在希臘哲學的發展史上，唯物論和觀念論相互鬭爭的新時代就出現了。

把這許多新的特徵特別明瞭地表現出來的，是巴門尼底(Parmenides)和齊諾(Zeno)

的埃利亞學派。埃利亞學派丟開了赫拉克里特及伊奧尼亞學派的具體的運動的物質，而提倡『純』有的思想。這『純』有是物質的，然而卻是唯一不變的東西。齊諾爲要證明這埃利亞學派的根本命題（『有』的唯一不變說），曾舉出他的一切運動不可能的有名的證明。他發見了運動的矛盾性（例如運動的物體是同時在某處而同時又不在）。他根據這一點，證明運動的『非真』，因爲，在真的東西或合理的東西裏，是不應該有矛盾的。雖然如此，齊諾也並沒有否定了運動的經驗事實，並沒有否定感覺上確認得到的事情。但從這裏，他就論斷到『有』的論理的破綻和感覺的謬誤，而提倡以理性作爲認識的唯一源泉。同樣，齊諾又指出物質的另一種矛盾，證明事物的多數性和雜多性之不可能。一切佔據空間的物，在一方面是無限大的，另一方面又全然沒有體積。爲什麼一方面是無限大呢？因爲無論怎樣把它分割下去，所得的部分多少總要有點體積，而這些部分的數目又是無限的。爲什麼另一方面又是完全沒有體積呢？因爲分割到最後的最小部分，已經是不能再分割的統一體了，既然不能再分割，只好說它是完全沒有體積。

齊諾的這些命題，雖明明帶着形而上學的性質，但對於辯證法的個別要素，他是比赫拉克里特的自然發生的辯證法探索得更深刻的。他發見而且指示出一切感覺在存在上的矛盾性，提出了物質及運動的連續性和非連續性的問題，對外界認識的可能性的問題。當然，這一切的問題齊諾是不能解決的，他只宣說全感覺世界的非真，想藉此找到一條出路。

在以後的發展中，辯證法終於和唯物論分離，而忽然退化成相對論和詭辯論。

另一方面，唯物論也在紀元前五世紀後半期失去了辯證法的性質，而得到了形而上學的及機械論的性質。雖然如此，由於自然科學的進步，所達到的水準仍是比初期希臘唯物論更高的。

德謨克里特的唯物論

古代希臘唯物論發達的最高峯，是德謨克里特 (Democritus) 的學說。它同時也是從來希臘哲學的全發展的綜合。德謨克里特的學說，包括着以下的東西：(一)當做運動的物質看的世界觀 (賈利特學派)；(二)畢達哥拉斯對於數論的合理的核心，即數量的方法，和合理性的原理；(三)埃利亞學派，尤其是齊諾所提起的矛盾的問題，即一方面是抽象概念裏表現出來的世界的統一性和恆常性，他方是在經驗中觀察出來的感覺的多樣性和可變性——這兩者間的矛盾。

在德謨克里特的學說裏，希臘人完成了他們唯物論思想的公式化，理解到那種異於一切具體物的同質的物質，而達到物質的抽象概念 (雖然這物質是被機械論地來解釋的)。德謨克里特認為，機械的運動也是和物質分不開的，他把這運動作為世界的法則，必然性，因果性等來說明一切現象的變化。希臘的原子論把充實和空虛作為事物根本原理，前者叫做「有」

，後者叫做『非有』。原子論主張物質都由原子構成，由原子的差異而產生其他一切的東西。這差異有三種，即原子的流動方向，原子的轉向和它的衝突。由這些差異，就生出形態，狀態及順序上的差異。德謨克里特說：『世界是這樣生成的：極多數的各種各樣形態的物體從無限中分離出來，而通過偉大的空虛中，這些物體相合而成爲一個旋渦。旋渦中發生衝突和各式各樣的迴轉，於是類似的物體集合在一起而分離出來。這些物體因爲是極多數的，所以迴轉的方式也極不一樣，最輕的東西都逸出空虛的限界以外，就像通過篩子一樣。其餘的東西却一齊殘留着，互相交錯結合，形成最初的球狀體系。』

黑格爾把德謨克里特的『空虛』，看做辯證法的最重要的契機（即『反撥和否定』這一原理的萌芽），是很適當的。在德謨克里特，這空虛，是物質運動的條件。他的原子和空虛的學說，表現着『有』和『非有』的統一的理解。當然，德謨克里特還不能辯證法地理解這一個統一。他把『有』和缺乏現實運動的『非有』機械地結合起來。因此，他那唯物論的概念，和赫拉克里特的自然發生的辯證法就不同，而具有着機械論的性質。德謨克里特不能理解，所謂非有，不過是在『舊的東西轉變成新的東西』這一過程中，舊的東西辯證法地消滅的契機（動因）吧了。

初期的希臘哲學者，對於現實的必然的規律性，只不過是有着一點朦朧的觀念吧了，而德謨克里特却已經把唯物論的根本命題明確的加以公式化了。亞里士多德說：『像阿布得拉

的德謨克里特那些人，主張發展……是由必然性引起的。他們把必然性看做（物質的）……根底裏橫在着原理。德謨克里特告訴我們，永久地存在着的無限，是沒有限界的，因為它不知道什麼時候開始，它的限界除了必然性（本身）以外，不再有什麼，』

亞里士多德特別指出，德謨克里特放棄了現實中的全體的原理，而把一切事件都還元作因果的必然性。德謨克里特把這因果的必然性和運命，真理，氣運及世界的創造者看做同一件東西，把它放在神靈的位置之上。神靈也不能不依從這必然性。在德謨克里特看來，承認自然客觀的規律性和承認外界，承認我們意識中的反映的對象，物體，物的客觀實在性等，有着不可分的關係。黑洛爾雖然把德謨克里特的唯物論看做無聊的，形式的東西，但他同時也不得不承認：德謨克里特說明存在和世界的運動是並不借助於創造者的力量的。德謨克里特主張：『真理只存在於原子和空虛中……除了原子和空虛這兩種根本的元素之外，再沒有其他真實的，可以相信的東西了。』所以，我們即使這樣說，也不算過分，即：德謨克里特的這個原子和空虛的命題，就是最初企圖要我們得到物質世界自己運動的概念；最初告訴我們：自然的存在及變化的根據，必須在自然本身中，在物質中去尋找。

伊壁鳩魯的唯物論

德謨克里特的後繼者，是一百年後出來的另一個古代大唯物論者伊壁鳩魯（Epicurus）。

在伊壁鳩魯的唯物論中，馬克斯所特別留意的，是他說的原子在落下的時候，並不循着純直線的道路。伊壁鳩魯把原子這種脫逸現象看做原子中所固有的內在的自由，也就是原子論中宿命主義的一個限制。他在盲目的法則中，加進了一些玩皮的偶然性。同時他又暗示出一種比直線運動更高級的運動形態。『伊壁鳩魯把曲線運動給與原子，這在伊壁鳩魯的學說裏，是『堆砌和累贅』——黑格爾是這樣想。但伊里奇在這裏却問道：『就是電子？』』

馬克思和伊里奇是能够在伊壁鳩魯的樸素而單純的綱要中，看出比堆砌和累贅更高的東西來的。他們在這大唯物論者的學說中，看出它對於科學中未來發見的天才的暗示，看出伊壁鳩魯的思想和近代自然科學之間的關聯，和指出科學發展方向的暗示。但是，若把伊壁鳩魯（以至於德謨克里特）的斷片的唆示或暗示看做完全的辯證法的觀念，那就錯了。他們那唯物論的立足點，雖然也能理解到物質的一般存在形式是運動，但在本質上仍是機械論的唯物論。

柏拉圖的辯證法

在希臘哲學裏，和唯物論陣營對立的旗頭，是客觀的觀念論者柏拉圖（Plato）。希臘哲學中觀念論發展的可能性，是根據着奴隸制度的更高的發展的。在紀元前四世紀左右，這制度的矛盾已經大大地展開，希臘終於隸屬到野蠻的馬其頓之下。一切的勞動，都看做卑賤

的；和勞動的人們交際，認爲是可恥的事。思惟不但沒有被人當做人的勞動的一部分，反而認爲是和勞動對立，甚至於是敵對的。柏拉圖的理念 (idea) 論，就是貴族主義的，反動的哲學。柏拉圖把兩種現實分開，一種是相對的感覺世界，另一種是絕對的理念世界。

柏拉圖的理念，並不僅只是一般的『類概念』。在他看來，理念是本身存在而有本質的意義的，是現實的一切物體及關係的原型的世界。只有理念才是最高的，唯一真實的，真正實在的世界。理念只能從概念的思惟中獲得，決不能從經驗的概括中把握到。柏拉圖認爲，真正的認識，真正的科學是不能單單從感覺得到的。真正的知識，只能從另外的源泉——「辯證法」的思惟中得到。辯證法的對象是概念。從一切感覺的形態和感覺的內容獨立起來的柏拉圖的辯證法，是把這些概念當做純粹而普遍的東西來觀察的。在柏拉圖看來，辯證法是合理的推理。理念不僅是認識的目標，也是存在的目標。而這目標，又是存在的創造主，是存在的原因。最高的理念是神的理念，是至善的理念。

柏拉圖把世界的一切內容移到理念的世界裏，把物質的內容完全剝奪了。他認爲物質是虛偽的，是暫時的，是影，是惡。然而另一方面，柏拉圖既把一般的概念從具體地變化的世界裏『清理』出來，這概念就被他弄成死的，沒有生氣的東西了（伊里奇哲學筆記）。這種概念，既不能作辯證法的基礎，也不能作爲它的內容。普通布爾喬亞的哲學史把柏拉圖當做偉大的辯證論者，這不能不說是一個很大的錯誤。如果要想在柏拉圖的神秘的深淵中找出什

變積極的東西，那只有一點，就是他最初完成了一般的理念的論理學，指示出思惟中的概念的作用。柏拉圖很牽強地把理念當做神，這不外是他把抽象的東西和具體的東西形而上學地分離了的結果。柏拉圖在他的理想的共和國裏，把這種分離固定在門閥奴隸制度的社會位階組織中，暴露了他那『辯證法』的真正的本質。

亞里士多德 (Aristotes) 的功績

在世界哲學史上，最初想把機械唯物論和觀念論加以克服的人，就是亞里士多德。亞里士多德的偉大，與其說是在他的學說的各種結論中，不如說是在他的探求和詮索中。在馬克思，恩格斯和伊里奇以前，解說亞里士多德學說的人，都把他的學說當做經院哲學，當做『沒有運動的總計』（伊里奇）。但亞里士多德的最特徵的東西，是那辯證法的活生生的端緒，是詮索。

把亞里士多德哲學的本質最完美地指示出來的人，是伊里奇。

『亞里士多德處處都把客觀的論理學和主觀的論理學攪混在一起，然而處處都表現出客觀的論理學來。他對於認識的客觀性沒有一點懷疑，對於理性的力，能力及認識的客觀真理性等有着樸素的信仰。在普遍的東西和個別的東西（個別的對象，物以及現象等的概念和感性地可以知覺到的實在性）的辯證法中……他是很幼稚地沉迷着的。』

『經院哲學和僧侶主義只從亞里士多德那裏取得了死的東西，却沒有取得了活生生的東西，如：詮索，探求，以及迷路等。使人們都迷惑了，

』亞里士多德的論理學是詮索，探求，是向着黑格爾論理學的接近。然而人們却把這亞里士多德的論理學（它無論在什麼地方，無論在那一步都提出正確的辯證法），弄成死的經院哲學，拋棄了一切的詮索，動搖，問題的確立方法等。問題的確立方法，在希臘人間，可以說就是一種考試制度，幼稚的意見之不一致，在亞里士多德那裏有很好的反映。』

（伊里奇哲學筆記）

亞里士多德是希臘哲學者中向着意識的辯證法之構成走去而達到了最高點的人。『古代的希臘哲學者，都是生來的辯證法論者，而他們中間最能包羅一切的思想家亞里士多德，就已經把辯證法思惟的一切最重要的形式研究着了。』（恩格斯反杜林論）真的，亞里士多德的特徵，正是在於執拗地努力去研究辯證法思惟的各種形式。亞里士多德在當時的學問的一切領域裏，都留下了他那天才思想的痕跡。

但是，亞里士多德的哲學雖然偉大，但他並不能貫徹唯物論。當然，他對於世界的實在性決不懷疑。伊里奇曾屢次說亞里士多德是在唯物論和觀念論中間動搖着。

亞里士多德的認識論是從唯物論的命題出發的。我們的感覺，使我們相信有一個獨立的外界。亞里士多德很重視感覺的經驗，把它當做知識的基礎。他說誤謬是由於誤謬的思

惟，即對於感官所提供的事物解釋錯誤了的緣故。在這裏，他把事實的積蓄和整理，以及它的普遍化，作為知識的條件。亞里士多德說：『存在除了通過知覺行為以外，不能有任何知識。』

這樣，亞里士多德的認識論，是從唯物論的命題出發的（亞里士多德是把魂比做蠟——自然物把印章刻在它的上面——的最初的人），同時他又把魂當做特殊的本體或形式。我們的理性，是無形的，沒有變化的，它是純粹的形式，能從肉體獨立，不生不滅。他說：『沒有肉體，就沒有感覺，但我們要把理性和肉體分開。』他以爲認識的中心任務，就是要確立個別和一般的關係。他發見這關係是在運動中，在可能性向現實性的推移中。對象的可能性，是對象的物質，是無差別的實體。精神在物中把握到的概念，是物的形式的概念。亞里士多德把這（當做現實性）和物質（當做可能性）對立起來。

實現成某種形式的物質，是現實發展的過程。理念和目的（現成的總一的）是真的推動力，物質僅只是發展的條件。但物質和形式，同是對於物的發生必要的東西，物質和形式，同樣都是永久的，不是會由自身生起來的。兩者並不是互相隔離的存在。物質就是未完成，是不完全，形式是完成是現實性。兩者的完成，兩者的統一，是在運動中，在發展中：發展就是推移，是由一轉化爲他。如果要單單找出形式——神——來，那就是無物質的形式，是世界最高的目的，是萬物窮極的目的。但形式雖然推動萬物，它本身却是不動不變的，它是

法則，是立法者，是內在的目的，最後的原因。因此，亞里士多德把世界的最高規律性解釋作合目的性，把發展解釋作目的追求性。

亞里士多德的最主要的研究對象之一，就是運動。單單的運動是不存在的，只在有着存在的範疇的時候，運動也才存在。亞里士多德把他的『物理學』拿來研究運動和運動的形式。他在這裏，把運動當做發生和消滅，增加和減少，空間中的位置變化和質的變化來觀察。在亞里士多德關於運動種類的學說中，就已經發生物質運動形式變化及轉化的唯物論辯證法的萌芽了（雖然是很混亂的思辨的東西）。

亞里士多德除了存在形式外，同時也特別地研究思惟的形式。概念是亞里士多德論理學的根本點。他比柏拉圖更深刻，更全面地給概念樹立了基礎。和概念論相關聯着，亞里士多德還展開了判斷論。在範疇（存在，量，質，關係，空間，時間，場所，狀態，所有，活動及痛苦）中，他努力對實在的一切形式加以分類。他說到範疇的關係時，對於它的秩序這樣論道：『如果把宇宙看做完全的東西，本質就是構成這個完全東西的第一部分，若要依着秩序來看範疇，佔第一位的必然是本質，其次是質，再次才是量。』

亞里士多德除了概念之外，又特別研究了經驗的問題及歸納法的形式。觀察，經驗，歸納，是人們構成判斷的源泉。這些方法的目的及任務，是要成爲認識自然的手段。理解自然，是科學的目的，而亞里士多德是確信着這任務有完成的可能，確信着認識一切存在，透

入存在的本質是可能的。

亞里士多德的動搖，明瞭地反映在他關於對立物的學說上。對立物統一的思想，是希臘哲學者的偉大的功績。在安那西門得的學說裏就有着寒暖，乾濕的反命題 (Anti thesis)。在埃利亞學派裏就有『有』和『非有』，本質和變化，靜和動，一和多的對立。在畢達哥拉斯學派裏，有偶數和奇數，一和多的對立。恩比多立 (Empedocles) 的學說裏，有結合和分離，愛和憎的對立。在赫拉克里特，有有和非有的對立。亞里士多德對於有和非有的同一性的思想作執拗的鬭爭，但却不能進一步加以解決。他雖然想研究矛盾的性質，却沒有充分去做到。

亞里士多德的哲學是古代哲學的最高峯，從他以後，哲學是分歧成無數的派別，在希臘時代和羅馬時代雖然非常隆盛，但已是明白地向着觀念論和公然的神秘論退化了，這是哲學思想的顯然的墮落。只有後期的偉大的唯物論者是例外——即紀元前三世紀左右的伊壁鳩魯，紀元前一世紀左右的盧克勒西斯 (Lucretius)。

觀念論哲學雖然大大注意辯證法，然而結果是把它弄成了概念的空虛的無益的遊戲。在這一點，特別顯著的是新柏拉圖學派——普羅太奴 (Plotinus)，安布里克斯 (Iamblichos)。在普羅太奴學說裏有非常多的貴重的辯證法思想。但他的辯證法，全是從現實脫離了的神秘的觀念和概念的辯證法。

第二章 十六至十八世紀哲學中唯物論和辯證法的

諸要素

中世紀的哲學，實在論和唯名論

由於古代世界的崩壞和滅亡，科學和哲學的發達也就停頓了。在意識形態方面，中世紀的特徵，是使一切的意識形態從屬於國教及神學。戰鬪的基督教及回教壓迫着一切異教的科學和哲學，破壞了很多的文化的價值。但同時，古代文化的諸要素對於教會意識形態的適應過程也在很早就開始了。破壞的侵略，移民和征服的時代纔一終了，工商業有了幾分隆盛的時候，對於科學和哲學事業的興味，於是又死灰復燃起來了。

對於科學和哲學的這種興味的復活，最初是從亞拉伯開始的。這些國家，從八世紀到十一世紀時，在經濟上和文化上都是最進步的國家。亞拉伯的學者在數學，天文學，物理學，化學，醫學等方面，都有很多重要的發見。亞拉伯的哲學者們——阿維千那 (Avicenna) 阿維雷斯 (Averroes) 猶太人阿維千布倫 (Avicbron) 曾對亞里士多德加以研究，註釋，把

他的學說放在自然主義汎神論的基礎上發展起來。因此他們常常受到穆罕默德(Mahommed)教正統派的迫害。最大的亞拉伯哲學者阿維雷斯(一一二六——一九八年)，曾站在亞里士多德的哲學上，否定了個人的靈魂不滅說，承認了物質的永久性。但當時亞拉伯人所能達到的見解，只是這種被看做異教色彩的見解吧了。阿維雷斯死了不久，回教各國都沒落崩壞，宗教的反動派終於阻止了亞拉伯科學和哲學的發達。於是亞拉伯學者遺留下來的貴重的科學成果，主要的都移到西歐羅巴各國來研究，來促進了。

亞拉伯人在十世紀左右已經在科學上有顯著的進步，但西歐羅巴的基督教各國一直到十世紀後還深深地睡眠在野蠻裏。哲學是公然成了『神學的侍女』。哲學的任務是要論理地來『證明』宗教的教義。極大的注意力都用來編製三段論法的『牽強附會的秘術』(伊里奇)，用來推敲瑣細的形式上的差異，用來作弄口頭上的詭辯。傳統的(學院式的)形式論理學是用極端形式主義的精神來把亞里士多德的論理學上的論文加以歪曲，即使說這是經院哲學者的專業，也不算過分。

一切經院哲學者中，觀念論的，教會的神學傾向是一致的，他們中間，意見也有不同。其中在哲學上有最大意義的，是『實在論』和『唯名論』的論爭。實在論者的主張，認為普遍概念(普遍)是有主要的(或唯一的)實在性的東西，是在一切個別的感性事物以前就存在於神智中的，真實的『本體』。至於個別的感性事物，不過是這種本體的『屬性』或『偶

有性』而已。和這相反，唯名論的主張，却認爲普遍不過是人類爲要表示類似物而作出來的『名』，唯一的實在是個別。

兩者的論爭，主要是在神學方面實行，但到了十三世紀末，一部分却已超出了單純的經院哲學限界之外了。藤斯·司各特 (Duns Scott) 以爲在物質中也可以看出有思惟能力，並且把神學和合理的智識分開，想藉此給自然的研究保證多少的自由。屋干更把藤斯·司各特的這種唯名論傾向發展起來，建立了這樣的學說：即只有個體才是離開主體而存在的，真的實在。馬克思說：『唯名論：是唯物論的最初表現。』（神學家族）在事實上，中世紀末唯名論的廣泛的普及，確是十六至十七世紀唯物論復活的先驅。藤斯·司各特，威廉·屋干 (William Occam) 以及他們的後繼者們的唯名論，反映出中世紀後期社會的及政治的生活中個人主義的發達，而促成這種發達的東西，就是都市，商業，及工業的發達，就是對於自然，及具體的感性事物的研究興味的勃興。

唯物論的復活和自然科學的勃興

在中世紀哲學者中，成爲十六七世紀經驗論及唯物論的先驅的人，是英國的修道士羅吉爾·培根 (Roger Bacon 1114—1194年)。他站在希臘和亞拉伯的學問上，擁護關於自然的經驗科學，夢想着自然科學的實際應用。羅吉爾·培根爲了他這種獨立的見

解，幾乎終生都在受着迫害。他是當時最大的自然科學者。但是不論培根或十三——十五世紀的唯名論者，都只是教會的經院哲學內部中的反對分子，他們並不能破壞經院哲學，而僅僅只是搖動了它的幾塊基石。要破壞加特力教在思想上的獨裁，樹立新的科學的世界觀，這種任務，是到後來十六世紀以後，跟着資本主義的發達才完成了的。

哲學的發達史上，十六——十八世紀的特徵，是唯物論的復活。十七世紀及十八世紀的唯物論學說，是代表着當時西歐羅巴的布爾喬亞的思想。當時在封建社會胎內的布爾喬亞經濟為要獲得自身發達的條件，勇敢地起來要打破封建制度。布爾喬亞在封建制度鬥爭中間，創造了自己的意識形態，同時感覺到必須把舊封建意識形態的經院哲學和僧侶主義加以破壞。十七世紀及十八世紀的唯物論，是布爾喬亞用來和封建主義鬥爭的思想上的武器。當布爾喬亞的實踐鬥爭愈更成為決定的，布爾喬亞和封建各階級的矛盾更激化了的時候，它當時的意識形態的唯物論也就愈更採取了澈底的形態，唯物論和觀念論的鬥爭也就愈更達到了尖銳的形態。

唯物論哲學的發達和自然科學的勃興攜手並進。商業及工業的急速的發達（尤其是十字軍以後），對於觀察和自然研究提供了很多事實上的材料。在十三世紀初葉，商業的發達已經給數學的發達一個強力的刺激。和數學發達並行着，天文學也發達了。這是由於航海的發達，時間的正確規定及船的位置的決定之必要上促成的。力學的發達，直接依據於手工業及

工場手工業（這裏已經有一部分使用機械了）的發達。軍艦的必要，都市的發達，各種的土木工程等，都把關於自然的科學推向前進了。十四至十五世紀的商業和都市生活的隆盛，對於自然科學的發達是一個強大的刺激（雷提那德·達·文西 Leonardo da Vinci）。哲學者，神學者兼數學者尼古拉·克桑斯基（Nikolai uzansky）提出了對立物統一的原理，把它應用到數學上。他是最初把圓看做有無數邊的多角形的人。

在十六世紀，尼古拉·哥白尼（Nicolaus Copernicus [1473]——1542年）提倡地動說，是這時代的最重要的事件。喬達諾·白魯諾（Giordano Bruno [1548]——1600）從他的學說裏，引出了許多對於辯證法思想發達上有很大意義的結論。教會的教義認為宇宙在時間空間上都是有限的，白魯諾却證明宇宙是無限的。一切的星都各自形成一個太陽系，我們的太陽系，不過是無限的世界中的一個。世界是變化的——只有站在宇宙的創造力上的東西，才是永久的。白魯諾反對形式和質料的二元論，主張兩者有不可分性和統一性。白魯諾因為要擁護宇宙的無限說，就反對中世紀的把神和自然對立起來的思想。

這樣，和技術進步有密接關係的自然科學的隆盛，就加深了物質界及其發展法則的理解和認識，而達到世界的統一和無限的思想。自然科學及與它相關聯的哲學思想的發達，從十六世紀以來，就一步一步地加強了唯物論哲學的基礎。

十七世紀唯物論的形而上學及機械論的性質

但十七世紀的唯物論和古代的初期唯物論不同，它在根本上是形而上學的機械論的唯物論。十七世紀的唯物論所以全限制在形而上學的性質中，主要原因，是根源於這唯物論提倡者的新興布爾喬亞階級本質。布爾喬亞在當時就已經不是澈底的革命階級了，它不但要和封建主義鬭爭，並且也要和剛巧出生的普羅列塔利亞特鬭爭，因此它不能超出唯物論世界觀的限界之外。

這唯物論的局限性的另一原因，是在於十七——十八世紀自然科學之機械的，形而上學的性質。這時代，自然科學所担任的主要任務，是積蓄材料，並加以體系化。自然科學無論在哪一方面都不能不從最初開始。因為有這種情形，所以最着重的是自然科學的基礎部門（地上的物體的力學及天體力學即天文學）和數學方法的改善。在自然科學中佔中心地位的，是運動的最單純的形態，即機械的運動。

這時代，最重要的收穫是這樣的：在數學上，是笛卡兒的解析幾何學的建設，耐皮亞（Napier）的對數的發明，萊布尼茲（Leibnitz）及牛頓（Newton）的微積分的發見；在天文學上，是解白勒（Kepler）的行星運動法則的發見。自然科學的其他部門還沒有充分發展。物理學只在最初的階段，化學和地質學剛才誕生，生物學只埋頭於材料的蒐集，進化論

還沒有出現。

這時代，自然科學那種特殊的機械論的性質，也就決定了十七及十八世紀的唯物論的機械論的性質，這時代的意識形態的特徵，是樹立起一個完成的形而上學的思惟體系。『把自然分解為個別的部分，把自然的種種現象及對象分為一定的部分，把有機體的多樣的內部構造作解剖學的研究——這一切，就是表示過去四百年間自然科學發達的巨大進步的基礎』（恩格斯反杜林論）。要研究自然的個別部分及個別現象，就必須把它從一般的關聯隔離開來，也就是要離開了各種現象的關聯，不從運動方面而從靜止方面來研究它們。正因為有這種方法，所以自然研究上就把形而上學的方法，反歷史主義的非辯證法的方法延引運來了。『培根和洛克從自然科學上拿到哲學上來的這種世界觀，造成了最近幾世紀間的特徵的局限性（即形而上學的思惟方法）』（同前）。

培根及霍布士的唯物論

英國的唯物論及近世經驗科學的一般的真正始祖，是佛蘭西斯·培根（Francis Bacon，一五六一—一六二六），馬克思認為他的唯物論中有很多辯證法的要素。『自然科學在他的眼中是真正的科學。立足在外的感覺上的物理學，是自然科學最重要的部分。……依據他的學說，則感覺是不騙人的，是一切知識的源泉。科學是經驗的學問，它不外是把合理的方法

應用到感性事物上。歸納，分析，比較，觀察，實驗，是合理方法的主要條件。物質所固有的屬性中最重要東西是運動——不單是力學的及數學的運動，並且是當做衝動的，當做有生命的精神看的，當做緊張看的運動，甚至於是像雅可夫·伯麥 (Jakob Bohme) 所說的，當做物質的煩惱 (Qual) 看的運動。物質的第一次形態，是活生生的，個體化的，能創造出本身固有的特殊差別的本有力。(神學家談)

在倍根的學說裏，『物質是用着一種有詩意的，感覺的光輝向着全人類發笑。』(同前)『唯物論再發展下去，就成爲一面的了。霍布士是把倍根的唯物論加以體系化的人。感覺在這裏失去了光彩，變成幾何學者的抽象的感覺。物理的運動，成了機械的或數學的運動的犧牲。』(同前)

馬克思和恩格斯指出，倍根還能夠從質的多樣性上來觀察自然。到了霍布士 (Hobbes 一五八八—一六七九年)，這多樣性就溶解在抽象的一般性中，澈底地採用了數學的，形而上學的方法了。但同時馬克思和恩格斯又說倍根也已經具有很強的機械論傾向了，到以後才由霍布士發展起來。倍根想盡可能地用分析方法：『精神如果習慣於在複雜的狀態上來觀察對象，且被這種習慣所掩蔽，那就不能夠認識自然。如果不能夠分析宇宙，把它切斷，加以最精密的解剖，就不能達到認識自然的目的』(倍根新工具)。「研究的時候，愈更能夠把很多的注意力放在單純的屬性上，以後的一切就愈更明瞭，愈更單純。因爲在這種時候，我們

是由複雜的東西走向單純的東西，由不能比較的東西走向可以比較的東西了」（同前）。在這裏，倍根明明是應用了機械唯物論的根本原理，即把複雜的東西還元到單純的東西。在倍根看來，全體只是它的構成部分的單純的總計。把形態只當做一切物的構成要素的倍根的學說，就從這裏產生了。他認為科學的根本任務是發見單純的屬性的形態，把它分離開來，又再引到任意的物體內。能做到這一步，就可以把某物體轉化為另一物體了。

「知道」單純的形態的人，也就會懂得把這形態結合到甲物或乙物去的手段……這些形態雖可以說是不多，但自然的一切多樣性，都是由它們的結合量的如何而生出來的。」（同前）這是很明顯的機械論的見地，但這並不是倍根的全部立場。在倍根看來，形態是對象的屬性，是它那質的規定性，是運動法則。要還元作形態，不外是把色，熱，重量，硬度，外的形態等的第一次要素發見出來。倍根以為這些第一次屬性有特殊的規定性，不能再加分解，例如他指出熱是在質上和他種形態相異的特殊的運動形態。這些都是辯證法的要素。不過這裏還有還元之類的機械的傾向罷了。這是把分子的原子論換成屬性的原子論。

倍根不知道歷史主義和發展的概念。這在他的形態論和第一次屬性論裏有最明瞭的表現。他認為形態和屬性是永久不變的，它們偶然地互相結合，不依據任何特定的歷史的規律性。對象的形成並不是由於生成。量不能轉變成質。倍根是想找到，並且確立永久的真理。大體上他是站在形式論理學的基礎上的。

但是，倍根雖然有許多機械論的傾向，却很接近希臘人的自然發生的辯證法唯物論。他還沒有把自然還元作同質的原子。他反對把物質還元作同質的 Atom。構成物質的要素，是有質的差異的，是多種多樣的。他承認第一次屬性（不能再分解）的客觀的特殊性。倍根所說的運動，也『由於這種不能溶解的形態之多樣性而生光輝』。各要素具有它那特殊運動形態，運動法則。倍根對數學的方法雖認為有非常大的意義，但在他看來，它不過只有副次的作用。他還沒有把機械論因果性的原理澈底地應用。

倍根的唯物論，對於古代希臘人的自然發生的辯證法唯物論和十七——八世紀的機械論的唯物論形成了中間階段。倍根雖然達到了機械論的唯物論，却沒有給它作出了整然的體系。因為社會的以及自然科學的前提還並不充分。至於倍根的辯證法的諸要素（因為有了這些，他的哲學對於我們才特別有價值），却是前階段希臘的自然發生的辯證法唯物論的遺物。因為這樣，所以倍根猛烈地反對從來的經院哲學，而把希臘唯物論者評價得很高。

霍布士把倍根那種機械論的傾向——分析，數學——發展到極端，把倍根的活生生的物質還元成幾何學的各种形態的總計。在霍布士看來，物質只不過是廣袤。運動是空間中的位置的變化，是和物質分離着的。靜止並不是運動的部分的場合，而是和運動同樣的物質的狀態。霍布士的唯物論，是立足在自然科學的更高的水準和十七世紀中葉英國比較發達的布爾

喬亞諸關係上，因此，在首尾一貫地有體系的方面，是和倍根異趣的。自然，從他的明顯的形而上學性質來說，又是退後一步了。

笛卡兒的哲學

十七世紀的法國，在經濟的發展上，比起英國來，是很顯著地落後了的，但它的哲學的發展，却走著和英國不同的道路。英國的哲學是經驗論，而這裏的却是理性論。倍根和笛布士的唯物論（在當時），算是比較首尾一貫的。但十七世紀法國最初的大哲學者笛卡兒（*Descartes* 一五九六——一六五〇年）的學說，却帶着妥協的二元論的性質。他的學說裏結合着兩種正相反對的哲學原理，即觀念論的形而上學和機械論的唯物論的物理學。這種不澈底的立場，是由於當時法國布爾喬亞還沒有充分發達的緣故。笛卡兒的方法裏雖說有幾種積極的要素（例如認識的一般關聯的思想），但從全體看來，仍是形式的理性論的方法。在笛卡兒的論理學裏，表現着數學的個別方面的絕對化。當時的數學，有特別顯著的進步，笛卡兒就把數學當做一切科學的模範。

在他的學說裏，感性認識和理性認識的領域是互相對立着，互相分離着。笛卡兒的直覺真理的學說，就帶有形而上學的性質。依着他的學說，則確實的認識就是要由若干根本原理中引伸出清晰明瞭的真理。

笛卡兒的學說雖說是立足在形而上學的基礎上，但也充滿着活生生的，具體的，現實的內容。他的學說的主要部分雖然在他的觀念論，但仍然是以現實本身的客觀法則之認識，自然及人類之認識為任務的。笛卡兒哲學中有極大進步意義的最重要的部分，是他的物理學說。它用特異的形態，把文藝復興以來自然科學發達中的新的時代概括起來，把數學，物理學，天文學的進步作一個總合。『笛卡兒在他的物理學裏，對物質給與了獨立的創造力，把機械的運動作為物質的生活現象來觀察。他使這物理學和形而上學截然分開。在他的物理學範圍內，物質是唯一的實體，是存在及認識的唯一基礎。』（神學家族）

笛卡兒和霍布士一樣，把物質的廣度看做它的最本質的規定。然而和霍布士不同的是，笛卡兒會開始想說明物質的物理的構成。依笛卡兒的意見，物質是從極微的分子構成的。但他和古代希臘的原子論者不同，他認為物質是（一）可以無限分割的；（二）絕對地充塞在空間裏的。物質的一切變化，就是用這些運動中的極微分子的位置轉移來說明。笛卡兒對於運動的理解確是進了一步。由他的見地來說，物質是在不斷的運動過程中，靜止只有相對的存在。

笛卡兒從運動中掃除了『最後目的』，衝動，共感，牽引以及其他目的論的概念。笛卡兒的運動，是物質本身的運動。但他把運動完全看做空間中機械的位置轉移。他所理解的運動並不是物質的屬性或永久的固有性，而只是它的樣態。因此笛卡兒不能說明運動的發生，

只好把它看做神的事業，即認為神創造物質，並把運動賦與它。這裏就表現着笛卡兒的物理學的一面性。但笛卡兒也有他的意識形態的要素。運動是在物質的自己運動着的部分中。他規定運動，用『位置的移轉』來表示運動概念。並且寫道：『運動是在運動物中，而不是在使那物運動的東西中，雖然人們對這兩者都不加以明確的區別』（笛卡兒哲學原理）。笛卡兒的這個規定，和經院哲學者的規定（即認為運動是在『使運動』的原理中，而不是在運動者中），根本不同。笛卡兒以為運動決不消滅，全世界的運動總量：常常是同一的。運動雖能移轉，但決不會消滅。全世界的運動的總量，是一定不變的。笛卡兒把這運動論的根本命題加以一般化，所得到的最重要的結論，就是他的運動不滅論。他立足在這一命題上，給自然現象的一般相互作用的思想建立了基礎。因為自然的運動總量不會減滅，故世界上的一切變化，都得依據着自然現象本身的相互作用進行。笛卡兒的這一命題，排除了神對於自然的干涉，對於自然的各種現象都用自然的本身來說明。

『沒有運動的物質和沒有物質的運動是同樣不能想像的。因此，運動是和物質同樣地不能創造，也不能破壞。舊哲學（笛卡兒）說世界現存的運動量常常是同一，就是表現這件事實。這樣，運動是不能創造的，它僅只是可以轉移』（恩格斯反杜林論）。笛卡兒所確立的運動不滅的法則，被恩格斯看做偉大的進步。笛卡兒的最重要的缺陷，是他一方面已經徘徊到物質和運動的統一的思想上了，同時却依然維持着物質和運動的分離，不把運動看做物質的

屬性，只看做它的樣態。在相互作用的理解方面，笛卡兒的第二缺陷，是他把它解釋作運動的量的恆存律，而不解釋作種種運動形態的質的相互轉化。

在笛卡兒的物理學說中，還有宇宙開闢說，雖然他這學說也和一般的相互作用的思想一樣，只有很原始的極不完全的形態。在辯證法的歷史上，使笛卡兒有積極意義的第二個契機，就是他這一種想把歷史主義的要素應用到自然觀察上來的嘗試。笛卡兒是用極神性質的矛盾形態提出世界起源問題來的最初的宇宙開闢說創始者之一。笛卡兒的世界起源論，對於宗教取着妥協的形態，他說這不過是說明世界的一個可能的方法，教會中的神造世界的教義，才能算是真理。但是，這樣對宗教上創造世界的教義表示了一番敬意後，笛卡兒却又接着說：『然而，若要對動植物的本質有更好的理解，那與其把世界的原始看做神的創造，不如解釋作漸次由種子產生，還更要適宜些』（哲學原理）。在這些命題裏，笛卡兒把對於自然的歷史見地的優越性強調着。依笛卡兒所說，要說明物理現象的構成，只要有以下的自然的原因就充分了——即無限地可以分割的物質的存在，它的分子運動的存在，及同一量的運動的恆存。

笛卡兒的世界起源的說明，是以他的旋風運動論為基礎，而立足在他的物理學的根本命題上。笛卡兒假定空間是絕對地充滿了的，因此物質微粒子的運動就取着曲線運動的形態。在旋風運動的影響之下，最初的物質的渾沌狀態漸次有了秩序。旋風中的微粒子的配置之差

異，作出了天體——太陽，行星及其衛星，彗星及恆星。世界發達的本身，是嚴格地依從着自然的法則，——這在笛卡兒看來，就是運動不滅律及惰性等力學的根本法則。

笛卡兒的假定雖然有很多的缺陷和矛盾，然而立足在自然科學的進步上向世界觀中導入發展思想的最初嘗試，這一點就是它的歷史底意義。笛卡兒的學說，是正常自然科學對於自然的絕對不變性及完全性的觀念還根深蒂固的時代而提倡起來的。

笛卡兒展開了世界的無限性的思想，這在辯證法的發達上也有積極的意義。他的世界無限性的理論，對於宗教取着妥協的形態。他把一個不很明確的概念——無界限——應用到世界上。至於有積極形態的無限的概念，只對於神才應用到。

最後，笛卡兒的最大的科學功績，是把運動的思想加進數學裏去，這在數學的發達史上要算是一個根本的轉向。笛卡兒的數學方法的根本點，就在於他那解析幾何學的曲線是當做兩種變量的函數而數學的地被描寫着的。這變量的變化的意義，就決定了一定的線。這樣一來，數量就成爲種種變化的描寫手段了。因此，變量的概念，運動的思想，就加進數學裏來了。數學因爲確立了變量的概念，而成爲描寫過程的手段，不知不覺地就踏進了辯證法的領域。恩格斯說：『數學本身因爲要處理變量，就踏進了辯證法的領域。而值得注意的是：使數學得到了這樣一種進步的人，就是笛卡兒。變量的數學對不變量的數學的關係，這就和辯證法的思維對形而上學的思維的關係是一樣的。』（恩格斯反杜林論）

笛卡兒哲學，在十七世紀及十八世紀的哲學及科學思潮上有極大的影響。他那物理學說中的唯物論要素，成爲十七世紀最重要的唯物論傾向之一的笛卡兒派唯物論的開端。笛卡兒對於十八世紀的英國唯物論及法國唯物論也給與了很大的影響。馬克思說：『法國機械論的唯物論，和笛卡兒的物理學走在一條軌道上，和它的形而上學對立着。他的學生們都是專門的反形而上學者，即物理學者』（神聖家族）。荷蘭的唯物論者勒路亞（Lercy）在笛卡兒在世的時候，已經從他的學說裏引出了唯物論的結論。笛卡兒的學說是斯賓諾莎的哲學的準備。

斯賓諾莎的唯物論

邊尼地特·斯賓諾莎（Benedict Spinoza 1632——1677年）的哲學，是代表着十七世紀布爾喬亞的意識形態，比笛卡兒還更成熟的階段。這哲學產生在十七世紀資本主義最進步，最發達的國家，即資本主義工場手工業制時代的典型的國家荷蘭。

斯賓諾莎是十七世紀最大的唯物論者和無神論者。他的哲學的根本概念，是實體即自然的觀念，他把這稱做神。斯賓諾莎學說裏的神的觀念，沒有任何宗教的內容。他的神並沒有任何人格的屬性，也不是世界的創造者。斯賓諾莎用特異的形式給唯物論哲學的最重要的命題，如自然的客觀實在性，它的本源性和統一性等，樹立了基礎。自然即實體是 *causa sui*

(自己原因)。一切的自然現象，都必須從自然本身出發來說明。實體是無限，是一切物的唯一根據。斯賓諾莎確立了唯一的實體（即自然）的概念，把笛卡兒的二元論克服了，主張實體（即自然）有廣袤和思惟兩種屬性。

斯賓諾莎的唯物論，在根本上有着抽象的形而上學的性質。斯賓諾莎還沒有完全克服經院哲學的傳統。他對於實體所給與的賓辭中，還可以看出一些像十全，全能等等經院派的神的性質來。斯賓諾莎的實體本身，在本質上就有形而上學的性質。它是超越時間而存在，不運動，不變化的。一切的運動，否定，只是實體的變形——樣態。實體本身却有不動，抽象的性質。實體離開有限物的變化世界而存在，並且先行於這世界。馬克思在神聖家族中論斯賓諾莎的學說時，把斯賓諾莎的實體稱做『和人類分離了的形而上學地倒轉了的自然』。

斯賓諾莎的唯物論，雖然有這些形而上學的特徵，但在唯物論史上却是重要的而且是本質的階段。在斯賓諾莎的哲學裏，自然諸現象的一般的相互作用及關聯的思想，是更加發展了。斯賓諾莎排除了笛卡兒的不徹底，他樹立起自己原因的物質概念，排除了笛卡兒的當做自然及運動的創造者看的神的概念。斯賓諾莎的學說因為把自然的自己原因及自己限制性確立起來，就造成了要滲透到自然之一的內的關聯中去的唯物論的基準。斯賓諾莎的哲學裏，帶着嚴格的宿命論的性質。一切的有限物，都被因果關係所限制，都必須和其他的東西及自然全體聯繫起來認識。但是。一切個別事物的因果的限制性，同時就表示着自然全體

只受自己本身限制的意味。一切個別事物對其他事物的依存性，就轉化為自然全體對自己本身的依存性——自己原因的概念，就表示着這一點。在這裏，斯賓諾莎的哲學就超出了因果性的單純機械論的理解，而接近於一般的相互作用的思想了。

斯賓諾莎對神學加以深刻的批判，把事物之因果的被限制性的理論和它對立起來。但斯賓諾莎的相互作用的解釋，並不是徹底的辯證法的解釋。他所想到的物體相互間的作用，是壓迫，衝擊，打擊等單純的機械作用的形態。斯賓諾莎以為運動只是形態上所固有的，並不是實體本身的屬性。由這一點來看，斯賓諾莎的相互作用的思想，不過是相互作用的辯證法解釋的途中之一階段罷了。

除了一般的相互作用思想之外，另一個重要的辯證法的契機，是關於思惟和廣袤的斯賓諾莎的學說。在屬性論裏，關於思惟和存在的關係問題，斯賓諾莎表示了唯物論的見地。他排斥了觀念論的主要點，即獨立的思惟實體。斯賓諾莎那一屬性論的唯物論的性質，可由下述一點看出——即依斯賓諾莎所說，要研究當做一定思惟形態看的人間精神，首先必須要研究肉體的活動。這樣，思惟和廣袤相互間雖有區別，但同時却是唯一的實體（即自然）的表現，是它的兩面，是形成了同一原理的對立的質。

思惟和存在的統一的理論雖然極其重要，但斯賓諾莎對於這理論，只給與了最初的，抽象的有限的形態。斯賓諾莎的主要缺陷，是他把思惟看做實體的永久屬性。這樣，斯賓諾莎

就站在萬物有生論的立場上去了。思惟不是物質本身在質的發展的一定階段上表現出來的物質屬性，而是和廣袤同樣永久地並立的。斯賓諾莎這種萬物有生論，是根源於他的機械論的方法論——這使他不能把物質的變化當做發展來觀察，而只看做同一種質的純量的差別。像普列哈諾夫以及少數派的觀念論者一樣，把斯賓諾莎對於認識和存在的問題的解決和辯證法唯物論對於同一問題的立場看成同樣東西，這完全是錯誤的企圖。

最後，斯賓諾莎的關於自由和必然的學說中，也有辯證法的諸要素。即斯賓諾莎認為：人要達到自由，就要認識必然，把人的活動委諸理性的指導。但斯賓諾莎的自由及必然論，只限制在個人自由——克服情慾的自由——的達到這一平面上，帶有消極的，思辨的性質。他沒有把人的自由看做是人對客觀現實積極地勞得來的，只當做永久的必然性的觀照。

托蘭的位置

對於笛卡兒及斯賓諾莎的唯物論裏的形而上學契機加以深刻批判的人，是英國的唯物論者約翰·托蘭 (John Toland 1670——1722年)。托蘭的學說，是十七世紀的唯物論和十八世紀的法國唯物論的橋樑。托蘭堅決地反對把物質還元作廣袤的抽象的，幾何學的方法。他說，如果把物質還元作廣袤，要說明運動的起源及世界的多樣性就不可能了。托蘭很正當地指出斯賓諾莎及笛卡兒的主為缺陷，是他們沒有把運動看做物質本身內部的屬性。

他指出空間中的位置的轉移，只不過是物質的運動形態之一。思想也是一種運動形態。這樣，托蘭把物質及運動的理解抬高了一個階段，把許多辯證法的契機加進了這概念中。辯證法的要素，在托蘭對於牛頓的絕對時間和絕對空間的批判中也可以看出來。托蘭把時間和空間看做物質的屬性。但就全體來說，托蘭依然是機械論的唯物論者。他還沒有把物質作為歷史的過程來觀察。在他看來，運動是和廣袤，密度等同樣，只不過是物質的主要屬性之一罷了。

萊布尼茲的哲學

以上是十七——十八世紀唯物論發達的主要的各階段。辯證法的很好的雛形雖然已發見了，但十七世紀的唯物論仍是形而上學的，機械論的唯物論。在十七世紀的哲學家們，萊布尼茲是佔着特異的地位的。萊布尼茲是和機械的自然科學發達有密切關係的一個人，他自己雖然積極地促進了這發達，但他仍是觀念論的顯明的代表者。十七世紀的德國，在經濟上政治上都很落後，因此布爾喬亞諸關係的發達是不充分的，布爾喬亞和封建領主的矛盾，也不怎樣發達，當時德國的科學水準也很低，這是萊布尼茲的觀念論以及他和經院哲學，潛僭主義等妥協的社會根源。萊布尼茲的觀念論哲學，對於十七世紀的唯物論是作為一種反動而興起的。但是，萊布尼茲的學說裏雖然有觀念論和潛僭主義，但我們同時也看見了——借伊里

奇的話來說——獨特而又極深刻的辯證法。萊布尼茲是無限小的數學的創始者。他所創始的微積分學，把笛卡兒的變量說裏已經可以看出來的數學向辯證法的轉向確保住了。但他的哲學學說——單元論——仍是一種被觀念論及神學歪曲了的發展論。『萊布尼茲通過了神學，而達到物質和運動不可分的，普遍的，絕對關聯的原理』（伊里奇哲學筆記）。他認為實體是積極的，獨立的，不知道靜止的東西。把宇宙看做無限的發展連鎖的萊布尼茲學說，雖然有很多的意義，但仍不是完成了的觀念論的辯證法。萊布尼茲不能理解發展中的矛盾及飛躍的作用，緊緊地堅持着絕對的連續律。每一單元就像胎兒一樣，包含着無限。這樣，雖然是在神秘化的形態中，却可以看出他對於有限和無限，個別和一般的辯證法所有的貢獻。萊布尼茲的哲學的運命，有幾分類似亞里士多德的哲學的運命。吳爾佛（Christian Wolff 1679—1754）學派殺害了萊布尼茲的一切有生氣的東西，把他的學說中的經院派的及反動的方面發展了。

十八世紀的法國唯物論

在新的唯物論的發展中，第二個偉大的歷史階段，就是十八世紀的法國唯物論，這是一般布爾喬亞唯物論的古典的形態。十八世紀末年的革命臨到前面來的法國，其布爾喬亞諸關係的發達及階級鬭爭的激化，產生了水準非常高（就當時來說）的唯物論。十八世紀的法國

唯物論是法國革命的布爾喬亞的意識形態。他們已經自覺到自己的經濟力，決然地和封建制度挑戰。法國唯物論所以能達到極高水準的第二原因，是顯著地凌駕了十七世紀水準的自然科學之進步。當然，在十八世紀，還沒有那暴露自然發達之秘密的進化論。十八世紀的法國唯物論，是以從前哲學及科學思想之全發展所準備的豐富的意識形態材料為基礎而發達起來的。它是把十七世紀及十八世紀的自然科學上的進步，哲學的地加以普遍化的結果，是在布爾喬亞唯物論的歷史上的最高形態。

對一切觀念論的，神學的學說作堅決頑強的鬭爭，把宗教看做人類無知的結果，看做僧侶階級的意識的欺瞞，這樣的法國人，使唯物學說得到了澈底的發展，最後地排除了物心二元論，把人類及其思惟能力都看做唯一的自然之一部了。物質不論在時間上或空間上都是無限的，運動是當做物質固有的，根本的，必然的屬性去看的。物質能自己活動，用不着從外部來的神的衝擊。宇宙依從着嚴格的規律性，和普遍的因果法則。感覺能力是物質所固有的，並不屬於另外獨立的思惟的本體以至於精神。

笛卡兒及斯賓諾莎把物質還元作抽象的幾何學的廣袤，這種局限性却被法國唯物論者克服了。他們認為廣袤不過是物質的各種屬性之一。在法國唯物論者看來，物質是由分子及原子構成的具體的物理學的實在。他們把原子看做不能分割的，同質的東西，只有狄德洛還認為原子有種種的質的差異。法國唯物論的最重要的功績，是他們承認物質和運動的不可分

性。運動是物質所固有的屬性。但他們對於物質和運動的統一的問題，並沒有達到正確的——辯證法的，即唯物論的——解決，並不能夠根據內的矛盾來認識物質的『自己運動』。恩格斯對於法國唯物論的根本缺陷，曾給與這樣深刻的暴露：

『前世紀（十八世紀）的唯物論，顯然是機械論的東西。因為在當時，一切自然科學中，只有力學，尤其是固體（地上及天體界的）的力學，也就是重學，才達到了某種程度的完成的領域。化學還沒有脫離少年期，還應用着燃素說，生物學還在襁褓裏，動植物有機體還只有很少的研究，它的作用都由純機械的原因來說明。就像笛卡兒把動物看做一種機械一樣，十八世紀的唯物論者把人類當做了機械。對於化學及有機體諸現象——在這些現象裏，機械的法則雖然也有作用，但已被另外更高的法則壓下去了——所應用的尺度完全從力學借來，這是古典法國唯物論的第一個特殊局限性，這在當時是不得已的。

『法國唯物論的第二個特殊局限性，是不能把世界當做過程，當做不斷發展的東西來看。這事，是和當時的自然科學形態，及與這個關聯的形而上學的，即反辯證法的思惟方法相照應着的。自然是在永久的運動中，這在當時的人也是知道的，但依當時的想法，認為這種運動永久雖然永久，然而却是循環着，一步也不能前進，常常反復地產生同一的結果。這種想法，在當時是不得已的。康德的太陽系發生的理論，是剛才出現，被人認為只是一種奇說。地球發達的歷史，即地質學，還全然無人知道。今日的生物的產生，是從單純到複雜的

繼續發展的結果，這種思想在當時還沒有科學的基礎。因此，歷史的自然觀的缺少，是不得已的事。……

『在歷史的領域裏，也缺少歷史的看法。在這裏，爲了只顧和社會諸關係中的中世紀的殘存物鬭爭，把觀察力也掩沒了。中世紀只被人看做一千年來一般野蠻狀態所帶來的歷史過程的單純的中斷，任何人也沒有注意到中世紀中間的偉大進步——歐洲文化領域的擴大，與這相並而形成的許多有活氣的大民族。最後是十四世紀及十五世紀的巨大的技術的進步。結果，對於歷史事件的關聯，就不能有正確的觀察，歷史至多只被看做實例和例證的堆積物，拿來給哲學御用罷了。』（恩格斯費爾巴哈論）

法國唯物論是直觀的唯物論。馬克思的費爾巴哈論綱中有幾句話，用到這種唯物論上來是很適合的，即：『從來唯物論（費爾巴哈也包含在內）的主要缺陷，就是對象，現實性，感性等只在客體或直觀的形態上被把握而不是作爲感性的人類活動，即作爲實踐而被把握，不是主體的地被抓住。』

洛賓及狄德洛的發展說

法國唯物論者中間，辯證法思想的鱗片在他們學說的形而上學背景上到處放光。當時的科學在生物學領域上集積了很多新的知識，在法國唯物論中就可以看出要想把握發展思想的

嘗試。洛賓 (Robine 1735——1820年) 已經試着來說明有機體的起源和發達：形態的不斷的變化，世界一切現象的不斷的活動——這就是洛賓的出發點。但洛賓認為變化的過程是取着不間斷的，流暢的路線，也就是說，自然界沒有飛躍。所有的變化都只是物的增減，純然只是量的過程。一切的發展都還元作以前存在的極微的東西的純然量的增加。一切的屬性都從最初就作為萌芽而存在。若把洛賓的見解更推進一步時，那就是說，不論在有機體方面，或在世界一般方面，都沒有任何新的東西發生，物體的一切屬性，在以前已經就存在着，這樣一來，發展本身也是不會有了。因此，提出了生物的起源問題的洛賓學說，依然還沒有克服形而上學的觀念論。

把有機體發展說用更明瞭的形態提出來的人，是拉美特利 (La Mettrie 1709——1751年)。拉美特利著作中的根本思想，認為有機體是在外界及有機體的內的緊張（慾望和衝動）的直接影響之下不絕地變化的。他把人類看做長時間的發展的產物。在這長期的進化中間，一切不完全的生物都滅亡了。只有對於生活環境最能適應的種類才殘存下來。拉美特利說：『就像在藝術的領域裏一樣，在自然的領域，要達到完成，也不是一朝一夕的事業。』

依着這方向更前進一步的，是狄德洛 (Diderot 1713——1784年)。在他初期的著述關於自然的說明之考察（1759年）裏，狄德洛已經吐露了自然的一切力的統一的

思想。他以為將來一定有一個時代，經驗物理學（狄德洛在這裏是指一般的經驗的自然科學）能夠由直接的推移而將自然的一切力結合為整然的體系。經驗物理學如果進步了，就能促進自然力的接近。如果科學的發見能把這些自然力結合起來，那時『就形成各種現象的完滿的圓，到處都可以看見最初的現象，同時到處都可以看出最後的現象』。狄德洛的這種假定，雖然僅僅是臆測的形態，但已經和物質運動的種種形態的統一及相互推移的思想接近了（這一思想在十九世紀的自然科學中是作為能力轉換的法則而出現的）。狄德洛的見解基礎，就是在關於自然的說明之考察及達蘭伯爾的對話裏所展開的一切動物原型的思想——即一切種類的動物都是由最初的動物（原型）發生出來的思想。狄德洛說：『觀察動物時，既然看見在四足獸中，沒有哪一匹的機能和身體的一部分（尤其是內臟），會和其他的四足獸全然不相類似，那就使人不能不相信以前一定有一種作為動物原型的最初的動物了。大自然把這種動物的某些器官加以伸長或縮短，或使它變形，增加，接合——就僅僅是這樣罷了。』（狄德洛關於自然的說明之考察）

狄德洛說：生物通過了難以捉捕的階段和變化的全系列，這些變化積了又積，就使現存的動物和未來的動物之間發生很大的差異。狄德洛把物種變化的思想公式化，很正確地力說着種的相對性質，他說：『一切的東西，都不絕地變化……而一切的種……也常在不絕的變化狀態中』（達蘭伯爾的對話）。和一切生物的統一的命題相關聯着，狄德洛還敘述了一種極

重要而深刻的思想，即認為在種種的物質中間，沒有絕對的界限。依他的意見，自然界只有在着中間的形態而絕對界限却是沒有的。由許多元素的結合而生出來的物質的小塊——胎兒——通過了無限的發展階段，而到達完全的人。通過種種階段的這種發展的道路，狄德洛是這樣描寫着的：『胎兒漸々通過了運動，感覺，表象，思想，意識，感情，慾情，符號，態度，音，有節音，言語，法律，科學及藝術等等階段……這些發展階段的各段中間要經過幾百萬年……他將來也許還要通過其他的階段……他將要永久從自然界消失，不，將在另外的形態之下繼續存在於自然中。』（關於自然的說明之考察）

自然現象的歷史解釋的思想，在狄德洛還僅僅只是天才的預見，或關於發展的臆測而已。

狄德洛的拉摩之劫是『辯證法的極好的樣本』（恩格斯）。在這部書中，狄德洛描寫了法國革命前夜法國各支配階級的道德及意識形態的狀態，描寫了兩種世界觀和兩種意識形態（布爾喬亞的和封建的）的衝突。狄德洛描寫到貴族道德的全部頹廢。在法國支配階級中間，名譽和不名譽的分別，都弄不清楚了，以前被看做惡德的事情，現在却被認為善行。關於這一點，狄德洛說：『他們的特徵，是偽善，是社會尊重的公共道德和這些階級代表者實際奉行的日常動作的矛盾』。狄德洛著作中的深刻的進步意義，就在於暴露這些階段的意識的矛盾，『分裂』。當然，他還沒有突擊到這意識形態分裂的原因（即它的物質的，階段的

根據)，狄德洛著作的批判的，進步的意義，不僅止在於他描寫了一七八九年革命當時的法國支配階級的意識。把十八世紀的法國支配階級意識的分裂暴露了的狄德洛，在這部書裏，他自己雖沒有意識到，却常常在批判那種布爾喬亞的思想形式及意識形態。

十八世紀唯物論的代表者，雖然有着上述辯證法的要素，但他們的唯物論依然是狹隘的，直觀的，形而上學的唯物論。在十九世紀以前的唯物論，就是它的最高的代表者，也不能給辯證法的思惟作出新的形態來。完成這一件事業的，却是法國的古典觀念論。

第三章 德國古典觀念論哲學中的辯證法

德國古典哲學的「二重性」及其社會根據

十七——十八世紀的唯物論，就全體來看是形而上學的反辯證法的，與這相反，在德國古典觀念論裏，辯證法却達到很高的發展水準。所謂德國古典觀念論，是指十八世紀末，十九世紀初的哲學，以康德，費希特，雪林及黑格爾為代表。這一時代的觀念論哲學，在它的歷史發展上達到了最完成的形態。不僅是這樣，這時代的觀念論，是把它一切所能達到的最高階段都達到了。德國的觀念論能夠達到這樣的完成，得要歸功於辯證法，而它的偉大的歷史意義，也就在於辯證法的鑽研。

和古代自然發生的辯證法不同，德國的古典觀念論，是完全有意識地，系統地將辯證法的世界觀及方法論展開了的哲學體系。但是德國古典觀念論中辯證法方法的展開，雖然那是那麼廣泛，那麼全面的，而這展開的出發點，却是錯誤的觀念論的立場，它只是在這錯誤的出發點所能容許的範圍內展開的罷了。要理解這辯證法學說的歷史的局限性，它的關鍵就在這裏。

德國古典觀念論發生及支配着的時代，是「布爾喬亞的上升時代，一般地說，是布爾喬亞民主主義運動；特殊地說，是布爾喬亞民族主義運動的時代，是封建的專制的制度急速破碎的時代」（伊里奇）。這哲學思潮，第一是屬於這時代的初期，第二是反映着這時代的德國資本主義的特殊發達條件。在德國意識形態一書中，馬克思及恩格斯很巧妙地描寫出那使德國觀念論隆盛起來的，特殊的，社會經濟的情形。在這裏，馬克思及恩格斯說十八世紀末到十九世紀初的德國的發展，是帶有小布爾喬亞的性質。舊的封建貴族在農民戰爭中大部分滅亡了。地主及地方貴族都歸於破滅，只有小公爵們殘存着。農業方面的資本主義的滲透，幾乎全然沒有，因此妨害了農民的急進化。都市的中心人物不是革命的布爾喬亞，而是市民。工商業比起當時的先進資本主義國家都非常落後。這經濟的後進性，助長了國土的政治分割——小公國及自由市——形成畸形的半家長制形態的絕對君主制。「法國的布爾喬亞靠着歷史上未曾有的革命，得支配，而且征服了歐洲大陸；政治已經得到解放了的英國布爾喬亞已經實行農業革命，在政治上征服了印度，在商業上征服了其餘的全世界，就在這種時代，無力的德國市民們，纔僅僅是達到了「良善的意志」。」

法國的急進布爾喬亞已經自覺到自己的經濟力，決然和封建主義挑戰，並且作出了與這相應的意識形態，即革命的及無神論的唯物論。但德國的布爾喬亞却很薄弱，不能和封建主義挑起決然的鬭爭。法國人在生活中已實現了的東西，德國，僅僅在夢中知道。結果，在

德國，布爾喬亞的革命精神就離開了物質的前提和現實的鬭爭，單單取着夢想革命和自由的特殊形態。布爾喬亞的革命精神，被包藏在觀念論哲學的外衣裏。在經濟上很軟弱的德國布爾喬亞，在政治上也萎縮着，和貴族有妥協的傾向。這種傾向，在想要調和唯物論和觀念論的康德哲學裏最明瞭的表現着。法國革命的發展，使德國布爾喬亞更害怕起來，這就加強了他們和封建主義妥協的傾向。最初的德國布爾喬亞，曾狂喜着歡迎法國革命，這在費希特的哲學裏特別有着反映。但革命進展以後，它那大眾的性質和山嶽黨的恐怖手段嚇壞了德國的布爾喬亞，把他們驅向反動的方面去了。

馬克思極巧妙地給德國古典觀念論一個定義，說這是『法國革命的德國理論』，布爾喬亞革命思想的市民版。『在從康德到黑格爾的德國哲學裏，德國布爾喬亞俗物是積極地或消極地露出了面貌』（恩格斯給史密特的信）。所謂積極地，就是指它的辯證法，所謂消極地，就是指它的觀念論。德國哲學裏的這種觀念論和辯證法，幻想哲學和本質上革命的方法相結合，就反映出德國布爾喬亞中的『吝嗇的實際家』和『偉大的幻想』，『軟弱的實踐』和『勇敢的理想』的結合。

恩格斯說明德國爲什麼經濟雖然落後，却能成爲最完全的觀念論哲學體系的故國：『各時代的哲學，必須要以一定的思想上的材料爲前提，這材料是由先行者遺下來，而作爲各時代的哲學的出發點。這裏就生出如次的現象，即在經濟上落後的國家，在哲學上也可以演着

指導的角色，十八世紀的法國對於英國就是這樣的（法國人是立足在英國人的哲學上），其次德國對於前兩者的情形，也是這樣（同前）。經濟上落後的德國，在十九世紀前半成爲哲學領域中的指導的國家，德國一方面是立脚在先行者所提供的材料上，另一方面是因爲德國革命布爾喬亞智識階級的先進分子失去了展開實際政治活動的可能性，不能不將它進步的努力的一部分移到哲學的領域上。

德國古典觀念論的辯證法，不單只是德國的發達的產物，而是這時代歐洲國際布爾喬亞發達的產物。布爾喬亞哲學思想的昂揚最高點之一的德國觀念論，是很顯著地反映着先進布爾喬亞各國的革命鬭爭的經驗；特別給與大影響的，是法國布爾喬亞的革命。從封建主義到資本主義的推移，是隨伴着封建生產諸關係及封建意識形態的破碎的。黑格爾在他的精神現象學裏反映着這推移和破碎，但這反映是觀念論的一面的，單單看做意識形態的交替。舊制度的這一種革命的改造，正是德國古典觀念論的辯證法性質的一個主要原因。

德國哲學所以昂揚以及它有辯證法性質的另一原因，是由於這樣的事情：即德國因爲資本主義發達落後的結果，德國布爾喬亞的意識形態代表者們建立他們的學說的時候，比起資本主義發達很早的各國裏的社會地位相同的思想家們來，是站在不能比較的更高的自然科學發達水準上。德國古典觀念論立足在自然科學的非常巨大的進歩上，這進歩是由先進資本主義各國的發達而獲得的。

十八世紀後半到十九世紀初頭，不單只由於最重要的技術發明——從瓦特的蒸汽機關開始，一直到弗爾敦的輪船（一八〇七年）及斯蒂芬生的火車（一八一四年）的發明——引起了力學的顯著的發達，科學的一切方面，也都有了巨大的全面的變動，在自然科學的發達上劃了一個時期。這轉換的本質，是自然科學的種種部門把化石似的前世紀的形而上學世界觀從各方面打破了。結果：『一切固定的東西都解體了，一切不變的東西都消滅了，被認為永久的一切東西，都變成暫時的了，自然是在永久的流動和循環中運動着的東西』（恩格斯自然辯證法舊序）。

天文學（康德，拉勃勒斯 Laplace，赫雪爾 Herschel）最初把世界創造當做歷史過程來解釋。地質學（邱維亞 Cuvier）證明『不單只是地球全體，就是現在地球的表面……也各有它的時間的歷史』（同前）。其次是『由地球表面以及它上面的一切生活條件，都經過漸次的變革這一種思想，直接就生出有機體的漸次的改造，它對於變化的環境的適應，即種的變化性的學說』（同前）。在一七五九年，卡斯巴·菲力特·吳爾佛（Kacpar Friedrich Wolff）在他的著作 Theoria cenerations 中，天才地對將來的進化論作了預言。電氣學說的各方面的進步（弗蘭克林 Franklin，加爾瓦 Galvani，弗打 Volta），熱力學（卡諾 Carnot），光波說（弗勒納 Fresnel），拉發塞（Lavoisier）以來的化學上的根本變革——這一切進步的結果，不可避免地，使得種種不變的物理學諸力『都各式各樣地發生分化，而轉

化成依一定的法則相互轉移的物質的諸運動形態。』(同前)

德國古典觀念論哲學，就反映着當時自然科學上這些變革的結論，更把它普遍化了。然而這些結論只不過是觀念論地被解釋着，不過是在歪曲了的神秘形態上被反映着罷了。

辯證法發展中康德的地位

在這時代的辯證法發展史上占着特殊地位的，是康德 (Immanuel Kant 一七二四——一八〇四年) 的自然科學的著作。這些著作是所謂的『前批判時代』的著作，即古典觀念論當作出發點的『先驗觀念論』還沒有被康德創始以前所寫成的著作。在這些著作裏，辯證法還沒有取着觀念學的形態，它是十七八世紀的前進的布爾喬亞事業之直接的繼續。他們爲要完成其歷史的使命——資本主義社會生產諸力的強大的發展——就把力量傾注到自然認識的深化及自然科學的發達上。康德在他的自然科學著作裏，把十七十八世紀的『化石似的世界觀最初打破了』，並且對於近世自然科學第一期(這時代關於無機界的科學，是以牛頓爲終結的)裏的形而上學的，即反辯證法的思惟，給與最初的打擊。這時代雖然有偉大的進步繼續出現，辯證法的個別要素的雛型也被發見了，但『自然仍被人認爲一般地都不是歷史地發展，不是在時間上有它的歷史的』(恩格斯)，自然是被當做不變的東西。這就是這時代的根本缺陷。

康德的自然科學的業績，直接就是牛頓的事業的繼續。但他雖然立足在牛頓的力學上，却給它一個另外的方向。他把這力學和形而上學對立起來，使它成爲新的歷史自然觀的基礎。「康德是今日理論自然科學上所不能缺少的兩個天才假說的創始者」（恩格斯反杜林論），其中的一個，就是主張太陽是由旋轉的稀薄氣體發生的，即所謂星雲說。這學說對於辯證法的發達所有着的意義，就在於它是『最初搖動了那認爲自然沒有時間上的歷史的觀念』（恩格斯反杜林論）。「康德在他的天體的一般自然史及理論裏，『除去了……關於最初衝擊的理論，地球及全太陽系，是當做時間經過中生成起來的東西去表現的』（恩格斯自然辯證法舊序）。然康德的功績還不只此，在另一假說——潮汐阻害地球自轉的理論——裏，康德『達到了……這樣的結論，即從太陽系的發生，又可以預想到它的滅亡』。（恩格斯反杜林論）

在康德的諸發見，和他的認爲宇宙是自然地發生，不絕地變化着的見解裏，『存在着一切將來的進步的萌芽。如果地球是生成起來的，那麼它現在的地理學的，地質學的，氣象學的狀態，地球上的植物及動物等，也得是生成起來的了，地球不只在空間上，就是在時間上，也得有它的歷史』（恩格斯自然辯證法舊序）。康德本人還沒有給與這種發展，還沒有想到他的宇宙論會生出這樣的結論，還承認『無機界和有機界中間的深淵』。並且他的宇宙發生及發展論也還不是充分辯證法的。他只確立了辯證法的根本原理之一——歷史主義，他不過是對於形而上學世界觀的一方面給與打擊罷了。

歷史的解釋這個宇宙的原理，在自然科學上雖說有着顯著的革命意義，但僅僅是這樣，決不能算是辯證法世界觀的全部。離開了這原理，辯證法是不存在的，但僅僅是這一點，並不能表現辯證法方法論的全部，只成爲它的不可分的一個要素。康德在他的自然科學的著作裏，一步也沒有越出宇宙論的界限，不但不能理解現實向其他領域的推移，就是對於運動，生成，發展等，他的理解也依然是機械論的，而不是辯證法的。在他看來，運動不外只是地位的轉移。他依着牛頓的學說，認爲世界上有牽引力和反撥力等兩種作用着的力。康德因爲機械論地來理解運動，因此就不能理解機械的領域和超機械的領域之間的關聯及推移，不能認識更高的自然的領域，及更複雜的運動形態。這樣，康德不過是用他的宇宙論上的假說給形而上學的自然科學一個最初的打擊（不單在年代上，就在論理上也是這樣的）。如果說牛頓是想機械論地來說明世界的構造，那麼康德就是想機械論地來說明世界的發生和發展。康德破壞了機械論思维構造的一個基礎，因此開闢了將來向形而上學攻擊的道路，但他並沒有破壞了它的全構造。

康德在他的自然科學著作裏，大體上是站在朴素唯物論的立場上的。他宣言道：『給我物質，讓我用來構成世界！』當然，這哲學並不是徹底的，哲學的地意識到了的唯物論，而是自然科學者的朴素的唯物論，是帶有神的殘滓和觀念論，不可知論色彩的，不徹底的唯物論，是以後發達爲哲學的觀念論的萌芽。關於神學方面，牛頓在神的身上求最初的衝擊，

康德却揚言說這『在哲學者看來是可憐的解決』，但他自己却承認神的存在，主張神『曾把從混沌自動發展到最完全的世界的秘術潛藏在自然的諸力中』。

但是，使康德得到偉大的名譽，並且對布爾喬亞哲學給與大影響的，並不是他的自然科學上的業績，而是所謂先驗觀念論的哲學體系。康德在三種『批判』純粹理性，實踐理性，及判斷能力的批判中所敘述的這體系，正是德國辯證法觀念論發展的跳躍板。雖然這樣說，康德這種學說也並不是辯證法的。康德哲學的根本缺陷，是他的不可知論。康德雖然很正確地承認獨立於意識之外的客觀世界是存在，但他否定了認識它的可能性，否定了意識依存於客觀世界這事。不可知論是全然站在形而上學思惟上的，康德把知和不知互相絕對地對立起來，不承認兩者的推移，不承認『從不知到知的人類認識之發達』，『物自體』向『爲我們的物』的轉化』（伊里奇）。康德分離了事物的本質和現象，不承認現象是本質的顯現或發現形態。康德的認識的所處理的理性，不是歷史的，發生着的，變化着的，在運動中能够變革的理性。而是不活動的，永久地成就了的，從發生和發展離開了來觀察的，不變的理性『自身』。康德把理性和它的能力，形態等當作永久絕對的東西來研究。因爲這形而上學的認識方法，康德就不能達到認識的真正的理解。康德對於世界創造能從發生和發展上來研究，但不能照樣來研究認識。他的論理學，和它的絕對的道德律——定言命令——一起，同樣也是形而上學的。

貫串在康德哲學裏的二元論，也和形而上學有不可分的關係——這二元論，就在於形而上學地承認了沒有統一的對立物。『在康德看來，認識是把自然和人類劃了界（分離）了』（伊里奇哲學筆記）。但是，就是認識本身，就是認識的主體，在康德看來，也是絕對地分裂着，也是被形而上學的障壁所分離了的。經驗的形式，是作爲『對於內容的外的形式』（伊里奇）而和內容對立着。感性和悟性對立，直觀的表象和概念，經驗的多樣和它的統一對立着。康德不知道推移，不知道一物向他物的流入，和向對立物的推移。理論的理性和實踐的理性對立，在康德看來，兩者中間是沒有接觸點的。自由和必然也對立着。

形而上學的對立，在它的反面，是不可避免地隨伴着折衷主義的結合。不能理解統一，互相滲透及對立鬭爭的康德，把這些都折衷主義地加以調和。形成康德哲學的方法論基礎的，不是辯證法，而是折衷主義。『康德哲學的根本特徵，就是調和唯物論和觀念論，使兩者妥協，把異種的互相對立的哲學傾向結合在一個體系中』（伊里奇唯物論和經驗批判論）。這裏就表現出不能對封建主義及其意識形態作決定鬭爭的德國布爾喬亞之不徹底。康德哲學不徹底的絕頂，是知識和信仰，科學和宗教的妥協，這是不可知論的直接的结果。康德的不可知論是『想限制理性，加強信仰』。康德哲學的其餘要素，也不是辯證法的統一，而是用折衷主義的外的士敏土接合着的。例如康德所說的形式和內容，可能性和現實性，感性和悟性等，就是這樣。最初把認識分裂了的他，以後又折衷主義地把它接合起來，同時又不斷地

招中間的範疇加入進去（例如用『圖式』作感性和悟性的媒介）。

康德哲學在根本上雖然是形而上學的，但因為直接地提出了一些接近辯證法的問題，因此他對於觀念論辯證法的發展就給與極強的刺激。

在這點，第一值得注目的，就是他的先驗的論理學。這學說在辯證法的歷史上所有着的意義，就是康德在這裏暴露了形式論理學的缺陷。他不但絕沒有顛覆了形式論理學的眞理性及正當性，並且不加以任何變更就支持着它，使它達到最高的發展。但他以為單單形式論理學是不充分的，他創出了先驗的論理學，來和它並行着，並且作爲它的補足物。這是和形式論理學相異的，『沒有把認識的一切內容抽象了的東西』。這樣，就在這種場合，也可以看出妥協，即論理的二元論。如果把康德的先驗的論理學，看做真有具體內容的辯證法論理學，那是錯誤。先驗的論理學在辯證法發展上所有的意義，只在於承認了形式論理學的缺陷，提示了另外的有內容的論理學的必要。康德的先驗哲學本身，是主觀的觀念論的論理學，只不過處理一些分離了的空虛的形而上學的抽象物罷了。用康德自己的話來說，這種論理學是『排除一切有經驗內容的知識』，單只在『和對象沒有關係的情形上』來研究『純粹思惟』的規則。康德就是借着這種論理學的援助，展開了以上的形而上學的學說。

在範疇論方面，康德也是停留在形而上學的立場上。康德把範疇作爲『悟性的純粹概念』，加以主觀的，觀念論的解釋，把它從判斷形式裏『抽引出來』（判斷是把綜合的統一

創造出來的悟性的機能)。把範疇作為反映客觀現實的形式，這樣的意義，從康德的立場來說，是不能算在問題內的。不只這樣，康德從判斷的形式論理學的分類裏引出範疇表來，他所認出的四種範疇，仍不過是踏襲着形式論理學的傳統分類吧了。康德認為他的十二範疇是絕對地能網羅一切的，要再擴張，是不能想像的事。最後，康德的範疇表是靜止的——各種範疇在這表中只不過是併存着，不是歷史地由一個到另一個地發展着的，它們中間沒有辯證法的關聯。『康德沒有指示出諸範疇的相互推移』。(伊里奇哲學筆記)

最明瞭地表示着康德哲學在辯證法發展中的地位，是他的關於理性的『二律背反』的學說。在這裏，康德對於辯證法的根本原理，即矛盾的概念，明白地表示了他的態度。理性努力想對於物自體有所判斷的時候所陷入的錯覺，康德就叫做辯證法。康德毫不懷疑地認為『辯證法的東西是虛偽，是錯覺』。在他看來，發見矛盾，無非就是證明非真理。康德的所謂三律背反或矛盾，就是兩個正相反對的命題，在論理上可得到同樣程度的證明。康德假定世界是有端初和限界，同時又是在時空上無限的，世界是由原子構成，同時又可以無限分割，世界上有自由，同時世界上又沒有任何自由，一切都依從自然法則。『他由前者和後者同樣可以證明的一點上，看出了二律背反，和解不開的矛盾』。(恩格斯反社林論)

但康德不容許矛盾，他想證明相互反對的命題雙方都是虛偽的，或者把兩命題調和，證明它們的矛盾只是外表，用折衷主義使兩者併存起來，這樣就算『解決』了矛盾。要強調不

可知論，辯證法及其二律背反對於康德是必要的。他眼中的『矛盾』，是在理性努力想超出主觀地被認識的『經驗』限界之外時，所引起的一種威脅，有了這威脅，理性就只好放棄那想滲入『物自體』的企圖了。依康德所說，這種企圖是不得不陷於二律背反，陷於『辯證法的錯覺』的。這樣，康德在『先驗的辯證法』裏，結局還是不能克復形式論理學的諸法則，他把矛盾逐出去，主張對於理性的辯證法要加以警戒。

康德關於理性的二律背反的學說，還有以下兩個特徵的缺陷，不能不說一說。第一，他的二律背反，是不能解決的，死的，化石似的矛盾，沒有統一，也沒有運動。康德雖然證明他的二律背反的每一方面都是真的，但他不能理解『真理並不是存在於這些規定的任何一個之中，而只在兩者的統一裏具有着』。第二，『康德認為有四種二律背反的。』但在實際上，任何概念任何範疇都同樣是二律背反的。（伊里奇哲學筆記）

雖然如此，這學說無疑地對於辯證法的將來的發展是一個刺激。『康德的偉大功績，是他從辯證法裏除去了一些「好像很輕率的東西」』（同前）。因為康德不僅承認了那脅迫理性的矛盾的存在，並且承認了它的必然性。只在主體中，在理性中發生，決不在它的外部發生的辯證法，據康德看來，並不單單是輕率，詭辯，理性的偶然逸脫或迷惑。辯證法是理性的『自然而不可避的錯覺。它就像理性總想得到無限的認識一樣，是以同樣的必然性（這衝動是根源於理性的本質自身）從理性生出來，並且若用這同樣的理出來把辯證法絕滅，是決不

可能的』。雖然已經暴露出它是錯覺，但它仍威脅着我們的理性。康德的二律背反學說的積極意義，就在這對於辯證法的新的處理，在這批判的新的性質中。康德的『先驗的辯證法』，不論在它的前提上，在它的結論上，都是反辯證法的。它原封原樣地蹈襲着，擁護着形式論理學的諸法則。但這對辯證法的批判，却指出了它的對象的意義的重要性和必然性。（至少對於理性來說是這樣的）。這就是爲什麼康德對於辯證法的反駁，同時却成爲它的發達的刺激了。

觀念論辯證法發展中的費希特

以上是德國古典觀念論中辯證法發展的出發點。觀念論辯證法在黑格爾達到了最高水準之前，還橫着一條果實豐富的道路。康德哲學在德國古典觀念論中雖然有很大的歷史意義，但他還停留在形而上學的立場上。他所提起的各種問題，却使觀念論哲學接近於辯證法的鑽研了。他把辯證法的諸問題列到日程上，很認真地嘗試着來破壞形式論理學，這恰恰替辯證法做了清道的工作。

從康德到黑格爾的道路，是通過了費希特和雪林的——他們都是黑格爾的觀念論辯證法的直接的先行者。在費希特（Fichte 一七六二——一八一四年）的哲學裏，吹動着法國革命的理想。他是布爾喬亞革命的熱烈的使徒，反對封建的佔有及國家，身分特權等，他是爲

德國國民的統一而鬪爭的戰士。但是法國革命所煽起的這種急進主義，和德國的現實及客觀的可能性發生激烈的矛盾，使得它採取明白的觀念論形態。費希特的學說是直接來自康德的源流，把他的二元論轉化爲主觀的觀念論，除去了康德學說的唯物論要素，即『物自體』，達到了所謂一元論的觀念論。費希特解決存在和思惟的關係這一哲學根本問題時，是把存在還元於思惟，把前者溶解在後者中。客體是我們思惟的產物。依費希特，經驗是『自我』內部的相互作用，是『自我』和它的創造物的相互關係。費希特以爲在主體和客體的相互作用的外觀之下，是進行着思惟和被思惟的東西的相互作用，即思惟的內在的過程。費希特以爲外界是想像力的產物，規律性是悟性的產物。費希特的哲學，是封閉在『自我』，自意識的主體的界限內，而這自意識，又是觀念論地『形而上學地顛倒了的自意識』。(馬克思)

但『自我』本身就是活動，就是作用。離開了活動，沒有『自我』；或者反過來說，一切都不過是『自我』的活動。這活動並不預先以任何客體爲前提，它創造一切的客體。存在的一切形態，不過是它的創造活動過程中的階段和契機而已。這樣，在費希特的學說裏，對象不是發展着，行動着的東西，是由『純粹的』，主觀的『理念的活動對象化』，而創造出存在。在費希特看來，不單是思惟對於存在的關係是第一次的，活動對於存在的關係，也是這樣。這樣就建立了觀念論辯證法的基礎。費希特哲學之基石的『自我』——自意識——是過程，是活動，是運動。費希特的辯證法是極度地觀念論的。他的創造，是精神的自己創造，

是從『無』而來的創造。發展是自意識的自己實現。一切的歷史過程，都是『自由』的自己實現的過程。

在辯證法和觀念論這種明瞭的合一中，在這把活動當做自由，當做純粹精神的活動的解釋中，就表現着十八世紀末到十九世紀初的德國布爾喬亞社會諸關係的特徵。費希特的全哲學裏，都貫串着這樣口號：『行動吧，行動吧——這是我們的任務』。他的哲學是極端強調着實踐活動的優位。借馬克思的話來說，他不是在客體或直觀的形態上觀察現實，而是把它當做活動，在實踐的形態上，主觀地來觀察。但他只是抽象地展開了活動的方面，因為觀念論是無論如何都不知道現實的感性的活動這東西的。他把實踐還元作思惟活動，把發展還元作論理構成的連鎖的發展。費希特的哲學，是辯證法觀念論最初的，展開了的，意識的哲學體系。在這裏，和康德的情形就不同，它所有的不是辯證法的預感及閃光，而是有計劃地應用着的觀念論辯證法的方法。發展的原理，成了思惟和存在（在費希特看來，兩者是同一的）的一般的原理。

和發展的原理有密接關係的，是相互關係的原理。依費希特的理解，『一切的部分，都是因為有了全體才能作為部分而存在』。認識的各契機，不過是認識發展中的階段，是結合在當做完全的體系看的全發展上的。費希特把運動理解作通過了矛盾的發展。在費希特，矛盾並不是錯覺也不是假象，而是發展的推動力。與自己本身同一的絕對的『自我』開始了自己

的運動，措定了自己的對立物『非我』，客體。費希特哲學的一切發展，就是以『自我』和『非我』的矛盾發展爲基礎的。在這裏，統一、分裂的原理，是在神秘的形態上被採取了。因爲，據費希特的意見，矛盾是預定着統一的。在費希特，發展的出發點是自我的自己同一，其次的階段（反題），是『自我』和『非我』的矛盾。在第三個階段，這矛盾由於對立物的互相限制而綜合地得到解決。對立的鬥爭，由兩者的調和和妥協而被解消，雙方的對立，部分地被維持着，同時又併立地存續着。這裏表現着費希特的辯證法的不徹底。在費希特，根據着『自我』和『非我』的鬥爭，在自意識的矛盾的運動中就漸次生出法則和範疇來。這不像康德所說的那樣只有着不活潑的，散亂的形態，而是順次發生的，相互推移的思惟發展的體系的產物。但雖然如此，也並不是客觀物質世界的發展形態的反映，而不過是在構成中的自意識的經院式的『措定』罷了。

費希特的觀念論辯證法的特徵，在他那倫理的，神學的傾向裏。在這一點，他是由於同一的社會原因而繼續着康德的傾向。在費希特，一切的發展都是道德的當爲的實現。他以爲『自我』和『非我』的矛盾根源，就是意志，自由，無限的衝動和它的障害物的對敵。自由的『自我』如果不限制着自己，就沒有發現意志的舞台，因此『自我』就要措定『非我』。沒有障害，對象，非我，就沒有衝動。辯證法成了道德律的實現，發展成了當爲，實踐成了倫理。一切的體系，都因着『自由的道德的存在』的王國，因着『精神的王國』而得到完

成。費希特的辯證法，帶着很深的神秘的觀念論。由無神論出發的費希特，晚年却達到了神秘的有神論，是不足怪的。由這點也可以明白地看出，辯證法的觀念論是和形而上學的觀念論同樣不可避免地要達到僧侶主義。

觀念論辯證法發展中的雪林

其次就要說一說雪林 (Schelling 一七七五——一八五四年) 在觀念論辯證法發展中的作用，但我們只專就他的初期著作來講，因為這位轉變無常的思想家（借馬克思的話來說，就是『輕薄的人』），以後就漸漸遠離了一切的辯證法，並通過『絕對的同一』的形而上學，而達到了狂進的僧侶主義。雪林直接繼續着費希特的事業，他的哲學對於觀念論辯證法的發展雖有新的貢獻，但費希特的著作裏漲溢着的布爾喬亞革命的激情，急進主義，活動等，都已經早看不出來了。德國的低度發達水準，在雪林那裏，成爲一種把窮乏當做惡行的觀念論的『窮傲慢』而表現出來。他對於那些山商業及發明的發達來判斷國民的偉大，並且把紡織機械的發明及西班牙式牧羊方法的採用看得比世界觀更重要的人們，加以極大的嘲笑。

雪林的哲學，反映着法國革命發展中的德國布爾喬亞情緒的變化。先進的德國布爾喬亞用狂喜去迎接革命的勃發，等到在發展中看見山賊黨的恐怖手段出現，就惶恐地走向反對的立場上去了（馬克思）。緊接在一七九三年後產生的雪林的哲學，是從費希特的活動的倫理

的觀念論，轉向到更靜觀的，理論的，思辨的觀念論去了。在雪林那裏，實踐的理性是在理論的理性之前埋沒了影子。哲學的興味中心，由社會移向了自然。他的學說，和康德以後的自然科學發達有着密接的關係。但雪林是徹底地展開了自然的觀念論辯證法的，和康德的『批判前的』著作正相反對。由費希特的自意識的辯證法，向着自然的辯證法的轉向，必須有觀念論的形態上的交替。雪林雖然始終是辯證法的觀念論者，但他却創出了觀念論的新形態——客觀的辯證法的觀念論。他是從費希特到黑格爾的橋梁。

雪林在觀念論辯證法發展中的主要的功績，就在於他把辯證法原理引入自然哲學中。在費希特，『非我』僅只是對於『自我』的障害，只是自我發展的跳躍板，到了雪林，『非我』就成了注意的中心了。不只這樣，在費希特，『非我』是絕對的，空虛的抽象，但在雪林，却轉化爲神秘化了的具體的自然，轉化爲多種多樣的有機界和無機界。在雪林的自然哲學裏，貴重的東西並不是那非常容易看見的，外見的，各個朴素的，物理的理論或假說，而是那想把自然的一切現象作爲統一的辯證法過程來看的這種意圖，是這種方法的度態。

雪林把費希特在自意識的辯證法的展開時所用的一切辯證法的原理——統一，全體性，相互關係的原理，歷史的解釋，根據對立和鬭爭的法則，並通過矛盾而作爲生成，發展的存在的原理——移到神秘化了的自然上去。他使全體和個別的互相滲透的原理，具體概念的理論等更加發展。雪林的自然，是活動的主體，『自我』的主觀辯證法所有着的一切規定——

自由，自律，衝動，作用，運動——也在它那裏固有着。作爲主體的自然，是不能不運動的。自然因爲有這主體性，所以『常常地在生成，不絕地在發展，成爲無限的鬭爭的舞台』。在他的自然哲學裏，雪林應用了世界的觀念論的統一的原理，無機界及有機界，被當作統一的『絕對者』之發展的，逐次的階段來研究。對立統一的法則，是在對極性法則的形態上應用到一切發展上的。

雪林依着他這方法，舉出了自然發展的種種具體階段，即從被理解作原始力的產物的那種物質之發生開始，直到生命及意識的高級形態。

在雪林的自然哲學中，自然是被理解作生成着的精神。但自然並不是主體的『自我』——人類的習性——的產物，而是世界精神的產物。自然和自意識，是絕對者的兩個階段。『自然』是在無意識的發展上的精神的歷史，這發展的結果，就達到了自意識。『自然』在沒有成爲自意識的時候，是『絕對的』。從這種見地來解釋人類對於自然的認識，就認爲這時精神把自己以前的階段再生出來，認爲這是關於它自己的發展的回憶，認爲這是『理性的先驗的記憶』（這理論是柏拉圖的理念論辯證法的變種）。在雪林的客觀的『觀念論的辯證法裏，一切的發展，即使是關於天然具體的對象，也仍是包藏在神秘的雲霧中。一切的發展都帶着超時間的性質，不是歷史的，而是論理的發展，並成爲對極性諸形態的理論的從屬物。這是目的論的發展：發展的階段，被認爲是達到自意識階段，一切的發展，都是從最初就以這自

意識爲目標而進行着的。雪林的發展既然是這樣的，因此，他不從自然本身裏去發見和看出辯證法，却觀念論地構成自然，然後再把辯證法加入進去，這是極當然的事。這樣，自然哲學裏的辯證法就成爲自然的唯物論辯證法的反對了。

在雪林的自然辯證法裏，觀念論的辯證法轉向成『目的論』和存在論。但雪林把客觀存在在這東西解釋作意識的產物。客觀的觀念論是依從着主體的姿態來理解自然，把主體性嵌到自然全體上。

雪林的自然哲學雖然有觀念論的性質，但在十九世紀初期的自然科學發展上是有很大作用的。這時代的偉大的生物學者及物理學者受到雪林影響的，着實不少（倭原 Oken，法拉兌 Faraday，福可 Foucault）。雪林因了他那有機物從無機物發生的學說，對自然科學上發展思想的勝利，給與了很大的助力。他預言了物質的電磁氣說（當然只是原理）。恩格斯對於自然哲學體系的觀念論的性質和牽強附會，雖然加以嚴格的批判，但他却說，在自然哲學中，『吐露着很多天才思想，對後世的許多發見給與了暗示。』

黑格爾的辯證法

黑格爾 (Hegel 1770——1831年) 的哲學，是『康德以來，哲學運動最高的終極階段』，是德國古典觀念論哲學一般的前進的發達之完成。黑格爾把他的先行者的業績作

爲基礎，展開了觀念論哲學的全面的理論。黑格爾哲學最大的功績，『就是它最初把自然的，歷史的，及精神的全世界作爲一個過程表示出來，它在不絕的運動，變化，變形及發展中來研究這世界，想發見這運動及發展的，相互的內的關聯。……通過一切的岐路來追求這過程的順次的階段，通過一切外表的偶然性來證明它的內的規律性，這成了科學思想的任務了』（恩格斯反杜林論）。但『黑格爾的哲學是討論精神和觀念的發展，它是觀念論的，它從精神的發展引出了自然，人類，及人類的社會諸關係』（伊里奇）。因此，黑格爾哲學雖然有着豐富的内容而且很深刻，但仍然成了錯誤的觀念論哲學，把自然及人類史的客觀發展的現實行程顛倒着來描寫。

一切哲學的根本問題，是思惟和存在的關係問題，黑格爾把它觀念論地來解決了。『在黑格爾的體系裏，自然不外是絕對理念的「外化」，也就是降下來下的理念。無論怎樣說，在這體系裏，思惟和它的產物，即觀念，是根本的東西，自然只是由觀念的降低而存在的派生的東西』（恩格斯費爾巴哈論）。黑格爾哲學所描寫的世界發展過程之擔當者，即主體，是使自己實現的理念和概念。依黑格爾，世界的統一性，就在它的觀念性上。黑格爾認爲『一切東西，只在它是真，是理念的時候才是現實的。』黑格爾不象費希特那樣在『自我』中看見哲學的端初及基礎，而要在理念的客觀運動中看見它。依黑格爾所說，觀念是在我們的意識之外獨立存在，並且先行於它。『黑格爾把整個的觀念論從主觀觀念論提高成客觀的絕對

的觀念論」。(伊里奇哲學筆記)

和主觀的觀念論不同，「黑格爾的絕對的觀念論，容許着地球，自然，和物理世界的存在，把自然看做單單是絕對理念的「他在」」(伊里奇唯物論與經驗批判論)。但在黑格爾，主觀的東西並不和客觀的東西對立，反而是它的發展的本質。自意識是絕對者所要達到的目標。另一方面，客觀的東西在黑格爾是作為思惟而觀念論地被理解着的，它最初就不外是客觀化的主體。世界被黑格爾理解作論理的，合理的思惟過程，或是絕對的思惟。這根源的，論理的東西，在事實上不外是「沖淡了的，隱蔽着神學的，死的抽象」。『任何人都知道什麼是人類的觀念，但那沒有人類的，或人類以前的觀念，抽象中的觀念，絕對的觀念，則是觀念論者黑格爾的神學的杜撰』(伊里奇)。現實的諸關係在黑格爾那裏是倒立着的，思惟這東西對於人類這一種現實的物質的存在，僅僅是作為單單的屬性或顯現的東西，但却被他從它的擔當者身上拉開，被他當作獨立的東西來描寫了。不但如此，他甚至把思惟當作真的本質，把現實的物質世界，現實的自然及現實的人類看做它的屬性和顯現。這就是黑格爾全體系的基礎所藉以成立的觀念論的神秘化。

黑格爾的哲學體系由三部分成立，這三部分是由世界理性發展的三個階段，互相間有着不可分的關係，即論理學，自然哲學及精神哲學。這體系的一般構造是這樣的：『絕對概念這東西，不僅僅在永久的以前——不知道從那處起始——就存在着，它並且是存在中的一

一切事物的真正的生魂。這絕對概念通過了「論理學」中所詳細論到的一切預備階段，而發展它自己本身（這預備階段也全部包含在絕對觀念中）。接着，絕對概念又「把自己外化」，而轉化爲自然。在自然裏，絕對概念沒有意識到自己，只取着自然的必然性的姿態而再發展。到了人類，絕對概念再達到了自意識。這自意識在歷史中再繼續向上，終於，絕對理念在黑格爾哲學裏最後地復歸於自己本身。（恩格斯費爾巴哈論）論理的理念，『是精神及自然的絕對的實體，是普遍的，滲透一切的。』

黑格爾哲學體系的三部分中，最初的最重要的部分，即論理學，是關於運動及發展的一般法則的學問，是關於橫在一切存在的根底裏的，合理的，原理的學問。論理學也由三部分成立，它是由存在論，本質論，及概念論構成；存在及本質，是作爲『概念的生成的契機』，作爲它的『發生的描寫』，作爲概念還沒有在普遍性，全體性及多面性上出現以前的上向的階段來觀察的。

黑格爾從論理學移到自然哲學。理念『成了自然的創造者』。這不外是『思辨的世界創造論』。在黑格爾，自然是從概念派生出來的，是他在的形態上的，不緊要的外的對象性形態上的絕對理念。『自然的生成，是依藉着精神的生成』，或者如黑格爾在另一地方所說的一樣，自然是『概念向外面性的沒入』。這樣，黑格爾雖然承認自然的客觀實在性，自然對於人類思惟的獨立性，但也只不過承認了『形而上學地顛倒了的自然』（馬克思），這種自

然，是依據着神秘化了的，超人類的絕對思惟而存在的。在黑格爾看來，自然的發展，並不是它的自己發展，它的各階段（物理界，化學界，有機界），也不是自然地互相產生出來的。『它的繼續性，只存在於自然基礎裏橫在着的內的理念中』。自然的發展形態及階段，在黑格爾看來，不過是某種論理過程的外化，哲學者要貫穿了這對象的外被，努力滲入它的論理的過程。『在他看來，全自然不過是在感性的外面形態上的論理抽象之反覆。』（馬克思聖家族的備工作）

但黑格爾因為有深刻而堅強的辯證法思想和龐大的自然科學上的材料，因此在他的『自然哲學』裏，在許多的問題上和唯物論非常接近。『這哲學雖然有無數的任意空想的構成，雖然它的窮極的結果，即思惟和存在的統一，是有着觀念論的倒立着的形態，但這哲學從極多種多樣的知識部門中引用了很多的實例，證明了思惟過程和自然，歷史的諸過程的類似，以及這反過來的情形，證明這一切的過程中，都支配着同一的法則，這些地方是不容否定的』（恩格斯反杜林論）。但是，黑格爾從這裏，並沒有得到思惟依屬於存在的結論，却把這種統一觀念論地加以歪曲，把思惟當做自然的本質。

最後，黑格爾哲學的第三部分是精神。黑格爾意志中的精神，是形而上學地倒轉了的人類及其歷史。據黑格爾看來，精神是『達到了對自在（Für-sich-sein）的理念』，是客觀和主觀的統一。概念克服了它的自然形態上的，一面的，客觀的，純外面的存在上的『自己喪

失』，然後就和自己本身成爲同一。黑格爾在這裏，用神秘的形態展開了作爲主觀精神（人類學，現象學，心理學），客觀精神（法律，道德，國家）及絕對精神（藝術，宗教，科學）的精神運動的壯大的情景。在黑格爾，各個人的歷史，是和這自意識的歷史，人類的歷史同樣，『轉化爲抽象的、精神的歷史，對於現實的人類，是轉化爲人類的彼岸的、精神的歷史』。『黑格爾的歷史觀，是以抽象的、或絕對的、精神的存在爲前提。這精神是用這樣的方式發展的：即把人類當做一種無意識地或有意識地擔當着這精神的單一的質量。因此，黑格爾在經驗的……歷史的界限內，也讓思辨的……歷史去任意行動』。黑格爾的體系，是以『絕對精神』完結的。概念反歸於自己本身，達到了自己本身，循環就告終了。

黑格爾和康德相反，不但承認絕對的認識之可能性，並且聲明說這在自己的哲學體系裏已實現了。如果科學是精神的發展的絕頂，那麼，他，黑格爾的哲學，就是科學的發展的絕頂。這裏，概念已達到完成，人類的思惟，和它的對象合一。這以上的一切發展，都是無用，而且不能想像。

黑格爾的體系可以成爲極洗練極精微地隱藏着的僧侶主義，這是不難了解的事。黑格爾的觀念論，是洗練了的神學。『黑格爾……把「論理的理念」，規律性，普遍性等神化了』（伊里奇哲學筆記）。『黑格爾所謂的在世界存在之先就存在着的「絕對理念」及「論理的範疇」之先在，不外是對於創造主的信仰的空想的遺物』（恩格斯費爾巴哈論）。黑格爾對於他的觀

念論和宗教見解相通的事，決不加以隱瞞。他的觀念論和宗教的差異，只不過是，在宗教上，窮極的真理是以表象的形態獲得，而在哲學上，却是以更大的妥當性，以概念的形態獲得的。康德『爲要清掃信仰的寶座，曾把知識壓低，但黑格爾却把知識提高，主張知識是神的知識』（伊里奇哲學筆記）。以上是黑格爾哲學體系的大體的輪廓。他在這裏面，並且站在這上面，展開了觀念論辯證法的理論，應用了辯證法的方法。這方法（不是體系），成了黑格爾哲學的積極部分，對於哲學的以後的進步，黑格爾哲學所以能有點貢獻，不外就由於這方法的緣故。

馬克思主義的創始者們能暴露黑格爾體系的神秘主義和虛妄，同時又能把它的貴重的核心（辯證法）取出來。『馬克思及恩格斯是把黑格爾的辯證法看做最全面的內容豐富的，深刻的發展學說的，德國古典觀念論的最大收穫』（伊里奇）。後世的哲學從黑格爾哲學承繼得的『偉大的根本思想』，就是這樣的：即『世界並不是由現成完成了的對象構成，而應該看做諸過程的複合體。在這複合體中，外表上不動的對象，以及我們頭腦中的這些對象的思想反映，即概念，都閃爍着生成和消滅的不斷的變化。』（恩格斯費爾巴哈論）

黑格爾的運動觀，決不是平板的機械的東西。黑格爾把運動解釋作自己運動，解釋作自己發動的，獨立的，自發的，內的必然的運動；解釋作變化，解釋作生動性（伊里奇）。（雖然這運動在他看來是概念的自己的發展。）他對於那把運動看做某種量向別種量的推移的運

動觀，或看做單單量的增減的運動觀，暴露了它的空虛性。在他看來，存在的變化，『是從量到質的以及和這相反的推移，是連續性的中斷，是向着性質上與先行的定在相異的他在，以及和這相反的推移』。黑格爾更了解運動中的否定性和起否定的，反對作用的契機的意思，因此，深化了運動的概念。在他，『多樣性的相互間是可動的，生動的——這樣就獲得了作為自己運動和生動性的內部脈動的否定性。』（伊里奇哲學筆記）

辯證法的否定，不單單是放棄或消滅，而是把舊的東西攝取同時又把它克服的所謂的排除。『一切事物都和它自身矛盾——這命題……是把事物的真理和本質最多地表現着的。』『矛盾是一切運動和生動性的根源，某物只因為自己本身內部有着矛盾，所以才運動，才有衝動和活動性。』——黑格爾是這樣理解的，而在這裏，也就有着他的哲學的最大的歷史功績。黑格爾因為有着這樣的運動觀，因此『辯證法在黑格爾的手裏雖然神秘化了，但這事並不能妨害黑格爾最初用包括的，意識的方式來敘述一般的運動形態。』（馬克思資本論第一卷二版序）

黑格爾蒐集了龐大的歷史材料，用辯證法加以處理。因此，雖然有他的徹底的觀念論，但黑格爾在有些地方仍『迂迴曲折』地接近着唯物論。例如他曾分析物質（客體）及運動（物理界，化學界，及有機體）的形態的變化。黑格爾觀察了人類的合目的的活動時，曾指出社會發展上的生產手段的重作用。普列哈諾夫指出黑格爾曾屢次不得不承認地理環境及經

濟關係在人類發達上的影響。伊里奇甚至於在黑格爾的概念論中也曾注意到許多接近唯物論的思想。在百科全書的概念論篇的最後，黑格爾告訴我們理念是怎樣通過了一切論理的階段而外化爲自然，並且寫道：『這存在着的理念，就是自然』。伊里奇更接着寫道：『論理學的最後一頁上所有着的這些話，是非常值得注意的。論理的理念向着自然的推移，這離唯物論只有一步了。黑格爾的體系，是倒轉了的唯物論，恩格斯這樣說是很正確的。』（伊里奇哲學筆記）

黑格爾因爲用辯證法的方法才能够很新鮮地，極其多產地提出認識論的各問題。認識的方法和運動的問題，在認識論中獲得決定的意義。在黑格爾，『真理是在認識的過程本身中，是在科學的長久的歷史發展中，這科學是由認識的低度階段上昇爲高度的階段』（恩格斯費爾巴哈論）。康德是形而上學地提出認識的問題，黑格爾的認識論却相反，是歷史地來觀察對象，把認識的發生和發展，從不知到認識的推移（伊里奇）加以研究，加以普遍化。因此，在黑格爾的辯證法裏，就包含今日被稱爲認識論的東西（伊里奇）。在黑格爾，認識論和辯證法的論理學（當然是立在觀念論的基礎上的）是一致的。認識論是依據於認識的歷史。認識所通過的各階段，是真理的諸契機，『興味是在運動全體中』。認識的過去的階段，都是『絕對者的映像』，但這映像是被限制着的。黑格爾把這原理要約如下：『認識是從內容到內容的運動，首先，這前進運動是從單純的規定性開始，然後漸漸再豐富地，具體

地來規定自己。因爲，結果是在自己的內部包含着它的端初，而端初的運動，就是用某種新的內容使前者豐富起來……在規定性的前進着的各階段上，盛載着它從前的內容的全部，通過了這一辯證法行程，不單只不使任何物毫無遺失地殘留着，並且把所獲得的一切東西全都帶着走，使自已本身豐富而且深化。黑格爾並不零零碎碎地分別地來研究各個論理範疇（在論理學中就有它的分析），而是從內的必然相互關聯上，相互推移上來研究的。在他，『各概念對於其他一切的概念，都有着一定的關係，一定的關聯』（伊里奇哲學筆記）。他認爲範疇都是認識運動上的階段。不但這樣，他還把這原理應用到判斷及推理的諸形式上。他『把這些形式的一個從另一個引出來，把兩者的並列的關係改成從屬的關係……從低度的形式展開出高度的形式。』（恩格斯自然辯證法）

黑格爾深刻地批判形式論理學，暴露了它的『公理』和『法則』的謬誤和空虛，把形式和內容統一的論理學和它對置起來。『黑格爾……所要求的論理學，是要使它的形式成爲充滿着內容的形式，……活生生的實在實質的形式，和實質不可分地結合着的形式』（伊里奇哲學筆記）。他證明一切的判斷都是同一性和差別性，普遍和個別，偶然和必然，現象和本質的統一。他不但能理解主觀論理學中的形式和內容的統一，甚至於想到主觀論理學和客觀論理學的統一——認識的運動形態和客觀世界的統一。他『在概念的運動中』追求『客觀世界的運動』（同前）。黑格爾『天才地洞察到論理形式及法則並不是空虛的外殼，而是客觀世

界的反映』(同前)。他『在一切概念的變換和相互依存性中，在它的對立的同一性中，在某概念向他概念的推移中，在概念的永久的變換及『動中』，洞察到了『物和自然的這種關係』。

但在黑格爾的哲學中，這些物和自然，是神秘地被歪曲，是被當作概念和理念的表現來描寫着的。黑格爾用『他的觀念論的手法展開了』『證法的一切根本法則，並且是』『作為思惟法則』(黑格爾把存在也還元作思惟)『而展開的。黑格爾的』『謬誤，就是他不服自然及歷史更引出這些法則，而是把它作為思惟法則強加於自然及歷史』(恩格斯自然辯證法)。黑格爾的哲學，被『難解的矛盾』所煩惱，要求無畏的發展的辯證法的方法和意味着將來一切發展之終結的完成了獨斷體系。絕對理念所通過的封鎖的圓線諸範疇的封鎖的體系)中間的矛盾。黑格爾的體系，是表示黑格爾並沒有把辯證法的方法澈底地固守着或始終一貫地應用着。這體系對於辯證法發展之背反，是方法的限制，是『對於形而上學的退讓』。如果以為黑格爾在他的哲學全體中都一直固守着辯證法，只在達到了『精神』的一定發展階段上才離開了它，那是錯誤的。『黑格爾被體系的種種的必要所迫，屢屢要在無理的理論構造中找迷路』(恩格斯費爾巴哈論)。他不能不依賴那與事實矛盾的任意造作的圖式。自然及歷史的辯證法，在黑格爾那裏常常被思惟的構成所代替，這全是他的觀念論體系使然的。『這裏就發生了這樣一種無理的屢屢令人凜然的全構成：即認為世界——不管他願意不願意——必須

和那種本身不過是人類思惟的一定發展階段上的產物而已的論理體系相一致』（恩格斯自然辯證法）。絕對理念『在歎息和呻吟中把歷史的迷路推開』（恩格斯），而在現實裏的真正辯證法，却屢次非常地被虐待。

黑格爾哲學的根本矛盾——體系和方法的矛盾——決不是像康德那樣由於哲學的觀念論要素和唯物論要素的矛盾，也決不是表現着他的觀念論的不徹底，他和唯物論的妥協，或二元論。恰恰相反黑格爾的哲學，是最徹底的觀念論（伊里奇）。黑格爾的方法裏所有的觀念論，並不比他的體系更少。黑格爾的方法和體系的矛盾，並不在前者的唯物論性質和後者的觀念論性質。恰恰相反，觀念論在黑格爾哲學裏，是把方法和體系，觀念論的辯證法和絕對觀念論的體系結合起來的共通的地盤。方法和體系的矛盾，在黑格爾的哲學裏，不過是觀念論的界限內的矛盾。

表現着黑格爾哲學中的顯著的不調和的，是它的二重的社會的、政治的意味。辯證法的方法，表現着黑格爾哲學的革命的方面，在它的敘述的『街學的晦澀的詞句背後，在……：不活潑的無聊之極的時代中，就潛藏着革命』（恩格斯費爾巴哈論）。『黑格爾哲學的根本命題，就在於承認世界上有着變化和發展的不斷的過程』。這樣，『對現實的鬭爭，對現存的不正的專制主義毒害的鬭爭，都在永久發展的世界法則上有了根據了。如果一切的東西都會發展，某種制度會和別種制度相交替，那麼，普魯士專制政治以至於沙皇政治都沒有永久存續

的道理了』（伊里奇）。因此，黑格爾的方法，在當時的社會活動方面，帶來了極端的反政府運動以及政治的，宗教的急進主義。但黑格爾的體系却是保守的。從他的體系裏不單只不會生出革命的結論，並且相反地，它走上了『普魯士王國的國家哲學的地位』，現存秩序的辯護者的地位去了。（恩格斯同前）黑格爾，他聲明自己的體系已經是不必要再發展的絕對的完成哲學，對現存秩序打開了妥協的道路，承認『絕對理念必須實現在菲列特·威廉（Friedrich Wilhelm）第三對他的臣民們再三再四空口允許了的王國中，在被限制了的身分代表制度中，換句話說，就是必須實現在適應於當時德國小布爾喬亞關係的，所有階級的被限制了的穩健的間接支配中。』（恩格斯，同前）

然而，如果在黑格爾哲學中單看見對普魯士王國的讚美，而看不見另一個——革命的——反面，那就不能正確地理解這一個反映當時德國布爾喬亞的矛盾地位（德國古典觀念論便是它的產物）的哲學。法國革命及拿破崙時代的德國布爾喬亞的二重地位，就在這方法和體系的矛盾中最明瞭地表現出來。德國經濟的未發達和不統一，麻痺了進步的德國布爾喬亞的革命的夢想，同樣，在黑格爾的哲學裏，革命的方面——方法——『是被佔優勢的保守方面——體系——壓碎了』（同前）。黑格爾的哲學的方法，形成了他的哲學的合理的要素，他的哲學的偉大的積極意義，實在是是在這裏。因此，現代的布爾喬亞哲學者，自然科學者及『我國的』（指蘇聯）機械論者輕視黑格爾的哲學，是非常錯誤的。但是，像少數派觀念論者

那樣，以為放棄了黑格爾的體系之後，就可以把他的方法毫不加以任何批判地蹈襲下來，把黑格爾的方法就當做真正科學的，真正具體的方法，那也是犯着最深的錯誤的。

黑格爾的方法，是觀念論的，也就是被歪曲成畸形的辯證法。馬克思主義拒絕了和放棄了他的空虛的體系，但對他的方法也給以改造和加工。只有唯物論地改造了的辯證法才是真的科學的方法，才是形成馬克思主義的哲學基礎的東西。黑格爾的辯證法，無疑地是馬克思主義的革命的唯物辯證法的源泉之一，然而也僅僅是這樣的東西罷了。唯物辯證法的創造，需要着全然不同的社會前提條件。它的內容和形式，是成了科學認識發展上的，新的未曾有的階段。

第四章 辯證法唯物論的發生及發展的歷史條件

辯證法唯物論的歷史根源

作爲普羅列塔利亞特哲學的辯證法唯物論，是當普羅列塔利亞特以獨立的政治勢力在歷史舞台上出現的前世紀中葉間發生的。封建諸關係及行會的諸限制，已變成了布爾喬亞社會生產力發展的桎梏，因此非被破壞不可，而布爾喬亞，農民及都市居民大眾的共同勢力就起來破壞了它。十七世紀中葉的英國革命，十八世紀末葉的法國革命，是破壞封建制度基礎的主要的大眾運動。在這鬪爭裏，布爾喬亞是作爲第三階級全體的代表者出現的，他們把自己的階級利害假裝作人類社會的永久的利害。

「把從來的社會及國家的一切形態……都看做不合理的東西，象陳舊的垃圾一樣地丟棄，現在開始有太陽上昇，理性的王國到來了，從此以後，迷信與不正，特權及壓迫等，都把寶座讓給那由永久的真理，永久的正義，自然的法則裏生出來的人類的平等和權利。」

「我們知道，這理性的王國，不外是理想化了的布爾喬亞國家，永遠的正義，只實現爲布爾喬亞的司法，平等是市民對於法律的平等，人類權利中最重要的是布爾喬亞的所有權。」

理性的天國……實際上只是布爾喬亞民主主義共和國」（恩格斯從空想到科學）。十七八世紀的布爾喬亞革命，不過是清掃了資本主義發達的道路。「農奴的農民革命，雖然掃除了農奴所有者和農奴制的榨取形態，在它的遺跡上，却樹立起資本家和地主，樹立起資本主義及地主對於大眾的榨取形態」（史達林）。資本主義的發生，是意味着階級鬥爭的新形態的發生。

在資本主義基礎確立了的十九世紀以前的時期，布爾喬亞對貴族階級的大眾運動每發生一次，勤勞者的獨立革命運動就會勃發起來。宗教改革時代的再洗禮論者的運動，德國的農民戰爭，十七世紀英國革命時代的炭坑夫運動，法國革命時代的格拉克司·巴布夫（Gracchus Babeuf）的運動，就是這樣的。轉變到資本主義的時候，階級鬥爭就急激地改化了，分散而沒有組織的普羅列塔利亞特，最初向着布爾喬亞主要地是實行經濟鬥爭，它的要求，也不超出資本主義的限界之外。在十八世紀前半的布爾喬亞民主主義運動，普羅列塔利亞特雖然可以說是主要的政治突擊隊，但大體上仍是在進步的布爾喬亞的指導之下。例如在法國的七月革命裏，普羅列塔利亞特是對於復古貴族階級的杜防戰的主要參加者，但却沒有獨自的階級的綱領。但是，在十九世紀的前半，近代普羅列塔利亞特獨立革命運動的最初萌芽已經出現了。例如一八三一年及一八三三年就有兩次的里昂勞動者的暴動，這是直接以布爾喬亞為對手的。同時在一八三〇到一八四〇年，又起了所謂的大憲章（Chartism）運動。這是普羅列塔利亞特的最初的獨立的政治大眾運動，把英國勞動者的大部分都捲入了漩渦。大憲

章運動對於馬克思及恩格斯的見解之形成，給與了非常大的影響。

十九世紀前半的德國，比起英國來，在經濟上政治上都是發達落後的國家。德國分解爲許多的小獨立國。在一八四八年革命的前夜，德國的内部是支配着半農奴制度的君主及貴族。在德國，還沒有開始資本主義的大工業。都市上的生產的手工業的性質，極度地阻害了大工業的發達。只有德國的兩三個地方，例如萊茵河沿岸地方（馬克思的生地）經濟上還進步些（這地方在拿破崙戰爭時代，封建制度已破壞了）。把封建的官僚的專制政治保留得很多的德國政治制度，是妨害資本主義生產樣式發達的非常大的障害。從一八三〇年以後，德國就開始很快地向着工業發展的軌道前進。隨着經濟的進步，在德國，階級勢力的相互關係也變化了，布爾喬亞就漸漸開始集合到反寡頭主義的黨派方面。跟着資本主義大工業的發達，產業勞動者階級也發達增大了。到了四十年代，在資本主義榨取和封建制度殘存物的二重壓迫下呻吟着的德國普羅列塔利亞特的大衆運動，就開始出現。

在勞動者中間，康敏主義的見解擴大起來，尤其在一八四四年的席勒西亞織工運動，一八四七年饑饉時期的穀物暴動以後，更是這樣。一八四八年革命的緊前夜，參加到馬克思及恩格斯所指導，一八四七年所發起的秘密政治結社『康敏主義同盟』裏的團體，竟達到了三十個。被漸漸增大的封建領主的苛斂誅求和高利貸資本所壓迫的農民，也不能抑制着他們的不平了。這樣，到了一八四〇年中頃，從階級勢力關係來說，德國已到了不能避免一大變革

的狀態。第二身分所屬的一切階級都結集起來對抗由最反動的農奴所有地主所支持的封建官僚政治。對農奴制度從衷心抱着敵意，對布爾喬亞也抱着不信的普羅列塔利亞特大眾，被政治壓迫，被重稅所苦累的都市小布爾喬亞，被封建苛稅和商業資本及高利貸所壓迫的農民，最後是布爾喬亞以及和它有同一利害的布爾喬亞化了的一部分貴族，都結集起來，來反對封建制度。這時不能不注意的是，德國布爾喬亞和貴族鬭爭時，並不像普羅列塔利亞特，小布爾喬亞及農民等那樣有果敢的態度，而是極優柔寡斷的，胆小的。

這些階級在相互間有着不同的利害，一部分還有相反的利害，但他們都對着現存的半農奴制的寡頭主義蠶湧起來。德國的政治生活及精神生活的這種昂揚，煽起了反政府的情緒。恩格斯說：『在德國的文學上，也反映了政治的昂揚……詩，童話，批評，劇，一切的文學作品，都充滿了所謂的「傾向」。這就是把反政府的情緒多少婉曲地表現出來的詞句。』德國接近了布爾喬亞革命，利用着先進的歐洲各國的經驗。馬克思及恩格斯在一八四八年革命的數月前這樣寫道：『……康敏主義者們都把主要的注意力移到德國。因為德國正臨到布爾喬亞革命的前夜，在德國，這變革是在一般地進步了的歐洲文明之下進行着，普羅列塔利亞特也比較十七世紀的英國及十八世紀的法國更發達，因此，德國的布爾喬亞革命有成爲普羅列塔利亞革命的直接序曲的可能性。』

馬克思及恩格斯實際參加了一八四〇年中頃の勞動者運動，深深地研究了先進的歐洲各

國的階級鬭爭。馬克思主義就是作為這種結果而產生的。他們在一八四八年以前，已經創出了科學社會主義的理論和實踐的基礎。西歐羅巴的主要各國所起的一八四八——五〇年的諸事件的經過和結果，不但很適切地確證了他們的學說的客觀真理性，並且他們又得能够依着這經驗，很適當地敍着他們的學說的內容。

馬克思主義是和勞動者運動的實踐不可分地關聯着而發生，發展起來的。但馬克思主義之所以成為科學的社會主義，不只因為它是在大眾的勞動者運動的基礎上發生發展，和把這運動的經驗一般化了了的緣故，並且是因為它把人類的從來一切科學哲學發展中最寶貴最進步的內容加以更高的發展的緣故。

『哲學的歷史及社會科學的歷史，很明瞭地表示着馬克思主義和那離開了世界文明發展的大道而發生的任何封鎖的硬化的學說，以及這種意義上的「宗派主義」，是全然不相似的。……他的學說的發生，是哲學，經濟學及社會主義的最偉大的代表者們的直系直接繼續。……它是人類在十九世紀分成德國哲學，英國經濟學和法國社會主義而創出來的這些最優良的東西，正當的繼續者。』(伊里奇馬克思主義的三個源泉和三個構成)

從空想到科學

空想的社會主義——歐文 (Robert Owen) 聖西門 (Saint Simon) 福利耶 (Fourier)

等——批判了資本主義，指示出將來制度的若干的特徵。但空想的社會主義不能夠把創造這新制度的社會勢力指出來。這一方面是因為他們的世界觀帶着觀念論的性質，另一方面是因為在一八二〇——三〇年左右普羅列塔利亞特的獨立的政治力是剛才發生。空想社會主義者不能發現資本主義的發展和衰亡的法則，不能夠根據這一點來證明社會主義社會的必然的勝利。因此，他們單只是夢想着康敏主義，並沒有爲着它的實現去作實際的鬭爭，只把希望繫在良善的國王及布爾喬亞的善意上面。

從空想到科學的社會主義的發達，它的科學基礎的設立，是需要對資本主義的規律性加以研究的。爲要完成普羅列塔利亞特的經濟學，馬克思及恩格斯利用了布爾喬亞經濟思想最高發展階段上的英國古典經濟思想的業績。他們克服了古典經濟學的布爾喬亞的局限性，闡明了資本主義的榨取的本質，它的歷史的局限性，它的法則的過渡的性質。伊里奇指出剩餘價值說是馬克思經濟理論的基石。『布爾喬亞經濟學者只看見物的關係……馬克思却在那裏發見了人和人的關係』。馬克思追究資本主義的發展，是從商品經濟的最初的萌芽，一直到它的最高形態。他指出這發展是以鐵一般的必然性要走到它的破滅，同時並造出了向更高度的形態推移的物質條件。空想社會主義者眼中的普羅列塔利亞特，只是貧窮和苦惱的集中，馬克思和恩格斯却認爲他們是掃蕩資本主義和創造新社會的原動力。

但馬克思及恩格斯所以能夠把社會主義從空想變成科學，能夠發見資本主義社會的矛盾

的經濟構造的特殊性，能够在革命的政治鬭爭及普羅列塔利亞獨裁中看見從資本主義走向社會主義的力量和道路，全是因為實際地參加了政治鬭爭，鑽研了一切先行的科學，創出了辯證法唯物論這徹底的唯物論哲學世界觀，這關於自然，社會及思惟的一般發展法則的學說。

馬克思曾再三指出唯物辯證法在社會發展——經濟也當然包含在這裏面——的真正的科學研究上是不缺少（經濟學批判序說，資本論第二卷第二版的跋文，書信）。恩格斯在他的論文集從空想到科學的英文版序文中也說，如果沒有辯證法，科學的社會主義是不可能的，唯物辯證法的創造，是馬克思的最大功績。伊里奇把馬克思和恩格斯的關於辯證法唯物論的革命意義的話總括起來，這樣寫道：『要把這些往來書信全部所說的焦點，一切的議論和思想所集中的中心點用一句話表明出來，只要辯證法三個字就够了。經濟學和它的全部基礎的改造——對於歷史，自然科學，哲學，勞動階級的政治和戰術的唯物辯證法的應用，正是馬克思及恩格斯抱着最大關心的事，這一點就是他們最重要而又最新的貢獻……是他們在思想歷史上的天才的前進的地方』。史達林也全然同樣地在馬克思主義理論中對唯物辯證法給與決定的意義。

馬克思及恩格斯當創始辯證法唯物論時，是把從來哲學發展中所得到的最良的東西都攝取了。他們把法國革命的意識形態代表者們的唯物論哲學——十八世紀的法國唯物論——評價得很高，並且說對於他們的哲學見解的形成有極大的影響。同時，他們也批判了這哲學的

機械論的及反辯證法的性質。對於辯證法唯物論的準備工作中盡了極大作用的，是達到布爾喬亞哲學最高峯的黑格爾哲學。黑格爾哲學，是把封建制度掃蕩了的布爾喬亞革命時代的反映。但在他的哲學裏，已經反映着布爾喬亞的反動的轉向，反映着對於強大起來的普羅列塔利亞特的不安，反映着想要把鬭爭的敵對勢力調和起來的努力，反映着想把資本主義制度甚至於半農奴的普魯士王國也加以永久化的傾向。黑格爾死後不久，他那革命的辯證法，雖然有觀念論的不徹底，但已經被人認為對於現存制度是太革命，太危險了。大學裏禁止講授他的哲學，黑格爾也被忘却，被冷看作『死狗』。黑格爾學派分成了兩個陣營，即放棄了他的辯證法而發展他的哲學的保守的神秘的方面（這是貢獻給普魯士諸制度的現狀之維持的）的黑格爾右派，和發展了黑格爾學說的急進方面的黑格爾左派，或青年黑格爾學派。

黑格爾左派是急進的民主主義者，是急進的小布爾喬亞的代表者，它的急進性，只限於抽象的思想方面。青年黑格爾學派的活動，只限於宗教的理論批判，聲明宗教是一切社會惡的根本原因，絲毫也不了解要克服宗教，必須通過社會生活中的社會經濟條件之革命的變化才能達到。青年黑格爾學派多少總是被黑格爾的觀念論體系所限住。馬克思說在這些新進批評家中，沒有一個是能夠詳細地批評黑格爾的。『他們對於黑格爾的論爭，以及他們相互間的論爭，只不過是這樣的，即有的人是捉着了黑格爾體系的一面，使他和他的全體系對立起來，或者使它和另一人所捉着的另一方面對立起來：這哲學批判的唯一收穫，只不過是一

些關於基督教的，一面的歷史的『宗教的說明罷了』。馬克思這樣暴露了青年黑格爾學派的階級根據：『這些超越在國民（指勤勞大眾）以上的批判……由於它的漫畫式的（Karicature），基督教的『德國的觀念論……證明它是被德國國民主義的泥溝淹沒到耳根上了』。青年黑格爾學派和實際的急進活動是無關係的。在實踐諸問題上，青年黑格爾學派的無力，可以由施鐵納（Max Stirner）的例子就知道得最明瞭。施鐵納的無政府主義要求『唯一者』的無限的自由，這不過是表現着那想把自己的財產守護着的零落的小布爾喬亞的希求罷了。

在四十年代初，黑格爾左派裏面，已經重新分裂為馬克思及恩格斯所代表的最急進的部分，和保爾，施鐵納及其他小布爾喬亞分子了。馬克思，恩格斯最初是屬於黑格爾左派，他們發展的第一期，是站在觀念論立場上的。但從他們哲學活動的最初，他們就非難着黑格爾左派的抽象的傾向及其從政治鬭爭的分離。馬克思在初期的論文裏，對於黑格爾左派之蔑視實踐活動和大眾作用，已經加以批判了。他在一八四三年這樣寫道：『任何事物，都不能妨害我們把我們的批判和政治的批判，和一定的政黨的利害結合起來，也就是把我們的批判和現實的鬭爭結合起來，並且把它們看成一樣的東西』。想把哲學轉化為現實的這種傾向，不論是他那活動的初期和後期，總之，在一切時期中，都成了顯著的特徵表現出來。恩格斯哲學思想發展的路徑，也是同樣的。由馬克思在萊茵新聞的活動（他爲了擁護森林採伐者及農民，猛烈地對專制政府和榨取者進攻），恩格斯對『青年德意志』的參加，可以看出他們的

哲學的進化，正是他們的政治活動的結果，離開了這些，是不能理解的。伊里奇指出馬克思和左派黑格爾一致的地方就是他們都『努力想從黑格爾哲學中引出無神論的革命的結論來』。

費爾巴哈的影響

馬克思，恩格斯的最初的階段，無疑地是觀念論者。對於他們以後的發展給與極大影響的，是費爾巴哈 (Feuerbach)。最初屬於青年黑格爾學派的費爾巴哈，在宗教批判上就比布魯諾·保爾 (Bruno Bauer) 及其他黑格爾左派的批判更前進了。爲要和宗教鬭爭，他不得不批判到黑格爾哲學的本身。費爾巴哈在他的著作裏，指出黑格爾的哲學是神學的最後支柱，因此，要和神學分離，就也得和黑格爾的哲學分離。費爾巴哈 (尤其是他的著作基督教的本質) 對於馬克思主義的創始者們給與了極大的影響，這在恩格斯的費爾巴哈論中就這樣表明着：『舉世都感激他，我們一時間也成了費爾巴哈的追隨者』。費爾巴哈的歷史功績，就在於他對黑格爾的觀念論給與了很好的批評。費爾巴哈在解決根本的哲學問題時，是站在唯物論者的立場上。他說：『應該由存在裏引出思惟來，而不應該由思惟裏引出存在』，精神的东西，『是不能離開感性或沒有感性而能存在的』。在他看來，唯一客觀的，實在的事物，只有自然和人類。費爾巴哈在他的認識論裏，是從存在和思惟，客體和主體的統一這一個正確的唯物論命題出發的。費爾巴哈把人類的實踐作爲真理的標準，思惟是在人和人的交

通中間發生的。在他，哲學的原理是『我』和『你』的統一。但是，費爾巴哈對於這個統一，是在感性的互相關係這種形態上去理解，是在消費的形態上去理解，而不是在生產活動的形態上去理解的，這裏就有着他的哲學的根本缺陷。從這裏，更生出了這樣一個觀念論的真理規律，即『人和人的連帶性，是真理和普遍性的最初的原理和標準。』

費爾巴哈證明不是神造人類，而是人造出神來。『神的本質，不外是淨化了的，從個人的界限解放了的，客觀化了的，也就是作為彼岸的本質而被觀察被崇拜的人的本質』。費爾巴哈在倫理的諸問題中，暴露了康德的『定言命令』。依他所說，倫理的根底裏蘊在着的東西，就是那種想得到幸福的人的努力。費爾巴哈使實在的，感性的人復活起來，把這作為他的出發點（他的哲學所以被稱為人類學，原因就在此）。但費爾巴哈所理解的人，並不是屬於一定的階級而運動着的人，而是抽象的人，是生物學的存在物。他把人和人的關係，還元作『自然的血緣關係』。因此，費爾巴哈在尋求歷史發展的原因的時候，仍然是在人的欲望中，在那想獲得理想和幸福的人的希求中，結局也就是在宗教運動中去找的。費爾巴哈的自然主義，使得他在說明社會發展的時候轉移到觀念論去。最初攻擊過宗教的他，到了晚年，却承認宗教是那想獲得幸福和相互之愛的人們的希求的表現。

反歷史主義和一般的非辯證法，是費爾巴哈唯物論的第二個大缺陷。費爾巴哈批判黑格爾哲學，但不能把它實際克服，也就是不能唯物論地克服它。他把黑格爾的辯證法和觀念論

一起放棄，大體上停止在直觀的唯物論的立場上，費爾巴哈的唯物論的這個缺陷，馬克思和恩格斯是從最初就知道了。在一八四八年給路格（Ruge）的信中，馬克思就這樣寫道：『依我看來，費爾巴哈的言論的缺陷，就是他對於自然依據得太少，而對於政治却依據得太少了』。不久以後，馬克思和恩格斯又在德國意識形態中，力說費爾巴哈唯物論的非歷史的性質。他們指出在費爾巴哈那裏，唯物論和歷史全然沒有結合，指出費爾巴哈不能理解實踐對於唯物論哲學的真正作用。『對於實踐的唯物論者，即康敏主義者（Communist）主要的問題是在於現存世界的革命的變革，是要用實踐去轉變事物的現存狀態。在費爾巴哈那裏，有時雖然也可以看見這種見解，但常常只是沒有連絡的斷想，對於他的一般的世界觀，幾乎沒有一點影響，只能把它看做含有發展力的萌芽罷了』。費爾巴哈和黑格爾左派同樣，停止在進步的布爾喬亞民主主義立場上，雖然表示着幾分進步的見解，但卻沒有理解到普羅列塔利亞特的利害。費爾巴哈在他的哲學裏，也不能達到辯證法唯物論。

但在四十年代，不論在社會的『歷史的方面，不論在自然科學方面，形成唯物論辯證法的一切前提，都已經具備了。恩格斯說：『正當這時代，經驗的自然科學達到了很大的躍進，……不單只能够完全克服了十八世紀機械論的一面性，並且因為證明了種種研究領域（力學，物理學，化學，生物物理學等）間為依存性和關聯是存在於自然本身裏，結果使經驗科學轉化為理論科學，使發見了的諸結果普遍化，於是自然科學本身也成了自然的唯物論認識的

體系。』(自然辯證法)

恩格斯在三個大發見中看出了特殊的意義。第一，就是使一切運動形態的統一得到確實證明的能力轉換法則的發見 (是一八四二年邁爾 Mayer 和一八四三年的朱爾 Joule 的業績)。第二，是有機體的細胞的發見 (斯旺 Schwann 和斯來登 Schleiden —— 一八三八及一八三九)，這細胞是『一切有機體在增加和分化中發生時……的單位』(同前)。細胞的發見，最初給生物科學與確固的基礎，證明在高級和低級的有機體構成中間，有着關聯和統一，對活力說及其他自然科學上的神秘傾向給與致命的打擊。最後，有着最大意義的，是達爾文 (Darwin) 的種的起源論 (這學說最初作為印刷物出現，是在一八五九年的事。但關於這問題的喬福魯 Joffroy 聖·依列爾 Saint Hilaire 和拉馬克 Larmark 的意見，却是在一八二〇年就有了)。達爾文的學說，不但說明了『既存的有機自然物』的起源，並且『對於人類精神的前史，即從簡單的，無構造的，只能感應刺激的最下等有機體原形質，一直到能思惟的人類腦髓的各種發展階段，給與了研究的基礎。』

馬克思及恩格斯在創立和發展辯證法唯物論的時候，就依據着這時代的自然科學的進步了。

辯證法唯物論創始者的馬克思和恩格斯

馬克思和恩格斯克服了觀念論辯證法，克服了從來唯物論中直觀的和形而上學的性質，創立了辯證法的唯物論的世界觀。

在一八四三年寫成，一八四四年出版的黑格爾法律哲學批判裏，馬克思已經批判到了黑格爾的觀念論辯證法了。馬克思指出黑格爾是倒轉了現實的諸關係，指出物質的現實在他那裏是轉化成了觀念的反映。『條件被看作條件造成的東西，……生產者被看成生產物的產品』。馬克思在這部著作裏，唯物論地敘述了辯證法的根本法則，即對立統一的法則。馬克思暴露了黑格爾想用第三範疇來給對立物作媒介的事，說這是對於德國布爾喬亞利害的理論的追從。他批判黑格爾的對立物鬭爭的解釋，這樣寫道：『它雖然充滿着好戰的情緒，但實際上若交戰起來，却是一些非常害怕受傷的夥計。』『現實裏的極端（和黑格爾相反）是不能够媒介的，因為這是現實的極端。它們也不需要什麼媒介，因為它們是相互對立着』，是準備好了要來一個『決定的鬭爭』的。

馬克思指出，黑格爾的對立的媒介，那根源就在於他的哲學裏的布爾喬亞的階級本質，就在於他的觀念論。一切的觀念論哲學，都把普羅列塔利亞特看做消極的無活動的大眾，馬克思和恩格斯却相反，把普羅列塔利亞特看做能够改造社會的唯一勢力。『就好像哲學在普羅列塔利亞特裏找到了它的物質的武器一樣，普羅列塔利亞特在哲學中也找到了它的精神武器……這解放運動的頭腦，是哲學，它的心臟是普羅列塔利亞特。哲學沒有普羅列塔利

亞特的揚棄，就不能化爲現實，普羅列塔利亞特如果不把哲學轉化爲現實，也不能揚棄自己。」（馬克思黑格爾法律哲學批判序說）

在神聖家族裏，馬克思和恩格斯對於辯證法的及史的唯物論方面表示了更大的進步。他們批判了觀念論，闡明了客觀現實及人類歷史中的辯證法的諸法則。馬克思力說社會歷史中的辯證法過程的實際力量，並不是觀念的自己運動，而是大眾的運動。『歷史不外是追求自己的目的的的人的活動』。『要把觀念實行起來，必須要有能使用實際力量的人』。『普羅列塔利亞特和富是一種對立，兩者就這樣構成一個全體。……在這對立裏，財產所有者是保守的黨派，普羅列塔利亞特却是破壞的黨派，由前者，生出這對立的維持的行動，由後者，生出破壞的行動。但私有財產在它自己的經濟運動中……產生了普羅列塔利亞特，於是就向着自身的解體推進。……倘若普列塔利亞特得到了勝利，它並不因此就成爲社會的絕對方面，因爲它的勝利，是在於要揚棄了它自己和它自己的對立物。這樣，普羅列塔利亞特得到勝利時，普羅列塔利亞特本身就要和規制着它自己的對立物——即私有財產——同樣地被消滅』。這樣，馬克思在神聖家族裏，已打好了辯證法唯物論及唯物史觀的基礎了。

在德國意識形態裏，馬克思及恩格斯已經作爲辯證法的及史的唯物論的明確的代表者出現了。這部著作在冒頭地方，就以這樣的主張開始：人類歷史活動的物質過程，決定着他們的意識以及社會上一切政治的和意識形態的上部構造。『使這些個人和動物有了區別的最初

的歷史行爲，並不是在於他們能够思惟，而是由於他們開始生產了自己的生活資料」。馬克思和恩格斯把人對自然的積極作用加以強調。他們在德國意識形態中，對於一般直觀的唯物論，尤其是費爾巴哈的唯物論，做了特別深刻的批判。他們暴露了費爾巴哈唯物論的缺陷，指出他那裏的唯物論和歷史沒有關聯，和歷史隔離開了。在這裏，他們最初敘述了關於社會經濟之構成的學說，並且把它稱做『所有的諸形態』。

他們敘述到肉體的和精神的分業，都市和農村的分離，以及私有財產和階級等等的發生。他們不單只敘述到一般的階級規定，並且具體地敘述到階級及階級鬭爭的歷史變遷，認爲決定種種『所有形態』的差異的，是人對於生產手段的關係的差異。馬克思和恩格斯指出，一定的所有形態的特徵，也就決定着和它對應的社會意識形態的性質。最後他們又發見一種所有形態向另一種所有形態推移的一般法則。生產諸力發展的結果，就達到這樣的瞬間：即到了這時，『生產諸力及交通手段在現存的諸關係下僅只會招引禍害，不但不成爲任何生產力，反而成爲破壞力……和這相關聯着，還會出現一個階級，這階級是担负着社會的一切重荷，却又享不到社會的福利，並且還被社會壓迫着，逼迫着要和其他一切階級形成最決定的矛盾……結果只好向從來支配着的階級掀起一切革命的戰鬪』。這樣，馬克思和恩格斯在德國意識形態裏，已經把他們的革命理論中根本的原則的命題宣示出來了。這些命題在他們以後的著作，如江銀勞動及資本（一八四六年），哲學的貧困（一八四七年），宣言（一八

四八年），經濟學批判（一八五九年），資本論（一八六三年），反杜林論（一八七八——七九年）及其他著作裏面，有了很好的展開，不絕地把他們的研究範圍引入新的領域和新的問題裏。

從一八四五年起，馬克思和恩格斯爲要實現他們的唯物論的哲學，把很大的精力用在德國的康敏主義者的組織及國際的組織上。在康敏主義雜誌——最初的康敏黨『康敏主義者同盟』的機關誌——裏，拋棄了舊的小布爾喬亞的『公民同盟』的口號——『一切人都是弟兄』——開始宣布了普羅列塔利亞特的口號：『全世界的普羅列塔利亞特聯合起來！』

在一八四七年時，依着『康敏主義同盟』第二次大會的囑托，他們起草了康敏黨宣言。這是世界最初的『普羅列塔利亞特的綱領』，這宣言是在一八四八年二月，法國二月革命的前夜發表的。用燃燒似的言詞和深刻的科學的正確性寫成的這本小冊子，明確地給勞動階級指示出解放的道路。關於這本小冊子，伊里奇曾寫道：『這小冊子可以抵得幾部大書，它的精神，一直到今日還推動着有組織的全部普羅列塔利亞特』。這樣，馬克思和恩格斯雖然可以說是普羅列塔利亞特意識形態的集大成者，但他們的世界觀決沒有停止了發展。在以後和勞動運動及科學發達有密接關係的一切活動裏，他們巧妙地應用了唯物辯證法，用革命運動中的新的經驗來使它豐富化，具體化，使它更加進展。馬克思和恩格斯深刻地研究了關於普羅列塔利亞特階級鬥爭和科學發達下的極其多種多樣的問題，用龐大的具體內容使唯物辯證

法的諸法則豐富起來，展開起來。

辯證法唯物論，是在普羅列塔利亞特帶着大衆的革命運動登上歷史舞台時候才出現的。另一方面，自然發生的革命勞動運動，在馬克思主義世界觀還未出現，馬克思主義還沒有成爲普羅列塔利亞階級鬭爭的旗幟以前，是不能够意識地成爲有階級性的，革命的，康啟主義的運動的。

意識的勞動運動和馬克思主義的世界觀，這兩方面的發展過程，是在前世紀四十年代進行着。馬克思，恩格斯的辯證法唯物論的完成，是普羅列塔利亞階級鬥爭諸形態之一。在馬克思主義和它的哲學辯證法唯物論裏，不單只是直接承繼了從前科學發展的最深刻而又最革命的內容，它同時又是從來的榨取意識形態的深刻的對立物，是和布爾喬亞及小布爾喬亞世界觀對立的東西。

一切種類的馬克思學說曲解者，關於辯證法唯物論的發生，巧妙地宣傳着一種全然錯誤的觀念。據他們說來，辯證法唯物論不過是兩個部分——即費爾巴哈的唯物論和黑格爾的辯證法——的合計。這種觀念，是把普羅列塔利亞特世界觀的實際發展過程加以單純化，同時加以曲解了。已經說過，費爾巴哈的唯物論是直觀的，受限制的唯物論。黑格爾的辯證法是觀念論的辯證法，它的合理的核心，是馬克思和恩格斯發見的。辯證法唯物論創始者們的偉大，並不是由於他們單單把從來的哲學傾向結合起來，而是在於他們在哲學發達的過程上，

把費爾巴哈唯物論的局限性和黑格爾的觀念論性質都批判地加以克服。馬克思，恩格斯的哲學發展過程，同時也是辯證法唯物論的發生過程，由這裏可以明白地看出辯證法唯物論的真正批判的，革命的本質。

這樣，辯證法唯物論世界觀的發生，離開了資本主義社會的矛盾的發展及十九世紀普羅列塔利亞特的國際運動，是不能想像的。這世界觀是攝取了從來科學世界史發展中的偉大成果，而批判地加以琢磨的結果。

馬克思和恩格斯從勞動階級的利害的觀點上，把從來的一切科學攝取，琢磨。在英國的古典經濟學中，在法國的進步的布爾喬亞學者的有歷史意義的著作中，在法國唯物論和費爾巴哈唯物論中，在黑格爾的辯證法中，都準備着馬克思主義發生的理論前提。

第五章 辯證法唯物論發展中的伊里奇階段

金融資本時代

馬克思和恩格斯的全活動，是在普羅列塔利亞革命的準備時代，當時的普羅列塔利亞革命，還沒有作為直接的實踐任務列到日程上來。這時正是產業資本主義普及到落後的各國，產業資本捉住了殖民地的時代。在馬克思和恩格斯的晚年，資本主義在經濟上和政治上都開始了深刻的變化。恩格斯對於股份公司的發達和資本主義獨占的發達，已經看出了它的作用。世界普羅列塔利亞運動的中心，漸漸移到了東方。到二十世紀的初頭，金融資本時代和帝國主義時代代替着產業資本時代而起來了。

第二國際和辯證法唯物論

馬克思和恩格斯的學說對於一切（想影響到勞動運動上來的）種種布爾喬亞及半布爾喬亞見解——拉薩爾（Lassalle）主義，普魯東（Proudhon）主義，巴古寧（Bakunin）主義，杜林（Dühring）主義等——實行毫不容情的鬥爭，也就在這鬥爭中形成起來，發展起來。馬克

恩和恩格斯在兩條戰線上實行了激烈的鬭爭。第一是和公然的機會主義傾向（即想和布爾喬亞社會妥協，主張不用革命，不用階級鬭爭，不用強力推倒支配階級，只把現存社會的各階級關係加以改良的傾向）鬭爭，第二是和那否定了國家，否定了政治鬭爭及普羅列塔利亞專政的，小布爾喬亞的，『左翼』的，無政府主義的傾向作鬭爭。伊里奇說：『一八四八年的革命，對於馬克思社會主義以前的這些騷亂的，駁雜的諸形態，給與了致命的打擊。『暴風雨和革命』的第一期（一八四八——七一年）終了的時候，馬克思以前的社會主義都凋落下來，而獨立的勞動者政黨組織成了。

但是，對於一切小布爾喬亞的及布爾喬亞的社會主義理論，馬克思主義的理論上的勝利一旦明白了的時候，前者就躲在擁護馬克思主義的旗幟下面，帶着實際上的機會主義登台了。伊里奇說：『歷史的辯證法是這樣的；馬克思主義得到了理論勝利的結果，它的敵人就假裝成馬克思主義者。從內部腐敗了的自由主義，企圖作為社會主義的機會主義而復活』。恩格斯在晚年時，已經就不能不和社會民主黨內的機會主義作激烈的鬭爭了。但和勞動運動內部的這種機會主義的鬭爭，是歸於伊里奇主義的勝利。史達林把伊里奇主義規定作帝國主義及普羅列塔利亞革命時代的馬克思主義。史達林特地把普羅列塔利亞專政的問題，作為伊里奇主義的主要問題來研究，他寫道：『伊里奇主義，一般地說，是普羅列塔利亞革命的理論和戰術，特殊地說，是普羅列塔利亞專政的理論和戰術』（史達林伊里奇主義的諸

問題)。更寫道：「伊里奇主義的根本問題，它的出發點，它的基礎就是關於普羅列塔利亞專政的問題」(同前)。帝國主義時代，是革命和災害的時代。在這新的歷史時代條件之下，普羅列塔利亞特和它的黨就遇到了新的問題，即推翻資本主義和直接為普羅列塔利亞特專政而鬥爭的問題。也正是在這新的歷史時代裏，第二國際的政策之布爾喬亞本質都暴露了出來。

第二國際的理論活動的特徵是這樣的：政策和理論上受改良主義的支配，用折衷主義和詭辯來代替革命的理論，拋棄了首尾一貫的馬克思主義，只保存着它的斷片(這些斷片又從實踐游離出來，變成乾燥的教義)。在第二國際的時代，沒有了革命的鬥爭，只盛行着一些萎靡的實利主義和政治的投機。這時的普羅列塔利亞特和它的意識形態是迫切地需要造成一個真正能鬥爭的政黨，需要把那比較平穩的，資本主義的『有機』發展時代(即第二國際的支配時代)裏所造成的一切東西從根底檢討一下，需要把第二國際的理論和實際加以大掃除。而這把第二國際的理論上和實踐上的綱領全面地加以檢討的名譽，是被伊里奇主義擔負起來了。伊里奇不單只是復活了革命的馬克思學說，掃除了第二國際的機會主義，並且使它適應着新的各種條件，帝國主義的各種條件，以及階級鬥爭新形態中的各種條件，而發展起來。伊里奇使馬克思主義學說的各方面更加具體化。伊里奇在黨的全部歷史中間，和普羅列塔利亞特奪取政權的鬥爭密切地關聯着，和普羅列塔利亞特專政的發展密切地關聯着，而把馬克思主義哲學作為根本的理論基礎發展起來。哲學上的伊里奇主義，是帝國主義及普

羅列塔利亞革命時代的辯證法唯物論的發展，它的立腳點，就是這新時代中的一切矛盾在哲學上的普遍化，是這新的歷史時代中普羅列塔利亞特及勞苦大眾的鬭爭實踐的普遍化，是馬克思，恩格斯以後的世界科學發展的理論的普遍化。哲學上的伊里奇主義，是普羅列塔利亞革命一般，特別是普羅列塔利亞專政』的哲學基礎。

折衷主義，詭辯，理論和實踐分離，是第二國際最顯著的理論家的學說之特徵，是他們的指導的見解，是他們的哲學『傾向』的特徵。這『傾向』的主要契機是：（一）理論和實踐的分離，（二）經濟和政治的分離，（三）馬克思主義的經濟的，歷史的理論和它的哲學基礎的分離，（四）第二國際最顯著的理論家對於辯證法唯物論的否定。

馬克思主義的經濟及歷史理論上的某種『新的』認識論基礎，就和第二國際理論家的這種馬克思主義的修正有密接的關係。馬克思主義的歷史的經濟的理論和它的哲學基礎既然被分離了，於是就有人企圖把某種另外的哲學基礎給與馬克思主義。第二國際著名的『支柱』們所給與的這種哲學基礎，不過是哲學領域上全然不相干的布爾喬亞觀點的移植。第二國際的代表者在這一點上，全然是布爾喬亞的尾巴。這事在柏因斯坦（Bernstein）的見解裏就出現過。他以爲，辯證法是妨害真正認識的陷阱，因此必須把它拋棄。第二國際的其他代表者，隱然的機會主義者，中央派等等，也是站在這同一的見地上的，不過把它用更洗鍊的形態發展起來罷了。

在第二國際裏最廣泛地流行着的哲學傾向是：(一)可以算做公認哲學的新康德主義，(二)馬赫 (Mach) 主義，(三)最近發達起來的新黑格爾主義。

第二國際裏出了很多有名的新康德主義代表者，這是用不着再說的事。他們用種種的方法，在哲學，倫理學等等的問題上，把康德和馬克思『結合起來』(柏因斯坦，麥克士·阿德拉 Max Adler、福倫德 Vorlaender、考茨基 Kautsky、希爾費金 Hilferding 等)。馬赫主義的傾向也很強(菲烈德·阿德拉 Friedrich Adler、鄂多·保爾 Otto Pauer 及其他)。最近布爾喬亞哲學陣營裏起來的新黑格爾主義，在社會民主主義者中間也有它的追隨者。現代一個有名的代表者，就是居格弗里·馬克 (Siegfried Marc)。

伊里奇在有名的論文馬克思主義和修正主義裏，對於社會民主主義者之間發達着的新康德主義這樣說道：『在哲學的領域裏，修正主義是跟着布爾喬亞教授式科學的尾巴走的。教授們「回到康德去」，修正主義就偷着跟到新康德主義者後面。教授們對於哲學的唯物論用說過了幾千百遍的平凡的僧侶主義的反駁來重復着，修正主義者就露出卑屈的微笑，不平等地申訴着(一字一句都登在最近發行的教科書裏)說，唯物論是在以前早就「被顛覆了」。教授們冷笑黑格爾，說他是「死狗」，並且把一種比黑格爾的觀念論更吝嗇平凡到千百倍的觀念論拿來替自己說教，一提到辯證法就輕蔑似的聳聳肩，修正主義者也跟在他們後面，走進了科學的哲學平凡化的泥沼裏，用「簡單的」(也就是穩健的)「進化」來代替「深奧的」(也

就是革命的)辯證法。教授們用觀念論的，「批判的」體系去適應中世紀的支配「哲學」(也就是神學)，藉此得吃國家的俸祿，修正主義者就去接近他們，努力使宗教不但對於近代國家是「私事」，對於先進政黨也成爲「私事」。馬克思主義的這種修正，實際上究竟有着怎樣的一種階級意義，是用不着說就已經自明的事了。』

對於柏因斯坦型的修正主義者們，對於康樂恩·斯密特(Conrad Schmidt)，斯特魯夫(Stuve)等等的這一種殘滅的批判，是同時也把中央派和考茨基當做直接目標的。因爲考茨基在這些問題上，是和柏因斯坦站在同一的立場。社會民主主義「哲學者」給馬克思主義的這種新康德主義的修正，不論從哲學根據上或社會根據上來說，都和布爾喬亞新康德派的觀念論的反動沒有絲毫差異。在以前，教授們依着布爾喬亞經濟的社會的預約而「回到康德去」，在今日，他們又依着資本家的社會的預約，把黑格爾的國家論至於黑格爾的辯證法拿去適應黑衫黨們的需要，努力使布爾喬亞的理論支配正當化。在以前，社會民主主義「理論家」跟在這些布爾喬亞教授們的屁股後面，使馬克思和康德「結合」。在今日，現代的社會民主主義者又跟在反動學者的後面，唱導新黑格爾主義的見解，企圖設法把這些見解和馬克思「結合」起來。

考茨基對於馬克思主義的新康德主義修正問題所抱的態度，是社會民主主義者對哲學問題所抱態度的最好的表現。在和柏因斯坦鬭爭的時代，考茨基已經就聲明自己的意見，認爲

馬克思主義和新康德主義是可以兩立的。在一九〇八——一九一〇和波格達諾夫作哲學論爭的時代，考茨基又主張馬克思的哲學見解非常接近馬赫主義。

在唯物史觀這一部把社會民主主義的機會主義實踐加以理論普遍化的著作中，考茨基對於馬克思主義的種種方面之間的關係，說出了這樣的意見：『唯物史觀的承認，不能算是參加社會民主黨的前提條件。社會民主黨對於想參加普羅列塔利亞特的解放鬥爭，想參加對於一切搾取和抑壓的鬥爭的人們，必須給與自由，使他們隨着自己的高興，不論用唯物論也好，康德主義也好，基督教也好，去樹立理論上的基礎。』這種的『見地』，就是要將完全的自由給與一切以馬克思主義者自任的人們，讓他們把馬克思主義和宗教，康德主義，馬赫主義等等結合起來。

考茨基眼中的馬克思主義並不是哲學學說，只是經濟科學。在他看來，馬克思主義並不是整然的世界觀，而只是一種社會學說；馬克思主義不論和康德主義，和馬赫主義，和新黑格爾主義及其他觀念論傾向都能够兩立。這就是考茨基的辯證法！

梅林，盧森堡，普列哈諾夫

要想充分明瞭哲學領域上的第二國際的立場，以及伊里奇在哲學上和機會主義鬥爭的意義，必須簡單地再說一說左翼社會民主主義者梅林 (Mehring)、羅莎·盧森堡 (Rosa Lu-

xenburg) 以及俄國少數派指導者普列哈諾夫 (Plekhanov) 的哲學立場。

梅林寫了很多關於哲學問題的論文。在他的文藝批評的論文裏，作為辯證法唯物論的巧妙應用的實例而具有很大價值的東西，實在不少。並且他在哲學的各種問題上對柏因斯頓所實行的鬭爭，也決不能評價得太小。但是，梅林的哲學立場，也並不就是明確而徹底的。在許多根本問題上，梅林的水準，也不能算是超過了前面所說的第二國際「理論家」。在哲學問題上的立場。辯證法唯物論，在梅林看來，既不是一般的世界觀，也不是馬克思的方法。梅林以為對於自然可以採用機械唯物論的見地，並且可以使它和社會科學上的唯物史觀結合起來。這見解就像一條紅線一樣地貫串在梅林的一切著作裏。梅林在對於新康德主義，馬赫主義等的態度的問題上，也沒有明確的立場。他在許多的論文（論文集擁護馬克思主義）裏，曾說新康德主義者並不是要使馬克思主義滅亡，而只是要「抬高」它，「補充」它，說他們在史的唯物論上並沒有犯「原則的」錯誤，說「馬赫對於自然科學的貢獻，和馬克思對於社會科學的貢獻是相當的」，說「馬赫決不想成爲一個哲學者……他……在自己所專門的領域中已經滿足了，在這一點，馬赫就和馬克思不同。馬克思全然排斥了哲學，只在歷史及自然科學領域的實際業績中認出人類的精神進步」。又說「恩格斯沒有熟視到康德在物自體周圍所編成的貴重的蛛網」等等。

梅林雖然比前面所舉的「理論家」優秀得多，但在辯證法唯物論的諸問題上却不能站住

一個徹底的立場。羅莎·盧森堡也不能徹底地理解辯證法唯物論。在羅莎·盧森堡的經濟學著作裏，在她的資本主義自毀說，以及國內矛盾和國外矛盾之關係的問題提出上，可以看出她在分析資本主義時，是展開了機械論的方法論。

關於民族問題，羅莎·盧森堡曾受過伊里奇的批判，是誰都知道的。伊里奇在這問題的哲學方面，指出羅莎·盧森堡怎樣用詭辯論和全然抽象的規定來代替辯證法，尤其是盧森堡不知道對於民族問題必須作具體的歷史的研究，更受了伊里奇的非難。在自然生長性和意識性的問題上，盧森堡是把觀念論契機和機械論契機結合着。這樣，左翼社會民主主義者，第二國際內的左翼急進派的哲學立場，比起修正主義者以及中央派的理論的哲學的立場來，並沒有什麼分別。

占着特殊地位的，只有普列哈諾夫。伊里奇和普列哈諾夫的問題，是對於少數派觀念論及機械論的重要鬥爭問題之一。普列哈諾夫和第二國際的其他理論家不同，他反對「觀念論及實證主義」，反對「因斯坦的公然的修正主義」，而維護辯證法唯物論，他對於馬克思主義及波格達諾夫主義實行了激烈的鬥爭。但他仍常常會脫却了馬克思主義的哲學，而應該應用在普羅列塔利亞特的實際革命鬥爭中的辯證法，改變成詭辯論和經院哲學。

『勞動解放團』的指揮者普列哈諾夫，是俄國馬克思主義的先驅者之一。普列哈諾夫所寫的關於辯證法諸問題的著作裏，對於俄國馬克思主義思想的強化和發展有着極大積極意義

的東西，很是不少。普列哈諾夫的著作，在對於哲學的修正主義的鬭爭上，有着顯著的價值，這價值在今日也還沒有消失。我們承認普列哈諾夫的這些歷史功績，但同時也不可忘記了，伊里奇對於普列哈諾夫給唯物辯證法的歪曲，對於普列哈諾夫的少數派的經院哲學，詭辯論，以及馬克思主義哲學的流俗化（特別是把它應用到政治的及戰略——戰術的諸問題上的時候），曾實行過猛烈的鬭爭。少數派的觀念論會企圖把普列哈諾夫當做結合馬克思，恩格斯和伊里奇的中間環節，把伊里奇當做普列哈諾夫的學生（德波林等）。對於歷史事實的這種明白的歪曲，是受到了決定的打擊。有人說普列哈諾夫在理論方面，在馬克思主義的學院式的敘述方面，是加上了『輝耀的一頁』，雖然在實踐上他不是辯證論者，但在這一方面，他並沒有什麼缺陷，這一種主張，也受到決定的打擊了。

要品評普列哈諾夫哲學上的專門著作，那麼可以說，在第二國際時代，除了多數派主義之外，無疑的要算它是馬克思主義中的最好的東西了。但若把普列哈諾夫的理论著作總括起來看，就可以看出『第二國際的根本傳統及教義』，如理論和實踐的分離，辯證法唯物論的理論敘述和它的實際應用的懸隔，在他那裏也明白的表現着。只要想一想伊里奇對於這普列哈諾夫式『辯證法』的批評，就很够的了（『獨斷論』『極其有害的詭辯』）。

普列哈諾夫的哲學上的專門著作，大體上有四個特徵，他的一切謬誤都是從這些特徵生出來的：（一）對於『作爲認識論看的辯證法』的無理解，不把唯物辯證法理解作哲學科

學，而把辯證法還元作實例的總和；（二）形式主義及形式理論的偏重；（三）不可知論及康德主義的顯著的要素；（四）費爾巴哈的直觀唯物論的顯著的影響。

對於機會主義及其辯證法的歪曲，伊里奇是通過了黨的全部歷史而實行着徹底的非妥協的鬭爭。伊里奇在政治的及戰術的問題上所實行的鬭爭，也仍然不絕地接觸着唯物辯證法的主要問題。在伊里奇對於普列哈諾夫的綱領草案的批評裏，已經明白地表現着伊里奇的辯證法和普列哈諾夫的抽象主義的不同了。

伊里奇在前述的批評裏，講到俄國具體的資本主義的具體分析的必要，指出普羅列塔利亞特的具體的任務。但在普列哈諾夫的草案裏，只有資本主義的一般的特徵，只從一般資本主義的概念中抽象地引伸出俄國資本主義的『諸性質』，正如伊里奇所說，『資本主義一般特徵的體系』，是普遍在普列哈諾夫的草案全體裏的明白的特徵。一九〇七年七月，伊里奇在俄國資本主義的發達第二版的序文裏，關於另一問題批評到普列哈諾夫的時候，曾這樣敘述着他的方法論說：『把方法論應用到政治的或經濟的問題上，來決定其真理的正確意義時，必須對於種種階級的地位及利害作具體的分析。以普列哈諾夫爲首，而在右翼社會民主主義者中間屢屢看見的，與這相反的考察方法，即在關於革命的根本性質的，一般真理的，單純的論理展開裏，想找出具體問題的解答來的傾向，是馬克思主義的惡俗化，是對於辯證法唯物論的極大的嘲弄。』

伊里奇和普列哈諾夫在理論的，及戰術的見解上所實行的鬭爭，特別是一九〇五——一九〇六年時代的鬭爭，對於多數派的戰略，戰術在勞動運動中的勝利和在革命中的領導，有非常巨大的意義。這鬭爭，除了直接的政治內容之外，在研究和闡明那與普列哈諾夫的立場和對立的伊里奇的哲學立場時，也有着極豐富的材料。多數派和少數派在勞動運動的現實問題上的鬭爭，帶得有很多的哲學內容。伊里奇就在這鬭爭的過程裏把馬克思主義哲學的最重要的問題發展了。

伊里奇給辯證法唯物論的發展

伊里奇是馬克思主義的唯一的繼承者，他和第二國際時代的一切歪曲作鬭爭，把馬克思主義的一切構成部分（辯證法的理論也是其中之一）發展起來。在他最初的著作裏，已經把哲學和政治結合着，給與了實踐哲學的模範。他批判人民主義者的經濟的和政治的見解時，就詳細地暴露着他的哲學上的及社會學上的見解。若把普列哈諾夫的著作史的一元論和伊里奇的誰是人民之友比較着，就可很明白的知道，在馬克思主義的理解上，兩人中間在當時已經有非常的懸隔了。

普列哈諾夫在這著作裏，對於馬克思主義，馬克思主義哲學及馬克思主義的歷史準備，是作了學院式的敘述。在這著作裏，已經有顯著的機械論的要素，有關於社會發展上的地理

環境作用的問題的錯誤，有對於自然和社會的關係的理解之不正確。普列哈諾夫還沒有把馬克思主義及唯物史觀裏的階級鬥爭的作用和意義的問題充分地展開。和這相反，在伊里奇對人民主義者的最初的反駁裏，就已經充滿了黨派鬥爭的精神。他指這人民主義者的哲學的，社會學的，經濟學的見解和他們的政治見解有着關聯。伊里奇給家庭生產組織上的手工業作了分析，表示出對人民主義的具體批判的模範，從他們的一般的哲學的及社會學的見解的批判開始，一直到共同體的問題。我們只要記着，伊里奇的這部著作裏有着極豐富的理論的內容，他在這部書裏已經究明了史的唯物論上的最重要的問題（即社會的經濟的結構的問題），就可知道伊里奇和普列哈諾夫中間是有着多大的差異了。

伊里奇是俄國馬克思主義者中最初和人民主義者的主觀社會學實行鬥爭，並且展開了馬克思主義的世界觀的人。普列哈諾夫的史的一元論是在一八九四年秋天寫的，伊里奇的誰是人民之友却在一八九四年的四月就寫了。伊里奇的著作和普列哈諾夫的著作是各自獨立地著成的。

從國際方面來說，伊里奇在馬克思主義發展的歷史上，是最初和新康德主義實行最徹底的鬭爭的人。一八九四年末，他在彼得堡的社會民主主義者小集會的席上，報告關於布爾喬亞文獻上的馬克思主義的反映，後來把它修改了，作為攻擊斯特魯夫及人民主義者的書籍而出版。一八九四年末寫成，一八九五年出版的人民主義的經濟內容和斯特魯夫著作上的它的

批判，即是這一本書。這本書，在理論論爭的黨派性和兩條戰線的鬭爭上，是極好的模範。伊里奇在這部書裏批判了斯特魯夫的哲學見解，批判到斯特魯夫給馬克思主義的新康德主義的修正。伊里奇在關於實現的問題及其他學說上反駁布爾加可夫 (Bulgakov) 的著作中，又對新康德主義給與了深刻的批判。但普列哈諾夫在當時，不論對於柏因斯坦的修正主義，或對於斯特魯夫，都還沒有做過任何反駁。到後來，伊里奇在一八九八年十月二日給波特來索夫 (Potresov) 的信中，才指出普列哈諾夫一直到當時還沒有給新康德主義以決定的批判，因此使斯特魯夫和布爾加可夫有機會論到這哲學的主要問題：即把新康德主義弄成了馬克思主義的構成部分。一八九七年末到一八九八年初普列哈諾夫從幾種戰術的考慮上，竟至於起來作『修正主義的理論的擁護』，竟至於認為馬克思主義的哲學和新康德主義有結合的可能。

和這相反，伊里奇是從他的文字活動的最初時候起，從他的最初的大著誰是人民之友？他們是怎樣和社會民主主義者戰鬭着？起，就站在明確而徹底的立場上，固守着馬克思學說的純粹性，對於想把馬克思主義和任何『流行的』哲學理論結合起來的企圖，以至於這種可能性的唆示，都斷然地表示出排擊的態度。

伊里奇自己雖然沒有從事直接的對馬赫主義的攻擊，但他是反馬赫主義鬭爭的首倡者。一九〇一年——〇二年，伊里奇讀了波格達諾夫的著作自然史觀的根本要素，看出這是馬克

思主義的觀念論的修正，但因為自己必須直接埋頭在革命工作中，因此他就要求普列哈諾夫和阿克賽利洛特來批判波格達諾夫。

少數派的觀念論者是和馬赫主義者一樣，把伊里奇和馬赫主義的鬭爭中所有着的國際意義抹殺了。但這『哲學的打擊』，是真正有着國際意義的。伊里奇指出馬克思主義的代表者必須『通曉』自然科學領域上的新發見，並且說普列哈諾夫全然不顧現代自然科學的諸問題，全然不提這問題。普列哈諾夫的馬赫主義批判，比較起伊里奇的批判來，是非常枯燥的。普列哈諾夫對於馬赫主義，是幾乎全然只在論理的破綻上做一點證明就完了。

伊里奇的哲學的著作，在對現代新黑格爾主義的鬭爭中，也有很大的意義。像唯物論和經驗批判論，像關於黑格爾的伊里奇的著作，像論文戰鬥的唯物論的意義等，都是唯物辯證法的典型的產物，都對於馬克思主義哲學準備上的黑格爾的作用和意義給與了深刻的評價。伊里奇的這些著作，對於黑格爾的批判研究，和他的觀念論的暴露，提供了非常龐大的材料。在今日國際舞台上所展開着的多數派和法西斯主義及社會法西斯主義的鬭爭裏，以及和科學的法西斯蒂化的鬭爭裏（例如他們把一切偉大的思想家都稱做自己的祖先或法西斯主義的父親）——對於向觀念論的鬭爭是有着特殊意義的。伊里奇的學說和他的哲學的著作，是和現代新黑格爾主義鬭爭的一把最銳利的武器。這武器給法西斯主義和社會法西斯主義（兩者是不單單在實踐上的，並且是在理論上的一對雙生兒）以極其痛烈的打擊。

在帝國主義及普羅列塔利亞革命時代，勞動階級在馬克思主義哲學諸問題的理論攻究方面所遇到的新的任務，是根源於這時代的哲學戰線上的特殊情形。這些情形是什麼呢？第一是智識階級的廣汎層和布爾喬亞學者間都受着觀念論的支配；第二是物理學及全自然科學上的深刻的危機。伊里奇說：『現代物理學的危機的本質是這樣的：從來的法則和根本原則都崩壞了，獨立於意識之外的客觀實在被人拋棄，也就是把唯物論拋棄，而用觀念論和不可知論來代替。』「物質消滅了」——這一危機所以造成的根本的，以及在許多個別問題上的典型的困難，都可以這樣來說明。』（唯物論和經驗批判論）

第三是布爾喬亞哲學把認識論上的微細問題專門化了，使得廣汎智識階級層的向僧侶主義的轉向獲得了哲學的基礎。第四是這觀念論的反動反映到普羅列塔利亞特和社會主義各黨中間，使哲學的修正主義發達起來。例如說馬克思主義必須有『新的認識論基礎』呀，馬克思主義必須顧慮認識論在最近的『成果』呀，這一類的理論，以及把唯物論看作陳舊的東西的意見，都廣汎地流行着了。伊里奇寫道：『馬克思主義的愈更精巧的偽造，反唯物論學說對馬克思主義的愈更精巧的模倣，就是現代修正主義的特徵。不論在經濟學上，在戰術問題上，在一般哲學上，以至於在認識論上，在社會黨上，都是這樣的。』（唯物論與經驗批判論）

最後，第五是馬克思主義理論及哲學的代表者對於與自然科學的革命有關聯的諸問題，

必須給與解答，對於認識論領域上布爾喬亞教授哲學的造作，必須站在科學的現實成果上，從辯證法唯物論的立場來加以粉碎，並且對於勞動黨中的這種反唯物論反動的反映，必須決定地加以擊破。

這樣，伊里奇就主張必須依據新時代的現實的科學發見，來和觀念論哲學鬭爭。他說：『新物理學（或者不如說是新物理學上的特定學派）和馬赫主義及其他觀念論哲學的變種有着連絡，是絲毫也不容疑義的。忽視了這連絡而來檢討馬赫主義（就像普列哈諾夫一樣），是對於辯證法唯物論的精神加以愚弄，也就是只知道捉住恩格斯的一些零碎的詞語，而忘却了他的方法。』（同前）

由這種歷史的情形，由哲學及自然科學戰線上普羅列塔利亞階級鬭爭的條件，必要和任務來說，辯證法唯物論的認識論的更高發展，唯物辯證法和它的範疇的更高發展，是必要的。在這種情形之下，單單擁護辯證法唯物論的一般的根本命題，是很不夠的事，必須要把辯證法唯物論的認識論加以發展，站在科學發展尤其是社會發展的最近階段的極深刻的研究和普遍化上，來解答自然科學上的革命的諸問題。伊里奇曾力說要把馬克思，恩格斯所已經知道的自然科學領域上的新發見關聯起來，來把辯證法唯物論上的物質的具體本質的見解，作一個再檢討。這再檢討是和從來的『修正主義』沒有任何關係的，這就是說，它不但不排斥馬克思和恩格斯所公式化了的辯證法唯物論的基礎，反而是要提供新的材料來使它得到確

證。一切種類的『修正主義者』却和這相反，他們是在唯物論的形態的『修正』這名目之下，拋棄了它的本質。

史達林在伊里奇主義的基礎中，說到伊里奇給辯證法唯物論的發展所帶來的新東西時，做了這樣一個詳盡無餘的說明：『把恩格斯到伊里奇時代的科學上所發生的最重要的東西，依着唯物論哲學，來加以一般化，把馬克思主義者中間的反唯物論傾向全面地加以批判，這一個極重大的任務的實行的担当者，除伊里奇以外沒有第二人。恩格斯說：『唯物論在每一種新的大發見出現的時候，就必定取得新的形態』。把這種任務拿到自己的時代來實行的，除了那在輝煌的大著唯物論與經驗批判論上的伊里奇以外，沒有第二個人。』（伊里奇主義的諸問題）

在另一個地方，他又說：『伊里奇的方法中所有着的東西，在根本上，是馬克思的學說中也都已經有着的了。……但是，如果以為伊里奇的方法只是馬克思所給與的東西的單純的復活，那也是錯誤。實際上，伊里奇的方法，並不止是馬克思的批判的，革命的方法或他的唯物辯證法的復活，而是它的具體化，它的更高的發展。』（同前）

伊里奇在馬克思，恩格斯之後，把作為馬克思主義哲學科學的唯物辯證法更加發展了。伊里奇所擔負的任務，就是對辯證法的唯物論的認識論給與更進一步的理論基礎和發展。只有伊里奇能夠依從着新時代的要求，對辯證法唯物論的認識論加以特殊的注意，在這一方

面來發展了馬克思，恩格斯的學說。因此他能够使馬克思哲學的最重要的方面（用他的話來說，就是它的「真髓」，也就是辯證法，論理學及認識論的同一性）發展起來。

當我們研究伊里奇在哲學上所貢獻的新的及特殊的東西時，必須要提到黑格爾和馬克思主義的關係的問題。大概地說來，黑格爾哲學和馬克思的關係的問題，在某種意味上，是檢查一切從馬克思主義脫逸開來的各種修正主義的試金石。在這一點上，從柏因斯坦，庫諾（Kuno），考茨基一直到現代社會民主主義理論家，這所有的修正主義的諸明星們都有極明顯的特徵。這些明星們不能理解革命的唯物辯證法，他們把它否定或者歪曲了，他們從這樣的一個命題出發：說馬克思和恩格斯的著作裏還殘留着黑格爾觀念論的痕跡。蘇聯的機械論者（布哈林是其中之一），也不理解馬克思和黑格爾中間的真實關係，他們否定了辯證法，而用均衡論來代替。和這相反，少數派觀念論者又是毫無批判地踏襲着黑格爾的辯證法，在事實上把它和馬克思的辯證法看成同一件東西。

在第二國際時代的一切歪曲之後，伊里奇把這問題的正確理解恢復過來。但也不單只是這樣。伊里奇在辯證法的一切重要範疇上，還呈示了一部唯物論地來研究黑格爾的很好的範本。我們說他在這問題上，使馬克思和恩格斯具體化，使它更加發展，也就是由於這種意味。

其次要論到的，是反映論的問題。反映論在馬克思的最徹底的基礎樹立上，有着非常大

的意義。辯證法唯物論的公然的敵手們（麥克士·阿德拉及其他），對於伊里奇主義的攻擊都完全集中在這一點上，這決不是偶然的。

伊里奇把反映論作為辯證法的理論而發展起來。他眼中的認識歷史發展過程，是在實踐過程上從不知到知的知識發生過程。社會人的全認識過程的歷史觀察，相對真理和絕對真理的問題以及兩者間的關係的辯證法問題的考察，在物質定義問題上的歷史主義的應用（哲學的物質概念和物理學的物質概念），對於時間空間的問題及合則性問題等等的歷史主義的應用——在這些問題上，伊里奇對於我們的哲學世界觀的理論發展都給與了新的東西。

伊里奇在對立統一法則的展開上，加以很大的注意，把它看做唯物辯證法的中心問題，看做「辯證法的核心」。這法則，是作為客觀世界的最重要的發展法則，作為認識法則，而在新的歷史時代裏獲得了特殊的銳利性和特殊的意義。伊里奇指出，獨占發展階段上的資本主義的矛盾問題，是批判帝國主義的根本任務。「帝國主義的改良的變化是否可能？是否可以進一步使帝國主義所生出來的矛盾更激化，更深化起來？或退一步把它緩和下去？這些問題，是批判帝國主義的根本問題。」（伊里奇帝國主義論）

怎樣理解矛盾的理論？怎樣把唯物辯證法的法則應用來分析帝國主義？這問題，是伊里奇批判帝國主義時的根本問題之一。從馬克思的辯證法逸脫了的一切種類的修正主義者和機會主義者，把勞動階級和資本階級間的，帝國主義諸國間的，帝國主義國家和殖民地國家間

的根本矛盾都抹煞了。在這種時代，對立的統一和鬭爭，以及它的理論上的處理的問題，當然要極度尖銳化了。

在這法則本身的理解上，伊里奇使對立的統一和鬭爭的諸要素以至諸契機的相互關係問題，理論的地發展和具體化起來——這也是新的歷史時代的要求。他提示出矛盾的鬭爭的，絕對性，和它的統一，同一，一致等的相對性，這是很有名的命題。

伊里奇根據着他的對新時代狀態的深刻而具體的分析，把種種類型的矛盾之具體分析的必要強調起來，在這種意味上，他是理論的地使辯證法發展了。在帝國主義時代，勞動者和資本家間，帝國主義諸國間，宗主國和殖民地間的矛盾，都極度的尖銳化起來。這些矛盾，都是在類型上各異的。還有不能不指出的是，勞動階級和農民中間的矛盾，並不是不能和解決的矛盾。最後，當布爾喬亞民主主義革命問題的解決成爲普羅列塔利亞革命的派生物而出現時，我們又得給普羅列塔利亞革命和布爾喬亞民主主義革命中間的相互關係問題作一個特殊的具體的確定。這樣，作爲政治的科學基礎而出現在社會科學前面的這一切問題，是沒有疑義地，就成爲使唯物辯證法的全體和核心，使對立統一的法則更加發展更加具體化的種種類型的對立的研究基礎了。

伊里奇特別注意到的，是對立的相互推移的問題。伊里奇決不把對立的推移還元作常例的同一類型的過程。在這問題上，新的時代裏的對立的轉化及其相互推移的類型，也呈示着

顯著的特性：如帝國主義戰爭向着市民戰爭的轉化，布爾喬亞民主主義革命向着普羅列塔利亞革命的推移等。

伊里奇把作為哲學科學看的唯物辯證法更加發展起來，同時還理論的地更加展開了唯物辯證法的一切範疇，展開了它們的相互關係，以及它們和對立統一這辯證法的根本法則的關係。

在哲學和科學的黨派性問題的發展上，伊里奇的作用是特別偉大的。要理解哲學上的伊里奇主義，最重要的契機，就是伊里奇的關於哲學和科學的黨派性的學說。伊里奇所規定的科學的黨派原理，是馬克思和恩格斯對於科學的階級性質和階級社會的哲學所給與的諸命題的更高的發展和具體化。

伊里奇把這最重要的問題向着這樣的方向發展起來，決不是偶然的。帝國主義和普羅列塔利亞革命時代，是巨大的階級衝突和極有力量的普羅列塔利亞叛亂時代，是階級鬥爭未曾有的激化時代。在這時代裏，階級鬥爭取着例外的尖銳性和明確性，資本主義社會的基本階級拿起了他們一切的武器，走到歷史舞台上，這鬥爭，比起工業資本主義時代來，又走上了一個新的階段。這時代的政黨是非常發達，不單是普羅列塔利亞特，就是布爾喬亞，也組織了強固的政黨。由於俄國普羅列塔利亞革命的教訓，由於西方最初的普羅列塔利亞革命中心地的經驗，布爾喬亞就把自己堅固地組織起來，使自己的政黨強化，創造出一種有軍事結構

的政黨組織，如像意大利，德意志以及其他國家的法西斯主義政黨一樣。在帝國主義時代，政黨在階等鬥爭中的作用是特別增大了。更明白更公式化地來說，階級鬥爭是在政黨鬥爭上獲得了它的發展和表現，或者反過來說，政黨鬥爭是在階級鬥爭上表現出它的最極完全的形態。資本主義的矛盾性，不單只在政治和經濟的領域上有它的深刻的表現，這種尖銳的矛盾性，在科學和意識形態的領域上也反映出來，在這些領域上也生出了極明確的階級的分化。

伊里奇在一九〇五年十二月所寫的論文社會主義的黨和非黨派的革命中，對於黨派性和非黨派性給與了輝煌的特徵，他寫道：「嚴格的黨派性，是高度地發達了的階級鬥爭的隨伴物和結果。反過來說，要廣泛地展開階級鬥爭，也必須使嚴格的黨派性發達起來。」

他更繼續說：「政治上的階級鬥爭的最完全，最明確，最公式化的表現，是黨派的鬥爭。非黨派性雖然是對於黨派鬥爭的不關心，但這種不關心，和中立，和鬥爭的抑制等都不是同意義的。因為在階級鬥爭裏，決不能夠有中立的可能，在資本主義社會裏，參加到生產物的交換和勞動的交換中去時，是不能夠有「節制」的，寧可說，交換是必然地要產生經濟鬥爭，在經濟鬥爭之後，還要有政治鬥爭。對於鬥爭的不關心，決不是為要避免鬥爭，也決不會是節制鬥爭。不關心，是等於無形地對強者和支配者給與支持。」

伊里奇的這個命題，不單只是對於政治問題，就是對於意識形態的鬥爭也可以適用，這

只要從同一論文中的下面的地方看來，就一點也用不着疑惑了：『非黨派性是布爾喬亞的思想。黨派性是社會主義的思想。這命題，是可以照樣適用到布爾喬亞社會全體去的。對於個別部分的問題及部分的場合，也不消說，是應該把這一般的真理適用進去。』

這地方，實在是把黨派性的問題明確地公式化了。不錯，若要把這命題適用到意識形態的領域和科學的領域上，必須要考慮到有鬭爭表現着的這些所與對象的特殊性和特徵，考慮到這些領域的特殊性質和特殊形態。但總之，對於哲學和科學的黨派性原理，伊里奇的態度和心髓是無疑地在這命題裏呈示出來了。

伊里奇所以能够把科學的黨派性原理發展起來，是因為他照應着新的歷史時代所提出的具體問題，指出了那（陷落到支配階級的辯護，歡迎着歷史過程的自然行程，而不能理解革命階級在現實變化中所具有的積極的，能動的作用的）客觀主義的缺陷，也指出了那（把歷史過程還元作抽象的，空想的個人活動，並且還在它上面抱着反動的道德觀的）主觀主義的缺陷。

伊里奇所理解的辯證法唯物論的黨派性，決不像德波林（Deborin）在作為思想家的伊里奇中所說的，只是主觀主義和客觀主義的綜合（含有和解的意味）。伊里奇告訴我們，辯證法唯物論的見地，是把主觀主義和客觀主義都克服和揚棄了的最高的見地。它從革命階級——普羅列塔利亞特——的能動的積極的立場出發，這樣來克服了客觀主義。它主張黨的鬭

爭是要從客觀狀態（即黨的活動地盤）的分析出發，這樣來克服了主觀主義。黨的一切的戰術，都立腳在這客觀狀態的分析上。

伊里奇的關於哲學及科學的黨派性的學說，在布爾喬亞科學全體都瀕於內部的危機和崩壞的今日，在『哲學上的非黨派性是粉飾了的對於觀念論及信仰主義的阿諛』的今日，是把普羅列塔利亞特在科學及哲學領域上的任務很好地表現出來了。伊里奇的關於哲學的黨派性的教言，在科學上的階級鬭爭激化了的今日，是把布爾喬亞的哲學及理論，以及和他們一道的社會民主主義理論中所包含着的階級性和黨派性，極深刻地暴露出來了。伊里奇關於理論的黨派性的教言，是馬克思關於我們的理論的現實性所給與的綱領的最完全的展開。據伊里奇的教言，一個階級的最進步，最積極，最活動的部分，就是它的黨。因此，要把科學的階級的見地真實地，徹底地加以貫徹的人，就不能不達到關於科學及其他意識形態的黨派性學說。

哲學的黨派性學說，在理論和實踐的統一的問題上，以及黨在這統一中的指導作用的問題上，都給與了最完全，最充分的解決。伊里奇給這問題的解決，對於那承認理論活動的優位的觀念論的解決，對於那把理論和實踐看作『同權』的半觀念論的見地，對於那一般地抹煞了理論，特別是抹煞了理論活動的作用，而來承認實踐的優位的俗惡經驗主義，都呈示了一個鬭爭的模範。只有伊里奇能在他所有的著作裏強調着理論的偉大意義，而同時他又這樣

寫道：『雖然是這樣地力說到社會民主主義者的理論活動的必要，重要性及重大性，但我決不認為理論活動對於實踐活動能占優位，何況爲要完結前者而把後者延宕下來，那更是不行了。這種結論，只有「社會學上的主觀方法」的信奉者，或空想社會主義信奉者才做得出來。』伊里奇關於唯物論的黨派性的教言，正表現着他對於理論和實踐的問題所給與的解決是怎樣深刻。

哲學的黨派性學說，是把黨的一般路線上的積極鬥爭作爲它的最重要的契機而包含着。伊里奇和斯特魯夫鬥爭的時候，就已經這樣寫過：『唯物論是包含着黨派性的，無論評價什麼事情，它總要求公然地，率直地站在一定的階級集團的見地上。』在普羅列塔利亞專政的條件之下，普羅列塔利亞特的統一和統一的黨都表現在康放黨裏，同時敵對階級的意識形態過程，是作爲種種的對於黨的一般路線的背離而從內部反映出來，在這時，公然地，率直地站到一定的見地上來，就不外是要替黨的一般路線作積極的鬥爭。和一切種類的或明或暗的機會主義戰鬥着的辯證法唯物論，是包含着黨派性的，也就是要替黨的一般路線作積極而澈底的鬥爭的。

史達林給辯證法唯物論的發展

使馬克思、伊里奇主義理論在一切構成部分（馬克思主義的哲學也是其中之一）上更加

發展了的，是史達林。史達林在他的一切實踐活動，一切理論勞作裏，把普羅列塔利亞特的全世界的鬭爭經驗，把馬克思、伊里奇理論的內容都具體化了。他和馬克思辯證法的一切獨斷的，學院式的歪曲鬭爭，和托洛茨基 (Trotsky) 的『主意說』，折衷主義，和季諾維埃夫 (Zinoviev) 的『引用馬克思主義』，和布哈林 (Bukharin) 的學院哲學，均衡論，和少數派的觀念論等實行鬭爭，在這些鬭爭裏，他把唯物論辯證法的戰鬥理論提到更高的發展階段上去。

史達林在第六次黨大會裏，對於主張俄國不能建設社會主義的勃路布拉仁斯基 (Preobrajensky) 的意見加以反駁，這樣說道：『俄國做一個開拓社會主義道路的國家，是完全可能的。……有人說，只有歐洲能把道路告訴我們，這種陳腐的思想應該把它拋向一邊。世界上有學究的馬克思主義和創造的馬克思主義，我是站在後者的一方面的。』(第六次大會議事錄)

後來和托洛茨基主義以及其他的季諾維埃夫、加米涅夫變種鬭爭時，史達林用非常天才的洞察把唯物辯證法應用到最重要的問題上，也就是應用到俄國社會主義建設的可能性的問題上。學究的『馬克思主義』和真馬克思主義的原則上的區別，成爲史達林在這問題上的許多言論的主旨 (Rightmotive)。特別值得注意的，是一九二〇年四月真理報上所揭載的伊里奇誕生五十年紀念論文。在這裏，史達林寫道：『馬克思主義者有兩種，兩者都在馬克

思主義的旗幟下活動，兩者都以「真的」馬克思主義者自任。雖然這樣說，兩者決不是同一的。不，兩者中間有不可逾越的鴻溝！因為他們的活動方法是全然相反的。

『第一種的馬克思主義者是滿足於普通馬克思主義的表面承認，只在口頭上宣傳着它。他們不能也不願滲透進馬克思主義的本質裏，不能也不願把它實現到生活上。把馬克思主義的活生生的革命的命題，變成僵死的沒有任何作用的公式。他們不把活動的基礎放在經驗或實踐鬭爭的教訓上，却放在馬克思的引用上。他們不從活生生的現實的分析裏引出他們的命題及指令，却從顛推及歷史的比較裏引伸出來。言行的不一致——就是這一夥人的根本缺陷。……』

『和這相反第二種的馬克思主義者，却把問題的中心從馬克思主義的表面承認移到生活的推動和生活的變革上。他們所注意的，就是要適應事勢，把實現馬克思主義的手段和方法指示出來；事勢若有變化，他們就準備用這手段和方法加以變更。……只有這一種馬克思主義者，才能夠和馬克思所說的完全一致，這種馬克思主義者的能力是決不以閉關世界為滿足，却要進一步去改變世界。這一種馬克思主義者的名字，就是多斯派主義(Bolshevism)康敏主義(Communism) (論伊里奇)』

史達林屢次屢次地講到馬克思伊里奇主義學說的現實性的問題，以及對一切機會主義的鬭爭的問題。在他的著作論反對派裏，他特別把這點強調着。『馬克思主義是什麼？馬克

思主義是科學。倘若馬克思主義不依着普羅列塔利亞階級鬥爭的新的經驗而使自己豐富起來，倘若它不從馬克思主義的立場，馬克思主義方法的見地來把這些經驗加以咀嚼吸收，那麼，作爲科學的馬克思主義豈能繼續維持，還能發展嗎？這是明明不可能的！既然這樣，那麼，馬克思主義之必須維持這種見地和方法，以須根據新的經驗的咀嚼來把舊的公式加以改善，並使它豐富起來，這不是很明白嗎？但普羅埃夫的行爲却是和這相反的。他只會守着馬克思主義的言詞，把馬克思主義的各個具體的言詞拿來代替馬克思主義的見地和它的方法。

『真馬克思主義，和那只知道墨守着一些些個別公式的言詞，以及各詞的命題所得來的引用，而拋棄了馬克思主義的本方針，這中間，那裏能有共通之點？』（論反黨派）

馬克思主義的方法，作爲科學的馬克思主義的特徵，對於馬克思主義理論的本質的理解，有極重要的意義。史達林不單只在馬克思主義的，這樣的真正理解和應用上呈示了一個模範，並且在唯物辯證法的諸問題的更進一步的理論研討上，給與了模範。他跟隨着伊里奇在論文論戰鬥的唯物論裏所留下的遺言的精神，攻究了辯證法的『一切的方面』，利用了『政治的，經濟的方面所有着的辯證法的範例和最近的历史上，特別是今日的帝國主義戰爭和革命上所有着的無數的範例』。

要理解辯證法唯物論發展上的伊里奇階段，史達林的著作，具有非常大的理論意義和政

治意義的。史達林是對於伊里奇的最偉大的哲學著作唯物論與經驗批判論給與了正確評價的最初的人。他在一九二四年，就在論伊里奇主義的基礎裏，把作爲馬克思主義哲學者的伊里奇和普列哈諾夫的問題給與解決了。

剿滅了馬克思主義哲學的兩種修正主義和它的兩種『子孫』——機械論和少數派觀念論——是史達林的偉大功績。這些修正主義的政治毒害，就在於它們的哲學『理論』是成了托洛茨基主義及機會主義的反伊里奇主義和反黨的觀念的根據。

誰都知道，均衡論是布哈林的一切理論及政治『觀念』的理論基礎之一。布哈林想用均衡論來代替唯物辯證法，他要用這觀念來給辯證法的方法樹立『理論的基礎』，說要把那所謂有機地結合在辯證法方法內部的『神學臭味』和觀念論驅逐出去。在布哈林的史唯物論的結構裏，均衡論也成爲一切觀念的理論基礎。據布哈林所說，社會和自然的相互作用的基礎裏，就有着均衡。過渡期也就是社會均衡的破壞和恢復。他的勞動支出論，也不外是經濟問題上的均衡論。關於普羅列塔利亞特和農民的關係的問題，蘇聯經濟諸部門的相互關係的問題等，布哈林所抱的政治立場的根底裏，也有着這種理論。因此，要想理論地滅絕了右翼機會主義，就得到把右翼機會主義的這基礎（均衡論）破壞了，這是當然的事。

史達林把唯物辯證法輝煌地應用到普羅列塔利亞專政問題上來時，對這均衡論給與了深刻的理論批判，他說：『這理論，不消說是和馬克思主義沒有任何共通點的，當應用到蘇維

埃各部門間的相互關係的問題上來時，這種理論是把各部門或各個「箱子」背後所存在着的階級忽視了。這些「箱子」的運動，是取着殘酷的階級鬭爭的方式，取着死活之爭的方式，取着「誰戰勝誰」的方式進行着的。」（伊里奇主義的諸問題）

史達林不單只敘述到這些問題的抽象的方法論，並且把這「理論」聯繫到蘇聯經濟的，最重要的問題上去而加以深刻生動的檢討。在這裏，就有着他對於布爾喬亞理論的理論剿滅的特徵。史達林告訴我們：蘇聯經濟各部門的運動，是辯證法地發展着的，把馬克思的再生產論應用到蘇聯國民經濟的發達上來時，就必須要明瞭地理解爲什麼因爲有小農經濟之類的農業基礎，就不能使社會主義工業高速度地發達起來？右翼機會主義的這種理論基礎的破壞，同時也就可以說是對（馬克思主義方法論全體的）機械論的修正給與了痛烈的打擊。

史達林對於少數派的觀念論的特徵所給與的深刻的剖明，在某種意味上，正是他對於理論和實踐的問題所抱態度的結果。因爲這兩種剖明正是哲學和政治的統一，理論和實踐的統一的，最深刻的貫徹。在這剖明（對少數派觀念論的）裏，政治的特徵和哲學的特徵都同時給與了。在這剖明裏，把對於馬克思主義的這種乖離的本質，給與了一個綜合的理解。這就是說，在言詞上，雖然承認着馬克思主義，不惜去和觀念論鬭爭，甚至於攻擊觀念論，但因爲把哲學和政治，把理論和實踐，和現實的生活，和歷史的狀勢分離了的緣故，結果就轉化爲有一定政治意義的觀念論，轉化爲少數派觀念論了。

史達林的著作，是使哲學科學的辯證法及其法則（特別是對立統一法則）得到更高的理論發展的模範。史達林對於馬克思主義哲學，對於唯物辯證法所發的言論，是徹頭徹尾地貫串着這樣的思想：即把它看做最偉大的科學研究方法，看做社會的階級鬭爭的分析方法，看做革命行動的方法。唯物辯證法是馬克思主義的革命靈魂，是歷史事件的認識論和論理學，決不能還元作斷片的例證及實例的總合。

史達林關於辯證法的諸範疇所發的言論，貫串着最大的歷史的具體性。他在處理全部辯證法的時候，就要求着這歷史的具體性。史達林理論的地展開了唯物辯證法的最重要的範疇，如質和量，本質和現象，形式和內容，可能性和現實性，連鎖和環等等的問題。他的一切著作，就像無盡藏似的包含着這唯物辯證法的展開的範例，這裏可以把民族文化 and 社會主義文化的問題舉出來做一個很好的例子。人人都知道，史達林對於布爾喬亞支配時代和普羅列塔利亞專政時代的民族文化的性質及標語，曾做過分析。在這裏，活的現實所給與的形式和內容的統一問題，有了兩種的解決。史達林在十六次黨大會裏這樣說：『民族布爾喬亞支配之下的民族文化是什麼？是在內容上帶着布爾喬亞性，而在形式是民族主義的文化，它的目的是要用民族主義的毒物來傷害大眾，藉此把布爾喬亞的支配強化起來。普羅列塔利亞專政下的民族文化是什麼？是在內容上的社會主義文化而在形式上的民族主義文化，它的目的是要用國際主義的精神教育大眾，藉此強化普羅列塔利亞的專政。不是和馬克思主義分離

了的人，決不會把這兩種原則上相異的現象混同起來。」（伊里奇主義的諸問題）

史達林對於這現象的分辯的根本點，就在於（民族布爾喬亞的支配和普羅列塔利亞特及其專政的支配）這兩種支配的階級構造和階級本質的不同。這分析的極顯著的特徵，就是在內容和形式的辯證法的統一中給內容占着的唯物論的優位。史達林沒有把形式和內容的統一看做永久不絕的東西。他從歷史的，階級的內含來分析這統一。史達林把發展理論應用到文化問題上來時，也有極顯著的特徵。他說：『我們是相信民族文化在將來，必定會合流成同一語言的同一的一般文化（不論在內容上或形式上）的，但在現在，在普羅列塔利亞特專政時代，我們却來促進民族文化的繁榮，這不是有點奇怪嗎？但其實是一點也不用奇怪的。要使民族文化合流成同一語言的同一的一般文化，要造成這種條件，就必須使民族文化發展起來，使它的一切潛在力都能夠發揮。在普羅列塔利亞特專政時代的一個國家裏，把形式上是民族的而內容上是社會主義的文化發展起來，使得它在普羅列塔利亞特獲得全世界的勝利，在社會主義已實現到生活中來的時候，能夠合流成同一語言的同一的一般的（形式和內容一致的）社會主義文化。——這裏，就有着民族文化主義的伊里奇主義的處理的辯證法。』（同前）

史達林是怎樣處理矛盾的問題？怎樣把對立統一法則，作為現實的認識法則來適用？這可以把它の特徴總括如下：

第一，是史達林深刻地分析了客觀世界上諸過程的二重性，矛盾性，以及伊里奇所謂的『現實的分歧』，暴露了一切對於這過程的形而上學的，片面的處理的錯誤。第二個特徵是，把矛盾的性質和類型的問題具體地提出來。第三個特徵是，站在階級鬥爭和普羅列塔利亞特的利害的觀點上，提出了矛盾的解決的問題和向更高發展階段的推移的問題。第三個特徵，決不是能夠包括全盡的，但它們是最重要的契機，可以由此知道史達林是怎樣把對立統一法則作為現實的認識法則而發展着，適用着。

史達林的任何一篇論文，任何一部著作，都是創造的馬克思主義的實例，都是對於現實的真正伊里奇的分析的實例，都是對於具體性的唯物辯證法理解的實例，伊里奇曾經說：馬克思的學說是全能的，因為它有正確的，科學的現實性。俄國普羅列塔利亞革命的經驗，社會主義運動的經驗和實踐，都明瞭地萬目昭彰地說明了馬克思主義對於歷史現象的把握的力量和意義。史達林是對於辯證法論理最極練達的人，是把階級鬥爭和社會發展的最深根源，和規律性發見出來的，這種令人驚嘆的方法之把握者。

唯物辯證法不是用魔術來發見諸過程的本質的『鑰匙』，也不是為要得到所期的結果而粘貼到現實上去的『圖式』。辯證法論理的特殊性，就在於它要把握到歷史事實的，最豐富的知識；要對於發展過程和這發展的傾向作深刻的研究；要不斷地攝取大眾的活的鬥爭中的，革命實踐中的經驗；要把握特異的狀勢上的勇敢的，獨立的特異性。史達林是對於現實

的這種態度的模範。因此，他不單只是實踐上的戰國唯物辯證論者或實踐的辯證論者，也是把我們的世界觀，和我們的方法論理論地向前推進了的一個唯物辯證論者。

第二部 辯證法唯物論

第六章 當做世界觀及方法看的辯證法唯物論

哲學中的兩個方向

馬克思主義及其哲學（唯物辯證法）的根本的特徵，是在於要明確地理解一切社會意識形態（哲學也包括在裏面）的階級性，公然聲明它那階級的普羅列塔利亞的性質，並且把它特殊的任務從屬在推翻資本主義組織，確立普羅列塔利亞專政，建設康敏主義社會的一般任務之下。普羅列塔利亞哲學的這個特徵，是和另外的一個特徵——要求理論和實踐的不可分的關聯——內含地連結着的。十六——十八世紀的，馬克思以前的唯物論者，不了解他們的世界觀的歷史限制性，不理解他們的布爾喬亞的階級的本質。這些唯物論者的這種根本缺點，是和他們世界觀裏所共有的消極的，直觀的性質結合着的。另一方面，觀念論，尤其是黑格爾的辯證法觀念論，是強調了意識的能動作用，甚至把它看做『現實的創造者』（馬克思）。這種觀念論對於實踐的解釋，顯然是完全歪曲了。因此，辯證法唯物論的創始者馬克思在論到以前一切的哲學家們時，就說：他們『只會各式各樣地解釋世界，却不知道問題是在於要變革世界。』（費爾巴哈論綱）

馬克思在資本論第一卷第二版的跋文中，對唯物辯證法說着下面的話——「在合理的形態之下的辯證法，對於布爾喬亞濟及其空論的代辯者們是一個苦悶，是恐怖。因為辯證法在理解到現在事物的肯定時，又同時理解到它的否定，理解到它的必然的滅亡；辯證法要從運動中，從那進展的方面去觀察一切生存着的形態，它不會被任何事物所威逼，制伏，它在本質上是批判的，革命的。」（資本論第一卷）

唯物辯證法是物質，客觀實在世界，自然及社會的一般發展理論，是這一發展在人類意識中的反映。辯證法是關於「自然社會及思维的普遍發展法則」（恩格斯）的學問。並且是「最完全的，深刻的，從片面性的姿態解放出來了的發展的學問，是把人類知識的相對性告訴了我們，把永久發展中的物質反映給與我們的學問」（伊里奇）。平庸呆板的進化論把發展看成永久不變的反復，看做單純的量的增減，認為這裏沒有同一對象及過程的矛盾，沒有鬭爭，沒有連續性的中斷，這種進化論的觀察與唯物辯證法的觀察不同。唯物辯證法的發展觀是把客觀實在和客觀實在的認識的具體形態看做永久的變化，看做生成和消滅，看做由低級走向高級的永久的向上運動。辯證法唯物論特別注意自己運動及自己發展的源泉，特別注意一個分裂，特別注意相互排斥的對立之矛盾與鬭爭。

唯物辯證法的出發點，就在於用唯物論來解決哲學上的根本問題，即思维和存在的關係的問題。唯物辯證法把這根本問題的兩方面加以區別。第一是，在意識之外存在着的自然之

獨立性及本源性的問題；第二是，人類對自然認識的真理性問題。唯物辯證法和以舊哲學上的一切唯物傾向及自然科學的成果完全一致，承認自然和物質是離意識而獨立的客觀存在，精神，意識，思惟都只是物質（腦髓）所派生的第二次的特殊屬性，要在物質發展的一定階段中才能發生。對於第二個問題——認識的真理性的問題——的解答，是內在地，必然地與第一問題的解答連結着的。恩格斯說：「作爲自然最後產物的人類頭腦之發生，與其他一切自然是並不矛盾的，是一致的」（反杜林論）。（當做史的唯物論看的）唯物辯證法把對於意識和存在的關係問題的這種一般的解決推及到社會意識和社會存在的關係上去。意識不是決定社會存在的東西，反而是人類的社會存在，人類生活上，物質上的經濟狀態和階級社會中的人類的階級狀態，決定了人類的社會的以至階級的意識。

舊唯物論形而上學地處理了世界及其認識。它們所看見的真理，只是死的凝固了的存在映像。只有在物質的無限發展形態中去認識物質存在的唯物辯證法，才把世界的認識看做無限的物質過程在人類的頭腦中的活生生的，能動的，永久變化着的反映。舊辯證法唯物論者說來，真確的認識，是永久的向上運動，它通過相對真理進到絕對真理，它由不知進到知，由不完全的一面的表面知識進到更深刻的多面的知識。因此唯物辯證法一方面立腳在科學所發見了的世界認識的（有着最前進的意義和最發達的姿態的）法則和形式上，同時又研究這些法則和形式的發生和歷史發展。唯物辯證法採取了從來的哲學的發展，作爲它最重要

的歷史及理論前提之一。哲學認識之最高形態的唯物辯證法，是站在勞動階級的利害觀點上去吸取先輩哲學發展中的最寶貴的東西，而加以批判的研究，同時它毫不客氣地暴露出一切違反科學的反動東西，一切形而上學，觀念論及僧侶主義。

唯物辯證法的立腳點，是人類每日每時的實踐，是科學的發見和發明之實驗的實踐，尤其是普羅列塔利亞特的革命運動與階級鬭爭的實踐，社會主義建設的實踐。在實踐生活中的人類常常把他們周圍的外界，他們存在上所必需的物質的自然及社會條件，以及他們以外的人們（階級，屬於這一階級的個人，政黨及種種社會團體），當做離開他們的意識而獨立存在着的東西去處理。並且把他們自己的關於外界的意識，看成外界在他們頭腦中的或多或少正確的反映。人類的物質的生產的活動，生產諸力的增大，運輸，通信，技術及通信工具的發達等，每向前一步，都能把外界更多的新的形態和方面，質和屬性，關係和法則等開示出來。社會生產諸力發達的結果，就成了一個基礎和原動力，它擴大了人們在日常的實際生活中的普通界限，它促進了嚴密的科學認識。馬克思主義有意識地採取了人類日常的感覺的實踐的生活及活動中所成就的，樸素的唯物論的見解，拿來當做它的哲學的一個基礎。

社會的物質生產諸力和社會的經濟的構造在科學發達中根本變化了的結果，唯物論形態也就發生了不可避免的變遷。然而這一說明是不充分的。社會的物質文化中的變化，科學

的發達及新世界觀的出現，是由一定階級的利害惹起來的。階級社會的發展基礎便是階級鬭爭。最革命的階級具有最革命的思想。因此，前進的階級總是唯物論世界觀的主人，而那使歷史舞台開倒車的反動階級的意識形態，却毫不奇怪地是反動的，反唯物論的，反科學的。

十七——十八世紀的唯物論者，不能把唯物論應用到歷史上，他們在歷史領域中仍然是觀念論的。原因是：第一，布爾喬亞濟的意識形態即使是在昂揚時期，也是高唱着的；第二，布爾喬亞濟和封建主義鬭爭的時候，爲要使大眾同情自己，站在自己的階級支配之下，它就有證明布爾喬亞秩序的『自然性』，『合理性』，『永久性』的必要。只有直接參加生產的階級——普羅列塔利亞特，才是前進的，才能在他們的階級地位上把持住澈底的唯物論世界觀。只有成爲普羅列塔利亞特的意識形態的馬克思主義，才能使唯物論在歷史上推向前進，才能創造進惠的唯物論。

哲學中的唯物論傾向與觀念論傾向的鬭爭，始終反映着前進階級與反動階級在傾向上利害上的鬭爭。哲學中的某一傾向，不管哲學者自身意識到與否，結局仍是常被他們所屬階級的政治方向左右着的。哲學上的任何傾向，總是直接間接地助長着它們所屬階級的根本的政治利害。在這意義下，哲學中的一些傾向的貫徹，便是它們所屬階級的政策之特殊形態。

布爾喬亞濟的代表者之間，個人的利害衝突是有的，通常作爲階級的布爾喬亞濟的地

位，就因為蘊藏着這內的矛盾的緣故，而在他們中間發生出種種哲學傾向，種種哲學體系來。因此，在現代布爾喬亞哲學中，有明顯的唯物論的要素，也有觀念論的存在，是毫不足奇的。但由現代的布爾喬亞濟全體的反動性質來說，雖然有着種種布爾喬亞哲學傾向和學派的軋轢鬭爭，而在資本主義世界中佔着支配地位的，仍是觀念論的世界觀與僧侶主義，支配的哲學形態仍是新康德主義，新黑格爾主義及馬赫主義（主要的是自然科學中的馬赫主義）。尤其在最近，新黑格爾主義更加抬頭了。這不外是反動的法西斯蒂們及其意識形態的代表者們企圖利用黑格爾哲學最反動的方面，利用他們一手惡俗化了的黑格爾辯證法，來與馬克思主義的唯物辯證法世界觀鬭爭。同時，布爾喬亞的哲學內都，公然的神秘主義，非合理主義的及直觀的傾向，也就一天增漲一天。

馬克思和伊里奇不但常常把唯物辯證法的違背者的階級內容暴露出來，並且還發見了這些違背者的特殊的認識論形態。認識論中的『直線性及一面性，粗笨及硬化，主觀主義及主觀盲目性』（伊里奇），常常直接產生出與馬克思主義的認識論背道而馳的認識論和論理學，而被反動階級的階級利害所利用，所強化。

只有不絕地更新地研究現實，只有忠實地順從着革命階級的根本利害，從人類的世界史的實踐，尤其是從階級鬭爭和社會主義建設的實踐全體出發去檢討一切理論的命題，才能够正確地理解辯證法唯物論，才能使它更加進展。

唯物論辯證法的對象

伊里奇給（作爲馬克思主義的哲學科學看的）唯物辯證法的對象作了如下的模範的規定：

「論理學不是關於思维的外在形式的學問，而是關於「一切物質的，自然的及精神的事物」之發展法則的學問，即關於世界的一切具體的內容與其認識之發展法則的學問。換言之，論理學是世界認識之歷史的總計，總和，結論。」（哲學筆記）

這唯物辯證法的對象的規定，是與一切觀念論的各種形態，康德主義和一切流俗唯物論的見解相對立的，被深刻的歷史主義貫串着的。伊里奇把唯物辯證法看做關於客觀世界的發展法則及（在辯證法的各範疇中反映這客觀世界的）認識的發展法則的學問。伊里奇雖然把作爲一般的科學方法論看的唯物辯證法的意義強調起來，然而這是因爲唯物辯證法是由世界認識的歷史中得出來的結論。這裏所說的認識的歷史，並不是經驗的記述的科學史，而是在主要的關節契機上，在科學發展的規律性上來把握科學歷史的認識史。在這樣的意義上，伊里奇再三地力說「辯證法就是認識的歷史」。

關於馬克思主義的哲學對象的解釋的問題，是機械論者和少數派觀念論者對馬克思主義實行修正的一個地方。機械論者主張唯物辯證法沒有對象，因此他們認爲站在科學上來說，是可以把它（唯物辯證法）解消了的。少數派觀念論者却又把（事實上離開了具體科學及具

體知識的) 範疇的研究當做唯物辯證法的對象。機械論者認為自然科學最近的一般結論的總計就是我們的世界觀，少數派觀念論者却又是十足的黑格爾派，他們認為一切根底裏面都橫亘着方法論，都橫亘着概念的某一總和，無論如何非使客觀世界與它一致不可。如果說機械論者是起來解消了馬克思主義哲學，把它拋棄，那麼少數派觀念論者可以說也是在實際上廢棄了唯物辯證法的。因為他們企圖建立一個從認識史，社會科學及自然科學的現實發展中游離了的各範疇的哲學體系。

伊里奇在哲學筆記中說到他對於唯物辯證法的對象的解釋，却打破了上述的對於馬克思主義的一切曲解。伊里奇對於當做科學看的唯物辯證法及其對象所給與的定義是：第一，唯物辯證法與其他任何科學同樣有着它的研究對象。這個對象便是自然，歷史和人類思惟之一般的發展法則。並且唯物辯證法的任務不是要從頭腦裏想出存在於各現象間的關聯，而是要在各現象本身中把存在於各現象間的關聯觀察出來。恩格斯為要證明這事，即「辯證法的理解的正確性，是在自然科學的日積月累的實績中愈加得到確證」，就著了自然辯證法，完滿地貫徹了這一工作。伊里奇繼承着這個事業，在唯物論與經驗批判論中指出了自然科學的各個新的發見，全都是完美地證實着馬克思及恩格斯的自然觀。

然而伊里奇又極力指出：『現代的』自然科學雖是自然發生地產生出辯證法唯物論，但大部份的自然科學家還在布爾喬亞哲學影響之下，企圖利用最近物理學中關於物質構造的發

見來反駁唯物論。伊里奇說我們要爲自然科學中的唯物辯證法戰鬥，我們要粉碎觀念論，粉碎信仰主義和機械論，我們要把樸素的唯物論者和動搖不定的自然科學家們吸引過來，成爲我們的戰友。各個的科學分科（數學，力學，化學，物理學，生物學，經濟學及其他自然科學和社會學），是研究着物質世界及其認識之發展的各個方面。因此各個科學法則是狹隘地，片面地被各個具體的研究領域限制着的。唯物辯證法的諸法則，便是具體科學中的一切有價值的一般內容和人類的一切科學認識的總計，結論，加工和普遍化。這樣，（當做哲學科學看的）唯物辯證法的概念，判斷和法則，是極其廣汎的（包含着一切科學的最一般的法則，因此也包含着物質世界的本質的）各種規律性和規定。另一方面，唯物辯證法是由一切空想，僧侶主義，和形而上學解放出來的真正科學認識上的論理學和認識論的基礎，因此，唯物辯證法同時又是研究具體科學的唯一確實的有客觀真確性的方法論。

唯物辯證法根本反對那把辯證法，論理學及認識論當做完全個別獨立的學說去處理的布爾喬亞修正主義的嘗試。唯物辯證法是唯一科學的認識論。換言之，唯物辯證法是研究人類對外界認識的發生及發達，研究由不知到知的轉移，研究由不完全的知識到更完全的智識的轉移，研究自然及社會發展法則在人類頭腦中日愈深刻而且日愈增多的反映。唯物辯證法是真正科學的論理學。換言之，只有唯物辯證法才能研究外界最一般的發展法則，才能研究這世界的最發展的姿態在思惟中所有着的反映形態。唯物辯證法是研究現實事物的各過程及各

現象的發生，發展，消滅及相互轉化的法則，同時也研究反映客觀世界發展法則的人類的思維形態。伊里奇在他的全部哲學筆記裏處處提到辯證法，論理學及認識論的同一性的問題，說這是「極其重要的問題」。伊里奇在哲學筆記中非難着普列哈諾夫，說他不懂得當做哲學科學看的辯證法。他說「論起來——普列哈諾夫也寫過一千多頁的哲學（辯證法）文章了（關於貝爾特夫（Bellou）的十反波格達諾夫的十反康德主義者十關於根本問題的等等）。這裏面，關於大論理的，論到大論理學的，論到大論理學的意義（即當做哲學科學看的本來的辯證法）的，却一點也沒有！」（哲學筆記）伊里奇在哲學筆記的關於辯證法問題一文中，又論到這個主題，說：「只有辯證法才是（黑格爾及）馬克思主義的認識論。沒有注意到問題的這一方面（與其說是問題的「方面」，不如說是問題的本質）的人，不是別的馬克思主義者，正是普列哈諾夫。」（同前）

若要討論到問題的本質（即對於伊里奇所說的「辯證法就是認識論」的思想應該怎麼來理解的問題），我們必須先看一看論理的東西與歷史的東西的問題在唯物辯證法中是怎樣解決的。恩格斯對於這個問題給與了一個古典的敘述。恩格斯在批評馬克思的經濟學批判的論文中說：「對於其他一切哲學者的思維方法來說，黑格爾思維方法的長處就在乎橫直在他根底裏面的極其豐富的歷史感。它的形式雖說是極抽象的觀念論的，然而他的思想的發展却常常是與世界歷史的發展平行着的。並且後者原來就是前者的檢討」（馬克思經濟學批判）。在同

一論文中恩格斯對於歷史的東西與論理的東西之相互關係展開了很多極重要的思想。『歷史常常在飛躍地錯雜地進行着。因為有這種情形，所以假若常常要依從歷史的話，不惟要注意許多不重要的材料，而且會不得不常常使思想行程中斷……這時唯一的適當的方法就是論理的方法。然而這一論理的方法根本上仍然是歷史的方法，只不過是捨去了它那歷史的形態與偶然性吧了』（同前）。恩格斯在這裏說明了馬克思在經濟學批判中所應用的方法。伊里奇在哲學筆記中，尤其當他處理辯證法與認識論問題時，仍然是由這些命題出發的。

康德打算給認識論建立一個基礎。他設定了一種在認識本身之先，在認識過程之外去找有根據的（由人類社會歷史分離開的，超歷史的）認識論。康德從全然錯誤的頭提出發：他以爲要建立認識的基礎，就不得不越出認識的限界以外，把認識過程加以抽象。他以為必須要找出絕對的先驗的根據，必須要指出認識的限界來。這就是他那『體系』的『二元論』（形式與內容，『物自體』與『爲我們的物』，本質與現象的『二元論』）發生的原因。

黑格爾在這一方面顯然比康德前進多了。黑格爾在他的辯證法的法則及範疇體系中，想把那由認識的歷史出發的認識論建立在觀念論基礎上。然而在觀念論者黑格爾看來，歷史是從屬於絕對精神的論理發展。歷史的現實的運動，是論理的運動的派生物，是論理的運動的結果。

伊里奇閱讀黑格爾的時候，反反復復地注意到黑格爾的『論理發展與歷史發展的一致』

的思想。馬克思主義在唯物論上改造了這個學說。伊里奇指出：『認識論必須由「自然和精神的一切生命發展」中抽引出來』（哲學筆記）。『論理學的範疇是「外的定在與活動之無數個別性」的簡約……』（同前）。『範疇就是分離（即世界認識）的階段，是幫助我們去認識和把握這一個網和網的結節點』（同前）。論理學就是『……世界認識之歷史的總計，總和和結論』（同上）。人類的思惟和概念諸法則，是把四周圍一切自然及人類實踐之相互關係與發展反映出來的東西。『人類的實踐活動，把人類的意識幾十億次反復不息地應用到各種各樣的論理學式子裏面，這樣，這些式子就得到了所謂公理的意義了』（同前）。別的幾個地方伊里奇也說着下面的話：『人類的實踐，反復了幾十億次，才當做論理的式子固定在人類意識中。這些式子都有着成見的永續性，因為是反復了幾十億次的結果（並且也只有當做了它的結果），才有着公理的性質』（同上）。『真理是一個過程。人類由主觀的理念通過實踐（及技術）而進向客觀的真理』（同上）。

這樣，辯證法唯物論論理學的最重要的特徵，不像形式論理學那樣，把它的法則和範疇看成空虛的，脫離內容獨立的，對於內容『無關心』的形式，也不像黑格爾那樣把它看成脫離物質世界而獨立發展的觀念要素，而是把它當做反映到和移植到我們頭腦裏並且經頭腦加工製造過的物質運動的表現去處理。黑格爾立腳在（貫串着他的哲學體系的）存在和思惟的同一性上，把辯證法，論理學和認識論的同一性，當做觀念論的同一性去處理。反之在馬克

思主義哲學裏，辯證法，論理學及認識論的同一性是立腳在這一哲學的唯物論的前提上的。這個同一性是建立在唯物論的基礎上的。只有用唯物論去解決存在與思維的問題，只有站在反映論的立場上，才能使辯證法，論理學及認識論的問題得到徹底的解決。要理解關於論理學，辯證法及認識論的一致問題的伊里奇的言論，伊里奇在馬克思的資本論註釋中對於論理學，辯證法及認識論的一致的問題的論究是有着重要意義的。伊里奇在哲學筆記中指出資本論方法的完美特徵說：『馬克思雖然沒有遺留下「論理學」，却留下了資本論的論理學。並且還可以充分利用它去應付當前發生的問題。在資本論中，論理學，辯證法及認識論（三種名詞是不必要的，三者都是同一的東西）是當做同一個科學來應用的。唯物論的認識論吸收了黑格爾的一切貴重的東西，使這一貴重的東西前進不已』（哲學筆記）。伊里奇同時又列舉了許多規定。他說資本論是『資本主義的歷史和概括它的概念的分析』，在這裏，分析的每一個步驟中都有着事實和實踐的檢證。更說：『開端是最單純的，最日常的，最大量的，最直接的「存在』，即是一個一個的商品（這是經濟上的「存在」）。當做社會關係的商品的分析，二重性的分析，演繹的和歸納的，論理的和歷史的（價值形態）。』（同上）

馬克思的資本論方法的這個特徵，是可以當做資本論的辯證法的理論研究的深刻的大動脈去看的。伊里奇指出，馬克思在資本論中，第一是指示出資本主義歷史的分析，第二是（把這歷史概括着的）經濟諸概念和諸理論的分析，第三是指示着資本主義各經濟範疇發展

的辯證法。馬克思的資本論，在歷史文獻中，是資本主義的最深刻的歷史。馬克思的資本論中，包含着關於各資本主義國的發生和發展問題的極豐富的事實材料。資本論中有名的第二十四章，論述着本源蓄積的歷史分析，產業資本主義所需要的國內市場之形成，產業資本主義之發生，農業中資本主義之發達。馬克思在資本主義蓄積的一般的歷史傾向的問題中所列舉着的材料，是關於資本主義社會的發生及發達史的極深刻的一般化。在資本論裏，那討論到以勞動日或「標準」勞動日的確立為中心的勞資的階級鬭爭問題的「歷史的各章」中，有着非常龐大的材料。在論到從工場手工業到現代技術的單純協業的發達和機械的發達等各章中，也有着豐富的事實的材料。馬克思在資本論中提供了現代生產樣式之發生及發達的現實的辯證法，同時又記述着這一生產樣式的矛盾，由現代資本主義奴隸制度發生的勤勞大眾的一切窮乏，令人不能相信的榨取，強制和消滅。

但若單只把資本論當做現代社會的經濟歷史以至資本主義的歷史看，那就錯了，那就不了解資本論。馬克思的資本論之所以偉大，不單是因為它包含着資本主義發達的記述的歷史，同時又因為它包含着這一社會的論理的發展。資本論中所分析的，是那把資本主義社會的發生，發展及沒落反映出來的各經濟範疇的發展的辯證法。馬克思的資本論中遺示着用辯證法唯物論去解決論理的東西與歷史的東西的相互關係問題的模範。這問題的解決的唯物論性質，就在於它是以物質的客觀歷史做基礎，在於它把我們的概念和範疇當做這一現實歷史

的反映。『事實和實踐的檢證』，在這裏所分析的每一個步程中都可以看出，在這種意義上，在馬克思的資本論中，資本主義的理論及其歷史的一致，資本主義社會的論理學和認識論的一致是存在的。馬克思的資本論指示着我們理解辯證法，論理學及認識論之一致（一般地在哲學意味上的）的途徑。

物質，運動，空間，時間

認識的對象是外界，物質，『客觀的實在』，或社會（要把社會發展的見地包含在內）。承認物質是客觀的實在，人類現在以前就有它的存在，人類出現以後它也是離開人類意識而獨立地存在的東西——這個觀點，便是一切科學研究的根本的前提。

辯證法唯物論的物質解釋是繼承着先輩唯物論來的，同時又與先輩唯物論根本不同。先輩唯物論者對於哲學的根本問題還不能得出深刻的解決，還有潛藏觀念論與僭倖主義的餘地。他們不但在解釋任何社會現象時脫離不了觀念論者的領域，並且在解釋自然現象時，他們的唯物論雖說也多少夾着一點辯證法的碎片，但也不免是死的，狹隘的，單方面的，形而上學的唯物論。例如古代唯物論者把物質的概念還元成各個的具體的形態。泰勒斯把物質和水看成同一的東西，安那克西米尼斯又看成與空氣同一，赫拉克里特看成與火同一。伊壁鳩魯、德模克里特及盧克勒西斯（Lucretius）也抱着原子論的世界觀。近世哲學把物質和空

間同一看待（如笛卡兒），或者又和原子（如法國唯物論者葛生得 Cassendi），物理的物體，物質一般等同一看待。馬克思以前的這些非辯證法的唯物論，是把物質的甲形態或乙形態看成絕對的東西，把它看做了世界永久不變的『本質』以至『本體』。

辯證法唯物論把自己的物質觀和那以生產力發展的低級水準及科學的未發達為基礎的物質觀對置起來。辯證法唯物論並不把物質和它的任何具體形態以至某一一定時代自然科學到達的物質構造觀同一看待。哲學的唯物論所承認的物質的唯一屬性，照伊里奇的話來說，即物質是脫離我們的意識而獨立存在的客觀的實在。自然科學的任務就在乎詳細研究物質構造的問題。這一方面的一切發現總是使辯證法唯物論的內容更加豐富。然而像『推翻』物質的實在性的那種科學發現是不會有的。

由辯證法唯物論的見地去區別物質之哲學的概念與自然科學的概念，是徹底貫徹哲學的唯物論方向的必須條件。伊里奇對於哲學的物質概念和物理學的物質概念之區別，在徹底地和觀念論，流俗唯物論以及它們在各個知識部門中的具體表現形態的鬭爭上，有着非常重大的意義。

哲學的物質概念並不是由自然科學中的物質概念分離出來的。它是現代自然科學的物質觀的普遍化。科學深刻地滲入了具體的物理學的物質構造的認識以後，哲學上的物質概念才在這基礎上發生出來的。一切的唯物論，都承認物質是客觀的實在。但是只有立脚在物質運

動的多面形態的研究上的辯證法唯物論，才發見了物理學對於物質規定的不充分，才達到了哲學的物質概念。哲學的物質概念裏包含着（作爲個別科學的研究對象的）客觀實在的一切具體形態的概念。由龐大的天文學體系（例如我們的『銀河系』，太陽系及其客觀的實在內容，各個的物體）開始以至極細微的東西，原子，電子，陽子等等，都同是客觀的實在。社會存在的諸形態——生產諸力，社會諸關係，諸階級——也同樣是客觀的實在。以爲在各個物體，在物質的具體形成之外，還存在着『物質本身』，『第一物質』等等的思想，是錯誤的。據恩格斯說來，所謂『物質本身』，是和『水果本身』，『金屬本身』等同樣的抽象。主張『物質本身』不能認識的不可知論者，也是不對的。我們認爲所謂的『物質本身』，不外是在感性上可以知覺到的物體和物質的單純的總計吧了。因此『只要我們認識了後者，我們也就認識到物質和運動本身了』。

所謂非物質的東西是不存在的，以前也沒有存在過。意識和精神是物質頭腦的產物，是頭腦的特殊的能能力，是它的生命活動的特殊形態。意識是物質的特殊屬性，是物質運動的特殊形態，是使自己身外的物質過程和對象反映到自己身內的那種物質頭腦的特殊能力。離開物質而獨立的意識是不存在的。因此，只要論到意識二字的話，就不得不想到實踐地活動着，感覺着，思惟着的實在的人類，並且是在他們的具體的歷史的社會諸條件下的人類。物質是永久的，無始無終的。這一命題在自然科學上的具體表現便是物質不滅的原理。

這一原理的公式化，在科學的歷史發展中採取了各種各樣的形態。最初它是當做重量不滅的原理表現的，其次又當做質量不滅的原理去表示。最後，到『能』的惰性概念被誘導進去以後，質量不滅的原理才與『能』不滅的原理合成一體而成爲一個統一的，更一般的原理。與這個一般化了的原理同列並進，又產生了電力量不滅的原理。公式這樣變遷着進到了更正確更完全更深刻的公式，這完全是和辯證法唯物論相一致的事實，這決不是推翻辯證法唯物論的東西（象馬克思主義敵人所說教那樣地）。

物質不滅的原理，與物質不絕變化，物質由一形態轉變到另一形態的事實沒有絲毫的矛盾。以太，電子，原子，分子，結晶體，有機的細胞，思惟的頭腦，各個的物體——這些都是物質發展中的種種階段，是它們歷史中的種種暫時的形態。物質是多方面的，無限的。物質首先在空間中是無限的。空間便是物質存在的形式，是它存在的根本不可缺的條件之一。空間是物質的，物質是空間的。空間並不是外在地和物質的物及現象相關係着的某種東西（Something）。在物質和空間的認識發展的初期階段上，就已經知道要把客觀實在的空間規定加以獨立考察的必要了。例如古代希臘唯物論哲學家，就全體來看，他們的哲學雖然表現着辯證法的性質，但在古代希臘的各種條件之下，離開了物質的形而上學的空間抽象就已經很明瞭地有着表現了。歐几里德幾何學開始使空間由物質分離出來。歐几里德解釋空間時所用的單方面的形而上學的前提，在後來的科學發展中，尤其在十七——十八世紀諸條件之

下，在偉大學者（即十七世紀末的機械唯物論者）牛頓的力學體系中進到固定的形態，成了後來自然科學全發展的基礎。然而黑格爾在他所著的自然哲學中，已經批判到牛頓力學的機械論性質了，那時他已經在強烈地論述着空間與時間，空間與物質的統一了。他這個辯證法的解決是同時帶着觀念論的性質的。到了恩格斯才用唯物辯證法去處理這個問題。這個見解更受最近愛因斯坦的自科學研究關聯着而被完美地證明了。愛因斯坦本身雖說是脫不了馬克主義的影響，然而他的發見恰巧和辯證法唯物論上對於物質和空間的相互關係的見解很接近。

牛頓認為空間是離開物質而完全獨立的，與物質對立着的，某種外的東西。他把空間看做了物的單純的容器。依照最近物理學所達到的結論說來，空間的諸關係，結局仍要由物質的分布來決定，空間的屬性是跟着物質狀態變化的，脫離物質的空間是不可能的。但愛因斯坦本身及其他任何布爾喬亞物理學者都不了解最近各種發見的辯證法唯物論的意義。不但如此，這些發見還使觀念論和僧侶主義得到一種解釋，拿去跟科學和唯物論鬭爭。最近物理學的發見何以會被用觀念論來解釋呢？這是因為物理學者不了解我們的知識有着相對的性質，他們陷入了哲學的相對主義，他們片面地誇張了物理學觀念的甲或乙的一面，把它崇奉成絕對的東西。

例如『現代的空間』觀念，把空間看成單純的有限物，這就是反動的。與馬赫主義哲學

有密切關係的許多愛因斯坦相對性理論的信仰者，常常做出極混亂的結論。他們以為世界的『有限性』決不是由沒有任何議論餘地的前提裏必然地產生出來的東西。但若把世界看做有限時，一切數學的計算就可以非常單純了。『相對性理論』引出了特殊的『宇宙論方程式』說這方程式的解決可以把『窮極的真理』（即世界『半徑』的大小，世界的『質量』等等）給與我們。這一切的『算出』都是形而上學的，抽象的數學構成，不是物理世界的真像。

物質和空間都可以無限地分割。但却不能像機械論那樣的解釋，以為把物質無限地分析之後，它的一切部分和形態仍然可以是同一的東西。要把電子，中性子，陽子等看做物質最後的最微小的部分，這全然是幻想。

當做物質存在的根本形式看的空間，與物質本身同樣是辯證法的。空間不是絕對不連續的東西，也不是絕對連續的東西。例如在今日科學裏，若沒有世界的空間，天體就是不能想像的，若沒有了電磁場，電子是不能想像的，這些都沒有議論的餘地。當做哲學理論看的辯證法唯物論對於空間問題的處理，是不但比歐几里得 (Euclid)，而且比羅巴且夫司基 (Lobatchevsky)，李曼 (Riemann)，民可夫司基 (Minkovsky)，愛因斯坦 (Einstein) 等等都深刻多了。辯證法唯物論不把哲學的物質概念和物理學的物質概念混同起來，也不把空間的哲學解釋和自然科學解釋混同起來。辯證法唯物論見地上的空間的根本規定，是當做物質存在之不可分的形態去看的。辯證法唯物論要從運動物質的特殊形態中去具體地研究空間的規

定，要徹底和一切企圖把物質和空間加以絕對視的某一自然科學的解釋（不論它如何深刻如何正確）作鬭爭。

對於時間也完全一樣。時間是物質的存在形式。時間不能從物質和空間分離。物質是客觀的實在。物存在在時間裏，現在這樣存在着，將來他一樣存在着。就像物質本身是無限的一樣，時間也是無限的，客觀實在的時間是無始無終的。時間並不是由外部加在世界存在上的某種觀念的尺度（主體或神）。與一切觀念論和僧侶主義的主張相反，時間不是客觀的尺度，也不是像康德所說的那種純粹直觀的形式。

由過去通過現在以至未來的時間的經過，是在抽象形態中把物質運動形態的歷史變遷反映出來。在這一意義上，時間的方向只有一個。然而客觀實在的發展（其觀念的反映也一樣）並不純粹是直線的過程，而是忽左忽右，忽前忽後的過程。我們已再三承認過，現在也承認着，實際上，在世界上和歷史上，後退運動，回到出發點，生物有機體的構造和機能的顛覆，退化，歷史發展中的社會諸關係和鬭爭形態等等，便是由更前進的運動階段回復到最初的，更原始的，未發達的階段和更原始的相互關係。然而這一後退運動和脫逸，只是一般前進運動的部份情形吧了。絕對的後退是不存在的。物質的，客觀的，實在的變化，發達，假若用線去表示，則是螺線狀的。因此，如果我們認為時間不是與物質過程絕對無關係的，空虛的，常常前進的繼續，如果我們認為過去不是絕對不會復歸，未來不能與過去和現在絕

對分出界限，那變就非承認時間的『復歸性』，『異方向性』，『異質性』不可。然而由辯證法唯物論的見地來說，就不能不承認客觀實在運動的物質過程有着相對的復歸性，異方向性和異質性。

辯證法唯物論首先要與巴克萊 (Berkeley)，康德，黑格爾，柏格森 (Bergson) 等人對於時間的觀念論解釋實行鬭爭。但在科學家中間却盛行着形而上學的『機械論的時間的解釋』，由這種見地說來，時間是絕對空虛的（和那常與自身同一物質無關係的）繼續。但在實際上，時間也和空間一樣，是與物質內在地必然地結合着的。甲或乙的物質體系，生物學的有機體，以至於社會經濟構成，這一切存在的繼續，都和客觀實在的這各種各樣的形態的內在構造必然地結合着。

關於時間空間的我們的觀念的變化和發達，是必然的，是依着科學而進步的。但如果根據這一點，就思來否定時間空間的客觀實在性，『那在理論上是哲學的混亂，在實際上是對信仰主義的投降而陷於孤立無援的狀態』（唯物論與經驗批判論）。伊里奇在這問題上會特別和馬赫主義鬭爭過，因為它動輒就把時間空間依屬於主體。辯證法唯物論要像痛擊觀念論見解那樣去痛擊馬赫主義和康德主義對於時間空間的見解，同時也要排斥牛頓的形而上學的（雖說也是唯物論的）見解。牛頓雖然承認時間空間的客觀性，但却把時間空間由物質分離開，把時間空間看成與物質的物體無關係地存在的『空虛的容器』，『絕對者』。辯證法唯物

論承認牛頓力學在科學發展上的偉大作用，同時也看清楚它那形而上學的局限性。事實上，時間空間都是物質的存在形式，『沒有時間和空間，物質就成爲烏有，就成爲僅僅在我們頭腦中存在的單純而空虛的表象或抽象』。在恩格斯以前，黑格爾就已把此河過形而上學的時間空間的解釋了。但自然科學却到了二十世紀才開始和辯證法上的時間空間的見解接近。尤其在其他許多問題中，科學的客觀成果，和哲學辯證學者對於這些成果所給與的公式化，決不一致的。

這樣，物質是無限地存在在時間空間中的。時間空間雖有區別，却並不排斥兩者的統一。時間空間不能絕對地分離開，兩者對立的內的統一。時間空間的這統一，是顯現在運動中。『運動是時間與空間的統一』（恩格斯）。

沒有運動的物質和沒有物質的運動是同樣不能想像的。運動是物質及其存在形式的主要的，根本的，不可分的屬性。一切靜止，一切均衡，只單純地具有相對的意義。形而上學地思維的自然科學家們是不了解這個的，把自然中不絕地進行着的種種過程拿來觀察的自然科學家，常常思使這變化歸屬於靜止在不變的永久中的某種東西，用安利·普安凱雷 (H. Poincaré) 的話來說，他們總想求出『宇宙的不動的極』。不但如此，像黑姆荷茲 (Helmholtz) 那樣十九世紀最大的自然科學家，也還把物質的本質看做『靜止的，沒有作用的東西』呢。

形而上學的唯物論者把運動與物質分離了的見解，也和把物質與時間空間分離了的見解同樣不可避免地要走到觀念論。不是和物質不可分地結合着的運動，不是物質之必然的，固有的，不可分的，內的存在樣式的運動，是除了用觀念論之外，沒有方法解釋的。

客觀實在的運動決不能歸結到機械的運動。社會的生產力，技術，科學等等發達着，客觀實在的世界中也同時發現着不絕的新的運動形態。機械論的自然科學者常常把運動看成單純的位置變化。結果，在力學限界以外的自然過程的觀察中，就流行着一種不能允許的單純化；發生了一種機械論理論，把一切變化『還元』成單純的位置變化，以致使其他運動形態的特殊性質一筆抹消。恩格斯說：『因此，我們決不能否定運動的一切高級形態常常必然地與實在的力學的（外的或分子的）運動結合着，運動的高級形態裏同時也有着其他運動形態。例如，若沒有熱和電氣的變化，化學的作用就不可能；若沒有力學的，分子的，化學的，熱量的，電氣的變化等等，有機的生命也不可能。然而，單只這些運動形態的存在，是不能汲盡各種狀況中主要形態的本質的』。但即使就是單純的機械運動，也決不能形而上學地去解釋。一切客觀的運動形態都是辯證法的，雖然它們的辯證法內容的深度與多面性有着非常大的差異。

形而上學者說：『物體在某一場所，另一瞬間則在另一場所，這樣就是運動』。這個運動觀是錯誤的。『（一）它雖然記述着運動的結果，却沒有記述着運動本身；（二）它沒有

表示出運動的可能性，沒有包含着運動的可能性；（三）它把運動當做靜止狀態的總和，聯結去描寫』（伊里奇哲學筆記）。機械的運動，是物體在某一瞬間同時『在』某處而同時又不在此處。運動的物體，是在被限制着的時間的繼續內和被限制着的有限空間內運動着。物體不絕地克服這一有限的限制，越出一定的有限的時間及空間的限界之外。唯物論辯證法不把運動限定為單純的位置變化。機械運動只是物質運動形態之一，側面之一。機械運動在實在的現實中，沒有它的絕對獨立的存在。熱，化學的反應，光及電氣也仍然是物質的運動，是物質運動的質地上特殊的諸形態。另一方面，機械運動雖說是位置變化，但一切的位置變化却不限定是機械運動。

由辯證法唯物論的見地說來，物質運動是永久的。它既不會受到破壞，又不曾從新造出。運動是物質的屬性。運動可以由一個形態轉化成另一形態。這發見（十九世紀中葉），在科學發達及自然科學者的正確世界觀的發展中，是一個劃時代的發見。這運動的轉化是依從着不變量的相互關係，即某一形態的一定運動量常常轉化成另一形態的嚴密地一定的運動量。這個法則可以適用到一切物理的及化學的運動形態（因此這些運動被稱做物質運動的根本形態）。

在這裏，就得出要找出一種適合種種運動形態（依從運動不滅和轉化法則的運動形態）的尺度。把運動的特徵從量的和質的方面指出來，把它的轉化性和不滅性的特徵指出來的運動

尺度，就是叫做『能力』(Energy)的這種物理的和化學的概念。運動不滅和轉化的原理，在自然科學上是當做能力不滅和能力轉化的法則去表現的——這是現代科學中最重要的一法則之一。

世界的統一原理和發展原理

十七十八世紀的唯物論者們和觀念論及僧侶主義鬭爭，和二元論鬭爭，反對肉體及精神的分離，盡力強調了世界物質的統一。然而社會的原因且作別論，技術的及科學的發展水準必然地制約了他們的『物質觀』和『統一觀』。他們把物質世界的統一還元成物質的某種片面的屬性，性質或側面，他們把運動的一個形態——機械的運動——絕對化了。他們不從本質上，而從單純的，外的發現形式上去說明物或運動，質或關係的一切多樣性。這樣，在實際上，世界的物質的統一，在舊唯物論者們手裏（在十七十八世紀的前進的自然科學者手裏也同樣）就失却了它的多樣性了。『當時也知道，自然是在永久運動中的。然而由當時的思想來說，他們以為這個運動，永久雖是永久，然而循環着的，是停止在一處的，是常常反復着產生同一結果的東西，這樣的思想在當時是不得已的』（恩格斯費爾巴哈論）。這樣對物質的永久存在和永久運動的承認，大體上仍然沒有跳出形而上學世界觀以外。把運動當做場所和空間的單純的變化去認識，與在辯證法意義中去認識運動和變化是不同的，唯物辯證法在

內在的多樣性中去考察世界物質的統一和運動。世界物質的統一便是多樣性的統一。

化學（試看達爾頓 Dalton）發現了物體的原子論的構造，在自然科學上開闢了一個新的時期。這個發現把向來以爲是絕對不同的物體的無限多樣性統一起來。但自然科學者的形而上學的傾向，在這裏也仍然有表現，他們還沒有走到用辯證法去解釋原子論的地步。相反地，他們是向着這樣的方向發展（除了勃勞特 Prout 的假說之外），即他們形而上學地把原子區別成幾十種元素，各種元素是各自和其他的元素隔離着。他們宣說，原子是絕對不能分割的，是不變的。世界建築的磚瓦。然而原子的自然分割有人爲分割的發見。在十九世紀末二十世紀初間，却對於這些形而上學。解給與了明白的反駁。原子的變化，由一元素向另一元素的轉變被證明了，勃勞特的假說也同時得到了證實。然而有爾喬和自然科學者的形而上學思惟樣式，又因爲今日許多學者開始把原子做絕對單純不變的東西，而表現出來了。到了最近，這樣小見的見解才遭到反駁，極微的質子的性質才算明白。這面在現代資本主義之下，這一發見也只能形成一些有爾喬和爾喬給與結論下結論的論據吧了。

從來的自然科學——伊里奇論物質說——把物理世界的研究通歸着到三個究極概念——物質，電氣，以太。可是現在只剩下兩個究極概念了。因爲物質已經能够還元成電氣了（伊里奇唯物論與經濟批判論）。電氣和以太是實在存在我們意識之外的物質形態。假若現代物理學者向我們說這些物質形態便是根本的東西，那麼在最近將來電氣（即陽子與電

子)和以太的聯結是無疑地也會弄明白的。丟棄了觀念論外殼的物質波動說，確實是對這一方面的顯著前進有着作用的。

布爾喬亞物理學者們對於以太的物質性質的許多反對論，是根源於虛偽的物質觀，或根源於想對(和無神論一樣地使許多動搖的資本主義擁護者戰慄的)物質再來一次攻擊的傾向。對於辯證法唯物論，物質構造領域中的研究是有着第一義的意義的。因為它給我們的唯物論世界觀提供了新的材料，因為它給技術和技術學等許多重要部門(化學技術學，冶金學，能學，材料之耐久性，抵抗理論等)的改造上提供了重要的事實。自然科學暴露出那與機械的運動形態本質上不同的物質之新的運動形態。它明確地強調着運動的多樣性。它把根據機械運動而成立的質量和惰性及其他本質規定的解釋加以根本的改變。牛頓及一切機械論把機械的質量當做與運動完全無關係地存在着物體去考察。反之，現代自然科學暴露出了運動和質量間的深刻的依存性。它研究了物質運動的速度，告訴我們運動物體的變化和質量等是與物質運動密切地聯繫着的。牛頓認為質量常常與質量自身相等，但這只是比較狹隘的界限內(即可以把速度變化省略了的界限內)才有多少的正確性(就現在也有這種正確性)。愛因斯坦由電磁運動的分析出發，就確定這樣的事，即由一定的限度開始，如果運動物體的速度愈大，又如果它的速度愈接近光的速度，則質量也就愈更會成爲一種運動的物質。

最近數十年間的發見所得的結論是：物理現象和化學現象中愈積愈多的現象，都可以看

出是有着電磁的基礎的。伊里奇在唯物論與經驗批判論中也論到這些發見，他說這些發見正在美滿地證實着辯證法唯物論：『由「常識」的見地來說，不可量的以太轉化成可量的物質，可量的物質轉化成不可量的以太，是多變的奇妙！又在電子中，除了電磁的質量以外，沒有任何質量的存在，這又是多變的「奇怪」，再，機械的運動法則只能算做自然現象的一分野，自然現象是由更深刻的電磁現象法則去決定的，這更是多變異常！——這一切的一切盡都完滿無遺地證實着辯證法唯物論。』（同前）

唯物論是和物體的質量的電磁性質的發見同樣，使一部份布爾喬亞物理學者頭腦中蒙受了最大的「侮辱」。伊里奇對於這一點寫道：『要分別唯物論和觀念論，就得要看它怎樣來解決這些問題，即我們的認識的源泉如何，認識（及一般的「心理的東西」）與物理世界的關係如何等。至於物質構造的問題，原子和電子的問題，都是單單對於「物理世界」有關係的問題。當物理學者說「物質消滅了」的時候，他所指的只是這樣的事：即從來的自然科學使物理世界的研究全歸着於三個究極概念——物質，電氣，以太；但到現在，殘留着的究極概念，却只有兩個了，因為現在又可以把物質還元成電氣的原故……因此，物理世界中所有的並不是幾十個元素，而是可以還元成兩個，或者像物理者貝拉（Pella）說的那樣，把陽電子與陰電子當做「本質地相異的兩個物質」（雷 Ray 現代物理學者間的物理學理論），那就可以還元成三個元素。這樣一來，自然科學就走到「物質的統一」（同上）了。這一切，就是所

謂物質消滅和電氣代替物質等類的，使人發昏的詞句的本來內容！所謂「物質消滅」，不過是指我們對於物質從來所能知道的限界的消滅，是說明我們的知識更深刻地前進了。消滅了的只是（以前認為絕對的，不變的，本源的）一些物質屬性（如不可入性，惰性，質量等等），現在已經明白，這些屬性是相對的，是只有在物質的某種狀態中才具有的。物質的唯

一「屬性」，哲學的唯物論上所不能不承認的這個屬性，就是客觀實在性，就是在我們意識之外的存在」（同前）。伊里奇又說：「人們以為唯物論不主張把電磁的世界像，或其他測量不到的複雜的世界像看做運動的物質，即一定要把「機械的」世界像看做運動的物質，這自然全是妄論。」這樣，現代自然科學是使牛頓力學中形而上學地凝固了的範疇，概念，法則等等流動起來了。現代自然科學所以能夠這樣，是因為它和技術發展的要求關聯着，而能進一步去研究和發見那新的，質地上特殊的，更深遠更複雜更微妙的運動形態吧了。

唯物論不但由舊唯物論吸取了世界物質統一的原理，並且還把一樣一原理擴大到歷史上去。唯物辯證法不但把世界當做永久運動的物質去考察，並且把世界運動當做自己運動，當做發展去考察，當做由低級到高級形態的無限進行的（雖然也有偏側或後退）運動去考察。

舊唯物論者們也同樣承認物質運動的無限性。但他們所想像的運動，不論在全體上，不論在各個事物關係上，總是形成一定的循環的運動。由他們的見地來說，物質不能產生出在本質上全新的任何物來。純機械的運動的原理只承認單純的，純量的增大（或減少）的進

化。

由辯證法唯物論的見地來說，當做全體看的世界之發展是無始無終的，同時，各個具體的，歷史地進行的運動形態，是在一定條件下發生，在一定條件下消滅的。低級運動形態生出較高級的運動形態，但同時，任何一個運動形態都不是絕對最初的，也不是絕對最後的東西。依據着對立的圓爭，運動進到較高度的階段，但同時，就各個的運動形態來說，却是會轉向甚至後退的。前進運動和圓環運動結合，轉向前後進結合，在全體上就成爲非常複雜的螺旋運動的像。新的東西是作爲舊的東西的對立物而發生的，同時它必然包含着舊東西的各種要素，它由舊東西裏面生長出來。運動，屬性，質，事物的質變的發現，是由連續的中斷，是經過衝突和破局而飛躍地產生出來，但同時，聯結和交互關係又決不致單純地破去。世界是無限而又沒有窮盡的，這不僅僅是由於它在廣度上沒有界限，不僅僅由於它的全體的存是在是永遠的，而且是由於它的極小的各部分也沒有窮盡。電子和原子分子同樣是複雜而無窮的，這在科學上已經有了證明了。

這樣說來，唯物論辯證法是要把這世界的發展當做由無機界經過有機界而達到最高物質運動形態——社會——的一個前進運動去考察。這一運動形態的每層關係成了與它相應的科學——無機界的科學，有機現象的科學，社會的科學——的從屬關係的基礎。物質運動的根本形態也規定根本的自然科學的各個科目。恩格斯說：『各種各類的科學，是把特定的運動

形態或相互關聯相互推移着的一聯的運動形態拿來分析。因此，科學的分類就在乎要依從着運動固有的順序去分類排列這些運動的本身，只有在這一點上來說，分類才有意義。」（恩格斯自然辯證法）

照這樣，客觀地說，下列科學是可以區別的。力學（研究機械的運動），音響學（研究當做特殊運動形態看的聲音），熱力學或熱物理學（研究當做特殊運動形態看的熱），電氣力學或電氣物理學（研究當做特殊的物質運動形態看的電磁過程），化學（研究化學的變化），原子物理學（研究原子的過程），生物學（研究當做物質運動形態看的生命），最後是社會科學。這個區別自然不是絕對的，而是相對的。它何以是相對的呢？因為有研究「相互關聯相互推移的運動形態」的許多中間科學（如物理化學）存在着的原故。許多科學爲了運動形態之更細密的分類才分成了個別科目（例如在生物學中，生理學，病理學，胚種學，發生學等等是彼此不同的）。最後，這個分類必然會跟着我們的知識的發展與新的運動形態的發見而演變。

然而以上的分類原理還沒有說盡科學全體。還有一些科學，是用來研究各種各樣的複雜對象中所存在着的一切運動形態的。例如，水文學研究地球水層中的物理化學的過程，氣象學研究空中的過程，地質學研究地殼中的物理化學過程和地球內部的過程。

乍然看來，人類是最接近於人類的對象，因此，社會運動的科學說明似乎應該比自然科

學在先發達起來。但由大體上看來，科學的從屬關係，不但是實在的運動形態的從屬關係，並且還反映着科學本身發展的歷史關係。最複雜的運動形態，在自然科學沒有達到某種程度以前，是不能夠科學地加以研究的。另一方面，一被地成爲科學發達之起動力東西是實踐，也就是——最初時候是在最直覺意義下的——人類的實踐上的物質的欲求。這不消說——恩格斯說——關於運動性質的研究必須由最低最單純的運動形態出發。並且如果不理解這些，就不能說明比較高度比較複雜的形態了。這樣，實際上我們就看到，在自然科學的歷史發展中最初完成了的，是單純的場所移動的理論，即關於天體和地球物體的力學，其次是分子運動理論（即物理學）的興起，再其次（差不多在一起，有時還在先）興起的，便是原子運動學（即化學）。這一切的（對於無機自然裏支配着的運動形態的一認識的各種部門達到高度的發展階段以後，才可以開始來說明生命過程裏所表現着的運動現象，並且這成功是與力學或物理學及化學領域中的科學進步平行發展的。（同前）

但在大體上科學雖然是由低級的比較初步的運動形態向着比較複雜的高度形態走去的歷史進展，然也不能就此結論說：新的科學的發現，就足以證明它以前已經存在的科學是完成了。相反地，不但當做全體看的宇宙不能窮究，就是它的各部分也沒有窮盡，因此，無論那種科學，也都不能夠有絕對的完成。這樣，從十九世紀後半以來的化學運動的研究，光，電，磁氣的研究，及以這些研究爲根基的天體運動的研究等，又達到了新的長足的進步，是

不足驚異的。同時，社會現象的科學的說明——史的唯物論——發生以後，自然科學才開始理解了自己的發展的真正主動力和思惟本身的辯證法。最後，科學認識愈加豐富，各個知識部門才愈加分化，專門化。這個豐富化，第一是表示世界認識已經加深，已經由觀察者的肉眼或低級的觀察設備所能達到的物質的直接發現形式滲透到它的內面去了；第二是已經使得各個科學必須把以前的分離性廢棄，而確立起更深的相互聯結來。

現在，若把科學認識的世界史的發展作爲一個全體來加以概觀，我們就可以達到下列結論。在這認識的第一階段，科學思想是想把客觀世界當做尚未分化的全體去處理，想用內容貧弱的表象和觀念去把握這個世界。在這個階段上，一個包括的綜合的世界觀，彌補了那對於客觀世界的無限多樣的內在內容不能加以理解的缺陷。作爲全體看的世界，在這階段上，是當做（在其體的自然現象的生動的變轉中的）無限的相互作用去表象的。自然力——水，上，空氣（以及一般的「天」），火和人願意識等，是單純地，容易地，並且素樸地在它的相互聯繫相互變化中被解釋了。把純空想的許多考察和這些表象同時作爲基礎的許多種有價值的臆測，是本來已經有人述說過的，但到了幾千年以後，這些臆測才在科學發展中實際上得到確實的證明。特別就古代希臘說來更是這樣的。並且古代希臘也可以說就是把它以前的歷史發展階段上的實踐的和理論的經驗之最大富藏在最完全的形態下集中起來的中心地。

因此，現代的理論自然科學動輒由古代希臘哲學中去開發這一般理論的源泉（原子論，有機界的進化，物質的保存法則，能力不滅法則及其他），並不是偶然的事。

但科學不能停止在古典的希臘所達到的這水準上。想使生產力一天比一天增大的欲求，是不能以一個舊的自然觀——這根本上可以說是正確的——為滿足的。自然科學的其次的工作——在希臘人中，是精力山大時代，認真說起來，却從馮士德世紀後半以來——是要對於一個個分別取出來的各個部分加以更精密更細微的研究，是要對於這些各部分的「個別性」，加以更豐富地加以研究。把自然分解成一個一個的部分，把自然中種種現象或性質區別成一定的部門，把有機體的多樣的內在構造原子論地加以研究——這就是過去四百年的自然科學發達中所得到的最大進步的基礎。但是，這同樣的研究每每留給我們一個遺憾，即把自然現象或對象巨大的全體聯結離開，而在它的個別性上取它，也就是不在這全體中而採取其中，不當做本質地變化的東西而當做永久不變的東西，不在生的當中而在死的當中去採取它。這個世界觀並且還被培根和洛克由自然科學移進哲學裏去，造成了最近幾世紀間的特種學界和形而上學的思想方法。（恩格斯反杜林論）

對於自然和社會諸現象的全體的綜合的看法，漸次轉移成分方法了。要想更精細地研究世界全體的個別諸側面，必然會使這些側面（對象，物，或現象）由世界的聯結中分離出來。因為要用分析去處理這些對象，就要求科學上的深刻的專門化。又因為肉體勞動與精神勞

動的分離過程跟着資本主義的發達發展起來，人們被一定職業所終生地束縛着，於是科學的專門化便更加厲害了。這樣，在資本主義社會條件下，資本主義制度的內在構造和科學發達的一般進行之間，就有着了一種內的照應。資本主義社會中的分業，科學領域中的精深的專門化，科學的窄狹的分化，在世界史中不但是必要的，而且還盡了高度的進步的作用。這個過程在蘇聯，却根本地起了變化。下面的事實就是一個很好的證明，即在蘇聯，科學的發展是與生產力發達的欲求和社會主義建設中社會經濟的，政治的任務更深刻更直接不可分地結合着。統一在一個計劃裏面的科學，比較資本主義世界裏的科學，是愈更急速地前進了。政治經濟方面與科學認識的統一，是從普羅列塔利亞特的世界史的任務之本質本身發生出來。社會主義社會絕滅了都市與農村，精神勞動與肉體勞動的對立。在一般理論上廢棄個別科學間的絕對境界，是普羅列塔利亞特的統一的渾一的世界觀的根本要求。但是，假使在向來散亂的具體科學的本來的運動中，這聯結的傾向今後不漸漸增多，現在也不用特別力量去表現出來的話，那麼，那要求仍然只是一句空話。雖然這樣說，這個傾向也決不是說要把個別科學的更進一步的專門化加以否定。相反地，只有依然根據這分化與專門化，才能够把走向綜合的包括和走向綜合的科學的要求增大起來。在以前確立了的舊有各科學的境界中間可以找到位置的許多新學科的出現，如化學的物理學，物理的化學等學科的出現和發展，舊來的純機械的天體運動觀的否認，及天文學與物理學的內的統一等，都證明着這個過程，也

證明着傳來的專門分析的研究方法的死滅。並且唯物辯證法的正確性和它的命題（即認為事物和現象乍然看來似乎是對立着的，但其間沒有絕對的界限，它的差別是相對的），都由於科學發展的實例確切證明着了。

第七章 唯物辯證法的諸法則

對立統一的法則

在人類思想的歷史上，有着兩個根本的發展觀。其一是流俗進化論的，也就是形而上學的發展觀，把發展解釋做增大或減少，解釋做以前就有着的同一事物之量的成長或反復。事物和概念，據這種發展觀看來，常常和它的本身相等。任意對象的發展，動植物及人類的發展，總是歸着到（以前雖然還小，但已經在既成的姿態上存在着的一種種側面和屬性的成長增大。這種發展觀對於對象的多樣性的原因，對於新事物何以會起來代替了舊事物的原因，以及運動和發展的原因，是不能够加以說明的。形而上學的發展觀不能說明運動的內的源泉，於是就不得不把這個源泉移到外面，把它當做形而上學的『本質』和『力』，當做主觀和超世界的精神去探究。

伊里奇告訴我們：『在十九世紀末和二十世紀初間，發展的原理，似乎是「一切人們都同意」的，然而這是外面的表面的同意，它使真正的發展觀變得平庸而又曖昧。』又說：『我們說萬物是在發展着，意思就是說萬物是在互相推移。因為發展實在並不是單純的，一

般的，永久的成長或增大（或減少）……我們應該更正確地把進化解作萬物的發生和消滅，理解作互相推移……」（哲學筆記）。流俗進化論不了解發展中的這個根本的東西，看不见（反映着存在之發展的）我們的思惟的發展方向。它不了解認識的辯證法的客觀意義與作用。它不能把發展原理和世界統一的唯物論原理結合起來。

客觀實在性的發展，是它所固有的，被它的內在特性制約着的，從一個狀態向另一狀態的推移。流俗進化論不了解這個道理，因此看不见發展中的事物本身的運動（借黑格爾的表現說來，就是物的自己運動）。例如人類社會的進化，由這種發展觀來說，就會描寫成（與資本家的榨取，競爭，個人主義等同時成爲布爾喬亞社會特色的）許多不變的特徵之反復，布爾喬亞學者們甚至打算在古代奴隸所有社會中，在原始野蠻人中去找出這種特徵。布爾喬亞科學對於社會發展的原因，源泉，起動力，或者是加以忽視，或者是歸究於人類之知的進步，要不然就是用種種外的地理條件，社會和外的環境的『均衡』條件等去說明。

和流俗進化論相反，辯證法唯物論把事物的發展當做一種自己運動（與其他事物的運動在某種程度上連結着的自己運動）來考察。伊里奇對於把發展當做自己運動看的黑格爾學說說道：『運動與「自己運動」（注意！自發的（自立的），自生的，內的，必然的運動），「變化」，「運動與生動」，「一切自己運動的原理」，向「運動」及「活動」的「衝擊」——「僵死的存在」的對立物——這一切，就是「黑格爾主義」的精髓，是抽象而且幽遠的（難解而

且荒唐的？）黑格爾主義的精髓。有誰相信呢？我們必須把這精髓發見出來，理解它，救出它，剝取它，淨化它。馬克思和恩格斯都會幹過這個工作」（哲學筆記）。馬克思主義從黑格爾的關於概念的自己運動的觀念論學說中，挖出了合理的核心，從所謂純論理發展的神秘觀念裏，把自己運動淨化出來，把自己運動當做客觀世界和認識發展的基礎去理解。

內在矛盾與外在矛盾的交互關係的問題，只有辯證法唯物論才能給它一個唯一正確的解答。外的條件的作用要通過已知事物的內在構造，並且從這裏受到曲折。只有了解了客觀實在性的內的發動力以後，才能理解（當做自然和社會諸現象的自己運動看的）發展的真正本質。所謂自己運動，是由事物的物質內在源泉引起來，並且依着事物本身的固有法則而發生的事物本身的運動，是一事物因了內的衝擊而向其他事物的推移。自己運動的承認，使我們從那把運動及發展的源泉看做神或世界精神或精神等等觀念論見解裏解放出來。唯物辯證法要在內的對立當中，要在一切事物的對立的傾向，側面和部分等等當中，看出運動的源泉，並且要在實在條件的全總體上去考察這些傾向和側面。

在形而上學和卑俗的形式論理學上看來，矛盾是只在我們的思維裏才有可能，客觀的現實性裏是沒有矛盾的，並且，這種論理的矛盾，由形式論理學的見地說來，是必須避免的『惡』。這就是說，矛盾是證明着思想的不一致，證明着思維運用的錯誤，它妨礙思想的正確發展。例如：布爾喬亞濟和他們的社會法西斯的『理論家』認為『普羅列塔利亞特專政是反

德謨克拉西的』。因此，據他們看來，如果同時又承認『普羅列塔利亞特專政是德謨克拉西的最高形態』，那就成爲論理上的矛盾了。這兩個命題，在他們的眼中是不一致的。辯證法的論理學則認爲思惟的矛盾是實在的客觀存在的矛盾之反映。唯物辯證法在對象本身當中看出了矛盾的力，矛盾的傾向，側面和規定等等的內在聯結。在客觀現實性的本身裏，馬克思主義發掘出那爲這現實性所特有的，並且能推動這現實性的矛盾。『本來意義上的辯證法——伊里奇指示說——是對象本質本身上的矛盾的研究。』（哲學筆記）

承認事物的矛盾的統一，是形而上學者認爲不可能的事體。爲什麼呢？因爲他們是脫離了事物現象的聯結和交互作用，而在靜止中去考察事物和現象。『但是——恩格斯說——如果我們在運動，變化，生命，交互作用上去觀察事物時，事情就全然不同了。在這個狀況下，我們就遇到矛盾了。運動本身就是一個矛盾。就是單純的機械運動，也表示物體是同時在一個場所而同時又在另一個場所……這矛盾的不斷的定立和（同時）它的解決，正就是運動。』（恩格斯反杜林論）

馬克思主義的許多『批評家們』，屢次想把上列恩格斯的『運動是一個矛盾』的命題特別加以反駁。他們的根據是，運動的物體實際上是在各個瞬間通過空間中各個不同的點。恩格斯的批判家們證明說——若把物體所通過的空間中的線分割成許多小部分，分成空間點，那麼物體就在各個個別的瞬間採取空間上的某一個位置，佔據着與空間某一小部分相一

致的一點。

伊里奇指出這種『批判』的虛妄，說它在事實上不過是想把運動還元成物體的一些靜止狀態，還元成無運動的狀態吧了。批判家們不了解運動是同時在某一點而同時又不在那一點的現象，若沒有這個矛盾，若沒有連續性和非連續性的這個統一，運動就不可能，否定了矛盾就無異是單純地蒙蔽了運動。

矛盾不僅只存在於單純的場所移動裏，也存在於一切運動和發展的根底裏。『生的過程——恩格斯指示說——是與相反的死的過程不可分地結合着的。即，細胞的不斷的死滅和更新——在這一點上就有着矛盾——是一切有機體的生命和發展的條件。在力學上，任何作用都內在地矛盾着，都包含着反作用，沒有後者，就不能說明前者。在數學上，任何數都內在地矛盾着，也可以成爲正數，也可以成爲負數。在階級社會的社會生活裏，階級社會生活的一切方面所橫亘着的矛盾和階級鬭爭，是在任何現象裏面都貫串着的。在勞動力的買賣裏是這樣，在高尙的哲學學說裏也是這樣。』流俗的布爾喬亞的思惟，只認識物的差別，不認識物的對立，它只指摘出了我們的表象的多樣性，沒有深入到物的本質本身裏去。在各個差別當中，在表象的多樣性當中，要能够看出本質上的差別，要能够看出客觀世界的側面，力和傾向等的對立才行。任意事物中含蓄着的力，側面和傾向等的對立，是事物相互間的否定的關係（消極性），是對於事物的自己運動給與內的衝擊的，事物的活生生的矛盾。

任意事物的這種矛盾，就在於單一的對象，過程和現象等等當中同時具有着相互排除而又相互滲透的對立物。對立物是和對立的發展內在地連繫着的。伊里奇記述黑格爾的思想說：『思惟的理性（心）能使差別的東西中的純的差別，使表象中的單純的多樣性尖銳化起來，而達到本質的差別，達到對立。只有那達到矛盾的絕頂的多樣性，對於相互的關係才成爲可動的東西，才成爲活生生的東西，才能獲得自己運動和（相當於生動性之內在衝擊的）消極性。』（哲學筆記）

伊里奇把這分裂，把自然，歷史和精神生活的任意現象裏所能看見的內在矛盾當做辯證法的核心，當做辯證法的根本特性。馬克思，恩格斯，伊里奇的唯物辯證法把對立的統一和鬭爭看做辯證法發展的根本法則。進化論是不合乎辯證法的，它使新的東西還元成舊的東西，它把兩者看成同一，這就是進化論全體的局限性。據辯證法的構想說來，所謂發展便是事物的轉化，是一個質向另一個質的轉變。

對立統一的法則是客觀世界和認識的一般法則，因此任何現象都必然地可以當做對立的統一去觀察。『要在「自己運動」中，在自生的發展中去認識世界的一切過程，必須有一個條件：那就是要把它當做對立的統一去認識』（伊里奇哲學筆記）。對立統一的法則，可以適用到客觀世界的一切現象和認識過程裏去。伊里奇在『關於辯證法問題』的斷片中指出了普列哈諾夫的錯誤。說普列哈諾夫不了解這（當做認識法則和客觀世界法則看的）對立統一

法則之決定的一般的意義，他把這法則還元成『實例的總和』。

普列哈諾夫對於這法則，處處散佈着鮮明的折衷的詭辯論的解釋。例如他說：『只在把『單純的對象』作為問題時，才可以對於對象的屬性的問題得到明確的解答，若對於『正式包含着對立現象』的複雜對象，就得要用『對立的結合的原則』去判斷，用『然——否』去解答。普列哈諾夫在這裏，第一是限制了對立統一法則的一般的性質，只把它適用到複雜的現象去。他形而上學地區分開複雜的東西和單純的東西，他不了解兩者的境界的相對性。第二是他儘管把對立的統一看成了它的結合，採納了不明確的折衷的解答。

辯證法根本就反對一切折衷主義。不論是怎樣『複雜』的事物，在沒有過得『規定對象和過程的本質的』明確的解答以前，馬克思和伊里奇主義決不拿去做行動的指針。因此，據唯物辯證法看來，最重要的，就是要正確地理解作發展源泉的對立物的相互關係是存在在什麼地方。對立的統一就是對立的同一性，同時也是相互排除，否定和關聯。伊里奇把事物（現象等等）規定做對立的總和及統一，並且說：『不僅只是對立的統一，也是各個規定，性質，特徵，側面，屬性等向着各個其他事物（向着自己的對立物）的推移。』（哲學筆記）伊里奇又說：『普通的表象雖然捉住了差別和矛盾，但不能把握到從一個向另一個的推移。然而這才是最最重要的』（同前）。因此伊里奇肯定說：『所謂的辯證法，便是關於對立要怎樣才能同一？要怎樣才是同一（要怎樣才成爲同一）？——在什麼條件下才是同一，才相互

轉化？——何以人們的心不把這個對立當成死的，凝固的東西去觀察，而要把它當成活生生的，有條件的，可變動的，互相轉化的東西去觀察等問題的學說。」（同前）

伊里奇認為對立的同一性，它的相互滲透，由一個向另一個的它的相互推移等，在辯證法的核心理解上，是極重要的。同時他又力說這對立的同一性是有着條件的性質，只在一定條件下它才有可能性。例如，布爾喬亞濟與普羅列塔利亞特在資本主義社會中並不是互相關的沒有關切的對立。這兩個階級在資本主義經濟構造中是相互不可分地結合着的，一個階級的存在便是另一階級存在上所需要的條件。同時，這統一的條件性也是很明白的，它們中間的鬭爭便推動了社會的發展。

現代機械論和少數派觀念論，都把伊里奇關於對立統一的理解根本歪曲，機械論者把對立當做相互外在的東西，當做相互反撥的力去觀察。他們把這種力的長期間的共存或矛盾的保存，當做力的均衡來說明。恩格斯會嘲笑過那把矛盾當做反撥力的杜林的平凡的解釋。伊里奇讀布哈林的過渡期的經濟學時，就指摘說，把矛盾和對抗看做同一的東西，是不正確的。例如在社會主義下，階級的對抗雖然消滅了，但引導社會發展更向前進的矛盾却依然存在。

所謂對抗，是矛盾的一種形態，是矛盾發展過程中的一個階段，在那個階段上，對立物互相反撥，成爲外的兩極，這兩極端的對立物同時存在時，必然就直接發生實力的衝突。自

然和社會中都存在着對抗的對立物。對抗力的鬭爭裏有着一種破壞的破局作用，這是無需舉出實例來的。對抗在歷史發展中，是特別表現成階級鬭爭和各種戰爭。在社會和自然裏還有着種種類型的矛盾。普羅列塔利亞特和中農階層，在蘇維埃條件下也有着一定的矛盾，但這種矛盾，和托洛茨基主義者主張的不同，它決不是全面的，也不是對抗。農民大眾的根本利害和普羅列塔利亞特的利害有着一種共通性，依據着這種共通性，就能使前者接受普羅列塔利亞特的領導，使前者和後者共同合作。自然，這共同合作仍然要以一定的鬭爭為前提，要以普羅列塔利亞特不斷地克服農民的小布爾喬亞傾向為前提的。

有人以為矛盾常常是在同一形態上作用着，以為對抗和矛盾的相互間沒有任何共通點，以為對抗常常是在現成的形態上存在着的，這種想法完全不對，完全是形而上學的想法。

普羅列塔利亞特和布爾喬亞濟便是對抗者，普羅列塔利亞特要得到解放，只有和布爾喬亞濟實行革命的階級鬭爭。然而在資本主義發展初期的一定階段上，因為要和農奴制度及封建領主鬭爭，布爾喬亞濟和農民和勞動者們就結合在同一個身分的圈子內。第三身分內部的階級矛盾，起初還比較很少發展。這是歷史上的必然，要在這個必然條件下面，第三身分全體才能在布爾喬亞濟指導下去襲擊農奴制度。由農奴制度到資本主義支配的歷史發展，那根本的起動力，便是布爾喬亞濟（和第三身分全體）與封建貴族階級的對立的鬭爭。然而，時代愈更進展，第三身分的統一形態內部的內在矛盾就愈更增大，第三身分之一的布爾喬亞濟

就和普羅列塔利亞特起了分裂，他們兩者的矛盾和鬭爭就越更發展。布爾喬亞濟的支配全然確立起來時，引起了向對立物的推移，布爾喬亞濟和貴族成立妥協，對抗者竟變成一對孿生子。反之，在布爾喬亞濟指導下的第三身分內部，那普羅列塔利亞特和布爾喬亞濟的共同態度，爲了他們本來的內在矛盾發展了的原故，就完全消失了。以這爲基礎，一方面是普羅列塔利亞特和布爾喬亞濟的對抗的對立全然尖銳起來，另一方面是普羅列塔利亞特漸漸地把非普羅列塔利亞特的勤勞階級集合在自己周圍。

伊里奇對於那相互排斥的對立物的統一和同一性，強調了它的相對性，對於那相當於發展源泉的對立的相互否定，相互排斥，鬭爭等，則強調了它的絕對性。『對立的統一（一致，同一性，均勢）是有條件的，暫時的，過渡的，相對的。相互排斥的對立物的鬭爭却是絕對的，就好像發展和運動是絕對的一樣。』（伊里奇哲學筆記）

在這值得注意的命題裏，唯物辯證法的批判的性質，是被指出，並且被解明了。伊里奇解明了什麼是一切運動的源泉及根源的問題，使一切機會主義對於對立鬭爭的問題受到了決定的打擊。唯物辯證法主張要在各個對象和過程當中把（當做事物的永久運動和變化的內在源泉看的）對立的鬭爭掘發出來，同時認爲這個鬭爭決不排除事物全體的相對地持續着的規定性。對立統一的一定類型和性質，使所與的過程得到質的規定性。

馬克思把辯證法應用到資本主義社會的經濟構造的認識上，說明了它的根本矛盾——生

產的社會性和佔有的私人性的矛盾；證明這矛盾會表現成各個企業中的生產的組織和社會全體的無政府狀態中間的矛盾，會表現成布爾喬亞和勞動者階級之間的對立。馬克思在資本主義構造的 analysis 上，指出這些矛盾的幼芽是在商品資本主義社會的元素的細胞——商品交換，使用價值與價值間的矛盾，勞動的二重性——裏面潛伏着的。馬克思的以後的分析，就是把這些矛盾的增大和發展在資本主義的社會關係上表示出來。

恩格斯說當研究自然的一切過程時，要注意的中心放在對立的相互滲透的法則上，即使是最單純的運動形態，即使是最複雜的東西如熱和電氣等等，也都可以當做對立統一的特殊形態去觀察，並且必須要這樣去觀察。實際上，例如對於熱運動的具體的形態，若不研究分子的引力和斥力，就不能夠理解。在波義爾（Boyle）馬里奧特（Mariotte）和該依·拉薩克（Gay Lussac）的法則裏，因為把氣體弄得很稀薄，所以只注意到矛盾過程的一個側面——斥力，但在芬·得爾·瓦司（Van Der Waals）的定律中，是把引力和斥力都當做必然的契機包含在內的。對立統一法則表現在光學上的就是光的連續性與非連續性的承認，表現在電學上的就是陽電和陰電，引力和斥力的統一的承認。在生物界的研究領域中，對立統一的法則便是關於遺傳和變化之統一的學說。

對立統一的法則，和唯物辯證法全體同樣，是行動和科學研究的指針，而不是信條（Dogma）。我們必須把諸現象的實在發展的具體分析，作為這（以一般的形式適用到任意

對象上去的) 法則的正確的基礎和確證。科學研究的任務，是要由人類知識發展的歷史全體得出結論和總計，是要在唯物辯證法一般的法則指導下，每次都以事實資料做基礎，去研究值得研究的自然和社會的所與現象裏所固有的矛盾發展的具體性質。辯證法的任何原理，都不能把它當做抽象的圖式，純論理地由裏面引伸出具體問題的解答。

由量到質及由質到量的轉化法則

由量到質及由質到量的轉化法則在辯證法發展過程的理解上是有着重要意義的。因為這個法則可以表現出由一個質到另一個質的飛躍的轉變。

由量到質和由質到量的轉化法則是辯證法的根本法則，是對立統一法則的一個發現形式。質就是規定性，它使物，現象和過程等互相區別，使它們形成現有的狀態。客觀現實性中諸對象的質的多樣性，可以由物質運動的種種形態的存在去說明。當然，在各個事物裏所固有的運動形態，是多種多樣的。例如人類有機體裏，就包含着從機械運動一直到思维的種種物質的運動形態。但每一個特定的物，必定以某一種運動形態作為它的特徵，而這個運動形態對於該事物是有着決定的規定意義的。

質是有着客觀性的，事物的質的規定性是和事物本身不可分地聯結着，是在意識之外獨立地存在着。人類的思惟，就反映着物和過程的這種質的規定性。當然，質的限界並沒有帶

着絕對的性質，因為絕對個別的和絕對單獨的對象在自然界中是不存在的。各個對象和其他一切對象都有着共通的東西，它和其他的對象常常處在某種的客觀聯結中。

客觀現實性中各現象的質的規定性，不是像形而上學者所想像的那樣不動不變的東西。若要更深刻地說明質的範疇，就必須考究質和屬性的關係的問題。屬性和質同樣，都是對象的客觀規定性。而另一方面，任何對象都不能夠形而上學地從其餘的世界區別開來，對象的固有性只在與其餘世界的交互關係中才能確定，這也是同樣明白的事。但對象有着一種內在規定性（這種規定性能把一種持續性，獨自性和構造賦與對象），是一件事，而對象的這些特徵，特性是在與其他對象的關係中才外在地發現出來，這又是另一件事。

質和屬性之間，沒有絕對同一性的存在。黑格爾在論理學中對這問題說——『所謂質，最先而且最主要地，當它在外的關係中作為內在規定而表現着自己時，在這樣的意義上就成為屬性。質雖然具有無限量的屬性，但質是在所與的現象過程和對象中表現着固有的規定性，屬性却在與其他對象的關係中映出了這規定性。』例如，當做元素看的金的本質，是由原子的內在構造所規定的；金的可鍛性，強韌性，重，光澤，以及可溶解於王水，不會氫化等等屬性，也是由這原子的內在構造所規定的。

質和物的存在本身不可分地連繫着。縱然沒有了各種不同的屬性，物仍然不致失却了它的規定性，但若失却了質時，物就不成其為原來的物，而變成別種的物了。只有依據着本身

的質的規定性，物才能够獲得那固有的，規定着物的發展性質的相對的規律性。物的科學的規定，只在看穿了那物的質的規定性以後。才能得到具有內容的性格。但是我們對於物的認識並不只要認識那物的質的特徵，還要把握住那同樣應加研究的對象所固有的量的規定性。黑格爾這樣寫着——「質，和其後所要考察的量，一般地是不同的，質是與存在同一的直接規定性。量雖然也同樣是存在的規定性，但已不是與存在直接同一的東西，而是對於存在無關係的東西，是對於存在的外的規定性。」

黑格爾像這樣規定了量，說量是對於存在怎樣都可以的外的規定性。他的規定所包含着的真理的核心，就在於量的變化在一定瞬間以內是不致於使物的質發生變化的（即使物的各個側面和屬性發生了變化）。然而這外的關係的存在，只是在一定的瞬間以內，只是在量的更進一步的變化還不至於引起質的變化以前。各現象的量的規定性與質的規定性同樣帶着客觀的性質。量的觀念是某種現象所固有的量的關係在意識裏面的反映。對象之量的規定性離開了質的規定性是不存在的。一定的質的特色也表現着量的變化之特定的等級。

在自然裏，純粹的質或量都是不存在的，存在的東西，都是具有着質的規定性和量的規定性的事物。對象之量的規定性與質的規定性形成了不可分的統一。但這統一是有形形色的規定性的統一，是對立的統一。周圍世界任何事物所固有的，一定的，質與量的統一，就構成「質量」。質量是把對象的特殊的量的規定性同時包含在一起的特殊質的規定性。

對象的量是根據着與它相應的特定的質而變化的。例如。封建的生產樣式達到它發展的一定階段，就極端地限制了生產力和物質富藏的成長可能性，限制了社會發展的全體水準。這限制，是由於資本主義生產樣式勝利了的結果才被打消了。資本主義在歷史上盡了進步的作用，然而現在却變成阻礙社會繼續前進的障害物。蘇聯社會生活的各方面所以能夠進到未曾有的發展步調，是因為蘇聯在生產關係的類型上形成了一種新的質。因此量的變化可以在對象之質的規定性中找出它的基礎與制限。但對象之量的規定性，反過來又會影響到對象之質的方面。特定的對象在未進到一定時間以前，它的本身是不變的。所與的質在量的變化過程達到一定階段時，就會引起從一種質到另一種質的轉化。這樣，由質到量的轉化就有了準備，而新的量的前進運動的可能性就達到了。例如，在資本主義社會的任何一種可能的量的成長條件之下，要想把社會主義的生產關係實施到農業中去，是不可能的。反之，在蘇維埃條件下，把生產手段集結到農業的社會主義經濟形態裏（例如國營農場），就使生產上的巨大到不能比擬的成長爲可能了。

由量到質的轉化法則，是和其他的辯證法的法則一樣，被黑格爾用顛倒了的觀念論的姿態在論理學中公式化了。馬克思主義的創始者們證明黑格爾對於由量到質的轉化法則所給與的解釋是怎樣沒有用，並且給這一法則另下了個唯物論的解釋：『這法則——恩格斯說——爲着我們當前的目的，可以這樣表現它：即在自然界中，質的變化——依着各個場合中正確

地被規定了的方式——只有依據着物質或運動之量的增加或減少，才能夠發生。自然界裏的一切差別，有時是由於相異的化學的構成而來，有時是由於運動（能 [Energy]）之不同的量或形態而來，有時是——幾乎常常是——由於以上二者而來。這樣，如果沒有物質或運動的增減，如果沒有該物體的量的變化，即不能使任何物體的質發生變化」（恩格斯自然辯證法）。恩格斯爲要證實這個思想，就在反杜林論和自然辯證法中舉出種種的實例，指出同一化學元素之量的增減達到一定程度和在一定條件之下就變成種種化學化合物的質的差異。

關於由量到質的轉化法則，恩格斯這樣說：『黑格爾發見的自然法則，在化學領域中，得到了極大的勝利。我們可以說，化學便是關於由量的構成的變化所發生的物體的質的變化的學問』（同前）。其次，恩格斯舉出了氫及臭氣的實例。兩個氫原子化合成一個氫分子，三個氧原子却化合成一個臭氣分子，形成與氧的屬性完全不同的新物體。『關於這種相異的比例，可以這樣說——恩格斯又寫道——即依着這種比例，氫可以和氧或硫黃化合起來，而這些比例中的每一個，都產生出與其他一切物體質地相異的物體來！笑氣（氮化質）和無水亞硝酸……是多麼不同！前者是氣體，後者在普通溫度下是堅固的結晶體！然而兩者構成的差異，只不過是後者所含的氫比前者多五倍吧了，兩者當中還有三個別的氮化合物，它們彼此間及它們與前述二物體間，都不是同質的』（同上）。以上雖是化學上的實例，但恩格斯是引它做例子去證明由量到質的轉變法則的。恩格斯認爲這個法則對於化學元素本身有着極

大意義。門德雷葉夫 (Mendeleiev) 所發見所完成的元素週期律便是由這樣的事實出發，即元素的質以及它在體系上所處的地位，是由元素分子的輕重的量來決定的。

這樣，諸現象的量的變化，是在一定的限度以內，具有着同質的對象相對地連續增大的性質。對象雖是在同一質量的限界以內量的地變化着，但它並不會停止在現存狀態上。只要達到一定的發展階段，在一定條件之下，對象就失却以前的質，而在質的上面成了另外的新的東西。

和連續的量的變化過程相反，由一質到另一質的轉變，却不是連續的，而是飛躍的。飛躍和過程的連續性中斷，才是由一質到另一質的轉化形式。僅僅承認連續的變化，就等於承認事物的不變性，即認為事物一旦發生之後，就反復地沿着一個同一不變的圓形而運動。又，僅僅承認現象的質的發展，也同樣沒有用處。如果單單有質的發展，那就是表示在一般歷史過程的相異局面之間缺少着歷史的聯結。飛躍，由一質到另一質的轉化，並不是一次就準備好了，而是在事物的不斷的變化過程中準備着的。在這不斷的變化中，最初就具有着非連續性和飛躍的可能性了，在各個場合上所需要的條件充分成熟時，這個可能性就會實現出來。

關於質和量的唯物辯證法的學說，是曾經被機械論者和少數派觀念論者歪曲過的。機械論者們把質規定成『還沒有被認出來的量』。以為當我們只在表面上知道對象的時候，就

會把量的差別看成質的差別。因此，依據機械論者的意思來說，所謂的質，只是一個主觀的範疇。機械論者，『由場所的移動說明一切變化，由量的差別說明一切質的差別，不知道質與量的關係是交互的，不知道質會轉化為量，也不知道量會轉化為質。』（恩格斯自然辯證法）

恩格斯對於機械論的世界觀給了一個輝煌的反駁以後，又說，『假如我們把質的一切差別和變化還元成量的差別和變化，還元成機械的場所移動，那麼我們必然會得出下述命題。即一切物質是由同一的極微小的部分形成，物質化學元素的一切質的差別，是由這些極微小部分結合時候的數量上的差異和空間的排列而惹起的』（同上）。機械論者否定了一切運動形態之質的固有性，把它還元成機械的運動，而用後者來說明周圍現實性中的一切現象。如果不了解質有着它的客觀的性質時，那就會連帶着把現實性中諸現象之歷史的，飛躍的發展也否定了。事實上，假若單單由量的方面就可以規定周圍世界對象，那麼它的發展就僅僅只是量的增減，就不像辯證法發展觀所指示的那樣，會由一質轉化到另一質了。因此，機械論只是死滅了的，（在現在是反動的）流俗進化論，它把發展還元成增減，否定了飛躍。這種（把發展的飛躍性質和由一質到另一質的轉化否定了的）流俗進化論，是修正主義理論的基礎。修正主義的父親柏因斯坦，就從這一理論出發，宣言布爾喬亞經濟和普羅列塔利亞特中間的階級矛盾緩和了，否定了資本主義的必然的崩壞。主張資本主義可以平和地轉生成社會主義的

社會法西斯蒂學說，也是用這個理論做基礎的。流俗進化論在蘇聯就成了右派機會主義理論之方法論的前提，他們的主張是階級鬭爭的消滅和採取向社會主義的轉生。

與機械論者相反，少數派的觀念論者『承認』質與量的統一。但他們却把這些範疇，跟其他一切範疇同樣地，改變成從現實界遊離了的抽象公式。正因為把這些範疇從具體的內容隔離開來，才會有由質到量和由量到質的轉化法則的觀念論的解釋。把質和量的概念賦與了自足的意義之後，他們就從由量到質的轉化公式本身裏，純論理地把一個與時間場所等條件毫無關係的，對於轉化的任意具體場合都要嵌進去的解答引伸出來。

少數派觀念論者把量的意義和（先行於飛躍的）進化發展的意義估量太少了，因此陷入與機械論相反方面的錯誤。他們眼裏的飛躍是發生在時間以外的絕對的中斷，新質和舊的東西沒有任何共通的地方，前者『對於後者是無關重要的東西。』因此新舊鬭爭是不可能的，舊質在一定時間內可以自動地轉變成新質。這樣他們就否定了當做普羅列塔利亞特專政時期看的過渡期（在這一時期裏，社會主義的要素要起來把資本主義加以克服，排除和清算）。而對於未死滅的運動階段和形態等的偽左翼的抹殺和托洛茨基式的飛躍等，也就是由這裏起因的。

唯物辯證法對量和質的範疇之理解是比經驗主義和黑格爾觀念辯證法深刻多了。馬克思主義不但要把這些範疇適用到物質之直接的外的規定去，並且爲了要使一種物質形態或運動

形態由其他東西區別出來，還把它適用到極深奧的物質的規定裏去，適用到內在地聯結着的同種現象或一系列的現象裏去。

質的概念，也和辯證法唯物論其他一切範疇相同，不但是反映事物之外的表面的側面，並且要反映同一事物的本質，內的構造及其發展法則。照我們的解釋，質的東西是現象又是本質。因此辯證法的唯物論要克服質的主觀性的『理論』，也要克服這一問題中的經驗主義和觀念論。

另一方面，只有唯物辯證法才有能力對質和量的統一給與澈底的解釋。『量一般』是一個抽象，如果孤立地去考察量的關係而忘了這種考察的可能的限度，或是忽視了量的關係的源泉和基礎，那就會成爲非真理的東西。應用量的規定時，它的真理性是彼所要研究的物質對象的性質制限着的。古今許多自然科學者都確信，科學的最高目的是要確定事物間的量的關係。他們愈更沒有能力理解質和量的交互被規定性時，他們的這種信念也就愈更紛歧。如果以爲量常常是和質沒有關係的，那自然就容易得到這樣的結論：物的本質只是存在在量裏。恩格斯說：『自然科學想探究統一的物質本身，想把質的差別還元成同一極小部分的構成上的純量的差別，這就等於不去探究櫻桃，梨，蘋果等，却去探究果實本身……氣體本身，金屬本身，石頭本身，化學的化合本身，運動本身……就像黑格爾證明了一樣，……這種見解是「片面的，數學的見解」，根據這個見解，物質是只能在數量上去規定了，本

質上呢，是從來一樣的。這正是十八世紀法國唯物論的「見解」。這種見解甚至回復到（把數及量的規定性當做物的本質去觀察的）畢達哥拉斯去了。」（恩格斯自然辯證法）

力學量子論中的許多馬赫主義代表者們也抱着這種反動的見解。特別要說的是他們決不肯唯物論地去理解物質與電子，他們只是觀念論地去處理，因此他們反動得更為厲害。恩格斯在論理學中說：「思想的規定性愈更豐富，思想的關係也跟着愈更豐富起來時，則用數的形式去表現思想的事，在一方面是愈更混亂，另一方面是愈更荒唐，愈更沒有意義了。」

（哲學筆記）

如果用唯物論來解釋上述恩格斯的命題，就應該說：物質事物的規定性和關係愈更豐富時，要用數學形式去把它反映出來的事，也就愈更不充分，愈更空虛和貧弱了。許多自然科學家們都不能理解「數學及其他科學是僅只把物體，現象和生命的一個側面抽象化的。」

（哲學筆記）

現代的數學物理學的根本缺陷，不但是使量的規定由客觀的實在性切開來，並且這使這個抽象絕對化，把它看成一個實在，與一切實在性同，看待。數學意義的這種異常膨脹，結果會使物理學者陷入無窮盡的「計算」的深淵裏去，是不足驚異的。當理論物理學的代表者們層次要在數學操作裏發覺物理學的意義而感覺到費善心時，他們自己就在那裏證明：如果不丟開純數學的思考，現代物理學就不能脫離危機，片面的數學的膨脹會使物理學走到

日暮途窮的地步。又如馬赫主義的物理學者們，當他們宣言自己的『理論』（實際上就是數學的計算），不外是爲要給某種『最後結論』找到一個便利的，單純的手段和手續的時候，特別明白地把『數學的』此路不通的本質散播出來。這裏還用不着提到，所謂『思惟經濟』的馬赫主義原理，是怎樣把認識現實性的任務本身單純化了。實際上，單只處理數，量，單只處理純量的『多樣性』等，真的會比什麼都單純，都便利，都經濟嗎？自然，把數學應用到現代物理學問題裏去的事，曾經盡過而且現在還在盡着很大的作用。這事曾經使現代物理學中許多重要問題的解決得到更進步的效果，然而當數學上的方程式逐出了物理的客體的時侯，當『物質消滅了』，只有方程式遺存着的時候，物理學中的數學的應用就轉變成它本身的對立物了。許多布爾喬亞物理學者所應用着的今日的數學操作，多半都有着一些荒唐而空想的，單純空虛的心的作用，以及觀念論，僧侶主義，神秘主義等的氣息。唯物辯證法是決不從事於數的征伐戰的。布爾喬亞濟尚且還不惜從根本上把經院的論理學和經院的範疇加以淨化，那麼，普羅列塔利亞特如果無批判地接受了布爾喬亞論理學，尤其是現代論理學的一切『範疇』，那豈不是怪事嗎？

唯物辯證法反對數學的異常膨脹，反對量的絕對化，這決不是爲了要固執着（當做『量的東西的』單純直接的對立物看的）『質的東西』而發的。要透進物的更深刻的聯結和關係裏去，就得要使這關係反映成更深刻的，更有內容的範疇。

否定之否定的法則

由一個對立到另一個對立的推移，由一質到另一個質的轉化，實際上就是後者否定前者。但是發展的過程不單是這樣就完事的。新發生的質也同樣根據着這個內的矛盾向着它自身的對立物推移。第一次的否定被第二次的否定揚棄。所與對象的發展的全環都表現爲否定過程。否定之否定的法則把發展的相異階段間的，一事物向其對立物轉化的全環間的聯結及全規律性反映出來，這一法則包括着當做全體看的發展之全過程。

恩格斯指出辯證法的根本法則的特徵說，當黑爾爾建造他的全體系的時候，他是把否定之否定的法則當做根本法則去工作的。否定之否定的法則（和由量到質及由質到量之轉化法則同樣）是辯證法的根本法則，也就是作爲辯證法的『眼目』和『核心』看的對立統一法則的發現和具體化。

爲要正確地理解這一法則，就必須說一說否定的辯證法的意義。由辯證法唯物論的見地說來，『否定』的意義並不像機械論者和形而上學者所解釋的那樣，把它當做舊事物全體的絕對的廢棄。先行發展階段的否定，是一方面廢棄了那一階段，同時又把那階段裏所實現的積極的東西及進步的東西都保存起來。因此，所謂的否定，並沒有那種當做過去了的發展看的形而上學的分離。伊里奇說：『辯證法裏的特徵的本質的東西，並不是完全的否定，無益

的否定，也不是懷疑的否定，動搖疑惑的否定——雖然辯證法裏確實是把否定的要素當做重要的要素包含着——而是使積極的東西保存着的，作爲聯結的契機（Moment）看的否定，當做發展的契機看的否定。」（哲學筆記）

「辯證法的契機要求我們把否定的東西和肯定的東西的「統一」及聯結指示出來，要求我們從否定的東西中找出這個肯定的東西來。由主張到否定——由否定又到與主張的「統一」——要不是這樣，辯證法就會成爲完全的否定，就會成爲遊戲和懷疑的哲學了」。這樣，社會主義雖然否定了一切先行的致富的社會構成形態，但却不是說要把舊社會一切遺產都完全加以否定。向社會主義的推移，是要根據着它以前的社會的發展才能實現，沒有生產力的最高水準，這推移就不可能。（成爲生產力極備的）資本主義的否定，是生產力的更高發展的必然條件和源泉。同樣，普羅列塔利亞文化要利用布爾喬亞文化上一切積極的成就，站在新社會建設的見地上去批判地改造它。伊里奇隨時隨地都在尖銳地反對波登諾夫的「普羅文化主義」（即完全廢除布爾喬亞文化，想憑空去建設普羅列塔利亞文化）。他說：「馬克思主義之所以能作爲進步的普羅列塔利亞意識形態而有着世界史的意義，並不是因爲馬克思主義完全放棄了布爾喬亞時代的有價值的成果，而是恰恰相反，因爲它吸收了二千多年來人類思想和文化發展中有價值的東西而且加以改作的緣故。」

我們說要保存着的東西的一定的側面，決不是說要依着舊東西以前原有的姿態，依着它

原有的質和意義而把它機械地移轉到新的要素裏來。這種見地實際上等於取消了否定，陷入了單純的『作爲增減或反復看的』（哲學筆記）量的流俗進化論的發展觀。例如，托洛茨基之無批判地接受布爾喬亞文化，少數派觀念論之無批判地接受黑格爾辯證法等，便是由這個發展觀出發的。所謂的否定，是表示以某種形式克服了舊的事物，而只把它的積極的契機加以改造和保存的，新質的發生。否定是在發展中向更高階段的推移。

當做發展的契機看的否定的辯證法解釋，還有着一個重要的側面要加以說明，即所謂向出發點復歸的這否定之否定的法則。伊里奇特別注意『較低階段的一定特徵和屬性等等在較高階段上的反復……乍然看來好像是向舊東西的復歸（否定之否定）』（哲學筆記），而出發點的復歸，發展的螺旋形，據伊里奇看來，是辯證法運動中最特色的特徵之一。『一般地說來，即使沒有反復，沒有向出發點的復歸，運動和生成也許還可以存在的，但總之，這樣的運動就不會是「對立的同一性」。不論天文學的運動，機械的（地球的）運動，或動植物及人類的生命——這一切的一切，都不單只在人類頭腦裏映進了運動觀念，並且還映進了向出發點復歸的運動觀念，即辯證法的運動觀念。』（同上）

機械論者把『向出發點的復歸』當做絕對的復歸，當做舊事物之完全的復興去考察。但在實際上，第二次否定所形成的階段是比較更高級的。原始共產形態被階級的社會所否定，後一社會結構又被社會主義社會所否定。然而後者決然不是向原始共產形態之單純的復歸。

它形成了社會發展中的最高階段，在生產力的水準上，在勞動的組織上，在意識形態等等上，原始共產形態都是比較低劣的。馬克思對於財產形態的發展也同樣解說道：『由資本主義的生產方式發生的資本家的佔有方式，或資本主義的私有財產，對於（以自己本身的勞動為基礎的）個人的私有財產是第一個否定。但資本主義的生產又依着自然過程的必然性而產生出已本身的否定。這就是否定之否定。這一否定並不是使勞動者的私有財產復興，但却以資本主義時代的成果（如協業，如土地以及由勞動本身生產出來的生產手段的公有等）為基礎，而復興了個人的私有財產』（資本論）。馬克思在這裏所力說的是，對於消費資料的個人私有，在新社會下與在單純商品生產時代完全不同，它是在更高級的基礎上以生產手段之社會化及技術之巨大發展做基礎而重現出來的。恩格斯也應用哲學史的例子指示着說：『古代哲學是原始的自生的唯物論。這樣的古代哲學不能說明思惟與物質的關係。於是爲要說明這一問題，就產生了離開肉體的靈魂學說，繼後又變成靈魂不滅的主張，最後產生了一神教。於是舊唯物論就被觀念論所否定。而哲學更加發展，觀念論也同樣不能維持了，又被近代的唯物論否定了。這個近代的唯物論——否定之否定——不單單是舊唯物論的復興，而是在舊唯物論的基礎上，用二千年間哲學及自然科學的發展以及二千年間的歷史本身的全部思想內容建立起來的』（反杜林論）

『這裏我們又恢復了希臘哲學偉大創始者們的見解了，即認爲自然全體，由最小的部分

到最大的物體，由沙粒到太陽，由原生動物到人類，全都在永遠發生着，消滅着，不絕地流動着，不斷地運動着變化着的見解。然而這個見解，在希臘人是天才的，直觀的，在我們却是嚴格的科學的經驗的研究結果，並且形成了更加鮮明清楚的形態。」（自然辯證法）

這樣，近代唯物論是被人類所有歷史的一切發展豐富化了，它包含着這發展中所創造出來的最優良的一切東西。

種種複雜的反對馬克思主義的人們，如杜林，米海羅夫斯基等等，曾不斷地攻擊過否定之否定的法則。他們非難馬克思，說他是無批判地接受了黑格爾的三段論法。事實上，黑格爾是依據着正命題，反命題，合命題的程式去敘述任意過程的發展的。反命題否定了正命題，合命題又否定了反命題。黑格爾使三段法成了神秘的形式，使它變化成一個普遍的圖式，就應用這一圖式去衡量自然界的一切現象。『據黑格爾所說，理論觀念的發展是用三段的辯證法法則去規定現實性的發展的』（伊里奇）。馬克思及恩格斯唯物論地改造了黑格爾的辯證法，使否定之否定的法則由神秘化了的形式裏解放出來。否定之否定，實際上『是極單純的，隨時隨地所經歷着的過程，只要把它身上所包着的舊觀念論哲學的舊裝剝開以後，它（否定之否定）是任何小孩子都可以理解的。』（恩格斯反杜林論）

馬克思及恩格斯把否定之否定當做以下的東西去考察，即，它是『自然，歷史及思維的極一般，並且有着極廣泛的作用的，重要的發展法則』（同上），馬克思和恩格斯極力反對把

這一法則化成普遍的抽象的圖式，而強調着這個法則在各過程中的特殊發現。

『例如，我們說由麥粒發芽到結實以至於麥桿的死滅，這一發展過程就是否定之否定，然而單單這樣說時，對於這一特殊的發展過程是還什麼都沒有說到的，這是很明白的事。爲什麼呢？因爲例如積分，也同樣是肯定之否定呀！假若停頓在這種一般的主張上，那麼麥桿的生命過程也是積分了，或者照樣可以說它就是社會主義，這是多麼背謬的主張！形而上學者常常把這種謬論強嵌到辯證法上去，說：我說這一切的過程是肯定之否定，是因爲我用這一個發展法則來包括了一切的過程，並且這樣一來，就可以把各個特殊過程的特殊性置之不問。』(同上)

反對馬克思主義的人們，對於馬克思及恩格斯以上所說的言論一字不提，給辯證法造出了冒牌的馬克思主義的解釋。例如，米海羅夫斯基就有這樣一種冒牌主張。他們說，馬克思在證明社會主義必然會勝利時，他所根據的一切，『完全是黑格爾的三段法』。爲什麼呢？因爲被階級社會所揚棄的原始共產社會當初既然是存在着，那麼依據黑格爾說來，第二次的否定（即共產形態的復興）是應該必然地到來的。伊里奇在誰是『人民之友』？一書裏，嚴厲地批判了上述米海羅夫斯基的主張，並且指出馬克思的這一學說，是根據着資本主義的具體規律性的深刻分析而來的。

米海羅夫斯基又想批判否定之否定法則，他這樣說：在實生活上兩次的否定是極少存在

的，而更值得注目的是，馬克思所完全承受的黑格爾的三段法，全部都沒有用處。其實，米海羅夫斯基的這種匍行的經驗主義者的論調，才是在現實上沒有用處的，因為他不能理解，承認了過程的各階段中有多數的否定存在着，決不會因此把黑格爾天才地指出來的辯證法發展的一般性也取消了。二重的否定是表現着一切發展的旋律（Rhythm），表現着過程內在規律的形式。『我實行第一次的否定時，必須使第二次的否定也可能，或者成爲可能……假使我磨碎了麥種，踏死昆蟲，那麼，我雖然可以算是完成了第一次的否定，但第二次的行爲就不可能了。』（同上）

機械論者，和少數派觀念論者都歪曲了否定之否定法則。機械論者們把實還元成『第一物質』的同質部分之量的結合，而墮落到發展的否定，墮落到流俗的進化論。他們說，一切物質形態的發展都是依着力學法則前進的。波普達諾夫和布哈林依着機械論的基本步調歪曲了黑格爾及馬克思對於否定之否定法則的理解。他們把三段論本身由均衡論中抽出來。波洛達諾夫說：『假若過程具有某種端初，那麼，在那端初以前，一定沒有兩種對立力的鬭爭：一定有着所謂均衡的存在。假若均衡到某個時候會終止，那麼，兩種力的鬭爭，也會有一個時候歸於沒有，而在這時候就無疑地產生某種新的均衡。這就是全部三段法程式。即由均衡——經過破壞這一均衡的兩種力的鬭爭——到新的均衡。』布哈林也同樣說：『黑格爾注意到運動的這種性質，就把它用下述形式表現出來。他把均衡的最初的狀態叫做正命題，把

均衡的破壞叫做反命題，把在新基礎上恢復原狀的均衡叫做合命題（矛盾被和解了的綜合狀態）。黑格爾把一切存在的事物之運動嵌入三段法中，把這種運動的性質叫做辯證法的。」據布哈林的意見說來，綜合（合命題）是對立的和解。布哈林的折衷主義便是由這個地方表現出來的。伊里奇在討論勞動工會的時候，就嚴厲批判過布哈林這種折衷主義的見解了。他把伊里奇與托洛茨基的見解折衷地併合一塊。少數派觀念論者們也同樣把綜合（合命題）當做正命題與反命題的折衷的和解去解釋。德波林也鼓吹過辯證法唯物論中經驗論與唯物論的和合，他把唯物辯證法描寫成費爾巴哈的直觀唯物論與黑格爾的觀念辯證法之綜合。

蘇聯政治的發展，使上述否定之否定法則的理解到得確切的證明。新經濟政策是戰時共產主義之否定。托洛茨基主義者以為實行新經濟政策，就是拒絕社會主義的建設，就要完全恢復了資本主義，這是因為他們把新經濟政策當做形而上學的，絕對的否定去理解。他們同時又把新經濟政策規定為國家資本主義，大肆鼓吹，說那是邪道，把蘇聯社會主義勝利的可能性否定了，把新經濟政策戰線上的攻勢看做不可能的事。右派機會主義者也同樣由形式論理學的立場出發，把新經濟政策單單當做商業的自由去觀察，當黨對於個人商業實行限制的時候，他們就發出悲鳴的聲音，說這是新經濟政策的廢止。托洛茨基主義和右派機會主義者都不了解新經濟政策的辯證法，他們不能區別它的發展的階段。

伊里奇及史達林說明了新經濟政策的辯證法。新經濟政策否定了戰時共產主義，這是正

確的，然而新經濟政策並沒有否定社會主義建設的意義，却是倒反創造了保證了使社會主義建設更加發展的新條件。史達林說：「新經濟政策是新國家的一個特殊政策，它的目標是，把最高權限掌握在新國家手裏，這樣來容許資本主義，使資本主義要素與社會主義要素實行鬭爭，使社會主義要素的作用在資本主義的損害前面提高起來，使社會主義的勝利在資本主義要素上面得到確實的保證，使社會主義經濟的基礎得建設起來。」

史達林指出，普羅列塔利亞特沿着新經濟政策的道路向前進攻，他們最初是在各個場面上發展他們的攻擊，接着就轉移成全戰線上的，發展的，社會主義的進攻，然後又在第二次五年計劃裏最後地消滅了階級。新經濟政策的最後階段，同時也就是社會主義的第一期，但這社會主義的第一期，並不是戰時共產主義的復歸。蘇聯所走入的社會主義時期，是以國民經濟全體（在社會主義建設過程中）的生產力的莫大的向上為基礎的。史達林在討論社會主義建設實踐的著作中，把當做全體看的辯證法（特別是否定之否定）的主要側面強調起來。這主要側面就是：一個過程向其對立物的轉變，並不是自主自動的，而是由鬭爭的結果引起的。這樣史達林承繼伊里奇之後，加深了否定之否定法則的馬克思伊里奇主義的理解，對於主觀要因的作用，對於變革世界的革命的實踐，對於馬克思學說的能動的活動的方面都加以特別的注意。

本質和現象

客觀世界的科學認識的任務，就是要漸漸深刻地滲透進客觀世界發展的合則性裏去，把裏面發生的過程之內的基礎開發出來。在這種深化過程中，對於本質和現象這兩個辯證法的範疇就有解說和分析的必要。這種範疇的具體化，是（從不很深刻的本質進到更加深刻的本質的）人類認識的發展過程在我們的概念裏的反映。科學認識的任務是要通過外的假象，滲透到事物的深處，把我們關於事物的質的認識加深，在現實性的現象背後，發現出它的同一性和差別性，暴露出裏面的最一般的主要的東西，如它的根基，本質，各現象的必然的有規律的聯結等。在科學認識裏指示着我們向事物深處滲透進去的最主要的一般的概念，是事物的內在的矛盾着的『聯結』這一個概念，就是（和現象的東西，外在的東西，假象，假相等對立着的）事物的本質這一個概念。

康德哲學形而上學地切斷事物的本質及其現象間的關聯，這已經被黑格爾嚴厲地批判過了。黑格爾在某種程度上已克服了那把本質當做彼岸性的，不變的，非動的，可以從眼前現象世界原則地區分開來的東西去看的，舊形而上學的見解。黑格爾確定了本質這一概念的相對的性質，確定了它和現象界間的，和與它對立的外的『假相』間的密接的相互依存性。黑格爾指出，物的內在在本質在現象中表現自己。因此要理解事物本質的本身，研究現象的事

是很重要的。

然而黑格爾對於本質這一概念的解釋却純粹是觀念論的。黑格爾借助於概念的論理發展，而在事實上來『構成』現實性。只有唯物辯證法才使本質的概念得到深刻的唯物論的意義。馬克思是決不像流俗唯物論者和匍行的經驗論者主張的那樣忽視『本質』的。馬克思說，假若現象的形式與現象的本質是直接一致的話，那麼一切科學都是無用的了。伊里奇說：

『辯證法要求我們從發展上對所與的社會現象作全面的研究，要求我們把外在的東西和假象的東西還元於根本的起動力，還元於生產力的發展和階級鬭爭……』。伊里奇同時強調着本質與現象的統一及轉化。『我們看見從一個向另一個的轉化和轉調。本質現象出來。現象是本質的。人類思想由現象到本質，由第一秩序——假定這樣說——的本質到第二秩序的本質，這樣無限地深入進去。』(哲學筆記)

馬克思，恩格斯，伊里奇及史達林強調着事物的內在聯結，流俗的經驗的布爾喬亞意識所專門研究的却是事物的直接的『假相』和事物的外而性。承認本質與現象，內的東西與外的東西之辯證法的統一，這在馬克思主義中的作用是非常重大的。本質不是在現象以外，而是在現象本身之中——雖然很多事物的本質在現象中常常不會充分完全地表現出來。現象的本質，便是它那內的，相對地持續安定的，相對地不變的側面，便是現象之內的源泉。

馬克思的資本論說明了『本質』這一範疇的絕大的科學意義。馬克思從資本主義生產的

『直接存在』，即商品，來開始研究。當做一個社會關係看的商品的分析，用事實和實踐來驗證的論理的及歷史的分析，在商品裏發掘出了使用價值和價值的統一，直接（事物的）現象和（社會的）本質的統一。這『分析』暴露了種種商品中的共通的統一性。因了這個統一，種種商品才成爲在質上同等的東西（價值），而社會的必需勞動，便是這東西的尺度。馬克思說：『勞動是使各種商品成爲同等的東西，是各商品的統一，是它的本質，是它的價值之內的基礎』（剩餘價值學說史第三卷）。種種的物——馬克思說——『是應該當做同一的社會同一物（即和這些物的自然存在或現象全然不同的要素）的各種具現物或表現體去考察』（同上）。馬克思在價格與價值，利潤與剩餘價值，工錢與勞動力價值等等經濟範疇中去追求本質和現象的這種統一。

本質的範疇，在馬克思分析剩餘價值和利潤等的時候，就有着這樣重要的作用。馬克思把剩餘價值和剩餘價值率分開，把蒙蔽着它的構成部分——利潤，地租，利息等加以分析，然後，這樣說：『這些東西的共通的統一（剩餘價值），以至於這共通的統一的本性（漸漸地成了不可解的東西），這一切，都不表現在現象中，而只能當做隱藏着的秘密從資本主義生產方式的現象背後去發掘出來。』（同上）

馬克思討究到剩餘價值率向利潤的轉化時，說：『歷史的地說來，利潤率是出發點』。剩餘價值與剩餘價值率是相對的，眼睛看不見的東西，是必須要加以暴露才能發現其本質的

東西，但在另一方面，像利潤率以及利潤之類的剩餘價值形態，却只在現象表面表現着。『利潤是剩餘價值的發現形式，並且只有運用分析工夫，才能把後者由前者剝取出來。』

（資本論第三卷）

在階級關係之馬克思主義的分析中，本質的概念也有着同樣重要的意義。『資本家與工資勞動者是生產中的唯一當事者，是生產的因子，兩者的相互關係和對立是從資本主義方式的本質上發生的』（剩餘價值學說史第二卷）。在土地屬於資本主義國家的條件底下，資本主義也有可能。因此馬克思認為『站在資本主義生產方式——和封建的古代的生產方式不同——的本質上，把直接參加生產的階級……還元成資本家和工資勞動者，……這還元，是資本主義生產方式的十全的理論表現』（同上）。我們要從資本主義的本質出發，進一步去考究布爾喬亞社會裏的第三個大階級的地主階級在資本主義的具體的歷史發展條件中，在資本主義的現實性中，所擔演着的重要作用。

在伊里奇和史達林的著作裏，（例如伊里奇的帝國主義的分析），『本質』的概念也盡了同樣重要的作用。伊里奇和托洛茨基，布哈林等爭論勞動工會問題的時候，就指出了辯證法論理學的簡單特徵。伊里奇向我們要求說：『如果要理解黨派鬥爭，就應該『研究』下列各點：』一，意見不合的本質；二，黨派鬥爭的發展。這兩點都很重要。因為意見不合的本質是在鬥爭的進行中被展開，被解明，和被具體化（形態隨時變更）的。』

伊里奇又展開了關於本質問題的馬克思主義學說，特別注意本質的發展及其具體化，本質與具體現象，假象，非本質的事物等之聯結，兩者的相關關係，兩者的矛盾的統一。康德的觀念論不但把現象世界從物自體的世界隔離開，同時又把現實性的現象變化成純主觀的範疇。黑格爾會嚴厲地批判過康德的主觀主義，把直接的所與現象界裏的假象和假相的客觀意義強調起來。他曾指示給我們：假象就是事物本身，就是在事物發展的一個契機上的本質本身，事物的假象或假相，是反映着在本質本身上的事物的生成和運動，事物的形態的變化。但觀念論者的黑格爾把從本質到假相的運動看成純論理的運動（從無到無）。伊里奇修正了觀念論者的黑格爾，並且指出，即使是消滅着的東西，即使是向着「非本質的東西」的運動，也常是『由某些東西而來的』運動，同時，又強調着本質這一概念的唯物論的性質，強調着本質和具體現象界的，本質和「非本質的東西」的聯結。伊里奇注釋黑格爾說：『……非本質的東西，假象的東西，表面的東西，是常常會消失，不能像「本質」那樣「堅固地」維持着，「強硬地」駐定着。就像河流的運動——上面有漂浮的泡，下面有深長的流。然而，就是那泡，也仍是本質的表現呀！』（哲學筆記）

本質和現象是一個對立。然而兩者間有着矛盾，並不就是指兩者形成了對抗而常常互相排斥的意思。本質和現象中間也有着調和的結合，也有着內的一致和照應。本質是在現象中被完整地發現出來，反映出來，而在另一方面，本質和現象的對立，也可以是非調和的，敵

對的。兩者之間也有不相照應的地方，現象也會歪曲了本質，也會在歪曲了的姿態中把本質映現出來。

當做蘇聯的支配形態看的蘇維埃權力，是蘇維埃國家本質（普羅列塔利亞專政）之正確的，客觀地真實的發現。反之，資本主義國家的「民主主義的權力」，即「議會主義」，「自由」等，却把資本主義支配的真正本質（即布爾喬亞專政）隱藏起來了。但從這個事實裏，決不能做出這樣的結論：即認為我們可以採取形式的布爾喬亞「民主主義」而切去它的布爾喬亞本質。這只是社會法西斯主義派把本質（布爾喬亞專政）還元成現象（這專政的外在的形式「民主主義」）的把戲。資本主義下面的民主主義，完全與社會法西斯黨的虛偽的確信相反，不是能够把任意的內容都裝載進去的純粹空虛的形式。它只是布爾喬亞的民主主義，是爲布爾喬亞着想的民主主義。同樣可以說的是，在現代資本主義體系的條件下，布爾喬亞的專政是日愈趨向於直接法西斯主義權力的形態了，但在各個的國家或各個的階段中，布爾喬亞濟仍有保持「民主主義」議會政體的幾個假相的可能性。法西斯主義本質上是民主主義的否定，但同時又常常以民主主義相號召（例如德國的人民投票）。然而這種民主主義的號召必然要歸結到矛盾之更加激化。

伊里奇 || 史達林的辯證法是怎樣和考茨基，希爾費金（Hilferding），保爾的形而上學及詭辯論，怎樣和普列哈諾夫的胡塗的辯證法根本對立着的？要強調這一點，那麼，本質和現

象的交互關係的問題就很重要了。在這問題中，普列哈諾夫的一般傾向是反對本質和現象的相應的。例如，他一面考察着社會經濟的本質和它的種種發現形式（法律，道德，藝術等）的關係，另一方面，他一討論到本質和現象的矛盾，討論到兩者的不相相應的時候，就把這個矛盾和不相相應當做一次成就的東西，把它絕對化，結果是使現象脫離了本質。把感覺看做『與事物全然不像』的他的命題，認識論中他那有名的象形文字說的錯誤，也就是這一類的東西。

伊里奇和普列哈諾夫相反，他深刻地展開了馬克思關於本質和現象的學說。他把整個對立統一法則應用到本質和現象問題中。伊里奇繼承馬克思之後修正了黑格爾，強調着那向本質內部深入進去的認識的運動，認識的發展，認識過程中由較表面的本質形式到較深刻的形式之交代。據伊里奇說來，本質和現象的關係是對立的統一。現象和本質也可以是同一，也可以不是同一，現象也會與本質相應，也會不相相應，現象有時完整地也有時不完整地反映出本質。本質只是在最後規定着現象。一定的本質（客觀實在性的事物或過程）和它的現象的關係的具體形態也是這樣，這形態只在該當事物或過程的具體研究中才能準確地認識到，並且非這樣去認識不可。

例如，普列哈諾夫只把人民派的『社會主義』看做布爾喬亞本質的偽裝的發現。而伊里奇却在人民派的直接矛盾，即它的布爾喬亞本質和它的『社會主義的』發現形式的矛盾的背

後，暴露出人民派農民運動的本質，即革命的反農奴主義的布爾喬亞民主主義。因此，人民派的『社會主義』，在布爾喬亞民主主義革命條件之下，不僅僅（像普列哈諾夫及其他少數派所片面地形而上學地觀察的那樣）是反動的，並且也是革命的。反之，當布爾喬亞民主主義革命向着普羅列塔利亞的『社會主義』轉化時，在這種條件之下，是不論右翼，『左翼』，以及社會革命黨，都會變成（反革命的，反普羅列塔利亞的）榨取農本質的全然偽裝和偽善的發現。然而普列哈諾夫却恰好在這種時候，和反革命的少數派的主要大眾同樣地，認為社會革命黨員的社會主義的言辭就是他們的革命本質的反映了。

種種現象的本質，應該在對象的全聯結中，在它的運動和發展中，在這發展的具體階段中去研究。

伊里奇把馬克思國家論的階級本質，把普羅列塔利亞國家跟布爾喬亞國家的根本區別作過很清楚的解釋：『一個階級的專政不僅是在一切有階級的社會裏是必然的，……而且在從資本主義到「沒有階級的社會」，到康敏主義，這個歷史的階段裏，也是必然的，只有懂得這個道理的人，才能理會馬克思國家論的本質。布爾喬亞國家的形式是非常多樣的，但實質都相同：所有這些國家，無論怎麼樣，都一定是布爾喬亞的專政。從資本主義過渡到康敏主義，必然要產生許許多多不同的政治形式，但本質一定都是相同：普羅列塔利亞專政』（伊里奇國家與革命）。伊里奇也同樣清楚的解說普羅列塔利亞專政的主要的本質：『它的主要

的本質，在於普羅列塔利亞特勞動羣衆的前衛，先鋒隊和唯一領導者的組織和紀律性。」

史達林關於十月革命和普羅列塔利亞專政的本質作過深刻的分析。史達林認為十月革命的本質有兩個特點：第一，俄國的普羅列塔利亞專政是從以普羅列塔利亞和勞動農民羣衆的聯合做基礎的政權中產生出來的，第二，普羅列塔利亞專政的鞏固，是社會主義在一個資本主義不甚發達的國家中勝利的結果，這時候，經濟上，文化上更發達的國家，都還保存着資本主義。布爾喬亞專政（即少數剝削者壓迫多數被剝削者的專政）和普羅列塔利亞專政（即多數勞動羣衆壓迫少數剝削者的專政）這二者之間，有很大的原則上的差別。『蘇維埃政權的本質就是過去被資本家和地主壓迫的那些階級，現在它們的最羣衆化，最革命的組織，成了「整個國家政權，成了國家機關經常的，唯一的基礎」。』（史達林伊里奇主義諸問題）

從這種關係上來看，史達林關於季諾維埃夫企圖把普羅列塔利亞專政和黨的專政看成一個東西的批評，對於全部唯物辯證法，有很大的理論重要性。史達林指出，伊里奇只在某種含義中，把普羅列塔利亞專政，實際上了解爲它的有組織的，有覺悟程度的少數的專政，即是黨的專政——這話正是說明黨的領導作用。『說「實際上」——史達林解釋伊里奇的意思——還並不是說「完全」。我們常說，民族問題，實際上是農民問題。這是完全正確的。但這還不是說，農民問題可以包含民族問題的全部』（同前）。普羅列塔利亞專政比着黨的領導

作用，在範圍上更寬廣，在內容上更豐富。黨經過蘇維埃，經過羣衆的中間關係，去實現它的領導，同時細心的聽取羣衆的意見。季諾維埃夫沒有看見這些中間的鏈環，黨經過它們去實現自己領導的鏈環。照季氏的意見，普羅列塔利亞專政是直接由黨去實現的。這樣說來，季諾維埃夫是把某種含義中的普羅列塔利亞專政的本質（黨的領導）和實現專政的具體形式，它的表現，看做一個東西了。

辯證法唯物論不但要從『非本質的』，偶然的，單獨的事實中去『剝取』種種現象的本質，剝取這個『核心』，同時要考察這本質的運動，它的生成，向它的發現形式的轉變，它的實現，深化，向其他本質的轉變等。因此本質是對立的統一，是同一性和差別性，積極的（肯定的）運動和消極的（否定的）運動的生動的統一，是不斷的轉變。這樣，辯證法唯物論是完全地最後地把本質和現象的形而上學的分離和形而上學的同一視都克服了。

根據（理由）和條件

現在討論對立統一法則的具體化的另一形態，即根據和條件的範疇。根據是本質關係上的規定性之一。根據可以算是一種本質，是當做結果所由產生的出發點來考察的本質，當做新的東西的端初形態來考察的，當做本質向其發現推移的能動的端初來考察的本質。

根據的範疇，在哲學史上特別遭受到觀念論的及形而上學的歪曲。形而上學的及觀念論

的形式論理學對於現象的感性內容覺得不滿足，要求用某種的根據去說明它。然而最近的形式論理學，却把根據解釋成由形式論理學的第三『原理』所規定的純論理關係。要理解一切實現了的形式，『充足理由律』的原理是必要的，在這原理裏，已包含着這樣一種理解的暗示，即一切存在的東西，都是某種運動或發展的結果。但形式論理學的根本法則却妨害了我們對於運動與發展的理解。因此形式論理學所謂的『根據』，在事實上，是和它的結果，是和具備根據的事物完全同一的東西，根據的探求，變成了關於（各種命題和行爲的正當性所藉以得到證明的）論據的無限空虛的議論。事實上，各個現象都具有着無數的許多側面，形式論理學把每一個側面當做它自己的同一性，使它離開了全體的運動，這樣，它當然就可以把這些規定中的每一個規定片面地轉化成並且不得不轉化成全體的『根據』了。由此，在形式論理學的根據論中，就有着恣意亂爲，主觀主義及折衷主義等產生了。即便是以唯物論爲基礎的形式論理學，在根據論上也不知道要怎樣做。這種弱點表現得最明顯的便是形而上學的自然科學。形而上學的自然科學當探究種種自然現象的較深的根源時，就創出了一些神秘的『物質』或『力』。這一類的『根據』在十八世紀尤爲普及。所謂生出熱來的『熱素』，所謂發生火的現象之『燃素』這一類的概念，就是這種『根據』的一個實例。黑格爾說：『比如我們看見電的現象，要找這一現象的根據。假若我們得到答案說：這個現象的根據是雷氣，那麼，這所說的仍是我們直接接觸過的同一內容，所不同的只是內容在現在是變成了

外的形式吧了。』

還要注意，在現代自然科學中，還有與上述相反的見解。傾向馬赫主義的許多大物理學家們，反對形而上學的『根據』和『力』，同時完全拒絕向物理現象較深根源的滲入，只專門把電磁現象和光現象之表面的側面的記載當做理論物理學的任務（例如錫勞廷蓋 Schrodinger、海生伯 Heisenberg、笛拉克 Dirac、約丹 Jordan 及其他馬赫主義物理學家）。

想克服機械唯物論和觀念論形式論理學的根據觀念的人，是萊布尼茲。萊布尼茲提倡『窮極原因』的觀念，把它做爲『充足根據』，去代替『期成原因』。根據的特別深刻的解釋，是黑格爾的論理學。恩格斯在自然辯證法中說，辯證家黑格爾在相互作用範疇裏『揚棄着』『期成原因』和『窮極原因』的對立。但黑格爾也跟着萊布尼茲在觀念論的『目的論的精神』上歪曲了根據的觀念。黑格爾說：『根據還沒有具有即自對自地規定了的內容，因此不是自動的，也不能發生什麼。我們知道，只有觀念才具有這樣即自對自地規定了的內容。萊布尼茲說到充足根據的時候，結局還是指概念而言。由這個區別（『期成原因』和『窮極原因』的萊布尼茲的區別——著者）說來，光，溫度，濕氣雖然可以看做植物成長的期成原因，但不能看做它的窮極原因，後者不外是植物本身的概念吧了。』（同前）

馬克思主義在根據問題上也一樣要克服黑格爾的觀念論，使根據問題得到深刻的唯物辯

證法的解釋。

馬克思主義並不否認各種現象的根據是多數的。但對於這一切的根據，是要在它的內在聯結和交互關係上來考察，在根據的運動和發展上來考察。因此，不單只根據和具備根據的東西是對立的統一，就是這根據的關係的各側面，本身也是運動和矛盾的，也是根據和具備根據的東西的統一。例如在社會生活的領域裏，我們接觸到作爲物質根據看的（人的集團和階級的）生產關係，在這根據上，成長起種種雜多的，結局被生產關係所規定着的，政治法制的及意識形態的上部構造，像這些互相發生作用的各側面，在具體條件之下，每一個都能成爲另一個的直接根據。

在復興期中，蘇聯普羅列塔利亞特的專政結局是立足在兩種物質的經濟基礎（社會主義大工業與個別的小農）上。個別的小農也必然會成爲資本主義復興及成長所必需的基礎。這些基礎的矛盾，不得不使蘇聯的安定性與穩固性受到威脅。這裏就發生了蘇聯全體的社會主義工業化的任務，這任務是要使農村的勤勞大眾向着社會主義發展的方向，向着農業的徹底集團化轉變。因此我們知道，根據和具備根據的東西，內容上雖是不同，但並沒有隔離着不能逾越的界限，在一定條件之下是會相互轉變的。

徹底集團化，是要以全國社會主義的工業化爲基礎的，今後它的發展和強化，只有依靠它自身的生產基礎的技術上的改造，依靠着農業的機械化，拽引機械化。這樣，外的根據在現

象發展上會變成內的根據。蘇聯國家的兩種經濟基礎裏的解決了的矛盾，創造出類型相同的
大工業生產和農業社會主義生產，因此打開了蘇聯發展上的新時期，即社會主義的時代。

另一方面，要改造農村的階級關係，就要把這一改造運動當作徹底集團化的直接結果，
當做集團化發展的形式及手段，當做集團化之從屬的契機，當做集團化發現及實現的一個形
式，當做集團化發展的強化等去工作，才能實現。徹底集團化可以剷除了資本主義所賴以發
生的培養地。徹底集團化與農村階級關係改造的發展，是農村裏社會主義經濟的，實踐的，
實在的，物質的基礎。但是，『具備根據的東西』。只在一定條件下才能實現它的根據，
才能使現象由它的萌芽狀態發達起來。條件是在對象的本質關係的（由最深遠的根源而來
的）發回上的，一個最重要的契機。

主觀的觀念論及相對論在條件概念的應用上特別錯得厲害。因此在這問題上與相對論鬪
爭（特別是在目前階級主義極普及的條件下），是辯證法唯物論中一個特別重要的任務。
馬醫主義在指摘和選擇對於種種現象的條件時，是憑着主觀的恣意，他們不了解條件的客觀
性，他們不能區別本質的東西與非本質的東西，必然的東西與偶然東西，他們把現象的本來
的條件和該當現象完全沒有關係的存在形式混同起來。

反之，由辯證法唯物論的見地說來，條件和具備條件的東西，這兩個存在形式的關係，
決不能任憑主觀的『見地』去判斷，要由這些存在形式賴以發展的，具體的客觀的實在的聯

結去判斷才行。條件與具備條件的東西是相互聯結着的，是可以互相轉變的。某一條件是不是事物發展的條件呢？這就要看這條件是否能在該事物的關係中，由外的存在形式變成內的基礎，是否能變成它發展的內容，才能決定。

把第一次五年計劃當中的社會主義工業的發展做例子來說。以前蘇聯企業上雖然已經有着勞動力的有組織的集合的情形，然而這決不是蘇聯工業發展中的本質特性上的必然條件。爲什麼呢？因爲各個農村都是自然地過分地給都市提供着勞動力。

以前，蘇聯也曾經爲要養成生產中的熟練工人而鬭爭過，但這決不像在第一次五年計劃條件下那樣地有着決定的意義。實施第一次五年計劃的時候，學到了外國的前進技術，因此就有養成完全新式的，蘇聯前此所沒有的熟練工人之必要了。以前，熟練工人即使脫離了生產，仍可以把混亂時代分離分散的勞動者吸引回工業裏來，那時要使半熟練工人和未熟練工人養成熟練工人，是比現在更能做得迅速，比現在更容易得到補充。因爲那時的技術與現在比較起來，是很低級的，因此訓練也就無需像現在這樣複雜。這是熟練工人與未熟練工人間工錢相差不大的一個原因。

但是，轉移到加速工業化政策的時候，這一切的缺陷就成了工業發展上的強硬的障害了。由這裏產生的勞動組織，使得各勞動者和各經營者對於自己工作結果的責任發生了曖昧，而造成失却個性的可能性。等到自然地轉移成不斷工作週的時候，這一可能性更成了廣汎普

及的現象。正常的勞動組織和各人對於工作結果的責任，是在以前也同樣需要的。以前，國內工業蓄積也是蘇聯工業發展的源泉之一。但這源泉僅只盡了第二次的作用，主要手段的來源，却是輕工業，財政蓄積，農業等。以前在工業發展上只是非本質的，非特性的和非決定的副產物，到了工業的技術改造進行起來，即影響到蘇聯發展的各方面時，就轉變成根本的，具有特性的，本質的，決定的東西了。

當做社會主義國家的根據看的社會主義工業之發展，使周圍的形勢和工業上本來的條件根本發生了變化。對於根據是副產物的東西，現在轉變成這個根據的內容，轉變成它的內的本來條件，轉變成它的發動力。社會主義工業的外的副產物，變成了它的最深奧的內的內容，變成了性格上的特性和本質。一，自然放任政策的清算，集體農村中的勞動力向着組織集合的移轉，和勞動的機械化；二，勞動力的自然流出的清算，對於勞動的質與量的工銀的正確組織化；三，忽視個性的清算，和正確的勞動組織，勞動力休養，責任的向上；四，對於舊智識層熟練工人的關係之變化；五，新的普羅列塔里亞生產技術知識層的養成；最後；六，無計劃經營的肅清，經濟計算的實施和強化，純生產費之降低，國內工業蓄積之增大——這就是史達林有名的社會主義工業發展的六個條件。這六個條件是第二次五年計劃（也就是使蘇聯國民經濟全體的社會主義的技術經濟改造得到完全的計劃）的值得誇耀的成功的槓桿。

爲要理解任意過程發展的性格，我們就必須要從那一過程的本質，它的內的聯結，關係及屬性等出發。這才是發展的真實基礎。機械論者不了解這一點，他們把發展還元成一聯的外的條件，他們在外的衝擊當中去尋求發展的基礎。但是，若忘記了外的條件在發展過程中所演的作用，也是不正確的。物的內在屬性要在外的條件中才能够具體地發展。像少數派觀念論者們一樣，對於外的條件在本質發展過程中所演的作用一點也不考慮，一說到發展，就只認爲是由對象的內在屬性裏面抽出來的東西，這也是不正確的。我們雖然是由自然及社會發展中的外的東西與內的東西的統一出發，但是盡着指導作用的，仍還是內的過程。

本質決不是在現象彼岸的東西。現象也決不是像康德思想的那樣，比本質低次的東西。恰恰相反，現象世界，比起從它自身所取得的現象的抽象本質來，是更加內容豐富的，具體的存在。各個現象如果沒有把它的本質完全顯現出來，那麼，發展所呈現着的，便是本質和現象的客觀的對立。而發展的本身就使本質和現象，外的東西和內的東西，根據和具備根據的事物等的對立成爲相對的對立，使這一對立得到解決。並且這樣的發展是只在內的條件和外的條件的能動的作用下，才能實現的。

形式和內容

在形式和內容這一對立統一中，對立統一的法則是更加具體化了。形式和內容的範疇，

兩者的統一及矛盾，是唯物辯證法中極重要的範疇。對立統一法則的這一具體化，是（向着客觀世界的愈加深刻的規律性的發見前進的）認識運動的歷史過程的一個表現。黑格爾曾在論理學中辯證地論究着形式與內容。然而他說的內容只不過是精神的內容，他對於形式和內容這個問題的辯證法的解決，也只是表面的解決，黑格爾雖然也要求把內容放在論理學考察中，但因為他是觀念論者，所以他結局仍然成了一個形式主義者。

只有在唯物論基礎上，才不致對於這主要問題作出空想的解決，才有達到真正的解決的可能性。內的東西和外的東西的統一，內容和形式的統一，就像一根紅線一樣貫串着唯物辯證法全體。兩者的統一，在內容這個概念中，得到了明白的唯物辯證法的表現。一切現象的內容，是同時和它的形式對立着，同時又自己預定着形式。內容生出形式，並且包含着這個形式。

形式和內容的概念，是相對的概念。兩者的相關關係，把客觀地實在的形式和內容的相關關係，把兩者的相互推移，把相互制約中的兩者的發展，反映到我們的認識裏。黑格爾說：『形式是向形式推移的內容，內容是向內容推移的形式。』形式在發展過程中決不是被動的。形式是作為內容的本質契機，而對於內容發展的進行及其變化能動地起着反作用。和一切觀念論及相對論相反，馬克思主義論到內容和形式的統一時，是強調着內容的優位。在這裏，馬克思主義認為重要的事，是一方面要考慮到形式在內容發展過程上的能動作用，同

時，又不忘記，形式的能動性只不過是用特殊形態表現着的發展過程的內容本身的能動性吧了。內容生出它形式，成爲形式的條件，並且預定着形式。但同時，內容又常要以某種形式的現存爲前提。絕對無形式的内容是沒有的，同樣，絕對無内容的形式也沒有。形式不但是內容的外的構造，並且還是它的內的構造。

這樣，形式並不是和內容無緣的東西，但同時又作爲內容的特殊內在契機而與內容對立着。兩者在對象的統一及發展過程中相互滲透，但同時我們又常要從內容裏去尋求這統一的客觀基礎（本質），而不能把內容和形式同一看待。歷史的發展，是在內的東西轉化爲外的東西，外的東西轉化爲內的東西這一點上表現出來的。內的形式，在（那把它產生出來的）內容的更加發展過程中變成了外的東西，結果，形式就完成了它自身的，相對獨立的發展。形式作爲外的東西而與內容對立着時，就成了妨礙內容發展的東西了。形式發展跟不上內容的發展，就與內容的更進一步的發展矛盾起來。這樣，在發展過程中，就發生了『內容和形式及其相反的鬭爭，（發生了）形式的逸脫和內容的改造』（伊里奇哲學筆記）。當舊的形式已經成爲內容的外的東西以後，它的抵抗就被克服，它的本身被廢棄，而在內容的更進一步的發展中被揚棄了。

在社會歷史發展上，經濟的內容和政治法律形態以及意識形態一般，恰好就是這樣的。馬克思主義的歷史理論特別注意到生產的物質內容和它的社會形態的矛盾和衝突。內容和形

式的矛盾，在馬克思對資本主義社會的分析中，佔着重要的地位。馬克思分析了資本主義現實的外的發展，指出商品交易的經濟內容和它的法律形式的區別。馬克思在資本論中所分析的商品，價值，貨幣，資本，剩餘價值，地租等等經濟範疇的辯證法運動，是被人們的社會的（階級的）各種關係制約着的。物或勞動的生產物採取着（本身具備着固有矛盾的）商品的形式，這並不是由於這生產物的自然屬性使然，而是由於生產及分配過程中的人與人的一定關係使然，是由於這關係採取了外的表現形式的緣故。資本主義社會中其他的一切經濟現象也是這樣的。恩格斯在馬克思的著作經濟學批判的追憶中，這樣寫到：「經濟學不是處理物學的問題，而是處理人與人的關係（即階級關係）的學問，這個關係常常與物相接合，並且作為物而顯現出來」。馬克思也以同樣思想說道：「商品不能自己走進市場裏，自己實行交換……若要使這些物作為商品而互相發生關係，商品的主人們也就不得不作為使自己意志寄託在這些物裏的個人去相互發生關係。」（資本論第一卷）

我們表面上是去發現商品，貨幣，資本，價值，剩餘價值等等的辯證法，但在實際上我們却是處處研究着由物品形式上表現出來的社會關係。我們在各個經濟現象運動中發見它的辯證法，由此作成經濟的運動法則，這個法則也就是階級關係的運動法則。資本主義社會的經濟運動法則，是布爾喬亞和普羅列塔利亞特的階級對立的發展的表现。這就是馬克思主義與一切布爾喬亞理論根本不同的一點。布爾喬亞的意識，以為商品，貨幣，價值，資本等

等是其備着自然的屬性，以爲這個屬性就規定了人類和它們（即商品，價值等等）的關係以及人類相互間的關係。『他們以爲他們自身的社會的運動，就是採取着物的運動形式的，他們不支配物，反而被物所支配。』（同前）

辯證法唯物論給我們可能性去發現資本主義諸關係在歷史上的過渡性質及物品關係的社會內容。商品物神化是資本論的最深刻的一章，馬克思在那一章的分析裏，才算揭破了布爾喬亞經濟關係的隱私。馬克思的辯證的方法已在那一章裏全部表現出來。馬克思第一是由物的形式背後揭發出了社會的內容；第二是批判了自然主義，批判了對於社會現象的機械論的態度，指出了社會關係的質的特殊性；第三是把辯證法的反映及意識形態一般的秘密消解了。

當分析生產力和生產關係的問題時，馬克思詳細敘述着形式和內容的問題。馬克思在經濟學批判序說中說：『生產力（生產手段）和生產關係的概念的辯證法，是在限界上有着規定，不把真實的差別加以廢棄的辯證法。』馬克思在資本論中，把生產力和生產關係當做內容和形式的對立統一來考察。生產手段分散到各個個人的手裏，這事就規定了小商品生產者的關係，生產手段從直接生產者分離開來，這事就成爲資本主義諸關係的基礎。最後，生產手段的社會化，必然就隨伴着生產及分配的社會化和計劃性的設定等。生產力（內容）與生產關係（形式）的這種相互滲透，在資本論裏，是從商品，工銀，恐慌等等經濟現象上來

闡明着的。馬克思從生產力發達的水準上，從資本家的致富與勞動階級的貧困化上（婦女兒童勞動的使用，與資本有機構成之增進相伴而來的勞動『預備』軍的出現，工銀在勞動力應得價值以下的低落等等），最後，從（證明着社會關係成爲生產力發展之桎梏的）恐慌裏——馬克思從這一切事實裏，巧妙地揭發了生產力和生產關係的辯證法的統一和差別。他正確指出了兩者聯結的基礎。內容結局是規定着形式。生產力結局是規定着生產關係的發展和性質。

形式和內容的概念，對於在帝國主義的分析上，也有着特別重要的性質。例如，機會主義者以爲資本的國際化是民族間和平的手段。伊里奇批判這個愚蠢的意見，指出了國際托辣司及卡特爾就是資本家間對立鬥爭的最明白的表現。他說：『鬥爭的形式雖然可以變化，而且是在各種各樣比較部分的一時的原因下面不絕地變化，但是鬥爭的本質，它的階級的內容，在階級存在的時候，是不會變化的……把資本家團體間的鬥爭（和協定）的內容的問題改換成鬥爭（和協定）的形式（今天和平，明天不和，後天又不和）的問題，這是詭辯論者的技倆。』（帝國主義論）

伊里奇用托洛茨基所提倡的歐羅巴聯邦這口號的實例，指示出下面的事：在資本主義的條件下，從經濟內容上說來，托洛茨基的這個口號，就等於是擁護帝國主義，並且會引出這樣一個錯誤的見解，即一國的社會主義勝利是不可能的。伊里奇在左派幼稚病裏對於國際的

鬭爭方法的解釋，貫徹了對左右兩派空論主義的兩條戰線鬭爭的方向，並且指示我們說：鬭爭的新的強大的內容，『可以在無論新舊的任何形式中顯現出來，並且一定要顯現出來，不但是要使新的形式，也要使舊的形式，一切的形式，都在生出來，征服它，使它從屬自己』。例如文化上的普羅列塔利亞的社會主義的國際的內容，可以在民族的形式中表現出來。在蘇維埃國家裏，各種民族的文化，從它的內容上說來，就是社會主義的。不消說，要想把民族的形式這一種資本主義生產的歷史產物從屬到社會主義的內容之下，是得要在那想利用這一形式去裝載布爾喬亞內容的名譽赫赫的民族主義實行鬭爭，才會做得到的。

普羅列塔利亞專政的歷史任務是完全消滅階級，這就是普羅列塔利亞革命的主要內容。伊里奇和史達林們共同使這條根本原則，在解決許多部份的問題時，都得到具體的表現。比如，普羅列塔利亞德謨克拉西新形式的問題，就是這樣。伊里奇說過，德謨克拉西的形式，在幾十年來是時常變動的。如果以為世界上最深刻的革命，會在舊的，議會的，布爾喬亞德謨克拉西的範圍內渡過去，『不造成德謨克拉西的新的形式』，那就是一種荒謬。『蘇維埃政權——史達林說過——是國家組織的新形式，在原則上和舊的，布爾喬亞民主的，議會的形式的根本不同，是國家的一種新的形式。』（史達林伊里奇主義諸問題）普羅列塔利亞德謨克拉西這種新形式的真實的內容，就是消滅階級，並且完成社會主義社會建設。『普羅列塔利亞特需要消滅階級——這就是普羅列塔利亞德謨克拉西，普羅列塔利亞自由……普羅列塔利

亞平等……的真實內容。如果不了解普羅列塔利亞專政的這一內容（蘇維埃政權，或普羅列塔利亞德謨克拉西都一樣）那就是接受了這個名詞，也是空洞無用的』。

有時候，內容也會變成與它極端對立的形式表現出來。例如，托洛茨基主義的反革命的內容和它的形式上的『左派的』綱領形式，便是這樣的。『內容呢，事實上是敗北主義的形式呢，是隱藏鼓吹敗北主義內容的「左派的」空話與冒險……這就是托洛茨基主義的內容』。

在一九三三年一月總會中，史達林指出農業發展的社會主義的形式——集體農場——隱蔽了榨取農的內容。但是形式與內容是不能長久分離的。假若不由堅決的鬥爭中去消滅集體農場中榨取農的要素，不與集體農場中的小布爾喬亞傾向鬥爭等等，那變集體農場也就說不定會失却它那社會主義的形式了。

機械論者及少數派觀念論者歪曲了形式和內容的辯證法。機械論者把形式看成內容自動反映出來的變化，看成內容的受動的（Passive）結果。機械論者否定了形式的能動性（Activity）及其對於內容的反作用。這種對於形式和內容交互作用的解釋，事實上就會成爲（主張資本主義可以轉生成社會主義的）社會法西斯主義理論和（主張榨取農可以平和地轉變到社會主義的）右派機會主義理論的理論基礎。這樣一來，單單資本主義生產力的發展，就會自動地使它的生產關係變化，並且這個生產關係就會漸次轉變成社會主義的生產關係了。同

樣，單單的農業生產力的發展，不管它的基礎是怎樣，不管是資本主義的，或社會主義的，都會自然地產生出徹底的集團化和榨取農的社會主義的平和的轉生了。

少數派觀念論者也同樣分離了形式與內容，可是他們是由另一極端出發的。他們把形式當做脫離內容而獨立的，超越內容的東西去考察。照他們說來，形式和內容的發展間，只有照應的存在，內容是並沒有十分的優勢的。因此形式和內容就可以獨立變化，生產關係的變化就和生產力的發展沒有關係，只要有了主體的意志與希望，就可以獨立地創造物質的基礎。托洛茨基對於尚未克服的發展階段的有名跳躍，在一九二三——二七 year 想單單用行政化的手腕去達到沒收土地的托洛茨基的要求，經過亞爾特爾 (Artele) 的階段想馬上達到康敏 (Commune) 的『偽左派的』跳躍 (一九二九——三〇) 等，都是以這種主體意志說做它的根據基礎的。

必然性和偶然性

在唯物辯證法根本法則的發現形式的特殊性的理解上具有本質意義的，便是偶然性的範疇。一切形而上學唯物論的特色，不是使必然性和偶然性互相分離，使兩者絕對地對立，就是使偶然性還元成必然性，或者借恩格斯的話說來，使必然性降低到偶然性。

黑格爾想在他那觀念論理論發展的基礎上，去克服他以前哲學史上佔支配地位的偶然性

和必然性的分離，以及兩者的形而上學的絕對對立，這是黑格爾的功績。黑格爾並沒有放棄偶然性。他由一個概念抽出了另一個概念，由偶然性抽出了必然性，由必然性抽出了偶然性。

但要克服偶然性和必然性的形而上學的解釋，找出兩者的辯證法，是只有根據着辯證法唯物論，才有可能的。我們所謂的必然性的東西，是從該當過程發展的內在實質裏規律地產生出來的東西，反之，偶然性是必然性的發現形式及其補足（恩格斯）。恩格斯說：『必然的東西……是通過了偶然性的無限的綜合，來開闢自己前進道路的。』（一八九〇年十一月廿一日致布羅葉的信）

恩格斯批判形而上學對於偶然性和必然性的理解，舉出了形式上相異而本質上相等的兩個範疇。第一個範疇，是能不能容納進一般法則裏面東西看做偶然。反之，能容納進一般法則裏的東西便是必然。一種東西不是偶然的，就說是必然的。這樣，在自然界中，偶然性和必然性是相並地存在着，而不互相混合。固然這一層地的自然科學者，把動植物的「第二次」的標識看做偶然的東西，把主要的標識看做必然的東西。只有必然的東西才值得叫做科學，偶然的東西在科學上說來是無可無不可的。我們可以包納進法則中去的東西，或我們所知道的東西，就有興味；不能包納進法則中去的或我們所不知道的東西，就聽其自然，就不管了。……這就好像某種科學一樣，把自己可以說明的東西叫做自然的，把自己不能理解的

東西歸結到超自然的原因。對於自己所不能說明的現象的原因，不論是把它稱做偶然的也好，或是稱做神也好，在事情的本質上是沒有分別的。……在必然的聯結被拒絕了的地方，都不會有科學的存在』（恩格斯自然辯證法）。

把一切東西當做有規律的和必然的去說明的決定論，照恩格斯說來，外觀上是站在與這個相反的立場上的。『照這見解說來，自然界中只有單純的，直接的必然性支配着了。這個豌豆莢裏包含着五粒豌豆，不是四粒也不是六粒。這隻狗的尾巴有五吋長，不過長也不過短。這朵蓮花今年因了一只蜜蜂的媒介結了實，那朵蓮花以同一蜜蜂在同一時期內的媒介却不結實。一個特定的蒲公英的種子被風吹落就出了芽，別的蒲公英却没有。昨夜午前四時被跳蚤咬了一口，不在三時不在五時，恰好在四時，而且被咬的是右肩却不是左腿——這一切事實，都是由（不動的必然性所結合成的）不變的因果連鎖惹起的，並且太陽系所發生的瓦斯球體裏，就已經預定着使這些事件一定要像這樣發生，而不像另一種樣子發生了。在這種必然性的見解之下，我們依然是在神學的自然觀裏面兜圈子，不論我們是跟着奧古斯丁（Augustine）和加爾文（Calvin）把它叫做永遠的攝理（執掌天地萬物一切流變的神）也好，或者跟着土耳其人叫做天數（宿命）或叫做必然性也好，在科學上看來，都是一樣的。這兩種場合的無論那一方面，都沒有提到一點因果連鎖的研究，因此無論那一方面，也都沒有使我們前進一步……像這樣，這裏並沒有用必然性去說明偶然性，却反而把必然性降低到

純偶然的東西去了。一只特定的豌豆莢裏包含着六粒豌豆，不是五粒也不是七粒，假如把這一事實當做與太陽系運動法則或能力轉化法則站在同一等級的現象，那變事實上並不是將偶然性提高到必然性的水準，却是使必然性降落至偶然性了。」(同上)

照恩格斯的話說來，達爾文使自然科學中的這種形而上學遭受到強力的打擊。一種有機體生出來，它的發展的條件都是偶然的，而達爾文就指示出來說，「各個種屬內部所有着的各個個體的不足稱道的偶然的差別……也可以增漲起來，以至改變了種屬的本來性格」(同上)。「在時間經過中偶然地發生的，對於某一種屬多少有利的，對於這種屬發生變化的生命條件更爲適應的，一切細微的變化，只要給它保存的機會，就會在自然淘汰上發生很大作用的」(達爾文物種原始)。馬克思和恩格斯極其稱道達爾文和形而上學鬭爭的功績。恩格斯說：「達爾文的理論在實際上證明了恩格斯的關於必然性和偶然性的內在聯結的見解。」(同上)

馬克思及恩格斯在許多著作中分析了自然及社會的規律性，闡明了偶然性和必然性的辯證法。馬克思指出對於該當社會決不算性格上所特有的，單獨的，偶然的交換，是怎樣被生產力的發達制約着，這交換的反復次數愈多，愈更成爲必然的東西，成爲社會存在的決定條件，以至於使許多共同體，國家，最後是全社會構成態，都陷於廢絕解體。馬克思及恩格斯指出必然性和偶然性之統一與變化的差別，指出必然性怎樣貫串着偶然性，必然性不能離

間偶然性，也不能和偶然性相對立。馬克思說：「假若「偶然性」什麼作用也沒有的話，那麼，世界史的性質就非常神秘了。偶然性的本身，自然只是發展的一般行程的一部分，並且會被別的偶然性所抵消。但對於事情的促進或遲延，偶然性却有着很大的力量，而在這偶然性裏，最初立到運動陣頭上來的人們的性格上的「偶然」，也是有着作用的。」

恩格斯這樣說：「拿破崙是真的柯西加人，他是戰後疲憊不堪的法蘭西共和國所必要的軍事獨裁官——這都是偶然。然而即使沒有拿破崙，也會有別的人出來替代。這却是確定的事，因為這樣人物被要求到的時候，一定隨時都可以發現出來的，像凱撒，奧古斯都，克倫威爾等便是。」

馬克思主義在社會生活分析中，說明了必然性和偶然性的辯證法統一及兩者之相互轉化。例如，工錢勞動雖然跟奴隸制度同時存在着，但只要工錢勞動的必然的條件一發達，工錢勞動就馬上會轉變成必然性的。勞動者個人對於自己雇主的偶然的抗議，在資本主義發達過程中漸漸形成大衆性質的舉動，形成勞動者階級全體的一個必然性，以至發展成有意識有組織的鬭爭。

一面要認清必然性和偶然性的統一及相互滲透，一面也不能忘記兩者中間所有着的差別。偶然性是必然性的一個發現形式，因此又和必然性不同。偶然性的一個性格上的特性，便是它那單獨的性格，這就證明偶然性不過是必然性的契機。但偶然性是沒有失却本質意義

的契機。這種契機，是這樣的一種東西：即如果它的作用增高起來時——假若這增高所必需的其他一切條件都具備的話——它就會成爲必然性（例如向必然性轉化的偶然的商品交換）。

馬克思和恩格斯主張偶然性的客觀性，他們認爲把因果性和偶然性對立起來，或者把偶然性看做沒有因果性的東西，都是不對的。在自然界，在歷史事實中，沒有原因的現象是沒有的。沒有原因的偶然性也是沒有的。反之，一切個別的偶然性都無有數的原因及條件媒介着。這些原因條件就像幾千萬絲線一樣，聯繫着宇宙全體，不過乍然看來，偶然性似乎是沒有什麼原因和條件而獨立出現的吧了。我們雖然不一定都知道各種各樣偶然現象的原因，但偶然性仍不能不是客觀地存在着的實在性。

恩格斯致布羅蒂的信上說：『當做必然現象看的經濟運動是過過了偶然性的（即事物和事件的內在相互聯結非常隔膜，非常難於規定，我們不是忘了它，就是以爲它不會存在，像這樣的事物和事件的無畏集合，而關闔着自己的道路的）。無論怎樣，成爲偶然性的存在條件的這些原因，雖然不一定能夠計算出來，但仍然是在存在的。』

唯物辯證法對於偶然性和必然性這一問題所抱着的態度，在性格所有着的最重要的特徵，就是那實踐的態度。甚至像黑格爾，他正理解這一問題的時候，也舉出了三個必要的契機。即條件，對象，和行動性。但是，在他手裏面的這些契機，都是抽象的，和現實性沒有

聯結的東西。他雖然說到行動性，但第一，他認為那種行動性在現實性實現的時候是沒有什麼決定的作用的；第二，他把行動性本身解釋做一種精神的過程。辯證法唯物論研究歷史發展的具體過程時，却是以特定階級的具體的行動性為念的。

馬伊主義關於偶然性和必然性的學說，被現代哲學中的修正主義歪曲了。把客觀的偶然性和必然性反映出來的偶然性和必然性的概念，被德波林看成是與客觀現實性本身同一的東西。

照少數派觀念論者的解釋，偶然性的東西僅僅是一種（並不是由物的內在本性產生出來的）外的必然性。德波林却更進一步，把偶然性的法則和確率法則同一看待。德波林把多數的偶然或者確率當作必然性去考察。

少數派觀念論者的其他謬誤，是向着普列哈諾夫的深刻的謬誤方面前進的。他們和普列哈諾夫一樣，只承認兩個相互獨立系列的交錯的契機才是偶然。照這樣說來，現象系列不交錯的時候，各種現象系列內部就沒有偶然性了。「偶然性只有在必然過程的交錯點中才能顯出來」（普列哈諾夫）。自然及社會中有這一類的偶然性嗎？無疑地是有的。但這是偶然性一部分的形式，把它誇大成偶然性的一切發現形式就不對了。在這見地之下，偶然性同樣可以機械地由必然性分離開，可以抽象地和必然性相對立。用這種方法去處理偶然性，就看不見偶然性向必然性的轉變，倒轉來說，就看不見這些範疇的發展。

當做必然性的後現形式看的偶然性，對於必然性只能算做外在現象的偶然性，是不能把它看絕對了的，每一次都必得要依着具體現象去考察偶然性和必然性的發展特性。實際生活是非常廣泛的，是多種多樣的，如果我們老是以爲可以用什麼公式把它的法則絕對地完全地反映出來，那就太愚蠢了。所以，當做自然和社會的客觀規律性的一個發現形式看的偶然性和必然性，是不能把它強嵌在那適用於一切生活情況的絕對不變的公式裏去的。

現代機械論否定了當做客觀實在性看的偶然性，他們以爲那是『假相』或『假象』。照他們說來，『客觀的偶然性這東西在自然裏是不存在的』。『偶然性不過是主觀思想的產物吧了，若要到達真理，就非打破它不可』。布哈林也明白地說：『過分相信偶然性的學說，就無異乎是相信超自然的東西，相信神靈』。照機械論的見地說來，偶然性沒有充足原因，它是主觀的，自然裏是沒有偶然性的，自然界的事物只是因果的連鎖，一切都是必然的，『偶然性一般地是沒有的』，到處都被『絕對的必然性支配着』。這種見地就是宿命論，由此必然會產生出來的便是右派機會主義的理論和實踐。

法則和因果性

人類的認識，是由質和量的比較一般的範疇，由人類認識在客觀現實性的研究過程中所習見的最初東西，向着辯證法根本法則（對立統一法則）的發現及具體化的更深刻的形式前

進，向着本質和現象，形式和內容，必然性和偶然性，自由和必然性等等前進。自然，在物質的更深刻的規定，聯結，和關係裏，也會有質和量的法則的。但是，質和量，否定之否定等等，並不能汲盡這些更深刻的規律性的內容全體。

在根本上被實踐利害所推動着的認識，是要更向前進，去包括着物質運動某一領域的現象總體，去發見那些現象的更深刻的法則，聯結，關係，媒介，內在條件，源泉，自己運動的原因等等，指出它的更高發展的根本傾向。

認識是要在全體性上，在一切的發現和聯結和媒介上去把握並反映物質的某一特定領域的全總體。這樣的工作，從事情的本質上來說，明明是沒有止境的。但是，在各個所與的瞬間沒有可能去完全實現這一工作，並不就是說我們的認識必然地要受着一種原則上的自己限制。其實是恰恰相反，要求對於現實性作全面的研究，要求與現實性實行不斷的接觸，要求對於這一現實性的最大限度地多量的各種事實，側面，特徵，特殊性質等加以考慮，要求對於它那全面的聯結加以考慮等等，是可以防止思想的硬化，可以使人不致於妄却真理是具體的，不致於忘却真理是過程。但是，在各個瞬間，對於現實性的絕對的把握雖然是不可能的，但要認識它那根本的，內在地規定着的法則，根基和條件等，却完全可能。『要在資本主義世界經濟裏去把握這一切變化的總和（一切個別生產者所帶來的總和——著者），恐怕就是七十個馬克思活着也做不到。』（唯物論與經驗批判論）

用唯物辯證法來說明法則及規律性的一般概念，在布爾喬亞哲學受着主觀主義和心理主義的支配，歷史研究受着目的論的支配，同時觀念論的規律觀又深深地侵蝕進自然科學裏去的現代，是特別重要的。

承認外界實在性的人們和一切的唯物論者們，都認為實在存在着的自然是自己規定自己，不需要外部的任何『衝擊』，不需要自然以外的任何『支配者』。物質是實體，實體是自己原因（斯賓諾莎）。自然界的一切對象，一切運動是相互聯結着，相互制約着的。自然界中存在着客觀的規律性，存在着普遍的交互作用。我們看見，在自然裏，一定的現象在一定條件下會產生別的現象。並且，這種自然現象的聯起，就引起了因果性的表象，或諸現象的因果連鎖的表象，先行的現象就叫做原因，後起的現象就叫做結果。但是，因果連鎖的比較完全的證明，是在我們創造出產生現象的條件而能使一定現象再生產出來的時候，才能够得到的。我們使這規定條件的性質發生某種程度的變化，就可以顯明地支配着各現象。在這裏，我們的原因和結果的概念，可以說是和這樣的事：即把個別的现象從一般的聯結切開，把它相對地孤立起來考察的事，繫連着的。這概念在理解個別現象的時候雖然很必要，但同時不可忘記它是『常常把自然諸現象的客觀聯結加以幾分的簡單化，只近似地反映着它們，並且把一個統一的世界過程的某種側面人工地孤立起來』（唯物論與經驗批判論）。『我們通常所理解的因果性，只不過是一般聯結中的一小部分吧了，但却不是主觀的那一部分（唯

物論的補足)，而是客觀實在的那一部分。」（哲學筆記）

唯物辯證法的因果學說應該與機械的因果論區別清楚。後者沒有看見各現象的整個聯結和相互交錯，他們觀察事物時，只認為在作爲原因看的某種現象之後，常常一定會繼續發生一個作爲結果看的不變的同一現象。照機械論的見地說來，原因和結果之間，只有着一種外在的僅僅一次的關係。原因不能成爲結果，結果不能成爲原因。機械論不了解自然現象之整個聯結的複雜性，他們把因果性當做規律性的唯一形式去觀察。很明白的，辯證法的因果觀不把一切的因果關係僅只還元成機械的因果形式，不把原因和結果的關係僅僅當做外的關係去看，並且也要把它當做內的關係去理解，也要理解從原因到結果，從結果到原因的辯證法的轉化，因此，這辯證法的因果觀可以把自然過程的實在的規律性非常深刻豐富地反映出來。所謂的因果性，不外是客觀世界的一般規律性的形式之一吧了。

伊里奇系統地改作了黑格爾的命題，這樣說：『法則的概念是人類對於世界過程的統一聯結，相互依存性和全體性的認識上的一個階段。……黑格爾在這裏（論理學第二篇本質論第二章現象——著者）所專心致意着的言詞和概念的「雕琢」和「翻造」，是爲着現代物理學的緣故而對法則概念之絕對化，單純化和物神化等實行的鬭爭』（同前）。法則不過是呈現着諸現象的一個側面，『法則是現象的靜止的反映』，因此『一切法則都是狹隘的，不完全的，近似的』。伊里奇更進一步寫道：『現象是比法則更豐富的。』（同前）

反映着客觀規律性的自然科學法則，是上述伊里奇言論的很好的例證。例如波義耳·馬里奧德的法則，是要在（一）一定溫度，（二）容積和壓力的變化的一定限界之下，才會正確。這些制限條件，是經過特殊的，有時是經過長期間的研究結果，而被發現出來。法則的正確的規準，是實踐。要在實踐基礎上，我們才可能把我們對於這些法則的身面的理解加以改正和正確化。實踐使我們了解，這些法則所反映着的自然界中的客觀的歸納究竟正確到什麼程度？伊里奇說：『在這種場合切不可忘記的是：要用實踐的規準來完全地確證或否認人類的任何表象，事實上是決不可能的。實踐的規準是一不確定』的，那不確定的程度足以防止人類知識變成「絕對」，同時，它又是確定的，這確定的程度恰够和觀念論不可知論的「一切變種實行毫不容情的鬭爭。」（唯物論與經驗批判論）

法則的絕對化和物神化是形而上學者及許多有形而上學見解的自然科學家們的基本特徵。形而上學者把法則當做絕對地由現象中歸納了得東西，當做與現象絕對無關的東西，當做一次就完成的東西，當做死的不變的東西去處理。事實上，形而上學的法則絕不是把法則的現實特徵過度空漠了的結果（伊里奇）。法則所反映的，是在現象的運動、轉變、轉化中的同一的持續的，「靜止的」，安定的，不動的，本質的東西。但這一切的法則的規定，並不是絕對的，而只是相對的。一切成爲法則的東西，只在嚴格規定了的具體條件下才有效力。因此只要那些條件相當變化，該現象的法則也就不得不變化。而這些具體條件，和直接

被研究到的現象領域的運動同樣，是歷史發見的產物，因此一切法則都是歷史的。

也許有人要說，照這樣論斷起來，唯物辯證法法則的普遍性質的承認，也要崩潰了。其實這種說法是不正確的。對於統一的法則和它的具體發現，在本身上就是把那在自然，社會及意識裏作用着的單一物的分裂，向對立物的轉化，向舊事物的復歸等的特殊法則加以普遍了的東西。唯物辯證法的法則，連它的根本法則包含在內，是反映着物質運動的一般法則。物質的運動及發展既是絕對的，那麼唯物辯證法的範疇也是由實踐和幾千年來的科學發展所確證了的客觀真理。因此，這些法則的絕對性決然不是形而上學的。反之，當做客觀世界的一般發展法則看的對立統一法則，它自身完全是辯證法的，歷史的。它是歷史的，因為它反映着向前發展着的歷史的現實性。它是歷史的，因為它在我們知識的發展過程中，在科學和技術的發展過程中正確化起來，發展起來，因為它在各個所與的歷史時代裏，總是反映着當時的科學發達狀態和水準。它同時又是客觀的絕對真理，因為它反映出了客觀地存在着的物質的永遠的絕對運動及發展。和形而上學唯物論所主張的法則的絕對化實行鬭爭，是必要的，但同樣也有必要的是，要和主觀觀念論對於法則及規律性的解釋實行鬭爭。

十九世紀後半以來所出版的純理論研究的大多數的東西，雖然都是秘密地盜竊了黑格爾的『論理學』，然而從它那認識論的傾向說來，仍然沒有跳出康德主義和休謨主義。一般人都知道，康德有過這樣一句提言：即悟性替自然制定法則。在法則論的問題上，馬赫主義和

康德主義完全一致。伊里奇說：『馬赫派的現象論，在一般「法則」和「必然性」等等問題上，會不可避免地成爲觀念論者』（哲學筆記）。例如阿芬納流斯（Richard Avenarius），就完全用休謨的精神這樣明白地說：『必然性只能算是對於結果的預測上所能達到的確率』（伊里奇在唯物論與經驗批判論裏的引錄）。馬赫也用同樣精神說：『休謨的（對因果性概念的）批判，依然是有效力的……除了論理的（傍點係馬赫所點）必然性以外，其他的任何必然性，如物理學的必然性之類，都不會存在……並且像屢次述說過的那樣，因果性法則的一切形態，是由主觀衝動產生出來，在自然界裏能適應這種衝動的必然性是沒有的』。馬赫主義者皮耳生（Pearson）也完全和康德一致，他說：『人類是自然法則的創造主』。伊里奇這樣寫道：『在普安凱雷（Poincare）看來，自然法則的本身只是人類爲了「便宜」而創造出來的象徵或約束』。照康德的見地說來，悟性給自然制定的法則是普遍的，必然的。除開這一點以外，馬赫主義和康德主義者在法則和規律性問題上是同樣可以歸入到主觀的觀念論裏去。像馬赫主義法則觀裏的相對論，馬赫主義哲學家把規律性還元成『條件論』和『函數關係』等，就是特別明顯的事實。條件論要求把所研究的現象條件的全總體都把舉到。但對於全總體和多面性的這種要求，事實上就等於不承認諸現象的內在的必然聯結。條件論否定了本質的東西和非本質的東西中間的差別，它把對於該當現象的起源和發生的理解上有關係的一切規定還元成條件，依着這條條件論說來，一切條件同時都是必然的，並且這些條件是無

限地多數的，因此，在這樣的觀點之下，對於現象的發生，發展，變化和消滅的真正科學的研究，自然就不會存在並且也談不到了。條件論者單單把某些『條件』而不把另外的『條件』拿來認識，拿來研究，這在他們自己看來，完全是一種任意的事。照條件論說來，一切『科學』最多也不過是單單的事實的無盡止的羅列，或者僅止是表面現象的外表的記載而已。像這樣來解釋『聯結』時，那麼，現實的具體規律性的任何認識都不會存在，而且也談不到了。

馬赫主義的條件論又從他們的『函數關係』的理論取得補充。這個理論，看來似乎是規律關係的正確的數學反映。但是，第一，規律性的數學表現，決不是它的唯一的表現，也決不是這樣就算完盡了的。第二，『函數關係』的理論，對於時間的秩序全然不注意，對於因果性的起源和規定是更加不管了。具體的差別向量的差別的還元，比較數的同一性，方程式的兩項的換置，方程式的一切數字的相互制約性等，最多也不過可以作為諸現象的交互作用的表象，而這交互作用的量的表現，就是表現在函數關係裏的。

據馬克思以前的機械唯物論的見地解釋起來，一切運動和變化，發生和消滅，都是一物對於他物的純機械的外的作用之結果，在結果——物或運動——的質的內容上，是沒有變化的。『能力』的質的轉化原理的發現，無疑地對於這見解給與了強烈的打擊，並且成為唯物辯證法因果觀的一個條件。但在自然科學以後的發展中，這一辯證法的契機——由原因推移

到結果時的飛躍的質的變化——受到了那廣汎地普及在物理學中的康恩主義及馬赫主義見解的直接影響，弄得曖昧不明了。辯證法唯物論把因果性當做普遍的規律性的部分場合去考察，它認為必然性和偶然性，連續性和非連續性是有着辯證法的聯結的。

伊里奇在唯物論與經驗批判論中分析了現代物理學的危機，說明了它的認識論的意義。一九〇九年以後（即唯物論與經驗批判論出版以後），主觀觀念論的馬赫主義的見解在許多的物理學中，是比二十年代初頭還更普及得多了。現在量子力學裏的馬赫主義的殘餘，在規律性及因果性問題中表現得特別明白。幾十年間，或幾百年中間，習慣上都把因果性和機械的因果性看成同樣的東西。因此，當複雜微妙的物質過程在一定技術水準下已不容許再把從來的概念應用到這一領域來了的時候，一部分的物理學者們竟傾向到觀念論的法則觀方面去了。在量子力學上——笛拉克（Dirac）說——『把規律性導入觀察的結果裏去的時候，對於觀察者本身的作用的承認』是一天更加盛行了。海生伯（Heisenberg）也發表過同樣的意見。在每一次新的測量裏——海生伯解釋說——『物理過程的數學的表象是不斷地變化的。即觀察要在多數的可能性中選出那只能完成某一特定可能性的東西……事物的這種情形，可以由這種主張表現出來：即電子的大小，是依據於我們（測量它的狀態時）所應用的實驗的』。這樣，像電磁氣運動和光的運動，如果我們是想正確地測量它的時候，就只好依從着我們的主觀了。這議論，就是笛拉克，海生伯和約丹都同樣地贊同着。電子或陽子的運

動是依從着規律性而運動，我們可以離開我們的實驗，獨立地計算出這個規律性。這個規律性是純數學的。這樣就以數學為基礎而產生了主觀觀念論。

因果性的概念的數學化，會走到觀念論的結論上去。這種因果性和規律性的數學化，在現代量子力學中應用得最多。例如在約丹那裏我們就可以看到這樣的話：因果性的原理，「在它自身並不是自然法則。自然的法則是微分方程式，物理學的領域就是依從着這方程式的」。因果性法則是由這微分方程式裏得出來的數學的結果，並且只在幾個形式的數學前提下才有這樣的結果。照約丹的話說來，在量子論裏，他所謂的「可以算做因果性原理之確性的根源」的那個數學前提，就不可以信賴了。（約丹的論文現代物理學中的因果性與統計）

現代布爾喬亞物理學者把上述因果性學說的觀念論數學化，和那現在認為偶然性是主觀恣意的發現的學說結合起來。電子的運動，被看做是具有自由意志的某種本體的行爲。

波爾（Borel）說：我們即使承認電子具有自由意志，也是可以的。人類是「自由的生物」，但結婚和死亡等類的大量數的法則並不因此就受到紊亂，並且，正因為結婚的各種場合不受到什麼統治，也「沒有一般的原因」，一種場合和另一種場合也沒有內在的聯繫着，正因為這樣，所以在一定的期間才可以把這些場合的平均數確立起來。同樣，電子的自由，也正是為要求得它的狀態在大量場合之下的統計的平均規定所必需的條件。這樣，現

代物理學的一部分大理論家們，是拒絕滲透進電子運動的源泉裏，只把自己限定在表面的經驗的觀察上，這樣來對於所觀察到的事實造下了主觀觀念的解釋。在量子力學裏表現着的這種反動傾向，無疑地是帶着一時的過渡的性質的。辯證法唯物論是孜孜不息地滲透進現代物理學裏。假如不用辯證法唯物論去代替舊的機械唯物論，那麼現代物理學的危機始終是不能解決的。

辯證法唯物論是關於規律性及因果性的唯一澈底的學說。只有由辯證法唯物論的見地，才能把那自由因果性片面地，零碎地，不完全地表現出來的，世界聯結的全面性和包括性」（哲學筆記）澈底地究極地去現出來。

可能性和現實性

已經說過，唯物辯證法的範疇——本質，根據，形式和內容，偶然性——是表現客觀世界認識過程中的各種階段及結節點（關結）的，客觀的，實在的範疇。它是思惟的形式，在它裏面反映着那被認識的現實性。這些根本概念的內在聯結及從屬關係，就在於它的相互聯結和相互轉變是向着客觀過程的更加深刻的本質前進，在於它是用理論的形式寫出了人類認識的歷史運動過程。

在這些範疇系列中，可能性和現實性的範疇反映出了客觀世界的非常深刻而多面的聯

結。當我們說到現實性的時候，就已經是指着那比各個事物的單單事實上的存在和比它的直接的外的存在更加深刻的東西而言了。現實性的範疇已經包含着那構成客觀實在性之內的及外的一切契機整個總體，包含着那把這一切側面的相關關係都表現出來的內容了。現實性的範疇把那被把握作必然的內在地受制約的，有規律的過程的客觀世界反映出來。

伊里奇唯物論地注釋黑格爾說：『各個的存在（對象和現象等等）都不過是理念的（真理的）一個側面。要達到真理，就需要再有現實性的其他側面……現象，現實性和它的諸關係的一切側面的總體——要從這裏，才能構成真理』（哲學筆記）。這樣，現實性是最極深刻地把客觀世界的規律性發掘出來的範疇之一。現實性的概念包括着聯結的全總體，包括着必然性和偶然性，本質和現象，根據和法則等等。

在黑格爾看來，唯一的客觀性是絕對理念或絕對理性。依據着他的見地來說，則現實性在根據上是和絕對理性相一致的。從這裏，又產生了他的以下的命題：『一切現實的東西都是合理的，一切合理的東西都是現實的』。可惜的是黑格爾的命題沒有一個不引起了前述的論爭。就是現在所說的這個命題，適用到社會歷史發展的進行上時，也曾常常得出反動的結論。黑格爾右派就立腳在這個命題上而對於現存的現實性，對於那時代支配着的普魯士的反動警察國家，對於普魯士專制君主制及農奴制等等，加以承認。黑格爾的這個命題在十九世紀三四十年代影響了柏林斯其及其他俄國的黑格爾主義者，是大家都知道的。黑格爾本身，

在他的最後一部著作（法律哲學的序文）裏，也同樣傾向於這反動的結論。在這本書中，非常明顯地表現出想要和現實性和解的傾向，表現出替現實性的辯護。但在這以前所寫的著作——論理學，（百科全書）裏，黑格爾是在自己的命運中……裝入了濃厚的辯證法的意義。黑格爾拋棄了現實性和理念的形而上學的對立，斷然他強調着這樣的事：即看起來好像和事物的現存狀態，現存國家制度或法律制度等有着矛盾的理念，即使還沒有發現出來，然而只要是表現着必然的發展傾向，就同時可以說現實的。一切合理的東西，歷史地必然的東河，是不得不成為現實性的。另一方面，現存制度如果是不合理的，如果是不合乎理念，那將會成為非現實的，就失却存在的理由了。

黑格爾把（有成爲非合理的可能的）事物的單單的定在，和（一定會合理地成爲必然的）事物的現實性分開了。

「當做內的東西和外的東西之統一看的現實性，與其說他對理性有着矛盾，不如說他全然是合理的；不合理的東西，因了不合理的緣故，就不能成爲現實的東河。」（不合乎概念）的實在性，只是主觀的，偶然的，本意的現象面，不是真理。」（黑格爾）

現實性是和必然性密切地結合着，由必然性產生，表示着必然的過程。但並不是說一切的過程在發展中都會現實和展開着它的本質裏所包含的一切可能性。辯證法唯物論認爲可能性和現實性是不同的，是有區別的。辯證法唯物論認爲可能性和現實性的辯證法是對立統一

法則的更進一步的具體化。一個過程的內在本質，它的發展的根本傾向，是一定現象在相應的階段上發生出來的可能性的條件。但一切可能性並不都轉化成現實性。例如：種子包含着從裏面產生出相應的植物來的可能性。但在現實上，植物的產生，並不僅只由於種子。大部份的種子，都因為得不到生長的必然條件（如濕氣等），就歸於死滅，或是被別的植物所滅亡。

機械唯物論認為可能性和現實性是二而一的東西。某一現象，例如社會主義，如果是歷史上必然的，在歷史上受制約的（如宿命論和機會主義者所說），那麼，似乎不要人類去鬥爭，它就應該會不可避免地自然實現了。新康德主義者斯丹來（Stammler）主張說，在馬克思主義裏，主張社會主義是不可避免地要到來的宿命論的理論和（為社會主義而鬥爭的）實踐之間，是互相矛盾的。他說：『已經能夠科學地知道某種事件會在完全一定不移的方法之下必然發生，又要來促進這種一定不移的事件到來的的方法，是沒有意味的。不必為着要促進已經正確地算定了的月蝕而組織什麼黨了。在這種場合之下所能有的只是宿命的預期。』（經濟和法律）

右派機會主義者和機械論者們，是和社會法西斯蒂以及他們那一流的新康德主義者們同樣地，不理解歷史過程的辯證法。歷史雖然是由人們的行動和鬥爭造成功的，但這鬥爭和鬥爭的目的却受着歷史必然性的制約。在自生的階級社會之下，鬥爭的最後結果和人們的目的

雖然並不完全一致，但歷史的必然性却通過了人們的意識的活動而實現出來。人們的能動的活動和鬭爭，保證着可能性向現實性的轉化。

可能性和現實性的範疇的分析和兩者的辯證法，是在帝國主義時代有着特別的意義。伊里奇和史達林對於這些範疇的探討和具體化加以很大的注意，並且克服了托洛茨基及右派機會主義者的曲解。可能性轉化到現實性的條件，方向和手段的分析，在這問題裏是有着重大的意義的。

史達林在第十六回大會演說中特別強調着（當做可能性在事實上轉化到現實性的決定的原因看的）我們的能動的活動的作用。他發展了伊里奇的思想，這樣說：『爲要建立社會主義，一定的物質的和政治的條件之現存是必要的，沒有一定的，最低限度的物質前提，社會主義的勝利就不可能。伊里奇在布哈林的過渡期經濟學的『評註』裏說，『沒有一定的經濟水準，我們恐怕會一無所成』。然而條件的本身，只不過是構成了某一現象發生的可能性。要使可能性轉化成現實性，那就要靠鬭爭的結果。『蘇維埃制度使社會主義建設獲得了極大的可能性。然而可能性還不是現實性。要使可能性轉變成現實性，就非有許多條件不可。在這些條件當中，我們的方針和這方針的正確的執行，決不是只有一點最後的作用。……右派機會主義者主張說，新經濟政策已經保證了我們社會主義的勝利，因此對於工業化的步調及國營農場集體農場的發展等等就用不着留意了，因爲勝利的到來，已經是自然發生地，無

論如何都有了保證的緣故。這種論調不消說是很錯誤，很糊塗的。這樣說法，是否定了黨的作用，否定了我們對於這些建設的責任。伊里奇決不是說新經濟政策已經保證了我們社會主義的勝利，伊里奇只是說：「新經濟政策充分保證我們在經濟上政治上得到社會主義經濟的基礎建設的可能性」。但可能性仍然還不是現實性。要可能性轉變成現實性，第一就要拋棄自然放任的理論，要改造國民經濟，要對於都市及農村的資本主義要素實行斷然的進攻。」

就像史達林在這裏所說的一樣，把可能性和現實性機械地同一看待，就會形成右派機會主義的自然放任論。這種理論，是史達林所斷然駁斥的。因為它要叫勞動階級不活動，並且對於事情作受動的期待。史達林甚至在『勞動階級和農民分裂的可能性』這一問題上，也同樣深刻地分析了可能性和現實性的關係。『右派機會主義者們又主張說：在我們國內，勞動階級和農民中間沒有互相背離的基礎，也用不着留意在農村社會集團關係裏建立正統的政策。因為榨取農已不斷地轉化到社會主義，勞動者農民的同盟，也已經自然發生地有了保證了。說這種話的人，都是因為不了解黨的政策是決定勞動者農民聯盟問題的主要契機。』正如史達林所說，只有特定階級的活動，才能够防止，並且在事實上也正防止着這種背離。一切委諸於自己本身的小商品經濟，是不可避免地會走向着資本主義的發展方向去的，因為小商品經濟和資本主義經濟都是同一類型的東西。只有在普羅列塔利亞專政之下，才能使農

村有向社會主義發展的可能性，只有在黨的一般路線的基礎上才能够把這可能性轉變成現實性，只有在這基礎上才能保證勞動階級和中農的聯盟，才能保證中農向社會主義的轉生。

「伊里奇絕對沒有忽視過勞動階級和農民的背離的危險性。他說：「在我們的社會主義國家裏，這種違反的根據雖然並不是必然地存在着，但若這兩個階級間發生了重大的階級的失和時，那背離就成爲不可避免的。」關於這一點，伊里奇是這樣看的：「我們的主要任務是要留心觀察着發生背離的情形，而對它加以預防。因爲我們的共和國的運命，最後就繫在這樣的事上：即或者是農民大眾能走向勞動階級方面，繼續忠實地和勞動階級保持聯盟關係，或者他們竟投身於『納普曼』(Napman 即新的布魯喬西濟)自己與勞動者斷絕交誼，並且離開勞動者」。這樣，勞動階級和農民間的背離雖必還沒有排除，但決不是沒有辦法排除的。因爲我國國內就具有防止這種背離，使勞動者和農民堅強聯盟的可能性。要使這可能性轉化成現實性，又要什麼條件呢？……第一要把自然放任的理論率埋，把資本主義的根苗拔除，要組織集體農場和國營農場，要把對於頑廢傾向的榨取農的限制政策轉變成肅清榨取農的政策。這樣，就可以說，我們國內所具有的可能性，和能够轉變成現實性的這可能性的利用，是要加以區別的兩件事。」勞動階級根據着黨的一般方針實行鬭爭的結果，到了第十七次大會的時候，勞動階級和農民間背離的可能性就被廢除了。

機械論在一切科學領域中的固有見解，便是把可能性和現實性看成同樣的東西。他們始終脫不了那種『把發展當做單純的增減和反復』（伊里奇）去考察的機械的發展觀。由於否定了發展過程中的質的變化，於是得出結論說：新的東西只常常是以極微小的狀態存在於舊的東西裏面，然後漸漸增大。照這樣說來，可能和現實性間就沒有質的限界，就只有量的限界了。

辯證法唯物論，不把可能性和現實性看成同樣的東西，同時也反對形而上學地絕對地把可能性和現實性分離開來的理論（如斯賓諾莎，康德等）。舊的東西替新的東西的發生準備着條件，因此新的東西是可能地包藏在舊的東西裏。恩格斯說，無機物質裏面雖然包含着生命的可能性，但要使這可能性實現出來，就得到要在一定的具體條件下發生質的飛躍。

要克服觀念論和機械論對於可能性和現實性的見解，就要更深刻地分析可能性的範疇，就要把抽象的可能性和實在的可能性分別清楚。抽象的論證認為一切能够想像的東西都是可能性。黑格爾已經很辛辣地嘲笑過這種見解了。他說：『因為月亮是由地球脫離出去的物體，因此說不定今天夜裏它又會落到地球上來，也就是會像被拋到空中去的石頭那樣地落了下來。因為土耳其皇帝是人，因此說不定他也許會做和尚，會改信基督教，會變成加特力僧侶，等等。……人們愈無知，愈不清楚自己想觀察的對象究竟是怎樣一種已經規定好了的關係，人們就愈想擴張各種各類的空虛的可能性。……有理性的實際的人們就不會被可能

的東西是迷霧，因為他們知道可能的東西只是可能，只是停留在現實背後的東西。』

這樣能夠轉化成現實性的，並不是一切的可能性，僅只是實在的可能性吧了。許多空想社會主義的人們，以為用不着革命和階級鬭爭，只要在資本主義國內把協同生產的友愛精神組織起來，就可以實現社會主義，這種見解，就是把形式的可能性和實在的可能性混而為一的一個例子。事實上，照伊里查說來，在資本主義國家下面，協同組合就是『集團的資本主義制度』。又如民粹派（Narodniki）的理論也是一個例子。他們想飛越過資本主義，在農村共同體的基礎上去建設俄國社會主義。伊里查及其他馬克思主義者在和民粹派的鬭爭裏是這樣主張：一切委諸於自己本身的小商品經濟，是只能產生資本主義，決不能產生社會主義。

然而在條件發生變化的時候，形式的可能性也會轉化成實在的可能性的。例如在蘇聯，協同組合便現實地轉化成了農民經濟向社會主義改造的唯一可能的大道。落後國家的非資本主義的發展前途，也因了先進國家的普羅列塔利亞特得到勝利的緣故，而實現地成爲可能了。舊俄的落後民族和蒙古，西藏，現在就走着這樣的道路。另一方面，在形勢狀態變化了的時候，實在的可能性也可以轉化成抽象的可能性。但是一切抽象的可能性當然並不能够轉化成實在的可能性，而實在的可能性也並不會常常失去了自己的意義。兩者的互相轉化的問題，是要由具體的意義，和發展的一般步調來決定的。

一切過程都有着矛盾。一切過程不僅只具有着一個發展的實在可能性，並且有着兩個甚至多個的實在可能性。黨的一切策略和戰術就建築在這發展前途的估量上。馬克思在一八四八年指出了德國革命的兩個可能的前途：一個前途是布爾喬亞民主主義革命向普羅列塔利亞革命轉化，另一個前途是革命僅僅到布爾喬亞的階段就算告終了。這任何一個發展前途，都要由階級勢力的關係和它們的鬭爭來規定。伊里奇在一九〇五年對於俄國革命的命運也說到了同樣的事：『只有兩條路：（一）完成「革命對沙皇政治取得決定的勝利」的工作，或是（二）沒有充分的力量得到決定的勝利，讓那沙皇和那最極「矛盾」最極「利己」的布爾喬亞要素成立協定。』總之，問題的決定是要靠鬭爭。在十九世紀中葉的德國，普羅列塔利亞的力量還不够推翻君主政體，但在一九一七年的俄國，獨裁政治就有推翻的可能了。尤其有着特別的意義的，是伊里奇關於新經濟政策時期的發展的兩個實在可能性的提出：『誰勝誰？』——或是普羅列塔利亞特領導着農民獲得勝利，或是小布爾喬亞的要素走向了布爾喬亞，來打擊普羅列塔利亞革命。伊里奇主張俄國農業發展有走向兩個前途——資本主義的和社會主義的——的可能性。只有藉着勞動階級的改造農業的鬭爭，才決定地使蘇聯農業的發達走向社會主義的前途。只有這樣，實行無情的階級鬭爭，社會主義勝利的實在可能性才在蘇聯轉化成現實性，而第二個可能性——資本主義的復興——才會被揚棄了。『誰勝誰？』的問題，以及社會主義勝利的可能性向現實性的轉化，在國際的規模上，也是要用

鬭爭來解決的。史達林說：『我們因為建立了新的政治制度，建設了蘇維埃制度，在這一種意味上就已經趕上了而且超過了先進資本主義各國。這是不錯的，然而單單這樣還是不夠。要獲得社會主義的最後勝利，還需要技術的經濟的各方面趕上而且超過那些國家。我們要做』到這一點，不然就要失敗。』

這樣，在幾個實在的可能性當中所以有一個得到勝利，是由兩種情形來決定的：第一要看在該當過程的本質發展中，有沒有一種客觀的條件和傾向足以促進這個可能性的勝利。第二要看那努力使這實在可能性轉化成現實性的人們的能動的行動。

第八章 認識的過程

經驗的認識，感覺

我們已經知道，辯證法，論理學和辯證唯物認識論的一致，它的最重要的特徵，就是對於認識過程的歷史的態度，就是那以實踐活動為基礎而發展的社會人的認識過程之考察。唯物辯證法在分析感覺，表象，思惟等等認識過程的各種契機時，也貫徹着這種歷史主義。

對於感覺和思惟的辯證法運動的這種考察，從感覺到思惟的推移，以人類的歷史實踐做基礎的，以人類認識的一般發展過程做基礎的感覺和思惟的統一，這一切，就使辯證法唯物論獲得一種可能性去把哲學中一切種類的經驗論派，理性論派及其支流派所有的形而上學的一面性真正地加以克服。辯證法唯物論站在這最高的見地上解答了那被形而上學方法俘虜過去的哲學思想所疑難不決的許多問題。應用到認識過程裏去的歷史主義，對於從來布爾喬亞哲學所感覺到苦惱的，到現在還得不到解答的許多問題，也給與了唯一的科學的解答。

人的認識是客觀實在性在人的意識上的反映。但要切記着，人對於所認識的物質客體，

決不單單是作爲一個與它對立着的自然物。認識的人是認識的社會的一部分，在階級社會中，是一定階級的代表者。

因此對於『認識者』，是不能把它看做觀念論的抽象（意識，精神，思想，論理的及心理的『主體』等等），也不能把它看做唯物論的形而上學的抽象（即當做自然的直接產物看的人『這東西』），而是要把它當做實踐活動的具體的人，當做歷史的地構成了的社會生活環境中的一部分的代表者。

認識，不論從源泉方面或內容方面來說，都是對象的，客觀的。人的認識過程和人的腦髓中所發生的物質過程是不能分開的。腦髓是人體（人類有機體）的一部份，它和周圍世界間的整個的相互作用，是人類的實踐，生命，社會的發現的絕對條件和基礎。照馬克思的話說來，當做認識看的觀念這東西，在它的內容上，不外是『移植到人類頭腦裏而加工製造過的物質的東西』（資本論第一卷第二版跋文）。這樣，世界的物質統一，是決不能夠絕對地分割開的。就是從直接的本質上來看，觀念的認識對於物質也並不是絕對的，對立的東西。精神是物質的最高產物，它並不是物質產物以外的任何東西。精神是腦髓這一種最高物質產物的屬性，它反映物質。客觀實在性是運動的物質，或物質的運動，它在人類頭腦中的反映也不外是運動的觀念上的形態。

有些人把意識神化，使它離開了自然，離開了實踐活動中的物質的人類而幻化成觀念論

的自立實體，又有些人把意識還元成物質的運動（流俗唯物論者），又有的人們把物質運動的一切狀態和一切形態都歸因於意識。像這樣主張的人們，辯證法唯物論是要反對的。辯證法唯物論也同樣反對那把意識當作一次成就的，不變的東西去考察的人們。意識雖然是反映，但反映並不就是意識。辯證法唯物論把反映這東西看做物質的一般屬性。物質運動及交互作用的形態是無限地多種多樣的，反映的形式也同樣是無限地多種多樣，這是明白的事。物質要獲得稱爲意識的這一種反映形式，是只有在非常高級的發展階段上，是在有機體（並且要具有高度組織的有機體）發生以後的事，尤其是在人類身上，才會達到充分的程度。人的意識與動物的意識，沒有什麼絕對的差異，同樣，下等動物的初步的感性形式（反映能力）和無機自然裏的反映，也沒有什麼絕對的差異。辯證法唯物論反對把人類意識從動物的下位意識形式，以至於從一切物質一般所固有的反映形式絕對地分隔開來，這樣來封閉了一切觀念論的解釋（即把意識當做從外部加進物質裏去的東西，當做實際上和物質沒有交涉的，離開物質而絕對地獨立存在的東西去看的）的可能性。

流俗唯物論者們當主張腦髓分泌思想就像肝臟分泌胆汁一樣的時候，他們的確是把這問題歪曲了。但是，不但在思維過程和胆汁分泌過程中間，就是在思維和更原始的初步的物質運動形態中間，也沒有絕對的對立。伊里奇說：『物質和意識的對立性，自然只有在極端限定了的領域的限界以內，就今日的情形說來，是唯一地，只在認定什麼是第一次的東西，什

變是第二次的東西的這一種認識論的根本問題的限界以內，才有絕對的意義。超過了這限界時，這對立就無疑地是相對的了。『唯物論與經驗批判論』又說：『一切物質都具有着在本質上和感覺同種類的屬性，具有着反映這一種屬性，這是論理上必有的前提。』（同上）

唯物辯證法把意識歸到『反映』這比較一般的範疇下面，而對於自然科學提出了一個還沒有解決的問題，即從物質的反映和運動的低級形態裏，是怎樣具體地發生出物質的反映和運動的高級形態，即意識的形態？

但從以上的命題，決不能得到這樣的結論：即意識這東西，是純然進化地，由量的增大，漸進地，沒有連續性的中斷，沒有飛躍，沒有矛盾，也沒有鬭爭，而從物質的低級反映形態裏發展成的。相反地，不論是在（由動物界向社會歷史轉化中的）動物界裏，不論是在人類的社會歷史發展的本身裏，已經發生了的意識萌芽的發展，都全是依着辯證法的。伊里奇要求我們根據個別科學的全總體去對辯證法唯物論的具體的科學基礎作全面的論究時，特別指出了研究動物和幼孩的智能發達史的必要。

認識雖是反映，但不是實在世界的受動的反映。認識是對實在世界採取能動的態度時所必需的手段。就是最單純的動物，對外界刺激的反應所得到的結果，也正是在於使有機體避免有害的作用而接近有利的方面。至於比較更有組織的動物，就更能把無條件的（即最單純的，生來的）反射組織作為基礎而創造出條件反射的組織，而這組織就成為有機體對於環境

的能動關係上的，非常複雜的機構了。

人類認識的最初形態，是客觀實在性在感覺器官裏的反映，是對於這反映的直接意識。一切真正的知識，都把人類感覺中的物質的反映作為不斷的源泉。我們之所以必須要理解這一點，不單只是由於這樣的意味：即一切的科學，一般地都是從人類外部感官（如眼，皮膚，手，耳，舌，鼻等）所顯示的東西的分析直接開始；並且也由於這樣的意味：即一切學者，一切個別的個人，在世界的具體認識上一般地也總是要由感覺開始的。若把這一認識形式——感覺——從比較高級的認識形式——思惟，概念，判斷，推理——分離開來，是極大的錯誤。無疑的，當我們觀察到歷史發展的愈更高度的階段時，下面的命題就愈更正確：即人類對於客觀實在性所有着的感覺，是較高級的形式（即表象和概念的形式）的知識的準備基礎。因此，人類認識是用什麼形式，經過什麼路線，依從什麼法則而發展的？這問題的嚴密的科學分析，是不論在論理上，歷史上，都必須從感覺開始。

感覺是客觀實在性的近似的正確形象，這是馬克思主義認識論的根本命題。感覺是外的世界在人體外部器官上作用的結果，因此它是依據着外的世界，也依據着人體器官的構造。外界形態的多樣性和人體器官的多樣性（即腦髓的分化活動），就產生了感覺的多樣性。感覺有種種形式——視覺，觸覺，聽覺，嗅覺，味覺。但這些差異不是絕對的。相異的感官，只從外的方面看來，才是互相間沒有關切，沒有依賴的東西。在實際上，它們不僅僅是外在

地，並且也是內在地互相聯結着，而在一定的條件下還可以相互代替。感覺是直接使人類在認識上和外界結合起來。它正是認識的最初的源泉，最初的狀態。不是曾經在某種程度上存在在感覺中的東西，也不會存在在思惟裏——這命題，就表現出辯證法唯物論和以前的唯物論的聯結，也表現出前者和後者的差異。感覺是和世界萬物同樣地發展着。比較發達的感覺器官，給我們與比較發達的感覺，反映，和世界的認識。感覺的發展法則就是一般發展法則的特殊形式。人類的感覺和動物的感覺不同，大人的感覺和小孩的感覺不同，這正如比較發達的狀態和不怎樣發達的萌芽形態，是一樣的不同。但，這裏的『比較發達』，並不是指那未發展的狀態中包含着的東西在發展姿態上的單純的一般的增大。例如，『鸞的眼睛比人的眼睛的視力遠得多，但人眼對於事物的識別能力，又比鸞眼更強得多。狗具有遠比人類銳敏的嗅覺，但不能區別在人類已經成爲各種事物的一定標識的氣味的細微部分。』（恩格斯自然辯證法）。一般地說來，比較發達的感覺，是以比較發達的人體構造爲前提的。人 and 人不會絕對地相同，在任何時候也不會相同，因此各人對於同一事物的感覺也很明白地會必然有差異。自然的，遺傳的性向之差異，已經成爲這差異的條件了。耳，手，眼（以及腦髓中樞）等的比較完成的生理構造，在其他條件相同的時候，就規定着音樂家，鋼琴家，藝術家，藝術家的完成。然而，這種生理的基礎，也只能規制一個人成爲偉大的提琴家，鋼琴家或藝術家的可能性，至於這可能性的實現，這感官（即人類的器官本身）所以能在客觀上得到完成，那

真正的原因，却不只是由於人的自然質，並且還要依據着人的生活社會條件的總體。

只有擇取者，才會把那（一切感覺的完成都得天賦的）『敏感的』人，和那（生來對於美或音樂的富藏就沒有意識或感覺能力的）『鈍感的』人們加以區分。一切人們，雖然身體構造不同，能力也有差異，但他們的感覺的內容，富藏，多樣性以及正確性等等不同，是在身體構造之外還有着最後的根源。即使是最發達的眼睛，若生在西伯利亞人跡未到的寒村里，所能看見的也只是一般人能夠看見的東西。若要視覺豐富，必須要有視覺對象的豐富。但是眼，手，耳，視覺，觸覺，聽覺等等的發達，若不是由於勞動工具的幫助使人體器官人工地延長起來，而只是專靠自然基礎的話，那麼，人類恐怕連古代希臘社會的階段都達不到。另一方面，誰也不能證明，自從古代希臘社會沒落以來，人類在解剖學的及生理學的構造上會有着什麼顯著的進步。但人人却都明白，在現在的人類，即使撇開他們的階級所屬關係及人種標幟不說，單單由於顯微鏡及望遠鏡之類的應用，就有着了那最發達的古代希臘人也不能來比擬的，更多量更完全更多種多樣的感覺能力，有着了能夠感覺一切事物的能力了。這差異的最後原因，是存在於物質生產力的發達裏，尤其是存在於觀察世界及認識世界的實驗的技術手段裏。

如果說在人類最初的發展階段上，他們狹小的視野外的自然對於他們一方面是反抗的，沒交涉的，另一方面，他們又沒有把自己從自然分離開來，那麼，也可以說，物質生產的發

展，就是要把自然的這種乖離和人與世界的這種直接的自然連結漸漸廢棄。歷史的人類和自然之間的物質的統一，它的真正的基礎，是社會的，物質的，實踐的活動（即勞動）。農業，工業，物質生產力的發達，生產的發展和分化，分化了的生產部門的結合，新的生產手段和消費資料的發生——就在這裏，有着了人類的感性視野發達的基礎。人類在實踐上漸漸從自然界的分離，是他們在感覺上和直感上的分離的基礎，是他們作為感覺的生物而從其他的感覺生物分離出來的基礎。

自然和人類的對立的統一，和一切現實的對立統一一樣，是一個活生生的過程。人類的生產力愈更發達，就愈更和自然界發生更多方面的，更繁多的聯結。他們使自然順應着自己的欲望，這樣來把自然界加以人類化，並且使本身自然的力量，性能和能力等更加發達起來。同樣，他的感性的視野，他的感覺，知覺，直覺等，愈更成其為人類的，社會的，歷史的的時候，這些東西就愈更強力地受着人工的整頓，而人類也就愈更多方面地，愈更完全地，愈更深刻地，愈更廣大用他們的感覺去把握着自然，透入到自然的內部。

在質地上很特殊的人類感官的構造，要感覺一切能够感得到的東西，是沒有什麼絕對障礙的。『人類的眼睛的特殊構造，沒有能够成為人類的認識的絕對限制的地方』——在現代的自然科學家們（例如：波阿 Boer，愛丁頓 Edington，海生伯 Heisenberg）跟着康德和康德主義者來設定這個限制的老早以前，恩格斯就這樣說過了（自然辯證法）。『假使

人類具有更多的感覺，那麼他在世界中是否會發見更多的東西呢？」伊里奇和費爾巴哈共同這樣問過，又和費爾巴哈共同回答說，「不會」（哲學筆記）。

唯物辯證法和經驗論共同真認感覺是人類認識的源泉。當唯理論把直接的知的直覺認做思惟的唯一的道路時，經驗論是比唯理論正確多了。『以前在感覺裏全然沒有過的東西，在觀念裏也不會存在』（洛克）。唯物論的經驗論把感覺看做客觀實在性的或多或少的正確反映，把感覺看做人類和外的世界的聯結，他們認感覺是外界物質事物作用到人頭感官上的產物。辯證發唯物論把這個傾向加以貫徹，擁護和發展。和這同時，還有一種觀念論的經驗論。觀念論的經驗論中最露骨，最片面，最單純粗魯的形態，是巴克萊主義。巴克萊主義的更巧妙的發明，是在休謨哲學中，一部份是在康德哲學中。巴克萊，休謨的方向，和康德的方向同樣，是在十九世紀後半成為實踐主義和馬赫主義而更為普及起來。

辯證法唯物論不但和觀念論對立，並且和一切直接把觀念論的經驗主義做骨幹的唯物論相對立。例如普列哈諾夫的象形文學理論以及和這結合着的照應的解釋，就不能把它認做充分地是唯物論的。當恩格斯，伊里奇說到『我們的感覺，表象，概念，是和事物，物質，（意識以外的）客觀實在性相照應着』的時候，他們的意思裏所指的是（當做被反映的東西看的）物質客觀實在性和（當做反映看的，當做外的世界的或多或少的正確形象看的）意識之間的照應。因此，假若不把『照應』這事用在反映的意義上，那就有陷入（當做精神物質

的平行論看的)二元論以及康德主義的不可知論的危險了。

意識和存在的關係是怎樣的？對於這一個哲學上的根本問題如果回答說：意識和存在是相互相應着的，並且僅僅就停止在這一點，而不把兩者的關係當做反映論使它具體化起來，那麼，這種回答不過是使意識和存在走向明顯的原則上的分離吧了。而在這時，第一就抹殺了什麼是第一次和什麼是第二次的問題，第二就抹殺了人類對於外界的認識的客觀真理性的問題。『我們的感覺只是條件的記號，只是象形文字，只是對於外界變化的照應，感覺是全然和我們外界的事物不相似的』。這是普列哈諾夫的命題，這命題就表示普列哈諾夫是（跟着康德主義者黑姆荷茲 Helmholtz）一直偏向到康德主義等方面去了。說我們的感覺（感覺形象）和事物並不類似，這種主張就是向着康德主義的偏向。把我們的感覺當做象形文字，當做條件的記號，這就是對康德主義的直接讓步。而康德主義的理論根據，正是認為我們的認識和物自體全然不相類似。

照應論隱蔽着康德主義，能夠用曖昧的形式容納着康德主義。康德主義能用照應論隱蔽自己，這是黑姆荷茲也確實地做過的了。康德主義認為我們的一切感覺是物自體刺激我們的感性的結果。然而，照康德說來，『物自體』和我們的感覺中間是沒有任何類似的。承認感覺和被感覺的物體中間是『全然不相似』——這就是普列哈諾夫的象形文字論能夠和康德主義結合起來的共通的地方。普列哈諾夫的這種粗雜的謬誤，在機械論者及少數派觀念論者中間

是更加明顯地復活起來了。

辯證法唯物論和以上的一切理論相反，認為『感覺替人類展開客觀的真理』（唯物論與經驗批判論）。但從這裏並不能夠就得到這樣的結論，說，感覺是一次就完成地展開了這副真理，或者說：任何感覺都沒有一點錯誤；或者說：人類是不一定需要思惟的；或者說：事物和它的發展中間沒有什麼差異。錯誤的知覺是確實存在着的。但就是這裏的真理本身，也包含着某種程度的能反映客觀實在性的，不容疑的真理。

感覺從開始到思惟終止的認識過程，是社會人的認識之統一的过程。辯證法唯物論反對一切感覺過程和思惟過程的形而上學的分離，反對感覺本身的分離。現代心理學的發達，藉着人類頭腦感覺過程的具體材料的幫助，百分之百地證明了辯證法唯物論的正確。作為在認識，過程，過程的感官作用的結果，而為我們所直接感到的各種形色的感覺，是反映着同一對象的一個側面。這些側面都存在着對對象的合規律的，客觀實在的『統一』當中。因此，各個側面的各種種類，都必然地是從對象的其他許多側面，性質和屬性等等抽象出來，而是承着對象的片斷而不完全的形象。在這形象性和分離中，就包含着感覺的主觀性。沉落在其中的本質，它的側面並不是木棒的真正狀態的充分正確的反映。同樣，星的視像，也不僅僅我們得到屬於它的真正狀態的完全直接的知識。把木棒從水中取出來看，這時諸君才覺悟到那末棒原來是很直的。當然，本棒也許會在先就折斷了或是彎曲了。而在這時，在相應

的狀態之下，水中的木棒看起來又竟好像是直的。這是假象變成了謬誤。但人們並不單單在水中去看木棒，而在空中，木棒的視覺像在相應明度之下，自然就比較更真確些。此外，人類還不僅只有眼睛。手和人體皮膚，在一定條件下，也是一種手段，可以用它去試探那根木棒的視覺像的真理性。對象的那一種形象是正確的呢？這只有實踐才能證明。

辯證法唯物論的出發點是外界對象的客觀實在性的承認，是對象各側面的不可分的，合規律的統一。物的本身就是一個對立的統一。人類在實踐上直接接觸到（存在在他們意識之外的）種種聯結中的物體。人類的各個個別的感覺，反映着事物本身的各個個別的側面。人類在統一的視覺像裏或物的一切感性反映裏所有着的物的知覺總體，歸根結底，仍是因為物的一切側面或關係，性質，屬性，發現等在物體本身上形成了一種合規律地聯結着的統一，而得到的結果。

我們已經知道，馬克思以前的唯物論，在認識論上，就已經不是僅僅是停止在感性和感覺的作用的承認上的了。在這中間，有一些哲學者（如笛卡爾和斯賓諾莎）認為人類不必依靠感性，只要直接依憑着思惟，就可以認識外界；另一些哲學者（如霍布士）論到思惟的時候，又認為思惟的作用，僅只能算做感覺的單單的規制者，僅只能對感覺引起機械的結合或分離。辯證法唯物論一面繼承着一般唯物論的方向，一面又特別在感覺（一般地說來，就是直觀）和思惟的關係如何的問題上和舊唯物論有顯然的不同。笛卡爾和斯賓諾莎都毫無疑義

地是把感覺和思惟分離了。霍布士又恰好相反，他把思惟還元成感覺，把思惟和感覺同一看待。舊唯物論把感覺當做認識的出發點，是不錯的。觀念論就是『忘却了』這個端初，所以對於『終結』的概念雖然發表了貴重的思想（尤其是黑格爾的觀念論），但它的整個方向，却根本不正確，根本包含着錯誤，它不可避免地要陷入僧侶主義的泥沼里。伊里奇在黑格爾的哲學史的梗概中引用着黑格爾關於伊壁鳩魯的認識論的意見。伊壁鳩魯把人類對於外界事物的感覺看做認識的出發點。黑格爾想用下述的立論去傷害伊壁鳩魯的唯物論的方向。他說，伊壁鳩魯只有這個最原始的，最初步的認識的端初，並且在他的理論上遺漏了概念的必要性。伊里奇斷然地同情伊壁鳩魯而反對黑格爾：『最初的端初』是被觀念論遺忘了，歪曲了。只有辯證法唯物論才把『端初』和繼續，終結等密切連結起來。』（哲學筆記）

認識的運動，一般地說來，雖然是由單獨的東西向着一般的東西的上進，但從這裏，並不能就結論說，感覺在本性上和其他事物完全沒有關係，它僅只能給人一種單獨的，不會反復的事物的形象，或者說，只能呈示出事物的發現在屬性的某一側面的形象。人們所看見和觀察着的，不單只是事物，並且還有事物的運動。當黑格爾說我們能夠吃到櫻實，梨和蘋果，却不能吃到果實（果實只能當做一個概念）時，他只是說了一些觀念論的謔語。在客觀實在性裏，像『果實一般』，『果實本身』，換一句話說，即不是一定的，單獨的，具體的果實（櫻實，梨，蘋果等）的果實，是沒有的。普通的東西，決不會在單獨的東西之外，脫離

了單獨的東西而存在。普遍的東西，只是單獨的具體事物的質，屬性，本質等等。

當做客觀實在性的形象看的感覺，是我們理解客觀實在性本身所固有的規律性，必然性，因果性等等時的最後源泉。感覺，和一切認識的形式同樣，反映着事物的質的側面和量的側面，反映着現象和本質，反映着物的屬性和當做這些屬性的統一看的物自身，反映着單獨的東西和普通的東西。感覺及一般地說來的直觀（用伊里奇的適切的表現），是抽象的也是具體的，是契機也是關係，是同一性也是差別性，是靜止也是運動。因此，像觀念論把感覺及一般地說來的直觀看做純偶然的東西，看做僅僅的外的東西，看做完全不安定的東西，看做主觀的東西，而把思惟看做唯一必然的，合規律的，客觀的，持續的，一般的東西：這完全是錯誤的。

作為社會的認識過程看的認識運動，連經驗觀察的運動也包含在內，決不是停止在認識的內在規律性上的。物質和意識的對立的統一，表現在人類歷史的發展中，表現在向着外界的規律性及其活動源泉的發現走去，向着客觀實在性的最深本質上的聯結的把握走去的不斷的活動中。然而，首先我們要說，人類是實踐活動的主體。而人類的社會意識，通常又常是落在人的存在之後，落在人的物質狀態之後，落在人的實踐之後發生。不是意識規定存在，而是社會的存在規定了社會的意識。人類認識運動的最後源泉，是（作為實踐活動的生物看的）人類對於周圍世界的直接的物質生活上的矛盾。實踐的發展，實踐的活動，實踐的必

要——自然不是僅僅在個人的意味上，而是首先在社會的意味上，進一步是在階級的意味上——只有這些，才是人類認識運動的最深刻的源泉，也就是人類認識運動的決定的基礎。

單獨的對象，現象，及過程的比較窄狹的範圍——這就是人們開始世界研究時所憑藉的客觀實在性。生活和實踐舞台的擴大，生產力的發展，實踐的，生產的，社會經濟的，一般地，社會的諸關係的擴大和複雜化，或多或少地同種（首先是在生產機能及社會意義的統一の意味上的同種）的新現象的發現——這一切，都使得客觀的實在內容豐富起來，使觀察普遍化，使它在思惟中更加深刻地受到精磨細煉。例如，化學的元素，並不是完全在一個時候發現的。對於化學元素的內在聯結及相互轉化的真正深刻的認識，是最近幾十年間才漸漸開始的事。然而，一切已經發見的。或是能夠發見的元素，以及它的種種樣樣的形式，結局還是要根據着視覺觸覺等等感覺形式上的知覺去加以研究，也要這樣才可能加以研究的。並且感覺和它的觀察，又重新成爲它的嚴密的理論認識的出發點。

最後不可忘記的，是人類認識的這初步形式裏所有着的極重要的，具有最高價值的特徵。它是人類全體及個人認識發展的初步階段。像馬爾（N. R. Marr）所證明的一樣，也像勒維·布魯爾（雖然他的理論和實踐傾向是反動的）的著作中說明的一樣，原始人的思惟和直感是相同的，它不但是直感的具體的，而且在它的本質上是辯證法的。不消說，勒維·布

魯爾是用『參加』的概念來包蔽着這非常原始的，朴素的，貧弱的辯證法，用精鍊的僧侶主義者和神秘主義者的精神去解釋它。勒維·布魯爾眼中的原始意識的特徵，就在於『不關心』形而上學形式論理學中的矛盾律。馬爾對於這種意識却給予了科學的規定，而接近了這樣的結論：即認為對立統一法則是它的基礎。例如馬爾證明了這樣的事：原始人（只限於由最初的最古代的手示文字向着音表文字的方向前進的原始人）是用一個言詞去表示正反對的事物。在原始人看來，發生作用的東西（作用）和作用體的客體，全體和部分，事物和它的發現等等，中間是沒有差別的。他們表示晝和夜的言詞只有一個。他們表示始和終，地和天，生物和死物，白和黑等等的言詞，也只有一個。對立的統一，外界諸現象的相互轉化，事物和現象間的絕對界限的缺如（以對於現實性的充分的實證主義態度為基礎，以人類肉體活動和精神活動的不可分的統一為基礎），這就是原始人的朴素的直視形式上的認識辯證法的本質的特徵。

表象

表象是普遍化了的對象感覺的最初的特殊形式，它雖然不能由外的感官，直接知覺到，但却把記憶中殘留着的，對象的各個特徵，側面和屬性等統一起來而成爲一個形象，這成爲一個形象的統一體，便是表象。在表象裏，人們形式上雖然離遠了客觀實在性，但本質上

却反而接近客觀實在性。從直觀到思惟的推移，在流俗唯物論，實證論，以及匍行的經驗論的認識論裏，是把所與的，活生生的，具體的，能動的感覺加以去勢，貧困化，空虛化的過程。和這相反，辯證唯物認識論的最初命題是：當構成關於客觀世界的表象和概念時，人們一方面離開了物質事物的直接的與件，而同時却又在本質的，合規律的，必然的客觀聯結上接近了這些事物的運動全體和內容全體的包括性。在客觀實在性的各個感覺裏，人們必然會和客觀實在性的所與的部分，側面，屬性等相結合，人們因着外界事物在自己的感官和人體組織上所發生的自然作用的性質，而不能不這樣地感覺着。各個的個人以及階級全體的存在及鬭爭的社會條件的變化，是自然地會隨伴着觀察客體的變化，隨伴着觀察興趣的變化，隨伴着方向和目標的變化的。在科學的發展上，人們意識地創造着而使舊的觀察客體發生變化，或把新的客體發現出來。但是，個別的學者們在他們研究過程中無論自己認為是怎樣的自由，然而在外界客體和人類感官的所與的聯結之下，他們的直觀的自由，就必然地要因着所與客體對感官的作用的性質而受到限制。對象和人眼的聯結是一定了的，因此人們觀看對象的自由，就不能不因着那把對象的表面映射出來而從人眼的構造裏通過的光源性質而受到限制。

科學的表象的任務，就在於要把直觀概括化。即是說，一方面要盡量正確地，客觀地，更真切地把在過去對象中的多方面地感覺到了的事務的共通的本質特徵反映出來，另一方面

，要同時得到對象的個別的全體形象。頭腦的活動並不是機械地把記憶中關於對象的感覺集合起來或排斥出去。相反地，在客觀實在性的表象裏，人的頭腦就開始在本來意義上作為一種創造力表現出來。然而，認識的頭腦的這種由表象開始的內在活動，並不是在表象裏就算得完成的。只有在思惟裏，即在概念，判斷，推理的運動裏，在作為客觀世界的最高認識形態看的理論認識裏，它才能够達到充分的發達。另一方面，人類頭腦的這種能動性，斷斷不是任何觀念本體的產物。它只是人類的實踐的物質能動性觀念地反映出來的形式。精神的，也就是科學的，哲學的，和藝術的創造，其最深刻的基礎和最後的源泉，是，而且常常是，物質的創造，社會的勞動，物質，生產，和一般意味上的社會的實踐。

人類最初在對象中加以概括化的東西，只是和一些其他的實際生活中的欲求有直接關係的東西。返復了不知幾十萬萬回的實踐——這就是使客觀實在性概括成表象的真正基礎。只有在實踐上，例如在農業上，人們要屢次耕耘地面，砍倒樹木，處置木料的時候，地面的表象才會在他們中間發達起來。又例如在農業上，只在用一定耕作地面的形式，或用一定時間的形式去計算勞動的尺度的時候，『摩爾耕 (morgen)』(土地面積的名稱) 這一個表象才會在他們中間發達起來，而用它來指示一定面積的耕作日數或一日中能耕作的面積。

只有作為實踐活動的結果，才會在人們中間產生出客觀實在性的一般規定的表象來。例如『法則』這名詞，在沒有獲得一般的意義(和法則的具體發現形式無關係的概念的意義)

以前，它的希臘語的最初的意義是「牧場」，共同生活的一般秩序，習慣等等。因此，法則這個範疇是從表象裏，甚至於從直觀裏，並且是在人類直接實踐活動的基礎上發達起來的。這樣，只有人類的實踐欲求，才能從客觀實在性的直接而生動的直觀裏喚起那由直觀到寫實的去象，又由表象到概念，到客觀實在性的抽象上的必要的過程。因此，在表象裏就包含着這樣的動向，即認識的人類在這裏是要把必然地就其定了的，寫實的，具體的對象的感覺形式拋棄，而在規律性上來抓住客觀實在性，他們要除去「實存的個別性」，而描象出運動物質的法則的單獨的發現形式。表象不是死板，不是消了而變質了的觀念的形象。它並不是從感覺和概念同樣地完全分隔開了的領域，也不是消了而變質了的觀念的形象。恰恰相反，表象是從感覺向思維前進時的認識的移轉，聯結和運動，是由前者進到後者的變化過程。

概念

表象直接就是感覺普遍化了的東西，同樣，思維也直接是表象普遍化了的東西，也就是客觀實在性的感覺普遍化了的東西。思維把所與對象的具體的單獨存在形式加以抽象，同時就把最深刻的，更一般的規定給與了它。

概念拋棄了那（把表象和感覺放在同一平面上的）表象裏的本質的特徵，也就是拋棄了

表象形象的單獨形式，拋棄了關於具體的『感性事物』的記憶的重荷。『表象比思惟更接近實在性嗎？』伊里奇這樣問，並且解答說：『說接近也行，說不接近也行。表象是不能把握住當做全體看的運動的，例如一秒鐘三十萬公里的光速度的運動，它就不能夠把握住，但思惟却能把握到——並且非把握到不可。』（哲學筆記）

人類有在原則上反映客觀實在性（以及客觀實在性的運動和矛盾）的能力，實際上也只能够獲得有具體的成長的概念，以及資本主義的榨取的概念，物質的無限性的概念，數分的概念等。人類用感覺或表象的形式去獲得客觀的實在對象的形象，但還一點也沒有透入到它的本質。只有用思惟形式，人類才能在內的，必然的，有規律的聯結中去認識對象。伊里奇說：『思惟雖然是從具體的東西上升到抽象的東西，但如果這思惟是正確的（（費恩和所有的哲學家也同樣論到正確的思惟）），那它就不離開真理，而是接近真理了。像物質，自然法則，這樣的抽象，價值之類的抽象等，一句話，一切科學的（正確的，真實的，合理的）抽象，是更深刻，更正確，更完全地反映了自然的。由生動的直視到抽象的思惟，又從思惟到實踐——這就是認識真理，認識客觀實在性的辯證法的路程』（同上）。又說：『價值雖然是失去了感性事物的範疇，但它比較需要供給的法則更是真理』（同上）。恩格斯也有同樣的思想，他說：『運動形態的變化的一般法則，是比較它的各個『具體的』實例更具體得多的。』

(自然辯證法)

形式論理學的概念，和唯物辯證法的概念一樣，確實都是從表象及直觀裏抽取出來的。但形式論理學的概念。是和生動的直觀及其中包含着的客觀實在的內容隔離開了。它是空意的，抽象的，也就是主觀的。它的本質的內在標識，就是不知道把握運動，同時也不知道把握運動的源泉，即對立的統一。因此，形式論理學的概念是失却了運動的，死的，非動的東西，互相間沒有聯結。在形式論理學上的統一，不是被解釋做單純的抽象的同一性，就是被解釋做機械的總計。同樣，形式論理學上的對立也被解釋做全然抽象的，死的，沒有相互滲透的，不運動的，沒有矛盾也沒有聯結的東西。形式論理學原則地否定了對立統一的法則。形式論理學拿它對付對立統一的一般法則的方法去對付這法則裏的更具體的一切論理形式——量和質，內容和形式，本質和現象等等的統一。反之，唯物辯證法的概念，因為它是在媒介的形式之下和客觀實在性發生着聯結，在這樣的意義上它是抽象的；但各個的概念都是作為全部聯結和運動的契機而反映出客觀實在性的某些本質的側面，所以它又是具體的。

伊里奇告訴我們：『一般的東西，它的意義是有矛盾的。它是死的，不純粹的，不完全的，等等。然而又只有它，才是認識具體事物的階梯。因為我們是無論如何也不能把具體的東西完全地加以認識的。只有一般概念和法則等等的無限的總計，才在完全性上把具體的東

西給與我們」(哲學筆記)。在伊里奇學說全體裏一貫的根本的東西，是對於認識過程，對於感覺，表象，認識等的辯證法運動過程的考察的必要。伊里奇這樣強調着：『成爲結節點的東西，是人類及人類歷史的實踐。』

只有依憑着思惟，才能夠真正理論地滲透進對象裏。但不能因此就結論說，在感覺，表象和直觀裏所反映出來的對象，一般地都只是混雜的東西，無聯結的東西，和全然沒有持續性的東西。假如對象在一切感覺中都是同樣反映出來，那麼，這第一就是表示，在概念裏也不會有任何的規律性，第二表示對象本身也就沒有什麼規律性，必然性，以至於相對的持續性了。但我們也不能說現實性能够在感覺和表象裏毫無遺漏地反映了出來。我們不能在感覺和表象裏直接把握到樹木成長的運動，但在思惟裏却龍把握到。倘若我們不能在這種契機上感覺到樹木的狀態的差別，它的高度和幹的容積，葉子的多樣性等等，我們也就不能講成關於它的生長的觀念了。

如果不承認思惟的唯一源泉是(雖不能完全正確地但多少總有一點正確地反映客觀實在性的)生動的，寫實的直感，那麼，這一個不承認，斷不可避免地會走向觀念論去。

在最單純的形態上的唯物論的經驗論，把思惟裏的更深刻的認識形式否定了，把概念全然還元成感性事物的單純的機械的普遍化。這種流俗的未成熟的唯物論的經驗論，否定了客觀實在性在概念中反映的可能性，只把它當做單純的標識，當做相似的對象和屬性的一般名

稱。依照這種經驗論的見解來說，那就只有一個個的，獨立的，孤立的事物才存在了，並且感覺僅僅只反映這些個別的東西了。因此，概括就成爲悟性的專門職責了。唯物論的這種初步形態，更一步地向着兩個方向進展。一方面是向着十八世紀唯物論的更高度的形態發展；另一方面，經驗論就向巴克萊主義和替讓主義（最近代的『實證論』及馬赫主義）轉化。

在十七八世紀的形而上學的唯物論中，概念已經不是像唯名論的『共通名稱』那樣主觀的客觀的東西了，相反地，形而上學的唯物論對於普遍概念給與了絕對的，必然的，普遍的，客觀的意義。但它的概念也決不是辯證法的。第一，它的概念只是被看做普遍的東西，却決不能作這樣的東西。形而上學的唯物論者們把客觀實在性裏僅只具有片面意義的，並且會在一定部分發生的現象，屬性和關係等過度地普遍化起來。像不可入性，機械的慣性，質量——這些等的屬性，不過是只具物質的某種狀態上固有着的相對的東西而已。『唯物論與經驗批判論』

就因爲把這一切的屬性強懸到物質界全體上，所以就必然地不得不帶着純外在的形式的性質。第二，形而上學的唯物論概念中反映出來的東西，是（成爲十七八世紀科學中一般周知的通常科學的）物質的屬性。因爲當時科學還是未發達的，所以不能在這這些概念中把客觀實在性的更深刻的聯結和關係尋找出來。第三，十八世紀大多數的唯物論者們所理解的物質，都只其外的地空闊的地相互衝突着的，現成的，完成了的事物的總和。對於事物交互作

用的法則，也同樣機械地去解釋。因此，形而上學的唯物論的概念，必然只反映着它們的外部的聯結和關係。最後，更重要的是，對於事物沒有歷史的見解，因此也就不能歷史地去考究認識。不是把概念看做絕對真的東西，就是看做絕對虛偽的東西。概念的不動性，不變性，分離性，對應着事物的不動性，不變性，抽象性，非生動性。排中律，和一般的形而上學的法則都被放在思惟的基礎上。概念的矛盾性被看做它的客觀性的最高規準。形而上學的唯物論是唯物論地開始，觀念論地告終。即不把實踐當做真理的規準去理解，而只在思惟本身裏，在思惟的直接的確實性裏，在它的清晰明瞭的地方，在沒有矛盾的地方，去找尋出這個規準。

黑格爾在他的觀念論辯證法裏，和一切觀念論者一樣，不但使理論隔開了實踐，又和一切形而上學者所做的一樣，不但把一般的規定從感性世界裏除去，並且還把概念的運動當做客觀實在性與具體內容的源泉。這自然是觀念論的怪物。但這怪物在人類的現實意識裏也有着它的根源。實際上，如果說對象的具體的理解，是它的多種多樣的具體形態，聯結和關係的統一的反映，那麼，在對象這東西還沒有把它本身規定的富藏全體展開來的階段上，這種理解是達不到的。另一方面，如果對象已經具有着充分顯露了的規定的富藏，那麼它的具體的，更全面的，深刻的理解，是不論用感覺和表象的形式，或是用片面的抽象的思惟規定的形式，都同樣不能達到的。要理解現實地具體的東西，就得要把它反映在具體概念裏。

所謂具體的概念，由辯證法唯物論的見地來說，那便是普通的東西和個別的東西和單獨的東西的統一。它和一切概念一樣，也是一般的東西，但它和形式論理學的概念不同，它包含着特殊的東西和單獨的東西的富藏。思惟上由抽象到具體的運動，換句話說，也就是在我們的唯物辯證法意義上的向具體概念走去的思惟的運動，一方面是以對象本身的歷史運動做前提，而另一方面是以由感覺到表象，最後又到概念的認識的運動做前提。如果我們把那從感覺和表象進到抽象的對具體現實性的認識的運動叫做分析，那麼思惟上的從抽象到具體的全體的運動，便無疑地是綜合了。而最後，當做思惟上的總體看的具體的東西，是理解的結果，是概念運動的結果。就在這一點，黑格爾是正確的。但和黑格爾的理解相反，這思惟上的具體性——馬克思說——「決不是在寫實的直感和表象以外所想像出來和自己發展出來的概念的結果，而是直感及表象在概念中的工作。」（經濟學批判）現實的對象，不論它是萌芽的東西，初步的東西，單純的東西，粗野的東西，或是在發達了的狀態中的東西，總是存在在人類頭腦之外，存在在人類感覺和表象之外，抽象的或具體的解釋之外的。

判斷

主觀的辯證法是自然及社會的客觀的辯證法在人類認識上的反映。論理學的諸範疇，像我們已經知道的一樣，是客觀世界的規律性的反映，是世界認識發展中的結節點，階段。關

於判斷及推理的唯物辯證法學說的一般特徵，也是受着這一種制約的。

唯物辯證法裏的關於具體概念的學說，是在我們要用唯物辯證法去處理思惟的運動形式（即判斷和推理的各種不同的形式）時所必然要經過的階段。形式論理學的很多的研究都用在判斷與推理的分析上，然而這判斷和推理的各種不同的形式裏所表現的却是由一個概念到另一個概念，由一個概念連鎖形式到另一個形式的聯結，統一，差別和轉移。這些思惟形式的內容，意義及聯結如何的問題，是只有藉着歷史的考察，才能够得到正確的解決的。恩格斯關於這點有一個根本的指示：『辯證法的論理學和舊的純形式的論理學相反，它並不是要把思惟的運動形式（即判斷及推理的各種不同的形式）計算一下，或毫無聯絡地把它們並列起來，就其爲滿足的。辯證法的論理學是和這相反，它從一個形式裏引伸出另一個形式來，在這些形式中間建立從屬的關係，而不僅只給與同等的關係。比較高的形式是由比較低的形式中間出來的。』辯證法這個命題，恩格斯又引用了黑格爾的判斷的類別（一，定在的判斷；二，反定的判斷；三，必然的判斷；四，概念的判斷），並且批評說，這是具有『真的真理和必然性』的命題，是『不單只用思惟的法則，而且用自然的法則』去做基礎的東西。

在布爾喬亞學者的數不盡的論理學研究中，雖然也有很多論理形式的具體實例，但這些形式本身的最大多數都是沒有任何的內在連絡地，純折中地互相拚合成的，尤其因爲論理形式的研究家們的一般哲學方向，都是循行的經驗論，心理主義，直觀主義，結局也就是觀念

論，所以更會走到這一步。因此，在馬克思以前的，或非馬克思主義的論理學中間能夠對於判斷和推理諸形式的連鎖給與科學的歷史解釋要素的唯一的東西，就只有黑格爾的論理學了。伊里奇在『論理學』的梗概中說，黑格爾的觀念論裏包含着具有最高度價值的論理學及認識論上的核心。伊里奇告訴我們，在論理學的這一部分裏，『唯物論』最多，『觀念論最少』。和這同時，伊里奇又把黑格爾著作中這一部分的反辯證法和反唯物論的特徵加以強調。『這一切都是對舊形式論理學的進貢嗎？』伊里奇這樣問，並且答道，『不錯！並且還是對觀念論的進貢——對神秘主義的進貢。』（哲學筆記）

判斷及推理的運動，由唯物辯證法的見地說來，是在論理形式上反映着客觀實在性和人類認識發展史的共通的一般法則。判斷及推理，和觀念同樣地，是客觀實在性在思惟上的反映。各個的範疇反映着客觀實在性的各個一般特徵和側面，一句話，即片面地反映着一般的規定。

判斷和推理，從形式方面來說，是各種不同的對立着的概念的聯結和關係；但從它的內容來說，却是（物質事物及客觀實在世界的過程裏的）客觀實在的聯結和關係的反映。客觀實在性的各個側面或規定，是反映在質，本質，必然性等等範疇中，同樣，判斷和推理也把這些物質的一般規定的聯結和關係反映在一般形式上。把物質的愈更深刻的認識反映出來的範疇，其相互間的關係是從屬的，判斷和推理也同樣表現着認識向物質的愈更深刻的具體

的聯結和規律性中的透入，也同樣是在從屬的關係上的。

這樣，判斷和推理的分類，一般地，必須照應着那把漸漸深入的世界認識的階段反映出來的一般概念和範疇的分類。換句話說，判斷和推理的從屬關係，是反映着客觀現實性本身，反映着那把客觀現實性反映出來的認識的歷史發展的一般過程，它必須要站在豐富的歷史基礎上。唯物辯證法論理學的最重要的特徵，就是對於判斷和推理的問題嚴密地貫徹了歷史主義。

事實上，黑格爾雖然並沒有忘記那把認識的歷史過程表現出來的判斷和推理的分類，但因為他的構想是觀念論的，所以就將歷史從屬了論理學，結果就不能充分澈底地貫徹了判斷和推理的分類。恩格斯根據着自己的判斷分類，用具體的實例這樣證明了判斷的一般運動：『有史以前的人類，當他們（約在八十年以前）發現了摩擦生火的方法的時候，或者在比這更遠的以前，當他們用摩擦來使身體的寒冷部分得到溫暖的時候，他們就已經實踐地知道摩擦能夠生熱的事實了。但從這時起，一直到發現摩擦一般地就是熱的源泉時，這當中雖不知道有多少年月，但千數年總是要經過的。然而無論如何，終有這樣的一個時代到來：這時人類的頭腦充分地進化起來，而能夠把摩擦是熱的源泉這一個定在的判斷甚至於肯定的判斷加以確定。

『再經過幾千年，最後到了一八四二年，邁爾（Mayer）、朱爾（Joule）、和柯爾定

(Colding) 又把這一特殊過程，在和（這幾千年中間所發現了的）其他類似過程的關係上來加以研究，換句話說，即在最近便的一般條件上來加以研究，而把下面的判斷做成了公式：即一切機械運動都會由於摩擦而轉變成熱。在這問題的認識上，從上述的定在的肯定判斷要進到反省的普遍判斷，是需要這樣長的時間和這樣多的經驗知識的。

『但到了這時，事態的進展就急速得多了。才不過在三年後，邁爾就總够把反省判斷——至少是本質地——提高到像今日這樣的階段上。即，任意的運動形態，在各種場合的一定條件下，都直接或間接地能夠，而且不得不轉變成其他任意的運動形態。這就是概念的判斷，並且是必然判斷，判斷一般的最高形式。

『這樣，從黑格爾看來，判斷本身的理論形式的發展，在這裏是表現為關於運動一般的性質的，立腳在經驗基礎上的，我們的理論知識的發展。它表示思惟法則與自然法則（只要能正確地被認識到的話）是必然地會相互一致了。

『我們可以把第一個判斷看做單獨性的斷判。即，在裏面是記述着摩擦產生熱這一件單獨的事實。第二個判斷可以看做特殊性的判斷。即，特殊的運動形態，機械的運動形態，在特殊的場合之下（由摩擦），就顯示出這一個，種的運動形態；即轉變成另外一種特殊的運動形態（熱）。第三個判斷是普遍的判斷。即證明任意運動形態是可以，而且不得不變成其他的任意的運動形態。在這一個形式上，法則達到達了最後的表現了。』（前書）

從以上關於判斷運動的恩格斯的話裏，唯物辯證法的判斷論的特質的特徵也就很明白了。依據唯物辯證法的見地說來，就是在判斷問題上，中心點仍並不是向着事情的形式方面，而是向着它的內容。

判斷反映着物質世界的事物和對象的規律性的聯結。真正的判斷，是客觀實在性的規律性聯結的某種反映形式。

馬克思主義判斷論的其次的特徵，是不把各種判斷當做互相隔離的東西去處理，而是相反地，必然要記住它的互相推移，而且是昇揚到對立的同一性上的互相推移。馬克思主義和黑格爾的論理學不同，它是由下述的事實出發的。即，『推移』和『對立統一』的實現，不是由於思想的『純粹』運動（黑格爾的這種觀念論和神秘主義，恩格斯和伊里奇也是極反對的），而是『在一定條件之下』『來自一定的見地的』。這『一定的條件』不是依存於主觀的希望，正和見地的『一定性』之必須以（和具體的實在狀態及事態的進行照應着的）概念的聯結為前提一樣，是同樣的事。

最後，恩格斯在分析判斷的運動時，他的特別重要的原則方面，是在於他的這種主張，即：判斷一方面要和人類的實踐相聯繫，他方面要和科學的具體發展相聯繫。因此，人類的判斷（自然是指客觀地真確的判斷而言），也和概念一樣，是要以（從當做客觀實在性的形象看的感覺，從經驗的研究，走向那在思惟運動和論理範疇上的事物聯結的普遍化去的）認

識的運動做前提的。就在這樣的意味上，伊里奇說道：「(抽象的) 概念的形式和它的運用，是已經包含着世界客觀聯結的規律性的表象，確信和意識了。……最單純的普遍化，最初的，最單純的概念(判斷和推理等等) 的形成就已經表示着人類對於客觀的世界聯結的，愈益深刻的認識了。」(哲學筆記)

在伊里奇『關於辯證法問題』的斷片裏，包含着唯物辯證法的判斷分析的輝煌的模範。這斷片是從一九一四到一九一五年間的伊里奇的哲學研究的總計。『由最單純的，最普通的，最常見的東西等等開始。由任意的提言，如樹葉是綠的……開始。在這裏，(像黑格爾天才地指出的一樣) 已經有着個別的東西，就是普通的東西，這一種辯證法了』(同上)。伊里奇把這些判斷形式的詳細規定放下不提(最初的判斷是『定在』或是現象的肯定判斷，或是質的判斷，其次的判斷，兩個都是定言判斷)，單指出了這些判斷的共通性。而把中心點放在個別的東西(單獨的東西及特殊的東西) 和普通的東西的聯結和相互關係的辯證法規律性的發見上。還要注意的是，黑格爾以後的布爾喬亞論理學的代表者們——猶白維(Ueberweg)，成德倫保(Trendelenburg)，穆勒(Mill)，愛德曼(Erdmann)，胡薩爾(Husserl)及其他——被一種想要駁倒唯物論的慾望所驅使，而保守着哲學觀念論的特殊變種，在『存在』的判斷的連鎖的實在意義上淪入了經院哲學和無結果的言詞的爭吵。他們甚至連判斷的客觀意義如何的問題也不能正確地提出，何況還要談到判斷的內在辯證法的問題呢。

個別的東西和普遍的東西是客觀的，因此，在唯物辯證法上，它們的客觀的實在交互關係是沒有問題的。決不能因為判斷的形式是立足在一切最荒唐的推斷之外，就結論說，當做科學科學看的論理學所要處理的，就只是這形式的本身。另一方面，唯物辯證法和黑格爾辯證法不同，它決不把單獨的東西和普遍的東西的概念，以及這些概念的交互關係與客觀實在性裏的單獨的東西和普遍的東西相混同。概念和判斷不是客觀實在性本身，而只是客觀實在性在人類認識上的反映。

我們的科學判斷，反映着事物的客觀實在的規律性關係和聯結。判斷形式及推理形式的運動及分類，從唯物辯證法的見地來說，是反映着認識的歷史過程的進程和發展。只有這樣的 Research 態度，才能使論理學脫出了布爾喬亞科學所陷入的形式主義，觀念論，和僧侶主義的迷津，而走上真正的科學發展的大道。

推 理

科學的判斷是事物和過程的各個規定的規律性聯結的反映，同樣，科學的推理是這些聯結相互間的必然關係的反映。從形式方面說來，就像判斷是兩個概念的直接關係一樣，最單純的推理，也是兩個判斷被媒介了的關係。但從唯物辯證法的見地說來，推理結局不過是實在規定經過了判斷，概念，表象，感覺等而達到的，最後達到的被媒介了的關係。

經院哲學和形式論理都忽視了論理形式的實在內容，只注意概念和判斷的外的關係，而這些關係又是極度形而上學地死板地被解釋着的。黑格爾在他的『論理學』裏，對於各種推理形式給與了優良的辯證法的處理。黑格爾那裏的新的東西，就在於他對這問題也照樣應用着歷史主義。但黑格爾對於形式論理學的形而上學，雖然有着優良的辯證法批判，我們並不能因此就同意他對於推理形式的形式論理學論究所給與的批判。第一，我們不同意他的，因為他在他的推理論上表現着特別明顯的神秘主義；第二，因為黑格爾在推理問題裏，表面上好像是在批判主觀觀念論的經驗主義，實際上却是想對唯物論加以批判。

黑格爾批判形式論理學，他主張形式論理學是和主觀觀念論接連着境界的。這個主張和黑格爾的另外一個主張——即認為形式論理學忽視了客觀實在性的活生生的內容——實在是同樣的正確。最後，他說，就像判斷是發達了的概念一樣，推理也是發達了的判斷，這也是正確的話。然而黑格爾認為『一切物都是推理』，這一個見地就絕對不正確了。黑格爾所有着的東西，如果用伊里奇的話來表現時，那就是『最高度的客觀主義』加上神秘主義。當做『我們的』東西看的認識（也就這樣的認識來說時），只是『純主觀的認識』，這種說法是不正確的。相反地，唯物辯證法所謂的『我們的』認識，裏面就反映着存在在一切認識之外，存在在概念，判斷和推理之外的客觀實在性（這在黑格爾是『不同意』的）。當做論理形式看的推理，說它是三個『前提』的綜合，這是不正確的。判斷並不是前提，而是被表

現在前提中。黑格爾主張『一切的判斷都是直接的』，這並不正確。任何東西也不會單單是直接的東西。這一點黑格爾本人雖曾屢次明白地說過，但在他的研究中，却一點沒有貫徹它。黑格爾把形式論理學上最初的兩個『式』看做不真的東西，主觀的東西，形式上合理的東西。這主張在他那裏，也同樣有着這樣的意味：第一是否定了那經過事物的感覺和直感的唯物論的認識，第二是否定了那單獨的東西在思惟中向着特殊的東西以至於普遍的東西的推移。然而由單獨性及個別性的推理轉移到更高度的推理形式，即必然性（普遍性）的推理時，他就和自己的立場矛盾着，而不得不承認：不論是較為單純的推理形式，即質的（定在——單獨性的）推理，不論是『反省的』推理，『歸納及分析——特殊性的推理』。都具有着一定的客觀性。黑格爾對於『質的』推理批判說：『在我們現在的時候，人們幾乎僅只是在論理學綱要中才遇到種種的推理形式，而這些形式的知識，又被看做空虛的學校知識，認為在實際生活上或在學問上，都沒有絲毫用處。在這裏我們首先要注意的是，即使形式推理是多變無用的玄學的東西，但每當它爲自己委曲而申辯時，各種推理形式在我們認識裏決未失却它的意義。例如，某人在冬天早晨起床，聽見街車車輪滾軋的聲音，就發生夜裏結冰的觀察，這裏，他就實行了一種推理的工作。在形形色色的各種情形之下，我們會返復地實行這同樣的推理的工作。』如果說普遍的『種種推理形式在我們認識裏決不致於失去了它的意義』，那就可以結論說，第一，推理形式具有客觀的意義；第二，我們必須要從真理上來探

取這些形式，也就是要加以批判，把它的通常的解釋加以修正。自然，黑格爾在觀念論的構想上是不能夠把這事完成了的。

把『推理』這言詞和『事物』這言詞結合起來時，就意味着某一過程的客觀實在的結果的概念，這概念是發達了的東西，是形式完全的東西，是完成了的東西，是由行動做媒介的東西。事物並不是在永久以前，就作為碰巧地完成了的東西而存在着。相反地，一切事物都是過程的結果，各個個物都是發生起來的。但『理念的推理』和『事物的推理』並不是無緣的東西。我們的理性的推理，總不能不反映出『事物的推理』，反映出它的過程，聯結，關係，和這些聯結關係的運動法則。這樣，伊里奇在推理形式的事物認識的關係的問題上，也同樣『訂正着』黑格爾。伊里奇說，『即使就是最普通的論理式——（這全都在『推理的第一式』那一節裏）也是用學究氣味粉飾了的，最普通的事物的關係』（哲學筆記）。這些式子的缺陷是在於它是『用學究氣味粉飾過的』，固定的，成為死的教義了的，純形式的東西。因此，馬克思主義所要担当的任務，決不要停止在『推理式』的『純粹』批判上，也不要拋棄了這些式。伊里奇說：『當黑格爾想把人類的合目的的活動容納到論理學範疇裏——常常氣喘叫苦着——並且說這活動是一個『推理』，說主觀（人類）在推理的論理「式」中盡着某「一環」的作用的時候，這並不單只是誇張和遊戲。這裏具有着非常深刻的內容，純唯物論的內容。倒轉來吧——要使種種論理的式子能夠獲得一個公理的意義，就必須要讓人類的

實踐活動把他們的意識帶到這些式上去返復幾十億次』（同上）。實踐反映在推理的式子裏，要藉着屢次返復的實踐活動，這些式子才能得到檢證，才能在意識中強化起來，這便是伊里奇的思想。他這思想在以下的話裏表現得更為明顯：『在黑格爾那裏，行動，實踐是一個論理的「推理」，論理的式。這也是正確的！當然這並不是（像黑格爾的著作裏所說的一樣）說論理的式子把人類實踐當做自己的他在而保持着（絕對的觀念論），相反地，人類實踐返復了幾十億次，才使論理的式子打進了人的意識。這些式子，的確是因為返復了幾十億次的原故（並且也只有這樣）才保有着一種成見的持續性，才保有着公理的性質。』（同上）

黑格爾的推理論中特別貴重的東西，是他強調了推理相互間的相異形式的聯結和推移，強調了由較為表面的形式到更深刻的形式的運動。然而，伊里奇一面強調着黑格爾辯證法中這個貴重的核心，一面却又主張說：『黑格爾沒有證明客觀世界的運動，他只是在論理形式和法則中去直觀它吧了。只有唯物論辯證法才能够對於一般周知的，自然地構成的推理形式給與批判，才能够闡明科學認識上的推理形式的真正意味和意義，指出它在應用上的必然的局限性，同時才能够對於各個推理形式的絕對化給與澈底的反對。』

唯物辯證法把推理論的重心放在內容上，這不但和形式論理學上，而且和黑格爾的辯證法上所有着的形式偏重的毛病是正相反對的。被唯物辯證法看做最高推理形式的東西，無疑地是那立脚在本質地必然的前提上的結論。這也就是說：必然性的推理或由事物的實體性質

中抽出來的結論，是比那用外的聯結和關係做基礎的結論更極高度得多的形式。但第一，從普遍的東西裏，從事物的內在必然性及其運動法則裏，以及從普遍的本性裏所抽出來的結論，在唯物辯證法上，它的基礎仍是那立腳在從單獨的東西進到普遍的東西的運動上的推理。因為『由單獨的東西開始的一切推理形式，都是實驗的，都是以經驗做根基的。』

(恩格斯)

假如從諸現象的一般規律性裏直接把它的具体特徵和其體特性抽出了，那它的結論，從形式上看來，就成爲純粹概念的，而在實踐上就有種種偏向和謬誤。例如，普列哈諾夫從十九世紀末葉到二十世紀初頭俄國所發生的變革裏的一般的布爾喬亞性質出發就給變革的特性下了結論，而在這『結論』上建立起戰術來。伊里奇對普列哈諾夫的這種辦法給與了嚴厲的批判。人人都知道，少數派的『結論』，事實上是承襲了布爾喬亞濟在俄國革命中的領導權，而使普羅列塔利亞特成爲反動的布爾喬亞濟的毫無靈魂的尾巴。羅莎·盧森堡，巴布士(Pabuse)和托洛茨基的關於不斷革命的『結論』，也是抽象的，死的。和這相反，伊里奇的關於俄國革命中普羅列塔利亞特的領導權的結論，以及關於他們的對農民指導的必然性的結論，都不單只是根據着俄國革命的布爾喬亞性質的一般的承認，而且還根據着十九世紀後半的社會發展的深刻而具體的研究，根據俄國的經濟運動和階級交互關係的細密而具體的研究。

自然，這種分析和研究，決不單是『經驗的』。它是唯物辯證法的分析。它並不是把具體事實和關係的最大限度作爲單單的總和，總體，和列舉而引進自己軌道裏，而是要在大量的具體性中找出，確定，和發見它的運動法則，它的一般方向，一般的最深刻的聯結。因此，從這樣的分析裏必然地得出來的結論，不單單是從（十九世紀後半期俄國社會發展中的）某種形而上學的『實體規定性』裏得出來的結論，而且是從（在具體性全體，在經驗發現的一切富藏上被顯示出來的）社會運動的『一般性質』裏抽出來的結論。相反地，少數派關於一九〇五年革命的『一般性質』的解釋（普列哈諾夫的也包含在內），一方面是所謂資本主義必須代替農奴制一般而出現的純抽象的論究的結果，他方面是經驗地滿足於現象表面的結果，是被斯特魯夫派『解放主義者』們所盛稱的『革命的』空嚷鬧蒙蔽了眼睛的結果，是忽視了普羅列塔利亞特和農民的真實的進步力量。因此，少數派的結論的觀念論的『演繹』，在他們那裏，是和匍行的經驗論的論究，和表面的類比等很榮耀地長住在一起的。

唯物辯證法的兩個根本特徵，在我們的推理論中特別表現得明白。第一，馬克思主義的論理學和認識論是不僅只要理解單單現成的東西，單單眼前的東西，單單直接地現實的東西。在馬克思主義的判斷和結論裏，反映出了實在現實性的運動，反映出這運動的法則和這些法則的聯結。並且這運動本身也不單只限定是眼前有着的東西。它必然地在某種程度上包含着未來。從這樣的見地看來，唯物辯證法的關於結論的學說，是關於現在必然地成熟着，

並且又以一種必然性向着更進一步的運動發展下去的這種根本傾向的學說。這樣，推理不單是對所與的現象的聯結給與證明，並且要對實在運動的更前進的方向給與指示。結論不單是先行事物的總計，而且是後繼事物的預測。

辯證法唯物論以外的任何認識論，都不能真正科學地預測各種現象，尤其是複雜的多方面的現象。當然，依據着普通的歸納和類比，人們也有達到正確的結論的事。但這樣的預測，是偶然地實現出來的，並且歸納和類比的本身，對於所與現象的必然性也不能給與真正的證明。由類比得到的結論，是根據着這樣的事：即我們要對它的性質加以判斷的那對象外的特徵，是得要和以前已被知道的對象的特徵有着共通點才行。在這樣依據類比的推理上，我們是以被比較的對象的更深刻的內在聯結的現存為前提的。

黑格爾說：『我們依據某一種類事物所具有的一定屬性，就推論說同一種類的其他事物也具有同樣屬性，這就是依據類比的推理。例如，我們在以前看出了一切行星的種種運動法則，於是就推定說新發現的行星也多半是依據着同樣法則運行的，這就是依據類比的推理。類比在經驗科學中非常盛行，由類比得到的成功也很顯著。』

伊里奇把黑格爾關於歸納推理的學說總括起來，而這樣說：『由最單純的歸納方法所得到的，最單純的真理，常常是不完全的。因為經驗是常常不會完結。這樣就有歸納和類比——和假定（科學的預測）的結合，就有認識的每一步驟上的一切知識的相對性和絕對的內

容」(哲學筆記)。乍看起來，伊里奇所說的東西似乎和黑格爾是一樣的，然而決不是這樣。黑格爾由客觀觀念論的見地出發來批判這根據着經驗的推理，但伊里奇却是唯物論者。而唯物論者在這問題上是澈底地應用着反映論的。據黑格爾說來，『反省的推理』所以會含有真理，只不過是因為裏面包含着『本能』，『理性的預感』等吧了，即反省的推理不過是那「不單只和外界獨立地存在着，而且還是外界的最後基礎和真正源泉的」理性的一定的發現形式。因此，據黑格爾看來，從單純的觀察向着愈益深刻的理論結論前進的我們的認識運動和知識的歷史發展，結局不過是非本質的假象吧了。

從黑格爾的見地說來，低級的認識階段只是前提；因此並不具備着真理。

黑格爾說：『理性本能使人感到各個從經驗上得來的規定，是在所與對象的內在本性或種裏有着根據的。有這以後的運動，就是根據着這個規定』(同上)。然而，在黑格爾那裏，『內在本性』或『種』，就是概念本身。對象的『內在本性』或『種』，並不屬於那作為「離開一切認識，離開概念，判斷，和推理而獨立存在着的」客觀實在性的對象。在這點，就有着黑格爾的觀念論。這樣，我們對於普通的形式論理的推理的批判，是和黑格爾的批判根本對立的。

在我們看來，一切的推理，即使是在窮極的方面，也只有依據着經驗的認識，依據着實驗和物質的實驗研究才會成爲真確的。因此，唯物辯證法即使是單單從觀察，從單獨的事實

出發，也能够得到真確的和一般的結論。恩格斯說：「我們知道氣和氫，在氣壓和溫度的一定條件之下，受到光的作用，就合成氯化氫而爆發。我們知道了這事以後，就同時知道這現象在上述條件下隨時隨地都會發生。不論它的發生只是一次，或是在許多天體上反復了幾百萬次，這我們都可以不必管。」（恩格斯前書）這就是說，事情的本質並不在歸納和類比，是依據着『單獨性』的經驗認識這一點上。事情的本質是在那（我們要借對它的認識來使自己的推理和結論得到媒介的）『單獨性』的具體而實在的內容。依着歸納和類比的推理，是只在它把基礎放在唯物辯證法認識論上的時候，才能够充分地得到真確的客觀意義。然而『一切的歸納論者』——一切把歸納的推理絕對化了的人們，却正是缺少着這個認識論。當我們批判經驗推理的時候，我們就要想到這樣的一些人們：即把歸納看成絕對，把它從其他推理形式孤立起來考察，把判斷——從它的歸結裏可以得到結論——的具體內容刪去了的人們。依憑歸納或類比而來特推理的這一種類，當然只是不真的，虛偽的東西。其實，推理的任何單獨的形式，也都不是絕對地真的東西。因此，『解釋的』推理，也和歸納的推理同樣是謬誤的。結論的必然性，不是依憑着推理形式，而是根據着它的內容。當黑格爾把必然性的推理看做由必然性或概念的判斷媒介而來的推論時，他只不過是爲要使我们去發見這判斷的內容。又當他把對象的『內在本性』或『種』的概念在形式上很正當地歸到必然性的推理這『中性術語』上去時，也仍然是爲要使我们去發見這『內在本性』。

物的『內在本性』不是一次就呈現出來的，如果現象的『存在』是可變的，可動的和矛盾着的，那變物的『內在本性』，它的本質，它的法則等，結局也是可變的，可動的和矛盾着的。這樣，以普遍的東西和物的本質的研究為根據的科學的預測，是和那以物的各個質和發現為根據的預測同樣，需要我們對這普遍的東西和物的本質加以具體的研究。當然，從這裏並不能就結論說：推理運動裏沒有從屬關係，或者說，判斷是立足在相似或共通的特徵的指發上的結論，或者說，以透入某一現象的法則為基礎的判斷也是同樣的東西。從這裏可以得到結論只是：一切結論都只不過相對地是真理，一切科學結論的絕對內容在它的充分真理性上都有着具體的條件和範圍，一切結論都和一切判斷，概念和表象同樣地，需要實踐的驗證。

從對象的本質所得的結論，它的具體的真理性是被所與對象的全面的研究制約着的。要把這結論應用到新的現象上，就必須對這新的現象裏所實現着的條件加以具體的研究。因此，假如這樣說是正確的話，即十月革命的根木的本質的特徵對於一切其他未來的，還沒有全面地具體地被人知道的普羅列塔利亞革命都具有着充分客觀的真理性，那麼這樣的話也是正確的，即對於這特徵的我們的理解，是不能够機械地應用到其他一切普羅列塔利亞革命上去，並且這些特徵還得要適應着這裏發生的具體條件而具體化，而採取了另外的發現形態。根據以上的一切，我們就可以說，只有普羅列塔利亞特的實踐，才能對當做科學看的馬克思

主義的結論給與真正的『媒介』，才能對它的命題，綱領，理想，利害，動向等等的真理性給與真正的證明。

一切種類的布爾喬亞認識論，都把理論從實踐隔開，把作為理論的客觀真理的檢證者看的實踐的作用給與了否定，另一方面，布爾喬亞的社會實踐，是老早以前就失却了一切進步的內容而成為反動的了。和這相反，唯物辯證法不但把人類實踐和布爾喬亞學者本身的實驗上的發現發明當做自己的命題，法則，和結論等的真理性的確證者，並且還把資本主義世界的全面的（向社會主義的）革命的改造當做自己的最高目的。

分析和綜合

在經濟學批判序說裏，馬克思對於分析和綜合的問題，給與了非常豐富的資料。他考察了當做科學看的經濟學的發展進行而看出這發展中曾經發生過的兩個方法。第一個方法的顯著特性，是從（關於具體對象的）寫實表象開始，一直向着它的最一般的抽象的規定走去的分析運動。第二個方法的特徵是和這相反的，從最單純的抽象規定出發，向着那（包含了實在對象的有規律的內在必然規定和關係的）最具體的，發達了的，被許多的規定和關係所充滿着的概念走去的，綜合向上的方法。馬克思說：『後者的方法，由科學上看來，明明是很正確的』（經濟學批判序說）。如果把馬克思的這句話很皮相地採取了來，那事情就再單純也

沒有了，那我們只要說，馬克思的方法只是綜合的方法，只是論理的演繹的方法，或者——只是純分析的方法就行了。但這種對馬克思方法的解釋，是和馬克思主義沒有絲毫共通點的。

在同一序說中，馬克思直率地這樣說着：只在思惟裏，才會不得不從最單純的抽象規定開始而向着更具體的概念上昇，然而對象的研究並不是從思惟開始的。即使不能在全體的規律性的聯結上把握着對象，也得要從那直接反映具體對象的寫實的直觀及表象開始。馬克思特別對待着黑格爾的方法而標示出自己的方法，並且這樣地明言道：『由抽象的東西向着具體的東西上昇的方法，是思惟捉住了具體的東西，而把它作為具體的東西在精神上再現出來的方法。然而這決然不是具體的東西本身的發生過程。』（同上）在馬克思主義裏決沒有離開了寫實的直觀和表象的『純』黑格爾流的理論概念（範疇）的運動。相反地，馬克思主義的概念的運動，是『直觀及表象在概念上的加工』，是現實歷史認識過程的反映。馬克思主義的方法不單是綜合的，而且是分析的。唯物辯證法的方法克服了那單單的分析方法的，或單單的綜合方法的絕對局限性。形而上學地思惟的布爾喬亞學者把這些『方法』——分析和綜合——當做自己充足的東西。但從馬克思主義見地來看，這些方法是沒有獨立性的，它只是當做一個方法看的唯物辯證法不同的側面或契機。把唯物辯證法還元成這些『方法』中的一個方法，或還元成它的機械的綜合，都是不行的。寧可說，這些『方法』中的每一個，

都是把唯物辯證法的從屬的契機或側面，特徵等等過度地誇張了的，轉化成自立物了的東西。

布爾喬亞哲學家們和學者們何以發明了而且正在發明着這許多片面的「方法」呢？這很容易明白。在這個地方，充分地表現出了布爾喬亞意識形態的共通的折衷性，他們的哲學理解的雜多的體系，表現着他們沒有統一的澈底的世界觀，這現象是有着歷史的和認識論的根源的。假如我們把唯物辯證法切斷成經驗的，唯理的，抽象的，具體的，質的，量的，歸納的，演繹的，分哲的，綜合的等等的「方法」，唯物辯證法就不成其為統一的唯一的科學方法了。但要和這種的「方法論化」實行鬭爭，並不是說就要把認識裏的某種絕對化了的側面加以抹殺。

我們在前面說過，唯物辯證法要求分析，也要求綜合。從直觀到思惟的運動可以說就是這樣，同樣，在思惟裏的向着具體的東西的運動，也是這樣。馬克思所以要對待着十七八世紀經濟學者的方法而標明出自己的方法來，這並不是因為這些經濟學者們是分析學者，而是因為他們是片面的「面上學」的分哲學者。他們把現實性和表象中所有着的具體的東西加以分解，結果就看不見了這具體的東西，忘却了這具體的東西。他們的分析是死的，統計的，他們的抽象也因此成了空虛的，無內容的，非動的東西。他們雖然也達到了勞動和交換價值等等概念，然而他們對勞動和交換價值所給與的抽象却不是真正科學的抽象。這一切的範

嚙，曾經被他們理解做一次成就了的東西，永久的東西在一切社會構成態度中同樣固有着的東西。他們對於全體的東西（布爾喬亞社會）裏和它的各個單純要素裏所有着的歷史演進的性質不能加以理解。他們的分析，是把十七八世紀自然主義唯物論裏和自然科學裏獲得了特別發達的形而上學的分析研究法單純地轉用到社會上的東西。

馬克思主義方法裏所固有的，從『具體的全體』裏分析地把抽象抽引出來的事，是和這全然不同的。在馬克思主義裏，分析是以全體的東西的具體聯結做前提，並且常常要把這聯結放在全頭裏。因此，在馬克思主義裏，最單純的規定，是作為所與全體的最單純的規定而被建立起來，是不會超出全體的東西的限界以外，不會和全體的東西分離的。這些規定不僅只是抽象，而且還是在某種程度上被全體的東西的實所規定着的具體的東西。只在限定的，相對的，特殊的意味上，它才是抽象。因此，唯物辯證法論者分析了布爾喬亞社會諸關係，而抽出『勞動一般』，『抽象勞動』——這勞動，在它的質的形態上是無差別的，並且也就在這無差別性中才顯出了它的質——等類的單純的範疇，決不再在這種勞動之外另外設立着資本家的勞動，奴隸的勞動，或農奴的勞動等。這樣的分析在十七八世紀的經濟學者中是沒有的。然而這種分析，在馬克思主義裏，是不但不能脫離了綜合，並且是沒有綜合就不能想像的。

另一方面，借馬克思的話來說，從思惟裏的抽象的東西向着具體的東西走去的這唯物論

的向上裏所固有着的綜合，決不是和分析方法絕對對立的獨特的綜合『方法』。不但是黑格爾，就是十八世紀末葉到十九世紀初頭的經濟學者也同樣站在綜合的見地上，這個事實，證明了唯物辯證法裏的綜合，並不是它的差別的特性。唯物辯證法所謂的綜合和先進的哲學文獻和經濟學文獻裏所解釋的綜合不同。辯證法意味上的綜合，並不是種種雜多的規定及側面的機械結合。它是把客觀實在性本身的規律性反映出來的，差別的東西及矛盾的東西的辯證法的概括化。李嘉圖(Ricardo)那裏雖然有着綜合方法的要素，但他的方法大體上還是帶着形而上學的性質。李嘉圖的根本任務是要從勞動價值的見地去包括着資本主義社會經濟現象的總體。但在實際上，李嘉圖不能夠說明資本主義經濟的最特性的『唯一』的現象。他理解辯證法，他沒有注意到資本主義經濟的端初的抽象裏所有着的矛盾性質，他不能在資本主義現實的更複雜的具體現象上去追求這矛盾的發展。當然，李嘉圖在某種本質的東西和它的發達了的東西裏也並沒有看遺漏了它的矛盾。但他所認為資本主義經濟現象的綜合包括的任務，只是在於把這現象理解作單純法則的複雜形態，理解作同一本質的複雜化，同一本質的單單的成長或增大等，因此他不但不能發現那作為一個具體的資本主義經濟範疇的矛盾，並且還拋棄了那和他的見解正面地直接地有着矛盾的一切事實，把它解釋做原則之外的例外。這樣，李嘉圖的綜合就沒有表示經濟範疇的現實的發展。他和他以前的布爾喬亞學者以及繼他而起的一切學者站在同樣的見地上，以為布爾喬亞經濟是永久的，是絕對地必然的。

抽象的東西是怎樣推移到具體的東西？在對於這問題的解答裏，就有着馬克思和李嘉圖的方法上的最深刻的差異。但這解答的差異，是在這推移的出發點的解釋之差異上，就已經被決定了。李嘉圖的端初的抽象，是一面的，非動的，僵死的，不變的，是成了抽象的同一性。但在馬克思那裏就恰恰相反，這抽象是作為矛盾的統一，它反映着實在的矛盾和實在全體裏的一切矛盾的萌芽。伊里奇說：『馬克思在資本論裏，首先是分析那最單純，最普通，最根本，最日常的，被人看見過幾十萬次的，布爾喬亞社會的關係，即商品的交換。藉着分析，在這最單純的現象裏（這布爾喬亞社會的細胞裏），發掘出現代社會的一切矛盾（或一切矛盾的萌芽）。這以後的一切敘述，都是把這些矛盾和這社會的發展（和運動），在它的各個部分的總計上，從開始到終了，指示給我們。辯證法一般的（所以要叫做一般，是因為布爾喬亞社會的辯證法在馬克思那裏不過是辯證法的特殊場合而已）敘述（或研究）的方法，必得是這樣的。』（哲學筆記）

由伊里奇以上的命題，就可以明白，第一，最單純的範疇向着最具體的發達了的範疇走去的唯物辯證法上的綜合，是和形式論理學的綜合（例如李嘉圖的，或黑格爾的觀念辯證法的綜合，都根本不同的；第二，這綜合不單只在最單純的規定的抽象過程上要以先行的分析為前提，並且是和分析直接結合着，由分析來補足的。唯物辯證法在對象的思惟上，決不是先有了一切的抽象範疇，接着設法把它結合起來，然後又再把它化為具體的範疇的。

相反地，在綜合的形式上從抽象的東西向具體的東西走去的運動，必然地要以新的各範疇的分解，分化和分析等爲媒介。綜合交代給分析，反過來，被分解了的，被分析了的東西，又被結合起來而作成新的，更具體的範疇，後者又作爲後者而從新被分析，並結合成其他更具體的範疇。最初的抽象，並不是永遠不變的，相反地，它是不斷地變化，藉着新的內容而豐富起來，並獲得新的發現形式。這時，認識的每一步，分析及綜合的各個運動，都受着實踐的檢證。

分析和綜合的辯證法的統一，是和形而上學的分析及形而上學的綜合，和兩者的折衷的綜合都對立着的。它和黑格爾一流的分析 and 綜合的觀念論的統一也對立着。黑格爾的分析和綜合，是和思想有關係。或者更正確地說，黑格爾的觀念論證法觀念的分析 and 綜合（據他自己的意見），是產生出現實的經驗界。和這相反，唯物辯證法在思維的分析 and 綜合裏，只看見那在一切意識之外存在着的實在對象的實在的分化和分裂的反映，以及它的相異的各種多樣的部分和側面的合一的反映。

『實在的主體——馬克思說——是始終作爲一種自立的東西而在頭腦之外存在着的，倘若頭腦僅只是思辨地，理論地和主體關係着的話。因此，就是在理論的方法裏，主體，即社會（馬克思是在批判着經濟學——著者），也必得要不斷地作爲前提而浮在我們的表象裏』（經濟學批判序說）。這樣，與實在對象有關的概念的發展，決不能在表象之外發生。不但

如此，這表象本身，在論理研究的過程上還不絕地藉着愈更深入的觀察及寫實的表象而被清理，而豐富起來。不單只作爲一個全體看的對象不能不成爲表象，在研究的各階段上，用比較部分的，比較細小的表象及直觀使對象的種種樣樣的部分，側面和契機等得到更部分的，具體的，細微的聯結，這也是必要的事。這樣，唯物辯證法不僅只在對象研究的開始時候，不僅僅在定立它的最單純的規定性的時候，就是在研究的全部過程裏，也要求着那依據感覺和表象而得到的對象的經驗知識。這樣，在從抽象到具體概念的上向過程裏，唯物辯證法也要求我們通過對象的活生生的表象，直觀，觀察等，而和對象作不斷的接觸。因此，端初的東西，在認識發展的更高的階段上是不絕地被再現出來的，但每一次的再現，自然都有不同的地方。小孩，或沒有教養的，沒有經驗的，缺少知識的人，對於某一對象所有着的表象，和那成人或經驗豐富而有教養的人，對於同一對象所有着的表象，是不同的。作爲只被觀察過一次的東西的再現看的表象，和那作爲幾次的觀察的幾次的再現看的表象也有差異。當然，單單的感覺的再現的表象，和那以深刻的理解爲媒介的表象，也是全然不同的。

歸納和演繹

唯物辯證法認識論反對把歸納和演繹當做歸納『方法』和演繹『方法』而加以絕對化。歸納『方法』把那從經驗觀察的所與羣裏抽出來的原則及法則的作用領域擴大到那與被研究

的現象相似的現象的總體上。和這相反，演繹的方法，是不從單獨的事實出發，而從那（用直接思惟，用直視或智慧的直觀（如笛卡兒，斯賓諾莎）認識到的，或者一般地說，就是離感覺和寫實的表象而獨立着的，爲思惟所固有着的）一般原理和法則出發。歸納論理學，把從抽象範疇到具體範疇的推移的客觀真理性加以否定，把這種向上運動看做任意，獨斷論，看做形而上學。和這相反，演繹論理學又蔑視了所與的經驗，蔑視具體的經驗研究，把『思惟』的力量神化，把一般的東西向個別的東西推移的可能性絕對化。這兩種『論理學』，都把經驗的及論理的表象和思惟，把事實和法則，分析和綜合，部分的東西和一般的東西，歷史的方面和論理的東西隔離開來。實際上，演繹『論理學』和歸納『論理學』相互間不但沒有矛盾，並且也不過是一個論理學（即形式論理學的，形而上學的論理）的個別部分吧了。

馬克思和恩格斯把黑格爾的觀念的合理主義，把那幾一般概念抽出具體物來的方法（演繹）加以對付之後，又用特別的注意去和創行的經驗論，流俗唯物論，『歸納萬能主義』等實行鬭爭，這是值得注意的事。布爾喬亞哲學的許多代表者們把歸納絕對化，把演繹當做歸納的單單的附屬物。社會法西斯帶的理論家們是無論在什麼事情上都追隨着這些代表者們的後面，自己採取了這種見地，並且把這樣的見解強嵌到對馬克思主義上面。另外的人們又和這相反，仍然和他們自己的布爾喬亞教師一致地，以爲馬克思主義的方法不過是單單的演繹。

例如保爾就說：「馬克思主義雖然是以具體現實性的認識爲任務，但同時却認爲『我們的知識是被我們的認識的規律性規定着』，而不是被具體現實性的規律性規定着。」

一方面反對歸納萬能主義，另一方面又反對唯理論的演繹方法，唯物辯證法不但不把歸納和演繹分隔開，並且要在內的聯結和相互滲透上來考察兩者，非常深刻地來理解（作爲歸納和演繹的概念發生的基礎看的）經驗和思惟的內容和聯結。歸納是從具體的東西向着抽象的東西，從單獨的事物或事實向着它的運動法則走去的上向。和這相反，演繹在唯物辯證法上，和從抽象的東西向着具體的東西走去的上向是同一的。然而，單獨的東西和一般的東西，是不論在客觀現實性上，或在它的真正科學的反映上，都不能分開。某種事實，理念，屬性或現象的（離開了它的反復和相互聯結和其他種類的現象等而一定地孤立化起來的）偶然的發生，帶來了不斷的規律性的發生，在這基礎上，又發生新的事實和現象。歸納和演繹，就是這些客觀的實在過程在人類頭腦裏的意識的反映。『歸納萬能主義』的根本謬誤，一般地是和經驗論同樣，在於不理解一切單獨的東西怎樣包含着一般的東西。歸納法把單獨的現象當做充分被完成了的東西，非動的東西，和自己本身沒有矛盾的東西。因此，歸納法把單獨的東西的一般規定當做一次完成的，不變的東西，無運動，無發展地，來加以考察。歸納法完全是形式論理學的東西，它通常只處理最常映到眼裏來的，日常的，不絕地反復着的東西。在這『是常的東西』裏，歸納『方法』看不見任何的矛盾，也不提出事物，屬性和

關係等的發生和死滅的問題。它不理解發展，也不能夠對於這方法所發見的事物的一般規定的必然性給與證明，也不能夠解答爲什麼該當現象會具備着這樣的屬性而不具備和這不同的屬性，而同時，『歸納萬能主義』又把這普遍化絕對地提高，把它弄成不變的法則。這樣，如果遇到和歸納地被確定了的『永久』法則有着矛盾的一切新事實，歸納法又必然地要把它當做純然的偶然，妨害和偏向，而不加以注意，等到看見這種『偶然性』竟相當地積蓄起來了時，又因此不得不編出一種和舊的東西沒有任何共通點的，新的原理和新的法則。

『歸納萬能主義』不理解一般的東西和一切法則的不完全性，缺陷性和矛盾性，不能把矛盾現象的全總體當做可動的發展着的多樣性的統一來加以把握，它盲目地依附在自己的形而上學「原理」——自然的一樣性——上，而不得不把對立的統一切斷成各個的，絕對地沒有矛盾的，抽象地與自身相等的，互相外在地無關係的現象的系列。歸納萬能主義從抽象的『一樣性』開始，而以事實上仍是同樣抽象的不統一的多樣性告終。恩格斯說：『如果依着歸納所告訴我們的話，那麼，一切的脊椎動物都具備着一種分化成腦髓和脊髓的中樞神經，而這脊髓都包容在軟骨或硬骨脊椎裏（就因爲這樣，才有脊椎動物的名稱），但這裏却出現了蜥蜴魚，它有着未分化的中樞神經索，而我們都知道它是沒有脊髓的脊椎動物。歸納認定魚是在生存中專門用鰓呼吸的脊椎動物。然而，這裏又出現了一種動物，這動物雖然被一切的人都認做是魚，然而除了鰓以外，還有着很發達的肺，並且我們還知道一切的魚在它的

鱷裏都有着潛在的肺臟。只有海克爾 (Haeckel) 大胆地應用了進化論，才算把那癡呆地在這樣的矛盾裏僵持着的歸納自然科學者拯救出來。如果歸納在實際上無論如何是完全無缺的東西，那麼，有機界裏的這些無際限的分類的變革，是怎樣發生的呢？它們的確是歸納的真正產物，但反過來它們又互相斬殺。」（恩格斯自然辯證法）

普通人總以為歸納法之所以不充分，是由於經驗還不完全，不夠足的緣故。然而正因為經驗完全了，才使我們明白歸納法的一切缺陷和局限性，同時也明白了它的真正的意義。經驗愈更充分，愈更使我們明白，歸納論者要想超過某種一定的經驗而有所主張，是很少根據的。因此，所謂『完全無所顧忌的歸納』，並不能對於全然新的現象加以判斷。於是得到這樣的結論，即普通的歸納，不但沒有權利把它的普遍化絕對地提高，並且實際上也只對於經驗上被確認了的事，才能够維持它的真理性。

但是，在科學的發達上，歸納法也常常會達到遠遠超過在事實觀察限界以上的法則的發見，像這樣的事，我們在這時又怎樣去說明它呢？這樣的事情，決不是由普通的歸納在原則上有科學的普遍化的能力。實際上，在歸納裏，它在單獨的事實中所確定的一般的側面，或一般地說，一般的規定，常常都只是作為偶然的東西殘留着。在這種場合，歸納學者能够（當然也並不是一定能够）在個個的事實及事物當中，把那（不必以這些單獨的事物及事實的任何經驗形式及特性為依據的）最本質的東西加以普遍化。在這樣的場合，歸納法在自然

裏抽出來的共通的事實羣，才從無數的許多新事實，才在（和最初的東西不同的）事實的其他的許多關係上得到很好的確證。恩格斯在前述的引用文裏所說的概括化，也就是屬於這種場合的。但如果把這概括化絕對化，不能理解它的相對性和一面性，不注意它所依據的條件，那就把這概括化變成死的抽象了。以歸納的概括為根據的認識運動，是帶着非常混亂的自生的性質，充滿着矛盾，後退，以及向種種側面的偏向，並且把勢力和智力非常浪費地用到非本質的，偶然的，同種事情的研究上面。歸納主義必定會成為種種雜多的害的見解的障礙，不能夠對各種科學的結論給與真正科學的概括，尤其沒有能力控制科學和哲學發展的成果。

和歸納法相反，在唯物辯證法裏，經驗的擴大，它的多樣性和豐富化等，並不會把概括弄狹小了，相反地，它還會愈更引起新的概括的出現。唯物辯證法承認在單獨的事物及現象裏有一致的方面存在着，由這承認出發，就認為我們對於這些（在種種樣樣的，常常矛盾着的關係上的一）單獨的事物有替它下多樣的概括的可能性。各個規定的片面性，各個個別事物中間的強固的邊界線的存在，在它裏面的矛盾的缺如，它的非動性等，這一切在唯物辯證法上並不是知識的最高限界，而只是知識的不足。在歸納認為科學研究的任務已被完成了的地方，辯證法却提出了新的任務。概念的矛盾性，相對性，條件性，可動性等，在歸納看來，只是向着不可知論，懷疑論，以及對客觀真理的否定等走去的最近便的根據，相反地，在唯

物辯證法看來，却是認識的生動性，客觀真理性，具體性等的條件。

形式論理學的批判

在說明辯證法唯物論的基礎時，我們是從這一個命題出發，即客觀實在性——自然和社會——以及人類的認識，都是辯證法地發展着的。但從這一件事，並不能夠就結論說：一切的人都是用辯證法思惟着，或者說，在人類的社會發展上，決沒有一個時代是以非辯證法的或反辯證法的形式論理學思惟作為支配的思惟形式的。

形式論理學因着它的全部本質面和辯證法尖銳地對立着。它是作為辯證法的正反對物而發生起來，並且歷史的地，在和辯證法的鬭爭上取着種種的形態而發展。已經說過，原始社會的意識，在大體上，雖然是自生的，朴素的，然而也是辯證法的。他們不在物和物中間加上一次元成的不變的界限，他們承認對立的統一和互相轉化，他們把對立現象結今在一個言詞裏，他們承認諸現象的可能性和流動性——這些，不管他們的世界像是怎樣貧弱，總是原始的論理的本質的特徵。

在認識的世界史的發展上，形式論理學會盡過某種進步的作用，這是絲毫沒有疑義的。形式論理學的基礎，就在於各個對象及現象的詳細研究的必要，就在於要在（無疑地有着相對獨立性的）客觀實在性的各個對象，性質，及發現形式上作精細的分析和觀察。一

方面要求對於物質的事物及過程有深刻的理解，另一方面又因為科學還沒有發達，還不能在本質的必然的普遍聯結上來理解物質界的全多樣性。在這樣的時代，形式論理學就成為歷史上不可避免的東西，這是必須要認清楚的。還有，形而上學的思维樣式對於支配的採取者和壓迫者是有利益的。因為他們不但要在實踐上，經濟的地，政治的地，拚命用國家機構的全力來保持自己的支配基礎的不可侵犯性，把這支配永久化，並且還努力想把這制度神理化，理論的地來證明它的永久性和不變性。

形式論理學達到了非常的發展，它積蓄了一切種類的全然反動的廢屑，同時也積蓄了那能够被唯物辯證法所採取，被批判地加以改作的，積極的要素。形式論理學的一切命題裏雖然固有着獨斷論，硬化性以及絕對主義，但它給判斷，推理以及一般的論理證明精細地製作了多種多樣的形勢，這是唯物辯證法不能毫無批判地把它放棄的地方。

形式論理學也有它的認識論的根源。因此，形式論理學的辯證法的否定（即用唯物辯證法來『揚棄』形式論理學）的問題，就是要讓唯物辯證法抓住形式論理學的論理上和認識論上的內容，即抓住客觀實在性裏，特別是人類的實踐裏成為形式論理學的培養地的現象而加以改作，讓它和形式論理學的形而上學的方向澈底地鬭爭，而改作這論理學的內容。但這樣還是不夠。形而上學的形式論理學，在認識歷史上不單只是作為純論理的形式或某種哲學流派的形式而出現，它在具體的科學研究裏也有着表現。很明白的，唯物辯證法對於各種科學

——例如從來在資本主義世界裏用形式論理學做基礎而建立起來的自然科學——不能夠徹頭徹尾只有否定的關係。相反地，近代科學成果全體的充分的把握，是唯物辯證法本身更進一步發展的極大基礎。形式論理學的真正克服和『揚棄』，只有站在辯證法唯物論的立場上才有可能。

普列哈諾夫因為不理解辯證法的根本法則，所以對於形式論理學不能下徹底的批判。他不肯排斥形式論理學，他想使它和辯證法唯物論和解，把形式論理學當做辯證法的一個構成部分而加入進去。

普列哈諾夫要求給形式論理和辯證法論理劃分領域。『把各個的對象作為問題時，在判斷它的時候，我們就必須……受思惟的「根本法則」的引導。在這領域裏，就支配着斯坦所愛好的的是是否的公式……所與的結合就只限於所與的結合，對於它，不能不用「是，否否」的公式來判斷。當這結合變化了，不能再作為這樣的東西而存在的時候，我們就不得不訴諸矛盾的論理學了。』

這樣，依普列哈諾夫說來，那麼，辯證法的領域就只限定在從一種質向另一種質的轉化上去了，而所與的質的内部是沒有矛盾的，那裏面是支配着形式論理學的。伊里奇對於那和形式論理學相異的辯證法論理學給與了非常深刻的古典的特徵。他這樣寫道：『辯證法論理學要求我們更向前走去。要真正知道對象，就必須對於它的一切側面，一切聯結和媒介加以

把握和研究。我們對於這事雖然決不能完全做到，但全面性的要求，也能防止我們的謬誤和硬化，這是第一；第二，辯證法論理學要求在發展上，在「自己運動」上……變化上來處理對象；第三，人類的實踐全體，是不論作為真理的規準，或作為（人類所必要的東西和對象之間的）聯結的實踐規定者，都得要加入到對象的充分的「規定」裏；第四，辯證法論理學告訴我們：「沒有抽象的真理，真理常常都是具體的」。這裏所引用的地方，就證明給我們說：在伊里奇的眼裏，形式論理學不論作為特殊的場合或作為辯證法的補足，都和辯證法論理學不能共存。辯證法論理學是在這樣的意味上來「揚棄」形式論理學：即採取它的真正內容而批判地加以改作。我們要從辯證法論理學（它同時也是認識論裏的方法論）的見地來接近一切積極的過程及現象。辯證法論理學，是普羅列塔利亞特的社會的歷史的實踐的產物，也是為黨的總的路線而鬥爭的有力的武器。

(附錄)

觀念論

附錄 觀念論

觀念論是兩個根本的哲學派別當中的一個，它把意識看做最初的存在，把外界看做意識所派生的東西。意識活動的結果，就產生了自然的和人類社會的一切現象。因為哲學家們的時代和環境不同，他們對『意識』的稱呼也就種種不同，有的叫做觀念，有的叫做靈魂，有的叫着意志，有的就直接了當地叫着神等等。觀念論和唯物論是根本對立着的。唯物論認為物質是客觀的實在性，是在我們意識之外的獨立的存在，是由意識反映出來的東西。唯物論把外界看做最初的存在，否認意識的獨立存在，把意識看做物質的屬性。唯物論和觀念論是哲學上兩個相反的根本的派別，它們對於思维和存在的關係，對於哲學上根本問題的解決，都互相不同。『哲學家們對這一根本問題的解決方法不同，於是就分成兩大陣營。凡是主張精神在自然以先就存在的人們，凡是承認（不論程度輕重如何）宇宙創造說的人們，他們就形成了觀念論的陣營。反之，凡是把自然看做本原的東西的人們，他們就屬於唯物論的種種學派了。在本來意義上說來，觀念論和唯物論便是這樣，此外是沒有什麼含義的。』（恩格斯費爾巴哈論）。唯物論和觀念論當間有一種不澈底的派別（二元論），想調解這兩個對立的陣營。但是這種不澈底的哲學派別，也多半是不傾向前者就要傾向後者的。

哲學上的觀念論派又分成兩個根本的變種——主觀的觀念論和客觀的觀念論，前者把各個個人（主觀）的感覺、表象、意志、或意識看做第一次的東西，後者則相反，他們是把意識『一般』當做出發點而使這一意識變成超個人的意識、世界精神、宇宙意志等等。

觀念論之認識論的根源

人類的認識的過程是歷史發展成的。照唯物論的認識觀來說，這一認識的過程是客觀物質現實性在人類意識中的模寫的過程。物質生產愈發達，社會人類愈能把客觀世界更完全更深刻地模寫到他們的意識裏面。人們意識中的實在的現實性之模寫的過程，就像伊里奇指出的那樣，是（單純的，直接的，並非全部反映的概念和法則（一聯的抽象和公式）等等的形成過程。並且只有這些概念或法則等等（思惟、科學Ⅱ『論理的觀念』），才在某種條件下近似地把握了永久運動發展的自然之普遍的規律性。』（伊里奇哲學筆記）

認識的東西便是意識裏對現實性的一個模寫的過程，這個過程是帶着種種雜多不同的陰影（Nuance）的。把這些陰影中的任何一個陰影誇大起來，使它轉化成獨立的絕對的東西，這樣，認識就會走到歪曲的歧途中去了。在我們的認識的過程裏面，在我們的概念（把客觀事物的某些特徵或側面加以抽象的概念）裏面，沒有包含着一種動因（Moment）能在具體的現實性以外創造出認識來。並且認識過程中的這種動因一經給與獨立的意義以後，我

們的認識就脫出具體的現實性以外去了。

我們對認識的紛雜歧異和『觀念論』（非宗教）的可能性，是在最初的初步的抽象當中就已經存在着了（「家」一般和各個各個的家）。（人們的）心走向一個個的事物，去攝取事物的像（非概念），這種行為不是單純的，直接的，也不是像鏡子那樣死板的，它是複雜的，歧異的，曲折的，它有可能性使空想由生活中飛開。並且，它也有可能使抽象的概念和觀念轉化成空想（結果是轉化成神，並且是在人們不知不覺當中轉化成的）。因為在最單純的普遍化，最初步的一般觀念（「桌子」一般）中，仍然是有一些空想的殘渣的』（哲學筆記）。不向一個個的普遍的概念本體和觀念本體轉化的那種原始的觀念論，是不是有呢？「這個疑問好像很詭索很奇妙（不如說很幼稚）而又很愚蠢。但是，近代的觀念論、康德、黑格爾，神的觀念，不也盡是這一類的東西嗎？（全是這一類的東西）。桌子和椅子及桌子的觀念和椅子的觀念，世界和世界的觀念（神）、物和本體，不能認識的「物自體」、天和地的關係、自然一般——法則、宇宙法則（Logos）、神。』（哲學筆記）

我們的知覺、表象和概念，便是客觀實在性之對象的像。社會的實踐是證明認識是否正確的一個標準。實踐就是檢驗證明這些映像，區別其真偽的行為。某種觀念論的學派雖然也不否認實踐，但却把實踐當做單純的精神的實踐去解釋，或使實踐帶上了實證學派那樣的俗流經驗論的臭味。觀念論使認識活動隔絕了社會人類的實踐，脫離了客觀實在性而代之以思

想的空想。認識過程是多方面的，它有着一個個的陰影、動因；觀念論便使這些陰影、動因轉化成獨立的直線。『直線性和一面性、硬直和化石、主觀主義和主觀的盲目，這便是觀念論認識論的根源』（哲學筆記）。觀念論哲學把人們的心理活動（不論是感覺、表象和概念，或是意志行為）無理地隔離了人間，無理地誇大着，灌入了一種只存在在哲學家想像中的、假想的、現實性造物主的屬性，然後才使它（人們的心理活動）鑲到自然和人類歷史裏。然後，把自然和人類的發展當做一種發現（對這種假想的『理性』活動，『意志』活動或類此的任何物的活動之發現）去敘述，這就容易了。

觀念論之階級的根源

但是，存在在人們認識當中的觀念論，它的可能性是不一定會成爲現實性的。人類社會的整個歷史指示我們，觀念論的可能性要在階級社會裏面才會成爲現實的觀念論。這就是說，在階級社會裏面，觀念論的可能性是被統治階級的階級利害維護着的。在階級社會的條件下，各種階級的生活利害不同，因此，人們的思想方法，對客觀世界的認識過程，也就必然要帶上了階級的性質了。在各時代各形態的階級鬥爭當中，各個社會階級，全都依藉着他們祖先的精神生活的結果，去創造出和他們生活利害相符合的自己的世界觀。支配某一定時代的權取階級，在它那理論的構造上雖然反映着客觀世界，但只是反映在他們那一派上。

這就是說，當這一階級解釋客觀現實性的時候，他們是把非現實的東西，把歪曲的認識搬來應用的。他們在社會生產體系中的地位不同，因此就發生一種（關於他們那一階級的客觀現實性的）表象，又因此就必然發生那種歪曲；這種歪曲，結果就喪了他們的利益了。因為那種歪曲可以使他們階級的支配更加堅強，又可以用去欺騙被剝削的階級。觀念論「蒙蔽着事物的現狀」（資本論第一卷序）。

觀念論……「使實在的客觀的、存在在我們外界的連鎖，轉化成純粹觀念的、純粹主觀的、純粹存在在我們當中的連鎖。」在階級社會各時代中的支配思想，就是在物質生產領域中佔支配地位的階級的思想。支配的剝削階級使國家意識得到發展，藉此去抓住被剝削的大眾，把它（觀念論）當做武器去貫徹他們在精神上支配大眾的目的。使世界倒立着的（這是黑格爾的名言）當做世界觀看的觀念論，它的根源也就在此。支配階級是階級社會中不直接參加物質生產過程的階級。因此，它們的一切意識形態也就離開了客觀現實性了。在階級社會裏，精神勞動和肉體勞動是不可避免地要分離的，這在支配階級意識形態當中，便生出一種空想，以為他們那思想和意識的發展，是與自然與人類無關地獨立地發展的。因為客觀世界的認識過程是多方面的，它有着一個個的陰影，又因為這一認識發展的路線是一般共通的，它有着一個個的斷片，所以，支配階級就在階級社會中依據自己利害把這一個個的陰影、斷片完全轉化成獨立的直線，使它形成一個觀念論的宗教的世界觀。結果，觀念論生

在初步普遍化（初步的抽象）中也是可能性，而在階級社會中轉化成現實的觀念論了。

我們已經知道，觀念論是把精神、理性等等認做第一次的東西。這一種超自然的、包恩惟的力，一旦披上了另外一種名稱（神的名稱），就成爲宗教信仰的對象了。所有觀念論的代表者們，都公然承認，他們的見解是和宗教有關係的。例如主觀的觀念論者巴克萊（Berkeley）凱利（Keley）康德（George），他作出了他自己的哲學體系，想由此去加強宗教的信仰而消滅那和唯物論學說有關係的無神論。康德在哲學上是二元論者，爲了敬奉信仰，就限制了知識。最後是黑格爾，他把自己的哲學和宗教結合起來，他以爲哲學要在概念的形式當中去認識真理，反之，宗教要在直覺的形式當中去了悟真理。黑格爾說來，『絕對的觀念和論理的範疇』是在世界存在以先『就有着它那根源上的存在了』，這簡直是一種信仰宗教的哲學敘述，簡直就等於承認了造物主。不論是澈底的觀念論也好，不澈底的觀念論也好，他們對於觀念論哲學和宗教的相互關係的解決，精神上差不多都是一樣的。

觀念論對於自然的和人類歷史的各種現象，盡是由自己空想出來的原因去說明的，它用空想的聯結替代了各種現象當間的實在的自然的聯結，這是觀念論體系當中的事實，這可以證明觀念論是和科學的世界觀根本對立着的。科學上的研究對象，是客觀的世界，也就是自然和人類社會。科學要認識存在在我們以外的物質的現實性而發現它發展的規律性，這才是科學的任務。科學要在人類社會歷史發展過程中去發現客觀世界的法則，去更完整更深刻地

反映永久發展中的現實性而得出了客觀的真理。觀念論則不然，它空想一些不存在的聯結來鑲在我們以外的世界現實中，由此得出了一些對客觀實在性的空想的神秘的映像。所以觀念論哲學的構造是和宗教見解分不開的，並且在它那哲學的開端就是應用宗教上的見解去做基礎的了，所以它的結論就和科學相矛盾了。『哲學上的觀念論是擁護狡猾的僧侶主義的，它把信仰尊崇在科學以上，有時也把信仰和科學同列並論，但由一般說來，它終歸是一種尊崇信仰的學說。』（伊里奇全集第十六卷）

但是，在馬克思恩格斯創作辯證法唯物論以前的所有的觀念論哲學體系，也不能一概抹殺，說它妄誕無稽。『形而上學的唯物論是粗率的單純的，由這種唯物論的見解來說，哲學上的觀念論只是毫無意義的胡說八道』（伊里奇哲學筆記）。觀念論的哲學體系，也和一切理論見解一樣，要按照具體的歷史情勢以及那時候和它有關係的科學知識的狀況去考察才行。例如：當資本主義的國資本主義制度發生了普遍的經濟恐慌時候，現代布爾喬亞哲學中的觀念論的神秘學派，就因此滋長繁榮起來了。這種哲學擔任着一種最反動的任務。它天生來就擁護資本主義制度了，它是為要和唯一科學的世界觀（辯證法唯物論）鬭爭才發生起來的。然而古典的布爾喬亞觀念論體系就和它有些不同了。觀念論體系在當時表現着的還是革命的布爾喬亞的利益，在它那神秘化了的形式當中還多少含着一點積極的意義。例如：萊布尼茲曾是一個觀念論者，但又是一個頂優秀的數學家，我們都知道，他爲了科學而成就了

許多數學上的重要發現。同樣，黑格爾是一個代表的最徹底的絕對觀念論者，他站在觀念論見地上把那時代的知識總體加以普遍化，他用觀念論做根源而創立了發展上的辨證法的理論。

其他意識形態表現着的是，階級社會內所固有的各階級各部門間相互依賴的關係，所以階級社會消滅時，觀念論也就要完全消滅了。馬克思對於宗教的論述，可以原樣拿來論述觀念論。他說，「只要使人們日常生活中的實際關係，變成人和人間、人和自然間的透明合理的關係表現出來的時候，現實界在宗教上反映出來的東西才會得到普遍的消滅。只有社會生活過程中的制度（即物質生產過程中的制度）是社會人們去自由地建立，去有意識有計劃地支配的時候，隱蔽着那制度的神秘的外衣，就開始被脫下來丟棄了。」只有站在普羅列塔利亞立場上，才有克服觀念論的可能。這便是說，只有反對人吃人的世界觀，才能十全十美地把客觀世界的發展反映出來。普羅列塔利亞特要建設社會主義的社會，要消滅留在人人意識裏面的布爾喬亞的殘餘去完成它在組織上指導上的任務。消滅觀念論見解的過程，正和建設社會主義的過程一樣，是要由階級鬥爭，由普羅列塔利亞特和布爾喬亞世界觀殘餘間的鬥爭去貫徹的。

觀念論哲學的發展

希臘的觀念論哲學

哲學中的觀念論，是在古代（中國印度）各種哲學派別中，尤其是在古代希臘奴隸社會的哲學中就已經發現了。『後代的一切世界觀，幾乎都是在希臘哲學的各種各樣形態中萌芽發生起來的。』古代希臘的唯物論，到了德模克里特和埃比克洛斯特才發達得最完全。觀念論的萌芽在畢達哥拉斯那裏就已經孕育着了。他對於數的觀念論的抽象便是他所認為的世界的本體。其次是詭辯學派，尤其是普羅達哥拉斯（紀元前四八〇年——四一一年），他說：『人是萬物的尺度。』這便是說，凡是人認為真的現實的東西，那就是真的現實的了。他是把主觀的真理和客觀的真理同一視了，因此他這種見解就成了主觀的觀念論。在柏拉圖（紀元前四二八——三四七年）的哲學中，觀念論的世界觀才有了一些發達的形態。照柏拉圖說來，只有存在在能由感性去知覺到的世界之外理念的（Idea），才是具有真正實在性的東西。這些理念的總體，構成一個特殊的世界，只有這個世界才是真正存在的，這個世界的可憐的反映才是變化無常的事物的世界。最高的理念是善的理念，這是和神一樣的東西。超感覺的世界是要用觀念做媒介才能認識的。人的靈魂在它存在在地上以前就已經存在在理念世界中了。當它在地上的時候，它是存在在感性的事物當間，由這些事物構成了概念，但在以前它實際上是對直覺的理念的回想。而且感性的事物也只是理念的反映。柏拉圖的哲學也是一種主觀的觀念論。它反映着發達到了頂點的奴隸制度。

近代哲學

柏拉圖的哲學是觀念論世界觀在古代希臘世界中的最高峯。以批判柏拉圖主張為基礎而發生的亞里士多德的哲學，是由客觀觀念論的特徵和唯物論要素結合成的。古代社會沒落以後，這些代表人物們在哲學上的主張就在一個長遠的時期內被忘記了。九世紀前後，發生了叫做經院哲學的哲學，專門替教會的教條去建立基礎。他們還應用這種一貫的精神去解釋柏拉圖的和亞里士多德的主張。封建生產方式崩潰以後，哲學也就跟着轉變了。新興的布爾喬亞濟所需要的是科學。在新興生產關係基礎上發生出來的科學知識不久就和教會矛盾了。觀念論便代表了經院哲學中的觀念論，它主張客觀的一般（類的或種的）概念是存在的，是離個別事物而獨立存在的。唯名論和實念論相反，它主張概念（類的或種的概念）只是個物的一個名稱。唯名論是唯物論傾向在近代哲學史上的最初的代表。近代哲學史也是由布爾喬亞諸關係發達上發生的。到了十七世紀，荷蘭（當時的先進資本主義國）發生了斯賓諾莎（一六三二——一七七年）的形而上學的體系。這實在是當時唯物論世界觀的一個宣言。十六世紀以後，英國唯物論哲學則發展成為培根哲學體系，霍布士哲學體系和洛克哲學體系。

萊布尼茲

十七世紀後半期和十八世紀初期，德國哲學家萊布尼茲（一六四六——一七一六年）完成了他那觀念論的體系。照他的見解說來，世界是精神單元的總體。這種單元（如靈魂，

人，上帝等）是互相孤立着互相無作用的。一個個的單元合成單元的總體而代表宇宙，各個單元自身當中也含着一個宇宙。這些單元，照萊布尼茲說來，是神預先調配好的。萊布尼茲的哲學是客觀觀念論的一個形態。

巴克萊

主觀觀念論的體系是被巴克萊在英國經驗論基礎上發展起來的。洛克關於內的經驗創立了一種學說，巴克萊就把這學說轉化為主觀觀念論之自主的思想。照巴克萊說來，實在存在的東西，只是感覺吧了，只是堅固、寒冷、柔軟等等觀念，色、味、香等等觀念吧了。『實際上，對象和感覺都是同一的東西』（巴克萊）。感覺集合或複合後就形成了物。『把這些觀念在一定數量上的互相伴合觀察一下，這些觀念就可以用一個名字去稱呼而想像做一物件物了。例如：把色、香、味、形狀，堅固在一定數量上的結合來觀察一下，那就可以把它想像成一個個物了，那就可以用蘋果這個名稱去稱呼它了。別的觀念的集合，就分別構成可以感覺的其他物了，如，一個石子，一棵樹，一本書，等等。』（巴克萊）

照巴克萊的見解說來，這些觀念的總體構成這個世界，而總攬這觀念總體的則是精神、是心、也即是我。所以意識、精神、在它的表象以外是一無所有的。這種見解，其歸結即是唯我論，只有這種唯我論才是主觀觀念論的必然的結果。然而巴克萊是不澈底的。把個人的意識或精神認做總攬觀念的東西，結果是認做了萬物的實體，以為神對人心有作用，即想由

此把觀念本身引了出來，這又和客觀的觀念論接近了。

巴克萊以後，英國哲學就發展成休模的不可知論了。一切概念是由感覺中引出，休模用這個命題做基礎，「證明了我們的知覺是我們唯一的客體」。因此，他懷疑知覺以外有對象的存在。法國唯物論家們（拉拔託里 La Mattrie、多爾日克 D'Holbach 黑爾維西斯 Helvétius、迪得洛 Diderot）宣言說，人們的意識是依從自然的，自然是依從一定法則發展的。他們建立了無神論的唯物論哲學世界觀，這在對封建制度和宗教開爭當中成了法國革命的布爾喬亞的旗幟。但是，法國唯物論者雖然進步到唯物論的自然觀，但在說明社會時他們依然是觀念論者。他們不能理解社會的發展，他們不能唯物論地說明社會，這反映着布爾喬亞對這類問題全是沒有能為的。

康德

和法國唯物論並駕齊驅的是德國的古典觀念論，它是在法國唯物論以後發展起來的，它受到英法哲學的影響很深。這一德國觀念論的起點便是康德（一七二四——一八〇四年）哲學。康德以為，使人類感官發生作用的是物自體，是存在在意識之外的物自體。物自體是不可知的。照康德說來，人只認識現象，只認識現象界，而不能認識本體（即，物自體）的世界。康德由感覺達到思維和外界的隔絕，由此發展成感覺性的主觀的形式（空間和時間）、悟性形式（量、質、因果性等等的範疇）和理性觀念等學說。照康德說來，不論空間或時間，

不論悟性形式或理性觀念，都是存在在經驗以前而由主觀才帶進經驗裏來的東西。康德把法則的客觀性當做普遍妥當的意義去解釋。康德以爲認識活動的形式有一個中心，那中心就是認識主體（即「自我」的自意識）、抽象作用的，先驗的統一。認識形式使自然得到法則。只要有「自我」的資性，那便是先驗的東西，康德關於「認識形式的先天性和先驗性」，關於「自意識之先驗的統一」等學說，純粹是觀念論的。康德自己就把他這學說稱做「先驗的觀念論」。伊里奇在他著的唯物論與經驗批判論裏把康德的學說批判得體無完膚。

『康德的哲學的根本特徵，是融和唯物論和觀念論，使兩者妥協，由此成爲混合兩者的一個體系。』康德哲學的特性，和一切德國觀念論一樣，可以由十八世紀和十九世紀前半期的德國的經濟的發展去說明。因爲資本主義的產業還很幼稚，所以德國布爾喬亞經濟就不能像同時代的英法布爾喬亞經濟一樣去實現布爾喬亞的革命。德國的哲學家們雖然採取了英法哲學做基礎，但當法國哲學流入德國的時候，布爾喬亞經濟的階級的自意識，還在很低的水平以下。『德國只憑着思惟上的抽象活動跟隨在新民族發展的後面追趕，却不由積極的戰鬥中去實現這發展』（馬克思）。馬克思又就康德的批判德國哲學的這一切特徵說，『不論是康德或是德國的俗人（康德是德國俗人的利害上的裝飾品），都沒有注意到，布爾喬亞這一理論的思想，根本上是以（被物質的生產關係所制約所規定的）物質的利害及意志爲依歸的。所以，他把這種理論的表現由他所表現出來的利害上切開，又把法國布爾喬亞經濟以物質爲動機的意志，

變做了純粹的自己的意志，變做「自由意志」，變做意志自體，變做人的意志，由這意志就結論出了純粹意識形態上的道德公準和論理的條規。」（馬克思）

費希特

費希特（一七六二——一八一四年）哲學是由康德學說主觀觀念論那一方面發展成的。他這哲學是德國觀念論發展中的次一階段。費希特排斥了康德的物自體，建築了主觀觀念論的哲學體系。他的根本命題是『自我即是一切』。照費希特說來，自我的本質，是純粹永遠的創造的行動，是理論的活動。費希特由永遠不絕的自我活動當中引出了對象。純理論的活動產生規定，即是說，自我創造了形成了與自我對立的一切的東西（非我）。費希特以為自我是創造一切的帶着普遍思惟性格的東西，他是把客觀世界拿到這樣的自我中去解除了。費希特哲學裏面的存在是和思惟同一樣的東西。照費希特說來，自我或意識只把它自身的創造當作唯一事務，而在這一創造的過程當中達到自意識。

黑格爾

黑格爾（一七七〇——一八三〇年）的客觀的絕對的觀念論體系，是德國觀念論哲學的歸結點。照黑格爾說來，一切存在的東西都有它那最後最深的源泉，而成爲這源泉的便是辯證法地自己發展的絕對理念。『思惟不單是外部的實體，並且也構成了精神上的普遍的實體』（黑格爾）。黑格爾認爲和人類自然無關的客觀的精神、思惟，便是絕對理念。他說，世

界即是絕對理念，失却個性的人的意識，全然是非法的。因此，黑格爾是把絕對理念當做現實性的造物主去看待了，照黑格爾說來，起初，絕對理念是作為論理的理念而存在的，其次，在自然界採取的姿態是外的存在（精神的他在），最後，是在種種意識形態當中自己認識了自己。人類思想的發展便是絕對理念之自意識的過程，這個過程行進的時候，便是絕對概念『最後在黑格爾哲學中自己對自己的復歸』的時候。絕對理念的自己發展是照着辯證法則進行的。這個辯證法的法則是在觀念論基礎上，在黑格爾的絕對的觀念論體系中被定式化了。

費爾巴哈

黑格爾哲學表現着的是德國資產階級在那一歷史發展時期內帶着進步性質去和封建制度鬭爭的動向。黑格爾使十八世紀末葉到十九世紀初頭先進各國的人類思想的業績和歷史發展的經驗（還有內容上意義上極豐富的法國大革命的經驗）觀念論地普遍化了。黑格爾哲學是布爾喬亞思想所達到了的最高峯。黑格爾哲學是有着革命的意義的。黑格爾左派用黑格爾的辯證法做基礎在政治領域上得出了最果斷的結果，竟至要求廢止德國封建的官僚制度，那是當然的。黑格爾左派當間發生恢復唯物論世界觀的運動。在一八四八——四九年革命當前的政治的昂揚期中，費爾巴哈（一八〇四——七二年）才脫離黑格爾的觀念論，成了他那狹隘的唯物論。他這唯物論的狹礙性和他以前的唯物論以及黑格爾的觀念論，是被馬克思和恩格

思完全克服了。費爾巴哈的唯物論是形而上學的，不澈底的世界觀，所以在社會生活問題上就自己反叛了自己，陷入觀念論裏面去了。

叔本華

布爾喬亞哲學思想運動，自黑格爾以後，不惟沒有前進，反而是退步了。布爾喬亞濟的意識形態裏，却遺忘了這個大師的天才的思想，回復到曾被黑格爾克服了的巴克萊、休模、康德們的見解上去了。例如，叔本華 (Schopenhauer 1788—1860年) 便是用康德，費希特做基礎去宣言『意志是宇宙的根基』的人。繼後，哈特曼 (Hartmann 1842—1906年) 又主張把『無意識的東西』當做自己觀念論哲學的中心概念。叔本華和哈特曼的哲學是對黑格爾哲學體系的一個反動。在產業資本主義初期發達階段上，布爾喬亞濟還是對封建制度的活躍的戰士，那時候，他們通過了意識形態和他們自己一樣的人們口裏大吹大擂地傳播唯物論。但在布爾喬亞革命以後的時代，尤其是在帝國主義時代，這時候，資本主義的矛盾已極端尖銳，布爾喬亞哲學也就一天比一天更加反動起來了。布爾喬亞濟變成反動的階級以後，它這反動性也就由意識形態領域裏面表現出來了。布爾喬亞理論家們（連哲學家在內），現在是和普羅列塔利亞特革命這一歷史的客觀的發展背道而馳了，他們已經投到神秘主義和僧侶主義懷抱裏了。

新康德主義

新康德主義是由康德學說中觀念論這一側面發展成的，它是十九世紀末葉二十世紀初期的反動的觀念論哲學中最普遍的形態之一。所謂邁爾布西學說（譯註一）（柯亨 Cohen），便是新康德主義的一個榜樣。它放棄了康德的物自體，它認為康德的物自體是『非科學的形而上學的遺物』，它引用了存在和思惟之同一性的原理而把這原理當做它的出發點，它主張只有一切的認識內容（認識的素材和形式）才是創造認識客體的純粹思惟之自發活動的結果。這一學派活躍在生物學上的觀念論的宣傳是使它發展了的活力論的原理。它在數學上則堅持着觀念論的機能主義的原理，在高等數學領域上則用反動的觀念論去對新發現加以解釋。它在物理學上引用的也是觀念論的機能主義的原理，它觀念論地解釋了電子論。它在社會學上則宣傳觀念論的目的論和『倫理的社會主義』的原理。所謂的弗來布爾克學派（譯註二）（新康德主義的另一主要支派）也同樣放棄了康德的物自體，它主張一切的知識內容是把『存在』內在地包含在這內容當中的『認識論的主體』之資性。這一新康德主義中的學派認為，認識之先天的形式要在『純粹規範』或『價值』彼岸的世界當中才找到它的源泉，它是把這世界和

（一）譯註：邁爾布西是德國的一個大學，柯亨於一八七六年做該校教授，邁爾布西學派即為柯亨所創始。

（二）譯註：弗來布爾克也是德國的一個大學，李克爾特為該校教授之一。

宗教的王國由開端就同一視了（例如溫德爾爾波（譯註 I）Windelband「一八四八——一九一五年」即是這樣）。這一學派極力就歷史方面去闡發觀念論的價值理論，把歷史認為個人的活動，然而它這歷史的研究方法不外是研究者的恣意胡為罷了。（韋伯爾（譯註 II）Weber「一八六四——一九一〇年」、李克爾特（譯註 III）Rickert）

物理學的觀念論

十九世紀末葉和二十世紀初年，在自然科學領域中，在物質構造方面，在天文學和化學上，都相繼引起了許多偉大的發現，根本推翻了舊有力學和物理學裏面的舊方法，舊法則，和它的根本原理。這些發現對於一部份布爾喬亞自然科學家（帝國主義一般條件下去在自然科學上宣傳觀念論理論是很有利的。「物理學的觀念論」、生理學的觀念論等等，是普遍地發展起來了。「現代物理學有許多危機，其中最主要的是，舊有法則和根本原理之崩壞，對

(一) 譯註：溫德爾爾波是德國新康德派哲學家，為「巴丁學派」（德國西南學派）的創始人。

(二) 譯註：韋伯爾是德國康德主義的經濟學家。

(三) 譯註：李克爾特是現代德國新康德派哲學家。

存在在意識以外的客觀實在性之放棄，使觀念論和不可知論代替了唯物論。「物質消滅了！」這可以表示出這個危機的窘狀，也表示出了這對於許多個別問題的根本上典型的難點。」

經驗批判論

由現代物理學危機中發生出來的反動的布爾喬亞哲學潮流中，有一派叫做經驗批判論。這種經驗批判論在哲學家 and 自然科學家當間是很普遍的，它在十九世紀末二十世紀初年的社會科學裏面的影響也很大。這一派的創始人是馬赫和阿芬納流斯 (Avenarius)。

照經驗批判論的見解說來，物是感覺複合的思想的表徵。「世界的真正要素不是物（物體），而是色、香、時間空間的壓力（我們普通的感覺的名稱）」（馬赫）。世界是由這些要素成立的。「要素」是感覺的担当者，是主觀的東西，所以一切存在的東西，都只是這一主觀的表象，只是體驗的總體。

阿芬納流斯又由『純粹經驗批判論』中，導出了原理同格的學說，那就是環境或中心項（主觀）和對立項（客觀）之相互關係的學說。他說，我和中心項（主觀），『常常被我們同時找出。』『一定東西，或我們看見的東西，不論它是怎樣完全的記述，這記述都能包含環境；假如這環境裏沒有了其中的一定的我，至少可以說，假如這環境裏沒有了記述所看見的東西的一定的我，那就不可能了』。這種學說是和自然科學上的見解（即，地球上沒有人

類以前就有的見解)相矛盾的，因為阿芬納流斯把「在同格中潛藏着的中心項」這一理論導引出來以後，又使他自己的見地和自然科學上的見地相一致，人類出現以前，中心項(主觀)所採取的形態便是在同格中潛藏着的中心項。簡單的說，「理性常常要認識物，我們要把自己當作這種理性去看的時候，才能想到自己本身」。那就是說，沒有主觀的世界是不存在的。

馬赫主義是巴克萊和休模哲學見解的死而復活的表現，是主觀觀念論的一個變種。「經驗批判論是信仰主義(即信仰神的主義)對唯物論、對唯物史觀鬭爭的小賤驢，這便是經驗批判論在客觀上的階級任務」(伊里奇)。想超越唯物論和觀念論以上的馬赫主義者們，是怯懦的同時又反動的小資產階級的意識形態。阿芬納流斯和馬赫學說在俄國的後繼者有波格達諾夫，巴札洛夫，瓦林奇諾夫，尤謝克維奇等等。

現代觀念論

現代反動哲學潮流中，除新康德主義和馬赫主義以外，還有布爾喬亞觀念論哲學中所謂的內在學派。這一學派的思想內容和馬赫主義很接近。這一學派的代表者是謝茲培，德里爾，雷目克等。他們主張存在是意識裏內在的東的，獨立在意識之外的存在是沒有的。他們是公然在傳播信仰主義了。此外，實用主義和直覺主義，現象論的各種分派，新實在論及其

他大學教授們，他們都是反動的布爾喬亞經濟的幫手，公然崇奉僧侶主義，他們用宗教的觀念論去欺騙勤勞大眾。這很多很多的反動的觀念論的學派或小學派，全都是現代布爾喬亞哲學中馬赫主義觀念論的子子孫孫。

新黑格爾主義

布爾喬亞哲學的反動性到了現代是發達到極點了。帝國主義國內布爾喬亞經濟陸續採取的反動形態，則是法西斯主義。資本主義一般危機增大和加深以後，資本主義各國法西化的過程也就跟着堅強起來了。最近幾年以來的特徵，是布爾喬亞哲學家們對黑格爾觀念論的傾向。他們傾向於黑格爾哲學的一個側面，一個神秘的側面，這表現出他們是更加反抗辯證法唯物論了，他們在這哲學領域中的反動是更加強烈起來了。現代新黑格爾主義的很多代表者們，由黑格爾的主觀觀念論中，尤其是由法律哲學和歷史哲學領域中取出他們的反動的思想從而使其得頭復興，有的使民族主義和排外主義打上了哲學的基礎（克洛納），有的把黑格爾觀念論移植到主觀主義地盤上來（金奇雷）。他們所有的內容，不是『對立和解』的理論，便是對立之『悲劇的非和解性』的理論，這是黑格爾辯證法的偽製品。

社會法西斯主義的哲學

布爾喬亞的反動的觀念論哲學是成了修正主義和社會法西斯主義的旗幟了。修正主義擁護階級調協的思想，放棄革命的鬥爭的思想。他們在哲學領域中是使普羅列塔利亞世界觀去順應布爾喬亞的意識形態。他們通常是用馬克思恩格思的歷史學說經濟學說混雜上一些七七八八的布爾喬亞的觀念論，由此在外觀上造成一種完全的馬克思學說。例如：具有現代社會法西斯主義意識形態的考茨基，遠在一八九八年就公然說馬克思恩格思的見解是有可能性去和新康德主義結合的。馬克思·阿德拉就此使馬克思主義打上了新康德主義的基礎。自從柏因斯坦高唱馬克思的修正以來，康德哲學就成了社會法西斯主義的思想基礎了。法西斯主義哲學是帝國主義布爾喬亞濟公然向普羅列塔利亞世界觀鬭爭的武器，考茨基阿德拉等等『理論家』只是使法西斯主義哲學披上馬克思主義外裝使其普及罷了。布爾喬亞濟用社會法西斯主義哲學做手段去鎮壓普羅列塔利亞特。社會法西斯主義哲學的內容是反辯證法唯物論的布爾喬亞的反動哲學。

一般哲學的性質上的觀念論，每當解釋社會生活的時候，就和一切觀念論學派或支派有機地不可分地結合起來了。應用到社會生活裏面的觀念論，把一切社會關係還元成精神的現象，把社會發展的原因還元成觀念論的動因。這種觀念論也和一般哲學上的觀念論一樣，分成客觀觀念論和主觀觀念論這兩個根本的派別。俄國民粹派（米海洛夫斯基和拉維羅夫）的主觀的社會學便是客觀觀念論派的明顯的標本。黑格爾的歷史哲學也是客觀觀念論派的一個

標本。

俄國近代哲學界

種種馬赫主義觀念論哲學派別支配了十月革命以前的俄國，它們的任務是要支持神學和專制政治。例如，梭羅比也夫亞派的托爾拜茲基，托爾拜茲基羅巴金及其他基督敎神秘主義色彩最強烈的客觀觀念論體系便是。它們曾被伊里奇透澈批判過。「俄國道地的觀念論者羅巴金對於現代歐洲觀念論者的關係，就和「俄國國民同盟」對於歐西各反動政黨的關係一樣」。封建的俄國布爾喬亞哲學團體，常常是歐西最反動的哲學體系的尾巴，團員有赫康主義（斐丁斯基），直覺主義（羅茲斯基），經驗批判論等歐西流行的布爾喬亞哲學派的代表人物。和這一派反對的是進步的急進民主主義社會集團的哲學思想，它們向來是傾向於黑格爾（柏林斯基，格爾金）。費爾巴哈的唯物論（洛爾金，切爾奴謝夫斯基）和流俗唯物論（比沙雷夫）。

俄國現代觀念論

在普羅列塔利亞特獨裁的條件下，和辯證法唯物論敵對的哲學見解，是不容易公然普及的。因此這種哲學見解就剝削馬克思主義哲學的言詞，假裝做擁護馬克思主義哲學的樣子。

機械論和孟雪維克觀念論對各哲學問題的解釋，在本質上是修正主義的哲學思想，曾普及了蘇維埃聯邦。孟雪維克觀念論者們，看起來似乎是極擁護馬克思主義各哲學問題的，實際上他們是站在黑格爾觀念論辯證法立場上去修正辯證法唯物論的。孟雪維克觀念論的特性是把概念之論理的發展過程和歷史地發展的現實隔開。結果，孟雪維克觀念論是使論理的範疇帶上了自足的意義。他們把論理的範疇解釋做凝固了的教條，由這條條進入純論理的道路，由此去解答任何的具體的問題。孟雪維克觀念論在性格上的特徵如下：

(一) 理論的實踐的分離；(二) 哲學和政治的分離；(三) 對唯物論辯證法的列學階段的否定；(四) 忽視哲學黨派性的原理，(五) 把唯物論辯證法還元成黑格爾的觀念論辯證法；(六) 把哲學解釋做已經完結的「科學之科學」的體系；(七) 擁護列哈諾夫在哲學上的錯誤；(八) 拒絕對唯物史觀各問題的完成。

在經濟學問題解釋中表現出來的孟雪維克觀念論，便是反革命的魯賓主義。這是由魯賓的名字得來的。他曾經參加了蘇聯內部的妨害黨和干涉黨。魯賓的觀念論在形式上具有離內容而獨立的自足的意義，結果是和具體內容脫離了的純粹的抽象。例如魯賓說，經濟學的對象是和生產力無關的獨立的生產關係；商品資本主義社會中的交換，是和生產樣式無關的獨立的，並且是規定生產樣式的行為。魯賓說，抽象勞動要由交換當中才能產生。魯賓表面上是解釋經濟學上的問題，暗中却是在偷偷的傳播布爾喬亞的主張。觀念論是辯證法唯物論的

根本的仇敵。我們現在知道，觀念論學說不是永久不變的東西，它會順應着階級鬭爭的發展而發展，它會順應着歷史條件而採取了種種不同形態。觀念論在意識形態領域內形成一種社會勢力。這種勢力，只有用不妥協的階級鬭爭才能把它克服。

