

辯證唯物論入門

文源出版社發行

黃巖編譯

辯證唯物論入門

文源出版社

辯證唯物論入門

編譯者 黃 巖

出版者 文 源 出 版 社

發行人 葉 波 澄

發行所 上海復興中路一二五七B號
文 源 出 版 社

電話 七 八 四 三 二

一九四九年十月初版

版權所有

目次

頁數

譯者序	一
第一章 緒論	一
第二章 宗教	七
第三章 希臘唯物論	二五
第四章 希臘唯心論	三五
第五章 古代論理學與辯證法	四一
第六章 印度唯物論	五一
第七章 從黑格兒經過費兒巴哈到馬克思	六三
第八章 唯物論的認識論	七五
第九章 辯證法(上)	八七
第十章 辯證法(下)	九五
第十一章 唯物史觀(上)	一〇三
第十二章 唯物史觀(下)	一〇九

譯者序

下面這本書是德人台爾海瑪爾的 *Einführung in den Dialektischen Materialismus* 一書的譯文。這本書原是台氏一九二六年在莫斯科對中國學生所作的哲學講話的記錄，所以行文時仍保持講話的口氣；而且時常把話扯到中國及東方。

譯者在翻譯這本書時所採取的方法是：保持每段的意思，刪去重複而累贅的字句，削去讀者不易理解的西洋掌故，以求文字的暢達。

原書共十六章，講中國哲學的第十四十五兩章，講實用主義的第十六章，譯者都刪除未譯。我的理由如下：

台氏對中國哲學史的知識不多，對中國歷史的知識也不大够，其議論與判斷並不高明，沒有介紹的必要。又本書之所以專開實用主義一章，是因爲對當時的聽衆都是中國青年，而當時正是實用主義在中國最流行的時候，所以台氏特別提出來加以批評。但他的批評過於簡略，而且在今天已經沒有很大意義，所以也刪去了。全書僅留十三章。

對這十三章的次序也有些變動。作者講演時受時間的限制，常常一講未完，續在下次講；或者

本講已完，在末尾又開講下次應講的問題，因此篇章之劃分不十分整齊。譯者只好對之加以改動，重分段落，應屬各講的文字仍劃歸各講，以免讀者迷惑。同時又合併七八兩章，僅留十二章。

在實際政治生活中，早已沒有台爾海瑪爾的位置了。但他這本書始終不失為一本介紹辯證唯物論的入門好書，所以仍把他介紹出來。

譯者是二十三年之前親自聽過台氏這些哲學講話的人。二十餘年，滄桑屢易，回首前塵，也難免有些今昔之感了。

一九四九年四月序於上海

第一章 緒論

本講演的題目，是「現代世界觀」。說起這題目，就會發生一個疑問：究竟是否和物理學或化學一樣，有一個大家所公認的世界觀呢？物理學或化學，無疑的是統一的學問，全世界都可用同一方法去敘述。當然，這些科學中，也有種種問題會引起爭論。但這些問題，僅限於某一科學的內部，而且依據於被承認了已有的科學的知識。這些問題，可由那些參加爭論的人用公認的方法——即實驗——去解決。例如物理學上關於相對性原理的爭論。這個引起激烈爭論的而且很緊要的問題，就是光的媒介「以太」(Ether)到底存在與否的問題。但是在物理學上，這個問題，可由實驗來解決。實際上，關於這問題，有名的物理學者，已經做過了種種的實驗，其中尤其是美國的物理學者邁契孫(Michelson)對於這問題的實驗最爲有名。與這個問題有關的其他許多問題，如行星中水星軌道之不規則性問題，以及行經太陽附近的光線的屈折問題等，都同樣引起了許多爭論。對於這一切問題，在物理學上，都有一個叫做實驗的統一的解決方法。關於化學上的問題，也是這樣。例如最近發生的鉛或汞到底可以變成金子與否的問題，許多研究者，都主張是可能的。但是經過正確的實驗，判明暫時不可能。此外化學上的問題，如關於原子組成問題，如想得到進步的解釋和統

一的解決，也靠實驗。分解原子爲更小的成分，已經成功了。因而我們可以說：世界上有許多統一的科學，這些科學，可以統一的方法去研究，由統一的方法去決定。

可是在世界觀中，問題便完全不同了。像統一的物理學、統一的化學或植物學一樣，公認的統一的現代世界觀，是沒有的。有許多完全不同的世界觀，彼此鬥爭異常激烈，而且相互間都不承認對手的方法。這一世界觀認以爲真，那一世界觀却認以爲僞；這一世界觀認以爲僞，那一世界觀却認以爲真。例如一個科學的社會主義者，就代表所謂科學的社會主義的世界觀，卽是代表歷史的或辯證法的唯物論的世界觀。但是與這種世界觀對立的，同時又有其他世界觀；而其他世界觀，也叫做現代世界觀，並且很激烈的攻擊辯證唯物論的世界觀；反之，辯證唯物論的世界觀，也很激烈地攻擊其他世界觀。雖然如此，歷史唯物論這種理論的自身却是統一的。不拘何處，這種理論都是用同一方法去論證。一個辯證唯物論者處理問題時，和別個辯證唯物論者一樣，是用同一方法的。固然，在處理問題的時候，或不免有些差別，甲較精到，乙較粗疏，甲的專門知識較多，乙的較少，但他們的方法總是同一的。

從另一方面看來，和辯證唯物論相對立的世界觀中，却又含有許多不同見解。首先便是所謂『宗教』的許多世界觀。宗教是一種一定的世界觀。宗教不止一種，而有許多種。各種宗教都說：只有自己是正當的，別的都不正當；只有自己可以指示人們生活的正軌和死後到幸福的道路，並且

可以解除人們的一切罪惡和煩惱。和這種種宗教並立的，還有許多不同的哲學的世界觀。哲學的世界觀之多，正如哲學教授之多。在歐美及其他各國，都有許多哲學的派別。只要我們足跡所到的地方，人們便用各式各樣的哲學的世界觀向我們講說。哲學也和宗教一樣，各派都說自己的主張正當，其他的主張謬誤。因此便發生下面一個問題：在這樣複雜的情況中，我們應怎樣找尋正確的方向呢？再清楚點說，我們應怎樣說明現代世界觀這個問題呢？

在我們說明現代世界觀，即說明辯證唯物論時，或者有人會感覺到這種說明是片面的，或者有人要說，我們應該折衷種種見解，發見所有世界觀的共通點，用以說明所謂現代世界觀。但是所有種種世界觀，都互相衝突，各自從不同的前提出發，並且各自採用不同的方法；所以要把這些世界觀混合在一塊，而除去他們所含的衝突時，結果一點東西也剩不下了。讀本書的人，並不能像白紙一樣的毫無成見，或因宗教的見解，先入為主；或受環境的影響，或因受談話、講演、書籍等等的影響，各人多少都具有某種世界觀，因此要明白理解現代世界觀這個問題，必然感到若干困難。所以我就不能希望讀者毫無偏見的去接受本書所說明的世界觀。因為這個理由，本書的說明，就要依下述的程序。

本書並不是把最進步的世界觀，辯證唯物論，當做已經完成的東西介紹出來，而是要從他的歷史及生成來說明牠。我打算第一要說明的，是歷史唯物論的世界觀的發生，及其所由發生的要素。

第二，我打算由歷史唯物論的立場，本着批評態度，來說明和歷史唯物論對立而攻擊牠或者自信能够補充牠修正牠的歐美及中國最重要最有名而且最有勢力的世界觀。本書選擇這種說明方法的理由，是想使讀者自己能够開闢獨立研究的道路，並且在現在及將來會遇到的種種精神的潮流中，能够找出正確的方向。我覺得有名的德國哲學家康德所用的方法是最好的方法。康德對他的學生說：『我不以為我是教你們哲學，我不想教你們某種確定的學說。反之，我是教你們怎樣去思索哲學，怎樣去研究自然和歷史』。哲學譬如一種手藝，如同製鞋一樣。假若我對於某人只講說製鞋方法，而不從實際上去指示他，這講說就不會有多大用處。同樣，若是關於辯證唯物論，只講些冗長而廣汎的話，而不把這世界觀適用於社會科學、歷史、自然科學、認識論等根本問題上面，統一的來研究這些問題，並指示解決的方法，我的說明也就不會有一點用處。因此，我說明歷史唯物論或辯證唯物論的時候，就要應用唯物論本身的方法。第一我是把辯證唯物論當作發生的東西，當作歷史的東西來說明的。辯證唯物論，對於一切自然的和人類的事物，都不當做完成的東西，不當做一成不變的東西去說明，而當做已經發生，繼續變化、並進而趨於消滅的東西來說明的。這就是歷史唯物論方法的特質之一。第二、我指出歷史唯物論怎樣從那和他對立的一種或數種世界觀中發生出來。這又是辯證唯物論的方法的另一個特質，即是說，發展起於矛盾，事物常從反對的東西中發展出來。這些命題，還要有詳細的規律和根據，後面再說。

我們若把現在互相對立的種種世界觀詳加考察，便知道這種世界觀，並不是亂七八糟的，而可分爲若干集團，若干種類。這樣去考察種種世界觀，就能發見兩個根本傾向。這兩個根本傾向，和現代資本主義社會的根本的階級分類，完全一致。正如無產階級和資產階級對立一樣，現代世界觀，也都圍聚在這兩個根本傾向周圍。一是無產階級的傾向，其中有歷史的或辯證法的唯物論或馬克思主義等。二是資產階級的傾向，表現爲唯心論的世界觀的種種形式。這兩個根本傾向在世界觀上是決定的東西，此外還有第三個傾向。這第三傾向，外觀上好像是站在上述兩傾向之間，並且自己也以超越兩傾向自豪，但實際上不過是資產階級的世界觀的一個特別形態。這個世界觀和小資產階級相應，小資產階級，在社會上好像是站在無產有產兩大階級之間；因此，他們的種種世界觀，好像也是站在無產者的唯物論和有產者的唯心論之間。但是實際上，小資產階級並不能在無產有產兩大階級之間採取中立的態度，他們時常傾向於某一階級而與之締結同盟；同樣，小資產階級的世
界觀也不能超越唯物論和唯心論，也不能站在唯物論和唯心論之間，事實上這種世界觀，却是唯心論的或資產階級哲學傾向的變態。下面我打算從歷史的發展上，說明這些根本傾向。這裏，我們認爲不必列舉許多學者、名句、和參考書目等類，而要盡量闡明根本的觀念。從中國的立場看來，歐洲思想史的大綱實在是重要的。以下在本書中我把辯證唯物論的前史、牠的完成、以及反對意見，簡單的列舉出來，而仍以辯證唯物論自身作本書的中心。本書首先要研究的，是宗教問題。宗教問

題，是最根本的世界觀，其他一切世界觀，都由宗教出發。其次是研究古代希臘，印度各種最重要的世界觀是怎樣發展的，當然不是一一加以研究，而只是研究那根本的和一般的東西而已。再次，研究法國的唯物論，即是研究那準備了十八世紀末期最偉大最有意義的資產階級革命的世界觀。本書所以特別研究法國唯物論，是因為牠對於歷史唯物論的發展有過貢獻。再次，介紹德國古典哲學發展中最重要的階段，提出黑格兒（Hegel）和費爾巴哈（Feuerbach）兩人。本書所以介紹這兩位哲學家，因為他們兩人和法國唯物論者一樣，對於現代世界觀的形成，大有貢獻。最後我們才轉而討論辯證唯物論的大體。

不過讀者要注意，單從書本上去誦習辯證唯物論，這是不夠的。要真正學習辯證唯物論，必須有實際的行動。辯證唯物論是革命實踐的產物，他又必須作成革命實踐的指南針。記住馬克思的一句話：

哲學的使命，不是去解釋世界，而是去改變世界。

第二章 宗教

本章是宗教的研究。本書所以首先研究宗教，是因為宗教在各種世界觀中是最古的東西。但在這裏，我並不研究各個國家或各個時代的各種不同的宗教，因為這不是本書的目的。本書所研究的，只是宗教上一般的東西，即原則。換言之，本書所研究的問題是：宗教和現代世界觀在原則上怎樣不同？宗教怎樣發生？宗教之物質的原因何在？宗教何以為科學所代替，並最後為科學所消解？社會主義對於宗教採取什麼態度？

第一個問題是：宗教和現代科學的辯證唯物論的世界觀有什麼分別？構成宗教的特質和根本性質的是什麼？關於宗教的根本性質可以這樣說，宗教是空想或想像力的產物，和科學的產物現代世界觀相反。兩者相比，可以說，宗教立腳於信仰，科學立腳於知識。雖然這樣，若說宗教和科學完全相反，祇是任意空想的產物，沒有現成的經驗要素，那也是不對的。宗教的空想和其他一切空想一樣。一切空想，一切虛構，都自有其一定的經驗基礎。科學雖同樣有經驗基礎，但科學和宗教不同，不是用空想處理經驗基礎，而是用論理，實驗，思惟去整理牠。

為要簡單的說明這種區別，我們可以舉一個例，關於同一的對象，看宗教和科學究竟怎樣去說

明。現在以雨爲例，雨在人類物質生活上是特別重要的現象。經營農業的民族的命運，顯然爲降雨的次數、雨量、以及地理的分布所左右。但雨不是人力所能左右的現象。人們不能隨便要雨落下或停止。然而宗教是怎樣解釋雨呢？原始的人民是怎樣觀察雨呢？他們的想像，都以爲這自然現象的雨是某種空想的人格即雨神的產物。這樣的雨神，在原始人之間，採取種種姿態顯現出來。於是使用種種手段去感動雨神便成爲大事。所謂手段，便是供物（犧牲）、請願（祈禱）、威嚇、或代表實際行動的象徵行爲（儀式）。辦理這些事項的人，在各種民族中，都有專家，即所謂雨師。雨師相信可以用儀式或呪文喚雨。這是宗教對雨的解釋。反之，科學對於雨却完全採取另一態度。科學認爲雨並不是雨神或鬼怪的產物，而有自然的原因，是一定的自然力的產物。科學對於雨的原因，不求之於隱避在現象背後的空想人格，而求之於這種現象對自然界的一般因果關係。所以要發生了一種特別的科學，即是氣象學。氣象學研究雨，觀測雨的現象，第一，先觀測原因何在，結果如何，然後再加以整理。如在什麼條件之下降雨，又在什麼條件之下，雨便停止等等，這都是氣象學所研究的。但科學在現時還不能正確豫言何時下雨，不能隨時使雨落下。由以上的說明，我們便可以看到科學的方法和宗教的方法之間，實有根本的不同。再舉一個普通例子，譬如雷。迷信深的人，以爲這是雷神在雲端駕車打鼓，相信只要有種種魔術的器具，就可打雷。我們知道，科學對於雷的解釋，完全採取不同的方法。科學以爲雷是電的音響，即與電光過程相結合的音響。我們雖然還不能

大規模的造出電光和雷，但在實驗室中，却已經可以造出類似雷電的現象。

由以上的實例看起來，宗教的特質，不問在自然界或歷史中，都是對一定範圍的經驗經過空想的加工；總是把種種神蹟、精靈、惡魔等作為自然現象的創造者來說明自然現象。在最發達的宗教形式裏，已沒有多數的神蹟、精靈、或惡魔等存在，而存在的只是自然的最高指揮者，唯一的神，他是住在世界外部、世界彼岸的一個空想的實體。人們自身，以為可以看出這種本體的基礎，牠的能力為空想的存在所增高，而這空想的存在，即沒有和他相當的肉體，也是具有那種能力的。在這裏或許不應說是一個神，而應說是一個有支配權的家族，即共同支配世界的天父、神子、及聖靈。從澳洲土人問所通行的原始形態，以至基督教所採用的形態，其發達雖經過長遠的時光，但在宗教的原則上，並沒有什麼變化。在現代資本主義之下，精鍊了的各種形態的宗教的觀念，固然和澳洲土人關於雨神的原始觀念不同。但仔細看來，就可知道這樣精鍊了的觀念，仍然是把種種事變的原因追溯到原始人所空想的人格。

科學的方法便完全不同。科學做些什麼呢？科學觀察事實，蒐集事實，把事實分類整理，詳加分析，來探究前後為什麼相接、同時存在的事物怎樣互相作用、以及事實怎樣發生等法則。科學又探究（並且這是最重要的）各種社會形態怎樣發生？怎樣變化？更進而在自然科學上造成技術，在社會科學上建立政治，依照已知的法則，役使自然力以適合人類的目的，造出使用價值或社會的文

化。在這一點上，宗教這東西，無論採用何種名稱，都和現代科學及現代世界觀根本不同。

其次要說的，宗教見解的主要來源是什麼。宗教的主要來源有二。第一個來源，是人類對於自然的關係。就是人類受自然的支配，人類實際上不能支配自然，而用祭祀、祈禱、禮拜等方法在空想中滿足支配的意欲。第二個來源是個人對社會的關係。這個來源的重要，並不減於前者。形成社會關係的基礎的東西就是生產方法。這就是人爲維持生活而生產有用東西時相互結合的關係，也就是人製造物質生活資料的社會方法。現在先就原始社會的形態，研究上述兩個宗教來源。首先要研究的，是人類爲自然所支配的事情。人類在技術上，經濟上，發達的程度愈低，他們就愈易於爲自然所支配。因此，用宗教空想的眼光來觀察自然界一切現象的傾向，也要愈加明顯。現在我們若是想像原始人類，用那用石骨或木材造成的東西做工具，實行打獵或捕魚，纔能勉強維持生活，就可知道他們不能不從自然的依賴關係上生出種種宗教的觀念來。或者再拿原始時代的農民來看。他們很容易受太陽、風、雨以及當地河流等自然力的支配。人不能認清或預料這些並且不能用技術去支配這些事物時，他們一定要用宗教觀念來尋求支配這些事物的手段。我們如果觀察種種社會形態及其宗教時，就可看出這兩者常和當時社會對自然的關係有極密切的聯繫。關於這點，只能說個大概，不能作詳細解釋。

宗教觀念的第二個來源，是人與人間的社會關係。人與人間的社會關係，表示社會中各個人都

依賴於全體，而全體對個人成爲較高權力。在原始時代社會，對於個人有很大的影響。就是說，各個人對於血族或氏族的依賴是很大的。道德、法律、習慣、風俗以及一般社會的規則，對於各個人，有強制命令的作用。然而各個人對於這些東西的意義和目的，大概是不能認識或理解的。這些東西，只是本能的自動的發生作用。原始社會的自身，本是一種自然體。所以社會的命令、規律、習慣等等，對於各個人都有很大的作用，和莫明其妙的自然力一樣。實際上，原始社會種種的組織，對於牠自身的秩序，採取對自然力同樣的態度。由社會關係這種性質出發，那成爲牠的基礎的宗教的觀念，就自然發生出來了。例如南洋各地，都有所謂禁忌 (Taboo) 的規定，規定某集團的人們，在某期間不可獵取某種動物，不可採集某種植物作食料。這種規定，實有明白的意義，相當於生產的統制，有統制分業和消費的作用。但後來這些規定變成了很難理解的而有自動作用的東西，於是從這些規定出發，就發達而爲一定的宗教觀念，似乎是某種精靈惡魔等在發布命令強制人們遵奉。再舉一個很切近的實例來說。崇拜死者靈魂和祖先靈魂，恐怕是最古的宗教觀念了。就最原始的宗教觀念說，靈魂的崇拜，實有極大的作用。祖先靈魂，縱使不把牠常做一個自然現象的化身來說明，我們還是可以從社會關係上來說明。爲子孫所崇拜的祖先靈魂，當然是在空想上維持一血族及其後裔之間的關係，並保證傳統的社會秩序之繼續。家族或血族的祖先靈魂，就代表這樣的秩序。同時我們知道，宗教觀念特別有力的時候是在社會內部發生階級對立的時候。爲什麼呢？因爲

宗教的觀念是統治階級制服剝削被壓迫階級的手段之一。不但如此，自從社會分工與階級對立形成以後，那專管宗教事務的特殊的世襲階級（即所謂僧侶）也發生了。這個特殊階級多少要從直接生產的勞動中解放出來，並依靠他人勞動的剩餘生產物以生存。所以宗教的觀念，對於這種僧侶世襲階級，就成爲建立並維持他們社會上優越地位的手段之一了。但是我們不要以爲這是他們有意的欺騙，這種世襲階級和他們的觀念，是由社會和自然各種關係中自然發生出來的。因此，這些東西，無論僧侶或民衆，都以爲是真實的東西。我們辯證唯物論者，也承認僧侶階級在某個時期內，會演了進步的作用。人類爲生產必要生活資料而必須異常努力去奮鬥的時代，僧侶雖不直接從事勞動，却可從事社會所必要的種種其他職務，所以他們必須要從勞動中解放出來。實際上，僧侶是最初從事於科學的人。天文學的端緒開於埃及或巴比倫的僧侶；幾何學最初的要素，也是由僧侶測量土地，設計建築寺院，預測尼羅河水增減所發現出來的。所以僧侶世襲階級，實孕育了哲學和自然科學的萌芽，而這哲學和自然科學又轉回頭去終結了一切僧侶和一切宗教。

前面說明了宗教一般的性質和起源，以及原始社會宗教發生的原因。我們的結論就是：在原始社會中，宗教見解有兩個主要來源，第一是社會依賴於自然，第二是社會生活自身。現在要更進一步來指出宗教的發達及生產方法和社會形態的發達之間的關係。這種歷史，實在很有興味，而且範圍很廣泛，我只能說個大概。我首先要敘述的是，古代種種神的觀念的發達和社會形態的發達及

社會組織都有最密切關係。例如各種地方神或種族神相合併的現象。在太古時代，各個血族結合起來成爲氏族，各個氏族結合起來成爲氏族同盟或氏族聯合；同樣，原始的村落神或血族神也結合而成爲氏族神。這時候，從許多神之中，又選出一神，奉爲該氏族的最高神。其次，許多氏族併合爲一個種族時，我們就可看到一個種族神。最後，到了更大的統一成立而由許多種族成立一個帝國時，就超越種族神的階段而造成一個帝國神了。關於這點，在古代中國，可以特別看得明白。古代中國的神祇、厲崇、精靈的構成，和社會的構成，全然相符。在第一階段，家族或血族之神就是祖先；地域稍廣，就有爲村落或地方的神，更有都市的神和各地地方各國的神；最後，中國由許多封建小國發達到中央集權的王朝，神的觀念中也起了一個統一運動。最高的神「天」成立了，皇帝就是最高的祭司。同樣，我們在羅馬世界帝國中又可看到由原始的種族宗教或民族宗教成爲世界宗教的基督教。那成爲世界宗教的基督教，牠的發端，乃是巴勒斯坦的小民族猶太人的特有宗教。猶太人的民族神，以後擴大爲世界神。但我們要問：這猶太人的民族神何以特別適合於做古代國際的世界神呢？就是因爲牠是被壓迫民族的神。羅馬帝國時代的被壓迫階級和被壓迫民族，自然就成爲這新的世界宗教最初的信徒。關於基督教及其普及，還有一點要補充的，就是基督教和社會構造的關係，不僅在其爲世界之神之性質中表現出來，在其他重要諸點之中也表現出來。基督教最初是以奴隸的宗教的姿態出現的。奴隸在人民中是最被剝削最被壓迫的階級，對於得救也抱有最大的願望。

這些奴隸，是從各個國土到羅馬來的。共同的壓迫與共同的生活，抹去了他們中間的民族差別。他們很容易接受救世的國際的宗教，一個世界宗教。但這裏也許有這樣的疑問：爲什麼奴隸間還有宗教的要求？爲什麼奴隸不成爲唯物論者或無神論者？爲要理解此點，不可不懂得：一個階級必須到了具備可以建設一個新世界一個較高經濟及較高社會秩序的力量與能力的時候，到了自己可以解放自己的時候，才能完全棄掉宗教。古代的奴隸却不是這樣。從奴隸制度出發，直接走向較高經濟及較高社會秩序的道路，是沒有的。奴隸制度引起舊世界的沒落，就是引起希臘和羅馬文化世界的沒落。到日耳曼人侵入羅馬帝國，破壞了舊的社會秩序和文化，而在那上面建設了封建制度之時，纔漸漸開始新的發展。奴隸制度自身，是沒有歷史出路的一種制度。因此，反抗自己運命的奴隸，必容易走向信仰，必容易接受基督教。這種解放，必是帶着空想的形態，而成爲救世主所支配的消費共產主義的王國。這王國起初雖在這個世界上，以後還是移到另一世界，即「天國」。更附帶說明一下，在現代奴隸之間，譬如在北美合衆國南部諸州栽培棉花的地方，對於基督教的信仰心也特別熱烈，這也是很自然的，這是他們受了非常的壓迫，自己不能找到出路的一個反動的表現。

其次，我們在封建的中世紀，也能在社會制度和宗教觀念之間，看出同樣的關係。封建的中世紀的宗教，好像和古代的宗教全然相同。但是中世紀的社會關係發生了變動，所以在基督教中也發生了變動。在中世紀，代羅馬帝國而起的，是封建制度。基督教本來只承認由三個人格成立的唯

一的神，到了中世紀，就有了種種不同的神，也和封建社會有同樣的系統。有了某種統治階級的系統，就會有相同的某種神的系統。封建的秩序大概如下：起初僅有封建地主，這些地主是某伯爵某公爵等的家臣。這些伯爵公爵集合起來，又擁一個領主立在他們上面。領主、公侯、國王，及其他種種等級的人們，又擁戴一個皇帝為最高主宰。中世紀的神，完全和這種等級制度相適應。最先在村落有村落神，其次在各地方各有特殊神。德意志，法蘭西，英吉利各民族，各有自己的神。這樣的制度，漸漸擴大起來，合成天國。在天國中，有許多天使，各占居相當的地位，那三位一體的神，便占居最高位，做天使的主宰。這種封建制度，在冥國（即地獄）中也是相同的。關於基督教這樣封建的觀念，曾經歐洲中世紀的一大詩人描寫了出來。這個詩人，即是十三世紀意大利詩人但丁。他用典雅的筆調，描寫了天國和地獄的階級制度。我們在封建的中世紀，最原始的宗教觀念還沒有消失，妖魔鬼怪等邪教時代的觀念還都存在。這些東西在中世紀社會生活諸關係之中，也有他的根源。

現在來敘述現代資本主義社會中宗教的起源及其作用。首先我們應當知道，資本主義社會對自然的關係，和從來一切的社會完全不同，所以宗教在今日資本主義社會中應該沒有什麼地位了。原始人很容易受自然的支配，中世紀的人大部分也受自然的支配，但是在現代資本主義社會中却完全兩樣了。現在，人們能用技術和自然科學去支配自然，並且能擴大這支配到無限的範圍。現代自然

科學家，不會再玩什麼魔術。想製造某種機械的技術家，也不再仿效澳洲的魔術師或西伯利亞的巫師，他們現在是應用關於各種他們所熟知的材料來製造機械。在這樣狀態之下的現代資本主義社會中，還存有宗教觀念，這事情看來好像有些兒奇怪。但我們要知道，現代資本主義社會宗教觀念的起源，不是在牠和自然的關係，而是在社會本身。在資本主義制度之下，統治階級雖知道支配自然的方法，却不知道有計畫的統制社會的方法。資本主義社會秩序的特徵，是不能在全體上作有計畫的生產，並且爲盲目無秩序的狀態所支配。資本主義社會，不能統制牠自己的經濟生活和社會生活，而各個人和全體社會反爲經濟生活所支配。因此，資本主義社會本身對於經濟的關係，正和澳洲野蠻人對於電光雷雨的關係一樣，不能支配社會的這種性質，在經濟恐慌、戰爭、和革命發生的時候，表現得最爲明顯。經濟上一起恐慌，經濟生活馬上就被破壞，而任何個人都無法防禦，並且也不能迴避這種運命。資本主義經濟，雖由停滯發展到繁榮，又由繁榮發展到恐慌，但是牠却不能操縱這種發展，不能豫測恐慌時期，也無法避免恐慌。資本主義社會的破壞，在戰爭時期，更加擴大，幾百萬人民都死傷了，幾萬萬財富都化爲烏有。資本主義社會對於這些事變，沒有一點制止的辦法。我們知道，誰也不願意使幾百萬人民死傷，使幾萬萬財富化爲烏有，但是資本主義社會却無力防止他的發生。不但這樣，並且引起這種恐慌的正是資本主義競爭。這些事實，就能說明：宗教觀念何以在現代資本主義社會中還不死滅，何以還有社會的根源，何以宗教觀念仍能繼續存在，

並且今後也會留存於資本主義社會之中。當戰爭和革命危機發生時，在統治階級之間常有很強的宗教激動。一九一四到一九一八年歐戰時，歐洲有產者之間曾經發生過一個新的宗教運動。宗教上的新潮流，即在戰後革命之時，也會經表現出來，降神術、通靈術及對於靈魂幽魂的信仰，都復活起來，並且風行一時。這種信仰和非洲土人的信仰並無不同。除這些粗野的宗教形態之外，還有不易看出的很精緻的形態，但是這種宗教，和原始人類最原始的觀念，即是就死者靈魂能影響人類生活的觀念，多少是有共同性的。歐洲資產階級雖站在發達的最高峯，但在無產階級革命時代，宗教還是他們自身安慰和休息的一種手段，是他們的基礎動搖時所賴以支持的一個柱子。

資產階級也會和宗教鬥爭過。這個時代，教會是他們的敵對階級之一，所以他們對這個階級不能不用革命手段去對付，而且教會又是和封建制度君主專制相結合的。這個時代，他們是反宗教的，並且號召國民從事於反宗教反教會的鬥爭。但是資產階級因國民援助，獲得權力，占了統治地位以後，馬下就變更了他們的立場。因為他們占了統治地位時，就發見宗教這東西，是政治支配與經濟支配之最良支柱。資產階級一旦覺得壓迫國民大眾於自己有利時，宗教之於他們，便又變為支配工具，即變為束縛國民大眾的精神的工具了。

現在敘述宗教對於農民的作用，在現代的社會中，農民，特別是小農，完全處在特殊的社會經濟狀態之下，對於自然界也有特殊的關係。小農不像大資本主義的企業家，並沒有近代的技術。農

民的經營不能充分利用近代的科學和技術，祇能用比較原始的和簡單的工具去作工，所以農民比較資本主義的企業家容易受自然的支配。這樣的農民，常被雨、日光、地質、及其他無數自然原因所左右。這些自然原因，農民既不能支配，又不能給以少許影響，在他們看來，都是超越的力量。因此，小農的宗教信仰的根源，便存在於對自然的關係中，這是容易明白的。這種根源在他們社會關係中，在階級的地位中，也是有的。只要農民不是經營簡單的自然經濟，他們就是一個商品生產者。他們生產穀物家畜，作為商品，運到市場去。這種穀物和家畜，如何買賣，他們所得的報酬如何，完全由市場決定，市場對於每個農民，決定他們的勞動是否有用，決定他們能否取得勞動價值的全部。所以決定價格的，不是農民自身；農民的運命由市場關係的經濟力決定。我們就中國種稻的農民來說，他想賣米的時候，米的價格不是簡單的由他種稻所用的勞動量決定，而是由倫敦或紐約交易所的市場價格決定。農民常因這種他所不知道的，縱令知道也無可如何的市場法則而陷於破產。再舉一例。譬如印度種靛青的農民，曾經有過很多。但化學的人造靛青發明以後，印度靛青的生產和無數農民的經濟都完全破壞了。農民一方面受自然的支配，他方面受資本主義市場法則的支配，在他們之間，那宗教觀念自然要出現了。

現代社會各階級之中，從他們的處境看來，最能放棄宗教觀念的階級，只有近代無產階級。這理由是很明顯的，因為無產階級是現代社會中最革命的階級。因為牠是個最革命的階級，所以看

穿了宗教的觀念，知道現世受苦死後入天國的話不過是資產階級用來安慰他們的一種手段罷了。並且無產階級又認清了資產階級自身並不以天國的財寶為滿足，還是在儘可能的努力集中現世的財寶。所以無產階級完全明白，這樣來世的預約是靠不住的。過去奴隸的宗教基督教，是以反抗為精神的，現在也是宣講服從的教義了，這種事實，在統治階級看來，是基督教有益的方面，而一切勞動者却不能不排斥這樣的立場。歐洲的資產階級，所以極端熱心要把寡慾的宗教輸送到印度、中國、非洲等殖民地國家去的理由，也是如此。牧師們向中國人說：信賴天國呵！寡慾呵！順從呵！這樣的說教，由英帝國主義者看，是再好沒有的事情。紳士們在禮拜日也許到教堂去，但是在工作日却努力爭取中國現世的財富。這樣看來，歐洲資本家們所到的地方，無論在那裏，總是把白蘭地、聖經、和牧師一塊兒帶去，這道理不是很明白了麼？

此外，使近代無產階級放棄宗教，而代以現代世界觀的，另有一種原因。他們，對於自然的關係，和農民不同。他們能運動機械，知道技術。他們不想把自然現象歸諸超世俗的實體。因為他們在勞動過程中所處的地位，使之把自然現象看做自然現象，沒有什麼空想的成分。至于說到對社會的立場，他們又能認清資本主義經濟的本質，依着自己歷史的將來，推翻資本主義社會，代以社會主義社會。在社會主義社會中，人類不僅能支配自然，還能支配經濟生活，並作有計畫的生產，他們的這種立場使他們能够根本放棄宗教的空想觀念。所以在現代資本主義各國，只有他們在事實上

把宗教觀念拋棄了。固然，在現代社會中，也有信教的勞動者，這是不能否認的。但這還是他們受了教會和資產階級教育惡化的結果。要想從這種惡影響之下解放出來，只有依靠他們自己的學習和反省。在資本主義各種關係之下，能够把這種影響完全擺脫的人，在無產階級中，還是少數。祇有資本主義顛覆之後，無產階級纔能開始完全斷絕宗教觀念。

現在要簡單敘述研究宗教時所採用的各種不同的立場。這裏有兩個根本相反的立場。第一是合理主義的立場。這個立場的特點，是單把宗教看做不合理的東西，只要盡量做啓蒙工作，便能從人類頭腦中把宗教除去，合理主義是十八世紀法國哲學家作反宗教反教會鬥爭時所採用的理智的立場。這個立場的特點是非歷史的，就是沒有看到：宗教因某種歷史的理由而發生，同樣也必然因別種歷史理由而消滅。我所以特別指出這個立場，因為在今日還能常常看見他，尤其是在資產階級革命家或先覺者之間。這種立場，看來好像是很急進的，但在反對宗教方面，却沒有多大效果。第二個立場是辯證唯物論的立場。這個立場和合理主義不同，他把宗教看做一個歷史的現象；而這種現象，在社會的物質狀態，社會的生產方法，社會和自然的關係，以及社會自身的構造之中，都有牠的根源。這種見解認為，宗教雖是障礙將來社會發達的東西，而在資本主義社會中，却還有牠的物質的根據。從這種見地所得出的實際結論：宗教不是專用教育工作所能排除，而必須從宗教的物質根源之生產方法上完全剷除他。說到這裏，用無階級的社會主義社會秩序來代替今日資本主義的社

會秩序的問題便發生了。這個問題如能解決，那宗教的強固的根源就消失了。因為現代宗教的根源在於資本主義社會不能支配自己命運而反為命運所支配。現在若走向社會主義生產方法，那麼，社會和自然的關係，以及各個人間的關係，都要變了。無階級的社會主義社會的生產技術，以資本主義所遺留的為基礎，把牠發展到最高度。在這種情形之下，宗教的根源自然會消滅。單靠教育，是不能消滅宗教妄想的。但這話也並不是說，反宗教的啓蒙事業沒有必要，因為這種啓蒙事業本身原是準備革命的一個動力。我們應正確的估計反宗教的啓蒙事業的作用，把這種事業列入準備革命的行動之中，即是把牠作為革命準備行動的一部分，附屬於全體的鬥爭——特別是政治的及經濟的鬥爭。

其次，關於共產黨對於宗教的態度，也應說一說。共產黨雖說是一個政黨，但牠是由原則上站在同一立場的人所自動組成的團體。大家知道，共產主義的立場，就是辯證唯物論的立場。共產黨對於各個黨員，要求他從宗教觀念中解放出來，而確守辯證唯物論的立場。因此，那些現在仍為宗教思想所拘束，而時時固執宗教思想的人，當然是不能成為黨員。所以今日俄國，凡想加入共產黨的人，都要在一定的預備學校畢業，接受上述立場的教育。因而黨的自身，便從事於反宗教的宣傳，黨借助於學校，努力於破除青年們宗教的迷信，或者使青年不中宗教之毒。

至於說到宗教在蘇維埃國家中的地位，那就和共產黨自身的情形多少不同。共產黨是同一思想

的人自願結合的團體；蘇維埃國家是由種種不同思想的人所組成的一個聯合體。在蘇維埃國家中，各人都有信仰宗教和實施宗教的權利。蘇維埃國家對於宗教的態度，和大多數（不說全體）資產階級國家不同的地方是，不論你信仰什麼，宗教施設所需的費用，必得由自己支付。蘇維埃國家對於一切宗教團體都採取中立態度。蘇維埃國家中寺院或僧侶的費用，都由各人自己準備，這是第一個條件。第二個條件，就是宗教團體對於蘇維埃國家，不能有反對的煽動。僧侶被革命法庭所訊問而被處罰的事情，是常有的。但這種事情，並不是因為他們抱有宗教思想或從事傳教，而是因為他們從事於反革命的活動。宗教團體既然自己負擔維持的責任，而對於蘇維埃國家又不做反宣傳，在這兩個條件之下，蘇聯境內各種宗教團體，都能自由活動。蘇維埃國家，破除宗教迷信的主要手段，是從事於反宗教的宣傳和教育，並努力建設社會主義。人們必須有了物質上的完全自由，纔能得到精神上的自由，纔能從宗教思想中解放出來。因為有了這樣物質上的自由時，人民纔能獲得必要的餘閒，從事於科學的和藝術的深造。

人們或許要問：在宗教的迷信破除以後，用什麼東西來代替宗教呢？對於這個問題，最好用德國大詩人歌德（Goethe）的話來答覆。他說：「人有藝術和科學，就有宗教；人無藝術和科學，就要宗教」。歌德把藝術和科學當作少數人的事，人民大眾是不能問津的。但在未來社會中，這少數人的事就會變作一般人的事。在資產階級社會中，只有少數人能得到精神上的解放，但在社會主義

充分發達以後，一切人都能得到精神的解放了。只有少數特權者，才能自由完成自己的物質生活，這個事實，在現在看來，雖已成爲社會發達的障礙，然在以前生產力尙未發達時，却是達到現在的狀態（在這種狀態之下，造成了在物質上和在精神上解放人民大眾的前提）所必經的過程。屬於一定階級和身分的少數人，從直接生產的勞動中解放出來，以發展自然科學和技術；這種技術達到某一水準，準備出種種必要的條件，大家就能造出發展大眾文化所必要的物資。我引這實例，是想藉此指示歷史的辯證法的意義，讀者對於歷史的辯證法這個名詞，想必聽熟了。歷史的辯證法應用到事實上，我們就可看到一個現象，在特定狀態之下必然的而且進步的東西，狀態一旦變化，牠就變爲相反的東西，成爲向前發展的障礙。我們在各時期的宗教的作用中，找到了歷史發達的普遍法則，即是在對立或矛盾中發展的普遍法則。並且這在矛盾中發展的法則，不僅是適用於歷史運動的法則，又是適用於一切運動的法則。

空白页

第三章 希臘的唯物論

產生現代世界觀的過程，到現在已經有兩千多年了，並不是一朝一夕的事情。哲學和近代自然科學的發達，都排列在這種發展的途徑上。辯證唯物論是達到這種發展最後最高的一環。

現代世界觀的出發點，是在古代的希臘。古代的希臘是哲學和自然科學的搖籃，現代世界觀的基礎是由他建築起來的。所以我的說明也要從希臘開始。其次簡單的說說印度，即說明印度的反宗教鬥爭。

現在敘述古代的希臘、印度哲學與自然科學的發達，以及宗教解體之一般物質的前提。最重要的條件，第一就是生產力的發達、生產品的增加、和克服自然等等的進步。由原始共產制度中生出的進步，與私有財產和商品經濟的發達，有極密切的關係，尤其是農業的發達，更有決定的作用。其次資本最初的形態所謂商人資本——商業資本——及貨幣資本的發達也有重要的作用。第二個條件是，因商品經濟發達的結果，階級及地主貴族和商人資本及貨幣資本同時出現，於是自由時間研究藝術和科學的一團新人物也產生了。大概說來，古代這種發達，可以說和地方的及都市的奴隸經濟的發達有密切的關係。都市的奴隸工廠，是大規模的製造工業品的。奴隸對於航海業也

有極大的作用。古代航行於黑海或地中海的大商船，主要是由奴隸搖槳的。因此，古代的宗教所以開始解體，現代世界觀所以開始建築基礎，都是由於奴隸經濟的成立及其發展。僧侶以外，成立了一個自由人的階級，這些人所以有必要的時間從事於生產勞動以外的事情，也是由於奴隸經濟的成立。亞里士多德曾經說過：哲學的必要前提是閒暇。在奴隸經濟尚未充分發達的階段，有自由農民和自由手工業者所成立的一個中間階級。以這個階級為基礎，建立了希臘各都市的所謂僭主政治，這就是一個對於都市市民的權力的支配。希臘僭主若譯成中國話，就是軍事指揮者的意思。經濟上及階級關係上這樣大的變革，對於傳統的道德觀、政治觀，也與以很大的動搖和變動。數百年數千年以來都生活於同一關係之下的人民，若是在經濟上和社會上起了根本變化，他們的思想，實在說，即宗教的觀念，當然會受到激烈的變動。希臘的哲學和自然科學的發達，與小亞細亞沿岸的希臘商業都市的發達有特別密切的關係。小亞細亞的商業都市，在紀元前六七世紀之時，就已經發生了反抗宗教的唯物論的學說。印度反抗宗教的運動，與當時商人階級的發生也是有關聯的。

現在再說到希臘，先把希臘自然哲學發生的一般條件加以說明。希臘許多哲學家，普通稱為「伊奧尼亞」的自然哲學家，因為他們是伊奧尼亞人。初期哲學發生的一般基礎在於小亞細亞沿岸商業都市的發達。這些商業都市，在文化上及經濟上，比當時希臘都較為發達，其中以米利都（Miletus）與以弗所（Ephesus）兩個都市為最重要。這些都市，比希臘本國——希臘半島各都市較

爲進步。在這些都市中，僧侶以外的人，蓄積多額的財產，有專心研究學問的可能。并且因爲航海業的發達，在小亞細亞沿岸的希臘人的精神的眼界，亦因而擴大，這也是促進哲學發達的原因。這些最初的希臘商人用自己的商船，迴航於地中海黑海等處。他們接近許多異種民族、宗教、道德、習慣等等的結果，自然對於自己的宗教和道德等有所批評，對於一切的事物也用自由的眼光去觀察。同時，航海和商業的發達，又成爲較高技術發達的條件。船舶運來的商品——原料，在這些都市裏面，也可以加工製造了。商船航海的結果，比較進步的許多手工業也因而發達起來。在這些手工業之中，最有成績的，要算是用羊毛精製外套。此外，奢侈品的製造業也發達起來了。如古代沿海地方希臘花瓶的製造，就是一例。用貴金屬或寶石所製造的裝飾品，嵌鑲金銀寶石的高價的武器，也有很好的成績。這些商品，都賣給東方大帝國的國王、貴族、和高級官員。他方面，因爲航海業的發達，穀物及其他食料品也都能輸入了，使舊有的土著大地主因此零落，而爲這些大地主勞動的農民，也因此得到自由，到都市中去做手工業者了。於是小亞細亞沿岸的希臘商業都市中，便有自由手工業階級產生，而受僱主的支配。這僱主是怎樣的人物呢？這就是通常經營商業和放高利貸的富裕的大地主。他一面擁有資產，一面又有失業的多數農民存在，於是招募兵士，用暴力奪取都市的政權。以上是希臘自然哲學的背景和出發點。因技術、手工業、航海業的發達，因地理眼界的擴大，就不難反乎僧侶的曲解，而依自然的事實來解釋世界。於是周遊地中海的人，得到了航海所

必需的天文學和地理學的初步知識，又見聞了許多異種的人民和風俗，就能够企圖建設科學的世界觀了。他們又有求得智識所必要的自由時間、必要的手段和動機，而且他們又處在從事於這種工作的獨立境地。在這種狀況之下，哲學如何萌芽，對於舊來的民族宗教如何批評，就不難理解了。

關於僭主和當時的事情，再附帶說一點。僭主得到人民的幫助之後，就壓倒了那些都市貴族，而統治了當時最富裕的貴族商人或商人貴族。但是當他們因人民的幫助而得到權勢以後，却又反轉來壓迫人民。反僭主的鬥爭之所以貫通了古代史的全體就是因此。僭主首先建築公共的大建築物，給手工業者以工作，使人民甘爲己用。小亞細亞的希臘商業都市中的壯麗建築物，都是這些僭主建築的。

還有一個重要的事實，就是在小亞細亞沿岸的一切希臘都市，爲反抗波斯大帝國的侵入，都不能不常作民族獨立的防衛戰爭。這些都市，都經過民族的解放戰爭。這解放戰爭，就發達了精神力，即發達了那成爲自由精神發達的基礎的都市的自我意識。

關於奴隸買賣的發達，也要說一說。奴隸的買賣，在上述的各都市中有過很大的作用。奴隸，無論在古代或中世紀，都是主要的貿易品。然而奴隸經濟，在上述的諸都市，却纔開始。這些都市的手工業者，在紀元前六七世紀之時，大部分還是獨立手工業者或工錢勞動者，他們是自由民。

現在來敘述「伊奧尼亞」自然哲學家中的主要人物及其學說。在伊奧尼亞自然哲學家之中，從

時代看來，最初是米利都的退利斯（Thales），一般人稱之為哲學之父。當時，米利都是小亞細亞的商業都市中最繁盛的一個。米利都組織了一大貿易艦隊，支配着廣大的地域。退利斯的學說流傳下來的很少。他的學說的特徵是對宇宙的發生主張自然說。「宇宙是怎樣發生」這問題，是宗教上最初要解答的問題。退利斯對於這個問題，曾給了一個自然的解釋。他說，宇宙是由水發生的；又說，水是萬物的發端，是真正的本體。其他一切的元素（當時分為水、火、氣、土四要素），他以為都是由水發生的。而一切物質是單一的東西，一切物質可以互相轉變。這個最初的哲學家，當然不能像現今化學實驗那樣，造出他自己的理論的根據。他的學說之中，還包含着生命也是由水發生的思想。大家知道：依近代自然科學的主張說，一切陸棲動物都是由海棲動物進化來的，一切生命都先在海中發生。這樣看來，他的思想，對於後來的發見，已成爲天才的預言。他之所以把水作爲宇宙萬物的起源，是因爲他住在濱海的商業都市中。海水的現象是不斷變化的，裏面藏着人民所需要的無盡藏的富源。在人類看來，這是經濟生活的基礎。退利斯對於天文學和幾何學，也促起了很大的進步。他曾旅行到埃及，從僧侶那裏學得很多的知識。這個事實是暗示着，埃及僧侶的智識，成了哲學上的一個出發點。埃及的僧侶們，具有發展自然科學的特別動機。因爲埃及人的生活，完全依賴於尼羅河的人工灌溉。如果沒有人工的灌溉，土地就會荒廢，埃及的僧侶爲了及時灌溉，就有預先推定尼羅河水量增減日期的必要。因此，他們就專心去觀測星辰。此外爲了灌溉和寺

院的建築，也有測量土地的必要。這便是埃及僧侶們所以完成土地測量、天文學和數學的初步的原因。這種初步，經過初期希臘自然哲學家的繼承和整理，大大發展起來了。

現在再說希臘哲學發達史中最有名的哲學家亞諾芝曼德（Anaximander）和赫拉頡利圖斯（Herakleitos）兩人的思想，並說到原子論者中的德謨頡利圖（Demokriti）和恩柏多克利（Empedokles）。亞諾芝曼德也和退利斯一樣，是有名的大商業都市米利都人。他比退利斯出世稍遲，他的學說的要點是主張宇宙發生於無形的物質——同性質的物質。這個物質——無形的物質——的發展，是由原素的分化而起。太陽以及其他星辰等天體，也是這樣發生的。人類出於魚類，以後纔棲息於陸地。亞諾芝曼德由宇宙、行星和生物的發生論出發，說到將來宇宙的沒落。宇宙的發生如果是起於分子的分裂，起於物質的分化，那麼，宇宙及各生物也當分解為分子而沒落。依亞諾芝曼德的見解，物質是無窮的、永久的、不滅的東西。這種見解可稱為完成了的關於宇宙發達的學說；這個學說，完全是唯物論的，是由自然的原因出發的學說。在自然科學和天文學尚未發達的時代，他能夠說得這樣正確，是我們不能不驚歎的。

其次，敘述那出生於以弗所的偉大學者而被稱為「不可解者」的赫拉頡利圖斯。因為他所著的書深奧難解，所以被人加上「不可解者」的綽號。他生於小亞細亞的希臘大商業都市以弗所。以弗所是和米利都競爭最烈的都市。他是在紀元前五百年時出生的。他的學說最偉大的意義，是發見後

日所謂辯證法的大綱而且加以解釋。從來的哲學家，無論是誰，都主張宇宙是從某一種物質發生的。譬如退利斯主張宇宙從水發生，還有人主張宇宙由空氣發生，更有人主張宇宙是從一種無性質的物質發生。赫拉頤利圖斯把這些學說做基礎，到達了他所謂「一切都變」的主張。他用「萬物流轉」一個命題，來表示他的思想。即是說一切都在變化，一切不能停留在現在的狀況。他又用「人不能再渡同一河流」這個比喻，來表示這種事實。河流沒有須臾的停留，每一瞬間都變成別的形状。所謂河流，當然不過是一個比喻，用來說明自然界及人事界一切的變化。這種萬物不斷變化的思想，是辯證法的根本思想。據他的見解，全體的宇宙，在時間上是無限的、永遠的，在空間上也是無限的、無窮的。這個宇宙不斷的變化着，決不是同一的東西。但是所謂宇宙不斷的變化這種思想，和近代的思想，是大不相同的。因為依據他的意見，宇宙的變化，不是無限前進的，而是一種循環，如物理學者和化學者所主張一樣。事物雖是不斷變化的，却仍要回復到一定的出發點。試舉一例來說，赫拉頤利圖斯也和從前一切學者一樣，仍然是主張火、土、氣、水四個原素。這四個原素，雖不斷的互相變化，然其變化，無論何時，都是在這四個原素的範圍內進行。他又主張：事物的這種變化，不是隨便發生，而是依照一定的量的關係發生的，即是一種合規律的變化。這也是一個偉大的新思想。他又稱宇宙為永久的火。這也是一個比喻，他的意思，不是說宇宙是由火的原素成立的，不過說火是不斷的變化過程之比喻的表現；不是說火是不變的實體，而是說火有不

的變化作用。他的變化說，和近代的進化概念，是不能混同的。他所說的變化，即是循環反復而歸於同一出發點的變化。其次，他的主要思想，就是說萬物的這種變化，是依照矛盾發展的法則進行的，即是說，一切變化都在矛盾中進行。關於這點，他說了一個適當的比喻，說「鬥爭是萬物之父」。對立物的鬥爭，是引起一切變化和一切發展的動因，這也是辯證法的根本思想。他又把這思想應用到有和無的關係上。他說有和無兩極端的對立，綜合於生成的概念之中。這個思想是很簡單的。即生成的物，是某物，同時又不是某物。有和無這兩個思想，包含於生成之中。換言之，一切事物的過程和本質，是兩極端對立的綜合。或者又可以這樣說：一切事物都是兩極的，都是由對立和矛盾合成的。其次，他又反對個人靈魂不滅說和當時宗教社會內所唱導的禁慾論。

現在再說赫拉頤利圖斯的學說和當時生產方法以及當時階級關係有什麼關係。我們如果觀察現在中國或全世界的狀況，就可以知道各種世界觀和各種階級的地位是相適合的。我們對於現代這種觀察，可以適用於一切時代。任何世界觀，在階級關係之中，一定有牠的根源。所不同的是，我們能正確的看到現代的各種階級關係，而對於二三千年以前的各種階級關係，却只能知道一小部分。因為古代的史料，殘餘無多，我們往往不能不對許多事加以揣測。關於赫拉頤利圖斯的階級的立場，可以說明如次。

赫拉頤利圖斯本是以弗所的都市貴族。關於這些都市貴族，上面已經講過。從來本有的都市貴

族的政府，後來由一個僭主或一個軍事統帥的政府替代了。這種僭主得到小手工業者及多數農民的擁護，反對貴族，奪得政權以後，又被由雅典輸入到以弗所的有限的德謨克拉斯所代替。赫拉頡利圖斯是貴族出身，而當時的貴族，受了僭主猛烈的壓迫，并且民衆也因受僭主的煽動而起來反抗貴族，他自然要站在革命的立場上，不滿意於現狀，想努力推翻牠。因此，他才展開了「一切事物都不能停留在原來的狀態上，而且會變化到反對物」的普遍法則。他被當時都市的事變所推動，就達到鬥爭是一切變化的動因這個思想。他由這點出發，不僅把這個命題應用於都市的政治或社會上，并且使之成爲世界的一般準則。從另一方面研究，以弗所的民衆，受了僭主嚴重的壓迫和剝削，他們爲僭主而勞動，繳納苛刻的賦稅，并且要服從強制的勞役。民衆在這樣的境遇中當然要探求慰安自己的思想。因此，他們就逃進宗教裏。他們組織宗教團體，以救世主救濟人民的教義、靈魂不滅說、以及排斥肉體快樂的教義，來救濟自己。要之，這種思想，在被壓迫的民衆，當然是很容易了解的。人們離開肉體快樂的快樂，這便是對富人的奢侈生活之拒絕。無論是誰，他的生活，應該儘可能的簡單而朴素，不可過豪華的生活。在不能享受富裕生活的時代，在勞動之生產能力尙未充分發達的時代，被壓迫被剝削的民衆，抱有這種思想，乃是當然的事情。從當時民衆的地位看來，從僭主的地位看來，從赫拉頡利圖斯生於貴族這點看來，赫拉頡利圖斯應該站在什麼立場，是極易知道的。僭主依賴民衆來反對貴族，所以赫拉頡利圖斯就不得不反對民衆的各種觀念，無論宗教觀

念也好，救世主的思想也好，靈魂不滅說也好，排斥肉體快樂的教義也好，在他的立場上是不能不反對的。於此，就可知道赫拉頤利圖斯這一切根本思想如何被當時基本的階級關係所決定所約束了。

其次，關於原子論，也要簡單的說明一下。原子論或原子說是由以上這些自然哲學家開展起來的。原子論主張這個宇宙由同質的極微分子與真空成立的。對於其他種種現象，也是由這些極微分子的運動來說明。這種學說，今天沒有詳加說明的必要。因為原子論在今天，已成爲自然科學（即化學物理學）的重要部分了。古代的原子論是唯物論最徹底的完成體。這個原子論，亘數千年之久，徹底的影響着唯物論。

第四章 希臘的唯心論

以上研究了依奧尼亞的自然哲學和古代唯物哲學的時代，現在再來敘述由唯物哲學演進到唯心哲學的重要轉換點。這個轉換點的中心人物是古代兩大哲學家：柏拉圖 (Plato) 和亞里士多德。柏拉圖生於紀元前四百二十九年，亞里士多德生於紀元前三百八十四年。這兩人是比較依奧尼亞的自然哲學家稍後的人物。這兩個唯心哲學家，對於此後一切的時代，無論對於中世紀的哲學或近代的世界觀，都給了很大的影響。一切的唯心論世界觀的根本思想可以說都是從柏拉圖和亞里士多德傳下來的。由唯物世界觀走到唯心世界觀的轉變有什麼社會根據呢？我們現在要來檢查一下。奴隸經濟的成熟及其衰落是這種思想轉變的原因。以奴隸勞動為基礎的希臘社會，在當時已經無路可走了。紀元前七世紀之時，奴隸的買賣雖已盛行，而奴隸勞動在小亞細亞沿岸的希臘殖民地，却剛才開始。當時從事於工業勞動的人，不是獨立手工業者，就是自由的工錢勞動者。但是到了五六世紀時，雅典的奴隸勞動已成爲國家及經濟的基礎了。柏拉圖和亞里士多德兩個哲學家，就住在雅典，宣講自己的學說。當時雅典基本的階級關係是奴隸與自由民的對立，並不是當時統治階級自由市民內部的貴族政治和德謨克拉西的對立。自由市民無分貧富，都是倚靠奴隸勞動而生活。當時所謂奴

隸，沒有任何權利，不被別人當做人看待，而只當做一個能夠說話的工具看待。雅典的人民之所以能專心於政治、藝術、哲學、體育、美術以及其他，都是因為奴隸勞動者不斷的輸入，他們的工作都被這些奴隸所代替。以上這些事實，並不是我杜撰的，而是從資產階級歷史家所敘述的古代雅典的狀況中取來的。

其次，再敘述使奴隸經濟衰落的那些矛盾。第一個矛盾，第一個困難，無論什麼奴隸經濟，專倚靠奴隸的自然生殖，想長久維持下去，是不可能的。這不僅是古代的經驗，現在北美合衆國南部諸州的奴隸農場，也有這種經驗。要想維持奴隸經濟，就必須繼續輸入奴隸。要繼續輸入奴隸，就祇有依靠戰爭或侵略，才有可能。以奴隸經濟為基礎的國家，不得已而戰爭的結果，就削弱了國家的力量。古代的戰爭，出征的市民須要攜帶高貴的武器，以壯觀瞻，如果乘馬出征，更要多帶武器，并且要有馬和馬夫。他們在家中既不能不瞻養家室，在戰場上又不能不維持自己。這樣，從事於戰爭的農民和手工業者，就漸漸陷於貧窮的苦境。國力次第疲弊下去，結果，農民和手工業者又被那還沒有十分疲弊的國家所征服而自身淪為奴隸的危險。在當時，所謂放逐和滅亡的意思，就是男女小孩都被拉去做奴隸。

使奴隸經濟衰落的第二個矛盾，就是自由民對於工業勞動輕視的觀念。在這種社會中，這是必然發生的現象。自由民把勞動看作下賤的行業，看作奴隸的工作。這種事情又要引起以下的結果，

凡不能剝削奴隸的自由民，都要依賴國家的費用來維持生活，都成爲虛耗國帑的食客。古代的無業遊民和近代無產者，在原則上是不同的。近代的無產者，用自己的勞力維持全社會、資本家、和屬于資本家的一切人們的生活，而古代無業遊民，却仰給於國家的奴隸勞動。于是國家自身就不得不收集許多資財，蓄養很多國家奴隸，以維持無業遊民的生活。卽如雅典這樣繁榮的都市，也不能不征服其他許多的都市，從這些都市，剝削財物以供養無業遊民。因此，這些被征服的都市便陷於極端的困難中。以這樣不確實的奴隸勞動做基礎的社會，當然要陷於苦境了。

在這種都市（當時的都市就是國家）的內部的第三個矛盾，是自由民中階級對立的日趨發展。少數人占有很多的私產，手工業者却因不斷的戰爭而陷於貧窮。債權者和債務者的對立因此而尖銳化；同時，都市住民互相結合的道德上拘束力也次第廢弛了。結果，演成不斷的內亂，都市本身的存在也受了威脅。

第四個矛盾，是發生於經濟的領域中最重要矛盾。就是奴隸勞動阻塞了技術的進步。這種原因是很簡單的。奴隸因強制而勞動，不能給他們以十分精巧複雜的工具，只能給以極粗糙而堅強的工具去作工。因此，以奴隸勞動作爲社會基礎，就是技術發達停頓的意思，是生產力停滯的意思。所以古代的奴隸經濟達到最高點的時期，技術就因之停滯，小亞細亞的殖民地對於流行的自然科學——在本章講過的——的興趣也停滯下去了。

這種情況引起了以下的結果。第一個結果，不像希臘社會最高峯的時期，關於自然發展的問題，關於世界怎樣發生的問題，早已沒有人注意了，而社會問題，却變成了中心問題。換言之，人們應怎樣生存？國家應怎樣組織？經濟應怎樣經營？何謂善？何謂惡？何者是許可的？何者是禁止的？這些問題都成了中心問題。

第二個結果，舊社會走下坡時，哲學也從唯物論的世界觀走向唯心論的世界觀。由唯物論走向唯心論的轉變，是以上面所說的那些事實做條件，做基礎。就是說，古代的奴隸社會，已經超過最高點，走下坡道了。爲要知道唯心論是什麼東西，特就柏拉圖唯心論的要點，作簡單的說明。依柏拉圖的見解，事物的真正的本體，並不是從來自然哲學家所說的物質；世界的原理是精神的，不是物質的。他的見解就是：感覺世界即感覺經驗的世界，不是實在的真正的世界，只是假象的世界，偽的世界而已。這個感覺現象的世界，是與物質現象無關的不可破滅的觀念（精神的原型）的產物和模寫。這樣，事物的真實關係是顛倒的。最高的觀念是善的觀念。這個觀念不僅構成世界的真正的本體，本來的核心，並且是一切現象的最後的原因，最後的規律。亞里士多德更加開展了這個思想，把理性這個東西，作爲世界一切現象的本體，作爲最後的原因，最後的發動者。然則從唯物論到唯心論這種推移，原因何在呢？就是因爲從當時統治階級的立場出發，找不到解決社會矛盾的進步的方法，由奴隸經濟走向較高的社會形態或經濟形態的可能性還沒有發見出來，奴隸經濟

已是無路可走的經濟。我以前曾說過在被壓迫階級之中，基督教是怎樣形成的；當雅典國家衰落的時候，雅典統治階級的唯心哲學也就這樣成立了。這個唯心哲學，後來就成了基督教的主要部分，構成了牠的要點。這種唯心論有什麼社會的目的呢？牠的目的就在於把現存的社會狀態理想化，即是美化現存的社會狀態，除去牠內部所有的矛盾，使那種狀態維持到永久。所謂觀念的支配、理性的支配，不過是智者和賢人支配的思想的一般化而已。所謂智者和賢人的支配，在統治階級看來，也就是統治階級自身的支配。照這種見解，民衆是不能辨別真理的，而具有理性的只是少數幾個的統治者。把這種思想由國家擴大到全世界來看，那理性支配萬物的唯心哲學就出現了。這個唯心哲學，以後經過幾百年幾千年，成爲統治階級一般的主張之最有力的根據。但是大家却不可以爲柏拉圖和亞里士多德的學說在當時也是反動的。決不是這樣。在當時，舊社會已是無路可走，但在這社會中還沒有發見與舊社會對立的革命階級。希臘都市的德謨克拉西，關於奴隸制度的問題，與從來一樣，並沒有反對的意見，並且也不能有反對的意見。這是什麼緣故呢？因爲當時這些都市的生存，全靠奴隸勞動。古代希臘的德謨克拉西，和近代德謨克拉西不同。古代希臘的德謨克拉西與現代資產階級的德謨克拉西之間的對立，比較資產階級德謨克拉西和無產階級德謨克拉西之間的對立更加大。希臘古代社會的根本問題不是德謨克拉西或貴族政治等問題。根本問題是奴隸勞動，是奴隸和自由的關係。古代唯心哲學反動的方面，只表現於對奴隸制度的關係中，從這一方面講，這

種哲學是立脚於奴隸社會的哲學。但是這種哲學，不僅有反動方面，也還有進步方面。關於後一點，下面就談到。

第五章 古代論理學與辯證法

柏拉圖紀元前四二九年生於雅典，教養於上流貴族家庭。柏拉圖的主要著作都是問答體或談話體。他是蘇格拉底的學生。亞里士多德是柏拉圖的學生。亞里士多德生於紀元前三八四年。他不是雅典人，而生活大部分是在雅典，他創造了特殊的哲學學派。亞氏是馬其頓王菲力普之子亞歷山大的教師。他死後留下許多著作。他不僅是古代希臘的最大哲學家，同時又是偉大的自然的研究者，許多科學的創造者，是第一等的科學天才，是古代的最大學者。他給與後代的影響非常的大，到近代開始，其間二千餘年，可以說都是受亞氏思想的支配。

柏拉圖與亞里士多德二人的哲學認定，當時雅典統治階級剝削奴隸勞動和樹立階級支配的目的在人類能力的自由完成，尤其是在理性的完成。這就是說：當時奴隸生產，和資本家的生產不同；奴隸生產不是以生產剩餘價值的商品生產為主，牠的主要目的，是為自家使用，即是生產使用價值。因此，統治階級的目的不是營業或營利，而是想在藝術和科學之中，認識他們的理想。所以對於人們理性的探求與思惟法則的發見，就發生了從來無比的興味。因此希臘人在全歷史的發展中，獨占了一個時代。希臘人——不如說是亞里士多德——完成了思惟的形式及其法則，這就是所謂形

式論理學。同時希臘人又建築了辯證法的基礎。所謂形式論理學，因亞里士多德而達到了最高點，其發達極廣泛而且完全，直到十九世紀之初，德國的哲學家黑格兒出來，在論理學方面才超過了亞氏。

何謂形式論理學？形式論理學，可以說是不論內容的思惟法則的學說。這論理學指出概念怎樣構成，指出各種概念在形式上如何互相區別？論理學以判斷為對象，最後還研究推論的各種類與形式。總之，論理學是指示怎樣正當的思惟？

人本來就能思惟，原不需要特別的思惟技術。因為普通的生活，只需如此就够了。但是各種關係或事物逐漸複雜起來，我們就要從許多前提引出結論，並要考慮那連續思惟過程。這時候，謬誤的可能性就加多了，而思惟是否正確也就有了確定的必要。所以論理學在科學之中，有很大的意義。論理學的法則，歸為兩個主要命題，第一個命題，是同一律。這個命題很簡單，即「甲是甲」，各個概念和他自身是同一的，人是人，雞是雞，馬鈴薯是馬鈴薯。這個命題是論理學上基礎之一。第二個主要命題是矛盾律，又稱為排中律。這個命題說，「甲是甲或是非甲」。甲不能同時是兩者。例如黑的東西是黑，這個黑不能同時又是白。一般講來。一個事物，不能是牠自身，同時又是和牠相反的東西。這個命題，應用在實際上，就是這樣：即當我們從一定的出發點做出結論時，如果發生了矛盾，那究竟是思惟的謬誤呢，或者是出發點的錯誤呢？如果我從一個正確的前提

出發，得到四等於五的結論，那麼，我就可依矛盾律，來斷定我的推論的是錯誤。

單就以上所述看來，兩命題的一切都似乎明白而確實了。人是人，雞是雞，一個事物常是同一的事物，這樣的命題真是再明瞭也沒有了。同樣，一個事物，不是大就是小，不是黑就是白；一個事物同時不能是兩者；矛盾不能存在於同一物之中——這也是絕對確實的事情。

現在再從較高的思惟學的立場，即從辯證法的立場，來研究這個問題。先說「甲是甲，一個事物常是同一的事物」這第一命題。若就我引用過的赫拉頤利圖斯的命題——「萬物流轉」或「人不能再渡同一河流」——來討論，我們能說河流常是同一的嗎？絕對不能。河流在任何瞬間，都不是同一的，而是不斷的變化着。這樣，人就不能兩次渡過同一的河流，更正確點說，就是一次也不能。要之，「甲是甲」這個命題，在事物不變化這個前提之下，才能適用。若在變化過程中來考察事物，甲一面是甲，同時又是別的東西，因此，甲同時又成爲非甲了。這種情形是可以適用於一切事物與現象的。在外觀上，好像是不變的，而依照科學，却證明是可變的。例如岩石或大山脈，好像是不變的，而依據地質史，這些東西是發生的，因此又是會消滅的。只因這種變化比較遲緩些，所以人類不能認識這種變化。岩石爲風雨所侵蝕，受寒暑的影響，逐漸崩壞，這就證明岩石是在運動之中。因爲變化極其緩慢，所以肉眼不能認識，而變化却是不斷的。現在再取植物爲例。植物是變化的，是生長的，但肉眼也不能看到。不過我們能用活動照相機，把植物生長的經過攝製出來，

因此知道無論何種植物，都是變化的。我們看到古時的稻麥和今日的不同，就知道今天這些高級植物都是由簡單的植物進化而來的。這種說法，可以適合於一切動物與人類。或者有人說太陽系是固定不變的。但天文學也已證明牠是發生的，畢竟還是要消滅的。因此太陽系也要變化，而且是個無間斷無限制的變化。多少年來，我們都相信分解萬物所得的原素（化學原素）是不變的，而且是唯一不變的東西。但在今日，又知道並不是這樣，實在還有變化的原素如鐳等。我們假定：一切物質是由簡單的原子組成的，而這原子在某種溫度和壓力特別關係之下，也可以分裂可以變化。我們若要知道這種事實，那論理學所說「一個事物常是同一的」這個有名的根本命題，又怎樣解釋呢？就這種情形說，這個命題，至少不是無條件正確的。這個命題，只有限定的意義，所以只適用於某一特定的時間，只適用於抽象。換言之，只有置事物於變化之外，假定這事物在一定時間內停留在同一狀態上，應用這個命題，才沒有多大的錯誤。如果把這個命題一般化，不設定任何限制，那就陷於非常的錯誤了。因此，我們就不能不採用較高系統的辯證法。我們主張同一性與差別性相結合。同一性和差別性，無論如何，不能絕對區別。現象是同一的，又是變化的，這兩者同時顯現。現代資產階級哲學家法人柏格森考察一般變化時，犯了忽略同一性的錯誤，所以他所得到的結論是：理智只能表現固定不變的概念，事物的真正本質，理智不能認識。柏格森所說的情形，比事物的同一性的命題的無限制的應用，犯了相反的錯誤。一個事物在兩個狀態間的變化，如果擴大到這兩者之間

完全沒有何等同一性的程度，我們就不能說什麼變化，並且也不能說一個事物有兩個狀態了。因為變化一定要有一個共通的標準，一定要在某一點，把這兩者看做是同一的，變化才有可能。沒有差別性的同一性與沒有同一性的差別性都不能存在。

現在討論思惟術第二個原則的矛盾律。依這個矛盾律，一個事物不能同時又是另一事物。一個圓形，是圓或是方；一根線，是直或是曲。但是依上面關於同一律的研究，我們可以看到，一切變化的事物，在每一瞬間，都有一個矛盾。變化的事物，他自己是一的，同時又不是同一的，即是在同一物之中，有矛盾存在。這個命題，可適用於一切變化的事物。一切變化的事物，是一的，同時又不是同一的，是自己，同時又不是自己。例如「一根線是直線或是曲線」的命題，數學家究竟怎這解答呢？數學家把一個圓的最小部分看做是直線，因此直線和曲線，在一定限度內是同一的。這樣，比較絕對區別直線和曲線還要更精密更正確。一個圓形，不是圓，便是方，但數學家却把一個圓形當做一個無限多角形看。因此，數學家在這種關係上，圓與非圓看做同一的。數學的全部就是建立在這個充滿矛盾的原則上面。

現在再就古代希臘所建立的關於「空閒運動」的概念，來證實前述的命題。埃里亞學派的哲學家說，一切空閒運動，都是一個矛盾，所以這運動是不可能的。他們從這點出發，得到一個結論，實在的運動並不存在，運動不過是假象而已。他們還舉出兩個有名的實例來證明。一個是箭的實

例，一個是亞基列士 (Achilles) 與龜競走的實例。所謂箭的實例，就是說，從一點射出一箭，這箭決不能離開這一點而達到另一點。因為從甲點射出一箭，那箭在達到乙點之前，一定要通過中間之點丙。在這以前，又不能不先達到甲丙距離的中間點了，要達到了點之前，又要先通過中間之點戊，照這樣分割，照這種推測，在理論上，沒有止境。所以箭決不能離開甲點，達到乙點。結果，運動就不可能了。

亞基列士和龜的實例，更加簡單。亞基列士是荷馬詩中的英雄，他在希臘人中是走得最快的，龜是走得最慢的動物。但是如果龜出發在先，亞基列士就決不能趕上。現在假定龜先走百步，亞基列士每一秒走十步，龜每秒走一步。這時候到底怎樣呢？在亞基列士走完百步的時間，龜又進了十步。在亞基列士走完這十步的時間，龜又進了一步。亞基列士走一步，龜又走了一步的十分之一。照這樣下去，兩者之間，總有一距離，所以亞基列士無論如何是趕不上龜。

這兩個事實決不是笑話，其中含有奧義。什麼奧義呢？就是證明無論在什麼情形之下，對一定的有限距離，可以作無限的分割。這樣就可得到一個結論：一定的有限距離，不能由無限的許多部分組織起來。但是實際的運動却證明了，有限大的一定的距離，可以由無限小的距離組成。這兩個事實正可證明我上面所說的辯證法的命題，就是證明一個距離的有限和無限可以同時存在。這樣，離開甲點的箭能達到乙點，亞基列士也能趕上龜。

如就龜的情形說，當亞基列士走完了與龜相隔距離百步時，龜更進十步，以下類推。這樣，就成爲 $100 + 10 + 1\frac{1}{10} + \frac{1}{100} \dots = 111.1 \dots$ 或者 $111\frac{1}{9}$ 步。到了這點，亞基列士就會趕上龜。亞基列士走百步要十秒，走十步要一秒，走一步要十分之一秒，如此類推，總計就要 $10 + 1 + \frac{1}{10} \dots = 11.1 \dots$ 或者 $11\frac{1}{9}$ 秒了。這樣，問題就解決了，同時又可以證明運動是充滿矛盾的。

爲更加明顯起見，再拿第一個例來說明。在第一例中，從甲點到乙點的距離，假定是等於一，這距離是由二分之一，再二除的四分之一，再二除八分之一等等距離相加而成的。因此，就得到 $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} \dots$ 這個級數。現在把這些數字加起來，漸漸近於一了。無限多的 $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ 的合計，等於有限大的一，這是沒有錯誤的。

上面說，矛盾發生於事物之中，但不能由此推論那發生矛盾的東就是正確的。問題不是這樣簡單，在概念中所表現的矛盾，只有在事物的真正變化時，纔是妥當而正確的。

因此，矛盾可以分爲有意義的與無意義的。辯證法不是無意義的矛盾之術而是有意義的矛盾之術。但是形式論理學與辯證法的差異究竟在什麼地方呢？我們如果細心研究，就可以看到下述的差異，就是：形式論理學把一切事物看做不變動的，互相分離孤立的。辯證法則不然，辯證法不在靜止而孤立的狀態中觀察事物，却在運動和因果關係中考察牠，所以辯證法比較高級的思維形式。形式論理學和辯證法的相互關係是，形式論理學的應用是有限制的，牠是關係有限的事物的下級思

惟法，牠的應用的範圍，只能限於不變的，互相分開的，彼此獨立存在的事物。反之，辯證法是比較普遍，比較正確，和比較深刻的高級思維法，要把事物當作運動的東西、變化的東西、并在其相互關係上去研究。用形式論理學是不夠的，我們要用辯證法。

現在來研究，在最早的古代，何以能發見辯證法思維形式？第一，古代自然哲學家赫拉頤利圖斯及亞諾芝曼德等，曾經研究世界發生及其消滅的原因，這些學者在進行研究的時候，自然會想到萬有一般的變化和一般的運動。第二，蘇格拉底，柏拉圖等，他們把一切事物，看做變動的，承認事物本身中藏着矛盾，其所以如此，是當時社會關係、國家組織和宗教促成的。直接的原因，是由於在公共生活上有種種意見互相排斥。古代雅典的公共生活是很有活氣的。在人民大眾之中，何謂善，何謂惡，國家應該怎樣組織等等，常成爲公開討論的題目。一人主張如此，他人主張如彼，不論是公共生活或私人生活，其一切問題都是要辯論的。於是就發生所謂對話術，這對話術就是辯證法的起源。

當時柏拉圖和亞里士多德所創造的古代辯證法，還不是含有辯證唯物論特徵的近代辯證法。牠還是未發達的辯證法。古代辯證法所以不發達，和當時社會生活有密切的關係。這些古代思想家柏拉圖和亞里士多德的目的，是想在社會和國家事物的變化中，探求固定的、不動的、靜止的東西，以建設一個理想國家，理想社會。他們的目的，不是探求絕對的變化，而是探求不變。他們不以革

命爲目標，而是想揚棄 (Aufhebung) 當時社會中所起的革命，以建設一個理想國家。結果，古代辯證法，就停留在有限的未發達的形態中。古代辯證法，有兩個發達階段。第一個階段發達了變化的即縱的辯證法，其代表人是赫拉頤利圖斯。第二個階級發展的，不是縱的辯證法，而是橫的辯證法，是同時性的辯證法。其代表人是柏拉圖和亞里士多德。這第二個辯證法存在於一個靜止的全體各部分關係中。這第二個形態的辯證法，是古代發達的最高級的辯證法，但還是有限的辯證法。至於比較這些還要高級的辯證法，是同時性的辯證法和縱的辯證法兩者都包括在內的辯證法。這個辯證法，可稱爲歷史的辯證法。歷史的辯證法，包含着一個全體的變動法則，和全體的許多部分同時存在的法則。馬克思論資本的方法，我們在經濟學上所使用的方法，就是這種辯證法。馬克思資本論所說明的是一個資本主義怎樣存在，在資本主義的內部的個個現象怎樣互相關係，資本主義制度是怎樣從別個制度發生，怎樣從簡單的商品生產制度發生；資本制度生產方法怎樣變成別種生產方法——由資本主義過渡到相反的社會主義。由此，我們可以知道現在最發達的辯證法，是由古代有限的形態發展出來的。

現在做個結論。古代的辯證法所以是有限的辯證法，因為牠是統治者的辯證法，是依賴奴隸勞動而生活的統治者的辯證法。柏拉圖和亞里士多德，在當時社會，雖是最卓越的思想家，但消滅奴隸勞動，揚棄自由民和奴隸的對立，這種變化，他們卻沒有想像到。他們兩人關於事物變化的概念

有一定的社會限制，即承認奴隸勞動是固定的永久的。他們的觀念，既有這種限制，所以不能發展辯證法的普遍性。這種普遍性，是不承認有什麼限制的。柏拉圖和亞里士多德，站在奴隸支配者的立場上，當然不能主張廢止奴隸制度。他們所以不能發展辯證法到充分的普遍性，所以不能不局限於一定範圍，所以不能發展辯證法到唯物論，而祇能發展到唯心論，就是因此。

第六章 印度唯物論

現在說到古代印度唯物論。希臘人創造了科學和哲學，並把牠們從宗教中分離出來，確有過顯著的成績，但能成就這種初步工作的，也不限於希臘人。東方各民族的思想上的成績，雖比不上希臘人，但也有敘述的必要。

古代印度的唯物論，發生於紀元前六世紀，是印度剛剛離開原始社會的時代。這個時代又稱爲吠陀時代，因爲古代印度最古的宗教頌歌之吠陀經，最能反映這個時代。這時代又是唯物論發生的時代。因爲那偉大的民族史詩摩訶婆羅多(Mahabharata)和羅摩耶那(Ramayana)恰在這時產生，所以又稱爲印度的敘事詩時代。這是宗教和哲學大醞釀的時代，同時也就是新的世界宗教——佛教以及和他同系的改革派宗教「耆那教」(Jainism)興起的時代，因此，這個時代是古代宗教——古代婆羅門教發生危機的時代。婆羅門是古代印度世襲的僧侶，而這個時代却發生了反抗婆羅門僧侶及其宗教見解的廣大的民衆運動。當時宗教上的危機的原因是當時階級關係上所發生的深刻的變革。婆羅門原來就是我們在一切未開化民族中都能見到的魔術師或祭司。Brahma 這個字本是指婆羅門僧侶所具有的魔力。婆羅門(即僧侶階級)便利用這種魔力發達成爲一個支配階級。婆羅門想支

配其他三個階級，他們就憑藉這祭司的地位，取得了支配權力。原有的那些祭祀儀式，經過婆羅門的手，成爲一種極複雜的方式。他們就利用這種儀式，剝削其他世襲階級，從他們取得供物，以維持自己的生活。

在吠陀時代，婆羅門之取得支配權，並沒有經過重大的競爭。那時，共產村落的形態還是原始的。這種共產村落的社會建築在農業和牧畜上面，村落中各個人之間，經濟上沒有大的差別，所以在經濟上和社會上，都是民主的。但到後來，亞利安印度人從北方移住印度，本地的民族（他們的皮膚是黑色，可以和亞里安人區別）就被征服了。被征服的土著居民，變成了征服者的奴隸。所以除了構成民主共產村落的自由平等的土著之外，又有一個征服者階級。這兩者在法律上社會上都是不平等的，一方面是征服者，另一方面是農奴及奴隸。支配的征服者與被征服的土著間的對立又引起了征服者內部的階級的對立。因此，這原始共產村落之中就次第發生階級對立了。本來的亞利安農民的工作常由土著居民中出來的奴隸所代替。在這種奴隸經營的基礎之上，就構成了大土地的所有權。大地主多數是武士和大商人。和古代希臘的情形相同，商人大半經營奴隸的買賣。農業奴隸經過相當的時期，就進到中世紀的農奴地位。這些農奴和奴隸，構成古代印度最下層的階級，就是所謂「首陀」(Sudras)。階級的對立，在佛教和宗教改革運動勃興的東北地方，比較婆羅門教存在最久的東部地方更加尖銳。

紀元前六世紀，古代印度唯物論和佛教興起的時代，共產村落雖還存在，而實際上却已踏入崩潰的道路。土地已經可以買賣租賃，這是純粹原始共產制度所不許的。在原始共產社會中，土地是一般人共有的財產，有時雖分配於各個人，却是不許買賣或租賃。可是到了這時，已有許多商人出來購買土地了。這時，已經有了自由的工錢勞動者，雖然是極少數。他們都在大私有地上工作，藉以取得食宿或貨幣的報酬。本來的奴隸，如中國一樣，是家庭奴隸。在這個時期，手工業也逐漸發達，手工業者，就組織了行會。這個時代，已有了富裕的商人，他們都經營海陸的大貿易。主要貿易品是絲織物、上等棉布、象牙、寶石等，這些都是當時王公貴族所用的奢侈品。物物交換，已大部分由貨幣交換代替了。這時已有放債者發生，放高利貸的人在村落中頗有勢力。要之，在當時，原始純粹的共產村落制度，已經在解體。共產村落的解體，和商品生產的侵入，是同時並起的。商品生產，又和農業生產力的發達，以及私有財產的形成，有密切的關係。而奴隸勞動和農奴勞動的興起，又與大私有地及商業資本的形成，有密切的關係。我們研究古代印度唯物論發生時的社會階級關係，就可以看到以下的特點。一方面，貴族地主和富裕商人反對婆羅門的支配，他們要想取得社會的支配權，一定要和僧侶世襲階級爭鬥。另一方面，無業游民或僅有一點財產的自由民、奴隸、或農奴世襲階級，也都同時鬥爭起來。在原始時代社會中，這樣深刻的變革，是產生精神上宗教上的危機的園地。於是佛教崛起，成爲改革的宗教，來反抗那向爲廣大民衆所信賴的婆羅

門；同時，超出宗教範圍的唯物論、唯物哲學家也出現了。當時唯物論的代表，是最富裕的商人，這和小亞細亞希臘殖民地的情形相髣髴。

印度階級的分化完全採取特殊的形態，即世襲階級的形態。世襲階級是一定社會內的分業成爲世襲之時，纔發生的。譬如武士子孫，常爲武士，陶工子孫，常爲陶工，這時候世襲階級就發生了。各階級的人員，只許在本階級以內結婚；各世襲階級各自有其特殊的宗教習慣，各自有其日常生活和衣食等的特殊風尚。一個世襲階級的規律和習慣，常規定那世襲階級所屬人員的生活的一切細目。世襲階級的形成，不僅限於印度，在古代埃及，也有這種世襲階級的組織。古代印度階級，在這個名詞上，也已經暗示了牠的性質。古代印度語把階級一個名詞叫做婆那 Varna，婆那本來是顏色的意義。這個就是區別那白色的亞里安征服者和那已經變成奴隸或順民的黑色土著人口。黑色土著人口和白色征服者之間這樣的分別，就更進而形成世襲階級的分裂。世襲階級共分爲四個。按照牠們的等級順次說起來，第一，最高的支配的世襲階級是婆羅門；第二，武士，即刹帝利；第三，自由民、商人及農民，即吠舍；第四，最下層的賤民，是奴隸和農奴的世襲階級，即首陀。如果忽略了這種階級分立，想了解吠陀時代印度思想的發達，是不可能的。

印度思想根本問題的中心是世襲階級制度問題，即是和印度階級關係的特殊形態有關聯的問題。只有從這點出發，纔能理解印度思想的根本觀念。

在世襲階級制度之下，個人的命運，完全由他所屬的那個階級決定。因此，個人如想決定或變更自己的命運，只有一條可能的道路，即出生於較高的階級中。但這條道路，只有在兩個前提之下，才有可能。第一：一定階級中我現世的存在，別個階級中我前世的存在，以及另一階級中我來世的存在，這三者之間，都有因果關係。從這個因果關係出發，自然會發生再生的思想，就是印度語所謂 *Samsara*（輪迴）的思想。在古代埃及，關於再生，也有同樣的思想，并且也是由相同的社會基礎發生的（在古代埃及，同樣有世襲階級制度）。第二個前提是：輪迴或再生的觀念，成爲 *Karma*（羯摩，華言曰業）這個概念的基礎。所謂業，就是我的今生由我前世的行爲決定。我在今生，如果行善，來世可以出生在比較高貴的階級中；如果行惡，來世就要出生在比較低賤的階級中，或變爲動物和植物。我如果非常行善，或許變爲英雄神聖。這是印度思想的根本觀念。變更階級，變更自己社會的命運，祇有在這種形式之下，才有可能。這自然不過是一種空想的形式。各階級的對立更加發展以後，印度的思想就只能在這兩個根本觀念中活動了。

佛教雖然反抗階級制度，尤其是反抗婆羅門的支配，但這種反抗，仍然是採取宗教的形式。佛教的始祖佛陀 (*Buddha*)，出身貴族，這是值得我們特別注意的。佛陀是屬於第二等世襲階級，即刹帝利。他自己常說，他不是大帝王的子孫，他是屬於與婆羅門爭社會支配權的刹帝利階級。佛教反對獻供物於僧侶以贖罪。但婆羅門領受供物的獨占權，正是他們支配社會的基礎，并且是他們經

濟地位的基礎，因為婆羅門只有領受供物纔能維持生活。佛教的主張是：燒香供神並不能使人脫離苦海，要直見真如，斷除煩惱，纔能得到解脫。在原則上，克服階級制度，是佛教的根本。但是這種克服，不是現實的，而是唯心的、空想的、宗教的。苦行的戒律和托鉢制度的實施便與這種克服有關聯。這是對當時階級分化的一個反動，而這種反動，最爲當時被剝削的人民所歡迎。

佛教也和基督教相同，并不能永久保存牠最初的形態。因爲經過多少年代，又傳播於各國，當然要引起很大的變化。佛教所以適宜於做世界宗教的理由有二：一，佛教和基督教相同，超越於地方的民族儀式；第二，佛教對於人間的苦痛，能給以完全普遍的解脫方法，而這種方法，不論是剝削者、被剝削者、奴隸、自由的遊牧民、或商人，都能採用。

下面要講的古代印度唯物論，即對於婆羅門教的最根本的批評，超越了宗教界限的批評。這古代印度唯物論，發生於紀元以前五百年的時候，與佛教同時並起的，或許比佛教還早。可惜這種古代印度的唯物論沒有留下什麼著作，我們只能從牠的敵人婆羅門學者的記述中得到一點不完全的知識，而且關於牠的記載，大部分只是毀謗和曲解。這種古代唯物論被稱爲順世外道（順世外道即 Lokayata，是俗界的意思，自古代印度語 Loka 變成的）。因此，古代唯物論是與僧侶之說相反的俗人之說。這種教派又稱之爲斫婆迦 Tscharwaka，這名詞由黎養一語變來，是反對這種教理的人所加的惡名。反對者以爲這種教理是貪喫者所主張，所以加上了這個名稱。信奉唯物論的人們，對

於婆羅門攻擊得很激烈。這些商人的唯物論者的目的，是想打破婆羅門僧侶的支配，得到宗教上的完全自由。

依照這印度唯物論的主張，感覺的經驗是一切認識的起源，不承認宗教啓示的權威，也不承認推理——由經驗所得的結論——是認識的起源。依這種見解，精神上的一切都是由物質發生的，是由地水火風四個要素發生的。印度唯物論把思惟看做物質活動的一種，只有物質纔是能够被認識的實在的東西。所謂彼岸，所謂精神，是不存在的。印度唯物論說：僧侶是騙子，他們欺騙人民，實行祭祀和儀式，拿供物維持自己的生活。這些唯物論者，也反對佛教徒。佛教徒的根本教理，以為世間一切苦樂，都非實有，必須斷絕。唯物論者的回答是：有快樂必有苦惱，因苦惱而排斥快樂，是最蠢的，不能因為米包在糠中，連米也拋棄。

有幾首印度古詩很能表現古代印度唯物論的思想，現在寫在下面：

若云有解脫，

或極樂世界，

彼岸或淨土，

是皆不足信。

多有婆羅門，
持咒作法事，
云能得善果，
是亦不足信。

焚香禮神天，
誦四吠陀經，
或念懺悔文，
香灰塗滿身，
以此諸方術，
向愚夫愚婦，
乞求諸衣物，
持以自供養。

禮神宰牲畜，

云能登梵天；
何不殺生父，
使早歸淨土？

供物敬鬼魂，
徒令死人飽；
何如廣施捨，
饗彼行路者？

若云此世間，
諸供奉施捨，
能在彼世間，
生諸種善報；
何如多供養，
世間諸凡夫，

卽在此世間，
獲取善行果？

借債換美食，
善享短時先；
當於有生時，
遠避死與亡。
應知此生命，
一去不再來。

若云離肉身，
魂能至淨土，
何不重歸來，
撫視妻兒女？

彼衆婆羅門，
撰造諸吠陀，
向無知男婦，
取各種財物，
云爲敬鬼神，
實以自奉養；
彼等實竊賊，
無賴兼餓鬼，
持咒兼誦經，
躬自犯淫行，
復造作妄語，
誘人入魔障。

關於印度唯物論，就此告一段落。此外我要說的是古代印度的思惟學即論理學的發達。論理學，正理學，梵文爲 Nyaya（音譯尼耶也或那耶，意譯正理學，爲因明學之前身——譯者），是關於概念的學問。這個論理學，在古代印度，也和在古代希臘的相同，是由討論種種哲學問題而生

出來的，因為在討論時，要善於準備，精於思惟，和巧於辯說，才能取勝。這種論理學，也是古代印度的偉大成績。

第七章 從黑格兒經過費爾巴哈到馬克思

現在由古代印度說到馬克思 (Mark) 和恩格斯 (Engels)，由紀元前第六世紀說到十九世紀，作一個超越二十五世紀的大跳躍。關於十八世紀資產階級革命世界觀的代表，法國唯物論者，以及德國資產階級古典哲學，我很想有個說明。因時間有限，祇好簡單敘述馬克思和恩格斯的直接前驅者黑格爾和費爾巴哈兩人，藉以指示馬恩二人超出古來哲學的進步究竟在什麼地方。

從希臘、印度等古代哲學到黑格兒、費爾巴哈、馬克思，這很長的期間，還有概括說明的必要。在歐洲近代哲學和古代哲學之間，橫着一個封建制度的時代。這時代貫通中世紀的全體一千年（從紀元後五百年起到一千五百年止），其支配的思想就是封建的世界觀。全個時代，都在教會的支配和影響之下。教會是中世期的封建建築物的頂點，同時又是封建的生產方法和支配秩序最有力的支柱。在教會支配最盛的時代，哲學和自然科學，並沒有發生過獨立的作用。哲學不過專為教會的教理尋找根據並加以解釋而已。所謂哲學，正如當時所說，只是教會的奴婢。人們稱牠為煩瑣哲學 (Scholastik)。煩瑣哲學的語源是拉丁語學校的意思。煩瑣哲學實是在中世紀的教會大學的哲學。教會的僧侶們就在這種大學中受教育。這種煩瑣哲學，既沒有獨立的作用，也沒有學問上的

成就，我們不必在這里多說。封建的中世紀的自然科學也很可憐。但在封建社會的胎胞裏，在封建制度的支配之下，却有市民階級興起了。十五世紀的末葉，可說是市民階級走上優勢的轉換期。這個轉換期的主要事實是美洲的發見、印刷術的發明、火藥的發明、羅盤針的應用於航海、以及其他發明。由中世紀到新時代這個轉換期的特徵，便是世界貿易的擴大。這貿易不僅擴大到新發見的美洲，近東、中東、遠東的海上貿易也開始了廣大的發展。資產階級的生產方法發達起來之後，對於那站在封建社會頂點的教會的普遍鬥爭自然也隨着開始了。這種鬥爭，到了十六世紀末葉，就尖銳起來，發生所謂宗教改革運動。路德(Luther)和加爾文(Calvin)都是這個運動的主角。宗教改革，對於教會雖是反叛，但是還沒有越出宗教和教會的範圍。

對於封建社會、特別是對於教會的思想鬥爭最普遍最急進的形態，是資產階級哲學。資產階級哲學最初發生的國家，就是資本主義發展最進步的國家，先是英吉利和荷蘭，其次是十八世紀的法國，最後是德國。德國之所以處在最後，因為德國資本主義的發達比較最遲。近代資產階級哲學的先進人物是英國培根(Bacon)法國笛卡兒(Descartes)，他們兩人都是十七世紀前半期的人物。資產階級哲學的發展，是在宗教鬥爭之後。這種宗教鬥爭，既開闢了哲學發展的途徑，又立下了牠的基礎。因此，哲學是資產階級反對封建的世界觀的階級鬥爭的最高點，同時，又是資產階級意識發達的最普遍的形態。

資產階級哲學的主要目的及主要內容如下：

第一，特殊的是基督教的根本概念的解體，一般的是宗教的根本概念的解體；理性的支配已擴大到宗教信仰所支配的領域。

第二，為自然科學的發展開闢園地，也是新哲學的主要目的。自然科學的發達，是資產階級社會經濟發達的一個前提。自然科學，是反對教會信仰的銳利的武器；其中在十七八世紀最發達的自然科學——即力學與天文學——尤其是如此。自然科學，對哲學的發達，給了強有力的影響。對教會和一般封建的世界觀的鬥爭，自然科學與哲學的提攜，在十八世紀法蘭西唯物論中，表現得最為明白。就這唯物論世界觀作古典的說明的有兩個人：一個是狄德羅（Diderot），他是法國唯物論者中最有天才的學者；一個是艾爾維修（Helvetius），他是把十八世紀唯物論的世界觀歸納成一個完全系統的人。此外伏爾泰和盧梭也是十八世紀資產階級著述家，也同樣反對教會和封建制度。但他們兩人，在哲學方面不如艾爾維修和狄德羅那樣的急進。他們不是唯物論者，他們主張理性宗教，他們想剝去基督教的封建性質，他們要求一個資產階級的基督教。

資產階級的世界觀，在德國達到了最高階段。如前所說，無論在經濟上，政治上，德國的發達都比法蘭西和英吉利為遲，所以德國的資產階級革命，比較英法兩國，在一般的進步的條件之下，表現為高程度的思想。這裏我只在德國哲學史中，列舉兩個人，即黑格兒和費爾巴哈的哲學來說

明。這是因爲他們二人都是辯證唯物論直接的先驅者。但黑格兒和費爾巴哈兩人的成就，却各不相同。黑格兒是資產階級哲學和一般哲學的積極結束者；費爾巴哈却是消極的結束者。宗教和哲學都因後者的批評而解體了。

黑格兒最主要的活動期，是和柏林大學担任哲學教授的時候。他最初的著作是一八〇六年所完成，正是拿破崙在耶拿 (Jena) 戰敗封建的德意志，征服普魯士，南北二分德意志的那年。黑格兒死於一八三〇年，正是法蘭西七月革命和英吉利選舉法改革之年。黑格兒綜合了資產階級哲學的全體，他又綜合了古代哲學和近代哲學，綜合了二千五百年間精神的發達，把這個發達引到最後的終點。他是過去所有學者之中最深刻最淵博的哲學家，他是一八四八年德國革命的前驅者，但他自己却不是政治方面的革命家。

黑格兒哲學中最重要而且最革命的一點，即是辯證法。黑格兒可說是從新發見了辯證法。他開始完成辯證法的系統，到達了比較從前的辯證法更高的階段。這是他最好的革命功績，因爲辯證法是最高的革命方法。辯證法證明：一切事物並不能固定在原來的形態上，而是無間斷的變化着，一切事物，一切制度，各有各的開始，因而必然各有各的終結，各有各的發達的階級。辯證法又證明：一切事物，一切制度，一切思想，都要滅亡而轉化爲牠的反對物。辯證法無論在什麼情況之下，是不會失效的。在辯證法看來，沒有什麼神聖不可侵犯的東西。辯證法這樣的破壞力，依黑

格兒說來，是歷史進展最強的動力，或如與黑格兒同時的大詩人歌德所說：「一切存在的東西，都要破滅」。辯證法把這詩人表現在藝術上的事實表現於思想上。辯證法是革命的普遍的法則。

黑格兒哲學第二個特徵是唯心論，而且是絕對的唯心論。依黑格兒的見解，思惟的運動，是自在的，是獨立的。他所解釋的思惟，是普遍的思惟，普遍的概念，他把他叫做觀念 (Idee)。在黑格兒看來，思惟（即觀念）是物質的實在性，是自然和歷史的動力和創造者。簡單點說，思惟運動是宇宙運動的創造者，思惟是實在的創造者。依據我們的見解，中世紀的基督教，是封建的生產關係和社會關係的產物。中世紀的生產關係是基礎，由此生出中世紀的各種觀念，這些觀念的總體系是基督教。但是據黑格兒的見解，是完全相反的。他以爲中世紀的基督教是基礎，封建的生產方法、封建的階級秩序、政治形態等等，都由基督教發生的。這樣，世界是倒立了。黑格兒用這樣的方法，說明社會的精神的和物質的構造的普遍關係。他更進一步，指示種種社會形態所形成的歷史階段，即其發展次序，而且是在對立中完成的發展次序。這一點，他比以前的一切哲學家都更進一步了。他又指出，各種社會形態的內在矛盾是由一個歷史時期引到別個時期的動力。但是黑格兒說明這種現象時，並沒有到物質的力量中去尋求那種矛盾，因爲他自己是唯心論者，所以要到當時最普遍的精神的表現中去尋求牠。當他用這類方法去尋求社會生活的內在的聯繫時，他實在完成了歷史上最偉大的發見。

黑格兒哲學另一個特徵（也就是他的缺點）是：他知道在歷史中有時間上的發展，却不知道在自然中也有這種發展。據他的見解，自然只能永久活動於同一軌道上。在這一點上，他比那用機械的學說去說明太陽系發生的哲學家康德還不如。

最後說到黑格兒哲學和宗教的關係。在黑格兒看來，宗教與哲學之間，並沒有什麼尖銳的矛盾。黑格兒哲學使宗教從內部崩潰。宗教的一切根本概念，他都給以純哲學的意義；使這些宗教的根本概念適合於他的論理學或辯證法，其結果，宗教本身就剩不下什麼了。但是他對於宗教的外形，並沒有攻擊。這和當時德國階級鬥爭的發展階段也相應。因為當時德國資產階級革命，在組織上和宣傳上，都纔開始，對教會與專制主義，尙未公然鬥爭。黑格兒之所以這樣，還有另一個原因。因為他這個哲學指導者是專制國家普魯士最重要的大學教授，而普魯士的專制制度實在是當時資產階級革命的目標。此外，他的哲學非常難懂并且非常抽象，只有對於哲學的思維很有素養的少數人纔能理解。當時普魯士的專制政府，並沒有注意到黑格兒在柏林大學教授的這個難解的抽象哲學是個革命的東西。就在今日，也是一樣，凡對於哲學史、論理學、以及一般抽象的思維沒有預備知識的人，都不能研究他的哲學。

黑格兒哲學的革命性質，在他一部分門徒中有更尖銳和更鮮明的表現。黑格兒的門徒，對於當時國教的基督教，會直接加以攻擊。而對基督教的攻擊，實在就是對當時國家的政治攻擊。黑格兒

的門徒中最卓越的最急進的人物是費爾巴哈。在黑格兒本人，還能做大學的教授，而在他的門徒費爾巴哈的運氣却不同。費爾巴哈曾經想執教大學，但毫無希望，遂不得不隱居鄉村，過私人研究生活，完成他的主要著作。原來的哲學，一經過費爾巴哈的手，就變成了很革命的，專制國家普魯士的講壇上所不許講的哲學。黑格兒還沒有和宗教決裂，費爾巴哈却公然和他決裂了。對於宗教問題，他一八四一年發表的基督教的本質 (*Ubar des Wesen des Christenthums*) 一書可算是劃時代的著作。費爾巴哈不僅和宗教決裂，並且和所謂特殊學問的哲學決裂，因為據他說，哲學不過是宗教的最後形態。費爾巴哈完成了由唯心論到唯物論的過渡。他以爲，宗教是一種信仰，信仰所謂世界創造者和動力是一種超越感覺的、空想的、精神的本體。所謂哲學，不過是用不同的形式，來說明相同的事物而已。黑格兒所謂成爲世界動力的世界理性，也不過是基督教的神的觀念的另一形式而已。那隱藏在無限的精神和意志背後而人類又以爲是超感覺的祕密，實在就是人類自己的悟性和意志。只有人類，纔是宗教和哲學上的真祕密。基督教或猶太教，都主張神按照自己的樣子造人；但費爾巴哈却說是人按照自己的樣子造神。古代希臘曾有一個和這種思想相同的哲學家說：「若是牛造神，神就會像牛，黑人一定會造出扁鼻大嘴的神」。費爾巴哈却把這種思想普遍化，並且把他擴大到哲學上面。根據他的意見，哲學只是宗教（即對神的信仰）的最精鍊的形式。

費爾巴哈以爲，只有物質的認識，感覺的認識，才是實在的認識，宗教或哲學所主張的超感覺

的認識，並不是認識。沒有感覺的認識，感覺世界以外的認識，都是不存在的。所謂超感覺的認識，不過是感覺的認識之一種幻想的變形。因此，任何特殊哲學及任何特殊哲學方法在頭腦中所構成的世界都不存在；祇有用感覺的經驗做基礎，才能認識世界。我們不能像哲學那樣的相信，單單用頭腦，就能夠造成世界。所以我們對於那樣的哲學的方法，不能不作一結束。思惟和物質是不能分離的。

費爾巴哈學說之所以成爲劃時代的東西，第一因爲他消滅了學問特殊形態的一般哲學。第二因爲他消滅了唯心論，走向唯物論。不過費爾巴哈的學說，也還有一部分缺點：費爾巴哈比較黑格兒缺乏辯證法，缺乏對歷史之唯物論的解釋。他只能對自然作唯物論的觀察，却不能對歷史作唯物論的說明。所以費爾巴哈的唯物論是自然科學的唯物論。這種自然科學的唯物論，一走進歷史的領域，就表現爲唯心論。所以這種唯物論可說是不完全不充分的唯物論。這種不完全性，正是以後馬克思和恩格斯超越費爾巴哈而進到辯證唯物論的一個動力。但費爾巴哈究竟超越黑格兒了，可稱爲德國最急進的資產階級的代表。

現在就費爾巴哈超越黑格兒的地方和他的缺點簡單的說說。先講他進步的地方。

一，從唯心論轉到唯物論。

二，費爾巴哈在學理上結束了宗教。他說宗教是人的創作品，人按照自己的形狀，製造了神。

自費爾巴哈以後，宗教在學理上已歸於死滅而被克服了（但宗教在實際上並沒有消滅）。

三，與自然科學對立而稱爲特殊學問的哲學，沒有經驗基礎而純由頭腦造作的哲學，也因費爾巴哈的出現而完結了。

但是費爾巴哈的唯物論，還有兩個缺點。第一，他的唯物論，只是自然科學的唯物論，即不完全的唯物論。他的唯物論所以不完全，是由於對歷史的發展，不能作唯物論的說明。對於歷史應怎樣解釋，也毫無把握。其他自然科學的唯物論者都是一樣，一到解釋歷史時，總是用以前的唯心論的頭腦。他們總以爲歷史的發展受思想和觀念發展的限制，不然，就是英雄們偶然的思想造成的。第二，他缺乏辯證的方法，辯證法是黑格兒超出從前一切哲學家的偉大的革命的進步。這個進步到費爾巴哈手中又消失了。費爾巴哈，無論在自然科學上，在歷史上，都沒有懂得辯證法。

超出費爾巴哈自然科學唯物論以上的決定的進步，是馬克思和恩格斯二人完成的。他們兩人又是科學社會主義的建立者。他們完成這個偉大進步的時候，是在十九世紀四十年代之中葉，在德國革命勃發前一二年。費爾巴哈於一八三九年作成基督教的本質，於一八四三年作成關於將來哲學的思想（*Gedanken über die Philosophie der Zukunft*）。所以，馬克思和恩格斯超過費爾巴哈所費的時間，不過三幾年。費爾巴哈是資產階級的革命家，而且是最急進最進步的。馬克思和恩格斯起初也是急進的資產階級革命家，後來才站到無產階級方面，建立了科學的社會主義。因此，他們兩人

就超越了資產階級的急進思想，更進一步，成爲社會主義的、無產階級的革命家。他們是支配着當時（一八二〇年至三〇年）思想的哲學家黑格兒的門徒，同時又是費爾巴哈的門徒。

歷史唯物論或辯證唯物論，不僅以德國哲學爲出發點而發展起來，當時還有其他幾個現象，也給了不少的助力。其中最主要的有兩個。一，當時英國的階級鬥爭。當時的英國正鬧着近世勞動者最初大運動的憲章運動。在當時經濟最發達的英國，在勞資的衝突之中，實在容易找出政治鬥爭的真正基礎和真正說明。另一方面，凡是研究英國勞資衝突的人，都能明白，這種衝突，是源出於兩階級的經濟地位；即前者沒有生產工具而專靠出賣勞力維持生活，後者却擁有生產工具而能積財致富。所以對歷史過程作唯物論的解釋，在英國是最明白了。大家知道，青年的恩格斯曾在英國住過多年，那裏的勞動運動，很引起了他的興趣，這就成了他研究歷史唯物論最初的動力。二，法蘭西革命的歷史。法蘭西發生革命時，馬克思正在巴黎，所以法蘭西革命給他很多影響。研究法蘭西革命的資產階級的歷史家，本已承認須由各階級間的鬥爭去說明法國革命。所以階級鬥爭是政治歷史原動力一點，就因法國革命史的研究而更加明白了。他們兩人共同切磋，努力研究，一面應用黑格兒所教的辯證法，一面又隨同費爾巴哈由唯心論轉到唯物論，因此創造了辯證唯物論，建立了社會主義的科學的基礎。

馬克思和恩格斯超越費爾巴哈的決定性的進步究竟在那裏呢？第一，費爾巴哈已經應用唯物論

去解釋自然；馬克思和恩格斯却更進一步，應用唯物論去解釋歷史。他們兩人，在人類獲得生活資料的方法之中，在人類維持物質生活的方法之中，發見了唯物論的解釋。他們兩人稱之爲「生產方法」(Produktionsweise)。所謂生產方法，就是人類獲得生活資料的方法。照恩格斯簡捷的說法，人在研究哲學以前，必先飲食，其他一切，都是後來的事，都由人類怎樣取得飲食來決定。這種單純的知識，實是歷史之唯物論的解釋的基礎。在這裏，唯心論和唯心世界觀，從最後隱藏處被逐出來，並完全被克服。費爾巴哈遂神於自然界之外，馬克思和恩格斯又遂神於歷史之外。照唯心論的見解，歷史上神的支配，並不是人格神決定一切歷史那種粗淺的說法，而是說有一種更精製的東西，是理性或觀念這種小神支配着歷史。照猶太人宗教的教義，神從虛無創造世界。這正和從來唯心論者精神創造世界的觀念一樣。馬克思和恩格斯兩人對於這種觀念，却徹底拋棄了。他們兩人都「不信在歷史上有什麼神存在，反而證明在歷史中也和在自然中一樣，物質的基礎，是規定觀念和思想的根本條件。因此完全克服了那關於超感覺的本體或力的觀念，黑格兒的超感覺的創造者的精神作用，也從此告終。」

馬克思和恩格斯超越費爾巴哈的第二個進步，在於採用費爾巴哈所缺乏的辯證的方法，並且不是黑格兒原樣的方法。黑格兒的辯證法是唯心辯證法，馬克思的辯證法是唯物辯證法。他把辯證法看做實在的物質世界的普遍運動法則，並看做人的思惟法則。換言之，實在的物質世界是依着辯證

法的；人的頭腦是物質世界的一個鏡子，所以這種辯證法也存在於人的頭腦中。依着這種方法，馬克思和恩格斯便達到了哲學史積極的結果。從辯證唯物論看來，貫串二千年以上的哲學史，只是謬誤的積集。哲學想對抗自然科學和唯物論的世界觀，企圖建立另一種特殊的世界觀，這種努力是白費的，不過於謬誤之上，再加謬誤而已。但是哲學也產生了真實的效果，就是對人類思惟能力的認識。人類在二三千年之間，研究哲學的結果，得到了一個真正的進步，就是得到了辯證法、認識論、和論理學。辯證法因費爾巴哈而喪失，因馬克思和恩格斯而恢復，並且發展到唯物辯證法。

第八章 唯物論的認識論

由上章所述，我們可以說，馬克思和恩格斯揚棄了辯證法，同時又沒有揚棄辯證法。現在再從辯證唯物論的立場，研究認識論上的主要問題。首先要解答的問題，便是唯心世界觀和唯物世界觀之間的根本差異，即是對於外界的一切，如桌子、樹、燈等等，到底是離開我們的意識而獨立存在的呢？或者只是存在於我們的意識之中呢？這外界客觀性有無的問題，也就是知識論的根本問題。本來常識對這些問題早已有了解答。不用說，燈是離開我們的意識而獨立存在着，並且當我們看到燈時，就認識了牠。同樣，當樹打在我們頭上時，我們也覺到樹是離開我們的意識而獨立存在的。但是，常識並不是科學的最高裁判者。唯心論的哲學家，對於這種常識，並不同意。他們說：並不是樹成爲物體印入我們的腦中，而是成爲觀念印入我們的腦中，印入我們的意識中。所以一切事物，照唯心論的看法，都只是存在於我們頭腦中的意識和觀念。因此，唯心論所達到的結論是：離開人類意識而獨立的世界是不存在的，一切事物只存在於我們的意識之中。至於不存在於我們意識中的東西，我們是無法知道的。結果，意識便是一切，若相信以外還有事物，那便是常識的謬誤。唯心論這種見解，不僅通用於樹與燈等，並且通用於人。因此唯心論又得到一個結論：只有我存在

，只有我的意識存在，我以外的一切人也只存在於我的觀念之中。這便是唯心世界觀的最後結論。世界只存在于我的觀念中，從這一點出發，還發生幾個更有興味的結論。第一個結論是：在沒有人類以前，世界是不能存在的。第二個結論是：人在睡眠時（假定他睡時不作夢），世界也消失了。因為唯心論者說，意識如不存在，任何世界也不能存在，所以必然得出這種結論。現在我們要研究的問題是，怎樣去反駁一切事物只存在于人類觀念中的見解。

讀者諸君一般的見解是：當我觸着樹時，我便想到，樹是離我而獨立存在的。但唯心論的見解正相反，即當我觸着樹時，只有經過我的意識，纔覺得有樹。我所感覺的苦痛也只是意識的一部分。再舉一例，如彈丸打到我的身上。依普通的見解，彈丸是離我而獨立存在的東西。唯心論者却說，當我覺到彈丸時，只是由觀念去覺到。所以用普通的見解去反駁唯心論，是沒有用處的。因此我們不能不作進一層的研究。現在我們把這個問題，改爲如下的形式：依據唯心論世界觀，我所知所觸所感的一切事物，都存在於意識中，於思維中，於我的頭腦中。現在來問，存在於我的頭腦中與意識中的事物，就是一切了麼？繼續研究的結果，得出以下的結論，就是：這意識自身，不能包含一切，而只是世界的一部分。這樣的意識纔能使思維有可能。一切的思維，都是從這樣的意識出發的。我的意識，並不是一切，而是存在于那和我的意識不同並且對立的世界之中。換言之，思維是實在的一部分，並由實在生出，並不是實在的反對物。

現在再用樹木一例來說明。唯心論者說，樹在我的意識之中，只有依着意識，我纔知道樹。但我同時在我的意識之中，又能區別樹和我，知道我是樹以外的東西。只有依着這種區別，思惟纔有可能。其次，還有一個小問題，也附帶說幾句。實際上不僅存有和現實事物相符的觀念，純粹主觀的觀念也是存在的。例如我於夜間眺望天空，看見許多星。這星，或許現實的存在着，或許只是我眼中一個光的印象。這時候，我怎樣才能確定這星的真實與否呢？

再舉一例來說明這個問題。精神病者常有錯誤的感覺。本來沒有什麼聲音時，精神病者却相信聽到什麼聲音。但這只是精神病者的想像而已。我們怎樣才能確定這是現實的聲音或想像的聲音呢？

我還說一件我自身經過的事情。有一天我就寢時，突然覺得牆壁搖動，並且覺得壁上的畫像也發出聲音。關於這事，可以有兩種說法：第一是看見這事情的當事人沒有醒來；第二是有地震。我究竟怎樣確定這件事呢？

這裏只有一個解決的方法，就是，看其他一人是否也有相同的認識。譬如我是一個天文學者，我若在空中看見一個星，我便把這個知覺報告於其他天文台，這時候，若是在我以外的任何天文台都沒有見到這顆星，我的知覺就是一個錯覺。這就是我們用以區別主觀事實和客觀事實的決定點。主觀的經驗，只限於經驗這事實的本人；客觀的事實，一切人都能知覺。

現在說到第二個問題。這個問題是：客觀上離開我的思惟而獨立存在的外界，究竟是物質的東西，或是精神的東西？主張外界是物質的東西，這是唯物論的見解；主張外界是精神的東西，這便是唯心論。例如黑格兒說：事物存在於人類意識以外。但是同時又說事物不是物質的，而是精神的。所以黑格兒的唯心論是客觀的唯心論。唯物論却主張外界是物質的，這在自然科學上已經充分證明了。

說到這裏，又發生一個問題：思惟自身是什麼？思惟是物質的東西呢？還是和物質不同的東西呢？我們的答案是：第一、思惟自身是和物質的實體相結合的，即是和人的頭腦相結合的。思惟是和筋肉機能一樣的機能，或者說是分泌液體的腺的機能；第二、思惟只有和物質的素材相結合，才得發生機能，即是和知覺結合，才得發生機能。因為有這兩點，所以思惟是物質的。一般的感覺（即最簡單的意識）離不開生物，作為意識的最高階段的悟性和理性也離不開人類。我們的結論是：世界一切現象，都是運動着的物質，或物質的運動。所謂物質，可以說是無限複雜，同時也是絕對統一的。現代物理學家和化學家把物質分析為分子，又把分子分析為較小的原子，漸次接近於物質的統一了。在另一方面，我們又看到這統一的物質，用無限複雜的方法，為種種的結合。不僅自然界有無數複雜的物質，人類對於自然界還能增加以新的物質。譬如化學，就能造出不存在於自然界中的物質來。凡是適用於物質的東西，也適用於運動。運動的形式和種類很多，又是無限複雜

的，又是絕對統一的。從最簡單的空閒運動到思惟，中間有物質運動的無限的連鎖。

其次，我們來研究思惟對於實在的關係。這個問題是：事物的本質能被認識麼？或者只有現象能被認識呢？換言之。真理能被認識麼？又，這真理能被完全認識麼？或者只有一部分能被認識呢？思惟能够無限制的認識事物麼？或者有限制和界限呢？真理有準則麼？這準則又是什麼？

我們主張：人能在實在上認識事物，即能認識事物的本質。唯心世界觀，却和這相反。依唯心世界觀說來，要認識事物的本質，是不可能的；因為一切認識，只能由思惟發生，只能由思惟作媒介。但思惟並不能攝取事物的本體，事物反因思惟而變形。思惟是工具，他和一切工具一樣，能變化牠所處理的物質的材料之形態。例如陶工把粘土做成一定的物件時，他就變化了那粘土的形狀；同樣，思惟認識事物時，事物也因思惟而變形。另外一派唯心論主張：當我們把思惟給與事物的形式除掉時，我們便能認識事物的本體了。但當我們除掉這種形式時，事物依然留在思惟的外面。因而便發生下述的矛盾：若事物依然留在思惟的外面，牠還是不能被認識；或者事物達到了思惟，因思惟而變形，那就無論如何，不能在事物的真實上認識事物了。唯心論的見解，在這二者之中必居其一。

我們對這一點的答覆是：惟心論者的主張是無意義的，是和事物的真像相矛盾的。當思惟和事物結合時，也和普通兩個事物結合時一樣，彼此之間必然發生交互作用。甲物作用于乙物，乙物也

作用於甲物。太陽吸引地球，地球也吸引太陽。太陽作用於地球，地球也作用於太陽。沒有反作用的作用是不存在的。在作用和反作用中，才現出兩個事物的性質，否認了一事物對他事物的作用，便是否認了事物自身。事物作用於思惟，思惟也作用於事物。思惟和事物關係和兩個事物間一般的作用而能發生作用的主張一樣了。唯心論者，因否認反作用，所以也否認了作用；因否認作用和反作用，所以也否認了事物自身，即否認事物的本質。這是個矛盾，但這不是辯證法的矛盾，而是玄學的矛盾。唯心論者的主張，正如胃中沒有什麼東西，却希望胃能消化東西。

唯心論者又說：人類的感覺器官是特別的，對事物的理解也是特別的，所以人們不能如事物的自身一樣認識事物的本質。一個光波，在人的眼中是青色；但同一光波，在蜜蜂和螞蟻的眼中，却非青色，或許是灰色，或許是別的顏色。人的感覺器官，是用特別的方法覺知事物的，這種方法，和別種生物的覺知不同。例如嗅覺，某種植物能出一種臭氣，人類對於這種臭氣，避走惟恐不及，而某種動物，却因這種臭氣，而去接近這種植物。可見這種臭氣，對於某種動物的作用，和對於人類的作用是不同了。這種例子，在觸覺上也很多。人類感到寒冷的一定溫度，冷血動物（魚）却完全不覺得寒冷。在聲覺一方面也是這樣，昆蟲和魚類的聲覺，確實和人類不同。以上所引的各種事實，爲的是要證明人類的感覺器官（如眼耳等）是特別的東西，理解事物的方法，也不同于其他生

他生物。唯心論者從這些事實出發，便提出下述的結論：即人類的認識，並不能達到事物的本質，而是在適合於人類思维和人類感覺器官的特別變形中，纔能覺知事物。

第二點，人類的感覺器官，不僅種類特別，和其他生物不同；並且在牠的知覺中，也受到限制。因而生出下面的問題：人的感覺所不能達到的事物和現象，是不存在的麼？例如：人的眼所不得覺知的色，確是有的，如分光景以外的色，即紫外綫及紅外綫。這種事實，不僅存在於色的區別上，並且存在於明暗的區別上。夜間的動物，如梟和貓，都能在黑暗中察出人眼不能察出的明暗的區別。同樣的事實，也適合於感覺的另一範圍。一切的感覺器官，在牠的領域中，都有知覺的最高界限和最低界限，都有數量的界限和性質的界限。

由以上所述，人類的感覺器官，實含有特殊性，同時又含有限制性；可是我們對於這兩個性質，都能給以正當的說明。即是人類有特別的手段，能够克服這種感覺器官的特殊性和限制性。所謂特別的手段，便是思维。狗的鼻比人的敏銳，鷹的眼比人的敏銳，其他動物或許比人類善於知覺另些事物；但人類的認識能力，比別的一切生物，都更要廣汎。這不僅因為人類能經由思维以超越人類感覺器官的特殊性和限制性，並且還能經由思维所指導的手，經由人工器官的製作，經由工具等，來擴大人類的認識能力。如望遠鏡和顯微鏡，即是人類用人工擴大感覺器官使成爲更正確更深入的工。思维超越了人類感覺器官的特殊性，這一點實在十分重要。例如物理學家認爲，色是一

定物質的振動，和人類眼睛沒有直接關係；音響是空氣的波動，和耳朵也沒有直接關係。所以科學和思惟，便取消了人類的感覺的特殊性。因此又發生一個問題：照這樣，人的感覺所不知覺的事物的某種性質還有麼？上面說過，肉眼所不能感覺的顏色，如紫外綫和紅外綫，確是有的。但是，人怎樣知道有這兩種顏色呢？是經由特別的物理學的工具，纔知道有這兩種顏色。因此，人類知道事物的一切性質，不是直接的，便是間接的，不是用天然的器官，便是用人造的器官。這種事實所以有可能，第一是因爲事物的性質，都能發生一種作用；第二是因爲這些作用之間存在着一個因果的聯鎖，所以我們能由這聯鎖的一環進到另一環。再舉一例來說，一定溫度以上的熱，單用手和皮膚是不能覺知的，如果我是物理學者或技術家，就能用特別製成的溫度計來測定牠。我怎樣知道寒熱呢？是用眼睛看溫度數知道的，所以我不是用皮膚來知道熱，而是用眼睛來知道熱。最後，事物的無限的「可知性」，只有在無限的過程中纔能實現，只有在界限的繼續擴大中纔能實現。這種界限的擴大，就全體說，是繼續不斷的，就個別的情形說，却有較小或較大的飛躍。

現在再來討論認識標準的問題，就是用什麼準則來確定我所立的命題是個真理。對這個問題的一般答案是：我們所以說牠是真理，因爲他沒有矛盾。矛盾是謬誤的標識。像這樣明瞭、確實、而又單純的所謂謬誤的標識，真的有什麼？如略加以慎重研究，就知道牠沒有用處。試舉幾個例來看。大家都知道，空間有廣、長、高三個方向。但物理學者的主張，却於空間的三次元之外，再加上時

間，變成世界四次元。其實就是我們想像世界有十次元，其中也沒什麼矛盾，但我却不承認這種問題能說明世界的物理性質。大家又都知道海怪 (Hydra) 的傳說。根據這個傳說，海怪是游泳於海中的動物，樣子和蛇相像，身長約十米突到百米突。在海怪的觀念中，是沒有矛盾的。就是我假定海怪的身長不是百米突而是千米突，于海怪一個概念，並無矛盾。或者，再把那出自民間傳說的所謂龍和幽靈等觀念考察一下。這些觀念的自身，也沒有矛盾。這些觀念之所以不是真理的準則，並不由於內部的矛盾，而是由於對別的事物的關係。又像數學中，也有一種矛盾，並不能作真偽的準則。其實不發生謬誤的矛盾，也是有的。

當我們拿概念比概念時，我們並不能找出真理的實在標準。我們拿概念和現實比較，就能找出那標準來。這種事實，首先見於觀察。譬如「幽靈」的觀念，在他的自身，並沒有矛盾。但這個觀念，與精神機能必須與身體相結合的一般經驗，是相矛盾的。又如龍，我們也能想像這樣的動物；但是龍並不存在，因為他並不出現於現實之中。又如行星運動的法則，是天文學家刻卜勒 (Kepler) 定出的。我們要試驗這法則的正確性及其精確程度，就要觀察行星的運行。其次，我們要確定能否在實際上認識事物，最可靠的方法，還是實驗。譬如水，是由輕氣和養氣化合而成。但我又怎樣知道我的判斷是正確的呢？只有依據實驗，依據實驗的二重方法來確定。所謂實驗的二重方法，第一是拿輕氣和養氣，在一定溫度和壓力的條件之下，化合為水；第二是按照化學的程序，分解水為

輕氣和養氣。經過了這種實驗，我們便知道，水由輕養兩氣化合而成，這一說法，並不是虛構，而能和事物的實在相符合。這種實驗，小規模，可以在化學實驗室裏實行，大規模，可以在工業上實行。工業上的應用，也是確定我的知覺是實在的或是虛構的實驗。這種實驗，不僅可以在自然界實行，並且可以在社會中實行。所謂政治，也不外就是社會範圍中的若干實驗而已。例如，有人定出一個法則：若把大地主的土地分配給小農，小農就傾向於革命。要確證這個法則的眞僞，也只有依靠實驗。

因此，我們便得到一個結論：人的實踐（即行動）是能否實在認識事物和認識到何種程度的試金石。譬如我能用輕養二氣化成水，就證明我實在認識了水的本質。現在又發生一個問題，即能否完全或絕對的認識事物。我們的答案是：對於任何事物，都不能一舉而完全的徹底的認識牠。不論是對個別事物的認識，或對世界全體的認識，認識的過程都是無限的；換句話說，對事物之完全的認識，只有在相對的不完全的認識系列中去實現。這互相連續的系列即絕對的完全的認識之表現。由此，我們便得到了眞僞的標準。在日常生活上，我們都說眞僞的對立是絕對確定的。即是說，一個主張，不是眞便是誤，不容是第三者。而實際上，所謂認識，只能一步一步的接近眞理。在各個瞬間都含有一片的眞理，同時又含有一些的非眞理，即含有謬誤。例如支配太陽系各行星運動的普遍法則，最先是由英國大自然科學家牛頓（Newton）在第十七世紀所認識的，即是萬有引力

法則，這個法則，直到愛因斯坦把牠加以修正之時為止，牠還是充分正確的。我們如果簡單的說牛頓的法則錯而愛因斯坦的法則對，還是幼稚的說法。牛頓法則實在含有顯著的接近於真理的成分，但同時又含有謬誤的成分，而愛因斯坦法則所含的真理的成分却比較多，所含的謬誤成分比較少，如此而已。

和這有密切關係的問題，是世界全體能否完全被認識的問題。這個問題，和那世界各部分能否完全被認識的問題是有區別的，世界全體是能被完全認識的。不過世界太大，當然不能一口把他吞下去。我們可以從世界的個別的部分，去認識世界的全體。因為要認識世界，就不得不有個別的科學。科學進步了，世界也隨着日益複雜。反過來說：對世界全體的總觀念又是一切個別科學的前提。假定沒有一切事物共同構成一個統一世界的前提，個別科學便失去了出發點。所以物理學植物學等個別科學，是以全體世界的科學為前提；反之，全體世界的科學，又由個別科學來構成。世界的總概念就是辯證法。所以我們可以說：個別科學是以辯證法為前提，而辯證法又以個別科學為構成材料。兩者實互為條件。

最後還有「人類精神中有否先天概念」這個問題。這個問題的意思就是：人是帶着一些觀念生下來而不須經驗去學習麼？我對於這個問題的答案是：關於貓、狗、驢、馬、樹、駱駝等先天的個別觀念，是不存在的，是由經驗而得的。普遍的的先天概念也是沒有的。但思维的先天的根本性

質却是有的，如同鹽、水、鐵等具有牠的性質一樣，思惟也含有自然的根本性質。不過思惟的根本機能（或性質），只有和感覺的經驗相關聯，纔能發生作用。思惟和別的器官一樣，例如胃。胃，只有在我們吃下東西時，纔能起消化作用。思惟，也只有遇到他的對象時，纔能起認識作用。

第九章 辯證法（上）

辯證法已有數千年的歷史，並且經過了種種的發展階級。除了印度哲學和中國哲學中所包含的辯證法的片斷不論外，我們可以把辯證法的發展分成四個主要階段：第一、古代希臘自然哲學家的辯證法，其登峯造極的人物，是赫拉頡利圖斯；第二、較高階段的辯證法，是柏拉圖和亞理士多德的辯證法；第三、黑格兒的辯證法；和第四、唯物論的辯證法。辯證法自身，也經過了辯證的發展。赫拉頡利圖斯，發展了縱的辯證法，這是辯證法的第一階段。柏拉圖和亞理士多德發展了橫的辯證法，這是辯證法的第二階段。第二階段的辯證法，和第一階段的辯證法對立，是第一階段辯證法的否定。黑格兒綜合這兩個發展階段，進到更高的階段，即發展了縱橫兩種辯證法而將之合而為一。但是牠的形式是唯心論的，可說是歷史唯心論的辯證法。古代辯證法是有限的。牠之所以有限制，因為古代希臘的生產方法和階級關係，特別是奴隸經濟所決定的社會關係使他如此。唯物辯證法，纔完全打破了這個限制。唯物辯證法，不是有限的辯證法，而是一般化的辯證法。一般化的辯證法，牠的基礎是在現代生產關係及階級關係中。唯物辯證法，是由那站在無產階級立場上的思想家發展起來的。這種立場，以揚棄階級和階級社會為前提。階級和階級社會被揚棄了，社會發

展的最後限制和發展論的最後限制，也都沒有了。社會的發展，不論在柏拉圖，亞理士多德及最後的黑格兒，都沒有超越階級社會以上。在柏拉圖和亞理士多德看來，奴隸經濟是最後的絕對的限制；在黑格兒看來，市民階級的社會是最後的絕對的限制。但在唯物論辯證家看來，或用無產階級的觀點來看，階級社會自身，並不是最後的東西，也不是社會發展的絕對的限制。階級社會自身，實受辯證發展的支配，而依附於社會的發展。從這種立場的一般化出發，當然會發生辯證法的一般化，同時即發生辯證唯物論。資產階級學者，最近又走上辯證法的路。黑格兒的辯證法，在德國採取種種形式而復活。在法國，柏格森也發展了辯證法的特別形式，然而，這些復活的資產階級的辯證法，完全是唯心論的辯證法。如柏格森的辯證法，也是唯心論的，而且回復到辯證法發展的第一階段，即回復到赫拉頤利圖斯。

辯證法可以說是關於自然，歷史，和思维的一般關係的科學。只在個別上觀察事物，只在事物的固定狀態上觀察事物的方法，是和辯證法相反的。辯證法在事物最普遍的關係上，在其相互的依存關係上，在其非固定的發展上，觀察事物。因此，便發生以下的問題：即，我們從那裏知道辯證法這樣不可思議的科學呢？我們從那裏得到這樣的知識呢？我們所以能獲得辯證法，實在有三個源泉。第一個源泉是自然，是自然現象之觀察，赫拉頤利圖斯即從這裏走到了辯證法的思想。第二個源泉是人類歷史的觀察，即是觀察歷史上各時代的變化，（包含生產方法的變化，社會形式的變

化、以及和社會形式生產方法相結合的社會思想的變化)。第三個源泉，是人類思惟自身的研究。這裏又有一個問題：即是，頭腦中的辯證法(思惟法則)和現實的法則、和自然及歷史中的變化的法則一致——這種命題，又從那裏得到保證呢？我們的答案是：這並不是不可思議的，因為人類實在只是自然的一部分。人類的思惟，也是自然的現象，人類和自然中其他現象是同類的東西；因此，人類的思惟能和自然的及歷史的法則一致，並不是不可思議的事情。和這相反的主張，才是不可思議的。

限於篇幅，關於辯證法的個別方面，我們不能詳述。這裏只就辯證法的根本法則加以說明。要明白這些根本法則，最好是列舉例證，所以下面都用這種方法。此外我還指出辯證法這些根本法則的內部的關聯。讀本書的人，若遇到難解的地方，必須努力多加思考，以求充分了解。其實這些難解的地方，並不是不可理解的祕密。一切人都能在日常生活中試驗辯證法，也能在自己頭腦中試驗辯證法。人們的思惟，決不會因為頭腦不同而有差別。

辯證法最普遍最廣汎的根本法則(一切別的法則，都由這法則產生)是對立統一的法則(Das Gesetz der Durchdringung der Gegenätze)。這個法則，含有兩個意義。第一，一切事物、一切現象、一切觀念，結局都要融合為一個絕對的統一。換句話說，結局不能融合於統一的對立或差別，是不存在的。第二，一切事物是同一的，同樣，又是絕對的各自差別着，絕對無條件的對立

着。這個法則，又叫做事物之兩極合一的法則(Das Gesetz von der polar Einheit der Dinge)。這個法則，於一切個別事物，一切個別現象，並且於宇宙全體中都是有效的。只就思惟和思惟的方法來看，也可以看出，人的精神能把事物與無限結合爲一，並且能把最大的矛盾和對立結合爲一；同時，人的精神，又能無限的區別並分析一切事物爲對立物。人的精神之所以能够認識事物的這種無限統一性與無限差別性，就是因爲這無限統一性與無限差別性都存在於現實之中。

下面舉幾個例來說明這個法則。例如晝和夜，晝有十二小時；夜有十二小時，有明的時間和暗的時間。晝和夜是對立物，兩者互相排拒。但晝和夜的對立，並不妨礙晝和夜的統一，不妨礙晝和夜都是一天二十四小時的一部分。所以晝和夜的對立，便在一日二十四小時的概念中被取消了。又如男女的對立。男女是對立的，但這個對立，並不妨礙男女的同一，不妨礙男女都是「人」的一般概念的變形(Abart)。又如靜止和運動的對立，一般人都把靜止和運動分爲兩個絕對不同的狀況，即是說，靜的東西是靜的，動的東西是動的。但物理學者却把靜止看做運動的特別狀態；反之，也可以把運動看做靜止的特別狀態。又如「人工」和自然的對立。「人工」是人類所創造的東西，和自然所創造的東西當然對立。但創造「人工」的人類，也只是自然的一部分，所以「人工」也不能不是自然的一部分。

在通常的情形之下，在簡單事物之中，在不受強有力的社會利害的影響的時候，「不統一的對

立是沒有的」這種意見不大有人反對。但當社會的利害和這種意見相背馳時，就不是這樣了。例如，奴隸主和奴隸的對立，這當然是社會上最大的對立。但奴隸主是人，奴隸也是人，這是我們今日不難見到的。假若我們向希臘人說，甚至向最有天才的希臘人說：「奴隸主和奴隸，都是一樣是人」；希臘人決不會承認；他們必會答覆說：「兩者是絕對對立的，在兩者之間，不能有什麼同一性」。再就現代來說，資產階級和無產階級的對立，凡是資產階級方面的人都會承認，他們並且說這個對立是「古已有之」，今後也不能沒有。但我們却看出這個對立是歷史的，是過渡的，所以我們就不能不站在無產階級的立場上。又如男和女，在自然科學上，都同樣是人，誰也不會否認。但走進社會一看，就立刻發生矛盾了。婦女也應該享受和男子相同的權利，為要理解並確立這一點，就需要無數偉大的歷史的革命。那些沒有學過辯證法而對辯證思惟又不感覺興趣的人，在這些問題上，一定主張對立是絕對的。只有學過辯證法的人才能理解對立的統一。又如在北美合眾國的社會關係中，有白種人和黑種人的區別，在歐洲，有所謂高級的歐洲人和有色人種的區別。我們知道這種對立不是絕對的，無論白種人黑種人黃種人，都能綜合於人的一般概念之中，都是人類的分子。但要在理論上和實踐上來理解這一點，僅靠辯證法的思惟是不够的，還要依據一定階級的立場。

此外，研究一般的概念時，那沒有訓練的思惟，也很難理解辯證法。概念越是抽象，越是非直

感的，越是離開感覺的經驗，困難就越大。譬如晝和夜，是一日二十四小時的同一物的兩部分，這是容易了解的。說到真偽的對立，就比較難於了解了。若更說到「有」和「無」那種最一般最普及而且沒有內容的概念，那就更難了解了。普通人或許要說：像「有」和「無」這樣絕對的對立，又怎能夠統一呢？一個事物，不是存在，便是不存在，二者必居其一，中間並沒有橋樑，也沒有什麼媒介。但是前面研究赫拉頤利圖斯的哲學時已經說過：發展着的東西是「某物」同時又不是「某物」，所以在一切變化着的事物中，事實上「有」和「無」的概念業已融合，一件事物中實在包含着兩種對立的概念。例如即將長成大人的兒童，是兒童，同時又不是兒童。當他快要變成大人時，他已不是兒童了。但因為兒童還沒有長成爲大人，所以兒童還不是大人。「長成」一個概念就包含着「有」和「無」兩個概念。即「有」和「無」都融合在「長成」的一個概念之中。我在前面還曾舉過別的例，即物體從一地方到另一地方的空間運動的例。就這個例說，當其運動時，物體是在某一地方，同時又不在某一地方。最後再就普通的思維最容易失敗的第三種對立，即肉體和精神的對立，實在和思维的對立來說，或實在和意識的對立。在常識上說來，這些對立之中沒有共同性。肉體不是精神，精神也不是肉體，這樣的說法，在常識上已經够了。可是我在上面已經證明，兩者是一致的，思维和精神實在都是一個肉體的活動，是不能和物質相分離的。

其次我們討論對立統一這命題的另一方面。前面說過，一切對立都是統一的，其間都存有同一

性。在這裏我們說，兩個相同的事物是沒有的，其間必有差別，必有對立。換句話說，事物的對立性，和牠的同一性，都是無限的。爲易於明白起見，我在下面敘述哲學史上小小的一段逸話。德國哲學家來布尼茲（Leibniz），是十七世紀末葉和十八世紀初葉的人，他曾經定出一世間沒有兩件無差別的東西（*Es keine zwei Dinge gibt, die nicht verschieden sind*）的命題。有一天，他和宮庭中的友人散步，偶然談到這個命題，其中有一位便問：道旁的樹上是否有兩片相同的葉子呢？於是那些宮中的達官與貴夫人就去實驗，果然沒有發見兩片相同的葉子。兩個沒有區別的事物，不論在事物中，或在人的思想中，都是沒有的。又如雨的一點一滴，也不是絕對相同的東西。再就電子說，電子是物質的最後原素，是構成元子組織的東西，電子和電子，也決不能絕對相同。即使我們在今日還沒有知道電子的個性，我們也可以這樣說。

我們說，事物的同一性和差別性都是無限的。人的精神，能把無限多的事物看做同一的，又能區別無限多的事物，這正符合於自然物無限的同一性和差別性。當我們比較有和無、實在和思惟等最一般的概念時，我們也會發見相同的情形。上面已經證明：有和無同時存在於「長成」之中，在構成「長成」時，兩者是同等要素。但這並不妨礙有和無的對立，並不妨礙有和無之間的差別。

對立統一的法則，對於若干讀者，似乎是未曾想到的新法則。但讀者若加以詳細研究，就會看出，凡是有內容的命題，沒有一個不含有上述法則（對立統一的法則）在內。除了「獅子是獅子」

這樣主語和客語相同而沒有內容的命題以外，上述的法則（對立統一的法則）到處都能看見。現在採用「獅子是猛獸」這樣很普通的命題，來說明這一點。就這個命題說，甲物（獅子）是和乙物（猛獸）相同，但同時又可以區別甲和乙。只要獅子是猛獸，獅子就和猛獸是同一的。同時，在這同一命題中，獅子和猛獸有區別。含有內容的一切命題，都不能不採取對立統一法則的形式。一切有內容的命題都包含着這種矛盾——即在這命題中，主語與客語是同一的，同時又是互相區別互相對立的——中國古代的名家在爭論白馬非馬時，業已注意到這一點了。

這個根本法則——對立統一的法則——是從什麼地方來的呢？答案是：第一是經驗的一般化。日常生活和科學，不斷的研究事物，對於事物的同一性和差別性使有不斷的發見，因而知道宇宙間沒有固定不變的界限。即使有界限，也是無常的、相對的、一時的。界限不斷的被揚棄，被從新立定，又從新被揚棄。

第二，對立統一的法則，也由思惟自身的研究而產生。對立統一的法則，不僅是自然的法則，也是思惟的法則。依照這個法則，人在思惟的時候，知道自己是世界全體的一部分，是實在的一部分，同時又知道自己和外界或其他事物的區別。思惟的根本構造，就是兩極的統一，對立的統一。而這對立的統一，一面構成思惟法則，一面又使這種思惟法則和支配萬事萬物的法則相符合。

第十章 辯證法（下）

現在敘述辯證法第二個主要命題，即是否定之否定的命題（Das Satz von der Negation des Negation），或在矛盾中發展的法則。這也是思惟運動最普遍的法則。以下首先解釋這法則本身，然後舉例說明，最後陳說牠和對立統一的法則的關係。這個法則的萌芽，在古代中國哲學著作的易經和老子的學說中，在希臘哲學尤其是赫拉頤利圖斯的哲學中都早已有了。不過這法則的完全發展，却是經由黑格兒的手。

這個法則，通用於一切運動和變化，也通用於人類頭腦中的概念。這個法則的第一個意義是：一切事物和概念，都各有其運動、變化、和發展，即一切事物都是一個過程。個別事物的不變性，只是相對的，有限的；而事物的運動、變化、或發展，却是絕對的、無限定的。在宇宙全體中，絕對的運動和絕對的靜止是一致的。一切事物是過程，是流轉。關於這個命題，在前面敘述赫拉頤利圖斯的哲學時，業已說明了。

否定之否定的法則，比較前面所說「一切事物都是過程，一切事物都有變化」的單純命題，更有特殊的說明。首先要說明的，是一切變化、運動、或發展，都在對立或矛盾中實現，即因一事物

的被否定而實現。否定，即是取消。

但是形成運動出發的第一個否定，自身也不能違背「事物轉化爲其反對物」的法則，他還是要再被否定。我們稱之爲否定之否定。

否定之否定，就理論上說，又成爲肯定。否定和肯定，本是兩極對立的概念。因肯定的被否定而產生否定，因否定的被否定而又產生肯定。我們否定肯定，便得到否定，這是第一個否定。我們若再否定否定，又得到肯定，這第二個否定，即是第二個肯定。

在普通的言語上，兩重否定必然生出一個肯定。但在辯證法上，兩重否定並不再造出舊的原來的事物，並不簡單的再回到出發點，而是產生新的事物。這就是辯證法的特徵。事物或情況的發展過程一經開始，就必須在較高的階段上被再造起來。所以從兩重否定的過程出發，必然產生別種的性質，必然產生新的形態。那原來的性質，就在這中間被揚棄，而且被包容在新性質中。

否定之否定的法則，在思惟術上，已經被公式化了。這個公式如下。（一）出發點是肯定的命題，是正題，或稱爲「正」(These)。我們的一切思惟，都是從某一命題開始。（二）肯定命題被否定，或轉化爲牠的反對物，我們把這否定第一命題（肯定命題）的命題，叫做反題，或叫「反」(Antithese)。（三）「反」再被否定，得到了「合」(Synthese)，即第三命題。這第三命題，是因二重否定而產生的較高肯定。

要正確理解否定之否定的法則，先要留心對這個法則的兩種曲解。

命題之「正」和反題之「反」，在辯證法上綜合為最後的命題「合」。辯證法的合，和兩個對立物的單純總和，是不能混淆的。如果混淆起來，辯證的發展就不會發生了，就只剩下阻礙發展的對立了。辯證發展的特徵，就是那發展必在否定中實現。如果沒有否定，便沒有過程，沒有發展，沒有新事物發生。就社會方面說，這種發展，是在揚棄舊事物的鬥爭中實現的。錯的辯證法，和假的辯證法，只想調和新舊，即不揚棄舊事物，而謀新舊事物間的結合。最後還要附帶說一句，鬥爭並不一定妥協，妥協有時也能成爲鬥爭的手段。

上面關於發展的曲解，是忘了綜合的主要動力，即忘了否定。和這種曲解相反的曲解，是忽略「從發展過程生出的新事物，不僅否定舊事物，而且包含舊事物」。若忽略了這一點，便無法理解發展。法國哲學家柏格森便是這樣。照柏格森的說法，發展就變成了不可解的神祕過程，在這過程上，舊事物和新事物間的關係只是對立，並沒有同一性。據他說，只有一個否定，凡屬被否定的東西，就和發展所生的東西沒有關係。這是完全絕對的否定，也就是毀滅。完全否定一個事物，便是毀滅那個事物；所謂發展，便完全被取消了。依柏格森的主張，發展自身便超越了發展的限界，變爲絕對的，變爲發展的反對物，即變爲固定或沒有發展。辯證法的過程中的否定不是絕對的、無限制的、或完全的，而是有限制的、相對的、局部的。辯證法離不了一定的具體的否定。前述對辯

證法的第一個曲解便是忽略否定，這一種曲解，可稱為機會主義的曲解。對辯證法的第二個曲解是忽視新事物和舊事物的關係，這種曲解可稱為無政府主義的曲解。這兩個曲解，不論是機會主義的或是無政府主義的，都是取消發展。第一個曲解，在取消發展動力的否定時，取消了發展；第二個曲解，在取消對立間的結合時，取消了發展。

為幫助明瞭上述抽象問題起見，在下面舉出幾個實例來說明。第一，舉穀粒為例。我們種水稻，總要先把穀粒種在水中。這時，穀粒解體，秧禾從穀粒中生出來。穀粒自身解體而轉變為秧禾，——這便是第一否定。原來的穀粒，這時候滅亡了。第二段，禾苗長大起來，等長大到生出穀粒的時候，禾便枯死了。禾雖枯死，穀粒却生出來了。這時候的穀粒，已不是舊的，而是新的；不是一顆，而是很多顆——這便是第二個否定。經過兩次的否定，再回到原來的出發點，但是在較高階段和不同分量上回到原來的出發點。現在再由社會形態和經濟形態的歷史中舉例說明，我們所知道的最原始的生產方法，是原始共產主義，即是主要生產手段歸人的小集團所共有。這原始共產制，是一切社會的發展的出發點。這便是「正」。原始共產制解體，被否定，代生產手段共有和共同生產而起的，便是私有制、奴隸經濟、封建經濟、單純的商品生產，最後是資本主義的生產。這便是「反」。原始共產制的否定，代以種種形態的私有制。到第三個階段；私有制再被否定，共有制復興，但這是較高階段的共產制。發展，因兩次的否定，又在較高階段上回到原來的出發點。

由資本主義的生產轉變來的社會主義的或共產主義的生產，已經不是原始的共產主義，而是較高階段上的共產主義。其所以被稱爲較高階段上的共產主義，因爲資本主義技術的成果，已被保存在這個新階段中。在原始共產主義時代，自然支配人類，在新共產主義時代，却是人類支配自然。現代共產主義的範圍，比較原始共產主義的範圍，更加擴大；原始共產主義，至多不過包括幾個公社於一個經濟單位之中，而現代的社會主義或共產主義，却能包括整個世界經濟。這裏雖說現代共產主義和原始共產主義不同，但原始共產主義實在仍然被包含在現代共產主義中。當生產手段共有制再來時，資本主義當然被否定，被揚棄；不過這種否定，並不是絕對的或抽象的，而是相對的、具體的。資本主義的生產技術，和工場中的分工合作，依然保存着。最後，再就這個實例指出辯證法的兩個曲解的特徵來。第一個曲解，忽視對資本主義的否定，是改良主義或機會主義的見解。第二個曲解，忽視否定資本主義時從資本主義中留用建設社會主義的因素，是無政府主義的見解。

否定之否定法則和對立統一法則有直接關係。否定之否定就是在時間中，或連續中，或過程（或進行）中的對立統一。第一命題（對立統一），從狀況上，從靜的方面，表現事物的普遍關係。第二命題（否定之否定），從過程上，從進行的方面，表現事物的關係。這兩個命題又互相關聯，在同一範圍內，通用於一切過程，通用於一切事物。兩個命題相合，纔是完全的。第

一個命題給我們以世界的橫斷面，第二個命題給我們以世界的縱斷面。

最後研究辯證法的第三個主要法則，這就是性質和數量互變的法則。這個法則指示，一個事物或幾個事物單純的數量的增加，能產生性質的變化；反之，從性質的變化中又能產生數量的變化。

現在舉例來說。先從物理學舉例。如水。水有一定溫度，不能儘管熱上去，若把水的溫度昇高到某一點，就會變為蒸氣；反之，若把水的溫度降低，也不能儘管冷下去，冷到了一定之點，就會變為冰。水結為冰，是因為分子運動的減少。溫度是分子運動的表現，若變更分子運動的次數或分子運動的速度，到了某一點時，就會發生性質的變化，——即變為液體、氣體、或固體。反之，若把冰變為水，或把水變為汽，只要變化分子運動的數量就行了。因分子的研究，數量變為性質的法則，隨而擴大。化學原素種種不同的性質，和原子組成的單純數量比例有直接關係。

更從動植物學上舉例。一切動植物都由細胞組成。生物的一切差別性，都由於細胞的數量的增減。細胞增加，就能產生性質不同和形態不同的另一種生物。

就相反的過程說，若從一個生物身上取去一個細胞，對這生物或許沒有大害。但若超越一定範圍繼續取去這生物身上的細胞，對於這生物就有害了。人若拔去幾根頭髮，還不算受傷。但若切斷手和腳，就會發生性質的變化，就是說，人或許會死。從人身取去一些血，是可以的，但若超越一定數量以上，人也會死。

最後再從經濟學上舉例。例如貨幣，至少要達到一定的數額時，纔能發生資本的作用。一塊錢不能算是資本，十塊錢也不能算是資本。但是到一定的數額時，譬如說到了一萬元，就能發生資本的作用了。由於單純的數量的變化，貨幣轉變而為資本，採取別種性質，發生別種作用。這就是性質的變化。資本若因不斷的集積和集中而增殖起來，又會發生新的性質的轉變，即轉變為獨佔資本。獨佔是資本主義發展到帝國主義階段的特色。

最後說到辯證法的第三主要命題和以上兩個主要命題的關係。這關係是很簡單的。性質數量互變的法則，只是對立統一命題的特別應用。性質和數量是兩極的對立。性質是被揚棄了的數量，數量是被揚棄了性質。我們拿一個蘋果、一個梨、一個梅子來看，這三個東西，都各有不同的性質。我們只有否定這種種不同的性質，從抽象上觀察這三個東西，纔能把三個東西合計起來。我們不能總和一個蘋果、一個梨、和一個梅子，我們只有在三個果實的概念上，纔能總和牠們。這就是說，被否定了的性質是數量，被否定了的數量是性質。這樣的對立，包含在一切事物中。一切物事都有一定的大小數量，同時又有一定的性質。一切事物，同時含有性質和數量。

以上算是把辯證法說完了。但你們不要以為，有了上面三個命題，便是完全領略了辯證法。以上面三個主要命題為出發點，還有許多其他命題，不過這裏不能一一研究了。我的目的並不是要初學者模倣這幾個公式，而是要初學者領會事物和思维的辯證法的性質。辯證法的思维並不是魔術，

也不是我們生來就有的本能，而是一種應加學習和訓練的技術。

第十一章 唯物史觀（上）

現在談到辯證唯物論的歷史理論。辯證唯物論的歷史理論，和辯證法一樣，不僅是觀察手段，而且是行動工具，是革命理論，是革命實踐和革命政策所必不可少的手段。歷史（或辯證）唯物論對革命政治家的關係，也和羅盤針、鐘表、六分儀對船長的關係，或物理定律對技術家的關係一樣。辯證法是一般的工具，歷史理論是特殊的工具，是在社會關係中指示科學方向的工具，即確定社會關係的運動法則的工具。只有依着運動法則，科學的預見纔有可能，根據這預見的革命行動纔有可能。唯物論的歷史理論的長處是：他能使我們預見歷史在基本形態上的生成，並且有目的的去影響牠，在一定界限內去支配牠。這個理論，不僅能說明過去的歷史，並且能做創造歷史的理論根據。自然界法則性的洞察就是人類支配自然的根據。歷史法則性的洞察能開拓人類自由的大道。離開了革命的實踐，唯物論的歷史理論便失去了生命。單用唯物論去解釋過去，不能算唯物論者。

唯物史觀告訴我們，人類獲得生活資料的方法和形式，決定社會生活的其他一切方面，自然也決定社會觀，或思想，或觀念，或社會的意識。換言之，物質的社會生活決定觀念的生活。即是所謂「社會的存在決定社會的意識」。因為物質決定觀念（社會的事項也和這一樣），所以我們把這

個理論叫做歷史的唯物論。這個理論，是唯物論辯證法在人類社會關係上的特殊應用。

這個理論，看起來很明白易懂，但和常識却顯然相反。常識認為，人的行動，從頭腦開始，從人所定的目的開始。即是說人先立一個目的，一個計劃，然後照着這目的和計劃去行動。這樣的常識，於唯物論的歷史理論是不符合的。我們只要細心加以考究，便知道這是皮相之見。我們更進一步問：人所據以行動的目的和人類頭腦中的觀念，究竟是那裏來呢？社會的思想又究竟從那裏來呢？更具體的說，封建時代工人的見解，和現代工人的見解何以不同呢？企業家對於罷工和工會的見解，和勞動者何以不同呢？人類今日的觀念何以和千年前的不同？農民們的觀念何以和企業家或勞動者不同？這種種不同的觀念，若只從觀念上去說明，便等於沒有說明，等於拋棄了說明。我們要了解一些社會觀念在歷史上如何交代，要了解一個觀念如何為別個觀念所代替，要了解同一社會裏的各階級對於善惡問題何以各持相異的觀念，就必須歸結到社會的存在。歷史唯物論，並不能把思惟或意識的現實性取消。歷史唯物論並不說人類頭腦中沒有思想，也不說人類不依照一定觀念而行動，而是從社會的物質基礎上去說明觀念和目的。歷史唯物論，正和歷史唯心論相反，牠不承認思想是根本的，是第一義的，而認為是從屬的、第二義的。

所謂根本的東西，即所謂「生產方法」，究竟是什麼？依照辯證唯物論，所謂生產方法，就是人類從事生產時互相結合的各種關係，簡單點說，就是人類在勞動中的互相關係。問題在乎，人怎

樣羣集於生產手段的周圍，生產手段屬於誰，和怎樣使用這些生產手段。

我們舉出幾個生產形態 (Produktionsformen) 來加以解釋，所謂生產方法的實質就會明白了。例如資本主義的生產方法，牠的第一特徵，是生產手段（機械、工場、原料等）和生產者分離。一些人，雖是生產手段的所有者，却不使用那生產手段去作工。另一些人（工人），他們並沒有生產手段，只有勞動力，只有在被生產手段的所有者（資本家）僱用時，纔能從事勞動。第二個特徵是：資本家和工人在法律上都是自由人。第三個特徵是：生產手段（機械、工場、工具、原料）之社會的使用，即是多數工人，共同勞動於一個工場中。單純商品生產便和這種生產方法不同。單純商品生產適用於小規模的手工業和中小農經濟，在這些小規模經營中，人與人的關係，和資本主義生產中人與人的關係不同。就前者說，從事勞動的人，即是生產手段的所有者，如農民是土地、房屋、家畜的所有者，手工業者是他的工場、工具、原料的所有者。此外，單純商品生產的經營，並不是多數人共同勞動，而是各個生產者用自己的工具去分別勞動。農業經營及手工業經營中，雖然也有許多生產者在一起工作，然而並不是在一個共同計劃之下從事工作，而是彼此各不相關的工作着，所以社會就分為無數的生產者。在單純商品生產中，所謂有計劃的勞動，至多也只限於雇用二三職工的手工業者，或和自己家屬共同工作的農民。原始共產制也和資本主義的生產方法不同。在原始共產社會中，主要的生產手段，都是共有，個人所有的生產手段只是次要的。原始共產社會中，勞

動是直接的，社會的，這種事實，在單純商品生產或資本主義生產中，都是沒有的。以上所述，是人對生產手段的關係的實例，這種生產手段就表示了種種生產關係或生產方法的特徵。

生產關係 (Produktionsverhältnis) 決定生產物的分配，通常都用分配 (Distribution) 和流通 (Zirkulation) 兩個用語來表示牠。生產物的分配一事，在資本主義的關係中表現得分外明白。擁有生產手段的階級，就是生產物 (即商品) 的所有者。因此，沒有生產手段的工人階級，對於他們勞動的產物，就沒有請求權。他們只能取得生產物的一部分，只能用工錢的形式，從資本家階級 (生產手段所有者) 那裏取得生活資料。在原始共產社會中，因為生產手段不是私有財產，所以全部生產物，也都屬於社會，一部分共同消費，一部分依據一定規則分配於各個人。所以生產方法或生產手段與人的關係，又能決定一個社會中的分配方法。

生產方法或生產形式，決不能和職業或產業部門的概念相混同。資本主義的生產方法、封建的生產方法、原始共產制、奴隸經濟等，這些都是生產方法或生產形式，這些都是以生產上的一定的社會關係做基礎。反之，我們不能說打獵、捕魚、或農業是生產方法。打獵、捕魚、和農業，並不是生產形式，而只是職業部門，或生活的方式。這些職業部門，在社會上，可用種種不同的形式去經營。就農業說，有在原始共產制下的農業，有奴隸主經營的農業，有中世期封建制下的農業，有在單純商品經濟關係之下的農業，最後有在資本主義關係之下的農業。再就捕魚方面說，最古的時

候，確是一種共產主義的經營，是多數漁夫，共同經營的；其次在單純商品生產關係下，是各個漁夫各自使用自己的綱去捕魚；最後是現代資本主義式的捕魚，是一個資本家擁有一切必要的捕魚器具，雇用工人去經營。

生產方法或生產關係又不可和技術相混同。生產方法是人對人的關係，是社會的關係；技術是人對自然的關係。例如機械生產，並不能表示生產方法和生產關係，只能表示一定的生產技術。同樣，石器時代、銅器時代、青銅器時代、鐵器時代等，也是就生產技術說的，是指使用石器、銅器、青銅器、鐵器等各個歷史時代。所以這都不能算生產方法的不同，只能算技術的不同。

如上所述，生產方法能決定其他一切社會關係，前者是後者的基礎，或者說，生產方法是推進社會發展的動力機。但決定生產方法的發展的，又是什麼呢？社會從原始共產制轉移到單純商品生產，再到封建制度，又從封建制度轉到資本主義，從資本主義轉到社會主義，這些進展，又由什麼決定呢？我說：決定生產方法的是勞動的生產能力(Produktivität)。勞動的生產能力，可說就是勞動的多產性(Fruchtbarkeit)和豐饒性(Ergebnigkeit)。我們通觀人類歷史上生產形態的全部，便可發見生產能力的增加，是從一種生產方法進步到另一生產方法的先決條件。一切生產方法，都有一定的生產能力和一定的技術，成爲牠的基礎和前提。推動一種生產方法向前發展的，是在這生產方法中的對立，是生產方法和生產力之間的矛盾。生產力就是產生生產物的一切力。一切過去的生

產方法，都只能在一定界限內發展勞動的生產能力（或豐饒性）。一旦達到了這個界限，那原來進步的生產方法，就變為生產力的障礙了。這種障礙，因新的較高的生產方法的出現而被排除。在社會分裂為統治的和被統治的階級時，這種排除常假手於社會革命。

我們從農業的發展中也能舉例來說明這一點。最原始的農業本是一種共產主義的經營。共產主義形態中的最初農業，通過了技術上和經濟上好多發展階段之後，共產主義的形態反成為農業發展的障礙了。於是便發生了向別種生產形態（即農民經濟或單純商品生產）的轉變。代土地共有制而起的，是土地和農事生產手段的私有制。土地的私有，在農業上促進了集約的耕作，生產能力因而增加。這種農民經濟，到了較高級的方法發展起來而用機器經營農業時，便再不能適應時代了，因為農民的小經營不能應用蒸氣力，電力及現代技術上的其他一切發明。這時農業經營的方式又變成了資本主義的。但資本主義的農業經營，也會發展到牠的界限，超越這個界限而向前發展時，就要轉到社會主義的農業經營了。在農業上，從一種生產方法進到另一生產方法的因素就是勞動生產能力的提高。

從一種生產方法到另一生產方法的進步，並不是由其自身實現的，而是由人實現的，並且是由社會上一部分人實現的。因為這一部分人能看出，現存的生產方法已成爲自身發展的障礙，並且已經準備了轉向較高級生產方法的一切必要條件。

第十二章 唯物史觀（下）

現在說到階級。大家知道被剝削階級、被壓迫階級、封建階級、資本家階級的名稱。階級並不是從古就有，今後也不會永久存在。社會種種階級的出現，是社會分化的結果，經過了長期的發展而完成的。階級的發生，由於原始共產制的崩毀，和私有財產的成立最有密切關係。階級的區別決定於人對生產手段的關係。我們如果把現代資本主義社會檢討一下，就知道牠可被分為下述的主要階級。

第一、佔有生產手段的人，自己不勞動，利用別人的勞動力來生產，這是資產階級。

第二、沒有生產手段的人，把自己的勞動力賣給資本家，受資本家的支配，這是工人階級。

以上兩個階級是現代社會中的基本階級。

第三、前資本主義的殘餘、現在還生存於資本主義關係之下的一個階級，即自有生產手段而自行勞動的小農、手工業者；又稱為單純商品生產者階級。

又如希臘和羅馬的古代，也可區別為兩大階級，一個是佔有生產手段和奴隸的奴隸主，另一個是沒有生產手段的奴隸。那時的奴隸，並不是勞動力的自由出賣者，而是一個商品。這兩個主要階

之外，還有手工業者、自由農民，即單純商品生產者階級。可見古代希臘和羅馬的階級區隔，也和現代社會的階級區別一樣，是由人對生產手段的關係而定的。

我們說，階級的形成，由於社會的分工。但社會的分工，和階級形成，並不完全一致。例如澳洲游牧民，雖有分工，却沒有階級。又如農民家族中也有分工，而這樣的分工決不是階級的區別。因分工而發生階級，只有在剩餘生產物有規則的產出，而社會上一部分人有規則的奪取其他一部分人的剩餘生產物時，纔有可能。社會的一部分人對其他一部分人實行經濟的剝削，是階級形成的基礎。從事共同生產的原始共產社會，受別的社會的剝削，這事實雖有，但還不能算階級區分。階級形成的主要事實是：在同一社會中發生了剝削，而且這種剝削已經不是偶然的、雜亂的，而是有規則的、週期的、再生產的。階級的形成，是鞏固剝削，保證剝削的。一切階級形成，在本質上是把社會分作兩部分，一部分是生產剩餘生產物或剩餘價值的人，另一部分是不勞動而獲得剩餘生產物或剩餘價值的人。歸納起來說，所謂階級形成，便是剝削者羣和被剝削者羣的對立。

從以上的討論出發，可見一說到階級，就必然說到階級對立，也必然說到利害相反的經濟集團的存在。一個階級社會中，決不只有剝削者和被剝削者兩個階級，而有許多階級。但決定各階級間相互關係的東西，仍是剝削。所謂階級對立，即是說一個階級社會中存有經濟利害相反的各階級，這些階級在生產、交換及其他一般社會生活上，都是互相對立着。換句話說，階級對立是客觀的，

是實在的，是離開人的意識和認識而獨立的。階級對立也和陰陽兩電的對立一樣，是客觀的東西。陽電和陰電的對立，和電子是否知道無關；階級的對立，也和人是否知道無關。

因有階級對立，所以必然發生階級鬥爭。階級鬥爭，是行動化的階級對立。在過程中的階級對立，即是階級鬥爭。階級鬥爭也是階級社會的存在形式。沒有階級鬥爭的階級社會，正如沒有運動的物質；而沒有運動的物質，是不能想像的事情。

階級鬥爭，並不是馬克思發見的。這裏實有兩層意思：第一、在馬克思和恩格斯二人之前，就已經有人發見了階級，發見了階級的鬥爭，他們兩人所確立的，並不是階級和階級鬥爭的存在，而是階級和階級鬥爭在社會歷史演進上的重要意義。他們兩人把階級鬥爭看做是解釋階級發生以後全部歷史的關鍵。這才是他二人理論上的新發見。第二、有階級存在，便有階級鬥爭存在。階級鬥爭，在他們兩人出生以前二三十年早已存在了。他們兩人，不過對工人階級和其他被剝削階級，說出被剝削者和剝削者的對立，給以明白的認識，藉以把計劃性、組織性、和覺悟性、織入工人的階級鬥爭之中而已。這才是他們的新成就。

階級鬥爭，包括種種形態。如一片鐵，在低溫度時，牠的分子運動慢；在高溫度時，牠的分子運動快；達到溫度和壓力的某程度時，牠就會變成液體或氣體。運動的形態，也有種種的不同，如機械運動，熱的運動，化學的運動。機械的運動也有區別，如較快的運動，較慢的運動和靜止等。

同樣，階級鬥爭也有種種形態。比方工人階級，對於開始發展的資本主義給與他們的壓迫，會發生過最原始的反抗，這種反抗的形態，便是破壞機械、同盟怠工、和焚毀場主住宅等。其次是局部的罷工、一工場的罷工、一產業部門的罷工、一地方全部產業的罷工、以及經濟的總罷工等。更進一步，就有政治領域中的鬥爭，如煽動、宣傳、選舉競爭、示威運動。最後，就轉變為武裝鬥爭，如武裝起義和革命戰爭等。這些鬥爭形態，又各有一定的階段、步驟、和樣式。

階級鬥爭，是階級社會中的連續現象；在階級的鬥爭中，也和戰爭中一樣，一時的和平及停戰等，都是應有的事情。在戰爭中，即使常常停戰，而戰爭還是戰爭。在階級鬥爭中也是這樣。階級鬥爭，不僅有種種的形態和種種程度，牠還會因休戰和講和而中斷。但這種中斷，也只是階級鬥爭的特殊形態。縱令是在原則上採取妥協態度的改良主義者，也不能一般的否認階級鬥爭。改良主義者，不過對階級鬥爭加以限制，加以抑制，使之分裂，最多也不過努力阻止工人階級奪取政權，然而還是不能一般的否認階級鬥爭。

再者階級鬥爭的形態，不是隨意的。這個形態，由鬥爭的階級自身的性質決定，由敵對階級的性質決定，由同盟階級的性質決定，即是由一切階級相互關係和成熟程度決定。譬如罷工之所以成為工人階級的鬥爭的自然形態，就是因為罷工適合於他們的經濟地位。反之，資產階級反對封建階級的時候，罷工就不能成為有用的武器。資產階級反對封建制度時，首先是拒絕納稅。資產階級，

爲了要從封建階級或專制君主那裏爭取某種權利，或收買某種權利，或騙取某種權利時，他們就利用他們的貨幣。所以說，種種階級——資產階級、無產階級、封建階級、農民階級——的鬥爭方式都不是任意的，而是依據各階級的經濟地位和社會地位，依據於參加鬥爭的階級對其他階級的關係。階級鬥爭的內容，和牠的形態一樣，也有種種的不同。這些內容，有屬於經濟性的，有屬於政治性的，有屬於文化性的。爲增加工資而鬥爭，爲改善工作條件而鬥爭，這是經濟性的。爲選舉議員而鬥爭，爲選舉大總統而鬥爭，這是政治性的。爲設立學校而鬥爭，這是文化性的。哲學上的論爭，也是文化性的。種種複雜的內容，形成階級鬥爭的基礎，形成階級鬥爭的目標。階級鬥爭的這些內容，和階級鬥爭的形態一樣，也是由階級的性質決定的。所以資產階級反封建鬥爭所採取的內容，不同於工人階級反資產階級鬥爭和農民階級反封建鬥爭所採取的內容。

階級對立產生階級鬥爭；階級鬥爭達到一定的階段，便產生階級意識。什麼是階級意識呢？第一、是關於一階級中人的利益和地位的共同性的意識；第二、是關於一階級和其他階級利害對立的意識。例如，一切工人共同利害的意識，或一切小農的共同利害的意識。這被壓迫被剝削的意識，並非原來有的，而是由鬥爭產生的。被壓迫被剝削者的鬥爭，最初是無計劃的，並無共同的意識。在鬥爭中發現了階級對立，纔發生了被壓迫階級與壓迫階級互相對立的意識，纔發生了被壓迫階級共同利害的意識。因爲被壓迫被剝削的階級，不僅受武力的支配，而且受精神力的支配，即是

受統治階級觀念的支配。階級意識，首先在鬥爭中發生，因經過鬥爭而益形明瞭，益形尖銳化。在另一方面，這階級意識又逐漸普及于階級中的大多數。開始時，能够了解階級共同利害的人，不過極少數。往後，這種階級意識逐漸普及，就需要一種特殊機關，來體現這階級的最明白的意識。由是便發生了政黨。政黨是由一個階級中最先進的份子組成的，他們都特別明白本階級的地位和使命，並能够有組織，有覺悟，有計劃的去實行鬥爭。

階級意識，有時能够正確的反映一個階級的利益，有時不能夠正確的反映一個階級的利益。有狹義的階級意識和廣義的階級意識。廣義的階級意識，包括關於階級利益和階級地位的正确意識，也包括謬誤的意識。這種廣義的階級意識，可以稱之為階級思想。這種階級思想即是一個階級的觀念的總和，至於那階級的觀念是否正確，却是另一問題。

狹義的階級意識，就是正確的階級意識，對於一階級的利害和地位的正常理解。現代工人階級的階級意識，即屬於此種。所謂多少含有階級意識的工人，即是說、他們對於工人階級自身利害的共同性及其對資產階級利害的衝突，多少有些認識。謬誤的階級意識，是一階級對於自身的地位和利益的空想。所以也可以叫作階級幻想。這種階級幻想，和各個人對於自身所懷抱的幻想一樣，是常常發生的。就辯證唯物論的見地說，一個階級在現實上是什麼，和他所思維所信仰的是什麼，是有區別的。這些，我們應嚴格的與以劃分。這種幻想最習見的情形，就是當剝削階級與被剝削階

級共同對第三階級鬥爭時，常常認爲這兩個階級之間並沒有利害衝突。這不僅是這個階級的自我欺騙，而且還爲了要欺騙或眩惑其他階級而故意傳播這些觀念。一切統治階級，都常用這種手段，流布謬誤的思想，以欺騙被壓迫階級，但統治階級自身，通常很少受這些思想的欺騙。因此，統治階級的新聞紙、書刊、學校等，可以說都是傳佈謬誤思想以迷惑被壓迫階級的階級意識的手段。

階級地位決定階級意識和階級幻想。這個命題，適用於整個階級，也適用於該階級中的個別分子。至于一個階級中的人轉到另一階級的或沾染另一階級的意識，那並不妨礙上述命題的正確性。例如辯證唯物論的建立者馬克思和恩格斯，都是資產階級出身的，後來却變成了工人階級的代表。他們從本階級轉入另一階級，變更了階級意識，完成了科學社會主義，數十年來指導着工人運動。反之，工人轉到資產階級方面，失去自己的階級意識，而發展資產階級的意識，并且還爲資產階級的階級意識作宣傳，這樣的實例，也有很多。但這些個別現象，并不能取消一般的法則。反之，這些個別現象，仍屬於一般的法則，正和偶然事實或特例仍屬於一般的法則一樣。

階級并不是階級社會中惟一的人的集團；在階級集團之外，還有許多別樣的集團存在。有因職業而構成的集團，有因宗教、教育程度、人種、民族的關係等而構成的集團。在這些集團之中，要算那因人種、民族的關係而構成的集團爲最重要。有些歷史理論，把人類的種族關係，當作決定歷

史的因素。歷史唯物論，并不否認階級集團之外的其他集團。但歷史的唯物論，只承認階級集團對於階級社會的歷史演進能有決定的作用，而其餘民族宗教的集團，都不能有這種作用。

最後，說到革命和進化兩個概念。這兩個概念，在歷史理論中非常重要。但我們只有依據辯證法來理解這兩個概念（即認為這兩個概念，是對立的，同時又相互關聯的），纔能正確了解兩者的關係。革命的意思，即是被統治階級推翻統治階級的那種權力上的根本變動。從一種生產方法到另一生產方法的推移，在階級社會中，是由政治革命和社會革命完成的。突發性和暴力的使用雖是革命的特徵，但不能說，一切暴力和突發的行動都是革命。要之，革命是階級間權力關係的根本變動。革命用暴力解決現存社會的根本矛盾和現存的階級對立。革命是階級關係下面的歷史之辯證法的前進主因。進化的意思是指社會的發展。革命和進化在階級社會中的關係是：革命是已有進化的合計，進化是革命的準備；另一方面，一切革命，一切權力關係的變更，都是在新的進化中完成的。革命是從一種社會形態轉變到另一種社會形態的方法。但這種轉變也有不經過革命的。在沒有階級的社會中，這種轉變即不經過革命，例如在階級發生以前，有許多不經過社會革命而次第演進的社會形態；同樣，在現代階級社會被揚棄以後，社會的發展，也不會再採取革命的形式。