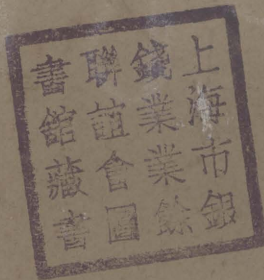


薩可夫斯基編

# 社會學說體系

下卷



社會經濟學會出版

1250

此書承 諸雅 謝君  
捐贈 特此 誌謝

302  
101-0048  
B1048  
22

上海图书馆藏书



上海市銀業聯合會圖書館藏書



薩可夫斯基編

社會學

說



體

系

下冊

社會經濟學會出版



社會學說體系 第五分冊

史的唯物論的例證(上)

——目次——

彼得的改革

新社會

在法國資本公司之指令中所表現的一七八九年的資產階級

在國民議會上的獲得憲法之鬥爭

國民議會之立法

實業資產階級之代表的幾隆得黨

桑扣托羅派

法蘭西一八八四年二月革命

社會學說體系 第五分冊

史的唯物論的例證(上) 目次

農奴制度沒落的原因

農奴法的撤廢

奴隸的勞働

共和國和王國的階級性

一八四八年革命前的德意志

法律

生活條件與法律觀念

習慣的變化

# 社會學說體系 第六分冊

## 史的唯物論的例證（下）

### —— 目次 ——

言語、生活、神話、藝術

史的唯物論之光下的法國悲劇和演劇

十八世紀的法國繪畫

法國革命的風俗與藝術

觀念的及唯物的史觀

與經濟相聯繫的宗教和哲學

宗教的動機

宗教的社會的根帶

社會學說體系 第六分冊 目次

史的唯物論的例證(下)

商品拜物教與宗教的神祕之蓋

各舊宗教的生命性

反簡單化

商業與哲學

數學之發達

資本主義辯明

科學、哲學和階級的利害

# 社會學說體系第七分冊

## 自由和必然

### —— 目次 ——

自然界和歷史中的規律性

自由與必然

歷史的必然與自覺的行動

理想與有定論

宿命論與有定論

恩格思論偉人的作用

偉人的作用

個人在社會中的作用

社會學說體系 第七分冊 目次



自由和必然

# 社會學說體系 第八分冊

## 辯證法

### —— 目次 ——

曲爾奴曉夫斯基論辯證法

黑格爾辯證法怎樣倒置倒足上來

黑格爾與馬克思的辯證法

形而上學的與辯證的思考方法

辯證法是生命的原則

科學上之辯證法與形而上學

辯證法與進化論

進化與革命

社會學說體系 第八分冊

辯證法

辯證法是矛盾邏輯

黑格爾的辯證法

矛盾是一切運動及生命之根源

凡實際者——都是合理的

畢林斯基與合理的實在性

辯證法的三分法

絕對真理與辯證法

絕對真理與相對真理

# 馬克思學體系 第九分冊

## 辯證的唯物論

### —— 目次 ——

德謨克里特的唯物論

十八世紀法國唯物論的見解

魯柯萊斯基著作的斷片

論物質與運動，心靈與精神

英法的唯物論

馬克思論十八世紀法國的唯物論

馬克思以前唯物論之偏狹性

德國的唯心論

馬克思學體系 第九分冊

辯證的唯物論 目次

思辯構造之祕密

費爾巴哈

黑智兒的唯心論與費爾巴哈的唯物論

費爾巴哈的唯物論

馬克思論費爾巴哈

馬克思之費爾巴哈論綱要

自然科學的唯物論與歷史的唯物論

何爲唯物論？

不可認識的『自在之物』

現象與『自在之物』

費爾巴哈論『自在之物』

不可知論與唯物論

自然界中客觀的規律性

# 馬克思學體系 第十分冊

## 馬克思世界觀

### —— 目次 ——

馬克思主義在科學發展中的作用

歷史的唯物論是一種方法

馬克思主義乃歷史過程的一部份

馬克思主義乃革命方法的基礎

辯證的唯物論是行動哲學

歷史的唯物論與道德的唯心論

馬克思論賓譚

馬克思主義與無產階級事業

馬克思學體系 第十分冊

馬克思世界觀 目次

馬克思主義是一種綜合

未來的超人

馬克思之歷史意義

社會學說體系  
第五分冊

史的唯物論的例證  
(上)



# 史的唯物論的例證（上）

## 彼得的改革

彼得改革之經濟基礎的研究，使我們引導到藏有內在矛盾的結論。此改革之出發點是商業資本主義，該推進力則是資產階級的利益，而其改革的結果，有利了我們把他叫做「新興封建貴紳」的人們。此等被當時的人們呼作「上層紳士」，或「上流人」，此後則又有叫做「寵人」「權臣」「暴發者」等。此社會羣中，我們即不以視為上古之「被選的集會」，也得常常回想起黑暗時代的事情。不但如此，把此「上層紳士」們看作古代貴族之剩餘物也沒有大差的，因為他們毫無相同之點。反而他們在我們前面才研究的諸現象的世界裏，持有近似他們的許多特長。俄國的資本主義是產生於沙王的獨占，有各種職務和「匠僚」的沙王宮廷，是彼得以前的工場之父。沙王是該國最初的商人，最初的工業家。新的支配階級，是沙王的宮廷。國內最初之資本家的使喚者是築成了鞏固的社會勢力。使喚者中劉利克和傑特民

之後裔，侍候宮廷的馬丁以及詩人的子息們都是對等的地位，而未分家系問題。這裏是完全實行淮希利醜王之所謂「帝王如神，小者亦偉」的文句。貴族們的運命，全依於沙王的感情，而各地方的金庫早不存在，黑暗時是不必說，即此後經過五十年亦尙未成爲問題的「輿論」的呼聲，也未有何等意義。所有關係，因有右述的事情，都帶有嚴密的個人的形式，而此形式是不足欺人的。最顯露，野蠻的資產階級的個人主義，在原始的蓄積之此英雄時代是一個自然的現象，支配着的是一個階級，而個人則祇是此階級之工具而已。於是沙王對此等使喚者就行所欲行；一方面被使喚者亦將自身最喜歡的奉仕沙王。如細細點檢其使喚，則可以知道此勢力之經濟的基礎，和他們的主人是同樣的。即沙王是，最巨大的世襲財產之繼承者，並且同時又是商人，企業家。而使喚者們，也是大世襲財產之繼承者，商人，企業家，祇是比沙王稍少而已。真的資產階級對沙王及其使喚者都僅做傭兵的任務。對此等資產階級，和對歐洲的代表者們一樣，雖不給剩飯以上，但剩飯總是給了的。並且此歐洲在貴族資本家是不可缺的。因爲俄國商業資本的繁榮自身必須受西方的刺戟。因此十八世紀支配階級之崇拜西洋，和其個人主義一樣是生硬露骨。所以在此時代我國的民族主義是純粹土貨的資本

主義農業資本主義是發展結連，更和對西洋主義之貴族反動的發展結連着的。

此時代的施設，也和此時代的根本傾向相應。彼得的行政機關對於前時代的行政機關，看來是長久截然的對立物；但此後二者間發見了同樣的推移，自此以後，新形式出現時，舊形式即被徹底的破壞。事實上，此三個見解，都含有幾分真理。十七，八世紀之國家施設的進化，是開始於十六世紀封建制之類似的形式的。此改革事業之中心如祇在沙王帝室，則該方面就沒有原則的變化。但在帝室自身順應歐洲商業資本主義移至新的道路時，這是將一切成爲封建制度之基礎的傳統即習慣的根基顛覆。即不從國家施設的精神而由技術改革的。習慣上無用的少有妨害的，以及陳舊而保有的，都急激的滅亡。雖仍舊剩留着純粹形式的封建的專制，但這已是追從新目的的了。這在俄國是封建制適合資本主義之最初的機會。而這個雖云終於失敗，但還是將來實行此種企圖之可怕的徵候。並且此企圖在每次俄國爲西歐資本主義所必要——作爲市場的，高利貸之榨取對象的，以及單是戰鬥力所必要的——時當返復繼續。俄國十八，九世紀時國家比社會先進，這個事實的返復，或了我國的習慣。自然，從技術方面說，國家常比社會進步，因爲俄國在技術上是由西歐的資本主義奉仕的。並且正

確的說俄國國家之支持封建制是爲了西歐資本主義之特種的職業。彼得的改革，是表示西歐的技術供獻給俄國封建制之最初的試驗。

貴族的俄國之直接的支配，是在掌握政權之人的手中。莫斯科國王之家臣們即軍事的地主們在十六世紀時徵集稅金，實行裁判，以及處理警備事務等等。這和一世紀前一樣，如祇取此現象之社會的意義而不顧法規的表面時，則實質上二世紀以後也是同樣的。所以十七世紀末和十八世紀的初頭，在此單調的貴族支配之上印有非常明白的黑點。經濟的重心之推移，即從社會羣間權力分配的點看，也不能毫無痕跡的順利進行。商業資本主義之青春，在莫斯科時代的俄國，是同伴着完全破壞了習慣的資產階級的統治的。

十七，八世紀之交的一六九九年，由於精厲和軍功而爲使「飽食」所分配的貴族軍長——不是有政府責任之財政管理員和會計課（軍長特別類似此方）——之不得不讓與同鄉的鄉村官吏的事實，則是自古以來爲我國歷史家所記載的。但歷史家們對於國家之奈蹟的力量因有習慣的信念，所以他們爲了國家，並不躊躇下列的事。即如此方法，說是爲國家權力的便利，則國家權力爲何不將地方行政轉移至商人手中呢？依溫·淮希克維基暴帝亦誇製說用石

造阿勃拉哈姆的孩子們，所以商人之欲學成裁判官和行政官不是很容易的麼？但如想起將支配由古代貴族即大地主的代表者轉移至貴族即中間地主之代表者時所起如何大的反抗，則就是假定政權祇是地方的，而如轉移至不屬地主階級的人們之爲如何大的飛躍，也就可以理解了。彼得改革之革命的破局的性質，是對國家的便利考量的，而由此變化最容易說明。祇用「肅清財政上的責任」的一個名目而想將權力由這個階級交與其他一個階級的事（米留哥夫對一六九九年的改革是如此說明着），世界上還從未有那個國家如此實行過。因爲就是一個國家也不能如此的。是的，彼得時代的俄國，是未經多少時日就成功，即不到三十年就成功了貴族國家。但就是祇想試行，也完全必需集合不同的力，即必需有上述的資產階級和地主上層的同盟。新封建紳士將其同盟者資產階級利用至最後時，則後者對於本來在政治上的地位就無意義了。而當時如無謙虛的支持，則「上流紳士」們就無自立的能力。於是他們就退在後方的貴族社會接合，而急速的將自己的地位分與後者了——而貴族們此次又有二世紀的再立於安固的地位（蒲格洛夫斯基：前揭書）

## 新社會

商業資本之征服封建的俄羅斯，雖然僅是一時的而且還是不鞏固的，可是它却使俄羅斯社會的生活樣式發生重大的變化。從這一方面而觀察，俄羅斯的社會，在其綿亘千年的歷史過程中，恐怕沒有比較這次更加激烈的表面上的變化。這種現象，猶其是當着我們由上而下的觀察社會的時候，更足使我們愕然。從來穿着莊嚴的禮服肅肅靜靜地出現於溫順的民衆之前的活偶像——其實是立刻表現而即將隱藏於黑幕之中——到了最近終於消失其姿態，而在高高地聳立着的爲民衆所瞻仰的金字塔頂上，乃是站着穿着勞動服而富於肉感的人物。現在這種人物，一方又在街市之上跑來跑去，所以終於使從來的井市與宮庭之間隔竟至不能分辨。因爲在這個時候的井市與宮庭都是一樣的喧嚷碎嚷，無論何者少是充滿着禮儀不嫻的民衆，穿着金紋章的制服佩着安德列的勳章的王宮大臣，乃與剛由船塢上陸的荷蘭水兵以及從商店的賬台後面走出來的德國商人交臂爲友。自然，這種變化，如與宮庭離隔愈遠，則是愈覺輕微。一般官廳的下司們，雖然老早就相當的喜歡穿着德國式服裝，然而却不及高級

官吏的王公大臣們之甚；雖然許久就喜歡剃去鬚髯，而高坐在海外式建築的官舍之中，從來就不反對與隣人相談笑，可是在其自身的權家之中則仍然是謹守舊禮式，一旦革新的勅命及於己身則涇涇滯滯的不肯遵奉。至於官廳的下司以下的民衆，這種變化就是在表面的部分亦是不會普及，革命新運動後凡百五十年間，直到伯齊爾斯基的小說與維斯托羅斯基的喜劇出世之時爲止，社會上都是一般誠惶誠恐安分守己的善男善女之羣衆。所以在成千成萬的農民大眾之中，並不會滲入何等變化。此次的改革並不會使從來的農奴制度之羈絆稍事輕減，而他方精製過的榨取方法之新進資本主義的貴族農業乃得因此得勢。以舊式法蘭西的術語來說：宮庭乃比都市變化激烈，而農村則毫無變化，由此可見宮庭乃是經濟變革的中心——（這恰如過去沙皇王室之在商業資本的編成事業上所具有的意義），而都市乃其變革的舞台。不待說的，我們現今之論述「彼得」文化，雖然並不是以之當做是全俄羅斯人民所攸關的新時代之一大產物，（全俄羅斯人民之歐羅巴化乃屬於十九世紀之後半），然而爲闡明「生活樣式」與「習慣」等國民生活上改革之影響如何計，則亦決然毫無興趣之事實；況且在這個地方的現象，乃是連綿永續，互相關係，而非形成俄羅斯國民民族特殊性的事件，故不能因此而忽

彼。十八世紀初端發生於俄羅斯的事件，常與十六世紀西歐歷史上所發生的膾炙人口之大事件相酷肖。在這種酷肖照片的相似點中，乃含有一種真確的教訓——這個教訓即是二十世紀初端在南非洲的密林地帶發生之都會，乃與同時代在加拿大及中國的歐羅巴諸國之租界中所發生的都會是一瓜二剖。在地球之上的一切地方都能一樣的使用的技術，因其現代生活中演着很重大的任務，於是遂將令人厭倦的現代資產階級的文化之單調，加以深刻的說明。

十八世紀初期的社會，在這一點上，幾乎是與二世紀前的社會同樣的仍然只是一原始社會而已。關於這一點，則一七一七年曾經將一個困難問題解決了的法蘭西宮內省與外交部的當局之往復文書，乃有一瞬之價值。該項困難問題，就是：怎樣纔使俄皇及其侍從便於通過加勒至巴黎之間的路程？——俄皇的一行，共有如以今日的急行列車裝載只需二輛就夠了那樣多的四十人左右。當時的當事者，乃是不分晝夜的憂慮着：不知要在怎麼地方才能夠將這樣多數的一行所乘坐的騾馬車準備得齊。到終局乃將這一羣高貴旅客的運輸事宜，認為是該當地方的農民之當然義務，而責成此等農民們負擔，於是始將這個難局打開了。如斯，在尙



未了解與自然來爭的社會，宜乎它的一切都是比較現代社會還更加依存於時間與空間的。故當彼得時代的俄羅斯人，就是些小的瑣事，也是做法二世紀以前的法則，而就中大多數皆是完全不了解意大利或佛蘭特斯的文藝復興之爲何物。

現在試將頓恩所舉列的文藝復興當時之典型的特長舉示一下：「各個城市中所舉行的繪畫祭，凱旋行列，假裝行列，騎馬行列等等，乃是人民與貴族的主要之娛樂。」考察當時的記錄與雜報，則發見意大利人們只希望將生活作豪華的奉祝祭祀，而對於其他的事務則在他們的立場乃認爲是至愚之舉。」我們切勿曖昧了這個「意大利人們」的規定。在上面引用的文章中，有米蘭公爵卡勒梭·斯佛差，樞密員俾托羅·里亞栗與拉維倫齊·麥提查，教皇亞歷山大六世與栗尼特十世等名字。所謂努力的將自己的生活作豪華的祭祀的意大利人們，亦只是「宮廷」與部分的「都市」而已。至於意大利的農民社會，二百年前與二百年後，在當時仍然是在過同種的生活。所以應當將這種「豪華的祭祀」詳細檢查一下！在栗尼特十世的家裏中收留一位名馬利亞樂的修道士，他是一小丑，「他是一驚人的大食漢，他能一口喫一個煮鳩和燒鳩，一次可以喫完鷄蛋四十個與小鳥二十四」。這位教皇看見羣鬼欲搏馬利亞樂時馬

利亞樂所演的姿態而大樂。他曾經在這位教皇之前扮演過一場喜劇，該喜劇的主題之一——該主題雖會由聖使叮嚀的加以說明——竟使當時出席的法蘭西外交官見面而面赤。由此，則不難想像「快樂王」佛蘭孫一世時代的人們之高潔其爲如何了。當時這幕戲劇的觀衆異常擁擠，散戲後羣衆多因擁擠而被踏仆，甚至有斷臂折脛者，間有不受損傷者亦屬僥倖中之僥倖，可想見當時之雜沓。當其前夜，教皇曾經觀戰二隊騎馬隊的模擬戰——一隊是穿着摩爾人的服裝，一隊是穿着伊阿尼亞人的服裝——。他們只是以棍棒互相毆鬥，「所以這個模擬戰是非常壯麗而且還沒有危險」其次日則又舉行鬥牛，舉行鬥牛的時候，則不若前次的和平，所以竟至殺死了三個人和兩匹馬。其後則再演喜劇，不過這次的喜劇不滿教皇的意，所以作者竟被毛布包裹而被投擲於舞台之下，跌其腹而吊其胸。

今回試將一位與彼得同時代的由上而下觀察俄羅斯的人所記之日記——有名的伯爾夫果爾慈所記之日記考察一下。諸君在這本日記之中，可以發見當時的俄羅斯人仍然是與十六世紀的意大利人同樣，要把全世界當做無益的祭日而消磨，并且也是目其餘的事務爲至愚之舉。我們現在依次的從避暑地之公園夜會而說到宮庭舞蹈會，由舞蹈會而說到比舞蹈會的費用

更大十倍的新船進水式，再由進水式而說到尼西塔托平和假裝舞蹈會。又該假裝舞蹈會，如說是一個假裝舞蹈會則不正確。實際上是有若干假裝舞蹈會，而且還一次接連數日。伯爾夫果慈說：酒氣薰薰的帳幕，覆蓋着彼得堡的哥爾俗丁斯基宮中的奧提塞。他窒息地問或問說「今天可以盡其所好的喝飲」。因為沙皇是具有隨其所好而喝飲的義務。……

曾經白費心機想要以象來參加自己的行列的大拉維倫提，一定是很羨慕有動物園的彼得。總之意大利人，終不能如俄羅斯冬神之澤惠彼得，能夠舉行一盛大的假裝行列。該假裝行列，是在擡上鑱裝全艦隊上而巡迴於莫斯科的街市之中。俄皇自身所乘的馬車，是鑱裝着剛纔進水的俄羅斯艦隊中第一大艦「米羅次瓦列次」號（此乃荷蘭語「造和平者」Sitzmaker的意義）。這艘軍艦上又乘載着「最優秀最有經驗的長」並且象徵着海上生活之進化的化裝百姓數人。此等人皆依照彼得的命令，順着風向操縱風帆，「而為拖這艘船的十五匹馬之好帮手」。在這艘船上又鑱裝有八尊至十尊的真大砲，彼得常以這種大砲發放禮炮，而在這個行列中仍然乘着同樣的船而前進的瓦拉查王則答禮致敬。擡隊全隊約有六十台，婦人乘的二十五台，男子乘的三十六台。最小的擡是以六匹馬拖。在這隊「很鄭重而且很認真的假裝行列

之前，則有樞密員所組織的及担着海神像的大教王之行列。「皇帝看見這種風景，無論從那方面看來皆覺得自己確實是有帝王之尊所以異常心慰」。在此地附帶的說一句：這種娛樂並非是當時短時間而以此次爲最初的慰樂。同一尼西塔特和平之紀念，在彼得堡之陸上及勒威河之河上，卽已幾次舉行假裝行列，並且還是延長數日的華奢之假裝行列。該假裝行列竟有千人以上的假裝者之參加。婦人們則裝扮作牧羊女，妖女，女黑人，尼僧，以及女丑等，五花十色，繽紛雜沓，隊之先頭則有皇后領率身着荷蘭農婦的服裝的女官以爲嚮導。男子則有法國葡萄酒釀造人，漢堡市長，羅馬戰士，土耳其人，印度人，波斯人，中國人，伊索巴尼亞人，僧正，主教，清教徒，猶太教徒，造船工，坑夫，以及身披絹大衣頭戴胃纓的大臣，維勒西亞的貴族，與峨峨高冠煌煌金服的俄羅斯古代貴族等，參雜其間。此外還有長鬚飄舞駕御馴熊的。行列中部，則有沙皇之近臣駕乘形似天然之熊的大車，與身被殼頭戴喇叭形之帽的印度婆羅門教徒，及戴飾各種羽毛的赤色人種等等。這一隊行列，在元老院前廣場中集合的彼得堡民衆之前，通過了二時間之久。隊之先頭，俄皇——有時穿着荷蘭帆船長的服裝，有時又穿着法國農夫的服裝——親自敲着大鼓，決不與這一隊騷騷擾擾的樂器相遠離。

伯爾夫果爾慈反覆地說：參加這次行列的人都是非常「自然」。彼得因其要準備這種「自然」，其所使用的方法，完全是仿照列阿尼特二世與其同志馬利諾的方法。在此等假裝者之中，例如扮裝吊懸葡萄身着虎皮的巴伏斯的人也有。「這個假裝的巴伏斯確是表現得非常自然。因為扮裝的人乃是非常的矮小而肥胖，並且臉孔又特別圓滿。他在行列舉行前的三日間都是酣醉於酒，而不曾得着一刻的睡眠」。所以這一位巴伏斯，竟至作了「人工」之犧牲者。彼得喜歡犧牲他人而作遊戲，並且最喜歡作不事考慮先後而一味遊戲之遊戲。河中的假裝行列，有名的彼得的「大教王」，是以特別的機械所裝置的筏航行於勒瓦河上。在這個筏上是盛置得有滿裝美酒的大釜，釜中則浮有巨大的木碗，木碗中則乘載有「酒興洶洶的家長」，木碗後方並漂浮着半生半死的樞密員。直到這個特製的機械航抵河岸，筏上的船客上陸的時候，則密牽沙皇之祕密命令的業務人員，即將這個大木茶碗翻倒，把大教王的人行人等皆蓋覆茶碗之中，而大教王遂作葡萄酒之沐浴，橫身酒汁淋漓，像此種事體，實在是與奉教皇之命令，如像拋綉球一般的被拋在舞台之下的意大利喜劇作家無大差別。……（波格洛夫斯基著：「俄羅斯史」第二卷）

## 在法國資本家之指令中所表現的一七八九年的資產階級

在法蘭西資產階級的投票人給與出席於三部會的自己之議員的指令之中，除少數的例外之外，完全充滿着第三階級（資產階級）的上層社會之要求。貧民階級幾乎是從選舉被除外的了。蓋是享有選舉權的人，乃是定位於選舉區及在選舉區擁有住宅的人，具有某種官位樣號的人，有定職而技能堪能的人，以及年納六法郎以上的直接稅的人等等，不僅此也，投票人並非直接的選舉議員，而是先選舉選舉區的選舉人，然後再由此等選舉人互選代表。及至此種預選結束之後，則先任命指令製作委員會，然後始選舉出議員。因之該項指令，並非是田投票之自己之手而成，乃是由互選當選的選舉人之手而成，並且大部分還是由有產市民之手而成的。此等選舉人自然都是一些有經驗的辯護士，裁判官，學者，與商人等等，以此等人選任委員會，不待說的他們是必極留意的將自己的要求，編入於指令之中。只有在少數的指令之中，纔可以聽着下層民衆之叫聲，例如里昂的指令，與一城壁外部的巴黎之指令，即是此類。（即是在禁止區域外的與巴黎接續之鄉村。）

此種指令的傾向，是與編作指令的外國形勢相適應的。三部會形式上常常少在召集，簡單的可以認為人民代表之議會。指令中並沒有每年至少須召集三部會之要求，大意似乎是四年或五年召集一次亦可以的。但是在若干的指令之中，關於不許遷延的諸問題欲謀暫定的解決的原故，也含有設置臨時事務處理委員會及特別委員會，或者在必要的時候召集三部會臨時會等要求。就由這個理由，此等指令完全的肯定了三部會的選舉權。在資產階級的指令之中，據我所知道的圍範，是一點也不曾有要求平等普選之處。反而若干指令，乃是只要求把選舉權賦與擁有一定土地財產的農村地主與完納一定額的直接稅之富人而已。又常常且有要求將投票人依照職業別及一定的部類別（依姓分）分類，並且依據對於資產階級之上層的立法上之勢力為標準而分類的指令。

「真正的資產階級的性質」，就是在身分縣別的要求中也表現頗明。固然，各種指令都是要求着將世襲貴族加以制限而漸次的使之撤廢，然而反對的則又要求着資產階級各應其技能與功績而敍封以更加高貴的貴族之尊榮，贈授更加榮顯的勳章於資產階級的代表，猶其是羅鮮爾出身而有榮譽的市民們最是渴望領受勳章。在他們給與他們的代表的指令之中，極力

的主張：代表們還須爲資產階級出身的官吏力爭勳章。其次，則要求維持裁判事務之秩序（主要的仿照英國的例）；以及地方會議之召集，都市行政上的相續債務之撤廢，以有產市民爲中心的責任者之選任，限制或漸次撤廢封建的特權與領地（例如巴黎接續村市即有現存面積三分之一須加以限制的要求），商業自由之確立，市場上的特權，商業上的獨占，國內稅的撤廢，國產的削減，廢止國家對於大工業之統制，廢止國王宿泊兵士之權利等要求，尙是令人注目的。又統一度量衡之制度，制限國家行政費及宮廷費，均齊國庫之歲出歲入，停止募集國債等要求，亦是很普通的在提來。

上述各種要求！都是第三階級主要的要求，並且幾乎全部純粹都是資產階級要求。間或亦有二三足爲下層人民之利益的，不過這也不是出諸指令製作者之本意。例如許多指令之中皆主張所有權之不可侵性。資產階級的所有權，乃認爲是所有的自然權中之首位，它即是在歷史發展道程中不許有既得權利之侵害的最高之權利。（古諾著：一七八九—一七九四年法蘭西大革命中諸階級與黨之鬥爭）



## 在國民議會上的獲得憲法之鬥爭

一七八九年十月六日以後「名譽的資產階級」無論在巴黎市內，以及在國民議會上皆佔有絕對的優勢。在這個時候之前，議會內部對於大眾（即是「羣衆」）的政治熱情，即已表現着決定的反動色彩。迨至十月六日以後，終於將其唯一的住民階級之第三階級的見解完全消滅。議員的大多數，皆努力的從事於在僅值獲得一人之自由的善良而名譽的市民，與無產大眾之間樹立界限。同時，十月六日以後；王政派與貴族主義的立憲主義者之大部分，皆欲靜觀此後事件之發展，領取護照離開自己的領地而逃亡於外國。因之，是時國民議會內貴族主義的政黨之勢力，異常薄弱。

關於國民議會內大資產階級分子之優勢畢竟若何？不僅可以將軍事情勢的法令之急速發布一事以證明，即如憲法之審議一事亦能充分證明。因為極力的制限無產者之政治權利，乃是與資產階級之努力的保證其國內之決定地位一脈相通。此種事實表現在十月七日，努力的以憲法保證對國家的債權者即是國債證券所有者之收入不得削減一事之上。因為欲將這個目

的達遂的原故，所以米拉波與一部分的自由主義者，竟有請將國民議會之租稅案與預算案的發言權加以制限之提議。並且建議以憲法規定由國家預算總額中扣除一定額之租稅，以充君民證券之保證金，即是以之支付國債利息及收回國債等費用。固然這種把對國家的金利生活者之利益比較國民之利益還重視的提議未得通過，然而要求國家預算依照年次而編成的議案亦遭否決。關於預算的編製，決定依據立法會議之任期的全期間而編定，在各立法會議會期的初頭審議。

十月二十二日，確定國民議會之二重選舉制（間接選舉制），及規定投票者之資格。該規定所規定的投票者之資格：年齡須在二十五歲以上，須在該選舉區定住一年以上並且須完納普通日傭工資三回以上之直接國稅，又投票人對於無論何人均須毫無侍從關係等等。這個規定，竟將國民三分之二的選舉權簡單地削除。蓋是國民議會的多數，皆替成穩健的重農主義者所主張的「身無長物的人不得爲社會之一員。……統治與立法乃財產之問題，惟其如此，所以有產者極真實的關心此等問題。」

國民議會在十月二十七日，規定了：凡是會受宣告破產的子孫，與不能償還父祖的債務

的子孫，皆不爲都市地方及國民議會之議員與社會統治之責任者的議案。這個規則主要目的，曾如支持者米拉波所公認不諱的乃是保證實業界特別是大實業界之債務關係。（當時在一般小商界金融資本尙不普及）。自然，當時的法律上債權者對於債務者雖是具有廢汎的督促之權利，債務不履行的時候還有要求收容債務者於監獄之權利；可是，此種寬大的債務督促之規定乃不能得大企業家之滿足，所以米拉波爲首領的議員大多數，迎合大企業家之歡心而另定法規。貴族階級出身的辯士拉洛西夫哥完全理論的反對這個法案，第一指摘：沒有財產的債務者全體非皆悖德者；第二指摘：以父輩個人之過失而罰及兒輩乃屬不正等等，但是這個理論整然的問責，終局仍然是不得何等的效力。以米拉波爲首班的資產階級的代表者們，始終貫徹其要求。

十月二十八日國民議會，決定選舉人及部會議員之資格須限於各該地方完納普通日傭工資十回以上的直接國稅之完納者。翌日，則採決凡爲國民議會之議員必須具有完納直接國稅一銀馬克（二四五格蘭姆）以上及領有土地財產之資格的決議。

如斯，國民議會，乃顯明的表現它是資產階級的立法部。（古諾著：「一七八九——一

七九四年法蘭西大革命諸階級與黨之鬥爭」)

## 國民議會之立法

自一七八九年八月憲法審議以來，貫通第一回國民議會的諸法規之全生產，與巴黎都市行政上資產階級的規定及命令，皆是一墨相繩的將無產大眾對於立法與行政可以發生影響的可能性盡力的剝奪。其實現的手段，經過深思熟慮之後，遂有選舉權與被選舉權之制限，及行政重要人員選舉與任命，資格之規定等等。所以其結果，遂將無產者從國家行政與都市行政除外——關於這一點凡是所謂「善良的」市民皆是完全一致的——而將新創造的自治團體之行政上的優越權送與各地方的貴族。

但是，大資產階級不單是想主宰行政。大資產階級是把行政看做是主張自己的物質利益之手段。所以當一七八九年初時的暴風剛剛終熄，他們在國民議會及都市部會獲得鞏固的地盤的時候，他們即刻利用權力，將阻礙他們營業上自由活動的一切障礙物，與關係工業的一切舊時之法規，以及稅政上的一切特權，通通毫無容赦的全部破壞。可是，他方大資產階級

仍然創設了一種稅制，不過，這種稅制不是將稅金負擔之大部分使大資產階級自身勝任——即不是使擁有大資本的有產市民勝任，而是使農村的土地所有者與小工業家勝任——即是使工業資產階級勝任。與這種稅制之制定相並的資產階級同時又製作從各方面保護其經濟活動的刑法與民法。他們的經濟活動既得周密的法制以確保，所以債務者遂窮極苛刻的附從於債權者之懲罰，對於私有財產與利得之攻掠者則科以托拉孔那樣苛刻的嚴刑。又同法令不僅只是禁止勞動者參加工會，與以工會團體要求工資加薪，及減少企業利潤等等而已。並且該法令即如勞動者在各該當部內糾合同志審議勞動條件與工資條件等行動亦一切禁止，對於生產中之無秩序而倡道團體的不平之行動亦一切禁止，就是縱然為單純的工資加薪之團體的要求但關於這種參錯的要求而表明共通之意見亦一切禁止。

第一回國民議會一切立法上的活動，不過只是滿足一個資產階級的所有權之保證，與不可侵犯的財產處分自由之保證的要求而已。（古諾：「一七八九——一七九四年法蘭西大革命中階級與黨之鬥爭」）

### 實業資產階級之代表的幾隆得黨

米紐在所著「法蘭西革命史」之中，舉示立法議會內的幾隆得黨之特徵爲「代表由中間層而轉換爲大衆的過渡黨」。米紐又附加的說：在第一國會內的各黨派之中，幾隆得黨是占了資產階級上層階級與下層階級（即是大衆 *Multi-tude*）之間的中間地位。米紐說：「他們雖是不會得着立憲主義者的支持，可是，同時亦不會得着民主主義者的支持。即是在他們的後方，社會的上層階級與下層皆不會作他們的後盾。……一七九二年八月十日（國王退位日）以後，幾隆得黨在中間階級與大衆之間所佔的地位，恰與一七八九年七月十四日（巴斯狄占領）以後，國王主義者在特權階級與第三階級之間所佔的地位是一樣。」

米紐的這種表現法應該注意，假如他所說的中間階級當做富裕資產階級解釋，大衆當做小資產階級解釋，則在大體上頗屬合理。可是，在此地還須將幾隆得黨在當時各階級的經濟的基礎上所佔的地位更加精密的規定一下。如果「中間層」這個名詞當做現在普通所使用的意義解釋，即是當做是立於富裕企業家與勞動之間的中間階級解釋，則幾隆得黨確實不是中

間階級全體之代表者，尤其不是中間階級中所謂上層富裕層——中間實業資產階級——之代表者。假如檢查一七九〇——九二年間各種社會經濟的集團之政治立場，則很顯明的發見富裕金融業者，國家獨占事業與特權事業之包辦人，國王與王室的大總管，谷物與食料品的投機者（即是當時民主主義新聞稱爲買占人的人們 *Acqapazus*），以及製造奢侈品的里昂與巴黎的富裕工場主之一部分，此等人在最初皆是占在貴族主義的立憲黨之側，後來乃皆轉換到非理雅之側。所以米紐在指摘當時資產階級之此等精華對於幾隆得黨僅是有少數歸依者的一點上，乃是非常正確。

幾隆得黨自然乃是中間實業資產階級議院內之代表者，猶其是努力於國內關稅與租稅以及其他商品流通阻害的古代制度之破壞的富裕商人階級代表者。並且還是適應中間層之需要的工場主之代表者。所以幾隆得黨主要的支持者，乃是存在於東北法蘭西之工場都市，港灣都市，羅魯縣，及巴黎小街區的實業家與從事實業事件之裁判的律師等之間。又當時的新聞紙上所謂與「工匠」(*Maitres-ouvrier*) 相對應的「工頭」(*Artisans*) 的大部分，亦參加這個黨內。最後，在這個黨派的支持者之中，尙可發見對於以舊來的專制爲土台的行政制度懷

抱不滿的多數中央官吏與地方官吏。

本來這乃是自明的事體——幾隆得黨之經濟的政治的特質如像上面那樣的規定，自然不能作只有上列各階級層才投票於幾隆得黨之議員的意義解釋，僅能作如像下面的意義解釋而已：卽是可以如像現今的德意志自由思想家同盟乃是大商業大交易所與造船業的利益之代表部，德意志保守黨乃是農村大地主議會內之代表部的意義解釋。如果國會選舉的時候，投票於東部愛爾勃的地主的人們祇限於大地主，則恐怕沒有一人能夠當選爲國會議員的。他們之得以選出議員，乃是全賴該選舉區內中間農民與小農的大部分之投票，以及小都市的多數小資產階級分子與若干農村勞動者都市勞動者之投票。與此恰相類似的，幾隆得黨特別在一七九一——九二年之內，也是得着若干小資產階級分子之援助。雖是如此，然而該黨的中堅勢力仍然還是實業資產階級，依據實業資產階級之利益以決定該黨的政治地位。

幾隆得黨在立法議會與立法部內，對於凡是具有保證所謂「有名譽」的市民之支配，廢除商業與通商之障礙，分担租稅之負擔（使「有福有德」的市民不致負擔過重但是又須不致破壞「私有財產之原則」）的可能性之法規，皆表示替成。九月虐殺之後（一七九二年九月



二日）當雅可賓黨的小資產階級掌握巴黎市內的政權，酷徵有產者的新租稅，免除貧窮人的租稅，最後又撤廢食料品之課稅，干涉商業之自由與商人食料品買賣之利得的時候，幾隆得黨至是遂確然的變成反對派，對於集合於巴黎公社的雅可賓黨的「極端革命家」「無政府主義者」「浪人」等等，施行狂暴的鬥爭。——這種利害相關的鬥爭，竟是直到現在尙不會將斷頭台上的棺蓋封被。（古諾著：「一七八九——一七九四年法蘭西大革命中諸階級與黨之鬥爭」）

## 桑扣托羅派

職工亦是被列入於第三階級的。同業組合的組織體，從許久以前就化石爲舊來之形式，職工生活，轉變爲少數者獨占化之手段。師匠的稱號成爲特權，又因爲這種稱號授與人物的範圍逐漸狹窄，於是徒弟與消費者之榨取遂益加增大。徒弟如欲獲得師匠的稱號，除非生於師匠之家而爲師匠之子弟，或入贅師匠之家而爲其女婿，不然，在此等關係以外的人們如不能得與師匠的女兒結婚，則斷無望作師匠之可能，所以在一般的人們，不僅是因有條件之制

限作師匠頗難，並且還是出乎一般常情的法則而絕對是不可能的。因之，同業組合屢屢皆是閉鎖門戶，而構成組合的師匠之人數亦是確然有一定。

可是，同業組合的師匠們，他們在絕對專制的國家之內，如認他們是能夠獨立自主而能維持自己的獨占，那就是錯誤，從來的王政，是不許可一部分的人民以某種特權奪取其他的人民，並且像這樣的特權就是自己的諸候王公們亦是不肯賦與的。所以師匠稱號授與之特權，乃是國王大權，須奉獻豐優的獻品於國王，始能成功。國王乃兼有組合之長老與其他組合行政的責任者任免之權利。同業組合一旦希望保有自己的特權，則該組合必該奉獻巨額的金物於國王，然後始由國王允許其權利之保有。又這種允許之特權，亦非永久不易之物。因為國王常利用其王權以支配組合，且常依其需要金物之關係，而隨時皆可任免組合首老。

同業組合的師匠們因為要保存其特權的原故，所以對於從來舊秩序之保存常抱有最大的關心。他們乃是特權階級中之最弱小者，所以他們遂不能不作一切改革政策最初之犧牲。丘爾果改革運動第一的打擊，在事實上即是加於他們的。

處在與師匠之下的徒弟之利益，完全而尖銳地與師匠之利益相矛盾。徒弟之稱號，不過祇是轉變為師匠之稱號的過渡階段。

即是徒弟完全轉化為具有特殊利害的特殊階級。可是，其他的衝動與感覺，却不能與現代的工銀無產階級之衝動及感覺相比較。他們與同業組合的師匠們雖是立於激烈的敵對關係，但是自身却常常汲汲乎希望也得為師匠，自己也得列身於師匠階級之中，故常覺自身乃與師匠等特權階級具有連帶的關係。

在這個特權國家的革命前之法蘭西，曾經有二三不受一切組合之制限而具有自由之特殊權利的地方。

同業組合之特權，大體只有存在於都市。至於農村，則非其努力所能及。接近於急速膨脹的大都市之若干農村，其地域界限雖隨時代之激流而與大都市相合流了成爲大都市的郊外，可是，其從來未受組合之制限的自由特權，則直至最後而亦保存。當路易十六世時代，非組合員的職工之貧苦與對組合的憤懣非常增大的時候，政府當局曾將上述各近郊村市的特權擴大，使之及於若干新興之地方，以爲鎮止擾亂，安定人心之策。在巴黎附近，猶以聖安東

與唐布里等近郊，受惠最甚。一方熱烈的希望獲得自己地位之獨立然而他方身作同業組合的師匠之希望又毫無着落的徒弟們，大多數逃入此等近郊之內。在此等比較狹窄的地域之內，竟致居住了幾令人難信的多數小工匠。但是因為他們沒有將其製造品運出城廓以外之都市販賣的權利，所以他們是過的極度悲慘的生活。此等職工的人數愈加增加，他們相互的競爭愈加激烈，而他們對於從來束縛他們的制度之不平亦愈加增大。因為隣接地域的同業組合師匠們之溫飽豐足與自身的窮困貧苦相比較，遂益喚起他們的憤懣。

資本家們特別慣於在此等不受同業組合之制限的自由地域建設自己的工場。因為在此等地方，比之任何地方皆易於求得所需要的熟練工人，且能無所妨礙的完全榨取他們。因之，在此等地方，又存在着與小職工及徒弟大眾的相並立的資本主義製造工業之多數工銀勞動者，而此等勞動者一部分是由職工之中，其他一部分則是當農民之中所補充的。資本主義的製造工業，其後又漸次開始兼併採用熟練勞動者與不熟練勞動者及日傭勞動者。

與此等分子同一步調的尙有其他的新分子亦開始進出。小店主，旅館主等即屬此類，此等分子，一部分是由上述各階級屬所補充，其他一部分則完全是得上述各屬之支持而利

害則彼此相同。

在此等勞動者與資產階級之下還有多數的貧民屬（流氓無產階級），此等貧民層在數目上頗屬巨大，常常是不停息的流入都布，猶其是在巴黎。在巴黎之中比其他任何都市皆易於迅速的而且確實的（有時又是不確實的）發現獲得生活之手段。此種貧民占全人口二十分之一。一七七七年其人數達一百二十萬，在巴黎則有十二萬人，占全市人口六分之一。

此種貧民的大部分，迫他得致身受復興道德之能力形將出現的希望之聖光惠浴的時候，還不會充分完全沒落。此等人民層以感激充溢的熱情，參加約束除去他們的苦惱的革命戰。自然，就中多數愚頑的人們無疑義的是懷抱着掠奪什物的唯一目的而與革命合流，所以他們一旦如果遇着有利的機會，則必輕易的將其惟利是圖地參加的革命事業出賣而背叛。可是，此等可憐的人們，如果以之當做是小資產階級與無產階級時全大衆之典型的代表者而說明，則屬荒唐無稽，妄謬至極。

構成這一羣大衆的分子雖是種類複雜，但是就中却亦有真情革命的大衆之出現。此等革命的民衆之代表，不僅對於同業組合的師匠，僧侶，貴族等特權階級懷抱熱烈的憎惡，就是

對於資產階級也是抱有同樣熱烈的憎惡。資產階級之一部是以租稅包辦人，穀物投機人，高利貸，企業家等形態直接榨取他們，其他的一部則以競爭的關係而以種種形態榨取他們。然而上列的革命分子雖是抱有那樣的憎惡觀念，而他們的憎惡之爆發雖是那樣的激烈，可是却不會帶有何等社會主義的色彩。具有獨立的意識之無產階級，在革命前是不會存在。是時的無產階級還不斷的在小資產階級之思想領域內徬徨，而一方小資產階級之衝動與理想尙據峙在商品生產的土台之上。

凡是以革命前法蘭西的此等分子與現代大工業的工銀無產階級同一看待，並且以現代無產階級的傾向加之於他們的見解，完全是使關於此等以「桑扣羅托」(註)而得名的分子之認識，與他們在全行程中占有極重要的位置之全革命的分拆，產生錯誤的觀念。

(註)：如翻譯「桑扣羅托」爲短袴黨則完全錯誤。它乃是長剛及膝的半身袴，而爲上層階級之服裝。至於縫製此種「桑扣羅托」的人民層，當時乃是穿着形如現代的長袴者，所以他們常蔑視貴族而呼之爲「桑扣羅托」。

資產階級已如上述，他們絕對不是具有同種熱情的革命大眾。在各層之中，有的是因

一時的利害關係而對於從來的特權保存頗甚關心；有的是對於革命抱着冷淡而且不信任的態度；有的雖然對於革命頗屬同情，然而却沒有將其同情積極的充分表明之毅力與勇氣。資產階級的陣營中之革命分子，如果沒有同盟者，則一定沒有將其對敵打倒，第一將王室打倒的能力。王室無論何時都能將其軍隊之一部，即是將配置在反動地域的法國軍隊，與西班牙人及德意志人的傭兵，大胆的出動。不僅此也，王室並且還能夠從外國得着後援與支持，而撲滅國內內亂之火焰。所以此等反革命分子之征服，是一定要從資產階級之代表相異的方面出身的人物，與在這個社會變革中毫無何等投機的人物，對於居高命令的貴人毫無關係的人物，並不考慮何等利害得失的人物，具有徹底奮鬥的腕力的人物。因為達成最後的目的，所以必要最多的大衆。資產階級的革命分子，得着農村與都市小資產階級及無產階級之支持，不然，如果沒有此等人民層的支持，則資產階級的事業恐怕或將敗北了。農村與地方都市小資產階級及無產階級，當在批判的瞬間，其所以致受決定的打擊的原因，乃是由於他們與法蘭西的政治生活之集中地的巴黎隔離太遠，太散在於地方，與組織太不完備等種種的原因。

因之，首府的近郊遂成爲革命的中心。在這種近郊之地因爲與中央政府所在地直接接連

的關係，所以舊政府支配的政策爲全國最強力的地帶，而集合於此地的革命分子亦多係決死的前衛勇士。又住在此等近郊的人們，大概皆是身無長物不慮所失而利所得的無產民衆。

又從王室的攻擊而防衛國民議會的也是他們。他們不僅在一七八九年七月十四日將巴斯狄占領，將以大砲威脅革命的聖安東農郊之城皆破壞，並且還將王政復古的反革命計劃搗成粉碎，而樹揚全國農民烽起的烽火。又他們竟俘虜國王，而將他拘禁於自己勢力之下，幽禁於巴黎市中（一七八九年十月五日與六日），因之，遂使爲國王盡忠心的軍隊不能逞其暴威壓迫革命。

可是桑托羅托派未幾乃由資產階級的同盟地一變而爲其命令者。它傾向着反對革命，並且每當桑托羅托派及時應宜的攻擊，與深謀遠慮的新攻擊開始的時候，桑托羅托派之意義，勢力，與自己意識，更加生長而成熟。革命的大業愈瀕危急，則對於革命的近郊之要求必更迫切，而其支配亦必更猛烈。此種支配一旦達至極點，則歐洲各國的君主之聯合軍遂侵入法國，而同時法國內各地的反革命軍亦遂因之抬頭，終致政府當局與軍事司令官亦發現與敵通謀的事實。在這個時候守護革命的，亦非立法議會，且非立法部，而是這個桑托羅托派。他



們操縱雅可賓黨的機關，因而利用其全國的支部網以支配一切機關。他們因為占領了巴黎的公共自治團體，所以獲得無限制的處分該都市之巨額資金全部的可能性。利用雅可賓黨的黨部與巴黎公社而活動，資金不足時則以暴動的方法而活動的桑扣羅托派，終於使部會屈服，政府屈服，全法蘭西皆屈服了。他們當戰爭的最中乃處於四方八面皆將要把他們包圍而擊滅的恐怖結望之狀態，然而他們毫無顧忌的利用其強者之權力，不僅是將一切的反動勢力攻破消滅，並且還將一切具有反動之嫌疑的人無論誰皆溺斃之於「嫌疑者」的血水之中。

像這樣的恐怖主義，不僅是使國內之敵的間諜者無力甚至破滅之軍器，並且還是使革命大業之支持者得着助力，而增長與外國之敵人戰爭的信念之武器。

戰爭之結果乃使桑扣羅托得以掌握政權。他們鼓其得勢之勇而計劃建設新國家及新社會。固然既存的封建的榨取得以除去了，然而在舊制度之下與隆生長資本主義的榨取則仍然繼續存在。不僅止此，封建制度之破壞，其結果，乃益足使資本主義的生產方法與資本主義的榨取，更可得着自由而且急速發展的可能性，此等資本主義的榨取之各種形態，特別是以商業投機業高利貸業等爲土台的各種榨取形態，其廢止與制限，在桑扣羅托派，乃是與既破壞

了的封建榨取形態之復興企圖的鬥爭，同樣是重要而且必然的。但是資本主義的榨取基礎之破壞，在當時乃是不可能的。蓋其時比較高級的生產組織之必要條件，尙未出現。

因爲這個原因，桑扣羅托派所處的地位完全是絕望的地位。四圍的情勢，雖是使他們得掌政權，但是一切對於他們便宜而確固的設施之創立的可能性則遭剝奪。他們因爲將全法蘭西統治，而爲全國內完全的支配者，所以不欲再事唯唯諾諾的甘忍貧困，並且這種事情乃是做不到的。惟其是貧困，資本主義纔得以將他們捲入於漩渦之中，這種現象，迨至以後連續不斷的戰爭之發生，更使之益加激烈。他們在國內的社會，施行對於經濟生活武力干涉的手段，徵發手段，最低必要品的最高價格之規定的手段，對於榨取者投機者交易所員高利貸躉賣商等加以課稅的手段，以克服其進退兩難之困局，但是，此等手段無論何者，皆不能接近其所期之目的。資本主義的生產方法，完全是和怪蛇赫得爾的首相似，蛇首愈截愈多。所以桑扣羅托派之努力欲將資本主義生產方法之發展行程使之停止，實愈足使之進展於極端而已。於是他們遂不得不宣言無間斷恆久革命。其結果，資本主義榨取之鬥爭，愈使他們與既存生產組織及其他一切階級之利益，發生尖銳的矛盾，而此種矛盾愈趨尖銳，則他們愈加不得

不強行其恐怖主義。他們手中所憑據的最後之武器的恐怖主義，在當時支配全國的戰時狀態之下，他們曾經是不休不息的常常使用。

可是，一到法蘭西軍隊對於敵人獲得勝利，共和國的地位無論對內對外皆已鞏固的時候，則恐怖主義必將停止其為維護革命大業之武器的機能。到了這個時候，恐怖主義乃成爲法蘭西經濟的繁榮之制止機，而愈受世人之憎惡。縱然不是如此，但是因爲不斷的鬥爭之結果，桑扣羅托派的陣營遂漸次辣懈，個個鬥士亦相續落伍或脫走，於是該派益瀕於解消之機運，然而他們的敵人乃反而更是急速強化。法蘭西的軍神及至得受加冕優勝之月桂冠的時候，而桑扣羅派之意義乃愈失墜，其地位遂爲各軍隊與資產階級所代攝。優勝的資產階級，乃統率着貧民軍的大隊。反之，桑扣羅托派乃彼續我繼的喪失地位，終於全體消滅，而從歷史的大舞台隱沒了牠的容姿。

從特米得爾九日（一七九四年七月二十四日）羅本斯比爾之失脚開始（在前尚有厄伯爾的小附屬事件），至拍里亞爾四日（一七九五年五月廿四日）完結，在這一段時間中的桑扣羅托派之沒落，普通皆稱爲革命之瓦解；但是正確的說：則是以一定社會關係而喚起的一大

事件已經發現崩壞之可能性的歷史事件。由個個人所表現的企圖，阻力，與暴力，當然是崩壞。可是它在完成了的時候開始，而是不能與轉化為革命的全一之歷史發展共同生起的。崩壞的革命不是革命。革命之崩壞，乃是與暴風之崩壞同樣的毫無意義。自然，在暴風之中，是有船舶顛覆沉沒的事件——這恰如在革命之際，也有黨派崩壞滅亡。但是，却不能將個黨派與全革命同一看待，而不能將個黨派所樹立的目的加之於全革命。

因為歷史發展的道程，對於小資產階級與無產階級謀利益的革命，不會創造良好之條件的原權：又該道程對於資本主義革命之途上存在着的一切東西，曾經宣告死滅的判決的原故；所以雅可賓黨與巴黎郊外之住民回歸於崩壞，可是，他們的努力決非白費了的。他們乃是扶救資產階級革命之助力，又是為任何國家從來沒有像法蘭西那樣根本的將舊有封建國家剷除的大勢力。即如拿破崙執政時代在短暫的歲月能以驚人的速度，使新生產方法與新社會得致成長的土台，皆是他們之力所整潔所準備的。歷史絕大的皮肉，資本家自身所不能做到的地方，則使他們最惡的敵人，反乎自己之意志而為他們做就。

可是，法蘭西的猶其是巴黎的小資產階級與無產階級之革命的鬥爭，雖是這歸敗北，然

而這樣鬥爭在他們決不是因此而遽毫無痕跡的消失。他們在這個鬥爭中所表現的偉大之精力，與其所扮演的偉大的歷史任務，使他們得致自覺，收獲政治的成果，所以這次的革命並不是毫無影響的消失，而在現在對於他們尙留有莫大的影響。雅可賓黨的傳統精神，是包被後世法蘭西的資產階級急進主義之榮光，因為有此榮光的原因，所以法蘭西的急進主義。雖然尙在未成年斯，然而比之歐羅巴大陸諸國的同胞，則勇敢多了。又因為有此傳統精神的原因，無產階級之一部（固然他的數目是漸次減少），就是到現在，還常常與資產階級作犬馬。只有在國家的歷史家們的恐怖而昏妒的頭腦中，隨將一個一個雅可賓黨員認為是社會主義者，但是在事實上惟其是雅可賓黨的傳統精神，纔真正是妨害在法蘭西發生統一而強力的社會民主黨的最強力的妨礙物之一。（考茨基著：「在一七八九年的階級利害之矛盾」）

## 法蘭西一八八四年二月革命

當七月革命後，高奏凱歌而將共謀者奧爾郎公爵伴送到阿特爾·杜·維幽的時候，自由主義的銀行家拉非托曾經這樣的說：「今後將是銀行家之支配了」。拉非托洩漏了革命的祕

密。

在路易非力之下掌握支配權的人，不是法蘭西的資產階級，而是其一分派的銀行家，交易所王，鐵道王，炭鑛鐵鑛森林所有者以及與此等人相聯合的地主之一部——即是所謂金融貴族。他們高坐玉座，他們口授法律於議院，他們授與官職與上自內閣下至煙草專賣局。

在真實意義上的工業資本家，公然的形成反對派之一部。他們在議院內却是少數派。迄至金融貴族的獨裁支配愈加純粹的發展，與他們對於以流血的手段鎮壓了的一八三二、三、四、五年三九年的暴動之後的勞動階級之支配權他們覺得確實了的妄想愈加增大的時候，商業資本家之反抗，亦隨之而愈加決定的表現於當前。在憲法國民議會及立法國民會議中的資產階級的反動熱情之先鋒將軍羅安工場主庫郎坦，在議院中是對於義若之最猛烈的反對者。其後則有以想使法蘭西之反革命義若空費氣力而得名的列阿佛穴，對於路易非力晚年之投機而庸懦的政府，曾經開始庇護工業之戰端。又巴斯體亞亦曾以葡萄牙與法蘭西全葡萄酒生產地之名，煽動反抗支配的組織。

小市民的各層，完全是與農民階級同樣的全然被除外於政治勢力之外。最後，上述各階

級之觀念的代表者與其代辯者，即是學者醫生律師等等，總括的說一句：即是他們所謂有才  
有能之人士，皆公然的在反對派之中，或全然「法治國」之外，結成一體。

七月王朝因爲財政困難的結果，所以從最初即依存着大資產階級。然而這種對於大資產  
階級之依存，乃又是財政困難增大之泉源。如果不保持預算之均衡，及保持歲出歲入之均衡  
，則對於國民生活施行有利的政治，乃是不可能之事。但是，又如果不事節制國家之浪費，  
不事侵害支配階級之支柱的人們之利益，不事將租稅負擔中之相當部分轉嫁與大資產階級，  
則何能恢復此種均衡？

國家之債務，自然是以議院之方式而支配立法權掌握立法權的資產階級分派直接之利益  
。國庫之空乏，乃是他們投機之真對象，而是他們致富主要之道路。無論何年，終是有新歲  
入之不足。經過四五年之後，新借金與新規借金，無論何者，皆是對於金融貴族提供以剝削  
人爲的瀕於破產而處於不安定狀態之國家的新機會，即是國家不能不在不利益的條件之下，  
與銀行家締結條約。凡是一切的新規借金，皆是提供了經過交易所之方式剝奪將自己的資本  
投於國債之公衆的第二之機會。這種祕密，政府當局與議院內的多數派皆是通曉的。要之！

利用國家之不安定的信用狀態，與利用掌握國家之祕密，所以銀行家與其議院內及玉座上之同盟者們，具有能夠使國債行市突然意外的變動之魔力；其結果，遂不得不常常皆是一羣比較他們微弱的小資本家之滅亡，及大賭博家之迅速的夢然致富。所云：「國家之空乏乃是執掌支配權的資產階級直接的利益」一語，可以引用下面的事實以證明——即是路易非力晚年的國費，超過拿破崙時代巨大的國費額之二倍。其實，平常法蘭西的平均輸出額達到七億五千萬法郎的時候已屬罕有，然而當時的輸出在一年中乃不過四億法郎而已。如斯，巨額國庫資金之流出，乃對於詐欺的交附契約，賄賂，橫領，以及其他種種的詐欺行爲，提供了良好的機會。廣汎點說：以借金的方式對於國庫之榨取，就是在微細的小國家事業上亦是反覆的在舉行。議院與政府之關係，乃是個個官廳與個個企業家的關係之複製。

不祇是一般國費及國家之借金，就是鐵路建設事業，亦是支配階級榨取之所。議院乃是將大部分之負擔轉嫁之於國家，而爲金融貴族保證黃金之果實的機關。人們的記憶之中，恐怕還殘留着這一種記憶罷——議院多數派的議員與一部分的大臣常在利用立法者之權利而以國費遂行其事業的鐵道公司內身爲股東，此種事實常被曝露而引起世人之物議。



反之，就是財政上極度微小的改革，亦爲銀行家之勢力所阻礙。郵便事業之改正卽其明例。羅斯查爾得卽其反對者。增加而無止的借金利子支付財源之縮小，銀行家們怎樣許可國家做呢？

七月王孫，不外是法蘭西國民的資源利用之股份公司而已。該公司的紅利，是分配與議員、大臣、二十四萬之選舉人、及其追隨者等等。路易菲力乃該公司的行長。卽是在玉座上的羅巴托、馬克爾。商業，工業，農業，海運業等產業資本家的利益，常常在這個組織之下，而無可避免的遭遇危險及遭遇侵害。「價值之政府」(Gouvernement a bon marche)的標語，卽是七月革命當時他們寫在旗上的。

金融貴族，一方，發布法律，執行國政，左右全組織的一切公的權力，又以宣傳與新聞支配輿論；同時他方，還不斷的懷抱着將上自宮廷下至咖啡店的各層，以同樣醜態無恥的詐欺行爲與不事實生產的掠奪行爲，掠奪他人所有的財產而自肥的慾望。卽是達到資產階級社會之頂點的時候，則常與資產階級社會之法律自身衝突的無際限的不健全而且放肆的無禮行爲必將發生。由賭博而致的富有，當然在這個地方才能發見其滿足點。如斯，歡樂遂成爲放

逸，終而金與血與污辱合流。金融貴族無論在存積金錢的方法與享樂的方法，皆不外是在資產階級社會之頂點的流氓無產階級之再生產。

至於未曾掌握政權的部分的法蘭西資產階級，則高叫「腐敗」！與將流氓無產階級送入規矩嚴正的婦女院、救貧院、癲狂院，以及送到裁判所、徒刑場、絞首台的同樣的戲劇，在一八四七年無產階級社會最高貴的舞台上演的時候，民衆就高叫：Bas les grands voleurs! a bas les assassins! (打倒大強盜！懲辦殺人者！)。產業資本人，則見着自己的利益被人侵害。小市民則爲道德的憤慨。民衆之空想激發。巴黎爲小冊子的洪水所溺襲——La dynastie rothschild 「羅斯查爾得王黨」，Les juifs or époque 「現代之猶太王」等等——。在此等書籍之中，以多少有些才氣的筆法描述金融貴族之支配，存留着罪惡的印痕。Rien pour la gloire (爲名譽而不一錢)，名譽何物？不值一文之收入！La Paix Paurt-out et toujours (無論如何惟只限於平和)，戰爭乃使三分利四分利的公債行市低下！此等標語，即是法蘭西投機的猶太人之旗號。因之，外交政策，只有傷害法蘭西國民的感情而已。當着庫拉可併合於澳大利與波蘭之掠奪告終的時候，以及當瑞士聯邦獨立戰爭之際義若積

極的幫助神聖同盟的時候，此種國民感情更加激昂。在這次擬戰中瑞士自由主義者之勝利，乃是增高法蘭西的反對派資產階級之自尊心！巴列爾莫的血腥之革命，乃是使在麻痺狀態中的大衆感受恰如電擊的刺激，而喚醒他們的偉大的革命之記憶與熱情。

最後，尚有二大經濟上之世界的事件，使一般不滿之爆發得以早速，不平成熟爲叛亂。一八四五年與四六年的馬鈴薯之腐敗與凶作，乃是增高民間沸騰的程度。一八四七年的物價騰貴，乃是使法蘭西也是和其他大陸諸國同樣喚起血腥的衝突。一方，乃是金融貴族不知廉恥的饗宴；他方，則是爭奪最必要的生活手段之民衆的鬥爭！在碧讓塞，則迫於飢寒的暴徒身受處刑；在巴黎，則貪飽無厭的詐欺師由王室之手而得從裁判所營救！促進革命之爆發的經濟上之第二大事件，乃以英國商業工業之一般恐慌，一八四七年秋倫敦大殖民地物產商之破產而爆發。地方銀行之破產，工場地域的工場之鎖閉等等，直接的繼續於其後。在二月革命爆發的當時，這次恐慌對於大陸的影響尙不會消滅。

因爲經濟的病疫而發生的商工業之荒廢，愈足促進金融貴族獨裁之難堪。法蘭西全土之內，反對派資產階級在宴會之上，從事於使他們在議院之內得占多數的議席，與謀顛覆交易

所的内閣之選舉法改正的煽動。在巴黎之內，在當時的情勢之下，產業恐慌特別是將在海外市場不能發見事業的一時大商人與製造業者投入於國內市場之內。他們開始與辦大規模的事業，與他們競爭的結果，於是多數香料商人與零賣商人皆沒落。因之，在巴黎資產階級中，此一部分發生無數的破產者，所以他們遂登場於二月革命的舞台。義若與議會對於此等改革的要求顯明的採取挑戰的態度，路易菲力雖然任命巴羅內閣然而為時已晚，民衆與軍隊發生白兵戰，軍隊因為國民軍的變動的態度而遭武裝解除，七月王朝不能不將席次讓於臨時政府等等，皆是周知之事實。

建築在二月變亂之上的臨時政府，在其組織中必然的將反映着參與此次之勝利的種種黨派之暗影。此種現象，不過是在共同打倒「七月的玉座」的目標之下，在相互的公敵之利害關係上，種種階級彼此之妥協而已。臨時政府的大多數職員，是由資產階級的代表者而成。共和主義的小市民，是以路德留·羅蘭與福羅昆為代表；共和主義的資產階級，是以國際黨人為代表；王黨反對派，是以庫列密與狄本·德·羅爾等為代表。至於勞動者階級，則只有路易普蘭與亞伯爾二人的代表者。最後，臨時政府之內，還有拉馬體鹿。可是，他並沒有何

等直接的利害關係，只是二月革命的參與者而已。乃是混合空想與詩意，想像的內容爲空辭而成的共同之一隊。此外，二月革命的代表者們，就是從其地位而言，也是屬於資產階級的。

政治的中央集權之結果，如果巴黎支配全法蘭西，則在革命的地震之瞬間，勞動者支配着巴黎。臨時政府誕生開首第一件事情，就是將醉意朦朧的巴黎之罪過、公訴之於神志清晰的全法蘭西，而欲避免此等壓倒之勢力。拉馬體鹿從巴黑克托的勇士們手中，奪取宣言共和國之權利。他說：「法蘭西國民的多數才得行使此種權力。所以必須等待他們的一般投票。巴黎無產階級不能以篡奪而污辱他們的勝利。」資產階級之對於無產階級，只許可唯一的以篡奪而爭篡奪。

到二月二十五日的正午還未宣言共和國。可是，大臣的椅子，則已爲臨時政府的無產階級分子，與「國際黨」一派的將軍，銀行家，律師等所分配。於是勞動者遂決心回決定不再如一八三〇年那樣甘忍緘默。他們遂再開戰端，準備以武器之力強制宣言共和國。拉伯幽帶了這個通知去見奧特爾·德維幽。他說：他代表巴黎無產階級的名義，關於臨時政府的政

治上之考慮與法律上之躊躇皆已消失了，二時間以內如果不實行的時候，他將占立在二十萬人的尖頭而再轉來。戰死者的屍體尙不會殭冷。防塞尙不會撤去。勞動者尙具着武裝。而對於這個勢力可以對抗的乃只有國民軍而已。在這種形勢之下，臨時政府的政治上之考慮與法律上之躊躇，皆已消失了。不到二時間之經過，在巴黎的墻壁之上，將貼滿了下面那樣偉大的標語：！

Republique Srancaise! (法蘭西共和國！)

Liberte, Egsite, Sraternite! (自由，平等，博愛！)

與發表建立在普通選舉的基礎上的共和國之宣言同時，使驅使資產階級於二月革命的受了制限的目的與動機之記憶亦歸消滅。資產階級的二三分派之替身，乃法蘭西社會的全階級，突然皆投身於政治勢力的圈內。法蘭西國民，跳出守門小屋，跳出地下室，跳出畫室，而不能不親自登場於革命的舞台！與立憲君主政體之消滅；同時與資產階級社會專制的對立之國家權力的外觀，及此種權力所挑戰之處的一連的從屬鬥爭，亦隨之而消滅。

無產階級向着臨時政府又由臨時政府而向着全法蘭西口授共和政體，同時自己又直接以

獨立的政黨而站在第一線上，遂與全資產階級社會發生挑戰的結果。無產階級奪取的東西，乃是自己的革命解放之戰野，而絕對不是解放本身。

二月共和國，第一先將金融貴族以外的全所有階級，也使之參加政治權力的圈內，而完全資產階級的支配權。大地主的多數，即是正統派，得以將其七月王朝所宣告的政治之無力解除。（馬克思：「德國的革命與反革命」）

## 農奴制度沒落的原因

農奴制改革的概念，以前有許多人以為是種急激的破綻，即如由魔仗一揮而忽然發生破局似的觀念。就是直到現在也有一部份人這樣的想着。如在隨性的社會，不常常出現反該社會的意志而引導新路的巨人，天才的人物，則沉澱着的泥沼，就終於沒有變動，製造歷史的是巨人們，但他們並不是成熟了的慾求和貯積了的衝動之表現者；反之，他們自身被此慾求和衝動影響生活。歷史上極端的個人主義者，絕對的支持個人之偉大的人等——其中最著名的代表者是名著「英雄論」的著者加拉依爾——是如此想着，即現在亦常有此種想法的人們

• 而指摘無天才的人物，亦實現各種改革的意見，即未加其他的考慮，已可爲右邊見解之最上的反駁。由一八六一年二月十九日之勅令實行的撤廢俄國農民之奴隸的從屬，是屬於此種改革之一。無疑的，對此偉業亦有許多有才能的活動家參加，但總不能說完全求諸天才。許多人觀察此種場合，且受了別方面的鼓舞，以爲改革案之發生，是歸於一定觀念之勝利，社會支配羣內之該觀念的普及。此種見解，比之前述承認歷史上英雄之例外的意義的見解，已有很大的進步。但是觀念亦並非由真空之空間發生；而產生於必然的不可缺乏生活條件，如脫離此產生牠的根基就不能存在。我們研究所有改革之歷史，研究其改革之社會的——經濟的基礎之以產業條件之研究爲主就是爲此。而此等條件，創造於社會上實行社會的活動家們之自己一定數的亂心，而也能創造由一個偉或多人數之才人羣，此等觀念有天才的綜合和實踐的適用之可能性。一切不是直接無條件的還元於產業上的利益和慾求，歷史的諸變革之主要而根本的，當然由經濟的要素說明。因此，研究俄國農奴法沒落——這是十九世紀後半第一有意義的事件，並且有重要的社會變革之明白特徵的事件——之原因，我們不得不記述多少明白表現在我國經濟生活上之新現象的。



普通說，認爲農政改革之根本原因的，是貨幣經濟之此後的發展，即貨幣經濟之向第二發展階段的推移。在此第二發展階段，住民的大部分，都轉入商業的流通，爲市場勞動，並且爲滿足自己的消費而開始購買他人之勞動的生產品（這也是作爲商品而提供於市場的）。十九世紀前半貨幣經濟之此發展過程，由以前說明改革前新農奴制之俄國經濟史時所舉的諸事實，得了很顯著的特長。因此，我們在同處所述的現象——被貴族社會收買之商品量和範圍的擴大，現物稅和貨幣稅之替換，農民出耕之發展，以及從農民大衆間之富有者和大資本家的分離等種類的現象——，在俄國外國貿易的成功上，雇人之經濟地位的變化上，都可以指摘爲適應的。十九世紀初頭有七千五百萬盧布的俄國輸出額，而在農政改革的前夜是向上至二億三千萬盧布。他方面外國商品的輸入，世紀之初尙不過五千二百萬盧布，而同上時候還達二億盧布。關於傭人方面，經濟的任務有下列意義的變化，即傭人的總數是增大了，而此增大是爲銷路之地主所經營的各企業內作爲勞動者之傭人數，他方面供人遣使的傭人則激急的減少。他們已變爲寄生於不生產的階級之地主階級。並且地主之消費品亦都向人購買，所以日漸不必要傭人之家內勞動。關於傭人之經濟地位的變遷，已有四十年代旅行俄國之德

人哈克斯托霍全的記述，五十年代的則由各個地主經營了觀察者的確認。即耶魯斯拉夫縣沙博夫的領地，傭人數一〇一人中祇有十五人是供個人的召喚；幫忙地主的家政，其餘的不過免除了人頭稅而已。最後商業資本之非常急激的發展，是貨幣經濟之發展的重要的徵候。即一八二二年莫斯科縣之此種資本總額達二千七百萬盧布，而十一年後的一八三三年即增大至三千九百萬盧布，即在如此短期內增大了四五%。

貨幣經濟之發展，是漸漸增大的分業即精製工業之發展的無疑的徵候。十九世紀前半俄國工場之如何急激發展，看下列即可明白。即工場生產之各部門中為最重要部門的綿布生產內，加工了的棉花量，在此五十年間增大了十六倍。銑鐵之鑄造在此期間自八百萬布特增加至千六百萬布特。羅紗類生產之急連的發展，則以一八五〇年俄國已有四九二的羅紗類工場的事實即可證明。工場生產力之量的增大，同時技術也實行改善。即手工勞動開始代以機械，十八世紀的工場變化至十九世紀之有真意義的工場。例如四十年代俄國紡織工場生產之水準已達非常高度。精製工場工業之發展和其技術的進步，對此生產部門之國民勞動的榨取形態已有極力的影響。我們已很明白十八世紀的工場是依存於殆無自由的勞動，即如工場屬於

古代貴族——地主的場合，是農奴的勞動；而所有者是商人或是贖還自由的農民，則是強制勞動。但至十九世紀，因受貨幣經濟之生長的影響，對精製生產品的需要增大，資本家們不得不不考量到工場勞動之生產力的增進時，即得注意機械的採用和職工之質的向上更當明白無自由的勞動，因強制的結果，須減少生產力的，於是那時就開始調換更有效果之自由工銀勞動。這樣愛加得利娜女王時代爲主使之以奴隸勞動爲基礎的貴族工場，就漸次沒落。即十九世紀之三十年代貴族工場已僅占工場總數之一五%，至四十年代，其比例更低至五%。一方面地主工場，分散爲手廠業的營業，其次從此營業中（以四，五十年代爲主使）組織農民工場。但在農民工場和商人工場，也明白強制勞動是並不有益。工場主們選用自由勞動者後，結果，一八一六年亞力山大一世即禁止今後工場之買收農奴農民；但一八二五年工場勞動者，五四%是由自由工銀勞動的。三十年代時工場主們極力向財政部長陳說強制勞動之無益。因此，一八四〇年頒布了工場主得有償或無償的解放自己的強制勞動者的法令。此法令頒布後之結果如何，則看了頒布後便有一〇三個工場之實行解約的事實，即可明瞭。即過半數之強制勞動者從工場主之希望而變爲自由工銀勞動者。而此最後的現象，因極力的需要自由勞

働者；他方面必然的使農村住民從農奴的隸屬解放。因此，貨幣經濟之發展和其不可避的結果——使用工銀自由勞動之生長——，搖動了農奴法的根底，於是我們知道農政改革，實爲發展俄國國民經濟之利益所不可缺的要求。以上是俄國農奴法沒落之第一的經濟的原因，而是我們在精製工業之發展上發見的。

在農業生產的領域裏，經濟的條件之一的變化，雖不在精製工業內所行的以上；但也不不示弱而表現着的。右述工場生產力之增大，必然的相伴着更多的分業，即專門化；但在國內市場上則招來了穀類需用之很顯着的向上。在外國市場上和此相應的對俄國的穀類也增大了需要。其理由因爲到了十九世紀西歐先進諸國在製造工業之發展道程上有了非常的進步，因此農業轉爲次於工業，而結果各地的國內農業生產不得滿足，於是祇有增大穀類輸入。國內及外國市場穀類需用之增大，從俄國的農業要求更大的生產力，即需要更大量而上品的穀類。換言之，就輸到農業技術改善的問題。在十九世紀初頭，農作上未開化的三田圃法，即全耕作面積之一半以內三分之一以上有每年必須施肥而作爲停耕地的組織，尙有很廣的區域而占主要的地位。例如加爾格縣，在二十年代尙在如此狀態。歐洲俄國之廣大與東南邊境

及全亞細亞領圖，當時則不必說，即此後很長的期間，也是此原始的停田農業之廣汎的活動的劇場。俄國的農業歷史，在十九世紀是向三田圃法之初步階段的純粹形態之發展的過程，從停三田法圃術法田推移的過程，期後才歸諸比三田圃法更集約的輪播農法出現的過程。此輪播農法是廢止停田，在此換以使土地肥沃的草類，更將穀類代以根塊類，而各種的人造肥料（人肥，憐肥等等）在此場合已很普遍的應用。十八世紀末，斯高崙斯克的地主叫做勃蘭開那革爾的在自己的領地上實行輪播法之最初的模範的。到十九世紀之三、四、五十年代、地主農地之輪播農法，早已不是例外的珍事。這一點，特別是二個地主——加爾額縣的波爾托拉基和麥凡爾縣的賽蘭霍夫——博了名聲。就中尤以波爾塔夫斯基甚至有一羣的模倣者和渴仰者，其中有的還將自己農學上實驗的結果在當時的農學雜誌上發表問世。如將十九世紀前半之產業記錄公表而研究之，則並非祇是關於輪播法的一個報告，而當有值得我人敬佩之發見的。例如最近才明白的利盛的地主謝米諾夫在自己的所有地上適用着比發達了的三田圃法更集約的農法，波爾維塔夫在三十年代早在麥凡爾縣栽培「克魯佛」（使土地肥沃的草名——譯者）。和日漸改良之農法的普及平行，也出現了表示農業技術之進步的如下的過程，即耕

作段別的增大，採用農業上之改良機械器具，向工業的農作推移所表現之植物的被分布等等。而此工業的農作，為欲得更好的條件出賣起見，以生產品再製成別種形式為目的，例如以甜菜做砂糖為目的而甜菜的耕種面積更是擴大等。

農耕技術之變遷，在農業的領域，也對農奴勞動準備着自由勞動之勝利的。為市場及銷路之貨幣農業，高價的改良器具，集約農法，對人造肥料之出費，對優秀的勞動家畜之出費等，是對生產品之質要求提高；而不能使農業上之勞動的生產力增大。反之，為貴族之從屬的勞動，則如固知的一向以極端的貧弱的生產力為特色的。即作自己毫無利益而祇為他人勞動的農奴們，僅在監理人監視的時間內工作，並且又是非常不誠意。所以替貴族的耕作，祇有為改良而甚至不夠支出的這樣很貧弱的收穫。為提高收入之唯一的方法，是採用自由工銀勞動；但為廣汎的適用工銀勞動，則就有撤廢農奴制的必要。自然頑迷固陋之地主的多數不能理解此事而盲目的反對改革；但這也因為他們沒有順應此新條件的能力的緣故。然而有土地之貴族的精銳份子，很明瞭此時代的欲求，而自覺着和合理的農業之利益有必然的關係。這個可以及古拉一世時代貴族們之關於農奴解放和農奴之生活狀態的改善所做集團的建議！

（例如麥爾縣貴族的草案，斯木崙，屠沃爾，利盛彼得堡等各縣之協議會——證明。關於農業生產上自由工銀勞動之有利益的別方面的證明，是適用自由工銀勞動的農業企業內之收益率比較高的事。即十九世紀之四十年代莫斯科縣此種企業之收益率，比之爲貴族之農奴農業達二倍有半。在此同時代利盛縣貴族地主之領地總計得八——一〇%的收益；而他方面雇傭自由勞動者耕種土地時的收入就達一五——二〇%。最後烏沃魯納額，塔姆僕夫及沙拉托夫縣，由自由工銀勞動者之土地耕作，得運轉資本之五〇%的純益的也並不稀奇。又十九世紀之五十年代的農業上的自由勞動，比之農奴勞動有多大利益之第三徵候可得如次，即十九世紀中葉農奴的義務耕作量，在中央各縣，比之十八世紀要有顯着的減少之事實。例如烏拉其米爾縣在十八世紀，地主農民的五〇%是實行貴族農業；但至十九世紀的中葉，貴族農民的比例就減低至三〇%。耶魯斯拉夫縣在右面期間中農奴農民的比例自二二%減至一二、五%，莫斯科也自六四%減至三二%。是的，非黑土地帶諸縣貴族農業之縮小和租稅制度的增大，不能祇以農業條件說明，而也得考慮到同地方精製工場工業的發展，以及租稅制度爲地主有利的發展等。因爲使農奴農民在工場勞動，他們由利用在工場所得比較高度的工銀水準，而得

極力提高租稅。但右面引用的數字，雖有此等事由，而在中央各縣的貴族農業也十分衰退，因此即可證明農奴農業之黃金時代即已永遠過去。至油加河以南諸縣之貴族農業的比例，有沒變化（例如塔姆波夫縣在十八世紀和十九世紀的中葉則農奴農民的七八％是從事貴族農業的），有向上的（例如賓仲縣十八世紀之自四八％向上至七五％），也有就是低下而非常高的，此最後的好例是哥爾縣，同縣在十九世紀的中頃貴族農民是占農奴農民的七五、五％；而在十八世紀時莊園農民是九二％。此事初看，在祇有實行純粹農業的黑土地帶諸縣，以為農奴農業和從前一樣占主要的地位；但仔細的研究時則同地方貴族農業之所以繁盛，是因為人口稀薄的關係。而證諸當時的人的證言，則南俄地方耕種地主之耕地，祇是農奴之貴族勞動是不夠的，因此，就很多使用由人口稠密的馬魯、俄羅斯地方來的自由工銀勞動者。即看新發見的資料，也可證明油加河以南地方自由工銀勞動者的人數之增大。例如姿爾縣的波爾勃林斯基伯和希爾西泣夫的領地，以及其他塔姆僕夫縣的許多領地都是如此。因此在斯提波的黑土地帶諸縣，農業之自由工銀勞動，即不在貴族的強制勞動以上，也演着比此不下的重大任務。所以在此地方，農奴的農業經營的基礎被破壞，而成爲貴族地主之不方便者。



其次除以上地主的利益之外，還不可忘去農民的利益。在農民則貴族農業和貴族耕地的增大，是表示實質的經營上之損失。因為要縮小農民自身之耕地面積，且從農民奪去一切經濟的獨立性的。這特別是為貴族的經營之發展的本質的障礙，也是此經營對當時經濟的一般條件陷入強烈的矛盾之障礙。交換之發達，貨幣經濟之發展是殘厲巨大的農業企業；但此等農企業在農民法存續的期間，在農奴法的條件之下，因有此等農企業和農民社會之經濟的利害的矛盾，所以實現是不可能的。下列二個兆候，可以證明在農奴解放前數年，農奴的經營條件在農村住民是不能忍耐的。第一農制改革前二十年間，農奴人口的增大停止。這是表示農奴農民之困難的經濟條件，是非常有意義的。等二是十九世紀的五十年代農民反亂數的增加。即二十年代該數平均是四十一件的，現在則昇至一三七件，而此數已是非常可觀。

最後，以上所有事情——貴族農業的不方便，地主經營之農奴法的不便，農民之零落和憤懣，該結果所發生之國民收益增大的停止——即純粹的從國家的立場看，也不見其他。內政上的安寧是國家根本的要求。國家之不受外侮，也如此同樣重要。然而因此就必要生產力之發展和工業商業農業交通路之發達了。因此等諸點的缺陷即不忍看，也當反晒於國家財政

，而俄國克利米耶戰役失敗之根本原因也就在此。

如此，則一八六一年二月十九日之農制改革的第二的經濟的原因，得有下列的定式。貨幣經濟在其發展上是引導農業上之技術的改善的；而此改善，農奴勞動爲貴族，農民以及國家自身都有不便。於是喚起了調換自由工銀勞動者。然而農奴勞動和自由工銀勞動的調換，才有撤廢農奴法的意義。

由此說來，農奴法是俄國貨幣經濟之發展的結果所沒落的。而此貨幣經濟之發展，對製造工業農業的技術，以及經過技術的生產形態，都有了強有力的影響。（N. 魯希哥夫著「俄國史上的都市和農村」）

### 農奴法的撤廢

一八五五年亞歷山大二世即位時，俄國很明白的表現有撤廢農奴法的必要。

我們已經知道尼古拉一世時代農民暴動的次數漸多而力亦更強。因此農奴法如還長久保存，則很明白的要引起俄國農民全體的反亂。皇帝自己也意識着這一點，曾對莫斯科的貴族

所說，如農民不由上司即政府的意志解放，農民也將自己解放，即解放之由下實行。農民暴動實爲惹起撤廢農奴法之主要的一個勢力。

但在當時，農奴法不單在農氏是有害苛酷，而對發展俄國的工場工業也是非常有害。工場主們當求工銀勞動者時，祇得在地主農奴間想法。因此，工場主們對此貴族的農奴就不得不提高工銀，因爲他們不單支出勞動者和其家族的生活費，還得支付該勞動者應付地主的年貢。這一點在工場主是非常有害，因爲工銀的增大，即減少他們的利益。因此他們也贊成農奴的解放。

不但如此，地主即農奴所有者們，也漸想到撤廢農奴法之於自己有利。這個主要的因爲實行經營改良的地主和準備改良經營的地主們，在農奴法下經營是感到非常困難。即農奴勞動者們怠於盡貴族農業的義務，實因被迫勞動，且從貴族的耕地未受何等的利益，故對於自己的勞動也就毫不關心而敷衍了事。然而在備具了適合的設備，有用的家畜，以及改良了的機械器具的經營，則就必需熱心的勞動者；而雇傭此等勞動者之唯一的手段就是破壞農奴法，撤廢貴族農業，以及雇傭多給工銀則更多熟練及熱心勞動的自由勞動者。

是後克利米耶戰爭證明了俄國比之西歐諸國的如何貧弱如何落後，而必要經濟之向上，富的擴大，以及勞動生產力的強化；但是不撤廢農奴法，則此等諸事就不能實行。因為農奴勞動常常惡劣，缺乏生產力，抑壓人人的企業精神，不能領導有爲之士，而使人民的大多數蒙昧於奴隸的根性。所以聰敏的二三官吏，在尼古拉一世時代即已了解有撤廢農奴法的必要。因爲若不如此，則獨立國的俄國之存立——如克利米耶戰爭也證明了的——就瀕於多大的危險。

因此，亞歷山大二世時代，農奴法由一八六一年二月十九日的宣言宣佈撤廢，而此農民解放，是因農民反亂的結果，即受了農民自身之自由獲得鬥爭之影響發生；但關於脫離了農奴的隸屬關係之農民的法律的製作，農民却沒有參加。審議此法律的是地主和官吏。

事情是這樣的，即各縣設立關於農民關係事項的縣委員會，此等委員會以貴族的首長——這是貴族中的代表者和一部份是從貴族及官吏中由政府任命的——爲議長。此等委員會準備各縣之關於農民解放的資料，而根據此資料，提出在如何條件之下撤廢農奴法的草案（建議案或意見書）。各委員會將此等所有資料及草案——這也是由地主和官吏製作的——寄交

設立編纂委員會的彼得格勒。編纂委員會是編製一般的法律案的。爲審議此法律案，此後當還有二次召集各縣委員會的特別代表者即代議員的會合。而此法律案當再交也在彼得格勒之官吏的關於農民關係事項之主查委員會，更由該處提至官吏的內閣會議，至最後還得受皇帝的批准，因此，農民毫無說話的機會，而都由貴族和官吏們的把佈。

再問題因有下列的原因而更是惡化。即在各縣委員會裏，大多數是貴族地主，而希望對農民可能的少給土地的富裕貴族的勢力也很強。又編纂委員會最初時是魯司托夫愛夫（他是支持主張農奴解放之尼古拉，米里油金的）當議長，而自魯司托夫愛夫死後，常在遼巡而優柔無斷薄志弱行的亞歷山大二世任命了極力反對農民解放的柏賓伯爲議長。

因有此等事情，故農奴法的撤廢，就在爲農民非常不利以及極苛重的條件之下實行。

此點第一苛重的是農民土地之很少。依一八六一年二月十九日的法律，則農民不能接受他們在農奴制下用益的全部土地。即此土地之約四分之一是由農民之手移歸地主。特別這不付賠償金而取得贈與地的農民的狀態更是困難。各縣規定特殊分讓地之面積——最高及最低面積——的法律，允許地主們給與無賠償的贈與分讓地。此贈與分讓地相當各縣最高分讓地

面積之四分之一，而得此的農民說是「貧苦人」「無親者」等，所以是非常少的土地。

更有如下的苛重點。農民解放時所受的土地，是和地主的隔離而散在着的，因此，地主的土地和農民的土地間很多是間着森林，草地，收場，大路以及教堂等。

土地之稀少，相互間之很有間隔，則使農民必須借用地主的土地。因為祇是自己的土地，不足養家族，且如無間在其中的地主的土地則不得成家。

這裏尙有新生難點。即農民不但無錢而且須對解放時所受土地向國庫支付特別稅。此特別稅是「續還支付」而苛重至達農民所負擔全支付額之一半的。

農民至一九〇六年止已付了十五億盧布；而他方面地主於一八六一年已從國庫領收了九億盧布。因此農民對租地已無支付的金錢。但他們雖不向地主租地，而也不得不同意於「喔托拉波托基」（即租地和有耕種同面積之地主的土地的義務的租地）或是委托（即代替地租而在付給地主以收穫之半額或其他數目的條件之下的租地）。「喔托拉波托基」是舊農奴的貴族農業之返復；委托租地即委托經營是從前農奴的年貢。因此農奴雖已撤廢，農奴的經濟，在實質上此後還是保存着的。

不但如此，實質上農奴法中也有許多殘存。是的，農民也曾製造過村和郡的共同體，在集會上也選舉了村長，郡長，郡書記，百人頭目，十八頭目等。但此等被選任的村服務員，並不注意農民的利益，主要的還是成爲村的警官，即由維持秩序和徵收租稅而奉仕國家。因此，他們從屬於官吏——地方警官，監視人——，或是貴族——仲裁裁判人——。而此等官吏對農民的代表者，部份的可不用裁判而自由處罰。

因此，少少考慮所給與他們的自由爲不是真的完全解放，而他們之開始暴動也是當然的了。解放的初年在俄國的各地就發生了數百件的暴動。（魯希哥夫著『最近數世紀間之俄國史』）。

## 奴隸的勞動

這是根據奴隸制度使生產之生產費提高的事情之一。奴隸制度下的勞動者，照古代適切的表現說來，單作爲有聲器具，而和半有聲器具的動物及無聲器具之死的工具區別而已。然而他們自身，深感到自己並非動物和工具的同類而是一個人類，即他們由虐待動物和歡喜濫

用而堅決的自信和動物及工具不同。於是在此生產方法之下，使用有極粗製的笨重的簡單的，不易破損的特徵之勞動器具，成爲經濟上的原則。南北戰爭勃發時止墨西哥灣沿岸之奴隸諸州所用的犁，是和如豚和土鼠的掘土似的不能割畦之古代中國式所構造的一樣（參照倫敦一八六二年刊行H. H. 開魯士著「奴隸之力」的第四六頁以下）。奧爾姆斯提脫在所著「沿岸奴隸諸州」中更有如下的說述——「在此土地示給我的，無論那個同行者，都以爲是不允許去麻煩給了工資的勞動者的工具。此等工具都是極笨重而粗製，比之通常我們在使用的，工作上至少要難二成。對此我有了下列的確信，即給奴隸使用此種工具之不注意並且拙劣的方，比之供給輕便而靈巧的工具在經濟上實是不合算的。而我們供給勞動者之可以提利潤的各種工具，在維其及亞的麥田——此土地比之我們的麥田要好而石子也少——就不能有一日的使用。在此農場我還疑心爲何騾可以普遍的代用馬，這個最初而最明白給我終極的理由是黑人們之不絕的使用，到底爲馬所不能勝任。馬被黑人使用而常即昏倒或成爲殘廢，騾却能受打撲，有時節食一二次亦於本質無害，以及有時疏略，有時過度勞動，亦不易羅傷風及其他疾病。在此土地，想日次家畜的虐待——如在北方，則被害家畜之所有者的任何農夫，都



得即刻解雇該責任者之馭者的——隨時可到我現在執筆的房子的窗前就可以了（馬克斯「資本論」第一卷註）

## 共和國和王國的階級性

「俄國的真理」之最古代的部份，關於各種社會階級之相對的比重，包含着非常貴重的指示。其中看關於殺人罪的科罰，則殺害最高貴的人物是八十格利烏拿（一格利烏拿等於十哥彼愛克）。最低微的人就祇有五格利烏拿，而和殺害奴隸一樣。和此一致的，還有祇是高貴的人們關於社會的事項才有發言權的一點。我們曾知道最古代的候領時代有「都市長老」會議，而這個是和羅馬時代的「賽拿托」，斯巴達時代「黑爾沙」同類（此三種場合，意義為同一的）。此等高貴的人們第一素性不同，即他們的血統是正式的挪曼人，而自己作為征服者之子孫的對被父祖們當作奴隸的斯拉夫種的低微人當然要傲然輕視了。但這是表現於外部的特徵，在本質上說來古代俄國的貴紳是擁有富庶的，即「俄國的真理」的「市民」乃至「貴族」常是大土地及奴隸的所有者。「真理」是說着此富者之奴僕們的耕種土地，使用人

以及承繼權等。就中我們知道貴族對該領他的所有分，比之低微者要自由得多。即前者如無兒子時可將自己的領地讓與女兒；而低微者如無兒子時，所有地即歸領主。大財產所有者們之此王國的法律，隨時隨地如此而對無產者則毫無慈悲。且積權者可向積務者（每年）徵收在金一半之利息，如債務者無力支付利息的場合，即當替債權者勞動。此種情形，早已和奴隸無異——可以毆打則更是不必說了——，而不能償還的債務者即刻是奴隸身分而頃被變賣。這是古代俄國之議會共和國（有主而其政治形態不能有此外更適當的命名）的發生期，即十一世紀初頭的性質。但都市發展，其中職工和商人的住民數目增加，因此方的關係也起了變化。即十世紀之後半維采在長老會議前面消滅，至十一世紀之後半我們又來開長老，而維采又任免領主，完全的左右都市的運命。起初社會的上層階級對大眾的處刑亦不讓步而和「革命」鬥爭；但至十二世紀之初，已使當時年代紀之作者們不能想起無維采的國家統治，而德摸克拉西已是很鞏固了。「商人」即當時的「市民」是貴族的半額，也就是低微村民之八倍——評洋價多四〇格利烏拿的。但資本階級之比重的增大是有原始資本主義之生長的意義；同時說商人階級則甯是說有比此站在更低之社會層的被資本榨取之增大的意義。低微者自身分二

個階級，其中一個是開始壓迫榨取其他一個。「俄國的真理」上有很多論文是詳細的規定上述二個——壓迫和榨取——場合之負債的增大額的。利率是大得不可信的而有誰也將彼此狡猾網所推入陷穽之概。十一世紀末諸候是高利貸的急先鋒，此後是貴族和修道院（！），再後是比較更小的資本家們。十二世紀之最初的四分之一間，低微者實不能再忍，即在高利貸者其夫候死後爆發了「襤褸衣之反亂」。意識低的運動都是如此；而人們的憤激起初是對着外國人之高利貸者——猶太人。但反亂者們，決定貴族，修道院，以及一切擁有富之領主的未亡人都要打倒。資產階級陷於恐慌，於是同意了得人民大眾之人心的烏拉奇米爾·木納馬克爲領主。因爲木納馬克的介紹而成立了妥協。此妥協點，在「俄國的真理」中很明白的表現。即規定法定利率（二〇％以下），從來的債務關係在免除條件中解消，制限使債務者降至奴隸階級的以及主人對「被買者」的權利，「被買者」有對主人起訴的權利，在特定的場合即離去主人亦不受罰的。此後十二，三世紀時其夫·俄國的發展最初因內爭後坦坦爾人的外患而甚遲漫。未蒙內夏外患之納烏哥爾特，雖不充分而在此後的發展之後表現的。資本之向少數者的集中，全村民社會之對此少數者依存關係，以及包含二三大資本家之家族鬥爭之維采的德

模克拉西等是。但此等都不過是佛魯蘭斯的歷史上我們所觀察更發展的形式而已。

原始的直接的德模克拉西，比之我們時代的(對其階級的性质，誰也沒有異論)亦並無優點。關於德模克拉西之黃金時代的無政府主義者的古話也沒有比其他所有寓言優勝。從他方面看來，所謂國家權力，並非「鎮座」在自由的共同體上之別的勢力，而是階級鬥爭的武器。不但如此，我們還應該由德模克拉西之發展程度，而看到階級鬥爭之成長和夫銳他。即自由愈大，則階級的矛盾亦更是頭露。關於無理的協調企業家的利益和勞動者的利益之民主的支配之小資產階級的烏托邦，即倍爾體坦主義之烏托邦，也並不稍稍勝於無政府主義者之烏托邦的。我們即必須民主主義的共和國，也決不是爲了中絕階級鬥爭，而如階級鬥爭之中絕可能時，這是有資產階級壓制之永遠化的意義。因爲我們最大限之自由所必要的是以最大限的動力和決斷力去遂行此階級鬥爭。我們所以要民主主義共和國，因爲這已近終末的結束，而使我們得到社會民主主義的共和國的。

德模克拉西之正反對物——專制王國——，也不對階級鬥爭表現「無關係的」國家形態的。關於「超越諸階級之上」——調和鬥爭中之經濟的利益，且由此創造社會的協調——的

甜密的思想，則如舉上述烏拉其米爾·木納馬克的寓言的例，那常可確證的。國家的權力，事實上常喜歡買「有名譽之仲介者」之服務發生，因為知道這樣要比自己在交易所奔走有利得多。但王國的辯護者在此場合忘了下列一事，即仲介的交涉，須以相互的讓步雙方的同意為前提。無此同意則任何仲介者都無能為力，而有此同意，就隨時可有仲介者發生。事實上，在歐羅巴史上新王國的權力抬頭時我們可信都站在死了的階級鬥爭之亂點——這裏因繼續無為的格鬥而同陷於疲勞的二個階級，都需要仲介者出來締結至下次新格鬥止之一的休戰。法國吏上更充滿着此種例子。十六世紀——依克魯砲特金的意見，則此時代以來，特別是國家權力已「鎮座」在社會之上——雖有「宗教的」內亂之名稱，其實已是充滿帶着可以看到之階級的性質的一連內亂。一國家的新教徒常形成地方之貴族社會，他方面加特利黨常依據着巴黎的資產階級。貴族社會想努力引回法國至封建制度的時代，而使地方獨立的「秩序」恢復而減弱國家權力。資產階級翹望着強有力的中央政府——確立安全的擗取大眾之必要的。國王的權力，十五世紀以來早已是此擗取的主要幫助者。怕懼封建貴族的路易十一世在巴黎的資產階級們是善良的命名者，到他們家裏替小孩子們受洗禮，以及在資產階級的食卓上

共同吃飯。路易十一世時代的徒弟和弟子無限制的受師傅的支配，罷工是以死罪處罰的國事犯。對如此受惠甚深的國王的權力還想企圖發展的貴族們，是使資產階級激怒了的。維爾福魯米之夜是永久的資產階級黑心憤激之典型的雛型。而國王之權力的代表者自身，在婆爾蓬之亨利的姿態上，站在新教徒的方面時，巴黎在他前是閉着門戶的。但十六世紀的資產階級的力量，還不夠打倒貴族社會，地方完全在貴族手中，巴黎是被包圍的城砦的狀態，而他方面對此進攻的新教徒的力量還是不夠的。並且以上的鬥爭，雙方都瀕於破滅，而決定的勝利誰也沒有把握。國王的權力就急速的取了自己的立場——站於鬥爭者兩傍之「漁夫」的立場。亨利四世不願和新教徒的貴族們之從來的關係，而急急的和巴黎的資產階級妥協，聲明是「保護」政策之熱心的繼續者。而此保護政策就是資產階級對亨利四世以前的國王所得不動的忠誠。對貴族則報以「拿思脫勅令」。此勅令的本質，說是奉教忍容——他的身份低落至如此謙讓，祇是以後的事而已——則甯是在對新教徒的貴族給與自己的軍隊，自己的城砦以及自己的裁判所的權利的點上。

十七世紀英國國王的獨裁——克魯姆威爾的姿態——之發生，特別成爲適合的圖解。國

王加路——起初有害於送代表者上議會之「上層一萬人」的利益的——和議會的鬥爭，漸次搖動全人民大眾，從未發生的問題——土地被奪的農民和榨取有奴隸契約之都市勞働者的資本關係的問題——都異常銳利的出現於英國社會。議會由獨立派之手奪取了國王的權力，而獨立派之前衛的「平和主義者」是代表農村和都市之貧民階級的利害的。因此，最根本的改革——普通選舉權，人頭及市民立法權之改造——都有了順序，而甚至土地的國有化也在展望之中。資產階級是陷於絕望了，而自己興起的惡魔却未能驅逐。但在資產階級為幸事的，是平等主義者們分離了未能十分理解此努力之獨立派的大眾而儘先前進的事。他們應該避去不看前程的「急進論者」，平等派之最勇敢的指導者，才可以開始鬥爭。於是地主出身之獨立派將軍奧立佛·克魯姆威爾出任仲裁。在英國也就確立了熱心保護大有產者之利益的護民官的公爵首腦之清教徒的「共和國」。

兩僕拿巴個脫的「興隆」的歷史，也完全和此類似。此兩者也都為當時的沒路所引起的階級鬥爭。第二僕拿巴爾脫（即拿破崙三世）的興隆，已有馬克思之極詳細的研究，所以這裏介紹了馬克思之週知的勞作「勃呂漫爾十八日」就夠的了。反之階級鬥爭在其中的一方得了一定

的勝利時，中央權力雖須極度的緊漲；但並沒有因此而成立王國。例如一七九三年雅各賓黨時代之法國，一八七一年之保守的法國（前者雖有事實上魯辨斯愛爾的獨裁；後者則該支配郡有王國主義的氣運），此「無共和派的共和國」都未曾變為王國。因為前者的場合之小資產階級的勝利，後者的場合之大資產階級的勝利之過大而難爭，故無任何妥協的希望。即無交涉的要素，亦無仲裁者的必要。王國之「超階級的」性質，是王國完全無礙的依存於階級關係，而和輕氣球之輕浮不妨引力之法則的事實一樣。因為「國王們雖隨時服從經濟的條件，但往往不屈從其自己的意思的」。

我們在此分析中，祇忽然提到社會關係中新起的王國。而說到傳統的封建的王國，則很明白的是一定的社會階級，例如和貴族社會的關係，則最資產階級的歷史家也不否認的（例如參加退思的「舊秩序」）。（波格路夫斯基著「經濟的唯物論」）。

## 一八四八年革命前的德意志

第一，革命爆發前之德國的一般狀況是怎樣呢？



一個國家內部的階級結構，是其政治組織的基礎。德國的此種結構，比別國更爲複雜。封建制度之在英國與法國，是早被摧毀了。或者有如英國，封建制度減縮至很不重要的形式，因爲英國有強有力的富厚的資產階級，集中於大城市，特別集中於首都。德國的封建貴族，則仍保存着由古代承襲下來的大部分的特權。佃租的封建關係幾盛行於各地，地主有審判其佃戶之權。他們的政治上的優越地位，雖被剝奪，無權監督各邦的王侯，但他們仍保存對其領地農民之中世紀的統治，亦無捐稅的負擔。封建制度在某些地方，比其他的地方較爲繁榮些，只有在萊因河的左岸，牠才完全毀滅。此種封建貴族在當時是極其衆多，一部分也極富厚，一般人都公認他們是國內的頭等的『等級』，他們担任政府的高級官吏，軍隊中的長官也差不多完全是他們充當。

德國的資產階級遠不如英國資產階級的富厚和集中。德國自從採用蒸汽機製造以來，又加以英國工業的勢力迅速的擴充，其舊式製造業都被毀滅了。在拿破崙的大陸系統（註）之下本國某幾處所辦的近代工業，不能補償其所失的舊式製造業，也不能夠造成一種強有力的工業利益，壓迫當地政府對他們的要求注意，因爲這些政府都是嫉視非貴族的財富和權力之擴

張的。假使法國因爲五十年的革命與戰爭使其絲製造業大獲勝利。則德國在此同一時期的蔗織業，只有大受損失。加以德國工業的區域稀少，交通阻隔，且遠處內地，大都仰外國的，荷蘭的，或比利時的海口經營其出入口的貿易，因此和北海及波羅的海沿岸的大商港幾無共同的利益。尤其他們不能創造如巴黎、里昂、倫敦、曼徹斯特的工商業的中心，德國工業落後的原因甚多，我們只舉其最重要的兩個。第一，地理位置的不利，大西洋已成爲世界商業的要道，而德國則距大西洋有相當的距離。第二，自十六世紀以至今日，德國不斷的捲入戰爭，這些戰爭都自其國境內舉行。英國中等階級自一六八八年即已享有政治的統治，法國的資產階級自一七八九年已經奪取政權成功，唯有德國的中等階級，因爲數量上的缺乏，特別是集中的數量的缺乏，不能達到政治統治的目的。但是自一八一五年來，德國資產階級的財富及與財富相伴的政治上的重要，均不斷的增進。政府看見這種情形，雖然不甚願意，但他不得不計及其目前的物質利益。我們可以正確的說，自一八一五年至一八三〇年，和自一八三二年至一八四〇年，各小邦在其憲法上所已許給中等階級的政治影響，在同上的兩個政治反動時期中，又從資產階級的手裏一點一滴的奪去，每奪去一點一滴，即用一些給資產階級

的更實際的利益來交換。因此每個中等階級在政治上的失敗，緊接着就是他在商業立法方面的勝利。自然，在德國的工商業者看來，一八一八年普魯士的保護稅則和新成立的關稅大同盟，比較在小的王國的議會中之可疑的表決權爲貴重得多。他們在議會中表示不信任某閣員，其票數只有令閣員們看着發笑的。

德國資產階級的財富不斷的增進，商業不斷的擴張，他就到了一個階段，感覺着他的最重要的利益的發展，爲其本國的政治組織所阻遏：如像國家任意分裂爲三十六個王侯統治，各具野心和互相爭鬥；封建制度的鎖鍊束縛着農業及與之有關係的商業；糊塗和專擅的官僚階級對於一切交易都苛徵過斂。而同時，關稅同盟的擴張與鞏固，交通上一般的採用蒸汽，國內貿易之競爭發展，使各邦各省的商業階級更爲接近些，他們的利益也一致了，他們的力量也集中了，於是其自然的結果，便是他們的全部都變成了自由主義的反對派，和德國中等階級的第一次的嚴重的爲奪取政權的爭鬥，得到了勝利。這一個變化是從一八四〇年開始，是從普魯士資產階級取得德國資產階級運動的領導開始。我們在以後將再說到一八四〇年至一八四七年的自由主義反對派的運動。

德國人民的大多數既非屬於貴族，亦非資產階級。在城市中，他們是小資產階級和工人，在鄉村中他們是農民。

因為德國大資本家和工業家的階級發展得緩慢的關係，他的小資產階級便十分衆多。在城市中他差不多佔全人口之大多數，在小城市中因為沒有富者的競爭和影響，他完全佔着優勢。這一階級在各個近代國家和一切近代革命中都佔最重要的地位，而在德國則更爲重要，在德國最近所發生的鬥爭中，他的態度常左右勝負。他處的地位是在大資本家，商業家和工業家（即一般所稱爲資產階級）和工業無產階級的中間，這就決定他的性格。他總企望着達到資產階級的地位，但是稍稍橫逆的命運輒把這階級的個人投擲到無產階級的隊伍中去。在帝制與封建制度的國家，小資產階級的生存須仰賴宮廷和貴族的惠顧。若失去這些主顧，他的一大部份就要破產，在小城市中，一個兵營，一個縣衙門，一個法庭及與法庭有關的人，常常是他們興隆的基礎；沒有這些人，商店、裁縫、鞋匠、木匠等人們的生意就要清淡。因此，這一個階級永久是在兩個前途之間搖擺，一面希望躍入富有階級的隊伍，而一面害怕淪於無產者的生活；一面希望參加公共事業之管理，以冀提高其利益，而一面又害怕時機不宜的

反對政府，反觸政府之怒而結果了他們的生存，（政府能去掉其最重要的主顧）。他們所有的財產既微，而其財產之不安定，又正與此財產之多寡成反比例。這個階級的見解是十分搖動的。假使封建或帝制的政府是強有力的，他便卑賤低頭，諂媚服從，假使資產階級剛剛得勢，他又轉到自由主義一方面。假使資產階級已經獲得政權，他就瘋狂似的，沉溺於民主主義的幻想，但是當在他下面的一階級，無產者，企圖其獨立運動時，他又陷於垂頭喪氣的狀態，害怕消極。我們在以後會看見德國的這一階級，如何由一階段到另一階段的在那裏輪流轉換。

德國工人階級的政治及社會的發展，比英法為落後，有如德國資產階級之於英法資產階級。相似的主人，相似的奴僕，一個人數衆多，強大集中，和有智識的無產階級的發展與一個人數衆多，富庶集中和強有力的資產階級之發展是相輔而行的。在資產階級的各派，特別是其進步的一派，即大工業者，未取得政權和依其需要改造國家制度以前，工人階級運動永遠不是獨立的，也不是純粹無產階級性的。只有在那一個時候，僱主與傭工之間的必然衝突，才變為緊張，再也不能延緩；工人階級再也不為那幻想式希望和那永不能實踐的諾言所欺

騙，於是十九世紀的大問題，無產階級的解放問題，才最明顯而適當的顯露出來。

德國工人階級的羣衆，不是如英國的一樣，受僱於近代的產業大王，而是受僱於小手工業者，其全部生產系統；僅爲中世紀時代之殘餘。正如在棉業大王和鞋匠及裁縫老板之間有極鉅的差異，同樣在新式工業區域的廣大覺醒的工廠工人和一個小城市的害羞的裁縫工人及木匠的中間，也有相當的距離。我們知道這些裁縫和木匠的生活狀況和作工的方法與他們五百年前的祖先是沒有多少差異的。因爲沒有近代的生活狀況和近代的工業生產形式，自然也同樣的缺乏近代思想，所以在革命爆發之初，大部分工人階級尙要求立即恢復行會，和中世紀的有特權的手工業組合，這是無足怪的。然而在近代生產系統占優勢的工業區域，因爲交通便利，因爲大多數工人由遷徙不定的生活，而得到思想上發展；於是在這地方，有一種中堅組織的形成，他們關於工人階級解放的思想，是清楚明瞭，而且更符合於現在的事實狀況和歷史的需要，但是他們只佔少數。假如資產階級的積極的活動，我們算他是從一八四〇年開始，則工人階級的運動是由一八四四年的西萊西亞(Silesia)和波希米亞(Bohemia)的工廠工人暴動發端，我們在後面將敘述此運動所經過的許多階段。

最後，我們說到一大羣的農民，小農階級；他和農場勞動者算在一起，佔全國人民的大多數。但這階級內部又分成若干小的階級，第一是較富的農民，即德國人所稱的大農中農；他們是面積不等的廣大農場的所有者，每人都僱傭有幾個農業勞動者。這階級的地位既在那無捐稅負擔的大封建地主和那小農僱農的中間，他們顯然是以和城市內反封建的資產階級聯盟爲其天然的政治路線。其次，小的自耕農，在萊因區頗占優勢，因爲封建制度在那一帶早爲法國大革命偉大的力量所摧毀，類似的獨立的小自耕農在別省到處也有，他們是曾用錢贖回他們的土地所應納的封建式的賦稅的。然而這一階級只是在名義上爲自耕農，他們的財產已經很多抵押出去，其條件之苛刻，等於說，土地的真正所有者，不是農民而是重利盤剝者。第三，封建的佃農，他們固然不是被驅逐離開其農場，但須永久完租，或須永久力役，即替業主的農莊，做若干的勞動。最後，農業勞動者，他們在許多大農業公司的狀況，與英國的僱農階級完全一樣，由生至死，永久的貧困飢寒，爲他們的僱主的奴隸。農民中這三個階級，小自耕農、封建佃農、和農業勞動者，在革命以前，從未問過政治。但是革命這件事使他們睜開了眼睛，看見了新的事業，前途充滿了光明。革命對於他們每個人都有利益，假使

這個運動循正當途徑發展，他們每個都可望參加的。但同時我們應當明白，農民因散居於廣大區域。和他們中間得到大多數一致之困難，他們獨立運動的企圖永遠是不能成功的。他們需要城市更集中的，更有知識和更易於行動的人民的領導和推動。（馬克思著：「德國的革命與反革命」）

## 法律

法律是論我的所有物與人的所有物的關係。換一個說法，就是法律的普通觀念是說明在某社會中這些屬於我，這些屬於你，這些應屬於他的話。所以在生產力和生產關係固定的時期內，這所有權的觀念是固定的，可是生產力和生產關係一旦開始動搖，這所有權的觀念也跟着動搖了。這並沒有什麼不可思議。前節已經證明的，生產關係就是財產關係。

我們因為表示這種變化，把現代中某種無論誰人都知道的大規模的實例舉出來看看。

到現在為止，例如阿姆斯特丹 Amsterdam 那樣的大都會，燈火，用水，交通，機關等項，依普通一般的見解，都說是可以作為一私人賺錢的事業經營的。又如煤氣，水道，市街



鐵道等項，也都被當作是私人所應有的東西。可是在現時就不同了。在現時，大概的人，不是對於煤氣，水道，電車，並且對於其他許多營利事業，都以爲是當然要歸自治團體所有而經營的。這實是法律觀念的大變化。即是關於我物與人物的意見確信或偏見上的大變化。

這種變化究從何處來的呢？

這個答覆，並不困難，就是由生產力的變化而來的。

荷蘭國受了近世大規模的產業和世界的商業的影響，中產階級與勞動階級的地位，大爲低下。一八七〇年以後，更加疲弊。於是這些階級，想出了可以救窮的法子來。政界中現出了中等階級，勞動者也附屬他們了。於是他們得了勢力，漸漸實行市營制度，要免除從來私立會社壟斷煤氣水道電車的事情。

一方面是大資本，一方面是小資本經營和小工業。這兩者間有一種新經濟關係，（在根本上說就是大機械與小器具的關係）那種新關係在社會一部中即在某階級之間，造出新的窮迫狀態。於是新財產關係的慾求發生出來，新生產力不致流於濫用，可以充分發展。苦悶的階級，遂得掌握權力，制定新財產關係。

然而這是比較細小的實例。市有制度和國有制度，較之資本家的私營事業，原來是全然相異的財產形式；可是，人人都知道的，現在的都市現在的國家，都是資本家的東西，所以都市經營國家經營的利益，於下級人民沒有什麼大關係。這種時候，下級人民所受的掠奪，雖然沒有官府商人，特權階級所行的那樣橫暴無恥，亦未可知，可是也為國家，都市所欺騙盤剝是相同的。

這樣的比較起來，我們社會主義運動的實例越發大了，越發好了。

社會主義是要把生產機關併歸公有。數十年前，社會主義者差不多沒有一人，到了現在，多至幾百萬了。為什麼這樣思想上大革命發生在這許多人的頭腦中呢？

對於這個問題的答案，較前例可以更加明瞭些。

大規模的產業，造出了幾千幾萬幾十萬的工銀勞動者。這勞動者在生產機關私有制度繼續發展的期內，得不到什麼財產和幸福，可是私有制度一旦打破變為公有制度的時候，他們的幸福就會展開了，他們就變成社會主義者了。

又經濟的恐慌，生產的過剩，以及敢於猛烈競爭限制生產的托辣斯，（這些都是直接從

現時生產機關私有制度發生的，使中等階級受了影響，於是許多中流人士就想出一種共有制度來救濟這種危急，他們就變成社會主義者了。

所以在社會主義上，那生產力及生產關係的變化和思想的變化之間，其直接的關係，可以明瞭的看出來。

把社會主義的思想，放進我們腦子中的，是天神嗎？是聖靈嗎？是基督教社會主義者所說的那樣由上帝所授的靈光嗎？

又，我們自主自由的精神，是依自己特殊的優越性，造出這種可貴的社會主義思想的嗎？我們特別高貴的德性，我們所有的神祕力，是康德所說的至上命令造出來的嗎？

我們共有財產的觀念，莫非是惡魔替我們養成的嗎？有些信基督教的人，是這樣說的。

不然，社會主義思想的發生是必然的。是社會的必然的。那種必然性，是從一種地方發生的。古時財產關係的檻中所押住的新生產力，對於勞動者和小資本家一流人加了很大的壓迫，所以勞動者和許多小資本家若共有生產機關，就能夠把這種大壓迫除去了。社會主義的解決法，自然發生了。勞動者業已共同努力活動着了。這種難局可由共有制度解決，是很明

瞭的事實。

這樣看來，可知社會主義的思想從古來就有的，社會主義也不是從今日的生產力發生的，平等主義是一切人所有的永遠的理想，無論何時代的人心中都有的，像那類信口開河的話，決不可任意說的了。

原始基督教徒所想的那種社會主義，與今日勞動階級所希望的社會主義不同。其理與當時的生產力及階級關係和現代的生產力及階級關係的不同一樣。原始基督教徒想共同消費。即是說富人應把生活資料的餘剩分給貧人。並不是說要將土地和勞動機關歸與公有，只是說要將生產物歸為公有。所以這種社會主義叫做乞丐社會主義，主張窮人要依富人的恩賜，受生產物的分與。

就是基督自身也並沒有教富人把財富捐棄的，也沒有教富人把貧人（或貧人把富人）當做兄弟一樣愛的。

反之社會主義者却是這樣說：「無資產的人當與有資產的人戰鬥，當依政權掌握生產機關。」他們並不想將生產物歸共有，是想將生產機關歸共有。各人所得的生活資料，可歸各

人所私有，所以沒有分配的必要。

由基督紀元第一世紀的生產關係看起來，不能發生今日這樣的社會思想；依同理，今日的生產力到底也不能使我們追求基督教那樣的理想。在當時生產力是微弱的，是孤立的，是分散的，到底不能造出大規模的共產團體，所以博愛慈善那類事情（就令其效果微細）在當時實是解決貧困的唯一方法。可是在今日勞動已漸次成爲社會的性質，社會的共有制度，却成了救濟貧困的唯一的而且滿足的方策了。

其次刑法的事，也是顯著的實例。就是在這一方面，許多人的心理也大生變化。社會主義者既相信犯罪者有個人的責任，又相信犯罪的原因是社會的不是個人的。

這樣的新思想，究從何處發生的呢？不待言，是從對於資本階級的爭鬪而來的。社會主義學者爲了此項爭鬪，爲了批評現社會組織，發生研究犯罪原因的必要，就發見這原因是存在社會裏面的。他們這種見識，都是今日的生產過程和幹階級鬪爭的人逼着他們發生出來的。（郭泰：「唯物史觀解說」）

## 生活條件與法律觀念

愛斯基摩人贊成個人地占有衣服，武器及勞動要具。這是依着個人的占有在他們看來，是很有利的東西，而且個人的占有是爲事物底性質自身所促進的這個單純的理由。原始的狩獵人，爲要學習自己底武器，自己底弓，或「布美蘭格」底巧妙的使用法，就不能不一充分地研究這種武器底各自底特性而順應於武器，又不能不儘可能地使武器順應於自己底各自的特性。

在這裏私有財產當然要比其他底某種占有形態更多。因而未開人「相信」私有財產底優越。未開人，像我們所已知一樣，便以爲個人的勞動底要具及武器和其所有者之間有一些神祕的關係。但是，未開人底信念，是基於世俗的實踐而生長的東西，不是先行於牠的。而且信念不是依未開人底「精神」底性質而發生的。那是依着未開人所關與的事物底性質而發生的，依着在未開人底生產諸力底一定狀態之下的他們底不可避的生產方法底性質而發生的。

世俗的實踐先行於法的「信念」到什麼程度呢，在原始的法律之中有許多象徵的動作可

以表示這個。生產方法變化了，在生產過程中的人類底交互關係也跟着其生產方法而變化了。世俗的實踐變化了，但是「信念」還依然保着舊態。信念與新的實踐矛盾着。於是，擬制，象徵的表徵及動作就出現了。這種擬制，象徵的表徵及動作底唯一的目的就在形式地排除這種矛盾。隨着時間底經過，矛盾終於本質地被排除了。即在新的經濟的實踐底基礎之上，新的法的信念被構成了。

要決定私有制度底性質，只證明某種物件底私有，在一定底社會中出現是不充分的。私有財產，常是有界限的東西，而其界限則全然依存於社會底經濟狀態。「在未開狀態，人類只占有直接地對於自己有用的東西。剩餘物，縱使牠是自己動了手所獲得的東西，普通是無償地讓與他人，即家族底，或氏族底，或種族底成員。」——可哇列夫斯基說。林克也關於愛斯基摩人說過完全同樣的事。在未開民族，這樣的規則是從那裏生來的呢？依着可哇列夫斯基底底話，這種規則是生於未開人不知道貯藏。貯藏這一語，其意味不必明瞭，尤其是甚為俗學的經濟學者所惡用之故，是一種拙劣的表現。但是，可哇列夫斯基是以怎樣的意味使用這個却是很明白的，「貯藏」在事實上是非原始民所知道的，那只是依着實行貯藏的事

，在他們看來，是不利益的，或率直地說是不可能的這個簡單的理由。捕得的野獸底肉，只能『貯藏』得一點點。即肉就要腐敗，而且這麼辦在使用上很不方便。不消說，在能夠賣肉的場合，『貯藏』着因此得來的貨幣是很容易的。但是，在經濟的進化底這個階段，還沒有貨幣存在。因而原始的社會底經濟這種東西，遂大大地限制着『貯蓄』心底發達。此外，未開人是今天運氣好捕得大的動物便把其肉分配他人，可是明天（因為狩獵是不可靠的事業）空手歸來，就要受着其他親屬底分配。這樣地，分配底習慣，便成爲一種像保險的東西，沒有這個，狩獵種族底生存就全然成爲不可能的了。

最後不可忘却的，就是在狩獵種族私有財產只在萌芽的狀態，而且那裏社會的財產還在支配着的事。基於社會的財產而生長的習慣，也制限着私有者底自由意志。就在這裏，信念也是追隨經濟。

人類底法的概念與人類底社會的狀態底聯繫，依着羅德伯爾塔斯屢喜引用於自己底著述之中的例子，可以得到很好的說明。如周知一樣，古代羅馬底著述家，強烈地反對了高貸業。  
• 古羅馬底政治長官，發見了高利貸者二重地比盜賊還壞（羅德伯爾塔斯也說過高利貸者全



然是二重地壞的)。在這一點，基督教會底教父們是全然和異端的著述家一致了。但是，下面的事很可注目！即兩者都是反對貨幣資本所生底利息，對於貸與現物及其所生的暴利，所取的態度却溫和和得不可同日而語。爲什麼有這樣的差異呢？那是因爲高利貸底貨幣資本在當時的社會惹起可怖的破滅，「滅亡了伊大利」的緣故。法的「信念」在這裏也和經濟攜着手而前進。

某種生產關係，基於生產諸力底一定狀態而構成。這些生產關係觀念地表現於人類底法的概念之中，又表現於多少有點抽象的規則之中，及表現於不成典律習慣及成文法之中。在我們早已沒有證明這件事底必要。這是如已知一樣，現代底法學已經代我們證明了。（讀者宜想起密海羅夫斯基氏論及這事的話）。但是，這個問題也可以從其他方面即如次的方面考察。一度究明了人類底法的概念怎樣地爲他們底生產關係所作出，則馬克思底下面的幾句話：「不是人類意識決定他們底存在（即他們底社會的生存形態），反而是他們底社會的存在決定他們底意識」——在我們看來，早已成爲當然的事體。

現在我們已經知道，最少關於意識方面，這件事，事實是這樣，並且知道爲什麼這樣。

在我們剩下的工作只是決定：那果常是這樣麼？若是這樣，那末爲什麼常是這樣呢？——這一件事。現在暫且把這種法的概念討論一下。

「社會底生產諸力，在其發達底某一階段，和存在於這個社會的生產關係，如用法律上的用語來說就是所有關係——這些生產諸力就在這種關係內部發展着——矛盾着。這些社會關係由助長生產諸力的形態一變而轉化爲其發達底妨礙。社會的變革底時代，就在那時開始。」

動產及不動產底社會的所有，其在原始的生產過程，發生有利或必要的結果。又牠維持着原始的社會底存在，助長原始的社會底生產諸力底後來的發達。而且原始人支持着這種社會的所有，以爲是自然的必然的東西。但是生產諸力就因這種所有關係，而且在這種所有關係底內部，發達了。因而足以用個人底努力的分野展開了。於是，社會的所有在某一場合，在社會看來，成爲有害，並且妨礙社會底生產諸力底後來底發達。因爲這個緣故，社會的所有就和個人的占有交替。即在社會底法的制度之中，多少行着急激的變革。這種變革必定伴着人類底法的概念底變革。即從來僅以社會的所有爲良好的東西的人，現在開始以某種場合

底私人的占有爲最好了。但是，我們底用語是不正確的。我們把下面那樣的同一過程底完全不可分的單純的二方面，作爲二個底個別的過程而抽出了。說是：因生產諸力發達了的結果，在生產過程中，人類底實際的關係不能不發生變化。而且這種新的關係又被表現於新的法的關係之中。（普列哈諾夫，「史的一元論」）

## 習慣的變化

古時習慣，勞動者大概在自己家裏過夜，現在就不同了，勞動者每晚或者到自己所屬的工會，或者到社會黨或者到夜學校去赴會等事，反成了習慣了。這種習慣，以後必定更爲流行，毋容疑義。

這種習慣從階級的利益發生，而階級的利益，又從財產關係發生。古時勞動者的德性是勤儉，柔順，卑屈，惟遇臨時有事，纔參與政治問題，但是這都是支配階級的利益。所以勞動階級力量最弱，是由當時生產技術上看來，任憑支配階級所驅使的。僧侶，學校，官吏，以及後來的新聞，也都用這種方針鼓吹他們。

可是到了今日，勞動者階級的利益大不相同了。生產技術進步的結果，勞動者力量日增強大，有些不聽從雇主的說話了。現時不曉得團結的勞動者是愚蠢陋劣的勞動者。熱心奔走運動的勞動者是善良的勞動者。

所謂善，所謂惡，原來是由當時習慣而定的。現時所謂善與古時所謂善完全相反。古時說夜遊不是好事，現在却不同，晚間務必外出，或者集會或行示威運動，都是好事。現在生產技術進步，勞動階級一定要得勝利。這種勝利對於勞動者固然是善，就對於全社會也是善。

「智識樹，變化了喜惡的觀念。」我們的同志羅蘭霍司德(Roland-Holst)女士說這句話的時候，會惹起世人的許多惡聲。可是若停止了那種無謂的憤慨，冷靜的把事實研究一下，就曉得相異的人民或階級，或相異的時代中的同一人民或階級，對於同一的事物，或稱爲善，或稱爲惡，並無一定的。這種事實，在歷史上充滿了。試舉一例，把兩性關係和結婚的習慣，考察起來一看。相異的人民和階級之間，在相異的時代其習慣不是有很多不同的地方麼？再由現代舉一卑近的實例看看。現在除了日趨興隆的勞動階級以外，還有一大部分的人

類，都另外要求社會活動的自由。這些人就是婦人。到近年來，從前單單受了家庭和婚姻兩項教育的婦人，現在都集合幾百人幾千人成羣結隊，在以他種目的，要求在一般社會中的勞動範圍了。這種現象究從什麼地方發生的呢？

在勞動階級的婦人說起來，那種現象，是從大工業發生的。使用機械的勞動，有時非常容易了。雖然因為勞動時間長了的緣故，仍不免有些困難，可是這種勞動，連婦人女子都幹得來，實在再容易也沒有了。有家室的勞動者，自己一個人所得的工錢太少，不夠養家，無論如何，妻子幼兒非一齊作工取些工錢維持一家經濟不可。於是勞動階級的婦人投入了工業界，其數也漸次增加起來了。

這種事實發生以後，婦人的精神的內容也跟着變化了。配得上稱做勞動之花的社會主義思想，也印入她們腦筋中去了。在某國（譬如德國）中，婦人勞動者早已組織了偉大的社會主義團體了。在其餘資本制度的國家中，婦人運動都有同一的傾向。勞動的婦人在政黨中，在工會中，早已和男子提攜，成了戰鬪員了。把這種現狀和往時專幹縫紉，洗濯，烹飪及養育兒童諸事的婦人比較起來，相差得不是很可驚異嗎？

又社會主義的勞動婦人頭腦中，還有一種感想。就是做妻女的婦人，都已能完全獨立於社會，而成爲謀完全自由生活的勞動者；這種時代已經到了。在將來的社會中，無論爲男無論爲女在結婚上在勞動上都不必要什麼主義，各個人都平等自由，互相並立了。這種思想都是從生產過程注入於婦人頭腦中的。

勞動婦人以外，中等社會的婦人，也努力於解放運動，這也是本於生產過程發生出來的思想。第一，大工業興起以後，家庭中婦人勞動首先減少了。燈火，暖室，設備，衣服裁縫，及其他一切日用品，由大工業出產品供給，價值非常低廉，這類東西早已無須在家庭製造或在家庭設備了。第二，競爭激烈的結果，小資產家的妻女非共同工作不可，非到學校會社電話局藥局等地方去求地位職業不可。第三，紳士閥之間，因爲生存競爭激烈，生活費高昂以及奢侈安逸等風習之故，一般結婚之數也減少了。這類事情都是近代生產方法的結果。

因爲如此，所以中等階級青年女子的精神，一切都趨向於擴大社會的自由活動諸事。他們的思想完全一變。把這事和他的祖母比起來，完全是一個別的新人了。

可是勞動階級的婦人，因爲他們在社會的生產過程上占了地位，所以一面想着勞動階級

的解放，同時想着人類的解放，中等階級婦人的思想，却只是中流婦人解放的一件事。女權論者希望在資本家社會內部，使婦人得有權利，這事自然與現時紳士閥男子所行的一樣，僅是由經濟的，政治的，猛烈去壓迫勞動者的事情而成就的。

女權論者不是由財產方面解放女子，乃是使女子得有財產的自由。他們不是由賺錢的污點一事來解放女子，乃是使女子得有競爭的自由。勞動婦女却不然，要把自己的一切女子一切男子都由財產的壓迫和男女競爭的壓迫中解放出來，因此使全體人類，都能得着真的自由。

連上所述，兩者的精神的內容，雖似太陽的光與燈火的光有程度的差異，而這兩種思想，都是由生產過程中發生出來的。

由上面看來，這種婦人解放，勞動者解放，人類全體解放的理想，使世人得了幾許的赫耀光明之感！使萬人胸中喚起了幾許熾烈的情感和實行的信念！使我們心中湧起了幾許精力的淵泉！使畫家在戰鬥以後的平和日裏，畫出了幾許崇高美麗的想像！這種事情或者有人要說是人的精神獨立作用，所以能造出這些強大的精力和炎炎的戰鬪心和如花的想像，也未可

知。然而不是的。

諸君決不要忘記！勞動者那樣猛烈的意志，勝利的期待，征服後的希望，一言以蔽之，這種勞動者的大理想——是古來無比的最最高最自由的，因而最爲深酷的這種莊嚴美麗的精神現象，都是從勞動器具發生的。所以那種精神的根抵，還是在地上——即所謂俗界之中。(郭泰：「唯物史觀解說」)



社會學說體系  
第六分冊

史的唯物論的例證  
(下)

# 史的唯物論的例證（下）

## 言語、生活、神話、藝術

照諾亞列的想像，原始語根的內容是出自人類的活動。他在佛爾巴的『人的本質包含在團體裏，或人與人的統一裏』的思想中尋出他的學說的發端。他不識馬克斯，若是識得，他關於形成言語的人類活動的見解應切近於馬氏。馬氏在他的認識論上是置重人類的活動，而佛氏則重視直觀。

與諾亞列學說有關聯的，生產過程中的人的活動性質是因生產力的程度而定。生活狀態對於思想的影響，在社會的及精神的生活上，原始民族比開化民族單純，所以特別顯著。斯塔年說：若不把巴西中部的自然民族當作狩獵社會的產物，便不能理解他們。可說『他們的經驗的主要源泉是與動物接觸，更借此以形成世界觀，說明自然界。』由狩獵形成的生活條件，不僅決定其部族特有的世界觀，並可決定其道德的理念、感情以及藝術的嗜好。即在畜

牧民族中，亦可窺得同樣的事實。在納次兒所稱的畜牧民族中，他們談話的對象十之八九是家畜的血統，習慣和其長處短處。如從前開化的德意志人以慘酷的手段所鎮壓的黑羅列斯族即是這種民族。

原始狩獵民族的經驗的主要源泉是家畜，他的全世界觀即建築在此經驗之上。他們代替哲學、神學和科學的神話的內容正向此源頭汲取。布休曼族的神話的特徵皆出自動物。安得爾蘭格說：他們的傳說中除了處處拿出老婆以外，完全不見人影。照史密斯之說；和布休曼同樣的土人，他們的神大多是鳥獸。

原始民族的宗教，現在還不能澈底的研究。但我們已知道，佛爾巴和馬克思所謂『非宗教創造人，是人創造宗教』這個公式是正確的。特納也說『在一切民族中，顯見得人是神的原型，因為人類社會與其政治組織的構造即是天國社會與其政治的模形。』這全是宗教唯物論的見解，已無可疑了。大家知道聖西門的立場與此相反，而他還是拿他的宗教信念來說明古代希臘的社會的和政治的秩序。科學既然發見原始民族的技術的發達和其世界觀的因果關係已是很重要的事件，更相信在這方面有多數貴重的發見。

原始社會中研究得最好的是藝術。在這個領域裏面關於證明歷史唯物論的「不可避免性」的確實材料，蒐集極富。現存的材料極多，只把關於這個問題的重要著述記列於後：

休布因佛爾德『阿非利加人的藝術』

安德列『人種研究之一章，自然民族的圖畫』

費安敦斯塔年『巴西中部的自然民族』

馬拉利『美洲印地安人的繪畫』

黑兒勒斯『歐洲造形美術原史』

愛倫斯特格路塞『藝術之起源』

遂倫『藝術之起源』

加爾標黑兒『勞働與韻律』

摩爾傑『有史以前』

黑兒勒斯『歐洲洪積期的人類』

佐佛斯妙等『有史以前的歐洲』

社會學說體系 第六分冊

布納休克『音樂的起源』

由以下所說和在以上著作中所論，我們便可以知道，近代科學對於藝術的起源所達到了的結論。佛利勒斯說『裝飾的藝術若不隨所備的物質條件的產業活動就不能發達。即是沒有產業的民族就沒有裝飾。』費安以爲圖象描寫對象的實際目的是由採用記號起。若由標黑兒所得：『勞動，音樂和詩歌的源始恰是一個三位一體的融合體，以勞動爲主，他二者爲副』的結論，是詩歌的起源應求之於勞動之中。他說無論何種言語，不能拿題目中的辭藻作有韻律的排列，因爲人類通常使用的言語決不能做成有韻律的詩句，況且普通言語的內在的論理又與此相反。然則韻律語言之發生應以何法說明之？標黑兒以爲身體有規律的運動是在比譬的言語中傳達整齊的法則，且這種運動通常是隨着唱歌。但是人體整齊的運動又應以何法說明之？這便不得不依着生產的過程了，所以說『創作歌詞的祕密存於生產的活動中』。

布納休克對於劇的創造物的起源的見解，所下的公式如右。

「此種演技的對象如左：

一、狩獵、戰爭、盪舟(狩獵民族中，動物的生活及習性、動物「做戲」和假面劇——象

## 普通動物之形

### 二、家畜的生活及習性（在畜牧民族中）

### 三、勞働（農業民族的播種、打麥、摘葡萄）

『演技是舉行全部族的歌演（合唱團）。歌無意義之辭。歌的內容恰是劇中的「做戲」，但所做的不形容生存競爭上絕對的必要的日常生活』。布納休克說：當演這種技的時候，有許多部族分合唱團爲兩部。『合唱團是希臘劇的原型，最初類似動物的「做戲」。希臘人的生活中大部分是爲小山羊努力，（因此 Tragedie 語是出自含有壯山羊意義的 Tragoes）』。不是思惟規定實有乃是實有規定思惟，再無有比此論斷還剴切的解說。

不懂階級分化的原始社會，生產的活動直接影響到世界觀和審美心。裝飾的動機是來自技術。舞蹈——恐是這種社會中最重要藝術——已受多數生產過程再現的限制。就我們所知道的，這種情形在經濟發展最低的狩獵社會尤爲顯著。我們常以此等部族爲例，來說明原始人的心理是依着經濟的活動。但在階級分化的社會中，這種活動的直接影響不若前種情形的顯著。例如澳大利亞和印度的女子的一種舞蹈是採取草根之再現。又如十八世紀的奢華婦女

的優美的舞蹈當然不能表現他們生產的勞動。因為他們耽於戀愛的科學易，從事生產的勞動難。理解奧洲女子採取野菜，在種族的生活上所佔的職分，便可理解他的舞蹈。例如僅知十八世紀的法國經濟，決不設理解牠的手工業的生活，這個場合是非生產階級的心理的表現，是舞蹈的的問題。依這種心理，也可以說明一切上流社會的大部分的『慣例和禮儀』。這即是經濟的因果讓位於心理的因果。但又不能忘却社會中非生產階級之出現是社會經濟發展的產物。這意思就是說經濟的因果讓位於心理的因果時，還能完全保持他的優越價值。且最能感到他的價值也是這時候。再這種情形下的經濟的要素亦能規定其他的要素的可能性和界限。

(普列哈諾夫：馬克思主義的根本問題)

## 史的唯物論之光下的法國悲劇和演劇

研究原始民族的生活，最好拿『人類的意識依其存在而決定』的唯物史觀的基本命題作例證。——現在祇須引用標黑兒所研究的『勞動與韻律』所得的結論就罷了。他說他得到的結論是勞動、音樂和詩歌發達之最初是互相溶合，三者之中以勞動為基本的要素，他二者為

副。若照他這個意見，便是詩歌的始源可以勞動來說明。想通達這個道理的人不會責備拿標氏來誇張的人。而一般有識者之反駁也無關他的本質，僅及其見解的第二義中之數部而已。

(駐)壹姆格爾說原始的裝飾只隨產業的行爲發達。如錫蘭的卜耶達族，因沒有產業行爲，便沒有裝飾，這與前面標氏的結論完全相同。

他們的結論僅是關於詩歌的始源，但是以後的發達是怎樣？關於社會發達較高階段的詩歌和一般的藝術又是怎樣？同時承認此方的社會的技術與經濟和他方的藝術之間的因果關係的存在，這實是可能的嗎？再這種可能性又到了什麼程度呢？

對於這些問題的解答，我們在這個論文上，可從十八世紀法國藝術史中求得。

依社會見解來觀察十八世紀法國的社會，牠已經是階級分化了，這種情形當然要反映到藝術的發達上。以演劇的事實爲例來看法國中世的舞台，所謂佛雅耳斯（笑劇）在西歐全部都是佔重要的位置。此劇爲民衆而作，演給民衆看。常利用之以表現民衆的見解、努力以及對於上層階級的不滿。然自路易十三的盛世以還，笑劇之風衰退。此時若再拿法國作家一六



二五年的話來說，便不能引起他人的興味，幾乎成了附帶的娛樂。代笑劇而興的是悲劇，於是民衆的見解、努力和不滿的心情不能一致。牠體現貴族的意識，表現上層身分的見解、努力和趣味。我們看現在身分的根底印象到全體的性質上，是如何的深刻。法國悲劇發生的時代，一般貴族不從事生產，專事消費。因為有這種事實在他們的環境中發生，就不得不影響到他們有趣味的藝術作品。如紐錫蘭的土人知道歌甘藉之栽培；他們的歌聲是隨舞蹈而發，這種舞蹈又是再現耕者於栽培此種植物時的動作，人類的生產行動對於藝術的影響是怎樣已經明白了。所以不從事生產勞働的上層階級，他的環境中所發生的藝術，對於社會的生產無直接關係。這並不是說階級森嚴的社會中，人們的意識和其存在的關繫太淺，實因階級跟隨經濟發達的條件而分裂。如上層階級的藝術與生產過程無直接關係，亦可以經濟的原因說明之。歷史唯物論的解釋，在這種情形之下，完全可以適用。不要說存在和意識——即如「勞働」上所生之社會關係和藝術間的因果關係亦不易了解。故介乎勞働和藝術之間的階段常為研究者所注意。

法國的悲劇——特魯在他的藝術的講義中說過，把路易十四時代的尊貴的王政所定下的

禮儀、纖美的布置，壯美的表象和宮廷生活的支配，表現於此時，而宮廷的貴族和道德已受革命的打擊而沒落，旋至於消滅了。

我們現在可由其形式和內容上來觀察此種文學的作品。

在形式上，古典的悲劇中應先注意的是法國文學史上，永遠不能忘却浪漫與古典兩派的鬥爭時代惹起了許多爭論的『三統一』。這個三統一的理論在法國文藝復興時代已經被人知道。但這種文學的法則到十七世紀成了無可爭議的準則了。蘭蓀說一六二九年柯耳勒寫『賣底兒』時還不知道『三統一』。三十年代有宣傳三統一理論的賣列出見。一六三四年他照這個法則所寫的悲劇 (*Bophonisbe*) 開演了。於是喚起了討論，其中反對這『法則』的人提出論據說有許多地方是浪漫派的。而辨護三統一的人都是崇拜古代文學的學者，竟毅然決然的戰勝了。他們究因何而致勝呢？這決不是他們那令人感到興趣的「博學」，乃是不慣前代幼稚舞台的愚笨的上層階級成長時的要求。

蘭蓀又說統一在他的背景須具引起有教養的人的觀念。也就是喚起幻想的確實的模倣的觀念。統一在這個真實的意義上表現最低限度的假像。所以統一的勝利實際上是對於想像的

真實主義的勝利。

此時「高貴仁慈的王政」確立了，同時生長起來的貴族的趣味也勝利了。舞台技術的後來的成功使現實適當的模倣可以不遵守「統一」。關於這種觀念，在客觀的頭腦中看來很重，因此他們的理論取得獨立的價值。我們照下面看來：三位統一的把持力是因其他社會的原因而支持，他的理論是因憎惡貴族的人而支持。所以不易與之鬥爭，要想顛覆他便不得不  
用浪漫派的奇智、執拗和革命的精神。

法國悲劇中貴族之出見，在俳優的演技上留有印象。例如大家知道法國多納馬俳優的演技至今猶以技巧性和虛構性爲其特徵，常給不慣見的觀客以不快之感。看過「撒納卑爾那爾」的人想是不會反對我們。像此種古典的悲劇因多納馬俳優而把佔了法國的舞台，像上面這種演技的狀態實是承繼這個時代。若是悲劇俳優鳩拿他的純靜和自然來表演，現在，在我們可以鎖魂，在十七八世紀的貴族社會却表示不滿。因爲純靜和自然的演技，與貴族美學的一切要求矛盾。迪報師說法人想於俳優和悲劇上加以適當的品格和威嚴，就不可爲衣飾所限。我們希望俳優的調子較之他平常誤話時更要高，更要緩。還有困難的地方，就是含有許

多威嚴的動作必要與調子相和着，因為俳優的一切舉動要表示壯大，昂揚。

俳優們爲什麼要表示壯大和昂揚呢？因為悲劇產自宮廷貴族，劇的主要人物是王、英雄和他的偉業：爲表現他們的高貴，便不能不令人看到他們是壯大、是昂揚。若是作品中不能適應宮廷貴族的昂揚，這種作家縱然有很大的才能，也不能得到當時觀客的讚賞。

精練則易流於怪癖，故不能使對象完全感到真切和慎重的完成。精練在對象的選擇範圍和貴族的身分偏見的影響之下必然狹小，而禮儀上的身分觀念已將藝術的力量失掉了。

身分的禮儀成了評定藝術作品的準則。因此以喚起古典的悲劇之沒落。但是法國舞台上新種類的作品出現不多。在十八世紀的三十年間新文學的集目耳成效頗著，所謂悲喜劇也出現了。若是意識能依存在而說明，或者人類精神的發達在其精神的和經濟的發達的因果關係之中，我們就必須用十八世紀的經濟來說明悲喜劇的出現。

經濟能形成悲喜劇，可引黑托勒爾爲證。他把文學史上的悲喜劇當作法國資產階級成長的結果。資產階級的成長也和其他階級一樣的可以社會經濟的發達來說明。黑氏——他是唯物論的大敵，他的唯論上有最昏愚的觀念——於不會想望中走上了歷史唯物論的解釋。不僅

黑氏如此，即遠勝於黑氏的卜林捷爾，在他的法國演劇的各時代的一書中已可明白我們所求的因果聯繫。他說「自探訪「魯夫」銀行的破綻的時候起——固步自封的貴族日日失去地盤，失掉同情階級的信用。他們所作的一切事情中，使他們漸漸貧化，而資產階級漸漸富厚——漸漸的獲得向上的意義，更從此獲得自己權利的意識。這種不平等至今不變使他們（資產階級）憤激，現在的橫暴更令他們難堪。若拿後來詩人的語句來形容，即是心中的義憤和憎惡同時並起。劇場上的宣傳和手段還很自由，資產階級那得不利用？他們只是對於「俄紳士」(Bourgeois Gentleman)和「喬治坦」(Georges Dandin)的喜劇的著者表示褒獎。而真正所受的平等，從悲劇的觀點還不能窺其深奧嗎？即此還可以繼續得着勝利。資產階級的舞台上的表演時常混雜着帝王，好似不用自己的貯金而照自己的「肖像」一樣，這也是可能的事嗎？」

這種悲喜劇確是十八世紀法國有產階級的「肖像」。故命名為資產階級的劇，亦決非偶然。

古代世界主人公的選擇，是和新形成的封建制度相鬥爭的概念的反映之醉心古代的許多

表現之一。由文藝復興到醉心古代文明即是由阿格里斯時代轉移到路易十四世時代。當資產階級含着反抗的氣勢之初，他們的心臟中義憤和同情並生。他們看到醉心古代英雄之事對於他們不甚適當，所以古代的史實不能十分激動他們。資產階級的劇的主人翁是當時的「中等階級」，這種階級多少要受資產階級的概念的理想化了。這種特殊的情況，當不至防害他們的「肖像」。

尼父耳是法國真正資產階級的創造者。他的許多作品中表現對貴族心理的反抗，貴族的偏見和對於惡的鬥爭。時人評定他的作品所含的道德的教訓比什麼要高。於是悲喜劇的出生是很真實的。

在戲曲中露出自己面目的法國有產階級的觀念併無獨立的性質。因為資產階級劇不是他們的創作，完全是由英國移來的。十七世紀末，這種作品把佔了英國的舞台。這是當時英國貴族道德墮落的反映所生之頹廢的反動。與貴族鬥爭的有產階級希望喜劇像基督教徒一樣有價值。在劇中宣傳他們的道德。並多迎合法國有產階級的反抗的態度和情緒。十八世紀法國的新文學家把英國所有的劇輸入進來了，悲喜劇當然也在其內。法國的資產劇替有產階級

的家庭宣揚德行也不亞於英國。十八世紀中葉，成爲文學作品之一的法國資產劇，向表面上已經逝去的古典的悲劇讓步；這種現象含有不可解的祕密。我們現在拿什麼來說明這種不可思議的現象呢？就是首先要注意下面的事實。

迪德路以熱心的新人物之性格，自應醉心於資產劇。我們從他的「私生兒」和「家庭之父」涉想，就知道他有新文學的種類的習作，他想對於舞台的性格和社會的地位加以表現。

一般人反對他，說他不該以社會的地位來斷定人。他們拿「裁判官的本身是什麼？商人的本身是什麼」來質問他。這却是一個大誤解。迪德路決不是就商人或裁判官而言；乃是就當時的商人尤其是當時的裁判官而言。因當時的裁判官對於舞台上的表現供給許多激勵的材料，有名的喜劇「惠加羅的結婚」就是很好的證明。但是迪德路的要求已非常時法國「中層階級」努力革命之文學的反映。

這種努力革命的性質却有礙於法國資產劇對古典悲劇的勝利。產自貴族的古典悲劇無限制、無條件的把佔了法國的舞台，此時把佔的範圍，是由於激烈的階級鬥爭的結果中的身分

的王政而畫定。於是貴族的支配成了爭論的對象，中層階級懷着反抗的氣勢。同時舊文學的概念不是人們不滿足的舊劇的聳恚態度，所以此時古典的悲劇沒落而資產劇出現。資產劇中常使中等階級家庭中的德行與貴族墮落至極的情形相對立。這種社會的矛盾，當時法人本想求一個解決，却又不是道德的說教所可了結。這個問題不是排除貴族的惡習，乃是排除貴族自然沒有激烈的鬥爭。所以「家庭之父」不能用來做戰士的標本。當時的戰士是不拘於尊崇有產階級的道德的敬念、不疲怠、不恐懼。但是有產階級的文學的「肖像」不鼓吹英雄主義，而反對舊制度的人以為英雄主義在發達小市民的德行上是必要的。然則這種德行的法則在何處能求得呢？古代的世界中即是求得文學的趣味的法則之處。

於是醉心古代英雄之事又出現了，現在反對貴族的人們既然沒有說「我十八世紀王國的訓良百姓，對於雅典羅馬之往事如何！」。但是雅典羅馬的往事復活躍於觀衆之前，開始喚起他們的興味，只是現在興味的性質完全變了。

若是資產階級的新的意像，現在對於「供阿布利達的少年公主的犧牲」，感到興味，他們就用這種興味做攻破迷信的材料。若是「某派落破勒撒斯的僭王之死」能穀喚起他們的意



識，則引動他們的可說是政治方面而非心理方面。一般人的心已被布爾塔爾哥斯的共和主義的英雄引動了。布爾塔爾哥，和羅蘭夫人的覺書，同是有產階級的新人物的案上之物。因此醉心古代共和主義的英雄的人心對於全部的古代生活的興味又恢復了。倣古之風盛行，而當時法國的一切藝術也感受很深的印象。在法國的繪畫史上所留的痕跡，我們後來可以看見。現在人心對於資產劇內容中資產階級的日常鎖事感到的興味很薄，所以古典的悲劇的死期得以延長。

準備參加法國大革命的人們在文學的領域內，還有保守家，這種事實，應拿什麼來說明？再古典主義的支配權的沒落何以距舊制度沒落以後甚遠？法國的文學史家常常這樣的驚問。然而實際上當時新人物的保守主義純是虛表的，只變悲劇的形勢而不變其本質。

以一七六〇年出見的蘇蘭的悲劇 (*Spartacus*) 為例，牠的主人公斯巴爾達克斯篤信自由，他因思想偉大之故而不與他所愛之少女結婚。便在全曲的說白中，對於自由和人類愛反覆不止。描寫這種悲劇，在非文學的保守家定要為之鼓掌。此時舊文學的囊中充滿了新的革命的內容。

蘇蘭或蘭布兒的悲壯實現了文學的新人物迪德路革命的要求之一。他們不表現性格而表現社會的地位和彼時代革命的社會的努力。若把新酒盛於舊囊之中；因此囊是舊的，而一般醉心於此者是新的。可說這是由古代最顯著最有性格的朕兆遺留下來的。波馬爾些在新的古典悲劇之前所誇口的資產劇『舞台上的道德』，內容非常的暗淡，很現出保守的樣子。

資產劇因法國資產階級的反抗氣憤而誕生，已不能用來表現革命的努力。文學的「肖像」只能傳遞原物一時的或過渡的形相。因此原物失去了牠的形相，形相停止了；從事這些事務的人們也要停止。

待到法國有產階級戰勝了舊制度的擁護者，並失掉醉心古代共和主義的英雄的意義時，古典的悲劇纔生長。同時資產劇復活，準着新社會的特殊情勢，確定了在法國舞台上的地位。但在本質上還是沒有。（普列哈諾夫：二十年間）

## 十八世紀的法國繪畫

現在我們丟掉劇場的舞台，來觀察法國藝術之一的繪畫。在已知的社會各原因的影響之下，牠的發達是與我們由文學中所見者相同。所以黑特勒爾說；迪德路的悲劇不啻是舞台上的活動的風俗畫。

路易十四世是身分的王政最盛的時代，法國的繪畫與古典的悲劇共通之點甚多。同有高尚的支配力量，更有完全相同之處，即是牠的主人公也是向世界上強者之中選擇。當時畫中藝術趣味的立法者謝爾路布蘭說他不知這唯一的主人公是古裝的路易十四。

路布蘭有名的作品『亞力山大王之戰』是帶着素睛的光榮的法王的一六六七年的軍事行動以後寫的。以後完全拿到『太陽王』的讚頌內面去了。因為支配身分的輿論完全沒有受牠的打擊，所以正合當時趨慕偉人、光榮和勝利的氣勢。

當時路布蘭的繪畫已有很大的印象，再因愛琴加爾的感激之聲更添了特色。這聲即是『路布蘭呀！你秉着何等清光明，來光耀御身喲！』

一切的流動和變化到了極頂便要回頭。法國身分王政的回頭從路易十四在生之日起直到革命時期。所謂『朕即國家』『太陽王』雖是自己一派，還能就法國的偉大設想。路易十五

不能斥退專制主義的奸計，專在個人的快樂上着想。隨從他的多數貴族也全不思慮。他們正處於追求不圓滿的時代，快樂遊蕩的時代。遊浪貴族的娛樂多是污濁的。總之當時以法國爲「時髦的立法者」，社會的興趣卽是表現於美的觀念中的可佩的纖麗和整練。

「由路易十四世代到路易十五世時，藝術的理想由壯美而轉趨於快美。優美的整練和官能愉快的纖細已盛行於各處」。實現於布些畫中的藝術的理想，比什麼都好，比什麼都明瞭。感觀的愉快是布些的理想和他的畫的精神。他所幻想、描寫的愛神，是純官能的愛神。這些事完全正確，和布些同時的人也很能理解。

他的詩神卽是和他的畫相貫通的纖麗的官能。這些畫存於魯布爾（博物館名）中很少，由路易十四到十五世的貴族王候的法國相距多遠？我們要想得這一個概念，可拿布些的畫和路布蘭的畫來作個比較。這個比較要比幾卷抽象的歷史的論究更有鼓動的力量。

布些的繪畫得到很大的成功，也和路布蘭的繪畫迎合當時一樣。他的影響真大，當時的青年畫家本是爲完成藝術的修養而到羅馬，一見他的作品便轉到法國去了。待到臨時，可說他們攜回的不是由文藝復興時的大巨匠得來的印象，簡直是對於他的回憶。但是他的支配和

影響不甚穩固，法國資產階級的解放運動使彼時的先鋒的批評立於他的反對地位。

迪德路向讀者講『我和各位的畫家是格列斯，格氏竭力想使藝術成爲道德的』。這種稱讚無異拿迪德路的氣勢向他所憎惡的布些非難。

格列斯畢竟是一個道德的畫家。若以黑布爾，波馬爾些和蘇丹等的資本主義的戲曲爲舞台上的道德，格列斯的畫可說是畫布上的道德。『家庭之父』要算他最出色的作品，帶有刺激的情態。於是資本主義的劇因加上受人尊敬的家庭的德行的彩色，愈是優美了。家長當然是最值得尊敬之人，但是他不現出何等政治的興味。僅在頹廢淫亂的貴族之前『吐責』他們不講人格，除此以外再不能上進。這併不足怪，因爲畫家也是受這種限定。格列斯向不是革命家，又不願排除舊制度，只想基道德的精神來努力匡正。法國的僧侶以他爲宗教和善良道德的維持者。法國的牧師以他爲市民精神之父。但此時革命的精神，已浸入法國藝術家中，過了五十年羅馬的學院便開除不願齋戒的學生。

一七六七年該院又有一個學生建築家慕敦也因不願齋戒而受同樣的處罰。此外還有一個彫刻家克路德也被院中趕出。慕敦於是去控告羅馬學院的院長，因得了巴黎輿論的同情，裁

判所就認爲院長有罪，宣告罰金二千佛郎。於是社會上的空氣一天濃厚一天，革命的氣勢又將第三階級包圍着，而醉心風俗畫或悲喜劇的人已冷卻了。當時因先進者的氣勢轉換，便生出美的預定的變化，恰如文學的概念的變化一樣。因此喚起近代一般熱情的格列斯的風俗畫之光已被達布伊德一派的革命的繪畫奪去了。

以後達布伊德做了國民會議的議員，他在議會的報告中說「各種的藝術，充滿了金錢，是爲供少數逸樂之徒的興趣和奢浮而作。再學院是有天才的人拿純道德的和哲學的思想來研究一切人類的。」

依達氏的意見，藝術必須供奉國民和共和主義。但是他又堅決的擁護古典主義，他的藝術的行動使傾向沒落的古典主義復活，並且延長了數十年。最好以達氏爲例，可知十八世紀末的法國古典主義是保守的，反動的。因爲他竭力使藝術由最新的模倣家退化成古代的雛形。所以當時的藝術只有舊的形式，而內容是充滿了革命的精神。

達氏最優特的畫是『布爾托斯』。描寫一個官吏爲參與王政的陰謀而搬運他受了刑的兒子的尸。他的妻女流淚而他還是泰然的坐着。諸君便可由這種人看出共和國的福祉實際上是

最高的法則。『布爾托斯』也是『家庭之父』，只是市民的家庭之父罷了。他的德行是革命家的政治的德行。

(註)『布爾托斯』現懸掛於爾布爾館中，俄人如有到巴黎去的機會，必於其前低首

一七八九年展覽的『布爾托斯』壓賽了一切。牠把當時法國的社會生活的最深處和最實在的要求，刻上法人的意識。愛倫斯托對於法國的畫派，在他的著述中說得很對：

稱讚自己畫像的國民情感是達布伊德稱讚自己的畫的反映。他所描寫的是共和主義以爲模範的英雄。歡喜他的繪畫的共和國，堅定了他們狂喜英雄的態度。因此藝術上的變革也和當時的道德與社會組織的變革同樣的發生了。

讀者若以達布伊德對於藝術上的改革，僅是關於題材的選擇，便大大的錯誤。若是這樣，我們就得不到變革的權利。接近革命的氣息，使藝術家對自己的態度根本的變了。對於舊派的故癖和趣味而有新傾向的畫家所作多是粗暴，簡單。這種畫家的缺點可以他們的氣勢來說明。例如一般人批評達布伊德，說他的畫中的人物好像彫刻似的。但是這種批評沒有根據。達氏的規模是由古代求得，就新的時代言，彫刻要算古代最優越的藝術。還有人在他們的

思想薄弱上來責備他，這種責備到很對。因為達氏承認理性佔勝，但是理性在經過轉換期間的文明各國發達最廣，這正是舊社會制度趨於沒落而向新社會努力的代表者以理性為評判的對象的時候。蘇格納底斯時代希臘人的理性的發達也不亞於十八世紀的法人。德國的浪漫者攻擊愛利比迪斯的理性也不是偶然的：理性是新舊鬥爭的結果，再以此為武器。就是偉大的集可兵派也是持着這個理性。一般人以為理性是漢列托的獨佔，尤屬不當。

說明了產生達布伊德派的社會的原因，再不難說明他們的沒落。現在是就文學上所見者來觀察。

革命之後，法國資產階級達到了自己的目的，便不再眷戀古代共和主義的英雄。因此他們以為古典主義和他們完全錯誤。他們看到古典主義好像漸漸的冷淡。其實是牠帶着那麼大的魔力的革命精神被牠拋却了，剩下的祇是形骸。表現古代的神聖和英雄已經成了腐儒之事。新時代的藝術家在這些事業中也看不出若何的誘惑力。不滿意古典主義，而求新的出路的努力，在達布伊德門下中，由格路看出。他們的師注意到他們舊的思想既然無用，批判他們本身的激情也是白費。總之思想的進行因物的進行起了不可抵制的變化。乘「國家的貨



車「而返巴黎」布爾本」家的人們，以爲古典主義一時不至消滅。王政復了古的威脅可使資產階級的勝利的進行遲滯。因此資產階級和『利克爾格斯之影』要躊躇惜別了。昔日政治上的遺言復活之影使這影在畫上支持着。季位利已經描出這種畫，浪漫主義也將到了。（普列哈納夫：二十年間）

### 法國革命的風俗與藝術

現在的貴族已經達到最緊張的程度，與貴族的鬥爭，喚起了憎惡貴族的趣味，傳說的觀念。一七九〇年一月巴黎列克惹克德雜誌載有『我們必須從我們的言辭中削去我們相互表現的禮儀，禮讓，品格，尊敬，忠實，順從。要知道這一切都是很舊的制度』。過了兩年『愛國年誌』上也說『禮讓的方法和規則是奴隸制度時代的產物，這是應拿自由平等之說來剷除的迷信。該雜誌又主張；我們在盛夏或集會應酬的時候必須脫帽，這還是和免去彼此間客氣的習慣一樣。總之這些習慣都是從奴隸制度時代遺留下來的。此外如『榮幸之主』『辱承寵愛』等辭；亦可由書中刪去。在書信之後亦無寫『你的忠僕』，『你的賤奴』之必要。祇要寫

你的街鄰，兄弟，同志或朋儕就殺了。市民雪黎在國民議會上提出關於讚禮的論說中，對舊日貴族的禮讓下嚴格的批評：關於衣服的清潔以外的講究實是可笑，因為這簡直是貴族的。美麗的衣服是由國家掠奪而來，是罪惡。雪黎更說人們須互稱「你先生」。我們藉這個稱呼便可顛覆傲慢和壓制的舊制度。雪氏的論說有很大的影響，一七九三年十一月八日的國民議會命令所有的官吏用「你先生」做交際時的代名詞。有一叫做羅本的，他是一個熱心的革命家。見他的慈母贈來的貴重的衣服，因為怕使妻子發怒便收領了。但是又遭良心的歉責，非常苦悶，就致書他的兄弟：

『我因受了這件不幸的衣服，已經失眠十日。我是哲學者，人類之友。你看數千親愛的同胞，有的因飢餓而死去，有的是衣破襤衫；在這時候那有意識着這種奢侈的衣服！自己穿着華服，叫我怎樣好到那些貧苦的人家去呢？再假若我本身貌似一個繁華奢侈的富人，又如何能去反抗他們？』念至此，有如在後鞭策，令我難安。』

這決不是偶然的現象，這是由衣服的問題一變而為良心的問題。這好像我國的虛無主義時代的一七九三年一日克利埃德列雅利雜所說是一樣的動機：擁護共和主義的法國獨立的兵

士完全被包圍的時候，一個人有二件衣便是羞恥。與此同時的有一個帕爾，他想把時新的物品店變成工場，製馬車的替馬夫改製貨車，製五金器具的改成鎖鑰舖，遊人所萃的咖啡店讓與勞動者做會場。

劇場——在革命前用作第三階級的精神武器而與舊制度鬥爭的劇場，現在毫不客氣的嘲笑僧侶和貴族。一七九〇年『自由勝利，專制主義倒塌』成功了，往觀的羣衆便發聲高唱：『貴族們呀，你已是身敗名裂了！』因此這次被打敗的貴族們便回憶並參觀古代的悲劇去了。一七九三年舞台上的加爾馬里呵納是嘲笑王和亡命者。我們此時雖由根克兒得了材料，劇場却是已經共和主義化了。優伶們嘲笑舊時優伶的呆笨，取極端自由的態度。根克兒說他們有時不由入口進，改由窗戶上登。當表演時曲『僞學者』時，一位優伶不由入口進，改由火爐的煙筒上去再降下內台。

劇場因革命而受共和主義化了，這很易了解，因為共和主義一時受了革命的支配。但是就我們看來，無論在革命時或革命以前，含有劇場的矛盾和由此矛盾所生出的階級鬥爭的社會生活，可用劇場忠實反映出來。這些事實却有解說之必要。昔日劇場是表現貴族對於人的

相互關係的見解。現在因着共和主義的支配，劇場在市民中便要貫輸對於迷信的厭惡，對於壓迫者憎惡以及對於自由的歡愛。

這時代的理想是希望市民有長久的熱心公共的事業。所以原來美的要求在精神的總體中佔不到多大的位置。這個偉大時代的市民被「行動的詩」和「偉業的美」所炫惑，而法國的愛國者的美的判斷才賦有獨自的性格。依根克兒之說：一七九三年有一個叫做佛列利呵的，他是巴黎展覽會的藝術作品評價審查員，他深以為懸賞而展覽的薄肉彫不能充分表現偉大革命的原理為憾。他於是發問「他們弟兄為相國流血，這時候從事彫刻的是一些什麼人，依我的意見，無懸賞之必要。」又有一個審查員這樣的說「我向名流說，我以為藝術家的才能不在手腕而在心臟，由手腕得來的藝術比較的不重要。」勒布埃說無論如何有注意技巧之必要。馬茲山佛蘭對於勒說會有個答覆「勒君所謂手腕的技巧其實是什麼都沒有，手腕之上便不能有判斷的根據」。因此決定誰不出彫刻部的賞金。在審查繪畫時，馬氏又熱心想證明，最良的畫家是國中爭自由的市民。他更說畫家祇用圓規和定規就穀了。還有個迪由佛爾里在建築部的會議上說：一切建築對於市民的德行要簡單，無須贅旎的裝飾。

我們從此可以看出非常的誇大。不能說一度所取之前題的極端的結論，達到理性不能超過的境界。此種判斷，不難受人嘲笑。有人根據這一點，斷言革命時期不適合藝術之發達，是大大的錯誤。當時不僅在國內，即法國處處激烈的鬥爭，市民很少時間從事藝術。但是這決不能減殺民衆的美的要求，而且適得其反。使民衆警覺的社會運動給這種要求以強烈的刺激。要到巴黎博物館去參觀加爾那布爾便可確信得過。革命時博物館中有這種與味的集藏品已經共和主義化了，然而藝術決不因此死去，藝術的事業也不從此罷休；並且證明藝術全是受新精神的煊染了。當時法國「愛國者」的德行宛如政治的德行，藝術也大抵是政治的藝術。這併無可怪，因為當時市民對於不帶高貴的政治思想的藝術作品，幾乎是冷眼相看。若以這種藝術沒有什麼貢獻便錯誤了。不可模倣的古代希臘人的藝術即是很有程度的政治的藝術。不僅如此，即路易十四世時代的法國藝術也是求合一定的政治思想，這亦無玷於藝術之花。再就革命時的法國藝術說，共和主義者已經把牠引到上層階級不能走的路上去，成了全民的事業。

此時很多的市民祭祀，整隊，祝日即是共和主義的美學的最好，最可信的證明，不過這

種證明不爲衆人所注意罷了。

按這個時代的歷史的情勢，全民衆的藝術在社會上沒有穩固的地盤。狂暴的奧爾弭得爾的反動使共和主義的支配力告終，而政治的新時代開始。於是藝術上從此表現新興資產階級的努力和趣味。（普列哈諾夫：二十年間）

## 觀念的及唯物的史觀

什麼叫做唯物史觀？大家知道數學上有從反對方面來證明的方法。我現在所取的方法也命名爲「從對方說明的方法」。即是我先要問唯心史是什麼，然後再來指示相反的唯物論的解釋與牠是怎樣的不同。

唯心史觀，在牠最單純的形勢上，確信思想及知識的發達是人類歷史的運動的最後最遠的原因。這種見解由十八世紀到十九世紀的人心全被牠支配了。聖西門和康德也是固執這個見解，在某一點上他們與前世紀的哲學者的見解雖是相反，但是聖西門對於希臘人的社會組織是怎樣發生的問題，他的解答是「宗教的體系是政治體系的基礎，後者以前者爲模型而創

造』。他更指出兩事來證明，他說希臘人的奧林卜斯是『共和的集會』，希臘各民族的憲法，縱然互異，却都有一個共和的共通性。希臘人的政治體系的基礎——宗教體系，依聖西門的意見，是出自他們的科學概念的總和與科學的世界大綱。希臘人的科學概念是他們社會生活的最深奧的基礎。此等概念的發達是生活的歷史的發展的要件，歷史形態的變換的主因。

同時康德以爲『社會的機構的全體，突其究極是安定於意志之上』。這不過是人類學者的見解的重提，若是這樣，那麼，世界便是受意志的支配了。

此種極端的表現可由黑智兒的絕對觀念論中看出，但觀念論更有其他的種類。人類歷史的發展，由他的意見是怎樣的說明呢？可仿下例。黑氏常自問：希臘何故滅亡？關於這種現象他指出很多的原因，其中最重要而自已映到他的眼裏的，不過是希臘所表現的絕對理念的發展之一段。再經過此階段以外，必定要滅亡。

『法國革命後的政府因財產的不平等而滅亡』，知道這點的人便易明白黑氏的見解。他說社會關係及人類歷史的發展的整個行程，是依論理學的法則和思想發展的過程而規定的。

但唯物史觀的這種見解違反了幾何學。若是聖西門想由觀念論的觀點來觀察歷史，用他們的宗教觀來說明希臘人的社會關係，那末，他就是唯物論的敵人。我斷言希臘人的共和的奧林卜斯是他們的社會構造的反映。再從何處來表現希臘人的宗教見解？聖西門對於這個問題的解答若是說出自他們的科學的世界觀。而我以為希臘人的科學的世界觀的自體，在歷史的發展上附有希臘各民族的生產力的發展這個條件。（普列哈諾夫：二十年間）

### 與經濟相聯繫的宗教和哲學

宗教的派別，不知道有幾百幾十種，而各派又多自稱爲真宗。像這種宗教那樣被生產技術的進步所左右，併與之同變遷的是沒有的。我們對於這點，想簡單的說明一下：

生產技術不是自然力的主人，人類幾乎全受自然的支配。人類不外利用自然界的物件來做勞動的器具。在人類自己一點器具也不能製造的時候，人類全部或百分之九十九的衣食住便要取給於自然界。這時代人類首先認爲先祖的靈魂和種族的建設者有超自然力的威權。

於是對於自然物的工作次第增加起來，自然力就漸漸變成主要的物件；對於先祖的尊敬



就衰怠了，而對自然的尊敬益厚。這時候人類崇拜太陽，天，電光，火，山，川，木等物以及本族認為最重要的自然力。

生產技術稍稍進步便發生農業，軍人主祭者之類一經握有權力和財產；就生出治者和被治者的差別——亦即階級之分。此時人類便不再像從前完全受自然力的支配了。於是地位高的人握有權力（這種人與前代的先祖和自然力同樣的受尊敬，成了神聖）而純粹的自然神消滅了。有力的人被看做和神一樣。希臘河馬的詩表現出來的神即是有力的君后，大都是勇，智美，愛的化身。生產技術給人類以權力，結果使神變成了有力的人。

希臘人的生產愈是進步，關路陸上，航行海中，於是工商業繁盛，沿岸成立很多的都市。土地，生產物，勞動器具，舟，車都帶有商品的性質。此時世界上大概都成了商品社會。太陽，山海，火木已不是有昔日神妙莫測的魔力的，可驚可愕的神體。人類完全將自然操之手中。人的肉體的體力，才藝，勇氣和美貌與河馬時代不同，在這種競爭的社會裏不若昔日意義之重大。但在這種社會中，還有一個神妙莫測的萬能之物——即人類的精神。

以競爭為事的商品社會，人的精神是最重大的要素。如計數，發明，賣物獲利，考量事

物，征服他人無一非精神；總之精神是支配人與物的東西。黑友格尼亞人以爲精神是這個商品社會的人類生活的中心，即是認精神爲權力者。

希臘商品社會中的最早的哲學家蘇格拉底和柏拉圖曾剴切的說過：引起我們注意的不是自然界，祇是精神上及思想上的現象罷了。

這個變遷，實由商品社會造出的生產技術發達的結果。

當世界各國尚未形成經濟的，政治的統一時，即各國尚未形成一個大商品社會時，多神和自然神遂得以發生。首因希臘的世界商業發達，次有馬其頓 王亞力山大的征服，羅馬遂沿地中海沿岸建設一製造商品的世界帝國。最初只以一個精神的神（或神的精神）來說明當世和世上的疑問，消滅了很多的自然神。於是羅馬有威力的生產技術，商品交通和商品社會將自然神全行驅逐了。當大世界帝國全盛的期間，柏拉圖和斯托亞兩派的哲學中的一神論即出現於此。

到了羅馬帝政時代，大的經濟組織完全崩潰，而適合這個社會關係的別種一神教進來了，這就是耶穌教。耶穌教一見到處是他們的地盤，便只要把希臘的一神論拿到自己的教中

就可以了。

其時包圍地中海的各國創造了一個制造商品的社會，到處有同樣的難問題，同樣的矛盾衝突，同樣的商品製造者。於是世皆以人類精神的神妙莫測的萬能就是神。而北方的野蠻族如哥爾人，日耳曼人也次第編入商品社會。他們拋棄原有的宗教改奉耶蘇教，遂將一切的力量歸之於一個精神。

耶蘇教併不全是第一世紀那樣，是由第一階級的宗教變而為多階級的宗教。此時的生產不合乎自然經濟，因而大生產團體變為分立的小生產體。

中世紀的社會組織發達，宗教的內容自然也起了變化。中世紀的社會是分王裂土的(封建制度)的社會。人們創出梯形似的，層壓的隸屬關係，下層者因不能賣去他的剩餘生產物，便上納到他的主人。農奴們供給主人——貴族和僧侶——的天然產物。所以中世的社會，根本上早已不是商品社會，成了一個自然經濟(與以前的完全不同，即是立於農奴上的自然經濟)的社會。這種社會的特質在於梯形階段的隸屬關係。於是神事也隨這個形體變了。在世俗社會方面，最高的是皇帝；其次是王公，其次是諸侯，又其次是小地主，極底是農奴之

類。在教會方面也是有很大的領地，其內部還是與上面有同樣的關係。教會原來是貧窮的共產團體，經次第發達遂成強大掙取的組織。其最高有法王，其次有僧正，更由高僧而至於普通的僧尼，層層的僧官堆成順次的隸屬關係，然而到底還是壓在大羣民衆之上。

有這種生產和分配方法的中世社會爲適應牠的組織，耶蘇教當然要變化他的實質。即是天上住的不只一個神，神之下還有神子，有精靈，其下更有多種的天使，也有墮落的天使，惡魔。出在生產物上有葡萄神。枯草神。總之神族好像附於皇帝或法王的各階級的隸屬者的樣子，可說天使和神的最下層是人，社會的最下層是農奴。

宗教不外是明白的現出社會的反映。即是人類的精神將地上的實物反映到天上去。

自發見亞美利加和印度以後，資本制度愈是強大，工商業愈是發達，減少爲本地自用的生產，而增加販用的生產。於是一切生產多成了商品生產。生產機關和交通機關進步，對於個人在社會上的鬥爭都有重大的關係；而人類在經濟的生活和精神上益形獨立。更因近代資本制度之發達，人類多受自己的生產物的支配。現在的生產物和人一樣的有力量，而人反和物一樣的被牠使用。因此一切物品除實質的使用價值外，大都有共通的抽象的交換價值。在

這種社會裏面，恰如馬克斯所說的：人類既彼此認爲是抽象的，因而所奉之神也不得不成了  
一個抽象的概念。

此時神是資本者的狀態，或是資本下的人類的狀態。

因資本制度發達，致下層民衆愈貧困，社會層出的複雜現象，令人難以看清。在全人類中，那是美，那是惡，也幾乎不能判定。於是佔在淒涼的競爭場裏，暗揚工商業的狂濤，想求得安全和幸福，不外乎內觀，冥想，精神主義。

因此這時代的神的狀態漸成孤獨的，精靈的，抽象的。十七世紀的大哲學家迪加爾特，斯俾諾扎，雷卜里茲，他們以爲神是一個絕大的存在物，萬有包容其中，外無他物。斯俾諾扎可說是創作最純美，最完全的哲學系統。他說神有絕大的精神和絕大的軀體，常是自思自動的，亦如近代個人的，資本家的人類狀態。

生產技術進步和資本制度發達，因而對自然界的知識增大；到十七世紀，自然現象中神妙莫測的事已全歸消滅。但精神善惡之念以及精神科學還未得解釋。在宗教方面，自然界或物質的事漸漸的排斥，而神成了離開實現外不可思議的抽象的靈體。助長此種傾向多由於基

督教賤視肉體的思想。從此生產技術愈雜，分業愈多，結果有勞心勞力之分，勞心專屬上層階級，勞力專屬勞動階級。這個分別即是宗教完全離開物質的原口。因此康德便以爲時間的和空間的事物僅是現象，併無真實的存在。佛伊特認爲祇有精神的主觀或唯我實在。黑智兒以爲由一個絕對觀念（絕對精神）之發展而實現世界，再這個世界生出最後的自覺而不容原來絕對精神的存在。

資本制度的社會使各個人孤立，靈化，自己不解自己，結果致十八世紀的哲學家像上面那樣的孤立着，並創出抽象不解之神。

在這種社會裏面，蒸氣機械發明了，生產力更是增大了，交通機關更是發達了，於是資本雄厚。同時新生產技術更能深進一層的研究自然界。生產技術進步，研究自然界更易；自然界的研究進步，生產技術也更進一步。於是人類漸漸明瞭自然界，自然現象的各種法則亦爲人智所摸捉，而超自然的神祕亦漸由自然界中驅去，以至於消滅。

現在人類社會的實質既經明瞭；遂發生有史以前的研究。有史以後的研究很深刻，已有各種統計，人類行爲的法則始被發見。人世自然的現象也次第理解，超自然的事物已經消

矢。總之自然界和人類社會中神妙莫測之事漸歸於烏有了。

給與研知自然界以刺激的方法，即是當時的生產技術，交通機關，生產方法以及盛大的資本力。由生產過程所生出的強大社會問題，使人的精神向社會的實質去討究；此外如使人深入地底研究地層地質；週行地球研究原始野人；收集歷史和統計的各種材料；這都是已進步的生產技術之力。總之某一時的生產方法引起一種的慾求，同時又創出充滿這慾求的方法手段。

要求新科學知識的階級即是想使自己的生產技術進步，自己的利益增大，征服地主，貴族，僧侶等保守階級的工商階級(在政治上所謂自由主義者)。他們因看破了自然界和人類社會中一切現象的法則，他們完全失去了宗教的信念，他們心目中的宗教僅剩一個空念，在實行上已無何等的價值了。

政治上的自由主義恰合乎宗教上的自由信徒。他們僅爲說明「善惡之念」，或使道德的慾求滿足，或使精神之迷離自然界而下降，還是少不了「神」的存在。因對於自然界和人類社會的事物，他們在科學上既然有充分的瞭解，故早就否認有神之必要。

近時的資本制度——自路特爾和加爾布因以後——漸使宗教靈化，空化，離開人類，離開人世。到今日，宗教恰如埋藏地裏的化物，僅剩其首部於地上。昔日的小資產階級，農民階級和大地主階級固執前世紀的舊信仰，而大部分的資產階級和智識階級只有宗教之餘影。他們因為要使勞動者服從，不能不陽奉宗教。資本家的生產方法所生的新知識更不容宗教之生命存在於現代。

如此的經濟的進化，已消去由主義的資產階級的宗教的大部分和勞動者的全部分。可說此時的勞動階級完全無宗教。

原來宗教支配人類的不可解的力量。是自然力，抑是社會力，人類不能理解。一感到被此種力量屈服時就以爲很神祕。然而近代的勞動者，尤其是都市的工業勞動者完全瞭解自然力。他們天天在工場裏使用牠。他們自己固然不知道裏面的理論，却知道別人能彀完全瞭解。

然則在社會力方面又是怎樣，勞動者已知道這即是他們貧困的原因。資本家的生產方法惹起了階級鬥爭，他們更因階級鬥爭而悟到私有制度和資本家的權取即是他們貧困的原因。



他們又知道社會主義是他們救濟之路。所以他們在自然界和人類社會中無超自然不可解之事。他們雖然沒有機會來充分的理解自然界和社會的事，却相信有時可以理解。他們也承認陷他們於貧困的原因存在，但決不信牠能永久存在。他們而且知道階級鬥爭和勞動者的團結可將這原因消滅。再沒有令他們不可解的力量，亦無出自宗教心的理念。所以社會主義的勞動者全是無宗教的無神論者。（哥德爾：唯物史觀）

## 宗教的動機

馬克斯以爲不着唯物的基底的一切宗教的歷史是非批判的這話很正確。用分析的方法來探求宗教內神祕的地上的實質，便要飛到天國去，再由人生的各種條件中抽出天上的幻想的形式，是很容易的事。但是後一個方法是唯物的或唯一的科學研究的方法，也可以用來研究基督教發展中最要的形勢，暴露直接的生產過程和宗教表現的關係。此時基督教的所有精神的權力已發散無痕。自然民族的宗教在自然界中雖沒有含着什麼科學，却常給生產勞動者以自然中某種的理解。牠與基督教不同。所以基督教純粹是因經濟而發生；是民衆樂園的社會

的宗教，是世界的宗教，是發生於羅馬各民族的要素的種種意象之中，是成長於人類的心靈引起的經濟崩壞的過程的印象之下。基督教的內容的轉機與生產手段上的轉機常同其緩急。這事是由資本主義的優秀史家，如格斯丹夫、佛列塔開始悟到的。他說基督教的信仰在初世紀經過很大的變化，隨着經濟發展的步程的這種變化，基督教常不斷的逢着。當變化時，我們若想定出不變的基督教精神的內容，已不成爲國家和民族的問題，所得的乃是常套的抽象的枯燥無味的公式。世界王國（羅馬）的世界宗教——基督教——對於種種的經濟的條件與其概念的要求，必須創出異常的適應性。基督教在意大利必定把古代神學的要素拉到自己的裏面去，在德國容受該國各種神中的相同的構成部分，在中國容受對孔子的崇拜和祖先的文化。聖經自千年以來，歐羅巴民族以爲是書中之書。但此等民族的思想的宗教的表現，未見受聖書的影響。這併不是歸到他那神聖不可侵犯的真理，是歸之於他那無數的矛盾。如考茨基所說『由野蠻原始社會達到單純商品生產的極頂，以直到頹廢於資本主義的帝政時代的羅馬社會，此書形成了社會的種種狀態和宗教的沉澱物』。到生產的資本主義當道時，聖經中看不出牠的規範和辯證，也無階級和黨派。資本主義生產發達到末後，聖經對精神的

影響減少。生產的過程愈明白，現實世界上宗教的反映愈不利。於是唯物的生產過程受自由社會的人的自覺和有計畫的制御，將牠的神祕的曖昧的覆蓋揭開了。

基督教會的性質最顯露的是，在繁盛的中世紀，受社會限定的因經濟組成的政治組織化。巴爾特氏想用加爾兒大帝的撒克蘇尼亞戰爭和該地諸帝的塞爾維亞戰爭來說宗教。在這些皇帝中最篤信宗教是亨利次伊二世，在世界的教會中，他能列入聖人的地位。當他的治世，他使異教徒改宗的熱力毅力，可拿波蘭王波利斯納夫的情狀來表現。波氏研究二十年前因流血的反抗而脫離德國羈絆的異教徒（現居布蘭定布爾格）。依巴爾特氏的精微的歷史理論，一般基督教的皇帝對於聖人亨利次伊使異教徒改宗之事，不勝歡喜頌揚。但是亨利次伊不依這樣做去，他與留太奇人同盟來對付波蘭王，並約定保護國土，進納貢物。他的給與他們的交換條件，是允他們的自治團體獨立，運用自由崇拜偶像的文化。再由留太奇人襲擊波蘭王。所以基督教是替當時的皇帝做擴張勢力的假面具。若派遣宣教師到異教國去，定要這個國家附於遣派教師的皇國。這種用意不外以羅馬的生產手段來榨取，征服。如何神聖的王也，想以神聖的權利來略取土地，所以與其獻土地於其他神聖之王，到不如排斥基督教理，與

一切可怕的異教徒妥協。結局必定是基督教的文化的使命也浸入不幸的留太奇人自覺之中。他們——留太奇人——與一個餓狼同盟而與他狼戰，雖藉此得勝，也不過是苟延殘喘罷了。

大約百年以後，有一個波蘭王——也被人稱爲波列斯納夫——因宗教的動機而出征異教之國。致全國破滅，大地荒蕪，居民或亡海外，或隱山林。於是士典琴被他占領了。他更使一般遺民服從，接受基督教，這不啻是服從了波蘭的統治權。但事不易行。波列斯納夫留僧正柏爾格爾德來指導新改宗者。軍隊一去，異教徒便以自己的故習來矯正教導者，而且要放逐他。異教民族對於中世紀傳布基督教者的暴行和殺戮，概念的歷史家曾加以解說。這是與一切思想的解說相同的一個寓言。古代自然的乃至民族的宗教對於制定人類和自然間的宗教關係的簡單原因，通常能擔當的。而此等宗教的追從者也不問一般人對於這個關聯是怎樣。但是社會的世界的宗教和這個相反，像上面這種事情，宗教是不能擔當的。這些宗教，在理想的覆蓋之下，也如馬克斯說『向戰鬥的舞台招致人心最強且含着惡意的激情與個人利益惡婆』。却還有點例外；視新改教者爲異族的傳教者，在中世紀常遭異教徒的殺害。此時的生

產是靠機械，勞動者也常常破壞機械。這和異教徒的殘暴行動，同是由於他們眼光狹小。異教徒既然如此。布教者的手段比生產手段當然還要高。然而異教徒也不會想到這個較高的生產手段要來榨取，壓迫他們。他們以爲一殺了布教者，便可消滅布教。

柏爾格納德僧正就回到格勒臻，因爲宣布福音教徒力弱，得不到什麼效果。於是向波列斯納夫說：要想使這個無神的民族懾服，應派嚇然富有的候爵前往，換句話說，就是武力不能達到的必繼之以財力。波列斯納夫令僧正與次敦接收了這個使命。奧氏是一個出色的外交家，他以靈巧的手腕來應付王與法王之間之鬥爭。他領足贈品，隨帶人馬，到波買納尼亞。

他再用收買異教徒指導者的手段，便立奏奇效。可是休特帝那的民團不服。於是僧正一方面和他們交涉，隨即遣快報到波列斯納夫那裏去要求減輕波買納尼亞人的課稅的和軍役的義務。僧正得到允許狀後，就已經達到目的了。休特帝那人受了這種洗禮，即原來異教徒的寺院，他們自己也把牠破壞了。院中的寶貝他們不願留着自己，而僧正也很慷慨的不接受。於是他博得波買納尼亞的傳導師的榮譽和兩袖清風而還。這種榮譽到現在還留着。據概念歷史家的確證，受奧次敦僧正洗禮的二萬二千一百六十六個波買納尼亞人，已經因基督教宣師的

魔力與辯才而相信神聖的「三位一體」了。

這種例證，在斯拉夫人改宗基督教時，「宗教的動機」的情形已有充分明白的表示，因此更加了百倍的佐證。（墨爾林：論史的唯物論）

## 宗教之社會的根帶

一切宗教不外是支配人類日常生活的外部的力在人類腦中的空幻的反映。在這個反映上，地下的力是做效天上的力的狀態。當歷史的初期，先有自然力的反映；這反映更發展於各民族之間而生出種種的人格神。最初的過程，只在印度和歐洲各民族中看到一部分。在比較神話學上可以溯得印度「吠陀」之起源。而其總統之跡雖只印度人，波斯人，希臘人，羅馬人，日爾曼人，以為若限於有資料的，則克爾特人，利斯阿尼亞人和斯拉夫人也可一一立證。自然力和社會力開始不斷的作用，這種社會力對於人類還是外部的，與人類對立的事物，起初還是不能說明，且自然力以必然性來支配人。起初幻想反映着神妙莫測的自然力的情態，獲得社會的屬性，成為歷史的力的代表者。再進一層的發展，多神的自然的和社會的全屬性移

到全能的一神上去了，這個一神也祇是抽象的人的映象罷了。於是發生一神教，一神教在歷史上是後期俗流哲學的最終產物，牠變成猶太教排他的民族神噫倭巴（造物者）而出現。牠既有便宜的辦法，又有適應一切的狀態，所以宗教是人類對付支配他的外部的，自然的和社會的力的一種態度。設若人類只佔在力的支配的基本上便能存在，我們常說在今日的資本社會上，人類受自創的經濟關係和自由的生產手段的支配，這種關係和手段恰似外部的力。因此宗教的反射作用的事實的基礎和宗教的反映都是存留着。譬如資本主義經濟學對於外部的支配的因果關係雖然經過某種的觀察，還是得不到什麼改變。資本主義的經濟學若不能防止一般的恐慌，就不能使個個資本家免除損失、負債、破產；使個個勞動者免除失業，貧困。那麼，依舊是『人的思想，神的指導』（此處的神應看做資本主義的生產方法的外部的支配）的簡單認識，縱然比資本主義的經濟學要寬廣，深奧，也還是不彀支配社會征服社會。這雖是兩者分開却是一個行動。這個行動若是可行，或是社會藉全生產的手段和有計畫的管理，能將自己和所有的成人由成人由奴隸狀態中解放——即他們本身的生產和外來的力量對立，再藉這個生產手段把他們由現在的奴隸狀態中解放——人類不是思想者乃是指導者，而今日

由宗教反映的最後的外部力必然消滅，宗教的反映的本身也要消滅。（恩格思：反杜林格論）

### 商品拜物教與宗教的神祕之蓋

商品之爲物，似乎一見自明。若細分之，乃在形而上學的微細的區別中含有與神學的拗執的一個怪物。祇就商品的使用價值說，在牠能滿足人類欲望的各種性質上來考察，或把牠當做賦有各種性質的人類勞動生產品來考察，便沒有什麼神祕。人類藉他的活動，改變自然資料的各種形態而適合自己的用途，這是很明瞭的事。不僅止此，棹子依然是木材，隨處都感覺得到的一個物件。這個棹子一旦成了商品，只是一個物的轉換，商品便是感覺的同時又是超感覺的。棹子不只用腳直立在地上，牠對於一切商品是用頭倒立着（順立指使用價值，倒立指棹子的對立物）。於是棹子由木材頭（指棹子的價值性）躍出時，展開比不可思議更要不可思議的幻想。

商品的神祕的性質不是出自使用價值，也不是出自規定價值的內容。第一，種種有用的



勞動或生產的活動，種類雖然不同，却都是人類有機體的組織的機能，並且這種機能，不問其內容和形式如何，一切本質皆是由人的腦髓，神經、筋肉、感官所支出，這完全是一個生理學的真理。第二，規定價值的大小的標準是按支出勞動力的時間的長短或勞動量，而這種量可在勞動的質上用感覺來區別。這是一切生產生活資料所需的。勞動時間，雖因發展階段之不同而各異，但在一切社會狀態中一定與人類利害關係。終久人類一經有了方法來為彼此勞動，他們即要取某種社會的形態，因勞動生產物取得價值形態與否的問題，而生出不可解的性質，這很明白的是由這個形態而來的。由人類勞動的平等性來取得與生產物的平等價值相對的物的形態。用時間測定勞動力來取得生產物的價格的形態。於是生產者的勞動是因社會的各種規定而確定，生產者間的關係（交換關係）取得勞動生產物的社會的形態。

商品形態以人類自身勞動之社會的性質為勞動生產之對象的性質，或此種物的社會的自然的性質；也可以說，以生產者的社會的關係為他們外部的對象物的社會關係，再反映於人類的眼中，商品形態之神秘便於此成立。因一物與他物交換，勞動生產物便變成了商品。這恰如視神經上的光的印象，不是以視神經的主觀的刺戟來表示，是以眼外的物的對象的形態

來表示。就視覺說，光由外界的對象投射到眼中，這是物體間的物理的關係。至與此相反的商品形態的性質及由此所生之物的關係，是絕不相關，祇有人類自體的一定的社會幻境的形態。由此看來，我們應逃脫宗教世界的幻境。人類腦中的產物，因本身賦有生命，且與人類結成相互的關係，故有自存的形態。商品世界中，人類的手的生產物也是這樣。勞動生產物包藏在商品生產裏，所以是和商品生產不可分離的，我把這稱爲物神崇拜。

宗教世界不過是現實世界之反映。在商品生產者的社會中，崇拜抽象人的基督教，尤其是資產階級發展的新教，理神論等，是最合宜的宗教形態。古代（指希臘羅馬）生產的方法把生產物變成商品，人類藉商品生產而存在，是一個前後從屬的配合。因其體走到崩解的階段，於是各種配合者便益法重要。固有的商業民族是生存於古代世界的空隙之間，好像噶比克爾的神，或藏在波蘭社會的毛孔的猶太人一樣。古代社會的生產組織較之資產階級的更其簡單明瞭。但是各種生產關係只有個人與他人未斷的一線血統的連繫，個別的人是基於未熟的程度呢，抑是基於直接的支配隸屬的關係。各種生產關係受勞動生產力發展的低階段，和生產過程中，人類相互的及人與自然的狹隘關係的約束。這種現實的狹隘關係反映到古代自

然宗教和民族宗教上去。實際的日常生活各關係，是用人類相互間和人與自然間的明白合理的關係來表示，此時現實世界的宗教的反映開始消滅。社會的生活過程的或物質生產過程的——構造，是人們自由組織的社會的產物，一到人們有了有計畫的管理，便要脫去神祕之衣。然而這個構造的本身經過了長久艱苦的歷史才自然產生的，像這樣產生的社會的物質基礎也是必要的。(馬克思：資本論第一卷)

### 各舊宗教的生命性

現在有一個疑問，舊生產關係既讓步於新生產關係，而舊宗教到任何時代還是存在，這是什麼道理呢？這個事實常為反對論者所利用，但是要解答牠也沒有什麼困難。

第一，舊生產關係決不會突然滅亡。牠在前代已是非常緩慢。即如今日，大工業那麼樣的猛烈的驅逐舊生產技術，而小工業却不中途消滅。所以舊宗教亦得以苟延。

第二，因人類的精神遲鈍，肉體雖進到新的勞動關係內，但是思想還未取得新的形勢。傳統和因襲還藏在活人的腦子裏。這種事，勞動者要從自己的環境方面看便知道。例如，在

同一工場，有同樣貧窮的兩個人；一個是不反抗的愚鈍的性質，又無新的思想，政治、宗教、團體之事悉聽場主的吩咐。一個是神氣活潑，充滿了戰鬥的情緒，不時的宣傳，不時的議論，不時的爭鬥。他的暗語是『無神亦無主』。在這種場合和性質的差別外，傳統還是在活動。加特力教，縱然裝出新的樣子，還是適合舊社會關係的宗教。這種宗教凝滯於物質和精神上的惰性的結果，固步不進。所以一種生產方法滅止，過了許久，還留有殘跡。

第三，新興的階級與受威嚇的階級，還有保存舊思想的場合。假若階級鬥爭是用宗教的形勢或在宗教暗示之下時，努力變更社會關係的新興階級也時常拿着新的宗教。如加爾福因教，起初本是叛亂的宗教，然而，在新興階級驅逐舊階級，自己成了支配階級的時候，把自己的宗教做支配的宗教；而且一般人受這個宗教的強制，遂變革命的性質而為保守的性質，更把自己的新社會關係表現於宗教之中。因此耶穌教成為窮人的宗教，無產者的宗教，極純愛的，互助的宗教。但是現在成了御用宗教，教義、儀式和神官等複雜組織的宗教，階級的搾取的宗教。總之已耶穌教經非昔日似的了。握有權利的，制造新社會關係的階級完全變更了宗教的本質，變即是宗教為戰鬥的武器和壓迫的工具，我們至今還可以看到。

支配階級自以耶教爲本教以後，他們應用耶教的幼稚部分——如服從、柔順、消極等——來向被壓迫者說法。當有產階級用革命的態度對待封建勢力時，加爾福音教和其他新教便不講消極而講戰爭。但是現在反抗他們的新階級勃興，也是不講消極，他們更因爲想戰勝，便由各方，甚至由以前的革命同志中採用消極的舊宗教。僅有一部分新興階級企圖迴避戰爭。

因着古代生產關係的遺跡，傳統和階級支配的共同作用，舊宗教便得以長久保存，這個理由很易明白。但是這種宗教沒有充實的內在生命，可說像成了化石的殘留品。我們知道現在的宗教還是產生於社會。(哥德爾：唯物史觀)

## 反簡單化

近代的科學上，有與盎斯比那斯所見相反的傾向，這個傾向是藉階級鬥爭的影響來說明觀念的歷史。這個新而且未出現的傾向，在馬克斯的史的唯物論的直接影響之下展開，是希臘人偉羅特羅卜路斯所發見的。

他的主要著作『經濟及歷史』的第一卷和第二卷，於一九〇〇年在柏林出版。偉氏主張每期的哲學是表現其時的特有人生觀和世界觀。這併不新奇，黑智兒也曾說過：各哲學體系不外是其時的觀念的表現。然而黑氏反對以絕對的理念來規定各期的特殊性和隨哲學發展的「相」。偉氏以爲每期之先是因其時的經濟狀態而生特徵。各民族之經濟，在哲學上亦可規定所表現之世界觀。若是社會的經濟基礎變化，同時觀念的上層建築也要變化。因爲經濟發達是社會上階級分裂和階級鬥爭的嚮導，此時期的世界觀決沒有齊一的性質，這性質是因階級而異，因各階級的地位，必要和努力而異，因鬥爭的變遷而異。

這是偉氏對於哲學的歷史的見解，值不得多大的注意和絕對的贊同。從很久以前哲學者已有一個傾向出見，這即是他們不採用從來視哲學史爲各哲學體系的積累的方法。『應怎樣研究一八九〇年之末出見的哲學？』在討論這個問題的著述上，法國有名的著作家俾加布衛說：對於此種體系的積累，實際上所說明有限。偉氏著述的出版，在哲學史的研究上算前進了一步，同時又是適用於離開經濟的意像的史的唯物論的勝利。惜偉氏使用唯物論的辯證法的方法，還不熟練。擺在他前面的問題，他使牠極端的簡單化，因而他對於這些問題，僅予

以片面或很不充分的解決。

以克世諾夫阿勒斯爲例，偉氏以爲克氏在他的哲學上是致力於古代希臘的無產階級的翻譯家。他是當時的盧梭，是基於市民平等主義的社會改革的同志。他的萬有統一的理論不過是他的改革的理論的基礎。他把他的哲學的全體建築在這種改良傾向之上——由對神的見解到對外界的感覺的錯誤的理論。這正是他的理論的歸結。

黑納克利特的哲學是發生於希臘貴族對於無產階級革命的反動。人類的平等是由自然製成的，人人必須滿足自己境况，所以凡人平等是不可能之事。在國家之中，不應顛覆已有的秩序，要知道無論在少數統治或大衆統治之下都有專擅之可能。權力是屬於神的法則所發現的法律。神的法則雖不排除統一性，却是與統一性對立。所以克世諾夫阿勒斯計畫之實現便侵害這個神的法則。黑納克利特發展這個思想，同時援用他的論證，而創造生成的辯證法的理論。

以上是偉羅特羅卜路斯所說的。因篇幅所限不能再引用分析哲學發達的原因的例子，也無引用之必要。這個分析完全失敗，想讀者也可以觀察到。實際上概念發展的過程是很複雜。

他關於階級鬥爭及於哲學史的影響有淺薄的考察，讀過這點的人都以偉氏不知亞斯比那斯之書爲遺憾。恐怕以亞氏的片面方法附加於偉氏一面性之上而補其分析的缺陷。

偉氏的不幸的試驗，更添了新的證據。即是他把比馬克斯的史的唯物論還深的知識，貢獻到今日許多的研究者。因爲他們不陷於一面的研究法。偉氏知道馬克斯的唯物論，但是他又誤解了。他以爲這個證據是馬克斯必要的修正。

他說某國民的經濟關係不過規制他的「發展的必然性」。至發展則是個人之所爲。因此某國民的世界觀，一因國民和國士的性質，二因國民之必要，三因從事內部改革者的人格而規定。依偉氏說：就哲學與經濟學的關係所能說到的只是他的意義。哲學能看出時代的需要，於是後人再尊崇哲學家的人格。

偉氏以爲關於哲學與經濟學的這種見解較之馬克斯和恩格斯的唯物論的見解要新多了。他對他的歷史觀加一個新的名稱，叫做「希臘的生成論」。這到是一件痛快事，他對於這件事所說僅僅數語：「希臘的生成論」實際上不外是被無聯貫的方法所誤解，所淆混的史的唯物論，再加上偉氏方法的特徵，才可以適用。這時候他與馬克斯疏遠。（普列哈諾夫：馬克思



主義的根本問題）

## 商業與哲學

商業能使不同乎職業和藝術的思想形態發達，在「經濟學批判」或「資本論」上，馬克斯曾指出各個商品中某種勞動的二重性，又每個商品同時有使用價值和交換價值。因此商品中具體化了的勞動，以一定的特殊勞動形態——如職工、陶工、鍛冶工的勞動——和一般抽象的人類勞動爲其表現。

一定的生產活動，制出一定的使用價值，並且留意於需要使用價值的使用者。若是需要者要羅紗，他便對於製羅紗所費的勞動有興味，因爲這種勞動是生產羅紗的特殊勞動。在發達到現在的程度的階段中，這個商品的生產者不是被僱的勞動者，是自耕、職員、工人以及他們的奴隸。他們的勞動是給他們以製造一定生產產品的可能性的活動，而且這種勞動使他們得到興味。

商人所處的情況與此不同，商人的活動性在於買賤賣貴，原來他只要看到有買手就行，

併不問買賣怎樣的商品。使他感到興味的是勞動量，這量在買賣的時候，無論是買手的行動，或買手中被賣的商品，都是不缺的。這種勞動只是產生價值的勞動，一般人的勞動，通常的勞動，都能令商人感到興味，還有發生一定有興味的使用價值的勞動是感不到興味的。這種不相同的意識不能浮現於商人的腦海。所謂價值是因通常肉體的勞動而定，要使人理解這點，須經不少的年月。這個理解是馬克斯開始由發達到最早最高的商品生產中發見的。數千年以前，人類抽象的通常的勞動表現非具體的形態，要理解這個表現，無須抽象的特殊力，就是在金錢的形式上來表現。金錢是代表各個商品中的人的勞動，又不現出勞動的特殊形貌——像織工、陶工、鍛冶工的勞動的表示，但是牠表現勞動的一切形貌和一切勞動是今日這樣，明日那樣。商人關心的只是商品，不在乎牠的特殊的有用性而在乎商品有特殊的價值。

生產者——農夫、職工、工人、與此相反，他關心的是勞動的特殊性與所製成的物的特殊性。他自己勞動生產物愈發展，他的勞動愈是專門化。於是他的特殊勞動使他附着於特殊的地位，土地或工場。希臘人因生產者勞動的一定性引起某種思想限定性，他們把限定性

Baavaouig 叫做職工性，（此語是由職員 Baavaouig 字來的）蘇格拉底在紀元前五世紀時這樣的想『鍛冶工、石工、靴工等對於他的工作雖有技術，但是他們大多數是精神上的奴隸，不知道美，善和正義是什麼』。紀元前二百年，猶太人耶穌西納布所說也與這個見解相同。他以爲任何職務雖然有用，而職工究竟是不適合政治的或公平裁判的領域，和道德思想的普及。

機械先替勤勞階級的集團製造破壞限定性的可能性。但是機械能完全解放勤勞階級的條件，僅是由破壞資本主義的商品生產所創造。

商人受事務上的影響和職工的情形完全不同。商人所知不僅限於一國的生產的特殊方面。他的視線很廣，他從事於各方面的生產，他之所知比有生產的特殊條件的國家還多。他易探出儲存的商品，能預測商情，對於商品以最廉價買入而以最高價賣出。他不拘於買賣製造品和市場的多樣性，他終是留心於價格的關係，即一般人類勞動的量的各種關係，以及一般數的關係。商業發達，買賣對於年代和空間各有不同，金錢的組織，變成很多的樣子，於是買賣的行爲各異。利用債券和加付利息愈發達而種種數的結合愈複雜，糾紛愈多。因此商業

必然的數學的思索發達，或抽象的思索發達。商人開擴地方的，專門的狹隘眼界，繼續得着風土，文化發達的種種階級的生產手段的智識。商業使商人對於比較的過程起了刺戟，在特殊的集團中看出一般共同的形態，在偶然的集團中，得到各種現象的合法性，和限於永遠一定的反覆的可能性。這與數學結構的習慣是相同的，抽象力愈是發達，於是使職務和技術比具體的理解更發達，沒有獲得事務的本質，祇想獲得牠的外貌，這樣傾向也是很發達的。所以使形成科學的研究基礎的精神能力發達，不是土地測量和職業等的『生產的』的事務，乃是『非生產的』活動的商業。

但是商業本身不能創出這樣的科學的研究，公平的思索不是爲個人的利益，是向真理的追求，這是商人僅有的特質。農夫和職工祇靠自己的手來生活。職工們所享的幸福是在一定限度內，在這個限度以內的幸福，併不須嚴格的條件，通常有強健身體的人便可以享有，只以不陷入全社會崩壞的貧困之中爲限。所以不但無須格外的努力，而且沒有成功的機會。就是心滿意足的人也不過因先天的命運，在事業上才顯得特別。

完成具體的有益的勞動與在人類勞動上所作的活動完全不同。前者的成功是愛個人能力

的限定，商業活動的成功便是無際限的。商業的利益，在商人的資本或他所有的全部金錢上顯出一定的界限，所以資本的額可以無限的增加。再由另一方面看來，商業是具有偶然性和危險性，但這兩種性不及農夫的和專為商品生產的職工的一勻的活動之多。商人常處於極盛的富裕和完全破產的兩極端之間。在這種條件之下，得利的欲望較之生產者還要強。好意的貪慾，對於競爭者和榨取的目的物的無情的殘忍都是商人的特質。此等特質還未碰着資本採取的激烈反抗尤其是對於殖民地和靠自己勞動生活的人——而表現極端相反的形勢。

在這種智理的習慣之下，公正科學的思索當然不能發達。商業祇使本身必要的精神的能力發達，不使科學的應用發展。商業對於科學所受之影響是什麼？商業為自己而努力驅取利益，而資本的科學在這個關係上至今還可以給牠以無數的例證、

科學的思索發達僅是在階級的社會裏，而這階級又是出現於一切能力和商業發達的經驗與組織的影響之下。同時這種社會由職業的活動解放出來，有閒暇機會來作精神事業，且在卑近的個人的實際的歸結中求得直接無關的問題的解決。哲學祇在大商業中心地發達。但在商業階級以外，人的閒暇和自由受所有物 and 社會地位的保證，有這種人物的商業中心地，哲

學也可以發達。在希臘的都市中，像這樣的人都是一些大地主，他們因得着奴隸的代替，便從勞働中解放出來，不居農村，住在都市。他們不費精力去享農村『野蠻地主』的粗野的樂趣。更再因受大都市的影響而委身於最發達的商業。

住在都市的地主階級的發生已顯明的在臨海各都市，這種地域多形成地主貴族的社會。可是這種地域也不很大，因為地主階級發生致貴族社會遠離都市，而把他們的興味集中於土地所有之擴張。在佛耶里開亞臨海各都市的地域，因土地所有發達，所以很窄狹。在這些都市中一般人都是靠商業生活。至希臘臨海的各都市的情形則較此稍佳。

在離海很遠，且圍於廣大土地之中的都市，受村落生活的影響，很有農村的野蠻地主的風習。在國家內部的大商業中心地內，各寺院的僧侶多由職業的活動而被解放出來，很少收容到實際的事業上。這種僧侶有充分的智識，蓄積財產，純為維持不能作大事業的特別僧侶。希臘臨海各都市中，科學思想之發達和哲學都是貴族應有的社會機能，在東洋大陸中——尤其是愛琴普特和巴比倫里亞——便成了僧侶分內之物。因着這個原動力，東洋思想在路上遇着希臘思想，遂與宗教文化發生不斷的連鎖關係。於是結果成了「宗教之所取即是哲學之

所棄」。僧侶和宗教相合，他們在希臘則不過奉祭祀，守寺院，執行宗教儀式，在東洋則成了自然科學及社會學、數學、天文學、醫學、歷史、法學的一切組織的保守者。因此他們對於國家社會的影響很大。宗教此時也可以獲得精神的奧妙，這種奧妙是希臘神話所不能獲得的。希臘的哲學充滿了這種神話的天真的想念和最深刻的內容，由此看來，哲學和神話學沒有妥協的企圖。

藝術最發達的階段與希臘世界的宗教的現世的感覺的，藝術的性質，是因着哲學的性質，離開祭祀，反之，經營盛大國際貿易的國家，沒有發達到高深程度的藝術，也沒有秉着智的傾向和需要性的貴族政治，祇有強有力的祭祀。在這種國裏的宗教不知道表現種種色色的神的個性的多神教，更容易接收抽象的精神的性質。這個神性更易由個體而變成觀念或理解。(考茨基：基督教的起源)

### 數學之發達

數學不問大部分的物體的形而下的性質，只是研究某種一定的性質（在算術和代數上是

數，在幾何學上是點與線。抽象科學的研究中，不用觀察和經驗，只代以思索。但是這種情形決不給「本體」哲學者以權利，來斷定科學是毫無經驗。此等抽象的科學的真理已無議論之餘地，這種科學又能表明由少數公理中抽出的定理的體系，這些公理是含有本質的意義。若是公理不合於數學，則算術的學問不能存在。若是這個公理錯誤了，則從這公理中抽取的純理論的結論也錯誤。於是連  $N \times N \parallel E$  的公理，兩點間最短的距離是聯結此兩點的直線，通過一點且與他一線平行的直線僅有一條等——第三個是最重要的公理，名叫易克利德公理——都不能證明。列布里次曾竭力證明  $N \times N \parallel A$ 。這種公理，我們不是得自自理，而是得自經驗，更可說是得自經濟的經驗。

有很多的公理，我們是得自動物，這可舉事實為例：鴨行於水面時，選擇直線做捷徑。鳩知道  $1+1=2$ ，牠把兩個蛋拿去後，才抱雛鳥……等經濟的經驗，於得自此等動物的公理上，尤有特殊的價值。同時在『易克利德的公理』以外更發見了極重要的公理。

大家都知道野蠻人算數的能力是很有限的。他們多數人不能算到二十。他們最初由一到五的數字的名詞是用五指的名字，在算數的時候，便將五指順次屈曲來表示。野蠻人和土人



因家畜和物品的數加多，必須擴張對於數的能力。若是家畜和物品非常之多，不能用指來計算，於是藉小石的幫助。含有『數』的意義的拉丁語 *Calculus* (石)，法語 *Calculus*，便是出自這個語源，這個名詞也是指示這個關係。因要明瞭自己所有物增加之數，不得不發明加法。這個加法是算術和代數的出發點，牠們的本質上，可看作是這個基礎行動的變化，不過由某種假想的簡單化的數量而成複雜化的數量。又要明瞭所有物的減少，不得不發明減法，這種減法仍是已消失的部分和殘餘部分的加法。拉丁人計算的時候，用小石來數，由他們所說的『放石』 (*Calculus Ponere*) 或『取石』 (*Calculus Subducere*) 的方法可以明白的看出。這個表數的方法，在拉丁人算加和減算時，是表示石的加上或除下。若是增加交換的物品，必須以某種物品之數來計算與此交換的別種物品之數，結果便發明乘算。這個乘算不過是長的初等加法。小亞細亞臨海諸都市的大商人在彼得谷納斯算法表未創作以前，他們已能乘算。這個算法表——九九之聲——實際是他們發明的。因為製成此表的是彼氏，故用他的名字做表的名稱。分得遠征的利益是按參加的人數，或是他們對於企業應出資本的多少，他們因為要判定這些事，便想出除算。除算可看做是加減法的結合。像這種經濟上必要的事務，使人

類發見算術的四個基本的行動，以後到任何世紀，數學已給算術以理論的基礎。

若是羣畜和移動物的據有，能使計算的能力發達，使算的行動發明，則編籠和製造液體容器，易發生對於容積的概念。如酒和油等較高的液體的製造便引到容器的容積的測定上去。

野蠻人靠狩產物，漁產物和野生的果實爲生的時候，他還未想到測定土地之事。待到他變成了農夫，必須頒發供耕的土地於各家，便不得不學習土地測量。希臘的哲學家是很謙遜，他把發現幾何之功歸之於愛基拍特人。萊爾河時常氾濫，致兩岸茫無境界。愛基拍特人每次不得不加以修理而一般人當然無再問愛基拍特人學習之必要。再每年改良耕地又使他們接近於幾何初步的要素。

不知道測量地面的耕作者，對平均土地的問題，用下面的方法來解決。他們大概分平原爲很長的地帶，這地帶是一個平行直角四邊形，再延長畫定地帶的線的畔道，使其距離一一相等。所以直線畔道之保持是很重要的。許多國語中的『徑直的』這個名詞是含有『正直的』的意義。爲使畔道有相等的長度，便以棒當尺在畔道上記以相同之數，這在當時人們的眼中

有很重大的意味，因此愛基拍特的象形文字中，以此爲正義和真由的象徵。俄國的農民稱測量土地的棒做『聖尺』。俄國會這樣的分割土地，生於一八四六年間的加克斯托俄尊說：他們的官目的測量，與科學中幾何學是同樣的正確。『希臘的科學』的科學的歷史家普唐勒(Pan Tanevz)說：這種原始的土地測量，我們可從印度的自治村落中看出。爲解決日常生活的各種問題，而創出無貧弱關係的態度的羅列。要證明這個態度正確，必須想出一個自明的理由做前提；但是這前提，繼此以往，使他們漸漸的以不能攻破這前提的嚴格的科學方法來證明他是虛偽的』，這即是著名的易克利德的公理。在科學的幾何學未創作以前，這種經驗的幾何學給愛基拍特人，希臘人和一般的人民以建立紀念碑的可能性，他們的偉大，堅實和調和各部分均勻可使現代的技師驚愕。

原始的農人，視原野的正當分割的爲平地。易克利德的幾何學由「表面平坦的假設」出發。結果：有等距離的二直線，互相平行，無論在原野或易克利德的世界上，決不相交。

表面彎曲的概念，深入科學中，是十九世紀中葉的事。路巴徹夫斯基、利曼 Sophus Lee和其他的數學者否認易克利德公理，而創出非易克利德幾何學。他們由科學中抽出的嚴格以

定理，與二千年以來以爲唯一的真實的易氏幾何學的定理，完全相反。又到十八世紀之末，有名的數學家俄次斯已經達到非易氏幾何學的可能性。他對於這件事只敢在私函上說，但是現在已經公開了。於是新幾何學拋棄以前的一切概念。照數學家所說：舊幾何學，在純粹的數學關係上，對於各種問題只有一個簡單的解決。那末，舊幾何學還保有實際的意義。測量師、技師、建築師測量不很大的表面時，與原始的耕者同樣的，無須特別注意表面的曲度。新幾何學的創造者所反對的是一眼不能看盡表面曲度的測定。所以數學家以爲非易氏的幾何學的體系是在與地球等大的場所。

像這樣的場所的彎曲概念，是由什麼地方表現？亞爾黑萊說當人類對於土地發生概念時，以爲土地像玻璃一樣的平坦。環居於地中海的商人看到陽光所照的地方，這塊比那塊遲；於是他們斷定土地是彎曲的半球形，太陽光當然先射到頂上次及於下部。紀元前五世紀間的天文學家的觀察，令希臘人相信地是球形。對於土地球形的概念，在實際的和理論的關係上，沒有得到什麼效果，到十五世紀才漸漸有實際的效用。即是受卜托路麥的不確的計算的欺騙的哥侖布，因尋找東印度航路而發見亞美利加。地圓之說，可逐日用商船來證明，至

數學家要想使牠成爲必要的結論，則哥氏而後更不知要經過若干世紀。幾何學家集海員、商人、旅客和學者的觀察爲基礎，來論斷地球之所以形成球狀，是因兩極厭逼，赤道膨鼓，再圍以適當形狀的霧氣，才構成地球的全面，而面上所有之線便不得不彎曲。希臘人神似的天資——這是歷史中奇蹟之一——能使物體運動，若是沒有障礙，這物體必定成了圓形。希臘人以爲這是最高貴的形狀。面和線的屈曲性隨距赤道之遠近而異。易克利德公理之可用智理來證明的也和舊幾何學的基礎  $N \times N \neq N^2$  相同。但是這個公理因地形說之改正而判定他的經驗錯誤。於是幾何學的非易氏的體系更見真實了。因劃分耕地和建築上的需要，表面絕對平坦的概念還留在數學家的腦裏。但是旅行海岸和森林的商人所見到的地球和環繞牠的凝固的霧氣都是球形，已經成了普通人的概念，而這個關於彎曲的概念始將以前的概念排除了。

巴古斯的『數學的歷史有可驚的形狀』因此推翻馬克斯實驗的方法，這種推論完全錯誤。

在結論上我要聲明一句，馬克斯不以經濟的決定論爲已成的體系，僅當作研究歷史的武器。這個武器的價值因利用者而變。若是巴古斯利用經濟的決定論做武器，而又承認牠是

無用的。像這樣的事簡直是一個頑固的形而上的學者。可說他與不解經濟的決定論的方法的劣等學者相同；自己失敗，反歸咎於工器。（拉法格 Paul Lafargue…經濟學，生物學，數學）

## 資本主義的辯明

資產階級在英法已獲得政治的權力。由此，實行的和理論的階級鬥爭漸取顯露的威嚇的形態。同時資本主義的經濟學的末日也到了。資本主義的經濟學者的問題，早已不在定理的正確與否，而在這個定理對於資本有利否，警察方便否，犯諱否？變公平的研究而代以御用文筆家的論戰，捨公正科學的探求而固執僻見，於是發生追從的辯證論（立證論）（馬克思：資本論第二版跋文）

## 科學、哲學和階級的利害

某一個有智機的著作家會說過，乘法的『九九表』若是有干什麼利害的關係，想至今還是

有人爭論的，而一般教授也要當作有利害關係來證明。N×N 是比四多，或少。科學本身和其他的事物一樣的因階級鬥爭而前進。正確的科學——物理、天文等——的代表者常受支配者的權力壓迫，即如小學生習的最簡單的問題（地球是迴轉的），有時候也要拿到學士院去經學者幾百幾十次的核正。這完全是當然的而且可以說明的。據自然經濟學，中世紀封建時代——我國的農奴時代——的社會秩序，多靠靜止的事來保持。一切生活，都是一勻的固於某世紀所創造的形態之中。一切習慣神化，數百萬勞苦人民的命運，全然在寄生蟲的權力下，不知有幾何年。殘忍愚蠢的社會組織以為這是和夏冬，晝夜相交替一樣的永遠不可避免。宗教熱心的把『除神以外無秩序』的思想，深注於渾僕人類的腦際。這種思想的證明，當時的『科學』很適用。以為這『科學』知道一切，此外更不得有新的科學。峻烈的人們忽然說中世紀的宗教『科學』欺騙一切，更說世界上的一切動得非常之快，地球以軸為中心作螺旋似的迴轉，好似以大炮彈的速度飛旋於空中。於是萬有靜止的科學已根本起了動搖了，大地既非固定在某一處，則誰又能保證人類所制定的不動性呢？若是教會的科學虛偽，則教會的一般真實語何所保證呢？到近時代，這種理解的全部已墮入疑惑之中。舊秩序竭全力來為害

科學——阻擊天文學和物理學。於是地主得以安心去剝取農奴的佃租，又因要使他們去做義務耕作，便說土地不是迴轉的。所以中世紀世界上的要靜立而聽命於神。這個神爲照臨土地而製太陽，同時命令農奴仕奉主人，不得抗辯。對於此事，教會的天文學的理論若是不正確，則教會的社會的理論應如何補救呢？可拍爾尼古斯和加列劉想證明中世紀的地主和勞農對於主人的階級的科害不當。在法國大革命的前四十年，學院對於他們的學說所取的慎重態度和現代的大學對於史的唯物論一樣。代農奴制度的，封建制度的社會而與的是資本社會，這兩者本是相反的，却因前者本身運動，繼續生出來的。經濟的『停滯』——這是中世紀普遍的秩序——到了資本社會時便死去了。因此資本社會非常歡喜『運動』的學理。萬有的緩進的『進化』的理論成了資本主義的時髦的理論。中世紀教會的科學不能復活的命運已經定了。『進化論』的權力之受限制也和封建君主的權力受資本主義國家的限制一樣。進化論本是資本主義的秩序的基礎，在進化論上也沒有進步。同時有一種道德，教人在社會上對於他人的所有權，要表示尊敬，和這道德所依據的哲學以『永遠的真理』來表現。進化論在資本主義下，毫不動搖。但是爲辯證這個不動性，資產階級當然不得有中世紀地主求合『神意』



之事。資本主義的科學已將『神意』的權威摧毀了。資本主義的秩序不動搖的證明，必須另外探求，探求的工具便是理想主義的哲學——亦即經濟的唯物論的勁敵。

問題現在轉變了，世界上的一切現象與機械原因相連結，這個連結是任何意志所不能變更的。若人類的現象與自然界中的他物相同，則人類亦與全世界同一原因相連結。要是這樣，就不能由這個法則——世界上萬物運動的繼續變化的法則——之下，不能抽起任何人類的創造物。科學本身的動作是不斷的變化，所以沒有永遠的真理，也沒有永遠的道德概念。從前的道德與資本主義社會中的完全不同，或者以後有更新異的道德出見。但是在這種條件之下，人類永遠不變之理，怎樣能證明呢？

這個道理到很顯明，牠認為人類不是和其他的各種現象同樣的簡單，人類中有一種理觀的本質，而這種本質又在現象法則之外，既不依據因果律，又不屬於變化律。這個道理是人類的『實際的理智』、『意志』、『道德性』。合言之，道理是受人類中一切教育——學校、教會、裁判所、懲戒監獄等——的維護。資本主義對於由破壞中救出的永遠不動的根源的問題，何以須要這麼多的保護者呢？

我們不想根據理想主義的哲學（要確實些的說便是認識論的），只對於歷史主義適用的理想主義發生問題。人類中若有超出現象界的某物存在，則人類的個性可由與機械的因果律相聯結的世界的過程中取得。在這種意義上，有些著作家完全否認以人類的歷史為科學。他們贊成以進步最低的個性——農夫和勞動者——為科學的對象。至於大學的教授和很有程度的銀行家的個性，較之低級的人當然有必具的法則並超越卑賤的科學的歷史。再候將相的個性更是超越了一切的法則了。

（駐）請參看李克爾特的『理念的自然科學形式的概念』

英雄當然是世所稀有的，像現在所舉出的李克爾特這樣勇敢的『哲學者』是不可多得的。依『一面要有認識，一面又要有意識』的規則而行的理想主義的歷史家的模型，擴展很大。

通常不否定史的存在，只偽造史的科學、寓『理想』於歷史變換的真實的原因之中，使人摸捉不定。即此已可立證其虛偽。若把『理想』這個名詞，當作人生各種問題上的概念，和在此影響之下的人們的行動的概念來解釋，便馬上有人要問你：這些概念是從河而來的？

從下面看來，可知分析把引我們到真實的生活條件上去，這真實的生活條件又喚起了對人生的概念。像這種理想主義和『經濟的唯物論』無絲毫的的矛盾。但是俗惡的理想主義的史家決不作如此的分析，若依法國革命之說明，亦可滿足法人對平等的欲求。然則平等的思想又從何而來呢？這也無須怎樣的探索。所謂理想是外的環境和人類唯物的要求獨自存在之物。讀者探索所得的既然如此，所以讀者的謬誤，由資本主義的理想主義的觀點看來很有價值。依據這個謬誤，就可使人人具有永遠不變的『理想』存在。或代以一切與此相反的民族，或讓與他人都是不可能之事，只有自己的『理想』才能訓練自己。『自然權利』對於前種的『理想』攜有特殊的愛。這種『自然權利』是由自然給與人類的，已經證明牠是不能讓與或變更的。資本主義的組織也和封建組織以當時的別種方法來求本身久遠一樣。依後種的『理想』，警察的國家受其擁護。所謂自由意志也在國民的制度上去表明。但是自由意志中的變更王國的企圖，就認為背叛國民的傳統，違反國民的精神，應受自由秩序的處罰。後種的理想主義在西歐諸國很盛行，他們將德國那樣的警察國家好好的保存。大學的教授，就他的社會地位和世界觀可算得普通的資產階級，同時又是身任國職的官吏。因此在大學講堂上，這

兩種的歷史的理想主義都很風行。若是歷史的唯物論浸入大學中（到現在才出現，以後當蒸蒸日上）大部分都是沉默於最本質的方面，成了半身不遂的形象。這是用大學的講義和教科書的人們，爲完成他的教育，不可不記着的。（巴克洛夫斯基：經濟的唯物論）

史的唯物論的例證(下)

社會學說體系  
第七分冊

自由和必然

# 自由和必然

韋 慎譯

## 自然界和社會中的規律性

人類社會發展的歷史根本上與自然界發展的歷史不同。在自然界中——除開人類對於自然界的反影響一點不說——祇是一些盲目的不自覺的力量相互影響，總的規律即祇是以這些力量之互動的方法來表現。這裏任何地方不論在表面上類似偶然的無數現象中間，或在那足以證明這些偶然現象也有規律性的一些確定結果中間，都沒有任何自覺的預定的目的。在社會歷史中，就恰好相反，人類是以所稟有的意識，隨着情慾或信念而活動并追求一定的目的。除掉自覺的計劃和預定的目的便什麼也不能做。但是這一異點，在歷史研究上，特別是在研究某一時代和事變的時候是無關重要的，牠絲毫不能改變下一事實：即歷史的行程是受一般的規律所支配。實際上，不管人類自覺的和企望的目的如何，就現象的外表看來，則是被所謂偶然所支配。預定的計劃很少能夠實現；人所追求的多數目的，時常是相互錯雜，相

互矛盾的：或者有一部份目的本來就不能達到，或者達到某部份目的的方法還不充分。不盡數的個人意志和個人行動的交互錯綜，在歷史方面所造成的狀態與那支配不自覺的自然界，完全類似。行動有一定的預期的目的，但由這些行動所發出的結果，却常常與人所期待的完全不同。如果表面上此種結果適合於預定的目的，可是終究他也遠不是最初所期待的那樣。因此，在歷史方面一般的講似乎也是受偶然所支配的。可是表面上看去那裏是偶然所支配，而同時此種偶然却永遠是受內在的和隱藏的規律所支配。我們的任務就在發現這些規律。

任何的歷史行程，人類都是這樣創造的：每個人都在追求他的目的，這些由不同方向相互影響的無數意志及其對於外界之各種不同的行動所造成的結果，就是歷史。因此，問題便牽連到這些無數個人所要的究竟是甚麼。意志是由情慾決定還是由信念決定但那些直接決定情慾或信念的這種影響，却遠不是一致的。有時這種影響是來自外界的條件；有時他是來自理想之動力：貪心，『對真理和正義的熱忱』，個人的仇怨，還有各種各式的個人的癖嗜。我們已經說過：一方面，在許多的場合中，歷史上所活動的許多個體的意志所造出來的結果，完全不是他們所期待的那樣。此種結果且常常是同行動的期望正相矛盾。即由此一點看



來，此種指揮個人行動的動因對於總的結果也僅只有次要的意義。而另一方面，新的問題即是：究竟是何種動力給了人類意志以此種或彼種的方向，何種的歷史原因在人類頭腦中反映成某種動因的形態？

舊的唯物論從來未曾提出這個問題。他的歷史觀——就算他有一種歷史觀罷——根本上也是實行論的：他以行爲之適當的動機判斷關於歷史的事件，他將有歷史作用的人分成君子與小人二類，且認爲在許多的場合中，君子受了欺騙而小人却佔據上風。因此，舊的唯物論便只是得出了這樣的結論：在歷史上很少是足以爲訓的；而我們却以爲在歷史方面舊的唯物論是中途變節，因爲他認爲確能發生效果的理想上的動力即是事實的最初原因，而不去研究在這些動力的背後隱藏着甚麼，這些動力之動力又是甚麼。舊的唯物論之不徹底并不在於他承認理想上的動力的存在，而在於他只到此爲止，不更進一步去追索那構成這些動力的原因。至於歷史哲學則恰相反，特別是黑格爾的歷史哲學簡直認定有歷史作用的人，其顯著的，表露出來的以及實際的隱在的動力，絕不是歷史事變之最初的原因，在這些動力的後面還有其他的動力，須待研究。不過，歷史哲學并不是從歷史的本身去尋找這些動力，而是從

外面，從哲學思想中得來。譬如黑格爾對於希臘歷史，并不等希臘本身的發展來解釋，而很簡單的指出：希臘歷史不外是『美的人格』之表現，『藝術作品』之實現等。根據這點，他對於古希臘還說了一些漂亮的和深奧的話，但這絕不能阻止我們現在已不滿於這類的解釋，這種解釋不過是一些廢話而已。

當我們說研究歷史行動的動因自覺或不自覺的所依賴的原因的時候，當我們說研究歷史事變之真正最初的原因的時候，我們要記得不僅是單個人的動因，雖說他是最顯著的動因，而是尋求足以推動廣大羣衆，整個民族或某一民族中之整個階級的那些動因。這裏所指的并不是一時的爆炸，并不是疾速飛過的閃耀，而是足以引起歷史上偉大變化的持久行動。這些原因在羣衆及其領袖——即所謂偉人——的頭腦中，明顯的或模糊的，直接的或在社會思想形式甚至宗教形式之下，反映出來成爲自覺的動因；深刻研究這種動因，這就是唯一的道路，引導我們尋求那些支配整個歷史以及各國和各時代歷史的規律。（恩格斯：富伊哀爾

## 自由和必然

黑格爾是第一個正確決定自由與必然之間的關係的。在他看來，自由即是必然之了解。『只有他不懂的那些才是盲目的必然。』自由并不是離開自然規律在想像中獨立構成的，而是在自然規律和創造這些規律的認識中，爲了一定的目的而有計劃的利用牠的可能。此種用之於外部自然界的規律的，同樣亦可用之於那支配人類之物質的和精神的生活的規律，難道我們能夠分開只用之於思想的規律，而不用之於實際。所以自由意志則係另外指的人依據知識解決問題的能力。因此，人對於某種問題之關係的解決愈要自由，則此種解決之一定內容將愈有更多的必然；表面上，在許多不同種類的和相互矛盾的能夠解決的中間去實行選擇出來的那靜默於無知之上的，到那時便是沒有確信，更足以證明自己不自由，自由服從那種實際，在實際之上他應該是被統治的。因而，自由乃在於對於在自己和對於外部自然界的統治，統治的基本就在於天然的必然之了解，所以他必然是歷史發展的產物。初次從動物界分化出來的人們對於一切的關係，亦和動物一樣沒有自由的；但每個文化的進程便是向前走向

自由了一步。在人類歷史的開篇上便是機械運動轉變爲熱的發明：磨擦生熱；而最終發展結束現今時期的即是熱轉變爲機械運動的發明：蒸汽機。雖說大解放的事變在社會上完成了蒸汽機，但是他還沒有完結，還只作了一半。蒸汽機，就他對於解放運動上說，離那取火之發明的意義還相差很遠，因爲火之被人取得即開始對於某種自然力的統治和最終的從動物界脫離出來。蒸汽機在人類發展中，他若不是我們適當的（適合於大的生產力）去實現社會的制度，（在此社會制度中，將再沒有任何階級的區別，沒有任何關於個別生存工具的憂慮，且在此種社會制度中才能夠說到關於實際的人類自由，關於生存同自然規律的調偕），他將永遠不會引出那樣大的急轉的狀況來。如果將任何的絕對意義——從人類一切過去的歷史中已很明顯的可以說明從機械運動轉變爲熱之實際的發明到熱轉變爲機械運動的發明之歷史時期——，都混雜的編入於我們現在的見解，人類的歷史還正好比是個青年。（恩格斯：反杜林

論）

## 歷史的必然與自覺的行動

恩格思在結束他『從空想的社會主義到科學的社會主義』一書時說：當由資本主義時代創造出來的有力的生產工具變成社會所有的時候，當生產將依照社會的需要而組織的時候，那時人類最後便成了自己社會關係的主人，而同時他自己亦做成自然界的主人。只有在那時，他們開始有意識地創造他們自己的歷史，只有在那時，他們所種下的社會的原因的種子，才是大部分收獲爲他們所希冀的果實。這將是從『必然』的統治轉到自由的統治的人類的突變』。

恩格思這句話很引起了那些并不反對『突變』，然而又無論如何不能或不願意了解從必然的統治轉到自由的統治的『突變』的人們的反對。在他們看來，此種『突變』簡直同恩格思『駁杜林』一書的前半部中自己所說的相矛盾。我們要分析他們的糊塗在那裏，我們應該先記到恩格思在那裏自己所說的話。

他在那裏所說的話是這樣。他闡明黑格爾的話：『只有他不知道的那些才是盲目的必然』，他認爲自由成爲『對於自己和對於自然界的統治，統治的基本就在於天然的必然之認識』。恩格思發揮此種思想是如此的明顯，凡是瞭解他所摘引的黑格爾的學說的人，他都會

明白這一點。但是可惜的，就是近代的康德派，只是『批評』黑格爾，却沒有研究黑格爾。不知道黑格爾，他們自然不能瞭解恩格斯。他們反對『駁杜林』的作者說：有必然的服從的方，就沒有自由。這在那些頭腦中充滿了二元論的，不能聯繫思想與物質的哲學觀點的人，自然是一貫的思想。根據這種二元論的觀點看來，從必然到自由的『突變』完全是不可以理解的。但馬克思的哲學，以至費爾巴哈的哲學是主張思維與實在的一致的，雖說他們的哲學——像我們在前面說到費爾巴哈時已經看到的，——對於這一致的了解和絕對唯心論的了解不一樣，但是在估計關於自由對必然的關係的這一問題，他同黑格爾的學說完全相同。

一切問題的焦點，就是在對於必然這個字的了解。亞里士多德還說過：必然這個字的觀念有各種各樣的色彩：要體格健康，必然要服用藥品；要生活，必然要呼吸；要借到債款，必然要跑到看財奴那裏去。這可以說是有條件的必然：如果我們要生活，我們就應該呼吸；如果我們要免去疾病，我們就應該服用藥品等等。這類的必然，在人類對外界發生動作的過程中是常常碰到的：他必然要種植麥菽，如果他想得到收成；他必然要放箭，如果他想射殺野獸；他必然要蓄積燃料，如果他想起蒸汽機推動等等。就是站在新康德派『馬克思的批評家

「的觀點上，應該承認在這種有條件的必然中間，是有服從的原素的。人類如果能夠滿足他的需要，他便更其自由，但這並不是說甚麼勞動完全可以廢除；人類要永遠服從自然，雖是他要強迫自然受用於他。服從自然就是人類得到解放的條件。服從了自然，同時就是增加對於自然的權威，即增加了他的自由。在社會生產之有計劃的組織之下亦復如是。服從某種技術與經濟的必然的要求，人類就會終止由他們自己產物統治着那種盲目的制度吧，即人類就因此會增加他們的自由吧。這裏他們的服從，就是他們解放的源泉。

還不止此。慣於把思維看做同實在完全分開的馬克思的『批評家』所知道的必然祇有一種：他們——再用亞里士多德的話來說——把必然看做只是阻止我們實現我們的願望，并且強迫我們做違反我們願望的事的力量。這種必然實際上是同自由相反的，而且對於我們不能不是一種痛苦。但是我們在這裏不要忘記，對於人類帶有強迫性的外界的力量，同他的願望相背馳的力量，在其他的環境下，對於他可以是完全不同的東西。譬如拿我們俄國現代的農村問題做個例吧。對於聰明的立憲民主黨的地主『土地的強迫的交出』（自然是有『公平的報酬』的出讓）多少是一種可痛的歷史的必然。但對於企圖獲得土地的農民，『公平的報酬』却

是可痛的歷史的必然，而『土地的強迫交出』於他們是他們自由意志的表現，也是他們的自由的最可保貴的保證。

這一點我們以為也許是關於自由學說的最主要的一點——這一點恩格斯所以沒有說到者，是因為對於經過黑格爾學校的人自然是明顯的，並且用不到什麼說明的。

在黑格爾的宗教哲學中，他說：『自由就是除了自己而外不要別的』。這句關於社會心理的話，使整個自由問題得到了很多的光明：要求將地主的土地給他的農民，『除了自己，不希望別的』。答應將土地給農民的立憲民主黨的地主他們所要的已經『不是自己』，而是他們的歷史強迫他們所要的東西。第一種謂之自由；第二種謂之見機的服從必然。

把生產工具變成社會的財產，把生產組織安放於社會生產的新的基礎之上的無產階級，同農民一樣，『他除了自己，什麼也不要』。他覺得自己是完全自由的。至於資本家，當然感到的，至多同採取立憲民黨政綱的地主一樣吧：他們不能不看到自由是一件事，歷史的必然又是一件事吧。

我們以為反對恩格斯的『批評家』不懂得這一點，同時又因為他們能給資本家設身處地



的去思索，而不能在無產階級的「皮膚」內去想像的緣故。我們以為這也是由於他們的社會的原因，歸根結底自然又是由於經濟的原因。

.....

希丹姆萊爾說：如果社會的發展完全因「必然」的原因而成功的，那末一切有意識的幫助它的企圖當然是毫無意義了。根據他的說話，這裏只能夠二者必居其一：或是我以為某種現象是必然的，即不可避免的，那我就絲毫沒有去幫助他的必要；或是須要我的行動此種現象才能夠發生，那此種現象便不能稱作必然的了。誰去努力幫助那必然產生的東西呢？誰去幫助那太陽的升落呢？

這裏很明顯的暴露出了受教於康德派的二元論：在他們看來，思維永遠是同實在分開的。

太陽的升落同人類的社會關係沒有任何的因果聯繫。所以我們可以把牠當作一種同人類有意識的企圖相對立的自然現象，並且同人類沒有任何的因果聯繫。但對於社會的現象，對於歷史，就不是如此了。我們已經知道歷史是由人類創造的；自然，人類的企圖便不能不是

歷史運動的因子。但是，人類創造這樣的歷史，而不創造那樣的歷史，這就是我們在前面說得很多的某種必然的結果。正是有了必然，才有他那人類的企圖即是社會發展之不可避免的因子的結果。人類的企圖并不排除必然，而其本身即由必然所決定。所以把人類的企圖同必然相對立，實是邏輯上的重大錯誤。

當某一階級致力於他的解放，完成社會革命時，他多少是帶有適合目的，而且無論如何，他的活動不能不說是此種革命的原因。但是人類這種活動的本身即是某種經濟發展的行程之結果，所以他是由必然所決定了的。

社會學變成科學，祇有當它了解到社會人類中目的的（社會的『目的論』）的發生，在最後是由為經濟發展的行程所決定的社會過程之必然結果的時候。

還有一件很值得注意的事，就是唯物史觀的死敵，認清證明社會學不能成為科學，作了他們的任務。這就是說，『批評論』現在已經變成現代科學向前為進一步發展之障礙物了。去佔定此種『批評論』的作用怎樣同現代社會內的階級鬥爭發生聯繫，我想是熱心於哲學史之科學的解釋者一件極饒興味的任務吧。

如果我努力參加這種運動，其勝利在我看來實爲歷史的必然，那只是說，我看待我自己的活動不過是許多條件（這些條件的集合必然保證這一運動前途的勝利）的鏈環中之一個環子罷了。一點也不多，一點也不少。（普列哈諾夫：馬克思主義之根本問題），

### 理想與有定論

何謂理想？菲里斯人回答道：『理想』卽『是我們爲道德的義務所追求的目的，但此目的很高，我們任何時候都不會達到的』。菲里斯人據此便得出一個對於他們非常高興的結論：『理想中的信仰，至少是同此種沒有一點普通的理想的行爲是相同的』。七十年代在俄國亦曾發生過此種理想的憲兵官吏搜捕虛無黨人，他們相信社會主義是最好的東西，想不出比他再好的了，但同時理想是不能達到的，生在地上便要研究土地，而『土地』要求他——理想的憲兵官吏——搜查，發現很多的理想的虛無黨人，不錯他『就去發現』。憲兵是完全正確的，當他說到關於自己奮力於理想的時候，他先欺詐了。我們再拿另外的例子來看。我們『合法的』民粹派當然是很忠實的奮力於自己的『理想』。然而請看那從忠實出發的對

於理想的關係。自由的『人民』除了國家和上層方面的一切障礙而外，是可以利用他們社會的理想而獨立發展下去的。國家和上層雖說在民粹派的理想中還沒有完全消滅，但已完全剷除了。民粹派對於自己理想的實現作了些什麼？時常簡單的哀號關於基礎的瓦解（『在統計上哀號』——按烏斯賓斯基語）。時常諫言政府增加農民獲得和減輕租稅的壓迫。時常——這已是最持久而不妥協的：『臥在地上』。但是所有這些完全不能將俄國的實際銜接於民粹派的理想。此所以民粹派不僅對着統計哀號，而且對着他們自己哀號。他們會覺察到自己的理想之完全無力。但此種無力從何而來？問題是很顯明的：他們對於理想與實際間不會有任何有機的聯繫。實際跑到一方面，而理想則跑到另一方面，更確切些說，理想停留在一個位置上，跟着『合法』的民粹派繼續的『臥在地上』了，這樣理想和實際之間的距離漸次增長了，其結果理想便一天一天的無力起來。是的，恩格思曾譏笑過，黑格爾亦曾譏笑過此種理想。但是所譏笑的並不是對於這種理想的高興，而是譏笑他的無力，譏笑他與俄國運動的一般進程的隔離。恩格思曾將自己的一生犧牲於最高的目的——無產階級的解放之中了。他也曾有過『理想』，但是他不曾永遠與實際隔離。他的理想亦即是過去的實際。但是明日之

實際的位置并不是因爲恩格思的想像，而是因爲根據其所據的內在規律從現今實際之性質中應該發展出那明日之實際，此種實際可以由恩格思提出。未開化的人們也許要問我們：如一切問題應歸於實際的實質，那末又何用恩格思將自己的理想參雜於不可避免的歷史過程之中呢？難道除了恩格思便不能作嗎？在客觀方面恩格思的地位是這樣：在從一個自己的範圍過度到另外的實際的過程中，得到了恩格思就如同得到了一個當前的變轉之必然的工具一樣。在主觀方面得出來的結論是：參加這種歷史的運動對於恩格思是很高興的，他認爲那是他自己的義務和自己一生的偉大使命。社會發展的規律撇開了人的工具，正如自然規律撇開了物質的工具一樣很少能夠實現的。但這完全不是說『個人』能夠脫離社會發展的規律。他以脫離了社會發展的規律而將要撞到的釘子，最好也不過像滑稽的吉訶德一樣。

希丹姆萊爾在他著名的文集『*Wistschaft und Sit*』中曾對於馬克思主義者這種論證說了很多疑難的話，即馬克思主義者一方面認爲無產階級革命是必然的，而另一方面又認爲須要去幫助這一革命的到來。根據他的意見，這同那爲要幫助天文學上之不可避的月蝕而創立黨是同樣的希奇。但是他這種註釋在他的全部書中却格外證明他完全不懂得此種建築在近代

社會主義的基礎之上的唯物哲學。普利斯特還很正確的說：『*Though the Chain of events is necessary, our own determinations and actions are necessary links of that chain*』（即雖說事件的連環是必然的，但我們的決斷和行動是構成此種連環之必然的一環。——*Disquisitions* [卷710頁]）。康德曾認為普利斯特是宿命論者。但所謂宿命論究竟在那裏？正如普利斯特本人在他同普勞伊斯爭辨時所說的一樣，他連一點痕跡都沒有。（普列哈諾夫：對恩格思的「費爾巴哈」的註釋。）

### 宿命論與有定論

當他在自然界在歷史上還沒有完成辯證的觀點時，就已經斥責那走向「隱世主義」的傾向而成了唯物論者了。我們還記得過去沒有「好遠的時間」著名的英國的學者普利斯特與普勞伊斯的爭論。普勞伊斯在分析普利斯特的學說時同時會證明：唯物論同自由的觀念是不相調諧的，並且還抹煞了個人的一切獨立活動性。普利斯特曾站在人生的經驗上答復他：「當然我并不是說關於我自己，雖說還不能稱我為一切動物中之最愚鈍的，（*Am not the most*

torpit and felix of all animals)，但是我要問你：在研究最重要的目的時你又能找到誰比關於必然學說的研究者有更多的思索力，更多的積極性，更多的力量和堅定性？普利斯特曾傾於宗教的民主派，即當時所謂 Christians neissarian (註一)。我們不曉得他是否曾經正確的照着普利斯特所想像的（屬於宗教民主派的）那樣作了。但是這并不重要。唯物論對於人類意志的觀點，實際上是在最有力的活動中鮮豔的保持着，這是毫無疑義的事實。郎桑說：『一切那些對於人類意志自由抱了很大熱望的理論，在原則上却證明意志的無力，他們否定了自由，並且將世界降服於宿命論。』（註二）郎桑認為一切否定意志自由的理論，都要走向宿命論中間去，這是錯誤的；但是這并未阻礙了他將最有趣味的歷史事實提高到極度：歷史為我們證明：宿命論不只是不永遠是實際上力的活動的障礙，反之，在某一個時期，他還是此種活動之心理的必要基礎。有以下的兩件事可作證明：在十七世紀的英國清教徒勢力大超出了一切其他的派別；默汗謨德的信徒在很短的時期用自己的政權征服了從印度到西班牙那樣遼闊的地帶。若認為我們確信某種事件之不可避免的到來，對於我們幫助或反對某種事件之一切心理的可能便完全消滅了的那種意見，是非常錯誤的。（註三）。

註一、十八世紀的法國唯物論同宗教的信條的此種結合異常驚人。在英國他却沒有引起何種興趣。普利斯特本人即是個最信仰宗教的人。一個城市便是一種習慣。

註二·見所著俄文譯本『法國文學史』第一卷五一頁。

註三·根據卡爾溫的學說；很明顯的人類的一切行爲都是由神所決定的。Peradulationem vocatur vaturnum, Dai decretum, grw apud se constitutum habitum digni de unaguagnete homine fieri valet (institutio, lib III cap5)。根據此種理論，神從自己的侍從中選擇出一些爲不平的被壓迫的人民之解放的人來。從前伊辛拉伊爾的人民之解放者即是馬伊斯。很明顯的克倫倭爾亦即神所承認的此種工具；他永遠是常常誠懇的篤信此種力量，稱自己的行動爲神的意志之果。所有這些行動對於他們於必然之花上都是前進的色彩。這不僅不妨礙他們從勝利向勝利的努力，而且還增加他們此種不馴服精神。

這完全要依賴我自己的行動是否是組成必然事件的連環之必然的一環。如果是的，那末對於我將更少躊躇，我的行動將更要堅決。這絲毫沒有驚奇：當我們說某個人認爲他自己



的行動即是必然事件之連環中之一環時，同時這即是說，沒有自由意志他也完全沒有能力去不行動，且此種沒有自由意志反映在他的意識中，也不能使他比有自由意志時的行為不同。

這即是那心理學上的意識，此種意識可用柳劫爾的名言來說明：『*Hier stehe ich, ich kann nicht anders*』，且人們適合於此種情形而暴露其不馴服的精神，完成他驚人的勳業。這種意識是干姆萊特所不明瞭的，所以他曾只是努力的痛恨那反射。所以干姆萊特從不會同那自由僅只是過渡到意識中的必然的哲學思想相妥協。菲希德曾很公正的說：『什麼樣的人，有他什麼樣的哲學』。

在我們中間有些人會嚴重的注意估計如西歐的社會政治學說中一個特有的沒有解決的矛盾。我們來舉出月蝕這個最顯著的例子。實際上那是個最滑稽的例子。所有必然發生月蝕的這些條件的綜合，無論如何沒有而且不能夠有人類的行動參與的，那爲了幫助月蝕的集團也只能夠在房子裏發狂吧。縱使人類的行動列入了所謂月蝕的條件，可是在月蝕的集團中也沒有一個人希望看到月蝕，同時也絕沒有一個人相信如果沒有他的幫助月蝕就不會出現。在這一點上，他們的『隱世主義』也不過只是從多餘的即無益的行動上去節制而已，絲毫沒有

一般真正隱世主義的意味。

月蝕的例子在我們所研究的上述集團的事件中要使成爲有意味的需要完全變換了他。需認爲的月亮是賦有意識的，他在天空中所處的地位（因此地位而發生月蝕）是他的意志自決要結果，他不僅非常高興得到食蝕而且這對於他道德的安慰上是無條件的需要的，因此他永遠要熱烈的努力取得這種狀況。這樣想了以後，正需要自問：如果月亮最後發現出來，實際上，並不是他的『理想』和他的意志決定他在天空中的運動，反之，而是他的運動決定他的意志和他的理想』，在這時候月亮的感覺又是怎樣呢？根據希丹姆萊爾的意見如果他用何種邏輯的矛盾從不幸中極救出來，此種發明便沒有能力使他不動作，但是此種假設絕對沒有任何基礎的。此種發明或許即是使月亮發生一種不快之感發生一種與他本身有道德上的不調諧，他的『理想』與機械的實際是相矛盾的形式的基础。但因爲我們認爲所有月亮的一般『心理狀態』，終歸要被運動約束，所以，還需要在運動中尋求他精神不調諧的原因。很小心的注意問題，事實或者是這樣的：當月亮在距離地球最遠時，他也許就怨哀他意志的不自由，但在距離最近時，此種環境對於他亦許就成了道德的幸福和道德的勇氣之新的形式的源泉。或

者也許有相反的情形：不是在最近的時候，而是在最遠的時候，他找到了自由同必然調協的方法。但無論如何此種調協是完全可能的，無疑義的，實際上必然的意識與最強烈的行動是很優美的共棲着。至少在歷史上直到現在還是如此。否認意志自由的人們時常用盡他們特有的意志的力量以超越時代人物，并對於意志自由還抱着莫大的期望。這種例子很多的。這些一般的是明瞭的。忘記了關於這些，即如希丹姆萊爾所忘記的，表面上便只能夠故意的不願去觀察那存在着的歷史的實際了。譬如，彷彿不願意在我們的主觀論者和那些德國的菲利斯人方面還有很大的勢力。但是菲利斯人和主觀論者正如伯林斯基所說，他們不是人，只是簡單的標誌而已。

但是我們再來看一看比較近的那些事件，當時人自己的——過去的，現在的和未來的——行動即是他在必然之花中不斷的點綴。我們已經知道，人在此種情形下，他便認為自己即是神的使者，如同馬滾苗特之成爲當選者乃是不可避免的運命，就如同拿破倫或勢力派即是歷史運動之誰都不能克服的力量，就如同十九世紀那些社會的行動家們破除一切障礙，如同破除紙屋子一樣，用享木策特和各州縣的享木策特建立起他的途徑。（註一）。現在我們

從另一方面（即從這方面）來研究這些事件。當我的意志之不自由的意識僅只是表現我完全主觀的和客觀的不能夠比我有自由意志時的行爲不同的形態的時候，當我的某種行爲同時即是對於我一切可能的行爲中之所最希望者的時候，在我的意識中必然同自由，自由同必然便將同樣看待，而且到那時我只有在這樣意義上才是不自由的，即不能夠破壞自由同必然的此種一致；不能夠使他們彼此相對立；不能夠感覺自己受必然的拘束。就好比，沒有自由同時即是 he 最完全的表現。

註一，我們再舉一個最明的例子，亦即人們所最感覺的範疇。三芮（柳斗魏克卷十

二）在他給他的老師卡爾溫的信中說：「我不會忘記你寄給我的：達魏得會憑命的憎惡神聖的敵人，我同樣任何時候也不會有另外的行動，因為如果我曉得了，國王即是我的父親，王后即是我的母親，安樂先生即是我的良人（*Le monsieur mon mari*）以及所有我的孩子們都是被上帝所棄掉的，我便憑命的去憎惡他們，并希望他們都入了地獄等等。人們用此種恐怖的十分破壞的力量以表示他們受了此種的感覺！而這些人才是否認自由意志呢。」

辛世爾說，自由無論如何永遠是自由，且凡是自由不去思索到那連繫的對立，他便沒有意義。這當然是對的。但是此種最初步的真理根本上是不能夠反駁那構成一個天才的發明的立場的，當已經成爲哲學的理想的時候，自由卽是自覺的必然了。然而只是去研究這些自由與必然的一致和約束，或者會要得到這樣滑稽的結果：強盜從你衣袋裏取你的手帕，如果你去阻攔他這種行動而他又無法戰勝過你某種的抵抗，那強盜便是不自由的了。除了此種初步的和形式的觀念之外，關於自由再沒有另外更深奧的了。此種觀念對於那不能夠用哲學的思維的人們是完全不存在的，但是人們只有當他完全脫離了二元論并且明白主觀（一方面）和客觀（另一方面）之間完全沒有存在着二元論者所臆想的那樣奧妙的時候，才能達到那樣的思維。

俄國的主觀論者以自己的烏托邦思想與我們資本主義的實際相對立，且不去引申此種的對立。主觀論者已隨入二元論的泥渦中去了。所謂俄國『學者們』的理想并不比主觀論者的理想有點相像是在資本主義實際之上的。『學者們』曾自己抬高到一元論。根據他們的意見，資本主義卽是走向自己本身的否定和他們——俄國的『學者』而且不只是俄國的『學者』——理想的實現之他本身發展的步驟。這是歷史的必然。『學者們』之根據自己的社會

的地位，作一個那種必然的工具，且不能不作那種工具，也正如根據自己的智識和道德而創造那種地位的性質一樣。這同樣是必然的一方面。而同時他們的社會地位給他們完成了另外一種性質，他不僅去作必然的工具和不僅不能夠不去作，而且是很熱烈的希望和不能夠不希望去作。這是自由一方面。因此自由是從必然中發長出來的，更正確些說——自由同必然同樣看待——變了態的必然便成了自由。（註一）此種自由亦同樣是從一些拘束中出來的自由；他同樣是與那些連繫相對立的：深刻的定義并不是駁斥他在其本身包藏最完全的外表的。但是能夠在此事件中說明關於什麼樣的拘束，什麼樣的連繫？那是很顯然的：能夠說明關於那阻礙沒有同二元論絕緣的人們的活動能力的道德的拘束；關於連繫給與那不曉得經過那理想脫開了實現的奧妙而越過橋梁的人們的苦惱。然而個人不會忘記了此種自由不是哲學思想之英勇的力量，他還沒有完全順從自己和自己本身的道德的苦痛去給那同他相對峙的外界的必然納那可恥的稅貢。人爲了新的和完滿的人生（他到那時還是朦朧的）而降生，他并非只是在消滅那苦痛的和可恥的拘束給與他的壓迫，且他的自由行動即是必然之自覺的和自由的表現。（註二）那時他才成爲偉大的社會的力量，那時才沒有什麼能夠阻礙他且絲毫不去阻礙

在虛偽的狡猾的之上

轟響着神之雷鳴……

註 1、Die Nothwendigkeit Wird Dadurch Zur Freiheit dass sie Verschwindet, B-  
ondern dass nur ihre innere identitat manifestirt Wird, Hegel, Wissenschaft der  
Logik Nurnburg 一八一六 Zweites Buch S. 一八一。

註 2、老黑格爾在旁的地方亦如此漂亮的說：『Die Freiheit ist dies, Nichts zu  
Wollen als sich』 Werke, B. 111. S. 九八 (Philosophie der Religion)。

再則：某種現象之無條件的必然之自覺只能夠增大同情現象的和認爲自己即是喚起此種  
現象的一種力量的人的努力。如果這樣的人，他認爲割手是一種必然，便把手割去了，那便  
證明他不懂術學。實際上，假定，如果具備了B這樣多的條件，現象A便必然會發生。你會  
預先告訴了我：這些條件的一部份已經存在，而另一部份在T那樣多的時間才會有。我——  
同情於現象A的——懂得了并喊道：『那很好』！我便一直睡到你以前說的那事件最快活的

那天。從此便又得出什麼結論？是的。在你們的計算中，總數 $S$ 對於完成現象 $A$ 是必要的，同樣又加上了我的行動，假定等於 $A$ 。因為我曾入於酣睡，那末在 $T$ 的時間條件的總數，便恰好發生那樣多的現象，他已將不是 $S$ 而是 $S - A$ ，即變更了事情的狀況。或者可以將我的位置另調換一個旁的人，這個人同樣亦是不耐動的，但是，我的冷淡的例子給他以極大感動，會對他有拯救的影響。在這種情形下，力量 $A$ 將由力量 $b$ 來代替，如果 $A$ 等於 $b$ （ $A = b$ ），那末幫助 $A$ 發生的條件的總數便等於 $S$ ，而現象 $A$ 亦即在 $T$ 的時間內即完全如此完成了。

但是，如果我的力量不能即認作等於零，如果我是個敏捷而有能力的工作者且沒有任何人來調換我，那末在我們已將不是 $S$ 的全數，且現象 $A$ 的完成比較我們所想像的要晚一些，或者不是像我們所期望的那樣完滿，或者完全不能完成。這是非常明顯的，如果我不懂這些，如果我在想經過我的變動之後 $S$ 仍然是 $S$ ，那末唯一的是因為我不會計算。是否只是一個我不會計算？你以前告訴我 $S$ 的總數到 $T$ 的時間將無差錯的實現，而未預察到我在同你談話之後立刻就入了睡鄉；你會相信我自始至終是個好的工作者；你會將些微堅固的力量用作



最堅固的力量了。因此，你同樣是不善於計算。假定：你在思考中的一切運用，你沒有任何錯誤。那時你的計算便是這種形式：你說到時間 T 總數 S 將要齊全。在此條件的總數中加上我的變動即否定的量；因而亦即加上肯定的量，和那對人發生很大精神之鼓勵的行爲，而確信自己的情緒和理想即是客觀的必然之主觀的表現。在此種場合中，總數 S 在你所規定的時間內實際上才能具備，且現象 A 才可完成。這可以說是很明顯的了。但如果是很明顯的，那又有什麼動搖我關於現象 A 之不可免性的思想呢？爲什麼給我證明他責難我不行動？爲什麼斷定我忘記了最簡單的數學原則？確實因爲根據培養我的環境對於我已經是很大的趨向於不行動，我同你的談判即是此種可讚揚的趨向滿過杯子的一滴而已。是的所有也。只是這些。只有在對於我的道德的衰萎和無用的表現之基本意義上，他才形容出必然之自覺。此種衰微的原因在他認爲無論如何是不可能的：原因并不在他，而在於我的培養條件。數學或許即是最高可尊崇的和有益的科學，哲學家（特別是哲學家）不應該忘記研究此種科學。

而某種現象的必然之覺察即那不同情而且反對該種現象發生的強暴的人亦要受到影響。這樣問題便有些變動。某種必然非常可能去消弱他敵對的力量。但什麼時候反對者才曉得某

種現象之不可避免呢？什麼時候才成爲最多的和最有力量的適合於他的環境呢？他的發生與消滅之不可避免反對者能力所能意識到的只不過是適合於他的條件之力量的表現而已。此種表現的本身亦即屬於那些條件。

但反抗力不是完全對於他的反對者減少。或者他只是以他的不可避免之意識之結果而增長轉變爲失望的力量。一般的歷史特別是俄國史發現不少這類足爲教訓的力量例子。我們相信讀者不用我們的幫助是可以憶想得到。

在這一點上卡列也夫乃是斷章取意，雖說他並沒有分析我們對於自由和必然的觀點，以及同樣並不讚同我們對於大人物的作用的限制的主張，但是當他在我們刊物的篇幅上看到個人可以是偉大的社會力量那種思想的時候他是很滿意的。很莊嚴的大學教授便與高彩烈的喊道：『我從來就說是那樣說』。這是對的。卡列也夫及一切主觀論者從來是過於重視個人在歷史上的極大作用。過去這種思想對於那發奮於高貴的事業和一般的利益以及因而自然喜歡過分估量個人的創造力的先進的青年們會博得極大的同情。但主觀論者在實質上從來不曉得正確的成立關於個人在歷史上的作用的問題，更不用說去解決他了。他們將「個人批評思

想的行爲』，同社會的歷史運動的規律的影響相對立，因此便創造那種因子理論之新的不同的形態；個人的批評思想乃是喚起運動的一個因子，而其本身的規律，乃是另外的一個因子。結果便得到這樣的兩重的不相調和：就是只有當行動的『個人』之注意力都集中於實際的憎惡之上了，因而另一方面使時常連繫到哲學的問題時，此種不調和才能滿足。八十年代以來的沈寂使那些能夠思索的人們都有哲學發揮的時機，主觀論的學說到處露了破綻，竟像亞克齊維契的著名的外套的破裂一樣。任何的報酬都無所補償，而一個個的思想家都相繼的否定主觀論，視之如顯然無力的學說。但是，永遠要發生的就是此種情形：反對主觀論的行動在反對者間要促成一部份人走向極端。如果說，有一些主觀論者認個人在歷史中有絕大的作用，而否認人類歷史運動之規律化的過程，可是在一些新的反對者中，他們却極力的敘述此種運動的規律性，表面上他們是在忘記了：歷史是由人創造的，因此個人的活動在其中也不能不發生作用。他們承認個人是 *Quantitatively negligible*。此種理論的極端是要不得的，這和那最熱烈的唯心論者所得到的一樣。犧牲了正面，反面是無基礎的，反之，爲了正面而忘記反面也是一樣。只有在包括了真理的各面的綜合中，我們才能夠找到正確的觀點。（普列哈

諾夫：二十年間）

### 恩格思論「偉人」的作用

「在一定的國家一定的時間產生這樣的人，其所以是這樣而不是別樣，當然這純萃是一種偶然。但是如果我們除掉這個人，那末便需要對於他有個代替者，代替者的遇到或許是 Tant Bien Que Mai 但終究是可以遇到的。所謂偶然乃是考爾西康人拿破倫表現了這樣的軍事獨裁者，——成爲不可避免的以自己的軍隊蹂躪法蘭西共和國的表現的軍事獨裁者。如果沒有拿破倫，那便有旁的人佔據他的地位；這即是證明當需要什麼樣的人的時候，便要產生什麼樣的人：如謝則爾，阿富姑斯，克倫倍爾等等。如果馬克思發明了歷史之唯物的解釋，根據居里，彌勒，基佐以及所有一八五〇年英國的歷史家的例子很明顯的便可引用於這裏，即莫爾根那種解釋的發明對於他時間已經成熟，他應該是被發明了。這完全是歷史上另外一種偶然或類似偶然。我們所研究的範圍離開經濟愈遠，我們愈多採用抽象思想的性質，在他的發展中我們將愈要撞倒偶然，他運動的曲線將更成爲曲折的形式。但是你描劃出那曲線的

中軸，你愈去伸長你所研究的時期，愈要擴大你所研究的範圍，便愈將使此中軸接近於同經濟發展的中軸相併行』。（恩格思致社會主義學院的信，柏林，一八九五年。）

## 偉人的作用

一八二六年正月聖鉢夫於『法國革命史』第五第六卷出版時在 Glofe 寫信給彌勒說：『人能夠在每一分鐘內突然的規定自己的意志，參引新的，突然的，變動的力量到事件的進程中去，這種力量能夠授予以另外的方向，但是這種方向亦同樣不是受他的變動性的結果的測量所支配的』。

用不着去思索，聖鉢夫認為所謂人的意志之『突然的規定』乃是沒有一切原因的。不是，如果真是這樣那未免太幼稚了。他只是認定了人的理智的和道德的特質在社會生活中起了或多或少的重要作用，人的天才，知識，堅決性或不堅決性，果敢或怯懦等等，對於事件的發生與進程不能夠沒有顯著的影響，而同時此種特質不只是用一個民族發展之社會的規律所解釋的：他主要的永遠是在可以稱為部份生活的偶然的影響之下。我們爲了闡明此種就中

還不明顯的思想再舉幾個例子。

在爲奧國的繼承問題的戰爭中，法國軍隊曾幾次取得燦爛的勝利，就形式上講，當時法國可以從奧國現今的伯里吉得到充分廣潤的領土的讓與；但是留德衛克十五并不要求這些讓與，因爲他戰爭并不是商人，而是國王（根據他自己的話），因而亞亨和約便什麼都沒有給予法國；如果留德衛克十五是另外一種性質，那末也許可以增大法國的領土，其結果對於他經濟的和政治的發展之進程也許有些變動。

法國進行了著名的七年的戰爭，便已經同奧國結成了聯盟。可以說這種聯盟是在朋巴杜爾夫人力量幫助之下而締結成功的，其發生特別作用的是嬌慢的瑪利捷策隆在他的信中對留德衛克十五曾自稱爲妹妹或最親愛的女友。（*Bien bonne amie*），因此可以說，如果留德衛克十五有更多嚴酷的性質或他更少受其愛人的影響，那朋巴杜爾夫人對於事件的進程便不能獲得那樣的影響，他們就許採用另外的轉變。

復次，七年戰爭對於法國是失敗了：法國的將官曾幾次遭了可恥的失敗。一般人更自引爲奇異。利塞爾被敵人佔去了，而蘇比斯和布魯里却不斷的彼此相阻撓。是的，當時布魯里

在費里皋森襲擊敵人，蘇比斯曾聽得大砲的射擊聲，但不曾對於友軍去加以援助——這是曾經約定的而且無疑義的是他應該作的——，以致布魯里被迫而退却。（註一）朋巴杜爾夫人疵獲蘇比斯是絕對沒有能力的。可以重複說，如果留德衛克十五是淡於女色或者他的愛人并不妨礙政策的行施，那末事件的結局對於法國許不至如此不利。

法國的歷史家說，法國完全不需要對歐洲大陸施行戰爭，因而便集中所有自己的力量於海上，將自己的殖民地以遠隔英國的暗計。如果法國向另外的方面發展，那必不可免的朋巴杜爾夫人所希望的瑪琍，捷策薩『最親愛的女友』的諂媚會要再度負罪。法國七年戰爭的結果損失了自己最好的殖民地，無疑義的是會極大影響於他的經濟關係的發展。女人的嬌傲在經濟發展之有力的『因子』的作用中在這裏竟表現於我們之先。……

分析形而上學論者之歷史家的觀點，聖鉢夫還說到另外的思考，在這種思考上同樣引起注意。在曾被我們引證過的文章中，即關於彌勒的法國革命史他曾講過，構成法國革命的發生與進程的，不僅是那些喚起革命的社會的原因，不僅是那革命的本身所喚起的情緒，而同樣還有研究者所不會注意的以及完全沒有列入於社會現象這種特定稱呼之中的許多小的現

象。他寫道：『同時影響那（由社會現象所喚起的）情緒的物理學的和生理學的力同樣并非不影響於自然界：石頭仍繼續受重力法支配；血液在脈管中是不會停止的在流轉。假定，如果彌棘伯擺脫了熱病沒有死；如羅巴斯比亞偶然喝了藥酒或急症的襲擊而身死，如果鉢拿巴爾特飲彈而倒，事件的進程便不會變動嗎？你還是確定認為事件的發生還是那樣嗎？在充分偶然的情形之下，即如我所假定的，他就許能夠完成一個與過去那不可避免的（按你們的說法）正相反對的結果。而我有權利假定這種偶然。因為他們并非除於革命之社會的原因，并非除於由這些社會原因所產生的情緒』。他關於這點更引申以明顯的註釋，即如果克勞巴特的鼻子短了些，歷史就許完全是另一種進行法，總之，他承認在擁護彌勒的觀點上可以講出很多，他曾一再說明著者錯誤之所在：彌勒所伸述的行爲只是一個一般的原因那個結果，那個同樣有許多旁的，小的，曖昧的和捉摸不到的原因所助成的結果之表現；他銳利的頭腦好似乎不願意承認那種他沒有見到的法則和類似規律的存在。

聖鉢夫的辯難是否有根據在？假定說的他的辯難中有些部分的真理。但那究竟是什麼真理呢？爲要確定他，我們開始來研究這種思想，即人能夠以突然的規定自己的意，參引新



的，適當的大的變動他的力量到事件之進程中去。我們曾引證過幾個例子，即他了解的很好的那些例子。在這些例子中我們可以深思。

盡人皆知，留德衛克十五統治下的軍事在法國日益衰萎下去了。據亨利馬爾廷的解釋，在七年戰爭時法國的軍隊的後面永遠是跟着許多的娼妓，商人和用人，并且他們所乘的馬亡要超出輜重的馬亡三倍之多，便回想起達利亞克謝爾克斯的人馬比鳩林和郭斯塔夫，阿島爾發軍隊行動還要迅速。（見法國史五二〇——五二一頁，"Histoire de France"）。阿爾罕馮爾在他這次戰爭的歷史中說，被任為前衛隊的法國軍官時常離開指定於他的位置，而跑到他的近隣去，而且只有在他需要和高興的時候才執行長官的命令。這種軍隊的壞現象是由那在軍隊中仍居高位的貴族的墮落所鑄成的，且一切「舊的秩序」之普遍的紊亂，便很快的自趨於瓦解。一般的原因中之一個最充分的原因，便是對於法國無益的七年戰爭所給予的反響。但無疑義的，軍官的無能如蘇比斯之流更加增加了對於法國軍隊那一般原因所鑄成的失敗的機運。但是因為蘇比斯是因為受了朋巴杜爾夫人的指使，那末必須承認，在七年戰爭時影響事件的一般原因，嬌媚的瑪利吉薩曾是對於法國增大不利的諸因子中的一個因

子。

朋巴杜爾夫人瑪利吉薩的力量并不是她自己所具有的力量，而是受她的意志支配下的王權。是否可以說：留德衛克十五的性格是這樣，他毫無差誤的應該是按照法國社會關係發展的一般進程？不是，在此種發展的同一進程之下，在他的地位上可以表現國王對於女人另外的一種關係。聖鉢夫却許說這十足的是曖昧的和捉摸不到的生理的原因的行爲。假定他是對的。但如果這樣，那末便會作出結論：那影響七年戰爭的發生與進程的曖昧的生理的原因同時亦便影響到法國未來的發展，如果七年戰爭不會喪失他大部份的殖民地，法國就許走了旁的路。要問，此種結論是否同關於社會發展之類似規律的觀念沒有矛盾？

沒有，絲毫沒有。個人特有的行爲在說明的事件中絲毫沒有疑義的，（最沒有疑義的）是，只有在一定的社會條件之下他才能夠完成。戰後法國人在婁斯巴赫之下異常憤恨蘇比斯的袒護者。她每天總要接到許多匿名的完全威嚇和辱罵的信。這種極大的力量波及到朋巴杜爾夫人；她苦惱的夜不安寐。（見『*Umoires de madam 'n Haliffet*』、Paris）一八二四年版一八一頁）。但她總是這樣繼續的幫助蘇比斯。一七六二年她——在她給蘇比斯的一封信上說，

蘇比斯還沒有實現對於她的希望——補充的說：「但是你一點也不驚慌，我在惦掛着關於你的利益并努力於你同國王的諒解」。（見“*Lettres de la marquise de Pompadour*”）顯而易見的，她并沒放棄了社會的意見。她爲什麼不放棄呢？正是因爲當時的法國社會沒有強迫她讓與的可能。然而又爲什麼當時法國社會不能那樣作呢？因爲牠那本身依賴於當時法國社會力量的相互關係的組織阻礙了他。終於留德衛克十五沉溺於他的戀人能夠對於法國的命運有如此悲慘的影響，這種情形也是要以此種力量的相互關係來解釋的。如果對於女性關係的淡薄所不同的不是國王，而是任何一個國王的廚司和馬夫，那她便沒有任何的歷史意義了。很明顯的，問題并不在於淡薄，而在於鍛鍊他的個人的社會背景。

總之，個人因爲他性格之某種特殊性可以影響到社會的命運。有時影響是非常之大的，而其影響的可能正如社會組織及其力量的相互關係支配他的範圍一樣。個人的性格僅僅是在那種社會關係所允許他的那裏，他才是社會發展的因子，只有在那時，也只有那樣多。

他們也許說，個人影響力的大小亦同樣是依賴於個人的天才。對於此點我們是同意的。但是個人只有在必然的是用於社會中的那種環境，才能夠發揮其天才。爲什麼法國的命運能

夠表現於那對於社會的服務而消失了一切能力和欲念的人的手中？因為他的社會組織是這樣的。在每個一定的時期他的作用是由此種組織所決定，——因此他的社會意義亦是由此種組織所決定，——此種作用能夠矚別出個人的有才幹或無才幹之分。

但如果個人的作用係由社會組織所決定，那末因而他那由作用構成的社會的影響便能夠同關於社會發展的類似規律的觀點相矛盾。他不僅不與他相矛盾，而且是作他的圖解的最鮮明的一個。

但這裏還須加以說明。由社會組織所限制的個人對於社會影響之可能打開影響人民之歷史命運的門戶，這便名之曰偶然。留德衛克十五之好色便是他的有機狀態之必然的結果。但是那種狀態對於法國發展的一般步驟之關係則係偶然。同時正如我們前面所說，若對於法國未來的命運沒有影響和他本身不是構成那種命運的原因，他便不存在了。當然，米拉伯之死完全是由規律性的病理學的進程的所引起的。但此種進程的必然完全不是以法國發展的一般步驟所引起的，而是從有名的雄辯家的有機構成之一些個人的特性和那些物理的條件（在此條件他受了勳染）所引起的。那些特性和那些條件對於法國發展之一般步驟的關係即是偶然。而同

時米拉伯之死曾表現出革命未來的進程並成爲構成他的原因，黑格爾說過：“In Allem End-  
ehen ist ein Element des Zufälligen”（最終的一切都是偶然的因子）。科學上我們的職任即是  
關於「最終的」，所以可以說，他所研究的一切過程即是偶然的因子。這是不是沒有消除現象之  
科學的認識之可能呢？是的，沒有。偶然是有些相對性的。他僅僅是包容於必然的過程之斷面  
的一個段落之中。歐洲人之出現於美洲，對於墨西哥和米魯的土人在這種意義上便是一種偶  
然，即這一事件並不是從這些國家（美洲的那些國家——譯者）社會發展中所發生出來的。然而  
在中世紀末由西歐人對於航海所據有的熱狂却不是一種偶然；歐洲人的力量很容易克服土人  
人的反抗，那種情形並不是偶然。歐洲人之所以征服墨西哥和米魯的結果並不是偶然的，那  
種結果最終是由併行的兩種力量所決定的：一方面是被征服的國家的經濟狀況，另一方面是征  
服者的國家的經濟狀況。而他們併行的那些力量，就許完全可以作爲嚴格的科學研究的對象。

現在我們曉得，個人對於社會的命運時常有極大的影響，但那種影響係由社會結構內  
部及其對於別個社會的關係所決定的。但是關於個人在社會中的作用還不盡於此。我們應該  
再從另一方面去研究他。

聖鉢夫所想的在充分具備了由他說明的那些小的和曖昧的原因之下，法國革命的產生就會有與我們所知道的出發點立於正相反對的地位。那是極大的錯誤。在任何複雜的臆說中并不是聯結了小的心理的和生理的原因，他們無論在何種情形下都不會抹煞了那喚起法國革命的偉大的社會的需要；而且如不能滿足此種需要，在法國是不會停止革命運動的，這即是說他的出發點能以同那佔有實際地位的出發點正相對立，對於那種「需要」便會需要用他那相反的另外的出發點加以註釋，但是要曉得那在任何時候都不會在一概狀態中作出任何小的原因的結晶的。

法國革命的原因乃在於社會關係的實質，而聖鉢夫所假定的小的原因只能夠根源於各個個人之個別的特性。社會關係之最終的原因乃在於生產力的狀況。他依賴各個個人之個別特性難道僅是這些個人對於技術的完成、發明和發現之或多或少的能力的意義嗎？聖鉢夫所注意的并不是這樣的特性。而萬能的旁的特性并不是由各個個人來保證對於生產力的狀況的直接影響，因而，亦便不是由各個個人來保證對於由他們所形成的那種社會關係，亦即經濟關係的直接影響。某個人無論是什麼樣的特性，他都不能夠抹煞某種的經濟關係，而他們却正是

適應着生產力的某種狀況。

個人的個別特性，對於那發長的某種經濟關係的基礎之上的社會需要的滿足，或爲了抵抗那種滿足，要做出或多或少貢獻。十八世紀末因法國最實質的社會的需要，老的政治機關便代以另外的，更適合於他新的經濟建築的政治制度。贊助那種實質的需要之滿足，最適當的，即是那時最顯著的和最有利的社會的行動家。假定，米拉伯，羅伯斯比爾和鉢拿巴特即是這些人。如果米拉伯未及消除而事前死了，那又如何去作政治的評價呢？保守的君主卵翼下的政黨如擁有大的力量；那用以抵抗他的共和派因而便有比較更大的勢力。且只是這樣。那時無論如何米拉伯都不能夠回避共和派的凱旋的。米拉伯的力量完全建築在對於他的民衆之同情和信仰之上的，而民衆都趨向於共和，因而皇室爲要頑強的擁護其舊的制度便要敵視民衆了。如果民衆只是明白了米拉伯并不同情於他們共和派的趨向，他本身便不再同情於米拉伯了，那時偉大的雄辯家便要失掉差不多一切的影響，而同時亦便作了他所徒勞努力阻滯的那一運動下的犧牲。關於羅伯斯比爾大概亦同樣可以以此說明。我們承認，他在他的政黨中表現出他完全難以變動的力量。但是，在一切事件中他并不會統一他的力量。假定

說，如果他在一七九三年一月因被磚礮之偶然的投擊而斃命了，那末當然他的地位便會代以另外的人，雖說這個另外的人在一切思想上都不及他，而所有那些事件都會走到像在羅伯斯比爾下他們所曾經走的那些方向。是的，譬如吉耶特派（法國一七八九年革命時自由資產階級的政黨，——譯者）的確在那種情形下是無從逃脫失敗的；但是，這是可能的，即如我們所會說過的羅伯斯比爾的黨早一些時候失掉了政權，則現在所研究的將不是吉米多（法國的七月政變——譯者），而是佛洛亮爾（八月——譯者），博策亮爾或米斯達爾的反動了。也可以有另外一種說法，即羅伯斯比爾很快的用自己不撓的恐怖主義，而并不遷延自己黨的破壞。這裏我們所要研究的并不在那種假設，而是在考察他的整個基礎。在這種情形下便必需想像到，羅伯斯比爾的黨的破壞之完成，將會於福魯克基爾（革命歷一月）或汪德米爾（革命歷二月）或布流墨爾（革命歷三月）中代替吉米多。很簡單的，他的完成能夠早些，也能夠晚些，但所有這些毫無差錯的是要完成的，因為黨所依靠的那民衆的階層對於繼續的統治完全沒有準備。關於同那在羅伯斯比爾大力協助之下的結果正相反對的結果，在一切的情形下是不能夠說到的。



在這種情形下他們也不能夠實現的：即假定說，如果鉢拿巴特在阿爾訶戰爭中彈而身死了，那他在意大利和其他的征伐中的功績，便會有其他的將領來做的。的確，他們許不會表現出像他那樣的天才，許不會取得那樣燦爛的勝利。但是法蘭西共和國依據自己當時的軍隊亦勢必成爲勝利者的，因爲他的兵士是整個歐洲的兵士所莫與倫比的。關於布流墨爾（二月）十八及其對於法國內部生活的影響，事件的一般發生及其進程按其實質，亦正和在拿破崙治下是相彷彿的。遭受了失敗的吉米多使共和國走上了死路，而漸漸的衰亡了。那從最高等級統治下極救出的現在的資產階級，他們所渴望的社會秩序，當時的行政內閣是無法恢復的。即如賽易斯所說，爲要社會秩序的恢復則需要有一「好的劍戈」。人們所想像的，最初是吉郎特將軍所表演的那「佈恩施義的劍戈」的作用，但當他死於腦威一役之後，便談論到摩爾，馬克丹那爾德和伯爾那島德了。（註一）談論到伯拿巴特已經是以後的事了；但如果他同吉郎特一樣的被殺死了，那末關於他也就不要去追憶將任何「劍戈」置諸於前了。很顯然的，人在專政者的職任上，應該利用已經掀起的事件在自己方面不折不扣的去努力取得政權，用大力去衝破并無情的去掃蕩那阻礙他的路途的一切。伯拿巴特曾具有鐵一般的威力，

而且他爲要達到自己的目的絲毫沒有發過慈悲。

註一：La vie France Sous le Premier Empire de Broc, Paris, 1895年。pp

三五——三六，

但是，除了他之外，那時還有不少的有威力的，有天才的和有野心的利己主義者。然而位置竟被他佔去了，正確些說，並沒有留下空的位置。假定，如果溫柔的拿破崙不能抵禦反對他的整個歐洲并繼而死於杜列爾而非死於神聖的葉羊島上，另外一個將軍取得了那一位置。那時布爾奔在法國便完全不能復興了；當然這種結果對於他們許會同實際上所得到的結果恰恰相反。但是，按其對於整個法國的內部生活，他同實際的結果的區別比較還少。那恢復社會秩序和保障資產階級統治的「好的劍戈」，很快的就用他軍營的習慣及其獨裁主義所疲弊了。爭自由運動的開始正好比從復興中發生出來的一樣；因爲鬪爭日趨激烈，「好的劍戈」便無別於謙恭，那善良的魯易菲利普坐在他慈愛的寶殿上就許不是在一八三〇年，而是在一八二〇年或一八二五年了。在事件的進程中所有這些變動可以部份的影響到未來的政治，并經過政治的工具而影響到歐洲的經濟生活。但革命運動之最終的出發點，勿論在何

種情形下都不會同實際的出發點「相對立的」。有威權的個人，因為自己的聰明和個性的特性，可以變更事件及其結果的一些部份的個別的外觀，但是他們不能夠變更他那由「外一種力量所決定的一般的趨向的」。此外，還有需待加以說明的。研究關於偉人在歷史上的作用，我們幾乎永遠是作那些錯覺之下的犧牲，指明那種錯覺對於讀者是有益的。

拿破崙作了那極社會秩序的「好的劍戈」，他便排擠了那同樣能夠起他樣或差不多像他那樣作用的所有其他的將領。當有力的軍事的統治已經滿足了社會的需要時，社會的組織便阻礙了所有其他的軍事天才走向軍事統治地位的途徑。他的力量便成了對於這類其他的天才的發抒之不利的力量。因此便會發生我們所說的那種錯覺。拿破崙個人的力量在我們看來是極其誇大的，因為我們將所有那推動并幫助他的社會的力量都計算在他的力量之內了。他好像完全是例外的，因為類似他的其他的力量都未曾由可能到實際的實現。當向我們講：「如果沒有拿破崙又將怎樣？」那我們的想像便恐慌起來，并且我們便認為，沒有拿破崙則那建基於他的力量和影響之上的整個社會運動，便完全不能夠實現。

在人類智力發展的歷史上某個個人的成功，極少妨礙別個人的成功的。但是即此我們還

有脫開上面所講的錯覺的。當某種社會狀況賦與其精神的威以某種的使命時，他們便將所賦有的智力注意於那一使命，直至他們不能解決的時爲止。但當他們解決了那一使命時，他們的注意力便轉向於旁的對象。天才A解決了他的使命時，同樣天才B便根據這個已經解決了的使命而轉注意於旁的使命。若向我們發問：如果A在未解決了X的使命而先死了，又將怎樣呢，我們就來幻想，社會之智力發展的線索就會要中斷了。我們便忘記：在A死的場合中，爲了使命的解決，可以由B和C或D來執行，因此，雖然A在事前死了，而智力發展的線索是整個的存在的。

具有某種天才的人，爲要對於事件的進程獲得大的影響，須具有兩個條件：第一，他的天才應該是在這個時期比別個天才更適合於社會的需要：如果拿破崙以伯特霍溫之音樂的才能代替了他的軍事的天才，那末他便不會作皇帝了。第二：現存的社會制度不應該阻滯具有恰在那個時期所需要的和有益的某種特性的個人發展的途徑。如果舊的統治在法國再多繼續存在八十五年，同樣拿破崙死後也不致成爲著名的將軍或鉢拿巴特大佐。（註一）在一七八九年達倭，吉思，馬爾蒙和馬克唐納爾便成了少尉；伯爾拿島便成了軍需少佐；霍仕，馬爾

驢，列非佛，比色赫，寧伊，馬森，繆拉特，蘇爾特便成了下士；奧任婁成了武術教員；耶恩便成了油漆匠；姑温蓀西爾便成了優伶；若爾丹便成了叫賣商人；伯塞爾便成了理髮匠；伯龍便成了排字工人；茹伯里潤斯便成了法學科的學生；佈策伯爾便成了建築家；莫爾基直到革命還不曾入軍隊服務了。(Histoire de France Par V, Dnany, Paris 1891) F, II, pp, 五二四——五二五)。

如果舊的統治繼續存在到我們現在，那末在現在我們任何人的腦筋中都不會存在：前世紀的末葉在法國那些優伶排字工人，理髮匠，油膝匠，法學家，叫賣商人，武術教員會有成爲軍事天才的可能(註二)。

註一：這樣是可能的，即當時拿破崙出遊俄國，他在那裏遊歷了幾年直到革命。於此便確然與他在土耳其人及加雷加斯的戰士們戰爭中的時候不同了。這裏任何人都想不到，這個可憐的而有才幹的軍官在不利的境域之下，他能夠成爲世界的主人。

註二：在留德衛克十五統治之下，只有一個第三等級的代表色衛爾受任到陸軍中將

的官職。待到留德衛克十六統治下，第三等級的人便更難於軍界的奔走了。Ct. Rambaud, *Histoire de la Civilisation Française*; Sixieme edition, F. II p. 1116.

.....

很早就已經解釋到，凡是在存在着對於他的發展的有利的社會條件的時候和處所，天才總是要表現的。這即是說，表現於實際中的一切天才，亦即成爲社會力量的一切天才，乃是社會關係的結果。但如果是這樣，那末很明顯的，爲什麼具有天才的人即如我們以前所說，他僅能夠改變個別的外貌，而不能改變事件之一般的趨向；他本身的存在只是因爲此種趨向；如果不是他（趨向——譯者）他們便任何時候都不能越過可能同實際分別的關鍵呢？

.....

偉人的偉大并不在於他個人的特性給予偉大的歷史事件以個別的外貌，而在於他具有在一般的和特殊的原因影響之下所發生的特性，這種特性給予他以更大的能力去對於當時偉大

的社會的需要服務。卡策易爾在他著名的論英雄的文集中，稱偉人爲創始者。(Bismarck, 5)。這是一種非常恰當的命名。偉人之所以稱爲創始者，是因爲他比別人看得更遠，他比別人要求的力量更大。他解決那建基於社會智力的發展之未來步驟的程序之上的科學任務；他指出那創造社會關係未來發展的新的社會的需要；他將自己即作滿足這些需要的發端。他即是個英雄。英雄的意思並不是說，他能夠保存或改變事物之自然的進程，而在於他的行動即是那種必然的和不自覺的進程之自覺的和自由的表現。所有他的意義即在於此；所有他的力量即在於此。然而這即是偉大的意義，即是驚人的力量。

俾士麥說；我們不能創造歷史，而應該等待着歷史自己去創造。但是誰來創造歷史呢？社會的人即是創造歷史的唯一的『因子』。社會的人靠自己創造自己，即社會關係。但如果在某個時期創造這樣的而并非別樣的關係，那末這種行動很明顯的并非無因；他是受他的生產力的狀態的限制的。任何的偉人都不能夠拿那已經不合於那種生產力的狀態，或還不適合於那種生產力的狀態的關係，來強迫社會實行的。在此種意義上，實際上他并不能夠造歷史，並且在這種情形下，他撥動自己表上的指針也是徒勞無益的：他不能加速光陰的流轉，

也不能使着年光倒流。在這一點上郎布策赫特完全是正確的；俾士麥即便自己的威權達到了極峯，也不會能將德國拉回到自然經濟的。

在社會的關係中亦有他自己的邏輯：人處在某種的相互關係中，他們一致的將有這樣的感覺，想像和行動，而不是別樣的；社會行動家反對這種邏輯，同樣是徒勞無益的鬭爭；物質之自然的進程（亦即那社會關係的邏輯）要使着所有他們的努力等於零。但如果我曉得，因為在生產之社會經濟的過程中某種的變動，社會關係要往那一方面變動，那末我同樣便曉得，社會心理亦要往那一方面變動，因此我便有了影響他的可能。對於社會心理的影響——亦即是對於歷史事件的影響。可以說，在某種意義上無論如何我能夠創造歷史，用不着再等着歷史自己去創造。

廣大的活動範圍之開展，不只是爲幾個開創者，不只是爲了幾個偉人。他的開展是爲了一切人：只要他是有耳能聽，有目能視，有心能愛其親近者。偉大這一概念是個相對的概念。按福音全書中說：『將自己的精神用在自己的朋友身上』，這些人在道德的意義上都可稱爲偉人。（普列哈諾夫：關於個人在歷史上的作用的問題之研究。）



## 個人在社會中的作用

雖然各個人間還存在有許多區別，但是此種認為一定階級的分子要適應着一定的階級立場的觀點，還可以說是預先存在的實質的特徵，因此，一定階級中的份子，在解決這些問題中，要有同一的趨向。但是，一定的階級的觀點要應用在許多的經濟條件之上，因此，經濟條件不只是創造一些問題，使他決定統一的趨向，並且還要使社會不同的階級與集團在決定此問題時，得到不同的趨向。

在科學歷史研究達到現在境地的這一個全時期的延續中，還不會有一個階級，申言之，還不會有一個人能夠完全解決了某一個重大的社會問題。由利益與意見的鬥爭最後所得來的所謂同一的正確的決定，永遠還與單個階級，單個黨，單個思想家的決定相衝突，相違背。但是他的利益與必然發展的利益相適應的那些階級，較之那與此種發展的利益相矛盾的其他階級，要比較更近於真理。在此種情形下，前者的觀念與觀點是比較更近於對於問題的實際的解決，而後者的觀念與觀點却時常表現有更離開對於問題實際解決的傾向。

現在我們已經牽涉到：個人對於社會發展究竟能有若何影響的問題。雖然有時某個人能夠在其他還未看透的神祕的地方，發現許多問題，但是他還不能發明對於社會爲新的問題。同樣的，個人在解決這些問題中，也要與該時期所賦與他的某種工具相聯繫。反之，個人自己對於問題的選擇，個人在解決問題時所選取的觀點，個人行動的趨向，以及最後個人保持自己觀點的力量，——這一切是不能夠只拿一個經濟條件來完全決定的，與經濟條件有同樣作用的；還有在特殊自然環境中所發展的個人的特性。

上面所歷數的一切環境，縱使不能影響發展過程的本身，但是他對於走向最終必然要達到的結果的途徑與過程是有影響的。個人之能夠對於其所處時代有大的貢獻，其意義亦即在於此。

這一些即所謂思想家，他們比其周圍的人要有更深刻的認識，他們比其周圍的人要更能夠從其因襲的傳統與偏見中解放出來，他們更能夠戰勝階級的制限。

上面的議論在馬克思主義者眼裏看來好像是很有趣的。但是，實際上社會主義也是建基於對於階級制限的戰勝之上。對於受階級限制的資本家，所謂社會問題就是怎樣保持工人

安靜不動。對於受階級限制的僱用工人，所謂社會問題即是飯碗問題，增薪減時以及勞動保障問題。必需先戰勝各種限制之後，才能夠明瞭：解決我們現代的社會問題應當是在更廣汎的，新的社會形式之下。

很顯然的，我並不願欲說：社會主義者的此種高見，已經達到完美的程度，新的社會的發展完全不能離開我們所期待的該種形態之外。

那些已經戰勝了傳統思想與階級制限的思想家，他便佔在更高尙的觀點，因此而發明新的真理，即是說在解決問題中他們比之尋常人要更近於實際些，——但是他們（思想家）不能夠取好於各階級。只有那些階級——他的利益完全與必要發展的利益相合的階級，才能夠承認這些思想家，是的，如果該思想家的智力特別超過於其周圍一切人時，連這一些承認他的階級也不一定有。自然，利害關係特別幫助他理解。

但是，簡單的一個思想家不能夠縮短發展的過程，不能夠減輕他們的犧牲。領略了思想家所發明的真理的藝術家，使真理更鮮豔輝煌，更能夠動人悅人；搜集了零散的力量並且適當的將這些力量組合起來的組織者與戰略家，如果他們真有些特長的話，他們就能夠加速發

展的過程。

我稱他們爲軍事家與組織者。其中不只是包涵到政治家并且包涵到軍官。當啓蒙哲學發展時代，在民主主義的集團中有一種風尚，就是認軍官以及從上至下的一般的軍隊對於人類的發展沒有任何的意義。這是反對宮庭對於十七，八世紀歷史的解釋的反映，在我們現代以前就可以在歷史的文卷中看到一些歷史的著作者，他們幼稚的認爲：一切的進化都是由於皇帝，而軍隊是皇帝統治的最主要與最豐美的結果。

這當然很顯然的是無意識的話。但是，事實終究是事實，直至現在，軍隊還是革命的一個有力的武器，亦即是說，他是強力的促進社會的發展，造成革命事業勝力的軍官，也應當被列入幫助人類發展的第一行集團之中。

當然，有更多數量的軍官，他們的勝利是反對此種人類的發展，是阻撓此種發展的。

但是，在阻礙人類發展的營壘中，我們不只是看到有反動的軍官，并且還有反動的政治家與法律家，并且我們還可以看到有許多哲學家與藝術家。現在的軍官雖有大多數是反動的，我們對於現代軍國主義的關係雖然是取否定的態度，然而這也不應當使我們忽略了在

切過去歷史發展的過程中軍事天才者的影響。

此時我們必須注意該種努力以唯物論的歷史觀來證明的民主的偏見：就是向着特殊敬仰個人，向着此種所謂「個人神聖」，「權威主義」等等而恐懼。這些術語我們是從小資產階級民主派中拿來，因為他們的叫喊，他們在我們的隊伍中也有了相當的結果，雖然他們唯一的所能作到的事業還只是使保皇黨的人們更有些論據可以反對我們。

無疑義的，每個個人都是環境的產物；每個人發展的特徵一定是造成於他所處的環境之中。因此，天才者也決不能因為他是天才者而要求另外的賦與。但是這絕不是說，我認為：某一個墮落在迷醉中的俗徒和別一個賦有當代知識，具有廣大無窮眼界的思想家有同樣的意義，且對於我引起同樣的興趣，或者說我判斷某一個在政治上初現的人物的作用和別一個老練的政治家——在他全生涯無數的政治勝利中已證明他是超絕的政治家——的作用相等。

所以，當我們在敬重的紀念拉塞爾或馬克思。或者是當我們聽李卜克納西與伯爾的演講，比聽金茨與孔茨的演講，更饒興趣的，我們也不應當再探尋我們「崇拜個人」的明證。我們也不應當憤激的反對那些拿我們有領袖而「責難」我們的人。是的，我們有領袖。並且主

要的要我們領袖的品質如何，以決定我們到勝利之路的遠近，以決定我們領袖之被刺殺或享福祿？

但是，不只是「崇拜個人」，即便同個人鬥爭也是完全與我們唯物的觀點相適合的。有的人說：我們不同個人鬥爭，而只是同學說體系鬥爭。殊不知學說體系只能夠經過個人，並且當我未能攻擊到個人時，我是不能攻擊到其學說的體系。

不·打·倒·皇·帝，不能消滅專制，不·致·收·不·剝·奪·資·本·家，不能夠剷除資本主義的生產方法。如果在我們的敵人中，有一些人賦有特別的才能，力量或反動，如果他們對我們特別敵視，那末我們也應當特別有力的同他們這些人鬥爭。這絕對不會與我們的唯物的歷史觀相矛盾。現在我們不只是歷史家，並且還是戰鬥者。我們的唯物論使我們更認識我們的敵人，而不是使我們停止同他們爭鬥。唯物論不是宿命論，只有在鬥爭中——同敵對的自然，同敵對的人民，同敵對的階級，同敵對言論，同敵對的個人鬥爭中——才能夠有發展，鬥爭是不可避免的，所以發展的能夠一直的往前進。

現在不只是戰鬥者，即便追述過去的歷史家也不能夠完全抹殺個人的，如果他要想在某

一個特殊環境中發現歷史發展所表演的特殊形態，——所以，很顯然的他是不能只應用唯物的方法的。

但是只有在應用唯物的方法之範圍之內，歷史發展的研究才成爲科學的。出乎這個範圍，就變成了藝術，然而藝術也是需要堅定的建基於唯物的方法之上。（考茨基；和巴克斯的鬥爭）

自由和必然

五八



社會學說體系  
第八分冊

辯

證

法

# 辯證法

## 曲爾奴曉夫斯基論辯證法

我們間之少見黑格爾的門徒，亦如我們間之少見笛卡兒（Descartes）或亞里斯多德（Aristotle）的門徒一樣。現在黑格爾已成爲歷史上的人物了。近代又有他種哲學，繼之而起；而黑格爾體系之缺點，遂亦顯而易見。然黑格爾所建立之諸原理原則，實際還很近于真理，而此思想家會建立真理之若干方面，都還帶有洪大的力量。由此真理，進而開發新之闡明，此新之闡明，便已包含有黑格爾個人之豐功偉績。此新闡明之其他成分，雖不盡包含之于黑格爾體系之中，此外尙概括有自康德至菲希德（Fichte）之全部的德國哲學，然而在黑格爾以前，任何人所形成之體系，都不如黑格爾之顯明而有力。

茲先述其進步之偉大的開端，此即德國哲學，尤其是黑格爾體系與支配當時（十九世紀初期）英法之虛偽的，懦而無能的觀點間之嚴格的與鮮明的區別。『真理者，思想之最高目

的也，探討真理，是因真理中包含幸福，凡任何真理，其幸福超過一切之不合于真理者。思想家之第一天職，爲不隱諱任何的成就，而應爲真理而捐棄自己固有之不忍割舍之意見。錯誤是滅亡之道，真理是最高的幸福，並爲諸他幸福之本。」

此爲康德以後之全部的德意志哲學之共同的要求，以黑格爾所提出者爲最有力；欲對其要求之絕大重要性，有所評價，吾人必需同時回顧當時諸學派的思想家，是用了何種奇怪的，狹隘的條件，束縛真理。他們之推究真理，是在於求『所以證實自己主張之道』。其目的，非在於探討真理，乃在於辯護偏見。在與其偏見相符合者。則爲真理；而反是者，則非之。他們淺薄地以爲，凡能與其偏見相符合者，雖爲錯誤，亦比較不偏不倚之公理爲愈。此種態度，不在於求真理，而在於固執符合的偏見。德國哲學家（中以黑格爾爲最）稱此爲『主觀的思考』，即爲個人滿足而研究真理，非爲求真理之動的需要性。黑格爾嚴厲地指責此淺薄有害之企圖，因而創立『辯證的思考方法』，以爲反對離真理以滿足個人慾求及其偏見之必要防護工具。『辯證的思考方法』之實質，在於思想家不宜固守其結論之肯定的方面，必需去尋找在其所思考之某一對象中之質與力，有無與此第一意見相反之否定的方面存在，故思

想家必須從各方面觀察事物，真理者非他，乃諸相反意見鬥爭之結果也。此種方法，用以代替舊日對於事物之偏面的了解，而完全的，周到的研究，遂因而漸次發現，並形成事物真實性之生動的概念。實際性之說明，既為哲學思考之當前的職責，則實際性乃益為哲學家所注重，然此實際性之真正了解，非靠於預先之虛構，或憑藉淺薄個人偏見之滿足中所能探討。所以，昔日之任意的解釋，必需更換誠意的與沉毅的精神，以追求真理。唯實際性乃隨環境而變遷，依時間與空間的條件而各不同，故黑格爾認為：凡離某一現象之所依以產生的環境，預先用一個總名辭判善惡者，則此總的抽象式格言，實無補於實事。蓋每一事物，或每一現象，皆有其固有之意義、判斷一事物，或一現象，必以其所存在之環境為前提。此意可由下一公式「無抽象之真理，真理是具體的。」正確表示之。這即是說，確定的判斷，只有從其所依賴的環境之確定事實觀察中，才能得到。

以例言之，「雨是為利，抑為害呢？」這個問題是抽象的。確定之答覆，是不可能的：雨有時是為利，然有時亦足為害。（雖為罕見的雨，亦足為害），問題必需更確定些：「播

種之後，忽降大雨，歷五小時，則其有利於麵包乎？「此時之答覆曰『極為有利』才顯著而具有意義。或問曰：『同年夏天收成的時候，有滂沱大雨，相繼至一星期，則其亦將以利於麵包乎？』此時之答覆曰『無利而有害』亦同樣是顯著而具有意義。黑格爾哲學中之解決問題，正是如此。『戰爭為福為禍呢？』肯定對此問題之一般的答覆，是不可能的，而必需認識此戰爭之為何種性質，及其產生之時間與空間之環境為何如，「始可決定」。野蠻人對於戰爭之感覺，利多而兇少，而其對於開化民族則反是。然而一八一二年之戰，却拯救俄國人民於水火； Marathon 之役，恰為人類史上之有價值的事變。——此即『無抽象之真理，真理是具體的』一原理之意義所在了。事物之具體概念，只有在事物所依存的環境的一切性質與特點中，方足以表現，而不能在離環及其生活特點的抽象化中（所以，抽象的思考，其判斷對於實際生活是無任何之意義）找出來的。（曲爾奴曉夫斯基：俄羅斯文學哥爾郭時代概論）

黑格兒辯證法怎樣倒置到足上來

黑格爾哲學並非簡單爲人所棄置，反之，人們却接受了上面所述黑格爾之革命的方面，亦即是他的辯證法的方法。但此種方法，在黑格爾形式之下，是不適用的。在黑格爾以爲，辯證法是觀念之獨立發展，絕對觀念不但是亘古就存在的（存在於何地，尙未明白），而且是整個兒現存世界之真正的，有生命的靈魂。絕對觀念是獨自發展，經過其所包含之各階段，這點他在邏輯一書中，有詳細的說明。絕對觀念後乃「自我化生」，而轉變之於自然界中，在此自然界中，絕對觀念是非意識的按着天然的必然性之新的發展過程。及其入於人類思想之中，則又爲自我意識的發展。當此絕對觀念未達到黑格爾學中時，則其在歷史上仍自低而上，不斷的發展，而至於形成。自然界和歷史上之辯證的發展，亦即是經過一切曲折和一切遲滯自低而高之進化運動的因果連繫；其在黑格爾哲學中，此運動不過是自由的，永存的（存於何地，尙不可知），離人類頭腦而獨立的觀念進化運動之縮影。上述此種唯心之混沌思想，必需剷除而代以唯物的觀點：卽凡以真實事物當作絕對觀念發展到某種程度之反映者，吾人都重新顛倒之，以觀念當爲真實事物之反映。而辯證法乃因而成爲研究外，在世界及人類思想之運動總公律的科學。此二種公律實質一致而外形不同，蓋因人類頭腦能自覺

應用公律，而自然界中，甚至至今大部分在人類歷史上，牠的規律，皆為一種客觀必然形式，時且有帶近似偶然形態者。故觀念之辯證法，不過是外在世界辯證運動之自覺的反映。黑格爾之辯證法，至此乃從頭上倒置之於足下來了。很奇怪的，在多年來成為我們勞動之良好工具及我們最有力武器的辯證法，發現者，不僅是我們而已，而且是和我們以至於黑格爾都沒有關係的德國工人狄茨更。(Joseph Dietzen)

黑格爾哲學之革命的方面，從此遂重新脫穎而出，而脫離去其防礙此革命方面澈底應用之唯心論的軀壳。宇宙不是由一成不變之事物結合而成，而是為種種過程之總和。事物之在此過程中者，亦如其反映於腦中的觀念一樣，表面像是固定的形態，而實是在不斷發生和消滅之變化中。自黑格爾以降，此偉大的根本上思想，已成為一般人之意識，在其一般形式上，已無有非難之者。然而口頭上之承認，是一回事，而實際應用於某一事件或某一研究範圍，則又是一回事。設若吾人實際堅持此觀點，則對於確定判斷及永存真理之要求，即無從發生，此種思想可永不復見了。蓋吾人知識之產生，都是有所所以產生之環境，因環境之需要而獲得之，此點為吾人所不宜忘記者。吾人亦並非因此而混亂了真理與錯誤，善與惡，一

致與分歧，必然與偶然間之對立。然此對立，非今尙盛行一時之舊形而上學（或譯玄學）思想所能解決。吾人之了解此對立之意義，是相對的：今日之認爲真理者，却已包存在暴露於他日之錯誤的方面，而今日之認爲錯誤者，亦有其真實之方面，而爲人之所以認識之者。故必然是爲純偶然所湊合，而所謂偶然者，實必然所隱存之特殊形式。

研究與思考之舊方法，即黑格爾所稱爲形而學的方法，主要只是去研究那一成不變的靜止的事物，此方法所以至今尙佔有深刻之影響，亦具有其當時之偉大的歷史的理由。在研究過程之前，應先研究各單個的事物，先認識某一事物是什麼，然後才可研究某一事物之變遷是如何。自然科學便是如此做法。舊之形而上學，便是在這種以一切事物（無論死的或生的）看爲一成不變的事物來研究的自然科學基礎之上發生出來的。各單個物體在能以新的更進步的研究，即對於該物體所發生的變化之有系統的研究時，此種形而上學之舊方法，便亦告壽終正寢。前世紀末期的自然科學，主要爲研究固定物體之「搜集式」的科學。及至本世紀（十九世紀）則成爲研究自然現象之整理的科學，研究物體之發生及發展，以及現象間形成大整體的連繫的科學。舉凡研究動植物有機體之生理學，研究由萌芽狀態而進爲成熟狀態之



個人有機狀發展的胚胎學；地殼漸次形成的地質學，都是本世紀（十九世紀）之產兒。

吾人對於自然界過程連繫的知識之所以有長足的進步，都有賴於下列三大發現：

第一，細胞之發現，認細胞爲動植物之單位；動植物之機體，便是由此細胞之孳殖和分化而來。此發現不但證明一切高等有機體之發展與生長，是不背於總公律，且此種細胞變化的能力，還告訴了我們有機體變化之道路，而其結果，且可改變種類。

第二，能力轉變之發現，證明一切所謂力，特別是發生於無機自然界中者，如機械之力及其補充力：即所稱謂潛力，熱，輻射能力（光及輻射能力），電，磁，化學能力等，都不過是全宇宙運動現象之種種形式，亦即是在達到某一定數量情況時，此形式即轉變爲他種形式；此一形式減少若干數量，而彼一形式乃增若干數量。自然界中之一切運動，都不過爲種種形式之不斷轉變的過程。

第三，達爾文理論之發現，第一次證明所有一切之有機體（人類亦在內）都是若干原始單細胞長期發展之結果，而此細胞本身，乃由原形蛋白質經過化學作用所形成。

今日吾人之所以不僅能發現自然現象之單個部分中之連繫；且一般地能發現此各部分中

之連繫，皆有賴於此三大發現及其他自然科學之進步。故此實驗之自然科學，吾人可籍而製出一彼此互爲互繫整個兒自然界有系統的圖表。以前之自然哲學，雖亦曾製造此種圖表可是他們是以唯心的，幻想的連繫，代替了當時所不知道的實際連繫，以虛構填補當時所缺乏之事實，他們是以空想彌補這個缺陷。其中雖不乏天才的思想及先見近代的發現，然其錯誤，總是不少。其實此在當時，亦是不能避免的。今日則不然，我們以辯證的眼光，研究自然的結果，即以本身之連繫爲觀點，已可成立今日之充分完滿的『自然系統』此連繫之辨證的性質，即自然科學家那形而上學的頭腦中之亦不得不發生，而自然哲學即於此時宣告死亡的末日。凡一切之有復活自然哲學之企圖者。不但無補於事，而且益形落後。

此應用之於自然界，從其發展之歷史的過程觀之，已是顯而易見，然應用之於社會各方面的歷史以及研究人或神之一切科學總和，亦莫不如此。歷史哲學，法律哲學，宗教哲學等，亦如自然哲學一樣，以空想哲學代替由現象本身所發現之現象的實際連繫。其在整個或部分的历史，他們則視爲觀念之漸次的實現，而且是某一哲學家之高尙觀念之實現。由此觀之，則歷史爲不自覺的，但必然實現一種有預定目的的理想。若就黑格爾而言，則絕對觀念

之實現，爲其目的；而此堅定目的之趨向，即爲一切歷史事變之內在的連繫。一種不自覺或漸次變爲自覺的神祕之新神意，即因此而代替當時尙不知道之真實連繫。我們應如自然界一樣，剷除此種虛構的人爲的現象連繫，而代以真實的連繫。欲達此目的，必須從根本上探討人類歷史上運動之總公律。（恩格斯：論費爾巴哈）

附，此係按俄文新譯本譯出，因爲原書上係舊譯本，故語多出入。——譯者。

### 黑格爾的辯證法與馬克思的辯證法

德國批評家最得意是把我的方法，以『黑格爾式詭辨學』爲辭，喋喋於衆。聖彼得堡『歐洲通信』雜誌（The European Messenger），俄文爲上，有專文論我『資本論』中的方法，（1872 五月號 427—436P）以爲我的研究方法（Method of investigation）是嚴格的現實主義者，但不幸我的表現方法，（Method of Presentation），却是德國辯證法的性質。著者說：『如吾人從他的分析方法考察，初視之，則著者（按指資本論的著者即馬克思——譯者）是諸唯心哲學家中之巨子之一，『唯心論者』一語之在德國，是帶有極壞的意義。然其

實他在經濟批評中是其前輩中之最大的現實主義者。……稱之爲唯心論者，實毫無根據。」我實不能以更恰當的，像他批評中那簡要形式來答覆作者了。此批評對於我那找不到俄原文的諸讀者，尙不失若干的興味。

作者引我所著經濟學批評 (Zur Kritik der Politischen [一八五九年柏林出版] 中那專發揮我以唯物論爲基礎的方法的序言以後，繼續地說：

「馬克思之唯一重要事業，是在於探討其正在研究的現象之公律。而其所最認爲主要的，還不在於統治某一歷史階段中之已成的形式及其相互關係之公律，乃在於支配現象的變換及其進化間之公律，亦即是從此一形式變爲他一形式，從此一相互關係變爲他一相互關係之間的公律。當此公律既已發現，馬克思即應用之於社會生活中詳細研究之結果，亦同樣發現此種公律。……所以，馬克思所孜孜努力者，只爲下列唯一之鵠的：用正確之科學的方法，以證明社會關係之種種特定制度的必然性，並可能找出爲其觀點的基礎或出發點的完全正確的事實。若是我們已能證明現代社會制度之必然性，則亦可充分證明此現代制度消滅之不可避免，以及其他社會制度到來之必然性，不管人類意志之希望與否，也不管人類之認識

是怎樣，都是一樣的。馬克思以爲社會運動，亦和自然過程一樣，是爲一種公律所支配，此公律不但是離人的意志，自覺力及其目的而獨立，而且反而決定了人類的意志，自覺力和目的。……若自覺的成分，在文化史上，是佔有從屬的地位，則凡以文化爲目標的批評，很少能有以任何自覺的形式或結果爲其基礎。此自是易見之事。換言之，能爲基礎（或出發點）者，非觀念，乃外界之現象。批評之由來，非由於事實與觀念之比較，乃由於事實與事實間之比較。批評最主要是在於兩個事實有正確研究之可能，而實際上此兩個事實是代表了發展之不同的階段，而其尤爲主要者，是在於正確研究此不同階段中的制度，其連續性及其連繫：然而有些讀者，可以這樣問：「難道此同樣經濟生活的公律，對於近代與古代，是一樣的應用嗎？這點馬克思是不承認的。在他看來，此種總公律是不存在的。（即沒有歷史性的公律——譯者）據馬克思的意見，恰是相反的，他以爲每一歷史階段，都有其每一階段的公律，：然而也只有當此階段的發展已經走定並轉變爲他階段時，此時才開始爲其他的規律所支配。總言之，經濟生活經過一進化階段，完全和吾人所見於生物學現象之走入他一階段相似。舊日的經濟學者，他把經濟學上的公律和物理化學的定律相比擬，是完全不懂得經濟學

規律的性質……：凡對於經濟生活有深刻之研究者，都可知社會制度在彼此階段間之差異，猶之動植物的機體在彼此發展階段間之差異一樣。……並且，同一現象在不同的社會機關中，即有不同的法則，蓋因此等社會制度之結構不同，各單個機體因發生作用之條件不同而互異等緣故所致。故其發展之不同階段，而有不同之公律。譬如，馬克思反對人口律在任何地方及任何時間，都可適用。反之，馬克思以為凡發展之不同階段，即有不同的人口律。……社會生活亦然，是隨生產力而為轉移，不同之生產力及其結果，即有不同之社會生活，而其公律即從而互異。所以，馬克思的目的就以這個出發點去研究和說明資本主義的經濟制度，馬克思的嚴格的科學提出了經濟生活正確研究之目的。……他的科學目的，是在於說明支配以前社會制度之發生、存在、發展、消滅之公律，牠的轉變，是為他種的更高的公律所代替。此即是馬克思是書的真正價值。」

此作者之描寫我的真正方法，是如此明白，而對於我個人所應用的方法，又如彼同情：牠所描寫的這個方法，非辯證法是什麼？

自然，表現方法和研究方法，在形式上不能不有所區別。研究應從物體，加以詳細考

究，細察其發展之不同形式，尋覓其諸形式間內部之連繫。只有在此工程完成以後，才可以適當表現其真實運動。一旦此描述得以成功，物體之生命得以從思想反映出來，則其展顯於我們眼前者，便好像一個因果的結構了。

我的辯證法，不但是根本上和黑格爾不同，而且是立於直接相反的地位。在黑格爾看來，思想的（黑格爾把牠變成獨立的主體，名之曰：觀念）過程，是現實的『Demingel』（創造者），而且，現實世界不過是觀念之外的表現。在我看來，恰恰相反，觀念者非他，乃經過人類頭腦所轉化過，翻譯過之物質也。

我之批評黑格爾辯證法之神祕的方面，幾在三十年前，當是時黑格爾辯證法，尙盛行一時。然亦正是在我著作 *Dur Kapital* 第一卷的時候，那些自傲自滿的庸俗之流（現在是德國教育文化中之主角）都特別滿意對待黑格爾亦好像在 *Lessing* 時代，*moses mendessolin* 所採取對待斯賓洛查 *Shinoza* 如『死狗』一樣的方法。所以我是公開地承認我是這些偉大思想家的門生，且在討論『價值論』時尤時常用『辯證法』這一術語。黑格爾辯證法，雖緊握有神祕的意味，然黑格爾之爲第一個予辯證法一般運動形式以深刻與自覺的分解的事實，則絕

不因此而能加以否認。黑格爾的辯證法，是立於頭上。必須把牠倒置之足下來，以開發其陷在神祕圈子裏的合理的種子。

辯證法在它的神祕形式之下，仍在德國風行一時，這是因為大家都看這是可以揭發物之生存狀態的。辯證法在其合理形式之下，其對於資產階級及其理論家代言人，只有怨恨與畏懼，因為在生存的真正了解中，同時亦就含有其否定的了解——即其必然趨於滅亡；辯證法觀察每一生存形式都是在運動中，亦即是在轉變中，所以，它對於任何東西，都不妥協，它的實質，便是批評的和革命的。（馬克思：資本論第一卷二版序言）

## 形而上的與辯證的思考方法

當吾人研究或觀察自然，人類歷史或吾人本身之精神活動時，其首先展現於吾人眼前者，厥為那無窮之錯綜連繫及其互動（成譯為相互影響），其間並無有一物固定於初時狀態，拘滯於初時位置者，而一切皆動，一切皆變，一切皆生，一切亦皆滅。此為最元始，基本，而其實質最正確之世界觀，為古希臘哲學家赫爾特克里德第一個所明白表現出來：一切



存在，然一切亦不存在，因為一切皆是在消滅，一切都是在轉變及發生與消滅之中。此種觀點，完全和一切現象的一般實況相適合，唯欲以此解釋一般狀況中之種種切切的詳細情形，則覺不足，但吾人一旦不明瞭此理，則并一般狀況，亦無從解釋了。如欲了解其中種種切切之詳細情形，則吾人應從一般自然連繫或歷史連繫中，去研究各個別的詳細的性質，原因及其動作。此首先為自然科學及歷史學研究之責任。此二大科學所研究，在古典時代古希臘人看來，不過是處於附屬的地位，因為此種科學在當時只做些搜集材料工作而已。希臘嚴密自然科學之開始，只是在於亞歷山大時代，及以後中世紀時，始由亞爾柏 Arat，加以繼續闡明。自然，真正自然科學只是在十五世紀下年期才開始，那時候自然科學，遂有不斷長足之進步。按自然之各部分，加以分析，自然現象及自然物，都加以分門別類。至於有機體之研究，亦是從解剖學上分析各種不同形體着手——凡此都是四百年來自然知識這一科學長足進步之基本條件。然此條件之發展，其結果吾人觀察自然物或自然現在，習慣上都只有注意到個別的狀況，而超出於它的整個兒的總體之外。亦即是說，觀察現象及自然物，不在其動的狀態中，而在其「靜」的狀態中，不在其實質上之變遷中，而在其不變的，固定的物體中，

不在其活的形式中，而在其死的形式中。此種方法由培根及洛克從自然科學中搬到哲學中來，造成了最近百年來之特殊的，狹隘的思考方法，這個思考方法，即是形而上學的（或譯爲玄學的）思考方法。

在形而上學家們看來，物及其在思想上概念上之反映，是各各孤立的，彼此不相關的，固定的，靜止的，一成不變的研究對象。形而上學家們的思考，是從絕對正相反的兩方面着手，它只能夠是肯定或否定——「是就是是；否就是否，舍此而外而超乎其上者則爲妖。在他們看來，物體或是存在，或是不存在，物體不能夠；它是這個，同時又是那個」。正面與反面彼此間都是絕對不相容的，原因與結果，是經常地對立起來。此種思考方法，初視之好像是極其瞭然明白的，因爲它便是人類常識所常有。然此人類常識，只是在四面圍牆之內家務之間，方爲可以尊敬的伴侶，只要它一入於廣闊世界的研究，便要極端的驚奇，而莫知所措了。形而上學的方法，好像以爲已完全是合於極廣大的（按研究對象的類別）範圍，然遲早一有衝出此種範圍以外，則其便要成爲偏見的，狹隘的，抽象的而陷於不可解決的矛盾中，因爲它只顧及個體，而忘其總的連繫，只顧及其存在，而忘其發生和消滅，只顧及其靜

止，而忘其運動。因為它只見樹而不見森林。我們在日常生活中，以例言之，可以很自信地以為：此動物存在或是不存在，然吾人若詳細加以考研，始知此問題有時是一個極複雜的問題，譬如今有法學家欲確定胎兒在母體內被殺害之正確限界，結果都是勞而無功，至於其死之時刻，亦無從知道，蓋生物學已經告訴我們：死者非一時瞬間的現象，它是一個極長期的過程。每一有機體，在某一特定時間，它是物之本身，但在同一時間之內，它又是別種物體了：它是在每一瞬間內離開物之本體，而形成爲他物體。每一瞬間物體之每一細胞，都在死滅，而在形成其他的物體。在一相當時間以後，該物體之全部，即完全改頭換目，而成爲新原子矣。故凡一切有機體不斷地是這個東西，而同時又是別個東西。所以在細察之後，吾人可知有正面和反面的兩極端之存在，另一方面彼此間亦不能分開，成爲絕對相反，然無論如何，其趨勢都是：由此而到彼。同樣的，原因和結果——這個觀念，只是應用之於個別的場合之下，才有意義，若當吾人站在整個的宇宙的總連繫來說，則其爲因爲果，將同時並現，而混入廣大互動（互相影響）這一總概念之中，而因者果者，皆將互易其位置：在某一特定時間與空間則爲結果，而在他一特定時間和空間，則相反之：成爲原因。

凡屬此等現象及方法，皆不能包括之於形而上學思考的範圍之中。故在辯證法看來，觀察事物及其反映的觀念，主要是從其總連繫中，從其錯綜交合中，從其運動中，從其發生和消滅中。上述諸現象，只能由其本身的結論加以證實。自然——即是辯證法的試金石，吾人應當承認：近代的自然科學，已予辯證法極豐富的。每日都在發展的材料，而此材料的證明說：自然界之一切，始終是循辯證之軌道而行，而不是循形而上學的軌道而行。然因自然科學家之學習辯證法者，尙屬少數，而在新發見結果及傳統思想間之衝突，尙在發現，因而在今日自然科學的理論中，尙爲無窮之紛歧所支配，循至先生和學生，作者和讀者，都陷於絕望的境地。（恩格斯：「反杜林格」序言。）

### 辯證法是生命的原則

黑格爾把一切不瞭解現象的發展過程：而非本意地視爲一種凝固的，無聯繫的，而彼此間不能轉變的思想家——不管它是唯心論者，或唯物論者，都總稱之爲形而上學的觀點。他把這個觀點和辯證法對立起來，這個辯證法之研究現象，是在其發展中，亦即是在其相互的

連繫中的。

按黑格爾的意見，辯證法是一切生命的原則。世上有些人在指出某某抽象的立場以後，嘗很願意承認：或是他們自己是錯了，或是和它們那正相反的見解是正確的。這種好人君子，自踵至頂，都澈底充滿了「寬大性」：「我生存着，讓別人也生存着吧！」——它們對自己的理解這樣說。辯證法是和此種懷疑派的寬大性的庸俗之流，毫無共通之處，然而辯證法却曉得去融通抽象立場中正相反的兩面。吾人皆謂人之死也，是存在於外界而完全脫離生氣性的東西。因而以為：人有兩種性質：一為生，一為死。其實在詳加審察之後，始知生者本身即是死的開始。凡物本身的發展，其發展的成分，遲早即已伏下它的生存的末日，它入於相反的方面去。一切現象的矛盾，一般的都是就上述這種意義來說的。一切皆動，一切皆變，天下無力量可以阻止此常流不斷之永遠的運動，亦無力量可以與現象的辯證法相抗爭。歌德把辯證法人格化於精神形態中說：

In Lebensfeluten, im Thatensturm

Wall' ich auf und ab,

Webe hin und her!

Geburt und Grab,

Ein ewiges Meer,

Ein Wechselnd Weben,

Ein glühend Leben,

So Schafflich am Sausenden Webstuhl dir Zeit, und wirke per Goetheit lebendiger

Kleid。(註)

(註)我在浮……

我在沉……

操作的狂飈之中·生存的波濤之上。

生和死兮，

永劫滄海；

生命與活動兮

社會學說體系 第八分冊

無窮期……

我就是在這百代流光的織機上

來縫此活的神衣。

（係從霍諾德可夫斯基俄激轉譯的——譯者）

在某一特定時間內，運動的物體發現於一定點，但在此同一時間之內，它又在此一定點之外：因為如果它只發現於此定點，則它至少在這「瞬間之內，是不動的物體了。一切運動，都是辯證的過程，活的矛盾。若是自然現象之任何一種的說明，都不得不最終借助於動的解釋，則黑格爾所云：『辯證法是一切科學知識之靈魂』一語，即為正確的了。然黑格爾此語不僅適用於自然現象之認識也。例如古諺云：「最正義亦即最不正義」一語，究何所指呢？是否以為正義者是在我們對於正義盡了責任，同時對於不正義也盡了責任那個時候呢？不是的。這樣想法，不過是憑庸俗之見解和癡人的理智吧了。此古諺之意是以為凡一切抽象的正義，走到它的邏輯的終點，即要變為不正義，即是要變到它的相對立方面去。沙士比亞的威尼斯商人之作，即可予此以鮮明之解釋。今試從經濟現象，加以觀察。自由競爭之

邏輯的終點是什麼呢：每個企業家，都想消滅其競爭者，而自欲爲經濟市場上之獨佔。自然其結果常有一二羅特司里特或溫達柏德出，幸而實現此種願望。然此現象，就是說明：自由競爭已變爲壟斷，已走向競爭之否定方面，即是已走到它的相對立的方面去了。今試再考察我們那負有盛名民粹派創作：所謂私有財產勞動說吧！『能屬於我者：只有那由我的勞動力所創造出來的東西！』此語好像是最正確沒有了。然而若是我使用我自己創造的東西，能憑我的自由審擇：則我把它消費去，或且把宅交換他種我所願要的東西，也不可不算合理；同時，我以所交換來的東西，再就我認爲最好的，最願意的，最便利的去使用，也未嘗背於正義，那末，據此看來，假設我們把自己勞動力所生產的的生產品去交換金錢，並再將金錢用來僱傭勞動——就是用來購買他人的勞動力，這樣我使用我所購買的他人勞動力時，我也就是了這個價值的財產私有者了。這個價值，比我用以購買他人勞動力時所消耗的那些，是高過幾倍。〔然而〕，這樣一來，一方面，是極合於正義的，因爲我們已經公認：我有權憑我所認爲最好而最有益者去使用交換得來的東西了；他方面則又爲極不正義：因爲我是剝削了他人勞動力，它和前所稱爲正義一概念基礎之上的原則，已經是否定了，〔而變爲〕：由我私



人勞動所產生的財產，可以得到由別人勞動創造出來的財產了。〔這是已經和前一正義原則，相對立了〕。

所以，各個現象爲種力量束縛其存在者，或遲或早，而且不可避免地走入它自己的對立方面去。

我們已經說過，唯心的德國哲學家，觀察現象，是採用牠的發展的觀點，這即是說：他們觀察現象是採用辯證法。形而上學家們，它們也是知道去談論發展的學說，這點我們應該指出的。〔然而〕他們以爲，無論自然界也好，歷史上也好，突變是沒有的。當他們提到某種現象的或某一社會制度的發生，他們總以爲是：好像這個現象或制度，是早已存在，不過當時是很小，完全看不明顯的，到了以後，始漸次生長出來。反過來，當他們提到一現象或某一制度的消滅，他們也就主張它是漸次縮小，以至爲顯微鏡所不可窺見之程度。像這樣去了解發展，則什麼也無從說明起。它這樣能解釋的，只是那些現象的存在，都不過是認爲其間只有數量之變化而已。形而上學之思想之所以盛行，是在於當時自然科學界舍以現象之變化解釋爲現象的程度漸大和漸小以外無辦法的那個時代。固然，哈爾柏時代以後曾承認「一

切動物是從卵子進化出來，「然此『卵子進化』之觀念，並未連繫正確之了解。及精蟲之發現，立即助長一種理論之發生，其理論即以為吾人之成熟的，完全發展了的顯微鏡上的小動物，在其卵生細胞中，即已完全成熟好了，「以後不過是把它長大起來就是了」。此理論是把『發展』改爲『生長』了。今之聰敏的遺老們，——許多歐洲社會學進化論者亦在內——還完全都是這樣主張，他們以爲歷史上政治制度之發展，突變是沒有的：Va panna ……這即是一例。

德國唯心哲學家是堅決反對過此種發展論之謬說。黑格爾用譏諷的話來嘲笑這種學說，並無可反駁地說明：突變之在發展中，與數量的漸變，是同爲必要的要素。他說：物體之變化，不僅是從此一數量變爲他一數量，而且是由數量變化爲質量及由質量又變爲數量。後一個的轉變，即是漸變性中之中斷處 (Ein adrechen des allmählichen) 而代替以質量和以前不同的新的形態，水之遇冰，其凝結不是漸變的，乃是急驟的，即當其已冷至冰點時，如仍能保持其靜止狀態，則仍爲液體，若稍再進一小點，它即要突然地凝固起來……在道德的現象來說，也同樣是變數量變爲質量，換言之，質量之不同者，乃因它在數量上，也有不

同。故毫釐之差，便是疏忽與罪惡間之莫大區別。所以，國家在各種各式條件之下，質量上的性質之不同，也是其在數量上有所差異。某一法律及某一國家，常因國家領土人口之大小多寡，而各異其意義焉。……（註：見 *Wissenschaft der Logik* 第一版第一卷，第一冊）  
313—314pp)

數量之變怎樣常常走到質量之變，這點近代自然科學家，已詳知無遺。太陽此一部分的射線，我們觸之則爲赤色，而他部分觸之，則又爲綠色。此其故何在呢？物理學之答覆是：因以太分子之振動數不同。顯然地，此數量之不同，是與從赤色至紫色間太陽反射色彩之變化大有關係。然尙不止於此。反射線之溫度，是隨其接近赤色帶外緣之程度而加高，及其達到距離它最遠的地方。因爲在反射線有一種特殊光線，只能發熱，而不發光。這一點物理學之答覆也是：光線質量之變化，是以太份子振動數之變化的結果。

然此尙非其全部之表現。太陽光還能引起化學作用，譬如已證明物質因太陽而褪退變色便是一例。紫色光線，即所謂紫外線，它不能引起吾人的感覺，它和最大的化學力量，即有極大區別。由此說來，太陽光之化學作用所能說明者非他，還是以太振動數之不相同，即

是：數量變為質量。

在化學方面，亦有同樣的證明，臭養氣和普通的酸素不同，具有其他的性質。其間的區別何在呢？是因臭養氣分子中之原子數，和普通酸素之原子數不相同。今試舉三種炭素化合物  $\text{CH}_4$ 、 $\text{C}_2\text{H}_6$ 、 $\text{C}_3\text{H}_8$  來觀察，則此三者均按下述公式：「炭素原子  $n$  十水素原子  $2n$ 」而成立的，若是  $n=1$  則為  $\text{CH}_4$ ，若  $n=2$ ，則為  $\text{C}_2\text{H}_6$ ，若  $n=3$  則為  $\text{C}_3\text{H}_8$ ，餘此類推，牠的意義，任何的化學家，都可告訴你們，然此是和舊唯心的辯證論者之立場相符合了：即從數量變到質量。（普列哈諾夫：一元史觀）

### 科學上之辯證法與形而上學

讀者願意知道辯證法是怎樣地在生物學上取得了威權嗎？我們還記得由現象進化說所引起的『物種』這一問題的爭論。達爾文及其門人都以為同類中之各種物種形態，不管動物或植物的，都不過出於同源（同一的形態）因後代發展不同而有各種不同的形態。此外，根據發展的學說，同一派別中之各種不同種類，亦是出於一個總的形態，其同一種類之各個分派，

也應如此看法。然而據與達爾文相反意見的人們的見解，則以爲一切動植物之形態，彼此間毫無關係，各有各的形態，各形態有各自的來源。李納早就有此相同的物種由來說，它說：「物種形態現存的樣子，是和最初造物主創造它時是一樣的」。這是純粹形而上學的見解，因爲形而上學的學者，它之觀察事物及觀念，都是孤立的，不更改的，凝固的，一成不變的原來的東西，其研究是將彼此隔開，而互不相關（恩格斯語）。而辯證論者之觀察事物及觀念，照恩格斯之言，『是在其相互連繫中，在其互相錯綜交合中，在其運動中，在其發生和消滅中』。此種見解，自達爾文以後，卽已貫通於生物學中而永存生動學中，無論何種之修正，部不能在科學繼續發展中加入於此進化說之中。

辯證法在社會學上重大意義之了解，便足以充分回憶到社會主義是如何從烏托邦一變而入科學之領域。

烏托邦社會主義者，站在抽象的人性的觀點上，用下列公式：「是——是」「否——否」，來談論社會現象。私有制度適於人性，或不適於人性，多妻制或適於人性，或不適於人性；諸如此類的論點。因爲它們先已決定人性是不變的，故社會主義者有權來期待在諸種可能之

社會制度間有最合於人性者存在於人間。因此，它們便在尋覓此最好的，即最適於人性的制度。各學派之始創者，都幻想它是在製造這種的社會，各始創者，便各有它自己的『烏托邦』。馬克思把辯證法帶入了社會主義以後，即把它弄成爲科學的『社會主義』，而予烏托邦主義以當頭一棒。馬克思不斤斤以人性爲前提，它也不知道有何種社會制度之能適此種人性與否。我們就在『哲學之貧困』一書，都可看到它對於魯魯東之有名而顯著的責難中說：『普魯東就不懂得：一切歷史即是人性之不斷變遷史』（註：Mise de la Philosophie, nouvelle edition, Paris, 1896, P. 204）。馬克思又於（Capital）資本論中說：『人類影響外界並改變外界，然也就因此改變了自己的本性』（註：Das Kapital III Auflage. S. S. 155——156。

此爲辯證的觀點，給予社會問題以簇新的光明。試舉私有財產一問題爲例。烏托邦主義者常連篇累牘與經濟學者爭論私有財產該否存在，即它是否合於人性這一問題。然馬克思對此問題，『不是這樣提法』，它是站在具體的立場上。按馬克思的學說，『私有財產之形式及其財產關係，是由生產力決定之』此一形式，適合此種的生產力，他一形式，則適合於他

種。而其絕對的決定是沒有而且是不可能的。因為一切皆動，一切皆變，「聰慧者變為愚，不肖者反成賢」。

黑格爾說過：「矛盾推動前進」，故對於它的辯證法，在階級鬥爭中，科學得到更有力的主張，忘此則對此有階級社會中之社會的與精神的發展，則亦無從解釋了。

然則何以「辯證邏輯」是不斷運動過程在人類理智中的反映，而稱之為辯證法呢？為使對此問題，不陷於誤解，特引 Feiler 之言如下：

「人間生活之所以比之於辯證法，是因吾人對人對物之見解，是隨生長及生活之經驗而漸次形成，它好像在豐富雄壯之思想辯論席上互辯者的意見之不斷變化一樣。我們的世界觀及人生觀之形成，是在此非意志的和必要的，由經驗而來的；所以黑格爾把意識發展行程和哲學談話行程相比較，而名之曰：辯證法或辯證的運動。此在柏拉圖 (Plato)，亞里斯多德 (Aristotal) 及康德 (Kant) 諸人之重要各種思想中，都已發現過。然此數人中之任何體系，都未有如黑格爾意義之偉大。

許多人不了解，為什麼李納對於動植物之意見，稱之為形而上學的意見。好像形而上

學；形而上學的等，乃別有指似的。茲對此，先加以解釋。

什麼是形而上學，他的對象是什麼？

它的對象是所謂條件的（絕對的）對象。而此絕對的特點，其主要的的是什麼呢？是：『不變性』。很明顯地：無條件的即是不受時間，空間環境（條件）的支配，變形之物之現於我們者是永遠最後的，所以它是不變的。然則那以辯證法為辭自稱它為形而上學學者所採用的諸概念的主要特徵是什麼呢？這些概念的特點，即是不變性。譬如以李納為例，他的物種論，便是如此。此概念按它本來意思，也就是無條件的。即是說：他的性質和組成形而上學的無條件的概念，是相合的。所以，黑格爾把那些凡是以理解力造成的概念，亦即是不變的，彼此隔有鴻溝的分離的概念，都稱之為形而上學。（按黑格爾的術語）米海諾夫斯基說：恩格斯是在我們有名的思想中第一個採用『形而上學』『辯證的』等術語的著作家。然而這個是不對的。此術語早在黑格爾就應用過了。（註：見他的大百科叢書中第一卷三十一節）或者在我以為：在黑格爾亦有它自己的形而上學。我不否認：它是有過的。不過它的形而上學是與辯證法相混合，而在辯證法中則無所謂不變者，它一切皆動，一切皆變。（普列



哈諾夫：恩格斯著「費爾巴哈」序言

## 辯證法與進化論

許多人常把辯證法混合在發展的學說之內，以爲辯證法實就是此種的學說。然而辯證法和那庸俗的，根據於世界上的一切只有逐漸的變化，自然界和歷史上都沒有突變的原則的「進化論」在實質上是根本不同的。黑格爾曾經講過，這樣去理解發展的學說，實是可笑而且可憐。

黑格爾在他的「邏輯」第一卷中說：「當人們想理解某種東西的發生與消滅，他們通常就想像到這種發生與消滅之漸變性。但一切的變化，不但有數量的轉變，而且有數量的差別變成質量的差別，而此轉變，他一現象乃代替了此一現象，漸變性即於此被打破了。」凡每次漸變的破裂，都就是突變的產生。黑格爾還舉許多自然界和歷史上突變的例並暴露庸俗的「進化論」基礎中之可笑的邏輯錯誤。黑格爾又指出說：「漸變學說之基礎，即以爲凡物之已發生者，都已存在於實際，祇是因爲他的差別無多，所以才不明顯。至於消滅之漸變性，

亦同此見解，好像某種現象之不存在，或代之而起之現象，雖未十分明顯，然實已存在。……然據此觀察，則已無所謂發生與消滅的概念了。……以漸變性來解釋發生與消滅，——不過使一切成爲空談，而將發生或消滅的東西，認爲已成的形態了。（即已經消滅或已經發生的東西。——著者）

黑格爾論發展過程中突變必然性之辯證的觀點，已爲馬克思與恩格斯完全採納。恩格斯在其與杜林的爭論中，對此已詳細加以發揮，辯證法亦於此時『建立到足下來了』亦即是建立在唯物論基礎之上。他又指出：能力從此一形式變爲他種形式，舍經過突變此外，別無可能道路。他在現代化學中找到了從數量變到質量之辯證法的理論的證據。因爲辯證思想的規律，在他以爲是由物體之辯證性質決定的。此地又是物質決定了思想。

我們現在不再詳論唯物的辯證法了（讀者可參看俄譯本『佛爾巴黑』的序言——著者。），我們只要告訴讀者，在最近二十年內在發展的過程中的理論，所見者只是一種漸變說，而此學說即在過去公認爲有力的地方如生物學者亦開始動搖起來。在這一方面哥德（Alan Gote）與特佛里的著作，顯然的是劃分成一新時代。特佛里的突變理論，已可說是物種發展之突變

的學說，（參看他的上下兩卷的文集；Die Mutations theorie Leipzig, 1901—1903——他的通信 Die Mutationen und Die Mutations-Perioder bei der Entstehung der Arten, Leipzig 1901 以及他的加立方大學的講義，德譯本爲：『Arten und Varietaten und ihre Entstehung durch die Mutation』柏林出版一九〇六年）

據這個知名的自然科學家的意見，以爲達爾文物種由來說的弱點，即在於他以爲物種由來只能用漸變來解釋的思想。特佛里還很有趣地並且很精到地以爲漸變理論在物種由來說中之統治，對於相關各種問題之實驗的研究，是不利的。（普列哈諾夫；馬克思主義之基本問題）

## 進化與革命

當資產階級還表現其爲革命的時候以前，在自然科學上（地質學及生理學上）尙爲異變論所支配，此種理論立場，即以爲自然界之發展，是循意外的，忽然的突變的道路。然當資產階級革命業已消滅的時候，它以漸變說，代替了異變論，即以爲一切發展是無數的每寸步

的前進所積集而來的，而且是適於競爭者。革命的資產階級對於突變思想，不但是在社會方面，而且是在自然方面的解釋中都很接近，至於保守的資產階級，對於此種思想，則視為不合理的，而反乎自然的。

自然，我也不願意都這樣地來說，好像每一自然科學家在每一次創立自己學說的時候，都是受了資產階級的政治或經濟的作用所左右。完全不是的。有時信仰突變說的人，它的政治觀點反有時是極反動，而絕不是革命者。然問題是這樣；一切思想家常不自覺的受各所生存的本階級思想方法多少的影響，而將此思想方法運用之於它的科學觀上面來。譬如達爾文，我們就知道；它的自然科學的假設的創立，都受瑪利多斯（Malthus）之強大的影響，這個是革命的絕對反對者。故進化論（納伊里，達爾文）之發生於英國，絕不是偶然的，英在最近二百五十年來僅只有點的革命運動的開端，這樣的慢慢發展，統治階級常是曉得及時於消滅的。

很明顯的，某一觀點對於它所發生的那一階級意識的依賴性，自不能為某一觀點之正確與否的證據。不過從它的意識中，可以指出某一觀點之歷史的發展。如果那些新的發展學

說（即指進化論——譯者），能不用任何可能的試驗，而為大部分人民迅速和急激的歡迎，這即可說明此種學說，是適合於各社會層級的需求了。一方面新的發展學說在人民中的革命層級眼中是有價值的，因為這個發展的學說，比舊異變說是更急進的；它是能排除那能漸漸以各種創造方法創造世界的超自然力的必要性，另一方面，這些發展新學說，對於資產階級也極有用，因這次新發展學說，能宣布一切革命，一切異變為反自然——和自然律相衝突的，亦即是不合理的。凡誰要用科學的理論來反對革命，便要以自然科學的進化論為藉題。此種進化論說：自然界沒有突變，一切社會關係之意外的變遷是不可能的，一切過程是只能循細小變革及社會生活中改良主義者所謂改良的道路而行。根據此種觀點，革命成為非科學的概念，有科學教育的人，對此也只有一笑而已。

這個可以反對說：社會現象是不可與自然現象以同日語的。固然，我們對此一了解，可以無意地發現：（像我們所僅見於此的）它可以影響於別一了解，然此不算得很好。我們不但不應該自覺地把這一部分的公律應用到他一部分，而且是應該嚴格地把它劃分起來。在現象之觀察及了解的方法的進步中，可以適用之於他一現象，這是無疑的，然每一現象都有其

特殊公律，對於其他現象他是毫無作用，這也是無疑的。

在死的自然界和活的自然界中間，已有極嚴格之限界，我們不能以為他們在外部相類，那末這一部分的公律，對於別一部分，也就可以發生作用，譬如生植及其遺傳，只簡單地應用化合的定律，「去加以說明」一樣。同樣的以為自然現象的公律，應用之於社會現象，也是錯誤的：譬如以自然競爭，來說明自然界競爭的必然性；或以自然進化（Evolution）的公律應用到社會，說社會革命是不合理和不可能的。

然更進一步可以這樣反對。如果即是在自然科學上將舊的異變說永遠推翻，那末這個主張進化只能循細小的不可見的變遷漸次集成的道路的新學說，也要開始遭到更有力的反駁。一方面，這可變到保守的理論，穩重的學說，引進化入至於最小限度；另一方面，事實上，自然界發展中這個異變仍可回復其地位，此在納里伊地質學進化或達爾文有機體進化中，都是這樣。

舊的異變說與新的進化論之結合，只在馬克思主義中，才把它完成。馬克思主義之把經濟之漸次發展和法律及政治制度之迅速急劇的變革，同樣地在一些新的地質學理論上在承認

細微的漸變中；同時亦承認它的突變，形式之根本突變，這個突變，即爲前者（漸變——譯者）之結果。

至於這點之顯著的例子，可以扎伏爾斯在哈堡爾格最後一次自然科學家大會所報告的觀察來說。他以爲動植物之形態，常是不變的，然當其不適於生存條件，即當此時生存條件變更時，它即要最終消滅，而他一種形態即要應運而生，他們（他種的形態——譯者）亦如那有名學說所描述的一樣，是突然地『變化』起來，使在生命有各種新的形式中，有些得以生存，繁殖，而其他之不適於生存條件者，即遭淘汰。

我並不想從這個新觀察中，做出有利於革命的結論。這樣做在我方面也好像那因進化論而做出革命（Rebolution）的是不合理的人，是陷於同一的錯誤。然上所追述之觀察，最低限度也可以證明：在自然科學家中，它們自己對於地質及有機體之發展中的異變作用這一問題的意見，也已有不同；因此，即是在一點上，從它的假設上的任何方面，可以大膽地做出革命在社會發展中有相對作用的結論了。

然而這些暫且都不管他，如有人做出了這種同樣的結論，則我們可以從相反方面舉出——

個極簡單而顯著的例子，來證明自然界間亦有突變，這個例子即生育。生育即是一個突變。當其胚胎時，這個胎兒，是母體之一部分，它的血的流通，是和一貫的，她的滋養，亦由於母體，然不呼吸。及其產出時，馬上一下子地變有自已的血液循環的獨立人體，變為為能呼吸，能哭笑，有腸胃能飲食消化的生物了。

在生育和革命間之類似，不只限於一個過程的突變性。如加以詳細考察，我們就知道這個突變在生育時之發見，只有從它的官能作用而來。機體之發展，只是慢慢的，且只有在它發展達到某一階段時，才有可能完成其突變：即在一擊之間，而推動它的官能發生作用。若此突變，在沒有達到此發展階段時，則其結果不是使其官能有新作用開始，而且是其使作用，趨於停止——即新人體的死亡。另一方面，即在母體中長久繼續的緩慢的官能的發展，如沒有生育那時革命的動作，則此官能之新作用，無論如何，不能發生。在胎兒官能發展到一定階段時，這個革命的動作（即生育——譯者）即成不可避免的了。

我們在社會中所見，亦是如此。社會中的革命，亦是發展（進化 Evolution）之緩慢的漸次的過程的結果。而且這個社會官能之發展，亦只有是緩慢的。急劇的，突然的一擊，革



命的突變，所能改變者，只是這個官能的作用。鐵路事業之發展，是漸次的，慢慢的。然而鐵路之從企業方面：即從替少數富有資本家使用，為資本主義官能方面，轉而為替全社會使用，為社會主義的官能方面來，只有經過突變。好像，兒童之一切官能，血液循環，呼吸，飲食等諸官能一下子在生育時革命地轉變過來一樣，一切鐵路的機能，也只有經過驟然間地，突然的一擊，把它革命化過來。因為彼此有密切的連繫。這諸官能之社會化，是不能循漸次的道路，一步一步地走過：今天是機關部門及火夫的機能，若干年後是掌車的機能、再若干年時是司帳及會計的機能等。舉此鐵路一例，即可明白，然欲在中央集權國家之下，使各政府機關，漸次社會化，其愚並不在欲使鐵路各機能漸次社會化之下。政府機關是諸機關之一，此一機關應與其他機關在實際上是不可分離的，即此一機關在其他諸機關沒有變動時，亦不能變動。若想社會民主黨在政府諸部門漸次取得思想上的勝利，它和想生育的動作，分為各個別的，一個一個地先後形成，就是想生育動作一個個機體都個別地從胎兒變為獨立的人體，一直至在它未學語和走路以前，它的臍帶還是不斷，是一樣的滑稽。

但是，如果鐵路或政府機關能從資本主義的作用可變為社會主義的作用，從資本機關變

爲工人階級的機關，只有經過突然的一擊，全體各部分，才都一齊轉變，那末，這個轉變之所以有可能，也只在在一切社會機關都發展到一定程度（階段）的時候。——關於這點，自然對於社會是不能恰好採用，像在胎兒在母體中所必須達到一定成熟的程度的那樣的科學正確性。

另一方面，生育動作是說明人類機體尙未完全發展，而不過是開始了發展的新時代。兒童在這個時候，已進入入新的生存條件，在這個條件之下，形成新的機體，而此機體已繼續發展，而其發展，是具有其特有的傾向。在發展中，發牙齒，目始學視物，手始學握物，足始學走路，口始學語言；，同樣的，社會革命亦不是說：社會進化業已完成，而不過是開始社會之新發展，社會革命能把工廠從資本家的私有財產，變爲社會共有的財產，藉助於突然的一擊。然而欲使工廠從強制勞動的單調不快的場所，變爲有幸福人們積極工作的愉快的場所，也只有經過漸次的，緩慢完成的發展過程，「才有可能」。同樣的，社會革命可以籍突然的一擊，轉變存的農村經濟的大經營，爲大社會共有的財產。然若在小農經濟佔主要的地方，則農村中社會主義的社會生產的機關，也是應該創立，但此種機關的實現，只有是漸次

發展之結果了。(考茨基：社會革命論)

### 辯證法是矛盾邏輯

通常邏輯是用下列的公式：『是——是；否——否』；至於辯證法則倒置之，成爲相反對公式：『是——否，否——是』。柏恩斯坦不喜歡後一公式，以爲牠會使人陷於最危險的邏輯的迷途和錯誤中去。這在大多數有教育的讀者們，自然都是贊成的，這是可想而知的。因爲『是——否和否——是』這個公式，在表面看起來，好像是和那基本和固定的思考律，是相矛盾的。此所以對於這一點，我們現在必須加以考察。

基本的思考律有三：(一)同一律；(二)矛盾律(三)排中律。

同一律 (Principium inde titatis) 是：A是A (Omne Sufje ctum Pestl dschoatum Sui)

或且進一步說  $A=A$ 。

矛盾律——A不是非A，這個公律，不過是第一律(即同一律——譯者)之相反形式。

排中律 (Prin cipium excius tertii) ——以爲兩個對立的判斷，彼此間無中立之餘地，

不能夠有兩方面都是錯誤的。實際上，A 或是 B，或是非 B，其中有一是正確的，則他個必是錯誤的。反之亦然。中立是沒有的，並且也是不可能的。

伊柏瓦格指出說：矛盾律和排中律是可以聯合在下列邏輯定則之下：對於每一個完全一定的，並且即是在這一定的意義上所理解的某一對象的性質的理性問題，我們的答覆，不是『是』便是『否』而不能答覆：『是與否』。(註)

(註) (見邏輯體系) 219.)

任何反對這個定則的正確性，是很困難的。可是這個定則若是正確的，則『是——否，否——是』這一公式，便完全是不適宜了。而我們對於它只是非笑而已，像柏恩斯坦所提出一個疑問說：赫爾黑里德，黑格兒，馬克思這些堅定的大思想家，看它們是怎樣能有比上述固定的基本思想律為基礎的公式：『是——是，否——否』更好的公式存在吧！

這個宿命的結論，在辯證法看來，也是難以反駁的。然在了解此結論之前，應從別一方面，先加以觀察。

一切現象之基礎，是在於物之運動。然而運動是什麼呢？運動是極顯然的矛盾。若是問

你們說：「運動的物體是否於一定時間之內，亦是存在於一定的位置着呢？這個問題的答覆，則你們就不能以伊柏瓦格的定則作爲說明了。亦就是不能以『是——是』否——否』這個公式作爲說明了。運動的物體，發現於其一定的位置，但在此同一時間之內，又不在於此位置。若論到上述這個現象，則非採用『是——否——是』這個公式不可。這個公式在應用『矛盾邏輯』中是不可反駁的證明，如果誰不願意採用這個邏輯，那就是說，——和舊色諾一樣的，以爲運動者，不過是感覺的欺騙而已。這個我們的貴國人赫格先生是不懂得的；這是極堅決的，然而不幸得很，它還不是辯證法之主要的敵手。它說：如果運動的物體，該物體之全部分『都是發現於某一定的位置上，那末，它同時還存在於其他的位置的東西，則是從空中發生下來的東西了，因爲在其他一位置的東西，是何從而來呢？難道是從最初位置來的嗎？然而那個物體又沒有脫離它的前一個的位置。』它又繼續說，若縱使物體不是全部分在同一時間內都發現於同一地方，那末靜止的各物體，也是佔有空間中之各個地方呀！」

（註一）這話雖是很舊，然而還很好。赫格先生這些論證，是證明了什麼呢？這些論證，是證明了運動之不可能。這點現在我們也不多辯，但我們只問赫格先生還記否亞黑斯多德有言

曰——每日的自然科學的一定證明凡否認了運動，我們的一切自然研究，將成爲不能的了。  
(註二) 這個黑赫先生喜歡嗎？登載有它的深刻思想的著作的『托爾斯泰雜誌』的編輯喜歡嗎？如果赫格和編輯都不肯否定認運動，則它倆應當了解，色諾的『名句』，除承認運動在行動中的矛盾，即除承認黑赫先生所想要否認的原則以外，是沒有其他的出路可走。啊，「這些批評家們」，你以爲如何？

(註一) 唯物論與辯證邏輯 1898 七月出版九四頁與九六頁。

(註二) 形而上學 I. VII. 59.

若是誰不否認運動的，我們就問：思考的『基本律』與生活的基本事實之相矛盾，作何解釋呢？那末，我們不應該對於它（思考的基本律——譯者）加以若干的注意嗎？

由上說來，好像我們是意外地考慮這個相反的形式：或者是承認形式邏輯的基本律而否認運動，或且則反之，承認運動而否認這些基本的思考律。此種的對立，是不妥當的。今試觀察之，此兩者是能相行而不背否？

物質之運動，是自然現象之基礎。運動即是矛盾。如論矛盾，則必需用辯證法來作判

斷，亦即如柏恩斯担所云：「是——否，否——是」這一個公式，來作判斷。故吾人應當承認：吾人一旦提及一切現象之基礎，則吾人就必落入「矛盾邏輯」之範圍內。然運動物體之分子，彼此間之連合，而成爲一定的結合體——即物與對象。此種結合體，是以它的若干之固定性爲其特徵，即它有若干時間之延續，其後才繼以消滅，才爲他一個的結合體所代替。

而此物質之運動是永遠的，而物質本身是不消滅性的實體。然其物質之某一定的暫時之結合體的產生，是在動的結果之中，而它之不消滅，亦是在同樣運動的結果之中——它之存在的問題，必須從其肯定意義決定之。所以，如果我們說到太白星，並且問道：這個行星是存在嗎？那末，我們毫不猶豫地答覆說：「是」（存在的——譯者）；如果我們問：魔女存在沒有，那末，我們也是決然地答覆道：「否」。這是什麼意義呢？這即是說，當我們說到各單個對象，我們對於它的判斷，是應用伊柏瓦格的定則，普通都是爲思考的「基本律」所主持的。在這個範圍內，即是爲柏恩斯担所好的公式「是——是，否——否」一公式所統治了。

然而，這個可尊敬的公式之權力，不是無限制的。在已經發生的物體的存在問題的答覆，應是確定的。但如果物體正在發生時，有時即有完全根據尙難於答覆。沒有人當它的頭

上的毛髮，已落去一年，我們可以說它個是它禿頭；然而當頭正在脫髮，正在形成禿頭中的時期中，則又何以名之乎？

在某一對象性質的屬性問題上，必須答以：或是或非。這可以說是毫無疑義的。然而在物體業已改變，即它已失去其某一性質，或是它正在要獲得某一性質時，我們的答覆，是怎樣呢？無疑的，確定的答覆，應該是有的，而其確定的答覆，也只有是：「是——否，否！是」這一公式，才能答覆；至於伊柏瓦格所用之公式：「或是或否」的答覆，是不可能了。

自然，有人可以這樣反對說：正在失去其性質，並未停止其存在，而其正在獲得的性質，也已經存在了，那末，或是或否之公式的答覆，是可能的呀，而且即在物質變化中，也是可以的。自然，這樣說，是不對的。設有一青年的顎下，已開始生了一些「鬚毛」，鬚之存在是事實，然而我們還無權稱之為鬚鬚。在顎下的鬚毛，並不是鬚鬚，雖然這個是會轉變成為正式鬚鬚。爲要使它成爲另一質量，則必須要有若干一定的數量以後，才能成功。誰是忘記了這一點，則它便失去判斷物的性質的可能。

古希臘思想家有言曰：一切皆流，一切皆變。我們所稱爲結合體者，是在一種不斷的經



常的變化之中。我們應用『是——是』否——否』的公式來判斷，是因為某·一·結·合·體·存·在·於·某·一·定·結·合·體·的·時·候。若是談到這些物體的變化和停止其為存在，則吾人則必須需借助於『矛盾邏輯』了。我們應該說：那為柏恩斯坦，赫格先生們及其他的形而上學的弟兄們所不滿意的公式：「又是，又非，又存在，又不存在。」

靜止是運動的一部分，思考律亦然，形式邏輯（是謂之思想的「基本律」）是辯證思考之一部分。

柏拉圖有一門生克拉扎里說：它是不同意赫爾克里德所說的：「我們不能兩次跳入同一的河流」這句話。克拉扎里以為：我們就是一次跳入同一的河流，也是不可能的，當我跳下時，河已改變，而成另一條河了。在現實存在的成分判斷中，已變換為『成生』的成分了。這種說法，是辯證法之錯誤的應用，而非辯證法之正當的時候。黑格兒指出說 *Das Etwas ist die erste Negation der Negation*（無是第一個否定的否定）。（註）

註 *Werke III. S. 114.*

我們的批評家中，（這些批評家，尚未完全失去在哲學著作上之認識）常愛提出杜連特

連環，好像它是反應用辯證法的始祖。然而這些先生們，據我們所看到的，如果他是讀過杜氏的著作，也是沒有很好懂得的。它們忘記了下列幾個小事。杜拉特連堡承認：矛盾律 (Principium Contradictionis) 不能應用之於運動，而只是應用由運動所創造的那些物體。這是對的。然而運動不僅是創造了物體。它，像我們所已經說過的，是經常改變了物體。即是這個緣故「運動的」邏輯(矛盾邏輯)無論何時，都不失去對於由運動所創造的物體的權力。因而我們予形式邏輯的「基本律」以義務的贈品，同時還記着這些基本律之有意義，是有限度的，即只是這些基本律不妨害我們所給與的贈品和辯證法範圍之內，才有意義的。這就是由杜拉特連堡自己理論中——雖然它並沒有由它的所說做出應有的邏輯結論——却發現了科學的認識論中極重要的原則來。

此外，我們還看見杜拉特連堡在『Logischen Untersuchungen』中提出許多詳盡畫的指明，這個指明反不是反對我們，而是幫助了我們。這可以說是奇怪的，然而這也可簡單地以下一簡單的事實用作說明：就是杜拉特連堡本世是和唯心的辯證法作戰。例如，它發見辯證法有如下的缺點：即辯證法以爲「純粹思想之自動的運動，同時又是存在之自生」。(註一)這在

實際上自然是極大的錯誤。然而誰不知道這只是唯心的辯證法之本質呢？誰不知道，當馬克思將辯證法放在足上的時候，已將建立在舊唯心基礎之上它的根本錯誤糾正過來了呢？再以他例言之。杜拉特連堡說，事實上在黑格兒看來，運動是它邏輯的基礎，這個邏輯好像都不必要以任何前提作為根據。（註二）這又是完全對的。然而這又是有利於唯物論的辯證法的論據。還有第三個有趣的例子。按杜氏的話，許多人都想評：好像在黑格兒看來，自然只是實驗的邏輯。實是相反。黑格兒邏輯完全不是純粹思想的產生，黑格兒邏輯是預先從自然界抽象化以後，才創造出來。（*Eine Anticipirte Abdraktion der Natur.*）在黑格兒辯證法中，大半是由經驗中取得來的，如果在黑格兒辯證法中取去它所借用的經驗，那末它好像是背了乞食的衣袋吧了。（註三）是這樣的，恰恰是這樣的。然而這亦和黑格爾的反對唯心論，反對它的先生而轉到唯物論的營壘方面來的那些門生所說是一樣的。

（註一）Ibid I, 36

（註二）Ibid I, 42

（註三）Ibid I, 78, 79。

我們尙可舉很多類似的例子，然此和我的目的不相干。我所願意證明給我們的批評家，就是它們以杜拉特連堡爲首來和我們鬥爭，可以說不如全不引證，還更好些。

茲再詳言之。我說過，運動是實際中的矛盾，所以形式邏輯的「基本律」是不適用的。爲得使這個理論，不爲誤解起見，必須加以解釋。當我們論到由此一形態轉變爲他一形態的運動這一問題時，譬如機器運動變成熱時，我們還要運用到伊拍瓦格的基本定則。這個運動形態或是熱，或是機械運動，或是其他：這是明顯的。這即是形式邏輯的基本律，在某一範圍內，也是適用於動。然而由此我們還是說：辯證法並沒有把形式邏輯取消了，而只是取消這個公律之形而上學所解釋的那樣絕對的意義。（普列哈諾夫：恩格斯著「費爾巴哈論」序文。）

## 黑格兒的辯證法

有——無——成生

(a) 有

社會學說體系 第八分冊

有，純有——沒有任何更多的確定。在其不確定的本來狀態中，他等於他自身在對他身的關係中也沒有什麼不等，總之，不論對內或對外，都沒有絲毫差異。假若他經過某種確定或內容而自身生了差異；或是因此而自別於他身，那就破壞了他的純粹性。他是一個純粹的不確定與空虛。假若我們在這兒可以談到意象，那末他就是個不可意象的東西。或是換句話說，他正是這種純粹的空虛的意象。他那裏沒有什麼可以思索的東西，或是，他只不過是這種空洞的思索。不確定的本來狀態的有、實際上即是無。不比無多，不比無少。

## (b) 無

無，純無；他是其自身的簡單的同量，完全的空虛，沒有任何確定及內容，自身中並無差異性。假若我們在這兒可以談意象或思維，那末我們對若有或無的意象及思維便無差異。對『無』的意象或思想因此便有了意義，我們可以分辨出在我們的意象（思維中有或存在）個無；或是、更正確一點說，他本身就是個空虛的意象及思想；他和純有一樣正是這個空虛的意象及思想。因此，無即是這種確定或無確定正如純有一樣。

## (c) 成生

## 一 有與無之合一

因此，純有及純無即是一物。真理並不在於有，亦不在於無，而在乎，有在無中，無在有中——不是正在變換，而是變換了。同樣，真理並不在乎他們的無差異性，而在乎，他們並非一物，他們絕對的差異，同樣他們是未曾分開的而且不能分開的，在乎每一個都直接消滅於其自身的矛盾中。因此，真理即是由此而彼的直接消滅之運動——即是成生。他們兩個的運動也互相差異，但是這種差異也要同樣的消滅。

註一 無經常的和若有相對立。而若有已經是一個固定的存在體，不同於別個若有。因此與若有對立的無，已經是某一個無（無有），一個固定的無。這裏的無是個不固定的簡單的無。更正確一點把無與有的對立改成無有與有的對立，則不論什麼人都找不出話來反對了，因為無有即已包含了對有的關係。而且這裏所說的不是對立的形態，而是抽象的直接的否定，而是否定底純粹的絕對的無——假若願意，也可以用沒有這個簡單的字去表現。

關於純有，即是關於絕對，即是關於唯一真理，依利亞派（Iliatic）特別是巴爾曼

尼德 (Parmenides) 已發表過了僂儂的簡單思想。爾曼尼德死後只遺留一些殘篇斷簡，其中思想的純粹精義達到了絕對抽象之境。他說：只有有，而沒有無有（無）。

在東方諸派特別是在佛教中，他們的絕對原則就是無，空。能課思的黑拉克利圖斯 (Heraclitus) 反對這種簡單的片面的抽象，而提出更高的更完滿的發展的觀念，他說：沒有有，亦沒有無，一切皆流，即是一切都是發展。東方俗諺說：一切所有都在其生中含有滅，反之死亦即新生活的開始。這種諺語實際上表示有無之合一。

註二 包含有無二點之合一是分不開的，同時也有別於前二者，他對他們是第三者，他有他自己最特別的形態，他是成生。成生和轉變是一樣的意思，不過在前者裏面的兩項間，而兩者之間一個比他一個的關係是較靜止的，轉變間完成，從一個變到另一個的轉變。什麼地方說到了有與無，必然也要說到這第三者，因為前兩者並不在自身中而在成生中，而在第三者中。但這第三者有很多不同的經驗形式，而在抽象中往往把這些經驗形式放在一旁以便他們的產品，有與無能夠堅定的自持於本身之中，而顯示其沒有受變動時的面目。對着這種抽象的靈竈行動我們不要忘了經驗的存在，抽象

性本身就是存在於其中。

換句話說，這就是個反射的形態，經過他，是這一個不可分的個體之分離才能看出。因此我們不必去研究物體之性質或直接乞靈於他，我們如果能夠照本有的狀態把反射的確定取來，而在他自身中發現出他趨向他身的轉變，而把他引入混亂中便已經夠了。反射都有許多斜傾及跳進以掩飾其自身的矛盾，假若我們在陳述反射時而想取消他的斜傾及跳進，那實在是個很困難的事情。我們說，有與無之真理不在其自身，而在乎成生中，有些所謂意見也者反對這句話，我對於這些所謂意見向來是不大注意的。（黑格爾：論理學第一章）

### 矛盾是一切運動及生命現象之根源

我們有個前提，**一切物體本身都是矛盾的**，我們不但在反射的最初確定中即相同，差異，及對立中應用這個前提，而且在他們後來變化到他的確定中，照真理說來即是在矛盾中，亦應當用這個前提。這個前提的意思比別的一切比較起來，算是最能表現事物的真理及



實質。有句話說：相同之始即是無。在這句話中是相同所含的無，出現在對立中的矛盾，不過是這個無的發展。這個否定如差異或對立一樣是個真實的矛盾。

而近代邏輯最通常觀念之最根本謬見之一，就是不把矛盾與同一看成同等真實同等永久的東西。假若澈底的說來，假若能把這兩個確定分開來講，那末矛盾比同一還要深刻的多，真實的多。因為和他對立的同一不過代表一種簡單的直接的死的有之確定而已；而矛盾却是一切運動及生命現象之根源。只有含有矛盾的東西才能運動，才能擁有激醒及行動。一般人都以爲物體及一般的真實或實有中沒有矛盾。大家都以爲沒有什麼矛盾的東西。反而把矛盾移植到主觀的反射中，主觀反射之認識矛盾只有經過關係或比較。然而矛盾並不存在反射中，因為矛盾的東西是不可意象不可思想的。總而言之，不論在實際中或是思想的反射中矛盾不過是個偶然的，好像是一個非常態的或是變動的病態的癱瘓症。

沒有矛盾，矛盾並不是個眼前的存在物，我們對於這個肯定的話取什麼態度呢？對於這個肯定我們不必去操心。實質的絕對確定應當合乎一切經驗，一切實際，有如一切觀念。上面會談過無限這個問題，無限即是一個矛盾；我們已說過無限即是有的範圍中的最後一個矛

盾。常人的經驗自己也承認，他有很多很多矛盾物體或是矛盾言語等等，這矛盾不但在於他的外部反射而且即在於他們自身。因此，我們不能再把矛盾看做隨處遇到的簡單的非常態，而應當看作其真實確定之否定，一切自運動的根源，這自運動只能成在矛盾中。外部可覺的運動正是他的直接存在體。東西在運動時，不但是此時在此地而彼時在彼處，而且是在同一時間內又在此處又不在此處，在此處的同一地點上既有又不有。因此不能不追隨古代辯證家之後而承認他們所指出的在運動中的矛盾。但是並不能由此而推論說因此而沒有運動，而是相反的推論說，運動本身便是個存在的矛盾。（黑格爾：論理學第二卷第一篇）

### 「凡真實者都是合理的」

從來沒有一種哲學上理論，能夠取得褊狹政府的贊揚並引起同樣褊狹的自由派的憤激，能像黑格爾下列這一句名言那樣利害，即凡：「實際者都是合理的，而一切合理者都是實際的」。難道這不是很顯然地承認現狀，哲學上辯護專制政體，非議會的法權，和檢查出版嗎？威廉第三是這樣想，他的臣下也是這樣想。然而黑格爾絕不是以爲一切存在者都是合理

的。牠之說明實際性，只是因為牠同時又是必要的。「實際性在其發展中，是表現着他的必要性。」並不是一切政府設施（黑格爾自舉『某種稅捐制度爲例』），牠的本身，就已是實際的。唯一切於必需者，則最終都表現其爲合理的。黑格爾此種理論，應用之當時普魯士國家，則是這個國家之爲合理或切於公理者，都是按牠必要的程度而定。如果這個政府是不好的，雖然牠是繼續存在着，那牠的不好，是有不好的理由，可由臣民的不好，當作解釋。當時普魯士是有牠所需要的政府。

按黑格爾的意見，實際性不是隨時隨時都是某一社會制度或政體之性質。

反之，羅馬共和國是實際的，但其繼起的羅馬帝國，也還是一樣實際的。一七八九年法蘭西專制政體，已不合於實際，已不合理，即它已失去其一切的必要性，而應停止其存在了。法國大革命已把它破滅下去了，黑格爾每論及此，都是興高彩烈。在當時情形之下，專制已不合於實際，而革命是實際的。所以，在一切發展過程之中，前日之認爲實際者，今日則爲不實際了，而失去必要性，自己的生存權及自己的合理性。新的和活的實際性，即代己死的實際性而起。此種的轉換，如果過去的實際性之消滅，是無矛盾衝突，則是和平的；如果它

尙掙扎反抗新的必要性，則是激烈的。這樣黑格爾的理論的正題，依其辯證法採用，即導牠入於理論的反題了；一切在人類史上的實際，經過若干時間以後，即要變爲不合理的，即早就預知其將變爲不合理，它在開始，就已存在不合理性。反之，凡人類頭腦中所認爲實際的，那末即是說它和現存無矛盾，亦即是實際性。黑格爾一切實際的合理性的理論，按照正確的辯證法，却變成了另一種的理論來：即「一切存在者，都要毀滅！」（恩格思：費爾巴哈論）

## 畢林斯基與合理的實際性

怎樣了解黑格爾一切實際的合理性的學說，這一問題在三十年代之後半期及四十年代之始期的我國哲學界中，是起了極重大的作用的。這是很顯然的。因爲這個問題，畢林斯基——俄國諸著作家中之最顯露頭角者，可以說是演了整場的悲劇。在他論孟赤里及波魯林週年文中，極端那反對那非難「實際性的人們，即那非難牠周圍的社會關係的人們」。以後他非常不願意提起這些文章，以爲這些文章是含有可恥的錯誤。在牠反對萬惡的俄國制度的熱情中，已不爲任何認爲合理性的哲學思想所迷惑了。在牠以後的人們的著作，都帶有同樣的傾向，

以爲不要趨向黑格爾，並不要相信牠的理論前提，天才的批評家在牠自己保持的情熱中，便以此爲出發。他們以爲、在這個前提中，含錯誤而外，是什麼也沒有的。現在的「先進的」俄國的著作家，都堅持此種的觀點。這個觀點，是正確的嗎？

黑爾青在『事實與思想』一文中，說明牠是用何種邏輯的道路，才能通過理論之門，這個理論之門，初視之，（皮相的觀察，是完全不對的，這點要指出的），即是一切實際皆合理的學說。牠決以爲這個學說，不過是充分因果公律的簡單新公式吧了。然而充分的因果公律並不是說一切現存的制度，都是合理的。黑格爾的學說，是加速一切解放鬥爭之理論上的根據。這是真正革命的公式。

黑爾青在牠最後結論的思想中，是完全正確的。然而入門所採用的道路，是錯誤的道路。我們現在試以例說明之。

恩格斯（發揚黑格爾之意）說過：「羅馬共和國是實際的，但牠的代替者羅馬帝國，可也是實際的」。有人問道：爲什麼帝國代替了共和國呢？充分的因果律已證明我們說：這事之發生，是不能沒有原因的。然而這個因果律並不會告訴我們一點，從何處去找這個事實的根

因。也許共和國之所以把共和國讓給帝國，是因為赤沙爾比伯蒙彼的軍事技能高一點，或是因為凱薩和不魯特是犯了許多錯誤，也許是渦金特米是過於詐欺百出，如此等等的其他的許多偶然的原因。然而黑格爾不以此種解釋為滿意。按牠的意見，偶然性不過是包覆必然性的外皮。自然，必然性這一概念的解釋，可以是極其皮相膚淺的。或曰羅馬共和國之崩壞，是只因為赤沙爾把伯蒙彼打敗了。然而黑格爾看來，這個概念（即必然性——譯者）是另有不可比擬的深刻意義在焉。當黑格爾把某一社會現象看做是必然的時候，在黑格爾的意思，是以為這國內發展之一切前提，都已具備好，某一社會現象之得以出現，是在於這個前提之上的。我們找牠的一個原因或牠的各方面原因，要從這個前提中去找才是。所以，羅馬共和國之崩壞，並不能以赤沙爾的技能之高低為說明。或以不魯特的錯誤為說明。或以某某人或某某集團之某某事為說明。而是應該是羅馬社會內部關係，有了若干的變動，因為了這個變動，使共和國無繼續存在之可能。然而這個變動，又是什麼呢，而黑格爾對於這點之答覆，則常是令人不滿的。然而現在吾人所要說的還不在這點。我們現在所認為重要的，是黑格爾對於社會現象之見解，比較那些只知『沒有無原因的現象』這一點的人們，是深刻多了。然而

這還不是牠的全部。黑格爾還有更深奧的而更重要的真理。牠說過，一切在其過程中的某一現象之總和，牠本身就創造了牠的否定的力量，創造了推牠入於消滅的力量。因之，一切社會制度，在其歷史過程中，牠本身就創造了使牠消滅的以新制度代替的社會力量了。由此便可得出——雖然黑格爾還未說明過——下列的結論來：就是我對現社會，要是處以否定的態度，則我的『否定』之能合理，只在於這個否定是和客觀否定過程相符合。這個否定過程是在現社會的懷裏發生的。也就是說，「我之否定之能合理」，是在現社會已失其歷史意義，而與社會需要相矛盾，那末，這個新社會也是因為社會需要而產生的。

今試以此種觀點，應用之於震動三十年代俄國有教育青年中的社會問題吧！俄國的『實際』是農奴制度，專制政體，全能警察，檢查局：等，人們都以爲牠是不合理的。牠是非本意（指俄國有教育青年——譯者）牠記憶到不久以前十月黨改變我們的社會，走入較好改良境地的經驗了。然而牠們——最少他們隊伍中的傑出者——已不以十八世紀抽象的革命否定，或浪漫派的誇大和自利的反抗爲滿足了。因爲了黑格爾，牠們是有更大的要求了。牠對自己說：『以客觀社會發展的法則，來證明自己的否定之合理性，而同來拒絕牠，好像拒絕個人的慾

求和兒童的使氣一樣』但是以這個實際本身的發展之內部的法則，來說明俄國實際之否定，黑格爾牠自己是沒有力量去解決這個任務。譬如即以農奴制爲例。這個制度的否定的合理，是證明了：這個制度本身已經否定了，即是說，這個制度已不爲當時社會需要所滿足了，在這個制度以前之所以發生，也是在這個力量上。然而俄國農奴制是以何種社會需要產生了呢？曰：國家之經濟需要，這個國家一旦沒有把農民變成奴隸，那牠便要趨於滅亡了。所以，我們也應該同樣地去證明出：十九世紀的農奴制已爲國家的經濟需要之最壞的滿足的工具了，牠不但不能滿足這個需要，而且是還要防礙這個滿足了。此已由克里米之戰中堅決地證明了。然而，重覆再說一句：這在理論之證明，黑格爾是不成功的。按牠的哲學之直接思想來說，某一社會歷史發展之原因，是根源於社會之內在的發展。社會科學的任務，從這方面證明，是正確的，然而黑格爾是自相矛盾的，而不得不與此最深刻而正確的觀點，互相衝突起來。牠是絕對唯心論者，牠以爲『觀念』之邏輯的本性，爲一切發展之基本原因。這樣一來，觀念之本性，是歷史發展根本原因了。每次提出任何的歷史問題，黑格爾即首先以這本性爲根據。然以此爲根據，亦即是放棄了歷史的立場，而任意自剝探討歷史發展之真實原因



的可能了。好像最偉大的人物，真正理智的天才，黑格爾本身也感覺以此爲解釋常是不合式的了，其實，即是什麼也不足說明了。所以，黑格爾，一方面予「觀念」以義務的贈品，一方面却被迫落在具體的歷史立場上面，牠探討社會現象，已不是從觀念的本性中，而是從現象的本身了，牠在當時的研究，就是這樣。因此牠在這方面，他常說出了許多天才的臆斷來（即找到歷史發展之經濟的原因）。然而天才的臆斷，總不過是臆斷而已，而不能超乎其上。如失其堅固的體系的基礎，這些臆斷在黑格爾及黑格爾派中的歷史觀點中，是沒有什麼嚴重意義的。所以，牠說出了以後，差不多引不起人家一點的注意。

十九世紀社會科學，黑格爾所提出的偉大任務，是沒有解決的，人類的歷史的發展之真實的內部原因，是沒有找到的。很明顯的，俄國是不能發現能夠找到這個原因的人物。俄國的社會制度，是極其不發展的，社會的落後，還是根深蒂固，還不能在社會現象的表面去找原因。馬克思和恩格斯在全不相同的社會環境之下在西歐會找過，然此爲時已遲了，在談論這事的時候，黑格爾否定者，亦正陷於矛盾中。在上述諸事之後，我們就很明白：爲什麼俄國青年黑格爾派，開始和俄國的實際協調，牠以爲對「實際性」的否定態度是剝奪去一切合

理的存在權，在理論上是不通的。牠們就拒絕了這個否定而無私地願爲哲學良心的犧牲者；然而另一方面，實際性本身，又常在使牠們這個犧牲向後走，每日每時，實際性的萬惡，都使他觸目驚心，都被迫去想對一切東西，都加以否定、亦就是天天都在企圖實現在理論上沒有根據的否定，很明顯地，牠們是向實際性的促進讓步了。畢林斯基在和黑格爾的『哲學圈套』別離以後，就熱烈地向不久以前他自認是合理的制度下攻擊了。明顯地，這是牠的好的方面。然還必須知道：這些天才的著作家是已降低了自己的理論主張的水平，而且，以牠自己爲首和一切先進俄國思想家爲代表，已自己承認了牠們是在理論上破產的欠債者了。這也不妨害他對俄國社會生活更高一階段的估量的深刻的觀點。譬如，牠在四十年代年終作品中曾說，只有資產階級，即只有資本主義，才能創造出現在落後的俄國實際性之正確的與進步的否定來。赤色列夫斯基，十六世紀末及十七世紀初的『主觀的』著作家和同時代的革命者，及各種派別，也同樣地堅持此種的觀點。這樣可見，凡事愈發展，黑格爾的忘記愈增，則俄國否定者之覺悟到牠們自己的社會觀的系統，已有若干理論上的墮落，也就愈夠。我們的『主觀的』著述家，都說這個學說科學能力是缺乏的。（按即『凡實際性都是合理的這學

說)牠們努力描寫俄國社會思想中理論缺乏的證據，牠們說，這對於俄國社會思想之準備是沒有高貴的根據。然而這不是長久正確的。七十年代革命運動之每次失敗，已是使俄國社會思想停止牠的無能力了。四十年代俄國哲學界中所未解決的理論任務，在馬克思把黑格爾哲學倒置之足上以後，即把牠放在唯物論的基礎上面以後，已經是極容易解決了。馬克思揭發出人類歷史發展之內在的原因。所差者，只是把牠的觀點拉來觀察俄國社會關係罷了。馬克思主義也這樣做過：常常是彼此不相關地，用同一觀點去觀察俄國生活。以馬克思主義者為代表，十九世紀俄國社會思想已入於科學思想範圍內了。至此，過去西歐主義者理論，已可得一挽救：就是要否定俄國的實際性，應在這個實際性本身中去求出堅固不拔的客觀基礎。(普列哈諾夫：恩格斯著費爾巴哈論附註中)

### 辯證法的「三分法」

現在我們已經知道辯證思考之主要的特徵了，然讀者自己覺得還不足。他問道：「有名的三分法，是從何處而來呢？不是說在這個三分法中已包含了黑格爾辯證法的一切實質

嗎？讀者，請原諒，我們之所以沒有論到三分法，其簡單的原因是：黑格爾的辯證法，並沒有起過那·不·了解這位思想家哲學概念的，並且按照斯巴塞維奇的刑法教科書來研究這哲學概念的人所想像的那樣作用。那些真聖人的淺薄之徒，那些輕浮的人們，都以為德國唯心者之論據，都歸在三分法之引用以為凡為任何老前輩所難於解決的任何理論，牠（指黑格爾——譯者）那是泰然自若，任他們竭盡那貧弱的『無用』的腦汁，牠自己則若無其事拉出三段法來說：一切現象，都是按三分法的道路進行的。這種說法（即上述對黑格爾三分法的了解——譯者），是好像哥羅林有一嬖幸所說的那種簡陋的癡人之談；如果你愛把斯得林的話來表現。那末，這話簡直是反·自·然·的·空·言。在黑格爾全集十八卷中，沒有一卷有說三分法起過論證的作用，凡稍對黑格爾哲學有幾分認識者，都知道牠是無論如何不能起這樣的作用的。

黑格爾的三分法的意義，是和費希特所已用過的三分法是同一的，至於費希特哲學在實質上是和黑格爾不同的。若是以兩個全不同的體系所附有的特徵，把牠看為某一哲學者的主要特點，則其為大愚也，是很顯然的了。

『三分法』不是本章論述範圍，這是很覺遺憾的，然而既開始說，必須把牠告一結束。

現在就來加考察吧！

一切現象發展到牠的終點的時候，就轉變為牠的對立方面。然而又因為新的即和第一個相反對的現象，其結果又變成牠的對立方面，而此發展之第三階段在形式上是和第一個類似。我們現在的問題是：此種發展行程，合於實際性例底是到了什麼程度，我們也認為：以為這是全然適合的人，是錯誤的。總之，三分法只是黑格爾理論之一，而不是根本的理論，是顯而易見。這是極大之實質上區別，因為如果三分法是為根本理論的性質，則賦與牠（三分法——譯者）以如此重要作用的人，即能在此「掩庇」之下找得擁護，然因為牠在性質上不是這樣，牠們之躲在其後者，也只是聞其聲而不知其何來地來爭論吧了。

這是很顯然的，如果「在形勢稍稍不佳的時候，不隱匿在『三分法』之後，而隱匿在一切現象能轉變到自己對立方面這一理論，問題之實質，一點也沒有改變。然而他們並沒有這樣做過，其所以不這樣做的原因，是因為上述的理論，還不是他對於現象發展的見解之全部。譬如，他們說，在此以外在發展過程中，數量轉變為質量，而質量又為數量，所以，他是估量到過程的數量與質量兩方面，即是注意到牠的實際的，事實的行程，這是說明牠們、

並不以從抽象理論中做出抽象的結論爲滿意，或至少限度，若是他忠於自己的宇宙觀，也不應以此種結論爲滿足啊！（普列哈諾夫：——一元史觀）

### 絕對真理與辯證法

黑格爾哲學之真正意義及其革命性，亦即在於牠能夠一下證明了那以爲人類之思考及行爲之一切創造物有永存和不變意義的成見的無稽。哲學所要認識的真理，在黑格爾看來，不是已成的獨斷理論之總和，「不是」一旦這些獨斷理論發現之後，只要把牠刻在心裏就完了，在他看來，真理是隱藏在認識過程的本身中，在科學之長期的歷史發展中：這個發展是從知識之低的階段走到高一階段，但牠絕不會走到所謂絕對真理那樣的階段，就是這個真理已不再向前發展，科學已不能有所超過像這個真理所包括的範圍以外了。所以，不僅在哲學方面，且在其他各種知識中，同樣即在實際行爲中，歷史也和科學一樣，很少停止而不前進。人類無論如何不能達到最完滿的，理想的境地，完滿的社會和完滿的國家，只有在幻想中才能夠存在的。在歷史中繼續相繼的一切社會制度，都不過是人類社會自低而至高的之無窮

的發展過程中之過渡階段而已。每一階段在牠所由而產生的時代和環境，都是必需的。而牠的合理，亦正是在這一點上（按即在『必需』這一點上——譯者）。然牠若處於新條件（這個條件是在牠的本身胸懷中漸次發展來的）之下，則又要失牠的意義和牠的合理性。而被迫爲較高的一階段去代替它，而這個較高的階段，亦是註定要趨於破壞並消滅去。辯證哲學是摧壞一切確定的，無條件的真理之觀念及適合於此種觀念之絕對的人類社會，正和資產階級藉大工業，競爭及世界市場諸手段，摧壞一切古代神聖的制度一樣。在辯證哲學看來，天下絕無一成不變的，無條件的，神聖的東西。上下古今的一切，都是必然消滅的，在辯證哲學之前，除在那在發生和消滅不斷過程，無窮的自低由而的上昇過程中的一切以外，沒有一物能有存在之餘地。辯證哲學本身便只是這個過程在思考頭腦中之簡明的反映。這個辯證哲學，無疑的亦有其保守的方面，在特定的時間的環境之下，科學或社會關係的發展階段的每一階段，是有存在理由，然亦只至此爲止。牠的保守性，是相對的，牠的革命性是絕對的，這個絕對性，在這個哲學中是佔有位置的。

我們不在這裏詳論此種世界觀之適合於自然科學的現有狀態之程度爲如何，現在的自然

科學預言地球的末日是有可能的，預言地球上人類趨於滅亡，是無疑的。因此以爲人類史不僅是有上昇的前途，而且有低落的階段。然而無論如何，我們距由開始社會運動的歷史從上昇至於低落的轉變點，尙屬很遠，我們不能責難黑格爾不提出這個問題，不把牠列入近代自然科學的議事日程中去。

然我們必須指出：即上面所敘述諸觀點，在黑格爾所分析的是沒有像我們所分析的那樣顯明，然而這種觀點，亦是黑格爾方法必然的結論。不過這個結論在牠還沒有這樣明顯吧了。這是很顯然的。黑格爾建立一種體系，同時因爲哲學體系，在歷來習慣上，都應走入某種的絕對真理。黑格爾一方面在自己『邏輯』一書中說過：永遠真理不是別的，亦就是邏輯的（亦即指歷史的）過程，然黑格爾一方面又不得不提出這個過程以一個結點，因爲牠必須把牠的體系，告一結束。在邏輯的終點中，能夠發現牠的新發展的始點，因爲那裏的終點——絕對觀念，（絕對之所以成爲絕對，是在於這個觀念絕無再加談論之餘地）能『自我化生』，即化爲自然，後又化爲精神，亦即又化於思考及歷史中，結果是重新變爲自我的本身。然要這樣經過諸哲學的各部分，而回到牠的始點，只有一條路可走：即歷史必須有這樣一個終點：即



人類認識了這個絕對觀念的時候。而這個絕對觀念，已爲黑格爾的哲學所認識了。這即是實告一切黑格爾體系的獨斷論的內容爲絕對真理，這是與牠的反對獨斷論的辯證法相矛盾了。這即是使牠的革命方面因而在牠的保守性的重壓之下粉碎了。此不但在哲學認識上是這樣，即在歷史的實踐上，也是這樣。人類在以黑格爾爲首，既已經認識了絕對觀念，就應該進一步去達到這個絕對觀念能夠實現於實際上可能。絕對觀念便不應該對當時人提出過高的政治要求。所以，我在法律哲學末章中，便知道絕對觀念應實現那爲威廉第三所偏執而空泛允許他的臣民的有限制的君主立憲，亦是實現了德國富有階級的間接統治，使之適應德國小資產階級的社會關係。此外，我們又從那書中看見出貴族政治必要之理論的證明。

所以，只是哲學體系之內部的需要性，已充分足以說明：何以最革命的思考方法可以做出了極和平的政治結論了。這個結論之特殊形式，我們以爲是因爲：黑格爾是德國人，好像牠的同時人哥德一樣，都是鄉愿式的法利賽。黑格爾，亦如哥德一樣，在牠的範圍內，名自都有一個真正的阿林斐。然此兩人都不能完全脫去德國鄉愿的精神。

雖然此此，這些都不足以阻礙黑格爾哲學取得以前任何體系所未曾有過的廣大的範圍，而

牠的更可驚的豐富的思想尙在於此範圍之內發展起來：精神的現象學——這可說是與精神的胚胎學和精神的化石學相突衝的一種科學，拿個人意識在牠各階段的發展，視爲人類意識歷史所經過的各階段的縮影），邏輯，自然哲學，精神哲學；這個精神哲學又分爲幾個歷史的部門：歷史哲學，法律哲學，宗教哲學，哲學史，美學等。在此各歷史的範圍中，黑格爾尋求出貫通的發展線索。所以他不僅是具有創造的天才，且博讀百科的學者。所以牠之出現，在任何的一是方面，都劃分成一新時代。自然，因爲『體系』建立之必要，常使他亟亟求一種武斷理論結構之成就，這點是常爲有些黑格爾的反對者所吶喊反對的。然而此種結構不過是此種工作的外殼，建築物的覆蓋而已。凡不停留於牠的外殼，而入建築物的中間，則可得無數的寶藏，此寶藏直到現在，還維持其完全不變的價值。在一切哲學中之可轉變性，正是哲學體系，這是因爲哲學體系正是發生在轉變的需求上而想調和一切的矛盾。但是如果一切矛盾一旦被調和了，我們就發現了絕對真理，而世界歷史亦要告一終束，雖從此已無所事，然新的不可調和的矛盾同時又要繼續下去。一旦我們了解了這一點，（我們了解這一點，比別人多，也要多謝黑格爾），那末我們要想哲學來解決一切矛盾，是等於要求一個哲學家去担

負起完成那只有全人類在發展中才能完成的任務了。一旦我們了解了這一點，那末哲學在普通意義之下，就到了他的末日了。我們由此就棄置任何人用任何人所不能找到的「絕對真理」，而追求一種絕對真理，這個相對真理用實證科學及辯證法，我們都可找到的。這個辯證法是綜合這些科學的結果。哲學自黑格爾以後，即到了末日，一方面因為牠的體系是一切發展的總結；另一方面因為牠——雖然是無意中——指出了我們一個道路，使我們得以跳出這個迷宮，進到真實的和實證的世界觀。（恩格斯：費爾巴哈論）

### 絕對真理與相對真理

從近代唯物論即馬克思主義的觀點看來，我們知識對於客觀的絕對的真理之接近的界限，在歷史上是有條件的，然此真理之存在，是無條件的，即我們之接近真理，是無條件的。圖案的輪廓，在歷史上是有條件的，然此圖案之能反映客觀存在的模型，是無條件的。我們在認識物之實質中，到底是在什麼時候和什麼條件之下，才能夠在煤炭脂中發現茜草根的色素，在電子中發現原子，這是有條件的；從此每一步之發現，都是走向「無條件的客觀

「認識」前面去，這是無條件的。總之，一切思想在歷史上是有條件的，然而一切科學思想（牠是與宗教之類的思想有區別的）之與客觀真理，絕對的自然界是相適應的。你們將要說：這樣在相對真理與絕對真理間之區別是『非確定的』。我答覆你們說：他一旦爲非確定的，便可阻止科學轉變到獨斷論——到此字的惡意義上面去，轉變成一種陳死的，靜止的，頑固的東西；同時牠是確定的，牠便可和信仰主義，不可知論，哲學的唯心論，及休謨和康德詭辯學的信徒決然毅然地劃分起來。這是你們不會注意到界限，你們不注意到這個界限，所以你們便陷於反動哲學的泥沼中去。這是辯證的唯物論與存疑主義者之間的界限。

馬赫，亞伯那爾斯，彼特曹立特吶喊說：『我們是存疑主義者；亦爾諾夫及幾個想做馬克思主義者的俄國機械論者也重覆牠所說的：「我們是存疑主義者」。是的，亦爾諾夫及機械論的同志們，你們的錯誤，即建立在這點上。因把存疑主義建立在認識論之上，那便是必然地宣告自己是絕對的懷疑派，不可知論及詭辯學，或宣告自己是主觀主義者。以存疑論爲認識論之基礎，不僅是承認我們知識之相對性，而且是否認任何一種超越於人類生存的客觀，這是我們相對的認識所接近的標準或模型。從這個露骨的存疑論看來，則一切的詭辯主

義，都能夠變成合理，而拿破崙是否死於一八二一年五月五日，也應視為『有條件的』了。並且也可把對於人或人類之簡單的『便利』為根據，來宣告科學思想（在一方面的『便利』說來）和宗教思想（在另一方面更『便利』說來）可以並存不背了。∴∴∴

辯證法者——據黑格爾的說明——是包含有存疑主義，否定，懷疑論的成分，然並不是以存疑論為其歸宿。馬克思與恩格斯的唯物的辯證法，是無條件地包含了存疑論，然而並不歸宿到存疑論，這即是說，牠之承認一切我們知識之相對性，不是在客觀真理之否足的意義上，而是在我們知識接近這個真理的界限之歷史的有限性（即有條件的）意義之上。（列甯：

唯物論與經驗批評論）按：存疑論或譯為『相對論』——譯者

社會學說體系  
第九分冊

辯證的唯物論

# 辯證的唯物論

嚴靈峯譯

謨德克里特 (Democritus) 的唯物論

無中不能生有，有之中，亦決不能有所破滅；一切變替不外是諸部之結合或分解。

天下絕無偶然之事，一切都是依於某種原由或起於某種必要的。

除原子及空間之外，絕無牠物，其餘則僅是意見而已。甜味存在於意見之中，也僅有意見中始存在辛酸，溫熱，寒冷，彩色；實際上所存在的，只是原子和空間罷了。

這數不盡的原子，有各種各樣的形式而經過無窮的空間，大部份永遠急速地陡落，小部份則自相衝擊；於是便發生了傾斜和漩港的運動，世界之原始即此形成。無數的世界形成之後，旋又重行消滅，如是相次廣續，生滅互接。

由原子之數目，分量，形式，次序之不同，遂生事物間的差異，各原子間質量的差別是沒有的。原子中絕無何種之『內在狀態』；牠們之間祇有經歷壓迫和撲擊而起相互的作用。

馬克思學體系 第九分冊

一

心靈即從微妙，光滑，球狀之原子所構成，大約與火之原子相彷彿。這些原子是極遊動的。更因為牠們運動之貫通於一切物體，於是發生了一切生命的現象。

(郎革 (Lange)——唯物主義史)

## 十八世紀法國唯物論的見解

人類是自然的產物；牠存在於自然界中；牠服從自然界的公律；牠不能脫離自然界的束縛，甚至於思想也不能超出於自然界的範圍……人類既是自然的產物，因此牠即是自然界的一部份，故在這龐大而整個兒之外，便不能再有他物。……如果說人類彷彿是居於自然界之上或與自然界不相弁的，那簡直是妄想罷了。

人類乃單純物理的實物，若從一定的觀點看來，其精神的方面，也祇是物理的方面。人類的組織即是自然創造物，牠那看得見的活動和看不見的運動，即從牠的結構中所產生之天然機能。牠的一切發明僅是其本質之必然的結果；即我們一切理念也和這些事體一樣的。技藝祇是自然界用以創造器具之活動的媒介，隨在給與自然以刺激。



人類對於物理學和經驗當趨於全部的研究，自然界是依於簡單的公律而行動；我們之陷於誤謬即捨棄了經驗或失却了想像力。經驗的缺乏即造成人類對於物質不完全概念的原因。……若盲目地因襲先例，常習，權威之便利來推延怠慢性；那就難於轉向到經驗方面去推求積極性，及轉向到理智方面去推求思考力；這麼一來，將使一切變為反於常規，以及在一切方面對於存在於古來的制度表着尊敬。迷信也是這種缺乏經驗的產物。我們着手追尋經驗，着手考察到全宇宙，我們由此中隨處所見到的不外物質和運動而已。

(赫勒維齊——*Le vrai Sens du Systeme de la natrl*)

## 魯柯萊斯基著作的斷片

### 1. 原子的運動

老實說罷：原來一切微分子，皆依其固定之次序而結合，絕無明顯意識的指導；亦不受素來運動之任何束縛。不會的！自無窮的太古起，這無數的微分子到處便各樣各式地保持着：一部份具有重力的遊動；一部份具有彈性的飄蕩；大都由這些各微分子間之相互接觸，乃

發生各種各式的結合。正因為有了無窮往昔之一切結合和各樣各式的運動，而原來之微分子由於這樣的結果，便不意成爲許多宏大事物——海，地球，天體以及一切種類生物——之恆常的原因。

## 2 伊壁鳩魯(Epicurus)之從不合宜中產生合宜底學說

某時期內，地上會造化不少肢體駢聯一起之奇形怪狀的兩性動物——男性和女性大都一體——許多地都創造了，身無手足，頭無口目，四肢百骸駢合不開的奇型兒。因此，他們是絕無計劃僅知逃避災難而移動位置及獲取食物。地球上創化了這一類的怪物和奇蹟，也未免枉費劬勞罷了。究其實自然界即已阻礙他們的發達呢。

.....

某時期內，有許多種類的生物理應滅絕或不能延續自己生命和繁殖子孫的。同時，有許多種類的生物由於保持自己狡猾，果敢或敏捷活潑，在太古就排脫了種族滅亡的運命，直到現在仍在呼吸新鮮的空氣咧。

此外，還有野獸，一些也不曉得在生活中保持自己固有的力量，也並沒有任何足資我們所利用的屬性，或許因我們努力加以有保衛的飼養其族類并給與安全。這些野獸，還要受其牠動物所獲取所犧牲；而長此墜落於舛蹇運命的桎梏之中，然最後，牠的所有種類也不至在自然界中消滅的。

（魯柯萊斯基——論事物的本性）

## 論物質與運動，心靈與精神

惟有運動始建立我們的器官和居於我們內部的或外部的一切之間的關係。

原因是導源於運動中的某一方面，或在運動中而起的某些變化；結果是物體在運動的某方面的媒介所產生的變化。

任何物體，不管對於我們影響如何，只有當牠經過變化而刺激到我們時，我們纔可知道。我們祇有以動作爲根據來判別屬於內部運動，思想，活動，其他感覺。人當奔逃時，我們可作結論說：他是由於恐怖。

物體運動常是其本質的必然結果，一切實體自有其本來的運動公律。

大千世界原是運動，自然界的本質即在於活動之中。一切實體之屬性不外發生，成長，減少，消滅。石鐵等等也有活動的。陳諸地面之石塊，既壓地球又復活動於地球之上。同時，因有了運動，使我們吳覺中深佈着浮動而極微細的物體。

因為自然界是宏大的整個，此外別無牠物；所以牠的運動不得不是自作自受的。這運動即物質的本質，物質本着固有的能力而運動的。牠具有適應於其活動的屬性。

若認為有存在於自然界以外的原因牽引物質加入於運動，那末，便要推測這原因何時開始存在，這是不可能的。假使因為物質不至全體消滅，或長自存在，那又怎能得到解釋牠在何時纔能開始呢？

物質從何而表現的呢？牠是隨時存在，從何攔住物質的運動呢？那是永遠運動着，蓋因運動是物質存在，物質本質的結果；而存在可以假定存在於事物中之某種屬性。但是，事物之有自己屬性，應是由牠的實在形式中依必然性所產生出來之牠的活動形態。物體假使懷着重量，牠就應該落下的。

只有運動產生物質的變化及其變態的形式。只有運動一切始會存在，發生，損耗，成長

，消滅。

爲有運動，便產生物質分子之移動，交替，不斷循環。這些分子經分解後隨着又創造新的實體。一物體便滋育別個物體。經過一定的時間，原素之共通的質量反取自於其原素之中。自然界經歷自己的結合以創造太陽。運動之所以可能，即從牠所組成的那些混雜質量之某些散逸部分。人類當其生存之瞬間，只有極迅速地始能觀察得來。

當我們看見活動的原因時：那便會認爲牠的活動是自然而然的；已察覺到某種非常的現象時，我們若闡發其原因，我們便不能向造成我們幻景之想像方面去追求的。

因此，在自然界中祇能存在自然而然的的原因和結果。所有運動全依於固定和必然的公律。倘我們對牠還不明瞭時，那末，可否從這裏就下結論說：活動的原因是超自然的呢？

物體的一切運動，明顯的目標即是要保持牠特定的狀態；所有適宜的加以引伸，諸凡有害的加以排斥。存在的一切都證驗運動所具有之原因性和條件性的本質。

一切原因產生活動，或活動不能沒有原因。是故，若一切運動都有原因；若一切都受自己本性；自己本質；自己屬性所拘束，那末，從此便可知一切都具有必然性，而自然界的每

種產物都有一定條件及包含特定屬性的；除必然性的作用外，便不能再有別種作用的。必然性乃不變易的，不斷的聯繫於原因及其作用之間，至於這不可克制之力，這最普遍的必然性則從事物本來的屬性中產生出來，最重要的一切要經過不變的公律為媒介而起作用的。

人類在每一瞬間內都服從於必然性，他的氣質（性格）便不依存於必然性的。而同時若當他為其一切嗜好而活動時，他之許多冷熱的血液；許布多分的神經；所營養的資料；所呼吸的各種空氣？盡所有的活動：都是基於嗜好而來。

人類即由於各種物質所組成之組織的全一體，與自身固有屬性相互調合而活動的。即把他固有本質細分為兩種本性後，尚難明白他之運動的和表象的原因。他尚未認識事物，便已發明了言語的。

人類和一切其他實體一樣乃自然的產物，然他又何從表現的呢？為要解決這個問題，我們也不須整理如何充分的經驗的。

永久的物質，然而牠的結合和形式乃是過渡的，固然，人類當在造化時自有他的原始，我們的地球和地球上的其他創造物的原始也同人類一樣，至於後來變化則由氣候不同的影響

而起的。

無疑地，等他的存在到與地球的存在相應合時業已表現或雄或雌的姿態；若果姿態毀壞了，那末，人之種類便必需退讓地位於能將自己性質和當時地球所佔有屬性相應合之新的實物。

若說：人近於神或人同造化，這正足證明不認識自然界的的能力，不認識自然界之如何產生人類。

以爲人類在自然界中具有特權（例外的）更是無根之談了。他和其他產物一樣要遵循於運命的。關於他之優越的表象，祇基於自動的對自己加以教育的前提之上的。

那末，所謂我們的心靈與我們是共同運動的，運動也是物質的屬性；這心靈在物質方面還表現受着物質之不可制服的障礙的。假使不受任何阻礙時，牠便能推動我的手；那末，手上若荷極大的重量時，牠便無法這樣進行。是故以物質的積量便足消滅特定精神原因的刺激。假使這精神原因和物質之間不一致，那末，牠在物質方面也不至遇着任何對抗的東西。運動可假定有外延和內包之實物的轉動；因此，就必須把牠看做物質的東西來考究，乃能追述

活動之某種原因。當我的軀體向前行時，則我的心靈絕不停留後面。是故，牠所包含的屬性和我的肉體及物質的內存性是共通的。她成爲在整個延續的肉體之變革所體驗出來的肉體，組成的一部分。牠經過幼稚·衰弱的狀態，牠把肉體和牠的歡樂，苦惱分離起來，於是便表現晚景，老邁，和死亡的徵兆。僅從牠的某些機能（作用）中加考察，則心靈也不過和肉體一樣的東西。天下有不具任何本質的東西足供我們的感官去認識麼？將有不是物質的實物而能影響到物質麼？會有能保存和保有超絕一切感官歷程的實物麼？

（赫勒維齊（Helvetius）——*Ta vrai Sens du Systeme de la Nature*）

## 英法的唯物論

一切哲學上底根本問題，（唯心論與唯物論之間的爭論問題以及主觀對客觀的關係問題）；即在於思維與實在，精神與自然之起源的孰先孰後問題；到底上帝創造世界呢？抑是世界亘古就存在了呢？凡此不但已爲古代思想家所穿鑿過的而且在中世紀教會的信仰中也未至完全寢衰。當時有產階級的新紀元已開始及經濟的發展，而跟着自然科學就有最急劇速度的進



步；於是這類根本問題便成爲新的勢力。是故英國乃新唯物論的發祥地，而培根（Foccon）爲唯物論最早的開路先鋒。

從有產階級精神所培育出來的唯物論，同時也就是最初期反抗有產階級的武器，這武器是曾在十七世紀之英國資產階級企圖採取革命手段在宗教的旗幟之下初試自己的戰鬥力時業已抬頭。最初之徹底的唯物論者霍布士雖是有產階級式的絕對論者。然他却是最直截的絕對論者。他并不以宗教的身分制度，神聖王權和與此相彷彿的封建誑言爲其出發點，他也曾否認人類是組織國家的政治動物。據霍布士（Hobbes）的見解人類的原始狀態，便是「人與人爭」，有產階級的競爭即表示這些鬥爭的特色，於是這公式後來便噲炙人口了。他說國家是由人類爲抑制利己心而締結契約所產生的，因此也應具有無上的威力。霍布士所見到的最好政體就是君主世襲制度，但決也不是國家政權唯一的形式。照他的意見即一切教會也應無條件地服從於國家；至於宗教與臣民的一切思想傾向對於有發號施令權能之絕對國家權力的特種權柄也應表隸屬的關係。霍布士隨後同樣也在「潛勢力」——不管其是想像或信心所構成的結果前頭起了迷信的恐怖，在這一點上他已承認了宗教，不過這宗教要受國家一度的規定

而已。

十七世紀的英國革命，已被貴族與有產階級之間的妥協所建立之公共王權所結束了。當時英國的唯物論也從專制的形態而傾向於立憲的形態。照洛克(Locke)的學說，感官中先沒有什麼，那在知性中也就沒有什麼；他創立了健全思想的哲學，又說這些都不是哲學。健全的人類感覺與安置於其上面的理性是有區別的。他走到和霍布士相對立的方面，把政治與宗教分離，不承認藉國家政權以制定法權或抹殺人們意見；且去宣傳公民的信教自由。同時他也將立法權與執行權分立起來。謂立法權應當操於民衆手裏，選舉出自立法會議。國王不應駕御法律之上而是遵守法律，當他濫用自己權力時那便要與以罷黜。

縱然如此，英國唯物論尙是停留於祕教學說之中，而上層分子的祕密性，則貴族比之有產階級爲尤甚。蓋此時英國資產階級在起初雖是非常客氣地去參與政權；且自彼里黑力謨(B. Ihelin)皇帝前二百年間她就成爲虔神的資產階級，而是極其虔神的。她已經發見了對國民應當保持宗教這與妙真理，若論十七世紀的事實就有點不同的，英國唯物論者如嘉里萊(Callis)在所著的同一書中開始以腦髓的震動來說明人類的思維與感覺；這固是唯物論底

說明然接着又以神話的論據來證明聖經奇蹟與來世生活之不可置疑。這是十分靠不住的，因為當時沒有一個是唯物論者的巨擘，而哲學家休謨(Hume)對於教會信仰與唯物論一樣地加以批駁；因此他便爭執說以人類的感官來窮究世界的認識。像英國那樣屬於最初的工業國尚沒有宏博的自然科學家，同樣從白以爾(Biue)與牛頓(Newton)起以至達爾文(Darwin)與沙納支(Farage)止，他們或是相信超自然的創造力，或者承認上帝的統御，最低限度也要歸功於善良的人物。

洛克乃法國唯物論的神父，而休謨則屬於德國唯心論的神父。歐羅巴大陸上之十七世紀哲學家，唯心論與唯物論的世界觀彼此都得相當均衡的程度。類如過去之笛卡兒(Descartes)斯賓羅沙(Spinosa)與萊白尼茲(Leibniz)，大部分都屬於彰明較着的數學家與物理學家。如笛卡兒就以唯物論來說明地上事物，而以唯心論去說明上蒼的意念；斯賓羅沙神化了實體，承認精神與自然為同一本質；而萊白尼茲則肯定說從太古就預定了思想與實在是相調和的。僅在十八世紀的初期法國唯物論始有獨立現象的發展。法國唯物論是從貴族學說開始承繼從前洛克的事業；但此時正當革命醞釀的狀態，資產階級很快地對於這種學說在她反抗

王權，紳士及僧侶的鬥爭中若與她有利的地方，能夠利用的都加以利用了。

十八世紀法國的唯物論不僅以毀滅宗教一事爲己足，至於唯物論的信徒是否如無神論者所爲而解釋人是機器或者他們亦如理神論者放棄了在宇宙間，無論何處都爲無害老人的上帝所統御，這部分主張，然却不是特別重要的。同時在法蘭西政治的和社會生活中已證明了唯物論是有深刻的影響。若人類從感覺世界以及從感覺世界中之經驗來形成自己一切的感覺與智識，那末，只有在這世界中去追求他們自己的幸福和自己的運命。人類社會之完成，是包藏於她與人性完全吻合中，是故要從人類社會中把足以反抗人性的一切都應排除淨盡。法國唯物論真正的創始者赫勒維齊（Helvétius）在其所著的『人論』一書中，認爲感覺素質和利己主義，喜悅和正確理解個人利益卽是道德的基礎。他的體系之主要論點就是人類知性之天然平等，理性之進步與工業進步之間相一致，人性本善，教育萬能。

法國唯物論者之考核人性，事實上不過當時第三等級政治的和社會的要求他們以爲在資產階級社會的解放當頭完善的社會可以確立的。法國唯物論就是反抗專制的，封建的，尊僧主義的法蘭西之強有力的武器。法國唯物論最高之文學的表現在於著名的『百科全書』，最

高之政治的表現即爲人權宣言，而且都是包含着她的空想社會主義。從法國唯物論關於人性本善和人們知的天賦之同等學說；關於經驗，習慣，教育萬能之學說；關於外來條件對於人類影響之學說，關於工業有高卓意義之學說；關於各個人享樂權之學說；我們不難見得，而且可能引出，并抽取了許多所帶這種空想社會主義的成分如何。富立葉（Fourier）與歐文（Owen）以唯物論爲出發點，狄查 Dena 却把這唯物論反轉到社會主義論理的基礎方面去。

因此，不管法國唯物論自有輝煌的成績，然而尙安置在非常不穩固的地基之上。自然科學已有多大的獲得，但就中僅是機械學一門達到一定程度的完成，化學與生物學尙在自己第一階段上發展着。關於自然的進化一些不知道，即與此相適應的歷史的進化也一些不懂。自然是在永遠循環運動之中，并且人類的精神起初也是這樣。像中世紀的唯物論尙是暫時曖昧不明，而現今她便回復到自己之天然的權利。唯物論還未感觸到世界疑謎之內部聯繫，而因爲這些疑謎還要一度把唯心論抓住後纔能解決的。

（墨爾林（Mering）——德國社會民主黨史）

## 馬克思論十八世紀法國的唯物論

嚴格地說，法國的唯物論是有兩種傾向的：他們中一方面是淵源於笛卡兒；另一方面則淵源於（HOKK）洛克。後者的趨向其特色就在於造成法國教育的要素并直接流為社會主義。前者則趨於機械唯物論而轉向於法國自然科學。此外，這兩種傾向在其發展的進程中往往相互錯綜。關於法國唯物論亦如牛頓門徒之法國學派以及法國一般自然科學的發展，同樣地來自笛卡兒，我們無須細說的。

我們謹指陳於下：

笛卡兒在其物理學中把物質論入於創造力方面并考察機械式的運動為物質生活的表現。他完全由自己的形而上學中把自己的物理學分離出來。在他的物理學領域內，物質就是唯一的實體，存在和認識之唯一基礎。

機械式的法國唯物論是密縫於笛卡兒的物理學與他的形而上學相對立。他的私淑弟子即以反形而上學為其專業，換句話說，都是物理學家。

這學派始於醫生黎爾 (Ler) 至達到最高度的發展的實則克伯列依 (Kabanio) 醫生，且以拉美德黎 (Lamirie) 醫生為其中心。當笛卡兒黎爾在世時對於動物身體的構造，業已應用他先師的心靈觀點并說明心靈是肉體的模樣，而觀念是機械式的運動。depy 以為笛卡兒對於此種問題隱存了自己真實的意見，笛卡兒竟加以嚴詞拒絕。十八世紀末葉克伯列依便完成了他自己道院式的唯物論之著作『人體中物理現象與精神現象之相互關係』(Ropprt du physique et dnoral du l'homme) 一書。

道院式的唯物論至今還存在於法國，她的偉大成功就是機械的自然科学上的成績。

十七世紀法國的形而上學主要的代表者當屬諸笛卡兒，至於形而上學的本身應在由於與唯物論爭鬥中所誕生出來的。以唯物論來反對笛卡兒的乃起於伊壁鳩魯 (Epicurus) 之那唯物論的復活者。英法的唯物論與伊壁鳩魯及德諾克里特 (Democritus) 是有經常的密切關係的。此外道院式唯物論的反對者就是英國唯物論者的霍布士。嘉辛第 (Gassendi) 與霍布士在距自己臨終很久以前就已克服了他的反對者，這時期內這一派在所有法國學派中正式地佔了支配的地位。

白里脫(Bolter)以爲十七世紀法國人對於伊族以特(Geoi)教派與(高僧)洋生黎(Lesost)教派之論爭是抱着冷淡的態度若不是以哲學的影響來說明就要以財政投機家 Rob 的影響來說明的。況且實際上，十七世紀形而上學之衰微可以由十八世紀唯物論理論的作用來解釋，而這些理論運動結果自身也只限於當時法國實際生活是須解釋的。這種生活對於直接的實際，對於下凡世界，對於和平的享樂以及對於和平的利益是相呼應的。她的反神論的，形而上學的，她的唯物論之實踐，當和反神論的，反形而上學的，唯物論的諸理論相應合。形而上學的一切信用在實踐上便損失了。但我們在這裏開始從事於關於理論方面的簡易事業。

十七世紀的形而上學尙飽蓄着切實的卑俗內容，大家一迴想到笛卡兒，萊白尼慈等等便可知。形而上學在數學上便是公開的幹，在物理學和其他科學中則與形而上學表示着藕斷絲聯。但是在十七世紀初年這種架空的聯繫就已破裂了。正確的科學因受自己獨立領域的限制遂與形而上學發生分野。是故，在這時期內一切興趣都集中在現實世界和地上對象上面來，形而上學的一切富源都爲世界觀念和上蒼對象所圍。這都是極新鮮的事體。當時在同年間內



最後的偉大的法國形而上學家拉美德黎和亞沃洛 (Arto) 剛剛棄世，代而生的便有赫勒維齊和康慈列恩克 (Gangilek)。蔑視十七世紀的形而上學同時也蔑視一般的形而上學的人在理論上最有信用的當稱賓兒 (Ben) 他的武器即是他自身從形而上學的魔術形式中所鍛鍊出來的懷疑論。賓兒是以笛卡兒的形而上學爲其出發點。到我們時代便起於反對黑爾巴赫投機理論的鬥爭而進到反對投機哲學的鬥爭，因此之故，他在哲學上的投機性中看出了神學的最後支柱；並且他也必須從他們虛飾的科學的立場上給神學以打擊。爲着把他們由粗野的和冥頑不靈的信仰中而援救出來。同樣地，賓兒因對宗教的疑惑而進到在形而上學中懷疑保持信仰之事。他做到用批評式的來考究一切形而上學史的一層工作。因他記敘形而上學之死的歷史，於是便成爲形而上學的歷史家。他和斯賓羅沙及萊白尼慈是反覆辯駁過的。

賓兒不但採取懷疑論的方法來分斷形而上學，並且準備在法國之唯物論和健全思想（常識）之哲學中有很好的收成。他證明社會存在之可能，純是無神論者所使然的，無神論者可算最可尊敬的人類，墜落的人類不是由於無神論，而是由於迷信，與崇拜偶像。他應是最早存在的。無神論社會的報信者。

據一位法國著作家所說：賓兒在十七世紀的思想界算是最後的形而上學者，在十八世紀的思想界中是第一等的哲學家。

但是除了消極的批駁十七世紀神學和形而上學之外，并也感覺同樣地需要積極的反形而上學的體系。并感覺要以當時實際生活為根據的理論使之系統化的著述。洛克『人類理智之起源』一集，因為極合時宜，於是山鄉海角備受狂熱歡迎，嗜者踵門，大有紙貴洛陽之慨。

唯物論是大不列顛的產兒，她已被經院學派的斯克特 (Scolastic) 當做疑題來研究，他說：『物質能否思考呢？』

因為有此奇蹟的可能，他便推之於上帝的萬能，換句話說，他用自已的神學去宣傳唯物論。他除此之外還是個名學家。名辭論在英國唯物論者中起了極大的作用，從一般看來乃唯物論之神經系的表現而已。

但當代英國唯物論的和新時代一切經驗的科學之開山祖當推培根。由他看來真正的科學就是自然科學，而物理學須賴於外界感覺來證明的。（最主要部分還是依賴於自然科學）他的權威往往和安那薩素 (Anaxagoras) 之椅莫密兒 (Homameria) 及笛卡兒之原子說相頡頏的

。按他的學說，我們外界感覺的若不至錯誤，那就是知識唯一的來源。科學即是經驗，牠即把合理的方法應用到特定的，已達到外界的感覺而成立的。歸納，分析，比較，觀察，經驗這些都是合理方法重要的條件。出生的物質第一主要的屬性就是運動，不僅是一種機械式的運動而且人名具有數學式的運動。但此運動用 *Khoba* *ban* 的術語來說，彷彿衝動，活躍的精神，強力，物質的鬱悶。物質原始的屬性就是創生成成本質之特別各個差異之不可抗抵的內在諸力。

由其最初創始者培根看來，唯物論還是包藏於自己各方發展之天真爛漫的混合狀態之內。物質還保持着詩意感覺的光輝而且向着全人類慇懃賣笑。再由反面說明，培根的學說在其格言形式之內還充滿了神學的不偏底性。

唯物論更進一步的發展，便成爲一方面的了。霍布士即是培根一派唯物論之組織者，由他看來外界現象消失自己色相而變爲幾何學的抽象現象。物理的運動是由於犧牲了機械的和數學的運動而產生。幾何學的即是視爲最重要科學去宣揚唯物論對人類結成讎視的關係。爲要從無形跡的人類所嫌惡之精神在牠以至牠的領域內來修正唯物論，於是行禁慾者所爲之自

身的漠視，禁止肉慾。他開始就着重於性的本質，而隨後又開展所有理性的結論。霍布士以培根的學說做出發點指明說，假使我們一切知識是由外界感覺而得到，那末，思想，表象等等也不是本體世界的幻象，接近於外部感覺的形式之多或少的差別而已。科學家祇能給與這些幻象的名論罷了。因此，同時也有可以一度應用到某些幻象去，我們也得想出名稱的名稱。但，若使我們所攝取的現象世界一切都必根源於觀念，那末，我們就陷於自相矛盾的地步，因為我們一思想就影響到外圍感覺的，從另一方面認為有超出於別的名稱的某個名稱，也就是說除了由我們表象所反映的唯一本質之外，還有某種一般的本質。無形的實體與無形的肉體一樣是帶着矛盾性，肉體，存在，實體，都不外現實的觀念而已。不能把思想與能夠思想的物質分離，物質是一切變化的主體，換句話說，是無家無盡的物質。若說除我們的本體無限地增加到某種特定的分量以後；始能知道牠是什麼，這是太無意義的。因為只有物質世界始能攝取和認識，所以關於上帝的存在我們簡直絲毫不知。只有我自身的存在是毫不置疑的了。所有人類的熱情就是運動的終止或開端罷了。所追求的客觀就成為我們的幸福，人類和自然界一樣也專服從於公律，力量與自由是自屬一體的。

培根的組織者霍布士，並沒有再進一步更詳細的研究他的基本原理即從外界攝取的感覺現象爲觀念與知識起源之說。

這個培根與霍布士的原理，洛克在其『論人類理性之起源』一書內應用自己的經驗加以研究過的。

霍布士摧毀了培根唯物論中有神論的偏見。柯林斯，(Collins)，多杜爾 (Doguet) 開達兒 (Kagar) 黑美萊 (Harmelen) 布列史特黎 (Prisilli) 等等便擊破了洛克感覺論的最後神學圍牆最低限度在唯物論者看來一般地總有些帶便宜取柔軟的形式而和宗教離異。

我們曾經說過，在法國內洛克的書籍，其時髦達到何種的程度，洛克根據常識哲學，森斯 (Sens) 就是說用間接方式證明了以人類健全的外界感覺之正確爲根據哲學和理性是沒有區別的之說。洛克之私淑弟子亦即法國之謬譯家康支列以克，很快地傾向於洛克的感覺論來反對十七世紀的形而上學。他指明了法國人之擯斥形而上學所想像之那簡單的和未成熟的成果完全是對的。他發行了笛卡兒，斯賓羅沙，萊白尼慈以及麥里白奈慈 (Malibratis) 的體系辯駁一類書籍。

在其他“Essai Sur l'origine des Connaissances Numaines”『經驗乃人類知識之根源』文集中就是有這種思想，說不但心靈而且外部感覺，不僅本能造成觀念而且本能由外界感覺的幫助可以攝取印象，此即造成經驗和習慣。因此人類一切的發達都是依賴於教育和外部狀況。只有折衷學派的哲學最後的成就便把康支列以克從法國學派排擠出去。

法英唯物論間之不同，完全適應於兩國國民性之差異。法國人用以有肉有魚的尖刻源流的言詞傳達與英國的唯物論，他們就回報英國人畢竟比法國人文明罷。因贈與法國人以氣概與風流。

赫勒維齊同樣以洛克的學說出發，他的唯物論帶着純粹法國的特性，他直接地應用到於社會生活，（赫勒維齊『人論』“Pe Thomme”）印象得自外界的感覺，自愛，享樂以及正確地理解個人利益成爲一切道德之根本，所有人們悟性的本能是天生同等的，理智的進步與工業的進步之間相一致，人性本善，教育萬能，這樣就是赫勒維齊體系主要的成分。

拉美德黎的著作即把道院式的唯物論與英國式的唯物論相混合。拉美德黎即在極鎖削的地方都要被笛卡兒物理學所左右，他的“Thomme Machine”『人機器』一書，即仿笛卡兒的動

物機器的形式而結構的。在 Rodasax 之“Systeme de la nature”『自然體系』中有一部分是貢獻於物理學的，同時也把法國的唯物論與英國的唯物論混合起來。而關於道德的學說則依據於赫列維齊之倫理學說，此外法國的唯物論者都與形而上學都有互通聲氣（有密切的聯繫），也因此就從讚美黑智兒，洛賓列（Robine）（曾着『自然論』“Pe la nature”），而直接步跡於萊白尼慈。

不管屬於布令斯（bolins）丟伯以（Cupui）狹慈洛（Cidaro）等等也好，不管屬於重農學派也好，對於我們解釋法國唯物論之兩種來源之後，詳細說明是不必要的；從笛卡兒的物理學看來是一方面，從英國的唯物論看來又是一方面。而同時又可證明法國的唯物論是和十七世紀的形而上學相對立的。從笛卡兒，斯賓羅沙，麥里白奈慈以及萊白尼慈的形而上學看來，德國人僅僅在他們自己重複反對投機式的形而上學之後始能明白這種對立性。道院式的唯物論轉變為（若用專門名稱來說就是）自然科學。法國唯物論另一傾向就直接投到社會主義和共產主義方面去。

爲的要理解法國唯物論關於性癖本好仁慈之學說；以及關於一切人們悟性本能平等之學

說；關於經驗，習慣，教育萬能之學說，關於外部狀況對於人類影響之學說；關於工業之高卓意義的學說，關於享樂道德上平權之學說等等與共產主義和社會主義之間所存在的必要聯繫是不待智者而後知的。假使人類從四圍世界以及經驗界吸收自己一切感覺與知識，從這境界內已曾有所獲得了，因為人類在這世界中得到了他的相當印象，因為他對於真正人類關係已是馴熟，因為他感覺了自己是個人類，那末，他就應當把他的世界的外圍加以整理。假使正確地了解個人利益乃一切道德之根本，那末，也就應該切記着因為各個別人類的利益與全人類的利益是相符合的了。假使人類之不自由（按唯物論的字義說）就是說在他的自由不是包含在於消極方面有避免種種的行動。而是在積極方面能表現自身個別的屬性，那是應該，找着他們的犯罪而不去懲罰個人，而要去破壞這反社會的犯罪的策源地；以及引導社會到自由的地步以各個別人類的行為。假使人類的特性是由於狀況所造成，那末就應去造作適應於人類的狀況，假使本性已預定人類趨於社會生活，那末也只有社會中始能暴露他自己真正的本性。他的本性的力量不須從各個人來研究，而要在社會中去研究的。

這些與這些同樣的界說大約在最陳舊的法國唯物論者中同樣也可以碰着的語句，在這



裏若加以討論是不適宜的。唯物論的社會傾向，在『過失的擁護』一書中已被一個洛克以蘭的門弟子孟支伯爾(Mantebill)有計劃的極體面的指明了。孟支伯爾說明過失之在現社會是不可避免的和需要的。

富立葉直接以法國唯物論的學說爲出發點，巴布卑主義者(Babudist)乃是粗陋不文的唯物論者。但是最進步的共產主義也是直接從法國唯物論發達出來。就是：在這種情形之下，Telebeny 所給與唯物論的即使唯物論迴復到於其母國——英國的形式。在赫納維齊的論理觀點，到了Bairt 就樹立正確地理解利益的體系，歐文以 Bairn 的體系爲出發點去樹立英國的共產主義。生在英國而其實是放逐者之法人 Kasa 因爲受了該地共產主義思潮所刺激而回到自己法國造成最通俗的和敷淺的學說，然同時却也是共產主義的代表者。特以(Le)以及其他法國共產主義者却有科學的傾向去引伸共產主義的學說，猶如現實的人道主義和邏輯基礎的共產主義學說一樣。

(恩格思論黑爾巴赫附錄)

## 馬克思以前唯物論底徧狹性

前世紀（十八世紀）唯物論的特色就是機械的，因為當時的自然科學中祇有機械學，固體的——即地球和天體的——機械，簡言之，即重力機械學達到相當成功的程度。化學尚在幼稚形式而保持着燃素說的理論；生物學還在襁褓之中；動植物學的有機體祇經過粗淺的研究；人們以純機械的理由來解釋有機體之構成及其作用。如笛卡兒對於動物的見解，在十八世紀唯物論者看來，人不過是機器而已。這專門應用機械學的準繩去解釋化學的和有機物的現象，就是說，在機械學的公律領域內對於這種現象的解釋，雖有相當的成就；但比起其他更高的公律來，則已居於次要的地位，這樣便造成了法國古典唯物論之不可避免的特殊偏狹性。

造成這唯物論之特殊偏狹性的另一特點，就在於這個唯物論不能將世界看做一種過程；一種不斷進化的實體。這乃當時自然科學水平綫及與這些科學有關之形而上學的即反辯證法的思考方法所造成的。那時因已知道自然界是在不斷的運動之中，但這個運動照當時意見是在一個圓子內旋轉而不前進的；這運動永遠發生同一不變的效果；行星自古以來就遵循各自軌道環繞太陽永遠不會改變其形式而運行，這種觀點之在當時是難免的。康德（Kant）的太

陽系起源論，那時剛纔一提出來，便被人視爲一種奇談。地球進化的歷史卽地質學當時全沒有人會懂得。因此，缺乏歷史性的自然界觀，在當時也是不能避免的。我們現在要以此來責備十八世紀的哲學家，那先應該責備黑智兒；因爲在黑智兒的學說中也有這種觀點的。黑智兒看來，自然界不過是觀念之『自我化生』，不過是觀念的次要和變質的形式，不能有任何時間上的發展，自然界祇能在空間上擴大和孳生，以便在同一時間內一齊顯露其內部所含有的各種發展階段。黑智兒正在這樣顛倒事實的解釋自然界時，而地質學，胚胎學，動植物生理學和有機化學也已經成立，且這些新科學的發展又到處產生進化論的傾向（譬如哥德Goethe和拉馬爾克Lamarck）黑智兒所以這樣，是因爲他的哲學體系迫其不得不爾，而且也因爲他偏愛哲學體系的原故，於是連自己的方法都委棄了。

在歷史範圍內，也因爲反對中古遺孽鬥爭的關係，使人不能具歷史的眼光來觀察事物。人們祇將中古時代看成一種綿亘千餘年的野蠻狀態，將歷史的過程攔腰截斷。沒有人會注意到中古時代之有偉大進步的地方，如歐洲文化的範圍的擴張，活潑有生氣的大民族接二連三的形成起來，最後十四世紀和十五世紀技術上之巨大進步。在這樣的不瞭解中古的歷史之

下，若要瞭解歷史事變中間的連繫性是不可能的。於是歷史至多祇能成爲供給哲學家 and 道德學家搜集其學說的例證和說明的資料而已。

一八五〇年到一八六〇年間拍賣唯物論到德國來的那一班買辦式的雜家，絕未曾跨過於其先師之雷池一步。十八世紀以後自然科學上一切的進步，他們祇能引爲反對宇宙創造主存在之新證據，事實上，他們一些也不能使理論更向前進步的。如果唯心論已束手無策了，如果一八四八年革命業已給唯心論以致命的打擊了，然唯心論暫時見到唯物論之墜落得不堪，仍然是很滿意的。費爾巴哈（Feuerbach）不肯代這種唯物論無辜受罪，這完全是對的；但他的錯誤只在於將這些遊方說教者的學說與一般的唯物論混爲一談。

（恩格斯——論費爾巴哈）

## 德國的唯心論

德國唯心論是趨於反對英法的唯物論，但牠絕不是比英法的唯物論有更聰明步調的。牠在自己的領域內畢竟勝利地把唯物論打敗了，而進到自然進化的原則方面去。他批駁太陽系

就存在之說，而去說明日球與一切恆星都是由星雲團的迴轉而發生。尤其是，在其通俗的講議中指出，關於人類之發生自動物界；這似乎已不須爭論的。牠直接批駁舊唯心論的學說，即以爲由經驗的和感覺的方法而來之一切認識彷彿都是自我的幻景，而真理則僅能蘊存於純粹的理智觀念之中。他又從反面來指明，自純粹理智所吸取來的一切事物的認識，不過幻景而已，而真理也只有在經驗中蘊存着。

康德之實際功績即在於由休謨出發加入研究人類之認識本能，且在『純粹理性之批判』一書內，却把一切經驗與一切歷史及嚴密科學上下顛倒，而造出了簡單的界說，以爲我們的概念不是由於對象而形成，反而由我們的概念形成了對象。即對象是存立於我們之外，我們所能見到的并非對象之本身，而是我們不完全感覺所表象的那些對象；即一切現象世界密接到於空間和時間之感官直覺，在人類則僅存於它的表象之中，其實他們使隱存事物之絕對本質（自在之物）有不可入性的曖昧之中。這些思維與存在的方法在一方面看來是相調和的，但從別方面看來彼此之間是愈趨愈遠的。康德不但沒有解決了世界的疑謎，而且僅是說明了這疑謎之不可解決。在事物中不能有任何矛盾性，因爲一切事物包含矛盾是不可能的。反之，

我們的思維不是錯綜在不可避免的矛盾之中，此即康德之彰明較著的分解：如兩世界之有限性與無限性，物質之可分性與不可分性，意志的自由與必然性。

假使康德把對象世界細切為片斷，在人類意識活動之中解決了他的實在；那末，菲希德（Fichte）就是把康德的學說更向前發展，而同時又將他革命化之後，以人類的意識重新去創造了世界。過後菲希德又以自然科學為立場了。由他看來我就是實際的物自體，就是說，人類不是個體的人類而是種屬的人類；人類的自覺在他眼中并非鏡片，而是對象世界的創造者；并非以純粹思維來說明其最後的實在，反之，他的實在形式是由於純粹的思維所造成。菲希德最後所得的結論是：空間與時間，數量與質量，可能性，實際性，必然性，思維從內部必然性而完成的是獨立的過程。從各個命題中同時又提出相對立的命題，并借助於最高的統一而不斷的戰勝這不斷的矛盾，思想是向前運動的。這樣菲希德重新信賴於古代希臘哲學的辯證方法。依他意見則客觀是由其背面的主觀所造成，那末，精神與自然是有同一性與實際的。菲希德說明過，『我』即主觀又客觀。反之，賽林與黑智爾同時也是繼承和革命化他的學說說道：假使主觀和客觀是同樣的，那末，從這些東西中，不管是主觀，客觀，思

維，實在，精神，自然，便沒有一個是事物的本身，而每個東西僅是事物的一方面而已。而一切事物不是別的，不外是經過於人類精神中的各部分而達到自覺的一種歷程。

由賽林（Schelling）看來『主觀與客觀是一致的』，最後，迫他已明白了以前祇不過在極淺的海灘中所發見的宗教時候便已曾將引率他走到玄想的自然哲學與一切浪漫式的爛言方面去的那種簡單的虛構拋棄了。反之，黑智兒雖然同樣沒有理會什麼，而相對地指出其所讚揚過的生命創造力的絕對理念是出自宇宙心靈，（按他自己哲學起源的見解；僅是Cunnoza之實體說和菲希德之自覺說最高之綜合而已）最低限度應如邏輯的和歷史的過程去領會她。精神，就是說『我』之存在 *An und Fürsich*，是由於發展之各種程度而成立的，始於意識，自覺，再則直感的和能動的理性，最後，到達自己本身之啓蒙的和宗教的精神。在自然界中他的行動是盲目的必然性，但在歷史中迨至他還未開始理會自己本身時就用自己粗陋狀態不斷地穿過其自上行之大道。這樣，歷史的過程，僅是邏輯過程之膽寫而已，至於何時與何處完成此種工作還不明白。假使過去沒有這樣曖昧的表象，而黑智兒先驅的功績應在他依邏輯過程來描寫歷史過程。假使康德把進化引導至自然界，那末，黑智兒便把進化引導至歷史之

中。假使非希德作合了辯證的方法，那末黑智兒便作成了他的一切生活的源泉。從有之概念而又與以非有之概念，且從此二者爭鬥之中發生更高的生成之概念。一切存在；同時又不存在，因為一切代遷，處於不間斷變化的過程，不斷續地生成與經過。這樣便說康德的界說：『一切包合矛盾之不可能』轉變到黑智兒的界說：『世界全體都是推動着矛盾』，於是便完成了德國哲學之辯證的發展。

這樣方法縱達到了目的，然不能得到英法的唯物論，因為他的自然界的知識還是居於較低度的狀況，僅僅蒙着十九世紀後半期自然科學有了巨大的進步，對於證明自然界中的辯證運動始有可能。僅是在證明了達爾文之界說與當時的康德界說起了衝突，自己始得完成。是故，一切有機的自然界，即動植物以及人類都是繼續幾百萬年發展過程的產物。關於此問題，即黑智兒也因在他的時代所賦與其自然界知識之不充分，於是也不能在這種情況之下而超出此種限界的。他還分離了法國唯物論的見解，自然界常是整個的，從太古的地體和有機質之不變形式都是在同一的循環運動之中。但他在這見解中打穿了孔隙，特別地是從英國唯物論者用於歷史的某些見解，被搬運到這裏來：黑智兒之觀察歷史，即以不間斷的運動，變



化與再造，從低點上昇到高點的過程，以及由理智勞作的損耗，企圖在歷史科學最複雜的部門內追尋內部的聯繫性，這種歷程的斷續進行都是經過顯明的傾向和偶然性的。黑智兒以為事物是概念的反映，當然要走到豐富的歷史構造方面去了，但因為歷史的事實却很拗執并不輕易將其附在概念的車軌上，那末，我們時常所見到的即黑智兒之過人的洞察就在人類歷史中的內部聯繫一點的。

（墨爾林著德國社會民主黨史，第一卷古典哲學）

## 思辯構成之祕密

當我由於現實的蘋果，梨，莓，柑橘所形成的一般表象之『果實』時，我就進一步再聯想到由於現實的果實所得來的我的抽象表象之『果實』乃存在於我以外的實物——尤其是梨，蘋果等等的真正實物，那末，我把這些果實用思辯的用語來說，我所說明的梨，蘋果，柑橘等等乃是『實體』的果實。因此，我可說，『果實』不存在於梨子，蓋梨子即是梨子！『果實』不存在於蘋果。蓋蘋果即是蘋果。我可說，這些事物中所存在的并非牠們的現實，所感

覺之直觀的實在，而是自牠們之中所抽象來的及人爲表象本質的，自我表象本質之『果實』。在這種場合之內我所說明的蘋果，梨，柑橘等等乃簡單的存在形式，果實的模樣 (modi) 罷了。至於維持於我感覺中之我的最後理性對於蘋果和梨，梨和柑橘之間，都有不同的理解；但我的思辯理性所說明的這種感覺的差異是不存在而且不會有的。思辯理性從蘋果中所見到的和在梨子中所見到的是一樣，就是『果實』。特殊之現實的果實對於我們所說過的果實一般之實體的真正本質，一般的果實，有極重大的作用的。

這方法尙不能達到特別充實的定義的，鑛學家以爲科學被已成立的真理所制限，一切鑛物實際上即『一般鑛物』！鑛物學不過是自我的想像而已。思辯的鑛學家對於每種鑛物的式樣怕會說：這是一般鑛物，牠的科學業已在現實的鑛物中之三番兩次重複道及『鑛物』這一句話所限制罷！

思辯的思維可從不同的現實果實中造出一個抽象的果實，即『一般果實』，爲要由類似的內容勉強加以記取，就不得不採各種方式把『一般果』，『實體』，再現到現實之雜種的尋常果實——即迴溯到蘋果，梨子，柑橘等等——可是從現實果實中記取『果實』這抽象之表象，是

很容易；但若從『果實』這抽象之表象中引取現實果實便很困難的了。是以，由抽象進到和抽象相對立而不為抽象自身所排斥者決不會有的。

因此，思辯哲學家之拒絕這『果實』之抽象性，仍是抱特殊的，思辯的，玄妙的種種態度加以拒絕；惟其如此，所以他彷彿在外觀上尚保持着不拒絕抽象性的樣子。於是在實際上，他也只有在外觀上拒絕抽象性是了。大體上他總有如下的立論：假使實際上蘋果，梨子，柑橘，莓子，不出於一般實體，一般果實，那末，在我所表示的彷如蘋果，彷如梨子，彷如柑橘這『一般果實』又是怎樣，這各種各式之外觀，從何處始能與我之關於統一性；『一般實體』；『一般果實』之思辯的表象明白地相矛盾呢？

思辯哲學家從此便發生這樣的答案：『一般果實』并非死板的，無差別的，自來不動的本質；乃是活躍的，有差別的，能動的本質。

尋常果實之各樣式，不特對於我之感覺智能具有意義，而且對於這『一般果實』自身；對於思辯理性也有其意義的。各別的尋常果實，實即一種果實之各別的生態的表現；這是結晶的沈渣物，已形成之『一般果實』自身，恰如在蘋果中之『一般果實』，就給自己以蘋果式

的本質，在梨子中就給自己以梨子式的本質。因此，即重複實體之表象做出發的立場，在這裏也不該說：梨子是一般果實；蘋果是一般果實；柑橘是一般果實，在特定的場合內應相反地說：『一般果實』，即梨子之結晶；『一般果實』即蘋果，柑橘等等的結晶。蘋果，梨子，柑橘等等的三分爲差別，實即『一般果實』自身之差別；牠們在『一般果實』之生活過程中作成了有差異紐節之各不相同的果實。『一般果實』在其統一性中大部分并非無內容的，無差別的；牠是由於有機的連續各紐節所形成的，統一性，整體，果實的『總和』。這連續相續的各紐節中之『一般果實』，便具象化於更發展的，更顯卓存在的形式之中。最後，一切果實之『總和的表映』；在實質上若還是保持其自行分解的各果實中之分立性，使牠自其各個中產生出來；這好像把人體之一切肢體，不斷地分解爲血液，又從血液中產生一切肢體，不能使在同時間內生命的統一性成立一樣。

你瞧；假使基督教祇是唯一之神的一種化身，那末思辯的哲學也會知道某些東西是由於事物所化身的罷。譬如那每個獨立的果實，即是實體之特殊的化身；絕對的果實之特殊的化身。思辯哲學家所最感興趣的即在於要以思辯的方法去揭發現實的，尋常的果實之存在，又

以奧妙的方式，將我們這裏所有的蘋果，梨子，柑橘和葡萄，傳達給我們。但由我們所再現於思辯世界中的那些蘋果，梨子，柑橘和葡萄，首先就是蘋果的類型，梨子的類型，柑橘的類型和葡萄的類型，因它們就是『一般果實』的。這抽象之實物的；理性生產物的生活要素，而且也因此抽象的實物本身實即所生產的理性。是以在思辯運術之中，我們應喜悅那些由我們所再現的所有現實果實，但若斯之果實，已具有更高超之不可思議的意味；即不是從物質的地面上所長成的果實，而是從我們腦髓中所蒸發出來的果實，況且就是一般果實之化身，絕對主觀的化身。是故若我們從抽象，從反自然的，所產生之理性的一般果實之實體，迴復到現實的，自然的果實，那末，我們議會給自己以相反的說法。天然的果實，同樣也有超自然的意味，并且把牠們迴轉到純粹的抽象方面去。現在我們最感有與味的即在於從牠的一切生活表現中（即在蘋果，梨子，柑橘，等等生活表現中）證明一般果實之統一性於是便指出這些果實之虛想的相像。并如何從每種果實中，指明『一般果實』是依自己的程度存在，而必然的方式是從一個存在的形式過渡到另一存在形式，（例如從葡萄過渡到柑橘）因此現在尋常果實之價值，並不在於它們的天然品質中，而在於從一般果實之生活過程中依其一定

的地位所牽引出來每個思辯本質之中。

普通的人不能假設存在的蘋果與梨子，說真有某種特殊的方法以資表現。但是，哲學家便可以說其有非常的方法在思辯的術語中便把這些本質表現出來。他作成了一種奇蹟：他從理性之非現實的產物，『一般果實』，而製造了現實的，真實的實物來即製造蘋果，梨子等等，就是說，他從絕對主觀所與以表示之自我固有抽象的理性在特殊場合之下可說在他以外所站着的『一般果實』而創造了果實自身。一切實物，他都可給以思辯的表現，以他固有理性之創造活動的結局與以表示出來。

應該理會的思辯的哲學家因為只能在實際中之周知的，直覺的蘋果，梨子等等屬性，給以所發明的定義，特別地以理性所創造的實際事物的名稱而與以抽象的公式，採取自我固有的活動表現在他自己由蘋果的表象過渡到梨子的表象；由絕對主觀之自我活動過渡到『一般果實』而表顯牠的不斷的創造性。

思辯的用解之運用，應以這樣的話來表明：應把實體視為主觀；視為內在過程；視為絕對人格。這樣理解的方法便成為黑智兒(Hegel)方法特異的表徵。

(馬克思 Marx —— 神聖家族)

## 費爾巴哈

費爾巴哈與茨都拉斯 (Tstrance) 同生於德國的南部，但他與茨都拉斯之不同即是具有人性之熱烈的氣質，戰鬥的天稟，足以創造實際生活中的興奮劑。他在好多地方都喜歡懷恭列辛賈 (Lesser) 而爲其辯論集所陶醉，他祖述列辛賈到很大的程度，但德國可悲的條件始終不允許他有充分的展布而趨於後悔。如懷念他在列奧堡 (Rehensberg) 時的被鞫問，在布利勞標比 (Bolefontupede) 時列辛賈的殉教，如何活躍呀！費爾巴哈主要的推動力即是他的『基督教之真相』一部著作，從所有具有健全思想的德國人眼簾前把唯心論的帷帳揭開。像恩格斯也曾一度說過，這部著作是有解放的作用，所以要得，因爲內中有了正確的表象：費爾巴哈在他的權利中去回復了真實的人類。乃從自然界的地基上長成的而不依靠於一切哲學而存在的人類，始是人類乃是最高的本質。除人類與自然界以外，絕無其他的，天堂之存在，無非宗教幻想的產物，人類的存在之幻想的反映。彷彿有人類對於人類是最高的實質那樣，

最高法律乃是人類對於人類之愛情。費爾巴哈的這些思想是展開了蠱惑言詞，其魄力在做擊碎了黑智兒派乾類無味五里雲霧後實是有效的生活鎖鑰。

費爾巴哈從死灰中把唯物論拯拔起來，但因在德國還被那殘存制度所支配，於是他便無成就的可言，迨至攝取唯心論中之新獲得的內容時：來充實唯物論時這種任務始得解決，很類於康德攝取了唯物論中已獲得之新的內容去充實唯心論一樣。培根是當代唯物論之最初代表者，他說過，當租笨經驗學家和螞蟻一樣只懂得搜集和消費時，是要不得的：當抽象的唯心論者和蜘蛛一樣只能從自己體內牽絲作網，也是要不得的，要的可說要真如蜜蜂之能聯合此二者，在花園和野外去吸取花中的資料，然也須以後加工製造始成爲自身固有之力。費爾巴哈同樣以蜜蜂自況，他只說過，牠們採集自夏季，而喂之於冬天，正如有知性之人類一樣，當着夏天時節他將取食從冬天所遺下的資料，那末，他實卽自然界的人類。

自然界之思維上直覺有太陽，而在思想家之理智循環迴轉着，他并也沒有可能促進後來自然科學之得以發榮滋長，因此德國政府中之虔教主義便把牠置之大學校的研究室中去，費爾巴哈已感覺到自然科學之缺陷，然他所同意於唯物論的是退後的，特別申說過此點，不



是向前同時更明白的去理會，這裏我們還不是說對於事實的估量已到盡頭。人類不僅生存於自然界，而同時也生存於社會，是故唯物論不僅是自然科學而且也是社會科學，關於這一點他是不會加以理會的。

（德國社會民主黨史第一卷）

### 黑智兒的唯心論和費爾巴哈的唯物論

最堅決的少年黑智兒派中大多數人，爲反對積極的宗教鬥爭的實際需要，不得不走向英法的唯物論方面去；於是就使他們與其學派的體係發生衝突。唯物論認爲自然界是唯一的真實，而在黑智兒體系中，自然界不過是絕對觀念的『自我化生』；且居於卑劣的形式，無論如何，思想和思想的產物即觀念，在黑智兒的體系中是根本的事體，自然界是從觀念所演化出來的事物，且必經觀念的思維始能存在。於是少年黑智兒派的人們便在這個矛盾的圈套內東鑽西撞永不出來。

當時就出現了費爾巴哈的『基督教的真相』一書，這部書一下子就把矛盾圈打破：無條件地重新舉起唯物論的旗幟。自然界是不依賴於任何哲學而始存在的：我們是自然界的產物，

自然界即是我們所由成長的根基，自然界和人類以外絕無其他，由我們的宗教幻想所造成的超自然物不過是我們自身之幻想的反映。神祕打破了，『體系』毀壞了，矛盾解決了，矛盾圈果然只在幻想中存在的。

必須親身感受這部著作解放力的影響，才能對於這部書有所獲得。當時這書之普遍的受歡迎時，我們曾有一時期成爲費爾巴哈的附和者。馬克思何等的喜悅的歡迎這個新思想，並受這個思想的影響——縱然他會有許多不同意的批評——至於何種態度，我們可以從馬克思之『神怪家族』一書中看得出來。

(恩格思——論費爾巴哈)

### 費爾巴哈 (Fenelbach) 的唯物論

唯心論的學說即以爲自然是蒙着無限主觀之創造的活動而存在，或如黑智兒 (Hegel) 所說僅是精神的外在，費爾巴哈的見解以爲可用神學學說的哲學術語極簡單地譯成世界創造由於神明。他說過：『我們的哲學家，從過去直到現在，未有不是形而上學化的神學家。』(1) 黑智兒派的哲學乃德國唯心論發展到最後之階段，於是便被最後合理基礎的神學用作最後避

難所了。(2) 如果誰不拒絕黑智兒的哲學那不至拒絕神學的。

唯心論所犯的大錯誤便是採用了以『我』爲出發點的學說。哲學應把『我』和『你』的學說做自己新的出發點那便不會錯誤的。我不僅生存着，并且先已看見其他的。現實的『我』只是與『你』相對立的『我』，其實又是造成了『你』即是說，對於別人爲『我』的客觀對於自身『我』是主觀，對於別人便是客觀，是故，『我』是主觀同時又是客觀，或簡約言之，主客觀。誰把意識視做不依倚於人們來考察（或如菲希德所說的，不依賴於許多的個別）那便是把意識與世界的一切聯繫隔絕，其實世界乃意識之必要的前提。我們的『我』，從唯心論的哲學家看來總不是抽象的實物的。『我』是現實的存在物。我的本質也同樣屬於我的肉體，進一步說，我的肉體，若就它的整個中加以考察亦即我的真正本質，那是他也許就是構成我的『我』罷。思維的過程，并非在某些抽象的實物纔有，而是在我的，你的之肉體中都有的。思維，僅是現實物之實在屬性的客體。實在先出於思維。(dos Fein geht dem Den Ken Voran)。况且不是思維決定其實在，而是實在決定思維。

費爾巴哈從上面所有的考慮，便設定自己明確的道：總概念的主幹『思想并非思想家，

而是生成物，現實的實物，其本質就像你在寰海中乘桴破浪一樣。」

費爾巴哈認定，祇有他之關於「我」和「你」的學說始可解決從賽林或黑智兒所未改正過的精神與物質間之兩背律。對於我或對於主觀的，若是純粹之精神的，非物質的；非感覺的行爲，那末，本來之客觀的就是物質的；感覺的行爲。這一些也沒有消除兩背律之任一方面，而且暴露了兩方面之真正統一性。

但統一性絕非同一性。同一性正是過去走到精神方面的唯心論哲學所讚揚的。

菲希德，賽林和黑智爾的唯心一元論是從斯賓羅莎學說關於統一的實體似應「取消」人類自由之主張中所產生出來的。費兒巴哈便從其唯物一元論而回復到斯賓羅莎的立場。他在一般地是特別推崇斯賓羅莎并稱他爲「近代自由思想和唯物論者。」

這是很可奇怪表示，因爲現時在唯心論的思想中通常帶有斯賓羅莎主義的解釋，但費兒巴哈便一概以別種眼光來看待斯賓羅莎的學說。爲着這個他曾提出這樣的問題說：「當留心研究斯賓羅莎所謂邏輯的或形而上學的實體，而在神學上所謂神的，到底表現在那裏呢？他自答說：『無他，自然界而已。同樣，斯賓羅莎的學說中的缺陷就在於把自然視作抽象的

形而上學的存在模樣。說明自然的活動彷彿恍如神的活動。斯賓羅莎主義實即穿着神學外衣的唯物論。這外衣需要從斯賓羅莎自身正確的哲學理論給與以解脫的。『不是 *Ortus Sine Natwa* (『神或自然』) 而是 *aut Deus aut Natura* (『或神或自然』) 此即費爾巴哈所叫絕的真理之口頭禪！

自郎革之時代以來，費兒巴哈的哲學屢已被稱爲『人道主義』。在講解上他又依郎革爲例且以他之顯着的語詞爲引證說。：『神是我的第一個思想，理性是第二個，人類是第三個，而最後乃是思想。』費兒巴哈對於『第三個和最後的思想』是非常不好地帶去理會，悲夫！實際上，費兒巴哈所表白過的語言，用簡略的公式來說明他的哲學發展之進程，僅足表明他畢竟從神學家轉變爲唯物論者。我們已曾知道，『人類』即現實的，物質的實物，由於他是和唯心論的抽象之『我』相對待的。誰能夠明白說出哲學思想上這種對立性，那也能夠理會費爾巴哈下面的想像：唯物論與心靈論之間的爭論可說屬於人類頭腦的爭論……若我們知道了物質意那構成腦髓的東西，我們便可很快地以明顯的眼力來勘驗一切其他物質，勘驗一般物質。這已是非常容易了解費爾巴哈在什麼意義上以爲人類是最後的思想了：人類的研究應當他對

物質，對於『精神』，對於意識之關係，有正確眼力為輔助時始克有成。

費兒巴哈自從發展了自己之『第三的和最後的思想』便已認定人類是自然的一部分，實在的一部分，而這些適足與它以世界之認識可能性的保證。客觀如是則主觀亦復如是，(Wie Object So Subject)實在和思維間的矛盾是不可能的。空間和時間亦如康德所言乃我直覺之形式。但是時空同時也是實在的形式。然而時空之所以為我之直覺的形式，祇因為我自身即實在的一部分，我自身是實物，而且生息於時，空之內的。一般實在法則同時也是一般思維的法則，這費兒巴哈的界說脫胎於斯賓羅莎之著名的界說：*ordo at connexio idearum estac ordo et connexio rerum* 秩序和理念之連絡同於秩序和事物之連絡。

唯物論的反對者批駁說：不能以物質的現象來解釋意識的，從面對費兒巴哈的觀點之研究業已證明了的，讀者諸君，我意這種批駁半點不足危及費兒巴哈唯物論學說之基礎，即因，主觀現象世界祇是客觀現象世界之另一方面。誰若希冀以客觀世界之媒介來說明主觀世界，從後者去引拽前者，那便更證明他幾乎等於沒有瞭解。費爾巴哈的唯物論這學說（亦如斯賓羅莎的學說）不是從別方面來做已指明的一方面之出發點，而祇是確立其兩面之相屬以

達到統一的整個，節言之，在這一點上，由費兒巴哈的唯物論看來，並不與其他最是相異形式之（最低限度可說）新時代的唯物論，表現出什麼分歧。

現在經常來助長費兒巴哈的學說使接近於馬赫主義一類的一元論的教理，而同意於物質是『感覺之總和』，但也許費爾巴哈是解釋了這樣已復活的唯心一元論，以一方排除他方的手段來解決實在和思維之兩背律，實在決定思維（或在特定場合可說擬感覺）按費爾巴哈的見解只有存在於思維和感覺中的東西是不能知道的，『證明存在的某些，即是說並不限於在思考中去證明』他說過，此乃當時唯心論者所見到的，假使他有對唯心論的表現有先見之明或酷好馬赫（Mach）的感覺論一元論，那怕他全說：存在就是說不僅在感覺之中纔存在的。

（普列哈納夫——由唯心論到唯物論）

## 馬克思論費爾巴哈

當一八四五年春，恩格思到了布律塞爾去拜訪馬克思後，他倆就從事把自己的觀點完全與德國哲學之唯心論的見解趨於對立起來；因此，就與自己從來哲學的良心作最後的清算。

他們履行了這樣一個計劃，在兩卷著作以內批評黑智兒以後的哲學。然而，這文集的運命也未見着世上的光明，他們在魏斯發里（Westphalie）得到了出版家，想勉強把原稿付印，無奈，『情勢的轉變，又不允許刊行。』這是最初事物之倒霉狀況，從此很久以後馬克思和恩格斯都爲此書的運命而苦惱。同時也有像韋律吉（Ruse）那樣人物，因爲『文學書店』一些也不刊行馬克思的述作，竟堅決地向自己的同伴者福列伯爾（Friedel）要求不必加以留難：雖然韋律吉本人還承認過，馬克思有些地方寫得很壞。

馬克思和恩格斯喜歡歸功於自己『被耗子們嚙嚼批評』之原稿，爲他們達到了主義的目的——即把自己的觀點弄個明瞭。同樣，從這時期起，還保持了馬克思和費爾巴哈清算的一些論調。這裏即馬克思所謂素來一切唯物論的理論之最大缺點，就在於觀察對象，實際，感覺世界，祇在於客觀或直觀的形式之下；而不是看做人類感覺的活動；不從實踐方面去觀察，不以爲是主觀的。他說，唯物論的學說認爲人們是狀況和教育的產物，是故，已變化的人們當是另一狀況的產物，以及教育起了變化。這種學說忘記有能改變外界條件的人類，而教育家自己也應受過教育。因此，這類的學說必然地要走到如歐文那樣把社會分成兩個



部分，其中一部分是高踞社會之上。在實際上，狀況和人類活動之改變，祇有看成革命的實踐，才能夠合理地理解的。

費爾巴哈從人間的地上家族發現神聖家族之祕密中，去解決宗教的真本質，但他在這種工作完成之後，還要做主要的事情，假使世界而二重化於宗教世界或表象世界和實際世界；假使地上家族為天上獨立王國所虛構，那末，就要從世界基礎內部的二重性和內部矛盾性來解釋這種事實。這種矛盾性也必須從地上基礎用實踐革命的手段把牠消除之後才能理解的。祇有在這個時候宗教的本質始算在人間實際地解決了。

人類的本質并非各個別內在的抽象物：在其實際中即社會關係的總和，費兒巴哈拒絕這種實際本質的批判；勉強拋開對事物歷史進程之注意力，并且虛構？彷彿有獨立性的宗教情操？假定出抽象孤立的人類本質。

費爾巴哈沒有看到：『宗教情操』本身就是社會的產物，他分析抽象個人，在實際上即屬於一定的社會形式，社會生活按其本質是有實踐的特性。足以引起神祕論的一切神祕都可以在人類的實踐中，及在領會這實踐中，得到合理的解決。

馬克思用以下正確的提議來結束自己對於費爾巴哈的批判說『直觀的唯物論，即不將感覺世界看成實踐活動之唯物論，至高結果祇能夠直觀到在『公民社會中的孤獨個人。』舊唯物論的觀點是公民社會，新唯物論的觀點是人類社會或社會化的人類。哲學家們僅僅各種各式解釋社會，其任務當在於改變社會。』

不難瞭解得到這種理解方法有若何的結果。首先完全從唯心論而相信到唯物論；同時，從此之後他便充分不能與唯心論結合了。費爾巴哈犧牲了過去德國唯心論比英法唯物論所進步的地方，他犧牲了以生成和轉變的不間斷潮流來觀察人類歷史的辨證方法，即進與形而上學相對立（按黑智兒的術語是形而上學的方法）在世界中所見到的乃既成事物的，固定的，不動的，永久特定對象研究的合成體。形而上學的方法是必要和有效，在當時也不見得，同時他是藉助於自己顯微鏡和解剖刀來研究只到一定程度的死體，因為他是切斷了事物生存和進展自己特殊存在的聯繫。反之，辨證方法就抓住一切事物發生和死滅過程中之合成體，它所見到的人類並非抽象的，永久特定的人類。而是歷史的，不間斷地改變本質的人類。

同樣，從費爾巴哈方面看來，馬克思犧牲了一切唯心論的奇蹟，但他保持了由德國唯心

論所造成強固戰利品而與之相對立。他在積極方面中去履行任務，而費爾巴哈，祇懂得在消極方面進行。他在心中擷取了唯心論固定的內容而去來到充實唯物論恰如康德一樣，有時在擷取了唯物論固定的內容去充實唯心論。然而，假使人類的歷史不是受了什麼上帝和什麼絕對理念所引率，並且在另一方面，假使這歷史是依着不間斷的辯證過程的道路而發展，那末，什麼東西又是決定這歷史發展的過程？馬克思根據了自己從前關於國家和社會研究的總結，當時就在社會關係的總和中去觀察人類實際的本質，人類社會的發展，就是有歷史的人類的發展，歷史的發展是由於生產的經濟方法之最後定段來決定的，生產方法的變革，會推動在社會的關節中也起了變革。馬克思借用了黑智兒的辯證方法一點不加批判，借用了費爾巴哈的唯物論一點也不使之抽象孤立。第一點，他撕毀了不是思想由於事物所體現，而事物乃思想之反映的說法；第二點，他在歷史唯物論中引伸了辯證過程之不息的潮流在歷史上如何作用之立證。

（默林格；德國社會民主黨史第一卷第十三章歷史唯物論）

馬克思費爾巴哈論綱要

(一)

素來唯物論——包括費爾巴哈的唯物論——之最大缺點即在於牠之觀察實際，觀察對象，觀察外部的感覺世界：祇在於客觀或直觀的形式之下，而不在具體的人類活動或實踐和主觀的形式之下去觀察。因此，與唯物論相對抗的唯心論就發展了活動的方面，但祇是抽象的。因為，唯心論本來就不承認這類的具體活動的。費爾巴哈要將具體的客觀與存在於我們思想上的客觀切實地分別出來加以研究，但他并不將人的活動看做客體的活動。所以在他的『基督教的真相』一書中，便認為理論上的活動是唯一真實的人的活動。他將實踐祇認識和想像為污穢的和卑賤的形式之表現。所以他瞭解實踐的批評活動之『革命的』意義。

(二)

關於人類的思想能否認識客觀真理的問題，這絕不是理論上的問題，倒是實踐的問題；人應該從實踐中證明其思想的真實性，即證明人的思想是有實際的力量并能達到現象裏面去

的，關於離開實踐而爭論思想之是否實際，這純粹是經院式的爭論問題。

(三)

唯物論的學說認為人是環境和教育的產物；因此人的改變乃環境和教育改變的結果，忘記了正是人能更變環境，而教育者自己也要受過教育。這學說必然要把社會分做兩個部分，其中一部分應高踞社會之上（譬如歐文的學說）。

環境的改變與人的活動改變之同時發生，祇有看成革命的實踐，纔能認識和正確地理解的。

(四)

費爾巴哈以宗教之自我離異的以兩重化的想像世界和真實世界之事實為出發點，他的工作就在將宗教世界建立在人間基礎上面。但他不知道，這個工作完成之後，主要的事情還未曾做起，人間基礎自己游離出來并在雲端自建獨立的王國，這件事實祇有拿這個人間基礎之自相矛盾自相衝突的理由，才能解釋的。因此，首先就應該瞭解這個矛盾在那裏，隨後就應除去矛盾的方法來改革這個人間基礎。這樣，譬如從地上家族中發現出神怪家族的祕密，我

們就應該從理論上批評并實踐上改造地上家族。

(五)

費爾巴哈不滿意抽象的思想，而尊重感官所得的印象，但他并不將具體現象看做是有感覺的人之實踐的活動。

(六)

費爾巴哈以宗教的本質來解釋人類的本質。但人類的本質絕不是孤獨的個人之抽象化。在其實際中人類的本質乃是社會關係的總和。費爾巴哈不去批評這個實際的本質，因此他必然：

一·將歷史發展進程勉強使之抽象化，將宗教情操看做一種完全孤獨的與任何方面都無關係的東西，并假設有個孤獨的抽象的個人。

二·將人的本質祇看做一個『物種』即看做內在潛默的本質，這本質祇從於無數個人之天然的連繫起來的。

(七)

因此，費爾巴哈看不出『宗教情操』本身就是社會的產物，而牠所分析的抽象的個人，實際上，就屬於一定的社會形式。

(八)

社會生活的本質就是實踐的。足以引起神祕論的一切神祕，都可以在人的實踐中，及對於實踐的瞭解中，得到合理的解決。

(九)

直觀的唯物論，即不將具體現象世界看做實踐活動的唯物論。至高結果，祇能直覺到在『公民社會』中之孤獨的個人。

(十)

舊唯物論的觀點是『公民』的社會；新唯物論的觀點是人的社會或在社會生活中生存的人類。

(十一)

哲學家僅僅以各種各式的來解釋世界；但重要的還在於改變世界。

(恩格思——論費爾巴哈附錄)

## 自然科學的唯物論和史的唯物論

自然科學的唯物論完全不過問；人不但生活從自然界而且還生活於社會之中；不知道，除自然科學之外還有社會科學。歷史唯物論包括自然科學的唯物論，而自然科學的唯物論不能包括歷史唯物論。在自然科學的唯物論中能感得，人是有意識地行動的自然創造物，然而牠並不研究人在人類社會限界內以什麼決定其意識的問題；也因此，自然科學的唯物論在歷史學的領域內一變而為自相矛盾的學說，極端的唯心論。牠相信創造歷史的偉人有超越的精神能力，我祇舉幾個例子如：菲德里黑第二 (Friedrich II) 和海凱爾 (Heckel) 在卑斯馬克 (Bismark) 面前之阿護，便可見得。自然科學的唯物論在人類社會中所見到的祇有一種理想的原動力罷了。黑兒渥德 (Hellwald) 的『文化史』，便是代表這一派。著者不注意十六世紀的宗教改革運動是經濟運動思想上的反映，其實也可說『宗教改革對於經濟運動會有極大的影響。』他不知道，應商業的需要，而發生常備軍及商業戰爭，反說：『直接的常備軍發



生，間接的引起新的戰爭。是當時酷愛和平思想傳佈的結果。』他不懂得十七，十八世紀間專制君主政體有經濟上的必要，假使人民以自己的審定權（Veto），對於君主提出抗議，那末，無論什麼路易十六的專制政體及宮廷中寵臣嬖女的專橫，都成爲不可能的事了，因爲在最後一切權力已歸於人民手裏了。他在八百頁的巨著上，差不多每頁都有這類的論斷，或者還有更壞的，反對這一類的『唯物論』方法，歷史唯心論的歷史家自然不難取勝，然而他們要黑兒渥德一派人的責任歸之於歷史的唯物論派，都是枉然的。自然科學的唯物論雖類似真實的極端徹底性，實際上，却墜入於極端的不徹底性。他一方面把人看做有意識地行動的動物，別方面將人類歷史視爲理想動機及目的之絕無意味，駁雜無倫的玩具。因他之有意識地行動的人之誤謬的前提，彷彿視人爲一種孤立的自然創造物。所以他反與唯心論的歷史觀想過——其實是因爲歷史經唯物界之自然永久和合觀中看來，當有此暗影。

歷史唯物論，並不以人類爲一般的動物的而是，社會動物自然科學的事實爲出發點；人類之所以達到有意識的階級，正因爲他在社會上有社會集團（宗，族，階級）和祇有有意識地存在之共同生活，因此這些集團之物質基礎就能確定其理想上的意識，這些基礎的進步發

展，遂成人類進化的公律。

(墨爾林——論唯物史觀)

### 何謂唯物論

關於思維與實在的關係問題，在中古時代經院哲學中業已起了重大的作用。究竟精神先於自然呢，還是自然先於精神存在呢？這問題一提到教會面前便成爲；到底是上帝創造世界？抑世界本就永久存在呢？

由於對這個問題解答之不同，哲學家就分成二大營壘。那些堅持精神先於自然存在的哲學家，結果在哲學中必然要承認創世說；譬如在黑智兒哲學中比在正宗的基督教中，這種創世說是更加雜亂而怪誕；他們於是遂組成唯心論的營壘。那些認爲自然界是本來就存在的哲學家就屬於唯物論的各派。

最初，唯心論和唯物論二術語并無別種意義，我們這裏所用的也就是這種意義。我們以後還可看見，如果加上別種意義，將要發生何種錯誤的。

這一次從黑智兒哲學脫離出來，在馬克思看來是回轉到唯物論的觀點去；這就是說，人們一定要不以任何唯心論的成見去觀察真實世界（自然界和歷史）要將觀察所得的印象就認為即是這個世界；也就是說，人類堅決而毫不留情地犧牲一切唯心論的謬說，這些謬說是與即在其本身連繫中之非由幻想連繫中所觀察出來的事實不相符合的。唯物論本來如此的。不過這是人們破天荒第一次澈底主張唯物論的觀點，並將這個宇宙觀認真的應用於一切科學罷了。

（恩格斯——論費爾巴哈）

## 不可認識的「自在之物」

關於思維和實在的關係問題，還有另一方面的意義，我們對於周圍世界之存在和這世界本身二者之間，究竟有何種關係呢？我們的理性能夠認識世界嗎？我們對於真實世界的想像和觀念，能夠忠實的反映真實嗎？用哲學的用語來說，這個問題就叫做『思維和真實一致』的問題，對於這個問題，大多數的哲學家是以堅定的態度答覆的，譬如在黑智兒學說中，肯定的答覆自然而然的因為我們對於真實世界所認識的，恰好就是這個世界理智的內容，正因

爲如此，所以世界就是絕對觀念之漸進的實現；而絕對觀念大約是永久存在且離開世界而獨立并先於世界而存在的罷！但顯然可見理智能夠瞭解那本來就可以瞭解的一種屬性，我們看見，這裏所要證明的早已暗中隱存在前提裏頭，雖然如此，但黑智兒仍舊從他的『思維和實在一致』的證明中演繹出另一個結論，即以爲；他的哲學，因爲對於他自己的思想是真實的，所以是唯一的真實的，爲要證明『思維和實在一致』，人類從此就應該將哲學從理論轉移到實際來，并改造整個世界使之適合於黑智兒哲學的原則。這是二種幻想，是他幾乎與一切哲學家所共有的一種幻想。

他方面，有許多哲學家否認認識世界之可能性，或至少也否認完全認識世界之可能性。這些哲學家在近代人物中即屬於休謨和康德；他們在新時代哲學發展上有重大的作用。足以反駁這種意見的決定論據，黑智兒在他的唯心論觀點所能允許的限度內，都說過了；費爾巴哈所附加上去的唯物論的論據，是多巧妙而少深刻的。對於這種謬見以及哲學上其他一切謬說之最有力的反駁，乃是實際即經驗和技巧。如果我們能夠證明我們對於某種自然界過程的認識是正確的，如果我們自己能夠根據那發生這個過程的條件將這個過程仿造出來，如果

我們能夠以我們的意志指使這個過程使之適應於我們的目的——那末，康德的不可捉摸的『自在之物』就沒有存在的餘地了，在動植物體中的化學的化合物，在有機化學未曾根據其化學的原素一個個的仿造出來以前，就是那種『自在之物』；但能夠仿造以後，『自在之物』就變成『爲我們之物』了。這樣，譬如茜草色染料，我們現在已經用不着去種植草，再從茜草根中製造這種染料；因爲我們從煤炭精中就可以更容易而更合算的製造出來。哥白尼（Copernic）的太陽系在三百年中是一種假設，雖然有百分之九十九人相信這個假設，但終於是個假設而已。直到勒維里（Leverrier）根據這個太陽系已有的材料，計算出一定有個未發現的行星存在，並指定這個行星在天空的位置；而加盧（Galle）又確實發現這個行星在指定的位置以後，哥白尼的太陽系才算證明無誤。但如果新康德派還在德國復興康德的理論，不可知論者還在英國復興休謨的理論——這種理論在很久以來就已被人駁倒了——那他們在科學上是開倒車向後退的；在實際上，簡直是以害羞的態度關起門來接受唯物論，而在衆人面前則故意表示拒絕。

（恩格斯——論費爾巴哈）

## 現象與「自在之物」

恩格斯所批駁的根本在那裏呢？煤炭脂中存在有茜草根中的色染料，我們在昨天還不知道，今天却已證驗到了；那末，我們要問，茜草根中的色染料是否昨天就存在了呢？自然是已存在了的。所有對於這種事情的懷疑都是褻瀆近代自然科學的。若果是這樣，那從這裏便可發生三個重要的認識論之結論；

一、事物是離我們意識，不依賴於我們感覺而存在於我們以外的；因為茜草根中的色染料，昨天業已存在於煤炭脂中，這是不可爭議的；并且我們昨天對於這種存在絕無所知，對於茜草根中的色染料也絕不知覺，這同樣是不可爭議的。

二、現象與「自在之物」之間，沒有什麼原則上的差別，并且也不能有此差別。所差別的，只不過已被認識的東西與還未被認識的東西之間的差別是了。對於彼此之間特別的界限之哲學的考察，對於自在之物則以為在於現象的「彼岸」（康德）或則對於此部分或別部分還未被認識，然而存在於我們外部的世界問題可以而且應當用一種哲學的屏障劃然分開（休

謾)——凡此都是，空虛的妄想，遁辭，夢囈。

三、在認識論裏面，也和其他一切科學的領域一樣，應當以辨證法去考察，就是說，不以我們的認識爲一成不變的東西，而不可不研究用什麼方法從未知生出知來，用什麼方法使不完全，不正確的知識成爲更完全，更正確的知識。

倘若你們站在人類從不認識而發展到可認識的觀點上，那怕你們就碰到千百萬的例證，豈但這樣簡單的從科學史和技術史之千百次觀察，在煤炭脂中發見茜草之根中之色染料，并在一切和各種日常生活之中都是證明人類可以把『物之自體』轉變『爲我們之物』，當着我們感覺器官經驗到外界各種對象的刺激時，就是『現象』的發生，當着我們感覺器官受着各種的障礙使對於我們可知之存在的對象消除其影響之可能性時，便是現象的『消滅』。從這裏可以得到唯一與必然的結論，一切人們在其生活的人類實踐中之所爲，而且有意識地堆集到自已可知論這唯一的基礎之上，唯物論即以爲我們以外的對象，事物，物體，是不依靠於我們而存在的；我們感覺本身就是外國世界的形式。

(列甯——唯物論與經驗批評論)

## 費爾巴哈論「自在之物」

費爾巴哈說：『當代之哲學上的唯靈論自命爲唯心論，把唯物論放在後頭，按他的意見還應該破壞的，於是便非難道：唯物論即是近於獨斷主義，就是說，他是從那不可爭論的，客觀真理的感覺世界做出發點，在其自體中去估計世界，也就是說，世界離開我們可以存在的，事實上世界不外是精神的產物而已。』(Sammtliche Werke X Band, 1896 S 185)

費爾巴哈很銳敏地明確地說明，謂從現象世界自身的任何『超絕』，即承受僧侶輩所創造的，哲學教授所因襲的任何不可躡越的鴻溝，這是何等荒唐無稽。下面即其中解釋的一種：

『當然，幻想的產物也是自然界的產物；因爲幻想的力量，也和一切人類的力量一樣，依其根據和起源，終局(Nietzt)也就是自然的力量。但人類却是一個與日，月，星，岩石，動物，植物，簡單地說，用一般的術語——自然所指示的與其他一切不同的實物(Wesen)，所以，結果日，月，星，岩石，以及自然界(Naturwesen)的其它實物中之人類的表象



(Bilder)，雖然這種表象也是自然界的表象，却是和其他的自然界中的表象之對象是有區別的表象。』(Werke, Bd, VII, 1963, S, 516)

我們的表象之對象與我們的表象不同，『自在之物』，與『爲我們之物』是不同的，因爲後者只有前者的一部分或一面；就如同人類自身只是他的表象所反映的自然之一部分一樣。

『……我的味覺神經和鹽一樣是自然界的產物；然而，這並不是說，鹽的味直接就是鹽的客觀的屬性，並不是說，如以感覺對象的資格而存在(Sein)的自身就是牠的自體(an und Für Sich)因此，也不是說，舌上的鹽之感覺，可視爲可不經感覺而由我們想像出來的東西(des ohne Empfindung gedachten Salzes)……』而在數頁之前也這樣說過：『味的苦是鹽的客觀的屬性之一個主觀的表現。(514頁)』

感覺是存在於我們外部的自在之物對於我們的感官之客觀作用的結果。這是費爾巴黑的理論。感覺是客觀世界之主觀形象即 an und Für Sich 的世界。

『……因此也可說人類是和日，月，星辰，動物，植物，岩石相似的自然界(Naturwesen

的實物，然牠却與自然界有好多不同的：所以在人類頭腦和心臟中的自然物和人類頭腦和心臟之外的自然物是不同的。」

「……人類即依唯心論者自己所承認；而在其中實現『主觀與客觀之同一性』，要之唯一的對象；因為人類是保持着與我存在之平等與統一的對象，這是毫無疑議的……然則，一個人對於其他的人，即與他接近的人，豈不是一個幻想的客體，表象的客體嗎？豈不是各人都在依他自己的思想，自己的解釋 (In und nach Seinsm Sinne) 去理解他人嗎？所以，假使人類與人類之間思維與思維之間有一個不可忽視，極須注意的差別；那末，非人思維的，非人類的，不與我們有同一性的實物自體 (Wesen an Sich) 與此等實物之間的差別和我們所表象，所思想，所理解，應當是一樣的嗎？」(同書 517——517頁)

現象和自在之物間之各種神祕的，狡猾的，贗造的，的差別完全是哲學上的滑稽。其實人類已曾千萬次地觀察到這『自在之物』變而為『為我們之物』的現象之簡單明瞭的變化。

這轉變也就是認識了。

(列甯——唯物論與經驗批評論)

## 不可知論與唯物論

事實上，不可知論如果不是遮遮掩掩的唯物論，究竟是什麼呢？不可知論的自然界觀，完全是唯物的。自然界是受一定的規律支配着，並不允許外來行動來干涉；但不可知論又申明說：『我們沒有方法可以肯定或否定已知的世界之外有某個至高之主等之存在。』這個在勞伯宿 (Laplace) 驕傲的問答拿破侖的詢問時代，也許還有理由——拿破侖問勞伯宿：他的『天體機械』一書中何以連『造物者』的名字都不提起？勞伯宿回答說：『我無需要這個假設。』但現在，我們有了宇宙進化的概念，就絕對沒有一個位置給造物者或命令者；說一個至高主宰，被擯於現宇宙的門外，這在字句上是一種矛盾，而且據我看來，也是對於信教人的感情的一種無來由的侮辱。

我們的不可知論者也承認，我們的智識是建築在感官所供給的材料上面的；但他們忙着聲明說：『怎麼知道我們的感官供給我們以其所感覺的事物之質象，是正確無訛呢？』他們又繼續告訴我們說：他們所說的事物及其性質，實在并非這些事物和這些性質，——

這些他們是一點都不知道確實的，——他們所說的，祇是這些事物在他們的覺官所發生的印象。我們似乎難於拿論證的方法，來攻擊這種推理方式。但在論證以前，先有行動。(The *einlung was die That*) 人類的行動已經解決了這個難題好久以後，而人類的才智才發現這個難題。當我們根據我們所感覺的事物性質而使用這個事物之時，我們就是以確切的考驗，證明我們的覺官所感覺究竟真實與否。如果這些覺官是錯誤的，那末我們根據這些感覺而去使用這些事物，必然是錯誤的，因此我們的嘗試要遭失敗。如果我們成功達到我們的目的了，如果我們證明出事物適合於我們對這些事物的觀念了，這就是積極的證據，證明我們對於事物及其性質的感覺，在這一限度之內，恰好適合在我們之外的真實。當我們失敗時，在一般情形之下，我們不久就可以發現我們所以失敗的原因；我們發現那為我們的嘗試基礎的感覺，或者本身是不完全的或皮面而不深入的，或者牽連到其他的感覺材料而這些材料還是未經證實的——這樣就是我們所稱為不健全的推論。如果我們時常注意正確的訓練和使用我們的覺官，并限制我們的行動於我們正確取得的和正確使用的感覺所劃定的範圍之內，那我們就時常發現我們的行動的結果證明我們的感覺能適合於所感覺的事物的客觀性。直至現

在，并未曾有一個例證，允許我做出結論說：我們的經過科學監督的覺官之感覺，在我們的精神上發生出一些對於外界的觀念，其性質是與真實矛盾的，或者外界和我們的覺官之感覺中間有極大的衝突。

現在，新康德派的不可知論者來了，他們說：『我們能夠正確感覺一件事物的性質，但無論用何種感官的或精神的方法，我們都不能夠認識「自在之物」。

「自在之物」是在我們的認識界限之外的。『黑格兒很久以前就已經答覆了他們：』如果你們認識了一件事物的一切性質，你們就認識了「自在之物」；再沒有甚麼了，除非是一件事實，即事物是存在於你們以外的，當你們的感官報告你們以這件事實時，你們就完完全全認識「自在之物」即有名的康德的不可知的（自在之物）了。『我們公平的說明一點：即是在康德時代，我們對於自然物的知識還是片斷而不完備的，因此有權可以假設，在我們對於每個自然物的微少的認識之外，有個神祕的「自在之物」存在。但這些抓不住的事物已經一件件的被科學的長足進步所抓住了，所分拆了，而且還「仿造」過了：我們自己能夠製造的東西，我們就不能看做不可知的。有機物，在十九世紀前半期的化學家看來，就是這一類神

祕的事物；現在，我們不依賴任何有機的手續，就曉得依照其化學原素一個個的製造出來。近代化學家宣言說：祇要知道任何質體的化學構成，就可以依照其原素製造這個質體。我們現在尙遠不知道最高有機質體即蛋白質之構成；但沒有理由可以使我們失望，說我們不能夠知道這種構成，說我們縱然經過幾世紀的研究（如果需要），也不能夠製造人造的蛋白質。當我們達到這一地步時，我們將可以製造有機的生命，因為生命自最簡單的形式直至最高的形式，不過是蛋白質體之成爲有規則的狀態而已。

然而，我們的不知論者，自從發出這種純粹形式的心理上的聲明之後，就像大全十足的唯物論者一樣說話一樣行動——他們本來就是唯物論者。他們說：『就我們所知道的來說，物質和運動——如現在所說的——或能力，是不能夠創造也不能夠毀滅的，但我們沒有任何證據，可以證明這些東西不是於某個時候創造起來。』可是，如果你在某種特殊情形之下拿這樣的推論反來攻擊他們，那他們就要忙着停止辯論。他們在抽象上可以承認唯神論，但在具體上一定不肯承認。他們將對你說：『在我們認識並能夠認識的限度之內，宇宙間是沒有造物者和命令者存在的；我們所要知道的，即物質和能力是不能創造也不能毀滅的；對於我

們，思想乃是能力的一種形式，乃是腦筋的一種作用；我們所知道的，就是物質世界是受一些固定不變的規律所支配着。……」總而言之，當他們是一個科學家的限度內，他們知道一些事情的限度內，他們是唯物論者；但在他們的科學以外，在他們所不知道的範圍中，他們就將他們「不知譯成希臘文，而稱爲不可知論。」

（恩格斯——社會主義的發展序言。）

## 自然界中客觀的規律性

關於原因性的問題，對於各種最新的「主義」之哲學路線的決定有特別重大的意義，因此我們對於此項問題應當比較詳細地論及。

我們對於這點，先從唯物論的認識論開始研究，費爾巴哈之觀點在其與哈伊姆駁論之中特別明顯。表現出來。

「哈伊姆說：由他（費爾巴哈）看來，自然和人類的理性完全是不相容的，而兩者之間是隔着整個的鴻溝，兩方面彼此都不相踰越的，哈伊姆根據這一點來非難我『宗教本質』第四十

入節中所說過的「自然界只有經過自然界本身才能理解的，自然界之必然性并非人類的或邏輯的，形而上學的或數學的必然性，自然界只是一種不能由什麼人類的升斗來擬量的，我們雖可把本質來與自然現象類似的人類現象相比較；我們應用到自然界，因為要她能為我們所理解，人類的表現和概念，例如，秩序，目的，法則，勉強應用到自然界，這種表現，本身就是我們的語言，」這是什麼意思呢？難道我喜歡這裏說：在自然界中毫無秩序，譬如說，秋去夏來，春去冬來，冬去秋來嗎？在沒有目的，譬如說肺與空氣之間，先與眼睛之間，聲音與耳朵之間絲毫沒有協調嗎？沒有法則，譬如說地球或圓或圓形的運行，或一年中或一季中向太陽旋繞一次嗎？這是何等無意思的呀！我在這一段中到底怎樣地說過呢？我在這一段內除說過對於自然界以及對於人類之間差異的陳述以外，什麼也沒有提到，因為用表象於秩序，目的，法則之用語和念頭，在自然界一點也不適應於實際的。在自然界只有否認，思想與存在的一致，因此也否認秩序等等在自然界中存在的，因為這在人類的頭腦中和感官中是有的。秩序，目的，法則，不外是用語而已，即人類把自然界的事體了解這些事體之後用言詞翻譯出來是了。這些用語并不具充分意思，并不帶充分客觀內容 (Nicht Sinn = d, h,



gegenstand liose Worte) ，但在謠譯和原物之間必然地有不少的區別。秩序，目的，法則，可以在人類的思想中隨意表現的。

『有神論從秩序的偶然性，自然的適合和規律性，到自然的任意起源，到實體的存在都直接包括在內。自然與其所保持的秩序，或與自然界的適合性和規律性之差異，本來 (ansich) 即是渾沌的，(dissozite) 奇妙的一切決定性。有神論者的理智：，乃是站在與自然相矛盾的理智，絕對地過分理解自然的本質。有神論者的理智，把自然分作兩種本質：一方面是物質的本質；另一方面，是形式的或精神的本質。』 (Wolke, VII, 1903, S, 519, — 520)

因此，費爾巴哈承認在自然界中之客觀規律性，客觀的原因性祇是關於秩序，法則等等之人類念頭之反映而已，在費爾巴哈之本認自然界之客觀規律性是站在與承認由於我們意識所反映出來的，外國世界的，對象的，肉體的事物的客觀現實性不斷的聯繫之中。費爾巴哈的觀點是澈底地唯物論的觀點。以及一切其他觀點在關於在自然界中之原因性，否定性，客觀規律性，現實性，必要性，之問題都確信其他的哲學路線，費爾巴哈正確地趨向於非支以主義 (Eigenschaften) 因為，很顯明地在實際上，主觀路線在關於原因性，秩序之創立以及自然界

的必要性問題，不是從外界之客觀世界而是由於意識，由於理智，由於邏輯等等，這不僅把人類的理智與自然界分開，不僅把人類之理智與自然界對立，而且把自然看做理智的一部分，來代替那自然界一部分的理智。關於原因性在問題中之主觀路線即是哲學上的唯心論，（并且休謨與康德的原因論相懸殊的，）非支以主義就是說，多少是虛弱的無力的承認自然界之客觀規律性和這種規律性在人類頭腦中較正確的反映，即是唯物論。

（列寧——唯物論與經驗批評論）

社會學說體系  
第十分冊

馬克思世界觀

# 馬克思世界觀

彭桂秋譯

## 馬克思主義在科學發展中的作用

科學普通的分爲兩種：一、自然科學，他們對象是研究有生物與無生物體運動的規律；二、精神科學，老實說來，這樣的定名是錯的，因爲精神就是單個物體的表現，他是包括於自然科學所研究的對象中的。心理學，精神學都是應用自然科學的方法，而所謂精神科學從來還不曾研究過精神病的治療問題。自然科學法則的應用於後者是毋庸爭論的事實。

此種所謂精神科學，實際上是社會科學，並且是研究人類的相互關係的，精神科學的對象，只是那些聯繫到人類的相互關係的精神活動與表現。

社會科學也可以分爲兩種：第一種是研究人類社會如何建設在許多現象的基礎之上，屬於他的是：政治經濟學——研究在商品生產的統治之下，社會經濟的規律，人種學——研究各種民族在各種不同的社會條件，最後是研究歷史以前的人類生活的科學或曰原始史——研

究沒有任何記錄文件時代的社會條件。

別一種的精神科學，最主要的是注意到單個的個人，研究個人在社會中的地位與活動，例如，歷史學，法律學，論理學或道德學。

第二種精神科學，在最古時代就存在着，並且對於人類思想永遠表示絕大的影響。反之，第一種精神科學，當馬克思開始研究時，還不過是僅僅的趨向於科學方法而已。只有專門家才注意牠，而牠對於一般的思想上也沒有任何的影響，一般的思想是由自然科學以及第二種的『精神科學』來決定。

在後二者之間存在着一條鴻溝，反映着兩種相反的宇宙觀。

自然科學在自然的現象間，發現了許多必然的規律性，即是：他幾次證明，同樣的原因，要引起同樣的結果，因此使他確信在自然界有一般的規律的存在，而那種認為有某種神祕的力來干與自然過程的假想，在此種知識的領域之內，完全被掃蕩淨盡了。現代的人已經不再想以祭祀與祈禱的方法，而取得此種神祕的力的善施。他們只努力于認識自然過程的因果規律性，借助於自己的活動以引起自然界的變動，此種自然的變動在幫助他的生活與增長

愉樂上是必要的。

此種所謂『精神科學』，却是佔在別一立場上了。人類意志自由，不服從任何規律的必然性，此種無識的臆想在他們之間還統治着。法律家與倫理家堅固的保持着此種觀點，不然，他們就要失掉他們的立足之地了。如果人類只是他周圍諸條件之產物，如果人類的行為與志願是原因（此種原因是不服從他的意志的）的必然的結果，那末，罪與罰，善與惡，法律上與道德上的裁判，這一切將成了什麼呢？

當然，這是『實踐理性』的動機與鼓舞，而不是論據。後者（論據）主要的是由歷史學獲得。歷史學在實際上也只是根據着所搜集的過去時代的文件，在這些文件之中所敘述的也就是單個個人——最主要的是支配者——的事業。在單個人的行為中，要想發現某種規律的必然性，當然是不可能的。領受了自然科學知識的思想家，細心的努力研究此必然性。顯然的，他們是不能夠同那些認為支配在自然界的一般的規律不能通用到人類社會的人相調協。經驗給他們以充分的資料，證明人類的精神并不是超自然的例外，有某種的原因他也要實現某種的結果。人類與動物間的一般的簡單的心理現象，確乎已經有固定的解釋，但是人類的

社會意識與思想，這種更複雜的人類心理的表現，自然科學家是不能夠指示出其必然的因果聯繫的。他們不能夠彌補這些空白。他們只能夠確定：人類的精神也是自然的一部份，並且精神也是在必然的依存關係的輪廓中活動，但是他們沒有充分的力量證明各方面。他們的唯物的一元論在未成功的中途輟止了，他們不能夠征服唯心論與二元論。

馬克思就是在這樣一個時期降生的，他確定了歷史以及在歷史中活動的人類的意識與思想，他們的勝或敗，這都是階級鬥爭的結果。但是他所指明的還不只這些。歷史上的階級矛盾與階級鬥爭，在馬克思以前就有人看到了，但是在他們看來，這許多現象都是由於一方面蒙昧與罪惡，他方面善德與文明的結果。只有馬克思才發現出階級矛盾與經濟關係的必然的聯繫，由馬克思所證明的經濟關係的規律性，是最容易確立的。但是經濟關係最終還是依附於人類對自然支配的程度，依附於人類對於自然規律所認識的程度。

只有在一定的社會條件之下，階級鬥爭，並且最終講來人同自然的鬥爭才是歷史推進的主要動力。社會同其餘的自然比起來，也沒有什麼特致，在社會中與自然間我們都可以找到經過矛盾的鬥爭而發展而運動的形式，而此種矛盾是由發展的過程中，辯證發展的過程中不

斷的創立的。

由此看來，社會發展是在自然發展的輪廓中蠕動，人類精神的最複雜與最高度的表現，社會的表現，這只是自然的一部份，自然規律性的應用於各方面完全被證明。哲學上的唯心論與二元論又從其最後的巢穴中被驅逐出去了。

馬克思以此種方法不只是進行了歷史科學中的變革，並且添補了自然科學與社會科學間的鴻溝，創立了一切人類知識的統一，並且由此而變動了那無用的哲學。因為後者（哲學）是佔在科學以上，超科學的特殊體系，他更努力於創立宇宙過程中思想的統一，——此種統一過去的科學是未曾確證過的。

馬克思將新的歷史觀加到科學上去，這在科學上是一大進展，他應用於一切人類知識與思想之中，都獲得特別順利的結果。但是——奇怪的事——資產階級的科學對於新的理論完全取否定的態度，只有與他對立的特殊的無產階級科學，新的科學的宇宙觀才能夠打通他的路。

當我們講到資產階級科學與無產階級科學對立的時節，一定有人會覺得好笑。難道與資產階級并列的還可以存在有特別的無產階級化學或數學麼？其實那些嘲笑這些的人，只證明



他們不懂我們所講的是什麼。

要使發明唯物的歷史觀，必需有兩個先決條件：一、科學發展的一定高度，二、革命的觀點。

歷史發展的規律性之能夠闡發，只有在新的，前面所述敘的，社會科學——政治經濟，經濟史，人種學，原始史——達到某種程度之後。這些科學的取材只有完全不是根據單個人活動而是觀察羣衆現象時，他（科學）才能夠幫助我們認識社會發展的基本規律。他們因此要繼續研究那些決定單個人行爲的現象，並且也只有這些現象是供我們解釋傳統的歷史的。

新的社會科學的發展，只能夠隨着資本主義的生產方法與世界市場的發展而發展，他們之能夠發揚光大，只有當資本已達到統治的地位，而資產階級不復是革命階級的時節。

同時只有革命的階級能夠接受階級鬥爭的學說。社會上那些還希冀着奪取政權的階級，他應當爲政權而實行鬥爭，他易於了解鬥爭的必然性。那些已佔有政權的階級，視政權的鬥爭爲無用的障礙，因此他對於那些證明階級鬥爭必然性的一切學說，取否定的態度。並且這種階級鬥爭的學說愈要成爲社會發展的理論：認戰勝現代統治階級爲階級鬥爭必然的結果

時，則此種已佔有政權的階級愈要加緊的同這種學說鬥爭。

人爲社會環境的產物，他們彼此間的區別即猶之於各種不同的社會形態的因子一樣，即便此種理論對於保守階級也成爲不可忍受的了，因爲此種學說承認使人類變遷的唯一方法，即是社會本身的變革。當資產階級還是革命階級的時候，他同情於人爲社會產物的理論，可惜當時認識社會發展動力的科學還不大發展。十八世紀法國的唯物論者不了解階級鬥爭，也沒有注意到技術的發展。所以，他們很瞭然爲了變換人必需先變革社會，但是他們不知道從什麼地方取得力量，以改革此社會。他們認爲這些力量是在萬能的單個的特殊個人，而最主要的還是教育家。資產階級的唯物論即停步在此地，不往下走了。

所以，只有當資產階級成了保守者之後，此種認現代貧困的罪惡的來源爲社會條件，因此應當先改革社會的思想，才成了資產階級不堪忍受的思想。因爲他們還以自然科學方法思維，所以，他努力證明：人的天然如此，所以就應當如此，而那些改革社會的企圖，也不過是企圖混亂物體的自然秩序而已。然而，只有那領受了純粹自然科學的涵養，而完全與現代社會關係脫離了接觸的人，才能夠產生此種認社會關係爲永久存在，認牠爲自然的必然的

思想。大多數的資產階級是沒有這些勇氣的，因此他們都在否定唯物論承認意志自由上，得到了安慰。他們說：不是社會創造人，而是人按着自己意志創造社會。社會是不完滿的，因爲人還未達於盡美至善。他們應當完成社會，但不是以改造社會的方法，而是以改造個人，鼓吹最高道德率的方法。更完美的人創造更完滿的社會。因此，倫理與承認意志自由成了現代資產階級最寵愛的理論了。此種理論可以證明現代資產階級有同社會的不健全現象鬥爭的慾望，但是這不一定使他對於社會有任何嚴格的改良，恰恰相反，他認爲此種改良是無用的多餘的。

誰若是佔在資產階級社會的立場上，那末此種社會的觀點就阻礙他領受這一切的收穫——在馬克思所創定的一切科學知識的總合的基礎中所能達到的一切收穫。只有那些對於現社會取批評的態度，只有那些佔在無產階級立場的人，才能夠認識此種理論。這就是我們區別無產階級科學與資產階級科學的原因的所在。

當然，無產階級與資產階級科學間的此種對立，現在最有力的是表現在社會科學上，即猶之於封建的與資產階級科學間的對立最明顯的是表顯在自然科學一樣。但人類的思維永遠

是向統一的方向走，各種不同的科學體系都要相互影響，因此，我們的社會概念也要影響到我們一切的宇宙觀。由此看來，資產階級與無產階級科學間的對立，最終還是要表現在自然科學之上。

此種情形在希臘的哲學中已經研究到。現代自然知識中的一個例證（這個例子與我們的問題是有密切的聯繫的）可以為我們證明。在其他地方我已經說過：當資產階級還在革命時，他承認自然的發展是經過突變的步驟而完成的。自從他變成保守者之後，即便自然界的突變，他一點也不樂意聽了。按他們的意見，發展的過程現在是以最緩度的形式完成，純粹以不可察見的微細的變動方法完成。突變現在他們認為是非常態的，非自然的，只是阻礙自然的發展的。並且不顧有達爾文的生存競爭說，資產階級的科學還是利用一切的力量以使發展的意義與完全和平過程的觀念相混合。

反之，馬克思認為：階級鬥爭不過是自然發展之總的規律的特殊形態，而此種規律絕不是和平的。我們已經指明過：他認為發展是『辯證』的過程，也就是說是必然要產生的對立鬥爭的產物。而一切不能調和的對立者的鬥爭，最後是要以戰鬥者某一方面的勝利來結局，因

此而促成突變。此種突變也許在很緩慢的過程中準備起來，戰鬥者某一方面的力量也許是很微細的漸次的增加起來，而另方面的力量則絕對的或相對的減弱下去，因之戰鬥者某一方面的失敗是不可避免的，但此種不可避免並不是說此種現象他自己本身就可以完成，而是因爲某一方面力量提高以及鬥爭的結果。每一種死亡不外是一種突變。一切的生存也都被此種突變所支配。此種規律不只是存在於各動植物間，他并且通行於整個社會，大陸，天體間。相反的力量漸次增長，以準備定期的突變，這是他們一般發展的總過程。沒有此種定期的突變，任何的運動，任何的發展都是不可想像的。前者（突變）是發展的必然階梯；沒有定期的革命，進化是不可能的。

此種觀點既駁斥了那革命的資產階級認爲發展只由突變來完成的觀念，又擯棄了那保守資產階級認突變爲緩度發展過程中的非必要階段，并且只是破壞與阻礙發展的見解。

資產階級科學與無產階級科學，或者說保守的科學與革命的科學間的另外的一種對立，我們可以在認識的評判中看到。那些感覺到自己的力量能戰勝社會的革命階級，他就傾向於否定一切阻礙自己科學勝力的界限，他認爲自己能解決當前的一切問題。反之，保守階級不

只是生性就怕一切政治與社會的前進，並且生來就畏懼任何科學範圍上的進步，他感覺到更深刻的認識對於他已沒有利益，只是對於自己無窮的加害。因此，他失掉了對於科學的信力。

當然，現在即便最勇敢的革命者，也已經不能抱懷如十八世紀時革命思想家所充溢着的那樣幼稚的信仰，的確，在他們的懷抱中有一切宇宙之謎的解決，並且要以絕對理性的名義來講話。現在誰也不會否認——十八世紀的一些思想家已經就知道，即便在古代也已經就有人知道了——我們的認識是相對的，牠（認識）不過是人（我）和其他世界的關係，牠只能指明此種關係，而不能指明宇宙的本體。因此，一切的認識是相對的，受約束的，有限制的。沒有絕對的固定的真理的存在。但這只是說：我們的認識是沒有界限的，認識的過程是無窮無限的，如果盲目的設定某種知識爲人類智慧的最終結論，這無異於劃定某種範圍爲智慧的最終界限，而我們則永遠跳不出此界限以外了。我們知道：人類遲早總能夠串過他在認識的途徑上所遇到界限，不錯，同時他們又遇到以前所未曾料想到的新界限。但是，我們也絕不需要向着任何我們所不能解決的問題，束起其對於知識無力的雙手於胸懷而喃喃細語道：

『不知一』（Ignorabimus），這是庸人字典所常有，而我們所不用的字呵！此種怯懦正是表示

着現代資產階級思想的特質。他們不傾自己的全力於擴大與加深我們的認識，他們却用一切力量來找尋由我們的認識所創定的一定界限，失掉對於科學思想的信仰。

當資產階級還在革命的時候，他不將這些事作爲他的任務。馬克思對於這方面從來沒有加過工夫，因此引起現代資產階級哲學對他的憤怒。（考茨基：馬克思及其歷史的意義）

## 歷史的唯物論是一種方法

我們敢斷言歷史的唯物論已有其穩固不搖的基礎，但這也並不是說一切用唯物史觀的方法著成的著作，都絕對正確毫無謬誤，亦不是說此一理論已十分完備，不要再加工夫。濫用唯物史觀也足以隱晦真理，亦正如濫讀歷史之隱晦真理相同。即使用此方法而正當不謬，亦時常以研究者才學之程度及其所用材料之性質與廣狹之種種不同，其所得之結果亦各異。其所以如此是很顯然的；因爲在歷史科學中，不能以數學公式方法來證明，誰認爲唯物論的研究歷史方法爲矛盾，因之而反對此種研究方法時，更無人欲以此諂媚之。真正的智者，却正可因此『矛盾』而益精心考察，在此兩相矛盾的研究者中，而觀察出孰能得到更正確，更精

繃的結論，由此看來，正是因爲有此『矛盾』，而使此研究方法與結果更至於顯然可靠。

歷史唯物論還有無數工作，因爲人類歷史各方面之材料是無窮無盡。但是在資本主義的社會中却不能盡量發展其偉力，因爲他的絕大之破壞力之攻擊對象，正是此資本主義社會。當然，我們也承認資產階級歷史家亦有稍受唯物史觀影響者，本書中已幾次言及。然此種影響不出於一定範圍。資產階級存在一日，即一日不除掉其資產階級思想。即便最著名的所謂經濟派的歷史家代表藍樸萊赫特(Lanprecht)，在其著『德意志史』時，還不自解析德意志經濟現象始，反著筆於『德意志之民族觀念』。歷史的唯心論以及其目的論，理性論，自然主義種種分支是資產階級的歷史方法；歷史的唯物論是無產階級的歷史方法。只有無產階級解放之後，歷史唯物論才能充分發達，歷史才成爲嚴格的科學，才能盡其所應盡的職任——爲人類的指導者，教誨者。

## 馬克思主義乃歷史過程的一部份

馬克思主義之理論的駁辯，就是數百個資產階級辯護人所製造的生活的任務問題，這即



是他們學術鬥爭的端緒。他們的收穫是什麼呢？在淺薄的智識份子中廣佈着認馬克思主義爲「一面性」與「誇大」的信念，這是他們的收穫。但是即便資產階級思想最濃厚的人們例如史譚萊爾也承認：「對於某種深奧思想的學說」從其「半部思想」及其「相當部份」是不能獲得什麼的。而資產階級科學如何能夠一體的整個的與馬克思學說對立起來呢？

自馬克思在哲學，歷史，與政治經濟學的領域之內建立了工人階級的歷史觀點以來，資產階級在這些領域內研究的脈絡已經被割斷了。古典意味的自然哲學已經完結他的壽命。歷史哲學也已壽終正寢。科學的政治經濟學也已滅絕。在那些不是被無意識的或不徹底的唯物論所支配的地方，在歷史的研究中某種全部學理的地位，被一種帶了些花樣的折衷主義所佔據，也即是否認了對於歷史過程之統一的解釋，否定了歷史哲學。政治經濟學搖擺於「歷史學派」與「主觀論」的兩學派之間，這一個學派他們彼此反對，但是他們兩者都是馬克思主義的對敵。其中一派爲了拒絕馬克思主義，乃原則上否定了經濟理論，換言之，否定了此種科學的認識；而另外一派則否定唯一的研究方法，（客觀的研究方法）而此種研究方法却正是使政治經濟變爲科學。

不錯，書籍市場上關於社會科學的書籍每月要有大批的資產階級的精心著作供給，並且當代的熱心教授們隨着現代資本主義機器生產的速度；在市場上也時有巨厚冊書籍問世。但是這些書籍他們或者是細心的作個一事紀錄，其所研究者即類似駝鳥將頭埋在沙中一樣，他們只注意些細小零散的現象，不能窺出一般的聯繫，只作為一日的材料，——或則創造出『社會理論』與思想的形式，——結果我們在現代市場的時髦商品體裁中，只找到掩匿在鍍金裝飾下的馬克思思想的反映。并且無論在什麼地方也看不到獨立思想的創造，果敢卓見的觀點，活潑生色的結論。

如果社會進化要重新產生許多新的科學問題以待解決，那末我們說只有馬克思的方法是我們解決此種問題的工具。

由此看來，資產階級的社會科學只能夠以自己的沒有理論與馬克思的理論對立，只能夠自己的認識的懷疑說與馬克思的認識論對立。馬克思學說乃資產階級科學的兒子，但是兒子的降生却佔據了母親的生活。

正是工人運動的高漲在理論與實際兩方面將資本主義社會所掌握着要同馬克思的社會主

義決鬪的武器完全打毀。當馬克思死後廿年的今日，資本主義社會向着馬克思愈顯無力，而馬克思現在却比任何時候都要更顯生氣勃勃。

當然，現代社會還保持有一種慰藉。不過他們是在努力於探尋消滅馬克思學說的方法，他們不瞭解；唯一的消滅馬克思學說的方法就包含在此學說本身之內。貫徹着歷史精神的學理，他只希求取得暫時的真理。充滿着辯證法的學理，他本身就孕育着自己的死亡。

馬克思學說，如果是除開他的不朽部份——研究的歷史方法不提，其一般的特徵就在於認識歷史的進程，由建基於階級矛盾的社會最後『對立』形式，窺到建設在全人類利益結合之上的共產社會。

此種學說和以前古典派政治經濟學一樣，他主要的是某一時期中經濟與政治發展的精神反映，而他（馬克思學說）所反映者正是從資本主義的歷史形態過渡到社會主義形式的這一階段。但是他不只是反映而已。事實是這樣：如果馬克思所認識的理論不能成爲社會的意識，不能成爲一定的社會階級——現代無產階級的意識，那末馬克思所認識的歷史過程是不能夠完成的。馬克思理論所闡明的歷史過程，認爲馬克思主義必先成爲工人階級的歷史形

態，因此，馬克思主義本身成了歷史的因子。

由此看來，馬克思學說，隨每個新無產者之貫徹階級鬥爭的思想，而愈被確認。因之，馬克思學說隨其為歷史過程之一部份，也表示出學說自身的過程，而社會革命正是「共產黨宣言」的結論。

馬克思學說中對於現社會制度最危險的某一部份，遲早總會被推滅，但這也只是隨現代社會制度的消滅而消滅。（魯森堡：關於馬克思死後廿週年的論文）

## 馬克思主義乃革命方法的基礎

共產黨宣言自始至終都是忠實的保守着無產階級的哲學——歷史的唯物論。

此種哲學教導了我們：真理只是包括於理論與實際的綜合中。其含意有三：

一、形而上學的意思：此種哲學認為意識要在人間喚醒起來，並且認識在人類理性中之發展，只有在意識所指導的活動的必要條件的力量之中。

二、社會的意思：此種哲學認定：社會關係與社會情感（此外如家庭的，法律的，道德

的情感等）之所以發展，只因為他們是幫助人類生存，維持勞動分工的必要工具。

三、政治的意思：此種哲學認定：人和人間的政治關係，與之適應的人類情感（民族的與宗教的），以及一般的概念，他們之所以產生，只因為他們是一種必要的力量，賴此力量以維持那些分成階級，相互并存於壓迫世界之中的人類。社會存在着某一種或數種的被壓迫階級，他們（被壓迫階級）是統治階級手中的奴隸工具，他們為統治階級所執行的工作，就猶之於死的機器為全人類所執行的工作一樣。

唯物論認定這些事實：人類能適應環境，因此而更能利用工具，同時他（人）仗着工具又戰勝了這些環境。這就是剝削階級應當和適應他必要工具一樣的來適應被剝削階級的原因，……不然他們（剝削階級）就要會滅亡。隨科學與工業技術之對於自然界的制服，勞動階級此種偉大的意義亦漸次提高；因為人類對於自然界的此種制勝是一種自動的過程，所以人類社會中階級對立的消滅也是不可避免的。

此不可避免的結局是必然的，但這不是宿命論的意斷，而是以人類不願欲滅亡其條件。而歷史的唯物論却正是在號召起他們這種生動的力。他（歷史的唯物論）將一切的思想指示

到行動的方向去，將一切的行動指示向合理的組織化的方向去。

由此看來，歷史的唯物論預先就排除了一切教條主義，他不能夠閉塞於死的公式之中。他攝取了一切理論與一切經驗的積極結論作為自己學說的內容。恩格思在他的論卡爾萊爾的論文中寫道：他創造了「智力的運動，此種智力運動並沒有什麼他自己一定的收穫，他只是將已往的收穫不停的在往前發展；行動不停止於任何與已所得的地位，而只是不斷的將一切以前的地位往後拋去。」

在此種意味上我們可以說此種學說永久是保藏着革命方法的基礎。（安特萊：共產黨宣言的序言，解說與結論）

### 辯證的唯物論是行動哲學

普通的俄國的讀者都認為馬克思的歷史論是一種惡濁的侮辱人類的理論。大概是烏斯賓斯基，在他所著的『瓦解』一書中，敘述到一個老官僚婦人，當她臨終之時還是頑固的重說她那一生最惡濁的規例：『窺着衣袋，窺着衣袋呵！』俄國的智識份子幼稚的認為好像馬克思是

此種惡濁的規例加之於全人類；好像馬克思斷定每個人無論他是在作什麼事，都是單純的、下意識的『窺着衣袋』。純潔的俄國『智識份子』自然不會『同情』於此類的見解，正猶之於高貴的官爵夫人不同情於達爾文學說一樣。她覺得達爾文學說之根本意義不外是一種叛亂的論據，侮辱我們這高貴的官爵夫人爲戴上帽子了的猴子。實際上馬克思並沒有侮辱我們這『智識份子』，正如達爾文并未曾侮辱高貴的官爵夫人一樣。

依馬克思的觀點看來，理想有種種，有低級的，有高級的，有正確的，有錯誤的。和經濟的實際相適應的理想是正確的。主觀論者聽到了這些，一定要說；如果我要使我的理想與實際適應，那末我就成爲『征服者』的可憐的奴僕了。但是主觀論者之所以有這樣的論調，唯一的是因爲他們都是形而上學者，他們不了解一切實際的對立的兩重性。『征服者』是依據着已經消逝去的實際，在這已消逝去的實際之中降生出新的實際，未來的實際，服侍未來的實際就是幫助『偉大的愛的事業』的勝利。

讀者現在總可恍然了，那些說馬克思主義者認爲理想沒有任何意義的觀念，是怎樣與事

實不符。此種觀念與事實正相矛盾。至於講到理想，我們可以說馬克思理論是在人類思想史上最帶有理想的理論。這無論對於他的純粹科學或他的實際任務上都是正確的。

『如果馬克思不理解自覺的意義與力量，那末你還讓我們作什麼呢？如果他對於自覺的意識真理估量得如此低，那末你還讓我們作什麼呢？』

這些話是在一八四七年一位布魯諾鮑埃爾的信徒所寫的，雖說現在已經不再講那四十年代的話了，但是頂至現在那些非難馬克思疏忽歷史中之思想與情感諸因子的人們，還沒有比奧皮茲更前進的。他們到現在還都在確信馬克思對於人類自覺力評價得極低；他們是用着各種的調子，敘述着一件事。其實馬克思認為解釋人類的『自覺意識』乃是社會科學之重要的任務。

他說：『以前的一切唯物論（費爾巴赫的唯物論也包括在內）之主要缺點，就在於這些唯物論觀察實際，觀察感覺的世界，只是在客觀的或直觀的形式之下，而不是在具體的人類行為形式與實踐形式之中，而不是主觀的。因此與唯物論對立的唯心論就發展了行動方面，但是他是抽象的發展，因為唯心論根本就不承認具體的實際就是這樣的』。先生們，你們對於



馬克思這些話，也曾經加過思索沒有？現在我告訴你們這些話的意義吧。

霍爾巴赫，海爾維茨及其各信徒們，他們都在傾全力以證明自然之唯物解釋之可能了。這些唯物論者雖然已經否定了本有觀念，但是他們還未能即認為人類就是動物界的一員，就是有感覺的物質。他們還不會企圖以自己的觀點來解釋人類的歷史，縱或有過這種企圖（海爾維茨），但是此種企圖結果也是失敗了。但是人類只有在歷史上才成爲『主體』，因爲他自覺的意識也只有有在歷史上才發展起來。只把人類認作動物界的一員，就表示說只把人當作『客體』，丟開了人類的歷史發展，丟開了人類的社會『實際』，具體的人類行爲。但是丟開了這些就要使唯物論變成『乾燥的』，『曖昧的』，『空虛的』（歌德）。而且這就是將唯物論變成宿命論，判定人類完全隸屬於盲目的物質。這是我們上面所已指明過的。馬克思指明了法國的與費爾赫唯物論之此種缺點，而以糾正此種缺點爲己任。馬克思的經濟的唯物論就是解答這些問題：人類之具體的行爲怎樣發展的呢？人類的自覺意識怎樣依附於具體行爲而發展呢？歷史之主觀方面怎樣形成的呢？當唯物論對於這些問題解答（縱然是部份的）之後，唯物論就不再是乾燥的，曖昧的，空虛的了，而解釋人類實質行爲的第一把椅子，他也就不

再讓給唯心論佔據了。此時唯物論也就從他固有的宿命論中被拯救出來了。

感情的頭腦簡單的人之所反對馬克思理論，是因為他們將馬克思最初的話認作最後的話了。馬克思說：在解釋主體時，我們是要觀察人類在客觀的必然影響之下要處於怎樣的交互關係之中。既經瞭解此種關係之後，就可以進一步的解釋在此種關係影響之下人類之自覺的意識怎樣發展。客觀的實際幫助我們闡明主觀方面。那些感情的頭腦簡單的人，時常在此地打斷馬克思的話頭。反覆起那些特別類似查茨基與范騷夫的對話：——人在自己社會生活的生產過程中，遇有那不依附他們的意志的某種一定的關係——生產關係：『啊，天呀，他真是宿命論者！』——『在經濟的基礎上建立起思想的上層建築！』……——說的什麼呵！他說的和寫的一樣！他完全不承認個人在在歷史上的作用！……——你再聽一聽呵；由上面所說即可得出下面的結論：——……『不聽了，在審判廳前我也不聽了！在積極進步的個人審判之下，在主觀社會學之公平監視之下，我也不聽了！』

大家都知道：斯卡羅族的出現，拯救了查茨基。在俄國馬克思的信徒同嚴格的主觀論的評價者的爭論上，一直到現在都採取着另外的方向。斯卡羅族塞住了查茨基的口，當時主觀

論社會學的范騷夫撒開那塞耳朵的手，意識到自己地位的優越而說話：是的，他們統共說了不多幾句話：他們的觀點還是不會說明。

密海羅夫斯基繼續着說：「必然性的範疇是普遍的，不可爭論的，他包含着愚蠢的希望與無意識的掛念，而表面上認為他是在戰勝這些東西。以必然的觀念看來，以額撞壁的希望也不是愚蠢而是必然。正和克瓦跡摩德不是畸形而是必然，卡音和猶太不是惡人而是必然一樣。總之，在實際生活中如果我們以必然的觀念來看時，我們就險入一種無限的空想的領域之中，那邊既沒有觀念與物質，也沒有現象，而只是有一種觀念與物質的陰影」，密海羅夫斯基呵，正是如你所說的，一切的奇形怪狀，也正和最普通的現象一樣，都是必然的產物，可是由此并不是說猶太就不罪惡，因為將『罪惡』的概念與『必然』的概念對立起來，根本是不通的。但是，可愛的先生，既然你配得上是英雄，那末就請你證明：你不是『瘋狂』的英雄，你們的『希望』不是『愚蠢』的，你們的『掛念』不是『無意識』的，你也不是思想的克瓦跡摩德，你不煽動『羣衆』去『用頭往牆壁上碰』。爲了證

明這一切，你們不能不求救於必然性的範疇，而你們是不取用這個範疇的，你們主觀論的觀點使你們不能夠這樣的運用；因為有此種「範疇」，你們看來，實際就變成了昏暗的世界。於是你們也就落在昏暗的烟霧的死巷中去，而你們的社會學也就掛起「缺乏證據」幾字，於是你們就開始肯定說：『必然性的範疇』什麼也不能指示，因為他是指示得太多了。證明理論的貧乏，這是你們供給你們的信徒的『探求安身所』之唯一的文獻。可愛的密海羅夫斯基，這的確是太少了。

白鴉鳥很相信自己是英勇的鳥，因為是英勇的鳥所以很容易掀起大海的浪花。當有的要求他解釋掀起大海波浪之物理的或化學的規律的基礎時，他就感覺到困難起來，為了解脫此種困難，他便很難堪的莫明其妙的啼叫起來；縱然世上亂說「規律」，「規律」，然而實質上規律是什麼也不能解釋；無論什麼計畫都不能建立於此種規律的基礎之上的。我們應當等待好的機會，因為，大家久已知道，用棒可以打去罪惡，一般的是一一切都歸結到合理方面去。何等輕薄，何等惹人厭的小鳥呵！

現在試拿白鴉鳥的莫名其妙的啼語和馬克思的結構正確偉大的歷史哲學來對照一下。

我們人類的祖先，和其他的動物一樣，都是隸屬於自然。他們一切的發展，完全是非自覺的，此種發展是以生存競爭之自然淘汰的方法而適應其周圍來限定的。這是物理的必然的黑暗的世界。此時意識的曙光還沒有，因而也看不到自由的曙光了。但是物理的必然使人類發展到高的階段，在此階段中人類漸漸的脫離開其他的動物界了。人變成了製造工具的動物。工具就是一種器官，人類借此以改變自然以達到自己的目的。工具就是使必然服從人類自覺意識的器官，自然，在起初時發展還是很微弱的，還可以說是極零星極間斷的。生產力發展的程度決定人類對於自然統治的力量。

生產力的發展，其本身是由於圍繞着人類的地理條件的性質來決定。由此看來，自然本身就賦與了人類以征服自然的工具。

但是人類并不是單個的同自然鬥爭；根據馬克思的意見，同自然鬥爭的是一種社會的人，亦即是規模多少大些的社會聯合。各時代之社會人類的性質，由生產力發展之階段來決定，所以，社會聯合之整個結構，是由依賴着此種生產力發展之步驟。由此看來，此種社會結構，歸根結局，還是由使人類多少能發展其生產力的地理環境的特性來決定。但是某種社

會關係既經成立之後，其未來的繼續發展，則按着其自己內部的規律來完成，此種規律的活動能加速或展緩決定人類歷史行程之生產力的發展。人類對於地理環境的依屬，從直接的關係爲間接的。地理環境影響人類要經過社會。但是，因爲如此，人類對於其週圍地理環境的關係，也成爲極度變動的了。生產力發展之每一個新的階段，就不再是從那樣的了。地理環境對於采撒爾時代的布利譚人的影響，和對於現在英國人的影響，迥乎不同。十八世紀，蒙昧主義者所不能征服的矛盾，就這樣的被現代的辯證的唯物解決了。

社會環境的發展，服從着他自己的規律。這就是說：其發展的特性，既少依屬於人類的意識與意志，也少依屬於地理環境的特性。人類對於自然的生產的活動，亦產生出人類的新的依屬性質，新的勞動形態；經濟的必然。人類對於自然的統治力愈高，人類生產力愈益發展，則此種新的勞動隸屬關係愈益鞏固起來；隨生產力之發展，人類在社會生產過程中之相互關係亦愈複雜化；此種過程之行程完全脫開了人類的管理，生產者竟成了自己生產物的奴隸（例如：資本之新的無政府生產）。

但是，正如人類周圍的自然，使人類發展其生產力，因之亦漸漸脫離開自然之統治一

樣，生產關係，社會關係，根據其自身發展的邏輯，也使人類意識到經濟必然奴僕人類的原因。由此而使我們的意識能夠新的最終的戰勝必然，理性戰勝盲目的規律。

⑤生產者（社會的人）知道了人類自己的生產品之所以役使人類的原因是在於無政府的生產，生產者就將生產組織起來，以能使服從其自己的意志。此時，必然的統治完結，而自由就開始統治了，自由的本身就是必然。人類歷史的序言唱導起來，歷史也就開幕了。

由此看來，辯證的唯物論不只是不如反對論者所侮蔑的那樣：使人類確信盲目的起來反對經濟的必然，他首先就指出了怎樣征服必然。因此，形而上的唯物論固有的必然的宿命的性質被割除掉了。而且徹底唯心論的思想所必然要產生的悲觀主義的基礎，也是被除掉了，彭赫尼爾說過：單個個人只是大海波浪表面之一泡；人類是服從着鐵則，此種鐵則只能夠知道，而不能夠使之服從人類的意志。馬克思問道：不是的，我們既已知道此種鐵則，則能否毀去此鐵則之羈絆以及使必然變為理性之奴隸，皆賴乎我們。

唯心論者說：我是蟲蠹。辯證的唯物論者反駁說：當我無知識之時，我是蟲蠹；但當我知道之後，我就是神。能夠知道多少，我們就知道多少。

人們對於第一個給人類的理性權利奠定堅固的基礎，第一個把理性當作難於克服的偉大的力而不是偶然性之薄弱的玩具的理論——辯證法的唯物，提出反對，借口於此種理論所侮辱了理性的權利，借口於此種理論所侮辱了的理想。他們非難此種理論為隱靜主義，為向四周圍環境妥協。他們恭維這些，就和冒爾查林恭維他的上司一樣。老實說，他們此刻是將病體傳染給強健的人了。

辯證的唯物論說：人類的理性不能是歷史的創造者，因為人類理性的本身就是歷史的產物。人類理性此種歷史產物既經出現之後，則他就不宜而且按其本質也就不能再服從那以前的歷史所遺留的現實；他必然的要按着自己的形色來變更現實，使之更進於合理。

辯證的唯物論和歌德的浮士德一樣的說：

在太古就有了行動！

行動（人類在社會生產過程中的規則的合理的行為）為唯物的辯證論者解釋社會人類理性的歷史發展，其一切的實際哲學不外是行動。辯證的唯物論是行動的哲學。

當主觀論的思想家說（我的理想）的時候，同時就是說盲目的必然的凱旋。主觀論的思想



家不會將自己的理想建築在實際發展的過程之上；所以在理想的花園的牆壁之外，爲他們又開始了偶然的因而又是盲目的必然的廣大無邊的曠野。

辯證的唯物論指示了該種方法，借此可以使無邊的曠野轉變爲理想的花園。他只是附帶着說：此種轉變的方法即隱匿於此曠野本身，只需要找到他，能夠利用他就夠了。

辯證的唯物論不像主觀論者一樣，只限於人類理性的權利。他知道理性的權利及其力量是無邊的，無限的。他說：人類頭腦中之一切的理性東西，亦即一切非空想而是助實際的真實認識者，不斷的轉變到實際間去，不斷的將其理性部份帶入實際中去。

由此即可瞭然辯證唯物論者所認爲的個人在歷史中的作用其意義是在那裏了。他們絕不認爲此種作用等於零，他們爲個人面前提出了任務，此種任務若用起習慣的非正確的術語來，就全然可以稱爲純粹理想主義的了。因爲人類的理性，只有在認識了必然本身之內在的規律，征服了其本身的力量之後，才能夠對於盲目的自然奏起凱旋之歌，所以，知識的發展，人類意識的發展，乃是有思想的個人之最高至尙的任務。光明，更大的光明，這是最重要的東西。

但是，如果很早就有人說過：無論誰也不爲了隱藏臘燭而將他燃燒起來，那末現在唯物辯證論者要再加上說：不要將臘燭藏在『智識份子』的研究室中！

如果說還有這些空想的英雄，他們認爲只要啓發他自己的頭腦，即可任意指揮羣衆，運用羣衆，卽如以土泥製造東西一樣，那末，理性的王國就依然還是風流辭句，優美的佳夢。只有當羣衆已成爲歷史行動的英雄，羣衆的自覺和他們的自覺適應之時，理想的王國才會大踏步的走近我們。我們已經講過，發展人類的意識吧！現在我們再加上說；發展生產者的自覺意識吧！我們認爲主觀哲學是有害的，因爲牠妨礙了智識份子幫助羣衆的此種自覺，牠將英雄與羣衆對立起來，牠認爲羣衆不外是零的總合，其意義若何只在看其領導者——英雄的理想如何。

沼澤之地必有魔鬼，這是愚陋的民衆諺語，主觀論者却說：既有英雄，必有那爲英雄而存在的羣衆，此種英雄自然就是我們這主觀論的智識份子了。我們對於這的回答是：你們此種將英雄與羣衆的對立，只是你們自負，因而也是你們的自欺。你們如果不理解爲了理想的勝利，必需除去此種對立的可能，必需在羣衆中喚起英雄的自覺意識，則你們仍不外是空

談家。

意見支配世界，我們是意見的代表，因此我們就是歷史的創造者，我們是英雄，羣衆只是跟在我們的後面，這是法蘭西唯物論者的說話。

此種觀點的偏狹性，正適應着法國啓蒙主義者們的地位的排他性，他們是資產階級的代表。

現代的辯證唯物論志在消滅階級；而辯證唯物論的出現，也正是在階級消滅已成爲歷史必然之時。因此，他所注意的必是那些在最近期間即可成爲英雄的生產者。所以，自從我們世界成立以來，自從地球圍繞着太陽旋轉以來，就進行了科學與勞動者的接近，科學急力的幫助勞動羣衆，勞動羣衆在自己自覺的運動中依賴科學。（蒲列哈諾夫：史的一元論）

## 歷史的唯物論與道德的唯心論

唯心論與唯物論在答覆哲學的根本問題——『思想』與『物質』的關係問題上，向來是相互對立的；問題就是：精神與自然究竟何者爲始？此兩種學說本來都沒有與道德思想相關聯之共同之點。哲學的唯物論者可以充滿着最高尚純潔的道德理想，而哲學的唯心論者也許完全沒有此種道德理想。然而因爲幾世紀以來，僧侶對於此字的濫用，竟使唯物論與道德平列起來，在資產階級科學中此種議論亦成了風尚。『一般的庸俗之徒認唯物論爲縱酒，荒淫，豔衣，美食，貪婪，卑污，媚婦，奸商，總而言之，凡一切他自己所暗常爲的罪惡，都是唯物論的主張，至於唯心論呢，却是道德的信仰，博愛同胞，良善社會，這是他在人前所誇耀的，其實他對於這些的信仰也不過是偶然於他『唯物的』淫亂之後，狂醉，破產之時，唱他酷愛的歌曲：『人是什麼？——是半獸與半神。』（恩格斯）。

如果將唯心論與唯物論兩字的意義這樣伸展起來，那末承認歷史的唯物論者，還需要有高尙的道德唯心論的精神，爲什麼？因爲承認唯物史觀必定要受到窮窘，驅逐，污蔑！而承認歷史的唯心論，却正可是一切活動的機緣，因爲他能夠取得一切人間的福祿，受官階爵位徽號勳章。我們當然絕對不說，一切歷史唯心論者的行動都出於不潔的動機；然而，我們很

有權力可以否定那以無道德的論調而攻擊歷史的唯物論者，我們認爲這是無恥無識的誹謗。  
(墨爾林：論史的唯物論)

### 馬克思論賓譚

賓譚——是純粹英國的產物。在任何時候，任何國家——即便我國的基督教徒烏爾夫也包括在內——從來沒有這樣的庸俗平凡而奢華自足的人。功利主義的原則並非賓譚所發明。他只是無能的重復赫爾維茨以及十八世紀其他法國人所闡明的壯大學理而已。如果我們要想知道怎樣對於狗有利，那末我們應先研究狗的天性。而此種天性的本身，是不能夠以『功利的原則』出發，來解釋清的。如果我們將此種原則應用到人類，我們要以一種利的觀點來估計一切人類的活動，運動，關係等等，那末我們應首先知道：人類一般的天性如何，在每一歷史時期中變革如何。但是對於賓譚却沒有這些問題。他以他拿卑陋幼稚，以將現代人的淺薄庸俗——尤其是英國人的淺薄庸俗與一般人的平凡以混同。在其四圍的環境中，一切那對於一般人有利的各種物態，其自身就是有利的。他以此種標準以度量過去，現在，與將來。

例如：基督教是『有利的』，因為他以宗教的形式根據着犯罪的法條的合法的形式。判斷了那犯罪者，藝術的批評是『有害的』，因為他妨礙了高貴的人們鑒賞馬爾秦屠皮爾 Duapman, Tynned 的作品。這一位敏捷的先生就是這樣瑣碎，他的格言就是：『每日要寫幾頁』以充附他的雄厚的篇幅。如果我若有我的朋友海音的勇氣時，我就要稱這位約萊民先生為資產階級的愚蠢的天才。（馬克思：資本論）

## 馬克思主義與無產階級事業

恩格思在其「費爾巴赫論」一書中，已經確定哲學的實質為思想與物質的關係問題，為人類對於客觀物質世界的意識問題。如果我們將物質與思想的概念，從自然的抽象世界以及個人的推理，也即是說從哲學家所支配的職業的領域之內，而轉移到社會生活的領域之內時，那末恩格思關於哲學所講的那些，在某種意味上也可以說是關於社會主義的了。後者（社會主義）在很久以前就在採尋，捉摸，該種調協物質與思想，也就是說調協生活之歷史形態與社會之意識的工具與方法。

馬克思與其朋友恩格斯的命運，就在於解決幾世紀間所慘酷爭鬥的問題。馬克思所發明的是：一切過去社會的歷史，歸根結蒂講來，都是在此種社會中生產與交換關係的歷史；在私有制統治之下，此種關係的發展，在政治與社會的結構上表現階級鬥爭的形態。馬克思此種發明確定了歷史最主要的動力。因此也就解釋了在一切社會中（過去與現在）必然要發生意識與物質，人類的志願與社會的實際，企圖與結果間之不調和的原因。

因此，根據馬克思的理解，人類第一次認識了自己因有社會過程的祕密。此外，對於資本主義發展規律的發現，同樣證明其途徑是由於自發的無意識的階段而向前變動的。在這些過程中，就和蜂營巢一樣，他（社會）創造了自己的歷史，而走向由自覺所創造的真理的人類歷史階段，在此種階段之內，社會的意志與社會的實際第一次遇到彼此間的融洽與調和，第一次使社會人類的行動獲得其所要求的結果。

恩格斯所講的『從動物界到人類自由的最後飛躍』，這只能由全世界的社會革命才能完成，但是他在現代的社會結構中，已經在社會民主黨的政策中開始完成起來。勞動黨緊緊的把握住馬克思主義學說，所以他是唯一的佔在歷史的立場，意識到自己任務的政黨，因此他

所作的正是他所願欲要作的。這就是社會民主黨一切神祕的所在。

社會民主黨力量的堅固的不斷的發展，早已使資產階級世界驚魂動魄了。因為我們政策對於道德力之特殊成功的眩惑，所以時常發現一部份淺薄幼稚的學者，他們勸告資產階級也取我們為例，並採納我們社會民主黨的神祕的智慧與理想。他們不了解：促成工人運動發展者就是一種生活與力的源泉，就是一種毒死資產階級黨的液體的洪流。

勇敢的嘲笑，時而採取殘酷的壓迫，時而又和緩的愚弄，在二十年來反社會主義的法律中，實際上究竟什麼給我們以道德的力呢？或者說那些爲了爭細微的改善自己物質狀況的貧人有這種情緒麼？現代的無產階級不是庸徒也不是小資產階級，所以絕不作此小的日常安樂的英雄。英國工聯會之理想的缺乏，氣概的狹隘，已爲我們證明！只注目於小的物質利益，在工人階級的羣衆中是絕不能創造高尚的道德力的。

或者說：他們就和初期的基督徒一樣，他們是一種禁慾主義的派別——當對他們（社會民主黨）的迫害愈甚時，則他們的禁慾主義的火炎亦表示愈明顯？現代無產階級是資本主義社會的養兒與後裔，他是最有力的卓絕的唯物主義者，他有健全的肉體與感覺，以使根據着



奴隸道德而汲取來那由痛苦所發生的觀念與力量。

最後，或者說：我們鬥爭的目標「正義」，是他將我們造成一種無敵的力量麼？憲章運動與維特林的後繼者們的事業，空想社會主義學說與活動，何嘗不是「正義」？但是這些學說都被當時社會他們所遇到的那些反抗所戰敗而毀滅了。

如果，現代的工人運動能夠排除自己敵人的一切壓迫，昂然凶壯的勝利的往前走，那末他（工人）首先必須冷靜的認識客觀歷史發展的規律，認識「資本主義生產根據自然過程必然要創造他自己的否定——就是剝削者，社會革命。」工人運動在這些認識中看到了自己最後勝利的堅固的保證，因此不只引起了他的熱烈情緒，並且引起了堅固的忍耐，不只是一種行動的力量，並且有一種勇敢堅強的毅志。（盧森堡：馬克思死後二十週年的論文）

### 馬克思主義是一種綜合

一九〇八年三月十四日為馬克思逝世之二十五週年，而是年之初也正是共產黨宣言露世

的六十正歲，馬克思主義之新學說於此得到了他第一次的闡解。對於我們現代，隨生活進程之急速發展，科學與美學的觀點如時裝式的急劇變化，這樣一個距離時期好像是很長的了。雖然如此，馬克思現在在我們之間還繼續活動着，他的力量還完全在發展着，他是我們現代精神的統治者，雖然有所謂馬克思主義的『危機』，雖然有資產階級科學辯護士的一切駁斥。

如果馬克思不曾發明了資本主義的根本基礎，那末馬克思主義影響的此種驚人的發展將完全不可解釋。如果，他實際上已經將這些任務完成了，那末資本主義的社會形式存在一天，在社會學的範圍內，就不能夠有一種能代替馬克思學說的發現。這就是為什麼馬克思所指示的道路在現在較之其他人所指示的道路——在理論與實際兩方面——為更適宜些的原因。如果馬克思未能真正瞭解了資本主義生產方法的各條件，如果他未曾發明了發展向更高的社會形態的趨向，如果他未曾為我們指示出此種遠大的目的——在社會發展過程中是要愈近愈明顯的，那末此思想家的偉大將因之而掩飾，而馬克思對於現代思想之堅固的有力的影響將更無從解釋了。

正是此種思想深奧與革命毅力的嚴密的結合為我們解釋了為什麼在現在馬克思死後已經

二十年，距其第一次參加社會活動已經六十年，——而馬克思還繼續在我們之間活動着，並且較之其生前爲更有力些。

如果我們願欲顯明的瞭解此特殊人物的歷史活動的實質，最好我們是注意研究他怎樣作綜合工作，——綜合各種表面看來時常是相反的各方面於一種最高的統一中。搬在我們面前的首先就是：自然科學與社會科學的綜合，英，法，德三國思想的綜合，工人運動與社會主義的結合，理論與實際的綜合。正是因爲馬克思能夠執行此種任務，正是因爲他辨別了此不同的百科知識，不只是作個各種知識的通識者，並且更是個各種知識鑑識家——所以他能夠完全他莊嚴的歷史事業，宣佈於十九世紀之末與二十世紀之初。（考茨基：馬克思及其歷史的意義，中譯本改名爲「科學社會主義的歷史來源」）

## 未來的超人

爲使無產階級能夠取得力量以消滅自己危險的敵人，需要廣大無產階級有高尙的知識，嚴格的紀律，完密的組織，並且這一些對於國家的一切經濟生活也是無條件的必要的。只有

當他（無產階級）的內部將這一些特性發展到最高度，而他們的統治與社會革命不只是獲得經濟的並且還有社會主義社會的心理條件之時，無產階級才能夠達到勝利。我們絕不久待此種心理的成熟，因為此種成熟絕不是說要天使重新創造一下人類。

但是，如果現代無產階級爲了社會主義社會的成熟，已經需要相當的變化，那末我們盡可以等待他（社會主義社會）在社會主義的社會中將人類的性情給以劇烈的變化。要想創造比現代更高尚的人，需要有社會主義社會的先決條件。因為資本主義的社會不能創造這些，所以這是個完全難以實現的條件。這不是社會主義的條件，而是社會主義的結果。社會主義使人類有保證，安定與空閑，社會主義能提高人類的精神而離開那日常的煩悶，因為他們每天不再關心無味的麵包問題了。社會主義使個個人都互相依屬，因此剷除了那奴隸感覺與輕視人的觀念。社會主義使鄉村與城市平均的發展，製造人類所能達到的一切豐富文化的財富。統治自然以使從自然中取得生活的力并創造生活的愉樂。

社會主義既剷除了悲觀主義的心理基礎，又除清了其社會基礎，即是說：將貧窮抬到與美德的水平一樣高的那部份人的窮乏與頹廢根本消滅，而那些不勞而食且能通宵暢飲縱性歡

樂的別一部份人的富足也根本滅絕。社會主義剷除了貧窮，富足（個人的）以及天然的惡性，他創造人類快樂，使人類都能夠享樂，都有審美的智力。他使每個人都有科學與藝術創造的自由。

我們還沒有權力可以說：以這樣的條件下所創造出來的人類要高出於在現有的文化下所創造的最高的形態嗎？這將要是超人，但這將是一般的常態，而沒有什麼特殊的例外，他們之可以成爲超人，只是當他們同他們的祖先比較的時候，而不是在他們同自己附近的人比的時候，他們將要有高尚的靈魂，但是此種所謂高尚，並不是什麼跛足倭羣中的高尚，而是高尚中之高尚，幸福中之幸福，——他們充分的意識到自己的力量，但並不是由於他佔在壓榨之僵屍之上，而是由於與他相等的走向同一目標的人們的總聯合，使他勇敢的解決大的問題。

由此看來，我們很可以期等着我們那深奧的豐富的思想家所理想着的力與美的天國的到來。（考茨基著：社會革命之翌日）

### 馬克思之歷史意義

三月十四日下午三時，現代最偉大的思想家與世長辭了。當我們將他安置妥當之後，我們就看到他已經在安樂椅上長眠了。

我們不能夠計算出，因為他的死戰鬥的歐美工人與歷史科學要遭到多大的損失。很快的就感覺到此偉大人物死後所為我們遺留下來的未完成的任務。

馬克思發明及人類歷史發展的規律，就和達爾文發明有機自然界之發展的規律一樣。他發明了那些簡單的事實，就是人第一步要衣，食，住，並且也只有這些問題解決之後，能夠有研究政治，科學，藝術，宗教等的可能，這些簡單的事實，在以前是掩飾在唯心的解釋之下的。直接物質生活工具的生產以及人類發展之某種階段或時期組成真實的基礎，在這些基礎之上發展起國家機關，法律思想，藝術，宗教觀念等，只有在這些基礎上才能解釋出這一切，而不是如以前的人一樣，拿這一切來解釋基礎。

但這還未能盡括一切。馬克思更發明了現代資本主義生產方法以及藉此而創立的資產階級社會之特殊的運動的規律。當以前的研究者（資產階級的經濟學者與社會主義的批評家都在內）還都輾轉在黑暗之中的時節，隨馬克思剩餘價值論的發明，同時新的光明也就在此地

表露出來。

一生之中有兩個這樣的發明也就夠了。那些能夠完成一種這樣發明的人，已經就可以說是僥倖了。但是在馬克思所研究過的每一個部門之中——此種部門很多，而他對於各個部門都有甚深刻的研究——他都有獨立的發明，在數學上也是一樣。

馬克思就是這樣的一個科學人物。但是這還沒有述了馬克思的行動的一半。在馬克思看來，科學是歷史運動的革命的力量。他醉心於在理論科學上之每一種新的發明，此種發明之實際的利益也許是尙未明顯。但是他最有趣味者還是那些對於工業或者是一般的歷史發展能表示立刻的革命影響者。因此，他繼續着電力之新的發明尤其是繼續着馬克思德蒲萊的試驗而更精細的研究。

馬克思首先就是革命者。他的真正人生的使命就是幫助推翻資本主義社會與資本主義的國家組織，幫助現代無產階級的解放，他首先鼓吹無產階級要認識自己的地位與自己的需要，認識自己解放的必要條件。他的爭鬥是自然的。他的鬥爭的熱情，鬥爭的毅力，鬥爭的成功，都是世所罕有的。第一次的『萊茵報』（一八四二年），巴黎的『浮爾維爾茨』（一八

四四年），不律塞的『德國報』（一八四七年），『新萊茵報』（一八四八——一八四九年），紐約的『特利布爾』（一八五二——一八六一年），此外還有許多論戰的小冊子，在巴黎，不律塞，倫敦的聯合中的工作，完成了偉大的國際工人組合的基礎，——在這些工作中，得到這樣的結果，我們已經很有權力誇耀他的成功，縱然在其他方面沒有任何創造。

正是因為如此，所以仇恨馬克思的人比仇恨任何其他的人總要多。專制政府與共和政府盡力的侮辱他，同時幾次的放逐他；保守的與極端民主的資本家不斷的攻擊他辱罵他。他把丟開這一切攪擾，他並不關心這一切譏謗，他只將那些比較重要的攻擊與以答覆。他現在是長逝了，但是他已經獲得了千百萬的革命者的敬仰，重愛與信任，這些革命的同事者散佈在整個的歐洲與美洲，從西伯利亞的礦坑到加利浮林，現在我可以很勇敢的說：馬克思的敵人是許多，但是對於他個人的私仇者幾乎一個都沒有。

馬克思的名字要流芳百世，而他那偉大事業更是萬古不朽。（恩格思：在馬克思墓前的追悼演說）



馬克思學體系完

# 社 會 科 學 大 系

本書局爲有統系有計劃的介紹社會科學知識於讀書界起見，特請高希聖郭真兩先生編譯「社會科學大系」。每種字數自三十萬至六十萬，或譯或著，均係專門之作。下列各書，或已出版，或已完稿，或正編譯，特先露佈。

1. 社會科學大綱 一·五〇
2. 社會運動全史 三·〇〇
3. 社會問題大綱 三·〇〇
4. 社會主義大綱 一·六〇
5. 社會思想全史 (即出) 二·〇〇
6. 新政治學大綱
7. 新經濟學大綱
8. 新社會學大綱
9. 國際運動全史
10. 社會進化全史

## 社 會 學 說 體 系 下 卷

實價一元五角

原著者 恩 格 思 等

編 者 薩 可 夫 斯 基

譯述者 李芝真 韋 慎  
陳代青 齊 蓀

出版者 社 會 經 濟 學 會

發行者 社 會 經 濟 學 會

經售處 全 國 各 大 書 局



中華民國二十年二月初版

上海图书馆藏书



A541 212 0014 8297B

E11863

593  
#85

E11863