

和 叔 羅

唯物辯證法讀本

---

中 振 叢 書 第 二 〇 種



和 叔 羅

本讀法證辯物唯

---

種 ○ 二 第 書 叢 報 中

編 主 庫 文 法 上

---

版權所有

唯物辯證法讀本

中華民國二十三年三月十五月初版

每册實價大洋五角五分

|                        |                    |           |                            |     |       |      |
|------------------------|--------------------|-----------|----------------------------|-----|-------|------|
| 分售處                    | 印刷者                | 發行所       | 發行者                        | 編譯者 | 原著者   | 主編者  |
| 各地<br><b>申報</b> 分館各大書局 | 美華書館<br>上海愛而近路二七八號 | <b>申報</b> | <b>申報</b><br>上海漢口路<br>二十四號 | 羅叔和 | 大森義太郎 | 上海文庫 |

# 唯物辯證法讀本

## 目錄

### 序論 唯物史觀的內容

社會的構造 變化的法則 歷史的法則

### 第一章 唯物史觀的起源……………六

I 馬克思與恩格斯的唯物史觀成立史

馬克思主義與唯物史觀 唯物史觀的樹立 唯物史觀的完成

II 唯物史觀學說史的背景

德意志的古典哲學 康德 費希特 謝林 黑格爾 費爾巴赫哲學

### 第二章 辯證法的唯物論……………五一

I 唯物論與觀念論

唯物史觀基礎是辯證法的唯物論 存在與意識的問題

II 觀念論的錯誤

觀念論的根本 柏克立 黑格爾的觀念論 康德哲學的內容 唯物論的種

種形態

III 辯證法的構造

辯證法爲事物的運動 發展與矛盾 辯證法與形式論理學

IV 辯證法的唯物論之正確

存在決定意識 認識的辯證法 世界上各種變更之所以成爲問題的原因

第三章 唯物史觀

I 由辯證法的唯物論到唯物史觀

費爾巴赫的錯誤 人類是社會的動物

II 自然與社會

社會立於自然之上 但社會與自然不同

III 唯物史觀的根本何在

勞動過程 生產關係 生產力

IV 基礎與上層構造

經濟 上層構造 基礎與上層構造之相互作用

V 法律 政治 科學 藝術 宗教

國家與法律政治 學問如何爲經濟所決定 宗教問題 藝術論

VI 階級與××鬥爭

階級之形成 階級意識與××鬥爭

# 唯物辯證法讀本

## 序論 唯物史觀的內容

大森義太郎原著  
羅叔和編譯

### (一)

集合許多人而成爲社會。社會到底是怎樣的東西，這雖是很不容易作答的難題。且等待後面來慢慢地逐步研究，總之社會之由人類集合而成，是無有疑義的。社會的變動，當然不外是人類的變動。社會上所發生的事件，也就是人類行動集合起來所表現的事件。我們試以國際聯盟作例，當國聯討論東北問題的時候，不消說這是一件社會上所發生的重大事情：在日內瓦有顧維鈞，松岡洋右，西門，赫理歐……等人在那裏反覆伸論；遠在東方的中國有蔣介石，羅文幹，日本有內田康哉，荒木貞夫……等等很多的人在爲此事活動，而且還有許多人都集注精神於這一事件。於是就發生了兩個問題：一個是人類最根本的行動是因爲什麼而決定的；其他一個是社

會上所發生的事件，牠本身發生的原因又是怎樣？

社會上發生的事情，是怎樣起來的？更詳細一點說是某一社會所發生的事件，其起始的原因如何，其最後的結果如何，我們對某社會所發生的事件，必須要探求其起因和結果。在這種情形之下，對某社會發生的事件，要知道牠的因果，就不能不研究社會上普通一般事件其所以發生的因果。總而言之，就是研究社會上發生的事件起始於怎樣的原因，以至生出怎樣的結果。我們大家都知道自然界發生的事情是和社會上發生的事件是相同的。例如我們冬季某日啓窗遙望，碧空如洗，這樣晴朗的天氣，笕橋飛行場大概是在練習飛行罷，果然，飛機三架連翩凌空，其中一架突然墜落下來。要考究這架飛機爲什麼會墜落的原因，不光是知道飛機墜落的普通原因，還要明白物質下墜的道理，這是我們在中學校的時代學物理的時候，就曉得「落下定律」則是飛機的墜落須和牠有一定的關聯。準此我們對於社會上的情形，更要知道支配社會有牠一般的法則，這種法則是和自然界相類的。

更進一步的研究要很切實的把握着這種社會法則，就必須解決以下兩個問題：第一是全

體社會是怎樣構成的，第二是全體社會的變化如何？如果我們不明白瞭解社會怎樣構成，不瞭解牠怎樣變化，就會不曉得支配社會的種種法則。

要解釋上面的問題，除了唯物史觀以外便沒有別的東西。初看見唯物史觀這三個字的字面似乎是很難解的；即以筆者所敘述的說明而論，也覺着并非易事。誠然這是一件很難的工作，可是我從開篇就說過的，我們給予重大注意的例子：國際聯盟問題，戰爭之危機，北美合衆國的金融恐慌，德國希特勒的掌握政權，以及其他種種問題，總要有了相當確切的理解，然後纔能解釋最後所假定之問題，就是說必須以唯物史觀纔能解釋這些問題，無論誰對於事實問題的解釋，如果沒有唯物史觀，則社會上所發生的一切事件，都不能進入於研究的正軌——不能得到有條理的分析。用一句陳腐的話來講，「古往今來」一切學說中都是切合於唯物史觀的，並且在仍何場所都是有的。不過內容不甚精密，不甚完全而已。譬如現在的「天氣豫報」有氣壓的配置，有風速等等，經過嚴密的研究，然後纔作成天氣豫報；從前就是現在也還有許多地方的漁夫，農民們運用多年的經驗，以西方浮雲的形像或其他象徵來豫想明日的天氣，這種方法當然

是不完全也不精密，但沒有發見別樣方法的時候，也算是有用的東西——這就是唯物史觀的初步。

(二)

以國際聯盟的問題而論，是最近的事情，也是很多人所注意的事。如果過了五十年或一百年之後，這就成爲歷史上的事實了。到了那時候，歷史學家以至於一般人（要研究歷史的）對國際聯盟之討論東三省問題，這一件歷史上事件，其起始的原因如何，其經過怎樣，及其最後的結果，須加以一翻研究，這是和我們現在觀察國際聯盟的動向是同樣的。所差異的只不過是現在的事實與歷史上過去的事實而已。以前曾經說過社會的構成如何，社會的變化怎樣，這問題就可以說是歷史的變動，也是支配歷史的法則。當然所謂歷史包含得有自然界的歷史，我們所說的是人類的歷史。單講中國歷史也就很長，這其間也有種種不同的變化，（雖然中國在資本主義商品侵入之前，還滯留在商業資本，手工業時代，）可是這些變化怎樣發生，歷史變化的法則又如何還是問題。不過這又要重覆的說一次是：這與社會結構及其變化是相同的問題。要解

釋以後所述的問題，就要用唯物史觀；研究唯物史觀，同時就要研究歷史的法則。

「唯物史觀」這句話就表白了牠自己的意思。這一句話是含得有歷史唯物論的解釋。或者說是「唯物論的史觀」這句話誠然帶着外國語的氣味，但對歷史有解釋的意味。歷史是怎樣的東西，歷史是怎樣構成的歷史是以怎樣動因而形成目前的狀況，在這樣情形之下就是唯物論着手的地方。

然則，唯物史觀，到底是什麼樣子？是方的，是圓的，須如何敘述纔能恰好處，在讀者諸君諒已有相當的瞭解。但要恰恰合式是很困難的。內容究竟何如，且待下章細述。

## 第一章 唯物史觀的起源

### I 馬克思與恩格斯的唯物史觀成立史

(一)

在講唯物史觀內容以前，讀者諸君要稍微有一點兒預備知識。首先要研究的是唯物史觀是怎樣發生出來的，於是筆者須作一個簡單的說明。

讀者諸君大概都知道唯物史觀是馬克思主義當中的一部分。不過「馬克思主義」這句話，有許多人還以為牠是大逆不道，還有人以為牠就是「經濟學」。這都是一種錯覺。前一種人未免漠視世界進化的原則，後一種人也未免「不求甚解」。誠然馬克思主義就經濟學的範圍而論是牠很重要的部分，但不是牠的全部。讀者諸君大概都聽說過「資本論」這部大作罷，其內容在經濟學當中確是首屈一指的著作。但是馬克思主義決對不就是經濟學。因為馬克思主義是社會主義的理論。社會主義廣義的理論種類很多，希臘哲學家白拉圖也講過社會主義，極

端的說法卽基督教徒也有人說牠是社會主義者；所以，對馬克思主義特別稱之爲科學的社會主義。所謂科學的社會主義是與基督教徒，白拉圖不同，馬克思主義以前的社會主義所想像的社會主義世界是一個理想世界，這種世界好似「西方樂土」一般，究竟不知道到底會不會到來；例如有人很想實現一切的人都是至善至美的善人，這樣理想就是（科學社會主義成立）以前的社會主義思想。可是馬克思主義把現在社會從學問上加以冷靜嚴密的剖解與分析，於是結論到社會主義的社會無論如何是要來的，這就是說明現社會必然要產生社會主義的社會。却并不是說社會主義的社會來了的時候是怎樣了不得的美善；而是說社會主義的社會好像冬去春來一樣，用科學的方法證明牠一定有到來的時候。在這種情形之下把現社會——卽資本主義社會——就根本上解剖分析的工作，是經濟學的任務。社會上經濟現象的學問就是經濟學，其根柢是用關於社會的學問。這種學問卽是前面所說明的「唯物史觀」。更重大的事是從現社會到社會主義的社會，或者說從這一種社會移到其他的一種社會，研究這種的變化，如上述的說明就須要明瞭關於社會變化的法則。所以這就要從「唯物史觀」起頭，所以科學

的社會主義必須實實在在的以唯物史觀為基礎，這就是馬克思主義內容的實質。以唯物史觀作礎石，在這礎石上面纔有經濟學。所以從前的社會主義理論，就上層而論可以叫作政治學說。基礎上要像宏壯建築的構造那樣，馬克思主義纔能上下整然成爲一體系。

(二)

對馬克思主義整個的體系，作細密的陳述，在筆者現在還沒有這種意趣，同時也似乎不是本書的任務。所以祇是把唯物史觀——馬克思主義的一部分提出來詳細的談談。因爲牠是馬克思主義的一部分，當然這是從馬克思和恩格斯兩位樹立起來的，然則馬克思和恩格斯樹立這種學說，曾經過怎樣的途徑而完成他們的學業呢？

我們讀馬克思的傳記就知道馬克思的家庭是很進步的，他在幼年時代就受了法國大革命的影響，他曾見過不少的十八世紀當時唯物論的著作；據說他在中學時代作文就寫過人類的境遇是由社會環境所限定，則他對「唯物論」的思想發源很早，不過這究竟是一個小問題，最大限祇算他的逸話，於本題並沒有甚大關係，馬克思到了成年的時候，即恩格斯也是一樣都

醉心於黑格爾的哲學。因此我們對於當時的事情有概略敘述的必要，黑格爾哲學的內容等後來再詳細說，現在且先敘事實，講到黑格爾哲學那時候在德國首都柏林是非常興盛的。可是黑格爾却已經死了；其門弟子站在保守方面繼承他的學說的是右派，向進步方面發展的是左派，其學術的發展是很活潑的。青年的馬克思恩格斯遊學柏林，於是都成了左派黑格爾主義者。所謂左派黑格爾主義者，就是代表進步方面的思想，用黑格爾哲學作武器，對基督教的權威和關於基督生涯的諸種事實，毫無顧忌的加以批評。右派的人如斯脫勞（Strauss, David Friedrich 1840—1874）從研究神學而服膺黑格爾哲學，其「兩冊基督傳」中說基督奇蹟不是真歷史，因此他不能不被迫辭去曲賓根（Tübingen）神學講席，他晚年的著作竟主張宗教思想終於要屈服於近代科學之下，唯物主義的趨向越見明白。鮑爾（Bauer Bruno——1809——1882）這樣的神學家也否認福音書當中的事實，主張「神人性」當普遍於有限而無限的人類全體，不當屬諸基督一身。這樣的立論在那時宗教界中誠足以震驚一時，表現着宗教的新方向，與黑格爾哲學的勢力。格林（Thomas H. Green——1836——1882）批評的唯心論，自

我實現說都可以說是對宗教的批評。哥彭（Koppen, Friedrich——1775——1858）的「基督教哲學」斯提奈納（Max Stirner——1806——1856）其筆名為Kaspar Schmid的神學，都另有宗教的新見解。基督教傳來的威權是保守政治的石柱，而當時還是被保守政治的強力支配着的德意志，左派黑格爾主義的態度，是具有非常進步的意義，甚或可以說是「革命」的意味總而言之馬克思與恩格斯最初都是左派的黑格爾主義者。我們看馬克思的學位論文（Differenz derdemokratischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange, — Marx-Engels Gesamtausgabe Bd I）以及恩格斯匿名發表的小冊子「謝林與啓示」Schelling und die Offendarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie Leipzigs, Robert Binder. 1842 從這兩本書就可以表現出他們的思想。

爲廣義的黑格爾主義左派之一員的費爾巴赫（Andreas Feuerbach——1804——1873）其持論與其他黑格爾主義的左派大不相同。馬克思與恩格斯漸次傾心於費爾巴赫的學說。（費爾巴赫學說的內容，後來再談。）費爾巴赫雖然是由黑格爾哲學出發，但不以黑格爾哲學爲

滿足，並且從另自一種立場來批評黑格爾。馬克思恩格斯都以費爾巴赫的影響而脫離了黑格爾哲學。馬克思老早就寫過批評黑格爾的書。（如『黑格爾法律哲學批判序說』如『猶太人問題』等，在一八四三年出版。）

在那時候，馬克思恩格斯還是哲學的小徒弟；可是哲學的小徒弟就能夠從抽象的問題出發引到社會現實問題方面去，則馬克思恩格斯對於唯物史觀的成立，是很值得注目的。馬克思在「萊茵新聞」執筆政作時評的時代，曾經遇着過種種實際問題，他有了這種機緣，纔努力研究經濟學。恩格斯也是因為他父親的家業關係，渡海到當時的模範資本主義國家英吉利去，從事於實業經營，他這纔與社會的現實相接觸，纔從事於以社會現實為基礎的學問，即是研究經濟學。事實還不止如此，馬克思離開「萊茵新聞」之後，即去德而移住於法國的巴黎，在那裏他曾見聖西門、費利葉等社會主義學說流行法國社會。馬克思因此大受感動。同時恩格斯在英國也受了歐文的社會主義學說的影響。所以聖西門、費利葉、歐文——馬克思以前的社會主義是這些人的學說——他們所主倡的社會主義學說誠不免有點空想，但是他們指摘當時不合

理的狀態，和有害的事實，其對於當時社會狀態的攻擊，却具有充分的強力，而且理由又很正當。於是直視現實，研究現實的兩個人，就不單是從事黑格爾哲學的根本批評，且教人把哲學引用到社會問題上去，即是使人向唯物史觀方面前進。在產業革命之後的英吉利勞動工人羣悲慘狀況，恩格斯曾經在他所著的『英吉利勞動階級狀態』（一八四五年出版）就很明顯的表示唯物史觀萌芽的意味。

在那時候，馬克思與恩格斯還各走各的路。在巴黎他們纔相識，於是他們兩人纔開始協力工作，當然對唯物史觀的完成是共同努力的。馬克思與恩格斯曾合著『神聖家族』，兩人於是澈底的批評鮑爾他們的左派黑格爾主義。同時對於黑格爾哲學，不合理的側面也加以批評。雖然馬克思恩格斯是從單純的黑格爾哲學的門徒脫離了出來，可是還遺留着很濃厚的費爾巴赫的色彩。可是不久他們兩人都把這種「色彩」除去了。我們看他一八四五年的「德意志意識形態論」（Die deutsche Ideologie）已經全部是批評費爾巴赫的學說，這就表明馬克思恩格斯樹立他們自己的新立場，建立了新理論基礎，新場立，新理論沒有旁的東西，就是唯物史觀。

馬克思恩格斯作出了唯物史觀，從此這種理論再加磨練，就要用到實際上去了一八四七年馬克思在法蘭西，以社會主義者而論，他的人望非常之好，并且他以自己的立場述說唯物史觀，來批評無政府主義的建設者普魯東（一八四七年的——「哲學之貧乏」一書即對他而作。）次年馬克思和恩格爾二人共同執筆公布了世界聞名的「共產黨宣言」，很肯切的把現代資本主義社會的社會變遷說過之後，又轉而述明跟着資本主義而來的新社會是必然要發生的，這就打定了唯物史觀的基礎。再過了十一年之後，馬克思以長時間研究過經濟學，「經濟學批評」這本書是「資本論」的前身；在這本書的序文當中，馬克思自以為他的經濟學基礎，是建立在唯物史觀上面的。馬克思的代表作品——「資本論」是確切說明在實地上無論縱橫都可以適用唯物史觀。恩格斯對說明唯物史觀的著作，也寫過不少的書，直接提到唯物史觀，他曾與當時有權威的學者相辯駁，實際上這般學者是盜名欺世的人，所以他對於社會主義者之中有權威的學者——（杜林Eugen Dühring——他是德國當時有權威的哲學家，）加以

嚴正的批評，在一八七八年作成「反杜林論」。他並且對人類原始狀態寫過一本書叫作「家族私有財產及國家之起源」。到晚年他還有寫「費爾巴赫論」的機會，以其運用成熟了的方法去痛論費爾巴赫，一八八八年「爾費巴赫論」出來了，當然這本書是詳細地論辯過唯物史觀。

## II 唯物史觀學說史的背景

### (一)

馬克思恩格斯成立唯物史觀的過程，上面已略為陳述，大概敘明了馬克思恩格斯起初從黑格爾哲學學起，自黑格爾主義的左派透過費爾巴赫，而批評黑格爾哲學其後建立起自身的立場，進而批評費爾巴赫的學說，於是乎唯物史觀成立起來了。最簡短的敘述唯物史觀成立的經過是如此；但是還沒有講到唯物史觀本題，不過我們要明白唯物史觀的內容，對於唯物史觀學說史的背景，不能不有一番探討，我們早已明白知道黑格爾哲學費爾巴赫哲學在唯物史觀學說史的背景當中占着很重要的成分。當然唯物史觀學說史的背景，不單是黑格爾與費爾巴赫，此外還有旁的成分。從上面成立史的簡單敘說當中就看出來，有法國和英國在他們兩位之

前的社會主義理論，還有十八世紀法蘭西的唯物論。然而這都是間接的影響，可是唯物史觀直接的泉源到底還是黑格爾哲學和費爾巴赫哲學，所以我們又須得要有第二種的豫備知識。唯物史觀誠然不是什麼神祕的東西，不至於令人不可瞭解；可是也不就像一般報紙上本埠欄所記載的社會小新聞那樣，眼睛一瞬就會完全明白，如果這樣子看唯物史觀是很不妥當的，所以總要用一點研究工夫纔行。唯物史觀究竟繼承什麼學說，這種學說的內容如何，假使對以往的哲學全無理解，那是很難於理解唯物史觀的。

講到唯物史觀，自然要追述黑格爾和費爾巴赫的學說；講費爾巴赫的哲學，自必說到黑格爾，可是黑格爾哲學又有他的歷史背景。當然我們要追問，黑格爾那時候他所祖述的哲學是怎樣，那麼我們就要講到德意志的古典哲學——也有人叫牠作觀念論哲學——由觀念論哲學再往上儘推，就要從康德（I. Kant）追溯到伯克立（G. Berkeley）笛卡爾（René Descartes）儘往古代追索，須至柏拉圖（Plato）、芝諾（Zeno of Elea）等等古代哲學纔能算是真正的窮其本源，於是乎這本小書要另自改名為觀念哲學史論，不能叫唯物的辨證法了。所以筆者把這種考

古的學問拋開，不去專門作書蠹，但從最切要的地方說起，不過對於德國的觀念論哲學，如果不稍加開發，則理解黑格爾的學說是很困難的。所以我們對於德國觀念論哲學的歷史背景，不再去追究牠。就學問上講固然有向上追溯的必要，但使簡單的敘述也要占不少的篇幅，並且爲了這種考古的研究，甚至於會使讀者諸君受着哲學上的束縛，因此我現在就開始作德國古典哲學的說明。

(二)

德國古典哲學（觀念論哲學）可說是從康德開頭的。在我們中國雖出版過幾本康德的著作，他的全集卻不曾出過，不過在「五四」運動之後，新思潮澎湃的時代，康德哲學在中國哲學界也曾風靡一時，新康德派的哲學也有人介紹過，我們留心哲學的讀者於此不難有適當的瞭解。

在時代關係上不能不約略陳述，以表明歷史的關聯。康德（Immanuel Kant）生於一七二四年。在馬克思誕生——一八一八年之前只差六年就一百年。康德的哲學在既成哲學之中普遍說他樹立了「真理」的問題，「善」的問題，「美」的問題等，樹立起有體系的學說。依哲學

的歷史家說，康德哲學體系都見於他所著的三批判書中，所謂三批判書就是：「純粹理性批判」、「實踐理性批判」、「判斷力批判」。用這三批判書的關係來論證康德哲學的全體系，也未必確實見其大體，并且更不是我們當前主要的任務，而費過大的勞力還不能得着我們所需要的結果。然而康德哲學的全體業績具如何的意義，我們卻有說明的必要。用一句很簡單的說話是康德哲學曾調停科學與宗教的衝突。近代科學鼎盛，信宗教的人也往往研究科學，至少是宗教與科學不發生什麼大突衝；但是從前的科學和宗教的爭鬥是很激烈的。歷來有權力者，貴族等常與宗教相結納，用宗教來作他們自己的護符；可是新興的階級其基礎既然不同，生產上運用的工具也兩樣，於是他們揮舞着科學工具大有攻擊宗教的意味。康德出來之後，纔鎖定了這種科學與宗教不和的爭端。那末他對於這種不調和的形勢怎樣去鎖定呢，依康德的學說宗教與科學應該各守疆界不相侵犯。所謂調停最賢明的方法莫過於此，至於枝節上的問題可暫置不論。所以康德對科學方面先就限定牠的權利有一定的界限。其界限到底何如容後續論。康德既然限定了科學所有的領域，在科學的領域之外，另一領域是道德的領有地，於是乎宗教就在

道德關係上充分的成立起來了。這可說是幫助宗教攻擊科學。然而在另一方面，又與宗教相對峙，例如宗教上對自然界種種事相，都說是上帝一手造成的，這樣說法是宗教侵占了科學的領域，康德學說是禁止宗教作這樣逾越範圍的主張，總而言之，因為科學和宗教各自住在一個世界，所以可使牠們二者之間避免衝突。在筆者的意見，康德哲學的全體系都應該以這種學說為中心。

雖然我們對康德哲學的全體系也該像對唯物史觀學說一樣，考究牠史的背景，但是我們現在沒有這種必要。我們原來的任務是說明哲學問題的重要。康德哲學我們作過了上述的說明，在我們所需要的「哲學問題」的解答可以說是達到了。本來哲學問題，就是知識問題。正確的知識，如果成爲問題，可以講這是真理問題，即是哲學問題。

康德對於這種問題，又是如何說法呢？這就先要研究康德的勞作的意義，即是要努力救濟經驗論與合理論二者的對立。講到經驗論與合理而推及康德學說本身的背景，又會漸次的回溯到學說史，如是牽聯必多，所以極其簡單的說，經驗論的主張是以爲人類的知識完全由經驗

而來的，可是在合理論的方面則主張人類的知識是人類本來有的，是先天就帶來的。

德康則採用經驗論與合理論二者的主張。康德開始就主張必須把知識的性質加以研究。康德以前的哲學，以為決定人類知識是從這地方起頭，用這種知識，就其所知的世界，這樣那樣的議論着；而康德第一個重要的意見就以為這是要不得的，人類的知識到底是個什麼東西，真正的知識究竟有沒有得到的可能，是必須加一番考察的。所以康德要深切的研究知識的性質是怎樣成立的？依康德的學說是必須把知識分作：知識的內容與知識的形式。知識的內容就可說是人類的經驗，例如看花而聽見隣家的收音機在播送今天某酒樓早餐的「菜目」我們聽着那樣的音響，或者嘗着那樣菜，感着某種趣味，由此而來的經驗是用不着怎樣去說明牠罷。可是單憑經驗是很困難的。因為經驗這東西，時常會以時間地方的不同而生差異。也就常常糾纏不清。然則知識又是何如？在知識的「範圍」內，牠完全是一般的認識，同時在必須發生差異的時候，也必然會有其他的與這相同或相似的東西。康德叫這種東西作普遍的妥當性與必然性。這句話究竟是不錯的，如果全憑經驗，則這樣性質的知識，很明瞭的是不得出來。然則知識又從

什麼地方來呢？據康德說是從形式而來。

我們再拿看花作例罷，更進一步的加以思考，在這種情形之下，就不能講祇憑經驗來看花。這句話所含的是什麼意思呢？我們所直接經驗的是紅色的花瓣，青色的花莖，各種的曲線，或是有味的花還有香味，這些東西對我們的眼睛，對我們的鼻子亂七八糟的反應過來。雖然看見了花，但不能說就有什麼知識。因為看見了花，由這種感覺——把上述由「視覺」而來的感覺——須用某種方式加以整頓，然後纔能成爲知識。所謂方式就是形式。換一句話說，在這種情形之下，有依照一定的形式加以排列的必要。所以康德說知識不可缺少形式。康德所舉感覺的形式是時間與空間。有了時間與空間的形式：例如感覺依一定的方式，以一定的路線，然後某種某種東西的形象纔能夠現出來，再則感覺須依時間的順序，在感覺到的時間當中感覺纔會生出來。

讀者諸君都知道我們的知識不儘止是感覺的知識。雖然知識不儘止於感覺，但以感覺的知識作材料，互相聯結起來，組織起來，就是真正的知識。無論什麼東西我們都可以把牠來想一

想。例如狗是一種動物。對這種動物的研究當然是一種知識。這決不是上面所說的單是感覺的知識。無論什麼東西，我們把牠當作最重要的學問上知識的，都是與此相類的。這就有把感覺的知識經一種方式加以整頓的必要。於是在這種情形之下的說法，與康德所議論的方法是完全相同。康德對於真正知識的形式，其最初發源，還是希臘哲學家亞里士多德（Aristotle）所樹立的範疇。

範疇這兩個字的來源是從 *Kategorie* 或 *Category* 等外國字譯來，究其古典的意義，大概是由「尙書」洪範九疇而來，單就字面去講確是帶着很艱深的意義，但就現代通常的意義說是「部屬」或「種類」的意思，如就學術上的術語講則是從對象或概念中，指某種最普遍及最根本的部屬，由這種部屬所下命題的一般形式是與其他部屬不同，或者在研究的時候所用思考之一般方法，與其他部屬相異的，就可以叫作範疇。康德把範疇分作分量、性質、關係、樣態四大綱，在每綱之下又分作三目：分量範疇之下爲「單」、「殊多」、「總合」三目，在性質之下分爲「實有」、「非有」、「限制」三目，在關係範疇之下分爲「實體」、「因果」、「交互作用」

三目在樣態範疇之下分爲「可能及不可能」、「存在及非存在」、「必然及偶然」總計十二目。依據這種形式就可以引用到實際事相上去，例如太陽晒熱了石頭——是康德所會引用過的例子——是屬於因果性的範疇內，由感覺的知識作成了真正的知識。

由感覺的形式而至於知識，知識就是思維，於是就要研究思維的形式。如果我們依康德的用語說：感覺的形式就是「直觀的形式」，而思維這東西是人類悟性的活動，所以思維的形式就是「悟性的形式」。由此推進，康德把直觀的形式和悟性的形式二者結聯起來，對於「直觀」和「悟性」的解釋，對於這兩者的結聯展開了這種議論是非常麻煩的，在這裏我們也沒有詳細研究牠們的必要。我們祇要明白康德怎樣成立了科學知識就夠了。

不論是直觀的形式也好，悟性的形式也好，總而言之人類知識的形式到底是從什麼地方來的？這是康德哲學最主要的一點。康德的主張以爲這并不是由經驗而來，乃是由先天而來，例如時間、空間、普通一般所知之點是屬於經驗的，聚集在某一一「時點」而作成「時間」「空間」的思考；在康德的學說則以爲這是大大的錯誤。全體的時間、空間，剛剛成立，就不是這樣，并且牠特

殊的所在，用一句稍微艱深的話，拿「限界」來說，各個「點」時點，都是成爲可能的。以論範疇也是一樣。由因果關係的經驗得不到因果性的範疇，因爲有因果關係的範疇而來的具體的東西，而牠們又是各個分散的經驗，須被因果關係整頓過的纔行。所以在經驗之前是有先天的形式。所以知識的形式是先天的形式，如果是先天的形式，當然就是普遍的必然的。依照這種形式而整頓出來的知識，就顯現出牠是必然的，是普遍的。康德闡明了真正的知識是什麼東西，並且也講過牠是怎樣成立的。我們對此也曾注意到，康德從此要生出合理論的主張了。

依上面所述關於康德哲學，我們已經可以看出其重要的地方了。依康德的學說知識是由於直觀和悟性的形式而成立。這就是說康德的主張，知識必須是主觀的。縱說是主觀的，也與普通所謂的意義不同，雖不是我們隨意所說那樣的主觀，可是無論牠是直觀的，是悟性的，總而言之是人類的東西。康德所謂的知識是由這樣形式整頓出來，所謂知識並不是把事物相那種樣子表見出來就算了，必須我們人類對物體所現出的「相」教我們有普遍而必然的認識，康德的學說以爲知識必定存在於現象的世界中，決對不在此以外，所謂不在此以外的話，是「物」

自身存在着的，康德雖叫這種「物」自身存在爲「物自體」，但是對於「物自體」給我們所知的樣相，并不足以說是知識。所以知識要嚴密的以現象爲限，於是乎知識就被制限着了。前面我們曾經講過，康德曾經劃定科學的領域，牠對於「物自體」的世界，有牠的實踐理性，必然的因果；可是同時他又以爲存於現象界的我，不是「自由的我」，超乎經驗本體的我纔有自由，於是道德成立，「神」就存在，靈魂不滅的說法這就出來了。宗教在這樣的說法當中纔成立起來。

(三)

對康德哲學我們雖然說得很簡單，可是我們已經注意看出了牠包含着很大的矛盾。

從上述康德哲學的說法，我們的知識是完全以現象世界爲限。而現象之內「物自體」的世界，到底不能達到極點。我們的知識固然是我們自己造作出來的，則我們的知識與外物一致也是適當的，但究竟不是普遍妥當的，也不是必然的，這必須把知識（現象世界中的知識）拿來與我們的觀念之間結合起來，纔能夠是必然的，普遍妥當的。照這樣看起來，所謂「物自體」依康德哲學的釋義，竟可以說是全無需要。可是實際上却已經需要牠了。并且這種需要還不止一

處。康德哲學如果沒有了「物自體」，則他的哲學就會不能成立。因為我們研究康德哲學，像起先所說明的，細嚼康德所謂知識的性質，分作了內容和形式。形式是由我們的直觀，由我們的悟性而來的，這到沒有什麼問題。至於內容方面呢？他說是由經驗而來，我們追溯經驗最初的本源，就不能不說是由感覺出來的。然則感覺又從什麼地方起來的呢？這可說是由於我們自己的「五官」的刺激而來。那末又是什麼東西刺激我們的「五官」呢？這一問題就很重要了！如果用這個問題去問康德，則他的答覆是：刺激五官應是「物自體」。因「物自體」的刺激——康德的用語是叫做「觸發」——是由感覺而生的。這樣說起來，則「物自體」豈不是十分重要嗎！知識既然由內容和形式作成的，然而內容到底還是以「物自體」為起源，則是「物自體」在康德哲學中是必不可缺的東西了。可是康德先生有時候對「物自體」是需要牠，有時又不需要牠，——這不是很矛盾的事嗎？

矛盾是不能不解決的。并且曾經努力圖解決康德哲學上矛盾的人是德國「絕對的唯心論」創始者費希特（J. G. Fichte——1762——1814）

康德之所以會陷入於上述矛盾的原因，是爲了他的哲學是二元論的關係。所謂二元論是把哲學體系分作兩個不相同的要素：康德之於知識說是由於內容與形式造成的，內容是由物自體而來的，形式則由於人類的直觀和悟性而來的。康德對知識的成立，說是由於人類的直觀和悟性，總之這是很明白從人類意識方面考究的，於是哲學就該再進一步——依照意識的方向——康德對於他自己的哲學是很自滿的拿去比柯伯尼(Nicholas Copernicus——1573——1643)普魯士天文家著天體旋轉論，柯氏的學說以爲不是得太陽環繞地球，而是地球依一定方向環繞太陽的週圍。可是康德哲學並沒有澈底弄清楚，即是所謂「物自體」還在人類意識活動以外殘留着。所以如要解決康德哲學的矛盾，祇須將康德的作法徹底弄清楚就可以了。把他所說的一切都歸諸人類的意識也是有的。上述這種概要，并不曾充分的研究過，所謂費希特哲學大要就是如此。

費希特的根本原理是「自我意識」這個「自我」他叫做「絕對我」。費希特(F. G. Fichte)所謂的「自我」和康德的意識是相同的。意識和自我既然一樣，則康德所謂的意識換上一個

字面叫做「我」或自我而已。當然這不是得各個的我，各個的我所得而成立——這樣議論是與康德的各個點之於空間的關係，那種旨趣是相同的——成爲一般的自我，費希特的學說以爲自我并不完全是固定不變，而是活動的。甚至於可以講活動的纔是自我，這是費希特哲學的要點。所謂活動，究竟是怎樣子活動呢？這就是他的哲學上的原理。第一自我是由自己認定的，就可說「自我者即自我也。」如果從反面去推究，凡不是自我的就是非我，可說牠不是自我。於是乎從自我引導出「非我」了。但是由這樣子所引導出來的非我，還是在意識之中，而意識却是自我；第二在自我之中含有非我，這是矛盾。要清除這樣的矛盾，須把自我之中被分割的非我，在已行分割的自我之上樹立起來。然後纔現出第三種原理。這是費希特哲學的三大基本原理。由這基本原理出發，用同樣的方法又可以引出種種原理來。

這類議論也許太麻煩得令人入謎而不易了解也未可知。縱然不能很明悉的瞭解也不是十分重要事，我們祇要知道費希特哲學是由自我引出非我來就夠了。然則所謂「非我」是什麼東西？非我就是「物」，就是外物，就是物的世界。於是費希特哲學是由自我生出「物」來。

康德的矛盾，這裏又怎樣解決呢？依費希特的學說就恰恰清掃了康德的矛盾。康德哲學，對物的世界是物自體；意識即是我則完全另行存在，所以在這地方（二者對立）就生出矛盾。而費希特的學說以為物的世界，與知識的形式是同樣的，都是由意識而來的，於是乎就不發生矛盾了。費希特曾說明感覺是我活動受了障害而起，感覺須由意識去說明牠。

然則，自我為什麼特別要將「非我」叫出來，這未免是件怪事罷？讓我們在說明費希特哲學的時候一同申述。依費希特的學說，自我是活動的，因為是活動的，所以要有活動的對手，換言之就是活動的對象。有對象的活動，纔能發揮活動的本領，纔是真正的活動。活動須是真正的活動，纔能是自我的活動，這樣的自我纔是真正的自我。所謂自我那是我自身，而非我就是自我造作出來的。至於非我——即是物的世界，或者叫牠作自然也是可以的——這一方面又是怎樣呢？物的世界，自然界對於自我，所存在的祇有障礙，須自我去克服牠，並且牠祇是完成自我的一階梯。從這樣講起來，物的世界——自然界，連絲毫獨立的意思也沒有的。可是實質上究竟不是如此。說實質上不如此的是謝林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling——1775——1854——

德國的哲學家，他主張活動發展的結果爲絕對論，他認「自然爲能產者，自然的發展卽是精神」又說自然與精神同一而沒有差別，沒有差別就是絕對。）

我們以謝林 (S. W. J. Schelling) 時代在他和費希特以前的時代比較就明白了，還有一個是差不多和他們同時代的是黑格爾 (G. W. F. Hegel) 就歷史的方面講，謝林的學說史還在黑格爾之前，可是他任伯林大學教授反在黑格爾死後，總之他們三位是同時代的人，所以其間的關係非常複雜。要詳細的敘述起來是很費事的。

簡單的講，謝林與費希特兩位對於過低的評定物的世界和自然界，都表示不滿。謝林對費希特的絕對我，他的說法是：「物與我」換一句話說是「自然與精神」是在同一位置的。然則，他怎樣子把物與我同一的說法編入哲學體系呢，謝林也和費希特一樣，他以絕對爲一切的根本，而沒有自我。依謝林的學說，這個絕對者就是無差別。這就是說「物與我」之間沒有差別，并且是具絕對同一性的。於是物與我之間成爲同一。所以，我們由這種說法，可以把謝林的哲學叫作同一哲學；然而所謂絕對者匪特決不是在任何時間，任何地方牠都是絕對者，而且還會分化。

分化的說法其實都是在「物與我」二者而已。謝林的哲學，以為「物」并不是由「我」而生，乃是和「我」同樣的由絕對者而來。則是物與「我」完全是同一資格的。謝林曾經說明「物與我」，「精神與自然」是絕對者底下的兩種屬性。則是物與我之間，無論那一方面，並沒有高低差別。所以物的世界——自然界，并不是自我發達的一階梯，而是具有儼然獨立的意味。

謝林之於自然，較之費希特哲學是提出了更高的評價。所以費希特之於道德、法律、歷史，等等說是屬於精神方面的東西，都加以哲學上的考察；可是在謝林，則對於這些不大甚注意。關於自然反而作種種的論證。因此有的人把謝林哲學（除開他晚年的著作）叫做自然哲學。謝林的自然哲學就全體而論，在那時候科學還不會充分發達，自然的種種現象還不能用科學來說明的時候，他纔可以憑他的空想設為理由來論辯；自然科學相當發達了的現在，看他的學說未免是愚拙了。然而謝林打開了自然哲學的道路，他把自然從最低的處所，搬到最高的階段，於是自然決不是完全的死物，其中還潛伏得有聰明叡智，這種聰明叡智是由自然的最下階段而進到最上階段，并且漸次顯其強勢，終於達到與精神等量齊觀，這是值得注意的。其所以值得注意

的是，依費希特的說法，精神就是自我的活動，是散諸宇宙而皆準的。到了謝林却研究關於精神的內容，關於精神的歷史，則精神經過了長期發展之後，算是就此到達了極點，所以自然界的解釋要上升起來。我們敍完了謝林的學說，跟着就要講到黑格爾的學說了。

(四)

在不會敍述黑格爾哲學之前，還得說兩句關於謝林的話，說到絕對兩個字的意義，在哲學上恐怕是太深遠，可是謝林所謂的絕對者不過是把「物與我」合起來而已。單只講到絕對則未免是抽象一點。這中間總有些難懂的地方。并且絕對者要分化成「物與我」那就更加難懂了，所以黑格爾對於謝林的絕對者有很刻薄的批評：他說謝林的絕對者好像在黑夜裏面，在伸手不見五指的暗夜中，無論是一條什麼顏色的牛，都看着像是黑色的，他（謝林）那樣子就算是安置了哲學的基礎，是靠不住的。例如動物學的出發點是要依據動物的概念；如果祇說那一種東西是動物，則動物學竟可說是還不會開頭。黑格爾的工作就是以謝林的絕對者為哲學基礎，而從事於研究。絕對者有怎樣的性質，并且牠的發展和牠分的化途徑又是何如，這是黑格

爾的研究工作。

我們曉得黑格爾哲學的歷史淵源比上面所敘述的（費希特、謝林）時代還要長遠一點，假使我們不能理解這些事，則我們將不能充分了解黑格爾哲學。所以對於稍微煩碎一點的學說史不能不略為述明。

黑格爾生於一七七〇年，十八歲的時候，進賓根（Tübingen）大學學神學，他與謝林同學，但才思不甚顯著，畢業之後，赴瑞士京城伯倫為私人教師，在那時他才開始研究康德哲學，一七九七年返回德國，在佛郎克弗爾（Frankfurt）還是作家庭教師，四年後任燕那（Jena）大學講師，他在燕那任教時代，與謝林的學說很相接近，所以在一八〇二年他們二位共同主辦一個雜誌叫「哲學評論」，鼓吹「同一哲學」，但是時間漸久，黑格爾於謝林學說漸懷不滿，謝林離燕那之後，他們的交誼差不多就算是中止了。到一八〇六年，黑格爾纔為燕那大學的正教授，不久普法戰起，拿破崙駐軍燕那，大學不能開講，他纔離開燕那，到邦堡（Bamberg）作過二年的新聞記者。——他的主要作品，「精神現象論」就在那時候作成的。陸恩堡（Nürnberg）中學校聘請他

任校長。在一八一〇年時印行他的「哲學概論」和「論理學」。他的哲學體系大概完成於這時候。由上述簡略的經歷中可以看出黑格爾的經驗是非常豐富的。一八一八年柏林大學聘任哲學教授，他的聲譽非常之好；加以他的哲學好像是擁護普魯士政府的，所以政府方面都受他的影響，於是乎他的學說背後就潛伏一種大勢力。一八三一年夏天突然暴卒，他的死是不是哲學家哲學的死法，雖不可知，但他却是感染虎列拉而死的。自從希臘的哲學者以來，黑格爾算是有最偉大的哲學體系，所以有人送他個別號叫作「哲學界的霸王」。他的哲學所涉範圍很廣，方面很多，所有一切的問題，差不多他都論證過，其著作中最主要的是「精神現象論」（一八〇七年）「論理學」（一八一二年——一六年）「哲學百科辭典」（一八一七年）「法律哲學」（一八二〇年）等書。

他的著作當中如「論理學」所述——當然黑格爾哲學不能用這本書來作全他作著體的代表，但可以窺見他對於「論理」的一般——這是黑格爾研究絕對者所得的成果。黑格爾把謝林所謂的絕對者從暗夜之中拿出來，但是和謝林的絕對者不同了。他的出發點是由很平常而

貧乏的概念開始，這個概念，就是「有」，這並不是尋常一般所謂有這樣的有，而他這個「有」是具一定性質，換一句學術上的話講就是「規定」，其實還不這樣單純，僅祇是「有」而已。既然說僅祇是「有」而已，則上面所說的就充分明白了，其他就可以說是皆等於「無」了。這就有從「有」到「無」，「有」變成「無」。我們想到有，同時也就要想到無。然則我們更進一步去想，在這種情形之下，想到「無」也會要想到「有」罷。再翻過來講，既有了「無」又從「無」到「有」了。則是前面所說：不祇是「有」，同時也不僅是「無」，這是很確實的話。依黑格爾的說法，在這當中就出現了生成。就是所謂「成」。這個「成」既不是「有」，也不是「無」。反之，「成」的當中既含着「有」，也含着「無」。例如小孩子「成」大人的時候，再不能說還「有」一個小孩子；同時，因為還沒有真正成大人的時候就不能講他不是小孩子。反之，現在還「有」小孩子，可是又完全「無」小孩子。這就是「成」了。總之，在生成上講，就把牠從前的「有」和「無」都拋棄了，同時也把「有」與「無」都取了來。

於是乎，我們講過了從「有」到「無」從無到「生成」了。黑格爾以這樣的途徑，漸漸地

由單純出發而至於複雜，由低級的進到高級的。由此一步一步的敘述黑格爾的學說，那我們就得而專門討論他的學說了，即如他的「論理學」一書，有上下兩卷，差不多一千頁的龐然大作，我們一一細論，却非這本小書所能盡職。總之，黑格爾由此以進，到最後，他尋出了「絕對理念」，這是最複雜，最發達，而且是最具體的東西。

我們研究清楚了「絕對者」。如果以爲絕對理念就適當於謝林的絕對者，那就不免小有舛錯。但從極端單純的最初進到極複雜的最後，就其全體來看，當然可以說是絕對者了。「有」包含在「無」的當中，「有」與「無」又包含在生成的當中，這是不難於理解的了；經過長遠的發展，經過了種種的階段，這些發展，這些階段都一齊包含在「絕對理念」之中。則種種階段都要受絕對理念的規定。於是絕對者豈不是弄清楚了嗎？豈不是不再黑暗之中之了嗎？因爲絕對者的規定是在性質，這纔弄明白了。既把性質弄明白則絕對者也該明白了。

當然黑格爾的哲學，不止於這一點，并且牠終了的地方也就是牠開始的所在。我們再把謝林的學說拿來作個對比，黑格爾論到絕對理念時也就相當於謝林的絕對者。不過謝林講到

「絕對者」是比較簡單，結論也作得很快；黑格爾為研究這件事，却寫了千頁的兩本大書，其工作的勞力確實大得多。關於謝林的學說大體上已經弄清楚了，而絕對理念則正待分化和發展，以下就要加以進一步的說明。黑格爾哲學在抽象的形態是絕對理念，或以為純粹的形態也是絕對理念。如果對於這點不能充分理解的話，則絕對理念的具體表現是不能理解的；這樣看法究竟是否恰當，即令正確，而問題所在，還是必須考究理念所具體表現出來的形態。

黑格爾的試驗是自然的表現絕對理念。黑格爾論究這一點，是由他的自然哲學生出來的。絕對理念之所以成為絕對理念，就是因為牠在精神上講是發展到了極點。絕對理念到這時候就會變成別的東西，在牠的裏面有了內容，在外面就會表現出來了。黑格爾說這是自然。所謂自然就是從此開始，我們看前面所說關於謝林的學說，從高的地方再向高處上陞，其所行的途徑恰與「論理學」所謂的概念運動是相同的。關於黑格爾的自然哲學（Naturphilosophie）既與謝林的學說相似，我們也就不必過於瑣碎的去論證牠，不過我們需要注意的是費希特與謝林的關係。對自然哲學，黑格爾和費希特不同，但與謝林差不多一樣，都以為自然也就是理念的

表現，自然之中潛伏着理念——謝林則叫他做叡智——他們都有相同的認識；不過黑格爾的說法是以自然與精神居同樣位置，並沒有獨立的意味，而謝林則反是，他恐怕還贊同費希特的論調。黑格爾哲學中的自然，是由絕對理念這種精神出來的，並且精神不過要表示牠真精神姿態的經過點，其他沒有旁的意義了。

接連着要說明的是：自然是由下級開始出發進展到上級去。依黑格爾的學說有三個階段，就是機械的，物理的，有機的。第三階段就算到了最後，是「病」與「死」的措置了。以物的個別而論，對動物未見得普遍適合於一般情況的是病的根源，可是病了就會漸至於死，死也是不普遍適用於各個物體，物却是都不免要破滅的。同時「死」是統一了各個物體和普遍的物體，普遍又在各個之中表現出來。黑格爾的自然哲學所講的即是這樣調子。自然發展到了極點，牠就會移到反對方向去，也就像絕對理念移向自然一樣。這就是自然變成精神。所謂精神，不是前面會說過抽象的精神，而是具體的精神，人類的精神。這就是黑格爾的精神哲學。精神哲學可以分作三部門。即是精神漸次發展，要經過三個階段的意思。精神的三部門：第一是主觀的精神，第二

是客觀的精神，最後是絕對的精神。在絕對精神當中又可以分作三項是：藝術，宗教，哲學。這個哲學是精神發展到頂點的表現。這真是絕對精神的表現。

上面以極其粗略的方法敘述了黑格爾哲學的概要。

現在再要講講關於謝林的學說。謝林所謂的絕對者究竟是用怎樣的東西來分化發展的，其經過途徑如何，前面已行說過牠是很不明白的。對於這一點，我們已經曉得，是黑格爾把牠充分的說明了。就是從最初的有，到最後的絕對精神，用十分精細的分化，與發展的法則去貫串起來。這個法則是很重要的。我們知道，這就是我們要研究的辯證法。講到辯證法，是這本小冊子的任務，但還不會有過說明，所以內容如何，竟可說全不清楚。可是以前我們曾經詳細的說明過，至少也是概略的講過黑格爾的「論理學」總之是從「有」起，以至於「無」，以至於「生成」在轉移之中，理念，自然至於精神都不變化，途中這種的轉移，變化的法則，如果把牠當作辯證，其說明雖不充分，大體的目標却是不錯。

講到辯證法并不一定是從黑格爾纔開始創作出來的。很早以前就有了的，西歷紀元五百

年前芝諾 (Zeno of Elea) 就以爲變化和運動是矛盾，亞里士多德推他爲辯證術的發現者。蘇格拉底 (Socrates) 雖極力反攻其所反對之辯辨派，而其嚴定「正」、「善」、「勇」的意義，又與人「反復詰問」以求真理。柏拉圖 (Plato) 的對話篇，假設問答的詞句，以窮義理，其方法也是從蘇格拉底學來，而關於概念的考察，要確定概念爲「真知」，就可以說是辯證法。這種上溯古代哲學的工作，我們且把牠放下，不必去多費工夫。我們從近代的康德哲學着手罷。康德青年時代曾治天文，他那時候曾經提倡有名的星雲說，康德對於說明自然的發展和變化，以爲那是由於引力與反撥力二者相反的「力」的交戰而起。我們把這種說法拿來和黑格爾的「有」與「無」轉而爲「生成」比較一下看，其意趣豈不差不多是相同的嗎？不過康德的研討不會放開。主要的是關於知識的哲學，康德在他的理性批判論中，曾強烈表現指摘辯證法的錯失，他以爲辯證法是以人類理性從現象世界以外踏進物自體的世界而起，所以這是迷惑人類理性，分裂人類理性，是必須警戒的。自康德以至費希德，辯證法纔有了格段的進步。我們在此就要想到費希德自我發展的三種根本原理。第一當然就是「自我」。第二是與自我立於反對地位的

「非我」第三是第一和第二之合，是由分割了的「自我」與分割了的「非我」而成。把這拿來和黑格爾的分化發展法則相比較，其間恐怕不至於有甚大的距離。所以黑格爾自己也說過費希特是辯證法的發見者。

發見者無論是誰，究竟都不是十分大了不得的事，而費希特之於辯證法確是有過進一步的思考。可是從此以後，我們不可忘去黑格爾對於辯證法的貢獻。因為黑格爾對辯證法的考究比較費希特還要更進步些。我們竟可以說辯證法是由黑格爾完成的。以黑格爾和費希特比較就明白，費希特誠然以自我發展的原理，很明悉的說明辯證法；可是對於其他的問題，如法律，如國家，如歷史等等縱會詳細論證，却不大使用辯證去論究。講到黑格爾就不同了，他對於各方面凡是一切的論證，他都用辯證法的。他們二位無論那個運用辯證法的次數多少，都沒有什麼大關係。其最關緊要的還是方法的內容。費希特的學說，自我發展的根本有三個原理，在發展過程中第三階段，強烈的表示出要調停第一與第二兩者之間的矛盾。黑格爾所運用的方法就不同了。他以爲第三階段必定與第二階段相反，這就說是否定；同時第二階段與第一階段都在第三

階段中明白的保存着，這種的情形在費希特的辯證法中是沒有的，而且康德的學說也祇說到兩個相反的力，並沒有考慮到第三階段。第三階段的意義在辯證法上是非常重要的，竟可以說是辯證法的核心，所以我們說黑格爾完成辯證法是不錯的。以下要一一說明辯證法的內含意義和牠的方法。

黑格爾的哲學，特別是辯證法，精神是由最低的地方，向着最高的地方發展，可以解釋全世界，更大點說是解釋全宇宙都可以的，舉全宇宙一切的東西都包含在裏面。所有一切都是精神的表現。這樣子的想法是德意志古典哲學的傳統學說。康德的哲學起初是以意識為知識成立的根本。費希特則以意識為自我，并作一切的根本。總之，無論牠是意識也好，自我也好，精神也好，不用再加什麼說明，我們曉得這却是一樣的。謝林所謂的絕對者是從自然與精神分化發展而來，但是這個絕對者到底是一個什麼東西，我們究竟還不能十分明白，如果依照謝林的說法就是所謂理性，所謂睿智，這也就是精神。黑格爾則向着這樣思路發展，精神有了基礎，則一切都出來了，如前所述其秩序是整齊的。

關於黑格爾的哲學也可以用下面的說法，這在上面我們還不曾提到過的，在黑格爾「論理學」之中所議論的概念運動，是從康德學說中所謂範疇脫化出來的，并有加以說明的意思。例如關於「有」的種種議論，結果是考究「質」「量」「度」三者的方法。康德哲學所謂範疇，究竟是怎樣的東西？這就是人類悟性的形式，和思維的形式。到了黑格爾就和他不同了。黑格爾的學說，以為範疇雖然也是悟性的形式，但不全是那樣，照普通的說法是對思維的存在。這個存在也就牠的形式。「論理學」的內容，照說是概念的運動，但并不單是概念的運動，而且表明是存在的運動。思維與存在是成爲一起了。雖然說是一起的，但思維與存在不是以同樣資格在在一起的存，在不過是思維的表見，思維僅與存在同在一起而已。

然則思維，說是理性，說是精神同樣的可作爲根本而表現一切，這是黑格爾哲學非常重要的一點。此外也就不必去一一細述了。

(五)

黑格爾死後十年之間，黑格爾哲學竟發生非常的力量，其勢真有風靡天下的樣子。正在極

盛時代，於是他的信徒當中起了分裂運動。開端是由於宗教論。元來所謂黑格爾哲學：絕對精神所表現的藝術，宗教，哲學是同樣的，不過表現的方面不同，藝術是以直觀的形式，宗教是以感情，哲學則以概念而絕對精神最初是由理性而來，所以哲學是最能表現絕對精神的。從這樣說起來的黑格爾宗教論，與教會上所教的宗教論，是否一樣的，曾引起很激烈的議論。黑格爾學派終於因此分裂了。在分裂的各派當中還能保持一致態度的是右派黑格爾主義者，其不能保持一致的是左派的黑格爾主義者。

開這一分裂端序的是斯脫勞 (David Friedrich Strauss) 作了一本『基督傳』。斯脫勞的這本書，對於福音書所說的事實，他以為那決不是歷史上真正的事實，那是後來的信徒，因信仰基督，要謳歌他而作出來；於是基督之為神人是把有限性和無限性結合起來，這不應說是在基督一人之身，而應為人類全體。這種主張雖然並不會否定宗教，而在當時的教會必然是會引起教會普遍的反對，是不消說得的。費爾巴赫 (Ludwig Andress Feuerbach) 對斯脫勞的學說却更加以進一層的推究。

費爾巴赫生於一八〇四年，他的家族原是學究，他的父親是有名的刑法學家，他自從在大學校畢業出來之後，在一八二八年任耶蘭根（Erlangen）大學講師，原來想從心理學的立腳點以研究宗教的起源，却爲了否認「靈魂不滅」的說法，被人排斥，說他思想太過於激進，因此不得陞任教授，於是他辭去教職，專心於著述。於一八三七年時，和他所熱誠戀愛的女子結婚，搬到鄉下去住家，此後就不大甚往中央城市裏去。但却并不就此埋歿下去，乃用他的文筆，作成左派黑格爾主義運動之中心，隱然是這一運動的指導者。他最有名的著作是「基督教的本質」一書，發刊於一八四八年，這本書是對當時宗教作極大膽的批評，真足以聳動天下的耳目。并且與馬克思恩格斯以非常巨大的影響。此外還有一八四二年所出「哲學改革的準備綱領」和一八四三年的「將來的哲學原理」。

費爾巴赫是接受了斯脫勞的宗教批評論。費爾巴赫的學說以爲宗教如果像教會上所說的天上的事，簡直都是些說話。宗教是人類造出來的。人類對於種種的自然現象，爲了不明白其究竟，所以感着恐怖，所以想到這是「上帝的事業」。想到神，例如對神祈禱，供俸祭祀，以及其他

種種，都不過是爲了要想拔救自己。這就是由人類造出來的一個明證。他的主張是與宗教造作人類，神造人的說法恰相反對。費爾巴赫以爲人類用他們自己元來的本性，和他已經有了的這種想法，把牠從自身分離開去，并再加純化，於是就想到這個（從自身分離而且經過了純化的東西）是別於人類在另一世界存在，這就是神。總結起來說，這不外是人類的幻想。從這樣的說法看去，費爾巴赫列舉種種不同的事實，如神，神的性質，他和人類不同的處所，他住在什麼地方，他經營那樣的生活，他周圍是怎樣的環境等等。

對於宗教論，我們說到了這樣地步，已經沒有再往下敘述的必要了。此後要講的是費爾巴赫本來的哲學了。講到費爾巴赫的學說，是因爲他看見黑格爾派的觀念論成了宗教的避難所，所以他纔充分的批評宗教。然則，他又怎樣的批評黑格爾哲學呢？

在前我們就說過，黑格爾哲學以爲所有一切都是精神的表見。依從這樣的說法，則自然也是由於精神之內而發出到外面的了。因此起初是黑格爾的門徒，并且很深邃的研究過黑格爾哲學的費爾巴赫，也漸漸地不承受黑格爾的說明。第一就是黑格爾那樣說法是與事實不符。在

費爾巴赫批評黑格爾哲學的背後，漸次起來了自然科學的發展。費爾巴赫既退居鄉間，但是很努力研究自然科學，如解剖學，生理學，植物學，地理學等等，他都會用過功。這是一件很重大的事，在過去一時期中黑格爾哲學會風靡一世，可是到自然科學勃興的時候，就完全衰落了，差不多像是忘去了他，不認他算個學問上的敵手；自從十九世紀中葉以來黑格爾哲學沒落，直到現在算是自然科學的隆盛時代。

并且，黑格爾哲學不單是與事實不符，單以哲學上的見地而論，黑格爾的學說在費爾巴赫看來也是有變動。例如康德神學的矛盾就是因為把知識的內容和形式分開，換言之即是現象與物自體完全成分兩個東西；黑格爾的學說雖然把這種學說的矛盾解除了，可是實際上黑格爾的學說還是以為一切都是精神的表現，即無異說自然是精神別種形式的表見，照這樣子講起來，自然僅有一個表面，真實的內容還是在乎精神。所以結果自然就是精神。然則黑格爾哲學并不會解除自然與精神之間的衝突；換言之就是不會解除意識與存在之間的衝突；不過就一方面把「自然」和「存在」切掉，算是消去了矛盾而已。其實康德哲學的矛盾絲毫不會消去。

實際還不止如此，而且黑格爾哲學的絕對精神，就是神。如上述黑格爾那樣的意見，恰合於教會所教的人，上帝創造天地，創造人類，不過言詞的變換而已。所以費爾巴赫對黑格爾哲學的批評，以爲他的樣子雖然是很莊嚴，在學問上好像另闢途徑，但究竟不過是在神學上施以合理的化粧而已。所以費爾巴赫對神學，對宗教都會加以批評。

費爾巴赫於是不再贊成黑格爾哲學，費爾巴赫的研究，以爲一切的出發點，並不是什麼絕對精神。觀察了宗教之後，就可以明白，一切都應該是人類，則人類是一切的出發點，是哲學的基礎。因爲有了這樣的意思，所以費爾巴赫叫他自己的哲學爲人類學。祇說是人類到底還不清楚，究竟是怎樣的人類，還得加以研究。例如說康德哲學以爲知識的成立是由於人類的悟性，費希特則以爲自我是一切的根本，這些學說都不能不說是由人類出發的，費爾巴赫所謂的人類是這樣的人類嗎？不，決不是這樣的人類。無論是康德也好，是費希特也好，他們所謂的人類，祇是想到人類的意識和精神。費爾巴赫就和他們不同，他所謂的人類是生活着的人類，是具備得有精神和身體的人類。

費爾巴赫的學說，從人類出發，這纔是真正開始建築起來合理的哲學。人類須由精神與身體兩者作起來纔行。我們在這裏能夠看出來精神與自然之間，意識與存在之間的統一了嗎？於是人類從自己發出來的是主觀，同樣，由他人發出對於自己的就是客觀。在人類這樣子主觀與客觀之間是統一的嗎？費爾巴赫所謂的人類是主觀客觀都具有的。

由人類出發，人類是從自然而生的，就是說自然經過了一定的程序，其發達遂成現在的人類了。人類爲了要生存的關係，所以渴了要飲，餓了要吃，依他四圍的自然情況而生活。這就是說人類是自然的產物？現在說到人類如果由自然而來，則可用人類來表見精神。所以費爾巴赫說自然是第一，精神是第二；存在是第一，意識是第二。

再明顯一點說是存在爲主，意識爲從。至於意識的問題，據費爾巴赫的理想以爲感覺是知識的根本。存在是由於人類的感覺——分別出：眼睛，耳朵的視聽的反應，就叫做感覺——由這些作用纔生出感覺來。如果沒有感覺，則知識一點兒作用也沒有。所以要明白知識是否正確，是必須細究感覺。在這一點上費爾巴赫和黑格爾的見解完全相反。我們知道黑格爾哲學，以爲感

覺并不算什麼要緊的東西，而知識是由於理性，理性的活動是源於思維。則是正確的知識是理性的知識。費爾巴赫卻與此恰相反。就從前所曾經論究過的黑格爾哲學來看，黑格爾并不是從存在出發，即令有人以為黑格爾的論理學是開始於「有」。誠然，他的哲學是從「有」出發，然而這種所謂的「有」，就不過是「有」而已，與「無」是同樣的東西。并不是現實的存在。祇是把「有」當作絕對理會的一種規定。所以黑格爾不是得像費爾巴赫那樣子，從現實的存在開始的。

感覺是知識的基礎，可是費爾巴赫決不是完全否認在知識當中有思維的意義。我們在這裏應該十分注意的是：感覺是散亂無序的東西，并且這一感覺和那一感覺常不免於相互矛盾。把感覺統一起來的是知識，而感覺在時間上在空間上都要受制限，使牠於存在之間連絡成一般關係的知識所樹立的基幹。即是思維的活動。學問上的知識都是如此。例如自然科學方面的動力法則是這樣子，社會科學方面的決定價值的法則也是如此，我們知道這些事都是思維的活動。費爾巴赫并不否定思維，不過以為知識如果沒有感覺就不能成立。不從感覺而來的知識

簡直是空泛的。黑格爾所謂的理性知識，不算是知識。這就是費爾巴赫的主張。用一句費爾巴赫自己的話來表明牠是：自然這本書如果沒有感覺的幫助就不能讀，理解而不籍理性的助力就會不能成立。

對費爾巴赫哲學的說明，暫且就此中止。我們曉得德意志的觀念論哲學，從康德開始發達以來，至於黑格爾就算達到了頂點，及至費爾巴赫時代，觀念論即由盛而衰并且要被推翻了。從康德到黑格爾都是一步一步的把自然和存在的意義看得很小，可是費爾巴赫則將「自然」與「存在」看成有很大的意義。這種把自然和存在看得很大的主張，就可說是唯物論。

## 第二章 辯證法的唯物論

### 1 唯物論與觀念論

#### (一)

現在要講到本題了，在第一章末入本題之前所說的話，也許是太長，可是這并不是沒有作用的。因為德國的觀念論哲學內容很容易混沌不清，使人容易迷糊，縱然我們不必一一詳細去研究牠，但能略加考究，在哲學的歷史上有相當關係之外，於我們了解唯物論確有必要。而且我們還要明白馬克思和恩格斯的學說是以辯證法和唯物論作骨子的。所以我們研究辯證法與唯物論要從德國的觀念論哲學開始。

讀者諸君或許要怪筆者措詞太不審慎，而且越說竟離題越遠了，——因為起初的時候是說的唯物史觀，漸漸地就把本題移到什麼唯物論辯證法上面去，單講些哲學問題了。可是要請讀者諸君想想，我們開始所說的唯物史觀，須講到社會究竟是怎樣的東西，社會的變化又是怎

樣的，在這種變化當中是依循什麼法則，總而言之是要研究社會的全體。社會全體的活動，當然這就會發生社會的結構和牠與自然間關係的問題了。社會與自然合成一體，論到這類體系，則一般的存在，要用什麼方法去解釋，於是法則上就不能不發生問題。論到這樣的法則，就是哲學的工作了。至於哲學又是什麼東西，牠的定義何如，我們暫且把牠擱起不談，因為談起來又得麻煩。我們舉一個例子作證，黑格爾的絕對精神是根據於概念，就算是哲學，像這樣子的哲學定義，竟不曉得有多少。從古以來，單說有名的人就有幾百個哲學家，雖不必個個人都有哲學的定義，如果要一個一個的列舉出來，那真是徒費時日了。像上述那樣意義的哲學——就算她是哲學的定義——樹立起唯物史觀。從而理解其中的理論，即是我們當前的需要。唯物史觀在哲學上早已成爲一部學問。現在唯物史觀已成既定的事實，所以我們對於牠不能不從哲學上開始去研究。

如此說來，一切的學問都要從哲學開頭去研究了。各種類的學問主要的是用來解釋一切事實的，一切的東西都能夠豫想得到有牠一般存在的法則。照這樣講去，也許有人要詰問說，宇

宙間的一切事物，是否都包含着哲學的原理原則。誠然，宇宙間一切事物都是如此，各種學問的成立都需要哲學。在各部門的學問中，如像經濟學，是在社會當中人類彼此相互間聯結的諸生產關係，物質的生活過程就可以算是經濟的領域，則是所謂經濟學是關於社會全體的學問——就馬克思主義的立場可說是唯物史觀——作為研究的基礎，更進一步講哲學是必要的，不過牠是間接的。然則由哲學開始研究，是不很必要了。可是研究唯物史觀的時候，於哲學是有直接的必要關係。所以未研究唯物史觀之前，要先有一點準備，就是要有相當充分的哲學認識。這就是筆者所以特別說到哲學上許多關係的原故，不過對於研究唯物史觀要講這許多關係哲學的話，到底是沒有什麼用處，無論唯物史觀拿來和那一種哲學相提并論也是無大關係的議論，在採用唯物史觀的人不免如此着想，有些馬克思主義者也會這樣想。因為就歷史上看這樣議論，自黑格爾時代的哲學起其所向的途徑，就不從事實上研究，樹立關於事實的理論。則哲學對於事實上學問的發達是有非常的妨礙，所以事實的學問對哲學生了反動。於是事實的學問漸次漸次的從哲學裏面分離了出來。這是某一類馬克思主義者所主張的，唯物史觀照

這樣講便成爲一種簡單的事實上的學問了。然而究竟是不是像上面所說的事實上的學問那樣簡單？我說是決不，並且是恰恰相反。唯物史觀而缺乏哲學做基礎，那就和沒有地基的房屋一樣。

## (11)

現在要研究的是存在於一般的法則，上面已經說過這是哲學的工作。有了這種法則，而承認這種法則的是人類意識。一般存在的東西，簡單的講就是存在，牠和意識的關係如何，立刻就成爲問題。我們先要研究在意識和存在之間有怎樣的關係，由此更要研究存在的法則到底是什麼東西，並且還要研究意識的法則這方面又是什麼東西。更進一步的說是關於這兩種法則彼此間的關係，須得加以說明的。雖然哲學所擔負的任務是有種種，特別是說明存在與意識之間的關係，是哲學上的根本問題。事實上哲學的歷史是表明這件事的，最少近代哲學史是如此。我們看前章所述關於哲學的歷史就明白了。康德很自傲的以爲他的工作是和柯伯尼 (Copernicus, Micholas——1473——1543) 是一樣，存在和意識的關係由此可以從反面看出來。費希

特以自我爲根本，而生出一個東西叫做非我，也可以說是同一問題。謝林的精神與自然——如果還原到費希特的學說，那就是自我與非我——是有同樣資格的，這兩個都同樣的生出了絕對者，其絕對者結局都是說到理性爲止。黑格爾所主張的窮極的推論是「絕對精神」所有一切的存在都是在這當中表現出來，所以他對於存在和意識之間的關係，這個問題的答案，是以絕對精神爲結論。

對於哲學上的根本問題，大概不外以下的三個答案。就是存在與意識二者之間的關係，考究起來是「存在」這一方面在先呢？還是意識這一方面在先呢？還有一個是在中間，兩者都不是的說法。除此以外再沒有旁的答案了罷。當然不是得說「存在」在先，或意識在先就算完了，必須有種種不同的說明，在這些說明當中會表見出非常巨大的哲學體系，單從外面看真是千差萬別，幾百幾十種答案也是有的，如果歸納起來，從根本上着手也就不過上述的三個而已。

把在中間這種答案暫時擱起。先討論前面的兩個答案，就是「意識」與「存在」那個在先的話。如果從「意識」在先的哲學出發，則其結果是觀念論。如果從「存在」在先的哲學出

發，則其結果是唯物論。觀念論，唯物論的真正的意思也不過如此。再另自加上一些旁的意思，那就很容易走入歧途。例如一般人往往對於觀念論以為牠十分高貴，牠是很有理想的，很真實，很純潔的思想；反之對於唯物論則以為這是飲食男女，祇是肉體上的趣味一類的意思。這些事情所謂高潔的思想，與低級的趣味，都和哲學上的觀念論唯物論沒有關係。採用觀念論的，有許多人常常批評人「心術不端」，用觀念論作例子的人，總是用這樣方法。而唯物論者對於他自己的所信比較起來總是誠實得多。我們看哲學的歷史上有名的唯物論者，也是比觀念論者誠實得多。添這許多話，驟看似乎不免蛇足，但為免除誤會起見，却不是沒有用處的。總而言之，觀念論和唯物論和上述那些話是出發點不同，我們千萬不可陷於世俗之見，致為學問上的阻礙。

對哲學根本問題的態度不同，那是當然的事，我們看哲學的歷史就明白了；特別重要的是近代哲學的歷史，種種的哲學體系，歸納起來不過分作觀念論與唯物論兩大陣營。我們雖然不能很詳細的述明哲學的歷史，可是很簡單的談過德國觀念論哲學——又可叫做古典哲學，我們更明白的說黑格爾的哲學就是觀念論。費爾巴赫的哲學就是唯物論。

## II 觀念論的錯誤

### (一)

無論是觀念論是唯物論，都是哲學上的根本問題。我們必須決定我們自己對於這種根本問題的態度。二者之中我們必選擇其一。否則，無論乘車、吃飯等日常事體都會發生不能解釋的疑問。雖然這是一句笑話，可是我們對於社會現象的觀察，必須要運用唯物史觀，而唯物史觀的基礎又不能不說是哲學；我們對於種種的社會問題要求解答，則觀念論與唯物論二者必取其一了。實際上社會上一般人對這個問題到底如何解決？大概總是無意識的行動。現在我們要很明白的意識着纔行。如果還是隨便站在觀念論的立場，就要考究觀念論與唯物論是那一方面纔正確，然後決定去就，也不妥當。

講到觀念論與唯物論到底那個纔是正確的？結論在標題上已經表示出來——觀念論是錯誤的了。

前面已經粗略的介紹過費爾巴赫哲學，他對於黑格爾哲學的批評，以爲黑格爾不過把神

拿來合理裝配起來而已。費爾巴赫這種的批評，是以觀念論中之一的黑格爾哲學爲對手，這自然不免有過於簡單的弊病，但是却有一種長處，就是能夠深入觀念論的核心。從此我們更曉得觀念論是從意識出發的。如果在意識之外還儼然有「存在」，就須毫無疑慮的把牠掃除了去。然後纔能說到有什麼作爲。說到「作爲」就須由意識出發，則「存在」除了從意識當中去引導出來以外，再沒有別的方法。觀念論有種種的學說，有時候牠的說法很是巧妙，有的時候又很愚笨，縱然不能有什麼大的成功，結果必然要承認意識是產生「存在」的根源。

我們都曉得聖經上所載的文句，說開天闢地的時候，天地都是神造的。舊約聖經開篇就是創世記，牠所記載的是：神是如何依次序創造天地自然。即是不信教的人也有一讀的必要。其內容的細目且把牠當作另自一件事，而聖經上關係創造天地的這件事，不單是基督教爲然。其他一切的宗教，雖措辭各異，其命意則一，在宗教還沒有充分發達的社會當中，神話却越見多。我們中國到處都有這一類神話的流傳，特別是在農業社會中流傳得更廣；即是進到金融資本主義的大都市如上海，天津，漢口等地，神話也還有不少的影響。說神建造國家的話，日本現時還

流傳着，並且日本軍閥還用作宣傳的工具。創造天地之說是起原於宗教，是在人類知識未開的時候，換言之就是野蠻人時代，無論是一草一木以至於一塊石頭，都以爲牠有牠的精髓。木石成精的傳說，我們中國各種筆記體小說，到現在還有不少的人相信那是真的。爲什麼會有這種的思想，仔細的考究起來，那是很有趣味的事。野蠻人，以爲做夢，或是看見自己的影子，或是在水邊看見水裏反映出自己的形相，都是在肉體之外另自有一個靈魂的證據；由此類推，其他的人，從似乎有生命的草木到一塊石頭等等一切的東西都有牠的靈魂存在着。現代的童話中還常時有山林精，水精等等怪物出現，聊齋誌異和其他筆記小說上所記述的事，到現在還爲一般士大夫所樂道。總而言之，野蠻人遇到無論什麼東西都以爲牠有靈魂在起作用，因爲他們對於外界的一切，究竟是怎樣來的都成爲不能解答的問題，所以野蠻人祇有把這些問題用靈魂——不可思議去解說牠。於是外界的種種現象，在他們看都成靈魂的作用了。因此他們崇拜靈魂，祈求靈魂，以至爲靈魂舉行大祭。像上面的所說無論是靈是精，其實是同樣的東西。由此再向上發達就成爲宗教。如像基督教，佛教，以及其他宗教成爲現在的樣式，必須長時間的純化過程，當然不

是一同很整齊的定期進步。不過宗教的發端，無論什麼，總是從這樣起源，由此發達起來的宗教，創造天地的教理，其說法縱然不同，其意義大概是相同的。

我們把這種事情來與觀念論比較就曉得了。觀念論說從意識作出存在，豈不就是宗教中的創造天地的教理一樣嗎？把野蠻時代的人類觀念形式變換過就是宗教，講到宗教的教理自然有種種的理由，總之不過是觀念論而已。最少觀念論的根本是意識造作存在。我們聽到觀念論哲學覺得牠很有點神祕的意味，好像有很深奧的理論似的，但是剝開了外皮也就不過如此。上面所述也許讀者諸君之中還會不免有疑點亦未可知，至於剝開外皮來看之後，還是覺着不清楚，而愚不可及的世俗見解依舊很多。一切等等的寺廟，一年不知道要受幾千萬人的參拜，叱名叩頭的也不曉得有多少；可是打開神廚看看，其中所貢的佛尊，除開了佛，菩薩之外，豈不是常常有狐，也有其他的羽毛禽獸，魚鱗爬蟲之類的東西嗎？觀念論的佛尊到底是那一位還不會弄明白，也是並不足怪異的事。

總之，如果明瞭了這樣的素性，則觀念論的錯誤就很清楚了。如果反過來講，由意識造作出

存在的觀念論的主張是與自然科學完全相反。自然科學對此用不着搬出什麼大道理，枉勞過多的實驗，在我們以外的世界總而言之是存在的，我們說這種存在就是自然，也當然可以，自然界經過一定程序的發達，就會產生出動物之一的人類，這樣動物之一的人類，發達到某種程度，精神就表見出來了，意識也是在這當中發生；我們看看中學校的博物學教科書上所寫的，是很明顯的擺在那裏。例如說最初民時代（或說太古的）人類究竟何如，人類精神與動物精神之間有着怎樣的區別，這個問題雖然有很多不同的學說，可是現在的自然科學像上面所說的這一點點，已屬十分確實，毫無疑義的事實。觀念論和這種事實相違背，所以牠算是錯誤了。觀念論既背於事實，無論牠那一派學者用些巧妙的言詞，圓滑週到的理論都是不中用的。

在觀念論者和宗教家他們一起，常起而反對這種學說，他們說自然科學所說的並不是一件一件的完全有信用；可是我們要舉出來的證據是自然科學的學說，漸漸地不斷的訂正，並且我們不會說現在的自然科學一個一個都是正確，可是主要的基幹以現實為起點的研究是完全不錯的。至於其間的小錯誤，漸次加以訂正，就成為真實了。這個問題的最大着眼處，就是因為

自然科學的發達而告解決。在幾千年幾萬年之前這或者可算是世界之謎亦未可知。但這種單是追溯往古而不查究現今的議論是頂愚笨的幹法。然而我們今日還是囂囂辯論不已，豈不是同其愚拙？而且幾千幾萬年之前就已明白表見出來了的事實，現在纔明白已不能不說是遲滯。所以至少我們該依據自然科學去證明觀念論的必然錯誤。

觀念論是錯了。但是我們說到觀念論的錯誤，祇是就觀念論的出發點而論，僅有這一點還是不夠，也還不能使觀念論者折服。所以我們對於觀念論的形式何如，我們必須看出觀念論到底起了怎樣的具體的錯誤？

(二)

觀念論有種種不同的形式。即以近世而論，其種類已經多得不可勝計。要一個一個例舉，像捉虱子那樣再一一的把牠們制死，事實上却沒有這種必要。祇須選擇他們當中的代表者來加以批判就可以了。但是要怎樣纔足以算是代表作品呢？這是一個很麻煩的問題：在一方面有上面所曾略為陳述過的，把宗教所繫的最初出發點，剝開來看就是野蠻人的心理，這可以算得

很質實的觀念論；其他一方面觀念論又是最複雜的東西，因此我們要弄清楚牠，我們把那種隱在陰埋中最深的東西拿來討論，豈不更好。

第一方面的例，要舉柏克立(George Berkeley——1685——1754 愛爾蘭人，他的哲學可說是認識論上的觀念論。)柏克立在十八世紀的英吉利哲學家當中，與陸克(John Locke——1632——1704 英國經驗派的大家，在近代哲學中，他推論認識的起源及其界限，特別取認識為討論的對象。)休謨(David Hume——1711——1776 以懷疑論著名的英國哲學家，他把印象與觀念分裂為二，他以為本體不能憑印象而知覺，所得而知覺的，祇是個獨的狀態和作用，所謂本體是思維及其他印象結合鞏固；以主觀投射於客觀，想起來就好像有本體。所以有人說他是經驗論或批判論。)陸克休謨及柏克立他們三位都是繼續德意志的古典哲學的英國哲學家，柏克立還是繼承陸克哲學的人。陸克把「物」的性質分作兩個：長，寬，形狀雖然是「物」自身所具有的形態；然而種種的臭，香和其他的味道，差不多完全是主觀的，決不屬於物自身，柏克立對此還更進了一步，第二種性質當然是主觀的，第一種也同第二種是一樣的。據柏克立所據理由，

例如「長」這東西是由於種種的感覺關係而來，但是感覺到底還是主觀的。依柏克立的學說，「物」取有一切的性質，綜合起來都可說是主觀的感覺而已。如果在「物」之中把性質拔除了，則物就沒有了，所以柏克立以為物是沒有「存在」的。柏克立曾經大膽的說過：「有」是由知覺而成的。例如我現在靠着寫字檯作原稿，「有」這個寫字檯的「有」，是我有這個知覺，我覺得有寫字檯在這裏；設使我離開了此地，這就不能說這張寫字檯還「有」。這就是柏克立的主張。

照柏克立的學說：講到感覺就不能不有職司感覺的東西，講到知覺更不能不有操縱知覺的主腦。這職司感覺知覺的主腦究竟是什麼東西，當然就是「精神」。所以柏克立哲學的結論是：以為有了知覺就更確認是有精神；所以世界上祇有精神及由精神發出來的知覺。

我們現在大體上已經了解我們所以特別把柏克立哲學作為觀念論一方面代表的道理。就觀念論本身講豈不是很徹底的嗎？照觀念論的說話，以及一般相信觀念論的人的見解，世間上除了精神和知覺之外再沒有別的東西。而且牠的解釋還不止此，就廣義的講精神，我的知覺

可以知道他人的精神；就用棹子作例也是一樣的，除了知覺之外，再沒有其他的「有」。我們試根究柏克立的學說，就曉得他以爲世界上所有的一切，祇是我的精神和我的知覺。更簡單的歸納起來講，就祇有我自己，此外其他的一切都是空的。這樣的學說我們叫牠做唯我論。柏克立哲學就是唯我論的哲學。同時我們也可以講柏氏所說的一切都是我個人的意味，又可以說是知覺的意味，然則柏克之哲學也可以叫牠做主觀的觀念論。

對於柏克立哲學的討究就此中止，如再往下講，似乎也太蠢笨了；但是上述這一點東西還不足以代表他的哲學全部，不過單就觀念論上講，祇須要這點就充分夠了。何況與柏克立相類的哲學在前已經說過了，所以筆者祇用柏克立哲學的結論作自己論證的結論。因此要敘述他的學術背景，祇要把他的背景弄清楚，則對學說的認識就容易明白。於是觀念論本體的意義，自必更加清楚了。

柏克立的學說我們已經大略知道他以爲世間的一切都是幻夢。可是從那時候（十八世紀初葉）科學已經比前代大有進步，並且有了種種的發明和發現。柏克立無論怎樣說也不能

抹殺這種事實。假如硬要閉着眼睛抹殺事實，則無論那一個也不肯承認的。如果依照柏克立的議論走去，人祇是以自己的知覺爲正確的話，則世界上的一切都要陷於渾沌不清的境界。這是一件很煩難的事。所以必須建立一種說法來克服這種混沌不清的境界，於是柏克立就在知覺之中去尋求可作標準的特別知覺。其他的知覺如與特別知覺一致就是正確，否則與標準的特別知覺越接近則與正確的知覺也越相近，這就算是把混沌整理起來了。至於所謂特別知覺又是什麼東西呢？這明明的不是得彼此之間是某一個人所有的知覺。既不是個人的知覺，於是柏克立把「神」抬出來了。照柏克立元來的說法繼續下去，就是說除了我自己的知覺之外，再沒有別的存在，然則又焉能准許有所謂「神」算作一種特別存在物，而柏克立却是很坦然的掩過了他自己的矛盾。總之，柏克立哲學所謂特別的知覺當然沒有旁的東西，就是神的知覺。永久不動的就祇有神的知覺，人類的知覺是模倣這種知覺的，模倣得越像則距離愈近，也可算是正確的知覺了，就以這種知覺去和夢幻，妄想相區別？依柏克立的議論，普通一般所謂的外界，就是神的知覺，至於左右外界的法則，例如說自然法則，當然那就是神所行的規律。這當中他自己的

議論之矛盾的撞着，也就是柏克立哲學真正的結論。

柏克立原來是個和尚，是哀爾蘭的英吉利教會監督，他曾經有過僧正的頭銜。那時候雖然宗教的力量依然很大，可是新興的科學已經抬頭，對於宗教的反抗意見，當然是到處都有了，所以執筆而與無神論傾向對抗的人却也不少。柏克立的議論當然是吻合於宗教的學說。牠與宗教究竟如何吻合，這是另外一件事，有機會的時候再為詳論；可是柏克立的觀念論我們已經曉得那是代宗教而生的東西。因為他以為一切的東西都由知覺而來，而知覺又是和自己的精神相同的東西，在一切都是精神的表現這一點上，和那個野蠻人的心理竟可以說差不多是一樣的。這就是觀念論了。自然有的人還不免會一力撐持這種主張，以為野蠻人的假想，應該還有真理存乎其間。民間到處還傳說着「鼈魚眨眼地翻身」的話，則地震是鼈魚的原故，現時科學雖然已經能確實說明地震的原理，可是鼈魚行動的規律還是有人相信。相信這種傳說的人，在我們中國特別多些，但也並不足以算是哲學上的學問。

(三)

和柏克立哲學相對的觀念論中，站在其他的一端，就是前面所述觀念論的第二種代表，這就是黑格爾哲學了。我們考究一下黑格爾哲學何如。

我們大體上已經明白黑格爾哲學的含義，因為我們在敘述唯物史觀學說史背景的時候曾經說過，現在不必再行重行複述一遍了。不過黑格爾的哲學與柏克立哲學不同地方究竟如何，是不能不加以說明的。依柏克立哲學的說法，一切都是我自己的知覺，個人的知覺就可以解作全世界。黑格爾哲學則不然。我們曉得黑格爾哲學以為世界是絕對精神理性的表現，而這種絕對精神絕不是個人的東西。講到個人方面，黑格爾的學說也不是得人類的精神。人類精神或是個人精神也不過在絕對精神中一種的表見。所以世界即是絕對精神的表見，可決不是在這世界上的個人或者說我自己的精神所表見的觀念，知覺這種的意思。我們知道柏克立就與這樣的說法大不相同。所以我們不能發出黑格爾哲學是唯我論那種的愚論。然則我們對於他們的學說要怎樣去區分呢？我們如果把柏克立哲學叫作主觀的觀念論，則黑格爾哲學我們就可以叫作客觀的觀念論。

如此說來，黑格爾哲學又那一點有錯誤呢？這種理論我們在前面已大體上探討過，就是費爾巴赫對黑格爾的批評。然而費爾巴赫的批評除了極簡單申述之外再沒有介紹過，較詳細的說法，並且不是從馬克思恩格斯的立場，而是費爾巴赫立場的批評，現在我們要單獨把黑格爾哲學的錯誤拿來推敲一下。講到黑格爾哲學的錯誤，例如我們要從自然哲學去考察黑格爾自己所舉的理論箱之中，到處都會有擺進事實的傾向，如果要從這些地方去指摘他的錯誤，真是不勝其煩瑣了。因此我們不從這一方面下手，而講觀念論在哲學理論上的錯誤。

對黑格爾哲學的批評，恐怕不能不以絕對精神為中心。讀者諸君也許會以為絕對精神是不可思議的東西。而絕對精神到底從什麼地方來的呢？黑格爾自己對於這一點並沒有什麼說明。誠然，要講到給絕對精神以怎樣的規定，是很煩難的事，可是有過了很久而詳細的議論，究竟如何規定依然是沒有說明過。或許有人免不了要說，我們看黑格爾哲學的體系，以自然哲學而論，自然漸次發展起來之後，精神哲學所講的精神於是表見出來了；這豈不就是黑格爾哲學所說的從自然而發生出來的絕對精神嗎？話還是不能這樣的講法。因為我們還該記憶得到，在黑

格爾哲學當中所謂的自然，是當作了絕對精神的一種形式，絕對理念是由內而發諸外的東西，所以說絕對精神是在自然之前的，最初的說法就是如此。然則，絕對精神到底從什麼地方來的，依然是不曉得。黑格爾曾說過謝林所謂的絕對者是人所不知的東西，他譬喻那是暗中索摸，不可究詰；還有一個比喻說謝林的絕對者，好像是從手鎗當中打出來的一樣。說到從手鎗打出來這個比喻拿來比喻黑格爾哲學，恐怕還更見接近些罷。

總而言之黑格爾所謂的絕對精神許是從永劫之前就已經是有了的。我們姑且把牠作如是觀，可是黑格爾的絕對精神到底是什麼東西？這確有研究的必要。我們先從考究絕對精神的發生起，於是我們研究過德國古典哲學發達的歷史，康德在說明知識的時候的意識，經過了費希特的自我，謝林的絕對者纔變成黑格爾的絕對精神。因為康德以爲人類知識之成立是成爲問題的，所以康德所謂的意識即是人類的意識。費希特的自我是有人類精神的意味，我們試體察自我這一句話的意思，我們可以說這是個人精神，恐怕再用不着更瑣細的說明了。黑格爾的絕對精神是承續這種思想而來的。從這樣的說法立論，把絕對精神是與我們人類精神同一性

質看待，則更容易理解些。照黑格爾自己的說明也是如此。依黑格爾哲學的說法，絕對精神是發展到最高形態的東西，絕對精神是發揮真實的東西，至於黑格爾哲學的體系，可說牠是精神哲學，就是人類精神。——我們如果把從前所敘述的重看一遍就明白了。黑格爾哲學的人類精神就可以把握著絕對精神。絕對精神雖然是理論的東西，可是人類的理性却可以抓着牠。人類性能夠知道世界上絕對精神所表見何如，並且還能夠理解牠所表見的情形怎樣。這就是哲學的——依黑格爾所述的哲學，絕對精神所表見的是十全的形態。這又是什麼意思呢？這沒有別的東西，就是絕對精神與人類精神同其性質。黑格爾所謂的絕對精神，好像含得有一種神秘的意味，可是從黑格爾嘴裏說出來，絕對精神的正體就是人類精神，不過想把人類精神從人類中引離開去，使牠獨立起來，使牠擴大起來而已。

經過了這樣考究後，黑格爾哲學我們所知道的他的的大錯誤。世界是絕對精神表見出來的，其結果是世界上的一切都是人類精神的表見，也就是觀念論。然則他和柏克立哲學間的區別，真是祇在表面上，事實上所差的確是很微細。於是黑格爾哲學要回到柏克立哲學去。當然在黑

格爾自身還以為絕對精神一定就是絕對精神，而不是人類精神，照這樣講還是有不同的地方。可是我們如果稍微想一想就明白這樣的不同，到底是很小。柏格立自己豈不也是這樣想嗎？柏克立的神又是如何呢？柏克立以為這與人類精神具同樣的意味，並且在特別大的精神中間，生出了神，而神的知覺豈不就算是真正的世界嗎？也可以說神的表見就是世界。我們試把「神」這個字換成「絕對精神」來看看。牠又和黑格爾哲學有什麼差異之點呢！簡直可說是一樣的。並且依柏克立的研究，所謂法則是神所行的規律；黑格爾則以為世界的法則不外是由絕對精神的發展而來；這豈也是相同的嗎？當然柏克立不知道黑格爾所考究的發展是用辯證法的，其他的地方也是不用比較就可以說黑格爾勝過柏克立；然而以觀念論來講黑格爾哲學與柏克立的哲學結論是一樣的。

我們曾經講過把柏克立所謂的神拿來和絕對精神這句話掉換一下，則黑格爾的絕對精神就是神，黑格爾哲學也就是「神」論；所以費爾巴赫說他與其講黑格爾的學說是哲學還不如說是神學還好些。黑格爾哲學以為宗教是藝術與哲學二者相併合，絕對精神所表見的最高

形態之一。並且黑格爾還作過宗教哲學的書，把宗教提出來論過。由這些事情去研究，黑格爾哲學之中關於宗教的議論，不過僅可以看出牠的分野，在黑格爾可說是很重大的分野。而且黑格爾哲學的全體不能不說是牠帶有宗教的性質。我們通觀黑格爾哲學的全體，如前面所敘述的，世界的形態完全是宗教的。世界的各個部分彼此之間都保持着聯絡，一個偶然的事都沒有，都是從低的地方進步到高的地方，這一切都是神的意志；於是漸有強烈的表見神的意志之意義。縱然我們可說是黑格爾的論理科學與宗教的因緣似乎是很遠，其實黑格爾哲學可以說是以神的理性爲基礎而證明牠，是研究神的性質。最近某一個黑格爾的學者以爲黑格爾的論理學是舊約聖書，新約聖書之後的第三本聖經。

所以說黑格爾哲學完全是宗教論這樣的批評，去批判觀念論的黑格爾哲學是最適當的。我們就可以說這與柏克立哲學相同。牠和柏克立哲學同在一起，也看不出什麼形跡，都潛伏着簡素的人類在野蠻時代的心理。

(四)

我們大體上知道了柏克立和黑格爾二人是觀念論哲學的代表人物，並且還考究過觀念論具體的錯誤究竟在那裏。大體上雖算是說過了，但還殘留得有問題。這個問題就是答覆「存在」與「意識」關係之中的觀念論和唯物論之外，還有不曾達到觀念論也不會達到唯物論。而是在中間的態度，這種的態度就是我們要重新再講的問題。我們要研究是否容許這種中間態度，而這樣態度在學問上又是否正確。

不找歸結的哲學，如果瑣細的類分起來也可以說是有許多類別。要一個個的細論也是費力而無益處的事，所以我們還是選出他們中間的代表者來說罷。持這樣「中間態度」的代表者我想以康德為宜。講到康德哲學真是一件大事。前面已經說過他在中國具有相當的勢力，所以舉他；並且在德國流行康德哲學的時候，即馬克思主義也受影響，馬克思主義者之中有人把馬克思和康德哲學結合起來研究，這當然是一件水中撈月的蠢事，可是有這樣企圖的人，或者可以叫他們作修正派。每當御用學者攻擊馬克思主義哲學的時候，即借康德哲學作個城堡來做防禦的人確是不少。現在我們要批評康德哲學了。

我們現在說要批評康德哲學，其實從前就已經批評過了。在讀者諸君或以為剛剛纔起頭就說批評過了豈不費解？可是我們從前批評過德國的古典哲學——觀念論哲學的發展，這就是對康德哲學的批評。德國的古典哲學是從康德開始發展到黑格爾的。其發展的進程，是把康德不徹底的地方，使牠徹底，向着康德所開拓的道路猛進。我們在前面曾敘述過康德哲學，從正面看或者可以說還不會完善，然而在實際上，却不能脫出我們所批評過的範圍，所以我們如果把以前所講過關於古典哲學那一部分重新再檢查一遍，我們就知道康德哲學的錯誤究竟在那裏了。

關於康德哲學只說了這一點，讀者諸君或許要以為這未免膚淺而不深切；我們把康德哲學再解剖一下子看看豈不有補於從前的缺點！康德哲學以為人類知識是由內容與形式而來，於是內容由外來，形式則由內面的人類意識而來。康德哲學是二元論，到中間即刻以不了了之。我們仔細研究康德的議論，到了中間就變更了牠的模樣。照康德的意見以為知識之所以成爲知識，還需要時間空間與範疇形式纔能成立。知識的材料是要有某種的東西，須在某處地方轉

過一轉，其實這並沒有什麼，不過形式上須依次補足，然後知識纔能成立。像這樣的意味，是形式造作知識了。康德說明自然的法則，他以為這並不算是自然自己所具有的，而是我們有了法則填進去；纔看見自然，從我們這一方面看自然，是有了法則去看的。法則不是在自然之中看出來，而是我們作出來的（自然法則），這是很明白的事。同樣，康德哲學又以為知識是我們作出來的。例如我家裏有一條會咬人的狗，長長的尾巴，大大的耳朵，稍微帶點尖的嘴，這條狗長得恰好；狗本來的樣式雖不完全如此，但我們所看見的狗却是如此，則我們對於狗的知識，就這樣製作出來了。

在這裏要成爲問題的是知識成立的形式，其本源到底從那裏來？像前面所敘述過的，依康德的說法是人類本來有的。如若真是這樣，却是太出奇了，至少我們可以說康德的議論與柏克立哲學是一樣的。依從康德的意見：人類在先天就具有知識的形式，人類因此造作知識，例如造作關於貓、狗的知識，所以貓與狗之外，其他遠大的東西，豈不就是世界嗎？照康德的說法，世界是由人類知識——觀念論出來的。我們把他請出來和柏克立比比看。柏克立以爲世界是人的

知——廣義的講就是觀念。他們兩位的區別到底在那裏？如果萬不得已，在這當中尋求其區別，則勉強可以講：柏克立考究的是個人觀念，康德的說法則爲人類一般的觀念。充其量不過有一點兒不同而已，可是把世界看作人的觀念。這一點他們二人是完全相同的，根本上也就沒有差異。康德哲學也是除了人類精神之外，其他就是空空漠漠的了。

當康德著『純理性批判』的時候，結局是與柏克立的學說不同，在當時豈不就有人批評過。康德本人對這種批評異常注意，該書發行第二版的時候，特別寫出一節柏克立的批評，辯解他自己和柏克立不同的地方。誠然，康德和柏克立的哲學各有不同，我自己也想這是事實。但是我一方面叫出他們的不同，實際上他們却並無不同。並且照我們上面所會研究的結果，他們簡直是一樣的。

我們再細細考究康德學說，其大要是：世界由於人類觀念而來，從此追尋，所謂世界就是現象的世界。然而，世界並不僅止於現象的世界。在現象的世界之中還有物自體的世界，這個物自體的世界決不就在人類的觀念，牠是離開了人類而儼然存在的。所以，說世界是空空漠漠的話，

那是謊語。然則物自體又是什麼東西？如果用這句話去問康德，他竟會驚訝而不知所對。照康德的說法，物自體是我們完全不能知道的東西，物自體既成不可知的東西，則所謂「有」又從何說起呢？以康德的學說，我們所處的世界，祇是現象的世界，這個現象世界是我們作出來的，所以世界無論怎樣是我們的觀念。

物自體是不成問題的。不過康德把物自體抬出來則是事實，這也就是康德哲學在中間沒有結論的一種明證。證明所有一切雖不能說與觀念絕無關係。但我們必須承認：沒有觀念，或離開觀念而存在，這樣正當的思考是不能拒絕的。如果要這樣說，而且很明白地這樣承認，康德卻沒有由此出發去研究的勇氣。他總是徘徊不進。於是乎，物自體的問題來了，此外雖然是一絲不亂，嚴格論究理論的康德也是不能自圓其說，並且矛盾百出。在康德哲學體系中，物自體究竟有怎樣的意義，他這些意義都不免發生矛盾，這是在前我們說到費希特哲學時就講過了。關於物自體，康德雖有過種種的說明，却還是有矛盾。他說物自體是「可以考究的」，却又說那是「不能認識的」，這類的說法都是令人不能理解的。在前面我們曾經提到康德以爲物自體被「觸發」

纔出生感覺來，於是物自體成了原因，其所生的結果纔是感覺。這就成立了因果關係。康德敘述其範疇之際，對於時間與空間是同樣的適用於嚴格的現象之中，他又很嚴密的說明無論什麼事件也不能與物自體相恰合。則所謂因果關係又是什麼東西。如果我們用以前所介紹過的康德哲學作證，則因果關係就是十二範疇之一。此外就什麼也沒有了。康德自己以為可以把範疇適用於物自體。這豈不是很明白的矛盾嗎？

至於存在與意識關係的問題，他不是從存在出發，也不是由意識出發，而是取四面不粘的態度；這樣的哲學，無論怎樣講也是陷於一種不可救藥的矛盾。因為從根本上講康德哲學就是支離滅裂，從一面看他的哲學是在中間而沒有結局，從全體看是屬於觀念論。上面所述種種，康德哲學的內容是很明白了。

### (五)

我們考察研究的結果，證明了觀念論不中用，而不着邊際的中間哲學也是不行；則是「存在」與「意識」關係的問題，除了採用唯物論之外再沒有其他的路好走了。筆者曾經從主要

的所在指摘觀念論和中間哲學的錯誤；但還不會積極的論證唯物論的正常性。讀者諸君也許會有同樣的感想。以爲筆者祇消極的去指摘觀念論，中間哲學，而未常提到本身問題。現在且不管消極，是消極，且看筆者怎樣繼續下去罷。對於存在與意識間的關係，除了觀念論，唯物論，和中間哲學之三者之外，絕對沒有別的了。現在我們已經證明觀念論錯誤了，不着邊際的中間哲學也是錯誤了；萬一唯物論也錯誤的話，則存在與意識的關係，就不能作出答案。這個問題就會完全不能解決！然而事實上存在與意識的關係問題，是哲學上的根本問題。這個問題如果真沒有答案，真不得解決的話，哲學就不能成立。並且事實上還不止如此。我們以前曾屢次的講過，哲學如不能成立，則唯物史觀這樣性質的學問也就一樣的不行了。這種學問設使都成爲無用，則關於社會的種種學問也會不能成立，我們對於社會上所發生的種種事件的觀察，以至於判斷都要作不出來。果真是這樣子的話，生活在社會中的人們，就會不能生活下去了。當然決不會這樣的愚蠢。我們必須將存在與意識關係的問題找個解決的方法。解決的方法又祇有三個。如果觀念論是不行，不着邊際的中間哲學又無用的話，剩下唯一的解決之道祇有唯物論這一

條路。並且這條路一定正確：對存在與意識關係的問題，唯物論必定給一個正確的答案。

對於唯物論，我們該加以詳細的說明。觀念論的敘述已曾在許多說法之中加以相當的選擇，唯物論的種類也是很多。雖然根本上都同樣的是由存在出發，向着意識的方向走去，進而至於哲學上的結論，則有種種的差異。我不能說這些種類的唯物論哲學都是正確的，不過正確的地方却是很多而且很奇異。現在我們來稍微檢查一下唯物論的種類。

例如「德謨頡利圖」(Democritus-B. O. 460—375——希臘哲學家，與蘇格拉底，柏拉圖差不多同時，因為居處遠隔，所以思想是不相通屬的。他的家庭很富足，所以他會遍遊埃及波斯諸國，他的見聞非常博洽。)在哲學史上，他可以說是唯物論的開創者。他出生在耶穌紀元前四百六十年，可說是古代的人了，依德謨頡利圖的哲學以為世界是由元子和空虛二者而來。在空虛的當中存有元子，物是元子結合而成的。元子是繼續運動的。因為元子的運動，所以纔發生宇宙間百般現象。德謨頡利圖更進而說明人類的精神和肉體完全是相同的物質。從這一方面看德謨頡利圖的議論，確會像前面所說的那樣一種奇異的說法。講到知覺究竟是一種什麼東

西呢，要知覺遠的物體，例如看見對面的樹的樣子，就由這一根樹所有微小的分子飛進我的感官，即是打進我的眼睛，其結果遂發生火元子的運動，這就是感覺與知覺。不過在思維的場合，比之於知覺時候的元子還更見微小，因為德謨頡利圖的學說，認為思維同是元子運動，而思維是能傳達物的深奧性質和關係。至於知覺就不是這樣了，所以德謨頡利圖主張知覺是不甚可靠的。德謨頡利圖的唯物論大體即是如此。

從那時代以後直到近代哲學，我們先考究十八世紀法蘭西的唯物論。從前曾經約略的提到過這和馬克思恩格斯有深密的關係，實際上十八世紀法蘭西的唯物論，也確有重大的意義。普通一般所謂的唯物論，就是指十八世紀法蘭西的唯物論，在哲學上的代表者，要算狄德羅（Diderot, Denis——1713——1781郎格爾（Langres）人，起初學神學與法律，其後赴巴黎攻哲學和數理，一九七九年著「與盲人書」，因此坐了幾個月牢。編法國百科全書時出過不少的力。他是啓蒙學者當中的有力人物。）愛爾伐修（Helvétius, Claude Adrien——1715——1771）巴黎人，幼時曾受宗教教育，在稅關上供職很久，與狄德羅同是百科全書的編輯。）達蘭貝爾（D'Alembert

ert, Jean le Rond——1717——1783初治神學，後習法律，又攻數理，一七四一年著「積分學」的時候已引起很多人的激賞；一七四三年著「力學篇」便以得名；那時正是啓蒙主義發展的時代，所以他竭力主張智識的普及，所以他辭謝了普俄諸國君主的厚聘，而從事於編纂「百科全書」，他可以算是百科全書學派的代表——三十年的精力都粹於三十三卷的百科全書上。）拉美脫里(La Mettrie, Julien Offray De——1709——1751聖馬洛(St. Malo)人，起初學醫，其後纔轉而研究哲學，他是法國唯物論的先驅者，「精神的自然史」惹起一般人的非議，其書被焚，並且不能在法國居住，而往遊荷蘭。「人的機械論」出世後，連荷蘭也不能久居了。最後避到普魯士去。)這些人都是運用唯物論作武器而遭教會的壓迫，與封建的強力相搏戰，終於作起了法國大革命思想上的基礎。法國大革命的胚胎就在這當中孕育着了。十八世紀法西蘭的唯物論正是很有力量很切合於實際的，不過在這當中還是有不少的錯誤。

照上述這些人的說法：自然是物質的微小分子無始無終的運動着。這種物質的微小分子的結合會變更形態；其分裂都是自然界的現象。物質是爲原因與結果的鎖所束縛着，決沒有什

麼偶然的事。不過我們對於這類的原因和結果還不能發現牠的究竟罷了。十八世紀法蘭西唯物論者論究人類的精神，其思想的理路是很正確的，可是他們又有他的奇異妙論。他們並不曾把人類當作一種特殊的東西，這個意思就是把人類完全當作一種機械。動物當然是一種機械，人類與動物是完全沒有區別的，所以人類也是機械。拉美脫里有名的『人類機械論』所說的就是如此。最有趣味的是當時的人們曾費心費力的研究要想像製造機械那樣製造人類。於是乎要找出轉動這架機械最主要的動力——精神，然後纔能說到製造人類，則是這種動力到底是在血液之中呢，是在心臟之中呢，還是在肝臟之中呢？到處都已找過了，十八世紀法國的唯物論者，對於精神是完全漠視的，單是想到物質的表現。對人類有這樣奇異的議論，這些唯物論者所持的理由，最主要的是他們不會想到必須得理解人類和人類精神的發展。十八世紀法蘭西的唯物論者以為自然是物質的微小分子作出來的，在這樣場合，物質的微小分子完全在靜止的狀態中。否則是非靜止的，又在結合，又在分裂，這完全是機械的運動。總之，自然從開始以來就以同樣的因果運動，同樣反復循環，無所謂發展。十八世紀法蘭西的唯物論者的思想就是

如此，因為那時候自然科學當中，稍微有點兒頭緒的只是力學而已，化學還是沒有怎樣發達，物理學簡直還沒有呢，他們還不很知道科學漸次發展的事實，所以他們思想幼稚也是當然的。縱然是有理由可以解釋，可是我們現在還是難於贊成這樣的意見。

十八世紀法蘭西的唯物論既然如此，現在要講到十九世紀德國一類的唯物論：如畢希納（Buchner, Friedrich Karl Ludwig）——1824——1839——是生物學家，也是物理學家，他運用力學思想以組織哲學體係，他所著的「力與物質」一書主張唯物論，惹起當時很大的反響。福格特（Vogt）摩理蕭特（Moleschott, Jacob）——1822——1893曾著「生命的循環」是德國在十九世紀唯物論的健將。他們三位可算是德國在十九世紀某一種類的代表者。這當中非常有名的是畢希納所著「力與物質」那本書，那時候消路異常之好。德國的唯物論者大概都是自然科學家，到十九世紀的時代，自然科學已經有了飛躍的進步，他們把自然科學，物理學，化學，生物學，植物學，以及醫學等等學術上研究的結果拿來加以擴張，樹立了哲學的基礎。這就是那些人的唯物論。但祇是極其庸俗的唯物論。例如他們會很得意的說明思維是由腦髓出來的分泌

作用，即如膽汁從肝臟的分泌，就像尿從腎臟的分泌一樣。

唯物論大體上不過如此。其種類是很多，錯誤的地方却也不少。像上面所述的唯物論，我並沒有特別去指摘牠的錯處，可是已經可以看出牠的毛病了。同時把唯物論這樣的特別形態拿來和唯物論混合起來是很不妥當的事。在唯物論的說法以為腦髓的分泌，就算是思維哲學，而對於這樣傾向的唯物論一概反對的人也是有的。過於武斷也是不合適的。何況唯物論有種種不同的派別，像上面所說明唯物論的內容，我們用不着一個一個的再詳細的往下講了，現在我們且來研究正確的唯物論。所謂正確的唯物論又是何如？這就是辯證法的唯物論了。然則我們就有說明辯證法的唯物論之必要了。講到辯證法的唯物論，那是唯物論之中最清楚，最確切的理論。

要說明辯證法的唯物論，如果不明白辯證法，則研究的前途，頗多不便；於是我們在下面要研究辯證法了。

### III 辯證法的構造

辯證法在最近的時間確是很流行的。特別是在青年的馬克思主義者中，無論講什麼問題，他們立刻就將辯證法抬出來。這固然是受馬克思主義的刺激而起，同時也有的高倡着黑格爾哲學的復興，因此都一致宣稱目的用辯證法。在青年的馬克思主義者把辯證法當作一種玩魔術的被單一樣，到處都用牠；在主張復興既成哲學的，一方面又故意把辯證法弄成一種既神祕而難於理解的東西。而事實並不如此。當然把辯證法當作萬應散是不行的，可是如果當牠常人不能理解的神祕的東西就更加不好了。而且這是充分能夠理解，不難理解的真理。所以筆者用很平易的詞句加以說明。

辯證法這句話的意思，最初是從那裏來的呢？這元是由希臘語出來的話。在希臘語的原意，乃是「對白」的意思。其所以叫作爭論術的是在於研究明白對方面議論之中包含得有的矛盾。並且把這種矛盾從他的議論中引出來，表明那是不合理的。這個意思就是論破對手方面議論的方法。由此一轉，把同樣的方法用來研究事物的真相，即成爲發見真理的方法了。

我們還有一件須得注意的是辯證法有怎樣的歷史？說起源頭來，也是從希臘時代開始的。唯物論的創始者可說是德謨頤利圖這一位哲學家，而辯證法這方面是赫拉頤利圖斯（Heraclitus）他是以弗所的貴家子弟，論年代大概比德謨頤利圖還稍微古代一點，其生卒年月已不可考，大約在西歷紀元前五百年光景；他的學說非常深奧，令人難於索解，所以有人叫他作黑暗的赫拉頤利圖斯。這與本文並無重大關係，所以我們不必過事追求。總之赫拉頤利圖斯曾說過，流轉是世界的真姿態。萬物都在流轉，無論什麼東西都沒有停息，是這一位哲學家有名的警句；然則，萬物又是如何纔流轉的呢？這當中就有兩個互相矛盾的東西：互相抗爭纔引起流轉，所以赫拉頤利圖斯說鬪爭是萬物之父，萬王之王。赫拉頤利圖斯的思想即如剛才所說的是用辯證法表示出來的。

辯證法的思想是從赫拉頤利圖斯開始，繼續的人還是希臘的哲學家，他們都是很有名的人，如柏拉圖，如亞里士多德都是的。迄至羅馬時代，要復興柏拉圖哲學的時候，柏洛提那（Plotinus）——201——270埃及人，五十歲纔開始著書，他是新柏拉圖派的創始者（他的哲學也是

從辯證法的思想中探究出來的。不過辯證法思想的充分發展，還是在近代，詳細的說起來是德國的古典派哲學。在前面我們曾經說過德國的古典哲學是由康德起頭而費希特，而謝林以至於黑格爾，辯證法經過了磨練而抵於完成。

辯證法這話的意義，在歷史的經過總算是大體說明白了。而辯證法本身又是怎樣呢？其內容所包含的暫且留待後論，祇先說大體上如何？要把牠很明白的弄清楚是件非常重要的事。如果把他弄明白，單是把辯證法當中那些不要緊的東西，以低級的手法去弄辯證法，結果就成爲一種很難得理解的學問了。總之辯證法是要當作希臘語原來的意思看，最主要的是要拋棄辯證法是一種什麼技術這樣的意見，即是同情於這類的看法也是不要不得的。並且實際上也決不如此。我們看看黑格爾是怎樣作？黑格爾的哲學，可以分作論理學，自然哲學，精神哲學，這是遍及於一切存在的東西，而且是由最初以至於最後都是毫不鬆懈的繼續發展，這種發展的過程就是辯證法。所以我們如果研究黑格爾就曉得辯證法是「存在」運動的解釋。不是得人類思想的某種形式。依黑格爾學說而研究的話，存在是不外乎絕對精神的表現，辯證法同時是精神

運動的進程，又是與精神處於同等地位的人類的思維方式。可是黑格爾一定要把辯證法當作存在的運動。我們無妨再說，黑格爾的哲學以爲意識的運動是跟着事物的運動而來的。研究論理學的時候，從根本上表明概念運動同時就是事物運動最抽象的意象，黑格爾初期的著作如『精神現象學』即是描寫人類的意識從最低級的地方漸次發達，這就是描寫出與人類精神的歷史所表見的客觀發展，相互照應的地方；這就是黑格爾所敘述的人類文化史。總之，辯證法即是「存在」的運動。黑格爾所謂「存在是一切東西絕對精神的表見」這樣的觀念論雖不免是錯誤，而辯證法並不是人類思想的一種形式，講到「存在」的運動，那是無論在什麼地方都是正確的。

辯證法就是事物的運動，我們依照辯證法，把事物對事物來比，真相就顯出來了。我們一旦很確實的執着了辯證法，執此以向一切的事物，我們就曉得事物的真相了。照這樣的意義說來，辯證法是研究事物真相的，即是要找出捕捉真理的方法。如果捕捉真理就是哲學的話，則辯證法就是哲學原理。到了這地方，我們纔可以講辯證法是一種方法。却又不單是一種方法，因爲牠

是事物的運動，所以纔成爲一種方法。我們最要注意不可疏忽的是辯證法即事物的運動。

(二)

辯證法是事物的運動。運動是「必然」的。任何運動都是如此。用極簡單的時鐘作例，其振子運動也是如此，從中心點起，向左右以一定間隔擺動。即此一端——雖然這種假說是機械的，其爲「必然」的原理則毫無疑義。用時鐘的振子來比擬辯證法自然有很大的差異，但其運動之一定的必然，則是一樣。這個必然就是辯證法的內容。就說牠是辯證法的構造也是可以的。現在我們且開始研究辯證法的內容罷。

講到辯證法的內容，最根本的又是什麼東西呢？這個問題我們如果稍加思考就可以明白。必須要把握着的就是事物全體都是在運動之中。假使事物全體而不運動的話，則運動就不是必然的。這類的話，讀者諸君或許要以爲是全無意味也未可知。然而爲什麼會這樣重要？從前我們曾經講過赫拉頡利圖斯的哲學，他以爲萬物都在流動，無論什麼東西都不會停留著的；由此我們就了解即不外是事物運動，黑格爾哲學從「有」出發至於絕對精神，這還是以事物全體

的移動爲前提而開始的。所以辯證法第一主要的內容是運動發展。

以事物來作辯證法的觀察，前面已經說過了，現在要繼續的加以說明。事物的運動卽爲辯證法。然而，這種事物的形像，無論誰也不能立即就看出來；如果是太不經意又不仔細就會不知道牠的究竟。所以事物要用辯證法把牠貫串起來，要這樣看事物纔能中緊要。這樣子就叫做把事物當作辯證法的觀察。如此說明，我們知道以辯證法的觀察事物雖是唯一要着，其意義就是事物的運動、流動、發展。這樣的說法未免太過於抽象了。現在且舉兩個事實相關的例來看看。如像達爾文的進化論，在達爾文學說出世以前，一般人卽是學者也以爲生物從起始到現今卽固定着有一定的種類。繼續不斷的生育下去。達爾文的學說則反是，他以爲生物是有種種的變化和發展的。達爾文這種對生物的看法，就是辯證法的。到將來我們就會明白達爾文的學說還不是完全是辯證法。這不是拿來和以前講生物有一定的種類這樣學說，與現今有變化發達的學說相比，算是辯證法的而已。再舉一個社會上的實例，如像我們中國現在是前資本主義的社會或者可以叫做半殖民地資本主義社會（因爲中國資本家不能獨特的達到中國自己的經濟組

織，處處要受國際資本主義的支配，同時內地的封建勢力依然具有很大的力量；（特別是九一八事變以來，侵略中國的日本雖然因為國際間的不快，而陷於外交的孤立，但是中國更見苦惱；如若我們說這樣事情是古已有之，並且將來也是一成不變的話，則這樣說法就不是辯證法的。我們如將中國社會依辯證法的觀察來加以分析的話：第一中國社會是世界之一部，現在正繼續的運動着；第二中國社會雖然比較別的先進國家是落後些，可是近百十年來就中國社會而論還是有了巨大的變動，所以今後的變動也和從前一樣，要有另一種社會起來代替現在的社會，我們中國的社會非但並不會停滯，而且正在那裏積極的迅速的運動。

運動却必須要有動力。就以機械的運動而論，時鐘的振子，牠的運動也是靠發條發了動力這纔運動的。再舉一個例，譬如我在窗子邊上站着，拋擲石頭，這塊石頭於是開始運動起來了，我的手的力量就成了動力。一切的運動都是如此。現在我們要開始探討事物全體運動的動力了。這是稍微難一點的題目。如果是要牠簡單則莫如說「神」作事物運動，換言之就是神作了動力，這樣的簡單未免是太愚蠢了。這樣簡單的說法，就好像說地震那樣的地殼運動，是鼈魚眨眼

的煽動作了動力一樣。這除非是野蠻人總會這樣想。地震的時候，去探討火山噴火的原因，去研究地殼的崩潰，在這當中去求動力雖然可以，但是事物全體都是在運動之中，若把這樣的事物即當作動力確是不行的。然則又怎樣辦呢？

先要講的，就是事物自身的運動。如若事物運動不是別的東西引出來的話，就只有講事物自身的運動。這樣的講法，究竟還算不得什麼。動力到底是什麼？運動就是自身的運動。這個動力非在事物自身之內不可。單單是一個東西在那裏是不會起什麼運動的。例如在我的書棹上有一枝鉛筆，這就不過是一枝而已，無論到什麼時候這一枝鉛筆也不會起什麼運動。但是我們的指頭一動，把這枝鉛筆拿起來，於是乎牠就開始運動起來了。在這枝鉛筆的運動中，必然還會有所活動。鉛筆在各事物之中確祇是一個，不過這與成爲問題的事物全體却是不同，但是道理却一樣。在事物全體起了運動的時候，還有別的什麼東西在這當中活動的必要。然而在事物全體以外，無論到什麼所在也再沒有別的東西。講起來這許不免於重複，但是，非細說一回不可。就事物全體而論雖然祇是一個，却並不是單一的東西，而是有分作兩個的必要。如果單有這樣兩個

東西擺着，說是這一個使其他的一個活動，運動還是不能發生。必須這兩個東西互相矛盾，互相爭執，然後纔會起運動。因為互相矛盾所以不相容，纔起爭鬪，因為爭鬪所以纔有活動，於是乎運動開始了。這就是說事物全體不是得單一的一個，而是互相矛盾的兩個東西，這兩個東西却是統二在一起的。這個統一如果破了，則運動全體即入於運動狀態中，我們到現在就可以講。矛盾是辯證法的第二重要內容。

我們試返觀辯證法的歷史，該記取赫拉頡利圖斯說過爭鬪是萬物之父，是萬王之王。他所謂的爭鬪就是矛盾。赫拉頡利圖斯已說過：矛盾是事物最重要的性質。德國的古典哲學開拓了辯證法的道路，哲學家康德最初曾說過宇宙的發達是靠「引力」與「反撥力」纔成就的。不消再解釋，這明明白白是兩個矛盾的東西。講到黑格當然更是一樣的了。我們回想到從前所介紹過他的論理學，我們知道由「有」——「無」——而生成的移動。有在最初的思想雖單祇是「有」，可是繼續的再想想，同時會有反對的東西，就是移向矛盾的「無」，互相矛盾的「有」和「無」合起來就成爲生成了。這是一個真實的例子，黑格爾的哲學是要有矛盾，然後事物纔

會發生運動。費希特雖然考究過辯證法，但是並不充分，黑格爾哲學所完成的是很清楚的說明  
了矛盾。

上面已經說明了關於事物全體的運動，完全在理論上說明，牠必須是矛盾的，也許有人要  
以為這祇是理論上的話而已。我說在實際的事物也是必然如此，事物全體是以矛盾而運動，至  
於一部分的事情也是一樣的，例如人類社會從往古以至於現今我們看得見牠變遷之跡。漸次  
要由研究唯物史觀而知道牠的真義，現在也許還不會十分明瞭亦未可知，但是人類社會的發  
達，其運動就是兩個對立的矛盾的階級間之爭鬪。如像古代的自由民與奴隸，領主與農奴，這都  
是互相矛盾的階級的對立形勢。現代社會之中，資本主義的發展，於是發生了布爾喬亞與普羅  
列塔利亞的對立。

辯證法是以爲有了矛盾纔發生運動的。我們已曾究明運動與矛盾是辯證法最主要的內  
容。如果說把運動和矛盾兩種東西深入我們的腦筋，就算是能夠理解辯證法，這樣的說法，未免  
有些武斷。誠然運動和矛盾算是辯證法的最主要的內容，但是僅這一點還不會完全包羅著牠，

並且還有其他的細緻的性質，我們還需要加以考究。

前面我們曾述說達爾文的學說還算不得是充分的辯證法。牠不充分的理由在：達爾文說到生物是有變化的，這種變化是漸次漸次的轉變，是漸進的變化；這個意思就是我們時常都聽見講的「進化」。這是他的學說不充分的所在，也是可笑的地方。爲什麼牠不充分，爲什麼這是可笑的呢？在這樣情形之下所要考慮的是：某一個「物」要變成其他一「物」的時候，無論如何突然的變化縱然是可以看見的，可是實際上，變化從以前就生起來了的，不過這種細微的變化，我們的眼睛耳朵看不見聽不見而已；總之是我們的知覺所不能察到的；所以這不是突然而是逐漸的變化。一切的變化都是進化。這樣的學說我們必須加以考察，到不是得我們知道或不知道的問題。照這樣的議論推論下去，則所謂變化是在變化之前就已經有了的，換言之變化是最初就有了的。變化既是最初就有的，即無異說是沒有變化。所以說變化漸次發生，那末所謂進化的思想，簡直可以說這種講法不是變化。如要真正的理解變化，就必須考慮到突然的變化，即是飛躍的變化，事實上也正是如此。譬如我們看日常的事實，像水變成冰，把水加冷，到攝氏零度的

時候，液體的水突然就變成固體的冰了。不單是自然現象如此，即社會現象也是如此。例如革命，辛亥革命掀起了中國的一大變局，固然惹起辛亥革命的事情，在歷史上自鴉片烟戰爭以至於甲午清日戰爭，八國聯軍入北京的種種過去的歷史，積聚了這許多事情，於是辛亥在政治上，在一定的地方就會有突然的變動暴發出來。

要一一列舉事實，那真是多得很多。所謂變化都是這樣的。假如我們將這樣論辯暫且擱下；祇說辯證法所謂的運動，由某一物變成其他的一物，這不是進化而是飛躍的運動。然則飛躍也是辯證法的内容之一，這是辯證法的第三要點。

飛躍之外，還有其他的一個東西，要出來的。說到飛躍的意味，就是突然的變化，某一事物在變化的時候，某一些地方雖然是有了變化，而其他的有些地方還依然與從前一樣，則超過了某一地方，完全是別的一莊事。量的變化就會引起性質上的不同。飛躍這件事從內面看出來是如此；而由量轉換成質，即是形成辯證法内容的另一要素。

由量轉換成質，恩格斯會舉過很有趣的實例。他用拿頗崙的話作證，拿頗崙曾說過，有訓練

的馬而爲低劣的法國騎兵所乘坐，和埃及沒有訓練的騎兵隊（Mameluke）中很優秀的騎士，一個對一個的打仗的時候，兩個埃及騎兵對三個法蘭西騎兵打的時候，結果是埃及騎兵得勝；一百埃及騎兵與一百個法國騎兵打結果也是一樣；但是三百個埃及騎兵和三百個法國騎兵打，法國兵那就要占上峯了；假使再多一些，法國騎兵一千名雖埃及騎兵一千五百，法國也可以打敗他們。這大概用不着很詳細的說明罷。用拿破崙所述的實例，訓練的力是需要一定量纔能顯出一定質來。所以騎兵的數目是要有一定量的變化，到了一定點纔能轉變訓練力的質。所以變質是辯證法的第四要點。

現在又招出說過了幾多回的話，那就是黑格爾哲學的「有」——「無」——「生成」移變的學說。這中間到底包含得有什麼意思呢？無是有的否定，生成又是無的否定；然則從有到生成就成了否定的否定了。這拿黑格爾哲學全體系來講也是同樣的。講論理學的是思維的否定，出了自然哲學的自然，把自然否定了之後，又講精神哲學，這纔現出了精神。這就是否定的否定了。由此我們明白，辯證法的運動之全體必定是向着否定的否定路向前進。所以，「否定的否

定」必然是辯證法的内容之一。我們無妨找出事實來作理論的證人。要舉這樣的例那真多得很，我們且用與我們關係最深的現代經濟組織，資本主義為中心來看看。在資本主義制度之前，所有一切生產工具都算是各個人自己的。這雖然可以叫作個人的私有，而現代的經濟組織是把生產工具收諸少數人的手中，否定了個人的私有，這就是資本主義。其次又是怎樣，現在差不多要算作一種很普遍的常識，現世界的一部分地方已經在實際的施行，社會主義的社會要把生產工具從少數人手裏拿出來公諸社會所有。這是對資本主義的否定，就是先前所說「否定的否定。」這是辯證法的第五要點。

關於否定的否定，我們須得要注意，在否定的否定之場合，前面已曾有過說明，前面的兩個（即有與無）縱是否定，却是包含在自身中間的。然則生成豈不就是「有」與無之合嗎？於是肯定的否定在另一方面看去，恰是同於正，反，合。正，反，合的學說是很有名的，有許多人以為黑格爾的辯證法也是正，反，合。這是勉強分成三段的三段式，並且漠視事實上的關係，許多人把辯證法也排進這種形式當中去，這是很大的錯誤，辯證法并不是這樣的形式。實在說黑格爾自己也會

這樣無理的說過，自然黑格爾也有錯誤。真正的辯證法就是事物的運動。我想事物的運動已足以說明牠了。

說明了辯證法之後，讀者諸君對於辯證法應該完全知道牠的內容了。如果還要更詳細的寫，自然可以寫得很多。不過一一分析也不過是多講些關於辯證法的構造，這樣子講下去，非但不勝其煩，并且徒費時間，所以不再細述了。

### (三)

上述辯證法的說明，在讀者諸君一般的看法，及普通的想法，或者要以為這未免有些奇怪。誠然這與普通一般的看法和想法都不同。在普通的想法，在一般的都以為論理學就是形式的論理學。再正確一點講，這也還不是得普通所想像的那樣子，形式的論理學是把形式加以些頓的論理學。我們現在試把形式的論理學拿來和辯證法比較一下子看看何如？

知道形式論理學的人大概很多。我們找到一本論理學的書翻開來一看就曉得了。形式論理學中所謂概念的性質，以及其他種不同的說法，結局是論我們判斷的形式，是說明三斷論法

的中心。這種判斷須樹立起四條公理，這四條公理就是論理學的基礎。四條公理的名稱是：自同律，矛盾律，排中律，充足律。下判斷的時候所必須的理由，這就是原理，這原理即是充足律。甚至於可說這是判斷的根據；排中律是不許有着邊際的判斷；論理學的真正基礎是上述兩條。自同律所述的是，如甲就是甲。矛盾律所述的是甲不是非甲，這樣的結局是一樣的。使用「甲」這種抽象的文字，都是很難得理解的；譬如我們說「人是人」，「人不得不是人」這種說法結果豈不全是一樣嗎？形式論理學這東西，最主要的可說是以矛盾律為基礎。形式論理學樹立起來，是不許有矛盾的，如一個物是某物，同時不能說再有他物。

我們以形式論理學為準則，在日常生活上也不致於感覺着十分的不便。因為形式論理學也還不是得十分亂七糟的東西，不過在形式論理學所應用的範圍當中，對於一切事情不見得都可以適用形式論理學，並且還有不少的地方是不合適的。我們首先就可以用我們常常說起的運動來作例。運動到底是一個什麼東西，這是很麻煩的問題。讀者諸君大概都知希臘的芝諾（Zeno of Elea）他是有名的詭辯家。芝諾雖然是希臘古代的哲學家，可是還可以迷着好多贊成

詭辯的人。現在我們舉一個有趣味的例子，如像亞基斯勒 (Achilles) 和烏龜的競爭。亞基斯勒在希臘故事中是很有名的勇士，他的脚走得非常之快。烏龜那樣愚笨的東西，那有與他比較的餘地？可是亞基斯勒如果在烏龜出發之後去追牠，則無論如何總是追趕不上的。照芝諾的議論：烏龜如果先走一步，祇要牠確實是先走一步；則亞基斯勒從出發點到甲點的時間，烏龜又從甲點走到乙點去了，等到亞基斯勒到達乙點的時候，而烏龜又從乙點再往前去到丙點了，從這樣的關係類推下去，至於無窮限，亞基斯勒都追不到烏龜。這不必定是詭辯，而事實上固不須乎亞基斯勒那樣的神行，就是像我這樣子的笨腿，也可以馬上就追到在前走的烏龜，這種的意思雖然詭辯，可是在形式論理學不能說明運動這一點却已表白得很清楚，其頭腦當中瑣細的詭辯真是愚不可及。由此可知形式論理學是不曉得運動的。運動如果是某物一瞬間在某一點上，第二個轉瞬又到了第二點，這種論法到底是不行的。因為牠不是得繼續，所以就不成其為運動。所謂運動是某物在一瞬間在某點上，同時在同一瞬間，也必然有不在這一點上的。就是說「有」同時又是「無」。形式論理學始終對此是沒有辦法的。例如「有」同時又是「無」這樣的說

法，是很明顯的矛盾；可是依上面所述形式論理學是不許有矛盾的。運動是建築在矛盾律上面，形式論理學卻不會注力到這方面來，簡單的運動已經是如此，複雜的運動那就更加厲害了。試以發達這種事情為例。說到小孩子的發達，在某種情形之下，小孩子雖漸漸地走向不是得小孩子的地位，但只要小孩子還在發達的話，則小孩子依然是小孩子。縱然說不是小孩子，究竟還是小孩子。這點矛盾，就與形式論理學相抵觸。把發達選出來關於一般生物的普遍現象，形式論理學差不多是不能解釋清楚的。至於人類的種種事像那就更不行了。牠不理解人類的歷史。由這看去，形式論理學作用的範圍是異常狹隘了。

我們大概都曉得形式論理學以為事物總是靜止的。在形式論理學的理想以為某事物無論在什麼時候都是那一事物；這種意味在牠的自同律表現得最清楚。所以牠是把各種各樣的事物當作一個切開來來看的。於是沒有某一事物移變成其他事物的。因此形式論理學所見事物的世界是沒有什麼矛盾。簡單的講大概就是如此，我們的日常生活，依形式論理學的結構也可以了事。並且在某種情形之下還不能不用牠，如果一味的妄用辯證法也是很不好的。在俄

國革命史中曾有一段很可笑的插話。俄羅斯革命者要到外國去亡命，必要設詞向警察請求旅行許可證，某革命家對一個青年同志問他的原籍是什麼地方。這位青年同志大約在研究辯證法的夢中，所以他的答案也是含有辯證法的意味，他說「我生在某幾個縣。」這無異乎說他出生的原籍是蘇州同時又是上海縣。

部分就是部分，靜止就是靜止，這樣的必要隨處都是有的，在這種情形，我們且必須採擇形式論理學。可是我們要曉得部分是全體中的部分，靜止是運動當中的靜止，在部分就是部分，靜止就是靜止的深邃處還必須考察全體和運動。然則，形式論理學這東西是運動中的全體表示出辯證法的豫想，這纔能成立。所以我們須知要求得真正的理解，縱令說是部分的，也不可單是一部分，尤須是全體的部分，因為這一部分本來就是如此的。於是辯證法是必要的，而形式論理學到底不行。如果我們要觀察運動中的全體，祇有用辯證法；如果用形式論理學就會陷於非常的錯誤。

所謂形而上學就是犯了用形式論理學的錯誤。形而上學闡明事物全體性質和運動的時

候，以為這是哲學的任務，循形式論理學的思想前進，牠所謂的哲學即是形而上學。把哲學當作形而上學是錯誤的，要把哲學當作辯證法纔是正當。

形式論理學的根柢已算是講過了，而普通一般的想法却以為辯證法是錯誤的，而二者間的關係如何，辯證法又為什麼是正確的？這不能不略為敘述一下。雖然我們對於辯證法的敘述不得不詳細一點，但也不能說是全無遺漏。因為一一敘述辯證法也是麻煩得很的事。第一是就量的方面而論，真正詳細寫的話，就會有這本書的幾多倍，要寫出幾本書來。第二是我們的目的也不完全就是討論辯證法。所以我們就在這兒切止了罷。讀者諸君對於辯證法一般所應有的知識已經先有了。現在要開始探討辯證法的唯物論。

## VI 辯證法的唯物論之正確

### (一)

現在又回頭來講唯物論了。還不祇是唯物論，並且是辯證法的唯物論。

辯證法的唯物論是由唯物論中的存在出發。於是乎這裏就發生了一個問題，即「存在」

是什麼東西？唯物論批評家要攻擊唯物論的時候，以為唯物論是由「存在」出發的，其「存在」的概念——照唯物論的批評家那樣說法——確是曖昧不明，講到清悉的定義也不過如是。仔細的研究起來，這實在是愚弄人的話。而攻擊唯物論的人們所說的話縱令都是真實不虛，可是他們自己也有點蠢笨。如若把存在當作概念來看，牠就算是最高的，可是不能作出一條定義來。所謂定義——在形式論理學講是上的概念——這種概念要更高更廣的概念，須包括在定義裏，例如說，狗是哺乳動物，這就算是對於一條狗的定義。所謂哺乳動物之中，有貓，也有牛有馬，這都是比狗更廣大的概念。在這當中有狗，所以就算了狗的定義。然則「存在」又是何如？存在的最高最廣的豈不就是概念嗎？取了比「存在」更高更廣的概念，在這當中雖然包含着存在的概念，却也可以說是包含的沒有東西。所謂定義是作不出來的。有人以這種定義已經作出來了，而把牠當作定義看的批評家是未免愚笨。然則存在這東西，是不能夠有什麼定義的；即令加以說明也還會有種種不同，祇有從側面描寫還適當些。

存在是運動着的物質。那末物質是什麼東西，這又成爲問題；在這裏，筆者可以用前面同樣

的理出，說對於物質不能作定義來答覆。我們的，這個意味是我們的意識，而物質是在我們的意識以外獨立着的東西。就祇能如此說明。於是物質是運動着的。物質與運動是不能分離開的。沒有運動的物質在世界上是不會有的，沒有物質的運動那更是不會有的事了。最有趣味的是：近來物理學發達，對這樣的事實，更加要有承認的傾向。舊的物理學以為物質另自是一個東西，運動是把物質拿來與運動的性質相接合起來的；最近的物理學就不然了，牠主張運動與物質是分離不開的；這是正確的。照這樣子再講下去，過於深入物理學問題，就未免是「畫蛇添足」與本題無關了，所以即止於此。

這樣說起來，存在是根本了。存在是運動着的物質，物質向上發展，到了一定的所在，於是生出人類。更正確的講，先有了動物，動物經過一定的進化，纔發生人類。人類也是漸次發達起來的。古代的人類的骨格和猿猴差不多是全無區別，不過額頭窄狹，下顎突出的人類就是從猿猴發達出來的初步，現在的人類當然又有更進步的發達了。其他的動物心理的不同是特別的，這屬於人類意識的表現。這種意識已經發達到非常精妙的地步。譬如我們現時看見那樣精妙的東

西，意識也是很緊密的與物質相結合起來的，——在這種場合的物質就是肉體。話雖然說得廣泛一點，離開了意識的物質還是有存在的可能，在人類出現之前，天地自然早就已經有了；反之，也沒有離得開肉體這樣的物質底意識，這是不用考察的。小孩子式的說話又另是一種，這不過是笑談。而實際上還不止是如此。肉體上如果發生了變化，意識就會發生變化。舉一個簡單的例來講，如像喝醉了酒。那就是酒精刺戟了腦髓——當然腦髓是肉體之一部，是很確當的物質——因為這種過度刺戟的結果，意識豈不就錯亂了嗎？還有是我們大家都知道的，被霧毒傷害了腦髓的人，得了癡呆症，其意識完全不清楚，又是一個明證。這一類的事實可以舉出很多很多來作證。意識的內容是人類的思維，這就像小便從腎臟出來一樣，雖說思維由腦髓分泌是虛偽的，可是意識須受肉體支配，則為決無疑義的事實。

意識之於觀念論者以為是什麼了不得的東西，我們也不是如何輕視意識，而是以為意識含得有二重意味，把牠和存在比較起來，算是第二義，并不算是根本的東西。第一是因為存在經過了一定發達之後纔生出來的；第二無論如何說法，意識總歸要受「存在」的支配。

其次成爲問題的是意識的內容。意識的內容是如何成立的呢？講到意識的內容即一般所謂的感情，所謂意志等，都沒有什麼問題，主要的還是知識。然則知識又是怎樣成立的？我們看前面所說的那些話就可以知道，這是一個很難解答的問題。依辯證法唯物論的主張以爲：是人類的知識——一般哲學的用語，是用認識這兩個字——牠是由存在的映寫而成立的。如果意識在內，存在算是外界的話，則認識是外界的模寫。再由外界方面來講，在人類意識上，外界的形象就是知識了。例如有一架時鐘，我對於時鐘的知識是實際上把時鐘映寫在我的意識上而來的，要詳細的看起來，直接的就給與我種種的感覺，如像時鐘的外面是銀色的，形式是圓的，文字板是白的，數目字是黑的，指針是尖的，以上種種雜然入於我們的意識中，把牠整頓起來，就算是時鐘的知識；可是這樣的整頓，絕對不是得以前所介紹過康德那樣整頓的意味。依康德的說法有直觀，悟性，人類意識就形式而加以整頓。整頓的標準是在意識方面。而辯證法的唯物論，其整頓是就「物」而施行的，上述時鐘即其一例。因現實的時鐘，我們的感覺也就同時整頓起來了。至於「物」與「物」之間的關係，就法則上說是一樣的。照康德的學說我們的意識是有那樣的

形式，就合於這種形式的看去，縱使有了因果關係，因果律這些東西出來，而辯證法的唯物論則完全與他相反。物與物之間，實際上總存着某種關係，例如不斷的增發紙幣，在事實上必使物價騰貴，這當中在現實方面有因果關係，因而承認這種關係，還須得就這種事實而樹立因果的法則。

由此，我們的知識是否正確，是要以知識是否與「物」相一致而決定。讀者諸君對此，認為這是當然的事罷。確實是當然的，却也有認為不必一定如此的。我們看康德哲學就知道，康德學說對於知識的正確或不正確，他并不以「物」——用哲學上的話說是對象——與知識相一致作標準。「物」本來是什麼東西，康德哲學是不懂得的，那就更說不上一致的話了。照康德的學說，某種知識其所以正確是在乎牠的結聯，若最單純的知識，是要與爲其要素的感覺相結聯，是必然的，又是普遍的法則，要在什麼時候纔可算是必然的，普遍的呢？這明白地不是得各個人的意識以隨便的方法相結聯起來就算事的。對於這件事，康德以爲是一般自意識。一般的意識并不是各個人的意識而是對任何人都是有共通的，一般的，普遍的意識。意識在一般的結聯的

方法，就是普遍的，也是必然的。卽如我認識在此地的時鐘，於是我將那種意識從一般的結聯起來，就是把前面所說的感覺結聯起來，於是我對於時鐘，就有了正確的認識。總之無論是康德哲學，或不祇是康德哲學，凡是與他同一立場的哲學，都以爲知識之是否正確，是以認識的真僞爲基準來判定牠與意識內容間的關係。辯證法的唯物論就完全和牠不同。認識的真僞，其基準是要與對象一致。

## (二)

在這裏就出了問題了。可是我們從來沒有什麼東西成過問題，因爲都是很簡單，很明瞭的。唯物論的批評家們却一齊站出來，對於上述唯物論的主張他們以爲都是錯的，而且囂囂狂叫唯物論有非常的缺陷。他們的說法雖有種種不同，而在那些批評當中歸納起來說，就是唯物論所主張的模寫論是不行的。模寫論的說明，恰如前節所述，認識是對象的模寫，換言之就是認識的基準要求其與對象一致的說法。然則爲什麼特別要給一個名詞叫做模寫論呢？他們對於這另起一個名詞叫做構成論。我們把模寫論與構成論併排起來看，在構成論方面說認識就是構

成，這樣的說法我們還不能同意。而關於知識之成立，我們曾經見過康德的說法。照這樣講下去或者竟是不懂也未可知，如果知識并不是得從「物」映寫而來的話，須要由另一種特別方法作出來，就是說要由構成纔能夠成立。這樣子作出來的知識，把牠拿來和物自身比較，當然牠的形態和「物」不同。這在翻譯的用語上也許是太過於生硬，——不過照這樣的意思說去，構成論竟可以講是「變容論」了。

總而言之，無論是構成論也好，變容論也好，由他們的立場出發總是要攻擊唯物論的模寫論的。究竟他們是怎樣攻擊的呢？實際上有種種的說法；他們講到：前面關於唯物論的說明以爲可以認識的「物」完全是離開我們而獨立存在着的東西，既是離開我們而獨立的東西，又怎能夠映寫呢？既能映寫，豈不就是不能離開，不能獨立的證據嗎？於是模寫的與被模寫的就非同一性質不可；總之「物」是有與意識的內容同其性質的必要。因此，「物」還必須是觀念；否則唯物論所說的「物」如果和意識的內容完全不相同，則模寫又那裏能夠模寫得出呢？縱然假定「物」是可以用意識全映寫出來，在映寫的場合則「物」的世界和知識的世界全然同一

而分成兩個的，因為沒有分作兩個的必要，所以知識就成了沒用處的東西，這豈不是很可笑的嗎？唯物論還要遭受下面的非難：他們以為「物」的世界是無限的，「物」的世界匪特繼續着有無限的意味，而且「物」之一部無論怎樣小的地方，都是非常複雜，而有不能窮究的意味，這也就是無限。這樣無限的物，有限的人類又那能去模寫牠呢？

此外當然還有很多很多的說法。就這一點擺起來看也就會曉得，唯物論的批評家們所說的話既沒有什麼思想，又是愚不可及。例如前節所述第二種的批評以為模像與實物非同一般，質就不能模寫，這樣的說法真是蠢笨的話。我們中國有句舊話叫做「畫餅充飢」，紙上的畫就是餅子。把這樣腐舊的話，拿來和近代的照相——模寫——相比較，豈不又是一件怪事。當然任何人都承認照相是最精密的模寫。在照相的時候，難道模寫和實物是同一性質的嗎？在實物方面，如果是人類的話，他會吃，會喝，殺他一刀就會出血的，他是有生命的。而在模寫的一方面，如果是拿影映沖洗出來的相片來說，她不過是一張印相紙，扯破了牠也不會出血。這樣的情形再沒有細述的必要了，因為這兩種東西其性質是完全不相同的。然而却是很恰當的模像。這種批評

就到此爲止，不再往下寫了。第三種批評更是亂七八糟的東西，因爲牠是二重的東西，所以要不得，也不成其爲理由。因爲我們所要研究的不是得問題的善與惡，也不是「得」與「失」，而是現實知識怎樣成立的問題。萬一知識的成立實際上是二重的，那也是沒有辦法的事，我們雖然是這樣說，可是知識的成立決不是二重的。紙上畫的餅子不能燒了來充饑，照相影出來的人物不能夠勞動，對象與知識是完全不同。真實的人類和人物的照相在一起，不是真實的人類兩個人在一處，也不是同樣的照像兩張在一起。這是一點兒也不會二重的。已經明白這不是二重的，假定說，完全是假定的，知識在這裏就說是「物」的模寫，牠的對與不對縱然還須再加討論，却并不是怎樣困難研究的事。

後面的二種批評和牠們比較那是好得多了，以批評的體裁而論是整齊的。先說第四種的批評：以有限的東西要想把無限的東西映寫出來而又不能映寫，終於是映寫不出來的。這種批評在某種豫想之上是可以站得穩的。這種的豫想是以爲唯物論的對象用一次映寫而認識的。這樣的豫想也不全是亂七八糟的。舊的唯物論就是這樣想過，至少是未曾明白表明說是沒有

這樣想法的人。十八世紀法蘭西的唯物論者就是如此，費爾巴赫也是如此。誠然這類的唯物論絲毫不承認人知的進步，雖然他們未嘗以爲人類的知識自元始時代以來就是完全無缺的，却以爲人類知識所以不完全的原因，是人類犯了種種的錯誤，祇這一點就可以了。依這種唯物論的說法，人類的知識本來是完全的，則知識可以一次映寫出來。於是這就不耐前面的批評了。對象無疑的是無限的。認識對象的人類這方面却是有限的。

然而，辯證法的唯物論却是和舊的唯物論不同，牠是辯證法的唯物論。其不同的地方又在那裏呢？是把人類的認識，以辯證法去考究牠。人類的認識不是得一次就夠了的，而是要時間過程的，爲此略加以說明。認識問題我們都已弄清楚了。現在所有的祇是認識和對象的關係的問題。這個關係就須辯證法的研究：認識是合於對象的。可是對象立刻就會要現出新的側面。因爲在這裏現出了新的側面，所以認識與對象就不相合，就成了不一致的東西。這就成爲不正確的認識——這不單是犯了錯誤——并且對象和與牠不相合的認識之間就發生糾葛，發生矛盾。這種糾葛繼續發展，終於要到達比前面更高一級的階段，認識與對象又要相合起來，在此暫告

一段落。照這樣，由統一而矛盾，而新統一——新矛盾……如此為無限制的繼續發展。人類認識就要有這樣的過程。

因此，我們研究前面的批評看：對象是無限的。因為只近於對象，就看出無限的新的，又一個新的側面。對象方面的事說到這裏可以夠了！問題却在人類這方面。個人當然不用講，即是所有某一時代人類全體的認識能力也是有限的；然而究竟不是如此，因為歷史的發展，於是想到人類全體的認識能力，會與對象相同豈不也是一樣的成爲無限的嗎？所以在發展當中人類全體的認識，在認識全體的過程中，使牠與對象相對，是再沒有什麼間隔的了。所以能夠作出來很好的模寫。當然對象是無限的，人類的認識雖然還沒有到達與對象完全恰合的地步，而人類的認識也是無限的，並且必定和對象的無限是相近的。照這樣講起來，前面所說的那一種對於唯物論辯證法的批評是不適當的，並且不成其爲批評。再添一句話，如果照他們所批評的意思講去，辯證法的唯物論，只是一種模寫論，其實，辯證法的唯物論不止是模寫，而模寫不過其中一部分。

同時在這地方更明確的證明了那些人說辯證法的唯物論是二重的批評之愚拙了，因為有一定認識的東西，牠對於一定的對象，雖然是就此模寫下來，而在對象却立刻又現出了新的側面，認識遂與牠（新的側面）不完全相合，所以這又不算是模寫完全的東西。於是就到了第二個階段對象的模寫，這個模寫做到了以後，可也決不是用認識所能模寫得完全的。由這樣的關係推演下去，至於「沒有休止」，因此二重的說法，雖也有多少理由，可是被「沒有休止」這句話所含的意思打消了。

最後還剩下一種批評。這種批評算頂深刻的批評了。現在如果將這種批評，重新拿來再說一次，就是說唯物論是把對象當作超越的東西，然而在另一方面唯物論又以爲認識與對象確實是一致的，於是對象就好像是我們手邊上的東西，可以看作是內在的東西，這豈不是自相矛盾？以上的批評真是很尖銳的批評。這種批評在唯物論的批評家方面看似是很得意，但還是很歉然；對他們這種批評，我以爲縱然對其他的唯物論算是說得不錯，可是對於辯證法的唯物論是無論怎樣也不通用的。其不能通用的理由在那裏呢？照這種批評所說的講下去，只是把對

象當作超越的東西，這樣做法是很不好。在這中間稍微狹一點說明，就是像他們所批評的那樣，祇把對象當作一種內在的東西，結局依然要走上觀念論的路，非拋棄唯物論不可。「無論拋棄是拋棄唯物論，是走上觀念論的舊路，在他們都是件很困難的事。」然則，對象真是超越的嗎？不然就算是內在的嗎？在此二者中唯物論勢必居其一吧？問題就在這裏了。說是二者中——超越的與內在的——必居其一的說法，豈不是形式論理學的態度？在辯證法的說法，同時兩者都是的，凡是瞭解辯證法的都會明白。因為在辯證法，對象是超越的同時也是內在的。真正的講起來，對象也必須如此。辯證法的唯物論要這樣研究對象纔是正確。在辯證法的唯物論，所謂的對象是超越的同時是內在的。

這種說法許有些難於理解罷。如果是難於理解的話，我們用康德所舉的例，即是把物自體論拿來研究一下子就對了。康德把物自體與現象恰恰相合的事分開來。他以爲物自體是完全不可知的東西；在我們以外的世界即現象却在我們手邊上是可得而知的世界。康德之所以把恰相合的物自體與現象分開來，正是把當作超越的對象與當作內在的對象兩個東西，硬要加

以區別是同樣的意味。其結果康德的哲學怎樣呢？這是我們在前面已經說過了。終於陷入不可彌縫的破綻。現在我們已經明白了。所以康德哲學陷於這樣悲慘命運的原因，就是康德把對象當作形式論理學來研究，不會正確的用辯證法的研究。物自體與現象之間並不會間隔得有這樣深的鴻溝。非但沒有這樣的間隔而且是統一的。即以物自體而論，對於某種東西就是物自體以現象而論，在某地方所現出的東西就算是現象。想不到現象，就不能想到物自體，想不到物自體也就不能想到現象。物自體不是得離開了我們而自行停滯的。我們對於物自體起了衝突，將牠開拓，物自體就成爲一種現象，牠的姿態表現在我們面前。雖然，現象却並不是無根的幻象。而且現象是物自體表見的意思。

照上面所說的意思，辯證法的唯物論以爲對象是超越的，同時是內在的。這就是對於前面所述人家的批評的答覆。因爲可以把牠（物自體）當作超越的，所以對象可以離開我們而存在，所以辯證法的唯物論，無論到什麼地方都是唯物論。同時又因爲對象是內在的，所以確實有與認識相一致的可能，有模寫的可能，如此說來，那種的批評，我們用一句現在流行的話來說是

完全「取消」了。

(三)

還有一件麻煩事情得說一說，就是我們的知識是模寫外界而成立的，我們的知識是否正確，要看牠是否和外界一致而決定。辯證法的唯物論雖然是要這樣說，說到我們的知識要與外界一致，我們要確實決定牠到底一致不一致，是必須論證的，這樣的論證又是怎樣呢？在讀者諸君聽見這樣的說法，會要以爲這種話早就說過了，其實不然。問題還在這裏。關於愚不可及的批評，誠然已經是說過，那就好像是對於低劣的畫加以惡評一樣，說他所畫的老虎只像一隻貓。雖然作畫的本人要想畫一條豪爽的老虎，可是在傍邊人看去，却祇是一條沒有生氣的貓；在這樣的場合我們就該把他畫的老虎與真的老虎一同比看，并且考究考究老虎到底是一致不一致；如果那張畫所畫的不像老虎，勉強當作牠是老虎的模寫那就不行了。模寫與實物的一致，其模寫是否正確是很容易決定的。然而，認識與對象却不是如此。當然我們把認識拿來在對象上打一個印，印下來看看是不是一致，在實際上作不到，即比較比較看也是不行。就知識這一方面

就是可以，而對象這方面，即是「物」的一方面我們如若一見就知道，由這種知道來看早已不是「物」自己而是知識了，用這東西來和知識相比較，就是知識與知識的比較，就不能說是吟味「物」與知識的一致與否。所以無論如何找不出使對象與認識直接對質的方法。照這樣子下去，前面我們曾經說過的，爲了模寫是會有被模寫的東西和模寫的東西，這兩者必須要性質相同，於是某種批評又要到腦經中出現了。寫到這裏，唯物論的批評家們又要求人家來看，自己大唱他們的凱歌了。

大家且稍待，唯物論的批評家們也慢自誇。問題還是擺在這裏的問題，而問題的內含究竟怎樣尤須我們研究。爲容易了解起見，所以不厭重煩的反覆申述，并論證對象與認識爲什麼會一致。因爲要論證，所以就不能不爲理論的究明所謂理論，不用講就是（有條理的）知識。首先成爲問題的是知識與「物」爲什麼會一致，即從唯物論批評家們之所好而究明理論，可是那裏還有比知識與「物」相一致與否的理論更重要的呢？如果要說這個的話，則先前的理論就成爲問題。無論到什麼時候，轉去轉來都是這一套。知識爲什麼會與「物」一致，換一句話說，就

是知識爲什麼要是真理，這是關於知識全體。這就是說對於知識的評價，是知識最深奧的問題，也是知識最尖端的問題。凡是關於知識的種種議論，都集中在這一點上，在他們的批評中已經作過了。我們唯物論的批評家們對於這一點的問題，總是以爲在知識之中成問題是理論。這究竟不行，并且問題決不能解決，例如坐在船當中拚命的去推船頭，結果船還是不得動。到岸上去拉船，船纜會動。認識與對象是否一致，爲理論的論證，則問題自身（即成爲問題的自身）就錯了。讀者諸君，我們看見輝耀綺麗的明星，如果要用一根竹桿牠把搗落下來，覺得高度不夠而爬上屋頂去搗，這樣的愚蠢辦法未免不行了。

其證據是攻擊唯物論的人，提起了這個問題以後，他們不得解決。觀念論者也是提起了這個問題而不能解決。例如在哲學史上所謂哲學家之中，頭腦最敏銳的一個人，十八世紀英國的哲學家休謨(Hume, David——1711——1776)就像這樣的提起過。其結果到底何如呢？休謨他們這一般人的結論以爲認識與對象一致的事是不能證明的，所謂知識，所謂法則等等，總之不過是我們對於這些有那樣子想的一種習慣而已。所以認識到底是那個正確是不說的。這樣

哲學叫作懷疑論。懷疑論是像前面所說的那樣，把問題弄在那一方面去了。或者，竟說是「物」是不可知的這樣意味的說法，就可以叫做不可知論。像前面那樣子問題的前程是不可知論，祇是張口等待而已。

然則，認識爲什麼會與對象一致這個問題，終於不能解決呢？當然不一定能夠很恰當的得到解決。

古代東方有個國叫做「福利吉亞」(Phrygia)牠的都城是廓爾糾木(Gordium)在這座都城當中有個久必達(Jupiter)神殿，在這所神殿中放得有一架車子，這一架車子的車轆和車軛是結得很牢固的。其打結的地方，誰也解不開，這叫做「果家結」(Gordian knot)如果能把這個結解開的人，他就是亞細亞的王。亞力山大大帝遠征波斯的目的，據說就是爲此；這是從他的臣下傳說出來的。亞力山大大帝很勇猛的向着「果家結」(Gordian Knot)拔出他的寶劍，用力一揮，把「結」斬斷了。於是「結」就算解開了，不久，亞力山大就平定了印度，作了亞細亞的君王。

認識與對象一致的問題就是一個「果家結」(Gordian Knot)，要決解這個結，當有拔出寶劍的必要。究竟知識不是得為知識而存在的，這大概用不着說明的。但是，真不加說明的話，恐怕有很多人都要以為不平亦未可知，自然也許有人講他自己為知識而求知識的。這樣的人他的知識，是主觀的。如果沒有這樣的主觀，而從客觀方面去觀察，則知識也不是得單是為知識的。縱然有某一個人他真正是要為知識而研究知識，也是有的。不過我們所要講的不是那樣的個人，而是以社會以人類全體立論，知識還不是為知識而有的。知識沒有別的，就是為了行動。知識是有了。人類的實際行動，以牠作指針，牠才能生作用，所謂人類知識首先必須決定就在此。現在要講到認識與對象一致這個「困難的結」了，先要把浮遊於理論之中那樣那樣的說法丟開，單考究人類的實際行動——也可以說是實踐——將這把寶劍拔出來如何！我記得英國人有一句諺語說是「要曉這塊『布丁』好不好，必須嚐嚐看纔知道。」知識也是要嚐一嚐纔能曉得的。

認識與對象一致的問題，是須得把牠擺在實踐當中去，那就立刻得到解決了。水是氧氣一

氫氣二的化合物，這就是一種知識。我們真正的實驗，水是氧氣一，氫氣二，作出來的，這和天上落下的雨是同樣的，可以作飲料，也可以洗東西。我們這樣的知識以「物」而論是正確的證據。如果我們的知識不正確，真正的水豈不就會作不出來。我們再用日常所見的產業狀況來看，我們無論拿上海來說，或拿別的工業區域來說都可以，祇須到工廠區去看看那些吐黑烟的煙囪，就曉得知識是與物一致的；那一剎那不一致的疑惑，看見了事實，馬上就會與黑烟一同飛去了。所有世間一切的事物，不管牠是吃的也好，是穿的也好，是機械也好，是木材也好，數起來真是數不清，但都是由「物」而來的。這些東西都是作人的「物」的知識之基礎，假如說各人的知識與「物」不一致的話，則並立如林的煙囪豈不立刻就會停止吐煙嗎？而且事實還不僅是如此，他們知識的演進還要進行着改革社會呢。俄國的革命家曾經依照馬克思主義的理論，用這種知識推倒了帝制的資本主義的俄羅斯，而樹立社會主義的俄羅斯。知識如若不能與「物」一致的話，這樣的事業又那裏作得出來。

在這裏我們無妨再來討論一下認識與對象爲什麼要一致的問題，我們從空虛的理論世

界走到有生命的實踐世界，在一轉瞬間就可以弄清楚。知識與「物」是否一致是可以證明的。某種知識正確或不正確，關於知識真偽的吟味須用實踐。把這種知識付之實踐看看就明白了。假定依照某種理論要作的水作不出來，以為可以紡得好的棉紗也竟止於紡不出，這樣的知識，就是不正確的知識。

俄國在十一月革命當時，列寧主張：這是蹶起的時期，該起來幹；鮑爾色維克其他的領導者如加門勒夫，如季維羅夫等都以為時期尙早表示躊躇。關於這種事體的知識，到底那個正確？可是十一月革命成功了，由實踐證明列寧的知識是正確的。當然知識是累積起來的。即一個一個的單純知識也完全是一樣。然則認識的真偽問題，這就依實踐而解決了。

唯物論的批評家們所高倡的凱歌也可憐，又是可笑了。

大家都以為哲學這東西是離開實踐理想的。哲學家自己當然是這樣想，即讀者諸君對此也持同樣的想法罷。哲學祇是很冷靜的研究理論，與那些污濁城布的實踐可謂是沒有緣法。這不單是觀念論的哲學是如此，舊的唯物論如費爾巴赫也是如此。誠然費爾巴赫是根據人類為

哲學的出發點，而這樣的人類只是站在旁邊開眺世界的人類，不是得汗水污泥實踐的人類。然而哲學如果真正是表示世界的現實，這必定是純正的哲學，要以實踐為第一義；也就是哲學以實踐為第一重要原理的，因由哲學的工作，不是得開眺世界作種種的解釋，而是把世界作實際的改革纔是重要工作。

## 第三章 唯物史觀

### I 由辯證法的唯物論到唯物史觀

(一)

我們現在把辯證法的唯物論講完了。讀者諸君或許要嫌太長，也許是一氣看完；不過照我們所豫定的途程不過走了一半。還須再增加一點勇氣。但是唯物論——辯證法的唯物論總算是完成了。完成這樣巨大的事業的就是馬克思與恩格斯，並且有比這更重要的馬克思恩格斯的功績是把唯物論嵌進社會去。

唯物論講到這樣子與馬克思恩格斯所講的是很接近了；可是一般的學者他們雖然如此說法，但還不知道把唯物論嵌進社會中去，十八世紀法蘭西的唯物論者即其一例。十八世紀法蘭西的唯物論者一旦講到關於社會問題的時候，幾乎完全變做了觀念論。小的地方姑且不論，我們試舉最重大的地方來說，例如社會是怎樣變化的，社會是如何轉動的，依照十八世紀法

蘭西的唯物論者的答案是：人們持有怎樣的意見，就將要有怎樣的社會；這種意見如果變更，則社會也就要變更。然則依照十八世紀法蘭西的唯物論者的說法，過去歷史上幸福的時代，和不幸的時代都是爲正當的意見所支配，或不正當的意見即偏見所支配而發生的。這種想法之非唯物論的，那是不消再講了。不過在十八世紀法蘭西的唯物論者之中，也有幾個多少有一點進步思想的人。例如愛爾伐修 (Helvetius, Claude Adrien——1715——1771) 他就進一步研究過這種意見是如何決定的，他以爲這種意見是以實際利益來決定的。讀者諸君都曉得「斯巴達式教育」的古斯巴達國，在牠國裏強盜是公許的，祇有被捕了的人纔說是壞的，斯巴達所以有這種奇妙的強盜的好想法，其所以爲這種意見所支配的原因，即是斯巴達國得到了利益，這樣的說明，算給予愛爾伐修以實際利益支配意見的啓示。然而這種利益到底是從什麼地方來的，愛爾伐修就從此進到牛角裏面去了。單只是想到利益，單是說到利益這樣的意見，其他什麼東西也沒有，並且還會把意見反轉去。

比十八世紀法蘭西的唯物論要高過幾多倍的費爾巴赫的唯物論，對於這一點也是沒有

什麼進境。費爾巴赫的哲學實際上如前面所講的，就唯物論來說還是有相當的錯誤，他對於唯物論，不會把關於社會的觀察貫串進去，這是最大的一個缺點。誠然費爾巴赫的學說，對於社會上的問題，是從人類出發，這的確是唯物論的，不是得什麼精神意識那些意味，乃是從有身體活着的人類出發；然而，這依舊是表面的問題，費爾巴赫所謂的人類，恰是兼具精神與身體的東西，但不是得合於我們日常生活着的人類。然則費爾巴赫雖然說人類，實際上不過是研究人類一般的本質。我們如果注意從前的敘述，大概就明白費爾巴赫所研究的是人類一般的本質，於是乎纔有這樣這樣的議論，然而單講到人類一般的本質，還不能瞭解實際，所謂一般的本質完全是抽象的說法。所以費爾巴赫所謂的人類是抽象的人類，決定不是得生活着的人類。然則費爾巴赫的態度不是唯物論的，因此費爾巴赫關於社會的議論當然是錯誤的了。關於這一點，我們把他的宗教論拿來看就知道。

費爾巴赫曾經作過宗教批判。在那時候確是一件非常的大問題，是很重大的社會工作。費爾巴赫的宗教批判，實在講起來是很不徹底的。他決對不會說廢棄宗教，不過是講傳統的宗教

已經腐化，既成的宗教確是不行了，代之而興的要尋出宗教的新意義，要樹立新的宗教。費爾巴赫的議論說是：既成的宗教那樣子作出了不可知的神，使人心的寄託迷惑著了；可是宗教的情操却不可以說是沒有。人與人間的關係，你和我之間的關係，心情之結合，完全是宗教的意味，所以不能不找出真的宗教來。於是費爾巴赫把友情特別是把男女之愛都當作宗教的，他想用這些來代替古代所謂宗教之神。雖然這並不算是十分重要的部分，可是因為他以這種議論作基礎，而宗教這兩個字——其起源當然是由外國語——拉丁話來的，費爾巴赫舉出來說「宗教」，原來就有結合的意味。

費爾巴赫的宗教論之所以錯誤是很容易了解的。其語言的穿鑿附會當然是沒有什麼意義；而古代語言的意味到現在究竟還有什麼內容是很要緊的事。這且把牠當作另自的一種說法，單以友情，以男女之愛來講，就算作費爾巴赫的說法，並且就算他說得不錯，也不過就是友情，就是男女之愛而已；特別把牠們當作宗教的，也沒有這樣的必要。因為宗教是具有一定清楚的內容。特別把友情，把男女之愛舉出來作例，抑或把宗教用來救濟什麼，祇要有必要就抬牠出來。

關於這些我們大約都可理解的了。現在我們所看見的這些費爾巴赫的議論，是些很可怪的法，到如今還是流行着，讀者諸君都可以想到他那種議論種種自相矛盾的地方。

末了還要說幾句，費爾巴赫的宗教論還有一點是他最根本的錯誤。他的想法以為友情，男女之愛，並不是形式上表現的問題，而是無論在什麼時候，無論在什麼地方都是具同一的道理。總之，宗教是前面曾經說明過的，由野蠻人極端素朴的思想，纔發生出來的；基督教，佛教等非常發達的宗教其具體的歷史的內容是大不相同的。而費爾巴赫的議論在這一點上絲毫也不能加以說明，可是這正是宗教批判，或宗教論中最重要問題。總而言之，費爾巴赫的議論，無論把他當作宗教論或宗教批判都是沒有什麼用處的。這已經明白了罷，所謂友情，所謂男女之愛，這都是屬於人類普遍的本質，但是費爾巴赫的說法是從抽象的人類出發，不是得從有生命的人類出發，所以費爾巴赫的思想不是唯物論的，而是觀念論的。

(二)

爲什麼十八世紀法蘭西的唯物論者和費爾巴赫的唯物論貫串起來，是不能應用於社會

的觀察呢？在讀者諸君或許要以為這是可怪罷。其實這沒有別的，在前面也曾提起過，就是這些唯物論者不知道辯證法的原故。因為社會的現象是很複雜的，並且是很高級的，如果不用辯證法，而用機械的唯物論是不能說明牠的。既是不能說明，沒有方法的十八世紀的法蘭西唯物論者和費爾巴赫於是拋棄了不生作用的唯物論，也不必怎樣仔細說明，就走向觀念論的路上去了。在此，我們要注意，十八世紀的唯物論者其不知道辯證法還不是沒有道理，可是出生在黑格爾之後的費爾巴赫又是什麼理由也不知道呢，那是因為他急急於反對黑格爾，急急於批評黑格爾哲學，所以把黑格爾錯誤的觀念論與辯證法一齊都拋擲開去。可是馬克思恩格斯對於費爾巴赫加以批評，但是把他所拋擲了的辯證法重新拾起來。

舊的唯物論者其錯誤的理由我們已經明白了，我們已經看見過的錯誤，在理論上到底是從什麼地方來的呢？這豈不是很值得研究的問題嗎？先把結論講出來，就是他們關於人類的看法錯了。十八世紀法蘭西的唯物論者對於人類並不會把他當作一種特別的東西去研究，他們以為人類是一種機械，他們是把人類當作一種機械，機械的唯物論者也然，這種議論許有一點

奇矯，可是依他們這般人普通的想法，是以爲人類至少和動物沒有什麼大差別。然則，不能理解人類實際的事情，不能理解社會上的種種，豈不是當然的事？比較上，戴着研究人類頭銜的費爾巴赫已經算是進步的了。然而費爾巴赫所謂的人類，我們已經看見了是那樣的人類：總而言之，完全是抽象的人類；費爾巴赫所謂的人類，總是很缺少社會的性質，後面就要講到他所說的是孤獨的人。讀者諸君或許要對此提出一種抗議式的詰問，因爲從前關於費爾巴赫的說明，屢次的講到過費爾巴赫所說的我和我的關係，則他所講的人類不是得單獨的個人罷。不過在費爾巴赫所說的你和我，完全是把同樣的人類擺在那個地方，在費爾巴赫所感到的相互的友情，所說的戀愛，祇不過是集合兩個人，也不能形成一種特別世界，也沒有什麼別的東西。然則依這樣意味推去，費爾巴赫所謂的人類還是孤獨的人類。話雖不免於岔到一邊去，費爾巴赫所研究那樣人類，其孤獨是有理由的，前面關於費爾巴赫的傳記曾經寫過，費爾巴赫結婚之後，就帶着他的妻子隱藏到草深沒徑的田間，於是和人間世應該有的交涉都切斷了。當然費爾巴赫這樣的人類，他所研究的，自然無往而不錯誤了。然則費爾巴赫對於人類並不會有正確的研究。費爾巴

赫曾屢次的講過，人是要謀生的——在德國話中這句話是很洒落的，因此也是很膾炙人口的。——從這樣說起來，他也像十八世紀法國的唯物論者的想法相似，到了近處就往後退下去了。那末，在我們想來要怎樣纔可以算是正確的人類呢？這真是一個大問題，起初就這樣講那是不會錯的。我們還要承繼費爾巴赫的工作，並且更進一步，纔能到達正確的目的地。

人類不是得單靠精神，必須要精神與身體相合纔得確實。於是就曉得了人類決不是一種人可以獨處的，像「魯濱孫漂流記」那樣，船也打破了，漂盪到無人的荒島上，這僅只是一種例外的事。何況在「魯濱孫漂流記」中還有一個黑奴弗拉氏和他作朋友。在這種閒談之中，尙且可以說明人類不是可以單獨過活的，並且不光是人類纔需要過羣居的生活。我們看成羣的雁，以至烏鴉常常是聚集幾千幾百頭在一起歇宿，以至一起覓食；鳥鵲且不能獨棲，何況是人類。不過我們所以說人類不能獨棲，並不與鳥鵲同其意味。可是照費爾巴赫的說法，你和我的關係，那就和雁羣當中的同志關係沒有不同。然則，他還沒有把我和我的關係當作正確的人類來研究過。人類和鳥鵲當然不同，人類不是得鳥類，話不是這樣講法，但是要看他營求生活的方法。亞

里士多德有一句話說得好，他說「人是社會的動物。」誠然誠然，人類必定要聚集在一起，作成社會而生活。有人就必定有社會。這恰恰像我們不能想到沒有身體又那有單具精神的人類呢！講到現實的人類，即不能出乎社會中生活以外，如果脫離開社會的人類，無論如何也不會有的。我們如果要講正確的人類，那就必須要講到社會的人類。這是對於人類正常的研究。我們要把費爾巴赫所謂的人類，換作社會的人類，為我們的出發點，要把費爾巴赫的錯誤改正，並且轉到社會問題，換言之，即是要作唯物論的說明。

究竟要怎樣說明這件事呢，待後來慢慢地就會明白；不過還有一個先決問題就是必須充分了解以人類為基礎的背後有社會。這雖然有點兒唐突，可是在本書開篇就說起過，人類的行動是如何決定的，而人類行動的累積就成為社會的事情，因而社會全般事情是如何作成的，為什麼會發生變化，要研究這種的法則，唯物史觀就有必要了。到如今想起來，這種議論的講法是很不充分的。因為照這樣的說法，我們就可說人類是社會。其實不是如此，社會上的問題，社會上生出來的事情，例如國際聯盟的問題，財政問題，甚至於市井的瑣事，又如像最近發生的尸箱

案，從新聞上看去，縱然不算什麼大事，的確是社會上的奇事，這都是由於人類的行動累積而來的。於是人類的行動就成問題了。人類最初就是在社會之中生活，如果把這一點提開，那整個的問題就不能研究了。照事情的順序，則現在的社會，就算由人類作出來的，但是這究竟是怎樣作起來，為什麼會發生變化，這是首先要研究的。然後纔能開始理解，把社會的人類所具人類種種的性質拿來研究，豈不就從此可以理解人類的行動嗎？社會是怎樣作成的，這就是說社會的構成，樹立社會變化的法則的就是唯物史觀。所以我們講唯物史觀根本上是必要的。這是研究唯物史觀的真正意義。

## II 自然與社會

### (一)

所謂社會到底是個什麼東西？在讀者諸君大都會以為這句問話之後，社會的定義就會跟着來了。然而很對不住，在事實上決不是如此。可是有許多人大大都具有相似的感覺，就是對世間上的人類要一種說明，先不先就喜歡聽一種定義。其實不單是世間的人類如此，即是所謂學者

們尤其喜歡如此，對任何的東西，任何的事件都要給他一個定義。他們對於社會的看法也是如此。社會是人類的集團，在這當中心的相互作用之成立，或者其他，像這樣的定義，已經是腐敗了。如若我們假想這樣的說法有點靠不住的話，我們轉過去看看社會學概論所給的說法又是怎樣。他們所給的那種定義縱然是不錯，可是要他們那些人聽關於社會的事情，到底是真能懂得一點兒，或竟一點兒也不懂呢？所謂定義這東西，原來就說過這明明白地是抽象的，我們決對不能由定義而知道具體的事實。比商號的招牌，比上海馬路上大減價的標語一樣的沒有作用起來，現在我們要研究社會是什麼，須把下定義這一層憂慮去掉；因為社會是現實儼然存在着的，要從社會的種種性質，就是說從牠種種的姿態，從各方面一步一步地去研究，由這樣講是必須得打開一條描寫社會全貌的正路。

提到社會，無論誰都會想到自然，社會與自然是並存在那裏的。要研究社會這東西，起頭的時候就須得找到社會與自然之間有怎樣的關係。社會與自然集合起來形成世界。在世界上第一個問題：自然與社會那一個是根本的呢？我們稍加考量就明白了。社會不是得自然的。寬泛一

點講不是得宇宙存在的時候就有的。和宇宙那樣子悠久長遠的歷史相比較，也是近來纔現出來的。自然已經充分的發達了，到了一定的階段，於是生出人類，這纔開始有社會的存在。不特此也，社會還是自然的一部分。說是一部分這句話是否完全適當我們且暫置不論，可是我們一看就曉得我們被自然圍繞着，我們在自然之上存在着。自然就是社會環境。沒有社會的自然，現宇宙已經有過很長遠的歷史，這是我們可得而研究的；但是沒有自然的社會，我們無論如何也研究不來。由這種意味推論下去，自然這一方面是根本的，社會無論什麼地方都要跟從牠。

所以自然是社會的種種根本條件，這是我們需要注意的。一句話說了，講到「自然」兩個字稍微詳細點分析起來，有氣候地殼的構造，沿海岸地方的海岸性質，水陸分布的狀態，最後要講到的是那裏是否有一定種類的動物植物存在着，這些事情，對於社會成爲種種的條件。現在且舉幾件事實作例：

在人類發達史的階段中有所謂石器時代。在那個時代，人類所用的工具和武器，都祇以石頭作材料；從那時候起漸次進步，以至使用銅和鐵，發達到現在的狀況。如果沒有金屬物存在的

地方，人類無論如何不能進步到使用銅與鐵的青銅時代或鐵器時代，因為被自然環境所限，總是滯留在未開化的元始狀態之下。試以美洲的印第安人為例，那就是我們常常在美國出品的影片當中看見的美洲印第安人他們還是在野蠻時代，受着歐羅巴白種移民的壓迫，其所居地域範圍愈見狹小，大有滅亡之勢——我們貴州、雲南、廣西、和四川極西部的獠、苗、等等古代民族，也有這類相似的情況——美洲的印第安人，甚至於有不會飼養家畜的，這樣低的文化，在現時比較起來，又那能不顯示其停滯衰落的狀態啊！自然之成爲社會條件的，有一個很有趣味的例子，是山岳與河川所具的任務。其所以有趣的是黑格爾的說法，他說河川與海洋是結合人類的，而山脈却是分離人類的。人類在元始最初的時代，在一個種族之中什麼東西都沒有，而把共同合作的結果分配給種族中一般的成員，稍微發達之後，就把多餘的物品拿出來和其他民族互相交換，這是不消說得的。黑格爾說，這種場合，如果有河有海就會利用船，和遠方的異族結合物品的交換關係，然而四圍山脈高聳的地方就不容易如此了，這個意思是說不能不閉處於狹窄的地方。黑格爾所說的雖也不可一概而論。譬如河川與海洋之結合人類，也要那個社會能夠製

作相當適用的船隻，並且要發達到會利用這種船隻，如果沒有發達到那種程度，則海洋與河川也和山岳一樣是分離人類的東西，這是過去的史實。然而，無論是河川、海洋、是山嶽等等地形，都是以前所說過的社會條件，這是無容疑慮的。這種關係引起我們的趣味的地方，某處出產金屬，就對於社會民族有種種的影響。希臘人之前的斐尼基人（Phoenician）我們在中學校時代讀西洋史的時候就知道了。在西歷紀元前十六世紀到十四世紀地中海與勒巴龍（Lebanon）山脈間建國的就是斐尼基民族。以海國民族而論，牠在歷史上是很有名的，那時候當然沒有發明指南針，但是他們乘坐獨木舟，用帆用橈，夜晚則以北斗星作唯一的準據，從地中海、黑海到過其他很多的地方，都是航海的。並且在各地方開闢許多的殖民地，他們曾遠征過今日的英吉利海岸與普魯士沿岸諸地。在那時候的世界，他們爲什麼要這樣的遠征呢？因爲聽說上述諸地域出產「錫」而「錫」在那時候是很貴重的金屬，他們要得到錫，所以不惜遠行。至於以後，因爲說南非洲、東印度出產黃金，所以引起許多國民的注意，西班牙人爲了要追逐美洲的金銀，這纔有征服殖民地，建設殖民地的企圖這類事實，真是不勝枚舉。從古代到如今，這樣形勢，並不會十

分改變，例如爲探查石油鑛，人們羣集在波斯，在米索波達密亞，或在墨西哥，或在北庫頁島，在國際間且因此釀成種種糾紛，這是眼前事實。

自然對於社會是給予強硬的條件，深遠的影響在一切實際行動上是非常巨大的。

(二)

但是不可以誤解上述的事實。自然之於社會雖說是給予種種的根本條件，自然却是沒有對於社會，從什麼地方到什麼地方有決定的意味。我特別把這句話提出來的意思，是因爲牠與上述的變法，有同樣大的關係。於這種說法，用一句有名的古典的話來講，講這句話的人就是孟德斯鳩（Montesquieu, Charles Louis de Secourdar—1689—1755）孟德斯鳩是十七世紀到十八世紀法國的思想家同時又是評論家。氏對於法律學和政治學研究很深，他從立憲主義的立場猛烈的攻擊專制政治，他提倡現在世界各國差不多都在行使的立法，行政，司法三權分立主義的政治。關於孟德斯鳩的學說，十九世紀英國的歷史家巴克爾（H. Barker）敘述其學說的旨趣，也以爲社會是完全爲自然所決定的。

以自然而完全決定社會的意味如下：最主要的研究是在某種社會其所產生的法律、政治，這就是說其所奉行的是怎樣的社會制度，這些都是以那一社會所處的土地、氣候與風土而決定的。依照這種說法，舉孟德斯鳩的學說為例，當那時候，他非難法蘭西的專制政治，大大的讚美英吉利立憲政治的理想，把英吉利實行立憲政治和英吉利的氣候結合起來。不特社會制度是如此，即社會上各個人的思想，也當這樣的研究，而知道是以氣候風土為轉移。某種社會的人們很愛好自由。另一社會的人們則滿足緘默於專制政治，這個原故就是這一社會和那一社會其間的氣候、風土不同的關係。在宗教關係上講也是一樣的，為某種氣候、風土的原因，加深入的信心而崇奉僧道。巴克爾的有名學說，就學說而論也未免太過於推重自然。說自然的刺戟太強是不行的，這樣講下去，自然穩環境太平的地方，是土地對人的刺戟少，人們就會怠惰不堪，這也是不行的；但取二者間的平均，所以只有歐洲所住的人種，在人類上可說是正在發展的。

巴克爾所唱的就是這樣的調子，用這種方式去研究，當然是靠不住的，現在看巴克爾的學說，驟讀之下，覺得牠似乎很有點兒道理，一經思考之後，就看出牠的缺點來了。關於自然的嚴刻，

平穩，或是中庸，在二三千年以來，沒有什麼特別大的變化。可是在我們眼睛裏各國民的發達結果，有多少興亡盛衰。印度希臘在過去都會有過很高度的文化繁榮，中國在亞東也是居文化的領導地位，那時候的歐洲確實還近於野蠻狀態。到了現代歐羅巴諸國已經站在人類發達的先頭；印度希臘，中國這些古國差不多完全在衰老的路上走。在這時期當中，無論在印度，在希臘，在中國這些地面上，平均所受的自然影響，又那裏有過於嚴刻的或過於平穩的自然現象，事實上又有什麼大變遷呢？我們曉得這是不然的。說自然有什麼顯著的加減，也不必使住民常常滯留於低級文化，或者到達高度文化的。由此說去，就把巴克爾的學說結束了。對於這種的研究，我們還得加以正面的吟味。如果依照這種說法，自然可以支配一切的話，則社會就完全沒有了。在自然之外，沒有社會存在。讀者諸君聽見這句話，未免覺着奇異，其實是事實如此。雖然自然的溫度，雨量，地表的構造來決定了植物、動物的分布，及其生存狀態的差異，而據這些相同的理由，就有了這樣的學說。我們登上高山就會看不着在平地上所見的那些植物，到極高的處所就只有苔類了。雨量多的熱帶地方，爲了要雨水快些掉下去，所以植物的葉面都是滑的；到寒冷的地方，爲

要保持適當的溫度，動物的皮毛都很厚。這種學說，以同樣的事實來看社會。這種學說在詞句上，當然不以自然與社會是有區別的，而社會上，如像蜜蜂的集團，實際上有很可以驚人的整然的組織，這是可以同樣看待的。所以照這種說法，斷乎沒有把社會真當作社會來看。

馬克思主義的思想當然和上面所說的不同。我們試考查一下，一般學者對自然與社會關係的種種態度。在這當中雖然有很多不同的態度，但是歸納起來可以分作兩類。一類是剛纔在前面我們曾經講過了的那種態度，上面已有過了相當的詳細說明，我們曉得他們是把社會與自然同樣看待。所以他們對社會雖然也作過學問上的研究，却是恰恰把研究自然的自然科學，就是那樣毫無變更的嵌進社會當中去。前面所述的巴克爾他們開始研究歷史就持這樣的意見，竭力主張關於社會的學問，要如此纔能成爲真正的科學。持上述態度的代表人物我們祇舉出了孟德斯鳩和巴克爾兩個人，當然事實上不止這兩位的態度如此，在十九世紀當時，他在學術上具有非常的勢力，例如關於人種問題很有名的學者拉薩魯（Moritz Lazarus——1842

——1903）與拉會何飛（Gu stav Ratzenhofer——1842——1903）以外還有很多人相信這

種學說。另外還有一種是與此相對立的態度，就是把社會與自然完全分開成另一種東西來研究。社會完全是另一種事實的情形，自然是盲目的，可是社會却與牠不同，如果不想到社會的目的，就不能理解牠。依據這種理由去觀察自然的時候用因果律，即是以原因和結果的關係去推論就可以了。而對於社會這就不行了，必須要用目的與手段的目的論了。對於自然和社會的關係，觀念論的想法，花樣雖有種種不同，而結局總是一樣的。不消說這種想法是錯誤的，爲什麼說牠是錯誤呢？因爲這種的說法，我們已經把牠分辯清楚的，社會之於自然其相從的事實，這且放下不提，如果真像這種的想法，則我們對於社會就製作不出所謂法則來了。依這種意見，社會上有了某種目的，無論用什麼手段要什麼東西就必定作出什麼來，究竟事實上也是沒有這樣的一回事。那末，法則也是作不出來的，我們對於將來的預斷也完全不曉得。例如說國際聯盟問題，今後是怎樣，中日問題今後怎樣，美國實行通貨膨脹政策會得到怎樣的結果，這些事情，都要不能下任何判斷。世界上有這樣子蠢笨的事情嗎？可是現在我們豈不是常常在下判斷嗎？但是再加一種解釋：就是從十九世紀末到二十世紀，在德國具有相當的權威，到最近雖然漸趨衰老，可是

在日本還很盛行的溫特爾班李克脫 (Windelband Rickert) 他們對關於自然與社會的理論，是和前面所說的那理論也是一樣的。號為德意志西南學派的溫特爾班李克脫，他們以為自然現象的方面是普遍的而且是反覆循環的，至於社會現象的方面是個別的而且祇有一回；對於自然可以成立因果的法則，對於社會就不能成立什麼東西，於是與價值相結聯纔成為學問——雖然在這一方面還有種種雖小而麻煩的議論，現在都暫且擱下。對於德國西南學派的理論，就用筆者所述的批評來嵌進去批評牠，也就立刻可以明白了。但在溫特爾班李克脫的學說當中以為自然與社會不是在現實的，我們看牠是普遍的即為自然，我們看牠是個別的即為社會，這是由我們的看法來分別出自然和社會，這就把觀念論的錯誤很露骨表現出來了。總之溫特爾班李克脫的說法是社會與自然完全分別開來研究的。

這兩種態度是正相對的！一方面是把社會與自然當作完全不同的東西，也方面是把社會與自然當作完全相同的東西來研究。在我們看這都是錯誤的。這種錯誤的根本到底在那裏呢？其錯誤這就在於令自然與社會對立起來，把牠們分離開來研究。把社會與自然當作完全不

同的態度，是把自然與社會分離開來研究，不待說明即已清清楚楚。把社會與自然當作完全相同的態度，也是把自然與社會分離開來研究，未免有點兒稀奇。然而這種態度，首先就必須把社會與自然分開來研究。雖然是如此作過，而經過種種的情形都很不好，因此，這纔轉變方向，一下子就飛到把社會與自然完全相同的研究方面去，所以這種態度的極底還是潛伏着把社會與自然分開來研究的思想。

把自然與社會分開或合一這兩種態度都是錯誤的。自然與社會在事實上本是統一的一體，我們不能把自然與社會分開。但自然與社會確實相異，但是同一的東西，從社會方面說起來，社會之於自然是另自的一個東西，然而同時社會之於自然又不是另自的一種東西。這是對於自然與社會關係的正當態度。馬克思恩格斯就是如此。讀者諸君對此或許還不曾坐實這種思想，如果還不甚瞭然的話，請再看看前面辯證法所講過的部分。

然則，具體的講，社會與自然是相同的，還是不相同的？關於這一點，以後對於全體的說明，逐漸地要研究明白。

III 唯物史觀的根據何在

(一)

前面最後一段，曾說過種種不同的話，從裏面看去，究竟不必一定是裏面或表面，總之是從側面看，把動物與人類的關係當作一個問題，讀者諸君在研讀的時候未見得沒有注意罷。把自然與社會的關係移轉成爲動物與人類的關係。孟德斯鳩和巴克爾的研究態度，就以爲人類與動物是絲毫沒有區別的。與此相對立的是把社會與自然完全當作不同的東西，這是觀念論的學者的態度，則人類與動物並沒有什麼因緣。而正確的想法却不是如此，並且不能不說人類是動物，同時又可以說牠不是動物。

人類與動物相同的說法，用不着怎樣多的說明，大家都很容易理解，容易接受。因爲人類和動物一樣，因爲都是同樣的吃、喝、生殖。從這樣的情形講起來，人類是由動物進化而來的了。現時的人類，拉丁文原文叫做「何莫薩必因斯」(Homo sapiens)，意思就是動物當中的一種，「何莫薩必因斯」和其他的動物相比較雖是非常進步的，但是像以類人猿與在人類身體當中寄生

的蝨蟲相比是非常進步的一樣，總之還是動物。關於人類的進化，無論是生物學，是人類學其意見都以爲是從「猿」生出來的；其相反的另一見解就以爲人類和猿是不同種類，不過牠們的祖先是共同的而已。這兩種說法無論是那一方面都認爲動物經過長時間的進化，才現出了人類，是決無疑義的事實。說到這裏用不着再煩瑣的講下去了。問題的要點是在乎人類與動物之間有什麼區別。在這一點上，讀者諸君許聽見我說過罷，而唯物論者究竟怎樣的說明人類與動物之間的區別呢，這是用不着再說了。

如果真的不說的話，恐怕還不免會引起讀者諸君的疑問，所以特別很明白的講講，唯物論者認爲在根本上人類和動物之間的區別有兩點：

第一人類所作爲目的活動，在動物是決定沒有的。所謂目的活動用很嚴正的話講，人類在要作什麼的時候，先就要立一個目的，要作什麼東西的時候，先就得把那種東西在頭腦當中有個印象，這就是行動的意味。動物就不是如此。關於這一點馬克思曾用過很恰當的話來描寫。他講到，夏天夕陽西下的時候，我們常常看見蜘蛛在樹間作網，那真是作得好，差不多笨一點的人

類織布也趕不上牠。又如蜜蜂組成蜜蠟，建築的樣子，也似比手段低的泥水匠強得多。然而，蜘蛛蜜蜂那樣美麗的網，那樣美麗的巢，却不是想到怎樣作就怎樣作的。在這一點上，人類無論是怎樣笨的織工，怎樣手段低的泥水匠，都可以說是超過蜘蛛，蜜蜂。

在這裏我們該注意的，就是依上述的情形，好像是我們把觀念論者所主張的社會，拋棄了因果律，是取目的論，似乎這就是接受這樣理論的證據；其實不是這樣的。觀念論者把上述的那些事情，樹立這種目的完全是人的自由，以爲因果關係完全是外面的，把目的論換作因果律就完了。然而，必須有那一點原因就是人類不樹立這個目的，就樹立那個目的。研究出這種原因是必要我們的唯物論充分承認人類的目的活動，就要從此找出因果關係，要樹立起社會的法則，纔是正確的。

講到這地方，該把上面的話剪斷了。現在要繼續上面的第一點，而說人類與動物區別的第二點。這就是人類對於自然所取的積極態度。動物對於自然的態度完全是被動的。兔子從秋天到冬天，在秋天的時候牠的毛是枯草色，到了下雪的天氣，雪下來了，牠的毛少變成純白色了。這

不過是依隨自然的變化而已。如果兔子沒有這樣的變化，那她們老早就死絕了。又如燕子在春暖的時候來北國過夏，冷起來了牠又飛到南國去避寒，這不過是立在氣候的後面。人類對此則不然。人體不白，但是如果要有白的必要時，他會遍身塗上白粉，這雖然是一件沒有多大意義的事，而對於氣候的變化，夏天他會用冰，或者更進一步用冷氣，冬天來了 he 會用火爐，或者更進一步用燠氣，與自然的氣候相對抗。如果年年歲歲都鬧洪水，他會設法使河川改變她水流的路線，因為山高，阻礙交通的往復，他會設法把牠鑿開，海淺了不適用於人類的需要，他會把牠濬深，叫牠變成海港。這是人類對於自然積極的態度，甚至於要進而變更自然，——在動界物是看不見這類舉動的。

這是非常重要的事情。人類像這樣對於自然取積極的態度，實際上就是運用工具。這就是動物所不能及的，還須得再補講一點關於人類使用工具的事。人類使用工具可以分作三種類。第一種不消說得是人類把手指，手腕，腳，腿當作工具用，第二種是利用自然物作工具，把近處的樹枝，道旁的小石塊，利用這些東西去擊落樹上的菓子，去射殺那些小動物。人類所用工具中的

大部分，是人類既已有若干發明以後，人類纔把自然物加工特別作出來的東西，這種對自然物加工，不消說到近代是很精妙的了，而動物就不曉什麼是工具。當然第一種類，身體上器官，意味上像是工具，這些東西動物也是有的，這不過自然賦予自己有這樣東西，自己就可以使用牠，實際上不能講手，腳，算得是工具。在這裏所以要講的是工具的進化，前面曾說過工具有三種，就是表明工具的進化可以分作三個階段，起初說這句話的意思就不外如此。第二種類的工具即是利用自然物作工具，人類能夠利用自然物的時候，我們就算脫離了動物界了。誠然在動物之中最高等的猿類，牠們看見樹枝上結的菓子，牠的手夠不着去摘的時候，牠會把近邊的樹枝折斷，用樹枝把那菓子打落下來，這樣的故事是有的。這樣的事情在動物界是很少有的。然而我們對於這一種類的工具，比動物當然更知道得多。而真正的有意義的工具，是第三種類的工具，是特別做出來的工具；這些工具是在動物界所絕對看不見的東西。例如蒸氣錘，如自動搬運機，如電氣砲等，固不用講是動物所不知的，就是從前那些極簡單的東西，例如未開化的野蠻人所用的，無論在狩獵，或互相爭鬥的時候，把木頭灣轉來用藤子棚起來的弓，這類東西也是動物所決不

知道的。這一點是人類與動物斷然的不同。佛蘭克林是美國獨立之時建過大功的人，他的逸事在小學校的教科書中都有的，後來他又是一位物理學家，在響雷的時候放紙鳶上去，以實驗電氣，他曾說過人類是製作工具的動物，這是名言，同時也是真話。

現在我們要把上面所舉出來人類和動物間區別的兩點，歸納起來，換一句話講，這沒有別的，就是勞動。這不就是樹立起了目的——就第一個區別點——是用工具，對自然取積極的態度——其第二區別點——就是勞動了。說到勞動於是有時間上的順序，這個時間上的繼續就是一種勞動過程，要表現這個意思，即可以用勞動過程這句話來代替勞動，於是乎，他們看到這種地方找到結論了，勞動過程把人類和動物區別出來了。這是不錯吧，在動物方面也有近於勞動過程的：例如我們夏天在庭園裏，看見有四五匹螞蟻在搬移一隻死了的蝴蝶的翅膀，這是要把牠存貯起來過冬，一步一步的把那東西拖起走，假使力量不足，就有一匹螞蟻趕快的跑回洞裏去，要去找他們的同類來，螞蟻尚且是營營勞動，即是拿螞蟻來作例子，教人要勤勉。雖然，這不過是譬喻的話，螞蟻這樣作，不是真正勞動意義的原因，是因為在世界像剛纔所說都那樣螞

蟻活動的意義是找不出勞動過程，這是大家的曉得的事實。

依這樣的理由，「勞動過程」在動物方面絲毫都沒有，完全是人類的東西，像前面所說的勞動與人類的關係，如果在自然與社會的關係之中，則這樣的意味完全是社會的。這是不可忘去的。勞動過程同時還具有自然的性質。我們試細細地研究一下勞動過程，也就是人類這樣一種的自然力，對自然作用的自然過程。例如紡紗廠，在廠裏有棉花這樣的自然物，女工們在那裏紡牠，因此女工們要運用她們的手指，運用她們的手腕，運用她們的腳，運用她們的頭，這樣子勞動她們的筋肉，消耗她們的腦力，總而言之，一句話，是支出勞力把結果移到棉花上去，把棉花變成了棉紗。在這種場合，栽培棉花，採用棉花之後，把棉花從美國，從印度，及其他的，地方，搬運到中國上海的工廠裏，這已經加進過不少人類的勞力，不能說是純粹的自然物，不過棉花從栽培到收穫，我們可當牠作很簡單，所以在工廠的立場上看可以假定是與自然相同的東西。又如紡紗的錠子，如轉動紡錠的機械，在工廠裏牠真是一些複雜的東西，可是牠們只是女工與棉花之間的媒介，所以沒有別的什麼問題。這已經是太詳細的說明了，我們如果從事於實際勞動的話，

就會明白勞動的結果所做出來的東西，供人類自己的使用，就是要生活，要繁殖，要發展。我們看見了這種情形就明白了勞動過程完全是人類這種自然物和自然之間的自然關係，並且是必須要有的自然關係。勞動過程是真正的人類意味，是社會的過程，同時也是自然的過程。

前面雖然說過了，很多，但還得要加以補充，所以又把話說回去，講到自然與社會是併存的，自然與社會成爲一體而形成世界。因爲是一體的，所以自然與社會的關係就互相合起來了。雖然牠們是併存着的，但決不是得在同一位置，乃是以自然爲本而社會爲從。講到社會對自然彼此間關係相合是很重要的，這可以說是社會存立的基礎。然則，自然與社會頗不易找出適當而瑰麗的詞句來說明牠們，不過在互相交錯的一面是可以看出來的。所以我們必須要找出其間的要點。而社會與自然之間的交錯，社會既不是方的，又不是圓的，沒有頭，又沒有腳，并且社會又不能直接與自然相接觸；與自然直接相接觸的是作成社會的人類。所以現在是要把問題轉換到人類與自然相接觸的一面的問題。這種的轉換，在一轉瞬之間，我們須要追求的問題，立刻就明白了。爲什麼立刻就明白呢，而且是早已明白了的，那就是勞動過程，勞動過程是人類從動

物脫離出來最初的區別，可是同時也就是自然過程，這就是剛纔我們所充分研究過的，人類對自然關係之一面。我們還可以由此更進一步去考究，勞動過程在社會上是頂重要的，甚至可以說那是社會存立的基礎。

## (二)

實際上勞動過程表面上無論什麼地方也并不存在的。我們陡然聽見這樣的話，讀者諸君也不免會覺着驚奇罷；然則我們也許不免會後悔，從前很費心力看過這樣冗長的說明，那曉得到現在纔是到處都不存在的東西。可是勞動過程的確是任何地方也不存在的。勞動過程到底是以怎樣的要素構成的，這種理由是須得要講講。這到還不至於十分費分析的工夫，我們立即知其構成有三種要素。首先當然是勞動，其次是粗糙或精密的工具，再其次是運用這種工具來加上勞動的對手的東西。工具是勞動手段，加上勞動的對手的東西是勞動對象，（用勞動對象這個名詞大概可以罷。）於是勞動過程就可以用勞動，勞動手段，勞動對象這三種要素來表明牠。三者相配合，就是自然與人類的接觸，無論什麼地方都是如此。勞動過程在任何地方必然如

此，所以我論到勞動過程在任何地方都不存在。這真是走正相反對的方向；雖然我也這樣想，但事實卻不如此。因為勞動過程到處如此，所以到處都沒有牠。像這樣的說法，在讀者諸君或許要以為我口齒不清，其實不是得。從前我們曾經一再的講過，人類不能孤獨的生活，這樣說法，實際上也不然，這樣說來，勞動過程又是何如呢？我們曉得勞動過程是勞動，勞動手段，勞動對象三者所構成。則勞動過程沒有豫定要很多人去作的道理。就是一個人去作也很好。如像從前所舉過的例子，魯濱蓀漂流記就是一個。然而這不過是魯濱蓀漂流記的作者德孚 (Daniel Defoe 1661—1731) 的頭腦之中所想像出來的另一世界。在頭腦當中想像出來的世界，以這樣的事情為對手當然也可以的，然而在這裏必定沒有存在着實際的世界。在現實，就必須有非常多的人集合起來共同生活；所以人類凡百事情，必須要集合很多的人在一起，可是在這當中并不會包含得有勞動過程，祇是單獨的人類也是可以的；照這樣子講起來，勞動過程豈不是無論在什麼地方也都不存在嗎？由此，則勞動過程無論任何地方也是不存在。然則我們又以什麼理由說勞動過程在任何地方都有呢？講起來也沒有別的就是在我們的頭腦中把很多的人類聚在一起

這種抽象的觀念丟開，則剩下的祇是人類與自然的關係，在這種關係之中，就有勞動過程，並且必定有勞動過程。總之把勞動過程當作抽象的，那是在任何地方也存在的。至於具體事實則任何地方也找不着的。

在這裏且插一句話，即是讀者諸君一味起疑慮也是不好的。在前我們曾經講過勞動過程，這個勞動過程與我們看見蜜蜂、螞蟻那樣工作的過程是不同的，我們所講的是社會的過程。可是我們現在所要研究的是勞動過程常常對於很多的人類的集合生活是漠視的，在社會方面說最主要的是可以嵌進人的聚集這件事情去，但是勞動過程決定不是社會的過程。正確的說起來，真正的勞動過程不是得真正社會的過程。所以，我祇說到勞動過程是區別人類和動物的意義，單就人類和自然有區別的意味說就是社會的了。

勞動過程不單是在動物界，及其相同的自然過程是有的，這樣講起來只在消極的社會也有的。於是勞動過程可以當作在頭腦中的抽象思想。我們如果儘講這件事，徒然空費時間究竟沒有什麼用處，所以必須要邁步前進。向什麼方向前進呢？講到前進的方向本是一件很不容易

說明的事，所幸者是我們已知道了勞動過程是什麼東西，所以要循此上進還不難。

實際的世界，人類是不能單獨生存的，這句話雖然反復說過多少回，但是現在還該重提起，而勞動過程現在沒有再行復述的必要，祇說到人類勞動就夠了；在一般的形態中，勞動都需要多數人的協力，通過這種勞動過程就發生人與人的關係，通過這種人與人的關係就實行着自然對人的交涉，即是勞動過程。現在舉個例來證明這件事：我們立即考究近代工場，在近代工場中如鐘表工廠，不消說在那個工廠中是進行着勞動過程的，在那裏把鋼把銀把鉻（Chromium）及其他的金屬拿來加工，做出鐘表；可是許多的鐘表工人，有的作彈簧，有的作針，有的作字，有的作輪盤……最後還有試驗配齊的工人，在這許多的工人之間不但要發生一定的關係，并且還有對這些工人監督，與指定工作的工頭，廠長等關係儼然存在着。在這種情形之下，就現出人對人關係的組織網中進行着勞動過程。這就是實際的世界。

依這樣說法更進一步，在勞動過程之上加上人與人的關係，雖然說是加上去，但不是得像算術的加法那樣子加算，而是如上面舉例那樣的意味，就可以了；事實上尤不能不如此。勞動過

程在前面我們曾經講過了，現在所說的在勞動過程上加以人與人的關係這件事，也得給他取個名字。可是該叫做什麼名字呢？因為祇是這一個名字，那末我們就叫牠作生產罷；對勞動過程，就有了一個生產過程，於是從前所用的那些熟字一個一個的都跑出來了，在不曾看慣的讀者或者有一點嫌麻煩亦未可知，不過對於內容我們已經相當的明白，因為以前很詳細說明的時候，把內容弄得清楚，來使用這類的字眼，可以省多少時間，我們也可耐過這種麻煩罷。

說到這樣的地方，似乎可以不再往下繼續了，但還須得補充幾句的是：在這一節開始的時候，曾經說過勞動過程是無論什麼地方也是沒有的，讀者諸君對於這種說法很覺奇異，並且以為我是故意要這樣子說似的。勞動過程在實際上是無論什麼地方都不存在的，則是我們最初的目的在乎研究社會怎樣構成的，怎樣變化的，那末這種說法，無論如何也是沒有什麼用處；然而照我們現在所說的，由勞動過程說到生產過程出發，其意義是說明勞動過程，就不是得無理了，非但不是無理而且還是必須呢。

為說明生產過程起見這是很重要的事，然則對於我們最初的目的，是很有用的。那末，我們

還得打起精神來繼續下去。

因爲我們已經把生產過程弄清楚了，現在我們要來研究社會了。生產過程在進行的時候，人與人的關係，以及人與人的結合就在這當中生出來，這就是社會。反過來說，這樣那樣不同的說法，在普通一般很難得抓着的社會都是繫於生產過程進行之際，作出了許多人與人之間的關係。明白了這種關係，就可以瞭解社會的正體。筆者雖然這樣子順筆寫下去，在讀者諸君或許還有不甚清楚的地方。講到人與人的關係，這句話在讀者諸君不以爲近於虛僞罷。因爲要考究社會是怎樣的「事物」，所以這纔注意到關係。極言之，社會就是關係。并且形成社會的只有人纔可以。如果把「人」除開，別的就沒有什麼「事物」可叫做社會了。因此，講到自然與社會的交涉，自然雖是「事物」，可是社會不能與其他的「事物」對換，祇有把人類拿來，看作自然與人類的交涉。讀者諸君大概還能夠記得起，我們從前曾說過這樣的話。這樣子研究起來有趣的，是既成的社會學，很粗淺的說社會學是研究社會的學問，漸次漸次在社會上就看重了人與人的關係，就開始研究人與人的關係的各種形態；如果不能理解這種最根本的關係，首先就會抓

不着人與人的關係其基礎的要點在那裏；單是亂七八糟的這樣那樣的分析人與人的關係，則所謂分析也者不過是敘述的詞句而已。

現在且把這種流俗的社會學當作另自的一種問題，不過就社會而論，範圍還要廣泛些，其所包含的諸種關係還要多些。生產過程在進行時的人與人的關係，不單是就是這樣即停止了，並且還要在生產過程中發生出種種的東西來。從此以往我們看見那指全體的社會就曉得這是當然了。對於這樣的社會，以後我要逐漸加以說明。生產過程和人與人的關係結合起來的確是對社會的基礎。自然與社會，勞動過程與生產過程，我們議論到現在，再要講到爲什麼要這樣的基礎，我以爲不必反覆多講了。生產過程進行之際，所發生的人與人的關係就是基礎，以這種意味而論，則人與人的關係就可以說是社會了。現在把生產過程進行中所發生的人與人的關係，如果叫做生產關係，則生產關係就是真正的社會。所以照前面所說那樣的意思算是全體，普通一般都當作是社會，則對於這樣的社會，生產關係就是基礎。

於是，我們研究過了社會的根本是生產關係。還要更進一步的是生產關係是怎樣決定的？對於問題之發生，我們曾經研究過生產關係在進行生產過程時而結合人與人之間的關係，在這一點，讀者諸君或許要以爲前面的說明還不曾弄清楚。可是，決不如此。我們對於生產關係到底是什麼雖然研究過了，但是對於生產關係的內容，生產關係的種種形態，還有這種形態是怎樣決定的，這些事情我們未曾考究明白；因此，不能不稍微麻煩點考究這個問題。

我們因爲要考究生產關係的內容，形態，以及這種形態的決定，所以再回來講到勞動過程。又因爲勞動過程比較單純，所以從這裏開始說起是比較方便而且容易明白。我們要回頭說到勞動過程是沒有什麼不合理的，勞動過程所表現出來的是生產過程，由生產過程上這纔發生生產關係，對於生產關係研究尋思的時候，要再行提起勞動過程，那是當然的了。勞動過程又是怎樣決定的呢？勞動過程是勞動，勞動手段，勞動對象三者所構成。而在這三者之中，那一個纔是中心呢？現在且舉一個簡單的例子，譬如我住在海邊上，在附近的海裏捕魚。捕魚的過程，在這樣情形之下，說過程二字，雖未免誇張，但却是勞動過程。我們能夠肯定的說一條一條的把魚釣上

來，如用網捕魚一網就可以捕幾十幾百條魚，其勞動過程是有很大的不同？還有的是駕起捕魚網的船去捕魚，也可以說是捕魚。這種種的捕魚的情形，其勞動過程究竟從什麼地方來的呢？是依據勞動過程三素中的那一個呢？講到勞動對象，其目的都是在乎捕魚，也許有人要說出他們各自所捕的魚的種類不同，那末我們可以假定用釣竿釣起來的魚，和用網打起來的魚其種類是一樣的。然則勞動有不同罷，其實這也是一樣的，因為就支出勞力的意義上講，無論是用釣用魚網其用勞力是沒有區別的。最後，我們會要想到勞動方法的不同了。講到動勞方法一定就是方法的問題了，因為現在的問題是屬於勞動過程的，而在勞動過程的要素之中勞動是不成問題的。至於勞動對象和勞動在勞動過程上講又生不出什麼不同來。然則這種差異從那裏來呢？就是從勞動手段來。勞動手段就捕魚一事而論，是一方面用釣竿，一方面用魚網。由此看來，其不同之點是在乎釣魚的勞動過程，和用網捕魚的勞動過程發生出來的。剛纔所說的勞動方法的差異，不外由勞動手段的不同而起，這是很容易明白的。有釣竿，有魚網，縱使不喜歡用勞動方法這四個字，却為事實所限，而不能不用。

勞動過程的中心是勞動手段，這就是說勞動過程是由勞動手段決定的；馬克思對此會作過有趣味的解釋。譬如說我們要知道古代動物是個什麼樣子，現在已經看不見實物，祇有去找那種動物的骨頭了；例如發見古「象」(Mammoth)的遺骨，因此想到牠在古代的樣子而用意想把牠畫出來；同樣，我們有了勞動手段的遺物，就可以推知古代社會的經濟形態；並且勞動手段這件事，不單是人類勞動力發達的指示器，而且也可以說是勞動手段的作用，可以作社會事情的指標。馬克思的意見以為因勞動手段可以決定勞動過程，因勞動過程可以推定社會事情。這是這樣說了，在下面我們要討論的勞動過程與社會事情，以前雖然講過，但是還有種種事情要加以研究的。

從勞動過程移轉到生產過程，這是像前面所已說明的那樣子，生產過程是在勞動過程之上加上人與人之間的關係，勞動過程是因勞動手段而決定的，隨勞動過程而生的人與人之間的關係必須要依勞動手段纔能決定，這也不是什麼難解的事。現在且省略些說明而考察實際罷。我們須把前面所說的勞動手段這句話丟開，而有以生產手段這句話來代替牠的必要。因為

有勞動過程所以纔說勞動手段；如果是生產過程，那也就不能不說是生產手段了。從勞動手段說到生產手段，那是當然的事，例如打魚的網，其大小稀密都不是什麼了不得的要件，祇是要豫想到牠是一種勞動手段，就是把人與人之間的關係擺在後面是須得注意的，并且還要講到名詞的推敲，這也許是一件討厭的事，不過我們不能不略為講一講。生產過程如其結果——已經作出來的生產物來看，可以分作兩方面：第一是作出這個東西的人類生活之生產勞動；第二是輔助生產勞動的東西。我們對於第二個可以叫做生產手段。在生產手段之中，照從前的說法，是可以包含着勞動手段以及勞動對象。生產手段這個名詞，普通一般都以為是這樣的意味，可是在這裏所用的生產手段，是像前面所說的那樣的勞動手段的意味。生產手段是把牠當作包含着勞動手段和勞動對象來用的，然則又何從決定牠呢？不消說是以勞動手段來決定牠。我以為我把生產手段的意味這樣研究，是不錯的。關於術語的吟味就此為止罷。在生產過程中人與人的關係是以生產手段而決定的，其實際情形確是如此。直接與生產過程接觸，再把別の場合來加以研究就曉得了。例如：現時最時髦很容易引起世人注意的是各國的軍備競爭，我們

知道軍備競爭的最主要的事物，是軍備。而軍隊的最主要條件是軍隊的組織，軍隊的組織是非常整齊的，是絲毫不紊的人與人之間的約束。軍隊的組織，軍隊的編制，因為新的武器出來了，所以軍隊根本上就不同了。自刀，箭，而發明火器——鎗砲，以至於飛行機，潛水艇，於是軍隊的組織就完全與從前不同，不能不改變了。不單是軍隊內部的組織發生變化，即步兵，騎兵的關係也要發生很大的變化。與上述情形恰恰相同的，在生產過程上人的編成是以生產手段來決定的，至於生產手段的變更更是以人的編成，換一句話說，就是人與人之間的關係不同而生差異。我們看現在還存在着的手工業的鐵工，譬如杭州「張小泉」的剪刀，事實上他們這樣的鐵匠，不過是掛了這塊招牌，依然用從前遺傳下來的的方法，在一間小屋子打造剪刀。在那塊小地方一邊放着風箱，一邊排鐵砧，兩三個人一天到晚叮叮咚咚的錘鐵。可是近代的動力，運用蒸氣，運用電氣，有幾十幾百的工人在工作的鋼鐵廠和那種小鐵匠鋪相比較，其相差是何等巨大啊！這不單是外觀上的差異，即人工的編成與人工的配置也完全不同，其所以惹起近代的精鍊鋼鐵之生產手段非常發達的事情，是用不着很詳細的加以說明了。馬克思說得好：「手推的磨產生封建君主的

社會，蒸氣的磨就產生資本主義的社會。」馬克思這種話的意思是：手推的磨這樣生產手段要喚起一定的生產關係，這樣的生產關係就是前面所說的那樣子須以全社會為基礎，因為要相適應於這種手推的磨的生產關係，所以形成一種特別的社會，這就是封建君主制度的社會；而蒸氣磨這種生產手段發明了以後，與前面那種手推磨的生產關係就完全不同了，於是成立了一種新的生產關係，以這樣生產關係為基礎的社會就不是封建君主制度而是資本家所支配的制度，即是近代的資本主義社會；無論是蒸氣磨也好，手推磨也好，都不過是生產手段的一種代表而已。照這樣講起來，生產手段決定了生產關係，通過了生產關係，這纔決定社會組織。

至於說某一個生產手段脫離了實際運動，這完全沒有什麼了不得的意義的，這一點我們必須確切理解。例如我們把某工廠裏很重要的一部「摩托」取了出來，把牠拋擲到山野中去，這也就不過是一個鐵打成的一件奇怪的東西，並不是什麼生產手段。必須是安置在工廠裏與其他種種的機械配合起來，這纔發生生產手段的作用。這祇是一種生產過程，這一生產過程要與其他的生產過程相聯絡起來纔有作用。這就是說有很多的生產過程集合起來，好像是紡紗

工業、製鐵工業等等生產部門那樣子，這些生產部門之間，決不是亂七八糟的活動，而是彼此間具有密切的關係。生產手段這樣的全體關係，可以豫想得到其所以為生產關係的道理。換一句話說生產手段在社會上是成為一總體系的。我們必須理解這一點，如果不理解，那是很困難的事。這種生產手段的總體系或者說為某一總體系的生產手段，我們叫他做生產力。

所謂「生產力」這個名詞，雖然我已經解釋過了，但是還不甚充分，因為實際上這是一件很不容易辦的事情。關於生產力，在講究唯物史觀的人，持有種種不同的意見。而馬克思恩格斯的理論之中，例如經濟學在馬克思的資本論確是毫無遺漏的成一個整然的體系，可是對於唯物史觀無論是馬克思是恩格斯都沒有正面敘述，具體的講過。因此就有種種不同解釋的餘地，至少也是明白擺在那裏不會講清楚，甚至於在某種場合應種的必要，而故意曲解也是有的，這樣子解釋錯誤的唯物史觀的理論已經有了不少，可是於對生產力都看得很重要，因為輕視了生產力是不行的。所以生產力的問題在馬克思主義者之間會激烈的討論過。馬克思對於生產力會反覆的講過，所以對這樣的議論是很難下決定語的。不過我對於生產力的解釋也要稍

微講講，我的意見如下：

最先須要說明白的就是我們不可以斤斤於較量在字句上馬克思是這樣說的，恩格斯是那樣說的，這樣穿鑿的作法是得不到結果的。譬如從前對論語孟子的註釋，像那般腐儒的說法也是不中用的。在唯物史觀根本的理論上，我們用一句平常慣用的話講，我們須要取法於馬克思，恩格斯的精神。所以我以為生產力的解釋有兩方面：一方面是狹義的解釋，其他一方面是廣義的解釋。講到狹義和廣義這句話似乎意義太過於寬泛了。不過先就狹義的解釋來說，生產力可以解作一個一個的生產手段或是技術。我們講到技術的進步，就可比喻到生產力的發展。這種解釋的錯誤，我老早就有充分的研究的打算了。生產手段這東西，如果一件一件的取出來，那就完全無有意義。例如在大學工校科實驗室裏面看見牠那種技術上的進步，只是這一點——無論牠怎樣的進步——對於生產過程都沒有什麼關係，所以牠對於生產關係也沒有什麼影響。生產力如果與一個一個的生產手段完全相同的話，就祇可以說是生產手段，而沒有說牠是生產力的必要。

至於生產力廣義的解釋，是可以把一切的事件都可攙進生產力當中去。在這中間，縱然不必把倒垃圾，拾捲煙頭，等等瑣碎事件算進去，可是在生產過程當中算得要素的，都可算是生產力的內容。生產手段固然是元來就有的，可是生產材料與生產手段總是有不同的意味，其勞動對象，勞動力的協作就可以叫做生產力，甚至這些事情的全體都可以叫作生產力；然則，爲什麼要說生產力是怎樣子的呢？其理由是依照那樣的意見：勞動力的結構，即是勞動的組織，也就是關係於生產，這些要素須在怎樣的情形之下，生產是以怎樣的調子進行，纔有影響。依這樣的理由，我對讀者諸君所表示的廣義解釋生產力的意見是有錯誤的；如果生產力是像上面所例舉的那樣子，未免有些可笑。但是還可以作更加廣泛的解釋。理由在後面纔可以說明，否則即令不說明，詳細的節目且當作另一問題，讀者諸君在大體上立刻會瞭解，生產力對全體社會各個部分之間是聯繫得着的東西。雖然有人把社會拿來與有機體相比較，可是社會并不完全與普通的有機體相同；所謂與有機體相同的社會，其種種的要素，各有各的領域，不是個別的互相聯絡。一個要素却與其他的要素有充分的關係。生產是一個社會的要素，對於政治，法律，美

術科學都有關係；政治法律是怎樣的狀態，美術學問進步到什麼程度，都是有影響的。如果與生產有關係的某種東西，成爲生產力的內容的話，則政治、法律成了生產力，美術也是生產力，數學、天文學也可以說是生產力了。甚至於倒垃圾、拾捲煙頭都是生產力了。這雖然是笑談，可是不管這個那個生產力總是形成社會的要素，一切都成爲生產力的內容，這樣子一來，豈不是什麼方法都沒有了嗎？可是生產力到底是什麼東西，還不會說得明白，然而，依照上述的議論卻不能不是如此。這未免太蠢笨了，在這時候即大大的讓步，假定單以生產過程的要素爲生產力的內容，也還是不行的。因爲這不是馬克思或恩格斯的話，而唯物史觀根本切要的事項又須找出來，我們要弄清楚生產力究竟是什麼東西，要考究生產過程是依什麼而決定的，於是又要說明生產關係是怎樣決定的，所以結論是生產力爲生產過程一切的要素。生產過程是以生產過程的一切要素而決定的。然則，生產過程是以生產來決定的，所以生產力是生產過程的要素。那末生產過程就是依生產過程的要素而決定，這不過是完全相同反覆的話，沒有理由也沒有其他的什麼東西。結果，把生產力作了那樣廣義的解釋，其態度也不過是亂七八糟狹義解釋的方法的反

動，其實還是錯誤的。我們把社會全體當作有機體一樣，認為各部分是相聯繫着的；又把這些聯繫祇限於生產，則很多的要素都是有關係的；然而在這樣子聯繫着的要素之中，要找尋問題又從那裏起點呢？這樣講起來，起點的地方除了我們所研究過的生產力以外，再沒有別的路了。

這樣的議論就這種書——讀本的性質而論——未免太過於深入了。所以，我們要回頭來，講到生產力的意義，但不是名詞的意義，而是在唯物史觀理論有怎樣的作用，這樣說起來，豈不就是我們的標的嗎？生產力是唯物史觀理論中最主要的支柱。

再把重要的點來說一說。生產過程於人與人之間的關係即是生產關係，生產關係就是所謂社會的根本，而生產關係的全體是以生產力為中心來決定的。然則生產力是生產關係的重要的支柱，是很明白的事。所謂社會是以生產力為中心，生產力要以怎樣的狀態，纔能適應并且決定生產關係？至於引用馬克思的說話，一般人常時說唯物史觀是一種公式，其實馬克思的學說既不是算術，唯物史觀也不是公式，不過我們曉得這是會牽涉到多方面的，而唯物史觀最具體的說明須講到生產關係是適應生產力的一定發展階段，所以生產關係的總體成為社會的

基礎。

我們再回頭看看，我們雖經過了長途跋涉，可是到現在我們已經完全明白社會這東西了，社會究竟是怎樣出來的，最先我們就要講到以生產力為根本。驟然一見之下，未免覺着混沌，抓不着要點，這個恰只令所謂社會學者們頭痛的社會，像我們這樣的說法恰恰得到了社會構造的原理。現在要講到社會是怎樣變化的？其答覆就是生產力的變化。社會的確是複雜，也不知道牠所要走的方向，在十八世紀法蘭西的唯物論者看起來，社會的發達只不過是偶然的支配，同時對於歷史也是的；可是現在却把社會變化與發達的動因考察明白了。這事情如果用文字表白出來，那就是生產力，這確實是一貫的，而且須這樣講纔能有根柢，與人類的歷史纔有不可動搖的關聯；不特此也，我們依這種說法還要進而研究明白社會變化的方式。對於這一點我要稍加說明。依一定的生產力就會發生一定的生產關係，於是漸次前進，在前進的時間放在生產關係之中的生產力就漸次發達起來。從前的生產關係并不減削這正在發達的生產力，却成爲不適合的東西，然而生產關係這東西并不是像石頭一樣是不可變動的，牠也在那裏變化，這裏也

改良，以適合於新的生產力，於是生產力就一步一步的發展。有了新發展的生產力和從前的生產關係離開了，不能相適應；所以舊的生產關係除了從根本上改革，建樹新的生產關係以外再沒有旁的路。到了這樣的時候，祇有一直向着這條路跑，跑到新的生產關係成立，足以適合於新的生產力。要這樣生產關係與生產力纔可以協合，取相同的步調，却是比從前就更高一個階段繼續着前進了。這就是社會變化的方式，也就是社會因為生產力的發達，不但是流動不停，而且生產力與生產關係沒有旁的東西，實在祇有矛盾的運行着。所以像上面所說過的這種運動，雖然是漸進的，可是到達一定點的時候，舊的生產關係就會破裂，於是成爲飛躍。讀者諸君具有了這樣的理解，請看最近的事實。我們先拿歐羅巴來說，中世紀時雖然繼續着有幾百年那樣長，在這幾百年當中生產力也會不斷的發達。特別是十八世紀關於紡紗有種種進步的機械類的發明，大家都曉得瓦特發明了蒸氣機；製鐵的方法又會一新；這些都是用於生產，生產力就有了異常的發達。在過去很長的時期中，依然是漸次的變化，以至於中世紀的封建制度那樣的舊生產關係，甚至這種舊生產關係的社會是不能不被廢棄了。於是先從英國起，其次及於法國、德國、

以至於歐羅巴各國都發生巨大的變動，這纔發生新的生產關係；有了這種新的生產關係纔現出新的社會。這種社會就是資本主義的社會。自從發生以至於現在的資本主義，在世界上主要國家已經有了很長的時間了。這不單是歐洲如此，即後進的美洲也是如此。即如我們中國，——講到歷史的研究，從封建時代到商業資本，其間的過程很長，封建社會的殘餘，現時依然存在——不過單就近代而論，從鴉片戰爭（一八四〇年）以來，中國的生產力就在起前代所不會有的變化，從外國輸入種種新的生產手段，同時自己舊的生產關係一天一天的不適用，在滿清末葉雖曾一度喚起所謂維新運動，改變生產關係；但是內容並不充實，就是說多少含有的新生產力的意味，擁有新的生產手段的地方，祇有沿江沿海少數城市，農村當中還是受着商業資本的支配，而且中國地域廣大，新的生產力不容易普及於各地，所以要轉變成資本主義的社會——在外來資本主義勢力過度膨脹之下——是很難得成就的。因此，在政治上滿清雖然倒了，表面上政治形態算是變換過了，但是生產力與生產關係的矛盾依然在那裏逐漸展開，生產關係還沒有過根本上的改革；而農村方面保守復古的反動又不斷的維護舊的生產關係，同時外

來的資本主義，爲了牠們自己的便利起見，祇想中國作牠們的市場，作牠們變相的殖民地，也阻礙中國新的生產關係之建立。所以中國直到現在要轉變成資本主義的社會已由事實證明其不可能；所以還是在生產力與生產關係的矛盾銳化中。日本和中國不同，但與歐洲相似，所謂德川時代與西歐情形比較，在形式上雖然有種種的不同，而其崩潰的也還是封建的社會，日本一般通稱德川三百年時代，在這三百年間日本社會的生產力還是續有進步。日本的情形比歐洲稍複雜，而日本生產力發達的最大原因，是由資本主義先進的外國移入新的生產手段——我們注意到使幕府末期的社會傾覆與驚恐的是黑船襲來（即是一八五三年美國兵船砲擊浦賀事件……）——這是非常重要的事件，却是喚起了日本明治維新的大改革，要適應新的生產力所以發生新的生產關係，於是資本主義的日本成立起來了。到了現在用不着再加日本的資本主義之發展已經超過半世紀以上的時期，在這時期中，牠曾經拚命的追趕表明，向着資本主義前進，到現在已和歐洲諸國差不多，到達了資本主義的社會。而且也和歐洲諸國一樣，資本主義的生產關係到了濫熟時期，非從根本上變改不可了。

像這樣子，依我們的說法是研究明白了社會的構造與變化；並且樹立起社會構造與變化的根本法則。而且唯物史觀的根本就在這裏。

#### IV 基礎與上層構造

##### (一)

關於社會的構造與變化的法則之研究，我已經說過了；不過仔細考究起來，這種議論已是說得太多了。然而在另一方面，說這種議論讀者諸君還沒有充分瞭解也不是無理的。因為是到現在還只是論到生產力與生產關係。並且以前都是以生產力而研究全體社會的構造與變化。雖然生產關係就是真正的社會，因為生產關係的意義就是社會的核心，所以說牠就是真正的社會；可是就實際講起來，社會所包含的還有更廣泛的領域。對於這廣大的全體社會的基礎，雖然確已說過了，但不過就是這樣說，而對於牠的基礎究竟是怎樣的東西，還沒有詳細的說明。至於全體社會構造和變化的法則那就更沒有弄清楚。全體社會具體的是怎樣作出來的，並且又是怎樣變化的，那是更不會講到的問題了。此後要一一加以說明。

接聯於前面的生產過程，簡單的說，就是由生產的研究而起的。所謂生產是任何人都知道那是製造出人類生活所需的物品。然則生小孩也可以說是生產，寫小說，制作美術品的作品也都可以說是生產，不過要使生產與上述這類的事有分別，於是用「物質的」這個名詞，戴在生產上面，叫作物質的生產也是可以的；而事實上是却沒有這種必要。總而言之，生產的結果，即是從那裏作出來的東西，就是生產物。例如說食品，講到食品我們立刻就要把牠向嘴送，我們縱然想這樣說，可是究竟還是不行的。我們會一再的說起過，人類是不能夠孤獨生產的，至少也要有兩三個人聚集在一起。生產無論用什麼方法，都需要別人的協力纔作出來；即令那個協力者是病人不能協力工作，但祇要有一個人，則製造出來的生產物，就非分給這些人不可。因此分配就成爲問題了。分配與生產又是怎樣的關係呢？這當中有非常密切的關係。至於分配的方法完全是依從生產而決定的；現在必須要說明分配的方法。當然我們要考察現代社會，曉得這種分配并不是下午三點鐘把餅乾點心之類的東西分給小孩子的分配；而是把生產物分給那些構成社會的人們——即是社會的成員——間的分配。就以中國的社會而論，即範圍小一點也是

一樣的，我們看一年之間，在農村中，在工場裏生產了很多很多的食品，衣服及其他種種不同的物品；要把這些生產物，分配給人，交在各個人手裏，那是當然不會有的事。然則，怎樣辦呢？現在的情形是這樣：例如工人得到工資，他們就拿他們的工資去買相當的生產物；資本家得到利潤，就拿他們的利潤去買相當的生產物。社會的生產物是像上述這樣分配於社會的各成員之間。是工資是利潤僅祇為分配的方式，這種方式可叫做形態。總之，像工資和資本這樣的形態，在生產方面是由工資勞動與資本而生出來的，並且是由分配的方式與生產的方式而決定的。這一點或許是稍微難解，所以要稍加說明。就是奴隸制度在我門中國老早就已經有過，而且在滿清時候也還有其殘骸；至於歐洲是從希臘直到羅馬時代行了很長時期的，日本也是很早就有過的；這種制度，讀者諸君都很明白，奴隸制度的社會其分配的方式是不同的。奴隸是不拿工資的，他們所得的是物品——如食料衣料之類，都由主人供給——事實上奴隸是由主人畜養的；這樣的奴隸和現在的工人其分配方式之不同是在什麼地方呢？這就是在奴隸制度時代是奴隸的工作，而奴隸是主人的所有物，現時的工人是為工資的工作，工人并非不是廠主的所有物。像這樣，

其生產上的關係是不相同的。

現在要講到生產物的分配了，原來並不僅祇限於生產物的分配而已，還有生產手段的分配。雖然生產手段所生產出來的東西，其意還是生產物，而生產手段對於我們的衣食住沒有直接的作用，其區別是直接作出我們衣食住有作用的生產物之工具。生產手段之分配，是各個人都分持有生產手段呢，或者祇是一部分人有而其他的一部分人沒有呢？這是生產過程進行之際的直接條件；不過不是得因生產而決定，乃是包含於生產之中。分配是社會成員的分配，同樣是為生產所包含着。所謂社會成員的分配，如果以現代為例是這樣：有農業，有工業，也有金融業等等。在這些業務中，拿工業來說，又有種種的工業部門，在這些部門中又分作若干小部分。普通的分業是這樣子，人的分配也是如此。現代社會講到分配，不是得那一個是有能幹的人就聽那個的命令。依自然的分配雖然如彼，像前面所說的原始共產體制，誰為首領實際上就是他司分配，關於這件事的詳細說明從略。以現時一家工場而論，大家都曉得這種的分配是依一定的計劃而行的。我們無論在什麼地方考察現在所說那樣的事情，如果沒有社會成員的分配，則生

產就不能開始，所以這是直接包含於生產之中的。

講到原始共產體制，其生產物的分配實際上牠的生產物是供給衣食之用的。但是前面已經說明過，原始共產體制已經崩潰了之後，漸漸地進行着交換，但不是很簡單的立刻形成交換經濟時代，現在纔是進到了所謂交換經濟了。現在這個時代，無論那一個都不自己製造他自己使用的物品，例如皮鞋店祇是作皮鞋并不樁米。於是乎皮鞋店不能不把牠作出來的皮鞋拿去和米交換——在這種情形之下，就有了買和賣，貨幣這個媒介就現出來了；如若把這東西拔出來研究也可以的。講到交換問題，其交換與前面所說的生產有什麼關係？就祇交換，也有種種的意義。關於普通一般的交換我們大家都曉得的，現在要說的是直接爲了衣食住之需要而行生產的交換。這雖然和生產不同，但是從原始共產體經濟向交換經濟移動的原始共產體制之中，沒有別的生產，而增加起來了的東西，其交換是在怎樣的範圍進行，又是用什麼方法，都是要依生產來決定的；所以廣泛的交換是包含於生產之中。這種交換不是得生產物，而是人類的活力或能力互相交換意味的交換，是生產手段交換意味的交換。例如製造鐘表有各種不同的工作

行程，在某一工作行程與其他工作行程之間勞動的人們，必須交換他們的活動，生產手段與生產物也同樣的須要交換。這種意味的交換就是生產手段和社會成員的分配，這是互相呼應的。如果沒有這樣的交換，則生產即不能成立。

交換漸次終了之後，直要把生產物作為衣食住之用了，這就是消費。我們還要曉得消費與生產之間有什麼別的關係。消費的材料，更小一點說是消費的對象，乃是因生產而供給的東西。這種意思的消費，是為生產所左右的。不單是材料如此，即一般的消費也是一樣的，例如為了充饑要東西吃，用手用爪抓肉來吃，和用刀用叉切肉烘肉來吃；雖然同是充饑而方法却是兩樣，所以消費的方法是因生產而決定的。再舉一個例：像所謂時髦這件事，是一時流行的，冬天有許多女人都喜歡圍一條毛皮的圍巾，我們到上海的大馬路去走走就看見有許多女人頸項上都圍住狐皮，栗鼠皮的圍巾，在這些皮當中無論滲雜得有多少狗皮，可是在她們頸項上圍得有毛皮總是事實。而所謂時髦也者，并不是消費者自身作出來，而是生產者這方面逼出來的。因為生產者不斷的製出皮毛，貼出廣告以煽動人，吸引這一般消費者去購買毛皮來作圍巾。這樣研究起

來，我們可說是生產作出消費。非但是作出消費而已，並且消費確是為生產所決定的。最後要說到生產的消費了，這句話似乎有點兒奇異，其實當生產之際，生產手段和人類的勞力都是消費的意味，不消說，這種生產的消費就是生產。

由這樣看起來，分配、交換、消費的終極是包含於生產呢，或者為生產所決定，二者之中到底是那一個？這樣說法是什麼意思，這個意思就是說：生產、分配、交換、消費是一體的。既成爲一體，從生產起頭，到消費終了，又從消費起頭，移到第二次新的生產聯續着進行。可說是生產、分配、交換、消費全體成爲一個過程。在這個過程中，上述四種要素就是牠的根本。這明明說是生產。因爲無論是分配、是交換，是消費都可以說是爲生產所決定，又可以說是包含於生產之中。於是讀者諸君的頭腦中會發生疑問，因消費而生產這類的想法就出來了，因爲在製造某種物件的時候，最初所想到的就是消費也未可知。誠然消費是生產的動機，消費是對於生產的目的。雖然我要某種物品，那種物品不過是我心裏的想像，就是一種觀念。照現在所說的這樣關係，是消費決定生產，雖然是從消費方面開始，也祇是一種觀念的意味，而不是現實的。現實的物質的過程要

生產纔是起源，纔是根本。

現在我們且暫擱着不再往下說，我們又要想到從前說過的生產力的問題。我說過生產力廣義解釋的態度，以爲與生產過程的要素都有關係，這雖是無疑的事實；可是問題還不在這裏，而在什麼是起源，什麼是根本，這恰恰是與生產、分配、交換、消費的關係同其意趣。生產、分配、交換、消費雖然是互相聯繫成一體的，可是就這一點還是不充分，最重要的事是須得明白這當中那一個是根本，根本就在生產。

生產、分配、交換、消費既然成爲一體了，然則全體究竟何如呢？如果發生問題，我們立刻就須注意生產、分配、交換、消費四者聯成一體，就是經濟。我們爲了要研究經濟起見，走了不少的遠路。隨同生產而來的，還包含得有人與人之間的關係，這就是生產關係。如若以此爲準則，當然在經濟上添上對人的關係，這就可說是經濟關係了。

(二)

經濟既然是這樣的，在社會上就可以把經濟分別開來研究，於是與經濟相對，還有別的可

以分出來研究的。和經濟相對的東西是什麼呢？首先，就是普通一般都知道是經濟政治相接觸的那個政治。詳細的講起來政治的骨子是法律，有了法律這纔有所謂政治，把這些一齊綜合起來講，就是國家的組織，——這些事詳細的講解且待後來。現在祇簡單的講法律與政治。對於經濟、法律、政治還有是可以叫牠作精神的文化。具體的講到內容，就是學問、藝術；如果把哲學也擺進學問中去的話，然後就要說到宗教。

全體的社會就是由這樣成立的，反之，集合這些東西就成爲社會。社會學家對於這類極其簡單的事情他們是承認的：縱然不是社會學家，不甚理解社會學家所說的學理，卽以常識作根據，也是可得而知的。這些東西（生產、分配、交換、消費）集合起來就形成一個社會，在牠們彼此之間，就有了經濟、法律、政治、精神文化的交涉。話雖然是這樣講，可是社會學家當中却是很有點兒麻煩，因爲這些東西不光是有交涉，並且還有些關係彼此間的關係纔是根本。在此牠們又有怎樣的關聯？我們對於這個問題非弄清楚不可。

講到弄清楚的話，我們老早就已清楚了。我們曾經研究過經濟是什麼東西，再覆述一遍，經

濟是生產、分配、交換、消費的全體，這個全體就是生產的根本。然則生產，或者說與生產同其意義的生產過程，究竟是什麼東西呢？這在從前我們已經說明白過了。生產過程是社會的基礎。所以結論再不會有第二個經濟必定是社會全體的基礎，也必定是全體社會的根本。這種理由在讀者諸君不致再有什麼疑難罷。經濟是根本，法律、政治、精神文化都是為經濟所決定的，牠們都是建立在經濟之上的。這事情可以用建築來作個譬喻：在一塊地基上面建築兩層或三層的樓房，這所兩層三層的樓房是在地基上為地基所決定的，我們可以同樣說經濟是地基，而法律、政治與夫精神的文化是二層、三層的建築。依這樣的意思，可說經濟是社會的地基，法律、政治和精神文化是上級的構造——用翻譯的外國語代替上級構造的話，可以說是上層建築。

社會是以生產力為中心而確定生產關係，集合這種生產關係而為一體，於是成立了經濟。如果要使語調合式的話，可以講是成立了經濟關係。依照這種經濟於是作出了法律、政治以及精神文化，社會就由這樣構成起來的。社會的變化同是一樣。生產力的變化，達到了某一點，則生產關係也要重新；同樣經濟如果發生了變化，隨着法律、政治與夫精神文化也會和從前不同，上

層結構既隨着基礎的改變而改變之後，於是社會變革纔算完成了。

然而這不過是一點理由，并且說話還很抽象的。實際上究竟如何，是讀者諸君大概想知道，筆者尤須加以說明的。先把從前說過的地基與上層構造的關係拿來講一講。讀者諸君看過了這一本書許是沒有什麼誤解，而一般社會對於地基和上層構造的關係，其誤解的地方，實在不少。在這些誤解的人之中，以為唯物史觀的缺點非常之多。他們在必要的時候，就攻擊唯物史觀，問題就在唯物史觀所謂地基與上層構造的關係，這就好像是蓋印一樣，一切都是相同的。因此，我要好好的加以說明，使大家都不要有誤解，要將各種各樣唯物史觀的批評清理起來。

(三)

講到不誤解的人，細按起來是不是真正不誤解呢？例如前節所講的地基是決定上層構造的。於是乎大家就以爲在唯物史觀爲地基而作用於上層構造的，這就是說由地基而至於上層構造的活動，不過就是這樣的關係。假如，萬一有人作如是想的話，那末，這種想法是確非常誤解的。

縱然大家都有這種誤解，究竟也不見得是一件什麼大的罪過。這是什麼原故呢？因為在我們普通一般人對於專門的東西，原是很深切的研究，即是那些打起招牌靠學問吃飯的大學校教授先生們，在這一點上，對於唯物史觀也是全然誤解的。所謂唯物史觀的批評實在是多得，而主張唯物史觀學說的人也確是不少，可是批評唯物史觀的人在學術界比主張唯物史觀的人還更多些。然而最近來唯物史觀的學說分佈到大衆中的勢力日益廣大，所以號稱爲唯物史觀批評，以至自謂批評得恰好的人也加速度的增加起來。例如現時各大學當中，有一種景象，就是哲學、歷史、經濟學的教授們，其第一任務是要把唯物史觀拿來批評一下。而他們所批評的內容又大體是相同的。唯物史觀所講的地基和上層構造，就是經濟對於法律、政治以及精神文化的作用，他們雖然也承認這一點，可是滲入了註釋，即使承認這種作用的人，他們對於唯物史觀的批評，無論怎樣自以爲聰明，而其愚而且蠢的地方還是他們嗷嗷不休的號叫，社會是爲精神所推動，因此唯物史觀從頭到尾都是錯誤的，所以縱然他們承認經濟對法律、政治以及精神文化的作用，究竟還是另自的一件事。並且事實還不僅是如此。如果依照唯物史觀的批評家

們那樣說法，地基既然對上層構造起作用，同時上層構造也對地基起作用的，這個意思就是承認法律、政治以及精神文化也影響到經濟。換一句話說，照他們的意見，以為地基與上層構造之間，真正是互相作用着的，於是乎他們囉囉嚇嚇舉出許多事實上的例子。他們舉出幾種事實來說：一定的政治狀態經濟也要感受變化，或者說某種思想對經濟會發生作用等等；他們更舉具體的事實，例如歐洲史，宗教改革的結果所起發基督教的新教精神，給資本主義發達以活力；他們所舉的左右不過這一類的事實。這種的批評到底是想些什麼呢？他們以為不承認法律、政治以及精神文化對經濟的作用是件壞事，所以就拿這東西來裝進唯物史觀的批評裏去。這些唯物史觀的批評家的前提，是以為唯物史觀決不承認法律、政治與精神文化對經濟的作用；他們以為唯物史觀祇承認地基對上層構造單方面的作用，想不到兩方面的相互作用。這完全是一種誤解。如果真有這種的唯物史觀，那是批評家枉費勞力製作出的代用品，而真正的唯物史觀完全是另自一件事，與此無關。

前一節書裏，筆者曾經寫過集經濟、法律、政治、精神文化成爲一體，就是社會。對於這一點我

們須得仔細考量。所謂集成一體到底是什麼東西呢？在各種要素之間，既有這樣情形，在經濟、法律、政治與精神文化之間，豈不同是有相互作用嗎？經濟對法律、政治起作用，同時在另一方面，法律、政治也會對經濟起作用；經濟引動精神文化，同時在另一方面精神文化也引動經濟；法律、政治與精神文化之間也具有同樣的關係。我們既然講社會是這些要素形成的一體，則唯物史觀當然充分承認這些事物間的相互作用。並且還不僅止如此，社會在這樣相互作用之中所有的事實是很明瞭的，像從前說過的一樣，用常識就可以充分明白了。這麼簡單的事情，唯物史觀縱然是很沒有什麼用處的東西，像這樣說起來的還不知道，那真是蠢笨的東西了。何況實際上，恩格斯曾屢次說明過經濟、法律、政治與夫精神文化的相互作用，特別是後面的——法律、政治與精神文化，翻過來對於經濟的作用，他是決不否認的。

恩格斯這樣的說法，照唯物史觀的批評家看起來是不行的。因為一般批評家抓着了這樣相互作用的話，是恩格斯晚年所會說的事實；於是他們高叫道，恩格斯後來感着困難，所以要修正唯物史觀。批評家們不知道唯物史觀認為有上述的反對作用，反而說是唯物史觀的矛盾。

老實講，這類的批評本不足取，用不着太過於費力去說明牠，可是不能不稍微忍耐，用幾句話加以說明。相互作用的研究，并不限於地基和上層構造的關係，這都是唯物史觀理論的要點，講這是唯物史觀理論根本之一也可以。我們尤其要明白想到以前所說過的話，這樣的相互作用，既不是修正，也不是什麼排洩的東西。唯物史觀的主張，以爲自然與社會的關係，自然必定是根本而社會是從屬，但是也不會否認過社會對於自然的反作用。講到否認，唯物史觀何曾不講過，詳細的說明過，如何把人類來替換社會，人類之於自然爲積極的活動，以轉變自然，這是人類與動物最重要的不同之點。對於生產、分配、交換、消費的關係，唯物史觀也曾認爲有反逆的作用，如像說充分的承認分配對生產的關係。實際的例子，歷史上是常時看見的，某一民族征服了其他一民族，征服者把被征服的土地，用一定的方法來分配與人，因而結果就發生出一定的生產方法來，這是歷史上實際有的事實，如果像這樣說法就算是分配決定生產的情形，唯物史觀是不會否認的。唯物史觀雖然承認這樣的事實，可是在引起這樣反作用的時候，最初某分配的各方式是從那裏發生出來的，因爲分配的方式繼續不斷的下去，所以分配的方式是依生產而

發生出一個一個的新樣式，否則，分配的方式就立即宣告終結而不能繼續；由這種情形講起來，我們就要想到征服人家所行的一定生產事情；總之，牠的結局還是生產爲根本，是很明白的事。

如此說來，唯物史觀承認自然與社會之間的相互作用，也就是承認生產、分配、交換、消費之間的相互作用，那末當然要承認地基與上層構造之間的相互作用，如果說在這樣的情形而否認其相互作用，那真是笑話了。縱使我們退讓，說這種相互作用是開始就有的，則唯物史觀是建立在辯證法之上的，辯證法以唯物史觀而論是一種直捷了當的理論，所以唯物史觀教我們決定不可以把辯證法橫切成兩斷，那末唯物史觀所講的地基與上層構造二者相接聯起來，就是說這兩者的相互作用的關係，豈不早就已經講過了嗎？唯物史觀的批評家們所加給恩格斯的修正唯物史觀那種說法，真是頭腦不清楚的夢話。

由此講來，讀者諸君對於地基和上層構造的關係，如唯物史觀所說明的，是否單是相互作用的理論，許會要發生疑問，這樣的疑問是很不錯的。因爲這種疑問之開始，就可以進入於問題

的核心了。單祇是講相互作用的理論是毫無用處的，因為單單講相互作用，社會將混沌不清，把社會分作經濟、法律、政治、精神文化三種要素，單祇把這三者的相互作用合起來，完全是混沌混沌不可收拾的東西。講經濟就拿經濟的要素來講吧，牠有結構的原因，也有牠的結果。如果光是講到相互作用，不管其他，則原因——結果的關係就樹立不起來，社會的構造也表見不出來，社會是怎樣變化的那就更說不出了。然則，社會的變化既說不出，歷史的法則就會不能成立。所以我們縱然承認社會的要素間之相互作用，而將這些要素當作很散亂的東西，像雨點一樣亂七八糟的落下來，在理論上誠然還可以更進一步。可是不能就這樣子停留住，必須更向前進才行。要探尋出根本的原因和結果的關係，要給看去是混沌的社會以秩序，並且必須建樹起法則來；這就是說，承認了種種要素之間的相互作用，還需要充分明瞭的是諸要素間相互作用的根本在那裏。於是乎研究社會的構造和變化的學問，纔能成爲真正的學問。我們曉得這就是唯物史觀的實際工作。

唯物史觀所論的不僅祇是地基與上層構造的問題，而且是要貫串理論的全體。所以我們

再把舊事重提起，即是自然與社會之間雖有了相互作用，可是要自然爲根本。準此以推，生產、分配、交換、消費之間誠然具有相互作用，可是生產却爲其起點，在這裏把唯物史觀的態度弄清楚了，然後就可以講先前所說的問題了。要說分配可以反轉來決定生產。但就根本上講，在旁的地方，另一時間鼠樣的生產可以決定分配。總而言之，其爲相互作用，同時是根本算已經弄明白了。這且暫時擱下再說。唯物史觀最後承認已經建立起來社會上的經濟、法律、政治、精神文化等要素之間的相互作用，可是很明白的講過經濟爲其起點，並確定經濟爲其根本的東西。

這在讀者諸君大概已經曉得了，似乎該就此中止，可是我還覺得祇講這一點還不夠，所以想更深一層去加以探討。相互作用爲要素當中之，而其根本豈不還是在於矛盾嗎？這也許是一個問題。經濟如果是原因，則結果何如？經濟如果是根本，則原因又是怎樣？這在條理上有點不大合式。前面曾經提過的那些唯物史觀的批評家，承認相互作用是唯物史觀的矛盾，他們這種說法當作問題來解釋，真可以說是全無意味，當然他們這些人不會有一次作這樣深切的考慮。這一個問題，如說牠麻煩不易解答，牠是有點麻煩；如果說牠簡單那就是再簡單沒有了。

在社會中各種要素之間有相互作用，是無疑的事實。假如單祇說到相互作用，而不講要素的**根本**。那就會像從前說過的那樣，社會就成爲一個混沌的東西，社會就成爲不可知的東西了。然而我們以爲實際上社會是一個可知的東西，從前已探知其底蘊，有過了種種判斷的行動，就其實際是可知的，假定在我們實際行動之前把這擺出來，則問題就會完全消去。然而在理論上的問題又何如呢？這也許稍微有點麻煩，而結果辯證法還是可以解決在這種地方的問題。誠然相互作用和某種要素之爲決定的事，是另自一件事。和解決這個問題完全離開不能融和的東西，就是非辯證法的研究。唯物史觀批評家們的態度就用的是這個標本，他們以爲既說有根本那就**是不承認相互作用**；有些人容許相互作用的理論，也聽從相互作用的理論，却又把根本的研究拋棄了。辯證法的研究，就是要對這事情正確的考究，像他們那樣子是不行的。我們要把某物當作**根本**。與相互作用一同研究，到是必要的，例如以經濟爲根本，却已承認法律、政治、精神文化對於經濟的作用。在這裏我們不厭再說一道，經濟無論如何是根本，在經濟的範圍當中上層構造對於地**基**同有作用。

議論就算如此，不再拖長了；不過如此說來，我們認識了地基與上層構造之間的相互作用，在社會的構成方面再沒有什麼講的了；可是在社會的變化，前面雖曾講過，現在却不能不有所補充。這個補充是很重要的事。有了這種補充之後，唯物史觀所講社會變化的過程，就會更加精密起來。

從前只舉過一個例，就是說生產增大，生產關係也要跟着發生變化；集生產關係而為一體，即是經濟關係或簡單的講是經濟，經濟的變化就會促起新的法律、政治和新的精神文化。現在要講到相互作用，那更複雜了。首先我們必須認識生產關係對生產力的作用。在以前我們曾經提起過這樣的事實，生產關係對生產力的作用，為適應某種生產力而作出生產關係，在這種生產關係之中，會發生生產力增大的事實。為適應於一定生產力的發達起見，資本主義的生產關係於是出來了。起初是以自由競爭為原則，大家都可以隨意來競爭。競爭的時期，大概是從十九世紀末葉，到二十世紀的初年，競爭的結果弱者倒下去了，強者兼併了弱者之後，就更加肥大起來，在這樣的情形之下，資本日漸累積；於是形成與自由競爭相反的獨占——像這樣自由競爭

發達的之後，得到恰相反對的結果——獨占，這就是辯證法的道路，於是我們曉得了在社會現象之中有了辯證法怎樣支配的證據。當然生產關係在這裏變化了，不過資本與勞動的根本關係還是絲毫沒有變更，這個意思就是說生產關係沒有什麼變化，該將生產關係修正了一部分纔對。然而這種生產關係的變化，反而使生產力非常發達起來。從十九世紀末期直到現在，這時期當中，生產力的發達完全擺在我們的眼前，用不着一一詳述，讀者諸君都是親自見聞的事。現在還得要添一句話，就是生產力非常發達的結果，生產力與生產關係的根本衝突就越見激烈，在這種激烈的衝突當中，又生出許許多多新的東西來，這新的東西就是帝國主義的戰爭。於是又發生了空前所不曾看見過那樣深刻，那樣廣大範圍的恐慌。生產力與生產關係的關係就以這樣的調子進行着。

同樣，我們可以看出基地和上層構造的關係，如像經濟與法律、政治的關係。經濟決定法律、政治，可是法律、政治也對經濟起作用。我們引用世界第一次大戰作個事實上的例。在這裏我們雖然沒有工夫來作詳細的敘述，但是根本上說起來，世界大戰，在世界經濟上講，爲了英國很長

期的握着經濟霸權，新興的德意志却漸次逼迫而來，威脅英吉利的霸權，歐洲大戰就以這種基因而起的；世界進入了獨占經濟時代，爭霸的兩大國，總有一方面要起而清算這件事，由此以往就滔滔不斷的發生事變，所以世界第一次大戰的根本原因是由於經濟關係。首先說到戰爭的起源，像剛纔所說的結果是根據於經濟上的事情，而國際的政治糾葛也是非常之多，政治的要素也有很大的力量，然則，戰爭的結果又是怎樣呢？戰爭在政治上，軍事上作出來的結果，與世界強烈的影響豈不是有很大的變化嗎？德國的經濟是不行了，英國經濟之世界霸權也破敗了，我們試一考察歐洲戰爭的原因，就明白這是一件很可笑的事；殊不知美國却代英國而起了事實還不止如此，戰爭還殘留下來賠款的問題。照一般學者的說法，從一九二九年到現在愈見激劇暴狂的世界經濟恐慌的重要原因，就是對德賠款問題。這是一句謊話，現在世界經濟恐慌的根本原因，是前面所說過的，生產力發達，因而生產增加，消費不能和生產相應的矛盾（正是恐慌的根本原因），可是對德賠款問題對世界經濟恐慌，我們也不能否定說是有某種程度的關係，並且其關係的程度還相當的大。然則，戰爭豈不是於經濟有非常的影響嗎？

最後，要講精神文化了。我們要說明作爲地基的經濟起了變化，精神文化也會革新的。不消講這種革新的事情，有的時候是進行得很緩慢，也有的時候是跑得非常之快的；因此，我們還得注意某種的精神文化對於經濟，或者法律、政治的變化也有很大的影響。我們祇看精神文化之一的思想，和社會變革的關係就夠了。法蘭西大革命即其一例。前面曾經敘述過十八世紀法蘭西的唯物論者孕育於大革命中，實際上在這些人之外還有一般人稱之爲啓蒙主義者的思想，由這種思想的結晶，就形成了法國大革命的標語——自由、平等、博愛，我們由此知道這種思想是招致大革命有力的原因。以俄國革命而論，也是如此，在社會革命黨的時代，馬克思主義的思想在一般革命者中，即形成有力的影響，一九一七年十月革命之前，雖然有多數黨和少數黨的爭執，但是這樣思想在俄國革命却有莫大的關係。這是世所共知的事實，無待煩述。就是說這樣的思想對於社會變革是有作用的。精神文化，在這裏說是思想，根本上是怎樣結聯於經濟，雖然我們是想那因經濟而被引出來的種種，要在下一節略爲詳述，可是我們不可忘去像這樣的思想反而於經濟，或者是法律、政治發生了大作用。

我想像上面這樣子說明社會變化的過程雖很複雜；就這樣也可以算是具體的研究，也可以說是瞭解社會變化的過程。

#### V 法律、政治、科學、藝術、宗教。

#### (一)

現在要清理最後殘留下來的問題了。所謂殘留下來的問題也沒有旁的。像從前所研究過的地基決定上層構造那樣說法，不過是一般的問題。具體的講，就是地基怎樣決定上層構造，還殘留着要講。可是接近事實的說明差不多絲毫都沒有，現在要作的工作是接近事實的說明。這是當然的，特別是上層的內容我想要分別的講講。

#### 第一是法律、政治。

我們的研究，無論法律，無論政治，都不能夠離開國家的。我們模仿一句法律學家的話來講，法律是國家組織明文表示，所以法律因國家之力而保持；可是，從國家一方面說，國家是借法律的幫助而維持的。至於政治是處理國家的種種問題，除了關於國家的事情以外，再沒有別的

了。因此，在討論法律、政治之先，還有說明國家的必要。由此而去瞭解法律、政治，到是一條近路。

與其對國家作這樣那樣的抽象的討論，不如從事實上看還比較更容易明白，更迅速的了解了。國家到底是怎樣發生的，還有待於我們的研究。現代的讀者諸君生下來就處在國家的環境之中，向東是遇見日本那樣的極端軍國，向西歐洲諸國以及美國都帶着極濃厚的國家色彩，所以到處都拼見國家，也許要想到凡是有人類的地方，有人類的時候，就有了國家；然而歷史所指示給我們不可磨滅的事實，却不是如此。我們如果直溯人類的歷史就知道有所謂宗族制——這種宗族制雖然有種種的形態；再往上推，還有在人類某一集團之中實行者全無拘束的性的關係，在這個時代，一切的男子可任意配偶一切的女子，而一切的女子也可以任意配偶一切的男子。最近有一班學者以為如果真有這樣的時代，那豈不是我們人類的恥辱，所以他們這些學者要想抹殺這類的事實；可是實際上不論牠是恥辱也好，非恥辱也好，而事實總是有的。這種所謂恥辱的問題且暫擱在一邊。在那樣的時代，大家總會要承認還沒有國家這樣的制度。然則不上溯到近古的亂婚時代，去尋出宗族時代，則找不出國家的來源。我們可以把這種宗族時代叫

氏族制度。所謂氏族制度是以一個血統爲中心，這就是血族團體。集合多少的氏族，就爲部族，——在這些部族當中的各氏族其聯繫是以血緣關係爲主的，集合多少部族就成爲種族，最後在種族，現在却不免有缺而不可考的了。關於氏族制度，如果詳細的講起來，是一件很有趣味的事，可惜我們現在沒有這樣多的餘裕時間了，祇是在氏族當中財政是公有的，各個人是平等的，并且施着完全的相扶互助，關於這些事情且暫止於此。在氏族制度之後，就要開始發生國家制度了。代氏族制度而興的國家，牠所表現的情形，在形式上國家制度與氏族制度有多少不同，但大體上是差不多的。以過去的歷史作例，我們中國到現在還存留着有氏族制度的遺跡；特別是滿清入關當時的情形更其顯著，國家制度也僅是一種雛形，如像春秋戰國時代就是顯明的例子。以一般慣用的例來說，歐洲文明，更普及一點可說全世界近代文明的淵源——用希臘來作例是很妥當的。

單就希臘而論，實在講起來，這句話也未免太寬泛了，因爲希臘當中還包含得有許許多的國家，如像特白（Thebes），如像斯巴達（Sparta），如像雅典（Athens）都是希臘所包含的國

家；拿雅典這個國家來講罷，雅典那樣繁華，讀者諸君都知道這是希臘文明發祥之所。雅典這個國家的成立，時間是在耶穌紀元一千年以前，在牠建國之前，這塊地方叫做阿其卡（Attica）在阿其卡地方有四個種族，在每一種族之中有三部族，而每一部族又是由三十個氏族成立起來的，在這裏就分布着氏族制度。雅典建國這時期的氏族大概都已趨於崩潰了。其崩潰的原因，主要的是氏族制度的特徵是各氏族都要分別開來住，那時候的阿其卡表面上雖然還是十二部族分住在十二都市，其實各氏族，各部落，各種族的人都彼此混入雜居。因此氏族制度所謂的種組織，種種機關都沒有了。原來希臘的氏族制度有三個機關：一個是由各氏族決選出來的氏族長所組成的評議會，一個是作氏族最高決議的民會，一個是戰爭的場合任最高指揮官兼司宗教事務的軍司令官，這些都由民間選舉的。後來這些機關都弄亂了，民選也不選了，民會也沒有力量了，等等，歷代相傳，有特秀斯（Theseus）其人者出來，把氏族制度施以非常的大改革，實際的狀態，是使這種情形明白的成爲一種制度，依照這種情形，遂向着這一制度推進，其改革的要着是在雅典都市中設立中央政廳，雖然這中央政廳不必管四個種族所有的事情之全部，可

是把種族的事情，大都拿來共同管理。因此，獨立而且并存的種族就很牢固的結成了一個民族，各種族間的法律，講到法律是很麻煩的，那末就說牠是習慣罷；就普通一般的而論，於是成立了各種族，各部族各氏族廣泛通用的法律。這就是改革之一。不問種族、部族、氏族如何，都分作貴族、百姓、職人三大類別，祇是貴族纔有就官職的種種權利，總之，官吏是由貴族獨占。

我們看普通的西洋史大概都寫着特秀斯建立了雅典的國家，他們的話雖如此說，可是實際上到這種制度確立的時候，氏族制度已經完全倒了，由國家制度起而代之。自此以往，雅典即為國家的發展，從紀元前七世紀到六世紀，大家都叫做七賢人之一的索倫王（Solon）的時代，國家就漸次完備起來了。後來經過對波斯的戰役，雅典遂愈見隆盛，及柏里克利斯（Pericles）——紀元前四九九——四二九）時代，出現了世界史上所罕有的哲學、文學、美術、建築等極盛時代。

這就是在雅典國家發生的事跡。然則我們此後要怎樣研究這類的事蹟呢？國家的興起就是氏族滅亡的開頭，那末，氏族制又是怎樣纔滅亡的呢？如上面曾經說過的，氏族的存在，必須氏

族要有牢固的氏族生活，如果氏族生活失敗了，氏族制度也就隨着消滅了。我們要研究爲什麼會發生這樣的事實，我們須找出在什麼時候，氏族制度之中准許土地私有，我們看雅典地方其氏族制度也是如此；現在要講的，特別是在雅典是非常明瞭的事情；雅典在海邊上，占了地利，所以海上貿易繁盛；因爲貿易繁盛，所以種種手工業隨之而興；其結果就引起了農業、手工業、國內商業與夫海上貿易的分工，於是人與人之間的種族、部族、氏族的分別就變作了分工的區別了。氏族制度組織混亂的理由是：氏族長及軍司令官都是氏族員全體選舉，其後因爲貧富的差別，於是氏族長和軍司令官都由富有的貴族世襲；又如評議會原本是由氏族長構成的，後來也漸漸地變作了貴族階級的機關。照這樣講去，我們曉得氏族制度的崩潰也基於經濟的變化。跟着氏族制度的崩潰就發生了國家。講到國家的起源，及其發生，不是得像許多人所說的是什麼理想、精神所造成的，是完全由經濟發生出來的。

其次要講到國家的組織。關於雅典國家發生的歷史我們已經相當詳細的講過了。前面會說過雅典國家的官職是爲貴族、百姓、職人三者之中的貴族所獨占。我們應該注意的是：特秀斯

雖是隨意制定這種官職，而在他制定官職的背景，事實上是分成三個階級的狀態，再詳細一點講是分作貴族與平民兩種階級，在平民中又確然成立了農業者和手工業者兩個分工的形態，於是實際上祇有貴族纔能得到官職，因為有這樣的情形，所以特秀斯纔有制定那些官職的可能。總而言之，最重要的是國家組織表現出來貴族與平民的區別。至於貴族與平民的區別究竟是怎樣發生的，並且是以什麼為標準來區別的？當然是由於氏族員之間貧富之差而發生的。在氏族員當中有的是富者，有的是貧者，即不外以經濟上的地位不同而發生了區別。國家的組織也是以經濟為基礎。其地位的表现實際還在於經濟上的關係。

上面說過了的經濟上關係是非常重要的地方，對於這一點，我們明白露骨的，舉個實例來說明牠。我們把那時候希臘的國家，與古代文明同希臘併稱的埃及國家的組織，加以考察，就明白在這種國家中大地主就是國家的主權者。古代埃及的生產是在於農耕，農耕之為大地主所支配又是當然，事實上埃及既是如此，則古代埃及的國家組織與經濟關係完全相合。現在對於古代的事情稍微研究過之後，再要舉個新一點的例子出來看看。讀者諸君大概都知道中世紀

意大利的墨第奇族 (Medici) 牠掌握佛羅稜斯城 (Florence) 的政權很久，牠族中的人每能隱中操縱政治。在文藝復興時代，墨第奇的人是藝術的賞鑑家，也是藝術的庇護者。例如到現在還殘留着若干不朽傑作的彫刻家密奇蘭即洛 (Michelangelo Buonarroti) 就受過墨第奇族的庇護，這是歷史上很有名的事實。墨第奇族是佛羅稜斯共和國的支配者，同時是那時候興盛的東方貿易中獲有巨利的大富豪，所以他又是佛羅稜斯的經濟支配者，那時候佛羅稜斯國家的國庫與墨第奇族的錢庫是同一的。

如像與這相類似的例，還可以引出很多很多。當然這中間，有些地方的關係不能如此明瞭；特別是近代，施行過種種的粉飾之後，偶然一見之下，竟至抓不着上面所說這樣的關聯。但是稍微用方法加以尖銳的分析和解剖，就可以找出國家組織在經濟上的關係，這樣的研究并不十分困難。只要這樣的國家存在，在這裏是支配者，在那裏還是支配者；其他的一類，在這裏是被支配者，在那裏還是被支配者。

如此說來，則所謂國家也者，如果是為經濟所決定的話，那就像我最先所說明那樣，國家是

與法律、政治相密切結合的，同樣是爲經濟所決定的，這算明瞭了。讀者諸君大概都很注意罷，法律、政治不必一定像前面所說的那樣情形，與國家直接結合。例如以法律而論，所謂私法就占了法律的一大部分，商法、民法的種種規定，就不能直接與國家相結合的，然而在這種場合，反而令我們更明白國家與經濟的關係。像民法、商法當中的條文，對於財產，對於契約，對於交易，或者對於經濟的組織——例如公司制度——等等都不過是將經濟上的事實表現出來。我們可以再講到在民法中占重要部分的親屬法，也許有人以爲這該怎樣用經濟關係來解釋呢？誠然，親屬法和經濟好像不直接相合似的；然而我們讀一下子親屬法的條文，就曉得關於財產繼承問題所占的地位是怎樣的重要，其他的條文，驟然看見好像是與繼承問題沒有什麼關係，可是終局還是要歸結到經濟。因爲親屬法的條文關於家族制度有種種規定，但是家族又以什麼爲中心呢？無論在歐西諸國，或在中國，大家都不能否認親屬法是以財產爲中心吧。所以，像親屬法表面上雖然對經濟沒有直接關係，可是結果還是要反映到經濟上來。

講到政治也是和法律一樣，當然離開了國家就無所謂政治，至於國家問題的處理，當世有

種種不同的政治，這些不同的政治都爲經濟所決定，是表現得很明白的。例如經濟政策這樣的政治，在近代政治當中爲什麼會占那樣重要地位，也無非是經濟的反映。然則，我們試研究一下子政黨何如關於政黨的許多事情是作成政治的主要的內容，這不用多說大家都是曉得的。不過我們現在不必作政黨論，因爲一作政黨論就把本問題弄得支離了；讀者諸君想來都可以領會得到政黨是××關係的表現。例如美國是民主國，直到最近還是表示牠是憲法政治的模範，仍舊維持着兩大黨的對立，但是我們詳細的研究起來，就明白牠們背後還是由摩爾根（J.P. Morgan）和洛克菲爾（J.D. Rockefeller）等幾個大財閥從中操縱。拿日本政黨來看就更加容易明白，在政治上露骨的代表出財閥操縱的狀態。日本的政黨可以分作兩大範疇：一個是無產政黨，新興的政黨，一個是既成政黨，就是「有產者」的政黨。這是很明白的因現代社會的階級關係而形成有產者與無產者的對立。有產者的政黨又可以分作兩大派：一派是政友會，其他一派是民政黨。——還有一派國民同盟雖也算是無產者的政黨，但是牠頗傾向於捧軍部獨裁，與政黨性質有些不大相類，並且力量也有限，所以不談牠。在不久以前，政友會的地盤在農村，民政黨的

前身是憲政會，牠是商工業資本家的黨——對於這種情形，我們用一句普通社會所常用的言詞來說——是有產者中又可以分作地主與資本家兩類，這樣講法自然祇算是把日本政黨過去的事實很粗略的敘述而已。到了現在我們再不能說政友會是地主的黨，民政黨是資本家的黨了，因為事實已經發生變化了。現今日本的政黨，政友會是三井財閥的，民政黨是三菱財閥的，牠們是完全支配日本經濟兩個金融資本閥的代表，即是普通的日本報紙都常常記載出來，差不多成爲一種常識了。由這樣子講起來，日本的既成政黨都是屬於金融資本家階級的，更正確一點講，就是表現出有產者階級當中的社會層。再還有一個是武藤山治所率領的「實業同志會」，也算是一個政黨，這是以紡紗業資本家爲中心，與金融資本家相對的產業資本家的政黨。因此我們知道所謂政黨也者，是以階級關係而組織的，牠們都是代表階級的利益進而奪取政治機關的。不論牠是階級，或是階級關係，恰如我們所講的是依生產關係而決定的。例如政黨在競爭選舉或其他政治活動的時候，都需要相當大量的金錢，其爲經濟所左右是事實，我們縱然不提這種事實，也不須乎寫結論，就已很明顯的表現出那些政黨是爲經濟所決定的。

最後要講到的是各國間所有國際的政治關係這種意味的政治。論到國際政治就很複雜了，一般人的眼睛常常被這些眼前的狀態所蒙蔽，耳朵也被閉塞。舉一個例來說吧，如像德意志在帝國時代的對外侵略政策，表面上牠高倡要把世界上最高的德國文化，傳布到世界各國去，牠爲傳布文化的使命纔定立這種政策，當時德國特別正直的民衆有很多的人相信這種話是對的；其實根本上是德意志的產業漸次發展，源源不斷的製造出來的商品，要在海外去找市場，並且還須獲得原料，強取原料的產地。因爲施行這種政策的結果，像前面所曾提過的，即是引起了對英國的衝突。這還是以經濟爲基礎，國際政治關係——英德的衝突，還是爲經濟所決定。在這樣情形之下，當然就有所謂對外政策，在牠國度裏編出牠所謂的國防，必須由這樣去研究，纔可以明白國防的結局還是爲了經濟，這就是說還是爲經濟所決定，其基礎還是在經濟。法律、政治也都是如此。

(二)

第二是科學，把哲學加進去也可以的。

科學在一般的講起來可說。是學問，我們說學問是為經濟所決定，很多人聽見這句話大概都會詫為奇談吧。把法律、政治拿來與經濟結合起來在事理上也還說得過去，也還有人相信；而學問和經濟差不多是沒有緣法的。這樣的想法，稍微加些理論的裝飾就可說學問是精神上的勞作，完全是精神上的東西，不應該為物質的經濟所左右，他們就用這種意見來反駁唯物史觀的主張。因此，我們也要講講，學問不光是精神的勞作，我們做學問的時候，在許多的地方，手和脚的勞動還是必要的；不過唯物史觀也決不一味否定說學問是精神勞作所生的結果。在這種地方我們不要誤解以為我們傾向唯心論的說法，其實唯物史觀是講精神不是得任意沒有軌道的勞作，譬如像人不能離開地面在空中一點去站着跳舞，其勞作恰是「一定」的，這種「一定」結局是基於經濟的。

此後，我們就要開始研究學問與經濟的關係了。

首先我們就須知道學問是由於人類的實際生活而起。世間學者當中有一般人主張學問不是為別的東西，而是為學問而求學問。我們看起來，目不旁瞬專心一意的研究學問，自然是一

件好事，可是「爲學問而求學問」的主張是一句謊話。並且由事實上證明這是謊話。我們舉天文學作例罷，天文學就表面上看起來離實際生活總算是很遠了。然而，試追溯其本源，就知道天文學的起源，是古代氏族經營農耕，農耕對於四季變遷有非常密切的關係，因爲要確定季節的變遷，所以纔從事於天體的觀測。還有一種和天文學差不多的，或者說比天文學還更與實際生活關係薄弱的數學，也是這個樣子。例如我們以幾何學這個字的英國字而論，我們曉得這個字的英文、法文，以至德文其語源都是相同的。[Geometrie, ] [Geometry, ] (Geometrie.) 這個字可分作 Geo 和 metrie 兩個字；「Geo」這個字在希臘文是土地的意思，metrie 這個字在希臘文是測量的意思。幾何學這句話原來的意思是土地測量學。幾何學在古代是用來定土地的區劃，來測量土地，因實際上的必要而發生的。算術也是由計算家畜經發明的，因爲上古時代，家畜在古民族中是很貴重的財產，所以需要計算，其後商業興起，在商業上有了種種計算的必要，於是算術發達起來了。天文學數學等等尙且如此，然則學問爲人類實際生活的對手，其關係也完全明瞭了。現在用經濟學來作個例子，經濟學之爲真正的學問，是近來資本主義起來之後，纔成立的；最初不

過是如何存儲金錢的學問，說存儲金錢是學問未免太狠了一點。這種事實却是多得。所以不再麻煩舉例了。照這樣講起來，學問是由於人類的實際生活而發生的。所謂人類的實際生活，我們已經知道如上面所舉的例，就是經濟。我們可以講，學問是以經濟為起源的。自然有多少時候，又有些地方，驟然一下不容易看出來學問與經濟相聯繫的所在，但是我們假定甲為學問的某一種類，或者是學問當中的某一分科，是由經濟的必要而發生的，於是因甲而乙，因乙而丙，爲了都有必要，遂推而至於丁，與戊，那末要以戊的情形來和經濟相聯結，就難得研究了。然而與經濟的間接聯繫却還是存在着的。

學問的發生是由於經濟，已如上述，可是事實還不止於此。人類爲了生存，自朝至暮不歇不休的勞動，如果止於爲了生存，那就沒有餘暇來從事於學問，所謂學問也恐怕不會發生了。這種情形對個人是如此，對社會全體來講也是如此。所以學問的發生，必須生活要有餘裕纔行。一般的人在每天當中不必要以全部時間從事於勞動，也可以繼續着生活下去；或者祇叫奴隸去勞動，社會其餘的人都是不作工也有飯吃；像後者的情形，希臘羅馬都是這樣，所以希臘羅馬的學

問發生出來，並且發達起來了。這句話的意思是說，生產發達到一定的程度，因而經濟就相當豐富起來。講到這樣的地方，讀者諸君可以了解學問的發生是為經濟所決定，這個意思是說不完全是由於人類實際生活產生出來的。

照這樣的講法，我們立即理解，不僅是學問的發生是基於經濟，即學問的發達也是基於經濟。那末，學問的發達，也須以經濟繁華為條件。於是與最初的問題相關聯的又出來了，這就是說學問單靠精神的勞作是辦不了的，手和脚的勞動非特是很有必要，而且是做學問的時候，為了圖學問的發達，要有各種機械的裝置，要有各種實驗室的設備，如以社會科學方面而論就要有蒐集各種統計及其他種種材料的機關；由此可知，這些經濟上的事情，其左右學問的發達是非常重要的。

在這裏我們可以舉一個極有趣味的例，即以醫學而論，最近六七十年來，醫學有了驚人的發達。在我們眼中很明顯的映着雖祇是醫術方面的進步，其背景却在乎基礎醫學的發達。而基礎醫學的發達，其中心是在於細菌學的進步。而細菌學的進步，又是怎樣的呢？我們舉個例來說，

像柯赫 (Robert Koch) 德國人近世細菌學的先輩，曾得羅貝爾獎，金生於一八四三年，歿於一九一〇年。他最初發見脾脫疽菌 (*Bacterium anthracis*) 對於脾脫疽症這纔有了正解。柯赫怎樣子看出來有脾脫疽菌，那就是受着製作精巧的顯微鏡之賜了。柯赫自從發現了脾脫疽菌之後，又繼續發見過種種的病菌，我們曉得這是近代細菌學發達的端緒。其後細菌學的進步，誠然我們決不能否定的事實是：純粹病菌的培養，與血清的治療，在醫學上是有很大的力量；可是還有一個我們更不能否定的最主要的關係是製造好的顯微鏡。講到顯微鏡的製造，決不是得祇是我們想製造就製造得出來的，必須工業更詳細一點說是光學工業，有一定程度的發達纔行。這纔建立實驗室，及完備各種各樣的裝置等等，把這些事情更廣汎一點講是產業，就是說要豫想到經濟的發達。現在對於經濟總不致於不明瞭罷。從這一方面看起來，學問的發達，遠在我們所想像的莊嚴以上，但還是爲經濟所決定，這算是完全明白了。

其次要講到學問的內容了，對於學問的內容我們也得稍微講講。首先要講到學問到底所作的是些什麼，這在以前就說明過，牠還是爲經濟所決定。決定學問所作的何如，這句話的意

思就是說學問的內容有一定的。這樣講起來，凡一切的學問，是從前成就了的事蹟，承繼以往事蹟而正向上發達的，我們一步一步追溯研究起去，就曉得牠還是基於經濟，從這一方面看，學問的內容還是為經濟所決定的。然而學問的內容，像上述說法之外，就學問本身的姿態與氣味講，要另找一種表現的方法是困難的。這個意思就是說要直接從經濟當中尋出學問的內容來是很困難的事。不過，我們想到經濟和為經濟所決定的法律、政治，其所包含的全體社會狀態，我們就可以理解這種反映，是剛纔所講那樣意思的學問，其內容有種種不同？所以在這種場合確不是直接的，社會狀態最終的基礎在於經濟，這個意思是間接的，學問的內容究竟還是為經濟所決定。只就這一點去解釋學問的內容，我以為還未充分明瞭，所以下面講哲學的時候，還得稍加說明。

現在要講哲學了。

哲學是科學之一種，牠并不是茫無邊際的，也不是空言誇張的，更不是得妄想，牠與我們現時所見的一般科學相同，還是為經濟所決定的。為經濟所決定是當然的事，但是與哲學關係的

種類很多，又很複雜。因為這種理由，就一方面講，哲學與實際生活是分離開的。照前面的說法，哲學本來應該和實踐結合起來，而事實上歷來的哲學就與實際生活相距得很遠；並且哲學既不用什麼機械，也不施什麼特別裝置，乃是哲學家在自己的書房裏，手持煙嘴，凝神默想在頭腦當中想出來的。這樣的研究哲學不是得真正哲學家的態度，充其量不過是現時的哲學家有這樣態度而已。所以學問從物的基礎這方面看，哲學之為經濟所決定，雖不是全無，也是很薄弱的。現時所有的理由，哲學與經濟之間，還橫互着種種的中間要素，如像法律、政治，又如像以前所說過的，與經濟相聯結的種種又有所謂社會狀態等，橫在中間。從這樣講起來，哲學是與一般學問的成果連結起之後，纔起來的；我們試想到前面說過自然科學還沒有發達的時候，謝林、黑格爾他們的自然哲學，其混沌的關係，就曉得哲學的發達是必須一般學問發達的狀態為牠根本的要素。因此，哲學與經濟的關係是混合的組織在一起。特別是在一般學問的場合是如此，至於哲學的內容，為什麼哲學會形成這樣的體系，為什麼會表見那樣的姿態，到底是不能與經濟離開；否則，祇是無理的詭辯，成爲一種愚昧的機械論。

例如我們看赫拉頡利圖斯 (Herakleitos) 的哲學，以前我們就略為談過牠的內容，並且講過赫拉頡利圖斯是辯證法的鼻祖。赫拉頡利圖斯曾主張萬物都是流動的，一刹那也不會停留的，爭鬪是萬物之父，萬物之王。據赫拉頡利圖斯的哲學是不能夠直接研究那時候的經濟，並且內情還更複雜。我們必須加以更深的種種考慮。原來赫拉頡利圖斯是小細亞以弗所斯 (Ephesus) 地方的貴族出身。以弗所斯這塊地方是歷遭戰爭與內亂的運命，可是牠還是繁富的商業都市，是商人占有勢力的地方。以前的地主貴族住在那裏，却被商人的壓迫，但不肯屈服，所以這兩階級之間不斷的發生鬪爭。赫拉頡利圖斯是貴族的子弟，這些鬪爭的情形，他是有相當的瞭解和認識的，至少這些事情要反映到他的哲學上去。以弗所這個都市幾經變遷，在那時候，人們需要的是社會秩序，而赫拉頡利圖斯所屬的貴族對於這種秩序却絲毫沒有利益，所以赫拉頡利圖斯回溯過去的陳蹟，思想上湧出萬物不停息的哲學。又因為戰爭和內亂，商人與貴族不斷的相爭鬪，所以他的哲學的爭鬪是一切的基础。赫拉頡利圖斯出身的貴族，從前雖有過勢力但是現在却逐漸消亡了，他在哲學上表見着孤高、陰鬱、晦澀種種姿態，——所以人家替赫拉

額利圖斯取個別名叫做「黑暗的哲人。」這樣子還真不算充分的說清楚。如果我們對於赫拉詔利圖斯根本哲學，真要研究的話，就須得有種種的考察，不過現在限於篇幅且談到這裏爲止罷。

我們還要反覆的說，要把哲學，特別是哲學的內容從經濟上直接引出來那是很困難的。然而決定哲學的種種要素，像法律、政治等一般的學問狀態，這些如我們所曾研究過的，都是以經濟爲基礎。所以我們一定要講，準上述的意義，哲學也是爲經濟所決定。

### (三)

前節把科學哲學與經濟的關係都已研究過了，此後須得加以研究的是精神文化的內容。精神文化在各地地方與夫時代之間總不免會有多少差異，可是同樣的精神文化，根本的來源會共同是一樣的。講到精神文化的內容就是宗教和藝術。對於宗教與藝術我們已經提過了不少的次數，現在我們要從與哲學相密接的宗教開始。

宗教的起源或者說宗教的發生還是由於經濟。從前我們就講過，宗教是野蠻時代的人類

對自然現象的解釋方法，好像現代科學之於我們，是解釋自然現象的方法。其意義是一樣的，野蠻時代的人類，有征服自然的必要，是由實際生活的需要而生的。這就是說為經濟的必要而生的，不過在這樣情形之下的宗教，僅祇纔萌芽，與其說牠是宗教，還不如說牠是神話。從此以後，宗教就漸次發達，向着真像宗教的道路上走去，可是在宗教的發生這件事上面，究竟如何為經濟所決定這件事，是非常有趣的故事。宗教在人類當中其所以偉大的，是以對於超越者的信仰為中心，這就是觀念論的批評所說明的那樣；野蠻民族以為靈魂和人類的身體是兩不相同的，他們以為草木都是有靈魂的，這種的想法在我們中國現在還傳說着。雖然如此，祇是這一點還不成其為宗教形式的宗教。一個，或者不止於一個，當牠作偉大的「靈」，這個「靈」是在自己之上的，並且野蠻人以為牠能夠左右自己思想的，所以必須要信仰牠。這事情是怎樣發生的呢？因為未開化的社會漸次進步，種族的首領和一般的種族民之間就發生了隸屬關係，這就是承認土地私有的原因。或者由此而導入於奴隸制度，奴隸與一般人民之間很顯明的存在得有隸屬關係。種族員之於種族的首領，奴隸之於一般人民，其間好像有偉大的力，在那裏支配着似的。未開

化的民族就把這種（偉大的力）當作「靈」，或者說「靈」又恰恰與這種想法相當，於是乎就信仰「靈」。宗教於是就出現了。所以宗教的發生是在於右述的隸屬關係，這種隸屬關係不待言是以經濟關係為基礎。即是宗教發生的根本條件。

我們曾說過宗教是以對超越者的信仰為中心的，實在講起來，宗教在實際上也不是得那樣子空漠的信仰，其中還滲入種種不同的東西，正與上述關於學術的場合相同，具有多種多樣物的基礎。在野蠻民族的情形也有多種多樣的宗教儀式，在文明人進步了的宗教，那種儀式不單是非常複雜，而且必然有教會或其他的宗教組織。把儀式以及組織除去，則現實的宗教也就不能宣講了。如果把這類東西除開，則上述信仰宗教的意義也就沒有了；總之，這種儀式這種組織是與社會狀態深相結合，換一句話說即是與經濟深相結合，並且為經濟所決定，是勿待說明的。我們只須研究在西洋的羅馬教會，在中國的宗祠，在日本德川時代的佛寺，就明白了。這都是為經濟所決定的，是經濟的一種要素，中世紀的羅馬教會，也是對民衆的榨取機關。

宗教的內容，或者用「宗教的形態」這句話也可說都是為經濟，為社會狀態所決定，由經濟

反映到宗教內容，宗教形態的事實是最有趣的。我們試看前面所說過的那樣例子，凡是宗教在發生之際，是由社會的隸屬關係移到宗教上去的，至於其間如何轉移，且把牠當作另一問題，而宗教之中是有多神教和一神教兩種，就普通的說法，雖然是由多神教進步到一神教，這却可以反映出古代社會的進步。古代有許多種族，相互聯結鬆弛，而種族長又各自獨立的時候，其反映到宗教的就是多神教，因為種族長既然有了許多，所以神也有很多了。由許多種族合而為一個民族，在這個民族之中沒有分立的種族長，即是有也並不是獨立的，而是共同擁戴一個王，由此就現出唯一個神的支配之一神教。社會固然不一定走同樣的道路前進，可是前述的狀態却是一種原則，一是多神教的支配，一則為一神教所支配。從一神教看宗教的進步尤其有趣，在多神教也是如此，即在一神教其開始時候的神非常與人類相似，牠也要吃，要喝，牠也燃着情熱，用一句俗話講，神也未免太「世俗」化了。於是發達起來，神纔漸次淨化，神纔完全是抽象的。現在文明人的宗教就是這樣的。宗教進化的根柢是在於社會的發達，社會發達漸次複雜起來，人類并不想到自己造成社會，支配社會，祇以為是另有一種不可知的力在活動；特別是現在資本主義

的社會，其生產是在一種無政府制度之下，社會的活動是盲目的，使各個人服務於自己所作不出來的法則之下。現代人求神這件事，如果人類社會生產的無政府制度沒有了，則人就可以左右社會，於是神就要從此隱去。這且暫時把牠當作另一問題；不過支配社會的不是人類而是一種法則，如果把這種法則當成一種「力」，則映入肉眼中的神，就不像是人類，而是一種抽象的神了。

於此，我們曉得天國，在天上的情形，恰是人間世的反映，也就是宗教的內容為社會所決定的證據之一；讀者諸君，無論那種宗教，希臘古代的宗教，中國的家神教，東方的印度教，佛教，回教，西方的基督教，表面雖說萬人平等，究竟是有階級區別的，例如聖者，天使，上帝，或者說是羅漢，菩薩，佛……名詞雖不同，實質却是一樣的。這類的區別是從什麼地方出來的呢？用不着加以什麼特別的考究，我們完全明瞭這是把地上的社會狀態階級關係，稍微改變一下子名目移植到全國裏去。還有一件很有趣味的事，就是這些神還各自分擔工作，在宗教比較不甚發達的狀態還有許多共通的地方，即是很有進步的也殘留着種種相似的痕跡。例如在各種神之中，有軍神，有

財神，有司男女之情的月老，有灶神，有城隍土地等等，雖然在歐洲比較進步的國家，神已完全變作抽象的，而東方却到處有這一類的痕跡。這是不難理解的，就是把人間社會所行的分業狀況擺進天國或搬到地府裏面去。而階級關係還不單是分業，最初的宗教是由一切社會狀態反映出來的。例如古代希臘同性愛是流行得很廣的，所以在希臘神話中，宙斯（Zeus）神變作鷹，去隨侍美少年加尼密特斯（Ganymedes）由此連帶說出來「神」也未忘情。即這一點就，足以說明所謂「神性」有而餘了。

（四）

最後剩下來要講的是藝術。現在要把關於其他精神文化的內容，可與宗教作相等程度的說明的還有藝術。不過相同的地方我們且不必再講，例如起源問題，物的基礎問題等都用不着再仔細推敲了。祇是關於物的基礎須得講一講，因為藝術不是空手憑空出來的，所以物的基礎是很重要的。在藝術上最重要的東西是建築，並且不單是建築，即是音樂的樂器，即繪圖時候所用的顏料，都可以當作相同的東西。然則藝術就廣義的說是生產，以是生產方法為重要的原素，

是爲經濟的變化，這意思就說是物的生產方法之變化，從前爲王侯，爲貴族僅限於爲個人而製作的藝術品，漸次却應一般社會的訂購而製作，到現代竟與普通商品一樣，製作出來陳列在市場上了。

對於藝術我想要加以特別說明的是，其實也與其他種類的神農文化相同，藝術的發達，也繫於經濟的發達。藝術的興盛，必需要經濟的繁昌。在理論上我們曾經講過，現在祇舉事實作證。古代藝術的發達當推埃及爲首，而當時埃及的農業——自然是原始的農業——在那時候的各國當中牠是站在先頭最進步的產業，是模範的農業國家。大家都曉得希臘的藝術是很興隆的，其原因是早已由農業而轉移爲商業，并且積聚得有非常巨大的富力。希臘藝術之後，就有比山丁(Byzantine)藝術。比山丁藝術之所以興旺是因爲比山丁(卽現在的君士坦丁堡)在當時爲世界貿易的中心地，藝術所以纔能異常發達繁榮起來。十五、十六世紀意大利的藝術之華，其藝術的歷史可以和古代希臘并稱，牠的根據在前面已經略爲提到過，就是意大利的許多地方因爲對東方所以有了經濟的繁榮。既至東方貿易的貿易路線不經由意大利這條路之後，意大

利就現出經濟的衰微，意大利藝術的影子於是由稀薄而至於萎敗了。代意大利而興的有西班牙，以畫家而論，有維拉斯克斯（Velasquez）有格勒哥（Greco——1547——1614）有穆里略（Murillo——1618——1682）在文學方面有寫過（頓基荷特 “El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha”）的作者西凡特斯（Cervantes Saavedra, Migueldede——1547——1616）那時候的西班牙是世界上最富足的國家，是經濟最進步的國家。那時候的西班牙有產金的美洲作牠的領土，牠是製造呢絨的中心地，牠的工業非常發達——維拉斯克斯的畫就是工業爲主要而畫出來的。其後經濟的霸權乃移諸荷蘭之手，荷蘭國的工業尤其是航海業是當時經濟的先進國家。同時藝術也就在這個國家裏面開出燦爛的花，即以繪畫的歷史而論。最有名的畫師之一的林樸蘭特（Rembrandt）就是由荷蘭國出來的。如果詳細的講起來，這類的實例還可以舉出許許多多。不過就這一點已足以證明藝術的繁榮發展，必須以經濟的繁榮爲其背景。

其中最不容易講的是藝術內容的問題。這和講哲學的場合相同，其結構是很複雜的，要解釋這一問題必須要有種種的考慮，不單是經濟，而且還須關係到法律、政治與一般學問的狀態。

哲學的影響也是有的，講到宗教的場合也有很濃厚的宗教意味。然而，藝術的內容與經濟的關係，分析得非常明瞭的場合也不是沒有的。例如原始時代的藝術是很簡單的。所謂造模型藝術，即繪畫彫刻之發生是在遊獵民族，看見這類的繪畫，這類的彫刻是簡單的線的韻律，其來源是遊獵民製作他們的勞動工具，加工於石頭反覆作業而來的。再則，無論是詩歌是音樂起初都是極朴素的旋律。是勞動旋律的反映。這樣子講起來，藝術是以經濟或經濟活動為基礎的。

由是而講到藝術的主題，特別是說話藝術——即文學和社會狀態相結合是更見明白的事。叫作傾向文學的是把某種社會的題目，從正面的描寫，充分露骨的表现，否則，在另自一種情形，所謂藝術的文學，也是依作者的興趣由作者選定某種主題，都是以當時的社會事情，作者所處的社會環境，及作者所屬的階級等等關係來決定的。

最麻煩而難於研究的是藝術的樣式。實際上必須研究與牠有關的種種的要素。例如某種東西正在衰亡的途中，而其社會中某一階級的人生生活還有餘裕，但不能完全作成的時候，於是作出來的藝術品極沒有生氣，或者是纖細的樣子，以各式的舞姿而論；究其發生的起源，即可以

作為例證，如加以仔細的分析要找出藝術樣式的社會根據，或是經濟的根據都是可以作得到的事。

關於藝術的研究就算是這樣子不再往下推論了，我們於精神文化的內容曾經加以研究；當然我們還沒有把精神文化的內容一一加以檢討。不過這種工作，不是得唯物史觀範圍內的事，應該在另自的學問部門中去研究。例如藝術是藝術社會學研究的任務。我們在上面所研究的藝術在根本上是如何變化，如何發達，表示出藝術的變化和發達是以經濟的變化和發達為基礎的，這祇是安置學問的基礎，教給作學問的方法。

精神文化依照我們的研究是為經濟所決定的，其決定為直接的，抑為間接的且當作另一問題，而精神文化無論為起源，為發達，為內容都是為經濟所決定的，法律、政治之為經濟所決定在前面我們已經講過了。上層構造為地基所決定，其究竟何如我們已經詳細的研究過，所以我們不必再往下探討了。同時，我們應該記取，我們要研究社會的構造與變化的法則，一步一步的成為具體的，而社會所謂具體的是怎樣形成的，因而又要研究具體的是如何變化。

## VI 階級與××鬥爭

(一)

現在我們要變更研究的方向了。

從前我們對唯物論曾經作過種種研究，並且所涉及的方面非常之多，現在為論述的便利起見，不能不把從前講過的話再簡略的說幾句。我們曾研究過社會的構造及其變化，我們曉得牠真正的核心是生產力和生產關係。因為生產力纔作出生產關係，所以生產力是社會的基本；因為生產力發生變化，所以生產關係也發生變化，於是乎社會也跟着起變化，此後的問題是：以往社會的歷史是生產力，生產關係，新的生產力，新的生產關係，更新的生產力，更新的生產關係，社會歷史是這樣推進，這樣推演下去，除此以外，再沒有別的東西了。

社會是由人類作成的，這雖是從前所講過的話，可是現在依然要重新提起。因為有了新的生產力雖然作出了新的生產關係，這就好像無論什麼事都是生產力似的，如像做黏土細工的樣子，不是把合於自己的生產關係以自己的力量作出來的，乃是人類多年集合的力量作出

來的人類行動的結果，在行動的地方就現出生產關係。總之，用稍微艱澀一點的術語，就是生產力和生產關係，這使互相生剋的東西，拿歷史的組成來作比喻，更具體一點說，人類的行動是不能不有形式的表現。而具體的歷史也者，這一點是占着很重要的地位。凡是研究唯物史觀的，須將這類事情，嵌進實際的歷史中，要確實有點心得，而人們祇看見并且祇是研究生產力的變化，接着就是新的生產手段之發達，如此而已。例如說到日本明治維新的場合，顯出了種種技術方面發達的事實，所以發生了明治維新在歷史上的變動。可是最主要的是單單講論各個技術方面的發達與生產力的發達是不相同的，縱使把這種事情擱下不提，因為新的生產力是發展起來了，所以新的生產關係必定跟着發生，於是日本的明治維新發生了，祇這一點基本的事情，（即生產力與生產關係）既確定之後，我們的任務就可達到，用不着再去具體的敘述日本明治維新的歷史。在我們中國生產力雖然正在發展，却還沒有脫去舊時代的軀殼，所以生產關係的變化，也是祇在局部的變動。如果我們要寫具體的歷史，在中國須把近六十年來的過去一一描寫，在日本就須細寫明治維新，更要把生產力與生產關係的配合開發出來，這纔能夠探尋出

由此所表現的，人類行動的原理，——所以我們首先就要抓着歷史經過的事實。

由此說來，人類行動的原理，就是××鬥爭，就是因為××鬥爭，人類的歷史在具體的纔能越見具體，在「動」的纔繼續的「動」。凡是研究唯物史觀的人，最後更必須考究××鬥爭。把這事情弄清楚了之後，我們纔能轉過來研究具體的歷史，以至於具體的社會動向。

在研究××鬭爭，首先就需要明白階級的意義。

××的意義如何？我們就以前所曾講過的話說起，說話既比較方便，語意也自然更明瞭些。所謂階級，無疑的是人之聚集而成立的。然而人之聚集而成階級，却不是像火災場上聚集的羣衆那樣的聚集，人不是隨聲附合爲看熱鬧的聚集，階級不是聚集起來就想逃散東西。而是有其永續的，有黏着性的，并且是以共通的氣質相聯結的人之聚集而成的。與此相聯結的，根柢上有通氣質的，這種的聯結和共通氣質又是什麼呢？這是有研究必要的，換一句話說就是階級的區別到底在那裏呢？

講到階級的區別，有一個很有趣味的故事。記得好幾年以前，現在已經物故的某君，有一天

前來找我，他所用的名片上刻着的頭銜是某地某專門學校的校長，因為從前我并不認識他，所以覺着這樣的來客有些奇突，把他招待到客廳裏以後，請問他的來意，原來他要講的是階級問題。那恰恰是「階級」和「××鬭爭」議論騰沸的時候，依那位校長先生的說話，覺得很困難的事，是無論怎樣階級的區別是不分明白的。那位校長先生對我所講的話是很可笑的，無論怎樣我總聽不進去。他說在某集會場中，會見了研究社會問題有權威的某博士，他曾對這位博士提出關於階級區別的質問，那位博士的答案說（階級的區別）就是貧富的差別。據那位校長先生說，某博士在說話的時候，口裏啣着很上等的呂宋雪茄，至於他自己則沒有吸呂宋雪茄的生活餘裕；因此某博士就說他是布爾喬吉亞的，而某博士則以為自己是普羅利塔里亞的，對那些校長們則認為他們都是布爾喬吉亞，這樣的說法他是不敢贊同的；他特別來找我的任務，就是要質問我，階級的真正區別究竟何在？

這位校長先生的話且當作另一個問題，在這裏不必作答，普通對於階級的區別，像那樣講法的貧富之差也須攔開。不過對於財產的多寡，收入之多或少，有些學者也把這拿來當作區

別社會階級的要素。例如英國的社會學者特斯，在本世紀初年就將英國的社會分成七層階級。最低階級每週的生活費約計十八個先令（每先令在一九三四年初春時價約合華幣七角五六分）於是往上昇去，有每週二十五先令的，有每週四十五先令的，有每週三鎊的，有每年三百鎊的，有每年收入六百鎊的，最高的收入是每年二千鎊。這是太過於綿密了罷。（每鎊時價約合華幣十五元）再則無論牠怎樣的綿密，講到階級的區別，不能講他是正確的。爲什麼說這是不正確呢，像前面所述那位校長先生的說話，豈不就明白了嗎？講到階級區別，而以每週的收入二十五先令或四十五先令作標準，到底是不行的，以中國而論每月收入五十元的人有略爲高級的工頭，有小地主，有租界上的巡捕，有初級中學校的教員，有官廳的下級職員，等等，照特斯的說法這些人都成爲同一階級了。在工人之中，熟練的職工，有專門手藝的人工月薪百元以上，在許多大工廠裏也是有的，我們假定把階級分作布爾喬吉亞，與普羅利塔利亞的話，則居住田間的地主，與私立大學校的教授都成了布爾喬吉亞了。然而事實絕對沒有這樣的一回事，勞動的工人與小地主決不能同立在一個階級的。誰都能夠明白知道工人與小地主簡直沒有可以集結

起來的絲毫的共通氣質。所以階級的區別方法，不能以收入多少作區別的標準。有人以為布爾和普羅的差別，應該以每年收入三百鎊以上或以下來作準據的，而這裏的三百鎊也是隨便說的。拿這種話來講，還是抓不到階級區別的眞意。

然而生活狀態，生活條件，都確實與階級這件事有密切的關係，如果着眼於上述議論，以收入的數目作標準，無論如何是不行的。現在我們來研究收入的根源罷。講到收入的根源許是很難瞭解的，而其取得收入的形式又是怎樣呢，例如工人是以工資的形式取得收入的。像這樣收入的根源，在現代說就大的方面看可分作三類：第一就是剛纔所說的工資，第二種是利潤，第三種就在地租；與此相對應的社會階級即是將工資的工人，資本家和地主三者。階級的區別從前已經比較過并已很明瞭了。依照這種議論，收地租的地主不管地租收得多或收得少，但收租吃飯的人終究還是地主；而賴工資生活的人，即令工資稍微多一點但他還是工人，所以無論怎樣他們都是明顯的各有其階級區別的，現在主要的××，有工人××，有資本階級，有地主××。然而，階級論到這樣子還沒有完全妥貼。讀者諸君該能得到從前所講過的生產、分配、交

換、消費那四種形式，而收入的根源即是分配的形態。所謂分配在以前已經充分說明過的，分配決不是根本的關係，根本的關係，還是在生產。再重說一遍，分配之所以不是得根本關係的原因，乃是分配的形態為生產方法所決定的，分配所以能保持那樣形態的，是因為生產不斷的作出生產品來。我們現在雖然是在研求階級區別之際，卻不能不尋找牠的根本，所以追溯根本是必要的。如若不去追溯，就會發生不妥當的地方，例如像上述議論不再去追溯根源，則階級的分類上資本家和地主將居於同等地位，這種議論是錯誤的，——並且到現在該更明白××區別的根源到底在那裏了。

那末我們要把階級的區別，在生產或生產過程中去尋求。階級在生產上以原有共同之點而生出區別來了的。除了各為分工的共通點以外，再沒有其他的共通點了；這種分工在生產上可以分作兩類來研究；

第一個是擔當生產部分的，這就是說對於生產全體占怎樣的位置，這一句話似乎略為迂迴一點兒，現在作個解釋，我們拿生產來講，在生產過程中，無論擔任那一部分工作，就社會全體

而論生產雖有種種部門的區別，而事實上在生產過程中從事於某部分或某種類生產的人們，大家都有一種共通的氣質。在這個工廠裏作工的人和另自一個工廠作工的人可以團結在一起，這是不可否定的事。這一產業與其他一產業當然也是同樣的。然而這樣子集結起來的不是階級，而是職業，講到職業——普通的說法是指他所從事的業務而言，否則也是指從事於這種業務的意味——無疑的是以共通氣質的人連結成集團的意思。可是我們知道貫串於種種不同的職業之中的人們，還有更強烈的連結的事實。電氣工業的工人與交通工業的工人以相同的氣質而聯結起來；同樣電氣工業的董事也與交通工業的董事有聯繫的。

第二、在生產上的分工，是對生產全體的位置而言，不是得對生產過程中那一部分的工作，也不是說那一種類的生產，而是說在生產的全部占怎樣的位置。於是乎在生產上分別出來有在指揮位置的，有在被指揮位置的，這種區別是很明白的。居指揮地位的與指揮者是同志，以相同的氣質很牢固的聯結起來；居被指揮地位與被指揮者是同志，以同樣的氣質很堅實的結合在一起。這樣集合起來的集團就是××。

現在以事實來說明罷。現代社會，其生產是資本主義的生產，在資本主義生產的制度中，居指揮地位的是資本家，居被指揮地位的是勞動工人。我們聽慣了資本家和工人，好像是當然，不會發生什麼問題，因為事實上如此。可是在這種情形之下，如果工人要來指揮生產，就是說工人所講的話要資本家來聽，假定是工人不服從資本家而隨自己的意思去生產，或者說是違抗資本家的命令而由工人自己製造自己所喜歡的東西，那馬上就會發生問題，工人就會被開除。如果有人不相信，去試一試就知道了。總而言之，現代社會居指揮地位的是資本家，在被指揮地位的是工人，所以這就形成了現代社會的階級——資本家與工人——「布爾喬吉亞」與「普羅利塔里亞」。

並且不單是現代社會纔是如此，根本上自古以來就是這樣：中古的封建制度之下有領主與農奴，古代奴隸制度之下有奴隸和自由民，這種階級的區別在生產上都有指揮者和被指揮者的差別。

對此，再繼續說幾句罷。在生產上，有指揮的人和被指揮的人，這種情形是從什麼地方發生

出來的呢，不待說這是基於指揮者占有生產手段，而被指揮者的一方面是完全沒有占着生產手段。因為沒有生產手段，所以不能不向有生產手段的地方去工作，至於工作待遇的條件如何也就無暇過問了，其服從指揮那是當然的了。則是資本家和工人的區別是一個有生產手段，一個沒有生產手段。就一般的說法，生產手段的關係是階級區別的根據——生產手段究竟的意義何如，我們還須得加以充分的研究。

所以我們考究階級區別的根據，求之於生產過程中是很正當的。從此以後， $\times \times$ 就明顯了。還是要以現代的事實為例，在生產上居於被指揮地位的，縱令他的收入相當的多，他還是工人。反之，在小工場中其收入即令是少，像工場場長這樣的資本家，所得的利潤誠然是很少，但却居於指揮地位，所以小工場主不是工人而是屬於資本家方面的。於是乎那位校長先生所困惑的混雜不清的事情，就不會發生了。因為這種區別無論在誰眼裏都不至於發生疑問的，現代社會，資本家和工人兩 $\times \times$ 的區分是很顯然的，這是很明白的事實用不着再說了。以前我們曾經講到過階級的區別是在收入的根源。這種的講法在現代社會中還不能充分說明兩個 $\times \times$ 根

本的對立。所以要把地主與資本家融成一氣，現在的實際情形當然不完全如此，地主不過祇算在第二義。因為地主是封建時代的殘餘。即令地主的土地是用金錢購買來的，其生產方法還是與封建制度相近，而地主對資本主義生產却沒有什麼任務，地主之所以居次要地位的是因為祇分潤資本家的收入——正確的講起來是剩餘價值——的某一部分，地主所得既祇是一部分，所以他不能不居第二。準這種意思，例如資本家向金融業者借款，結局須將其利益所得之一部，用利息的方式還回金融資本方面，這與地主和資本家的關係很相似。與地主相對的是農民，我們却不能把農民和工人當成一樣，同時我們也一樣的不能把地主作資本家一樣看待。就是講到這一點似乎覺得很多了，不過我們須得認清，在現社會上××爭鬥已經很明顯的展開了，這是一件很重要的事。但是可惜我們限於本書的範圍，恕不在此再為詳細的敘述了。

像我們所談的狀況，是布爾喬吉亞與普羅利塔利亞相對立的純粹的資本主義社會，我們也是看純粹的資本主義社會，現在實際上是存在的。再說一句不甚相類，而實際是相同的話，例如純粹的水除了在實驗室的試驗管裏邊之外，差不多是不存在的。在化學上純粹的水是氫

二氧一的化合物，可是一般的「水」除氫氧二者之外，還含有種種的有機體，甚至於水面上還浮得有別的小東西。同樣，現實的資本主義社會，也不能祇是單純的布爾喬吉亞和普羅利塔利亞之對立；像前面所說的地主與農民，無論在性質上或在表面上他們都是在布爾和普羅中間的。這就是說所謂小資產階級層，他們誠然自己有生產手段，他們自己使用這種生產手段，並且同他們的家族一齊共同工作，如像小工廠的主人，小店鋪的店主，與夫農村當中的自耕農都是這一類的；而布爾喬吉亞之中又可以分作金融資本家和產業資本家——這樣的分析可以叫作社會層。還有是希圖糊口的人，在社會上流浪的人，在我們中國作這類寄生生活的人特別的多，這類的人可以叫作流浪的普羅，這些人既從社會勞動被排擠出來，他們自己也得不到勞動的機會。這樣講起來是很複雜。所以實際的資本主義社會，並且不僅祇是資本主義社會，無論什麼社會，我們從實際上考究階級是怎樣造成的，照我們的研究，在讀者諸君想來已經有了充分的理解，我們要研究的是收入的根源，有的時候也討論到收入數目的多寡。

筆者所謂的階級是有共通氣質的人結合起來的集團，要那一類人結合起來，前一節已經很明白的說過了，而共通氣質這句話，意思也似乎有點曖昧。現在必須要把意思確定。

再說一次，階級是基於同樣地位的生產的人們結合而成的，換一句話說是在生產上在同樣地位的人集結起來的叫做階級。總而言之是站在同等的地位，這纔有共通的氣質。這類的事情已經沒有再行說明的必要了，就以眼前的事，即可以說明牠而有餘裕，並且不必限於階級，同職業之間也是一樣的，於是湧起地位相同的自覺，在職業上如以階級而論，要有在生產上同等地位的自覺，因為地位相同，所以纔有共通的自覺屬於一個階級，這纔以共通的自覺，而相互結合起來。以這樣的自覺，就可以叫作階級意識。現在我們再來分析階級意識的內容。

以現代社會作例罷。也許有人會說我們總是舉現代社會的例子，未免太淺薄了，其實這不是沒有理由的；筆者之所以時常提出現代社會的理由，就是因為牠是資本主義社會，其階級關係非常的單純。以前的社會所謂階級是很混亂的，並且階級又不是直接為生產上的地位所決定，其為法律所決定的成分還多些，在這種場合就發生所謂身分；現代資本主義社會則不是這

樣，從根本上講祇有兩個：一個是布爾喬吉亞，一個是普羅列塔利亞，其為生產上的地位所決定，是很明瞭的。在這種情形之下，當然為指揮者的資本家與被指揮者的工人其利害是相反的。至於指揮者和被指揮者，利害為什麼會相反也許會有不甚清楚的地方，然而追憶以前的說明，考究他們在生產上的分工和分配的形態，這就完全明瞭了。資本家與工人的關係，就分配的形態方面講，是利潤與工資的關係。利潤與工資其所以恰相反對的原因是值得我們考究的。有人以為利潤與工資兩方面都竭力想增多，在這種情形之下，大家都是這樣想；可是在利潤方面如果減少一點，則工資即可以增加一點，如果工資方面減少一點，則利潤就可以增加一點，所以無論在什麼地方利潤和工資都恰相反。因此資本家與工人兩階級間互相對立，並且是銳化的對立。工人與資本家的對立自覺着自身的利害，這就是階級意識的中心。在資本家方面當然也是以自己的利益為中心，其情實是一樣的。

現在要研究到階級了，所謂階級是由有階級意識的人們集結而成的。或者我們可以將階級與階級意識合併起來——講到合併起來的話，會要受着非難亦未可知，不過此外沒有更適

當的話可用——這種合併起來的是真正的階級。然則有這真正的階級，豈不又會出現虛假的階級嗎？實際當然不是如此，究竟的意思是說資本主義生產在開始的時候，生產的地位上就發生了岐異，在這種歧異之中，××就儼然存在着。既然從傍邊觀察牠是儼然存在的，而屬於某階級的人們自身却沒有意識製作階級。在這種狀態之下，××既然存在，屬於某階級的人自必注意，於是就會發生明確的××意識。筆者所謂真正的××是指有明確的階級意識而言。馬克思以黑格爾好用的語句區別來說：沒有意識製作階級的是對於資本的階級；把看出階級儼然存在而有明確意識的階級意識是對自身的階級。總之，階級不是原來就是固定的，而是像前面所說的那樣子，由××而發展到真正的××。

所謂階級意識不是得自始就會有的，而是漸次發達，漸次進步起來的。勞動的工人對自己的地位，也不是最初就有自覺的，而是在彼此接觸之中，喧嚷吵鬧之後，打退別人而自己就職，或是犧牲他人而提高自己的工資，這樣的互相競爭着，現在的情形就是如此；在比較落後的地方，以工人××而沒有自覺的工人，在勞資爭議發生的時候，豈不常時都有破壞他們自己團體的

行爲嗎？誠然在現社會當中，落後的工人，落後的工人層也是有的，雖然人類全體到了今日已經有了非常之大的進步，然而在南洋或是非洲那些未開化和半開化的地方，吃人肉的人類也是有的，可是以工人××全體而論還是進步的。他們有了自己××地位的自覺，對資本××也有了自已××地位的自覺。於是乎工人與工人就彼此攜手，以真××正面相團結。實際上，他們在最初的時候，在一個工廠裏的團結，漸次進而至於一部門產業工人的團結，更進一步，就是工人××以××全體團結起來了。到了這種情形，如果爲了××全體，則對某一個工場工人的不利益，雖捨棄自己的利益亦在所不顧，像這樣子××意識的發展，其所得又安在呢？如果我們以爲資本家和工人起始就是相對的，工人雖然最初就已經瞭解××意識，其實還不是這樣，因爲資本主義社會是漸次發展起來的，所以從前社會的遺物還殘留得太多，階級的對立也就會模糊不清；資本主義漸趨於成熟之後，××的對立也跟着明瞭起來，於是××意識就更見明確了。講到××意識成長的動力是在於鬥爭。

資本家與工人的關係，像前面所說的那樣，階級與××是相對立的，在這對立的中間，鬥爭

是必不可避免的行動，這就是××鬥爭。在鬥爭之中相持不下的時候，僅有隱然的形跡，有時甚至於停頓在那裏也未可知，有時公然的鬥爭也是有的。這種隱然的鬥爭與公然的鬥爭都是逐漸發展。不論是隱然的鬥爭也好，是公然的鬥爭也好，工人因為經過這樣的鬥爭，並且是一次緊一次的鬥爭重疊下去，於是工人自己就曉得他們與資本家的利害恰相反，又使他們發生自己××的自覺，這是很明顯的道理。

關於這一點，不再往下講了，現在要特別提出來講的是××鬥爭是在社會全場面都滿佈着的；在經濟上，在政治上是當然，用不着再行說明，讀者諸君都是知道的，然而在精神文化的領域中，也推行着，並且明白的推行着，對這種事情不會注意的人亦復不少。聽了這些理由的人，自必會接納這種意見。因為階級的對立是社會的基礎，是安置生產的根源，所以階級對立把社會全體穿插起來，××衝突的鬥爭是在社會全面都運行着的，所以如要把精神文化劃除於社會之外，是決沒有的事。然則，以前對於精神文化的說明，多少總有些補助，並且不光是直接的或間接的為經濟所決定，精神文化還要反映出××的意識來，有強調表現××鬥爭姿態的必要。這

種鬥爭是爲精神文化一切的內容所顯現出來，第一講到科學上，照一般的講法，在科學的場合，其影響是比較薄。因爲科學是把現實存在的東西拿來直接處理，所以存在實際的形式被引伸出來，爲此××的意識發生歧異，就被限制住了。以階級利害關係深切的事情作對象這種的學問，××意識的色彩就會濃厚起來，要舉出最明顯的例莫如經濟學。經濟學之在今日，有普羅利塔利亞經濟學——說是馬克思經濟學，還有是一般人所謂的布爾喬亞經濟學——其中除正統經濟學之外，還有種種不同的派別——但是把牠們單純化起來，分作兩派，這兩派的激劇鬥爭，那是大家都知道了的事實。第二講到宗教，最有趣味的是十六世紀當時歐羅巴有名的宗教改革運動。要將這個事情詳細的討論，本文爲篇幅所限是作不到的，但是宗教改革大家所共知的是一種完全關於宗教的宗門爭執，即令不詳細講，也不甚十分要緊。總之事實上羅馬法王所代表的是封建貴族的勢力，和新興的布爾喬亞勢力——這種勢力雖然分野還不十分明瞭——可是這兩種勢力總是不相容，總是衝突的。而且事實還不止如此。所以宗教改革運動可以大別之爲三派：第一個不待言都曉得是羅馬教會的舊教；第二是要以穩和手段來從事於改革

的主張，其代表者是路得；第三是極端派的再浸禮教派（Anabaptist），這三派就表面上當然是宗教立場不同纔發生出來的差異，那時候，在實際的基礎上還是橫着××的對立。第一舊教的背景，有支配勢力的是當時的諸候；第二新教的背景是比較小的領主，與布爾喬吉亞；最後一種所代表的是手工業者，準工人，農民……等等的利害關係和××意識。第三要講的是藝術。關於藝術方面的事情，表現得最明顯最有力的是文學，近幾年來，布爾文學和普羅文學的對立，即已趨於尖銳，這是無可否認的事實。一方面反映出普羅的××意識，所以發生普羅文學，他方面反映出布爾的××意識，布爾文學，雖然有種種不同的派別，可是探本尋源，也不過是代表布爾喬吉亞當中各種各樣不同的意識，歸納起來，還是布爾的文學。這樣對立的形勢，不但在中國，在日本，在歐洲，在美洲都同樣有的。并且不止現社會是如此，古代社會亦然，不過現代社會特別明瞭，其他一切社會的藝術也可以尋出痕跡來。最後要講到哲學了，至於哲學也要說是××對立，讀者諸君覺得有些驚詫罷。我們試看看赫拉頤利圖斯的哲學就會知道，在赫拉頤利圖斯出生地以弗所那一座都城，已經反映出日就衰亡的農業貴族之××意識。這豈不是很明白嗎？法蘭西

在十八世紀的唯物論不也是一樣嗎？在新勢力勃興的時候，表現出舊的貴族和新興的強有力的法蘭西布爾喬吉亞互相對峙，又表現出他們戰鬥的××意識。左派黑格爾主義哲學豈不也是一樣？那時候的德意志，封建貴族的殘餘勢力和新起的布爾喬吉亞相爭，也反映出××意識。我們試看看今日的狀態罷，我們把以前的哲學叫作既成哲學，這種既成哲學就是布爾喬吉亞哲學。這就反映着布爾喬吉亞的××意識，代表布喬吉亞的利害。與此相對的是普羅列塔利亞用牠自己的哲學和對方相抗爭。我們看布爾哲學是如何盡力攻擊普羅哲學，同時我們又知道普羅哲學對牠的辯駁，使普羅自己的哲學，浸透於大眾之間，使大家都傾向這種勢力。這種××××××哲學就是辯證法的唯物論。

現在××鬥爭的結果，社會也就會發生變革。自由民與奴隸，領主與農民，手工業的老板和工匠，其間都有鬥爭，以前的社會曾經有過了不少的變動，將來也是一樣的要起變動。今日普羅與布爾間的鬥爭正在加緊而急劇，布爾一方面的勢力好像是高漲了一些，但穩定性却很少。學術上同事實的變化一樣是在急劇的變動之中。

(完)