

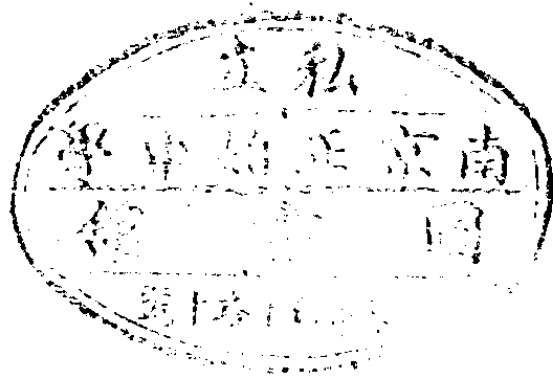
編 公 健 溫

新
日
字
概
論



駱 駝 叢 書
第 一 種

6705
1001.132



駱駝叢書發刊旨趣

駱駝叢書是一群時代的駱駝在長途的跋涉中留下來的粗笨的脚印。沒有什麼體例，也沒有什麼範圍，同時，更沒有什麼大不了的野心。不過，因為都同是駱駝，所以牠們的脚印，大概有一種相彷彿的模型。

叢書中，有著作，有編纂，有翻譯；包含哲學，歷史，經濟，政治，社會，法律，文學，藝術，教育，美術，各色各樣的歷史科學，社會科學，甚至於各色各樣的自然科學。牠們跋涉於沙漠似的中國學術圈裏，唯一的『野心』——如果也可以說是『野心』——是想使牠們的脚印，清晰地明確地打上『時代的烙印』，把『沙漠』化爲『綠洲』。這，勉強說來，便是牠們的『體例』，牠們的『範圍』；同時，也就是牠們的『那種相彷彿的模型』。

牠們不斷的跋涉着，牠們不斷的留下牠們的脚印。因此，牠們沒有預先規定把牠們的脚印印在什麼地方，同時也沒有預先規定在什麼時候印，內容也許蕪雜，然而有一個共同的信條：不自欺欺人！

牠們願意和一切時代的駱駝們共同作艱苦的跋涉！

溫健公編

駱駝叢書
第一種

現代哲學概論

北平駱駝叢書出版部刊行

現代哲學概論

序

關於『現代哲學』的問題，坊間曾有不少類似的出版物，然而，除了重要古典文獻的介紹以外，很少介紹最近哲學的發展的，有之，亦多蒙受布哈林，德波林，普列哈諾夫等等的餘毒。

本書的內容，除了敘述『現代哲學』在『兩條戰線鬥爭』中的成立過程，闡明『現代哲學』的根本問題以外，同時特別着重現階段的哲學的發展。因此，和批判十八世紀法國唯物論哲學，康德哲學，黑格爾哲學，費爾巴哈哲學；同樣地注意批判布哈林哲學，德波林哲學，普列哈諾夫哲學，新康德主義，新黑格爾主義和其他一切誤錯的哲學。關於形式邏輯和『現代哲學』的問題，哲學上的伊里奇階段問題均加以新的闡明與新的注意。

因為『歷史哲學』將在本書的姊妹篇中，另行詳細展開，所以本書只提到『歷史哲學』的一個輪廓，這當然是本書的一個缺陷；不過，在全體上，『歷史哲學』在『現代哲學』中

所佔的重要意義，總算是注意到了。

至於中國現在流行着的哲學思潮，本書完全沒有提到，這並不是因為編者疏漏，認為沒有必要，而是因為種種客觀的困難，使編者「保留」對中國現代哲學思潮的批判。這雖然是一件大憾事，然而，在目前，這是不得已的。

在進行編述的時候，主要的材料是取自日本白揚社一九三四年二月第三版永田廣志著的唯物辯證明法講話。原擬全部譯述，嗣因有許多刪削增補的地方，故改為編述。

本書，今春曾在北平民國學院新聞系作現代思潮的講義。因為這個關係，所以許多論點不能充分展開，匆匆出版，只好將來再行增補。

目前，全國的青年都在要求着正確的世界觀，正確的認識論，正確的方法論。本書，如果對這種要求能夠有多少幫助，那就是編者最大的報酬了。

現代哲學概論目次

序

第一章 哲學上的兩大方向

(1) 唯物論和觀念論

(2) 唯物論和觀念論的社會基礎

(3) 唯物辯證法和其他哲學的鬥爭

第二章 形而上學的唯物論和主觀觀念論

(1) 法國唯物論前史

(2) 主觀觀念論和不可知論

(3) 法國唯物論

(4) 法國唯物論的主要缺點

(5) 馬哈主義

(6) 現代機械論

..... 一
..... 一
..... 八
..... 二
..... 九
..... 九
..... 二五
..... 二九
..... 三三
..... 四〇
..... 五〇

第三章 康德和黑格爾 六三

(1) 康德..... 六三

(2) 費希特和舍靈格..... 七四

(3) 黑格爾..... 七九

(4) 新康德主義..... 八八

(5) 新黑格爾主義..... 九五

(6) 德波林主義中的觀念論辯證法..... 一〇一

第四章 費爾巴哈主義..... 一〇四

(1) 費爾巴哈..... 一〇四

(2) 現代的費爾巴哈主義..... 一〇八

第五章 辯證法唯物論的一般特徵..... 一一二

(1) 辯證法唯物論的成立條件..... 一一二

(2) 辯證法唯物論的根本原理(一)..... 一一八

(3) 辯證法唯物論的根本原理(二).....	一二五
第六章 哲學的科學——辯證法唯物論.....	一三八
第七章 辯證法唯物論的根本法則.....	一四六
(1) 對立物的交互滲透.....	一四六
(2) 從量到質和從質到量的轉變.....	一六二
(3) 否定之否定.....	一六六
(4) 形式和內容.....	一七一
(5) 現象和本質.....	一七六
(6) 偶然性和必然性.....	一八四
(7) 可能性和現實性.....	一九一
(8) 因果性和交互作用.....	二〇一
第八章 形式論理學和唯物辯證法.....	二一四
(1) 形式論理學及其作用.....	二一四

(2) 和形式論理學妥協的謬誤.....	二二〇
(3) 主觀主義論理學——形式論理學.....	二二四
第九章 概念論.....	二二八
(1) 分析和綜合.....	二二八
(2) 個別性和一般性.....	二三一
第十章 伊里奇和唯物辯證法.....	二三九

校印後記

校完本書，回頭
一看，誤植的地
方還很不少，最
好請讀者按書末
改正誤表，將原
文糾正後再讀，
可省許多誤會。

謹以本書

紀念剛哥：

剛哥，生於一九〇七年，
死難於一九三四年八月一
日，爲了中華民族，爲了
全世界的被壓迫民衆！

編者 八一，九三五四。

現代哲學概論

第一章 哲學上的兩大方向

(1) 唯物論和觀念論

一切哲學的根本問題是我們的意識和周圍世界的關係問題。這個問題也可以說是思維和存在，精神和物質，主觀和客觀等等的關係問題。簡單的說，是心和物的關係問題。

由於怎樣解決這個問題，哲學者們分爲二大方向，二大陣營。主張心爲根本，物爲副次的哲學者叫做觀念論者，主張物爲根本，心爲副次的哲學者形成唯物論的陣營。唯物論和觀念論是哲學上根本對立的二大方向。

在日常生活裏，我們知道外界物的存在。我們確信工人做工的工場，農民耕種的土地，勞動的工具器械等物是存在於我們的心，我們的意識之外的。大多數的自然科學者也假定他們所研究的自然現象是離他們的意識而獨立存在的。一般地，我們把這種對外界存在的確信叫做自然發生的唯物論。從這種見地看來，我們的思維是外界現象的模寫。



(南)

可是，這種確信，爲宗教觀念所動搖。宗教，是在太古時代和靈魂不滅的信仰同時發生的。原始人還沒有定居的地方，他們幾十個人成一群，從這個地方到那個地方，到處找尋食物。沒有分業，也沒有什麼支配和服從關係，各人只能找到養活自己的食物。因此，沒有照顧病人，老衰，死人等等的餘裕。

原始人不能區別睡眠，暈厥和死。看見死體的腐敗這種現象時，雖然可以區別，然而，當時以找尋食物爲唯一生活活動的原始人，不能在同一地方停留很久。因此看見暈厥的人，以後又清醒過來跑了回來，他們便以爲那些沒有回來的暈厥者或死人還在什麼地方生活着。同時，原始人不能明白分別夢和現實，他們夢見那死去的同伴時，他們便以爲那同伴還是在什麼地方生存着。因此，便確立了「不死」的信仰。可是，當時還沒有發生關於和肉體不同的特別的心，卽靈魂的思想。

隨着石器製造技術的進步，男子狩獵，女子採集食物之餘又從事原始農業。這樣一來，便在同一地方，住久起來。死體腐敗和分解的現象也可以看到了。可是，死體腐敗消失以後，他們依然可以在夢中出現。因此，夢的解釋變了，以爲夢見的人並不是死體，而是和肉體

不同的另一種東西。加之，狩獵的經驗又告訴他們從動物體中流血出來，動物使死，這種事實使他們以為肉體之中有和肉體不同的「某種東西」，這「某種東西」是動物和人類生命的泉源。又以為和人類的手在使用槍棒一樣，人體之中，有「某種東西」在使人類的手足活動。他們以為夢中可以看見很遠的地方和熟人是因為肉體中的「某種東西」跑去看的。這「某種東西」的思想便正是關於靈魂的思想的萌芽。對於靈魂之存在的這種信仰，我們稱之曰萬有靈魂說（Animism）。宗教的起源便是在這裡。

萬有靈魂說和符咒術連結起來，經過圖騰（以動植物為群的祖先，崇拜動植物的原始祖先崇拜）的階段，至自然崇拜，部族神崇拜，民族神崇拜，而達一神教。

隨着產業的發達與社會制度的變遷，宗教也逐漸演進。然而，在信仰靈魂這點上，無論是圖騰崇拜，自然崇拜，與一神教都依然包含着萬有靈魂說的要素。

這種宗教觀念，以為我們周圍的一切物都是神創造，受神支配，依靠神而存在的。上面說的自然發生的唯物論已經暗淡下去了。他們用神這個大靈魂是根本，物是神的產物這種見解去解釋心和物的關係。這種解釋便已經是觀念論，因此，觀念論可以說是從宗教觀念發展

來的。

不過，觀念論哲學不能不具備一點學問上的體系。觀念論者不能如聖經的作者一樣，說神在六日中創造天地萬物，第七日便休息這類的無稽之談。觀念論者要證明他的學說的正確，大抵先提出怎樣獲得正確認識（智識）的問題。他們主張，他的學說是窮究一切正確認識的泉源，從這泉源汲取出來的，所以，他們的學說正確。普通，我們是接觸外界的事物，觀察外界的事物而獲得認識的。因之，要發生認識，必需外界的事物，和我們觀察外物的思維，同時必需直接連結這兩者的我們的肉體活動。可是，在不作肉體勞動，祇用頭腦活動的哲學者們看來，認識所最需要的是他們的心。他們以為只有和俗人不同的明晰的頭腦才能獲得正確的認識。他們以為思維方法，是認識的第一要件。他們以為，認識是從心發生的。因此，他以為要把握正確的認識，便要和尚一樣，閉着眼睛不觀外物，只連用他們的思維。因此，思維是不用假借任何外力而能把握絕對真理的。思維變成離開外物具有絕大力量的獨立的東西。同時，思維變成不是我們的思維，而是宗教上神一樣的東西。因為離開外物的心同時就是離開和外物直接接觸，連結心物的我們的肉體，心變成絕對的東西，同時，外界物質變成副

次的東西。外物變成大宇宙的精神的產物。這種精神包含一切真理。因此，他們以為味識這種精神，從這種精神汲出他們的內容的哲學是最正確的哲學。這便是哲學的觀念論。伊里奇（Vladimir Ilitch Ulianoff）說，觀念論是發生於只片面地誇張與絕對化認識的一個要素（思維）上的。

宗教上的神，和觀念論上的絕對精神，絕對自我，理念，純粹思維等等，本質上，完全一樣。觀念論是『有學位的僧侶主義的從僕』，理論地辯護宗教的。不同的祇是：宗教好像完全是獨斷的，而觀念論好像還帶點理論。

表面上看來，觀念論似乎也很有道理，然而，本質上實在和宗教的偏見一樣一塌糊塗。說我們正確認識的泉源是心，是思維便已經錯誤了。我們要接觸外物，分解外物，不斷的研究外物才能夠發展我們的認識。離開物的思維是空虛的，空想的。觀念論祇是空想的空中樓閣。

可是，在科學還沒有發達以前，我們還不能科學地把握反映於我們感覺上的複雜外物的法則。於是觀念論者便空想地設定這些法則。因此，在科學還不很發達時，觀念論還可以存

在。

在科學已經發達，已能發現複雜的自然現象與社會現象的必然關係與法則時，觀念論便要 and 宗教一樣被否定了。科學一發達，我們便知道，世界是根據牠本身的法則而運動，並不是根據神的意志，神的命令而運動的。各種現象的發生與消滅，人類的生和死，社會狀態的變化，都不是因為超自然的神力，而是根據一定的法則的。同時，關於世界秩序與法則的認識，即關於物的正確智識也並不是離開物離開現象思維出來的結果，而是不斷的接觸物，研究物才能夠發展的。由此而正確地理解認識的各種條件，各種要素，打破了只從思維只從心去認識的錯誤。因此，宗教和觀念論又被否定，唯物論再復活起來。這唯物論已經不是無自覺的自發的唯物論，而是自覺的唯物論。這和日常的意識不同，牠是提出思維和存在的關係這個哲學的根本問題，研究觀念論對這問題的解答以後才確立起來的唯物論。

唯物論地把握世界的一切現象，要在現代才可能。十七——十八世紀，自然科學的發達水準，雖然已經使唯物論能夠把握自然；然而，社會科學發展的水準還不能使唯物論把握社會歷史現象。馬克思（K. Marx 1818——1883）確立唯物史觀，建立唯物論社會學說

的基礎以來，把握自然和社會全體的唯物論學說，才能成立。

不過，無論自然發生的唯物論，十七八世紀的唯物論與現代唯物論（辯證法唯物論）都是以物質為根本；精神，心，為次生的東西。一般地，唯物論都是這樣的。同樣，觀念論也是一樣，外觀雖有種種不同，然而都以心為根本，物為次生的東西。

哲學的歷史便是這兩種方向的鬭爭歷史。

有些哲學者們，想消滅唯物論和觀念論的對立，樹立新的哲學，他們以為唯物論和觀念論都是偏狹的，不完全的。主張把這兩者綜合起來，結合起來。可是，仔細考察起來，對於物質和精神那個是根本的問題，不能說兩個都同樣是根本，或兩者的中間狀態是根本。因此，想綜合唯物論和觀念論的學說，結果，不是唯物論的原理佔優勢，便是觀念論的原理佔優勢。這種結合唯物論和觀念論的學說是哲學上的折衷主義，或二元論。這種學說，不是偏於唯物論便是偏於觀念論，不能成為首尾一貫的學說。

現代，因為唯物論在勃興着。因此，觀念論者們常常用折衷主義去掩蓋他們的學說的觀念論性質。例如馬哈（Ernst Mach 1838—1916）說唯物論和觀念論的區別已經是陳腐了的

以作世界「要素」的感覺爲哲學的出發點。阿文納里斯 (Richard Avenarius 1813—1896) 主張自我和外界之不可分的結合。波格達諾夫 (A. A. Bogdanov 1873—1928) 也做照馬哈以「經驗要素」爲出發點。可是，這一切很明顯的都是觀念論，因爲他們都不承認離我們的意識獨立存在的外界。

我們要緊記住：一切哲學都歸併在唯物論和觀念論的兩個方向裏，這兩個方向以外，不會有任何哲學。

(2) 唯物論和觀念論的社會基礎

我們的認識由我們在接觸外物的過程中運用我們的思維而發展。可是觀念論者以爲，我們的認識不必接觸外物祇用思維便可以發展，把思維絕對化，把思維轉化爲宗教上的神。發生這種觀念論的根據，叫做觀念論之認識論的根據。可是，光是認識論的根據，還不能發生觀念論。還要有社會的根據。這正是一切哲學理論和科學學說最基礎的根據。

唯物論也是一樣，如沒有一定的社會條件，便不能出現。因此，要知道唯物論和觀念論的鬥爭，光說明牠們的理論內容還是不充分。一定要闡明牠們的社會根據與牠們的鬥爭之社

會的內容。

現在，先說觀念論的社會根據。

上面說過，在不作肉體勞動的哲學者們看來，認識的各種要素之中，只有思維是重要的。因此，觀念論以肉體勞動與頭腦勞動之分離分業為前提。這種分業可以說與宗教儀式之發達與僧侶之出現同時發生。這種分離隨社會物質生產力之發展，以他人的勞動生產物供養自己的階級之出現而更增大。如古代希臘，肉體勞動是奴隸的工作。奴隸所有者是政治上的支配者，同時是學問的獨占者。他們和僧侶一樣，不做肉體勞動，專門運用他們的頭腦。因此，他們只認思維是重要的。這，已經準備了思維的絕對化，造出了發生觀念論的可能性。

可是，觀念論並不光是由寄生的支配階級的生活方式和他們的實踐產生的。同時觀念論是擁護他們的階級利益的手段。

農奴領主和封建貴族所最需要的是勤勞大眾安分守己，不鳴不平，因此，他們使利用宗教。宗教告訴勤勞大眾不要抵抗，不要鳴不平，要忍苦，要知道一切都是神註定的。

勤勞大眾遵守這些教條時，封建貴族便可以高枕無憂。就是現代的布爾喬亞也還是需要

保存宗教。他們自己雖然明知道沒有什麼神，然而，在大眾面前，還不能不說需要宗教，相信神。

因此，觀念論不獨是特殊階級的社會地位的結果，而且是擁護其社會地位與利益的手段。從這種社會的作用看來，我們可以明白，在二千多年的哲學史上，觀念論爲什麼那樣繁榮。

觀念論是保守的反動的哲學。牠和宗教一樣妨碍科學的發展，使社會停滯，固定于現狀上。

唯物論正與此相反。牠不獨和觀念論在理論上對立，而且，在社會任務上也和觀念論相反。

能够使歷史發展的階級是使產業顯著發展的階級。征服自然是產業的本質，因此，需要正確把握自然法則，促使技術進步。使社會向上的階級都要使自然科學上的發現與技術上的發明旺盛，排斥觀念的空想。因爲在書齋裏對神的思索是不會產生對研究自然有益的哲學的。因此，這種階級的哲學都帶點唯物論的傾向。初期希臘的哲學（大體上是自然發生的唯物

論，和十七八世紀的唯物論都是這樣。唯物論常常是進步階級的東西。就是同一個階級，如牠失掉了進步性時，便不能和唯物論妥協。十八世紀法國戰鬥的唯物論是還未變成支配階級的布爾喬亞急進主義的哲學。十九世紀四十年代費爾巴哈（T. Feuerbach 1804—1872）的哲學也是一樣。十九世紀五十年代以後德國流行的漏格特（K. Vogt 1811—1895）卑希納（Buchner 1824—1899）摩萊說特（Moleschott 1822—1893）的庸俗唯物論是當時產業已急激發展的青年布爾喬亞庸俗自然科學萬能主義的哲學表現。可是，這種『巡迴說教的唯物論』並不是膽怯的德國布爾喬亞間的唯一流行物。同時，還『流行着庸俗的叔本華（Schopenhauer 1788—1860）和哈爾曼（1842—1906）等種種庸俗的思想。』（恩格斯）而這種唯物論隨着馬哈主義和新康德主義的勃興而消滅了。

布爾喬亞變成支配階級時，又把觀念論拖了出來。隨着布爾喬亞社會之日趨崩潰，布爾喬亞日益抓緊宗教，他們的觀念論日益脫去科學的外套，變成神秘的，信仰的。

在現代，始終固持唯物論的祇有進步的階級，即祇有普羅勒達里亞。布爾喬亞和普羅勒達里亞的對立，是觀念論和唯物論不同的社會的內容。馬克思主義哲學，普羅勒達里亞的唯

物論，即辯証法唯物論根據偉大的歷史經驗和現代科學的成果和一切布爾喬亞哲學對抗着確立着牠自己而前進。

(3) 唯物辯証法和其他哲學的鬥爭

辯証法唯物論，在牠是唯物論這點上，和一切觀念論對立。同時，在牠是辯証法的這點上，和從來的唯物論不同。從來的唯物論叫做形而上學的唯物論，或機械的唯物論。形而上學和機械論的主要特徵是不能正確地把握物的發展。反之，辯証法是「關於發展的最全面最豐富最深刻的學說，」（伊里奇）在辯証法唯物論以前，辯証法由近代觀念論，特別是由德國古典哲學所展開。黑格爾（Hegel 1770—1831）的辯証法是「德國古典哲學最大的收穫」。（伊里奇）這觀念論辯証法被馬克思改作爲唯物辯証法，唯物論變成了辯証法的唯物論。因此，辯証法唯物論的成立以克服不完全的機械唯物論和觀念辯証法爲前提。事實上，唯物論辯証法是從對布爾喬亞哲學這兩大潮流的鬥爭中產生的。馬克思死後，唯物辯証法的發展也是展開在這兩條戰線上——反觀念論和反機械論上的。

馬克思，起初，是黑格爾觀念論辯証法的信奉者。黑格爾雖於一八三一年死了，然而，

他的哲學，在其死後十年間還支配着德國的智識界。不過，黑格爾學派分爲左右兩翼。左派黑格爾主義（或少壯黑格爾主義）揭起了和基督教鬥爭的旗幟，這一哲學的鬥爭是急進布爾喬亞和封建主義鬥爭的理論表現。基督教批判由一八三五年出版的大衛秀特羅斯（D. Strauss）一八〇〇—一八四七）的耶穌傳公然開始了。費爾巴哈，馬克思，恩格斯（F. Engels）一八二〇—一八九五）亦加進了這個集團。

馬克思在大學裡專攻法律，把法律當作附隨於哲學和歷史的學問而研究。畢業後的第二年（一八四二年）入急進民主主義者的機關報萊茵新聞任編輯，後爲主筆，在論民衆的物質利害問題，即論社會問題時，他覺得有研究經濟學的必要。馬克思研究經濟學是一八四三年秋亡命到巴黎時開始的。

對基督教的鬥爭產生出費爾巴哈的唯物論。一八四一年出版的費爾巴哈的基督教的本質已經是唯物論的無神論的著作。接着，一八四三年，他又出版了改革哲學的暫定綱領和將來哲學的根本問題。和費爾巴哈之宣揚唯物論同時，黑格爾學派解消了。馬克斯和恩格斯一時也受了他的影響。

馬克斯和恩格斯在費爾巴哈的影響之下，變成了唯物論者，開始批判黑格爾的觀念論。費爾巴哈把辯證法和黑格爾的觀念論一塊拋棄了。反之，馬克斯和恩格斯認為辯證法是有價值的東西，要把牠改作爲唯物論的，把牠保存起來。一八四三年馬克思作的黑格爾國法論批判，翌年的經濟哲學草稿和與恩格斯共著的神聖家族都痛烈地批判黑格爾的辯證法及其庸俗的流裔（如巴威爾（Bauer 1809—1882）兄弟的）。同時，在這些著作中批判地攝取黑格爾辯證法中有價值的東西，以補費爾巴哈形而上學唯物論的缺點。馬克思和恩格斯的唯物辯證法是根據歷史，法律和經濟學的研究，克服觀念論辯證法和形而上學唯物論後產生的。

在一八四五——四六年所著的德意志意識形態論（*Deutsche Ideology*）中，完全展開了辯證法唯物論，在這裡，一方面毫無容赦地批判費爾巴哈的唯物論，他方面，毫無容赦地批判觀念論辯證法，馬克思和恩格斯的「哲學鬥爭」是和經濟學與社會問題之具體研究連結着，從屬於政治問題的。

一八四四年巴黎出版的德法年誌上馬克思的論文黑格爾法律哲學批判序說發表以來，馬克思變成普羅勒達里亞的政治家，理論家，開始和社會主義反對者與德國小布爾社會主義鬥

『巴威爾 (B. Bauer) 等以為只要把人類從空想和迷妄解放出來，『現存的現實便將崩潰』，只『哲學的鬥爭』便可以改造世界，反對普羅勒達里亞的運動。他們這種主張的根底是滑稽化了的黑格爾辯証法。因此，馬克思恩格斯對他們的辯証法的批判是從普羅勒達里亞的立場去批判的。對費爾巴哈的批判也集中在這上面，即他的哲學只解釋現存的世界，只想建立這種意識，不現實地改變這個世界，因之否定普羅勒達里亞的作用。德意志意識形態論中所批判的小布爾社會主義，便是這些德國思想，特別是費爾巴哈的哲學和空想的社會主義的混血兒。

馬克思恩格斯根據辯証法唯物論的方法，以豐富的具體研究和這一切潮流鬥爭。他們之所以能夠這樣鮮明的闡明政治和經濟問題乃是因為他們根據德國哲學的遺產，辯証法地改造了英國經濟學和法國空想社會主義所提供的具體智識。因此一方面，給經濟學與社會主義以確固的哲學基礎；他方面，把辯証法從觀念論思辨的王國拉到現實世界的研究去，變成了唯物辯証法。和具體的事物連結着這是唯物辯証法和觀念論辯証法不同的一大特色。正因為有這個特色，所以才變成普羅勒達里亞的武器。因為，如果不能正確地把握事物的發展的具

體內容，法則，與條件，決不能正確地指導普羅勒達里亞的運動。因此，唯物辯證法和各種反對理論的鬥爭，必然要加強具體的科學研究。

因此，確立唯物辯證法的鬥爭，從屬於普羅勒達里亞政治上的鬥爭，必然和具體的科學研究連結着。唯物辯證法，一開始，便展開在二條戰線——反觀念論反形而上學的唯物論——的鬥爭上。

一八四七年，馬克思對黑格爾辯證法的亞流蒲魯東（Proletariat 一八〇九——一八六五）鬥爭。一八七七年，恩格斯得到馬克思的協力，痛烈地批判了機械論者杜靈格（一八三三——一九二一）。同時，馬克思，恩格斯又和離開具體研究的拉薩爾（一八二五——一八六四）的觀念論辯證法鬥爭。這一切鬥爭都是附隨於對小布爾社會主義的鬥爭，都相伴着具體地分析對象。

馬克思恩格斯死後，帝國主義時代開始了。使唯物辯證法（和全馬克思主義）在這時代發展的是伊里奇。一八九四年以來，他在和機會主義的鬥爭中，使唯物辯證法前進。伊里奇，一方面，以批判米哈洛夫斯基（Michailowsky N.K. 1812—1904）的觀念論『主觀社會學

』，他方面，以批判不能從實踐的見他去把握歷史過程的「客觀主義」而開始其哲學的活動。在批判新康德主義，馬哈主義，和普列哈諾夫（Plekhanov 一八五六——一九一八）的抽象公式主義上，表現了最大的功績。

伊里奇，一方面和觀念論鬥爭，他方面和形而上學物論鬥爭，主張而且實行了「二條戰線的鬥爭」。在馬克思主義哲學中，和在馬克思主義全體上叫做伊里奇的階段一樣，也叫做馬克思主義哲學上的伊里奇階段。

現在馬克思主義哲學中「二條戰線的鬥爭」是反「現階段的主要危險」機械論的鬥爭，和反少數派化觀念論（德波林主義）的鬥爭。這種鬥爭是從屬於政治上反左右機會主義的鬥爭的。

機械論者不理解馬克思主義哲學中伊里奇的階段，輕視哲學的意義，高唱淺薄的實際主義，追隨布爾自然科學。機械論是右傾機會主義的理論基礎。

少數派化的觀念論者，也否認馬克思主義哲學中伊里奇的階段。他們從普列哈諾夫承受分離理論和實踐的第二國際的壞傳統，把唯物辯証法修正為脫離實踐的黑格爾觀念論。

因此，在現在的蘇聯，展開着對機械論和少數派化觀念論的無慈悲的鬥爭。這不獨在蘇聯是如此，在整個世界中都是如此。現在馬克思主義哲學二條戰線的鬥爭，同時又以反新康德主義，反新黑格爾主義，反自然科學上的馬哈主義爲其主要內容之一。

唯物辯証法，本質上不和機械唯物論和觀念論的曲解與攻擊相鬥爭是不能發展的。一八四〇年以來的歷史明確地證明着這個事實。辯証法唯物論以法國的機械唯物論，德國古典哲學，特別是黑格爾哲學和費爾巴哈的唯物論爲其先行的哲學，批判地克服這些布爾哲學而出現。唯物辯証法發展於和反動地復活這些潮流，僞造唯物辯証法，偷運反動哲學的一切企圖的鬥爭中，而且現在也還在這鬥爭中發展着。

第二章 形而上學的唯物論和主觀觀念論

(i) 法國唯物論前史

古代希臘原始的唯物論，為德莫克里托斯（Democritus 460—370 B.C.）所完成。德莫克里托斯把一切東西的元素稱為原子（Atom），以為一切東西都是原子的結合，他以為一切東西之所以有不同的形態，是由於原子形態和原子的結合方式不同。不過，他以為原子的形態雖有種種不同，然而，一切原子都有共同的東西，即一切原子都是物質的，不能再分解的微粒，無論什麼東西也不能侵進去的。因此，由原子結合的東西，例如空氣和水，也是不可入的，（無論什麼東西也不能侵進去的）。那末，其他東西在空氣和水中運動，要怎樣解釋呢？他以為有一個「空虛」，原子在這個空虛之中自由運動，互相結合，而構成各種東西。即是說，宇宙是由原子和空虛的空間構成的。

因此，德莫克里托斯所完成的古代唯物論，叫做原子論的唯物論，這種唯物論為愛卑克洛士（Epicurus 341—270 B.C.）與魯克勒第亞斯（Lucretius 98—54 B.C.）所繼承。至羅馬帝國沒落時，基督教發生，漸次獲得絕對勢力，唯物論乃被湮沒了一個長時期。直至近代，因

自然科學之勃興，才認識了古代原子論的唯物論之真價，德莫克里托斯的原子論，雖然是很粗樸的，然而，在從物質元素去說明自然物體這點上是近代自然科學的先驅。現代自然科學上的原子論這個名稱是從德莫克里托斯得來的。

經過中世紀長期間的黑暗以後，唯物論傳統的復活是和布爾喬亞的抬頭相關聯的。起初，布爾喬亞之所以能夠帶有唯物論，無神論的傾向是因為：第一，羅馬天主教會是封建國家之國際的中心，第二，爲了發展工業，布爾喬亞需要開發自然科學。

馬克思和恩格斯認英國是近代唯物論的故鄉。十六世紀以來，歐洲已有復興唯物論的氣運；十七世紀，英國已發生了新的哲學。這新哲學的創始者是培根（F. Bacon 1561—1612）。培根以爲，感覺是一切智識的泉源。一切科學都以感覺所受的經驗爲基礎。科學是用歸納，分析，比較，觀察，實驗等等「合理的方法」去處理感覺所提供的材料而成立的。培根這種見解，在當時，有很大的意義，因爲當時的僧侶和哲學者以爲離開感覺的思維才是能夠找到真理的。培根這種從經驗出發的理論叫做經驗論，（或經驗主義）。在承認我們的感覺是反映外物的這點上，本質上，經驗論是唯物論。雖然培根的經驗論並不是澈底的唯物論，而

還承認神的存在。從培根的理論出發而達到無神論的是霍布士（T. Hobbes 1588—1679）。霍布士以爲幾何學是一切科學的模範，機械地認物質的變化祇是幾何學上所有的空間位置的變化。因此，他把唯物論弄成機械論的。不過他「還沒有證明培根的根本原則，說一切人智是從感覺世界生出來的。」（馬克思）陸克（J. Locke 1632—1704）才把這培根的根本原則證明了。陸克是英國經驗論的最大的代表。可是，陸克也和培根一樣是不澈底的。他，一方面承認外物（物質的，有形的實體）是感覺的原因，他方面以爲外物的存在是「不可知」的。陸克以爲物是在我們的心裡由感覺得來的一定觀念——形，色，香，味等——的結合所生的。可是，這種物的觀念並不能說是外物的模寫。因此，陸克的經驗論並不是澈底的唯物論，同時，他和培根一樣，並不否定神。從陸克的理論出發使陸克的唯物論澈底的是柯令斯（1676—1729）哈特萊（1704—1787）布里斯特萊（1733—1804）等。

英國的唯物論自然是因爲不滿於封建的天主教會和自然科學之勃興而產生的。可是，十七世紀後半，英國的布爾喬亞已經是支配階級之「公認的構成部分」（恩格斯）了。英國布爾喬亞一變成支配階級，便不需要唯物論，不，反而要排斥唯物論。因此，唯物論反爲霍布

士輩利用以辯護貴族的反動。大體上，英國的唯物論是貴族的，秘傳的，並不是廣汎大眾的戰鬥哲學。這是因為英國的布爾喬亞，有和封建貴族妥協的社會根源。

和英國不同，在歐洲大陸，唯物論無論在理論上與社會作用上都以明確的姿態而出現。如十七世紀出現於荷蘭的斯賓諾莎主義便是。

斯賓諾莎（Spinoza 1632—1677）是荷蘭的布爾喬亞思想家。十六世紀末，荷蘭的布爾喬亞已欣欣向榮，十七世紀，已經能夠進行比較「平和的」資本主義的發展。斯賓諾莎的思想反映着這新進氣銳的布爾喬亞的氣分。宗教家，觀論念者和反動哲學者們都一齊攻擊他，說他是無神論的魁首。可是，現在的布爾喬亞哲學家們却把斯賓諾莎認為最信神的觀念論者。布爾喬亞們想把斯賓諾莎這樣偉大的思想家拉進他們的一群去，固然是當然的，可是斯賓諾莎的哲學本身，也並不是沒有這種缺憾。

斯賓諾莎的唯物論，有下面的根本特徵：（1）承認世界，自然，物質離我們的意識獨立存在於意識之外。（2）自然存在的原因是在自然本身中，否認僧侶們所主張的創造自然的超自然的神。（3）主張自然，社會和人類的心為嚴密的因果性所支配，否認意志的自由和

目的論。

斯賓諾莎主義雖然有這種唯物論的內容，然而，也還有許多不澈底的地方。斯賓諾莎把自然稱爲實體。（他只承認一個實體）同時，他把這個實體稱爲神。雖然把這種實體稱爲神，然而因爲牠並不是超自然的東西，所以，本質上並不是神。可是，後世的布爾喬亞哲學者却因爲斯賓諾莎把實體認爲神，所以認他是信神的觀念論者。這種冒認，不待說是錯誤的。不過，斯賓諾莎主義實在也是披着一件神學的形而上學的外套。這外套裡面的內容是唯物論。

斯賓諾莎關於實體的學說是從笛卡爾（Descartes 1596—1650）的學說來的。在笛卡爾看來，實體是不需要外物而能自行存在的東西。他以為物和心，便是這種意味的實體。他是二元論者。而且，他以為物和心，是由第三個實體——神——所創造的實體。斯賓諾莎拋棄了這種不澈底的二元論——心和物的二元論，現實世界和神的二元論。（這是在觀念論的基礎上吸收了一部分唯物論的二元論。）笛卡爾以為物的屬性（基本性質）是延長（空間的擴大），心的屬性是思維。斯賓諾莎承認併有這兩者的唯一實體，把牠稱爲自然或神。因此，他不承認自然存在之超自然的原因，用『自然本身的原因』去說明自然的存在，這的確是一大

功績。他所說的實體雖然還套上一件形而上學的外套，然而，在當時的科學水準上，這是不得已的。

馬克思說，斯賓諾莎說的實體，『是離開人類，形而上學地顛倒了的自然。』他不從人類活動的關聯上去把握牠，而只是當作哲學思索的對象，只是當作『知的直覺』的對象去把握。牠不了解時間的發展，在『永遠的樣相之下』去直觀。而且，斯賓諾莎的唯物論是非常機械的。

因此，把斯賓諾莎視為純粹的唯物論者是錯誤的。普列哈諾夫說馬克思主義是『斯賓諾莎主義的一種』，和德波林派忽視斯賓諾莎主義的『神學的外衣』，認牠為澈底的唯物論，很明顯的都是錯誤。

不過，我們不能忘記，本質上，斯賓諾莎主義是無神論的，唯物論的。斯賓諾莎的唯物論，給後世和基督教鬥爭的唯物論者與聖經批判者（十八世紀的法國唯物論者，萊特羅斯，巴威爾，費爾巴哈等）以很大的影響。因此，說斯賓諾莎是『深深的宗教信者』的機械論者也是錯誤。

斯賓諾莎主義，在當時，是最進步的唯物論。因此，反動的思想家們都用全力去粉碎斯賓諾莎所主張的空間的有形的實體。這些反動哲學的代表是英國的僧侶巴開萊（Berkeley 1684—1763）。可是，他方面，在十八世紀的法國，由英國流入的經驗論和笛卡爾以來的有形的實體這種思想相結合，產生出偉大的唯物論。十七世紀由斯賓諾莎所代表的唯物論，在此更加提高了，剝去神學的假面，以尖銳的姿態而出現。

（2）主觀觀念論和不可知論

十八世紀哲學的反動以巴開萊為最露骨。反之，法國唯物論者們擁護斯賓諾莎之物質的，有形的實體，和觀念論鬥爭。

巴開萊以擁護宗教為他的天職，注全力于解決否定神的物質的實體，努力証明這物質的實體並不存在。他以為，物之存在，不外是因為我們知覺到那個物。例如一個櫻桃，他以為，這個櫻桃不過是我們給乾濕，軟硬，紅色，甜味，酸味等等感覺的印象之結合所下的名稱。其他一切物，都同樣是感覺的結合。

在他看來，感覺是『被知覺了的觀念』是由知覺所得的觀念。和一個色和形只能像另一

個色和形一樣，觀念『只能像觀念。』因此，說觀念是和觀念不同的外物的模寫這種唯物論的見解，他以為是錯誤的。他以為，這樣已經證明有形的實體是不能存在的了。他的觀念論，很明顯的是從陸克的經驗論抽去唯物論的出發點，只把他的觀念論要素膨脹起來的。

把巴開萊的見解窮究下去，變成一切物都是我的觀念的集合。這種觀念論叫做主觀觀念論。這種見解更窮究下去，會得到這樣的結論：他人的存在也是為我所知覺的存在；他人也只是我的觀念的結合。這種見解叫做唯我論（或獨在論）。很明顯的，主觀觀念會陷於唯我論。

巴開萊的謬誤是把我們關於物的性質的感覺（觀念）和物的性質本身混同，把某些感覺的結合代替某些性質結合起來的物本身。

巴開萊想逃出唯我論，又陷於一個很大的矛盾。我們日常的實生活告訴我們，物是離我們的知覺而獨立存在的。我們周圍的東西，就在我們看不見時，在我們睡覺時也還依然存在。唯我論的錯誤，一且便可以了然。爲了要避免這種錯誤，巴開萊假定一個比人心更大更強的心，即假定神。他說我們周圍的物，雖在我們不知覺牠的時候，也還是當作神這偉大的心

靈所包攝的觀念而存在。我們所知覺的觀念是神給與我們的觀念。感覺的原因不是物質的實體，而是神。他以為，我們感覺的發生和消滅都是神在操縱着，因之，他以為這種感覺的變化並不是客觀地存在的物的變化的反映或模寫。他否認物和物間的內的關係，他否認物和物間的因果關係。他以為那只是記號和用記號所表示的物與物間的關係。例如他以為火並不是燒東西的原因，而祇是告訴我們也許要燒東西的記號，並不是因為有火所以熱，而是火乃熱的記號。這種見解很明顯的和科學相矛盾。而且，他爲了補救他自己的主觀觀念論的缺陷，拖出神來，這是和他的主觀觀念論相矛盾的。因為他說一切物都是我們所知覺的觀念，即感覺的集合，而神是我們感覺不到的。

和巴開萊同一立場出發而踏着不同的道路的是休謨（Hume 1794—1866）。休謨也是以感覺爲出發點。和巴開萊一樣，休謨也以為物只是我們的感覺的結合。他以為，我們設定的物與物間的因果關係並不是離我們而客觀地獨立存在的。那只是我們的習慣的產物。例如，我們看見郵差，信使送來。但是，他以為，我們不能說郵差是送信到來的原因，我們不能說，我們之所以能在掉子上看見信是因為郵差來，只是郵差一來，接着信使擺在掉子上，即只

是伴隨着發生二個感覺，這二種感覺返覆多了，我們便有把這兩者連結起來思考的習慣。因此，便發生因果性的思想。因此，物和物間所設定的關係和法則只有主觀的意義。休謨和巴開萊不同的地方是：巴開萊以為，我們所謂原因這一現象是我們所謂結果這一現象的記號，這個記號是神的啓示。休謨以為，我們所謂因果性完全是從我們習慣來的，和神沒有關係，也不是我們意識外的客觀存在的模寫。這種見解，不用說和科學的研究不能兩立。休謨之所以發生這種見解，乃是因為他以為感覺是我們能夠認識的最後的東西，感覺的源泉，客觀的存在，他以為是不可能認識的。休謨以感覺為智識的根源，然而，他以為不能用外物對人類的作用去說明感覺的起源，因為，他以為，知覺和客觀的結合是在經驗的範圍外的。

說人類不能知道客觀存在的這種見解叫做懷疑論，或不可知論。因為這種見解主張我們的認識，基於主觀的知覺和經驗，所以沒有客觀性。不過，不可知論雖然主張客觀存在的認識是不可能的，然而，在其立論的出發點上，假定客觀的存在是在知覺經驗之外，「觸發」感覺的，所以也含着唯物論的要素。因此，恩格斯說，牠是「害羞的唯物論」。休謨說我們不知覺時也要「假定」物之存在，和由對象所「觸發」的感覺，這在他的不可知論上，包含

着唯物論的要素。不過，他的唯物論是不澈底的，斷定不能確實知道客觀的存在。

十八世紀的英國；巴開萊之所以變成觀念論之狂熱的擁護者與休謨的唯物論之所以不能澈底，乃是因為當時英國的布爾喬亞已經變成了支配階級。

(3) 法國唯物論

法國唯物論者克服巴開萊輩的主觀觀念論和休謨的不可知論的矛盾，形成了和當時的科學要求最一致的哲學。

由英國的經驗論與大陸的唯物論結合而成的法國唯物論，結束了經驗論的觀念論傾向，同時脫去了大陸的唯物論的神學的外衣。法國唯物論是當時以前的一切唯物論潮流的總結，而且比過去的一切唯物論都更帶戰鬥的性質。他們想用唯物論的原理去說明一切問題以證明唯物論的正確。那有名的「百科全書」便是他們努力的結果。因此，他們被稱為「百科全書派」，由於他們的文字活動與啓蒙事業，在當時的法國，唯物論變成了全體有教養的青年的信條。

十八世紀法國的唯物論所以能够這樣繁榮，是當時法國的社會情勢使然的。一七八九年

至一七九三年，布爾喬亞還不是法國的支配階級。資本主義的生產方式雖然日益發展，然而，在崩潰中的封建制度依然在防阻着牠的發展。他們和英國的布爾喬亞不同，沒有妥協的餘地。布爾喬亞不能不成為戰鬥的。十八世紀法國的唯物論便是當時法國布爾喬亞這種特徵的反映。

十六七世紀以來，法國亦曾有唯物論無神論的傳統，而變成強大勢力的是十八世紀，特別是十八世紀中葉。其主要的代表是拉馬特里（Lametri 1709—1751）德爾巴克（D'Holbach 1723—1789）第德羅（Diderot 1713—1784）

他們認為物質世界是永遠地客觀地離我們的意識獨立存在，為了其自身的存在，是不需要自身以外的任何東西的。他們比斯賓諾莎更前進，認為不光是延長，連運動也是自然的基本性質，不會有沒有運動的自然。認一切知識都是由外物對感官的作用所發生的感覺發生的，否認斯賓諾莎所謂完全離開感覺的特殊「悟性的」合理的知識或「知的直覺」。

從物質世界全體的「自己原因」這種斯賓諾莎的思想進至世界全體的「自己運動」這種觀念去，是法國唯物論者的大功績，就是在他們所引用的牛頓（Newton 1642—1727）的力

學上，也還沒有這種觀念。牛頓以爲一切物體如不加以外力，卽不變其狀態，把「慣性法則」適用於物質世界全體，以爲世界，最初，是由神使之運動的。反之，法國唯物論者主張運動是自然固有的，從遠古以來，便只有運動的物質，世界並不需要什麼外力。

和巴開萊否認物質的實體，說神是感覺的原因的相反，法國唯物論者主張物質的實體是唯一的真的存在，感覺是由我們外部的物體對我們的感官所起的作用而發生的。

同時，法國唯物論者又和不可知論者鬥爭。他們主張，不可知論者以爲由感覺的結合所成立的觀念，不能和外物一致，我們對物的本質不能認識這種主張是錯誤的。他們認爲在原則上，（最後，）「自然」是可知的，他們排斥不可知論。

此外，法國唯物論者又想解決意識的發生問題。他們不光規定物是根本，心、意識是天生的。而且，他們想闡明意識是怎樣從物質發生。

關於這個問題，最深刻地解釋了的是第德羅。他敘述從卵生胚，從無感覺的物塊轉化爲有意識的雜的過程，下着這樣的結論說：「某種組織的不活潑的物質，受着其他不活潑的物質的作用，再受着熱和運動的作用，可以從這種物質得到感覺，生命，記憶，意識，感情，

和思維的能力。』第德羅認感覺是物質的某一定的性質。伊里奇說這是『唯物論者真正的見解。』

現在，我們已經知道，感覺是生物才能明白顯現出來的東西，無機物是沒有感覺能力的。只能假定有類似感覺的能力。這是今日自然科學的結論，辯證法唯物論的主張。

可是，第德羅一方面深刻地解決意識的發生問題，同時，又視石頭那類的無機物也有感覺能力，犯了粗雜的錯誤。這是萬物有靈說，即物活論（*Hylozoism*）的錯誤。不過，第德羅認意識是物質性質的一種這點根本上是對的。

法國唯物論者用上面這種優秀的學說和封建僧侶與觀念論者鬥爭。同時，他們在政治批判方面也有尖銳的表現，他們以為大體上，人類生來是不平等的，合理的社會應該建築在不平等的原理上。封建的特權階級是人為的不合理的贅疣。他們以為人之所以做壞事是因為環境壞，社會制度壞。人是自然界的產物，需要物質的享受，而增大物質的利益需要開發產業。他們以為，在合理的社會制度之下，各人是不會發生利害衝突的。因此，他們主張建設這種合理的社會。

他們所認的合理的社會制度，不用說是布爾喬亞的幻想的產物。他們主張廢除特權，開發工業，在思想上和濫用特權妨害商品流通的封建制度鬥爭，準備確立布爾喬亞的社會制度。

不過，他們的學說，很容易轉化為社會主義的基礎。實際上，馬克思主義之理論的泉源之一，十九世紀初期的空想的社會主義是從法國唯物論出發的。

法國唯物論盡了很大的歷史作用。不過，因為當時的自然科學水準和他們的布爾喬亞立場，使牠還有許多缺陷。

(4) 法國唯物論的主要缺點

人是受時代限制的。法國唯物論者也同樣不能超越他們的時代。因此，他們雖然是當時最高哲學的代表，然而自現在的水準看來，他們還是有許多弱點。

恩格斯指出法國唯物論的主要缺點有三種：

第一，「很顯著的是機械論」

第二，「沒有把世界理解爲一個過程，理解爲歷史發展上所把握的物質 (Stoff) 的能

力。』

第三，不在歷史的發展上理解人類的歷史，在這方面，他們是觀念論的。

現在，我們把這三點說一說。

十八世紀時，自然科學中最發展的是力學，特別是天體和地上的固形力學，這是由十七世紀末牛頓所確立的。化學，還很幼稚，祇有所謂燃素說。燃素說是說一切能夠燃燒的東西都含有燃素的學說。生物學剛在萌芽，動植物的研究還很粗淺。因此，在當時的科學發達水準上，難免用力學的尺度去測量一切物和一切現象。

力學是研究物體之位置變化的。科學雖然是研究物質之種種運動形態的，然而在力學上所研究的運動形態，祇是位置變化。因此，只以時間，空間，質量這些能够在量上測量的東西為問題。物質運動之內的狀態，和質的構造，是不管的。用這種力學的方法去說明一切現象，當然會把一切現象都還元到分子原子的機械的運動去。因此，『其他運動形態的特質便被抹殺了』（恩格斯）力學的（即機械的）運動是最單純的運動形態，化學變化和有機體的變化這類『高級的運動形態』比這更複雜得多。特別是如人類思維這類的運動形態；恐怕

是最複雜的。這種複雜的運動形態的「特質」決不是光用力學的運動可以說明的。一切運動形態，自然多少和力學的運動有關聯，沒有單純的運動便不會有複雜的運動。不過，我們並不能夠因為這樣便說，一切運動形態都祇是力學的位置變化。較低級的運動形態，祇是較高級的運動形態的「副次形態」。運動，一般地說來，是變化。法國唯物論者祇認空間上的位置變化是運動而抹殺了更高級的運動形態的特質。因此，一切現象都祇用力學的尺度去衡量，造成了機械論的世界觀。因此，笛卡爾以為動物是機械，拉馬特里著了人間機械論。不過，比起那以幾何學為根據的霍布士和斯賓諾莎的唯物論來，法國唯物論已經是進了一步了。

把一切運動都還元於力學運動的機械論，不能正確地把握較低級的運動形態和較高級的運動形態間的發展關係。因為他們忽視物質世界的發展所生的種種運動形態的特質和獨自性。只用力學的運動這種顏色把一切運動形態塗蓋了。因此，機械論和關於發展的最深刻的學說辯證法是對立的。

要把握各種運動形態的特質，須從自己運動這種觀點去理解那些運動形態。各種運動形

態有其特質，不能還元於更低的運動形態去，也就是因爲那運動形態具有不能還元與分解的固有運動法則，根據着固有的運動的。這固有運動是自己運動。辯證法的認識是在把握各種運動形態和現象領域的自己運動，要這樣才能正確地理解連繫各種現象間的發展關係。

機械論沒有這種自己運動的觀念。的確，機械論者也承認世界全體的自己運動，由此而追放了神。但是他們不認識世界各個物各個運動形態的自己運動。照法國的機械論者看來，各個物是由於和其他物之力學的交互作用而入於運動狀態的。他們以爲一物和他物衝突乃生運動，一切物的這種運動的總體，乃構成世界全體的自己運動。這種見解是很不澈底的。因爲·如果是這樣，那末，最初，某物和他物的衝突是怎樣發生的呢？牛頓說這是由神使之發生的。法國唯物論者們說這是由於交互作用。在這點上，他們雖然是勝過牛頓，然而他們還沒有理解交互作用是以各物的自己運動爲前提的，他們以爲各個物本身單獨地是沒有運動能力的。他們雖然主張自然全體沒有運動是不能存在的，然而，他們以爲自然的各個微小部分是靜止的。地們以爲運動是由這些單獨地是靜止的各部分現象之力學的交互作用所引起的。因此，他們以爲運動並不是內在於各個物質部分的內的東西，內在於這些物質部分的東西是

靜止的，不變的。

這樣，當然會忽視物的運動和發展，偏重物的不變和固定的方面。那不從運動，變化，發展方面去把握現象，而從不變，固定，孤立，靜止方面去把握現象的學說叫做形而上學。機械論和形而上學密切地結合着，兩者互相支持着。

古代，形而上學這個名辭和現在所謂哲學是同一個意思。主觀觀念論者把承認離我們的意識而獨立的東西（不管是神是物質）的學說叫做形而上學，即叫客觀觀念論和唯物論都是形而上學；反之，唯物論者把一切承認神承認絕對精神的觀念論叫做形而上學。而辯證法唯物論所謂形而上學是指從靜止方面·固定方面，孤立地觀察物的非辯證法的學說。一切觀念論（連辯證法的觀念論也是）都有這種形而上學的要素，所以·可以說觀念論是形而上學。不過，在唯物論中，那非辯證法的唯物論也同樣有形而上學的要素。法國唯物論便是這種形而上學的唯物論。這裏，便有其第二個主要缺點。

十八世紀，還沒有物質世界是從低級的東西發展到高級的東西的思想。他們以為，自然，現在也和從前一樣，根本上是同樣的。即形而上學的自然觀在支配着。最初打擊這種自然

觀的是康德（Kant 1724—1804）。十八世紀中葉以來，康德研究太陽系發生的理論，證明天體是從星雲發展來的。不過，這種理論當時還沒有被廣泛承認。康德看見太陽系的一切行星都繞着太陽迴轉這一事實，說明太陽系的這一切行星是從以現在的太陽為中心的一個自轉的星雲發生的。氣體似的星雲，受宇宙的寒氣漸次冷卻與凝結，迴轉速度乃越大。遠離中心的部分，因遠心力較向心力大，乃漸次脫離中心而作環狀，這些環更凝縮為行星。康德雖然用的是向心力和遠心力，引力和斥力這些力學上的概念，然而在其根底上不能不說有辯證法的思維在起作用。恩格斯說，康德的星雲說是優秀的哲學（辯證法）的思維的產物。至十八世紀末，拉普拉斯（Laplace 1749—1829）詳細展開星雲說以前，康德的星雲說不曾為忽視哲學思維的自然科學者所注意。因此，在拉普拉斯以前的法國唯物論者不知道天體的發展。同時，當時還沒有闡明地球發展史的地質學，關於生物的發展和進化的觀念也還沒有被科學地處理。

在這種自然科學的發達水準之下，所以法國唯物論者不能歷史地把握世界。他們以為自然的變化，只是同樣的東西的返覆。他們以為一切現象的根底是一種和分子一樣的不變的微

粒子，由這些微粒子之種種不同的組合而生出一切，一切更崩壞為原來的微粒子。這種見解和現在自然科學的見解相矛盾，那是不用說的。

他們對於人類歷史的形而上學的見解，是他們的機械的形而上學的世界觀的構成部分。是其世界觀的一環。我們在其世界觀上可以看見他們的一定的社會基礎，而在他們的歷史觀上更特別可以看到。

在困厄於封建的桎梏之下的布爾喬亞思想家看來，中世的封建制度是醜惡的東西。他們以為中世的野蠻狀態是由反自然的社會制度所造成，由宗教所擁護的。所以他們注全力於反抗人為的宗教，主張自然的權利。他們以為建立在封建制度的遺跡上的社會秩序是符合自然法則的。因此他們不注意歷史的發展法則，不注意各種階級怎樣參加創造歷史。他們只以為一切在真理方面覺醒了的人們都參加新社會的創造。因此，他們以為只要把大眾啓蒙起來便行了，思想是左右社會的，他們忘記理論之從屬於實踐，他們不理解民衆之歷史活動的各種條件。

當時布爾喬亞的地位使他們不從發展的觀點去看人類歷史，使他們看不見歷史現實過程

的內容，看不見歷史的內在發展法則。使他們變成只要從事啓蒙便能創造歷史的觀念論者。

法國唯物論者在自然觀方面是唯物論者，但在社會觀，歷史觀方面，却是觀念論者。他們不能把握民衆活動的條件和意義。他們不能理解把握對象，改良對象的活動意義。因此，他們是「說明」世界的哲學者，他們不曉得把他們的理論和民衆的一定活動連結起來，把他們的理論，從屬於民衆的活動。換句話說，他們還沒有達到唯物史觀，還不理解理論和實踐的統一，忽視實踐在認識上所起的作用。因此，法國唯物論是非實踐的唯物論。

這些缺陷，只有辯證唯物論才把牠們克服了。

(5) 馬哈主義

十八世紀的主觀觀念論，不可知論和形而上學的機械唯物論，爲德國古典哲學所替代，十九世紀四十年代，德國古典哲學爲唯物論驅逐後，主觀觀念論和休謨的不可知論更與新康德主義同時出現爲反動的哲學。同時，唯物論方面，又現出機械論傾向。

唯物論已經進展到辯證法唯物論的時候，再起的機械唯物論已經不能有過去的進步意義，反而是反動的東西。現代機械唯物論已經不是對抗觀念論哲學的強固理論，在許多重要問

題上，牠和主觀觀念論與不可知論妥協。牠是想俗惡地修正辯證法唯物論，降低辯證法唯物論的權威和理論水準，思想上削弱普羅勒達里亞的力量。

主觀觀念論和不可知論都主張感覺不是外物的反映或模寫。這點，他們是相同的。同時，主觀觀念論否認感覺以外的客觀存在。反之不可知論主張客觀存在爲不可知。（因爲感覺並不是客觀存在的反映。）不可知論由十九世紀末英國的赫胥黎（Huxley 1826—1895）等所代表。可是，如果除去客觀的存在，那末，那只研究感覺所得到的經驗構成過程和條件等的休謨的方法，馬上便和主觀觀念論合流了。十九世紀末德國哲學者的一羣便是這樣繼承了休謨的方法。因此，巴開萊的主觀觀念論又再出現了。十九世紀末再出現的這種主觀觀念論叫做馬哈主義或經驗批判論。其主要代表爲馬哈和阿文納里斯。經驗批判論這個名稱也是阿文納里斯自稱他的學說的符號。

馬哈說唯物論和觀念論都是一面的偏狹的，要他才克服了這個偏頗性。他以為提出思維和存在那一個是根本這一個問題的本身便已經是不對的。他說他『發現了世界要素』，從這個要素可以說明意識，也可以說明物質。由此，而克服了從意識出發的觀念論的偏狹和從物

質出發的唯物論的偏頗。

可是，我們只要看看馬哈所說的「世界要素」是什麼，馬上便可以知道他的觀念論的正體。他說，「要素」是感覺。和巴開萊一樣，他以爲物不外是色，形，軟硬，寒暖，音等感覺的結合與複合。即感覺是物的「要素」。由這種「要素」（感覺）之複合而形成物理的物。而由感覺所形成的物理的物的過程，同時是意識的過程，心理學的過程，因爲感覺只是意識內容。因此，同一過程是物理的，同時是心理的。在便利上，他以爲暫時可只以其一方面爲研究對象。物理學和生理學（在馬哈看來，心理學是可以還元於生理學的）的區別，他以爲是這樣產生的。馬哈說，「一切科學只能表現我們普通叫做感覺這種要素的複合。重要的是這些要素的連絡如何。……A（熱）和B（燭）的連絡是屬於物理學的，A和N（神經）的連絡是屬於生理學的。任何連絡都不能單獨存在，兩者同時存在的。我們只能暫時把其中的一方置之度外。因此，乍看起來，雖然是純力學的過程，但同時常是生理學的過程。」

伊里奇對馬哈的這種見解，曾像下面那樣批判過：不依存於神經的東西，已經不是感覺。因此，像「A（熱）和B（燭）的連絡」只要在一瞬間能夠離開我們的神經而被想像，那

末，便已經不是感覺，而是物質的。馬哈是用「要素」這個名辭來蒙混這個事實的。馬哈爲了要隱蔽他自己說一切都是他的感覺與感覺的複合這種主觀觀念論的本質，故意用「要素」來代替「感覺」。似乎「要素」這個名辭裡，連非感覺的東西也包含進去了。這種蒙混和不清楚，到處都可以看到。可是，根本上，馬哈主義依然是主觀觀念論。

阿文納里斯的見解，本質上也和馬哈一樣。他也是說克服了只從主觀或客觀一方面出發的觀念論和唯物論的一面性，撤廢了這兩種學說的對立。依阿文納里斯看來，思維和存在；主觀和客觀，換句話說，「自我和環境」是「常常在一塊找到的。」他主張「自我和環境之不可分的同格」，主張「自我和環境」之原理上的同格。他把「自我」稱爲同格的「中心項」，把「環境」稱爲自我的「對偶項」。這樣一來，他以爲已經能够使唯物論和觀念論的兩方面滿足了。可是，這種折衷主義的本質是主觀觀念論。如果否定離主觀·自我而獨立存在的外界，便已經是否定唯物論。唯物論主張外界離我們的主觀而獨立存在，自然存在於人類以前。然而，主張「不可分的同格」者却不承認這點。他否認離開自我，即離開我們的主觀這種「中心項」的「環境」之存在。阿文納里斯也是以爲「只有感覺才是存在的」。他的

學說的本質是以主觀爲本質的主觀觀念論。他以為，所謂「環境」也不外是感覺。因爲他否認離自我獨立存在的外界，不能跑出感覺以外去。在他看來，物之所以存在，只在牠被知覺的時候。

爲了說明人類以前的自然之存在，阿文納里斯也和巴開萊拖出神來一樣，假定「潛在的中心項」。可是「說同格的不可分性中的一項是潛在着的這種同格，實際上真能認真地主張嗎？」（伊里奇）

和馬哈一樣，阿文納里斯爲了隱蔽他自己的主觀觀念論的缺陷，不斷的在混亂中打滾。

馬哈主義，因爲主張物是感覺的複合，所以主張沒有離我們的意識獨立存在的因果關係。他說，「自然之中，已沒有原因，也沒有結果。」「因果律的一切形態都是從主觀的衝動發生的。」阿文納里斯也說，「我們感知不到發生運動的力，也感知不到任何運動的必然性。……我們能够感知的只是這一東西，繼他一東西而發生。」例如，用巴開萊所舉的火的例說來，我們一觸到火，便要被火燒。但是，他以為，火並不是燒的原因，而只是因爲繼火這一感覺而有熱或火燒這些感覺，變成以爲這是因果關係的這種習慣而已。他以為，因爲一

定的感覺系列，在一定的條件之下，常常繼續發生，所以生出法則這個概念。因為法則同樣是由感覺繼起的返覆所得的主觀概念，所以並不是客觀存在的物與物間的因果性或必然性。因此，他以為，探求法則的科學並不能從物與物間的因果關係或必然性的關係去說明。他以為，科學只是把「要素」間的關係，當作那一事實——蔑視因果性和必然性的——而記述與記載的。

這種見解和否定認識之客觀性的休謨主義相似。

在政治上，馬哈主義跑到小布爾的反動路上去。他們非難馬克思主義的「形而上學」（他們把承認感覺範圍外的客觀存在的學說稱為形而上學，非難馬克思的經濟學輕視作「中心項」的人類。他們說馬克思的經濟學也是「形而上學」。他們以為「人類都有追求安定的傾向」，他們主張，社會的「安定狀態」可由「學問」或「道德的進步」達到。他們說「基督救世軍」和「倫理協會」可以使社會進步。

同時，還有想把這種小布爾的反動哲學和馬克思主義結合起來的似是而非的馬克思主義者。其主要的代表是波格達諾夫。（魯納查夫斯基也是其中之一）波格達諾夫於一九〇四年

認識了伊里奇，加入布爾塞維克黨。但是，在哲學上，他是馬哈主義者。在一九〇五年以後的反動時代，馬克思主義者間發生政治的思想的動搖的時候，馬哈主義曾經有很大的有害作用。一九〇九年出版的伊里奇的唯物論與經驗批判論便是批判波格達諾夫的。一九〇九年的波格達諾夫派給布爾塞維克黨開除了。

當時，波格達諾夫把他自己的哲學叫做『經驗一元論』，辯解他自己並不是馬哈主義者。他說，『我並不能承認我自己是哲學上的馬哈主義者。在一般的哲學概念中，我從馬哈拿來的只是這個觀念——經驗要素是中立於「物理的東西」和「心理的東西」之間的，這兩者的特徵只是根據經驗的結合如何而定的這個觀念。』可是，如伊里奇說的一樣，波格達諾夫從馬哈拿來的『只這一個』觀念，便正是馬哈主義的根本原理，同時，是根本錯誤。無論波格達諾夫怎樣辯解，經驗一元論，根本上，依然是馬哈主義。我們在批判馬哈的時候，已經知道，對「物理的東西」與「心理的東西」中立的「要素」實際上也只是感覺而已。

波格達諾夫把世界和世界的認識列爲下面的順序：

(1) 『要素』的混沌

(2) 人類之心理的經驗

(3) 人類之物理的經驗

(4) 『由此所生的認識』

他以為，「物理的世界」和自然是「要素」的複合，從「心理的經驗」產生的，認識是「人類經驗的組織形態」。許多人的認識所以能够一致者是因為認識的客觀，「物理的世界」有「普遍妥當性」的緣故。他以為，自然的客觀性是其「普遍妥當性」，自然並不是離我們的「心理的經驗」獨立存在的。而這「普遍妥當性」，「結果，是以種種人之相互鑑定與同意為基礎而確立的。所謂物理的世界，一般地是由社會所同意，由社會所調和的經驗，簡單地說，即是由社會所組織的經驗。」

因此，他否定離人類意識而獨立的客觀存在，否定客觀真理，他所承認的「真理」只是「社會所同意」的經驗或認識，這種經驗或認識並不是反映獨立的客觀存在的。這種見解很明顯的是主觀觀念論，很明顯的和休謨的不可知論相提攜。

用這種見解去說明社會，會得到這樣的結論：「社會的生活，在其一切表現上是意識的

「心理的。……社會的東西和意識的東西是不可分的。在精確的意義上，社會的存在和社會的意識是同一的。」由此，便完全把社會的存在規定社會的意識這種史的唯物論的主張抹殺了。如果社會的存在不是客觀地離社會的意識獨立存在，社會的意識不是反映社會的存在的那末，社會科學怎樣能够含有客觀的真理呢？這種觀念論的見解無論波格達諾夫怎樣抗辯，也只是給反動哲學張目吧了。

由此，我們可以明白，馬哈主義和馬克思主義完全沒有相同的地方。繼承這種哲學的波格達諾夫後來日益暴露其小布爾性，日益反動化，決不是偶然的。說普羅文化應該建立在完全掃蕩布爾文化的白紙上去的他的文化論也是從他否定真理的客觀性這種哲學出發的。因為沒有客觀的真理，所以各個階級非自己去獲得自己固有的真理，固有的認識不可。拒絕接受布爾文化遺產的這種見解，俄國革命後曾一時風行於智識分子間。這是極不正確的意見。

馬哈主義是反動哲學，即在現在，亦尚流布着。特別是在自然科學者之間，有許多馬哈主義者。馬哈本身也是一位物理學者。自然科學者以為：自然科學的任務是在整理我們所感覺到的渾沌的材料，在其中找出一定的關係。因此，他們主張他們不能進展至感覺所得到的

材料以上，他們主張，這些材料是從外界來的或不是外界來的，在自然科學者看來怎樣都可以。因此，他們避免說物質是根本抑思維是根本的這種哲學問題，只以感覺所得到的經驗為問題。這種經驗論的，（或實証論的）見解很容易生長到主觀觀念論和不可知論去。由這種見解出發，會得到這樣的結論：例如物理學者用電子，量子，質量，運動等等概念所造成的「物理學的世界像」，結果，會變成只以感覺為要素所構成的結論。因此，會說沒有因果性也沒有客觀性。這時，如果完全排斥外界的存在，便會發生純粹的主觀觀念論；如果還承認外界的存在，便會變成不可知論。因此，自然科學者雖然避免哲學，然而，結果還是變成了庸俗哲學的俘虜。馬哈派的方法和現代自然科學的危機關聯着，雖有多少差異，還是支配着許多布爾喬亞自然科學者。例知愛因斯坦（Einstein 1879—）便是其中之一。

此外，馬哈主義是新康德主義和國際社會 *Leicht* 之精神的準備。奧國和德國的社會民主黨裏有不少馬哈主義。（例如奧國的阿多拉）。考茨基在和伯倫斯坦（Bernstein 一八五〇—一九三三）論爭時，即已說過，在馬克思主義看來，哲學是怎樣都可以的。他完全不了解伊里奇對馬哈主義對波格達諾夫論爭的意義。他給一位俄國人的信裡說，馬克思主義和馬哈

的認識論並不矛盾，馬哈和狄慈根（一八二八—一八八八）狄慈根和馬克思之間並沒有什麼本質的區別，連德國社會民主黨的左派梅林格（Meininger 一八四六—一九一九）也稱讚馬哈，過高評價康德。

還有要注意的是，就是批判波格達諾夫的普列哈諾夫，一部分也還是投降馬哈主義的。他把一位經驗批判論者說的『在經濟批判論看來，經驗只是研究對象』這句話，拿來說在唯物論者看來也是相同的。普列哈諾夫忘記了在唯物論者看來，研究對象是離意識而獨立的存在。只是以經驗為研究對象，那末，這只是經驗論和經驗批判論的主張的返覆。

用唯物辯證法批判馬哈主義的是伊里奇。同時，最先主張必需批判馬哈主義的也是伊里奇。

（6）現代機械論

現代機械的唯物論和馬哈主義那類的主觀觀念論有許多相同的地方。馬哈主義和機械論並不矛盾。因為機械論並不光是唯物論才有，觀念論也有。以為只唯物論才有機械論，那是大大的錯誤。世界的根源是物質抑是精神這一問題和形而上學地機械地說明世界抑辯證法地

說明世界這個問題，雖然互有關聯，然而並不是同一個問題。因此，可以有觀念論的辯證法，也可以有形而上學的唯物論。（自然這些都不是徹底的辯證法，也不是徹底的唯物論。）因此，我們要記住，我們只說機械論時，並不一定是機械唯物論。

譬如波格達諾夫便顯示着機械論和馬哈主義的結合。

波格達諾夫的機械論表現於所謂均衡論上。他以為，物的發展可以當作均衡，均衡的擾亂，均衡的恢復這種力學的過程而說明。即用力學，用均衡論去代替最深刻的關於發展的學說——辯證法。波格達諾夫說，「我們再拿辯證法的第一個規定，由互相對立的力的鬥爭所進行的組織過程來說吧。如果，這個過程是有什麼開始的，那末，在這個開始以前，還沒有參與這個過程的二種對立的鬥爭，在這點上，應該有某種均衡。如果這個過程，在某點上是終止了的，那末那裏便已經沒有二個力的鬥爭，毫無疑義的，在這點上，又來了某種新的均衡。一切真理都是存在這裏。即從均衡經過擾亂這均衡的二力的鬥爭，再到新的均衡。」因此，否認現象間的因果關係，否認現象間的必然的連系，否認內的關係，只承認「要素」間的主觀的，外的關係的馬哈主義會陷於這種機械論去一點也不奇怪。不從物的內在構造，質

的變化，自己運動去把握發展，只從這一東西和另一東西之外在交互作用，這種見地把握發展，這種見解應用到社會的說明上來，便變成『社會能（Energy）論』。

根據這種理論，社會過程是社會所有的「能」（Energy）之增大或減少過程。『社會淘汰的一切作用表示其所關聯連的社會「能」之增大或減少。增大時是「積極的淘汰」，減少時是「消極的淘汰」。這個「能」是在生產上由勞動從自然獲得的。可是，他方面，在勞動過程中，社會要消費牠自己的能。因此，新獲得的「能」比失去的「能」更多時，便是「積極的淘汰」。技術的發展，使人類能費很少的肉體的「能」，從自然方面獲得很大的「能」。資本主義社會生產力之急速成長，無疑的是社會全體「能」之增大。可是，從自然所得到「能」，如不能把牠消化，那末，還不是社會所「同化」的「能」，因此，消費在生產上的「能」，是一大損失。因此，資本主義生產過程之不調和的性質會使這過程得到「恐慌」，生產力之巨大的浪費，「能」之激滅這種結果。——積極的淘汰變為消極的淘汰。』這種理論正和對病人說：你所攝取的「能」比你所放出的「能」更少，你的肉體的「能」在減少着這種論調一樣。我們要闡明疾病的原因和經過，只把牠還元於「能」的轉換這種物理的過

程去是不行的。同樣，我們要闡明社會的運動法則應該找出社會這一特殊的運動形態之特殊的固有法則，光是把社會現象還元到什麼「淘汰」「同化」這種生物學的過程去，或還元到「能」的轉換這種物理的過程去，是沒有什麼用的。

我們已經知道，機械論有想把一切運動形態還元到力學的運動去的傾向。可是，把複雜的生物現象（生物之生長，生活，死，進化等）和社會現象還元到力學的運動去，非常麻煩。因此，機械論者把生物學的過程還元為物理學的化學的過程，把社會過程還元為生物學的過程，再把這生物學的過程多少還元為物理學的化學的過程。即把「高級的」過程還元為低一級或低二級的過程。不過，在原則上，他們承認一切現象最後都是可以還元為力學過程的。這種還元論便是機械論者的特徵。

「社會「能」論」是波格達諾夫的經濟學說的基礎。如果把社會的生產過程，還元為社會和自然之「能」的交換過程，物質代謝過程，那末，便會忽視這種過程，在各歷史時代進行於怎樣的特殊社會形式（生產關係）之下。忽視在各種歷史時代的各種不同社會形式社會經濟機構（例如奴隸制的，封建制的，資本主義制的等等）之下，這種「能」的交換過程具

有怎樣的「特殊固有法則」。因此，把社會和自然物之間所進行的過程，視爲脫離一定的歷史條件的單純的自然過程或生物學的過程。因此，問題變成不是這種過程在一定的特殊社會經濟機構之下所採的特殊法則，而是過程之一般的，一般時代，一切社會機構所共有的法則。波格達諾夫從這個觀點出發，以爲馬克思在資本論中所展開的資本主義經濟機構諸範疇，可以視爲「一切社會形態生產關係」的範疇。以爲馬克思經濟學的各種範疇可以推在一切社會形式去，波格達諾夫說「我努力把馬克思經濟學上的各種概念展開到能够適用於其他各種歷史的社會機構去。」因此，他不能把握各個社會機構之特殊法則，不能獲得具體知識。

波格達諾夫的這些機械論的見解，即在現在的蘇聯，亦還殘存着很強烈的影響。布哈林的理論便是典型。他的機械論還是和波格達諾夫的一樣。

第一，布哈林無條件地接受了波格達諾夫的均衡論。他說，「世界有向着相反方向的各種力。那些力在某一瞬間能保持均衡者，只限於特殊的場合，那時，可以有安定狀態，則各種力之現實的鬥爭變成潛伏的。可是，如果其中之一力發生變化，均衡便被擾亂。不過，如果在另一瞬間又保持新的均衡時，那便是保持於新的基礎之上，即保持於各種力之另一結合

中。在此，我們看見這個過程的形式；第一，均衡狀態，第二，均衡的擾亂；第三，在新的基礎上均衡之恢復。」這，完全是照抄上面所引用的波格達諾夫的文句的。在辯證法看來，問題並不是過程之力學的形式；而是適應着過程之內容的形式。均衡，均衡之擾亂，均衡之恢復這種形式只是適應力學過程之內容的形式。

第二『社會「能」論』也由布哈林照抄過來了。他說，人類支出勞動「能」的結果，把物質的「能」從自然吸收進社會內來。這些「能」非把牠「同化」不可。（機械論者把生產物的消費叫做「同化」，把勞動「能」的支出叫做「異化」，都是生物學上的用語，）如果被「同化」的「能」量比由勞動所支出的「能」量更大，那末，在社會過程上，便得到「具有正號（+）的動的均衡」，即波格達諾夫所謂「積極的淘汰」。如果前者比後者更小，那末，便得到「具有負號（-）的動的均衡」，如果前者和後者相等，那末，便得到「安定的均衡」，把社會過程還元於自然的過程。

忽視社會內在特殊運動法則的機械論，有所謂地理唯物論的傾向。地理唯物論是從自然環境之特質的影響去說明社會歷史的理論。『社會「能」論』，最後，也是墮入這種地理的

唯物論去。因為這種理論是假定社會沒有獨自的內在法則，沒有自己運動的，他們以為社會過程是被動地爲自然環境所規定，被動地順應着自然環境的。考茨基也是站在均衡論上，主張這種順應說。普列哈諾夫也同樣有這種地理唯物論的傾向。這一切理論都是只曉得沒有自然，社會便不存在這一點；而想把社會之特殊的獨自的，固有的，內在運動法則，把社會的自己運動還元到自然方面去的。

布哈林主張，一般地，一切過程，一切現象領域，（布哈林所謂「體制」）是機械地順應「環境」，被動地爲「環境」所規定的。因此，他否認一切東西的自己運動。這是機械論，均衡論之當然的主張。「內的構造必須順應外的均衡性質」這種機械論的主張，一貫着他的史的唯物論和經濟學說。

在布哈林的經濟學理，機械論發生有害的作用，布哈林主張，馬克思經濟學的各种範疇，只能適用於資本主義社會，其他社會機構完全不能適用。因此，他和波格達諾夫是對立的。可是，這種主張是代表和波格達諾夫正相反的極端的，同樣是機械論的錯誤。一切社會機構都是從其他社會機構發展來，向着其他社會機構發展去。因此，資本主義社會的各种範疇

並不是機械地和資本主義社會以外的其他社會機構分離開，而是解釋其他社會機構的端緒。不過，並不是如波格達諾夫說的一樣把那些範疇，照樣的完全適用於是其他社會機構。

以布哈林的機械論做方法論的經濟理論，最近以前，曾在蘇聯有頗大的勢力。牠是右傾機會主義的理論基礎。據布哈林看來，蘇聯的經濟是由國有工業部門和小規模的商品生產部門（主要的是私營農業）構成的。這兩種部門之間非保持均衡不可。即雙方非平行地發展不可。不然，蘇聯經濟便要破壞。而在此，作「環境」的是國有工業，所以，私營農業便次第順應這個環境，自行變成非資本主義的，因此，不必積極地進行國營農場與集體農場。這是右傾的理論，這是代表反對農業國營化和共同經營化的富農利益的。

布哈林的「史的唯物論」的許多根本錯誤和他的「組織化資本主義」理論都是和機械論有直接關係的。

在史的唯物論上，布哈林的機械論主張，更為明顯。他常常把生產力和技術混同，照唯物史觀看來，生產力是由勞動手段——勞動對象與勞動工具——和人類勞動力組織成的。技術是「勞動工具的組織」（馬克思）或體系。可是，布哈林從生產力中除去人的要素，只剩

下物的要素，拿這種生產力來做人與人間的社會關係生產關係的基礎。這乃是把社會現象還元於自然過程的機械論表現。技術，如果，和勞動力關聯着觀察起來，也是社會的歷史的範疇。因為，構成勞動力的，如現代工人，乃是在一定的歷史的社會內佔一定位置的人。如果把技術和勞動力分開，那末，技術會變成單純的物的集合。布哈林說，社會構造便是由這種技術去規定的。把這種理論再推究下去，那會將生產力規定生產關係的唯物史觀的原理，換為『勞動手段規定生產關係』。這樣一來，生產關係也會變成沒有歷史內容的自然關係了。因此，布哈林說生產關係是人類之『空間的配列』。不能把握當作階級關係的生產關係，不能把握當作社會關係的生產關係。

在布哈林這個例子上，也可以找到機械論和馬哈主義的結合。這明白地表現於布哈林說科學方法，是「組織」表象的這種見解中。最明顯的例是他的「意德奧洛基」論（意識形態論）。他說的『意德奧洛基是社會心理的凝集』這種定義，原來是波格達諾夫的。的確，沒有心理，便不會有「意德奧洛基」，不過問題不是像布哈林說的一樣，「意德奧洛基」並不是從社會心理引出來的。問題是社會的意識形態（包含社會心理和意德奧洛基）是進行社會

活動的人類頭腦裏所反映的客觀的存在。因此，「意德奧洛基」是由人類之社會活動實踐所規定，同時是用某種方式反映客觀存在的。如不認識這點，唯物論便不能成立，這只是波格達諾夫主義，這只是觀念論。

這些事實，證明現代機械論是脫離着唯物論的，現代機械論和十八世紀的法國唯物論不同，並不是在哲學的園地裏培植，而是在科學（哲學以外的）特別是在自然科學的園地裏培植的。因此，機械論者是經驗論的，想用科學來替代哲學。數年前，一位和德波林派論爭的機械論者曾說，「史的唯物論一部分是繼續由一般哲學的唯物論所進行的工作，更明白地說來，是繼續現代自然科學所進行的工作。在馬克思主義者看來，沒有什麼和科學不同的獨立的哲學領域。……在馬克思主義者看來，唯物論哲學是現代科學之最後的最一般的結論。」在這種見解之下，有些機械論者甚或主張「科學本身便是哲學」，只要作科學的研究便行了，哲學的研究是無用的。有些機械論者說，因為科學研究的結果，辯證法便自然會跳出來，所以不需要什麼特別以辯證法為對象的哲學。機械論者無批判地追隨布爾喬亞自然科學，因此，完全放棄哲學。因此，布爾喬亞自然科學上的馬哈主義的傾向會變成機械論。一點

也不奇怪。想避開哲學的，自然科學者，會變成經驗論者；經驗論，如不進展至唯物論，便很容易陷入馬哈主義去。

例如薩拉比耶諾夫和不可知論者一樣，說我們的認識並不是外界存在的模寫而只是象徵，記號，符號，因此，展開了馬哈主義的理論，以為真理只是相對的主觀的。又如阿克色里洛特以為認識只是客觀的象徵，反對伊里奇的反映（模寫）說。他以為感覺並不是客觀的模寫，而是象徵，他以為感覺是主觀和客觀之『交互作用的產物』。機械論者瓦拉秀也是這樣，他以為『思維之所以和思維所反映的外界現象相似，只是因為外界和我們的肉體的交互作用。……輕素（H）和養素（O）會和水相似嗎？』輕素與養素和由輕養的化合而成的水是兩種東西。同樣，因為感覺是經過主觀的知覺器官被變形了的客觀，所以不是客觀的模寫，只是客觀的象徵或記號。這是他們的主張。很明顯的，他們已退却到主觀觀念論去了。

還元論也是一切機械論者所主張的。他們主張生物學的現象可以還元到物理的化學的過程去。他們以為連社會現象也可以用『社會「能」（Energy）論』去說明。『在理論上，社會現象，並不光是由社會學的分析才可以說明，由量的，物理化學的，生物學的分析也可以

說明。」他們以爲一切質的差別最後都可以還元爲量的差別，他們以爲，客觀存在的東西只有量上的關係。他們以爲所謂軟硬顏色是『我們的感覺，而且只是我們的感覺。』因此，他們得出這樣的結論，說什麼社會，生物，電氣等等質上不同，只因爲我們這樣感覺吧了，客觀上，牠們只有量的區別。把還元論這樣推究下去，那末，便會接近說現象只是我們的感覺這種主觀觀念論去。

這種還元論不能理解新物的發生，不能理解發展。因爲他們不能把新東西真正當作和舊東西在質上不同的新東西而把握。而把這種質的差別還元爲量的差別。因此，機械論不能把握質和量的辯證法的關係，不能說明形式和內容，現象和本質，偶然性和必然性，可能性和現實性之辯證法的關係。這在後面再加詳述。

十八世紀的唯物論者因爲當時除力學以外，其他科學還沒有發達，所以一切現象都用力學的尺度去解釋。現代機械論者却不是這樣，常常用把質的多樣性，質的差別視爲主觀的東西這種馬哈主義的見解去主張還元論。十八世紀的唯物論者不獨是站在當時科學的發展水準上，而且促進了當時科學的發達。現代機械論者却追隨布爾喬亞自然科學，阻碍科學之正當

的發展。生物學上的機械論和『社會「能」論』都是布爾喬亞「意德奧洛基」的一種。用機械的唯物論，現在已不能對抗觀念論。在馬克思主義哲學中，現在正展開着對現代機械論之嚴厲的批判。

第三章 康德和黑格爾

(一) 康德

在法國正出現着戰鬥的唯物論和封建意識鬥爭時，在德國產生着另外一種哲學。這便是康德所開始的德國古典哲學。這種哲學，因為展開了辯証法的理論，給現代哲學遺留了很大的遺產。不過，牠同時是觀念論。因此，現在能够正確地繼承這個遺產的只有辯証法的唯物論。現代觀念論者用新康德主義，新黑格爾主義的招牌，把德國古典哲學的壞的方面，把牠的觀念論，用更壞的形態復活着。新康德主義和新黑格爾主義是代表對辯証法唯物論的反動的。因此，在馬克思主義哲學陣營裡，對這兩種潮流的鬥爭正放射着最嚴厲的箭。德國古典哲學是從康德到黑格爾，現在，康德和黑格爾主義之反動的復興，也是從新康德主義到新黑格爾主義。德國古典哲學中包含有進步的要素，而新康德主義和新黑格爾主義却完全沒有這種要素。新康德主義以和修正主義結合開始，現在，變成了社會法西斯蒂的哲學。新黑格爾主義是在戰後社會不安的地盤上興起爲法西斯蒂的哲學。

爲說明這些潮流的理論基礎，須先把德國古典哲學的兩位偉大代表——康德和黑格爾說一說。

從康德到黑格爾的德國古典哲學是和封建制度妥協的德國布爾喬亞的哲學。這，可以由德國資本主義的後進性去說明。正如黑格爾說的一樣，法國人創造歷史時，德國人思索了歷史理論。德國古典哲學是法國革命之在德國的反映。這是想把法國革命的原理和德國封建制妥協的哲學表現。

因此，在德國古典哲學裡包含着進步的方面和反動的方面。這二方面，在康德的折衷主義哲學裡最容易看到。康德想把科學和宗教折衷起來，構成他的折衷主義的哲學。

不過，把辯証法放在德國哲學的基礎上這點，倒是康德的偉大功績。他的星雲說是最先打擊形而上學的思維的。恩格斯說，康德的星雲說是辯証法的思維對形而上學思維的勝利。

在哲學問題上，康德也提起了辯証法的問題。不過，在這方面，康德並不是問題的解決者，他一方面提出這些問題，同時，他方面，他又只是形而上學地處理這些問題。他所提起的問題，在觀念論方面，由黑格爾解決了。

康德怎樣解決思維和存在這哲學的根本問題呢？他說：「一切認識都是以經驗開始的」。經驗和客觀存在——康德所謂物本體——對我們感官的作用同時開始。他說，由物「觸發」我們的感官而發生經驗。因此，康德是承認離我們的意識而獨立存在的物的。在這點上，唯物論者並沒有什麼異議。

可是，再說下去便不對了。康德以為，物雖然「觸發」感官，然而，感覺所得到的東西並不是物的模寫或反映。物本體是存在於經驗的彼岸的，即經驗不到的。因此，我們從知覺發展來的認識並不是關於物本體的認識，那只是我們的意識的產物。物本體是不可知的。這樣一來，他和休謨完全無異了。

不過，他並不完全贊同休謨說我們的認識只是主觀的相對的這種見解。譬如，他並不以為因果性只是知覺結合的習慣產物。的確，沒有感覺到的表象，便不會有認識。可是，由感覺所得到的表象（觀念）之結合方式包含着經驗不到的先天的東西。簡單地說，認識的形式是先天的（*A priori*）。先天性是由普遍妥當性和必然性構成的。在休謨看來，太陽晒石頭，石頭便暖，這只是因為我們習慣地覺得太陽晒石頭，石頭便暖，所以這樣判斷。這只是

因爲太陽晒石頭時，永遠都是石頭便暖，所以今後太陽晒石頭，大概石頭也是要暖的這類的知識。但在康德看來，太陽會晒暖石頭這種知識是絕對確實的，即是符合先天規準的，實際上，這是基於因果性這種先天認識的。休謨以爲因果性是觀念結合的結果，康德正與之相反，他以爲正因爲有因果性這種先天的概念，正因爲有不是經驗得來的普遍妥當的必然的認識，所以表象的結合能夠得到確實的認識。康德把『綜合』，統一，組織感覺所得到的許多表象的精神能力叫做悟性，把物本體所觸發的給與表象的精神能力叫做感性，由感性所直觀的內容，在心裡把握牠再組織牠而變成表象。

康德以爲，感性只是物本體所觸發的被動物，並不是自發的積極的能力。反之，悟性是自發的能力，由悟性把感性所得到的許多直觀統一起來以後，認識才能夠成立。時間和空間是直觀之先天的形式，客觀地並不存在。統一直觀的悟性使用類乎因果性的先天的概念。康德把這種作一切認識之根本條件的概念叫做範疇。他在範疇表裏所示的範疇有十二個。因爲許多直觀和悟性上的範疇相結合，所以認識具有確實性。

感性供給認識的內容，形式自悟性發生，這是康德的意見。他以爲不和悟性結合的直觀

是盲目，不和直觀結合的概念是空虛。連結直觀和先天的悟性之概念（範疇）的心的能力是先驗的構想力。不過，在由先驗的構想力媒介統一直觀的悟性背後，一定要有我們的自我，我們的心，的統一。如果沒有這種東西，那末我們的認識便不能統一為我們的東西。給我們的認識以這種最高的統一的是先驗的統覺。因此，由物所「觸發」的感官，用時間空間的形式所得到的多種直觀所以能够以先驗的構想力為媒介而結合為範疇，由悟性綜合起來者，乃是因為這種先驗的統覺的作用。

這樣一來，我們在空間時間內所經驗的一切物都不是外物，而是我們的意識內容，那些物間的因果關係，自然法則都只是由悟性，根本上，是由先驗的統覺所造成的。簡單地說，現象界是屬於我們的心的範圍；這現象背後的物本體我們是不可知的。現象只是時間和空間的形式中的感性的表象或直觀。

悟性只在直觀的範圍，只在現象的領域中起作用，因為包含着這些直觀和現象，所以能够得到確實的認識。然而，人類的精神還是想知道現象以外的東西的。因此，康德把這種以感覺不到的東西為問題的思維叫做理性。因為理性想把只能適用於能够感覺得到的東西上的

範疇，適用於超感覺的對象去，所以會陷於「二律背反」(Antinomie)。[二律背反]是對同一對象可以提起完全平等的二種相反的主張的意思。康德舉出四種純粹理性的二律背反。

(一)世界在時間上與空間上是有限的，同時是無限的，(二)世界的一切都是由單純的東西構成的，同時不是單純而是複合的；(三)世界是自由的，同時不是自由而是必然的；(四)世界的原因系列是有某種必然性的，同時，不是必然性而一切都是偶然的。因此，在康德的認識論上，他主張正確的知識只有求之於經驗世界。現象世界，證明從來的形而上學的企圖都不成功。他把形而上學的對象都當作不可知的東西放進物本體同樣的世界去。

可是，在倫理學上，他又把認識論上打破了的形而上學拖了出來。他以為人類要能過道德生活非有意志自由，靈魂不滅，神明之存在不可。因此，他把「理論理性」所不能解決的這些問題，用「實踐理性」去解決。他主張「實踐理性的優位」，他限制理論認識的權利，讓宗教占第一位。在此，我們可以看出新與布爾唯物世界觀與封建的神學世界觀之折衷與妥協。

總括起來，我們可以看出康德哲學的種種特徵。

伊里奇說，「康德哲學的根本特徵是唯物論和觀念論的和解，是兩者的妥協，是把異質的對立的哲學流派結合於一個體系中。由於把經驗和感覺視為我們的知識的唯一源泉，康德把他的哲學引到感覺論（經驗論）去，在某種條件之下，經過感覺論而引到唯物論去。可是，由於承認空間，時間，因果性等等的先天性，康德把他的哲學引到觀念論去。」說感官是由物「觸發」的，這時，康德是站在唯物論的立場。可是，說現象界只是意識的內容時，他是主觀觀念論者。他在現象和本質（物本體）之間，建築了一座萬里長城。他把物的一切性質和現象都移入意識內容去，視為意識的規定。因此，物本體被奪去一切性質，變成「空虛的抽象」。黑格爾批評康德說，不能認識這種空虛的無內容的東西，那是當然的。伊里奇說，「康德看不見在現象中現象出來的物本體，把現象和客觀的真理分開，懷疑客觀的認識，把一切經驗的東西都和物本體分開。」在把現象移到主觀中，把本質推到現象彼岸去時，康德變成了不可知論者。

接着物本體和現象之分離來的是形式和內容的分離。我們在上節已經說過，康德以為認識的內容是由感性給與的，形式是由悟性給與的。內容是被動的東西，形式才是積極的要素

。形式並不是根據內容，爲內容所要求所規定的東西，而是從外面加上內容去的，認識的形式——時間，空間，範疇——現爲先天的永久不變的東西，一切問題只是在說明這些形式的作用。由此，便產生康德的形式主義。

康德的形式主義，明確地表現於倫理學上。他看不見歷史地變化的道德的內容，只找道德之永久不變的形式。他所視爲最高道德律的「無上命令」便是這種無內容的形式規定的標本。說「無論在你自己的人格上或在他人的人格上，都要把人性不獨視爲手段，而且視爲目的而行動！」這便是「無上命令」。這種道德律完全是無內容的形式。這種「命令」從來就沒有實現過。誰也不會把連政治發言權也沒有的奴隸和農奴當作「目的」看待吧！誰也不會把資本家所僱傭的工銀勞動者不當作賺錢的「手段」而當作「目的」看待吧！道德的內容並不是和「無上命令」那樣抽象的永久不變的形式連結着的。道德的內容是相對的，歷史地變化而且階級地不同的。

因爲把內容視爲被動的東西，把形式視爲離開內容的先天的不變的東西，所以康德不能把形式視爲內容的運動形式，而視爲固定地使內容的運動靜止的原理。因此，只是列舉出固

定不變的東西以作代表認識之形式方面的範疇。伊里奇說：「德康沒有指示出範疇的互相推移」。康德不想在從感覺到科學的認識去的認識內容之發展中去找範疇的發生。因為範疇原來是存在的根本條件，所以是關於存在之認識的根本要素。範疇表現客觀存在的運動方面，因之，表現認識內容的運動方面。可是，在康德看來。範疇，一方面是脫離物本體，他方面，且離內容的運動而獨立的固定的東西。這便是康德的認識的形式主義。

康德·一方面提出本質和現象·形式和內容這類應該在辯証法的統一上把握的範疇，同時只能形而上學地二元地處理這些範疇。

康德哲學的另一特徵是關於世界認識的「二律背反」。因此，他減少了我們的思維和知識的作用。他以為，各個現象雖然可以認識，然而關於總體的世界却有「二律背反」，這種見解，自然是和本質與現象之形而上學的分離有直接關係。因此，康德否認抽象思維的意義。否認以世界的一般運動法則為對象的哲學。康德完全否認不以感性直接得到的東西為對象的思維體（即理性）之確實性。從這種立場出發，他主張關於世界認識是二律背反的。他以爲用這種理論已經打倒了舊形而上學。可是，實際上，如果將他這類見解澈底起來，連他

自己的哲學也被否認了。因為，他自已究竟是怎樣認識那不是感性所得到的思維要素即範疇的呢？，他把判斷分類，列為判斷表，從判斷表製出範疇表。可是，判斷是思維的作用，並不是感性（感覺）所得到的東西，因此，康德關於判斷的認識本身便已經可疑了。康德不能避免自己矛盾。黑格爾為要從這種矛盾拯救觀念論，把範疇表視為絕對精神的自覺的純粹內容，而陷於絕對觀念論的錯誤。

如果世界是感性所得到的總體，那末，康德把牠視為完全超感性的東西是錯誤的。我們由分析直接感到的各個現象，把握其中一般的東西，而可以認識全體。這種認識是有賴於抽象的思維的。『從生的直觀到抽象的思維，從抽象的思維到實踐，——這是認識真理，認識客觀現實的辯証法的經路。』（伊里奇）唯物辯証法的世界觀為人類史的實踐和日常生活的實踐所確証着。康德所舉出的自由和必然，必然性和偶然性這些「二律背反」，都由唯物辯証法解決了。（這在後面再詳說。）至於世界之有限和無限的問題，已由斯賓諾莎解決了。斯賓諾莎用世界的「自己原因」這種思想斷定世界是不受任何限制，因之是無限的。這裡所謂「無限」並不光是時間上和空間上的無限，而是說不受任何限制而在其自身中具有統一

的無限。世界是無始無終而且在其自身之中統一着的。這樣便辯証法地解決了康德之有限和無限的「二律背反」。無限是有限和無限的統一，因此是一個矛盾。正如恩格斯說的一樣，沒有矛盾的地方便沒有無限。

康德之所以要縮小抽象思維和理性的意義，乃是因為想由此而讓位置給信仰。因此，他先把確實認識的對象只限於直接感覺得到的東西上；由此而把認識和當作總體的世界分開，完全經驗論地否定抽象思維的作用，

因此，康德的哲學，無論在那一方面，都是不澈底的。不過，他給其礎予辯証法的發展，他提起了要求辯証法解決的本質和現象，形式和內容，具體和抽象等等問題和範疇。他的「二律背反」理論證明了理性必然包含着矛盾。黑格爾在這點上，找出康德的功績，主張二律背反不止四個，在一切場合都可以成立，而且只有辯証法才能解決這些矛盾，解決這些二律背反。

關於認識的發展階段——感性，悟性，理性的理論也由黑格爾應用在認識之辯証法的研究上。黑格爾從只有辯証法地展開理性才能把握真正的認識這種見地，把感性和悟性當作理

性之發展的契機而觀察。他除去了康德在感性，悟性，理性間所設的形而上學的境界，在統
一上去把握牠們。

可是，從康德哲學出發的辯証法只能觀念論地展開，因為他由時間，空間，範疇之先天
性和先驗的統覺這些理論而開拓了觀念論之途，所以辯証法只能展開在觀念論的範圍內。這
，自然是因為當時德國社會的階級關係還是觀念論之現實的基礎。

(2) 費希特和舍靈格

在從康德到黑格爾的中間還有二位哲學者。那便是費希特 (J.G. Fichte 1762—1814)
和舍靈格 (F.W. Schelling 1775—1854)。

費希特的工作是從康德哲學體系中肅清唯物論的要素和不可知論的陰影。因此，他放棄
物本體，把先驗的統覺視為最高原理，把牠稱為自我。自我是實踐的，牠的本質是活動。一
切東西，都是因自我的活動而存在。主觀和客觀，思維和存在的關係問題，他用主觀，精神
，思維是根本這種觀念論去解答。客觀和自我相對立，稱為非我。非我是由自我定立的。因
為自我的本質是活動，活動不能不有對象與抵抗，因此，自我的存在須確立非我。自我一跑

進和非我的對立關係中，便已經不是絕對的自我，而是爲非我所限制的有限的自我了。可是，自我要脫離這種有限性，要恢復自己原來的面目。自我這種努力使貫注在克服自我中爲非我所限制的方面，卽自然衝動方面去。自我之所以確立非我，原來也就是爲了展開這種道德的活動。因此，在繼承「實踐理性之優位」的思想的費希特看來，自然只是自我爲了展開道德秩序所必要的消極材料，自然並不是獨立存在的東西，並不是根據獨自法則而發展的東西。在這種意味上，費希特的哲學是主觀觀念論。費希特和康德一樣把承認先天的認識（例如範疇）的他們自己的哲學和否認先天認識的普通主觀觀念論（如巴開萊主義，馬哈主義等）分開，特別用先驗的觀念論這個名辭，然而，他們的哲學並不因此便不是主觀觀念論。

費希特以爲自我先確立自身，其次確立非我，在自我和非我之互相限制的活動中發生範疇。他並不是和康德一樣，把範疇固定地羅列出來，而是視爲發生於自我活動之各個階段上的東西。在他看來，主觀並不是被動地觀照對象的靜止的東西，而是以活動爲本質，在活動上實現自由的。自我要在不受任何限制的自由狀態上才能克服非我，才能回到自己原來的姿態去。自我的任務在克服非我。而歷史便是這種克服過程。

費希特在辯証法史上的功績是發生史地把握範疇，把主觀當作活動而把握。可是，費希特認為範疇的發生是在先天的自我內部超時間地進行的過程，只是表示範疇之理論上的關聯的東西，並不是把牠視為在科學和哲學之歷史發展上現實地經驗地發生展開的東西。因此，他之把握範疇依然是抽象的，形式主義的，先天論的，和歷史的發展分離着。又他雖然把主觀的本質當作活動而把握，然而，這個活動也只是偏狹地解釋為倫理的東西，視為道德意志的發現，他並不能把牠理解為感性的活動，理解為物質的生產（經濟活動）。和從來的唯物論者把主觀的本質視為被動的感性的存在相反，費希特把牠視為活動的超感性的東西（敘知的「自我」）。

這種缺陷是因為他是主觀觀念論者而發生的。主觀觀念論者把一切都解消於抽象的自我中，不承認自我以外的存在。客觀只是暫時的表現。因此，他不能在自然，歷史，和其認識自身的發展中把握自然，歷史，和其認識，而從絕對自我這一先天的範疇去把握牠們。

主觀觀念論更使費希特和康德一樣陷於重大的矛盾上。即他怎樣知道絕對自我是存在，而這自我確立非我呢？這和康德怎樣認識超經驗的先天的範疇和先驗的統覺是一個樣，如不

能解決這個問題，他的觀念論便不能成立。

舍靈格同樣想從觀念論的立場除去費希特的缺點。他以為，自然是可以自行存在的。可是，如果自然是不依存於任何東西而獨立存在的，那末，觀念論便不能成立。因此，舍靈格假定主觀和客觀，精神和自然是同一的。他以為，這兩者是和磁石的兩極一樣是同一東西的兩端，他把這同一的東西叫做絕對者。自然是無意識狀態的絕對者，精神代表絕對者中之睿智方面。無意識並不是完全沒有睿智，而是潜在着睿智。無意識的東西逐步展開至睿智的東西。由此，他復興了自然哲學。費希特的主觀觀念論由他變成了客觀觀念論。

可是，自然之發展至睿智的東西，如無絕對者，是不能成立觀念論的。絕對者的睿智不能後於自然的發展才發生。自然之發展至睿智去並不是時間的東西。自然是絕對者的一方面和睿智同時存在的。絕對者是創造者認識者，其創造活動表現於自然的展開上。其認識活動表現於絕對者的睿智上。絕對者是自然和睿智的統一體，在絕對者中一切對立和差別都沒有。在這種意味上，舍靈格的客觀觀念論也和主觀觀念論一樣否認自然之獨立存在與獨立發展。

舍靈格以爲自然和欲知的同一性狀態可以在哲學者的知的直觀上把握得到。知的直觀的內容是絕對者的本質，這種知的直觀客觀地表現於藝術上，他說，藝術是『變成客觀的知的直觀』。因爲他以爲藝術是意識的活動與無意識的活動，精神和自然的「綜合」與「統一」。他把藝術叫做『哲學的機關』。知的直觀客觀地現於藝術上。如拿去其客觀性，藝術便變成哲學。他說，『從藝術取去其客觀性，便不是藝術而是哲學；把客觀性加上哲學，便不是哲學，而是藝術。』因此，他的哲學叫做美的觀念論，不過，他之所謂絕對者，依然祇是想像的對象。

舍靈格的功績是在恢復了自然的權利，雖然還很不充分。其次是承認自然的發展，雖然不是時間上的發展，而祇是論理上的發展。

可是，他方面，因爲他的知的直觀的思想，主情的神秘的思想，使辯証法曖昧了。在絕對者面前，一切都變成無差別的東西，完全神秘化了。因此，主觀的能動性稀薄了，他變成了所謂『浪漫派』（Romantic）反動哲學思潮的代表。費希特是愛國主義者，舍靈格是神秘主義者。浪漫派哲學是反對法國革命所得到的解放思想，擁護中世農奴制度和思想的反動

封建意識。舍靈格後年變成非常神秘主義的。黑格爾死後，被少壯黑格爾派目爲反動哲學的首領，實行嚴厲的攻擊，青年恩格斯最初著作的舍靈格和啓示也就是代表少壯黑格爾派攻擊舍靈格僧侶主義的世界觀的。

(3) 黑格爾

以康德開始的德國古典哲學至黑格爾而完成。從康德至黑格爾是辯證法思維之能力的展開歷史，同時是觀念論想從這一矛盾脫開而陷入另一更深的矛盾去的歷史。

黑格爾的直接出發點是舍靈格。他認定舍靈格的絕對者是應該由思維，由概念，由我們的自己意識由我們的自己認識去把握的。

黑格爾認定絕對者是應該在黑格爾本身的自意識中把握，應該以黑格爾本身的認識內容爲絕對者的內容的。他以爲要證明絕對者的存在，只有認定自己便是絕對者，不然絕對者的存在便無法證明。

不過，無論我們說什麼東西，都要以思維，以概念爲媒介。概念是總括地把握一定種類的物，一定種類的現象，一定種類的過程的思維形式。哲學者要表現絕對者的內容，便要用

概念去把握絕對者。黑格爾便是想這樣去把握絕對者。

黑格爾認爲絕對者和他自己之合一，並不是隨便可以達到，而是人類史發展的結果，人類思想發展的結果。他認爲思想史的發展是達到絕對者和自我之合一這種目的去的途徑。而到他——黑格爾本身，這種發展便完成了，和絕對者合一了。爲什麼黑格爾不曉得他這種奇妙的觀念論的見解是錯誤的呢？這在後面再說。現在要說的是在他這種荒唐的觀念論體系中展開了辯證法的思維。

黑格爾辯證法地敘述人類知識發展至在人類自身的認識中自覺絕對者，即發展至絕對知的歷史。他的最初的著作精神現象便是爲了實行這種企圖的。他以爲，人類的認識經過感性，悟性，理性這種順序而發展。我們個人認識過程上的這種順序，大體上，便是人類思想史的縮圖。

感性直接把握對象的存在，悟性發現物和過程的種種規定——如本質和現象，形式和內容，理想和現實等等。不過，悟性還不能正確理解種種對立規定的關係。形而上學的思維基礎便是悟性。反之，在理性的階段，能夠統一地把握對立物。黑格爾以爲理性並不是如康德

所謂陷於「二律矛盾」的，他以爲理性在統一上把握一切對立物。其最高階段是把一切現實的東西都當作自身的表現，而在自己的認識中去把握牠。卽理性的最高階段是絕對知。絕對者的內容是絕對知。而絕對知叫做「理念」，或「絕對理念」，同時，因爲絕對者並不是靜的，而是自行運動，自己展開，在自身中把握自己，所以又叫做「精神」，或「絕對精神」，把自己保持在概念的形式中。

從感性到理念的認識過程，在思想史上說來，是從只研究感覺得到的物質世界的希臘自然哲學到黑格爾的過程。黑格爾在認識的發展上去找範疇的發生史。他以爲範疇是認識運動的各種要素，各種階段，是內容的運動之關聯的表現。在觀念論上，他克服了康德和費希特的形式主義。他否認一切先天的離開經驗離開現實的範疇，他認爲一切範疇都發生發展於認識之現實的運動過程上，沒有離開內容的發展，沒有離開歷史的東西的範疇。伊里奇說，黑格爾所謂「思維諸範疇……是自然與人類認識之合法則性的表現。」因此，在認識的歷史上所展開的諸範疇的關聯，大體上，和範疇間之理論上的關聯相一致。

在本質上把握從感性的原始的知識到理念去的認識發展史的是論理學。論理學是統一地

研究思維法則研究範疇的「哲學的科學」。範疇間，思維法則間的內在關聯，在本質上，已是和其歷史的關聯相一致的，那末，論理學便非建設在思想史的概括上不可。黑格爾便是在精神現象學裡說明了人類認識發展史，思想史後，著他的「論理學」。

敘述理念的內容的論理學，是黑格爾哲學體系的第一部門，敘述理念的「外化」即自然的自然哲學，是黑格爾哲學體系的第二部門；敘述克服自然再回到理念去的精神的哲學，是黑格爾哲學體系的第三部門。在黑格爾看來，事態是這樣的：在世界存在以前，先有理念，然後理念變為自然，最後經過人類世界，在哲學上——而且是在黑格爾哲學上——再回到原來的姿態去。不只以主觀的東西為原理，而主張這種理念的黑格爾是客觀觀念論者，同時，他的哲學是理念這個絕對真理的自已展開，所以又叫做絕對觀念論。

在黑格爾的哲學體系裡，我們可以發現奇怪的妙論。理念是絕對知，是自意識。可是，在創造自然和歷史以前，在再回到黑格爾本身以前，究竟是誰的自意識呢？這也許是不用腦而能思維，超越時空物質的神的自覺，而這種神的自覺要和黑格爾的自覺相同！可是，怎樣才能知道神的自覺和黑格爾的自覺相同呢？那只是由黑格爾自己隨便說他自己的意識便是神

的意識！黑格爾只是把他自己的抽象思維空想爲「獨立主體」，神，理念吧了。而斷定由這種抽象思維所認識的自然和歷史是這種理念的「外化」！理念不過是把認識的主觀方面——特別是思維——和客觀分開，使之膨脹，使之絕對化了的。他不知道，概念是反映客觀的，因此，黑格爾的觀念論也和主觀觀念論有同樣的認識論的基礎。

因爲這種觀念論，所以黑格爾的辯證法不能是澈底的。正因爲辯證法的方法，所以他能夠和他的百科全書的博學相輔着創造包括自然、歷史、和認識的偉大的哲學體系。可是，在發展上，在客觀性上考察物考察過程的辯證法，和在絕對知上使一切發展停止的觀念論是不能兩立的。因此，觀念論防阻了辯證法，而辯證法終於衝破了觀念論。黑格爾的辯證法爲觀念論歪曲着。只有唯物論才能真正展開辯證法。

黑格爾的辯證法，在牠想克服先天論的形式主義的缺陷和提出論理的東西和歷史的東西平行着的思想這點上，有很大的功績。他不把論理學認爲只是關於主觀的或先天的思維形式的科學。而認爲關於形式和內容辯證法地統一着的科學，把論理學理解爲「世界認識歷史的總決算·總計·結論」（伊里奇）這的確是他的一大功績。可是，他是觀念論者。他所謂和

思維形式不可分的內容和實質，原來也只是理念。認識的發展，只是理念的自己把握。思維形式和其內容的統一只是思維和其思維本身的統一，並不是思維正確地反映物質的存在。他之所謂內容並沒有物質的基礎，所以，他之所謂思維形式和其內容的統一，只是抽象的，只是形式和其自身的統一。

他之所謂歷史的東西和論理的東西的關係也同樣是抽象的。論理學原來應該是認識的歷史之概括的。然而，在他看來，歷史的主體是理念，因此論理學上所展開的理念，變成歷史的根柢，變成歷史不是論理學的原型，而論理學反而是歷史的原型了。因此，他之所謂歷史的東西與論理的東西之平行，結果，也只是論理的東西和其本身的同一。

這一切弱點，很明顯的是從他的絕對觀念論發生的。

不過，他的哲學體系雖然有許多弱點，然而還是包藏着貴重的根本思想。那便是論理學。辯證法和認識論三者是同一件東西的思想。這明顯地表現於黑格爾的論理學上。

他的論理學分爲存在論，本質論和概念論三部。存在論研究量與質的法則；本質論研究現象和本質，內容和形式，現實存在和根據，偶然性和必然性等等對立物之「交互滲透」。

伊里奇所謂「對立物的統一和鬥爭」的法則。概念論裡論述作這些法則這些範疇的運動原動力的概念。他以為概念是一切運動的原理，同時是把握一切的主體。從存在到本質，從本質到概念去的發展，結果，只是概念的自己運動。

在他的論理學中，概念的這種自己運動是根據正，反，合這三階段的法則的。他的論理學——他的全哲學——體系是根據這個法則構成的。這個法則因為是所謂三分法的黑格爾的公式的規定，被一般人誤解着。然而，在其本質上是科學的。把這個法則科學地解釋起來，便是『否定之否定法則』。恩格斯說，『從量到質的轉換與從質到量的轉換』『對立物的交互滲透法則』和『否定之否定法則』是辯證法的三大法則。同時指出在黑格爾的論理學裡，這些法則都是用觀念論的方法展開着。總之，在黑格爾看來，論理學和辯證法是同一的。

概念的運動是認識的過程。認識是從分析感覺所得到的材料開始的。科學的認識光有知覺和表象還不可能，一定要在概念的階段上，思維才能有效地起作用。不過，無論如何，概念是要從感覺所得到的材料——這，在黑格爾看來，也是概念變形的——出發的，先把這一感覺到的東西和另一東西區別，認識其特性，次第加以量的規定，質的規定，與法則，而加

深認識。這是黑格爾所謂概念的運動經路，這是黑格爾論理學的敘述順序。黑格爾論理學的諸範疇是人類認識的諸發展階段與契機。因此，在黑格爾看來，認識論同時是論理學。伊里奇在解釋黑格爾的論理學是認識論時，曾像下面那樣解釋存在、本質和概念的區別。「概念（認識）是在存在（直接的現象）中，闡明本質（因果法則，同一性與差別性等）——這，實際上是一切人類認識（一切科學）之一般的科學發展行程。……因此，黑格爾的辯証法是思維歷史的概括。」

黑格爾是把論理學、認識論、辯証法視為同一的，不過，黑格爾以為認識的運動是絕對理念的自己運動。因此，從他的論理學、認識論、辯証法除去這種神秘的觀念論的內容是絕對必要的。認識的過程應該當作主觀更深刻地更正確地更意識地反映客觀世界的過程而把握，論理學辯証法應該建設在唯物論的認識論上面。

此外，黑格爾再三申說着實踐在認識發展上的意義。這是馬克思和伊里奇都讚揚着他的功績的。只要是在過程、發展運動上考察認識的，實踐當然會參加進來。因為認識是由認識的主體和客觀的交互關係而發展，在這種交互關係上，如無主體的積極活動，便不會有認

識的發展。不過，在黑格爾看來，主體是理念，客觀只是理念的「外化」，所以實踐也祇是理念的自己運動，自己意識的活動這種抽象的東西。雖是這樣，但是，在把實踐明確地放進認識論去這點上，黑格爾的功績還是很大的。

總上所述，黑格爾的哲學體系中，可以說觀念論是反動的非科學的；辯証法是進步的科學的。而因為這二方面並不是分離開而是統一着的，所以他的辯証法是觀念論的辯証法，並不是真正澈底的辯証法。辯証法是主張一切無窮變化與發展的，而觀念論却使一切停止發展，放在永久不變的狀態之下。實際上，觀念論體系和辯証法間的矛盾正是黑格爾哲學的根本矛盾。要解決這種矛盾只有放棄觀念論體系把辯証法建築在唯物論上面，把辯証法變成唯物辯証法。

為什麼黑格爾主張這種荒唐無稽的觀念論而不自知其錯誤呢？這可以由當時的社會情勢說明。當時普羅勒達利亞之社會的進展還不很引人注意。英國和法國雖已確立資本主義，「產業革命」正在進行，勞動階級亦在成長，勞動者的悲慘狀態已使法國英國產生出空想社會主義的學說。然而，還沒有人想到勞動階級是推動歷史的勢力。特別是在德國，封建制度還

在支配着，在當時德國的進步思想家看來，資本主義制度還是一個理想。因此，黑格爾以爲布爾喬亞社會是歷史上最後而且是最完美的社會，企圖永遠化布爾喬亞社會。他以爲絕對知絕對真理到他本人而完成，歷史的發展便到布爾喬亞社會而完成。同時，康德，拉普拉斯的星雲說雖已成立，然而包含全生物界的全自然的發展當時還不很有力。因此，黑格爾絕對真理的觀念論體系便建築在這種基礎上。而且，在黑格爾看來，布爾喬亞制度和普魯士封建制是可以和解的。

可是，現實的歷史超過黑格爾，超過布爾喬亞歷史的界限不斷地前進！一切都在不斷變化不斷運動這種辯證法的原理是決不能撤廢的。現實之辯證法的發展衝破了黑格爾的絕對觀念論。

黑格爾觀念論是過去一切觀念論哲學的總決算。牠的沒落卽是一切觀念論的沒落。

(4) 新康德主義

新康德主義和馬哈主義同時抬頭。牠是帝國主義階段布爾喬亞對唯物論的反動。一八五〇—一八六〇年流行的布爾喬亞庸俗唯物論降低了唯物論水準和理論自然科學的觀念論傾向使這

種反動哲學易於抬頭，本質上，牠是反對普羅勒達里亞的世界觀，想打倒辯證法唯物論的。

新康德主義發端於溫德爾半 (W. Windelband 1848—1919) 李克特 (H. Rickert

1863) 等德國西南學派與蘭格 (F. d. Lange 1828—1875) 的學說中，爲柯恆 (I. Cohen 1842—1916) 納託普 (P. Natop 1854—1924) 等馬堡派 (Marburger Schule) 所普及。這兩學派，在放棄「觸發」感官的物這種唯物論要素而專探求先天的思維形式這點上，追隨着康德。他們一點也不理會在發展上考察認識，把範疇當作認識之歷史契機而觀察的黑格爾歷史主義。他們說，一般地要構成科學的認識，必需質，量，因果性等先天的範疇，我們的任務是在找出這些範疇。他們反對從經驗之心理過程去說明認識的馬哈主義，他們主張找出認識之先天的論理的條件。他們把馬哈主義的休謨主義的方法叫做心理主義；把他們自己的方法叫做論理主義。他們雖然是這樣區別，然而新康德主義依然是主觀觀念論。不過把經驗內容從主觀拿開，只剩下純粹的形式吧了。新康德主義也說世界是我們經驗的意識內容，範疇祇是組織這意識內容的東西，因此，範疇並不是從這經驗的意識內容發生，而是和內容不同的東西準備於我們的意識中的。除了經驗內容以外剩下來的東西是範疇，是結合範疇的先

驗的意識，或「意識一般」。這種「意識一般」不用說是空想的產物。因為認識的範疇是外界存在諸範疇的反映，不會有什麼超經驗的意識。

新康德主義並沒有克服康德哲學的根本缺陷。如形式主義，缺乏歷史觀點等等他們都還是繼承着。新康德主義都具有這種共同特徵，同時各有其特殊的東西。例如柯恆想根據數學和物理學而導出範疇。他的認識論具有伊里奇所謂物理學的觀念論的特徵。馬堡派的認識論也是想給予數學和物理學的基礎，而把社會的歷史的領域都引到倫理學方面去。因此，他們以為社會生活的法則並不是客觀地存在的法則，而是我們的意志法則，把全社會科學都放在倫理學的基礎上。這些反科學的見解是用來曲解科學的社會主義學說的。德國西南派的特色是想建立歷史的認識論。溫德爾半和李克特都以為自然科學探求一般法則，而歷史只紀述個性，各個歷史事件只有一次，決不會再重覆的。因此，歷史並不探求一般法則而祇紀述只一次的個性的東西。即歷史和自然科學是不同的特殊範疇。他們以為，正因為有這種範疇，所以歷史的認識是可能的。在他們主觀觀念論者看來，歷史並不是創造出來的東西，而只是由特殊的範疇所認識的。只以認識的條件為問題的新康德主義的弱點，很明顯地表現在這裡。

他們雖有部分的不同，然而，一切新康德派，在根本上都是一致的。因為他們從主觀出發，所以他們對於倫理，藝術，宗教等等，都是和康德一樣在意志，感情，或其他意識要素上去找其先天的成立要件。

在此，我們要說的是新康德主義的社會任務。

新康德主義，一開始便很注意社會問題和歷史問題。這種問題，不用說，是帶着很濃厚的反動企圖的。溫德爾半和李克特等等的德國西南學派是想打倒馬克思主義關於歷史發展之必然法則的主張的，馬堡派則想用倫理學來「補足」社會主義。西南學派給反動經濟學說與社會學說以理論基礎；而馬堡學派則直接和康德派社會主義，倫理社會主義，修正主義等結合。他們主張社會主義是永久的道德理想，需要向着這種理想去的道德上的努力。如果把倫理學拿來做社會主義的基礎，那末，唯物史觀和馬克思的經濟學說便可以不必要了。特別是他們覺得說社會有必然的發展法則是不對的。他們以為社會是人類的倫理意志創造的。社會可以用道德的方法漸次地平和地進化，所以改造社會應該用議會主義平和地漸進地去進行。

伯倫斯坦 (E. Bernstein 1850—) 的修正主義便是這種見解。賀蘭德 (K. Vorländer 1860—

1828)也是這種「社會主義」的代表。

當時在第二國際中占中心地位的德國社會民主黨右派是由伯倫斯坦領導的。所以，我們可以說，自修正主義公然抬頭以來，即一八九九年以來，新康德主義便開始公然蠶食第二國際。連當時代表德國社會民主黨的「中央派」和修正主義鬥爭的考茨基也說，在哲學方面可以容納新康德主義。考茨基以爲馬克思主義只是馬克思的經濟學說和社會學說，哲學方面是怎樣都可以的。現在，考茨基連在政治上也完全和賀蘭德輩一致了。他的「唯物史觀」完全是康德主義和機械論（特別是生物學主義）的混合物。

現在「左翼」社會法西斯蒂「奧太利馬克思主義」的理論家阿多拉（M. Adler 1873—）和奧託·巴威爾（Oto Bauer）也完全是新康德主義者。阿多拉把馬克思所謂「社會化的人」在一定生產關係中的人認爲是康德的先驗的統覺，先驗的意識，把他拿來做認識的主體。因此，他否認離意識而獨立的存在。一切存在都是「社會化的人」的意識內容。他從康德的立場出發，說神和靈魂不滅都是實踐上的條件。奧託·巴威爾也同樣接受康德的認識論，否定唯物論。在民族問題上，他甚至模仿康德的先驗的統覺，說什麼民族的統覺，把民族描

繪成先天的永遠的範疇。

現在，新康德主義變成國際社會法西主義的公認哲學了。他門以阿多拉為領導，攻擊着唯物辯證法。

新康德主義在俄國亦有牠的影響。一八九〇年以來，斯託爾威（一八七〇——）布爾嘉可夫（一八七一——）等想把馬克思主義和新康德主義結合起來。最先而且最澈底地和這種企圖鬥爭的是伊里奇。一八九四年，他便開始批判斯託爾威。普列哈諾夫在伊里奇以後才開始批判斯託爾威和伯倫斯坦。而且，在伯倫斯坦的修正主義出現以前，普列哈諾夫還猶豫着對斯託爾威和布爾嘉可夫的批判。因為普列哈諾夫以為新康德主義和馬克思主義哲學還有共同的地方。在哲學上，普列哈諾夫還殘留着康德的要素。譬如在認識論上，他主張我們的認識不是物的模寫或反映，而是記號或象徵便是。伊里奇將他這種見解（象徵說）批判以後，他雖然放棄了「象徵說」或「象形文字」這個名辭，然而，依然沒有明確地主張「反映說」。

德波林派繼承着普列哈諾夫的傳統，沒有明確地把握着「反映說」。他說：「外界是站

在外界和現象自體所喚起的印象上，由我們的知覺構成的。」又說，「現實的類似和區別照應着我們所感知的類似和區別。」又說，「物質可以視為組織經驗之唯一便利的工具。」把物質視為認識的「工具」的主張和把物質視為思維範疇的新康德主義的見解沒有兩樣。

德波林派不理解在認識過程上有決定作用的實踐的意義，把理論和實踐分開。這種見解和理論是理論，實踐是實踐的康德的區分一樣。

可是，如果把認識從實踐拉開，從具體的現實拉開，那末，認識的發展變成祇是思維範疇思維形式的運動。變成形式離開內容的運動，變成論理的東西離開歷史的東西。因此便形成妨碍正確把握現實的抽象理論。在這種形式主義和非歷史主義上，德波林派和康德主義一樣。德波林把辯證法規定為『和認識論並立的方法論』，忽視從認識之發展的考察這種見地去把辯證法建設為認識論；離開認識的具體運動和歷史發展去處理辯證法。

經濟學上的魯賓（E. E. Rubin 1886—）主義，本質上，也是新康德主義。魯賓主義曾經一時和機械論對立，變成有力的學說，發生了很大的影響。魯賓是一九三〇年春少數派陰謀事件的指導者。魯賓的理論只是巧妙地曲解馬克思的經濟學，使之變成少數派的社會法西斯

的理論。在這點上，他和阿多拉，與託巴威爾一樣是新康德主義者。魯賓以爲經濟學的對象是作生產力運動之社會形式的生產關係。他把生產關係和生產力機械地分開，拿生產關係來做研究對象。即是把形式和內容分開，和物質的東西分開。魯賓說「經濟學不是研究資本主義生產過程之物質的技術的方面，而是研究其社會的形式。」因此，魯賓把生產力和技術視爲同一，把生產關係視爲非物質的，把這種非物質的生產關係拿來做經濟學的研究對象。這種康德主義的，觀念論的，二元論的見解，和馬克思主義沒有一點相同的地方。馬克思經濟學是以資本主義社會的經濟運動法則，資本主義的生產方式爲研究對象的。因此，牠並不是研究和生產力分離開的生產關係，也不是如機械論者（經濟學上的）說的一樣以生產力和生產關係爲研究對象。馬克思經濟學的研究對象是一定的社會生產方式，是和生產力不可分的統一與矛盾中發展着的生產關係或社會經濟機構。

新康德主義當作帝國主義階段的布爾喬亞哲學而出現，而現在是社會法西斯帶和少數派的哲學。

（5）新黑格爾主義

戰後的資本主義世界是在極端的不安和動搖中。經過戰後初期的極端混亂與第二期的相對穩定，一九二九年下半年以來，又踏入了戰後第三期的巨大的恐慌浪濤中。

在這種情勢中，法西斯蒂變成布爾喬亞衝破危機的武器而登台了。意大利，德國，波蘭，奧國先後變成了明確的法西斯蒂獨裁國。其他各國的布爾喬亞，亦直接間接法西斯蒂化着。

在這種情勢之下，新黑格爾主義變成法西斯主義典型的哲學而登場，成爲布爾喬亞哲學界最強有力的潮流。

新黑格爾主義之「黑格爾的復興」是黑格爾哲學中之一切反動的神秘的方面之復興；用神秘主義或康德主義或主觀主義去曲解黑格爾的辯証法。

新黑格爾主義的主要潮流有下面四種：

- (1) 思辨的辯証法
- (2) 主觀觀念論地解釋黑格爾
- (3) 批判的辯証法

(4) 悲劇的辯證法

在第一種的主張者（如「國際黑格爾聯盟」的指導者克洛拿）看來，黑格爾當作概念，當作論理的東西而把握的精神是「生」，是直觀地當作體驗而把握的神秘的實在。他們視辯證法的思維和直觀是同一個東西。他們是和從體驗內容的直觀出發的所謂「生的哲學」站在共同基礎上的。他們以為直觀是論理以前的東西，因之是非論理的，非合理的。辯證法已然是從「生」的直觀來的，所以辯證法只能把握「生」或「自我」這類主觀的東西。因此，他們把辯證法視為形而上學的方法。在研究客觀存在的普通科學上只用形式論理學。在他們看來，黑格爾在自然和歷史中找到的寶貴的辯證法是無意味的。他們把辯證法變成只是思辨的辯證法，然而，他們之所謂思辨並不是黑格爾所謂合理的東西，而只是直觀。可是，這種直觀（不靠五官的非感性的直觀）和所直觀的體驗內容只是觀念論者神秘主義者製造出來的東西。

第二類的主張者（如意大利法西斯哲學者占梯萊）最主觀地改造辯證法。他們以為辯證法只在主觀的活動，「自我的自由」中才固有的。他們以為，客觀世界只是主動的主觀辯證

法之被動的產物，客觀世界本身是不活動的。他們非難黑格爾的辯證法太客觀了，應回到費希特的主觀主義去。在黑格爾的哲學體系中，他們最尊重的是國家論。黑格爾是所謂國家至上主義者，視國家為理性的實現，主張各人應服從國家。這種理論是最適合於法西斯主義的。所以這一類新黑格爾主義者的所謂「行動主義」的哲學，是法西斯主義行動性與活動性之「意德奧洛基」的表現。這一類的新黑格爾主義者都否認作客觀世界發展法則的辯證法，把黑格爾所謂理性，絕對精神等等主觀化為康德的「自我」，「先驗意識」等；而把康德的「自我」「先驗意識」等化為形而上學的神秘的主體。把黑格爾的客觀觀念論拉回主觀觀念論去，放棄歷史主義。

第三類的主張者把辯證法只認為思維方法。這是用康德的認識批判去解釋的辯證法。他們說「批判的辯證法只限於我們的思維領域。」他們否認辯證法的根本法則「否定之否定法則」，和根據對立物鬥爭的「自己運動」。他們以為辯證法只是構成認識的思維方法。因此，他們否認作絕對精神之自己發展的辯證法（即思辨的辯證法），同時否認作物質世界之自己運動的辯證法。把辯證法完全偽造為主觀主義的，形式論理學的。他們以為資本主義的矛

盾並不是客觀地內在於資本主義社會的發展法則內的，而只是倫理的矛盾。

最後的悲劇的辯證法只承認對立物的鬥爭，不承認其統一。他們以為把黑格爾的辯證法引到對立的解決，對立的和解是不對的。他們把辯證法再拉回「二律背反」去。他們以為「生和倫理」，「現實和理想」的「二律背反」是永遠不能解決的。這種悲劇的辯證法完全是充滿矛盾混亂的德國資本主義危機的「意德奧洛基」的反映。

一切新黑格爾主義的共同特徵是放棄黑格爾的客觀觀念論和歷史主義。可是，黑格爾之所以能夠把握客觀地內在於自然和歷史中的辯證法的法則，完全是因為他的客觀觀念論。而研究發展的辯證法只有在歷史性上考察對象才能確立。因此，拋棄黑格爾的這些積極方面的新黑格爾主義把辯證法不知歪曲成什麼東西了。新黑格爾主義是把黑格爾主義拉回到為黑格爾克服了的康德主義和直觀主義去的。

黑格爾用理性之光照出宗教的秘密，而新黑格爾主義把宗教神秘化，開拓了公然的僧侶主義的路。把黑格爾國家論更加反動化，改造為法西斯主義的國家論。

新黑格爾主義次第侵入社會法西斯的陣營來；過去，伯倫斯坦主張辯證法是妨害科學研

究的；然而，現在，一切社會法西斯蒂嘴裡都掛着辯證法了。連新康德主義者阿多拉也不否認辯證法了。不過，他之所謂辯證法只是思維方法，心理學的法則，他把辯證法的根本概念——對立的概念，主觀主義地淺薄化爲單純的方法論。在這點上，他也是沒有超出康德主義的界限。

考茨基也在談辯證法。不過，他之所謂辯證法只是「正」「反」「合」的法則。他把這一個「公式」應用到具體的研究來時，便感覺到有點麻煩了。伯倫斯坦說應用這種「公式」很容易錯誤，所以反對辯證法；而「擁護」辯證法的考茨基也把辯證法視爲「公式」，應用時要「非常小心」，這和伯倫斯坦沒有什麼兩樣，不過，他說，馬克思和恩格斯幸而「很小心地」應用了辯證法，所以不致犯錯誤，

考茨基說：自然和社會間的均衡關係是辯證法，這很明顯的說明着他之所謂辯證法是什麼東西。他以爲社會過程是人類順應自然環境的過程，社會過程的基礎是人類之順應自然環境，所以，他以爲社會的發展過程爲自然所規定。這只是均衡論，地理唯物論的一種。

新黑格爾主義是這樣「復興」黑格爾主義，變成法西斯主義的哲學，次第侵入社會法西斯

蒂的陣營去。

(6) 德波林主義中的觀念論辯證法

能取出黑格爾辯證法中的積極的有價值的部分，使之發展的，只有唯物辯證法。然而，最近，我們發現有戴着唯物辯證法的假面偷運黑格爾辯證法的。這便是所謂德波林主義或少數派化的觀念論。德波林主義是因為蘇聯的新經濟政策而帶點生氣的小布爾意識的表現。德波林主義的根本特徵是理論之脫離實踐，他在處理辯證法時，把黑格爾的觀念論辯證法放進去。在一般的哲學理論上，德波林主義是把若干康德主義的色彩和費爾巴哈主義加上這種黑爾的辯證法去。在哲學史和自然科學的領域上，德波林主義都是反馬克思主義的，他否認或曲解哲學上伊里奇的階段，捧普列哈諾夫，把過去布爾喬亞唯物論和辯證法唯物論混同，和布爾喬亞自然科學妥協。德波林主義的政治特色是和托洛斯基主義與左右機會主義連結着。在史的唯物論上，經濟學上，自然辯證法上，都犯了許多錯誤。

德波林說，『唯物辯證法是黑格爾的辯證法和自然與歷史之唯物論的理解之綜合』。這樣一來，唯物辯證法好像是把黑格爾的辯證法應用到自然和歷史之具體研究上的東西了。德

波林把黑格爾的觀念論辯證法照原樣的搬了過來。卡列夫更明白地說『黑格爾的方法，自馬克思時代以來，即已變成普羅階級的東西。這種方法的研究並不能在馬克思主義中開闢任何「新時代」，即只是深刻地理解與運用舊理論而已。』這樣一來，伊里奇階段不用說，連馬克思恩格斯唯物論地改作黑格爾辯證法這點也被忽視了！

關於辯證法和具體研究的關係，德波林曾說，『作一般方法論的唯物辯證法非滲進一切具體的經驗的科學去不可。因為唯物辯證法是所謂科學的代數學，把內在的關聯拿進具體的內容去的，』德波林雖然聲明『關聯』並不是由我們的思維隨便捏造，而是客觀存在的。可是，就是這樣，他也依然沒有明確地理解唯物辯證法的法則是客觀世界運動法則的反映或模寫，是表現我們關於物質存在之認識的發展階段的。辯證法的各種法則與各種範疇，是由概括客觀存在之具體研究得到的，正因為這樣，所以才夠有效地用作具體研究的方法。德波林派不理解這點，把辯證法和具體研究分開，在自己的頭腦裡製造辯證法，而想適用辯證法。這種態度是因為忘記了我們的認識是客觀存在的反映這種唯物論的模寫說。

總之，德波林派是無批判地接受黑格爾辯證法，用黑格爾主義和多少康德主義去曲解唯

辯證法。

馬克思主義哲學是嚴密地用唯物論批判黑格爾辯證法，而繼承黑格爾的遺產的。同時，毫不容情地批判把辯證法和黑格爾觀念論體系一塊拋棄了的機械論。

第四章 費爾巴哈主義

(1) 費爾巴哈

要理解馬克思主義哲學——唯物辯證法的成立，忽視費爾巴哈是不行的。馬克思和恩格斯受到費爾巴哈的影響，而變成唯物論者，克服了黑格爾的觀念論辯證法。同時，克服費爾巴哈的唯物論也是確立唯物辯證法的必要條件。

費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach 1804—1872) 是德國急進布爾喬亞的思想家。他對於基督教之毫無容赦的批判便是一八四八年布爾革命的前奏曲。

費爾巴哈以為宗教的本質是人類的本質。法國唯物論者已經主張人類做照自己而創造神。費爾巴哈的宗教論也是這樣。他以為人類因為受自然限制，不能克服自然，所以想出一種能够克服自然的偉大的存在，向他祈禱。這種存在，便是神。因之，神是人類空想的存在。對這種存在的信仰即是宗教。宗教發生後，為支配階級所利用，因之日益強固了。

費爾巴哈以為觀念論者說的什麼理念，絕對理念，絕對精神等等也和宗教上的神一樣，是把人類的思維絕對化，神化了的東西。我們可以說，在大體上，費爾巴哈已經闡明了宗教

和觀念論之認識論的基礎。不過，他還沒有揭出牠們的社會基礎。

他以為，人類的感覺是表現人類對於自然之『被動』方面的，感覺告訴我們自然的存在和唯物論的正確。人是感覺的自然的存在。

費爾巴哈的這種人類觀雖然是唯物論的。然而，用這種人類觀還不能正確地觀察社會和歷史，他雖然說人種的本質，然而，他並不是把人類當作歷史的存在而觀察。因此，人與人的關係只是友情和性愛這類的東西，歷史地形成的生產關係在費爾巴哈的眼裏還是沒有看見，他沒有找到一貫人類社會生活的客觀法則，他還沒有達到唯物論的歷史觀，社會觀，即還沒有達到唯物史觀。

此外，他還引出了以友情和性愛為內容的新宗教。他沒有注意到，如沒有超自然的東西，信仰是不能形成宗教的。他的道德論也是觀念論的。他以幸福衝動為道德的原理。因為各人幸福衝動會互相衝突，所以對自己要節制，對他人要愛。要和他人共同協力才能真正滿足幸福衝動。這，和康德的「無上命令」一樣是抽象的，從來就不曾有過根據這種原理的道德。

因此，費爾巴哈的唯物論在歷史領域上和法國十八世紀的唯物論一樣是觀念論的。同時，他並不能克服法國唯物論者的機械論和形而上學。他雖然說他和庸俗唯物論者不同，然而，他並沒有克服從來的唯物論的缺陷。

這是因為他住在鄉間，不能站在當時的自然科學水準上，同時因為他脫離了政治活動（一八四八年以後）。不過，和當時在教壇上的飯桶哲學者們比較起來，他已經是『超群』的思想家了。

和法國唯物論者一樣，費爾巴哈的唯物論也有同樣的缺點，這些缺點中，最明顯的是在歷史領域上的觀念論。歷史領域上的觀念論是基於把人類視為單純的自然物，不把人類當作歷史的社會的存在而把握的自然主義的。如果把人類視為單純的自然物，那末，人類的活動便會被目為滿足動物本能或慾望的自然的行為，而忽視其社會的歷史的內容。因此，把物質的生產，實踐等等歷史的根本內容從歷史中除出來，而不能把握歷史的法則。在費爾巴哈的唯物論裏，這種弱點很明顯地表露了出來。他主張由宗教的變化去區分人類史的各個時代。他還是以為只要使大眾具有關於現存社會的意識與認識，便可以改造社會。

在認識論上，他從作被動要素的感覺出發。和觀念論者兩樣，他不從抽象的思維出發，而從具體的感性，感覺直觀出發，這的確已經前進了一步，然而，把感覺的發生只是當作被動的東西而說明是錯誤的。人類之所以能夠由外物的刺激而得到感覺，是因為人類對外物起作用。認識的出發點是實踐。費爾巴哈雖然也說生活和實踐是認識的出發點，然而他並沒有使這個見解澈底，不以實踐為能動的東西，反把實踐視為被動地順應自然的過程。

因此，費爾巴哈的唯物論帶有許多觀照的（非實踐的）唯物論的特質。他不能吸收德國古典哲學，特別是黑格爾哲學之積極的方面。他把辯證法也和黑格爾的觀念論一塊拋棄了。

費爾巴哈的功績是把宗教從天上拉下人類的本質中來。可是，他把人類的本質當作抽象的個人而考察，和歷史地發展的社會經濟關係分開了。因此，他只能把宗教拉到人類的本質中來，不能再前進。反之，馬克思在費爾巴哈的影響之下變成唯物論者時，一開始便把人類當作歷史的社會的存在而把握，而注意到作宗教之現實基礎的社會制度。他用唯物論地改作了的辯證法去把握社會的發展法則，連社會的上層建築方面也完成了唯物論。同時，克服了觀照的（非實踐的）唯物論，而確立實踐的唯物論。馬克思和恩格斯一時一刻也沒有放棄辯證

法，他們受到費爾巴哈的影響變成唯物論者以後，馬上便在歷史（特別是近代史）和經濟學的具體研究上唯物論地改作黑格爾的辯証法。這個過程，同時又是克服費爾巴哈的非辯証法唯物論的過程。正因為這樣，所以在德意志意識形態論中便展開着對費爾巴哈的尖銳的批判。

（2）現代的費爾巴哈主義

毫無疑義的，費爾巴哈在哲學史上起了很大的作用。他所著的基督教的實質給與社會的影響非常大。可是，因為他的哲學的種種缺點，他依然祇是一位布爾喬亞唯物論者。馬克思和恩格斯意識地完全地克服了費爾巴哈的唯物論的缺點，而確立了辯証法唯物論。馬克思主義哲學和費爾巴哈的哲學，有着很顯著的區別。

可是，普列哈諾夫却輕視這種顯著的區別。他說，「馬克思的認識論正是費爾巴哈的認識論。不過，由馬克思加以天才的訂正而更使之深化了。」他甚至說馬克思責備費爾巴哈不理解實踐的意義是不對的。他以爲馬克思加在費爾巴哈哲學上的「天才的訂正」，實際上也是「只是要求更澈底地適用」費爾巴哈主義吧了。「馬克思和恩格斯……在哲學問題上，都

只是同意費爾巴哈的。』他的結論是，連辯證法也是由費爾巴哈展開了的。

在這點上，德波林更加表現得明顯。他說，『費爾巴哈偉大地利用了辯證法。他的思想，可以說完全是辯証法的。他的哲學的根本原理——關於主觀和客觀，思維和存在的統一（和差別與對立）的根本原理——純粹是辯證法的原理。……這個原理由馬克思主義完全接受了。』德波林把費爾巴哈規定為辯證法的唯物論者。可是恩格斯再三說過，費爾巴哈把黑格爾的一切（連辯証法）都放棄了。伊里奇也說費爾巴哈對觀念論的批判是庸俗的。而德波林却說費爾巴哈對觀念論，特別是對黑格爾的批判是完全正確的，他曲解恩格斯的意見說，在恩格斯看來，費爾巴哈只是拋棄了黑格爾的觀念論辯證法，並沒有放棄把辯證法和唯物論結合。德波林更常說普列哈諾夫的『費爾巴哈已達到了歷史地（即辯證法地）認識自然』的思想。

這一切，表示着普列哈諾夫和德波林主義者接近着費爾巴哈主義。普列哈諾夫的自然主義（地理唯物論的傾向）和他在認識論上缺乏明確地認識實踐的意義，是說明他的費爾巴哈的要素的。他常常把「感性的經驗」和實踐視為同一。

至德波林主義，這種傾向，更爲明顯。在認識論上，他幾乎完全忽視實踐。普列哈諾夫和德波林主義者的理論之脫離實踐，可以說他們還沒有擺脫費爾巴哈的觀照的（非實踐的）見解，不能把握實踐的環，也是有關係的。

此外，普列哈諾夫和德波林主義者說辯証法唯物論是黑格爾辯証法和費爾巴哈的唯物論的綜合，也不對。如不研究歷史和經濟學，唯物辯証法是不能產生的。忘記了這點，便不能理解馬克思主義三個構成部分（哲學，經濟學，社會主義）之統一和不可分性。

關於這，機械論者也陷於同樣的錯誤。例如阿克色里洛特說，馬克思主義哲學是「黑格爾的辯証法的方法和費爾巴哈的唯物論的認識原理的結合」或「最高的綜合」。牠以爲不用具體的研究，只以費爾巴哈的唯物論便可以充分地把握黑格爾的辯証法改作爲唯物辯証法。

機械論者也是不能正確地把握認識和實踐的關係。他們或陷於粗雜的實際主義，或把實踐視爲「感性的經驗」，不能正確地評價作認識論範疇的實踐。庸俗的實踐主義，偏狹的實際主義，追隨的經驗主義是現代機械論的特質。因此，在本質上，機械論者也沒有克服費爾巴哈的觀照的見地。

只有正確地把握實踐的意義，把理論和實踐連結起來的人纔能克服觀照的（非實踐的）見地。

第五章 辯証法唯物論的一般特徵

(1) 辯証法唯物論的成立條件

馬克思主義哲學——唯物辯證法——是普羅勒達里亞的哲學，牠的成立，一定以普羅階級之相當成熟為前提。而普羅勒達里亞是工銀勞動者，所以他們的成長，即是資本主義之成長。奴隸或農奴並不是普羅勒達里亞。

資本主義發生於封建社會的胎內，牠發展至一定階段後，衝破封建制度而自成爲支配的制度。在封建制度下，於比較狹小的地域內，進行自給自足的經濟。隨着社會分業之發展，交換經濟逐漸發達，而商品生產因以發展。農業生產物變成商品而進行買賣，農民間貧富的差異便一天一天的增大，有些農民失掉了土地，變成了日傭勞動者，有些農民僱用日傭勞動者，日益積蓄財富，準備作將來的農業資本家。手工業和農業分離，集中於都市，日益以廣大的市場爲目標而進行生產。商品經濟一發展，一方面由生產商品的小工業發生基於分業的協業而進行的大經營；他方面，掌有莫大商業資本的商人又自行組織大經營，這便是工場手工業（Manufacture）。在此直接從事生產的是失掉土地離開農業的農民，零落了的手工業

者和徒弟等等。這些人便是工銀勞動者。工場手工業的所有主是產業資本家，工場手工業便是資本主義的企業。不過，因為技術基礎還是手工業的，所以工場手工業還沒有把社會的全生產部門資本主義化。隨着工場手工業之出現，各工業部門間的分業日益發展，發生專門製造生產手段（原料和工具）的工場手工業，最後連機械也被生產了。

機械是發動機，配力機和工作機的結合，具有和工具不同的技術特質。隨着機械生產之出現，特別是隨着以瓦特（J. Watt 1739—1819）發明的蒸汽機（1784）為發動機的機械之出現，工場手工業開始推移至大工業去了。因大工業之發展而全工業部門都資本主義化，農業資本主義化的各種條件也大規模地製造了出來。這便是所謂產業革命。產業革命開始於英國，一八四〇年以來，西歐主要國家已達其完成時期。

隨着產業革命之進行，資本主義之急速發展，普羅勒達里亞也急速成長。一八三一年，法國里昂，最初發生勞動者暴動。一八三七年至一八四二年，英國全國的勞動運動（所謂憲章運動 Chartist Movement）最初達至頂點。一八四八年，法國普羅勒達里亞已以獨自的勢力跑上了政治舞台。

在這種情勢之下，英國，由亞丹斯密斯（Adam Smith 1723—1790）李嘉圖（R. Ricardo 1772—1823）等發展了經濟學；法國，由聖西門（St. Simon 1760—1825）傅立葉（Fourier 1772—1871）等發展了空想的社會主義。從法國移到英國去的空想的社會主義由歐文（Sir R. Owen 1771—1858）代表着。

馬克思，恩格斯把這些思潮和德國古典哲學的遺產辯証法統一起來，形成了強固的學說。馬克思主義是「人類在十九世紀所完成的最好的德國哲學，英國經濟學和法國社會主義之法定繼承者。」（伊里奇）辯証法唯物論是馬克思主義的哲學部門，確立於一八四四—四五年，一八四八年的前夜已經完成了馬克思主義體系的一切重要部分。

由此我們可以曉得，辯証法唯物論，雖說是普羅階級的哲學，然而，並不是自然發生於一切普羅勒達里亞的頭腦裏，而是精心研究科學的產物。唯物辯証法之所以是普羅階級的哲學，乃是因為牠是客觀真理之最正確的反映，和普羅階級的利益最一致，可以做他們的指針的緣故。

從來的唯物論者不能把唯物論擴張至歷史的領域，而馬克思，恩格斯完成了這重大的工

作。把辯證法唯物論確立於唯物史觀上，確立在社會科學方面。這，對辯證法唯物論有重大的意義。

唯物辯證法是連自然也包括在內的哲學學說。因此，牠要反映一貫自然和歷史的一般法則。歷史，實際上是廣義的自然之一部，是自然史的延長，所以不能有違反自然法則的歷史法則。確固的唯物辯證法的自然觀，是唯物史觀的基礎，確固的自然觀並不是從天上掉下來，也不是隨便想出來的，而是當時自然科學的成果概括得來的。那末當時的自然科學發展至什麼程度呢？已經能够使辯證法唯物論確立嗎？

自然之存在，不需要什麼超自然的原因與外力，這在斯賓諾莎和法國唯物論者已經明白了。近代自然科學者更加日益確定了這種見解。正如拉普拉斯對拿破崙說的一樣，在自然科學上，並不需要假定神。

然而，如果不闡明自然是變化的發展的，各種自然現象是各種物質的發達形態互相結合的，那末，唯物辯證法的自然觀還不能成立。

天體發展的思想已由康德於十八世紀提出來了。然而關於地球發展和生物發展的思想却

至十九世紀才確立。地球的發展由研究地層之形成的地質學証明了。地質學確立於一八三〇年。地層的研究促進了埋藏於地質層中的古生物遺體的研究。古生物學出現了。古生物學證明了動植物的變化和發展。關於動物植物之發展的理論，即進化論，雖然由雷馬克（Leamarck 1744—1829）等明確地建立了起來，然而在十九世紀前半以前，還不能得到勝利，當時，古維耶（Cuvier 一七六九——一八二二）的大變革說，還很有勢力。他研究地質和生物後發出這樣的結論，說神常常在地球上發生大變革，每此變革都滅去動植物的種，創造新地層，再創造新動植物種。這種神學的見解，由於地質學之確立而被顛覆了。一八五九年，達爾文（Darwin 1809—1882）完成了進化論。進化論說明一切生物都是從極單純的原生生物發展來的，人與其他動物之間並沒有絕對的境界。人類的歷史（普通所謂歷史）是動物史的延長，因此，馬克思，恩格斯以進化論為唯物史觀之「自然史的基礎」。

在達爾文的進化論出現以前，由秀文（Schwan 1810—1882）和秀萊丁（Schleiden 1804—1881）確立了細胞說。由此，知道生體的構造是細胞的發展，即細胞之分裂和統一，建立了生理學和病理學的科學基礎。

伴隨着技術之發展的物理學之發達，至十九世紀中葉由邁爾（Mayer 1814—1878）和朱爾（Joule 1818—1889）等確立了能（Energy）之轉變法則。由這個法則，證明了過去所謂神秘不可思議的力，熱，輻射（光和輻射）電，磁，化合和分解等等化學作用都是同一「能」（Energy）的特殊運動形態或存在樣式。

因為上述種種發現，打破了自然之神秘的或形而上學的解釋，而造出了唯物辯證法地把握自然的可能性。恩格斯把細胞學說，「能」之轉變法則，和進化論稱為「三種決定的發現」或「三大發現」。他把這些發現的成果概括起來，而建立統一的唯物辯證法的自然觀。他的自然辯證法雖然是最後完成的，然而充分說明了，自然科學的發展日益證明唯物辯證法的正確，只有唯物辯證法才能保證自然科學之正確發展。恩格斯根據自然科學的成果闡明了唯物辯證法的法則，伊里奇分析恩格斯以後的自然科學狀態，也得出同樣的結論。

因此，當時的自然科學發達水準是成立唯物辯證法的條件。

我們可以說，資本主義之一定的成長和隨着資本主義之成長的普羅階級之一定的成熟，與在這種社會基礎上開花的社會科學和伴隨產業之發達而發達的自然科學的一定水準是舊哲

學之死滅與唯物辯證法之成立條件。

(2) 辯証法唯物論的根本原理(一)

現在，我們把唯物辯證法的根本原理簡單地說一說：

第一是思維和存在孰爲根本的問題：不用說，唯物辯證法是以存在爲根本的。客觀的存在，物質世界離我們的思維而獨立存在。在人類出現以前，自然已存在。自然之存在原因是在自然本身中，並不是由神創造的。不過，自然或存在不光是離我們的意識而獨立存在，而且反映於我們的感覺。自然現象千差萬別，然而，我們可以找出一切自然現象中之共同的東西。從自然和我們的意識的關係說來，我們可以找出這個共同點，即：一切自然現象都離我們的意識而獨立存在，同時可以爲我們的感覺所模寫（反映）。無論是光，是電，是石頭都是在我們的意識之外，離我們的意識而獨立存在，而且可以由我們感覺得到的。具有這種性質的東西，我們把牠稱爲物質。

在哲學上，物質「是離人類的感覺獨立存在，可以爲感覺模寫的客觀存在。」（伊里奇）。關於物質的這種哲學的定義不能和物理學的定義混同。哲學的定義是從物質與存在孰爲

根本這種哲學的見解出發所下的定義。這是哲學和科學的出發點，在以人類和物質的關係爲問題時是不變的一般的定義。物理學的定義與此不同，牠是關於物質的構造之科學研究的結果所下的定義。所以，這種定義隨着關於物質構造之理論的發達而變化。譬如，在十八世紀，以爲物質之最後的單位是分子。後來，知道分子是原子的化合物。至十九世紀末與二十世紀初，發見了電子，知道原子也是電子構成的。在這種情形之下，那般混同物質之哲學的定義和物理學的定義的庸俗學者們，因爲電子的發現便大叫『物質消滅了。』說唯物論已經破產！然而，電子之發現，不獨沒有消滅離我們的意識而獨立存在的世界，反而更加證明唯物辯證法的主張的正確。唯物辯證法主張原子是可以分解的，並不是最後的東西，自然並沒有絕對的界限，一切界限都是相對的，隨着人智的進步這些界限可以次第撤去。

機械論者也混同這兩種定義，他們說，『物質是陰電子和陽電粒那種我們可以感覺到的存在。』可是，在今日的物理學上已經知道電子和電粒也並不是最後的界限了。因此，把這兩種定義分開是絕對必要的。不然，則每次打破關於物質構造的過去的理论，哲學便會發生動搖，甚或說什麼『物質消滅了！』

不過，這並不是說哲學的定義和物理學的定義完全無關。物質之物理學的定義是關於物質之具體的特殊的研究成果。哲學的定義是在哲學的一般的形式上表現因不絕變化的物理學的定義而不絕地用不同的形式表現的物質的。這一般的定義（哲學的定義）為科學發展途上的一切特殊定義所支持；而特殊的定義（物理學的定義）為一般的定義所指導。

物質是離我們的意識獨立存在的東西，物質的運動也同樣是離我們的意識而獨立存在的。運動是物質的內在性質。『運動是物質的存在樣式。從來沒有無運動的物質，也不會有無運動的物質。』世界中，『除了永久變化永久運動的物質和物質的運動變化法則之外，沒有一個永久的東西。』（恩格斯）位置變化，熱，電，磁，光，化學的化合和分解，生命……這一切都是物質的運動形態。物體的運動由分子，原子，電子的運動，蛋白質的運動所構成。無論任何物體中，分子，原子，電子都在不斷的運動着，物體之靜止，均衡，同一狀態之持續完全是相對的；運動變化才是絕對的。假定靜止是物體的原始狀態，由於加以外力才「發生」運動的均衡論的見解是大錯特錯的。物質之存在便是運動，物質在運動上展開其種種性質。例如社會（這也是物質的運動形式之一）在其運動發展過程上展開其本質和矛盾。要

正確地把握物，只有在運動上去把握。

可是，離開了空間和時間，物質的運動便不能成立。『一切存在的根本形式是時間和空間。時間外的存在和空間外的存在一樣是不可能的。』（恩格斯）『世界中祇有運動的物質。而運動的物質在時間和空間以外便不能運動。』（伊里奇）

時間和空間是離我們的意識獨立存在的。牠們不是康德所謂我們的感性之先天的形式，也不是馬哈所謂感覺的配列形式。我們關於空間和時間的觀念是由物質運動之感覺的組合形成的，是客觀地存在的時間和空間之模寫（反映）。這種反映（模寫）隨着科學的發展而日益正確。過去，空間曾被視為三次元（Three dimensions 即長，闊，高）的，現在，已經知道是四次元（Four dimensions 即長，闊，高，時）。如果像康德那樣，說空間和時間是意識之先天的形式，那末，便不能說明空間和時間之認識的發展和歷史的變化。

空間和時間是物質存在的根本形式，是物質運動的根本條件，因此，不會有無運動物質的空間和時間。在牛頓的力學裡，他以爲空間，時間，和物質是各自獨立的東西，物質是侵進空間和時間中來的。可是，現在已經知道，空間和時間是互相「相對的」密接不離的，兩

者都是物質運動的根本條件，空間，時間和物質之統一的基礎是運動的物質。恩格斯也已經說過，『世界之現實的統一成立於其物質性上。』

物質以很大的周期不斷的運動着，同時在一切運動變化上不失其自己的同一本質。在運動這過程上，例如如果消滅了有機體之存在所需要的各種條件，那末，有機體便從地上消滅了去。可是，如果再形成了這同樣的條件，有機體便再從運動的物質中產生了出來。在物質的最高發展階段上產生出有機體，產生出具有思維的腦的動物，這是物質的本質中內在着的必然性。

意識是物質之最高的產物。我們雖然說物質是離我們意識獨立存在於意識之外的，把意識和物質對立起來；然而，這兩個東西，並不是沒有連系的不能統一的東西。意識是物質的產物，在物質世界的內部，和物質對立。這，正和人是動物，而因為人的特殊性質和動物相對立一樣。明確形態的意識是有高度組織的物質（有機物質）的一種性質。如無機物，只能假定其有類似感覺的能力，並不具有確定性質的感覺能力。在人類的腦裡，意識達到最高的發展階段。因此，恩格斯說，『思維和意識是人類頭腦的產物，而人類本身是自然的產物。』

意識和思維既然是自然的產物，那末，牠們是不能和自然相矛盾。意識和思維是和自然一致的。意識只是模寫（反映）客觀的存在。在我的前面有着溝渠，如果我的意識不反映（模寫）出這個溝渠，那末，我再往前跑便要掉到溝裡去。客觀的存在，在我們的意識上，不光是現出象徵或記號，我們的意識可以把握客觀存在之內在關聯。不過，認識也和其他一切東西一樣是運動是發展的，所以外界的物和過程，並不是一次便可以正確地反映（模寫）出來。我們由實踐去和外界接觸。外界的存在，先由感覺直接地大概地模寫出來，然後由思維間接地更正確地模寫出來。思維所得的外物的模樣更和新得到的感覺內容相對照而加以糾正。這樣反覆着，認識乃歷史地發展，而外界的模寫便日益正確。即日益接近客觀的真理。研究認識之這種運動的特質是必要的。雖說意識模寫外界現象，然而要能模寫必需認識自身的運動。可是，庸俗唯物論者卑希納（Buchner）馮格特（Vogt）摩萊說特（Moleschott）等等却說，和肝臟分泌胆汁一樣，腦分泌思想，把意識還元於單純的物質的運動，抹殺了認識的這種運動特質。正因為意識有一定的獨目性，所以不能把牠遠覺於單純的物質的運動，而

是有機物之一種特殊的性質。

不過，認識之具有一定的特性，同時，只有在認識是客觀存在之模寫這一根本前提之下才可能。感覺是粗朴地、表面地模寫客觀存在，而思維是更精密、更深刻、更模寫客觀存在。感覺和思維元來並不是完全不同的東西，思維是感覺之明晰化的能力，從感覺生長的。如果思維的內容是更深刻地反映客觀的，那末，在思維活動時所用的各個根本概念（思維範疇）結果也是客觀存在諸範疇諸法則的反映（模寫）。人，並不是一生下來便具備概念的。同時，也不會有不用實踐糾正而能絕對正確的先天概念（康德所謂先天的概念）。概念是客觀存在的反映（模寫）。而這客觀存在是不依存任何東西的物質世界，並不是黑格爾所謂理念的「外化」。

觀念的東西，只是人類頭腦裏所翻譯所再製的物質的東西。黑格爾的錯誤是在把思維和存在，主觀和客觀的這種關係顛倒過來，把思維過程用理念這個名字轉化為一個獨立主體了。『因此，他以為，『思維過程是現實存在的創造主，而現實的存在只是這思維過程的外在現象。』（馬克思）馬克斯、恩格斯把黑格爾的這種顛倒再顛倒過來，使辯證法建築在唯物

論的模寫說（反映說）上。唯物論的模寫說告訴我們，我們的認識是具體的現實的反映，所以要使認識發展，一定要和具體的研究連系起來。這正是唯物辯證法和黑格爾辯證法的根本的差別。

以爲現實是『思維過程之外在現象』的黑格爾，在他的頭腦裡組織論理，把現實無理地放進這個論理的公式去。如果思維內容和現實不能一致時，他便說是現實不對，把現實隨便歪曲進思辨的構成中。

唯物辯證法正和黑格爾相反，牠告訴我們，思維的論理法則是由我們精勤研究現實的運動法則反映在我們的頭腦裡的。因此，連辯證法也是，如果不根據現實的具體研究，那末，便一步也不能動。馬克思，恩格斯和伊里奇都是根據經濟學，階級問題，自然科學之具體研究而使唯物辯證法前進的。

（3）辯證法唯物論的根本原理（一一）

在哲學史上，馬克思恩格斯的最大貢獻，是把唯物論擴張到歷史領域去。即是確立了唯物史觀。恩格斯說，唯物史觀和剩餘價值說是馬克思的兩大發現，由這兩大發現，而社會科

學變成真正的科學。唯物史觀的根本主張如次：

人類爲維持生活，要進行物質的生產（生活資料的生產）。因爲人類的的生活是社會生活，所以物質的生產當然要在一定的社會關係之下進行。這種社會關係因爲是物質生產的社會條件，所以叫做生產關係。生產關係是客觀地離各個人的意志獨立存在的。各個人，無論願意不願意都被安放在一定的生產關係之下。在生產關係中進行的物質的生產過程，要有人類的勞動才可能。人類勞動，勞動工具和勞動對象是勞動所不可缺少的要素。把物質生產過程中的這些要素總括起來叫做生產力。社會的物質生產過程，換句話說是生產力的運動，發展過程。生產關係是生產力之發展的社會的條件，當然要適應着生產力。生產力之一定的發展階段規定適應該生產力的一定的生產關係。在一定的生產關係之下，生產力發展至某種程度時，即生產關係變成不能適應已發展的生產力，乃發生生產力和生產關係的衝突。這種衝突由生產關係的總體社會經濟機構的變革而解決。

法律制度政治制度和精神文化（意德奧洛基）是以社會經濟機構爲基礎的上層建築。因之，爲基礎所規定。社會經濟機構的變化規定上層建築的變化，祇用法律或思想並不能變動。

歷史。上層建築是經濟機構發展的契機，所以對基礎有反作用。可是，基本上，是基礎規定上層建築。正因為上層建築適應着基礎，所以對基礎有反作用，成爲基礎之發展的契機，這在生產力和生產關係的關係上也是這樣。

由於唯物史觀的這種主張，使社會發展的研究，歷史的研究獲得了科學的基礎與科學的方法。從來的歷史理論，第一，只是考察了人類歷史活動之心理的思想的動機，不研究引起這些動機的社會的原因，不能把握社會發展的客觀法則——離各個人之意志與思想而獨立的法則。這是因爲不能從生產力之發展這種見地去把握歷史的緣故。第二，不理解民衆的生活和活動的各種條件，不能把握在構成歷史內容的民衆活動中支配着的法則，只是片斷地觀察現象的表面。

唯物史觀除去了舊歷史哲學和社會學的這種缺陷。牠指示出由於分析社會經濟機構可以正確地把握社會的發展法則，正確地把握構成歷史內容的民衆活動之各種條件。只有唯物史觀才能找出支配社會生活的客觀法則，只有唯物史觀才能科學地根據一定的客觀法則去記述歷史。簡單地說，唯物史觀造出了科學地把握社會現象的基礎。

不過，唯物史觀不光是把唯物論擴張到社會領域去了，而且在解決唯物論的根本問題上有很重要的貢獻。這，第一是唯物史觀闡明了實踐的作用。

人類由自己的活動去創造歷史。

據唯物史觀說，人類的活動是為適應生產力之一定發展階段的某種生產關係所規定的。而這，表現於生產力和生產關係的運動中。因此，實踐常常是被歷史地社會地規定的。表現於生產力的運動中的活動是以勞動為基本的經濟活動。

表現於生產關係的運動的活動，最主要的是政治活動。正和生產力與生產關係是對立物同時是站在統一的關係上的一樣，在經濟活動和政治活動之間也有一定的獨目的關聯。政治活動是經濟活動之一集中的表現，以經濟活動為基礎。在人類分為剝削者和被剝削者的社會裡，這兩種人的政治活動乃採取階級鬥爭的形態。

某一生產關係有革新之必要這種明確的意識是那社會生產力促起從來的生產關係之革新這種客觀事實的反映。

總之，照唯物史觀看來，人類的實踐是由適應歷史地成長的某一定的社會生產力的生產

關係所規定，表現於這兩者的運動中，並不是超歷史，超社會，超階級的。因此，意識之爲生產關係所規定，乃是爲人類之歷史的社會的實踐所規定。

我們知道，黑格爾並不是把實踐當作物質的勞動，當作基於物質的勞動之政治的活動而理解，他以爲，實踐是意識的勞動，精神的活動。他把人類的本質當作這種抽象的空洞的實踐而把握。

反之，馬克思以前的唯物論者不能把人類的本質當作實踐而把握，不能從社會的歷史的觀點去理解人類的本質。他們以爲人類是爲自然所「限制」的被動的存在。他們以爲，人類是和動物一樣的物質的存在。

馬克思，恩格斯除去了這些缺陷，把人類的本質當作感性的活動而把握。因爲這種唯物史觀的見解，哲學也更向前進了。

因爲把實踐——作歷史的社會的契機的實踐——滲進認識論去，哲學向前進展了。馬克思和恩格斯從這種實踐規定意識過程，規定認識過程這種觀點去研究認識論。

動物的認識器官——感覺器官或神經器官——是因動物生活上的需要而發生與發展的。

我們人類的認識也是發生發展於生活與實踐中。驟看好像和實踐沒有什麼關係的科學，譬如星學（天文學）也是因為實踐上的需要而發生與發展的。星學，主要的是爲了製作農業上絕對必要的曆而產生的。幾何學是爲了測量土地而產生的。算術是隨着商業的發展而發展的，對象之反映於我們的感覺便已經是我們的實踐的結果。我們在眼前看見什麼東西，便已經是我們接觸物的活動的結果。

感覺既然是實踐的結果，那末，辨別從感覺發展到概念去的認識之真偽真理性的也是實踐。我們分析綜合感覺得到的對象而形成某種概念的認識。這種認識是否正確地反映客觀的真理，可以由實踐去變化對象，把新得到的感覺的表象和已成的認識比較而證明。科學者把這種比較叫做實驗。隨着生產力的發展，實驗變成越複雜越深刻。生產過程使已經是實驗。隨着生產力的發展，認識也發展。

是否認識某種東西這個問題，根本上是實踐的問題，並不是理論的問題。「對象的真理是否達到人類的思維這個問題，並不是理論問題，而是實踐問題。人類要在實踐上證明他的思維的真理性，即現實性與力。關於脫離了實踐的思維的現實性或非現實性的問題純粹是煩

瑣的問題。』（馬克思）

要之，認識之真理性的規準是實踐。因為實踐，我們可以認識我們過去所不知道的東西。照恩格斯的口吻說來，即是「物」變成「對我們的物」。存在是無盡藏的，用人類有限的實踐到底不能把牠完全吸收盡。因此，在存在之中，我們還有許多未知的事象和法則。這些未知的東西，由我們的實踐次第轉化為已知的東西。認識以實踐為發動機而歷史地發展。舊唯物論者不理解認識之這種辯證法的發展。形而上學的唯物論並不能把辯證法適用於模寫說（反映說），不能闡明認識的發展。只有闡明歷史的實踐之作用的唯物史觀，才能闡明認識之歷史的發展，才能建立唯物辯證法的認識論的基礎。

相對真理和絕對真理的關係問題由認識之歷史的發展這種見地才能解決。因此，這個問題，當然也只有由唯物辯證法才能解決。舊唯物論不能正確地解決這個問題，因為牠們不理解作認識之發展的推動力的社會實踐

康德和舍靈格之流的觀念論者以為哲學者隨時都可以認識絕對真理。牠們以為可以由哲學的思維，「知的直觀」去把握意識之先天構造，範疇表，絕對者這類的絕對真理。黑格爾

雖然主張認識之歷史的發展，然而，他以爲自己已經達到絕對真理，絕對知了。

馬哈主義者說一切認識都是相對的，只承認相對真理，否認絕對真理之存在。

在唯物辯證法看來，絕對真理可以在認識之無限發展上獲得。絕對真理客觀地離我們的意識而獨立存在。我們的認識是相對的，相對正確地反映客觀的實在，我們的認識所得到的，是相對真理。較低的相對真理比較高的相對真理含有更多的錯誤。但同時，一切相對真理都是客觀的真理之某種程度內的反映。謬誤和真理之間沒有絕對的境界。在相對真理和絕對真理之間也沒有絕對的境界。相對真理是客觀真理之或多或少的正確的模寫（反映）。這種模寫，在認識的無限過程上，無限地變成正確。我們現在所有的科學知識是過去的認識之歷史的總和或總決算。絕對真理，在認識之無限的歷史所得到的相對真理之無限的總和上完全變成我們的東西。一切相對的真理都含有一粒絕對真理的要素。『我們的知識接近客觀的絕對真理的界限是爲歷史所規定的。不過，絕對真理之存在是無條件的，而我們之接近絕對真理去也是無條件的。繪畫的輪廓雖然是爲歷史所規定的，然而這個繪畫模寫客觀地存在的模型這點却是無條件的。』『相對真理是離人類獨立的客觀之相對正確的反映。這個反映次第變成

更正確的。——在各個科學的真理中，牠雖然是相對的，然有有絕對真理的要素。」（伊里奇）

認識之這種發展，結果，都為生產力之發展所規定。因為生產力之發展正是規定實踐之歷史性的。

闡明了實踐的意義和作用，同時，理論和實踐的統一問題，也可以真正辯證法地解決了。從來的哲學者都不理解形成認識的實踐之決定的作用。特別是康德，他以為認識是「理論理性」即思維的工作，實踐是「實踐理性」即意志的工作，把理論和實踐完全分開了。黑格爾雖然是理解實踐之認識論的意義的唯一觀念論者，然而他之所謂實踐也只是思維的活動，理論和實踐的統一，本質上只是思維本身的同一。舊唯物論者不能把歷史的實踐社會的實踐放進哲學裡去，他們只是自然主義地抽象地去理解人，去理解實踐。

唯物辯證法主張認識和理論是因實踐而發生與發展。沒有實踐便不會有理論。理論和實踐之統一的基礎是實踐。理論和實踐基於實踐而統一於實踐的內部。不過，我們不能說理論只是實踐的結果，只是被動的產物。認識從實踐發生為實踐糾正與發展，這正因為認識和實

踐連系着指導着實踐。沒有正確的認識，實踐不會成功。『理論不能不解答實踐所提起的問題』。『理論，如果牠是真實的理論，那末，牠是把指定方向的力，透視的明確性，對於工作的確信，我們的事業之成功的信念給與實踐的。』（史達林）理論元來是做正確地實踐的指針的。理論是實踐的契機和實踐不可分地連系着，而且不能不連系着。沒有理論的實踐是盲目，脫離實踐的理論是空虛。

機械論者過小評價理論的意義，陷於粗雜的實際主義與實證主義。少數派化的觀念論者過小評價實踐的作用，不理解理論和實踐的統一基礎是實踐。例如德波林以爲實踐是把理論「翻譯」爲現實的活動，並不是理論的泉源。魯坡爾把理論和實踐視爲平等的，只知道其交互作用，不能把握作兩者統一的基礎的實踐的意義。

唯物辯證法正確地把握着理論和實踐的統一，同時和現代進步階級的實踐不可分地連系着。因此，唯物辯證法是進步階級實踐的指針，同時自行保證其發展。理論和某一階級的實踐連系着而發展，這在布爾學者看來是不對的。因爲他們以爲理論的意識主體是超階級的超社會的。理論的發展是和社會的實際活動無關地純粹由思維本身的力使之發展的。他們說，

如果把理論和某一階級的實踐連系起來，理論便要歪曲，便不能得到現實之正確的認識。

可是，我們曉得，對象之反映在我們的感覺上便已經是實踐的結果。問題是在怎樣的實踐才真能使理論發展，我們上面說過，實踐是由生產關係規定的。在近代社會裡因為分爲剝削者和被剝削者，所以對於現存的生產關係有保守和進步兩種不同的意見。實踐是隨階級而異的，保守的人以永遠化現在爲利益，所以討厭在變化上，在發展上考察事物的辯證法，要拉出宗教來。這種階級不能脫離形而上學和觀念論，因為他們的實踐要求着這種意識。

進步的人一定排斥宗教，形而上學和觀念論。他們要求唯物辯證法。唯物辯證法這種最進步的哲學，只有最進步的階級能使之發展，因此實踐是階級的，理論主體也是階級的。

主觀（主體）和客觀（客體）的統一，是歷史的，並不是永久不變的主觀永遠反映同一的客觀。隨着歷史的發展，隨着生產力之發展而生的生產關係的變化，階級關係也變化。因爲認識的主體是階級的，所以主體也歷史地變化。沒有什麼超歷史的人類本性。人類實踐地變化自然，同時變化人類自己的本性。作主體的人是歷史的產物是社會的階級的存在，以爲認識的主體是超歷史的意識或「純粹思維」的觀念論者和以爲認識的主體是歷史地不變的「自

然人」的形而上學唯物論者都同樣錯誤。人類的本質是實踐。實踐是變化對象。和對象交互着，主體也歷史地變化。主觀的變化是以主體所變化的客觀的變化為基礎。

反映於我們的感覺的農村和都市是我們自己實踐的產物。人類變化自然，征服着自然，使生產力發展，隨之而變化生產關係，因之，變化人類自己。主觀和客觀是在歷史地變化着，這個變化在交互地進行着這點上有兩者的統一。因此，主觀和客觀的統一內容也是歷史地變化的。

唯物辯證法是普羅勒達里亞的哲學。因為普羅勒達利亞無論對自然和對生產關係都是最活動的階級，所以唯物辯證法是最活動的哲學。牠不獨「解釋世界」而且「變革世界」。

最後，唯物辯證法是最徹底的無神論。布爾喬亞唯物論曾經是無神論。然而，牠們只是否定神的存在這種抽象的無神論。連魯爾巴哈也只是從不變的人類本質去說明宗教，沒有注意宗教之歷史的社會基礎。舊唯物論者因為沒有闡明宗教之發生，發展，消滅的社會基礎，所以以為只用思想的宣傳力便可以從民衆的頭腦裏除去宗教的偏見。唯物辯證法排斥這種啓蒙主義的見解，牠認定宗教是因為生產力的幼稚而發生的，而現在，無政府的資本主義生產

關係是宗教偏見的基礎。如不剷除產生宗教的社會根源，無論怎樣宣傳啓蒙運動，宗教都還殘存在落後民衆的頭腦裡。唯物辯證法並不以無神論運動爲至上的運動，而是從屬於普羅階級的基本實踐的。從宗教的偏見解放出來，這是到普羅勒達里亞的科學世界觀去的第一步。唯物辯證法，在這點上去認識無神論的重要意義。

馬克思恩格斯奠定了上述的唯物辯證法根本原理的基礎，伊里奇更根據帝國主義時代自然科學的結論和豐富的經驗而使之更行發展。

唯物辯證法的各種基本法則便展開在這些根本原理的基礎上。

第六章 哲學的科學——唯物辯證法

恩格斯說，辯證法是『關於自然和人類思維之一般運動法則的科學。』不過，在唯物辯證法看來，人類思維的運動法則是外界自然之運動法則的反映，所以，這二種法則體系，本質上是同一的。不同的祇是；思維的一般運動法則可以意識地用純粹的形態表現出來；而自然的一般運動法則盲目地隱藏於無數的偶然性中一貫着。在人類還不能根據社會發展法則的認識而計劃地活動時，歷史的一般運動法則也是盲目地完全離人類的意識而獨立地一貫着。經過無數千年的實踐，人類的思維找出了支配極複雜的自然與社會現象的一般運動法則。這一個法則，在其次的認識上，用作方法，更攝取其結果，而次第變成正確。我們所謂範疇，（思維的範疇）乃是客觀世界運動的一般要素，反映在我們的頭腦裡的概念。世界的一般發展法則形成於世界運動的一般要素與一般契機之一定的關聯（例如質和量的交互轉變，形式和內容之統一等）上。因之，思維的一般法則，思維的根本法則是世界的一般運動法則的反映，範疇和一般法則是互相關聯的，範疇間的關聯便是一般法則。辯證法是以反映客觀世界一般運動法則的思維法則為對象的哲學的科學，即是以範疇的關聯之發生發展等為對象的哲

學的科學。

以思維運動的一般法則爲對象的科學叫做論理學。因此，辯證法，實際上就是論理學。不過，辯證法的論理學和普通的論理學有不同的重要特質。那便是：辯證法雖說是論理學，然而，並不是和普通的論理學一樣研究離開客觀世界的空虛的思維法則或要素的論理學，而是以反映客觀世界一般運動法則和一般要素的思想運動的一般法則一般契機爲對象的。辯證法的論理學，在這點上和普通的論理學——形式論理學有根本不同的特徵。伊里奇說，「辯證法的論理學，並不是研究思維之外在形式（離開客觀世界之具體現實的各種思維形式）的科學，而是研究「一切物質的，自然的，精神的物」之發展法則的科學，即研究世界一切具體內容和其認識之發展法則的科學。換句話說，是世界認識之歷史的總決算，總和，結論。」

在我們的頭腦裡反映認識世界運動一般法則一般契機的思維法則與思維要素（範疇）既然是論理學的對象，那末，「論理學當然是關於認識的科學，是認識論」（伊里奇）因此，伊里奇說，「唯物論的論理學，辯證法和認識論這三種名辭是不必要的，牠們都是同一個東

西。』

我們可以說，辯證法，論理學，認識論這三個名辭是表現同一個東西之三種不同的方向。例如辯證法是表示和形而上學形式論理學對立；論理學是表示以思維為研究對象；認識論是表示做哲學的科學之辯證法的地位與特質。從來的哲學都以存在論為其第一部門，把牠規定為研究世界本質的科學。康德却以認識論為其第一部門。而他的認識論是研究離開客觀存在即離開「物本體」的思維的理論。黑格爾的論理學是存在論，同時是認識論。因為在他看來，理念的發展同時便是認識的發展。而唯物辯證法認為認識論是關於近似地反映存在之認識的理論。把辯證法規定為認識論時，才能指示出辯證法是怎樣建設起來的。因為認識論的出發點是主觀和客觀，思維和存在的關係問題。只有根據這個問題之唯物論的解決才能把辯證法當作唯物辯證法而把握。

• 唯物辯證法建設在模寫（反映）說上。模寫說主張思維的運動是客觀世界運動法則的模寫（反映）。因此，辯證法的認識論不能說是研究離開客觀世界的思維法則的科學。唯物辯證法的認識論研究反映客觀世界一般運動法則的認識。在這裡我們要注意：研究思維的反映

比單純地在論上研究客觀世界的本質時，問題的範圍更廣汎，哲學的課題更深刻。

第一，客觀世界之思維的反映，自有其歷史。隨着生產力之發展，通過實踐，反映次第變成正確，變成深刻。隨着歷史之發展，隨着人類知能，言語，科學之發達，簡單的範疇展開為複雜的範疇。我們不能不考察這種歷史的關聯。範疇間之論理的關聯只是把歷史的關聯純粹化了的東西。

辯証法是認識論，這即是說明：辯証法的諸範疇是人類認識客觀世界之歷史的發展階段。發展契機；範疇間的關聯和認識之發展的歷史的關聯平行着。概念在存在中（在直接現象中）說明本質（說明因果法則，同一性，差別等等）。——這，實際上是一切人類認識（一切科學）的一般發展行程。範疇是這發展行程的階段或契機。

第二，必要了解反映外界運動法則的感覺器官和腦的構造與機能。在這種意味上，伊里奇舉出『各個科學的歷史，小孩和動物的知能發達史，言語史等作為形成認識論和辯証法的知識領域』，同時，把『心理學』和『感覺器官的生理學』附加上去作為副次的東西。

因此，辯証法的認識論包括認識之歷史（附加上心理學）的廣泛的科學。不過，我們不

能忘記，從認識的歷史之研究所概括的各種範疇之論理的關聯，同時反映客觀世界的內在關聯。認識是從簡單到複雜，從現象到本質次第深刻地反映客觀世界，在這種過程中，從存在抽出範疇而使之關聯。範疇間之論理的關聯是客觀世界現實關聯的反映。因此，辯證法的諸範疇是認識的歷史諸階段，是論理的思維諸契機，是客觀世界運動的一般契機，具備着三重的性質。

辯證法的認識論已然是建設在認識的歷史（和附加的生理學和心理學）之概括上的，當然不會有不建築在自然科學和社會科學上的哲學。認識的歷史之概括，是完成於科學的現階段上的。因此，辯證法的諸法則，諸概念，諸範疇，要根據當時的自然科學和社會科學的成果去批判地檢證。所謂檢證並不是如機械論者一樣否認哲學的成果，而是在科學的成果之概括上適用這種成果，由此而交互地使哲學和科學日益豐富與正確。由各個具體研究，各個科學成果概括抽出範疇，使之正確；同時，因應用已抽出的範疇而使各個科學的研究易於成功。

黑格爾觀念論的錯誤是在概括認識的歷史時，不注意認識發展之社會的歷史的基礎，以為認識是獨自發展的。他的論理學是根據脫離基礎建築的意識形態之歷史的概括的。唯物辯

證法從生產力的發展這個觀點去研究認識的發展。

機械論者只看見辯證法的各種範疇是具體認識的概括這點，說辯證法是從科學中自然發生的，因此主張不需要哲學。

德波林主義者只看見辯證法是具體認識的指針和方法，把辯證法只規定為方法論，忘記了辯證法是從具體研究抽出來，因具體研究而豐富的。

在關於自然和歷史的具體研究尚未成熟的時候，因為還不能從這種具體的研究抽出一般的法則來，所以哲學者們把自己頭腦裡捏造出來的法則應用在自然和歷史上。什麼自然哲學和歷史哲學便是這種思辨的產物。這些東西，和一般觀念論一樣，在自然和歷史之科學的研究已經進步，可以根據科學研究的成果抽出一般的概念，範疇，法則的現代，在理論上，已經失掉其存在理由了。唯物辯證法的出現，同時，是這種哲學的滅亡。『這時，在被驅逐出自然和歷史以外的哲學看來，如果還有殘留下來的，那末，那只是研究純粹思考王國，即研究思維過程的法則的論理學和辯證法』。（恩格斯）辯證法的唯物論便是以這種『論理學和辯證法』為對象的科學的哲學。恩格斯在這裡說的「論理學」，在別個地方又稱為「形式論

理學」。而因為過去哲學殘留下來的形式論理學的問題範圍已解消於辯證法之中，所以嚴密地說來，只有辯證法是唯物辯證法的內容。

唯物辯證法把辯證法建設為唯物辯證法。因此，在研究辯證法的各種法則各種範疇以前，先要解決唯物論抑觀念論的問題，先要確定唯物論的原理。根據這種原理而研究辯證法乃產生唯物辯證法。唯物論把辯證法建設為唯物辯證法，辯證法把唯物論建設為辯證法的唯物論。辯證法的唯物論和唯物辯證法原來是同一個東西。爲了表明這同一理論體系的世界觀基礎——主觀和客觀，思維和存在的關係問題的解決方法——乃用辯證法唯物論這個名辭；爲了表明具有唯物論內容，根據唯物論基礎的法則·概念·範疇等等形式規定，乃用唯物辯證法這個名辭。

唯物辯證法這個名辭因其表明形式方面，現出作方法論的特質。唯物論辯證法是一切科學和實踐之最適切的方法論。如果忘記了這點，便會埋沒唯物辯證法或辯證法唯物論對普羅勒達里亞的生活的意義。同時，如果像德波林一樣，以爲唯物辯證法是『和認識論相對的方法論』，那末，辯證法會脫離唯物認識論模寫說，喪失唯物論的內容。正因為唯物辯證法是研

究反映客觀世界的思維之各種階段各種契機的認識論的本質，所以能够是使這種反映日益正確的方法。

因此，把辯證法當作認識論而把握有很重要的意義。我們不要忘記的是：這種把握，自馬克思恩格斯以後，也只有由伊里奇把牠說明了。伊里奇說：『辯證法正是（黑格爾）和馬克思主義的認識論。普列哈諾夫沒有注意到事情的這方面。（在這裡，不是事情的這方面而是事情的本質。）至於其他馬克思主義者更不用說了。』

第七章 唯物辯証法的根本法則

(一) 對立物的交互滲透

自然和社會的一切現象都不斷的變化，沒有一個永久固定的東西。古代希臘哲學者黑拉克里托斯已經說過，『萬物流轉，不能二次跑進同一個水流去。』物是在永久變化永久運動的發展過程上，這已經是不能否定的真理。問題是在怎樣理解發展。關於這，在思想史上，有二種見解。

第一種見解說發展是『減小和增大與反覆』。第二種見解說發展是『對立物的統一』，即『統一物之分化為相排擊的對立物和這些對立物間之交互關係。』

把發展解釋為減少和增大與反覆是把一切變化和發展還元為量的變化。這，不待說是機械論的見解。把質的變化還元為量的變化即是不能說明舊物的消滅和新物的產生。例如，如果把封建社會和資本主義社會的差異「只還元於生產力的發展程度——量的差異——那末，便會忽視封建社會和資本主義社會內在構造的差異與其內在的特殊運動法則。即，用機械論的發展觀只能從量的變化這種表面的皮相方面觀察發展，忽視發展的內在要素和質的方面

。機械論者之所以不能把發展當作自己發展自己運動而把握，是因為找不到或否認發展之內在衝動力，而在外在的力的交互作用上去找發展的泉源。因為機械論是還元論和均衡論，所以不能正確地說明發展。

把質的變化的發展還元爲量的變化的機械論，根本上和否定發展的形而上學一樣。澈底的形而上學以一切變化爲感覺的現象，斷定客觀存在的本質是不變的。在機械論者看來，新物的發生是舊物之量的變化的結果，在質上，在內在構造上只是舊物的返覆，因之，很明顯的，和否定新物之發生的形而上學一樣。機械論和形而上學不探求物的特殊法則只探求一切物都共有的一般法則。可是，離開了特殊法則的一般法則祇是空虛的公式。例如『社會』不能『論』便是最好的例。以爲從『能』之轉變法則可以說明一切生物學現象和社會現象，即是不能把這些現象當作獨目的質，當作具有特殊法則的新物，當作物質世界之新發展階段的現象而把握。機械論者用來說明發展的均衡論也是絲毫不能說明發展。牠不能說明發展的內在泉源與衝動力。不能說明新質的發生。均衡論只能指示出沒有質的規定，祇有量的規定的要素之交互作用。均衡論也是不能從形而上學的思維解放出來。

要理解物的變化和發展非在內部構造的變化與質的變化上去理解不可。物的變化並不是如均衡論說的一樣由於他物的作用，而是因為一切物之內在矛盾。一切物不能永久保持同一狀態。否定自己而變成他物是物的內在本質。存在是生成即是發生和消滅。如果這種過程並不光是因為外力而是因為物的內在本質，那末，過程常常含有自己運動。伊里奇說，『使某一現象領域前進的是這領域內容本身的自己運動的辯證法。』內容固有的內在法則即自己運動是內在矛盾的表現。內在矛盾表現於對立物之交互滲透（統一和鬥爭）上，形成自己運動的泉源。因此，只有從對立物之統一這種見解去解釋發展的理論是『理解一切自己存在物的自己運動的鎖鑰……是理解舊物的消滅和新物的發生的鎖鑰。』（伊里奇）

從對立物之交互滲透這種觀點去觀察發展的理論正是辯證法。發展的任何方面任何法則，如果除了對立物之交互滲透的法則都不能成立。對立物之統一法則是辯證法的核心。伊里奇說『統一物之分解與充滿矛盾的構成部分之認識是辯證法的核心（辯證法的「本質」）之一，縱令不是唯一的基本特質或特徵也是基本的特質或特徵之一。』伊里奇又說，『簡單地可以把辯證法規定為研究對立物之統一的學說。』

闡明對立物之統一或對立物之交互滲透法則之決定之重要性這點，也是哲學上伊里奇階段之重要契機之一。

伊里奇說，普列哈諾夫把『對立物之同一（即統一）解為實例之總和，不解為認識的法則（而且不解為客觀世界的法則）。』普列哈諾夫雖然說矛盾，然而並沒有把這矛盾認為『統一物的分解，與對立物的統一』。他在費爾巴哈論的俄譯本序文上說，『物質的運動是很明顯的矛盾。』然而，他只用運動在同一瞬間是在某點上同時不在某點上這種位置變化去說明運動的矛盾，並沒有說到對立物之統一的矛盾。很明顯的，普列哈諾夫不理解辯證法的核心——對立物之交互滲透的法則。他所說的矛盾是抽象的無內容的，不從對立物之統一法則去解釋的。他以爲對立物之統一只是矛盾的實例之總和。

恩格斯認對立物之交互滲透法則是辯證法三大法則之一。他說對立物之交互滲透法則占據着黑格爾論理學中『特別重要的第二篇即本質論。』黑格爾的『本質論』是研究本質和現象，形式和內容，偶然性和必然性等等對立物之統一法則的，馬克思和恩格斯都視對立物之交互滲透法則爲辯證法的核心，完全地運用了這個法則。

伊里奇使這一法則的意義更加明顯，成功地應用於帝國主義時代自然科學狀態之分析與社會情勢之分析上。

那末，什麼是對立物之統一法則呢？

無論任何現象都不是無內容的。一切現象都具有種種部分和種種方面。因為這些部分和方面的交互作用，現象表現於過程和運動上。A是A這種形式論理學的同一律不適用於現實的物與現實的現象。一切事物都是否定着自己而變成他物。沒有永久保持同一性的現象，只在我們假定無內容的東西時才能適用同一律。具體物之同一性是相對的，包含着對立的。一切有內容的東西都是變化的。因為物的質，物的內容各方面之交互作用而必然變化。

一切物都變化，都轉化為他物，所以，一物和他物之間也沒有絕對的界限，一切現象都互相關聯着，沒有孤立的現象。一般地，法則只是現象的各方面間和各現象間之關聯的各種形式。

現象的各方面間與各現象間的關聯與交互作用應該當作對立物之統一而理解。互異的東西而互相不可分地連結着乃是對立物的統一，因此，如沒有對立物之統一這種觀點便不能把

握物的各方面間的關聯，各現象間的關聯。因此，非辯證法的形而上學的思維只能在孤立上靜止上觀察物。

對立物之統一的例到處都有。一切事物都是對立物之統一。伊里奇舉出其主要的典型如次：『在數學上是「正」(十)和「負」(一)，微分和積分；在力學上是作用和反作用；在物理學上是陽電和陰電；在化學上是原子的化合和分解；在社會科學上是階級鬥爭。』力學上的靜止和運動；物理學上的磁石之南極和北極，光和闇；生物學上的生和死，同化和異化，遺傳和適應；社會科學上的生產力和生產關係，生產和消費，使用價值和交換價值，自由競爭和獨占等等都是對立物之統一的主要的例。

恩格斯說，『最暗和最光都同樣使我們發生同一的眩目作用，因此，在我們看來，光和暗是同一的。』連光和暗這種對立物都含有統一(同一)的契機。這種同一的基礎是客觀存在的同一。光是太陽輻射線的波長在一定界限內的現象。這個波長比那界限大(赤外線)或比那界限小(紫外線)時，在我們的網膜上都現不出光來，然而，現在某種照像的乾片已能夠顯出紫外線的光和赤外線的光了。因此便證明光和暗之對立物的同一或統一。

生和死的對立物也是，如果沒有統一的契機，便不能存在。恩格斯說，『生的否定，本質上包含於生本身中。』有機體不斷地自外界吸收「能」（Energy）（同化），同時，在生活活動中不斷的放出「能」（異化）。在這種過程上，細胞的死滅和發生不斷地進行着。沒有細胞的死滅不會有生。死，是生的本質的契機。個體的生，成立於細胞的死滅和發生中。種類的生之延長，成立於個體的死滅和出生中。

就是最單純的運動形態位置變化，也是對立物的統一過程。位置變化的物體，在某一點間是在某一點上，同時不是在某一點上。因為如果只是在某一點上，那個物體便不是運動而是靜止的。

至於社會現象更爲明顯：社會發展的泉源是生產力和生產關係間的矛盾。生產力不能離開生產關係（生產力發展與運動之社會的形式）而存在，而生產關係爲生產力（生產關係的內容）所規定。兩者是對立物，不斷地在交互作用中。舊的生產關係阻止已發展的生產力的運動時，便爲生產力所變革，而新的生產關係促進生產力之發展。

勞動者和資本家也是對立物而互相統一着，工銀勞動者要有資本家才能存在；資本家也

要有工銀勞動者才能存在。

支配自然和社會的這種對立物之統一法則，即客觀的辯證法的核心反映於我們的思維，成爲主觀的辯證法的根本契機。由此，我們可以曉得，像形而上學一樣把原因和結果，同一和差別，感覺和本質等等當作『固定化了的對立物』看待是不行的。辯證法在統一上觀察這些對立物，在對立物之統一法則上建設全論理學。然而，現在還殘存着不能正確理解對立物之統一法則的形而上學思維方法。認識也是發展的。因此，要使客觀的辯證法正確他反映於思維需要人類長久的實踐的經驗。

均衡論是不能理解對立物之統一的形而上學思維的一種產物。均衡論只承認二種外力之互相敵對，否認對立物之交互滲透，統一，與內在關聯。均衡論的提倡者杜靈格（Dilling）是這樣，波格達諾夫也是這樣。而嘴上說着辯證法的現代機械論者也還是主張，均衡論是科學地公式化了的辯證法，用均衡論可以把辯證法從黑格爾的神秘的外套解放出來。例如布哈林說，黑格爾的辯證法可以『翻譯爲力學上的用語』，由此而使辯證法具有科學的形態。現代均衡論者還是不理解辯證法的核心——矛盾，對立物之統一。

均衡論是只記載現象的表面，不想把握本質不想把握內部機構的小布爾經驗論實證論的思維產物。均衡論者杜靈格是小布爾社會主義者；布哈林的均衡論是蘇聯農村小布爾（富農）的理論，並不是偶然的。

折衷主義和詭辯論也是不能正確地理解對立物的統一。

折衷主義不具體分析物，『只是從這裡拿出一片，從那裏拿出一片，』把物的各方面並列地列舉出來，不從對立物之統一的觀點，不在內的關聯上去把握物。在一九二一年關於蘇聯工會的論爭上，布哈林的見解是折衷主義的標本。論爭是進行於託洛斯基和季諾維埃夫之間的。託洛斯基主張蘇聯的工會應該是管理經濟的行政機關；季諾維埃夫主張蘇聯的工會是大衆政治教育的學校。布哈林派却站在這兩者之間，說工會一方面是學校，他方面是管理機關。即是站在一方面是政治，他方面是經濟的折衷主義立場。他不了解政治是經濟的集中表現。佔優位的是政治，他不能在統一上去理解兩者。伊里奇從對立物之統一觀點把這個論爭解決了。伊里奇說，蘇聯的工會是大衆政治教育的學校，不過，這並不是說不參加管理生產與經濟計劃。這是由參加這種經濟活動政治地教育大衆的學校。布哈林『一點也不作具體的

研究，只是用抽象的東西去解釋，從季諾維埃夫拿一片，從託洛斯基拿一片出來這是折衷主義。』（伊里奇）

伊里奇指出社會改良主義者最喜歡把折衷主義去替代辯証法。機會主義者都很喜歡用折衷主義。因為折衷主義好像已經顧到問題的各方面和各部分而可以發揮欺騙的作用。

詭辯論也是被社會改良主義者常用的方法。伊里奇曾再三批評考茨基輩的折衷主義與詭辯論和普列哈諾夫的詭辯論。詭辯論是不想具體分析物與過程以找出對立物之統一的現實內容，而只是無批判地抓住一個方面，以這個方面為中心環，把不應該連系的東西連系起來，把應該區別的東西混同起來——反面是把應該視為同一的東西區別起來——的方法。因此，詭辯論，外觀上很像在統一上觀察對立物，在對立上觀察統一物的辯証法。離開了具體研究，辯証法很容易轉化為詭辯論。詭辯論用不適當的例子，比較和類推來作不正確的論證。『一切時代的一切詭辯論者都是應用原則上很明顯不同的事例的。』（伊里奇）

譬如一九三〇年大山郁夫和河上肇等樹立日本新勞農黨時，他們應用伊里奇說『真理是具體的』這種辯証法的命題，把一般的東西和特殊的東西詭辯地分開，主張組織問題的一般

原則不能適用於特殊的具體事情，因而詭辯地辯護他們的新勞農黨的存在理由。同時，河上肇更以『河水逆流』的詭辯去辯護新勞農黨。河上氏說，現在假定河水是從北流到南的，然而因為地勢的關係，也許有迂迴着向北流的地方。但是，結果，這還是向南流的正確經路。新農黨也是一樣，表面上看來好像是反動的，而結果還是達到正確目的去的唯一正路。河流和勞動運動的動向完全是不同的東西。河上氏把這二種不能聯系的東西隨便聯系起來，用不適當的比喻和例解去詭辯。

辯證法的法則和公式如果不和全面的具體研究連系起來很容易轉化為詭辯論。

伊里奇說，『在概念的伸屈性——達到對立物之同一的伸屈性——中具有本質。如客觀地應用這個伸屈性便是辯證法，如主觀地應用這個伸屈性便是詭辯論和折衷主義。』詭辯論和折衷主義是因為脫離了物和過程之客觀的具體研究，用主觀的臆斷切斷對立物的統一，曲解對立物之統一的。

觀念論者蒲魯東連發展的泉源——對立物之統一也不曉得。他以為一切經濟範疇可以當作「善的方面」和「惡的方面」之統一而觀察。『在蒲魯東先生看來，善的方面和惡的方面

「善」的方面和「惡」的方面，合起來便形成各經濟範疇的矛盾。可是，「善」和「惡」並不是客觀本身的内容，而是成立於我們主觀的評價的，所以蒲魯東所謂「善的方面」和「惡的方面」並不是經濟範疇本身的發展泉源。那只是道德的矛盾。因此，他提出把「善的方面」照樣保存，而除去「惡的方面」這種問題。很明顯的，蒲魯東不理解「兩個相矛盾的方面之存在，兩者的鬥爭和兩者融合於一個新的範疇是辯證法運動的本質。」（馬克思）他之所謂「善」和「惡」這種對立物實際上並不是什麼對立物，也並不是能夠統一的，而是各自獨立完全無關的東西。因為他說一方面可以照樣保存而另外一方面可以完全除去。

說資本主義中有「善的方面」也有「惡的方面」，因之「除去惡的方面」的這種小布爾社會觀，馬上會成長為改良主義，然後成長為社會法西斯主義，有些會成長為法西斯主義。

對立物交互滲透着交互統一着。但是，我們不能以為這個統一靜的。雖然是統一了，然而依然包藏着鬥爭的要素。對立物的統一以對立物的鬥爭為前提。因此，對立物之統一法則，同時是對立物的鬥爭法則。「對立物的同一……乃是認識（或發現）一切自然（精神和社會也在內）現象與過程上充滿矛盾互相鬥爭互相對立的傾向。」（伊里奇）對立物

是互相鬥爭互相對立的要素，方面，或傾向，統一是对立物之鬥爭的契機，不斷爲鬥爭所造出，不斷爲鬥爭所打破。對立物之統一的內容是鬭爭。『對立物之統一（合一，同一，均勢）是有條件的，一時的，過渡的；相對的，相互排斥的對立物之鬥爭，和發展運動是絕對的一樣，是絕對的。』（伊里奇）

一切物和現象都是對立物的統一。可是，在統一的內部和背後，對立物的鬥爭不斷進行着。隨着這鬥爭的進行，不斷破壞統一，不斷產生新的統一，新的事物。

我們必需把握對立物的鬥爭，把握統一的種種具體形態。例如，我們必需具體地研究，對立物是怎樣互相關聯的，對立物的統一以什麼爲基礎的，對立物中那一個是佔優位的，那一個是從屬的，全體的發展方向是怎樣的等等。

一切過程又包含着肯定和否定，肯定是肯定現狀，否定是否定現狀。否定現狀於對立物的鬥爭上，肯定現狀於對立物的統一上。在生物的進化和社會的發展上，對立物中有一方面是特別代表肯定，代表保守方面的；另一方面特別代表否定，代表進步方面的。例如恩格斯說，遺傳和適應，前者可以說是肯定的契機；後者可以說是否定的契機。在普羅和布爾的鬥爭中

，前者代表否定，後者代表肯定。物的發展是對立物的鬥爭過程，是物的自己否定，一切物和過程都包含着否定性，這是絕對的。

在階級社會裡對立物的統一——矛盾，採取敵對（Antagonism）的形態。和力學上的敵對（Antagonism）不同，在辯證法的敵對上，否定的契機在其本質上，具有消滅肯定契機的衝動，隨着肯定契機的消滅，否定的契機也變成不同性質的另一東西。這是否定契機之本質的實現。敵對的特徵是：二個實體雖被統一着，然而到底不能並存。人類社會可以進到以無敵對的矛盾為推動力而發展的歷史階段去。

只有唯物辯證法能够把握各種現象之對立物的鬥爭和對立物之統一的具體形態。

黑格爾的辯證法因為是歪曲在絕對觀念論的體系裡的，所以不能徹底把握對立物的鬥爭。

黑格爾雖然反對忽視發展的形而上學，反對舍靈格的同一哲學（在絕對者上一切都同一），主張由對立物之鬥爭的發展。可是，他又說理念（主觀和客觀，思維和存在的絕對同一體——理念，絕對知，絕對精神）是最高真理，在理念上，一切對立物都和解了。他和舍靈

格的同一哲學（在絕對者上一切對立物都同一）一樣，以同一爲絕對，鬥爭爲相對。他和舍靈格不同的祇是：舍靈格主張排除對立和差別的直接的抽象同一；而黑格爾主張以差別和對立爲媒介的同一。黑格爾的絕對觀念論是以客觀和主觀，現實和理想，反動和進步等等對立物之和解爲最高真理的妥協哲學。在他看來對立物的鬥爭是達到和解去的相對的副次的契機。這裡便表現出黑格爾辯證法的不徹底。他以爲發展並不是無窮的，而是由他完成了的不再往前發展的。

無批判他接受了黑格爾辯證法的德波林也常常把對立物的鬥爭——矛盾的解決，當作矛盾的和解而理解。在他看來，鬥爭也不是絕對的原理。例如，他和黑格爾一樣，說，『通過一切必然的發展階段——從單純的同一經過差別和對立而至互相排斥的矛盾的發階段——時，「矛盾的解決」時代便來了。』不把對立和矛盾規定爲始終一貫過程的絕對原理，而規定爲表現於一定發展階段的次生的契機。這，和以均衡爲出發點的機械論沒有什麼大的差異。

德波林又說，布爾喬亞和普羅勒達里亞雙方『都是肯定的，同時都是否定的。……』

因為牠們都是構成全體之必然的規定的，所以牠們都是肯定的。然而，在牠們中，一方面是和其對立者相對立的，所以又是否定的。」這，便把普羅和布爾完全化爲同格，而抹殺兩者之特殊地位了。重要的是具體把規定各個契機在對立物的統一上占怎樣的地位。馬克思把普羅當作否定方面而把握，把布爾當作肯定方面而把握，把布爾和普羅視爲同格的德波林當然會主張對立物的和解。

『和解』（妥協）的理論是一切機會主義的主張。機會主義者不理解矛盾之完全展開是新物發生的前提，是矛盾解決的唯一條件。矛盾是由矛盾之完全展開而解決，並不是把矛盾隱藏起來，把對立和緩起來可以解決的。

普列哈諾夫說自然科學和社會科學研究的對象，大多數是『複雜的對象』。所謂複雜的對象是『在自身中統一着正相反各種現象，因之，在自身中結合着正相反各種性質』的對象。普列哈諾夫只是說『對立物的結合』，而沒有提到對立物的鬥爭，這，不待說會成長到『和解』的理論去。

唯物辯証法把一切過程當作矛盾的過程而考察。一個矛盾由於新物之發生而解決，這即

是新矛盾取舊矛盾而代之。矛盾的發生，發展，解決過程即是現象之發生，發展，消滅的過程。矛盾並不是出現於一定的階段上，不解決地『和解』的。馬克思在分析資本主義的「細胞」——商品中，發現資本主義社會經濟機構的矛盾。一切具體的研究都要從矛盾的展開過程之分析這個觀點去進行。沒有對立物之鬥爭的矛盾之展開，便不會有過程，也不會有發展。

(2) 從量到質和從質到量的轉變

如無新物的產生，是不會有根據對立物之統一法則的發展的。換句話說，如我們不單從量的增大與減少的觀點去觀察發展，而從對立物之統一這種觀點去觀察發展，那末，質的問題便會出現在我們面前。各種質是客觀地存在的，新質的發生是客觀地進行的。發展是新物的發生，是質的變化，質的變化和量的變化是在不可分的交互關係中。質和量，不可分地統一於一切物和現象上，一切存在物的根本形式。時間和空間是測定量的規準，沒有無量的存在物。連人類的意識作用也具有強度，速度，時間的持續等等可以在量上測定的方面。同時，在這世界裡，沒有空洞的一般存在，一切存在物都是一定的存在。即一切存在物都是具

有一定的性質，一定的規定的質。因此，質和量只有在統一上才能找到，只有由我們的抽象才能把兩者分離。質是以量為屬性而具有量，量是某種質的量。沒有無量的質，也沒有離開質的量，一切具體物都是質和量的統一，即是一「度量」。

因此，質的變化和量的變化是密接不離的。質和量的交互關係，在唯物辯証法裏，表現於從量轉化為質和從質轉化為量的法則中。這個法則說：漸次的量的變化之一定的積蓄，引起飛躍的質的變化。質的變化即是新物的發生。因為變化和發展是不斷進行的，所以，新物的發生後，在這新物的地盤上又展開獨自的量的變化。

在通常氣壓之下攝氏零度與百度之間，溫度無論怎麼變化，水仍然是水，沒有質的變化，祇有溫度的量的變化。但溫度上升至百度時，水便變成蒸汽，已經不是水；同時，溫度下降至零度時，只要微動一下，水便結成冰。

商人所有的貨幣，隨着商品生產的發展，積蓄至一定量時，便轉化為資本。單純的量的變化，進至某一定的限度時便轉化為質的差別。

拿破崙所統率的有訓練的三位騎兵雖然是很精銳的然而還敵不過二位沒有訓練的馬墨爾

克的騎兵。然而，一千位法國騎兵，時常戰勝一千五百位馬墨爾克的騎兵，這也是說要表現質的差別，即表現訓練的差別，必需有某一定的最小限度的量，量轉化爲質。

在自然現象和社會生活中，這種例子到處都有。

不過，只觀察量轉化爲質的方面還不充分。光是這樣，還不能反駁把質還元爲量的機械論。我們必需注意到質轉化爲量的方面，『機械論的解釋，用位置變化去說明一切變化，用量的變化去說明一切質的變化，同時忽略了質和量的關係是交互關係，即量轉化爲質，質亦轉化爲量，兩者有交互作用。』（恩格斯）

因爲質和量是密接不離的，所以雖說是量的變化，而變化的實體是質和量的統一體。沒有無質的量，量永遠是某種質的量。因此，質的變化是和以前不同的量的變化的出發點。在新質裏，具備着新質固有的量的規定。因此，質轉換爲量。例如水化爲汽，是水的分子散亂於空中，分子間的距離大了，溫度變化的條件也不同了。又如軍隊訓練上的質的差別，會引起兵力量上的差別。量轉化爲質和質轉化爲量，常常是交互作用的。

凡做某件事情，必先知道其可能的限度。想知道其可能性的限度，質和量之辯證法的統

一與交互作用之正確的把握是絕對必要的。

某一物在還沒有轉化爲另一物時，那只是量的變化，質的變化是一物之轉化爲他物，即新物之發生。因之，量的變化是以同一質爲基礎的漸次的，連續的。質的變化是新物的發生，突然的轉化，是漸次性的中斷，是飛躍的。一切物因爲互相轉化互相推移而互相關聯着，沒有孤立的現象。這種關聯不能單純地還元爲量的連續。某物和他物是互異的質，以一定的界限區別着。漸次的量的變化達至某一點，一物轉化爲他物時，這個界限便被飛躍過。漸次性和飛躍，連續和不連續被統一於交互作用上。正和沒有無量的變化之質的變化，沒有在某一點上不引起質的變化之量的變化一樣，沒有無漸次性的飛躍，也沒有在一定階段上不引起飛躍的漸次的變化。漸次性和飛躍是交互作用的，是相對的。因爲一切物都是其構成部分之物的組合，所以在其物的內部進行的單純的量的變化中，也含有其構成部分之質的變化。所以，在漸次性中亦有部分的飛躍。同時，在飛躍的過程中，也含有部分的漸次性。兩者常是相對的，交互統一着的。

如果不把握質和量，飛躍和漸次性，連續和不連續，這些辯證法的統一，只重視其中的

一方面，便不能獲得正確的認識。

輕視質的意義的機械論者，不能正確地說明飛躍的契機。庸俗進化主義者更完全否認一切飛躍，社會改良主義者常常是固執庸俗進化主義的。他們主張，近代社會可以漸次的運動，無限的連續達到另一社會形態去。

同樣，只看見漸次性之中斷，只主張飛躍契機的見解也是不理解對立物之統一的。地質學上的大變革說，和生物學上的突變說便是最好的例。普列哈諾夫之採取突變說，便是這種錯誤。用這種見解是不能具體地分析現實，不能對變化着的社會事情採取適宜的態度的，很容易流於冒險主義和盲動主義去。

在社會生活上，飛躍和連續之辯證法的統一的理解，和質與量之交互作用的理解一樣非常重要。

要能够把握質與量之交互作用的法則和具體分析聯系起來，才能正確地估量力，估量可能性的限度，把握發展的曲線。

(3) 否定之否定

因對立物的交互作用而發生新物，即是舊物之否定。不過，唯物辯證法之所謂否定，並不是完全放棄舊物，而是在舊物和新物之間有一定的內在關聯。新物的發生並不是從「無」發生，而是從舊物發生，舊物並不是轉化爲「無」，而是轉化爲新物。這種轉化雖說是飛躍，但並不是新物和舊物之間築起了萬里長城把牠們完全隔離着。

辯證法的否定，即根據自己運動的否定，並不是單純的排除，而是在新物中保存舊物（即被否定的物）之一切積極的內容。在新的更高的形式中保存這些內容。伊里奇說，『完全的否定，胡亂的否定，懷疑的否定，動搖與疑惑並不是辯證法的特色與本質。——辯證法，無疑的內包着否定的要素，而且當作最重要的要素內包着，——可是，保存積極的東西，當作關聯的契機，發展的契機的否定却是辯證法的特色與本質。』否定是舊物和新物之關聯的契機，是前者到後者的發展與轉化的契機。否定並不是舊物和新物之關聯的中斷，而是這關聯的契機。新物自舊物發生，把舊物的積極內容在不同的條件之下，在不同的基礎上，保存起來，而否定舊物。這種辯證法的否定叫做『奧伏赫變』（Aufleben）。

新文化並不是建築在掃光舊文化的白紙上的。如不繼承過去的舊物，那末，發展便是倒

拉回去，從頭再開始。這並不是發展，而是返復。新文化並不是再從野蠻狀態出發的。新文化是把舊文化的積極方面，在更高階段的基礎上使之發展而否定舊文化的。

唯物辯證法便是幾千年來科學和哲學之發展的總決算。

對立物的統一過程，不斷地在進行辯證法的否定，由於否定舊物而發生新物，在新物中，由於對立物的交互作用，量的變化達到一定程度時，再發生質的變化，再自行否定，這種不斷發展的否定，我們叫做否定的否定。否定之否定的法則是否定之後再否定，從低級過程進至高級過程之全發展過程的公式。

辯證法的發展並不是直線的，而是螺旋狀的。世界和認識的發展是『圓的系列，螺旋地接近無限的曲線。』（伊里奇）圓的出發點和終結點是一致的。可是，發展曲線的終點和出發點完全一致，那便是和黑格爾的辯證法一樣，發展終結了，達到絕對真理了。這和唯物辯證法的發展觀不同。唯物辯證法認發展是無限的，發展曲線是『圓的系列』，是螺旋。螺旋的每一環雖然是圓形，然而出發點和終結點並不是合在一塊的。出發點連接着上一個環，終結點連接着下一個環。不過終結點並不是完全和出發點不同。那是在某種意味上的「回歸」

。例如，A被否定，變成B，B被否定，變成C；C是「在更高階段上」的A的返覆，「表面上的回歸」到A。自己運動的發展，採取這種形式是因為對立物的鬥爭是自己運動的泉源，A之轉化為B，是因為B是A的否定的契機，是A的對立物。其次，A的對立物B更轉化為B的對立物C，C當然是「表面上回歸」到A，「在更高階段上」再現A的內容。

這種否定之否定的法則，我們到處都可以找到例子。

例如恩格斯舉的麥粒的例。麥粒在適當的土壤裡，在一定期間後，否定麥粒而成長為麥苗。麥苗成長起來，開花，結實，再否定麥苗，而得到麥粒。可是，這新得到的麥粒不獨在量上不同，而且在質上也不同，因為如果質是不變的，那末，一般動植物的進化便不可能。

在數學上也是這樣，譬如一個代數學上的數A，把牠否定成A，再把牠自乘，便得出A²。最初的正數A，由於否定之否定而在更高的階段上得A²。

哲學史上也是這樣：「古代哲學是原始的自發的唯物論。……後來，為觀念論所否定。

……隨着哲學的發展，觀念論又為現代唯物論所否定。這個唯物論，即否定之否定，已經不是古代唯物論之單純的回歸，而是在其永續的基礎上，更附加上哲學和自然科學二千年的

發展和這二千年的歷史之全思想的內容。」（恩格斯）從原始的唯物論經過觀念論而至辯證法唯物論——這是根據否定之否定法則的哲學發展史。

社會的發展也是根據否定之否定的法則進行。這在馬克思的資本論裡已經很明顯地指示了出來。

黑格爾用「正，反，合」的公式去說明否定之否定法則。他以為起點和終點是完全合一的，構成一個完全閉口的圓。唯物辯證法主張沒有這種絕對的完結，要從否定之否定的法則去把握各個現實過程，必需有具體的研究。不作具體的研究而把「正，反，合」的公式應用到一切問題上去，那是詭辯論。

一切辯證法的法則都是自己運動的發展法則，所以，對於「內在衝動」和「外力或外在條件互相交錯着的各個現象應該根據嚴密的詳細的研究去應用這些法則。例如，用麥子來做麵包或釀酒，麥子轉化為麵包或酒，這，一點也不是根據麥子本身之「內在衝動」並不是自己運動。如果以這種轉化為麥子之否定的否定便是詭辯論。這種轉化應該從更複雜的另一種觀點，即用人類之實踐——產業的觀點去觀察。同時，要闡明參加轉化過程的各種要因之特質

與構造，預先在自已運動上把握那些要因，所以，『內在的衝動』和外力的交錯也是辯証法的。自已運動的認識是一切正確認識的前提。

內在於各種過程的否定之否定法則，由於外力的影響，蒙受種種的伸縮。

例如，資本主義之侵入野蠻社會，那些社會可以不經過奴隸制度封建制度而導入資本主義的關係（雖然祇是一部分）。又如蘇聯國內的某些落後民族（尙從事遊牧和狩獵的民族）可以飛越封建和資本主義階段渡到蘇維埃階段去。不過，這種飛越，一定要有外部的某種具體歷史條件和勞力才可能。同樣，各殖民地半殖民地的國家，在一定的外部條件的影響之下，可以飛越某些階段。

是否能夠飛越一定的階段，是依存於具體條件如何的，並不是如託洛斯基說的一樣只是由『論理』去決定。

一切一般的法則，在現實世界裡，都是和具體研究聯系着而運用的。忽視一般法則之指導作用的是追隨的經驗論與實証論，忽視具體分析的是思辨的空想，是公式主義。

（4）形式和內容

對立物之交互滲透法則，量變質和質變量的法則，和否定之否定法則是辯証法的三個根本法則，而以對立物之交互滲透法則為核心不可分地被統一着。不過，辯証法的法則並不祇盡於此。和否定與再否定，質與量，是對立物一樣，還可以找到許多一般的對立範疇。這些對立範疇在其統一上與交互滲透上，表現着辯証法的一般法則。

現在，我們把這些範疇簡單地說一說。

第一是形式和內容。

一切物都有一定的形式。空間和時間是一切存在物的根本形式。在這一一般的形式上，各個具體物更具備着特殊的形式。而形式永遠是某類東西的形式，並不能有無內容的形式。離開了某種內容，便不能有某種形式。同時，內容永遠是某種形式的内容，不能有無形式而存在而運動的内容。形式和內容，辯証法地統一着，在交互作用上，不可分地關聯着。

『內容是形式之向內容的轉化，形式是內容之向形式的轉化。』（黑格爾）形式和內容是交互作用的。不過，形式和內容並不光是交互作用，而且，我們要指出，內容是這交互作用的基礎。形式和內容的交互轉化是以形式和內容對立，同時，形式包含於內容本身中，內

容是這交互作用的基礎爲前提。

不過，我們不能因爲說內容是基礎，便說形式是無關緊要，怎樣都可以的，這，只是粗雜的實證論與機械論的見解。伊里奇曾極力批判輕視勞動運動中之形式方面（組織原則）的少數派。少數派說組織的形式是怎樣都可以的，要緊的是活動。可是，如果活動的形式——組織不健全，那末，活動的內容也要受影響。這是顯而易見的事。

上面我們曾經說過，康德是把形式和內容分開了的二元論者。他以爲形式是基礎。對於內容過大評價形式的見解叫做形式主義。德波林派因爲把物質的內容從辯證法的各個範疇抽了出來，只是研究無內容的形式的關聯，所以陷入形式主義去。因爲形式主義不分析過程和現象之具體內容，所以變成玩弄空虛名辭的煩瑣哲學。一般地，形式主義是觀念論的特徵之一。連黑格爾也是以思維的形式爲萬能，把世界之現實的內容完全放進思維的形式中。

社會過程中表示形式和內容之交互作用的根本形態的，是生產力和生產關係的交互作用。生產關係是生產力的運動之社會的形式。生產力的運動之社會的形式，各個歷史時代不同。這些社會的形式不能離開作其內容的生產力之運動而存在。生產關係爲生產力所規定，同

時，牠對生產力有相對獨立的作用，並不是完全被動的東西，生產力和生產關係交互作用於生產力的基礎上。

生產關係包含於生產力之「中」，為生產力所規定，同時與生產力對立，是「外在的東西」。作形式的生產關係對作內容的生產力之這種二重關係，規定兩者的交互作用的特質。一定的生產關係為生產力的一定發展階段所規定，適應着生產力。形式，或多或少地適應着內容，適應着生產力的生產關係，在生產力發展至一定階段時，變成生產力更往前發展的「桎梏」。已發展的生產力要求適應其自身的新生產關係。舊生產關係被變革，新形成的生產關係促進其內容的生產力往前發展。社會發展的泉源是生產力和生產關係間的這種矛盾和交互作用。生產關係的積極性表現於舊生產關係變成生產力發展的「桎梏」，新生產關係變成促進生產力發展的契機這點上。

不理解生產力和生產關係的這種辯證法的統一，把生產關係視為生產力之被動的東西，忽視其積極性的機械論見解是現代社會法西斯的特色。這種見解宿命地等待生產關係之自然的變化，實際上，是永久化現存的制度。少數派只曉得要建設新生產關係需要生產力之一定

的發展，而不曉得生產關係之革新（在可能革新時）是發展生產力的重要條件。這也是忽視生產關係之積極性的張本。等待農業生產力之發展去自然解決蘇聯農村之生產關係的革新（肅清富農階級）的布哈林派，也是不理解社會生活中形式的積極性的機械論者。

魯賓也不理解生產關係的積極性。他把形式主義拿進經濟學裡來，以脫離生產力的生產關係作經濟學的研究對象。一般地，社會科學上的形式主義，一點都不能把握社會發展的具體過程。新康德主義者李克特（Rickert）的歷史哲學和形式社會學的煩瑣的概念遊戲使充分證明了這點。

在民族文化和國際「普羅」文化的關係上。我們也可以看出形式和內容之辯證法的關係。蘇聯，現在正繁榮着民族文化，適應着政治上民族自決的方針，在文化領域上也發展着以各民族獨自的言語著作的民族文化。不過，在蘇聯，雖說是民族文化，然而，內容却是「普羅」的。即是，在過渡期，民族文化，形式上雖然是民族的，然而內容却是國際的，「普羅」的。這種內容是製造融合民族文化渡到內容和形式都完全國際的普羅的文化（用共同文字的）去的條件。這是馬克思主義所謂國際主義和民族自決之辯證法的交互作用。

反之，具有布爾喬亞的內容的民族文化，那是帶到另外一條路去的。在這裡，內容的特質也具有決定的意義。

在研究現實時，我們必需詳密地研究帶有種種色調的形式與內容的交錯和其交互作用。

(5) 現象和本質

我們直接看見的現象是量與質，形式和內容等等無限錯綜着的。直接反映於我們的感覺的是無限的混沌。我們的思維要找出一貫着這無限混沌的法則。要找出法則，只有把握各種現象中的本質。現象中的質和量，形式和內容等等交互作用，應該在本質上統一地把握。不然，便祇是粗雜的事實的羅列。

現象和本質之辯證法的關係，常常被形而上學地處理着。

哲學的起源，可以說是探求複雜的現象背後的本質。希臘的哲學者們，假定變幻無定的現象背後有永久不變的本質，以水，原子，形式等等為這種本質。近代實證科學的勃興，使哲學者們從空想的本質王國轉到現象的世界來。由此產生出經驗論。經驗論主張只有我們能够感覺得到的現象世界是實在，現象以外的一切東西都是俗人的「信仰」或是哲學者的偏

見之產物。據經驗論者看來，科學的認識之任務並不是發現存在於現象內部作統一契機的本質之關聯的法則，而只是把現象世界的複雜關係簡單化，把這些關係記載起來。他們不研究本質，不研究從一物發生他物這種內在關聯與內在統一。他們只是確定各種事象之表面的關係。他們說，科學的方法不是說明，而是記載與記述。所謂主觀觀念論和不可知論便是從這種經驗論生長的。馬哈主義也是以「思維經驗」的原理簡單化現象間的事實關係，記述這些關係為唯一正確的科學方法。

和經驗論對立的是合理論。合理論主張由思維把握脫離現象的本質是唯一正確的認識方法。笛卡爾，斯賓諾莎，萊布尼茲等等十七世紀的大陸哲學便是合理論。合理論者以為只有把我們感覺得到的現象除外，用概念的分析才能得到正確的認識。他們忽畧了概念的起源是出於感覺。合理論者主要的把數學，特別是把可以由定理引導出一切認識的幾何學視為一切正確認識的模型。可是，幾何學定理和數學公式的根源都是經驗。離開了感覺離開了認識的思維便不能使認識發展。我們要在現象的內部，現象的蘊奧找出作現象之統一要素的本質。要把感覺和思維辯證法地統一起來才能使認識發展。

康德想綜合經驗論和合理論。一方面，認為一切認識都是從經驗開始；他方面假定作經驗認識的確實性條件的先天認識。可是，他以爲作本質的物本體是存在於現象之外，我們不能認識的，因此，康德也和經驗論一樣，把認識之可能性的範圍局限於現象的領域中。物本體和現象的總體——世界，因爲是我們的感覺直接得不到的，所以不能認識。康德也是把現象和本質分開，不能在本質上把握現象，康德的不可知論，經驗論，和主觀觀念論是只局限於經驗得到的現象上，不能深進本質去。這是不了解理論的思維之作用的。

把現象和本質分開的一切形而上學的見解，都是認現象爲主觀的東西，否認其客觀的存在。主觀觀念論者，馬哈主義者，波格達諾夫主義者都是這樣。他們不能擺脫唯我論和相對論。合理論者只研究本質的世界，也是因爲他們認現象是主觀的，不能作確實的認識基礎。可是，離開了現象的本質會轉化爲抽象思維的空洞對象。

機械論者主張現象之複雜的質可以還元爲量的差別時，也是把現象視爲主觀的東西。他們說現象之質的多樣性是依存於我們的感覺器官之特質的，這是象徵論或象形文字說。而這，實際上是後退到主觀觀念論去。

德波林主義者以離開現象的本質為研究對象，輕視複雜的現實之具體研究，埋頭於抽象概念的分析與組合，忽視現象之推移到本質。這是合理的見解。

黑格爾雖然一反上述的見解，把握了現象和本質的辯證法的統一，認為現象並不光是主觀的意識內容，而是客觀存在的；可是，他還是觀念論者——雖然不是主觀觀念論者而是客觀觀念論者。因此，現象和本質，在他看來，雖然對主觀的經驗是客觀的，然而也祇是思維——理念——的內容。而思維所把握的本質是對直接感到的現象占優位的。

唯物辯證法和上述的一切見解不同，牠認為現象和本質都是客觀存在的契機，兩者都是離一切思維與意識而獨立存在的。同時，客觀的存在反映於我們的意識，現象是直接反映於感覺的契機，而本質是由抽象識別出來，反映於思維的契機。現象和本質是這樣被反映的，並不是我們的感覺或思維之單純的內容。現象是本質的現象，本質是現象的本質。不過，這兩個契機並不是直接同一的。兩者交互推移，兩者交互媒介，現象是由感官直接得到的，但現象本身是由本質所媒介的存在，本質通過現象而存在。兩者是同一客觀存在的對立契機，辯證法地統一着。兩者交互作用的基礎是現象。因為，在辯證法看來，只有運動是絕對的。

而物的鬥爭和運動爲現象所代表，統一和相對的「靜止」爲本質所代表。因爲現象和本質並不是直接同一的兩種契機，所以沒有抽象能力的感官不能直接認識法則。認識本質的是思維是科學。馬克思說：「如果物的本質和現象形態直接一致時，那末，一切科學也許都不必要了。」

因爲本質對現象的多樣性當作統一的契機而存在，所以本質和現象形態並不直接一致。因而觀念論者有說現象是非本質的，非真實的。他們以爲本質是離現象而獨立存在的，現象只是這種本質偶然出現於我們的感官的東西。他們以爲，我們的感官既然是不完全的，所以現象是虛偽的，並不能傳出本質的真象。他們把這種非真實的虛偽的現象叫做假象。

這種見解，不用說，是大錯特錯。本質並不存在於現象之外。「本質現象出來，現象是本質的。」（伊里奇）我們所謂假象也並不是離開了本質的虛偽的東西。某些現象中之統一要素——某種本質，用種種方式出現於這些現象中。因此，只有這些現象的總和能夠給與這本質的適當表象。換句話說，某些現象的總和，等於這些現象中所表現的本質。不過，只拿現象的一部分，只拿現象的一個特殊方面來看，和本質是差得很遠的。根據這種部分的現象

之觀察，不能適切地把握本質。這種部分的現象只是本質的一面。我們之所謂假象是指這部分部分的現象，因此，我們不能把假象視爲脫離本質的，我們可以說假象的總體構成本質之適當的現象。

伊里奇說，「假象的東西是本質中的一個規定，是本質的許多方面中之一個方面，許多契機中之一個契機。本質現爲這些這些東西。假象是本質之在假象中的表現。」

不過，重要的是：要把握潛在現象中的本質，一定要不爲現象之各個物質，各個假象所惑，觀察一切現象的總和，找出一貫着這些現象的比較安定比較經常的內容。爲假象所惑而找不到本質的人是只看見樹而不看見森林的人。

不能夠正確地把握假象，現象和本質的關係的人，常常要犯錯誤。譬如只知道資本主義的本質，只知道資本主義的一般發展法則，而不知道把各國各時代的資本主義諸現象和本質聯系起來去把握，那末，那只是公式主義，一點也不能指示出具體的指針。又如忘記了本質，忘記了資本主義的一般發展法則，只爲各國特殊的不斷變化的表面現象所惑，這是修正主義，機會主義的特質。伊里奇說，修正主義的本質是在只顧日常的小事，眼前的小利害，而忘

記了資本主義的「根本特徵」和勞動階級的「根本利益」。無批判地光追隨現象之推移的機會主義者是不能看遠一點的近視眼。

在戰後資本主義之部分的相對安定時期，得出「組織化資本主義」的結論的機會主義者，便是這一類。

布爾喬亞經濟學者都是形而上學地一面地研究現象和本質。亞丹斯密斯和李嘉圖，用分析的方法，曾經發現資本主義社會的幾個根本法則。然而，因為他們不能在現象之複雜過程之關聯中去把握本質，把本質和現象分開，把本質絕對化，把現象直接還元為本質，所以把資本主義社會的法則視為永久不變的法則，不能在其歷史性上理解為近代社會的運動法則。

斯密斯，李嘉圖以後的庸俗經濟學者和他們相反，只看見現象的表面，而不洞察現象的本質。

在複雜的現象中找出本質，和發現法則有密接不離的關係。因為「法則是諸本質或諸本質間的關聯。」「法則和本質是同類的概念。或更正確地說來，是表現人類認識現象和世界等等之深化的同階段的概念。」（伊里奇）因為本質是現存於現象中的，所以作本質之關聯

的法則是『現象中之堅固的東西』，是『現象中之同一的東西』，是『本質的現象』，是『現象之靜止的反映』，是『運動之本質的反映』。（伊里奇）這裏所謂『反映』是所認識的法則。在複雜的現象間之錯綜中，要找出本質的關聯，找出『靜止的』東西。如果不能認識法則，那末，人類便不能有任何計劃。作複雜的現象之統一的法則，和本質同樣是客觀存在的，並不是主觀觀念論者所謂由主觀構成然後搬進象現中去的。

本質和法則雖然是『同類的概念』，然而不能把牠們完全視爲同一。如果把本質只是視爲『法則』或『關係』，那末，便會和德波林主義或馬哈主義一樣，把現象之最一般的內容（最一般的本質）——物質，化爲非物質的，說物質只是『關係』或『關係』的總和。

現象互相關聯着，在這種關聯上運動着。隨着現象的運動，作複雜的現象之統一點的本質也運動。本質由於現象之種種變化而變化與發展。說現象是『動』的，本質是『靜』的，也只是相對的，並不是說本質是絕對『靜』。因爲法則是本質間的關聯，所以表現複雜的現象之統一。伊里奇說，『不光現象是過渡的，動的，流轉的，本質也是過渡的，動的，流轉的，只有用有條件的境界才能分界』。

因爲法則是『現象之靜止的反映』，所以法則只能大概地近似地把握流轉着的複雜的現象。法則並不能完全吸盡無限的現象。『法則採取靜止的東西，因此，一切法則都是狹隘的，不完全的，靜止的。』『現象比法則更豐富，』（伊里奇）在種種現象中，同一的本質也有種種差異。在認識本質，認識法則時，這些差異，這各個現象的獨自性是被省略被捨棄了。人類的實踐常常是向着具體的。因此，認識的本來任務是從一般的法則進至更具體的一定現象去。例如，中國的革命運動，不是只站在近代社會一般法則的認識上，而是站在中國社會之特殊法則的認識上（自然，要認識特殊法則，先要認識一般法則）。因此，伊里奇說，『法則的概念是人類認識世界過程之統一與關聯，認識交互依存性與全體性的階段之一。』認識還要往前進展，而且還需要許多範疇。

（6）偶然性和必然性

分離現象和本質的形而上學思維也不理解偶然性和必然性之辯証法的統一。但是，正確地理解偶然性和必然性之辯証法的統一，和辯証法地理解現象和本質之統一同樣，在科學看來是非常重要的。因爲在複雜的現象中認識本質的科學的任務，自他方面說來，是在錯綜的

偶然性中發現必然性。偶然性並不是主觀的，而是客觀地存在，爲必然性所貫澈着的。

偶然性是客觀的範疇。偶然性反映於我們的感覺裏，思維在這偶然性中發現客觀存在着必然性。偶然性生出必然性，必然性顯現於偶然性中。兩者不可分地統一着，交互推移着。在這種意味上，自必然性看來，偶然性是必然的；必然性不能存在於偶然性之外，恩格斯說，『偶然的東西是必然的東西，必然性當作偶然性而規定自己。他方面，這種偶然性無寧說是絕對的必然性。』

所謂偶然的東西，是在過程全體看來，不這樣也可以的東西，即不是從過程全體不可避地發生的東西。與此相反，必然的東西是在過程全體看來不可避的東西，即非如此不可的東西。一九一四年至一九一八年的世界大戰是不可避的必然性。然而，由一位塞維亞青年刺與皇太子而引起却是偶然的，由於其他的原因也是可以引起的。在資本主義中，勞動運動是必然的。然而，由馬克思，伊里奇等等去做牠們的指導者，却是偶然的。不過，必然性通過這種偶然性而實現。偶然的東西一發生，便『被包括於必然性中』（恩格斯）『跑進發展的「一般行程」』（馬克思）。因此，偶然性雖然在必然性中沒有什麼根據，然而並不是完全和

必然性無關的。偶然性被包括在必然性中，變成必然性的成分。不能被包括在必然的過程中，的事象只是無關係的東西，並不是偶然性，例如深海的魚類是怎樣的形狀。對於人類史的必然性，和對於地球迴轉運動的必然性都沒有關係，這並不是偶然性。在直接沒有交互作用，互相疏隔着的領域裏，不能有偶然性和必然性的關係。偶然性是因為各種現象之交互作用，必然地根據因果性而發生的；因而，是只在偶然性的「相消」，「合成」總和上產出全過程之必然性的事象。

簡單地說，過程的內在傾向，「一般行程」（馬克思）「存在之一般的東西」（伊里奇）是必然的；部分的東西，假象的東西是偶然的。例如：戰爭的勝敗是由參戰國的經濟狀態，政治狀態和軍隊狀態去決定的。而在這經濟，政治，軍事狀態中，有無數的偶然性，例如政治家軍事領袖的人物，大資本家的頭腦，作戰計劃，勞動運動指導者的意識水準等等在起作用。通過這些偶然性，對戰爭的行程也有影響。那一個戰勝這種必然性，通過這種無數的偶然性而實現。又如：人要死。這是必然的。然而，就是因為老衰的最自然的死，實際上也是無數偶然性的「合成」「相消」的產物。在老衰這一必然的過程看來，是從五十歲開始老

衰，抑從六十歲開始老衰，那完全是偶然的。這由形成人類生活條件的無數偶然性——食物之良否，勞動程度，體質等等——所規定。而因老衰而死這種必然性是從這些偶然性的總和。「相消」產生的。總之，過程的一般傾向是必然的，而這必然性通過牠而實現的無數部分現象是偶然的。我們如果把各個特殊現象拿來觀察，那末，我們可以知道，「發展的一般行程」通過別種現象也可以實現。不過，這種偶然性的交互作用，在其總和上現出必然性，在此，便有偶然性和必然性之辯証法的統一。偶然性包含於多樣的運動和變化中，必然性包含於這多樣性的統一和關聯中。

不過，現實世界裏，各種過程並不能當作純粹的自已運動而進行。一個過程為別個過程所攪亂。由另一過程所加的外的攪亂影響，因為在過程全體中並沒有根據，所以也是偶然性。這種偶然性，即作「外的必然性」的偶然性，有時，有決定的作用。例如，大地震對於經濟過程有很大的影響，因而應該打勝仗的戰爭也因為這外的影響而失敗，又如，人類因為偶一不慎，而可以致死，譬如因為汽車轆過這一偶然性而單純地發生人死這種必然性。（這種死普通叫做偶然性。）這種偶然性是「外在」的和自己運動必然顯現的偶然性（次等的必然

性)不同，不過這種不同也祇是相對的，和偶然性與必然性是相對的一樣。然而，牠們不同，乃是事實。

德波林派把偶然性規定爲「外的必然性」，他說偶然性「是對內在的必然的東西，即對於某一現象之內在發展過程，是某種外在的必然的東西。」不理解偶然性和必然性之辯證法的統一，否定作必然性之現象形態的偶然性，把偶然性完全當作外在的東西，推出自己運動的範圍外，因此，變成一個過程本身不會有偶然性，如沒有外部的影響，自始至終都完全爲必然性所規定。這樣一來，便會得出這樣的結論：物質世界的全體是不受任何外力「外的必然性」影響的，因之，一切現象，在世界全體看來，都是必然的，不是偶然的，否定作自己運動之契機的偶然性，和否定偶然性之客觀存在的機械論一樣。

機械論者把偶然性和無原因性混同，因爲一切事象都是有原因的，所以斷定客觀地並沒有偶然性。他們說，只是因爲我們不知道原因，所以說牠是偶然的東西。布哈林說，「嚴密地說來，沒有什麼偶然的，即無原因的東西。因爲我們不充分知道現象的原因，所以我們使說牠是「偶然的」。這種把偶然性和因果性區別的見解是錯誤的。偶然的東西本身也有原因

，偶然的東西是從原因必然地發生的必然的東西。不過，在牠是偶然的時，牠是在某一過程全體中沒有根據（原因），不是從這過程的本質來的。偶然性是和過程全體過程本質中有根據的必然性區別，並不是和因果性區別的。當作過程全體自己運動必然顯現的偶然性（次等的必然性）或『外的必然』的偶然性，其本身也是必然性，因之，是包括在因果性之下的。

否定偶然性的機械論的見解，是從法國唯物論移入自然科學的。這種機械的決定論，如恩格斯所指摘的一樣，本質上是反科學的。第一，他把作『次等的必然性』的偶然性和過程全體上具有根據的必然性視爲同一，因而否定偶然性。這樣一來，便會得到這樣的結論：『太陽系從星雲的時候以來便是已經這樣設計了的，因此，一切事象都只能是這樣這樣，不能再有別樣。』這只是一句空話，一點也不能夠說明什麼東西。第二，機械論者否定偶然性的客觀存在，把偶然性和必然性混同，本質上是把必然性拉下到偶然性去。因爲『如果把某一豌豆莢不含五顆豌豆也不含七顆豌豆，而只含六顆豌豆這一事實，和太陽系的運動法則或『能』之轉換法則視同一階段的東西，那末，事實上，並不是把偶然性提高到必然性去，而是把必然性拉下到偶然性來。』這樣一來，變成不是在過程中交錯着的無數偶然性中識別必然

性，反爲是把偶然性視爲必然。卽是，「一般地嘴上雖然否定偶然性，而實踐上却在一切特殊的場合都承認偶然性。」

譬如蘇聯的右傾機會主義者便是這樣，他們把社會主義建設途上偶然的錯誤——並不是從建設的本質中發生的偶然的失敗——視爲必然的東西，因而反對五年計劃。

還有一種形而上學的見解是：偶然性和必然性「並存於自然中。自然包含一切對象和過程，這些過程之中，一方面是必然性；另一方面是偶然性。」這，把必然性和偶然性分開，說偶然性和必然性是無關係的，同時科學是不研究偶然性的。這種形而上學者不想在偶然性之錯綜中找出必然性，不想分析個別的東西以找出一般的東西。反之，把不能用已知的法則說明的各個事象視爲偶然的，把這些東西推出科學的圈外。這，其實是否定科學。

在哲學史上，關於偶然性和必然性的思想也是由黑格爾最初展開的。不過，他以爲必然的東西是概念，並不是現實，把偶然性解消於概念的必然性中，因此，他不根據這種複雜的偶然性之分析以找出顯示無限偶然性之錯綜的自然的必然性，而說自然現象是因爲「自然之無力」而現出不能適應地表現概念之必然規定。

但在唯物辯証法看來，『無力』的並不是自然，而是概念。概念和思維所把握的必然性，並不是一下能夠正確地把握的。隨着偶然性全體分析之加深與加廣，而更接近真理。必然性並不是一開始便出現於概念中的，牠是由分析無數錯綜的偶然性找出來的。認識的出發點是偶然性。

不過，這並不是說，如不能完全分析無限的偶然性便不能發現必然性。我們的分析可以在偶然性的交互作用中找到一般的東西。這種一般的東西便是必然的東西。因此，隨着各種複雜的偶然性之分析加深與擴大，而必然性的認識也前進。這時，我們並不是無限地追蹤偶然性，而是從全體過程的觀點拿出偶然性之某種複合，在其中，抽出必然性。因此，這種複合，在全體過程看來，可以當作必然的現象而理解。認識便從偶然性推移至必然性。人類的認識能夠在表面上好像無秩序的偶然性之總和中把握必然性。近似地把握發展的一般行程和過程的內在傾向，豫見其必然的發展方向。由實踐的檢證確証這種必然性之認識的正確性。

(7) 可能性和現實性

必然性表現於偶然性的總和上，必然的過程，為各個偶然性，而使之遲速，或被攪亂。

因之，過程的各個部分，有時，自全體過程看來，不是這樣也可以。即在許多可能性中，一個被實現了，轉化爲現實性。因此，研究過程和發展時，一般地常常提到可能性和現實性這兩個範疇。伊里奇說，「現實性，在其展開上，現爲必然性。」不過，必然性，只有通過偶然性的總和才能實現。因此，適應着偶然性的變化，而現實性可以採取另一形態。現實性並不是一開始便這樣規定了的。這——最少，在其各個部分上——不是這樣實現也是可能的。不過，並不是一切都是可能的。可能性也有限制。在這點上，辯証法的所謂可能性，要和所謂形式的可能性分開。

形式的可能性只是論理上以爲可能的可能性。這是形式論理的思考上沒有矛盾的可能性。從這種可能性的見地看來，「今天晚上，月亮掉到地球上來是可能的。因爲月亮是離開地球的物體，因之，和拋到空中去的石頭一樣會落下來。……」（黑格爾）這種形式的抽象的可能性是不根據現實性諸條件之認識的空虛的可能性。伊里奇也說過，這種可能性是很少轉化爲現實性的。只有在空想和事實偶然一致的時候才能實現。說現實性比較可能性更貧弱，因爲一切都是可能的，而現實性只有其中之一能實現這種見解，便是站在形式的可能性的

見地上的。可是，隨着知識的進步，我們知道，可能性也有一定的限制，而拋棄了形式的可能性的見解。在我們的實生活中，乃把這種可能性視爲空想。例如，我們不相信一切帝國主義者會自動變成社會主義者放棄對中國的侵略這種可能性。

可能性，並不光是我們主觀想定的東西，即並不光是思考上沒有矛盾的東西。可能性是可以發展，轉化爲現實性的東西，是可以實現的東西。而發展，轉化的東西只有是物質的種種運動形態。這些運動形態現爲現實性，因之，發展的東西是現實性。即一個現實性轉化爲另一現實性。因此，可能性的東西，是包含於現實性中，在下一瞬間可以自行展開爲現實性的東西。可能性並不是存在於思考中的。嚴密地說來，可能性是實在的，可能性。在現實之中，不包含於現實性中的抽象的可能性不能轉化爲新現實性。

在我們周圍的許多物的實在可能性中，我們可以找到某一對象和這一對象轉化到新物去所必要的某些條件。因此，我們說，這些東西，在這些這些條件之下是可能的。可是，要實現這個可能性，必需這個對象和適當條件的交互運動與展開。這時，某一對象和條件本身已經是某種現實性，同時，不光是某種現實性，而且是不斷地運動和變化的現象。例如，麥子

這一定對象和一定性質的土壤，一定的溫度濕度等等一定的條件構成麥的可能性。兩者結合起來，由於運動而實現新的麥子。單純的可能性的麥子，獲得了現實性。麥子更和別個條件結合起來，而具有變成麥麩的可能性。

可能性包含着無數的偶然性。對象和條件也包含着無限的偶然性。因此，通過對象和條件的運動而展開的現實性也具有無限複雜的色調。例如因為麥質如何，土壤如何，氣溫如何而發生的麥子，可以有各色各樣不同的。同時，在只能很不充分地表現過程之自己運動的契機的各個現象上，條件很多是帶有外在條件的性質的，所以，對象和條件的結合也是偶然的。又許多必要而且充分的條件如果互相是「外在」着的，那末，一塊地發現那些條件也是屬於偶然性的。不過，自然之中，在一定的程度內，有那些條件，這是確實的；因此，在無數的自然現象之交互作用中，那些條件有結合的場合，又這種條件的總體和對象有結合的場合，這是必然的。例如在十枝籌中抽出一枝籌，抽出那一枝來雖然是偶然的，然而，不斷的抽下去，大抵每十次便可以抽出同一枝來，這是必然的。因此，對象和條件之結合的這種實在的可能性，牠雖然是依存於偶然性的，然而，我們可以用統計的方法規定其確度或確率。

確率是在量上規定從偶然性的總和必然會得出來的可能性的範圍。

可是，如果我們把自己運動的全體拿來看，那末，我們可以曉得，條件被包含於對象中。例如社會，在其前提條件自然沒有很大的變化時，社會的發展具有高度的自己運動的性質。從封建制度推移至資本主義去的各種條件，發生成熟於封建制度內部。資本主義的可能性成長於封建制度的胎內。即，封建制度的內容是發生資本主義的「條件」的全體。從可能性到現實性的轉化，通過封建主義這對象本身的運動展開的內容而實現。因此，在這裡，「條件的全體」同時就是可能性，「某種事物是否可能，依靠內容，即依靠着現實性的契機之總體。」（黑格爾）「條件的全體」由於展開新的現實性，而被「奧伏赫變」於現實性中。在封建制度內成熟到一定程度的資本主義要素，隨着資本主義社會的誕生，而被「奧伏赫變」於其中，踏入新發展階段。

在這種場合，對象和基本條件的結合，並不是偶然的，而是必然的；基本條件的相互結合也是必然的。不過，次生的條件却含有頗大的偶然性契機。所謂基本條件是經濟條件。這種條件雖然和偶然的東西連系着，然而其相互關聯，和與社會制度的關聯却是必然的。至於

上層建築和領導運動的人物却更帶偶然性。

在歷史上，實現從可能性轉化為現實性的運動是集中地表現於政治上的人類活動。因此，對象，條件，和運動這三種因素，在歷史上具有獨特的關聯。對象，在這裡，以『條件的全體』為內容，由運動的主體人類展開這些內容。在這裡，實在的可能性自主體看來，是客觀的可能性；在這種可能性轉化為現實性上，主體的條件有一定的作用。不過，主體（主觀）和客體（客觀）雖然是互相對立的，然而，在客觀的基礎上統一着，主體是客觀的一部分。因此，主體的條件，是對象（客觀）本身的運動契機。因此，作對象內容的次生條件，同時是主體的條件，進步的社會層的組織，這些組織的指導方針中所表現的意識形態和這些組織的指導者等形成主體的條件。反之，保守的社會層所有的各種機關，各種意識形態，人物等等並不是實現新社會的可能性之積極的要素。隨着基本的經濟條件之成熟，次生的條件和主體的條件也成熟，後者的成熟發展於和保守的社會層之各種活動條件的交互作用中。客觀的情勢是指這種基本條件和根據這種基本條件之社會的力的關係之總體。進步的社會層之先覺部分，可以由分析客觀情勢而找出客觀的可能性，通過主體的條件之展開而把可能性變成現

實性。

不過，如果不曉得什麼是社會過程的原動力，不能解決社會過程是根據什麼法則而進行這些一般的問題，便不能正確地認識客觀的可能性。在這種情形之下，客觀的可能性和主體的條件的結合是含有偶然性的。社會的發展過程，通過這些偶然性的錯綜，經過許多曲折而必然地進行。

唯物辯證法給社會發展的各種條件以正確的反映，近似地正確把握根本社會機構的客觀可能性。因此，客觀可能性和主體條件的結合是適應着，含有更少的偶然性。必然性已經不是貫澈於偶然性的錯綜中，而是意識地有計畫地被貫澈。人類由於全面地把握現實性中所含有一切客觀條件，利用這些條件，而有意識地努力促進客觀的過程，節省因為偶然性的迂迴與曲折；有計畫地，使可能性變成現實性。這種努力和完成主觀條件的努力不可分地必然地統一着。

大概地看起來，歷史是必然地決定着的，然而，各個部分的過程，含有偶然性。從部分說來，有『二種發展的途徑』都是可能性。而選擇那一個途徑才能更純粹地，更單純地，更

不迂迴地貫徹歷史的必然性，只有根據過程之正確的把握才能解決。同時，這種選擇和人們的利害有極密切的關係。如果選擇錯誤，那末，最後也許成功，然而一時要受很大的失敗。而將來的成功也許要在一種更壞的條件之下去獲得。

如果各個過程只有一種發展可能性的，那末，用不着什麼選擇，一切理論和指導都沒有必要，讓各人自發地盲目地活動便行了。可是。這是機械的決定論，運命論，和唯物辯證法沒有一點相同的地方。在現實世界裡，二種可能性——雖然有程度之差——常常要求我們選擇。在一九一七年十月革命的前夜，伊里奇曾把二種可能性的問題尖銳地提了出來。他估量了十月前夜的客觀情勢和主觀的條件之後，看見了：由於布爾塞維克黨是否放過這個機會而俄國會復活反動政權抑建立蘇維埃政權。在和德國訂立布勒斯特和約時，他也豫見了由於是否和德國繼續作戰而決定能否維持蘇維埃政權。同樣，在實施新經濟政策時，他也看見了由於是否實施這個政策而決定今後是否能夠得到農民的擁護，蘇維埃政權是否能夠維持。同時，他在新經濟政策本身中看見了俄國資本主義復興的可能性和社會主義成功的可能性，指示出應該怎樣加強後者的各種條件。史達林根據伊里奇的這個指示，而使之發展了。在他的領

導底下，把握着蘇聯社會主義建設的一切條件，利用這些條件，確立國有工業，完成農業集團化與肅清富農。在社會過程上正確地展開可能性、和現實性的範疇，這是史達林的理論功績之一。

在選擇二種可能性和展開所選擇的可能性之活動上，主體的條件有很大的意義。如果主體的條件不充分，例如理論不正確，選擇錯誤，或雖沒有選擇錯誤，而實現的方法不好，組織力薄弱，那末，可能性便不能轉化為現實性。

主要的條件，意識地，適應地和客觀條件統一起來，計畫地規劃社會過程時，自由便可以實現了。自由是不經過偶然性而計畫地實現必然性的狀態。不待說，偶然性並不是完全消滅，而只是變成附屬的東西。在不認識客觀過程的法則，不能根據法則而有意識有計畫地規劃社會過程時，人類的活動是偶然的、非必然的，不含有自由的契機。選擇也是盲目的，在選擇者看來雖然好像是自由的，然而，實際上是客觀條件中的某些東西偶然地必然地規定着的。康德所謂形式的自由便是這種必然性。唯物辯證法的所謂自由是被意識了的必然性，隨着必然性之意識，而根據這種意識的活動也從偶然性上昇至自由。自由只有在能夠圓滑地，毫

無抵抗地進行計畫經濟的時候，才能達到。（現在的蘇聯也還沒有達到。）自由的基礎是必然性。『必然性並不因為變成自由而消滅。』（伊里奇）

因此，自由和必然性並不是形而上學地對立的東西，而是辯證法地統一着。牠們都是由可能性和現實性之範疇所展開的社會的『歷史的範疇』。

把唯物史觀視為運命論的布爾喬亞學者是不能唯物辯證法地解釋可能性和實現性的問題的形而上學者。他們說唯物史觀既然主張社會發展過程的必然性，那末實現這種必然性的人類的努力便可以不必要。這種主張，雖然說他們知道社會過程只有由人類的活動才能進行，然而他們一點也不曉得，主體條件之意識地適應客觀條件而必然地統一兩者是肅清過程之各種偶然的偏差的。他們完全不理解，在一定的階段上，歷史過程脫去偶然性的總和所得到的『自然必然性』，而變成包含自由契機的必然性。

不能正確地把握主體條件的意義是國際社會法西斯的根本特徵之一。伊里奇把可能性和現實性的問題視為馬克思主義中最重要的問題之一。因為不能正確地評價這個問題的，並不是馬克思主義者，而是辯證法唯物論者，而是形而上學者。一切機會主義者都以為社會發展過程

是機械地因生產力的發展而發展的，歷史是自動地發展的，抹殺主體條件的意義，因此，他們也叫做客觀主義者。客觀主義只是機械的決定論，運命論。

客觀主義者，在十九世紀末，最初明確地出現於俄國的新康主義潮流上，其次，出現為提倡自然生長論的經濟主義。後來變成少數主義，變成國際社會法西斯的支配傾向。

在目前的世界情勢之下，克服客觀主義是最重要的理論課題之一。同時，要克服客觀主義，只有正確地把握客觀可能性才可能。

同時，離開了客觀過程高唱主觀要素的並不是唯物辯證法，而是主觀主義。

只有正確地理解歷史的可能性和現實性的範疇才不致陷入這一切不正確的傾向去。這些範疇，在社會的——歷史的領域上具有極重要的實踐意義。

(8) 因果性和交互作用

性

一切現象，通過量與質，形式和內容，偶然和必然，現象和本質等對立物之交互變化而運動而變化。我們一說變化，便想知道變化的原因。一切東西都不是從「無」產生，也不會變成「無」。一切現象都是從上一現象發生，轉化為下一現象。因此，一切現象都有原因，

而其本身便是那原因的產物，即結果。同時，又是後一現象的原因，這種原因結果的關聯，便叫做因果性。

關於因果性，我們要注意的是，在力學的現象，物理學的現象，化學的現象，生物學的現象，社會現象等各種現象領域上，因果性，各有其不同的特徵。力學的（即機械的）因果性是因果性之最單純的形式。牠並不含有已展開的因果性之辯證法的本質。因此，不能用機械的因果性的尺度去規定一般因果性。只有把機械的因果性當作辯證法的因果性之一種特殊的場合而理解，才能真正理解因果性。

可是，機械論者把機械的因果性視為因果性之唯一的形式。機械的因果性之特質是外在物之交互作用。例如運動（在此是說位置變化）的物體衝突到靜止的（自然只是相對靜止的）物體，結果，便是靜止物的運動。運動是從前者傳到後者，後者獲得前者所失掉的同等運動量。相對靜止的物體運動起來的原因是由運動物體傳達給牠的運動量。在這種力學的運動上，原因存在於外部，由外部賦與的。原因和結果是分離着的外物。因此，照機械的因果性觀點看來，如果追求現在進行着的各種運動的原因，那末，便要和牛頓一樣，在自然外部

假定最初使自然運動的神。

因此，如果只局限於機械的因果性的觀點，那末，會陷於表面上好像和機械論正相反的目的論去。目的論說，一切現象都是豫先有一定的目的的，現象間的法則是適應着這種目的的秩序。中世紀時，神學者和哲學者們以為世界的一切現象是體現神所設定的目的的。因此，一切存在物都具有一定的目的。十八世紀前半的許多形而上學者都為牛頓的力學所支持，固執着這種目的論。「在他們看來，貓是爲了吃老鼠而被創造的，老鼠是爲了給貓吃而被創造的，自然全體是爲了證明創造主的睿智而被創造的。」（恩格斯）自然科學的發達，漸次放逐了目的論。可是，在生物學和社會科學方面，現在都還殘存着目的論。反動的布爾學者和封建意識的保持者還在說生命是有一定的目的，各個民族自創設以來便具有不變的目的使命等等。唯物辯證法撲滅了這種反科學的神學的見解。無論是生物學的現象，或是社會現象，一切都是根據因果性的法則，只有從因果性的觀點才能正確地說明的。不過，這些現象，用機械的因果性是不能說明的，沒有一個現象是離開了辯證法的因果性的。例如我們拿有機體的組織來看，內臟，四肢，神經系統，筋肉，骨骼等是適合於個體的生活活動的。但這

是因為具有不適合於自己的生活活動的組織的個體，由於自然淘汰滅亡了，具有適於生活活動的組織的個體才繼續存在，其子孫之中，也是繼承着這些良好特質的才遺傳下來。即是；生物的進化和生物組織之合目的性是因果性的產物。我們再拿人類的勞動這種現象來看，勞動是適合於一定目的的活動。勞動具有生產這種目的，實現這個目的。可是，如果不理解自然現象的因果性，如果不知道這些這些原因便會產生這些這些結果，那末，勞動便不能實現牠的目的。而人類在勞動上的「能」的消費和由勞動使自然物變化之間，有嚴密的因果關係。合目的的活動——勞動，不獨不是超越因果性的，反而要在因果性的基礎上才可能。勞動只是人類為其生活上的目的，把自然的因果性人為地再現的過程。

因果性是毫無例外地支配着一切現象的。可是要認識支配一切現象的因果性，不能關閉在隘狹的機械的因果性觀點上。機械的因果性不能打破目的論。因此，打破了目的論的法國唯物論，對於全體的世界已經不能應用機械的因果性。他們以為，世界是在其本身中具有其存在原因與運動原因。全體的世界在自已運動着。世界的一切運動，在其總和上，形成世界的自已運動，而這些運動，成立於世界各部分間的交互作用上。他們以為從因果性上昇到交

互作用去。可是，他們並不理解；世界的各部分，也是相對地統一着，各部分也相對地是一個全體，因此也含有自己運動的契機，交互作用也是包含於各個領域上。因此，他們只認識世界各部分間的交互作用，不認識各部分內的交互作用與各個現象領域的自己運動。把世界的各部分視為由機械的因果性所支配着。

可是，實際上，如果我們看看相對統一着的現象領域，那末，這裡也有自己運動，也有交互作用。因此，恩格斯說，「自現在的自然科學看來，我們在大局地考察運動的物質時，最先碰到的東西是交互作用。我們知道，一群運動形態，如力學的運動，熱，光，電，磁，化學的化合與分解，凝集狀態之推移，有機的生命這一切都互相轉化，相互限制。在這裏是原因的東西，在那裡變成結果，而且，運動總量，通過一切形態變化都是保持着同一。……力學的運動可以變成光，熱，電，磁等等，而光，熱，電，磁等等也可以變成力學的運動。……只有從這種普遍的交互作用，我們才能達到真實的因果關係。我們要理解各個現象，雖然要把牠和全體的關係分開，獨立地觀察；然而，在此，交互變化着的運動，一方面現為原因，他方面現為結果。」因果性，只有從交互作用的立場才能正確地理解。原因和結果的

概念是從交互作用抽象出來的。

在有許多原因的交互作用中，a 的原因 b，同時是 c 的結果。因為研究上的需要，我們只抽出 a 和 b 的關係來，那末，a 是結果，b 是原因，反之，如果我們抽出 b 和 c 來，那末，b 是結果，c 是原因，因此，原因和結果是相對的，只有在局部的觀察上是妥當的。我們以更全體的事象為問題時，交互作用便現出來了。

在交互作用上，原因同時是結果，結果同時是原因。因此，在二種東西的交互作用上，這一東西是另一東西的原因，同時是結果。即二個因素交互變更位置，交互變為原因與結果，原因和結果並不是互相分離的外在物，而是互相內在地統一着。簡單地說，辯証法地統一着，在交互作用上，因果性形成對立物之統一。原因和結果，在其本質上是辯証法的對立物。從無數因素的交互作用中，把一定的部分，自原因結果的觀點去考究，把原因和結果視為不交互變換位置的東西這種情形中，我們也不能忽視因果性基礎上的交互作用之辯証法的本質。原因和結果是對立物之統一，兩者之間常常有內在的關聯。從許多因素的交互作用中抽出來的原因和結果之間，也內在着辯証法的關係。

一般地，對立物之統一，是通過交互作用的。我們已經知道質和量，形式與內容等等通過交互作用而被統一着。物的一切關聯都含有因果性的契機，因果的關聯，並沒有在因果性以外的，所以，那些關聯當然要從交互作用的觀點去把握。

在研究交互作用時，一定要闡明交互作用的基礎。「光是「交互作用」是空虛的。」（伊里奇）黑格爾以為交互作用的基礎是概念。唯物辯証法却認為交互作用的基礎是物質。交互作用的基礎，在各種因素看來，是第三者。但在交互作用的對立物，在統一上構成一個全體時，這種對立物之一方是這種基礎，是這種較高的第三者。例如在量和質，形式和內容，現象和本質，偶然性和必然性，現實性和可能性的交互作用上，基礎是質，內容，現象，偶然性，現實性。實踐對理論占優位，生產力規定生產關係，生產關係的總體社會經濟機構規定上層建築等等都是表明理論和實踐，生產力和生產關係，基礎建築和上層建築等等的交互作用之基礎所在的。

折衷主義者只指示出交互作用的事實，不能指示其基礎。這種折衷主義的交互作用觀，明白地表現於所謂「要因說」中。「要因說」是布爾喬亞學者反對唯物史觀的一種反動學

說。根據這種學說，他們以為在社會裏並不光有經濟的要因，生物學的，政治的，宗教的，心理的等等要因在交互作用着。因之，只重視經濟要因的唯物史觀是偏頗的，不完全的。可是，「要因說」之所謂交互作用，只是空虛的交互作用，一點也不能說明什麼。譬如說某國人的道德很好是因為某國的法律很好；而某國的法律很好，是因為某國人的道德很好。這樣一來，好像解釋得很圓滿了，其實，是等於沒有解釋，因為某國人的道德和法律由此都不能使我們理解。唯物史觀並不否定社會諸要因的交互作用。牠是承認交互作用以後找出牠的基礎是生產力。以為唯物史觀說社會的基礎是生產力，所以其他要因完全是被動地為生產力所規定，否認其他要因對生產力的反作用，否認其他要因的相對積極性，那只是不理解交互作用意義的形而上學的頑石！

不能從自己運動的形式——交互作用這觀點去辯証法地把握因果性的機械論，因為把原因和結果都視為互相外在的東西，所以把一切運動和發展的原因都推到運動和發展物的外部去了。布哈林說「外的均衡」(和外部物的關係)規定「內的均衡」(內的構造)時，便卒直地表明了因果性這種機械論的解釋。從這種外部占優位的機械論觀點出發，布哈林把唯物史觀換

爲自然主義的社會學，主張一國內的資本主義的命運完全靠着和他國的資本主義的對立關係之展開。（『組織化資本主義』的理論）因此，他以為，勞動運動的根本任務之解決，只有等待國際間的衝突才可能。這種見解，在等待外部所加的東西這點上，明顯地表露出機會主義的消極性。

機械論者更把原因和結果互相是外物的這類機械的因果性，視爲現象的一般關聯之幾乎唯一的重要形式。甚至有些機械論者（例如阿克色里洛特）說『唯物論的靈魂是機械的因果性。』可是，現象之複雜的關聯並不是光用因果性的範疇便已經完全了的。我們知道還有許多重要的範疇，和重要的一般法則，『原因和結果只是各種事象之全世界的交互依存，關聯，交互聯接的一個契機，祇是物質發展的長鏈中之一環，』『包括世界關聯之全面性的性質，用因果性只能片面地，斷片地，不完全地表現。』『我們普通所謂因果性只是全世界關聯之一小部分，不過，並不是主觀關聯的小部分，而是客觀的實在關聯的小部分。』（伊里奇）機械論者不注意這些事情，把因果性，而且把機械的因果性視爲現象間的一般關聯之主要形式。

在這點上，黑格爾以外的觀念論者和觀念論的自然科學者也是和機械論的見解一樣。他們都把因果性主要的視爲機械的因果性；而且非常誇張這種皮相的因果性的作用。

庸俗觀念論的另一特色是否定因果性的客觀性。康德以爲因果是悟性之先天的形式，悟性借這種先天的形式而能在混沌的現象界中發現法則。休謨雖不說因果性是先天的，然而也只是主觀的。他把因果性視爲思維的習慣產物。馬哈，在大體上，也是站在這種見地上。他說因果性是以數學上的函數關係爲模型的思維方法，他以爲，因果性是簡單化現象之繼起與同時存在的記載方法。因此，依然是由主觀去組織混沌的現象的形式。機械論者在傾向於馬哈主義這點上，也是把因果性視爲主觀爲了用思維去整理複雜的現象，在便利上設定的形式。

波格達諾夫說因果性是經驗的組織形式。他說：「因果性……是人類理性授與自然的各種法則中之最高的普遍法則」。普列哈諾夫也是重復着「悟性把一定的秩序拿進由外在感官所供給的材料中。即悟性互相結合某些現象或分離某些現象，」這種康德的命題。他以爲，悟性是把因果性拿進現象中的。他雖然說悟性的這種活動是適應着客觀過程的，然而，他

之所謂適應也只是象徵論的適應，並不是反映或模寫。因為這種不可知論的傾向，普列哈諾夫不能緊緊地把握因果性的客觀性。德波林派把普列哈諾夫的觀念論的錯誤更行發展，忘記了因果性和辯證法的一般範疇的根源是在物質世界！

人類的實踐證明了因果性的客觀性。因果性的觀念是由實踐發生的。恩格斯說，「我們不獨看見某種運動繼他種運動而起，而且我們看見，在自然的某些條件之下，實行一定的運動，由於我們製造出這些條件，我們可以使這種運動發生。而且，我們可以使自然中完全不能發生——最少，用這種方法不能發生——的運動（產業）發生。而且，我們可以在這些運動上得到豫定的方向和大小。經過這些事情，即經過人類的行動，而得到因果性的表象。」因此，布哈林關於因果性之觀念的起源的見解是錯誤的。他以為和地上的立法者制定法律一樣，天上的立法者（神）設定自然法則，由這種見解而發生因果性的表象。即是，他和波格達諾夫一樣，以為以人類的社會關係為模型而構成因果性的表象。這是關於因果性之觀念的起源之觀念論的理論。和把因果性觀念規定為通過實踐的客觀過程之模寫的唯物辯證法的見解正相反。

因果性的表象由實踐發生，這即是說因果性的客觀性由實踐證明。光是這些這些現象之後，而那些現象發生這些事實還不能證明因果性的客觀性，還不能生出因果性的表象，因為因果性的概念雖然包含着必然性的表象——即因為有這些這些現象所以一定會發生那些那些現象的表象——，然而，某一事實之後，另一事實使來這種經驗的返覆，並不能生出這種必然的表象。例如太陽晒石頭，石頭使暖這種事實的返覆，並不能生出太陽熱的輻射是石頭暖的原因這種觀念，即不能生出因為太陽晒所以石頭一定暖的觀念。最多也只能生出今後太陽晒石頭，石頭也許要暖這種蓋然的判斷。因此，偶然性之單純的統計的總和並不能得到必然性。康德把必然性歸於悟性概念的先天性，而唯物辯證法認為必然性也是相對的，由實踐生出這種表象，變成概括偶然性總和的概念，『我們用凹鏡把太陽光線集於焦點，好像普通的火一樣可以燒東西，因此，我們證明熱是從太陽來的，』由於實踐的證明，才能獲得因果性的表象。『光是觀察的經驗並不能充分證明必然性。那只是 *Post hoc* (之後)，並不是 *Propter hoc* (因此)』。……必然性的證明是在人類的活動，實驗，勞動中。在能够形成 *Post hoc* 時，*Post hoc* 乃變成和 *Propter hoc* 同。』『自然科學者和哲學者過去都完全不管人

類的行動對人類思維的影響。……並不光是自然，而是人類之變化自然才是人類思維之最根本的最密接的基礎，而隨着人類知道變化自然的比例，而人智乃生長。』（恩格斯）主張因果性之主觀觀念論者和不可知論者忽視了作因果性的觀念之『最密接的基礎』的實踐。

第八章 形式論理學和唯物辯証法

(1) 形式論理學和其作用

唯物辯証法是概括人類過去認識史的成果，「奧伏赫變」過去一般成果的最高的結論。先行於唯物辯証法的論理學是形式論理學，運用形式論理學的方法論是形而上學。

形式論理學，普通建設在思維的三種根本法則上。第一個法則是同一律。表現於A是A的命題中。第二個法則是矛盾律，A不是非A。第三個法則是排中律；A是B，不然，便是非B。肯定和否定不能同時成立。根據「然則然；否則否」的公式去思維。

這三個根本法則，實際上只是同一律這一個法則。矛盾律和排中律只是用不同的方式表現同一律的。形式論理學的根本特質是肯定對立物的統一。因此，在形式論理學地思維的「形而上學者看來，物和概念（物之思維的模寫）都是應該孤立地，各別地，互相無關係地考察的，固定的，不變的，完全的研究對象。他在完全不被什麼媒介的諸對立中思維。他說的是，「然則然，否則否」，超出這個範圍便不對。在他看來，某物是存在的，不然，便不存在，某物不能是牠自己本身，同時是另一東西，肯定和否定是絕對互相排擊的。」（恩格斯）

形式論理學不把二個對立物當作統一物而理解，只拿出對立物的一方，而放棄他方。在機會主義的方法論基礎上，表現着形式論理學。例如托洛斯基，他以為蘇聯的工會是政治學校，不然，便是經濟的管理機關。全世界的社會主義革命成功，不然，便是社會主義的失敗，（否認一國建設社會主義的可能性），不是資本主義，便是澈底的共產主義，（否認過渡期）。布哈林派以為，不是經濟建設，便是肅清富農。他們主張農村中之經濟發展和肅清富農政策不能兩立，而站在擁護富農的立場。

這種形式論理的思維方法，完全給現實本身駁倒了。在離開了現實而研究形式論理學的根本法則時，那些根本法則好像是對的。可是，如果我們稍稍認真地研究一下現實，那末，我們馬上可以曉得這些法則是不對的。根據這種法則說「行星是行星」，「磁氣是磁氣」，「精神是精神」等等，簡直是等於不說。實際上，我們並不是這樣說的。譬如我們並不是說「張三是張三」，而是說「張三是人」，或「張三是資本家。」而在這裡，便已經有對立物的統一。因為「張三」這個個別的東西，和「人」或「資本家」這個一般的東西統一着。對於一切物的存在樣式——運動，形式論理學的法則也不妥當。連最單純的運動形態——位

置變化也是這樣：運動的物體在某一瞬間是在某一點上，同時不在某一點上。在更複雜的質的變化之運動方面也是；變化着的某物是某物同時不是某物。一般地說來，運動是成立於有和無的統一或矛盾上的。

因此，形式論理學的法則和客觀的現實與人類思維的真實並不一致。表現這種真實的正，是辯證法的各種法則。但是，辯證法並不是單純地否定同一性。辯證法也說對立物的統一與同一。而這同一性是相對的，暫定的。因為對立物的鬥爭是統一的根源上之絕對原理。因此，辯證法的同一性是由對立物的鬥爭所媒介的同一性。直接的抽象的同一性並不是辯證法所主張的。物和現象的這種相對的同一性和安定性的契機用「定在」(Dasein) 這個名辭去表示。「定在」是生成，運動，發展的契機。因此，說某種東西是某物同時不是某物，並不是如下面的例一樣，說生人是死人，或說封建社會是資本主義社會。那是說生和死并不是絕對分開的東西，在有機體的生活過程中，必然地包含着部分的死（細胞的死），至最後否定生而變成死。封建社會本身的胎內使資本主義的胚芽成熟，至最後否定自己而轉化為資本主義。「生」在自身之中包含着「死」這個否定的契機；封建制度在自身中包含着資本主義的前

提條件這個否定的契機。因此，牠們是對立物的統一。不過，在這些否定的契機之一定量的積蓄還沒有喚起質的變化以前，「生」具有着「生」這個「定在」，封建制度具有着封建制度這個「定在」。形式論理學之認識論的基礎是誇張「定在」，絕對化「定在」。牠是在「定在」的深處，看不見運動，只看見樹而不看見森林的『片面的，偏狹的，抽象的』（恩格斯）恩維方式。

黑格爾在認識的發展上所分的三個階段——感性，悟性，理性——，唯物論地解釋起來，悟性是「定在」的思維，理性是辯證法的思維，這在大體上是對的。這三個階段，同時是認識的發展之三個契機。客觀先由感性得到一種混沌表現；其次，由思維的抽象作用，孤立地考究感性所得到的各個部分；然後總括這樣得到的種種抽象規定，再現出——經過思維媒介的——原來的全體的表象。

因為研究各個自然物的自然科學還未發達。所以古代自發的唯物論只能直觀地大概地把握自然之辯證法的性質。這種粗樸的見解，隨着柏拉圖之出現，以思維為第一個認識的泉源，排斥感性的直觀而湮沒了。在當時的自然科學水準和社會基礎上，各社會層都在憧憬着宗

教上的天上的神，把思維和自然分開。總括希臘哲學史的哲學者阿里斯多德（Aristotle 384-322 B.C.）雖然在其觀念論的哲學中包含着從前哲學的唯物論的，辯證法的要素，然而，當時的社會條件，還不能使這些要素發展。中世紀的哲學者——神學者們，從阿里斯多德的哲學中只拿出『死的東西』來，把牠擴大再生產，而建立了神學的形而上學。普通所謂形式論理學的他的論理學中所含有的辯證法要素也為後世的學者所葬送，變成了純粹的形式論理學。

把思維從天上的神拉下來，和自然認識結合起來是近代才展開的。可是，思維是從在各個部分上證明直觀得到的全體的關聯開始的。要認識全體的過程，先要認識全體過程的各個部分。這，便殘留下在孤立上，在靜止上，在死物上把握自然物和自然現象的習慣。這種習慣，由培根，陸克等等，從自然科學拿進哲學來，變成近代形而上學世界觀的方法論基礎，產生出形式論理學。

形式論理學是這種形而上學的思維方式，是把物只當作『定在』而考察的習慣產物。這可以說是在認識歷史上的一定階段的必然的產物。但是，思維一進至再現全體關聯時，固守

「一定在」的形式論理學便要破產了。辯證法現為形式論理學的否定。形式論理學被「否定」了。可是，這並不是說形式論理學的內容照樣放進辯證法中當作副次的或從屬的契機。這是因為辯證法是關於發展的最完全的理論，所以，作發展契機的「一定在」也只有用辯證法才能正確地理解。例如，對立物的統一法則，由當作被媒介的同一性而說明同一性，否定形式論理學的同一律與抽象的同一性法則。在此，當作「一定在」的同一性，並不是被完全否定了，而是更深刻地當作發展的契機而理解。分析和綜合，歸納和演繹等等，在辯證法上，也不是被完全否定了，而是從研究「一定在」的方法；提高至研究發展的方法，更深刻更完全地應用牠們，因此，形式論理學的內容，從形式論理學這個外被和形式解放出來，把牠辯證法地改造，變成辯證法的契機。在這點上，和先行於「一定在」的思維的感性也變成辯證法的認識的契機一樣。但，這，又和排斥絕對化直觀的方法，排斥直觀主義一樣，排斥絕對化「一定在」的形式論理學。換句話說，把封閉在形式論理學範圍內的思維要素，從形式論理學中拿出來，把牠們辯證法地改造，而否定形式論理學。這正是所謂「奧伏赫變」的否定。這，可以說和唯物論地改造觀念論辯證法的內容而廢棄觀念論辯證法一樣。因此，說形式論理學的法

則照樣的變成辯證法的部分的從屬的內容；或是說在某種界限內，形式論理學是辯證法的「特殊場合」，這種主張辯證法和形式論理學並用妥協，折衷的理論是大錯特錯的。說因為要理解發展，不能不研究作發展之一定契機的「定在」，所以，把「定在」讓給形式論理學去研究，當作形式論理學的勢力範圍。這是不對的。因為「定在」也是用辯證法才能最深刻地理解的。說形式論理學可以和辯證法並用，或是反對辯證法而承認形式論理學，那只是開倒車的形而上學者！

(2) 和形式論理學妥協的謬誤

因為主張辯證法和形式論理學並用與妥協，普列哈諾夫犯了很大的錯誤。他駁斥否定「定在」的契機的主張者是對的。然而，他說絕對化「定在」，靜止的形式論理學可以和「運動的論理學」辯證法並用，應該在研究「定在」方面有牠的勢力範圍這點，却大錯特錯了。根本上，普列哈諾夫是站在一方面是運動，他方面是靜止；一方面是辯證法，他方面是形式論理學這種折衷主義的立場。他沒有注意到，靜止既然也是運動的契機，那末，靜止和「定在」也只有由「運動的論理學」才能真正說明。他的見解是：運動雖然只有用辯證法才能把

握，然而對於「由運動所造的對象」（定在）是要應用形式論理學的法則的。他說，「某一結合既然是當作某一結合而繼續存在，那末，我們對於這種結合，便有根據「然」然，否」否」的公式而判斷的義務。」「對於某一性質是否屬於某一對象這種「確定的」問話，我們應該答「是」或「否」。」普列哈諾夫承認抽象的同一性法則，以為不必把同一性理解為對立物的同一性，理解為由對立所媒介的同一性。他所謂形式論理學所與的「確定的」（*Definite*）答覆這句話，暗示着辯証法是「不確定的」，「動搖，疑惑」的這類誤解。這樣一來，在把「定在」委託給形式論理學的普列哈諾夫看來，辯証法變成詭辯論了。

德波林派更把普列哈諾夫的這種見解膨大起來，說在需要確定性的實踐領域上，非採用形式論理學不可。他們以為人類在其活動上，決定一定的目的，為實現這個目的，選擇一定的手段時，只有用「排中律」才可能。辯証法是形式論理學所決定的各個行為之算術的總計。

自然，我們不能一次追逐兩隻野兔。我們要選擇其中的一隻。選擇定了以後才揭出一定的確固的口號。口號是決斷的，明確的。然而，唯物辯証法論者所選擇的這個或那個，並不

是和排中律的這個或那個一樣的。唯物辯証法論者是辯証法地考究了現實發展的條件，在全體的發展過程上把握當前階段之決定的一環的。以展開作內在於客觀過程的發展條件的這一環為當前的目的，由此，而意識地使實踐變成展開客觀過程本身的契機，馬克思和伊里奇都常常這樣建立他們的戰術與策略。在他們看來，實踐以根據辯証法的認識為前提，而且實踐本身是意識地當作客觀現實之辯証法的發展契機而實現的。在唯物辯証法論者看來，選擇的基礎常常是在客觀條件之一定的成熟上，向着這個條件之展開方向而決定。因此，選擇是意識地推動辯証法發展的一個契機。辯証法並不許有任何不確定的，曖昧的東西。堅固不拔的選擇正是辯証法所要求的。這樣也好，那樣也好的曖昧的不確定的態度是折衷主義，是機會主義。

形式論理學並不把握發展的全體。因此，由排中律所選擇的目標，並不是客觀過程之內在的動因。因此，實踐並不是意識地推動客觀過程之展開的契機，反為是被視為可以任意自外部變更客觀過程的活動（這種實踐是無意識地變成妨害或展開客觀過程之展開的契機。）根據排中律的選擇，並不是根據客觀發展條件之認識的，因此，是主觀的，任意的，盲目的

（客觀地看來）。不根據客觀過程之辯證法的把握的這種選擇，並不把所選擇的目標視為這過程的展開的一環。排中律並不知道選擇有伸屈性的戰術的一環。排中律的信奉者並不能把一九一八年蘇聯對德國所訂的布勒斯特的「屈辱」條約和新經濟政策，當作爲了將來的大前進的部分退却，當作曲折的發展長鏈之必然的一環而把握。因此，他們（布哈林，托洛斯基等）都現爲「左傾幼稚病」患者。在現在的複雜形勢之下，根據形式論理學法則的實踐必然要遭慘敗，在和實踐結合時，唯物辯證法並不要求形式論理學的補助。而且不能要求其補助。根據排中律的選擇和根據辯證法的選擇之不同，正如同一律和對立物之統一法則之不同一樣。因此，說悟性之偏執性，（*Intellektuelle Starrheit*）是規定實踐的根據這種黑格爾的見解也是錯誤的。分離理論和實踐的德波林派的立場，在此，現爲作理論的認識方法論的辯證法與作實踐的方法論的形式論理學之區分形式。

此外，有把辯證法視爲研究『全體』的論理學，把形式論理學視爲研究『部分』的論理學的。這種見解，不用說是大錯特錯。因爲全體和部分根本上是相對的。例如人類社會的經濟機構只是自然全體的一小部分，而人類社會的經濟機構更可以分爲許多部分。在對自然全

體說來，牠是一部分，在對其中的部分說來，牠是全體，那末，研究社會經濟機構的經濟學是應該採用形式論理學來做方法呢？還是應該運用辯證法？又如小如原子電子，也是相對的全體，然而，對其他的物質却是部分。因此，把辯證法和形式論理學的勢力範圍，按照「全體」和「一部分」區分，實際上是不可能的，同時，這種見解實際上是取消辯證法！譬如，他們說「全體的經濟學是應該用辯證法去研究的，經濟學的各『部分』，如價值論，地租論，恐慌論等應該用形式論理學去研究。那末，這種「全體」的經濟學還會是辯證法地研究的嗎？因此，在「全體」和「一部分」的關係上去找辯證法和形式論理學的妥協根據，比在運動和「定在」的關係上去找這種妥協根據的更明顯地露出牠的害處。

我們現在研究形式論理學，並不是爲了要應用牠，而是當作代表人類思維歷史的一定階段的東西而研究。辯證法地批判改造形式論理學的內容，而否定形式論理學這種獨立的學問。

唯物辯證法，堅決地排擊和形式論理學的一切妥協。

(3) 形式論理學是主觀主義的論理學

論理學是研究思維法則的。辯證法的論理學以反映客觀現實運動法則的思維法則爲其研究對象。因此，在辯證法看來，論理的法則，思維的一般法則，同時，是客觀世界的一般運動法則。因此，研究辯證法（論理學）卽是理解物質世界的一般運動法則。

反之，形式論理學的研究對象，是客觀現實全體關聯之「片面的，偏狹的，抽象的」形而上學的思維法則。牠只能畸形地反映現實全體的關聯。以這種片面的思維法則爲唯一絕對物的形式論理學，當然不能反映客觀世界，只能得到主觀地構成的方法。這只是「主觀主義的論理學」。不想具體地分析客觀的現實以獲得客觀的現實之適當的反映或模寫，只想主觀地「使思想和思想一致」（馬哈），補綴論理的破縫的觀念論方法，是建築在形式論理學的地盤上。這種傾向，窮究下去會得出這樣的結論：真理並不是思維和客觀一致，而是成立於思維和思維一致，概念間之調和的統一上。在頭腦裡捏造雖和客觀事實矛盾，而在思維上好像不矛盾那樣的主張的詭辯論，很明顯地生長於形式論理學的基礎上。在不研究具體的現實以把握內在關聯與內在統一，而任意「綜合」外在物（這個也是，那個也是之類）這點上，折衷主義也是形式論理學的。「形式論理學只是取出形式的規定……如果把二個或二個以上

不同的規定完全偶然地（外在地，主觀地）結合起來，……那末我們便可以得到只是指示出對象之種種方面的折衷主義的規定。」（伊里奇）

主張對立物之統一的辯證法，所謂統一，和形式論理學的抽象的同一不同，是被媒介的東西，並不是直接的東西。找出這個媒介正是辯證法的認識的課題。統一由交互滲透與交互作用構成，交互作用要能成立，必需交互作用的基礎。唯物辯證法認為主觀和客觀的交互作用的基礎是客觀。因此，兩者的統一，是由這種交互作用所媒介的東西。說主觀和客觀「直接統一」的見解實在是非辯証法的，形而上學的，折衷主義的見解。一切想「綜合」觀念論和唯物論的企圖都是站在這種「直接統一」客觀和主觀的折衷主義立場的。（例如馬哈主義便是）

在大眾化唯物辯證法上曾經有很大功績的普列哈諾夫，在這方面也犯了很大的錯誤。在政治領域上，他所犯的錯誤更深刻。普列哈諾夫的哲學和政治理論和實踐之分離，表規於他在政治領域上，不能運用辯證法，而運用形式論理學這點上。他不作具體的研究以找出現實之正確的思維反映，而只是反覆着辯證法和馬克思主義的一般公式。在第一次世界大戰時

代，他詭辯地擁護了帝國主義戰爭。普列哈諾夫之所以變成形而上學的方法與詭辯論的俘虜，完全是因為他不理解辯證法的核心對立物的統一法則，在一定的範圍上承認形式論理學。

在解決具體問題時，要不陷入折衷主義和詭辯論去，非排除形式論理的主觀主義，根據唯物辯證法不可。最要緊的是批判地克服形式論理學，把握辯證法。

第九章 概觀論

(1) 分析和綜合

人類的認識，歷史地發展於實踐的基礎上。人類的認識從直觀發展至形而上學的思維，從形而上學的思維發展至辯證法的思維。人類認識史上所展開的這三個階段，反覆於個人的認識之發展上，這個發展是根據否定之否定法則的，較低的認識方式是第三階段的契機。

在直觀的階段，我們得到『全體方面混沌的表象。』其次，從這具體的東西，『由較精密的規定，加以分析，次第得到單純的概念……最後，達到最單純的各種規定。』然後，『我們得到綜合許多規定和關係的一個豐富的總體。』即最初直接得到的具體物，再現為由規定所媒介的具體物。具體的東西是認識之『現實的出發點，因之，是直觀和表象的出發點』。而在思維上，具體物現為各種規定之總括的結果。直觀的階段並不是科學的階段。直觀只是給科學供給材料。其次，思維分析這些材料之各個部分，而發見一般的抽象規定。在這個階段上，形而上學的思維發生了作用。這種分析是一切科學的開始。然而，我們不能不綜合所分析的這些規定。辯證法的思維即發生於這個階段。馬克思以前的經濟學，只在分析上發

現了資本主義的幾個法則，而馬克思，使這些分析更深刻化，完滿地總括了這些結果。而這，只有用唯物辯證法才可能。

在形式論理學上，雖然也研究分析和綜合，然而，形式論理學本身是站在孤立地考察物這種分析方法上的。他們之所謂綜合只是他們的思維主觀地總括各個單獨地分析出來的各種規定。因為不能透視具體的全體，所以忽視由各種規定的綜合而在思維上反映全體的內在關聯。視綜合只是主觀思維的「構成」，忘記綜合是要表現，模寫客觀現實全體關聯的。因此，形式論理學不理解作全體過程之思維的模寫的綜合。由此，生長出形式論理學的主觀主義。

反之，辯証法的思維，在其本質上便是綜合。因此，綜合，只有在辯証法上才能理解為客觀存在全體之內在關聯的反映，隨着這樣正確地理解綜合，分析也更深刻地被理解。分析是思維地再現直觀得到的具體之綜合的前階段。同時，可以防止研究不致作對這種綜合無益的空虛的分析。辯証法正確地理解綜合，同時更深刻地規定分析的作用。形成更正確地進行分析的可能性。形式論理學從分析的立場去解釋綜合；辯証法可以說是從綜合的立場去解釋

分析。因為分析是較低的階段，所以只有從代表較高階段的綜合的觀點才能正確地理解分析和綜合。

我們的科學的概念範疇是由分析獲得的。在複雜的具體物中找出單純的規定這種分析的能力，包含着我們的抽象。抽象是從複雜的東西中，抽出單純的一般規定來。抽出一般的東西的過程，同時是抽象非本質物的過程。我們的日常概念，例如『學校』這個概念，便已經是抽象的產物。在這裡便已經分析了這個學校，那個學校的許多表徵，然後根據這些表徵，抽出一般的東西來，而形成『學校』這個概念。在分析時，我們又要推理。在推理上，歸納和演繹都有一定的作用。歸納是從個別的東西推論一般的東西的方法。演繹，原來是推論一物和他物之構造上與發生上的關聯的方法。如果不和具體的分析連系起來，歸納會變成淺薄的皮相的東西，演繹會變成獨斷的東西。兩者都要從屬於分析。由於和分析結合，同詩，兩者都變成綜合的契機，歸納和演繹的統一，分析和綜合的統一，前者的統一之從屬於後者的統一，和由實踐的檢證——這正是認識之辯証法的方法，真正科學認識的形成過程。

由分析所抽象的概念，要再綜合起來，再現出具體的全體。因此，分析是豫想着綜合的

。實際的研究，『在逐步的運動上，分析和綜合同時作用着。』（黑格爾）因此，概念和一般的規定，並不只是主觀的東西。牠是反映具體的全體之各方面的，在其總括上形成具體物全體的思想的反映。

在無限的總和上完全反映客觀真理的各個概念與範疇，由實踐而檢証其正確性。在我們的認識之一切階段上，實踐有決定的意義。伊里奇說，『種種論理的公式要能獲得公理的意義，非人類實踐的活動使人類的意識反覆這些公式幾十億次不可。』總括了分析得到的一般規定的全體，也要由實踐去確證。隨着生產力之發展，實踐之複雜化，深刻化，與正確化，而暴露過去認識的不充分，認識更向前進。同時，一般的規定和範疇或被淘汰，或被精密化。

（2）個別性和一般性

由捨象個別物的各種特徵只抽出某一特徵而形成概念。因此，概念反映具體物個別物之一般的東西（普遍東西。）作思維範疇的範疇是高度的一般概念。現在，我們研究一下一般性和個別性。

唯名論者說，存在物只是個別的，一般的東西只是思維造出的名目，只是主觀的東西。主觀觀念論，不可知論，經驗論，馬哈主義等都傾向於這種主張。因為這些流派都是主張只有感覺是認識的對象，概念只是便利上組織感覺材料的。即是，他們以為，感覺所得到的個別物是世界的「要素」，概念所設定的一般性並不是個別物所具有的方面，而只是主觀地構成的東西。

反之，實念論者說，只有概念，一般性是真的存在。個別物是假象，中世紀的客觀觀念論者便是這樣主張。黑格爾也是只以概念為真正的存在。

這兩種見解都是形而上學地區分概念和感覺，一般性和個別性的片面思維的產物。

個別的東西是感覺得到的概念的材料。感覺是認識的出發點。而所感覺的個別物是客觀地存在的，這是一切唯物論者的主張。反之，以一般物為真的存在的見解必然是觀念論，特別是客觀觀念論。唯名論是十七、十八世紀唯物論思想的源流，然而，只以個別物為實在，很容易變成主觀觀念論。因為會把個別物當作「要素」，說一般物是由思維創造來組合這些「要素」的。唯物論者主張，一般物也是客觀地存在的。一般物當作個別物之一般方面而客

觀地存在着。

在現象和本質與法則，偶然性和必然性的統一上，現象與偶然性代表個別物；本質，法則，必然性代表一般物。

伊里奇說，『必然性是一般的存在，』是『存在中之一般的東西』，『科學（概念）反映自然的本質，實體；而同時，這個意識和自然是外在物。即並不是一下子便和自然一致的。』

現象，偶然性是當作個別的具體的東西而表現複雜性；本質，法則必然性是當作一般的抽象的東西而表現複雜的關聯與統一的契機。個別的東西只由一般的東西表現其片面，一般的東西只當作個別物而存在於個別物中。只有一般的東西之無限的總和才能完全再現個別物。『個別的東西只存在於引導到一般物去的關聯中。一般物只存在於個別物中，只有通過個別物而存在。一切個別物（在某種方式上）都是一般物。一切一般物都是個別物的一小部分（或一方面或一本質）。一切一般物都只是近似地把握一切個別對象，一切個別物並不完全包含在一般物中等等。一切個別物由於無數的推移而和他種個別物（物，現象，過程）相關

聯等等。在這裡便已有自然的必然性，客觀的關聯等等要素，端初，概念。在這裡，便已有偶然性和必然性，現象和本質。」（伊里奇）一般物表現關聯的契機，由這種一般物之無限的總和而完全說明個別物的內容。在認識的歷史過程上，個別物雖然在思維上被反映於一般物之一定的總和上，然而，這並不是完全的反映，不斷的要求概念的加深與發展，感覺是概念的泉源，同時，概念的目標只是在思維上模寫感覺得到的東西。一般物和個別物之統一的基礎是個別物。

馬克思，恩格斯，伊里奇都再三申說，絕對真理只有在認識之無限過程上才能達到，因此，概念並不和個別物完全一致，只是近似地反映個別物。同時，一般物是個別物的各個方面，因此不找出一般物，便不能認識個別物，因之，一切認識都不能成立。在此，便有抽象的一般物的意義。伊里奇說，「思維從具體物上昇到抽象物時，——只要是正確的思維——並不是離真理更遠，而是更接近真理。物質或自然法則的抽象，價值等等的抽象，一言以蔽之，一切科學的（正確的認真的，不是隨便的）抽象，更深刻更正確，更完全地反映自然。從直觀到抽象的思維，從抽象的思維到實踐的檢證是真理的認識——客觀的實在之認識的辯

證法經路。』

馬克思。恩格斯，曾再三指斥因為事實和現象並不與法則直接一致，因而否定法則的庸俗經濟學者，和想把現象歪曲為和法則直接一致的古典經濟學者（如亞丹斯密斯和李嘉圖等等。）

主觀主義的論理學——形式論理學不理解一般物和抽象的這種科學的意義。因此，把一般物和個別物分離開，不把一般物解釋為個別物的方面，而是解釋為「主觀的構成」；因之，不「具體分析」對象去找出一般物，而只根據皮相的觀察在頭腦裡隨便捏造一般物。因此，站在形式論理學上的科學，只是玩弄空虛的無聊的定義或概念。這種傾向，在社會科學上特別顯著，例如，一般布爾喬亞社會學者與歷史哲學者們，一點也不具體地分析社會機構，而製造出「什麼是社會，什麼是進步」這類的定義。要對社會下一般的規定，非找出社會之基本發展法則不可。只有根據這種發展法則的知識，規定才能是科學的，才能變成更詳細研究社會現象的指針。例如，作生產關係之總和的經濟機構是社會的基礎，法律和意識形態是其上層建築這種一般的規定，已經是關於社會之基本研究的成果，同時，是詳細研究一切

社會現象的方法。只有這種規定是科學的。像『社會是人類交互作用的體制』這類的定義（布爾喬亞學者和布哈林的定義）並不是具體研究的成果，而只是主觀概念分析的結果，並不能指示出具體研究的正確途徑。

唯物辯證法認為一般物從個別物分析出來，抽象物從具體物分析出來，不作具體的分析不能構成這種一般物或抽象物。雖說個別物是由感覺得到，給思維作材料的，然而，這并不是說思維可以任意處置這些材料。思維的工作是找出材料本身中的生命，找出本質，法則等等，更正確地模寫感覺得到的材料。

在認識過程上，個別物和一般物是交互推移的。作這交互推移的中間環的是特殊物。特殊物是一般性較低，較接近個別物的。個別物的分析，先得到特殊物，漸次達到一般物。恩格斯指出，人類的判斷從個別的判斷，經過特殊的判斷而達一般的判斷。史前的人類雖然實際上知道磨擦生熱，然而，到幾十年以後，人類才知道磨擦是熱的一個泉源，再^後過幾千年以後，一八四二年才由 Meyer 和 Joule 等知道，一切力學的運動以磨擦為媒介轉化為熱。再過三年，一八四五年，Meyer 才斷定『任何運動，在各個場合，各種特定條件之下，能够

而且必然直接或間接轉化爲其他一切運動形態。」我們可以說，這第一個判斷是個別性的判斷，即記錄磨擦生熱這種個別的事實。第二個判斷是特殊性的判斷，即運動的特殊形態，例如力學的運動，在特殊的情形之下，可以轉爲另一特殊運動形態，例如熱。第三個判斷是一般性的判斷，即任何運動形態都可以而且不能不轉化爲其他一切運動形態。這個法則以這種形態而達到最高的表現。現在，由這種一般物，經過特殊物，而到個別物，更深刻地把握個別物，在自然認識上，雖然好像只有從個別性到一般性，沒有從一般性到個別性的，然而，這是不對的。認識，原來是從實踐的需要發生，實踐常常是以個別的具體物爲對象。在自然認識方面也是，「應用」這些認識的時候，便要作一般物之總括的個別物發生關係。「真理是具體的，在社會科學上更爲明顯。因爲在社會科學上，認識和實踐更是直接的。例如從資本主義一般的認識推移到各國資本主義的認識去這種「具體化」是不可避免的必然的。

粗雜的經驗論不能在一般物的觀點之下理解個別物，不能把握個別性，特殊性，一般性的統一。只看見本國的特殊性而忘記全社會發展的一般原則的見解，和把本國的特殊性認爲一般性，把其他缺乏這種特殊性的國家認爲是例外的見解都是這一類。

辯證法唯物論者找出某一個別物之特性和另一個別物之特性類似的地方，由此而捨象不同的東西，把個別物當作特殊物而把握，更進而捨象特殊性，上昇至一般性。然而，從一般性的觀點，包括特殊性，通過特殊性而包括個別性，由此，認識乃脫去公式主義，變成具體的真正有用的活東西。

第十章 伊里奇和唯物辯証法

德波林派和機械論者都否定哲學上的伊里奇階段。他們以爲伊里奇只是一位實踐家，一位馬克思主義方法之應用者，在哲學上，他是普列哈諾夫的門生。他們以爲伊里奇主義只是俄國的馬克思主義，不是整個馬克思主義之發展。

可是史達林却主張，伊里奇主義不光是俄國「特殊性」的產物，而且是整個馬克思主義的發展，在哲學方面，伊里奇也開闢了一個新時代。

「伊里奇所提供的方法，大體上，都是馬克思的學說中已經有了的。……不過，以爲伊里奇的方法只是馬克思的方法之復興是不對的。實際上，伊里奇的方法，不光是馬克思的方法，馬克思的唯物辯証之復興，而且是其具體化與發展。」

「伊里奇在理論上賦有最高意義的最鮮明的表現，可以說是用唯物論哲學概括恩格斯至伊里奇的時代間的最重要的科學成果，實行全面地批判馬克思主義間的反唯物論潮流這種重大的任務這一事實。恩格斯說，「唯物論隨着各個新的大發現，而不能不採取新形態。」在其名著，唯物論與經驗批判論裡，伊里奇正實行了他那時代的這個任務。這是大家知道的

。喜歡嘲笑伊里奇不注意哲學的普列哈諾夫連想也沒有想到認真地實行這個任務。這也是大家都曉得的。」

一九二四年史達林說的這些話已經明確地指示出：在哲學上，伊里奇也使馬克思的學說發展了，開闢了一個新時代。可是，德波林派和機械論者都不認識這點。他們在論當作哲學家的伊里奇和普列哈諾夫時，不是無條件地認普列哈諾夫超過伊里奇，便把他們兩個人並列起來，或認馬克思的學說經過普列哈諾夫而傳至伊里奇。他們以為：伊里奇所批判的普列哈諾夫的錯誤，只是部分的錯誤，一點也沒有損傷普列哈諾夫的理論根據。這種見解，現在已經知道是錯誤了。

大家曉得，伊里奇爲了反對波格達諾夫的文化論，主張普羅文化應該批判地攝取過去文化的遺產，曾經勸青年們讀普列哈諾夫的哲學著作。但是，同時，伊里奇曾對普列哈諾夫的哲學下了許多深刻的批評。他曾再三指出普列哈諾夫的政治見解是以詭辯論和形而上學爲方法論的基礎，普列哈諾夫並不能具體地適用唯物辯證法。理論和實踐分離，哲學和政治分離，這是普列哈諾夫的根本缺點，可是脫離了實踐，理論便不能發展。因此，在解說馬克思

格斯的見解，普及馬克思，恩格斯的見解，根據他們的見解以批判反動哲學這點上，普列哈諾夫曾經有過相當的作用，然而，他並不能使哲學前進。不獨這樣，而且在許多基本的地方，他反爲後退了：譬如對新康主義和馬哈主義的批判只是公式主義的批判，不能指出那些學說和當時自然科學的關聯，不能指出那些學說的社會根源與社會作用。一般地看來，普列哈諾夫雖然是唯物辯證法的擁護者，然而他（一）不理解『作認識論的辯證法』，不理解『作認識（和客觀）法則的辯證法。』（二）形式主義的，公式主義的。（三）站在象形文字說的認識論上。（四）陷於魯爾巴哈自然主義和觀照的（非實踐的）唯物論的傾向。我們在上面所說的他的許多錯誤，多數可以由這些基本缺點去說明。這些缺點，一方面和黑格爾的辯證法結合起來，生長爲少數派化的觀念論；他方面，和布爾喬亞的自然科學的哲學結合起來，成爲機械論的內容。因此，要從普列哈諾夫學習哲學，攝取他的遺產，應該和伊里奇的著作對照着讀，注意伊里奇對他的批評。大體說來，普列哈諾夫的哲學是第二國際時代的最上的哲學（伊里奇除外。）和第二國際的理論落後於馬克思恩格斯的學說一樣，普列哈諾夫的哲學也比馬克思恩格斯的唯物論退步。能够繼承馬克思恩格斯的學說而且使之發展者只有伊里奇。

伊里奇主義之所以能够完成這個任務，一般地因爲十九世紀末以來，國際勞動運動的中心已經從德國移到了俄國。（十九世紀四十年代前後，中心是英國）。同時，唯物辯證法在俄國特別發展，還有特殊的理由。那便是，在俄國，和西歐先進國不同，沒有強固的布爾哲學傳統，而有唯物論的傳統。特別是費爾巴哈主義者切爾尼色夫斯奇是普列哈諾夫和伊里奇以前的俄國最大唯物論思想家。十九世紀五十年以來，俄國進步的潮流都和唯物論連結着。

在這種條件之下，伊里奇主義在一八九四—一九一四年和機會主義的鬥爭中成長了。

一八九四年，伊里奇批判了民粹派米哈洛夫斯基的主觀主義，和新康德主義者斯託爾威客觀主義鬥爭。由此，而使唯物辯證法更前進了。特別是在對客觀主義的批判上，極力主張哲學和一般理論上的「論爭性」黨派性。這在理解唯物辯證法的本質上，有決定的重要性。對新康德主義的批判，伊里奇也是第一位戰士。

一九〇三年，伊里奇主義曾和一切馬克思主義哲學的曲解者實行激烈的論爭。當時參加論爭的除伊里奇派以外，還有俄國的少數派，託洛斯基派（中央派），德國的伯倫斯坦派（右派），以考茨基和倍倍爾等爲代表的中央派，以梅林格，李卜克納希，盧森堡等爲中心的

左派。研究這些流派對於哲學的見解是很重要的。因為，由此可以看出政治傾向和哲學見解間的一定關聯，和明瞭伊里奇在哲學上的意義。

俄國少數派的哲學爲普列哈諾夫的哲學所代表。

動搖於多數派（伊里奇派）和少數派間的中央派指導者托洛斯基的哲學是主觀觀念論，主意說，機械論的混合物，在政論上，托洛斯基是主觀主義的公式主義的。

伯倫斯坦派反對唯物辯證法，接受了新康德主義。

考茨基和倍倍爾等的德國中央派和俄國的少數派大體上站在同一的立場。伯倫斯坦派不光是「修正」了馬克思主義哲學，而且「修正」了馬克思主義的經濟學說和政策論。考茨基派則把馬克思主義視爲社會經濟學說，一方面把牠和哲學分開，他方面，把牠和實踐分開。因此，他們一方面認爲在哲學方面無論觀念論與形而上學都沒有什麼關係；他方面把理論變成無生氣的武斷宣傳。普列哈諾夫也是有這種傾向，對新康德主義最初是妥協的。

考茨基的哲學是康德主義，機械論和自然主義的混合物，他的政治方法論是詭辯論。他的「最好」的歷史研究（特別是原始基督教和近代思想史的研究）和農業理論都是要有相當

保留才能够接受的。

梅林格，李卜克內希，盧森堡等德國社會民主黨左派，和俄國的托洛斯基（中央派）一樣，動搖於多數派和少數派之間。他們到最後都還不能完全變成多數派。不過，他們在德國的勞動運動上有很大的功績，這是不可磨滅的。梅林格不是康德主義者也不是馬哈主義者，然而，在自然觀方面，他是機械的唯物論者。盧森堡在她的『資本積蓄論』裏，是站在機械論的立場上的，她始終主張資本主義之發展的外在要素之決定作用。這種經濟理論是她過小評價主體作用之理論基礎之一。在民族問題上，她也是不出詭辯論和公式主義的範圍。她不具有體地歷史地研究這個問題，不能理解伊里奇主張的民族自決的原則。在其他許多重要問題上，她也不能一貫着唯物辯證法。

在上述的這些派別之中，普列哈諾夫的哲學是比較優秀的。同時，在俄國，他比伊里奇更早活動，差不多被稱為俄國馬克思主義之父，所以，他的影響很大。

一九〇三年俄國社會民主黨第二次大會（在此已明顯地分為多數派和少數派）普列哈諾夫起草的綱領，指出資本主義的一般發展法則，由此而規定勞動運動的程序，是一篇非常抽

象的公式的東西。當時，伊里奇使尖銳地批判這點，主張需要具體地分析俄國的資本主義。（這在伊里奇著的『俄國資本主義史』第二版的序文裏也提到了。）普列哈諾夫對伊里奇的這種指摘說，『現在，伊里奇的形而上學唯物論和普列哈諾夫的唯物辯證法開始鬥爭了！』非難多數派是不懂得理論的實際主義者。他說，『我一次也沒有想到伊里奇是優秀的理論家，我常常都發見，在素質上，他是沒有辯證法的思維能力的。』他以為，與其說伊里奇是意識的馬克思主義者，不如說他是本能的馬克思主義者。他常常誹謗多數派是『布蘭基主義者』誹謗伊里奇是沒有『思維能力』的『超人』。在多數派中發生波格達諾夫一類的馬哈主義時，普列哈諾夫更加得意的說，馬哈主義是多數派的哲學。連他的門生德波林在一九〇八年也說『馬哈主義是多數派的哲學表現，』

因為這種影響，所以伊里奇對波格達諾夫的論爭歷史和意義被歪曲地解釋着，以為普列哈諾夫是最先而且最完全地批判了波格達諾夫的。其實一九〇二年，伊里奇便提言批判波格達諾夫的理論，一九〇六年波格達諾夫呈贈經驗一元論第三版給伊里奇時，他便寫了一篇一位平覺的馬克思主義者關於哲學的覺書批判波格達諾夫。可惜，沒有出版，原稿便紛失

了。而普列哈諾夫開始批判波格達諾夫的是一九〇八年。

因此，對馬哈主義的批判也是伊里奇作先鋒。而且，一九〇九年出版的伊里奇的唯物論與經驗批判論，在理論的內容上也是最優秀的，使唯物辯證法推進一步新階段。

所謂哲學上的伊里奇階段，並不是伊里奇把新的原理拿進馬克思恩格斯的唯物辯證法裏。『我以為，伊里奇並沒有在馬克思主義中「添加」任何「新原理」。因為伊里奇並沒有撤廢馬克思主義的任何「舊」原理。……但是，伊里奇並不光是馬克思，恩格斯的學說的實行家。……他把馬克思恩格斯的學說適用於新的發展條件，適用於資本主義的新階段。適用於帝國主義階段，而使之更行發展了。……伊里奇把……比前獨占資本主義的時代所能得到的更新的东西，拿進馬克思主義的共同寶庫裡，而伊里奇拿進馬克思主義寶庫裡的新東西，完全是根據馬克思恩格斯的各種原理的。』（史達林）

伊里奇的活動時代是獨占資本主義時代，是帝國主義時代。這種歷史的時代又規定他的哲學的特質。

第一，在這個時代，適應着客觀可能性的成熟，主觀條件的完成問題，更加增大其重要

性了。因此，伊里奇，明確地提起理論（連哲學也包含在內）之黨派性的觀念，他把哲學和勞動運動之基本運動密切地結合着而展開牠。他把唯物辯證法當作政治的方法論而完全地應用。和具體物與實際的東西結合是伊里奇的唯物辯證法之基本特徵。

第二，帝國主義時代自然科學之動搖提起了認識論的問題，新康德主義與馬哈主義以布爾喬亞式的解決這個問題爲其主要的理論內容。因此，伊里奇和這些潮流對抗，集中注意於辯證法唯物論的認識論上，由展開辯證法唯物論的認識論而批判反動哲學，同時指示出自然科學的出路。他的唯物論和經驗批判論便是當時研究這個課題的唯一作品。

這兩種基本事情——即把辯證法唯物論和當時的社會狀態與自然科學狀態之分析連結起來這種事情——正是規定伊里奇哲學的內容的。可以說，證証法的核心——對立物的交互滲透法則之展開和第一種情形相關聯着。和第二種情形相關聯的，是作認識論的辯證法和澈底的模寫說（反映說）之展開。這是哲學上伊里奇階段的基本內容。對立物的鬥爭過程，作認識論的辯證法，伊里奇的模寫說之闡明，這一切是最重要的哲學課題。

而要闡明這些問題，離開了研究辯證法的歷史，離開了研究馬克思恩格斯之具體應用辯

證法，離開了辯證法地研究現代歷史所給與的活生生的新事實，是不能完成的。這在伊里奇的戰鬥的唯物論之意義一文中，已經說到。和這些問題相關聯，伊里奇自馬克思，恩格斯以後，最初具體地規定了研究黑格爾辯證法的方針，而且自行着手這個研究（在哲學筆記上）在這點上，伊里奇的功績也非常大。

哲學上伊里奇階段的內容自然不止於此，這裡不過指出其最重要的地方而已。無論對什麼問題，伊里奇都是具體地正確地運用馬克思恩格斯的唯物辯證法，而且使之發展。

在蘇聯自史達林批判『德波林的哲學指導部』是少數派化的觀念論以來，哲學上的伊里奇階段問題變成了中心問題。在和機械論與德波林派的鬥爭中，闡明了伊里奇哲學的內容和意義，而完成了哲學活動之一大轉變。唯物辯證法，現正踏着穩固的脚步前進着。大多數機械論者和德波林派都實行自我批判，承認了過去的錯誤。哲學的分野也統一在正確的指導之下，日益強固了。

（完）

正誤表

頁數	行數	字數	誤	正
七	九	一	。	。
十四	十三	二	想	思
十六	六	二三	Proubon	Proudon
十七	四	二三	哲	「此字不要」
十七	四	二五	「學」字下	缺「唯」字
十七	十二	二七	級	段
二六	六	三五	「念」字下	缺「論」字
三三	六	二五	Hyloloism	Hyloloism
三三	十一	十二	然	多一「然」字
三三	五	九	斯	期
三三	十三	十六	。	。

四〇

七

十

的

法

四九

九

十九

Einstein

Einstein

五〇

一

二六

狹

狄

五一

八

十四

。

，

五一

十三

十五

會

會

五四

一

五

。

「此符號不要」

六六

六

二四

相

「此字不要」

六八

一

二四

Antinoie

Antinomie

六九

六

十五起

(物本體之間) (物本體) 之間

八〇

六

四

辦

辯

八四

七

三〇

丁

了

八五

八

十六

時

證

八六

十二

十一

進

展

八八	一	四	看	着
八九	四	二七	Mardurger	Mardurger
九三	十一	十四	字	字
九三	十一	十五	*	「此符號不要」
一〇五	十一	二	「人」字下	缺「的」字
一〇八	十二	三三	。	。
一一八	十一	五	。	。
一二三	十一	五	。	。
一二六	六	八	種	類
一三四	十三	二二	碎	粹
一四〇	八	五	解	論
一四一	八	十二	因	同
一四一	十一	廿八	与	「此符號不要」

一四三 五 九 體 「此字不要」

一四四 十三 三四 「證」字下 缺「法」字

一五六 九 三一 折 折

一六一 七 十七 作 件

一六二 十一 十三 是 、「 此符號不要」

一六三 十二 十二 是 「此字不要」

一六三 十三 二三 「的」字下 缺「，」符號

一六五 六 十八 〇 、「 此符號不要」

一六五 十三 二十 〇 、「

一八三 六 六 雅 雖

一八六 十三 二四一五 程過 過程

一八九 十二 八 「視」字下 缺「為」字

二〇一 十一 二十 「然」字下 缺「性」字

二二七 二二七 二二八 二三八 二四五 二四五

五 十二 一 十一 十二 十三

二 二 五 三 四 十二

恩 位 觀 幾 化 謂

思 拉 念 經 凡

「此字不要」

駱駝叢書出版預告

第九種

新戀愛觀

第八種

世界史教程

資本主義發展史下

第七種

世界史教程

資本主義發展史上

第六種

世界史教程

布爾喬亞革命史

第五種

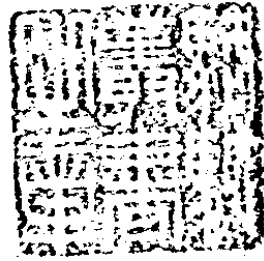
新教育概論

第四種

歷史哲學概論

一九三四年八月十五日印刷
一九三四年八月三十日發行
現代哲學概論
實價大洋九角
外埠郵費加一角

版權所有



翻印必究

編者 温健公

發行者

北平宣外大街
全民報館

駱駝叢書出版部

1-2000册

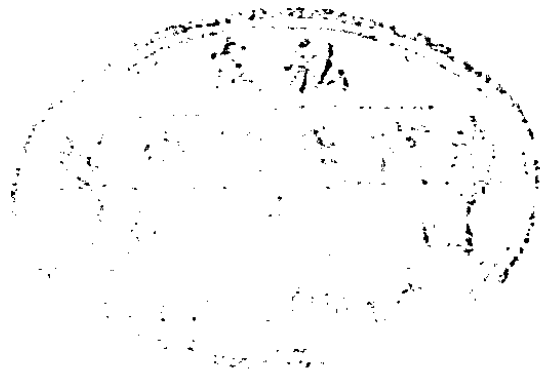
印刷者

北平宣外大街

同記印刷局

總代售所 北平西單商場內朔風書店
分售處 全國各大書局

10
11-1



駱駝叢書
第一種

\$0.90