

哲學的唯物論

阿德拉斯基著

高唯均編譯

上 海

滬濱書局發行

1 9 2 9

哲學的唯物論

阿德拉斯基著

高唯均編譯

上 海

滬濱書局發行

1 9 2 9

一九二九年十月出版

1—2000

每册實價四角

~~~~~  
版權所有  
~~~~~

目 錄

序

哲學中的兩個戰線——唯物論

與唯心論的鬥爭.....	1-14
唯物論與唯心論的不同.....	1—2
物質的定義	2
唯心論, 唯物論, 折衷主義.....	2—3
物質的本質是反映的.....	3—4
唯物論的根本的特色	4

哲學的唯物論

世界存在之確信——經驗之結果·····	4—5
唯物論之意義，物質之定義·····	5—6
哲學的唯心論·····	6—7
唯心論的欺瞞·····	7—8
徹底的主觀的唯心論接近獨在論·····	8
物質承認之必然性·····	8—9
不可知論·····	9—10
哲學的兩個戰線·····	10—14

各種哲學的著作中的唯心論與

唯物論·····	15-105
巴克來的主觀的唯心論·····	15—36
休謨的懷疑論·····	36—41
邱戴羅的唯心論批評·····	41—47
唯心論，康德主義·····	47—48
康德的哲學·····	48—49
“自右邊對於”康德的批評·····	49—52
斐希特的主觀的唯心論·····	52—55

目 錄

唯物論者傅渥耶巴赫“從左邊”的見解對	
於康德的批評	56—61
拉發格的康德主義的批評	61—64
海格爾與唯物論	64—66
俗惡的唯物論者	66—67
十八世紀唯物論的缺點	67—68
傅渥耶巴赫的唯物論(關於原因性的)	69—70
物之自體的被認識性	70—73
關於自然中的原因性與必然性	73—76
馬克思的唯物論與馬赫主義之唯物論的	
變革	76—78
馬克思與昂格思的唯物論	78—84
馬克思，昂格思攻擊中道而止的唯物論	
者	84
哲學者的約塞夫，笛池根的品評	84—86
約塞夫，笛池根	86—92
波爾若阿的一班教授的反對唯物論	92—93
馬赫主義的唯物論的批評	93—94

哲學的唯物論

波格且諾夫的唯心論……………94—95

波格且諾夫的哲學的見解之發展……………95—97

波格且諾夫哲學的批評……………97—105

近代的自然科學中的唯心論與

唯物論…………… 107-127

精力論的唯物論和唯心論…………… 107

近代物理學中之唯心論的見解擴大的原

因……………107—112

因對於辯證法的無知而導入唯心論……………112—116

物質認識之領域中近代自然科學的成

功……………116—118

辯證法的唯物論與相對的不可知論及唯

心論的差別……………118—121

呂克爾在一九〇一年格拉斯哥(Glasgow)

英吉利的自然科學者大會中的報告…121—127

認識論問題…………… 129-152

目 錄

感覺論唯心論及唯物論的各種關係……	129— 130
唯物論對於感覺的見解……	130—131
感覺是什麼？……	132
從自然的科學的唯物論的見解來的感 覺……	132— 133
唯物論的見解……	133— 134
認識論空間與時間之客觀的實在性……	134— 138
“物之自體”的被認識性……	138— 141
真理的標準——人類的實踐……	141— 142
認識論中的辯證法，絕對的真理與相 對的真理……	142—147
辯證法與相對論的差別……	147— 149
辯證法的唯物論對於客觀的真理的承 認……	149—151
唯物論承認客觀的真理……	151— 152

序

靜觀現代青年的生活要求，不獨要在經濟政治方面，獲得平等自由的權利，並且要就各人的社會的立場，對於思想，要求一個安身立命的地方。杜威先生說：

“這一個革命，與其說是僅僅政治的，與經濟的，還不如說是精神的與道德的”。——新月第二卷，第一號，杜威論革命。

其實社會的經濟基礎一變動，政治亦隨之而

變動，反映這種經濟組織的哲學思想亦必隨之而變動。現在中國的思想界的這種傾向是很明顯的。譯者本打算把“Materialismus und Empiriokritizismus”這一部偉大光榮的著作，譯出以餉國人，但是卷帙浩繁，至少非窮半年之力不為功，而我們窮書生又朝夕升斗之粟是需，不得已取阿德拉斯基所編“哲學的唯物論”而譯之。此著的百分之九十九是節取“Materialismus und Empiriokritizismus”，不過編者把牠另外理出一個頭緒，就哲學中重要問題為標題，俾便初學，而語意全照原文，毫無更改。我譯這書，雖然根據阿德拉斯基的原編，同時却又參考德譯的“Materialismus und Empiriokritizismus”和日人佐野文夫氏的譯本“唯物論與經濟批評論”。譯文十九以德譯為主，間或斟酌於佐野文夫氏譯本。

這本書譯完的時候，函托上海友人向某書店兜售，回信說是關於哲學方面的譯著，他們已有了好幾種，不要。我當時又寫一信給友人，中有一

序

跋這末說：

“國內出版界近已印行或在印行笛池根，波格且諾夫（或譯波格達諾夫）的著作。笛氏在哲學上，實在是一辯證的唯物論者，然而以其用語不當，啓人口實；波氏在經濟政治方面，固不失爲革命的，然而他的哲學理論，完全墮入唯心論的窠臼。本譯對於笛波兩氏均有極正當的糾正和批評，而對於巴克來，休謨，康德馬赫等的唯心論的批評更是精深獨到特開生面。爲吾國新萌芽的文化計，至少此書是不可少的……”

但是後來一想，這末一來，人家不又要說我在吹牛嗎？故終於把信撕了，偶憶前言，聊識於此，以達吾意云爾！

高 維 均

一九二九年六月於東京

哲學中的兩個戰線——唯物論 與唯心論的鬭爭

唯物論與唯心論的不同

唯物論者與唯心論哲學的信徒根本不同的地方是在於承認感覺，印象，表象及人類的一般的意識爲客觀的實在之影象。世界就是反映我們的意識的客觀的實在的運動。表象，印象，等等的運動是我們外面的物質之運動的適應。物質的概念除了我們的感覺所給與的客觀的實在以外什麼也沒表現。因此，若是把運動和物質分離，恰和把思想和客觀的實在，把自己的感覺與外界分離一樣，就是

說，過渡到唯心論那一邊。常以否定物質，承認沒有物質的運動來完成的伎倆是在對於物質與思想的關係緘口不言。人們對於這樣的關係表示着好像這個關係簡直沒有問題似的，其實他們秘密地輸入進來，當考察之初沒曾說到，但是結果不知不覺地多多少少無形之中湧現出來。（唯物論與經驗批評論二二四頁。）

物質的定義

唯心論者之物質的否定，久已是認識論的問題之著名的解決。意思就是我們的感覺之外部的，客觀的源泉，適應我們的感覺的客觀的實在的否定。反之，那種爲唯心論者與不可知論者所否定的哲學的方向的承認是用下面的定義表現出來的，即：物質是那由牠對於我們的感官的作用而引起感覺的東西；物質就是給我們感覺的客觀的實在等等。（同上書一一七）

唯心論，唯物論，折衷主義

思想是腦髓的機能，感覺的外界的影象是我們的官能機關中依事物的作用而生，存在於我們之中的，（自然科學）是強硬地立在這一點上的。從唯物論的見地除去（即唯物論的一元論）“精神及肉體的二元論”是從精神不能離肉體而獨立地存在，精神為第二位的，為腦髓的機能，外界之反映來的。從唯心論的見地除去（即唯心論的一元論）“精神及肉體的二元論”是從精神非肉體的機能，因而精神居首位，“物體”與“我”只是在同一“要素之綜合”之不可分的連絡中存在來的。這兩個極端地對立的“精神及肉體之二元論”的排除手段之外，若是不考察到唯物論與唯心論之愚鈍的混淆即折衷主義，那麼再找不到什麼第三種手段。

物質之本質是反映的

一切的物质在根本上都是反映的本質，在邏輯上可以假定為占有與感覺同質的本質。（同上

書七一頁。)

唯物論的根本的特色

唯物論者承認事物存在與可知性。(同上書八四頁。)

世界存在之確信——經驗之結果

每一個還沒要到精神病院去並且在理論上還不願滾到哲學的唯心論者那邊去的健全的人的“素樸的實在論”是由於承認事物，物件，世界是離開我們的感覺，我們的意識，我們的自我與全人類而獨立地存在的。這個使我們確信，他人離開我們並且不是我的單純的優，劣，黃，硬等等的感覺而獨立地存在的同樣的經驗（不是馬赫主義的字義而是人類的意義）使我們確信事物，世界與物體離我們而獨立地存在。我們的感覺，我們的意識只是外界的影象，這個反映不能離能映之物而存在，而這個能映之物却能離開反映而存在。人類

的“素樸的”確信被唯物論自覺地做成牠的認識論的基礎。（同上書五一頁）

唯物論之意義，物質之定義

我們要問：有人要是看見紅色，感到堅固的時候，在他有沒有客觀的實在？這個陳舊的哲學問題被馬赫弄混亂了。若是沒有實在，那末，你們和馬赫不可逃地一齊落於主觀論與不可知論，並落於內在論者即哲學上門希科夫派（註一）的接待的擁抱中。若是沒有實在，那末，我們為這種客觀的實在，要有一個哲學的概念，而這種概念在好久以前就創造成的了，這個概念正是物質。物質是一個指示客觀的實在之哲學的範疇，而客觀實在是由感覺給與人類的，是為我們的感覺所模寫，影攝，反映的並且是離感覺而獨立地存在的。所以若是說這樣的觀念可以變成“陳腐”，則是小兒的妄語，是一個無意思地對於流行的反動哲學之反覆述說？唯心論與唯物論在哲學的發展之兩千年中的鬥爭

能以為陳腐的？哲學中的柏拉圖與德模克爾特的傾向或方向的鬥爭是可以成為陳腐的？宗教與科學間的鬥爭可以成為陳腐的？客觀真理的否定和牠的承認，可以成為陳腐的？起感覺的知識的信徒與其敵方間的鬥爭可以成為陳腐的？

物質概念之應當承認或是應當否認的問題就是人們對於他的感覺機關的啓示應否信賴的問題，是我們的認識之源泉問題，是從哲學的最初就要定立和考察的問題，是一個可以為幻術師的哲學者們幾千遍粉飾的問題，然而這個問題之不能成為陳腐和視覺，聽覺，觸覺與嗅覺為人類之認識的源泉的問題之不能成為陳腐是一樣的。視我們的覺感為外界之影象，承認客觀真實，站在唯物論的認識論的立場，其義一也。（同上書--〇三頁）

（註一）門希科夫——“新時代”同人，反動的政論家。

哲學的唯心論

哲學的唯心論的種類之間，可以有一千個支

派，並且還可以常常地創造第一千另一個支派；在這個第一千另一的體系之創始者（例如經驗批評論（註一））看來，可以把牠和其餘的體系的差別看得重大，若是從唯物論的立場看來，這種差別全然不是本質的。本質的是出發點。本質的是那思想無物質的運動的企圖，秘密地輸入脫離物質的思想，這真是哲學的唯心論。（同上書二二五頁）

（註一）德釋本 *Materialismus und Empirio kritizismus* “經驗一元論”做 *Empiriomonismus* 日譯者佐野文夫氏“唯物論與經驗批判論”譯本亦作“經驗一元論”——譯者。

唯心論的欺滿

人類及自然只存在於時間與空間之中；那爲僧侶所造作，爲人類之無知與卑鄙的羣衆之空想所維持，而存在於時間空間之外的本體則是不適宜的社會制度之不適宜的產物，是哲學的唯心論之病的幻想，遁辭。關於物體之構成，食物之化學的組成，原子及電子的科學的學說，可以成爲陳腐

的，並且將一天一天地陳腐；然而人類不能僅以思想而滿足，並且他不能單以柏拉圖的戀愛 *Platonische Liebe* 生小孩子，這一真理是不會陳腐的。但是一個否定時間與空間的客觀的實在的哲學和否定上面這個真理是同樣的不合理，是內部的腐敗與欺瞞。唯心論者與不可知論者的詭計和偽君子之對於戀愛的說教完全是一樣的虛飾。（同上書，一五二頁。）

徹底的主觀的唯心論接近獨在論

若是外界的“承認”是“無駄”的，若是承認針離我而獨立地存在，並且承認我的身體與針之間發生一個交互作用是“無駄”的，若是這些承認全是“無駄的和多餘的”，那末，對於其他人類之存在的承認首先就是無駄的，多餘的。（同上書，二八頁）

物質承認之必然性

若是你們否定我們的感覺所給與的客觀的實在，那末，就是你們已經喪失反信仰主義的全部武器。因為你們已經陷落在不可知論與主觀論之中。……若是感覺的世界為客觀的實在，——則是牠的全部的“實在”或準實在之門戶封鎖。若是世界是活動的物質，——則就可以無限地研究，並且應當研究此種運動，此種物質運動之無限的複雜，及其詳細的表象與發展。此外，各人所熟知的“物理的”外界之外，什麼也不能有，對於唯物論的憎惡，對於唯物論者之誹謗的密雲——這些完全是文明的，民主的歐洲的日程。（同上書二九一頁。）

不可知論

康德與休謨的一班門徒（馬赫與阿芬納留斯不是純巴克來派只包含在後者之中）以我們承認在我們的經驗中所給與的客觀的實在，承認我們的離人類而獨立的客觀的感覺的源泉，而名我們

唯物論者爲“形而上學者”。我們唯物論者依昂格思的意見，以康德派及休謨派否定我們之感覺的源泉的客觀的實在，而叫他們爲不可知論者。阿格諾斯提克（Agnostiker）爲希臘語，a爲希臘語的非字，Gnosis意思爲知識。不可知論者說——我不知道是否有感覺所反映，所影響的客觀的實在，是什麼樣，我並且宣言要知道這種客觀的實在，是不可能的。於是，而有不可知論者對於客觀的真理之否定與他對於牛鬼蛇神，及加托力教的神怪及其類神之物的學說的默認，醜惡的，凡俗的，卑屈的默認。馬赫與阿芬納留斯雖然明顯地妄自尊大地引出一個“新的”用語和一個“新的”見解，實則另是混亂迷茫地反覆述說不可知論者的答覆：一方面肉體爲感覺的綜合（純粹的主觀主義，純粹的巴克來主義）；一方面，若是把各種感覺看做各種要素，那末，就可以視牠的存在是離我們的感覺機關而獨立的！（同上書一〇二頁）

哲學的兩個戰線

馬赫只有一個明白的說明，即物或肉體為感覺合成，於我們是有趣的，並且事實上他是明白地以他的哲學的見解反對那和他對立的理論，[※]依這個理論，感覺是物的“象徵”（更正確地說，應當是物的影象或影攝。）這末一個理論就是哲學的唯物論。例如唯物論者佛麗德麗希·昂格思——沒有不知道他是馬克思的合作者和馬克思主義的共同的創立者——常在他的一切著作中並且沒有例外地說到物和他的思想的描寫或思想的影攝，（Gedanken abbildern oder abbilden）而此等思想的描寫，不是別的只是從感覺生出來的，這是不言而喻的了。我們可以想到，這個“馬克思主義的哲學”之根本的見解，在每一個談到這種哲學的見解的人，尤其是在那以這種哲學的名義發表文字的每一個人是不可不曉得的。但是因為我們的馬赫主義者所惹出來的異常混亂的原故，我們不得不把一般所曉得的重複地說一下。我們試打開“反笛德格”的第一節（序言）讀一讀：……“牠和牠的思

想的影攝”(註一)或讀一讀本書哲學篇第一部分：

“但是思想從什麼地方攝取這些各種原則呢？（此處係就一切知識的各種根本原則立言）是從牠自身？不是，……思想無論在什麼時候不能從牠自身創造和引出存在的各種形態，而只能從外界創造和引出存在的各種形態。……各種原則不是研究的出發點（可望成爲一個唯物論者，然而不能正當地驅使唯物論的笛靈格則用各種原則做研究的出發點）而只是牠的最終的結果；這些原則不是適用於自然及人類史的，而是從自然與人類史抽繹出來的：不是自然與人類世界適應這些原則，反之這些原則之所爲正當，只是如牠適應自然與人類史那樣的正當。這是關於問題之唯一的唯物論的見解，笛靈格的與這個對立的見解，就是把問題完全倒置，從思想去組織現實的世界之唯心論的見解”。（同上書二一頁。）

我們所反覆陳說的就是，昂格思在各處並且毫無例外地運用這“唯一的唯物論的見解”，以窮追笛靈格，對於他日背棄唯物論而傾向唯心論絲毫不假借。無論什麼人，只要少少注意地讀一讀“反笛靈格”和“路易傅渥耶巴赫”“Ludwig Feuerbach”的，都要碰到昂格思對於物及牠在人類頭腦之中，我們的意識，思想等等之中的描寫所說的無數的例子。昂格思不是說感覺或表象為物的“象徵”，因為徹底的唯物論應當拿“影象”，畫像或映攝來替代“象徵”，如我們在下面對於這個問題還要詳細地陳述的。但是此處所要說的，不在唯物論的此或彼的公式，而是在唯物論與唯心論的對立，兩個哲學之根本的方向的差別。我們應當由物而走到感覺與思想呢？或則是應當由思想，和由感覺而走到物呢？由前者就是昂格思所主持的唯物論的方向，後者就是馬赫所主持的唯心論的方向”。（同上書，二五——二七頁。）

（註一）Fr. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwäl

哲學的唯物論

zung der Wissenschaft" 5 Auflage, Stuttgart

1904,S,6

各種哲學的著作中的唯心論 與唯物論

巴克來的主觀的唯心論

一七一〇年以“人類認識的原則論”的名義出版的大僧正喬治，巴克來的著作以下面的觀察開始：

“只要對於人類認識的對象考究一下的人，誰也明白，這種對象是感官在實際上所印象的觀念(ideas,)或是由注意於感情和心靈之動作而得的觀念，終局，或是藉助於記憶與想像而形成的觀念。我由視覺而構成光線與色

彩的各種明暗濃淡之差，與性質變化的觀念，我由觸覺而知覺堅軟，寒暖，動與反動。……嗅覺使我知香，味覺使我知味，聽覺給我以音響的感覺。……因為這各種感覺的幾個與其他感覺一併觀察，那末就表示出一個名稱，因此就視為一個物件。例如，一個一定的色，味，香，形態與固體結合起來(To go together,)就成另一個物件，而以蘋果之名名之。其他的觀念的集合(Collections of ideas)則形成，石，木，書籍及其他感官的物……(第一節。)

這是巴克來的著作的第一節的內容。我們不可不牢牢地記着，他把“堅軟，寒暖，色，味，香”等等做他的哲學的基礎。在巴克來以為物是“觀念的綜合”。而這種最後的觀念，他解做上面所說的性質或感覺的意思，然而不是解做抽象的思想。巴克來並且說，除却這些“觀念或認識的客體”之外，還有存在着所印印象的：——“理智精神，靈魂或

則自稱”。這位哲學者結論道——明明白白地，觀念不能存在於印象牠的理智之外。要是確切地認識牠，只要就存在這個表辭的意義考察一下就夠了。

“我說：我作書於其上的棹子是存在的，就是說，我看見這個棹子並且知覺牠；若是我不在我這個書齋之內，我就可以照這個意思說出牠的存在道，若是我在我的書齋之內，我就可以知覺棹子。……”

巴克來在他的著述的第三節這樣地說，並且開始攻擊他所名爲唯物論者的一班人。（第十八節，十九節及其牠）他說，若就與牠的知覺毫無關係的無思想的絕對的存在之物說，在我，是完全不可理解的。這樣物件的存在就是知覺（Their 卽物件 *Esse is percipi*,³，引用於哲學教科書中的巴克來的格言。）

“實際上，在人們中間生出一個奇怪的見解，就是人家，山岳，河川，約言之，一切感覺的對

象都有一個自然的，實在的存在，而這種存在與牠由理智所知覺的那個不同。”（第四節）

這種意見，巴克來認為“公然的矛盾”。

“因為所揭櫫的客體，除了為我們感官所覺知的物以外，究是什麼東西呢？並且，除了我們自己的觀念或感覺以外又知覺什麼東西呢。（ideas or sensations）？——而這樣不會覺知的任何一個這樣的東西，或任何一個這樣的結合，可以存在，豈不是完全無稽之談？”（第四節。）

巴克來在這個地方不用觀念之聚合這個表辭而代之以他所認為有同樣的意義的表辭感覺之結合，並且非難唯物論者還要更進而探求這種合成體……即感覺之結合的什麼源泉為完全“無稽”的努力。在第五節裏面又以唯物論者自己從事於抽象橫非難他們，因為依巴克來的意見，離開客體的感覺便是空虛的抽象。巴克來在同書第五節之終——第二版刪去——說道：“其實客體與感覺是

同一個東西，（Are the Same thing）因為從這一個抽出那一個是不可能的。”巴克來寫道：

你們說，縱使觀念不能存在於精神之外，還可以有和牠同樣的事物，這個事物的描寫及反映（Resemblance）就是觀念，而這種事物就是存在於精神之外而非思想的實體之內的。我答道：一個觀念只能類似一個觀念，一個顏色或形狀只能類似其牠顏色和形狀。……此外我要問，我們的觀念為牠的影攝或表現的那種假定的原體或外部的物事其自身是可以知覺的呢，還是不能知覺的呢？若是牠們是能以知覺的，那末，牠們就是觀念，則我們已如願以償；若果說牠們是不能知覺的，那末，我可以任意向一個人質問道，主張色和不能看見的東西相類似，堅硬或柔軟和不可觸覺的相類似是否有意思”。（第八節）

巴扎羅夫在事物對於我們的作用之外，是否還有存在於我們外部的事物的問題上，反對普賴

漢諾夫的“論證”和巴克來他所不指名其人的唯物論者的論證絲毫沒有不同，如讀者所看見的。巴克來以爲，對於“物質或有形的實體”（第九節）之存在的思想是不值得消耗時間在他的反駁上的這樣一個“矛盾”，這樣的荒唐無稽。他說：

“但是因爲物質之存在的學說（Tenet）在一班哲學者的精神上好像已經植下很深的根株，並且引出那樣許多有害的結論，所以我爲可以充分地曝露這種偏見和根絕牠計，與其省略，甯願冗長”。（第九節）

我們現在看一看巴克來是就怎樣的有害的結論說話。首先我們來討論他反對唯物論者的理論的論證。他否認客體之“絕對的”存在，即否認人類認識之外的事物的存在，他就直接地這樣地說明他的敵人的見解，說是，他們承認“物之自體”（Ding an Sich。）在第二十四節裏他加上圈點地寫道，他所論爭的這種見解，就是承認“可以感官覺知的客體自身（Objects in themselves）或

精神之外客體自身的絕對的存在”（同書，一六七—一六八頁）這裏公然地，簡潔明確地表示出兩個哲學見解的根本的方向，這種公然地，簡潔明確的把哲學的古典派和我們時代的“新”體系的一班作者區別出來。唯物論承認“客體自身”或精神之外的客體：觀念與感覺只是這些客體的寫影或相似體。反對的學說（唯心論）說：客體不存在於“精神之外”，牠們是“感覺的結合”。

這是一七七一年即康德（Immanuel Kant）出世前十四年寫的。然而我們的馬赫主義者却在所謂“最新的”哲學基礎上，得了一個發見：就是，“物之自體”的承認是唯物論向康德派所感染或曲解的結果！但是馬赫主義的這種“新”發見只不過是他們對於各種哲學的根本方向的歷史之可驚的無知的結果。

其次他們的“新”思想是從“物質”或“實體”概念為非批評的舊殘餘的見解生出來的。無論如何，馬赫與阿芬納留斯是已經使哲學思想更加前進，

使分析深刻，並且除去了這些“絕對物”，“不變的實體”等等。我們爲從第一個源泉，說明這各種主張，就拿巴克來來看一看，我們就知道，這些主張都是僭妄的虛構。巴克來十二分決定地說，物質是“非實在的存在”（Non entity 第八十節），又說“物質是虛無”（第八十節）。巴克來揶揄唯物論者說，“假使他們以爲好，你們就可以在他人使用“虛無”這個字的意義上去使用物質這個字”。（同書一九六——一九七頁）巴克來說，始而人們相信，色，香等等“實際地存在着”……後來却否認這種見解，因爲雖信色，香，等等只能存在於我們的感覺的關係中。但是錯誤的舊概念之除去好像獲得最後的成功，還有什麼殘餘，這樣殘餘他就是和一七一〇年巴克來在根本上把牠曝露出來的那樣“偏見”同樣的“實體”的概念（第七三節）！到了一八〇九年我們這裏出了一些熱心信奉阿芬納留斯派，卓爾馬赫一派的江湖道友，他們以爲只有“最新的實際主義”和“最新的自然科學”才可以達到

消除這些“形而上學的”的概念的完成。

這些江湖道友(波格達諾夫也在他們中間)對讀者們保證道，新哲學直接地說明永遠被人反駁的唯物論者的“世界之二元化”的誤謬，依這些唯物論者的意見，人類之意識反映着存在於他的外部的物事。上面所說的著者對於這個“二元化”說了許多感慨的話。但是因他們的健忘或無識不曾附帶說明這種新發見在一七一〇年是已經發明的了。巴克來說：

“我們的這些（觀念或物）認識是很模糊的，混淆的，並且因為我們的感覺客體之兩重(Two fold)的存在——一個存在是智能的，精神方面的，一個存在是精神之外（即意識之外）的實在——的假定而走到很危險的迷途。”

巴克來對於這種容認有思想非思議物的可能的“不合理的”見解加以嘲笑。這個“不合理”的源泉，自然是“物”與“觀念”的分離(第八十七節)，是

“外界客體的假定”。從這同樣的源泉可照一七一〇年巴克來的發見和一九〇八年波格達諾夫的新發見那個樣子生出拜物教及偶像崇拜。巴克來說：

“物質或不能知覺的物體的存在不僅為無神論者和宿命論者的主要柱石，而偶像崇拜的教宗也在牠的一切的形形色色的形式以這同一的原則為基礎。”（第九十四節）

我們現在談到那使大僧正巴克來在理論上攻擊其學說，並且敵人似地拚命地窮追其信徒的客觀世界之存在的“不合理的”學說的‘惡’結果。他說：

“在物質或有形的實體的學說的基礎上又築了那一切無神論和宗教否定之完全背神的體系……至於物質的實體怎樣做了任何時代的無神論的親友，沒有談到的必要。他們的所有的奇怪的體系明白地而且必然地都是以這種物質的實體為依歸的，因為若是一旦離開這種基礎石，則全部建築物就不得不崩壞，所

以對於無神論的各種卑劣的宗派沒有費長時間去做特別考察的必要。”（第九十二節，二〇三——二〇四頁）

“若是物質一旦驅逐於自然之外，馬上牠就獲得那樣許多懷疑的和無神論的觀念，即獲得這樣一串子不可相信的爭議和混亂的問題。”（馬赫在七十年代中所發見的“思想經濟的原則”——一八七六年的阿芬納留斯的“依據最小精力消費的原則之世界思想的哲學！”）“而這些爭議和問題曾做了神學者和哲學者的眼中之瘤，並使人類做了許多沒有結果的勞作，例如，雖說我們提出來和牠反對的結論沒有充分地證實（依我的意見這些理由都是明顯的）然而我還是確信一切知識，和平常宗教的友人都有希望這種結論是可以充分地承認的。”（第九十六節）

大僧正巴克來的這樣的觀察是怎樣地公正而單純呵！在今日這樣“物質”脫開哲學之“經濟的”

分離的同樣的思想藉着一個十分狡猾而極其混亂的形態中的“新”術語的掩飾使一班凡庸的人認這種思想為“新”哲學。

然而巴克來關於他的哲學的傾向不僅是公開，並且努力去隱蔽這種傾向的唯心論的真面目，並努力表明從荒唐無稽中解放這種傾向俾“健全思想的人類”易於領受。他本能地防衛現在所謂主觀的唯心論又獨在論的非難因說道：“我們沒有用我們的哲學奪取自然的任何事物。”（第三十四節）自然依然是自然，而實在與幻想間的差異依然是牠們的差異——“兩者還是同樣地存在於精神之中”。

“我對於我們由感覺或由我們內部的反省所能認識的任何物的存在是不反對的。我對於我用我的目所見，用我的手所觸的物之存在，現實的存在這種事，一點也不懷疑。我們否定牠的存在的唯一的物是哲學者們（圈點是巴克來加的）所名之曰物質或有形的實體的

物。並且這種否定對於那些決不會誤解這種物質的人類（我敢這樣說）不會齋以何種損失的。不消說，無神論者失却 Verlieren 他們根據自己背神的意見的一個空洞名字所保證的外觀上的支柱……”（第三十五節）

這種思想在第三十七節中更為明瞭，他在這節中答辨人家對於他的哲學取消有形的實體的非難道：

“……若是實體這個字用之於尋常的（世俗的）意思即用做尺度，硬度，重量等等的官能的性質之結合的解釋，我們不能有要根絕牠的非難；然而若是把牠用之於哲學的意思，即把牠解做精神外部之偶然或性質的基礎，那末，實際上若果可以說，除去那無論在何處都已不存在，即在單純的觀念中亦不存在的東西，那末，我也承認把牠除去”。

英國一位哲學者名叫佛來賓的，就是一個唯心論者和巴克來派的信徒曾出版巴克來的著作且

加註釋的佛來賓無理由地叫巴克來的學說爲“自然實在論”。（英文版第五頁。）這種滑稽的術語應當無條件地注意的，因爲牠實在是巴克來要贗造實在論的意嚮的表現。我們在我們以後的詳細討論中，還要碰到以別的形式，以別的字眼兒的掩飾反覆使用這同樣的狡計，同樣的偽造的“最新的”“實在論”。巴克來不反對實在之物的存在！巴克來並不和全人類所有意見分裂！巴克來所反對的“只是”那熱心地並且決定地以承認客觀世界和客觀世界在意識中的反映爲他們一切觀察的基礎的哲學，即認識論。巴克來不否認那常常（大半是無意識地）會站在並且現在還站在這樣的立場，即站在唯物論的認識論的立場之自然科學。我們讀一讀第五十九節看：

“我們依據我們的觀念的系列和連續所獲得的經驗（巴克來的——“純粹經驗”哲學）（註二）可以正當地判斷，若是我們生存於和我們現在所處的情況很不同的情況之下，我

們將要獲得什麼。於是就生出自然的認識，而這種認識（聽着！）是可以保持牠和前邊所說的事情十分一致的效用與確實性的。”

承認客觀世界和自然爲神在我們精神之中所喚起的“感覺之結合”罷。承認這種事情並且拒絕在意識之外，和人類之外去觀察這種感覺的“基礎”，而我在我的唯心論的認識論的範圍中將承認全部的自然科學與自然科學的全部意義及確實性。我正需要這種於我的有利於“平和與宗教”的結論的範圍並且只需要這種範圍。這是巴克來的思想程序。關於這種正當地表現唯心論哲學的本質和牠的社會的意義的思想程序，我們在後來說馬赫主義與自然科學的關係時，還要談到的。

現在我們還看一看一個二十世紀的最新的實證論者與批評的實在論者游施凱維赤Pawel Se-lomonowitsch Jusch kewitsch 從巴克來借得來的新發見罷。這個發見是“經驗象徵主義”。佛來賽說，“巴克來愛用的理論，是‘綜合的自然象徵主

義’(同書,一〇九頁)或是‘自然象徵主義’(Natural Symbolism)的理論。”若是這些話頭不出現於一八七一年出的出版物中,則人們連佛來賽是近代數學家與物理學家潘家賚及俄羅斯的“馬克思主義者”游施凱維持的剽竊者都不能知道懷疑!

引起佛來賽狂喜的巴克來的理論可以用這位大僧正(即巴克來——譯者)下面的話來說明:

“觀念的結合(不要忘記,在巴克來以為觀念與物是同樣的東西。)不是推定對於原因與結果的關係,而只是推定一個標記或符號對於那具有種種意思的事物的關係。”(第六十五節)由是而知那在助成結果之發生的概念(under the Notion of a cause)之下不能明瞭並且使我們引到大大的矛盾的物事……若是把這種物事只看做對我們職司通報之役的標記或符號,那末,就可以很自然地說明了。”(第六十六節)

依巴克來和佛來賽的見解,那用這個“經驗象

徵”通報我們的不是別人只是神性罷了，這是顯然的。至關於巴克來的理論中象徵主義之認識論的意義是從象徵主義要取那企圖“由有形的原因說明物事”的“教理”（第六十六節）而代之以的主張生出來的。

在原因性的問題裏面，有兩個哲學的方向在我們面前。一個是企圖“用有形的原因去說明物事”的哲學方面——並且這種哲學方向明顯地是與大僧正巴克來所反對的“不合理”的“物質的學說”有關係的。其他一個哲學方向把“原因的概念”歸之於職司我們的“通報”（由於神）之役的“標記或符號的概念”。當我們做馬赫主義與辨證法的唯物論對於這種問題的態度的分析時，我們將要碰到着着二十世紀的衣裝的這兩個問題。

其次，關於實在性的問題更須注意的是，巴克來因為他反對意識之外的物之存在，所以要找一個實在與虛構之區別的標準。他在第三十六節裏說過，人類的精神由知覺所喚起的那些“觀念”比

之由感覺所覺知的其牠的觀念“是無生氣的，弱的和不堅固的，而後邊的這些觀念，因為牠們是依據法則或自然法則所銘記的，所以證明牠們自己是比人類的精神更有偉力，更有智慧的精神的結果。對於這些觀念，可以說牠們比較前者的觀念更具有多多的實在性，這個意思就是說，這些觀念感受性更強烈，更有秩序，更加決定並且不是覺知牠的精神之任意的虛構……”

巴克來在別的地方（第八十四節）想把實在之概念與多數人之同樣的官能感覺之同時的覺知相結合。例如，我們所聽說的水變成酒的變化是否真實的這個問題的解決：

“……若是坐在桌子邊的一切的人都看見酒，聞見酒，嘗到酒味，並且喝到酒，而發見這酒的結果，那末，依我的意見，這酒的實在性是不加疑惑的了……”

而佛來賽對於牠的說明是：

“依各個人同時同樣的感覺的觀念的知覺

在這個地方和空想的客體或情緒之純個性的或個人的意識不同，而是看做第一次的觀念之實在性的證據的。”

由是而知，我們對於巴克來的主觀的唯心論是否忽視個別的和集體的知覺的差別是不能懂得的。却是他是想在這個差別之上建立實在性的標準的。他從神性對於人類精神的影響抽出“觀念”，因此就接近客觀的唯心論，就是：世界不是我的表象，而是創造“自然法則”和創造“觀念”之“更多實在”或更少實在之差別的法則的一個至高的，精神的原因之結果。

巴克來在他的那部極力把他的見解通俗化的著作“錫拉斯 Hylas 與飛龍腦斯 Philonous 的三個會話”中，說明他的意見和唯物論的主張的衝突如下：

“我和你們(唯物論者)同樣地主張，無論什麼地方，我們都是受外來的影響的；所以我們不能不承認那屬於根本和我們不同的實體的

力的存在，即我們外部的力的存在，……然而關於這種具有大力的實體的種類的問題，我們就背道而馳了。我主張這種實體應當是魂靈，你們則主張是物質，或是我不知道的什麼（我可以附帶地說，你們也不知道是什麼）第三個自然……”（同書三三五頁）

佛來賽解說道：

“這是全問題的關鍵。依唯物論者的意見，感覺的現象是為一個物質的實體或為一個不知的‘第三個自然’所喚起；依巴克來的意見，這種感覺現象是為合理的意志所喚起；依休謨與實證論者的意見，則此等感覺現象之起源絕對地不可知並且我們只能依着準諸習慣的歸納的方法使牠成為普遍化的事實。”

英國的巴克來主義的信徒佛來賽從他的澈底的唯心論的立場接近唯物論者昂格思所明白地指出特徵的，哲學中的同樣的“根本方向”。昂格思在他的著作“路易，傅渥耶巴赫論” Ludwig Feu

erbach 中把哲學者分成“兩大陣營”，即分成唯物論者和唯心論者的兩大陣營。昂格思——他在內容上觀察兩派的理論比佛來賽所觀察的更加是發展的，更加是多方面的，和更加豐富的——看到這種差別是從唯物論者以自然為主要的，精神為次要的，但在唯心論者則反之，這一事實生出來的。昂格思把否認世界認識的可能性，或則至少也是否認完全認識的可能的休謨與康德放在這兩派中間，並且叫他們做不可知論者。昂格思在他的“路易傅渥耶巴赫論”中把他這最後的術語僅僅用之於休謨的信徒（休謨的這些信徒，佛來賽名之曰“實證論者”，並且他們自己也喜歡這樣地叫）；然而他在他的“論歷史的唯物論”的論文中，當他研究不可知論的變種的新康德派的時候，便就“新康德派的不可知論”的見解直截了當地說了。

我們在這個地方不能就到昂格思的這種可驚的正當與較深的見解（完全為馬赫主義者厚顏地排除掉的見解）而止。我們還要詳細地討論。現在

我們只指出馬克思主義的術語與徹底的唯物論者與徹底的唯心論者對於哲學的根本的方向：兩極端性的會合而止。要明示這些方向（後來我們對於牠們要不斷地說到的），我們想簡單地說一說那些與巴克來取道不同的十八世紀的一班偉大的哲學者的見解的特徵。（“唯物論與經驗批評論”一〇——一九頁）

（註一）——George Berkeley, "Treatise Concerning the Principles of human knowledge" Vol, I, of Works, edited A.C. Fraser, Oxford 1871.

（註二）——佛來賽在他的序文中主張，巴克來和洛克同樣地都只訴之於經驗’。

休謨的懷疑論

在“關於人類悟性的研究”第十二章中關於懷疑論的哲學，休謨的觀察是這樣：

“人類為自然的本能或先入之見 *Voreingenommenheit* 所驅遣而置信於他的感官，並

好像，若是我們和一切自覺的生物都消滅並絕滅的時候，我們就毫不加考察，甚至用不着考察地常常承認一個客觀世界（external universe），這一客觀世界是不依靠我們的知覺而也可以存在的，這種事情，好像是極明顯的。動物也是這同樣的意見所支配，並且在牠的一切思想，計畫及活動中保存這種對於外界客體的信念。……

然而一切人類的這種普通的初步的見解馬上就被一知半解(Slightest)的哲學所摧毀，這種哲學教我們道，在我們的精神之中，除了影象或知覺以外，永不能承認有其他的東西，而感官不過是因之而達這種影像的通路，並且教道，這種感官是不能夠在精神與客體之間建立一個直接的關係（Intercourse）。我們看見的桌子，若是我們遠離了牠，牠好像是小的樣子，然而真實的桌子，是離我們而獨立存在的，決不有什麼變化。所以這不過是

桌子表現於精神上的影象 (Image。) 這是彰明較著的，決然的斷言，並且，假使我們說，我們所看見的這所家屋和那株樹這些存在形態 (Existences) 不過是我們的精神的印象，做這種觀察的對於這種見解，誰也沒有懷疑。……

有什麼根據證明，精神的印象應當是淵源於那與牠雖貌似 (若是可能的話，) 然而絕不相同之外界的客體，並且有什麼根據證明，精神的印象不能從精神自身的力發生，或則由於任何不識不知的精神的活動，或則由於我們還少知道的原因發生呢？……

這個問題怎樣決定呢？自然是和同種類的其他一切問題一樣是要用經驗來決定。不過經驗是完全沉默的，然而又不能無言。精神除了印象以外，決沒有別的東西，並且精神對於印象與客體間的相互關係無論如何，得不着什麼經驗。所以這樣一個相互關係的假定是毫

沒何等論理的根據的。爲的要證明我們的感官的正確性，故以最高的存在物的正確性爲隱蔽之地，這個意思就是全然在這兒掉弄玄虛。若是我們一旦提出置於外界的問題，那末，我們就喪失可以由之證明這樣存在物的存在的各種根據。(註一)”

休謨在“論人類自然的論文”的第四冊的第二篇“論對於感官的懷疑論”也同樣地說：“我們的知覺是我們唯一的客體”。(能必業與皮龍的法蘭西的譯本一八七八年，巴黎版，二八一頁)休謨用懷疑論這個字否認由物或精神等等的作用而得的知覺的說明，就是一方面否認把知覺歸之於客觀世界，一方面又否認把知覺歸之於神靈或未知的靈魂。休謨著作法文譯本的序言的作者，法蘭希斯，皮龍 Francois Pillon 他是一個與馬赫同一傾向(如我們將在下面看見的)的哲學者，說得非常之對，他說道，在休謨以爲主觀與客觀均歸之於‘各羣不同的知覺’“意識，印象，觀念等等的各種

要素”；並且只能從“這各種要素的分類與結合”立言。“不可知論”這一個巧妙而又的確的表辭的創造者，英國的休謨的信徒，赫胥黎在他的論休謨的著作內也是這樣地主張道，休謨在我們應當是從客觀對於人類的作用來說明知覺呢，還是應當從精神的創造力來說明知覺呢，這一問題上，採取感覺為第一次的，不可分析的意識狀態是不十分徹底的。他（休謨）承認“實在論與唯心論同是逼真的假說”。（註三）休謨沒有超出感覺以外：

“紅與青的色，薔薇的香，這都是單純的印象。……然而紅的薔薇却給我們一個綜合的印象（Complex impression）而這一綜合的印象是能以分成紅色，薔薇香，與其他許多的單純的印象的。”（同上書，六四與六五頁。）

休謨承認“唯物論的”立場，又承認“唯心論的”立場。（第八二節。）“知覺的集合”可以從斐希特的“自我”生出來並可以成為或種實在（Real something）之“表現或則至少是象徵”。赫胥黎

是這樣解釋依談。(全集第十卷一九——二一頁)

(註一)David Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding" Essays and Treatise vol. I. 1822 PP. 150—153

(註二)Psychologie de Hume, Traite' de la Nature Humaine etc, Trad, Rou, Ch, Renouvier et T. Pillon, Paris 1878. Introduction, P. X.

(註三)F. Huxley, "Hume" Lond, 1879, P. 74.

邱戴羅的唯心論批評

若就唯物論者說呢，則有如次的百科辭典編纂主任邱戴羅對於巴克來的批評的意見：

“那只承認他們自己的存在和移植在他們內部之感覺的存在，而此外並不承認有任何東西的哲學者，就是唯心論者。以我所見，這是只可以造成盲目的狂妄的體系！這個體系是人類精神的恥辱；哲學的恥辱，然而不拘牠怎樣極端的滑稽，要想擊破牠，却是極

困難的。”(註一)

而與唯物論者的見解極接近的(若是要顛覆唯心論只靠着論證與三段論法是不夠的，並且這種事體，不是在此地討論論證的)邱戴羅舉出唯心論者巴克來與感覺論者孔耶拉(Sensualisten Condillac)的前提的類似。孔耶拉若是照他的意見，為豫防感覺為認識的唯一源泉的見解所生出來的不合理的結論起見，就要因此攻擊巴克來。

邱戴羅在“達賴姆伯特與邱戴羅的會話”中表明他的哲學的見解如下：

“請你，假定洋琴是有感覺記憶的能力的，並請你告訴我，牠自己是不是覆行演出你所曾在他的鍵盤上奏過了的歌齒呢？我們就是賦與感覺和記憶的能力的工具。我們的感官是那為圍繞我們的自然所扣擊並為其自身時常扣擊的同樣的鍵盤；照我的意見，這就是和我一樣地組織的洋琴中所發生的一切。”

達拉姆伯特答道：這樣一個洋琴也有應當自求食物，自己蕃殖，並且產生小洋琴的能力。耶戴羅答道，無疑的，並且說：

“請你就拿一個卵子做例。這個卵子就可以把一切神學的學說和大地上的一切的神殿推倒。這個卵子是什麼呢？在胚胎沒有注入以前，牠是一個無感覺的積塊，但是胚胎注入之時，牠成爲什麼東西呢？是一個無感覺的積塊。因爲這個胚胎自己也不過是一個粗糙的而且晃越越的流動體。但是這種積塊怎樣地變化爲有感覺能力，有生命的其他的組織呢？是由熱而變化。那末，熱是什麼造出來的呢？是運動造出來的。一個從卵子孵化出來的生物具有你所有的感情而其行動亦與你的行動一樣。你是不是同笛卡爾同樣地主張，這是一個單純的模仿的機械呢？那末小孩子們要笑話你，而一班哲學者將要答你道，若是這是一個機械，你也就是機械。若是你承認這種生

物與你之間的差別是生於組織的，就是表示你的健全思想與思慮，你是對的；但是因此又生出一個和你反對的結論，就是，用一個從牠惰性的物質生出來的一定的組織形態的惰性的物質，在熱與運動的影響之下，生出感覺，生活，記憶，意識，情感，思想的能力的結論。”

邱戴羅又繼續地說道，你只能於兩者之中擇其一，就是：或則承認一個在一定的發展階段中滲入的卵子中“隱伏的要素”，即承認一個不知牠是存在於空間的物質的，還是任意創造出來的要素，這是反乎健全思想而陷於矛盾與無稽的；或則簡單地“提出一個說明一切，即：感覺的能力為物質的一般、的特性或為物質的組織的產物，的假定”。孔邱拉的反駁是，這個假定是承認一個依其本質不能與物質並立的性質。邱戴羅答復這個反駁道：

“你還不知道物之本質，不知道物質的本質並不知道感覺的本質，你從何曉得感覺的能力

照牠的本質是與物質不並立的呢？你十分理解運動的性質，牠在任何體內的存在與夫牠從這一個物體移到那一個物體的推移嗎？”
達賴姆伯特：“雖然不知道感覺的性質和物質的性質，但是我曉得感覺能力是一個與可分的主體或基體不可並立的單純的不可分的性質。”

邱戴羅：“這是形而上學的神學的愚論：你不曉得，一切的物質的性質與一切接觸我們的感覺而附麗於物質的形態，依他們的本質，都是不可分的嗎？固體性中沒有什麼或高或低的程度。球體的半分是可以有的，球性的半分却是不能有的。……“假使你是一個物理學家你當知道，你雖然不能說明原因與結果的聯絡而知道這種結果是如何派生的的時候，那你就承認結果的派生的性質。假如你是邏輯的，你就不要把一個不能理解，牠與結果的聯絡，又不能知道，並造出一個不能解決的

無限的困難之其他原因，來取這一個存在着的而且說明一切的原因而代之。”

達賴姆伯特：“那末，若是我從這個原因出發呢？”

邱戴羅：“在宇宙之中，無論是在人類，在動物却只有一個本質。手琴是用木頭做出來的，人是從肉出來的，昆蟲是從肉出來的，音樂家是從肉出來的，這種肉的組織是不同的：然而兩者是同源，並同類，有同樣的機能，有同樣的目的。”

達賴姆伯特：“你的兩架洋琴之間的音階的關係是用什麼方法生出來的？”

邱戴羅：“……具有感覺能力的工具即生物在經驗上相信，若是牠有一定的音階，牠對外界就有一定的作用，並且其牠類似牠的具有感覺能力的工具，即類似牠的生物，馴染，離合，或有所希企，有所供給，有所傷痛，有所撫愛。而在牠的記憶和與牠類似的物的記憶中

結合着這種音階；你自己注意看，這在人類交際之中除了音律和行動並沒有別的。然而爲對於我的體系做更有力的說明起見，我還要告訴你說，在這個體系之前，還要遇到巴克來所用以反對肉體的存在的難以制伏的困難。具有感覺能力的洋琴自以爲牠是世界上的唯一的洋琴，宇宙的全部諧調都是從牠自己生出來的，在這一剎那之間有這麼一個狂妄的妄人。”

這是在一七六九年寫的。我們於是就結束我們對於歷史的小小的考察。至於人類之中的“狂妄的洋琴”和世界諧調，我們在“最新實証論”的分析中是常常要遇見的。（全集“唯物論與經驗批評論”二一——二三頁）

（註一）Oeuvres Complètes de Diderot, ed par I.

Assezat Paris 1875, vol. 1. P. 304.

唯心論 康德主義

唯心論只從哲學者以物爲我們的感覺的時候才開始——康德主義是始於哲學者承認物之自身是存在的，然而牠是不可知的時候。（全集“唯物論與經驗批評論”八七頁）

康德的哲學

康德哲學的根本的特色是唯物論與唯心論的調停，是兩者的媾和，是聚各種互相衝突的哲學傾向於一個體系的結合。當康德承認我們的表象適應我們外部的某種物或物之自體的時候，他是一個唯物論者。當他說明這個物之自體是不可知的超絕的彼岸的時候，他又表現爲唯心論者。因爲康德承認經驗和感覺爲我們的認識之唯一源泉，他給他的哲學一個感覺論的傾向，而在某種條件之下，又可以超越感覺論傾向唯物論。因爲康德承認空間，時間，原因性等等的先驗性 *Spriorität* 他遂使他自己的哲學傾倒在唯心論。因爲他的騎驕的性質，所以澈底的唯物論者對他做不可和

解的鬭爭，澈底的唯心論者（“純正的”不可知論者，休謨主義者也加入）也對他做不可和解的鬭爭。唯物論者攻擊他的唯心論，駁難他的體系的唯心論的特色，證實物之自體的認識的可能性，現實性，證實物之自體與現象間並不存有原則上的差別，並且證實必然性，原因性等等不是從先天的思想法則抽出來的，而是從客觀的實在抽出來的。不可知論者和唯心論者攻擊康德，說他承認物之自體，爲對唯物論，“實在論”或“素朴的實在論”的妥協，在這時候，不可知論者，除掉物之自體，又放棄先驗性，而唯心論者，不但要求先驗的觀念形態是從純粹思想（因爲他，人類的思想擴大到抽象的自我，擴大到“絕對的觀念”，即綜合的意志等等）的澈底的推究，並且要求全世界的一般也是從純粹思想的澈底的推究。（“唯物論與經驗批評論”一六三頁）

“自右邊對於”康德的批評

一七九二年蘇爾柴 (G. E. Schulze) 因為康德承認先驗性 (五九, 一四一頁及其牠) (註一) 及物之自體, 就攻擊康德。我們懷疑論者又休謨的信徒反對“一切超出經驗的範圍之外”的物, 反對物之自體。(五九頁) 我們反對客觀的認識 (二五頁) 我們否認時間與空間具體地存在於我們之外。(一〇一頁) 我們反對經驗中的必然性, (一一二頁,) 原因性, 能力等等 (一一三頁) 的現存。我們對於這些不能添寫着“我們表象之外的具體性”。(一一四頁) 康德說, 若是我們不能有不同的思想, 那牠就是思想的先驗的法則的意思, 並且以“獨斷論的”樣子實證先驗性。蘇爾柴答康德道: “這個結論, 為要實證我們的表現之外的客觀的自然可以老早地利用於哲學中了。” (一四一頁) 若是這樣的考察, 那末, 對於物之自體是可以添寫為原因性的。(一四二) “經驗無論何時都沒有告訴我們以客觀的對象對於我們的作用 (Wir erfahren niemals) 生出表象來的事情。”所以

康德全然不曾證實“我們理性之外的這一某種的東西，與不得不是與我們的感覺(Gemute)有區別的物之自體”。“感覺看做我們一切的認識之唯一無二的基礎。”(二六五頁)康德的純粹理性的批評，“把一切的認識皆如於客觀的對象對我們的感覺機關的作用的前提放在自己的觀察的基礎之上。然後自己又來駁擊這個前提的真理與實在性”。(二六六頁)康德對於巴克來沒有何等攻擊。(二六八——二七二頁)

由此以看，就可以明白，休謨的信徒蘇爾柴是反駁康德的物之自體的學說，就是認他是對於唯物論的不徹底的讓步，就是反對他對於那“獨斷論的”主張，‘我們的感覺適應客觀的實在’的讓步。換句話說，就是：對於我們的表象是為客觀的(離我們的意識而獨立的)對象對於我們的感覺機關發生的作用所造成這種主張的不徹底的讓步。不可知論者蘇爾柴攻擊不可知論者康德道，承認物之自體就是違背不可知論並且走到唯物論。主觀

的唯心論者斐希特也是同樣地批評康德，——不過更猛烈些，——他的意思是：康德之對於離我們而獨立的物之自體的承認就是“實在論”(Ges. Werke Bd. I. S. 483,) 並且康德沒有弄清“實在論”與“唯心論”之間的區別。斐希特所看見康德及康德派的很不澈底的是在於，他們承認物之自體為“客觀的實在性的基礎”(四八三頁) 因是而陷於與批評的唯心論的矛盾。斐希特號召康德的實在論的推論家道，“在你們，以為地球是在鯨魚之上的，鯨是在地球上的，你們的一個單純的思想的物之自體對於自我發生作用”! (四八三頁)

(註二) G. E. Schulze, "Aenesidemus oder" ueber die Fundamente—der von dem Prof Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie" 1792

斐希特的主觀的唯心論

以下是某哲學者與讀者的通俗的談話：
讀者——‘不能不有一個物的體系，(依普通的

哲學的見解，)並不可不由物產生意識’。

哲學者——‘你是步現今職業的哲學者的後塵，……但不是健全的人類的考察與實際的意識的見解……在你回答我之先，你要想一想：無論什麼物，假使物與意識不一致，同時若不經過意識，是否有物出現於君之身或是出現於君之前……’

讀者——‘若是我自己對於問題考慮得正確，我應當贊同你的意見。’

哲學者——‘現在你就拿出於你的精神，入於你的精神的你的自身來說。你不要希望自己超越你自己，不要理解你所不能理解的，不要理解那超過意識與(圈點係著者所加)物，物與意識(Bewusstsein und Ding, Ding und Bewusstsein);更正確一點說，就是要把握着那不互分彼此，而只是在研究之後才互分彼此之無條件的主觀即客觀與客觀即主觀(Das absolut Subjektiv objektiv und Objektiv-Subjektiv)。’

看呀，這就是經驗批評論的原理的同格即最

新的實證主義對於“素朴的實在論”之最新的擁護的全部本質!“不可分”的同格的思想在這裏，完全明白地說明出來，然而牠是從所謂不離乎“職業的哲學者”的睿智的通俗的人類的見解之真實的擁護的見地出發來說明的。雖然，這裏所引用的會話是從主觀的唯心論的古典的代表斐希特(Johann Gottlieb Fichte)所著出版於一八〇一年的著作中採用下來的。(註一)

在我們此處置在念頭的馬赫與阿芬納留斯的學說中，我們除了一些主觀的唯心論的新術語的變化之外，並看不見別的東西。他們超出唯物論與唯心論之上而除去從物到意識的立場與反對的立場問題的矛盾的希求不過是改正的斐希特主義的空虛的希求。斐希特也是這樣想像，好像他是已經把“自我”與“物體”，意識與物“不可分地”結合起來了，好像他已經“解決了”對於人類不能飛越他自身的事實之前提的問題。換句話說，這裏就是把巴克來的結論重復地說一下：我只感覺我自己

的感覺：我沒有承認我的外部的“客體自身”的權利。一七七一年巴克來的，一八〇一年斐希特的與一八九二至九四年阿芬納留斯的各種表現方式，一點也沒有變化問題的本質，就是說，沒有變更主觀的唯心論的哲學的根本的方向。世界是我的感覺：“非我”為我們的自我所“定立”，（創造，生產）物與意識的結合是不可分，“自我”與“物體”的不可分的同格是經驗批評論的原理同格——這是常常同樣的命題，常常是表面上粉飾和着色的同樣的舊屑物。（“唯物論與經驗批評論”四九——五一頁）

（註一）Johann Gottlieb Fichte, 'Sonnen klarer Bericht an das grossere publikum ueber das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen' Berlin 1801, S. 178U. 179 (2. Anfl, Leipzig 1922—Philosophische Bibliothek—S. 81U. 82.)

唯物論者傅渥耶巴赫從左邊的見解對於康德的批評

現在說一說站在左邊對於康德的批評。傅渥耶巴赫不攻擊他的“實在論”，而攻擊他的“唯心論”；他把康德的體系叫做“建築在經驗論的立場上的唯心論”（Werke, Bd. II, S. 293）

這裏是傅渥耶巴赫關於康德的特別重要的考察。康德說：

“若是我們把感官的對象看做單單的現象，——並可以這樣看法的——我們却還得承認，若是我們不知道物之自體怎樣創造牠自己，而僅僅知道牠的現象，即我們的感官受這種不明的某物的作用的方式，而物之自體就是橫在這等現象的基礎之上。於是理性因為牠採用各種現象，也就得承認物之自體自身的存在，而在我們可以說，橫在現象的基礎之上，即單單的思想的本體的這樣一個本體的表現，不僅是許可的，並且是不可避的……”

傅渥耶巴赫從康德引來這樣一節文字，在這一節之中，物之自體視為單純的思想的事物，思想的本體而不視為實在，他把他實在的全部批評完全注在這上面，他說：

“因此感覺的對象之於理性只是單單的現象不是真理！而思想本體之於理性也絕不是現實的客體！康德哲學是主觀與客觀，本體與存在，思想與實在的矛盾。沒有本體的存在（就是說沒有客觀實在之各種現象的存在，是單純的現象——這是感覺的物，沒有存在的本體，只是思想——這是思想本體，是記號的物；牠們是可以被思想的，然而牠們却缺少存在——至少在我們是缺少存在，——客觀性；牠們是物之自體，真理的物；但只是沒有現實的物……然而這是怎樣一個矛盾——真理與現實分離，現實與真理分離”！（Werke, II, S. 303）

傅渥耶巴赫不是攻擊康德承認物之自體，而

是攻擊他不承認物之自體的實在性即客觀的實在性，就是不承認他把物之自體做單純的思想，思想的本體，而不把牠當做“具有實在性的本體”即實在，現實地存在的本體。傅渥耶巴赫攻擊康德是因為他離開唯物論。

一八五八年三月二十八日傅渥耶巴赫寫信給博林 Bolin 道：“康德哲學以不可避的必然性要走到麥希特派唯心論，然而康德哲學是一個矛盾，所以又要流入感覺論。第一個結論屬於過去，屬於歷史……第二個結論屬於現在和將來”。（Karl Grün, “Ludwig Feuerbach,” Bd. II. S. 49）

我們已經曉得，傅渥耶巴赫是擁護感覺論的即擁護唯物論。從康德轉換新方向到不可知論與唯心論，到休謨與巴克來，從傅渥耶巴赫的立場看來，不加疑惑是反動的。而傅渥耶巴赫的熱烈的繼承者阿爾伯來希特，勞，他具有傅渥耶巴赫的長處，也具有（馬克思和昂格思所已經克服的）他

的知處，然而他却以他的師門的全副精神去批評康德。他說：

“康德哲學是一個兩棲動物(兩義性,)牠又是唯物論,又是唯心論,而在牠的這種兩重性質之中,即橫着牠的本質的關鍵。康德他以唯物論者或經驗論者的資格,就不得不承認在我們之外的實在 Wesenheit 的物。但是他以唯心論者的資格又不能擺脫那心靈是一個與感官的物完全不同的本體的偏見。於是有一個現實的物和一個理解此物的人類精神。然而這種精神怎樣與那絕不相同的物接觸呢? 牠的出路是:精神有某種先驗的認識。因此各物就不得不表現牠對於精神所表現的。所以我們怎樣理解各物,就怎樣理解牠:這是我們的創造。因為生活於我們之中的精神不過是神的精神並且人類精神也就和神從無創物一樣地創造非物之自體的某種東西。各物的‘物之自體’的實在保證着現實的物。然而在

康德則缺乏心靈，因為他以爲不滅性是道德的要求。諸君（勞這樣地說，一般地說，是指新康德派的名字而言，特別地說，是指賈造“唯物論史”的朗格的名字而言）‘物之自體就是康德的唯心論所以與巴克來的唯心論不同的物：牠形成一個從唯心論到唯物論的津梁。這就是我的康德哲學的批評，並且誰個能顛覆這個批評就顛覆牠好了……在唯物論者看來，先驗的認識與‘物之自體’的區別簡直是多餘的，因為他無論在什麼地方都沒有把自然的繼續性中斷，在他以爲物質與精神不是兩個根本不同的東西，而只是一個物件的兩方面，所以他也不需要什麼特別的方策以促進精神與物質之接觸’。（註二）（全集‘唯物論與經驗批評論’一六五——一六七頁）

（註三）Albrecht Rau: "Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart", Leipzig 1882.

S. 87—89.

拉發格的康德主義的批評

再者昂格思曾說，如我們所已知道的，攻擊康德，是因為他的不可知論者，不是因為他離開澈底的不可知論。昂格思的弟子拉發格在一九〇〇年以下面的話反對康德派（察理，拉坡特曾屬於這一派）：

“在十九世紀之初，當波爾若阿希終結革命的破壞事業之後，他們便捨棄他們的佛爾特爾的哲學 Voltairianische Philosophie；夏特布理安 Chateaubriand 用浪漫色彩所煊染的加托力教又復流行，而塞巴司堤安，埋謝為摧毀羅伯士比 Robespierre 所絞殺的百科辭典派的唯物論計，遂輸入康德主義。

十九世紀，即波爾若阿希的世紀之末，一班知識階級如歷史告訴我們的，希圖藉康德哲學之助，根本推翻馬克思昂格思的唯物論……

這種反動運動，發生於德國——可以說是發生於我們的積分學者——社會主義者，而這些社會主義者想把這全部名譽歸之於其學派的創始者馬龍 Malon。事實上馬龍自身除了在這屈麗墟 Zuerich 開始改良馬克思主義的笛林格的門徒許赫堡 Hechbergs 卡斯天 Bernstein 及其他學派，絕沒有出自別的學派。（拉發格是就前世紀的七十年的後半期德國社會主義中有名的唯心論的運動立言）。當姚賴 Jaure's 傅立葉和一班知識階級自己慣於他的術語，還是一樣地把康德送給我們，這是可以豫期的。……拉坡特當他相信，在馬克思，“觀念與實在之同一性是存在的”，那就錯了。第一，我們無論在什麼時候，用不着這樣的形而上學的術語：觀念和客觀是一樣的真實，而客觀的反映是觀念。……要想少少轉變那些要求熟知波爾若阿的哲學的各同志的注意，我要說明這個使唯心論的智力如其強有力

的有名的問題是何自而來的：

一個以臘腸爲食，而每日受取五個法郎的勞動者，都知道的很清楚，企業家掠奪他，且食豬肉，他知道，他的主人是個誰，知道這臘腸有適意的口味並且對於身體是營養的。然而波爾若阿的詭辯家說道，橫豎是一樣，無論他是皮亞蘇也罷，休謨也罷，或是康德也罷，我都不知道！勞動者對於事物的見解，只是他個人的，自己的，即主觀的見解。自然他也有同樣的權利可以說，主人是愚人，臘腸是用魚皮做的，因爲：他不能夠知道物之自體。

困難是在把全部問題弄錯了。要認識客體，不得不先審查他的官能是否欺瞞他……化學家更進一層，他洞察物體的內部，他解剖牠，他分析物的各種要素，然後進行相反的手續即綜合，遂從那各種要素做成物體。若是從人類可以從這各種要素爲他自己的需用，生產物事的瞬間看來，他可以像昂格思說法，他知道

物之自體。基督教徒的神，雖然當他存在並且創造世界的時候，也不能做出比這更大的事體”。(註一)‘唯物論與經驗批評論’一六七一一一六八頁。

(註一)Paul Lafargue, "Le materialisme de Marx et Kant" in "Le Socioliste" 25, Februar 1900.

海格爾與唯物論

昂格思在他的“傅渥耶巴赫論”的著作中，呼康德與休謨為“反對世界之認識或至少反對完全認識的可能”的哲學家。昂格思第一段所舉的休謨與康德的相異之點即是他們的共通之點。他在這裏指出“海格爾已經說出反對這種(休謨的及康德的)見解的決定的事實”(第一六頁)。在這個機會說一說，海格爾因名唯物論為“經驗論的澈底的體系”而有如下之說法，不是沒有興味的事，他說：

“在經驗論以為一般地說，外邊的東西 Das

Aeusser liche 是真實的東西，若是縱然要承認一個超感官的東西，然而經驗論依然要拒絕外面的認識，而只固執着屬於知覺的東西。(Soll doch eine Erkenntnis desselben nicht statt finden können, sondern man sich lediglich an das der Wahrnehmung Angehörige zu halten haben)。但是這個根本的前提在牠的徹底的發展之中已經伏有後來所謂唯物論的東西。這種物質之於唯物論就是這樣真實的客觀的東西”。(註一)

一切的認識都是由經驗，感覺，知覺來的。這是對的。然而問題只在客觀的實在性是否“屬於知覺”；就是說，牠是否知覺的源泉？若是說客觀的實在性是知覺的源泉，那末，你就是唯物論者。若說不是的，那你就是不徹底的並且應當是不可避免地走到主觀主義，走到不可知論，你或(從康德)否認物之自體的認識的可能性，否認時間，空間與

原因性的客觀性，或則（從休謨）否認物之自體的思想，都是一樣的。在這個時候，你的經驗論，你的經驗哲學的不澈底是在你拒絕經驗中的客觀的內容，即經驗的認識中之客觀的真理。（全集“唯物論與經驗批評論”一〇一頁）

（註一）Hegel: "Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" IV. Band der Werke (1843), S. 83, Vgl. S. 122

俗惡的唯物論者

我們在邸戴羅 Diderot 的例中已經知道唯物論者的根本的見解。這種見解不是由於從物質的運動抽出感覺或把感覺歸之於物質的運動而生，毋甯說是由於承認感覺為運動的物質的特性之一而生。在這個問題上，昂格思是站在邸戴羅的見地的，並且他和傅格特 Vogt, 畢赫拿 Buchner 和莫來蕭 Moleschott 一班惡俗的唯物論者分離，就中是因為他們簡直限於這種腦髓之分泌思

想，猶之乎肝臟之分泌膽汁一樣的見解，其見解時常與唯物論反對的馬赫明顯地和其他一切御用哲學的御用教授(Alle ubrigen offiziellen Professoren der offiziellen philosophie)一樣地忽視邱戴羅，傅澤耶巴赫，馬克思，昂格思等一切偉大的唯物論者。(全集·唯物論與經驗批評論三二頁。)

十八世紀唯物論的缺點

昂格思明明白白地說道，畢赫拿一派沒有方法超過他們的學說的限制，沒有方法超過十八世紀的唯物論者的限制，就是說他們不曾前進一步。以此之故，並且也只以此之故，昂格思才攻擊畢赫拿一派。他攻擊他們不是如一班莫明其妙的人所想的，因為他們是唯物論者，而是因為他們不曾使唯物論前進，——他們簡直不曾對於使理論(唯物論)愈益發展這一層加以考慮。(二一頁)昂格思只是因為這個原故才攻擊畢赫拿一派。昂格

思並且把他和馬克思所已經克服，而畢赫拿一派所不能脫出的十八世紀的法蘭西的唯物論者之三個主要的“局限性”一個一個地舉出來。第一個局限性是：主要的“機械的”，意思就是，他們只將“機械學的尺度”，適用於化學的及有機的自然之過程（十九頁）。我們在下章可以看見，對於昂格思的這種的言語的誤解，怎樣地使某也某也，經過新物理學，而陷於唯心論。昂格思之所以攻擊機械的唯物論的，不是因為“新”唯心論的（同樣的也是馬赫的）的物理學者攻擊牠。第二個局限性是：舊唯物論的，意思就是“他們的哲學之反辯證法性”的形而上學的見解。這一局限性是馬赫主義者與畢赫拿一派完全彼此共之的，他們，如我們所已經看見的，對於昂格思在認識論（譬如絕對的與相對的真理）上的辯證法的運用簡直毫無所知。第三個局限性是：在社會科學的領域內的唯心論之“優越”的保存，對於史的唯物論之無理解。（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’二〇〇頁）

傅渥耶巴赫的唯物論(關於原因性的)

傅渥耶巴赫承認自然中的客觀的法則性，客觀的原因性，而這種原因性是關於秩序，法則等等只由人類的表象做近視的正確地反映。在傅渥耶巴赫承認自然之客觀的法則性與承認我們意識之中所反映的客觀世界，對象，肉體，事物之客觀的實在性有不可分離的結合。傅渥耶巴赫的見解是正統的唯物論的見解。所以傅渥耶巴赫正當地把其牠的各個見解，正確地說，就是關於原因性問題的見解，即自然中的客觀的法則性，原因性·必然性的否定歸之於信仰主義的Fideistischen(註一)傾向。因為關於原因性的問題的主觀主義的傾向，即秩序與自然必然性的抽釋，不是從客觀的外界的抽釋，而是從意識，理性，邏輯及其牠的抽釋，這種抽釋，不僅把人類的理性與自然分離，不僅使前者與後者對立，牠並且固執以為自然是理性的部分，不是理性為自然的部分。關於原因性問題的主觀主

義的傾向，就是哲學的唯心論，（休謨和康德原因性的理論對於這個變種，）就是說，多少衰弱，滅褪的信仰主義。承認自然的客觀的法則性並承認這種法則性近視的正確地反映於人類的頭腦就是唯物論。（全集第十卷‘唯物論與經驗批評’一二五頁）

（註一）在拉丁語Fides為信仰。fideismus是指不置基礎於科學而必置基礎於信仰的見解，故名曰‘信仰主義’。

物之自體的被認識性

傅渥耶巴赫很銳利地，明確地說明承認從現象世界到世界自身的任何‘超絕’，即承認僧侶輩所創造，哲學教授所因襲的任何的不可踰越的‘鴻溝’是怎樣地荒唐無稽。下面是他的說明之一：

“幻想的形成自然也就是自然的形成，因為幻想的力，也與一切人類的力一樣，照牠的根據及發生，其結局也就是自然的力。雖然如此，人類却是一個與日，月，星，岩石，動物，植物，簡單地說，用一般的術語——自然所指示的

其他一切的實在，Wesen 不同的實在。所以結果，日，月，星，岩石，以及其他自然的實在中的人類的表象，雖然這種表象也是自然的表象，却是與其他自然中的表象的對象有別的表象”。（Werke, Bd. VII, 1963, S., 516.）

我們的表象的對象與我們的表象不同，物之自體與我們所容受之物不同，因為後者只有前者的一部分或一面，就如同人類自身只是他的表象所反映的自然之一部分一樣。

“……味覺神經和鹽是一樣的自然的形成，然而這並不是說，鹽的味直接就是鹽的客觀的本質，並不是說，如以感覺對象的資格而存在（is）的自身就是牠的自體，因此也不是說，舌上的鹽的感覺是不同感覺而思得的鹽的本質……”

而在數頁之前又這樣地說：

“味的苦味是鹽的客觀的本質的一個主觀的

表現”。（五一四頁）

感覺是存在於我們外部的物之自體對於我們的感官的客觀地作用的結果。這是傅渥耶巴赫的理論。感覺是客觀世界，即 An sich und für sich（牠的自體的存在——編者）的世界之主觀的影象。

“……雖說人類是和日，月，星辰，植物，動物，岩石一樣地都是自然物 Naturwesen，然而他却與自然不同，所以在人類頭腦和心臟之中的自然，是一個和人類頭腦與心臟之外的自然不同的自然。”（五一六頁）

“……然而這個對象，即人類為依唯心論者自己所承認，而在其中實現‘主觀與客觀之自同性’的要求之唯一的對象；因為他是毫無疑地保持與我的存在的平等與統一的對象……然則一個人對於其他的人，即與他相處極近的人，豈不是一個幻想的客體，表象的客體嗎？豈不是各人都在依他自己的思想，自己的解

釋 (in und nach seinem Sinne) 去理解他人嗎?……所以假使人類與人類之間,思想與思想之間有一個不可忽視,極須注意的差別,那末非思想的,非人類的,不與我們有同一性的存在自體與此等存在間的差別與我們所表象,所思想,所理解應當是一樣的。”(同書五一七與五一八頁)

現象與物之自體的各種神秘的,臆造的,狡猾的差別完全是哲學的無意識 (Unsinn.) 其實人類已經無千帶萬次地觀察到這“物之自體”變而為“我們所容受之物”的現象之簡單明瞭的變化。所謂我們只知道感覺而不能知道存在於感覺的限界之後的任何東西的馬赫的“學說”,就是一個調和在新的湯水 Sauce 裏面的,唯心論的不可知論的哲學之舊詭辯主義。(全集第一卷‘唯物論與經驗批評論’九三——九五頁。)

關於自然中的原因性與必然性

原因性的問題對於這一個或那一個一切新的“主義”之哲學的方向的決定是特別的重要的，所以我們對於這個問題不得不詳細地討論。

我們從關於此點的唯心論的認識論開始。傅渥耶巴赫關於此點的見解在從前已經述說過的他對於哈姆 Rudolf Naem 的駁議裏面解說得特別的清楚：

“哈姆說，‘自然與人類的理性在他（傅渥耶巴赫）看來，全然是背馳的，牠們中間對於他是分裂成爲一個既不能從此到彼，又不能從彼到此的鴻溝。’”

哈姆在我的（傅渥耶巴赫）“宗教之本體”第四十八節裏置下他的非難的根據，在這裏我曾說道，‘自然只有從牠自身才可以理解，自然的必然性不是人類的或邏輯的，不是形而上學的或數學的，就是說不是抽象的，自然我們雖然可以比較並指出牠的各種現象以便我們理解牠，例如把秩序，目的，法則等人類的表

現和概念適用於自然並且在言語的性質上也不得不對牠採用這種言語，然而自然只是一個不應並且不能適用人類的尺度之唯一的存在。這是什麼意思呢？還是我曾說過，自然是沒有秩序的，那末，例如以夏來繼秋，以冬來繼春，以秋來繼冬麼？自然之中是沒有目的的，那末，例如，肺與空氣之間，光線與眼球之間，音響與耳鼓之間也是沒有什麼協調的麼？自然之中是沒有法則的，那末，例如，忽而為橢圓的運行，忽而為圓行的運行，忽而一年繞日一週，忽而四分之一小時（十五分）繞日一週麼？這是怎樣的無意識？那末，我在那一節中所要說的是什麼呢？除了劃分屬於自然的東西與屬於人類的東西間的區別之外更沒有別的。我在這一節中，不是說，秩序，目的，法則的言語和表象與自然中什麼實在性不相應，我只是否認思想與存在的同一性，我只否認，秩序等等存在於自然之

中也和存在於人類的頭腦或感官之中一樣。秩序，目的，法則不過人類用牠去把自然的事象翻譯成他的言語以求理解的語言罷了；這些語言不是失却意義或對象的語言（Sinn- und h. Gegenstandslose Worte）；然而不拘怎樣，原物與翻譯之間是應當有區別的。秩序，目的，法則在人類的意思上，就表現某種的任意。

有神論明確地從自然的秩序，適合性與法則性引出自然的任意的發生，引出一個與自然有異，而在其自體為混沌，又與一切的決定性絕緣的自然之中，引出秩序，適合性與法則性的本質。有神論者的理智把自然分裂為兩個本質，即分裂為：一個是物質的，一個是形式的或精神的。（“Werke”，Bd. VII, Stuttgart 1908, S. 518—520）（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’一二四——一二五頁。）

馬克思的唯物論與馬赫主義之唯物論的變

革

馬克思和昂格斯，從傅渥耶巴赫出來生長，並在和一班拙劣之輩(Pfuschern)的鬥爭之中，自然要對於唯物論的哲學之頂上的完成，與以最大之注意，就是說，不注意於唯物論的認識論而注意於唯物史觀(Die materialistische Geschichtsauffassung)。因此馬克思和昂格斯在他們的著作中，說辯證法的唯物論比說辯證法的唯物論格外有力（就是他們重讀‘辯證法的唯物論’的‘辯證法的’四字比重讀‘辯證法的唯物論’的‘唯物論’三字格外強些。——譯者）主張歷史的唯物論比主張歷史的唯物論格外有力。志願為馬克思主義者的馬赫主義者在一個與這個歷史時代不同的時期接觸馬克思主義，就是在一個資產階級的哲學把認識論特別地專門化，把辯證法的某幾個部分(例如 Den Relativismus)(註一)納入片面的和曲解的形式，把注意完全集中在從下面建立唯心論的復活和擁護，而不注意從上面去做唯心論的完成的詩

候，接觸馬克思主義。至少是，就一般地說，實證主義，特別地說，馬赫主義因為一個認識論的巧妙的偽造，費了很多的勞力，為製造唯物論，而在表面的唯物論的術語之後，隱蔽着唯心論，費了很多的勞力，對於歷史哲學 Geschichtsphilosophie 的注意比較的少。（全集‘唯物論與經驗批評論’二七八——二七九頁）

（註一）拒絕我們的智識之絕對的真理的——相對論。

馬克思與昂格思的唯物論

馬克思與昂格思的天才是在於他們差不多在一個半世紀長期間中使唯物論發展，使根本的哲學的傾向前進，他們不是近於已經解決的認識論的各種問題之盲目的覆誦，而是使牠徹底地實現，就是說，他們的天才是在於，他們已經指示我們應當怎樣地在社會科學的領域內實現這種唯物論，掃除不可和解的無意識，僭妄的欺飾，掃除欲在哲學上“發見”“新”方向，發明“新”傾向等等的各

種企圖，並指示怎樣掃除哲學上的塵芥。此種企圖之修辭的特質，新哲學的“主義”中的經驗派的遊戲，過於修飾的詭計之對於問題本質的閉塞，對於兩個的根本的認識論的傾向的明確的意識與理解的無能——這就是馬克思和昂格恩在他們的全部活動中所對之窮追的，鳴鼓而攻之的。

我們說過：差不多半世紀。其實，在一八四三年，當馬克思開始成爲一個馬克思，即成爲一個科學的社會主義的開山，近代唯物論即比過去一切的物唯論更不可計量的內容豐富和更不可比擬的徹底的唯物論的開山的時候——在這個時候馬克思已經以那可驚異的明晰指出哲學的根本的方向。加爾，古呂恩Karl Gruen引用馬克思一八四三年十月三十給傅渥耶巴赫的一封信，在這封信裏，馬克思慫恿傅渥耶巴赫爲“德法年鑑”做一篇文章攻擊謝靈格 Schelling。馬克思寫道，這位謝靈格是一位具有要包舉將來一切哲學的傾向並駕而上之的野心的吹法螺大家。

“他（謝格靈）號召法蘭西的浪漫主義者與神秘主義者道：我是哲學與神學的結合，號召法蘭西的唯物論者道：我是肉體與理想的結合，號召法蘭西的懷疑論者道：我是獨斷論的破壞者”。（註一）

馬克思在那個時候，已經看到，懷疑論者，無論他們叫做休謨派也罷，康德派也罷（或是如二十世紀的馬赫派也罷，）他們都是一樣地反對唯物論和唯心論的“獨斷論”，他並不委身於這數千貧弱的哲學體系之一，他知道通過傅渥耶巴赫而直接地走到反對唯心論之唯物論的大道。三十年後，馬克思在他的“資本論”第一卷第二版的跋文中，一樣地彰明較著地以他的唯物論對抗海格爾的，即對抗極徹底的，極發展的唯心論，他輕蔑地拒絕孔德的“實證論” Comteschen“Positivismus”並且說明那些幻想着絕滅海格爾，而其實他們是在開倒車去做海格爾以前的康德與休謨的錯誤的模仿者的近代哲學者之可憐的儕輩。馬克思在一

八七〇年六月二十七給辜蓋爾曼 Kugelmann 的信中對於畢赫拿，朗格 Lange 笛靈格博士，費赫拿 Fechner 等等，加以不小的輕蔑，因為他們不能理解海格爾的辯證法 Hegelsche Dialektik 並且小覷了海格爾（二），最後，請大家讀一讀“資本論”中的和其他著作中的馬克思的各個哲學的說明——無論在什麼地方都將看見一個不變的根本的主旨：唯物論的擁護和對於一切曖昧不明，一切混淆，一切退却到唯心論的輕蔑的嘲笑。要歸還這兩個根本的對立物的馬克思的全部的哲學的說明——依教授的哲學的見地看來，馬克思這種哲學的說明的缺點就是這“狹隘性”與“片面性”。其實，不許那種唯物論與唯心論之混血的融合的設計，正是向着光明的，決定的哲學的大道前進之馬克思的最偉大的功績。

完全以馬克思的精神為精神並與他親密地合作的昂格思在他的一切的哲學的勞作中，對於一切問題都是簡單明瞭地以唯物論的方向對抗唯心

論的方向，無論是在一八七八年也罷，一八八八年也罷，在一八九一年也罷，他並沒熱心地費無數的勞力去“克服”唯物論與唯心論的“片面性”並宣言一個“新”方向，任何“實證論”“實在論”或其他哲學教授的神出鬼沒。昂格思在他和笛靈格全部鬥爭之中，完全引到唯物論之澈底的實現的解決，因為問題之根本的詭辯的隱蔽的原故，因為表現對於唯心論的讓步，即對於移轉到唯心論的讓步的言語，觀察的方法的原故，非難唯物論者笛靈格。還是到最後的澈底的唯物論呢，還是哲學的唯心論的欺騙與混淆呢？——這是“反笛靈格”的各節中所提出的問題，這種問題只是那帶着已經為反動的教授哲學所磨滅的腦子的人們所不能注意到的。到了一八九四年，重加校勘與最後增補的“反笛靈格”的之最末的序言寫就的時候，繼續不斷地做新哲學與新自然科學的窮究的昂格思，以他的從前的堅定性總在明白堅確的立場繼續地掃除新體系與小體系的塵芥。

昂格思之窮究新哲學在他的“傅渥耶巴赫論”中是明顯的。在一八八八的序文中，說到如英國與斯干底那維裏面德國古典哲學之復生的話頭；但昂格思對於稱霸的新康德主義與休謨主義（在序文中並在這本書的本文中）除了極端的輕蔑以外，並沒有別的話。在德國的哲學與在英國的哲學遇到海格爾以前的康德主義與休謨主義的舊缺點的因襲的昂格思已經期待着走向海格爾的一個新方向的轉換（在英國與在斯干底那維），就是希望偉大的唯心論者與辯證法家有助於洞見那些小唯心論的與形而上學的錯誤，這是顯而易見的。（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’二八四——二八六頁。）

(註一) Karl Gruen: "Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in philosophischen Charakterentwicklung" I. Bd. Lpz. 1874, S. 361.

(註二) 馬克思在一八〇七年十二月十三日的書信中，論畢

哲學的唯物論

斯來Beesley的實證論道：“畢斯來教授是孔德的信徒，那末他就不得不削除一切的遁辭 Cratchets”參考一八九一年昂格思的實證論者赫胥黎(a la Huxley)的評論。

馬克思，昂格思攻擊中道而止的唯物論者

馬克思與昂格思自始至終是站在哲學的政黨的地位的，他們知道在一切可能的“新”哲學的傾向中去發見從唯物論的退却與夫對於唯心論和信仰主義的敬服。因此他們專從唯物論的澈底的實現的見地去評罵赫胥黎，因此，他們非難傅渥耶巴赫，不會達到唯物論的終點，非難他因為各個唯物論者的缺點而與唯物論分離，非難他與宗教搏鬥，但又要求宗教的刷新，即創造新宗教，非難他在社會學上不能擺脫唯心論的言辭而成爲唯物論者。（全集‘唯物論與經驗批評論’二八七頁）

哲學者的約塞夫，笛池根的品評

約塞夫笛池根在唯物論的單純化與通俗化越

發廣汎而擴大的時期從事著述。因此笛池根特特置重於唯物論之歷史的變化，唯物論之辯證法的性質。就是立在發展的見地去理解各各人類的認識之相對性，理解世界全部現象之全面的關聯與相互的依倚，而置重自然的——歷史的唯物論引導到歷史的唯物論的見解。

笛池根以人類的意識之相對性爲楮，對於唯心論與不可知論做不當的讓步，屢屢地陷於混亂。多多少少擁護希臘教會的邪智的哲學上之唯心論就是會置於仰這科學之上並現在還在置着，或則全然讓位於信仰的學說。不可知論（是從希臘語：“a”訓“非”訓“不”，“Gnosis”訓“智識”）則是逡巡於唯心論與唯物論之間的東西。就是逡巡於實踐上的唯物論的科學與希臘教會之間的東西。康德一派（康德主義者）休謨一派（實證論者，實在論者）與近代的“馬赫主義者”一派是屬於不可知論者。因此最反動的波爾若阿的哲學者，著名的反動家以及希臘教會之直接的擁護者等都企圖“利

用”笛池根的錯誤。

然而就大體說，約塞夫，笛池根是個唯物論者。笛池根是希臘教會派與不可知論者的仇敵。歐根笛池根說道：“我們與以前的唯物論者共通的地方只在我們承認物質為理想之前提條件及第一基礎”“只有”這是哲學唯物論的根本（一九一三年五月五日）（全集第十二卷第二部‘約塞夫，笛池根的二十五年忌’一〇五——一〇六頁）

約塞夫笛池根

笛池根說，“思想是腦髓的機能”。……“思想是腦髓的產物……我的思想的內容的寫字檯就是一個和我的思想一致而沒有區別的。然而頭腦外部的寫字檯是和頭腦全然不同的對象。”（“Das Wesen der menschlichen Kopfarheit”，1903, S. 52U. 53.）但是笛池根對於這個完全明確的唯物論的命題又這樣附加道：

“然而非感官的表象同樣地也就是感官的，

物質的，即現實的……精神與棹子，光線，音響的相異比之此等事物之互相差異相去不遠。”（五四頁）

這是顯然的錯誤。思想與物質都是現實的，即存在的，這是對的。然而把思想認做是物質的，意思就是踏進唯心論與唯物論之混同的第一步。在別處說得對“精神與物質至少有所謂他們是存在的共通性”的笛池根，而在這個地方，基本上是一個不正確的表現。笛池根說：

“思想是物質的勞作……對於思想必要有一個讓牠自己去思想的素材。這種素材則求之於自然的現象與生活的現象之中……物質是精神的界限；精神不能越出物質界限以外……精神是物質的產物，然而物質却不止於精神的產物……”（六四頁）

馬赫主義者避開唯物論者笛池根的這種唯物論的觀察！他們總是牽涉到笛池根的曖昧混亂的地方而固執之。例如他說，自然科學者“只有在他

的專門研究以外才能成爲唯心論者”。(一〇八頁)果然是這樣嗎，爲什麼是這樣呢——馬赫主義者却默不一語。然而笛池根在一兩頁前却承認“現代唯心論的實證論的方面”(一〇六頁)與“唯物論的原則不充分”，這是馬赫主義者所歡欣鼓舞的！笛池根的不正確的表現的思想是起於所謂物質與精神的差別是相對的，不是超絕的的話。(一〇七頁)這是對的。然而由之而起的不是唯物論的不充分，而是形而上學的，反辯證法的唯物論的不充分。

“單純的，科學的真理，其基礎不在個人。這種真理其基礎是在外部(在個人的外部，)在牠的物質的材料，牠是客觀的真理……我們自號爲唯物論者……哲學的唯物論者是由於下面的特徵：他們最初就把物質的世界放在前頭，並視理想或精神爲結果，然而反對者則依宗教的風習從言語引出事物，……從理想引出物質世界”。(Kleinere philosophis-

che Schriften, 1903, S. 59. U. 62.)

這種客觀真理的承認與昂格思的唯物論的定義的反覆，馬赫主義者是迴避的。但是笛池根又這樣地說：

“我們也可以有權利說我們自己為唯心論者，因為我們的體系是立足在哲學的綜合的結果上面的，是立足在理想的科學的研究上面的，是立足在精神的本質中的明確的見解上面的”。(六三頁)

固執這公然的錯誤的言語以反抗唯物論自然不是什麼困難的。實則在笛池根他的公式是比他的根本思想錯誤得多，他的根本思想却指證舊唯物論不曾懂的科學地（借助於歷史唯物論）研究理想。

笛池根對於舊唯物論的觀察如下：

‘我們的唯物論也和我們的經濟學的理解一樣，是一個科學的勝利，一個歷史的勝利。我們和以前的唯物論者不同，也就和我們過去

的社會主義者不同是一樣的。我們和以前的唯物論者共通之點“只”在認識物質為理想的前提條件或第一基礎”。（一四〇頁）

這個“只”就是特徵！牠自身就含有唯物論之所以異於不可知論，馬赫主義，唯心論的一切認識論的基礎。不過笛池根的注意是在於與惡俗的唯物論分離。

然而因此又稍稍向前連續着一個不正確的地方：

“物質概念有擴大的必要。這與一切現象有關並與我們的概念能力與說明能力有關”。（一四一頁）

這不過是一種混淆，牠只適於在“擴大”唯物論形式之下以混淆唯物論與唯心論。自己膠固在這種“擴大”之上，意思就是忘却笛池根的哲學的根本，即忘却物質為第一次的，為“精神的界限”的承認。數行之後笛池根自己又根本地修正道：

“全體統制部分，物質統制精神……在這個主

義上，我們就可以尊重物質世界……爲第一個原因，爲天地的創造者”。（一四二頁）

笛池根在“遍歷”“Streifzug”中所反覆說明的所謂物質概念也不可不含有思想，是混亂的，因此，這末一來，笛池根自身主張的對立，即物質與精神的認識論的對立，唯物論與唯心論的認識論的對立都失却意義。這個對立應當不是“超絕的”，誇大的，不是形而上學的，這是不可爭議的（並且辯證法的唯物論者的笛池根之偉大的功績也就在於極力主張這一點。）這種相對的對立之絕對的必然與絕對的真實性的界限也就是決定認識論研究之傾向的界限。在這個界限之外去置下物質與精神，物理的與心理的對立爲絕對的對立是大大的錯誤。

笛池根與昂格思不同，他分裂地，曖昧地，混淆地表現他的思想，但是除了解說的缺陷和部分的誤謬以外，他爲“唯物論的認識論（二二二頁與二七一頁，）爲“辯證法的唯物論”（二二四頁）而奮鬥却不是徒勞的。他說：

“因為唯物論的認識論承認人類的認識器官不是從形而上學的光耀捻出來的，而是一個反映其他自然斷片的自然斷片。（二二二與二二三頁）

“我們的認識器官不是超自然的真理的源泉而是一個反映世界物事或自然的鏡子一類的工具”。（二四三頁）（全集第一卷 唯物論與經驗批評論 二〇三——二〇五頁）

波爾若阿的一班教授的反對唯物論

只要稍微通一點哲學史的人，就知道，現代的哲學（並神學）的教授差不多沒有一個不是直接或間接地反對唯物論的。

他們千百次地宣稱，唯物論得駁擊，並且直到今日人們還是百遍又一，千遍又一地反對牠。我們的修正派盡全力地駁擊唯物論，然而他們却做出一種樣子，好像他們只特別地反對唯物論者普賴漢諾夫，但不是反對唯物論者昂格思，不反對唯

物論者傅渥耶巴赫，不是反對笛池根的唯物論的見解，並且他們是反對“新的”與“近代的”實證論即自然科學等的立場的唯物論。（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’九頁）

馬赫主義的唯物論的批評

唯物論者，如人們告訴我們的，承認某種不可思議與不可認識的東西，——“物之自體”“經驗外的”物質，我們認識之外的物質。他們以為在“經驗”與認識的界限背後，還有某種不可達到的東西，故陷於真正的神秘主義。當說明物質依牠對於我們的感官的作用而生感覺時，則唯物論者就是以“不可知的東西”，一個無，做根本原理，因為他們自己宣稱我們的感官為認識的唯一的源泉。唯物論者墮入“康德主義”（因為普賴漢諾夫承認“物之自體”的存在，就是承認我們意識之外的物，）他們把世界“變為二元”，宣傳“二元論”。因為他們以為現象背後，還有一個物之自體，感覺的直接的既得

物的背後，還有什麼別的生物神，“偶像”，絕對“形而上學”的源泉，宗教的雙生子（如巴扎羅夫所說的“神聖的物質”）（同上書一〇頁）

波格且諾夫的唯心論

一九〇六年波格且諾夫駁擊普賴漢諾夫道：
“……在哲學上，我不能承認是馬赫主義者。
我從馬赫的全部哲學的概念中只採取一件——即關於‘物理的’和‘心理的’經驗要素與此
等的經驗聯合的特徵相依倚的單純的表象”。
（“經驗一元論”“Empiriomonismus” 第三冊，一九〇六年彼得堡，Russisch）

這恰恰地如一個宗教徒所說的一樣，他說：我不能承認我是一個宗教的信徒，因為我所取之於那班宗教的信徒的“只是一件”，就是對於宗教的信仰。波格且諾夫所取之於馬赫的“只是一件”，這一件正是馬赫主義的根本缺點，對於全般哲學的根本錯誤。波格且諾夫所認為重要的他對於經

驗批評論的退却，其實都是次要的意義，並且沒有出乎贊賞馬赫與馬赫所贊賞的各種經驗批評論者間的微細的，部分的，個人的差異的界限（關於此點後當詳論。）因此，當波格且諾夫致慨於他人視他爲馬赫主義者的一邱之貉時，他那只是表明他不懂得唯物論與波格且諾夫及所有馬赫主義者的共通性間的根本差別。至於波格且諾夫之使經驗批評論愈益發展，或則他使經驗批評論改善或愈益惡化，皆無關重要。重要的是，他放棄了唯物論的立場並因此必然地不得不陷於混亂而走入唯心論的歧途。（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’四一頁。

波格且諾夫的哲學的見解之發展

從一八九九年至一九〇八年的九個年間，波格且諾夫在他的哲學的迷途上經過四個階段。起初，他是一個“自然科學的”（就是說，有一半不自覺的，並且是衝動的對於自然科學之忠實的精神）

唯物論者。他的著作：“對於自然之歷史的見解的基本要素”帶着這個階段的明顯的痕跡。第二個階段就是前世紀九十年代之末流行的俄斯特瓦爾德的“精力論”，即各處踏着唯心論的腳跡的混亂的不可知論。其次，波格且諾夫從俄斯特瓦爾德（在俄斯特瓦爾德的“關於自然哲學的講義”封面上題着“獻給馬赫”）移到馬赫，就是說，他採取和馬赫全般哲學一樣的不澈底和混亂的，主觀的唯心論之根本的前提。第四個階段是企圖除去馬赫主義的幾個矛盾並創造一個客觀的唯心論。“普遍的小前提的學說”就是表示波格且諾夫描寫了一個差不多一百八十度的弧形。那末，波格且諾夫的哲學的這個階段還是比以前各階段距離辯證法的唯物論益遠呢，還是益近呢？若果他就停止在這個地方，那末，明顯地是距離益遠。若是他像過去年的九年間繼續那樣曲線的前進，那末，距離唯物論也就日近；他現在要復歸於唯物論，只須誠實地前進一步，就是說，完全放棄他的普遍的小前

提。因為這些普遍的小前提把半端的唯心論的一切的罪惡，徹底的主觀唯心論之一切的弱點，就如同（*Si parva licet componere magnis*——若是小的要與大的比較的話）海格爾的“絕對的理想”把康德的唯心論之一切的矛盾和斐希特主義之一切的弱點兼收並蓄的一樣通統聚在一塊好像一個中國人的辮子。傅渥耶巴赫只多一個誠實的一步以復返於唯物論，即是牠拋棄絕對的理想，海格爾派的物理世界之“心理的小前提”並且絕對地與之隔離。傅渥耶巴赫截斷哲學的唯心論的中國的辮子就是說，以沒有一切“小前提”的自然為基礎”。（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’一九二——一九三頁）

波格且諾夫哲學的批評

（波格且諾夫以為）物理的世界名之曰人類的經驗，並且公然承認物理的經驗在發展的連鎖中居於心理的經驗的“上位”。然而這是完全的無意

識！而這種無意識又恰恰和一切唯心論的哲學無意識一樣地無意識。若是波格且諾夫依然取這種“體系”爲唯物論：在我以爲自然爲第一次的，精神爲第二次的，那簡直是滑稽。若是這樣地解釋昂格思的定義，那末，海格爾也是個唯物論者。因爲在海格爾首先就存有心理的經驗（在絕對的理想的名義之下，）其次則理論的世界即自然繼續着“上位”，終則爲由自然而認識絕對的理想的人類的認識。無論什麼唯心論者，在這樣意思上，都不否認自然的原始性，因爲事實上那不是什麼原始性：即事實上沒把自然認爲直接的事實，認爲認識論的出發點。事實上，達到自然還有一個經過“心理”的抽象的連合的長道。此等抽象，名之曰，絕對的理想也罷，名之曰普遍的自我也罷，世界意志等等也罷，通統是一樣的。唯心論的種種相由是而分並且這樣的種種相不知道有多少。唯心論的本質是在於以心理的東西爲出發點，由是而引出自然，於是始由自然引出普通的，人類的意識。因此，這個初

發的“心理的東西”常常就是無力的神學所隱蔽的靜物的抽象。例如，什麼人都知道，什麼是人類的理想，但是沒有人類或在人類以前的理想，即抽象中的理想，絕對的理想，是唯心論者海格爾的神學的虛構。什麼人都知道，什麼是人類的感覺，但是沒有人類或在人類以前的感覺却是一個無意識，一個死的抽象，一個唯心論的把戲。波格旦諾夫分配以下各階段以實現這樣一個唯心論的把戲：

- (一) “各種要素”之紛亂（我們知道，在要素這個言語背後，除了感覺以外，不含有其他人類的概念）。
- (二) 人類之心理的經驗。
- (三) 人類之物理的經驗。
- (四) “由是而發生的意識”。

絕沒有沒有人類之（人類的）感覺。Els gibt keine (menschlichen) Empfindungen ohne den Menschen。所以第一個階段是唯心論的死抽象。在我們之前，就問題的本質說，誰也沒有人

人所知道的，和普通的人類的感覺，而只有從頭腦裏想出來的什麼，任何人也沒有的感覺，即感覺一般，在海格爾好像，普通的人類的理想，在牠與人類和人類頭腦隔離以後，便成爲神秘的理想。

那末，第一階段什麼也沒有。

第二階段也是什麼都沒有，因爲物理的東西以前之心理的東西（在波格且諾夫以爲第二階段是在第三階段之前），什麼人也不能知道，自然科學也不能知道。物理的世界在視爲有機的物質之最高形態的產物的心理的東西能以出現以前，已經存在了。波格且諾夫的第二個階段同樣的是一個死的抽象，是一個沒有腦髓的思想，是一個沒有人類之人類的理想。

當我們完全捨去前兩個階段的時候，也只有在這個時候，才能得到一個真實地與自然科學及唯物論相適應的世界印象，就是：（一）物理的世界離人類意識而獨立地存在，並且在人類以前，在一切的“人類的經驗”以前好久就存在了；（二）

心理的東西，意識等等，是物質的最高產物（物理的東西的最高產物，）這就是名之曰人類之腦髓的那種特別複雜片斷之物質的機能。波格旦諾夫說：

“小前提的領域與物理現象的領域是一致的；心理現象則不需要小前提，因為這些現象是直接的綜合體。”（三九頁。）

這正是唯心論，因為心理的東西，即意識，表象，感覺等等，認做直接的，並且物理的東西是從心理的抽繹出來的，對於心理為小前提。斐希特說，是從我們的自我創造出來的非我 Nicht-Ich。海格爾說，世界是絕對的理想。叔本浩 Schopenhauer 說，世界是意志。內在論者來姆克 Rehmke 說，世界是一個概念和一個表象。內在論者蘇派 Schuppe 說，存在就是意識。波格旦諾夫說，物理的東西是心理的東西的派生。若是在這些不同的言語中，看不出唯心論的同樣的本質，那他必定是瞎子。

波格且諾夫在“經驗一元論”第一冊一二八頁與一二九頁內說道：“我們提出：什麼是生物，例如人類？的問題”。他並且回答道：

“人類是先乎一切的直接的生存之一定的綜合（注意“先乎一切”！）後來，以經驗之愈益發展，人類就證明他自身之於其他一切人一樣地是一個與其他一羣物理的物體相並的物體。”

這是一個只用之以抽出靈魂的不滅與神的理想等等之無意義的全體的“綜合”。人類應當是先乎一切的直接的生存且在爾後的發展才有物理的物體！那末，就是有沒有物理的物體，在物理的物體之先的直接的生存。這種偉大的哲學沒有採入神學校；在那裏人們可以評出這種哲學的全部價值，這是怎樣地可惜。

“我們已經承認，物理的自然是從直接的性質的綜合（心理的同格也屬於牠）派生出來的（波格且諾夫自己圈點的）就是承認，這種

物理的自然是在別的和牠相似而只屬於極複雜的形態的綜合（生活的本體之社會的，有組織的經驗中的）的反映”（一四六頁）

教人以物理的自然為派生的哲學是純粹希臘教派的哲學。並且這種教派的哲學的特質毫不因波格且諾夫自己怎樣努力與一切宗教家分離而有所變化。笛靈格也是個無神論者；他曾在他的“社會性的”構成中提議禁止宗教，然而不拘怎樣，如昂格思的，笛靈格的“體系”若是沒有宗教便無所托足的指證却是對的。在波格且諾夫也是這樣，所不同的只是，引用的地方不是偶然的，不徹底，而是他的“經驗一元論”與他的全部“小前提”的本質。若是自然是一個派生的，那末，自然只是從某種比牠更偉大的，更豐富的，更廣遠的更有強力的東西，即從某種存在的東西，方可以派生出來的，這是很顯然的理情。因為要“派生”自然，就要離自然而獨立存在。結果就是有一種什麼東西存在於自然之外並且派生自然。這種東西，用中國話來說，就叫做

神。唯心論的哲學者時常努力變更這種的名稱，使牠越發不可捉摸，越發模糊影響，同時使牠（使牠好像更可信仰似的）更近乎如“直接的綜合”直接的事實，那樣不需要實證的“心理的東西”。絕對理想，普遍精神，世界意志，對於物理的心理的“全般小前提”——這些只是各種不同的公式中之同樣的理想。一般人都知道，理想，精神，意志心理的東西為經常勞作的人類頭腦的機能，而自然科學也是這樣地研究。要把這種機能與組織在一定形式之中的物體分離，把牠變成普遍的，一般的抽象，使這種抽象在全般物理的自然“變成小前提”——這都是哲學的唯心論的妄想，這是對於自然科學的嘲笑。

唯物論主張：“生活之社會的組織的經驗”是從物理的自然派生出來的，是物理自然的長期發展的結果，就是從一個物理自然的狀態中的發展，在這個時候，還沒有而且不能有，社會性，也沒有組織，也沒有經驗，並且沒有生物。唯心論則主張：

物理的自然是在生物的經驗派生出來的，並且因此使自然與神並列，（若是牠不使自然隸屬於神的話。）因為神無疑地是一個從生物之社會的組織的經驗派生出來的。波格且諾夫的哲學除了反動的混亂以外什麼也沒有，大家還不相信嗎？

波格且諾夫相信，關於經驗的社會組織化的話是“認識論的社會主義”。（第三卷，序文三四頁）這是囈語。若是大家像這樣考察社會主義，那末，耶蘇教徒也是“認識論的社會主義”的熱心的信徒了；因為牠們的認識論的出發點都是“社會的組織的經驗”的那樣的神。所以加托力教無疑地是一個社會的，組織的經驗，只是牠不是客觀真理（這種真理是為波格且諾夫所否定，而為自然科學所反映的）的反映，而是愚昧的民衆為一定的社會階級所榨取的反映。（全集·唯物論與經驗批評論，一八八——一九一頁。）

近代的自然科學中的唯心論 與唯物論

精力論的唯物論之唯心論

精力論的物理學(die energetische Physik)是思想沒有物質的運動之新唯心論的企圖的源泉——其誘因則由於直到現今認為不可分析的物質之微分子的分析與夫直到現今認為不可見的物質的運動形態之發見。

近代物理學中之唯心論的見解擴大的原因

“一方面，物理學的進步，牠方面，數學的進步，

遂在十九世紀促成這兩個科學的接近。……理論的物理成爲數學的物理。……於是就開始了形式物理即成爲純粹數學的數學的物理的時代，——就是開始了數學的物理不是物理的一部門，而是數學的一部門的時代。在這種新的情形之下，那對於形成牠的工作的唯一的素材之各種概念的 *Konzeptuellen* (純粹邏輯的) 要素，而對於他所不能見到充分地滿足的各種粗笨的，物質的要素，感到苦悶的數學家不得不努力儘可能地從這各種物質的要素抽象化，不得不把牠們表象爲非物質的，純粹邏輯的，或則甚至於不得不把牠們漠然置之。實在的，客觀的已有的事實的各種要素，即各種物理的要素，就完全絕跡，於是所遺留者只是由微分方程式 *Differentialgleichungen* 所表象之形式的關係。……若是數學家不爲他們的這種精神的構成的活動所膠固，……他便可以尋出理論的物

理與經驗的關係，然而上來一看，或是在輕率的人看來，恰好像這是一個理論的任意的構成。……抽象的概念（Le Concept）取實在的要素之地位而代之。……物理學的不足（Le malaise）的危機與牠對於客觀的事實之外觀的遠離均是理論的物理學所採取的數學的形式的結果，在歷史上，就是像上面那樣地解釋。（二二七——二三二頁（註一））

這是“物理學的”唯心論的第一個原因（Erste Ursache des “physikalischen” Idealismus）。反動的傾向 Die reaktionären Neigungen 只是由科學的進步產生的。自然科學之偉大的成功，即對於牠的運動法則可以由數學上推出來的那些同一性質且單純的物質的要素的接近，致令數學者忘却物質。“物質消滅”只餘下些方程式。在新的發展階段上，並且在所謂新的方式上，接受舊康德的觀念 Alte Kantsche Idee：理性規定自然的法則。……

產生“物理學的”唯心論的其特原因是相對論 Relativismus 即主張我們的知識之相對性的原理，就是以特別的馬力使物理學者走進舊理論的急劇崩潰的時代，並且因為對於辯證法的無知——不可避地走到唯心論的原理。這個相對論與辯證法之關係的問題在解說馬赫主義之理論的不幸中倒是極其重要的問題。

例如賽依 Rey，也和其他一切歐羅巴的實證論者 Positiven 一樣，對於馬克思的辯證法都沒夢想到。他把辯證法這個字專門用做唯心論的哲學的思辨的意思。所以當他感覺到新物理學迷於相對論的時候，他就無助地徘徊莫定，並且企圖着把相對論區別為有標準的相對論與無標準的相對論 (Einen massvollen und einen masslosen Relativismus)。不消說，“無標準的相對論雖然不是實踐的，然而在邏輯上，却是與真實的懷疑論 Skeptizismus 分界的”，(二一五頁，)但在在潘加賽 Poincare 這種“無標準的”相對論是沒有的。這或

則是將藥局的天秤上或多一點或少一點地去秤量相對論並且以之修正馬赫主義的問題。實則關於相對論之理論上的唯一正確的設問，就是表現出馬克思與昂格思的唯物論的辯證法 Materialistische Dialektik，而對於此種辯證法的無知不可避免地必要走到哲學的唯心論。對於此種情況的無知，不論其他情況如何，已足夠取消拜爾曼 Bernann 的荒唐無稽的著書“從近代認識論的立場所見到的辯證法”的全意義。拜爾曼反覆誦說他所絕對地不了解的關於辯證法的陳腐的夢囈。我們已經知道，所有的馬赫主義者在每一步趨都曝露出他們對於論認論的無識。

一直到認為不可爭議與不可動搖的物理學的一切舊真理，都證明為相對的真理，——意思就是不能有什麼離人類而獨立的客觀的真理。不但全體馬赫主義是這樣的批評，即全般的“物理學的”唯心論也是這樣地批評。絕對的真理是在牠發展之中從相對的真理總合，蓄積起來的，相對的真理

是離人類而獨立的客觀之相對的正確的反映，這種反映常常是正確的，在一切的科學的真理之中，即使牠有相對性，也含有一個絕對真理的要素，所有這些命題，在對於昂格思的“反笛靈格”用心思考過的人看來，自然明白，牠們對於近代的認識論都是一部捺有七顆印的書（“一部捺有七顆印的書，德文爲：Ein Buch mit sieben Siegeln”意即絕對的神秘不可解。——譯者）（全集第十卷二五九——二六一頁）

（註一）阿伯爾，賓依 Abel Rey (Geb. 1873) 一九〇七年巴

黎版“近代物理學中的物理學的理論”——賓依爲賓選
論者即騎牆的馬赫主義者——編者。

因對於辯證法的無知而引到唯心論

馬赫所推薦的著作爲杜亥木 Pierre Duhem 的“物理學的理論”或斯塔羅 Stallo 的“近代物理學之概念與理論”顯然地表明，這些“物理學的”唯心論者，對於我們的知識之相對性的證明給

了一個重大的意義，而在本質上則徬徨於唯心論與辯證法的唯物論之間。這兩個作者屬於不同的時代，對於問題亦各有其不同的觀點（杜亥本是在這一方面工作二十年專門的物理學家；施塔羅是一個以他一八四八年所發表的保留着舊海格爾的精神的自然哲學為恥的徹底的海格爾主義者）。這兩個學者都極其精悍地和自然之原子的，機械的理解鬥爭。他們證實這樣一種見解的狹隘性，承認這種見解之認識的制限的不可能並實證這種見解的信徒之許多概念的墮石性。舊唯物論的缺點無疑地是起於：對於所有科學的理論之相對性的無理解，對於辯證法的無知，對於機械的觀點的評議過高——這也就是昂格思非難舊唯物論的地方。不過昂格思曉得（異乎施塔羅）捨棄海格爾派的唯論心並且理解海格爾派的辯證法之天才的，真實的種子。昂格思不是為的有利於沒落於主觀主義的相對論而拒絕舊的，形而上學的唯物論乃是為的有利於辯證法的唯物論而拒絕舊的形而上

學的唯物論。(全集稱十卷二六一頁)

杜亥木以異常的馬力，並以在馬赫所常看見的一些物理學史中有興趣並有價值的例子實證“一切物理學的法則都是一時的和相對的，因為牠是近似的”。(二八〇頁)這是怎樣的妄想，打進了開着的門！——讀着關於這個主題 Thema 長久的觀察的馬克思主義者這樣地想着。但是這正是杜亥木，施塔羅，馬赫，潘加賚的不幸，就是他們沒看見辯證法的唯物論所開的大門。因為他們不能給我們相對論的什麼正確的公式，於是他們就離開相對論而陷於唯心論。杜亥木寫道：“正確地說，物理學的法則，既不是正確，也不是虛偽，而是近似。”(二七二頁)在這“而是”兩個字中已經隱伏着欺瞞的端緒，就是已經開了抹殺近似客觀的反映，即近似客觀的真理之科學的理論與任意的，夢想的純粹條件的，例如宗教的理想或將棋一道的理論間的鴻溝的端緒。

在杜亥木，這種欺瞞甚至於到這樣一步田地，

就是他對於感官的現象是否與‘物質的實在性’相適應的問題公然宣言爲形而上學(一〇頁)，繼則又打消關於實在性的問題，以爲我們的概念與假說是單純的象徵 Symbole (Signes, S. 26) “任意的構造”(二七頁)等等。於是只走進唯心論一步，就是又走進杜亥木 (Piesre Duhem) 以康德的精神所說教的“物理的信仰”一步。(在費依的著述中一六二頁；並參看一六〇頁)然而好人的阿德列 (Fritz Adler) ——也是一個想做馬克思主義者的馬赫主義者——除了下面對於杜亥木的修正外，再沒做什麼聰明的事情 (Kluger-es) 就是：他(杜亥木)取消了‘隱伏在現象後面的實在性’，這種實在性只是“理論的客觀”而不是“實在性的客觀”。這是我們所已經知道的以休謨與巴克來的立場對於康德主義的批評。

然而在杜亥木並說不到什麼意識的康德主義。他也和馬赫一樣，他只是簡單地徬徨着而不知道他的相對論是以什麼爲依據。(全集第十卷二

六二頁)

物質認識之領域中近代自然科學的成功

唯心論者 Spiritualist 確信，運動是和物質分離的。自然之中之物質的運動變化而為某種不是以常住不變的集體的物質的運動，變化而為某種未知的以太 Aether 中之未知的電氣的，未知裝電的運動——這種施諾實驗室 Laboratorium 與工廠中之物質的變化的辯證法，在唯心論者的眼光看來（在廣汎的羣衆與馬赫主義者的眼光看來也是一樣，）並不是唯物論的辯證法的證明，而只反對唯物論的論據。

“所謂世界的解釋的機械論因為機械論的
物理學的進步受到致命的打擊。”（一四三頁）

我們回答道，世界是運動的物質，並且這種物質的運動法則其關於緩慢運動的，則為機械論所反映，其關於急速的運動則為電磁學所反映……

“……瀰漫的，堅實的不可分解的原子常是

唯物論的世界觀的基礎。然而這種見解的不幸是飄漫的原子不能滿足發達的知識對於牠的要求(Was not equal to the demands)”
(一四四頁)

原子的分解可能，原子的無盡藏，物質之一切形態的可變性和牠的運動常是辯證的唯物論之根本基礎。自然中的一切界限都是有條件的，相對的，運動的，並且表現我們的精神對於物質認識的接近——但是這種事情對於自然即物質自身只是一個象徵，有條件的符號 Konventionelles Zeichen 即我們的精神之一產物等說法毫無所證明。電子 Elektron 對於原子的關係，如此書中之一點與一個長三十發登 Faden 寬十五發登，高七發登半的建築的容積的關係一樣 (Lodge)，牠以每秒鐘的二七〇，〇〇〇啓羅米達的速度而運動，牠的度量隨着牠的速度變化，牠在每秒鐘運行五百兆的迴轉——凡此都比舊機械學格外驚奇，然而這依然是在空間與時間中的物質的運動。

人類的精神在自然之中發見了許多奇蹟，牠將來還要發見更多的奇蹟並由是而對於自然擴張牠的支配力，然而這個意思並不是說，自然是我們的精神，或抽象的精神的創作，即瓦德派的神（Wardschen Gottes，）波格且諾夫派的“小前提”Bogdanowschen “Substitution” 的創作。
（全集第十卷二三六頁）

辯證法的唯物論與相對的不可知論及唯心論的差別

辯證法的唯物論主張關於物質的構造與物質的本質之一切科學的命題的近似的，相對的特質，主張在自然界中的絕對的界限的不存在，主張運動的物質之從此一狀態到彼一狀態的變化，而此種變化與物質，自我們的立場看來，表面上好像是不相聯結的。從“健全的人類理解”的立場看來，雖然無量的以太轉而為有量的以太那樣的驚奇，雖

然在電子方面，電磁外的各質量的缺乏是那樣的“奇怪”，雖然機械論的運動法則只局限於自然現象的領域與夫這種機械的運動法則之隸屬於益加深遠的電磁學的現象各種法則是怎樣地不習慣——然而這都不過是一個辨證的唯物論之益加遠大的實證。新物理學之所以迷入唯心論的，其主要原因，就是因為物理學者不能識得辨證法。他們與形而上學的（是以昂格思的意思而不是以實證論的即休謨主義的意思）唯物論鬥爭，與牠的“機械的片面性”鬥爭，然而倒出盆中浴水並小兒而拋棄之（德譯此語為：“Schuetteten dabei das Kind mit dem Bade aus”。德和大辭典解為矯正其角而殺牛，此與吾國“因咽廢食”的話粵髒，而“愛而知其惡，惡而知其美”的話，正是此話反面的的解。——譯者。）他們因為否定直到現今所已知的物質之要素與本質的不變性而否定現實自身，否定物理世界之客觀的實在。他們因否定極重大的和極基本的法則之絕對的性質，遂陷於否定自然中

一切的客觀的法則性，披露自然法則為單純的條件的，為“期待的局限”，為“邏輯的必然性”等等。他們由我們的認識之近似的相對的性質的主張，一變而為此種認識所近似的可信，相對的正確地反映的，離我們的認識而獨立的客觀之否定；等等，等等以至於無限。

波格旦諾夫一八九九年對於“物之不變的本質”的論究，發倫提諾夫 Valentinow 與游施凱維赤 Jusch kuvitsch 對於“實體”的論究等等——凡此都是對於辨證法之無知的產物。從昂格思的立場出發，不變的只是一件：離人類的意識（若其人類意識已經存在的話）而獨立地存在與自己發展的客觀世界之在人類的意識中的反映。任何其牠的“不變性”，任何其牠的“本質”，任何其牠的“絕對的實體”，在那無能的教授哲學所給與的這些概念的意思上，對於馬克思與昂格思是不存在的。物“本質”或“實體”也是相對的；牠只表現客觀的人類認識的深造，並且若是這種深造在昨日只到原

子爲止不能再向前進，在今日則只到電子與以太不再前進，那末，辨證法就主張，依人類的進步的科學在自然的認識中所有這種一切的目標之時間的，相對的，近似的性質。電子和原子一樣，是無盡藏的，自然是無限的，然而自然是無限地存在着，並且這種人類的意識之外，感覺之外的自然存在之唯一範疇的，唯一無條件的承認正是辨證法的唯物論之所以異乎相對的不可知論及唯心論的地方。（全集第十卷二一九——二二二頁）

呂克爾在一九〇一年格拉斯哥 Glasgow
英吉利的自然科學者大會中的報告

在一九〇一年格拉斯哥的英吉利自然科學者大會中，物理學部分的委員長呂克爾 Sir Arthur William Ruecker 選擇物理學的理論之價值的問題，特別是對於原子及以太之存在的疑問之爭議的問題爲講演的題目。他徵引引起這個問題

的物理學家潘加齊與鮑蔭庭 Poynting (英吉利的象徵論者或馬赫主義者的同志 (Gesinnungs-genossen)；徵引哲學者瓦德 Ward，徵引赫克爾 Ernst Haeckel 的名著，而企圖給他自己的見解以說明。(註一) 呂克爾說：

“論爭問題是：橫在最普及的科學的理論的根基中的假說應否視為環繞我們的世界之構造的正體的描寫抑只應視為便宜的虛構。(就我們和波格且諧夫 游施凱維赤一派的論爭的術語說，是：這些假說還是客觀的實在性自己運動的物質的寫生，抑只是“方法論”，“純粹象徵”經驗之組織的形態?)”

呂克爾承認，在實踐上，這兩個理論之間並沒有什麼差別：一個只看見地圖上或略圖上一個青線的人和那個知道這個青線是描寫一個現實的河流的人同樣地可以決定河流的方向。從便宜的虛構之立場看來，理論是“使記憶變成容易的事”，是在我們觀察之中的“秩序的齋送”，是使這種觀察

依某種人爲的體系而秩然有序，是“我們的知識之整理”是把我們的知識置之於方程式等等。例如，人們可以只限於熱爲運動即力(Energie)的形態這件事，^①“這樣，人們就以一個對於熱力的索然無味(Colourless)的表明取運動的原子之活的形和而代之，而我們對於熱力的實在的本性 reale Natur不希圖更進一步的決定。”呂克爾完全承認這方面的偉大的科學進步的可能性，“他並且大膽地主張，這樣一個戰術的體系不能視爲尋求真理的鬥爭中的科學之最終的言語”。問題依然還是問題：

“我們是否可以從物質的現象結論到物質自身的構造？我們有沒有決定，科學所已經給與的理論的輪廓是真理的某一點上的寫本而不是真理的略圖的根據？”

呂克爾在研究物質之構造的問題的時候，取空氣爲例。他說道，空氣是從瓦斯生出來的，並且說，科學分析“一切基本的瓦斯爲原子與以太的混

合物”。於是他又繼續說道，在這裏他們要叫我們“停止！”分子 Molekuele 與原子是不能看見的；牠們只能用做“單純的概念”（“blosse Begriffe”）但不能把牠們視爲實在性”。呂克爾徵引科學的發展中無數的本例之一爲證以打破這種反對——土星之環在望遠鏡中表現爲連續的質量。然而數學家依計算實證這事爲不可能，而斯派克塔爾的分析 Spektralanalyse 又證明在計算之基礎上所得的結論。其牠一種反對道，原子和以太是具有我們的感官不能當做普通的物質指示給我們的這種特質。呂克爾又引用瓦斯及液體之流動性等等的例子以打破這個反對。一羣的事實，觀察，與經驗，證明物質是由各個微分子或核子 Partikeln oder Kernen 生出來的。此等微分子，原子是否與“本原的物體”包含原子的（以太）“基本的物體”有別或則是牠們只是這些物體中之表現爲特別狀態的部分的問題，因爲沒有觸到原子存在之理論的問題，就依然地存在着。沒有理由反乎經驗的指示

以否定與普通物質（原子及以太有別的）‘準物質的實體’的先驗。在這裏，部分的錯誤雖然是不可避免的，然而科學的事實之總合對於原子與分子之存在是不加疑惑的。

呂克爾指示關於由陰極電氣所感受的柯爾薩斯概爾 *Korpuskeln*（微分子，電子）的原子之構成的新事實並確定對分子之容積的種種經驗與計算之結果的類似——“最初的概算”，直徑是約一百個米里米啓羅 *Millimikron*（一個米里米達的百萬分之一）。我們省略呂克爾的各個的註解和他的新活力論 *Neovitalismus* 的批評而揭錄他的結論如下：

“那些貶損直到現在指導科學理論的進步之理想的意義的人們都時常承認，除了在這下面兩個對立的主張再沒有別的什麼可以選擇（意即：二者必居一於此——譯者。）即是或則承認原子與以太只是科學的想像之單純的假設或則承認原子與以太的機械的理論——

——現在這種理論還沒完成然而牠幾乎將近完成——給我們一個實在性之完全的並且在理想上是正確的表象。依我的意見，有一個中間的道路”。

暗室中的人只能十分模糊地分別對象，然而他不會衝撞家具並不會拿鏡子當做門去走，這意思就是說，他無論如何，總見到幾分的正確。我們既沒有拒絕自自然的表面愈益深入之希求的必要，也沒有以脫除環繞我們的世界之一切帳幕為滿足的必要。

“我們承認，我們在這些存在着的事情中間，對於原子的本性和以太的本性均還不曾造成全體的形相：然而我要指出，無論我們一些理論之近似的（Tentative義謂摸索）性質，無論有多少部分的困難，原子的理論……在重要的基礎上正確的；我們並且承認原子不僅有助Help於數學家（Fuzzled mathematicians）並有助於物理的實在性”。

呂克爾就這樣結束他的演說。演說者並未把握着認識論，但就問題的本身說呢，無疑地，他是以自然科學者大眾的名義代表盲目性的唯物論的立場。他的立場的根本是：物理的學說是客觀實在性的（時常是格外精確的）攝影。世界是運動的物質，我們對於牠更有深切的認識。呂克爾的哲學之不正確是由於對於以太的運動之機械論的（爲什麼不是電氣的電磁的？）學說的無用的擁護與對於相對的真理與絕對的真理間的關係的無理解生出來的。這位物理學者的缺點只是對於辯證法的唯物論的知識之不充足。（不消說，若是把英吉利一班教授先生們自稱爲不可知論者的很重要的世間的顧慮度外置之的話。）（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’二三〇——二三二頁。）

（註一）The British Association at Glasgow, 1901
Presidential Address by Prof Arthur W. Rucke
in 'Scientific American Supplement', 1901, Nr
1345u, 1346。

認識論問題

感覺論唯心論及唯物論的各種關係

無論是獨在論者 Solipst 即主觀的唯心論者，或是唯物論者都可以承認感覺 Empfindungen 爲我們知識的源泉，無論是巴克來，或是耶戴羅，他們都是淵源於洛克 Locke 認識論之第一前提，無疑地是從感覺爲認識論之唯一源泉生出來的。馬赫採取這個第一前提以後，他便混亂了第二個重要的前提就是：由感覺而給與人類之客觀的實在性的，或是爲人類感覺的源泉的第二前

提（第一前提或譯做大前提；第二前提或譯做小前提。）從感覺出發，可以走進到達獨在論的（“物體爲感覺之合成或組合”）方向，然而也可以走進到達唯物論的（感覺爲物體外界的映像）方向。就第一個立場說，——就不可知論說，或則更進一步，就唯心論說，不能有什麼客觀的真理。就第二個立場說，即是就唯物論說，就是在本質上承認客觀的真理。這種對於這兩個傾向的舊哲學的問題，更正確一點說：從經驗論與感覺論的前提所生出來的兩個可能的結果的問題。（全集第十卷一〇〇——一〇一頁。）

“經驗”“Erfahrung”這個字下面，無疑地，可以隱伏着唯物的哲學的傾向，也可以隱藏着唯心論的哲學的傾向並可隱伏着休謨與康德的傾向；然而在這一點上，既沒有決定爲研究之對象的經驗的定義，也沒有決定爲認識方法之經驗的定義。同上，一二三頁。）

唯物論對於感覺的見解

若是色 *Farbe* 只是依附網膜 *Netzhaut* 的感覺（自然科學要使你們承認的），那末，意思就是說，因為光線落在網膜之上，遂造出色的感覺。這個意思就是說，在我們之外，離我們並離我們的意思而獨立地有一個物質的運動，例如，有一個一定長度和一定速度之以太波動，而這種波動在網膜上作用，遂生出人類的某種色的感覺。在自然科學中也是這樣的。這一種色或那一種色的各種不同的感覺是用在人類的網膜之外，人類之外與離人類而獨立地存在的光的波動 *Lichtwellen* 各種不同的長度來說明的。這就是唯物論·物質對我們的感官發生作用並造成感覺——感覺是依附於腦髓、神經、網膜等等，就是依附於一定樣式中的有組織的物質。物質的存在是離感覺而獨立的。物質是第一位 *Primare*。感覺，思想，意識是一定的方式中有組織的物質之最高的產物。這是唯物論的一般的見解，特殊地是馬克思與昂格思的見解。（同上，三八——三九頁）

感覺是什麼？

在一切不為教授哲學所混淆的自然科學家和一切唯物論者看來，事實上感覺就是意識與外界之直接的聯合，就是外界之刺激的力轉而為意識事實的變化。每一個人都看見這種變化不知其數百萬次，並且實際上，動一動就看見的。唯心論的哲學的詭辨是在於：感覺不僅為意識與外界的聯絡並且為劃分意識與外界的障壁，長城，不僅為外部現象之適應的感覺的映像並且是“唯一的實在”“*einzig Seiende*”。阿芬納留斯 *Avenarius* 對於巴克來所曾經使用的舊的詭辨只不過給牠一個別的形態罷了。當我們還不知道剎那剎那間所看見的感覺與一定方式中有組織的物質之聯合的一切條件的時候，我們就取感覺為這個實在 *das Seiende*——阿芬納留斯的詭辨就是這樣。（同上三五頁）

從自然的，科學的唯物論的見解來的感覺

感覺是運動的物質的映像。此外，我們經過感覺不能知道物體之任何一種的形態，也不能知道運動之任何一種的形態，感覺是為運動的物質對於我們的感官發生的作用所喚起的。這個見解就是自然科學。赤色 *Roten* 的感覺就是以一秒間約有四百五十兆速度所發生的以太的振動的反映。淡青色 *Blauen* 的感覺，就是一秒鐘約有六百二十兆速度所發生的以太的振動的反映。以太波動離我們的光線感覺而獨立地存在。我們的光線感覺。光線感覺依附以太波動對於人類視覺器官的作用。我們的感覺反映那離人類並人類感覺而獨立地存在的客觀的實在性。自然科學就是這樣的見解。（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’二五四頁）

唯物論的見解

物質為第一位；思想，意識，感覺為很高度的發展的產物。這就是唯物論的認識論，自然科學是

不自覺地立在這個上面的。(Die Materie ist das Primare; Gedanken, Bewusstsein, Empfindung sind das Produkt einer sehr hohen Entwicklung Dies ist die materialistische Erkenntnistheorie auf deren Boden die Naturwissenschaft instinktiv steht) (同上五六頁)

在唯物論以爲，客觀雖主觀而獨立地存在，並多少正確地反映於主觀的意識之中。(……für den Materialismus das Objekt aber unabhängig vom Subjekt existiert und mehr oder weniger richtig in seinem Bewusstsein abgebildet wird) (同上六三頁)

、
認識論。空間與時間之客觀的實在性

因爲唯物論承認客觀的實在，即離我們的意識而獨立地存在的運動的物質之存在，那牠就勢必要與那對於這個問題站在唯心論的立場不以空

間與時間爲客觀的實在而以之爲人類的觀念的形態的康德主義截然不同，也得承認空間與時間的客觀的實在性。兩個哲學的方向之根本差別，在這個問題中，各種不同的傾向的著作家，只要他們能稍微徹底地思想的，也都完全明瞭地意識到。我們從唯物論開始。傅渥耶巴赫說：

“空間與時間決不是單純的現象形式 *Erscheinungsformen*。牠們是存在之根本的條件”。*Wesensbedingungen* (*Werk*, II, S.332。)

傅渥耶巴赫承認我們感覺所覺知的感官的世界爲客觀的實在，他也就自然而然地放棄空間和時間之現象論的 *Phaenomenalistische* (如馬赫自己所說的) 或不可知論的(如昂洛思所指明的) 見解，如：物或物體不是簡單的現象，不是感覺的合成，而是對我們感官發生作用之客觀的實在，那末，空間與時間就決不是什麼單純的現象形式，而是存在的客觀的實在的形式。在世界之中，除却運

動的物質，沒有其他東西存在，而運動物質除却在空間與時間之中，也不能有其他運動。人類對於空間時間的表象是相對的，却是從這些相對的表象而來的絕對的真理是在聚集着的，這些相對的表象在那向着絕對的真理的傾向之發展中運動，並愈益與這個真理接近。空間與時間之客觀的實在性之不爲人類對於空間時間的表象的可變性所破棄猶之乎外界的客觀的實在性不爲科學對於物質的運動之構造與形式的知識的可變性所破棄一樣。

昂格思曝露不徹底的並且混亂的唯物論者笛靈格，並直接地就下面這一點抓住他，就是，他只就時間的概念的變易立言（一個爲現代所有各種不同的傾向的偉大哲學者所爭論的問題）而避開對於：空間與時間是實在的還是理想的？我們對於空間和時間的相對的表象是接近存在之客觀的實在的各種形式的產物？抑只是人類自己發展，自己組織化，自己調和等等之思想的產物？的問題之明

確的答覆。事實上使哲學的根本傾向分離的根本的認識論的問題在這裏，也只有在這裏。昂格思寫道：

“在我們不是什麼概念在笛靈格的頭腦中變化的問題。問題不在時間概念(Zeit begriff)，而是在笛靈格決不能這樣輕輕地抹殺（就是說，用概念的變化的話頭）的現實的時間（Wirkliche Zeit）。”（“反笛靈格”第五版，四一頁）

我們可以這樣想，這是像游施凱維赤氏可以理解了問題的本質，那樣的明顯。昂格思以一般所承認並在一切唯物論者不成問題的現實性即時間之客觀的實在性的命題反對笛靈格並且說，對於這種命題之直接的肯定或否定是不能為空間與時間的概念所除去的。問題不在昂格思曾經否定關於時間概念與空間概念之變化與發展的必然性及科學的價值，而是在於我們澈底地解決認識論的問題即一切的人類知識之全般的源泉與意義的問

題。每一個稍微聰敏的哲學的唯心論者——昂格思當他講到唯心論者的時候，這種唯心論者是指古典哲學之天才的，徹底的唯心論者而言——都容易承認時間概念與空間概念的發展，沒有理由不做唯心論者。例如，他可以這樣地承認，自己發展的時間概念與空間概念接近時間概念與空間概念之絕對理想。若是不決定地和確定地承認我們的自己發展的時間概念與空間概念為客觀的實在的時間與客觀的實在的空間的反映，承認此等概念，在此地與在牠處一般地同樣，接近客觀的真理，那末要澈底地貫徹仇敵似地反對一切信仰主義與唯心論之哲學的立場是不可能的。笛靈格說教道：

“因為一切存在的基根的形態是空間與時間，並且超乎時間的存在和超乎空間的存在是同樣地大大的無意識”。（同上全集‘唯物論與經驗批評論’一四二——一四四頁）

“物之自體”的被認識性

昂格思直接了當地說出來，他是一樣地反對休謨與康德。然而在休謨簡直談不到什麼“不可認識的物之自體”“*unerkenbaren Dingen an sich*”。那末，什麼是這兩個哲學者的共通之點呢？共通之點就是他們在原則上把“現象”從那表現個現象的東西，把“感覺”從那被感覺的東西，把“爲我們的物”“*Ding fur sich*”從“物之自體”“*Ding an sich*”分離開來；因而休謨對於“物之自體”決不願有所知，他以爲對於物之自體的思想，在哲學上是不許可的，是“形而上學”“*Metaphysik*”（如休謨主義者和康德主義者所說的）；康德却承認有一個“物之自體”，然而他說牠是“不可認識的”，在原則上是與現象有別的，在原則上是屬於另一領域，就是屬於由思想可得而見，然而由認識則不可得見的“彼岸性”（*Jenseits*）的領域。

昂格思反駁的根本在什麼地方呢？煤炭脂 *Kohlenteer* 中存有茜草之根的色素 *Alizarin* 我們昨天還不知道，今天却已經驗到了。那末，我們

要問，茜草之根的色素是不是昨天也已存在着呢？自然是已經存在着的。所有對於這種事情的懷疑都是褻瀆近代的自然科學。若果是這樣的，於是就生出三個重要的認識論的結論：

（一）物離我們的意識而獨立地，離我們的覺知 *Wahrnehmung* 而獨立地存在於我們之外的；因為茜草之根的色素昨天業已存在於煤炭脂中，這是不可爭議的，並且我們昨天對於這種存在絕無所知，對於茜草之根的色素絕無知覺這同樣地是不可爭議的。

（二）現象與“物之自體”之間，沒有什麼原則上的差別並且也不能有這種差別。差別只不過已經被認識的東西與還未被認識的東西之間的差別罷了。對於彼此之間特別的界限之哲學的考察，對於物之自體則以為在於現象的“彼岸”（康德）或則對於此一部分或則彼一部分還未被認識然而却存在於我們的外部的世界問題可以而且應當用一種哲學的牆壁劃然分開（休謨，）——凡此種種皆

是空虛的妄想，遁辭，癡魔。

（三）我們在認識論裏面，也和在其它一切的科學領域一樣，應當依辯證法去考察，就是不以我們的認識爲一成不變的東西，而不可不研究用什麼方法從未知 Nichtwissen 生出知，用什麼方法使不完全，不正確的知識成爲更完全，更正確的知識。（全集第十卷‘唯物論與經驗批評論’七九——八〇頁）

真理的標準——人類的實踐

在昂格思以爲一切活潑潑的人類的實踐，因爲牠給與我們以真理的客觀的標準，故滲透認識論之中——我們不知道那不需我們的意識並且在我們的意識之外存在且活動的自然法則好久，自然法則便使我們做“盲目的必然性”的奴隸好久。然而我們一旦認識了這種（如馬克思所千百次反覆的）離我們意識與意志而獨立地活動的法則，我們便馬上成爲自然的主人。對於其自身表現於

人類的實踐中之自然的支配是自然的現象與過程之反映於人類頭腦中的結果，是這種反映（在實踐所指示給我們的界限之中）為客觀的，絕對的，永久的真理的實證。（‘唯物論與經驗批評論’一五六頁）

認識論中的辯證法，絕對的真理與相對的真理

昂格思用下面的方法解決這個問題（這個問題就是昂格思在“反笛靈格”的第一部第九章之初所說的：人類的認識一般的產物能否對於真理有至上權的妥當性與無條件的要求權，並且什麼樣的人類認識的產物是這樣的？問題。（ob und welche Produkt des menschlichen Erkennens überhaupt souverane Geltung und unbedingten Anspruch auf Wahrheit hat——譯者補錄。）

“思想的無上權實現於一羣極其非無上權的思想的人類之中；對於真理有無條件的要求權的認識實現於一羣相對的誤謬之中；無論

是這種認識也罷或那種思想的無上權也罷，除了經過人類無窮的生命持續都不能完全地實現。

我們在這裏又碰到如上面已經陳述過的絕對地被表象為必然的人類思想的性質與牠在局限地思想的各個人中的現實性間的矛盾，這一矛盾只有在人類之無限的進步中，對於我們，在實踐上，只有在人類之無限的連續中才可以解決。這個意思就是說，人類的思想是無上的，同時也是非無上的，他的認識是非局限的同時也是局限的。就牠的素質，使命，可能性，歷史的終局目的說，是無上的和非局限的；就各個的實現與各種時間的現實性說，是非無上的與局限的。”

昂格思又繼續地說道：

“永久的真理的問題也和這個一樣。”（八〇——八一頁）

這種考察對於一切馬赫主義者所強力主張的

我們的認識之相對性原理，相對主義的問題極關重要。一切馬赫主義者均力說他們是相對論者 Relativisten；然而一字一字地模仿德意志人的口吻的俄羅斯的馬赫主義者，恐怕，或是不知道，明目張胆地提出相對論對於辯證法之關係的問題。波格且諾夫與一切馬赫主義者以為，我們的知識之相對性的承認就是雖在絕對的真理之一切細微的容許，也被排除。昂格思則以為絕對的真理是從相對的真理積累而成。波格且諾夫是相對論者，昂格思是辯證法論者 Dialektiker。現在再從“反笛靈格”的同章中引用一個一樣重要的觀察：

“真理與錯誤，和一切活動於兩極端的對立之中的論理的範疇一樣只有在極端的有限制的領域中才有絕對的適用；這是我們已經知道的，假使笛靈格曉得對於一切兩極端的對立的不完全性加以論列的辯證法的端緒，牠的第一前提，他也會知道的。我們一旦在上面所指出的狹隘的領域之外適用真理與錯誤的對

立，這一對立便成爲相對的因此對於嚴格的科學的表現方法，也就無所用之；但是若是我們企圖於那種領域之外把這種對立適用爲絕對的意義，那我們就要陷於絕境，——這個對立的兩極端適得其反，就是真理爲錯誤，錯誤爲真理”。（八六頁）

茲以波意爾的法則 *Boylesche Gesetz*（依這個法則，氣體與壓力成反比例）。這個法則之中所含的“真理的種子”只是在一定的界限之內是絕對的真理。法則指證“僅屬近似”的真理。

因此，人類的思想依牠的性質是可以給我們從相對的真理之總合積累而成的絕對的真理，並且也在給我們這種真理。科學的發展之每一階段都是在增加新的種子於這個絕對真理的總和；然而一切科學的命題之真理的局限都是相對的，其或伸或縮皆視此後知識發展如何而定。笛池根在他的“*Streifzuegen eines Sozialisten*”中說道：

“絕對的真理是可以看，可以聽，可以嗅，可以觸，自然也是可以認識的：然而絕對的真理沒有達到全部的認識”（Geht nichauf）（一九五與一九六頁）“繪畫不能盡對象，畫家之眩乎其模帖兒 Modell 之後，這是明顯的。

……繪畫怎樣能與其模帖兒一致呢？——是一般的，是近似的。”（一九七頁）“所以我們相對地認識自然和牠的部分；因為一切的部分，雖說只是自然的一個相對的部分，然而牠却又有一個非認識所能盡的自然全體的自體之自然的絕對的自然。我們從何知道，在自然現象之後，在相對的真理之後，有一個不全然顯示給人類的普遍的，無制限的，絕對的真理呢？這種知識是從何而來的呢？牠是我們生來就有的，牠是與我們意識一齊賦予的。”（一九八頁）

最後這個地方是笛池根 Dietzgen 的不正確的地方，牠使馬克思不得不在給辜蓋曼的一封信

信裏指出笛池根的見解中的謬亂。若只是固執在這樣一個不正確的地方，可以說是笛池根之與辨證法的唯物論不同的一個特殊的哲學。但是笛池根自己在同頁上又這樣地修正道：

“若是我說，無限的，絕對的真理之意識是單一的而且唯一的先天的知識，然而無論如何，這就是保證這個先天的知識的經驗。”（一九八頁。）

從昂格思與笛池根的這一切的說明，我們可以明白地看出，在辨證法的唯物論，相對與絕對的真理中間決沒有不可踰越的鴻溝。（‘唯物論與經驗批評論’一〇七——一〇九頁）

辨證法與相對論的差別

置相對論 *Relativismus* 為認識論的基礎意思就是說，不可避免地要使自己降服於絕對的懷疑論 *absolute Skeptigismus* 降服於不可知論，或是降服於詭辨主義或主觀論。做認識論之基

礎的相對論不但承認我們的知識之相對性並且否認我們的相對的知識所接近的，離人類而獨立存在的任何客觀的尺度或原型。由粗淺的相對論 nackten Relativismus 的立場看來，一切詭辨主義都可以矯正，拿破侖是死於一八二一年五月五日或是不會死於一八二一年五月五日都可以“有條件地”承認的，人們或是爲人類的“便宜”起見，在承認科學的臆底渥邏輯 Ideologie（譯者按：意即“觀念形態”）（在某種關係上是“便宜”的），同時又承認宗教的臆底渥邏輯（在其它關係中是很“便宜”的。）

辯證法自身含有——如海格爾早已說明的一——相對論，否定 Negation，懷疑論的原素，但是不以相對論爲依皈。馬克思和昂格思的唯物論的辯證法無條件地包含着相對論，然而却不以牠爲依皈，就是說，辯證法承認我們的一切知識的相對性，但不是客觀的真理之否定的意思，而是我們接近這一真理之界限的歷史的條件性的意思。（“

唯物論與經驗批評論”一〇九——一一〇頁)

波格且諾夫對於客觀真理之否定，就是不可知論與主觀主義。這種否定的無稽以前邊所述的自然科學的真理 Naturwissenschaftlichen Wahrheit 而大抵自然科學竟不加疑惑地承認牠的主張——地球先人類而存在——是一個真理。這是與唯物論的認識論 materialitischen Erkenntnis theorie 完全一致：離反映之物而獨立的被反映之物的存在(外界離開意識的獨立性)是唯物論的根本前提。自然科學之地球先人類而存在的主張是一個客觀的真理。這一個自然科學的命題與馬赫主義者的哲學和他們的真理論是不一致的：若是真理爲人類的經驗之有組織的形態，那末，一切人類經驗之外的地球的存在的主張將不會是真理。(同上九〇八頁。)

辨證法的唯物論對於客觀的真理的承認

從近代唯物論即馬克思主義的立場看來，我

們的知識對於客觀的絕對的真理的接近的界限是有歷史的條件的，然而這一真理自身的存在是無條件的，就是說，我們之日益與真理接近是無條件的。繪畫的外形是有歷史的條件的，然而這個繪畫反映一個客觀地存在的模帖兒是無條件的。我們在什麼時候和什麼狀況之下，在我們對於物之本質的認識中，進而為在煤炭脂中的茜草之根的色素的發明，或是進而為在原子中之電子的發明，這是有歷史的條件的，然而每一種這樣的發明都是向着“無條件的客觀的認識”的前進一步；這是無條件的。約而言之，一切臆底渥邏輯都是有歷史的條件的；然而一切科學的臆底渥邏輯（例如與宗教的臆底渥邏輯不同）都是與客觀的真理即絕對的自然相適應，這是無條件的。你們將要說這樣在相對的真理與絕對的真理間的區別是非確定的。我答道：這種區別的“非確定的”已足以妨害科學趨向這個字的惡意思的獨斷論，即趨向於死滅的，凝固的，化石的東西的變質。但同時這種區別的‘確

定的”亦足夠把牠自己與信仰主義，不可知論，哲學的唯心論及康德，休謨的信徒的詭辨主義劃然分開。這裏是你們所不曾注意的界限，因為你們不曾注意到這個界限，所以你們陷於反動的哲學的泥淖之中。這是辨證法的唯物論與相對論中間的界限。（“唯物論與經驗批評論”一〇九頁。）

唯物論承認客觀的真理

唯物論者的意思就是承認感覺器官所使我們發見的客觀的真理。承認離人們及人類而獨立的客觀的真理就是說無論如何都得承認絕對的真理。這個“無論如何”“auf diese oder jene Weise”把形而上學的唯物論者的笛靈格與辨證法的唯物論者昂格思分開。笛靈格喜歡把最後的，永久的究竟的真理這些言語四處亂投，一般地投在科學，特殊地投在歷史科學的極複雜的問題之中。昂格思嘲笑他。並且答道：自然，永久的真理是有的，然而對於很簡單的事物用龐大的文字(Gewa

ltige Worte) 是不利的。要使唯物論前進，一定要拋棄使用“永久的真理”這種文字的無益的遊戲，我們應當知道依辨證法提出並且解決絕對的真理與相對的真理間的關係的問題。笛靈格與昂格思間在三十年前的鬥爭實際就是因此而有的。

(“唯物論與經驗批評論”一〇六頁)

馬克思之歷史的唯物論與全經濟學說，徹頭徹尾地為客觀的真理的承認所貫通。“Der historische Materialismus wie die gesamte ökonomische Lehre von Marx durch und durch von der Anerkennung der objektiven Wahrheit durchdrungen ist”(同上二六九頁)
又(德譯本二二三頁)

(完)

日本社會運動史

馬公越編

關於日本社會運動歷史的著述，中國出版界雖然見過一二，但是站在正確的歷史觀點，運用概括簡明的文筆來敘述的差不多還沒有；因此，這本小冊子是負擔了這個任務，貢獻給讀者，不僅可以給研究世界社會運動發展史的人們做參考書，並且可以做高初中學生的讀物。

現已出版實價每冊大洋三角

宗教，哲學，社會主義

恩格斯著 林超真譯

提起馬克思的名字，誰都連想到他的好友恩格斯，正因為恩格斯的哲學思想——生平的著述，幫助了馬克思主義的確立。這一本“宗教，哲學，社會主義，”正是恩格斯闡明史的唯物論哲學之唯一巨著；內容計分原始基督教論，空想社會主義與科學社會主義，費兒巴赫與德國古典哲學三部，共計十二萬言，這樣三部巨著彙印本，現在簡直找不出來，法文本固然比德文本早出三年，但是也絕版了。現在的譯者，費了很大的氣力，根據巴黎人道報館地窖裏找出來那僅有的一本，法國馬克思正統派理論家保羅拉發格的直譯本，轉譯為中文的，譯筆的流暢明白，是近來翻譯界所罕見的，讀者閱讀這本譯文，會忘記是異國的語言轉譯過來的。所以我們相信這一本巨著是研究馬克思主義者的必要讀物。

現已出版每冊實價大洋六角半

農民與革命

N. I. Ulianov 著

石英 譯

在今日農民問題是一個非常重要而急待解決的問題之時，沒有一本關於農民運動的名著移植到中文來，這不得不是出版界底最大憾事。本書局有鑒於此，特請石英先生譯成這本最明快，最有深長意義的名著——農民與革命。他將告訴讀者農民與勞動者如何纔能結合起來，來解決一切的束縛這一中心問題。他很清楚的分析出農村破產底原因，指摘出地主，富農，及中農與貧農間的關係，指示貧農底路途，并說明真正的社會主義者底究極的目的在什麼，目前做着什麼事，為那一個階級努力着等等的中心問題。

要明確的認識農民運動的人們不得不讀此書，要完成中國革命的任務的人們格外需要熟讀這本名著。

現已出版 實價每册大洋五角

今日之世界

柳 島 生 編

生存在今日之世界中，應該明瞭過去的歷史，尤其應該瞭解今日之世界的情勢。柳島生先生在世界史綱中已經把過去的歷史告訴我們了，可是我們尤其應該瞭解的今日之世界怎樣呢？好了，柳島生先生又編了一本今日之世界出版了！舉凡國際政局，國際普羅列塔利亞運動，蘇維埃聯邦，殖民地解放運動，帝國主義諸國的勞動運動，都在本書中一一縷述，而且是站在時代的前面，普羅列塔利亞特的立場上，尤能給與我們觀察世界的一個正確的觀點。凡是生存在今日之世界，而欲明瞭今日之世界者，都不可不人手一編。

不 日 出 版

作 品 論

錢 杏 邨 著

本書是作者所著關於世界各國文學研究的第二個集子。內容分爲四部：1.現代日本文藝的考察；2.現代俄羅斯文藝的考察；3.中國新興文藝的考察；4.各國文藝考察的斷片。作者是新文藝的有力量的批評家，對於各國的名著，都有新的考察，新的發現。全書八萬餘言，用道林紙精印。

不 日 出 版

馬克思論文選譯

(第一集) 李一氓譯

馬克思的名字，誰都是熟悉的，他的著作之移植於中國的，卻不很多。大部著作如資本論之選譯，目前本局印刷能力尚不許可，所以我們企圖以這大思想家的著作，分期介紹。現在先出馬克思論文選譯第一都，內容包括十個題目，冠以伊里基氏的“馬克思主義”一文，作為引論：本文的題目是：

- 1 黑格爾權利哲學批評
- 2 法蘭西唯物論
- 3 政治經濟批評導言
- 4 資本積蓄的歷史傾向
- 5 蒲魯東
- 6 工錢勞動與革命
- 7 中國革命與歐洲
- 8 哥達綱領批評
- 9 六月的日子
- 10 1848年革命與無產階級

這其中有幾篇是已經有人譯過，但其餘十分之六七在中國都是第一次的翻譯，而且就已有中譯的幾種，也流傳不廣，如哥達綱領批評，就絕版了的，因此本書之在中國翻譯界，尚不算是浪費氣力的工作。再譯文雖是從英譯文重譯的，但忠實達指，即對以德文原書，亦能毫釐相稱。現已付排，不日出版，特先廣告。

印 刷 中

撫 卹

(創作) 馮乃超著

作者的姓名，在今日的文壇是大家所熟悉的。過去他是一個詩人，讀過那本如哀怨的音樂一般美的詩集“紅紗燈”的人們，是不會忘却作者所給他的印像。可是爲時不久，我們的作者已經衝出宿命的憂鬱的象牙塔來，追隨着大時代的變革而飛躍。

你在這個集子裏，會看到作者的生命，一個強有力的生活飛躍的印影，你要驚奇作者先後判若兩人的奇蹟。他已經撕破了過去個人主義時代的詩衣，奮勇地接觸普羅生活，就在這樣一個新生活的開始，作者的筆下不可避免的流露着新的意識。

印 刷 中

煤油——出版預告

辛克萊

1906——屠場

1907——石炭王

這兩部書已由易坎人先生譯成中文了，原文是那樣的情節緊湊，譯筆是那樣的生動流麗。現在

易坎人先生再把

辛克萊的

1927年的新著

煤油 (Oil) 譯出來了。歸本書

局出版，這是值得報告讀者的一個

消息。

煤油，說起來誰都知道這是帝國主義經濟的根本生產之一，這部名著就在暴露帝國主義爭奪煤油生產以及煤油產地之資本剝削的黑幕。同屠場，石炭王一樣，一樣的有愛情事件的穿插，一樣的有勞苦人的鬥爭，一樣的有資本家的壓迫，且背景是世界，其內容較之以上兩書尤為複雜與擴大。譯者以同樣的吸引人的譯筆，譯這本書，不消說譯者是中國文壇的夙將，就以譯辛克萊小說而論，亦已有其權威了，只要讀過石炭王屠場兩書的人，當然有口皆碑。

現已開始付印，裝訂紙張，力求講究，在一九三〇年一月出版，特此預告！

