

哲學選輯

艾思奇編

1
2
3
4

1
2

內容

緒論——哲學的黨性

唯物論和唯心論

辯證法唯物論

唯物辯證法的諸法則

認識的過程

附錄

辯證唯物論

歷史唯物論

研究提綱

艾思奇編

哲

學

選

輯

上海辰光書店經售



國家圖書館典藏
由國家圖書館數位化

哲 學 選 輯

版 權 所 有
翻 印 必 究

編 者 艾 思 奇

經 售 者 辰 光 書 店

上海四馬路中市

代 售 處 全 國 各 大 書 店

定 價 國 幣

(外埠酌加郵運費及匯水 成)

中 華 民 國 八 年 三 月 初 版
中 華 民 國 三 十 五 年 四 月 三 版 (S)

107
8845-
35

目 錄

編 前 首 頁

緒 論 哲學的黨性 一 一 三 七

一 馬列主義哲學的任務 一

二 哲學是黨性的科學 六

三 爲黨性的哲學而實行的列寧與少數派的鬥爭 一 六

四 兩個戰線上的鬥爭 二 五

第 一 章 唯物論和唯心論 三 九 一 五 七

一 哲學中的兩條路線 三 九

國家圖書館

003046246

二 機械唯物論……………五三

三 主觀唯心論馬赫主義和直觀主義……………六四

四 康德的二元論與現代的康德主義……………八六

五 黑格爾底絕對客觀唯心論與現代新黑格爾主義……………一〇四

六 費爾巴哈的唯物哲學……………一二六

七 辯證法唯物論哲學底形成……………一三五

第二章 辯證法唯物論……………一五九—二二〇

一 唯物辯證法是一種哲理的科學……………一五九

二 世界底物質性和物質存在底形式……………一六四

三 物質和意識辯證唯物觀的反映論……………一七八

四 客觀的絕對的和相對的真理……………一九四

五 社會的實踐為認識底標度……………二〇三

六 當作邏輯和認識論看的辯證法……………二一五

第三章 唯物辯證法的諸法則……………一二一—三三三

一 對立統一的法則……………二二一

甲·對立的統一及鬥爭——乙·當作辯證法的核心看的對立統一的法則

二 由量到質及由質到量的轉變的法則……………二三五

甲·質、量、質量——乙·由量到質及由質到量的轉變——丙·飛躍論

三 否定之否定的法則……………二五六

甲·否定之否定的法則的意義——乙·否定與否定之否定——

丙·關於這個法則的曲解

四 本質與現象、內容與形式……………二七〇

甲·本質與現象——乙·根據與條件——丙·內容與形式

五 必然性與偶然性、現實性與可能性、法則與因果性……………二九四

甲·必然性與偶然性——乙·法則與因果性——丙·可能性與現實性

第四章 認識的過程……………三二五——三八七

一 經驗的認識、感覺……………三二五

二 表象……………三四一

三 概念……………三四五

四 判斷……………三五五

附錄

| | | |
|---|---------------|-----|
| 五 | 推理…………… | 三五八 |
| 六 | 分析和綜合…………… | 三七〇 |
| 七 | 歸納和演繹…………… | 三七八 |
| 八 | 形式論理學的批判…………… | 三八四 |

辯證唯物論與歷史唯物論

三九一—四二九

(聯共黨史簡明教程第四章第二節，博古譯)

研究提綱(艾思奇擬)

四三一—五四三

第一部份 哲學和政治

四三一

一·研究哲學的任務——二·哲學的階級性和黨性——三·辯證法唯物論的階級性和黨性——四·辯證法唯物論的發生和發展

第二部份 唯物論與唯心論

四四一

一·哲學的根本問題、唯物論與唯心論的區別——二·唯物論和唯心論的產生基礎——三·自然發生的辯證法唯物論——四·機械唯物論

——五·主觀唯物論——六·二元論——七·客觀唯心論和黑格爾的思想

第三部份 辯證法唯物論……………四六七

一·辯證法唯物論是什麼——二·辯證法唯物論與過去的人類思想的關係——三·辯證法唯物論的第一個基本觀點是把物質當做本源的存在——四·辯證法唯物論的第二個基本觀點是認為一切物質都是運動的——五·辯證法唯物論的第三個基本觀點是認為物質是意識的基礎，意識是物質的作用或屬性

第四部份 辯證法唯物論的認識論……………四七七

一·辯證法唯物論的認識論是反映論——二·從感性認識到理性認識的過程——三·真理論——四·辯證法、論理學、認識論的同—性

第五部份 唯物辯證法的基本法則……………四八九

一·辯證法唯物論的根本觀點——二·質變量、量變質的法則——三·對立統一法則——四·否定之否定法則

第六部份 唯物辯證法的諸範疇……………五一七

一·什麼是範疇——二·本質和現象——三·根據和條件——四·形式與內容——五·法則、因果性、目的性——六·偶然性、必然性、必然與自由——七·可能性和現實性

編 前

一，目前研究哲學的空氣很濃厚，但在抗戰期間，書籍困難，不易找到參考材料，故編者把現在所有的各種教本抽出其中較為專長的部分，集成這一本選輯，以供研究者的應用。

二，這裏所採用的書籍有以下幾種：

「辯證法唯物論教程」（本輯的緒論採自此書）；

「辯證唯物論與歷史唯物論」第二至第三章（即本輯的第一至第二章）

「社會學大綱」第三章（即本輯的第三章）；

「新哲學大綱」第八章（即本輯的第四章）。

三，各書中人名及專門名詞有許多不統一的，本輯都加以改正，使之統一了。

四，編末有兩個附錄，第一個「辯證唯物論與歷史唯物論」，對於辯證唯物論的幾個根本要點有極深刻明瞭的闡明，可以當作全輯的序論看，讀者不妨先讀

它一遍，然後再閱全書。

五，第二個附錄是編者自己做的提綱，目的在幫助讀者更有系統地了解辯證法唯物論的全部基本理論，可以作研究的參考，因限於篇幅，不能充實以現實的具體材料，只在必要時在某些問題上舉簡單的例子說明。詳細的發揮，當另寫成專書出版。

六，提綱中每部分都附着討論問題，目的在使讀者研究時能把握到中心。在實際研究時，不妨斟酌情形再多出一些問題來討論。

七，如果把提綱用作教材，可以斟酌學員的水準，適當地加以減削，例如在程度很高的學員中，大體上就可以全部用，而在程度較低的短期研究班裏，就可以把所有關於外國哲學家的部分完全除去。

八，提綱中所列的參考書，主要的幾本都是本輯所採用的。參考書目下所舉的章節秩序，仍照原書，如說「辯證唯物論與史的唯物論」第三章，即是指本輯的第二章。

緒論 哲學的黨性

一 馬—列主義哲學的任務

我們（指蘇聯——編者）已經進到社會主義時代。社會主義經濟的基本工作將近完工。基於國內的工業化與全境集體農場化，當作階級看的富農正被清算，農民的小資產階級的性質正被改造。即，蘇聯在世界上已成爲最大的農業國，對於消滅都市農村間的對立，正在實行一個大飛躍。國內的工業化與全境集體農場化，正在斬絕資本主義的根株。（編者按——這是指第一次五年計劃時代，目前這些工作都完成了）

社會主義貫通全線前進着。國內資本主義的要素，對於社會主義拚命抵抗着。「產業黨」事件，少數派——干涉主義者及勞動農民黨的事件，表示了國內資產階級的餘黨與國際帝國主義打成一片，密謀顛覆無產階級專政。

社會主義和資本主義的鬥爭，採取種種方向，在種種形式上實行。

實行理論鬥爭，理解周圍的現實上發生的事情，這是無產階級在階級鬥爭上

之必要的要素。理論、只有理論，「對於運動給以確信與標定方向的力量，給以關於周圍事變之內的聯結的理解。因為理論、只有理論，幫助實踐，不僅使我們理解階級現在必須怎樣前進並向何處前進，而且使我們能理解在近的將來必須怎樣前進並向何處前進」。

階級的敵人抵抗着社會主義的進攻，歪曲關於現實的正確理解，造出敵對無產階級的理論。

黨在最近數年間，不能不忍耐着和許多資產階級的理論、少數派的理論、以及帶有少數派色彩的理論，作頑強的鬥爭。

在新經濟政策的初期階段間，資本主義的要素復活，不但是對於顯明的資產階級的理論的出現，並且對於一切種類的機會主義的少數派的理論的出現，都替他們造成了很便利的地盤。

許多小資產階級分子，最巧妙的創造機會主義的理論，「狹隘的理論」。這些理論，在無產階級專政之下，用假裝出現了。機會主義的理論，鑽進黨的內部，影響於黨的最弱部分，變成了離開黨的理論的基礎。進到了社會主義時代這事件，使得一切階級對立極端尖銳化，暴露了一切有害的理論、少數派的理論、反黨的理論之本體。

克魯曼、蘇哈諾夫、孔特拉基夫、查亞諾夫等一般國際帝國主義的害蟲和爪

牙，表面上對於現實作「客觀的」科學的分析，實際上把蘇聯社會主義建設的現實上的過程作了歪曲的說明。

這樣的曲解，在經濟學的領域中（少數派——魯賓與「魯賓派」）、在史的唯物論領域中（少數派——涅朗斯基）、在馬克思學說領域中（「馬克思學者」——里亞扎諾夫）、及其他等等，都成爲馬克思主義的修正而出現了。

在哲學戰線上，大論戰也展開了。

在哲學戰線上，有機械唯物論和帶少數派色彩的觀念論那種修正主義的流派。

資產階級的毒物、右與「左」的機會主義，在馬——列主義的曲解中，發現了理論的根據。

所以和機會主義、和顯明的資產階級的毒物相鬥爭這件事，其所含有的必須條件，就是要和他們所發展的一切觀念相鬥爭。如果「不以馬——列主義的理論作基礎，毫不讓步的去與資產階級的理論相鬥爭，就不能完全戰勝階級的敵人」。

（斯大林）

「在意識形態戰線上，要真正戰勝階級的敵人，我們的理論的思想必須與社會主義的實踐合着步調而進行。理論由實踐發生，由於實踐而內容豐富。實踐，爲理論的結論所支持，更加確實的前進。但是現在，實踐上的進步和理論的思想

發展之間，却有某種游離」。(斯大林)

在經濟學的領域，在經濟政策、哲學、及其他的領域，對於社會主義的「今日」的問題，都沒有實行必要的轉變。所謂應當克服理論的思想與實踐的發展之間「某種游離」之黨的要求，同時又要求把理論的思想提高到更高的階段。這後一種要求，只有根據社會主義建設這種社會的實踐之較高的發展形態，才能達到。在無產階級掃清舊社會的矛盾的國家，這種矛盾的本質更加明顯。現在在蘇聯發生的事情，不是一切從來人類社會的發展史的最高階段嗎？階級社會的一切矛盾，在掃清這些矛盾的蘇聯中，不是採取很顯著、特異的形態嗎？馬克思說：「發育了的生物體的研究，比較那生物體的細胞的研究更容易。」（「資本論」序）比較發達了的社會關係，更完全更深刻的暴露出一切社會的矛盾。

新時代從新提出一切問題。社會主義的時代，產出關於現實的一切方面的別種見解。「階級的、集體農場的、過渡期經濟的問題，現在從新被提出來。」社會主義的實踐，為着理論的思想的發展，為着資產階級社會未嘗知道的理論的躍動，造出從來未有的可能性。勤勞者全體參加於國內經濟和政治生活的一切方面這件事，顯明的把他們的眼界擴大了。數百萬人的思想，把工業的發展、技術的向上、新勞動形式或新社會關係的創造這類問題，作為中心，互相論戰。幾百萬的大眾，都是執行者，又是發明家。他們是實際家，同時也是理論家。今天在學

課和研究會上所獲得的，明天就在黨及經營的工作上實行起來，在國家機關的行政上實行起來。巨大的團體，根據最科學的馬—列主義的理論創造出來。科學上的成果和發明，變成社會全體的財產，變成使科學更加進步的刺激。科學已經不是私有和利己主義的奴僕。社會主義建設，為從來歷史所未曾有的理論的發展，造出了一切條件。進到社會主義時代的國家中全體的經濟政治生活，都是有計劃的，並且這種計劃性，為科學的發展造出未曾有的前途。一切科學的事業，都循着有計劃的方針，向着有利於社會主義建設的方向前進。

進到了社會主義時代這件事，對於馬—列主義的理論，課了很大的任務。新生產關係的特殊性在那裏？過渡期的規律性是怎樣？新經濟政策與社會主義時代怎樣聯結？蘇聯進到社會主義時代在國際形勢中引起了甚麼新的事情？社會主義與資本主義世界的國際鬥爭中，誰驅逐了誰？這一切問題都要求着我們去理解。但是這一切問題，如果沒有馬—列主義哲學即辯證法的唯物論，就不能解答。

馬—列主義哲學，必須為自由使用具體科學、物理學、化學、全體的自然科學等而鬥爭。

和宗教的偏見鬥爭、和妨礙關於現實之科學的意識態度的一切相鬥爭，也是馬—列主義哲學的任務。

馬—列主義哲學，必須研究社會主義的實踐所提出的過渡期中一切複雜的問

題，必須研究蘇聯各階級的相互關係、新勞動形式的創造、及其他等等的問題。這一切問題，只有承認黨的一般方針，並且根據爲它而實行的積極的鬥爭，才能解決。對於與右翼及託洛茨基主義者的鬥爭，暴露了他們關於黨的實行方針的修正變成對於馬——列主義世界觀的修正。右翼和託洛茨基主義者的哲學的立場，是用某種方法和少數派的理論、資產階級的理論相聯繫着。

克服這些偏向、解決馬——列主義哲學所課的任務，只有和機械論以及帶有少數派色彩的觀念論作不假借的鬥爭，才有可能。這種鬥爭，必須根據對於哲學上的列寧的階段的理解去實行。

在理論戰線上爲真的列寧的方針而鬥爭，這是黨的政治的實踐上，最重要的一個任務。鬆懈了理論戰線上的警戒，就是把武器繳給階級的敵人。今日的特別危險，就是用馬列主義的文句遮掩了的一切形態的機會主義。

「暴露用馬列主義的文句遮掩了的理論上的機會主義（模範的實例是機械論和德波林學派帶有少數派色哲的觀念論）這是目前的戰鬥任務之一」。

二 哲學是黨性的科學

辯證唯物論，給與我們以多數派的立場去研究周圍世界。即、我們通過哲

學，得到關於現實的各方面的統一的理解。我們把握周圍的現實的各種各樣的部
分來研究它。

我們爲了把捉現實的一切方面——我們不是單只把捉一個一個的方面，而是
在其聯結上去把捉——、現實的任意的一片作爲我們的東西而鬥爭。我們使這個
鬥爭與黨的鬥爭相聯繫。

「只有在客觀上考察一定社會中一切階級的相互關係的總體，因而只有考察
那社會的客觀的發展階段，考察那個社會與別個社會之間的相互關係，才能夠成
爲前衛階級的正確的戰術的支柱。但是，一切階級、一切方面，不在靜態上被考
察，而在動態上被考察。」（列寧）

在這片段的文字中，我們的世界觀的根本要求，已被力說出來了。第一，解
決某一問題時，應當從客觀的現實出發，第二，應當在其相互聯結與發展上，把
捉客觀的現實的一切方面。

辯證唯物論要求當在其發展與聯結上把捉一切，並去闡明其發展是依照什麼
法則進行的。恩格斯下哲學的定義說：哲學是關於自然、社會、與人類思維的一
般法則的學問。

辯證唯物論，從現實出發，在其發展上把捉現實，在現實當中發現某一現象
的發生與死滅，所以是最澈底的唯物論。

在爲我們的哲學即辯證唯物論而實行的鬥爭上，列寧所發展了的重要的中心問題，就是一切哲學具有黨性的問題，就是任何哲學（與其他一切科學同樣）表現特定階級的政治方向與利害的問題。列寧在其最重要的哲學著作「唯物論與經驗批判論」之中，說明了哲學上兩個根本的流派，即唯物論與觀念論的黨性。

「正如政治上的黨派逐漸結集於兩個陣營一樣……科學也分成兩個根本部類，一方面是形而上學者，他方面是物理學者或唯物論者」——列寧引用了唯物論者狄慈根的話。

互相鬥爭的種種哲學體系的多樣性，總歸着於兩個黨派、哲學上的兩個根本流派。互相鬥爭的主要階級之一，如果不站在一派的方面，在政治上就不能實行階級鬥爭；同樣，在哲學上要逃出兩個黨派的陣營，也是不可能的。列寧在「唯物論與經驗批判論」中指出了：波格達諾夫及其他哲學家想要超越於哲學的根本黨派而創造「客觀的」哲學的嘗試，把他們引到了觀念論。波格達諾夫超黨派的哲學的說法，只是欺騙，只是背叛了唯物論的黨派。「想逃出哲學上這兩個根本流派的嘗試，不外是想妥協的欺騙。」（列寧）馬克思與恩格斯對於這種嘗試，實行過毫不假借的鬥爭。他們能夠在一般用學者式的語句所湊合的掩護之中，在用所謂「最新的發見」作招牌的掩護之中，暴露出哲學上主要黨派的鬥爭。列寧說：「馬克思和恩格斯在哲學上始終一貫是黨的。他們對於一切最新的流派，能

夠發見其對於唯物論的背叛及其對於觀念論和信仰主義的默認」。

在哲學上也和在政治上一樣，兩個黨派互相鬥爭着。特定的階級在政治鬥爭上，成爲一定世界觀的擔負者而出現，這件事是由什麼決定的呢？世界觀依存於特定階級的歷史地位與那階級在社會的發展中所演的任務。新興的革命階級無產階級，是唯物論世界觀的擔負者，資產階級在無產階級革命的時代，違背客觀的現實，墮落到觀念論或神祕主義方面。

兩個世界觀正在鬥爭着。取得勝利的社會主義，用自己的哲學——辯證唯物論，去對付腐化的資本主義。

在一切階級對立這樣白熱化了的現在，爲着唯物論而行的鬥爭，同時不能不變成爲着辯證唯物論即在最徹底最完全的形態上的唯物論而行的鬥爭。

「想背叛辯證唯物論的一切嘗試，終究要到達於觀念論。」

唯物論的世界觀正發展着。「唯物論在科學上的新發見出見時，不能不採取新的形態」，這是恩格斯所說的。唯物辯證法領域中列寧的著作。對我們最鮮明的指示：「辯證唯物論隨着階級鬥爭和科學全體的發展，其內容愈豐富並且具體化。」

列寧在哲學領域中，繼承馬克思、恩格斯的見解，同時把唯物辯證法提高到新而較高的階段，並且增添了許多本質上的新的方面。

對於在哲學上新的列寧的階段的理解，特別重要的就是關於當作認識論看的辯證法的學說。列寧在認識論上指明了我們的哲學是黨的，指明了我們的哲學之能動的革命的性質。他說：「只有唯物辯證法，對於理論的活動與實踐的活動之不可分的統一，建立了更高的基礎。」

我們的認識的發展以及它和客觀的實在之關聯，是通過社會的歷史的實踐而顯現的——列寧說：「積極的浸入到對象中去，就是把對象的法則在意識中再現。實踐與周圍世界相結合之時，我們在內的必然的聯結上，去把握周圍世界。馬克思和恩格斯投身在資本主義社會的階級鬥爭中，才能夠成爲無產階級的前衛戰士，造出資本主義社會發展法則之正確的理论。」

特定的階級知道在其實踐的活動上，把周圍的現實隸屬於自己，而改造周圍的現實。唯物論者費爾巴哈以及十八世紀的法國唯物論者們，只是說明了世界，但重要的事情，如馬克思所說，是變革這個世界。當作認識論看的唯物辯證法的主要點——列寧說——就是革命的變革客觀的實在，把必然性轉變爲自由。用階級鬥爭的語句來翻譯這句話，就是社會主義革命。

在當作認識論看的辯證法的列寧的學說中，「理論與實踐不可分離的被結合起來，去征服盲目的必然，這是唯一的任務。」「理論的思想（認識）與實踐的統一——這就是認識論上的統一」——列寧把自己關於黑格爾辯證法的評註的中

必思想之一，這樣明白的力說了。

列寧說明存在於馬克思階級鬥爭說的根底，而樹立社會主義之科學的基礎的東西，就是唯物辯證法——最能動的革命的哲學。

世界劃分為兩個鬥爭的陣營：社會主義的陣營與資本主義的陣營；兩個黨派：革命黨與反動黨，互相對抗着。

在任何科學中，都行着兩個世界的頑強的鬥爭。特定階級的意識形態的集中表現之哲學，也一樣更加顯明的反映着這個鬥爭，所以從無產階級的陣營退却這件事，總是伴隨着對於辯證法唯物論的背叛。第二國際所以轉到資產階級方面，是從修正馬克思主義，特別是從修正唯物辯證法開始的。伯因斯坦在前世紀九十年代，就使用這種方法，他之背叛馬克思主義，是從攻擊辯證法開始的。

伯因斯坦，用他自己所創造的資本主義之和平的進化的發展的理论，來對抗辯證法的飛躍說、革命說。

對於唯物辯證法的修正，是向着唯物辯證法最重要的方面——能動性、革命性——實行的。這種修正是打破理論的活動與實踐的活動的統一之嘗試，而這兩者的統一在唯物辯證法上，正是「內部的而且不可分的」被結合着。伯因斯坦不去提高無產階級鬥爭中的能動性與熱情，反而鼓吹變革資本主義現實之不可能。

普列哈諾夫在當時是反對了修正辯證法唯物論的伯因斯坦等一流人的最初的

一人。他用非常的熱情去進攻他們。他寫信給考茨基說：「是，是，我們正經歷着深刻的危機，我很爲它所煩惱。」但是普列哈諾夫並沒有充分突進去批判背叛唯物辯證法的一點，因而顯明的削弱了他對於敵人的鬥爭。他雖然暴露了伯因斯坦的觀念論，却沒有衝倒修正派在辯證法問題上曲解馬克思主義的那個根基，特別是他不曾顧慮到修正派放棄了「辯證法上決定的東西」——對立的統一。伯因斯坦及其一黨，建立階級協調論代替對立的統一的法則。普列哈諾夫雖然爲唯物論鬥爭過，但有時却無批判的倚賴於舊唯物論、即馬克思曾痛罵過的那種被動的「純反映的」性質的舊唯物論。普列哈諾夫自己之輕視唯物辯證法，在以上一切處所表現了。這樣的事實，在他的政治鬥爭全體上，在他對於俄國資本主義的分析上，在他對於資產階級民主革命的推動力的估量上，都可以看得出來。最後，對於辯證法的本質之無理解表現得最厲害的地方，是普列哈諾夫和其他少數派在一九一四年帝國主義戰爭時代，公然喊出「防禦祖國」的資產階級的口號。普列哈諾夫爲辯證法唯物論而實行的鬥爭，所以不能澈底，是由於他沒有理解哲學的黨性，沒有理解列寧在階級鬥爭中所實現了的方向。

「黨以馬克思主義的革命理論爲基礎，代表全體階級的一般的、永久的利害；體現無產階級的原理、無產階級的意志。與無產階級之革命的實踐的統一。」（國際綱領）黨以多數派的原則即馬——列主義的世界觀，觀察周圍的現實。辯證

唯物論，是黨所公認的哲學。黨的綱領，建築在這個哲學的原則之上，最革命的理論，屬於最革命的黨。

辯證唯物論，是最進步的階級——黨是這個階級的前衛——的理論，是最科學最客觀的理論。各種理論的客觀性，究以什麼為標準呢？斯特魯勃一流的少數派與資產階級政治家們，相信客觀性是超階級的，他們相信應當這樣地去理解現實，如消失狹隘的階級的利害而「公平的」觀察周圍所發生的事情那樣。但是，照這樣去考察現實的結果究竟怎樣？這就是機會主義的迎合存在物，而被動的承認它。前世紀的九十年代，「合法的馬克思主義者」斯特魯勃，到現在墮落到完全支持無政府主義了。就是「客觀的」說起俄國資本主義的發達，完全無條件的支持資產階級制度，因而為資本主義「服役了」。

列寧無假借的暴露了：斯特魯勃等把客觀性作為超階級性去宣傳，是虛偽的，是粉飾的。少數派那樣愛好的客觀主義——列寧說——不外是把社會民主主義的理論與實踐，完全放在資產階級的影響之下。理論的客觀性和科學性在於理論正確的反映現實。又，理論的客觀性，也可以用什麼階級是理論的担当者這件事去觀測。那種理論是不是最進步的革命階級的意識形態——這件事也可以觀測理論之客觀的性質。

理論的真理性及其客觀性的規準，是革命階級的實踐。馬——列主義哲學，從

這一切要求出發，所以它是最科學的理論。

辯證法唯物論，是對於一切從來的社會發展作總結算的無產階級的哲學。無產階級的意識形態，把一切科學上最優良的成果都吸收在它的當中。

列寧說，唯物辯證法是人智全體的總計、總和與結論。辯證唯物論屬於世界中最進步的多數派的黨，和這有關聯的事情就是它是黨的，這一層證明了這個理論有最高的客觀性，有最高的科學性。

黨與黨的指導部即中央，經由列寧主義哲學的發展所占的位置與任務，最深刻的顯現着辯證唯物論之黨的本質。

以斯大林為首的黨，暴露了曲解馬列主義的兩個主要形態，即機械論與少數派的觀念論；更指摘了離開辯證唯物論的一切嘗試，必定要引起政治的錯誤。

哲學上這兩個偏向，與離開黨的方針的偏向，密切的聯繫着。哲學上之主要的危險的機械論，同時變成了政治上之主要的危險的右傾派的哲學基礎。機械論者的哲學否定了內的矛盾、飛躍、某一發展階段與另一階段間之質的差異的辯證法，它與右傾派的見解有很多的照應。右傾派的階級協調論，豪農平和的轉變到社會主義的說教、新經濟政策各個階段間的質的差異的抹煞，及其他等等，都在機械論當中找出方法論的基礎。

右翼的首領布哈林，在哲學及史的唯物論的一切根本問題上，變為機械論

者，決不是偶然的。

「帶有少數派色彩的觀念論者」對於辯證唯物論的曲解，從別的側面、沿着別的方向實行了。在這種情形，哲學的曲解也伴隨着離開黨的一般方針的退却。

「帶有少數派色彩的觀念論者」們，在名詞上承認哲學的黨性，而沒有把辯證唯物論領域中的工作和多數派的政治結合起來，所以把哲學的黨性完全弄彎曲了。他們從社會主義建設之具體的實踐，分離哲學，在與離開黨的一般方針的偏向之鬥爭上，沒有援助黨。「領導馬克思主義旗下雜誌的一派，從政治分離哲學，在其一切工作上沒有貫徹哲學和自然科學的黨性，使第二國際最有害的傳統與教條之一即理論與實踐之游離復活起來；在許多重要的問題上，轉入帶有少數派色彩的觀念論的立場。」（中央對於該雜誌的決議）

「抽出革命的內容、從具體的現實分離了的那種帶有少數派色彩的觀念論者之抽象的命題，根本上是以託洛茨基主義者所說的話為其特徵的。完全無視具體的歷史的情勢，放出與實在的現實無關的抽象口號，這正是託洛茨基主義者的特徵。由於這一點，託洛茨基在實踐上就跳過必然的發展階段（一九〇五年託洛茨基的口號「廢止俄皇、勞動者政府」，以及第十四次黨大會時代的過渡工業化等等），因而在理論上把馬—列主義原理公式化了（他們不適合於實在的現實的、機械的、全然從外面的去應用馬—列主義的原理）。

託洛茨基主義站在少數派獨斷論者的那種抽象的立場，沿着反歷史主義的方
向，與「帶有少數派色彩的觀念論」者的哲學合為一體了。在這種情形，代表哲
學上這種偏向（帶有少數派色彩的觀念論）的一派，曾經是託洛茨基主義者，是
少數派，這並不是沒有理由的事情（德波林曾經是少數派，斯典是假左派，加列
夫，哥尼格曼曾經是託洛茨基主義者）。

當然，「帶有少數派色彩的觀念論者」與託洛茨基主義者，以及機械論者與
右翼派，並不是同一的東西。例如託洛茨基主義者在根本上贊助帶有少數派色彩
的觀念論的哲學，但同時又是機械論者。和這同樣，右翼派也把機械論作基礎，
在許多問題上，却轉入了觀念論。在我們認為重要的事情就是指摘離開馬——列主
義哲學一件事，同時即是離開全體的黨的一般方針。多數主義是在黨的指導部設
置馬——列主義理論與實踐的中心的勞動運動中思想上和政治上之統一的流派，所
以馬克思主義哲學的黨性，其必須的條件，就是為黨的一般方針而實行革命的鬥
爭。黨的中央，對於哲學的主要任務，指明了這一點。

三 為黨性的哲學而實行的列寧與少數派的鬥爭

從前世紀九十年代到現在，勞動運動上兩個不同的黨派互相鬥爭着。一方面

是提高勞動者到無產階級成爲獨立的階級，足與資本主義相對抗的水準的黨；他方面是要把勞動運動放在資產階級的政治與指導之下的少數派的黨。在今日，後者的政黨積極支持着資本主義的制度。一九一三年春，在萊比錫舉行了的德國社會民主黨大會，是明白的暴露着今日社會法西斯蒂的背叛。

「我們必須是能夠治療資本主義的醫生」——他們公然在那個大會上說明了。少數主義的進化，證實了列寧在與經濟主義者——少數派的前身——鬥爭時（一九〇〇）所發表的思想。他說：勞動運動上這一潮流，是完全把無產階級隸屬於資產階級的理論與實踐。列寧對於少數主義的鬥爭，在他爲多數派而實行的鬥爭上，在他爲使無產階級脫離資產階級的意識形態的影響而實行的鬥爭上，在他爲無產階級階級的自決所必要的因素，即無產階級所獨有的世界觀即馬克思主義而實行的鬥爭上，都變成了重要的要素。所以列寧對於少數主義的鬥爭，必須把它當作理論思想之發展中列寧的階段最重要的一環去觀察。在這裏，辯證唯物論與多數派的政治之不可分的聯結，比較列寧所行的鬥爭上其他任何的環，更可以明白的看出來。

在前世紀九十年代，俄國勞動運動上，曾有兩個不同的流派：一派在當時是由列寧與普列哈諾夫所代表，另一派是由經濟主義者即少數派的前身所代表。經濟主義所表示的特殊性，構成第二國際的一切方向的特徵。這種顯明的特殊性，

就是屈服於自然生長性之前。列寧嚴格的批判了機會主義之屈服於自然生長性之前的那件事，並與它相對抗，指出了經濟鬥爭、政治鬥爭與理論鬥爭的三個階級鬥爭形態，指出了理論鬥爭的意義是勞動運動的指針。理論包含於當作計劃看的無產階級的政治鬥爭之中，並隸屬於後者，構成後者的重要因素。

就勞動運動上意識的作用與獨特的科學的世界觀對於無產階級所具有的意義說來。在前世紀九十年代所實行的列寧與經濟主義者之間的論戰，即是關於勞動運動採取怎樣的路線去進行的論戰。列寧說：「不是資產階級的意識形態，就是社會主義的意識形態，這裏沒有中間物。」資產階級政治呢，社會主義政治呢——他又這樣說了。以後的「實驗」證明了列寧預言的正確。一九〇五年的革命，實際上表現了指導勞動運動的兩個不同的方向。少數派主張一九〇五年的革命是資產階級的革命，從這個一般的命題出發，不能不支持資產階級。多數派主張了在無產階級領導之下的勞動者與農民的獨立運動。少數派對於革命的一般性質，只限於作最一般的理論的分析；多數派却要求具體的考察階級的勢力。一九〇五年的革命，暴露了少數派對於理論的「無知」，不過是放棄了馬克思主義之革命的科學的理論。一九〇五年的革命，證明了屈服於自然生長性之前的一件事，是怎樣產生了修正辯證唯物論的基礎的那種理論的特性。

實際上，如果主體階級和黨的一切活動，終於只是迎合現存物；那麼，對於

現實的這樣的態度，能夠產生出具體的理論來嗎？這不是單單自行迎合下去嗎？這是在原則上否定由於階級（當時是無產階級與農民）之積極的獨立的鬥爭，在階級戰線上對於現存勢力關係造出別種勢力關係的可能性。

然則，決定階級戰線上革命的干涉之可能性及勢力配合變更的可能性的是什麼？這是一個人的希望，一個人的意志嗎？不是！這是運用現實中所有的條件，使那條件的方向合於勞動運動的終極目的。

列寧把指導革命運動的任務，課於多數派的黨，提起了要求明確區別革命的發展所經由的具體的路線，並須具體的辯證法的理解現實的進行的問題。

列寧檢討一九〇五年的革命具有怎樣性質的問題，從發展着的資本主義與地主制度間的一般矛盾，證明了如次的兩個發展路線在客觀上的可能性。一個是不徹底的資產階級革命，即資產階級害怕革命運動的震動而與專制政治妥協。另一個是無產階級與農民的革命的民主專政，大胆的顛覆政治制度的一切基礎，清除資本主義自由發展的道路。

我們為甚麼以打開後一發展方向的策略為利益呢？——列寧這樣質問着。為甚麼這兩個發展方向對於我們沒有同等的意義呢？我們為甚麼用全力向着無產階級與農民的革命的民主專政的方向進行呢？這是因為勞動者與農民的革命，能夠以最大的速度及最少的犧牲，接近於革命的下一個環——社會主義的變革。

列寧明白的理解了革命動作的活動這件事，要求了關於上列幾個問題的知識：即，怎樣才能好好利用現實中所有的條件？怎樣才能變動階級勢力的配合？黨必須向甚麼方向領導勞動者與農民？換句話說，就是要求了在辯證法上去理解革命的行動。在其聯結上考察客觀的現實之一切方面，從這些方面找出重要方面，並立刻把這重要的方面和終極的目的——到社會主義去的運動——相聯繫，這就是列寧所要求的。列寧在黑格爾「大論理學」摘要上，附註着「現象、現實的一切方面及其相互關係的總體，——真理正是從這個構成的」。

少數派的實踐觀，是機會主義的把實踐迎合於現實，這種實踐觀，產出和現實完全不同的現實的反映，完全不同的理論。少數派這樣說過：我們承認發展着的資本主義和阻礙它的封建制度間一般的矛盾。我們不能不與現實合着步調而前進。你們以為與現實合着步調前進，是障礙運動之一般的進行的，但我們在原則上排斥着那樣的障礙。少數派這樣去下論斷，終於從現實的具體形象中排除了給現實以具體性的東西，即排除了特定階級的革命行動。列寧估計着我們怎樣進行並向什麼方向進行，才能夠具體的更好的推動各階級的勢力。但少數派却不這樣，他們只記述現成的東西，並沒有指摘在無產階級與農民的積極的革命任務之上，能夠發生甚麼事。

「他們不指明無產階級在一定的瞬間應當怎樣去「推動革命的發展」……只

是記述過程的一般，關於我們對於現實的具體任務却不曾提起。我們看看新火花派說明自己思想的方法，使我們想起馬克思對於與辯證法的觀念無關的舊唯物論的批判。馬克思說：哲學者們，只是各色各樣的說明了世界；但緊要的事情，是變革世界。新火花派的人們，雖曾努力記述並說明在他們眼前發生着的鬥爭的過程，却完全不能定出關於這個鬥爭的正確口號，他們雜亂的進行，而指導却是拙劣；他們忽視了黨——能動的意識着指導的作用即變革的物質條件，並站在前衛階級先鋒的黨——在歷史上所能做的並且必須做的工作，因此把唯物史觀降低了。」（列寧）

他們只記載現有的事情，却排除了指導行動之理論的根本作用。少數派說，理論不是鬥爭的計劃，而是事實的記錄。理論不能預測將來，只是證明現在。理論不能當作傾向去從現實中存在的東西引出結論，它不過證明已經發生的事情。斯大林說：「少數派在一切人已經倦怠之後，證明事實，說明事實，並且證明之後就安之若素了。」

馬克思的革命理論，經過少數派的手，從一九〇五年俄國現實基礎上實現出來的那種具體條件被割離了。一方面原理變為空虛的一般的命題——公式化；另一方面，離開了原理的新事實的記載，提供了爬行的經驗論。就是提供了只記載在一般聯結之外的個個散亂的事實就覺得滿足的那種理論。

列寧對於社會民主黨右派代表普列哈諾夫之用最一般的真理代替戰鬥的能動的理論，曾常常加以非難。從分析俄國資本主義的時候起，關於研究現實的列寧的立場與普列哈諾夫的立場，已經顯出了根本的差異。列寧依照辯證唯物論的原則，不從一般的命題出發，而從客觀的現實的運動出發，從客觀的現實的一切方面的考察出發，從各種階級的地位與任務的分析出發。至於普列哈諾夫，却站在和這相反的立場。列寧在對於普列哈諾夫第二次黨大會第二綱領草案的評註中，寫道：「難於承認的這個草案之最一般的最主要的缺點，據我的見解，就是這個綱領的全體精神。即，這不是實際鬥爭的黨的綱領，而是原理的宣言。這是替學生寫的綱領（特別是描寫資本主義特徵的主要部分），並且只說到資本主義一般，而俄國的資本主義卻沒有當作問題，這是爲初級學生寫的綱領。」

少數派不從具體的現實出發，而從空虛的理論的命題出發，所以結果違背了唯物論的世界觀之第一的而且根本的要求。對於辯證法的背叛，與對於唯物論的背叛，是怎樣聯繫着，這可以從少數派的實例看出來。少數派把離開具體發展的死的抽象作爲對象，造出了產生任意的主觀的非唯物論的解釋事實的地盤。

主觀的非唯物論的立場更加是那樣的從現實把事實分離出來，往往表面的機械的使它互相統一。在這種情形下建立了孤立的解釋那個事實的基礎。這叫做折衷主義。在折衷主義之下，喪失一般的基礎及個個事件間的聯結。

聯結個個事實個個方面的一般基礎，這正是具體的現實，即一定的社會。如果不從具體的現實出發，而從極抽象的理論的命題出發，在這種情形便喪失一切基礎——因為有這個基礎，各種事實才不能不在特定方式上被統一起來。在一般的基礎喪失時，聯結就變成人工的任意的產物，重要的各種事實被放棄了。列寧說：「在社會現象的領域中。最流行的方法，最無益的方法，莫過於分離個個小事實和玩弄實例。為要在事實上奠定基礎，就必須無例外的把捉與所考察的問題有關係的事實的總體，而不是個個的事實。否則就會任意的選擇並搜集事實，就會無視整個歷史現象之客觀的相互依存的關係，為了注重無意義的事情，而採取「主觀的」處理方法。」

少數派的折衷主義，不過是推翻唯物論基礎的另一方面。少數主義越是發展，他們修正馬克思主義世界觀的顯着的特殊性，就越發是強有力的被覺察了。一九一四年，勞動運動分為兩個陣營，跟着就是第二國際運動的崩壞——列寧在帝國主義戰爭時代論及的那個崩壞的發生，就是少數派完全與辯證唯物論分手的時代的事情。

列寧分析帝國主義戰爭的問題，這樣說過。一九一四年的戰爭表現最高發展階段的資本之內在的矛盾。這個戰爭，是資本主義的腐朽時代的必然的產物。戰爭由於掠奪殖民地與重新分割世界而發生。我們不能擁護這個掠奪戰爭。我們要

用內亂的口號對付這個戰爭。擁護祖國的人們，却向着列寧一派叫囂，說這種主張錯了。一九一四年的戰爭具有積極的方面。因為這個戰爭引起了各國國民（巴爾幹，比利時）的民族解放。馬克思在一八五四年到七六年的戰爭時代，不是曾經表同情於交戰國的一方面嗎？——少數派這樣的把進步的資產階級與地主鬥爭時代的民族戰爭的情勢，無條件的移到資本主義的腐朽時代了。

列寧這樣寫着：「這樣的論斷是詭辯，因為它把老遠的過去的歷史的時代，代替現在的形勢。」一切這些折衷主義，都用馬克思的名字掩護了。裝作真理曲解事實，被粉飾了的折衷主義與辯證論——少數派用這個代替具體的辯證法的世界觀。少數派與其他類似者為辯護自己的背叛而樹立的防衛祖國的有名的口號，在詭辯中使保護祖國的運動與國際主義結合起來。國際主義與保護祖國運動並不是不能相容的——第二國際陣營中發出了這種話。不但如此，他們又說保護祖國運動，只是聽任各國勞動者保守自己的祖國，依照自己的志願去實行，少數派從整個歷史形勢的聯結，割取個個事實，個個方面，提供了直接擁護資產階級之「理論的」辯明的斷片。

但是少數派用一種作招牌看的理論的基礎，掩飾了自己的失節。這正是當時第二國際陣營中流行的詭辯論的顯著的特殊性之一。詭辯論——掩飾了的失節——往往用說謊的招牌代替現實的內容。表面上好像伸縮性，實際上却從某一命

題逃到別一命題。表面上好像有理論的根據，實際上却是詭辯。詭辯論是虛假，是偽善。即說話與行動完全不同，詭辯論投合於少數派的迎合性，最切合於少數派的精神。列寧說：一切機會主義的特徵，就在於他的迎合性。我們必須了解並考慮少數派這種特殊性。

詭辯論在現在不是與社會法西斯蒂一同支持資產階級的東西嗎？現在的德國社會民主黨在所謂社會民主主義是「比較害少」的政治口實之下，擁護他們的政府，這不是詭辯論嗎？他們說：不論把專政叫做資產階級專政，或叫做無產階級專政，隨便怎樣都可以，而專政總是一樣的；這不是詭辯論嗎？

服役於垂死的資本的政黨，也有與他相應的特別的世界觀。不想推測人類的未來，並且害怕未來，使得他們走到卑俗的觀念論、迂迴的經驗論、用主觀的詭辯論解釋現實的立場。完全背叛勞動階級就是完全背叛辯證唯物論。

四 兩個戰線上的鬥爭

前面說過，在新經濟政策最初階段的條件之下，少數派的理論復活起來了。這少數派思想的影響，也同樣表現為曲解馬——列主義哲學的兩個變種——主要的危險的機械論與帶有少數派色彩的觀念論。

曲解馬—列主義哲學的這兩個方向的本質，究竟是怎樣的？

機械論的本質，在於把自己理論的立場屈服於資產階級科學，把漸進主義、實利主義，卑劣的實際主義、右翼機會主義的戰術，在理論上建立根株。這一切究竟在甚麼地方具體的表現出來呢？

機械論者們，在現在放出了『不要』任何哲學的口號，這個口號，並不是新的東西，在一九二二年修正了我們的哲學的米寧那個人，已經喊出了『放棄哲學！』的口號，他說，無產階級早已不要哲學。

但是機械論者們，在他們放棄了哲學之後，用甚麼來代替它呢？他們是用現代自然科學代替哲學的。現代自然科學、特殊科學，據他們的見解，完全可以代替哲學。他們以為哲學就是擱在古文庫裏面也不要緊。並且，當他們這樣『清算』哲學時，還用恩格斯作幌子。但恩格斯怎樣說的，他們又是怎樣說的？

恩格斯在與具體的知識領域的發展（社會科學自然科學等的發展）相關聯之上，提出了舊的意義上的哲學告終的問題。究竟是怎樣的哲學告終呢？這是與實踐及具體科學沒有聯繫的哲學。

說明自然現象與社會現象，而用抽象的構想代替具體的結論，這在具體知識比較沒有充分發達的水平之下，是當然的事情，這簡直是缺乏了關於自然與社會之歷史的發展之知識。隨着社會科學上的進步（馬克思學說），隨着從十九世紀

到二十世紀的自然科學上的新發見，哲學與具體科學間的分離，即從具體科學分離了的哲學，就告終結。但是與人類的實踐及科學全體的發展相聯繫着的哲學，還是存留着。關於自然、人類社會與思惟一般的發展法則的學問、即辯證唯物論，還是存留着。

機械論者們，用自己的主張，曲解了馬—列主義關於哲學與具體科學間的聯結的理解，特別的在自然科學上採用資產階級的思想。大多數機械論者，曾經在自然科學的領域作過工作。在資產階級思想滲透了的自然科學領域中，對於產生上述那樣階級之敵的意識形態，是很好的地盤。機械論者們放棄了辯證唯物論，而屈服於資產階級世界觀。機械論者們，忘記了很重要的問題，列寧在「唯物論與經驗批判論」中把握着那個問題、即一切具體科學與黨的世界觀結合着的問題。列寧說：任何科學都是黨性的。任何科學都服役於特定的階級和政黨，都建築在對於現實的黨派的立場（世界觀）之上。現代自然科學以資產階級世界觀為基礎作出結論，這種事實就產生這樣一個結果，即是把沿着自然的途徑得來的完全正確的真理，拿來作錯誤的觀念論的解釋。例如，物理上的物質、一切的物證，不但可以分割為小的粒子即原子，並且可以分割為更小的粒子即電子；根據這種及其他種種的發見，資產階級的物理學，就引出了「物質消滅了」的結論。從來的物質表象消滅了這種事實，使得資產階級的學者說物質也消滅了。為甚麼？因

爲他們不知道辯證法。辯證法教訓人們說，我們的認識是怎樣加深的；最正確的知識都受一定的限制，並且這種限制性在認識過程中逐漸被揚棄。列寧這樣寫着：「所謂物質消滅，就是說從前認識物質所達到的那個限界的消滅，而我們知識却更進了一層。」（「唯物論與經驗批判論」）現代自然科學沒有站在唯物辯證法的立場上去處理最近的發見的能力，這在他們轉入觀念論的一點上表現出來。在今日最偉大的許多物理學者的學說中，我們可以看出這種紊亂，看出觀念論與神祕主義的說教。布蘭克是最偉大的學者之一，他擁護觀念論者馬赫的理論：愛因斯坦——有名的學者——，他以爲科學與宗教不但可以統一，並且彼此互有必要。物理學者中，甚至有人說到世界的「始」與「終」。

一切這些事情，都是表示着資產階級科學與資產階級世界觀，爲它自己的階級所限制，對於最近科學的發見所供給的龐大的資料，沒有方法處理。而這種龐大的資料，只有辯證唯物論才能說明它。

我們的機械論者們想用這樣的自然科學去代替辯證唯物論。他們用資產階級的哲學作基礎，去說明及解釋自然科學上偉大的發見，因而忽視了從辯證唯物論的立場，把現代自然科學所引出的許多結論，再作根本研究的必要。機械論者們忘記了自然科學家必須成爲有意識的辯證唯物論之列寧的遺言。列寧在「關於戰鬥的唯物論的意義」論文中說，如果不是那樣，唯物論就會「成爲被克服的唯物

論，不能成爲克服的唯物論」。列寧又寫着：「若果不是那樣做，偉大的自然科學者們，就會和從前一樣，在許多場合，對此哲學上的結論與普遍化，不知所爲。」

機械論者們雖然說他們自己比誰更是唯物論者，但同時（如現在所見）事實上無條件的接受了觀念論的世界觀所滲透了的資產階級自然科學。他們不懂得階級的敵人，連科學上的大發見，都拿去作自私自利的曲解。例如愛因斯坦的理論，被一切種類的神祕主義者和觀念論者附和着——列寧在上述論文中這樣說。他又極力說道，「我們必須了解，如果沒有正確的哲學素養，任何自然科學，任何唯物論，對於資產階級思想的襲擊，與資產階級世界觀的復興的戰鬥，就不能支持，爲要支持這種鬥爭，堅持到底，得到充分的成功，自然科學家必須是近代的唯物論者，必須是馬克思所代表的那種唯物論有意識的信仰者，即辯證唯物論者」。我們的機械論者們，與恩格斯所批判的那種自然科學者陷入了同樣的命運。即機械論者們放棄了一切哲學時，就變成了資產階級哲學的俘虜。

機械論者們雖然看輕了辯證法，但對於運動怎樣發生，對象的本質在何處這一類問題，却不能不加以解釋。他們想用特殊科學的機械學（從此發生了機械論的名稱）的法則去說明。機械學的中心點，是均衡及其破壞的法則。機械學是以作用於物體之外力的大小，說明物體的運動的。某種的力若是加大，物體就開始

運動；力如果相等，這些力所作用着的物體，就處於靜止狀態。於是我們就看到機械論者說明運動的方法的兩個特性：（一）運動發生於互不聯結的物體之外的衝突；（二）運動繫於作用的物體的力之量的增減。

機械論的均衡論，變成了布哈林對於俄國經濟發展與工農的相互關係等等的右翼機會主義的見解的基礎。例如，布哈林是怎樣描寫俄國經濟的發展呢？他說——爲謀一切經濟的發展，必須保持經濟的主要的扇形、工業與農業之間的均衡。這樣均衡，必須表現於都市與農村間之量的比例的交換中。爲要使都市更加發展，就需要一定量的農產物。農村供給這一定量的農產物於都市，其代價就是從都市接受相當的等價物。

在計算都市與農村的生產物的生產之純量的比例時，布哈林忘記了在這生產的背後有階級，忘記了實際上並沒有工業與農業的均衡，只是都市與農村之社會主義的扇形與資本主義要素的鬥爭。

忘記事實上的階級的本質，是右翼派的特徵。他們不注意階級鬥爭，他們沒有考慮到怎樣的扇形、社會主義的扇形或資本主義的扇形，能夠增加生產物的量。因此，他們一方面甚至不惜任何犧牲，對階級的敵人作重大的讓步，發生要減免困難的傾向；他方面，失掉革命的遠見，傾向於吝嗇的實利主義，去粉飾弱點。

把基礎安放在量上，這也是從力學的武器庫取出的東西。質的移動，即各發展階段，具有先行階段的發展法則所不能說明的特性；他們忽視這一點，在所謂「還元論」之中找出了那哲學的基礎。

還元論承認從某一發展階段到別種發展階段的漸變，而塗抹了變動時所發生的飛躍。某一發展階段與別一發展階段間的確實界限，被排除了。排除了這種界限這件事，在右翼派方面，表現於他們所說新經濟政策各階段的特殊性的消滅，各階段與以前各階段之區別的消滅。

這一切，都是從同一的根源發生的。機械論者們，用「互相對立的力之恢復與破壞」的法則，去代替由於對立的鬥爭之革命的發展的法則，而以由逐漸的增減所引起的量的變化作基礎，他們的一切錯誤都由此發生。

這種見解，在社會發展的學說上，表現為自由主義的階級鬥爭觀，用機會主義去塗抹階級對立。（參看布哈林有組織的資本主義論、富農向社會主義的轉變論。）述說漸次的發展，一步一步的發展的哲學，在實踐上成爲自然生長性的理論，而依賴於「客觀的」要素。當時，魯易柯夫當作五年計劃的追加案提出了的二年計劃，不過是以「客觀的」要素作基礎的修正案，是根據於社會主義在漸次發展之下可以得到勝利的信仰而作成的。

黨內的主要危險——右翼機會主義——，在機械論之中，發現其哲學的基

礎。所以，黨認定了機械論是兩個戰線上的哲學鬥爭中的主要危險。以上是背叛關於哲學黨性的列寧主義的原理之第一形態。

在另一方面，帶有少數派色彩的觀念論者對於馬——列主義的修正，却沿着另一方向進行了。

帶有少數派色彩的觀念論者們，反對機械論者否定哲學的見解，但他們自己却建立了與具體現實無關的抽象的哲學。他們雖用對立的統一法則，對抗機械論者的均衡論，但在這個法則上，並不力說對立的鬥爭，却強調了對立的和解，所以他們自己也轉入了機械論的立場。

他們與機械論者對立，曾經認定了質，却用誰也沒有見過的質的一般，代替過程之具體的特性。

帶有少數派色彩的觀念論者們，在他們與機械論的鬥爭中，其立場的弱點的表現，在於他們自己沒有充分徹底，沒有繼續鬥爭到底的能力，並且在機械論與政治結合的處所——社會科學的領域，不能深刻的加以批判，這一切都是因為他們陷入於黑格爾觀念的影響之下，無批判的容納了黑格爾。

實際上，機械論者與帶有少數派色彩的觀念論者的鬥爭，比較任何實例還更明顯的暴露了下述的事實。即，一切唯物論，只有成爲辯證法的唯物論才能徹底；反之，辯證法是唯物論的，才能發揮全部的力量。

帶有少數派色彩的觀念論者，批判機械論者的方法，就是上面那樣的，所以他們當然從另外一方面達到與機械論者相同的結果。兩種哲學中的任何一種，它從社會主義的實踐、黨的鬥爭、具體的科學游離出來，曲解了列寧關於黨性的見解。

中心的問題是怎樣結合我們的理論與黨的鬥爭實踐的全體這個問題。機械論者和帶有少數派色彩的觀念論者，對有辯證唯物論的一切曲解，都由於沒有理解這個中心問題而發生的。

「德波林一派的見解中，其反馬克思主義的本質，在於下列幾點：（一）分離理論與實踐；（二）完全拒絕應用列寧所說哲學黨性的原理，同時又曲解了這個原理。但哲學的黨性，最確切的表現我們的哲學的階級性，這因為最能表現勞動階級的利害的，是他的前衛的黨。」

在帶有少數派色彩的觀念論者的事業中，他們的謬見，表現於他們忽視社會主義建設最重要的問題那一點。解釋過渡期的規律性、解釋過渡期造成的新的社會主義的生產關係、闡明隨着進到社會主義時代在社會主義鬥爭中發生的階級移動——這一切問題，德波林一派都忽視了。

帶有少數派色彩的觀念論者們。不會積極的參加為着黨的一般方針的鬥爭。他們除了對抗右傾派的兩三篇論文之外，對於黨並不會有什麼貢獻。他們對於託

洛茨基主義的鬥爭，已經不實行了，而且他們中還有一部分曾經是託洛茨基主義者。他們並不具體的指示現實中發生的事情，只造出通用於一切時代一切國民的空虛的圖式；並且對於過渡期中主要階級的問題，還仍然犯了託洛茨基主義派的錯誤，援助了託洛茨基主義。所以在加列夫一方面，不說蘇聯有兩個主要階級——無產階級與農民，——却說只有一個階級。

完全由他們主編的『馬克思主義旗下』哲學雜誌中，居然登載了魯賓的少數派的論文與自然科學的幾篇觀念論的論文。

從多數黨的鬥爭分離哲學、分離理論與實踐，這是復活了第二國際的最有害的傳統與信條之一。所以黨的中央，把德波林一派的全部事業，鑑定作帶有少數派色彩的觀念論。

觀念論是在認識上把現實的諸特徵諸方面之一，延長並誇大了的東西——列寧說。

在帶有少數派色彩的觀念論者們手中，所謂有名的哲學的獨特性變成了與社會主義的實踐毫無關係的東西。即，哲學並沒有吸收我們之內容豐富的、充實了的、社會主義的實踐全體所供給的資料。理論被游離出來，引到了觀念論。

帶有少數派色彩的觀念論者之分離理論與實踐，在德波林主義者對於哲學家列寧與普列哈諾夫的評價上，明白的表現出他們沒有理解哲學上的列寧的階段。

德波林對於列寧與普列哈諾夫的關係，這樣寫着：「列寧在哲學上當然是普列哈諾夫的「弟子」，關於這點，列寧自己曾經再三說明過。但是，列寧與我們一同學習普列哈諾夫這件事，並不會妨礙他從自己的立場解決許多問題，並在「某一點」糾正普列哈諾夫。在某種意義上，他兩人是互相補充着。普列哈諾夫主要的是理論家，而列寧主要的是實際家，政治家，指導者。」照這樣，列寧的全意義，只應用馬克思主義，並不會發展它，他終於只盡了實際家的任務。

提高我們的哲學到更高階段的思想家、列寧，在帶有少數派色彩的觀念論者看來，值不得理論家這個稱號。像這樣的鑑定，與託洛茨基對列寧的評價完全一致。

在這鑑定之中，表現着德波林主義者沒有理解哲學上的列寧的階段。

列寧曾經照馬克思、恩格斯所完成的那樣，把辯證法唯物論，「不但是適用它，他一面適用，一面又把它發展，這是前面已經說過幾遍的」。

列寧留下了「唯物論與經驗批判論」，關於「黑格爾的大論理學」（「列寧全集」第九卷），「哲學史」（全集第十三卷）的摘要等許多很偉大的哲學上的專門著作，使唯物辯證法更加深化、更加發展，這件事像一根紅線一樣，實串着列寧的全部著作。

列寧添加於哲學上的重要的貢獻，是關於當作認識論看的辯證法的學說；普

列哈諾夫却不能理解這點，他竟把辯證法還元於實例的總合。

普列哈諾夫把辯證法解釋爲「實例的總合」，這可以在他的政治的著作上明白的看出來。普列哈諾夫關於俄國資本主義理論的抽象性，他對於一九〇五與一九一七年的革命的評價，是由於他沒有把唯物論辯證法當作統一的體系貫串於他的全部著作。

與普列哈諾夫不同，列寧把唯物辯證法當作統一的體系，貫串於政治的、哲學的著作之全體中。唯物辯證法，在列寧一方面，是解決一切問題的基础。

普列哈諾夫在研究唯物論的哲學著作中，留下了許多貴重的東西。我們必須從他採出一切貴重的東西，但不可以忽視他的重要誤錯，（像德波林一派那樣）。這一切的錯誤是互有聯結的，他的政治上的錯誤之哲學根據，是由於沒有理解辯證法的要點。我們必須暴露他的錯誤；批判的把握他的哲學。帶有少數派色彩的觀念論者們，對於普列哈諾夫的錯誤，採取無批判的態度，他們無力看出列寧添加於哲學中的一切新東西，他們更把列寧當作實際家而評價——這一切都是由於他們離開了列寧對於辯證法的理解。列寧關於辯證法的學說之本質的方面——認識在理論與社會的歷史的實踐之不可分的統一中深化——是德波林一派完全不知道的。關於比較任何哲學都澈底的我們的哲學的黨性之列寧的思想，包含着隸屬於唯一目的的理論的活動與實踐的活動之不可分的統一——這種思想，被帶有少

數派色彩的觀念論者們所曲解了。從社會主義的實踐分離理論，這件事從另一方面到達了與機械論相同的處所。即，實踐失掉哲學的基礎，變成了服役於階級的敵人的很卑俗的拜金主義。於是機械論者與帶有少數派色彩的觀念論者，互相接合着，在這一點，再現出與第二國際的意識形態之典型的特徵相結合的，即與抽出內容的空虛信條相結合之「事實」的粗雜的經驗論。只是理論上帶有少數派色彩的觀念論的機會主義的這方面，更加用馬——列主義的文句來粉飾，來掩蔽。帶有少數派色彩的觀念論者們，分離理論與實踐，這一件事在沒有實行把「馬克思主義旗下」雜誌作為戰鬥的無神論的機關報之列寧的遺言這一點，也表現了出來。

機械論與帶有少數派色彩的觀念論，暴露了它們在曲解馬——列主義哲學與修正黨的一般方針兩件事中，有很密切的不可分的聯結。辯證唯物論與它們的鬥爭，證明了只有當作為多數派的黨的方針而實行的鬥爭，才有可能。違背黨的方針，直接間接都是服役於無產階級的敵黨。



第一章 唯物論和唯心論

一 哲學中的兩條路線

在數量繁複的哲學體系底文字點綴之下，在五光十色的各種哲學學說底雜色商標底掩蓋之下，隱藏着哲學中兩條基本路線之長期的、酷烈的爭鬥：這兩條路線，就是唯物論和唯心論。全部哲學史就是這兩個互相對抗的哲學派別的爭鬥和發展的歷史。一切的哲學思潮和派別，都是這兩個基本派別底變相（或化身）。每一種哲學的學說，不論它是公然表白的也好，或是竭力設法掩飾其真相的也好，它總必然要歸屬於二者之一；不屬於唯心論底營壘，就得屬於唯物論底營壘。一切想處於兩派「以外」或站在兩派「以上」和「超越」兩派的企圖，創立某種既非唯心又非唯物的新哲學的企圖——這些企圖，只是現代一部分資產階級哲學家用來掩飾他們隸屬於唯心論的一種手段而已。同時，實行這種企圖的人，或者是因為懦怯地深怕別人公開宣佈他的唯物論，或者是因為本人手足無措地在兩派中

間徘徊不定、無所適從，於是就變成了哲學中的迷路者，變成庸俗的折衷主義者了。

哲學底歷史，不是在一個閉關世界中流過去的；它不是歷史的階級鬥爭過程以外的東西。各種哲學的學說，都是在具體的人類社會中產生和發展起來的；它們是隸屬於一定的社會階級的人們所創造的，而這些人們底意識，又是歷史地被一定的社會生活所決定。所有的哲學學說，都生長於具體的社會環境而為此種環境所決定；它們表現着一定的諸社會階級底需要和願望，反映着社會生產力發展底水平和人類認識自然底歷史階段。它們底命運，是要看它們滿足社會階級底要求的程度如何為斷的。

在全部歷史過程中，這兩條不可調和的哲學路線底生存底社會根源，是應當從階級的、矛盾的社會結構中去找出來的。最初唯心論之發生，是原始野蠻人迷官無知底產物。此後，由於生產力繼續不斷的發展，促使科學知識也隨之而發展；科學既日趨昌明，則唯物論應該是可以達到完滿的勝利而把一切唯心思想都消除下去的。然而從原始社會迄今，唯心論不但未曾消滅，而且還在繼續地發展起來。這是什麼緣故呢？它底基本原因是在：社會有階級底劃分；資本主義社會為資產階級所統治，它為着自己的利益而竭力鞏固其唯心的理論和學說。

唯心論在其歷史的發展過程中，代表着剝削者羣底意識形態，而往往起着反

動的作用。唯物論底發展，是革命階級底宇宙觀抬頭底表現；它在階級社會內，要從對反動哲學——唯心論——的不斷鬥爭中開拓出自己的道路來。自然這裏我們不能規定出呆板的歷史圖表來，以為革命者一定都相信唯物論，保守者一定都站在唯心論方面。我們知道常有這樣的場合，即未成熟的社會階級往往用唯心論底口吻（例如十九世紀初德國的唯心論，天賦人權論，以及一部分的空想社會主義，即其實例），來表達他們新的革命的要求。在另一方面我們看到，十八世紀法蘭西的戰鬥唯物論固為革命的法國資產階級底意識形態；可是十七世紀的唯物論，照恩格斯底指示，卻是貴族「出身」的（意即貴族所提倡的——編者）。同樣的在歷史發展現級段上的唯物論，假使它是庸俗唯物論或機械唯物論的話，那末在現今的條件之下，它也可以發生反動的作用。然而一般地講，唯心論總是為保守的社會階級所利用的最方便的武器。

在階級社會內只有階級的科學。它總是適應着一定的階級任務和階級利益以盡其職能。當統治階級的意識及其利益要求真實地認識現實以達到發展生產力底目的時，科學中就包含着唯物論的要素；反之，當他們為着保持和鞏固自己的統治而要求掩蓋真理的時候，科學領域就被唯心論所統治了。要是科學是吾人所研究的生活領域在吾人認識領域內的反映，要是科學底任務是在藉自然和社會發展底客觀規律性底闡明以達到改造現實和克服自然之目的，那末這種科學就不能

不是唯物的。可是當剝削階級底社會生活條件不讓它們忠實地去認識現實時，當它們底生活條件歪曲和限制着它們底見解，當真理底認識足以危害它們底階級利益的時候，它們的科學就變成唯心的了。誰不了解這一點，誰就不會了解哲學爭鬥中的一切。誰不同意科學和哲學底階級性，就證明他是企圖掩蓋自己哲學底階級性。

哲學中兩大基本派別底根本區別在那裏呢？那些學說歸屬於唯物論，又有那些應當歸屬於唯心論呢？

唯物論和唯心論底根本區別，是發生於它們對哲學底基本問題之相反的解答；這個基本問題就是思惟對存在的關係問題。「是否把自然、物質、實體的外界看作根本原素，而認定意識、精神、知覺、心理等等為附屬原素——這就是實際上將哲學劃分為兩大營壘的一個根本問題」（見列寧著唯物論和經驗批判論）凡認定存在客觀世界自然界物質等為根本原素為離開我們底意識而獨立的原素，而認思惟主體認識精神等為附屬的、被產生的原素的各種哲學學說，都隸屬於唯物論底營壘。反之，唯心論者則認精神觀念主體人底意識為根本的基源的原素，而認客觀的外界物質的現實為決定於意識的附屬的原素，從這一基本問題底解答出發，就產生出一切問題上的分歧見解來。一切哲學思想底分歧，它底核心就在這個問題上。各種個別的學說在哲學思想底鬥爭中所佔的地位，主要地是決定

於它們在物質和意識底問題上所採取的立場：看它們認何者爲基源的、何者爲附屬的；它們所認定的理解存在和意識底關係問題的要訣何在。

在唯心論者看來，世界或者是我們各種知覺底綜合，或者是我們的或世界的理性、意識、意志等所創造的精神過程；對於外面的物質世界，或者完全把它看成虛構的幻像，或者把它了解爲精神原素之物質的外殼。人類的認識，在唯心論者看來，是主體底自動，是思惟、知覺、意志底自身產物。

唯物論者恰恰相反，他們認定宇宙底一致就在於它底物質性。意識，思惟，是物質的本性之一；這種本性只是當物質發展到一定高度的階段時才發生的。自然、物質、客觀世界，是存在於意識以外，離意識而獨立的。認識只是思想的主體（即人）所得的在它以外和離它而獨立存在的客觀實體底反映。

關於思惟和存在底關係問題底解答，是判斷某種哲學學說之本質的唯一可靠的標度。唯其如此，所以那些企圖隱藏自己觀點根源之痕跡，企圖在唯物論招牌之下販賣唯心論的哲學家，竭力想轉移人們對這個基本問題的注意，而代之以另一個不適當的、不完美的標度，舉例來說，像亞克雪洛德、瓦爾耶塞等現代機械論者底見解就表現着這種企圖。他們肯定說，唯物論和唯心論底根本區別，是在兩派對於因果性問題底理解上。這班現代機械論者，用「哲學家是否用因果觀點去解釋現象」的問題，來代替「物質與精神何者爲基源」的問題；而且他們把原

因都歸結為機械的原因一種。凡是用發生現象的原因去說明一切現象的人（而且所謂原因是當作機械的運動來了解的），照機械論者底意見，都是屬於唯物論底陣營的。反之，凡是否認從原因上去解釋現象之可能的，就都是唯心論者。原因性（即因果性（Causality））之唯物的了解，跟它底唯心的了解或跟唯心論者底完全否認因果性底觀念，有着根本的區別——這是無可爭論的。但為說明這一區別底本質，為了解關於因果性問題的見解分歧底基因起見，我們首先必須來研究哲學底主要問題：什麼在先——存在呢，還是思惟？因果性問題之唯物的或唯心的解答，也正決定於此。

只有把因果性了解為事物與事物間的客觀的物質聯繫之形式時，這才是唯物論的因果觀。唯心論者卻不然，他們根據物質為精神所產生這一觀點，不把因果關係看作事物之客觀的聯繫，而把它看作思惟底形態，或是看作邏輯的聯繫，或是把它了解為主體（指人底意識——編者）用以聯繫它自己各種感覺的特殊方法。還有一些唯心論底學派，則竟完全否認因果觀的解釋，它們用意志、或用別種精神力量、或用什麼推動宇宙的目的來代替因果性。辯證法唯物論底反對者，把機械的或非機械的因果性問題放在哲學底中心地位，他們想藉此以逃避因果觀中唯心或唯物的出發點問題。機械論者對於問題的提法，是一種抹煞唯心論和唯物論底實際界限的企圖，可惜他們實行這種企圖的手段太不中用了。

唯心論的哲學跟宗教有着直接的「血統」關係。正像宗教一樣，唯心論的哲學也是靈魂主義的世界觀底產物；就是說，它把事物精靈化，仿模人底形相和樣子而予事物以清靈和意志。唯心論和宗教不但有共同的淵源，而且還有同樣的社會任務和目的。唯心論哲學，所盡的思想上的職能，也是跟宗教一樣的，不過唯心哲學做得比較精巧些，它取科學底形式來執行這種職能；而宗教則做得簡單而粗笨些。一切唯心哲學底形式，毫無例外的，不論它們自己掩飾得如何巧妙，它們總是替宗教辯護的；因為當我們去仔細考察的時候，就知道唯心論底基本原則正是跟宗教思想底基礎相同的。各種不同的唯心論學說底區別，只是它們替宗教辯護的方式上的區別而已。我們可以遇到各種各樣的唯心論者底說法：有些是直截了當地從「邏輯」上證明宗教教義底正確性；有些主張降低理性而抬高信仰、感覺、本能等底地位；也有些唯心論者則嚴格地劃分科學和宗教底勢力範圍，為的是要讓它們「和平共居」。

這樣看來，反宗教的鬥爭，必須與揭破唯心論的工作同時並進；而克服唯心論的鬥爭，也就是消除科學底宗教色彩的鬥爭。

唯心論認定我們的認識只限於物質「彼岸」的精神領域，這裏，唯心論所認定的真理底偽標度，是科學研究之不正確的路徑和方法。這樣，譬如唯心的數學，從與客觀現實似乎無關的所謂純理性中抽出它底原則來；它所研究的又是數

學概念底理想領域。再如唯心的物理學把全部自然都溶解到主觀的感覺領域中去了。又如唯心的生物學，是在研究那非物質的、有目的的什麼「活力」；唯心的心理學，所討論的是什麼「精靈」、「自由意志」和獨立的內心生活底世界等等。這樣看來，唯心論簡直是無孔不入地存在着的；在現有的知識水平上所存在的一切孔隙，無不爲唯心論所利用，唯心論寄生在科學身上，是因爲科學本身尙有弱點、因爲它還發展得不充分的緣故。唯心論正利用着科學發展底困難而投起機來。

「唯心論放出它底『哲學的迷霧』來遮掩事情底真相——判定保守階級之必歸死滅的真實趨勢。它教訓被壓迫者羣，教他們爲着有『更高』價值的理想世界而忍受現實物質世界的痛苦和厄運；他灌輸工人階級以肉體勞動者必須受『精神』、『理性』和『高等的』、『開明的』社會羣底領導之意識；它又以必須鞏固現存統治的思想，來教育統治階級本身。」

唯心論並不是什麼處於資產階級科學以外的東西。情形不是這樣：說唯心哲學強迫純潔的、無階級性的科學去替統治階級服役；決不是的。因爲如果真是那樣的話，那麼無異於說只有哲學是階級性的科學，而其他的實證科學本身似乎都是無階級性或超階級的科學了，它只是可以被利用去適應某一階級底利益罷了。現代的機械論者，正是這樣理解科學的；他們對於科學的這樣的理解，是表明他

們無批判地對科學之拜倒，是把一切科學和「精密科學」同等看待，同時還表明他們竭力避免科學走入辯證唯物論的道路，主張後者不能使科學走上真理的道路。在階級社會裏，一切科學本質上都是階級性的；盲目地、無批評地研究「一般的科學」，這便是站在資產階級的科學立場底表現。

對唯心論作激烈的、不妥協的爭鬥，是必要的。在這一爭鬥中，首先必須揭破一切唯心論底階級性，揭破它底剝削性的本質；必須暴露它底宗教性，指出它底袒護宗教觀念。同時也必須說明，在人底認識本身底特質中存在着何種原因，促成這種唯心論的思想的，即必須說明唯心論之認識論的根源何在。

人類的認識，是客觀世界諸規律之反映過程。但是這種反映不是停滯的，死的。不是的，認識過程是一種運動，是一致體底分裂過程。在認識過程本身中，就存在着認識脫離客觀真理的可能。

人在思考的時候，使用着一般的概念。例如人、階級、社會、形態等等，都是人們思考時所使用的概念。不運用這些概念，思考是不可能的。但是從另一方面講，這裏却也存在着溜到唯心論方面去的可能和危險。當我們說「張三是人」這句斷語時，這裏就已經有可能個別地和單獨地去思考一切人所有的共同點——不論是張三也好、李四、王五也好，他們都一樣地是人。這裏我們不採用「人」這個概念便不能過去，因為在這樣的場合（即假使不採用「人」這個一般的概念的

話），我們的思考就只限於「張三」一個概念，而不能再行前進；所以我們同時必須表示出一切人所共同的一般性，就是說，在認識中必須從張三而達於李四、王五、趙六等等。這樣我們底認識就分裂為二方面了：一方面是個別的、特殊的——張三；另一方面是一般的一——人。特殊和一般是不可分裂地互相聯繫着的。分裂它們，就無異脫離客觀的真理；客觀真理是表現於一般與特殊之一致的：沒有特殊，一般就不能存在，沒有一般，也就不會有特殊。張三底存在，只是表現為一個人底存在，而人底存在，只是表現為張三、李四、王五、趙六等等底存在。把一般跟特殊脫離開來，而把它當作客觀的實體看，這就是認識走入了歧途。假如把「一般的人」（*Mann in himself）或「人之為人」（*Mann as such）去跟實際生存着的活的人——張三、李四等等——並置起來，而把張三、李四等等看成只是這個「一般的人」底存在底形式，那麼，這也是唯心論底觀點，因為這裏的出發點，是人底思想（即「一般的人」底抽象觀念），而不是實在生存着的人。這是一切唯心論者所採用的方法。一切唯心論者，都拿意識（即思想或感覺）、精神或觀念，來代替物質——離開人底意識而獨立存在的客觀的實體。

這種曲解實情的方法，對於剝削者分子是有利的。他們靠着唯心論底幫助來頌揚剝削（即把剝削看成神聖的行爲），他們企圖證實制度底永久性和健全性。這樣，階級的利益促成和鞏固了錯誤的認識，它力圖使這種認識永久化，而把

唯心論確定成爲一般的宇宙觀。

「人類底認識，不是直線式而是曲線式的，這一曲線，是無窮盡地繞着圈子，形成螺旋底樣子。這一曲線底任何一段，都可以變爲（單方面地變爲）一段單獨的、完整的直線，這段直線（如果你只見樹不見林的話）就有引你落入泥坑、落入迷陣中去的可能。直線性和片面性，見樹不見林和呆板固執性，主觀主義和主觀的盲目性——這些就是唯心論底認識論根源」。『哲學的唯心論是將認識底一個片段或一方面，片面地誇張成爲一種脫離物質、脫離自然的、神化的絕對體了。唯心論就是宗教的教義，這是很對的』。（見列寧『文選集』，卷十二，頁三二六）

所以我們反對唯心論的爭鬥，反對歷史上統治得很久的那種神祕理論的鬥爭，不僅是要我們自己拋棄舊的唯心哲學底全部理論內容，而且還得把唯心論用批判的手段征服下去。我們必須把唯心論底階級根源揭露出來；同時我們不能不撇去唯心哲學所提出來的各種問題而不加以思索。我們揭露了這種或那種唯心論體系底內部的邏輯，並予以馬克思主義的批判，同時闡明了唯心論解答問題的偶面性，它底主觀的盲目性以及它對於現象底一片段和一方面之唯心的誇張。

唯心論是虛偽的。但是，唯心論却不是簡單的胡說或妄談，它在我們底認識過程底特性中不是毫無根據的。假如唯心論是絕對沒有根據、絕對地荒誕無稽而

在客觀的認識過程中完全沒有支撐點的話，那麼它就不能實現它底階級任務了。「哲學的唯心論當然也有認識論的根源，它不是毫無根據的。它固然是不結實的花，可是這朵不結實的花却生長在一棵活的樹上——活的、結實的、真實的、強有力的、客觀的、絕對的、人類認識底樹幹上」。（見列寧「文選集」，卷十二，頁三二六）因此我們不能簡單地抹去一切過去的哲學底發展，以為這種發展都是無意義的；須知這一切過去哲學底發展過程，都是在跟唯心論爭鬥的標號之下進行的。剝削者羣在它自己的興盛時期曾促進了人類認識底發展，但是它們所促成的發展，是取歪曲的、神祕的和唯心的形式表現出來的。現代的唯物論，在破壞唯心論哲學的時候，不是把認識的活樹連根掘毀，而是要從活的樹幹上砍下那不結實的花、削去那寄生在活樹上的死的贅瘤。所以，現代的唯物論才是以前全部科學思想發展中所獲得的真實的、寶貴的產業底繼承者。

辯證法唯物論，是唯物哲學的最高形態，辯證法唯物論公開地宣佈它自己的階級性和黨性，同時它又揭露出跟它敵對的思想體系之階級的本質，從那些思想體系上撕去它們底「無階級性」、「純學術性」和「純客觀性」等類底護身符。辯證法唯物論是最徹底、最不妥協的唯物論底形式。過去的社會先進階級（指無產階級以前的），也提倡過唯物論，但是由於這些社會階級底革命性有相當的限制，它們底唯物論也是有限制的。進步的資產階級曾在唯物論旗幟之下跟封建的

反動制度作過鬥爭；但是它同時也顧慮到自己的「盟友」——無產階級——底危害性。資產階級革命底結果，是另一新的剝削形式，新的階級壓迫制度底建立。所以資產階級革命性一開始就有毛病的；這種革命性本身包含着新的反動底種子。無產階級底革命性就根本不同；它底革命性在於反對一切剝削和一切壓迫，它要根本消滅階級本身來代替向來的階級統治。唯其如此，所以無產階級底哲學、辯證法唯物論是最澈底的，它對於一切形式的唯心論、宗教觀、及科學的觀點以及觀念中的反動性，都採取澈底不妥協的敵視態度。

馬克思主義哲學底發展史，就是跟反動的唯心論哲學作不妥協的鬥爭底歷史。馬克思和恩格斯指出唯心論底罪惡是在用虛偽的飾詞來遮蓋真理。他們也唾罵那些藉口「加深」和「矯正」辯證法唯物論而用唯心論來代替辯證唯物論的哲學家。同時他們也不放過那些從最高形態的唯物論倒退到不完全澈底的、馬克思以前的、庸俗的機械唯物論者；因為這種庸俗的機械唯物論，早已成爲知識發展的過去階段，它已經沒有力量跟最新的唯心論作戰了。馬、恩二氏指示我們說：或是站到澈底的唯物論方面來，或是落到唯心論哲學底虛妄的迷魂陣中去。

資產階級哲學底反動性，現在已經達到它底最高點了。希特勒主義的「思想家」們已經公開地在叫喊「回到未開化狀態去！」了。他們從唯心論底歷史的「寶庫」中，掏出了最惡濁的神祕思想底體系。連理性也被資產階級哲學所擯棄

了。它現在要講超理性的、「公開的」、直觀的神祕主義了。卑鄙的中間派無產階級行伍中的資產者羣底經紀人——社會民主黨，已經完全墮落為資產階級底「左」黨，它們已經跟自己的「東家們」完全融合在一起，它們已經變成法西斯主義——狂暴的帝國主義之最後的政治武器——底可靠的支柱了。哲學的修正主義（*philosophical revisionism*）偷偷摸摸地給工人階級底政策打定唯心論的基礎，企圖藉此閹割它底革命性；這種修正主義現在已經變成第二國際哲學家底公開的唯心論了。他們公開地、不客氣的宣稱辯證法唯物論業已陳腐。不論是康德（*Kant*）、馬赫（*Mach*）、柏格森（*Bergson*）、弗萊德（*Freud*）都好，都被他們當作自己的哲學先師來崇拜，社會法西主義者想藉此以「撇開」馬克思，而令無產階級的思想向着資產階級的指路標進行。

但是唯心論不僅存在於被資本主義所統治的那些國家內，同時在無產階級革命業已完成的蘇維埃國家內，也還有它的足跡：以羅塞夫（*Losev*）為代表的反動哲學家底可憐的唯心論；各門社會科學和自然科學底代表如普拉頓諾夫（*Platonov*）、貝爾格（*Berg*）、沙維契（*Savich*）及其他等人底反動的活動；拉姆辛（*Ramzin*）、康得拉濟也夫（*Kondratiev*）和格羅曼（*Groman*）底姦賊行為和勾結外國進攻蘇聯的陰謀——所有這些，都是同一復辟思想陣營中的各種不同的形相啊。

我們跟唯心論的戰鬥，如果不跟反修正主義的戰鬥結合起來，是不能達到勝利的。庸俗的機械論和孟塞維化的唯心論（用黑格爾的唯心辯證法來代替唯物辯證法的孟塞維主義化的唯心論）——這就是馬克思主義哲學陣營內的現代修正主義底二種主要形態。對這二派反馬克思主義的學說作不妥協的鬥爭，乃是辯證唯物論者急不容緩的任務。

二 機械唯物論

唯物論和它底反對方面唯心論一樣，並不是不動的和不變的。它有它自己的歷史。唯物論在未達到它底最高形態、馬克思主義以前，已經經過了各個不同的發展階段。唯物論所經過的各個階段，是由社會底發展、戰鬥階級底交替和它們間的鬥爭底性質和程度來決定的。唯物論跟科學底發展不是漠不相關的；它是適應着自然科學中的革命、適應着科學中劃分時代的轉變而採取新的形式和改變它自己的面貌。

十七和十八世紀在英、法、荷蘭諸國稱盛一時的機械唯物論，在哲學史中留下了光榮的一章。它是年輕的、進步的、和積極活動的那個社會階級——資產階級——底產兒；這一社會階級，當時出來代替了封建貴族底地位。十七和十八世

紀的機械唯物論，是表現這個新的社會羣取得領導地位和政權之企圖的一種哲學。資產階級在封建社會底母胎內成長了起來；它從這社會底內部動搖它底經濟、政治和思想的組織；它帶來了一種生產關係底新形態，而且促成了生產力底空前強烈的發展。它擴大了舊世界底範圍；它把新的地盤吸收到資本主義底經濟圈圈中去；它又創造了新的政治形式，提出了新的要求和觀念，並在科學面前提出了新的任務。生產力底發展，是資產階級底歷史使命；這種發展，在舊的社會形式以內、在封建經濟和中世紀式的政治組織底狹框以內，是不能實現的。因此資產階級就需要推翻封建貴族底統治，破壞中世紀的經濟形式和毀去由這種經濟形式所產生的和鞏固這種經濟形式的意識形態。

自然科學中的革命，適應着生產力底猛烈發展。航海、軍事、工業、商業等各方面底發展，促成了許許多多偉大的發見和發明，並將數學、機械學、物理學等科學，提高到以前的時代所未曾達到的水平。十七和十八世紀的機械唯物論，是生產力發展和科學水平發展底要求之哲學的表現。這種唯物論是跟新的自然科學相適應的一種學說；它底使命是在破壞舊時自然科學之陳腐的煩瑣學說的方法論基礎，革命的自然科學底哲學基礎，只有唯物哲學才能擔當。

資產階級愈強大起來，它底要求和機會愈益增長起來，它就愈堅決愈強硬地表現它自己的革命傾向，公開地起來攻擊全部封建思想和封建原則底集合體。唯

物論的哲學，在思想上武裝了革命的資產階級。在舊的唯物論中，宣揚着資產階級之社會政治的觀念，否定着舊的封建文化而奠定新的自然科學底方法論基礎，同時又進行着反對封建制度底哲學堡壘——教會學說和唯心論——的鬥爭。

資產階級愈趨強大，直接的革命戰鬥愈見接近，資產階級哲學中的無神論呼聲就唱得愈響而愈堅決。十八世紀時，資產階級革命，特別是法國，很少帶有妥協的不徹底性（在英國就不同），所以戰鬥的反宗教宣傳和唯物論學說，發展到了極高的程度。

機械唯物論底發展，從培根（Bacon, Francis）、伽桑狄（Gassendi, Pierre）和笛卡兒（Descartes, Rene）底物理學說，經過霍勃斯（Hobbes, Thomas）、斯賓諾莎（Spinoza）和洛克（Locke, John），而達於十八世紀法蘭西的唯物論——這是它底最完整和最廣大的發展階段。

以十八世紀法國唯物論者、霍爾巴赫（Holbach）、赫爾維齊（Helvétius）、拉美特利（La Mettrie）和狄德羅（Diderot）諸家底學說為代表的機械唯物論，其主要的原則是那幾點呢？

十八世紀的唯物論，首先就以最大的堅決態度作反宗教的鬥爭；它認定宗教是最大的罪惡和人類進步底最大障礙物。它自己武裝起來進攻一切支配人心的、傳統的、毫無根據的教條（Dogma）底權力。它認為一切都應該受理性底判斷。

一切觀念、信仰、法規等等，都應該用理性來證實它底真確性，應該證實它自身是合乎理性的，理性乃是宇宙萬有標度，凡是經不起理性批判的事物和情理，終於要被推翻的。當然，這種理性只是某一時代（即資本主義崛起和興盛時代）底理性，它是資產階級底理性；凡是不適合當代革命的資產階級之利益的，就被公認為不適當的理性，亦即不合理性。宗教是封建制度底堡壘，因而被認為理性之觀念的敵人和愚盲黑暗底支柱。在十八世紀唯物論者看來，宗教是在人類底愚盲和黑暗底基礎上生長起來的；它被神父牧師們鞏固起來，用來欺騙無知的大眾的。當時的唯物論者說，「宗教是由於傻子跟牧師的會合而產生的。」

唯物論把人類底興趣和思想，從天堂、從玄幻的世界，轉移到地上的人間世界、物理的現實世界來了。它認為科學底唯一目的，是在認識自然。自然——其中的一部分是人類本身——是唯一的實體。除了實體的、物質的、地上的世界以外，並沒有別的世界。有一種一致的和唯一的實質，就是那獨立存在着的、為宇宙萬有之始基的、不需要依賴他物而自身存在的唯一的實質——物質的實質；這是宇宙萬有之基礎和體現者。非物質的實質，是荒誕無稽的玄想。霍爾巴赫說，「物質一般地就是凡以某種方式影響於我們感覺的東西，而我們在各種事物中所認識到的質地，是以這些事物在我們意識中所造成的各種印像或各種變化為根據的。」（見霍爾巴赫著，「自然體系論」）這樣看來，法國的唯物論者是肯定了

存在、物質是主體是首要的、思惟則為附屬的。

照這些唯物論者底見解，世界是許多物質原素底結合，而這種物質原素底聯合和運動，便構成了全部的現實。它並不需要任何超自然的、非物質的推動力。它依照內在於物質的、不可破壞的和永久的自然法則而生存着；認識這些法則就是理性底任務。一切物質底基本的、不能轉移的特性是：伸長性（即佔有空間之意——譯者）、變動性、可分性、硬度、重量、力量和惰性。從這些基本特性，產生出一切其他許許多多的副特性來，就物質自身的本性言，它是可動的；可是這種運動被當時的唯物論者只解釋成機械的運動了。這就是說，他們所謂運動，只是物體及其基本部分底空間的移動，只是事物在空間的位置底轉移而已。我們在世界上所看見的一切複雜的質地和事件，並非別的，只是同一物質底機械運動之各種不同的表現罷了。不僅是表現為各種形式之死的自然，而且是動物甚至於人，都莫不是複雜程度各不相同的機械體；這許許多多機械體底生存，就是各種各樣的機械運動底過程；同時也是這種機械運動底結合。人跟機器不同的地方，只是在人體底組織更複雜些更精細些，我們可以把它看作為最完美的機械。法蘭西唯物論者又認為人底意志是不自由的；它是自然法則底鏈條中的一個環子；它底行動是由物質的原因來決定的。人類的情慾底動作，跟一切其他的動作一樣，它也只是一個自然的過程。與物體並立、甚至支配着物體的一種特殊的實質——

精靈，是沒有的。精靈（說得確實些就是感覺性）也只是物體底諸種性質之一而已。沒有物體，也就沒有感覺性。有機體死亡時，它底「精靈」也就同歸於盡。什麼精靈不死，精神離肉體而獨立等說法，只是夢囈和有害的迷信之談而已。

唯物論者以十分堅決的態度駁斥人類理性中存在着先天觀念——不是靠感覺之助得自經驗的天生觀念——的那種唯心論的見解。唯物論者認為唯一的認識泉源是經驗，它（經驗）是在自然對吾人感官之影響過程中產生出來的。人誕生時就帶來了一副腦子；這副腦子像潔淨的黑板（*tabula rasa*）一樣，後來經驗就在它上面寫着各種樣子的字畫。十八世紀的唯物論者同時也是感覺論者（*sensualist*），因為他們認定受外界影響的感覺機關，是人類獲得知識時所必經的唯一河道。理性中除了知覺所給與的東西以外，是什麼也沒有的。理性只是對於獲得的經驗加以整理而已。因此，當時的唯物論者認為經驗的認識，觀察自然和對自然作實驗功夫，——這些事情便是科學底主要任務。

這班唯物論者底感覺論的認識論，決定了他們對於人類發展底理解。假若說人底觀念、性癖和信念是在經驗中形成起來的，那麼，一切的人在他們誕生的時候，他們底傾向該都是一樣的。人底性情和心理是完全由生活經驗底性質，環境和教育底條件來決定的。人是環境底產物。你若是要想改變人性、消滅愚昧和惡習，那麼你就得改變環境，創造出一種能夠培養有理性的、行動良善的人的社會

條件來。在這一點上，特別深刻地表顯着法國唯物論者底哲學觀念和他們底革命行動底聯繫。

但同時在這點上也暴露着舊唯物論者底資產階級的狹窄性及其革命性底階級本質。從上面所說的一個出發點，開展出兩條道路來。第一條是走向社會主義的道路。根據人類天生平等和必需改變社會環境的那個見解，在他們思想往前發展下去時，就產生出空想的社會主義來。然而法國唯物論者自己並不會走這條道路；不然的話，他們就不成其為資產階級革命者了，他們沒有理解到社會環境發展之物質的動力，而固執成見，宣佈資產階級社會、資產階級法權和國家是「永久的」、「合乎自然的」理想。這樣，舊唯物論者在社會生活底理解上，還是唯心的。他們對於社會組織、社會關係、環境狀況和社會發展之客觀的規律性等，都用人底意見人底思想和支配社會的諸觀念來說明了。

照這樣說來，觀念就成為社會生活底動力了。法國唯物論者認為改變觀念、開導、教育和消除愚盲，便是改造社會制度的捷徑。他們以為靠社會意識底改變，就可以改變舊的封建的社會生活。

上述各點，就是法國唯物論者底中心觀點，這些觀點不僅與公開的教會學說站在對抗的地位，而且還跟罩着一件哲學外套的當代的宗教學說——特別是馬爾布蘭雪（Malebranche, Nicolsians）、貝克萊（Berkeley）和休謨（Hume）諸家底主觀

唯心論，直接地對抗起來。我們可以看出，十八世紀的法國唯物論是表現了那一時代底和當代科學底進步傾向。它在哲學史中應該稱是科學思想發展道路上的一個進步的階段。但是決定舊唯物論之歷史功績的那些社會關係和知識程度，同時也決定了它底歷史的限制性。霍爾巴赫、赫爾維齊和他們底同派人底哲學，由於它具有革命性的緣故，它就成為最後發展成為馬克思學說的一串觀念鏈條中的一環了。可是由於這種革命性底資產階級性，這派哲學還是跳不出啓蒙運動派底唯心政策底框子。它不能夠把唯物論運用到解釋社會現象的範圍中去。結果它就落到迷人的圈套中去了；觀念是被人底社會生活所決定的，可是同時人底社會生活又是由觀念來決定的。舊唯物論始終不能解決這一個「兩難問題」(dilemma)：社會環境創造人呢，還是人創造他們自己的社會環境。

在當時的所有科學中，只有數學和機械學（而且主要的尤其是實物底機械學）得到了極大的發展。其餘的科學，當時還處於萌芽的，未發育的狀態之中。這一情形，就在舊唯物論身上打下了一個機械論的限制性底印子。舊唯物論者把機械學底原則應用到全部自然界上去，應用到一切超機械學的、化學的、生物學的、生理學等等的領域中去。他們把現實看得太簡單了；他們把現實中所有現象都用機械規律性去解釋了。

他們底唯物論是形而上的。他不了解運動形式底繁複，不了解新現象發生底

原則和事物變化過程底複雜性。他們關於自然的觀念，是把自然看作「常常整個兒地等於它自身的（意即永遠如此的——譯者）在同一個受限制的範圍內不變地運動着的」，（見恩格斯著「反杜林」“Anti-Dühring”）按照着數目永遠不變的一些法則而生存着的東西了。十八世紀的唯物論者當中，雖亦有個別的哲學家（尤其是狄德羅）能夠天才地超越這種觀點，但是這却不能改變舊唯物論底一般的形而上學性）所謂形而上學性，主要地就是指不變動、不發展的觀點而言——譯者）。

舊唯物論底歷史的限制性，表現於下列三大基本特點：機械觀形而上學性和不會把唯物論應用到社會生活底領域中去。新的唯物論底任務，就在克服這三個缺點；這一新唯物論是在另一個社會關係底階段上和科學發展底新水準上生長起來的。

唯物論的哲學，在它底發展過程中，以後就越過了機械論底階段而繼續向前進展。它從形而上的舊唯物論底形式，開闢了發展到現代的辯證法唯物論底道路；這種新唯物論是跟自然和社會底認識現狀相適合的。

然而直到現在還有些人——而且自命為馬克思主義者的人——還在企圖相護和復活那早已失去了時代性的唯物論；他們企圖用低級的唯物論形式來對抗高級的；殊不知這種低級的（即機械的唯物論——譯者）形式，早已在唯物論底繼續發展底過程中被克服了。這樣的企圖必然是反動的；他們想把科學和哲學拉向後

退，想阻止它們底發展，想在現代科學發展狀況所提出的要求前面來破壞新唯物哲學底信用。在當時算是進步的那種唯物論，在我們這個時代，在現今的認識階段上，在哲學發展底新階段上和在現今的新社會環境中，它却變成反動的思想體系了。這裏我們所指的，就是恢復十七、八世紀的舊機械唯物論（即霍勃斯、霍爾巴赫、赫爾維齊、拉美特利及其他諸家底唯物論）底企圖；實行這種企圖的，就是現代的機械唯物論者——布哈林、亞克雪洛德（Axelrod）、梯米略才夫（Timiryazev）及其他等人。

在現今的條件之下來擁護機械唯物論，恢復早已過去了的十七、八世紀的唯物論底哲學思想，這無異於放棄十九、二十世紀的唯物論哲學，亦即是企圖把唯物論降低到已過去的舊階段上去的一種行爲。帝國主義和無產階級社會革命時代底機械唯物論，不單是一種哲學上的「隔世遺傳」（atavism 意即受十八世紀唯物論之遺傳——編者），在現在有辯證法唯物論存在的場合之下，它已經把舊唯物論之歷史的限制性遠遠地棄置到自己的後面去了，——在這樣的局面之下，機械唯物論就是反動的思想體系了。我國（指蘇聯——譯者）現今的機械唯物論者（布哈林、梯米略才夫、瓦爾耶雪（Varysh）、亞克雪洛德、斯威班諾夫（Svebnov）等），是做了舊唯物論觀念底俘虜。他們不能理解物質現實界之複雜的辯證法，不能理解它底矛盾、轉變和交流底重要性，它底質的繁複性及其各個領域底

特殊性。他們把高級的、有質的特殊性的法則（例如社會的法則、生物的法則等等），簡化為純數量的、從機械學裏抄襲來的法則，簡化為均衡論底原則和兩種相反的力底交叉底原則了（參）。他們又把質地不相同的各種運動形式打成一片而都歸納到空間的機械的轉移位置底運動體系中去。現代的機械唯物論者，正像他們底十七、八世紀的祖先們一樣，他們除了機械學原理底標度之外，便不知道有別種標度。

在目前這個發展階段上，機械唯物論破壞了唯物論對唯心論的鬥爭，助長了唯心論攻擊唯物論的鬥爭；同時它又是割裂現代科學發見和唯物哲學之聯繫的一把利刃，因此辯證法唯物論應該十二分堅決地、不妥協地跟現代機械唯物論作鬥爭。這一鬥爭是辯證法唯物論自身發展和它取得對唯心論的勝利之必要的條件。不管機械論者自己願意與否，他們是不可避免地要變成無產階級所進行的思想鬥爭底障礙物。我們往後還要說到現代機械唯物論底階級根源，說到它底方法論和它底政治作用——在蘇聯底條件之下，它是右翼機會主義底主要的哲學基礎。

● 這裏所說的是現代機械唯物論底三個反辯證法的基本觀點：一個是用純數量觀代替質量變質、質變量底辯證法則；第二是用均衡論代替辯證法底否定之否定律；第三是用外部的、機械的「兩種力底鬥爭」底理論代替辯證法中的「對立底一致」律。

三 主觀唯心論馬赫主義和直觀主義

與十七、八世紀的舊唯物論處於極端的對立地位的哲學，就是與它同時代的貝克萊底主觀唯心論和休謨底不可知論（agnosticism）。貝克萊底主觀唯心論（亦即現象論（phenomenalism）），是表示反動的宗教學說底積極化，這種宗教學說，後來為已經勝利和已經鞏固其統治地位的資產階級所擁護的。休謨底不可知論，是資產階級從一個革命階級轉變為保守階級的過程中的產物，同時也是資產階級意識形態和革新的封建意識形態之結合體。

上述的唯心學說，反映着勝利的英國資產階級底利益和見解。當時英國的資產階級趕過了它底法蘭西姊妹而且還比她早一百年取得了政權（是英國革命妥協底結果）；當時的英國革命「把封建制度資產階級化了，並給資產階級社會罩上了一副封建的面貌」。〈見梅林著「討論哲學和文學的題目」〉

這一個特點，在貝克萊底學說中表現得異常明顯：貝氏底哲學是企圖使新教教義去適應那業已反動的資產階級底水準和新要求。

列寧在他所著「唯物論與經驗批判論」中，對於貝克萊底見解作過一度傑出的分析。貝克萊底出發點是說，除了知覺以外，世界上找不到第二種知識底泉

源；概念和抽象的觀念，固然它們都有存在底可能，可是它們不是根本的、始源的，它們是人底知覺底產物。然而貝克萊否認這些知覺是反映着離開這些知識而獨立存在的現實的客觀世界的。因此，貝克萊就得出一個不可避免的邏輯的結論來：人所知道的唯一的認識對象，唯一可能的認識對象，就是我們底知覺，知覺是基源的元素；這些元素底結合，就形成一切的存在。人預在它自己的認識活動中不能夠越出知覺底界限以外，他不能夠認識知覺以外，超越知覺或跟知覺有別的任何其他事物。照貝克萊底見解，我們在認識過程中所追求的，不是我們以外的事物，不是反映在我們知覺上的客觀世界，而只是我們自己的各種知覺；例如顏色、硬度、高度、圖形等等底知覺。因此，貝氏對於經驗的理解是唯心的，他把經驗解釋成諸種知覺底綜合。他認為我們除了自己的知覺以外，是什麼也不能認識的。這就是說，我們除意識底主觀狀態外，不能認識別的東西。我們經驗中所得到的材料，不是客觀的實物而只是知覺或某種心理現象。

照主觀唯心論者底見解來說，我們沒有根據肯定外界之離我們底知覺而獨立存在。我們沒有權說某一事物的確確是實在的，它確實是處在我們知覺以外的。有人確信，以為在我們底意識以外存在着客觀的世界——這種確信，在主觀唯心論者看來，完全沒有經驗的根據。因此，它只是一種偏見，是經不起科學的批判的。至多我們只能承認，在我們底心理中存在着一種「外界是存在的」之意

念。但是我們沒有任何根據來肯定說這一意念是真正跟主體以外的某種事物相適合的。

從這種觀點上看，我們所稱爲事物的，並非別的，只是我們底各種知覺之綜合體而已。一部分知覺（如硬的、圓的、青色的、等等）是常常集合在一起而且常常重複着的；這部分知覺我們就稱它爲事物。假設事物是要比知覺底綜合體更多一些的東西，假設在我們底知覺之後隱藏着產生這些知覺的物體、實體、客觀世界——這樣的假設，貝克萊認爲毫無根據。

貝克萊這樣發揮他自己的觀點：「所謂事物底存在，就是事物被知覺。事物在精神之外或在知覺它們的思惟事物之外有它底存在——這是不可能的。固然，人們極普遍地具有一種見解，認爲山呀、水呀、房屋呀，一言以蔽之，一切可感覺的事物，都有它們自然的或實體的存在，這種存在是跟它們被人的知力所感覺到的情形有區別的。但是不管你怎樣地自信和根據一般的公意來肯定這種見解，凡有勇氣研究這個問題的人一定會發見，假使我不說錯的話，這種見解中包含着很顯著的矛盾；因爲試問上面所說不是我們感覺所領悟的事物，究竟是什麼呢？除了我們自己的觀念和感覺以外，試問我們能知覺到的又是什麼東西呢？事實既如此，而又說這些東西的某種結合可以不被知覺而存在着——這不是表現十足的矛盾嗎？」（見貝克萊著『論人類知識之原理』 Berkeley: "I reason on the

這樣看來，貝克萊是否認物質之存在的；他自己認為否定物質是跟唯物論鬥爭和建立唯心論（這是宗教之最可靠的柱石）基礎的最重要的條件。在貝氏看來，物質溶和於精神中，客體就是主體底反映。「存在即被知覺」（"esse is percipi"）——除此以外，沒有別的。假如事物不被人所感覺，它就不存在。「為我們的」、「為我們意識的」事物之存在，是唯一的實在（reality）；認知事物的可能性，是事物存在之唯一的證據；這種存在，就是「為我們意識的」存在。

貝克萊又寫道：「凡是我們能夠察感覺或反省作用來知覺的事物，我沒有加以否認的。我用我底眼睛所看見的和用我底手所接觸的事物是存在的，關於這一點我絕不懷疑。我們所否認其存在的，唯一的事物就是哲學家所稱呼的物質或事物的實體。」（見「論人類知識之原理」）

以上所述，就是主觀唯心論者對於思惟與存在底關係問題的解答。主觀唯心論認定感覺是認識之唯一的泉源，它從這一唯覺主義的感覺論出發，而賦予其唯覺論以唯心的性質（※），直至認定客體為主體所吞的原則。主體就變成唯一的實在了。世界都溶解在思惟的主體中了。客體、自然、物質——這些並非別的，只是心理動作底產物，主體底產物而已。知覺底對象跟對象底知覺等同起來了。

貝克萊認為知覺底泉源是上帝自己；我們底精靈就是從他那裏得到自己的內容的。

貝克萊自己也不隱瞞，他底全部哲學結構是按照着一定的目的建立起來的。這個目的就是打擊那日益發展的無神論和正在抬頭的唯物論。在貝氏自己的日記中，他直截了當地說，鞏固信仰的志向激勵他創立起他自己的思想體系來。

休謨底出發點跟貝克萊的相同；他也認定經驗是認識之唯一的泉源。他和貝克萊一樣地否認我們有認識外面的物質世界底可能；同時，他也把事物歸結為內心的經驗。

休謨除了主觀的內心經驗以外，什麼東西都不承認有認識之可能的。他替科學切開了一條走向主體底另一方面的道路並限制了主體底自我觀察。他底哲學是不可知論；這就是說，他否認客觀的認識底可能，否認吾人有認識外界的、離吾人而獨立存在的物質世界之可能。

休謨特別把他大部分的注意力用到對唯物論的因果觀底批判上去。照休謨底意

◎ 感覺論可以因對於感覺的理解底不同而分為唯心和唯物二派：如果把感覺當作外界實體加諸吾人之感官的作用（或影響）底結果來了解的話，那末這是唯物論的感覺論；但如認定感覺與外界無關而只是吾人意識底內容時，這就是唯心的感覺論，是主觀的唯心論。

見，因果性在經驗中是不存在的。我們不能從它（即因果性——譯者）底各種質地、從我們底知覺中所得到的各種質地——如色彩、形式、聲音等上去認知它。在經驗中我們只發見二種或幾種感覺一個接着一個地排列着，只看到它們一個對一個地連接着，而並沒有發見它們底動作的原因，也看不到引起現象之發生的原動力。在習慣上，有了任何二種現象，它們在經驗中是互相聯繫着的；對於這二種現象，人們就說它們有着必然的和經常的相互關係。但是這樣的結論，在休謨看來，是不公正的。我們可以說這種排列底習慣性，可以說這種排列底重複是事理之常，但是我們却沒有權確定二種現象間的聯繫底必然性。在經驗中沒有保障、並且也不會有保障來使業已重複了一千次的幾種現象底排列方式，再來重複第一千零一次。這樣看來，休謨根本推翻了因果性和規律性。照他底見解，世界就變成了許許多多現象底渾沌體；而在這個渾沌體中，我們底認識是找不到出路的。

當主觀唯心論澈底地發展到它底絕端時，它就不可避免地要變成唯我主義（solipsism 或唯我論）。所謂唯我主義，就是只肯定「我」底存在而一切其他事物（我以外的一切其他的人也在內）都只是我底感覺底產物的那種觀點。照唯我論者底意見，我和我底無因的和無根源的感覺（或知覺），便是宇宙間唯一的實在。唯我主義，便是絕端的哲學的個人主義。從唯我主義底觀點看來，我消滅，世界

亦即同時消滅；世界之存在只是因為存在着我和我能感覺的緣故，並不是我居於世界中，而是世界處在我之內。我就是宇宙。唯我論者正好像一件狂妄的、有感覺的樂器，「它自己設想，以為它是世界上唯一的樂器，世界全部和諧的音調都是從它裏面發生出來的」。（見『狄德羅文選集』卷一）只要假如澈底地去應用認識之「內在性」底原則，即把世界了解為吾人意識之內部的材料的話，我們就不可避免地要得出這樣一個肯定的結論來：主體可以在每一小時、每一分鐘破壞世界而重新從「虛無」中創造出一個世界來。我一死，整個世界就隨我而消滅，因為那時它已不復為我底各種感覺底綜合體而存在着了。而世界除了成為我底各種感覺底綜合體而存在以外，它就沒有別的存在形式。固然，主觀唯心論者自己還不至於公開表現這樣十足的澈底觀點。主觀唯心論者也企圖逃避這一難關，他們指示說，在我這個主體死了以後，世界在許許多多別人底知覺中還是不消滅的。可是這麼一說，他們就不能避免地落到無可解決的矛盾中去了。實際上照唯我論者底意見，我以外的一切別人，正如一切別的事物一樣，他們也不過是我底諸種感覺綜合體而已；他們除了在我以內的主觀存在以外，是沒有別種存在的。因此，假使我不感覺的話，那麼全體人類亦必隨之而消滅，因為全體人類也是我底諸種感覺底綜合體啊！既然說到別人底存在，這等於承認我以外；我底意識以外當有事物之存在，亦即等於承認客觀事物之存在。這是主觀唯心論之最露骨的矛盾。

但是究竟「我」是什麼呢？顯然不是指物質的實體，因為物質的存在是已被否認了的。爲要做一個澈底的主觀唯心論者，就必須承認：連我自己的身體、手足、頭腦、五官等等，也只是我底諸種感覺底綜合體而已；這些東西也只是作爲意識現象、作爲內在心理的實體而存在着。這樣看來，如果我們順着主觀唯心論底潮流去行走的話，我們一定不僅會葬身在唯我論底泥坑中，而且還會像孟好遜男爵（Baron Münchhausen）一樣，抓住了自己的頭髮想把自己從這泥坑中救出來！不但宇宙溶化在「我」之中，而「我」也表現爲「曇花一現」的東西了，它也溶化在我自己的知覺中而成爲感覺自己的感覺了。

我們這裏所講的主觀唯心論，是十八世紀底反動的產物；到二十世紀之初，它又復興起來而且很廣大地流行起來了。現代唯物論就得跟這種主觀唯心論進行殘酷的鬥爭。

貝克萊、休謨式的唯心論復興底社會基礎，就是資本主義發展中的帝國主義階段；它底滋養汁是現代自然科學底危機。帝國主義不但引起了經濟體系底危機，而且還促成了全部資本主義文化底總危機。著名的資產階級物理學家普蘭克（M. Planck）在一九三〇年大聲叫喊道：「我們現在生活在一個不平常的世界裏；不論我們觀察那一方面，在精神文明和物質文明底任何領域內，我們都覺得是處於一個極嚴重的危機中；這種嚴重的危機，在我們全部私人生活和社會生活上，

印上了許許多多紛擾和動搖底徵號。很久以前，在宗教和藝術領域內，現在則在科學園址內，難能找得到一個不會被人懷疑的基本原理；同時也難找得到一種無稽之談是人所不相信的。……』（見普爾克著，『實證主義與實在的外界』

Positivismus und Reale Aussenwelt²）

資產階級自然科學底危機，是資產階級文化一般的苦痛中的一個組成元素；

這一危機在二十世紀開始的幾年中就已表現出來了。根據資本主義時代自然科學所積累起來的材料，要達到認識底繼續向前發展，只有越過了統治的資產階級宇宙觀才有可能。現代的自然科學在病態中產生了辯證法唯物論。它是在跟資產階級學說本身底基本哲學原則發生不斷衝突中自發地歸結到辯證法唯物論上來的。然而它畢竟還是不能避免地證實了馬克思和恩格斯底哲學學說底基本原理之正確性。資產階級自然科學家所根據的敵對馬克思主義的哲學原理，阻礙着他們完全地和正確地去認識他們自己的研究結果。這一矛盾就產生出資產階級自然科學底危機來；這個危機底社會根源，是應當從帝國主義時代底一般矛盾中去尋找的。

十九世紀末二十世紀初所表現的資產階級思想底企圖——企圖利用自然科學底危機以實現其唯心地解釋自然科學中的新理論和新發見的反動目的——其最著者，就是馬赫(Mach)亞文拿留斯(Avenarius)等人在經驗批判論(Empiricriticism)旗幟之下恢復貝克萊底主觀唯心論的嘗試。現代的主觀唯心論者反復地說，「假

如自然科學所研究的都是同一類的簡單的物質元素，這種物質元素底運動法則是可以用數學方法去研究的，那麼物質就消滅了，宇宙間只存在着一種單純的數學關係了。過去的不變的原子，現在被運動的、變化的電子底體系所代替了。因此，馬赫主義者說：「物質消滅了。」原始的物理法則，被現代的新的更完善的物理學原理所代替了；於是馬赫主義者反復地咬定說：「客觀的認識是沒有的。」滯鈍的形而上的空間與時間觀，被當作物質運動之存在形式看的時間與空間底一致的辯證觀所代替了；於是唯心論叫喊道：「時間和空間消滅了。」但是事實上現代物理學中所有最新的成績，都完全證實了馬克思主義的時空論底正確；就是說，它們證實：時間和空間確是物質存在底形式；物質底運動是時空一致底表現；我們關於時間和空間的概念是隨着科學一般的發展而變化精確化和發展着的。

現代的馬赫主義者，也在否認物質、否認實體的見解之上，加上他們否認因果性的觀點。最新的機械學加深了因果性這個概念；它對於舊的機械論的因果觀加上了一些修改；於是經驗批判者便咬定說：「因果性消滅了。」自然科學之舊的機械唯物論基礎破產和高級的（辯證法的——譯者）唯物論形式底勝利，却被現代主觀唯心論者（馬赫派）看作唯物論底告終。

在這種搖擺不穩的基礎上，馬赫主義者只是輕微地復活了那種被一些新的詞

句掩飾着的十八世紀的反動哲學觀念：他們站在主觀唯心論底立場上來解決思惟與存在底關係問題。

經驗批判論是以「純經驗」底哲學表現出來。它對於不直接存在於主體底經驗中的一切，都否認它們底實在性。在經驗批判論者看來，世界上唯一的實體（即「實在」）只是主觀的感覺，真正的現實，只是直接存在於知覺中的東西。其他一切都是無根據的不重要的理知底「附屬物」。紅的、圓的、硬的、苦的……等等感覺，就是真正的現實元素。物質、物體、事物等等，只是我們各種感覺底綜合體而已；這種感覺底結合，在感覺以外，在我們底意識以外是沒有任何存在的。同樣的，空間和時間不是別的，也只是我們底特種感覺或概念而已。這麼一來，一切物理的原素都溶解到心理的原素、溶解到主體的感覺中去了。

機械論者否認客觀實在的見解，決定了他們對於認識目的和認識任務的了解。既然他們認為客觀世界是不存在的，那麼他們觀念中就沒有接近「客觀現實」之完滿的反映。「這一個任務——這是唯物論所提出來、又為唯物論所解決的任務。在他們看來，認識底目的，只是各種知覺之最有系統的整理，我們各種各樣感覺底系統化。科學底進化是表現於對各種感覺底綜合合作最簡單的描寫經驗批判論之主觀唯心論的立場，消除了客觀認識底可能；在經驗批判論者看來，客觀的真理是不存在的。假使全部現實只是意識底內容，那麼對於不同的意識，真理也

該是不同的。「人是事物底尺度」——這還是古希臘的詭辯學者普羅達哥拉(Protagoras)說的話。馬赫主義者認定認識和真相是主觀的並且相對的。這樣，馬赫主義者把愚昧和迷信底大門打開了。

馬赫派認為科學的認識之基本原則是「思惟經濟化底原則」或「最少力量消費底原則」。根據這個原則，我們就得從描寫我們經驗的兩種體系中，從兩種不同的理論體系中，選擇一種最「經濟」的、用最簡單的方式來描寫經驗的那一種。為「經濟」計，必須從科學中消除一切使感覺底描寫(或記述)複雜化和繁重的東西；因此必須消除物質，不依賴意識而獨立存在的事物和現象間的因果關係等等。

最新的馬赫主義者用他們底「標記論」和「關係邏輯」來「加深」這種反動的，反科學的哲學。依據這些新的理論，感覺和內心經驗之調整的、劃一的描寫，是由科學靠各種標記底幫助來完成的。知識體系是由各種標記形成的。科學所研究的，不是客觀事物及其關係之反映，而是隨意發明出來的各種物理數學的標記，是表明主體各種內心經驗間的關係的種種記號。靠着數學的均等法底幫助以實現各種標記底結合；從這結合中，我們引伸出許多新的結合形式來，而這種新的結合又是由各種新的標記表明出來的。依據最新的馬赫主義者底意見，科學底發展，就表現在這一標記體系底形成上面。

現代的馬赫主義者企圖用抽象的、數學上的「玩弄」去代替十分複雜的現實之活的、客觀的認識底發展。這裏特別明顯地暴露着：他們底主觀唯心論是與機械論結合着的。

爲完成自己的哲學體系計，現代的主觀唯心論者同時又發明了跟「標記論」相適應的邏輯學。這就是「數學的邏輯學」或「關係邏輯學」（雷沙爾[Rossel]所用的名詞）。關係邏輯是一種新的標記體系；它是用來表明經驗科學底各種標記間的一切可能的關係的。各種邏輯的標記和記號任意地集合成爲各種新的結合形式。直到現在，哲學從來還沒有達到比「關係邏輯」更空洞，更無內容和更無實果的思想體系過。假若說這種「邏輯」真是具有一點意義的，那麼這種意義只是有一點：就是再創造一種遁辭來否認客觀的實在。他們說，舊邏輯是要不得的，因爲它承認事物及其諸屬性之存在。新邏輯則越過了事物及其諸屬性而去探究「純粹」的關係（所謂「純粹的關係」，意即非事物與事物間的關係而係純粹的、無內容的、沒有關係對象的諸關係）。

這樣，現代的主觀唯心論者不辭勞苦地把科學底內容、意義和真理都一概「清除」掉了。

澈底理解現代自然科學危機之本質，暴露這種危機底根源及其真實的傾向，揭破經驗批判論之反動的作用並指示應如何擊破馬赫主義、應如何克服危機以及

應如何建立辯證法唯物論與自然科學內最新的成績之聯合——能夠做到這些步驟的第一個人，就是列寧。在他眼面前，縱有狡猾的言詞，也隱蔽不了馬赫主義之反科學的宗教迷信的本質。列寧進行反馬赫主義的鬥爭要比普列哈諾夫（C. Плеханов）深刻和徹底得多，他在這種理論爭鬥中從頭到尾貫徹着嚴格的黨性；不僅如是，他使這一爭鬥底效果要比普列哈諾夫所達到的大得許多倍，他建立了馬赫主義底觀點與自然科學理論底危機間的聯繫，並揭破了經驗批判論在這一危機中所玩的把戲底反時代性。

列寧曾順便地矯正了普列哈諾夫在對馬赫派的論戰中所犯的錯誤。其中之一，就是普氏對於論戰中的中心概念——經驗——了解底錯誤。在這個概念底了解上，普列哈諾夫中了馬赫主義底詭計；普氏批評道，馬赫主義者不把經驗了解為「認識底對象」而把它看作「認識底手段」。在普氏底意思以為只要馬赫主義者把經驗當作「認識底對象」來了解時，馬赫主義與唯物論之間的鴻溝就會消滅了。但是我們要知道問題底實質並不在這裏：把經驗當作認識手段來了解，抑是當作認識對象來了解。問題底實質還是在哲學底基本問題上：經驗是主觀的呢？還是客觀的；經驗是意識之自內的產物？還是在離意識而獨立存在的客觀外界加於主體的作用過程中和社會對於外界之實踐的改造作用過程中所產生出來的。

在這個問題上，普列哈諾夫脫離了唯物論的立場。他既以經驗為「認識之對

象」這一定義為滿足，他就必然會落到不可知論的立場上去：認識底對象是經驗而不是客觀的實體。

列寧對馬赫主義的鬥爭具有特別重大的意義，就是因為這種資產階級主觀唯心論的學說當時已經開始闖入社會民主黨（大戰前的）底隊伍中去了。馬赫主義底影響首先是在社會法西主義底見解上表現出來。像亞德勒（Adler, F.）這類的公開的馬赫派固然不必說，即考茨基（Kautsky, Karl）也在最初的時候就對馬赫主義持調和態度。後來考茨基逐漸地變成了「社會干涉主義者」（意即擁護帝國主義武裝干涉蘇聯的在今的社會民主黨人——譯者），他底哲學觀點也愈弄愈跟馬赫主義結合起來了。在列寧著作「唯物論與經驗批判論」的那幾年，即在一九〇五年俄國革命潰敗以後的黑暗年代，有些布爾塞維克（或譯「多數派」——譯者）也走上了馬赫主義底立場而投到孟塞維克（或譯「少數派」——譯者）方面去了。波格達諾夫（Bogdanov, A.）盧那查爾斯基（Lunačarsky）及其他等人把時髦的反動學說移植到俄國底土地上來了。列寧底著作（指「唯物論與經驗批判論」——譯者）給這一切理論以粉碎的打擊，他跟這些「哲學中的昏庸之徒」算了一次總賬。

波格達諾夫底經驗一元論（Empirio-monism）並非別的，也只是主觀唯心論底一種變態而已；它也是以馬赫派的思惟與存在底關係觀為基礎的。波格達諾夫

運用術語上的狡猾手段，意圖藉此掩蔽它底學說底唯心論的本質；但是這種狡猾手段無論如何也消除不了它底唯心立場。波氏底經驗一元論同時也只是馬赫主義底一種變相。

波格達諾夫像一切其他的馬赫主義者一樣，他也不曾越過經驗底界限以外。在他看來，基本的和源始的東西是一個許多元素所集成的混雜堆。這些元素——已為我們所熟識的諸感覺，它們是與能感覺的人和引起感覺的事物相隔離的——這些都是純粹的感覺，是一般感覺，是死的、唯心的抽象體。依照波氏底見解，這些元素之直接的結合和編集，形成了吾人之心理的經驗。這樣，心理的經驗被他當作獨立的、在自然界產生以前就存在的東西看了。肉體的經驗是後一級的較高的發展階段。它是心理經驗底產物，是心理經驗底反映。主觀唯心論者的波格達諾夫不知道把客觀的、離經驗而獨立的，且存在於一切經驗以前的物質世界，跟人們底肉體經驗區別開來。波格達諾夫不把心理的東西看作物理的東西底自出物（*derivative*），而恰恰相反地設想：他宣佈物理的世界是以心理的領域做基礎的；物理世界只是心理世界底反照。這就是說，波氏給了一個心理學觀的、唯心論的解說。波格達諾夫這種理論，只不過是舊的唯心論之解答哲學基本問題之一種新方式罷了。波格達諾夫理論體系中的最後的一環，即在所謂「元素」、心理的和肉體的經驗以後的一環，他認為就是發生於經驗的認識。

這樣的一種主觀唯心論底立場，不可避免地促使波格達諾夫否定客觀的真理和客觀的真理標準底可能性。實在地說，假如任何離經驗而獨立的現實是沒有的，那麼就談不到離我們意識而獨立的真理、爲客觀實體之反映的真理。經驗批判論是主觀地了解着真理；它認爲真理只有「爲我」的真理（意即我所認爲真理的，才是真理——譯者）。波格達諾夫想消除過去主觀主義之無窮盡的矛盾；並且用以下的方法來避免自己陷入唯我主義：他發明了所謂「社會地有組織的經驗」（socially organized experience）作爲他底哲學中心概念來代替個人的經驗。他想藉此以劃分真理的、科學的現象和虛偽的、迷信的現象底區別。在波氏底觀念中，事物底客觀性，變成經驗底集體性，變成許許多多人底經驗底一般性了。他寫道：「物理世界底客觀性是在於它不是爲我，而是爲大家（即一切的人——譯者）所公認其存在的。」「物理的世界——這是社會地互相一致、社會地互相調協的經驗；簡言之，就是社會地有組織的經驗。」但是波格達諾夫用這樣的說法，依然沒有把唯心論克服下去；同樣地也沒有克服主觀主義的真理觀。波氏雖然用人類意識代替了個人意識，可是人類意識還一樣地是意識；這就是說，波氏依然保持着唯心論底原則。他指出物質世界是依賴社會意識而存在的；他不敢相信物質世界是離任何意識（社會意識亦在內——譯者）而獨立並且是先於任何意識而存在的。一般公認的、「社會地有組織的」經驗，並不一定是客觀的真理。

因為宗教的教義也會在很長的歷史時期中，是大家所公認的，是「社會地有組織的」信念，但是宗教教義卻不因此成爲真理。

說真理不多不少恰正是「意識的形態，人類經驗底組織形態」，——在這一理論中，經驗一元論把宗教和一切保守的荒謬思想底大門打開了。

在波格達諾夫底較晚的著作中，即在列寧揭破了他底經驗一元論底唯心本質之後的著作中，波氏又發揮了一種新的「組織學」的理論(teleological theory)，即「一般的組織科學」(general organizational science)。在這裏，波格達諾夫依舊完全站在過去的主觀唯心論的、馬赫主義的立場，他依舊逃不出感覺元素底領域，逃不出這些感覺元素底體系以外去。在五花八門的新詞句裝飾底背後，遮蔽着陳舊的哲學觀念。這點道理——我要順便地提一句——布哈林卻不曾了解；波格達諾夫把自己的學說改扮了一下，竟然被他騙過了布哈林。列寧說得對，他說布哈林沒有了解波格達諾夫底「組織科學」和「經驗一元論」之唯心論的等同性。

波格達諾夫對於哲學底基本問題的解答依舊不變，因而他在「一般的組織科學」中仍依據主觀唯心論底見地來發揮他底反辯證法的機械論觀點。他批判了馬克思和恩格斯底唯物辯證法；他用「組織過程」論來代替一般發展底原則，用機械觀的「對立相向的力量底衝突」來代替對立底一致律；用機械觀的均衡論來代替辯證法，特別是代替辯證法中的否定之否定律。在波氏底「組織科學」上，我們

可看到了一個明顯的例證，證明馬赫主義和機械論是何以密切地相依為命。波氏企圖建立起各種元素組織底普遍形式，而視此種形式係與「被組織的內容」無關的。他杜撰了不發生科學效力的「一般的法則」，把這些法則無例外地應用到一切知識部門中去而忽略了各個部門底特殊性，實際上，所有這一切法則，如選擇類別底法則，相互結合和相互滲入底法則等等，都只是空洞的機械學中的呆板的圖式，是拿力學的和生物學的「商標」，黏貼到一切超機械的和社會的過程上去罷了。

這裏有一件事值得提出來說一說的，就是主觀唯心論的原則，在蘇聯的新機械唯物論者底學說中找到了它底藏身的處所。機械論的世界觀，認定自然界只是許許多多類同的、無質的微分底集合體，這些微分不斷地在那裏作轉移位置的運動，它承認質的區別只存在於吾人之經驗中，是純粹主觀的區別。現代機械論者亞克雪洛德、沙拉比揚諾夫（S. S. Rabinov）及其同伴們，既認定了所謂「第二次質」底主觀性，即肯定聲音、色彩等等之質地，只是我們底感覺而不是客觀上存在着的諸質地底反映。從這一立場出發，這幾位「新」機械論者得出了更普遍的結論來：質地一般地是主觀性的。在他們看來，質地是意識底產物，沒有主體就沒有客體底質地。客體之質的定性，是因主體底不同和各主體所持觀點底不同而區別的。沙拉比揚諾夫否認客觀的真理，照他底意見，主觀的見地達到何種

程度，就有何種程度底真理。

這種「可取的不可知論」（列寧底說法）和主觀主義底成分，在布哈林底思想體系中我們也可以找得到，在布氏看來，辯證法只是「許多觀點」之一而已。這樣，布哈林脫離了辯證法唯物論底立場，結果就跟主觀唯心論去結交了。機械論底主觀唯心論底這樣一種結合，我們知道並不是偶然的現象。哲學史告訴我們，這樣的結合是極平常、極自然的。把一切現象都機械地看成無質的區別的類同物——這一觀點是主觀唯心論者所運用的中心原則，是他們調整吾人各種複雜的感覺而使之系統化、使之歸於一致時所運用的中心原則。主觀論者否定了客觀的實在，他們認為科學底任務是在使經驗系統化、使知覺有組織化。在他們看來，機械原理是最方便、最「經濟」的組織原則。

跟主觀唯心論極接近而在有些個別的觀點上跟它一致的哲學體系，就是直觀主義（intuitionism 或譯直覺主義）——這一學說，最近一、二十年來在資產階級哲學界中極普遍地流行着，並且在各個資本主義國家內產生了好多種時髦的哲學派別。直觀主義底最著名的代表，是法國帝國主義底大哲學家亨利·柏格森（Henri Louis Bergson）。他底學說和一切直觀主義學說底本義是在降低和限制理性和合理的邏輯的認識底意義而抬高另一種「高級」的認識真理的方法——這個方法就是靠直接感覺、靠直觀、靠本能的透視事物之實質以達到真理的一種方法。

照直觀主義者底見解，科學所能供給我們的，只是有限的、經驗上的真理，這種真理只有實踐上的價值。柏格森允許說，靠直觀底方法，可以達到客體底全部的理解。他聲言道：「或者哲學完全沒有存在底可能，那麼關於事物的一切知識都只是實踐上的知識（不能顯示出事物底實質——著者），這種認識底意義是在從事物中吸取人們自己的利益（而不是爲着認識真理——著者），要不然的話，那麼哲學思考底任務是在靠加強直觀底方法以透視客體本身。」（見柏格森著『形而上學導言』[Introduction à la Métaphysique]）

柏格森指出「我們所藉以透入事物內部的那種情感或同情」，就稱爲直觀（或作直覺——譯者）。現代唯物論底惡敵柏格森，號召人們靠神秘的「情感作用」去尋求「不可表現的東西」，並用許許多多似乎學術性的理由和「精巧」的詭辯來批判客觀現實之科學的認識（或知識——譯者）。

柏格森以空間和時間底分裂來做他研究底出發點。他唯心地歪曲了時間底概念，他認爲時間是純心理性的。他把時間跟空間去對立起來，而認爲這是活的原理跟死的原理底對立，是能動的、能創造的、精靈的原理跟無活力的、無生命的唯物論底對立。同時，他對於動的、活的世界底了解是這樣：「變化是有的，但是沒有變化的事物。變化無需乎負持者（bearer）。運動是有的，但是變動的事物不是必要的；運動自身中並不包含任何運動的物體。」

這裏很明白地表顯着直觀論和主觀唯心論底「血統關係」。柏格森放棄了宇宙之物質的動力底研究，而一味相信「生的衝動」，照直觀主義底見地，這種生的衝動就是一切生命和發展底真實基礎。很明顯的，這樣說來萬有一切都為神秘的信仰所完成，而成爲神幻世界底現象，同時又認定精靈不死，其結果必然走到真正的神道說教底主義上去。柏格森寫道：「根據這一切，顯然應當承認創造的自由神這一概念，這個創造的自由神不但創造物質而且也創造生命，它底創造意向，由生命來持續着；它表現於物種（Species）底不斷發展和人類個體底不斷教養」。（同書）

在現代資產階級哲學家中間，柏格森決不是一個例外。神祕主義底傾向是現代一切資產階級「思想權威」們底特色。表現同樣傾向而採取不同形式的，還有一位腐潰資本主義底哲學家——這位哲學家企圖走向客觀唯心論而結果仍落在主觀唯心論立場上的，——他就是德國的愛德蒙特·胡賽爾（Husserl, Edmund）。

胡賽爾宣佈了他所創造的新科學——稱之爲現象學（Phenomenologie），他宣稱這是「基本的哲理科學」。現象學把全部的實體世界抽去，它不研究一切實在的、在時間和空間中形成着發展着的諸現象。它所研究的是「不實在的現象」、是觀念的存在、「思想」、「意義」、「觀念本質的世界」等等。現象學底重心點是在意識，可是它所解釋的意識並非人類意識底實在的表現，並非心理的過

程。它把意識上的一切個人的、心理的成分都「清洗」掉，而只研究「純粹」的、個人以外的「我」，研究「絕對的意識」、「意識底本質」。

胡賽爾底現象學，是純粹描寫的「科學」。它不依靠邏輯學，不以邏輯爲自己的前提。據胡氏說，現象學是先於邏輯學。它（現象學——編者）既不說明什麼，亦不證實什麼，而只描寫那直接呈現於「理想的直觀」中的一切現象。據胡賽爾說，現象學應當是純描寫的學問，這種學問是象純直觀（或純直覺——編者）底幫助以研究超絕的純意識領域（*sphere of transcendental Pure conscience*）的。直接的「本質底觀察」，「純粹的理想底直觀」——這就是這門「科學」（恕我姑且稱之爲「科學」吧）底方法。胡賽爾確實地說，「哲學，在它自己的科學勞作中，不得不走入直觀底環境中去，在我們這個時代，應該做到的一大步驟，就是承認以下這一點：在真正哲學的直觀中，在現象學的把握實體底過程中，可以開發出無窮盡的工作底盤來」。〔見胡賽爾著，「當作嚴格科學看的哲學」〕

這就是現代資產階級哲學底另一有力的學派底基本觀點。

另一資產階級的哲學思潮，很早就跟唯物論作了鬥爭，而直到現在始終還是跟唯物論對抗着的——這一哲學思潮就是康德主義（亦譯康德學說——譯者）。現代康德哲學之對抗馬克思主義，不僅採取公開的資產階級的形式，而且也採取「社會主義」的形式。新康德主義是社會法西主義陣營中佔統治地位的哲學。伯因斯坦、華倫德爾、亞德勒、鮑威和考茨基等人，把他們所謂的「馬克思的」社會生活觀，跟新康德主義的哲學結合起來了。因為這樣，所以新康德主義的哲學，到現在還是資產階級哲學加於無產階級的思想影響底主要形式。新康德主義的謬見，同時也塞滿着蘇聯的科學和哲學底毛泄孔。因此，我們可以知道，揭破這一唯心論底特殊形態，揭破這一資產階級及其代理人在對無產階級底哲學思想作鬥爭中所用的哲學武器——這種揭破工作底實際意義，是何等重大啊。

十八世紀末，十九世紀初的德國古典派唯心論，依它底本性來講，它在某種程度內可以說是法國唯物論底一種特殊的類比。古典派唯心論像舊唯物論（即十八世紀法國唯物論——編者）一樣，它也是資產階級革命之哲學的預兆。但是德國資產階級革命底準備和發展之歷史的特點，是跟十八世紀法國的條件不同的：在階級底力量和互相關係上都不同。德國的「啓夢思想家」，還不能像法國人那樣地對一切統治的科學、對教會、甚至對國家進行公開的戰鬥，他們不會跟宗教破裂，而且也沒有舉起唯物論底旗幟來。他們底「革命性」是不徹底的，沒

有力量的，夢幻般的。十九世紀初葉德國先進資產階級哲學底這一種軟弱性和不徹底性，其根源在於當時德國社會關係底落後和資產階級力量底薄弱。德國生產力底發展程度，要比歐洲先進國家落後。數量既少而力量又薄弱的德國資產階級散佈在許許多多的、獨立的封建省份裏，它還提不出十足的嗓子來喊革命，也不敢用革命的勇氣來思想。它只能幻想着新的社會形式。它底思想只能達到『良善的意志』和『當然的社會制度底觀念』底程度。所以它底哲學是唯心的和妥協的。馬克思稱康德底哲學為『德意志的法國革命論』，並非無因的。康德哲學左手推倒上帝，右手又重新把上帝捧上了寶座；它一方面心想脫離唯心論，但是另一方面卻因懼怕站在它前面的唯物論而退卻起來，重新陷入唯心論底深坑中去。

德國古典派唯心論底鼻祖，是赫赫著名的肯尼斯堡（Königsberg）——普魯士底地名——（譯者）的大思想家伊曼努爾·康德。『康德哲學底要旨是唯物論跟唯心論底調和，前者同後者底妥協性質不同的、對立的哲學思派底結合成一體』（見列寧著『唯物論與經驗批判論』）。類似這些的一切企圖，都是預先決定了命運的，康德的學說也必然成為滲透着內部矛盾的二元論體系。

在最初的時候，簡直可以說在康德研究哲學開步走的時候，他就力圖避免主觀唯心論。他寫道：『無疑的，我們底一切知識都從經驗開始的；因為假使不是影響於吾人感官的事物的話，那麼什麼東西刺激起認識能力底活動來呢？這種影

響於吾人感官的事物，部分地自己創造出概念來，部分地刺激起吾人理知底活動，去比較那些概念，聯結或配置和改造感覺印像上的粗雜的材料和被稱爲經驗的，關於事物的認識。」（見康德著『純粹理性批判』在別個地方他又說道：「因而我無論如何承認我們以外是存在着物體的，即存在着我們根據概念——物體對於我們感覺性的影響所激起的諸概念——而知道的事物。」（見康著『未來形而上學序論』）

康德底『批判的』唯心論，想用這些論見把自己跟貝克萊和休謨隔離開來。他指出我們底感覺應以客觀實體之存在爲前提，客觀的實體便是感覺底來源。客觀世界是確實存在於吾人意識以外並作用於吾人之意識。但是既根據充實的理由承認了客體之存在於主體以外，康德就應當說明，主體與客體間的相互關係究竟如何，它們二者究竟誰依賴誰，或誰被誰決定，以及在認識完成過程中二者究竟各起着什麼作用。在這些問題底解答上，康德又重新回到唯心論底立場去了。

照康德底意見，我們底經驗是客體和主體相互作用底結果。它是這兩種元素底交編底結果。作用於吾人之感官的事物，供給吾人以認識之內容，此種內容就是感覺。但是外界的作用所供給的材料，在我們意識中將轉變爲什麼，這是要靠主體底組織，知識機關底特性，我們底感性和理知底結構等來決定的。這樣，具有一定的組織和機能的主體，跟客體對立起來了；它（主體——譯者）按照自己

內在的法則去組織、整理和製作感覺，使之採取與意識相適應的形式。外界事物底作用，給予概念以內容，我們底意識給予它們（概念——譯者）以形式。這就是二元論的根本的問題底提法。它把意識底形式和內容對立起來了。經驗底形式，即經驗所藉以形成的那些感性形式和理性範疇，如空間、時間、因果關係等等，康德認為並不存在於我們之外而是存在於我們自身的；這些經驗底形式確實地是主體底形式，是主體底不可分離的元始的屬性。這些形式都是先天的（a priori），從我們誕生時就存在於我們意識中的，它們並非自外走入我們底理知，而是我們底意識賦予經驗以形式和它（指經驗——譯者）底構造法則。

在康德很早以前，哲學家中間就流行着一種把事物底質地劃分為第一物性與第二物性的觀念。凡是不存在（？）於物體自身而決定於認識主體本身之組織的質地，都稱為第二物性。例色彩、氣味、滋味等等，就屬於這一類質地。第一物性跟第二物性有區別，它是存在於客觀事物本身的，即如伸長性（即佔有空間之意——譯者）、不可透過性、物底形式、運動等等。康德集中他底批判於第一質地（即第一物性）基礎上的諸種關係底研究。而這些關係底基礎，不難使人相信的，就是為客觀實體之存在形式的空間和時間。康德想設法證實，我們不能從經驗、從單個感覺中得到關於空間的概念，因為經驗本以這一概念之存在為前提的，沒有這一概念，經驗即無發生之可能。照康德底見解，空間和時間不是物質

存在底實在形式，而是生來就有的、存在於吾人自身之感性中的形式，即是先天的形式，也就是說，它們是生來就預先存在的、被吾人意識底本性所規定的吾人直覺底必然形式。

照康德底意見，我們底全部經驗是空間性的，這不是因為事物自身也是如此，而是因為這是我們感性底本性如此，它不能不給經驗底內容套上一種空間底形式和置於時間底框子以內。空間和時間一樣地是純粹吾人感性底形式，它們只是在對人類的經驗上講才有意義，它們不是經驗以外的東西。它們是天生的、決定我們經驗底性質的主觀條件。根據這樣的時空觀，康德把所謂第一物性也從客觀世界轉移到主觀領域內來了。不僅氣味和聲音，並且連伸長性和運動也都是主觀的，它們都不存在於事物自身，而是由主體底組織所決定的，因為若是沒有空間和時間，事物底伸長性和運動是不可想像的。它們並非經驗底產物而是它底主觀條件、主觀前提。

然而，自然並不是許多概念底混雜堆、零亂無秩序的複雜體，而是一種有條理、有組織的一致體：正確性和規律性是它所特有的性質。那末它底因果的聯繫和規律性怎樣解釋呢？康德相信，經驗底內容本身是混亂無秩序的；他認為感覺不是使我們相信世界之一致性和秩序性的根源。知覺（或認知，或領悟——譯者）獲得這種一致性，乃由於它隸屬於一致的理知。認識的主體底一致性（就所謂

『超絕的統覺』(transcendental apperception)是經驗一致性的基礎，是聯結我們一切知覺的中心。理知由於它自己的一致性和永常性，它把秩序和聯繫帶到很繁複的知覺中去。意識依照常規，依照所謂理知底範疇而創造某種調整的一致性。自然底常規、它底聯繫(自然現象間的因果聯繫亦在內)、它底一致性和它底規律——這些都不產生於處在我們以外的事物，而只是理知本身的活動底表現而已。康德在『純粹理性批判』中寫道：『秩序和規律性是我們自己帶到被我們稱為自然的那些現象中去；我們不能在現象中找出它們來，假使我們自己不先前把它們(指秩序和規律性——譯者)帶進到現象中去的話。』為經驗底一致性和秩序性之創造者的理知，是世界底定法者(規定法則者)，是當作吾人經驗之綜合體看的自然界諸法則底泉源。離開吾人經驗而言規律性，是完全沒有根據的。

這樣看來，可知康德愈講愈把主體看作在認識中具有決定作用的要素了。我們在自然中看到的所有的質地和關係，都一個個地被康德從客觀界轉移到主觀界中去了。這樣研究底結果，主體就變成了一切，而客體事物却成爲虛無了。爲感覺之泉源的客體，即事物自身，被康德看成無實體的、不可捉摸的及爲認識所不需要的虛影了。

確然，存在於我們以外的事物，是在影響着我們底感官和引起我們底感覺。但是照康德底見解，感覺是跟引起感覺的事物完全不相像的。他認爲事物和事物

所引起的現象（按係指感覺所得的印象——譯者）間的類似性，要比火和火所引起的烟，苦痛和苦痛所引起的叫喊之間的類似性還小些。感覺以引起感覺的事物為前提，但它不反映事物，它不說出這些事物是什麼。要從事物上去找認識底出路是不可能的。事物自身是不能認識的。凡為我們所認識的，都該是主觀的，完全全由主體底組織來決定的。對於主體之外的東西，想去認識它們本身實在的究竟，那就無異不用理知而想去理想，不用直覺而想去直覺，不用概念而想去設想。我們底認識，只能及於現象而不能達到事物本身底究竟；它（認識——譯者）在「自然」中所看到的，只有附着於自然的東西。達到事物自身之究竟的道路，是被截斷了的。我們所認識的，不是那刺激我們感官去活動的事物自身，而只是事物加於我們的作用底方式。這就是康德底最後的不可知論式的結論。

照康德底觀點。現象底存在，乃以「自在之物」為前提，吾人意識以外的世界是存在的，但是它完全不能被吾人認識，是絕對不能為主體所把握的。認識底對象可以而且應該是現象世界。自然法則就是理知底法則，它們只有在我們主觀的理解範圍以內是實際的。作為認識對象的自然，是沒有物質性的。康德說：「物體和運動，並非處於我們之外而存在着的東西，而是我們之內的概念，所以不是物質底運動在我們之內產生出概念來，因為它自身（物質亦然）也只是概念而已。」（見「純粹理性批判」俄譯本，頁二四四。）

康德對於哲學基本問題的解答是二元論的。客觀的實體是不依靠主體而存在的「自在之物」（或譯「物自體」——編者），它跟主體對立着。反過來說，具有「先天知能」的主體，對於外面的客觀世界也保持着獨立性，它自己本身創造了一個特殊的世界。主體跟知覺對象（即客體）跟引起知覺的原因相隔離，「自在之物」跟現象相隔離，認識跟實在世界、認識形式跟它的內容、經驗界跟「超經驗界」都是互相隔離而不一致的。感覺和理知不把主體和客體聯結起來而是分離它們。康德底不可知論斬斷了從客體達到主體的道路。承認客觀現實之存在，同時又倡客觀現實不可認識的學說，這當中的矛盾是康德哲學體系中的根本的機構上的毛病。

照康德底見解，我們可以認識的，既然只是意識底內容、感性底形式和理知底範疇，那麼科學就完全被幽禁在主觀領域中了。康德底不可知論式的二元論，實際上只是不澈底的主觀唯心論——它沒有越出唯心的經驗觀底界限以外。

康德底認識論是形而上的。它底基本立場是在對主體及其與客體的關係之非歷史的觀察。康德拿定一個當代人、即他那時代的資產者底現成的、不動的、永遠如此的思惟，來做研究對象。他不了解思惟只是在它底發展過程中才成爲現在這個樣子的。康德不從認識底發生、運動和變化中去觀察認識。他形而上地分裂了認識底形式和內容而研究完全隔離的、沒有內容的、「純粹的」邏輯的形式。

康德不把認識底内容和形式看成不可分裂的一致體，而專門運用着死的、不動的、空洞的、現成的、脫離客體和內容的認識形式。

普列哈諾夫，尤其是德波林，常常暴露他們對於康德的不可知論底本質的不了解，因為他們總喜歡把康德的不可知論跟法國唯物論者底認識論等同起來。照德波林底意見，法國的唯物論者把事物底本質和屬性對立了起來，似乎這是跟康德的論「物自體」和現象的學說相類同的。可是實際上法國唯物論者關於認識的學說（他們認定客體是可以認識的——譯者）是跟康德底學說對抗的，相反的。康德確定「自在之物」之原則上的絕對不可認識性，而法國唯物論者只說到在他們那個時代事物本質之事實上的「不能被認識」。康德否認洞察「自在之物」世界之一切可能性，而舊唯物論者則認為我們認識了事物自身之客觀本性，經過此種本性底表現，我們就能去認識它們底本質。在他們看來事物自身（即康德所謂「自在之物」——譯者）是物質的、佔空間的、有客觀的規律性的。可是康德却把經驗，事物底物質性和它們底客觀的規律性等轉變成為主觀的形式了。在這個問題上，普列哈諾夫、德波林式的立場是企圖和解唯物論和唯心論兩種見解之根本的對抗形勢。他們企圖把唯物論跟唯心論親近起來，而不去揭露它們全部尖銳的對立性。

像一切非唯物論的學說一樣，康德底學說也替宗教開闢了道路。康德把認識

限制於現象，截斷了理性通達「自在之物」的道路，把理性禁閉在主觀界內，拒絕了它底判斷客觀現實的要求——這樣一來，康德哲學就給信仰留出了地位。他認定：認識只包括着現象，「自在之物」是它所不能達到的，只有信仰才能達到它。這樣，信仰和知識底「同居生活」就此建立起來了。康德底哲學替科學和宗教間的妥協，進步資產階級底理論任務和它底反動意識形態間的思想上的妥協，奠定了理論的根據。康德式的二元論，是標本式的調和哲學，是經典式的社會協調、自由主義和改良主義底哲學，這就說明了康德主義底社會本質，決定了它以後在社會鬥爭中的所起的作用。

一八四八年的革命，無產階級以獨立的力量出現於歷史舞台，資本主義底鞏固，日耳曼帝國底成立——所有這些，把當時德國資產階級底「革命性」(而且本來是很有限的「革命性」)底一切殘餘，都剝奪乾淨而把它底意識形態送上了反動的道路。從十九世紀六十年代起，在資產階級哲學領域內，康德主義的唯心論開始復活起來了。這就是所謂新康德主義底開始。新康德主義與康德哲學本身有一點分別：它是除去了康德哲學底一切不徹底性、模稜兩可性，避免了庸俗唯物論底玩弄而走向唯心哲學底最反動方面的一個轉變。康德主義底復活，是向着一定方向走的，它必然要來「撲滅」唯物論的。新康德派底主要代表有李卜曼、蘭格、哥亨、列克爾特、溫德彭、舒爾茨、拿託爾伯等人。

新康德主義與康德本人學說底區別，正猶如兩個不同時代的資產階級利益底區別。新康德主義並不是純粹的康德二元論學說底歷史的重複，而是它底從右面「修正過了」的「再版」，是康德學說底澈底的發展。在展開着的社會爭鬥面前，資產階級已不能滿意於當時所流行的小資產階級性的自然科學的唯物論。他們只得轉向康德學說底唯心方面，加深這一方面以圖適應自己的新要求。

新康德派跟歷史的康德底基本區別，在於它把康德底二元論哲學之不澈底的主觀唯心論轉變為澈底的主觀唯心論。雖然有些新康德主義底代表，他們觀念中還保持着不少二元論底成分（存在與應當、自然與歷史、目的與手段等等之間，都保持二元論的見解），然而大體上他們是從右面「修正了」康德學說，他們企圖從康德學說中除去一切唯物論的元素。康德底「自在之物」觀，被新康德派拋棄掉了。康德認為引起吾人感覺的「自在之物」這一點唯物論的元素，被新康德派所否定而被宣佈為不必要的、應當從哲學中清除掉的「贅疣」了（哥亨，拿託爾伯和社會法西主義者亞德勒等人，均為此主張）。他們當中，有的說：「除了自己本身以外，思惟不會有任何其他的來源。」「世界上沒有一件事物不在思惟中和不由思惟而發生的」。（哥亨語）也有的人說：「唯一的、真正的「自在之物」，該是意識本身」。且不是具體而實在的人底意識，而是神祕化的「意識一般」，與腦子無關的意識（亞德勒底見解）。還有一些新康德派（如拿託爾伯）

則認為認識底形式和內容、全部的「經驗」和及「自然」，都是人自己的思惟所產生的。思惟中除了它自身所產生的東西以外，便沒有別的。

新康德派把康德底唯心論澈底地發展起來，他們摒棄了康德對於感性感覺和知覺間及觀念和思惟間所劃分的區別。新康德派把經驗上的表象和感覺都歸屬於思惟，歸屬於邏輯的「我」底產物。照康德本人底見解來說，意識中的經驗底內容，是因「自在之物」作用於意識而產生的。新康德派底觀點則不然，他們認為一切都是思惟所產生的，除此以外沒有什麼給予意識。新康德派（如拿託爾伯）且宣佈了「純思惟」之「創造的至高威權」。除了意識自身所產生的以外，什麼也沒有給予思惟的。在新康德派看來，存在只不過是思惟。「世界是建立在思惟規律基礎之上的」。（哥亨語）世界的存在，只是因為我們有思惟，並且只是在我們思想時間開始的。（亞德勒語）這樣看來，就新康德主義底本質論，就它對哲學底基本問題的解答論，新康德學派實際上已一直走到僧侶主義底地步了。而第二國際底哲學家，倒反要比他們底「東家們」稍稍落後些。

新康德派認為研究邏輯的「科學」方法，就是被他們唯心地歪曲了的數學、自然科學底方法。哥亨主張依據他所歪曲了的無窮小數量底計算方法，作為真正科學思惟底總方法。拿託爾伯則宣佈「純數」為邏輯之起點與終點。在他看來，數目「思惟之最純粹和最簡單的思惟方式，而這種思惟方式是奠定實證科學之

基礎的。」他從「純數」出發，過渡到度量 and 方向底概念，從這裏又「演引」出空間和時間這些由思惟所決定的「純粹的條例」；然後再由空間和時間「演引」出物質底概念來。我們必須注意到新康德派底唯心論跟他們所歪曲的數學原則底聯繫，因為他們用這種方法，用數目、數量等等底概念，他們把自己的新康德主義的唯心論去跟機械論結合起來了。

新康德派之「修正」康德底經驗底形式與內容底二元論，所用的方法是拋棄了經驗之實在的內容，把它幽禁在「純粹的」形式和關係底領域中，他們把全部現實都溶解在「純粹」邏輯數學的關係中和空洞的思惟形式中。照新康德學派底意見，有相互關係的諸元素和「關係中的諸分子」都是由邏輯關係來「決定」的。

我們以上所講的，只是關係新康德主義底二大主要學派之一，即所謂馬爾布格學派，這派底首領就是哥亨。另一同樣重要的新康德主義底支派，是以溫德彭和列克爾特為首的所謂「德意志西南學派」。這一派哲學底基本任務，是在分裂社會科學和自然科學，並用「理論」來「證實」研究社會規律性之不可能。關於這一學派——否認社會生活發展底規律性和此種規律性之科學的探討底可能性的學說，讓我們移到歷史唯物論底部分中去討論吧。

與康德主義作鬥爭，特別是與它底新形式、新康德主義作鬥爭，對它採取絕

不調和的態度，乃無疑地是現代唯物論者底義務。但是甚至像普列哈諾夫這樣大體上執行了辯證法唯物論底哲學路線而跟他底孟塞維克朋友們底康德主義思想作了鬥爭的人，在他底觀念中，我們也不僅可以找到他底默認康德主義，而且還簡直犯有康德主義的錯誤。普列哈諾夫底認識論，帶着好些不可知論底成分，這是列寧很肯定地指示出來過的。

我們已經知道，照康德底意見，我們底概念不是客觀事物之真實的反映。爲「自在之物」所引起的表象（或印像、觀念），並不反映它們。事物與現象之間沒有類似之點。普列哈諾夫贊同「象形文字論」（“theory of hieroglyphs”）底觀點，這時他就落到康德底不可知論底立場上去了。根據這個理論，我們底感覺對於引起感覺的客觀事物的關係，正與標記或象形對於它們所表示的事物的關係是一樣的。記號並不與它們所表示的事物相像，它們不反映事物，不重現事物。例如「V」（“velocity”之標記——譯者）這個記號，絕對不是它所表明的「速度」底反映；五線譜上的音符，也絕對不與各該音符所表示的聲音相似的。「象形文字論」對於事物與事物之概念底相互關係，也是這樣來觀察的。我們底經驗中存在着事物底符號、標記，但不是事物底反映。經驗界，標記底領域，是跟造成這一領域的客觀現實界不相似的。人類底認識，就被關閉在這一不反映現實世界的標記領域中。

這樣，普列哈諾夫深深地傳染了這種二元論的觀念體系。他後來雖然承認犯了贊同「標記論」的錯誤，可是他始終不曾了解他自己的錯誤底本質，也沒有克服這種錯誤。普列哈諾夫認為這只是術語上的錯誤，然而事實上他在這裏是拋棄了對於哲學基本問題之唯物的解答。他後來雖然把「標記」這個名詞放棄了，可是他底觀點依舊如此：事物與概念之間只存在着單純的聯繫，而意識（概念）並不反映事物；就是說，他仍然站在原來那種不可知論底立場上。普列哈諾夫指示着說，每一記號適合着它所表示的事物，但是照普氏底意見，問題底全部意義是在事物不反映於意識。

很值得注意的，今日歪曲馬克思主義的兩種形式——機械唯物論和孟塞維主義化的唯心論——都保持了普列哈諾夫底那種不可知論的錯誤。機械論者如沙拉比揚諾夫、亞克雪洛德諸人，在這個極端重要的問題上，竟公然宣稱不贊同列寧底見解，他們堅持着康德式的「標記論」而加深地重犯了普列哈諾夫底錯誤。孟塞維主義化的唯心論，在這個問題上，跟機械論結了不解之緣。德波林和盧波爾（Лупол）承認普列哈諾夫底錯誤是「純粹術語上的」，抹煞了普氏對於哲學底基本問題之根本的紛歧觀點；這樣，他們就成為康德式的不可知論底辯護人了。我們可以打個比喻來說，普列哈諾夫不顧羞愧地把自己的手指伸出去交給了康德派，而現代社會法西斯主義的思想家則把整隻手和整個心供奉給康德派了。康

德主義是在哲學方面把資產階級影響傳達於無產階級的主要形式，它已成為第二國際底正宗派哲學了。

社會法西主義者（指第二國際底社會改良主義者或社會民主派——譯者）對於一般的理論、特別是對於哲學的態度和他們對於理論在社會鬥爭中的作用底了解，都與馬克思、列寧主義針鋒相對。社會法西主義者把理論跟社會的實踐分裂開來，而看不到兩者間必然的相互關係。他們認為哲學觀念和宗教的信仰一樣，都是私人的事情，它與黨派和政治活動沒有什麼關係。一個社會民主黨人用什麼理論當作他自己的政治立場底基礎——這是他個人的事情。這種學說，跟馬克思主義的意識形態有階級性底學說根本衝突，但為欲以資產階級意識形態代替馬克思主義計，他們就需要這樣的學說。他們既分裂了自己的實踐與馬克思主義理論底聯繫，他們就讓出地位來給自己的叛賣革命底實踐與反馬克思主義的唯心論的學說思潮聯繫起來，拿這種思潮來作叛賣行為底哲學基礎是比較得很適當的。

現代社會改良主義底鼻祖伯因斯坦，尚在十九世紀末二十世紀初的時候就已喊出了資產階級哲學的「開倒車」的口號：「回歸康德！」從那時起，用康德來「補充」馬克思的嘗試，用新康德主義來「修正」馬克思主義的嘗試，以及用唯心的先天論來「加深」馬氏學說的嘗試，就成為社會改良主義哲學底中心任務了。亞德勒曾唯心地解釋馬克思主義，用「社會先天說」底理論來替馬克思和康

德之間架起了一條橋樑（即用與社會學的術語混合着的先天的理知範疇論作爲溝通兩者的橋樑）。華倫德爾用康德底倫理觀作爲社會主義底理論基礎，鮑威重復着華氏底觀點，他用康德底道德觀和「民族良知」論（national apperception）來「充實」馬克思主義，這就表示，他在民族問題上應用着主體爲本的原則。社會民主派的哲學家宣稱馬克思和恩格斯底辯證法唯物論是已經衰老了一百年的學說，他們認爲這種學說，必須請教「永遠青春」的康德來使它「返老還童」才行！

自己真正老朽的醜陋的社會干涉派老將考茨基，二十年以前在第二國際中還曾起過「馬克思主義正統派底衛士」底作用，他現在也表示不落於「時代精神」之後。在他看來，康德的「批判主義」能夠把唯物論抬高到更高的階段。他贊成事物和現象之二元論，而且大體上接受了康德底「自在之物」不可認識底學說。照考茨基底意見，個別的事物及其本性是不可認識的。我們所能認識的，只是事物間的關係、它們相互間的等同與差異。記號底等同或差異，「表現着」它們所代表的事物之等同或差異；可是，照考茨基底意見，這種等同或差異完全沒有表示出：被那些記號遮蔽着我們視線所及的事物究竟是什麼。照考茨基底意思，我們所探討的各種差異，是概念自身相互間的差異，就是說，它們是主觀的，它們越不出現象底範圍。固然考茨基是批判康德的，在某些問題上他不贊同康德底見解，可是他之不贊同，只是爲了要用馬赫底學說來「修正」康德底學說，用一種

形式的唯心論去「改良」另一種。考茨基底折衷哲學，是一種實證主義，一種被主觀唯心論了解下的經驗所限制的學說。假如說考茨基至今還應用着「唯物論」這個名詞的話，那是因為他連康德也把他看作唯物論者的緣故；「唯物論」這個名詞，在他看來只是在「純經驗」界限內的哲學方法底同義字罷了。

跟考茨基和鮑威唱同調的，現在還有蘇聯孟塞維克（即少數派——譯者）底賓底方法論；這是在利用蘇維埃的「合法性」條件之下的一種新康德主義學說。盧賓底科學活動，是他底全部反革命工作底組成部分。他底危害作用就在於從蘇維埃經濟思想中抽去社會主義建設底急迫的實際問題而代之以經濟主義性的爭論。不讓經濟理論去替社會主義經濟建設服務——這便是盧賓企圖實現的目的。爲要棄置蘇維埃的現實，盧賓就堅持着純形式主義的、新康德派的方法論，專門從事於「純粹的」、非物質的經濟形式和抽去了階級內容的社會關係底研究。歷史的事件被邏輯的概念所代替了；社會的現象變成了形式的範疇；階級的本質也完全被拋棄了。簡單地說就是：馬克思主義被新康德主義所代替了。

五 黑格爾底絕對客觀唯心論與現代新黑格爾主義

德意志的古典派唯心論，完成於黑格爾底哲學。黑氏底學說，是當時資產階

級唯心論思想所能達到的哲學思潮之最高點。

黑格爾學說，是在德國條件之下，在資產階級發展落後和社會爭鬥不開展的條件之下由法國革命所鼓舞起的思慮系統繼續發展底反映。愈是離開當時普魯士的現實而達於法國革命底宏偉觀念，理想就愈帶着迷惑性，同時它也愈激起了德國唯心論者底哲學思想。在哲學底九霄雲外的最高處，他們完成了一些偉大的功蹟；可是在地上的現實界內，他們却沒有能力實現這樣的偉業。假若說康德哲學中的理性領域只是「當然」之領域，那末在黑格爾觀念中，它却變成「必然」領域了。黑格爾深切地相信現實是合乎理性的，相信理性之不可避免的勝過一切。法國唯物論者認定理性與信仰相敵對而與宗教不兩立的，但是照黑格爾底見解，則宗教變成了精神發展最高階段，理性只是清洗宗教並將宗教提高到哲學的高度而已。

黑格爾的哲學，是資產階級革命時代底產物。它是十八世紀末、十九世紀初葉社會鬥爭在思想領域內底反映。同時，黑格爾的哲學也就是法蘭西大革命時代底產物。馬克思在估量康德哲學時指出，「它（指康德哲學——譯者）是德意志的法國革命論」。這一估量，在相當程度內，也可以適用於黑格爾的哲學。後者固然無疑地是十八和十九世紀交替的整個資產階級革命時期底產物，但同時它又是這一時期底德國的條件、德國的階級關係底產物。這些條件，正是造成黑格

爾哲學底矛盾，造成它底革命方面和反動方面底矛盾、方法和體系底矛盾的原因。

黑格爾對於康德哲學給了一個完美絕倫的批判。他用唯心論所能做到的最大的透澈性，揭露了康德的二元論和主觀主義底不澈底性。然而黑格爾作這一個深深地肅清康德學說的批判，爲的是要創造一個更澈底、更深刻的唯心論，創造一個客觀的辯證法唯心論底體系。

黑格爾用存在與思惟底等同來對抗康德底存在與思惟底分裂。康德把存在跟思惟隔絕起來，黑格爾則把客觀世界、把宇宙（人和他底意識，只是宇宙底一部分）看作一個精神過程，看作世界理性（或宇宙精神、或絕對概念——譯者）底體現。在黑格爾看來，世界底根本基源，它底原始本質，是客觀上存在着的，精神，是世界理性，是一般的、宇宙的思惟。

宇宙底發展是理性的發展，它是按照理性法則、邏輯規律而進行的。宇宙底進化，是世界理性之邏輯的發展。我們應當從世界理性底邏輯中，去找出一切形成着（進行着、發展着）的現象底解釋來，在這種邏輯中。種着一切現象底根源和原因。自然爲社會底歷史，在本質上並非別的，而只是永久的絕對精神之按照其內在邏輯原則的自動發展底「他在」或「他現」。世界上所發生的一切，只不過是世界理性之表現而已。世界歷史，就是宇宙的邏輯，是絕對觀念（即絕對精

神——譯者）底各個不同的發展階段。絕對觀念不依賴於吾人之認識或感覺。在沒有人類、而且一般地沒有任何認識實體（即能感覺能認識的生物——譯者）的時代的世界理性底生存階段，也是可以想像的。能認識的人類底發生，是表示世界精神發展底較高階段。並非世界為我們所創造，而是相反的，我們，像一切存在着的事物一樣，是世界精神底體現者，是它底自動發展底一個階段。

只有精神的，才是現實的。自然，事物，物質世界——這些都只是世界理性底實體的表現，是絕對觀念底體現之一。在這一實體的表現中，精神變成了與它自己本性相反的東西，它實現為非理性的物質形態，許許多多的事物形態。照黑格爾底說法，自然是精神底「他在」，即它底另一存在。自然底變化，就是精神上的自然變化。「我們應當把自然看作諸階段之體系，其中每一個階段必然地發生於其他的階段，然而這並不是說，他們當中的每一個是自然地被別一個所產生的。它們中間這樣的次序性只存在於為自然之基礎的內部的觀念。」（見黑格爾著『哲學預修』頁一六三——一六四）

在這幾句話當中，十分明顯地表現出黑格爾是承認絕對觀念之客觀的實在性的。這樣看來，黑格爾確定了精神，思惟底基源性，它是客觀存在本身底基礎、實質。而主觀的精神、「我」呢，黑氏認為是被產生的、次要的，不過它不產生於物質，而產生於世界精神——絕對的宇宙精神。這樣，黑格爾站在客觀唯心論

底立場上否定了主觀主義。我們已經說過，照黑氏底意見，在自然中，精神脫離了它自身，精神實現在事物上了。

其次一個精神運動底階段，便是自然底回返於精神，它回歸於精神自身而採取主觀精神自我意識底形態。

根據這樣的觀點，那麼科學是什麼呢？認識就是精神底行動、表現。而事物、認識底對象，是同一精神之各種複雜的表現，自然也是此種表現之一。因此科學中所完成的，是精神底自我認識，是自我意識。認識的主體，精神底表現之一，在它自身本質底一切可能的表現中，認識它自己的這種本質。這裏精神就認知了它自己、自己的原則、自己的規律和自己的歷史。「在精神底發展過程中，精神底自我認識，就是科學，科學是精神底行動和精神在自身範圍內為自己所建設的領域」。〈見黑格爾著「精神現象學」俄文版頁十一〉科學跟藝術或宗教的區別在於：在科學中，精神底理解不表現於形像或感覺而表現於概念。照黑格爾底說法，「科學是概念中所達到的絕對精神底認識」。〈見黑著「哲學預修」頁十一〉可是因為科學的認識是邏輯的過程，而被認識的，即現實、宇宙史，也是邏輯的過程，所以「知識就是以自身為對象和理解，自身的概念」。這就是認識跟它底對象的等同，在科學中，精神存在於它自己的範圍內——黑格爾認為這一情形就是我們正確認識現實底保障。精神所認識的，並非一種與它無關的、為它

所把握不到的東西，而恰恰是它自身、是它自己的法則，這些法則也就是現實中的法則。了解自然和社會底歷史，把握它底動力——意思就是絕對觀念自動發展底邏輯過程，而絕對觀念則為歷史之基礎。邏輯，乃科學之科學。世界底歷史，我們應該把它理解為世界理性底邏輯。在黑格爾底哲學中，精神認識了自己，說明了它自己的發展和它底原則。

這樣，絕對觀念底自動發展便告完成。

黑格爾底世界理性，跟上帝、跟極理想化的、非物質化的上帝，有着毫無疑義的類似性。黑格爾對於存在與思惟問題之唯心的解答，實質上就是取科學外形的神學。黑格爾本人也並不隱瞞，他底哲學是精神底最高階段（參）它直接居於宗教之後。

可是實際上容許絕對精神，容許世界理性之存在，將主體之特性歸屬於客觀的世界——這只是使自然界人性化的一種辦法。客觀唯心論並非別的，它只是把人類意識轉移到外界去的一種理想而已。人類底特性——思惟——在這裏轉變為獨立的世界實體而在人以外得到了獨立的存在。

（參）黑格爾分精神為三個階段：即主觀精神，客觀精神與絕對精神是也。主觀精神中包含人底靈魂、意識和精神。客觀精神中包含法律、道德和人倫。而絕對精神中則包含藝術、宗教和哲學。如是，則哲學為精神最高階段矣。

客觀唯心論把存在和思惟底真實關係頭腳倒置過來了。由於各種活的實體長期發展而產生的理性，被客觀唯心論把它從它自己的基礎方面脫離開來而被想像為最根本的實體了。客觀唯心論企圖把自然貫串到精神世界中去，它把自然看成了精神世界底外形。在他看來，認識必須經過物質世界而通達於真實的領域，精神底領域。實際上客觀唯心論把人類的意識轉變成為絕對體了。黑格爾底唯心論在現實世界上包蔽以精神的外殼，因此他所認識的自然，是被一張模糊的、神祕的迷網所罩住的。馬克思和恩格斯從現實世界上撕去了這張神祕的網膜，然後去認識世界底真實面目。

實際上黑格爾並沒有解決存在和思惟底關係問題。假如說康德「解決」這個問題的方法，是把存在和思惟劃分為兩個不同的、不相貫通的世界，那末黑格爾是藉存在與思惟之客觀唯心論的等同，以撇去兩者之一，而只留下一個思惟，並把它誇張成為絕對體。

然而我們估量黑格爾哲學時，却也不容輕視它底歷史意義。黑格爾底哲學雖採取了神祕的形式，可是它「首先把全部自然的、歷史的和精神的世界了解成爲一個過程，就是說，它從不斷的運動、變化、改造和發展中去研究世界，並且顯示了這一運動和發展底內部的相互關係」。（恩格斯著「反杜林論」頁一六）黑格爾底學說，是辯證法的唯心論。他發展了以前的德國古典派哲學代表們底辯證

法傾向，從他自己辯證邏輯學底神秘的形式中去設想自然，社會和人類思想底矛盾的發展。在醜陋的唯心的形式中，他克服了形而上學——支配着十七、八世紀的哲學家 and 自然科學家底思想的形而上學。

但是在黑格爾學說中，他底唯心論並不是跟他底辯證法毫無關係的。在黑格爾唯心論體系中，他底辯證法本身是頭腳顛倒的，被限制的和遲鈍暗淡的。它是唯心論的辯證法。

黑格爾底辯證法是唯心論的辯證法。自動發展和推動這種發展的矛盾，沒有物質的性質，而只有精神的性質，運動底範疇和形式，是被觀念的、邏輯的、而且每每是想像的、人爲的聯繫所維繫着的。在黑格爾底意見，認爲歷史的事物須依靠邏輯的事物。歷史在奉承着邏輯，這樣，歷史就變成應用邏輯了。

唯物的辯證法，斷定了一般的變動性，因而也就斷定了現存制度毀滅底必然性，這樣的辯證法是革命的方法論。可是黑格爾底絕對體系和唯心辯證法卻是在替普魯士帝制辯解的。

黑格爾底辯證法唯心論，不但表示德國古典派唯心論底完成，亦且集一切資產階級哲學之大成。今日所發生的黑格爾主義底復興，只是表示黑格爾底死的唯心論底復活，唯心論的舊戲底重演。而且在復活的黑格爾學說中，把所有進步的元素都剷割去了，而把一切反動的成分，卻都加重起來。

現代法西斯蒂的新黑格爾學派，特別注意於國家和民族底問題。這班「理論家」利用着黑格爾底「歷史哲學」，尤其是「法權哲學」，爲的是要替法西斯主義國家奠定理論基礎。這樣，黑格爾就成爲現代的有威權的「社團國家」底法西斯主義理論底祖師了。

資產階級哲學思想兩次完成了從康德到黑格爾的運動。但是第一次是向上發展的唯心論底凱旋，第二次卻是它底最後的墮落。腐潰資本主義凋殘的思想，再也沒有能力推動唯心哲學前進。帝國主義的哲學，完全靠資產階級革命時代的大唯心論家所產下的死東西，靠他們的唯心論分解底產物來滋養着的。處於山窮水盡的帝國主義底思想家，已經不以新康德主義爲滿足了。近幾年來，即資本主義國家法西斯化底幾年中，哲學思想上的特徵，是由新康德主義轉變爲新黑格爾主義，後者是最兇惡的舊勢力底哲學，是法西斯主義底哲學表現。

在帝國主義時代，資產階級底反動性達到了極高的程度，在哲學領域內，資產階級的思想家急轉直下地走向澈底的形而上的和神祕主義的體系方面去了。不澈底的，妥協的學說，已經不能滿足帝國主義的反動思想家底要求。

資產階級哲學復興着一切最黑暗的學說，復活着唯心論歷史中一切最反動的理論。

在近幾年中，在資本主義社會總危機全盤尖銳化和深刻化、革命危機底元素

日益增長的幾年中，資產階級哲學特別強烈地歸趨於黑格爾哲學。被資產階級所毀謗過和遺忘了的黑格爾，現在重新變成時髦的哲學家了。新黑格爾主義在現代資產階級哲學中佔着極端重要的地位。新康德主義者，「生活」和「文化」底哲學家，胡賽爾學派等等，日益趨向於新黑格爾主義、後者已成為現代資產階級哲學一切反動思潮底焦點。

如果以為新黑格爾主義是歷史的黑格爾哲學之完整的原本的再生，那是錯誤的。絕對不是這麼一回事。黑格爾辯證法底革命傾向，不容於新黑格爾主義，而且為它所敵視，新黑格爾主義拋棄了黑格爾學說底合理的核心，拋棄了黑格爾唯心辯證法中所含蓄的取神祕形式的一切真正有價值的元素。新黑格爾學派僅僅抓住了黑格爾學說中一切死去的、反動的、神祕的成分，抓住了他底唯心論體系的軀殼渣質，抓住了絕對觀念這個偶象。絕對的唯心論把現代資產階級迷住了。新黑格爾學派擴大了黑格爾學說中的一切反動元素，把它們誇張起來，並且把黑格爾思想體系中所包含的教會主義，發展到最高的程度。

新黑格爾派底首領、國際黑格爾學會主席克朗納底見解是極可注意的，克朗納用種種方法證實黑格爾學說底非理性主義，即證實黑格爾否認理性的認識。克朗納視黑格爾底辯證法為非理性主義底最高形式。他寫道：「在黑格爾以前，從來還不會有過像黑格爾那樣一位哲學化的、有思想的和科學式的非理性主義者；

黑格爾，無疑地是哲學史上最偉大的一位非理性主義者。在黑氏以前，沒有一個思想家能夠像他那樣把概念看成非理性的東西，像他那樣闡明概念底非理性。」又說：「黑格爾是非理性論者，因為他是辯證法家；因為辯證法既變成了方法，它使非理性主義變成理性的了，因為辯證法的思惟就是理性化地非理性的思惟。人們稱黑格爾哲學為「理性的神祕學說」，這樣的命名實際上是在指出它底兩重性」。〔見克朗納著「從康德到黑格爾」卷二、頁二七一——二七二〕神祕主義、不合理性、非理性主義——這些就是迷住新黑格爾主義者的東西。

馬克思主義顯然不能將這一歸向黑格爾思潮置諸不問。新黑格爾主義是革命的唯物辯證法底最惡毒的反動的敵對學說。我們必須揭露新黑格爾派哲學底真面目，揭露它底階級性、它底超度反動的宗教性的本質，從敵人底思想體系上剝去它底辭句裝飾的外殼。我們必須揭破新黑格爾學說在現今社會鬥爭中的作用和意義，說明它對無產階級利益底敵對性。而且因為資產階級底主要支柱——社會法西主義者，並不比他們底東家落後，他們在趕工改造他們的哲學「歌譜」，使之成為新黑格爾主義的「調子」。如馬爾克、馬庫才、可爾雪及其他等人，都在力圖不落於資產階級底哲學進化之後。他們想把新黑格爾主義底有毒的哲學觀念，散佈到勞動者隊伍中去。

當今資產階級在為自己的哲學找尋一個完整的唯心論的範型時，往往「討教」

於黑格爾底辯證法唯心論——這決不是偶然的。吸引他們寧願歸向黑格爾而不歸向其他唯心論者的，是黑氏底唯心辯證法，他們完全曲解和閹割着黑氏底辯證法，並且利用着被他們曲解了的黑格爾辯證法作為資產階級底思想武器去進攻馬克思主義、列寧主義底革命的唯物辯證法。

現代資產階級思想家底迷醉於唯心辯證法，其原因淵源於資本主義現階段底性質，劇烈異常的危機，極端深刻的社會矛盾，資本主義之絕度的不穩固，全部資產階級文化底崩壞，資產階級科學底危機，「現實之極度病態的不調和性和分裂現實的不可解決的矛盾」——所有這些，就是資產階級思想家歸向黑格爾的根源所在。黑格爾主義化的胡賽爾派李特不平地說道：「不論我們去觀察那些把我們民族存在限制於不可預知的時間的外部條件，或是去注意種族、等級、階級之內部的分化，也不論我們所探討的是關於政治的、道德的或宗教的信仰……我們隨處可以看到嚴酷的鬥爭，可以看到互相排擠底緊張性；隨處都是不相調協的各種元素底混雜和騷擾，隨處都是衝突——有些採取單純的生存競爭底粗笨形式，有些採取比較高級的形式、宇宙觀衝突底形式，可是因而衝突底形式不會比較緩和些；——簡單地說，初初一看，幾千幾萬種運動底混雜堆中，似乎一切與一切都是互相對抗着、鬥爭着的；在這種殘酷的世界中，對於人道觀念底和諧性的信仰，是沒有地位的。」（見李特著「現時代之哲學」第二版，頁七四——七五）

在腐潰的資本主義底基礎上，在反映於資產階級文化之崩壞的資本主義體系總危機底基礎上，生長着新黑格爾主義之神祕教式的辯證法。資產階級哲學在沒有出路的危機中和「悲慘的巨大的矛盾中」，（李伯特語）喪失了它底穩固性，它就想在論邏輯範疇、論精神實質底運動和矛盾的唯心的神祕學說中達到自覺意識。這裏我們看到二種極重要的黑格爾主義底形態，這二種形態是同一資本主義腐化和恐慌過程之不同的二方面之思想上的反映：一種是毫無前途的失望哲學，另一種是狂暴的法西主義的「現實」哲學。前一派哲學思潮，不外乎薛本格勒所闡述得最明白的那個命題底變態。薛氏是歐洲資本主義衰落和資產階級文化潰滅底「歌頌者」，同時也是法西主義和「法西文化」底「歌頌者」，是資產階級民主主義、自由主義、和平主義以及其他對於法西斯化的資產階級業已失去效用的一切「法寶」底大批判家。薛本格勒所發揮的那些見解，在當今資產階級的知識階層中很廣泛地流行着。

在李伯特底唯心的「悲慘辯證法」（*Tragic dialectic*）中，現代資產階級底無前途和思想界底歸向黑格爾的傾向之間的聯繫，表現得十二分明顯。李伯特正與孔恩（L. Kohn）一樣，把辯證法的矛盾了解成爲一律背反（*antimony*），即了解爲不可解決的矛盾，絕對的、永久的、不可克服的對立和分裂。這裏的「辯證法」毫不含糊地表明了混沌中沒有出路底感覺，無可疏通底感覺。

這裏所說的思潮（即指所謂「悲慘的辯證法」，亦即指上述新黑格爾主義底第一種形態——譯者），那怕它如何確切地象徵着時代，然而它卻不是新黑格爾主義中居優勢的一派。「悲慘的辯證法」在當今的新黑格爾學派中主要地是反映着資本主義底腐潰、崩壞，而新黑格爾主義之統治的（即居優勢的——譯者）形態——這是我們以下要講的——卻把喪失了立腳基礎的資產階級底進攻傾向提到第一位上去。這就是法西斯暴徒底戰鬥的新黑格爾主義，是反動資產階級鎮壓革命的無產階級不惜任何代價任何手段以保持自己統治而作的殘酷鬥爭底哲學，是資產階級與其敵人作生死戰鬥的哲學。

資產階級民主制法西斯化底本質，是「資產階級獨裁制過渡到鎮壓勞動者的公開形式的一個過程」。法西斯主義中的主要點，就是它用一切強迫和暴力的方法以實行公開進攻無產階級，這也就是對付勞動大眾的國內戰鬥。

為正確地了解法西斯主義這種顛斷資本底獨裁制底本質起見，我們必須說明它內部的兩方面底相互貫透底情形。第一，我們應當把法西斯主義（和跟它相適應的意識形態）了解為腐朽的、無出路的、危機中的帝國主義底產物。「在現今歷史條件之下，法西斯運動底出現，是證明資本主義底生命業將告終，社會主義的社會改造底一切前提，業已成熟」。法西斯主義是權力階級方針錯亂和它們在鎮壓無產階級的道路上企圖找尋出路的諸種徵象之一。它是腐潰的資本主義底政治的上層

建築——這一事實，促成它底意識形態底醜惡性。

誰要是了解法西主義底這一方面，不了解它是發生於腐潰資本主義之動搖的基礎；誰要是只把法西主義看作尋常的資產階級底進攻，把它看作資本主義力量底徵兆——他就不可避免地要陷於右傾機會主義的立場，陷於悲觀主義，而對於無產階級底力量和社會主義革命勝利底迫近，就會失去信念。

但是，如果只看到法西主義底上述的一方面——即其腐潰性、殘落性和衰敗性，那也不對的。這樣的偏面觀，會造成「左傾」的錯誤（這種錯誤形式上雖與前者相反，實質上是同樣的右傾），會產生資本主義自動崩潰、自動解體底信念，會產生機會主義的輕視積極革命鬥爭——這一促成資本主義死滅的必要條件——底意義的態度。法西主義不只是資本主義總危機和權力階級開始崩潰底表現。只是這樣說，還沒有說出全部的意思。法西主義是資本主義進攻底形式之一，它包含着靠從資本主義的道路上找尋逃避危機的出路的方法去克服這一危機的諸種元素。法西主義也可說是資本之進攻與防禦底表現。法西運動是資本主義總危機和權力階級開始解體底情境之下的資本進攻底一種形式。法西主義之為資本進攻底特殊的、非尋常的形式，理由亦就在此。

法西主義哲學底標本式的模範，就是莫索里尼底親信哲學家、他底「精神的導師」、前意大利教育部長秦梯爾（G. Gentile）底學說。

秦梯爾底哲學是法西主義意識形態醜惡性之顯明的表現；它是十分明顯而毫不含糊的法西主義哲學——堅執着國家政權而完全暴露為壟斷資本之恐怖主義的獨裁的法西主義哲學。秦梯爾底新黑格爾主義，是上面所指出的資本主義極深刻的總危機條件下反動的資本進攻之明確的哲學上的反映。

秦梯爾哲學底出發點，是貝克萊底主觀唯心論。秦氏想把這一主觀唯心論拿去跟唯心的辯證法聯結起來，除去它底一切不澈底性和矛盾而把它發展到邏輯的終點。秦梯爾並不隱瞞，他底「絕端主義」，即把唯心論發揮到絕端的地步，是一種神祕主義和宗教學說。

秦梯爾哲學底基本原則，就是不可阻擋地把唯心論一直發揮到底，否認離意識而獨立的客觀實體。「既然世界是高級經驗底世界，既然經驗世界是「我」底產物，因而亦即是同此「我」底創造力量和認識能力底表現……，那麼我們必須拋棄那足為在「我」以外尋找現實的根據的一切觀念、一切信念和一切思想。必須十分堅決地、直率地、勇敢地、和以認識自己責任的人底熱情，來肯定下面這個真理、包含着一切其他真理的真理：我們就是真理的世界；存在就是認識，認識也就是存在。」（見秦著「邏輯底體系」卷二、頁一四四）

在主觀唯心論者秦梯爾看來，現實是永久的、基源的、純粹的主觀體。他把客體溶化在主體中。精神之外，什麼都不存在。思惟是絕對的，獨立的。它無需

乎任何負持者 (Deurer)，無需乎任何能思惟的實體。不但事物、而且，人都不存在於思惟之外。『既然我們認識了別人……我們所認識的人就不存在於我們之外』。照秦氏底說法，這個沒有實在的思惟實體的思惟，無需乎腦子和把自己的鄰人也吞沒了的『我』的思惟，『是不處在空間和時間之中，相反的，空間和時間，一切佔據空間的和需要時間的，都存在於我們之內』。(見秦著 *L'esprit* page 144)

然而這還不能滿足秦梯爾；在秦氏底意思，這樣說法還是不夠的。照他底意見，爲要使思想達到完全澈底的地步，唯心論應當更前進一步。而這一步秦梯爾認爲就是他底學說底最重要的特點，就是他所『新』創造的東西。這個『新寶貝』便是：不但物質的事物，而且連人底思想，都一概溶化在思惟當中了。『太客觀化』、『太事物化』的思想，『應當把首要的地位讓給思惟、這一『純粹的行動』、『純粹的主觀體』；這個純粹的行動，秦氏認爲就是『辯證法』底基礎。

照秦梯爾底見解，辯證法只存在於精神。自然卻是非辯證法的東西；自然事物都是精神辯證法之死的、無活力的產物，是過程停止底結果。黑格爾底唯心辯證法，秦氏認爲是不完成的，因爲它還是被思想的東西底辯證法，而不是思想的、行動的精神底辯證法；它太『客觀化』，『太事物化』、『太實體化』了。在法西主義的哲學家看來，辯證法是純粹主觀的；現實是從來不會實現的實體。

「我」底辯證法就是「我」底自由。

「這裏我們已經講到了成爲黑衫團哲學之核心的原則——『自由』底原則。不論這樣的名辭底結合（自由與法西斯主義這一個名辭底結合）是何等的荒謬和奇異，而『精神自由』底原則，卻是法西斯主義思想家所愛用的哲學的口頭禪。但是所謂『自由』是指那一種呢？很明顯的，它不是指解除階級壓迫的自由。同時也不是指狹窄的資產階級的『自由』，資產階級向來引以自誇的形式民主制下的言論、出版、集會等『自由』；這種『自由』底幻覺上的殘餘，現在都被法西斯蒂摧殘完盡了。法西斯蒂的『自由哲學』是狂暴的反抗歷史必然性的哲學，是喪失了立脚基礎的資產階級拚着死命企圖阻止歷史車輪底前轉、企圖阻止它自身的不可避免的命運底到來的一種表現。法西斯蒂的行動主義就是已經被歷史判了死刑的統治階級底反攻。」

被歷史判處死刑的資產階級不能以客觀的必然性爲憑藉。這一必然性跟沒落資產階級底『自由』，它底階級利益不但不不能並存，而且完全相抵觸的。唯其如此，所以現代資產階級底哲學，宣稱客觀必然性爲幻影；資產階級要想（但是不能）逃避這一『幻影』。可是因爲這一『幻影』已使大家都認知其爲實在，於是資產階級哲學就無話可說，只得對歷史的必然性宣佈『神聖的十字軍征討』了。它創造出一種『學說』來，激勵資產階級去作鬥爭，積極行動，用一切手段和全

部力量去阻撓和反抗歷史的必然性。這就是秦梯爾底「行動主義」底本質。這種純主觀性的行動主義是戰鬥的法西主義底哲學，是已被判定了命運的資產階級爲保持自己統治的最後的瘋狂鬥爭底哲學。

就秦梯爾哲學之邏輯的形式言，它跟非希特底主觀唯心論的辯證法頗相接近，但是就它底歷史意義來說，它跟德意志古典派唯心論者非希特底有資產階級革命傾向的哲學大有區別。非、秦二家哲學中都有以唯心論爲基礎的行動主義底立場。可是非希特底唯心的行動學說是年輕的德意志資產階級之革命的反抗封建傾向底表現，同時又是它底軟弱性、狹窄性和落後性底表現。因此，革命的積極性被非氏限制在純精神底領域、知慧世界以內；這樣，這種革命積極性就成爲不切實的行動主義底幻想了。秦梯爾底「行動主義」卻表現着對無產階級之反動的進攻；而且業已喪失立腳地的資本主義底進攻，它底保持自己統治的種種企圖，在客觀的歷史現實底發展底辯證法中，根基愈弄愈喪失了。

秦梯爾底理論，主張「使精神解脫空間和時間及其他一切外部條件底任何界限……」（見秦著，*L'esprit acte Pur*，頁二一七）。他說「我們唯一的支柱就是在我們內部波動着的精神本身之建設的、創造的活動……」（見「邏輯底體系」卷二，頁一八八）。他宣佈歷史是精神之自由創造底產物。這便是秦梯爾底「行動主義唯心論」底本意，也是法西主義的「辯證法」底本意。

「秦梯爾不隱瞞他底哲學跟政治的聯繫。他公開地說，『所謂具體地哲學化，意思就是把自己行動的個人包括到自己國家底政治體系中去』。他歌頌着對法西國家的崇拜觀念；他認為這種國家體現着絕對的、具體的一般性，每個個人都應當服從這種一般性，與這種一般性融合一致。這種崇拜法西斯國家、崇拜『擦去』階級矛盾的『完整體』（斯班語）的觀念，是一切法西主義的『理論家』所具備的；這班『理論家』常常『苦口婆心』地勸導公民們『不要從事抽象的社會鬥爭而須實行具體的公民合作，號召人們須在狂暴的資產階級獨裁國家底『絕對價值』底『祭壇』前面虔誠犧牲。』

在現在這個時代，新黑格爾主義以極大的勢力在資產階級哲學中散佈開來，它奪取了過去統治的唯心思潮底首要地位，它從各方面、用各種方法把一切反時代、反潮流的哲學力量都集中了起來。

前面已經指出過，在資產階級一般的法西斯化過程中和資產階級哲學家歸向黑格爾的轉變中，社會法西主義者也忙着獻他們自己的『寶貝』，表示他們不落伍於資產階級的哲學。特別在最近，社會法西派的思想家、哲學家，對於黑格爾的『興趣』表現得異常濃厚。亞德勒、孔諾夫、考茨基等人所發表的見解中，黑格爾主義底成分愈來愈見濃厚。孔諾夫甚至在高叫什麼『馬克思底黑格爾主義』了。也有好些社會法西主義的哲學家則公開堅持着新黑格爾主義底立場（例如蓋

勒)，或是把康德和黑格爾結合起來（例如季格弗里德馬克）。

在這種歸向黑格爾底反時代的神祕思潮前面，在蘇聯以德波林爲首的一派哲學家對於思想陣線的遺害又特別加深起來。這一派哲學家，想把蘇聯的哲學思潮拉向後退，從馬克思、列寧退到黑格爾。雖然這派哲學家在反機械論的鬥爭中有過多少貢獻，可是他們底鬥爭還不能認爲滿意的，因爲他們站在不正確的立場進行了這一鬥爭。孟塞維化的唯心論者完全謬誤地解決了研究黑格爾辯證法底任務問題，他們並不是黑格爾辯證法底「唯物論的朋友」。

若稱西歐的新黑格爾主義爲黑格爾學說之反動的歪曲，那麼孟塞維化的唯心論便是馬克思主義之黑格爾式的修正。前者是法西斯意識形態底果實，後者是資產階級對於無產階級意識形態的一種影響底形式。前者直接號召破壞無產階級運動，後者則客觀上促成無產階級思想武裝底解除。

孟塞維化的唯心論，在研究辯證法這個名義掩護之下復興了唯心辯證法，不批判地接受了黑格爾底學說，並且想把黑格爾底觀念一個一個地移植到社會主義的土地上來。德波林派在加深和發展馬克思主義底形式之下修改了馬克思主義，用黑格爾底哲學代替了馬克思主義，並且把馬克思主義頭脚倒置過來。他們不把黑格爾邏輯上的神祕觀念清洗掉去並把它燬解在唯物論冶爐中，而「把它（指黑格爾邏輯——譯者）當作現成的事物看」了。他們不用唯物論底觀點去研究黑格

爾，亦不根據馬克思、列寧底學說去改造他底學說，反而用黑格爾底精神去研究馬克思，依照黑格爾底見地去「清理」馬克思學說。德彼林派不依據馬克思主義創造者底著作去研究辯證法的範疇，亦不去研究無產階級底革命鬥爭底經驗和現代自然科學底新發見，他們把自己的目光禁閉在「純粹的」、自動的、脫離物質現實和社會鬥爭之實踐的邏輯範疇底領域以內。高高地站在黑格爾邏輯底立場看下來，具體的現實，變成不可辨別的東西了。物質消滅了，變成了「無窮的……諸種關係和聯繫底綜合」，（德彼林語）變成了非物質的「空間和時間底綜合」，（赫森語）運動的物質被「運動的運動」（鐵明斯基語）所代替了。簡言之：辯證法唯物論、馬克思主義脫化成為馬克思主義術語掩飾之下的黑格爾主義了。

如果我們仔細去考察黑格爾式修正主義時，就會知道它是孟塞維派的新康德主義底近親。第二國際底哲學指示給我們看，孟塞維化的唯心論是在向何處發展。在孟塞維化的唯心論者底見解中，我們也可以找到為第二國際所特有的理論脫離實踐底成見，並且也同樣地有脫離社會鬥爭之現實有邏輯形式脫離具體的物質內容、有不能保持歷史和邏輯間的和諧性、以及有抽象的邏輯概念底無上威權等等底觀念。動搖馬克思主義底物質基礎，將資產階級唯心哲學灌輸到無產階級底宇宙觀中去，拋棄革命的實踐，放棄對正確的政治路線底擁護——這些便是孟

塞維化的唯心論客觀上所起的作用。

德波林派底孟塞維化的唯心論，把馬克思主義底哲學轉回到黑格爾，機械論者則想把辯證法唯物論拉回到馬克思以前的唯物論。我們，辯證法唯物論者，既不願倒退到黑格爾，亦不願倒退到機械唯物論，我們要跟這兩種修正主義底形態，一樣地做鬥爭。我們不像機械論者那樣排斥一切辯證法，我們只排斥唯心的辯證法。我們必須「用唯物論的觀點去有系統地研究黑格爾底辯證法……根據馬克思如何應用那被他唯物地理解的黑格爾辯證法，我們能夠而且應當從各方面去研究這個辯證法」。

我們一面研究着唯物辯證法，同時，按照馬克思、恩格斯和列寧所指定的道路，把哲學不斷地向前推進。

六 費爾巴哈底唯物哲學

黑格爾以後的哲學底發展，是在兩條道路上進行着的。第一條道路是唯心的、開倒車的說教，回到康德而重新再從康德到黑格爾的道路。第二條道路是黑格爾辯證法之唯物的批判和改造底道路。馬克思的唯物哲學底直接的先人費爾巴哈（一八〇四——一八七二），是十八世紀法蘭西唯物論底真正的繼承者。在反

對德意志古典派唯心論的鬥爭中，他繼續了哲學中的唯物論路線。在一八四八年革命時期中，費爾巴哈底哲學，表現着先進的資產階級民主派和革命的小資產階級急進的見解和理想。

費爾巴哈底學說是唯物論底學說。他底基本原則是在認定：不是思惟決定存在，而是相反，存在決定思惟。自然離思惟而自己獨立地存在着，它是始源的、獨立的、無窮的。具體的、可感覺的、離意識而獨立存在的和經過吾人之五官而可被認知的世界，是唯一的實在的世界。科學底任務是在認識這一可感覺的物質世界本身底真相。人類自身也是自然底一部分，是自然底「皮肉」。我們底感覺（或知覺）是外界事物對於我們感覺機官的作用所引起的。照費爾巴哈底意見，思惟不過是有肉體的活人和他底腦子底一種特性。我們藉以思考的腦子，本身也是物質世界底一部分；腦子底工作是跟我們底實踐的活動聯繫着的；——這種實情，保障着我們底思惟完全可以達到這一世界底認識。

從這一種唯物論的立場，費爾巴哈進行了反唯心論和反宗教的不屈不撓的鬥爭。照費爾巴哈底意見，唯心論和宗教並非兩個不同的敵人；唯心論是宗教底最後躲避所，是取邏輯方式表現出來的神學。所以反宗教的鬥爭要求破壞唯心論。唯心論把思惟從完整的物質實體上分離開來（而實際上思惟乃物質實體之特性），把它看成自身獨立的客觀的存在。人底特性——思惟——被唯心論從人自身方面

排除出來了。這就是唯心論底祕密。這同樣地也是宗教底祕密。

「宗教是什麼？它不外乎對幻像的信仰。上帝（或神）並非別的，只是人底力量與理性之神祕化的觀念而已。人創造上帝，同時又崇拜上帝，這樣他就等於在讚揚他自己的本質，從人自身中排除出來的本質。」把客觀的實質看作自然之主觀的實質與自然本身有區別的實質，看作人的實質——這便是所謂神的實質，宗教底實質，神祕教和思辨哲學底祕密」。（見費氏「論宗教之實質的」演講稿）人類依照自己的模樣來創造上帝。費爾巴哈說，「上帝是人底鏡子」，是他底投影。費氏把很多的功夫用到宗教底心理基礎底說明上去，同時他就揭破了宗教底虛妄性，可是他卻不能說明它底社會的、階級的根源。照他底意見，上帝底觀念是發生於人類底感覺到不足，人類底感覺到缺乏和自身底不完善。不足底感覺是由於欲望、要求而發生的。這種人所不能滿足的欲望，便產生了宗教的信仰。人類把現實界中所不能實現的，轉移到幻想界中去。在宗教中表現着人類底白日做夢。神幻世界不過是現實世界底不兌現的欲望而已。

這樣看來，照費爾巴哈底意見，宗教底發生並沒有理知的，合理的性質，而只有情感的性質；宗教是感覺、欲望和幻想所產生的。

費爾巴哈着重地指出人對自然的依賴關係底意義。人創造了神底概念，他不僅用這一概念來表明他對於自己力量、對於自己獨立性和不死性之幻想，而且也

表明他底無力對付自然，對付無窮的、強大的、對於人的苦樂漠然無關的自然。這就是費爾巴哈所認定的宗教幻想底根源。」

費爾巴哈哲學底中心概念是人。他所了解的人，不是唯心論底抽象的「我」，不是空洞的、抽象的、當作純思惟、純感覺或純意志看的「我」，而是有肉有血的實體的人，他是自然底一部分；同時，作為認識論底出發點的，不應該是「我」，而是「我」和「你」底一致。這樣一種提問題的方式，其先決條件是在認定：沒有一個「我」不同時是「你」，也沒有一個「你」不同時是「我」的。換句話說，客體和主體——不是二個分裂的、獨立的實體，而是整個的一致體，主體必然同時是客體，宇宙間沒有一個非客體的主體。費氏說「凡是在我看來或主觀地以為是純精神的活動，它自身客觀地卻是物質的、感覺的行動」。（同上）

費爾巴哈底學說，對於唯物論，反唯心論的鬥爭和克服「萬能」的黑格爾哲學的鬥爭，有着極重大的歷史意義。

費爾巴哈在唯心論思潮高漲時期恢復了唯物論，固然有極大的意義；他底一般地反宗教的鬥爭、特別是反基督教的鬥爭，固然有着無庸爭辯的歷史價值，以及他且清醒冷靜的唯物論哲學去對抗沉醉昏迷的唯心的思辨哲學，也是他寶貴的歷史功績，可是不論他自己的學說本身或是他對敵派思想的批判，都帶着歷史的限制性。費爾巴哈底唯心論批判，特別是他對於黑格爾的批判，不曾予被唯心論

所神秘化的辯證法以唯物的改製，亦不採取改製過了的形態去保持它，而把它「從門檻裏」踢出去了。費爾巴哈在跟黑格爾底唯心論作鬥爭時，忽視了辯證法底意義，他不能夠把它改造成為唯物的。爲了這個緣故，他底唯物論就達不到十九世紀自然科學底新發見所要求的那個高級形式。他底唯物論雖較十八世紀法國唯物論多少進步了一點，雖然它也包含着個別的極優良的辯證法元素，可是它還沒有提升到辯證法唯物論底高度。在他底哲學中，物質和歷史、自然和發展是分裂着的。」

費爾巴哈底唯物論，帶着抽象的性質。爲費氏之注意中心的人，那怕他如何着重地肯定它（指人）底具體性，可是他所了解的人還不是具體的歷史的人。這是「一般的」人，是生物形態底一個抽象的代表而不是一定的歷史時代、一定的社會形態和階級中的實在的人。因此當費爾巴哈「只見一大羣癡癡的，因工作而殘廢的和肺癆病的窮苦人而不見健康的人的時候，他不得不求助於「高級的直觀」、求助於理想的「種族中的平等」；就是說，恰巧在辯證唯物論者所認爲必然性的和改造思想與社會制度底條件的地方，費爾巴哈又落到唯心論上去了」（見馬恩合著：「德國的意識形態」）

費爾巴哈學說底自然主義和反歷史主義也決定了他底宗教批判底限制性。照費氏底意見，宗教是人底本質所產生的。他不了解，宗教是具體的人類社會底產

物，在每種場合中，它總是決定於具體的社會關係。宗教的思想體系之謎，正當從這種社會關係中去尋找。因為他不了解這些，所以他認為自己的任務只限於宗教底破壞，而不知道要破壞宗教，同時必須破壞它底根腳地。

費爾巴哈也會想拿實踐作為認識論底基礎，可是他又以自然主義的觀點去了解這個實踐，他把實踐只了解為人跟自然的鬥爭，他看不見社會人底真正社會的實踐，沒有揭露出人底社會實踐之歷史的、階級的基礎。所以費爾巴哈底唯物論，跟他以前的一切唯物論一樣，依舊是消極地直覺主義的唯物論。費爾巴哈沒有把世界看作人類行動底對象，看作社會實踐底對象。在直覺的唯物論者看來，現實只是感覺底泉源，而不是在人類行動過程中，在生產、交換、社會鬥爭過程中的被改造着的東西。費爾巴哈底認識論，係以在直覺唯物論底理解下的經驗為基礎。主體和客體底一致，人的思维和自然底一致，費氏認為只是在感覺中，在消極的（即被動的——譯者）接受外界影響底過程中，在直覺底過程中實現出來的。馬克思以前的唯物論，還沒有達到下面這樣一個理解：自然和人、客體和主體之真正的一致，只有在社會的實踐中，在人類改變世界底行動中才能達到。

費爾巴哈哲學中另一個跟他底唯物論底抽象性有密切聯繫的重要特點，決定他底哲學底不充分性的特點——這就是他底唯物論被自然底界限限制着底事實。費爾巴哈沒有唯物的社會生活觀。他跟十八世紀的法國唯物論者一樣，也只是

「從下的」唯物論者，即自然知識領域中的唯物論者，而「從上的」即在社會知識領域內，他却仍然是個唯心論者。他不了解社會發展之物質的動力。他把社會形式底交替解說為宗教觀念底交替。他除道德關係、友愛關係之外看不見人與人之間的別種關係。倫理的、論道德的學說，是費氏底社會觀底中心。人對人的愛，「我」和「你」，底結合——除此以外，他便什麼也不見了。同時他却也不以單純的倫理為滿足，而認為尚須把倫理視為神聖化。他揚言道：「人對人的關係便是上帝」，同時他把倫理宣稱為真理的宗教了。

這樣看來，唯心的歷史觀把倫理看成了宗教的神籤，這自然不可避免地要使費爾巴哈底無神論鬥爭遲鈍化了。

費爾巴哈哲學底一切缺點，早就被馬克思、恩格斯所揭露；馬、恩二氏在自已學說底發展過程中克服了費氏底缺點，把唯物論提高到一個新階段，創造了新的、更高的唯物論底形式。然而在馬克思以後某些哲學家底著作中，我們還可以看到一些費爾巴哈觀念底殘餘和復發；他們沒有充分地了解馬克思主義對於以前一切唯物哲學所做的改造功夫底深刻性。在普列哈諾夫底作品中，就可以看出他不會把唯物論提高到費爾巴哈式的直覺唯物論以上。普列哈諾夫不了解馬克思對費爾巴哈的批判底全部意義，由直覺唯物論轉變到辯證唯物論底全部意義。普氏在這個最重要的問題上站着費爾巴哈的立場，他不能了解馬克思的批判；在普列

哈諾夫看來，這樣的批判是不公道的，他消解了費爾巴哈和馬克思之間的差別。照普氏底意見，「馬克思責備費爾巴哈，說他不懂得『實踐批判的行動』，這是不對的。費爾巴哈是了解這種行動的」。（見普氏著「從唯心論到唯物論」）普列哈諾夫不了解，費爾巴哈關於實踐底意義，只有零零碎碎的推測，這種推測對於他底總的宇宙觀是沒有什麼影響的。費爾巴哈以為世界不只是研究底對象，而且是「欲望底對象」；普列哈諾夫把費氏這一見解看作跟馬克思底革命的改變世界底學說相同的理論了。這樣，普列哈諾夫自己暴露了他沒有能力完全克服費爾巴哈式的消極的唯物論。

普列哈諾夫底哲學作品中另一為費爾巴哈式的特徵，就是他不完全深切地理解辯證法。普列哈諾夫往往只在形式上承認唯物辯證法底意義，只在個別的例解上利用着唯物辯證法，而沒有把握辯證法底核心、實質。

同樣地，普列哈諾夫底唯心論批判，也帶着費爾巴哈主義底痕跡。他不糾正唯心論底見解，反而加深了這種見解；他只是「從門檻上」排斥這種見解。普列哈諾夫從「一般的」唯物論底觀點去批判唯心論，實際上即是從庸俗唯物論而不從辯證唯物論底觀點去批判唯心論的。

在現今的機械論者底觀念中，也不難看出費爾巴哈式的限制性。他們跟十七、八世紀時代的他們底前輩們一樣，對費爾巴哈底唯物論比對馬克思底要接

近得多。固然他們不是費爾巴哈底正統的信徒，他們底學說中並沒有「愛」底宗教，可是他們底唯物論底模型或形式，却跟抽象的、直覺的費爾巴哈底唯物論同一類的。

至於講到孟塞維化的唯心論對於費爾巴哈學說的態度，我們可以見到普列哈諾夫錯誤底重復、加深和轉變為整個的體系；說得確當些，便是普列哈諾夫的、半費爾巴哈式的唯物論底錯誤底重復和加深。德波林派底折衷哲學，大體上雖為馬克思主義之唯心的、黑格爾式的修正，可是形式上它却也不跟唯物論斷絕關係。他們把唯物論的元素套到黑格爾的學說上去，把黑格爾學說底真面目遮蓋起來了。然而甚至這張唯物論的外包皮還是費爾巴哈式的唯物論原則底複製呢。

德波林底哲學觀念底進化，可以把它估計為由費爾巴哈主義走到黑格爾主義的運動過程。所以，假如說在他近年的著作中只有唯心論底痕跡，那麼在他底早期作品中却充滿着費爾巴哈的唯物論底色彩。這一點在德波林底口號——「費爾巴哈底時代在前面」——中，絕不含糊地表現出來了。在馬克思和列寧以後提出這樣一個口號來，顯然是在倒行逆施地號召人們回到唯物哲學所已經過的階段上去。

德波林完全保持着馬克思的費爾巴哈批判之普列哈諾夫式的修正。依照德波林底意見，費爾巴哈底文字活動，是反對以前哲學底理論的直觀觀點和辯護實踐

觀點的堅苦不撓的鬥爭。在這裏，德波林完全跟馬克思對費爾巴哈唯物論的估量相分裂了。照德波林底意見，在唯物論哲學發展中，完成歷史的轉變的不是馬克思而是費爾巴哈；馬克思只是費爾巴哈思想底簡單的繼承者。這樣，行動的唯物論和直覺的唯物論之間底界限就被消除，而回復到小資產階級性的感覺和直覺的觀點，也就比較方便了。

孟塞維化的唯心論底根本缺點，在於它把理論與革命的行動相脫離，把理論跟無產階級底實際任務和利益分隔開來。孟塞維化的唯心論把理論跟實踐隔離開來；它不了解革命實踐對於發展理論的全部意義，也不能使理論成爲革命實踐底寶貴的方針，當孟塞維化的唯心論鼓着勇氣去觀察不容於它的社會主義實踐時，它就只能唱起費爾巴哈式的「感覺底集體化」底調兒來了。

而且孟塞維化的唯心論，完成這種消極地直覺主義的費爾巴哈哲學底恢復，恰恰在帝國主義臨終和社會主義強力進攻底年代，在資本主義根基被掘、蘇聯建設社會主義基礎和資本主義諸國革命危機元素不斷增長底年代。

七 辯證法唯物論哲學底形成

在本書第一章中，已經說明了馬克思主義發生底社會政治條件和它底理論淵

源。現在我們更詳細地來考察馬克思和恩格斯底哲學思想底發展過程了。

一八四一年馬克思寫作他底論伊壁鳩魯（Epicurus）的論文。列寧說得對，在那篇論文中，馬克思還完全持着唯心論的黑格爾觀點。

黑格爾哲學底偉大處是在它第一次最完滿地形成了發展底學說。它底進步方面，也正在此。黑格爾關於一般發展的思想，反映着德意志資產階級底解放傾向，而就它底本質論，它是反對那業已死爛的農奴制度（亦作「封土制」）的。但是大家都知道，黑格爾是個徹底的唯心論者；在黑格爾底唯心辯證法中，又反映着德國資產階級跟農奴制度的經濟聯繫，反映着它底社會經濟地位底薄弱。馬克思在一八四一年時還站在黑格爾底唯心辯證法底立場，在他論伊壁鳩魯的論文中，他仍繼續保持這種立場；他認為在原子論底問題中，伊壁鳩魯實較狄模克里脫（Democritus）勝過一籌。一八四二年，在萊茵報上發表出來的一些馬克思底論文，已經表現着馬克思底轉變：由唯心論轉變到唯物論，由革命的民主主義轉變到共產主義。在那些論文中，已經表露着馬克思給予黑格爾底國家學說以一種獨特的解說：他以爲國家可能被利用來保護被剝削大衆底權利，並且把政治從神學方面解放出來等等。他在柏林加入了「黑格爾左派」學會（勃魯諾鮑威等人），這派人想從黑格爾哲學中找出實際的革命理論來。

「在黑格爾底『法權哲學』（或作『法理哲學』）中，很明顯地表現着黑格爾

想把資本主義發展底要求跟當時德國底農奴制的國家組織相調和的一種企圖。在『法權哲學』中，黑格爾解說國家爲客觀觀念發展底表現，而這種客觀觀念則取國道德精神底形式表現出來的。照黑格爾底意見，國家是一種政治的機體，這種政治機體，是國民底一般精神跟此精神之取各個公民利益底形式的特殊表現之一致體。在黑格爾底意思以爲政府是國民精神底『靈魂』，是國民精神之『意志底表現者』，因此，它底行動，公民們應當不把它看作某種外來的、強迫的東西，而把它當作他們（公民）底自由底表現、他們自己理性的、道德的本質底表現。從這一點出發，黑格爾就教條式地肯定一切公民必須無條件地、自動地、善意地、效忠於他們自己的政府。這裏黑格爾實際上是從哲學方面在那裏替農奴制式的專政服務。馬克思和恩格斯很早就覺察了黑格爾法理哲學底一切否定方面（即一切缺點——譯者），並於一八四二年即已開始對它作革命的批判——那是不足驚奇的。L

馬克思和恩格斯在最初開始其理論工作的時候，以黑格爾底發展觀作爲研究底出發點，雖然還站在唯心論的立場，可是他們已經是一切左派黑格爾主義者中間最革命的思想家了。這一點我們必須特別着重地指出來，以對抗有些辯證法唯物論底歪曲家，後者常肯定說馬克思在他行動底早期內是一個尋常的青年黑格爾派和資產階級急進派。在這方面宣揚得特別『努力』的，要算有名的孟塞維主義

的馬克思主義歷史製造家李亞沙諾夫了。這位馬克思主義歷史製造家，歸根結蒂終於走上了無產階級利益之直接販賣者底立場。

「黑格爾底左翼信徒們、即所謂青年黑格爾學派者，對於右翼黑格爾學派表示着反對的態度，因為右派想利用黑格爾哲學作為基督教的日耳曼國家底民族主義理想底理論根據。不過青年黑格爾派雖跟左翼黑格爾派作戰，而自己却仍未跳出他們以前的全部德國資產階級的教化範圍以外，同時也就沒有跳出黑格爾哲學底界限以外。青年黑格爾派跟他們前代的啓蒙思想家一樣，他們底理論活動也只限於不澈底的宗教批判，宣稱宗教為一切社會罪惡之基因；他們完全不了解：宗教正跟一切舊的意識形態一樣，它底毀滅，不能單靠理論的批判而必須用革命實踐的手段，改變了社會生活之社會經濟條件，才能達到。當馬克思稍晚解說他們底立場時說，「一切德國的哲學批判，從斯脫勞斯到斯梯奈，都只限於宗教思想底批判，在這種批判中要求絕對地替世界贖清一切罪惡」。（見馬恩文存）」

青年黑格爾派底這種宗教批判，極端地富於妥協性和不澈底性。我們看到青年黑格爾派堅決地批判宗教的教理，但同時也看到他們平庸地俯首聽命於宗教，他們要想證實宗教，「恰正基督教是跟最高的哲學真理同一的」；（斯脫勞斯語）他們唯心地把人類的思想崇奉為神靈，把它（指人類的思想——譯者）變成了神祕的「自我意識」，後者「採取批判底形式創造着歷史」。（勃魯諾·鮑威

語）我們又看到青年黑格爾派揭破上天神靈底地下根源，崇本人爲神靈，肯定說「人對人的關係便是神」。（費爾巴哈語）

這樣，一方面極澈底地否認一切神靈，堅決地確定，「在唯我主義者觀念中不存在那種高超的和獨立的實體，能夠強迫他去崇拜它們，強迫他純粹爲它們而生活和爲它們而犧牲」；可是另一方面又視唯我主義（或作主我主義——譯者）爲絕對原則、爲神聖，並且宗教氣味十足地肯定着說，「我」正如上帝一樣，是高乎其他一切，因爲「我」就是他底「一切」，我們是唯一的。「我」並非空洞的虛無，而是創造的虛無，是我自己，創造者，用來創造一切的那個東西」。（見M. Stimer著，「唯一者及其所有」）

所有的青年黑格爾派，都在某種程度內做了黑格爾思想體系底俘虜，因爲，馬克思說，「這些新的批評家中，甚至沒有一個曾企圖着手對黑格爾的體系作精密的批判」。（見馬恩文存）他們對黑格爾的論戰和他們自己相互間的論戰，都只限於每人拉住黑格爾體系底某一方面，去反對他底全部體系。「這種哲學批判底唯一結果，是關於基督教發生史的某些研究，而且還是單方面的研究」。（見前書）左翼黑格爾學派底其餘一切批判活動，都限於「只反對詞句」的鬥爭，而完全不了解「他們只跟現存的實在世界作鬥爭而完全放棄了跟這世界本身的鬥爭」。（見前書）照馬克思底說法，這些「牝羊們自以爲是狼子，它們高喊着理

論活動，只不過把德國資產階級底觀念披上一件哲學的外衣罷了。

「馬克思早期的理論活動，就它底階級性和它底發展傾向而論，有着好些跟其他青年黑格爾派底理論活動大不相同的特點。馬克思底政治觀點和理論思想底形成，跟法國大革命時期和十九世紀三十年代末、四十年代初底羣衆革命運動時期底革命情緒，有着極大的關係。」

「列寧指出得對，他說馬克思和恩格斯是由民主派變成社會主義者的，他們對於政治專橫的民主主義性的仇恨感覺，異常強烈。從一八四二年起，他們已經成爲城市和鄉村的貧民勞動大衆之澈底的庇護人了。在這個時期，在他們底著作中，開闢出了唯物論傾向底道路。」

根據着短期間內政治鬥爭底經驗，馬克思和恩格斯就開始認清，「爲社會改造之動力的，不是那具現於法權和國家的黑格爾式的觀念底矛盾，而是無產階級和資產階級之不可調和的鬥爭；因此，不是像黑格爾所指示我們那樣，說法權和國家決定所謂公民社會底形式，而是相反的，統治的生產方式，（或作生產方法——譯者）决定着國家組織底形式和人們底法權，宗教和一切其他的觀念。馬克思和恩格斯這一個從革命的民主派立場走到無產階級革命家立場的轉變過程，他們批判地否定黑格爾辯證法的過程，他們創造無產階級底宇宙觀和方法、辯證法唯物論的過程，——這種過程，可以從他們底好些著作中去研究。」

在「萊茵報」上所發表的馬克思底初期論文之一，就已表現着這樣的一些見解：在這些見解中很明顯地暴露着他是一個逐漸轉變到共產主義立場的徹底的民主派革命家。對於一個農奴主義的反動見解，以爲「只有宗教是國家底基礎」，因此「報紙不應在所謂基督教的國家中來用哲學底觀點討論政治」——對於這個見解，馬克思提出他底革命的論證來與它對抗。馬克思說，我們應該宣佈哲學爲「報紙的協作人」，而完全公開地討論一切政治問題，「不在教堂裏，不在客室裏，也不在各自的家庭裏」，而是在刊物上來討論這些問題，因爲「報紙的問題已成爲當今的戰鬥問題了」。哲學應該「剝去它底修道院的僧侶的袈裟而換上一件輕便的世俗的報紙底衣衫」，因爲「哲學家不像地上的菌子那樣地生長起來的，他們是自己的時代，自己的民族產物；這種民族底最細微、最寶貴和看不見的精液，就在哲學的觀念中游移着，靠工匠底手建設鐵路的那個精神，也就是哲學家腦子中建設哲學體系的精神」。〈見俄文版馬恩全集卷一，頁二〇六——二〇七〉哲學並非在現今世界以外飄舞着，相反的，它「鑽入現代人底心房中」，同樣地也鑽入「報紙底編輯中」。

當馬克思還以黑格爾式的國家即「道德的機體」底唯心論見解爲依據的時候，他已經利用了那個見解去維護民主主義的出版自由和反對農奴制下的出版檢查了。他說「國家不應建築在宗教基礎之上而應建築在自由理性底基礎之上。最

新的哲學……把國家看成偉大的機體，在這機體中應當把法權的、道德的和政治的自由實現出來；同時服從國家法律的各個公民，實際上只是服從他自己理性、人的理性底自然法則」。（見前書）

「在這樣的理想國家中，出版是應當自由的；因為它是國民精神底張開着的眼睛，是國民對於自身的具體的信念，是聯結個人與國家和個人與世界的一個極優美的環子。它是國民在自己面前的無情的懺悔。……它是國民用以照見自身的一面精神的鏡子。……它是國家理性底火把，它底光芒可以鑽進到一切茅舍中去。它是從實在的現實生長出來而自己反過來又去充實和煅煉這個現實的理想世界」。（見前書，頁一七一）

馬克思堅決地反對那些「爲着挽救自己的特權底特種自由……而排斥人類本性底一般自由」的諸等級底代表們。馬克思肯定地說，貴族等級底代表在國會中所發揮的反對出版自由的論證和王公等級底代表底論證一樣，都是不會有任何根據的，因爲這些論證把特權底特殊精神跟一般的「國民底歷史精神」對立起來了。但是馬克思不但批判王公貴族們派出來的演說家，而且差不多同樣激烈地也批判着資產階級底代表，後者底要求出版自由，是當作「產業的自由」，即當作財產自由底表現提出來的。「但是——馬克思說——難道那降低到手藝業水平的出版是自由的嗎？……讓我們來揭露演說家的意思吧。對於「什麼是自由」？這個問

題，他答覆道：「產業的自由」。這跟一個大學生對於「什麼是自由」底問題答覆爲「自由的夜」是一樣的」。（見前書，頁一八〇——一八一）

關於特權等級用暴力壓迫「一般的國民精神底自由」的思想，馬克思在爲禁止盜竊樹木法底公佈而寫的另一篇論文中發揮出來（固然發揮底形式稍有不同），以維護貧民底普通權利。當馬克思還堅定地相信國家應當體現「一般的國民精神底自由」時，他已向立法當局提出要求，要立法當局不但須關心到森林主底利益，亦且須注意到森林規則破壞者底利益底維護，「因爲國家應該也注意到人林……公民之林底伐木者。國家不能很輕率地把它底一個成員，截去所有這些職能，因爲若是國家使它底公民成爲罪犯的話，那就等於它自己摧殘了自己」。（見前書，頁二三三）

黑格爾底唯心的國家法理論，就是如此。然而，馬克思當時已經很明白地了解，森林所有者並不受思想的原則底指揮而是被實際的利益所支配的。「實事求是的森林所有者這樣思考着：這條法律規定得很好，因爲它對我是有利益的……」。（前書，頁二二六）

然而重要的是下面的一點：馬克思這裏已經不限於對森林所有者的批評了。馬克思宣佈貧民爲「平常法權」之合法的負持者，以對抗農奴制下的貴族資產者的等級。馬氏肯定地說，在私有的森林中採集被風吹倒的樹木是貧民「掠取權」

底合法底表現；貧民們在自己的行動中……來證實他們自己的法權」。〔前書，頁二三一〕這樣，馬克思以革命的民主派底身分利用着黑格爾法權哲學底個別的論點。這是表示，馬克思走了否定黑格爾的國家「觀念」的道路，因為他不說「一般的國民精神」底自由而是要它去表現貧民底特殊的、個別的階級精神。

倘若說馬克思在理論活動開始的時候曾經深深地相信理想國家為一般的國民精神之體現，它决定着所謂公民社會底生存形式，那麼在「萊茵報」中工作的時候，在實際的政治鬥爭過程中，馬克思就得出了這樣的一個結論：國家只是「解說理性是可以實現的」，實際上「它落入於自己的理想任務與自己的實在情形之間的矛盾中」。〔前書，頁三六五〕

馬克思和恩格斯往後的發展，即他們在「德法年鑑」中的活動和他底「神聖家族之批判」〔一八四三——一八四四年〕，目的是在揭破黑格爾的國家觀和法權觀。費爾巴哈著作底出現，幫助了馬克思和恩格斯覺悟和建立起原先他們已經開了端的唯物論立場。恩格斯曾說，「我們（即馬、恩二氏）立時變成費爾巴哈主義者了」。在這一時期中，馬、恩二氏完成了從唯心論到唯物論、從革命的民主主義，到共產主義的澈底的轉變。

如果否認費爾巴哈底唯物論對於馬、恩二氏唯物的認識底形成的影響，那是不正確的。但是假如把馬克思和恩格斯看成正統的費爾巴哈主義者，以為他們在

理論活動底早期內也具有跟費爾巴哈底見解一樣的那種限制性，那可也是不少的錯誤。就費爾巴哈底宗教批判幫助馬克思去揭破黑格爾的理想國家觀這一點而言，那麼我們說馬氏是個費爾巴哈主義者，他接受了費爾巴哈底哲學觀點而且是堅決保護費爾巴哈使之不受青年黑格爾派底唯心批判底攻擊的人。馬克思把費爾巴哈提高到青年黑格爾派的「批判的批判」以上的不可測量地高的地位。然而馬克思從未成爲費爾巴哈之無條件的追隨者，因爲在馬克思底哲學思想發展之初，他底活動就會反對着費爾巴哈哲學底基本缺點——它底直觀性，同時也反對費爾巴哈底不了解下面一點：宗教不能靠理論的批判來毀滅而必須靠社會生活之社會經濟條件底革命實踐的轉變。唯其如此，所以當費爾巴哈底「哲學改良提綱」出現的時候，馬克思在他底某一封信裏寫道：「費爾巴哈底格言底缺點，在我看來，是在他太多注重於自然而太少注意到政治。」（俄文版馬恩全集卷一，頁五三二）

馬克思在理論活動開始之初就主張實踐的行動性的哲學，以與費爾巴哈底不徹底的抽象理論的宗教批判相對抗。根據政治鬥爭底經驗，馬克思完全獨立地確信黑格爾底理想國家是一個抽象概念，這樣的國家不能成爲社會發展底原因。在這一發展時期內馬克思確定德國的法權和國家底哲學是德國歷史之理想的繼續；它完全不是，像黑格爾所設想那樣，社會發展底原因，而只是當代先進國民底社會生活之「哲學的反映」。所以對黑格爾法權哲學底批判，在馬克思看來，認

爲不僅是對德國農奴制（或作封土制）底批判，而且也引出對當時已經發達的英、法資本主義底批判來。

馬克思對黑格爾法權哲學底批判，是從資產階級政治經濟學底觀點出發的；在這一批判中，在他研究經濟理論和批判空想社會主義底過程中，他拋棄了革命民主主義的立場而走到了無產階級底立場。在『黑格爾法權哲學批判』那篇赫赫有名的論文中，馬克思已經表現他底無產階級革命家底態度，因爲這時他了解理論批判對實踐的革命鬥爭的依賴關係，比以前深刻得多了。馬克思寫道：他是「舊的德國政治意識形態底堅決的批判者；思辨的法權哲學底批判不發生於它自身，而發生於一些惟有用一種手段——實踐——才得解決的任務中。……批判底武器，當然不能來代替武器底批判，物質的力量當爲同一物質力量所拋棄；但是一旦當理論爲大眾所把握的時候，它也變成物質的力量了」。（前書，頁四〇六）

下面一段引文證實了我們底思想：「哲學以無產階級爲自己的物質武器；同樣的，無產階級則以哲學爲自己的精神武器；當思想底雷電，一旦從根基上打擊到這塊純潔的民族之土上來的時候，日耳曼人在人羣中也就獲得解放了。」（前書，頁四一二）爲着想更具體地說明「日耳曼人在人羣中的解放」底道路，馬克思就提出了這樣一個問題：「日耳曼人底解放正面的可能性究竟在那裏呢？回答說：是在於形成一個被堅實的鏈條聯繫起來的社會階級一個公民社會底階級，這

個階級不是目前公民社會底某個階級；在於形成一個現存一切等級崩壞後的等級；形成一個社會階級，這個階級由於它底一般的苦痛而具有一般的性質，它不要求任何的特殊權利，因為在它上面所施行的，並不是某種特殊的不公平，而是一般的不公平；它已經不能以歷史的權利為引證而只能引證人權；它不是跟德國國家制度底結果發生某一單方面的矛盾，而是跟這一制度底基礎發生各方面所有的矛盾；最後，這個社會階級若不從其他一切社會階級方面解放出來，又不解放其他一切社會階級它就不能解放自己。……一言以蔽之，它要求人類全部的毀壞而同時自己又使人類得到完全新的再生。這個已在分解的社會階級，這個特殊的階級，就是無產階級」。（見馬、恩合著「黑格爾法權哲學批判」）

這裏，馬克思澈底地駁斥了黑格爾底思想——以為理想的國家決定着社會生活底形式。馬克思和黑格爾相反，他開始從社會生活底規律性上去找出國家組織形式底依賴關係來，固然在最初的時候，關於這種規律性他還只能下一個很籠統的定義。馬克思說，「黑格爾忘記，特別的個性就是人類的個性，而國家的職能和現實底領域是人類的職能；他忘記個體底特殊性底本質，不是它底血肉，也不是它底鬚髯，而是它底社會的品質；而所謂國家的職能等等，並非別的，只是存在底形式和人們底社會品質底表現形式而已。因此，很明顯的，既然所有的個人都是國家職能和國家政權底負持者，那麼我們就不應當從他們底私人品質方面，

而應當從他們底社會品質方面去觀察他們」。(前書)

馬克思和恩格斯底思想發展中其次一個堅決的步驟，表現在他們底『神聖家族之批判』一書中；在那本書裏面，他們鞭撻和揭破了黑格爾唯心論底信徒們，而自己則完完全全成爲無產階級的革命家而堅定地站在辯證法唯物論底立場上了。馬克思在這本書裏指出，國家、法權、宗教、道德等等，都是由不可調和的階級鬥爭來決定的。在『神聖家族之批判』中，馬克思關於無產階級和資產階級底對立性作了一番階級的估量。這裏馬克思很顯明地指出了無產階級底歷史任務，它跟資本主義制度鬥爭的必然性，跟它自己的不可容忍的生活條件作鬥爭必然性。馬克思和恩格斯在『神聖家族之批判』中又澈底地察覺了社會發展底基本彈力——物質的生產過程和與此過程相聯繫的階級鬥爭底法則；這樣一來，他們就奠定了辯證法唯物論底基礎。

『德國的觀念形態』，(一八四六年出版)是辯證法唯物論發展中的一個更新之步驟。『德國的觀念形態』底出發點，跟馬克思以前的一切哲學、特別跟德國的哲學，原則上完全相反。馬克思和恩格斯是『以實在行動的人羣做出發點，而從他們底實在的生活過程中指出了觀念形態的反映和這種生活過程底反映底發展狀況』。(見馬恩文存卷一，頁二一六)他們認定，研究社會生活底出發點，不應當是人們底幻想的概念，也不是拋棄實在的現實的抽象觀念，而是『真實的

人，他們底行動和他們底物質的生活條件——現成的和靠人們自己的活動創造出來的各種物質條件」。(前書)

「這樣，我們面前擺着這樣的一個事實：許多一定的個人，用一定的方式從事生產，參加着一定的社會的和政治的諸關係。」「這些個人替自己所提出的意見，或者是關於他們對於自然的關係的意見，或者是關於他們底相互關係的意見。很明顯的，在這一場合中，這些意見都是實在的，或是他們底實在關係和行動底自覺的表示，是他們底生產，他們底關係，他們底社會和政治的實踐之自覺的表示」。人們底物質生活，是他們底生活底真實過程：「意識除了被意識到（即被認知的——譯者）的存在以外，不會成爲別的。」這裏馬克思已經給了一個關於意識依賴存在的經典式的公式，他說：「不是意識決定生活，而是生活決定意識。」(以上均見前書，頁二一五——二一六)

馬克思這樣地規定了唯物論底基本原則，他同時予以前的哲學以無情的批判。馬克思和恩格斯對於德國的哲學，特別嚴酷地予以矯正，因爲德意志的哲學不研究具體的、行動的人，而專門研究抽象的、想像的、幻想中的人。馬克思說：「德國思想家底思想，始終在「純精神」底領域中兜圈子，他們把宗教的幻想當作歷史的動力看了。」德國的哲學只是對着天動作，它從來不降到地上來。但是真正科學的認識，應該從研究實體開始，從研究生產過程、從研究在地上活

着的、具體地行動的人開始。我們應當以一定的歷史的人爲出發點，去理解生產底社會條件決定它們底觀念的反映這個道理。因此，哲學跟一切觀念形態一樣，它自己沒有特殊的獨立的發展史，因爲人們發展着自己的物質生產底方法，他們也就改變着自己的思想方法。

這樣一來，以意識爲主的那種說法就消滅了；實在的知識應該取而代之。在最好的場合，哲學底地位可能爲「從人類歷史發展底觀察中所抽出來的一些最普遍的結果底總和」所佔有。因此，真實的和唯一的科學是歷史，它應當完滿地描繪出各種社會的生產方式底交替過程和依靠這些生產方式來決定的各種不同的意識形態底交替過程。

爲要指明物質生產底發展是社會生活底基本的、決定一切的法則（根本動力），馬克思和恩格斯再三再四地提到一個日常經驗上所早經證實了的事實：人們爲要生活，他們必須生產「爲自己的生活所必需的各種資料」，這樣他們就「間接地」生產了自己的物質生活，因爲「這種活動，這種不間斷的工作和創造，這種生產——這是一切可感覺的世界底基礎……」（『馬恩文存』卷一，頁二一八）

但是假使生產是決定一切的社會發展律，那麼它同時也就是劃分人與動物（指禽獸）之區別的分界線，因爲人跟動物的區別，可以從意識上、從宗教上、從其他任何一點上劃分開來的。他們自身開始跟動物區別，只是當他們開始生產

他們底生活所必需的資料時。即使在社會發展底最低的、原始的階段上，生產也是人類生活底基礎。

社會發展底初級階段上的意識，直接依賴着實際的人類活動；這種意識「首先就是最接近的感覺環境底意識」。原始人底意識和語言，發生於勞動過程中，而這種勞動過程需要由人與人的相互的實踐關係來形成的。只當物質和精神的勞動分工發生的時候，意識就認知自身，「它只是現存的實踐底意識罷了」。從這時起，它才能解脫世界而形成「純理論」，這樣它便獲得對人的統治底幻想底形式」。

這種分工是由歷史上積疊着的物質分工過程來決定的。勞動底分工使人類底發展成爲偏面的，它統治着人類，使某一部分人固定在某一種社會職能上。「依照現存的分工制，每人有着一定的、特殊的活動範圍，這個活動範圍束縛着每一個人，而且他也跳不出這個範圍：他或者做獵人，或者做漁夫，或者做牧人……或者做批判的評論家」。〔見「馬恩文存」頁二二三〕馬克思和恩格斯認爲與人類發展以特別壞的影響的，是城市與鄉村底分工，因爲這種分工「是個人服從分工，服從一定的、強迫他做的活動，使一種人變成狹窄的城市動物，另一種人變成狹窄的鄉村動物——是這種事實底最拙笨的表現」。〔前書，卷一，頁二三四〕

這裏馬、恩二氏指示給我們看：勞動分工底法則決定了觀念形態獨立發展底幻想底表現；勞動分工摧殘了人類發展底形相，使人們固定在個別的職業上。在「德國的觀念形態」中，馬克思和恩格斯明確地規定勞動分工律為形成階級之基礎，因為，他們說：「勞動分工和私有財產權是等同的說法：前一場合是對於活動而言，後一場合則對於活動底產物而言，兩者實在是同一的」。（前書）因此，「在每一個勞動分工底階段上各種不同的財產形式，決定着人們在對於物質資料、勞動工具和勞動產物的關係上的相互關係」。這樣看來，馬、恩二氏在「德國的觀念形態」中，把社會劃分成階級的原因，完全揭露出來了。

在同一著作中，他們又下了一個十分具體的社會底定義，確定社會為一定的社會經濟的形態；確定了它們（指社會經濟形態——譯者）底結構對於統治的所有權形式的依賴關係；並且探討了在它們之內具體地發展着的社會鬥爭。

封建貴族和資產階級民主派底鬥爭，要求普選權的鬥爭，擁護公民之自由平等的鬥爭等等——所有這些都是欺騙的方式，是資產階級經濟利益之思想上的表現。

馬、恩二氏根據資產階級革命時期階級鬥爭底分析，得出結論來說：物質上操着統治權的那個社會階級，常常在精神上也是統治的。佔有物質的生產手段的社會階級，同時也一定佔有精神的生產手段。統治某一時代底思想，是這一時代

底統治的社會關係之思想的表現。因此馬克思一再而三地指出，舊的意識形態不能靠精神的批判來毀滅，而必須靠實在的社會關係之實際的改革（即革命）來毀滅的……『歷史底動力不是批判而是革命』。

這樣看來，在『德國的觀念形態』中，馬克思和恩格斯不但揭露了社會發展底基本法則，而且還明確地指出了革命之史的必然性。革命是生產力和生產關係矛盾之必然的結果；『生產力和社會關係形式間的矛盾……每每一定採取革命方式而被消除的』。（前書，頁二四一）

馬克思和恩格斯不止一次地說明下面一個事實：一切過去的革命都只限於財產所有權底重新分配，而從來沒有觸犯到私有財產權底統治基礎本身。這就是過去一切革命跟未來無產階級的共產主義革命底根本區別之一。只有共產主義革命要澈底地消滅一切階級的統治，因為這個革命是由無產階級來進行和領導的，而無產階級在一切民族中有着同樣的利益；它不但不能容忍它與資產階級底關係，而且也不滿意勞動分工本身；這個階級『擔負着社會底一切重荷而享受不着它底一切幸福』；『這個階級就是關於共產主義革命底必然性這一意識所自出的階級』。無產階級必須完成革命『不僅是因爲別的方法都不能推翻統治階級，而且也因爲背叛現統治的階級，只有在革命中方能肅清一切舊社會底污穢而創造一個新的社會』。（前書，頁二二七）

這樣看來，「德國的觀念形態」一書，是馬克思和恩格斯哲學思想發展過程中的極重大的一步。在這裏，他們把唯物論擴張到社會底認識上去，把唯物論向上提高，揭露了社會發展底基本規律性，同時又澈底地形成辯證法唯物論為無產階級底宇宙觀和方法。

在沒有詳細考察辯證法唯物論以前，我們要把那歪曲馬克思哲學思想發展底實際過程的三種見解，先提出來說一說。

流行最廣而根本曲解馬、恩二氏哲學思想之實際的形成過程的，就是普列哈諾夫底見解。普氏在他所著「馬克思之哲學的進化」一文中肯定地說，「他們（即馬克思和恩格斯）底全部路程，可以分為三個階段：第一階段——抽象的、黑格爾式的自覺意識；第二階段——費爾巴哈底既具體又抽象的人；第三階段——生活在實在的階級社會中、在一定的社會經濟環境中的實在的人」。這意思就是說，從黑格爾主義經過反黑格爾主義而達到費爾巴哈式的唯物論與黑格爾主義在一新基礎上的綜合——確實地說，即達到馬克思主義。

這一見解底根本缺點是純粹從邏輯上去觀察馬克思哲學思想發展，把它看作單純的觀念底發展而與階級鬥爭、與科學發展底程度無關似的。我們也曾說過，馬克思和恩格斯在跟黑格爾和費爾巴哈的鬥爭中建立了辯證法唯物論。普列哈諾夫不了解，馬克思和恩格斯底哲學思想發展是常常受革命鬥爭底任務之指

揮的；他了解，在革命的鬥爭中馬克思很快地了解了黑格爾式的和費爾巴哈式的武器底不中用。

現代的機械論者和孟塞維化的唯心論者都接受普列哈諾夫這一個關於馬克思哲學發展的公式，而且他們還惡化了它，達到了荒謬絕倫的地步。例如阿克雪洛德（機械論健將之一——譯者）在其「哲學家的馬克思」一著中寫着：「黑格爾底學生費爾巴哈一般地反對唯心論，特別反對黑格爾底唯心論；他越過了底底先生底體系而領受了辯證的思維方法。費爾巴哈以驚人的技巧運用着辯證法底武器，他靠這一武器破壞了唯心論的結構。費爾巴哈底結束之點，也正是馬克思底開始之點。馬克思完完全全同意費爾巴哈底唯心論批判。……簡單地說，馬克思造成了更高的綜合，這一綜合表現於黑格爾辯證法和費爾巴哈底唯物的認識基礎之結合。」從實質上說，這裏阿克雪洛德只是更庸俗地重復着普列哈諾夫底見解，把辯證唯物論看成費爾巴哈主義跟黑格爾主義底結合了。

孟塞維化的唯心論者在辯證法唯物論底形成問題上，完全跟機械論者持着同一的觀點。他們把馬克思底辯證法看成被費爾巴哈底唯物論所修正了的黑格爾底辯證法，把它看成黑格爾底辯證法和費爾巴哈底唯物論底綜合（德波林即如此說）。

這兩種關於辯證法唯物論發生史的歪曲理論底社會意義何在呢？這些歪曲的

理論有一個共同的觀點，就是它們都肯定地說：辯證法唯物論是費爾巴哈式的唯物論和黑格爾底辯證法底結合。但是這樣的說法，就等於企圖把無產階級底哲學溶解於資產階級宇宙觀中。辯證法唯物論是以前一切形式底資產階級哲學底繼續，但同時又與它們完全相對抗。它底發展路程，是跟一切資產階級哲學理論鬥爭底路程，在這種路程中，同樣地而且首要地也跟黑格爾底唯心辯證法和費爾巴哈底直覺唯物論做了鬥爭。

要做『一般的』辯證法家是不可能的；或是做唯心的辯證法家，或是做唯物論的辯證法家。孟塞維化的唯心論者是屬於前一種的，馬克思主義者和列寧主義者則屬於後一種。機械論者則既不屬於前者，亦不屬於後者，他們根本不是辯證法家。

我們（辯證法唯物論者——譯者）是『黑格爾辯證法之唯物論的朋友』。我們不推翻這一辯證法，而只是改造它和發展它成爲唯物論的辯證法。雖然『黑格爾哲學中有着很多的神祕主義和空洞的迂腐學說底思想，……可是他底基本觀念是偉大的：一切跟一切的全般的、各方面的、活的聯繫和這一聯繫……在人底概念中的反映；這些概念應該也是伸縮自如的、活動的、相對的、互相關聯的、在對立中一致着的……』。（見『列寧文存』卷九，頁一三九）馬克思主義把黑格爾底辯證法『頭腳掉轉來』；它『從它（指黑格爾辯證法——譯者）神秘的外殼之

內抽取了合理的核心」。我們是黑格爾唯心論之辯證唯物論主義的敵人。我們要克服虛妄的、唯心的、神祕的、神學化的黑格爾式的辯證法。把辯證法從唯心論的俘獲中拯救了出來，唯物論就得到了一位天然的盟友和伴侶。辯證法絕對不是唯物論底偶然的伴侶。澈底的唯物論必然是辯證的；同樣，唯一的澈底的辯證法也必然是唯物的。





第二章 辯證法唯物論

一 唯物辯證法是一種哲理的科學

辯證法唯物論是一個新的階級底宇宙觀，對於這個階級，歷史賦予以消滅階級的偉大任務。辯證法唯物論是無產階級做鬥爭和謀解放的精神武器，是它的各種見解底哲學基礎；這一哲學，證明它從「自在階級」變為「自為階級」的轉變。辯證法唯物論這一種宇宙觀，只是當我們從無產階級底立場去認識世界的時候，才能夠被我們正確地和完整地把握住。正因為從這立場出發，現實才得真正客觀地被認識。因為只有馬克思主義的哲學才是這樣的一種觀念體系，在它裏面，高度的和嚴密的科學性跟澈底的和不妥協的革命性密切地結合着。辯證法唯物論是跟剝削階級底觀念形態公開而澈底對抗着的唯一的哲學學說；這種學說，是隨着無產階級力量底強固而發展着的。

馬克思主義底哲學是一切過去科學和哲學底發展之歷史的總結或結論。但是

馬克思主義並非簡單地，機械地把過去一切學說結合爲一體，它決不是（像孟塞維化的唯心論者所設想那樣）過去一切理論底簡單的，機械的綜合，而是那一切理論學說之批判的改製。它是一種新的、完整的哲學學說，根據自然，歷史和社會實踐之研究結論的哲學學說。

現代的唯物論並不是過去各種哲學學說底簡單的繼承者；它是在反過去統治哲學的鬥爭中，在爲科學解除其唯心論和神祕性色彩的鬥爭中誕生和成長起來的。馬克思主義不但繼承了唯心論底最高產物——黑格爾學說——中的成果，同時還克服了這一學說底唯心論，唯物地改造了它底辯證法。馬克思主義不僅是一切過去唯物論發展底繼續和它底完成，而同時又變成過去唯物論的狹窄性底反對者，機械的、直覺的唯物論底反對者。無產階級的哲學，繼承了過去文化底科學的遺產，同時予此種遺產的革命的改製。

辯證法唯物論這種馬克思主義底哲學，也是認識周圍世界底方法和革命行動底方法。辯證法唯物論是宇宙觀和方法的一致體。恰巧在這個問題上我們常常遇到一些歪曲馬克思主義的不正確的觀點。唯心論的馬克思主義修正派底代表，認爲辯證法唯物論底全部實質在於它是「方法」。他們這樣的提出問題來，就把方法從一般哲學的宇宙觀上割裂開來，把辯證法從唯物論那裏割裂開來了。機械論者的觀點也是不正確的，他們只把馬克思主義的哲學看作一般哲學的宇宙觀，而

且他們認為這種哲學的宇宙觀就是機械的自然科學底各種結論；他們不了解，我們底哲學不是簡單的唯物論而是辯證法的唯物論。

關於馬克思主義底哲學和它底對象（跟一切過去的哲學都不同）的問題，馬克思和恩格斯在他們的早期著作中就已發揮了很深刻的思想。例如在「德國的觀念形態」一書中他們關於哲學底問題寫道：「這樣說來，在思辨停止的地方，就是說，在實在生活底門檻上，還開始着實在的實證科學，實踐行動的描寫，階級發展底實踐過程底描寫。關於意識的句語都消失了，它們應該為實在的知識所代替。當人們開始描寫現實的時候，獨立的哲學就失去它底「存在底理由」了。它至多只能成為從階級底歷史發展底研究中所抽出來的一些最普遍的結論底總和而已。」（見「馬恩文存」卷一，頁二一六）

馬克思和恩格斯把他們底學說底刀鋒對向着使哲學脫離實在的現實和將它轉變為某種獨立的實質的那種辦法，他倆又特別着重地指出了那根據實在生活、實在關係底分析生長出來的哲學底必然性。他們着重地指出，在這樣理解之下的哲學，就失去了哲學底獨立性底意義。就是說，它不致以邏輯觀念和邏輯觀念底自生（即自己生產之意——譯者）做自己的研究對象。這樣看來，這裏已經有了哲學底作用和任務底肯定的定義；這種定義，在馬克思和恩格斯底晚期著作中和列寧底著作中，得着了更詳細的發展。這是指他們底下列一個指示而言；他們指

出，哲學底任務應該是總合從階級歷史發展底研究和考察中抽出來的一般的結論。馬克思主義底歪曲者和庸俗化者，特別是馬克思主義哲學底歪曲者和庸俗化者，否認着哲理科學底存在權；他們想引用恩格斯在「反杜林」中關於這個問題所說的一些話，來作為論證。恩格斯在那部書裏寫道：現代的「唯物論實質上是辯證法的，它使企圖超乎其他科學以上的一切哲學成為多餘的東西了。當每一門科學都要求確定自己在一般的事物和知識體系中的地位時，討論這種一般聯繫的任何的特殊科學，就成為多餘了」。（見恩著，「反杜林」俄文版，頁十七）

這裏恩格斯首先指出，馬克思主義底哲學不是簡單的唯物論而是辯證法的唯物論。第二，從辯證法唯物論底觀點看來，既然每一門科學都要求確定各自在客觀世界底一般的認識過程中所佔的地位，那麼站在其他一切科學之上，自成爲「科學之科學」和不經過真實的科學材料底分析而杜撰着一般的聯繫的那種哲學，是絲毫沒有必要的。這樣的一種舊形式的「哲學」，是站不住的。然而對於一種有實際內容的哲理的科學的需要，卻依舊保持着，這種哲學（即哲理的科學——譯者）是探討反映自然和人類社會之發展法則的人類思惟底發展法則的科學。惟其如此，所以談到辯證法唯物論時，恩格斯寫道：「這樣，哲學是「被揚棄」了，就是說它被消滅了同時又被保持着。它形式上被消滅了，可是就它底實際內容說，是被保持着的。」（前書，頁九八）

這樣，我們就知道，否定馬克思主義哲學的各種各式的機會主義者和修正主義者，都在曲解馬克思、恩格斯和列寧底觀點。馬克思主義和列寧主義底首創人究竟把唯物辯證法這種哲理科學了解爲什麼呢？

馬克思、恩格斯和列寧解說唯物辯證法爲論發展的學說。恩格斯在他自己的作品中稱辯證法爲「論自然人類社會和思维之運動和發展底一般法則」的學說。（前書，頁一〇〇）列寧跟馬克思、恩格斯一樣，他把辯證法看作「最多方面的、內容最豐富的和最深刻的發展學說」。（見「列寧全集」卷十三，頁一〇，「論卡爾·馬克思」一文）列寧底見解跟馬克思主義底首創人底見解相同，他們認爲一切其他的發展原則底公式，都是狹窄的、無內容的和「截去了自然和社會底實際的發展過程的」。（前書，頁一〇）辯證法是最深刻和最多方面的發展學說，因爲它最完滿地、最多方面地反映着自然和社會中的變化過程底突躍性和矛盾性。照恩格斯底說法，哲學裏「留下了論思维法則的學說、邏輯和辯證法」。但吾人思维之法則，却反映着自然和社會底發展法則。

恩格斯說，「所有我們底理論思维，都被下列一事實以絕對的力量統治着：我們底主觀的思维和客觀的世界都爲同一法則所支配，因此在它們底終極的結果上，它們不會互相衝突而必然互相調協的。這一事實是我們底理論思维底無意識的和無條件的前提」。（見恩格斯著「自然底辯證法」俄文版，頁七五）吾人認

識所循以發展的思惟法則本身，反映着自然和人類社會底歷史。所以在自然和歷史以外，辯證法則就毫無意義。思惟法則本身是正確的，只是因為它們反映着自然和歷史底發展。恩格斯寫道：「所謂客觀的辯證法，統治着全部的自然，而所謂主觀的辯證法，即辯證的思惟，只是統治着全部自然的，經過對立而發生的運動底反映，而這種對立又以其經常的矛盾和由此至彼的轉變（或更高形式）來決定自然底生命。」（前書，頁三五）

主觀的辯證法為客觀世界發展在意識中的反映，它是思惟底方法，也是人羣對於自然和對於社會的實踐行動底方法。照恩格斯底說法，它是最正確的思惟形式，「因為只是它這種方法，是說明自然中所發生的發展過程的方法，說明自然底一般聯繫以及由一個研究領域過渡到另一領域的各種轉變的方法」。（見前書，頁七〇）

二 世界底物質性和物質存在底形式

馬克思主義繼續着和向前發展着哲學中的唯物論路線，它解決了關於存在與思惟底相互關係這一個哲學底基本問題，它澈底唯物地指出了世界底物質性和意識對於存在的依賴關係。「世界底一致性是在於它底物質性，而這種一致性……」

被哲學和自然科學底長期的和迂緩的發展所證實了」。——（見恩格斯著，「反杜林」頁三〇）

承認存在、自然、客體底源始性，是以它底獨立的存在為前提的。隸屬於唯物論營壘的第一個條件就是承認外界、承認客觀實體之在任何意識以外和不依賴任何意識而獨立存在。客體並不是某種次於主體的東西，它是獨立的、首要的。在前面討論主觀唯心論的時候，我們已經說明，拒棄這一基本原則，結果將陷於何等荒謬絕倫的地步。

在人類社會底歷史發展中所表現的人底社會的實踐，就是客觀世界存在底證據。人類的行動和吾人生存這一事實本身，不可動搖和不可駁斥地證實了外界底實在性和它底脫離主體而存在的獨立性。人必須每天、每小時、每分鐘跟外界——靠他底感覺機關來認知的外界——接觸；世界係以一種不馴服的、甚至敵對的力量，來跟人類對抗着，對於這種力量，需要用嚴厲的、殘酷的鬥爭去對付的；最後一點，人類不惟應當克服外部的阻礙而且他還能夠克服那些阻礙；——所有這些實情，都極好地證明了客觀外界之離意識而獨立存在的這一事實。

承認物質世界，承認意識對於存在的依賴關係和承認物質底基础性——這是馬克思主義哲學底基石。

然而物質是什麼呢？為要說明這個問題，必須明確地區別哲學的和自然科學

的物質觀。這並不是兩個矛盾的觀念，而是從兩種不同的關係上所下的兩個物質底定義。哲學的物質觀是從它（物質——譯者）對於認識、對於思惟、對於主體的關係上去定它底界說的。哲學的物質觀底意思是說：物質就是「作用於吾人之感覺機關而引起吾人之知覺的東西；物質是我們所得感覺的客觀的實體」。〔見列寧著：「唯物論與經驗批判論」〕物質是在吾人意識以外、離意識而獨立存在、引起吾人之感覺並在感覺中得到反映的東西。自然科學的物質觀所着眼的問題是：從吾人所處的現時代底物理知識程度所能判斷的這一客觀世界是什麼的問題。若說哲學的物質觀不可分離地聯繫着存在和認識、主體和客體底相互關係問題底解答，那麼自然科學的物質觀所講的是關於物質底構造，關於物質之物理的構造底說明，而這種說明是隨着各個不同的歷史時期中吾人知識之發展而變化的。

所謂物質，是指那不依賴我們（即我們底意識、精神——譯者）而獨立存在的整個世界而言的。物質底概念，乃最一般的概念。一切存在的，都表現為各種不同的物質形態，可是物質自身却不能把它界說為某種個別の場合。根據同一原因，我們也可以指出物質之種類的區別來。我們區別物質與意識，把它們互相對立起來，但是這種對立是有條件的，它只在「認識論的」見地上是有意義的，只是因為我們在物質本身中發見了它底一種特殊的品質，高級有機體的物質底品質——意識或思惟。認識與存在底對立，就是認識的物質與被認識的物質底對立，

不會再多一點。主體與客體之極合法的和極正確的對立，在認識論底領域以外就失去它底意義。假如我們從自然科學的觀點把物質跟精神對立起來，這無異於背叛唯物的一元論而走上了二元論底立場。世界上只有物質和它底各種表現。主體自身也是物質的。認識的人，本身也是物質底表現之一。

由於物質底一般性和單一性，所以替它下一個完整的定義就等於指出它底一切品質和表現，就是說，指出自然中存在着的一切。因此自然科學的物質觀常常只能算是相對的真理；因為物質之包容一切的定義，必須以自然之絕對的認識與科學任務之全部完成為前提的。隨着物理和化學底進步，自然科學的物質觀就愈趨精確向哲學要求那成為自然科學全部發展之傾向和任務的東西，是荒謬的思想。

古典式的機械學、物理學和其他科學，說到物質的時候，常常指着下列諸屬性而言：如量、惰性、不可透過性、重量等等。這些物質底屬性，向來都被認為物質之絕對的、不變的和基源的屬性（或特性——譯者）。這樣的觀念部分是決定於自然科學本身底發展水平。

在二十世紀以前，自然科學家被一種思想支配着：以為原子是物質分裂底最後階段，在原子以下不能再行分解了。然而從二十世紀初起，由於物理底進步，發見了原子也能分解的事實，同時電子就成為物質分裂底最後階段了。這樣看，

來，很明顯的，舊的物質組織底原子論已變成不充分了，它應當用電子論來補充和發展。當十九世紀末物理學底更深的發展，從根本上改變了物理學家底見解，而物質也失去了向來被認為物質之基本特徵的那些屬性時，物理學中就爆發了一種危機：一部分物理學家走上了唯心論底立場。

在資產階級的哲學家 and 自然科學家看來，認為電子的物質組織底發見，可以作為得出「物質消滅」這一結論底論據的。列寧底哲學觀點，則認定物質是既不生又不滅的，他認為物質是離開吾人之意識而獨立存在的客觀實體，因此他所得出的結論跟資產階級哲學家所得出的完全不同。列寧說：「所謂「物質消滅」，意思就是我們向來認知物質的那個界限消滅了，因為我們底知識發展得更深了一步，同時，從前被認為絕對的、不變的和基源的（即不可透過性、惰性、量等等）那些物質底屬性也消失了，因為現在已被發覺這些屬性，都是相對的，只存在於某幾種物質狀態的。」（見「唯物論與經驗批判論」）

哲學的唯物論認為「物質之唯一的「特性」——哲學的唯物論所必須承認的特性——就是它底成為客觀實在存在於吾人意識以外的這一點特性」，（前書）而物理學和一般的自然科學，我們前面已經說過，把承認物質跟承認它底一切物理的和其他的特性相混同了。十八、九世紀底形而上的唯物論（法國的唯物論者和布赫訥，福赫特，摩勒蕭特等等）也一樣狹窄地了解物質，他們以為承認物質

底此種機械的特性，就是了解物質。我國（指蘇聯——譯者）底機械論者（如梯米略才夫等人）也免不了這種形而上的物質觀。

這當然不是說，辯證法唯物論不承認物質底各種物理的特性。它是承認它們的。但它不把承認物質跟承認物質之必須具有重量、惰性等等當作一件事情看。它認為這些特性只存在於某幾種物質底狀態，只存在於某幾種物質運動底形式，而確定物質本身底界說為存在於吾人意識以外的客觀實在。

這樣看來，哲學的物質觀和自然科學的物質觀之間的區別，在於前者是不可動搖地、不可分裂地跟「哲學的唯物論」、跟辯證法唯物論相聯繫；而自然科學的物質觀，在關於物質組織等等的具體知識底發展過程中，過去已改變過好多次，現在仍在改變着，而將來還是要不斷地改變下去的。

這一論點已被哲學和自然科學底全部發展史所證實。列寧說得很對，他說哲學的唯物論常常跟承認物質為存在於吾人意識以外的客觀實在這一觀念聯繫着的，可是關於物質底組織、關於物質可能存在的那些具體的形式和型類，由於生產力發展水平和直接地由於自然科學和技術底發展水平底變化而改變得已經不止一次了。

由於知識底進步，唯物論改變着它底形式，加深和改善它底物質觀，愈趨愈接近於物質之周密的認識。可是認定世界底物質性，它底客觀的實在性和它底對

於意識的基源性——這一種哲學的公式，却是一成不變的。不論我們對於質地的觀念、對於客觀實體底結構的觀念如何改變，這跟承認客觀實體之存在是無關的。

辯證法唯物論底另一個基本的原則論點，就是恩格斯所說的一句話：「沒有運動的物質跟沒有物質的運動是同樣地不可思議；……運動是物質存在底形式」，（見「反杜林」頁四一）運動是「物質存在底方式」，是「內在於物屬的屬性」。列寧也發表過同樣的見解，不過因為他提出的物質問題底方式不同和自然科學更向前發展的緣故，所以他採取新的形式來發表這同樣的見解，他說：「說世界是運動的物質，抑說世界是物質的運動，實情不因此而發生變化的」。（見「唯物論與經驗批判論」）這樣看來，列寧認為唯物地給環繞着我們的世界下定義時，我們可以說它是客觀實在底運動，是運動的物質或物質的運動。這些定義中的每一個，都表示着同一的意思。

這些馬克思主義+列寧主義的論點底意義是在反對：（一）認定物質是絕對不動的，或認定任何絕對的靜止，縱然只指着客觀實在底一部分；（二）拋棄物質以思考運動的那種企圖；（三）對於物質運動的簡單化的見解。

物質是運動的物質。世界上沒有無運動的物質，同樣地也沒有無物質的運動。物質並非從外面、從某種外來的力量獲得這種運動的。它有生以來就是動

的，而且永遠是運動着的物質。運動是物質底最普遍的、不可動搖的存在形式。『靠着什麼』物質曾經開始運動起來呢？這是一個荒謬的問題。因為第一，這個問題底提出，必然設想到某種超自然的、處於物質以外而使物質運動的東西底存在，這樣就等於否認世界之物質的一致性，否認物質底普遍性，物質現實底單一性。第二，提出這樣的問題，就必先設想到在推動物質的一刹那之前物質是處於絕對的靜止狀態中的。第三，在這個問題中，物質被了解為死的、無生命的抽象體，而非具體的、自動的物質像它實際上存在的樣子。最後一點，在這個問題底提法中，運動本身是完全機械地被了解着；被了解為外界的推動加之於物體的結果，而不是物質之內部必然的自動。現代的物理學，很深入地透入到原子底胸腹中去，在它中間發見了電子和分子底複雜的、無窮的運動；這樣，上述的見解（指提出『物質靠着什麼而開始運動』的問題的那種見解——譯者）就顯得很遠地落後，而辯證法唯物論底物質自動論就被證實無誤了。

認定絕對的靜止為物質底原始狀態或一般所處的狀態，這是形而上的哲學體系和所謂自然科學中的形而上學時期所特有的見解。在近代哲學中，例如笛卡兒視物質為堅實的、固定的和絕對靜止的物體，『它在上帝沒有使它運動以前就能存在的』。斯賓諾莎認為靜止是跟運動一樣地必然的要素。牛頓底機械學所出發的一些法則中，把靜止看作物質之最經常的狀態，而把運動看作某些外來「力量」

底結果。根據這一點，他就認定從神靈方面發出的『第一次推動』底必要性。關於第一次推動底必要性，差不多一切形而上的思想家都承認的。承認第一次推動，也是一切機械論體系底邏輯的終點和始點。

在十六、七世紀中，曾經發展着一種爲這一時期底自然科學所特有的完整的宇宙觀。依照這種宇宙觀底見解來說，『自然是永遠不變化的』。各個星球都靜止地存在着，永遠不動地停留在它們各自的位置上。在自然中，根本沒有發展這回事。在十八世紀底法國唯物論中，表現着這種形而上的宇宙觀底一切基本的特徵。

辯證法唯物論不承認有絕對的靜止。但是它當然承認有相對的靜止相對的均衡，這是運動底成素之一，是運動底特殊場合。辯證法唯物論承認『物體之相對的靜止底可能、暫時的均衡狀態底可能，是辨別物質、因而亦即辨別生命的最重要的條件』。（見恩格斯著，『自然底辯證法』，頁十三）

設想沒有物質的運動，設想沒有事物做基礎的『力量』，這種企圖是哲學的唯心論和教會主義底根源和基本實質。運動脫離了物質、脫離了自然，它變成了思想並且被視爲神靈化了。列寧寫道：『設想沒有物質的運動之企圖，使思想脫離了物質，這也就是哲學的唯心論』。（見列寧著，『唯物論與經驗批判論』）

設想沒有物質的運動的企圖，是唯心的物理學家和實證論者和一般的站在唯

心論立場的自然科學家（狄茨根即已稱之爲「教會主義底外交的下屬」）所共同的。列寧用很大的注意力來跟這些企圖作鬥爭，他曾竭力反對過皮爾遜、馬赫、亞文拿留斯和俄國的馬赫主義者波格唐諾夫等人（這些人把這一傾向拖進到哲學裏來），同時也反對過力學家奧斯華爾德底類似的錯誤。

在一部分現代物理學家中間，我們發見了同樣的唯心論傾向。許多人根據愛因斯坦相對論底事例，企圖想像沒有物質的運動（例如弗倫凱爾）。在孟塞維化的唯心論者方面我們也可以找到使運動跟物質脫離的一些特殊的嘗試。例如梯緬斯基寫道：「運動自己支配着自己，包含着自己，使自己運動着；」又說「運動底運動這一個概念……對於我們不是不相容的」。我們看到，這裏運動跟物質脫離底見解，是以極精巧的形式被提出來；他不提物質的運動而提出了運動的運動。試問孟塞維化的唯心論者和那些唯心論的物理學家之間有些什麼區別呢？實質上絲毫區別也沒有。

辯證法唯物論認爲沒有物質的運動跟沒有運動的物質是一樣地不可能的。辯證法唯物論也不容許簡單化的運動觀，就是說把一切運動都歸結到它底一種形式上去，即機械式的運動上去。這樣的簡化的運動觀，一般地爲一切機械論宇宙觀所特具，個別地是現今蘇聯的機械論者（梯米略才夫，蔡特林等）所特具的、簡化的運動觀，把運動只解作轉移位置的觀點，結果必然要發展到承認均衡爲物質

存在之唯一可能的方式而靜止爲物質存在之主要的狀態的見解。它底心然的邏輯的結論，歸根結蒂還是要達到所謂「第一次推動」底那種立場上去的。

辯證法唯物論認爲「物質底運動不能歸結到一種單純的、粗笨的機械運動、簡單的轉移位置底運動上去；發熱和發光、電和磁石的吸力，化學上的化合和分解以及生活和最後地意識——這些也都是物質底運動」。〈見「自然底辯證法」，頁九七〉恩格斯說，若不承認這點，那末就得否認能力不滅律。把運動解作不變的物體底轉移位置，反對研究各種運動形式之質的區別——這種見解是跟下面列寧底立論不相容的：列寧指出，整個世界是採取質地不相同的各種形式的物質的運動。

講到物質的運動時，我們必須常常記住它底各種具體的形式。所謂「運動一般」，「物質之爲物質」或「物質一般」——這樣的運動和這樣的物質是沒有的，而且也不會有的。我們只知道物質底各種不同的形式和它底運動。「物質」和「運動」這些字眼，只是一些簡寫的名詞，在這些名詞中，我們依照它們共同的特性，把各種不同的被感覺的事物都包容在內」。〈見「自然底辯證法」頁八十五〉

但是運動的物質乃存在於空間和時間之中；物質底運動本身已須以這兩種物質存在底形式爲前提。空間和時間不能與物質底運動相分離。空間和時間不是與

物質相隔離而不依靠物質（即與物質無關——譯者）的東西。「物質存在於空間」這句話底意思，並不是說有一種非物質的、空虛的空間被物質所佔據着，物質被置放在這種非物質的空虛的空間中。它底意思是說，物質本身是有空間的和有延長性的；物質世界是內部存在着伸張性的世界。空間和時間都不是獨立的、非物質的東西，也不是我們底感覺性底主觀形式。它們是物質存在底形式，是物質本身生存底形式。它們是客觀的，它們不存在於物質以外，同樣地物質也不存在於它們以外。

列寧與馬克思、恩格斯都把空間和時間解說為物質存在底形式、物質生存形式離吾人意識而獨立存在的形式。列寧寫道：

「唯物論既承認客觀實體、即運動的物質、離吾人意識而獨立存在，它就可避免地也得承認時間和空間底客觀的實在性」。〔見「唯物論和經驗批判論」〕恩格斯在「反杜林」中所講的也一樣：

「一切存在底基本形式是空間和時間；時間以外的存在跟空間以外的存在同樣是荒謬之言。」

視空間與時間為存在之形式這一種見解，是澈底的唯物哲學底見解。辯證法唯物論底時空觀，跟下列幾種時空觀根本相反：（一）康德和康德主義者底時空觀；他們持着主觀唯心論底觀點，認為時間和空間不是客觀的實在而是人類的直

覺形式；（二）黑格爾主義者底時空觀；他們認爲「發展着的時間和空間底概念，日益接近於前者和後者底絕對觀念」；（見「唯物論和經驗批判論」）（三）馬赫主義底時空觀；認爲時間和空間是「感覺底種類」，「使經驗和諧化的工具」等等。所有這些思派都不承認空間和時間底概念在自身發展中反映着物質存在底形式。

康德學派把空間和時間看作認知外界的主體底特性。馬赫主義則把空間和時間解說成純粹輔助的邏輯的結構，我們靠這些結構底幫助，可以獲得生物性地合目的的方針，可以整理我們底各種混雜錯亂的感覺，而且爲着更經濟地敘述經驗起見，我們可以除去這些邏輯的結構。黑格爾派的唯心論指出，空間只在觀念發展底某一階段上才出現的，就是說，在它底「他在」階段上、在自然形式中才出現的。時間之被包括於黑格爾的哲學體系，爲時更晚——在精神發展底更晚的階段上。

所有這些唯心論的歪曲理論，都被辯證法唯物論一一加以駁斥。

關於馬赫主義的時空說，列寧評道：

「假使時間和空間底感覺能給人以生物性地合目的的方針的話，那末唯有在一個條件之下是可能的：就是要這些感覺反映着人類意識以外的客觀實在；因爲假使這些感覺不給人以關於外界環境的客觀上正確的概念，那末他就不能生物性

地適應環境』。(前書)

否認時間和空間底客觀的實在性，結果就不可避免地要陷於僧侶主義底立場。

但是在這個問題上，馬克思主義不僅要跟唯心論的曲解作鬥爭；馬克思主義者同時還得克服那自然科學發展過程中業已被推翻的、陳舊的機械論對於這問題的見解。由於自然科學的物質觀日益完善，形而上的空間觀（以爲空間是物質之絕對單一的佔據所）顯然是不適當了。特別值得指出的，是牛頓視空間爲與時間無關的、不動的空架子，在裏面可以安置物質的空架子。

辯證法唯物論對抗着形而上的唯物論和機械論，它確定地指出我們底時空觀念是在發展的。

「世界上除了運動的物質以外，便沒有別的東西；而運動的物質若不在空間和時間中，便無運動底可能。人類關於時間和空間的概念是相對的；但是這些相對的概念積集起來就成爲絕對的真理；這些相對的概念不斷地發展着，循絕對真理底路線而前進，日益走近這一絕對真理。人類關於時空的概念底變動性，始終無以推翻二者之客觀的實在性，這正與關於物質運動形式及其組織的科學知識底變動性不能推翻外界之客觀實在性是一樣的」。(前書)

認爲我們關於時間和空間的概念該是不變化的（像現代的機械論者所設想那

樣)；在時間和空間的問題上陷於笛卡兒底形而上的觀念或是陷於法拉底(Faraday)派物理學家底機械論觀(像梯米略才夫那樣)；——這樣就等於走上了形而上的唯物論底立場，否認運動和發展底立場。

辯證法唯物論同時也要跟孟塞維化的唯心論作鬥爭；後者認為「物質是空間和時間底綜合」(見赫生著，「相對論底基本觀念」，頁六四)這樣它把物質之客觀的實在解作物質存在底形式了，它實質上變成黑格爾主義底見解了。

最新的自然科學底知識，非常明顯地證實了辯證法唯物論的空間和時間底見解。跟愛因斯坦這個名字相關聯的現代科學的空間觀，不可變動地確定了它底物質性，空間和時間底一致性和我們關於空間和時間的概念底相對性。在這個問題上，和在其他許多問題上一樣，自然科學底進步，證實了辯證法唯物論底立場底正確。

三 物質和意識辯證唯物觀的反映論

依照辯證法唯物論的觀點，意識、心理、思惟並不是一種獨立的、跟物質發生外的相互作用或跟物質平行而存在的第二個基源。意識依靠着物質，它是物質底產物。意識只存在於以一定的方式組織着的物質。領有意識的，只是那些有機

體世界底高級代表，他們天賦以相當複雜的神經系統。神經系統是有意識的活動底必要條件，意識是以一定方式組織着的生理實體底特性。社會的人，就他全部的物質性和他全部生理的和社會的具體性來說，他是高級意識形態底具有者，而這種意識形態則由於人類勞動和人類底社會活動而發展着。意識是在物質發展底一定階段上的物質生命底表現之一。

唯物論的學說跟現代科學底不可顛覆的論據完全相符合；根據這種學說，沒有物質的地方，就沒有、並且不會有意識，而且這個物質還須是有一定的特殊方式之組織的。意識並非別的，它只是一定的物質形態底一種特性，這種物質形態底組織極為複雜，它發生於自然界進化底高級階段上。

我們可以移動石子，可以變換它底地位，但是石子和整個無機體世界，以及植物界和低級的動物，它們都沒有認知跟着它們發生的那些過程的能力，它們都沒有意識的。只是有一定組織的物質，有高級神經系統的動物體，才具有認知（或領悟——譯者）那些在它內外發生着的過程的能力，自內反映或領悟這些過程的能力。吾人神經機體中的客觀的生理過程，跟它們內部的、取意識形式的主觀表現相隨而行的。凡就本身論是客觀的東西，是某種物質的過程，它對於具有頭腦的實體卻同時又是主觀的、心理的行爲。意識本身也有它長期的發展史。假如低級的動物意識（本能）是與高等動物底神經系統底發展相聯繫的，那末，意

識底進一步的發展就聯繫到由動物過渡到人的轉變，聯繫到社會勞動底發展；而在這種勞動中又在創造着人類頭腦發展底條件。

庸俗的唯物論認為思想或欲望是腦子所分出來的物質，正與怒氣是肝所分出來的情形一樣。這樣的見解完全歪曲了我們關於這個問題的觀念。思想、感情和意志的行爲——這些不是可以量、可以秤、或可以推動的事物。形狀不具有重量這一性質，它二者是同一物體之不同的性質；同樣地，伸張和意識也是同一物質之不同的性質。古代唯物論者底觀點，以為人內部存在着精神，這種精神乃是由極細微的物質、由圓形的、光滑的、會動的和類似火的原子組合而成的。這種觀點是科學幼稚時期底產物。現在我們距離這種心理觀已經很遠了。我們認定：感覺和意識是運動的物質底內部狀態；是反映着在運動的物質中所發生的生理過程的特殊性質，——這種特性，跟客觀的神經作用過程不可分離，但又不與這種過程相同。然而我們距離唯心論者所願望的「承認思想惟為特殊的精神實質」的那種思想，卻也是很遠的。

只有思想的物質腦子沒有為特殊的思想實質的精神。意識的、思想的物質，是有特別質地的物質，它隨着人類社會生活中語言底發展而達到高度的發展。我們不把物質組織底高級形態和低級形態看成同一的東西，我們不否認意識和思想實體底特殊性。但是我們把它解作物質發展之形式和歷史的產物。馬克思和恩格

斯着重地指明意識對於物質生產發展的依賴關係和意識跟人類語言發展的聯繫；在他們早期的著作中就寫道：「意識不是向來有的，所謂『純意識』是不存在的。在「精神」之上，向來被物質加以重負，這裏物質採取語言底形態表現着……語言跟意識相類似，是從人與別人發生關係的需要中產生出來的。我對於我底環境的關係（或態度——譯者）就是我底意識。凡是存在着某種關係的地方，這種關係是爲我而存在的」。（見「馬恩文存」，卷一，頁二二〇）意識是歷史的產物，它跟社會生產底發展有不可分離的聯繫。

辯證法唯物論對於意識問題（即所謂心理物理問題）的解答，與冒牌馬克思主義的機械論者和孟塞維化的唯心論者底理論，有着根本的區別。機械論者附着心理學中某些左翼的資產階級學派——反映論派和美國的行爲主義（Behaviorism）學派底見解，實質上他們完全推翻了意識。他們把意識解作理化的、生理的過程。他們認爲高級實體底行爲研究，可以由客觀生理學的和生物學的研究來完全執行的。機械論者不了解思想的、意識的本質之質的特殊性，他們見不到意識是人類底社會實踐底產物。他們把客觀和主體底具體歷史的一致，代之以主客底等同，代之以偏面的、機械的客觀世界。這一機械論的立場之最顯著的表現就是所謂應契門主義（Enchmenism）。應契門在他所著的「新生物學論」裏面，解說意識就是生理過程，這樣他實際上無異取消了哲學中的基本問題——思惟與存

在底關係問題。

孟塞維化的唯心論者對於這個問題的見解，也是不正確的。德波林等人企圖用一種妥協理論來代替馬克思主義的意識論，企圖把唯物論跟唯心論調和起來。他們是主張客觀主義和主觀主義結合或「綜合」的學派。孟塞維化的唯心論拿客觀主義和主觀主義底「聯盟」、拿兩種方法底「互助」——一種方法只研究生理過程，另一方法只研究意識這一獨立的實質，——它拿這樣的立場去對抗辯證法的原则（這種原則既非機械的客觀主義，亦非唯心的主觀主義）。

普列哈諾夫在本問題上的錯誤，我們也得把它指摘出來。普列哈諾夫不見到爲物質之特性的意識，只是在一定的歷史階段上才發展起來的，因此他陷於「唯物論」(Hylozoism)，他走上「物質之普遍的精靈性」底理論底立場，依據這種理論，在任何歷史發展的階段上，一切物質都具有意識的。這一理論立場，十分顯著而銳利地表現在他底一句「格言」上：「石子也有思想的。」普列哈諾夫底意見，認爲意識不發生於物質底發展過程中，而是從最初時就存在於一切物質的。人底意識和低級有機體底及石子底意識之區別，僅僅在於程度上。在這一理解中，表明普列哈諾夫沒有充分深刻地了解和運用唯物辯證法，他不了解思想的物質之質的特殊性。

爲要做一個澈底的唯物論者，單單承認物質底基源性是不夠的，他還必須承

證物質底可認識性。唯物的辯證法能夠正確地解決可認識性底複雜問題——這是過去一切哲學都覺得無力應付的問題。關於認識客觀世界底可能性的問題，辯證法唯物論所採取的立場，既跟不可知論有區別，又跟馬赫主義者底直率的實在論不相同。

前面我們已經介紹過休謨和康德底不可知論的見解，他們把認識的主體從客觀方面隔離開來，認為越出主體界限以外是不可能的，在他們看來，「自在之物」和形像之間存在着一道不可逾越的鴻溝。馬赫主義者底直率的「實在論」，我們前面也已說過，把客體跟感覺等同起來了。馬赫主義確信世界是跟我們直接的知覺等同的。照它底見解，真理在我們底感覺中就已取完成的形態。同時，馬赫主義者不但看不到我們底感覺是外界作用底結果，而且他們還不了解主體在認識過程中的積極作用，不了解外界作用在主體底感覺機關和思想的腦子中所做的改造功夫（取概念和印像底形式表現出來）。

關於外界可認識性的問題，辯證法唯物論以那澈底施用唯物辯證法的反映論為根據。馬克思和恩格斯所澈底發揮而後來又為列寧所繼續發展的反映論，是馬克思—列寧主義的認識論底「精靈」、心房。它對於客觀現實底可認識性的問題，給予了肯定的答覆。根據這一理論，我們底印像和概念不僅被客觀事物所引起，而且還反映着客觀事物。印像和概念，並非主體自動發展底產物（像唯心論

者所說那樣），也不是標符（像不可知論者所設想那樣），而是客觀事物底反映像樣本。

客觀的真理係不依靠主體而獨立存在的，雖然它反映在我們底感覺和概念中不是一下子就取完成的形態。可是人類的意識能夠在認識過程中反映這種真理，認識這種真理。認識過程是複雜的過程，在這個過程中，尙未被認識的「自在之物」，反映到我們底感覺、印像和概念上來時，就變成「爲我之物」了。感覺和思想並不把我們跟外界隔絕開來（像康德所設想那樣），而是把我們跟外界聯繫起來，它們是客觀外界底反映。思想的東西——我們底印像和概念——並非別的，它只是「人類頭腦中所轉現出來和改造過來的物質的東西」。〔見馬克思著，「資本論」卷一〕在認識底運動過程中，物質的世界愈趨愈接近地、愈精確地、愈多方面地和愈深刻地反映在我們底認識中。

我們認識世界的的能力並無限度，但是我們底接近絕對真理却每一次有它底歷史上確定的界限的。真理底獲得，完成於人類認識底歷史運動中。「從現代唯物論底觀點、即馬克思主義底觀點看來，吾人知識之接近客觀的絕對真理，是歷史地有限度的，但是這一真理底存在是絕對的，我們不斷地接近着它，這也是絕對的。圖畫底外形是歷史地有條件的，但這張圖畫描繪着客觀上存在的模型，這是絕對的」。〔列寧著「唯物論與經驗批判論」〕

反映論在列寧底著作中得到極充分的發展，但是它並不是馬克思主義哲學中列寧所特創或建立的新原理。馬克思和恩格斯完全站在辯證法唯物論的反映論觀點上的。

反映論底要義如下：列寧把認識看作反映，但他了解這種反映為矛盾的辯證過程。列寧寫道：「對於自然在人類思想中的反映，我們不要『死板板地』去了解它，不要『絕對地』去了解它，它不是無運動的，不是無矛盾的，而是處於永久的運動過程中，矛盾底發生和解決底過程中」。（見『列寧文集』卷九，頁二二七）

列寧指示我們，不要從狹窄的經驗的意義上去了解反映過程，不要從我們感覺中的直接反映底意義上去了解它；可是許多人却正企圖這樣來『闡明』列寧底見解，現代機械論和孟塞維化唯心論底代表們，也正是這樣寫着。反映過程並不限於感覺和印像。在我們認識過程中客觀世界底反映，亦存在於我們底思想中、抽象的概念中。關於這一點，列寧說：「認識就是人底反映自然。然而這不是簡單的、不是直接的、不是整體的反映，而是許多抽象思考、概念、法則等等形成過程」。（前書）

同時列寧指出，認識過程和認識由感覺到思想的運動，是突躍式地進行着的。在這一點上，他異常精確地闡明了認識中的經驗元素和理性元素相互關係底

辯證唯物論的見解。許多哲學家都不了解認識底運動過程中——從感覺到思想、從印像到概念的運動過程中所發生的突變。理解這一轉變，這一突躍式的轉變，因矛盾而產生的轉變，理解感覺和思惟底一致為辯證的一致——這就是表明列寧反映論底本質的異常重要的元素。

究竟感覺主義的經驗論底狹窄性何在呢？就在它在感覺和概念之間掘開了一條鴻溝。直到黑格爾為止哲學中的理性主義學派底狹窄性又何在呢？那就在他們使概念脫離了感覺。只有把認識當作過程看的辯證法唯物論，才給這些問題以正確的解答。列寧對於這個問題的解說，給了我們一件強有力的武器去毀滅一切唯心論的見解。

直率的實在論者，非歷史地去觀察認識，他們不了解認識行為如何完成，不了解事物、印像和概念之間的相互關係怎樣。列寧發展着馬克思的認識論，闡明了不僅由物質到意識，亦且由感覺到思想的轉變底辯證性。感覺、領悟、印像、是被感覺的事物之直接的反映。概念、觀念、思想都不是直接的：它們經過感覺底幫助而與事物相聯繫。意識完成了由印像過渡到概念的那個轉變時，它似乎退讓了、脫離了事物。感覺、印像似乎要比思惟更接近實際些。但是思惟抓住着手事物底整個，從事物底運動和聯繫中去把握事物。它更深刻地透入於事物，反映着事物底本質。這樣看來，思惟雖然不是直接的可是它却更完全、更深刻地反映着

事物。思惟雖引導我們距離事物更遠一點，但這只是爲着要使我們更接近於它。這就是感覺和思惟在認識過程中的辯證的一致。

對於反映論及其發展底理解的另一個異常重要的要點，也是列寧所指示出來的，——這就是反映本身底理解。所謂反映，不過是給吾人以現實之正確的描繪的那種形像、樣本、寫照。然而這一正確的現實底描繪，係得之於發展過程中社會實踐底過程中。同時，列寧指明了這一點，他又用它底刀鋒去對付不可知論——不管這種理論底表現形式如何。列寧提出問題道：假若我們有更多的感覺器官的話，我們能不能多認識一些呢？他自己答道：不能的。列寧這樣回答，因爲他認爲在我們掌握中有着很充分的工具，儘夠可以幫助我們正確地認識客觀世界，而一切不可知的理論、對我們底認識發生懷疑的那種理論，必須堅決地被擯斥和揭破。然而認識不給予吾人以完整的、絕對的真像，認識底進步是經過相對真理以走向絕對真理的。

最後，我們還必須注意到一個重要之點，這一點也是列寧底反映論所特有的——就是他對於感覺本身的理解。當列寧底『唯物論和經驗批評論』剛出版的時侯，亞克雪洛德對列寧的巨大的論戰，恰正也爲着這一點。現代的機械論者和孟塞維化的唯心論者，也都曲解了馬克思——列寧對於感覺問題的見解底本質。

照列寧底意見，感覺主要地就是物質對於吾人感官（感覺器官）的作用底結

果。感覺是由外界刺激能力轉變為意識底事實，是客觀世界之主觀的形像。在這種關係上，發生出一個異常重要的問題來：感覺之為形像，感覺之為寫照，感覺之為描繪，它對於被描繪的事物的關係怎樣呢？這裏在何種意義上我們可以說到描繪的與被描繪的相類似，翻印與原本相類似呢？為要考察這一點，讓我們把列寧關於色和光底相互關係問題所發表的異常可注意的意見，提出來分析一下。

顏色是物理的客體——即光浪——對於吾人眼膜所給的影響底產物。然而顏色並不是對於光、對於影響吾人眼膜的客觀過程的符號或標記。顏色也不是完全主觀的東西，像沙拉比揚諾夫、亞克雪洛德等機械論者所想像那樣。這裏在主觀的形式上，在感覺形式上，反映着光浪之客觀的質地。顏色跟引起它來的光的作用相類似，亦即跟一種客觀的過程相類似，不過這只是相對地類似。

關於這個問題，列寧在他所著的「唯物論與經驗批判論」中批判到機械論者和波格達諾夫派時寫道：「你們既承認不依賴吾人之神經、不依賴吾人之感覺而獨立存在的物理的客體，而這種客體必須靠它對於吾人底眼膜向作用才能產生感覺，因此你們就可羞地放棄了你們底『單方面的』唯心論而轉變到『單方面的』唯物論觀點上來了。假使說顏色只是由於它對眼膜的依賴關係而成為感覺（這是自然科學所強迫你們承認的事實），那末光線一經落到我們底眼膜上來，就產生色底感覺。由此可知，在我們以外，不依賴我們和我們底意識而獨立存在着物質

底運動，譬如說，存在着一定長度和一定速度的以太（Ether）底波浪，這些波浪作用於吾人之眼膜而產生此種或彼種色彩底感覺。自然科學正是這樣觀察問題的。對於此種或彼種色彩之不同的感覺，自然科學用光浪之長度不同來解釋它，而這種光浪乃存在於吾人以外、存在於吾人眼膜以外並不依賴吾人而獨立的。這也就是唯物論。唯物論底立場是認定：物質作用於吾人之感覺機關而產生感覺。感覺依賴着腦筋、神經、眼膜等等，亦即依賴着有一定形式之組織的物質。物質底存在却並不依賴感覺。物質是源始的。感覺、思想、意識是有特殊組織的物質底高級產物。」（見「唯物論與經驗批判論」）

在另一處地方列寧又說：「顏色是物理的客體作用於眼膜的結果——感覺是物質作用於吾人之感官的結果」。（前書）

由此可知，列寧不把顏色底感覺和引起這種感覺的光線視為等同（或同一）。然而不視色與光為等同（關於我們底種種感覺機關和別種形式的感覺之相互關係，亦當作如是觀），列寧同時却對這問題給了一個真正唯物的、排除一切不可知論底元素的解釋。

極細微的一點傾斜於反映論以外的思想，就會促使你陷於唯心論和不可知論底立場。哲學家一經離開了反映論底立場，他就變成康德主義者、馬赫主義者、黑格爾主義者，而不能成為辯證法唯物論者。普列哈諾夫，和他以後的機械論者

和孟塞維化的唯心論者，都犯了脫離反映論而走上反馬克思主義的標符論的許多重大的錯誤。

在這一極頂重要的唯物辯證法底問題上，普列哈諾夫脫離了恩格斯所規定的唯物論底立場而走到認識論中的標符觀底見地上去了。普列哈諾夫底標符論的觀點，形成於一八九二年他給恩格斯底「費爾巴哈論」一書所寫的「註釋」中。他附和當時俄國的一位物理學家塞倩諾夫底意見，以為「不管離吾人之意識而獨立存在的外界事物本身是什麼——我們從它們那裏得到的印象，畢竟只是有一些條件的符號；無論如何，現實界內的類同和差異是跟我們所感覺的符號底類同和差異相適合的」。〔見「費爾巴哈論」一書之「註釋」，第一版，頁一一七〕

普列哈諾夫又說：「我們底感覺是一種特殊的標符，它告知我們現實中所發生的事物。標符是跟它們所傳達的那些現實的事件不相似的」。〔前書，頁一一八〕稍晚，即一八九九年，普列哈諾夫更發展他底這種見解，他確定地說：「假若感覺和根據感覺而產生的印象，是跟引起感覺而本身當然既非感覺又非印象的那個事物相類似的，那是一件很希奇的事情」。〔見普列哈諾夫著「再論唯物論」，或「普列哈諾夫全集」卷十一，頁一四一〕在同一書中普氏又寫道：「事物自身底形式與關係，決不會跟我們對於它們（指事物之形式與關係——譯者）所感覺到的那個樣子一樣的，就是說，不會跟我們所看到的、「轉現」在我們頭腦中的

它們一樣的。我們關於事物底形式和關係的印象，正與標符（或作象形字——譯者）無異，但是這些標符精確地表明着這些形式和關係，這樣我們就能夠研究事物自身對於我們的作用和我們對於它們的反作用了」（前書，頁一四二）

一九〇五年，普列哈諾夫實質上仍繼續保持着塞倩諾夫底見解，關於意識跟現實的關係問題，他只表示反對過去所用的術語，他底意見是這樣：「假若事物自身之有色彩，只在我們看它的時候；有氣味，只在我們嗅它的時候，諸如此類等等，那末我們，既稱我們對事物的印像為有條件的標符，就有根據設想，照我們底意見，我們感覺中所存在的事物底色彩和氣味等等，是跟某種色彩自身和某種氣味自身等等相適合的；——簡言之，某些感覺自身不能成為我們感覺底對象。」這裏普列哈諾夫雖已放棄了「標符」（或「象形」——譯者）這個名詞，實質上却依舊認為我們底感覺和印象跟引起它們的客觀事物不相類似。

孟塞維化的唯心論者袒護着普列哈諾夫底錯誤，這就足以證明他們在認識論中所持的見解跟普列哈諾夫底見解很相接近。同時，現代的機械論者，也出來袒護普列哈諾夫底標符論，他們拿普氏底理論來對抗馬克思——列寧底認識論。亞克雪洛德早在一九〇九年在他對列寧底「唯物論與經驗批判論」一書的「書評」中，堅決地否定了反映論。她（指亞克雪洛德女士——譯者）在那篇書評中攻擊列寧道：「普列哈諾夫底批判者（指列寧——譯者）駁斥了標符論而又認為感覺是事

物之型像或「不精確的」翻本，這樣他就陷於「三元論」底立場，由內而外的宣揚着柏拉圖主義，而決不是以單一的元素爲出發點的唯物論哲學。假若說感覺是事物之型像或翻本的話，那末試問我們爲着那個鬼需要事物呢？——這種事物，在這樣的場合、似乎真正成爲絕對意義上的自在之物了。承認感覺爲事物之型像或「翻本」，這無異在主體和客體之間重新開闢了一道不可逾越的二元論的鴻溝。」（見「唯物論和經驗批判論」一書之附錄）亞克雪洛德不能了解，開闢二元論的鴻溝的，並不是反映論，却正是標符論，因爲後一理論同時承認自在之物（卽事物自身——譯者）底存在和入底印像中跟自在之物不相似的徵象、符號底存在。沙拉比揭諾夫以很顯明的態度表示擁護標符論而反對反映論。他寫道：「認識過程並不是從事物攝取形像底過程，而是在客觀和主觀現象之間覓取適合點底過程。」（見一九二六年第六期「馬克思主義旗幟之下」雜誌中沙氏所著之論文，頁六四）沙氏不止一次坦白地聲明：「我在自己所著的書裏，很精確地發展了普列哈諾夫底觀點……我向來堅決地站在、現在也依然站在普列哈諾夫底觀點。」可是在「唯物論與經驗批判論」中列寧指出，在認識論底問題中，普列哈諾夫「在唯物論底解說中犯了很明顯的錯誤」。

那末照列寧底意見，普列哈諾夫底錯誤究竟何在呢？爲什麼標符論會站不住呢？普列哈諾夫底錯誤是在於他傾向不可知論底立場，就是說，不相信吾人感覺

機官底指示，因而亦即不相信客觀世界底認識。就實情論，假如我們底感覺和印像不類似它們所反映的客體而只是一些標符和徵象的話，那末我們就不能相信我們底知識真正適合客觀世界這一事實了。這樣我們也不能相信關於客觀世界之科學的認識所供給我們的那些知識底真實性了。簡單地說，標符的認識論發展下去必然要否定外界底存在，因為記號或標符，對於虛構的事物也是可能的。就這點意義上說，標符論實在頗接近休謨底懷疑論和康德底不可知論。標符論或象徵論之所以站不住，原因就在此；它跟唯物論的反映論的根本區別，也是在此。

列寧在分解普列哈諾夫底錯誤時，給了標符論一個周密而澈底的批判。他寫道：「描繪從來不會跟模型完全一樣，這自然是毋庸爭論的，但是描繪是一件事物，標符、有條件的記號，又是另一件事物。描繪是必須而且不可避免地要被描繪的客觀現實體為前提的。『有條件的記號』、標符、徵象，却是產生完全不需要的不可知論之元素的一些概念」。〔見列寧全集〕卷十三〕列寧所反對的標符論（或徵象論），是普列哈諾夫以前德國著名的自然科學大家赫爾姆霍爾茨（Helmholtz）在其著作之一中所宣佈的。赫爾姆霍爾茨根據吾人視覺能力底限制性，得出結論來說：我們底眼睛，關於我們所看見的事物底性質所給我們的知識是虛偽的。列寧因而承認一位德國的哲學家費爾巴哈底信徒，拉烏（L. W. Feuerbach）底一句話是很對的，那句話是說：赫爾姆霍爾茨底象徵論，是繳付給康德主義的一

種貢獻。有一點值得注意的，就是列寧對赫爾姆霍爾茨底象徵論（即標符論——**四者**）批判，竟跟一九二五年所公佈的恩格斯從前在「自然底辯證法」一書中所作的象徵論批判，字句上都相符合的。

四 客觀的絕對的和相對的真理

列寧把唯物辯證法當作認識論研究時，說明反映底本質是一個過程，並將相對的、客觀的和絕對的真理三者間的相互關係，予以透澈的說明。照相對論底見解（波格達諾夫及其他等人），認為吾人認識之相對性，使客觀的、絕對的認識成爲不可能了。列寧駁斥這一理論，他剖明了絕對和相對真理之辯證的相互貫通性。他指出，相對的認識並不是絕對的認識之形而上的對立方面，而是走向絕對真理的道路底階梯；它並不排除絕對的認識，它在它自己的運動中不斷地、日益加甚地走近絕對的認識。我人認識之客觀性即在於此。

然而用什麼來證實吾人認識之客觀性，思惟之正確的反映存在，其保障又何在呢？馬克思對於這個問題回答道：「人類的思惟是否具有實體的真理——這並不是理論問題而是一個實踐的問題。人類必須在實踐上來證明其理性，即證明自己的思惟底現實性和力量。關於脫離了實踐的思惟底實在與不實在的爭論，是純

粹煩瑣學派的爭論。」（見馬著「論費爾巴哈之提綱」）

關於認識底可能與限度問題，只有在認識本身底過程中，才能得着解決，而這個過程又為社會的實踐所決定。譬諸游泳一事，關於人能游泳這一點底最好的和唯一的證據，就是游泳底結果自身——游泳底實踐說明游泳者底能力和可能；關於認識底問題，也應當用這樣的方法來解答。認識底應用、歷史和科學底實踐，證實了認識底可能性並決定了它底歷史的限度。科學靠着它自己的實際的成績來解決科學知識可靠與否的問題。

人類底歷史，科學和技術底歷史是外界可能認識底最好的證據。

我們已經知道，反映論是唯物的同時又是辯證的認識論之最重要的基礎。承認物質底源始性和意識底從屬性——這一認識是不可分離地跟反映底矛盾性、辯證性底理解相結合的。我們應把認識看作一個歷史的過程。由此就開闢了一個根據社會發展以研究認識的廣大的前途。

照唯物辯證法底理解，所謂客觀真理是指吾人概念之客觀的內容而言，這種內容不受意識底支配——既不受人、亦不受人類底支配。社會人底歷史地發展着的認識，使我們知道客觀的真理。真理並不是停滯的東西，它是一個過程。列寧說，「真理是一個過程。人經過「實踐」（和技術）才由主觀的觀念達到客觀的真理」。（見「列寧文集」卷九，頁三七）

論客觀真理的學說，具有極大的科學和實踐的意義。在對一切唯心論和相對論的鬥爭中，這一學說是一件最好的武器。因為假使沒有客觀的、即離主體、離人或人類而獨立的真理，那末我們就不能相信，客觀的實體離人們底意識而獨立存在着，它是我們底知識底唯一內容。假使我們底知識沒有這種離人而獨立（即不受人支配）的內容，那末我們就無從相信，以改變環境為目的而為理論的先見所指揮的實際行動，是適應着客觀的規律性，這種規律性是在那些理論的先見上反映出來的。認識客觀真理，承認單是那反映現實世界的科學知識能夠給予吾人以客觀的真理，這樣就能掃除一切不相信外界底實在性的那種見解。

因此，否認客觀真理，結果要達到（或本身就是）否認物質現實之離吾人意識而獨立存在；反之，承認客觀真理就等於認認在意識以外而不受意識支配的客觀實在。

波格達諾夫曾攻擊過馬克思底真理論。波氏是個主觀唯心論者，而大家知道主觀唯心論是否定實在界離意識而獨立存在這一唯物論原則的；波氏就站在這樣的立場寫道：「在我看來，馬克思主義否認任何真理之無條件的客觀性……真理是一種觀念形態、是人類經驗底組織形態。」照波格達諾夫底意見，真理是經驗組織之觀念的形態。既然這樣，那麼真理是依賴我人之意識而存在的，這等於說，宇宙間沒有客觀的真理。實際上當波格達諾夫用「客觀真理」這個名詞時，

他認定它是不合理的。依照他底觀點，只能夠講到主觀真理；雖然他所說的主體並不指個別的人而是指全人類。在波格達諾夫底意思認為「客觀」這一概念並不解說離意識而獨立，而是解說一般公認，即在許許多多人、在全體人類看來都公認為如此的意思。

照波格達諾夫底意見，客觀真理就是「根據許多不同的人底互相檢驗和意見底一致」而成立的那種概念。波格達諾夫底這種唯心論觀點底絕對的荒謬是不難看出的。依照波格達諾夫所給的客觀性底定義，則宗教和各種邪說偏見都將成為客觀真理了，因為宗教和各種邪說雖然實質上是謬見可是它們却具有為許多人所公認的一般性，它們甚至往往比真正表現客觀真理的科學上的發明（當這種發明尚未被大多數人所認知的時候）還更普及些、更有一般性些。波格達諾夫既否定客觀真理底存在，就等於替神道說教開了方便之門，「替宗教經驗底」組織形態「清除了道路」。

波格達諾夫底否定客觀真理，跟他的主觀唯心論有着密切的和順次的聯繫。相對論者和各式各樣的不可知論者，從休謨和康德起到經驗批判論者馬赫和亞文拿留斯止，都發展了像波格達諾夫那種的真理觀。在這些公然否認或懷疑客觀實體之存在的人們看來，客觀真理當然是不存在的。

在現時，對於唯物辯證法的客觀真理論，機械論底個別的代表們又在作各種

修正的嘗試。例如沙拉比揚諾夫宣傳一種見解，認為「任何的客觀真理都不存在的，一切真理都是主觀的」。沙拉比揚諾夫發問道：「爲什麼我把一切真理都稱爲主觀的呢？因爲真理不是客觀的存在，真理是我們關於世界、事物、過程的概念。」（見一九二六年「馬克思主義旗幟之下」雜誌第六期沙氏之論文）

沙拉比揚諾夫跟主觀唯心論者底見解相同，他認爲人們底概念只是主觀的，就是說，自身沒有客觀的內容。那麼試問我們底概念底內容是從那裏來的呢？除非你完全不了解或有意修改辯證法唯物論底原理，那麼你可以說我們概念底內容，不當從周圍的客觀世界中而當從意識本身中去找尋。凡是不被唯我論底觀念所迷住的人，都很明白我們底概念底內容是自然和歷史。我們底概念，我們底知識底內容，離人和人類而獨立的，也就是客觀的真理。我們底知識固屬於我們，但是這些知識中所包藏的內容却不是我們的，而是離我們而獨立的。這一點，沙拉比揚諾夫恰恰不能了解或不願了解。

假若照沙氏所設想，認爲知識底內容屬於主體，依賴主體而存在，那麼「地球存在於人類未產生前」這一個科學的論斷，馬克思主義關於由資本主義社會到社會主義社會之歷史地必然的革命的轉變這一學說，都不能視爲客觀真理了。痛快些說，大概除了沙拉比揚諾夫所說的話以外，一切其他的科學原理都不能算作真理了。

然而照唯物辯證法底見解，人底概念、知識都表現着客觀的真理。可是現在要問：這種表現客觀真理的知識，能否一下子把它（指客觀真理——譯者）整個兒地、無條件地和絕對地都給我們呢？還是它（指吾人之知識——譯者）只能近似地表現它而不能一下子表現它全部呢？

這是關於絕對真理和相對真理底相互關係的問題。我們要首先指出，唯物辯證法並不否認絕對真理。相反的，它既承認客觀真理，同時就相當地承認了絕對真理，列寧說，「做一個唯物論者，就是承認吾人感覺機關所開拓的客觀真理。承認客觀真理、即承認不依賴人和人類而獨立存在的真理，——這就是相當地承認絕對真理」。〔見「唯物論與經驗批判論」〕就實際論，當我們說我們底知識底內容是客觀世界時，這就等於承認我們底知識是關於永久的、絕對的自然，我們底概念底內容是永久的、絕對的世界。〔關於自然之一切真理的認識，就是永久的、無窮的認識，因此它實質上是絕對的〕。（恩格斯著「自然底辯證法」，頁八四）列寧亦認為「可以在人類的某些概念中否定相對性底原素而否認客觀真理，但不否認客觀真理底存在，就不能否認絕對真理」。〔「經驗批判論」〕然而客觀的、絕對的真理不是一下子全部成爲我們底知識，而是在吾人認識之無窮的發展過程中、經過許許多多相對真理底介紹而逐漸接近於絕對真理。這許許多多相對真理底總和就是絕對真理底表現。

「認識就是人對自然的反映。然而這不是簡單的、直接的、完整的反映，而是許多概念、法則等等底抽象和形成底過程；這許多概念、法則等等，有條件地、近似地把握着永久運動和發展着的自然底普遍的規律性。這裏有三種東西是真實的、客觀的：（一）自然，（二）人底認識，即人底腦子（這是同一自然之高級的產物），（三）自然在人底認識上的反映形式，這種形式就是概念、法則、範疇等等。人不能把握——反映——認知自然全部、整個地，它底「直接的整體」，他只能永久地接近於這點……」（『列寧文集』卷九，頁二〇三）

根據唯物辯證法底觀點，人類的思惟，就它底本性說，能給吾人以絕對的真理，後者乃由許多相對真理積集而成。科學發展中的每一階段增添一些新的種子到這個絕對真理底集成中去，但是每一科學原理底真理界限總是相對的；它因知識繼續增長而有時擴張，有時縮小。絕對真理表現在許多相對真理之上，若不經過相對真理底表現，絕對真理就無從認識。在人類所達到的每一個科學真理中，雖然它具有相對的性質，它却包含着絕對真理底種子。唯物辯證法並不否認我人一切知識底相對性，但這只是指我人知識接近於客觀的絕對真理之限度底歷史的條件性而言。「我們只能夠在我們底時代條件之下認識，並且只能認識這些條件所允許的那麼多」。〔恩格斯著「自然底辯證法」〕

一切科學上的發明，都是歷史地有條件的、有限度的和相對的，但是科學的

知識跟謬說不同，它顯示着、描畫着客觀的真理，絕對的自然。

這種絕對真理與相對真理底相互關係之辯證法的理解，跟形而上的唯物論者和哲學的相對論者底見解，有根本的區別。形而上的唯物論底代表們是承認絕對真理的。大家都知道，他們所根據的一個基本原則是說：現存的世界處於不變的狀態中，它是一個不變的物質的實體。其次，他們又認定人類思惟底不變性；他們認為在入底意識中，這一不變的客觀世界是一下子整個兒地被攝取去的。例如杜林就認定有「最後階段的永久真理」。形而上的唯物論者底見解底根本缺點，並不在他們承認絕對真理，在這一點上辯證法唯物論者跟他們同意的；他們底根本缺點是在：他們把客觀世界和入底知識，在它們底歷史發展以外去觀察了。因此形而上的唯物論者把真理也看成不動的、死的、不發展的東西了；照他們底見解來說，真理只有絕對性的。然而實際上絕對真理是在人類認識底發展過程中開拓出來的，而每一向前的認識步驟，表現着絕對的內容，但只具有相對的意義，這就是說，它並沒有澈底地攝取了這一內容底全部。

另一種極端的見解就是哲學中的相對論。相對論者只承認我人知識之相對的意義。他們根本否認絕對真理。根據他們底觀點，認為任何科學的發明，都不包含絕對的真理，因而亦即不包含客觀的真理，照這樣的觀點來說，那麼可以詭辯式地替一切荒謬理想和無稽之談作「理論」上的辯護了。相對論者這種極端的真

理觀，是產生於他們底否定離人而獨立存在的世界。

今日機械唯物論和孟塞維化的唯心論底一部分代表，在真理底問題上，也傾向於相對論底觀點。機械論底著名代表沙拉比揚諾夫，差不多在他底一切著作中都直截了當地揚言知識只是相對的。沙拉比揚諾夫把知識底相對性本身看作絕對的了。事實上孟塞維化的唯心論者也發揮着同樣的見解。德波林底信徒之一（哥尼克曼——譯者）在其所著「哲學家的列寧」一書中寫道：「知識永遠是相對的，它永遠只是接近於客體。」注意吧：「永遠只是接近於客體，」那麼沒有話說，好一個「馬克思主義」的理論啊——我們底知識永遠只是接近於客體而已！既然我人底知識只是接近於客體而永遠不能夠達到它，那麼我們就不能相信人底概念以外有客觀外界底存在……。

德波林本人也說：「一切現有的真理，皆非絕對的、而是相對的真理……絕對真理本身，我們却永遠不能把握着的。我們只是在我們底認識和行動過程中接近着它」。（見德氏著「思想家的列寧」，頁二七）我們只是接近着絕對真理而永遠不能把握它——這是德波林底觀點，這種觀點跟我們前面所說到的列寧底見解完全相抵觸的。

孟塞維化的唯心論者自己沒有根據自己的哲學做出他們底結論來，反之，機械論者沙拉比揚諾夫却提高了全部噪子發表他底意見。他在論文中寫道：「難道

唯物論能夠斷言存在着不符合客觀實情的概念嗎？當然不能。意識永遠被存在所決定。這裏你找不出一個例外來的。上帝底概念適應着客觀的過程』（見一九二六年『馬克思主義旗幟之下』月刊第六期）根據宗教觀念淵源於階級社會底社會條件這一個事實，沙拉比揚諾夫做出了宗教觀念具有真理性這一不正確的結論來。很明顯地，他把兩件不同的事情混為一談了：一件是客觀的真理，另一件剝削者底階級利益；後者固然也客觀地存在着，但是它不含有客觀的真理。相對論的真理性也這樣地在替一切夢想和荒謬觀念作『理論』上的辯護，它替一切神道說教和神祕學說大開其方便之門。

這樣看來，不論是形而上的唯物論或是唯心論的相對論，都不能正確地解決絕對真理和相對真理底相互關係問題。只有唯物論的辯證法，既予思惟與存在底關係問題以最深切的解答並最周密地確定了科學知識底客觀性，同時它又予絕對和相對真理底相互關係以正確的理解。

五 社會的實踐為認識底標度

實踐和認識過程底關係，並不以實踐證明認識底真理性這一點為限。它兩者間的關係是很深切的、多方面的。認識理論，產生於實踐。社會的人不僅認知客

業世界，不僅作用於這一世界，而且自己把外界當作自己的行動對象來應付，變
更和改造這一外界。在我們實踐的行動中，集積和形成着我們底感覺，在同一的
行動中證實它們自身底真理性；發生於感覺的觀念和理論，也在這裏（在實踐的
行動中）得到改正和完成它們的那些力量。認識從實踐中生長出來，在它與實踐
底一致中完成起來，它替實踐服役，組織和改進實踐。在實踐的行動中，實現着
客體和主體底一致，自然和人底一致：人作用於自然，改變着自然，同時他改變
他自己的本性。

現在要問，為什麼只實踐能證明我人認識底現實性，為什麼實踐以外就沒有
認識底真理性底標度（*Criterion* 或作標準——譯者）呢？這是因為人底意識只是
社會生活底一方面，它在實踐以外就沒有任何意義。人們生存所必需的物質資料
底生產一經停止，人底意識底活動也就立刻停止。各方面的社會生活底基礎是物
質的生產，照馬克思底說法，是人底感官實踐的、有目標的活動。

所以，只有當在社會實踐過程中、首先是在物質生產過程中，人們達到了思
惟中所預想的結果的時候，人們底認識才會發生力量。假如人底認識不照外界過
程底實況來反映這些過程的話，那麼人們在實踐的活動中也就不能達到意識中所
預想的這一活動底各種結果。而且沒有實踐的活動，甚至連人類社會底生存都不
可能；假若人們關於周圍世界的概念是虛妄的時候，這種實踐的活動就能改變這

「一虛妄的概念。因此，在社會人底實踐中，在他底有目標的活動中，包含着我人關於外界的概念底真理性底標度。在社會的物質生產底發展過程中，發生和發展着正確地反映客觀世界的諸種概念。社會在實踐上去影響自然，改變它底形式，同時它也就改變了自身和自己關於外界的概念。由於人們有目標的活動底結果，創造出了物質的事物，這些事物也是物質的現實界之不可分離的部分。」

照列寧底說法，「實踐高於（理論的）認識，因為它不僅有一般性底價值而且還有直接的現實性底意義」。（見「列寧文集」卷九，頁二六一）人類關於外界和外界中所發生的過程之理論的認識，揭露了歷史發展底規律性和傾向；但是只有社會的實踐予理論以澈底的證實，從實物之歷史的具體性上去把握實物。列寧說：「理論的認識應予吾人以實物之必然性、它底各方面的關係和它底「自在」和「自為」底矛盾的運動。但是只當人類的觀念變成「自為的存在」（即在實踐中）時，這種觀念才能「澈底地」抓住、把握住這一客觀的真理。這就是說，人和人類底實踐是認識底客觀性底標度證據。」（見列寧著「再論職工會」）我們不要忘記，人類底有目標的物質生產的活動，是最基本的、決定其他一切的一種實踐活動。但社會的實踐卻不以這一種活動形式為限，它是多方面的。社會的人參照着階級的戰鬥，過着政治的生活，從事科學上的創造——簡言之，參照着社會底實際生活底一切領域。因此，我人認識底真理性底標度是全部社會實踐底總

和。

列寧在他許多著作中，不止一次地指出理解這種理論與實踐底辯證的相互關係之必要性。例如他在對布哈林所著「過渡時期之經濟」一書所作的札記中，就提到這一點；在該書中，布哈林寫道：「資本主義生產關係底崩潰是實在的，它底恢復底不可能，也是在理論上證實了的。」對於這句話，列寧在他底札記中指出：「不可能只有在實踐上才得證實，作者（指布哈林——譯者）沒有辯證地去觀察理論對實踐的關係問題。」（見「文集」卷十一，頁三六二）

然而人底認識也是社會生活底諸方面之一、諸原素之一，只要它是正確的，他對於人底實踐的活動具有極重大的意義。正確的認識指示着人們實踐活動底道路。假若理論是真實的理論，它就予實踐家以決定行動方針的力量，指示他們以明確的前途，使他們對於自己事業具有必勝底自信心。可是爲要使理論認識正確，它必須依靠實踐，必須跟實踐不可分離地聯繫着。

社會的人底實踐本身也不是不變動的，它底每一發展步驟，都要求更新的思考，研究。因此，譬如在蘇聯目前的條件之下，假使一種科學的理論不適應社會主義建設底實踐底要求時，這種理論就沒有積極的作用而必然變成勞工階級底敵人底理論武器。

認識物質的現實的，不是與社會相隔絕的個人，而是跟社會相聯繫並且依靠

社會的社會人。人底本質是具有社會性的。每一個別的人底生活，完全爲社會生活所決定，爲社會生活中所發生的階級間的鬥爭所決定；每一個人底生活總跟某一社會階級底生活有密切的關係。個別的人是社會的實體，所以他底生活底任何表現，從實踐活動起到理論底活動止，歸根結蒂都是社會生活之特殊的表現。『甚至當我在從事科學工作的時候——而這種工作又是我能夠自己單獨進行用不着同別人發生直接關係的——然而我底活動依然是社會的，因爲我以人底身分在從事活動啊。不僅我底工作所需要的材料是社會的產物，而且思考者底活動所藉以進行的語言文字，以至於我自身底存在，都莫不是社會底產物、社會的活動底結果；因此我是社會的我，我自覺爲社會的實體』。（見『馬恩文存』卷三，頁二五三）

不僅感覺底能力而且思考底能力，二者都是高級有組織的物質底特性。只是社會人底腦子具有這種特性。人只在社會中發展他底感官底活動和思維底活動。因此，人底感覺和思想不是永遠不變的東西。爲社會生活之產物的感覺和思想，必須隨着社會本身底發展而發生變化。但社會又是自然底一部分，它改變着自然，同時也就改變着它自身。人類實踐的活動，人類生存所必需的物質資料底生產，是人類多方面的生活（認識亦在內）底基礎。人類社會所得到的關於周圍世界的一切知識；它得到這一切知識是由於過去一切物質生產發展底歷史，由於在階級社會內推動這一發展的階級間的戰鬥。

費爾巴哈在認識問題上也發揮了形而上的觀點。照他底見解，人底本質是在於他底軀體、他底機體、他底感覺和思想的能力，費爾巴哈不了解，具有感官和思惟的人是社會歷史發展底產物。他丟開了人和社會底關係去觀察人，所以他始終沒有理解到實在的、行動的人，而永遠抽象的去了解人。因為費爾巴哈拋棄了人底社會性，他就不能了解認識對於社會實踐的依賴關係。照費氏底意見，認識是不變的，永遠如此的自然之同樣不變的反映。這裏要順便指出，丟開人類底實踐活動、丟開他底歷史發展去觀察認識問題，這不僅是費爾巴哈底唯物論底根本缺點，而且也是馬克思以前的一切唯物論底根本缺點。

然而照唯物辯證法底見解，我們應當從認識對於社會物質生產底發展和推動這一發展的社會鬥爭的依賴關係上去觀察認識，簡言之，應當從認識對於社會實踐的依賴關係上去觀察認識。唯其如此，所以生活，實踐底觀點應當看作認識論底第一的和基本的觀點。

人對於物質現實的認識，開始於感官的知覺，這種知覺是外界事物加於吾人感覺機官的作用所引起的。然而感覺上的認識，只給我人以最接近的感覺環境和外表的有限聯繫之偶然的、經驗的知識。它還不能使我們從客觀世界各方面關係上，從它底內部聯繫上和完整性上去認識它。可是認識底真實任務却在於理解現實底規律。這一理解，是根據我們和現實的相互作用過程中所得到的那些感覺

底一般化而達到的。直覺底材料在我人意識中經過改造和一般化的結果，就產生出概念來。這已經是邏輯認識底因素了。自然，認識底感覺方面和邏輯方面不是互相分裂的。它們常常一塊兒表現出來。而且，思惟發生於概念，在思惟跟概念的關係以外，思惟就不能存在，也不能發展。我們知識底內容是客觀的世界。我們底感覺使我們直接跟這一客觀世界聯繫起來。所以只是在感覺概念底基礎上，邏輯的認識（即思惟）才有可能。

然而我們却也不能把認識底感覺原素和理解原素等同起來。感覺的認識不會超過個別的事物和這些事物間的外表聯繫之反映的，可是經過思惟而產生的認識却把握着事物之內部的聯繫，在它們客觀的一致性上反映着它們。

「表象不能抓住整個的運動，譬如說，它不能抓住每秒钟速度三十萬公里的運動；而思惟却能抓住，且應當抓住」。〔列寧文存〕卷九，頁二八九〕在列寧對黑格爾底「邏輯學」所寫的札記本中，他指明了認識中思惟對感覺的依賴關係，他很深切地注意到直覺和思惟底區別。

他說：「思惟由具體提升到抽象，它不離開真理——假使它是正確的話——而是趨向真理。物質底抽象觀，自然底法則，價值底抽象觀等等——一言以蔽之，一切科學的抽象觀念，都更深刻、更確實、更完滿地反映着自然。從活的直覺到抽象的思惟，再從抽象的思惟到實踐——這便是認識真理、認識客觀實在底

辯證法的途徑」。(前書)這樣看來，感覺和理解二種原素，是我人思惟中反映客觀實在的統一的認識過程底二種不同原素。這就是認識過程底經驗原素和理性原素間的相互關係之辯證法的理解。

馬克思主義的理論，重視實踐對於理論認識之決定的意義，可是它跟實用主義——特別盛行於美國的現代資產階級哲學底唯心論思潮——完全相反。詹姆士所首創的實用主義，以主觀唯心論的真理觀為根據。照實用主義底見解來說，真理並不是反映客觀現實之真實狀況的東西，而是對於我們底實際活動有益的、適合目的的東西。裨益於實踐的，就是真理的。有益性(或有用性，Usefulness)是真理性底標度。根據這一點，實用主義就得出來一個真理多數性底相對主義的學說。幾種不同的見解可以同樣地成為真理，只要它們是適合某一時代、某一民族、某一階級、某一個人底利益的。根據這種理論，真理不是客觀而是主觀的，而且它可以隨各種主觀利益底殊異而同時存在着許許多多個真理。這樣，真理就不是單一的了。這種哲學是跟一切邪說謬論辯護的「學說」，因為許許多多邪說謬論都是對於統治階級底實踐有利益的，那麼照這種哲學底見解，這些邪說豈不都是真理了嗎？歸根結蒂實用主義終於走上了公開的神道說教底立場。詹姆士公然聲言道：「假使我們覺得宗教觀念對於生活是有價值的，那麼從實用主義底觀點看來，宗教觀念也是真理的，因為它有益於生活底目的。」

馬克思主義底立場跟實用主義極端相反。馬克思主義的哲學，以客觀真理為出發點，它駁斥了相對論，它認為有益的並非即是真理的，而真理的即是有益的。在物質的革命批判的實踐中，產生和鍛鍊出世界之客觀的認識來，而這種認識又促進世界之繼續的改變。

脫離了革命的實踐，馬克思主義的理論就沒有意義。同時，輕視理論、庸俗的實際主義、「無頭腦的事務主義」——這些却也是馬克思主義所不容的。在實踐底過程中生長出來的革命的理論，本身又是實踐底引路人。「沒有革命的理論就不會有革命的運動」。〈見列寧著「做什麼」〉只有在馬克思、列寧底理論指導之下的革命的實踐，才具有自性、遠大性、精確性和深刻性以及運用策略上的敏捷性。

馬克思和恩格斯所達到的最大的勝利，就是他們把唯物論的認識運用到人類社會上去。在馬氏以前，即使那些比較最徹底的唯物論者，也不會把唯物論運用到社會發展過程底認識上去，他們始終只是哲學上的和自然科學上的唯物論者。這並不是歷史的偶然現象，而是為舊唯物論底階級本質所決定的。開拓社會生活底真理，揭露它底深刻的矛盾和推動的力量，這不是剝削階級底思想家——那怕他們底革命性如何濃厚——所能擔負得起的任務。這一任務——把人類社會底歷史變為科學、變為唯物論的認識對象的任務，只有無產階級哲學底創導者才能把

它實現出來。

法蘭西唯物論者底感覺論（Sensarism）達到了唯物論的社會觀，他們了解社會的環境、人底社會的存在，是決定他們底思想欲望和利益的。可是法蘭西唯物論者傾向於歷史的唯心論，因為他們把社會的存在解釋爲人底意見和信仰。

費爾巴哈雖然作過好些極優越的指示，可是他還不免是個「自上」的唯心論者，他對於社會的了解，始終不能超過倫理的社會觀。他稱自己的哲學爲人本主義（anthropologism），即以人爲哲學底中心，但是他不了解人是社會的人。費爾巴哈跟十七、八世紀的唯物論者一樣，他也認爲存在着某種永遠的和一般的「人底本性」，「一般的」人底特種本質。

舊唯物論底一部分代表認爲人底本性是良善的，另一部分代表則認人性本惡，但是不管他們怎樣估量人底本性，他們都同樣地以抽象的、非歷史的、人的本質來做研究對象的。人類生存底具體的歷史條件可能是「非理性的」，可能跟「人的本性」分歧的，那時這種條件就「殘害」了人的本性，「損壞」了人。吾人應使社會關係適應於「人的本性」，使它們成爲「合理性的」。

這裏我們不難窺見，舊唯物論者所講的人，是依照資產階級的模型和樣子而設想的人；在他們看來，人底本質便是資本主義的本質，「理想的人底本性」只是資產階級理想底體現。

辯證法唯物論克服了費爾巴哈底形而上的人本主義。費爾巴哈所注意研究的人，在馬克思主義者了解起來，便不是抽象的人，而是具體的歷史的人——當作諸種一定的社會關係之綜合看的人。歷史的唯物論所給我們的社會發展觀，貫徹着「社會存在爲首，社會意識爲次」底原則。歷史唯物論底建立，唯物認識論底運用於社會生活和社會意識，這樣就把唯物論變成全部人類知識底基礎了。「精靈」從它最後的躲避所中被驅除掉了。唯物論把一切的現實領域都吸收到自己的團圈中來了。

唯物的歷史觀把反宗教的鬥爭提到極高的地步。跟宗教取任何形式和任何程度的妥協，直接或間接的跟宗教敷衍或對它取容忍的態度，這都是馬克思主義所不容的。不論基督教或耶穌教，「活的」或「死的」教會，新的或舊的教派，以及費爾巴哈的「愛底宗教」或一九〇八年盧那查爾斯基底「宗教的無神論」等等——對於這一切宗教底形式，辯證法唯物論都進行着堅決的拚命的鬥爭。

在法蘭西唯物論者看來，宗教是惡人欺騙愚民的產物；費爾巴哈認爲宗教是「一般的」人底本質之幻想的表現；而馬克思主義則暴露了宗教之階級的本質，從社會生活中找出了它底根源，同時揭破了它底剝削的作用。馬——列主義的宇宙觀底戰鬥的無神論，把反宗教鬥爭看作無產階級底偉大的解放鬥爭形式之一。在我們看來，宗教不只是表示愚昧或卑鄙，它還是維護階級壓迫的工具，是革命敵

入底武器。在馬克思主義的戰鬥的無神論中，融合着宗教底本質觀和對宗教之深刻的積極的仇視態度，同時對於一切塗着科學色彩的宗教——唯心論的哲學體系，——戰鬥的無神論也取敵視的態度。

上述各點，就是現代唯物哲學之基本的指導的原則。這種唯物哲學跟被動的直覺的世界觀截然不同。馬克思在他「論費爾巴哈的提綱」中寫道：「哲學家們只是用各種不同的方式說明世界，但是事情却在於改變世界。」這是馬氏對他以前的哲學所發的言論。辯證法唯物論既為革命的無產階級底哲學，以改變世界為己任的哲學，所以它是行動的哲學。在馬克思主義者看來，哲學不是幽靜的修道院而是一個戰鬥的陣營，推進社會發展的階級鬥爭底陣營之一。現實底認識不產生於好奇心的追求而是為着改造現實。要改造現實就需要認識現實底規律性。由真實的理論所指導的實踐是最完善的實踐，而最完善的理論、正確的反映客觀現實的理論，是最有實際效果的理論。

馬——列主義同樣地不容那種無原則的事務主義，脫離社會鬥爭之實踐的直覺的理論。在馬——列主義中，理論和實踐極緊密地融合着發展起來，它們相互地鞏固着。然而在這個一致中，首要的作用却屬於實踐，理論與實踐底一致是在革命的實踐底基礎之上實現出來的。假若理論不跟革命的實踐相聯繫，它就變成無目的空談，同樣的，假若實踐不按照革命理論所指示的道路走去，它就成為盲目

的行動了』。(斯大林著「列寧主義問題」頁十六——十七)

只有那密切地跟無產階級之鬥爭的實踐在一塊兒走的理論，才配稱為馬克思主義的理論；這種理論，在資本主義諸國中，加強無產階級推翻資本主義、建立無產階級專政之意志，用敵人底知識來武裝無產階級並指示出勝利底道路來。

馬克思和恩格斯底學說並不是死的教條。它並未結束認識底歷史，相反的，它替認識底歷史開闢了遠大的前途。辯證法唯物論底向前推進和它底繼續發展，就表現於列寧和斯大林底著作中。列寧「在資本主義和階級鬥爭底新條件之下繼續發展了馬克思主義……列寧主義是帝國主義和無產階級革命時代底馬克思主義」。 (見前書，頁六) 這便是達到了新的、更高的發展階段的辯證法唯物論；而這一新的、更高的發展階段，係以帝國主義時代、社會主義革命時代底階級鬥爭底經驗和最新的自然科學結論底一般化為根據的。

六 當作邏輯和認識論看的辯證法

在資產階級哲學中，特別在康德哲學中，劃分着幾個單獨的、互不相關的哲學「問題」，這些問題各自成立獨立的哲理科學。它們首先把認識論劃分出來——這是討論人類認識之限度、能力、泉源和形式的科學。然後又把邏輯劃分出來

——這是研究人類思想發展底諸法則，研究概念、論斷、推理等等的獨立科學。再其次又把本體論劃分出來——這是論存在、論客觀世界之本性的學說。康德學派這樣把哲學劃分為幾門互相對立的科學了。

辯證法唯物論跟康德學派相對抗，它確定了哲理科學底一致性和不可分裂的完整性。辯證法唯物論這一種科學，是一個不可分裂的整體，它同時是邏輯、又是認識論、又是論物質之客觀實在的學說。列寧說：「在『資本論』中，把邏輯、辯證法和唯物的認識論（這實在用不着三個名辭；因為三者是同一的東西）運用到一種科學上去。」（『列寧文集』）又說，「辯證法也就是馬克思主義底（和黑格爾底）認識論：這正是普列哈諾夫所不注意的事情底『一方面』（實際上是事情底『一方面』，而是事情底『實質』）其他的馬克思主義者更不用說了。」（同書）

這裏我們可以看到，對於在辯證法唯物論中融合着邏輯、辯證法和認識論三者這一點，列寧非常重視的。實際上列寧這種見解，不僅指出辯證法唯物論是一門科學，而且指示了他對哲學任務之本質底了解。他所指出的辯證法與認識論一致底原則，就是辯證法唯物論關於理論和實踐一致這個總原則之特殊的表現。

康德學派分裂邏輯和認識論的原因，是在他們對於邏輯和認識論都從形式上去觀察的緣故，丟開了實踐，非歷史地去觀察它們的緣故。在康德主義者看來，

邏輯只是研究思想形式而不管它底內容的科學。康德主義的邏輯只注意於思惟底形式而不注意其內容，因此這種邏輯是形式邏輯。康德學派底認識論也只研究一般的認識底「能力和限度」而把認識底過程隔絕起來。他們認為在實地認識以前，應當先研究什麼能夠認識和什麼不能夠認識——這就是康德學派對於認識論問題的提法。

黑格爾是了解——縱然是唯心地了解——邏輯和認識論相符合（或一致）的第一人；他非形式地而是歷史地去觀察邏輯和認識論，並批評了康德的見解。黑格爾說：「不到水裏去，游泳是學不會的。」不去考察認識如何影響於實踐，不去研究人類認識之實際的歷史，我們就無從確定認識底能力。認識論底基礎是認識底歷史，認識底實踐。

在另一方面，拿邏輯來說，情形亦復如此：假如我們研究人類認識底形式、它底概念、判斷和推論而不去注意這些形式在實際上、在實在的認識底歷史過程中如何應用，不去注意這些形式如何隨認識之發展而結晶成爲人類的認識，如何複雜和發展起來——這也是一樣地不合理的。簡言之，邏輯底基礎，也應當在認識史中去找。

在黑格爾這種歷史的哲學觀中，存在着黑格爾和馬克思主義中辯證法和認識相符合的原因。「根據馬克思底見解，同時又依照黑格爾底見解，辯證法中包含

着今日被稱爲認識論的學說，這種學說同樣地應當歷史地去研究它底對象，研究和概括認識底發生和發展，從不知到認識的轉變」。（見列寧著「論卡爾馬克思」）

要理解爲何黑格爾把辯證法（邏輯）和認識論符合起來，單就上面所說是不夠的。認識論和邏輯二者，都應該在認識史底基礎上去研究它們的。然而它們卻也不能簡化爲認識史。在認識論和邏輯中，我們應該把認識史整個兒地、從它概括的形態上、根據着認識底結論去觀察它的。在這樣的場合，有人說歷史的現象應該用邏輯的觀點去觀察，就是說，應該從一般的結論底觀點去觀察。這樣觀察所得的邏輯的事物，也是同樣的歷史，同樣的過程，不過它只是一般的，沒有使現象複雜化的細目，拋棄了一切不重要的、偶然的例外情形的。馬克思底「資本論」正是這樣構造成的，「資本論」實際上就是一部邏輯，即資本主義之一般的理論的分析。但同時「資本論」也是資本主義生產關係之概括的、綜合的發展史。舉例來說吧，馬克思指示吾人道：「商品這個資產階級社會財富之最基本的形態，是我們研究底出發點，是資本發生底前提。在另一方面，商品現在以資本產物底形式出現了。我們底分析所兜的圈子也適着資本底歷史的發展。」恩格斯總結馬克思在「資本論」中的方法論時，也着重地指出「資本論」中「歷史的」和「邏輯的」兩者之一致。可是孟塞維克的理論家盧濱却偏要說，馬克思對商品

的分析，沒有歷史的、而只有邏輯的性質。恩格斯說：「唯一適當的是邏輯的方法。但是實質上這也是同樣的歷史的方法，只不過免除了它底歷史的形式和例外的偶然情形而已。」（見「政治經濟學批判」之附錄）

把上述的原則應用到認識論和邏輯中去，這就是說邏輯是概括的和總和的認識史，是「認識世界底歷史底總結、結論」。在另一方面，認識論也同樣地是概括的、總和的、發展起來的認識史。這種認識史底最一般的結果就是邏輯和認識論。邏輯底範疇——物質世界諸規律在人類意識中的反映。邏輯和認識論互相符合。

我們只有一種哲理的科學——辯證法，它同時是邏輯、又是認識論。在每一個邏輯底範疇中必須表示着：（一）這一範疇反映着那種客觀的、存在於現實的關係，（二）人怎樣認識這一客觀的關係。恩格斯在思惟與存在底關係問題中替物質下界說的時候，已經劃定了這種區別。恩格斯首先指出唯物論以自然為基本根源。物質是不依賴認識而獨立存在的客觀實體。「但是思惟對存在的關係問題——恩格斯概說——還有另一方面：我人關於周圍世界的觀念對於這一世界本身的關係如何呢？我們底思惟能否認識現實世界呢？我們關於現實世界的印像和概念能否給一個現實之正確的反映呢？」（見恩格斯著「論費爾巴哈」頁一八）這樣我們看到，恩格斯區別着下列的二方面：客觀世界底存在和它底可認識性。

這裏必須指出黑格爾關於辯證法和認識論相一致的唯心的了解和唯物論關於這種一致的了解之原則上的區別。在黑格爾學說中和馬克思主義中，都認定辯證法和認識論是一致的（符合的），這種一致是認識發展史底結果。然而唯心論者黑格爾把認識史看作精神（某種世界觀念）自動發展底獨立過程。在唯心論者黑格爾底思想中，認識史脫離了物質世界和人類底物質實踐（生產活動和階級鬥爭）之發展史。反之，根據辯證法唯物論底見解，認識史只是歷史地反映在人類頭腦上的客觀物質世界本身底發展史，而這一客觀的物質世界，在人類底物質實踐中被認識，被變更和被改造着，「人類思惟之最重要的、和第一個基礎。恰正是人類底改變自然，而不是單獨的自然；人底理性按着他底能夠改變自然的程度而發展」。（見「自然底辯證法」，頁一四——一五）——這就是關於認識史、關於邏輯和認識論一致問題之唯物論的提法，它跟黑格爾底提法根本不同。

第三章 唯物辯證法的諸法則

一 對立統一的法則

甲 對立的統一及鬥爭

根據前章的研究，我們已經知道，唯物辯證法是關於自然、社會及人類思維的一般發展法則的科學。但是說到發展的原理，在哲學的歷史上，却有兩個不同的觀點：形而上學的發展觀與辯證法的發展觀。

形而上學的發展觀，否定自然和社會中的普遍的運動和變化，無視事物間的互相聯繫，並不承認運動形態的變化。就形而上學說來，在自然和社會之中觀察到的事物和現象，正與這些事物和現象在人類頭腦中的反映（即概念）一樣，同是不變的、凝固的、一次給與了的、單純的東西，事物及其概念，無論何時都與自己同一的、不變的。各個事物，互相獨立，其間沒有聯繫。一種事物即使與別

的事物相接觸，也只是表面上的接觸，沒有本質上的聯繫。十八世紀的機械唯物論或自然科學家，對於運動或發展的見解，都站在這樣的立場。

形而上學的發展觀的根本特徵，就是承認萬物的不變性、靜止性。所以形而上學的世界觀的中心，就是關於自然的絕對不變性的學說。依據這種學說，自然從開始存在之時起，直到現在都和原來的形態一樣。例如恆星，永遠沿着最初的軌道迴轉；它依靠普遍的引力保持自己，並在自己的地位上靜止着。地球永遠和古時一樣；地球上的一切東西，都永遠是同一的。動植物的種子，永遠是不變的。現代社會和原始社會是一樣的。形而上學雖然也承認運動，但認定運動是永遠演着循環的運動，永久停止於同一狀態，常是反覆的產出同一的結果。如同生物學家林涅主張物種的不變性，力學家牛頓主張太陽系的永久性，即是一例。

所以形而上學的發展觀，在本質上否定世界發展的原理。這種發展觀，把發展解釋為擴大或縮小，解釋為同一事物之量的成長或反覆；把任何事物的發展解釋為在其極小的萌芽狀態上存在的屬性或傾向之擴大與成長。這樣的發展觀，不能說明對象的複雜性的原因，不能說明新事物代替舊事物而發生的原因，不能說明運動和發展的原因。這樣的發展觀，不能理解運動之內在的源泉，它只能在運動的對象之外去探求運動的源泉，甚至把運動的源泉歸着於超世界的精神。這樣的發展觀，不能理解認識辯證法的客觀原理，不能結合發展的原理與世界的統

一的唯物論的原理。

至於辯證法的發展觀，却與形而上學的發展觀不同。辯證法的發展觀的特徵，就是承認世界的運動性與可變性。辯證法承認：世界是永遠運動的，永遠變化的；一切運動形態都是轉變的；一切存在物互相聯繫，世界各部分之間有極其複雜的相互作用。世界「任何事物，都不保持同一形狀，不停止同一處所，不保存同一性質，常是運動着，變化着，消滅着，而各種相互關係及相互作用，都是無限的錯雜着」。『所以關於全宇宙及其進化，人類的進化，以及那些進化在人類頭腦中的嚴密的反映，只有依靠辯證法的方法，只有依靠於成長與消滅、進步的變化與退步的變化之普遍的相互關係作不斷的考察，才能成就』。辯證法把任何事物或現象的發展，當作由其內的特殊性所規定的、從一種形態到他種形態的轉變去考察的。換句話說，辯證法把事物的發展當做事物本身的自發的發展去考察，當做事物本身中所固有的必然的運動去考察，當做事物本身的自己運動去考察。

唯物辯證法認定：物質不但它全體有自己運動的能力，並且它的個個部分都有自己運動的能力。所以唯物辯證法，對於物質對象的全體，它的個個部分，都在其內的，獨立的自發的運動上去認識。特定事物或現象的內在的自發的運動之發見，這是發展的唯物辯證法的證明的基礎和前提。

但是事物的自己運動或自發的發展，究竟怎樣構成的呢？換句話說，事物的自己運動源泉是什麼？唯物辯證法主張自己運動的源泉，是一切存在物的內在的矛盾性。從原子起，到人類社會生活的最複雜的現象、到人類的思惟為止，一切事物或現象，都各具有其內在的矛盾。世界任何事物，都沒有不具有內在的矛盾的。任何事物的內部，都具有種種對立的要素；這些對立的要素，是創造事物的矛盾性的東西。統一物之被分解為對立方面，以及充滿着矛盾的構成部分之認識，——這是辯證法的精髓。

一切事物或現象，都是包含着對立的部分、方面、傾向等的複雜的全體。一切都是對立的統一；一切東西的自己運動的源泉，都是內的矛盾。

運動是矛盾，是矛盾的統一。先就力學的運動舉例說明：力學的運動，是作用與反作用，運動與靜止的對立的統一。力學的運動，是依據於作用與反作用的平衡法則而顯現的。我們在測定運動時，借助於靜止狀態的總和而實行。靜止是運動的尺度。運動可以在其反對方面的靜止上去表現它。

其次，物理學的運動，是陽電氣與陰電氣，陽磁氣與陰磁氣的統一；化學的運動，是原子的化合與分解。

再次，就生物學的領域來說。一切生命現象，都是生與死的統一。生命過程，與死的反對過程不可分離的聯結着。一切生物體，在各個瞬間，是同一物

又不是同一物。生物體時時刻刻同化由外部所供給的物質，並分離其他的物質。在各個瞬間，他體內一些細胞死去，別的細胞從新生出來。因此不久他體內的物質完全更新，都由其他物質分子所補充。所以各個生物體常是同一物，又是別物。

再次，進而說到社會的領域。社會現象的發展，如本書後半部所述，表現為許多的對立的統一的實例。社會發展的內的根本矛盾，是生產力與生產關係的矛盾；階級社會的發展是階級的對立的發展。

以上所述，是客觀的辯證法的根本法則。物質世界的這個客觀的辯證法，反映於人類的思想上，就成為主觀的辯證法，成為概念的辯證法。必然與偶然、絕對與相對、抽象與具體、一般與個別等一切概念的矛盾，都是物質世界的客觀的矛盾之反映。由概念的矛盾，促進概念的運動。而概念的運動是適應於客觀對象的運動的。

一切運動本身都是矛盾，一切自己運動的源泉都是運動着的東西的內的矛盾。唯心論者把一切自己運動的源泉歸着於超自然力的絕對精神，固然是荒謬絕倫；機械論者在運動的事物之外探求運動的原因，也是十分的錯誤。機械論者把事物的運動的原因歸着於外的相互作用，譬如用社會外部的地理條件，用社會與外部環境相均衡的條件，去說明社會的發展，即是一例。這種從外的關係中考察

事物的運動的形而上學的見解，當然不能認識事物內部的矛盾。唯物辯證法研究客體的自己運動時，當然不否認外的條件的作用。但外的矛盾與內的矛盾之間，有辯證法的相互作用。外的矛盾的作用，通過特定事物的內部矛盾，並由它而受曲折。只有暴露客觀實在性的內的矛盾——自己運動的源泉，才能理解自然及社會諸現象的發展的本質。

形而上學和俗流的形式論理學，不理解客觀現實性的內在矛盾，而主張矛盾只存在於我們的思維之中。這種論理的矛盾，在形式論理學說來，是必須排除的東西。即是說，論理的矛盾，證明思想的不一致與思想路線的錯誤，因而妨害思想的正確發展。所以形式論理學把這種論理的矛盾看成不能解決的絕對不兩立的對立物。但唯物辯證法認定思維上的諸矛盾，是客觀現實性的內的矛盾之反映；認定對立的兩極是存在着，只有在其相互統一上才能理解。例如，偶然性是必然性的顯現形態，必然性通過偶然性的秩序而實現；一般內包着個別的特質，個別內包着一般的特質等等。在客觀辯證法方面，一切的東西都依從於對立的統一法則，同樣，在主觀辯證法方面，也受同一法則所支配。恩格斯說，辯證法證明了：『所謂理由與歸結、原則與結果、同一與差別、存在與本質等固定化的對立是不堪批判的；分析表示着一極已在他極中成爲萌芽而存在的事實；在一定之點，一極推移於他極；一切論理都能從這些前進的諸對立的去說明。』

唯物辯證法，是在對象本身中探求其矛盾的力、傾向、方面及規定之內的聯結的，即是在客觀現實性本身中暴露它的特殊的並且推動它的矛盾。所以說：

「辯證法，在艾本來的意義上，是對象的本質自身中的矛盾之研究。」

對立的統一，即是對立的互相滲透，是對立的同一。世間一切事物，都包含着內的矛盾。「矛盾是一切運動及生活性的根源。任何事物，只要它自身當中有矛盾，它就有自動的動力和運動」。如果沒有甚麼矛盾，沒有甚麼對立的鬥爭，如果對立之間沒有甚麼推移，那就會不能有甚麼運動、發展、生命和動力。所以一切事物、一切現象、一切觀念，都形成爲對立的統一、即同一。在事物的統一過程中，內在的對立不但互相排斥，互相否定，並且互相融合；不但互相融合，並且矛盾的諧契機（如各種規定、性質、特徵、方面、屬性等），都各各由一種形態轉變爲別種形態，轉變爲它的反對物。」

對立的同一性、對立的互相滲透、對立的轉變之理解，是理解辯證法的核心的最根本條件。在這種意義上，辯證法是關於對立的統一或同一的法則的學理。

客觀世界，表現着無窮無盡的對立的統一，這是在前面說明了的。對立的統一的法則是客觀世界發展的根本法則，同時又是人類認識發展的根本法則。人類的認識，能夠把任何事物分解爲對立的，認識其矛盾的各成分及其相互作用，認識其轉變過程，同時又能把對立的結合於統一或同一，反映出任何事物的發展過

程。所以對立的統一的法則，是在於說明客觀對象是對立的統一，因其內在的矛盾即對立的鬥爭而運動而發展，由一種形態轉變為別種形態。

但是對立的統一是有條件的，是相對的，而對立的鬥爭却是無條件的，是絕對的，因為世界的運動是絕對的。這裏先說明對立的統一的條件性。

所謂對立統一的條件性，是說對立的在一定條件之下才成爲同一並互相轉變。例如前面所說，生和死兩個過程，是在一定條件之下成爲同一並互相轉變的。生物體中「細胞的死滅是細胞更新的必然條件，是生命過程的必然契機。但生仍是生，不是死；生的要素，在這過程中征服死的要素，並且支配它」。又如社會之中的階級的對立的統一，也和這相似。現代社會中兩個基本的對立的階級是資產階級與無產階級，這兩個階級，在資本主義的經濟構造中，互相反目，互相對立，卻又互相結合成爲不可分的統一。一方的存在，以他方的存在爲前提。任何一方如被否定，資本主義經濟構造就會消滅。換句話說，後者因缺乏生產手段，不能不出賣勞動力於前者而替他生產剩餘價值；前者因握有生產手段，能夠榨取勞動力，——這是決定資本主義社會的存在的統一的過程。但在這統一過程中，雙方因階級利害的衝突而引起的鬥爭，却是無條件的，是絕對的。

對立的統一、同一或互相滲透，是有條件的、暫時的、相對的矛盾；成爲發展源泉的對立的互相排斥及互相否定，是無條件的、永久的、絕對的矛盾。唯物

的辯證法要在相對的東西中認識絕對的東西，即是要在對立的互相滲透之中，認識對立的鬥爭，才能認識現象由一種形態到他種形態的轉變。

事物的內的矛盾，必伴隨着對立的鬥爭，因對立的鬥爭而解決，而轉變為新的形態。但是事物之因內在的矛盾與對立的鬥爭而發展，也有採取連續性的變化的，也有採取非連續性（連續性的中斷、即飛躍）的變化的。在採取連續性的變化的場合，矛盾不至發展為互不兩立的、對抗或敵對的矛盾。反之，在採取非連續性（即飛躍）的變化的場合，矛盾就發展為對抗或敵對的矛盾。所以矛盾和對抗有相通點，却又互有區別。機械論者（如布哈林）把矛盾和對抗看做同一，這是錯誤的。對抗即是 *Antagonismus*。力學上把它解釋為採取反對方向的二力的衝突，即是二力的反撥；但在唯物辯證法的哲學上，*Antagonismus* 被解釋為達到直接衝突狀態、矛盾激化的階段，即是對抗或敵對。所以在辯證法的解釋上，一切對抗（或敵對）都是矛盾的發展階段，而一切矛盾，不必都發展到對抗的階段。

矛盾有對抗的矛盾和不帶對抗性的矛盾，兩者都是對立的鬥爭發展程度不同的階段。任何事物或過程的矛盾，都由矛盾的本身發展而解決。這對於對抗的矛盾也是妥當的。但就對抗的矛盾的發展過程說，在其不同的階段上，準備着解決這矛盾的前提。對抗的矛盾本身，在各個新的階段上，逐漸趨於尖銳化，但必須通過總解決的階段。例如，資本主義的週期恐慌，雖是解決資本主義再生產的環

境的矛盾的強有力的形態，但週期恐慌，對於整個資本主義生產方法的矛盾，只是促使解決這矛盾的前提（即階級衝突）的尖銳化，並趨於成熟的境地。所以對抗的矛盾，由飛躍而解決。這種飛躍，即是對立變為互相反撞的外的兩極，而兩極的共存引起直接衝突之時的飛躍，即是廢除以前的支配的對立而設立新的矛盾的飛躍。即是說，對抗的矛盾，必須通過飛躍才引起舊形態的死滅與新形態的發生。這種對抗的矛盾，在自然和社會之中都是存在的。譬如飛躍，突變，連續性的中斷，戰爭革命等的變化，都是對抗的矛盾的解決之實例。

至於不帶對抗性的矛盾的發展，只通過部分的解決的階段，矛盾的各個新發展階段，就是矛盾的部分的解決的表現。自然或社會中凡屬不採取飛躍發展的變化，都屬於這種場合。無產階級與農民之間的矛盾，就是這樣的矛盾。又如，自然與社會，生產力與生產關係之間的矛盾，在未來極進步的社會中，也是存在的，但這種矛盾，決不發展為階級的對抗（因為階級消滅了）。正因為有這種矛盾，未來的新社會才不斷的向上發展。

唯物辯證法認定世界一切東西（自然、社會、和思維）都依從於對立的統一及鬥爭的一般法則而發展，而由一種形態推移到他種形態。但是當着研究任意的事物或過程時，就必須依從這一般的法則，根據特定事實材料，去認識特定的自然或社會現象中所固有的，矛盾的發展之具體的矛盾。即是說，唯物辯證法，要

求研究自然、社會、和思维的過程中各種具體的矛盾。所以，唯物辯證法要求理解一切對象及其一切發展階段所固有的一般特徵，並要求理解特定對象的特定發展階段上充滿矛盾的發展的固有特徵。唯物辯證法的任何原理都是具體的，不是抽象的，因而所謂超越時空而都妥適的矛盾解決的實例是決不能有的。例如，由資本主義到社會主義的轉變法則，和由封建主義到資本主義的轉變法則，各不相同。雙方的矛盾的解決的特殊性，只有在雙方的具體的矛盾中去探求。

乙 當作辯證法的核心看的對立統一的法則

對立統一的法則，是在自然，社會及思维的過程中認識其互相排斥、互相否定的矛盾與對立的諸傾向及其由一種形態轉變為他種形態的法則。任何對象中內在的對立的矛盾的諸傾向諸方面的互相滲透及鬥爭，規定對象的生命，成為對象的自己運動和發展的源泉。『對立的包含在統一之中，由統一的分裂而生。所以在其自己運動上、在其自發的發展上、在其生動的實在上去把握一切世界的進行的認識條件，就是把他們作為對立的統一去認識』。只有『對立的統一的理解，才能提供我們一個鑰匙去理解一切存在物的自己運動，才能使我們理解「飛躍」、「連續性的中斷」、一向反對物的轉變」、「舊物死滅與新物發生」等等的變

化」。實在的說來，自然和社會一切存在物的變化，如飛躍、連續性的中斷、向反對物的轉化、由量到質和由質到量的推移，只有由對立的統一法則去說明。所以自然和社會的一切現象，只有當作自己運動，即是當作在同一和互相滲透的界限以內的對立的暴露及鬥爭，才能理解。

所以對立統一的法則，是辯證法的根本法則，是它的核心。這個根本法則，包攝着辯證法的其餘的法則——由質到量及由量到質的轉變法則、否定之否定的法則、因果性的法則、形式與內容的法則等。這個根本法則，是理解其他一切法則的關鍵。因為在對立的統一發展過程中，所謂「飛躍」、「連續性的中斷」、「向反對物的轉變」、「質量間的轉變」、「舊物死滅與新物發生」，都是必然的形態，都是對立的鬥爭的發展，都是由對立的轉變而顯現，都是由對立的統一去說明。

辯證法的這個根本法則——對立統一的法則，原是黑格爾首先敘述出來的。

但黑格爾是唯心論者，他們認識客體看做是精神的發展階段，看做是思想上的抽象的對象，並不把它看做是現實世界中存在着的現實對象。因此黑格爾把對立統一的法則，只看做是思惟的法則，是離開現實的具體的發展的東西。在黑格爾看來，對立的互相滲透，只是思惟上的對立的互相滲透。他雖然列舉了許多自然現象的實例，但也只是用以證明自己的論理構造，即是證明客觀辯證法是依從於主

觀辯證法。至於矛盾在什麼條件之下解決？一種現象依着怎樣特殊的方法而轉變為它的反對物？黑格爾對於這些問題，只從抽象的思惟去說明，不能從現實運動的具體條件去說明。因此他把主觀的恣意的概念的辯證法從外部嵌入於客觀現實性之中。所以黑格爾雖然是首先敘述了對立統一的法則，但是在唯心論的歪曲了的形態上去理解這個法則的。

唯物辯證法的創始者們，把黑格爾關於對立統一的那種唯心論的學說，顛倒過來，用腳向下豎立，並在唯物論的基礎上改造它，使它變為客觀世界及其反映的思惟之一般發展法則。這對立統一的法則，貫串於創始者們的一切著作之中。往後列寧更力說對立統一法則的意義，在其典型的理論的形態上展開了這個問題，並確定了這個法則是辯證法的本質，至於其他一切辯證法的法則，都是這個根本法則的顯現形態。

如上所述，對立統一的法則，是辯證法的根本法則，是認識任何事物的根本法則。當我們應用這個法則去認識任何對象時，首先要把握這個對象當作一個發生、發展及轉變的過程去考察。我們要把這個對象分解為許多互相滲透的對立，在這許多對立之中去發見一種最單純最根本的對立，或最單純最根本的關係，即本質的矛盾。這本質的矛盾，必須是對象發展過程中的其他一切矛盾的萌芽。即是說，其他一切矛盾都是從這個本質的矛盾分化出來，並表現這個本質的矛盾的。

我們抓住了這個本質的矛盾之後，就開始探尋這個本質的矛盾自始至終的發展的全過程、對象發展的全生涯。於是我們追求這矛盾的發展怎樣準備解決矛盾的條件而變化為新的矛盾，出現為新的階段，新的形態；追求過程的各階段各方面的質的變化，充滿矛盾的各方面的運動的相互的特殊的質，矛盾的各方面的互相滲透及互相推移；追求這對象在其內在的對立的鬥爭的過程中如何轉化為它的反對物的必然性，說明這必然性所由形成的全部條件及其可能性，並指出這種可能性如何轉變為現實性，而由新的形態所代替。照這樣研究，我們就能認識客觀對象的發展法則，在思惟上再造出對象。

「資本論」是辯證法在資本主義社會的經濟構造中的應用。「資本論」首先分析資本主義社會（商品社會）之最單純的、最普遍的、最根本的、最經常的、最日常的、數十億萬次被目視着的關係——商品交換。那種分析，在這最單純的現象之中（資本主義社會的「細胞」之中），暴露現代社會的一切矛盾（或一切矛盾的萌芽）。從那裏開始的敘述，把這個矛盾的發達（成長及運動），這個社會的發展，在其個個部分的總和上，自始至終的指示出來。這必須是辯證法的一般的敘述方法或研究方法」。

恩格斯應用辯證法研究自然的一切過程時，也把對立統一的法則做基礎的。他主張最單純的運動形態或複雜的運動形態，都必須作為對立統一的特殊形態去

考察。『例如，熱運動的具體形態，如不研究分子的引力和斥力就不能理解』。對立統一的法則，在光學上成爲連續性與非連續性的統一而出現；在電氣學上，成爲陽電氣與陰電氣的統一而出現；在生物學上，成爲遺傳與變化的統一而出現。

對立統一的法則，和唯物辯證法全體一樣，都是行動及科學的研究之指導。科學研究的任務，在於根據唯物辯證法的一般法則，依照事實的材料，去研究特定現象中所固有矛盾的發展的具體性。

二 由量到質及由質到量的轉變的法則

甲 質、量、質量

對立統一法則的一種顯現形態，是由量到質及由質到量的轉變的法則。根據對立統一法則的發展，在逐漸的量的變化的形式中顯現；這種變化，結果引起飛躍的質的轉變。質的轉變顯現之後，更依據於新質而再回到逐漸的量的變化。辯證法的這個法則，簡稱爲由量到質及由質到量的轉變的法則。

質是什麼？這是首先要說明的問題。

質是區別事物、現象或過程並把它作爲現存着東西的那樣的規定性。一切事

物的質的多樣性，可由物質運動的種種形態去說明。所以事物的質，即是構成它的基礎的運動種類的規定性。「適用於物質的運動，是變化一般」，而這變化一般，包含着具體的變化的種類無限的複雜性。例如力學的運動，是物體的單純的移動，單純場所的變更。但在超力學的領域中，運動就變質了。固體、液體、氣體中分子的運動，決不還元於單純的移動，而是具有其自身的質的特殊的合法則性的熱。分子中原子的結合與分離，是質的特殊的化學過程。金屬線中電氣的運動，是產出電流的運動。以太中的波動過程，是電磁氣的振動。至於有機體的生命活動，社會的發展，以及人類的思惟，又是質的特殊的運動過程了。

各種運動形態雖各有其特殊的質，却不是互相孤立隔絕的存在着，而是互相滲透的。由力學的運動到物理學的運動，到化學的運動，到生命的運動，到社會的運動，是順次由單純的低級的形態進到複雜的高級的形態的。比較複雜比較高級的運動形態，都包含着比較單純比較低級的運動形態。例如，「化學作用，如沒有溫度及電氣的變化，就不可能；有機的生命，如沒有力學的、分子的、化學的、熱的、電氣的等的變化，就不可能」。

但是任何事物過程的結合之中，必常有特定運動形態；這特定運動形態包含其他許多運動形態，處於支配地位，而構成整個事物的特徵。這特定運動形態是主要形態，其他許多受支配的運動形態是次要形態（例如生理的變化，是生命運

動的主要形態，它表現生命的質；而生理變化中所包含的其他許多運動，只是次要形態，不能表現生命的質。這主要運動形態，成爲這事物的規定，表現這事物與其他事物的區別，構成這事物的安定性的基礎（例如動物，如果在短時間之中呼吸中斷，新陳代謝停止，就會死滅，即動物停止其所以爲動物而化爲腐敗的蛋白質塊）。

所以，事物的質，是構成它的基礎的運動種類的規定性。這種規定性，是事物過程的結合中不能除去的特殊的規定性。任何事物，因爲它本身中有一種特殊運動形態，它才具有它所以成爲它的質（反之，它就失其存在），它才能與其他事物相區別。我們研究任何對象時，首先要把握對象的質，即對象所固有的特定運動形態，才能進而暴露對象的發展法則。所以事物之質的規定，在認識論上具有很大的意義。

質有客觀性。事物之質的規定性，與事物本身不可分離的結合着，並且離開我們的意識而獨立存在，又爲我們的思惟所反映。但是我們的思惟怎樣能夠反映事物之質的規定性呢？

質的範疇本身中，包含着一種質與別種質的相互聯繫及其差別。我們要認識一種事物的質，只有拿這種事物與別種事物相區別，才有可能。如不表明事物的差別，就不能規定事物。例如湖水與陸地是兩種不同的質。我們規定湖水時，當

然要把湖水周圍由陸地圍繞的事實，也包括在這個規定之中。又如我們討論一個問題而陳述自己的見解時，如果不發表否定的意見，就不能表明自己的主張。所以在事物的質的一切規定中，主張與否定，是不可分離的結合着。斯賓諾莎所說「一切規定都由於否定」，這話是正確的。規定中不能不包括特定的質對於別種質的種種關係及其區別。

但是，我們爲要完全的表現事物過程之質的規定性，首先要從最單純的判斷出發。例如，行星是太陽系的要素，資本主義是社會的構成等，都是最單純的判斷。我們從這種最單純的判斷出發，即是從「個別是一般」的判斷出發。各種的質，都因其特殊性，因其固有性而成爲一般的一部分，並包含着一般。各種事物各有其質的固有性，在其質的固有性之中表現出全體。因而個別包含一般。行星在其特殊運動中，表現出太陽系的一般聯繫；資本主義在其特殊規定性之中，表現出社會的一般發展法則，表現出生產力與生產關係的矛盾的統一。

個別與一般形成對立的統一，兩者互相滲透。這對立的統一性，可以在個別之中看出來。但個別是全體的一部分，只是不完全的表現出一般。在這一點就存有有個事物的矛盾。例如資本主義，在其特殊的質之中，表現出生產方法的一般法則；因此它能助長生產力的發展，同時在其質的特殊性之中存有限制性。資本主義達到一定發展階段，就障礙生產力的發展。於是資本主義在社會發展過程中

的特定歷史的使命已告完成。爲要理解資本主義的歷史使命，就要把它和社會發展的全體聯結起來，探求它與全體的聯繫。所以一般通過個別而存在，而個別只是一般的一方面，只是不完全的表現出一般。一個方面的一面性，由別的方面的一面性所補足。它們互爲前提，互相補充，構成統一的全體的兩極。

個個事物的質，正因其存有矛盾、內在的不完全性，所以不能孤立存在，它必須以別的對立的質的規定性爲前提，並在其與對立的統一中才能存在。行星正因爲有太陽，才成爲行星而存在。猛獸只在草食動物存在的處所才能存在。因此，具有一定的質的個別事物，並不是絕對的孤立存在的。各個事物都和其他一切事物有共通之點，常與別的事物有一定種類的客觀的聯繫。我們當暴露各個事物的質的規定性之時，必須暴露一個事物與別的事物的深刻的聯繫，證明種種質的相對性及其互相滲透。

在一個事物與其他事物的聯繫上去暴露這個事物的質，這是從這個事物的內的規定性出發的。因爲質的相互關係，並不是外在的偶然的關係，而是從內的性質發生的東西，是包含各種質的客觀存在的全體的表現。例如直接或間接由植物供給養料的動物，植物的存在，決不是與動物無關的。行星以太陽爲前提，資本家以勞動者爲前提。所以事物間的關係，由其內在的性質發生。一切的質，在其存在與發展上，以一系列的別種的質爲前提。

客觀世界，處在永久發展的過程中。不但個個事物是變化的，是過渡的，並且它們的相互關係的變化，也和它們本身的變化相聯繫。不但個個動物有生有滅，並且動物一切的種也有生有滅。在社會方面，社會構成的變化，都是通過人類和他們的相互關係的變動而發生的。所以結成新聯繫的過程，形成新的一般的過程中的個個事物的改造，同時是破壞舊聯繫的過程，是消滅舊的一般的過程。個別和一般的發展的內在矛盾之理解，是理解質的變化、質的相互關係的變化、及兩者的相互聯繫的關鍵。

爲要更進一層的說明質的範疇，不能不進而說明質與屬性的關係的問題。質是表明一定事物與其他事物有別並設立其界限的東西。但具有一定的質的事物又具有其本身所固有的種種屬性。質存在於事物間的關係之中；而這種關係，是由各個事物所固有的性質發生的。由於自己矛盾的結果，一定事物不能不與其他事物結合而存在；而事物的屬性，即是在它與其他事物的關係上的質的顯現。屬性，和質一樣，同是事物的客觀的規定性。質與屬性之間，沒有絕對的同一性。如黑格爾所說：「質，首先主要的在它於外的關係上當作內在的規定性表現自己的意義上，即是屬性。質具有無限的屬性，但質表現特定的現象、過程或對象所固有的規定性，而屬性却在（一定對象）與其他對象的關係上映出這個規定性。」例如當作元素看的金的質，是由其原子的內的構造所規定的。但金的屬性、如可

鐵性、強韌性、重、光澤等，是由上述的構造所規定的。金這個元素，以其他化學元素為前提，金的化學的屬性，是在金與其他種種元素的種種關係上顯現的。

事物的屬性，是在事物的運動中顯現的。事物在其發展過程中展開的各種屬性，表現出事物的各個方面。我們通過事物的屬性，去認識事物的質。事物的一切屬性，一切方面，我們固然不能無條件的完全都攝取出來，但在我們的感覺之中，可以反映出事物的一定屬性和一定方面。我們依據實踐，能夠認識事物的許多屬性，許多方面，暴露它們的內的統一，更深入的認識事物的質的規定性。

質與屬性是統一的。但這個統一，是辯證法的統一，是充滿矛盾的流動的統一。具有一定的質的事物，在其發展的過程中，通過種種不同的階段。在各個階段中，展開出種種的屬性。這一定的質，必在種種屬性中顯現，並通過種種屬性才能發展。各個階段上所展開的屬性中所顯現的這一定的質，具有種種不同的程度，顯出種種的差別。但質與事物的存在是不可分離的結合着。在這事物存在的限度內，在這事物的發展過程未終結的限度內，這一定的質在各個發展階段上雖顯現出種種差別，而該事物仍當作該事物而存在，即一定的質仍是存在。反之，那一定的質如果消失，該事物就轉變為別的事物，而另具有一種新質了。至於事物的屬性，却有很多種類，有的在這一階段上展開，而在另一階段消失的；有的在前一階段潛伏着而在後一階段展開出來。但事物全體屬性中某一部分的展開或

消失，只是表明質的顯現的方面的差別，而質的本體仍是存在的。例如，當作社會的構成看的資本主義的質，具有由它所規定的種種屬性如競爭與獨佔等。競爭與獨佔是資本主義的發展的前後兩階段上所展開的兩種屬性，資本主義的質在競爭與獨佔中顯現出來。但在後一階段即帝國主義階段上，競爭的屬性雖然被獨佔否定了，而資本主義的質仍是存在着。所以，特定事物的屬性的統一體，決不是凝固的不變的東西。如黑格爾所說：「事物雖然在它具有屬性的限度內才存在，但它的存在却不與某種屬性的存在相關聯。事物如不失其所以為事物，而其屬性中的某部分是能夠消失的。」所以質與屬性的統一，是在不斷的矛盾的發展之中顯現的。要理解這個統一，必須在其變化的全體中去理解事物。事物的發展方向，即是事物由一種形態到他種形態的轉變。而這種轉變，是由於事物在其自己運動上具有自己的能動性，並以屬性為媒介而顯現。

在說明了質與屬性的關係以後，再說起質的界限的問題。如上面所說，凡是具有一定的質的事物，都具有內的矛盾。從一個方面說來，這事物具有全體事物的性質，即個別中包含着一般；從另一方面說來，這事物在自己的特殊性上是被限制着。正因為有這個矛盾，所以特定事物與其他事物相結合，與其他事物互生關係。但特定事物與其他事物的外的聯結，並不解決它的內的矛盾。反之，質通過它與其他事物的聯繫而發展，因此完全暴露自己的有限性。例如，有機體越是

完全的發展，就越發接近於死——即生命的界限；資本主義的生產方法越是發展，就越發尖銳的顯出自己有限性。實際上，界限是質本身所固有的。如沒有界限便沒有質，便沒有規定性，便沒有一事物與他事物的差別。所以，舊事物的死滅是新事物的發生；某種質的界限，就是別種質。一切的質，由於發展其一切的可能性而暴露自己的界限，並引起新質的開始發生，即轉變為別的質。

我們認識任何事物，單只暴露它的質的規定性是不夠的。一切事物，除了質的規定性以外，還有量的規定性。例如，事物有大小，運動有快慢，溫度有高低等，都是指事物的量的規定性說的。所以我們研究任何事物時，一面要暴露事物之質的規定性，同時要理解事物本身中所固有的量的規定性。

最初一看，事物的量與質是完全互相獨立的。事物具有同一的質而能有增減。大小不同的事物能有同一的質；反之，同樣的量的規定性，能存在於質不相同的事物中。例如，在資本主義國家，大小的工廠都是資本主義的工業；而在社會主義國家，大小的工廠都是社會主義的工業。工業之為資本主義的或社會主義的那種質，與它的大小無關係。質在表面上是離量而獨立的。於是質與量，根本上互不相同。事物的質如果變了，事物就失其存在而轉變為別的事物。但量的變化在其一定的限度內，事物的質不起變化。在這種意義上，量與質對立，而是事物的外的規定性。

我們認識事物時，先要把握它的質的規定性，然後才能發見它的量的規定性。只有在質的認識的一定階段上，具體事物之量的研究才有可能。例如我們確定了資本主義的質以後，然後才能依據資本家企業所生產的商品量、資本的積累與集中的大小、資本主義國家尚未絕滅的小商品生產的比重，去規定各國資本主義發展的階段。從社會的相互作用的種種複雜聯繫中，去抽象出相對的安定的質，我們才能有效的使用社會現象的統計。

所以，我們要認識事物之量的規定性，首先要知道它的質的規定性，（否則事物之量的比較是無意義的），其次要在那些質的規定性之中，抽象其差別而發見其共通的東西（即量）。在這一點，量是無差別的規定性。

黑格爾說：「質那種東西，一般的與後面所考察的量不同，是與存在同一的直接的規定性。量雖也同是存在的規定性，但不是與存在直接同一的東西，而是對於存在無關係的、外的規定性。」這裏所說的「量是對於存在無關係的外的規定性」，是限於在量的變化不引起質的變化的界限以內，才是真理。量的變化一旦超出一定的界限，就引起質的變化。

事物之量的規定性，和它的質的規定性一樣，同具有客觀的性質。量的概念，即是事物本身所固有的量的關係在我們意識上的反映。對象之量的規定性，不能離開質的規定性而存在。當我們考察質的發展時，不能不顧慮到量的增減。

量的變化的一定特殊程度，也表現一定的質的特徵。

純粹的量，只是抽象的東西。客觀現實性之中的一切量的規定性，都是具有一定的質的量的規定性。例如用四、五等數字所表現的量，只是抽象的。現實的量必須是四本書，五本書；或四斤酒，五斤酒；或四噸鐵，五噸鐵之類。同樣，質也不能離量而獨立存在。一切的質，必須是具有一定大小的事物；一切質的規定性，在各個一定的瞬間，必須有一定的量的特徵。例如鐵，必須有一定的大小、重量、硬度、溫度等；樹必須有一定量的枝、葉及高低等；光線必須有一定的強度；一定的生產方法在各個地方有不同的發展程度，等等。對於在發展的各個瞬間的各個事物，必須設定它的特殊的量的規定，才有實際的和理論的意義。

但上述量與質的關聯，多少帶有外在的性質；各種特定的量，對於質的一般特徵，是偶然的。鐵之為四噸或五噸，對於為化學元素的鐵，實是偶然的。又如，甲國有十個托拉斯，乙國有二十個托拉斯，而托拉斯的數目，對於當作特定生產方法看的資本主義的質，並不能有所說明。照這樣，在各種個別方面，事物之量的規定，表現為事物之外的規定，對於質好像是沒有多大關係的。然而我們一旦在事物的發展上去觀察事物時，我們就看到事物之質的規定與量的規定之間，具有深刻的內在的關聯。

量受質所規定，質在量之中發展。質以事物之內的矛盾為基礎而發展。質，

在其發展過程中，必向着與一定運動形態上的質相適應的展開程度而前進。例如資本主義這種質的發展，以其內的矛盾——社會的生產與資本家的占有——為基礎，這種矛盾的發展，必然向着機械技術的發展、市場的奪取、生產範圍的擴大、小所有的絕滅、資本的集積與集中的方向前進。在這種意義上，質的發展，表明了質的規定性，對於量的規定性決不是外的關聯，而是內的關聯了。量的變化的極限，量的規定性變化的法則，其根據不在量本身之中，而在它與一定的統一即聯繫之中。

在另一方面，一切質的規定性，也有其內在的固有的界限；質的完全的展開，同時就是質的界限的表明（這是在前面已經說過的）。為要完全認識事物的質，必須確定它轉變為別種質的發展最高階段。例如要知道金屬的質，必須確定它被融解的溫度。所以要知道質的界限，就必須知道與這種質相適應的量的變化的界限。所以質與量形成為不可分的統一。在客觀世界中，沒有純粹的質，也沒有純粹的量，一切的東西，都是具有質的規定性與量的規定性的事物。質與量的統一，即是質量。質量是種種對立的規定性的統一，即是對立的統一。世界一切事物，都是質量。質量表現出事物具有其特殊量的規定性的質的規定性。我們認識事物時，要把這事物當作一定的質量去認識，暴露其質的變化與量的變化的關聯的法則。

乙 由量到質及由質到量的轉變

如上所述，任何事物都是質量，而質量是質與量的對立的統一。所以任何事物在其發展過程中，由於內的質量的對立物的互相滲透，發生由量到質及由質到量的轉變，而事物由一種形態轉變為別種形態。

由量到質的轉變的法則，是新事物發生及發展的法則。這個法則，表示着事物在其種種變化過程中如何的準備由一種質到別種質的飛躍。所以在說明各種新事物發生的一切理論中，這個法則是最根本的方法論的根據之一。

所謂由量到質的轉變，就是說，事物在其發展過程中由於量的變化而引起質的變化。對象之量的變化，依據於與它相應的一定的質為基礎而發生，並在質的規定性之中發見它本身的界限。同樣，質在一定的瞬間，也由對象之量的變化的界限所限制。對象之量的變化，影響於對象之質的方面。特定的對象，到一定瞬間為止，它仍是和原來一樣的東西。但對象之量的變化，達到一定的階段，就使特定的質發展到最後的界限，要求質的變化，使這特定的質轉變為別種質。這就是說，量的變化，達到一定階段，必然的引起事物之質的變化。

恩格斯說：「自然界一切質的差異，都起因於相異的化學構成或運動（能力）」

的相異的量，因而起因於它的相異的形態，或（差不多在一切情形都是一樣）起因於以上兩者。所以，如沒有物質的或運動的增加或減少，即是說，如沒有各該物體的量的變化，就沒有那物體的質的變化。」

宇宙間一切物體，據現在所知，是由九十二種原子構成的。從氫（H）到鈾（N），原子總計雖有九十二種，但僅是由於中央陽粒子的荷電量與公轉於它周圍的電子數而生差別。所以如果把各原子依照它的原子量的順序排列起來，把氫作為第一號，循序漸進，到鈾為止，是第九十二號。照這樣得到的原子號數，除了順序之外，還有更深遠的意義，即是說，構成某原子的陽粒子的電量，是與原子的號數為正比例的。這樣的看來，由氫到鈾，各原子各具有不同的質，而質的不同原因，實由於中央陽粒子的荷電量與公轉於其周圍的電子數的差異而生的。這便是量的變化引起質的變化的最普遍的實例。像這一類的例子，在物理學上也是很多的。譬如水被熱至沸點而化為氣，被冷至冰點而凝為冰，這是常被人們引用的例子。

至於社會現象方面，這種實例很多。例如商品生產和商品流通的私有轉變為資本家的私有，也是由量轉變為質的實例。因為在商品生產和商品流通成就充分發展的過程中，勞動力就不能不當作商品買賣。勞動力一旦成為買賣的商品，於是單純的商品生產，便轉變為資本家的商品生產，同時等價與等價的交換，便轉

變爲一方剝削他方的無代價的價值之榨取。又如資本因集積和集中而增加起來，達到一定程度，便發生質的新轉變，即轉變爲獨佔資本。

所以，量的變化，在一定的階段上，不可避免的引起事物的質的變化。一切事物，成爲一定的特殊的質而出現之時，就在其量上起變化。到量的變化的一定界限爲止，事物的質仍和原來一樣，但達到一定界限，量的變化就引起質的變化，新質代替舊質而出現。

辯證法要求在其質的特殊性之上去考察各個歷史的階段，同時又要求在它與先行階段之歷史的聯繫上去考察它。由量到質的轉變的法則，是理解新質與舊質的歷史聯結之方法論的基礎。例如，常作獨佔資本主義看的帝國主義，是前獨佔資本主義的發展的必然的結果。產業的成長，企業的擴大，這些都是資本主義所固有的量的變化，也是資本主義推移於質的新階段的前提。達到了一定發展階段的集中，是自行到達於獨佔的。新事物的發生，由舊事物的漸次的變化所準備。但這並不是說，由舊事物到新事物的推移，是漸次完成的東西。在前獨佔資本主義與帝國主義之間，不單存有量的差別，並且存有資本主義的質的舊階段與新階段的差異。在帝國主義的階段上，資本主義的幾個根本屬性，轉變爲它們的對立物。例如「自由競爭產出生產的集中，而這種集中，在其發展的某一階段上轉變爲獨佔」。自由競爭在新的階段上雖也與獨佔一同存在，但獨佔的發生，却造出

了資本主義的質的新階段——最後階段。

依據於質的研究，我們就推移於量的研究。由質的研究推移到量的研究，是爲了再深入的做質的研究才實行的。認識之辯證法的進行，是客觀的發展法則之反映。在物質的現實性的發展上，質與量是不可分離的，兩者互相推移，互相滲透。不單是量推移於質，並且質也推移於量。事物的質，規定量的變化的趨向、性質及速度。

自然界任何新質的出生，都是新量的長成，即質推移於量。就社會的事實舉例：當小手工業生產推移於資本主義工場手工業之時，最初發生出多數手工業者在一個工場的單純的結合，兩者最初的差別，只是量的差別。但達到一定階段，量推移於質，多數勞動者在資本主義企業中的協業，與小手工業有質的差別。「數人的協業，數人的力量融合爲一個集合力量，造成了「新的強力」，這個力量，與個個力量的總計根本不同」。但這新的力量從什麼地方發生的呢？勞動生產性增加的源泉在什麼地方呢？這明明是依存於資本主義的質（即集合人類勞動的大生產所有的新質）。在這裏，新質創造了新量，即質推移於量。

一定的質，創造出一定的量。在其發展過程中，量的變化，準備到新質的轉變。質與量的程度之間的矛盾之解決，同是表示質的界限的矛盾之發展及尖銳化。於是這一定的質的發展程度越是增高，質的界限就越是明瞭，在其界限以內

不能發展，而準備質的飛躍的新東西的前提和傾向就暴露出來。於是量轉變為質，再開始由質到量的推移。

質與量的二重的相互的質的推移，表現出發展的永久循環，在這種循環中，事物經過其運動形態中的不斷的發生與消滅，就不斷的在新的運動形態、新的質之中、把自己再生產出來。

所以，認識的任務，不單是設定事物之量的性質，也不單是發見事物的質，問題的核心，是在於質與量的相互推移。只有在各種對象之中暴露出這種推移的特殊性，才能在其自己運動上，在其生動的具體的發展上認識這個對象。

丙 飛躍論

由一種質到他種質的轉變是飛躍，而飛躍是由於進化所準備的。進化是漸進的變化，是連續性的變化，是一定的質的界限以內的變化；飛躍是突然的變化，是連續性中斷的變化，是一定的質轉變為反對物的變化。「現實的生活，現實的歷史，都包藏這兩個傾向。這恰如自然界的生活及發展一樣，一同包藏着緩慢的進化與急劇的飛躍、漸進性的中斷」。所以進化與飛躍，形成為對立的統一，兩者互相結合而不能分離。現實的發展，是進化與飛躍的統一。

飛躍由進化所準備，並不是憑空發生的。在一切發展過程中，質的內在的必然否定，由於質的展開與強化所準備。特定的質越是比較完全的展開，量的發展程度越是增高，這質的界限也比較明顯的暴露，因而這質的內的必然的否定（即轉變為別種質）也比較急速的顯現。但由一種質到他種質的轉變，是在連續的變化過程中被準備的，在這連續的變化過程中，最初就包含着飛躍的可能性；這種可能性，要等到必要的條件在各種場合進到充分成熟的程度之時，才能實現。

例如，水的溫度上昇，必然引起水的微粒子的速急運動。水的微粒子的速急運動，就準備了蒸汽微粒子的自由運動。但在溫度未達到沸點時，水不沸騰，而微粒子的運動仍停止在舊的關聯的領域中。溫度一達到沸點，水就轉變為蒸汽了。又如，資本主義領域中個個方面的變化，雖不使當作社會構成看的資本主義變化，却是創造了未來新社會的諸條件。

但是所謂連續性的變化，在各個瞬間，並不是步驟同一，程度均等的。因為一定的質所包含的個個側面，由於量的變化，通過其許多屬性，形成許多局部的非連續性的變化（即部分的飛躍）。例如，由前獨佔資本主義到獨佔資本主義的轉變，是資本主義展開的一般進行中的飛躍。這雖不是資本主義一般的飛躍的變化，却是從前佔居支配地位的資本主義的企業的分配的組織形態的飛躍。同時，資本主義發展的這兩個階段以及這兩階段之間的推移，都包含着許多部分的側面

的飛躍的變化。恐慌與景氣恢復，戰爭與平和，新市場的奪取與新殖民地的佔有，階級的鬥爭與休戰等等，都可以說是全體資本主義發展過程中部分的質的飛躍。這些部分的飛躍，成爲有機的聯繫而發展，達到一定的程度，就準備了整個資本主義的總飛躍。

任何的質，都由於內的矛盾而發展，而其矛盾的發展，暴露質的飛躍的界限，同時又表現出矛盾解決的界限。自然和社會的一切事物，其飛躍的形態及種類雖各不同，而其內在的矛盾，都通過飛躍而解決。質的界限的到達，即是矛盾的最深刻化的時限，同時是矛盾解決的始點。所以對立統一的法則，是理解「飛躍」、「連續性的中斷」、「到反對物的轉變」、「舊事物死滅與新事物發生」的關鍵。

所以，質的轉變是飛躍，這是自然和社會的一切歷史所證實的命題。飛躍由進化所準備，新事物的發生，由舊事物的發展所準備，兩者之間，有一定的關聯和繼承性。例如，幼蟲——繭——蝶，種子——植物——花——果實，這一切雖都是質不相同的東西，却結合於發展的一個連鎖。又如，原始社會、奴隸制社會、封建社會、資本主義、社會主義、——這一切社會——經濟的構造，雖結合於人類史的發展一般的連鎖之中，而各種構造，都是特殊的社會有機體，先行的社會與繼起的社會，都是質不相同的社會，都具有其特殊的發展法則。唯物辯證法，認定各種

低級階段上的社會，是比較高級階段上的社會的準備；對於比較高級的各發展階段上的社會，一面要認識其質的特殊性，認識其特殊的發展法則，一面要認識其由低級階段推移到高級階段的各種特殊轉變法則。

俗流進化論者，擁護純粹的進化的理論，否定飛躍的學說。他們理論的基本公式，就是「自然界沒有飛躍」。他們把發展解釋為擴大、縮小或反覆，主張世界一切的東西，都由於緩慢的變化而發展。一切改良主義、社會法西斯主義，都固執這種見解。他們主張現代社會可以經由無限連續的、漸進的改良運動而達到於未來的新社會。

機械論者重視量的意義，忽視質的意義，因而主張連續的進化而否定飛躍。他們主張用「還元論」的方法去認識對象。所謂「還元論」，即是把物質的複雜形式還元於單純的形式，把物質運動的比較高級的諸形態還元於低級形態。他們認定只有用這種方法，才能認識複雜的及高級的東西的基礎及本質。機械論者把物質的種種運動還元於力學的運動，把質的差別還元於量的差別，同時又不理解質的客觀性，所以必然的否定現實諸現象之歷史的飛躍的發展。他們專從量的方面去規定對象，所以必然要把對象的發展歸着於量的增減；他們專從力學的運動形態去說明一切複雜的運動形態，所以必然要把一切事物的發展還元於力學的法則。布哈林把社會發展法則還元於力學的均衡的法則，即是一例。機械論者由於

站在「還元論」的立場，所以不能認識事物的發展，而否定飛躍的變化。即是否定由量到質的轉變的法則。機械論者的這種理論。原是俗流的進化論。

其次，少數派唯心論者對於飛躍論的曲解，與機械論者的曲解處在相反的方向。機械論者依據於「還元論」的理論，否定現實的諸現象之質的差別，而主張進化論。反之，少數派唯心論者，承認質與量的統一，否定進化而主張飛躍。但少數派唯心論者把質、量、和質量的範疇，變為由現實世界遊離出來的抽象的公式，因而站在黑格爾的唯心論的立場解釋了由量到質及由質到量的轉變法則。並且，在這種解釋上，質與量之間的互相推移，並沒有時間性與空間性，因而一切具體的變化，都變成形式主義的。他們與機械論者不同，把飛躍的意義看得太重，把進化的意義看得太輕，差不多把一切變化都看做飛躍。但他們把飛躍解釋為一剎那的現象，在本質上並無時間性，他們把飛躍弄成在時間以外顯現的絕對的中斷，新事物與舊事物之間絕沒有歷史的關聯和繼承性。譬如託洛茨基主張社會主義的實現是瞬間的行爲，他在新經濟政策在初期就主張用整個的全盤的計劃，剷除中農及富農，一舉而實現社會主義；這完全是切斷社會主義與資本主義的歷史的聯繫，切斷質的聯絡。現實上，所謂由必然的王國到自由的王國的飛躍，是需要相當的時期即所謂過渡期的。嬰兒的最初的呼吸，當然是最初的生命活動的顯現，但出生的作用並不還元於最初的呼吸，而是與產母的長期的陣痛的作用相結

合的。同樣，新社會的出生，也必然伴隨着長期的陣痛，即是要經過激烈鬥爭的過渡期才能成就。少數派唯心論對於飛躍曲解，是由於切斷質的聯絡而發生的。

三 否定之否定的法則

甲 否定之否定的法則的意義

對立統一法則的更進一層的具體的發現形態，是肯定之否定的法則。

如第一節所述，對立統一的法則，說明一切事物都含有對立的契機；而這對立的契機的鬥爭是特定事物自己運動的源泉，自己發展的原動力；事物之矛盾的發展，必然引起特定事物由一種形態轉變為別種形態。這個法則的普遍的發現形態，是由量到質及由質到量的轉變法則。這由量到質及由質到量的轉變法則，說明發展過程本身的質的特殊發展階段，說明舊事物死滅與新事物發生的過程，說明包含連續性中斷及質量間連續的相互依存性的飛躍的發展過程。至於肯定之否定的法則，把對立統一的法則更加具體化了。

一種對立到他種對立的推移，一種質到他種質的轉變，事實上即是後者否定前者。但是發展的進行，有一定的繼起性，通過種種階段而運動，從新發生出來

的質（新階段），同樣由於其自身的矛盾而轉變為它自身的對立物（更新的階段）。於是否定又由第二個否定所揚棄了。所以事物的發展的進行，是螺旋線的，不是直線的；發展所通過的前後各階段，並不是演着同一的反覆或循環，後一階段在較高的基礎上描畫螺旋線而發展。

事物在其矛盾的發展過程中，下級的發展階段，準備它自身的自己否定的階段，即準備轉變為對立物的、新而較高的階段。這就是後起階段克服先行階段的否定。這個否定，在這兩個階段之間造出內在的聯繫，在後起階段上保存先行階段的積極的結果。但是第二階段由於新的對立面推移到後起的第三階段時，事物的發展，就把最初低級階段的一定的特徵和性質，再行重演，而在外觀上這第三階段好像再回到第一階段。可是發展的過程因後來的發展，變得更為豐富，把那些重演的性質和特徵在較高的基礎上再生出來，於是當作全體看的發展過程，就描成螺旋線而發展。這樣，第一階段被第二階段所否定，第二階段再被第三階段所否定。這第二的否定是否定之否定。這種採取否定之否定的過程而發展的法則，叫做否定之否定的法則。

否定之否定的法則，如恩格斯所說，是自然、社會及人類思惟的最普遍最廣泛的起作用的法則，是發展的各個過程所固有的法則。以下分別舉例來說明它。

先就自然現象來說明這個法則。「反杜林論」中說：「舉例說，麥粒，無數粒

的麥粒，被人磨碎、煮炊、或作酒，以後就被人消費。可是如果這樣的一粒麥，找得經常的條件，如果它落於適宜的土上，那麼，在熱度及濕氣的影響之下，它就發生特有的變化：它發起芽來，麥粒的本身消滅了，被否定了；在它的地位上發生了植物、麥粒的否定。可是這個植物生活的經常循環如何呢？它生長、開花、結實，最後又產生麥粒，麥粒一成熟，麥桿即枯萎，而否定了自身。因這一否定的結果，我們又得到了原來的麥粒，可是並不只是一粒，而是加了十倍、二十倍、或三十倍。麥的種類變化得非常的慢，所以現在的麥，差不多與上世紀的麥具同一的形式。可是如果舉任何容易變形的裝飾植物為例，如天竺、牡丹、或蘭花。如果我們用園藝家的技術，去培養種子及其所發生的植物，那麼，因這一否定之否定的結果，我們不但得到更多的種子，而且得到能開最美麗之花的更好的種子。這一過程的每次重複，每次新的否定之否定，都增加着這種完美的程度。如對於麥粒一樣。這個過程，也完成於大多數昆蟲，如蝴蝶之中，他們從卵發展出來，於是否定了卵，它們經過各個階段，終於達到了性的成熟、交尾、而重新自行否定，即在配偶、產生無數之卵等等過程完成以後，自行死亡。至於在其他植物及動物中，過程沒有這樣的簡單，它們在未死之前不是一次，而是多次的產生種子。產卵或產兒——所有這些對於我們是無緊要的：現在我們只要證明，否定之否定，實際上發生於動物及植物的兩個有機界中。再次，全部地質

學，正是否定之否定的系列。正是舊的岩石破毀，新的岩石形式的前後相繼之系列。起初，原來的，在液體冷卻之後產生的地殼，為大洋、氣象及風化等作用所碎裂，這些破碎的物體，成為海洋之底的沖積層。有些地方海底之高出海面，重新又使最初的沖積，再受雨水、四季不同的溫度、空氣中的養氣及炭素等等的作用；從地心中衝發出來的破裂地層，奔流於外面後冷卻的岩石，也受到同樣的作用。這樣在數百萬年間不斷的形成的新的地層，大部分重新破毀，而又成為新的地層的構成資料。可是這一過程的結果，是非常積極的，它形成了種種化學原素所混成的土壤，能夠處於機械的破碎狀態之中，這樣就使無數的各色各樣的植物，可以繁榮起來。」

再就社會方面舉例：「由資本家的生產方法所產生的資本家的獨佔方法，因而資本家的私有財產，是那以自己勞動為基礎的個人私有財產的第一否定。但資本家的生產，又以自然過程發展的必然性，造出它自身的否定。這是否定之否定，不過這種否定之否定，並不是私有財產的復興，而是以資本主義時代所產生的協作，與由土地及勞動所生產的生產手段之共有化為基礎，以創造個人的私有。」（『資本論』第一卷第二十四章）

又如「一切文化民族，都是以土地共有開始的。至於脫離了某種程度的原始階段的一切民族，隨着農業的發展，這共有就變為生產的桎梏。它（指土地共有）

被揚棄，被否定，經過或長或短的階段，就變為私有，但在因土地私有本身招致的農業之較高度的發展階段上，私有反而變成生產的桎梏，——這在今日，關於小規模的土地所有，或關於大規模的土地所有，都可以看出的。同樣，要否定土地私有而把它再變為共有的要求，就必然發生出來。不過這種要求，並不是意味着原始的共有之復活，而是意味着共有的更高級的進化的形態之樹立。它並不成為生產的障礙，反是最初打破生產的桎梏，而促使充分利用近代化學上的發見及機械上的發明的」。

又就競爭與獨佔的關係說，「競爭從封建的獨佔發生，這是我們都知道的事。即就本源說來，競爭是獨佔的反對，而獨佔不是競爭的反對。所以近世的獨佔，不是一個單純的反命題，反之，它是真的綜合。

肯定——競爭的先行者之封建的獨佔；

否定——競爭；

綜合——近世的獨佔。這個獨佔，在它以競爭的支配為前提的限度內，是封建的獨佔之否定；又在它是獨佔的限度內，是競爭的否定。所以近世的獨佔資產階級的獨佔，是綜合的獨佔，是否定之否定，是對立的統一」。

又就資本運動的最一般的形態說，資本的一般公式如下：

G (貨幣)——W (商品)——G' (較多的貨幣)

「這就是說，一定額的貨幣，轉形為商品，然後再轉形為貨幣。在這種情形之下，第一段過程 $G—W$ ，便是第一否定。由這個過程，貨幣否定自己，轉形為它的對立物即商品。第二段過程 $W—G$ ，便是否定之否定。為貨幣之否定的商品，在這段過程中，否定它自己，轉形為它的對立物即貨幣。這樣，由否定之否定的結果，我們便再得到了貨幣。單就這一點說，我們好像是回到最初的出發點了，但在實際上，即就這個例子講，我們並不是僅僅回到了最初的出發點。由這種運動所生的結果，我們最後所得到的，並不是 G ，而是 G' ，這就是說，我們最後所得到的，是比最初的貨幣較為多額的貨幣。這就是所謂否定之否定。……資本的全生涯，完全是由這種否定之否定的連鎖而成立的」。

末了再就思惟的領域舉例：「古代哲學，是本來的自然形成的唯物論，它自身不能說明思惟對於物質的關係。但是為了說明這一點的必要，引起一種能夠從肉體分離的靈魂的學說，引起靈魂不滅的主張，終於進到了一神教。即古代唯物論由唯心論所否定了。然而哲學更向前發展，唯心論已不能支持，而由近代的唯物論所否定了。這近代的唯物論——否定之否定——，並不是古代唯物論的單純的再現，而是在永續的基礎之上，加上了哲學及自然科學二千年間的發展以及這二千年間歷史的全部思想內容。這已不是哲學，而是單純的世界觀；它不是在特殊的科學之科學上被證明被實現的，而是在現實的科學上被證明被實現的。即哲

學於是「被揚棄了」。換言之，「同時被克服又被保存着」。「在形式上是被克服，在實際的內容上是被保存着」。

乙 否定與否定之否定

爲要更進一步理解否定之否定的法則，必須深入的說明否定與否定之否定之辯證法的意義。

我們知道，任何事物過程的發展，都在其內的矛盾的發展上發生的。矛盾的兩個方面，成爲對立而互相滲透，互相補充。對立的互相滲透，根本上是由於一極是他極的否定，是自身的肯定。肯定的契機與否定的契機，形成爲暫時的相對的統一；由於這否定的契機發展起來，由於對立的鬥爭，就引起特定統一的否定。例如種子之中，除了形成它的營養物（肯定的契機）以外，還含有未來植物的萌芽（否定的契機），這萌芽發展起來，種子便被否定了。又如，小商品生產者的私有財產中，包含着未來資本家的財產（否定的契機）的萌芽。資本家的財產發展起來，小商品生產者的私有財產便被否定了。所以唯物辯證法當分析任何過程的發展時，首先要暴露其本質的矛盾，探求其否定性，由其內的矛盾之發展，說明否定之發生。這否定成爲對立統一的契機而出現，同時又構成由一階段到他

階段的轉變之內的關聯。先行階段之肯定的內容雖被否定，而在否定過程中，先行階段是後起階段的前提，前者的生命力係保存在後者之中。

所以，「辯證法的「契機」，要求指出「統一性」，即指出否定與肯定的關聯，肯定中的否定之存在」。即是說，辯證法的否定，必須是能夠表現過程的發展中的諸現象的關聯的否定，決不是「單純的否定，糊亂的否定，懷疑的否定」。

形式論理學，不理解過程內部的矛盾之發展，不理解過程的自己否定，把否定解釋為「廢棄」，為「打消」，即是把否定解釋為外來的東西。例如考茨基在其所著的「唯物史觀」中，對於由物質的自己運動而起的辯證法的否定，加以攻擊。他主張運動的真源泉，是兩個外力的相互作用；在這種相互作用之中，一力否定他力；例如環繞否定有機體（否定），有機體又否定環境（否定之否定）。這樣解釋的否定，完全是外的相互間的否定。這種解釋的錯誤，是由於完全沒有理解對立統一的法則。

恩格斯說：「辯證法的否定，決不是單純的說否，也不是說某種事實不存在或任意破壞它。……並且否定的形式，第一由過程的一般性質所規定，第二由其特殊性質所規定。我不單是否定，還要揚棄否定。所以我造第一否定時，必須使第二否定有可能或變為可能。然則要怎樣去做呢？這要依據各種場合的特殊性質而定。我若弄碎麥粒，踩死昆虫，我雖完成了第一種行為，却使第二種行為變為

不可能了。所以。各種事物，具有着發展由否定造成的、特殊的、它本身所固有的方式。一

辯證法的否定，是過程的發展的一個階段，一方面表現為舊物的克服，他方面表現為舊物的側面的保存，這樣的否定，叫做揚棄，不過要理解揚棄，必須研究現實的發展。揚棄是實在事物的揚棄，並不是概念的揚棄（如黑格爾所主張的）。揚棄的問題，對於社會發展的傾向之分析，具有顯著的意義。

簡括的說來，辯證法的否定之核心，可以歸着於下述五個命題：（一）否定是過程的矛盾的內在發展的結果；（二）否定是對立統一中的契機；（三）否定同時是否定先行階段的一個階段；（四）否定在其自身中揚棄先行的階段；（五）否定是過程全體的各種階段中充滿矛盾的關聯。

否定之辯證法的理解，能夠更深入的暴露否定之否定的辯證法。在否定之否定一方面，也和否定一樣，表現客觀事物發展的生涯，表現新的階段與先行階段之內的體聯，表現諸階段之內的關聯的事物一定的方向的發展。這是理解否定之否定的核心。所以在否定之否定的法則上，必須力說客觀對象發展的順序的階段之內的關聯及其相互聯繫。就前段所列舉的麥粒的實例來說，麥粒在其發展的全生涯，採取麥粒——植物——新麥粒——即肯定——否定——否定之否定的諸階段，完成其各種新的生活的循環。這否定之否定，顯現為過程的內的矛盾的發展

的結果；顯現為對立的統一的過程的契機；顯現為它本身中揚棄了先行諸階段的過程發展中的特別階段。這個特別階段，即是解決基本矛盾的階段，是發展的循環終結與新的對立的統一形成的階段。

麥粒在其發展的循環上，否定的契機已包含於肯定之中，因為麥粒的發展，成為麥粒的否定而發展為植物。同樣，否定之否定的契機也包含於否定之中，因為植物的發展，成為植物的再否定而發展為新麥粒。並且，否定之否定的階段，在它當作一個循環的終結點而成為新的發展階段的出發點之時，它又成為一個契機而包含於新的肯定之中。所以肯定、否定及否定之否定，必須當作現實過程的矛盾的發展及其解決的形態與階段去考察。第一階段，是事物的本質的矛盾設定的階段，是肯定中孕育着否定的萌芽的階段；第二階段，是事物的矛盾的發展的階段，是肯定肯定而又孕育再否定的階段；第三階段，是再揚棄否定的階段，是由先行諸階段的發展所準備的矛盾之相對的解決的階段，是新事物的出現而又成為新事物發展的出發點的階段。所以各階段之間，具有有機的聯繫。任何階段，都顯現為推進力的矛盾的特別形態，分裂為肯定與否定，由否定之否定而完成自己的發展。所以否定之否定的法則，就是說明其事物經過先行階段的發展而轉生為新事物的法則。

關於否定之否定的法則，還有一個側面，應當提出來說明：在肯定——否定

——否定之否定（例如麥粒——植物——新麥粒）諸階段中，否定之否定這一階段，在外表上好像是與肯定的階段是同一的，即新生的事物好像復歸了舊形態上去，好像是「較低階段的一定的特徵，特性等等在較高階段上的反覆」；這種第三階段與第一階段的外表上的同一的問題，我們必須理解各種發展階段之內的關聯（低級階段在高級階段中的揚棄），才能明白的說明。

一切事物的過程，因其分裂互相排斥的對立方面及其矛盾的解決，發生出二重的否定。二重的否定，在自然和社會的充滿矛盾的過程中，是一切事物的一般運動形態，是一切事物的對立統一的發展過程之完成。過程的終點所出現的新事物，在其外的形態上，仍舊復歸到發展的始點。所以否定之否定，在其外的形態上，即是否定的揚棄，因而復歸到最初的狀態。但在其內容上說，否定之否定，包含着先行各發展階段之積極的成果，即新事物比較舊事物是更高級的東西。自然的發展（例如，麥粒——植物——新麥粒）是這樣，社會現象的發展（例如，封建的獨佔——自由競爭——近世的獨佔）是這樣，世界認識的發展（例如，自然發生的辯證法——形而上學——唯物辯證法）也是這樣。新生的麥粒比較原來的麥粒是高級的；近世的獨佔比較封建的獨佔是高級的；唯物辯證法比較自然發生的辯證法是高級的（後者是在幼稚的自然科學及社會科學的知識上建立的，前者是在發達了的經驗的自然科學及社會科學的基礎上建立的）。上述諸過程中個別

的階段，因其內在矛盾的發展，分裂為部分的肯定及否定，最後在高級階段上顯現出提高全部發展的否定之否定。

所以事物的發展的全生涯中的終點與始點之同一，是外表的同一，不是內容的同一，是螺旋狀的發展，不是機械的循環。在這種處所，表明了辯證法的發展觀與形而上學的發展觀的對立。

丙 關於這個法則的曲解

唯物辯證法的否定之否定的法則，無疑的是從黑格爾的辯證法之中抽取出來，而在唯物論基礎上加以改造並使其發展的東西。但是許多曲解這個法則的人們，往往把這個法則還元於黑格爾的「三段法」，妄加批判。依據黑格爾的三段法，發展的過程如次：事物的發展，最初出現為正命題；這事物產生出它自身的對立性即反命題；由於以後的發展，正命題與反命題結合起來，出現為合命題。任何事物的發展，都照這樣的經過構成三段法的三階段——正、反、合。黑格爾想依據這些命題，去確證通過對立性的鬥爭而發展的法則。這無疑的是包藏着關於發展的最深刻的思想。但黑格爾的辯證法是唯心論的，黑格爾替三段法穿上神祕的服裝，把三段法化成一個普遍的公式，並把自然的一切現象都嵌入這個公式

之中。『由黑格爾說來，理念的發展，依從三段法的辯證法的法則，規定現實性的發展』。唯物辯證法把黑格爾的辯證法實行唯物論的改造，使否定之否定的法則，從神祕的形式解放出來。如恩格斯所說，否定之否定，『是極其單純的、隨時隨地進行着的過程。這個過程，只要把舊唯心論哲學掩蔽着它的舊裝取去，就是三歲的兒童也能理解』。

事實上，如果把一切現象嵌入三段法的公式，是決不能說明發展的。黑格爾的唯心論，把否定之否定看做概念的自己發展的過程，必然的要建立概念的相互推移的純論理學的基礎。這種概念的推移的無理由的遊戲，表現出概念的推移的人工性與空虛。這種當作純理論的構成的否定之否定，只能表現出否定之否定的法則的外的側面。

唯物辯證法，對於否定之否定的法則理解，不在於說明那個三段法，而在於力說事物的發展、互相推移的諸現象之內在的關聯，這是在前面已經說明了的。

米海洛夫斯基批判否定之否定的法則時，把這個法則還元於黑格爾的三段法。他以爲現實的生活中，單只兩個否定的存在是很少的。他引證恩格斯所舉的例子，說麥粒發芽、開花、結實，是三個否定而不是兩個否定，因而這是四段法而不是三段法了。米海洛夫斯基是爬行的經驗論者，根本上不懂得：這個法則，並不在於否定的數目，而在於發展的全生涯包藏着它自身的否定及否定之否定的

之否定的法則，並不還元於三段法，這是很明白的。

機械論者與形式論者，對於這個法則，也有多少的曲解。機械論者把物質的發展還元於量的發展，把辯證法的發展還元於機械的循環。機械論者把物質形態的發展，看做是依從於力學的法則進行的。他們從均衡論之中抽出三段法。例如波格達諾夫說：「過程如果有始點，在始點以前，就不存有兩個對立力的鬥爭，而是存有二力的均衡，這是很明白的。均衡在什麼地方終結，二力的鬥爭在那時就消滅，而生出新的均衡，這是無疑的。這就是三段法的全部。即是從均衡——經過破壞它的二力的鬥爭——到新均衡。」布哈林的均衡論，也和這相同。他說：「黑格爾理會運動的性質，把它在下述的形式中表示了。他把均衡的最初狀態稱為正命題，把均衡的攪亂稱為反命題，把新基礎上的均衡的恢復稱為合命題（矛盾和解的綜合狀態）。嵌入於這三段法之中的一切存在物的運動的這種性質，黑格爾稱為辯證法的性質。」布哈林的這種主張，把綜合解釋為對立的和解，這無疑的是折衷主義。

形式論者，也犯了同樣的錯誤，把合命題解釋為正命題與反命題之折衷的和解。例如德波林把辯證唯物論當作經驗論與唯理論的綜合，當作費爾巴哈唯物論與黑格爾的辯證法的綜合去說明。德波林在合命題的問題上，轉入於機械論的立場，這是很顯明的。

四 本質與現象、內容與形式

甲 本質與現象

上面已經說明了，對立統一的法則、由質到量及由量到質的轉變的法則、與否定之否定的法則，是辯證法的三個根本法則。這三個法則之中，對立統一的法則是根本的法則，是辯證法的核心，其他兩個法則，可說是對立統一法則的不同的顯現形態。所以對立統一的法則，實在是包攝着質量間互相轉變的法則與否定之否定的法則。唯物辯證法，由於發見對立統一的法則，才能理解自然、社會及思维的矛盾的發展的根源。可是對立統一的法則，不僅包攝着質量間互相轉變的法則與否定之否定的法則，並且還包攝着其餘的許多法則。在唯物辯證法的哲學上，除了質與量、否定與再否定那樣對立的範疇以外，還有許多組對立的範疇。例如：本質與現象、內容與形式、必然性與偶然性、現實性與可能性之類。像這類對立的範疇，都是對立統一法則的具體化的形態。這些對立的範疇，在其互相滲透上，顯現着辯證法的一般法則。

這裏先提出本質與現象的辯證法來說明。

科學的認識的任務，在於發見客觀事物的發展法則。可是，客觀事物最初在我們的感官上，出現為外的現象。現象是在感覺上給與着的客觀事物之運動的聯結形態或聯結的運動形態，它是非常錯綜複雜的混沌的東西。為要發現客觀事物的發展法則，第一步的重要工作，就要在那種極其錯綜複雜的混沌現象之中，把捉其一般的、主要的、統一的東西，必然的合法則的聯結，即是把捉現象之中的本質。因為現象之中的本質的發見，與法則的發見，是有極密切的關係的（法則是各種本質的聯結或各種本質間的聯結，說明見下節）。所以，我們對於客觀事物的認識，在其發展過程中，要從外的聯結推進於內的聯結，從比較不深刻的本質推進於比較深刻的本質，滲入於過程的深處，比較其同一性與差別性，從中取出本質的諸矛盾、本質的諸聯結。這樣的去分析事物之內的聯結，抽取其本質的矛盾，同時就發見事物的自己運動的源泉，發見其發展的法則。

可是，當我們認識客觀事物時，本質並不直接出現於現象的表面，顯出本質與現象的矛盾。例如，地球繞着太陽自動的事實，在現象上表現着太陽繞着地球運動而地球本身不動；月球非發光體的事實，在現象上表現着月球為發光體。又如，商品生產間的關係顯現為商品間的關係；商品的價值顯現為使用價值的交換關係；工資不顯現為勞動力的價格而顯現為勞動的價格等等。像這樣的現象與本質之間的矛盾，正是科學的認識之前提，如果現象真正與本質完全一致時，科學

變爲無用的長物了。所以，我們認識客觀事物，不能停滯於它的現象的表面，而要深入於它的底奧，發見它的本質；同時，也不能輕視現象，而使本質轉變爲不能反映客觀現實的法則的單純抽象。我們要用思惟的能力，從反映於感覺上的現象之中，去發見客觀現實的本質。從現象的背後去發見其本質，這是科學的認識的始點。

關於本質與現象的關係的理解，在哲學史有許多不同的流派。古代希臘的許多哲學家，想在變動無常的現象的背後，去探求永久不變的本質，因而他們把水、火、氣、土、或原子等，當做本質看待了。這種見解，雖因爲那時科學不發達，未免失於幼稚，卻已經具備了唯物論的內容。

到了近代，實證科學漸漸發達起來，哲學家們就由中世紀以來各種神學及唯心論所主張的虛假的本質的領域，轉眼來注視於現象的領域，從此形成了經驗論的流派。經驗論者們只把在感覺上給與着的現象當作實在的東西，至於隱藏在現象的根柢中的本質，卻認爲是信仰或偏見的產物；因此他們認爲一切客觀的現實都只是現象，對於客觀的認識即是現象的知覺。他們以爲科學的認識的任務，在於簡約現象世界的複雜關係，確定事物間的表面的關係，而不是探求事物之內的統一、內的聯結，即不是探求事物之本質的聯結。所以他們認爲科學的方法，只

是單純的記述而不是說明。主觀唯心論從現象與本質的關聯分離出現象來考察，這種見解，是從經驗論產生的。主觀唯心論，把現象歸著於現實的假象，並把假象看成一刹那的幻像，從假象本身奪去客觀的現實性，因而懷疑現實的認識的可能性，而到達於不可知論。

其次，唯理論者從現象分離出本質，而在思惟上加以考察，並把本質看成不變的東西，唯理論者排除在感覺上給與着的現象，想靠概念的分析得到正確的認識。例如他們把數學和由公理引出認識的幾何學，看做正確認識的範本；他們不能在生動的現象之中去探求本質的矛盾，而在思惟上把本質解釋為最單純的不變的關係。因此，他們把整個物質世界看做沒有發生和發展的世界；把一切社會現象看做永久不變的現象。

經驗論者拘泥於事物的現象，不探求事物的本質，把現象看做事物全體的法則；唯理論者，覬視現實的多樣性，而提供永久不變的法則。這兩種傾向，是互相對立的東西。康德的哲學，企圖調和這種對立的傾向。康德一方面承認在現象的彼岸有當作本質看的「物自體」之存在，另一方面却又否認這種「物自體」的認識的可能性。他主張人們所能認識的東西只是現象，因而把認識限定於現象的領域，這是和經驗論的主張相同的。康德這樣的把物的本質搬到「物自體」的世界，把本質從現象分離出來，使兩者變為形而上學的對立物。由於否定本質認識

的可能性，康德的哲學就變成了不可知論。

至於把握了本質與現象的辯證法的統一的人，要推黑格爾。黑格爾克服了上述許多片面的偏見，嚴格的批判了康德分離現象與本質的學說。黑格爾確定了本質這概念的相對性，確定了本質與現象、本質與假象之間的密接的相互依存性。他指出了：事物之內的本質並不自行出現於現象之中，為要理解事物的本質就必須研究現象。可以說，他確是闡明了本質與現象之具體的內容。可是，黑格爾是客觀唯心論者，他雖然也承認現象是客觀的存在的東西，却又把本質這個概念作純唯心論的解釋。在他說來，現象和本質，對於我們經驗的主觀，雖是客觀的，但兩者都只是思惟的內容。所以他主張在思惟上把握了的本質，對於直接給與着的現象，是佔居優位的。

唯物辯證法，建立了本質與現象之辯證法的關係，使本質的概念取得唯物論的內容。唯物辯證法，主張本質與現象都是離我們意識獨立而為意識所反映的客觀的實在。現象是在感覺上直接的被反映出來的契機；本質隱藏於現象背後而要靠思惟能力才能發見、才能反映的契機。所以現象與本質，是被我們的感覺和思惟所反映的東西，並不是感覺和思惟所固有的東西。現象和本質這兩個契機，並不是直接的同一的東西，但現象與本質，互相推移，互相媒介，現象以本質為媒介而存在，本質通過現象而存在。沒有離開現象的本質，也不能有不具本質的現

象，現象是本質的現象，是具有一定的本質的現象；本質是現象的本質，是現象之內的源泉。這兩者相互作用的基礎，是在現象一方面。現象代表事物之絕對的運動，本質代表事物的安定。所以，現象的本質，就是現象之內的、相對安定的側面。

科學的認識，在於「從現象進到本質，從第一秩序的本質進到第二秩序的本質」，因而暴露出客觀現實的發展過程及發展法則。關於這樣的認識的進行，我們可就「資本論」作為範例來說明。

我們知道，「資本論」是從資本主義社會的細胞即商品，開始研究的。商品，是最單純、最普遍數十億萬次被目觀的現象。那種分析，在最單純的現象之中，暴露了資本主義社會的一切矛盾。商品這東西，在我們的感官上，顯現為使用價值（即現象），可是它的價值（即本質）却不浮現於表面，這是要靠思維的能力才能發現的。「資本論」分析了千差萬別的商品，發現了它們之間的共通的統一物。這共通的統一物，即是價值；而價值的基礎是勞動，這是可以以社會的必要勞動時間去測量的。由於這共通的統一物的發見，一切商品就變為同等的東西了。「資本論」由於這種分析，在商品之中，發見了現象與本質之辯證法的統一。其次，價值這東西，在商品交換過程中，出現為交換價值。交換價值是價值的現象形態，商品的本質即價值，通過各種現象形態而發展，到達於貨幣形態的

階段時，引起商品世界分裂為商品與貨幣。由於貨幣這種商品的出現，價值又出現為價格。隨着商品交換的發達，貨幣就在商人手中積蓄起來，等到勞動力的商品化這個條件具備之時，貨幣就變形為資本。資本是產生剩餘價值的價值。而剩餘價值，在其現象形態上，出現為利潤，一看好像是從交換過程中發生的，而實際却是從生產過程中發生的，是資本家剝削了勞動者的剩餘勞動的結果。「資本論」照這樣的順序，由第一秩序的本質進到第二秩序的本質，闡明本質通過各種現象而發展，使本質現象（顯現）出來，現象變為本質。

本質與現象之辯證法的統一的實例，「資本論」在其他許多經濟的範疇中，也是同樣的指示着。例如工錢的本質是勞動力的價格，而在現象形態上出現為勞動的價格。又如，「資本論」分析剩餘價值率，在利潤、地租與利息的現象的背後，暴露三者之中的共通的統一物，即是剩餘價值，因而利潤率這種現象中所隱藏着的本質，即是剩餘價值率。

由於「資本論」的指示，我們可以知道，馬克思對於資本主義社會的研究的進行，處處表示着是「從現象進到本質、從第一秩序的本質進到第二秩序的本質」，以暴露資本主義社會的發展法則的。

具體的現象，極其複雜，本質是當作複雜的現象的共通的統一物而存在，當作統一的契機而存在。所以，現象與本質的矛盾，在我們的意識中反映出來，就

成爲認識中的矛盾。我們只有理解現象與本質的矛盾的客觀性，才能理解認識中的這些要素的對立性，理解現實的發展的過程。唯心論者不能理解現象與本質的這種矛盾，反而斷定現象對於本質是非本質的、不必要的東西。他們主張我們的感官是不完全的東西，因而斷定現象是虛偽而不能信賴的東西，不能傳達本質的真相。他們把這種所謂非本質的、非真實的、虛偽的現象，稱爲假象。這種見解，完全是錯誤的，這裏特別提出本質與假象的關係的問題來說明。

在唯物辯證法說來，假象也是現象，和本質一樣，同是客觀的。現象是一個羣團，一個總體，一個系列，一個過程。總體的現象中的一般的統一、必然的內的聯結之表現，即是本質。在各種個別的、單獨的、部分的、一剎那的現象之中，也隱藏着本質。所以特定現象的總體，與那些現象中所顯現的本質相一致。可是，在個別的、單獨的、部分的、一剎那的現象之中所表現的本質，與在總體的現象中所表現的本質，是有一定的距離的。就是說，我們單只觀察個別的、單獨的、部分的、一剎那的現象，只能把捉本質的一個方面，而不把捉其全體。我們只有觀察現象的總體、全系列、全過程，才能把捉通過現象而發展的本質。

假象這東西，是從現實事物的運動而出現的東西，它是現象的一部分或部分現象，並不是由「無」而發生的東西。所以假象並不與本質相分離，它是本質的現象的一部分。如列寧所說：「非本質的東西，假象的東西，表面的東西，它

常常消滅，並不像「本質」那樣「堅牢」的被維持，也不「堅固的停止」。例如河川的運動，上有水泡，下有深流。但水泡也是本質的表現！」「假象的東西，是一個規定、一個側面、一個契機中的本質。本質是當作這樣的東西顯現的。假象是本質在其自身中的顯現。」（這裏所說「假象是本質在其自身中的顯現」的意思，就是指明假象以本質為基礎而表示本質的一個規定、一個側面、一個契機的現象）

基於上面的說明，我們可以知道：假象也是事物本身，是現象之中的一部分，是事物發展的一個契機中的本質的東西。所以假象也表現本質自身中的事物的運動、發展及變形。這種由本質到假象的運動，實是客觀事物的自己運動，並不是「由無到無」的運動（如黑格爾所主張的「純論理的運動」）。

假象既然是部分的現象，是表示本質的一個規定、一個側面、一個契機的現象，那麼，當我們要把捉對象的全本質時，就必須觀察特定現象的總體、全系列、全過程，而發現全部現象中所隱藏的本質。我們不能拘泥於一部分、一剎那的現象即假象，而遺棄事物的本質。例如，法西斯主義者大呼打到財閥，這是假象；如果為這種假象所拘泥，便會斷定法西斯主義者也主張社會革命，而把金融資本所授意的法西斯主義台柱的小資產階級的法西斯運動那種本質看遺漏了。又如，社會法西斯主義者也高唱科學的社會主義，這是假象；如果為這種假象所拘

泥，便會承認社會法西斯主義者也是科學的社會主義者而把勞動階級中的資產階級的影響（即勞動貴族的利害）那種本質看遺漏了。又如，託洛茨基主義者，提倡永久革命，這是假象；如果為這假象所拘泥，就會承認他們是徹底革命者，而把他們對於無產階級革命力量懷疑的那種本質看遺漏了。這些假象，雖以本質為基礎而表現本質的一側面、一契機，而那些本質的全部，却不浮現於表面。這是假象與本質的矛盾。為要把捉那些派別的本質，只有就各派的理論及行動的一切表現加以考察，才能理解其本質到假象的運動。

總括起來說，本質與現象的關係，是對立的統一。但兩者之間的矛盾，並不意味着兩者的對抗。現象與本質，也有是調和的、一致的；也能是非調和的、敵對的。現象與本質是同一又不同一；現象與本質相適應，又不相適應。現象能完全的顯出本質，也不能完全的顯出本質。但窮其究竟，現象是由本質所規定的。

關於現實的認識之任務，在於理解現象與本質之對立的統一。我們不能離開本質而拘泥於現象，否則便陷入於公式主義（例如布哈林拘泥於歐戰後資本主義虛偽的繁榮，而提出「有組織的」資本主義的問題）；也不能離開現象，而堅持抽象的本質，否則便陷入少數派色彩的唯心論（例如哥尼克曼忽視社會的本質的發展，而主張歷史唯物論應該探求一切社會經濟構造所共通的法則）。我們當認識特定對象或問題，就必須就其現象的總體（包括假象的東西、非本質的東西、

表面的東西等等），加以考察，從其中抽出一般的統一、必然的內的聯結，即抽出其本質；並且還要更進一步的考察現象的發展過程中的各階段、各側面，追求本質的發展。因為本質決不是死板的、抽象不變的東西，而是通過現象的發展而發展的東西。所以，為要正確的理解本質，就必須考察本質所現象的具體的諸階段。簡約起來，要理解各種的現象的本質，必須在對象的全部聯繫上，在其運動上，在其發展的具體的階段上去考察。這樣，我們才能正確的認識現實的發展法則，才能免除那種分離本質與現象或把兩者看成抽象的同一物的偏向。

乙 根據與條件

在說明了本質與現象的對立統一以後，接着要說明根據與條件的辯證法。根據與條件的範疇，是對立統一法則的具體化的另一形態。

根據與本質，是同列的範疇，「根據是本質的關係的一個規定」。我們已經知道，隱藏於現象之中的本質，是事物之內的聯結、必然的關係、或矛盾。但是事物之內的聯結或矛盾，可以有許多種類。在這些內的聯結或矛盾之中，必有一種最根本的聯結或矛盾。這最根本的聯結或矛盾，是其他許多聯結或矛盾由它發生、發展、並顯現出來的始點。唯物辯證法把這種最根本的聯結或矛盾，叫做根

據；把其餘的聯結或矛盾，叫做由根據所規定的東西。例如，我們認識特定社會的過程時，首先要由現象透入於本質，發見其許多的內的聯結、或矛盾，如生產關係、政治關係、法律關係及其他意識形態上的關係等等。在這些關係之中，生產關係是最根本的關係。生產關係的總體，形成社會的經濟構造，一切政治的法律的上層建築，都樹立在經濟構造之上，而一定的社會的意識形態都與它相應。這種特定發展階段的生產關係（即生產力與生產關係的矛盾），即是根據；那些上層建築，都由這個根據所規定。又如，蘇聯社會主義社會中，同樣有許多本質的關係或矛盾，在這些本質的關係或矛盾中，最根本最原始的矛盾，是社會主義的契機與資本主義的契機的矛盾，是社會主義契機克服資本主義契機的鬥爭，即是根據；其他許多本質的矛盾，都由這個根據所規定。我們當考察特定社會的過程時，只要能夠分析的把握住它的根據，在根據的運動及發展上去考察、去追求，就可以知道這個根據的實現及其由萌芽狀態到現象的發展，知道它出現為其他許多本質的矛盾的發展過程，因而發見發展法則。

根據與由根據所規定的東西之間，在其規定與被規定的這一點上，是相對的對立，但在由根據所規定的東西是根據的運動及發展的現象這一點上，兩者却是同一的。在這一點上，由根據所規定的東西，能轉變為別種本質的矛盾的根據。例如政治的上層建築，雖由生產關係那個根據所規定，但政治是經濟之集中的表

現，並且也成爲意識形態的根據。這樣，由根據所規定的東西也轉變爲根據了。又如，蘇聯社會主義大工業的發展，引起農業的集體化，這農業的集體化，雖是由社會主義社會化那個根據所規定的，但農業的澈底集體化的發展，出現爲農村階級關係的改造，而這農村階級關係的改造，是由澈底集體化所規定的。於是澈底集體化就轉變爲根據了。澈底集體化與農村階級關係改造的發展，能廓清資本主義的根源，兩者又一同成爲農村社會主義經濟的實在的物質的根據了。只有照這樣去追求根據的發展形態，才能夠理解蘇聯社會主義社會化的發展法則。

在說明根據及根據的發展的意義以後，再進而說明根據與條件的關係。根據由其萌芽形態到現象的發展，只有在一定的條件之下才能顯現的。條件是根據的發展的最重要的契機，是在根據的發展過程中由根據所創造的東西。事物的發展，不單依存於根據，並且還依存於由那個根據所創造的條件。例如社會的生產與私人的佔有的矛盾之發展，引起資本主義的發展，而這個發展的條件，即是勞動力的商品化。如果沒有勞動力商品化這個條件，資本主義就不能存在。

條件有兩種存在形式，即是本質的條件，與非本質的條件。凡是成爲事物本身發展的條件，表現根據的發展的契機的條件，叫做本質的條件，否則叫做非本質的條件。這兩種條件之間，有一定的聯繫，這種聯繫，由它們的發展所給與着的具體的客觀的實在之聯繫所規定。在根據的發展上，非本質的條件轉變爲本質

的條件，爲發展的內容。例如，勞動力之有組織的集合，在蘇聯第一五年計劃實施以前，還不是本質的條件（因為當時從農村的勞動力很多），但到五年計劃實施以後，大工業發展起來，它便變爲本質的條件了。又如，生產的熟練工人之養成，在從前也不是本質的條件，但到五年計劃施行以後，却成爲本質的條件了。社會主義的工業，是社會主義國家的根據，這個根據的發展，變化了環境的狀況，克服了舊條件，創造出新條件。如蘇聯的領袖所述，這些新條件，分爲下列六項：（一）自然放任政策之清算、集體農場的農村勞動力之有組織的集合、與勞動的機械化；（二）杜絕勞動力之自然的流出，工錢適應於勞動的質量；（三）重視個性，正確的勞動組織，勞動力的休養與責任的向上；（四）變史對於舊的知識分子的熟練工人的關係；（五）養成勞動者的生產技術的知識分子；（六）廓清無計劃的經營，增加工業的蓄積。這六個條件，是社會主義經濟建設的必要的本質的條件。

根據與條件，是對立的同一。在發展的過程中，根據轉變爲條件，條件也轉變爲根據。例如，封建社會的根據，是地主與農民的對立，至於後來發生的無產階級與資產階級的對立，却只是封建社會發展的一個條件。但是隨着根據的發展，資本主義社會代封建社會而起，於是無產階級與資產階級的對立，就轉變爲資本主義社會的根據，而農民與地主的對立轉變爲資產階級發展的條件了。又

如，蘇聯社會主義突擊隊，原為社會主義建設的條件，而在現階段上却成為社會主義發展的內容（即根據）了。

關於根據與條件的範疇，在哲學史上有不少的曲解。形式論理學宣稱不願飄浮於事物的表面，想進一步探索事物發生的根據（即理由），因而在「同一律」、「矛盾律」、「排中律」之外，又添上了「充足律」，即所謂「理由充足的原理」。這個充足律，暗示着一切事物都是某種運動或發展的結果的理解。但形式論理學根本不理解運動和發展的源泉，基於抽象的同一性的原理（即「同一律」），把根據和由根據所決定的東西，看成抽象的同一，把探求根據（理由）的論理的進行，化為空虛的議論。例如說，植物生長的根據，是溫度濕氣與陽光；經濟恐慌的根據，是金銀缺乏。這便是所謂「充足律」應用的實例。形式論理學把現象的一個側面的規定，當做全體的根據，這無疑是主觀主義的、抽象的見解。

又如形而上學的唯物論，也是用形式論理學的方法去探求根據的。十七、十八世紀形而上學的唯物論，在神祕的「物質」或「力」之中，探求自然現象的根據。例如說，熱的發生的根據是「熱素」，火的現象的根據是「燃素」。這種見解，並不會說明現象的理由（根據），恰如所謂電氣現象的根據是電氣那種見解相同。又如，十八世紀的法國唯物論說，「人是環境的產物」，即是說人類本質的根據是社會關係。但社會關係的根據是什麼？他們說，「意見支配世界」，這

便是說社會關係的根據又是人類本質。這樣的見解，是在社會關係與人類本質的相互作用之間，去探求兩者的根據的。這也是形式論理學的方法。

對於根據做了深刻的解釋的人，要推黑格爾。黑格爾主張社會關係與人類本質的相互作用的範疇是不充分的。他提出了表現相互作用的兩個方面的根據的範疇。他以爲人類本性與社會環境之間雖有相互作用，而人類本性與社會關係兩者都是某種「第三者」的創造物，即兩者都是某種特殊力的產物。黑格爾所說某種特殊力，就是人類本性與社會關係所依存的最後的根據。黑格爾這樣的見解是完全正確的。可是黑格爾是唯心論者，他把根據的「概念」認做相互作用的根據。他說：「根據沒有即自與對自的被規定了的內容，因而也不是自己活動的，也不能產生什麼東西。如我們所見，只有概念才有那種即自對自的被規定了的、因而自己活動的內容。」黑格爾對於根據的理解，完全是唯心論的，他把「概念」看做了現實的根據。

唯物辯證法，在唯物論上改造了黑格爾的哲學，不在概念中去探求根據，而在現實中去探求根據，對於根據的概念給與了唯物論的內容。例如說，人類的本質是社會關係的總體，這社會關係總體的根據是物質的生產關係。唯物辯證法，不但闡明了根據的客觀性、物質性，並且還闡明了條件的客觀性、物質性，同時建立根據與條件的辯證法——這是在前面已經說明了的東西。

現代機械唯物論者，不知道從本質即內的聯結或關係出發去理解過程發展的根據，不知道從相互作用的諸原因之中去引出根據，反而主張根據是不存在的。他們把發展還元於外的條件，並在外的條件中探求發展的原因。例如，他們考察諸力的作用所顯出的機械的運動，就把諸力的合成力看做運動的根據。又如，他們探求社會發展的原因時，也不在社會內部去探求，而在外部自然環境中去探求，在社會與自然環境的外的關係中去探求，主張社會發展的原因，是社會與自然之間的均勢、均勢之破壞與再建。這是錯誤的。我們考察對象的發展時，固然不能單只探求對象本身發展的根據而忽視那根據的實現的條件，但若把根據還元於條件，就不能理解對象的自己運動的源泉。

少數派唯心論者，另有不同的偏向。他們考察對象的發展時，只知道從對象本身抽出根據，却忽視根據的發展所必要的條件所演的作用。例如，託洛茨基在一九〇五年時提倡「建立勞動政府」的口號，忽視俄國數千萬農民的作用及意義；在一九二六年時，提倡過度工業化的理論，也同樣忽視農民的作用及意義。這種錯誤，完全是由於重視根據而忽視條件。根據要在外的條件上，才能得到具體的發展。例如，考察社會的發展時，固然要在社會本身中引出根據、即生產力與生產關係的矛盾，但這個矛盾的發展即社會的生產力的發展，要受外的自然的條件所影響，這是很明白的。所以考察社會的發展時，固然要從社會與自然之對

立的統一出發，從內的過程與外的過程的統一出發，同時又要認識社會即內的過程之指導的作用，即確立根據與條件之辯證法的關係。

四 內容與形式

這裏，我們進而研究對立統一法則的具體化的另一形態，即內容與形式的範疇。內容與形式的範疇，是認識的發展過程的一種表現，引導我們深入的去發見客觀世界的發展法則。

本質與現象的範疇，在上面已經說明了。一切的本質，都在一定的形式上，當作一定的內容，在現象上出現，並給與於現象之中。一切現象，各有其不同的內容，各種現象的不同的內容，各由其所具的不同的形式相比較，同時又自以形式為前提。例如，物質存在的形式，是運動、時間與空間。在這一形式之上，各種具體的物質的存在，各具有其特殊的形式。力學的、物理學的、化學的、生命的以及社會的種種現象，各具有其特殊的運動的物質的內容與運動的形式，而互有差別。而這些形式，都由其內容所產生，並且包含於內容之中。

內容與形式的範疇，是對立的範疇。兩者的對立統一的關係，是客觀的實在的內容與形式的關係在我們認識中的反映。任何事物，都具有一定的內容與形

式。內容常是一定形式的内容，離開了這形式就不存在；形式常是一定內容的形式，離開了這內容就不存在。形式由內容產生，它是內容的某種外面的東西，又是內容的諸契機。內容向形式的推移是形式，形式向內容的推移是內容。所以內容與形式，雖是對立的，却是統一的，而兩者形成爲統一的基礎是內容。例如生產力與生產關係，是特定經濟構造的內容與形式，生產力與生產關係形成爲不可分的統一，離開生產力沒有生產關係，離開生產關係沒有生產力。生產關係由生產力產生，包括於生產力之中，它本身也是一個生產力。生產力是生產關係向生產力的推移，生產關係是生產力向生產關係的推移。生產力與生產關係在生產力的基礎上形成爲統一。

形式雖從內容產生，但在發展過程中，形式決不是受動的。形式成爲內容之本質的契機，對於內容的發展，具有能動的作用。形式對於內容的能動性，是發展過程的內容本身的能動性之一種表現。形式不但是內容之內的構造，又是它的外面的構造。在其發展上，內的東西與外的東西互相轉變，互相推移。所以形式本身，對於內容能夠成就其獨立的發展。當形式由內的東西轉變爲外的東西時，就和內容相對立，變爲內容發展的障礙。所以形式在其發展上，能促進內容的發展，也妨礙內容的發展。這是形式對於內容的能動性、積極性。例如生產關係由生產力之內的構造而變爲外的構造，對於生產力就取得相對的獨立性，這樣與生

產力相適應的生產關係，能夠促進生產力的發展。但生產關係的發展往往追不上生產力的發展，終至於與發展了的生產力相衝突，而成爲生產力發展的桎梏了。

但是形式由內容產生，由內容所規定，所以內容對於形式具有優越性。當形式的獨立發展到了障礙內容之更一層的發展時，內容與形式的鬥爭，就引起「形式的逸脫與內容的改造」。內容之不斷的向前發展的優越性，終於要衝破那成爲障礙物的舊形式。在內容對於形式這種鬥爭中，內容克服形式的抵抗，並且廢棄它，而要求適合於自己的發展的新形式。例如，當生產關係障礙着生產力的發展時，生產力就對生產關係鬥爭，終於廢棄生產關係而創造新的生產關係，使適合於自己的發展。內容結局規定形式，生產力結局規定生產關係的性質及其發展。

形式與內容的矛盾，在任何事物或過程的分析上，都具有重要的意義。形式與內容的範疇，和現象與本質的範疇，是同列的。前面說過，一切的本質，都在一定的形式上，當作一定的內容，在現象上出現，並給與於現象之中。內容與形式的矛盾，恰是具有一定內容的本質與具有一定形式的現象之間的矛盾。所以，當我們分析任何事物或過程時，必須暴露其一定形式的現象中的一部分內容的本質。關於內容與形式的矛盾的暴露，「資本論」之中指示了許多範例。「資本論」中分析了的商品、價值、貨幣、資本、剩餘價值、地租等經濟的範疇之辯證法的運動，是由人們的社會的（階級的）諸關係所制約的。人與人之間的生產

關係這種內容，常採取物與物之間的物質關係那種形式而出現。科學的認識的任務，就在於暴露出內容與形式的矛盾，指示這些經濟的範疇的發展。「恩格斯在「經濟學批判」的追憶記中這樣寫着：「經濟學不研究物，而研究人與人的關係，結局是研究階級間的關係，這種關係，常與物相結合，並出現爲物。」」這便是說，經濟學並不研究物與物的關係本身，而是研究那採取物的形式而出現的生產關係、階級關係，並在物的形式的運動中，把握住社會關係的運動及其運動法則。所以，我們看到「資本論」所闡明的商品、價值、貨幣、資本、剩餘價值、地租等等的辯證法之時，就知道「資本論」是研究着採取物的形式的社會的生產關係；並且知道，「資本論」所暴露的資本主義經濟的運動法則，即是資本主義的階級關係的運動法則。

任何現象都是內容與形式的統一。內容與形式，是互相滲透的、對立的。內容與形式的運動及變化，由內容自身的發展所決定，由客觀現實性的發展所決定（窮其究竟，由具有一定內容的本質中根據的發展所決定）。客觀現實性的發展，決定着內容的發展階段與形式的變遷，並且決定兩者的互相滲透。當我們認識任何現象的內容時，首先要比較各種現象的形式，然後才能追求其內容的發展所通過的各種不同的形式，才能暴露其特殊的運動法則，由低級形式到高級形式的轉變的法則。所以形式對於物質運動的規定性，是認識現實的重要的契機。所以科

學的分類，必須確立物質運動的低級形式與高級形式的區別與聯繫，並且要在各種錯雜混淆的形式中，抽出其具有特殊的獨有的內容的特殊運動形式，作為每種科學的研究對象。如果忽視了各種運動形式的特殊性，而把形式還元於內容，或把形式與內容看做抽象的同一，就不能理解現象的矛盾，因而不能理解本質的發展中的形式與內容的發展的辯證法。

內容本身的發展，變其形式，並通過各種形式而顯現。如「資本論」所分析，價值的內容是社會關係，這種社會關係，經由單純的形態到貨幣形態，通過四種形式而發展；又如地租的內容是土地所有者對直接生產者的農民的剝削，這種剝削，經由勞役、實物及貨幣的形態到資本主義的形態，通過了四種形式而發展。由此可知任何現象的內容，都表現於種種形式之中；內容的發展，表現於與其發展階段相適應的種種形式之中。在現實認識的歷史上，客觀事物的發展，也有內容與形式的發展，常是不均衡的（這是兩者的矛盾），因而有新內容與舊內容、新形式與舊形式互相錯綜的場合，或者舊內容在新形式中發展（如資產階級專政的舊內容在法西斯主義的新形式中發展），或者新內容在舊形式中發展，（如資產階級政權在封建的君主政治的舊形式中發展）。此外，還有各種不同的內容，在同一形式中表現的（如無產者政黨與有產者政黨在同一資本主義社會中表現其不同的內容）；也有同一的內容，在混合的形式中表現的（如俄國二月革

命的二重政權形式中所表現的民主革命的內容，內容與形式之互相滲透，是極其錯綜複雜的，所以我們對於現實的認識，要在這種錯綜之中，發現指導的形式之運動，指示形式與內容的發展的辯證法，指示新物怎樣滲透於舊物，舊物怎樣適合於新物，指示新物如何表現於舊形式之中，舊內容如何往往表現於新形式之中，——這些工作，只有辯證唯物論才能做到。偏重形式而忽視內容，固然是錯誤，但偏重內容而忽視形式，也與辯證唯物論無緣。

分離形式與內容，是一切形而上學與唯心論的偏見。尤其是形式論理學，分裂形式與內容，把內容表現為沒有形式的東西，把形式表現為沒有內容的東西。形式論理學的概念，是沒有內容的表面的形式，遺棄了現實的內容的一切財富。像這樣離開了內容的形式，恰像是離開了存在的意識。這樣的概念，只是現實的陰影，並與現實相對立。這種見解，是形式主義。康德主義與新康德主義，都是形式主義。新康德主義的形式社會學，是形式主義的社會學。這種社會學，當然不能認識社會的發展法則。

蘇聯經濟學者魯賓一派，主張理論經濟只研究生產關係這形式，而把生產關係的內容的生產力劃分給技術學及工藝學去研究。他們不知道生產關係是生產力發展的形式，生產力是生產關係發展的內容，因而變成了新康德主義的代表。這種錯誤的根源，在於不理解形式與內容的辯證法。

德波林派，偏重於形式而忽略內容，被稱為形式主義者。他們的錯誤的根源，由於切離概念與物質的內容的關聯，主張科學是研究某種的概念的東西。形式主義者，忽略了對於過程的具體的內容的研究，而把形式的概念作為研究對象，因而陷入於唯心論的立場。形式主義，是唯心論的特徵之一。

反之，在機械唯物論者方面，認為形式對於內容是受動的東西，否認形式的積極性、能動性，否認形式對於內容的反作用，因而把形式溶解於內容之中，因而不能理解事物的運動的特殊諸形式的發展法則。例如十八世紀法國唯物論者，把物理學的、化學的、生物學的、及社會科學的各種物質的複雜的運動形式，都還元於力學的單純的運動形式，把各種運動形式的物質的內容，都還元於分子之機械的相互作用。因此，他們不能理解內容的發展中形式的積極性的作用，把形式和內容看成抽象的同一的，以致不能理解各種現象的特殊發展法則。現代機械唯物論者們，也冒犯了同樣的錯誤。例如布哈林派所主張的資本主義自然的轉生為社會主義的理論、富農經營平和的轉生為社會主義的理論，就是從這種見解產生的。他們以為資本主義生產力的發展，會自動的變化其生產關係，而逐漸的變為社會主義的生產關係；並且以為農業生產力的單純的向上，不問其為資本主義的形式或社會主義的形式，都自然的要徹底集體化，而富農經營變為社會主義的經營。這種見解的錯誤，完全由於不理解內容與形式的辯證法。

五 必然性與偶然性、現實性與可能性、法則與因果性

甲 必然性與偶然性

從本節起，我們進而說明對立統一法則的具體化的其他形態。這裏先說明必然性與偶然性的範疇。必然性與偶然性的辯證法之認識，正與本質與現象的辯證法之認識一樣，具有相同的重要性。我們要認識任何事物或過程的發展法則，必先由現象透入於本質，在現象中發見其本質。這種從現象中去發現本質的認識，在別的方面說來，即是從偶然性中去發見必然性。為要從偶然性之中去發見必然性，就必須理解必然性與偶然性之辯證法的關聯。

關於必然性與偶然性的關係的理解，在從來的哲學上，出現了形式上不同而本質上相同的兩種形而上學見解，——這是恩格斯在其「自然辯證法」的著作中指摘了出來的東西。

第一種見解，把必然性與偶然性表示為兩極端的對立物。一種事物，一種關係，一個過程，不是偶然的，便是必然的；不是必然的，便是偶然的；決不能是必然又是偶然。必然與偶然，在自然世界中是並立的存在着。自然雖包括着一切

的對象及過程，而在這些東西中，一部分是偶然的，他部分是必然的。這種見解，把能夠採入於法則之中的東西和自己所知道的東西，當作必然的東西；把不能採入於法則之中的東西和自己所不知道的東西，當作偶然的東西。認為必然的東西，就當作科學上唯一有興趣的東西去說明；認為偶然的東西，就當作不關重要的東西去捨棄。「照這樣，一切科學都要完結。因為科學是應當闡明我所不知道的東西的。換句話說，能夠採入於普遍的法則之中的東西是必然的，否則是不可能的。像任何人所知道的一樣，這樣的考察方法，正與所謂把自己所能說明的東西稱為自然的東西，把自己所不能說明的東西歸諸超自然的原因的那樣科學，實是同類的東西。要把我所不能說明的原因命名為偶然，命名為神，這是對於事物漠不關心的事情。這兩者都是自己的無知的表現。所以兩者都不屬於科學。科學在拒絕必然的關聯時，就告完結」。（恩格斯）

第二種見解，只承認直接的必然性而否認偶然性。依據這種見解，自然是被單純的直接的必然性支配着。譬如豆莢中含豆五粒，而不是四粒或六粒；蚤虱咬我，在清晨四時，而不是三時或五時。照這樣，自然界和社會方面，都只有必然而沒有偶然，而偶然是完全被排除的。一切事變，都由於原因與結果的不變的連鎖而發生，由確實固定的必然性所引起。像這樣的固定不變的必然性，依然不能超出神學的自然觀的範圍，只是一種空虛的抽象。這種見解，不知道從必然性說

明偶然性，反而把必然性貶低為偶然性了。

黑格爾在唯心論的立場，否定了上述兩種形而上學的偏見，確立了必然性與偶然性的辯證法的關聯。如恩格斯所說：「和上述兩種見解相對立，黑格爾提出了從來完全未曾聽到的如次的諸命題：即，偶然的東西，有一種根據，因為它是偶然的；同樣，偶然的東西又沒有什麼根據，因為它是偶然的。偶然的東西是必然的。必然性把自己當做偶然性規定。在另一方面，那種偶然性，毋寧是絕對的必然性。」可是，黑格爾是唯心論者，他雖然在其運動與發展上考察了必然性與偶然性的範疇，展開了關於兩者的對立統一的思想，却主張必然的東西是概念而不是現實，並認定概念是真正的存在，結局把偶然性解消於概念的必然性之中，因而偶然的東西也是概念而不是現實。所以黑格爾把客觀的必然性與偶然，當作主觀的概念。客觀的偶然性與必然性的辯證法，在他看來，只是概念的辯證法的外現。

至於克服上述形而上學的兩種偏見，發見必然性與偶然性的辯證法的哲學，只有唯物辯證法。

唯物辯證法認定必然性與偶然性（甚至外觀上的偶然性即假象上的偶然性），都是客觀的實在的東西。現實的必然性與偶然性，都在我們感覺上給與着，但我們感性的認識，只能把捉其偶然性，而潛藏於偶然性之中的必然性，却要靠我們

的思惟能力，才能發見它，並不是用思惟的能力創造出必然性而把它嵌入於偶然性之中的東西。我們的思惟能力，只是發見在偶然性之中客觀的給與着必然性而已。

所謂必然性，是由事物或過程的發展的根據而合法則的發生的東西，即是對於過程全體的發展所必然發生而不可避免的東西；所謂偶然性，是必然性的發現的形式及其補充，即是對於過程全體的發展不是不可避免的、並且也能是在過程以外的東西。任何事物或過程，都具其內的必然性，但這種必然性的顯現形式，却是偶然性。可以說，一切的現象，個別的都是偶然。例如，植物的種子被埋在土壤之中，在一定條件之下，經過一定時間，便變為植物。這是種子的必然性。但種子的發芽有遲速不同，並且由種子變成的植物，也有種種形狀，這些都是偶然性。又如人的壽命，在其自然的生長上，有一定的期限，這是人的有機體的必然性。但人的一生是無常的，他受環境所規定，或者自殺，或者橫死，或者因衰老而自然死，這些都是偶然性，這些偶然性，都是必然性所由顯現的形式，都是必然性發展過程中的一部分。並且，偶然性即使遮斷了必然性的發展過程，它仍然構成了必然性的發展過程的一部分（即偶然的東西是必然的）。

必然性發展的當然的順序，引起一系列的偶然性，並通過這些偶然性而發展。『當作必然的東西看的經濟的運動，通過偶然性（即事物、事件之內的相互的聯

結非常隔離、非常不易規定，因而我們或者忘記它，或者以爲它不存在，像這樣的事物或事件）的無限的集合，打開自己的道路」。又如，當作必然的東西看的革命的戰爭，也是通過無數的偶然性而向前發展的。這種戰爭，依存於雙方的經濟的、政治的、軍事的狀態。在這些狀態中，雙方的組織力、作戰計劃、指導人物、階級意識等無數的偶然性，發生作用，戰爭的過程，通過這些偶然性而展開；特定階級的勝利的必然性，就通過這些偶然性而實現。這類的必然性，都是從這些偶然性的加減乘除的錯綜複合的總體而產生的。這些偶然性，都是必然性的發展所引起的東西，都包含於必然性的發展過程之中。

任何事物，在其發展過程中，經過無數的推移和轉變，與其他許多種的事物的過程相聯繫。世界並不是完成了的事物的複合，而是無數的過程的複合。在這些過程中，事物不斷的生成和消滅。這種生成和消滅的變化，在外觀上常採取偶然性的形式。但在這偶然性的形式之下，潛藏着向前發展的必然性。所以必然性是偶然性的合成，而偶然性是隱藏着必然性的形式。科學的認識，固然是以暴露客觀世界的內的聯結的必然性爲最初的前提，但那種內的聯結的必然性，是通過無數的偶然性而實現，而由隱藏着它的偶然性合成的，因而科學的認識，就不能不研究偶然性。我們知道，科學的任務，在於發見對象本身的發展的法則。法則是事物本身的發展所發露的必然的聯結，即是在偶然性的形式上顯現出來並貫串

於一系列的偶然性之中的東西。例如，在商品經濟之中，各個商品生產者把自己所生產的商品拿到市場去販賣，他的商品不能遇到購買者，並且用什麼價格而出賣，大致由偶然支配着。即是說，當我們個別的考察各個商品的交換時，就看到那些個別的交換都是偶然的事情。但在這無數的偶然的事情中，却隱藏共通的必然性，並受到這種必然性所支配。商品經濟本身的發展所發露的必然的聯結，即是價值法則。所以研究商品經濟的經濟學的任務，就在於從商品交換的無數偶然的事情中，去暴露這價值法則。

偶然性是必然性的一種顯現形式，是必然的一個契機。在客觀世界中，偶然性的作用是很重大的。我們對於現實的認識，決不能忽視偶然性。「如果偶然性不起什麼作用，世界史就會變為具有很神祕的性質的東西。偶然性當然進入於發展的一般的進行，而由他種偶然性相滅殺。但是促速與延遲，大大的依存於偶然性。在這些偶然性之中，最初站在運動的前面的人們的性格那種「偶然的東西」，也起作用」。例如，一九一四年發生帝國主義戰爭，因塞爾維亞一青年刺殺奧皇太子一事而爆發，這是偶然的。但這個偶然，變成了帝國主義戰爭的必然性的發展的一部分。假使奧皇太子不在當時被刺，戰爭的爆發也會延遲，而戰爭的情勢也會稍有不同的。又如，社會革命首先爆發於帝國主義戰線脆弱的一環的俄國，這好像偶然的，俄國大革命得到列寧的指導，也是偶然的。如果俄帝國主義者不

因前次世界大戰而疲憊不堪，仍有維持其統治的實力，這革命也許不會在一九一七年爆發。如果當時不是有列寧做領袖，革命的勝利也不會那樣迅速成就。

偶然性不但隱藏着必然性，由必然性所貫串，並且偶然性在其發展上，也轉變為必然性。例如，原始的商品交換，最初是由於兩個各有其特殊的剩餘的生產物所引起的，這純粹是偶然。但往後生產力向前發展，各共同體就為交換而生產了；並且，由於社會的分業與私有財產的發生，這個商品交換，就成為必然的現象。又如，在近代社會中，最初各個勞動者對於雇主之個別的抗爭，純是偶然的，但到後來，這種抗爭就取得大眾的性質，對於全體勞動者階級，就成為一個必然了。

所以，必然性與偶然性，形成為對立的統一，兩者互有差別，却又互相滲透。我們對於過程的認識，必須把現實的必然性與偶然性的辯證法反映於概念之中，闡明兩者的統一、轉變與差別，並且指出必然性如何通過偶然性而實現，因而暴露過程的法則。

偶然性是與必然性相對立的範疇，它並不是與因果性相對立的範疇。但偶然性的本身，也是有原因的。在自然界和社會方面，任何現象，沒有不具有其發生的原因，因而沒有原因的偶然性，是決不會有的。一切的偶然的現象都由無數的原因和條件所媒介，都與其餘世界全體相聯繫。不過各種偶然的現象的原因，不

一定能夠知道，因為它與現象的內的聯結相隔離，不易加以規定，因而人們常常忘却它，而實際上它是客觀的存在着的東西。後來的形而上學者，把偶然性的範疇和因果性的範疇對立起來，把自己所不能知道其原因的東西，當作偶然的東西去捨棄，這是大大的錯誤，前面已經述說過了。現代的機械論者，踏襲了這種錯誤見解，提出了否定偶然性的主張。他們以為：一切現象既然都有原因，那就在現實上不能有所謂偶然的現象，因而所謂偶然性只是純粹主觀的範疇，只不過把我們還不會理解其原因的現象在主觀上命名為偶然而已。例如，布哈林說：「嚴密的說來，偶然的、即沒有原因的現象，一個也沒有。現象，在我們沒有充分知道的原因的範圍以內，表現為「偶然的」東西。」他把因果性與偶然性對立起來，把偶然性看做無原因性，這是非常的謬見。偶然的東西本身是有原因的，它是從原因發生的必然的東西，不過它的發生，不是從特定過程的本質而來，它在這過程全體中並無根據。只有在這種意義上，偶然性才與在特定過程中有根據的必然性相區別，它並不與因果性相區別。所以偶然性，對於特定過程全體，是外的過程的必然性，而它自身在這外的過程中仍有其原因，即是必然性。例如奧太子被刺一事，對於帝國主義戰爭的過程全體是偶然性，但他被刺的一件事本身，仍是有根據的（因為他和他的父親奧皇同是塞爾維亞的侵略者，並且抱了野心走到塞爾維亞，以致為塞爾維亞人所刺殺），仍是必然的。所以，因為不明白偶

然性的原因而否定偶然性的存在這種主張，實際上簡直是承認了絕對的必然性。

少數派唯心論者，在另一方面，冒犯了與機械論相反的錯誤。例如，德波林派曾經批判了機械論者否定偶然的見解，主張偶然性是存在的，並且建立了偶然性是外力的結果那種命題。但是這種批判，雖然有相當的真理，同時却又含有錯誤。德波林主張偶然性是由外的條件所規定的東西。他說：「由於從事物之必然的本性以外發生的純粹外的條件所規定的一切東西，都可以叫做偶然的。」這裏所說的「純粹的外面條件」那東西，在現實上是不存在的。在現實上，外的東西與內的東西，互相關聯着。一種現象，對於這種過程是外的東西，對於別種過程就是內面的。我們在前面說過，任何過程，都通過無數的推移，與其餘的許多過程相聯繫。所以一個過程，常於別種過程相交，而由別種過程所攪亂，所遮斷。這兩個過程的交叉點所發生的現象，在各過程的全體中沒有根據，可以說是偶然的，即是所謂「外的必然性」。這樣的偶然性，對於過程的發展，往往有決定的意義。例如，行人被汽車軋死，經濟的繁榮因大地震而燬滅，這都是偶然的。這種偶然性就是所謂外的必然性。但這種外的必然性，在與它所交叉的另一過程說來，却是內的必然性。因而偶然性這個範疇，只是相對的。並且就是這樣的偶然性，也仍然是特定過程的必然性的現象形態和補充物。德波林不明瞭必然性和偶然性的辯證法，主張偶然性「只是外的必然性」，並且還把必然性看做與「蓋然

性」相同的東西（例如他在所著的「辯證法與自然科學」中，把統計各種偶然現象的蓋然性，看成必然性），這顯然是錯誤。至於說把兩個過程的交叉的契機，看做偶然，這是踏襲了普列哈諾夫的見解的。普列哈諾夫說：「偶然性只出現於必然的過程的交叉點」。這樣的偶然性，如前面所說，當然是存在的，但它只是偶然性的一部分的形式，並不是偶然性的一切形式。各種過程的內部都有偶然性（必然性的顯現形式），這是很普遍的偶然的現象，並不一定單只在兩過程的交叉點才有偶然性（如果這樣，某一過程如不與別種過程相交就沒有偶然性，因而這過程的必然性就沒有顯現的形式了）。普列哈諾夫與德波林這種見解，顯然的把偶然性當做和必然性抽象的對立物了。

偶然性是必然性的顯現形式和補充，是對於必然性而言的外的現象，這在上文已經說明了。我們對於這樣的偶然性，不能看做絕對的東西，必須就各種具體的現象去考察偶然性與必然性的發展。現實的現象，極其複雜。我們當然不能一次的、完全的、絕對的把它的法則反映出來。所謂必然性與偶然性，只是現實的合法則性的一種顯現形式，我們不能把兩者嵌入於絕對不變的公式之中。

在討論了必然性與偶然性的問題以後，還須提出對於這問題的實踐的態度的問題。在解決這個問題時，有三個契機是必須理解的。這三個契機，是對象、條件與行動性。我們認識對象時，首先要把握住對象的根據的發展的必然性，其次

要考察：對象的必然性的發展，在什麼條件之下顯現於具體的偶然性的形式之中；在什麼條件之下，積極的克服偶然性，通過偶然性的系列而發展，偶然性轉化於必然性，並在什麼條件之下，對象的發展，由一種形態轉變為他種形態。這樣，關於對象的認識，就能使我們成立科學的預見，決定實踐的態度。例如，關於現代社會之具體的全面的認識，使我們預見到現代社會之必然的轉變為未來社會，並決定特定階級的行動性。

乙 法則與因果性

一切科學的認識的窮極目的，就是暴露研究對象的發展的法則。當我們認識特定的對象時，首先要依據對立統一的法則，從質與量的範疇出發，次第推移到對立統一法則的具體化的諸形態——否定與再否定、本質與現象、根據與條件、內容與形式、必然性與偶然性等形態，認識對象的諸現象的全面的聯結，更進而發見諸「現象的更深刻的法則、聯結、關係、媒介、源泉、自己運動的原因，闡明其發展的根本傾向」。

關於特定對象之科學的認識，要在對象的全面性上，在其一切的聯結、媒介與運動上去把握並反映對象的全體性。這樣的工作，雖然是可能的，却是很困難

的。但現實的全面的研究之要求，却警戒着「思想的硬化」，使我們在認識過程中不至離開「具體的真理」的原則。我們的認識，在種種的限制上雖然不能夠絕對完全的把握現實的全面性，而現實中內的法則，却是能夠把它反映出來。所以一切科學的認識的任務，在於發見現實的內在法則。

於是我們提出法則的概念來說明。

法則是事物本身所固有的、客觀的、內在的諸現象的聯結的發展的傾向之反映，是表現兩個或兩個以上的現象間之必然的關係的東西，是表現諸現象的本質自身所發生的聯結的東西。所以法則是事物的發展過程中的本質的東西的反映，「法則是諸本質的、或諸本質間的關係」。

「法則與本質，是同種類的概念」。本質潛存於現象之中，所以當作本質的關聯看的法則，是「現象中堅固的東西」、「現象中同一的東西」、「本質的現象」、「現象之靜止的反映」、「運動中的本質的東西的反映」。所謂法則的認識，就是在現象間的複雜錯綜之中，發見其本質的關聯、「靜止的東西」。正因為法則是現象中的本質的關聯、靜止的東西的反映，所以法則比較現象是貧弱的。法則只能在大體上、近似的、不完全的把握變動中的現象，不能攝取現象之無限的豐富的內容。因為本質的關聯，在各種個別的現象中有種種的偏差，這些偏差就是各種個別現象的特殊性。當我們從現實的各種現象中抽取其本質的關聯

即法則之時，就不能不捨棄各種個別現象中的那些偏差或特殊性。所以法則比較各種具體的現象是貧弱的。即是說，一般的東西只包攝個別的東西的側面，而個別的東西的內容比較一般的東西更爲豐富。但是，從現實性之中抽取出來の本質的關聯即法則，在現實的發展的傾向中，通過現象羣而出現、而發展。在法則貫串於現象羣而實現自己的這一點，法則的概念，却「比較各種個別現象更深刻、更正確、更完全的反映現實性」。即是說，一般的東西比較個別的東西，更深刻的反映現實性。所以法則的概念，一方面是現象之靜止的反映，它比較變動中的現象是很貧弱的，因而是「狹隘的、不完全的、近似的」把捉現象羣；另一方面，法則反映着現象羣的靜止的東西、本質的關聯，它比較個別的變動的現象，更深刻、更正確、更完全的反映現實；——在這一點，就存有法則這概念本身的內的矛盾。法則的概念這內的矛盾，是客觀現實的發展過程中內的矛盾在認識上的反映，是現實中的本質與現象的矛盾在認識上的反映。

法則這概念，正因為含有其內的矛盾，所以它的本身，也是可變的，是發展的；它也和其他的概念一樣，成爲人們認識世界的一個契機，一個階段。「法則的概念，是人類對於世界過程的統一及關聯、相互依存性與全面性的認識的階段之一」。(伊里奇)人類在其實踐的過程中，不能一舉而完全正確的把客觀世界的全體性都反映於法則的概念之中，人類只有通過數千年物質的生產的實踐，才

能逐漸的、比較完全、比較正確的、近似的認識客觀世界的法則。所以法則雖是現象之靜止的反映，但所謂靜止的東西的反映，也只是相對的，不是絕對的。法則本身，是可變的，是發展的。

唯物辯證法，認定法則是變動的，不是永久固定的東西，它也有質的差別。法則的質的差別，由現實性的質的差別而生；法則的變質，由現實性的質的變化而起。法則的認識的發展，以人類的歷史的實踐為基礎。就自然法則舉例來說：例如古代人所發見的「摩擦生熱」的法則，往後由於實踐的發展，演進為「一切力學的運動藉摩擦之助而轉化為熱」的法則；到了近代，這法則更普遍化起來，演進為「任意的運動形態，在一定條件下，轉化為他種運動形態」的法則。又如，「溫度相同時，氣體的容積，與壓力為反比例」——波依爾這個法則，往後經過列諾爾的實驗，把這個法則改變為比較正確的東西，即發見了波依爾那個法則不能適用於由壓力而變為流動液體的氣體，並且在壓力接近於液化點便不能適用。又如，牛頓氏的引力法則，近來演變為相對性法則。這是自然法則的歷史的相對性的實例。再就社會法則舉例：人類社會的各個歷史的發展的階段，各自具有其質的特殊性，各自具有其特殊的發展法則。又如，資本主義的法則，也有其歷史的相對的性質，並不是永久不變的自然法則。並且「資本論」所暴露着的資本主義社會的法則，如「資本論」著者所自述，也只是當作一種支配的傾向而實現

的。例如他說：「大概在資本主義生產方法之下，一切一般的法則，以極其錯雜的近似的方法，只當作支配的傾向、當作決不能充分確立的、不斷的動搖的某種平均而被實現的。」所以在各種具體的現實性之中，法則只是在純粹的姿態上表現現象的本質，而近似的把握其一般的合法則性。現實上，法則決不是以純粹的姿態而實現，並且只是以不斷的偏差為媒介而實現，當作克服不斷的動搖和偏差的支配的傾向而實現。例如價值法則，是當作不斷的背離於價值的動搖及偏差的平均而實現的。

所以，法則的規定，只是相對的，不是絕對的。任何法則，只有在嚴格規定了的條件之下才是妥適的。具體的條件變化了，那種現象的法則，也不能不起變化。這種具體的條件，和所研究的現象的運動一樣，是歷史的發展的結果，因而法則也是歷史的。

一切的法則，雖然都具有歷史的相對的性質，但法則的普遍性、即普遍化了的法則，仍是存在的，即反映物質的永遠的運動、發展的法則，仍是存在的。例如唯物辯證法的諸法則、對立的統一的法則及其具體化的諸形態，就是普遍化了的法則，是絕對的永遠妥當的法則。因為物質的運動是絕對的永遠的，因而反映物質運動的絕對性永遠性的對立統一的法則，是客觀世界的一般發展法則。它本身是辯證法的，又是歷史的。這是在科學及技術的發展過程中，在人類知識的

全歷史中所確證的客觀的絕對的真理。法則的絕對性與相對性，是辯證法的對立，不是形而上學的對立，這正和絕對真理與相對真理之間的辯證法的關係是相同的。真理是具體的。法則的相對性與絕對性，要由人類之長期的實踐的規準所檢定、所證明。

形而上學的法則觀，把現象的一斷片當作絕對不變的東西，因而把法則看作絕對化、物神化的東西；在另一方面，唯心論的法則觀，把法則作為主觀的產物，作為悟性或理性的產物。這兩種法則觀，都是唯物辯證法所要積極的去克服的東西。

由於法則的研究，我們不能不進而研究因果性的問題。法則原是因果關係的必然性。

一切的現象，都由先行現象而發生，又轉變為後續的現象。一切的現象都有其發生的原因，它自身是那種原因的結果，同時又是後續現象的原因。原因和結果的這樣的關係，叫做因果性。為要說明因果性，不能不先說明相互作用。

世界是無數運動的物質的過程的複合體。任一過程，由於物質的自己運動，發生現象的系列，這些現象間有無數的推移、聯結和相互作用，這些由過程內部發生的相互作用，是內的相互作用。同時，任一過程，都與其他的過程相聯結、相互作用；過程與過程之間的這些相互作用，是外的相互作用。『當我們考察運動

的物質時，首先映現於我們眼前的東西，是個個的運動、個個物體相互間的交互聯結、相互制約性」。『相互作用，從今日自然科學的立場，在大體的考察運動的物質的場合，是我們最初所遇到的東西。我們看到，一聯的運動形態、即力學的運動、熱、光、電、磁、化學的化合及分解、凝集狀態的推移、有機的生命，——這一切都互相轉化，互相制約，在這裏是原因的東西，在那裏就變為結果，並且那種場合，運動的總量，通過一切的形態變化而同一的被保存着』。『我們只有從這種普遍的相互作用開始，才到達於真實的因果關係。即，理解個個的現象時，我們要從全體的關係把它分離出來，並且孤立的觀察它，在那種場合，相互的變化的運動，一方出現為原因，他方出現為結果』。（恩格斯）

所以我們認識客觀世界時，不能單只考察其相互作用，而是要從物質的運動及其聯結的過程，抽取原因與結果的關係，藉以表現物質的運動及聯結的法則。在物質運動的過程中，有起能動作用的運動，由於能動作用的運動，引起受動作用的運動。這能動作用的運動，可以看做原因，這受動作用的運動，可以看做結果。這兩種運動，是從物質的運動的過程中抽取出來的東西，即是從一般的聯結、相互作用中抽取出來的東西。例如考察特定對象的過程時，我們從中抽取先行和後續的兩種運動，把前者稱為原因，把後者稱為結果，這樣的去構成因果性的概念。我們憑藉這樣構成的因果性的概念，作為認識對象的一個階段，去認識

對象的普遍的聯結的合法則性。

但是從全部運動過程中、從全部的相互作用中抽取出來的原因與結果，只是全部過程中的一個斷片，一根鏈子中的一個環，一般聯結中的一契機。因而因果性的概念，也只是相對的、一面的、不完全的東西，它只是相對的、一面的、不完全的反映現實的全過程中的一般的聯結。所以我們所理解的因果性，只是客觀的一般的聯結的諸規定之一小部分。只有這樣的去理解因果性，才能懂得因果性是認識現實過程的一般的聯結的合法則性的一個階段。

原因與結果，在相互作用的基礎上，形成爲對立的統一。在相互作用上，原因變爲結果，結果又變爲原因，兩者互相轉變，互換地位。例如，我們從任何物質運動過程中抽出任一現象而追溯其因果時，就知道這一現象是先行現象的原因，是後一現象的結果，同時又知道原因的現象更有原因，結果的現象，更生結果。所以「在其與宇宙全體的總關聯上去考察其個別的情形時，原因與結果就互相混亂，變爲普遍的相互作用，兩者無間斷的互換地位，此時在這裏是結果，在那裏立即變爲原因，反之，在這裏是原因，在那裏立即變爲結果」。〔恩格斯〕再就某一過程中抽取先行和後續的兩個現象而考察其因果關係時，前者是後者的原因，後者是前者的結果，但在反對的方面，後者也影響於前者，而成爲前者的原因之一。例如就社會現象來說，經濟構造是政治的上層建築之決定的原因，但

當作上層建築看的政治，又反作用於經濟構造，而成爲經濟構造的變化的原因之一。像這樣，原因與結果之間，存有相互作用，存有內的必然的聯結。但原因與結果，雖有相互作用，而兩者的相互作用的基礎必須指明出來。若單只說起相互作用而不指出其基礎，就變爲循環論理。例如說起政治與經濟的相互作用時，就要指出經濟是基礎；說起生產關係與生產力的相互作用時，要指出生產力是基礎。只有指出這樣的基礎，才能認識現實的自己運動及其運動法則。

因果性的概念，雖然只是相對的、一面的、不完全的反映現實諸現象之一的聯結，但這個概念却是認識物質的運動過程的一般的聯結的法則的階段。從因果性的見地去考察現實的過程，固然是把現象弄得單純化了，但因果關係的發見，却能使我們深入的去認識現實。因果關係是科學的認識之必然的基礎。我們在實踐上觀察對象時，看到諸現象的相互作用，探求對象由於什麼原因、在什麼條件之下，由一種形態轉變爲別種形態（即結果）。這樣的因果關係的發見，使我們能夠預見對象的發展的傾向，而得到合目的實踐的行動的可能性。我們知道了對象的某種運動所由發生的條件，就能夠在實踐上造出那種條件，因而再造對象。這種實踐的認識與認識的實踐，在自然現象的認識領域中，在社會現象的認識領域中，都是必然的基礎。所以人類的實踐，不但造出因果性的表象，並且能成爲證明因果性的規準。

唯物辯證法的因果觀，與唯心論及機械論的因果觀，截然不同。唯心論者主張因果性是悟性之先天的形式；休謨主張因果性是思惟的習慣的產物；馬赫主張因果性是以數學上的函數關係為模型的思想方法；——這些主張，完全否定了因果性的客觀性。至於黑格爾雖然非常「深刻的豐富的理解」了因果性，而主張因果性是世界的一般聯結的認識上的一個契機，可是他所說的世界，却當作絕對精神解釋，因而他對於因果性的見解，仍是唯心論的。所以唯心論者即使承認了因果性，也仍然是主張思惟規定存在的。

機械唯物論者，雖然也知道因果性的概念是物質關係的反映，却把機械的因果性看做因果性的一般形式。他們把物理學的、化學的、生物學的、社會的諸現象的因果關係，都還元於單純的力學的因果關係。他們不知道從物質的自己運動形式之相互作用的觀點去理解因果關係，却把原因與結果當作一過程與過程的外的相互作用去說明，因而把原因和結果看作固定不動的對立物，並且主張在外的相互作用中探求對象發展的原因（例如說社會的發展依存於自然環境）。這種見解，完全沒有理解因果關係的辯證法。

人類的實踐，證明了因果性的客觀性，而反映着客觀的因果關係的因果性的表象及概念，也是人類在實踐的基礎上構成的。人類在其實踐上，發見了現實的現象的因果關係，就能夠從事於合目的的實踐的行動，而再造那種現象，因而改

造世界。這種合目的的實踐的行動，是人類認識客觀世界的因果性的結果。

提起「目的」的概念時，我們不能不說明這個概念與「目的論」的見解的區別。目的是與原因相結合着的東西，即是說，合目的性與因果性是互相結合着的東西。因果性不與合目的性相對立，而與「目的論」相對立，這是要特別注意的事情。唯物辯證法，並不否認自然現象及社會現象的「目的」的意義，尤其不否認人類的合目的的實踐的行動，反而由因果的認識的見地去說明這個目的，這是與「目的論」那東西截然相反的。

目的論是與原因論相反的唯一論哲學中的一種潮流或傾向。目的論的見解，在近代以前，特別是在中世紀時代，完全與宗教或神學相結託。那時的目的論者，主張世界一切存在物，都是上帝以一定目的創造出來的東西，一切存在物之中都存有上帝所預定的目的，因而一切自然現象及社會現象都遵從既定的目的而顯現。如恩格斯所說，在目的論者看來，「貓是因為吃鼠而被創造、鼠是因為供貓所吃而被創造的東西，並且自然全體是因為證明造物主的聰明而被創造的」。這樣的目的論，是與神學合流的。到了近代，自然科學與技術逐漸發達，目的論却改變了形態，已不向事物外部探求上帝所設定的目的，而在事物內部去探求合目的的性了。例如說，生物之內的合目的的性，是生物有機體之合目的的構造。生物體的各部分的器官，由於那種合目的的構造，所以能夠發揮其一定的機能，如目

能視、耳能聽、舌能嚐、鼻能嗅、手能握、足能行等等，都是由於人體的合目的的構造的結果。這種改變了形態的目的論，也浸透於唯心論的社會科學的領域，例如新康德主義的歷史學說，排斥歷史的因果性而主張探求歷史的內的目的或最高價值，就是這種目的論的應用。

各種形態的目的論，現在都被唯物辯證法所克服了。在唯物辯證法看來，事物的合目的性，只是因果性的產物。一切事物或過程，都依從其內的因果性的法則而發展。就有機體的合目的性為例，如達爾文所主張，這是要由因果性的法則去說明的。生物有機體的這種合目的性，是數千萬年自然淘汰的因果性的結果。所以現象的合目的性，要由現象的因果性去說明，即一種現象「爲什麼目的」而發生的問題，與那種現象「因什麼原因」而發生的問題，是互相結合着。就生產的勞動來說，勞動當然是一種合目的的東西，這就是所謂「合目的的勞動」。人類的這種「合目的的勞動」，是與動物形態的無目的的勞動不同的。人類的勞動，依着預定目的實行。「人不但變化自然的形態，同時還在自然物中實現他的目的」。但是人們如果不理解自然現象的因果性，就不能變更自然物的形態，使適合於自己生活上的目的。例如人們爲了取得糧食的目的而經營農業，如果不知道植物種子在一定溫度陽光與溼氣等條件之下而發芽而滋長的因果關係，當然就不能實現自己的目的。並且，勞動的生理能力的支出與加工於對象時的變化之

間，也存有因果關係。所以合目的的勞動，只有根據於自然的因果性的認識，才有可能。人們在社會中的一切實踐，都追隨於各種特定的目的，而一切合目的的行動，又都是由於認識各種社會現象的因果性的結果。所以，自然現象與人類行動的合目的性，都必須當作它自身的因果性、合法則性的特殊的顯現形態去考察。

丙 可能性與現實性

最後，我們進而說明可能性與現實性的範疇。可能性與現實性的範疇，是對立統一法則的更進一層的具體化的形態，反映着客觀世界的更深刻的、多面的聯結。所謂現實性，意指着當作由先行的發展全體所準備的合法則的必然性而在實際上給與着的存在，它不僅是個個事物的事實上的存在，並且是比較外的存在還更深刻的東西。現實性的範疇，反映客觀世界的全部聯結，暴露客觀世界的合法則性。現實性之中，包括着本質與現象、根據與條件、內容與形式、必然性與偶然性等等；因為這些範疇都反映着現實性的各種側面，而現實性這範疇，是反映構成客觀的實在的一切（內的及外的）契機的總體，反映一切側面的相互關係的。正因為現實性這範疇反映客觀的實在的一切側面的總體，所以它是非常重要的。

的東西，客觀的具體的真理，是從「現實性的一切側面的總體」構成的。

可能性也是客觀的實在。某種事物的存在條件雖然存在着，而它的存在不能當作必然性主張的東西，叫做可能性。可能性是與現實性有區別的，兩者不能看做同一的東西。現實性與必然性密切的結合着，它由必然性發生，並表現必然的過程。「現實性在其展開上出現為必然性」。但必然通過偶然性的形態而顯現，所以現實性之出現為必然性，常因偶然性的情形不同，有採取不同的姿態的可能性。但是可能性仍是受限制的。特定的現實性，表現特定的必然的過程。這必然的過程的內的本質、根據的發展傾向，決定着在這過程的適應的階段上發生的可能性。所以可能性也是實在的，它仍受根據的發展所決定，不過不能當做必然性主張而已。這樣的可能性，是實在的可能性，是唯物辯證法上所研究的可能性，它是與形而上學所想像的抽象的或形式的可能性，截然不同的。

抽象的或形式的可能性，是想像上的可能性，是形式論理的、排除了思維上的矛盾的意義上的可能性。譬如說，太陽明、能與地球碰撞，桃樹上能長出梨子，低能兒能變成哲學家，無產階級能變成資產階級，蘇聯的共產黨能變成資本家集團，——這一切都是想像上的可能性。但這樣的可能性是不能轉變為現實性的。因為這些都不是基於現實性的諸條件的空想的可能性。所以，形式的可能性與實在的可能性這兩個範疇，不能不嚴格的加以區別。實在的可能性，是在特定

過程的適應的階段上發生的東西，是在特定過程的根據的發展傾向中存在的東西；反之，形式的可能性，却不具有這種性質。所以可能性雖能轉變為現實性，而能夠轉變為現實性的東西，却只是實在的可能性。哲學上所說的，物質由一種運動形態轉變為他種運動形態，就是意指着由一種現實性轉變為他種現實性。而一種現實性到他種現實性的轉變，即是前者的發展過程中的特定階段上發生的可能性轉變為他種現實性。譬如，資本主義社會的發展，轉變為社會主義社會，這是必然的過程，但在這過程中的特定階段上發生的社會主義革命，能促進這種必然性實現，這是社會主義的可能性。這種可能性的實現，即是社會主義社會（現實性）。所以可能性即是存在於現實性之中而往後能夠展開為現實性的東西。

實在的可能性，能夠有兩個或兩個以上，大概可以分為兩個種類。因為如上面所說，實在的可能性是在特定過程的適應階段上發生的東西，並受根據的發展傾向所決定，所以實在的可能性，是表現根據的發展的可能性。但任何根據，都包含矛盾的兩方面，因而表現根據的發展的可能性，也分為兩個種類（各種類之中，也不一定是一個）。例如，生物有機體，因其內的根據（即根本矛盾，如生與死）的發展，由於種種的條件的不同，或者生長，或者死亡，這是兩種實在的可能性。又如，德國一八四八年的革命，也有兩種實在的可能性，即資產階級與封建階級妥協而終結革命，或者無產階級為實現自身的解放而繼續革命。這兩種

可能性都是實在的。在社會生活的領域中，實踐的階級，對於這兩種可能性，是要善於選擇的。

實在的可能性與抽象的可能性的區別，在上面已經說明了。但兩者之中，由於實際條件的變化，也能互相轉變的。例如空想主義所主張的，合作社能實現社會主義，這是抽象的可能性，但在蘇聯的種種新條件之下，合作社現實的轉變為農民經濟的社會主義改造的唯一可能的道路。於是抽象的可能性轉變為實在的可能性了。又如，先進資本主義國家，要通過社會革命，才有轉變為社會主義的可能，這是實在的可能性。但在今日非常落後的非資本主義國家，却可以不通過社會革命而轉變為社會主義。於是，實在的可能性轉變為抽象的可能性了。不過，兩者互相轉變的問題，要由其具體的條件與發展的一般的進行所決定，並不是一切抽象的可能性都轉變為實在的可能性，也不是實在的可能性常常失掉意義。

可能性之轉變為現實性，是在一定條件之下實現的。當我們考察可能性轉變為現實性之時，必須觀察一定的對象與它轉變為它種形態時的一定的條件。對象與條件，都是現實的存在着的東西，它們的本身是現實性，並且是不斷的變化着的東西。由於對象與條件的聯結的運動及變化，可能性便轉變為現實性。例如麥子（對象），在一定的土壤、溫度、陽光、濕氣等條件之下，有變為麥苗的可能性。由於麥子與條件的聯結的運動，麥苗便生長出來，可能性便轉變為現實性。

了。但是麥子在別的條件之下，也有變為啤酒的可能性。所以對象與條件的聯結的運動，使可能性轉變為現實性。但對象與條件的結合的運動，有種種的形態，因而可能性到現實性的轉變，也能有種種的色調。就個個的場合觀察對象與條件的結合的運動時，可能性就含有種種偶然性；當發展着的對象與其全部的條件相結合之時，可能性就成為現實性。所以黑格爾說：「什麼事是可能或是不可能，這依存於內容，即依存於現實性的契機的總體。」

可能性轉變為現實性的條件的意義，固然是很重要的，但我們對於條件的意義，不能做過大的估價（否則就變成自然生長論者），也不能做過小的估價（否則變為盲目行動家），這是在研究根據與條件的問題時已經說明了的。但是單只說明可能性轉變為現實性的條件之意義，還不能完全解決可能性轉變為現實性的問題。為要完全解決這個問題，我們還得在對象與條件兩個契機之外，再提出運動的契機來說明。所謂運動，即是物質對象的自己運動，是其內的根本矛盾的運動。這種運動，表現着物質對象的積極性。對象的根據之發展，克服偶然性，廢除舊的條件，創造新的條件，於是對象就由一種形態轉變為他種形態。所以物質對象的自己運動，規定着它自身所具有的可能性到現實性的轉變。物質對象，由於自身的積極性，在一定條件之下，促進它的可能性轉變為現實性。物質對象的自己運動、積極性，在一切自然現象及社會現象之中，都是存在的。

在人類歷史方面，使可能性轉變為現實性的運動，是有意識、有目的、有計劃的社會的實踐，窮其究竟，這就是在政治上集中的表現了的社會集團的實踐。一切歷史的現象，都是人類積極的活動的結果，人類的歷史是人類自己所創造的。所以歷史領域中的可能性到現實性的轉變，必須通過人們的社會的實踐而實現。例如，社會主義的可能性到現實性的轉變，需要一系列的條件，特別是一定經濟的條件。但這類條件本身，並不能使可能性轉變為現實性，為要促進這個轉變的實現，進步的社會集團，不能不從事於實踐的活動。為要從事於這種實踐的活動，他們必須在實踐中去認識現代社會的發展法則，認識並選擇那些實在的可能性，積極的擔負自己的歷史的使命，獲得指導實踐的理論，嚴密自己的各種組織，在政治上集中自己的活動，只有這樣，才能促使這個轉變的實現。

由於上述的說明，我們可以理解客觀情勢與主觀條件的問題。實際上說來，可能性實現的諸條件之中，包含着客觀的條件與主觀的條件。例如經濟的諸條件即是客觀的條件；而進步的社會集團的有意識、有目的、有計劃的實踐，即是主觀的條件（進步集團的實踐，原是現代社會的根據的發展的產物，在這種場合，根據轉變為條件了）。所謂客觀情勢，就是那些客觀條件與社會各集團間的勢力關係的總稱。進步社會集團，只有分析客觀情勢，去發見並選擇實在的可能性，盡量的把握並利用客觀的條件，努力的促進主體條件的成熟，使這可能性與

客觀的及主觀的條件相結合，有意識、有目的、有計劃的避免一切的迂路，努力促進所選擇的可能性的實現。

關於兩種實在可能性的選擇的問題，是促進或延遲過程的發展的樞紐，是成功或失敗的關頭。這個選擇，必須正確的分析客觀的情勢，估量主觀的條件，注意於整個過程的發展的鏈與環的關聯，把所選擇的一種實在的可能性當作鏈子中的特殊的一環來確定。例如一九一八年的普列斯德媾和，就是當作鏈子中的特殊的一環而抓住的兩種實在的可能性（媾和則新政權有維持的可能性，續戰則新政權有崩潰的可能性）之一。又如，第一次五年計劃進行的時期中「抓住技術」的口號，也是當作社會主義經濟發展的鏈子中的特殊的一環而抓住的兩種實在的可能性（如能於最短期間使技術趕上先進資本主義諸國，社會主義經濟的建設就有可能性，否則有崩潰的可能性）之一。所以可能性的選擇，要考察整個過程的發展的傾向，把所選擇的可能性當作鏈子中的一環來確定，抓住這一環而接近於其次的一環，決不能因要抓住一個環而拆散整個的鏈子，不能因為目前的、暫時的利益而犧牲後來的、永久的利益。

如上所述，社會的實踐，是可能性到現實性的轉變的重要的契機，如果忽視這個契機，就會陷入於機械論的宿命論者的立場。機械論把可能性與現實性看成同一的東西，不理解可能性實現的諸條件，也不理解主觀條件與客觀情勢之適應

的統一，更談不到兩種實在可能性的選擇的問題。他們認為可能性到現實性的轉變是必然的過程，既然是必然的過程，它就是自然生長的東西，就不須要什麼條件，也不須要人們的努力。如同月蝕是預見了的必然，人們當然沒有組織月蝕促進會的必要；無產階級的解放也是歷史的必然，人們當然也沒組織要求解放的黨派的必要。這種見解，就是所謂「自然生長論」。





第四章 認識的過程

一 經驗的認識、感覺

我們已經知道，辯證法、論理學和辯證唯物認識論的一致，它的最重要的特徵，就是對於認識過程的歷史的態度，就是那以實踐活動為基礎而發展的社會人的認識過程之考察。唯物辯證法在分析感覺、表象、思維等等認識過程的各種契機時，也貫徹着這種歷史主義。

對於感覺和思維的辯證法運動的這種考察，從感覺到思維的推移，以人類的歷史實踐做基礎的，以人類認識的一般發展過程做基礎的感覺和思維的統一，這一切，就使辯證法唯物論獲得一種可能性去把哲學中一切種類的經驗論派、唯理論派及其各流派所有着的形而上學的一面性真正地加以克服。辯證法唯物論站在這最高的見地上解答了那被形而上學方法俘虜過去的哲學思想所疑難不決的許多問題。應用到認識過程裏去的歷史主義，對於從來資產階級哲學所感覺到苦惱

的，到現在還得不到解答的許多問題，也給與了唯一的科學的解答。

人的認識是客觀實在性在人的意識上的反映。但要切記着，人對於所認識的物質客體，決不單單是作爲一個與它對立着的自然物。認識的人是認識的社會的一部分，在階級社會中，是一定階級的代表者。

因此對於「認識者」，是不能把它看做唯心論的抽象（意識、精神、思想、論理的及心理的「主體」等等），也不能把它看做唯物論的形而上學的抽象（即當做自然的直接產物看的人「這東西」），而是要把它當做實踐活動的具體的人，當做歷史的地構成了的社會生活環境中的一部分階級的代表者。

認識，不論從源泉方面或內容方面來說，都是對象的、客觀的。人的認識過程和人的腦髓中所發生的物質過程是不能分開的。腦髓是人體（人類有機體）的一部分，它和周圍世界間的整個的相互作用，是人類的實踐、生命、社會的發現的絕對條件和基礎。照馬克思的話說來，當做認識看的觀念這東西，在它的內容上，不外是「移植到人類頭腦裏而加工製造過的物質的東西」。（『資本論』第一卷第二版跋文）這樣，世界的物質統一，是決不能夠絕對地分割開的。就是從直接的本質上來看，觀念的認識對於物質也並不是絕對的、對立的東西。精神是物質的最高產物，它並不是物質產物以外的任何東西。精神是腦髓這一種最高物質產物的屬性，它反映物質。客觀實在性是運動的物質，或物質的運動，它在人

類頭腦中的反映也不外是運動的觀念上的形態。

有些人把意識神化，使它離開了自然，離開了實踐活動中的物質的人類而幻化成唯心論的自立實體，又有些人把意識還元成物質的運動（流俗唯物論者），又有的人們把物質運動的一切狀態和一切形態都歸因於意識。像這樣主張的人們，辯證法唯物論是要反對的。辯證法唯物論也同樣反對那把意識當作一次成就的、不變的東西去考察的人們。意識雖然是反映，但反映並不就是意識。辯證法唯物論把反映這東西看做物質的一般屬性。物質運動及交互作用的形態是無限地多種多樣的，反映的形式也同樣是無限地多種多樣，這是明白的事。物質要獲得稱為意識的這一種反映形式，是只有在非常高級的發展階段上，是在有機體（並且要具有高度組織的有機體）發生以後的事，尤其是在人類身上，才會達到充分的程度。人的意識與動物的意識，沒有什麼絕對的差異，同樣，下等動物的初步的感性形式（反映能力）和無機自然裏的反映，也沒有什麼絕對的差異。辯證法唯物論反對把人類意識從動物的低級意識形式，以至於從一切物質一般所固有的反映形式絕對地分隔開來，這樣來封閉了一切唯心論的解釋（即把意識當做從外部加進物質裏去的東西，當做實際上和物質沒有交涉的、離開物質而絕對地獨立存在的東西去看的）的可能性。

流俗唯物論者們當主張腦髓分泌思想就像肝臟分泌胆汁一樣的時候，他們的

確是把這問題歪曲了。但是，不但在思惟過程和胆汁分泌過程中間，就是在思惟和更原始的初步的物質運動形態中間，也沒有絕對的對立。列寧說：「物質和意識的對立性，自然只有在極端限定了的領域的限界以內，就今日的情形說來，是唯一地，只在認定什麼是第一次的東西，什麼是第二次的東西的這一種認識論的根本問題的界限以內，才有絕對的意義。超過了這限界時，這對立就無疑地是相對的了。」（「唯物論與經驗批判論」）又說：「一切物質都具有着在本質上和感覺同種類的屬性，具有着反映這一種屬性，這是論理上必有的前提。」（同上）

唯物辯證法把意識歸到「反映」這比較一般的範疇下面，而對於自然科學提出了一個還沒有解決的問題，即從物質的反映和運動的低級形態裏，是怎樣具體地發生出物質的反映和運動的高級形態，即意識的形態？

但從以上的命題，決不能得到這樣的結論：即意識這東西，是純然進化地、由量的增大、漸進地、沒有連續性的中斷、沒有飛躍、沒有矛盾、也沒有鬥爭、而從物質的低級反映形態裏發展成的。相反地，不論是在（由動物界向社會歷史轉化中的）動物界裏，不論是在人類的社會歷史發展的本身裏，已經發生了的意識萌芽的發展，都全是依着辯證法的。列寧要求我們根據個別科學的全總體去對辯證法唯物論的具體的科學基礎作全面的論究時，特別指出了研究動物和幼孩的
智能發達史的必要。

認識雖是反映，但不是實在世界的受動的反映。認識是對實在世界採取能動的態度時所必需的手段。就是最單純的動物，對外界刺激的反應所得到的結果，也正是在於使有機體避免有害的作用而接近有利的方面。至於比較更有組織的動物，就更能把無條件的（即最單純的、生來的）反射組織作為基礎而創造出條件反射的組織，而這組織就成為有機體對於環境的能動關係上的，非常複雜的機構了。

人類認識的最初形態，是客觀實在性在感覺器官裏的反映，是對於這反映的直接意識。一切真正的知識，都把人類感覺中的物質的反映作為不斷的源泉。我們之所以必須要理解這一點，不單只是由於這樣的意味：即一切的科學，一般地都是從人類外部感官（如眼、皮膚、手、耳、舌、鼻等）所呈現的東西的分析直接開始；並且也由於這樣的意味：即一切學者，一切個別的個人，在世界的具體認識上一般地也總是要由感覺開始的。若把這一認識形式——感覺——從比較高級的認識形式——思惟、概念、判斷、推理——分離開來，是極大的錯誤。無疑的，當我們觀察到歷史發展的愈更高度的階段時，下面的命題就愈更正確：即人類對於客觀實在性所有着的感覺，是較高級的形式（即表象和概念的形式）的知識的準備基礎。因此，人類認識是用什麼形式、經過什麼路線、依從什麼法則而發展的？這問題的嚴密的科學分析，是不論在論理上、歷史上、都必須從感覺開

始。

感覺是客觀實在性的近似的正確形象，這是馬——列主義認識論的根本命題。感覺是外的世界在人體外部器官上作用的結果，因此它是依據着外的世界，也依據着人體器官的構造。外界形態的多樣性和人體器官的多樣性（即腦髓的分化活動），就產生了感覺的多樣性。感覺有種種形式——視覺、觸覺、聽覺、嗅覺、味覺。但這些差異不是絕對的。相異的感官，只從外的方面看來，才是互相間沒有關切、沒有依賴的東西。在實際上，它們不僅僅是外在地、並且也是內在地互相聯結着，而在一定的條件下還可以相互代置。感覺是直接使人類在認識上和外界結合起來。它正是認識的最初的源泉，最初的狀態。不是曾經在某種程度上存在在感覺中的東西，也不會存在在思維裏——這命題，就表現出辯證法唯物論和以前的唯物論的聯結，也表現出前者和後者的差異。感覺是和世界萬物同樣地發展着。比較發達的感覺器官，給我們與比較發達的感覺、反映和世界的認識。感覺的發展法則就是一般發展法則的特殊形式。人類的感覺和動物的感覺不同，大人的感覺和小孩的感覺不同，這正如比較發達的形態和不怎樣發達的萌芽形態，是一樣的不同。但，這裏的「比較發達」，並不是指那未發展的狀態中包含着的東西在發展姿態上的單純的一般的增大。例如，「鸛的眼睛比人的眼睛的視力遠得多，但人眼對於事物的識別能力，又比鸛眼更強得多。狗具有比人更極靈銳的

嗅覺，人類對於（成爲各種事物的一定標識的）氣味的細微部分就不加以識別了。（恩格斯『自然辯證法』）一般地說來，比較發達的感覺，是以比較發達的人體構造爲前提的。人和人不會絕對地相同，在任何時候也不會相同，因此各人對於同一事物的感覺也很明白地會必然有差異。自然的，遺傳的性向之差異，已經就成爲這差異的條件了。耳、手、眼（以及腦髓中樞）等的比較完成的生理構造，在其他條件相同的時候，就規定着音樂家、鋼琴家、藝術家的完成。然而，這種生理的基礎，也只能規制一個人成爲偉大的提琴家、鋼琴家或藝術家的可能性，至於這可能性的實現，這感官（卽人類的器官本身）所以能在客觀上得到完成，那真正的原因，却不只是由於人的自然質，並且還要依據着人的生活社會條件的總體。

只有榨取者，才會把那（一切感覺的完成都得自天賦的）『敏感的』人，和那（生來對於美或音樂的富藏就沒有意識或感覺能力的）『鈍感的』人們加以區分。一切人們，雖然身體構造不同，能力也有差異，但他們的感覺內容、富藏、多樣性以及正確性等的不同，是在身體構造之外還有着最後的根源。即使是最發達的眼睛，若生在西伯利亞人跡未到的寒村裏，所能看見的也只是一般人能夠看見的東西。若要視覺豐富，必須要有視覺對象的豐富。但是眼、手、耳、視覺、觸覺、聽覺等等的發達，若不是由於勞動工具的幫助使人體器官人工地延長起來，

而只是專靠自然基礎的話，那麼，人類恐怕連古代希臘社會的階段都達不到。另一方面，誰也不能證明，自然古代希臘社會沒落以來，人類在解剖學的及生理學的構造上曾有着什麼顯著的進步。但人人却都明白，在現在的人類，即使撇開他們的階級所屬關係及人種標幟不說，單單由於顯微鏡及望遠鏡之類的應用，就有着了那最發達的古代希臘人也不能來比擬的更多量、更完全、更多種多樣的感覺能力，有着了能夠感覺一切事物的能力了。這差異的最後原因，是存在於物質生產力的發達裏，尤其是存在於觀察世界及認識世界的實驗的技術手段裏。

如果說在人類最初的發展階段上，他們狹小的視野外的自然對於他們一方面是反抗的、沒交涉的；另一方面，他們又沒有把自己從自然分離開來，那麼，也可以說，物質生產的發展，就是要把自然的這種乖離和人與世界的這種直接的自然聯結漸漸廢棄。歷史的人類和自然之間的物質的統一，它的真正的基礎，是社會的、物質的、實踐的活動（即勞動）。農業、工業、物質生產力的發達，生產的發展和分化，分化了的生產部門的結合，新的生產手段和消費資料的發生——就在這裏，有着了人類的感性視野發達的基礎。人類在實踐上漸漸從自然界的分離，是他們在感覺上和直覺上的分離的基礎，是他們作為感覺的生物而從其他的感覺生物分離出來的基礎。

自然和人類的對立的統一，和一切現實的對立統一一樣，是一個活生生的過

程，人類的生產力愈更發達，就愈更和自然界發生更多方面的、更繁多的聯結。他們使自然順應着自己的欲望，這樣來把自然界加以人類化，並且使自己本身的自然的力量、性能和能力等更加發達起來。同樣，他的感性的視野，他的感覺、知覺、直覺等，愈更成其爲人類的、社會的、歷史的的時候，這些東西就愈更強力地受着人工的整頓，而人類也就愈更多方面地、愈更完全地、愈更深刻地、愈更廣大地用他們的感覺去把握着自然，透入到自然的內部。

在質地上很特殊的人類感官的構造，要感覺一切能夠感得到的東西，是沒有什麼絕對障礙的。「人類的眼球的特殊構造，沒有能夠成爲人類的認識的絕對限制的地方」——在現代的自然科學家們（例如：波阿、愛丁頓、海生伯）跟着康德和康德主義者來設定這個限制的老早以前，恩格斯就這樣說過了。（「自然辯證法」）「假使人類具有更多的感覺，那麼他在世界中是否會發見更多的東西呢？」列寧和費爾巴哈共同這樣問過，又和費爾巴哈共同回答說，「不會」。

（「哲學筆記」）

唯物辯證法和經驗論共同承認感覺是人類認識的源泉。當唯理論把直接的知的直覺認做思惟的唯一道路時，經驗論是比唯理論正確多了。「以前在感覺裏全然沒有過的東西，在概念裏也不會存在」。（洛克）唯物論的經驗論把感覺看做客觀實在性的或多或少的正確反映，把感覺看做人類和外的世界的聯結，他們

認為感覺是外界物質事物作用到人類感官上的產物。辯證法唯物論把這個傾向加以貫徹、擁護和發展。和這同時，還有一種唯心論的經驗論。唯心論的經驗論中最露骨、最片面、最單純粗魯的形態，是巴克萊主義。巴克萊主義的更巧妙的發展，是在休謨哲學中，一部分是在康德哲學中。巴克萊、休謨的方向，和康德的方向同樣，是在十九世紀後半成為實證主義和馬赫主義而更為普及起來。

辯證法唯物論不但和唯心論對立，並且和一切直接把唯心論的經驗主義做骨幹的唯物論相對立。例如普列哈諾夫的象形文學理論以及和這結合着的相應的解釋，就不能把它認做充分地是唯物論的。當恩格斯——列寧說到「我們的感覺、表象、概念是和事物、物質、（意識以外的）客觀實在性相相應着」的時候，他們的意思裏所指的是（當做被反映的東西看的）物質客觀實在性和（當做反映看的，當做外的世界的或多或少的正確形象看的）意識之間的照應。因此，假若不把「照應」這事用在反映的意義上，那就有陷入（當做精神物質的平行論看的）二元論以及康德主義的不可知論的危險了。

意識和存在的關係是怎樣的？對於這一個哲學上的根本問題如果回答說：意識和存在是相互照應着的，並且僅僅就停止在這一點，而不把兩者的關係當做反映論使它具體化起來，那麼，這種回答不過是使意識和存在走向明顯的原則上的分離吧了。而在這時，第一就抹殺了什麼是第一次和什麼是第二次的問題，第二

就抹殺了人類對於外界的認識的客觀真理性的問題。「我們的感覺只是條件的記號，只是象形文字，只是對於外界變化的照應，感覺是全然和我們外界的事物不相似的」。這是普列哈諾夫的命題，這命題就表示普列哈諾夫是（跟着康德主義者赫姆荷茲）一直偏向到康德主義等方面去了。說我們的感覺（感覺形象）和事物並不類似，這種主張就是向着康德主義的偏向。把我們的感覺當做象形文字，當做條件的記號，這就是對康德主義的直接讓步。而康德主義的理論根據，正是認為我們的認識和物自體全然不相類似。

照應論隱蔽着康德主義，能夠用曖昧的形式容納着康德主義。康德主義能用照應論隱蔽自己，這是赫姆荷茲也確實地做過的了。康德主義認為我們的一切感覺是物自體刺戟我們的感性的結果。然而，照康德說來，「物自體」和我們的感覺中間是沒有任何類似的。承認感覺和被感覺的物體中間是「全然不相似」——這就是普列哈諾夫的象形文字論能夠和康德主義結合起來的共通的地方。普列哈諾夫的這種粗雜的謬誤，在機械論者及少數派唯心論者中間是更加明顯地復活起來了。

辯證法唯物論和以上的一切理論相反，認為「感覺替人類展開客觀的真理」。
（「唯物論與經驗批判論」）但從這裏並不能夠就得到這樣的結論，說：感覺是
一次就完成地展開了這個真理，或者說：任何感覺都沒有一點錯誤；或者說：人

類是不一定需要思惟的；或者說：事物和它的感覺中間沒有什麼差異。錯誤的知覺是確實存在着的。但就是錯誤的知覺本身，也包含着某種程度的能反映客觀實在性的、不容疑義的真理。

從感覺開始到思惟終止的認識過程，是社會人的認識之統一的過程。辯證法唯物論反對一切感覺過程和思惟過程的形而上學的分離，反對感覺本身的分離。現代心理學的發達，藉着人類思惟發達史的具體材料的幫助，百分之百地證實了辯證法唯物論的正確。作爲在視覺、聽覺、觸覺等感官上作用的結果，而爲我們所領受到的形形色色的感覺，是反映着同一對象的各個側面。這些側面都存在着這對象的合規律的、客觀實在的「統一」當中。因此，各個個別的感覺種類，都必然地是從對象的其他許多側面、性質和屬性等等抽象出來，而呈現着對象的片面而不完整的形象。在這形象性和分離中，就包含着感覺的主觀性。沉落在水中的木棒，它的視覺像並不是木棒的真正狀態的充分正確的反映。同樣，星的視覺像，也不能使我們得到關於它的真正狀態的完全直接的知識。把木棒從水中取出來看，這時諸君才覺悟到那木棒原來是很直的。當然，木棒也許會在先就折斷了或是彎曲了。而在這時，在相應的狀態之下，水中的木棒看起來又竟好像是直的。這是假象變成了謬誤。但人們並不單單在水中去看木棒，而在空中，木棒的視覺像在相應明度之下，自然就比較更真確些。此外，人類還不僅只有眼睛、手

和人體皮膚，在一定條件下，也有一種手段，可以用它去試探那根本木棒的視覺像的真理性。對象的那一種形象是正確的呢？這只有實踐才能證明。

辯證法唯物論的出發點是外界對象的客觀實在性的承認，是對象各側面的不可分的、合規律的統一。物的本身就是一個對立的統一。人類在實踐上直接接觸到（存在在他們意識之外的）種種聯結中的物體。人類的各個個別的感覺，反映着事物本身的各個個別的側面。人類在統一的視覺像裏或物的一切感性反映裏所有着的物的知覺總體，歸根結底，仍是因為物的一切側面或關係、性質、屬性、發現等在物體本身上形成了一種合規律地聯結着的統一，而得到的結果。

我們已經知道，馬克思以前的唯物論，在認識論上，就已經不是僅僅是停止在感性和感覺的作用的承認上的了。在這中間，有一些哲學者（如笛卡爾和斯賓諾沙）認為人類不必依憑感性，只要直接依憑着思惟，就可以認識外界；另一些哲學者（如霍布士）論到思惟的時候，又認為思惟的作用，僅只能算做感覺的單一的規制者，僅只能對感覺引起機械的結合或分離。辯證法唯物論一面繼承着一般唯物論的方向，一面又特別在感覺（一般地說來，就是直觀）和思惟的關係如何的問題上和舊唯物論有顯然的不同。笛卡爾和斯賓諾沙都毫無疑義地是把感覺和思惟分離了。霍布士又恰好相反，他把思惟還元成感覺，把思惟和感覺同看待。舊唯物論把感覺當做認識的出發點，是不錯的。唯心論就是「忘却了」這個

端初，所以對於「終結」的概念雖然發表了貴重的思想（尤其是黑格爾的唯心論），但它的整個方向，却根本不正確，根本包含着錯誤，它不可避免地要陷入僧侶主義的泥沼裏。列寧在黑格爾的「哲學史」的梗概中引用着黑格爾關於伊壁鳩魯的認識論的意見。伊壁鳩魯把人類對於外界事物的感覺看做認識的出發點。黑格爾想用下述的立論去傷害伊壁鳩魯的唯物論的方向。他說，伊壁鳩魯只有這個最原始的、最初步的認識的端初，並且在他的理論上遺漏了概念的必要性。列寧斷然地同情伊壁鳩魯而反對黑格爾：「最初的端初」是被唯心論遺忘了、歪曲了。只有辯證法唯物論才把「端初」和繼續、終結等密切連結起來。」（「哲學筆記」）

認識的運動，一般地說來，雖然是由單獨的東西向着一般的東西上進，但從這裏，並不能就結論說，感覺在本性上和其他事物完全沒有關係，它僅只能給人一種單獨的、不會反復的事物的形象，或者說只能呈示出事物的發現和屬性的某一側面的形象。人們所看見和觀察着的，不單只是事物，並且還有事物的運動。當黑格爾說我們能夠吃到櫻實、梨或蘋果，却不能吃到果實（果實只能當做一個概念）時，他只是說了一些唯心論的謬語。在客觀實在性裏，像「果實一般」，「果實本身」，換一句話說，即不是一定的、單獨的、具體的果實（櫻實、梨、蘋果等）的果實，是沒有鈞。普通的東西，決不會在單獨的東西之外，脫離了單

獨的東西而存在。普遍的東西，只是單獨的具體事物的質、屬性、本質等等。

當做客觀實在性的形象看的感覺，是我們理解客觀實在性本身所固有的規律性、必然性、因果性等等時的最後源泉。感覺，和一切認識的形式同樣，反映着事物的質的側面和量的側面，反映着現象和本質，反映着物的屬性和常做這些屬性的統一看的物自身。反映着單獨的東西和普遍的東西。感覺及一般地說來的直觀（用列寧的適切的表現），是抽象的也是具體的，是契機也是關係，是同一性也是差別性，是靜止也是運動。因此，像唯心論把感覺及一般地說來的直觀看做純偶然的東西，看做僅僅的外的東西，看做完全不安定的東西，看做主觀的東西，而把思惟看做唯一必然的、合規律的、客觀的、持續的、一般的東西，這完全是錯誤的。

作為社會的認識過程看的認識運動，連經驗觀察的運動也包含在內，決不是停止在認識的內在規律性上的。物質和意識的對立的統一，表現在人類歷史的發展中，表現在向着外界的規律性及其運動源泉的發現走去，向着客觀實在性的最深本質上的聯結的把握走去的不斷的活動中。然而，首先我們要說，人類是實踐活動的主體。而人類的社會意識，通常又常是落在人的存在之後，落在人的物質狀態之後，落在人的實踐之後發生。不是意識規定存在，而是社會的存在規定了社會的意識。人類認識運動的最後源泉，是（作為實踐活動的生物看的）人類對

於周圍世界的直接的物質生活上的矛盾。實踐的發展，實踐的活動，實踐的必要——自然不是僅僅在個人的意味上，而是首先在社會的意味上，進一步是在階級的意味上——只有這些，才是人類認識運動的最深刻的源泉，也就是人類認識運動的決定的基礎。

單獨的對象、現象，及過程的比較窄狹的範圍——這就是人們開始世界研究時所憑藉的客觀實在性。生活和實踐舞台的擴大，生產力的發展，實踐的、生產的、社會經濟的、一般地、社會的諸關係的擴大和複雜化，或多或少的同種（首先是生產機能及社會意義的統一的意味上的同種）的新現象的發現——這一切，都使得客觀的實在內容豐富起來，使觀察普遍化，使它在思維中更加深刻地受到精磨細煉。例如，化學的元素，並不是完全在一個時候發現的。對於化學元素的內在聯結及相互轉化的真正深刻的認識，是最近幾十年間才漸漸開始的事。然而，一切已經發現的，或是能夠發現的元素，以及它的種種樣樣的形式，結局還是要根據着視覺觸覺等等感覺形式上的知覺去加以研究，也要這樣才可能加以研究的。並且感覺和它的觀察，又重新成爲它的嚴密的理論認識的出發點。

最後不可忘記的，是人類認識的這初步形式裏所有着的極重要的，具有最高價值的特徵。它是人類全體及個人認識發展的初步階段。像馬爾所證明的一樣，也像勒維·布魯爾（雖然他的理論和實踐傾向是反動的）的著作中說明的一樣，

原始人的思惟和直感是相同的，它不但是直感的具體的，而且在它的本質上是辯證法的。不消說，勒維·布魯爾是用「參加」的概念來包蔽着這非常原始的、朴素的、貧弱的辯證法，用精鍊的僧侶主義者和神密主義者的精神去解釋它。勒維·布魯爾眼中的原始意識的特徵，就在於「不關心」形而上學形式論理學中的矛盾律。馬爾對於這種意識却給予了科學的規定，而接近了這樣的結論：即認為對立統一法則是它的基礎。例如馬爾證明了這樣的事：原始人（只限於由最初的最古代的手示文字向着音表文字的方向前進的原始人）是用一個言詞去表示正反對的事物。在原始人看來，發生作用的東西（作用）和作用的客體，全體和部分，事物和它的發現等等，中間是沒有差別的。他們表示晝和夜的言詞只有一個。他們表示始和終，地和天，生物和死物，白和黑等等的言詞，也只有一個。對立的統一，外界諸現象的相互轉化，事物和現象間的絕對界限的缺如（以對於現實性的充分的實證主義態度為基礎，以人類肉體活動和精神活動的不可分的統一為基礎），這就是原始人的朴素的、直觀形式上的、認識辯證法的本質的特徵。

二 表象

表象是普遍化了的對象感覺的最初的特殊形式，它雖然不能由外的感官，直

接知覺到，但却把記憶中殘留着的對象的各個特徵、側面和屬性等統一起來而成爲一個形象，這成爲一個形象的統一體，便是表象。在表象裏，人們形式上雖然離遠了客觀實在性，但本質上却反而接近客觀實在性。從直觀到思维的推移，在流俗唯物論、實證論以及匍行的經驗論的認識論裏，是把所與的、活生生的、具體的、能動的感覺加以去勢、貧困化、空虛化的過程。和這相反，辯證唯物認識論的最初命題是：當構成關於客觀世界的表象和概念時，人們一方面離開了物質事物的直接的與件，而同時却又在本質的、合規律的、必然的客觀聯結上接近了這些事物的運動全體和內容全體的包括性。在客觀實在性的各個感覺裏，人們必然會和客觀實在性的所與的部分、側面、屬性等相結合，人們因着外界事物在自已的感官和人體組織上所發生的自然作用的性質，而不能不這樣地感覺着。各個的個人以及階級全體的生存及鬥爭的社會條件的變化，是自然地會隨伴着觀察客體的變化，隨伴着觀察興趣的變化，隨伴着方向和目標的變化的。在科學的發展上，人們意識地創造着而使舊的觀察客體發生變化，或把新的客體發現出來。但是，個別的學者們在他們研究過程中無論自己認爲是怎樣的自由，然而在外界客體和人類感官的所與的聯結之下，他們的直觀的自由，就必然地要因着所與客體對感官的作用的性質而受到限制。對象和人眼的聯結是一定了的，因此人們觀看對象的自由，就不能不因着那把對象的表面映射出來而從人眼的構造裏通過的光

源性質而受到限制。

科學的表象的任務，就在於要把直觀概括化。即是說，一方面要盡量正確地、客觀地、更真切地把在過去對象中的多方面地感覺到了的事物的共通的本質特徵反映出來；另一方面，要同時得到對象的個別的全體形象。頭腦的活動並不是機械地把記憶中關於對象的感覺集合起來或排斥出去。相反地，在客觀實在性的表象裏，人的頭腦就開始在本來意義上作為一種創造力表現出來。然而，認識的頭腦的這種由表象開始的內在活動，並不是在表象裏就算得完成的。只有在思維裏，即在概念、判斷、推理的運動裏，在作為客觀世界的最高認識形態看的理論認識裏，它才能夠達到充分的發達。另一方面，人類頭腦的這種能動性，斷斷不是任何觀念本體的產物。它只是人類的實踐的物質能動性觀念地反映出來的形式。精神的，也就是科學的、哲學的和藝術的創造，其最深刻的基礎和最後的源泉，是，而且常常是，物質的創造、社會的勞動、物質、生產和一般意味上的社會的實踐。

人類最初在對象中加以概括化的東西，只是一些和他的實際生活中的欲求有直接關係的東西。返復了不知幾十萬萬回的實踐——這就是使客觀實在性概括成表象的真正基礎。只有在實踐上，例如在農業上，人們要屢次耕耘地面，砍倒樹木，處置木料的時候，地面的表象才會在他們中間發達起來。又例如在農業上，

只在用一定耕作地面的形式，或用一定時間的形式去計算勞動的尺度的時候，「摩爾耕」（土地面積的名稱）這一個表象才會在他們中間發達起來，而用它來指示一定面積的耕作日數或一日中能耕作的面積。

只有作為實踐活動的結果，才會在人們中間產生出客觀實在性的一般規定的表象來。例如「法則」這名詞，在沒有獲得一般的意義（和法則的具體發現形式無關係的概念的意義）以前，它的希臘語的最初的意義是「牧場」，共同生活的一般秩序、習慣等等。因此，法則這個範疇是從表象裏，甚至於從直觀裏，並且是在人類直接實踐活動的基礎上發達起來的。這樣，只有人類的實踐欲求，才能從客觀實在性的直接而生動的直觀裏喚起那由直觀到寫實的表象，又由表象到概念，到客觀實在性的抽象上的把握的認識運動。因此，在表象裏就包含着這樣的動向，即認識的人類在這裏是要把必然地被限定了的、寫實的、具體的對象的感覺形式拋棄，而在規律性上來抓住客觀實在性，他們要除去「實存的個別性」，而抽象出運動物質的法則的單獨的發現形式。表象不是死像，不是死了的凝固了的觀念的形象。它並不是從感覺和概念同樣地完全分隔開了的領域，也不是像康德所想像的那種機械地借來了感覺和概念的要素，而把它機械地結合在「圖式」裏的東西。恰恰相反，表象是從感覺向思惟前進時的認識的移轉、聯結和運動，是由前者進到後者的轉化過程。

三 概念

表象直接就是感覺普遍化了的東西，同樣，思惟也直接是表象普遍化了的東西，也就是客觀實在性的感覺普遍化了的東西。思惟把所與對象的具體的單獨存在形式加以抽象，同時就把最深刻的，更一般的規定給與了它。

概念拋棄了那（把表象和感覺放在同一平面上的）表象裏的本質的特徵，也就是拋棄了表象的單獨形式，拋棄了關於具體的「感性事物」的記憶的重荷。「表象比思惟更接近實在性嗎？」列寧這樣問，並且解答說：「說接近也行，說不接近也行。表象是不能把捉住當做全體看的運動的，例如一秒鐘三十萬公里的光速度的運動，它就不能夠把捉住，但思惟却能把捉到——並且非把捉到不可。」（「哲學筆記」）

人類有在原則上反映客觀實在性（以及客觀實在性的運動和矛盾）的能力，實際上也只有把所反映的表象甚至感覺普遍化以後，才能夠獲得關於物質的運動和光的運動的概念，才能夠獲得有機體的成長的概念，以及資本主義的榨取的觀念，物質的無限性的概念，微分的概念等。人類用感覺或表象的形式去獲得客觀的實在對象的形象，但還一點也沒有透入到它的本質。只有用思惟形式，人類才

能在內的、必然的、有規律的聯結中去認識對象。列寧說：「思惟雖然是從具體的東西上升到抽象的東西，但如果這思惟是正確的（康德和所有的哲學家也同樣論到正確的思惟），那它就不離開真理，而是接近真理了。像物質、自然法則這樣的抽象，價值之類的抽象等，一句話，一切科學的（正確的，真實的，合理的）抽象，是更深刻、更正確、更完全地反映了自然的。由生動的直觀到抽象的思惟，又從思惟到實踐——這就是認識真理，認識客觀實在性的辯證法的路程。」（同上）又說：「價值雖然是失去了感性事物的範疇，但它比較需要供給的法則更是真理。」（同上）恩格斯也有同樣的思想，他說：「運動形態的變化的一般法則，是比較它的各個「具體的」實例更具體得多的。」（「自然辯證法」）

形式論理學的概念，和唯物辯證法的概念一樣。確實都是從表象及直觀裏抽取出來的。但形式論理學的概念，是和生動的直觀及其中包含着客觀實在的內容隔離開了。它是恣意的，抽象的，也就是主觀的。它的本質的內在標識，就是不知道把握運動，同時也不知道把握運動的源泉，即對立的統一。因此，形式論理學的概念是失却了運動的、死的、非動的東西，互相間沒有聯結。在形式論理學上的統一，不是被解釋做單純的抽象的同理性，就是被解釋做機械的總計。同樣，形式論理學上的對立也被解釋做全然抽象的、死的、沒有相互滲透的、不運動的、沒有矛盾也沒有聯結的東西。形式論理學原則地否定了對立統一的法則。

形式論理學拿它對付對立統一的一般法則的方法去對付這法則裏的更具體的一切論理形式——量和質、內容和形式、本質和現象等等的統一。反之，唯物辯證法的概念，因為它是在媒介的形式之下和客觀實在性發生着聯結，在這樣的意義上它是抽象的；但各個的概念都是作為全部聯結和運動的契機而反映出客觀實在性的某些本質的側面，所以它又是具體的。

列寧告訴我們：「一般的東西，它的意義是有矛盾的。它是死的、不純粹的、不完全的等等。然而又只有它，才是認識具體事物的階梯。因為我們是無論如何也不能把具體的東西完全地加以認識的。只有一般概念和法則等等的無限的總計，才在完全性上把具體的東西給與我們。」（『哲學筆記』）在列寧學說全體裏一貫的根本的東西，是對於認識過程，對於感覺、表象、認識等的辯證法運動過程的考察的必要。列寧這樣強調着：「成為結節點的東西，是人類及人類歷史的實踐。」

只有依憑着思惟，才能夠真正理論地滲透進對象裏。但不能因此就結論說，在感覺、表象和直觀裏所反映出來的對象，一般地都只是混沌的東西，無聯結的東西，和全然沒有持續性的東西。假如對象在一切感覺中都是這樣反映出來，那麼，這第一就是表示，在概念裏也不會有任何的規律性，第二表示對象本身也就沒有什麼規律性、必然性以至於相對的持續性了。但我們也不能說現實性能夠在

感覺和表象裏毫無遺漏地反映了出來。我們不能在感覺和表象裏直接把握到樹木成長的運動，但在思維裏却把握到。倘若我們不能在種種契機上感覺到樹木的狀態的差別，它的高度和幹的容積，葉子的多樣性等，我們也就不能構成關於它的生長的概念了。

如果不承認思維的唯一源泉是（雖不能完全正確地但多少總有一點正確地反映客觀實在性的）生動的、寫實的直感，那麼，這一個不承認，就不可避免地會走向唯心論去。

在最單純的形態上的唯物論的經驗論，把思維裏的更深刻的認識形式否定了，把概念全然還元成感性事物的單純的機械的普遍化。這種流俗的未成熟的唯物論的經驗論，否定了客觀實在性在概念中反映的可能性，只把它當做單純的標識，當做相似的對象和屬性的一般名稱。依照這種經驗論的見解來說，那就只有一個個的、獨立的、孤立的事物才存在了，並且感覺就僅只反映這些個別的東西了。因此，概括就成爲悟性的專門職責了。唯物論的這種初步形態，更一般地向着兩個方向進展：一方面是向着十八世紀唯物論的更高度的形態發展；另一方面，經驗論就向巴克萊主義和休謨主義（最近代的『實證論』及馬赫主義）轉化。

在十七、八世紀的形而上學的唯物論中，概念已經不是像唯名論的『共通名

稱」那樣主觀的空洞的東西了，相反地，形而上學的唯物論對於普遍概念給與了絕對的、必然的、普遍的、客觀的意義。但它的概念也決不是辯證法的。第一，它的概念只是被看做普遍的東西，却決不就是這樣的東西。形而上學的唯物論者們把客觀實在性裏僅只具有片面意義的，或只會在一定部分發生的現象、屬性和關係等過度地普遍化起來。像不可入性、機械的惰性、質量——這一切的屬性，不過「只是物質的某種狀態上固有着的相對的東西而已」。（「唯物論與經驗批判論」）

就因為把這一切的屬性強壓到物質界全體上，所以就必然地不得不帶着純外在的形式的性質。第二，形而上學的唯物論概念中反映出來的東西，是（成爲十七、八世紀科學中一般周知的通常對象的）物質的屬性。因爲當時科學還是未發達的，所以不能在這些概念中把客觀實在性的更深刻的聯結和關係尋找出來。第三，十八世紀大多數的唯物論者們所理解的物質，都只是外的地空間的地相互衝突着的、現成的、完成了的事物的總和。對於事物交互作用的法則，也同樣機械地去解釋。因此，形而上學的唯物論的概念，必然只反映着它們的外的聯結和關係。最後，更重要的是，對於事物沒有歷史的見解，因此也就不能歷史的地去考究認識。不是把概念看做絕對真的東西，就是看做絕對虛偽的東西。概念的不動性、不變性、分離性，對應着事物的不動性、不變性、抽象性、非生動性。排

中律，和一般的形而上學的法則都被放在思惟的基礎上。概念的矛盾性被看做它的客觀性的最高規準。形而上學的唯物論是唯物論地開始，唯心論地告終。即不把實踐當做真理的規準去理解，而只在思惟本身裏，在思惟的直接確實性裏，在它的清晰明瞭的地方，在沒有矛盾的地方，去找尋出這個規準。

黑格爾在他的唯心論辯證法裏，和一切唯心論者一樣，不但使理論隔開了實踐，又和一切康德主義者所做的一樣，不但把一般的規定從感性世界裏除去，並且還把概念的運動當做客觀實在性的具體內容的源泉。這自然是唯心論的怪物。但這怪物在人類的現實認識裏也有着它的根源。實際上，如果說對象的具體的理解，是它的多種多樣的具體形態、聯結和關係的統一的反映，那麼，在對象這東西還沒有把它本身規定的富藏全體展開來的階段上，這種理解是達不到的。另一方面，如果對象已經具有着充分顯露了的規定的富藏，那麼它的具體的、更全面的、深刻的理解，是不論用感覺和表象的形式，或是用片面的抽象的思惟規定的形式，都同樣不能達到的。要理解現實地具體的東西，就得要把它反映在具體概念裏。所謂具體的概念，由辯證法唯物論的見地來說，那便是普遍的東西和個別的東西和單獨的東西的統一。它和一切概念一樣，也是一般的東西，但它和形式論理學的概念不同，它包含着特殊的東西和單獨的東西的富藏。思惟上由抽象到具體的運動，換句話說，也就是在我們的唯物辯證法意義上的向具體概念走去的

思惟的運動，一方面是以對象本身的歷史運動做前提，而另一方面是以由感覺到表象、最後又到概念的認識的運動做前提。如果我們把那從感覺和表象進到對象的對具體現實性的認識的運動叫做分析，那麼思惟上的從抽象到具體的全體的逆運動，便無疑地是綜合了。而最後，當做思惟上的總體看的具體的東西，是理解的結果，是概念運動的結果。就在這一點，黑格爾是正確的。但和黑格爾的理解相反，這思惟上的具體性——馬克思說——「決不是在寫實的直感和表象以外所想像出來和自己發展出來的概念的結果，而是直感及表象在概念中的工作」。（『經濟學批判』）現實的對象，不論它是萌芽的東西，初步的東西，單純的東西，粗野的東西，或是在發達了的狀態中的東西，總是存在在人類頭腦之外，存在在人類感覺和表象之外，抽象的或具體的解釋之外的。

四 判斷

主觀的辯證法是自然及社會的客觀的辯證法在人類認識上的反映。論理學的諸範疇，像我們已經知道的一樣，是客觀世界的規律性的反映，是世界認識發展中的結節點、階段。關於判斷及推理的唯物辯證法學說的一般特徵，也是受着這一種制約的。

唯物辯證法裏的關於具體概念的學說，是在我們要用唯物辯證法去處理思惟的運動形式（即判斷和推理的種種不同的形式）時所必然要經過的階段。形式論理學的很多的研究都用在判斷與推理的分析上，然而這判斷和推理的各種不同的形式裏所表現的却是由一個概念到另一個概念，由一個概念連鎖形式到另一個形式的聯結、統一、差別和轉移。這些思惟形式的內容、意義及聯結如何的問題，是只有藉着歷史的考察，才能夠得到正確的解決的。恩格斯關於這點有一個根本的指示：『辯證法的論理學和舊的純形式的論理學相反，它並不是要把思惟的運動形式（即判斷及推理的各種不同的形式）計算一下，或毫無聯絡地把它們並列起來，就以爲滿足的。辯證法的論理學是和這相反，它從一個形式裏引伸出另一個形式來，在這些形式中間建立起從屬的關係，而不僅只給與同格的關係。比較高的形式是由比較低的形式展開出來的。』繼續着這個命題，恩格斯又引用了黑格爾的判斷的類別（一，定在的判斷；二，反省的判斷；三，必然的判斷；四，概念的判斷），並且批評說，這是具有『內的真理和必然性』的分類，是『不單只用思惟的法則，而且用自然的法則』去做基礎的東西。

在資產階級學者的數不盡的論理學研究中，雖然也有很多論理形式的具體實例，但這些形式本身的最大多數都是沒有任何內的聯絡地、純折中地互相拚合成的，尤其因爲論理形式的研究家們的一般哲學方向，都是葡行的經驗論、心理

主義、直觀主義，結局也就是唯心論，所以更會走到這一步。因此，在馬克思以前的，或非馬克思主義的論理學中間能夠對於判斷和推理諸形式的連鎖給與科學的歷史解釋要素的唯一的東西，就只有黑格爾的論理學了。列寧在「論理學」的梗概中說，黑格爾的唯心論裏包含着具有最高價值價值的論理學及認識論上的核心。列寧告訴我們，在論理學的這一部分裏，「唯物論」最多，「唯心論最少」。和這同時，列寧又把黑格爾著作中這一部分的反辯證法和反唯物論的特徵加以強調，「這一切都是對舊形式論理學的進貢嗎？」列寧這樣問，並且答道：「不錯！並且還是對唯心論的進貢——對神祕主義的進貢。」（「哲學筆記」）

判斷及推理的運動，由唯物辯證法的見地說來，是在論理形式上反映着客觀實在性和人類認識發展史的共通的一般法則。判斷及推理和概念同樣地是客觀實在性在思惟上的反映。各個的範疇反映着客觀實在性的各個一般特徵和側面，一句話，即片面地反映着一般的規定。

判斷和推理，從形式方面來說，是各種不同的對立着的概念的聯結和關係；但從它的內容來說，却是（物質事物及客觀實在世界的過程裏的）客觀實在的聯結和關係的反映。客觀實在性的各個側面或規定，是反映在質、本質、必然性等等的範疇中，同樣，判斷和推理也把這些物質的一般規定的聯結和關係反映在一般形式上。把物質的愈更深刻的認識反映出來的範疇，其相互間的關係是從屬

的，判斷和推理也同樣表現着認識向物質的愈更深刻的具體的聯結和規律性中的透入，也同樣是在從屬的關係上的。

這樣，判斷和推理的分類，一般地必須照應着那把漸漸深入的世界認識的階段反映出來的一般概念和範疇的分類。換句話說，判斷和推理的從屬關係，是反映着客觀現實性本身，反映着那把客觀現實性反映出來的認識的歷史發展的一般過程，它必須要站在豐富的歷史基礎上。唯物辯證法論理學的最重要的特徵，就是對於判斷和推理的問題嚴密地貫徹了歷史主義。

事實上，黑格爾雖然並沒有忘記那把認識的歷史過程表現出來的判斷和推理的分類，但因為他的構想是唯心論的，所以就將歷史從屬了論理學，結果就不能充分地貫徹了判斷和推理的分類。恩格斯根據着自己的判斷分類，用具體的實例這樣證明了判斷的一般運動：「有史以前的人類，當他們（約在八十萬年前）發現了磨擦生火的方法的時候，或者在比這更遠的以前，當他們用磨擦來使身體的寒冷部分得到溫暖的時候，他們就已經實踐地知道磨擦能夠生熱的事實了。但從這時起，一直到發現磨擦一般地就是熱的源泉時，這當中雖不知道有多少年月，但千數年總是要經過的。然而無論如何，終有這樣的一個時代到來：這時人類的頭腦充分地進化起來，而能夠把磨擦是熱的源泉這一個定在的判斷甚至於肯定的判斷加以確定。」

「再經過幾千年，最後到了一八四二年，邁爾·朱爾和柯爾丁又把這一特殊過程，在和（這幾千年中間所發現了的）其他類似過程的關係上來加以研究，換句話說，即在最近便的一般條件上來加以研究，而把下面的判斷做成了公式：即一切機械運動都會由於磨擦而轉變成熟。在這問題的認識上，從上述的定在的肯定判斷要進到反省的普遍判斷，是需要這樣長的時間和這樣多的經驗知識的。

「但到了這時，事態的進展就急速得多了。才不過在三年後，邁爾就能夠把反省判斷——至少是本質地——提高到像今日這樣的階段上。即，任意的運動形態，在各種場合的一定條件下，都直接或間接地能夠，而且不得不轉變成其他任意的運動形態。這就是概念的判斷，並且是必然判斷，判斷一般的最高形式。

「這樣，據黑格爾看來，判斷本身的理論形式的發展，在這裏是表現為關於運動一般的性質的，立脚在經驗基礎上的，我們的理論知識的發展。它表示思惟法則與自然法則（只要能正確地被認識到的話）是必然地會相互一致了。

「我們可以把第一個判斷看做單獨性的判斷。即，在裏面是記述着磨擦生熱這一件單獨的事實。第二個判斷可以看做特殊性的判斷。即，特殊的運動形態，機械的運動形態，在特殊的情況之下（由磨擦），就顯示出這樣一種屬性：即能變成另外一種特殊的運動形態（熱）。第三個判斷是普遍的判斷。即證明任意的

運動形態是可以，而且不得不轉變成其他的任意的運動形態。在這一形式上，法則就到達了最後的表現了。」（前書）

從以上關於判斷運動的恩格斯的話裏，唯物辯證法的判斷論的特質的特徵也就很明白了。依據唯物辯證法的見地說來，就是在判斷問題上，中心點仍並不是向着事情的形式方面，而是向着它的內容。

判斷反映着物質世界的事物和對象的規律性的聯結。真正的判斷，是客觀實在性的規律性聯結的某種反映形式。

馬克思主義判斷論的其次的特徵，是不把各種判斷當做互相隔離的東西去處理，而是相反地，必然要記住它的互相推移，而且是昇揚到對立的同一性上的互相推移。馬克思主義和黑格爾的論理學不同，它是由下述的事實出發的。即，「推移」和「對立統一」的實現，不是由於思想的「純粹」運動（黑格爾的這種唯心論和神祕主義，恩格斯和列寧也是極反對的），而是「在一定條件之下」「來自一定的見地的」。這「一定的條件」不是依存於主觀的希望，正和見地的「一定性」之必須以（和具體的實在狀態及事態的進行照應着的）概念的聯結為前提一樣，是同樣的事。

最後，恩格斯在分析判斷的運動時，他的特別重要的原則方面，是在於他的這種主張，即，判斷一方面要和人類的實踐相聯繫，他方面要和科學的具體發展

相聯繫。因此，人類的判斷（自然是指客觀地真確的判斷而言），也和概念一樣，是要以（從當做客觀實在的形象看的感覺，從經驗的研究，走向那在思惟運動和論理範疇上的事物聯結的普遍化去的）認識的運動做前提的。就在這樣的意味上，列寧說道：「（抽象的）概念的形式和它的運用，是已經包含着世界客觀聯結的規律性的表象、確信和意識了。……最單純的普遍化，最初的、最單純的概念（判斷和推理等等）的形成，就已經表示着人類對於客觀的世界聯結的愈益深刻的認識了。」（「哲學筆記」）

在列寧「關於辯證法問題」的斷片裏，包含着唯物辯證法的判斷分析的輝煌的模範。這斷片是從一九一四到一九一五年間的列寧的哲學研究的總計。「由最單純的、最普通的、最常見的東西等等開始。由任意的提言，如樹葉是綠的……開始。在這裏，（像黑格爾天才地指出的一樣）已經有着個別的東西就是普遍的東西這一種辯證法了。」（同上）列寧把這些判斷形式的詳細規定放下不提（最初的判斷是「定在」或是現象的肯定判斷，或是質的判斷，其次的判斷，兩個都是定言判斷），單指出了這些判斷的共通性。而把中心點放在個別的東西（單獨的東西及特殊的東西）和普遍的東西的聯結和交互關係的辯證法規律性的發見上。還要注意的是，黑格爾以後的資產階級論理學的代表者們——猶白維、成德倫保、米爾、愛德曼、胡薩爾及其他——被一種想要駁倒唯物論的慾望所驅使，

而保守着哲學唯心論的特殊變種，在「存在」的判斷的連鎖的實在意義上淪入了經院哲學和無結果的言詞的爭吵。他們甚至連判斷的客觀意義如何的問題也不能正確地提出，何況還要談到判斷的內在辯證法的問題呢。

個別的東西和普遍的東西是客觀的，因此，在唯物辯證法上，它們的客觀的實在交互關係是沒有問題的。決不能因為判斷的形式是立足在一切最荒唐的推斷之外，就結論說，當做哲學科學看的論理學所要處理的，就只是這形式的本身。另一方面，唯物辯證法和黑格爾辯證法不同，它決不把單獨的東西和普遍的東西的概念，以及這些概念的交互關係與客觀實在性裏的單獨的東西和普遍的東西相混同。概念和判斷不是客觀實在性本身，而只是客觀實在性在人類認識上的反映。

我們的科學判斷，反映着事物的客觀實在的規律性關係和聯結。判斷形式及推理形式的運動及分類，從唯物辯證法的見地來說，是反映着認識的歷史過程的進程和發展。只有這樣的研究態度，才能使論理學脫出了資產階級科學所陷入的形式主義、唯心論和僧侶主義的迷津，而走上真正的科學發展的大道。

五 推理

科學的判斷是事物和過程的各個規定的規律性聯結的反映，同樣，科學的推理是這些聯結相互間的必然關係的反映。從形式方面說來，就像判斷是兩個概念的直接關係一樣，最單純的推理，也是兩個判斷被媒介了的關係。但從唯物辯證法的見地說來，推理結局不過是實在規定經過了判斷、概念、表象、感覺等而達到的，最發達的被媒介了的關係。

經院哲學和形式論理都忽視了論理形式的實在內容，只注意概念和判斷的外的關係，而這些關係又是極度形而上學地死板地被解釋着的。黑格爾在他的「論理學」裏，對於各種推理形式給與了優良的辯證法的處理。黑格爾那裏的新的東西，就在於他對這問題也照樣應用着歷史主義。但黑格爾對於形式論理學的形而上學，雖然有着優良的辯證法批判，我們並不能因此就同意他對於推理形式的形式論理學論究所給與的批判。第一，我們不同意他的，因為他在他的推理論上表現着特別明顯的神祕主義；第二，因為黑格爾在推理問題裏，表面上好像是在批判主觀唯心論的經驗主義，實際上却是想對唯物論加以批判。

黑格爾批判形式論理學，他主張形式論理學是和主觀唯心論接連着境界的。這個主張和黑格爾的另外一個主張——即認為形式論理學忽視了客觀實在性的活生生的內容——實在是同樣的正確。最後，他說，就像判斷是發達了的概念一樣，推理也是發達了的判斷，這也是正確的話。然而黑格爾認為「一切物都是推

理」，這一個見地就絕對不正確了。黑格爾所有着的東西，如果用列寧的話來表現時，那就是「最高度的客觀主義」加上神祕主義。當做「我們的」東西看的認識（也就這樣的認識來說時），只是「純主觀的認識」，這種說法是不正確的。相反地，唯物辯證法所謂的「我們的」認識，裏面就反映着存在在一切認識之外，存在在概念、判斷和推理之外的客觀實在性（這在黑格爾是「不同意」的）。當做論理形式看的推理，說它是三個「前提」的綜合，這是不正確的。判斷並不是前提，而是被表現在前提中。黑格爾主張「一切的判斷都是直接的」，這並不正確。任何東西也不會單單是直接的東西。這一點黑格爾本人雖曾屢次明白地說過，但在他的研究中，却一點沒有貫徹它。黑格爾把形式論理學上最初的兩個「式」看做不真的東西，主觀的東西，形式上合理的東西。這主張在他那裏，也同樣有着這樣的意味：第一是否定了那經過事物的感覺和直感的唯物論的認識；第二是否定了那單獨的東西在思惟中向着特殊的東西以至於普遍的東西的推移。然而由單獨性及個別性的推理轉移到更高度的推理形式，即必然性（普遍性）的推理時，他就和自己的立場矛盾着，而不得不承認：不論是較為單純的推理形式，即質的（定在——單獨性的）推理，不論是「反省的」推理，「歸納及分析——特殊性的推理」，都具有着一定的客觀性。黑格爾對於「質的」推理批判說：「在我們現在的時候，人們幾乎僅只是在論理學綱要中才遇到種種的推理形式，

而這些形式的知識，又被看做空虛的學校知識，認為在實際生活上或在學問上，都沒有絲毫用處。在這裏我們首先要注意的是，即使形式推理是多麼無用的玄學的東西，但每當它爲自己委曲而申辯時，各種推理形式在我們認識裏決未失却它的意義。例如，某人在冬天早晨起床，聽見街車車輪滾軋的聲音，就發生夜裏結冰的觀察，這裏，他就實行了一種推理的工作。在形形色色的各種情形之下，我們會返復地實行這同樣的推理的工作。」如果說普遍的「種種推理形式在我們認識裏決不致於失去了它的意義」，那就可以結論說，第一：推理形式具有客觀的意義；第二，我們必須要從真理上來採取這些形式，也就是要加以批判，把它的通常的解釋加以修正。自然，黑格爾在唯心論的構想上是不能夠把這事完成了的。

把「推理」這言詞和「事物」這言詞結合起來時，就意味着某一過程的客觀實在的結果的概念，這概念是發達了的東西，是形式完全的東西，是完成了的東西，是由行動做媒介的東西。事物並不是在永久以前，就作爲碰巧地完成了的東西而存在着。相反地，一切事物都是過程的結果，各個個物都是發生起來的。但「理念的推理」和「事物的推理」並不是無緣的東西。我們的理性的推理，總不能不反映出「事物的推理」，反映出它的過程、聯結、關係，和這些聯結關係的運動法則。這樣，列寧在推理形式的事物認識的關係的問題上，也同樣「訂正着」

黑格爾。列寧說：「即使就是最普通的論理式——（這全都在『推理的第一式』那一節裏）也是用學究氣味粉飾了的、最普通的事物的關係。」（『哲學筆記』）這些式子的缺陷是在於它是『用學究氣味粉飾過的』、固定的、成爲死的教義了的、純形式的東西。因此，馬克思主義所要擔當的任務，決不要停止在『推理式』的『純粹』批判上，也不要拋棄了這些式。列寧說：「當黑格爾想把人類的合目的的活動容納到論理學範疇裏——常常氣喘叫苦着——並且說這活動是一個『推理』，說主觀（人類）在推理的論理『式』中盡着某『一環』的作用的時候，這並不單只是誇張和遊戲。這裏具有着非常深刻的內容，純唯物論的內容。倒轉來吧——要使種種論理的式子能夠獲得一個公理的意義，就必須讓人類的實踐活動把他們的意識帶到這些式上去返復幾十億次。」（同上）實踐反映在推理的式子裏，要藉着屢次返復的實踐活動，這些式子才能得到檢證，才能在意識中強化起來，這便是列寧的思想。他這思想在以下的話裏表現得更爲明顯：「在黑格爾那裏，行動、實踐是一個論理的『推理』，論理的式。這也是正確的！當然這並不是（像黑格爾的著作裏所說的一樣）說論理的式子把人類實踐當做自己的他在面保持着（絕對的唯心論），相反地，人類實踐返復了幾十億次，才使論理的式子打進了人的意識。這些式子，的確是因爲返復了幾十億次的緣故（並且也只有這樣）才保有着一種成見的持續性。才保有着公理的性質。」（同上）

黑格爾的推理論中特別貴重的東西，是他強調了推理相互間的相異形式的聯結和推移，強調了由較為表面的形式到更深刻的形式的運動。然而，列寧一面強調着黑格爾辯證法中這個貴重的核心，一面却又主張說：黑格爾沒有證明客觀世界的運動，他只是在論理形式和法則中去直觀它罷了。只有唯物辯證法才能夠對於一般周知的、自然地構成的推理形式給與批判，才能夠闡明科學認識上的推理形式的真正意義和意義，指出它在應用上的必然的局限性，同時才能夠對於各個推理形式的絕對化給與澈底的反對。

唯物辯證法把推理論的重心放在內容上，這不但和形式論理學上，而且和黑格爾的辯證法上所有着的形式偏重的毛病是正相反的。被唯物辯證法看做最高推理形式的東西，無疑地是那立脚在本質地必然的前提上的結論。這也就是說：必然性的推理或由事物的實體性質中抽出來的結論，是比那用外的聯結和關係做基礎的結論更極高度得多的形式。但第一，從普遍的東西裏，從事物的內在必然性及其運動法則裏，以及從普遍的本性裏所抽出的結論，在唯物辯證法上，它的基礎仍是那立脚在從單獨的東西進到普遍的東西的運動上的推理。因為「由單獨的東西開始的一切推理形式，都是實驗的，都是以經驗做根基的。」（恩格斯）

假如從諸現象的一般規律性裏直接把它的具體特徵和具體特性抽出了，那它的結論，從形式上看來，就成為純唯心論的，而在實踐上就有種種偏向和謬誤。

例如，普列哈諾夫從十九世紀末葉到二十世紀初頭俄國所發生的變革裏的一般的資產階級性質出發就給變革的特性下了結論，而在這「結論」上建立起戰術來。列寧對普列哈諾夫的這種辦法給與了嚴厲的批判。人人都知道，少數派的「結論」，事實上是承認了資產階級在俄國革命中的領導權，而使無產階級成爲反動的資產階級的毫無能爲的尾巴。羅莎·盧森堡、巴布士（Parbusse）和託洛茨基的關於不斷革命的「結論」，也是抽象的、死的。和這相反，列寧的關於俄國革命中無產階級的領導權的結論，以及關於他們的對農民指導的必然性的結論，都不單只是根據着俄國革命的資產階級性質的一般的承認，而且還根據着十九世紀後半期的社會發展的深刻而具體的研究，根據俄國的經濟運動和階級交互關係的細密而具體的研究。

自然，這種分析和研究，決不單是「經驗的」。它是唯物辯證法的分析。它並不是把具體事實和關係的最大限度作爲單單的總和、總體和列舉而引進自己軌道裏，而是要在大量的具體性中找出、確定和發見它的運動法則，它的一般方向、一般的最深刻的聯結。因此，從這樣的分析裏必然地得出來的結論，不單單是從（十九世紀後半期俄國社會發展中的）某種形而上學的「實體規定性」裏得出來的結論，而且是從（在具體性全體，在經驗發現的一切富藏上被顯示出來的）社會運動的「一般性質」裏抽出來的結論。相反地，少數派關於一九〇五年革命的

「一般性質」的解釋（普列哈諾夫的也包含在內），一方面是所謂資本主義必須代替農奴制一般而出現的純抽象的論究的結果，他方面是經驗地滿足於現象表面的結果，是被斯特魯夫派「解放主義者」們所盛稱的「革命的」空嚷鬧蒙蔽了眼睛的結果，是忽視了無產階級和農民的真實的進步力量。因此，少數派的結論的唯心論的「演繹」，在他們那裏，是和匍行的經驗論的論究、和表面的類比等很榮耀地長住在一起的。

唯物辯證法的兩個根本特徵，在我們的推理論中特別表現得明白。第一，馬克思主義的論理學和認識論是不僅只要理解單單現成的東西，單單眼前的東西，單單直接地現實的東西。在馬克思主義的判斷和結論裏，反映出了實在現實性的運動，反映出這運動的法則和這些法則的聯結。並且這運動本身也不單只限定是眼前有着的東西。它必然地在某種程度上包含着未來。從這樣的見地看來，唯物辯證法的關於結論的學說，是關於現在必然地成熟着，並且又以一種必然性向着更進一步的運動發展下去的這種根本傾向的學說。這樣，推理不單是對所與的現象的聯結給與證明，並且要對實在運動的更前進的方向給與指示。結論不單是先行事物的總計，而且是後繼事物的預測。

辯證法唯物論以外的任何認識論，都不能真正科學地預測各種現象，尤其是複雜的多方面的現象。當然，依據着普通的歸納和類比，人們也有達到正確的結

論的事。但這樣的預測，是偶然地實現出來的，並且歸納和類比的本身，對於所與現象的必然性也不能給與真正的證明。由類比得到的結論，是根據着這樣的事：即我們要對它的性質加以判斷的那對象的外的特徵，是得要和以前已被知道的對象的特徵有着共通點才行。在這樣依據類比的推理上，我們是以被比較的對象的更深刻的內在聯結的現存為前提的。

黑格爾說：「我們依據某一種類事物所具有的一定屬性，就推論說同一種類的其他事物也具有同樣屬性，這就是依據類比的推理。例如，我們在以前看出了一切行星的種種運動法則，於是就推定說新發見的行星也多半是依據着同樣法則運行的，這就是依據類比的推理。類比在經驗科學中非常盛行，由類比得到的成功也很顯著。」

列寧把黑格爾關於歸納推理的學說總括起來，而這樣說：「由最單純的歸納方法所得到的，最單純的真理，常常是不完全的，因為經驗是常常不會完結。這樣就有歸納和類比——和假定（科學的預測）的結合，就有認識的每一步驟上的一切知識的相對性和絕對的內容。」（「哲學筆記」）乍看起來，列寧所說的東西似乎和黑格爾是一樣的，然而決不是這樣。黑格爾由客觀唯心論的見地出發來批判這根據着經驗的推理，但列寧却是唯物論者。而唯物論者在這問題上是澈底地應用着反映論的。據黑爾說來，「反省的推理」所以會含有真理，只不過是因

爲裏面包含着「本能」、「理性的預感」等罷了，即反省的推理不過是那（不單只和外界獨立地存在着，而且還是外界的最後基礎和真正源泉的）理性的一定的發現形式。因此，據黑格爾看來，從單純的觀察向着愈益深刻的理論結論前進的我們的認識運動和知識的歷史發展，結局不過是非本質的假象罷了。

從黑格爾的見地說來，低級的認識階段只是前提，因此並不具備着真理。在這裏，黑格爾說：「理性本能使人感到各個從經驗上得來的規定，是在所與對象的內在本性或種裏有着根據的。而這以後的運動，就是根據着這個規定。」（同上）然而，在黑格爾那裏，「內在本性」或「種」，就是概念本身。對象的「內在本性」或「種」，並不屬於那作爲（離開一切認識，離開概念、判斷和推理而獨立存在着的）客觀實在性的對象。在這點，就有着黑格爾的唯心論。這樣，我們對於普通的形式論理的推理的批判，是和黑格爾的批判根本對立着的。

在我們看來，一切的推理，即使在窮極的方面，也只有依據着經驗的認識，依據着實驗和物質的實驗研究才會成爲真確的。因此，唯物辯證法即使是單單從觀察、從單獨的事實出發，也能夠得到真確的和一般的結論。恩格斯說：「我們知道氣和氫，在氣壓和溫度的一定條件之下，受到光的作用，就化合成氫化氫而爆發。我們知道了這事以後，就同時知道這現象在上述條件下隨時隨地都會發生。不論它的發生只是一次，或是在許多天體上反復了幾百萬次，這我們都可以不必

管。」（恩格斯，前書）這就是說，事情的本質並不在歸納和類比，是依據着「單獨性」的經驗認識這一點上。事情的本質是在那（我們要借着對它的認識來使自己的推理和結論得到媒介的）「單獨性」的具體而實在的內容。依着歸納和類比的推理，是只在它把基礎放在唯物辯證法認識論上的時候，才能夠充分地得到正確的客觀意義，然而「一切的歸納論者」——一切把歸納的推理絕對化了的人們，却正是缺少着這個認識論。當我們批判經驗推理的時候，我們就要想到這樣的一些人們：即把歸納看成絕對，把它從其他推理形式孤立起來考察，把判斷——從它的聯結裏可以得到結論——的具體內容刪去了的人們。依憑歸納或類比而來的推理的這一種類，當然只是不真的、虛偽的東西。其實，推理的任何單個的形式，也都不是絕對地真的東西。因此，「演繹的」推理，也和歸納的推理同樣是謬誤的。結論的必然性，不是依憑着推理形式，而是根據着它的內容。當黑格爾把必然性的推理看做由必然性或概念的判斷媒介而來的推論時，他只不過是為要使我們去發見這判斷的內容。又當他把對象的「內在本性」或「種」的概念在形式上很正當地歸到必然性的推理這「中性術語」上去時，也仍然是為要使我們去發見這「內在本性」。

物的「內在本性」不是一次就呈現出來的，如果現象的「存在」是可變的、可動的和矛盾着的，那麼物的「內在本性」，它的本質，它的法則等，結局也是

可變的、可動的和矛盾的。這樣，以普遍的東西和物的本質的研究為根據的科學的預測，是和那以物的各個質和發現為根據的預測同樣，需要我們對這普遍的東西和物的本質加以具體的研究。當然，從這裏並不能就結論說：推理運動裏沒有從屬關係，或者說，判斷是立足在相似或共通的特徵的指發上的結論，或者說，以透入某一現象的法則為基礎的判斷也是同樣的東西。從這裏可以得到的結論，只是：一切結論都只不過相對地是真理，一切科學結論的絕對內容在它的充分真理性上都有着具體的條件和範圍，一切結論都和一切判斷、概念和表象同樣地，需要實踐的驗證。

從對象的本質所得的結論，它的具體的真理性是被所與對象的全面的研究制約着的。要把這結論應用到新的現象上，就必須對這新的現象裏所實現着的條件加以具體的研究。因此，假如這樣說是正確的話，即十月革命的根本的本質的特徵對於一切其他未來的、還沒有全面地具體地被人知道的無產階級革命都具有着充分客觀的真理性，那麼這樣的話也是正確的，即對於這特徵的我們的理解，是不能夠機械地應用到其他一切無產階級革命上去，並且這些特徵還得要適應着這裏發生的具體條件而具體化，而採取了另外的發現形態。根據以上的一切，我們就可以說，只有無產階級的實踐，才能對當做科學看的馬克思主義的結論給與真正的「媒介」，才能對它的命題、綱領、理想、利害、動向等等的真理性給與真

正的證明。

一切種類的資產階級認識論，都把理論從實踐隔開，把作為理論的客觀真理的檢證者看的實踐的作用給與了否定，另一方面，資產階級的社會實踐，是老早以前就失却了一切進步的內容而成爲反動的了。和這相反，唯物辯證法不但把人類實踐和資產階級學者本身的實驗上的發現發明當做自己的命題、法則和結論等的真理性的確證者，並且還把資本主義世界的全面的（向社會主義的）革命的改造當做自己的最高目的。

六 分析和綜合

在「經濟學批判」序說裏，馬克思對於分析和綜合的問題，給與了非常豐富的資料。他考察了當做科學看的經濟學的發展進行而看出這發展中曾經發生過的兩個方法。第一個方法的顯著特性，是從（關於具體對象的）寫實表象開始，一直向着它的最一般的抽象的規定走去；第二個方法的特徵是和這相反的，從最單純的抽象規定出發，向着那（包含了實在對象的有規律的內在必然規定和關係的）最具體的、發達了的、被許多的規定和關係所充滿着的概念走去的、綜合向上的方法。馬克思說：「後者的方法，由科學上看來，明明是很正確

的。」（『經濟學批判』序說）如果把馬克思的這句話很皮相地採取了來，那事情就再單純也沒有了，那我們只要說，馬克思的方法只是綜合的方法，只是論理的演繹的方法，或者——只是純分析的方法就行了。但這種對馬克思方法的解釋，是和馬克思主義沒有絲毫共通點的。

在同一序說中，馬克思直率地這樣說着：只在思惟裏，才會不得不從最單純的抽象規定開始而向着更具體的概念上昇，然而對象的研究並不是從思惟開始的。即使不能在全體的規律性的聯結上把握着對象，也得要從那直接反映具體對象的寫實的直觀及表象開始。馬克思特別對待着黑格爾的方法而標示出自己的方法，並且這樣的明言道：「由抽象的東西向着具體的東西上昇的方法，是思惟捉住了具體的東西，而把它作為具體的東西在精神上再現出來的方法。然而這決然不是具體的東西本身的發生過程。」（同上）在馬克思主義裏決沒有離開了寫實的直觀和表象的「純」黑格爾流的理論概念（範疇）的運動。相反地，馬克思主義的概念的運動，是「直觀及表象在概念上的加工」，是現實歷史認識過程的反映。馬克思主義的方法不單是綜合的，而且是分析的。唯物辯證法的方法克服了那單單的分析方法的、或單單的綜合方法的絕對局限性。形而上學地思惟的資產階級學者把這些「方法」——分析和綜合——當做自己充足的東西。但從馬克思主義見地來看，這些方法是沒有獨立性的，它只當做一個方法看的唯物辯證法的不

同的側面或契機。把唯物辯證法還元成這些「方法」中的一個方法，或還元成它的機械的綜合，都是不行的。寧可說，這些「方法」中的每一個，都是把唯物辯證法的從屬的契機或側面、特徵等等過度地誇張了的、轉化成自立物了的東西。

資產階級哲學家們和學者們何以發明了而且正在發明着這許多片面的「方法」呢？這很容易明白。在這個地方，充分完全地表現出了資產階級意識形態共通的折衷性，他們的哲學見解的雜多的體系，表現着他們沒有統一的澈底的世界觀。這現象是有着歷史的和認識論的根源的。假如我們把唯物辯證法切斷成經驗的、唯理的、抽象的、具體的、質的、量的、歸納的、演繹的、分析的、綜合的等等的方法，唯物辯證法就不成其為統一的唯一的科學方法了。但要和這種的「方法論化」實行鬥爭，並不是說就要把認識裏的某種絕對化了的側面加以咬殺。

我們在前面就說過，唯物辯證法要求分析，也要求綜合。從直觀到思惟的運動可以說就是這樣，同樣在思惟裏的向着具體的東西的運動，也是這樣。馬克思所以要對待着十七、八世紀經濟學者的方法而標明出自己的方法來，這並不是因為這些經濟學者們是分析學者，而是因為他們是片面的形而上學的分析學者。他們把現實性和表象中所有着的全體的東西加以分解，結果就看不見了這全體的東西，忘却了這全體的東西。他們的分析是死的、統計的，他們的抽象也因此成了

空虛的、無內容的、非動的東西。他們雖然也達到了勞動和交換價值等等概念，然而他們對勞動和交換價值所給與的抽象却不是真正科學的抽象。這一切的範疇，曾經被他們理解做一次成就了的東西、永久的東西在一切社會構成態度中同樣固有着的東西。他們對於全體的東西（資本主義社會）裏和它的各個單純要素裏所有着的歷史演進的性質不能加以理解。他們的分析，是把十七、八世紀自然主義唯物論裏和自然科學裏獲得了特別發達的形而上學的分析研究法單純地轉用到社會上的東西。

馬克思主義方法裏所固有的、從「具體的全體」裏分析地把抽象抽引出來的事，是和這全然不同的。在馬克思主義裏，分析是以全體的東西的具體聯結做前提，並且常常要把這聯結放在念頭裏。因此，在馬克思主義裏，是單純的規定，是作為所與全體的最單純的規定而被建立起來，是不會超出全體的東西的限界以外，不會和全體的東西分離的。這些規定不僅只是抽象，而且還是在某種程度上被全體的東西的實所規定着的具體的東西。只在限定的、相對的、特殊的意味上，它才是抽象。因此唯物辯證法論者分析了資本主義社會諸關係，而抽出「勞動一般」、「抽象勞動」——這勞動，在它的質的形態上是無差別的，並且也就在這無差別性中才顯出了它的質——等類的單純的範疇，決不再在這種勞動之外另外設立着野蠻人的勞動、奴隸的勞動、或農奴的勞動等。這樣的分析在十七、

十八世紀的經濟學者中是沒有的。然而這種分析，在馬克思主義裏，是不但不能脫離了綜合，並且是沒有綜合就不能想像的。

另一方面，借馬克思的話來說，從思惟裏的抽象的東西向着具體的東西走去的這唯物論的向上裏所固有着的綜合，決不是和分析方法絕對對立的獨特的綜合「方法」。不但是黑格爾，就是十八世紀末葉到十九世紀初頭的經濟學者也同樣站在綜合的見地上，這個事實，證明了唯物辯證法裏的綜合，並不是它的差別的特性。唯物辯證法所謂的綜合和先進的哲學文獻裏和經濟學文獻所解釋的綜合不同。辯證法意味上的綜合，並不是種種雜多的規定及側面的機械結合。它是把客觀實在性本身的規律性反映出來，差別的東西及矛盾的東西的辯證法的概括化。李嘉圖那裏雖然有着綜合方法的要素，但他的方法大體上還是帶着形而上學的性質。李嘉圖的根本任務是要從勞動價值論的見地去包括着資本主義社會經濟現象的總體。但在實際上，李嘉圖不能夠說明資本主義經濟的最特性的「謎一樣的」現象。他不理解辯證法，他沒有注意到資本主義經濟的端初的抽象裏所有着的矛盾性質，他不能在資本主義現實的更複雜的具體現象上去追求這矛盾的發展。當然，李嘉圖在某種本質的東西和它的發達了的東西裏也並沒有看遺漏了它的矛盾，但他所認為資本主義經濟現象的綜合包括的任務，只是在於把這現象理解作單純法則的複雜形態，理解作同一本質的複雜化，同一本質的單單的成長或增大

等，因此他不但不能發現那作爲一個全體的資本主義經濟範疇的矛盾，並且還拋棄了那和他的見解正面地直接地有着矛盾的一切事實，把它解釋作原則之外的例外。這樣，李嘉圖的綜合就沒有表示經濟範疇的現實的發展。他和他以前的資產階級學者以及繼他而起的一切學者站在同樣的見地上，以爲資產階級經濟是永久的，是絕對地必然的。

抽象的東西是怎樣推移到具體的東西？在對於這個問題的解答裏，就有着馬克思和李嘉圖的方法上的最深刻的差異。但這解答的差異，是在這推移的出發點的解釋之差異上，就已經被決定了。李嘉圖的端初的抽象，是一面的，非動的，僵死的，不變的，是成了抽象的同性。但在馬克思那裏就恰恰相反，這抽象是作爲矛盾的統一，它反映着實在的矛盾和實在全體裏的一切矛盾的萌芽。列寧說：「馬克思在『資本論』裏，首先是分析那最單純、最普通、最根本、最日常的，被人看見過幾十萬次的，資產階級社會的關係，即商品的交換。藉着分析，在這最單純的現象裏（這資本主義社會的細胞裏），發掘出現代社會的一切矛盾（或一切矛盾的萌芽）。這以後的一切敘述，都是把這些矛盾和這社會的發展（和運動），在它的各個部分的總計上，從開始到終了，指示給我們。辯證法一般的（所以要叫做一般，是因爲資本主義社會的辯證法在馬克思那裏不過是辯證法的特殊場合而已）敘述（或研究）的方法，必得是這樣的。」（『哲學筆記』）

由列寧以上的命題，就可以明白：第一，最單純的範疇向着最具體的發達了的範疇走去的唯物辯證法上的綜合，是和形式論理學的綜合（例如李嘉圖的），或黑格爾的唯心辯證法的綜合，都根本不同的；第二，這綜合不單只在最單純的規定的抽象過程上要以先行的分析為前提，並且是和直接結合着，由分析來補足的。唯物辯證法在對象的思惟上，決不是先有了一切的抽象範疇，接着設法把它結合起來，然後又再把它化為具體的範疇的。相反地，在綜合的形式上從抽象的東西向具體的東西走去的運動，必然地要以新的各範疇的分解、分化和分析等為媒介。綜合交代給分析，反過來，被分解了的、被分析了的東西，又被結合起來而作成新的、更具體的範疇，後者又作為後者而從新被分析，並結合成其他更具體的範疇。最初的抽象，並不是永遠不變的，相反的，它是不斷的變化，藉着新的內容而豐富起來，並獲得新的發現形式。這時，認識的每一步，分析及綜合的各個運動，都受着實踐的檢證。

分析和綜合的辯證法的統一，是和形而上學的分析及形而上學的綜合，和兩者的折衷的綜合都對立着的。它和黑格爾一流的分析 and 綜合的唯心論的統一也對立着。黑格爾的分析和綜合，是只和思想有關係，或者更正確地說，黑格爾的唯心辯證法概念的分析 and 綜合（據他自己的意見），是產生出現實的經驗界。和這相反，唯物辯證法在思惟的分析綜合運動裏，只看見那在一切意識之外存在着的

實在對象的實在的分化和分裂的反映，以及它的相異的多種多樣的部分和側面的合一的反映。

「實在的主體——馬克思說——是始終作爲一種自立的東西而在頭腦之外存在的，倘若頭腦僅只是思辨地、理論地和主體關係着的話。因此，就是在理論的方法裏，主體，即社會（馬克思是在批判着經濟學——著者），也必得要不斷地作爲前提而浮在我們的表象裏。」（「經濟學批判」序說）這樣，與實在對象有關的概念的發展，決不能在表象之外發生。不但如此，這表象本身，在論理研究的過程上還不絕地藉着愈更深入的觀察及寫實的表象而被清理，而豐富起來。不單只作爲一個全體看的對象不能不成爲表象，在研究的各階段上，用比較部分的、比較細小的表象及直觀使對象的種種樣樣的部分、側面和契機等得到更部分的、具體的、細微的聯結，這也是必要的事。這樣，唯物辯證法不僅只在對象研究的開始時候，不僅僅在定立它的最單純的規定性的時候，就是在研究的全部過程裏，也要求着那依據感覺和表象而得到的對象的經驗知識。這樣，在從抽象到具體概念的上向過程裏，唯物辯證法也要求我們通過對象的活生生的表象、直觀、觀察等，而和對象作不斷的接觸。因此，端初的東西，在認識發展的更高的階段上是不絕地被再現出來的，但每一次的再現，自然都有不同的地方。小孩，或沒有教養的、沒有經驗的、缺少知識的人，對於某一對象所有着的表象，和那

成人或經驗豐富而有教養的人，對於同一對象所有着的表象，是不同的。作為只被觀察過一次的東西的再現看的表象，和那作為幾次的觀察的幾次的再現看的表象也有差異。當然，單單的感覺的再現的表象，和那以深刻的理解為媒介的表象，也是全然不同的。

七 歸納和演繹

唯物辯證法認識論反對把歸納和演繹當做歸納「方法」和演繹「方法」而加以絕對化。歸納「方法」把那從經驗觀察的所與羣裏抽出來的原則及法則的作用領域擴大到那與被研究的現象相似的現象的總體上。和這相反，演繹的方法，是不從單獨的事實出發，而從那（用直接思惟，用直觀或智慧的直觀（如笛卡兒、斯賓諾莎）認識到的，或者一般地說，就是離感覺和寫實的表象而獨立着的，為思惟所固有着的）一般原理和法則出發。歸納論理學，把從抽象範疇到具體範疇的推移的客觀真理性加以否定，把這種向上運動看做姿意，獨斷論，看做形而上學。和這相反，演繹論理學又重視了所與的經驗，重視具體的經驗研究，把「思惟」的力量神化，把一般的東西向個別的東西推移的可能性絕對化。這兩種「論理學」，都把經驗的及論理的表象和思惟，把事實和法則，分析和綜合，部分的

東西和一般的東西，歷史的東西和論理的東西隔離開來。實際上，演繹「論理學」和歸納「論理學」互相間不但沒有矛盾，並且也不過是一個論理學（即形式論理學的、形而上學的論理）的個別部分罷了。

馬克思和恩格斯把黑格爾的唯心的合理主義，把那從一般概念抽出具體物來的方法（演繹）加以對付之後，又用特別的注意去和匍行的經驗論、流俗唯物論、「歸納萬能主義」等實行鬥爭，這是值得注意的事。資產階級哲學的許多代表者們把歸納絕對化，把演繹當做歸納的單單的附屬物。社會法西斯蒂的理論家們是無論在什麼事情上都追隨着這些代表者們的後面，自己採取了這種見地，並且把這樣的見解強嵌到馬克思主義上面。另外的人們又和這相反，仍然和他們自己的資產階級教師一致地以為馬克思主義的方法不過是單單的演繹。例如保爾就說：馬克思主義雖然是以具體現實性的認識為任務，但同時却認為「我們的知識是被我們的認識的規律性規定着」，而不是被具體現實性的規律性規定着。

一方面反對歸納萬能主義，另一方面又反對唯理論的演繹方法，唯物辯證法不但把歸納和演繹分隔開，並且要在內的聯結和相互滲透上來考察兩者，非常深刻地來理解（作為歸納和演繹的概念發生的基礎看的）經驗和思維的內容和聯結。歸納是從具體的東西向着抽象的東西，從單獨的事物或事實向着它的運動法則走去的上向。和這相反，演繹在唯物辯證法上，和從抽象的東西向着具體的東

西走去的上向是同一的。然而，單獨的東西和一般的東西，是不論在客觀現實性上，或在它的真正科學的反映上，都不能分開。某種事實、念、屬性或現象的（離開了它的反復和相互聯結和其他種類的現象等而一定地孤立化起來的）偶然的發生，帶來了不斷的規律性的發生，在這基礎上，又發生新的事實和現象。歸納和演繹，就是這些客觀的實在過程在人類頭腦裏的意識的反映。「歸納萬能主義」的根本謬誤，一般地是和經驗論同樣，在於不理解一切單獨的東西怎樣包含着一般的東西。歸納法把單獨的現象當做充分被完成了的東西，非動的東西，和自己本身沒有矛盾的東西。因此，歸納法把單獨的東西的一般規定當做一次完成的、不變的東西，無運動、無發展地，來加以考察。歸納法全然是形式論理學的東西，它通常只處理最常映到眼裏來的、日常的、不絕地反復着的東西。在這「日常的東西」裏，歸納「方法」看不見任何的矛盾，也不提出事物、屬性和關係等的發生和死滅的問題。它不理解發展，也不能夠對於這方法所發見的事物的的一般規定的必然性給與證明，也不能夠解答爲什麼該當現象會具備着這樣的屬性而不具備和這不同的屬性，而同時，「歸納萬能主義」又把這普遍化絕對地提高，把它弄成不變的法則。這樣，如果遇到和歸納地被確定了的「永久」法則有着矛盾的一切新事實，歸納法又必然地要把它當做純然的偶然，妨害和偏向，而不加以注意，等到看見這種「偶然性」竟相當地積蓄起來了時，又因此不得不編出一

種和舊的東西沒有任何共通點的、新的原理和新的法則。

「歸納萬能主義」不理解一般的東西和一切法則的不完全性、缺陷性和矛盾，不能把矛盾現象的全總體當做可動的、發展着的、多樣性的統一來加以把握，它只盲目地依附在自己的形而上學「原理」——自然的一樣性——上，而不得不把對立的統一一切斷成各個的、絕對地沒有矛盾的、抽象地與自身相等的、互相外在地無關係的現象的系列。歸納萬能主義從抽象的「一樣性」開始，而以事實上仍是同樣抽象的不統一的多樣性告終。恩格斯說：「如果依着歸納所告訴我們的話，那麼，一切的脊椎動物都具備着一種分化成腦髓和脊髓的中樞神經，而這脊髓都包容在軟骨或硬骨脊椎裏（就因為這樣，才有脊椎動物的名稱），但這裏却出現了魷魚，它有着未分化的中樞神經系，而我們都知道它是沒有脊髓的脊椎動物。歸納認定魚是在生存中專門用鰓呼吸的脊椎動物。然而，這裏又出現了一種動物，這動物雖然被一切的人都認做是魚，然而除了鰓以外，還有着很發達的肺，並且我們還知道一切的魚在它的鰓裏都有着潛在的肺臟。只有海克爾大膽地應用了進化論，才算把那癡呆地在這樣的矛盾裏懸持着的歸納自然科學家拯救出來。如果歸納在實際上無論如何是完全無缺的東西，那麼，有機界裏的這些無際限的分類的變革，是怎樣發生的呢？它們的確是歸納的真正的產物，但反過來它們又互相斬殺。」（恩格斯，「自然辯證法」）

普通人總以為歸納法之所以不充分，是由於經驗還不完全、不夠足的緣故。然而正因為經驗完全了，才使我們明白歸納法的一切缺陷和局限性，同時也明白了它的真正的意義。經驗愈更充分，愈更使我們明白，歸納論者要想超過某種一定的經驗而有所主張，是很少根據的。因此，所謂「完全無所顧忌的歸納」，並不能夠對於全然新的現象加以判斷。於是得到這樣的結論，即普通的歸納，不但沒有權利把它的普遍化絕對地提高，並且實際上也只對於經驗上被確認了的事，才能夠維持它的真理性。

但是，在科學的發達上，歸納法也常常會達到遠遠超過在事實觀察限界以上的法則的發見，像這樣的事，我們在這時又怎樣去說明它呢？這樣的事情，決不是由普通的歸納在原則上有科學的普遍化的能力。實際上，在歸納裏，它在單獨的事實中所確定的一般的側面，或一般地說，一般的規定，常常都只是作為偶然的東西殘留着。在這種場合，歸納學者能夠（當然也並不是一定能夠）在個個的事實及事物當中，把那（不必以這些單獨的事物及事實的任何經驗形式及特性為依據的）最本質的東西加以普遍化。在這樣的場合，歸納法在自然裏抽出來的共通的事實羣，才從無數的許多新事實，才在（和最初的東西不同的）事實的其他的許多關係上得到很好的確證。恩格斯在前述的引用文裏所說的概括化，也就是屬於這種場合的。但如果把這概括化絕對化，不能理解它的相對性和一面性，不注

意它所依據的條件，那就把這概括化變成死的抽象了。以歸納的概括為根據的認識運動，是帶着非常混亂的自生的性質，充滿着矛盾、後退以及向種種側面的偏向，並且把勞力和資力非常浪費地用到非本質的、偶然的、同種事情的研究上面。歸納主義必定會成為種種雜多的舊的見解的俘虜，不能夠對各種科學的結論給與真正科學的概括，尤其沒有能力控制科學和哲學發展的成果。

和歸納法相反，在唯物辯證法裏，經驗的擴大，它的多樣性和豐富化等，並不會把概括弄狹小了，相反地，它還會愈更引起新的概括的出現。唯物辯證法承認在單獨的事物及現象裏有一般的東西現存着，由這承認出發，就認為我們對於這些（在種種樣樣的、常常矛盾着的關係上的）單獨的事實有替它下多樣的概括的可能性。各個規定的片面性，各個個別事物中間的強固的境界線的存在，在它裏面的矛盾的缺如，它的非動性等，這一切在唯物辯證法上並不是知識的最高界限，而只是知識的不足。在歸納認為科學研究的任務已被完成了的地方，辯證法却提出了新的任務。概念的矛盾性、相對性、條件性、可動性等，在歸納看來，只是向着不可知論、懷疑論，以及對客觀真理的否定等走去的最近便的根據，相反地，在唯物辯證法看來，却是認識的生動性、客觀真理性、具體性等的條件。

八 形式論理學的批判

在說明辯證法唯物論的基礎時，我們是從這一個命題出發，即客觀實在性——自然和社會——以及人類的認識，都是辯證法地發展着的。但從這一件事，並不能夠就結論說：一切的人都是用辯證法思維着，或者說，在人類的社會發展上，決沒有一個時代是以非辯證法的或反辯證法的形式論理學思維作為支配的思維形式的。

形式論理學因着它的全部本質面和辯證法尖銳地對立着。它是作為辯證法的正反對物而發生起來，並且歷史的地在和辯證法的鬥爭上取着種種的形態而發展。已經說過，原始社會的意識，在大體上，雖然是自生的、朴素的，然而也是辯證法的。他們不在物和物中間加上一次完成的不變的界限，他們承認對立的統一和互相轉化，他們把對立現象結合在一個言詞裏，他們承認諸現象的可能性和流動性——這些，不管他們的世界像是怎樣貧弱，總是原始人的論理的本質的特徵。

在認識的世界史的發展上，形式論理學會盡過某種進步的作用，這是絲毫沒有疑義的。形式論理學的基礎，就在於各個對象及現象的詳細研究的必要，就在

於要在（無疑地有着相對獨立性的）客觀實在性的各個對象、性質及發現形式上作精細的、分析的分解和觀察。一方面要求對於物質的事物及過程有深刻的理解，另一方面又因為科學還沒有發達，還不能在本質的、必然的普遍聯結上來理解物質界的全多樣性。在這樣的時代，形式論理學就成為歷史上不可避免的東西，這是必須要認清楚的。還有，形而上學的思维樣式對於支配的榨取者和壓迫者是有利益的。因為他們不但要在實踐上經濟的地、政治的地拚命用國家機構的全力來保持自己的支配基礎的不可侵犯性，把這支配永久化，並且還努力想把這制度神聖化，理論的地來證明它的永久性和不變性。

形式論理學達到了非常的發展，它積蓄了一切種類的全然反動的廢屑，同時也積蓄了那能夠被唯物辯證法所採取，被批判地加以改作的、積極的要素。形式論理學的一切命題裏雖然固有着獨斷論、硬化性以及絕對主義，但它給判斷、推理以及一般的論理證明精細地製作了多種多樣的形式，這是唯物辯證法不能毫無批判地把它放棄的地方。

形式論理學也有它的認識論的根源。因此，形式論理學的辯證法的否定（即用唯物辯證法來「揚棄」形式論理學）的問題，就是要讓唯物辯證法抓住形式論理學的論理上和認識論上的內容，即抓住客觀實在性裏、特別是人類的實踐裏成為形式論理學的培养地的現象而加以改作，讓它和形式論理學的形而上學的方向

澈底地鬥爭，而改作這論理學的內容。但這樣還是不夠，形而上學的形式論理學，在認識歷史上不單只是作為純論理的形式或某種哲學流派的形式而出現，它在具體的科學研究裏也有着表現。很明白的，唯物辯證法對於各種科學——例如從來在資本主義世界裏用形式論理學做基礎而建立起來的自然科學——不能夠徹頭徹尾只有否定的關係。相反地，近代科學成果全體的充分的把握，是唯物辯證法本身更進一步發展的極大基礎。形式論理學真正的克服和「揚棄」，只有站在辯證法唯物論的立場上才有可能。

普列哈諾夫因為不理解辯證法的根本法則，所以對於形式論理學不能下澈底的批判。他不肯排斥形式論理學，他想使它和辯證法唯物論和解，把形式論理學當做辯證法的一個構成部分而加入進去。

普列哈諾夫要求給形式論理和辯證法論理劃分領域。「把各個的對象作為問題時，在判斷它的時候，我們就必須……受思維的「根本法則」的引導。在這領域裏，就支配着伯因斯坦所愛好的是是否否的公式……所與的結合就只限於所與的結合，對於它，不能不用「是、否否」的公式來判斷。當這結合變化了，不能再作為這樣的東西而存在着的時候，我們就不得不訴諸矛盾的論理學了。」

這樣，依普列哈諾夫說來，那麼，辯證法的領域就只限定在從一種質向另一種質的轉化上去了，而所與的質的内部是沒有矛盾的，那裏面是支配着形式論理

學的。列寧對於那和形式論理學相異的辯證法論理學給與了非常深刻的古典的特徵。他這樣寫道：「辯證法論理學要求我們更向前走去。要真正知道對象，就必須對於它的一切側面、一切聯結和媒介加以把握和研究。我們對於這事雖然決不能完全做到，但全面性的要求，也能防止我們謬誤和硬化，這是第一；第二，辯證法論理學要求在發展上、在「自己運動」上……變化上來處理對象；第三，人類的實踐全體，是不論作為真理的規準，或作為（人類所必要的東西和對象之間的）聯結的實踐規定者，都要加入到對象的充分的「規定」裏；第四，辯證法論理學告訴我們：「沒有抽象的真理，真理常常都是具體的」。這裏所引用的地方，就證明給我們說：在列寧的眼裏，形式論理學不論作為特殊的場合或作為辯證法的補足，都和辯證法論理學不能共存。辯證法論理學是在這樣的意味上來「揚棄」形式論理學：即採取它的真正內容而批判地加以改作。我們要從辯證法論理學（它同時也是認識論裏的方法論）的見地來接近一切積極的過程及現象。辯證法論理學，是無產階級的社會的、歷史的、實踐的產物，也是為黨的總的路線而鬥爭的有力的武器。





辯證唯物論與歷史唯物論（附錄一）

辯證唯物論是馬克思主義列寧主義政黨的宇宙觀。這個宇宙觀的所以稱爲辯證唯物論是因爲他對自然界現象的態度，他研究自然界現象的方法，他對這些現象的認識的方法是辯證的，而他對自然界現象的解釋，他對自然界現象的了解，他的理論是唯物論的。

歷史唯物論是將辯證唯物論的論點擴展於社會生活的研究上，是將辯證唯物論的論點應用於社會生活現象，應用於研究社會，研究社會的歷史。

在說明自己的辯證方法時，馬克思與恩格斯常常引證黑格爾；黑格爾是完成了辯證法的基本要點的哲學家。但是，這不是說：馬克思和恩格斯的辯證法與黑格爾的辯證法是一樣的。實際上馬克思與恩格斯僅僅採用了黑格爾辯證法的「合理的核心」，拋棄了黑格爾的唯心論的外殼並且繼續發展了它，給了它以現代科學的形態。

馬克思說：

「我的辯證法不僅僅根本上和黑格爾的不同，而且正和他的直接相反。對於黑格爾，思惟的過程（他稱之為觀念甚至變成爲獨立的主體）是現實的創造者，而現實只不過是他的外表。相反的，對於我，觀念的東西只不過是移植在人的頭腦中並在人的頭腦中改造過的物質的東西。」（馬克思『資本論』第一卷序言）

在說明自己的唯物論時，馬克思和恩格斯常常引證費爾巴哈，費爾巴哈是恢復唯物論的權力的哲學家。但是，這不是說：馬克思和恩格斯的唯物論與費爾巴哈的唯物論是一樣的。實際上，馬克思和恩格斯採用了費爾巴哈唯物論的「基本的核心」，並且繼續發展了它成爲唯物論的科學哲學的理論，拋棄了它的觀念論的和宗教倫理學的雜質。大家知道：費爾巴哈雖則基本上是唯物論者可是他起來反對唯物論這個名稱。恩格斯不止一次說過：費爾巴哈「不管他的唯物論的基礎，但是還沒有從老的唯心論的鎖枷下解放起來。」「當我們接近他的倫理學及宗教哲學時，費爾巴哈的真正的唯心論就馬上顯露出來了。」（『馬克思恩格斯全集』十四卷六五二——六五四頁）

辯證法這字是從希臘字「辯論」而來的。古代對辯證法之了解是指以發現對手的談論中底矛盾及克服這些矛盾的方法來獲得真理的藝術。在古代有些哲學家認爲：發現思惟過程中底矛盾及對立的意見底衝突乃是發見真理的最好手段。這

個思惟的辯證的方法擴展其應用於自然現象變成爲認識自然之辯證的方法；這方法觀察自然現象，是把他看做永遠運動着和變化着的，而自然之發展乃是自然間矛盾發展底結果，是自然間對立力量的互動底結果。

辯證法是根本上和形而上學直接對立的。

一，馬克思主義的辯證法有以下的基本特點：

甲，與形而上學相反，辯證法不把自然看做互相脫離、互相孤立、互相沒有依存的對象和現象之偶然的堆集，——而看做聯結的統一的整體，在這裏對象、現象有機地相互聯結着，互相依存着、互相範圍着。

因之辯證法認爲：如果把自然界的現象，以其孤立的形態來看，離開其周圍的現象來看，那麼沒有一個自然現象可以了解的，因爲在自然界中任何部門的任何現象，如果在其周圍條件之外脫離其周圍條件來觀察，那麼都可以變爲毫無意義的東西；相反地，如果從他和其周圍現象之不可分割的聯結上，從他對其周圍現象的依存上來觀察，那麼任何現象都可了解都可解釋。

乙，與形而上學相反，辯證法觀察自然不把他當做靜止和不動、停滯和不變的狀態，而看做不斷的運動和變化，不斷的更新和發展的狀態，在這裏永遠是某種東西產生着發展着，某種東西破壞着，過完了自己的時代。

因之辯證法要求：不僅要從現象的互相聯結，互相依存的觀點去觀察現象，

而且要從他們的運動，他們的變化，他們的發展的觀點上，從他們的產生與衰亡的觀點上去觀察現象。

對於辯證法最重要的不是目前似乎堅固的而已經開始衰亡的東西，而是正在產生與發展的東西，即使這東西目前看來還是不堅固的；因為對於辯證法只有在產生着與發展着的東西才是不可征服的。

恩格斯說：

「整個自然界從最小的分子起到最大的體積止，從沙粒到太陽，從細胞到人，都是處在永遠地產生與消滅中，處在不斷的流動中，處在不停的運動與變化中。」（『馬克思恩格斯全集』，十四卷，四八四頁）

因此，恩格斯說：辯證法「主要地是從其互相聯結，互相關聯，從其運動、產生和消滅上來觀察事物及其在頭腦中底反映。」（同上，二三頁）

丙，與形而上學相反，辯證法觀察發展的過程不當做簡單的上昇的過程，數量變化不引起質量變化的過程，而看做這樣的發展，在這裏，從小小的隱秘的數量的變化轉變到公開的變化，根本的變化，在這裏，質量的變化之到來不是逐漸的，而是迅速的，突然的，出之於從一種狀態到另一種狀態的跳躍式的轉變，質量變化之到來不是偶然的，而是規律性的，是看不見的逐漸的數量變化底積累的結果。

因此辯證法認為：發展的過程不應該了解為轉圈子的運動，為過去了解的事物的簡單的重複；而應該了解為前進的運動，為向上昂漲線的運動，為從舊的質量狀態到新的質量狀態之轉變，為從簡單到複雜，從低級到高級的發展。

恩格斯說：

「自然是辯證法的試驗石，而現代自然科學供給了這個試驗石以最豐富與日益增加着的材料，這便證明了在自然中歸根到底一切是依辯證法而不是依形而上學完成着的。自然界不是在一個永遠一樣、經常重複的圓圈上運動的，而是經歷着真正的歷史。這樣應該首先指出達爾文，他給了對自然之形而上學的觀點以最有力的打擊，他證明了整個現代的有機世界，植物和動物（人自然亦包括在內），是幾千萬年之久的發展過程的結果。」（「馬克思恩格斯全集」，十四卷，二二二頁）

說：

「在物理學上……每種變化都是數量到質量的轉變——某種固有的物體的數量變化或其所有的某種運動形式的數量變化底結果。例如：水的溫度起初對於他的液體的狀態是沒有什麼意義的；但是在增高或減低水之溫度到某一時機則水的凝結狀態變化了，水或化為汽或結為冰……例如必須有一定的

最低限度的電力才能使白金絲發光，例如每種金屬都有他自己的溶解的溫度；例如每種液體都有在一定的氣壓下特有的沸點與冰點——只要我們現有的工具能得出這樣的溫度。最後例如每種氣體都有危險點，在這點上加上氣壓與冷化可以變成液體狀態……所謂物理學上的定數，大部分實質上不過是一個聯結點的名稱，在這裏運動的數量之增減（變化）喚起某種物體之質量的變化。這裏就是數量轉變為質量。」（同上，五二七頁）

其次講到化學，恩格斯繼續道：

「化學可以稱為論物體在數量組成部分變化的影響之下發生質量變化的科學。這是黑格爾自己就知道了的……以氧氣為例，則如果分子中不是兩個而是三個原子，那麼我們將得到臭氧，這與普通的氧氣香味性能均異的物體。至於說到氧氣與氮氣或硫磺的各種不同的比例的結合，那麼每一種都給予和其他各種不同的物體。」（同上，五二八頁）

最後，在批評杜林時，（杜林攻擊黑格爾的一切而同時輕輕地竊取黑格爾的著名的論點說：從無感覺的世界到感覺的世界，從無機世界到有機生活世界是一個到新的狀態的跳躍。）恩格斯說：

「這就是黑格爾的度量關係聯接線啊！在這裏純粹數量的增減在一定聯接點上喚起質量的跳躍，例如將水燃沸或冰冷，到一定的聯結點——即沸點

與冰點上（在一定的氣壓下）就完成了到新的物體狀態的跳躍，這樣，數量便轉變為質量。」（同上，四五——四六頁）

丁，與形而上學相反，辯證法的出發點是自然的對象、自然的現象都固有着內部矛盾，因為所有他們都有自己的正反兩方面，自己的過去與將來，自己的衰亡方面與發展方面，而這些對立的鬥爭，新與舊之間的鬥爭，衰亡與生長之間的鬥爭，消滅與發展之間的鬥爭組成了發展過程底內部的內容，從數量到質量轉變底內部的內容。

因此，辯證法認為：從低級到高級之發展過程不是在現象的和協的展開上發生的，而是在對象、現象所固有的矛盾的發展上，在根據於這些矛盾而動作的對立傾向之「鬥爭」上發生的。

列寧說：

「辯證法在其本義上說來是對對象的最本質的矛盾之研究」。（列寧：「哲學筆記」，二六三頁）以及：

「發展是對立的「鬥爭」」（「列寧全集」，十三卷，三〇一頁）

這便是馬克思主義的辯證法的基本要點簡單的說明。不難了解：將辯證法的論點擴展於社會生活的研究上，社會歷史的研究上有怎樣重大的意義；將這些論點應用於社會歷史上，應用於無產階級的實際行動上有怎樣重大的意義。

假如在世界上沒有孤立的現象，假如一切現象都互相聯結着，互相依存着；那麼，很明顯的，對於歷史上每個社會制度和每個社會運動就不應該從「永恆的正義」，或者任何其他預定觀念的觀點上去判斷它（如不少歷史家之所爲），而應該從產生這個社會制度與社會運動及與它們相聯結的各種條件上去判斷它。

奴隸制度在現代條件下，是糊塗，是反自然的蠢事。奴隸制度在原始公社制度瓦解的條件下，是完全可以了解及合規律性的現象，因為它較之原始公社制度是前進一步。

在沙皇制度及資產階級社會存在的條件下（例如在俄國一九〇五年），資產階級民主共和國的要求是完全可以了解的，正確的與革命的要求，因為在當時資產階級共和國是前進一步。資產階級民主共和國的要求在現今蘇聯的條件下是糊塗的反革命的要求。因為資產階級共和國較之蘇維埃共和國是退步。

一切決於條件，地點與時間。

顯然，如果沒有這種對社會現象底歷史的態度，那麼歷史科學底存在與發展是不可能的，因為只有這種態度才能使歷史的科學不致成爲偶然性底混亂與盲目錯誤底堆積。

其次，假如世界是在不斷的運動與發展中，假如舊的死亡和新的生長是發展的規律，那麼，很明白的，沒有什麼「不可動搖」的社會制度，沒有什麼私有財

產和剝削的「永久的原則」，沒有什麼農民必須服從地主，工人必須服從資本家的「永久的原則」。

這就是說：資本主義制度是可以以社會主義制度來代替的，恰似資本主義制度在當時曾經代替了封建制度一樣。

這就是說：不應該依據不再向前發展的（雖然現在還是佔優勢的）社會階層，而應該依據正在發展着的有其將來的階層，儘管這階層在目前尚不是佔優勢的力量。

在前世紀八十年時代，在馬克思主義者與民粹派鬥爭的時代，當時無產階級在俄國較之佔居民極大多數的小農乃是很少的少數。但是無產階級作爲一個階級是在發展着，而農民作爲一個階級是在分解着，而正因爲無產階級作爲一個階級正在發展着所以馬克思主義者依據無產階級。他們並沒有錯誤，因爲大家知道以後無產階級從很小的力量生長爲第一等的歷史的與政治的力量。

這就是說：要在政治上不犯錯誤，那麼就要向前看，而不要向後看。

次之：假如緩慢的數量變化底轉變爲迅速的突然的質量變化是發展的規律，那麼，很明白的：被壓迫階級所完成的革命的變革乃是完全自然的與不可避免的現象。

這就是說：從資本主義到社會主義的轉變和工人階級從資本主義壓迫下的解

放不能經過緩慢的轉變，經過改良的道路來完成的，只能經過資本主義制度之質量的變化，經過革命的道路來完成。

這就是說：假如要在政治上不犯錯誤，那麼，就要做革命者，而不要做改良主義者。

復次：假如發展是產生於內部矛盾的發現上，是產生於根據這些矛盾而來的對立力量之衝突以克服這些矛盾；那麼，很明白的，無產階級的階級鬥爭是十分自然的不可避免的現象。

這就是說：不應該掩飾資本主義秩序的矛盾，而應該揭發與暴露這些矛盾，不應該湮沒階級鬥爭，而應該把他貫徹到底。

這就是說：要在政治上不犯錯誤，那麼，就要實行不可調和的無產階級的階級政策，而不要實行無產階級與資產階級利益協調的改良主義政策，而不要實行資本主義「成長」為社會主義的妥協政策。

這就是應用馬克思主義的辯證法到社會生活上，到社會歷史上上去的情形。至於馬克思主義的哲學的唯物論，那它根本和哲學的唯心論是直接對立的。

二，馬克思主義的哲學的唯物論有以下的基本特點：

甲，與唯心論相反，唯心論認為世界是「絕對觀念」「世界精神」「意識」之

現——馬克思的哲學的唯物論底出發點是：世界按其自然之本質說是物質的；世界各色各樣的現象，乃是運動着的物質的各種不同的形態；為辯證法所確定的現象底互相聯結與互相依存性乃是運動着的物質底發展的規律性；世界是按着物質運動底規律而自己發展的，用不着任何「世界精神」。

恩格斯說：

「唯物論的宇宙觀就是說簡單地了解自然，按照其本來面目而不加任何旁的增添。」（『馬克思恩格斯全集』，十四卷，六五一頁）

講到古代哲學家——海拉克里脫的唯物論觀點時（海拉克里脫說：「世界是一切中的統一的，不由任何神與任何人所創立，而過去、現在、將來都是永久活着的火，規律地燃燒和規律地熄滅。」）列寧說：「這是辯證唯物論基礎底很好的說明。」（列寧：『哲學筆記』，三一八頁）

乙，與唯心論相反，唯心論斷言：真實存在的只有我們的意識；物質世界、存在、自然只存在於我們的意識、感覺、想像、概念之中，——馬克思主義的哲學的唯物論底出發點是：物質、自然、存在乃是客觀的真實性，他在意識之外離開意識而存在的；物質是最初的，因為他是感覺、想像、意識底來源，而意識是第二次的、派生的，因為他是物質的反映，存在的反映；思惟是高度發展的物質的產品——即腦子的產品，而腦子是思惟的器官，因之如果不想陷入於蠢笨的謬

誤中就不能夠將思惟從物質脫離開來。

恩格斯說：

「一切哲學的最高問題是思想對存在，精神對自然底關係的問題。……按照他們如何回答這個問題，哲學家分成兩大營壘。誰肯定精神先於自然而存在……組成了唯心論的營壘。誰認為自然是基本的發端，便參加了唯物論的各種學派。」（『馬克思文選』，卷一，三二九頁）又說：

「物體的可感覺的世界（我們自己亦屬於這個世界），乃是唯一的真正的世界……我們的意識與思惟（不管其如何好像是超感覺的），乃是物體的身體的器官，腦子底產物。物質不是精神之產物，而精神本身乃是物質的高級產物。」（同上、卷一、三三二頁）

講到物質與思惟問題時，恩格斯說：

「不能夠把思惟與思惟的物質分離開來。物質是一切變化的主體。」（同上，三〇二頁）

在說明馬克思主義的哲學的唯物論時，列寧說：

「唯物論一般地承認，離開意識、感覺、經驗……的客觀的真實的存在（物質）。……意識……僅僅是物質底反映，最好情形下他是物質底近於正

確的（同等的，理想地確切的）反映。」（『列寧全集』，十三卷，二六六—二六七頁）

又說：

（一）『物質就是作用於感覺器官而發生感覺的東西。物質是給我們感覺的客觀真實性……物質、自然、存在和物理的東西是最初的，而精神、意識、感覺和心理的東西乃是第二次的。』（『列寧全集』，十三卷，一一九—一二〇頁）

（二）『世界之圖畫乃是物質如何運動及「物質如何思想」之圖畫。』（同上，二八八頁）

（三）『頭腦是思想之器官』（同上，一二五頁）

丙，與唯心論相反，唯心論懷疑認識世界及其規律底可能性，不相信我們的智識底可靠性，不承認客觀真理，而認為世界上充滿着科學所永遠不能認識的「自在之物」，——馬克思主義的哲學的唯物論底出發點是：世界及其規律是完全可以認識的；為經驗及實際所考驗過的我們的智識是可靠的智識，有客觀真理的意義；世界上沒有不可認識之物，而只有尚未認識之物，而且這種物件將來亦會被科學及實踐的力量所發現和認識的。

在批評康德及其他唯心論者關於世界不可認識性及不可認識的「自在之物」

的論點，而堅持唯物論關於我們智識的可靠性的論點時，恩格斯寫道：

「這種及一切其他哲學上的謬誤底最堅決的駁斥乃是實踐，乃是試驗與工業。假如我們可以自己製造它，從它的條件中喚起它，並且要它替我們服務時，那麼我們就能夠證明我們對自然界某個現象底認識是正確的。那麼康德的不可捉摸的『自在之物』也就完了。組成動物與植物肢體的化學物，在有機化學還不能製造時，好似『自在之物』，到我們能製造時，『自在之物』便成了我們之物。例如染料茜草色精，我們現在已可不從田野間的茜草根上取來，而可以在煤礦爐中又簡單又廉價地製造。哥白尼的太陽系學說三百年間只是一種預言，大概是靠得住的，然而總還是一種預言。當李凡爾根據這個太陽系學說不僅證明了還應該有一個不知道的星球存在，而且還算出了這個星球在天體中的位置及以後海利真正找到了這個星球之後，哥白尼的太陽系說才證實了」。（『馬克思選集』，卷一，三三〇頁）

列寧責備鮑格康諾夫、巴柴洛夫、夏世凱維奇及其他的馬赫派為宿命論者，同時堅持唯物論的著名論點，即我們對於自然界的規律的科學認識是可靠的，科學的規律乃是客觀真理。這時他寫道：

「現代宿命論完全沒有推翻科學；他只推翻了科學的『過度奢望』，即奢望為客觀真理。假如客觀真理是存在的（唯物論者是這樣想的），假如只

有反映外界世界於人的「經驗」中的自然科學能夠給我們以客觀真理，那麼便無條件地推翻了一切宿命論。」（「列寧全集」，十三卷，一〇二頁）這便是馬克思主義的哲學唯物論的特點底簡短的說明。

不難了解，將哲學唯物論的論點擴展於社會生活的研究上，社會歷史的研究上有怎樣重大的意義；將這些論點應用於社會歷史上，應用於無產階級政黨的實際行動上有怎樣重大的意義。

假如自然現象的聯結及其互相依存性是自然發展的規律，那麼，社會生活現象的聯結及其互相依存亦不是偶然的事，而是社會發展的規律。

這就是說：社會生活，社會歷史再不是「偶然性」的堆積了，因為社會歷史是社會的規律性的發展，而社會歷史的研究便變成了科學。

這就是說：無產階級政黨的實際行動不應根據於「傑出人物」之良好的希望之上，不應該根據於「理性」「全部的道德」等等的要求之上，而應該根據於社會發展的規律上，根據這些規律的研究上。

其次：假如世界是可以認識的，我們關於自然發展規律的智識是可靠的智識，有客觀真理的意義；那麼，社會生活，社會發展同樣是可以認識的；而關於社會發展規律的智識乃是可靠的智識，有客觀真理的意義的。

這就是說：關於社會歷史的科學，不論社會生活現象的如何複雜可以成爲確

實的科學如生物學一樣，可以把社會發展的規律來實際應用的。

這就是說：無產階級政黨的實際行動不應該由任何偶然的理由來領導，而應該以社會發展的規律，以這些規律之實際結論來領導。

這就是說：社會主義從對人類良好的將來底夢想變成了科學。

這就是說：科學與實際行動的聯結，理論與實踐的聯結，它們之間的一致應該成爲無產階級政黨的南針。

復次：假如自然、存在、物質世界是最初的，而意識、思惟是第二次的、派生的；假如物質世界是離開人們的意識而存在的客觀現實，而意識乃是這個客觀現實的反映；那麼，社會的物質生活，它的存在同樣亦是最初的，而它的精神生活是第二次的、派生的；社會物質生活是離開人們意志而存在的客觀現實，而社會的精神生活是這個客觀現實的反映，存在的反映。

這就是說：社會精神生活形成的來源，社會思想、社會理論、政治觀點、政治制度的發生的來源不應該從思想、理論、觀點、政治制度的本身中去找尋，而應該從社會物質生活的條件，社會的存在中去找尋。思想、理論、觀點等等乃是它的反映。

這就是說：假如在社會歷史的各個不同的時期中看到各種不同的社會思想、理論、觀點、政治制度；假如在奴隸制度下碰到一種社會思想、理論、觀點、政

治制度，而在封建制度之下另一種，在資本主義之下第三種，那麼，這不應該以思想、理論、觀點、政治制度的本身的「特質」與「固有性」去說明，而應該以社會發展的不同時期的不同的社會物質生活的條件去解釋。

某種的社會存在，某種的社會物質生活的條件，就有某種的它的思想、理論、政治觀點、政治制度。

關於這方面馬克思曾說：

「不是人們的意識決定他的存在，而相反地他們的社會存在決定他們的意識。」（『馬克思文選』，卷一，二六九頁）

這就是說：要在政治上不犯錯誤，不陷於空洞的夢想家的情況中，無產階級政黨的自己的行動不應該從抽象的「人類理性的原則」出發，而應該從社會物質生活的具體條件出發，因為這是社會發展的決定的力量；不應該從「偉人」的善良的希望出發，而應該從社會物質生活發展的現實的要求出發。

烏託邦主義者底沒落（民粹派、無政府主義、社會革命黨亦在內），其原因之一就在他們不承認社會物質生活條件在社會發展中的首要的作用，而陷入於唯心論，把自己的實際活動不建設在社會物質生活條件的要求的基礎上，而離開它們，違反它們，將實際活動建築在脫離社會實際生活的「理想計劃」和「包羅萬象的方案」的基礎上。

馬克思主義列寧主義的生命力與力量就在它把自己的實際活動正是依據在社會物質生活條件之要求上，永遠不脫離社會的現實生活。

但是不應該從馬克思的話中得出結論說，社會思想、理論、政治觀點、政治制度對社會生活沒有意義；說它們不給社會存在、社會物質生活條件的發展以影響。目前我們僅僅講到社會思想、理論、觀點、政治制度的起源，講到它們的發生，講到社會精神生活是它的物質生活條件的反映。至於社會思想、理論、觀點、政治制度的意義，至於他們在歷史上的作用，那麼，歷史唯物論不僅不否認而且相反地，着重指明他們在社會生活中、在社會歷史中的重大的作用與意義。

有各種不同的社會思想和理論。有老的、過時了的、替衰亡下去的社會力量服務的思想和理論。它們的意義就在阻礙社會的發展、阻礙它的前進。有新的先進的適合社會先進力量利益的思想 and 理論。它們的意義就在幫助社會的發展，幫助它的前進；而且如果它愈確切的反映社會物質生活的發展，那麼它的意義來得愈加重。

新的社會思想與理論只有在社會物質生活的發展已經提出了新任務之後纔會產生。但是，在他們產生之後，他們便成了極重大的力量，能夠幫助解決社會物質生活發展所提出的新任務，能夠幫助社會的前進。新的思想，新的理論，新的政治觀點，新的政治制度的偉大的組織的動員的改造的意義就在這裏。新的社會

思想與理論的產生，本身就因為社會必須它們，因為沒有它們的組織、動員、改造的工作，就不可能解決社會物質生活發展成熟起來的任務。產生於社會物質生活條件發展所提出的新任務之基礎上的新的社會思想與理論，開闢自己的道路，深入民衆，動員民衆，組織他們起來反對社會中的沒落力量，這樣使幫助了推翻阻礙社會物質生活發展的沒落的社會力量。

這樣，產生於由社會物質生活的發展、社會存在的發展所成熟起來的任務之基礎上的新的社會思想和理論，以後自己反影響於社會存在，社會物質生活。創造了徹底解決社會物質生活成熟了的任務並使繼續發展成爲可能。

關於這方面，馬克思說：

「理論如果爲羣衆所掌握時就成了物質力量。」（「馬克思恩格斯全集」，卷一，頁四〇六）

這就是說：如果有可能去影響社會物質生活的條件，加速它們的發展，加速它們的改善，那麼，無產階級政黨應該依靠在這種社會思想、社會理論之上，這種社會思想與社會理論正確地反映社會物質生活的發展，並由此而能將廣大的民衆捲入運動，從民衆間組成無產階級政黨的偉大的軍隊，準備着去粉碎反動力及替社會先進力量開闢道路。

「經濟主義者」及孟塞維克底沒落的原因之一就在他們不承認先進理論、先

進思想之動員、組織、改造的作用；而陷入於庸俗的唯物論，把它們的作用看做等於零，這樣，使政黨陷於消極，陷於無所作爲。

馬克思主義列寧主義的生命力與力量就在它依靠在正確反映社會物質生活發展的先進理論之上，把理論提高到應有的高度而且認爲必須澈底使用它的動員、組織與改造的力量。

歷史唯物論是這樣的解決了社會存在與社會意識的關係的問題，社會物質生活條件與社會精神生活發展的關係的問題。

還有一個問題需要加以說明，就是從歷史唯物論的觀點上看來應該如何去了解那最後地決定着社會的面貌，它的思想觀點、政治制度等等的「社會物質生活條件」？

實際上，什麼是「社會物質生活條件」？它們的特點是什麼？

無疑地，在「社會物質生活條件」的概念中包含着包圍社會的自然、地理環境在內；這是社會物質生活的必需的經常的條件之一。它影響着社會的發展。地理環境在社會的發展上有怎樣的作用呢？地理環境是否是決定社會面貌、決定人們社會制度的性質及社會制度的轉變的主要力量呢？

歷史唯物論對這個問題的回答是否定的。

不可爭辯的，地理環境是社會發展的經常的必需的條件之一，當然它影響着

社會的發展——它加速或阻滯社會發展之進程。但是它的影響不是決定的影響，因為社會的變化和發展較之地理環境的變化和發展要快得多。在三千年內歐洲已經來得及換去了三種不同的社會制度：原始公社制、奴隸制、封建制；而在歐洲東部在蘇聯已經換去了四種不同的社會制度。而在同一時期內歐洲地理條件或者完全沒有變動，或者變動得極小，連地理學上都值不得一提。這亦是可以了解的。因為地理環境之多少重大的變化需要幾百萬年，而人們的社會制度的極重大變化有幾百年或千餘年已經足夠了。

所以，地理環境不能成爲社會發展的主要原因、決定的原因；因為幾萬年中，差不多不變的東西決不能成爲幾百年中就會根本變化的發展的主要原因。

其次，無疑地，人口之增加，人口密度之大小亦包含在「社會物質生活條件」這一概念中的，因為人是社會物質生活條件的必要因素，而沒有一定的最低限度的人，任何社會物質生活都不可能。那麼，人口的增加是否是決定人們社會制度的性質的主要力量呢？

歷史唯物論對於這個問題的回答同樣是否定的。

當然，人口之增加影響社會的發展，幫助或阻滯社會的發展，但是他不能成爲社會發展的主要力量，而他對社會發展的影響不能成爲決定的影響，因為人口增加本身不能解釋爲什麼某種社會制度卻卻爲這一種新的制度所代替而不是別的

一種，不能解釋爲什麼奴隸制度代替了原始公社制，封建制代替了奴隸制，資產階級制度代替了封建制，而不是任何別的制度。

假如人口之增加是社會發展之決定力量，那麼，人口密度更大就應該引起相當於他的更高形式的社會制度。可是事實上不是這樣。中國的人口密度四倍於美國，但是從社會發展的觀點來看美國高於中國，因爲中國現在還統治着半封建制度，而美國已經達到了資本主義發展的最高階段。比利時的人口密度十九倍於美國，二十六倍於蘇聯，但是從社會發展的觀點上看，美國高於比利時，而比利時較之蘇聯卻落後了整個歷史時代，因爲比利時還統治着資本主義制度，而蘇聯已經推翻了資本主義建立了社會主義制度。

所以，人口之增加不是亦不能是社會發展和決定社會制度的性質、社會的面貌的主要力量。

那麼，在社會物質生活的體系內什麼是決定社會面貌、社會制度性質、社會從一種制度到另一種制度發展的主要力量呢？

歷史唯物論認爲：這種力量是人們生活所必需的生活資料的獲得的方法，物質財富（食品、衣服、鞋子、房屋、燃料、生產工具等等，即社會生存及發展所必要的東西）的生產的方法。

爲了要生活，就必須有食品、衣服、鞋子、房屋、燃料等等，爲了要有這些

物質財富，就必須生產它們，爲了要生產它們，就必須要有生產工具（人們能藉生產工具之助來生產食品、衣服、鞋子、房屋、燃料等等），就必須能生產這些工具，就必須能使用這些工具。

藉以生產物質財富的生產工具以及由於一定的生產經驗和勞動習性而使生產工具運動與實現物質財富生產的人們——所有這些因素組成社會的生產力。

但是生產力只是生產的一方面，生產方法的一方面，它表現着人們對於使用來生產物質財富的自然對象與自然力底關係。生產的另一方面，生產方法的另一方面乃是人與人在生產過程中的互相關係，人們的生產關係。人們與自然鬥爭並使用自然來生產物質財富時，不是互相關立地，不是各不相關的單個人，而是共同地、集團地、社會地。因此生產在一切條件下永遠地是社會的生產。在實現物質財富的生產時，人們在生產中確立了自己之間的某種關係，某種生產關係。這種關係可以是沒有剝削的合作與互相幫助的關係，它亦可以是統治與服從的關係，最後它可以是從一種生產關係的形式到另一種形式的過渡的關係。但是不論生產關係有何性質，它在一切條件下永遠地是和社會生產力一樣的組成生產的必要因素。

馬克思說：

「在生產中人們不僅影響自然，而且相互影響着。他們是不能生產的，

如果不以一定的方法聯合起來共同活動與互相交換自己的活動。爲着要生產，人們進入一定的聯繫和關係，只有經過這種社會的聯繫和關係，他們對自然界的關係才能實現，生產才有地位。」（『馬克思恩格斯全集』，卷五，頁四二九）

因之，生產、生產方法是包涵着社會生產力及人們的生產關係這兩方面的，而在物質財富生產的過程中體現了它們的統一。

生產的特點之一就在：它永遠不長期停留在一點上，而永遠地處在變化與發展的狀態中，而生產方法的變化必然地喚起整個社會制度、社會思想、政治觀點、政治制度的變化——喚起整個社會政治結構的改造。在發展的不同階段上人們運用不同的生產方法，或者粗淺些說：過不同樣式的生活。在原始公社下有一種生產方法，在奴隸制度下——另一種生產方法，在封建制度——第三種生產方法諸如此類。與此相適應的，人們的社會制度，他們的精神生活，他們的觀點，他們的政治制度亦是不同的。

社會的生產方法是什麼樣，那麼社會本身在根本上亦就是什麼樣，它的思想與理論、政治觀點與制度亦就是什麼樣。

或者，粗淺些說：人們過什麼樣的生活，那麼他們的思想亦就什麼樣。

這就是說：社會發展的歷史首先是生產發展的歷史，幾世紀中互相交替的生

產方法的歷史，生產力與人們生產關係發展的歷史。

這就是說：社會發展的歷史同時就是物質財富的生產者的本身的歷史，勞動者的歷史。勞動者是生產過程的及實現生產社會存在所必需的物質財富的主要力量。

這就是說：歷史科學假如想成爲真正的科學的話，那就不能再把社會發展的歷史歸結於皇帝與將軍的行動，歸結於國家的「勝利者」與「征服者」的活動，而應該首先致力於物質財富生產者的歷史，勞動者的歷史，民衆的歷史。

這就是說：研究社會歷史規律的鎖鑰不應該從人們的頭腦中、從社會的觀點與思想中去找，而應該從每個一定的歷史時期中的社會所實行的生產方法中去找，從社會經濟中去找。

這就是說：歷史科學的第一等的任務乃是研究與發現生產的規律，生產力與生產關係發展的規律，社會經濟發展的規律。

這就是說：無產階級的政黨，假如想成爲真正的政黨，首先就應該深知生產發展的規律，深知社會經濟發展的規律。

這就是說：要在政治上不犯錯誤，無產階級的政黨不論在其政綱的製定上，不論在其實際行動上均應首先以生產發展的規律，社會經濟發展的規律爲其出發點。

生產的第二個特點就在它的變化與發展永遠是開始於生產力的變化與發展，首先是生產工具的變化與發展。這樣，生產力是生產中最活動與最革命的因素。開始，社會生產力變化了，發展了，以後，依賴於這些變化及適合於這些變化，人們的生產關係，人們的經濟關係亦變化了。但是，這不是說：生產關係不影響生產力的發展，後者不依存於前者。依賴於生產力的發展而發展起來的生產關係，自己亦影響着生產力的發展，加速或阻滯它。這裏必須指出：生產關係不能過久的落後於生產力的生長和處在與生產力矛盾之中的，因為生產力要能充分地發展，只有生產關係能適應生產力的性質與狀態並給生產力以發展的領域。因為不論生產關係如何落後於生產力的發展，他早晚必須走向（而且真正的走到了）生產力發展的水準，與生產力的性質相符合。不然，我們就會有在生產體系中生產力與生產關係的統一的完全破裂，整個生產的破裂，生產的危機，生產力的破壞。

生產關係不適合於生產力性質的例子，他們之間衝突的例子就是資本主義國家的經濟危機，那裏生產手段的資本主義的私有與生產過程的社會性質，生產力的性質是觸目的不適合。這種不適合的結果就是經濟危機，引導到生產力的破壞；而且這種不適合就是社會革命的經濟基礎。社會革命的使命就在破壞現有的生產關係而創造新的適合於生產力性質的生產關係。

相反地，生產關係完全適合於生產力性質的例子就是蘇聯的社會主義國民經濟，這裏生產手段之公有和生產過程的社會性質是完全相適合的，因之，這裏既沒有經濟危機，亦沒有生產力的破壞。

所以，生產力不僅是生產的最活動和最革命的因素，而且它是生產發展的決定的因素。

什麼樣的生產力就應該有什麼樣的生產關係。

假如生產力的狀態所回答的問題是人們用什麼樣的工具生產他們所必需的物質財富，那麼生產關係狀態所回答的是另一個問題，就是生產手段（土地、森林、水道、礦藏、原料、生產工具、生產的房舍、交通手段等）在什麼人手中，生產手段在什麼人支配下，在整個社會支配下呢？還是在個別的人、集團、階級支配下用以剝削別的人，別的集團，別的階級呢？

下面就是從古代到今日生產力發展的圖表。從粗石器轉變到弓箭，與這相關聯的就是從狩獵生活轉變為飼育動物及原始畜牧；從石器工具到金屬工具（鐵斧、鐵口鋤等等），而與此相適合的就是轉變到種植植物，轉變到農業；金屬工具製造材料的繼續改進，轉變到冶鐵風箱，轉變陶器生產，而與此相適合的就是手工業的發展，手工業與農業的脫離，獨立手工業生產以及手工工場生產的發展；從手工業生產工具轉變到機器與從手工業工場生產變成機器工業；轉變到

機器制及現代機器化大工業的出現——這是人類歷史上社會生產力發展之一般的（絕非完全的）圖畫。這裏很明白的，生產工具的發展與改進是由與生產有關的人來實現的，而不能離開人的，所以伴着生產工具的變化與發展，人——生產力的最重要的因素——亦變化與發展了，他們的生產經驗，他對勞動的習慣，他們使用生產工具之技能亦變化與發展了。

適合於歷史上的社會生產力的變化與發展，人們的生產關係，他們的經濟關係亦變化與發展了。

歷史上有五種生產關係的基本形式：原始公社制、奴隸制、封建制、資本主義制、社會主義制。

在原始公社制度下，生產關係的基礎是生產手段之公有。這在本上是適合於這時期的生產力的性質的。石器工具及以後出現的弓箭沒有可能孤單地和自然力量及野獸鬥爭。爲要在森林中採集菓實，水中捕魚，建築居處，人們假如不願餓死，不願爲野獸及鄰居部落的犧牲品時被迫得共同地工作。共同勞動引導到生產工具以及生產成果之公共所有。這裏還沒有生產工具私有的概念（如果把某些同時是防禦野獸的工具同時是生產的工具之個人私有不計在內）。這裏沒有剝削，沒有階級。

在奴隸制度下，生產關係的基礎是奴隸主私有生產工具及生產工作者——奴

隸，奴隸主可以把奴隸買進、賣出、殺死如同牲畜。這種生產關係基本上是適合於這時期的生產力的狀態的。代替石器工具的，人們現在有了金屬工具，代替不知畜牧、不知農業的困苦的原始的狩獵經濟的，出現了畜牧、農業、手工業，和這些生產部門的分工，出現了各個個人及各個社會之間生產品交換的可能，財富積累於少數人手中的可能，出現了生產手段真正積累於少數人手中；出現了大多數服從少數之可能而把大多數變成爲奴隸。這裏，生產過程中一切社會成員公共的自由勞動沒有了——這裏統治着被不勞動的奴隸主所剝削的奴隸們的強迫勞動。因之生產手段以及生產品之公共所有亦沒有了，私有財產代替了它。這裏奴隸主是第一個與根本的貴重的私有者。

富者與貧者、剝削者與被剝削者、全權者與無權者，他們之間的殘酷的階級鬥爭——這就是奴隸制度的畫圖。

在封建制度下，生產關係的基礎是封建主對於生產手段的私有及對於生產工作者的不完全的私有——農奴制，封建主已不能殺死農奴，但是仍可以買進賣出。封建私有之外，同時存在農民和手工業者對於根據自己勞動之上的生產工具及自己私有經濟之個人私有，這種生產關係基本上是適合於這個時期的生產力的狀態的。鐵的冶煉的改進，鐵犁和織機的傳佈，農業園藝，釀酒，乳造的向前發展；手工業者之外，手工業工場的出現——這是當時生產力狀態的特點。

新的生產力要求工作者在生產中有多少創造性，對勞動的好感，對勞動感覺興味。因此，封建主拋棄了奴隸，因為他是對勞動無興趣與完全沒有創造性的工作者，而願意有農奴。農奴有自己的經濟，自己的生產工具，對勞動有多少的興味，這是耕種土地及以收穫的現品交付與地主所必要的。

私有財產在這裏得到進一步的發展。剝削和在奴隸制下差不多同樣地殘酷——不過多少減輕了一些。剝削者和被剝削者的階級鬥爭組成了封建制度的基本點。

在資本主義制度下，生產關係的基礎是對於生產工具的私有，而對於生產工作者（僱傭工人）沒有私有。僱傭工人，資本家既不能殺死又不能出賣他們。因為他們人身是自由的，不過他們被剝奪了生產工具，爲了不致餓死，被迫地要出賣勞動力於資本家與忍受剝削的重担。在生產手段的資本主義私有之外，從農奴制度下解放起來的農民及手工業者依據個人勞動之上的生產工具的私有在初期有很大的流行。代替手工業工場而出現的是以機器武裝着的大工廠。代替以農民原始工具耕種着的貴族田莊出現了以農業技術爲基礎使用農業機器的資本主義經濟。

新的生產力要求生產工作者要比被壓迫的黑暗的農奴來得更文化些，更聰明些，以便能懂得機器及正確地使用它。因此資本家願意有從農奴制壓迫下解放出

來的僱傭工人，有足夠的文化程度以便正確地使用機器。

但是把生產力發展到巨大範圍之後，資本主義陷入於他自己不能解決的矛盾中。產生愈來愈多的商品，減低商品的價格，資本主義就銳化了競爭，使中小私有者羣衆破產，把他們拋入無產階級，壓低了他們的購買力，因此生產出來的商品就沒有了銷路。發展了生產，集結了幾百萬工人在大工廠中，資本主義給了生產過程以社會的性質，這便搖撼了它自己的基礎，因為生產過程的社會性質要求生產手段的公共所有，然而生產手段的所有權仍然是資本家私有的，與生產過程之社會性質不相符合的。

生產力性質與生產關係之間的不可調和的矛盾暴露於週期的生產過剩的危機中，這時候資本家由於他自己造成的人民的破產被迫地焚燬生產品，消滅已經製成的商品，停止生產，破壞生產力，這時候千百萬人民被迫地忍受失業和饑餓，不是因為商品不足，而是因為商品生產過多。

這就是說：資本主義的生產關係已經不適合於社會生產力的狀態而立於社會生產力不可調和的矛盾中了。

這就是說：資本主義成熟着革命，革命的使命就在以生產手段的社會主義的公有來代替資本主義的私有。

這就是說：剝削者與被剝削者之間的最尖銳的階級鬥爭乃是資本主義制度的

基本點。

在社會主義制度之下（這制度現在還只有在蘇聯實現了），生產關係的基礎是生產手段的社會所有。生產品依「工作者得食」的原則按照勞動來分配。這裏，生產過程中人的關係的特點是不受剝削的工作者之同志的合作與社會主義的互助。這裏，生產關係便是完全符合於生產力的狀態的，因為生產過程的社會性質為生產手段的社會公有所支持。

因此，蘇聯的社會主義生產不知道過期的生產過剩的危機及與其相聯結的一切滯事。

因此，在這裏生產力以加速的速度發展着，因為適合它的生產關係給了它以這種發展的完滿的廣大領域。

這就是人類歷史上人們生產關係的發展底圖畫。

這就是生產關係的發展對於社會生產力發展、首先是生產工具發展的依存性，由於這種依存性所以生產力的變化和發展早晚要引起生產關係的相當的變化與發展。

馬克思說：

「勞動工具等的使用和創造（雖然其萌芽的形式為某幾種動物所固有），是人類勞動過程的特殊特點，因此富蘭克林說：人是製造工具的動物。勞

動工具的遺骸對於研究消失了社會經濟形態之重要等於骨骼的遺骸對於研究消失了的動物一樣。經濟時代之區分不在生產些什麼，而在怎樣生產，……勞動工具不僅是人類勞動力發展的鏡子，而且是勞動在其中實現的社會關係的指標。」（馬克思，「資本論」，卷一，頁一二一）

其次：

甲、「社會關係與生產力密切的聯結着。獲得了新的生產力，人們改變了自己的生產方法，而隨着生產方法、保證自己生活的方法的變更——他們改變了自己一切的社會關係。手磨給你們以封建主為首的社會，蒸汽機——工業資本家為首的社會。」（「馬克思恩格斯全集」，卷五，三六四頁）

乙、「生產力生長的運動，社會關係的破壞，新思想的產生不斷地完成着。不動的只有運動的抽象。」（同上，頁三六四）

在說明「共產黨宣言」中所確立的歷史唯物論時，恩格斯說：

「每一個歷史時代的經濟的生產及必然從它發展的社會的結構組成這時代的政治和思想的歷史基礎……與此相適應的，從原始的公社公有土地瓦解以來，整個歷史是階級鬥爭底歷史，這些鬥爭是在社會發展的不同階段上

被剝削的與剝削的、被統治的與統治的階級之間的鬥爭。……現在這種鬥爭已經達到了一個階段，在這階段上，被剝削與被壓迫階級（無產階級），如果不同時把整個社會永遠從剝削、壓迫及階級鬥爭中解放起來，那麼，已經不能夠把自己從剝削他、壓迫他的階級（資產階級）下解放起來。」（「共產黨宣言」，德文版恩格斯序言）

生產的第三個特點，就在新的生產力及適應它的生產關係的產生不是脫離舊制度的，不是在舊制度消滅之後，而是在舊制度的胸懷內；不是人們預計的自覺的活動底結果，而是自發地、不自覺地、離開人們意志地。它的所以自發地、離開人們意志地產生是有兩個原因的。

第一，因為人們不能自由地選擇這種或那種生產方法，因為每一代新的後代，在入世時，就遇到了前一代工作結果底現成的生產力，因之開始時他應該接受在生產部門中所遇到的一切現成形式的東西，適應它們，以便能生產物質財富。

第二，因為當改善這種或那種生產工具時，當改善生產力的這種或那種因素時，人們並不意識、了解與思考這種改善應該引起什麼樣的社會結果，而僅僅想到自己的日常的利益，就是減輕自己的勞動，求得某種對於自己直接的可感覺的利益。

當原始公社社會某些成員逐漸地、試探地從石器工具轉用金屬工具時，當然，他們不知道亦沒有考慮到這新東西會引起什麼社會結果，他們沒有了解和沒有意識到：轉變到金屬工具就是生產的變革，最後會引導到奴隸制度；他們簡單地要想減輕自己的勞動，求得當前的可感覺的利益，他們的自覺的活動僅僅限於這日常的個人的利益底狹小範圍內。

當在封建制度下，歐洲的年青的資產階級在小的行會作坊之旁建設大的製造工場而將社會生產力推進時，當然，他不知道和沒有考慮到這新東西會引起什麼社會結果，他沒有意識和沒有了解到：這『小小的』的新東西會引導到以革命為結束的社會力量之重新結合，而革命既反對皇帝的政權（皇帝政權的恩惠是他感恩不盡的）又反對貴族（他的較好的代表常常夢想加入貴族的隊伍的）。——他簡單地只想把商品生產弄得廉價些，在亞洲及剛發現的美洲多拋售些商品與獲得更大的利潤，他們的自覺的活動只限於這個每天的實踐的狹小範圍內。

當俄國資本家與外國資本家一起加緊地在俄國設立現代的大機器工業而同時不去觸動沙皇制度並把農民讓地主吞食時，當然，他們沒有知道和沒有想到這個生產力的重大的生長會引起什麼社會結果，他們沒有意識和沒有了解到：在社會生產力部門中這個重大的跳躍會引導到這樣的社會力量的重新結合，這重新結合給了無產階級以可能去和農民聯合起來並完成勝利的社會主義革命。他們簡單地

想極度的擴大工業生產，攫取巨大的國內市場，變為壟斷者，並從國民經濟中榨取更大的利潤。他們的自覺的活動沒有走出他們日常的狹隘的實際利益的範圍之外。

與這相適應的，馬克思說：

「在自己生活底社會生產中（即在人們所必需的物質財富的生產中——原編者），人們加入一定的、必須的與他們意志無關的關係——生產關係。生產關係適合着他們的物質生產力發展的一定階段的。」（『馬克思選集』，卷一，頁二六九）

但是，這不是說：生產關係的變化，從舊的生產關係到新的生產關係底轉變是順利的，沒有衝突的，沒有震動的。相反地，這種轉變普遍地是經過革命的推翻舊的生產關係與建立新的生產關係的。到一定的時期前，生產力的發展和生產關係部門的變化是自發地、脫離人們的意志地發生的。但是這只是到一定的時機，這就是新生的與發展着的生產力能夠獲得應有的成熟的時機。以後，當新的生產力成熟了，現存的生產關係及其擔負者——統治階級變成「不可克服的」阻礙，這種阻礙只有以新的階級的自覺的活動，以這些階級的暴力的行動，以革命才能夠掃除掉它。這裏特別明顯地暴露出擔負清除舊生產關係的力量底新的社會思想、新的政治制度、新的政權的偉大作用。根據新舊生產關係之間的衝突，根

據社會的新的經濟要求而產生了新的社會思想，新的思想組織與動員羣衆，羣衆團結爲新的政治軍隊，建立起新的革命政權，並運用它以清除生產關係中的舊秩序的力量和創立新秩序。發展的自發過程讓位於人們的自覺活動，和平發展——暴力變革，進化——革命。

馬克思說：

「無產階級在反對資產階級的鬥爭中必然地團結成爲階級，……經過革命使自己轉成統治階級，而以統治階級的資格用強力去廢除舊的生產關係。」（『共產黨宣言』，頁五二）


其次：

甲、「無產階級利用自己的政治統治，以便一步步地把一切資本從資產階級那兒奪來，把一切生產工具集中在國家手裏，就是說，集中在組成爲統治階級的無產階級手裏，而儘可能地最迅速地增加生產力的總量。」（同上，頁五〇）

乙、「暴力是一切舊社會在懷孕新社會時的產婆。」（馬克思，『資本論』，卷一，頁六〇三）

下面便是馬克思在其著名的「政治經濟學批評」一書的有歷史意義的「序言」中所下的歷史唯物論本質的天才定義：

「在自己生活底社會生產中，人們加入一定的，必需的、與他們意志無關的關係——生產關係，生產關係適合着他們社會生產力發展的一定階段。這些生產關係的總和組成社會的經濟結構，法律的及政治的上層建築在上的真實基礎，而社會意識的一定形式就適合於這上層建築。物質生活底生產方法一般地規定着社會的、政治的、精神的過程。不是人們的意識決定他們的存在，而相反，是他們的社會存在決定他們的意識。在自己發展的某一階段上，社會的物質生產力就與現存生產關係或者財產關係（這不過是他的法律的稱謂）發生矛盾，而在這以前它是在這種關係內發展起來的。這種關係從生產力發展的形式變成爲它的障礙。這時候社會革命的時代到來了。隨着經濟基礎的變化或遲或速地發生着整個巨大的上層建築的變革。在觀察這些變革時，必須以自然科學的確切性把在生產經濟條件中的物質的變革和法律的、政治的、宗教的、藝術的（或簡單地說思想的）形式分別開來；人們正是在這些思想形式中意識到這個衝突並和他鬥爭。正像在判斷個別的人的時候，不能以他自己怎樣思想作爲根據一樣，在判斷這類變革時代時，亦不能以其意識爲根據。相反地，這種意識應該從物質生活的矛盾中，從社會生產力與生產關係的衝突中去解釋。在全部生產力還沒有突破它所容許的充分的發展領域前，任何社會形式是不會死亡的；在舊社會胸懷內還沒有形成它



的存在底物質條件前，新的更高的生產關係是永遠不會出現的。因此人類永遠只提出那些他們所能夠解決的任務，因為當最親近地去考察時，永遠可以看到：只有解決任務的物質條件已經存在或者至少在成立的過程中底時候，任務本身才會發生。」（『馬克思選集』，卷一，頁二六九——二七〇）這就是應用馬克思主義的唯物論到社會生活上，到社會歷史上去的形態。這就是辯證唯物論與革命唯物論的基本要點。



研究提綱(附錄二)

第一部分 哲學和政治

一 研究哲學的任務(在抗戰建國的工作中爲什麼要研究哲學?)
一，因爲在抗戰建國工作中要建立理論，所謂建立理論，卽：認識抗戰發展的規律。

依據我們的認識來決定我們的行動的辦法。

二，因爲要和正確的理論作鬥爭，理論鬥爭是抗戰建國鬥爭的一部分，不正確的理論常直接間接爲敵人所利用。

三，不正確的理論以不正確的思想方法(卽看事物時的不正確的方法)作基礎，反之，正確的理论有正確的思想方法作基礎。

四，研究哲學的任務就在於把握正確的看法事物的方法，作建立正確理論的基

礎，同時要反對不正確的看法，從基礎上來暴露敵人所以利用的不正確理論的錯誤。

五，爲什麼研究哲學能讓我們得到正確的思想方法？因爲哲學是研究世界事物發展的普遍規律的學問：即恩格斯所說的「關於自然、社會與人類思維的一般法則的學問」。從哲學的研究中，我們可以獲得對於世界變化及人類思想發展的一個總的觀點，即「世界觀」。

這總的觀點就成爲我們看事物的基本觀點，也就是對事物的基本看法。

正確的哲學思想，是正確的世界觀，同時也就是正確的思想方法論。

六，我們要學習什麼樣的哲學？要學習辯證法唯物論。

因爲辯證法唯物論是過去人類思想發展最高的成果。

是關於事物變化發展的最完全最澈底的學說。

二 哲學的階級性和黨性

一，不同地位的人，對於事物就有不同的認識，不同的看法，也就是有不同的哲學。例如我們和敵人。

哲學、理論和實際行動中的人的利益和任務是分不開的。

二，在階級社會裏，不同的階級自然就有不同的思想、哲學，這就是說，哲學有階級性。

哲學在階級社會裏，是一定階級的意識的集中的表現，是階級的意識形態。

三，哲學既是階級的，因此它的發展和階級黨派的鬥爭是分不開的。

哲學理論反映階級黨派的鬥爭，或者說，它是哲學形式上的黨派鬥爭，這就有了哲學的黨性。

四，歷史上各時期的階級，都不只兩個，然而都可以分成兩類，前進的和落後的。

進步的階級常共同結合成進步的營壘，落後的階級常結合成反動的營壘。

五，歷史上哲學的派別雖多，却也只有兩大類：或是唯心論，或是唯物論。

唯物論和唯心論形成了哲學史上兩大營壘。

兩個哲學的營壘反映着前進和落後的階級的對壘。進步的哲學聯合在進步的營壘中，成爲進步的黨派，落後的哲學聯合在落後的營壘中，成爲落後的黨派。

三 辯證法唯物論的階級性和黨性

一，辯證法唯物論是無產階級的哲學。

辯證法唯物論坦白地宣佈自己的階級性，毫不掩飾。

二，辯證法唯物論的黨性的表現是：

明白地積極地把階級黨派的政治任務作為本身理論爭和研究的任務。

堅決地保持和發展徹底的唯物論（即辯證唯物論）立場，反對不正確的（機械的、唯心的）看事物的方法，這是和政治上反對左傾急性病與右傾機會主義有聯繫的。

三，在中國，無產階級是屬於堅決抗日的黨派的，無產階級的哲學，也是抗日的黨性的哲學。

抗日的戰爭是進步的革命戰爭，抗日的黨派是進步的黨派。凡站在抗日民族統一戰線營壘裏的階級黨派，都是進步的。

凡代表抗日黨派的哲學思想，即使不是辯證法唯物論，也是有進步性的。

無產階級與一切抗日黨派聯合。

無產階級的哲學，辯證法唯物論，也與一切抗日黨派中的哲學聯合。

聯合的目的是，共同努力完成抗戰建國的任務，用哲學的力量來幫助完成這任務。

四，辯證法唯物論與其他各派哲學的關係。

打擊一切在抗日營壘以外的黨派的哲學基礎。

對抗日黨派內的各派哲學，要揭示和發展其中的一切積極的東西，即在解決抗戰建國問題上成爲正確方法基礎的東西。

向各派哲學學習，特別是要向中國過去的民族舊哲學中好的傳統學習，使自己的理論豐富和發展起來。

因爲辯證法唯物論要成爲人類思想發展最高的成果，就必須接受過去的遺產及優秀派別中的一切好的東西。

四 辯證法唯物論的發生和發展

一，首先，辯證法唯物論是馬克思主義的一個不可分的構成部分，是和馬克思主義同時誕生的。

二，馬克思主義和辯證法唯物論，是無產階級的革命理論及其哲學基礎，所以它的產生的社會基礎是：

資本主義已經發展成熟，它的矛盾已經明顯暴露的時代。

也就是無產階級已從「自在」的階級發展成「自爲」的階級，並且已經走上了世界的政治舞台的時代。

三，從思想的來源上來說，馬克思主義是人類思想歷史的最高成果的繼承：

英國的古典經濟學；

法國的社會主義；

德國的古典哲學。

馬克思把這三種偉大的思想加以批判改造，建立了自己的學說。

馬克思批判和改造了黑格爾的唯心論的辯證法，採用和發展了它的「合理的核心，拋棄了它的唯心論的外殼」，而建立唯物論的辯證法。

四，總之，馬克思主義及其哲學的產生和發展的條件是這樣的：

以無產階級每一時期的革命實踐為基礎，綜合這實踐的經驗。

綜合過去及目前一切思想的優良成果（包括自然科學在內），加以批判改造。

與一切不正確的和落後的思想鬥爭。

五，因此，當無產階級的新的實踐任務被提起，新的進步的和落後的思想的對立產生出來，新的自然科學的發現增加起來的時候，在這樣的時代，馬克思主義及其哲學就會在這些新的條件下獲得新的發展，增加了新的更豐富的內容。

馬克思主義的列寧階段，就是在這樣的情形之下發展了馬克思主義的。列寧階段的新條件是：

帝國主義和無產階級革命時代（馬克思是在革命的準備時代）；自然科學的新發見，動搖了舊的自然科學的根本理論；

各種改良主義左右傾機會主義思想的存在。

六，列寧綜合了無產階級革命的經驗（以一九〇五及一九一七年為主），自然科學的新成果，並與當時機會主義的哲學（主要的表現了唯心論）作鬥爭，這樣發展了馬克思主義的哲學，辯證法唯物論。

列寧特別發展了的東西，主要的是：

發展了反映論的認識論，從認識論上來鞏固了唯物論；

發展了辯證法認識論的同一性的學說，把辯證法的方法論的意義具體化起來。

七，在中國研究馬克思主義及其哲學，也是首先要以中國無產階級的實踐任務為基礎。

反對國情論認為中國情形不適用於馬克思主義的論調。

反對那不顧具體國情，把馬克思主義作死的公式運用的錯誤。

八，馬克思主義及其哲學在中國有它的基礎：

無產階級的存在；

九，中國古來偉大思想中的辯證法唯物論要素的存在；

中國的馬克思主義及其哲學的發展，受外來影響很大，但決不全靠輸入的。十，馬克思主義及其哲學是國際主義的東西，但在中國又具體表現為民族主

義的東西。

因為中國無產階級的實踐任務是民族民主革命的任務，無產階級及其黨派是忠實堅決地為抗戰建國的勝利而鬥爭。

因為中國民族的優秀思想傳統中也有國際主義的萌芽和要素。

十一，在中國研究辯證法唯物論的哲學，是要站在民族的基礎上的；要綜合抗日民族統一戰線的實踐經驗，作為發展辯證法唯物論的基礎；

同時用辯證法唯物論去研究、解決現實的實踐問題，只知道把外國的現成的成果拿來運用，是不夠的；

要聯合、學習和發揚中國民族哲學傳統中優秀的一切成分；

要反對危害民族的一切思想方法。

討論問題：

- 1 研究哲學的目的是什麼？
- 2 哲學的黨性和階級性的關係？
- 3 辯證法唯物論的階級性和民族性有衝突嗎？
- 4 中國的馬克思主義是否也產生在中國無產階級發展到「自為」的階級以後？為什麼？

參考書：

- 「辯證法唯物論教程」(緒論)
「辯證法唯物論與史的唯物論」(第一章及第三章,第一節)
「新哲學大綱」(第六章,第一節)





第二部分 唯物論與唯心論

一 哲學的根本問題、唯物論與唯心論的區別

一，從來哲學只有唯物論和唯心論兩種派別，怎樣區別這兩種派別？其區別就在於對哲學的根本問題有着不同的了解。

哲學的根本問題是精神與物質（或意識與存在、主觀和客觀、名與實等）中間的關係的問題。

對於這問題的解決如何，決定哲學是唯心論或唯物論。

二，把物質（存在、客觀、事實、實等）看做世界上最根本的存在，精神（意識、主觀、思想、名等）看做派生的東西，這就是唯物論；如說：存在決定意識，客觀決定主觀，物質決定精神，實決定名等。

把精神等看做第一義的東西，而主張物質從精神派生為精神所決定的，就是唯心論。

三，有沒有第三種哲學存在呢？

二元論似乎是第三種，然而只是似是而非的。

二元論只是動搖在唯物論和唯心論中間的折衷派別，而在事實上是常常要比較偏向一方面的。

二元論對於哲學根本問題的解決是：精神和物質是平行並存的同樣根本的東西，兩者同是世界的本元。

但是，一論到物質和精神的互相關係時，二元論總不能完全沒有偏重，如精神作用大於物質或物質力量大於精神之類，這樣的偏重，就決定了它向唯心論或者唯物論的偏向。

四，在這根本問題之外，是否可以另找一些標準來區別唯物論和唯心論呢？不可以的。

例如在蘇聯，機械論者以對於因果規律的承認與否，來判別一種哲學是否唯物論，就是錯誤的。

因為唯物論固然承認因果規律的客觀存在，但承認因果規律的不一定就是唯物論。

唯心論也承認因果規律，但把它看做思想上的關係，而不是物質法則，宗教迷信裏也承認一種因果規律，叫做因果報應。

五，唯物論又有機械唯物論（或形而上學的唯物論）和辯證法唯物論兩大派別，以後將有詳細研究，現在先說兩者對於哲學根本問題的解答。

機械唯物論是簡單地只看見物質對於精神的決定作用，把精神看做純被動的、沒有絲毫能動作用的東西，或簡單地否定精神的存在，對一切只用機械的物理解學來說明。

辯證法唯物論承認物質決定精神，但精神有相對的能動作用，並對於物質能發生反作用，而且在一定的情形下還要看重這種反作用（如在革命行動中），辯證法唯物論是比機械唯物論更高級的。

六，唯心論也可以分為兩大派別：主觀唯心論和客觀唯心論。

主觀唯心論對於哲學根本問題的解答是：世界的一切事物都存在於人的主觀意識裏，人的主觀感覺或思想就是一切，沒有客觀存在的世界萬物。

客觀唯心論的解答是：世界是客觀存在的，但它的本質不是物質，而是精神，世界的一切都是這偉大精神的表現。

二 唯物論和唯心論的產生基礎

一，唯物論在哲學史上一般地都是進步的哲學。

它的進步性是在於使我們知道尊重客觀事實真理。

也就是要我們如實地來看世界的事物。

二，唯物論發生在進步的基礎上。

甲，進步的、為改變世界而鬥爭着的階級的存在，是唯物論產生的一般的階級基礎，因為這樣的階級都要事實的真理。

乙，自然科學發展的一切新的貢獻，成為唯物論的理論的基礎。因為新發現的本身是事實的真理，同時新的自然科學又常是進步的階級的武器。

三，唯物論的進步性也是有例外的：

機械唯物論在近代辯證法唯物論出現以前是進步的，在後者出現以後，却成了反動的逆流。

因為機械唯物論所代表的階級，這時已不是進步的了。

四，唯心論一般地是剝削階級的哲學，所以不是進步的。

它的反動性表現於用主觀空想的迷夢掩蔽了客觀事實的真理。可以分爲三點來講：

甲，唯心論巧妙地使宗教迷信合理化，請神支配物質的思想，即是神支配世界的信仰在哲學形式上的偽裝。

乙，唯心論常把誇大的理想，蒙蔽着人的如實觀察事實的眼睛，這樣把壓迫

現狀合理化，使人安於被壓迫的狀態。

丙，唯心論常是利用人類知識不足的地方，用空想來填補它，在科學的有缺點的地方寄生地存在着。

五，唯心論的退步性也有例外。

在力量尚未成長的進步階級中，常有用唯心論表現其變革世界的要求的，例如德國古典哲學的唯心論。

但也正因為是唯心論，所以就反映了這一階級的軟弱性和空想性。唯心論看重主觀的努力，因此也看重實踐（不是以客觀物質法則為依據的實踐，而是為「理想」而努力）。這一點，在一定條件下也會表現出比機械唯物論進步的作用，例如在中國目前的抗戰中。

六，唯心論產生的認識論的根源：

甲，階級社會裏精神勞動和肉體勞動的分化。

支配階級一般都是精神勞動者，因此他們看重精神勞動，看重精神作用，看重主觀的努力，忘記了客觀的基礎，自然傾向於唯心論。

乙，認識主觀的某些要素的誇大和硬化，是形成唯心論的重要條件。人對事物的認識是多方面的，並且用種種的思想要素來反映這各方面：如概念、法則、公式、素象、知覺、感覺等。

這些要素的綜合的認識，使我們對於事物能作周到的面面觀。使我們能把握具體的事物真理。

把這些要素的任何一方面誇大，使它從其他要素以及客觀事物孤立起來，就有唯心論產生。

對唯心論的批評，必須要揭露這認識上的錯誤根源。

七，辯證法唯物論與其他各派哲學的關係。

甲，近代辯證法唯物論比舊的機械唯物論，是產生在更高的基礎上的，即：最進步的階級基礎和更高的自然科學基礎。

乙，辯證法唯物論批判地繼承過去一切哲學（不論唯物論的和唯心論的）發展的成果。

從來的哲學史，是唯物論和唯心論兩大營壘的戰鬥史，同時也是在這戰鬥中發展向辯證法唯物論的歷史。

不論機械唯物論和唯心論，都發展着辯證唯物論的某一要素，不過是誇大地不正確地片面發展了。

機械唯物論發展着唯物論的基本原則，然而片面地忘記了精神主觀的能動作用。

唯心論誇大了主觀的能動作用，忘記了物質的最後決定的作用。

丙，因此，要深刻地了解辯證法唯物論，需要研究過去的哲學發展。

過去哲學的發展，可以分爲以下幾個主要派別來研究：

自然發生的辯證法唯物論，機械唯物論，主觀唯心論，二元論，客觀唯心論。

三 自然發生的辯證法唯物論

一，自然發生的辯證法唯物論是人類哲學史上最初始的派別，如希臘的初期哲學，中國的老子、墨子等。

二，自然發生的辯證法唯物論包含着辯證法唯物論的主要原則。

甲，唯物論的原則，把客觀世界看做自然的本源的存在，不用任何精神、靈魂、或其他類似精神作用的原理來了解世界，如希臘哲學初期認爲世界的根本原理是水、火、或氣之類，老子認爲世界上最根本的東西就是自然。

乙，辯證法的原則：認識事物的聯繫和變化（希臘赫拉克里特認爲「萬物皆流轉」，中國老子說「自然」是「周行而不殆」，「動而愈出」），並且，從事物的對立統一中來了解變化的原理（赫拉克里特：「鬥爭是萬物之父」，老子：「反者道之助」，「有無相生、難易相成」等）。

三，爲什麼哲學史上最初大體上都有自然發生的辯證唯物論產生？

甲，從社會基礎上說來，人類最初的哲學的出現是人類社會生活一大進步的表現，是從原始的宗教迷信生活的解放，是科學和生產力發展的結果。因此一般都發生這進步的世界觀。

乙，從人類認識發展的規律來說，最初的哲學是人類根據科學的概括來了解世界的開始，在這樣的認識階段上，對於世界只能把握到樸素的辯證唯物論的解。

因爲如恩格斯指出的，認識的發展規律有三個階段。

初步階段是直接看到整個的對象，而不能從對象的各部分來精密研究，其次才能分析各部分，和分離的精密的研究。

最後才能根據分析研究的結果，更進一步把握整個對象的總體。

人類最初的哲學，是對於世界認識的第一階段，因此只能朦朧地看見世界的總體，看見變化和聯繫中的整個世界，而不是從世界的各部分來研究，因此就成爲樸素的變化的唯物論世界觀。

四，爲什麼叫做自然發生的辯證法唯物論？

甲，因爲當時的哲學家不是有意識地建立這辯證法唯物論的思想，不是明白地意識到自己的哲學和唯心論及形而上學的對立。

乙，因為這種辯證法唯物論沒有充分發展的自然科學做基礎，對於世界的各部分的認識並不清楚，因此只是對於整個世界大體上的很朦朧的辯證法唯物論的認識。

五，自然發生的唯物論是進步的，基本原則上與近代辯證法唯物論一致的，然而它是有缺點的。

缺點就在於對世界的各部分的精密認識不夠，所以在這些方面就常常有幼稚的、在現在看起來令人覺得荒唐的構想。

因此，哲學的發展不能不從自然發生的唯物論過渡到另一階段，形而上學的階段。

形而上學的階段就是對世界各部分的問題作分別的精密研究的階段，是向着第一階段的不足的地方的發展，然而因此却產生了機械唯物論和唯心論。

六，中國自己的哲學中有着豐富的自然發生的辯證法唯物論的遺產，這表示中國自己也有着辯證法唯物論的傳統。

也即是馬克思主義的哲學在中國本身就有着思想的根源。

我們自然不能僅僅滿足於舊的傳統，因為這是自然發生的，不精密的，這優良的傳統還待我們發展。

四 機械唯物論

一，機械唯物論是什麼？機械唯物論也就是形而上學的唯物論，也就是建立在形而上學的方法上的唯物論：

對於世界的認識，是唯物論的，承認物質是本源的存在，承認物質決定精神的根本原則，承認思想是物質的反映，認識是起源於對外物的感覺。

但對於物質的看法，却是形而上學的。所謂形而上學的方法，是：
從不變的方面來看事物，從孤立的狀況下來看事物。

二，因為從形而上學的方法上來看待事物，所以機械唯物論就有這樣的一些特點：

甲，把物質看做不會自動變化的東西，在變動的物质世界裏，總想找出一些不變的要素做它的最後基礎，也就是想把複雜萬狀的事物簡單化，單純化。

希臘的機械唯物論者德謨克里特認為物質不變的基礎是性質一樣而只在形狀大小上有差異的原子。

十七、八世紀的唯物論認為物質只有廣袤、質量、不可入性等幾種性質。
中國民間把五行作為一切物質的最後原素。

總之，世界上沒有新的東西，沒有事物的質的變化發展，只有舊的單純固定的性質的反覆。推廣起來說，凡是把複雜的事物簡單化，抹煞一切複雜的性質而用簡單的片面的性質來概括一切的，就是機械論。

不研究每一社會形式的特質，而只想給一切社會找一個共通適用的簡單的說明的，就是社會學上的機械論。如布哈林蒲格達諾夫的均衡論。

所謂機械地應用經驗，就是把事物看得太簡單化，不注意眼前事物的特質而只簡單地把過去經驗套在現在的事物上。

乙，把物質看做互相孤立的東西，一物和他物沒有內部的聯繫，只有外在的並存。

觀察事物的時候，只就事物本身來片面的看它，不把過去將來以及周圍的一切和它聯繫起來看，例如唯武器論只看見武器。

所謂「狹隘經驗主義」和片面看事情的方法，在這種意味上就是機械論的。前面說的機械地應用經驗，也不外是把片面的經驗誇大了的結果。又觀察事物的關係的時候，只看見外部的並存關係，因此把一切關係都簡單地解釋做機械的關係，一切變化都用機械運動，即外力的互相推移來解釋。

凡是專用外力或外來的影響來說明一事物的變化，都是機械的觀點，例如說中國的馬克思主義完全是外來的，即是一例。

誇大了外力，就叫做機械的決定論，一切物質沒有自己的能動性，它的變化發展全然決定於外力。例如說：

中國抗日全靠外援，自己的力量絕對靠不住（汪精衛的主張）。人的生活完全決定於客觀環境，自己的努力毫無作用——這叫做客觀主義，是右傾機會主義的理論基礎。

三，機械唯物論的進步性和進步的局限性。

甲，機械唯物論的進步性，是表現在它的唯物論的理論上，反對迷信、愚妄，反對宗教，要認識客觀的真理。

每一個時代的大的機械唯物論者，都代表着進步的社會階層，運用着當時自然科學的成果為上述的任務而鬥爭。

如希臘的德謨克里特、十八世紀的法國唯物論、中國的吳稚暉也是屬於機械唯物論者的。（孫中山先生的思想，特別在民生史觀方面，基本上也是屬於這一類的）。

乙，機械唯物論的進步的局限性表現在形而上學上。

形而上學使它成爲不徹底的唯物論，使它有着向唯心論轉化的要素。

首先是物質不能自動，而須依靠外力變化的觀點，使人不能不從物質以外去找變化的原動力。如說世界變化的力量是來源於神的「最初衝擊」。吳稚暉說世

界上除了「質」，還有「力」。

物質以外的要素，自然是精神的要素了，所以最後仍然是走向精神決定物質的原理，投降了唯心論。

機械唯物論在改變社會的問題上只有兩個方向可走：或者成爲純客觀主義，或者成爲唯心論，認爲人的意志、精神、理性等可以隨意改變社會。如法國唯物論。

四，機械唯物論的進步的局限性，是有客觀基礎的。

因爲機械唯物論是近代辯證法唯物論以前的最進步的哲學，它代表着無產階級以前的革命階級，依據着辯證法唯物論以前的科學發展水準。

它所代表的階級的革命性是有限制的，如德謨克里特所代表的是奴隸工商業者，十八世紀法國唯物論代表資產階級，他們自身都是支配階級，這是它的社會基礎上的限制。

在近代辯證法唯物論產生以前，自然科學的水準還低，只有力學物理學最發達，機械唯物論是建立在力學的水準上缺少其他高級的科學基礎，這是它的科學基礎上的限制。

五，因此在辯證法唯物論出現以後，在更發展了的社會關係和更高的科學發見成就了以後，機械唯物論就失去了進步性了，在這樣的情形下企圖恢復機械唯

物論或者把辯證唯物論修改成機械唯物論，如俄國的布哈林都是開倒車的企圖。六，但這並不是說，機械唯物論在近代是不論在任何條件之下都不是進步的了，例如中國的機械唯物論，曾有着進步的作用，就是在目前也還有它的很大的進步性。因為它的社會基礎還是進步的，特別是在抗戰中。

但這進步性是表現在它的唯物論、反愚蒙、反迷信的方面，孫中山先生的思想中，這一方面很豐富。

至於那形而上學的方面，是妨害進步的，特別是從不變的觀點和片面的觀點來看抗戰的諸問題的時候。

七，也不是說，凡機械唯物論都以力學為基礎。力學的物質觀點，固然是機械唯物論的基本特點（表現在把物質看成固定不變的物體），但這並不妨害它吸收新的自然科學發見。如生物學和進化論的思想，在十九世紀後的機械唯物論者中很普遍，英國的斯賓塞，德國的海克爾。

孫中山先生也採取了進化論的思想，和一般生物學的成果，並且用來聯繫社會問題，作為民生主義的基礎。

五 主觀唯心論

一，主觀唯心論在一般唯心論的原則之上，把精神看做本源的存在，而這精神，不是在客觀世界裏存在着的 world 精神，只是人的主觀。

主觀就是一切，根本沒有客觀世界的存在，一切都只是在人的主觀裏，都只是主觀活動的幻影。

二，主觀唯心論都是以感覺論做基礎的。這就是說，世界上一切事物都看成是主觀的感覺的結合，都是感覺的幻象。

三，主觀唯心論常是由機械唯物論退化成的：

機械唯物論首先承認認識是起源於外物給人的感覺，然同時又因為形而上學的孤立的看法，結局常把物質和感覺看成兩個東西。

即是說，認為感覺是主觀的，每一個機械唯物論者總或多或少地有這傾向。

於是，一切的認識都來自感覺，而感覺却並不是客觀事物的反映，就只是獨立的感覺。

這樣，主觀唯心論是把人類認識中的感覺要素誇大了的結果。

四，主觀唯心論是反動的哲學，它常常作為機械唯物論以後的反動潮流而出現。

它的反動性表現為主觀主義，主觀盲動主義。

也就是懷疑客觀世界，否認客觀真理，對於客觀真實不負責任，只對自己的

主觀負責任。

把主觀唯心論的理論澈底推到極端，就成爲唯我論或獨在論，即世界上只我一人獨在，其他一切都只是我的感覺。獨在論是荒謬的，所以一般主觀唯心論都不敢於做到這樣澈底的結論。

五，西洋的主觀唯心論的最顯著的代表，是英國的勃克萊和休謨，他們的哲學是英國資產階級在革命後轉向反動方向的意識的反映。

勃克萊的有名的命題是：「存在即被知覺」，沒有物質存在，凡存在都是在知覺裏的存在，沒有人的知覺即沒有一切。

但他沒有澈底主張唯我論，他假定我們的知覺消滅以後，還有神的知覺存在，這樣來逃避獨在論的難關。

他的哲學的反動性就在於維護宗教迷信，並且爲了這目的，有意識地攻擊唯物論。

六，休謨的主觀唯心論在基本原理上和勃克萊是一致的，但在理論上比較澈底些。

他不但否認物質的客觀存在，而且也否認神的客觀存在，因爲神也只能是感覺的幻想。

但也不確定爲唯我論，對於世界的存在與否，只抱着懷疑的態度，所以又叫

做懷疑論。

否認神的存在是可以接近唯物論的，但同時又以懷疑的態度拒絕唯物論，所以恩格斯又把它稱做羞羞答答的唯物論。

否認物質，也否認關於物質的科學法則的客觀性，特別懷疑因果法則的必然性，在這一點上表現它的反動性。

七，帝國主義時代的主觀唯心論：馬赫主義或經驗批判論。

甲，馬赫主義產生的背景：

帝國主義的經濟危機，資本主義制度的動搖和反動化；

自然科學的新發見，使舊原理破壞，對新原理又無力把握。

乙，馬赫主義的內容：

否認物質的客觀存在；利用科學的新發見叫出「物質消滅了」的口號。認為世界只是經驗要素的總體。否認科學法則的客觀性，認為科學只是經驗（經驗要素是從感覺要素構成的）的記錄。

科學的記錄比一般知識的記錄，並沒有根本不同，只是更有組織、有系統、可以節省人的思惟力量，這叫做「思惟經濟原理」。

八，馬赫主義在俄國馬克思主義者中間的影響，主要表現在蒲格達諾夫的經驗一元論裏。

甲：經驗一元論的要素點：

把經驗要素分做心的經驗和物的經驗，而認為心的經驗是本源的東西。

把真理看做『社會地組織了的經驗』，而不看做事物的客觀真理。

不把馬克思主義看做科學的真理，而只把它當做一種『社會地組織了的經驗』，當做一種信仰來看待，提倡劍神主義，把馬克思主義和宗教同等看待。

列寧給與批評後，蒲格達諾夫把它的學說改名為『組織形態學』，認識是把真理當做經驗的組織，同時更加上了機械論的原理，把辯證法的對立的統一曲解為『互相反撥的力的衝突』，這樣建立了他的組織經驗的原理。

乙，馬赫主義為什麼影響了馬克思主義者：

由於馬克思主義陣營裏資產階級影響的侵入；

由於一九〇五年革命的失敗，馬克思主義者中小資產階級的知識分子的動搖惶惑，因此——

不能消化革命失敗的經驗教訓；

對馬克思主義的真理的力量失去了堅定的信仰。

九，主觀唯心論在中國也有傳統，雖然沒有有系統的表現。

『人生若夢』的思想自來就是中國富裕階級放蕩生活的消極自遣的哲學。

馬赫主義在五四文化運動中也有着影響，例如科學與玄學論戰時，丁文江雖

然爲科學辯護，而他的理論的依據就是英國的馬赫主義者皮耳生的思想，因此他沒有能真正有力地擁護了科學的立場。胡適的嘗試主義，也是從美國的主觀唯心論實用主義發源的，但在方法論上混合了形而上學唯物論的「狹隘經驗主義」（一切要「拿證據來」），「歸納萬能主義」（主張「少談主義」，輕視理論的指導作用）。胡適的思想是二重的，有進步性，也有退步性。這反映了中國資產階級文化運動（五四文化運動）的二重性。

主觀盲動主義，對事實不負責任的任性胡爲，爲科學真理的不信任，這主觀主義的表現，在中國過去現在都常常可以看見，是要堅決反對的。

六 二元論

一，主張精神與物質是各自獨立並存同是世界上的本源的東西。

或者，論到物質與精神的關係時，只看見平等的相互關係，而不分出就是主要和次要，就是本源的和派生的，就是二元論。

二元論是折衷主義，凡是在兩個對立的事物中間，要看出孰輕孰重的時候，却平等看待的，就是二元論的看法。

二，二元論是妥協調和的哲學，改良主義的哲學，因此它的產生的社會根源

是：

革命階級力量強大，反動階級不能不以部分的讓步來加以緩和，這樣的情形下，反動階級裏就產生二元論的思想。

革命階級力量中的動搖者受了反動階級壓力的影響，也會產生二元論的思想。

二重性的革命階級（有成爲保守階級可能的）的唯物論思想，總包含着唯心論要素。

三，因此，二元論的思想並不是絕對公平的，它常常是或者偏向唯心論或者偏向唯物論。

因爲折衷主義是在改良的形式上來維護一個階級的利益的哲學。因此，不澈底的唯物論在某些方面會走向唯心論的方向去。

因爲二重性的階級在一定的條件下常常會走上妥協的立場。

四，二元論的最大代表，是德國康德的哲學，它是代表十八世紀德國資產階級的意識，那時這階級非常幼弱，對舊封建社會勢力是抱着妥協態度的。

康德哲學的內容是：

甲，承認物質的客觀存在，並且認爲物質是感覺的來源。這是康德的唯物論的方面。

乙，感覺雖來源於物質，却不是物質本身，而是純主觀的東西。

我們只能認識自己的主觀的感覺，不能認識「物自體」，這叫做「物自體不可知論」——走向唯心論的第一步。

感覺是混亂的現象，不算知識，要成為知識，必須靠「先驗」的理性能力（人類先天具備的、不必靠經驗才能獲得的能力）的活動。

這樣，感覺、理性，都成為物質以外的獨立的東西了，這就是唯心論。

丙，康德的二元論是偏向唯心論的。只是空洞的承認物質的存在，人所認識的都不是物質本身的客觀真理，而是主觀的感覺和感覺的秩序。人所認識的是超於經驗之上的理性的秩序。

五，新康德主義發展了康德哲學的唯心論。

新康德主義是十九世紀六十年代以後歐洲資產階級愈愈走上保守反動的道路上去時產生的哲學。

新康德主義把康德的「物自體」也否認了，完全成了主觀唯心論的哲學，主張人的理性能力和思惟就是一切。

六，新康德主義在馬克思主義修正派中的影響。

修正派伯因斯坦明白提出用新康德作馬克思主義的基礎。把馬克思主義看做純理性活動的產物，而不是反映物質事實的真理。

因此，馬克思主義是超經驗的、超於階級利益的東西，這樣閹割了馬克思主義的鬥爭性，革命性。

考茨基把哲學看做「私事」，沒有反對康德主義的影響。

俄國少數派領袖普列哈諾夫的思想裏有康德主義的要素，即他的象形文字說（主張認識不是客觀的反映而是與客觀物質不同的「象形文字」）。

七，二元論在中國也有傳統，中國的中庸思想常常就被人曲解為折中主義，或妥協調和主義，張君勱在他代表國社黨給蔣委員長的信中說到中國的民族性是中庸主義時，也就有這樣的意味。

想在唯物論和唯心論中間找一條另外的路的企圖，在目前的中國可以看見不少例子，然而都是不能不成為二元論性質的東西。

只看見調和的方面，而忘却了鬥爭的方面，在今日對敵人抗戰的中間是有危險性的思想，是在堅決抗戰前面的動搖。

八，新康德主義在中國也有個別的影響，如張東蓀的思想就是明顯的例子。

七 客觀唯心論和黑格爾的思想

一，客觀唯心論是人類思想主觀的能動性的誇大，把它擴張到客觀世界的一

切事物裏去。

承認客觀事物的存在，却以爲一切客觀事物都是某種精神活動的產物，而不是物質的自然運動。

客觀唯心論多少總有着目的論的內容：一切事物都是偉大精神的有目的的活動，或一定的公式規定下的運動，世界的發展就爲着完成這目的。

把精神的原理作爲世界發展的基礎，以爲抽象的原則、公式高於具體事物，因此就有公式主義。

二，客觀唯心論在社會變革的問題上的表現，就是英雄造時勢的思想，社會的變化是英雄的目的和意志的實現，而不是依着一定的物質法則的社會的運動。要動員羣衆作社會變革的運動，也只要完全依據精神上的鼓勵，而不必從物質上作絲毫的改善，——這見解也是客觀唯心論。中國過去的教育救國的主張也是這一種唯心論。

三，客觀唯心論的反動性：

甲，與宗教上的宿命論觀點聯繫：一切都是神或偉大的精神的目的意識作用，被壓迫者的反抗是無用的。

乙，英雄決定一切，故人人的人生只能絕對依賴和服從於大人物。

丙，物質痛苦要絕對忍受，絕對只要精神的快樂。

公式主義的社會發展觀，使人忘記研究活的現實。

丁，客觀唯心論也有時代代表進步的階級，然而只代表幼弱無力的階級：不能從物質上要求解放，而只要思想上解放，如德國的黑格爾哲學。

四，黑格爾的哲學是客觀唯心論的最大代表，其內容要點是：

世界的發展是絕對精神的發展，物質只是這精神發展到一定階段的表現（或精神的自己外化）。

精神的發展是以辯證法的論理為規律的，也可以說，世界就是辯證法的論理運動。

這運動經過否定之否定的階段而達到最後的完成：（一）原始的絕對精神，（二）外化為自然（物質），（三）絕對精神在人類頭腦裏復歸。

人類的認識史（科學哲學的發展史），是絕對精神復歸的歷史。

黑格爾自己的哲學是絕對精神的完全復歸。

五，黑格爾的哲學的兩重性，進步的方面和保守的方面：

甲，黑格爾哲學的進步的方面，並不在於唯心論，而在於他的辯證法。

辯證法主張一切都是運動的過程，任何事物沒有永久保守的根據。

一切都變，所以舊事物的死公式不能完全應用於新事物。

乙，黑格爾的保守的方面就在於他的唯心論的體系。

唯心論的目的論的發展觀，使辯證法的發展觀不能澈底：黑格爾以為自己的哲學是精神發展的最高的完成，是發展的完全終止。

唯心論的公式主義的性質使黑格爾常常忽視了活的事物的研究，而把力量專注於絕對體系的構造。

丙，總之，黑格爾的辯證法和他的唯心論是矛盾的。

黑格爾是澈底的唯心論者，然而因此就不是澈底的辯證法論者，雖然在他以前，也沒有比他更澈底、更偉大的辯證論者。

澈底的辯證法，只有當它被改造成唯物論的辯證法時才能完成。

丁，黑格爾哲學的兩重性，反映着當時德國資產階級的兩重性。

六，黑格爾主義在俄國馬克思主義陣營中的影響，表現在少數派唯心論者中間，即德波林等的哲學中，其要素是：

甲，不把物質理解作客觀的存在，而看做「無限的……關係和聯繫的總體」。

乙，空洞的研究黑格爾，而從唯物論的立場上來加以改造。

丙，理論與實踐脫離，不能把哲學研究與無產階級的實踐任務結合起來。

七，客觀唯心論的思想，在目前抗戰中也到處有着表現的：

如把敵人的侵略理解作軍閥野心的推動，即英雄造時勢的思想。

如以為動員民衆抗戰只要靠宣傳就夠，即完全靠精神動員的思想（這並不是

要反對精神的動員，如現在的精神總動員，是全國應該響應的大事。不過抗戰動員不能單靠這一方面。

如濫用社會科學的死的公式來看問題、發議論，像一些託派如葉青之流。

- 1 用一些日常生活的例子來說明唯物論和唯心論的分別。
- 2 唯心論產生的根源是什麼？
- 3 自然發生的辯證法唯物論的要點有那些，試從中國的哲學中找例子來說明。
- 4 機械唯物論在方法論上有那些要點？
- 5 舉中國所有的例子來說明主觀唯心論。
- 6 舉中國的例子說明二元論。
- 7 客觀唯心論的要點是那些？
- 8 「機械地應用經驗」和公式主義有什麼分別？

參考書：

- 「辯證唯物論與史的唯物論」(第二章)
- 「大眾哲學」(第二章)
- 「新哲學大綱」(第一部第一至三章)
- 「辯證法唯物論教程」(第一章)
- 「哲學」(米定著，張仲實譯第二、三兩段)

第三部分 辯證法唯物論

一 辯證法唯物論是什麼？

一，辯證法唯物論是無產階級的革命的哲學，「是馬克思主義列寧主義政黨的世界觀」。

二，是哲學科學，最徹底正確地把握了「自然界、人類社會及人類思想發展的總法則」。是一切科學研究結果的普遍化或概括。

三，它承認物質是世界的本源，而這物質是辯證法地發展着的。

因此，「它研究一切事物的方法，它對這些事物的認識的方法是辯證法的，而它對事物的解釋，它對事物的了解，它的理論是唯物論的。」

四，這一個完備的世界觀（同時就是方法論），是過去人類思想發展的最高成果，「是人類認識史的總計、總結和結論」。不是偶然生出來的東西。

二 辯證法唯物論與過去的人類思想（哲學和科學）的關係

一，過去的哲學也研究自然、社會及思想的總法則，但因為社會條件和自然科學基礎的不夠，只把握了片面的東西：

甲，自然發生的辯證法唯物論只把握了這法則的一個大概的外部輪廓。

乙，機械唯物論與唯心論是屬於形而上學的階段，它們依據比較進步的科學，把世界分析研究，因此只能把握了或展開了世界總法則的片面的東西。

機械唯物論展開了同時硬化了唯物論的基本原則。

唯心論展開了同時誇張了人類主觀能動性的作用。

丙，辯證法唯物論的成立，是在於把前兩者加以批判改造發展它的積極的成果。

與辯證法唯物論的成立直接相關的，是黑格爾的辯證法的唯心論和費爾巴哈的唯物論，馬克思把它們批判改造，而建立自己的哲學。

丁，馬克思和恩格斯從黑格爾取得了辯證法的「合理的核心」，拋棄了它的唯心論的外殼，而且發展了它，這樣，建立了唯物論的辯證法。

馬克思恩格斯從費爾巴哈採取了唯物論的「基本的核心」，除去了它那形而

上學的直觀的性質（看不見實踐和主觀的能動作用），以及不徹底的性質（在社會問題上的唯心論），把它發展成辯證法的唯物論。

戊，這樣，辯證法唯物論是把形而上學階段的片面的東西綜合起來，而成爲完備徹底的哲學科學。

二，科學的發展的成果，是辯證法唯物論建立的基礎。

甲，辯證法唯物論的產生，是在自然科學已超過了力學的階段，而開始暴露着自然界的辯證法的時候：

各部門的科學已大體完備，而且各部門的聯繫也建立了，這是對於自然界諸現象的互相聯繫的暴露；

自然界的發展變化法則的暴露，特別是進化論，打破了形而上的世界觀。

乙，科學是對於世界的各部門的研究，而辯證法唯物論是把各科學的發見加以概括。科學研究部分的法則，辯證法概括成一般法則。

過去的哲學都沒有這樣精密科學的基礎：

自然發生的辯證法唯物論只是對於世界的變化聯繫的總輪廓作直接的天才的預測——所以又叫做直觀的辯證法唯物論。

形而上學階段的哲學是採取科學的個別部分，用特殊的方法建立獨立的體系，形成了「科學以上」的或科學以外的學問。

辯證法唯物論却不在科學之外另找對象或另建立體系，而只是一切科學的概括和總結。

丙，那麼，辯證法唯物論的出現，是表示哲學消滅了嗎？不是。

消滅了的只是過去那種「科學之上」或沒有充分的科學基礎的哲學，但研究世界一般法則的學問，仍然存在，這就是哲學，就是辯證法唯物論。

哲學消滅論者葉青主張辯證法唯物論只是思惟科學，這是錯誤的，因為辯證法唯物論並不僅僅研究思惟法則。

三 辯證法唯物論的第一個基本觀點是把物質當做本源的存在

一，世界的自然本質是物質的，世界的統一性就在於一切都是運動着的物質的各種形態。

二，物質、自然、存在是客觀的實在性，是離意識獨立而在意識之外存在的。

同時物質又是人類的感覺、意識的來源。

所謂離意識獨立，就是不受意識隨意支配，而是有着它自己的變化運動的法則。

單只承認世界的客觀實在性，而不承認它離意識獨立的性質，仍不是唯物論，而只是客觀唯心論。

三，物質的性質是多樣的，不能用一種簡單的、不變的性質來概括一切物質。各樣各樣的物質聯繫成爲世界的體系。

機械唯物論一般都用力學的性質來概括物質，是錯誤的。

自然科學的物質概念要和哲學的物質概念分開。因爲自然科學常把物質構造的一定形態（依據自然科學的最新發見）作爲物質的概念的基本內容，而其實這只是物質多樣性中的一種性質（如原子、電子等）；所以這也是機械論的。

四 辯證法唯物論的第二個基本觀點是認爲一切物質都是運動的

一，運動是物質存在的根本形式，它和物質分不開。

沒有運動的物質和沒有物質的運動同樣是不可想像的。

二，此，運動都是物質自身的運動，不能從物質自身以外去找原動力，否則就等於承認物質可能沒有運動的。

外力對於物質只能給與影響。

三，不否認物質有靜止的現象，但這靜止只是相對的，而運動是絕對的，靜

止只是運動的一種形式。

四，運動也是有多樣性的，運動的多樣性是物質的多樣性的表現。

各種運動形態能互相轉化，互相滲透（即多種運動形態綜合爲一）。

五，運動是發展的，向上的，由低級到高級，由簡單到複雜。

但同時也不能否認後退運動的存在。

前進與後退的運動，交織成螺旋式的發展。

六，物質的運動，是時間空間中的運動，時間空間是物質運動的形式。

甲，時間空間是和物質分不開的存在形式，不在時間空間中運動的物質，是
不可想像的。

乙，否認時間空間是客觀存在的，是唯心論。

以爲時間空間可以和物質分開，把空間時間比喻作「空的箱子」，裏面裝入
無時空性的物質，這是機械論。

丙，時間空間也是有多樣性的，現實的具體的時空，因物質運動的多樣性而
表現爲多樣的形式。物質的發展變化，使時間空間的形式也發生變化。

丁，人類對於時空的認識是進步的，過去的時空觀念和現在將來的時空觀念
不會相同。

機械論的時空觀，是使時空的了解停住在一個比較低級的階段。

五 辯證法唯物論的第三個基本觀點是認為物質（存在）是意識的基礎，意識是物質的作用或屬性

一，意識是物質發展到高級階段所產生的屬性，必須有高級物質基礎，即腦髓的存在。

二，意識是什麼屬性？是對外物的反映。

反映的能力在低級物質裏已有萌芽，如化學反映，但不是意識。廣義的說，意識就是認識的作用，動物對於自己的環境已能認知，但這不能算獨立的意識。嚴格地說，所謂有意識的生活，是要能夠把自己的認識和客觀環境相對地分離開來，如獨立的計劃，獨立的思考，主觀的目的等。

這樣的意識，只有脫離了動物生活的社會人類才能夠具備的。

三，辯證法唯物論是唯物論的理論，主張意識是高級物質的反映作用，反對唯心論。

因為唯心論誇大了意識（精神、主觀等）的相對獨立作用，把它看成獨立的東西，甚至於看成世界的本源或主宰。

四，辯證法唯物論是用辯證法的態度來看事物的、它承認意識的相對獨立作

用以至於對物質的反作用，反對機械唯物論。

因為機械唯物論把問題簡單化，把一切看成純粹機械的、沒有生氣的過程。庸俗的唯物論者把意識看做簡單的一種物質分泌物如胃液一樣，完全否認意識的作用的存在。

一般其他的機械唯物論，只看見物質對精神的決定作用，只看見物質與意識的一致，而看不見它們對立、矛盾。辯證法唯物論要我們了解意識的反作用，不過，重要的是承認物質的最後決定的作用，最後「不是意識決定存在，而是存在決定意識」。

討論問題：

- 1 馬克思、恩格斯怎樣從黑格爾、費爾巴哈走向辯證法唯物論？
- 2 辯證法唯物論為什麼能成爲最完備、最徹底的世界發展的學說？
- 3 辯證法唯物論的物質觀和機械唯物論有什麼不同？
- 4 社會現象的運動裏有多樣性嗎？
- 5 舉例說明意識的相對獨立作用和物質的最後決定作用。

參考書：

「辯證法唯物論與史的唯物論」(第二章，第六、七節，又第三章，第一、二、三節)

- 「新哲學大綱」(第四章，又第六章第二至四節)
 「社會學大綱」(第二章，第一節，第二至三段)
 「現代哲學讀本」(「新青年百科叢書」第一章，第一至三節)
 「大眾哲學」(第二章，第六至七節)



第四部分 辯證法唯物論的認識論

一 辯證唯物論的認識論是反映論

一，一切唯物論的認識論都是反映論。承認認識是外物的反映，是唯物論的基本原則（存在決定意識）必然達到的結論。

認識決不是先天的主觀的獨立活動，思想不是主觀的產物，如唯心論所主張的一樣。

辯證法唯物論是唯物論之一，因此也主張反映論的認識論。

二，反映論必然承認物質的可知性。

認識既是客觀物質的反映，所以客觀物質是可以知道的。

反對康德主義的不可知論，人的認識能力是可以自信的。

認識裏不是沒有主觀的東西，但真理的認識都是主觀和客觀的一致。

三，辯證唯物論的反映論和形而上學唯物論是不同的。

辯證法唯物論是從辯證法的觀點來理解唯物論的認識論的：

甲，意識有相對的獨立性，並不就是絕對完全的客觀反映，

因此，主觀認識和客觀物質不斷地有着矛盾，

認識是主觀和客觀的不斷的矛盾和不斷的統一的過程。

乙，因此，認識是發展的，真理是不斷地進步。

形而上學唯物論以為真理的認識就是絕對完全的客觀反映，以為真理可以一次把握盡淨。

辯證法唯物論認為客觀的絕對真理不是一次可以把握盡淨，真理的認識是不斷地更深刻和更完全地反映現實的過程。

因為客觀物質是多樣性的，有着無限的多方面的內容，有限的認識能力不能一次汲盡。

二 從感性認識到理性認識的過程

認識的進步是從事物的比較表面的現象，深入到事物的本質內部的過程，從比較不完全的片面認識到更全面的全面認識的過程。

從認識的形式來說，是從感性的認識到理性的認識。

一，感性的認識所把握的是表面的、直接的、個別的具體事物，不能把握事物的普遍的聯繫、一般的原則、運動的法則等更深刻更廣泛的東西。

感覺是直接接觸客觀事物而得到的生動活潑的認識（所以又叫做直觀的認識），然而又是最不完全的認識。

二，理性的認識是對於事物的關聯和法則的認識。

理性的認識的形式是概念、判斷、推理等。

理性認識所把握的東西，不是感覺所能直接把握到的，然而却是事物的更深刻的本質。

經驗論不了解理性認識是向事物更深入的認識。

三，理性的認識和感性認識的關係：

理性論不了解感覺是思維的基礎，把理性和感性隔開。

理性的認識是感性認識的概括。後者是前者的基礎。

理性認識是從無數的感性認識中抽出它們中間的共通原則和互相關聯。

所以，從感性認識走向理性認識要有兩個條件：

甲，實踐，從實踐中獲得深刻正確的感性的認識。

乙，羣衆的實踐的綜合，社會人的無數的同一實踐的反復，使人認識某種關

聯作爲普遍的公理反映到人的思想裏。

感性認識能走向理性認識是因爲個別事物中本來包含着一般的東西。

四，理性的概括是抽象的過程。

概念、法則、原則等都是從許多個別的東西中捨去了它們的偶然的特殊的要素，而分離出一般的方面。

因此，法則、概念等是矛盾的，它把握了更深刻的東西，然而又只是片面的，只反映着事物某一方面，它不能完全地把握具體的事物。

五，綜上所說，認識是依着以下的過程階段而發展的：

甲，感性的、活生生的、然而只是表面的個別的直觀。

乙，理性的抽象和概括，較深刻的，然而只是各個普遍方面的把握。

丙，在理性中再現具體的事物，即把許多普遍的概念法則等加以綜合，使它能夠全面地反映具體的事物。

現實的事物都是具體的，即都是在無數的關聯和法則的交錯中存在，所以，辯證法的認識也必須能把握這關聯。

單靠感性的認識，不能認識事物的深刻的關聯，狹隘經驗主義是不了解理性認識的重要性，一般所謂經驗論的認識論也不了解理性認識的作用。

誇大了理性認識的個別法則的意義，就會遠離現實事物的具體認識，公式

主義，就是把片面的抽象原則絕對化了的緣故。

要把握具體地各方面有着關聯的事物，必須把許多抽象和概括的結果加以綜合。

三 真理論

綜上所說，在辯證法唯物論看來，真理的認識必須有以下幾種內容：

一，具體性。現實事物是具體的，因此它的反映，即認識，也得要是具體的。

「沒有抽象的真理」。(列寧)

具體的真理不是僅僅直接的感性經驗的總合，這是形而上學唯物論或狹隘經驗論的綜合，而不是辯證法的。

辯證法的具體真理要通過理性的無數概括，以這些概括為媒介的綜合。

這綜合決不是主觀的任意構想，而是「摹寫」客觀事物，否則就成為唯心論的綜合(如黑格爾)。

思想裏的綜合要和客觀事物一致。

是不是能絕對一致，即能將事物的一切方面都完全摹寫淨盡？這是不可能

的，因為實際的事物是無限複雜的緣故。

但認識可以摹寫最主要的一切方面，並且可以而且應該盡可能地向着完全把握一切方面，以妨思想硬化（公式主義）。

二，真理的實踐性。前面曾說由感性到理性要以實踐為條件，其實整個的認識過程都是以實踐為基礎的，凡真理都必須有實踐性，都是實踐的真理。

甲，什麼是實踐？實踐是變革世界的人類的活動，是有一定的主體立場的革命活動，不是隨波逐流的實務主義。

乙，實踐的優位：不論感性認識和理性認識，都是在實踐的過程當中產生和發展，在實踐中不斷地產生新的認識。

認識的正確與否，也是靠實踐作為檢證的，實踐是使主觀和客觀一致的媒介，思想的綜合是否如實地摹寫着事實，也要在實踐中來找回答。

丙，但並不是說認識對於實踐是不重要的東西，認識是實踐的一個必要的要素或契機，沒有認識，就無所謂實踐。

理論的指導意義在革命的實踐中是重大的：「沒有革命的理論，就沒有革命的行動」。

實踐和實際主義的不同，也就在於要有中心的理論指導。

丁，但能指導實踐的理論，本身也就是在這一實踐的立場上產生的，故理論

都有階級性和黨性。

真理的實踐性和它的黨性是同一的。

戊，關於實踐和理論的關係的了解上要反對兩種偏向：

把理論看做『公平無私』的東西，否認它的黨性和實踐性的，叫做客觀主義，又可以稱做直觀主義，因為它以為認識是直接觀察得到的，不必以實踐為媒介。

舊（形而上學）唯物論在認識論上都是直觀主義的，即都不知道認識的實踐的基礎，不知道它是在人類的有主體立場的活動中產生的。

其次，把實踐立場庸俗化，使之近於實際主義的，就是實用主義的思想。實用主義否認理論的中心的指導作用，以為凡於實用目的有效的，就是真理。

實用主義好像也是主張着實踐的優位，但這是片面地誇張了這優位性，而不知道另一方面還有認識的能動性和反作用。這作用在理性認識裏（理論）有最高的表現。

三，真理的客觀性

真理的認識是主觀的思想和客觀事實的一致，故真理必須是有客觀性的，但認識是否有客觀性的真理，是在實踐中才能檢證明白的。如客觀主義者所想像的那種絕對客觀真理，與任何主體立場沒有關係的真理，是不存在的。

黨性和真理（客觀的）性是一致的。

實用主義把主觀的立場誇大，又只看見主觀的真理，而不知道在一定的革命的主體活動中可以發見客觀的、有指導力量的真理。

四，真理的相對性和絕對性：

甲，絕對真理是存在的，客觀世界存在就表示絕對真理的存在。

人類能認識絕對真理嗎？人類有能力認識絕對真理，為什麼？因為人能夠認識客觀的真理。

人的正確的認識是有客觀性的，因此也是有絕對性的。

乙，人類已經完全把握絕對真理麼？沒有，因為客觀世界的事物是無限的，不能一下子把握完盡。

人的認識只能在實踐的過程中，不斷地認識到客觀的絕對真理的更多的方面，並無限地接近完全的絕對真理。

丙，人類的認識始終有着它的歷史條件的限制，所以人類的真理認識又是具有相對性的。

這樣，人類所認識的真理，是相對性和絕對性的統一。或者說：『絕對真理在相對真理中表現』。

丁，真理有相對性，但不是僅僅相對的真理。

如果有相對真理，那就是說，它是可以因地因時的不同而完全被推翻改變，要這樣，就無所謂真理的進步，而只有新舊思想的交替了。但真理是有進步的，舊的真理被新的真理吸收、改造、提高，每一次認識的新進步，都是對絕對真理的把握上的一部分貢獻。每一種人所發見的真理都是相對真理而同時却是客觀的絕對真理的一粒。

人的認識有能力無限地接近完全的絕對真理，這是無條件的、絕對的，雖然同時也始終受到歷史條件的相對的限制。

四 辯證法、論理學、認識論的同一性

辯證法唯物論是研究世界（包括社會及人類意識）的總法則的學問，因此它所研究的法則不但是客觀世界的法則，也是人類思想發展的法則，也就是說，辯證法同時是人類的認識和思想（論理）的法則。這就是三者的同一性的根本觀點。

一，舊哲學與辯證法唯物論不同的一個地方，就是常把哲學形而上學地分為幾種沒有聯繫的部分，如分為：

甲，認識論，專研究認識的來源及能力界限的問題；

乙，論理學，研究思想的形式和法則；

丙，本體論，研究世界的本性問題。

二，辯證法唯物論首先把認識看做過程，這過程是物質世界的發展在人的認識主觀裏反映的過程。

認識論所研究的就是這反映客觀世界的認識法則，而不是研究認識的能力界限，因為認識是沒有絕對的界限的，所有的只是在一定社會歷史條件上的相對界限。

認識論是認識史的概括和總結，它是人類認識從不知到知、從感性認識到理論認識的一般發展法則。

三，這樣的認識論，當然也就和論理學同一的，因為論理學也不外是在思想上論理上來把握世界發展法則的學問。

論理的發展過程，也是認識過程。

四，論理的發展，就是客觀世界發展法則在人類認識領域裏的展開。因此論理的法則，也就是世界發展法則在人的頭腦裏的反映。

辯證法的理論，是從發生、發展及沒落的過程上來把握世界上的一切事物的。在這一點上說，辯證法的理論，就是歷史的理論。

理論和歷史的不同，就在於歷史有許多擾亂的偶然性，而理論則是除了這些偶然要素的一般法則的把握。

這樣，辯證法是反映世界發展的總法則，同時也是理論的和認識的法則。這就是三者的同一性。

五，唯心論辯證法論者黑格爾也是把三者當做同一科學來看待的。但他是唯心論者，不把辯證法看做世界發展法則在人類思想裏的反映，却把它看做一個純粹思想的法則，並且認為世界也只是這想法則發展表現。

辯證法是在人類的實踐中反映於人類頭腦裏的世界發展法則，而黑格爾却認為是自己運動的思想法則，因此，他的辯證法是脫離了實踐來研究的、懸空的、公式性質的東西，不能成為完備的徹底的把握世界上的一切物質發展的具體規律。

討論問題：

- 1 辯證法唯物論的認識論有什麼特點？
- 2 感性認識和理性認識的關係如何？舉生活中認識事物的例子說明。
- 3 抗戰必勝的道理，能算是真理嗎，為什麼？
- 4 說明辯證法、論理學、認識論的同一性。

參考書：

「辯證唯物論與史的唯物論」(第三章，第三至六節)

「辯證法唯物論教程」 (第二章)
「社會學大綱」



第五部分 唯物辯證法的基本法則

一 辯證法唯物論的根本觀點

辯證法唯物論就是以辯證法為研究方法的唯物論的理論。也可以說，辯證法唯物的世界觀，就是承認世界是物質世界，而這物質世界是依照辯證法的法則而變化發展的。

一，以前所講的是屬於唯物論的理論方面，總括起來，有四個主要點：

甲，物質的根源性，精神是物質的反映，這點應用在方法上，就是要注意「觀察的客觀性」，要從具體的事實出發，不要從主觀的成見出發。

乙，物質是多樣的，並且是互相關聯的，所以研究任何事物的時候，要注意「這些事物對於其他事物的關係的全總體」。（列寧）

丙，物質是運動的物質，所以在辯證法唯物論的觀點上來研究事物的時候，

也要注意變化發展，要看重的不是既成的東西，而是新的有發展前途的東西，要注意，「這事物（以及現象）的發展，它的固有的運動，它的固有的生命」。

（同上）

丁，實踐和認識的統一的觀點：物質是能被認識的，然而這認識是在實踐中獲得，而且是隨着實踐進步的。

二，單只有了以上的幾點，只是把握了辯證法唯物論幾個一般的原則，我們還沒有進一步了解，物質是怎樣互相聯繫，是怎樣運動着。這就需要研究唯物辯證法的許多法則了。

辯證法的基本法則有三個：

甲，質變量變質的法則，

乙，對立統一的法則，

丙，否定之否定法則。

這是事物運動的根本法則，也是我們認識事物研究事物的根本方法。

二 質變量、量變質的法則

辯證法首先把物質的變化看做質變和量變的交替的變化，即是說：運動不是直線漸進的，而是包含着轉化、突變的過程，這一點是和形而上學的發展觀有分

別的。

一，爲什麼要從這法則先講起？因爲任何一事物，都是作爲一定的質和一定的量的統一物而存在着，我們研究事物的時候，首先要把握着它的質和量的規定。

這就是說，研究的開始就要確定具體的對象，否則就無從研究起。

二，什麼是質？質就是一事物本身的規定性，是使此事物與其他事物有區別的規定性，列寧說質是「物或現象的諸規定」，又說「與其他事物有區別的質」。

任何事物都是一種具體地有一定的規定的東西。研究的開始就是要把握物的具體的（客觀的）規定。不把握具體的規定，一定會犯主觀主義，或者對於對象認識不清的錯誤。

三，質和屬性。我們憑什麼來把握一事物的質的規定呢？憑屬性。

甲，屬性就是特點，或特性，又叫做「固有性」，一種質裏包含着無數的屬性。

乙，屬性是一事物在對外的關係中反映出來的質，事物有無數的關聯，所以也有無數的屬性。

屬性的認識，就是要把握「這事物與其他事物的關係的全總體」。

丙，屬性有主要的和次要的分別，主要的屬性是和一事物的質分不開的，質的規定決定於主要的屬性。

所謂質變，必然是隨伴着主要屬性的變化。

次要的屬性是可有可無的東西，失去了次要的屬性，不影響質的存在。

丁，要把握一事物的質的規定，就要盡可能地把握它的一切屬性，至少要把握一切主要的屬性。

片面的一部分屬性的把握，會產生錯誤的認識，政客的詭辯常常把部分的屬性誇大，使人發生一種錯覺。

這樣，質的規定性自然不是一下子可以完全把握到的，必須經過各方面的觀察和考察，但因為根據這觀察、考察所得的感覺經驗，就可以作具體的直接的規定，所以費爾巴哈說：「質就是感覺」。

把握了屬性，就把握了具體的質，就能夠認清所研究的對象與其他種類的對象有什麼不同。

四，量是什麼？量也是一種和事物分不開的規定性，沒有一定的量的存在，質的存在也是不可以想像的。

量和質的不同，就在於它對於事物是一種外在的規定性，量的多少，並不直接規定質的不同，在一定的範圍內也不影響質的安定性。

量是在一事物的各側面，各屬性中都具有的。

要具體了解對象，不但要了解它的質，而且同時要把握它的量，它的各部分、各側面的量。

量和質的統一，表現在以下幾點：

甲，量和質分不開，沒有無量的質，也沒有無一定質的量。

乙，量和質的統一中，作為基礎的是質，質決定量，不同的質，決定不同的量。

丙，在一定的質中，量的發展是有一定的限制的，說量是外的規定性，也只能在這一定的限度內來說。這也是質和量的統一的表现。

質和量的這種統一，叫做質量，每一事物都是一種質量。

六，量變質。從質量的統一中，可以看出，質的區別性，或此質與其他的質的差異，只是相對的，有一定的限度的。超出了一定限度，就要轉化為其他的質，這要由量變質的過程來說明。

甲，量的發展在一定的質中有一定限制，如果超出這限制，就不能維持質的安定性，就要引起質變。

乙，量變質是中國的中庸觀念的基礎，也是兩條戰線鬥爭的理論基礎，要維持一定的質，人的行動必須在適當的量的限度內，不能過或不及。

中庸觀念是有一定的真理內容的，它的錯誤不在於了解量變質的道理，而在於從形而上的觀點上把這道理絕對化，使它變成死的不變的道德標準。

兩條戰線鬥爭的標準，因實踐的發展而不同，但中庸主義則是不管時代的發展，只定下死的永久的質量的標準。

丙，事物的質有各方面的規定，所以量變是各方面的量變，研究量變質的過程，也要從各方面的量變來考察。

質變是各方面量變的互相關係的變化的結果。

丁，量變的中間，同時就有新質的準備，所以結果才達到質變，新質的出現不是無根據的。

戊，要達到質變，必須有量變的準備過程，準備未成熟而要求質變，就是急性病。

己，但準備也是鬥爭的過程，把準備解釋為等待，就是右傾機會主義。

七，質變量。

甲，舊質轉化為新質，在新質的基礎上立刻有新的、更迅速的、更高度的量的發展，這就是質變到量變，或質變量。

乙，質變量表示量的發展不是直線漸進的，而是在一定的階段上要有突變和飛躍。

八，漸進與飛躍。量變是漸進的，質變是飛躍的，發展是漸進與飛躍的交替。

甲，發展是漸進與飛躍的統一。

乙，機械論不理解飛躍，把一切發展都理解作漸進，理解作量的增大和減少。

唯心論或左傾盲動主義不了解量變的重要。

丙，飛躍有各種形式，因着事物不同而有差異，飛躍也不是毫無時間性。飛躍完成的時間長短，也因事物而不同。

丁，一過程向另一過程的質變，和一過程內部的質變，其飛躍的形式也不同，前者是過程全體的質變，後者是部分的質變。

三 對立統一法則

質變量、量變質的法則告訴我們事物怎樣轉變，但並沒有能夠揭發為什麼轉變，沒有揭發轉變的內在的動力，要做到這一點，必須進一步研究對立統一法則，了解事物內部的對立和鬥爭。

一，變化的原動力要從什麼地方去找？辯證法的答覆是要從事物本身內部去

找。這是辯證法的發展觀和形而上學的發展觀不同的地方。因為：

甲，照形而上學的發展觀來看，事物是沒有質變而只有量的增加和減少，即是說事物沒有本身內部的變化而只有外形的變化，這樣，就用不着向事物內部找變化的原因。

乙，形而上學的發展觀是錯誤的：第一，否認質的變化，就不能說明事物的多樣性的來源，以及諸事物的新舊交替和聯繫；第二，不從事物內部去找變化的原動力，勢必要在物質以外的精神和神靈方面去尋求變化的力量，這就成爲唯心論和神祕主義了。

丙，辯證法承認質的變化，也即是事物自己本身的變化，這樣的變化並不是單單外力可以促成的，所以必須找尋內部的原動力。

丁，外力的作用自然也決不能否認，甚至可以說外力有時能起很大作用，但變化的基礎是在於內部。

二，事物自己內部的變化原動力，就是它自身的矛盾，辯證法的發展觀，首先就是要看到事物的矛盾：

甲，任何事物都是統一體，都是某事物的整體，然而這統一總體中包藏着和它自身相對立的或稱爲否定的要素。對立統一法則就是要我們不單只看見一事物的正面，而且要看出它的反面的否定要素。因此，列寧說：「統一的分裂和它的

矛盾的各部分的認識，是辯證法的真髓。」又說，「辯證法本來就是研究矛盾的東西」。

乙，辯證法是大無畏的哲學，因為它對於任何強有力的東西都可以正視，都能夠揭發出它自身的否定方面，即死亡的方面。

三，同一性和鬥爭性的意義：對立的東西互相鬥爭，但因着同一性而統為統一。

甲，同一性可以從三個意義上來了解：

(一)互相依賴，即一事物的存在不能不依賴它的對立方面的同時存在，否則它自身也要消滅。如資本家與工人，持久戰略必依賴許多速決的戰鬥。但這互相依賴的必然性，是建立在：

(二)互相滲透的關係上的，即是說，一事物本身，就包含着或者發生着與自身對立的作用，如資本家要發展自己，就不能不同時產生無產階級發展的作用。速決戰鬥發生持久戰的作用。日本侵略中國就不能不產生喚醒中國的作用。因為有互相滲透的作用，因此在一定的條件下對立的東西能：

(三)互相推移或互相轉化，即是說，在一種條件發生正面作用的東西，另一種條件下同一事物可以成爲反面作用的東西，速決戰發生持久的作用，只是在全面抗戰的條件下可能，如果只是部分孤立的抗戰，就不能持久。防禦退却不是

進攻，但在運動戰和巧妙戰略的條件下，防禦退却可以有打擊敵人的力量。所謂以退爲進就是。

乙，鬥爭性的意義。鬥爭性表現在互相壓抑、互相排斥的作用上，事物必須壓抑自己的否定或對立的方面，以顯出自己的存在，以保證自己的存在，以維持自己的質的安定性。質的不變就是在這樣的情形下維持的。這樣，任何事物都是內部鬥爭的表現形態。質的安定並非沒有鬥爭，反之，任何統一都是鬥爭的一種形式。因此：

丙，鬥爭性並不一定表現爲對抗。對抗是對立發展到成爲物理上的外力衝突的形式時的表現。它只是矛盾的一種形式，矛盾不一定要採取這種形式，沒有這種形式也不見得就沒有矛盾，沒有內的對立和鬥爭。

丁，同一性或統一，也不是均衡。均衡是兩種相反的力量互相抵消的狀態。這裏沒有對立的互相依賴、互相滲透、互相推移的作用。對立的統一不需要兩種相反而又相等的力量，否定的方面在發展的當初可以極小，而在發展中可以壯大起來，原因是正面的東西不能不依賴它。所以，辯證法的信奉者要看重發展的面，不管這方面的力量是如何小。如果相信均衡論，就會對於發展方面不能自信，而成爲右傾機會主義。

戊，同一性和鬥爭性的關係：同一性和鬥爭性就是對立的統一。鬥爭性使統

一的東西分裂，統一性又使鬥爭採取一定的統一形式，這是兩者的互相排斥。我們一方面要看到事物的對立的鬥爭引起分裂，同時又要看到在一定的條件下，對立的東西怎樣成爲一定的統一物。我們要看看到速決戰與持久戰的對立，分裂而不能並存於戰術或戰略中，但也要看到二者在一定條件下的統一（即分作戰術和戰略的一定方面，這樣統一起來）。

同一性和鬥爭性又是互相依賴互相滲透的，而且互相推移的。沒有一定的鬥爭不能有一定的統一，所謂「不打不成相識」。沒有一定的同一性也不會有鬥爭，日本侵略中國就是由於帝國主義與半殖民地有同一性的緣故（即前者不能離後者而生存）。

己，鬥爭性是絕對的，同一性是相對的、有條件的、一時的。在兩者的互相依賴的關係中，鬥爭性是基礎，惟其有鬥爭才有同一性，惟其要發展自己，排斥對方，才愈要依靠對方（或被壓制的對方）的存在以顯示自己，也才愈更發生促進對方發展的作用。「壓力愈大，抵抗力亦愈大」。前面說任何統一都是鬥爭的一種形式，就是這樣的意思。鬥爭性是發展的原動力，除非否認發展，不然就不能不承認鬥爭的絕對性。

但這分別也不能太絕對，統一雖是相對的、有條件的，即在一一定的條件下才有一定的統一形式，但這裏也就包含了這樣的意味，即：只要條件具備，只要在

這樣的條件下，那統一也是絕對可能的。所以列寧說：「相對的東西中間，也包含着絕對的東西。」（『哲學筆記』）

甲，矛盾的普遍性：一切事物都是對立的統一，這就是矛盾的普遍性，要從矛盾的觀點上來看一切事物。

乙，爲什麼說矛盾有普遍性？因爲運動是絕對的，一切皆運動，所以一切都有內在的原動力，即矛盾。

丙，事物運動雖有多種多樣的形式，然而總不外是以一定種類的矛盾作基礎的，各種科學是研究各種運動法則的學問，同時也是研究各種矛盾的學問。

丁，形而上學的發展觀以爲世界上只有機械的運動，即量的增減和位置移動，並認爲這種運動沒有內在矛盾。這是錯誤的，就是機械的運動，也有它的內在矛盾：位置的運動是一事物從某處移到另一處，所以它就包含着同時在某處而同時又不在的矛盾。

戊，形而上學以爲位置運動是「靜止的積累」，即運動的物質常只是在某處而不能同時又不在。列寧曾批評它的三點錯誤，即：（一）只敘述了運動的結果，而沒有敘述到運動本身；（二）沒有指示出運動的可能性，沒有把它包含在內；（三）把運動描寫作靜止狀態的總和和聯繫，並沒有把矛盾消除掉，而只是把它隱蔽起來，把它推在一邊而已。

戊，矛盾的普遍性不但表現在一切事物上，而且表現在同一事物的發展過程中自始至終的矛盾的存在上。矛盾並不是在發展的某一階段上才出現的東西。

己，表面上只看見有差別性的東西，更深的加以理解時，都是矛盾，要從差異中看出矛盾，譬如在抗戰中各派的見解不同，表面上只有差異，而實際上却是更深的社會矛盾的反映。差別也在一定的條件上可以看出它的矛盾，這也是矛盾的普遍性之一的表現。

五，矛盾的特殊性。多種多樣的運動形式，是以多種多樣的矛盾為其原動力的，運動的特殊性，是由於矛盾的特殊性。

甲，矛盾的多樣的性質，不是並存的，而是在發展和轉化中互相關聯的。矛盾的存在，首先用對立的互相刺激、互相促進（由於同一性）而引起事物的量變的發展，量的發展愈前進，對立的鬥爭性愈尖銳，最後不能不形成對抗或破裂的狀態，也就不能不要求矛盾的解決。矛盾的解決並不是矛盾的消滅，而是新的運動形態或新質的產生，在這時，就又同時發生新的矛盾，這就是矛盾的發展和轉化，是矛盾的多樣性的來源。

所以，各種特殊的矛盾是互相關聯的，但是，

乙，不同的事物裏有不同的矛盾，在研究問題的時候，不能把事物的矛盾機械地套在其他事物上。

丙，一事物本身，也包含着各種的矛盾，決不可把事物的內在矛盾看得太單純，辯證法的「真髓」是在於認識事物的「內在地矛盾着的諸傾向」。因此，每一事物都是具體的，同類的兩種事物，因其內部的諸矛盾傾向不一定完全相同，所以也就不會完全絕對同一。認識事物必須注意這具體性。例如中國內部就有各種黨派的矛盾，社會制度的矛盾等。

丁，基本矛盾和主導的矛盾，一事物（或過程）雖包含着不同的許多矛盾，然而決定這一事物（或過程）的根本的性質的東西，是那基本的矛盾。例如社會的生產和私人的佔有，就是資本主義社會的基本的矛盾。中國的民族民主革命的性質是決定於中國的對內的反封建和對外的反帝國主義的矛盾。

但一過程的各階段也有質的變化，其運動形態不同，決定於各階段的主導的矛盾，例如中國目前的革命採取了抗日的形式，這是由於對日的矛盾在目前階段上成了主導的東西的緣故。

戊，矛盾的基本方面和主導方面：基本矛盾的各傾向或各方面，對於一事物或過程的質的決定作用也不是完全同一的。質是決定於各方面中的基本的方面。資本主義社會之所以為資本主義社會，是由於以它私人佔有或資產階級的統治為基本的方面，這統治關係只要一改變，社會的質也就變了。中國革命之所以為資產階級性的民族民主革命，是因為民主主義的要求和民族解放是一個基本的傾

向。世界之所以是物質世界，是因為物質是基本的，是因為物質決定精神的緣故。基本的方面不一定就是發展的主導方面。物質決定精神，然而在一定條件下，精神的作用有主導地推動發展的力量，如社會運動中的文化運動之類，主導的方面決定一定發展階段的質，正如主導的矛盾一樣。

主導方面的存在，對於事物的發展前途有很大的意義，要看事物從那一個方向發展，就要看那一種矛盾或矛盾的哪一方面起主導的作用，因為所謂能起主導作用，就是能夠壓抑對立的方面而使事物向着自己所向的前途發展的意思。政治上的領導權，戰爭上的爭取主動，都是主導作用在人的努力中的表現。任何事物發展的前途都不會只有一個，這就因為可能成爲主導的方面不只一個的緣故。

六，形式論理學的基本法則與辯證法。形式論理學是形而上學的論理學的基礎，它的基本法則恰恰和辯證法的對立統一法則對立着，所以在這裏需要研究一下。

甲，形式論理學是什麼？就是研究如何使思想沒有矛盾的學問。它首先認爲正確的思想應該一點矛盾也沒有，否則就是思想的錯誤。

形式論理學只研究思想的形式，什麼才是不矛盾的思想形式？這問題就是形式論理學的主題，至於思想內容如何，思想與現實事物的關係，形式論理學是不問的。

在這樣的目的上，它爲人的思想規定了三個基本法則：同一律、矛盾律、排中律。

乙，同一律把任何事物、概念、對象，都看做絕對同一的東西，它始終同一，在它裏面的一切標幟，也當做同一不變的東西來看待，其公式就是「甲是甲」。這公式表示，客語（第二個甲）必須和主語（第一個甲）一致。因爲後者只是用來表示前者的同一標幟。例如說：防禦就是完全不要進攻，民主就是絕對自由之類。在這裏，事物的一切否定的方面，矛盾的方面，也就是運動變化的方面都被否定了。

丙，矛盾律。事物既必須是同一的，因此就不能與它本身的反對物一致，這就有矛盾律的「甲不是非甲」或「甲是乙，不能同時是非乙」的公式。這定律是同一律的反面的表現，但同時它和同一律又是一個絕對的對立。因爲後者只看見世界事物（概念、過程等）的絕對同一的方面，而前者却只看見事物與他事物的絕對的對立。否認任何的統一，一事物與他事物沒有關聯，因此也沒有鬥爭（因爲鬥爭就是關聯），因此也沒有運動轉化的可能。

丁，排中律：由同一律和矛盾律綜合起來，就可以得到這樣的結果：一事物只能和某物同一，或只能和非某物同一，只能在二者的中間任擇一面，不能站在中間，這就是排中律，其公式是「甲是乙，或是非乙」。這個定律，形式上就

是把矛盾律在消極的方式上所表現的意思改成積極的方式表現出來，但同時它又是前兩者的綜合，同一律只看見世界的絕對的同一性，矛盾律看見絕對的對立性，排中律則是要認定：或者是絕對同一，或者是絕對對立，不能同時同一而又對立。排中律是形式論理學的基本法則（其核心是同一律）中充分展開了的公式，所以和辯證法的對立統一法則恰恰針鋒相對。

戊，形式論理學的缺點在什麼地方呢？有以下幾點：

（一）首先，定律和它的公式本身就不能一致。例如「甲是甲」的公式，已表現出與同一律違背的方面，因為第一個甲是主語，第二個甲只是主語的標幟，兩者並不能同一，反而這公式就表示着某種的對立的統一。如果要死守絕對同一律，那我們的思想就除了「椅子是椅子」，「帝國主義是帝國主義」之外，不能再進一步。因此，實際上形式論理學也不能這樣做，它只以相對的同一為出發點，即也不能不從「椅子是木頭做的」等類的命題出發。然這已就包含着形式論理學本身的矛盾了。

矛盾律和排中律也是一樣，「甲不是非甲」的命題在同一律的「椅子是木頭做的」的命題上已受到了反駁，在「甲是乙，同時不能是非乙」的命題上，又表現出對於「甲不是非甲」的反駁（因為甲是乙）。排中律的「甲是乙或非乙」的命題裏，已表示「甲」並不排中，因為它本身可以是乙，也可以是非乙。

(二) 其次，如果嚴守形式論理學的諸定律，那麼，在同一事物的判斷裏，可以得出絕對矛盾的結果。因為同一律和矛盾律就是一個絕對的對立。例如在統一戰線這問題上，依同一律可以把中國看成絕對統一，沒有任何內部的對立，而依矛盾律又可以說中國根本無統一戰線（因現有各黨派都保持着獨立性）。這是形式論理學本身不可避免的矛盾。或二律背反（即完全相反的兩種主張都能成立）。

(三) 再次，形式論理學就不能反映事實的發展和聯繫，因為絕對同一的東西，沒有內在發展的可能性，絕對的對立，就沒有聯繫的可能性，聯繫是互相影響、互相轉化，也就是對立的統一。

己，從辯證法的立場上來看形式論理學，應該怎樣了解呢？

(一) 不能說形式論理學的這些法則，沒有一點真理性，它的真理性就在於叫我們研究問題的時候要認清對象，分別對象，同一律使我們認定所研究的「是什麼」；矛盾律要我們認識所研究的對象與其他對象有什麼不同。一事物（對象、過程等）在一定範圍內有它的質的安定性、區別性，如不先把這這一點，我們將無從着手任何研究。

就是在辯證法的立場上研究問題也不能不認定對象，否則就成為相對主義，相對主義是有害的，它使我們不能肯定地、堅決地把握自己的主張。形式論理學

反對相對主義，是它的真理性所在的地方，也就是它能夠長久支配人心的地方。

(二) 但形式論理學的真理性，只是片面的。它把真理的一方面絕對化了，事物有質的安定性或同一性的一面，然而並不是絕對的同一。也沒有絕對的對立。把片面真理絕對化，就是它的一切缺點的根本上來源。

(三) 辯證法批判地繼承形式論理學的成果，它不簡單拋棄形式論理學，而把它的真理的方面吸起作為辯證法的一有機要素。從辯證法的立場上看，形式論理學裏都有着一一些辯證法的個別要素，不過是被誇大了，變形了。

辯證法也反對相對主義，要認清對象，所以同一性的認識是需要的，但在同一性的認識中，同時又要看出同一中的矛盾。從生中看出死，從強大的帝國主義中看出它的沒落方面。辯證法的公式可以寫作：「甲是甲，同時又不是甲」，或如恩格斯的表現「是——否，否——是」。即是在同一性中包含着對立性，肯定中包含否定。

(四) 這裏要注意的是：辯證法只要我們從同一中看出對立，從肯定中看出否定，而不是要我們把同一就當做對立，把肯定就認作否定。例如日本帝國主義在侵略行動中造成自己內部反侵略的運動，但侵略仍是侵略，不能說日本已經不侵略了；帝國主義是垂死的資本主義，但並不因此就能說已經沒有帝國主義了。

當矛盾的基本方面還維持着質的安定性的時候，我們不能說已經沒有了這種

質。因為它還能壓抑和排斥着自己的對立方面，以顯出自己的質，不過同時又不能絕對消滅對立方面，而且反而要以對立方面的存在為前提罷了。

(五) 這樣，辯證法要反對兩種對於自己的曲解：詭辯論和折衷主義。

詭辯論就是把否定的方面誇大，把肯定就認作否定，把同一性看成對立性的曲解，其公式就是：「甲不是甲」，「侵略者並沒有侵略」。這是一種「顛倒是非」、「自己打嘴吧」的「理論」。真正的辯證法不是這種純粹消極的否定。

折衷主義是把肯定和否定同等看待，是一種「摸稜兩可」的思想，其公式是：「是或否，都是一樣」。日本帝國主義在侵略我國，也在幫助我國！辯證法也決不是折衷主義。

中國的中庸思想，被一部人曲解為折中主義，中庸思想中的精華，是辯證法的，它肯定質的安定性，而不是把肯定和否定平列看待。

詭辯論是簡單地拋棄了形式論理學的同一律，折中主義是把同一律和矛盾律機械地平列起來，其實兩者都是形式論理學的變形，而不是辯證法。

(六) 辯證法與形式論理學的關係：辯證法比形式論理學更高級的思想方法，它已經接受了形式論理學的真理的方面，把它改造、吸收，成為自己的一要素。所以，把握了辯證法時，就不需要另外再要形式論理學，也就是說，我們不能在辯證法之外，再為形式論理學畫一塊獨立的與辯證法有同等意義的「勢力

範圍」。

(七) 形式論理學還有用處嗎？形式論理不是完全沒有用處，但不是和辯證法同時並用，而是在我們未能把握辯證法以前，作較低級的思想訓練時，免不了要把形式論理學的研究作為把握辯證法的準備。因為它分割處理一些較簡單的思想形式和規定，對於入門者比較方便。列寧把形式邏輯看作「限於學校裏教授（要加以修正，並以學校的低年級為限）的形式論理學」。

因此，當我們一把擺到辯證法時，就不必把形式論理學拿來同時並用了。

四 否定之否定法則

對立的鬥爭和同一性使事物由量變轉到質變，質變就是事物本身的否定方面顯現出來的結果；也就是事物向對立方面的轉化，所以就叫做否定。否定之否定法則是指兩次否定中間的規律性和聯繫。它的意義解釋如下：

一，什麼是否定？這裏先要了解，有以下幾點：

甲，質變就是否定，因為新的質是舊質的對立方面發展的結果，新的質是在舊質內部有着胚胎的，質變就是事物的自己否定。

乙，否定不是簡單的絕對消滅，而是舊質的發展。舊質的積極要素在新質裏

是保存着而且是在新的形態中得到更進一步的發展，但這保存自然也不是原樣的保存，而是被改造了的，並且也只限於積極的要素。

簡單的絕對消滅，是形式論理學的了解，詭辯論把否定片面誇大，也是形式論理學的一種。否定中包含發展的理解，在生活上是很重要的，它告訴我們在一一定的條件之下可以以後退的方式來促成前進運動，軍隊上的以退為進，中國舊思想中的相反相成（老子說的，「反者道之助」），就是一樣的意義。

丙，因此，否定的範疇，是對立統一法則的展開，這就是說：在發展的否定階段上，仍有肯定的要素；否定不是懷疑、動搖的否定，而是更進一步的肯定。這也表現辯證法是大無畏的思想方法，工作中的任何失敗、退後，在辯證法看來，都有着進一步地成功和前進的要素，「失敗為成功之母」，因此可以再接再厲。

丁，發展過程的中斷，不是辯證法所要求的否定。是不是一切退後或失敗都是前進和成功的基礎呢？如果在這中間不能依據失敗或退後的經驗而繼續努力，那就成了單純的否定，這種單純的否定，是把發展的進程中斷了，所以不是辯證法所指的否定，因為它沒有進一步繼續發展的可能性。在這種意義上，如人吃了雞蛋，或揉碎任何一朵花，都不是辯證法上所指的否定。因為這不是雞蛋和花的本身的發展，而是它的生命的中斷。

戊，屬性的某一方面的出現或隱蔽，不能和質變混為一談，因此也不是否定，樹木冬天落了葉，不是樹木的否定。革命工作者在不同的生活條件下所獲得的不同的物質享受，並不能決定革命工作者的質的不同。

二，什麼是否定之否定？否定之否定法則，在形式上就是把否定的階段再否定一次，但從內容上來說還有更深刻的意義：

甲，否定之否定是一事物從開始發生直到充分發展（或完成）時所經過的過程的規律。這過程在形式上是經過肯定、否定和否定之否定三個階段，肯定是事物的萌芽形態，否定是萌芽的展開，它表現為與萌芽形態對立的發展形態，表現為發展的退後或否定的形態，然而，像前面所說，這否定形態中是包含着更進一步的發展的內容的，所以，否定階段的發展到一定的程度，就終於要再被否定，而達到新的完成的階段。如植物是麥子的否定，同時也就是麥子的生命的展開，因此終於發展到生出新的麥子的階段。私有財產是原始共產的否定，同時也是生產力的更進一步的發展，因此也準備了將來共產主義實現的可能性。放棄大城市及抵抗中的一切退却，都是抗戰的否定形式，然而這也正準備反攻力量的不可避免的發展階段，到一定的時候，必然可以發展到實際反攻完成抗戰的階段。十年內戰否定了第一次國共合作，然而也並不是白打的戰，因為經過這十年的經驗教訓，使兩黨都有了必須要長期合作，才能完成民族民主革命的認識，使今天的統

一戰線得到一個有力的保證。

乙，這樣，否定之否定法則又表示，發展不是直線，而是螺旋的發展，從出發到完成，中間總要經過一定的退後和挫折階段，前進運動和後退運動是互相交錯的。在革命的鬥爭中，不單只要懂得前進，而且也要懂得退守，懂得以退為進，和在退後的運動中準備力量。

丙，這樣，在否定之否定的階段上，常常表現着肯定階段上的許多特徵的恢復。這就是列寧所說的：「舊的東西的外表上的復歸」。但這恢復只是外表上的，在實際上，它已經是到達了更高的基礎上面，不論在質和量方面，它都和肯定階段有不同的地方，都是更高級的東西。

丁，否定之否定是不是絕對的完成呢？當然不是。它只是表示發展的一個段落的完成。否定之否定的階段是舊的發展段落的結束，同時又是新的發展段落的開始。因此它對於新的發展段落，又是一個肯定，又是一個出發點。然而這出發點是新的發展的出發點，不會再回復到以前的否定階段。

因此，肯定、否定和否定之否定三個範疇，在發展中是各有一定的地位的，肯定是出發點的範疇，否定是展開（以退後的形態）的範疇……等，退後的階段，不叫做肯定，因為不是發展的出發點。

己，三個階段中間的關係是：否定階段在否定形式上包容和發展了肯定階段

的積極內容，否定之否定又包容和發展了否定階段上的積極內容，所以否定之否定不僅外表是肯定的復歸，不僅把第二階段再否定，而且是前兩階段發展成果的綜合。所以黑格爾又以正、反、合三個範疇來表示三個階段的關聯。

庚，否定之否定是任何平常的事實發展裏都包含着的發展法則，不是神祕的公式。這法則之所以成爲法則而爲我們加以公式化，也正因爲無數的事實發展都恰恰依據着這法則而發展的緣故。

但事物的發展，一般地雖然依循着這法則，然各種事物有各種特殊的條件和內容，所以這法則在各種事物內部的具體表現也各不相同，如果把這法則當做萬能的公式去硬套在事物上，而不顧具體的情形，那就會發生錯誤。

否定之否定法則只能作爲我們研究問題的嚮導，而不是絕對的公式。我們根據這公式，要看出每一事物在什麼條件之下發生，在什麼情形下發展表現爲退後的形態，……一切都要作具體的研究。

辛，公式主義的了解在否定之否定法則上有種種表現，最壞的表現是把簡單的消滅看做否定的了解，如人吃雞，老虎又吃人，就看做否定之否定，這是忘記了否定之否定是一事物本身的發展，而非過程的中斷。

其次是把屬性的顯現看做否定，因此樹木發芽、抽枝、開花，也就被看做否定之否定，這也是錯誤的。

再次是把正、反、合的關係看做正和反的折衷的的結合。葉青認為辯證法唯物論是唯物論加唯心論，就是一例。

最後，唯心論辯證法，即黑格爾，也是有公式主義的傾向，他把否定之否定法則當做創造哲學體系的骨幹，而沒有能把它當做研究具體事實的嚮導。

壬，布哈林的均衡論把否定之否定解釋作力的均衡、破壞和恢復，這種觀點是把發展看成了循環，而不是螺旋向上的發展。這是機械論者否認真正的運動發展的一個好例，也是蘇聯右傾機會主義者的理論基礎之一。

討論問題：

關於質量互變法則的：

- 1 質和量的關係？
- 2 量變質的認識對於革命工作者工作上的意義？
- 3 中國革命中的漸進與飛躍的實例？

關於對立統一法則的：

- 1 辯證法的發展觀與形而上學的發展觀的不同？
- 2 對立的同一性和鬥爭性的意義和關聯？
- 3 能否找到沒有矛盾的任何事物？

- 4 質量互變法則與對立統一法則的關係？
- 5 形式論理學的基本定律及其缺點？
- 6 辯證法怎樣批判形式邏輯？
- 7 舉例說明詭辯論和折衷主義。

關於否定之否定法則的：

- 1 什麼是辯證法的否定？
- 2 將來共產主義社會實現後，還可能被否定並且恢復私有財產嗎？
- 3 對於否定之否定法則有那些曲解？舉例說明。

參考書：

- 「社會學大綱」(第三章，第一至三節)
 「新哲學大綱」(第七章，一至三節，又第八章，最後一節)
 「辯證法唯物論教程」(第三章，又第六章)
 「形式邏輯」(沈志遠譯「百科小叢叢」，第三至四節)
 「反杜林論」(引論及第一編，第十二至十三節)
 「辯證唯物論與史唯物論」(第四章第一至三節，又第九節)



第六部分 唯物辯證法的諸範疇

一 什麼是範疇

一，事物是多種方面的具體的統一，人類認識事物，不外就是把事物的各種方面揭發出來。認識過程就是「新的側面、關聯等等的發見的無限過程」。

二，人類怎樣把握這些各種方面？用範疇的形式來把握。因此，任何範疇都是事物的某種方面在人類思想中的反映。

三，各種科學有各種科學的專門的範疇，因為各種科學所研究的事物、對象是不相同的，所以必須有不同的範疇來反映不同對象的各方面。

四，哲學所研究的是一些普遍的範疇，這些普遍的範疇在各科學裏都有它的具體表現。這些普遍範疇的互相關係就成爲世界一切事物的一般的法則。

以前講過的，質、量、肯定、否定、對立、統一等，都是哲學上的範疇。這

些範疇的關係反映了世界發展的基本法則。

以後還要講到一些其他的普遍的範疇，以及這些範疇中間的關聯。最重要的就是：

本質與現象；

根據與條件；

形式與內容；

法則、因果性，目的性和因果性；

必然性、偶然性，自由與必然；

可能性與現實性。

五，哲學研究這些普遍範疇，並不是站在各科學的立場之外來研究，而是從各科學的研究中加以總結和概括的結果。

把哲學的研究當做獨立的東西來看，是不對的。

六，各範疇中間，也決不是互相孤立的，對於一範疇與另一範疇，也必須從關聯上來了解。爲什麼？因爲它們都是事物的各方面的反映，如果事物不是互相孤立的，那麼範疇也決不是互相孤立的。

要把範疇看做有伸縮性的東西，即是說：在一定的條件下，任何範疇都和它的對立的範疇有同一性，能夠互相轉化。它反映事物在一定條件下的同一性和互

相轉化。

以下就是以對立統一法則為基礎來研究許多的範疇關係。

二 本質和現象

本質和現象，是辯證法裏最重要的範疇之一，辯證法的認識不能以事物的表面現象為滿足，而要認識事物的本質，也就是要深入地認識事物內部關係，什麼是本質和現象呢？

一，本質和現象的範疇，是反映一切事物都有「外表形態」和「內部關係」的兩個側面。前者就是現象，後者就是本質。本質常常被現象所掩蔽，認識的任務就是要分析現象，揭發本質。為什麼呢？

甲，要從聯繫上看事物時，我們需要揭發本質。直接從外表來看事物時，只看見事物的外部關係，不能了解深刻的聯繫。例如政治與經濟，在外表上是兩個東西，而在實際上却是同一社會機構兩個方面，而且經濟關係是政治的本質。

乙，從發展上看事物時，也必須揭發本質。因為事物的發展，正是它的本質的發展的表現，不了解本質，即不了解發展的內部的源泉，在這樣的意義上，本質就是事物的「內蘊」。

丙，因此，在對立統一法則上來看待事物時，首先就要求本質的認識。因為直接的現象中只看見事物的對立或事物的同一性，不能同時看見對立而又同時把握同一性。一事物在直接表面的現象上看起來就是這一事物（即只看它自身的同一），但從本質上，可以看出它和其他事物的同一性，尤其是和它的對立的東西的同一性。要真正深刻的了解事物，必須從它和其他事物的這種同一性上來了解。如從抽象勞動上來了解商品的價值，從經濟發展法則上來了解中國革命的性質等。

二，這樣，形式論理學是不能引導我們認識事物的本質的。對於事物的聯繫，形式論理學只有兩種方法來認識，或者是只看見事物的外表的、機械的聯繫，如說政治影響經濟，經濟又影響政治，互相間只有外部的作用。或者是，如康德的哲學所表現的一樣，承認現象背後還有本質，然而又以爲這本質是不可知的：因爲他不能把握現象與本質的內在聯繫。

三，但本質也不是直接可以認識到的，要認識本質，必須依靠實踐和科學的研究來加以揭發。

甲，實踐是改變事物，也就是分析事物的過程，因此在實踐中可以把直接不能把握到的本質揭露出來。即恩格斯所說的可以把「自在之物」轉化爲「爲我之物」。

乙，科學的研究就是以實踐為基礎，並對於事物加以精密的分析和綜合的研究。沒有科學的方法來分析（和綜合）實踐的經驗，那也是不能把握事物的本質的。

四，本質和現象的統一：本質和現象雖然不同，但兩者又是統一的。本質都是表現在現象的變化發展中，沒有單獨存在或單獨表現的本質，一切現象也都是本質的表現，沒有毫無根據的現象，就是「假象」，也是本質的表現。現象怎樣表現本質呢？有三種情形：

甲，現象和本質一致的表現，這時現象不遮蔽本質，如汪精衛的出走暴露了他的本質。

乙，現象在各種形式上把本質具體化，如經濟基礎表現為政治、軍事、文化等各方面的現象。

丙，假象。現象採取和本質相反的形態，掩蔽了本質，這種情形就表現為假象。

五，本質和現象的分別：兩者的不同不僅是內部和外表的不同，還有一個重要的區別是：本質是在現象內部起支配作用的一種相對固定的方面，現象是各式各樣地變化着的，然而它只能是一定本質的具體的表現，這使現象的發展無論有什麼偏差和動搖的傾向，然而始終不能逸出本質所決定的基本發展方向。

然因此，現象是具體的，它有着比本質更豐富的內容。

六，人類認識事物，就是從現象到本質又由本質又到現象的過程：

甲，由現象到本質，並不是一次就可以完結的。事物有比較不深刻的本質和更深刻的本質，認識可以由第一次的本質到第二次本質不斷地深入。如在今日中國的政治上，可以看出統一戰線的本質，由統一戰線的本質的認識，可以再深入到中國經濟關係的本質的認識。

乙，把握本質以後，同時要進一步認識，這本質怎樣在現象中表現出來，如果不了解這一點，就會落得只把握了空洞的口號和原則，而不能獲得具體的戰略戰術的辦法。

三 根據和條件

本質爲什麼會表現爲各種各樣的現象？這是要從根據和條件的範疇上來研究的。

一，什麼是根據？就是事物發展的基礎。應該這樣來了解根據：

甲，根據和本質是同列的範疇，本質的矛盾，就是事物發展的基礎，就是根據。

乙，事物的根據在人類思想中的反映，又叫做「理由」，發展以一定的根據為基礎，「主張」以一定的理由作基礎。理由必須是從本質上去找，以表面現象為理由，是站不住腳的。如汪精衛以近衛的聲明為理由而主張妥協，就是一例。

丙，事物的根據常是複合的，如中國革命的基本的矛盾就有民族矛盾和民主的與封建的矛盾的兩方面。把各方面的矛盾都把握了，就是把握了充足的根據，或有了充足理由。

二，根據和根據所規定的東西（或具備根據的東西）：

甲，本質規定現象，理由規定主張，前者都是根據，後者是具體根據的東西。

乙，本質是層層深入的，根據和被根據規定的東西，也是層層疊疊的，被一種根據所規定的東西，又可以作為另一種東西的根據。

丙，根據有決定的作用，但具備根據的東西，對於根據也有反作用。如經濟決定政治，但政治同時又推動經濟的發展。

三，條件：根據發展為各種具備根據的東西，或理由引伸為主張，是要看一定的條件來決定的，在某種條件下這樣發展，這樣引伸，而在另外的條件下則否。條件不同，結果也不同。條件有以下幾種：

甲，內在條件和外在條件。由根據本身的發展所產生的條件就是內在條件，

否則就是外在條件。

兩種條件是可以互相轉化的。如國際援助對於中國抗戰是外在條件，然而抗戰愈堅，這條件就愈更加強它的作用，所以這條件又成爲抗戰所產生的內在條件了。

內在條件的實踐意義是很大的。馬克思常說一種任務或問題的提出，和解決任務的條件的產生，是同時的。這就是根據在發展中能自己產生條件的緣故。

乙，主觀條件和客觀條件。在人類的革命實踐中，又有這兩種條件的分別。客觀條件（革命的物質力量的準備程度）是主觀條件（戰略戰術的正確指導）的基礎，但主觀條件也是很重要的，客觀條件即使不是十分充分，但有好的主觀條件，革命運動也可能成功。

丙，本質的條件和非本質的條件，也就是重要條件和次要條件。前者對於發展有決定作用，後者則僅僅給與影響，使它發生偏差，分別這兩種條件，對於實踐的指導很重要。

丁，順利條件和困難條件。條件不只促進發展，也有阻礙發展的。認識的任務就是要看出這兩方面的條件，以便在實踐中造成順利條件，克服困難條件。

四，根據與條件的互相轉化：

甲，在一方面是根據的東西，對另一方面却成爲條件。如統一戰線是中國今

天一切政治、文化、軍事方針的根據，但對於抗戰的堅持，統一戰線却是一個重要的也是內在的條件。

乙，在事物發展的不同的階段上，根據可以轉變為條件，封建勢力與資產階級的矛盾，在資產階級革命時期是革命的根據，在帝國主義時代，封建勢力的殘存常使帝國主義更加反動和脆弱，這就是成為反動的條件，如在日本就是一例。

五，對於根據的錯誤了解：

甲，形式論理學也有「充足根據」這一條規律，要求一切主張要有充分的理由，然而形式論理學不能在直接的現象之外去找深刻的根據，它的根據仍是依據同一律在現象本身去找，所以就成為同義反覆的理由，即以現象本身說明現象，如說金融恐慌的根據是金銀缺乏，電的現象的根據是「電氣」之類。實際上並沒有找到根據。

乙，黑格爾把「概念」當做事物的根據，似乎脫離了形式論理學的錯誤，而實際上却並未完全脫離，因為「概念」也不過是事物本身的反映吧了。

六，對於根據和條件的關係的不正確的了解：

甲，只看見條件和條件的互相作用的，叫做條件論。這種觀點的危險就在於常常把條件看做決定一切的東西，如唯武器論或抗戰必須依靠外援論之類。還有一種「函數論」，以為任何事情都是無數條件決定的，缺少一個條件就不能實

現，這種觀點是近於機械的宿命論的。

乙，只注意根據而忽視必要的條件的，就是唯心論的盲動主義。如抗戰的速勝論之類。

四 形式與內容

本質在一定的條件之下表現為各種現象時，它是有着內容和形式的兩方面的。

一，什麼是內容？內容就是現象和本質的一致，把握了本質在現象中的表現時，就是認識了事物的內容。

二，什麼是形式？形式不是內容以外的東西，而是內容的一方面或一要素。但不能說它就是內容，它只是內容構造或組織。

因此，內容和形式是分不開的，兩者的關係不能比作瓶子和酒的關係。

三，形式是決定於內容的，什麼樣的內容，要求什麼樣的形式。更進一步說，形式是本質的東西，形式的相對固定性決定於本質的相對固定性。

甲，在不同的條件下，本質要表現為不同的形式。如抗日工作在不同的環境下，可以採取公開的和秘密的方式。

違反了本質的形式，是危險的，在淪陷區裏不能召集公開的抗日集會。

乙，本質在發展的不同階段上有不同的形式，例如抗戰發展中的防禦、相持、進攻三階段即是。

四，因此，形式是本質的表現，不論現象中有什麼動搖和偏差的傾向，在一定本質一定條件下，只能有一定的形式。

但形式，並不就是本質，而只是本質的外在的表現，這也是要注意的。因為形式也常是假象的形式。

五，形式既由內容和本質來決定，故基本的重要的東西是內容。只要有內容和本質在，工作可以依不同的條件應用不同的形式。如果拘於一種形式，就是形式主義。

六，因此，對於事物的觀察也不能只看形式，因為像侵略者的本質在一定條件下也可以採取和平的形式。

七，內容和形式的對立：內容是事物的運動的方面，而形式則是相對靜止的方面。這就有了兩者的對立，有了「內容對形式的，及其相反的鬥爭」。(列寧)

八，因着內容和形式的鬥爭，就有了舊形式的破壞和新形式的產生，但這要從以下幾點來了解：

甲，形式和內容對立，但並不立刻就成為對抗和衝突，形式只在內容向前發

展中才漸漸成爲它的桎梏。

乙，在未成桎梏的時候，形式通常是促進內容發展的形式。我們可以利用一切形式，就是因爲任何形式在一定的條件下都可以成爲內容的發展形式。在舊形式的作用還未用盡的時候，我們儘可以注入新內容，這就是「內容的改造」。

(列寧)內容的改造是創造新形式、打破舊形式的準備。

丙，左傾幼稚病就是不了解內容改造的準備工作。

丁，但內容發展到必須打破舊形式時，就必須打破，否則就成爲右傾機會主義。

戊，新的形式不是突如其來，而是在舊形式中有着萌芽的。

五 法則、因果性、目的性（法則就是規律）

一，什麼是法則，或規律性？法則是各種事物或現象中的一定的聯繫，或發展關係，人所認識的每一法則，都是事物的複雜聯繫中的某一方面的反映。

甲，法則的認識的重要，就在於它能使我們在複雜而似乎混亂的現象中，找到一定的發展傾向，這樣可以給我們在實踐中作展望前途的指針。

乙，法則是在一定的形式之下發展着的本質的關係，法則的發展也就是本質

的發展，所以有同一本質基礎的事物必支配着同一法則。

二、但法則的認識是有矛盾的，它使我們能深刻地把握事物的發展方面，但同時又只能給我們以片面的把握，所以，

甲，法則的內容很貧弱，沒有現象豐富。爲什麼？

乙，因爲第一，任何一法則都只是片面地，近似地反映了現實的發展關係，真正的現實，則是複雜的總體。

丙，第二，法則只是事物發展的「靜止的影像」，這也正是它的片面性的來源。

丁，任何法則都是有條件的東西，都是在一定條件下的本質發展關係。中國抗戰的一切規律性，離開了中國的一切條件，是不會存在。

三，因此，要正確地把握事物的法則，必須有以下的了解：

甲，要了解任何法則只是人類認識世界的一個階段或一個要素，不要把它絕對化。

乙，要認識每一法則所依以存在的具體條件，同時依據條件的不同，而把握法則不同的變化。這樣才能深刻具體地了解和活用法則的認識。

四，因果性法則是反映客觀事物的因果的先後關聯。這法則表示任何事物必有一定的原因，任何原因也必然產生一定的結果。

五，因果法則是很重要的法則，在人類歷史上它有着很重要的地位，就在現在，我們在實踐工作當中，也常常要追求成功和失敗的原因，這樣使我們自己得到經驗和教訓。

六，但過去對於因果法則的了解，有幾點和現在不同的：

甲，非科學的、宗教的因果觀。如中國的因果報應的思想，這是把因果法則在形式上神秘化了。

乙，自然科學的機械的因果法則。把因果法則看做事物中間的外部的關係，即以爲因果法則就是一種事物的運動引起另一種事物的運動。這種因果法則在自然科學還在力學階段的時候，是最普遍的。它也反映了一些客觀真理，不像宗教因果觀的荒誕無稽，然而是有缺點的。

七，機械的因果法則的缺點：

甲，機械的因果法則是片面的，它常以爲一事物的發生常只有某一種原因，而且只看見外部的原因。其實任何事物都是內外的許多原因促成的。

乙，機械的因果觀常把因和果絕對分開來，其實只是在個別事件裏才可以這樣看，在事物的普遍聯繫裏，一種事物的原因同時就是另一種事物的結果，所以結局只有着互相關係的聯鎖。

八，怎樣能證明因果法則有客觀性？實踐可以證明。『人類的活動，有證明

因果法則的能力』，因為人的實踐可以造成一定的原因，由這原因產生一定的預期的結果時，就造成兩者的必然聯繫的表象。

九，辯證法並不否認事物的因果關係，但它對於因果法則有着更完全的了解。

甲，認識普通因果法則的片面性，任何因果法則都只能看做事物的普遍聯繫中的一環，一種原因常常只是事物發展的一個條件。

乙，注意因果的互相推移，在這一方面是原因，在另一方面却是結果。這自然不是要把因果混淆不分，在運動和聯繫中，發生積極作用的就是因，消極地被動的就是果。

丙，要分別基本的原因和助成的原因，在這一點上，原因的問題和條件的問題是有着同樣的意義。所以函數論也就是不能分清基本與助成原因的錯誤。

丁，基本的原因是什麼呢？首先是事物發展的根據，也就是事物的內部的原因。或內在的本質的矛盾。助成因就是一切的條件。

戊，助成的原因，並不是完全不重要的，本質的條件，就是對於事物的發展有決定意義的原因。這在墨子叫做「小故」：「有之不必然，無之必不然」事物的原因的完全的把握，就是至少要包含根據和本質的條件在內的。

十，目的性是與因果性對立的範疇。在因果性裏，結果是發生在原因之後，

而在目的性裏，結果却是預先規定了的目的。所以又要做「目的因」。

十一，目的性的存在，是在動植物和人類中間，但兩者的目的性是不同的；甲，動植物的目的性，表現在其有機體的構造適合於生存的目的上，動植物自己却沒有什麼主觀目的。

乙，人類的目的性，是表現在主觀上有預定目的和計劃的能力，任何人的活動都有着或大或小的目的和計劃。

十二，目的性和因果性的統一：兩者不是絕對對立的，目的性是世界物質發展到較高階段的產物，即在生物階段的產物。因此，因果性是基礎，而目的性却是世界的因果性和法則性的一定發展階段的特殊表現，例如：

甲，動植物界的目的性，就是生物進化自然淘汰的因果法則發展的結果。因為不適合於生存的有機體都不能不死滅，所以剩下來的都是適合於生存目的的了。

乙，人類生活的目的性，是在這樣的幾種情形下的因果性的表現：

(一) 人的行動目的決定，都有社會的客觀基礎，也就是客觀的原因所產生的結果，任何人的要求和目的都不是憑空產生的東西。這就是馬克思說的：「社會的存在決定社會的意識」。

(二) 人的目的如果和客觀現實發展的前途不一致，則這目的決不能實現，一定要被打消，也就是打消在因果法則裏。

(三) 即使目的和客觀現實發展一致，在努力求目的實現的時候，必須採取一定的方法、手段，而這手段，也必須是在於控制和利用着客觀事實本身的因果法則，才能有效。

這也證明目的性的實現也必須以因果性法則為基礎。

十三，誇大目的性的意義和否認目的性的存在，都是錯誤的。

甲，誇大目的性的意義，就是唯心論的觀點。這就是把世界看成依照預定的目的而創造的東西，也就是把精神看做世界的創造主。「英雄造時勢」，就是目的性的觀點在社會上的應用。

乙，否認目的性的存在，就是機械論。目的性在生物界明明存在，特別在人類社會中有很大作用，人的主觀的能動性，使人類能夠促進或延遲歷史的發展，都是目的性活動的結果，否認這一點，就成為機械的宿命論。

六 偶然性、必然性，必然與自由：

具備了一定的根據和條件，事物就在一定的法則方向上運動起來，法則在實際上的運動，不是單純的一個法則的必然運動，而是表現為偶然性和必然性的統一。

一，必然性就是事物發展的規律性的強制的傾向，或「一定要如此」的不可避免的方向。要了解一事物或過程是否有必然性，必須要先把把握兩點：

甲，事物或過程本身的規律性的認識：

乙，這規律發展所依據的根據和必要條件是否在客觀現實裏存在着。

二，必然性的認識與唯物論：唯物論承認事物各有客觀獨立的發展法則，所以也承認事物都有它自身的發展的必然性。但承認事物的必然性的不一定就是唯物論，因為宿命論也正是承認一種必然性，但這種必然性是唯心論的，神祕的東西。

三，偶然性是必然性的對立範疇，是使法則的發展發生動搖和偏差的傾向，是過程中間的「不一定要如此」的現象。

四，現實世界的事物發展是必然性和偶然性的統一。為什麼？因為現實事物中有着非常複雜地交互作用，沒有一樣事物能孤立發展，許多事物的發展過程互相交錯，就有了偶然性的發生。在這裏，任何一事物的發展都不能不在關聯、交錯、偏差，也即是在偶然性中發展着自己的必然法則。

五，必然性和偶然性的關係：

甲，必然性貫串在許多偶然性中，成為偶然性的基礎，人的認識必須在偶然性中看出必然性。

乙，偶然性是必然性的補充或它的表現形式，單獨的必然法則是不會在現實世界裏存在的。

丙，偶然性在發展中轉化為必然性，在發展的開始時候的事物，常只表現為偶然的。然而在發展中數量增加了以後，到一定的情形下就呈現出必然性來。又個別的事物常只表現為偶然的，大量的事物集合起來時，個別的偶然的偏差就互相抵消或平均化了，這樣也就看出必然性來。

從偶然中發現必然，必須要從大量的事物中去獲得，就是這樣的原因。

六，這樣，我們可以了解偶然性有以下的幾點意義：

甲，偶然性是事物的複雜聯繫的表現，複雜到使我們不容易把它的原因完全指明出來，甚至使人以為它是毫無來由的現象。

乙，偶然性在事物的发展中不是「本質的」東西，也就是沒有重要的決定作用的東西。在發展的進行中，某一偶然事件的有無，並不能給過程以根本的影響。

丙，但這不是說，偶然的東西對於必然性毫無作用，相反地，因為它是必然性的表現形式，所以就有很大作用，可以拖延或促進必然的過程，如天才英雄的出現，對於歷史的發展的影響，就是明證。

丁，在實踐的行動中，把握一切偶然的機會，是有很重要的意義，所謂「不

失時機」就是指偶然性的把握在推動必然發展過程上的重要性。

七，機械論對偶然性和必然性問題的曲解：機械論否認客觀世界裏的偶然性的存在，理由是：

甲，事物的發展是許多的原因所造成，沒有毫無原由的事件，凡是有原因的，就是必然的。

乙，我們所謂的偶然事件，只是我們不知道它的原因的事件，實際上它仍是必然的，偶然性的觀念的發生，只是由於我們的主觀的無知吧了。

八，機械論對偶然性的了解有什麼錯誤？

甲，根本的錯誤是在於把因果性和必然性的範疇混為一談。其實有原因不一定就是必然的。因為原因也有必然的原因和偶然的原因的分別。前者是決定一事物的規律性的原因，而後者則只是對規則性給與偏差的影響。

乙，完全否認偶然性的存在，表面上似乎抬高了必然性，而實際上却是降低了必然性，因為這是把必然性和偶然性混淆不分，也就是使我們不能夠把必然的規律性當做發展的本質的過程來把握，而要依靠無數偶然的條件了。

丙，機械論的這種必然性，其實是抽象的必然性，這種必然性和宿命論沒有分別。因為它不了解那通過一切偶然性而打開自己的道路的必然性，而只認為必然性是由無數的不可知的原因決定了的東西。

九，另一種曲解：把偶然性和必然性截然分作兩個東西，不把它看作對立的統一：

甲，這種觀點認為世界上的事物一部分是偶然的，另一部分是必然的，前者不是科學研究的範圍，只後者才為科學的規律所支配。如在中國還有人主張社會和人生的一切都是偶然，只有自然界才為必然規律所支配。

乙，這種觀念的錯誤在於不了解偶然和必然的辯證法關係，不了解科學的研究正是要從偶然中找到必然。

丙，如果說偶然的東西完全在科學的規律之外，那就是說，這些偶然的東西都是來源於超自然原因，結局就不能不把世界的一部分歸給迷信觀念去管轄了。

十，蘇聯的少數派唯心論也在另一種方式上把偶然和必然形式地分開了。他們以為必然性是內在的規律，而偶然性則是純粹外部的條件。這是不了解，就是事物的內部，也因為諸要素的互相影響而產生內部的偶然性。例如一社會的機體內，經濟的發展在文化、政治等各種影響上也就表現出各種偶然的形勢。

十一，必然與自由：自由是和必然性對立的範疇，但兩者可以從對立的統一上來把握：

甲，真正的現實的自由，不是絕對毫無拘束，或與必然性毫無關係的東西，而應該是：

(一) 依據客觀發展的必然法則而適當地規定自己的目的，這樣，目的就有實現的可能，這是自由的基礎。

(二) 應用客觀必然法則進行實踐活動，使目的實現出來。

乙，這樣，要獲得自由，就必須：

(一) 認識必然性；

(二) 利用必然法則以支配和征服必然。

這就是恩格斯說的：意志自由「是對於本身和外界自然的支配，這種支配是根據於自然必然性的認識之上的」。(「反杜林論」)

丙，這樣，自由並不是絕對否定了必然，相反地，自由是包含着必然性的，違反必然性，也就不會有自由，這是兩者的互相滲透。

丁，這樣的自由，如恩格斯所說：「必定是歷史的產物」。因為人類對於必然的認識和支配，是在歷史的實踐中發展和提高起來的。

認識必然和支配必然是由「必然轉化為自由」的過程，人類在發展中，最後達到能夠充分支配必然性的時候，人的行動就和必然的發展一致了，這又是由「自由轉化為必然」。

戊，僅僅認識必然，不進一步支配必然、改造必然，不能成爲實際的自由，自由是以認識和實踐的一致爲前提的。

己，把自由和必然形而上地分開，就有兩種錯誤的偏向：

(一)，把自由看做毫無拘束，隨心所欲的意義，這是唯心論的了解，這種自由實際上不會有的。

(二)，把必然看做自由的絕對否定，忽視了人對於必然性的能動作用，就是機械論，也就是「絕對客觀主義」，這也就是和宿命論一類的思想。

七 可能性和現實性

在把握了必然性之後，就可以研究可能性和現實性的問題了，因為：

一，現實性是什麼？現實性就是「在發展中表現為必然性的東西」。必然的東西，一定可以成為現實的，反之，沒有必然性的東西，也就沒有現實性。

二，這樣的現實性，一定是客觀的、具體的、內容豐富的東西，現實性的範疇，包括客觀世界的許多發展要素的總體。所以，

甲，認識現實，就是要認識具體的真理，就是要從一切方面來認識事物，認識一切要素的總體。

乙，現實性的範疇是具體的，包括着以前的一切範疇，以前的一切範疇，都只是反映着現實性發展的各要素，各階段。

丙，直接存在的，現成的東西都有現實性嗎？答覆是否定的。因為眼前直接看見的東西只是眼前的存在物，在發展中不一定都能成爲必然性的存在，如現存的不良社會制度，終於要被推翻，所以它就不是現實的。「存在是直接的，存在還不是現實的」，這是列寧在「哲學筆記」上摘引的黑格爾的名言。

丁，爲什麼直接存在的東西不一定是現實的？因爲它只是現實性的一方面，它在發展中要轉化爲其他方面。所以單獨直接的、個別的存在，不會成爲現實性，但也並不是和現實性完全無關的，因爲現實性也不外是許多方面和要素的總體。

三，人類的實踐活動，在現實性的認識上是一個重要的要素，只有在實踐的基礎上，人才能夠證明他的認識是否和客觀現實一致，所以列寧說：「實踐是比（理論的）認識更高級的，因爲實踐不但有普遍性的實價，而且有現實性的實價。」

四，什麼是可能性？可能性就是在發展中會成爲現實性，而在眼前還沒有作爲必然性展開來的東西。例如抗戰的最後勝利，在現在就只是一種可能性。

甲，可能性與現實性是統一的，真正的可能性都一定會轉化爲現實性，不能成爲現實性而空談可能，那就是抽象的可能性。但辯證法唯物論所要把握的是實在的可能性，而非抽象的可能性。

乙，什麼是抽象的可能性？就是沒有客觀的根據，只憑一些個別的條件，主觀地構想出來的可能性。如汪精衛依據一篇近衛的聲明，說帝國主義的日本有停止侵略，成爲中國的好朋友的可能之類。

丙，什麼是實在的可能性？就是已經具備着成爲現實性的客觀根據的可能性。

丁，實在的可能性之所以只是可能性，就因爲它雖有了根據，却還沒有足夠的條件，不能就成爲必然性展開起來。

五，可能性不是現實性，是由於可能性本身是矛盾的。任何事物在發展中都有幾種可能性並存着，因爲：

甲，任何事物或過程的根據都是矛盾的，多方面的，根據的多方面性就決定了可能性的多重性。例如抗戰的可能前途，不只一個，是誰也知道的，因爲抗戰發展的根據是敵我的對立。

乙，要使一種可能性成爲現實，必須讓它獲得實現的條件，並克服了其他的
可能性。

丙，在各種可能性中，有比較佔優勢的主導的可能性，有非主導的可能性，這要看它們的根據是不是在現實事物中必然存在來決定的。如堅持抗戰的可能性，就是強有力的優勢的方面，因爲堅持抗戰的根據，在敵人的瘋狂進攻之下，

是必然地存在着的。但非主導的可能性，在改變了的條件下，也會轉化為主導的可能性。例如倘若統一戰線不鞏固，甚至破裂，那妥協的可能性就會抬頭起來。

六，這樣，要把可能性轉化爲現實性，必然有三個要素：

甲，對象的存在，在這對象中有着由可能性轉變爲現實性的根據。

乙，必要的條件的存在。

丙，運動。要造成一定條件，克服其他可能性而使一種可能性實現，需要運動。在人類社會裏就是在一定任務下的實踐的行動，就是植物也要在運動中追求生長的順利條件，克服困難條件。就這一點來說，可以證明人的努力對於可能性的實現是有很大作用的。

討論問題：

- 1 什麼是事物的本質，它和現象的關係怎樣？
- 2 怎從現象的研究中去把握事物的本質？
- 3 抗戰最後勝利的根據是什麼，條件是什麼？
- 4 舉中國抗戰中的例子說明各種條件（內的、外的、主觀的、客觀的……等等）。
- 5 形式與內容的關係怎樣？
- 6 抗戰工作中活用各種形式的例子，舉出來作爲說明。
- 7 法則性是什麼？它的矛盾在那裏？
- 8 因果性的意義是什麼，辯證法唯物論所了解的因果性與舊的因果觀有那些不同？

- 9 目的性與因果性的關係？
- 10 必然性和偶然性的關係？舉例說明。
- 11 自由和必然的同一性在那裏？
- 12 怎樣才是現實性？
- 13 抽象的可能性和實在的可能性有何不同，試舉抗戰中的事例來說明？
- 14 怎樣才能使可能性轉變為現實性，用怎樣爭取最後勝利來做說明的例子。

參考書：

- 「社會學大綱」(第三章，第三節)
- 「新哲學大綱」(第七章，第四至九節)
- 「辯證法唯物論教程」(第四至五章)
- 「辯證唯物論與史的唯物論」(第四章，四至九節)

10752333



中華民國玖拾伍年陸月壹日 購買

國家圖書館



003046246



U17