

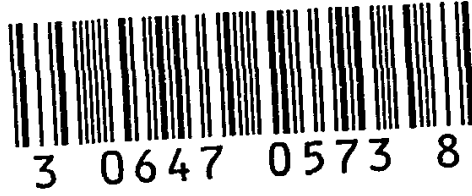
唯物史觀批判

毛起鵠編

獨立出版社印行



601.4
781
2



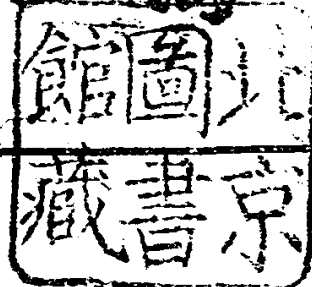
唯物史觀批判

著 者

張君勱
黎東方
謝幼偉
李長之

虞 愚
劉 澧
張 鐵 君
賀 綠 僧
毛 起 鵬

獨 立 出 版 社 印 行



A 231365

目次

論唯物辯證派之歷史哲學	黎東方(1)
唯物史觀在歷史哲學上之價值	劉檀貴(13)
從互涉的觀點來看唯物史觀	虞愚(35)
唯物史觀與道德	謝幼偉(51)
列寧主義就是唯物史觀的否定	張鐵君(73)
我之「唯物史觀」觀	李長之(81)
生生哲學與民生史觀的連繫	賀嶽僧(89)
唯物史觀與唯物辯證法述評	張君勱(105)
史觀與人生	毛起鵠(124)
編後記	編者(138)

唯物史觀批判

論唯物辯證法之歷史哲學



唯物史觀爲唯物辯證法之歷史哲學。就唯物言，以經濟現象爲下層建築，文化現象與政治現象爲上層建築。經濟之發展與變動，決定文化及政治之發展與變動。唯物辯證法，此所謂經濟發展乃矛盾式之經濟發展；古昔之封建經濟制度，包含反於封建之因素，積之既久，反於封建之資本主義制度，乃代替封建而興；而資本主義制度之中，仍有階級間之對立，一如封建之時。是則自生產方面觀之，封建與資本誠爲「正反」，而自分配方面觀之，封建與資本又甚相「合」，即所謂辯證法之第一原則也「一」。迨至資本主義時代，階級間之對立逐漸因工人之增多，資產者之減少，而日益尖銳，於是無產階級以其數「量」，獲得無形之優勢與威力，而社會主義之實現，乃如瓜熟蒂落，成爲必然，此即辯證法之第二原則也。至就「整個」之歷史觀之，由原始共產社會而達於私產社會，是爲共產之否定；由私產社會再進而爲未來的共產社會，是爲否定之否定。若專就「近代」之歷史觀之，由封建進而至於反封建的資本主義，可謂否定；又由資本主義再進而爲反資本主義的社會主義，亦可謂否定之否定也。此即辯證法之第三原則。茲分別論斷如次：

論經濟現象是否爲下層建築。夫衣食既足，然後可語國義，此一般之習慣，亦即經

濟所施於心理之影響也。若布哈林氏(Bukharin)〔2〕，則進而廣之，謂人無賢與不肖，皆社會中之一份子，個人之心理與作爲，莫不受社會環境之養成與刺激；而所謂社會，非泛泛之總稱，乃殊別之小羣，換言之，基於生產關係之經濟階層也。任何一人，其飲食所取給必有所自，或爲「食人」之人，或爲「食於人」之人，或爲生產者，或爲非生產者，其意識之形態，乃判若鴻溝。苟有人焉，位居剝削，而志在革命，則其歷史上之青名，將視其能否與勞苦羣衆相合作以爲斷，此羅拉夫洛夫(Lavroff)〔3〕之語，亦布哈林氏「克羅階級意識」之字意也。

經濟既爲心理之主宰，則間接所影響於行動者自無問題。夫歷史云云，何一非人羣行動之痕跡，指揮此行動者爲心理，指揮此心理者又爲經濟，則經濟之爲基礎，似不待辯。況政治上朝代之興亡，宗教上派別之起伏，藝術上作風之轉變，社會上禮俗之因革，苟就代物史觀之觀點以觀之，亦無一非生產力與生產關係間，階級與階級間，舊經濟制度與新經濟制度間，種種矛盾之反映也。每一時代人與人間之生產關係，精於於該時代之生產力及生產方法；如生產力有發展，生產方法有進步，則原來之生產關係不能維持，於是著名之曰均衡突破〔4〕，或名之爲矛盾尖銳化〔5〕；社會之紛擾日甚，階級間之鬥爭日烈，政治上之秩序及思想界之風氣，俱受莫大影響。經濟之變動，使政治，文化及其他一切，隨之變動（譬如巨廈，經濟之構造爲地下之屋基（Unterbau），其他現象，則基上之樓閣也

(Oberlin)。

然則經濟組織果爲社會巨廈之屋基乎？經濟情形之能影響於政治及文化，吾人自不否認。而政治文化之能影響於經濟情形，其廣度與深度，正不亞於前者。雖馬恩二人，亦嘗承認之矣：

「在（共產黨宣言既已發表之）四十年後，恩格斯不能不特意地減輕這個語氣。他宣稱道，馬克思和他自己都不願說經濟構造是唯一的重要現象。不錯，經濟是根基，但是一切的上層建築，如階級鬥爭的政治形式，法律形式，以及政治的，哲學的理論，甚至宗教的認識，也同樣地於歷史的事實上生影響，而且及於經濟現象；不斷地有動與反動。」〔6〕

此動與反動之存在，實與所謂根基，不能相容。若必欲維持舊有下層上層之說，則仍須證明經濟之影響於政治文化，大於政治文化之影響經濟。竊事實言，經濟現象之受制於心理現象，非惟持其說者有人，抑且蔚爲經濟學上之一宗派〔7〕。至政治方面，工業革命之成功，誠有助於英法議會政治之實現，然而中日兩國同於鴉片戰爭以後先後維新，何以日本工業化之程度遠超吾邦？豈非滿廷之顛覆，與辛亥以來之軍閥混戰，有使其然乎！若此者，發政治情形之限及經濟發展者也。更就文化而論，經濟上每一重大事件，如海洋發現及機器發明與工廠制度，何一非學術史之偉蹟？苟無若干發明家與探討家推動其間，

則經濟本身之進步未必常能自發自激，以躋於今日之輝煌也。然則唯物史觀諸家，將以何術，使類此之互相影響，成爲純粹以經濟爲中心，以經濟爲原動力？其乞靈於辯證乎？亦未見經濟現象能由辯證律而首先發展，其他政治文化等現象，不能亦由辯證律而同時發展也。

論歷史進化是否依正反合之矛盾律而發展。以愚所見，無論整個之歷史進化，或分別的經濟進步與政治進步，文化進步，皆未嘗確依矛盾律而發展也。歷史事實紛紜複雜，絕不重複 (History never repeats itself) [8]。即有似重演者，亦必大同小異，或大異小同。欲剔去其異，類比其同，爲實驗式之處理，以求得其定律，一如理化科學，殆不可能。進一步言，人類原爲宇宙之一物，宇宙萬物之運行消長，無不吻合於道，人類之歷史誠不能獨自外於斯道，然而道之存在爲一事，吾人之已否具有明道之充分知識與充分能力，爲又一事。吾人固不能因尙昧於歷史定律之爲何物，即謂歷史中必無定律 [9]，然而亦不宜因其必有定律，而即謂一己之所假定，便是顛撲不破之定律也。

上項定律，據馬恩自估，謂其價值，同於牛吞萬有引力之發明 [10]，實則馬恩二人之創，爲歷史定律，初無若何豐富之史料，或精深之歷史知識爲依據 [11]。以史學缺乏根底之人，縱談其「很新的功課」，而即能創造定律，或運用唯心派之本體論，作爲唯物派之歷史論，「成見」 [12] 之譏，實難自解。所謂「成見」 (The conception a priori) 與科學方法之

假設，恰成對比。成見者，先爲臆說，徐採資料，合於臆說者雖臆必據，要在最後結論，恰與初意符契，絲毫無損於系統之完整。此於假設之必須廣集合與不合之材料，分別校訂其真確性，雖修正一大部份，或甚至推翻原案而不稍猶疑者，自屬更能快意；無如距離真正科學，爲滄良遠。

就正反合公式之本身而論：準之正者，其發展未必爲反，反者其內容未必仍與正相合，或進爲合有正反之新形態。曠觀古今中外之史，事之由正而正者有之，由正而反，以返於正者亦有之，由正而反，以終於反而不能復正者，亦有之；安見其必爲正反合也？且小異而大同者至多，不佞嘗謂之爲正反也。試例證之：如正正正之公式者，有人類社會之倫理現象；自文明以來，莫不知親其親，子其子，亦莫不以犧牲一己，扶助他人，爲高尚美德，所謂亙古不變者也。卽就行爲而論，每一時代人羣之所爲，固先後不能相同，而人羣之所「能爲」，亦自古迄今不變〔13〕。推而至於宇宙，宇宙之能力總量，亦未聞古今有何增減。此正正正之公式也。若正反正之公式，則有辛亥之共和，繼以袁氏之牽制，再繼以雲南趙義以後之共和。又有民國十三年，共產黨之擁護三民主義；民國十六年共產黨之攻擊三民主義，及民國二十六年共產黨之再度擁護三民主義。至於正反反，反之終古不能復歸於正：則有陳炯明之始而驅逐總理，繼以背叛總理，終於反對總理以至於死，成爲千古罪人，甯遺臭萬年而不願悔過自新。又有汪精衛之始而參加革命，勇於實行刺攝政

王)，繼以利用革命，謀一己之私名私利；終於設降敵寇，自賣賣國；則又不僅爲正反，可以目爲正，反，更反，之典型矣。其由反，反，以終歸於正者，亦未嘗無有，如吳佩孚之始爲北洋軍閥，繼以直接與革命爲敵，而最後於日寇威逼利誘之下，不畏不惑，大節凜然，其有功於抗戰，正不亞於殉職疆場之張自忠。可謂爲反，反，正，之模範。總之，事情演變，原有多方，執一以衡，謂必皆由正而反，由反而合，洵是難通之論。

若就整個之人類歷史，作綜合之觀察，則進化軌跡，常隨地域與種族之分別，而有不。同。有始盛終衰，始興終滅，得時則吞併弱小，稱霸稱帝，失時則一蹶不振，永失原有之地位者矣：埃及、巴比崙、希臘、羅馬四國是也。有始微終微，長爲小小部落，與外世無爭無競，於文化無大進退者矣：澳大利亞中部，北美洲北部之諸種印第安人，埃斯奇摩人是也【14】。又有由微而大，由大而盛，由盛而衰，又由衰而盛，民族之生命綿延數萬，千年，愈久而愈有力，富於前途者矣，則吾中華民族是也。

◎以言抽象，則章學誠氏固已以盛衰興亡爲一陰一陽之消長【15】，斯攀格勒氏（O. Spengler）謂爲恰如春夏秋冬之循環【16】，梁任公先生則體味尤見深切，言其進廢之狀，譬諸螺旋【17】；凡此諸詞，其含義皆富於馬恩二氏之正反合矛盾律也。

以言具體，苟謂原始共產爲正，現今之私產爲反，未來之共產爲之合，未知原始共產云云，事實上果爲共產乎，抑根本其時尚無所謂產，難以定其共與私乎【18】？未來之「

「合」，合共產與私產以爲有，如今日蘇聯之過渡狀態，抑爲純是共產，如其產黨人之理想乎？苟過渡而可以當此「合」，則此合非最後之合也；苟純共然後可謂合，則所合者僅有「共」而無「私」，甯得謂之合哉！

多論由量變質說之不適用於歷史及此說之本身缺陷。由量變質云云，亦由矛盾律而來。彼以每一時代之經濟制度，可謂爲甲，亦可謂爲非甲，蓋以甲之外表，包含非甲之成份，則矛盾於以成立，而矛盾之日益擴展，則不得不有賴於所謂量之增加，即非甲成份日佔勢力，終使社會全貌，由甲而變爲非甲也。此爲制度之矛盾。就社會之構成份子言，自有私產以來，無論爲奴隸制度社會或（封建的）農奴制度社會〔9〕與（資本主義的）工奴制度社會，莫不以生產工具之佔有情形分爲種種階級，階級與階級間之鬥爭，既爲矛盾之反映，實有助於此一制度之進爲彼一制度〔20〕。洎於晚近，階級逐漸歸併，僅餘二大壁壘，鬥爭因而愈趨單純，亦即愈趨猛烈。於此，乃有「量能變質」之運用。資本必將集中，「無產者的階級不斷地擴大，小資產階級，小工業家，商人，小地主，手工藝者，自耕農，將要枯萎而死。」起初工人打倒了資產階級的仇敵（所謂民主革命），就是說，同時打倒了專制君主和地主階級，現在他們要起來直接打倒資產階級本身。……資產階級的失敗，無產階級的勝利，是不可避免的〔21〕。此勝利之所以必不免，新的共產主義社會之所以必將代替資本主義而興，純由無產者人數之增多，亦即「量能變質」之原則。

夫資本集中，誠爲已有之趨勢，然公司之歸併爲一事，股東人數之減少爲又一事，未必能相應也，且有公司愈歸併，而股東人數愈增多之現象矣【22】。又英國自一八五〇迄於一八八一凡三十年間，正值工業化突飛猛晉之時，擁有一百五十鎊至一千鎊之家庭，竟由三十萬戶增至九十萬戶。【23】五十年來之美國，工業進步之速，冠於全球，工人之數量增多，而無產階級之數量或反減少。無論他國進化之情形何若，即使承認無產階級之人數常隨工業之發達與資本之集中而增多矣，亦未見無產者所佔全人口之比例，能成最大多數，以僅恃其「量」，而能一變社會之「質」也。觀於首次共產革命，乃於無產者人數極少之俄國，獲得成功，則「質」之是否由「量」而變，亦顯然矣。【24】

茲所謂質量互通，已失黑格爾氏原意。黑氏之說，尙不失爲一家言，竊嘗以八字駁之：有則謂質，無乃見量【25】，蓋純屬認識論之範圍。若前段所述，無產者人數之激增，足以改變社會經濟制度之性質，甚至使革命爲必然，則量之增，增於甲，而質之變，乃變於乙，殊令人有風馬牛不能相及之感。恩氏喜以水增熱度，便化爲汽作比，【26】即使正確，亦未必能移理化原理，通之於史，况其說一究其實，無殊兒戲？（所增之量爲熱力之量，非水之量，如一桶水爲水，雖增至千百桶水，仍是水也；又漸變者爲水之形，非水之質，水之質爲輕養，化汽以後，仍是輕養也）。

自有歷史以來，人類之活動日趨繁夥，方文字未作，政體未形，事之值記述者或僅涇

濟，於是有所謂石器時代、銅器時代、鐵器時代，鐵器以後，迄於汽機發明，互三千年，以時間之長短言，猶遜於石器，僅當新石器時代之一期〔27〕。以史實之變化言，則籠統鐵器二字，已不能滿足此三千年之再分期的需要，故以器別為時別，率至銅器而止。繼其後者則有所謂古典時代（奴隸社會）焉，中古時代（封建社會）焉，近代（資本社會）焉。而「古典」者，文化上之術語也；中古與近代者，時間上之相對的稱謂也；封建者〔28〕，政治制度或社會秩序上之名辭也。必欲仍以經濟與階級為分期之標準，當如本文前段所稱，稱為奴隸社會，農奴社會，與工奴社會可耳。然而農業以前，有牧畜焉，游牧焉，漁獵焉，採拾焉。若採拾時代，當無私產與階級之存在，至漁獵，則階級或已萌芽，然孰造階級，與其歸之於經濟，無甯歸之於政治及宗教也〔29〕；至游牧，而部落、部族，大量併合；蓋必有定居之牧畜，然後多量奴隸，易於收容管理。唯物辯證家之於所謂奴隸社會（希臘羅馬）以後，階級與階級間之鬥爭〔30〕，頗擅描敘，亦能運用其量變質之原則，述奴隸之轉換為農奴，農奴之轉換為工奴，而於奴隸社會以前，常感侷促，未知人類活動之歷史，原不以經濟為唯一中心，僅就經濟以概其餘，自難免於鑿柄矣。

論「否定之否定」，是否能說明人類歷史之各階段。自上以觀，強分私產以來之歷史，為奴隸，封建，與資本主義三時期，已甚謬妄，至於以封建為奴隸社會之否定，以資本主義為奴隸社會否定之否定；又以私產社會為原始共產社會之否定，以未來共產社會為

原始共產社會否定之否定：同一運用否定之否定的公式，而兩者於原來對象之關係，已甚不一致；後者尙可謂原對象之爲更高綜合（由原始共產至未來共產），前者則未見有所綜合也（資本主義社會與奴隸社會絕無堪比之點）。

夫否定之否定者，在數學上原歸於正（如 $(-1) \times (-1) = 1$ ）；用之於具有時間意義之歷史變化本不可能。蓋千古既無同局，欲一變而反，再變而復其原，稍具常識，應知其誤，且與所謂正反而「合」之旨，亦相背馳。馬恩之所謂否定，一究其實，僅爲「不同」之代用詞；所謂否定之否定者，不過甲制度一變而爲乙制度，乙制度再變而爲丙制度耳。意本如此，而放棄辯證，心有未甘，乃始以乙爲甲之否定，丙爲乙之否定，以曲成其說，初不問否定云云，爲小有所不同，抑完全相反也。【31】

竊嘗考之，人類歷史之進化容因地理環境與民族智識，而或有急進，或有緩進，或始盛而終衰，或始微而終大，然無論起伏如何，軌跡如何，其因革，皆有多方面之原因，非可以「物極則反」四字加以概括，更非抽象的玄學公式所得預定。况階級劃分，又宜視各區域各民族之歷史，而有不同：如西歐之封建，不僅在時間上與中國之封建相差甚遠，且西歐有商業革命及工業革命接踵而來，中國則自封建解體，迄於商業革命，距離略近，自商業革命迄於工業革命，爲時殊長；其間政治情形，中西亦迥不相侔。階段之無共同標準，具如此矣。進入某一階段之某區域，有終滯於此一階段者矣（如澳大利亞中部之原始

部落)；又有躍過一階段或若干階段(如)，進入另一階段者矣(如美洲殖民地之紅人，不必循序漸進，即能享受甚高之文明)。又如蘇聯，自帝俄專制迄於共產革命，所經民主階段，為時數月而已。

各地社會之進步，既無共同的步驟與相類的階段可言，此類階段之劃分又絕難純以經濟為標準，於此而強言每一社會之由甲階段進至乙階段與丙階段，含有否定及否定之否定的意義，實鮮根據。夫所謂否定者，豈非階級間之鬥爭已使被統治之一階級成為統治之階級乎，然而封建時代之農奴曷嘗詔於次一時代(資本主義時代)進居資本家之地位也？究其實際，成為新時代之資本家者多為舊時代之地主；若夫農奴，則謂之大都已轉化為工奴可耳。否定之意義安在？

或謂否定者，由是而至於非。苟封建演變而為非封建，已合否定之義；然則「非封建」，再演變而為「非非封建」，何以必為社會主義，而不返於封建？夫小有演變，即可謂非，宇宙間之一切，原是旋生旋滅，(所謂剎那)，何必由封建進抵於資本主義以後，始謂之「非封建也」？應知周成王之封建，至康王時已「非」；昨日之美國資本主義至於今日已非；今日上午之蘇聯「社會主義」，至下午亦必已非！况「非甲」者，所含甚廣，未必定是乙，非丙與丁也，吾人果何所據而知封建之否定，即是資本主義；資本主義之否定，即是社會主義？若以私產為標準，則封建時代亦有私產，其否定應為社會主義，

而不應有也。如以貴族為標準，則資本主義之英國，貴族之存在依然，唯物辯證家或謂自給自足無識，致稱以「自給自足」為封建之標準也，實則純粹自給自足之經濟，原不在於封建之時；而封建初期之經濟與封建末期之經濟又迥不同。若以標準而論，無庸謂末期封建之距離初期資本主義，更近於距離初期之封建也。能謂末期封建為初期封建之否定乎？唯物辯證家或將答之曰，然。充辯證之說，蓋無時無地無物而不在否定過程之中，又無時無地無物而不在否定之否定的過程之中，玄誠玄矣，又何以自圓其階段發展之理論乎？

結論 經濟事實之為全部歷史事實中一重要部份，自無問題；惟若以經濟事實為唯一重要之部份，甚且以之解釋其他部份如政治文化等等之變遷，謂經濟為下層建築，下層建築之動搖，使所謂上層建築隨之動搖；又謂經濟本身，包含「固定的」生產關係與「不固定的」生產力之矛盾，統治階級與被統治階級之矛盾，舊的生產工具所有者與新的生產工具所有者之矛盾，謂矛盾發展為階級鬥爭，階級鬥爭之結果，產生新的社會，其進化情形，可以依正反合，量變質，及否定之否定等三大辯證原則為解釋，則於吾人之歷史知識，出入殊多。蓋經濟之發展，誠可以影響政治文化，而政治文化之發展亦足以影響經濟；必欲於三者判別孰為主動，無庸推文化為第一位〔38〕。至於進化之軌跡，由於政治文化及經濟交相影響，再加以天時（如太陽之黑點），地理（如沙漠、草原、海洋、森林、

物產等），人心（如少數聖賢之創造慾，多數份子之享受慾，及一時代之風氣等），諸方面之限制與促進，實非簡單之矛盾原則所可概括。若量之變質，及否定之否定，原屬玄學戲言，更無待辯。吾人所責於馬恩及其每况愈下之徒衆者，一爲不以史料之研究爲出發，而以空想之臆說爲出發，非惟入主出奴，抑多削足就履。流弊所及，虛心全喪，客氣用事，以言學術，則尤清於清談，以言革命，則無一而不可反，於人難忠，於己無信，於團體則糾紛層出，於家庭、社會、民族、國際、乃絕無一當；未知宇宙本體，原寄於誠，不誠無物，最爲研究歷史者所宜知也。

【註釋】

(1) 歸納辯證法爲三大原則者爲恩格斯。一爲正反合；二爲量變質；三爲否定之否定。此三大原則之本身缺陷，胡秋原君已有論述，見時代精神第三卷第一期，論思想方法與唯物辯證法。

(2) 蘇俄布爾什維克元老之一，死於司他林氏執政以後，著有歷史唯物論一書，立論緻密，堪稱空前。

(3) 見拉坡坡兒，作爲進化科學之歷史哲學頁二五九——二八〇 (Rapport, Philosopie de l, histoire, comme science de l, evolution, Paris, 2^eed, 1925),

(4) 主此說者，爲布哈林。

(5) 主此說者，爲布氏失敗以後之蘇聯官方理論家。

(6) 施亨利，歷史唯物論，黎東方譯，上海民智書局，民國十八年出版（現改由獨立出版社印行）；此段引文，根據恩格斯一八九〇年九月二十一日一函，見一八九五年份社會主義大學者(Sozialistische akademiker)。

(7) 卽所謂奧地利學派，以彭巴費克爲代表，吾國鄭學稼君曾譯其書。

(8) 所謂千古無同局也。近陳登原君著有歷史之重演一書，商務印書館出版，書中所云，實非歷史事蹟之重演，實爲史書文字上某種濫調之輾轉套用也。如稱帝王誕生，常謂紅光滿室等等。

(9) 參看塞列格曼，歷史之經濟解釋，第二篇第二章(Seligman, Economic Interpretation of history, New York, Columbia University Press, revised ed. 1924)。

(10) 「恩格爾斯並且說，「這條定律，與數學中引力的定律，有同等的重要」。——施亨利，歷史唯物論，黎譯本，頁十七。

(11) 「當共產黨宣言出世的時候，恩格爾斯和馬克思都還是歷史研究的生手；這門學問是他們的一樣很新的功課」。——施亨利，歷史唯物論，黎譯本，頁二十七。

(12) 前者，第四章，「歷史唯物論是個成見的認識」。

(13) 見戴季陶先生孫文主義之哲學的基礎。

(14) 民俗學家稱其社會爲原始社會，謂其程度與最古之人相差甚微，足爲原始人類之活代表；實則此種落後種族，其祖先由人猿進化爲真人，未必後於吾人之祖先，特爲地理環境及智力所限，未能於五十萬年以來，獲得堪比於吾人之進步耳。參看毛萊達非合著，從氏族到帝國，黎譯本，中華教育文化基金會出版 (Morleton, Des clans aux empires, Paris, la Renaissance du livre)。

(15) 見文史通義，原道三章。

(16) 見所著西方之沒落，附表 (Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes)

(17) 見中國歷史研究法。

(18) 閱毛起鵠氏，思想與遊戲，時代精神雜誌第三卷第一號，及本文註十四所引之從氏族到帝國。

(19) 所謂奴隸制度社會，馬恩原指希臘羅馬時代；封建制度社會，指西歐中世及近代初期；資本主義社會，指工業革命以後。茲爲醒目計，將二氏以奴隸特作爲農奴，農奴轉化爲無產階級之認識，分別以農奴工奴二字，納入該兩時代之名稱中。

(20) 讀民生主義第二齣，總理謂馬氏認階級鬥爭爲社會進化之原因，卽本於此。

(21) 節錄施亨利一八四七年共產黨宣言大意，謂唯物史觀之理論至此宣言乃告完成。

(22) 見白晉斯坦，社會主義之理論及社會民主黨之問題，頁四十六以下 (Bernstein, In,

Die Voraussetzung des Sozialismus und die Aufgabe des Sozialdekretio)

(23) 白普斯坦，前著。

(24) 施亨利先生謂此次革命，恰予馬氏預言以反駁；其成功乃由於政治，而非經濟。前著，頁五十四。

(25) 參看劉檀貴氏，辯證法之本來面目，時代精神第三卷第一期。

(26) 參看胡秋原氏論思想方法與唯物辯證法，頁十四，同右，第三卷第一期。

(27) 中國新石器時代之分期，據安得生氏 (Anderson) 爲每期三千年。

(28) 封建二字，在中文源於左傳，成立封建親戚，以蕃屏周；在英文源於古之械鬥 (Feuds)。

(29) 原始氏族間之戰爭，戰勝之氏族常以戰敗之氏族爲奴役；又同一氏族或部落之中，嫡系之一支常於諸支之中獨爲尊貴，歷史既久，遂有貴族庶民之不同，至嫡系之觀念本爲宗教現象，而保存亦由宗教上祭祀之需要。參看顧朗稀古代城市

(Fusiel de Coutanges : La Cité antique)

(30) 早年研究階級鬥爭史之書，近於普通經濟學一書內，亦否認原始真有共產 (Cuno, allgemeine Wirtschaftswissenschaft)。

(31) 恩格斯以麥粒入土，一變而爲麥草，稱爲否定，再變而爲麥穗更多之粒，稱爲否

定之否定。——胡秋原，前著，頁十四。

(82) 以馬克思主義爲真理之王冠錫，亦謂「奴隸社會不但在中國找不出，就在歐洲也不是各國都要經過這個階段，德國英國就沒有經過這個階段」。——中國社會形態發展歷史中之謎的時代，見讀書雜誌第二卷，第七第八期兩刊。

(83) 經濟之進步，多由發明；政治之進步，多由新的政治學說。文化自亦受影響於經濟及政治，但政治作用，半含消極，（秩序之維持）經濟作用，半爲目前；真爲推動未來之工作者，莫如文化。容爲專文另論。

唯物史觀在歷史哲學上之價值

劉檀貴

唯物史觀是歷史哲學中之一種學說，以馬克斯爲其代表。歷史哲學與自然科學，不獨對象不同，其研究方法也互相差異。在中國，自然科學固然落後，歷史哲學更只是近日方由外國傳來之新興學問而已。是以，欲澈底明瞭唯物史觀之價值，必先明白何謂歷史哲學及其發展之過程。

一

歷史哲學不是歷史學，却是一種哲學，從綜合方面研究整个人類歷史之哲學。歷史學家以描述人類過去之歷史爲其唯一之任務，所以，他所注意者僅爲人類已經發生之事實。但是，歷史事實是千差萬別，沒有相同的，而且有的因爲年代久遠須左考右證，方能辨其真偽，故史學家之描述不獨須精細，而且還要真確。將史實排列起來，史學家還可以從中究考某事件之前因後果，不過無論如何，他不能跳出一已有之範圍之外而有所論述，更不能用「思想」來了解整個人類之歷史。是以，史學家很像鑽入樹林中去研究每一棵樹木，却不是從遠處來眺望整個樹林。每件史實是特殊的，個別的，但將各史實相加，便不

能算是整個人類之歷史，也猶如將各樹木相加不能稱為樹林，其道理是同一的。

不過，以「全體」與「部分」而作歷史哲學歷史學之別，還有未足的。從認識論上說，我們所用感官來認識之東西，不是物之本體，僅是物之表象。本體是永遠固定不易的。所以是一，而表象則千差萬殊，隨時空而變動的，所以是多。本體又很像恆星中心之太陽，為一切環繞着它而變動之基本法則。而且本體蘊藏在事物之深層處，不易為人覺察；而表象則浮露於其表面，是易為人所目見的。所以，歷史事實很像在 *Hesperus* 之「河流」上走，前擠後躡，不斷地狂奔；普通歷史家之職責只在於對這條「河流」之現象作系統的記載，而不必去辨其整個方向。因為歷史哲學須從理性上去了解整個世界史，却不能用感官去探求的，故黑格爾在「歷史上之理性」一書中之「緒論」上說：「那些屬於真理的東西不是浮在目光所及之表面的；其中最值得特別注意者，即所謂應該成為學術的東西，絕不能容許理性去睡覺，而必須用理性來作考慮。誰能從理性上看見世界，則世界也能從理性上看見他的」。但是本體與表象不是相尅，而是相成的；故歷史哲學與歷史學也絕無所衝突。

世界精神究竟是什麼，成為每個歷史哲學家所苦心追求，圖謀解決的問題。無論其所主張者為何，他的出發點總是形而上的，却不能形而下的。康德從超驗哲學中發明範疇為認識上之 *a priori* 的方式（按 *a priori* 一字頗難翻譯，國內有人譯為先天，而其相反之

posteriori則譯爲後天，似覺未妥，因爲它們不是在時間上有所先後，只是在認識上有些憑經驗與不憑經驗而已），於是引起了黑格爾也以這種方來研究整個人類歷史，而尋求其中之「範疇」，由此展開了歷史哲學研究之風氣。所以我們可以說黑格爾是歷史哲學上之創造人，也可以說古代人只見到自然，我們近代人方能見到「精神」。不過，我們必須知道，所謂「範疇」不絕是超脫現實，却爲現實所必然遵照之最高法則。

黑格爾之歷史哲學頗爲繁複，在這里只能略述其大概。他認爲人類的世界應該以上帝爲依歸。但是，上帝是絕對精神的，我們的凡人每個則有「個人精神」，而這個「個人精神」生長在歷史中不能純粹是個別化，即不能與他人無關，尤其不能脫離了歷史之關係，故黑氏說：「精神之在於歷史是一個個體，而這個個體之普遍性格，於是成爲一種固定形態，即我們通常所稱之民族；而我們之所用以生存之精神，就是民族精神。但是民族精神是彼此懸殊的，其懸殊是視乎各民族本身所創造出來之觀感，及對於何謂精神這個問題認識之深淺與根生之深淺而別的。各民族習俗上之權利，就是他們對於精神之一種感覺。……同時，精神的觀念須在歷史上實現的。是以，精神能從本身處知道什麼東西，全繫於民族之感覺；而其最後最原始之感覺而成爲一切所從出者，就是人是自由的。精神之感覺必須在這個世界上成爲具形；其實現之工具及實現之基礎，除了這個共同之感覺，即一個民族之感覺外，絕無其他。這種民族感覺不獨包含民族上之一切目的與趣味，而且根據這

種感覺還可以創立民族上之一切目的與趣味，此外，還能造成一個民族之有法律，風俗與宗教。這就是一個民族精神中永遠不能磨滅的東西，無論個人認識之與否，它仍是屹立在一切事物之背後的。是以，每個人必須在這種空氣中生長，而不必知有其他。……而且，絕無個人能脫離這種環境的，個人與個人之間可以有差別，但個人於民族精神中則不能有差別」(見「歷史上之理性」三六一—三七頁)。民族精神在世界史上之表現，依黑氏則分爲三種：

(甲) 東方的——個人自由；

(乙) 希臘羅馬的——少數人自由；

(丙) 日爾曼的——全民自由。

如此，自由就成爲絕對精神與我們人類間之唯一橋梁。因爲各民族對於自由之認識不同，是以就形成各種不同之文化。

但是，菲斯特則反對黑氏這種超驗之歷史哲學，以爲事實與歷史絕不能形而上化，而事實與理念間之深淵也絕不能以概念詩話來填塞的。依他之意見，所謂太極(即理念)不是在歷史河流上走，且不能以何種概念來解釋其中之理想上的關係的，太極却像我們地球上之星宿，永遠站在那邊爲我們人類路途之指示。而歷史則僅是基於「絕對的我」之自由行動的關係，及人類在時間上所演變之經過的關係而已。在這種關係中，惟有憑上帝之世

界計畫，方能實現其「開化人類」。故他說，「歷史是純粹的經驗，而且它只能供給事實；所有一切歷史上之例證也只能從事實中進行」。是以，歷史家則只在於搜集史實，及尋求史實在時間上之因果關係。現今之所謂「經驗的」歷史家及紀年的歷史家完全是脫胎於此，對於歷史哲學家之任務，他說，他「僅能考察時間之整個河流中，有關於及根據於人類對於其目的上實在所需求者，其餘一切他總可以相應不理，漠然視之」。但是這個時間河流上之基本原則又是什麼，菲氏則仍是迴歸於觀念論而皈依於黑格兒之辯證法的演變學說，必須根據於他的「科學原理」一書上之所謂「我」與「非我」的關係。這樣，歷史哲學就很像與認識論無大差別了。

洪保德 (W. V. Humboldt) 對於歷史哲學之見解仍是本於超驗哲學之方式，而認為在世界史上所實現者，同時即是鑽入人類內心中去的。他的學說之出發點則側重在個人，無論我們相信萊布尼士學派以人之「自我價值」視為至善之標準，或康德派之視為「自我目的」，甚或菲斯特派之視為組創能力，但是在這種思想之背後，則含有以個人之生存為基礎的理論。而且，所有人類上之一切本性都是在所有個體中作超驗之統一。每個個體雖然要依靠有機體之社會及社會精神，但在這種關係中個體仍是事實上擁有最高之組織能力。不過，每個個體天賦上之創造能力不能憑空可以具體表現，而必須與那種不可見之力量發生關係，故欲實現人類所創造之理念，必須通過歷史。洪氏說：「歷史之目的僅為實

現人類所創製之理念，而且無論在那一方面及無論在那一種形象中，歷史必須與理念相聯繫，方能變成一個固定之形式」。於是，他給了歷史一個理念之概念，而理念之由來則基於一切人類本性上所共同應有之創造能力。至於理念之運行，很像光線之經過地球上的氣圍，而必須經過人類之慾望，情感以及其他一切顯明之機遇。所以，這理個念不像菲斯特之解為在彼岸，却是印在我們真、善、美的原始理念之上，而為一切文化之總方向。一個藝術家之最高目的，不是在於自由模倣，却是在於能把握着這個隱藏在藝術品背後的理念。依洪氏之意見，歷史家僅是研究這個地球之形狀與變遷，氣候之改變，以至於民族；國家的科學上及文藝上之演進等事實，而歷史哲學家之任務則在於尋求這些文化背後之理念。此外，與洪保德之學說相關者，則有朗格（Ranke），杜萊盛（Droysen）及基威奴斯（Gervinus）等。郎格認為理念不獨浮在歷史之環境上，而且是一種「倫理的力量」，常常寄附於偉大之人格中。依他之意見，理念不獨不能以概念來作解釋，而且我們「僅能體會之、悟感之」。對於整個歷史之洪流，他則本於其以上帝為統治世界之學說，認為歷史是上帝思想之人間世的表現。故他說，在上帝中則「藏有世界史上之祕密」。而杜萊盛之思想適與其相反，以為上帝上面沒有我們人間的歷史之理念，只在我們事物上而有上帝之理念。

對於歷史上之結構還可以縱方面或橫方面來研究。縱方面則有階段學說，以為歷史之

演變，很像生物一樣，有一個固定之步驟。其中最普遍者則分爲幼年，成熟與衰退三個時期。例如在尼羅河、恆河、幼發拉河都會經有文化燦爛之時代，而現在均已衰老了。但是，文化之生長與生物之生殖確有不同之地方，生物常因土地與氣候之不同使移植發生極大困難，有時即使強而爲之，也只能「橘化爲枳」而已。文化則不然，牠有特殊性，但同時也有世界性，不獨東西文化可以交流，而且學術上已經無所謂國界了。所以，有些歷史哲學家認爲以有限制之生物的發展而作爲人類的文化之無限制的推廣之解釋，實在是大大不妥當。上述黑格兒就是超了自然以外，從自由方面來畫分世界文化爲三個階段。菲斯特則以爲文化有五個時期：第一個爲感覺世界，只知有存在與實在；第二個探求最後之實在；第三個實現神權；第四個發現人間生活的演進之法則；第五個爲自由理智之社會。斯本格拉則認爲歷史經過三種基本形態：愛波羅式（*Apollon*），指古希臘羅馬；神祕式，指伊爾及中世紀初期等文化；現代式（*Frustischen*），指中世紀末期以後之西歐文化。

從橫剖面來研究歷史之組織則有斯布朗格（*Spranger*）及符萊亞（*Freyer*）等。斯氏以爲世界歷史須迴溯於我們人類之本性。從人性上我們可以認識有幾種類型，爲人類永遠之理想上的模楷。這種類型不是從事實上歸納而來，却是超驗之範疇，而完全是 *a priori* 方式的。依他之「生活類型」的代表作上說，我們的世界文化可以分爲六種類型：唯理的、審美的、經濟的、權力的、宗教的。而符萊亞從另外一個觀點來研究，則分爲形象

的、工具的、社會的、教育的、圖畫的（即審美的）五種。不過，我們在這個文化河流上活動，每個人下錙於某一種類型爲其主要之終身事業，但他便不是因此就與其他文化絕緣。

以上是觀念論方面對於歷史哲學之主要見解，與這種研究方法正相反者爲十九世紀末之英法的實證論理論，其代表者爲斯本塞、密爾、聖西門、及孔德等。他們之出發點完全是從自然科學而來，由研究宇宙之演變，地球之歷史，植物與動物在地球上之進化，以至高等動物與人類之關係等，而推演出人類歷史之基本法則。他們不獨反對形而上學之方法，而且否認世界史上有理性，理念或上帝之存在。我們對於歷史之研究不必舍近求遠，單從歷史之史實上來分析歸納，就可以解決世界文化之結構問題。歷史之組織一方面是由我們個人生活，而一方面是由社會環境及歷史的洪流，集合而成。於是，從個人心理，社會心理及社會學中就可以求出歷史組織上之主要部分。尤其西門與孔德特別強調社會學與歷史哲學之關係，而認爲社會學就是歷史哲學。孔德從「實業」一方面畫分整個文化爲三個基本階段：第一個爲神權時代；第二個爲抽象的玄學時代；第三個則爲開明而實證的科學時代。每個階段有其特別之社會環境，於是造成了一種特異之文化。

實證論與觀念論在歷史哲學上之重大分別，在否認歷史事實外有一個形而上之理念，而且以爲從自然科學中來研究個人與社會，就可以探求歷史之奧蘊。所以，後來心理學與

社會學都變成注重實驗與實地調查等工作，完全是實證論之功。

一一

物史觀的代表者馬克斯，其辯證法是德國的觀念論的，而其唯物史觀却是英法的實證論的，所以，他的學說之內容很像是兩棲類動物。他從研究社會的生產關係而推論人類歷史是以經濟為其進動之主要原因。人類的生活不獨由物質來決定，由物質來支配，而且人類一切鬥爭，戰爭都是由於物質作祟。如果我們再詳細從生產關係中來分析，則可得兩種階級：僱傭與僱主，一個是被剝削者，一個是剝削者。在原始的石器時代因為生產工具尚未發明，人類生活只能利用自然現有之恩賜，而從戰爭中所搶來之寶物也不過供消費之用，甚至所獲得之俘虜也是當作充腹之物。社會組織在這種環境中全未成立，自然也如所謂剝削者與被剝削者，大家共同生活也無所謂私有制度。這就是共產主義社會。以後經過了銅鐵器時代，陶器時代，以至形成農業社會，手工業社會，生產工具日漸發達，生產品常有剩餘而為少數人所劫持，於是私有制度成立，而農奴、奴隸、僱傭等無產階級就是所謂被剝奪者，封建諸侯，地主以至土豪劣紳等有產階級就是所謂剝削者。再則近代之機器工業極度發達時代，勞動工人則只能在資本家重重剝削之下，來出賣勞力，於是貧者愈貧，而富者愈富，形成社會上兩個階級顯明之分裂。故馬克斯在「共產黨宣言」中說：「

凡過去的社會歷史，都是階級鬥爭的歷史，希臘的自由民與奴隸，羅馬的貴族與平民，中世紀的地主與農奴，同業組合內領工與工人，簡單的說就是壓迫者與被壓迫者。自古以來，他們互相反目，或是明爭，或是暗鬥，總沒有停止的。除非到了社會革命完全成功，或是兩個階級都被打倒的時候，方是結局」。所以，他更推論到將來之社會，人類未來之歷史，一定是無產階級打倒有產階級而統治世界。

物質不獨造成社會之基本組織，而且成爲一切文化之主要因素。生產工具變動，文化也跟着變動，是以，無論政治、藝術、文學、法律、倫理、宗教、教育、以至所有一切精神活動，莫不以物質爲根基。馬克斯說：「人人的觀念、意見、概念、簡單一句說，凡是屬於人類之意識的東西，都是隨着各人之生活關係，隨着其社會的關係及社會的存在，一齊變化。這是證明精神的生產隨着物質的生產而一齊變化，確是毫無疑義的」。更肯定地說，「物質的生活之生產方法，可以決定社會的，政治的，及精神的一切生活之過程。不是人的意識來決定人的生活，倒是人的社會生活決定人的意識」（見經濟學批評序文）。這就是他所謂倒轉黑格兒的歷史哲學學說之有名的理論。

馬克斯這種學說在某些國家曾經轟動一時，現在仍有許多青年有意地或無意地迷戀着這種學說，中國的青年也曾受了這種宣傳的影響虛擲了無許寶貴的光陰，甚至爲他流了無謂的血，實在值得我們虛心細考，評定其價值的必要。現在作者先略敘國外名家對於這種

學說的批評，而後參以已見作一總論。

德國有一位現在仍生存的，從文化哲學方面來研究社會學之教授名符萊亞者，認為物質論與精神論都是各有所歸，而不能滿足我們之解釋。他說，「我們從形象學之觀點來畫分爲意識形態與生活實在，其意義絕不是將歷史世界強行割裂成爲精神與實在，僅是要確守這兩者之地位。假如歷史世界當作是精神的形式之關係，也不是抹煞生活過程上之實在，僅是當作思想之調換方向而已」。他再說，「在物質的偉大中而認爲是理性之問題，於是造成一個相反理論，而認爲理性之基礎在於「實在化」。前者更以爲歷史世界根本上須以理性來作定義，而且所有之意見也是以理性爲定義。社會的形態也須以精神的內質來作其實質。即使以社會形態當作有時空之實在而研究，也不是要分割了這些精神的內質。社會生活之實在性須從觀念的基礎上來定其「實在化」之問題，也等於社會生活之精神性須從物質基礎上來定其「理性化」之問題，是毫無二致的。在這兩種情形中，從形而上學巧妙地所造成之問題，都是假問題。在這兩種情形中，來製造概念也是一條死路。但是在這兩種情形中，確是有其問題之基礎；不過因爲經過了錯誤之附加的解釋而使其變成腐化而已。如果將其形而上學之外衣除去，則理性論之概念可解爲文化之精神內容須從實在的社會學方面來求解決之問題；如此，理性論之意見在整個社會的實在形態中也有其地位，而且其概念也能使人通曉。每種有實在科學性的社會學都是對着這個問題。每一個有

真正意義之物質的轉變都含有一個理性學說」(見「社會學與社會實在性」一〇四頁以下)。所以，他認為黑格兒與馬克斯只是見到真理之一半，必須調和統一起來方是真理之整體。

斯深拉 (Dr. Steiner) 從觀念論的法家之立場，來反對馬克斯之以物質為決定社會一切生活之理論，而認為社會生活只能解為「由外部所構成的規範作統御」。而且社會生活之最高原則也只能從形式中認識之，至於物質不過是為人類滿足某種慾望之協力行動而已。依他之意見，物質只是社會生活之內容，而法律是社會生活之形式，故法律學之問題僅在於探求社會之形式，而絕不顧及物質問題。他說：「譬如說，結婚率的增減，是國民經濟生活之重要的表現。或說犯罪的增減，是國民道德狀態之主要的表現。或說各個人的營利行為怎樣引起互相競爭，更由特殊的經濟，向世界市場發展。我們詳細考察這裏所說之結婚，犯罪及營利行為等概念，若不是由外部之規範所構成，便毫無意義。要之法律與經濟之關係，不能從論理學方面說前者為後者之原因，或後者為前者之原因，因為這兩者不能立因果之關係，只能立形式與內容或實質之關係」。

萊斯泰恩 (Bernstein) 認為鄙視觀念而承認物質因素為文化演進上超於一切之最高力量者，真是自欺之談。故他說：「唯物史觀忽略了一個事實，即是人的歷史是人類造的。人有頭腦，而頭腦的狀態可不是一件機器。凡側重於經濟的環境變遷之唯物史觀的愚態，

總是勉強地假定人類的一切事物、志向、行爲、都是物質生產的影子。然而從事實看來，人類對於經濟發展的支配能力却是不斷增長，經濟的束縛力却是一天一天減少。無論個人或民族，其文明程度高了，便可漸漸脫離了經濟的束縛。

此外，蘇聯有一位杜根，巴爾拿夫斯基 (H. B. Bantsev) 主張自由主義的經濟學家，從人類歷史之演變上來否定唯物史觀。他說：「經濟的優勢只存在於歷史發達的初級，而隨着歷史之進步，他的勢力則逐漸減弱。……初期社會生活，全由經濟支配。但隨着歷史之發達，經濟則漸由其他社會行動所決定，更由從經濟中解放出來之科學所決定。於是經濟走入了社會的互相關係之內，所以，經濟是出於社會進化的原因，而漸漸變爲社會進化中之結果。總之，社會進化是由變動的自然而發生，漸漸變成能動的，人爲的目的論之進化。因此我們可以由自然的世界，進化到自由的世界。由客觀的經濟條件所統御之資本主義，進到從此條件解放出來的自由主義」。又說，「社會進化之初，社會一切生活與經濟全然結合，……社會進化漸高，社會行動便漸漸獨立發達，放射線漸漸遠離中心而進行。要之，社會生活所造成之各種社會行動，很像一把梯子。其最下級全由直接生活的生產而成，升到高級則經濟的勞動對於各種社會行動之整體，其任務則漸漸減弱，因爲滿足高等慾望之必要行動，不大靠着經濟的勞動。所以，高等社會行動，則有脫離經濟而獨立

的意義，而不能認爲受經濟所支配的生產物，或是經濟的單純之反射的。歷史的進步，其

意義是人類的精神化之進步；是人類生活之重心點，由維持下等生活之慾望，移於高等精神之慾望。是以，經濟的因素在社會的重要地位，不能不隨着歷史之發達而減少了。

最後，在此地還要駁述一位德國歷史哲學家斯本格拉從社會學、經濟學、倫理學、政治學及民族精神等各方面來綜合批評馬克斯之學說。他認為馬氏的學說只有消極之破壞，而無積極之創造。他更詳細研究出馬克斯學說之出發點是從英國而來，所以馬氏只能認識英國之社會的弊竇，他的階級鬥爭也只能見於英國社會中，而且連階級之意義與其畫分也是英國的。故他說：「單獨在英國，其階級向來以財富而畫分等級的。中等階級則包含那些藉工作爲生活，而不至於貧窮者。上等階級則爲富有，而不用工作者。下等階級不獨要工作而且亦貧如洗。但是在普魯士，情形則兩樣了，其階級要以命令與服從的權限之大小而分別。在普魯士，農民階級之旁則爲官吏階級，絕無經濟階級。現在法國制度可稱爲無實際階級之存在。國家是貧富隨意升降之鬆弛集團，毫無階級之組織。整個國家可以當作一個階級看，雖沒有日爾曼那種區分之嚴格，仍不失爲惟一之階級」（見拙譯「馬克斯主義在歐洲」九二—九三頁）。又說，「英國民族爲懸殊之貧富所構成，普魯士民族則由命令與服從所構成。於是所謂階級上之差別，在這兩個國家中真是不能互相同日而語」（見同上書六一頁）。而且什麼是勞動呢，馬克斯簡直是糊塗，以爲勞力者是勞動，而勞心者却不是勞動，所以前者要打倒後者，故他說：「他（指馬克斯）……視勞動爲致富之工

具，更視勞動爲無道德深度之工具，因他以爲只有成果，金錢纔有倫理之意義。英國人缺乏了勞工神聖之感覺。勞工爲喪失爵位資格，勞工爲人所憎惡——勞工只落於那些除了勞工以外一無所有者，除非有新工作則一無所有者，尤其是那些赤貧如洗者。假如馬克斯曾經明瞭普魯士的勞工意義，爲勞工而勞力，爲全體服務而勞役，爲「大眾」而不是爲自己，而且當作爲職責，其職責之尊貴更絕不是視勞工之種類而有別，那麼馬氏的共產黨宣言永遠不會寫出來吧」（見同上書九七頁）。更說，「以國家至上之思想，其勞動不是當作貨物，却是當作一種公衆之義務，而且勞動沒有道德上之差別。法官與學者同樣「勞動」如礦工及鐵匠」（見同上書一〇一頁）。最後，他總括着說：「唯物史觀以經濟環境爲原因（從物理的意義上而言），以宗教、法律、道德、藝術、學術等爲結果。這種學說若應用於無宗教，無習慣的大城市人民思想上，在最近的時代中無疑可以找到些實證的。這便不是說經濟環境實在能當作「原因」，却是目宗教，與藝術爲無力、空虛、表面的，而在事實上更以爲宗教與藝術之功效僅是時代巨大演變中所表現的唯一圖形中之陰影的」（見上書第廿一段）。

縱觀以上各論，無論從那一方面都是覺得唯物史觀有缺憾的。第一，這種學說既欲解決整個世界史的問題，但走了實證論的路途，那就永遠摸不着問題之中心的。馬克斯不獨承認這方法是最靈驗的，而且排斥一切形而上學之方法。例如他在「共產黨宣言」中

說：「有等學者，認爲與自然之關係，自然科學與藝術之關係，那裏能知歷史爲何物呢？例如不調查那時代產業的情形，那時代生產的方法，如何能了解那時代的情勢？他們將精神離了肉體，將自己離了世界，便是將歷史離了自然科學。不求歷史的淵源於地上物質的生產，而歸之上帝玄妙的創造」。這樣，向現實下面去鑽，其結果所見者也是受時空所限，而不能見到全豹了。上述的各觀念論家對於這種方法已有很清楚之指正。

我們固勿再論這種哲學方法之錯誤，而單從其唯物論而評之。物質與精神不獨成爲我們整個歷史組織上之原素（其實，其中還有一個心理問題），而且成爲每個人組織上之原素。這些單元的物質論或精神論，無論如何是不能令人同意的。從個人而言，精神僅由物質（身體）所支持，很像杯子由碟子所支持一樣。是以身體破壞了，精神自然受着影響或破壞。但是，精神不是完全受物質所決定，因爲他本身還有自由，而且可以倒過來影響物質的。這兩者之相互關係，無論側在那一方都是不通之論，即主張所謂平行論也頗爲牽強，只有斯探拉所說之形式與內容的關係，是很切當的。不過，我們切勿誤解這兩個哲學上之名詞，而解爲常識上或文學上之所謂「徒有其形式而無實質」那種意義。雖然，馬克斯主義之信徒會反駁說他們之唯物論並未否認精神之存在，僅謂社會之生活形態由物質所決定而已。但這種決定性，無論屬於何方，均是起了因果關係，而有所先後了。至於歷史上之演變，也正如上述蘇聯經濟學家所說，人類趨進化，高等精神之活動趨強，而經濟之制約

作用越減弱，更足以證明一元的唯物論之非了。

國家是人類文化的社會之實質，一切的社會行爲要在國家上方能求得一個合法之地位（黑格兒之學說）。唯物史觀主張階級鬥爭，更強調「工人無祖國」的世界主義，是以一切勞動都是視爲個人自己，却不是爲國家，或爲「大眾」。其剩餘價值學說，更認爲資本家只會設法去剝削工人，所以，未來的社會是無產階級專政，而有產階級必須被打倒的社會。我們不必論這種鬥爭是否在每一個社會中都存在，但我們要問社會行爲是否除了鬥爭以外，則無其他改善方法，可以釐定雙方合法之利益。所以，無怪斯本格拉斥責馬克斯爲煽動家，煽動工人去掠奪一切財富，而變成工人的狄克推多了。

客觀精神爲一個民族國家之歷史的精神，例如在德國爲騎士的紀律精神，英國爲自由的商業競爭精神，美國爲金元精神，而在中國則爲忠孝仁愛的倫理精神，印度則爲虔誠宗教精神。這種精神不獨爲各該國一個國民所必須呼吸之空氣，其風所至就形成各該國不同之文化。勞動爲唯物史觀之基本問題，對於這個問題之解釋及其目的，透過了各民族精神就造成各種不同之社會生活。中國人的勞動，在過去是以光宗耀祖爲其最大目的。英國則爲爭取爵位，德國則爲軍官，美國則爲百萬富翁，而印度則爲涅槃。如果我們以這種不同之目的，而解爲同一之手段，爲致富爲奪掠或享樂，那就是錯誤了。

九月於重慶

從五十年代的觀點來看唯物史觀

虞愚

一九五九年馬克思政治經濟學批判序文，自述治學之經過與態度，中間有一段，河上肇名之曰唯物史觀公式。的確，這也是馬克思說最有系統最精采的一段話。本文之質疑，即以此為根據。茲先錄其原文：

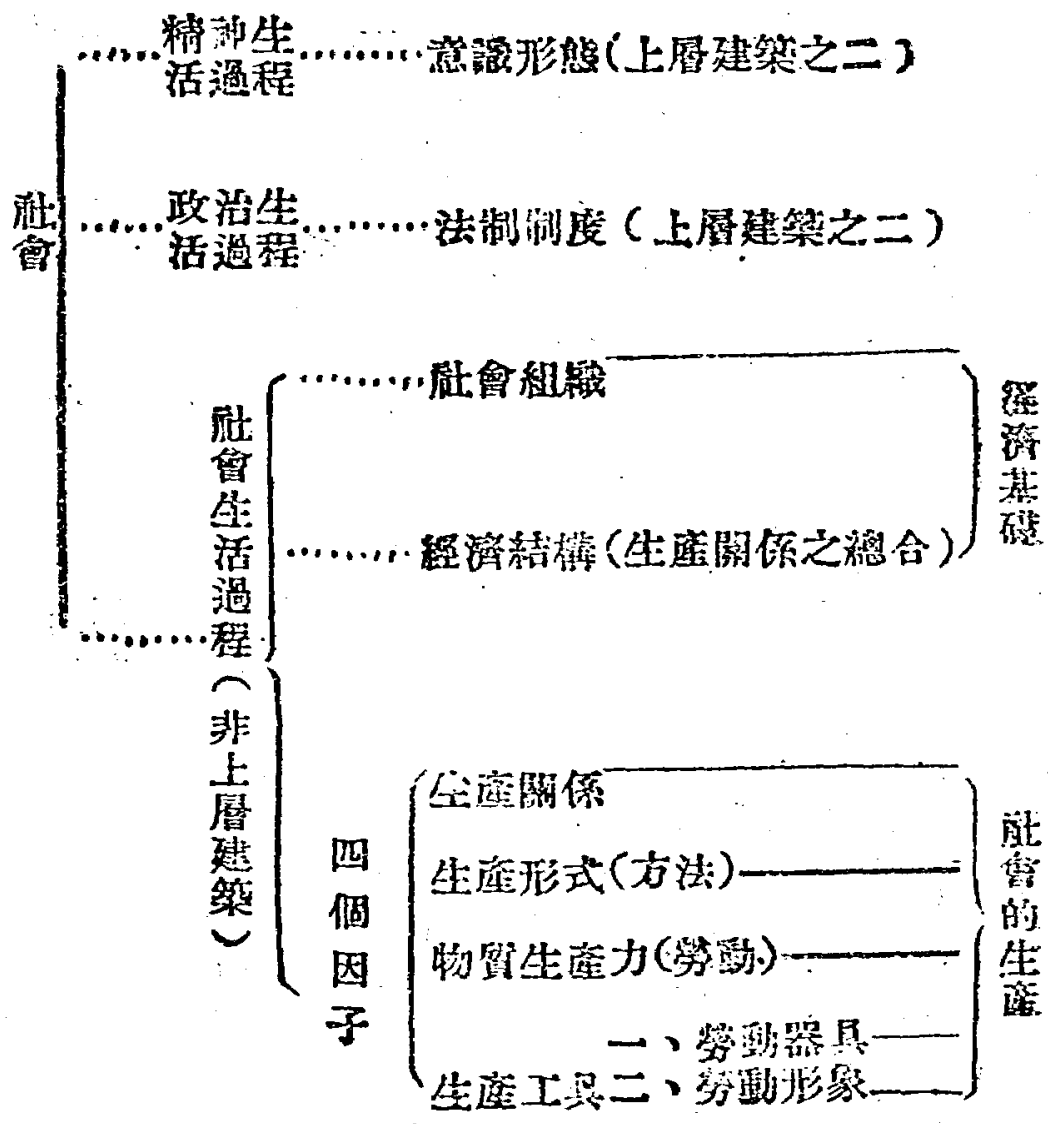
第一人類在他們的生活之社會的生產上，容受一種一定的，必然的，離他們的意志而獨立的關係，這關係即是適應於他們的物質生產力之一定的發展階段的生產關係。這些生產關係的總和，形成那社會的經濟結構，即是形成那法制的政治的，這些上層建築所依以樹立並一定的社會意識形態亦與之相應的那真實基礎。物質生活之生產形式是決定那一般的社會的、政治的、以及精神的，這些生活過程的條件，不是人類意識規定它們的存在；反之、乃是人類之社會的存在，規定他們的意識。社會的物質生產力發展到某一定的階段，便與它從前活動於其中的那現存的生產關係，或僅是由法律上所表現的那一切所有的諸關係發生衝突。這些關係的生產力的發展形態轉化而為它的桎梏，於是社會革命的時代便到來。隨着這桎梏的崩潰，那一切龐大的上層建築，都或緩或急的也就跟着變動起來。

我們應該把兩件事分別清楚：一是為自然科學所能嚴密證實的那在經濟生產諸條件上所起的物質變動；一是為人類用以認識這衝突而且想去克服它的那法律

的、政治上的、宗教上的、藝術上的、或哲學上的、質言之，即觀念上的諸形態。這種
 人自己以爲的、時代的意識來判斷，這恰如我們要判斷某一個人決不能照着那一個
 盾上，即從社會的生產力與生產關係之間所現存的那衝突上去說明的。一個社會組織，
 當一切生產力，在其中尚有可以發展的餘地以前，是決不會顛覆的；同時，那新的比較高
 級的生產關係，當其本身上的那物質條件，在舊社會胎裏尚未成熟以前，也是決不會出現
 的。所以人類只是提出那限於他自己所能解決的問題。爲什麼呢？因爲更正確地觀察起
 來，便會知道：問題自身，要等到解決這個問題所必需的那物質條件已經存在，或至少亦
 在生成過程中可以把握的時候，才能發生。大體說來，我們可以把亞細亞的、古代的、封
 建的以及近代布爾喬亞的生產形式，作爲經濟的社會組織的進步之階段。布爾喬亞的生
 產關係是社會的生產過程之最後的敵對形態。這裏所謂敵對，並不是個人的敵對之意，而
 是由社會的生存條件所生出的敵對之意；但正在布爾喬亞社會的母胎裏所發達的生產力，
 同時，又形成解決那個敵對的物質條件。於是，人類社會的前史，便以這個社會組織而告
 終。

以上是馬克思的政治經濟學批判序文中的話，解釋此段文章很多，在此不能多引，只
 把已成爲公認的圖表更列表於左：

唯物史觀批判



以上爲馬克思唯物史觀之公式，析其內容有下列幾點：

一、唯物史觀的，「物」不是物理化學及哲學上所討論的「物」，係指「經濟」而言。此中經濟，具體言之，當然係指公式中之經濟結構或生產關係之總和。他這個「史」不是自然或宇宙進化的「史」，係指人類的社會「史」或社會進化的「歷史」，所以唯物史觀，即是經濟史觀。換句話說：即歷史的經濟觀或社會進化史的經濟基礎的發展與變動的解釋。

二、解釋人類活動之變化有上層的結構與真實的基礎（即下層建築）的區別。

三、社會的上層結構之政治、法律、道德、風俗、藝術等關係，都由那個社會的真實基礎而發生，所以認爲下層建築之變更，爲社會全部變更唯一之原因。這個基礎便是生產方法。換言之：即生產方法決定一切社會上層結構的變化。

四、在經濟生產諸條件上所起的物質變動，更可由科學嚴密證實，而上層觀念諸形態，隨下層基礎之變更而變更，雖可由人類用以認識這衝突而且想去克服它，惟其所以有此認識而想去克服之自決心，仍有物質條件爲其原因。

五、社會真實的基礎之所以變，由於社會內部之矛盾性。馬氏把唯物史觀當作經濟史觀；在相當範圍內，本無不對，本來「經濟」的要素，在文化上是居很重要的地位。但若主張只有用經濟基礎的發展與變動以解釋社會的演進，則又未見得；因爲歷史的社會變動的原因，至爲繁複，若可用經濟要素以解釋，同樣也可用政治、宗教、教育、道德、或其

他以解釋；若三四百年已前的歐洲及紅海兩岸諸國，亦可說爲宗教史觀，因當時各民族的概念與行動皆隨宗教而轉變的。又若德國之畢斯馬克，謂德國之能戰勝法國及建立聯邦，是由小學教育之普及，據此亦可謂爲教育史觀。我們覺得向來說甚麼史觀，皆據一方面爲立足點，都犯邏輯上以偏概全的錯誤，如各人在各面觀察桌子，其所立方向時間的不同，或光線與視覺等之不同，而其所得到的現象亦有不同，單依據個人一方面觀察之所得而認爲是掉子的本身，這當然是靠不住了。再從經濟本身的性質而論：也沒有與別的東西絕對不發生關係離一切而獨立的經濟本身，這就是說天地間沒有純粹的經濟，必須有理性有感性的人利用自然，改造自然方有經濟的意義。譬如未經開發的礦產，未疏濬的河流，未完成的鐵路，均不是經濟，而且有時是反經濟。譬如未疏濬的河流，不惟不能利用以灌溉交通，且反將釀成水災阻礙交通，由此足見自然非經濟，一切經濟本身的性質，其背後均有人類的理智或意識的作用在那裏支配它。換句話說：一切經濟都離不開人的關係，人的力量，單就經濟本身的性質而論，已難成爲最後的一道「防線」了。

其次，社會上層結構之政治、法律、道德、風俗、藝術等關係，皆隨下層真實基礎之變更而變更，換言之，卽上層結構都由那社會的真實基礎而決定。那麼，我們就要研究，經濟對於上層結構所決定的性質，是內在的關係呢？還是外在的關係呢？本來所謂「關係」，是在關係中的關係者與關係者所有的關係，集合在一處而成一個全境。其關係可分爲

兩大類：一是內在的關係，二是外在的關係。所謂內在的關係，就是整個全境中，關係者不能離關係又不能離關係者。所謂外在關係，關係者與所有關係不是不可分，即使分離而於二者的本身，仍然無虧。譬如人身的細胞與細胞的關係是內在的關係，因為這些細胞組成一人體，這人體乃是一個全境。所以這種關係，亦稱謂內容上性質的關係。至於這個人體與那個人體的關係，則為外在的關係。因為二者各各獨立，不因有此關係而使自身發生根本的變化，所以這種關係亦稱存在的關係。總之，內在的關係是把關係者與所有關係打成一片。換句話說：關係者的存在是依於所有關係，而所有關係又依於關係者。反之，外在的關係，關係者與所有關係各各獨立。換句話說：即關係者不因關係而始見。於是我們論到經濟對於人們在社會地位與其思想的關係，究竟屬於外在的呢？還是屬於內在的呢？唯物史觀主張：物質生活的生產方法決定着人類生活的，社會的，政治的，及精神的諸過程的一般性質，並不是人類的意識決定他們的在，反之，乃是他們的社會的存在，決定他們的意識。這很顯然主張經濟因素與物質環境決定人類的思想，是屬於內在的關係。但是我們仔細研究一下：人類與經濟環境雖發生關係，惟其意識，一思想却未必就發生變化。譬如說：生活在不能維持的時候，不能研究高深科學，這句話實在是對的。但因此我們就說貴族出身的學者所發明的物理法則或生物法則，都是他們階級的形態，就說不過去了。由此可以證明一切思想問題裏邊永遠包着別的思想問題，人們的思想之決定，仍由思想

之本身。思想與經濟環境的關係，乃是外在的不是內在的。外在的關係，關係者與所有關係者各獨立的。我們最多祇能說沒有經濟條件，不能使人研究高深科學，但有了經濟條件，其所研究科學，在學理內容上，并不受經濟的影響。換句話說：即經濟是使思想可以發生的條件，如身體健康，政治安甯幫助思想可以發生的條件一樣，而並不是決定思想內容的條件。可見經濟與思想儘管是有關係，但其關係只是外在的關係，并不能使關係者發生內容的變化。這一點，恐怕是唯物史觀很難通過之點。唯物史觀學者或者要說自然科學的發明可以不受經濟所決定，其實，思想總是思想，又安見社會科學及哲學上的思想，都受經濟所決定麼？事實告訴我們，許多社會運動者與社會主義者是出身於貴族與富裕的家庭，他們的思想，爲甚麼不是布爾喬亞的意識形態呢？又如中國有幾千萬華僑散佈在海外，這些華僑所接觸的環境完全是現代化的西洋大都市裏，但是他們家裏還是供奉着關公觀世音，與財神，這些想行爲，殊令人難於了解布爾喬亞的物質環境，何以未能決定他們的想行爲？況且再看，這些提倡經濟決定上層結構的人，并不是從事生產經濟家，或工程師，大多數仍在那裏從事思想，改革的工作，企圖以這唯物的思想去推翻其他方面的思想，以圖改變人類的思想，改變社會的經濟機構，足見他們口頭上雖說并不是人類的意識決定他們的存在，反之，乃是他們的社會的存在決定他們的意識，實際上，仍以思想影響思想的宣傳工作，而不是以經濟條件決定思想的工作。我們說：一切思想問題裏邊永遠包着別

的思想問題，一切思想之決定仍由思想之本身。恐怕不是過言吧。

唯物史觀認為上層結構必隨着下層的基礎而變動，換言之：即經濟決定一切社會上層結構的變化。無如這種決定，至多祇有外在的關係，并不像唯物史觀所說的那樣。現在再將存在與意識的關係來分析一番。照自然科學上講：一切自然現象無非是分子、原子、電子、及其聚集分散震動移動等等。布萊脫曼(M. S. Braithwaite)說：平常人大概以為原子是一種細微的實體，不可分裂，不可通過的。現代物理學者則不以此說為然。在他。原子不是這樣簡單的東西，牠們也許像太陽系之繁複，而充滿極微細而含有電荷的粒點。他以為每一個原子都有一個陽荷之核子，而於某距離上有一個或一個以上之電子圍繞之。一切電子都是陰荷的。……他進而把核子分析到元核和電子。他再告訴我們，電子常為陰電荷，而元核為陽電荷；且元核之體積較電子大得多。元素表內的元素的屬性，是把每個原子裏的元核和電子的數目與排列來解釋的，而元核據說是氫質的核子。但我們從何得知自然現象的存在呢？是我們憑感覺感知。例如我們抬起頭來感受一座山的視覺，我們便知道前面有一座山。然感覺本是心理現象，（心理現象雖托山而起，然感覺的山，仍由心理托質而變，不能說與物的實際一樣）。我們從何得知前面有一座自然現象的山呢？其答案為：因我們從此感覺能確知前面有一大塊碳酸鈣，矽酸，或他種原子元核電子聚集之自然現象。然我們如何得以從感覺之心理現象確知前面有碳酸鈣等分子電子之自然現象存在呢？其答

案爲：因爲我們曾經將一塊能夠使我們很哀發生同樣視覺的物質，用化學分析證明含鈣原素和碳酸基；所以知其含碳酸鈣，餘類推。然我們如何從化學分析知含鈣原素和碳酸基呢？其答案爲：因我們將這一塊物質注以鹽酸；發生氣泡，無色、無臭、能使石灰水變混濁；所以知其含碳酸基，又因在其酸性溶液中通過硫化氫不生沉澱；加氫氯化銻，氟化銻，及硫化銻，仍不生沉澱；復加碳酸銻而生白色沉澱；再溶於鹽酸，加硫酸發濃液及硫酸，不生沉澱；沖淡而加草酸發生白色沉澱；所以知其含鈣原素。然我們如何得知發氣泡，無色、無臭、混濁沉澱，不沉澱，白色等等呢？其答案：仍是憑視覺及嗅覺感知的，但視覺及嗅覺仍不過是心理現象，那麼說來說去，我們還是不曾得到一些自然現象的真憑實據，不過根據了心理現象的感覺而這樣猜度罷了。（用王小徐先生說）唯物史觀學說，不是人類的意識決定他們的存在，未免祇相信憑了心理現象的感覺而且用心理現象的思想所猜度出來的事實，反將自己可以覺得的心理現象本身而不信，豈是究竟的真理嗎？

其次，一般人對於管子所說的：「衣食足然後知禮義」多認爲是經濟史觀最適當的註脚，其實這句話得有兩種說法：一是衣食足而後「必」知禮義。這就是說：凡衣食足的人無不知禮義。再換句話說：就是衣食足之因，必產生知禮義之果。二、衣食足而後「可」知禮義，這樣說法就無異說：衣食足的人可以知禮義，也可以不知禮義。按邏輯上講：充足條件的公式爲：凡有A必有B。如天下雨地必濕。必要條件的公式爲：凡無A必無B。如

說：沒有空氣則人類不能活。但須知有A必有B，却不能因此反說有B必有A，如地下濕不能推論必係天下雨所致，因為尚有其他方法可使他地下濕的。無A必無B命題決不能因此成立。無B必無A；如沒有空氣人類固不能活，然人死却不限於缺少空氣之一端，可見有A必有B時，而却可以有B而無A；無A必無B時，亦可以無B而有A。所以有A必有B絕對不是無A必無B。換句話說：這兩個命題完全是兩回事。現在根據這種區別，來論衣食足然後知禮義，我們要問究竟衣食足對於知禮義，是充足條件呢？還是必要條件呢？假使是充足條件則必成爲：凡衣食足的人必都知禮義，倘是必要條件則最多祇能說：衣食足然後可知禮義。須知衣食足然後「可」知禮義與衣食足「必」知禮義，意思根本不一樣。衣食足而不知禮義大有人在，如飽暖思淫欲，即經濟富足而道德壞之鐵證。所以衣食足然後「必」知禮義，無論如何是講不過去的。換句話說：這個命題作爲充足條件來解釋是絕對不能成立，所以這句話只能拿他作必要條件看待，就是至多只能就反面說：凡衣食不足的人不能知禮義，或正面說：衣食足然後可知禮義。這樣說法，我想是沒有人不承認的。然而這與唯物史觀的意義又背道而馳了。因為唯物史觀主張經濟因素決定人類的思想道德，所以非把經濟當做充足條件看待不可，假使以經濟爲必要條件講，則無異經濟因素對道德不成其絕對決定的因素了。

關於經濟與道德，近人賀麟先生曾列四種不可否認的顯明的事實，并加以推論，頗爲

詳盡，今節錄於左：

一、經濟富足可以使道德好，（所謂衣食足然後知禮義，倉廩實知禮節，有恆產有恆心，即指此項事實）。

二、經濟貧乏可以使道德好，（所謂家貧出孝子，士窮節乃見，無恆產而有恆心者惟主爲能，均指此項事實）。

三、經濟富足可以使道德壞，（所謂飽暖思淫慾，所謂經濟中心即罪惡之淵藪，即指此事實）。

四、經濟貧乏可以使道德壞，（所謂無恆產即無恆心，小人窮斯濫矣，或飢寒起盜心的俗話均指此項事實）。

這裏所列各項事實儘管彼此互相衝突矛盾，但却無人可以否認這是堅實可靠的事實。我們對於這四項事實，第一須同等重視，不可偏重一項事實而大發議論；第二我們必須提出一些可以同時解釋四項事實的公共理論。根據對於上面四項事實的分析，我們可以細釋出下面幾條理論：

一、經濟的貧乏與道德的好壞關係必然的函數的關係。換言之：經濟富的人不必道德好，經濟貧的人不必道德壞；反之、經濟富的人不必道德壞，經濟貧的人不必道德好。這就是說：我們不能以經濟的貧富作道德的好壞的標準，我們不能說經濟的貧富必能決定道

德的好壞。

二、一個人只是經濟富時道德好，但經濟一旦貧乏立即爲非作歹，則他當初的道德好決不是真正的道德好。

三、一個人只是經濟貧乏時方挺而走險，有不道德的行爲，以圖免於飢寒，兩當年豐時聘的時候，却是安居樂業的良民，則他的行爲決不是真正的道德壞。

四、一個人當他經濟富足時道德好，當他經濟貧乏時道德亦好，方得謂爲有真道德。所謂貧而無諂，富而無驕；富貴不能淫，貧賤不能移，方是真道德。富無驕、貧無諂、富不淫、貧不移乃是真道德最低限度的要求，并不是只有大聖賢大丈夫方如此；換句話說：真正的道德不隨經濟的狀況爲轉移，非經濟所能支配。

五、經濟貧乏時道德壞，經濟富足時道德亦壞，方是真不道德，方是自覺自願的作惡。故此類真正的惡或真正的不道德亦不隨經濟狀況爲轉移，亦非經濟所能支配所能決定。我可以把孔子上智與下愚不移的話，改爲真善與真惡均非經濟所能轉移。（但須知真惡的人，不必是下愚，有時是富有才智而號召多人領導多人的人物）。

六、真正道德好的人，富時可以多作善事，貧時可以少作惡事；真正有道德的人或真正不道德的人，不惟不受經濟的支配，且反能利用善或創作經濟力量以作爲善或爲惡的工具。

從質變分析折衷的結果，認為在某種意識下，經濟可以決定或支配道德，但為經濟所決定的道德非真道德而真正的道德或不道德均非經濟所能轉移，所謂決定。這雖然是指道德的動機而言，不過我們覺得唯物史觀所以不容易通過就是把經濟對道德，不但認為必要條件，並且認為充足條件的緣故。如果以經濟對道德作為必要條件，誰又能否認？儘管這種道德的動機未必是真正道德或不道德的。

復次，馬克思也同黑格爾的學說一樣，他還有一種描寫萬有運動的規律的辦法，即所謂「正」「反」「合」的辯證法。馬克思的正、反、合、形式，大略與黑氏相同，不過馬克思把黑格爾觀念的正、反、合、改為物質運動的正、反、合、而已。

辯證法是主張所有的事物都在辯證地變動或運動着。據恩格斯在其自然辯證法一書中所辯證法有三條公律：第一是對立物的統一。第二是肯定之否定。第三是由量到質及由質到量的轉變律。此三條都是客觀變動過程的形態的描述。從質量觀點說，可以說客觀變動的過程有「由量到質」的形態。從一物之發展階段的觀點來說，一物必有生長與沒落等階段，其沒落，即名之為否定。但此沒落，并非等於烏有而是另產生一種新狀態；此新狀態，又算是對於先彼而有的沒落的否定；於是肯定，否定之否定……從事實中互相衝突的成分說，可以說每一對互相衝突的成分都能在事實上溶而為一，即都能因此互相衝突而產生另一種「新狀態」：此新狀態既不同於互相衝突中之甲方，亦不同於其中之乙方，乃

是一種「方乙方」因衝突而變化的新結合。據此，殊令人難以了解何以布爾喬亞的生產關係是社會的生產過程之最後的敵對形態？我們須知時間是綿延不斷的，試問將來共產社會實現以後是否再有辯證的歷程？倘使有時間，即有正、反、合、的進演，則共產社會成立之後，不能沒有再產生另一種新狀態。這也是一個很大的疑問。

總上以觀，唯物史觀之疑點，已不難逆睹，讀者至此或許會發生疑問：就是：唯物史觀已有些不對，那麼究竟甚麼史觀才符合真理呢？我們得覺唯物史觀立說之基礎不能穩固，實因把複雜的社會建築在單純的經濟基礎上，好像把金字塔倒過來一樣，如果因此而另立政治史觀，道德史觀，或其他史觀同樣是犯邏輯上以偏概全的錯誤，不過把經濟因素換作另一種因素而已。本來人類之應用思想，有如行路然，為便利一時計，每喜將繁複現象歸納成簡單的公式，以為趨向標準的需要。然而如果偏執一邊而捨其他，則往往利猶未得而弊已先觀，故吾人不能不有一種基本的思想，以為行動的標準。

我們始終覺得宇宙的總體，是一個互動的連環體。宇宙間任何事物無論怎樣狹小，都是和其他事物有直接或間接的關係。因之任何事物的變化，在在足以影響其他的一切事物，儘管這種影響是非常微小，或這種影響是無足輕重，但這種影響仍然是存在着。就大的方面而言：地球上潮汐的漲落，是受太陽與月球的吸引所致。顯小的方面而言：一呼吸間可以更換幾億萬分子的空氣，一握可以振動五大洋的海水，一原子的有無可以轉移天蓋

的軌道，因為一呼吸一指一雖是微小，已能振動其旁的空氣或指旁的水，其被迫隣近之空氣或水，這樣互相逼迫，勢必至全宇宙或五大洋的空氣或海水皆動。至於一原子的有無，可以轉移天體的軌道，義亦同此。照通吸律說：任何二物皆能相吸。原子雖細微渺小，其必與日月星辰乃至無量天體相為吸引，既然互相吸引，當然互相影響，所以孤立的事物是不會存在，因之欲明白一事一物的所以然，非明白一切事物之關係不為功。西諺所謂「知一切而後知一」，就是此意。而宇宙間無影響關係的變化，也是不可能的事。人是構成社會的主要條件，社會的形式和發展決不能超過所有個人的行為方式。每一個人的經驗學識多少給他一種影響，同時、這經驗和學識并非無因而生憑空構撰；從其學習方面而論：多少也受着其他的人的影響。在這種相互影響的狀況之下所發生的共同作用，就是人與人社會之干涉作用。但是宇宙間不是只人與人方面的干涉，人與物亦有干涉作用，如像所穿的衣服，表面看來不過以數元價值購得。假使探究布的成因，明明是要靠農人種棉花，運輸工人運送，商人賣棉花，紡工紡紗，機器工人做機器，建築人建築工場，以及其他種種之間接的條件，才能織成布的。再如農人生產，稼穀、在表面上鬻鬻是他一個人生產出來，實則所用的土地，肥料，農具、種子等等東西，都是靠別人生產得來，如果沒有這些東西，他決不能把米穀生產出來，是見宇宙間就沒有孤立的東西。因之、任何現象的變化，在在足以影響其他現象，儘管這種影響是無足輕重，但這種影響仍然存在着，振動着。

由宇宙以至人生以至社會皆爲一貫的互涉現象，同時覺得社會間政治、經濟、教育、道德等皆爲社會變動的各種因素中的一個因子，彼此仍然互相關聯，互相影響。以之應用於實際行動，則見一個人一階級一國家之利益，皆由衆人階級衆國家的互相關聯所集合成功的，并不能離開對方的種種關係而得有此方之利益存在。因人生的目的，就應該着眼於社會全體的利益，消滅人類間無意義和不必要的對抗；因爲社會集團不僅是個人的單純結合，而是各個人的相互關係的結合，整個宇宙就像羅網一樣，密密相關，斷絕與共，一個人一階級一國家的安危，祇能求之於衆人衆階級衆國家之中，假使要達到此方之利益，須兼謀他方之共同利益，才能達到，絕不能以損害他方的手段，而可達到自方的利益，此所謂「一害他」爲本者，恆歸於「兩害」，凡以利他爲本者，恆歸於「兩利」。這一個道理，蓋如火之必燥，水之必濕，一加二之必等於四，初看的時候似未鑿然；詳細觀察之後，乃知真寶然。暫時觀察，好像適得其反，整個前後觀察以後，才知道沒有甚麼例外，這是一天理上的極則呀！世界的日異一天緊發一天，吾人應趕快把互涉原理實際應用起來，才能使這危機四伏困苦對抗的人類得到一個永久和樂的基石。

唯物史觀與道德

謝幼偉

一 道德的來源

馬克思一班人所提倡的唯物史觀或經濟史觀對道德有一種特殊的解釋。根據他們的解釋，道德是有階級性的。道德是某一時代中握有勢力的階級利用爲壓迫下層階級的工具。在共產主義宣言中，馬氏本人就曾說過：「一時代中有勢力的思想，止爲握有勢力之階級的思想」。既然一切思想都有階級性，道德當然也有階級性，封建社會中的道德，即爲貴族的道德。資本主義社會中的道德，即爲資本家的道德。貴族和資本家都站在上層階級的地位，都想藉道德來維護他們本身的利益，因此，他們不能不講道德。道德是爲他們兩者在，而不是爲平民或勞動階級而存在。這種道德的階級性是否正確，先要研究道德的本身是什麼？或道德的來源是什麼？

普通談到道德問題，總覺得道德之爲物，似乎不是我們常人所有的東西，而是古代聖賢豪傑所創造出來的東西。在歷史上，也似乎只有聖賢豪傑纔談道德，而一班常人是不談道德的。因爲社會上談道德的都是些正人君子或聖賢豪傑，而所謂有道德的也似乎是些正人君子或聖賢豪傑，所以道德和正人君子或聖賢豪傑發生了一種密切的關係，我們一想到

道德問題，馬上就想到正人君子或聖賢豪傑身上去，認爲道德這件東西只有他們可以有，也只有他們可以談。道德是他們想改造社會而思索出來的。道德是他們腦筋中的產物。道德的來源是聖賢，是古代聖賢遺傳給我們的禮物。

假如我們承認道德是聖賢的產物，那末，道德有階級性的說法，即不能認爲錯誤。因爲聖賢若可以創造道德，貴族和資本家當然也可以創造道德。同時，我們也有理由可以懷疑聖賢是爲貴族和資本家而創造道德。只要我們承認道德可爲少數人的產品，我們就不能不承認道德可有階級性。但事實上，道德是不是聖賢的產物呢？道德是不是可由少數人憑空想出來而強迫大眾接受的呢？

聖賢不能創造道德，聖賢只能說明道德。道德決不是聖賢的產物，決不是聖賢所能憑空杜撰的。如果有人硬要說道德是聖賢的產物，我們就得問在沒有聖賢的社會，是不是就沒有道德？我們能不能說，在原始社會或野蠻社會，根本就沒有道德？我想任何人，只要稍爲懂得歷史的，必不敢有這樣武斷的說話。事實是很明顯的，在任何社會，不管這社會是怎樣野蠻的社會，只要是兩人以上而可繼續存在的社會，道德是必要的條件。沒有道德，這兩個人的社會必互相殘殺而歸於消滅。道德是任何社會的基礎，不一定要有聖賢，不一定要有豪傑；社會的形成，就是道德的表現。道德是隨社會的成立而俱來的，決不是某一個人所能獨自創造的。假如這一社會內的人不感覺有道德的需要，就是有人把道德創

造出來，也決不會爲這一社會內的人所接受。可見認道德爲聖賢產物的話是不對的。

道德不是聖賢的產物，道德是從那裏來的呢？作者認爲道德是人類經驗的產物，是人類從生活的經驗中所得到的教訓。這是全人類的產物，而不是某一二特殊個人的產物。聖賢之談道德，不是聖賢可以憑空造出道德來談，而是從人類生活經驗中觀察出來的。聖賢的觀察較爲敏銳，所以對於道德的認識，也較爲清楚。聖賢常常談道德，而我們不常談道德，其理由在此。決不是聖賢纔有道德的經驗，而我們沒有道德的經驗，也決不是聖賢造出道德這件東西來叫我們遵守。聖賢和常人的區別，自道德事件言，只有自覺與不自覺或認識與不認識的一點。我們之於道德，多半是不自覺或不認識，而絕對不是沒有道德的經驗。道德之爲物，可以說是百姓日用而不知的。在我們的日常行爲中，多半是道德的，多半是在道德範圍內的，然而我們都不覺得有什麼道德的意義。這是因爲道德和生活的關係太密切，我們只當牠是生活應有的方式，而不認爲是道德。聖賢把我們生活應有的方式，加上道德的名辭，而說出一套道理來，我們便認不出牠的本來面目，便認爲是聖賢的產物。其實，這何嘗是聖賢的產物呢？還不是我們大家都有的東西嗎！

道德是我們大家都有的，因爲道德是人類生存上絕對不可缺少的條件。人類要生存，就得要有道德。沒有道德，我們即無法生存。十八世紀德哲康德常說：「有兩物充滿吾人的心靈，若愈常思之，愈常深思之，則愈見其常新而愈增吾人之崇拜和敬懼的：一在真的

星辰天空和在內的道德律」。這話的意思是說，我們人類無所逃避的是頭上的星辰天空和內心的道德律。我們不能跳出天地之外而生存，我們也不能捨棄道德而生存。我們必得在天所覆之下而生存，我們也必得在道德律支配下而生存。我們之不能不受道德律的支配，猶如我們之不能不受天地定律之支配一樣。除非我們不想生存，想生存，道德律之支配是無所逃於天地之間的。

我們也許不相信道德有這樣大的勢力，也許不相信道德是我們生存的必要條件，但這是因為我們沒有認識道德的真相，沒有認識道德的來源的緣故。道德不是什麼，道德就是我們生活的最佳方式。道德不是聖賢的創造品，也不是從天而降的東西，而是人類從生活的經驗中歸納出來的原則。人類在原始社會的時代，是否如霍布士所謂「人自為戰」的狀態，或如盧梭所謂平安和諧的狀態，我們不得而知，他們的語都是沒有證據的。但不管他是怎樣的狀態，只要有兩個人以上可以分工合作，可以互助，可以羣居的狀態，道德是不可少的條件。羣居的可能，就是道德的可能。羣居的成功，就是道德的成功。人類在羣居的時候，知道彼此相生相和的方式，莫過於講信義，莫過於講仁愛，於是信義仁愛，受經驗的教訓，遂成爲生活上人人應當遵守的規則。這信義仁愛的規則是從我們生活經驗中磨鍊出來的。因爲假如大家都不講信義，都不講仁愛，生活就往往失敗，反之，生活就往往成功。生活的成功和失敗，教訓我們不能不講信義，不能不講仁愛。信義仁愛的道德訓練

是從這樣得來，即其他一切道德訓練也是從這樣得來。所以培黎教授（P. C. C.）嘗說：「道德是根據我們的行為和結果而得的經驗所成之一套公式和模楷，對我們進行一種事業，不論大小，可貢獻其最合宜的勸告。這是我們行為藝術下的理性和技能，這是帝王之所以統治，人臣之所以決定正義的大匠，這是神在開始行動時所保有的，憎惡他的就是不怕死的」。〔見所著：The Moral Economy 第二頁〕欲任何事業的成功，欲我們生活的美滿，道德上的勸告是無法不接受的。道德是事業成功的主要條件，是我們生活的基礎，離開道德。必無生活可言。我們不要認為野蠻人是不講道德的，其實在野蠻社會中，也必有野蠻人所以相生相安的道德。雖彼等之所是，未必皆為我們之所是，彼等之所非，未必皆為我們之所非，然其有是非觀念，則無不同。彼等在生活經驗中，必然知道那一種行為可與其羣相處，那一種行為則不能，那一種行為對個人生活的成功有利，那一種行為則有害。趨利避害，人之所同。情義是有利的行為，忠實是有利的行為，互助是有利的行為，當然彼等的行為必趨於信義，趨於忠實，趨於互助。彼等也許不知道這些行為就是道德，可是其行為之受道德指導，事實上是和文明人一樣的。可見道德和生活是分不開的東西。因此培黎教授認為「道德的發生和動機實和對和生命的發生和動機相同」。〔同上第十九頁〕道德就是生活，也就是生活的方式。

道德就是生活，這句話一定有人不會相信，因為事實上明明有不道德的生活，何以道

德就是生活？不知，作者所謂道德就是生活的意思，在說明我們人類不能離道德而生活。我們可以設想一個絕對沒有道德的世界，在這個世界裏，人人都不講道德，人人都自私自利，人我之間，絕對不講一句實話，人我之間，絕對互相仇視，人我之間，絕對不能信任，舉目所見，悉爲敵人，爾非我友，我非爾友，爾思害我，我思害爾，試問在這樣的世界裏，我們能夠一日生活下去嗎？在這樣的世界，我們就想做强盜也做不成。做强盜也不能沒有絕對道德。做强盜也要有一個強盜羣，在這一羣裏，彼此要互相信賴，互相扶助，而且還要服從一個首領，到一個首領盡忠，不然，這個強盜羣也無法成立。莊子書上所謂「盜亦有道」，就是這個意思。其言曰：「故盜跖之徒問於跖曰：盜亦有道乎？跖曰：何道而無道耶？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也；五者不備而能成大盜者，天下未之有也」。離開道德，不惟任何事做不成，就是不道德的事也做不成。話雖似乎矛盾，而實際情形確是如此。所以培黎教授謂：「道德簡直是自殺與充實生命間的強迫的選擇」。（同上第十四頁）不要道德，等於自殺。否認道德，等於否認生活。

明瞭了道德的來源，明瞭了道德和生活的關係，我們即可以明瞭唯物史觀所謂道德有階級性的話是不合事實的。道德是全人類從經驗中產生出來的東西，是全人類所共有的，決不是某一階級的產物，也決不是某一階級所專有的。假如道德是貴族階級或資產階級的

產物，那末，在道德概念裏面，即不應該有正義、人道等概念，因為這些概念就是貴族和資本家的致命傷，平民和勞動者所持以打倒他們的武器。道德概念裏面包含有這些概念，即證明道德決不是貴族和資本家的產物。就令退一萬步，承認道德是上層階級的產物，但也不能說道德是階級的，因為下層階級也不能沒有這種道德。我們在道德的本身絕對找不出有什麼階級的分別，找不出有什麼上層階級需要而下層階級不需要的道德。例如，忠之為德，上層階級講忠，難道下層階級就可以不要講忠嗎？共產黨是自命為代表下層階級的，試問在共產黨裏面要不要講忠？共產黨要不要忠於他們的主義？要不要忠於他們的領袖？忠德且然，其他品德，更可想見。所謂道德有階級性的話，從何說起？道德既不是上層階級的產物，又不是上層階級所專有，同時，下層階級又不能不要道德，以作者之愚，實在想不出唯物史觀所以非議流行道德的理由，也想不出道德的階級性何在。

一一 道德與經濟

從道德的來源，我們已駁斥了唯物史觀對於道德的一種解釋，現在我們想從道德與經濟的關係再來駁斥唯物史觀對於道德的另一種解釋。唯物史觀認道德有階級性，同時復認道德為上層建築之一種。此上層建築乃下層建築的反映，且為下層建築所左右，所決定。只要下層建築有變動，上層建築必隨之而變動，所謂下層建築就是社會的經濟結構。此社

會的經濟結構即生產關係的總和。而生產關係的變化，則由於生產方法的變化。至生產方法何以變化，則持唯史觀論的人多半忽略過去。他們的注意力集中於生產方法的變化上，認為生產方法變化，則生產關係變化，生產關係變化，則整個經濟結構變化，隨之而政治、法律、宗教、道德皆變化。此政治、法律、宗教、道德等上層建築在人類社會裏面是處於被動的地位，而成爲沒有什麼力量的東西。唯一有力量的是經濟，尤其是生產方法。在這裏，道德只是經濟的附庸，是經濟的反映，是受經濟所決定的。這並沒有曲解他們的意思，我們看馬克思本人的說話，即可以知道。馬氏在所著政治經濟學批評的序文裏明白的說：「在人類進行的社會生產裏，人類違反自身的意志而加入某種確定的關係，也就是與物質生產力確定的演進期相應的生產關係。這種生產關係的總和形成社會的經濟結構，而爲政治法律的上層建築之真正基礎，且爲社會意識的穩切形態所相應。這種物質生活的生產方法決定人類社會，政治和智力等生活歷程的普遍性質。這不是人類的意識決定其存在，反之，這是人類的社會存在決定其意識。……在經濟的基礎變化時，同時這全部偉大的上層建築必多少會迅速的改變」。(根據Otto Rühle: Karl Marx所引英譯原文)文字上雖沒有確切的提起道德，但道德一辭已包含於社會意識及智力生活的意義中，也即包含於上層建築中。上層建築已爲經濟所決定，道德當然也爲經濟所決定。假如馬氏上面的話是唯物史觀的正確說明，那末，我們的解釋是不會錯誤的。

現在我們要問的是：道德和經濟的關係是怎樣？道德是否是這樣沒有力量的東西？道德是否為經濟所決定？道德是否只處於被動的地位而不能對經濟發生任何作用？要回答這些問題，惟有就經濟本身來加以研究，看看人類的經濟生活是怎樣構成的？

根據唯物史觀的解說，人類的經濟生活似乎是一種孤立的自足的生活。這種生活的構成，只是人類的生產力，生產方式，和生產關係的三種因素。除了這三種因素外，上層建築中的政治，法律，宗教，道德等都沒有作用。上層建築只有待經濟結構成立後以之為基礎，始能成立，或始能有什麼作用。所以道德對於經濟生活的構成，在唯物史觀看來，是沒有什麼力量的。但我們若承認作者關於道德來源的說明是正確，那末，經濟生活的構成無論如何是缺少不得道德的因素。沒有道德，不惟經濟生活無法成立，即任何生活亦無法成立。道德是生活的基礎，而經濟則不過是生活的一種。雖然我們得承認經濟生活是最重要的生活，也許是其他生活的基礎，可是這種生活若沒有道德為基礎，這種生活決無成功的可能。我們都知道人類不能沒有衣，沒有食，沒有衣食，人類即不能生存。表面上，衣食是最根本的東西，有如管子所謂「衣食足而後知榮辱」，沒有衣食，其他一切都談不到。其實，管子這話是有問題的，決不能認為是完全的真理。衣食雖然重要，但事實上，倘有比衣食更重要的東西。我們都要衣食，然衣食是不是一人的力量所能獲取的呢？假如是一人的力量所能獲取，又是不是一人的力量所能保有呢？試就人類經濟生活最簡單的時代

或所謂漁獵時代來論，漁或是一人的力量所能成功，獵則不易爲一人的力量所能做到。人類想和毒蛇猛獸搏鬥，而感覺到一人的力量不能應付時，自必結伴行動。一結伴行動，自必分工合作，自必守望相助。自必羣策羣力，而這些道德的因素即爲其成功的基礎。待獵取有得之後，這獵取所得，又必平均分配，否則，以後就不會有人再肯結伴行動，於是公道的道德因素，又爲其成功的基礎。可見即在漁獵時代最簡單的經濟生活中，此種經濟生活的成立，即有待於道德。沒有道德爲基礎，雖最簡單的經濟生活也無法成立。經濟生活愈複雜，道德的需要愈明顯。柏拉圖在「共和國」中，敘述第一城市的成立，認爲至低限度要有耕者，織者，建築者，鞋匠等四五人，而這四五人即要分工合作，然後能維持其最低限度的經濟生活。（見Republic, 369, 370）換言之，任何一種經濟社會，雖在最原始狀態中，而合作，互助，信實公道等道德的因素必爲其基礎，然後有成立的可能。荀子謂：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮」。在亂和窮的情境下，沒有道德的力量爲之維持。人類且將絕滅，尙何經濟生活之可言！所以正確的說來，是「知榮辱而後衣食足」，也就是「有道德而後衣食足」，沒有道德，衣食是不會足的。管子的話是倒果爲因的說話，隨之而唯物史觀的話也是倒果爲因的說話。

由上可知，所謂經濟生活決不是孤立自足的生活。這種經濟生活的成立，也決不僅是生產力，生產方式和生產關係所能爲力，道德的因素不加進去，任何經濟組織必無成立的

可能。我們不要以為有了生產的能力，有了生產的工具，生產關係就可以成立，而整個的經濟結構也就可以成立。經濟決不是這樣簡單的東西。有了生產的人，有了生產的工具，有了生產的材料，假如這生產的人不肯分工合作，不肯互相幫助，不講信義，不講仁愛，簡單一句話，絕對不講道德，試問生產關係能否成立？整個的經濟結構又能否成立？我們不能把經濟看成一種純粹物質的東西。就是生產的能力也不是純粹物質的。英儒柯爾即嘗說：「我們是否可以拿純粹唯物論者的眼光來看生產的能力？人不知用煤，煤對人是沒有用處的。海是否為一種障礙或一種公路，這要看居住海旁的人的技巧和勇敢以為斷。自然所供給的無疑的可以限制人類的成就，但自然的供給事實上是要靠人類的知識。是否馬克思認為人類僅能發現自然所置於其眼前的東西，而且不能不發現自然在適當時期內這樣置於人類之前的東西？除非這是他的意見，不然我們實難認生產能力為純粹物質的與料。成爲生產能力的東西，根本是自然的禮物，同樣也是人類心靈的產物」。（見O.D.F.C. Co. Introduction to Marx's Capital, 高人叢書本）假如生產能力不純是物質的，而應該加進人類的心靈，那末，作者認為應該加進道德因素的說法，也就有證據。因為經濟這檔東西，除了物質的條件外，牠還是一種組織，一種制度。是組織，是制度，而不惟要有知識，而且要有道德，然後這組織或制度始能成立。事實上，沒有一種組織或制度而可以絕對不靠道德的力量而成立，而維持的。這樣看來，只有道德纔是經濟的基礎，而不是經濟

爲道德的基礎。只有道德纔是社會的基層，而不是經濟爲社會的基層。假如經濟是社會的基層，那道德就是這種基礎的基礎。所以唯物史觀認道德爲上層建築，而以經濟爲下層建築，一若經濟比較道德爲根本的話，也是不對的。

經濟生活或經濟組織已須以道德爲基礎，道德對於經濟的關係如何，已可想見。道德是可以影響經濟的，是可以使經濟成功或失敗的。但經濟是否可以影響道德呢？經濟變化，上層建築中的道德，是否如唯物史觀所說，亦隨之而變化呢？作者認爲這還是有問題的。普通批評唯物史觀的人多肯承認這一點，但這要看各人對於道德的解說如何而定。假如作者對於道德的解說不誤，就是認道德爲生活的最佳方式，那末，這些生活方式成立了之後，決不隨經濟的變化而變化。在原始社會裏面所萌芽的道德，在封建社會，在資本主義社會同樣需要，即在將來共產主義的社會也不會不需要的。例如，互助、信義、公道、仁愛等道德，是古今如一，絕不受時間的影響的。受時間影響或受經濟改變的，決不是這些道德的本身，決不是這些道德的大經大法。須知所謂道德的法律和其他的法律不同。英哲麥肯西（McKenzie）認道德的法律爲一種不能改變而可以違背的東西。雖道德的特殊規則可隨生活的特殊情形而不同，然其大經大法則永遠一樣，不會改變的。我們可以設想有不同的人類從另一世界跑到我們世界裏來，我們雖不知道他們的生活情形如何，經濟組織如何，也許他們對我們的政治經濟可有不同的觀念，可是我們可以斷言這些人類也必如我

們一毫不能在這講假話，不能任意殘害生命。（參閱所著 *Material or Ethical?* p. 16）即以目前的世界而論，世界各國的經濟狀況皆不相同，有的還在封建時代，有的已在資本主義的最高峯，有的則已進至共產主義的階段，但關於道德的根本原則，還不是各國都一樣嗎？有那一個國家可以不要講互助、信義、公道、仁愛等道德的呢？所以就道德的本身或道德的基本原則而論，道德是可以不隨經濟的變動而變動的。唯物史觀沒有認識道德，沒有認識道德的永久性，所以對道德與經濟間關係的認識，也就隨之而錯誤。

二 道德與歷史

從道德與經濟的關係，我們又駁斥了唯物史觀對於道德的一類誤解。現在我們要從唯物史觀的本身來加以研究，看看歷史的重心或歷史的原動力究竟是經濟？還是道德？看看人類的歷史是否可以純粹拿經濟的條件去解釋？

根據唯物史觀的解釋，認為人類的歷史是不能拿上層建築中的政治、法律、宗教、道德等去解釋，而應該拿人類的物質條件，尤其是經濟條件去解釋。經濟總是人類歷史的原動力，道德宗教等只是經濟的反映，只有隨經濟的進展而進展。歷史的演進，就是經濟的演進。人類全部的歷史即是人類由經濟原因而形成之階級鬥爭的歷史。階級鬥爭是歷史演進的原因。在歷史的演進中，只有經濟是原因，是動力，道德是沒有力量的東西，不是根

本的，不是主要的。道德不能說明歷史，惟有經濟一項纔能說明歷史。這也沒有曲解他們的意思，恩格斯在「英譯共產主義宣言序文」內曾說：「這一宣言雖然不是我們兩人的共同作品，我不能不說明其中一主要命題成爲這宣言的核心的是屬於馬克思的。這一主要命題是：認爲在每一歷史時代中，這一時代政治和思想的歷史是建築在該時代流行的經濟生產方式與交換，及其由之而必然產生的社會組織之上。同時，這時代的政治和思想的歷史，也僅能由該時代中流行的經濟生產方式與交換及其由之而必然產生的社會組織所說明。結果，人類全部的歷史，自原始共產社會解體以後，乃成爲一剝削者與被剝削者，統治者與被壓迫者階級間的階級鬥爭的歷史。這種階級鬥爭的歷史形成一串的進化，到今日已達一個階段，就是被壓迫和被剝削的普羅階級，除非同時一下把整個社會自一切剝削、壓迫、階級分別和階級鬥爭中解放出來，即不能以剝削與統治的資產階級的控制下得解放」。他在所著「社會主義，烏托邦的與科學的」一書中的緒論裏也把唯物史觀界說爲：「在社會經濟發展中，在生產方式與交換的變化中，在由之而把社會分成爲互相衝突的階級中，找尋一切重要的歷史事件之終極原因和偉大動力的歷史觀」。以上均根據 O. D. Anderson: Socialism, a Critical Analysis, 所引英譯原文。可見如恩格斯的話可以代表唯物史觀的真義，那末，他們之忽視道德在歷史上的力量是無疑問的。

但歷史是不是可以這樣解釋的呢？歷史的終極原因和偉大動力是不是僅爲經濟的支配？

選擇在歷史上是不是這樣或者那樣東西呢？我們知道歷史的演進決不是這樣簡單。歷史的動力也決不備是一種的。愈斯孟氏（Max Eastman）嘗說：「歷史並不是一件東西或歷程，除非由歷史學者所興趣造成是這樣。在人類意識的內外，歷史沒有一種原因可以解釋一切的。歷史也不是由辯證的矛盾和否定之否定而進行的歷程」。（見所著：Marx, Lenin, and The Science of Revolution P50）又說：「僅是歷史包含有各種解釋的記錄之一事實，即可證明不能有單一的歷史解釋」。（同上 P. 65）英哲羅素（Bertrand Russell）也嘗說：「歷史可以有許多觀點，如果我們很謹慎的去選擇事實，也可以創造許多可以包括夠足的根據以使之似乎適宜的普遍公式。不要過度的莊嚴，我可提議下面一種關於工業革命原因的不同理論：就是工業主義的原因是由於現代科學，現代科學由於加利利奧，加利利奧由於哥白尼，哥白尼由於文藝復興，文藝復興由於君士坦丁堡之陷落，君士坦丁堡之陷落由於土耳其人之移居，土耳其人之移居，由於中亞細亞之乾燥。所以尋找歷史原因的主要科學是水路學」。（見所著：Freedom Versus Organization 原書二百頁）可見想拿一種原因來說明歷史，無論如何，是有問題的。歷史是人類生活的記錄。而人類生活是複雜的，是多方面的。經濟生活不過人類生活的一種，除經濟生活外，尚有社會生活、政治生活、宗教生活、藝術生活和理論生活等等。這許多生活豈都是經濟的原因可以說明的嗎？有許多歷史上的重要變動，根本就不能從經濟方面去觀察的。即以蘇俄革命

而論，經濟雖是原因之一，但我們不能說列寧的學問道德是沒有影響的。假如沒有列寧，沒有列寧的學問道德。也許蘇俄革命不會成功，試問說明蘇俄革命史的人，可以把列寧學問道德的因素忽略過去嗎？在我國歷代帝王的興亡，假如要找一種原因去說明，不惟經濟是一種原因可以尋出很多證據，就是女色也是一種原因，宦官也是一種原因，也可以在歷史上尋出充足的證據去成立一種所謂女色史觀或宦官史觀而與唯物史觀並駕齊驅。所以羅素的話是不錯的，只要我們帶上了有色眼鏡去看歷史。眼鏡是什麼顏色，歷史也可以看成什麼顏色。歷史是一種複雜的東西，決不容我們只拿一種公式去說明的。

不過，我想持唯物史觀論的人必否認我們的批評。他們必以為唯物史觀只認經濟是歷史的終極原因和偉大動力，並沒有否認其他的原因和動力，其他原因和動力可以存在，然而不是終極的和偉大的。假如是這樣，唯物史觀仍然是有問題的。歷史的終極原因和偉大動力也決不備是經濟，至低限度，道德的地位可以和經濟相等，而且還要根本些。自歷史的演進言，道德的力始終是基本的。沒有道德，也許無歷史之可言。一部人類的歷史可以說就是人類道德的歷史。因為人類可以繼續生存的根本原因，即靠道德。沒有道德，或許沒有人類，尚何歷史之可言！我們不要以為歷史上充滿了罪惡，充滿了大奸巨滑和鼠竊狗盜一類的人物，即以爲歷史可與道德無關。事實上，這些大奸巨滑和鼠竊狗盜的成功和失敗，一如正人君子和聖賢廉潔的成功和失敗相何，都是靠道德的。成功豈是道德

的關係，失敗也是道德的關係。這一點，我們在前面已有所說明，這裏不必多論。只要我們承認道德是生活的基礎，我們就不能不承認道德是歷史的基礎，是歷史的終極原因和偉大動力。歷史是人類道德的產物，是人類道德成功和失敗的記錄。培黎教授嘗說：「我特別提出注意於這種事實，就是歷史乃討論人類行為的。換一句話，歷史是討論人類行動之有助於利益的，是討論人類需要，欲求及目的在時間進展上的滿足和受阻礙的。以故，歷史的題材就是道德。歷史描寫人類利益的衝突，描寫野心的成功和失敗，一言以蔽之，描寫一切已成就而被紀錄的善和惡的事件。歷史家研究的範圍愈廣，則道德原理之湧出愈明顯。雖現代歷史注重材料之確切證明把這點稍為掩蔽，然也沒有否定這事實，即每一詳細節目最後必置於人類幸福上善或惡，得或失的判斷下。一切歷史實際是一文化的歷史，而所謂文化是一道德的概念涉及於人類成就的總和之被宣佈為善的」。(見所著：The Economics of P. 124) 可見離開了道德，一部歷史必無從寫起。離開了道德，歷史必空無所有。離開了道德，歷史必無演進之可能。歷史是人類道德原理的實現。在歷史的演進中，道德是潛伏於人類一切生活下的原動力，是維持人類一切生活的基礎。歷史的存在，就是道德的存在。歷史的繼續，就是道德的繼續。歷史上一切人類的追求不外是生存，是完美的生存。而完美的生存，即為道德的理想。而所以使道德的理想逐漸現實的，即在道德的本身。沒有道德，人類會失其生存的目標，也就是歷史會失去其前進的目標。沒有道德，

人類會失去其生存的能力，也就是歷史會失去其繼續的能力。這樣看來，道德還不算歷史的終極原因和偉大動力嗎？

再從歷史上的重大事件來論，沒有道德的說明，也是無從理解的。封建社會的崩潰和貴族階級的沒落，假定經濟是一個重要原因，道德是一個更重要的原因。十八世紀法國革命的成功，自作者看來，實是人類道德的成功。不是「自由、平等、博愛」三個口號的呼喊，喚醒了法國平民的道德意識，法國的貴族不見得就會被打倒。假如，法國的平民絕對沒有道德的感覺，不知道有什麼公道不，道的區別，不知道「自由、平等、博愛」的含義，他們根本就不會有革命的要求。又假如法國的革命領袖不以「自由、平等、博愛」為口號，不以貴族種種不公道，不道德的事實訴諸人民的道德情感，法國人民也不見得會同情革命。革命的發生，就是因為社會有不公道，不道德的事實存在，然後革命的領袖，自道德的立場出發，訴諸國民的道德情感以引起國民道德上的憤怒，而嚴以道德的行動，革命始有成功的可能。社會沒有不公道，不道德的事實存在，革命是不會發生的。就是發生，領導革命的人物，不從道德的立場出發，不嚴以道德的行動，這種革命也不會成功的。湯武革命何以成功，李自成，張獻忠一類的流寇何以失敗，不以道德為主因，可以說明嗎？更明顯的是，以資本主義尚極落後的帝俄而發生社會革命，反之，資本主義極發達的英美，而這種革命竟未發生，原因何在，這絕不是唯物史觀所能說明的。根據唯物史觀

的公式，資本主義發展到一定的限度會自行崩潰，依理，社會革命應先在英美發生，何以應發生革命的不先發生，而不應發生革命的，竟先發生呢？這唯有從道德的觀點可以說明，就是因為帝俄社會有不公道，不道德的事實，而英美社會雖不能說絕對沒有這些事實，然無論如何總比帝俄少。英美資本家聰明些，知道設法改善勞工的生活，知道設法減少不公道的的事件，知道用道德的力量去維持其組織，所以革命不會發生。可見革命的發生與否在道德，而革命的成功與否也在道德。道德是革命的終極原因，是革命的偉大動力。歷史上的重大事件莫過於革命，而革命即非道德不能說明。假如我們一定要成立一種史觀以說明歷史，那末，作者認為道德史觀也許比唯物史觀較近事實，較為合理罷！

四 唯物史觀的錯誤

在馬克思一班人的學說中，唯物史觀是被認為比較上包含真理的。有許多不肯接受馬氏其他學說的人，常肯接受馬氏這一學說。但這一學說，自作者看來，也並不包含多大真理。其所謂真理，只不過是經濟變動了，政治、法律、宗教、道德等等必隨之而變動的一點。就是這一點，也只說了一半，其他一半仍沒有說出或不願說出。政治、法律、宗教、道德等等固可受經濟的影響，但經濟也受政治、法律、宗教、道德等等的影響。這是後來為唯物史觀辯護的人所不能不承認的。何況道德之為物，自作者看來，事實上可不受經濟

的影響呢！所以僅自道德的一點來批評唯物史觀，作者認為唯物史觀至少有下列的錯誤：

第一、唯物史觀沒有認識道德的來源，致誤認道德為階級的，誤認道德為上層的階級產物。其實道德乃至人類經驗之產物，決無階級之可言。

第二、唯物史觀沒有認識道德和道德判斷的區別，以為道德判斷就是道德，其實這是有區別的。道德是客觀的，道德判斷多少是主觀的。道德的本身（Morality as such）不過是生活應有的方式，不過是行為的規則，不過是一種軌範性，或一種「應該性」（Ought to be）例如：我們的行為應該忠、應該信、應該仁、應該義……這些「應該」就是道德的本身。這些「應該」是沒有階級的，資產階級應該講忠，勞動階級一樣也應該講忠。這些「應該」是不受經濟影響的，封建社會應該講忠，資本主義社會一樣也應該講忠。作者所謂道德無階級性，不受經濟影響，就是指這些「應該」而言。至什麼是忠，那一種行為才是忠，這就是我們的道德判斷。（Moral Judgment）我們的道德判斷多少是主觀的，多少是可有階級的偏見的。同一行為，資本家所判斷為忠的，工人也許判斷為不忠。假如，道德有階級性，道德的階級性僅在道德判斷上，而不在道德的本身。同理，受經濟影響的也只有道德判斷，而不是道德的本身。唯物史觀沒有把這種區別分清楚，所以有道德是階級的及道德為經濟所決定的錯誤。

第三、唯物史觀沒有認識道德和生活的關係，不知道人類的的生活非道德無以維持，無

以促進，所以對經濟結構的成立，竟把道德的重要因素忽略，這也是一個大錯誤。實際上，任何一種經濟結構的成立，道德是一種重要的因素。

第四、唯物史觀沒有認識道德和歷史的關係，不知道人類的歷史非道德無以使其存在，非道德無以使其繼續，歷史的演化就是道德的演化，說明歷史而把道德的重要因素忽略，更是一個大錯誤。

這些錯誤都是從道德方面看出來的。假如，再從其他方面去研究，唯物史觀的錯誤，當不止此。所以作者要說的話雖然很多，但和道德沒有關係的話，只好不說。此外，可以附帶說幾句的，就是馬克思的唯物史觀不惟不足以說明道德和歷史，就是要說明他本人一套的共產理論也有困難。馬氏本人何以主張共產？其主張共產的根本原因何在？或其主要動機何在？是不是純粹爲着個人的經濟？純粹爲着個人的衣食？純粹爲着飢餓所壓迫？換一句話，是不是純粹出於自私自利的動機？我想馬氏的信徒決不敢這樣污蔑馬氏。作者雖不是馬氏的信徒，作者可以斷言馬氏的主要動機是道德的。因爲社會貧富懸殊的不公道，引起了馬氏個人道德之感，然後對社會上勞苦工人發出道德上的同情，這樣就產生了他本人的一套共產理論。假如馬氏是一個絕無道德情感的人，不對社會上的不公道發生道德的憤怒，不表同情於勞苦工人，那他一套共產理論決不會產生。馬氏本人也許做了資本家的走狗，去享受其舒適的經濟生活，決不肯在倫敦的平民窟裏，在飢寒的壓迫下，而寫資本

論。他所以肯這樣做，除了道德，是無法可以說明的。他所以主張共產的主要動機或唯一動機，只是道德沒有旁的。馬氏內心的道德壓迫他寫出這一套共產的理論。這是唯一的解釋，不能有其他的解釋。唯物史觀的錯誤，在這一點，更可以看出。

列寧主義就是唯物史觀的否定

張鐵君

我們這個標題在馬克斯主義者看來，儘管他們不肯承認，儘管他們以為唯物史觀就是絕對的真理，反對唯物史觀不僅是等於反對真理，而且也即是他們的敵人，試想，一個敵人口中的話，那裏還值得提起！

可是 中山先生告訴我們：「科學上最初發明的許多學理，一百種之中有九十九種是不能實行的，能夠實行的學理，不過是百分之一……所以我們解決社會問題，一定要根據事實，不能單憑學理。」就是因為學理有真的有假的，要經過試驗，才曉得對與不對。

在俄國革命中，列寧主義就是馬克斯主義的試驗，尤其是馬克斯唯物史觀的試驗，試驗後究竟唯物史觀對與不對呢？不幸得很，列寧主義簡直成了唯物史觀的否定。

有人說列寧主義是馬克斯主義在俄國環境特殊條件中的應用，又有些人說，列寧主義是十九世紀四十年代馬克斯主義革命原素的復活，斯達林却說，列寧主義是馬克斯主義底向前的發達。的確，列寧主義無論從何方面看來，都和馬克斯主義有些不同，這不同，究竟列寧主義是馬克斯主義向前的發展呢？抑是受了俄國革命事實的壓迫而走出馬克斯主義

之外以致成爲唯物史觀的否定呢？在我們的研究中，我們的答覆却不是前者而是後者。

馬克斯的唯物史觀，本來沒有專書，不過散見於他著的神聖家族、哲學的貧困、共產黨宣言、賃銀勞動及資本，法蘭西改變及經濟學批判序文，其中以經濟學批判序文最重要而略具綱領。我們綜合觀察，唯物史觀有以下幾個重要的基本命題：

1. 經濟構造是法律上政治上的真實基礎。
2. 生產力與生產關係的矛盾引起經濟基礎的變動，這下層基礎一變動，建築在牠上面的建築物也或遲或速隨之而變動。
3. 一切社會組織，非到牠的全生產力在其組織內更無發展之餘地時，決不能顛覆，這新的比從前更高的生產關係，在牠物質的生存條件未完全變化於舊社會的母胎以前，決不能產生。
4. 人類提出的問題常限於他所能解決的問題，所以——
5. 不是人類的意識，決定人類的的生活，倒是人類的社會的生活決定人類的意識。

歸結一句話，人在社會中，不是人支配物，反之，倒是物支配人。不過這裏應該注意的，馬克斯並不否認人造歷史，祇是說造歷史的人，仍要受一定的歷史階段的社會生活所決定。所以唯物史觀並不是如某些觀念論者所說，例如美國的薩拉馬特斯（Sharleer Bates）氏，就以爲唯物史觀蔑視着歷史上偉人的價值。但馬克斯說：

「人類能造成自己的歷史，祇是要依他當時一定條件之下去做的」。

所以唯物史觀並不否認人類意識與社會生活的相互關係，也不否認上層建築的政治法律與下層的經濟基礎的相互關係，不過社會生活的決定力是第一，而人類意識的決定力却是第二，上層的政治，法律等建築是果，要下層的經濟基礎才是因。

我們檢證列寧主義在俄國革命的活動中是否基於唯物史觀的原理而為其發屬呢？抑是跳出了唯物史觀的公式而成為牠的否定呢？分別的基本標準，就在於列寧眼光中的人類的努力，與他所依存的當時的一定社會生活條件，兩者孰為歷史的主導器了。假使列寧於其革命的活動中，在不成熟的一定的社會基礎上，特別重視着人類的努力，那末，他就自覺的已經打破了唯物史觀的公式。

我們知道列寧主義最主要的成傷，在強調着暴力，在強調着人類的個體性，尤其是強調着無產階級專政。無產階級專政是基於馬克斯階級鬥爭說，所謂一切階級鬥爭都是政治鬥爭。過去有些學者認為階級鬥爭說和唯物史觀公式不相容。這固然是一種誤解，例如列寧（Eugenio Ricca）說：

「馬克斯所謂經濟的行程，像那天體的行星的軌道一樣，跟着他那不能免道路前進，人類的什麼影響都不能相加。那麼，那主要目的在變更經濟行程的階級鬥爭，因為沒有什麼好爭，早就不能存在了。……但我想在歷史紀錄中，找尋一種族一階級的爭，把改變

太陽……離了常軌作目的，是一件無益的事。

斯達林那(Stalin)也說……

「已經能夠科學的知道某種事件會在完全一定不移的方法之下必然發生，又要來促進這種一定不移的事件到來的方法是沒有意味的，不必爲促進已經確定的算定了的日月蝕而組織什麼黨呢？……」

這些學者當然是立在宿命論或機械論的觀點來看唯物史觀，固然是一種錯誤。其實唯物史觀並沒有否認人類的努力，某一階級與其政黨的奮鬥，在社會組織的改造上，牠仍認爲是必要的。但階級與其政黨的努力，仍由於社會生產力的變化而來，所以依舊不能不基於已經存在的必要的物質條件，才不致於流爲幻想。

然而這裏却有一個應注意的要點，既然唯物史觀是以社會生活的決定力爲主，而以人類意識的能力祇是基於一定歷史階段的社會生活而引起的反作用，而列寧主義呢？恰恰相反，他並不忽視重俄國當時經濟行程中的社會物質條件，他反而以階級鬥爭和政黨的組織視爲俄國革命的主動力。他和第二國際理論家考茨基的論爭，和俄國經濟派的工運自發說的論爭，都特別強調着勞動階級與其政黨的領導力。他雖注意物質條件與人類才能的相互關係，但他不自覺的仍以爲階級鬥爭與政黨組織是第一，而社會物質條件却是第二。列寧主義的特點就在這裏，他不自覺的否定了唯物史觀的理由也在這裏。

第二國際的機會主義者，他們死抱着唯物史觀的靈牌，從唯物史觀演繹出若干教條。他們相信無產階級如果不在本國人口內佔大多數，牠就不能夠而且不應該奪取政權，這點依據唯物史觀的死公式原是不錯的。但這些公式是要人來加以活用，並不是用來成爲人類的桎梏。人類第一，物質第二，所以列甯答覆這些機會主義者說道：

「如果造成了這樣一種歷史環境（戰爭、饑饉、危殆等等），在這種環境之下，無產階級雖在人口中佔少數，可是牠有可能來把極大多數的勞動羣衆團結在自己的週圍，那麼，爲什麼牠不應當去奪取政權呢？爲什麼無產階級不應當去利用順利的國際環境和國內環境來衝破資本主義戰線，並加速總爆發的到來呢？」

在無產階級人口較少的俄國，列甯也要奪取政權使成爲無產階級專政，而且也真的成功了。可見人類所能解決的問題，已不限於生產力之發展狀況如何所提出的，這難道還沒有否定「唯物史觀嗎？列甯已走出天定論的範圍而投降於人定論了，俄國革命的成功，居然可以證明人定也可以勝天了。

列甯在俄國對於「經濟派」的鬥爭，也可以證明他對於唯物史觀的不自覺的否定。當時的經濟派，認爲反對沙皇制度的一般政治鬥爭，是一切階級的事情，於工人階級沒有重大的利益。因爲工人的主要利益在於和廠主作經濟鬥爭，要求提高工資和改善勞動條件等等。並且他們以爲工人政黨不應當干涉工人階級自發的鬥爭，更不應當領導這種運動而應

跟着運動走，從運動中得出教訓。工人的黨尤應讓工人階級用自己的力量自發的產生出社會主義的意識。顯然的經濟派的主張，又是死抱着唯物史觀的刻板文字。列甯呢？他早已從這些刻板文字跳出了。他早已不願意僅僅以這些公式來解釋世界，他主要目的是要強調起階級的政治鬥爭，強調起政黨的領導作用來改造世界。所以他指出經濟派的經濟鬥爭，祇不過在資本制度下爭取出賣勞動力的較好的條件，而不是以推翻資本制度為其目的。跟隨工人階級自發運動的政黨，也不過是馬巴主義。經濟派堅持着唯物史觀以社會生活為主，要決定力的「自發性」，列甯却跳開唯物史觀力持以人類奮鬥為主要決定力的「自覺性」。這樣看來，列甯主義不是唯物史觀的否定還是什麼？

社會的組織既然要等到他全生產力在其組織內更無發展之餘地時才給顯現，就俄國當時革命的社會的經濟基礎來說，誰也不會承認俄國的生產力已經到了這個程度吧！俄國的經濟基礎正如列甯說的是帝國主義經濟鍊條中最弱的一環。既然是最弱的一環，當然生產力的發展不能不尚有十分廣大發展的餘地。俄國生產力既尚有廣大發展的餘地，俄國舊的沙皇制度的社會組織之能被推翻，依唯物史觀豈不成了一種神蹟。馬克斯主義者辯護的方法，是以世界整個的一般條件混淆俄國的局部的特殊條件來掩飾，換句話說，他們將特殊條件的俄國，抹煞其獨自存在性而視為世界的一環，於是經濟最弱的一環與其他經濟最強之各環，使合為一體。如此去適用唯物史觀，似乎可以說得過去。其實唯物史觀的適用

範圍，是否祇應當以整個世界的經濟基礎為對象，而不能以某一國的經濟基礎作對象來解釋。如果適用的範圍是世界的整體，為什麼整個世界的經濟基礎有變動，而社會組織的變動何以縮小到祇限於世界上的某一國的範圍，即用他們的辯證邏輯也不合理。由世界整體的量變，自應歸結到整個世界的質變，何以結果祇能達到世界中某一局都的俄國的質變，且縮小到實行一國社會主義，這又是什麼邏輯！

社會革命的爆發，不爆發於依賴唯物史觀所謂生產力更無發展餘地的歐美階先進國，何以爆發於生產力尚大有發展餘地的俄國呢？斯達林在列寧主義問題說：

「從前，通常都是從某個單獨國家底經濟狀況的觀點去分析無產階級革命的前提，現在必須從世界上所有的國家或大多數國家底經濟狀況的觀點上，從世界經濟狀況的觀點上去觀察這個問題，因為各單獨國家與各單獨民族經濟不是自願的單位了，已經成了所謂世界經濟這條鍊子的各個環節了。因為舊的文明的資本主義已經變成了帝國主義，而帝國主義即是那為數極少的先進國對地球上極大多數的人民施行財政資本奴役和殖民地政策壓迫的全世界系統」。

那末，革命將在那裏開始呢？列寧說：

「不一定要在工業發展程度較高等的地方，資本戰線將在帝國主義鍊子較弱的地方被衝破，因為無產階級革命是世界帝國主義戰線這條鍊子在牠最弱的地方破裂的結果」。

最弱的地方是什麼國家呢？

「是一個資本主義發展程度比較低的國家」。

依這種解釋，然而這條鍊子最弱的地方並不是俄國而是中國和東方被壓迫民族的各殖民地國家。何以社會革命的爆發，不爆發於中國和許多殖民地的國家，偏偏與爆發於比以上國家還要較強一點的環節的俄國呢？這又是他們辯護理論上的一個漏洞。

何況唯物史觀謂革命應開始於工業發展程度較高等的地方這種觀點，既然祇適於舊的文明的資本主義社會變動的解釋，現在經濟既已衝破各個國家變為世界性的經濟整體時，依列寧的觀點，革命的開始屢不一定在工業高度發展的國家，反而在資本程度較低發展的最弱環節中爆發，這無異於證明唯物史觀祇能解釋舊的資本主義社會，不能解釋資本主義最高階段的帝國主義。這樣一來，列寧將唯物史觀不自覺的放到古物陳列所了。

總之，不管馬克思主義者怎樣的不肯承認，但我們從事實看來——
列寧主義的礎是唯物史觀的否定。

我之「唯物史觀」觀

李長之

一 唯物史觀所解釋的是歷史條件而不是歷史原因

我不想貶抑唯物史觀，正如我不想高抬唯物史觀。

我不承認唯物史觀是唯一的真理，但我不否認它揭穿了真理的一小部分。

唯物史觀不能解釋歷史？這是根本問題。照現在一般主張唯物史觀的人，以為可以解釋歷史「一原因」，假若這樣主張，我就根本反對了。但若換一個看法，把唯物史觀所解釋的認為是歷史的條件（許多條件中之一），我却只有首肯。

原因和條件的不同，柏拉圖的對話集中已經提到：……凡此皆併原因與條件為一談，實屬不合。倘有人謂吾無筋骨及身體各部，則吾必不能行吾所志，此言是也。然若謂吾行其所行，乃筋骨使然，謂吾心雖有辨別而並不擇至當者以行，則不思之謬言耳。——Phaedo篇，從張東蓀氏譯文。

現在我們也可以套這句話：倘有人謂人類社會無經濟機構，則人類必不能行其所志，此言是也。然若謂人類行其所行，乃經濟機構使然，謂人類雖有理智與意志而並不擇至善者以行，則不思之謬言耳。

照最簡單的說法，人不吃飯當然不能作事，但是吃了飯並不一定能作事。孔孟不吃飯當然不能著述立說，但也有人吃了飯去睡大覺。你能說吃飯是孔孟著述立說的原因麼？

沒有某種經濟結構，便不能產生某種文化，這是可以說的；但是有了某種經濟結構，就一定有某種文化，却並不能說。孔子不能產生在現代資本主義的社會，達爾文不能產生在古代的封建社會，這是可以說的。但是何以當時人人不能為孔子，何以各地都不曾產生許多孔子，何以後來人人也不能為達爾文，又何以並非各地都會有許多達爾文？唯物史觀不能解釋。這就是因為唯物史觀所解釋的只是條件，而不是原因。

缺少某種條件，則某事不成，但有了某種條件，某事却不一定成，這就是邏輯上所謂的必需條件，但不是充分條件。缺少則不成，具有則一定成，這樣條件才是充分條件。吃飯是人類生活之必需條件，因為不吃則死；但並不是充分條件，因為人吃多了，也會暴亡。(Eaton, *Common Sense*, 頁五二一)

唯物史觀所能解釋的條件，也便只是必需條件而不是充分條件。

人類行為之構成，其條件很多，唯物史觀所解釋的只是片面的、消極的、而不是整個的，也不是積極的，更不是唯一的。例如其他心理的條件、地理的條件、種族的條件、傳統的條件、……同樣在歷史上有着大作用。

假若有人把唯物史觀所解釋的，認為是歷史原因而不是歷史條件，認為是充分條件而

不止是必需條件，認為是包括了所有條件，認為是決定的因素，我就反對它。但是假若有人把唯物史觀所解釋的片面的消極的條件也抹殺，我却也同樣反對。

假若唯物史觀退歸它應有的地位，還不失為對學術的一種功績，因為它到底開闢了一個角落，這個角落却是以前所忽視的。但假若它以一角落的地位而欲掩有整個學術園地，解釋人類一切行爲，却便是狂妄、驕橫、而流弊不可勝言了。

二 唯物史觀是常識的，不足成爲學術基礎

把唯物史觀弄成一種具體的學說的，是恩格斯。他的話是：

唯物史觀的基礎是在於這樣一種學說：就是說生產品的生產和交易是一切社會制度的基礎；在每一個有歷史的社會裏面，這個社會生產着什末，怎麼樣生產，生產品又用什末方法交易，這些事情支配着生產品的分配，以及階級或者等級的形成。因此，社會變動和政治轉變的原因，不應當在人的頭腦裏去找，並不在於人對於永久的真理和正義有多少明白的了解，而在于生產方法的改變和交易方法的改變；換句話說：就是不在於那時代的哲學，而在于那時代的經濟。——科學社會主義的發展，頁二十五。據瞿秋白譯文；今見魯迅所編海上述林上卷。頁一二七。

這應該是譯唯物史觀的人所認為經典的一段話。假若荀子生在現代，我想一定會批評

恩格斯未免太蔽于物而不知人，太蔽于經濟而不知文化了。唯物史觀的論者只看見具體的生產品的生產和交易可以支配人類行爲，却沒看見抽象的概念是同樣可以支配人類行爲的。心理學上有所謂「觀念動力效應」說（Ideo-motiv. Effect），觀念可以喚起動作，這是一般學者公認的事實。也就因此，革命必先革心，革命須賴宣傳，否則何必宣傳呢？等着生產方法，和交易方法的改變好了！唯物史觀也何必大聲疾呼？這是從心理方面，見着物史觀之一偏的。同時人類既有文化，則和沒有文化不同，不要說學者們在探研昔人的精神遺產，就是普通人耳觸目染，也無形中以過去的文化作爲嚮導，作爲比較，所以有人甚而說死人支配現代社會的力量較活人爲尤大，又如何能輕輕抹殺呢？這是從文化方面之見唯物史觀之狹近的。

話雖如此，恩格斯這一段話（並不是生產方法！）在學術上却起了一個方法論上的波瀾。這就是有好些學者把學術思想的演變也納入經濟的變動的軌迹裏去。這就是唯物史觀的應用，在中國也有不少人盲從着。可是這是危險而不甚合理的。因爲，就橫的講，學術思想的體系是嚴格的，卽如歐克里德的幾何，凱普勒的天文，康德的哲學，道爾頓的原子說，達爾文的進化論，哪樣不體大精思，自圓自足？經濟的變動却是粗枝大葉的，根本橫插不進去。至於再就縱的講，每門學術思想天然有其自身的一種演進線索，例如由康德而黑格耳而叔本華而尼采，其中因革命之處，完全是可尋的，與經濟變動又何與？

愈高深可以解釋淺近，由精微可以解釋糟粕，但却不能反之。因此，唯物史觀是不可以作為學術觀點的基礎的。

實際上，一般人的思想本近于唯物史觀。俗諺說：「人窮志短。馬瘦毛長」，這不是唯物史觀的精神麼？孟子並說：「民無恆產，因無恆心。無恆產而有恆心者，唯士爲能」。一般「民」，統統抱唯物史觀。只有少數的「士」才能不爲所囿。打開一部哲學史，也只有幾個有偉大創造氣魄的哲人才能持唯心論，如柏拉圖，如萊布尼茲、如康德、如黑格耳、如孟軻、如王陽明都是，其他便都多半低首于唯物論了。

唯物史觀是常識，而不是學識，學識可以解釋或改正常識，但常識不能解釋或統馭學識。只有在中國，那些不充分的常識才顯得那樣有權威！

二 唯物史觀所給的是說明而不是價值

然而畢竟有許多人信服唯物史觀，以爲唯物史觀是一種萬應藥，事事可用，時時可用。這是些什末人呢？這乃是些意志薄弱的人，甚而是沒有意志的人，像聽天由命的弱女性似的。

時勢造英雄？還是英雄造時勢？主張前者的人便是近於持唯物史觀的。我却敢說，說這話的人，決沒有一個英雄。這是一種最庸俗的虛無主義，宿命主義。他覺得自己不行，

便給自己一種寬解之道：「是時勢沒到罷了！」他又覺得別人也不行，即有成功，「也不過是時勢造成罷了！」對個人可說沒有信心，對別人則不能信賴和欣賞。這種人在社會上毫無用處，只能磨蝕而不能創造。

英雄（不一定打仗，孔子屈原司馬遷杜甫吳子道）都是英雄則不然，却差不多都信可以造時務。沒有的，他們信可以造出來，不好的，他們信可以矯正過來，或消滅下去。文可以起八代之衰，學可以接千載之緒，既倒的狂瀾可以挽，既亡的國也可以興。武訓以一乞丐，可以興義學四處，天下有什麼不可為的事？進取的人都是這樣看法。這背後的力量是創造的、是開闢的、是建設的，社會的一切進化實由於此。「風雨如晦，鷄鳴不已，既見君子，云胡不喜」？我們所思念的君子也實是這一類。「昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路」。能有所樹立的人，便也往往是這樣的胸襟（採王靜菴說）。

唯物史觀是一塊橡皮，把歷史上許多豐功偉績都輕輕地擦掉了；也是一個舒適的靠枕，往上一靠，個人任何「關草萊，斬荆棘」的艱苦工作便也不欲担承了。

唯物史觀不唯不能幫助善，而且寬容了惡。主張唯物史觀的人，覺得善可以自至（只要經濟機構改了，善就來了），而惡則有它的社會背景。自己呢？自己沒有責任。自己既沒有責任，則無所謂倫理學。因此，唯物史觀是反倫理的。

主張唯物史觀，不啻不能主張絕對的善，也不能主張絕對的美，絕對的真。因為一切

都跟着經濟的變動而變動。但這樣則不唯反倫理，亦且根絕了藝術和科學。藝術和科學的基礎都建在絕對上。二加二是四，非四不可，且永久是四。這是數學上的真理。否則數學就不能成立，一切建築在數學上的自然科學也必須坍塌。藝術上也以絕對境爲終極目標，否則藝術家又何必寢食俱廢去追尋那一點一畫，一字一句，一節一拍？他們所找的就

在恰當不移，恰當不移就是絕對。「洞庭波兮木葉下」，在屈原時候很美，在現在仍然同樣美，將來也不會不同樣美。

以唯物史觀而談倫理學，則無所謂自由意志，無所謂道德責任；以唯物史觀而談科學，則無所謂普遍妥當性的真理；以唯物史觀而談藝術，則無所謂天才與第一流作品。空虛，支離。與庸俗！這就是唯物史觀。

爲什麼唯物史觀和倫理學，科學，藝術這樣水火呢？這是因爲倫理學，科學，藝術都是講價值，而唯物史觀只是一種歷史的條件之說明而已。

在中國近於持唯物史觀的思想的，古代是老子和韓非。韓非，「其極慘殺少恩」（史記）老子也是一個卑劣的「世故老人」。什末「聖人爲履不爲目」，什末「虛其心，實其腹」，中國人之沉溺于現實生活而無理想與熱情，中國人之執着於個人利害而不肯發揮冒大不韙的正義感；老子實爲罪魁。中國思想史上之有老子，是一個大污點。這種思想所至處，假總是陰森森，有有一點溫暖！但中國幸而有孔子，不然，中國的歷史早已黑漆一團

了！

我不願意病態的中國本土的老子哲學再發榮滋長下去，我也不願意外來的常識的唯物史觀被人奉若神明。——中智以上的人或者是不會拘束於此的！

然而倘若唯物史觀退歸爲只是對於歷史的條件之一種片面的說明；不說是解釋歷史原因，不侵入任何嚴密的學術系統，不代替或抹殺任何價值範疇，我却不能不承認唯物史觀仍然有它貢獻的，雖然並不大！

三十年十月十七日夜

生生哲學與民生史觀的連繫

賀嶽僧

易曰，「天地之大德曰生」。又曰「天地絪縕，萬物化生」。這是中國哲學上最早提出生生二字，作為對宇宙體用的整個看法，把這種雛形的看法，形成為系統的哲學思想的，要算是戴東原開始。戴氏的哲學思想，見於其所著原善，孟子字義疏證，緒言三書中，（緒言與孟子字義疏證，文字大體相同。據段玉裁證明，緒言實疏證初稿，故遺書未收，南海伍崇曜收入粵雅堂叢書，始行於世）。在這三書中，我們可以看出，戴氏的全部思想，是以「生生者，化之原，生生而條理者，化之流」，這幾句話為其骨幹。三書的內容，都是百變不離其宗的，引伸解釋這意義。同時他在原善中，又有幾句很扼要的話，表示他對於宇宙的一貫看法。即「氣化之於品物，可一言而盡也，生生之謂歟」？這看法，與國父所云「生是宇宙的重心，民生是人類歷史的重心」是完全符合的。所不闕者，戴氏是純粹的學者，所研究的，祇是原理原則，很少提到具體的方法，國父則是思想家而兼革命領導者，他能應用唯民生史觀的原理以完成為民生主義。就這一點言，後者是遠勝於前者的。不過戴氏的思想，也有其不可磨滅的處所，一來他無異於開民生史觀的先河，二來他是代表當時民衆向忽視人民生活的滿清政府，提一理論的抗議。三來他所處時代，正是滿清政府所自詡為太平盛世的乾隆年間，一般「曲家阿世」的利祿之徒，或以耳

代目觀，相因的在那裏高談身心性命，或疲死精神於八股文，試帖詩等無用之學，而他獨能觀察社會的隱微，發揮其獨到的見解，這不能不說是豪傑之士。

自然民生史觀，是國父在哲學上一種獨創的見解，這見解，不是抄襲任何人的成見，乃是融會古今的學說，更參以實證的經驗所體會得來。固然戴氏是清代一位有名的學者，而其時代亦早在國父之前，（戴生於雍正元年，卒於乾隆四十二年）。可是戴氏之所以持名，是在於他的考據學，至於他的哲學，則同時博學的朱珪已不甚重視，編國朝學案小識的康鑑，更加以鄙夷，（見漢學師承記與國朝學案小識）。國父既不從事於鉅釘文雌的考據學，則民生史觀之是否與戴氏學說有直接關係，我們在國父現存著作中，是找不着確切證明。不過人類的思想，畢竟有可以互相溝通之處，在適當相同的條件之下，往往彼此的意見可以達到不謀而合的結果，比如亞里斯多德的倫理觀念，就與孔子的觀念大致相同。達爾文與華萊史，同於一八五八年發明進化學說，培爾與萬雷，同於一八七六年發明電話，潑利史脫來與許爾，同於一七七四年發見養氣，甚至喬弗雷，倫姆珊、斯梯芬、新明登，同於一八〇二年，孚爾登於一八〇七年，先後發明汽船，（見孫本文先生著社會學原理第五編二十三章）。諸如此類的例，不勝枚舉，可見民生史觀的見解之同於戴氏的生生哲學，即無直接關係，亦並不奇特的。

現在我們所須研究的，是戴氏思想所以產生的背景，關於這一點，當然，最主要的，

是受清初濫位民族思想家的影響，尤其受顧炎武經學即理學之說的影響，至於他的思想淵源，則梁任公與胡適兩先生，謂其出於實用實踐學派的顏元李塨，李石岑先生，則謂其除與顏李有關係外，並受王船山的影響。可是據考查所得，王船山，雖是清初一位最有成就的學者，時間亦早在東原以前，（船山卒於康熙三十一年）。但船山早歲從事民族救亡運動，晚年歸隱於其故鄉衡陽石船山，地點極爲偏僻，又復「竄身豬鬪，斂迹匿影」，除與劉獻廷有一度接觸外，於中原學者，極少往來，故當世鮮知其人，而其遺書，則至道光二十二年，新化鄧叔績，鄧顯鶴始爲刊行，（見鄧湘皋纂船山遺書序）是戴氏實無見及船山遺書的機會，而謂受其影響，爲不可信。不過就戴氏的思想系統言，則亦確乎有與王顏李諸人相符合的處所，船山思想的特色之一，是他的動的宇宙觀，他以為宇宙間一切事物，都不是凝定的，乃是時常在變動之中，起一種新陳代謝的作用，以進於「日新之化」的。他說：「江河之水，今猶古也，而非今水之即古水也。燈燭之光，昨猶今也，而非昨火之即今火」。指之爪髮肌肉，亦是如此，舊者消而新者生，但人祇見其「形之不變而不知其質之已遷」，遂謂今古不變，這是錯誤的。（此段語意見思閎鑄）這說法，恰與戴氏「生生不息」的看法完全一致。顏李最主要的意見，是否認宋儒的理氣二元說，宋儒謂理善氣惡，性善欲惡。顏氏則謂「氣即理之氣，理即氣之理」，故「若謂氣惡，則理亦惡，氣善，則理亦善」。其結論是「氣質之性無惡，惡也者，蔽也，習也」。（見存性編）這一

點，更與戴氏所謂：「人之不盡其才，患二，曰私，曰蔽」之說同。戴氏又謂：「心之所同然，始得謂之理義，未至於同然，祇得謂之意見，非理義也」。這斷語，又與船山所謂「天下之公欲，即理也」的見解是相同的。自然，這不過從他們四家之中，擇取幾點以作對比，並不是說他們整個的思想完全相同。不過就這所舉的幾點看來，則戴氏的思想，顏李船山實已開其端緒焉。

這四家思想的共通點，是重生而不以欲爲惡，那推論下去，自然會歸宿到注重民生的，因爲所謂欲即食色之欲，食色之欲，即生存需要也。顏元甚至於認爲人人均應躬耕而食，主張尤與墨家相近。爲什麼當時會發生這種思想呢？自然這是由於清廷利用宋明理學以鎮壓民族思想的反響，但與當時的政治經濟情況也有關係的。據史籍所載，康熙乾隆兩朝，是民豐物阜的太平盛世，實則並不盡然，祇因康熙乾隆都是極好虛榮的君主，遂要借此以誇耀其治績，而臣下仰其鼻息。亦惟有極力粉飾以冀邀其寵眷，比如呂留良的著作，即有「今日之窮，爲義皇以來所未有」一語，致被雍正認爲故意毀謗，大逆不道。（見清代通史）又康乾二帝，均曾六次巡遊江南，復屢幸漠北塞外，所至各地，官吏即須盡情搜括，極力鋪張，以資供應，稚童老嫗，提筐挈籠，中實鷄卵果餌等物，以應需求，而乾隆尤爲奢侈，鋪張更甚民力益竭，尹會中放學江南時，所上奏章中有云：「止兩次南巡，民間疾苦，怨聲載道」。杭世駿疏論時事，亦有巡幸所至，有司一意奉承，其流弊及

百姓心之嚮，願棟高廷對時，亦暗諷乾隆帝勿再遊江南。然均因此引起乾隆的盛怒，幾遭深測大禍。足見當時君主，是問顧民生，且以談民生為忌諱的。而在這兩朝中，貪污的風氣又甚熾，康熙時，天庠中以貪污羅罪者，有宜昌柯、金僕、王永祚、蔡毓榮等多人，乾隆時貪風更盛，大吏中先後以貪污見殺者，如蔣洲、良卿、國泰、王賈望等，不下數十百。臬司和紳當權最久，賦歛之多，直超過古今一切貪官的最高記錄。以上事實，雜見清代通史，清稗類鈔中。於是可見當時，朝廷是奢侈無度，官更是賄賂公行，人民生計，是痛苦不堪的。戴氏當時位居清閒，既無過問實際政治之權，又恐遭觸忌諱，祇有一借他家之酒杯，澆自己之塊壘，名為論學，實即論政。這是書生不得已的苦衷。還有一點可為左證的，那就是與戴氏同時的洪亮吉，著有論人口生計問題的論文二十篇，語重心長的以口實食少為治平之憂，如果當時確是民豐物阜，那洪氏所言，真是無形之影。從這一點，更可明現生哲學的產生動機，與民生主義有其契合之點，都是針對着當時的政治現象，而發的一種救世濟民的意見，不過戴氏是處在專制淫威之下，其語意比較含蓄，辦法亦止於希望統治者施仁政而已。

總之，我們所要討論的，是生哲學的內容，關於這一點，為方便起見，可分三方面說明：

第一，生哲學的宇宙觀：戴氏也同一般哲學家一樣，其倫理觀，是建築在宇宙觀之上

的。他說「禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以爲萬世法也」，禮法中的儀文度數，不是聖人憑空造出來的，乃是根據天地間自然的條理以爲標準的。「人法道，道法天，天法自然」，古人早有這說法，文字的起源，是仿照獸跡鳥迹，即其例也。戴氏以爲天地間最基本的條理，就是「生生」，前者是生之體，後者是生之用。體用循環，這就是生生不已。這種生生不已的作用，他以氣化名之，而氣化的本體則是「陰陽五行」。所以說，「陰陽五行，以氣化言之也」。又謂：「凡有生即不隔於天地之氣化，陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生生本乎是」。他認定宇宙的萬事萬物，都是由氣化產生出來的。陰陽五行，本是理學家所常用的術語，但戴氏的解釋，則與一般人的解釋不同，尤其與朱子不同。朱子云：「陰陽，氣也，形而下者也，所以一陰一陽者，理也，形而上者也」。戴氏則謂，「形謂已成形質，……陰陽之未成形質，謂形而上者也，非形而下明矣。……不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也。器也，其五行之氣，人物之所稟受，則形而上者矣」。即朱子謂陰陽爲形而下，戴氏謂陰陽與未成形質的五行，皆形而上。所謂未成形質的五行，是一種原質。如現在科學家所謂電子、量子、元子、質子之類，戴氏均謂之形而上，在科學觀察工具不完備的當日，對於物質的分析，自不能如今日的精細。……自生生與息，是相對待的。有些自然有息，是宇宙間自然之理，以四時運行說。春夏萬物

生長，秋冬繼續收斂。以人類的活動狀態言，通常是在作休息，動或靜，是循環的。而戴氏却謂「天地之氣化，流行不已，生生不息」。他肯定說「不息」豈不與自然現象相違反嗎？曰：不然，蓋戴氏之所謂不息，是指絕對的意義言，而自然現象中的休息，乃是相對的，如果從其絕對意義上看，則不獨晚間的休息，是日間工作的準備，今年所收的稻麥，正為來年下種之用。甚至人物個體的死亡。也不能說是絕對靜止的休息，因為個體雖有死亡，而種子仍然是一代一代嬗遞下去，不會停止的。際立夫生在唯生論中說，人壽是無限的，即算人類死完了，地球還在，即算地球毀滅了，太陽還在，即算太陽毀滅了，宇宙間還有無數太陽系，所以宇宙是無窮的將來。這看法是與戴氏相同。因此戴氏又說：「生則有息，息則有生」，「生者動而時出，息者動而自正」。所以宇宙是生生不息的。

戴氏的宇宙觀，特別注重條理二字，條理不只是事物所以生生不息的理由，同時也是倫理道德的準則。所謂條理者，即遵循自然的規律，「有條不紊」。一切倫理道德的目的，都是要求其不紊亂，這是根據自然規律的條理來的。自然規律中一個最主要的條理，就是以類相從，宇宙間品物，雖一雜糅萬變，不特品物不同，雖一類之中，又復不同，但在其生生過程中，各以類率生，不致紊亂。所以他說，「氣化生入生物以後，各以類率生久矣，然類之區別，千古如是也，循其故而已矣」。這是一種類不變的說法，聖經中

謂宇宙間一切事物，都是上帝於七天內所造成。人類中的男女，也是上帝由泥土所捏成，這也是一種不變的看法。戴氏爲證這類不變的論說起見，這還引到桃樹和杏樹的種植以爲喻。謂種下桃核，祇能長成桃樹，絕不能長成杏樹，種下杏核，祇是長成杏樹，絕不能長成桃樹。所以一切品物，都是以類孳生的。其實這種類不變的說法，是錯誤的，其錯誤的原因，是沒有把時間計算在內，類的變與不變，不能就個人所能見及的短時間內觀察，而應當就歷史的長時間上去看，如果就長時間上看，則一切都是進化的，高等動物，是由下等動物進化而來，有生物是由無生物進化而來，類何嘗不變呢？不過就戴氏的時代言，我們却不能以此去苛責他。至多祇能說他不甚完備周密而已。這一點，後此的唯生論，是比較他要進步得多。至於事物的條理，則與類不變並無必然的關係，蠶爲絲，蛹爲蛾，類變形也變了，然而其變，是有規則的變，並不漫無規則的變，規則即是條理。則其變亦有條理可尋。

第二是在生哲學的倫理道德觀：戴氏認爲一切倫理道德，都是準證口生生而條理。的規律而生，生生不息的本體是仁，禮是條理的秩然有序，義是條理的截然不亂，智是心知的通乎條理而不紊，這與朱子把一切倫理道德的大原歸於理與太極，是相同的。不過解釋各不相同，朱子把理當作具體的東西看，認爲是超然存在的，而且「未有天造之前，理已存於天地之間，天造之後，理在焉。」

「完全自足，無待於學」。戴氏則以爲理是事物下純善精好之名，不是一定名。乃「虛位」，它不特不是事物之母，而且是隨事物狀態的變換而變換的。所以說：「理者，察其幾微而區以別之名也。是故謂之分理，在物之質曰肌理，曰膜理，曰文理，得其分則有節而不分紊，謂之條理」。詩曰：「天生蒸民，有物有則」。一物者，事也，語其專不出日用飲食之間，故舍事物之外，別無物理，原理是隨事實產生，猶如影是隨形而產生，離事沒有理，猶如離形沒有影一樣的。戴氏更不承認「淡泊附着完全自足」之說，他以爲這是老莊「絕聖滅智」的說法，不是儒家的意見，人不外乎「血氣心知」，心知與血氣，根本是分不開的，有心知則學以至於神明，故能明自然之理，使其無幾微之失，斯無往而非仁義，如徒恃本然的心知而不力學，則知識缺乏，仍然不能明事物之則，而通於理義的。所以理義是擴充的，不是本來自足的，假使認爲是本來自足，那勢必各執一說以爲理，這就不是人心所同然的理，而是各人的主觀意見了。惟其有這基本之點不同，故其見解，遂無而不歧異。

宋儒把理欲截分爲二，以爲理是純善的，「飲食男女」的私欲，則是惡的。故爲欲完盡至善的人格，必須將私欲克除淨盡以及於無，戴氏認爲，「飲食男女，生養之道也，天地之所以生生也」，這種飲食男女之欲，是人類與生俱來的本性，同時也是維持生存所必

需的手段，飲食是維持個體的生存，男女交合，是延續種族的生命，假使無此飲食男女之欲，則勢必「生道窮促」，無法生存了。即朱子亦謂「即聖人亦不能無人欲」，果真如他的主張，將人欲克除淨盡，那根本就無聖人了。許多苦行的宗教徒，持行獨身主義，不婚不娶，亦祇做到斷絕男女之欲，至於飲食之欲，則即戒殺茹素的佛教徒，也還是不能澈底做到，因為這是自然的條理所不許可的。戴氏認為，欲的本身，不但無所謂不善，甚至反而是仁的表示。所以說：「人之生也，莫病於無欲以遂其生，欲遂其生，亦遂人之生，仁也」。其所以成爲不仁者，祇是專爲自己「欲遂其生，至於找人之生而不顧」，那才是「不仁」，比如飛機本是交通工具，其本身無所謂仁不仁，人利用它去載人運物，那是仁的，倘利用它去殺人，那就不仁了。好貨好色，都是一種最壞的德性，而孟子却勸梁惠王齊王，要推廣個人好貨好色之心，使舉國人民無凍餒，無怨女，無曠夫，那就變爲仁民愛物的王政了，宇宙間許多的事，都可作如此觀，朱戴的爭執，也就在此，即朱子祇看見利刃的能殺人，而不知利刃還是良好的不可缺少的工具。戴氏既不認清欲爲惡，所以也不承認過欲是致善的惟一方法，他甚至認爲「過欲之害，甚於防川，塞於東將逆行於西，其甚也決防四出，汜濫而不可救」。但同時他也不主張縱欲，而是採用孟子所主張的「養心莫善於寡欲」的辦法，即欲可寡，不可無，欲可節制，不可遏塞，節制到「不戕人之生以遂其生」的程度，那就合乎禮義了。陳立夫先生在唯生論中，要定欲加理等幾性。欲小於禮義

善，欲等於情是中，欲大情惡於是。這與的戴氏認識是一致，而於朱子的看法則不同，朱子認爲欲惡性善，性中可以容欲，那就等於說善中可以容惡了，此外陳先生對於戴的解釋，也與戴氏同，陳先生謂，「誠所包含的，爲智仁勇三達德」。戴氏謂，「誠，實也，所當者，智，仁，勇也」。以現在的話來說，智是研究的精神，仁是服務的精神，勇是不懈的精神。這三種精神，都是必需的。由此可見生生哲學與民生史觀的基本認識，有許多是相同的。

在戴氏的思想系統中，另一更卓越的見解，是他對於道的見解，他以為道分天道與人道，天道是自然的，人道是人爲的，天道是陰陽五行，生生之化，人道則是人倫日用的倫理道德。易經上所謂一陰一陽之謂道，是指天道，中庸上所謂率性之謂道，是指人道。天道是純自然沒有目的，故天道又稱自然之道，人道則是有目的，而其目的在維持生養，故人道又稱生養之道或必然之道。有人說，天生萬物，在於養人，這種目的論，洪亮吉在物競論中，駁斥得非常痛快，他謂如果認爲天生萬物在於養人，那虎豹與螾蟥却食人噬人，然則豈不是人爲虎狼螾蟥而生嗎？戴氏認爲天道是純自然，可見他是反對目的論的。天道與人道，不是對立的，乃是互相連繫的。換句話說即必然的人道是根據自然的天道，惟其須根據自然，所以首先必須理解自然，對自然的理解愈深刻，則生養的資料亦愈充實，鳥獸祇知食現成的五穀，人類則知播種以擴充五穀的產量，原始人祇知用石刀斧

文明人則知用鋼鐵，可見文明人與野蠻人的界限，這以其對自然理解的深淺以爲斷。戴氏謂：「知其自然，斯進夫天地之化」，他是假定聖人是能進天地之化的，其實則「生也有涯，知也無涯」，進天地之化，始終是人類一個遙遠的理想，朱子所主張的「格物致知，以求至夫其極」，現代的科學家之疲死精神於研究自然現象，都是向進天地之化的方向進行，但其所得始終是有限的。不過無論如何，現代人對自然的理解，總較古代人爲多，將來亦必比現代人爲強，所以歷史是永遠地向前進而不會倒退的。戴氏謂：「歸於必然，適反於自然，此之謂自然之極致」。這幾句話，說得非常精深，比如樹藝五穀，從事畜牧。其收穫是必然的，但這種必然的結果，却是遵循自然的規律，如果播種時不選適宜的天時土壤，而把種子下到冰天雪地中，那收穫就不可必了。因此他以爲，如果任其自然或違反自然，則生養之道窮，而品性會流於錯失的。他又說：「人之所以異於物者，人能明其必然，百物之生，各遂其自然」。以道德言，人知「戕人之生」，則人亦必戕其生，於是才有禮法的興起，使各守其分，而其保安甯。以生養言，物祇知適應自然，利用自然，人則除適應與利用的範圍較物造爲廣泛外，還進而能克服自然，或改變自然物的品質，以滿足生活的要求，使生養之道，大爲充實完善，這是人所獨有的。人類之所以有這種智能，一方面固由於所稟受的天性，但他方面也是靠學方來補充，所以說「聖人之學，使人明其必然」。科學即道理，即是由自然以說明必然的。這種理解，在當時不能不說是最深刻而超

越流俗的。

第三是生生哲學的人生觀與政治理論：戴氏的人生觀，是根據他義理屬於情欲的觀念來的。「無過情無不及情之謂理」。人類的行為，要怎樣才能適恰於情的中度呢？關於這一點，他首先指出情所以不適中的原因，是由於私與蔽，「一切德，都是從私蔽發生的」。私也者，生於其心爲溺，發於政爲黨，成於行爲慝，見於事爲悖，其究爲私也。蔽也者，生於其心爲惑，發於政爲偏，成於行爲謬，見於事爲鑿，爲愚，其究爲蔽也。因此要使行爲合理，即須先去私與蔽，「去私莫如強恕，解蔽莫如學，得所才莫大乎忠信」。約言之不即爲忠恕，關於忠恕的意義，照朱子的解釋，「盡己之謂忠，推人之謂恕」，這是完全偏於倫理的。戴氏則把忠恕擴大及於求知的範圍。大抵偏私之心，是由於臆說，武斷，盲從，這是求知之不忠。固蔽之見，是由於不知思想推度，這是求知之不恕。論語曰：「好仁不好學，其蔽也愚」，戴氏謂：「得乎條理者智，隔於是而病智之謂蔽」。可見他認爲知識與道德是分不開的，要有高尚的道德，就要有廣博的知識，於是忠恕二字，就不祇是道德信條，同時也是求知方法。章太炎先生在檢論中說，「心能推度曰恕，周以察物曰忠，故夫聞一知十，革一隅而以三隅反者，恕之事也。周以察物，舉其忠符而辨其稱理者，忠之事也」。這完全是把忠恕當以求知的方法。戴氏則認爲是屬於事物之中，明於事物之則，即中於人倫之理，而要明於事物之則，是有賴於知識的。所以他把恕分爲

兩種，一是「以情絜情」，一是「擴充心知」，前者是怨在道德方面的用，後者是怨在求知方面的用。他說：「凡有所施於人，反躬而靜思之，人以此施於我，能受之乎？凡有所資於人，反躬而靜思之，人以此施於我，能受之乎？」這是道德的。恃富欺貧，恃強凌弱，「爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城」。社會上一切怨毒，憤恨，鬥爭流血慘禍的發生，都是由當事者不能以情絜情所發生的，如能轉之以恕，則人我得其平矣。關於知識方面的怨道，戴氏所最注重的，乃是方法，尤其是推度的方法，不知推度，則雖博學亦無用。戴氏謂：「苟知問學爲飲食，則貴其化，記問之學，入而不化者也」。不化，就是不知推度的弊病。原來世界上的事理甚繁，一一去學習，是事實上所辦不到的，貴能舉一反三，知識才能廣博，數學即完全是據已知數以推未知數的。「屬辭比事，春秋之教也」。春秋也是重推度的。求學不知推度，猶如食而不化，吃進去的是草，擠出來的還是草，這有什麼用呢？必須吃的是草，擠的是奶，那才有用。可是所謂推度者，却不是亂推，要緊的乃是類推，比如水火金木土五行，本是古人對物質的分類，而醫書中因其與五臟五味，五色同爲五，於是便推而廣之，以釋藥性與病理，一般方士，復以五行配干支，以推斷吉凶禍福，這更是亂推而不類推了。

戴氏的政治理論，更是特別注意於體情遂欲的生養之道的。他說：「聖人之治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備」。體情的辦法，是須使「內無怨女，外無曠夫」。遂欲

的辦法，是「省刑罰，薄稅斂，必使仰足事父母，俯足蓄妻子，居者有積倉，行者有裹糧」。其要旨在於先養，後教，再繼之以法，才可致太平之治。如果「視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，空指一絕情欲之感者爲天理之本然，存之於心」，則政治是難期清明。這見解與 國父所云：「建國之要，首在民生」的意義是相同的。所謂首在民生，並非謂除民生外，別無其他，祇不過說民生爲最要，其他爲次要耳。以現在言，雖云「軍事第一」，但抗戰中仍積極進行經濟建設，亦即是體仰 國父遺教而力求見諸施行的意思。同時戴氏又說：「今之治人者，視古聖賢體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱晦，不措諸意，不足爲怪，而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而非之，尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順，卑者，幼者，賤者以理爭之，雖得謂之逆，於是下之人，不能以天下之所同情，天下之所同欲，違之於上，上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數矣，人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之」。這段話，一般人均謂爲責難宋儒，其實戴氏是指桑罵槐的責難滿清政府以及那般曲學阿世的偽道學家，當時滿清君主，卽常以綱紀倫常來煽歷民族運動，這我們祇須看故宮所印大滿覺迷錄卽可知道的。而對於那般饑寒愁怨挺而走險的愚民，亦不知用釜底抽薪之法，解決其生計問題，以消弭其作亂的動機，祇一味的加以犯上作亂的罪名肆行誅戮，戴氏目擊着這情形，方著書以表示其意見，在專制淫威下，他的意見自然不能坦直，猶如石頭底下長出來的草本，枝

較自然是灣曲的，然而這種灣曲的意見，却潛伏着一種雛形的革命意識。

總之研究每一學者的思想，要能得其會通，辨其旨要，最忌支離破碎，舉偏遺全。戴氏是考據學者，其用字特別謹嚴，每釋一字，必定一界說，提出證據，不作主觀臆斷，於是有人便謂其係實證主義者。其實實證祇是他的方法。又戴氏著作中，批評宋儒的處所很多，於是便有人以為他崇拜與宋儒為難，其實批評宋儒是消極的，積極的乃於建設他生學說。這與國父的民生史觀，民生主義，是「其揆一也」的。能把握這基本之點，對於戴氏的整個思想，不致有舉偏遺全之弊。

三十一年九月一日於重慶

唯物史觀與唯物辯證法述評

張君勱

與物的關係，可先從常識來說。識冷饑飽，是爲覺，更進一步，辨別是非，是爲心。但常識認爲有者，到了哲學中，經精密的分析，反而發生問題。有的以爲有心，如認識論與形上學（或玄學）中之理性主義與義典主義；有的以爲無心，如現時之行為主義與唯物主義。我人以為常識上所認爲有者，不易在哲學中化之爲無。茲就認識論言之。認識論研究智識之何以可能？人既有所知，何能離開能知的心？因爲心的作用即是思想作用，思想中具有理性之規範以組織官覺所傳達之材料，其經此組織而成者，是謂一個概念。一個概念之成立，即是一個經驗之成立。說對於某物有一個經驗即是說對於某物有一個概念。這個概念就是由思想之範疇與官覺之材料所共組而成。若說一切知識來自官覺，此決無之事。蓋官覺所能傳達的，是聲色嗅味諸殊特之境，官覺決不能傳達一個概念給你，在外在世界裏決沒有一個概念、一個經驗、一個知識在那裏存在，以備我們官覺的傳達，所以在認識上決不能不承認思想作用。羅素以照鏡譬吾人之感覺。以鏡取譬，本未始不可。但此對於官覺而言，尙有類似；對於認識而言，決無可取。因心之認識與鏡不同；鏡是一個機械，無思想作用，而心則有思想作用，是心決不能與鏡等。而何況於一整個認識中，決無

單純之官覺？官覺必常混融於思維中而為一。所以照鏡之說，實無可取。

我們說在認識上有思想作用，並不是說只有心或思想。所謂唯心唯物之「唯」字，只是一「殊特」的意思，並不是一「惟獨」的意思。在認識上而言唯心，只是說心或思想，有特殊的作用，並不是說只有心，也不是說心能造物。此謂之于史上的任何派唯心哲學皆是如此。至在玄學上，則其義意又自不同。

於認識上我們既證成心之作用，所以于人類社會上，我們也不能否認人之所以為人處。權力與自由，權力是一架敏活機器的運轉力，這是屬於物的一方面；自由是人類前進的動力，這是屬於心的一方面。人類的意力，在任何社會現象，社會集團中，無往而不有其表現。譬如在政治方面，我們注重效率與進步，故我們即用心思組織一架敏活的機器。這架機器，對着個性自由而言，雖是呆板而趨於物化，但是我們人類故意讓它如此，不如此，不足以達到效率、進步、與合理的目的。每一架機器，是由于參照客觀環境，將吾人的意力貫輸於其中而造成的。所以按照人類社會而言，每一套權力系統都參以人類意力於其中，決不是獨立於人類之外，與物理世界一樣，客觀地在外界存在。這套機器是經過一番意匠，投之於外，有似於物化；其實它是心的物，有理想的事實。淺見者流，拘於一隅而不能通曉社會進化的大流，從部分而觀之，故皆成了一堆死物質；遂一方以為毫無心的作用，一方又以為此套物質獨立存在於外界而制約吾人的心思。它一物化而成客觀存在，

吾人固不能不受它的制約，但從整個社會流觀之，它是與物理世界之物理系統不同的。它是心的物。政治系統是如此，經濟系統亦是如此。在整個社會中，沒有一個孤獨的外在的經濟結構。人類參加一個集團而從事生產，然便是經濟行爲。有了組織，便是結構，便是它所以成爲系統的規範或格式，這個便是政治。有政治統轄於其中，即有人類實力貫融於其中。所以經濟結構決不是純粹物質的。它是常常在一個有制度性的「行進」中修改着、整飭着、前進着。現在所謂制度經濟學即是從這個觀點出發。這種經濟之制度性，無論在自由經濟中，或計劃經濟中，皆有其存在。在自由經濟系統裏，則表現於私人團體，在計劃經濟系統裏，則表現於國家。在計劃經濟系統下，經濟結構之受政治的制約，更其顯明。蓋資本主義的國家，以經濟託於人民，國家只在旁邊担任保護之責而已。今日之蘇俄，則把經濟與政治治於一爐。所以不是經濟自行發展，而國家加以助力；乃二者竟成爲一體。換言之，即政治完全與經濟合一，只成了一個發展而已。可見意力與制度性，不獨存在於自由經濟系統下之私人團體中，而在計劃經濟中，此制度性尤爲明顯。

經濟既有其制度性，則經濟政治法律乃是組織整個社會的三個必須元素，三者合而爲一，成功了一個整個的發展。所以我們若論社會本身的組織與進化，於此三者中決不能缺其一或偏重其一。這一點便是我們的歷史觀不同於馬克思主義者的唯物史觀處。馬克思的唯物史觀是從其資本論而來。在他的資本論裏，乃把經濟系統看成是孤獨於人類而外在

的，所以既制約我們人類的心思，又規定政治法律道德諸意識形態。他把這些意識形態認爲上層建築，獨有經濟結構是下層基礎；下層基礎一變，上層建築亦遲早必隨之而變。這種說法，便是把一個整個的發展，用分析的方法，刻成一個串系。事實上，我們若把握了經濟的獨度性，則這一個串系只是一個任意地抽象地分析，並不是社會的真實性。所以若從社會本身的組織與進化而言，則唯物史觀實不合理。但是一般人對於唯物史觀常不自覺地有兩種意識。一是當方法來看，一是當組織社會本身的原則看。當方法來看，即是以某某現象爲對象，而以某某立場解析之，或者說以某方面看社會的某方面。譬如我觀察一個人，我可以從其精神性格上判斷，亦可以從其生理體力上判斷。我所觀察的對象若是在性格或精神上，則我便可以生理或體力爲判斷的立場。在此立場下，我說性格或精神是被動，是上層建築，而說生理或體力是能動，是下層基礎。如是對此人，我可說我是唯生理觀。但反過來，我若把所觀察的對象定在生理或體力上，我又可以從精神或性格上作判斷的基礎。如是對此人，我又可說我是唯性格觀。這種看法的變換，原無必然性。對社會現象也是如此。我既可以從經濟方面看，也可以從政治方面看，更可以從其他方面看。所以唯物史觀若當作方法來看，原也無何錯處；但若當方法來看，則又無必然性、一定性。一般阿其所好者，以爲如此尚不能滿足，必須進一步把它當組織社會本身的原則看，即是說把它當作社會哲學的一個原則看，如此才有錯處。我們上面所述的即是對這個錯處而發回我。

們的立場可以叫做社會之函變說或機能說 (The functional theory of society)。這個學說本是解釋自然界的。我們現在貫而通之，把它應用到社會上去，看來也是極合事實的。原來馬克思的唯物史觀，當作組織社會的原則看，本由於兩層錯誤而造成。第一，他是把經濟系統隔離化、抽象化、孤獨化、把它當作一個外在的實體，其存在猶如物理現象之爲外在同。因其在把它抽象化、孤獨化、所以才可以爲政治法律的下層基礎；然而事實上這個經濟機構是不能脫政治法律而獨存的，事實上它只能與政治法律混而爲一成一發展。

當然此處所謂政治法律是指其普遍的本性而言，並不指某一特殊政治現象或某一特殊法律條文而言。蓋即上文所謂制度性是。若從特殊政治現象或特殊法律條文而言，則儘可政治不同於法律，法律不同於經濟。但我們現在所注意的是一個社會哲學，爲社會組織確立一個基本原則，所以便不能從那些特殊現象上立論。

第二個錯誤，他是把唯物論的見解應用到經濟結構上。他把經濟結構看成是非人間的，其存在與物理系統之存在同。物理系統或者可以看成赤裸的外在，與主觀的思維無關；或者也可以認爲不是赤裸的外在，仍與主觀的思維有關。最近愛丁頓、甄士等人同是主張後者。可見就是物理系統也未見得必是赤裸的獨立外在。但無論如何，若認其爲赤裸的獨立外在，似乎於常識上亦可很自然地說得過去；但此觀點於經濟結構却不同了。蓋經

濟結構是人間的，不是自然的。它不能離人類而獨立存在，所以它不能赤裸的在外存在。它是有人類的意力貫輸於其中，即所謂經濟之制度性是。它如何能與物理系統一樣，同為外在？馬克思因為有這兩層錯誤，所以才形成了他的不應實際的唯物史觀。他的錯誤雖有兩層，其實根本的還是在不認識社會現象中人類精神的成分；因為不認識這個成分，所以無往而不偏頗。

我們講形而上學時，是對於一切現象，加以一個本體論的見解以及宇宙論的見解。這種辦法同樣可以應用到社會上去。即是說，我們對於社會也可以從本體論方面，找出其基本的質素，再從宇宙論方面說明這種質素的組織與發展。唯物史觀，當作社會組織本身的原則看，也就是這種形而上學的社會觀，但是它錯了。我們現在也是用這種觀點看社會，所以我們必得利用現代對於自然現象的見解之新原則方可，即是說，能利用現代形而上學中的新原則方可。我們對於自然的見解，從希臘直到現在，還仍跳不出三個見解。問題的所有在是物質與時空的關係上。對於這個關係有三個見解：一是數理說（Mathematical theory of Nature），此說主張時空格式是根本的，物質是被動的。在希臘如皮塔哥拉斯、柏拉圖等入主之，在現在，其新的形式則為愛丁頓。二是物理說，（Physical theory of Nature）此說主張物質是根本的，時空是被動的，物質規定時空。在希臘如狄麻克里圖的原子說主之，在現在，其新的形式為愛因斯坦。三即上文所謂機能說或曰函變說。此說主

機能空與機能不相定，則實有一根本者爲此三者之基。此三者即由此根本者孳乳出來。在希臘亞里士多德主之，在現在其新的形式則爲懷梯海。這二種見解，其老的形式。我們且擱置不管。至新的形式，愛因斯坦的原子說，已不是那古舊的原子說，最重要的就是一場（Field）——這個概念的參加。因此，近人諾滋羅圖（Nothrop）仍以爲未足。他名古舊的原子說爲小宇宙的原子說，而愛因斯坦的原子說仍未脫此形式。他以爲小宇宙的原子說不能說明運動與一多等心，此在希臘已由巴門里第與其弟子之諾所辯明。所以諾滋羅圖又發明一種大宇宙原子說以修正之。但經此一修正，則物理說，據懷梯海自己的意思，已與機能說相近了。可見在現在機能說幾成了公認的真理。我人以此說若用之於社會，更可顯其真實性。政治法律經濟是一個根本社會生活關係的三方面，我們在其中找不出何者爲上層建築，何者爲下層基礎。此即所謂機能說或函變說的要義。但是只這樣空空地講這不夠。恰好近年來又有康門士的制度經濟學出現，證明了經濟的制度性，推翻了經濟系統與孤獨論外在論。如是社會之機能的見解，遂有了結實的根據，而又與形而上學的原則相通。這便是形成了最後真理。這個學說之應用於社會，最重要的就是解決了權力與自由的爭執，而吾人於政治經濟上對於此兩觀念的配合，於此遂有了理論的根據。

所謂機能，即人類意力加入客觀環境所起的一種函變關係，故亦稱函變說。人之所爲人者在此。人類的意力加入客觀環境即是人類的匠心，人類的理想與理性之通用客觀環

境，于此而顯人類精神，于此而成社會現象。在此種機能關係中，從其生產方面足以測其厚生者言，為經濟現象；從其保持領土人民，使士農工商得以進行不墜而言，則為政治現象；從其設為規範以為維繫之具，且使之前進而言，則為法律現象。凡此三者皆一體函體之發展，決無如唯物史觀所謂上下兩層之分。所以這三種現象直可以說是那個根本機能關係的三幅面相或三度，這三幅面相到了各成其定型的時候，即好似三套不同的機括。一成其機括，即各有其威力，成為客觀而外在，此即系統之權力性。這機括系統，為達到人類的福利、目的、與理想起見，吾人又須尊崇它、維護他。它是我們人類的前進的規矩或道路。這就是秩序或修理的威力。不過它雖然物化，有了客觀的威力，然而其實它又是由人類的意力而成。於其「行進」中的意力上，顯出人類的精神，即自由是。故從權力方面言，人類社會亦似機械的定命論，但從人類精神方面言，則又是能動的自由論。唯物史觀論者喜言歷史定命論對歷史必然性，乃是只孤獨地認識了物化的機括，而未認識到人類的意志。……羅素於其「自。與組織」一書中，亦說過決定歷史的因素不只是經濟。他舉出三種：一是經濟與科學技術或發明；二是政治思想；三是大人物。他以為這三種沒有一種是可以偏重的。他舉出了這事實，但其理論是零碎的，沒有成為一個系統。

並且以這從社會之機能的見解，說明了權力與自由的哲學原理。以下再從機能的立場，說說機括與機括對這機括。

我儂以爲字密闕任何現象，一方有其自性，一方有其外向，一方有其所以然之遠，一方有其時空裏的變相。簡言之，一方有其體，一方有其用。從用方面看，則當顯其變動不居；但從體方面看，則又自有其恆常之永性。這便是變動與永恆之分界。變動與永恆是解釋任何現象的兩個終極原則。而任何現象亦必服從此兩原則。無永恆不足以顯其變，無變動不足以成其常。寓不易於易之中，寓普遍於特殊之中，這就是我們的終極原則。

機能說是最足以言變了，但他又能顯出事物之恆性，而其普遍而不易之自性。譬如經濟關係之制度性或法律性，從其表相方面看，它當然要隨時地而不同；它要發展其自己，它當然也要恆變其狀態。但變者其相或外向之關係，不變者其體其性仍是萬古而如一。卽是說無論怎樣變法，其制度性總是有，決不會有一天變沒了或消滅了，除非同時俱歸消滅。我們現在舉幾個例以討論之。

第一、譬如「國家」這個東西，有其經驗的基礎，有其理性的基礎。國家之所以爲國家處，就在它是一個公器。提到「公」字，自然有它的公共性，普遍性、永恆性。此便是它的不變處。爲重視這個不變性起見，歷來學者卽以理性的基礎解釋之。理性的解釋卽要明「國家」所以然之道。好象理學家講理氣一樣。任何物事必有質氣，亦有其所以然之理。氣則常變而多殊，理則永恆而如一。這個普遍而不變之理實有其諧和之自性，並非一個多元之加和。「國家」亦是如此。它不是各個人之加和，它超出個人之上有其諧和性，

但它也實入於各個人之中而代表其通性。所以人類之公性或通性，即國家的所以然之理性的基礎。它有了這個通性的基礎，國家才有了永恆性與普遍性，也就是有了它的自性。譬若各燈交光，每一盞燈自有其獨特之光，但其交輝之處，既不是甲燈之光，也不是乙燈之光，而甲乙燈之光又都融和其中，分別不出或者為甲燈之光，或者為乙燈之光。如是，這交光之處便是一個超越的第三者，自成一基型。國家之於個人亦是如此。國家的這個精義之認識，是理性主義者的貢獻。這講來雖然有點抽象，但實是一件事實。只是隨驅殼起念不識大體的人看不出罷了。

有其自性，自然是它的不變處；但它也有它的表現性與實際性。這便是它的經驗的基礎。它雖是一個公器。但它的表現不能不隨着在時空裏的實際社會狀況而不同。一個社會裏邊的各團體、各分子，甚至其文化程度，皆是決定國家的表相之重要因素。在專制主義時代，國家的表現，在皇帝之受天命而撫萬民；在資本主義時代，國家的表現，在政治機構之酌劑各社團而助其自由發展；在社會主義時代，國家的表現又治政治經濟而為一，成了一個有計劃的合理性的發展；這些便是它的表相、它的用，也就是它的經驗性與變動性。它將來的變動，還是不可限量。然無論如何？它的為公器的自性，總是歷千古而不變。馬克思主義者不明此義，他們以為國家是統治階級壓迫民衆的機關，無產階級革命成

功以後，到了無階級敵對的時候，國家即可消滅。在某時某地，國家的表相，固可有壓迫的意味，但不能說這是它的常性。這是他們只看見其表面的變動性，而未認識其自體的永恆性。至若說到了無階級敵對的時候，即可消滅國家，那更流於空想了。

說明國家的永恆性，即可說明國家的權力與主權，且明其所以然之自性；說明國家的變動性，即說明國家之遷就事實，容許自由？且明其表現之經驗性而日改造其自己。從前者而言，是理性的國家；從後者而言，是實際的國家。理性的國家，只說明國家所以然之道，為國家立一永恆之基礎，並不表明國家是完美無缺至美至善。或者謂理性論者不明國家之殘缺性，而只談其圓滿性，我以為此乃不明立論界限之所致。

第二個例便是道德。道德的看法決定人類行為的根據。道德亦有永恆性與表現性兩方面。道德常具於風俗習慣中。從這方面看，這是它的表現性、變動性。譬如在以前忠君，在現在則忠國忠事；野蠻人則又以其父母之遺體畀于豺狼為孝。此皆與時地有關，亦便是道德之附着于風俗習慣上。但無論怎樣變動，總有一個應該的人類「意志」在那裏决定着。這個決定應該不應該的「意志」即是道德的所以然之體。從這方面言，道德是永恆的、普遍的。這個永恆的道德性，雖然是表現在受時空限制的實際社會裏，但其一經表現於該社會中，即瀰漫於該社會之全體而無所偏向。其附着於該社會之風俗習慣中而成為行為之規約，亦是客觀的、公共的，對於任何人並無私好與私惡。所以若說道德一定是統治階級壓

迫民衆的工具，那才是腐妄之談，不至滅絕人性不止。具體的、即表現的、道德隨着社會進化而有所變動，日趨於合理，自然是事實，但決不能說它是某一階級的工具。倘使如此，即等於否定道德。再舉若干事，作爲證明。仁慈爲一種道德，爲人所公認，但到了革命之日，殺人放火，亦所不惜。然蘇俄之恐怖政治，亦只限於革命初年，到了一九二三年已稍緩和，到了一九二八年，他們的心力，更走上一條建設途徑。此殺人之不可以久長，而仁慈道德之不可易性與其永久性之明證者一。社會卽令變遷，而社會之所以爲社會，不離乎道德，現代號稱爲功利世界工商世界，然誠實不欺終爲社會組織之唯一基礎。此可爲道德之不易性永久性之明證者二。更以結婚言之，昔日好稱「從一而終」，現代尙婚姻自由與離婚自由。蘇俄革命後數年，男女兩姓之離合最自由，近來離婚之頻繁已遠非昔比，可見「從一而終」終爲人類男女結合之最高理想。此爲道德之不易性永久性之明證者三。由以上所舉數事中，卽可見道德非統治者之「口含天憲」，而自有所以產生之崇高理由。

第三個例是學術獨立問題。我們以爲學者研究問題，固不免有所偏見，但其目的與動機固在向客觀真理而前進。淮南子的作者，固須迎合淮南王安之旨趣，但真理所在，淮南王安亦不能必加否認。孟子曰「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。此是心之所同然。淮南王亦有其人性在。又如亞力山大養亞里士多德，而亞氏所研究的却又是無所爲的哲理，

這與亞力山大的政權亦毫無關係。獨用機關尚且如此，私人研究更應無所偏向。可見學術獨立，客觀真理，乃必然之事實，不能加以否認。然近來頗有人持論，謂一切學術研究，皆為本人階級作宣傳；不知如美國洛氏基金，專門助人以捐款獎勵醫學，不知此種補助，究為洛氏作何種宣傳？加納奇氏基金會，專門獎勵圖書館之成立，不知加氏此種散金之法，又為其自身作何種宣傳？總之，馬克思主義者以階級性三字掩沒了一切人類發於公心之動作了。

由以上三例言之，可見變與常之不可離：惟有常，才有永久，才有不變之目的；惟有變，乃有衝突乃有進化。然馬克思主義者但知有變而不知有常，因而不認一切制度中有目的有理性有其所以然之故。彼此雖善言變，而究竟所以變之目的安在，則不得而知。此種理論是否可以為造國的基礎，在好學深思之士自能明白。惟有存心搗亂之人，挾其妄論，與人作無謂的爭辯罷了。

以上第一大段從權力與自由之協調起，引出機能說，說明社會之組織與進化，成立吾人之社會哲學。第二大段，則藉國家、道德、文化、學術等問題，從機能說出發，證明任何現象有其永恆性與變動性、普遍性而特殊性，攝普遍於殊特，納永恆於變動。現在再論，名之為機能說，原是從關係方面言，即人類意力運用客觀環境所成的一種機能關係或函變關係。現在試問，在此種關係中，誰為主宰原則(Dominant Principle)？據以往的評

論，此種關係之所以成立，全在人類精神方面之意力；由此意力，才成那種加工的組織關係，有目的性的功能。客觀環境是意力所組織所運用的。意力處於其中而居超越的地位，因而遂起一種超越的功能或作用。客觀環境不過是吾人的參照與所運用的資料，當然離不了它，當然也不能離開它憑空胡想。意力受客觀環境的限制始有實在性，但客觀環境不能憑空即變爲人類的社會現象。意力落於其中而顯自己之性能，遂一成而主宰乎外物，不爲外物所主宰。意力固須因循外物之情勢而措施，但其自動性與主宰性仍一貫而不變。並不是說橫衝直撞，一味蠻幹，始可謂主宰。順其情勢而措施，正所以顯吾人之意力與理性。於其自我作主而不物化，我們說人類精神是主宰原則。於此即說唯心亦不妨。蓋吾人早說過，「唯」者殊特意，並非惟獨意。「唯心」是只言「心」於此關係中居主宰地位，並非抹煞外物。又誰居主宰，乃是指有所對而言，即須看所定座標爲何？譬如吾人講知識論，乃問知識何以可能，知識所以成立之條件，對此而言，自然是思想或理性居主宰地位，此即是康德哲學。如果從感官上的因果關係說起，以外界的刺激爲因，感官上的感覺爲果，對因而言，當然外界是主宰原則。因外界爲刺激是能動的故。此即英美人知覺之因果說。但一個知識或經驗之成立，非外界之刺激所能供給，外界刺激不過是一個引子，要成爲知識，還須要理性之組織作用。所以對知識論而言，思想或理性，實居主宰地位。因其爲主宰，故言唯心。今吾人講社會哲學亦是如此。對社會之組織與進化而言，人類意力實居主

宰地位，因其爲主宰，故仍言唯心。譬若對衛生而言，空氣固是必須，但只有此空氣，却不能成其爲衛生；必須如何呼吸，如何調攝，始可成爲衛生。由此而言，其居主宰地位者固別有在，決不能是空氣。因此，對衛生而言，亦決不能說爲唯空氣。于講知識論或社會哲學而言唯物，實無意義。其無意義與講衛生而言唯空氣之爲無意義同。至若科學知識之尊重客觀，那是另一問題，此不能與唯物同論。又若進而至於形上學，則系統多端，又須看吾人之見解與信仰如何而定。若如羅素以科學世界爲滿足，則只言現象間之因果關係即可。若要求一心之所安，理論之圓足，則仍須進一步，建立一至上之原則，於此而定其主從。照眼前而論，吾人言社會之機能的見解，以人類意力爲主。吾人亦由此而推出，說任何現象，皆有其所以然之道；此道爲主宰原則，物物而不物於物；名之曰功能、曰動力、曰理性、曰精神，皆無不可。然此既屬形上學，其意義又自不同，現在可不深論。

最後更須一衡時流所謂唯物辯證法。信仰這套理論的人，動喜罵人爲玄學，其實這套理論本身就是一不高明的玄學。若再嚴格言之，則此理論實既非科學亦非玄學之四不像。時流若云信仰，則吾人自無所言，若欲追求真理，則自知吾人之言爲不謬。所謂唯物辯證法即是物質按正反合之公式而變動之謂。這個不高明的玄學，若站在科學的立場上說，則物理學所啓示的物理世界，最唯物最實在的看法應如羅素所描述的物理世界之結構。在他的描述裏，除去「事素」而外，沒有更根本的存在；除去事素間的因果關係而

外，沒有其他法則可述。他這種描述是很足以稱合科學所對付的自然世界之真相；但此却決無所容於辯證法。辯證法的世界觀若是科學的，則諸科學所解示的世界觀統不是科學的；若諸科學所解示的世界觀是科學的，則辯證法不是科學的。然則辯證法的世界觀究竟是科學的？還是不是科學的呢？原來科學所肯定的世界是一有法則的世界，吾人循此法則而可以得到普遍的知識（不管是必然的抑是概然的），有此普遍的知識，吾人可以取物變物而利用厚生。但是辯證法的世界觀則不然了。它的最得意的筆調是「是—非，非—是」。按照辯證法的法則一切東西都是不斷的矛盾，既是又不是，既不是又是，這樣無窮地顛倒下去，而不能得到一剎那的停住。世界只有這個不停的矛盾之辯證法則，除此法則而外，再不能有別的法則存在。但如果只有這個辯證法則，吾人將從世界裏得到什麼東西？將什麼也得不到。所得到的是一個虛無。既說不上得到普遍的知識，更說不上本法則以取物變物。然則辯證法的世界觀不是科學的了。既不是科學的，則吾人可更進一步，把它當作玄學的來增。精妙的玄學是以科學的世界觀為不滿足，要於此有法則性的現象世界上，進一步直探其所以然之道。探本索源，指出一個原則，為此當然世界立一所以然之故，並使此當然世界所有的諸般法則俱匯歸於此所以然之故，（即理或道），明其本為此所以然之故之顯發。如是顯微無間，形成真理境界之極致。然此亦無所容於正反合之辯證。辯證法的世界觀若是玄學的，它當於天人體用之間有一極圓滿之說明；但具它又不能，它又只限於

現象，即物質之運動是。它若是科學的，它當於科學世界的法則性有所說明；但是它又不能，它所說的法則於科學世界又毫無關係。它既不是科學，又不是玄學；但它却又是一個世界觀。如是，只好說它是一不高明的玄學罷了。

說它是不高明的玄學，信仰它的人，必然不服。如是，我們再把它限制到社會方面去。因為此說之造成，本是由於社會革命而發，我們再以它的來源處說。社會亦是按照辯證的法則前進。在一個社會裏面，有一種階級的矛盾；其中有一個姑說為是正的，有一個則是反的，這正反兩個階級必然起衝突，於是起革命而有變動，趨向一個新階段。這個新階段便是「合」。但是問題就在這裏發生。據說，凡一個「合」，必是正反之統一，既拋棄了以前的正反，又保留了以前的正反。但是在一個新階段裏，對於以前的正反兩階級所保留的是什麼呢？若保留的是資產階級或封建地主，則豈不是革命未能澈底，又尚有餘孽存在？我以為這是很有趣的一個笑話。此點姑不深論。若是革命澈底了，則於以前無所保留，又與辯證的法則不合。又若真是澈底了，則將來變為無階級的社會，又根本無所謂正反，亦無所謂「合」。辯證法豈不是消滅了。可見若限在社會方面，辯證法必不能是永久的法則，這是很悲觀的。所以還是回到玄學方面去。若回到玄學方面去，則又如上云，其意義與力量又是式微得不堪，簡直不堪一顧。正反合本是黑格爾矛盾哲學的一種圓滿論。講階級的革命，為說明其衝突起見，本無不可借用正反以取譬，實無重大意義包函

在內。但是他們竟然把它重大變化了，竟成了一個學術了，無論經濟學、社會學、歷史學、甚至自然科學，竟都成了唯物辯證法了。以上的批評還是消極的。現在既然重大化了，我們也當再鄭重地點予以積極的批評。這個批評的詳細處，曾見之於張東蓀先生所編唯物辯證法論戰一書。現在只扼要言之如下。

唯物辯證法有兩個極大的錯誤：第一是把時間上的前後變動當作矛盾；第二是把空間上的歧異並存，當作矛盾。唯物辯證法的本意即是由這兩點錯誤形成的，所以這兩點錯誤也成了它的致命傷。時間上的變動，無人能說它是矛盾，而前後的變動亦更無所謂正反合。空間上的差異並存，亦無人能說它是矛盾，而差異並存亦更無所謂正反合。但是唯物辯證法必是前後變動論，亦必是差異並存論，因為它是物質故，因為它是實際的變動故。所以正反合的法則於物質變動論上完全失掉了意義。固執一個無意義的東西而到處拉扯，真所謂敝帚自珍。

原來正反合的辯證法則只有黑格爾的一套理論上的系統，乃是思維或理想的一套自行矛盾的發展論圓滿論。他這理念上的正反合並不取有時間，亦不關於事實（或物質），乃是一套一套地打漩渦。從正到合是一套發展，也是一套圓滿；但却是一步未進，乃是同時一起聯繫起來的。說成正反合一個法則，實是理論上的抽繹。因為他講圓滿，所以正反合才有了意義。但這只是理念上很單純整齊的意義，一提到事實，便無所應，所以只是一套

理論把戲。而黑格爾亦並未置有事實界與理念之區分，亦無所謂應用於事實界，故亦自無不通之處。這就是說這套東西原不能不應用到事實界或物質界。熟知唯物辯證法論者竟成了笨伯，偏於其不可處而強爲之，反罵黑格爾爲脚在上頭在下。其實黑格爾有知，當罵此輩爲不可教，作繭自縛。在黑氏之後者，已嫌其過於玄學化，故隨時代之變遷，走上新康德主義的途徑；而馬克思竟強拉正反合以入物質界，成其所謂無意義之唯物辯證法，這豈不是拾人唾涕而自甘嗎？敢告國人：凡論學論事，必須本事理之常軌，始可開眼看透世界；若徒事於乖僻與歪曲，既不本於科學，又不合於哲學，眼中只知有政爭，將何從與譚學術呢？

凡以上所述諸種妄論，其所以能流行而蔓延者，實因它正打動了煩悶時代青年抑鬱之氣。所以天下景然從之；而不知其非。此種潮流正是磨練真理之魔鬼，爲理性健康者發揮光明之工具。將來政治經濟諸端趨於安定，心平氣和的態度恢復，則理性目的與自製自克，自然復見於政治界與學術界。古人有言：「物物而不物於物」，即謂雖重視外在世界，而並不以外在世界爲止境。此爲吾人論學之立場，所以期望於國人者亦若此而已。

史觀與人生

毛起鵠

一

歷史的研究，有二方法：一為主觀的研究法，一為客觀的研究法。歷史的解釋屬於前者，史事的敘述屬於後者，前者為哲學家之任務，後者為史學家之專業。史學家之研究歷史，通常採用下列之步驟：（註一）先之以選擇史題，繼之為搜集史料與鑑別史料，最後則以編排與敘述完其事，按諸邏輯學上所謂歸納法，並無不合，尤稱客觀。惟是科學之為物，不僅重在觀察之正確與逆敘之周翔，而尤貴在能將觀察所得之片斷的或局部的事實去其特殊性，而就其普遍性組織為邏輯的敘列，以產生適當的定律（註二）。史學家的工作僅僅做到敘述的步驟為止，此史學之所以有非科學乃藝術之譏也。

史觀，為歷史之解釋之別一名稱，從史學家眼中看來，純為主觀的產物，空泛的理論探討，但此種見解，並不正確。史觀誠為主觀的產物，但其構成，不單憑哲學家之智慧，而實有其科學的根據（註三）。據黃文山氏研究，史觀的產生，由來已久，就其演進的程序言，似可分作四時期：（一）中世紀以前至宗教改革時代，為神學史觀時期，以基督救世為理論中心，奧古斯丁（Augustin）所著「上帝之城」為代表作品，（二）十八世紀至十

九世紀爲個人史觀或精神史觀時期，以偉人或時代天才爲理論中心，黑格爾所著「歷史哲學」爲代表作品，（三）十九世紀至二十世紀爲社會史觀或經濟史觀時期，以社會或經濟爲理論中心，主要作品有孔德（Comte）之「實證哲學」與馬克思之「經濟學批判序文」等，（四）二十世紀及以後則爲民生史觀時期，以民生爲歷史中心，中山先生的民生哲學爲唯一理論基礎。可證史觀之產生，決非偶然，未可率以空泛或玄虛斥責之也。

史家自以爲客觀，其實就其採用之研究方法而論，何嘗能夠客觀到底？這可從史學發達史來證明（註四）。西洋史學在中世紀時，可謂神學之附屬品，十八世紀前後，幾爲文學的附屬品，十九世紀以後，始因科學之發達而有其自立基礎。然此所謂自立，不是絕對的，乃是相對的，即以英德二國史學而論，英國之科學精神較濃，德國之哲學成分較深，此乃英德二國歷史背景與社會環境使然，非史學家所得而自由自主者。梁任公可謂明於史法，然梁氏在所著「中國歷史研究法」中即於不知不覺間採用三種史觀，即偉人史觀、民衆史觀與偶然史觀（註五）。純粹的客觀的史著之不易得，可想而知。史學家之史德不足者，欲求其能對於所敘述之史事，純粹採取客觀的態度，而不絲毫參以一己之主見，更是難如登天了。

二

由以上討論，可知史觀之本身自有其研究價值，雖素以客觀研究自負之史學家，亦未能不談到底，但史觀研究有一問題值得注意，即史觀既不止一種，究竟誰是誰非，孰優孰劣？一般人的答案大概如此：（註六）歷史之爲物，本可任人作多方面的觀察，只要觀察者在選擇事實時，能夠盡量的審慎，在解釋事實時，能夠作多方面的推究，則其見解不患不能引起他人的同情。史觀的性質即是如此，因此，一般人對於史觀深感不滿，謂其只能表示歷史之一部分真理，而不能表示全部真理。惟吾人對此等批評，不願苟同，因作如此批評之人均未看到別一重要的事實，即前面所說之一史觀之演進程序——是也。緣各種史觀之產生，均各有其歷史的背景與科學的根據，西方在科學未發達以前，神的觀念，深入人心，學者以神的觀點解釋歷史，與當時的社會環境，可謂完全調適，在科學發達以後，神的信仰，逐漸淡薄，而偉人的信仰則未嘗稍衰，偉人史觀因而深入人心。惟是科學發達的結果，人類的思想，有流於機械化的危險，於是又產生一反動思潮，這便是康德與黑格爾的唯心或精神史觀。然康德與黑格爾的學說，儘管玄奧，科學的研究則未嘗有所影響，科學的發明，且層出不窮，工業革命即是科學所造成，工業革命的結果，又引起種種社會問題。馬克思的唯物主義與唯物史觀即是此時期中之產物。將各時期的各種史觀置於同一水平面之上觀察，自不免有各有所偏之感，如各就其演進的程序觀察，即可以明瞭其各個時代的價值。今日之時代爲科學與人生思潮合流的時代，各種新的科學研究與新的哲學

思想，均在此時期中產生，其唯一的特色，在特別重視人生，孫中山先生的民生哲學與民生史觀爲此時期中之最傑出的思想。自民生哲學與民生史觀問世以後，人生始有正確之意義，而不復爲往日之爲單純的，僵硬的，物質的與精神的觀念所束縛。生於今世之人，要以研究民生爲責職；只是事實上有一障礙，即一般人對於物質的本質認識之不清。茲不煩辭費，且將一般人所信從之唯物論或經濟史觀，辨論一番。

三

關於唯物史觀的批評，通常分兩部門入手：（一）唯物論，（二）唯物論之在歷史上之應用。茲姑以羅素之意見爲代表（註八）。

羅素者謂馬克思的唯物論與一般唯物論不同。一般唯物論上之物質與感覺有密切之聯繫，物質爲感覺的因，且又爲感覺的對象，這至少在視觸方面是如此的。人類在感覺裏常處於被動的地位，除接受外界的影響外，無能爲力。馬克思則謂一切物質的意義，與機器無異，一方面由原料供給而活動，一方面賴人力而生產。人類縱使在最接近感覺之時，亦復處於主動的地位。唯物主義不僅要解釋世界，還要改造世界。至於人類的思維與活動是否具有物的真實性，則爲一實際問題，而非一理論問題，吾人應在實際中求證實（註九）。由此看來，馬克思的唯物論，實含有實用主義或工具主義的意味，可是這種實用主義，還

是偶然的，此可以馬克思所說：「有些原則在超實用的意義上是真實的」一語作證。馬克思在「資本論」裏所描寫的工業制度的殘酷情形，實際上是存在的，並非出於虛構。馬克思的共產主義革命的預言，也許可以實現的，然如此云云，亦不過為的設想上的方便而已。

◎恩格爾斯的唯物論，自以為與馬克思一致，而實際上則與三統派接近。恩格爾斯說：「我們的感覺只要科學的被支配着，便能使我們的腦中產生各種關於外界的觀念，雖則這種觀念本質上與實際並不一致，或者外界與我們對外界的感覺之間存在着天生的矛盾」，又說：「當我們依照我們所知覺的事物的性質而使用這些事物的時候，也就是我們確切的經驗我們的感覺的正確性或其他性質的時候」（註十），馬克思所給與的唯物論上行動的任務，乃不復存在，而吾人所可知者，唯恩格爾斯的「科學的經驗」(Scientific verities) 一耳。

列甯始終同情恩格爾斯的見解，而對於馬克思在「費爾巴哈論綱」中所說之要點幾全都忽視。羅素因而發生下列的感想：(一)假如感覺等觀念並不存在，則吾人被動的所認識之物質，即為一種幻像；(二)假如真理為一實際的而非理論的觀念，則如列甯等所說之唯物論即難於成立；(三)馬克思自稱其主義為唯物主義，實則在反唯物主義方面，反而得到很大的幫助。

羅素文論及唯物論之在歷史上的應用。馬克思的唯物論是辯證的。辯證的理論則自條

羅格爾。羅格爾的辯證法所討論者爲總理上的事，其承認心靈爲終極的實在，其辯證的發展，是可能的，馬克思雖亦承認所謂終極的實在，惟非心靈，乃物質，且謂物質亦循着邏輯公式發展，這便有問題了。在黑格爾看來，歷史的發展，猶如棋戲一樣，合乎邏輯，馬克思與恩格爾斯一方面保持棋戲的規律，一方面却假定棋于依照物理學的定律而自行動作，其間並未有人參加，其無以自解可知。馬克思之所謂物質，就其形而上學的意義言，爲一概念，就其非形而上學的意義言，爲生產力，爲生產方式，總而言之，卽所謂經濟。形而上學的理论，根本是沒有方法可以證實的，馬克思形而上學的理论斷斷，尤其是肯定、武斷與機械，則其經濟理論，無論是否真實，均與其形而上學的理论無關。馬克思及其信徒強使不能和諧的理论合而爲一統系，無怪乎其共產思想不能獲得普遍之信仰也。

羅素最後論及歷史中之經濟因素，謂馬克思所說「經濟爲歷史上各種重要運動的基礎，非特政治方面如此，卽宗教藝術及道德方面亦復如此」的話，大致無誤，惟仍須有著于修正：

(1) 時間的惰性必須承認。基督教興起於羅馬帝國，今猶健在，且於西方各國的政治仍保持相當的勢力，此時間的惰性之例也。

(2) 微細的事件不容忽視。列甯如未得德國內務大臣之贊助，未必卽能離俄，俄國的革命能否如當日之情形告成，亦未可貿然確定。亨利三世倘不戀愛寶蓮 (Anna Bolyn)

何致否認奴隸以美洲馬與葡西？更何致有今日之美國存在？此微細的事件之例也。

(3) 經濟的衝突未必即階級的衝突。自俾士麥之社會政策完成，各國之王業，乃僅尚國家主義發展，而資本主義與社會主義的衝突，實亦採取國與國的方式，其他國與國的接觸，不僅受制於經濟，更取決於他因。

(4) 醫藥為歷史上之另一要因，亦應重視。黑死病在經濟水準較高之人羣，誠不易發生，但歐洲的窮困，如一三四八年的情景者，亦曾達數百年之久，而黑死病並未流行，可證疫癘發生的主要原因，決非貧窮。今日醫藥進步，疫癘可以預防，疫癘之醫治與預防雖有其經濟條件，然其本身並無經濟的性質。

(5) 生產方法變化的原因更須作進一步的探討。馬克思對於生產方法的原因，可謂毫無說明，事實上生產方法的變化多半為知識所造成，即由於科學的發現與發明。馬克思以為發現與發明須在經濟條件容許情形之下而後可，為極不合歷史事實之見解。歐洲自亞基米底 (Archimedes) 以後，六百年間，經濟生活的變動已屬頻繁，而科學始終無大進步，直至文藝復興，科學有長足的進展，工業主義始能產生，而馬克思絕未認識。

此外，羅素復在所著「自由與組織」序言中提出(一)經濟技術，(二)政治理論與(三)重要人物三者為百年來政治變動的主因，並謂「我不相信三者中間任何一種可被忽視，或完全視作其他一種的結果」，至前面所說之微細事件，則列為副因，更足以補救馬

四

以上所述，素評論唯物論及唯物史觀的意見，尚可歸納爲三點：即（一）辯證的唯物論與史的發展論之不和諧，（二）歷史變動的原因觀察之不周密，和（三）論斷之過分肯定，可謂精闢之至；美中不足的地方，即羅素自己對於史觀並未提出什麼主張來。不但此也，羅素又曾說過「歷史可以任人作多方面的觀察，許多公式亦可以任人發明」的話（見註六），似其對於各種史觀始有一致否認的意味，此亦由於羅素未曾注意到史觀自身亦有其發展的歷史的緣故。

作者個人所最不满意處，倘不在唯物史觀之本身，而尤在其所給與人生的影響。經濟的結構，明明爲人間事，馬克思却強使之與唯物論聯繫（註十一），不僅形成經濟系統之隔離化、抽象化與孤獨化，抑且陷人生於空幻玄虛之境，然此猶係就馬克思理論之形而上之意義言，容或非一般人所盡能領悟；至就其形而下的意義言，則馬克思不僅以機械的眼光觀察人類，抑且以非人的觀點解釋人生，此則爲世俗所易瞭解。馬克思慣常譏評其他唯物主義爲機械主義，然其個人所主張之唯物主義，內容之嚴謹與形式之機械，實猶過之而無不及，此可以從其強調經濟結構之爲實在的基礎，人類的意識之受制於物質生活的生產

方式，以及歷史之依據辯證的方式發展等理論上可以看出。在馬克思的思想體系裏，人類的意識已置於不足重視的被動的地位，所謂個人意志自由殆無從談起。列甯謂過去的唯物主義不曾顧及到化學和生理學的最新發展（註十二），然馬克思的唯物主義，又何嘗能夠全然顧到？列甯所誇耀者，大概專指馬克思的辯證法一點，但據吾人觀察馬克思辯證的理論縱使與近世化學與生物學的某種原理符合，然近世化學與生物學中之各種原理又豈能盡與馬克思的思想相容？例如遺傳，為生物學上一重要發現，馬克思及其信徒，即不曾顧到，據我們看來，大約明知故昧的成份居多，然正因為馬克思不重視遺傳，他的唯物論與唯物史觀始露出破綻，而且內中所含機械性，亦益發顯明。

「人類為萬物之靈」，雖然是一句俗話，其中却包含着相當的真理，惟是此種真理非機械的唯物論者所可發現，亦非經濟決定論者所能瞭解。據近世社會學者研究（註十三），人類不僅為一物理的機械，化學原素的綜合，而實為一有生命的、有心靈的高等生物；他不僅生活於自然環境、生物環境中，抑且生活於社會環境、歷史環境中。在人類以下的生物，僅以食色二慾的滿足為生存目的，人類除以食慾維持個體的生存，以色慾保障種族的生存外，尚有其他任務，此種任務，簡言之，約有三端：（一）在自然環境與生物環境中，求所以控制與適應，（二）在社會環境中，求所以與他人互助與協作，（三）在歷史環境中，求所以接受先人的遺傳——指文化的遺傳而言——與如何遺傳與後人。人類之所

以爲萬物之靈，就是這個道理。馬克思強調人類生活中之經濟原素，是其所重視者，人類的食慾的滿足而已，其思想之偏頗，與唯色論者佛洛特（Freud）之強調色慾，一般無二。人類以下之生物，最爲常人所不齒者，莫過於猪子，馬克思與佛洛特均以猪子求生之道喻人，是其所解釋之人生，非真正之人生，乃「猪子」之人生也。

唯物史觀所與社會的惡影響，馬克思及其信徒固不能辭其咎，唯物史觀成立之所依之科學亦不能無過。十九世紀以前之物理學以及十九世紀下半期之生物學與生理學，均無不以機械的觀點解釋其所研究之對象（註十四）。馬克思處於此種情境中，雖欲自拔於機械的境域而不可得，然此實爲科學影響所致，殊不必爲馬克思重責。況據克勞芝（W. Crook）研究（註十五），馬克思與恩格爾斯對於合著之「共產黨宣言」中之強調經濟原素一點，均曾表示悔意？馬克思曾作「人固然是環境與教育的產物，環境也正是由人來改變的，教育者本人也須受教育的」之語，恩格爾斯亦有「現在年青的人們，對於經濟方面，有時太過重視，而且超乎適當限度以外，這種事實，馬克思與我是要負一部分責任的」之表示，直至今日，還有人視馬克思的學說爲至高無上的學說，未免太不重視時代背景了。

據吾人觀察，今日之時代，已走向科學與人生的思潮的合流的時代，此可以從兩方面事實證明：

一、物質觀念之改進 自一八九五年湯姆生（J.J. Thomson）將達爾頓（Dalton）

所發明的原子分解而為電子以後，物理學首先起了波動，從前人都以為原子為終極而又不
可分的質素，一切性質均以之為基礎，現在居然能夠分割，可證原子不為性質的、終極的質
素了。繼之又有勃蘭克（Planck）的量子論的發明，證明電子依然可以分解而不為終極的
質素，繼之又有愛恩斯坦（Einstein）的相對論的產生，人類的物質的概念為之一新，誠
如惠商（Darnior Wetherham）所云：「不但堅硬有質的質點消滅了，從哲學上看來，古來
對於物質的觀念，所謂物質在空間占一位置，在時間上有存續性，也同時毀滅；現在空間
和時間都不是絕對的，牠們只是想象的構造，質點只是時空兩間中的一串事情，相對的加
強了原子物理學的結論」（註十六）。

二、生之原理之發現。科學無論如何進步，從哲學的見地看來，仍舊是觀念的研究，
而研究所得，始終與生命的了解無關，思想家乃不得不銳意探求（註十七），於是杜里
舒（Driesch）由胚胎實驗而產生其「生機說」，柏格森（Bergson）由生物學與心理學的
研究而發明其「創化論」，摩爾根（H. Morgan）亦援據其生物學與化學的知識，而創造
其「層化論」，孫中山先生更融會古今中外學術思潮而獨創其民生哲學與民生史觀，其精
義略如下述：（註十八）

「生是宇宙的中心，也就是宇宙的本體，宇宙的法則，整個的宇宙為一生命的巨流，
萬物不僅皆有生命，抑且繼續不停，向前進化。」

「精神與物質爲一物之二象，相因而生，相需而成，此所謂物，卽是生，生爲精神與物質之體，精神與物質爲生之用」。

「生是宇宙的中心，民生是社會和歷史的中心，古今一切人類之所以要努力，爲的求生存，求生存才是社會進化的原因」。

「生之意義可分兩方面：一爲生活，一爲生命，生活的目的在增進人類全體的生活，生命的意義在創造宇宙濫起的生命」。

由物質觀念的改造，機械的人類觀與非人的人生觀得以消滅，由生之原理的發明，人生始有正確的意義，知所以努力，求所以生存，科學與人生的思潮的合流，亦自此時始。

五

梁任公會繼劉知幾，章學誠之後倡史家四長之說（註十九）所謂四長，卽史才、史學、史識與史德，而史觀竟未列入；然據吾人意見，似可以包括在史識內。史觀之不爲史家重視，蓋亦狃於積習；然不談史觀，未必卽忘於史法，梁任公卽坐此弊，况反對史觀之人，其心目中實已另具一種史觀，此可謂無史觀卽史觀，故吾人對於史觀，殆不能不談，惟是談史觀，有一要點是必須注意，卽各種史觀產生之歷史背景與科學基礎之不可忽視是

也。馬克思的唯物史觀雖已失其時代價值，而猶有人信從之者，蓋由於對物質的本質認識之不清，且又昧於此要點也。此外，尙有人將馬克思唯物史觀當作政治活動之工具者，是更不足與言史法與史德矣。

(附註)

- 一、何炳松：歷史研究法
- 二、K. D. Har 著黃文山譯：社會法則第二章
- 三、黃文山：唯生論的歷史觀第三章
- 四、R. H. C. 著郭斌佳譯：歷史哲學概論
- 五、梁啓超：中國歷史研究法第五章
- 六、B. Russell 著陳瘦竹等譯：自由與組織第十八章
- 七、D. Ampier Whetham 著任鴻雋譯：科學之發展及其與哲學之關係（文史一卷四期）
- 八、羅素思想雖甚精闢，而條理不足，本節係摘自陳瘦竹君譯本，如有誤解羅素原意處，作者願負其責。
- 九、參閱馬克思：費爾巴哈論綱，載恩格斯著張仲實譯：費爾巴哈論
- 十、參閱恩格斯著：史的唯物論（中譯本）

- 十一、張君勱：立國之道第五篇
- 十二、列甯：馬克思及其學說
- 十三、P. Sorokin 著黃文山譯：當代社會學說
- 十四、同註七
- 十五、同註二第八章
- 十六、同註七
- 十七、C. E. M. Joad 著蕭贛譯：近代思想導論第五第六章；張東蓀：新哲學論叢
- 十八、總理全集第一集；陳立夫：唯生論；蔣中正全集第四輯
- 十九、梁啓超：中國歷史研究法補編第一章

編後記

時代精神月刊曾陸續約編兩個專號：一為辯證法專號，已於二十九年八月出版；一為唯物史觀批判專號，卅年十月出版，兩個專號的內容，均極充實，為大批宣傳起見，特又將原稿取名「辯證法論叢」，一取名「唯物史觀批判」。關於唯物史觀批評的意見，學者已發表甚多，似可以分做三類：絕對同情的為一類，絕對反對的又為一類，部分同情的又為一類。馬恩主義者和一部分的經濟學者，大概屬於第一類，唯心主義者和一些厭惡社會主義行動與宣傳的人，大概屬於第二類。第一類和第二類的人都有偏見，甚不足取，第三類的人的意見，則較為公允，但亦略有參差，站在哲學的立場的人，大概偏重同情於馬克思的經濟的史的發展觀，說它在某種情形之下，是可以證實的，如果當作方法來看，也是可以證實的，但是反對他的唯物論，說它本來是形而上學的概念，馬克思却取來與經濟的事實聯繫，實在是說不通的；站在科學的立場的人，則指摘馬克思的觀察的不周密，思想的偏激、武斷和機械。

本冊刊載的九篇論文，從大體上說來，都屬於上面所說的第三類。這幾乎表示，我們的作家對於唯物史觀在某種情形或某種條件之下，可以承認它有相當的部分的價值，但是絕未承認它是唯一無二的真理。

張君勱先生的論文，係轉錄自張先生所著「立國之道」，原題爲「我人思想之哲學的背景」編者「自作聰明」改作「唯物史觀與唯物辯證法述評」，並將原文首段略去，虞愚先生的大作，原以「唯物史觀分析及質疑」爲題，編者亦「擅自作主」改作「從互涉的觀點來看唯物史觀」，這樣的改動，料想未必能夠適合張虞兩先生的行文的本意，果爾，則編者願負其咎。

毛起齋 三十、十、十八、

唯物史觀批判

重慶市圖書館雜誌審查委員會登記證世圖字第一二六七三號

版 權 所 有

唯物史觀批判	編者 毛起鵠	校對者 黃士華	印行者 獨立出版社 重慶香園寺上首	經售處 各大書局	民國三十一年五月初版
--------	--------	---------	----------------------	----------	------------

實 價 三 元 四 角