

#10

232312



# 辯證法的唯物論

伏爾佛遜著

林超真譯



上海  
滙濱書局



# 辯證法的唯物論

伏爾佛遜著。林超真譯



上 海  
滬濱書局出版

1930

1930 4 9 日付排

1930 5 8 日出版

1—2000册



01—022

精裝實價一元三角

平裝實價一元

## 辯證法的唯物論目次

馬克思以前唯物論的發展……  
…………… 3—82

- 第一章 古代的唯物論…………… 3—30
- 第二章 中古時代的反唯物論……………31—44
- 第三章 唯物論的復興……………45—82
- 第四章 十八世紀唯物論…………… 83—144
- 第五章 從玄學的唯物論到辯證法的……  
唯物論……………145—182

366334

---

**下編 馬克思的學說**.....185—347

- 第一章 馬克思學說的社會前提**.....185—196
- 第二章 馬克思主義的認識論**.....197—216
- 第三章 辯證法**.....217—246
- 第四章 有定論**.....247—260
- 第五章 從唯心史觀到唯物史觀**.....261—272
- 第六章 生產力**.....273—284
- 第七章 基礎的築物**.....285—300
- 第八章 主觀與歷史過程**.....301—322
- 第九章 階級與階級鬥爭**.....323—374

# 上 編

馬克司以前唯物論的發展



# 第一章

## 古代的唯物論

研究唯物論發展歷史的著名學者，朗格(Frederic Albert Lange)，說：自從有了哲學就有唯物論。事實上，我們在古代正當哲學開始產生時候，就已經可以看見唯物論思想的萌芽。

交換關係的發達和生產的進步，使古代的人的思想離開傳統所造成的宗教智識，而去尋求那建立在理智之上而非在信仰之上的新的實際重要的智識。就是在神學的思想之外，發現出科學的思想。要衝破那宗教用以束縛人類好奇心的狹隘藩





難，要跨過那神學所不允許跨過的神聖界限去尋求因果。於是產生出不受宗教束縛的智識——哲學科學的智識。這個時代——亞里士多德(Aristote)以前的時代——的哲學，與後來人所稱說的哲學，是有很大的區別的。這樣說是不會錯的，即：在哲學發展上最初幼稚時代，人類在其從安能的宗教解放出來之過程中所得整個的實際的世界觀，就是哲學，僅僅在這個世界觀成立以後，才開始產生各種部門的智識，終於造成獨立專門的科學：天文學，物理學，幾何學等。最初，所有這些科學都一同包孕在哲學——“科學的母親”——胎內，

如果上面說過：在哲學初生時候就有唯物論的萌芽；那麼，現在應該說：在哲學初生時候，哲學思想中的唯物論祇有相對的意義。在這個時候，哲學上既然未曾普遍的提出意識對實在關係的問題，則這非時候的哲學就不是近代用語意義的唯物論哲學。這個時候的唯物論就祇歸結於現象的物質化，即以某種物質原素解釋各種現象，即認為

各種現象的發生是某種物質原素變化之結果，而要尋求這個原素。

在哲學初生時候，古代希臘哲學所謂伊奧尼學派（Ecole Ionienne）就已經有從事於這種解釋之企圖。

這種企圖發生於紀元前六世紀之希臘的伊奧尼殖民地，絕不是一件偶然的事，伊奧尼殖民地地位在希臘國家的東方邊界，有聯絡希臘和東方諸國交通的作用。伊奧尼殖民地乃長從伊蘭印度及其他東方開化諸國到歐洲去所必經的商業道路之總樞紐。伊奧尼殖民地以羣島的地勢與埃及聯繫起來，與埃及間的貿易往來十分興盛，而受埃及文化的影響也是十分顯著的。這裏發生許多巨大的商業中心，主要的就米勒特（Milet）和以弗所（Ephese）；這些商業中心星羅棋布於小亞細亞海岸。這裏，在小亞細亞諸城市中，古代思想首先發生一種企圖：要從宗教傳統的權威底下解放出來，要將對於世界現象之神學的解釋撇開而代之以那立

足在直接觀察自然界所得智識上面的另一種解釋，——這是毫不足為怪的。這裏，在伊奧尼殖民地，比較在希臘國家其他地方，宗教傳統先被破除，而思想先走上獨立研究的道路，——那時的研究主要的是在有關於商業的範圍裏，因為商業是那時伊奧尼殖民地一切生活的中心，離開宗教傳統道路之伊奧尼人的思想，就開始創立實際的世界觀。這個世界觀是為滿足日常要求的，是為促進各國間的交通往來，計量各國間的距離，預測天時的變化等的。這些智識隨後就形成專門科學：天文學，幾何學，物理學，氣象學及其他科學；但在那個時代，則造成哲學。這些智識本由滿足實際需要而產生的，結果遂造成宗教傳統以外的新的世界觀——解釋世界的起原及其組織。哲學就是這樣產出時來。“哲學產生的那一天，就是人類思想不願拿神話中幻想的神來解釋自然界而開始拿永久的力，永久的理性或——拿專門的術語來說——根本的原質和原因來解釋一切事物的那一天。”（魏

伯爾——Alfred Weber的歐洲哲學史。)

哲學一經產生出來，就開始研究一個問題：自然界中一切事物的原質是甚麼，宇宙的基本原質是甚麼。伊粵尼的思想家，他們祇要想拿某一種原則來解釋他們所觀察的宇宙各種現象，這個問題必然就提出於他們面前。水能夠結成冰，又能夠化為汽。銀能夠溶解，能夠由堅硬不動的固體，變成流動的液體。同一種物體變了起來，可以成為完全不同的形式，表面看似乎彼此之間絲毫沒有關係的。似乎也有一種物體，基本物體，為宇宙的各種表面現象之基礎，——這種物體各種各式的變化就造成世界各種各式的現象，這個基本物體，基本物質，必定具有自動的本能，由此本能財產生出一切生物；因此，這個基本物質乃是有生機的。於是產生伊粵尼思想家的認為物質具有生機并含有動的本能的一種見解，即所謂物活論 (Hylozoisme) o (註)

(註)這個名詞是由希臘文Hylō(物質)和zōē(生命)二字

一切伊粵尼哲學家的觀點都是物活論的觀點：他們都拿某種認為有生機的物质，作為構成整個世界基礎之一種基本物體，“人們所要尋求的基本物質，不僅是簡單的流動的和容易變化的物質，而且是能夠作為解釋有機的和心理的生命之原則的物質。”漢文亞林——Hans von Arnim的古代歐洲哲學。）某幾個哲學家（泰列斯——Thales）認為這個基本物質是水，某幾個哲學家（安那克西門——Anaximenes）認為是空氣，某幾個哲學家（黑拉克里特——Heracrite）又認為是火。

我們已經知道：古代的人的哲學思想之最初萌芽，是以各種方式解答一切現象之基本物質的問題。在這點，伊粵尼自然哲學家的所有假設，都是唯物論的假設。他們每一個人都要尋求那能夠解釋宇宙的起原和結構的基本物質，即為世界一切現象之基礎的世界本質。

伊粵尼人的假設，形成了一些個別的部分的

合成物。（原註）

理論，但未形成哲學體系。古表哲學之第一個唯物論的體系，到了伊奧尼哲學家以後一個世紀，才造成功；而這個體系是與德謨克里特 (Democrite) 的名字不能分離的。

德謨克里特生於紀元前第五世紀中葉，他的學說明顯反映伊奧尼殖民地的商業生活；這種商業生活，從前也就產生伊奧尼思想家的自然哲學。德謨克里特的故鄉，亞卜德爾 (Abdere)，乃是伊奧尼殖民地最熱鬧的商業區之一。德謨克里特自己也就一個大商人，他經商遠出周遊無數的國家；他至旅行途中，從直接觀察自然界所得智識以及從各開化民族所得智識，都極豐富。德謨克里特自己說：“所有與我同時的人都未曾像我旅行得那樣遠，我研究過最遠融的地方，到過氣候最複雜的國土并求教過於最有經驗和最聰明的人。”(註) 德謨克里特所有豐富的自然科學智識和技術經驗之結

(註) 拉茨 (Branhe) 所著哲學思想之發展中所引用的。

(原註)

果，就是他所創立的原子論。(註)

原子論從這一根本點出發：即認為物體無所謂發生和消滅，而性質是不能變化的。我們祇在表面上看見物體發生和消滅，看見性質變化。事實上，祇有物質原素的分離和結合，或其結合體的變化。這些原素是無窮小而不可再分割的單位——就是原兒 (atom)。各個原子之化學成分是完全一致的，但其大小，狀態和形式則有無窮的差異。原子之最顯著的特性，就是其本性上就具有永久活動的能力。因子的活動是必然而然的，而非有一定的目的。

原子論除了指出原子存在這一點以外，還有第二個根本點，即認為有真空存在。唯有拿真空才能解釋活動，因為在充實的空間中央沒有而且也

---

(註)有些人認為原子論之創立者乃是柳西卜 (Leucippe,)

他的著作現已失傳。有幾個哲學家如蔡勒爾 (Eduard Zeller) 以為德謨克里特不過在柳西卜所創立的理論中加入若干部份自然科學智識而已。(原註)

不能夠有任何的活動。沒有真空，就不能有複雜的物體。

德謨克里特的根本理論約可分為底下幾點：

(一)從無之中不能生出有；已存的事物不能消滅。

一切變化不是別的，祇是分子的結合和分離。

(二)一切都不是偶然的，一切都有某種根據，都是必然的。

(三)除了原子和真空之外，別沒有甚麼；其他一切都祇是幻景。

(四)原子的數量是無窮的，其形式的差異也是無窮的。在穿過無窮空間之永久的降落中，較大的原子降落得更快，就壓迫較小的原子；因此就發生側面的運動和渦漩的運動，這就是形成世界的發端。無量數的世界一個個聯袂接踵形成起來，隨後又消滅下去。



(五) 物體間的差別，是由於其原子數量，大小，形式和順序不同；原子間是沒有性質上的差別的，原子中沒有任何“內在狀態”；原子間祇是互相迫壓互相碰撞。

(六) 靈魂是由稀薄的脆弱的圓滑的原子所構成，彷彿就像火的原子一樣。這些最靈活的原子及其活動，進入於形體中，就造成一切生命的現象。(註)

德謨克里特是哲學家們研究我們的感官認識之本性問題的第一個人。他宣布感覺是我們的認識之唯一源泉，他指出我們的思想沒有一點不是先經過感官而來的。思想不過是反映我們從外界得來的印象。

以上便是德謨克里特所創立之原子論的唯物論之要點。

在這個理論中 有很多薄弱的論點，隨後給自

---

(註)引自朗格的唯物論中。(原註)

然科學思想發展所推翻；在這個理論中，也有顯然幼稚簡單而現在不能在哲學體系中佔據任何位置的一些論點。

但德謨克里特理論之歷史的意義，還是偉大的。古代思想家最初崛起反對那建立在聖跡幻想和宗教傳統之上的世界觀，德謨克里特就是其中的一人。他宣布：思想和感覺，是與原子活動有關聯的物質的過程。他以革命的勇氣（當時還沒有正確的科學）拿以物質規律代替超自然主宰之唯物論的原子論體系，去對抗他同時人的原始的唯心論觀點。

唯物論的原子論，在歐洲科學發展上，有重大的作用。這點，即使誠心反對唯物論的人，也應該承認的。“原子論在世界觀的歷史上佔有極重要的位置；——可以說：這是古代遺傳給歐洲新思想之最豐富觀念中的一個，而從文藝復興時代以來的歐洲新思想對於人類精神又有極強大的影響。”（托盧伯茨基——Troubetsky 的古代哲學史講

義)

德謨克里特立下了天才的假設，關於世界之起原和組織。德謨克里特之後二十個世紀，“唯物論哲學之復興者”培根 (Francois Bacon de A'erulam) 宣布德謨克里特的哲學體系乃是新時代科學哲學思想之出發點，——這并非偶然的。德謨克里特的哲學體系雖然是天才的假設，但終於祇是假設而已，而不能超出假設以上，——這也是原因的。那時代的哲學是自然哲學，即想以自然現象來解釋世界。這種哲學，在其解釋中，當然不能超過那時代的人所有自然界智識的範圍。這種智識又是受那時代生產力狀況所限制的。祇有生產力發展，哲學才能在唯物論道路上更向前進。為此，至少還需要再過一個世紀。

德謨克里特之後，發展唯物論思想之古代哲學家，就要算厄比鳩 (Epicure)。他生於紀元前三四一年。他的職業是學校教師，他在青年時代就讀過德謨克里特的著作，受了德謨克里特學說強大

的影響。說到這兩位哲學家，這裏須得指出二人所處的二個時代間有何種巨大的差異。德謨克里特處在希臘哲學的最初時期，那時希臘國家的權力剛纔成熟，希臘的文化正在開展。厄比鳩則處在希臘民族分崩離析時期，那時在東方半天才半瘋狂的馬其頓青年<sup>(註)</sup>正如明星一樣的上昇。在厄比鳩以前就已經有許多哲學學派，她們提出并解決的問題不僅是關於宇宙的問題而且是關於人生的問題，他們由客觀走到主觀來，他們宣布人是“物的尺度”。

厄比鳩的哲學成熟於希臘歷史上的危急時期，於希臘民族分崩離析的那幾年。當國家處在嚴重變故時候，社會生活中自然要發現出一種潮流，離開殘破不堪的外界生活而隱匿於個人孤獨的內部生活，并在此中尋求幸福和快樂。哲學不能夠不反映這種時代潮流。這種潮流已經部分的表現在

<sup>(註)</sup>指有名的亞歷山大大帝(Alexandre le Grand)

(譯註)

懷疑派哲學上面，但在厄比鳩學說上面才明顯而確定的表現出來。

厄比鳩要解釋個人孤立的理由，要發揮隱居避世的學說，要承認各人有對於自己內部幸福的權利，有“自樂其樂”的權利。爲此，他就去從前代哲學遺產中尋找一種能夠幫助他達到預定目的的哲學體系，以爲根據。這種哲學體系就是德謨克里特學說及其原子論的創世說。德謨克里特的原子論的唯物論給了厄比鳩一個基礎，厄比鳩就在這個基礎上面建立他的適合當時社會需要的倫理觀。在厄比鳩看來，原子正是孤立的個人之象徵。

德謨克里特的物理学，幫助厄比鳩去建立倫理觀，這種倫理觀要解除人類對於神靈的恐怖并給予人類以由精神安寧所得來的幸福。

厄比鳩的自然科學觀點，根本上是與德謨克里特的學說一致的。(註) 厄比鳩與其唯物論的前

(註) 厄比鳩很久被人看做僅僅是使德謨克里特自然哲學通俗化的一個學者。馬克思在其少年時博士考試論

跟德謨克里特一樣，也是將他的體系建立在原子和真空二原則上面。他指出一切存在的事物都有形體，祇有真空無形體。原子是永久活動不息的。原子依一定的形態而結合而分離，就造成了我們在宇宙間所看見的各種各樣的形式。

厄比鳩的根本，原則是採取自德謨克里特的，但他却加以許多實質的修正。德謨克里特學說的重心是在說明原子之物質的存在，厄比鳩學說的重心則在說明原子的形式。此外，德謨克里特認為原子在真空中降落時候，其重量不同以致降落的速度也不同，因此就發生衝突。厄比鳩則丟棄這種見解。他宣布說：在真空中降落時候，重量是沒有絲毫作用的；一切原子都是以同樣的速度活動於真空中，因此如果原子間發生衝突，那是由於某個特殊原因。這個特殊原因是什麼？厄比鳩認為：原

---

文中才第一次指出這二個思想家對於自然界觀點間的三大差別。萊勃爾也指出厄比鳩對於許多問題有獨創的見解。(見註)

子的降落并不像德謨克里特所說是按照垂直方向的。不按垂直方向降落的原子，必然要相遇於交叉的道途中，這裏就發生衝突和碰撞。

德謨克里特的自然哲學幫助厄比鳩發展其倫理觀。這個倫理觀就使厄比鳩學說得到偉大的歷史意義。“當時一切反對神祕論的和反對愚民論的本能和原素，就在這裏(註)找得其最自然的靠點和中心。”(岡伯爾斯——Henri Gomperz的希臘哲學家的人生觀)

厄比鳩將人的一切心理現象看做是物質實體的表現。於是認為人的靈魂是由無數原子構成的，這些原子散佈於人身各處，但形成一個整個物體，人心就是這個物體的中心點。人的意識之一切現象不是別的，祇是構成靈魂的原子團之一定的活動而已。厄比鳩將靈魂物質化，於是就推翻了古代的人對超自然物的信仰之一種基本根據。但厄比鳩對於靈魂本質的見解，自然還未曾完盡物理

(註)參厄比鳩學說。(譯註)

的世界觀之功用，因為照這種世界觀看來，則“一切神祕的聖跡的超絕的宗教的超感覺的和目的論的事物，都無存在之餘地。”文德朋——Wilhelm Windelband的古代哲學史)

這個世界觀之根本任務，就在打破對於神靈之神祕的信仰；厄比鳩的批評的唯物論思想之尖鋒，正是朝着古代迷信心理這一中心點打擊的。厄比鳩詰問他的同時人說：神靈創造世界嗎？可是，你們試看一看那充滿全世界的罪惡，難道神靈的創造物應該如此嗎？死，重病，一切患難和不幸，各種天災（冰雹，颶風，雷雨，不能住人的冰天雪地，烈日焚炙的沙漠），——難道神靈所造成的世界應該如此嗎？祇有拿原子和真空來機械的解釋世界，我們才能瞭解世界。讓神靈居住在世界外的空間罷，這不干我們的事。人類祇應該克服自己的“宗教迷信”，解除其對於神靈之迷信的恐怖并立足在世上一切事物自然規律性的觀點上面。

那時還打破一種足使人類徬徨失措的可怖的



迷信，即對於靈魂不滅的迷信及與此有關的對於“死”的恐怖。

即使當我們這個時候，在人類技術對於自然界已有偉大勝利而人類思想也久已走上科學的唯物論道路而前進的時代，“死”的問題也時常束縛人類的理性，使之屈服的神秘、荒誕和“他生”觀念的權威之下。於此可以想見：“死”的思想必然以何等大力支配古代人類的頭腦；而在認為死後得從地上的世界走到地下的世界——地獄去，即走到地獄鬼卒惡魔和毒龍的統治去這一種象想之下，古代人類必然受何種神祕的恐怖所威嚇。

厄比鳩的批評的思想，以其本有的唯物論的嚴肅態度，企圖解除人類對於“死”的迷信。靈魂是物質的，因此是身體的一部分。人類對於“死”的恐怖，是根據於死後還能存在的像想，認為死後靈魂還有知覺。我們像想死人毀爛了臭腐了被蟲蟻蠶食了，但他還有知覺。應該明白：人死了，知覺也隨之消滅，任何不朽的東西都不能存在。

因此對於“死”的恐怖也就消滅了。我們要將“死”看作無足重輕的事情。當我們在的時候，是沒有“死”的，當“死”出現的時候，我們已經不在了。我們與“死”是避而不能相見的；對於“死”的恐怖是幻想而不合理的。

在厄比鳩看來，對於“死”的恐怖如果消滅，則到我們生存的目的即幸福去道路上之最後的障礙物也就剷除了。人的幸福，就在於善能超越惡。最高的善就是快樂，就是一切生物（連人類在內）所趨向的快樂。人所得的一切快樂，本身就是善；人所受的一切痛苦，本身就是惡。最大的快樂是精神的快樂；這種快樂是持久的，是伸張於過去和未來的，是使我們靈魂得到安寧并處於愉快的均衡狀態的。其次是肉體的快樂；這種快樂是暫時的，是時常惹起相反現象的：譬如歡樂過度之後就發生苦痛。幸福就是不斷的愉快，智慧和聰敏。讓各個個人個別的自利的造成自己私人的幸福罷，祇有這樣才能造成社會的幸福。參加社會的生活，是得

不到幸福的。

我們在上面已經說過：厄比鳩的學說必然正適合於當時社會要求。在希臘文化衰落及由此引起社會聯繫崩潰的一個時代，厄比鳩將其哲學體系建立在前代遺下的原子論的唯物論上面，而提出一句哲學的格言：“自樂其樂罷！”

德謨克里特和厄比鳩是近代唯物論的先祖。他們的哲學體系合孕着一些原始形式的思想，這些思想經過一千年以後，就成為科學的唯物論之一部分的基礎。拿墨林格 (Franz Mehring) 的說(註)來說：後代的人，在唯心論世界觀影響底下，對於這二位哲學家加以惡毒的侮謔；這種世界觀，說到唯物論世界觀時，永遠認為是一種異端，而加以惡毒的名稱。這種情形，對於厄比鳩尤為明顯，厄比鳩的學說在隨後幾個時代被人殘毀至面目模糊不能認識，其哲學體系也被人曲解成為笑話。

希臘的統治瓦解以後，世界霸權便轉移到羅

(註)見馬克和恩格斯選著中墨林格所寫的專言。(參註)

馬去。羅馬成爲世界文化的新中樞。唯物論世界觀在希臘發根生芽，但在這裏却得不到優良的條件以便長成。朗格說：“古代各民族中沒有一個民族像羅馬民族那樣的排斥唯物論觀點。羅馬的宗教深深立足在迷信上面，羅馬的一切國家生活都充滿了迷信的色彩。傳統下來的風俗習慣，被人堅定誠敬的遵守着；羅馬人對於藝術和科學是少有興趣的，尤其對於自然本性的深刻研究。生活的實際傾一超過於其他一切，但這個傾向并不是唯物論的，而完全是唯心論的。”（朗格——唯物論史）但自從戰勝漢尼巴爾 Hannibal（註）以來，羅馬就已經成爲世界的中心，成爲古代各種文化的焦點；羅馬兼併其他民族，自己也受其他民族同化的影響，尤其受希臘文化的影響，希臘文化影響中最重要原素之一就是希臘哲學。那時正當羅馬內部經濟矛盾劇烈至極度的時代（紀元前第二世紀之初）本

（註）漢尼巴爾是古代迦太基（、arthage）的名將。屢次戰

敗羅馬人，最後爲羅馬人所敗。（譯註）

爲民族經濟根本形式的小農地制度，正趨於消滅，而大農莊(Latifundia)的生產代之而興。在大農莊基礎之上就發展大工業和大規模農村經濟。商業擴張至極廣大的範圍，使羅馬與當時世界上最僻遠地方也聯繫起來，貨幣經濟和銀行事業也都發展。上層的蓄奴主人，極力渴望利潤，奢侈和享樂。

這正是唯物論思想從希臘輸入羅馬之歷史的時候。這個唯物論思想投身於羅馬國家舞台上所發生的階級衝突之漩渦裏面，遂被統治階級所佔據，而成爲擁護統治階級實際傾向之思想上的工具。羅馬統治階級曲解并殘毀厄比鳩的學說，使之適應於自己的目的，同時就將厄比鳩主義作爲掩護其對於肉體享樂的狂熱渴望之盾牌。“厄比鳩主義”這個名詞本來應當代示希臘大思想家的哲學體系，但從那時起反變成爲一切醜惡卑劣的肉體享樂之代名詞。

那時，紀元前一世紀，羅馬最著名的詩人中有

一個詩人，魯克列斯(Tit Lucrece Carr)，他生於紀元前九九年，死於五五年，他却認為厄比鳩是以革命的勇氣反抗傳統和破除迷信的思想家，因此他擔負起在其同時人面前開發厄比鳩的真正觀點之責任。魯克列斯自己說他“將厄比鳩學說的一切金言都搜集起來，厄比鳩的光芒被其他一切聖哲所遮掩了，就像太陽的光芒被衆星所遮掩一樣。”

魯克列斯認為厄比鳩的最大功績，就是他的反對當時人宗教迷信的鬥爭。魯克列斯狂熱的崇拜厄比鳩，他說：那時世上人的生活正呻吟窒息於宗教高壓之下，宗教則昂首天上并以死的恐怖來恐嚇世人，——在這個時候，希臘一個世俗男子破天荒第一次敢於平視宗教并反對宗教；無論是神靈或雷電的恐嚇都不能使他屈服：所有這些恐嚇反更提高他的精神上的勇氣，他就是第一個立志要敲開自然界堅固的大門。

魯克列斯的根本著作是一篇教誨式的詩篇：詠物性詩 (Dererum natura)。這個詩篇就是“敲

開自然界堅固大門”的企圖，——使用德謨克里特和厄比鳩的工具即唯物論哲學，當迷信的人類面前，以敲開自然界的大門。

魯克列斯認為要達到自己的目的，首先必須摧毀宗教，因為宗教是永久拿上天降罰來恐嚇人類并以此壓迫個人自由的。魯克列斯宣布宗教是一切種種罪惡之源泉，他并拿那建立在唯物論原子論基礎上面的創世說來對抗那神靈創造世界的宗教傳說。

整個世界都是人目所不能見的原子之活動，這種原子，魯克列斯就稱之為 *principia rerum* (原物)。一切形體都是由這些 *Principia rerum* 依一定方式互相結合分離或發炎而成的。我們不能恰切看見形體的這種形成和毀滅的過程，正如我們不能看見在太陽底下曬衣服時水點的消失以及人足所踐踏的道路上灰塵的消失一樣。原子的根本形式，其數量是有限制的，但原子則多至無限。原子的各種結合就形成各種各式的無數形體，正

如同樣的一些音母依各種方式的配合能成爲各種不同的字句一對。魯克列斯建立下一種思想，認爲在廣大的時間和空間距離中，形成和消滅的世界是異常之多的。他認爲在人目所能見的世界之外，還有異常之多的世界，有些形成起來，有些消滅下去，即處在不斷的發生和毀滅之中。祇要記起古代的人眼光的狹小，就可明白魯克列斯這個思想對於當時是怎樣的一個革命的思想。

他尖刻的和兇厲的嘲笑神話的自然界觀，攻擊無益的和偽造的對於死的恐怖，揭破當時人爲神與所三亂之頭腦中一切秘密的障幕。他也曾鎮靜而合乎理性的去分析性慾。他不崇拜性慾，不欣羨性慾，不將性慾看作是人的靈魂之神聖的原素；但同時他也不將性慾看做是魔鬼的誘惑，以爲必須用各種方法來壓抑性慾。他對於性慾取唯物論的自然科學的態度，推翻那認爲性慾是“善”或“惡”的一切觀點。朗格說得很對，他說：我們讀魯克列斯的著作到這些地方，忘記了他是奧古斯特



(Auguste) 時代的羅馬人，而要彷彿覺得他是十八世紀一個唯理論者了。

魯克列斯的唯物論世界觀，也表現在他對於人類社會發展問題的見解。他在其所著詩篇中，很明白的並差不多近於事實的描寫人類發展的第一階段。社會的出現，私產制，法律，藝術的發生等。我們摘譯這篇詩篇中描寫這種情形的若干詩句如下：

太陽不斷的繼續旋轉，  
人類過流浪生活，像野獸一樣。  
那時沒有強壯農夫來使用鋤犁，  
因為誰也不會拿鐵器種地，  
也不會在地上培植新的樹苗，  
更不會從高樹砍下舊的枝條。  
日曝和雨潤，五穀自己長成，  
大家心中歡喜說是天賜，互相慶幸。  
人們絕不顧慮到社會的秩序，  
也用不看道德和法律保護自己，

各人全靠自己勞動。  
 同時又能保持生命與健康。  
 男女由愛神撮合幽會在深密的樹林，  
 他們幽會或由相互的愛情，  
 或由男子暴力相迫，色情相誘，  
 或貪橡實櫻桃生梨以為報酬。

.....

自然界推動口舌發出各種音聲，  
 以便必要時候說出無件的名稱。  
 隨後城市建立起來：為要自衛  
 並避難，國王更設立各種砲臺。  
 牲畜和田地，大家拿取來分。  
 誰有力量，誰有面子，誰更聰明，  
 誰就可以分得更大的部分  
 從此以後，就成立私產，就寶貴黃金。

.....

船舶，耕地，房屋和法律，  
 衣服，軍器，道路及其他事物，

以及一切生活上的美妙和快樂：  
唱歌，圖畫，詩詞，彫刻無美不足，  
這些都發生於人的好奇或需要，  
一步一步又變成更加良好。  
各物如此逐漸普遍全世界，  
這是人的理性創造出來。  
一件件事物都有了意義，  
最高天才的人就得到藝術的名譽。

從上面所摘譯的好幾段詩句看來，我們就可明白知道：魯克列斯對於社會生活的見解，遠超過其同時人的水平線之上；他的同時人的思想，那時正沉溺在神學的，幻想的和唯心論的深坑裏面。

魯克列斯結束了唯物論世界觀發展上的第一個階段，建立在奴隸經濟制度之上的古代文化，癱瘓了生產力使之不能發展以後，本身也必然趨於崩潰。希臘羅馬文明滅亡了，同時我們在古代所看見的唯物論的蓓蕾也被摧毀殆盡。中古代時開始，並帶來綿延好幾世紀的反唯物論的反動。

## 第二章

### 中古時代的反唯物論

唯物論思想輸入羅馬的時代，是絕不適宜於這種思想繁榮發展的一個時代。我們在上面已經說過：厄比鳩的學說被社會上層寄生分子所篡取去，這些分子的生活，在羅馬經濟解體時代，是一條連續不斷的歡樂鎖鍊，其中每一次歡樂比起上一次歡樂祇有過之而無不及。考茨基 (Karl Kautsky) 形容得很對。他說：羅馬帝國的就治階級祇有一種社會機能即談樂，他們企圖利用厄比鳩學說來說明他們的這種機能是對的，爲此目的，他們

就將厄比鳩學說塗抹竄改至於不可認識的狀態，至於成爲這個學說的反面。厄比鳩哲學體系的真面目，甚至魯克列斯所反映的那種面目，是不能在崩潰期的羅馬社會條件中得到迴聲的，而且確實也未嘗得過迴聲。

社會中祇有滿意當時社會制度而要於此中找得精神安寧的那些分子，才能將厄比鳩的唯物論當作自己的思想。當時在處於牲畜地位之幾百萬奴隸中，在寄生分子即流氓無產階級中，在被壓的農民和佃戶中，總而言之即在羅馬帝國各種被剝削者階級中，自然是沒有這種分子的；但在剝削者階級中，也沒有這種分子，他們由貴族家庭出身并在不斷的狂歡極樂中消磨他們的健康，像這種人也是不願意去思索：究竟在物質世界之外是否有任何其他世界的問題。社會的需要要求哲學，或者鄙棄一切現實世界，或者希望別個更好的世界。前者造成斯多伊主義(Stoicisme)，後者造成柏拉圖主義(Platonisme)，——這二種哲學支配了崩潰

期的羅馬的精神并從基督教反映出來。

基督教初興時本為被壓迫者，被凌侮者，現役的奴隸和已解放的奴隸之宗教，灌輸給羣衆以一種信仰，認為在現世界所受一切痛苦都可在另一世界取我報償。這個宗教在崩潰期的羅馬却找到非常良好的發展條件。所有那些處在這個趨於崩潰的大國之社會條件中而感覺沒有辦法的人，都從這個宗教吸取新的力量；因為這個宗教拿永久的和不污的天國幸福來對拉那空虛的暫時的和不值價的現世幸福。

在腐朽的和崩潰的世界之廢墟上，長成一種宗教，輕視肉體，崇奉尊神，刻苦修行的離開惡濁的俗辭。“基督教在根本觀念上 尤其在歷史發展上，本接近於馬慈德教（Mazdeisme<sup>(註)</sup>）之二元

(註)馬慈德教是伊蘭高原諸民族的宗教。即中國歷史上所說的祆教。這個宗教認為世界有善與惡二神，善神與馬慈德(Ormazd)創造世界，他領導六個大神和滿佈宇宙間的許多小神，統治世界，惡神亞里曼

論傾向，即認為世界和物質代表惡，而神和光代表善。於是，自此以後古代哲學中那種容許有永久物質存在而目認為這個物質是唯一真實的實體之傾向，就被人視為洪水猛獸。如果再加上厄比初的論理原則，即許這些原則還是在最嚴格正確的理解之下，那所得到的也將是與基督教觀點完全相反。”（朗格——唯物論史）那時開始一個歷史時代，在此時代中基督教得到勝利，穩固和擴展，因此連帶的必然要來一個殘酷的反唯物的反動。羅馬崩潰之後發生的事變——民族的遷移和蠻族的侵入——更加穩固了反唯物論的時代精神。基督教教會既屈服了蠻族，遂大吹法螺，說是觀念戰勝暴力，精神戰勝物質。“基督教教會成為結合新的國家形式之力量：這裏顯然可以拿來重新證實這一精神超越物質的學說，因為基督教神甫的才智足

（Ahriman）則領導其他六個惡神和魔鬼想要破壞馬塞德之善的創作。這個鬥爭結果，惡就是必然失敗而善就是必然勝利的。（譯註）

以馴致並降服日耳曼蠻族的暴力。這個由物質世界產生出來之粗野的暴力，在基督教的代表人看來，如果不受精神所裁判和維繫，就將成為衆惡的源泉。在他們看來“精神就是善的源泉。”（考茨基——倫理與物物史觀）教會成為中古最強大的社會組織，而且是公衆意見的壟斷者。教會成為唯一有權威的真理代表者。祇能在教會裏面尋求真理。在教會以外，是沒有祀禮的，是沒有真理的。宗教的教條壓迫哲學的研究，而科學也是要屈服於宗教教條之下的。中古的哲學變成一個柱石以維護全權的社會組織——教會。神學以外的哲學就是異端，哲學祇可以直隸於神學之下，成為神學的婢女。Philosophia—ancilla theologiae（哲學是神學的婢女）。教會完全堅決的護持着中古時代這一最高原則，因為教會明白：科學思想之任何自由表現都必然要搖動宗教教條的神聖意義，因之又要搖動那強大有力的宗教組織所由建立的根基。

教會在屈抑獨立的哲學於其隸屬之下的過程



當中造成了一種附屬哲學，基督教派哲學：“經院哲學”(Scolastique)；(註一)

經院哲學乃是中古時代所形成的社會力量事實上關係之思想上的反映。這種哲學是要來鞏固新階級即基督教僧侶階級之統治地位的。經院哲學之父奧古斯丁 (Saint Augustin)已經說世界是分爲上帝統治和撒但(註二)統治兩個部分。在上帝統治下，除純潔無疵的天使之外，還有承受上天降福的少數人；在撒但統治下，除兇惡的魔魂之外，還有爲非作惡的人。這些惡人，在世上爲徵求統治和權力之虛幻的幸福而爭鬥。可見經院哲學思想發生之初，就將超自然的世界看做是正確無訛的真實，拿這個世界去對抗物質世界，并降落物質世界於最低下的等級。“這樣，教會之具體的俗世的權力，在其思想上就成爲抽象的超自然的世界之物質化形式。”(亞克塞羅——Axelrod的哲學

(註一)或譯‘煩瑣哲學’不妥。茲依胡適譯名改正。(譯註)

(註二)撒但(Satan)是魔鬼之名。(譯註)

論文)

經院哲學，爲達到其目的起見，就竭力採取古代哲學中能幫助此目的實現的各派學說。在其當權的起初幾個世紀、十三世紀前)，輕負哲學帶柏拉圖學說色彩；在其隨後幾個世紀，經負哲學則在亞里士多德體系影響之下。柏拉圖學說是非唯物論的，是崇奉純粹精神世界，觀念世界，認這個世界爲真實，以與感官所感覺的世界相對立的。亞里士多德學說也輕視物質，將物質祇看爲完全佔從屬地位的東西；這個學說認爲universalia (總體) (註一)永遠是先個體(註二)而存在地，是決定個體地(universa ante rem)。無論是柏拉圖體系或是亞里士多德體系，都是古代所遺留給中古諸哲學學說中最反唯物論的學說。柏拉圖的精神和亞里士多德的玄學支配了整個中古時代，柏拉圖和亞里士多德成爲這一時代的偶像，這種情形

(註一)或譯普遍。(譯註)

(註二)或譯個物。(譯註)

難道是奇怪的嗎？這個情形不僅適合於僧侶階級的利益，如我們上面所說。而且中古社會整個封建組織也要求這種情形。當時束縛個性發展的社會條件，必然是要宣布 *universalia* 爲至高無上的，——這就是一般的總體的概念支配具體的個人的概念之意義，觀念超出個人意志之意義。因此，我們可以完全明白：祇有到了這些社會條件開始動搖以後，才能夠使向來是一致的經負哲學發生裂痕，——經負哲學正是中古社會制度之思想上的迴聲呵！這種裂痕就是唯名論者和唯實論者之爭論。

封建組織的自然經濟之解體，其最初徵象在十二世紀時就已發現出來。在十二世紀之年，教會內部自己就發現出經院哲學中的反對派；這種反對派是因有幾個教會代表反對唯實論的鬥爭而著名的，——唯實論就是認爲總體概念超出個體概念之上的一種教條(註)。康比因 (Compiègne) 的

(註)中古時代所用，唯實論，這個名詞，其意義與近代所

教士羅雪林 (Roscelin) 當時起來推翻唯實論的根本理論 *universalia anterem* (總體先於個體), 而提出 *universalia post rem* (總體後於個體), 即概念祇是真實存在的事物之抽象的表現, 祇是實體之抽象化。別人認我概念是 *res* (真實事物), 羅雪林 又認爲概念是 *nomina* (名, 字, 邏輯的抽象), 從教會內部發生出來之唯名論對唯實論的反抗, 乃是當時封建組織解體之最初出現的思想上的徵兆。

十三世紀和十四世紀這二百年間, 封建制度解體過程之迅速發展, 引起反對經負哲學的精神也增長起來, 并迫得哲學去第一次大膽的企圖從神學壓迫底下解放出來。教會看見其威權在無量數的“異端”面前, 有傾墮的危險。——這些“異端”

用的, 大相懸殊。由這段中, 我們以可看出, 這個名詞的意義與我們現在所用者剛剛相反, 而且, 恰與現時所用的“唯心論”一個名詞相近, 其以我們的觀念思想爲出發點, 乃同唯心論一樣。(可註)

是認為除了純粹良心之外無天堂，除了懊悔之外無地獄的；於是教會便以恐怖手段嚴禁“異端”的學說，“異端者”竟因此被活焚死。教會在危險面前沒有辦法時，有時甚至傾向於撲滅任何科學的智識，連那些替教會當婢女的科學智識倒在被撲滅之列。在這裏，有一件事實可以引來作證，即當十三世紀之初，亞里士多德的物理學是被禁止研究的。（註）

可是，教會的恐怖手段總不能撲滅那根本由於國民經濟組織上開始廣大發展而發生出來的一種現象。生產力的增長，商業的進步，城市中心之權力的迅速增高——所有這些都是表示封建制度的破產，同時也就是表示那生長在封建制度基礎上之經院哲學思想的破產。在封建制度廢墟上長大起來的新社會，帶來許多新的發現和發明，一下就將世界的範圍擴張得極大。

哥倫布 (Christophe Colomb) 發現新大陸，

（註）見魏伯爾的歐洲哲學史。（註）

剛馬 (Vascode Gama) 發現到印度去的航路，馬格蘭 (Fernandde Magellau) 週航全地球——這些就是日益增長的商業資本開始戰勝自然界的事實。這些勝利強有力的推動那從事於自然科學發展之自由思想的新潮流。伯拉黑 (Tycho Brahe) 第一次猶豫不定的走上那毀壞教會傳統思想所承認的天體論之道路。哥白尼 (Nicolas Copernic) 則以革命的勇氣，毫不容情的打破這個傳的統天體論，宣布太陽是宇宙的中心并降伏我們所住居的地球於環繞太陽諸行星的位置。嘉里列 Galilee 完成哥白尼的工作并增加許多天文學上的大發現。魏生里 (Andre Vesole) 研究人體的構造，而哈爾衛 (William Hervey) 解釋血液循環。指南針，火藥，印刷術等也先後發明了。

偉大的文藝復興時代，在其革命更新的努力中，摧毀了中古神學思想之可憐的餘燼。教會不能承認以太陽為中心的天體系統。如果地球是環繞太陽的。而太陽是宇宙中不動的中心，那麼，約書

亞(Josue)的聖跡(註)豈不成了童話嗎?聖經豈不說謊嗎?教會豈不騙人嗎?宗教的權威豈枉動搖嗎?人類思想之新的革命運動,將這一類的問題提出好幾千個於徬徨無措的教會面前。教會唯一的認真的答覆,就是以恐怖手段對待異己的思想家。當好幾十年中間,教會法庭以差不多空前未有的殘酷手段殲滅那些仇視教會信條的敵人,嚴厲壓迫一切反抗運動。可是,實際生活明白告訴教會,說無論以何種殘酷的恐怖手段,都是不能夠阻止那受社會力量發展所決定的觀念之進行的。教會爲自救計,於是迫不得已採取新的辦法,即向那從神宇底下解放出來的科學請求妥協。

這個妥協結果就宣布所謂“兩重真理。”所謂“兩重真理”。就是說:一種理論真實與否。須看這種理論應用於何種範圍——宗教的範圍抑或科學

---

(註)舊約的書經記說有個蓋伯來領袖 做約書亞, 當與

耶路撒冷王戰爭時, 曾經命令太陽停止不動, 以助他勝利。(譯註)

的範圍。“凡在哲學裏是真的，在神學裏也許是假的；反之亦然。”（彭開爾——Clemeans Baemker 的中古基督教哲學）於是，中古至近代交替期間，教會和科學間的衝突遂以妥協解決，妥協的基礎就是應用這個原則，即“上帝到天堂去，凱撒到皇宮去，智識歸智識，信仰歸信仰。”這個妥協是根據於雙方妥協者各自的直接利益的。 “文藝復興時代，革命家與神學之妥協，恰好適應於當時也想取得統治地位之新興資產階級的物質利益。宗教乃是“人民的鴉片”，無論何時<sup>(註)</sup>即不會被確定的摧毀。新的特權階級之思想家不久就醫愈宗教所受之創痛。爲使久已被衆人所厭棄的老醜婦人，不至因她的爲人熟見的舊面孔引起衆人憎惡起見，於是就將她化裝起來，穿上新的時常是更積單的衣服并送她去安慰那些窮無所有的人。可是，這位雖然多情但很刻薄的老婦人，有了新的力量之後，

（註）在這一部分少數人推翻另一部分少數人功權的一切革命中。（同註）



仍堅決繼續其舊的宣傳說：自從亞當(Adam)犯罪以後，上帝就責罰整個人類去做艱苦的勞動，因此如果主人要你做一件工作時，你就要去做二件，因為人的幸福並不在於物質的享樂，表在於內心的安寧和靈魂的均衡；而且窮無所有的人還有比此更高的幸福，即天堂永久的幸福正等待他們去享受。”亞克塞羅——哲學論文）

新的歷史時代開始了，新的哲學裏隨之而來。

## 第三章

### 唯物論的復興

十七世紀是哲學復興的一個世紀，這個復興也就回轉到唯物論去。

十七世紀將降臨時出現一個偉大人物，堪為本世紀的象徵：布魯諾 (Giordano Bruno)；他一方面是當時垂死的經院哲學教條之不可和解的敵人，他方面又是新真理之殷勤不倦的尋來者。布魯諾的生活（一五四八年——一六〇〇年）可為象徵，他的整個生活就可以代表當時日益長大的生產力對於陳腐的但尚未死滅的那種神學思想形式。

之抗議。布魯諾的死也可為象徵，他於一六〇〇年二月十七日被教會法庭焚死於羅馬的康卜飛爾（Campofior），他的骨灰復被揚散於塵埃之中，可是這一次火焚乃是垂死的舊制度之最後一次威風，因為十七世紀就像這個制度對付布魯諾屍首辦法，也將這個制度的屍首揚散於塵埃之中了。

經過中古黑暗之後，哲學第一次降臨的國土，乃是英國。哲學在英國經過十六世紀混沌糶糊的研究，到此時就成熟現為確定的明顯的形式。這種情形自然不是偶然的。這種情形，也不像唯心論派哲學史家所喜歡說的，是由於“薩克遜（Saxens）（註）民族的天才”“英國人樸素的和實證的精神”等。

英國是歐洲諸國中封建組織最早崩潰的國家，十六世紀時資本主義既已在英國立下深厚的根基了。正因為如此，所以在英國先產生新的思想形原，出現新的哲學思想。

（註）即英國人。（譯註）

這個思想之第一個代表人就是倍根（一五六一——一六二六（註一）。關於倍根的人格，歷來的歷史家意見并不一致。倍根是當時最偉大的哲學家，同時又是活動的政治家，是爲目的而不擇手段的。他曾歷任至英國的掌璽大臣，後因被人控告收受賄賂，遂得終身剝奪公權處分，鬱鬱而死。

倍根最能明顯的和完全的代表歐洲思潮由中古到近代之轉變。

倍根青年時候即離開他求學的劍橋大學，宣布說：他從劍橋大學的經究哲學教育中一點智識也得不到；他重覆說劍橋大學的哈姆列（Hamlet）（註二）精神，祇是一些“空話，空話，空話！”倍根雖

（註一）讀者切勿將此倍根與另一倍根（Roger Bacon）

混爲一人。後一倍根乃是十三世紀時方濟各明會教士，隨後又爲牛津大學的教授，因爲反對經院哲學曾被教會革職於獄中十年。（可註）

（註二）哈姆列本是莎士比亞（Shakespeare）所著悲劇中之主人翁，其人不能當機立斷而多猶豫，結果因之失

開了中古徒費精神的說空話的無益的科學，而走到那充實了前代人類偉大發現和發明的實證科學。○文德朋說：倍根彷彿像哥德(Goethe的浮士德(Faust)當中“地神”的信徒。事實上，倍根將哲學思想從各種邏輯抽象之玄學高臺上降落至我們的罪惡的世界，而以經驗，觀察及所得結論為基礎。倍根認為他的根本任務是在於說明：“哲學和科學，經過好幾世紀之後，再不應該飄蕩在虛空中沒有着落，而應該依靠在那些嚴格證實的和充分複雜的經驗之穩固基礎上面。”( 倍根——論科學的成功及其改善 ) 哲學不應該是思辯的，不應該依抽象的邏輯圖型而構造起來。哲學的任務就在研究并征服自然世界。“人的精神，其本性是趨向於抽象化的，是趨向於將暫時的可變的事務看成為永久的不變的事務的。但以其在思想上將自然世界抽象化，毋寧學德謨克里特及其弟子的辦法將自然世界

敗。以後凡近於這種性質的人都被稱為哈列列。(譯註)

分析解剖：這個學派比其他學派更善於深入自然界并研究自然界。時刻不能忽略的重要對象，就是物質自身以及其種種構成和變化。”倍根——新機關（Novum Organum，第一卷，第五十一節）倍根嘲笑所有那些認為“冷靜的觀察真理——這件事，比最切實用的事業，還更有益還更高尚的人；他們的意見，以為長久的煩擾的去親近經驗，物質，沉溺於個別事實之廣大無邊變化無窮的大海中，這樣將使精神陷落於——或恰切點說，簡直將精神驅策進——紛擾不寧的地獄深處去，而離開了光明的和寧靜的境界，——思辯的哲學是可以使精神達到這個境界的，而這個境界顯然是最接近於天堂的境界。”（倍根——新機關第一卷，第一百二十四節）觀察自然界而不能分析解剖自然界，這種哲學家，其所造就，祇有那種無益的空話的誰也需要不着的體系，其中祇有“笨拙模仿廣大宇宙而造成的一切微小的像想的宇宙而已。”所以倍根反對亞里士多德“這個中古哲學的”獨裁者。”

倍根的主要著作，名為新機關，就是反對亞里士多德所著之機關 (Organom) 而作的；即稱倍根這部著作為反亞里士多德亦無不可。在這部著作當中，倍根真不愧為他那時代的真血兒，他驕傲的自信：自然界可以受人類所征服，必須受人類所征服并將要受人類所征服。倍根豈非親眼看見人類發現新大陸，展長新航路，發明印刷術和火藥嗎？生產力如此明顯增長的事實，豈不加強人類的信心認為有權可以與自然界爭鬥并相信自己能得勝利嗎？

倍根的哲學之目的，就在幫助人類去戰勝自然界。為要戰勝自然界，必須認識自然界。為要認識自然界，必須認那些哲學權威者及其陳腐的抽象的和唯理論的圖型為無用的和空話的贅瘤，為幾世紀堆積下來的廢物，而棄置不顧。在確立其哲學以前很久，倍根就已經設想：

“在這裏(註)有二種盜賊做了好多的壞

(註)指科學界。(原註)

事，一種是咬定牙根去做的，一種是藉助於愚笨的經驗，無稽的證據以及種種欺騙方法去做的；我若能將這二種盜賊從這裏<sup>(註)</sup>驅逐出去，則我要以縝密的觀察，可靠的結論，有用的發明和發現，來代替他們的位置。”（見倍根於一五九一年寫給他的叔父的信）

在以前的時代，哲學是神學的婢女，到了倍根的時代，哲學就變為生活的婢女（Ancilla vitae），而有實際的作用了。笛卡兒（Rene Descartes）宣布說：“應該拿實際的哲學去代替學校裏所教授的思辯的哲學之位置：實際的哲學可以幫助我們去研究火、水、空氣、星、天體及一切環繞我們的物體之力量 and 影響，恰好就像現在我們研究手工業者的各種職業一樣。”（笛卡兒——方法論第六章）人類趨向於研究自然界，並非由於人類精神上有某種特性，而是由於生活的需要。如果是這樣，那麼科學的認識之方法就應該改變。先天的建立在抽

（註）指科學界。（原註）



象精神結構之上的科學，應該轉變成為經驗的，以經驗為出發點的科學；科學應該拋開演繹的方法而採取歸納的方法。倍根說：“為去發現真理，可以有并確實有兩種道路或方法。其一由感覺和部份事實出發，一躍就達到最總括的原則，隨後就認這些原則為不可動搖的真理，而依靠在這些原則之上，求出中庸的定律。”（倍根——新機關，第一卷，第十九節）這是中古時代科學所走的道路，亞里士多德所指示的道路；但另外還有一條道路——建立在經驗之上而引導至歸納的認識道路。倍根指示科學應該隨着這條道路走。“其他，由感覺和個別事實出發，但緩慢的一步步的不跳躍的提高起來，而不慌忙的達到了最總括的理論。”（倍根——新機關，第一卷，第十九節）僅僅在經驗基礎上！用歸納的方法，才能成立總括的理論。歸納方法是自然科學的鎖鑰。

祇有免除奴隸式的屈服於權威者之下并利用人類於其歷史發展各階段所造成的一切物質成

績，然後才能夠認識自然界。“當物質世界已經發現出許多國家，陸地；海洋，星球以後，而精神世界的範圍還被限制在古代諸發現之狹隘界限內，這種情形豈非人類的恥辱嗎？”倭根——新機關，第一卷，第八十四節倭根高喊說：“真理乃是時代的產兒，而非權威者的產兒。”科學從前是鄙棄經驗的，是鑽入於各種各式的抽象概念和“三段論法”的牛角尖裏而無出路的；可是到智識去的道路，人類征服自然界的道路，必須經過經驗的關隘。精神被成見所束縛的人，認為使人的理性去親近粗鄙的經驗和狹隘的物質乃是沾污了人的理性；可是，祇有研究事物，認識具體的真實，人類才能征服自然界使之滿足自己的需要。具體的真實應該完全為人類所認識，應該澈頭澈尾研究得清清楚楚。“至於那些微小的和卑賤的事物，照卜林 (Pliny) 的話說，不經允許是不能隨便拿來談論的；但在自然科學裏，對於這些事物，應該看成與重要的和高貴的事物佔同等位置。這些事物是不能沾污科學

的。太陽光照宮殿，同時也光照茅廬，但並不會因此而受沾污。我們建立科學時候，不願意為人類的驕傲而建築一個金字塔，但我們要在人類精神中依照世界模型構造一個神聖的殿堂。世界就是我們所仿效的原型。凡值得存在的，就值得認識。科學正是實在的反映。”（倍——新機關 第一卷）

倍——祇承認事物，對象，客觀世界，為認識之唯一的準繩；內經驗，我們的意識狀態。是虛假的靠不住的準繩。深據并隱蔽人類精神諸有害的成見之一，就是一種信心，認為人的感能是萬物的尺度，倍根以特殊術語稱此種成見為“種族的偶像。”認為人是物的尺度，這種信心乃是全民族或全體人民所崇拜的偶像。哲學的責任就在推翻這個偶像，證明“一切感覺，無論是感官的感覺或精神的感覺，都不外是對人的關係，而非對世界的關係。人的精神就像鏡子一樣，將事物所投射來的光線反射出來并將自己的本質與事物的本質混雜一起，如此就失真了，屈曲了并傷殘了其所反映的一

切事物之形態。”（培根——新機關第一卷第四十一節）

種族的偶像 (Idola trihus), 乃是與人類中心說, 有密切關係的成見; 但哲學要解放人類, 并非僅僅打破這種成見就夠了。 培根認為還有幾種這一類的成見, 也是損害人類思想的。其中有;

井穴的偶像 (Idols specus), 這種成見之發生是由於人按照其所生活的微小的狹隘的閉塞的小宇宙來判斷世界。“每一個人佔有一個洞穴, 一個祇容一人的洞窟, 於是使天然光線屈折了, 失真了。”（培根——新機關, 第一卷, 第四十二節）培根覆述拉克里特的話說: “人是在其所生活的個別的小宇宙去追求真理的, 而不是在衆人同往的大宇宙去追求真理的。”

市場的偶像 (Idola fori), 這種成見使我們的理性受一時的意見所支配, 這種意見并非建立在經驗之上, 而其真實與否也是未經批評的經驗過的。市場的偶像是傳統和守舊的主要根據,

最後，戲臺的偶像 (Idola theatri)，這種成見之發生是由於歷史家和哲學家，像做戲一樣，裝扮其理論，而不管這些理論是否合乎真實。“所有這些各時期所想出的所構成的哲學學說，彷彿就像戲臺上所演的戲劇一樣，是由幾個不同的哲學家所編成而又由他們輪流開演的；這些戲劇在我們看來，不過是像想的，而且本也祇為要在世界舞臺上表演而後編成的。”（倍根——新機關，第一卷，第四十四節）

所於這些“偶像”，所有這些損毀和殘害我們的思想之成見，倍根認為都可以拿亞里士多德派經院哲學傳統思想做代表，所以倍根就舉起反對這種傳統思想的旗幟。倍根乃是近代哲學之復興者，同時可以說他也是唯物論世界觀之復興者。經院哲學屈服於神學之好幾世紀昏迷狀態以後，倍根就負起建立新的科學方法之任務。這個根本任務，他是依照唯物論方式去完成的。倍根雖然不是一個澈底的唯物論者，但這一點就可允許我們將

他算在近代唯物論世界觀的前驅者數內。倍根是他那時代的產兒，是那時階級傾向之自覺的或不自覺的表示者。我們上面已經說過，這個傾向達到宣布所謂“兩重真理。”十七世紀的英國尤其適宜“兩重真理”發展的地方，因為在英國，教會是全國中最富裕的組織。著名的英國歷史家麥高黎 (Thomas Macaulay) 說：“教會章程既然規定他們可以享受這些高貴的享樂，他們自然準備鞠躬盡瘁的奮鬥以保護自己的教堂，自己的宮殿，教會的每一行章程以及他們所穿衣服的每一條線。”（麥高黎——英國史）

十七世紀的英國，在經濟上比大陸諸國家都更進步；英國資產階級和封建地主間之階級鬥爭，終結於雙方的長期妥協。這種妥協滲入於英國社會生活之一切毛孔中去。宗教和科學間信仰和智識間的這個妥協，也支配了這位近代唯物論的前驅者。所以，毫無疑義以唯物論觀點判斷自然界的倍根，竟誠敬的止步并拜跪在那寫着“宗教”二字

的界線面前；照他的意見說來，過了這界線以外祇有造物者的意志統治着。可是，這種情形並不能降低倍根在唯物論思想史上所佔的位置。

倍根的敵人，狂熱迷信宗教的墨斯特爾 (Josephbe Maistre)，攻擊倍根，說霍爾巴赫 (Paul Henri Holbach) 和墨爾維奇 (Claud Arien Helvetius) 二人月私淑倍根的，說倍根是那充滿十八世紀之無神論的始作俑者，——這并非無因的。德墨斯特爾的攻擊說得很對。哲學史上尊崇倍根認他是近代唯物論的前驅者，神學的陰霾遇見了他的光輝精神，就化為烏有了。

俄國的偉大的自然科學家，帝彌里亞者夫 (K. A. Timiriazev)，在其論巴士篤 (Louis Pasteur) 一篇論文中說：“在二十世紀將降臨時候，我們試迴想起這個自然科學空前發展和人類支配自然界的權力無限增長之十九世紀，迴想起十九世紀模範的代表人(註)行爲的意義，則我們無意中就要

(註)指巴士篤。(譯註)

運想到另一個同樣偉大的時代，即十六世紀至十七世紀的交替時代；這個時代剛剛開始一種運動，此運動之結果就是我們現在所明顯看見的。我們無意中又要迴憶一位思想家（註）所說的使人心醉的正確名言，他在十七世紀之初所預言的，現在十九世紀已經大部分實現了。巴士篤彷彿就是倍根熱烈像想中智識理想之實現。倍根在其不朽的著作中第三條格言裏頭，就已經消滅了那時所認為理論和實際，智識和人類支配自然界的權力，是不能并容的意見。在理論上是原因，在實際上就是效果。”（帝彌里亞者夫——科學的意義）

當那中古黑暗陰霾剛剛開的消散的一個時代，倍根就已經預言：“解釋自然界和征服自然界之人類”將要到來，現在我們看見這種人類已經走近來了，但必須等到人剝削人的制度永久取消之後，這種人類才能確定的到來。

倍根所建立的哲學體系，帶有二元論的色彩；

（註）指倍根。（譯註）



這個體系包含世界和上帝二部分。但倍根諸弟子已經顯露出一種傾向要從唯物論世界觀中排去二元論的色彩并給與一元論的內容。菲雪兒 Kuno Fiscner 說：“倍根所建立的哲學；傾向於排去倍根式的二元論。”倍根之後，當時唯物論思想最著名的代表霍布士 (Thomas Hobbes——一五八八——一六七九)，其學說中就完全明白表現這種情形。

倍根之“思想進程”是受當時時代之“事物進程”所決定的，這個“事物進程”同時也決定了霍布士哲學思想的方向。形成這個思想的時候，正當歐洲諸國（英國就是其中的第一個）迅速發展的商業資本努力去儘可能利用前時代地理發現的時候。商業資本組織商業公司，派遣探險隊到荒僻國土去，走過海洋去尋找新大陸，尋找更大更容易的利潤源泉。爲達到此目的，商業資本就需要確實可靠的數學上的材料，以測度天文現象。當時代替家庭手工業而起的工場手工業，也需要精確的數學計算以管理其生產機體。現在，在我們這個時

代，列寧 (Wladimirlitch Lenine) 說：“社會主義就是計算；從前，在商業資本初興時代，資產階級也說：“資本主義就是計算”。

所以，霍布士的哲學思想根本是唯物論的，而帶有數學的色彩，霍布士是倍根的弟子，他將倍根的許多觀點都理成系統并使之通俗，我們重要的就。於研究：霍布士比倍根進步的在甚麼地方，霍布士學說中唯物論思想比倍根更高一級的在甚麼地方。

霍布士對於哲學諸問題的態度，在他所立下之哲學定義中，已經確定的表現出來，哲學就是“先根據假設的原因以認識現象的效果，後根據已得的效果。藉助於確實可靠的結論。以認識可能的原因。求得結論，就是計算；既是計算就可以加和減。（霍布士的形體論——De Corpore）霍布士使哲學與神學斷絕一切種種關係，使哲學脫離一切超絕的和玄學的性質，并付託哲學以一種任務，去認識，去科學的分析并去瞭解那真正的實在。哲

學所研究的對象應該具有結合和分離之本質，即應該是形體。我們所能認識的，祇有形體；因此，我們所認為真實的，也祇有形體。形體的(物質的)根本性質，就在於佔有空間和具有形式。哲學就是經驗的科學。哲學研究的對象就是形體；哲學在這個研究中所利用的武器就是感覺。認為就是感覺之積蘊。人就是感覺的主體，我們所能領悟的事物就是感覺的對象。感覺，不是別的祇是能感覺的形體所發生出來的運動而已。這樣，霍布士就將感覺看做是物質的一定狀態。在這點上說來，他比笛卡兒進步得很多，他已經是一個澈底的唯物論者了。

霍布士所說的形體可分為二種：自然的和人為的。整個自然界屬於前者，社會組織，連其中最完備的組織即國家也算在內，則屬於後者。哲學應該以同樣的注意力去研究并認識這二種形體，因此霍布士就將哲學分成爲：自然的哲學(Philosophia naturalis)和社會的哲學(Philosophia civilis)。

霍布士認為我們在社會上的行爲之主要推動

力，道德上和政治上之最高裁判者，乃是利害。“絕對的善，絕對的惡，絕對的正義，絕對的道德——所有這些都是神學家和玄學家閒暇時的妄想所發明的鬼話。”（霍布士——論自由與必然）在社會方面，與在自然界方面一樣，權利是由勢力造成的。社會生活就是公眾與個人間個人與公眾間不斷的戰爭。惟有國家，惟有眾人服從國家的最高意志，才能緩和這個鬥爭并使眾人得以共同生存。霍布士對宗教的觀點也是很有意思的，他取消了宗教之為國家制度保持者的作用。在霍布士看來，宗教乃是“對於無形勢力之恐怖（不管這種勢力是人所特創的或由傳統遺下的），……；如果這種勢力是為國家設想而造成的。如果這種勢力不是由國家造成，那宗教直是迷信而已。”（霍布士——怪物——Leviathan（註）從厄比鳩以來，唯物論者永

（註）（Leviatha）是聖經約伯記中怪物的名稱。這個怪物，極強大，任何巨獸都能為彼所吞食。霍布士認為國家的權力也與這個怪物一樣，故拿這個怪物為他的國家

遠是將宗教看作“恐怖”或“迷信”的。大聲的這樣宣告出來，不啻自居為宗教的敵人。霍布士正是宗教的這種敵人，同時他又是君主專制國的辯護士。卜克兒 (Henry Buckle) 說：“在十七世紀，僧侶階級之最危險的敵人，自然是霍布士。……在他生存時候以及他死後好幾年間，凡是一個敢於獨立思想的人，都被人認為霍布士派。(卜克兒—文明史)

十七世紀英國唯物論思想發展之次一階段，是與洛克 (John Locke——一六三二——一七〇四) 名字有關的。這位哲學家已經與法國唯物論有直接聯繫。洛克是培根和霍布士所倡始的那種經驗哲學傾向之繼承者。洛克的主要功績，就在於他是哲學復興以後第一個以唯物論的見解發揮并提出認識論上諸問題。洛克分析我們的認識能力之結果，就造成了對於天賦觀念論之批評；這個批評就是唯物論思想向前發展的出發點。洛克在醫科學生時代研究自然科學時候，就懷疑於那種認

論之標題。(譯註)

爲人有天賦觀念之不許致疑的假設。他研究我們的認識能力之工作做得愈多，這種懷疑就愈加擴大并形成整個的理論；洛克的主要著作：人的認識論，就建立下這個理論。對於中古時代世界觀有強大影響的柏拉圖學說，就認爲我們有幾種觀念之爲天賦，爲“精神的原質”乃是不可致疑的事實。柏拉圖這種意思，在笛卡兒的哲學體系中得到應聲，——笛卡兒體系乃是近代曲樂出的哲學學說之一，笛卡兒又是洛克最切近的前輩。(註) 笛卡兒以爲許多觀念(痛苦，顏色，音聲等)，是自然界本來付予我們的，是天賦的。洛克就起來反對笛卡兒這種見解，反對那種認爲“自然界付予”人類以“自然的”觀念之學說。

像笛卡兒那樣認爲我們的觀念是天賦的，這

---

(註)有些哲學史家以爲將笛卡兒學說看成爲天賦觀念論是錯的，是反對者曲解笛卡兒理論的。論笛卡兒的一部名著之作者德伊葉(Alfred Fouillee)就是這個意見。可是他的證據并不能充分的使人確信。(原註)

些觀念的源泉就在我們自身，——這不啻是“閉起眼睛塞起耳朵”不理會部環繞我們的真實世界。我們的觀念既非從這個世界得來，我們既然是攜帶自己精神組織所固有的觀念去對付這個世界，那麼研究我們世界，在我們究有甚麼好處呢？同時，我們又知道：當時支配十七世紀的英國之經濟關係，異常需要研究并認識這個外部世界，而這個世界正是承認有天賦觀念的人所輕鄙而漠視的。所以洛克就明確的顯著的提出恰恰相反的理論：“沒有任何天賦觀念”，以對抗天賦觀念論。

所有的觀念，連我們童稚時候的觀念也包含在內，都是逐漸發生出來的；世上沒有與生俱來的真理。譬如一般人認為：道德的感情是天賦與人類的。這話完全不的確：善，惡，義務等觀念，是相對的。這些觀念隨着時代和具此觀念的民族，而變化。神的觀念更加不是天賦的。各種宗教的代表者以及站在宗教之外的人，對於神的觀念各各不同。道德，宗教等觀念，時常在我們的童稚時代就印入

我們的意識并逐漸深入其中；以後，我們就將這些觀念看做是天賦的。

事實上人的精神最初彷彿是一個tabularasa，一塊乾淨的黑板，一張未經寫字的白紙。由於我們的感能活動之結果，這一張紙內容就逐漸充滿了生活。精神經過經驗而取得了一切種種的表象，我們祇有從經驗中得到認識。經驗是由兩種觀察而取得的：第一種觀察之對象是外界事物（感覺），第二種觀察之對象則是內部生活（反省）。我們得到各種觀念，或是由於感覺，或是由於反省。從事於反省之精神狀態的發生，既然祇是外界給與我們以某種刺激之結果，可見我們要承認我們的一切精神生活之最初源泉，乃是感覺。沒有感覺便沒有意識（*nihil est in intellectu, pucd non antea fuerit in sensu*）

觀念有簡單的和複雜的。簡單的觀念是直接由感覺和反省產生出來的。複雜的觀念，則是許多簡單觀念互相配合之結果。但無論最豐富的精神，



也不能不經過感覺或反省而造成一個簡單觀念。人類對於那被稱為精神的一個小世界之權力，根本上是與人類對於有形體事物的世界之權力，沒有區別的：在這二種情形中，人類的權力無論有怎樣的聰明和巧智，根本上僅祇將自然界給予人類的材料結合和分解而已，人類不能創造甚麼最小部分的有形體的物質，也不能毀滅甚至已有的物質之一個原子。（魏伯爾所引的洛克之關於致意的思想）

洛克，像德謨克里特一樣，分別事物為主觀的和客觀的二種性質，但特別稱之為第一物性和第二物性。第一物性——不可入性，形式，地位，廣袤——是與事物不可分離的：這些性質消滅了，事物本身也就不在了。第二物性——色，味，香，面等——則並非事物所不可或缺的性質，而是由我們生理上的感覺能力所決定的。洛克的關於主觀性和客觀性的學說，據亞克塞羅說，根本上是唯物論的；這個學說，不管玄學家如何變種種把戲，不管

主觀派唯心論者如何盡許多經院哲學式的努力，却仍舊構成近代科學的基礎。但這裏，我們須得指出這件確能驚人的事實，即洛克雖然做過許多批評的工作，但其結果是完全相反的；洛克繼續信仰上帝，在本體論的基礎上證明上帝存在。這是證明洛克還認為天賦觀念確實存在或可能存在。洛克遺下這個缺點不能解釋，可見根本上他還保持着所謂“兩重真理”。（見亞克塞羅的哲學論文）

“兩重真理”還從洛克哲學體系中要點之一表現出來。這就是關於我們的認識界限問題。從洛克對於天賦觀念論的批評看來，他自然得出。而且也確實得出，一個結論。認為除了經驗（那的和外的）所給予我們之外，其他，我們是不能認識的。理性的活動若非經外界事物刺激而起，則這個理性就缺乏一切的內容。同時，洛克又給予理性以充分極的作用，他認為理性具有許多特性，這些特性係由理性本身產生出來，而最後是受外界所得感覺所決定的，——這裏包含思考，信仰及其他諸性質。

如果我們的簡單觀念是由外界，由某種客觀所引起的，那麼複雜觀念就是由理性自身製造出來並不適應於外界事物。複雜觀念是特殊的表象。外界得來的感覺造成了簡單觀念，由簡單觀念種種連結和配合結果，然後我們的理性才造成複雜觀念，可見，在洛克的體系中，唯物論原素是時常與那根本是唯心論的原素混雜在一起的。戴博林 (A. Debo ine) 很恰當的解釋這種情形；

“洛克將感覺見作是事物刺激我們的感能而產生的產物或結果，以此去研究觀念怎樣從外界經驗發生出來：但我們知道，他自己是將意識從實在，從外界，隔離出來的。這種矛盾就產生出二種不同傾向之萌芽：唯物論傾向和唯心論傾向。在將感覺看做是由外界事物刺激所產生結果之限度內，唯物論就是感覺論的效果。唯物論經過感覺，將意識與外部物質世界，與真實事物聯繫起來。

感覺論的唯心論或現象論，完全忘記了

我們的觀念之源泉及其原因；那個理論承認原則上不能超出感覺的界限，而將意識的內容看作直接已知的材料。這樣，現象論就將意識從實在分開出來，將感覺從真實世界分開出來，將對象的觀念從觀念的對象分開出來。將外部世界分開出去，剩下的祇有心像的總和，祇有意識之主觀的內容。整個世界都變成爲心理的現象，事物之客觀性消失了，也變成心像，與失去一切客觀原因之主觀性一樣。這樣，我們就得到主觀的唯心論。”戴博林——辯證法唯物論哲學導言）

在洛克的哲學體系中混和着兩種不同的因素。這兩種原素在其邏輯發展中，其一達到法國哲學家的唯物論，其他達到柏克黎主教（Eveque Berkelay）的現象論。洛克的感覺論發展成爲這二種不同的傾向。我們所重要的，就在研究洛克學說中引伸至法國唯物論的那種傾向。但在未曾研究這種傾向以前，我們須先研究近代唯物論世界

觀發展上的一個重要階級——斯比諾薩 (Baruch Spinoza——六三二——六七七)的學說。

在十七世紀，商業資本有深厚根基之國家，除英國以外就要算荷蘭。荷蘭是歐洲生產力發展至最高程度的國家之一，國內生產力推動社會思想和科學思想，由頑固，守舊和傳統底下解放出來。十七世紀荷蘭的歷史充滿了國家制度，科學、宗教，藝術方面無數革命的和革新的企圖。在荷蘭，是比在歐洲其他國家，都更具備有產生新的根本屬於唯物論的哲學潮流之前提的。

人類歷史上最偉大的思想家之一——荷蘭的猶太人斯比諾薩的學說，就是代表這種潮流。由斯比諾薩到現在已經相隔差不多三個世紀；這個期間要來正確評估斯比諾薩的學說，是很足夠的。可是，一直到現在，當你談起斯比諾薩哲學體系是唯物論的時，你就要碰到一些莫名其妙的，有時甚至帶諷刺口吻的問題。同時，我們辯證法的唯物論者我們在斯比諾薩的體系中，找到充分的根據，可

以將這位傑出的思想家算在我們的精神上的祖先隊伍中去；當他在世時，猶太教教士，天主教僧侶和自由派教授，以同樣的暴力追逐他，說到他的學說，則我們可以不誇張的覆述文德朋的話，說這個學說乃是人類頭腦所產生的最偉大的觀念方面的詩歌。在斯比諾薩名字週圍，比在任何其一思想家名字週圍，更加團聚了那些為培根所公開攻擊的成見——“市場的偶像”，這種偶像迎合公衆意見的已成傳統思想，并殘毀事物的真實本性。一些哲學家認為斯比諾薩的學說是反唯物論的，是唯心論見解的，認為斯比諾薩的神秘的泛神論與唯物論絕不相干……——那他們也是為這種偶像所蒙蔽。這些偶像依據於斯比諾薩學說之神學的外殼。我們的任務就在：將斯比諾薩體系的內容從這個神學外殼解放出來并不容許這個神學外殼損毀了斯比諾薩哲學之真面目。

我們從斯比諾薩體系中看出三種根本觀念：  
實體，屬性，樣態。

斯比諾薩所謂實體 (Substantia), 就是自己存在自己解釋的事物, 即其存在是不靠別個事物幫助的, 其瞭解是不靠別個概念解釋的。(註一)

斯比諾薩所謂屬性 (Attributum), 是就我們的理性在實體的表現; 就是實體的本質。(註二)

斯比諾薩所謂樣態 (Modus), 就是實體的樣態, 換一句話說, 就是存在於別個事物而經由別個事物來瞭解的。(註三)

斯比諾薩之實體觀念, 完全就是神的觀念。神就是實體, 實體就是神。“除神以外, 任何實體都不能存在, 都不能設想。”斯比諾薩——倫理學第一卷定理十四——神就是斯比諾薩整個哲學體系之出發點, 神就是斯比諾薩整個世界觀所環繞的中軸。可是, 祇要稍為注意的看一看斯比諾薩們於“神”的觀念究竟怎樣解釋, 就可以知道斯比諾薩的神

(註一)見斯比諾薩的倫理學第一卷定義三。(原註)

(註二)同上定義四。(原註)

(註三)同上定義五。(原註)

的觀念是與任何宗教中以及當時人的世界觀中神的觀念，大不相同的。我們試切實的看一看斯比諾薩重要著作倫理學中說明他對於神的認識的幾段話。

凡是存在的，都存在於神中；沒有神，則甚麼也不能存在，甚麼也不能設想。（定理十五）

一切都存在於神中：凡是發生的，都祇根據神的無限本性之規律而發生出來，都是很根據神的本質的必然性而產生出來。（定理十五之註釋）神是產生一切事物之原因，凡是無限理性所能設想的事物都是由神產生出來。……神是絕對的最初原因。（定理十六之系）

神祇遵守其本性的規律而活動，不受任何力量所強迫。（定理十七）神是一切事物之內在的原因，而非其外爍的原因。（定理十八）神不僅是事物存在之產生的原因，而且是實物本質之產生的原因。（定理二十五）



在事物的本性上絕沒有偶然，一切都是由神的本性之必然性依照一定的形態決定其存在和活動的。(定理二十九)

神並不依據自由意志而活動……意志在神的本性上所佔地位，與其他一切自然物一樣；意志對於神的本性之關係，與動，靜以及其他由神的本性必然性產生出來並由神依照一定形態決定其存在和活動的事物一樣。(定理三十二之系)

神是構成一切事物之存在及其本性之最初的和唯一的自由原因。(定理三十二之你二)

上面從倫理學中摘錄來的幾段，已可充分證明斯比諾薩對於“神”的見解，是與通常對於“神”的見解大不相同的。魏伯爾說得很對，他指出斯比諾薩的“神”既不是二元論和基督教所說的一時的世界創造者，也不是魔術士和主知論者所說的世界之父，一乃是宇宙自身，永久的宇宙。“神”和

宇宙這二個名詞所指的是同一樣的東西——自然界；自然界既是一切所產的事物之源泉，同時又是一切能產的的事物之總和。（註）蒲列漢諾夫（Georgeplekhanov）說：“如果斯比諾薩稱自然界爲‘神’則神之一種屬性就是佔有空間性。”（蒲列漢諾夫——戴博林所著辯證法唯物論哲學導言之序言）叔本華（Arthur Schopenhauer）說得很對：“斯比諾薩稱他的無所不包的實體——世界——爲‘神’彷彿就像盧騷（Jean-Jacques Rousseau）在其民約論中稱人民爲君王一樣。這二個人都是使用完全屬於傳統的名字，可是灌輸代與的事物之內容於這些名字裏頭。”

根據於斯比諾薩拿“神”的術語表示其哲學出發點這一事實，來否認斯比諾薩哲學體系中之唯物論原素；——這不啻是拜倒於“市場的偶像”之前而碰破額頭。我們在上面已經說過：科學的任務就在將斯比諾薩學說的內容從其外殼裏面解放出

（註）見魏伯爾的歐洲哲學<sup>110</sup>。（原註）

來，如此我們就可以在泛神論的表皮之下看見無神論的實質，在唯心論的外殼之下看見唯物論的內容。

柏克黎主教——這位無神論的死敵——很明白認識斯比諾薩所說的“神”的價值，他說：“如果大家完全明白我的學說，則凡確實反對宗教之厄比鳩霍布士斯比諾薩等的哲學都將煙消雲散化為烏有。”

斯比諾薩哲學體系是從唯心論走到唯物論路上去的一步。這一步首先就是斯比諾薩之克服笛卡兒的對於能思想的實體之見解。能思想的實體——精神，在笛卡兒看來，是一種離開肉體而獨立的東西；笛卡兒拿那根本本質是思想之一種實體（即精神）來對抗那根本本質是占有空間性之別一種實體（即肉體）。笛卡兒的這種區分，他的二元論，是斯比諾薩所反對的，斯比諾薩走上一元論的道路。斯比諾薩的整個世界觀，就建立在承認單一的實體，實認他所稱為單一的哲學原理上面。蒲列

漢諾夫論斯比諾薩說：“他的單一的實體，既是物質的，同時又是精神的，”

事實上斯比諾薩也肯定說：（能思想的實體和佔空間的實體，構成同一樣的實體，”（斯比諾薩——倫理學第二卷，定理七之註釋（這裏，我們很容易就可看出：在斯比諾薩學說中，精神是屈服於物質，思想是屈服於實在的。他說：（斯念的順序和聯繫，正就是事物的順序和聯繫。”（斯比諾薩——倫理學，第二卷，定理七）文德朋論斯比諾薩說：“他認為人的精神乃是，人的肉體之觀念，‘由此就得到結論，說：精神的改進是要適應於肉體改進之程度的，而一般說來，心理生活的整個行程，恰好正是物理生活的行程之變相。顯然，這個學說容易構成唯物論的嫌疑。”（文德朋——近代哲學史）我們上面已經知道，要構成斯比諾薩學說之唯物論“嫌疑”，是有充分重大根據的。

我們如果研究到斯比諾薩關於人類在宇宙間所佔地位之觀念，則由我們看來，這些根據更加是

重大的。斯比諾薩猛烈搖動了人類中心說。即認為人類是站在自然界之上并超出其規律之外的一種見解。斯比諾薩反對那些“認為人在自然界中像君主在國家中一樣”的人。所以他對待人，“恰好就像對待線、面、體等問題一樣。”（倫理學第三卷序）人類的精神中一點也沒有甚麼“神的火花”，置人類於整個的動物界之外。人類完全服從那支配整個自然界的規律，或者像一位斯比諾薩的註解家所說，“人的行為，獸的動作和自然界的現象，其中間是沒有基本上差異的。人類也是動的，祇有很少幾點不同；一樣的有血液，本能。必然性支配着，而動物活動着。道德的現象是物理的現象之變相。”

支配我們的道德觀念之最高動力，乃是自衛的感情。“善行之最初的和唯一的基礎就是自衛的傾向。”（斯比諾薩——倫理學，第四卷。定理廿二之系）所以絕對善和絕對惡的觀念，其“本身，就是虛構的。善的觀念和惡的觀念，是相對的。這些觀念是在自衛的感情之基礎上發展的：凡能幫助我

們生存，對於我們有利的，就是善；凡能妨害我們生存，對於我們有害的就是惡。“善和惡的認識不是別的，祇是我們所知道範圍裏滿足或不滿足之表現而已。”斯比諾薩——倫理學，第四卷 定理八)斯比諾薩以這樣澈底的唯物觀論點除去了道德概念上的唯心論的外殼，這點，唯心論傾向的哲學史家是要一手遮天的將人騙過的。文德明論斯比諾薩說：(他不懼怕將人類的感覺和感情之源泉赤裸裸的表現出來，他帶着高傲的輕視的態度將人類的詭辯心用以遮掩通常的原始本能力量之假面具以及裝飾品揭穿出來。”文德明——近代哲學史)斯比諾薩對於道德問題之唯物論的態度，也從其對於政治生活的力量和問題見解中表現出來。在這方面，斯比諾薩是接近於霍布士的——霍布士對國家的觀點，我們已經說過——他推究法律的觀念從自衛的本能出發，而指出法律就是權力。斯比諾薩的政治學與他的倫理學都對我們證明這個大哲學家的體系之唯物論本質。這位勇敢

的和澈底的思想家，對於社會生活的見解，也是與對於自然界現象和人類心理的見解，站在同一觀點上面的。

當代唯物論的前驅者費兒巴赫 (Ludwig Feuerbach)，其學說很近於斯比諾薩的體系，他稱斯比諾薩為（近代自由思想家和唯物論者的摩西 (Moise)。”蒲列漢諾夫指出：費兒巴赫學說不是別的，祇是脫去了神學的裝飾物之斯比諾薩主義而已。斯比諾薩主義，經過費兒巴赫，對於馬克思 (Karl Marx)和恩格斯 (Frederic Engels)的哲學思想有著的影響。於是，傳統上認為是唯心論的一種系體，反發生酵母的作用；由此酵母，在某種程度，就長成了當代的辯證法的唯物論。

## 第 四 章

### 十八世紀的唯物論

研究十七世紀的唯物論時，我們的對象差不多祇有英國一國。說到十八世紀的唯物論來，我們就應該從英國轉到法國。

十七世紀，在法國的社會關係上，那促進英國哲學思想發生唯物論傾向之前提，尙未充分的發展。當時流行法國的生產關係，尙未阻礙生產力的發展。因此，在法國，當時尙未產生出如我們在英國所見的那種強有力的反傳統思想的哲學潮流。十七世紀，在法國祇有或多或少有勇氣的革新家



想要建立哲學思想之零碎的企圖。但這些零碎企圖是不能嚴格適應於當時法國實際生活之要求的。譬如“厄比鳩哲學之復興者”——嘉森底 Pierre Gassdni——(一五九二——一六五五)之企圖。嘉森底從歷史的垃圾桶中將厄比鳩學說挖掘出來；在整個中古時代，人們是以極大的輕鄙態度談起厄比鳩的名字的。嘉森底恢復厄比鳩的世界觀之道德上的純潔性并企圖使厄比鳩的哲學適應於十七世紀自然科學的水平線。嘉森底是一個勇敢的反對派，反對中古的“獨裁者”——亞里士多德。這就是他的偉大的歷史上的功績，但這一點功績是比倍根、布士、斯比諾薩那種功績卻差得很遠的。所以，我們認為朗格的意見，即以爲嘉森底是“唯物論的真正復興者”——這種意見是極端誇張的。這個銜頭顯然是形容過火的銜頭。我所應該進一步指出：嘉森底并不是他的時代的產兒，他的民族的產兒，——總而言之他并不是某一國家社會力量關係造成的思想潮流之代表者，如像我們以

前所說的倍根霍布士多倫 (John Toland) 或洛克一樣。十七世紀法國人是爲近代哲學思想之另一個更偉大的代表者，笛卡兒——(一六九六——一六五〇)，同樣也不是這種思想潮流之代表者。這位偉大思想家——機械的世界觀之一個創立者——明白瞭解他并非代表十七世紀的法國說話。他大部分是在外國過生活；他說：他經過本國城市像經過沙漠一樣，他遇見本國人像遇見樹株一樣；——這并非偶然的。笛卡兒死後，著名的索爾朋大學 (Sorbonne) (註一) 竟禁止這位哲學家的學說在法傳授。(註二)

在十八世紀法本決定哲學思想之動力，在英法二國都有重大的變化。在英國，封建地主和大資產階級妥協的結果，造成一種雖然未十分穩定但却很長期的均勢，和緩了階級對抗。同時，在法國，這種對抗反劇烈化至最高的程度。到十八世紀時

(註一)即巴黎大學。(譯註)

(註二)見加里也夫 (Kareiev) 的近代西歐史。(原註)

候，法國資產階級已經形成爲國內極大的社會力量。在整個十七世紀以及十八世紀的前半期，法國資產階級明白認識其在國內力量一天比一天增長起來，但這個資產階級還不敢進而與封建制度公開的決鬥。資產階級在其迅速發展的道路上，一天強似一天的克服了舊制度所造成的重大障礙。最後，在十八世紀之末三十年，誰也再不能夠漠視這一事實，即“資產階級力量在生產，勞動，經濟，工商業進步方面之巨天的擴展，使資產階級成爲國內第一等重要勢力”迫得牠去將社會管理權奪取到自己手中來，——牠在社會上的利益已經是很重大的；值得使牠去幹這種冒險行動。”若勒斯——Jean Jaures 的法國大革命史第一卷，馬克思說：“要拿十八世紀唯物論的影響來解釋十七世紀玄學的崩潰，則祇有在這個條件之下：即這種理論的運動，其自身也須拿當時法國生活之實際來解釋的。這個生活是傾向於直接的實現，於地上世界，於俗世享樂和俗世利益的。反神學的，反玄學

的和唯物論的理論必須適應於這個反神學的，反玄學的和唯物的實際。”（馬克思——神聖家族）

資產階級在未曾與舊制度的統治階級（貴族和僧侶）為實際的決鬥以前，須先在理論上準備這個鬥爭。攻毀巴士的監獄（Bastille）條件尚未成熟以前，須先使羣衆的意識革命化。——須先使社會意識從那些擁護舊制度的觀念之權威底下解放出來。十八世紀的法國哲學起來反對宗教，提拔這德於宗教之外，宣布理性的威權，宣傳人有自然權利——於是就成為資產階級所領導的“第三級”之精神的武器，以反對舊社會腐敗而自趨滅亡的貴族。

著名的文學史家黑特涅爾（Herman Hettner）論這個時代說：“現在，哲學和唯物論這二個名詞竟成為同樣的意義。”（黑特涅爾——十八世紀世界文學史）以資產階級為上層領導之啟蒙哲學思想，竟深入到最下層的民衆去，使其意識革命化并造成革命必然要來的觀念。克魯泡特金（Pierre

Kropotkine) 在其名著法國大革命中指出：自由和平等之偉大原理，經過千百種迂迴曲折道路，深入於農村中去和大城市工人區中去。王權和貴族的威嚴喪失了。平等的觀念一直達到最僻遠的區域。人的精神上已經燃燒着暴動反抗之火燄。最冷淡的人的心，也因希望革命快來而震動。

法國唯物論哲學之這種革命作用，自然也使這個哲學帶上相當的彩色。這種革命作用給與這個哲學以挑釁的戰鬥的態度，將法國唯物論之英國前輩所小心謹慎不敢暴露的鋒鏘都完全暴露出來，使其一切表現都渲染着明顯的和激烈的革命性。

說到十八世紀法國唯物論思想時候，我們首先就注意到拉梅特里(Julien de LaMettrie——一七〇九——一七五一)的學說。這不僅年代順序上應該如此，而且也因為拉梅特里在我們所研究的一派哲學家中佔有一種特殊地位。

拉梅特里是唯物論之驕傲而粗豪的前驅戰

士，反對神學傳統所尊崇的舊思想。拉梅特里是爽直而富於感情的人，他一切事情都能夠澈底的做去，他兇惡的無禮的嘲笑這些傳統思想，恐怕除了服爾德(Voltaire)之外，當時沒有一個人能趕得上他。如果反動勢力當服爾德死後十年前，將服爾德的屍骨由墳墓內挖出來並參雜石灰棄諸曠野，難道這個勢力能不用惡毒手段去對付“傲慢不恭”的拉梅特里嗎？拉梅特里足足有一個世紀以上被歐洲輿論視為洪水猛獸。每一個矜持的貴族，僧侶或資產者，都帶着恐怖和輕視態度，談起這個以其著作褻瀆神聖宗教之玩世不恭者，這個借唯物論為其荒謬行為的護身符之放蕩不羈者，——談起這個莽夫拉梅特里。“當人們要挑動反對唯物論的感情時，祇要以鄙視的面孔指出敵人所形容的拉梅特里的兇暴面貌，就足夠（唯物論的敵人認為足夠）使讀者或聽者誠惶誠恐的拋開唯物論而慌忙投入雜亂無章的唯心論懷抱中去。”（君士但士—Victor constance 之人——機器的序言）批評唯物

論諸人中，祇有朗格是第一個有勇氣多少站在客觀上評論上一位衆人所厭惡的學者，並打破那籠罩這位學者全身的謠言羅網，而恢復其學說之科學價值。

拉梅特里的唯物思想，是在笛卡兒所創立之機械的世界觀明顯無疑影響之下而發展的。拉梅特里本是醫學的，他在他的長期病痛中以內觀的方法達到一種結論，認為我們的生理狀態和心理機能中間是有不斷聯繫的。他便將他的觀察和結論寫在他所著“精神之自然史”裏頭，以解剖學來解釋人類的精神機能並宣布思想乃是人類機體某種構成之產物。他隨後研究笛卡兒，但他的假設比笛卡兒更加進步並在這種假設之上建立起整個的理論統系；這個體系可以概括在二個字——他的主要著作之名稱——裏頭，即“人——機器” (L, Homme-Machine)

大家知道，笛卡兒將一切動物的機體都看做一種複雜的機械組織。在笛卡兒看來，動物就是機

器，他論這種機器說：“我所敘說的這個機器，其一切機能自然是從這個機器各部分機關配合佈置上產生出來，——恰好正像鐘表或其他自動機之運動是從其螺釘和輪齒配合佈置上產生出來一樣；如此，無論如何，都絕不需要假設：在這個機器中除了血液及其生熱力之外，還有任何發育的或感覺的精神，任何運動和生命的特殊原因存在”。笛卡兒設想說：死屍並那巴為沒有精神，而是因為肉體機器自身有一部分毀壞了不能起作用。活物和死屍間之差別，完全就像行走如常的鐘表和停止不走的舊鐘表間之差別一樣。（見傅伊葉——笛卡兒論）他也以為研究某種動物所由生長的胚胎，就可明白這種動物機體的構造。

拉梅特里是笛卡兒的機械的生理學之繼承者，但他的結論比他的先師更前進得多。在笛卡兒看來，動物的內生命和人類的內生命中間橫隔着一道不可超越的鴻溝。人類是動物界中之例外。一切動物祇是機械的自動機，惟有人類是有感情能



思想的實體。拉梅特里不僅在笛卡兒所劃分之人類和動物間鴻溝上建下一道橋樑，而且完全填平了這個鴻溝，而宣布說：不僅動植物是機器，人類也是機器。在這一點上，拉梅特里聲明說：他的先生因為懼怕教士原故，所以有些話不敢說，而他做學生的，就將這些話說出來。

笛卡兒認為人類特有之不朽的天賦的精神，在拉梅特里看來，是不存在的。思想能力也是物質的一種性質。“我承認思想與物質是沒有多大區別的，因為在我來看，思想也是物質的一種性質，如電氣，運動的力，不可入性……一樣。”（拉梅特里——哲學著作）我們的精神機能，完全直接的在感能影響之下，產生并發展。拉梅特里在其所著精神之自然史內，為證明這種理論起見，特借用小亞爾諾卜主教（ceveque Arnobe le Jeune）的假設；當代諸哲學家也時常變相的採取這個假設，這些哲學家企圖像想一個有知覺的像真的彫刻像，具有一切感官，但尚未感受任何的感覺。拉梅特里這樣

提出問題：

“你們試設想有一個初生小孩，在一個僅有微弱光線而聽不見任何音聲得不到任何印象之地窖裏，由一個貧乏而靜默的乳母很淡泊的喂養着；這個小孩這樣喂養至二十歲，三十歲，四十歲，一點得不到世界及人生的知識，——然後，他才離開孤獨生活而跑到世界上來。這時如果問他：他在地窖裏心裏想的甚麼，他怎樣飲食，怎樣長成到現在？那他是一點也不答覆的，——他甚至也不曉得對他響着的音聲是含有意義的。在此情形之下，所謂不朽的神性究竟在那裏呢？所謂肉體內的聰明智慧的精神究竟在那裏呢？”（拉梅特里——哲學著作）

拉梅特里由此得到結論：“沒有感官就沒有觀念。”精神是直接附屬於肉體，與肉體同時發展同時毀滅的。我們的精神狀態受生理狀態所決定，在我們快樂或滿足的限度內，我們就思想，甚至就成

爲社會的正人，——所有一切都看我們的機器是怎樣。……精神的種種狀態永遠是密切隸屬於肉體的。我們的生理構造上有些微缺陷，根本就要改變我們的心理生活。“一個小物件，一根小纖維，一件爲最精細的解剖術所不能發現的東西，可以使愛拉斯姆(Erasmus)和芳德納(Fontenelle)(註)變成二個獸子。”(拉梅特里——人——機器)體內脾臟若停止不動了，凱撒(Ceser)就可以變成懦夫，塞納格(Seneque)就可以變成自誇者。拉梅特里之前不久，英國的唯物論者多倫也說：頭腦的腐壞就是思想的腐壞。笛卡兒在人類和動物間所劃分的鴻溝，在拉梅特里看來，是不存在的。“由動物到人類中間的過渡是連續而不間斷的。……在未曾發生語言以前，人類究竟是甚麼？人類那時也是一種動物，不過天然的本能比其他動物少得多；那時人類還不敢自命爲萬物之靈哩！……”(拉梅特里——人——機器)

(註)這二人是當時所認爲最有智識的人。(譯註)

世界上祇有一種實體 由此實體構成宇宙間各種各式的機體，從植物以至人類。因此，拉梅特里甚至設想可以施類人猿以人類的教化，此教化之第一步就是教類人猿說話。……人類乃是各種機器中最複雜的機器，但祇是機器而已：人類與任何動物間之差別，不是原則上的，而是數量上的。 “人類是比較最完善的實體。拿人類來與猿猴及最靈慧的動物比較，那就等於拿休更士 (Hui Shens) 之行星儀來與平常鐘表比較一樣。”

認為人類精神中隱藏着某種為人類所特有的道德規律，某種測量善惡的“天然”尺度，——這種意見乃是人類自所誇心造成的幻想。我們在動物裏難道未曾發現人類所具有之道德觀念的萌芽嗎？人類有時難道未曾做過最不道德的行為嗎？這裏怎樣談得上道德觀念是人類所特有呢？

“人們可以反駁我說：動物大部分是野蠻的并不能感知其所做出之惡行的。可是人類又何嘗能好好的分別善惡呢？野蠻性。人類也

有，動物也有。……人類方面所發生的野蠻舉動，與動物方面所發生的野蠻舉動一樣；無論人類或動物，隨各自氣質不同，其野蠻程度也各不同；在野蠻社會裏，人類還更野蠻。……人類并非由更貴重的泥土造成的；自然界製造動物，所用的是一樣的泥土，不過所參入的酵母不同而已。（拉梅特里——人——機器）

認為人類是神不死的意見，也是童話。肉體毀壞了，精神也就消滅了。拉梅特里刻薄的嘲笑那些“宣傳有組織的土塊可以不朽”的人，他并告訴人說：驕傲的帝王死後，完全與恭順的子民和忠實的走狗一樣。”（拉梅特里——系統略論）

究竟確實有統轄世界的上帝存在呢，或者上帝是神話中人物？這個對於人類是沒有意義的。我們應該設法除去這個問題中無益的玄想，并從宗教權威底下自解於出來。“併命去研究這個人所不能知道的，而且即達到目的也不能使人更加幸福的——這問題，乃是其蠢無比的事。”如果上帝確

實存在於某個地方，那麼無論如何我們是用不着舉行種種敬神儀式的。宗教儀式都應該根本廢除。“如果世界不是無神的，世界就不會幸福。”宗教毀滅了，神學的戰爭也就停止了，宗教的兵士——這些可怕的兵士——也就消失了。爲使自然界得享受其應有權利起見，我們應該從宗教的神聖毒物底下自解放出來。

拉梅特甲對於道德的見解，尤其特別攻擊傳統思想。人類要能幸福。祇有到人類理性免除了成見——首先是宗教成見——以後。人類應該從神學的高臺上降落到地下來。人類應該瞭解：幸福就是享樂，而且根本是肉體的享樂。人類祇有肉體，因此人類所能得到的最高滿足也祇是肉體的滿足。肉體的肉感的享樂，是普遍的超越其他一切種類的享樂。其他的享樂，種類是很多的：有些人在鴉片的麻醉中尋享樂，有些在睡夢中尋享樂，有些人更在歡喜發狂中尋享樂；財富，愛情，知識，都是幸福的表現，但這些表現并非普遍的。惟有肉體的

享樂是普遍的。

這裏，在拉梅特里的倫理觀中，是最受敵人攻擊之點；我們認為徵引一位絕無左袒唯物論嫌疑的人對於此點之批評，也不是沒有用處的。朗格說：“拉梅特里將肉感的享樂列居首位，祇因為這種享樂是普遍的。我們認為有所謂精神的享樂，但拜不否認這種享樂之客觀性質，更不否認：根據其對於個人和在個人中之價值看來。這種享樂是較低於肉感的滿足的；這種享樂簡單的實行於肉感滿足的總體性質之下，是部分的，一般原則上說來是不能有總原則的意義，但這種享樂之相對的高尚的價值，則誰也未曾否認過。”（朗格——唯物論史）

當社會聯繫鬆懈，階級矛盾尖銳化至最高度時候，以前佔統治地位而現在趨於崩潰的階級，往往將道德與驕奢淫慾的行為結合在一起。……正在這個時候，拉梅特里就宣布他的信條說：

“你們這些荒淫無度的人，你們相信除了

熱烈享樂之外無幸福，你們忘記了自己的精神，忘記了塞納格罷！(註一) 讓輕薄的歌曲來代替你們那些禁慾主義的善士罷！你們紙顧慮到肉體！”(拉梅特里——哲學著作)

社會基礎發生動搖而日趨瓦解的法國統治階級，此時正在過着荒淫無度的生活。國家的破產使全國發生恐慌，挽救此破產之各種財政上辦法都得不到結果。頻於破產的上層階級，其唯一目的就在享樂和金錢。黑特涅爾說：“我們閱讀這個時代的小說和筆記，很驚異的看見這種驕奢淫佚風氣，特別驚人的盛行於上層階級，王宮內所流行之趨於享樂和滿足的野蠻情態，普遍的在一切貴族社會發展。”(黑特涅爾——十八世紀世界文學史)

拉梅特里，所宣布的信條，同樣的嚴重攻擊偽善社會和荒淫社會：正像在縊死過人的屋子裏談論繩子一樣。(註二)黑爾精 (Herzen) 評論黑爾維

(註一)塞納格是古代著名的禁慾主義者。(譯註)

(註二)西方有句俗語：“在縊死過人的屋子裏。不要談論繩



奇一段恰當的話，拿來評論拉梅特里，比評論別人更加恰當：

“當黑爾維奇的有名著作精神論一書出版時，有一位貴婦人就說：”這個人洩漏大家的秘密了。“……百科全書派的確洩露了公衆的秘密，正因為如此我們才被人誣讟為不道德，可是他們並未會比當時巴黎社會特別的更不道德——他們不過比較當時巴黎社會更加勇敢而已。人們，當其道德生活已經墮落以後，才開始有所謂秘密。這些人深怕這種墮落被人知道，於是緊緊的抓住那失却內容的形式，并拿破布包紮他們的傷口，彷彿看不見傷口，傷口自己就會痊愈一樣。在這個時代，人們正特別緊張的要保守道德生活上的秘密，必須有很大的勇氣才能將大家暗中所共曉的事情高聲的說出來。蘇格拉底(Socrate)就因為有這種勇氣，才被人處死了。”

子。”則是說要遮諱的意思。(譯註)

社會未能將拉梅特里燒死，但因此更用力將他投進“淫亂無恥小人”的墳墓中去。狄德祿 (Donis Diderot) ——七一三——一七八四——這位虛偽和造謠之棒喝者——甚至也稱拉梅特里為“淫亂無恥小人。”人們不能寬恕拉梅特里，因為他“洩露”海涅 (Henri Heine) 所說的那種“秘密。”即：

“他們秘密的飲酒，但宴會時，  
則拿水來款待賓客。”

拉梅特里根本是一個笛卡兒主義者，他爽直而嚴肅的從笛卡兒體系做出結論并以一種文字上粗暴態度來傳播他的見解；但他并未在唯物論思想之發展上形成一個階段。至於狄德祿霍爾巴赫黑爾維奇以及十八世紀其他唯物論哲學家則不然，——唯物論世界觀發展之新階段正與這些人有密切關係。(註)

(註)公道的說，我們還須指出：這些唯物論者的學說，尤其是霍爾巴赫的學說，受他們所冷落的拉梅特里之

黑特涅爾說：“伏德祿是唯物論學派的頭腦。他在法國創立這個學派，領導這個學派并保衛這個學派；他的著作有如軍隊中的命令。因此，伏德祿之出現，發展和長成，同時就是這個影響極大的整個學派之出現，發展和長成。”（黑特涅爾——十八世紀世界文學史）對於這位著名文學史家所說的這幾句話，我們是絕不能同意的。伏德祿比當時其他哲學家更少有充當法國唯物論頭腦的資格，他的著作比別人的著作更談不上為軍隊中的命令。我們較容易同意於文德明評論伏德祿的話，即說；伏德祿是個“怪異天才”。他會在當時紛亂時代將一切思想上的渣滓除去。伏德祿曾經與沙夫斯伯里（Shaftesbury）一同鼓吹天啓宗教，隨後在貝爾（Pierre Bayle）影響之下成為真正的自然神論者，反對無神論，最後又完全根據拉梅特里的精神“研究我們的感能并攻擊宗教。如果，我們為瞭解法國唯物論起見，還去研究伏德祿，那是因為這

影響 是很顯著的。（原註）

位哲學家雖然經過種種動搖，仍有很大天才發表許多足以代表當時唯物論思想之見解。

伏德祿經過許多階段，才走到唯物論來。在他初期所著唯物論著作之一中，他已經拋棄上帝存在的假設，而肯定說：‘自古存在下來的自然界，具有特殊原素，這些原素互相結合起來，因為本含有結合的可能性。從這些原素產生出來的萌芽，經過無數次的構造和形式，最後才穿過各種階段而成爲運動，感覺，思想，感情，語言，法律，科學，藝術，以後或者還要達到現在尙未曾見過的發展。……；伏德祿——關於解釋自然界的思想）

在其一本最著名的唯物論著作亞南伯爾之夢 (Reve d'Aeambert) 中，伏德祿說：

‘我們是一些具有感情和記性的工具。……照你們的意見，難道黃鶯，畫眉和音樂家不是一樣的嗎？你們看見鷄蛋嗎？鷄蛋就可以推翻哲學家的一切學派和世界上的一切神廟。鷄蛋是甚麼？在未孵化成鷄子以前，鷄蛋是一

個沒有感覺的質體。……這種質體怎樣變成爲另一種組織，變成爲有感覺的質體，變成爲生命呢？藉助於熱力。熱力又怎樣發生呢？運動。運動的這種漸進活動，又是甚麼呢？起初是能動的點；細線，這些細線逐漸延長，就造成肉，喙，翼，眼，爪，黃色物質，——這個體質分離出來并產生內臟，——於是動物就形成了。這個動物能東西活動，能發聲——我在蛋殼外就可聽見其聲音——牠全身生着細毛，牠眼睛能見物。牠的頭左右搖擺的重量，不斷的使牠的喙錐鑽包藏牠的那個牢獄的牆壁，牆壁毀壞了，牠於是解放出來，行，飛，落地，馳走，走近來，喜，哀，愛；想念，快樂；牠有你們所有的一切感情一切活動。你們和動物中間祇在組織上有差別而已。……”

在同一著作內，伏德祿又說：

“在宇宙間，在人類，在動物，祇有一種質體。手風琴是木做的，人是肉做的：由雀是肉

做的；音樂家是另一種有組織的肉做的；但無論是木或是肉，其來源是一樣的，其構成也是一樣的；同樣的起點，同樣的終點。”

從這幾句話中可以看出人——機器一書的影響，這本書的著者就是狄德祿所熱烈反對而沒有效果的。狄德祿是搖動的和不確信的，但他有時也能夠用拉梅特里的論調宣布其唯物論的原理：給人以狗的組織，則人成爲狗；給狗以人的組織，則狗成爲人。”（狄德祿——對於精神論一書的思想）狄德祿的女兒問狄德祿說：“精神是甚麼？”狄德祿狂熱的答覆她說：“精神嗎？肉體製成的時候，同時也就是精神製成的時候。”

唯物論的歷史家，說到狄德祿時，一定不能忘記提到他在法國舊制度存在最後幾年出版之著名百科全書（l'Encyclopedie）裏充當總編輯時的作用。不管百科全書諸著作人之見解怎樣不一致，不管其中含有折衷主義和部分矛盾，但這部大著作總是代表一派思想家，他們自覺的或不自覺的，

成爲新興的走向政權的資產階級階級思想之代言人。因此，當時的統治階級就以種種方法壓迫百科全書。“但百科全書愈受壓迫，則其對於那已在革命前發酵狀態之第三級分子的吸引力就愈加強大。據巴爾比厄(Erbier)說，當時所有小店主和小販也都閱讀百科全書。甚至焚毀這種“叛逆”書籍的貴族，因其本階級思想破產關係，自己也接受百科全書的思想，這一部在國外出版的著作，大批的輸送到法國來，但凡落到政府手裏的，都被拿到議院階前焚燬了。據當時人所證明，十八世紀六十年代，議會中那些議員，口頭上主張不僅要焚書，而且要逮捕書的著作者，事實上却搜集這些危險的著作家之著作藏在自己的藏書樓裏，而將檔案中舊紙焚燬以掩人耳目。”（紫斯里奇——V, 1; Zou; litch所著之服爾德）

但無論如何，百科全書並非像有些歷史家所說，是革命的資產階級之旗幟。內容的駁雜，晦澀和動搖，使百科全書不能成爲這個旗幟。如果要說

旗幟的話，則舉出明確有力的自然界系統一書，還要更有理由些。

自然界系統是一部秘密出版的著作。一般人說這部著作是在倫敦印刷，——這話並不確實。這部著作實在是在亞姆斯德丹(Amsterdam)<sup>(註一)</sup>印刷的。這部著作封面上寫是彌拉波(Jesn- Baptiste Mirabuau)<sup>(註二)</sup>所著，書中並附有彌拉波的略傳（此書出版時，彌拉波已經死了，他生前是科學學院的秘書）——這也是假冒的。自然界系統是一部過於偉大的著作，絕非寂寂無聞的彌拉波所能勝任。此書一出版，這種假冒立刻就被人看穿了；但其秘密的著作者究竟是誰，這個啞謎還長久未能打破。人們有時說此書的著作者是這一位有名的唯物論者，有時又說是那一位有名的唯物

(註一) 荷蘭京城。當時英國和荷蘭是法國政法犯之主要避逃處。(譯註)

(註二) 不要將這個彌拉波與大革命時的偉人彌拉波 (Houore Gabriel Mirabeau)，他的叔父混為一談。



論者。一直到此書出版以後二十餘年，才證明此書的著作者乃是當時才逝世之霍爾巴赫（一七二三——一七八九）自然界系統，在某種程度之下，可以說是一部集體的著作，因為霍爾巴赫在本書所發表的思想，有許多是屬於他的密友和同志——德祿拉格朗茲（Joseph La Grange）格林姆（Frederic Cirmm）及其他為當時所稱為“霍爾巴赫派”的。這一點自然不會減輕了朗格所獨為“唯物論聖經”的這一部著名歷史文件之歷史的價值，而反加重了這種價值。

自然界系統，當出版時候，的確被當時新興的社會階級拿去當作“聖經”；這個階級，經過幾年之後就宣布說：他們雖然一無所有，但要有全世界。亞南伯爾（D. Alembert）閱讀自然界系統時，高叫道：“這是一本可怕的書！”（見服爾德的書信）霍爾巴赫這部著作出版一百年之後，黑特涅爾說：“自然界系統一書引起整個受教育的社會驚奇和恐怖。”）黑特涅爾——十八世紀世界文學史）受教

育的社會，因法國唯物論者這一部著作而，紛擾不安起來，因為人們在這一部著作裏就已經可以聞得即將籠來的革命之嗅味。自然界系統乃是資產階級革命與舊制度肉搏的思想準備上諸要素之一，這部著作允許彌拉波後來在立憲會議上大聲疾呼說：“現在我們已經沒有時間從事於研究準備的工作了；幸得我們已經有了思想的貯蓄。”現在我們來看一看這本有名著作的基本思想。

霍爾巴赫在序言中就已將他著書的目的表明出來。應該告訴人類，說他們要超出於有形世界之上的這種企圖，乃是拿成見來毒害意識和拿妄想來蒙蔽意識的。人類應該轉回來研究周遭世界和認識自然界。應該斬斷暴君和教士所用以束縛人類的鎖鍊。人民應該從宗教的恐怖底下自解放出來。地球從此再不應該充當那以上天利益為名而互相戰鬥的戰場了。

人類應該回轉到自然界來。霍爾巴赫對於自然界的觀念究竟怎樣呢？

自然界是一個龐大的整體，人類是自然界中的一部分。人類既然聯繫於自然界，其一切動作既然都須服從自然界規律，自然不能軼出自然界界限之外；不僅物質上如此，精神上也是如此。自然界依照自己內在的不變的規律而活動。自然界是一條因果互相聯接之不盡的鎖鏈

我們不可以將自然界像想為一些不動的和被動的形體之集合體。我們應該將自然界看做一個整體，構成此整體之各部分都是完全能動的。這些能動分子之衝突就造成于我們目所能見的各種各式形體。

自然界中每個物體都能運動。我們有時能夠觀察這個運動（如物體的地位移動）有時不能夠觀察這個運動（如動植物的長成）；後一種運動，在霍爾巴赫看來，就是我們的精神活動之基礎。到處不斷的發生自唯界的轉變，物質的變化及其分子的運動。一個形體毀滅，但別的形體造成出來；物質的總和是不變的。自然界中一切都是依照一定

的規律而活動。“自然界中祇能有自然的因和果。自然界中一切運動都須服從不變的和必然的規律；我們所能研究和瞭解的那些自然界現象，已經足夠使我們推想到那些爲我們所不能研究和瞭解的現象。……當研究自然界現象各種原因的連鎖時，我們縱然遇見了我們力量所不能克服的障礙，還須努力去克服這種障礙；我們縱然努力還克服不了，也是沒有權利可以由此做出結論說：自然界原因的連鎖已經中斷了，并將我們所研究的果認爲是由於超自然的因所造成的。在這種情形之下。我們祇能承認：在自然界中還存在有爲我們所未知的力量；但無論何時，我們都不應該拿幻影，虛靈，來代替那爲我們的研究所未能發現的因。……”（霍爾巴赫——自然界系統）霍爾巴赫常常提起物質。我們試看看他對於物質的見解究竟怎樣。他說：“在我們看來，凡是以某種方式刺激我們感官的就是物質，——我們所指認的各種物質的性質，是建立於這些物質在我們內部所發生的各

種印象或變化上面的°……“（霍爾巴赫——自然界系統）

人類是物理的質體，但其組織具有思想的能力。可是，不能由此就推論說：人類是物質世界之某種例外。恰好相反，人類完全服從這個世界之規律。精神是物質的一種性質。精神的一切運動，都是純粹物質性的變化之結果。

霍爾巴赫依靠生理學原則之上建立他的道德觀。

人類不是別的，祇是物理的質體；其道德觀念也祇是物理生活之另一方面。“物理世界，完全決定霍爾巴赫所說的“精神世界”。“物理世界”是“精神世界”的主體，“精神世界”是“物理世界”的作用。

我們的道德，最後是受我們感受外界印象的能力所決定的。“能感覺的精神，不是別的，就是人的頭腦：頭腦的構造容易接受外界傳來的運動。”霍爾巴赫為闡明其思想起見，將“道德興趣”（感

情)和“藝術興趣”平列比較，——這樣的比較是很有意思的。他說：“道德興趣，與精細的藝術興趣”是沒有一點區別的。要有藝術興趣，必須先有一種天才，隱藏在感官的銳敏性中，這種天才本從自然界得來，但需要經過相當訓練。……要有道德興趣，也必須先有一種自然的天才，隱藏在有感覺的腦和心之精微性中，這種天才經過合於目的的教育訓練，就可以使我們能夠迅速的瞭解我們的行為將發生有利的或有利的效果。”（霍爾巴赫——社會系統）道德的性質是由氣質來決定的，而氣質又是受道德、教育、社會制度所決定，總而言之，即受自然環境和社會環境影響所決定。所謂天賦的觀念，所謂天賦的道德感情，都是妄想。這些觀念和感情，都是由童稚時代以來，環境無形而有力的影響所造成的。霍爾巴赫忠實的依據其生理學上的原則以解決倫理學上的問題，他說：“如果屏去成見而尊重經驗。則醫學就能夠代替倫理學來解決人心之謎，我們也可以相信：有時醫學醫治肉

體，同時也就是醫治精神。”

對於道德之最嚴重的危險，就是使道德屈服於宗教之下。“人類的道德，其最危險的情形，就是與神學的道德結合起來。”（霍爾巴赫——社會系統）

神的觀念，是由人類不認識某幾種自然界現象，才產生出來；人類尚未能解釋這些現象，同時這些現象之怪異性又使人類精神發生恐怖。宗教是人類腐敗和不幸之主要源泉。因此，絕對不應該與宗教妥協，而要根本剷除宗教。在這裏，霍爾巴赫就走過了他的唯物論前輩所遲疑不敢走過的界線。自然神論，泛神論以及其他的宗教的世界觀是與教會一樣的危險和有害的。這些理論與教會一樣，都強迫人類屈服於宗教成見之下。惟有無神論能使民衆從這些可怕的成見底下解放出來；惟有無神論能打破一切關於超自然世界的謬說并給我們以可能，從真正的實在的世界拿取那為我們所能拿取的一切東西。

霍爾巴赫就是蒲列漢諾夫所說那些在基羅丁博士 (Decteur Guillotine) 未能發明斷頭機以前就斬斷上帝的頭的法國唯物者當中之第一個。“他們仇恨上帝，彷彿仇恨私人的仇敵一樣。像猶太的耶和華 (Jehovah) 那樣囂強編狹而殘酷的專制者，激怒了他們一切良好的感情，——公民的和人的感情。於是，他們崛起反對這種嚴酷的統治，他們熱烈的暴動起來，事實上他們正是最高權威者壓迫下的犧牲品。”（蒲列漢諾夫——唯物論史料）

在霍爾巴赫的哲學體系中，我們找不到一個地方可以為神的觀念藏身之所，但在魯克列斯霍布士嘉森底服爾德的世界觀中則仍保留有這種地方。許多唯物論者尋求宇宙之最初原因時，時常動搖不定，但霍爾巴赫則是堅決的。無神樣應該普及於公衆。然後宗教就失去其迷信和謬誤的毒螫，這種毒螫，就是國家政權為達到其掠奪目的而必要保存的。霍爾巴赫始終徹底的實行他所宣布之原



則。

產生十八世紀法國唯物論哲學的那些社會條件，不允許這個哲學自限於隊立一般的世界觀，而要逼這個哲學去確定的答覆那些帶社會政治性質的問題，換言之即提出其社會歷史的信條。正如蒲列漢諾夫在其唯物論史料中所說，十八世紀唯物論哲學家除了自然哲學以外，還有其歷史哲學。霍爾巴赫的歷史哲學究竟怎樣？

社會生活依照嚴格的規律而活動，在與自然界一樣：

“在政治組織上，每隔若干時期，就要發生一次可怕的震動；這種震動時常惹起國家的崩潰，在這種震動中，參加革命的人（實行革命的人或為革命所犧牲的人）沒有一件舉動，沒有一句話，沒有一種思想，沒有一樣志願，是不必要的。他們所做的，正是他們所應該做的；正是參加這個，精神流瀉的人，根據名自的地位，所應該做的。”霍爾巴赫——自

然界系統)。

現在，所有那些認為：無論那一個反革命的救火員，祇要借助於良好水龍，就可撲滅革命火燄的人，甚至也想利用這種思想以為自己辯護哩！

可是，這種觀察社會過程的出發點——嚴格規律性的觀點——仍舊不能從魔圈中解救霍爾巴赫出來；他一經發表其對於社會生活的見解，即就陷落於這個魔圈裏頭。

在甚麼影響之下，人類造成其習慣，見解，觀念，思想，志願，傾向——總而言之，即我們所稱為人類的精神生活呢？霍爾巴赫不細細思考，就答覆這個問題。他認為：人類在生活上所造成的一切錯誤和真理之根本源泉，人類的一切優點和缺點之最初的原因，就在人類所受的教育。“人類是那隨習慣，教育，模楷，政府，長久或臨時外界條件而變更的一種組織所造成的。”

祇要社會重新改造；剷除社會的腐敗，人類就可以變得更好些。這樣，霍爾巴赫對於上面所提出

的問題之答覆就可以達到：人是社會環境的產物，是社會環境各方面影響之結果。

但這種答覆，并不能阻止他及其接近的同志，同時又認為：社會生活的條件是直接受創造這個社會生活的人之文化水平總所決定的。人的生活所以不幸，是因為別人使之不幸。要改造社會，必須使人能更聰明些。“整個人類之無窮災難的真正源泉，就是各種傳統的幻想和意見，”換言之，世界是受意見所支配的。總而言之，社會環境由人造成。

這樣，霍爾巴赫就陷於必然不可避免的矛盾，這種矛盾正是法國感覺論的唯物論解決社會生活問題時候所特有的；蒲列漢諾夫曾經靈巧的將這種矛盾指明出來。

十八世紀的唯物論者并不去研究：究竟是“公衆意見”造成社會環境呢，還是社會環境造成“公衆意見”？因此，這些唯物論者彷彿就像馬達加斯卡島（Madagascar）的主人，他們，當祭祀神鬼時

候，將祭物投向右邊，就說：“魔鬼先生，這是給你的”，將祭物投在左邊，就說：“上帝先生，這是給你的。”

他們有一種企圖，要拿個人和環境間“相互影響”的假設來解決他們面前的矛盾。但這樣不僅不會解決這個矛盾，而反使各個矛盾更難於解決。要打破這個沒有出路的魔圈，必須先具備兩個條件：“第一，必須拋棄那排除一切進化觀念之玄學觀點。……第二，必須確信：十八世紀唯物者所重視的，人性，對於人類的歷史發展，是一點也不能解釋的。必須向前更進一步，比自然歷史的觀點更高一層，即必須站在社會科學的基礎上，必須瞭解社會環境有其固有的發展規律，這些規律不僅不受有感覺思想和理性，的人所支配，而反要堅決影響人的感覺思想和理性。”（蒲列漢諾夫——唯物論史料）

十八世紀的唯物論未曾進到這一步，而且也未能進到這一步，這自然并非因為狄德祿秀亞爾

(Jean-Baptiste Suard) 霍爾巴赫或當時其他的唯物論代表人缺少聰明智慧和天才。要發現歷史動力，必須發展到一定的歷史水平線，即必須等到生產力發展造成相當的社會關係時候。祇有到了這個時候，才能夠從玄學的唯物論轉到辯證法的唯物論來。未曾發展到這個時候以前，唯物論思想觀察社會生活時，必然要依靠在搖擺不定的理論上面。霍爾巴赫的學說就證明這一點，十八世紀唯物論另一個傑出的代表人——黑爾維奇——的學說也同樣可以證明。

如果我們說過一般的哲學史著作都誣薩拉梅特里，但說到黑爾維奇來，就不是這樣情形；他祇簡單的受人漠視而已。我們祇要翻開看看一般學生<sup>(註)</sup>研究哲學時所常用的幾部哲學史，就可以發現這種情形：即人們對於玄學的唯物論這個最有天才而深刻的代表人，竟特別的漠視。文德朋伊伯亨哲威格（Ubetweg-Heinze）法爾根伯

(註)著者這裏是指革命以前俄國的學生說的。(譯註)

(Faekenberg), 差不多不認識黑爾維奇在唯物論發展上的作用, 他們評論到黑爾維奇時, 祇簡單數語就帶過了, 彷彿像評論某一時代一些無足重輕的代表人一樣。甚至著作唯物論歷史的胡格, 也是以幾句不着邊際的話去評論黑爾維奇, 將他看做是拉梅特里或霍爾巴赫或另一人的應聲蟲。一般哲學史的著作, 從沒有一部對於黑爾維奇有澈底的研究, (註) 事實上, 這是一種陰謀, 故意冷落他和漠視他。

黑爾維奇果真是這樣淺薄和凡庸, 不值得我們虛耗時間去研究他嗎? 或者蒲列漢諾夫是正確的, 即他將黑爾維奇看做是“自古以來唯物論者當中最有天才最傑出一個”(蒲列漢諾夫——我們的批評者之批評), 而其學說則集十八世紀唯物論

(註) 幸得有一部書是例外, 即格英遜所著一九〇七年在巴黎出版之黑爾維奇其生平及其著作 (Albert Keim, Helvetius, sa vie et son oeuvre) 這部著作中有很多關於黑爾維奇的事實上的材料。(原註)

思想之大成呢？

我們試來解答這個問題。

黑爾維奇(一七一五——一七七一)之重要著作就是一部精神論 de l'Esprit) 黑特涅爾說：“此書中，凡是新的則不正確，凡是正確的則不新。黑爾維奇玩弄其前輩的思想，彷彿小孩子玩弄火藥器一樣；他拿火藥爆炸的火花和音響以為遊戲，却未顧慮到這種危險的遊戲將發生毀屋傷人的效果。”(特黑涅爾——十八世紀文學史)

果真是這樣嗎？

當黑爾維奇的主要著作精神論出版時(當時是不署名的)，那日趨崩潰的舊制度內部之一切反動勢力都震動起來，以教會法庭時代摧殘“異端”的那種精力，來壓迫這部著作。耶穌會派和楊選派(註)都暫時忘記了相互間的仇恨，而聯合起來反

(註)耶穌會(Compagnie Jesus 或 les Jesuites) 是一種軍事組織的宗教團體。其目的在殲滅羅馬正教反對一切異端。(楊選派 Jansenistes) 是荷蘭

對這一部洪水猛獸般的唯物論著作。教皇克列蒙第十三 (Clement XIII) 自己也說；當他看見精神論這本書時，他的心感受苦痛；“這本書的著作者將一切神的和人的規律都踐踏於足底下，放縱一切罪惡，摧毀正教信仰的基礎并催促精神趨於滅亡。”(格英姆——黑爾維奇)

黑爾維奇這部著作曾為教皇所禁止，認為“這本書有推翻基督教，消滅法律和敬上心的傾向，并恢復那充滿無神，淫亂和異端思想之錯誤而有害的厄比鳩派和唯物論派的理論”

這部著作也曾受法國宮庭御前會議的裁判。總檢察長宣言：“精神論一書是某一社會活動的結果；這個會社成立目的，就在擁護唯物論，仇視宗教，宣傳叛逆和不道德。”(格英姆——黑爾維奇) 這部著作被判決拿到議會階前去由殺人的劊卡手

人揚選 (Jansenius) 所創立的一個教派，其學說主要在於重視神意而輕視人的作用。這兩派在歷史上有很大的衝突。(譯註)



當衆撕碎和焚燬。黑爾維奇的著作被焚之後二個月，索爾朋大學也學宮庭的榜樣焚燬這部著作，并認這部著作是“自古以來最討厭的諸著作之一。”這部著作所惹起的風暴，甚至影響到街上來。有好幾十種小冊子專門爲攻擊這部著作而著成。好多篇文字著作，從盧騷和服爾德起至報紙附刊止，都惡意的攻擊黑爾維奇的思想。但反對黑爾維奇這部著作的風暴，祇能使這部著作更加通俗。這部著作在短時期就銷去五十版并被譯成歐洲各種重要的文字，不僅在巴黎倫敦和柏林有人談起這部著作，而且在僻遠的坦堡夫(Tambov) (註一)也有人談起這部著作。(註二)

這部著作惹起歐洲輿論界發生這樣可怕的風

(註一)俄國的一個城市。(譯註)

(註二)關於黑爾維奇這部著作在俄國發生的影響，可以參考拉多樂夫(E. L. Ranlov) 翻譯精神論爲我文時所寫的序言以及他在思想雜誌第二期(一九二二年)所做的論文。(原註)

景，這是歐洲歷史上所罕見的。這部著作的根本觀念究竟怎樣？

黑爾維奇與霍爾巴赫一樣，認為人類是動物之一種，要遵守自然界一切規律而為自然界之一部分。聰明才智并非人類所特有，人類之外很多動物也有聰明才智。我們的智慧能力乃是我們的物理組織之結果。如果自然界不在我們的兩臂尖端各生下一個手腕和五個靈活的指頭，而反各生下一個馬蹄，那麼無疑，人類就不會任何手藝沒有任何住宅，不能抵抗動物的進攻，時時祇顧慮覓食和逃避野獸，并祇能成羣結隊慌慌張張的在森林內生活着。（見黑爾維奇的精神論）

黑爾維奇在他的同時人中，最早認識得人為的工具對於人類有甚麼作用。我們從他的學說可以明顯看出一種天才思想，即；“人是製造工具的動物。”如果將任何民族的語言中，“弓”“箭”“網”及其他字眼，即一切與手的使用有關係之字眼，完全勾消，則這個民族在文化發展上是更低於一些

野蠻民族的，而這個民族的語言也差不多就與那具有五六種音聲或叫喊之動物語言相類似。（見黑爾維奇的精神論）

黑爾維奇以以前任何哲學家所沒有的勇氣，解答道德起源問題，他認為道德是由人的“感覺”產生的。

黑爾維奇用以解決道德問題之出發點，就是：“利益支配我們的一切判斷。”（黑爾維奇——精神論）凡別人所做而有利於我們自己的一種習慣，我們就稱之為正當行為。我們所謂善行，不僅是我們個人的和諧之結果，而且也是周圍環境配合的結果。凡認為他所做的事物論在何環境都是善行，這種人不是自誇者便是獸子，我們絕不應相信他。

凡人都是根據自己的利害來判斷一件事是否善行的。基督教徒認為多神教徒對待他們的殘酷手段是野蠻和罪惡，這是很對的；但他們自己對待多神教徒的殘酷手段，他們反認為是熱心，誠敬，沒有一種惡行，不被那個認此惡行為有利的社會

看做一種善行；沒有一種公衆所認為善行，不被社會中那也認此善行為有害的一部分人，看做是一種惡行。

如果物質世界要遵守運動的規律，這麼精神世界也要遵守利益的規律。在世界上；利益是一位萬能的魔術師，可以使各種物件在各種人眼中看來變成各種不同的樣式。（見黑爾維奇的精神論）

我活動，不僅為個人利益，而且也為我所屬的集團利益，這個集團的利益是與我自己的利益交雜不分的。善之上還有善，亦如惡之上還有惡一樣；道德家反對“惡”的言論，祇證明他們并未認識人類。人類并不“惡”，不過隨着自己的利益做去而已。道德家的感歎，并不能改變精神世界的這一動力。因此，不應該怪責人的惡性，而應該怪責造物者的無知，永久使部分的利益與總體的利益發生衝突。如果斯基夫人 (les Skyfs) 人比我們善些，那是因為他們的法律和生活方式使他們比我們更正當些。

某人的行爲，若是對於民衆有利，民衆就稱這個行爲爲正直的偉大的或英勇的行爲。假設有二個人，譬如沙浮(Sapho)和古爾奇(Curtius)(註)都是投岸死的，但前者是爲失戀而自殺，後者是爲捨身救護羅馬，——於是前者被稱爲瘋子，而後者被稱爲英雄。哲學家雖然會說這二人都是瘋子，但比哲學家更能明白自己利益的民衆，無論何時是不會將那些行爲雖然瘋狂但對民衆有利的人，稱爲瘋子的。(黑爾維奇——精神論)

某人能否受民衆尊敬，須看他的行爲是否適合於社會利益。如果荷蘭人建立銅像以紀念那發明鹽醃青魚和包紮青魚的布格斯特(Wilhelm Bueckelst)，那他們并非紀念這種發明的天才，而是

(註)沙浮是希臘著名的女詩人，她因失戀投海死。古爾奇見羅馬神話中人，相傳羅馬地裂一次，神巫宣告說：若拿羅馬貴重物品投入此穴可平。古爾奇以爲羅馬所貴重的是武器和財富，於是騎馬并拿着武器自投於穴中，羅馬遂得保全。(譯註)

因為這種發明有利於他們。

黑爾維奇否認有不受時代限制之絕對善行存在。要判斷對於國家之善行，必須注意底下諸事實：即時常發生革命，改變國家形式；在大震動中，民衆的利益時常大大的改變；同一樣的行動，在民衆看來，有時是我利的。有時是我害的。因此有時被稱爲善行，有時被稱爲惡行。（見黑爾維奇的神論）

如果在我們看來，某個民族的某種習慣是可笑的或殘酷的，那是因為這種習慣適合於這個民族的利益，而不適合我們所屬之民族的利益，在斯巴達，人們獎勵偷竊，有時也責罰扒手，那是因為這個扒手偷竊手段大笨。假如有人能巧妙的偷竊，那麼斯巴達人就認爲這個人可以訓練成爲胆大心細的戰士，因為當時斯巴達需要這樣的戰士，以防備意洛特人的叛變并抵抗波斯人的進攻。在斯巴達，根據李古爾格（Lycorgue）（註）的法

（註）李古爾格相傳是紀元前九世紀之斯巴達人，他遊歷各國，參考各國人情風俗，而定出斯巴達國家的法

律，誰也不能保持着多量貴重物件。偷竊是不會特別有害於斯巴達國家的，實行偷竊的事情還可以訓練斯巴達人，使他們將來能夠好好的保衛國家，所以偷竊一事，在富庶民族認為有害，而對於斯巴達則是有利的，則是可以得到獎賞的。以遊獵為生的野蠻人，將他們那些不能追隨獵羣前進的父老都殺死，因為他們認為這些老人既然跟不上來，一定要死在半路，那麼為人子的義務就在自己殺死他們，免得他們為猛獸所吞食。可見，我們認為極端殘酷和不道德的事情，在野蠻人看來，反是非常合乎人道和道德的行為。

同樣的行為，對於這個時代和這個他方是有和的，就受人尊敬；反之，就受人輕蔑或攻擊。人民的利益不同，其嗜好也就不同。加來伊卜人 (les Caraïbes) (註) 說：“除了歐洲人外，我們未曾見

律。(註譯)

(註)加來伊卜是美洲安底爾 (Antilles) 羣島的土人。(註譯)

過其他的野蠻人；——這些歐洲人竟一點也不遵守我們地方的習慣。”這話在他們說來定全是對的。他們正是拿我們對待他們的態度來對待我們。有些東方民族，認為婦女不帶面幕出門是不合道德，而要受官府懲罰的。但此地官府同時又要青年婦女於戰爭時一絲不掛的上戰場來。在和平時，不帶面幕的婦女將誘惑男子使之不能專心經營經濟上的工作，因此她們對於國家是有害的，因此這種行爲是不道德，而要受懲罰的。但在敵人進攻而本民族發生危險時候，裸體少女之出現就將激發青年人的熱情，鼓勵他們的勇氣。因此，這些婦女就有利於本民族；就做出合於道德的行爲，

絕對的正當行爲，全世界都能通用的正當行爲；是不存在的。這種正當行爲是柏拉圖式的（註）妄想。如果許多民族間的利害衝突，使這些民族不斷的互相戰爭，如果這些國家除了損害鄰國之外

（註）所謂‘柏拉圖式的’意思就是說幻像上有而事實上沒有的。（譯註）



沒有別種辦法可以擴張其版圖和商業：那麼愛國主義的感情就絕對與泛愛全世界的感情不能并容。（見黑爾維奇的神論）

黑爾維奇宣布利益是我們的行為之根本動力。他一直推論到：“誰要認識道德的真正原則，誰就應該去研究感覺的原則，并在饑寒逼迫中去尋求那些強迫人數衆多之人類去耕田，去組成社會，去締結契約之原因。”但獨答社會生活問題的這種唯物論觀點，仍舊不能使黑爾維奇避免走上霍爾巴赫所走過的歧路，黑爾維奇與他同時人而兼同志的霍爾巴赫一樣，也是離開辯證法觀點甚遠的，因此他也必然要陷落於沒有出路的矛盾。一方面，一切民衆生活都受利益的原則所支配；但他方面，民衆并非時時都認識自己的真正利益的，於是羣衆的活動就受虛構的“像想的”由某種成見造成的利益所支配。關於此點，蒲列漢諾夫說：

“黑爾維奇，凡在他發表其歷史觀點的地方，是不斷的并不自覺的搖擺於兩種極端相”

反的利益觀中間。所以他不能夠打破那認為世界受意見所支配的一種理論。一方面，他告訴我們說：人類的智慧是由所處地位造成的；他方面，他又明白認識人類的地位又祇是由其智慧所造成。有時他說饑餓產生很多的技藝，說日常需要造成很多的發明，即是說每一種多少重大的發明都祇是無數微小發明之總和；但他在與盧騷辯論中却告訴我們說：耕田的技藝，鋤，犁，鍊鐵的發明，必須對於開礦的事業，冶金技藝，機械構球和水立性質，先有深刻研究。這樣說來，智慧乃是發明的源泉；最後分析起來，‘社會意見，可以決定人類的進步。……黑爾維奇雖然負起在歷史上到處尋找‘利益的使命，以為‘利益。是人類唯一的動力。“但他終於回轉到。社會意見去，認為意見”能給事物以更多或更少的利益。結果就成為世界之絕對的主人翁。“像想的利益”乃是使黑爾維奇以唯物觀點解釋人類發展之偉

大企圖歸於失敗的一個暗礁；（蒲列漢諾夫——唯物論史料，

所謂天賦觀念，在黑爾維奇學說中，比在洛克學說中，更無存在餘地，黑爾維奇根本推翻了遺傳性。人是教育的產物，即受環境各方面影響的，首先受當地國家制度所決定的產物。各人的智慧所以不能平等，乃是由於當地行政形式不同，由於產生的時代幸運不同，由於所受教育優劣不同。（見黑爾維奇的神論）人初生時是一無所知的，可以藉助於迷信，成見和偽善使之成為蠢物。試問：誰使之這樣呢？社會環境。社會環境受甚麼所決定的呢？造成此環境的意見。總是我們上面所常提到的那個“魔圈！”

黑爾維奇比當時其他哲學家更深刻瞭解社會階級分化的意義。“人民和民族之差不多普遍的不幸，都是由於他們的法律未臻完善和財富分配太不平均。在大多數國家裏，僅僅有二個階級：其一一個缺乏生活必需品，另一個則患生活需須品過多。

第一個階級祇有經過過分的勞動才能滿足其需要。勞動對於衆人是肉體上的痛苦，但對於一些人則簡直是刑罰。第二個階級在富裕中過生活，却抑鬱無聊的疲弱下來。”（黑爾維奇——人論）這樣，大多數國家一定充滿了不幸的人類。怎樣才能使這些國家幸福起來呢？“就要減少一部分人的財富去增加另一部分人的財富，就要提高窮人到一種地位，即他們每天勞動七八小時就可以滿足自己和家庭的需要。”（黑爾維奇——人論）誰能造成這種幸福呢？誰能實現這種救世救人的辦法呢？黑爾維奇未曾明白的確定的答覆這個問題，他祇限於希望，在位的賢人——人類的朋友。可是，黑爾維奇是明白這個“在位的賢人”自己也是環境所造成的。於是，他在推論上仍舊陷落於我們上面所說過的那個沒有出路的牛角尖裏。

黑爾維奇所根據的哲學觀點，到處在他的每一個思想每一種推論中表露出來。

唯物論是新興的法國資產階級的信仰，資產

階級的階級利益迫逼這個階級拿唯物論哲學去打破封建的思想。

舊制度及其專制主義和神道主義，將資產階級看作不共戴天的敵人；而資產階級思想上的武器就是唯物論。所以，十八世紀的法國唯物論具有即將到來的革命鬥爭之蓬勃精神；所以，這個唯物論對於專制主義和個性壓迫表現毫不妥協的對敵態度；所以，這個唯物論毫不容情的舉行反對宗教的鬥爭。

十八世紀唯物論著作所發出的革命的抗議，一直到現在，不僅還保持有歷史的意義，而且還被人視為邪說。照蒲列漢諾夫正確的話說，現在，當無產階級拿一個多世紀以前資產階級代表人用以稱量貴族特權的天秤，來稱量資本家權利時候，工人階級的思想家仍舊必須向十八世紀法國唯物論的武庫借取武器，——縱然時間先生已經在這個唯物論上蓋下了陳舊和淺薄的印章，縱然這個唯物論有時可以引起我們發笑。

法國唯物論者，在他們的學說上染上了戰鬥的革命的彩色，他們時時刻刻總站在資產階級的地基上面，他們就是自覺的或不自覺的代表資產階級的思想家。他們的宣傳“使整個受教育的社會紛擾不安”（黑特涅爾的話）。但在這個紛擾不安中，不僅服爾德和亞南伯爾未曾一次超過資產階級利益利益的界線，而且拉梅特里和赫爾維奇也未曾一次超過這個界線。

他們嚴厲攻擊寄生蟲的封建的私產制，但認為資產階級的私產制乃是神聖不可侵犯的社會制度。黑爾維奇肯定的說：“維持私產制乃是國家的神聖道德。私產制可以維持國內和平并可以造成正義統治。”

他們宣布一般的平等，但主張財產上的不平等。而與重農學派一鼻孔出氣。他們要求自由。但宣布：“窮人無故鄉”，而民衆的自由是要惹起肆無忌憚的紛亂的。他們希望民衆幸福，但他們祇希望慈悲的統治者能給民衆以幸福。他們嘲笑宗教，仇

視上帝，但他們的理由祇說宗教不利於……自由貿易。

法國唯物論者高談雄辯的宣布上層封建貴族的罪狀，但他們以恐懼不安態度對待下層民衆。甚至拉梅特里也懼怕他的革命宣傳波及於“下等民衆。”他并有所警戒的宣布說：“有些不能保守秘密，有眼睛看不見，有耳朵聽不見的人，我們若與之談論對於事物之神聖的認識，這不啻污辱了科學。”龜不能跑，蛇不能飛，瞎子不能見，民衆也是一樣，——因此拉梅特里祇要一點，即統治者多少要是哲學家。

唯物論者崛起反對君主專制，反對政府的種種暴力壓迫——在他們看來，政府的壓迫就是舊制度的化身——他們并宣布說：“人性”是反對暴君的。但這些哲學家的所謂“人性”，其實就是他們所代表那一階級的本性。因此他們以為不能放任民衆自由；他們都與霍爾巴赫同一見解，即認為“小孩和民衆祇能夠濫用自由，結果反貽害自己。”

(霍爾巴赫——自然政治)民衆需要指導者，而之個指導者自然就是有智識的經濟上支配社會的階級——資產階級。

服爾德在革命爆發以前二十四年所寫的一封信中說：！對於人類的最偉大的功績，在我看來，就是使循規蹈矩的人與愚蠢的民衆隔離開來。

這是可以代表整個法國唯物論的意見。

十八世紀的唯物論者是新興的資產階級之忠僕嗎？或者用老狄茨更 (Joseph Dietzgen) 有力的話說：他們是資產階級的，外交僕役，嗎？

不是！

十八世紀之末正是資產階級出現於歷史舞台成爲全社會領導者的時候。資產階級爲本階級解放利益每前進一步，同時也就是社會解脫封建壓迫而前進一步。資產階級在這時候所做的真正進步的革命的作用，結果也可說出於代表這個階級的思想家意料之外，因爲他們口頭上主張全人類平等和自由，事實上是說有錢人的平等和工



商業活動的自由。

百科全書派格林姆責備霍爾巴赫，說他在自然界系統中，建立下“理髮匠和女傭的唯物論。”在這幾句惡意的話中却含有某種真理：唯物論者將最高抽象的笨重的哲學體系，鑄成爲代表其解放觀念的通用錢幣。這種錢幣就落到格林姆所鄙視爲“女傭和理髮匠”等人手中去。——事實上，這些人這是民衆，這是資產階級對以革命手段實現其解放觀念時候所切實依靠的民衆。

由此可以看出十八世紀法國唯物論有兩重性質：當宣佈解放的口號，反對封建制度時，這個唯物論是堅決革命的；當看見這些口號被“女傭和理髮匠”接受去時，這個唯物論這遲疑有所顧忌。

玄學的唯物論祇有一半是革命的。

這個唯物論祇將革命看做一種手段（也是因爲那時和平手段是辦不到的），希望由一次革命這可以永久達到穩妥平靜的彼岸。

資產階級與浮士德博士(Docteur Faust)——

樣(註),是具有兩種精神的:十八世紀的唯物論者就是資產階級最傑出的代表人。

德國天才的諷刺家海涅所譏刺之哲學的兩重真理,即搖擺於革命性和槍俗性之間的情形,對玄學的唯物論者說比對別人說,更加恰當。照海涅說來,康德(Emmanuel Kant)的老僕人南伯(Lampe)就是槍俗性的象徵。康德先著純粹理性的批評一書,含有澈底反對宗教的傾向)他隨後著實際理性的批評一書,則又退後一步。

試看海涅怎樣描寫這個退後一步:

“悲劇之後 接演滑稽劇。康德以前是一個嘔強不撓的哲學家;他攻擊上天,他使上天的一切侍衛都投降屈服,世界創造主飄流於自己的血中;沒有悲憫心,沒有父親的慈愛,沒有死後的賞善罰惡;所謂死後精神不死,這不是臨死的叫喚,便是病人的歎息,於是老

(註)德國神話中有一個浮士德博士,他本是虔誠信仰上帝的,後因受魔鬼誘惑竟將靈魂賣給魔鬼。(譯註)

南伯 (Lampè) 就手臂夾着一把傘走出來，他是一個憂鬱的旁觀者，本來具有一副冷酷的面孔，隨後又從眼中流下淚來。於是康德心中就發生哀矜的感情，因為他不僅是一個好哲學家，而且也是一個好人：他考慮了一下，隨後就半帶和氣半帶譏諷的說：‘老南伯需要有個上帝，不然窮人就得不到幸福，可是人類在世界上應該要有幸福。實際的理性就是這樣說的。就讓他這樣罷：實際的理性維持上帝存在。康德根據這個理由，就將理論的理性和實際的理性分開；這樣，魔杖一揮，那被理論的理性所殺死不久之自然神論死屍又復活起來。’（海涅——德國宗教和哲學的歷史）

法國唯物論者當中，甚至最溫和穩健的人，其攻擊上天也比康德有利德多。他們不僅使上帝投降屈服，而且也使政治上暴君投降屈服；可是他們自己也投降屈服於手夾雨傘的老南伯面前。他們的投降，首先是由於階級本能所推動，這個本能也

曾有一次迫得偉大的無神論者服爾，德當他的一些同志在他家裏趁他僕人不在旁邊而高談無神論時，不得不截斷他的同志的談話而說：“你們再不要說了！我不願意我的偉人今天晚上就將我殺死并將我的家當搶去！”

資產階級準備攻毀巴士的監獄，但沒有一刻忘記要在封建廢址上面築起銀行房屋。



## 第五章

### 從玄學的唯物論

### 到辯證法的唯物論

唯物論哲學發生於法國，成為資產階級和封建制度間鬥爭之序幕。唯物論哲學家成為資產階級之最進步的代表人。他們的哲學體系（當時雖然有無數的個別體系，但將十八世紀法國唯物論看做一個整個體系也是可以的），比當時資產階級一般“輿論”革命得多。

在革命時期中，不僅代表中等資產階級之猶

龍黨(Les Girondins)(註一)，而且最激進的政團，都敵視霍爾巴赫和黑爾維奇之哲學的唯物論。譬如馬拉 (Jean Paul Marat)(註二)，他對於猶龍黨之懦弱和猶豫攻擊得最厲害，但他自己也相當鄙視唯物論哲學；在他看來，這種哲學是“怪誕的”，對於社會有危險的，因為這種哲學否認一切宗教教條，甚至宗教本身。(見古諾夫——Heinrich Cunow所著之法國大革命中之階級鬥爭與政黨)  
小資產階級革命精神的代表人，羅伯斯比爾 (Maximilien de Robespierre) (註三) 反對唯物論哲學，也不減於馬拉；就由於羅伯斯比爾的提議，雅

(註一) 猶龍黨是法國大革命中的右派，他們大部分是法國南  
部諸省，尤其是猶龍省(Gironde) 的議員。(譯者)

(註二) 馬拉是法國大革命階大領袖中最明瞭上層民衆痛苦并  
擁護其利益的一個領袖。(譯者)

(註三) 羅伯斯比爾也是法國大革命的大領袖，可以說他是  
法國大革命的靈魂，他的死就是革命由左傾轉為右傾  
的關鍵。(譯註)

谷賓俱樂部(Ceub des Jacobins) (註一)才取消黑爾維奇的紀念像。……十八世紀唯物論哲學家，祇在大革命中極左傾的階級團結裏才得到應聲。這裏，在當時所稱爲“極端革命者”當中——他們是代表貧窮的小資產階級，手工業者和工人利益的思想家，他們起初團結於厄伯爾(Jacpues Rene Harbert) (註二) 週圍，形成“過激派”隨後又與巴堡夫(Gtaccus Babeuf) (註三) 結合在一起——唯物論才團結起一派信徒。

法國資產階級於革命前時期就舉起哲學的唯

(註一)雅谷賓俱樂部是法國大革命中傾向最左人數最多的政黨。(譯註)

(註二)厄伯爾是馬拉死後最能明瞭下層民衆痛苦的一個大領袖。他而且傾向於模糊的社會主義。他因反對羅伯斯比爾，隨後被羅伯斯比爾所殺。(譯註)

(註三)巴堡夫是執政府時代一個民衆領袖，他屢次圖謀暴動反抗當時反動的執政府，但終於不能成功而死。他的學說代表當時共產主義的思想。(譯註)



物論旗幟，(註)牠就在此旗幟之下暴發革命。自由派資產階級根據唯物論證明其對於革命的權利，提出其自然權利和人民主權的觀念，發出其自由平等博愛的口號。

繼續發展的革命事變，一開始就在代表第三級上層分子之資產階級精神中種下恐懼不安的種子。在攻燬巴士的監獄時，這個資產階級就已經感覺得：在牠底下還有其他社會分子，能夠推動革命遠超過於牠的利益所要求的限度。……在七月十二日至十四日這幾天，資產階級手抖足戰的看見郊外以及城內貧民窟的小資產者和工人等粗暴羣衆麇聚在牠的住宅區來，毫不客氣的隨便塗鴉於牠的住宅和商店之牆壁上，於是牠感覺一種恐怖，即那裏，在街上，充滿爭鬥火燄和爲“第三級，政權而戰鬥的羣衆，也許從此要失却其對於私產制的

---

(註)十八世紀唯物論與後來之空想社會主義和共產主義有密切關係：關於此點，馬克斯在其神聖家族中有詳細說明。(原註)

尊敬心。……(見古諾夫的法國大革命中之階級鬥爭與政黨)

向前進取的革命攻勢，不僅未曾消滅這種危險，而且在相當程度之下反助長這種危險。在革命攻勢之下，資產階級對於唯物論哲學之解放的觀念就迅速的厭棄了，而牠也就趕緊放下唯物論的旗幟。

一七八九年至一七九四年大革命的經過，讀者諒已知悉，我們在這裏可無須多說。在一七九三年，革命的黃昏已經開始。在這個時候，封建特權已經消滅，國王專制也已推翻……“民衆”要更向前進，但趁革命機會爬上領導地位的那些人，或者不願向前進，或者不敢向前進。他們不願意革命侵犯資產階級的財產，如像侵犯貴族和僧侶的財產一樣；因此他們就利用其所獲得的一切權力：來障礙，阻止，以至以壓迫最極端的傾向。他們當中最勇敢的和最真誠的人，愈加接近於政權，就愈加對資產階級卑躬屈節，甚至在他們仇恨資產階級的

時候也是如此。他們抑制其平等的傾向，並開始聽從英國資產階級勸告他們的話。”（克魯泡特金——法國大革命）

革命的黃昏之後，接着就是反革命的黑夜。革命完結了，反革命開始了。

“資產階級快活了，就像牠在一八四八年六月事變之後和一八七一年三月事變之後那樣快樂。“金色青年”<sup>(註)</sup>成爲巴黎街道上的主人翁。當時工人看見革命失敗了，都仍舊回轉到貧民窟去。大批暗殺和零星暗殺的事情，不斷的發生。”（克魯泡特金——法國大革命）

拿破侖(Napoleon Bonapart)的指揮刀就在歷史上結束了大革命的時期。

法國資產階級 當牠準備並暴發革命時，牠的思想上旗幟就是唯物論；當牠恐懼而離開革命時，牠自然再不能夠站立在這個旗幟下面。

接着大革命之後起來的反動，深入於歐洲政

（註）羅伯斯比爾被殺後的反動派組織。（譯註）

治生活和文化生活之一切毛孔裏去；這個反動自然要達到唯心論的復興。

產生反唯物論新哲學的國家，就是馬克思所說的：從未產生革命，却永遠產生反動的國家。

德國資產階級追隨法國資產階級的解放熱潮。在大革命的上半期，德國資產階級與法國資產階級一起接受唯物論哲學的口號，一起宣佈人的理性有萬能力量，宣佈自由，平等，博愛。在大革命的下半期，德國資產階級又與法國資產階級一起，厭棄唯物論並不願再談起人的理性力量了，——理性以其片面的機械的和物質的興奮，幾乎引導法國走到“下流人”的統治。

在大革命失敗以後統治歐洲的反動時代，唯心論哲學就在德國如春花怒發；這個哲學認為唯物論及其“極端性”已經爲他所永久戰敗並毀滅了。

此時在德國就非生許多唯心論哲學的大體系，這些體系是與非希特(Johann Fichte) 謝林

(Friedrich Schilling)黑爾巴特, Johann Friedrich Herbat) 叔本華等人名字有關的, 這些體系的中心就是“世界靈魂”無限“絕對”“純粹理性”“超個人意識”“精神”。

唯心論哲學恢復“觀念”和“精神”之優先權, 彷彿“觀念”和“精神”是被那造成“暴民政治”之法國大革命拿去做供祭粗鄙物質之犧牲品似的。

“被法國啟蒙哲學, 尤其法國唯物論, 所戰敗之十七世紀玄學, 就勝利的和豐富的復興為十九世紀德國的思辯哲學。”(馬克思—神聖家族)。

十九世紀唯心論哲學就由黑格兒 (Georg Wilhelm Friedrich) 集其大成。

黑格兒的體系與唯物論形成剛剛相反的兩極端。但黑格兒創立他的極端唯心論體系, 在其體系中將唯心論發揮至邏輯的終點, 宣布“絕對精神”是世界過程之阿拉法 (Alpha) 和俄梅戛 (Omega)

, 同時他也就發現在他以前唯物論思想的

弱點並擊中了玄學的唯物論之要害，彷彿像擊中了亞奇耳(Achille)的脚跟(註二)一樣。

黑格兒拿他的唯心的一元論之辯證法體系，來對抗霍爾巴赫和黑爾維奇之畸形的唯物論的玄學體系。

這位德國偉大的唯心論者嚴酷的和澈底的批評在他以前的唯物論，可是出他意料之外，他竟準備下在他以後的唯物論之基礎；這個唯物論就以馬克思為代表，利用黑格兒的方法來推翻黑格爾的體系。

馬克斯根據當時社會關係的需要，就建立下他的唯物論體系，這個體系與黑格兒學說一樣是

(註一) Alpha是希臘文第一個字母，Omega是希臘文末一個字母。這裏是指最初和最終的意思。(譯註)

(註二)亞奇耳是希臘詩中著名的勇士。他全身各處除了脚跟以外任何方法都不能傷害的，但結果他就在脚跟上就人射中一箭而死了。這裏祇是指唯物論的要害而言。(譯註)

一元論的，並與黑格兒學說一樣，充滿辯證法的精神。

從近代最偉大的唯心論哲學家轉變到近代最偉大的唯物論思想家來，這中間是要從費兒巴赫經過的。

黑格兒是偉大的唯心論者中最後的一個。唯心論的哲學史家法爾根伯帶着愁苦口氣指出：強有力支配德國哲學運命之光榮的朝代，隨着黑格兒之死而完結了。（見法爾根伯的近代哲學史）這裏發生一個問題，即十八世紀末期至十九世紀初期三十年這一段期間，這幾十年唯心論得意忘形的期間，德國唯心論哲學所龍蹲虎踞的寶座，究竟爲何原因而被推翻呢？

絕無唯物史觀嫌疑的朗格，答覆此問題說：

“如果要舉出一件事實可以作爲德國唯心論時期的終點，那就再沒有別的事實能比法國一八三〇年七月革命更加恰當了。……工商業裏發展企業的精神是差不多從此時期

開始活躍的。物質的利益發達了，但與在英國發生的情形一樣，物質利益迅速的就與自然科學結合起來，反對那能使人類離開其最初身任務的一切事物，(朗格——唯物論史)

一八三〇年七月革命表示：在波爾奔王朝(les Bourbons)(註)復辟以後恢復其在大革命中所喪失的階級特權之封建制度；又被資產階級所戰敗。法國資產階級對於從棺材中爬出來的貴族僵屍之勝利，給與德國資產階級以革命的影響。又因德國在十九世紀三十年代已走上資本主義道路而前進，這個影響更形強大。

德國因為缺乏通海的大道又分裂成無數小國關係，在十九世紀初期二十餘年不能產生有階級自覺的強有力的資產階級，像在十八世紀末期的法國一樣。照考茨基的話說來：當時的德國祇能產

---

(註)波爾奔是法國國王的姓氏，拿破倫帝國崩潰之後，法國迎立路易十八為國王，至一八三〇年始為革命所推翻。(譯註)



生狹隘軟弱怯懦和幼稚的資產階級。

可是在十九世紀三十年代，經濟上的必要已經逼迫德國走上資本主義道路而前進。在一八三四年，普魯士是耳曼的關稅同盟已經成立起來，這個同盟消滅，日耳曼諸小國各自分立的現象并使德國成爲單一的經濟機體。於是德國大工業發展起來，大資產階級也產生出來。地主（封建貴族）和工業家（資產階級）間的階級衝突，從此一天比一天劇烈起來，結果就暴發爲一八四八年的革命。

在此時候，德國資產階級必然要離開唯心論。十九世紀三十年代以後，始自康德終於黑格爾這一唯心論朝代就崩潰了，——這并非因爲缺乏天才的哲學家，而是由於上述的各種社會關係。關係此點，黑林格說得很對：

“德國資產階級由古典哲學將牠的行爲和思想作爲一件意見書呈獻給全世界歷史。等到牠能夠發展其物質力量時，這個意見書就變成一張廢紙。工業愈加自由的高掛其旗幟

於工廠大烟囪上面，則建立在雲端上的哲學，就愈加迅速的崩潰。但資產階級哲學自然不能簡單的爲資產階級經濟利益而自消滅。這個哲學乃是德國資產階級英雄時代的產物，不能隨便遺傳給榨取利潤的平凡思想，銀行，交易所，蠢如鹿豕甚至不望這個遺傳的那些製造家，”(墨林格——德國社會民主黨史)

結果，獨霸十年的黑格兒學派就開始崩潰，分裂成無數派別，互相仇視攻擊；這種情形，在某種程度之下，是反映唯心論哲學和資產階級革命精神間之矛盾的。

從分崩離析的黑格兒學派中間，產生出費兒巴赫(一八〇四——一八七二)：別人認爲已經葬埋的唯物論思想，就在費兒巴赫學說中復活起來。

費兒巴赫敘述他研究哲學的經過說：“我的第一個思想是神，第二個思想是理性，第三個思想是人。”他由神學走到黑格兒“的絕對精神”，又由黑格兒學說走到人的哲學。

思辯哲學將哲學與宗教結合起來：費兒巴赫則認為他的任務就在將哲學與人類結合起來。新哲學將人類及其基礎即自然界，當作哲學之最高的和唯一的對象；因此也就將人類學變成爲總的科學。”人是費兒巴赫哲學之唯一對象。費兒巴赫之人類主義(或者像有些人所說：“人文主義”)究竟是甚樣？

“費兒巴赫將人當作他的哲學推論之出發點，唯一的因爲他希望由此點出發就可以更迅速達到一種目的，即對於一般物質問題以及物資對“精神，關係問題，能有正確的見解。”(蒲列漢諾夫——馬克思主義的根本問題)

更切近點看來，費兒巴赫的“人文主義”乃是方法論上一種辦法，可以答覆哲學的中心問題，即意識對實在關係的問題。費兒巴赫怎樣答覆這個問題呢？我們從他的哲學改造諸前提中可以看到：

“以前思辯哲學所遵循的方向——從抽

象的到具體的，從觀念的到真實的——是錯誤的。遵循這種道路，無論何時都不能達到真正的客觀的真實，而祇能實現本身的抽象化并得不到真正的精神自由。……

思想對實在之真實關係是這樣：實在是主體，思想是屬性。實在決定思想，而非思想決定實在。实在是自己的決定自己的。……

在思想和實在間真正一致發生破壞的地方，實在才脫離了思想。……”（見古諾夫在其所著首克思主義關於歷史社會和國家的理論一書中所徵引的費兒巴赫的言論）

唯心論哲學宣布說：“我，是一個抽象的祇可像想的實體，肉體是不屬於我的實體的。費兒巴赫却以極端相反的理論來反對這個理論，他的實““我是實在的有，覺的實體 我的我 我的實體，就是完整無缺的肉體。恩格斯說：“費兒巴赫的進化是一個黑格兒派走向唯物論的進化；這種進化，在某種程度之下，是要與他的先師他的前輩

的唯心論的體系完全斷絕關係的。由於一種不可抗拒的力量，他終於確信：那認為，絕對觀念，和，邏輯範疇，是先世界而存在——這個見解不是別的祇是對於超世間的造物者之信仰的殘餘而已：確信物質世界和感官所能及的世界）我們自己也是此世界中的一部份（乃是唯一的真實，我們的意識和思想，無論其表示如何的虛靈，總是一種物質的（物理的）官能——腦筋——之產物。物質不是精神的產物；恰好相反，精神自己祇是物質的最高的產物，”（恩格斯——費兒巴赫）

黑格兒認為人是“絕對精神”所造成的，費兒巴赫則宣布說：“絕對精神”觀念本身就是人所造成的。費兒巴赫從唯心論走到唯物論來，因此在哲學史家看來，他乃是德國唯心論的不肖子，他的學說乃是被人推落於物質深淵去的精神之自殺。（見文德朋的近代哲學史）

費兒巴赫宣布說：“必須將一切超過自然界物經過人類引導至自然界來，並將一切超自然界事

物經過自然界引導至人類來。”

哲學的任務就在認識真實的即可感覺的事物。最深邃的真理祇能在感覺中找得；感覺證明事物存在於我們的頭腦之外；除了我們的感覺之外沒有別種方法可以證明事物存在。

如果人的實體是可感覺性，而非虛幻的抽象體，“精神”，那麼一切哲學，一切宗教，一切違反此原則的制度，不僅是根本錯誤的，而且是危險有害的。……

人類祇因有感覺性才能存在。

人類得以出現於世間，并非由於神之功勞，即并非由於抽象的理性的或精神的實體之功勞，而是僅僅由於可感覺的自然界之功勞，……如果人類的來源就是可感覺性，那麼你們在你們的關於人類的學說，規律和制度中切勿否認這個來源，你們切要記得：“萍果落地的地方是距離萍果樹不遠的”，頭腦雖然是自然界和可感覺性之最高主宰；但仍經過血管和神經與基礎密切的聯接起來。

(見費兒巴赫的論二元論和精神不朽)

我們不僅能感觸石，木，肉，骨，而且也能感覺感情，——當我們與有感覺的物體握手或接吻時候；我們的耳朵不僅能聽見流水聲音和樹葉微響。而且也能聽見愛情和智慧之內心言語；我們不僅能看見鏡子的外表和花草的顏色，而且也能看出人的見解。因此，感能的對象不僅是外界事物，而且也是內心事物，不僅是肉體，而且也是精神，不僅是物質，而且也是我們的“我。”因此所有一切都可以由感能去感覺到，——如果不是直接的，也是間接的，如果不是由於粗淺的感官，也是由於精細的感官，如果不是由於生理解剖家或化學家，也是由於哲學家。(見朗格所徵引之未來哲學的“本原理”)

在費兒巴赫看來，“唯物論，唯心論，生理學。心理學，都不是真理；惟有人類學才是真理，惟有可感覺性的觀點才是真理，因為惟有這個觀點才能給我以整體性和個體性。精神并不能思想和感

覺。因為精神僅僅是思想感覺和志願的功能或現象之表演而已；腦筋也不能思想和感覺，因為腦筋乃是生理上的抽象化，乃是從整體從腦殼從頭腦從全身所分出之一個器管，被固定為一種獨立實體。但腦筋能成為思想的器官，必須與頭腦和身體密切聯繫起來。內心是外界的前提，但內心祇由其自己表現而實現。生命的本質就是生命的表現。腦筋之生命的表現，就是頭腦。”（費兒巴赫——論二元論與精神不朽）

費兒巴赫在另一個地方宣布說：“實在先思想而存在；當你認識某種性質以前，你先感覺過這種性質。”

我們所有的觀念都是從感覺發生出來，但感覺則是由人與人間互相接觸而產生出來。

“唯心論於人類中尋求觀念的起源，這是對的；但要從一個孤立自存的人中，一個被固定為精神的人中尋求觀念的起源，簡單的說即要從一個無“你”、“我的”中尋求觀念的起



源，——那就錯了。祇有經過互相接觸，祇有經過一個人與另一個人談話，才能發生觀念。單獨一個人是不夠的，必須二人以上才能得到觀念以及一般理性。要創造人（精神的和物質的），必須有二個人；人與人間互相接觸，乃是真實性和普遍性之最初原則和標準。”（費兒巴赫——論二元論與精神不朽）

某種行為，我們主觀上認為是純粹精神的，客觀上則是物質的，可感覺的。

費兒巴赫問：“我們怎樣認識外部世界呢？我們又怎樣認識內心世界呢？”我們并沒有一種觀察自己與觀察別人不同的方法！我不經過感覺能夠知道自己嗎？如果我不存在於自己以外，即於我的像想以外，那我是存現的嗎？如果我不經過感覺，那我從何得知：我并非存在於像想之內，而是可感覺的真實的存在着呢？（見格倫——Karl Grün書中所引之費兒巴赫遺著的格言）

我們在上面已經說過：照費兒巴赫的意見，高

級的觀念不能由沒有“你”的個別的“我”產生出來。祇有與同類的人互相接觸，人才能成爲不僅能思想的實體，而且有道德的實體。

費兒巴赫在他宣布思想是實在之果而非其因的限度內，在他指出實在的規律同時就是思想的規律的限度內，他就堅決的走上唯物論的遺路，他的哲學體系中這一部分也就成爲馬克思和恩格斯所創立的辯證法唯物論中不可分離的原素。

可是，他同時企圖在“我”與“你”關係的基礎上，建立起與他的宗教哲學密切有關之倫理體系。這就使他走到唯心論，使他變成爲恩格斯所說的“下身是唯物論者上身是唯心論者的半截人。”

費兒巴赫的道德觀之基礎 就是“唯你論”(Tuisme)。

道德密切聯繫於幸福享樂的傾向。費爾巴赫說：“沒有幸福的道德，等於沒有意義的字句。”但費兒巴赫所說的幸福并非建立在利己主義原則上面的，而是由人與人間互相接觸發生出來。一個人

是不能幸福的，祇有二個人才能幸福，道德也祇有從二個人相互接觸中才能產生出來。道德的原則祇有在“我”與“你”接觸之下才能成熟，“祇有在人對人，此對彼，“我”對“你”關係之下，才能真正說得上道德”（見約德爾——Friedrich Yodle的論理學史）照費兒巴赫說來，道德就是“兩方面的或多方面的幸福。”最後結果，這個幸福從異性間關係反映出來。求幸福的傾向表現於性的對立，這種傾向，祇有同時為別人求幸福的傾向能滿足時，自己才能滿足。這種二元性的求幸福傾向之結果：利己主義的人的生存一開始就要與別人的生存聯繫起來，這裏所說的別人也許就是他的雙親，兄弟，姊妹，他的家庭；完全不管他的善良意志如何，他一生下地就已經必須與他的親人均分生活的幸福，他吸取生活的原素同時也必須吸取道德的原素。如：相互聯繫的感情，和氣，無限制的獨斷心之限制，固有的求幸福傾向。在這些不由己意的物理和道德影響遇見他的利己主義頑抗而失却效力的地

方，他的兄弟的拳頭和他的姊妹的指甲就要教訓他，使他知道別人的求幸福傾向也是同樣合法的，或者也可以使他確信：他自己的幸福是與別人的幸福密切聯繫而不可分離的。（見約德爾的道德學史）

着染無數神祕色彩之唯心論哲學，其所說的意識，其實就是人類發展的產物；要理解這個產物，必須從“唯你主義”出發。“我的意識就是我的“我”站立在被侵害的“你”之位置，就是根據自己的求幸福傾向以侵奪別人的幸福。”我們在上面已經說過：費兒巴赫的道德觀是與他所企圖創立的宗教哲學有密切關係的。

道德是建立在互相接觸上，在人與人間的聯繫上；我們的宗教觀念也是建立在這種基礎上面（“宗教”——Religion是從“聯合”——Religare一字轉變出來，這也是很有意義的）。一個人，祇要他與別人發生關係，他就創立了宗教。政府頒布婚姻法，政府就是規定了“我”和“你”間互相接觸，即性

愛,之最完全的形式。

在宗教中,人與其同類發生關係,并由神的模型反映出他在與別人接觸中所不能滿足的隱蔽的求幸福志願和傾向。并非神造人類,而是人類依照自己的形態造神。人類將自己固有的原理理想化了,并將這個理想化的人性創為神的形態。據費兒巴赫說,神就是人的最高感覺和觀念之集合體,就是人類用以記號對於其所最寶貴的最神聖的名字之一種系譜書。神就是反照人類的一面鏡子,人類學就是神學的秘密,而人性也就是神性的秘密。(見費兒巴赫的基督教本質)

人類在其發展上幼稚時代就創立了宗教。野蠻人依靠宗教崇拜很笨拙的努力使危嚇他們的自然界力量能屈服於他們。人類文化初期之祈禱,儀節和宣誓,其作用與後來人類利用技術的作用相同。“神祇是客觀化的人的本性。”(見費兒巴赫的基督教本質)

當代的人類不應該毀滅宗教,祇應該排除一

一切神學色彩而造成理性的和互愛的宗教；這個宗教的神并非某種超自然物，而是我們的道德理想之化身：

“誰自己具有確實的目的，誰也就具有宗教（如果不是神學意義的宗教，至少也是理性和真理意義的宗教），這個唯一真實的宗教廢除對神的愛情而代替以對人的愛情，廢除對神的信仰而代替以對自己本身和自己力量的信仰，相信人類的命運并非由在自己以外或在自上以上的事物所決定而是由自己來決定，相信人類之唯一魔鬼就是人類自身（愚蠢的，迷信的，自私的，兇惡的人）而人類之唯一正神同樣也就是人類自身”。（約德爾——倫理學史）

上面我們已經指出費兒巴赫的哲學體系是搖擺不定的：一方面，他推翻黑格兒的“絕對觀念”，拿活的真實的人類和物質的自然界來對抗黑格兒的邏輯的抽象；他方面，他又造出抽象的虛靈道的

德觀并拿唯心論勉強創立混沌而有害的愛情和理性的宗教。

恩格斯在其著名著作中對於費兒巴赫這種搖擺不定很正確的批評：

“他不將人類感情相互關係即性愛友誼憐憫忠誠等，老實看做就是這些關關，而與他眼中也認為屬於過去的某種特殊宗教無涉；他竟堅持說這些關係必須得着宗教名稱時，方有完全價值。……費兒巴赫努力要在那根本上是唯物論的一種自然觀上面建立真正宗教，這差不多就等於說近代的化學就是真正的鍊金術一樣。……費兒巴赫本來是尊重客觀世界，具體事物和實在的，但說到兩性關係以外的人的關係來，他就變成最抽象的了。……費兒巴赫的道德論是與前人一樣的。這種道德論是依照同一模型製造出來，可以適用於一切時間一切民族和一切條件的，這恰好可以說明這種道德論為甚麼沒有一個時候沒

有一個地方能夠應用。……費兒巴赫不能開關一條道路穿過他所厭惡的抽象世界直至活的真實去。他祇抓住自然界和人類，但自然界和人類對於他祇是幾個簡單名詞而已。”（恩格斯——費兒巴赫）

這一位辯證法唯物論之創立者，爲甚麼要承認其最切近的哲學界前輩對於自然界和人類的觀念是缺乏具體的物質的內容，是“幾個簡單名詞”呢？

費兒巴赫研究人類時的出發點，是人類學而非社會學。費兒巴赫所研究的人是類動物界的代表，是自然界中一部分而服從一切自然界規律的，但并非社會的羣居的動物。費兒巴赫所說的人類，是忽略了活的人在社會中與其同類的人互相聯繫的各種無種數索，而專從事於哲學結構之結果。費兒巴赫未曾注意：在社會生活中人與人間的這些相互關係是不斷改變的；整個社會生活乃是一個過程。這個過程的潮流一經改變。我們的見解。習



慣。宗教觀和道德觀也就隨之改變。費兒巴赫將我們的宗教觀和道德觀看做是人性所本有的事物，因此他就將人類抽象化了，成為恩格斯所說的“幾句簡單名詞”了。自然界創造人類，人類是自然界中一部分，——如斯而已！“印度的本性就是印度人的本性。印度人僅僅就是東印度的太陽東印度的空氣東印度的水土和東印度的動植物之產物。”

費兒巴赫忘記：印度人不僅是東印度的太陽空氣水土和動植物之產物。而且也是某一定時期支配印度的社會關係之產物。費兒巴赫很深切知道自然界是包圍人類的，但他將包圍人類的社會環境之作用看得太輕淡了。借用恩格斯的話說：費兒巴赫所研究的人“不是他的母親懷中生產出來的：他是從一神教的上帝解化出來的，他並不生活於歷史發展的和歷史決定的真實世界中，他固然與他的親人發生關係，但他的親人也都是抽象的，同他一樣。”（恩格斯——費兒巴赫）

我們固然也聽見費兒巴赫說；“人是人的，文

化的和歷史的產物。’“我僅僅以受歷史所教育的并與總體，種族及全世界歷史精神相結合相同化的主體資格，至思想。’“我拿真正的人類，即必須是政治和社會的人類的來代替幻想的虛靈的和天上的人類。”

他甚至於說：“住在皇宮的人所思想的不與住在茅屋的人所思想的一樣。’“人就是人。”但這祇是費兒巴赫學說中一樣零碎的偶然的感想。這些感想對於費兒巴赫的哲學體系並沒有任何顯著的影響：他始終以人類學觀點來觀察人類，而未進步到以社會學觀點來觀察人類。（註）

（註）值得指出一點，耶費兒巴赫的哲學見解迫使他宣布：

“他不僅是一個民主派，而且是一個社會主義者和共產主義者。——自然是僅僅在理性的和一般的意義之下。”（見他讀過莫勒索特—Moleschotte所著民食學說一書後評論莫列索特的一篇論文）在此文註文中，他又說：“空氣屬於各人所有，同時不屬於任何人所有。”空氣是一切有生命的都能得

費兒巴赫是唯物論者；他的偉大功績就在於他將那被唯心論哲學獨霸一時的氣概所踐踏之唯物論提拔起來，并拿唯物論來對抗當時正在瓦解中的唯物論。但他并未澈底完成那提出於他面前的任務。費兒巴赫崛起反對“絕對精神”，認為這是“神學中臨終的神”；但他祇將黑格兒學從丟棄不顧，而未能克服黑格兒學說。費兒巴赫未曾瞭解黑格兒的方法即辯證法之意義。他在守舊的哲學體系中未曾看出革命的方法。黑格兒的辯證法——這裏就是德國唯心論所以不可計量的超越於法唯物論之上的地方——對於費兒巴赫祇是一本“七印封嚴”的聖書。（註）這裏就是費兒巴赫學

到的；但法律甚至將空氣變成爲專利品。‘風屬於主人所有。’人類所以要挨饑忍餓，祇是國家專橫的罪過。專橫乃是國家的本性。因此 觀察自然界可以提高人們超出於殘酷法律之狹隘範圍上面，可以使人們變成爲共產主義者，即能思想和度量闊大的人。（原註）

（註）新約中啟示錄的故事。這裏祇是說他不明白的意下。

說之亞奇耳的脚跟。(註)因此他看見社會生活的動象甚以為奇，因此他在社會過程面前瞠目結舌沒有辦法。

費兒巴赫可以借用古代羅馬人的一個俗語來勇敢的替自己辯護：“Feelquodpltni”（“凡是我的能力所能做的，我都做到了”）。或者更正確的說：“凡是他的周圍社會關係所能允許的，他都做過了。

這些關係不允許費兒巴赫上進至充分高度，將他的唯物論思想與實際生活貫通起來，從他的思想中反映出那支配人類的社會過程，并在他的思想內融化辯證法的原理，——這並不是費兒巴赫自己的罪過。

費兒巴赫所不能完成的任務，以後就由辯證法唯物論之創立者——馬克思和恩格斯來完成

---

(譯註)

(註)亞奇耳脚跟故事見本章前面的譯註(一五三頁)

。這裏祇是根本要點的意義。(譯註)

了；費兒巴赫固然強有力的推動馬克斯和恩格斯的哲學思想走上唯物論道路，但他們終於超過費兒巴赫，而提高唯物論思想至於當代科學的人生觀之高度。

要解決這個煩難而複雜的任務，必須有以下的前提，即須社會生活中發現一些原素爲費兒巴赫所未曾見到而且也不能見到的，並須使已有的社會經驗能與自然科學上的發現相融合調合。

馬克思和恩格斯就具備這個前提。

但在未說到當代辯證法唯物論本文以前，我們還要重新指出：費兒巴赫哲學構成了辯證法唯物論哲學基礎之重要部分。辯證法唯物論對於思想對生活，主觀對客觀關係問題之答覆，本來就是費兒巴赫的答覆。

如果唯心論的哲學史家以不甚遮飾的輕蔑態度對待費兒巴赫，那是不難索解的。約德爾說：“人們對於費兒巴赫是避之惟恐不及的，人們祇將他看做是黑格兒的一個不肖子。以這樣態度對待費

兒巴赫，這就等於表示不僅完全不瞭解他的哲學對於當代有重大意義，而且也不瞭解歷史發展的過程。”（約德爾——道德學史）

在馬克思主義者當中有些人也這樣將費兒巴赫估量得過輕”馬克思主義者對於費兒巴赫這樣的估量過輕，更加是不能容許的，尤其因為：“馬克思的認識論是直接由費兒巴赫的認識論產生出來的，或者也可以說：馬克思的認識論本身就是費兒巴赫的認識論，不過經過馬克思加以天才的修正而更深刻而已。（蒲列漢諾夫——馬克思主義的根本問題）

馬克思之不朽的功績，就在於他將哲學任務；不僅看做要解釋世界，而且看做要改變世界；就在於他宣布哲學是人類革命解放的頭腦，而無產階級是這個解放的心臟。

費兒巴赫雖然在社會生活問題方面顯露出玄學的錯誤，但他有一部分還能同馬克思的思想一樣。

費兒巴赫宣布說：“真正的哲學是傾向於造人，而非傾向於著書。”他在其關於宗教的講演中說：“我的演講的目的，就在於使人從神學家變成人類學家，從來生生活的候補者變成俗世生活的研究者，從天堂和塵世的帝王和貴族之宗教的和政治的僕役變成自由的自覺的公民。”

費兒巴赫，與馬克思一樣，也知道：哲學應該是真實的，而哲學要成為真實的，就必須成為羣衆的所有物，就必須從抽象化的高臺上降落到實際生活來：

“頭腦并非時時刻刻走在前面的，頭腦是最流動的同是又是最笨重的物體。新的事物固然出現於頭腦中，但舊的事物也在頭腦中保持得最長久。……頭腦就是理論家，就是哲學家。頭腦應該經得起那為我們所輸送進去的實際之壓迫，應該在這個世界上能於活動的人之兩肩上轉動自如。這裏，所差別的祇見生活的種類。甚麼是理論？甚麼是實際？凡僅

存在於我個人之頭腦中的就是理論；凡存在於多數人頭腦中的就是實際。凡結合多數頭腦，這就是造成羣衆，同時也就是造成自己在世界上的位置。”（見一八四三年費兒巴赫致魯格——Ruge的信）

費兒巴赫不僅構成馬克思主義認識論基礎上一大部分，而且他對於哲學的見解也是與馬克思以革命的明顯性宣布出來的見解，相接近。

費兒巴赫在某種程度之下可以說是一些畸形的社會關係之犧牲品，這些社會關係迫得他隱遁於偏僻的鄉村好幾十年之久，迫得他老死於鄉村并遠隔科學和智識的中心點；而當這個時候，人們正在大學講臺上高談拘泥執拗的折衷派學說。

（註）費兒巴赫所以有我們在上面所說的那些弱點，也是與他之迫不得已須與文化界隔開——這種情形有很多關係的。

---

（註）費兒巴赫不是說過：“哲學家不能是哲學教授，正如哲學教授不是哲學家一樣嗎（原註）”



如果我們在上面說過費兒巴赫有幾種玄學論點是反動的，那麼現在我們應該承認：一般說來，費兒巴赫在哲學思想發展上有革命的作用。

費兒巴赫學說乃是黑格兒學派瓦解結果產生出來的最進步的現象。恩格斯說過：費兒巴赫的解放觀念得到他和馬克思二人狂熱的歡迎。(註)這

(註)在一八四八年革命時候，海德柏(Heidelberg)學生寫信給費兒巴赫說：『可敬的思想家：你在精神被壓迫的時候，無論何時都不以混亂現狀之企圖來沾污理性和科學；你在工作和勞苦中，於驕傲的法利賽人辱罵之下，從自然界深淵裏尋求真理的黃金——寶貴的精神——出來；你的收穫時期已經到了。』當費兒巴赫離海柏時，工人代表團給他的歡送書也是很熱烈，其中有幾句話說：『我們不是學者，因此我們不曉得怎樣來估量你的講演之科學價值，但據我的所理解的所瞭解的而言，你所反對之教士欺騙和宗教信仰乃是當代壓迫我們之奴隸和下流制度最後的支柱，因此你的學說，即主張以愛情代』

些觀念不僅得到當時人狂熱的歡迎，而且也得當時人狂深的仇視。與費兒巴赫同時的一個人所寫的信中有一段話很有趣味：

“費兒巴赫在這個地方（在卑列費爾德——Bielefeld附近）有異常之多的擁護者和反對者。他的反對者——恰好是教士——凡說到他們所厭惡的人時候，就說：‘這個人說可惡就像費兒巴赫一樣’。另一種情形則恰與此相反，即有一個商人頭上被人擊中一刀，以為就要死了，於是請求他的親友為他頌讀基督教本質書中的幾章。對於這個地方的許多家庭，費兒巴赫乃是家庭和睦之破壞者。長輩咒詛他，青年和少女則崇拜他和愛護他。”（見格倫書中所徵引的一段材料）

我們在上面曾經說過中古至近代交替時候所

替信仰、以教育代替宗教，以教師代替教士的學說，是唯一能夠成為我們所傾向的將來之鞏固基礎的。

（原註）

產生的“兩重真理”。這個“兩重真理”，由於社會原因所決定；甚至表現在與費兒巴赫同時的哲學思想裏頭。(註) 費兒巴赫之偉大的革命功績，就在他反對“兩重真理”的爭鬥中。他本是一個創立不徹底的理論之哲學家，但同時，從他盡其偉大的邏輯機關之一功力量向當時唯心論哲學進攻一點看來，他也是充分徹底的思想家。他認為當時的唯心論哲學是宗教，神秘和唯理論之混合物，是信仰和科學間矛盾之悲劇而兼喜劇的結合點。

(註)關於近代德國哲學中之“兩重真理”可以參考亞克

墨羅的哲學論文。(原註)

# 下 編

馬克思的學說



# 第一章

## 馬克思學說的社會前提

唯物論世界觀之歷史發展上幾個重要階段，我們在上編已經大略敘述過了；這個世界觀發展結果就達到辯證法的唯物論。

辯證法的唯物論是哲學思想歷來發展之天才的總結；哲學思想要能達到這個總結，必須有二個前提，即：一方面，自然科學智識必須達到一定的水平線；他方面，新出現的社會關係必須使社會過程中前許多隱蔽的事物從此能顯明出來，

辯證法的唯物論有三種源泉，這三種源泉是

與黑格兒費兒巴赫和大革命以後時代法國諸歷史家(底業里——August Thierry, 彌勒——Auguste Mignet和季左——Francois Guizot)等名字有密切關係的。黑格兒之辯證法的方法，費兒巴赫之唯物論的認識論和底業里之歷史觀，被馬克思和恩格斯融化綜合起來就成為整個的辯證法的唯物論。這種綜合是辯證法唯物論創業者個人天才之結果；但所以達到這種綜合，則并非由於馬克思和恩格斯的天才，而是受他們所生活時代之社會條件所決定的。

馬克思和恩格斯所創立之一元論的哲學體系，“并非簡單的復活舊的唯物論，而是在舊的唯物論之堅固基礎上面添加進二千年來哲學和自然科學發展之一切思想內容，亦即整個二千年歷史之一切思想內容。”（恩格斯——反社靈）

“唯心論觀點不適用於解釋自然界現象和社會發展現象——這種情形應該推動（而且確實已推動）能澈底思想的人）即不是折衷

論者，也不是二元論者）回轉到唯物論的世界觀去。但新的唯物論已經不會是十八世紀末期法國唯物論者學說之簡單的復演。唯物論復活了，但更充實了唯心論的一切成績。”見蒲列漢諾夫之一元論歷史觀發展的問題）

我們研究辯證法唯物論哲學體系，看出這個體系是從前代唯物論，德國唯心論和十九世紀法國歷史家中，採取科學思想的原素并融化為自己的所有物。

但首先，我們要看一看產生馬克思主義體系這一時代之社會條件。

十九世紀三十年代和四十年代，在西歐諸先進國家之社會關係中發生嚴重的變化；階級矛盾一天比一天劇烈起來。

一八一四年，在封建反動勢力聯合壓迫之下，法國大革命的最後殘餘也被肅清了。拿破侖的崩倒和波爾奔王朝的復辟，推動封建貴族去企圖收回其已失特權并恢復其階級統治。自一八一五年



至一八三〇年，法國成爲企圖恢復舊制度的貴族和竭力擁護本階級利益并渴想政權的資產階級中間之議會鬥爭的舞臺。這個鬥爭結束於一八三〇年的七月革命；在這個革命中，資產階級得到無產階級幫助并結合那認國王政權崩潰爲有利的小資產階級分子，就將封建反動戰敗了。

勝利一有保證時候，資產階級就拋棄其不久以前的同盟者而不顧。穆爾人(Le Maure)(註)做完了他的工作之後，他不僅可以滾開，而且也應該滾開，——這就是資產階級爲本階級利益而這樣說的。

“工人像想他們已經奪取得共和國了，但法國資產階級却造成資產階級的君主國來代替共和國，并擄那屬於舊王室房支之奧爾良公爵(Dued, Orleans)爲國王，改名路易菲立(Louis-Philippe)，但向他提出條件，即要他

(註)穆爾人本是古代非洲的一種民族，現在普通成爲下

等人的代名詞。(譯註)

成爲資產階級階級利益的傭僕。新國王爲報答他的恩人起見，就予種種奸詐欺騙挑撥和威嚇手段開始剝奪七月革命所允許羣衆的政治權利。”（見黑林格之近代德國史）

一八三〇年革命造成了資產階級之無限制的統治。處在失敗地位的貴族，不僅表面投降了，實事上也投降了。借用拉發格（Paul Lafargue）的話來說，就是貴族與其不久以前的敵人結合一起去榨取利潤，而自己開始“資產階級化”（embourgeoisée）了。工人階級幫助資產階級鬥爭以反對封建貴族；但在資產階級勝利之後，工人的地位比在七月革命以前更加惡劣，結果，在十九世紀三十年代，階級意識剛剛開始成熟的法國工人羣衆就暴發多次政治陰謀的暴動和饑寒逼迫的騷動。

七月革命之後未滿一年，即一八三一年春天歐洲歷史破天荒第一次之純粹工人的暴動就暴發於里昂；里昂紡織工人而且發出如下口號：“生存，工作，或戰鬥而死！”三年之後，在一八三四年，里；

昂工人又圖謀暴動起來反對資產階級；這次暴動圖謀與上次同樣是自發性的，也與上次同樣被殘酷的鎮壓下去。在一八三九年又發生第三次工人暴動，此次暴動乃是巴爾伯斯(Armand Barbes)和白朗起(Auguste Blanqui)所領導的。

被壓迫的工人羣衆這些接二連三而起的反抗運動，十分明顯的說明：在歐洲歷史舞台上已經出現一個新階級，要求其在太陽底下的位置；這個階級不僅要求此位置，而且爲爭得此位置而奮鬥。

同此時候，在歐洲歷史另一軌道即英國所發生之事變，也說明同樣的意義。

一八一五年關於穀物的法律通過之後，英國的貴族與在法國的一樣，和也工業資產階級發生衝突。這個衝突延長到一八三二年，即到修正選舉法通過使資產階級得到決定勝利的時候。

這裏，資產階級也是依靠工人階級幫助方才得到勝利的；但這裏工人階級所得的也與在法國一樣，即工人階級之不久以前的同盟者更加加緊

的剝削工人階級。一切要減輕這種剝削之企圖，都被殘酷的鎮壓下去，憲章運動(Chartisme)的歷史家波爾克涵(Borckhim)說：“當資產階級看見無產階級表示不願替牠當砲灰去進攻敵人的砲壘時，牠就突然表示牠是愛好”秩序，和尊重‘法律，的。牠的機關報；不久以前自己還持革命的論調，現在則突然憤怒起來反對工人之非法的和革命的行動。……資產階級起來反對暴的動工人，不僅用武力壓迫工人，而且用牠所指揮的特別偵探隊來監視工人。”(波爾克涵的憲章運動)

無產階級變成資產階級之革命的反對派，其最有力的表現就是憲章運動。英國無產階級於十九世紀四十年代初期所發出之“政權是我們的手段，社會幸福是我們的目的！”這一口號，就是表示無產階級階級意識已經增長起來。

最後，在歐洲第三個先進國家——德國，這個時代的階級衝突，也與在英法二國的一樣的劇烈關稅同盟成立和鐵路建築起來以後，生產發

件和交通機關上的革命就一天比一天深入并擴大了。大工業和大商業開始造成近代大城市，消滅手工業，使少數人富裕和幸福，而推落絕大多數人於貧困和犯罪的深淵裏去。封建制度雖然瓦解至極度，但還拚命掙扎不願走進墳墓裏去，工業制度也同樣的拚命掙扎產生出來。在這個鬥爭中最遭殃的就是工人羣衆。

被資本主義迅速發展所驅迫於畜牲地位之那些饑寒交迫無以為生的工人羣衆，想在暴動中找出一條生路，可是政府極殘酷的鎮壓工人的暴動，將一切暴動都葬送於工人的血海中。這種暴動在十九世紀四十年代是數見不鮮的；其中最巨大的一次就是有名的一八四四年西列西（Silesie）紡織工人的暴動，這次暴動之悲慘的結局感動了藝術界最優秀的分子，反映於他們的藝術作品中裏頭。

這樣，在十九世紀初期幾十年中，歐洲諾先進國都發生那構成當時歐洲社會生活骨幹之三個敵對階級中間劇烈的衝突。

“社會關係已經簡單化了到某種程度，即祇有有意閉起眼睛的人才不會看出：這三階級的鬥爭及其利益衝突就是近代歷史之最初動力。”（恩格斯——費兒巴赫）

底下一件事實也可以幫助證明：這個時代簡單化了的社會關係確實推動研究學問的人的思想傾向到辯證法唯心論方面來。這就是德國一個皮匠，一個天才的獨學自修者狄茨更，他與馬克思和恩格斯創立學說同時，完全不受他們二人學說影響，而得到與他們二人根本相同的結論。狄茨更說：“工業的發現使一切關係都趨於單調簡單和明顯，以至於現在平凡樸質的眼光也容易明白邏輯的秘密。”（狄茨更——關於邏輯問題的信）

唯物論歷史觀的黴菌飽含於十九世紀三十年代和四十年代歐洲社會空氣之中。馬克思和恩格斯發現這種黴菌，於是就將當時已被逐出自然界觀範圍外之唯心論，也從其最後藏身地——社會觀中，驅逐出去了。

同時他們又找得了“亞奇默德原理”(Pointe d'Archimed) (註), 倚靠在此點之上就實現了上面所說的偉大的綜合工作: 他們將在他們以前的思想之最高收穫融化成爲一個整個的一元論的辯證法唯物論體系。我們往後就開始分析這個體系。

(註)亞奇默德是古代著名的科學家, 生於基督紀元前二八七年, 死於二一二年。相傳西拉季斯(Syracuse) 王命匠人製一金冕, 製成後頗疑匠人在冕中參和銀質, 於是請問亞奇默德有何方法可以不損壞金冕而能證明其中含有銀質。亞奇默德苦思不得其法。有一天他在浴盆中忽然發現他的肢體浸入水中以後失去不少重量, 由是感悟一條偉大原理, 即所謂“亞奇默德原理”: 因體浸入液體之內, 必然要失去其一部分重量, 此重量即等於與此同體同等體積之液體的重量。他於是狂喜起來, 奔出於大街上并高喊說: “我得到了, 我得到了!” 隨後他就根據這條原理去解決國王所提出的問題。這裏所說的亞奇默德原理祇是借用來作爲根本要點的寓意。(譯註)

## 第二章

### 馬克思主義的認識論

一切哲學體系之中心問題，就是我們的身內世界對於身外世界之關係問題。

祇要看看某一哲學體系對此問題的答覆，我們就可知道這個體系根本上是唯物論的或是唯心論的，換一句話說，即可知道這個體系究竟屬於哲學思想二大根本潮流中之那一潮流。

蒲列漢諾夫關於哲學上的分類說：

“大凡以客觀，或實在，或自然界為出發點之思想家其哲學體系是同屬於一類的。這



些思想家一定要解釋：主觀怎樣隸屬於客觀，意識怎樣隸屬於實在，精神怎樣隸屬於自然界。……

大凡以主觀，意識，精神爲出發點的哲學體系，就都同屬於另外一類。容易明白：這一類思想家的責任就在解釋：客觀怎樣隸屬於主觀，實在怎樣隸屬於意識，自然界怎樣隸屬於精神。……

誰從客觀出發，誰的哲學體系就是屬於唯物論世界觀的一種體系；誰從主觀出發，誰就是這派或那派的唯心論者。至於那些思想不能澈底的人，則他們祇停止於半路上，祇拿唯心論與唯物論折衷調和而已滿足。這種不澈底的思想家就被稱爲折衷派。（蒲列漢諾夫爲戴博林所著辯證法唯物論哲學導言而作的序言）

辯證法唯物論是建立在唯物論世界觀基礎上最之整齊劃一的一元論體系。馬克思和恩格斯對

於我們的身內世界對環繞我們的身外世界關係問題的答覆，就是馬克思主義之認識論基礎，在此基礎內已經含孕有馬克思主義對於歷史過程的見解。

關於辯證法唯物論哲學諸名著之一的著者戴博林，分析馬克思主義哲學基礎為底下幾條原則：

“（一）惟有自然界才是真實的。

（二）自然界完全不依賴主觀而自存在。

（三）主觀是自然界中一部分。

（四）一切認識都導源於經驗，即導源於主觀從外界得來的印象。

（五）因此，我們的意識是受外界，受實在所決定的。

（六）真實世界既然是認識之唯一觀象，那麼我們的知識，祇有在其能適合於真實世界，於實在，之限度內，才是真確的和客觀的。”（戴博林——辯證法唯物論哲學導言）

辯證法唯物論僅僅承認自然界是真實的。祇

有客觀的真實世界才是真實的。我們所說的自然界，就是能成為我們感覺的對象之一切事物的總和。“自然界就是可感覺的世界之全部。”（蒲列漢諾夫——唯物主義或康德主義）凡是存在於外界而又真實的一切事物，就是自然界。

“自然界包括一切并構成整個的宇宙。理性和非理性，實在和非實在，以及一切矛盾都包括在自然界裏頭。在自然界以外，沒有任何矛盾，也沒有任何非矛盾。

人類的理性將自然界區分為東西南北以及其他幾千幾百的小部分，但自然界本來是單一不分的一個體整。我們可以完全確定的說：一方面，自然界有無窮數的始和終，他方面，自然界又是無始無終永久存在的一個物質體。”（狄茨更——哲學的實果）

馬克思主義認定實在之基礎是物質物質體——物質。我們的出發點是真正的確實的物質的世界。世界是整一的，其整一性就是其物質性。恩

格斯在反杜靈一書中說：

“如果我們說到實在，且僅僅說到實在；那麼整一性就僅僅在一點上：即我們所指說的一切事物都是存在的。就在這個存在之整一性中——并非在其任何整一性中——這些事物才被人瞭解；而肯定這些事物是存在的——這一句總括的話，不僅不能加上這些事物以任何別的一般的或非一般的性質，而且暫時的從我們的觀察中排除去所有這一類的性質。因為，祇要我們離開下一根本事實，即所有這些事物之同點就是實在，——祇要我們離開這一事實一分一毫；我們立刻就發現這些事物的異點：有些事物是白的，有些事物是黑的，有些事物是活的，有些事物是死的；有些事物是屬於世間的，有些事物是屬於天上的，但無論如何我們不能僅僅根據：所有事物都是實在這一點，即去做出結論。

世界的整一性并非在其實在，——雖然

實在是這個整一性的前提，因為世界要變成整一，牠自然須先存在。世界的真正整一性，就在於牠的物質性；但物質性并非拿幾句江湖術士的話所可說明的，而必須拿哲學和自然科學長期而緩慢的發展才能說明。”（恩格斯——反杜靈）

祇有將世界設想為單一的物質的整體，我們才能認識世界。誰願意超出於世界之物質界線以外，誰就應該聽到詩人久已回答的話：

“如果我死了——

我在那裏又將怎樣？

蠢才！這個“那裏”是沒有意義的。

“那裏”就是地下！”

我們說到物質世界，我們肯定一切事物都是物質的，我們宣布物質是我們一切推理的出發點。如果讀者提出下一問題來問我，那是毫不足為奇的：即“所謂物質世界究竟是甚麼？怎樣來給物質下一個定義？”

所謂物質世界，就是能夠刺激我們感官并因此引起我們某種感覺的一切事物。根據蒲列漢諾夫之有名的定義，則凡不依賴我們的意識而自存在的和刺激我們的感官而引起我們某種感覺——感覺就是我們對於外界即這些物質質體及其相互關係之觀念的基礎——的事物，就是物質的質體。

除了我們經過我們的感官所認識之這個物質世界以外，沒有任何其他的世界；惟有這個世界是唯一真實的。

這樣給物質下了定義以後，我們就應該承認這個定義能夠適用於引起我們的感覺的和直接或間接這樣或那樣成為我們的感覺之源泉的一切事物。

物質是我們的認識之最初事實，其出發點。馬克思主義就用這個答覆來限制一切“確立物質定義”之要求；馬克思主義，與其他澈底的一元論體系一樣，對於這個答覆是可認為明顯而完滿的。

(註) 亞克塞羅說得很對：“哲學問題之可能性和莊

(註)當我在明斯克(Minsk) 白俄羅斯國立大學社會科學院講說這個問題時候,人們遞給我如下的字條,  
“可是,物質究竟是甚麼,物質以及一般存在於世間的一切事物從何而來,”

Eine alte Frage, doch bleibt sie immer neu (一個舊問題依然常是新問題,)有個時候,馬克思主義的批評者如馬沙里克(Masaryk)一流人,也對馬克思主義提出這一類的問題。提出這樣‘狹隘’問題的人忘記了兩種情形:

第一,我們所認為一切現象之最初原因的物質,是不能以另一種「因」來解釋的。一切定義,都是拿較寬廣的概念來解釋較狹小的概念。難道還有一種概念,比較我們所視為我們的認識之出發點的概念,還更寬廣嗎,

第二,辯證法唯物論是科學的世界觀,因此不回答那在我們的智識界限之外的問題。世間‘一切’事物從何處來——這個問題,其超出於智識界限之外很遠,正像火星上‘國民會議’或‘工農兵代表蘇維

重性，並不在於給物質和精神立下玄學的定義，而是在於研究的體裁和方法。由方法論的觀點看來，問題祇限於解決：究竟是物質先精神存在還是精神先物質存在，換一句話說，即對於現象的分析和處理現象的方法所用之研究的出發點，究竟是物質還是精神。（亞克塞羅——哲學論文）

物質就是能引起我們的感覺之客觀。這個客觀是自己存在的，完全不管其在某個時期能否引起我們的感覺。每個質體之存在，都完全不管其在某個時期能否引起我們的感覺。

“唯心論者說：沒有主觀就有沒客觀。地球發展的歷史却證明：客觀之存在早於主觀出現以前好久，換一句話說，即早於具有顯著程度的意識之有機物發現以前好久。唯心論者說：理性以其規律支配自然界。有機物發展的歷史却證明：理性祇到有機物發展至相當高度時才發現出來。這種發展顯然祇能拿自

埃’怎樣行政那個問題一樣。（原註）



然界的規律來解釋，由此可見自然界以其規律支配理性。世界發展之理論暴露了唯物論的真理。”（蒲列漢諾夫——恩格斯所著費爾巴赫之註釋）

認為外部世界必須依賴我們的感覺然後能夠存在的一切認識論，必然要使此理論的代表人陷於沒有出路的唯我論（Solipsism），承認惟有自己存在，自己之外都是幻相。我既然否認環繞我的世界之客觀的真實性，我既然將這個世界設想為與我的感覺有不可間斷的聯繫，我既然認為沒有主觀就沒有客觀，那麼我祇要澈底的思想下去，我就一定會走到唯我論，或走到如赤爾尼舍夫斯基（Tchernichevsky）所說的“迷想論”（Illusionisme）這位俄國的大思想家明白：祇要一懷疑外部世界的存在，邏輯上就一定會達到否認我們自己機體之真實性，就一定會達到肯定：“我們所感覺的外部世界乃是我們的思想之幻覺，除了我們的思想以外甚麼也不存在而且也不能存在。”這些話

自然是夢囈，但跟着柏克黎主教肯定說“存在就是意象中存在”而事物就是“觀念的集合”的那些人，如果他們有勇氣發揮其根本哲學思想至於邏輯的極端，他們也就必然要走到這種夢囈。

要避免走到這種夢囈，祇有將整個自然界看作客觀存在而將自己看作僅僅是自然界的一小部分，即祇有澈底的唯物論者，才有可能。

主觀是自然界的一部分，是自然界的產物，是要遵守自然界一般規律的。

唯物論已經假借墨爾維奇口中宣言：人類不能夠擺脫自然界的規律；凡以為有超自然物存在的，都是夢話，人類是總的世界的實有中之一部分。“如果有人問：思想和意識是甚麼，是從那裏來的？那我們就答覆：思想和意識乃是人類頭腦的產物，而人類自己又是自然界的產物，跟着自然界一起在一定的環境裏發展；由此可以明白人類頭腦的產物本身根本就是自然界的產物，並不與其餘的自然界衝突，而反要適應於其餘的自然界。”（恩

格斯——反杜靈)

唯物論打破了人類中心說并將人類看做自然界中，整個宇宙，之一部分。一八五八年七月十四日恩格斯寫給馬克思的信說：“要研究比較哲學，你就應該以全副精神鄙棄唯心論者擡高人類於一切動物之上的一種觀念。”唯物論不僅將人類看做主觀，而且同時也看做客觀。在我們看來，人類是主觀而兼罷觀（*Suietobiet*）。說到人類時候，我們不能獨斷的將主觀和客觀對立起來。

費兒巴赫最大功績之一，就在於他曉得將人看做心理的客觀，同時又看做生理的客觀：對於自己，我是心理的客觀（主觀），但對於別人，我則是生理的客觀。費兒巴赫說：“我感覺和思想時候絕非站在與客觀對立之主觀地位上，而是站在主觀兼客觀地位上，站在真正的物質實體地位上。在我看來，客觀不僅是可感覺的對象，而且也是我的感覺之必要條件的基礎。客觀世界不僅在我以外，而且他在我本身，也在我自己的骨肉裏面。”（費兒巴

赫全集第十卷)

狄茨更也表現同樣的思想。他以無產階級的語氣表示這個思想說：“物質的頭腦和精神的頭腦，是合成一個頭腦的二個頭腦。”（狄茨更——哲學之實果）

譬如，我站在講臺上，對你們聽衆講演馬克思主義的認識論，在我自己看來，我就是主觀，但如果我現在努力解決我對外界關係問題時候，祇拿這個外界爲我的感覺之客觀，那我就犯了不可饒恕的錯誤。我沒有權利可以忘記：在這個講堂裏面，你們每一個人，在自己看來，都是主觀，而我在你們看來則變成客觀了。人類不是抽象體而是物質體。所以確定我們對外界關係時候，我們的出發點應該就是瞭解我們當中每一個人都是主觀同時又都是客觀，瞭解人類是主觀兼客觀。

我們對於外界的認識，是建立在經驗之上的并僅僅由經驗得來的。我所以認識在我面前之電燈黑板講臺窗戶以及整個外界，唯一之途徑就是

經由我從外界所得來的印象。惟有我從某種事物所得來之印象；才能給我以對於這個事物的認識。我所有對於外界的認識，其最初源泉僅僅就是產生我的印象之感覺的經驗。

唯心論者，在其認識外界時候，是從純粹理性的先天的論點出發的；我們則從我們的經驗和我們對於事物性質的認識出發，換一句話說即從後天的論點出發。“要知道我們的知識和認識之生母，不僅應該在人類頭腦中尋求，而且首先應該在一般世界中尋求。（狄茨更——哲學的實果）

可是這裏我們自然要發生一個問題：即我們能認識這個“一般世界”至何種程度，經驗在領導我們去認識外界時候，其確實可靠至何種程度。

我們根據在經驗中從某種事物得來之印象，以認識這個事物。恰切點說，即我們所認識的并非事物本身，而是其某幾種性質。我由經驗知道糖是甜的，燒紅的鐵是熱的，這張桌子是很重的，這張紙是白的，這座講臺是矮的，……。難道這是說我

同時就認識了這些事物嗎？不是，我祇認識這些事物之某幾種性質。這些性質也許是錯誤的，譬如我說這一張紙是白的，這乃是我的主觀感覺之結果，我的視覺之某種生理上結構所發生作用之結果。我知道這張紙是白的，其形式是長方面具有四角的，其大小是二十生的米突長和十生的米突寬的，其性質是堅硬粗糙的，……。由經驗結果而認識的所有這些事物的性質，就允許我自命為認識了這張紙本身（即康德所說的“自在之物”）嗎？或者我應該承認：我祇知道事物的性質，這種智識是主觀的靠不住的，而我的對於這張紙的認識還遠不是這張紙的真實狀況呢，如果有人問我：這張紙之“自在之物”究竟是甚麼？那我就應該答覆：不知道！而且由此認識還要做出相結論，而跟着杜拔萊芒（Du Bois Reymond）再添上一句說：而且也將不會知道！”

唯心論的哲學家就做出這樣的結論。由外界刺激所造成的我們的意識狀態，既然與外界本身

不是一致，由此可見這個世界是不能為我們所認識的。

辯證法唯物論絕不否認：真實世界和我們的感覺印象中間是有差異的，我們的感覺印象，有時甚至能與真實世界完全不同。但這種狀況並不推動我們去同意於外界，“自在之物”，之“不可認識性”。恰好相反，我們則肯定說：某種事物，除了刺激我們而造成了印象，由此印象又再造成我們對此事物之智識以外，再沒有而且不能夠有關於此事物之其他智識。因此，如果我承認祇有經過物質刺激我們所引起的感覺，才能認識這個物質，那也“絕不是說我宣布物質為某種”不可知的，和不可認識的事物。”（蒲列漢諾夫——由防禦到進攻）

我們經過由事物所得來的感覺，就可以知道事物的性質。雨傘有一種“性質”，即能給我們躲雨；正因為這種“性質”，我們才使用雨傘。我們使用眼鏡，因為眼鏡有另一種“性質”，即能使我們對模糊物件看得更清楚。這已經足夠給我們承認雨

傘，眼鏡以及“自在之物”，都是可認識的，——雖然因雨傘等刺激而造成的我們的意識狀態並不與雨傘等之“自在狀態”相同。……

“人類的思想能否認識客觀的真理——這個問題絕不是理論的問題，而是實際的問題。人類應該從實際中證明其思想的真實性，即證明人類的思想是有真實力量并能達到現象裏面的。關於離開了實際的思想是否真實之辯論，乃是純粹經院哲學式的問題。”（馬克思——費兒巴赫論綱第二條）

我們在實際生活中曉得利用事物以適合我們的目的，曉得根據需要以配合物質，由經驗得來之材料在實際生活中足夠穩妥可靠的指導我們——所有這些情形都證明自然界是可認識的。一切技術上的進步，都是人類研究過自然界并認識了“自在之物”的結果。

“我們以如下方法可以證明我們對於某種自然界現象的認識是正確的：即我們能夠



激發這種現象，仿造這種現象并轉移這種現象以適應我們的目的。如此，康德之“自在之物，就不能存在了。”（恩格斯——反杜靈）

人類能乘坐飛機，從柏林飛到莫斯科來，——這就是最好的證據，證明“自在之物”是可認識的。

但如果我們肯定說自然界是可認識的，難道我們就認為我們的認識能力是無限制的嗎？

絕對不是！

辯證法唯物論 證明外界在原則上是可認識的，同是瞭解：人類認識外界，是在歷史條件所能允許的限度之內。“世界永遠是可認識的，但在某一歷史時代并不能完全認識到。”（亞克塞羅——哲學論文）亦爾尼舍夫斯基在其論人類智識的性質一篇論文中將這個思想說得很清楚：

“我們的智識就是人類的智識。人類的認識力，與其別種力量一樣，是有限制的。我這個意義之下，我們的智識之性質就受我們的認識力之性質的決定。我們的感官之感受性

愈大，我們的理性愈強；則我們所知道的將比現在更多；因此，如果我們的智識將比現在更擴大了，則我們現在的幾種智識到了那時就要改變。”（赤爾尼舍夫斯基——全集第十卷第二冊）（註）

我們的智識是由經驗得來的，我們的智識在我們的印象所由產生之外界影響之下而發展。我們知道，印象是某種事物對象，質體，即實在，刺激我們結果才產生出來的。由此可見實在決定我們的意識，或者如費兒巴赫所說：“實在是主體，思想是屬性。”

我們的意識永遠受那對抗我們的客觀所決定，真實事物從我們的概念反映出來。馬克思說

---

（註）拉布里奧拉（Antonio Labriola）在其給索列（Georges Sorel）的第六封信中也表示這種思想。他說：一切可認識的事物或已經被認識了或將被當代的人所認識，至於處在可認識界限之外的事物，則其在認識上是沒有任何意義的。（原註）

過：“觀念世界，乃是物質世界經過翻譯和修改而到我們的頭腦中來。”我們所具有的觀念根本就是真實世界在我們頭腦中的反映；我們所具有的概念就是真實事物的像片。狄茨更說：“思想就是模樣”就是真正的模樣，就是真實事物的模樣。……觀念，與像片一樣，應該適合於牠的對象。”（狄茨更——哲學的實果）

### 第三章

### 辯證法

我們在上面已經說過：馬克斯和恩格斯之偉大功績，就在於他們拿黑格兒的方法反轉過來反對黑格兒的體系；就在於他們並不像費兒巴赫一樣將黑格兒學說棄置不顧，而是拿黑格兒自己的辯證法去克服黑格兒的學說。馬克思和恩格斯採取了黑格兒的辯證法方法，他們以辯證法方法充實他們的唯物論體系，即以此總結在他們以前之哲學思想。我們完全有理由，可以借用黑格兒在柏林大學講演告終時所說的幾句名言，作為辯證法

唯物論之評語，他說：“甚麼也未曾失掉，所有的原則都保存下來，因為最後的哲學就是一切形式的總和。”馬克思和恩格斯拿辯證法與唯物論結合起來，而找到了哲學思想最好實果之綜合，他們於是真正造成了“最後的哲學”。

辯證法就是馬克思主義之活的靈魂。紀元前，即在希臘文化時代，我們就已看見辯證法思想的曙光。（註）辯證法方法對於近代偉大思想家，如笛卡兒謝林菲希特等都有顯著的影響：但在黑格兒

（註）在墨拉克里特詠自然界的詩篇中，我們可以看出古代思想家之辯證法的自然界觀。“冷的東西一滾熱了，熱的東西一冰凍了，潮的東西一乾燥了，乾的東西一潮濕了。”“上帝一日一夜，冬一夏，戰爭一和平，溫飽一飢寒，一切都是矛盾的，同時又都是合理的。”自然界在矛盾中建立和諧，而非在同一中建立和諧；自然界緩和男性和女性，而非緩合同性，整和分，合和離，和諧和衝突，總體中有個體，個體中有總體。……（原註）

學說中，辯證法方法才達到最完全的表現，馬克思和恩格斯就是直接由黑格兒學說中採取辯證法出來的。

黑格兒的辯證法究竟是怎樣？我們試聽這位大思想家自己所說的話：

“人們往往將辯證法看做一種皮面的技術，以為辯證法故意使確定的觀念發生紛亂并在確定的觀念中造成虛假的矛盾。因此，人們承認并非這些觀念不對，而是這個矛盾怪物不對；人們承認理性的表象是正確無訛的。人們往往認為辯證法不過是主觀的耍把戲，用以證實或駁倒某種論據而已，而其實是沒有一切內容的，惟其如此，所以表面上却裝飾着一些巧妙的論證。——這樣的判斷是錯誤的，照其真實意義講來，辯證法乃是理性，事物及一般確定現象的定義之本有的和實在的本性。哲學的推理，就是瞭解個別的定義并將這些定義聯繫起來，即使之發生相互關係，然後再分解這些定義，使之各個隔離而就其中

認識其意義。真正的辯證法則與之相反，一個定義變成別個定義乃是經過內心的和漸進的轉變，在這轉變中就可看出這些定義，理性，是片面的和狹小的，即是包含有自身的否定。一切確定現象之特點，就在於這些現象已註定要自己毀滅的。

可見，辯證法乃是科學進步之活的靈魂；辯證法原理灌注內心聯繫性和有定性於科學內容中；這個原理是真正超越於確定現象，而非表面上超越於確定現象，”（黑格兒——哲學智識之總匯）

“理性頑固的攻擊辯證法。但辯證法並不是哲學之專有品。恰好相反，我們時時刻刻都感覺到辯證法并由經驗上確信辯證法。環繞我們的一切事物，都可作為辯證法的例證。我們知道：每一個確定現象都是在變化和消滅；牠的變化和消滅不是別的正是牠的辯證法；牠本身就包含有別個現象之原素，因此牠要

走出其直接存在的界線之外，并要變化。……我們說一切事物或一切確定現象是註定要毀滅的，而這就是說辯證法乃是無所不包的不可抵禦的方量，一定要毀滅一切事務，不管那些事物表面上是獨立的和鞏固的。……辯證法的結果就是否定，但這個否定同時也就是肯定，因為這個否定本身就含有牠所從來的現象，而且并非與這個現象隔離的。兩種相反定義之這樣的合一，就已經造成了第三種思想。”（黑格兒——邏輯）

爲更正確的解釋上面引文中幾個要點起見，我們再徵引菲雪兒——最瞭解黑格兒諸人中的一個——對於黑格兒的辯證法之說明：

“可以拿人的生活來比較談話問答，即我們年紀愈大 無驗愈豐富，則對人和對物的見解他就漸次改變，這彷彿就像在內容充實和思想豐富的談話問答中，談話者的意見也漸次改變一樣。……因此黑格兒拿意識發展的



進程來比較哲學談話的進程，而辯意識的進程爲辯證法(註) 或辯證法的運動。……

思想向前運動，其間是要暴露并解決那包藏在觀念中間之矛盾的。黑格兒就稱這一整個過程爲辯證法。……；矛盾就在相反諸定義間的衝突，而解決矛盾就在於結合這些定義。……矛盾之每一次暴露，就是否定那剛要提出和肯定的思想定義；矛盾之每一次解決，就是否定這個否定。這樣，思想發展要經過兩種否定，而經過兩種否定又走到肯定來。Duplex negatio affirmat. “兩重否定就是肯定”。黑格兒就稱這種兩重否定爲“絕對的否定性”并認爲辯證法就是這個否定性之方法。……絕對否定性之方法不是別的，正是暴露并解決那包藏在思想之必然定義中或純粹觀

(註)“辯證法”，(Dialectique) 是從希臘文(Daalo-gcs)(談話)轉變爲 bialogamai (我談話)，又再轉變而成的。(譯註)

念中的矛盾。”(菲雪兒——近代哲學史)

我們再用恩格斯的說明來補充這個說明：

“照黑格兒看來，我們所要認識的哲學真理，並不是幾條已成的獨斷的理論之總和”並不是一經找到這幾條理論之後祇強記在心就夠了；真理是包藏在過程本身裏面，在科學的長期歷史進化之認識裏面。——科學從低下的智識階段進化到一天比一天高的暗諷階段，却永遠不會因為發現一種所謂絕對真理而達到無以復高的頂點，使科學在這個絕對真理面前感覺得英雄無用武之地。在哲學方面是如此，在一切智識方面和實際行為方面也是如此。歷史也與人的智識一樣，不會因為些到人類理想的境界而就確定的停止了；完全的社會，完美的國家，祇在像想中能夠存在；還有一層；即歷史中一切相連續而來的社會制度，也不過是人類歷史進化的和進步的進程中之一些階梯而已。每種制度對於牠所

由產生的時代和環境，都是必需的，因此都是正當合法的，縱然在從牠自己內部慢慢發展起來的新的和更高的條件面前，牠變成了陳腐并失去其存在理由：牠必須讓位給另一個更高的社會制度，而這一新制度也預先註定必要滅亡。資產階級依靠競爭、大工業和世界市場，摧毀了一切古代建立的和受人尊崇的制度；同樣，辯證法哲學也摧毀了一切認為有絕對的和確定的真理之觀念，以及連帶而來的一切認為人類生活中有絕對事物的觀念。這種哲學一點不承認有所謂確定的絕對的和神聖的事物；牠在一切事物中都發現出這些事物的可毀滅性的一方面，在牠面前，任何一件事物都沒有存在之餘地，除非是形成和毀滅的不斷的過程，除非是由較不完美的不斷進至較完美的上昇運動。”（恩格斯——費兒巴赫）

生活和思想（生活的反映）就是辯證法的過

程。黑格兒徵引了無數例證來說明這個過程。他認為天空星球的運動是依照嚴格的辯證法原理面進行的。行星每個頃刻都逗留於一定之點，同時又在此點以外；行星的運動是完全服從辯證法原理的。生命永遠包藏有死亡的萌芽，生命也是服從這個原理的。在政治上，這一個人之無限制自由，就成為對於別人的專制；正義發展至最高點就達到最大的邪惡；在高等代數學上，多角形邊數不斷的增加，就可以轉變為圓形；——所有這些都明白證明辯證法支配了物質世界和精神世界之各方面。

辯證法之出發點，就在將我們所接觸的一切事物，不看成為已定的事物，而看成為還在發展形成的過程。

人類原始的理性，傾向於反對這種關於環繞我們的一切事物之見解；馬克思主義的批評者馬沙里克教授就認為：“辯證法簡直是戲法”。（馬沙里克——馬克思主義之哲學的和社會學的根據）黑格兒在邏輯中很刻薄的嘲笑那些人，他

們不能瞭解辯證法的“生長”觀點并企圖拿“我或有房子或無房子”等類的話來攻擊辯證法。這種思想方式是辯證法的反面，即純粹的玄學。

恩格斯在反杜靈中說明辯證法和玄學的區別：

“照玄學家看來，事物及其在精神上的反映；即觀念，是一些隔別分析的對象，應該一個一個的分別來看，是一些不變的固定的一次造成就永遠一樣的東西。玄學家的思想是沒有中間性的兩極端，是直接相反的思想；他們的說話是：是——是或非——非，除此以外一切都沒有價值。照他們意見，一件事物或是存在或是不存在；一件事物不能夠是自己同時又是另一件事物。肯定和否定是絕對不能相容的。因和果是永遠互相對立的。……要正確的顯示宇宙，顯示宇宙和人類的發展，以及顯示這種發展在人類頭腦中的反映，祇有靠辯證法，靠不斷的觀察無限的原動和反動，形

成和死滅，進步和退化，——才能做到。”（恩格斯——豆粒靈）

玄學所研究的祇是邏輯的抽象，祇是固定不變的觀念；辯證法則時時刻刻都不忘記真實世界是流動不息的，并竭力去認識真實世界之真相，即認識其真實內容的各種形態及其一切矛盾和異點。辯證法根據事實所表現之各種形態來觀察并改究事實。辯證法反對一切抽象的斷語，并認為“沒有抽象的真理，一切真理都是具體的，都是隨時間和空間而轉移的。”赤爾尼舍夫斯基在他的哥爾時代概論中，以通俗的亂句說明這個思想：

“下雨是好事還是壞事？——這個問題是抽象的問題；我們不能確定的答覆這個問題。有時下雨是有利的，有時下雨是有害的（雖然是比較希罕的情形）。應該確定的問：當種子完全播在地下以後，繼續連下五個鐘頭大雨；這樣的雨對於田禾是有利的嗎？祇有這樣的問，答覆才是明白而有意義的，即：“這樣的雨

是很有用的。‘但就在這個夏天，當收穫期間快要到來時候，連下一個星期大雨，這樣的雨對於田禾是有利的嗎；答覆也是明白而正確的，即：“不是！這樣的雨是有害的。”’（赤爾尼舍夫斯基——全集第二卷）

當我指導某處“馬克思主義研究會”討論研究時候，我時常遇見玄學思想的責難。人們宣讀過了共產黨宣言中有名的一段，即描寫資產階級在世界生產力發展上的作用并指出在其與封建制度鬥爭時代資產階級是革命動力那一段，按着聽衆就發出許多莫名其妙的問題，“馬克思怎麼會說資產階級有革命作用呢？馬克思將資產階級看做革命的現在！？……”參加這個“研究會”的人是不懂得辯證法方法，而依照玄學去思想的；他們不明白在社會生活過程裏，“理性怎樣變成瘋狂，善怎樣變成惡。”玄學的一切論證之出發點，就是“或者這樣，……或者那樣……”，甚至像托爾斯泰（Leou Tolstoi）那樣偉大的思想家也難免玄學思想。“暴

力就是惡”——這就是托爾斯泰之充滿了玄學思想的哲學論證之出發點。專制君主以暴力壓迫人民；這是惡。革命黨人以暴力推翻專制君主，這也是惡。一個民族以暴力壓迫別個民族，這是惡。被壓迫民族以暴力解除壓迫，這也是惡。就像黑格兒所嘲笑的一樣；“或者我有房子，或者我沒有房子。”暴力——或者是善，或者是惡，此外沒有別的意義。資本主義是魔鬼，因為在資本主義底下階級的衝突一天比一天厲害；但社會主義也是魔鬼，因為社會主義主張階級鬥爭。（註）

玄學的對像是物件，辯證法的對象則是過程。  
物件是永久不變的；這個物件今天是A，明天也是A，後天還是A。在十八世紀時，封態制度是惡，這就是說：封態制度永久是惡，——在十五世紀時也是惡，在十二世紀時還是惡。惡就是惡，A二A。譬

（註）藝術家的托爾斯泰是辯證法家；哲學家的托爾斯泰則是玄學家。這種情形，在亞克塞羅所著之托爾斯泰書中說得很明白。（原註）



如空想的社會主義者，那些玄學家，就是這樣想的。恩格斯恰與他們相反；他是一個偉大的辯證法家，他說過一句名言：「如果沒有古代奴隸制度，就不能夠有近代社會主義。」無論那一個玄學家都會根據恩格斯這句名言而做出結論說：科學的社會主義之創立者讚頌奴隸制度。我們自然無需要說明：這句名言並非讚頌奴隸制度，而是估計奴隸制度在人類歷史上某個時期之作用。

辯證法的對象是過程，過程就是永久的運動，永久的變化，存在轉變為不存在。這個形成那個毀滅。某一現象現在是 Z，以前是 K，更以前是 A。資產階級現在是阻礙世界生產力發展的階級；資產階級產生頹廢的思想，趨向於神祕並斷言西歐要破產。但在一個世紀以前，這個資產階級有前進的革命的階級之作用；當時資產階級發達生產力至於空前未有的高度，而其思想也是真正進步的。A 并非時時刻刻都等於 A。辯證法既然將現象看成為過程，於是就在運動中觀察現象，而看出：某

個現象中所包藏的因素漸次發展下去，結果這個現象本身就要變成另一相反的現象。“理性變成瘋狂，善變成惡，進步變成退化，正義變成邪惡，真理變成虛偽……。”

蒲列漢諾夫在一篇遺文中，稱這種思想爲十九世紀哲學思想最豐饒的結果之一：

“這位德國天才的唯心論者，在其所著一部，小小的，邏輯中，以最有力的文字描寫辯證法之不可屈撓的力量，即一切都要到牠面前受裁判，而到了牠面前誰也不能成爲固定的。辯證法註定一切現存事物，向前發展去，都要滅亡。於是在黑格兒學說中已經沒有任何絕對的事物，除非是辯證法發展的進程本身，這個不死的死，或者——這是一樣的——這個永久的再生。”（蒲列漢諾夫——AB字母）

辯證法將現象看做過程，是否就不去觀察物件呢？絕對不是。辯證法也研究物件，就像研究“靜止的”過程一樣。研究物件在研究過程以前，前者

是形式邏輯的任務，後者則是“矛盾邏輯”即辯證法的任務。前者是認識上的低級，而後者是認識上的高級。“靜止既然是運動中的一部分，因此形式邏輯的思想方式（按照思想的，根本規律，也是辯證法思想方式中的一部分。”（蒲列漢諾夫——恩格斯所著費兒巴赫俄文譯本的序言）

人們往往將辯證法與庸俗的進化論混為一談。黑格兒預先料到會發生這種不能容許的含混，早就起來反對那種簡單化的見解，即認為在發展過程中，某種現象最初微小而不顯著的，隨後就漸次擴大而顯著起來，反之亦然。我們在邏輯中可以看出辯證法方法創立者所寫的一段飽含諷刺意味的話：

“人們認為自然界中沒有突變。呆笨不靈的人說到形成或消滅時候，就以爲將這種情形看做漸次的發展或毀滅就夠了。可是事實上可以看出現象的變化，不僅由這一數量轉變爲別一數量，而且也由性質轉變爲數量并

由數量轉變為性質，在這個轉變中，漸進的行程中斷了并造成新的現象，其性質與原來的現象不同。在寒冷天氣之下，由水結冰并非漸次進行的，即并非水先變成漿狀物，然後漸次凝結成固體的冰，——而是一下就結成固體的。在冷凍至冰點以前，水還是液體；祇要保持靜止狀態，則增加一點點冷度就可以使水一下就凝結成冰。”（黑格兒——邏輯）

我們觀察自然界，就可以發現許多例証，證明數量轉變為性質，即漸進的發展突然中斷而發生突變。在燒開水的水壺裏，蒸氣漸次增加起來；在一定限度之下，這種增加純粹是數量上的增加，但突然數量就轉變成性質，結果沸騰了。我們試將橡皮帶拉長，則一尺長的橡皮帶可拉長二三尺，但到了一定限度之後，如果我們再拉成一點點，則突然由數量轉變成性質：橡皮帶斷了。蠶蛹緩慢的漸進的發展至一定限度，數量就要轉變成性質，即蠶

蛹變成蠶蛾。人的產生也是遵循突變道路的。

流行的意見以為達爾文 (Charles Darwin) 的理論否認自然界中有突變。可是有權威的自然科學家却承認：“達爾文也承認有劇烈的變化即突變存在，並以為比漸進的一般的變化更多些，因此漸進的變化不僅沒有唯一的意義，而且也沒有優先的意義。”（帝彌甲亞者夫——十九世紀生物學發展史上諸特點）

在發展的過程上，突變是不可免的，——不管這個過程是自然界的或社會的。

有些理論家堅決的攻擊這種見解；因為他們的階級自覺懼怕革命震動，所以他們斷定說：“自然界沒有突變，歷史也沒有突變。”

新社會之出現於歷史舞台，並不像威尼斯神 (Venus) 從海中浪花產生出來（註）。新社會是經過長久期間在舊社會懷裏，逐漸成熟起來。這是顛

---

（註）威尼斯是希臘神話中代表美的神，據說她是從海濱浪花中產生出來的。（譯註）

撲不破的真理，就像我們未曾出世以前須在母親腹內胎孕九個多月一樣。但這樣的懷胎和成熟，不僅不會與突變相反，而反與之相成。先懷胎，然後分娩。譬如在法國，資產階級社會出世以前一個世紀，資產階級制度就已在封建制度懷內開始成熟。但當資產階級這個成熟過程完結時候，突變就發生了，即歷史上有名的法國大革命。俄國的革命過程也是這樣。

辯證法的進化論認為自然界中和歷史中的發展，經過兩個階段：漸變和突變。庸俗的進化論不承認有突變，祇承認有漸變。蒲列漢諾夫說：

“有一種意見認為沒有突變而祇有漸變；另有一種意見則恰與之相反，即認為事實上永遠祇有突變，而我們所謂漸變過程乃是無數的互相連接的小突變所構成。正確的認識論自然應當綜合這二種意見，而成爲第三種意見：突變是漸變的前提而漸變必然要達到突變。”（蒲列漢諾夫——我們的批評者之批

評)

辯證法就是正確的認識論，得到了蒲列漢諾夫所說的那種綜合意見。馬克思主義應用辯證法方法怎樣來說明這一經濟制度轉變為另一經濟制度呢？難道這是新社會從舊社會懷中一點一滴長成起來之結果，退出去的階級一步一步對走進來的階級讓步之結果，長期的和漸進的社會改良之結果嗎？絕對不是。那些修正派、那些離開馬克思主義對最終目的之嚴格觀點而投身於社會改良懷抱裏去的人，對於這一種社會制度轉變為另一種社會制度，就是這樣說明的。當修正主義初起時候，修正派就借伯爾底亞也夫 (Berdiaev) 之口宣布這種理論說，“資本主義發展本身所造成的改良辦法，就可以補救現存社會之缺點，使社會的各個細胞不斷的除舊更新。”辯證法絕不承認用“改良”獲法可以使封建主義變為資本主義，或使資本主義變為社會主義。這一種制度要轉變成為另一種制度，必須經過“否定的否定”，即由“突變”來去除

不適用的形式而代之以新形式。但同時，要發生這個“突變”，要形成新的性質，必須數量增加之不斷過程預先達到了這個突變所需要的程度。所以馬克思主義一方面反對改良主義的漸進派，他方面又反對恩格斯所稱為革命的鍊金術士派，——他們認為無論何時都可以“爆發”革命的突變。

資本論中有名的論資本主義崩潰那一段，可以作為應用辯證法的發展論之模楷。在還一段中，馬克思尋得資本集中和羣衆無產階級化的規律以後，接着說：

“篡取并壟斷這個變革過程之一切利益的那些大資本家富豪，其數量是一天減少一天的，但同時，一方面貧困，壓迫，奴服，墮落和剝削反一天增加一天，他方面工人階級的反抗也一天比一天強烈起來，——工人階級的數量不斷的增加，而且更受資本主義生產本身機體所訓練團結和組織起來。資本的壟斷變成爲生產方式向前發展的障礙物，這個



生產方式是與資本一同發展并受資本的指導的。生產機關的集中和勞動的社會化，達到一種過程，即不能與其資本主義的外殼相適應了。這個外殼一定要炸裂。資本主義私產制的末日到了，剝奪別人財產的人，其自己財產也被剝奪了。”（馬克思——資本論，第二十四篇第七章）

我們在上面已經說到“否定的否定”在辯證法原則中的作用。我們已經說過：我們的思想是經過兩種否定而發展的，其結果達到另一種新的更高的肯定。“否定的否定”乃是辯證法根本規律之一，如果不明瞭這個規律，就不能使用辯證法方法。我們知道，每種現象，當其發展前進及其所包藏的種種因素表露出來時，這種現象就轉變為與原來相反的另一種現象，即轉變為自己的否定。但這個否定自己還是要發生否定的。這個否定的否定就使現象發展到更高的更完滿的階段。

試借用恩格斯在反杜靈中所舉出的例證：一

粒種子播在地下生出萌芽，這裏萌芽就是種子的否定；萌芽長大起來開花結果以後，又歸於死滅。這裏，結成的果實即種子又是萌芽以及枝幹的否定。於是我們又得到種子，但這裏的種子并非一粒，而是增加無數倍了的。“否定的否定”使現象發展到更完滿的程度；這裏所舉的例固然祇是數量上的變化，但若我們不引證一般的植物，而引證與奇德花(Orchid——蘭花之一種)爲例，則結果不僅是數量上的變化而且也是性質上的變化。

社會的現象也是一樣。這裏也可以舉出好多例證，但我們祇舉出一例來看就夠了。議會制度本來是人民的統治，但發展下去反成爲自己的否定——形式的德謨克拉西，即上層階級的統治。人民統治之否定爲形式的德謨克拉西，而形式的德謨克拉西又發生自己的否定，即蘇維埃制度——人民統治之新的和更高的形式。

一切現象在其辯證法的發展中所經過之三個階段，黑格兒稱之爲“正”(These, “反”(Antithes

e) “合” (Synthese), 合起來就是所謂“三位法”(Triade)。

馬克思和恩爾斯採取了黑格兒的辯證法方法，但他們並不是生吞活剝將黑格兒的辯證法放入於他們的體系內，而是以這個辯證法貫通他們的學說並將這個辯證法融化於他們的學說之內。試聽辯證法唯物論的創立者自己對於黑格兒的辯證法怎樣說：

“我們的辯法方法，不僅根本上與黑格兒的不同，而且也與黑格兒的完全相反。在黑格兒看來，思想的過程——他在觀念之名稱底下，甚至將這個過程變為獨立的主體——乃是真實世界之創造者，而真實世界不過是這個過程之外觀。在我看來，則恰好相反，觀念世界不過是物質世界移轉入於人類頭腦去而已。……”

黑格兒學說中辯證法之神秘化，絕不能妨礙黑格兒之成為破天荒第一人，完全的和

自覺的描寫辯證法之運動的一般形式。必須將黑格兒的辯證法建立在足上來，爲的從神秘的外殼裏面發現理性的核心。”（馬克思—資本論，第一卷第二版序言）

黑格兒的辯證法怎樣被建立在足上，在馬克思的體系中呢？

對於這個問題，恩格斯這樣答覆：

“在黑格兒看來，辯證法是觀念的獨立發展。絕對觀念不僅永久存在（我們不知道存在何處），而且是現存整個世界之活的靈魂。絕對觀念自己發展，經過各種階段——關於這一點，他在邏輯一書中有詳細的發揮——並包含各種階段；隨後，絕對觀念就，自我化生，轉變爲自然界，在自然界中絕對觀念是非意識的客觀必然的經過新的發展，一直發展至最後在人的思想中重新達到自我意識；這個自我意識從那時起就以粗糙形式在歷史中發展最後才完全達到黑格兒哲學中來。這樣，在

黑格爾看來，歷史和自然界中的辯證法運動，即自低而高經過一切曲折道路和一切暫時退步之進化的因果關係，——不過是觀念獨立發展之縮影，而觀念是永久存在於某個地方並不受人思想頭腦所支配的。這種思想上的混沌狀態是必須剷除的。我們的責任就在以唯物論的眼光將頭腦中觀念看做是真實事物的反映，而再不將真實事物看做是絕對觀念發展到某種程度的對映。於是，辯證法就變成了研究真實世界和人類思想的運動之一般規律的科學。……觀念的辯證法本身，就僅僅成為真實世界的辯證法運動之自覺的反映。”

(恩格斯——費兒巴赫)

恩格斯在其寫給斯彌特(Conrad Schmidt)的一封信(去年才發表的)中說：

“黑格兒的辯證法之混沌狀態，其根源就在於他將辯證法看作是‘思想的獨立發展，因此外物的辯證法祇成為思想的反映。可是，事

實上，我們頭腦中的辯證法，僅僅是自然界和人類社會中那些依照辯證法形式之真實的發展的反映。”

由此看來，從黑格兒的辯證法唯心論到馬克思的辯證法唯物論之轉變，可以底下的話概括之，即：辯證法從此不再將思想的過程看做因，將真實的發展看做果，而是反過來看，即將觀念的進化看做“外物進程”的結果。

辯證法和唯物論綜合起來成為馬克思的學說，但這一點極受馬克思學說批評者的堅決攻擊。

如果，像我們上面所說，一般的辯證法已經被馬沙里克教授看作是“簡單的變戲法”，那麼，在他看來，唯物論的辯證法就是“莫名其妙的矛盾”了。（見馬沙里克的馬克思主義之哲學的和社會學的根據）甚至伯因斯坦（Edonard Bernstein）也認為辯證法是與馬克思主義沒有干涉的，是人為的強附於馬克思主義上面的，“馬克思和恩格斯創立其偉大工作，并不借助於黑格兒的辯證法，而是與黑

格兒的辯證法無涉”（伯因斯坦——歷史的唯物論）

可是祇要研究辯證法方法的真正性質，就可以明白：辯證法本性上就是唯物的。一種非常有意義的情形值得我們注意，即當黑格兒嚴格遵守其辯證法原則企圖深入於社會關係方面去時候，他自己也就不可免的要站在唯物論的基礎上面。（註）

辯證法似乎是趨向於抽象的結構，唯而在唯物論看來，一切觀念都是事物的反映。——這種情形，就是馬克思主義批評家從辯證法唯物論中發現出來的所謂矛盾。但我們已經說過，馬克思主義并未否認玄學之認識事物的權利。馬克思主義祇認為這個權利是相對的，是屈服於更高的更完滿的認識方法即辯證法之下的。唯物論和辯證法并非相斥而是相成的。

所以，“馬克思和恩格斯的哲學不僅是唯物論

（註）這種情況，蒲列漢諾夫在黑格兒死後第六十週年一

篇論文中說得很明確。（原註）

的哲學，而且是辯證法的唯物論。我們的辯證法之基礎就是唯物的自然界觀。我們的辯證法時刻不能離開唯物論。唯物論失敗了，我們的辯證法也要隨之失敗；反之，沒有辯證法，則唯物論的認識論也要成爲不完全的，片面的，甚至不可能的。”（蒲列漢諾夫——費兒巴赫俄文譯本序言）

辯證法和唯物論是馬克思主義之二個原素，如果缺少其中一個，則馬克思主義本身就不能存在。排除其中的一個原素，就等於摧毀馬克思主義之整個建築。

最後在結論中，我在指出辯證法思想之幾條根本的規律：

（一）在真實事物的完全狀態中，研究真實事物。竭力注意一切。詳細的研究。牢記着各方面的聯繫。

（二）在運動中研究。注意辯證法的運動是怎樣發生的和怎樣轉變的。尋求矛盾。明瞭鬥爭。



(三) 牢記着：沒有抽象的真理，真理是具體的。

(四) 不隔開理論和實際。不僅要認識週圍世界，而且要改造週圍世界。(註)

---

(註)這幾條規律，是亞多拉斯基(A doratsky) 志同提出，發表於他所著之馬克思主義根本問題綱要。  
(原註)

## 第四章

### 有定論

辯證法唯物論 加唯心論世界觀 以致命的打擊；這不僅因為辯證法唯物論具有前代哲學思想之最高成績——辯證法方法，而且也因為辯證法唯物論佔奪了唯心論所統治的疆土——歷史。辯證法唯物論推翻了唯心論在解釋歷史過程方面之獨裁統治。辯證法唯物論之根本原則應用到研究社會關係方面來，就產生出唯物史觀。

在未會說到唯物史觀以前。我們要指出：馬克思主義之歷史社會的有定論，乃是辯證法唯物論

各方面所從出發的那種有動機的前定說，所推演出來的結果。歷史社會的有定論，乃是人類學的有定論之結論。馬克思主義既認人類發展之整個行程須遵守有定論的原則，其對於“意志自由”問題的答覆就與斯比諾薩當時對此問題的答覆相同。

在斯比諾薩看來，“意志之不能稱爲自由的原因；而祇能稱爲必然的原因”，這是“比日光還要顯顯”的事情。斯比諾薩——倫理學，第一卷，定理三十二 意志之每一次表現，要能發生和活動，必須有其他一種原因，而這個其他原因又必須有另一個其他原因，如此直至於無窮。無論意志是有窮的或無窮的，但總歸有個原因來決定意志之存在和活動，因此意志不能稱爲自由的原因，而祇能稱爲必然的原因。（見同上定理之證 自然界規律支配人類，與支頭石頭，有同等的權威。如果人手所拋擲的一個石頭，是能夠思想的，則牠或者心裏以爲：牠遵循一地方向墮落於地下，乃是因爲牠願意這樣，因爲牠的自由意志是這樣。誰心裏想：他說

話，或不說話，或從事於任何其他事情，——是按照他的精神之自由裁奪，則誰就是睜開眼睛做夢。……法國唯物論者對於意志自由問題的見解，差不多也是這樣。在狄德祿看來，意志自由是一句“空話”。我們的行爲，每一次都是某種原因之必然的結果，這些原因有時雖然很複雜，但其實質是單純的。霍爾巴赫對於這個問題的見解也是這樣，他認為意志自由的學說是屏除人類於自然界之外的學說，而其實人類乃是自然界中一部分。

無論斯比諾薩，霍爾巴赫或其他許多偉大思想家，他們都是拿有動機的前定說來觀察我們的意志。他們分析意志的過程，研究其所經過諸重要形態（志願，選擇，行爲），就得到結論說：我們的意志是受某種外來的動機所決定的。菲雪兒在其所著有名人類意志自由論一書中說：“意志表現時，是否先有某種原因存在呢？我答：有的！每一次意志表現，都是由某種原因所引起的。”意志須遵守一般的因果律。

大家知道，萊卜尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz)已經就拿人的意志來比擬羅盤針。人的意志須遵守物質世界的規律，正像羅盤針受這種規律所支配由北旋轉到南或由南旋轉到北一樣。

人類在其意志行爲中，有表面上的選擇自由，但祇表面上的而已，恰好就像羅盤針之“選擇自由”一樣。

某個學生今天到學校來上歷史的唯物論一門功課，但他可以不來上這門功課而去上經濟學，他也可以完全不上課而閉門在家或上戲院看戲去……。難道這不是自由選擇嗎？我加入共產黨爲黨員，或者我拚命攻擊共產黨，——難道這也不是自由選擇嗎？我準備以經濟學家爲職業，而不去充當醫生；——難道這也不是自由選擇嗎？……

我的每一件行爲都是在無數可能性中自由選擇之結果。我是一個有自由志願、能自由選擇，因此會自由行動的人；而依照一定方向而旋轉的羅盤針，則不能選擇向南或向北而必須遵守那支配

牠的物質的規律。怎樣能夠拿我去比擬羅盤針呢？

無定論者，即承認意志自由的人，就是這樣推論的。可是，承認我們的意志必須遵守必然的規律之有定論者，他們也并未否認選擇的自由。不過他們並不認為僅僅指出選擇自由這件事實而就滿足了，他們還要進一步證明：我們的選擇最後還是受我們身外的原因所決定的。（註）

當我們伸手出去從面前桌子上幾本書中拿取一本書來看時候，我們自然有選擇的自由。我在十幾本書中可以自由選擇一本，我也可以不拿書而拿報紙，鉛筆，圖畫以及面前的任何一件東西。可是如果我伸手要去拿月亮，那我自然就變成精神病科醫生所研究之對象了。選擇自由，是受物質可能性之狹隘界限所限制的：我們從無量數的物件和現象中來“自由的”選擇，這僅僅是在這些有限制的界限以內。

（註）我們說到我們身外的原因時，自然不應該忽略我們

的意志過程中主觀的因素。（原註）

可是我們能夠說：在這些界限以內，我們的意志是完全自由，不受限制的嗎？

某個時候 在我的物質可能性界限內 有四本書：羅馬法史，哲學研究，凱勒曼(Kellermann)的小說十一月九日和列寧論文集。我自由選擇結果，就拿起羅馬法史來讀。在我的真正的可能性界限內幾本書中，我自由的選擇)；但這種選擇僅僅表面上是自由的，事實上還是受在我身外的原因所決定。我所選擇的一本書，正是我在某個時候所最需要的，我之需要參考羅馬法，又是由於我正預備法律問題的講演之需要；而這種需要又根據於另一種需要……。以為我是完全根據我的自由選擇來讀某一本書，那就無異於將我的行為及其動機拿來與此過程在我意識中的反映混為一談，無異於斯比諾薩所說：小孩以為他要吃奶是他的意志自由。

在許多可能性中間的選擇，這種選擇本身就包藏有明顯的前提，即這些可能性中必有一種可

能性具有我們所需要的性質。總而言之，選擇的必然就是選擇的自由之前提。（見亞克塞羅的們我爲甚麼不要後退）

詩人說：

“年青的狄慈狄蒙娜 (Dezdemonia) 爲何  
愛她的亞拉伯人？”

因爲天空的風和處女的的心都是沒有定  
準。”

可是如果我們拿普希金 (Alexandre Pouchkine) 這二句詩認真本研究，我們就要承認：年青的狄慈狄蒙娜之自由選擇也是受她的“自由意志”以外許多因素所決定的。她也許不知道這些因素，甚至也許不覺有這些因素存在，但無論如何這些因素還是存在并她有力的轉移那詩人所說的“無定準的”心之意志。如果我們“分析樂器像解剖屍體一樣”，就可以看出：這裏的自由意志，乃是我們的行爲過程與此過程在我們意識中的反映混合起來結果所產生之幻想。正如狄德祿所說：這乃是將自



已當作原因而不當作結果的一種人之幻想。

我們的意識指揮我們去做某種表面上自由的行爲，但我們一刻都不要忘記：我們的意識自己就時時刻刻受我們身外的原因所決定的。……“事物的行程決定觀念的行程”。

如果是這樣，如果有定論要我們的意志，我們的心理動作，去遵守物質必然性的規律：那麼有定論會不會變成宿命論，會不會使人類成爲萬能命運掌握中之可憐的俘虜呢？

這是說到有定論時候，必然要發出的問題。

事實上，馬克思主義的有定論，不僅未曾消滅我們的自由，而且還助長我們的自由。

辯證法唯物論認爲不可以抽象的空洞的使自由與必然(必需)對立起來。

當我在無數可能性中去自由的選擇時候，我必定相信其中某一種可能性正是可何滿足我的需要的，正是我現在所必需的。惟有先認定必需性，我才能決定去自由選擇，去行動。不先認定其必需

性，則自由選擇就不能成立；沒有必需性，則我將有各種可能性所吸引，我的意志將茫然無所決定，我的“我”將消失在懷疑之中。如果我沒有羅盤儀指示我必需要走的道路，則我將永久停留在徬徨無措的地位。一切都要，就等於一切都要不到。費兒巴赫說：“人類甚麼時候能自由的行動呢？祇有在依據必需性而行動的時候，因為祇有在這個情形之下，行動才是從我的生存之最深沉處發生出來，才是我的生存之有關聯的和明白的表現，而真正的“我才是行動的創造者”（費兒巴赫——全集）

“意志自由不是別的，祇是人認識事實以解決問題的能力。因此，人對於某種問題之解決愈加自由，則此解決之內容就愈加受必需性所決定，由於不認識事實而起的遲疑不決。表面上似乎是隨意選擇於許多各自不同的和互相矛盾的可能的解決中間，但由此更加證明這種選擇是不自由的，是屈服於其所受支

配之實在情況的。因此，自由就在於建立於瞭解自然的必需性之上的對自己和對外界的統治。”（恩格斯——反杜靈）

主觀的唯心論和辯證法的唯物論，其對於哲學的根本問題——意識對實在的關係——之解決，是極端相反的，連帶着對於自由和必然問題之態度也根本不同。

主觀的唯心論否認客觀的因果律并將必然發生的事實看做自由的無原因的事情，這樣就使目的失去了任何保證，而不能實現。

“若將目的看作自由的基準，則目的將停留於主觀的頭腦裏，對於真實世界沒有任何必然的關係。由此觀點看來，則合於目的的去反應於週圍世界，乃是決然不可能的；於是，在主觀的唯心論者看來，除了自然界和社會生活諸方面現象之種種盲目的和宿命的表演以外，別無所有。

絕對的自由就轉變為絕對的必然。

有定論承認客觀的因果律并將必然發生的事情看做因果律的結果，這樣就得到結論說：目的是現象間必然的因果關係之反映，目的本身就包藏有可實現的原素。由此觀點看來，顯然，人類對於自然界和歷史之反應是有保證可以成功的。

必然就轉變為自由”。（亞克塞羅——哲學論文）

有定論并不像宿命論那樣，認為人的行為完全是徒然的。恰好相反，認識我們的意志是有定的，是依賴的決定意志之物質原因的，是嚴格遵守必需性的，——這就等於相信我們像依照規律而行動并且能收效果的，就等於鼓勵人的行為。瞭解客觀的必然性就是客觀的行動之前提，正如關於意志獨立和自由之主觀的幻想一定要達到意志薄弱，遲疑不決，多議論而少成事，以及哈姆列的氣習一樣。（註）

（註）見四十七頁的譯註、譯註）

以上所說的有定論，還祇限止於人類學方面。就此方面來說，這個問題於十九世紀中葉就已經解決了像我們上面所說的那樣。

馬克思和恩格斯就從這個解決出發。但他們的功績乃在於他們將有定論問題推展至社會學方面來，在於他們將意志自由問題從自然界推展至社會範圍裏來。

如果在人類學方面提出這個問題，證明我們的意志屈服於必然性。那麼就要問：在社會過程中有沒有決定人的行動之必然性呢？如果是，那麼決定這個社會生活之原素又是甚麼？

在未答覆這個問題以前，我們須先說說底下的問題。

我們不可以將社會現象看做是構成此現象之各個個人意志之總和的產物。社會現象乃是個人意志交互錯綜的結果，而在各個個人意志看來，社會現象彷彿是自發性的。社會現象發生於單個意志之交互錯綜。我的意志，你的意志，十人百人千

人無量數人的意志，交互錯綜起來，混合融化起來，就產生出自發的現象，這種現象不僅不適合於各個個人意志而且違反各個個人意志。(註)

(註)這是指當代無組織的社會而言。布哈林 (Nicolas Boukharine) 同志以底下的意思說明社會現象：

(甲)無組織的社會

(一)社會現象由個人的意志感情行動等交互錯綜而造成。

(二)每一定時期的社會現象 都可以決定個人的意志。

(三)社會現象不反映個人的意志，往往違反個人意志，強迫統轄個人意志，以致個人常常感覺受社會自發性所壓迫。

(乙)有組織社會(共產主義社會)

(一)社會現象由個人的意志感情行動等交互錯綜而造成，但這個過程不是自發的，而是大體上有組織的。

(二)每一定時期的社會現象 都可以決定 個人的意志。

(三)社會現象反映個人意志，往往不違反個人意志；

資本主義社會之工業危機可以作為這種自發現象之模範的例證。在一個國家中，幾千個工業家各有其一定的目的：發財。每一個工業家都因為渴望發財，而表現出其要求更多利潤的意志；這個意志表現之結果，就是這個工業家製造出一天多似一天的生產品并輸送到市場上去賣。這個工業家的發財意志，碰着其他幾十個幾百個幾千個工業家同樣的意志，而交互錯綜起來。所有這些個人意志交互錯綜之結果，就是生產過剩，市場充滿，那些工業家也跟着破產，——他們的個人意志在交互錯綜的過程中造成了自發的現象（破屋），即達到了與個人意志所期望剛剛相反的結果。

“歷史經過是這樣”最後結果係由無數個人意志之衝突產生出來，而每一個意志之出現又根據於許多特殊的生活上的情況。於是

---

人能支配自己的決定並不感覺有任何社會自發性的壓迫，因為社會自發性被合理的社會組織所代替。（見布哈林——歷史的唯物論）（原註）

就有無量數的交互錯綜力量和無量數的平行並行力量，這些力量綜合起來就產生總的結果；歷史事蹟。”（恩格斯給布洛哈—L. Bloch的信，一八九〇年九月二十一日）

個人自覺的傾向，被那在社會過程中發展的力量，所屈服了，或恰切點說，所打消了。依據規律發展的和遵守因果律的社會生活，決定了個人意志。（註）

我們應該承認：在人類學範圍和在社會學範圍，我們的意志都須遵守因果律的一般原則，都須受我們以外的原因所決定。

承認了此點以後，辯證法唯物論的創立者就發問說：

“人類創造自己的歷史，不管歷史的性質如何，都是按照自己自覺的預定的目的去做

---

（註）人們一定要問：如此，則在客觀歷史過程中，一切主觀的干涉都沒有作用嗎。——這個問題，等到以後說倒個人在歷史中作用時候，就可得到解答。（原註）



的：這些由不同方向互相影響的無數意志以及人加於外界的行動所造成的結果，就是歷史。因此，這些無數個人所要的究竟是甚麼，這並不是不重要的問題。意志是為思考或情慾所決定的。而直接決定思考或情慾的動力又是許多複雜的事物。這些事物一部分是外界的條件，一部分是理想上的動力，貪心，對真理和正義的熱忱，個人的仇怨，還有各種各式的純粹個人的嗜癖。我們已經說過：影響歷史的無數個人意志所造成的結果，時常不是人所期待的，有時甚至與人所期待的完全相反：這可見個人的動力對於總的結果祇佔次要的位置。因此，我們必須尋求：究竟有何種動力隱藏在這些個人動力背後，究竟有何種歷史原因能在人類頭腦中變成這些個人動力。”（恩格斯——費兒巴赫）

辯證法唯物論應用到社會關係方面來——即唯物史觀——就答覆這個問題。

## 第五章

### 從唯心史觀到唯物史觀

歷史哲學，成爲專門科學，要從歷史的認識論中求得若干普遍原則出來，——這還是比較後起的事情。人們認爲歷史哲學之創立者是維果 (Jean-Baptiste Vico)，他的學說成立於十八世紀初期；因此，歷史科學之成爲專門科學，至今還祇有二個世紀。但分析歷史的進程，敘述歷史事變之外又加以解釋，確立某幾條能支配歷史過程的原則——這些部分的企圖，則歷史科學成立之初就已經發生了。

從黑羅道特(Herodote)和杜西底德、Thucydide) (註) 時代以來，歷史家就竭力不僅要敘述事變而且兼要解釋事變；他們從他們對於歷史過程之無量數形形色色的解釋中間，推究共通原素出來，——所有這些解釋，自然是唯心論的。

“從赫羅濟特的神話說到泰因 (Hippolyte Taine) 的環境影響說，其間記載歷史的人的精神裏產生出無量數的見解，彷彿是直接思想之自然產物，要求解釋并補充所敘述的事蹟。階級的傾向，宗教的觀念，民間的成見。某種流行的哲學思潮的影響，還想的過分以及要加片段不完的事實以藝術形式的志願——所有這些原因以及其他許多原因，就造成了關於歷史事蹟的理論之多少愚笨的原則；這種原則是與歷史記載不可分離的，或至少也是要點綴和裝飾歷史記載的。說甚麼偶然，機會，命運，神意，或現在所說的“物的選

(註)二人都是古代希臘著名的歷史家。(譯註)

輯”——所有這些觀念都是愚笨的和簡單的思想之結果；這種思想，無論經過批評道路或借助經驗手段，都不能夠憑其本身來解釋自己的行程和見解。要想拿帶條作性的事實（譬如偶然）或帶理論性的像想（譬如事變的必然行程往往被人看作是進步的）出填補我們關於一切情況之智識的缺陷（這些情況是隨着真實事變而發生的，其發生乃是必然的，而與我們的志願或意見無關）——這種傾向本身就是歷史記載家庸俗哲學之原因和結果；這種哲學，無論是明的或是暗的，祇要有智識的批評出現，就將因為本身太淺薄而不能存身了。”（拉布里奧拉所著之歷史的唯物論）

在唯物史觀未曾出現以前，歷史科學一般是以唯心論的眼光去觀察社會生活之一切事變。但在馬克思提出其歷史的認識論以前好久，我們在歷史思想之一般的唯心論傾向中，就已經發現一

些對於社會生活之部分的唯物論見解。在商業資本初興時代，我們在歷史家著作中就已經發現有人企圖拿經濟性質的原因來解釋歷史事蹟，甚至有人還拿階級鬥爭眼光來觀察歷史進程。

鼎鼎大名的馬卡偉 (Niccolò Machiavel) 之歷史著作，就包含有這種新歷史觀之原素，雖然這種歷史觀還未完全明顯的成熟。十七世紀生產力之增長，推動哲學家和歷史家的思想更趨向於拿經濟原因來解釋社會生活。霍布士和斯比諾薩的學說就是最好的證據。

十八世紀資本力量一天比一天長大起來，爲向垂死的封建制度作革命鬥爭起見，就要求歷史家丟棄其唯心史觀（即將人類社會一切進化都看做人類精神變化結果之一種見解），而拿社會中互相鬥爭的真實力量，來解釋社會進化。法國大革命更強有力的推動歷史家思想去尊重實際事實而丟棄一切思想上的動因。如果十五世紀佛羅倫斯 (Florence) 封建貴族和城市資產階級間的鬥爭

能使馬卡偉認識階級鬥爭對於歷史的意義；那麼法國大革命——這一祇有生來盲目的人才看不見的階級鬥爭之巨大表演——打消了唯心論的見解而使歷史現象真正原因發現出來，——這當然不是一件奇怪的事。

如果在大革命初年，人們還認為有所謂“大眾意志”，但不久人們就可以明顯看出：這種表面上一致的意志，遇見人民中各種分子間——即各階級間——之衝突，就烟消雲散了。關於“貧”“富”間階級對抗的意識，在大革命前的思想家如盧騷勒那爾(Abbe Guillaume Baynal)屠爾果(Jacques Turgot) 等人的著作中還是模糊的，但在大革命事變中就強有力的被證實了。所以大革命中的許多偉大，都瞭解階級鬥爭是社會生活的根本動力。其中幾個偉人，譬如馬拉則簡直認為階級鬥爭是一切革命問題的出發點。

十九世紀之初幾十年，唯物史觀已經確定的戰勝唯心史觀了。十九世紀初期，事物的整個進

程，將歷史方面之唯心論見解毫不容情的推翻了c(註)

拉布里奧拉論這個時代說：

“經濟規律戰勝了一切幻想并取得了社會生活之指導地位。……事實上，誰未曾看見小私有者小農民和手工業者破產而變成爲無產者呢？誰未曾看見造成新社會制度之一種新方法，在此制度之下，有好多人都要低頭屈

(註 這個確定的勝利并非依靠某個思想家個人的天才，而是畏於社會生活進程所造成的。可是這個勝利并未能阻止某幾個歷史科學家仍繼續站在唯心論觀點上。我們現在還時常可以看見一些淺薄的思想，以爲：‘人類痛苦的原因并非社會制度不良，而是產生這個制度的心情不好’。在中國以前沒有發生資本主義，這名單的因爲中國人愛好并尊敬農業勞動；‘如果這種心情支配了歐洲，那麼不僅可以避免這個可怕的戰爭’而且歐洲還將有幸福和平的生活。，(恩斯特—Paul Erust 所著之機器的心，見當代德國思想)(原註)

服而不敢反抗呢？……誰未曾看見新的城市在工廠周圍發生起來，造成了沒有出路的貧困，這種貧困并非個人失敗之結果而是財富的條件和源泉呢？”（拉布里奧拉—歷史的唯物論）

在劇烈的階級鬥爭影響之下，到了法國王朝復辟時代，我們上面所說的大革命時期已經萌芽之一種傾向就開始顯著起來，這種傾向就是：憑拿經濟原因去解釋歷史進程，依據階級鬥爭以研究社會生活。

十九世紀初期幾十年，法國的歷史科學就轉移其研究方向於支配社會之財產關係方面，因此就堅決的走上唯物史觀道路。法國歷史科學之最有天才的和最深刻的代表者，季左彌斬底葉里等得出結論說：要瞭解某一國家之政治制度必須研究其社會集團間的關係，而各種社會集團間之財產關係就是瞭解政治事變之鎖鑰。在季左和底葉里看來，法國歷史就是階級戰爭的歷史。階級間之



鬥爭，其結果不是各階級互相妥協，而是這個階級戰勝那個階級。季左說：“調和諧級的衝突，乃是妄想。聯絡各階級使之協調，也是不能實現的幻想。”在馬克思以前很久，歷史家就已經宣布階級鬥爭說，但有些歷史家如布倫維里葉 (Henri Boulainvilliers) 等是站在貴族利益的，有些歷史家如季左彌勒底業里是站在資產階級利益的，惟有馬克思是第一個站在無產階級利益。

我們上面已經說過：革命以前法國的唯學家站在唯物論基礎上，但同時沒有能力澈底的解決他們當前的問題，這是由於玄學觀點阻礙了他們。革命以前法國唯物論哲學家攔淺的地方，革命以後法國唯物論歷史家到此也攔淺了。他們達到了將歷史研究重心移轉到財產關係方面，但當他們要去解釋財產關係本身時候，他們又借助於“人性”的玄學觀念。他們知道政治制度是受社會關係影響的，知道社會結構之基礎是經濟組織，但當他們要去解釋甚麼是經濟變化之基礎，經濟變化和

發展究竟受甚麼影響等等問題時候，他們就張目結舌一點沒有辦法了。十九世紀初期幾十年的法國歷史家，他們缺乏發展的觀點，因此不能從他們的唯物史觀做出邏輯的結論：他們不能發現歷史過程的最初動力，其“動力的動力”，而這種動力後來不久就被馬克思和恩格斯所發現了。

我們上面已經說過：在馬克思和恩格斯所處的時代，唯物史觀的黴菌是滿佈於歐洲社會空氣中的。第二位科學社會主義之創立者，本來是大無畏的和最徹底的辯證法家，他們發現這個黴菌以後，就在這個發現基礎之上建立起唯物史觀的一元論體系。這個堅固整齊的體系，與王朝復辟時代歷史家殘破不全的觀點毫不相同，其差異程度正與馬克思主義認識論和啟蒙哲學家矛盾動搖的見解間之差異程度一樣。

馬克思和恩格斯所創立的歷史觀，可以作為一個例證，證明我們上面屢次提起來說的一個斷語之正確，這就是說：辯證法唯物論之創立者所構

成的體系，并非由他們頭腦像想出來的，也不是由他們“發明”的，而是他們天才的將前代哲學和歷史思想融化為一個綜合。當時社會關係之發展，使馬克思能夠在十九世紀上半期至下半期交替時候，發表他的關於歷史過程的思想而成為一個有名的公式。這個公式說：

“在其賴以生存的社會生產中，人類進入於一定的必然的不受其意志所左右的關係——生產關係，這些關係適應於其物質生產力之一定的發展階段。

這些生產關係之總和就成為社會的經濟結構，真實的基礎，在此基礎上建立起法律的和政治的築物，而社會意識之一定形式也是適應於這個基礎的。物質生活之生產方式決定社會的政治的和一般精神生活的過程。不是人的意識決定人的實在，而是人的社會實在決定人的意識。

在其發展上某一定階段，社會物質生產

力必然要與當時的生產關係，——或者拿法律用語來說——要與當時的財產關係，發生衝突，——生產力以前就是在這些關係懷中發展的。這些關係本來是生產力的發展形式，如今變成了生產力的障礙。於是到了社會革命時代。經濟基礎改變了，整個偉大建築物或遲或速也要起革命。觀察這種革命時候，必須將物質的由自然科學正確性表示出來的經濟生產條件上的革命，與法律的、政治的、宗教的、藝術的或哲學的——總而言之，即一般思想形式的——革命，分別清楚；——在後一類革命中，人類自覺這個衝突并與之爭鬥。

不能根據革命時代的意識來判斷這個時代，亦如不能根據個人的意識來判斷這個個人一樣。恰好相反，這個時代的意識，必須拿物質生活的矛盾，拿社會生產力和社會關係中間的衝突，來解釋。

任何一種社會結構，在生產力未曾發展

至於這個結構不能容納以前，是不會崩潰的；同樣，任何新的更高的生產關係，在舊社會內部這個生產關係所需要的物質生存條件未曾成熟以前，也是不會產生出來。”

（馬克思——經濟學批評序言）

馬克思主義對於哲學的根本問題——思想對實在關係問題——是這樣解決：即承認惟有我們的感官所能認識的物質世界才是真實世界，而觀念祇是這個物質世界的反映。

辯證法唯物論就是根據這個原則去建立其歷史觀。在辯證法唯物論看來，社會過程並非觀念進化之結果，而是人類賴以生存的物質條件改變之結果。

上面所徵引的有名公式，很明白而恰當的指示馬克思主義對於社會生活上物質和觀念關係究竟持甚麼見解。

## 第 六 章

# 生 產 力

歷史的唯物論將整個社會組織都看做生產的組織。生產乃是本時代政治事變和文化表現所環繞的中軸。

動物必須適應於自然界，才能生存。人類自然也要遵守這條規律。但人類的適應過程，與其他一切動物的適應過程，有重大差異。動物之適應自然界，是屈服於自然界；人類則使自然界屈服於自己，這就是說；當適應自然界時候，人類并不改變其自然的官能，而是造成人為的官能，——總而言

之，人類的適應不是被動的和生理的，而是自動的和技術的。

人類是自動的和技術由適應自然界，人類是梅蘭克林（Benjamin Franklin）所說的“製造工具之動物”，——這個情形發生出非常重大的效果。

人爲的工具所實現之勞動過程，有根本重大的作用；我們的智慧就是在這個過程直接影響之下發展的。在這個過程中，動物之簡單的叫聲就變成人類之可寶貴的發言。在這個過程中，人類得着判斷的能力并自覺的決定其對於世界的關係。”蜘蛛織網像紡工織布一樣，蜜蜂營巢像匠人築屋一樣。但一開始 最拙笨的匠人也就有一點與最靈巧的蜜蜂不同，即人類未曾拿材料築屋以前，先在頭腦中將屋築好了。”（馬克思——資本論第一卷）這種偉大的理想能力，就是使用人爲的工具反應於死的自然界并改變物質之結果。在此意義之下，我們可以肯定說：最原始的人爲的工具之使用，已

經給予原始人類以最初的意識并開始轉變類人猿為類猿人。

“人類將勞動工具當作新的官能，以補充其生理上的結構。自從達到能使用勞動工具之程度以後，人類發展史就換然一新；以前人類像其他一切動物一樣，是改變其自然官能的，而現在人類則首先改進其人爲的官能，發展其生產力。”（蒲列漢諾夫——元論歷史觀發展問題）

在勞動工具未曾於人類生活上佔支配勢力以前，那時尚沒有人類歷史。人類歷史僅僅從勞動工具能影響於整個社會生活時候，才開始存在的。

“達爾文就在這裏結束，馬克思就在這裏開始。”  
動物學讓位於社會學。

“歷史乃是人手的工作，——這裏所說的人手，是能夠發明和改良勞動工具的，是能利用勞動工具以創造人爲的環境的；這個環境之複雜影響隨後又反映在人類本身，而這



個環境之現狀及其連續變化，正是人類發展之原因和條件。”（拉布里的拉——歷史的唯物論）

我們上面已經引過佛蘭克林對於人類的定義：“人是製造工具之動物”。這位美國思想家忘了記補充一點而這樣說：人是製造工具之羣居的動物”。第一個使用石斧以反應自然界的，並不是魯濱孫（Robinson Causol），而是人羣（羣居的動物）之一員。這個石斧並不屬於個人，而是羣衆所有；石斧之使用就大大改變了這些羣衆的狀態，改變了他們對於自然界之關係，而以後由石斧進至新工具，以後生產力一天比一天發展，於是整個社會結構都起變化，社會內部一切關係都起革命。

某種社會，隨其所處容觀的外界的條件不同，其生產力發展遲速也不同。生產力發展，社會的智識程度也隨之發展，而社會也更能夠發明新的工具，更向前發展生產力。……這樣，在整個人類歷史中，人類改變自然界，同時也改變自己。在每

一時代，人類能實在這種變化至何程度，這要看底下一種情形，即：“每一個民族，在其歷史上每一個時代，其生產力向前發展是受那時代生產力狀態所決定的。”（拉布里奧拉——歷史的然物論）

這就是生產力發展之自然的邏輯。

人類不是唯一能使用勞動工具的動物，也不是唯一能羣居的動物，而是唯一能合羣以使用勞動工具的動物。人類既然能合羣的使用生產工具，於是人類於自然界環境之外，又造成了人爲的環境，社會的環境。

合羣的使用生產工具——這一點是人類所特有的，這一特點擴大了人爲的環境之防衛的和自立的力最使人類超越於其他一切動物之上。（見凱勒斯克勞茨——Casimir Ke les-Krauz所著之甚麼是經濟的唯物論）

我們上面已經說過：人類適應於自然界不是生理上的而是技術上的，在適應過程中人類不改變其機體而去改進勞動工具。這是由於人爲的環

境之自立的力量所造成的。

生產工具的改變引起人類對自然界關係的改變，同時也引起人與人間關係的改變，由此可見生產工具的改變決定了社會發展的整個進程。所以，當觀察社會生活也研究社會過程時候，馬克思主義是從分析社會生產力出發的。馬克思說：“一定的社會關係也是人所製造的產物，正如棉布苧麻等一樣。社會關係是與生產力狀態有密切關係的。人類發展了新的生產力就改變生產方式，隨之又改變獲取生存資料的方式，因此就改變其一切社會關係。手工磨機給我們以封建王公統治的社會。而蒸汽磨機則給我們以工業資本家統治的社會。但那些根據物質生產以建立其社會關係的人，他們同時也造成原則。觀念和範疇，適應於其社會關係。”（馬克思——哲學之貧困）

辯證法唯物論認為生產力是研究人類社會生活之出發點，簡單的因為生產力是決定社會生活發展之唯一能變的物質因素，而生產方式不斷的

改變同時人類社會也跟着不對的改變。我們承認生產力是歷史過程最初的動因，因為這是包圍人類和影響人類的環境中唯一能變的因素。這個環境中的其他因素，或者是不變的，或者是在生產力發展影響之下而改變的。

“自然，在發生觀念的過程中，不僅外界佔有作用，而且人的機體也佔有作用。但人的機體，其思想能力及其藝術創作能力等，在歷史過程中曾經有某種改變嗎？自然沒有。誰的思想能力都未見得比亞里士多德更高，同樣誰的藝術創作能力也未見得比古代希臘藝術家更強。或者因為外界即自然界改變了嗎？也不是。現在希臘的蔚藍的天正與柏里克列斯（Pericles）時代（註）一樣。改變的祇有社會，即最後祇有經濟關係；自然界中和人類中即使有改變，也是受經濟關係改變影響的。”（考茨基——唯物史觀與心理因素）

（註）那時是希臘的黃金時代。（譯註）

馬克思主義既然承認生產力是其社會學分析之出發點。於是就指出：社會乃是隨其滿足物質需要時所用的手段方式改變而改變的。

唯物史觀認為“首生是生產，其次是生產品的交換，構成一切社會制度的基礎。這二種原素決定當時社會中財富的分配，因此更決定構成此社會之階級及其中各層的形成。月以如果我們要尋來那決定某種社會變化或某種社會革命之原因時，則不應到人的頭腦中到人對於永久真理和永久正義的最高智識中去尋求，而應到生產方式和交換方式的變化中去尋求；總而言之，即不應到所研究時代的哲學中去尋求，而應到這個時代的經濟中去尋求。”（恩格斯——反杜靈）

某時代的經濟又直接受這時代的生產力所決定。

我們時常聽見人說：生產力本身要受自然界影響所決定，因此社會過程之最初原因乃是地理條件。自然無疑，地理性質能決定生產力的發展。

地理環境對於技術的影響，也是沒有疑義的。但我們必須牢記：在自然界（地理）條件影響之下發生起來的生產力，發展下去就要改變人類對於這個自唯界的關係。譬如在白俄羅斯，現在人們正談論電氣化。正要建設大規模之發電站臺等，可見我們現在對於白俄羅斯地理條件之關係，完全與西繼斯蒙與古斯特（Sigismond—Auguste）時代的白俄羅斯人對於同一地理條件的關係不同。北美洲農民拿電氣機器所耕種的土地，也已經不是兩世紀以前歐洲僑民拿原始犁頭所耕種的土地了。

“人類社會在自然界中勞動，并將自然界當作勞動對象。這是毫無疑義的。但存在於自然界中的原素，是多少固定不變的，因此自然界原素不能解釋社會的變化。而社會的技術則是時常變化的，——自然，社會技術必須與自然界原素相適應。技術既然是變化的主因，技術的變化既然引起社會和自然界間關係的變化，由此可見：分析社會關係之出發點

就是技術”。(布哈林——歷史的唯物論)

地理條件對於人類歷史發展有鉅大影響，但發個影響不是直接的，而要經過建立於生產力一定狀態之上的生產關係。

為正確估量地理環境對於歷史過程之影響起見，我們必須研究這個影響怎樣及於社會組織。我們不能從生理學方面或心理學方面來看察這種影響，因為這樣的觀點除了附會曲解真正的歷史過程之外，是沒有別的效果的。以為某一種族的地理條件能直接影響於這個種族的物質的和神的生活，這種見解無異於承認“人種的特性”是研究歷史的鎖鑰。這種見解已經被科學無情的駁倒了，科學證明當代並沒有甚麼“純粹的”人種存在。如果記得人類歷史上代表文明的，有時是這個人種，有時又是別個人種，則凡有頭腦能思想的人都可以明白這種原因并非由於某個“人種的特性”，而是由於生產力的發展，生產力決定每個時代“人種”之文化水平線。

人類依靠生產而生活。社會不是別的，祇是生產的集合，以無數線索將各人連結起來，使各人於生產中和生產品交換中發生一定的關係。馬克思稱這種關係為生產關係。生產關係的性質是受某時代社會生產力所決定的。生產力每一次改變都要引起生產關係的改變，因此跟着也要改變一切社會結構及與此結構有關的整個社會思想。

為要更明白生產力發展怎樣引起社會結構改變的情形起見，我介紹讀者參考底下描寫這個過程的表：

生 產 力 發 展 表

生產力	生產性質	勞動生產量	社會制度	共同生活樣式
人類自己	最原始的獲取現成物品	沒有剩餘生產品	原始民族共產主義剝削制度不能存在	小的人羣其所包占人數約四五十人
人類與牲畜	原始的農業 牧畜	剩餘的生產品開始發現	民族共產主義與共產主義為家庭之一分子	人羣擴展到三百人至五百人



<p>人類十種 畜力 水力 之利用</p>	<p>農業和牧 畜更加完 備「手 業技術發 展」的 程度</p>	<p>有剩餘生 產品</p>	<p>奴隸和農 奴階級：軍 人，農人， 奴隸，商人</p>	<p>封建領土 已經能結 合幾 千人</p>
<p>手工機械</p>	<p>城市中相 當馬的步 手工業發 展</p>	<p>剩餘生產 已增加 起來</p>	<p>小資產階 級的交 手和農 民</p>	<p>城市和區 域已經能 結合 幾萬人</p>
<p>人類十種 畜力 力動 的織 自 期 其 作 用 是 指</p>	<p>技術進步 農夫 業主義 制度</p>	<p>剩餘生產 品很多</p>	<p>資本主義 階級：資 本，無 產階級 農民 分化</p>	<p>社會系結 了幾百 幾千 萬 人 進 於 世 界 市 場 其 任 務 就 在 將 一 切 人 類 合 建 立 世 界 市 場</p>
<p>機械力 人類 是 拜 者</p>	<p>工業與農 業結 精神 與 動 結 自 由 的 勞 動</p>	<p>社會必要 的勞 動 至 極 小 生 產 量 高</p>	<p>未來的共 產主義制 度</p>	<p>一切人類 組織在 一個 經 濟 組 織 裏 頭</p>

(亞多拉斯基—馬克思主義根本問題綱領)

## 第七章

### 基礎與築物

我們知道，唯物史觀認為整個社會過程都要服從經濟的必需性。由我們的觀點看來，生產力的發展乃是最初的動力，決定社會結構的系統和羣居的人類關於政治道德法律科學藝術哲學宗教各方面的觀念形態。

成為社會結構基礎之物質條件，直接的或簡接的決定了本社會分子之精神生活。馬克思就根據這種思想作成爲有名的基礎與築物之公式：“這些生產關係之總和就成爲社會的經濟結構，真實

的基礎，在這個基礎之上建立起法律的和政治的建築物，而社會意識之一定形式也是適應於這個基礎的。(註)

馬克思出葬時，恩格斯在墓前演說道：

“達爾文發現有機界發展的規律，馬克思則發現人類歷史發展的規律。人類歷史發展的規律：本來包藏在一件淺顯的事實之內，可惜這件事實在馬克思以前為各種觀念系統的帷幕所遮掩了。這件淺顯事實就是：人類首先必須關心飲食衣住，然後才從事於政治科學藝術宗教等；因此物質直接生存資料之生產以及某個民族往某個歷史時代之經濟發展階

(註)劉勃蘇克勞教授企圖用他的地質學的公式來對抗

馬克思的建築學的公式。他將社會組織看作一種形體，此形體具有一個核心，其餘則為包圍核心之各層皮殼。因此，他拿“社會內容”和“社會形式”二這術語來代替馬克思之“基礎”和“建築物”二個術語。但殊不知這能混亂馬克思之顯明的公式而已。(原註)

段，於某個時候，就構成一種基礎，以此基礎遂發展那個時代人類之國家制度、法律見解，藝術，甚至宗教觀念，而所有這些現象都須根據這個基礎來解釋的。”

這裏，我不能詳細解說生產基礎和各層思想築物間之相互關係，我祇限於解說一個普遍問題，即應該怎樣瞭解基礎和築物間的關係，而二者間的相互影響又是怎樣發生的。

必須正確的瞭解這個問題，尤其因為現在人們還往往將歷史的唯物論看做是復興“先生活然後研究哲學”之理論和僅僅根據經濟來解釋整個人類歷史之理論。

每一種科學方法都會被人變成死的機械，辯證法的唯物論尤其會這樣。辯證法的唯物論本來是活的多方面的科學理論，更加需要人們瞭解其精神而不應僅僅瞭解其字句。(註)

(註)歷史的唯物論之“直線的”信徒(蒲列哈諾夫時常說他們不是 Marxistes, 而是 Marxists) 中有些人時

我們上面已經說過：生產力是唯一的因素，由其影響可以解釋社會生活中的一切變動。

歷史的唯物論，不在“人性”變化中，不在某種抽象體中，去尋求社會組織上和人的觀念上一切變化之最初原因；歷史的唯物論認為這種原因就是生產力發展結果所引起之生產和交換方式之進化。

生產力狀態乃是某一定時代之基礎，各層的社會建築物都建立在這個基礎上面。某一定社會各分子間的關係即生產關係，是直接受這種基礎之結構所決定的。生產關係同時又決定社會存在的形式，生產關係乃是某一定社會組織之社會經濟結構所依據之經濟基礎，這種社會經濟結構又影

---

常拿機械的觀點去看歷史的唯物論。這些人中間也產生出無數的對於歷史的唯物論之批評者：他們根據發曲解的馬克思主義社會過程觀，而肯定說真正的馬克思主義社會過程觀是“片面的”、“狹隘的”等。(原註)

響社會精神狀態，社會心理，道德和習慣。精神和道德狀態，又決定本社會科學藝術哲學的性質，即決定，本社會的社會思想。

“在勞動及其必須的工具發展之一定的條件之下，社會的經濟結構，即迫切需要的物品之生產形式，就在人爲的地基上首先并直接的決定了其他一切社會結合之事實行爲以及此行爲在我們稱爲歷史的過程中所表現的種種形式：階級之形成，衝突，鬥爭和毀滅；決定了調節法律和道德的那些社會關係；決定了人服從人的原因和樣式以及統治和政權所表現的形式，——總而言之，即決定了那些造成法律和國家的一切事物。這種經濟結構，其次又決定了藝術宗教科學等創作上像想和思想之傾向和對象（大部分是間接的）。”  
(拉布里奧拉——歷史的唯物論)

蒲列漢諾夫以底下著名的五條公式，說明基礎和各層築物間的相互關係：

- “(一)生產力狀態；
- (二)其所決定的經濟關係；
- (三)建立在一定的經濟基礎”上之社會政治制度；
- (四)一部分直接受經濟決定的他部分受建立在經濟上面之社會政治制度決定的社會人類的心理；
- (五)反映這種心理特性之各種思想。”蒲列哈諾夫——馬克思主義的根本問題

由此可見歷史的唯物論絕不是拿經濟的直接影響來解釋社會生活之一切現象的。在用以區分現象的類別中，後的種類都是受前的種類所決定的，而每一層思想建築物又都可作更高一層的思想建築物之“基礎”。誰企圖拿當代意大利經濟之直接影響來解釋當代意大利藝術的性質，誰自然就一點也不能瞭解。這種藝術是在參加當代意大利生活的階級之社會心理直接影響之下形成起來的，而這種心理又是在決定階級地位等諸原因影響之

下形成起來的。這裏，生產力的影響祇是間接的，即經過社會生活的。

有些人說：拿基礎和築物的觀點去觀察社會生活，這豈非獨斷論的見解嗎？這種見解豈非忽視各層築物間相互影響的事實，而認為有一種因素能決定其他因素嗎？藝術往往是在社會心理影響之下發生的，但藝術發生以後轉而影響社會心理。這種相互影響，就是歷史的唯物論所忽視的，而這就是馬克思主義歷史哲學的亞奇耳脚跟。（註）我們拿社會生活因素間相互影響的觀點來代替基礎和築物的觀點，才可以瞭解歷史。

以上便是反對唯物史觀之一種根本論據。我們駁斥這個論據，同時又可明白本問題的幾個要點。

歷史的唯物論從來未曾否認過“相互影響”的觀點。馬克思主義永遠從底下的見解出發，即認為：築物雖然在基礎影響之下發生和發展，但轉過

（註）見一五三頁註。（譯註）



來也影響基礎本身。經濟決定政治，但政治難道不轉而影響經濟嗎？

不久以前才發表的恩格斯致斯彌特的信，就說明這種情形：

“我們所認為思想上的見解轉而反應經濟基礎并於相當限度之內可以改變這個基礎，——這在我看來，是當然的”。（恩格斯一八九〇年十月二十七日所寫的信，一九二〇年始發表於社會主義月報）

蘇俄的遺產法，是受製定此遺產法時蘇俄的經濟關係所決定的，但這個遺產法轉而對這些關係本身發生重大影響。

恩格斯應用這種互相影響的原則，於一切思想建築物上。經濟需要是發展之主要動力。但哲學，在其發展中，是連着其成見和錯誤轉而影響於一切社會發展（連經濟發展在內）的。歷史的唯物論從來未曾否認政治等建築物能影響於經濟基礎本身。馬克思關於歷史和政治經濟諸著作，就是明顯的

證據；在這些著作中政治現象佔很重大的位置，但自然是在其一般的依賴於經濟條件之限度內的。

馬克思主義一方面不否認社會經濟和人類思想間相互影響并指出這種相互影響在歷史過程上有很重大作用，他方面又說明我們如果單獨拿這種相互的影響去觀察社會生活，那是一點也不能瞭解的。黑格兒之最偉大功績，就在於他瞭解：“相互影響的關係要成爲同值的概念，則其本身還須經過分析，分析結果就達到：發生相互影響之雙方面要爲一個更高的第三方面所解釋，而非自己就是現成明瞭的事物。”黑格兒所尋求的這個“更高的第三方面”，已經給馬克思找到了。這就是生產力。

“試舉一例來看。據西士蒙底 (Léonard Sismondi 說：‘法國，在菲立第五 (Philippe V) 治下；騎士小說……改變了全國風氣，指示了全體貴族，應該怎樣去立身處世。‘這裏是說文學影響了風氣。但文學本身又是從那

裏來的呢？騎士小說又是根據何種原因而發生的呢？顯然：騎士小說之發生是由於騎士風氣之存在。這就是說明相互影響之一個很有趣味的例：封建社會的文學影響本社會的風氣，而本社會的風氣又影響本社會的文學。但封建社會本身又是從那裏來的呢？這乃是有趣的互相影響之無可致疑的事實所不能對我們解釋的。（蒲列漢諾夫——二十年）

祇有根據於那時代生產力的分析，我們才能得到所求的答覆。

“社會環境的性質，要根據當時生產力狀態來解釋。知道生產力狀態，就可以知道社會環境性質，就可以知道適應於此環境的社會心理，也就可以知道社會環境和社會精神或風氣間的相互影響”。（蒲列漢諾夫——一元論歷史觀之發展問題）

馬克思說：經濟基礎改變了，整個巨大的建築物都要或速或緩的隨之崩潰。”難道這是說：馬克

思主義認為這一種社會經濟結構是按照直線的轉變為另一種社會經濟結構嗎？不是。當生產力發展使這一種經濟結構轉變為另一種經濟結構時，社會必須在思想上準備這個轉變。“人類的進行，從A點走到B點，從B點走到C點……以至於S點；從來不是僅僅在經濟上進行的。要從A點到B點或從B點到C點，都必須經過“築物”并使，築物，發生相當的變化。”（蒲列漢諾夫——二十年）

在十八世紀下半期，法國的生產力已經發展到要求改變這一種經濟基礎（封建經濟）為另一種經濟基礎（資產階級經濟）了。但這種“基礎上的改變”，必須等到相當的“築物上的改變”發生過後，才有可能。

十八世紀下半期自始至終，“第三級”就在各層築物方面造成這種“改變”：資產階級的劇戲代替了假古典的悲劇，在繪畫上革命的題旨代替了貴族宮廷的傳說，在哲學上唯物論代替了唯心論，而無神論也推翻了宗教。僅僅到築物上這種“改

變”已經發生過後，法國才有可能從這一個經濟基礎轉變成另一個經濟基礎。

思想上的改變絕非自動的隨着經濟基礎的改變而發生的。基礎毀壞了，照馬克思的意見，建築物要“或速或緩的”隨之崩潰。生產力發展既然毀壞了“建築物”所憑藉的“基礎”，則這個“建築物”的崩潰是必然的。這就是歷史的唯物論所提出諸中心定理之一。但這個定理絕不否認：建築物的崩潰是“或速或緩的”，這種崩潰的步驟是受支配本社會之傳統權威和代表生產力發展那一階級之革命毅力等所決定的。譬如，我們可以承認當代美國生產力已經發展到了資本主義社會政治制度可以讓位給社會主義社會政治制度之程度了。在美國這一種經濟基礎要轉變為另一種經濟基礎，其速度須看“建築物的改變”即思想的革命化之過程長短而定。

“某一國家之政治制度，受甚麼所決定呢？我們已經知道政治制度是反映經濟關係的。但這些反映經濟的政治制度要能實現，必須

先以某種觀念形式經過人的頭腦。所以，人類不先在其觀念上發生轉變，就不能經過經濟上的轉變。”（蒲列漢諾夫——二十年）

馬克思主義知道并指示：意識是受實在所決定的；同時也絕不忽視意識在社會生活上的作用。

恩格斯在一八九〇年九月二十一日的信中說：

“照唯物史觀說來，決定歷史之最初因素乃是真實生活之生產和再生產。此外，我和馬克思再沒有說別的語。如果有人曲解這句話成爲：經濟因素乃是唯一能決定的因素，則他就是將這句話轉變爲一句無意義的抽象的和無道理的話。經濟狀況乃是基礎，但在歷史鬥爭的進程中 各種築物轉而影響這個基礎，在許多情形之下，甚至決定這個基礎的形式；各種築物就是，階級鬥爭的政治形式及其結果（每次鬥爭解決以後佔得勝利的階級所製定之憲法），法律的標準，甚至所有這些真

實鬥爭 在參加者頭腦中所反映出來之政治的，法律的和哲學的理論，宗教的見解及其隨後轉變成為獨斷的體系。”（給社會主義月報主筆布洛哈的信，此信於一八九五年十月發表於社會主義學院雜誌上）

根據馬克思主義將思想上現象看作是經濟事實所產生的這一句話，便肯定說馬克思主義否認思想在歷史過程中的作用——這樣恰好就是恩格斯所嘲笑的歷史的唯物論之“偶像觀”。

在許多對於歷史的唯物論之詰難中間，有一種最愚蠢的詰難，即說我們的理論忽視了觀念在社會生活上的作用。其實，歷史的唯物論並不忽視這種作用，不過指出觀念上的變化乃是經濟關係上的變化之結果而已。這一點，在那些成為自己頭腦所發生的思想過程之犧牲品的思想家看來，是不明白的。

思想的本質是甚麼？恩格斯在費兒巴赫一書中，認為思想是僅僅遵守本有的規律而獨立發展

之一種事物。思想過程的特性，就是人們對於思想進程和決定此進程的物質生存條件間之聯繫，沒有明顯的概念。恩格斯在其給斯彌特的一封信中說：“審判官所認為先天狀態的，其實僅是經濟的反映。”自然，這種意識上的混沌，這種思想上的錯亂，是由社會分化的結果而發生的。凡在職業上專門從事於一種思想材料的人，自然要將這種材料看作獨立的範疇，而忽視了決定這種材料的思想過程之物質的前提。

“思想是一種過程，這種過程雖然是由所謂思想家自覺的去完成，但這種自覺是虛假的自得。推動思想進行之真實力量，是不為思想家所認識的，不然便不是思想過程。這種過程因此在像想中造成了虛假的或皮面的動力。這既然是觀念的過程，則其內容和形式自然就是由自己固有的或其前輩所有的純粹思想構成起來。他既然祇從事於那未經批評即被認為是思想所造成的一種觀念材



料，自然不去研究這種材料與另一種不依賴於思想之過程間的各種的繫。”（恩格斯一八九三年七月十四日給黑林格的信，此信發表於黑林格所著德德社會民主黨史第一卷）

由此就產生出思想上的抽象化，支配了精神勞動的人的思想，殘害了并曲解了他們的思想。歷史的唯物論乃是科學的理論，這種理論發現出支配我們的思想過程之真實動力，無情的打破思想上的幻想并指示那界在觀念進程和事物進程間，“基礎之”和“築物”間，意識和決定此意識的實在間，之真實的聯繫。歷史的唯物論，認為在社會實在和我們的某種意識間，有無數的中間環存在。這些中間環，并不會使這個理論像那些拜倒於各種思想上抽象化面前之一切理論那樣，漠視了思想服從實在之事實。

## 第八章

### 主觀與歷史過程

歷史的唯物論認為整個社會過程根本上是受生產力狀態所決定的。這裏自然會發生一個問題；馬克思主義是否也承認個人的主觀能夠干涉歷史過程的客觀呢？如果承認，則這種干涉能到何種限度？

歷史的唯物論之無數批評家，對於這個理論則存庸俗而機械的見解；他們將這個理論看作是否認個人在歷史中的作用，是將人看作完全被動而屈服於經濟必然性之鐵的規律。

事實上，“歷史的唯物論并未曾否認個人在歷史上的作用。不過”在歷史的唯物論光照之下，那些認為個人（“英雄”）是歷史的萬能的建築家，是歷史過程之主人等一切理論，更加明顯的表現其謬誤無能而已。

在過去支配歷史科學而現在尙未完全消滅的這些理論看來，歷史究竟是甚麼？（註）

歷史事變的進程是複雜而紛亂的，其迅速的變化引起這種紛亂狀態，在這種狀態中因和果是密切膠粘而難於分清的，——所有這些情形就造成了一座迷宮，惟有手裏拿着一元論歷史觀爲武器的人才能從這座迷宮走出來。歷史家惟有抱持

---

（註）我們時常可以遇見那些要服與這種理論的企圖。這些企圖之蹤跡可以在威勃爾教授（Professeur R. U. Vipper）一部近著中找到。在這部著作中，威勃爾教授宣言：“我們不久以前還研究客觀狀況、羣衆生活、利益傾。我們現在則首先要知道事變、個人的作用、觀念的連鎖等。”（歷史科學之危機）（原註）

一元論的見解 即拿一個標準因素來解釋歷史過程，然後才能解釋社會之生活上一切複雜紛亂的情況，不然。則他被註定要瞠目結舌無奈這種複雜紛亂情況何，而迫得根據命運，偶然，去解釋歷史事變。

試舉一個有趣味的例。十九世紀歷史科學最有威權的代表人之一，塞容波(Charles Seignobos) 就以底下理由來說明當代歐洲歷史的進程：

“一八三〇年的革命 乃是一派不著名的共和黨人利用查理第十(Charles X) 之無經驗而造的；一八四八年的革命則是 幾個民主派的鼓動家 利用路易菲立之怯懦 而造成的；一八七〇年的戰爭是俾斯麥 Otto Bismarck) 個人利用拿破侖第三(Napoleon III) 個人錯誤政策而造成的。我們不能在歐洲大陸文化政治和經濟狀況上找到一個共同原因來說明這三次出人意料的事變。三個偶然決定了當代歐洲的政治進化。”

但邏輯作弄了那些將歷史看作偶然的產物的學者先生，并使他們說出同樣愚蠢和無理的斷語。譬如同一個塞容波又說：

“在政治史上很難給予俄羅斯帝國以適應其意義的一種地位。……除了亞歷山大第二 (Alexandre II) 治下自由時期以外，俄國政治史主要的就是宮廷和政府的歷史。”（塞容波——當代歐洲政治史）

這樣，缺乏一元論的觀點和不認識社會生活的根本動力之歷史家學者，就要走到謝彌勒海洛夫 (Scholier-Mikhailov) 一般人的歷史專變觀；在他們看來，克里米 (Crimee) 的戰爭乃是“俄國門雪果夫 (Alexandre-Sergevitch Mentchikov) 公爵拿馬鞭鞭打蘇丹面孔之結果。”

我們在上面第七章已經說過：思想的過程怎樣使我們曲解了對於現象之正確觀念。思想上之曲解，尤以在歷史科學中所表現的最為厲害。

“歷史家，首先，在其個人地位上說就是

一個精神勞動者，一個智識分子；其次，如果更切近點看，則他又是一個文字勞動者“一個著作家。他如果將精神勞動看作歷史的頭腦，將文字著作，從詩歌小說以至於哲學專著和科學研究，見作根本的文化事實，那豈非十分自然的事情嗎？精神勞動的人，具有法老王（Pharaon）在其紀功碑銘上所表現的那種自誇心。在他們看來，歷史就是他們所造作的。”（布克洛夫斯基—M. N. Pokrovsky 俄國文化史綱）

這種思想上的曲解就達到底業里所惡意嘲笑的那種歷史迷：

“如果整個民族遷徙并找得新的住地，照史家和詩人說來，那是某個英雄，為顯揚他的名聲而想建立帝國的；如果新的風俗習慣發生出來，那是某個立法者所發明和建立的；如果形成一個新的城市，那是某個王公要造成這個城市；——總之，民衆，市民，乃是造成一

個偉人之各種材料而已。”（底業里——城市  
的解放）

可見，已往的歷史科學是提倡崇拜英雄的。歷史家供養英雄於祭台上面，英雄就在祭台上發出神聖的暈光以決定平民的運命，變換地圖的顏色，從事於發明和發現，優待或壓迫各種民族。祇靠這些英雄偉人的推動，歷史才能走向前進。借用普希金有名的話說：民衆是一聲不響的。歷史事變的根本動因，應該到國家要人的宮廷和邸宅裏，到帝王情婦的會客室裏，去尋求才能找到。可怕的伊凡（Ivan le Terrible），聖路易（Saint Louis）和彼得大帝（Pierrele Grand）等人的相貌成了卡萊爾（Thomas Carlyle）等一般歷史家研究歷史之出發點。這般歷史家中有一個甚至於說：埃及女王克列奧巴特爾（Cleopatre）之美麗動人的鼻子乃是亞克侵（Actium）戰爭的原因；其他一個也說：滑鐵盧（Waterloo）戰爭時拿破崙之感冒傷風竟至於使歷史車輪轉變一個方向。“世界歷史就是偉人

的傳記。”在幾個偉人耀眼的光芒之下，一切建築埃及金字塔的，爆發暴動火燄的（歷史家對於各種偉大的暴動，祇拿幾個簡單人名來記載：斯巴達克斯—Spartacus，普加采夫—Pougatchev，曼撒爾—Thomas Muntze 等），渡過黑海而漂泊於汗浪（Chanaan沙漠的，以及主持古代羅馬和俄國新城（Novgorod）之市議會的——廣大羣衆，都黯淡而等於不存在了。

拉布里奧拉說：“各種精神勞動者和學者，好幾世紀以來就致力於這種抽象化的工作，他們要保持其工作結果所產生的各種幻想。”（拉布里奧拉——歷史的唯物論（法國大革命這件事蹟就打破了這位意大利馬克思主義者所指出的幻想，就衝出行會性的歷史家所構造的拜物教的外殼。大革命以後不久，底葉里就已經宣言：必須排除以前那種記載中古帝王家譜的歷史，而創立人民的，市民的歷史。

歷史科學，要從那支配中古歷史家及其前輩



頭腦之思想上曲解的威權底下解放出來，必須等到發現唯物史觀之社會前提已經具備時候，到等唯物史觀已經發現時候。

從歷史的唯物論觀點看來，主觀在社會過程中究竟佔何種位置呢？馬克思主義對個人在歷史上的作用究竟持何種見解呢？

若勒斯在其關於唯心史觀的一篇有名演說中說，“一直到現在，人類是屈服於不自覺的歷史勢力之權威底下的；人類并非自己自由的走向進步去。而是受經濟發展所推動的；人類自己以為創造歷史，其實決定人類行為的經濟生活之變化，發生於人類背後而不為人類所知道。在這點上，人類彷彿就像順流而下的一個昏睡的泅水者，他完全受河流所支配，自己不知道漂流向那方面去，有時一覺醒來，則看見四周景物已完全改變了。”歷史的唯物論就是解放我們意識於若勒斯所說的不自覺的歷史勢力之下的一種科學理論。這個理論使我們正確的瞭解歷史的“物景”怎樣變化并在何種原

因影響之下而變化。

歷史的唯物論告訴我們說：個人，無論其如何的英雄，萬能和天才——就算是馬其頓的亞力山大、大帝，彼得大帝，奈端（Isaac Newton）或馬克思罷——都不能發明或創立一種新的社會制度。點金術是不能應用到歷史上來的，可是那些空想社會主義者正從事於歷史的點金術之研究。

個人對於歷史過程之任意的干涉，是要被歷史本身所註銷的，其效果是要等於零的。但自然不是個人對於歷史過程之一切干涉都等於零。恰好相反，這種干涉，如果完全適應於歷史發展之一般傾向，如果不與決定此傾向之動因相衝突，利可以得到非常重大的意義。恩格斯在其一封信中說：

“並沒有一般人時常所象想的那種經濟狀況之自動的活動，但人類自己創造歷史，不過是在由過去真實關係遺留下來的能決定人類行動的那種環境之內；在這種關係裏面，經濟關係乃是根本上決定一切的，乃是比其他政治上和思想上條件對於人

類還有更強大影響的。”(恩格斯一八九四年一月二十五日給斯特拉堅堡—G. Strakenburg 的信)

認識社會的必然性，把住這個必然性，妨阻或促進某種歷史因素之發生，——這就個人力量所能達到的結果。活動的個人能夠擔負的任務，就在於認識客觀的必然性，適應并服從這種必然性，如此已經就是自由活動了。個人如果具有此種能力，就可以做到歷史上的所謂偉人。

“偉人之偉大，並不在於他個人特性能渲染偉大歷史事蹟以特殊的色彩，而在於他具有某幾種特性，最善於適應當時在一般的和特別的原因影響之下而發生的那種巨大社會需要。”(蒲列漢諾夫——個人在歷史上作用問題)

歷史過程的客觀進程，使某一階級成為社會的傾導者并使之代替那陳腐而趨於消滅的階級之位置。為此，必須這個新階級表現相當的毅力，足以運用國家機關，足以構造國家機器等；因此就需

要相當的人材。在這種情形之下，事變的進程上就染上了個人的彩色。俄國工人階級奪取政權這件事，是受深厚的歷史原因所決定的；祇有顏厚如鐵的人才會設想布爾什維克主義是由“鐵甲車”（註）輸入俄國來。俄國無產階級革命雖然是遵循社會進化規律，但我們不能因此便斷定說：革命既然是不可避免的，則無論誰來實行革命，其結果都完全是一樣。在列寧指導之下，事變實現得像我們所已見的樣式；但如果讓一個庸才來代替列寧的位置，則事變將發展成另一種樣式。德國工業生產力的發展造成了十九世紀中葉全德意志的統一，但這個過程是在天才的政治家俾斯麥指導之下進行——這種情形並不是沒有意義的。他能夠滿足當時社會需要至何種限度，他使這種需要之滿足帶上甚麼性質，——這就要看他這個人的個人性格如何。這個斷語並不是說，如果沒有列寧。

（註）革命時俄國反動派造謠說：列寧是從國皇帝拿鐵甲車由瑞士裝回俄國來擾亂俄國後方的。（譯註）

俄國就不會實現十月革命；如果沒有俾斯麥，德國至今還是分裂為幾十個小公國；如果沒有達爾文和馬克思，世上就沒有物種由來說和歷史的唯物論。這些偉人所滿足的社會需要，如果沒有他們，別人也會或這樣或那樣或遲或速來滿足的。“這個偉人恰好於一定的時候出現於一定的地方，這自然是純粹偶然的事。如果我們除掉這一個人，則自然會發生一種需要，要求另有一個人來代替他；這個代替人是存在的，好一點或壞一點，但終歸是存在的。”（恩格斯一八九四年一月二十五日所寫的信）譬如拿蒲列漢諾夫來說。蒲列漢諾夫從十九世紀八十年代俄國歷史環境中發現出一些爲他同時人所不能瞭解的社會關係。那時人們正帶輕鐵口吻談起“無產階級的穢物”并自滿自足的信以爲俄國可以撇開這個“穢物”，而蒲列漢諾夫則成爲俄國工人階級的思想家和俄國馬克思主義的始祖。我們能否根據此點即斷定說：如果沒有蒲列漢諾夫，俄國就不會發生馬克思主義呢？自然不能這樣

斷定。“如果十八歲青年的蒲列漢諾夫，在斯里雲堡 (Slisselbourg) 砲台被絞死了。俄國還是會發生馬克思主義的政黨，以匯合俄國工人運動於西歐社會主義思想之強有力潮流并使俄國工人運動在馬克思主義旗幟底下進行。”（伏爾佛遜——S. Y. Wolfson 一偉大的社會主義者）

批評馬克思主義的人，時常肯定說：歷史的唯物論將各人的才智能力完全看作在同一水平線上，而漠視了一件明顯事實，即：有些人對於歷史進程有巨大影響，有些人則一點也沒有關係；在這個理論看來，總司令和士兵是相等的……。——這種批評，看去雖很嚴重，其實最無根據。

歷史的唯物論從來未曾將格林華爾杜斯男爵 (Baron ven Grinwaldus) 與加里巴底 (Garibaldi) 一例看待，從來不會斷定說：查斯里奇 (Vera Ivanovna Zassouliteh) 和伊凡諾夫娜 (Poukheri Ivanovna) 對於俄國社會生活的影響是相等的。歷史的唯物論明白知道甚麼是活動的堅強的和勇敢的

人物，甚麼是詩人所說“小說也不提起你，詩歌也不吟咏你”的那種人物。

歷史的唯物論認為傑出的天才的個人——在適當條件之下——對其所處時代能發生很大影響。這些人就是比同時人更有深刻瞭解和更多解除傳統成見的思想家；就是接受思想家所發現的真理并以更能動人的形式表現此真理的藝術家；就是聚集那些散碎力量并依一定目的而配合這些力量的組織家和策略家。天才者之心理的和智慧的構造，無疑是比普通人高得多的。他的神經系統比普通人更加靈敏，他比普通人更加明晰認識周遭環境所發生的事情，他尤其明顯的比普通人更加具有分析和綜合的能力。

如果提出一個問題於他面前，則他能發現出這個問題中普通人所不能看見的要素。

但所有這些都並不是說：天才者是不受其時代和環境影響的，偉人“英雄”是自然界拿比造成普通人不同的一類粘土所造成的。

偉人，“英雄”，與普通人，羣衆間，並沒有任何原則上的差異。切不可將人類分爲歷史建築家的個人和歷史建築材料的羣衆之二大部分。“偉人并非由天上降落於地下的，而是由地下長生至天上的。”這就是說：民衆從自己隊伍中推出幾個個人，能夠滿足那在社會內部本已成熟的需要。這幾個個人就是所謂偉人，“英雄”。

“如果不由神秘觀點來看，而由科學觀點來看，則‘個性，乃是社會環境各種影響之焦點。我們的意識內容祇有小小一部分事由我們自己力量所構成的，百分之九十九則係我們現成的得來。環境鑄造個性，正如印模鑄造錢幣一樣。好久以前唯心論時代的歷史家就已經說過：偉人是他那時代之最可爲模範的代表者。”（布克洛夫斯基——經濟的唯物論）

羣衆要能跟隨在領袖背後跑，必須也像某種行爲的“英雄”一樣具有“英雄的”精神。依照領袖



手勢而盲目赴死的羣衆，這是童話中和伊洛魏斯基 (Ilovaisky) 的歷史教科書中才有的事情。要使兵士能聽從命令向前衝鋒，必須以恐怖手段強迫他們或以欺騙宣傳鼓勵他們。在帝國主義大戰中，法國和德國的總參謀部明白知道雙方軍隊對於福煦 (Marechal de Foch) 或興登堡 (Marechl de Hjndenburg) 之服從心是沒有保證的，是不能因此就自願赴死的。他們因此對兵士大作其愛國主義的鼓動，并用機關槍監臨在兵士背後，使他們祇有向前進攻而不能後退。

社會環境驅使傑出人物向時代所需要的方面去努力。個人能力如果與時代需要相反，則往往投閒置散而無所表現。譬如，在尼古拉第一 (Nicolas I) 時代的俄國，借用黑爾措的話說，一個具有口若懸河的演說家天才的人，是沒有說話餘地的。他在這種環境裏，祇好老死無聞，誰也不會覺得他具有偉大才幹。

但假使他處在一八四八年時候的巴黎環境，

那裏革命的浪漫風氣盛極一時，那裏街頭巷尾到處有人演說，則他也許就要與彌拉波格勒斯頓 (Williams Gladstone) 若勒斯等人齊名了。如果比多芬 (Louis Beethoven) 生活在三十年戰爭時代，那時到處都是荆棘縱橫荒涼滿目，那時“不斷的戰鼓聲”震聾了人們的耳朵，則他甚至不能製出一篇他後來所貢獻於人類的那些偉大的歌譜。

蒲列漢諾夫在其一篇有名的論文：個人在歷史上的作用問題中論法國大革命時代說：“如果舊制度繼續維持直至現在，則我們當中沒有一個人頭腦裏會想到在十八世紀末期法國竟有幾個戲子，排字工人，理髮匠，染色工人，法學家，小販和劍術教師等，能夠具有軍事上的天才。”對於俄國的十月革命也是這樣。十月革命如果不發生在一九一七年，而發生在一九六七年，則誰也意想不到有幾個文學家會成為專門的軍事組織者，有幾個醫生會成為第一等的外交家，有幾個法學家會成為軍隊的司令軍長等。不僅普通人意想不到，而且

乘革命機會表現出偉大的才能的托洛斯基 (Leon Trotsky) 赫飛 (A. A. Yoffe) 傅倫采 (M. W. Frunze) 布終尼 (S. M. Boudionni) 等自己也意想不到。

一切發明和發現如果適合於當時的需要，則其人就變成了“偉人”；不然，他的事業就無人過問而他的名字也就無人知道。紀元後一千年發現北美洲之諾曼人 (les Normands)，其名字誰也不知道，因為當時歐洲市場并不需要新大陸。但當生產力發展至於要求新市場和新原料產地時候，十五世紀發現美洲的哥倫布就被人類推尊為一個最偉大的英雄了。俄國經濟，在可怕的伊凡時代并不需要飛行的機關，因此俄皇對於一個名叫“匪徒尼基特卡 (Mikitka)”發明“木翼飛機”這件事竟下詔說：“人不是禽鳥，是沒有翼的，如果違反自然而裝上了翼，那就不是神做的事情，而是魔鬼做的事情。同魔鬼講交情的發明家是要殺頭的。得到魔鬼幫助而發明出來的東西，是要拿到神座面前

禱告之後，用火焚燬的。”到了二十世紀，徐柏林 (Zeppeli) 製成“有翼機器”時候，德國看見航空事業可以張大其經濟權力，於是就宣布徐柏林為世界最偉大的天才之一。

“社會條件利於天才者發展的時候和地方，這種天才者一定是存在的。這就是說：每一個從真實世界中發現出來的天才者，每一個由社會力量所推尊出來的天才者，都是社會關係的產物。但如果是這樣，那麼我們就可明白天才者為甚麼像我們所說的祇能改變事變之個人的面貌而不能改變事變之一般方向。他們自己也是因為有了這個一般方向，才能夠存在；如果沒有這個一般方向，則他們無論何時都不能超過那界於可能和事實中間的一條界線”。（蒲列漢諾夫——個人在歷史上的作用問題）

我們上面已經說過：某種發明要能取得偉大的歷史意義，必須適合於當時社會需要。除此以

外，我們還應該記得：必須當時具備有幾代人所積累下來的一定的智識資本，天才者也才能夠發明。每一種偉大發明，其實都不過是天才的思想家搜集前人種種嘗試和企圖而總結之而已。我們上面已經詳細的說明馬克思主義并非科學社會主義的創立者所發明的，而是哲學經濟學社會學各種思想成績綜合起來之結果。每一種偉大發明，我們都應看作是那準備要確定解決生產力所提出於時代面前之任務的各種個別企圖的一個總和。印刷術的發明，可以作為一個有趣的例證。印刷術是由古定伯爾 (Gutenberg) 所發明的，他的發明根本祇在於鑄造金屬活字并利用壓力使這些活字留印在紙上而已。但如果我們看一看古定伯爾發明以前的一個時代，就可以明白這個發明是一步步準備着的。以前，人們最初使用木版印刷隨後分割這種木板為幾個小部分，隨後又拿金屬版來代替木版，隨後更企圖將版中各字割裂開來，企圖使用壓力等。最後就成功了古定伯爾的偉大發明。我們從別

的地方還知道，與古定伯爾同時，甚至比他更早，別人——意大利人卡斯達爾底 (Castaldi) 荷蘭人郭斯德 (Koster) 佛洛倫斯的金銀匠塞雲尼 (Cenaini)——就已有這種發明了。(註) 墨林格說得很對，他說，“古定伯爾建過不朽的功績，他的發明乃是人類精神最可驚人的產品之一；但這個發明仍舊不是由他自己所栽種的根芽上長大起來的。他僅僅收穫那經過長久時間而始成熟的果實。”(墨林格——歷史的唯物論)我們對於那些作過偉大發明的思想家，一樣的可以說這種話。達爾文如果生活在亞奇默德時；他就不能成立他的理論，正如馬爾果尼 (Guglielmo Marconi) 如果生活在達爾文時代就不能發明無線發一樣。

以上便是歷史的唯物論對於傑出的個人在歷史上作用的估量。我們看見：歷史的唯物論是將個人在社會過節中所佔位置看得頗大而且頗為優越

(註)關於印刷術的歷史，可參考布格克豪斯百科全書 (Encycopédie Brockhavs) (原註)

的，但同時打破了那認為這種個人，“英雄”，能成爲社會過程主人翁之一種見解。正如馬克思所嘲笑的，唯心論是使羣衆相信：偉人封鎖了那些提出於人類面前的問題之一切解決辦法於自己寫字檯內，而相俗的羣衆祇好將口張開等待“絕對真理”。像羨熟的麻雀的一樣從天空掉落在他們口裏去。歷史的唯物論則恰與唯心論相反，乃是要使羣衆相信：

“世上沒有甚麼創造者，  
不是神仙，也不是皇帝，  
更不是那些英雄與豪傑，  
全靠我們自己救自己！”

這就是歷史的唯物論對於個人在歷史上作用的見解。這種見解打破了對於“英雄”——歷史的建築家——之崇拜，而宣布羣衆是歷史行爲之積極的創造者。

## 第九章

### 階級與階級鬥爭

歷史的唯物論，將思想之構成過程當作真實世界之折光的反映，來研究來解釋。這乃是這個理論的“靜力學”（statique）。除了“靜力學”之外，這個理論還有其“動力學”（dynamique）——階級鬥爭論。

馬克思和恩格斯在其所著共產黨宣言中，一開始便說：“既往一切社會歷史，都是階級鬥爭的歷史”；他們這樣并非提出新的假設，而是僅僅指示那當時進步的歷史家已經承認為明顯無疑的事



實。

馬克思和恩格斯的功績並不在於他們指出社會中有階級鬥爭的事實，而在於他們拿新的科學的思想來說明階級的意義。

希臘文明時代的歷史家已經就看見劇烈的階級鬥爭，因此其中許多人時常就感覺到社會是分裂為幾個互相敵對的社會集團的。可是，在他們看來，這些集團之存在，乃是自然產生的現象，而非社會關係的產物。

僅僅到十八世紀初期，我們才看見一些企圖，要將階級看作是社會的範疇，是在國民財富之形成中佔據一定位置的。重農學派(les physiocrates)及其最傑出的代表人莫納(Francois Quesnay)，就將社會看作是底下三個階級所組成的：生產階級(農民)，地主階級(土地私有者)和寄生階級(商人，手工業者以及一切不屬於前二階級的分)。重農學派分析社會階級所根據的根本標準。是社會分子對於土地的關係一點。十八世紀後期

科學思想才更深刻而精細的去研究階級的問題。屠爾果修改葛納的階級區分法，而從“寄生階級”中分出一個產業工人階級，與重農學派所分的三個階級合而成四個階級。最後，亞當斯密 (Adam Smith) 又才區分社會為三個階級：地主，資本家和工人（農村工人和產業工人）；同時那波爾 (Naples) 的法學家費朗潔里 (Gaetano Filangieri) 也區分社會為二個階級：私產階級 (Proprietari) 和雇用工人 (proletari o mercenari)。

法國大革命更加推動那關於階級鬥爭的學說向前發展。我們上面已經說過，馬拉是瞭解階級鬥爭在歷史上之作用的。隨後，聖西蒙主義者竟至於瞭解經濟利益之衝突乃是“階級”定義中的一個要點。王朝復辟時代的歷史家，已經將階級鬥爭看作是整個人類歷史之最根本的事實，而其著作也就是以階級鬥爭為根據的。

以上所說，無疑證明：在馬克思主義未曾發生以前，關於階級鬥爭的學說已經在社會學中佔據

鞏固的位置了。(註) 馬克思對於階級學說究竟有甚麼新的貢獻呢？爲甚麼甚至反對馬克思主義的一輩學者也會承認：“自古以來，科學對於社會階級學說方面之最深刻的貢獻，是包藏在馬克思和恩格斯的著作裏頭的”呢？（杜幹巴蘭諾夫斯基——M. I. DouSan-Baranovsky——經濟學的基礎）

馬克思自己在其所寫的一封信中就已部分的答覆了這個問題：

“說到我自己，則發現近代社會有階級存

(註) 階級鬥爭乃是社會生活的根本動力——這話現在可以說已經是社會科學的一條頭撲不破的至理，一句格言。但人們爲擁護本階級利益，有時也會起來反對這句格言。譬如克列蒙梭(Georges Clemenceau)在一九一七年某次演說中就說：社會上並沒有階級，現時的資產階級其實並不是一個階級，而祇是社會淘汰之結果。所謂資產者不是別的，祇是無產者暴發起來而已。(原註)

在以及各階級間互相鬥爭，這並不是我的功勞。資產階級歷史家在我以前好久就描寫過這種階級鬥爭之歷史上的發展，而資產階級的經濟學家也從經濟上解剖過這些階級。我的新貢獻就在於我努力的證明：

一 階級之存在，僅僅與一定的歷史過渡的生產形式有關係；

二 階級鬥爭必不可免的要走到無產階級專政；

三 這個專政本身也僅僅是一種過渡階段，走向消滅一切階級并建立沒有階級分化的社會制度。”（馬克思一八五二年三月五日給威德美耶——Joseph Weydemeyer的信）

共產黨宣言說：“既往一切社會歷史，都是階級鬥爭的歷史。”這裏所說的“一切”，自然是相對的意義，因為我們已經有許多證據，可以證明（而且恩格斯自己也已承認）（註）：在原始共產主義時

（註）在一八九〇年重版的德文本共產黨宣言中，恩格斯於

代並沒有階級，階級是原始共產制破壞之後才發生的。自從分工和勞動指導發生以致人類脫離原始共產制而進步以來，社會階級分化就深深染色於整個社會組織。在這個意義之下，一切社會歷史就都是階級鬥爭的歷史：

“自由民和奴隸，貴族和平民，領主和農奴，行東和傭工，總而言之，壓迫者和被壓迫者，——不斷的互相仇視，敵對，明爭，暗鬥；這種鬥爭每一次不是達到全社會之革命的變革，便是達到參加鬥爭的各階級兩敗俱傷”。  
(馬克思和恩格斯——共產黨宣言)

在歷史上已往各時代中，我們差不多完全可以看出社會是分化為各種等級，各種各式不同社會地位的人民的。在古代社會，有貴族，騎士，平民，奴隸等分別；在中古社會，有王公，陪臣，行東，

“既往一切社會歷史都是階級鬥爭的歷史”這句語底下加幾註解說：“這裏所說的歷史，嚴格說是指有文字記載遺下的歷史而言的。”(原註)

傭工，農奴等分別；每一種人中又還有高低的分別。

“從封建廢址上生長出來的當代資產階級社會，并未曾消滅階級間的歧異，而僅僅拿新的階級來代替舊的階級並使用新的壓迫方法和新的鬥爭方式而已。”（同前）

由我們的觀點看來，階級乃是歷史的範疇；換一句話說，階級乃是社會發展到一定階段才有的產物，因此是過渡的產物。這就是馬克思主義的階級論，與其他一切階級論根本不同之點。在其他一切階級論看來；階級乃是邏輯的範疇，即在任何社會制度裏都必然要發生的產物。馬克思主義不將階級看做是自然的事實，而看做是一定條件的產物因此就認為：如果這些條件消失了“如果當代的（資本主義的）生產組織形式消滅而新的（集體主義的）形式出現，則階級也要死滅。在各人權利完全平等的社會裏，是沒有階級的（譬如過去的原始共產主義社會和未來的社會主義社會）。在各人權

利并不平均的社會裏，就有階級分化發生，而社會發展也是在內部階級鬥爭強烈影響之下進行的。

說到階級定義時候，我們必須指出：辯證法唯物論創立者馬克思和恩格斯，可惜自己未曾提出階級的定義。資本論寫到快要討論到階級定義的地方，馬克思就絕筆了，因此，我們祇能從馬克思和恩格斯浩瀚著作裏頭搜集他們對於階級本質問題的各種意見而歸納出幾個要點。

某一社會集團在生產過程中所佔的地位及在國民經濟系統內所起的作用，——就是馬克思主義分判階級時候所根據的準繩。某一社會集團中人，如果他們在生產過程中佔據同樣地位，因此與其他集團中人成為對抗的關係，則他們就屬於同一個階級。

以上這些特性，我們認為要瞭解階級意義時：是必需的和足夠的。

社會上某一部分人，如果他們在生產上的作用不是一樣的（因此他們對於生產工具的關係也

不是一樣)，即他們就不屬於同一個階級。各種集團，其對於生產的關係若各不相同，則其中一個集團就有可能以剝削其他的集團，換一句話，這些集團間就發生相反的經濟利益。這種互相對抗關係；也是階級意義上一個不可或缺的原素。

爲甚麼金工，紡工，礦工，印工等是同屬於一個階級即工人階級呢？因爲他們在生產過程中所佔地位是一樣的，因爲他們對於他們所使用的生產工具之關係也是一樣的；因爲他們所隸屬的社會集團之利益，與包含那佔有生產工具的人的另一社會集團即資產階級的之利益，極端的相反。

在階級問題上這一點見解，也是馬克思主義與其他一切理論所差異之點，——其他一切理論則將階級看做是有同樣收入具同樣財產的人的集團，一般說來，即佔據同樣物質地位或依賴同樣源泉爲生的人的集團。(註)

(註)在二十二年出版的所謂‘索巴特文庫’(Archives de sombar 或 Mceiv fur Socialwissehsch



首飾店店主，中等農民和機器工人，他們每年收入也許是一樣，但在生產過程中的作用則各不相同，對於生產工具的關係也完全不同，各人間經濟利益也是相反的：他們各屬於不同的階級。反之，頓河(Cen)礦工也許工資不及明斯克(Minsk)油工工資之半，但他們同屬於一個階級。

我們在上面已經說過，馬克思和恩格斯未曾

aftund Soelalpolftikl 的八月號裏登載薩爾  
斯教授(Pro Rober Mich es)的一篇論文：他認為階級之最明顯的特點，就是同一個階級各分子生活方式一致。『時常同棹吃飯的人或互相邀請吃飯的人，是同屬於一個社會階級的。』『屬於這一階級的人無論如何必不允許屬於其他階級的人到自已家裏來。』馬克馬當時曾經刻薄的笑過亨生(Heinzen)，因為亨生認為階級的根本特性就在『錢袋的大小』。現在在我們看來，拿生活方式不同來作為分判階級的準繩，也顯然是幼稚可笑的企圖。如果站在薩爾斯教授觀點來看，則小銀行家和大公司的大股東不屬於一個階級，而小笑店主和熟練工人就同屬於一個階級了。(原註)

留下階級的定義給我們：但在馬克思主義的文獻中，我們却看見好幾條關係階級的定義。試舉幾條定義來看：

(一) 階級是一種多數人的集團，此集團中各分子，其在受歷史決定的社會生產系統中所佔地位，其絕於生產機關的關係（這些關係大都是經過法律規定的），其在社會勞動組織上的作用，都與集團外的人不同。因此其所佔有的社會財富，在獲得上和數量上，也與集團外的人不同。階級就是人的集團，這些集團中有一個集團，因為在一定的社會經濟制度上佔有特殊地位，遂能夠篡取其他集團的勞動。（列寧）

(二) 社會階級及是在生產上作用相同而在生產過程中絕其他部分人關係又相同之一種人所構成的總和。這些關係而且由物體上，即由勞動機關上，反映出。

來。(布哈林)

(三)階級乃是那些個人和集團所構成的；  
他們在社會生產過程中相互間處於同  
樣的關係，因此就屬於經濟活動上的  
同一範疇。(古諾夫)

上面這幾條定義中，我們認為第一條定義是  
最正確的，同時又是特別明顯的。(註)

說到階級時候，必須注意一點，即人們往往將  
“階級”(classe)和“等級”(etat)混為一談，而這  
樣的含混不可以的。

(註) 試舉馬克思主義者以外學者之幾條關於階級的定義來  
看 也不是沒有用處的。

杜幹巴蘭諾夫斯基將階級看作一種社會集團，此集團  
中各分子，對於一個現團採取別個集團的剩餘勞動之  
社會過程的關係，是站在同樣經濟地位的，因此他們  
在社會經濟過程中有共同的敵人和共同的經濟利益。

戴立夫斯基 U. Dielevsky 將階級看作是  
有共同經濟特徵和共同經濟利益之個人的總和，不管  
他們中間是否還有其他非經濟的特徵和利益。(註)。

馬克思在其少年時代的著作中，譬如在黑格兒法律哲學批評中，雖然未曾分清“階級”和“等級”，而將無產階級看作一個“等級”，但後來他和恩格斯對此二者界限是分別得很清楚的。馬克思在哲學的貧困中，指出階級是社會的集團，階級間相互關係是屬於社會的性質。僅僅到國家正式承認社會內部已成的階級分化并賦予某一定階級以相當特權而從法律上保障階級分化以後，才出現“階級”的組織。由此可見“等級”乃是國家承認社會階級分化之結果。

等級的組織僅僅適應於一定的歷史發展階段。資本主義之產生帶來了異常迅速改變的階級關係，帶來了流動的階級構成，因此使等級的組織陷於破產，——等級組織是在社會關係沉滯難變之下才是適宜才有可能的。馬克思說，“勞動階級解放之條件，就在於毀滅一切階級，——正如資產階級性的第三等級解放之條件就在於毀滅一切等級一樣，”馬克思——哲學的貧困（註一）恩格斯

添加一句話說：“資產階級革命毀滅了等級及其特權‘資產階級社會祇有階級。’馬克思所著哲學的貧困之附錄）（註二）

在資本主義底下，社會關係變化極速：這個階

（註一）由底下一件事實，我們可以看出若將等級和階級混為一談，則要發生何種誤會。杜克里克（Ducleur）在一八四八年於政治學一書中斷定說：法國大革命消滅了一切階級。可是他說這話的時候，恰好正當世界歷史進入劇烈的階級戰爭之新時期的時候。（原註）

（註二）德爾布魯克教授（Pro Delbruck）在一九二〇年十一月出版之普魯士年報中發表一篇論文攻擊馬克思和恩格斯，說他們將“階級”和“等級”混為一談。我們由上面所引的馬克思和恩格斯的話，就可駁覆這位德國教授的意見。他的意見將更加是無理取鬧。如果我們迴憶起馬克思和恩格斯曾經多次的反對拉沙爾（Ferdinand Lassalle）之以“第四等級”這個名稱來稱呼工人階級這一件事情（原註）。

級分子時常不久就變成別個階級分子，因此等階是要趨於崩潰的，因為屬於某一定等級分子必須是能“世襲的”享受國家所賦予這個等級的政治法律上特權。現代的美國就沒有等級。如果英國還有等級，那祇是前代遺留給資本主義社會之一種殘餘而已。

馬克思和恩格斯不止一次說到資本主義社會階級分化的問題。他們認為資本主義社會有三個根本階級：(一)地主階級，他們的進款就是地稅；(二)資本家階級(資產階級)他們的進款就是利潤；(三)工人階級，無產階級——即馬克思所說的“勞力的所有主”，他們的進款就是工資。

以上三個階級乃是資本主義社會的三個基本要素，(註)添上中間階級和落伍階級，就構成整個

(註)布哈林同志想拿“命令階級”和“服從階級”這個階級來代替三個根本，這種企圖，在我看來，是不成功的。這種企圖不僅使馬克思簡單化，而且要恢復我們上面所說費朗潔里之二階級論。如果馬克思說過：

資本主義社會。自然，這些根本階級本身還各自會分化為許多層次——小階級。譬如資本家階級分為工業資產階級，商業資產階級和財政資產階級。而工業資產階級又可分為許多部分等。

當我們詳細研究資本主義社會之全盤構造時，就必須不僅注意三個根本階級，而且注意許多中間階級和小階級。恩格斯分析十九世紀四十年代德國社會之階級構成時，他就舉列出：封建地主，資產階級，小資產階級，富裕的農民（大農和中農），獨立小農，封建式農奴農業雇工，工業無產階級。（見恩格斯的德國的革命與反革命）恩格斯上面所列舉的每一個小階級都是資本主義社會根本階級中的一小部分。每一個小階級對於其他小階級都有一定的利害衝突，可是社會根本的區分

---

祇有二個出發點：資本家和工人”，那也不能因此便將利害相反的資本家和地主看作同屬於一個階級。可是如果承布哈林同志的階級區分法，我們就一定會走到這個地步。（原註）

線終於使幾個小階級構成一個根本階級。那些不能確定屬於某個根本階級分子，就成爲中間階級。譬如舉小資產階級做例，恩格斯就說：“牠（註）的性質是根據牠的中間地位來決定的，牠界在資產階級（大商人和大工業家）和無產階級中間。牠傾向資產階級的地位，但小小失敗就可以使其中的個人離開本階級而加入無產階級隊伍。……他們不斷的搖擺於願望和恐怖中間：他們渴想高昇至富裕階級的地位，同時懼怕墜落於無產者隊伍或乞丐隊伍中去。”（恩格斯——德國的革命與反革命）智識分子也是站在這種中間地位。他們可以代表許多不同階級的思想，他們分別加入於互相爭鬥的政治集團，他們也與小資產階級一樣搖擺於利害衝突的各階級中間。

說到資本主義社會的階級分化時，必須附帶的指明在這個社會裏，一方面有處在一切社廣階

（註）即小資產階級。但這裡階級這個名詞是和對的意義。

（原註）



級之外的落伍分子(譬如乞丐)，他方面又有同時屬於幾個階級的騎牆分子(譬如領有土地的工業家，開有小店舖的農民等)。所有這些都不是純粹的階級形態，而是混雜的階級形態。

自從原始共產社會崩潰以後，人類就進入於新的歷史時代，其特性就是社會的階級分化。階級存在這一事實，表明每一個階級都有爭取其利益的必要，因此都須與別個階級想鬥爭。這個鬥爭延長得好久期間，而其樣態是時常改變的；有時由暗鬥變為明爭。有時則由明爭變為暗鬥。有時表現為劇烈尖銳的性質，有時則和緩而成為慢性的性質；但在階級社會裏，階級鬥爭無論如何是不會中斷的，是一分鐘也不停止而也不會停止的。階級鬥爭或者造成歷史舞台上之偉大革命，或者潛伏於社會懷中，像穿山甲一樣暗中開闢自己的道路。

階級和階級鬥爭乃是受一定生產力狀態所決定的社會分工發展下去的結果。生產力狀態一有變化，階級鬥爭的形式和性質也就隨之變化。每一

階級，爲保持其在一定時代之利益起見；不惜使用種種可能的手段，以鞏固自己的統治或推翻對敵階級的統治。議會的演說，報紙的論文，罷工，巷戰，哲學著作，遊街示威，武裝暴動，國內戰爭——這些就是階級鬥爭所表現的各種形式。這些階級鬥爭現象深入於社會生產的一切毛孔并從其中反映出來：法律條文，道德觀念，藝術作品，宗教信仰等。

“一切社會現象都染有一定的階級彩色，而整個社會，於某一定時期，在其每一次運動乃是各種互相影響的階級傾向所構成之合力。……”（凱勒斯克勞茨——經濟的唯物論是甚麼）這些傾向中每一個傾向之終極目的，都是要奪取政權，即佔有國家——這個“集中的和有組織的社會暴力，之機關。因此，階級鬥爭永遠是傾向於政治的鬥爭。馬克思主義根本理論之一就說：“一切階級鬥爭都是政治的鬥爭。”

在每一個歷史階段，階級鬥爭之結果，總是生

產力狀態所註定要走向政權的那一個階級要取得勝利。恩格斯說：“自今以前，一切革命都是這一階級的統治替換別一階級的統治……一部分少數人被推翻了，別一部分少數人則根據自己利益奪得國家機關。以前經濟發展的程度，每一次祇容許少數人走到統治地位，爲此原故，而且僅僅爲此原故，所以處在服從地位的多數人就爲少數人利益而參加革命并馴服的服從革命。”（恩格斯——法國階級鬥爭序言）

每一種階級制度，都是在相當的物質條件已經具備以後才產生的。可是，如果在階級鬥爭的過程中，生產力發展所需要的階級變革受了障礙而延長好久時間不能實現，則整個社會就要瓦解。共產黨宣言中那一段名言即表示這個意義，這就是說：階級鬥爭之結果不是整個社會經過革命的改造，便是爭鬥的階級兩敗俱傷。

由此可見，社會中的階級鬥爭乃是使社會不斷除舊更新之強有力的動力。有了階級鬥爭；一切

腐朽的階級制度才能廢除而代之以能發展社會生產力的新制度。馬克思說：“在一定的發展程度上，牠(註)自己造成了自己崩潰的物質條件。從那時起，感覺受牠束縛的感情和勢力就開始發展。牠一定要被毀滅，而牠被毀滅了。”

階級鬥爭之規律，驅使這種社會結構去代替別種社會結構；這種不斷的階級變革乃是階級社會整個歷史的特性，必須這個社會消滅以後，這種特性也才會消滅。這將在甚麼時候呢？這是在最後一次階級變革發生以後，即在多數人爲多數人利益而第一次奪得政權以後。

“我們要想最後的消滅階級，必須等待我們達到一種社會水平線，那時不僅某一統治階級成爲贅瘤，而且一切統治階級以至於社會階級分化也都成爲贅瘤了。這就是說：必須等待生產力發展到一種程度，使一階級佔有生產機關和生產品，亦即某階級政治統治，教育壟斷和文化指導，——不僅

(註)指舊制度。(譯註)

是不必要的，而且成爲經濟政治和文化發展上的障礙物。”(恩格斯的反社靈)從資本主義社會生產力發展達到最高程度那個時候起，階級鬥爭本來是生產力發展的前提從今就變成爲生產力發展的障礙了；無產階級是能夠有計劃的組織那被資本主義所破壞的經濟之唯一階級，無產階級代替資產階級而興，就是表明人類將從階級的社會過渡到無階級的社會。

亞德列爾(Max Adler)說得很對，他說：“階級鬥爭之顛撲不破的舊規律，以其本身邏輯的力量，將經由最後的人數最多的一個階級——無產階級——而達到消滅一切階級分化并構成利害一致的整個人類社會。”(亞德列爾——馬克思學說之社會觀)

說到階級鬥爭問題時候，我們必須回答那即馬克思主義文獻中時常引起爭論的一個問題，即是說：具有一切階級特徵，但缺乏階級自覺的一種社會集團，能否致力階級鬥爭。

某一階級要有階級意識，必須經過其存在及其在歷史舞台上鬥爭之一定時期，這個時期也許是很長的。某一階級僅僅在這個鬥爭過程中才獲得階級自覺。

人類歷史必需發展至一定時代，自發的和不自覺的階級鬥爭才能變成自覺的階級鬥爭。

“產生社會階級觀念之歷史前提有如下幾項：

(一)因原始技術發達，社會於是有剩餘生產品，從此各種社會關係上社會的不平等一天比一天增長起來。

(二)簡單的商品經濟過渡到資本主義制度。等級組織之消滅。

(三)由新的生產技術所結合起來之直接生產者的階級出現於社會鬥爭舞台。”

(沙發洛夫——Safarov之共產主義科學基礎中所徵引的松采夫——S. I. so Intsev的著作：社會階級論)

某一階級雖然自發的而非階級自覺的向其敵對階級鬥爭，但并未因為這種不自覺而失掉其階級資格。因此波格且諾夫（A. A. Bogdanov）的意見是極端錯誤的，即他認為“奴隸無論何時都不能達到階級的程度。”（波格且諾夫——經驗批評論）（註一）奴隸瞭解他們的利益是與他們的階級敵人——奴隸領主之利益，處在相反地位，但他們不能獲得一種意識：即怎樣去戰勝階級敵人的意識。（註二）由此可見，奴隸對其主人的鬥爭根本上

（註一）附帶說一說 波格且諾夫這本書中所發揮的關於階

級的理論，都帶着歷史的唯心論精神。他的‘組織觀’離開馬克思主義是有十萬八千里路遠的。（原註）

（註二）杜幹巴爾諾夫斯基教授以為‘自在之階級’，即還沒有

自覺的階級，甚至還不瞭解其利益是與敵人利益相反的。這自然也是非常錯誤。俄國農民并未完全成為自覺的階級，但他們十分明白自己的利益是與地主的利益相反的。蒲列漢諾夫關於此問題說：“如果所做的鬥爭不能稱為自覺的階級鬥爭，那僅僅是因為’就自覺的階級鬥爭看來，看出利益相反還是不夠

還是階級鬥爭，但自然不是自覺的階級鬥爭。發動這種鬥爭的階級尚未正式成立起來，或者像馬克思所說，尚未成爲“自爲之階級”(Classe pour soi)而還祇是“自在之階級”(classe en soi)。

工人階級在成爲“自爲之階級”以前，有很長久的時候是“自在之階級”，企圖以反對資本的自發鬥爭去爭取自己利益。

“經濟關係起初變民衆爲工人。資本的統治替這種羣衆造成同樣地位和共同利益。由此可見，就對資本關係而言，羣衆已經是一個階級；但對自己說來：還不是一個階級。在鬥爭中，……膾聚的羣衆才鍛鍊成爲“自爲的階級”。羣衆所爭取的利益就成爲階級的利益。”  
(馬克思——哲學的貧困)

---

的，必須還要瞭解用何方法才能戰勝那與自己利益相反之敵人。(原註)



1976



19

2976



14