

唯物論的哲學

佐野學著

巴克譯

樂華圖書公司印行

新 社 會 科 學 叢 書

唯 物 論 的 哲 學

佐 野 學 著

巴 克 譯

樂 華 圖 書 公 司 刊

1930

目錄

第一章 思維的運動與社會的變革的過程

一 科學的社會主義沒有哲學嗎？

二 社會的變革之主體的階級的哲學。

三 科學社會主義的進步性

四 頹廢期的歐羅巴布爾喬亞汜與其哲學

第二章 科學的社會主義哲學的源泉

一 三個源泉

二 科學的社會主義的構成成分

第三章 科學的社會主義是繼承舊唯物論的某種遺產呢？

一 自然（物質）是本源

二 物質的存在形式是運動

三 思維與實在的自同性問題

四 意識是由實在決定的

五 物自體與現象絕對真理與相對真理

六 時間與空間

七 必然與自由

八 抽象與具體

第四章 科學的社會主義是如何的克服舊唯物論呢？

一 馬克斯及昂格斯的哲學的諸文獻

二 六個克服

附 錄

明治時代的光輝的唯物論者

第一章 明治年代的進步的布爾喬亞派與其思想的分派

一 歷史的辯證法

二 明治年代的布爾喬亞派的發展過程與其思想的分派

三 悲劇的人物の中江兆民

第二章 中江兆民的唯物論

一 『續一年有半』

二 物質，精神與肉體，唯心論

三 感情，主觀と客觀，時間與空間，自由與必然

第三章 中江兆民的無神論

目 錄

第四章 批判

唯物論的哲學

第一章 思維的運動與社會變革的過程

一 科學的社會主義沒有哲學嗎？

所謂科學的社會主義沒有哲學的，這種卑陋和凡俗的意見，看起來是支配不能把握社會發展的活動的現實過程的大多數哲學者頭腦上的。然而事實在十九世紀以來，爲現實的普羅列塔利亞特運動的實踐原理而不斷的發揮更深刻的價值的科學的社會主義，說是沒有站立於世界觀，方法論，認識論，及歷史哲學上，斷是不可能的。聰明的布爾喬亞哲學者，例如拿託爾伯，斯丹磨拉，特萊蒂，鄧尼斯等，想用的。

種種的理由，證明科學的社會主義的『複雜』。哲學者，特殊的康德主義者的某部分，是已接近於社會主義，那是事實問題。可是不幸，就根據這個關係，於是布爾喬亞哲學者要對於科學的社會主義而有偏見和鄙視了。

科學的社會主義，所謂沒有哲學的意見，無論在歷史的或在理論的，都是誤謬的見解。

科學的社會主義的創設者，是馬克司與昂格斯。從他們的活動的現實的學問的進程上說來，則實是從哲學而接近於社會主義的。二十七歲的青年馬克司，就在『黑格爾法律哲學批判序說』上寫着：『普羅列塔利亞特是在哲學中發現他的精神的武器』，『人類解放的頭部是哲學，人類解放的心臟是普羅列塔利亞特』，『哲學沒有普羅列塔利亞特的奧伏赫變，就不能實現的，普羅列塔利亞特沒有哲學的實現，就不能奧伏赫變自己。』這個根本的態度，是貫通着他的一生的理論及實際的活

動。馬克司與昂格斯，無論是在經濟學，政治學，社會史等的學問活動的領域內，或在偉大的實踐的政治活動的領域內，常時站立於獨得的哲學的基礎上的。（註一）說及這個基礎，就是爲貫通自然及歷史的統一的世界觀的辯證法的唯物論。科學的社會主義，是如一切過去的革命哲學的集成，而立脚於對當面的社會，加以痛烈的批判的。但是其與過去一切哲學的強烈的各異處，就是牠具有爲社會變革的精神的武器的無比的實踐性。（註二）

註一：最卓越的科學的社會主義者列寧，是常時論及馬克司的政治論，依據他的哲學而爲基礎的。列寧對於這點，是有如次的敘述：

「馬克司忠實於爲他的哲學的辯證法的唯物論，卽是他將一八四八—五一年的偉大的革命期的歷史的經驗（解決問題的），作爲他的哲學的基礎。馬克司的學說，就在這裏是與其他的場合同樣的，由深刻的哲學的世界觀與豐富的歷史

的知識而能解釋經驗的綜合。」（國家與革命）

註二：馬克司在『費爾巴哈綱要』的終了時寫着：『哲學者是能解釋種種的世界。然而其主要的變革世界。』

昂格斯說道：『我們敢誇言，我們不僅是德意志的社會主義者聖西門，傅立葉，歐文的繼承者，且是康德，費希特，黑格爾的繼承者。』科學的社會主義，是與德意志的古典哲學而有直接的關係的。但是辯證法的唯物論，從人類思維的歷史看起來，恰如俄羅斯的偉大的社會主義者普列哈諾夫所說：『由於古代希臘內的德謨頡利圖斯，以及部分的由於為先驅者伊盎尼亞的思想家所根據着的世界觀，是達到了最高度的階段而表現為近代的唯物論。』（註）科學的社會主義哲學，是適應於近代普羅列塔利亞特的社會鬥爭的必要而發生的。然而說及這個直接的思維材料，則從英吉利的經驗論，法蘭西的唯物論以至康德的二元論，黑格爾的辯證法的觀念論

的近世哲學的精髓，均成爲牠的母液的。

事實不僅是如此。就在古代哲學的德謨諾利圖斯，赫拉諾利圖斯，伊璧鳩魯，以及在羅馬哲學的羅克利圖斯等的正統的傳統，亦是爲科學的社會主義所攝取的。一切的事物，是本諸於歷史的發展的過程。就連理論，亦是一個生成的產物。所謂哲學，即是人間的理論思維的歷史的發展的結果。牠在新時代內，是能展開新的內容和形態的。科學的社會主義哲學，就不外是如此歷史的生成物。

註：見普列哈諾夫所著的『馬克司主義的根本問題』。

科學的社會主義的歷史的性質，留諸後面敘述之。這裏要首先敘述的，就是爲什麼布爾喬亞階級的哲學者，是不能理解科學的社會主義哲學呢？僅就這個問題觀察一下。

一一 社會變革之主體階級的哲學

其最大的原因，就因今日哲學者的大部分，是不能『哲學的』把握活動的現實之故。所謂『哲學是在思維之中把握這個時代』，『哲學是批判本質的存在問題』，如此的黑格爾的強烈的言辭的實踐的意義，是公然的劃分理論與實踐，而不能爲今日的實踐哲學的。今日的觀念論哲學，對於人間的實踐生活，人間的真的文化生活，人間的未來的進步，想會一般地的失却刺戟力和理解力。這是爲什麼呢？是因他們代表的階級，即是布爾喬亞階級，是停住於社會的進步的主體之故。

總之，人間的意識，是依據生活而決定的，而意識不是決定人間的生活的。人間的表象，思維，及精神交通，是爲從物質的生活的流出物。『所謂意識，不外是意識的實在，而且人間的實在，是這些現實的生活過程。』（註）各時代的哲學，不外是最總括的而且最深刻的反映這個時代的人間的生活觀。

註：馬克司在『德意志意識德沃羅基』上，爲明瞭與觀念論的差異，而對於思維

的本質，有如次的說明：

『所謂從天降到地的德意志的哲學，恰正是相反的從地登入天堂。卽是人間從說話，想像，表象與辭說話，思維，想像，表象的人間等出發，而不能到達於有肉體的人間，反之，若從爲現實的活動的人間出發，則由他們的現實的生活過程，就會說明這些生活過程的觀念的反射與反響的發展。就在人間的頭腦的幻像，亦是爲他們的物質的，經驗的反映，而且是爲結合於物質的諸前提的生活過程的必然的補充。於是道德，宗教，形而上學與其他的意德沃羅基，及適應於牠們諸種的意識形態，是不能保持有獨立的外觀的。這些東西，沒有歷史的，不能發展的，實是人間在其發展他們的物質的生產與物質的交通下，伴隨如斯的他們的現實性，變化他們的思維與其思維的生產物。意識不是規定生活的，而生活是規定意識的。』（李阿薩諾夫編的）『馬克司，昂格斯，亞爾希

夫』第一卷。

但是，社會當限於有階級的分裂，哲學是最強的反映具體的各個階級的生活觀，決不是立腳於階級以外的。馬克司說：『……理論的原則，是現存的階級鬥爭，即不外是能普遍的表現在我們的眼前所展開的歷史的變動的實際的形勢。』（『馬尼夫愛斯特』）

在他方社會生活的本質，所謂是變革的。不僅是如此，通所有的自然與社會的一切的本質，所謂是變革的。自然及歷史，是充滿矛盾。急於解決這個矛盾而統一，則同時就能發現新的矛盾，而此新矛盾，即是變革的意義。矛盾是較統一更本質的，且是所有的運動的根源，沒有矛盾的地方，就沒有發展動力和生命了。不斷的矛盾，不斷的變革，不斷的統一，不僅是社會生活的，且是支配原形質的朦朧的生涯的運動法則及運動形態。『戰爭是萬物的父』（赫拉頤利圖斯），『矛盾是前導者

」（黑格爾）。而在社會內的矛盾與變革，是在今日採取階級的對立與鬥爭的形態。即是社會上的生活條件的內在的矛盾，是產生在歷史上的階級的分裂；爲解除這個矛盾在發展途上的內的衝突，是採取階級鬥爭的形態。歷史的進步，自原始以至今日，不是進行着平和，理性，友愛的任務，是通所有的而進行着革命與鬥爭的。在這個意味內的科學的社會主義者，對於階級鬥爭爲社會進步而有如何的重要的任務，確是評價過了。

歷史是教訓的。指導變革的主體，即指導社會的進步的階級，是在各時期內社會全體的進步，得能依據這個階級的實踐而推進起來。哲學者常時爲擁護其所屬的階級的利益，將哲學作爲精神的武器而創造自己的體系。然這個階級的利益，是與全社會的利益相一致的，而僅在有進步性，有現實性，有真理的哲學所包含的階級上。所謂真理，不僅是正確的把握現實的世界，且包含有這個發展的方向的認識。

而現實中的現實，即所謂最集中化的現實，是用於解決社會矛盾的變革的實踐。指導這個實踐的階級，是最現實的階級。

上述的階級，必然的是當該社會內的被壓迫階級。為維持現存的社會秩序而為反動的手段之壓迫者，榨取者，其任務實僅是激成社會的矛盾。他們僅能把握着過去及現在，而對於未來，那就不能了。但是，『所謂真的實在，是未來的事。所謂未來，是能展開實現的現在』（德波林）。在社會上所有的實質的成熟的實在，這些實在所遮蔽着的一切的外皮，去除牠而為實際化的變革事業，僅是被壓迫階級所能遂成起來。故階級哲學，是担负着為歷史的進步的強烈的任務。

在今日資本主義社會，如斯的革命的階級，不外是普羅列塔利亞特。為資本主義生產的中樞條件的，為布爾喬亞的對立物在歷史所能登場的普羅列塔利亞特，是必然的為布爾喬亞社會的批判者或克服者。所以為普羅列塔利亞特的變革的實

踐之意識的表現的科學的社會主義，是成爲現代的最革命的理論。科學的社會主義以前的空想的社會主義，是爲普羅列塔利亞特的思想的武器的先驅，這是人所共知的。然而，有如馬克司所說的，空想的社會主義，是『普羅列塔利亞尙未達於結成自身的階級而充分的發達，因此，普羅列塔利亞與布爾喬亞的鬥爭，尙未達於帶有政治的性質，生產力在布爾喬亞的胎內，尙未達於使洞見普羅列塔利亞的解放與新社會的形成的必要的物質條件而充分的發達時』（註）的普羅列塔利亞的理論，然而他方是『由於歷史的進展，同時伴隨牠的普羅列塔利亞的鬥爭，是成爲更加明白起來，因此，他們在事實對於追求在頭腦中的科學是不必要了，他們所需要的，是在於說明他們眼前所展開的事實，而且自己須爲這個說明的代辯者』（註）換言之，就是普羅列塔利亞特，從爲『對於資本的一階級』，至形成爲『爲他們自己的階級』，在這裏科學的社會主義，即馬克司主義是成立起來了。故這個主義

，是從這個瞬間起，『爲歷史的運動的意識所產，而且不是獨斷論的，是成爲革命的。』（註）

（註）：見馬克司所著的『哲學的貧困』。

就在社會主義中，也有意識的輕視哲學的人們。這個態度，是完全誤謬的。如此的偏見，其所以發生的，亦有社會的根據的。他們從對於科學的社會主義捨却革命的要素，而去對應政治上的機會主義，且同是從社會的根源出發的。科學的社會主義主張普羅列塔利亞特與布爾喬亞的階級鬭爭，是尖銳的發展而達於政治的，因此，這個主義是爲這個思想的反映而生成的。階級鬭爭的最高的形態，是政治的鬭爭。這裏所謂政治的，是與革命的同其意義的。機會主義者，以爲在政治鬭爭的根柢而有經濟關係的，他們根據此點，於是主張政治鬭爭低下爲經濟鬭爭。這些人們，實是沒有理解爲尖銳的政治的鬭爭所生產的科學的社會主義的唯物辯證法，而

是固執着淺薄的現實的經驗論及懷疑論的哲學的立場。

科學的社會主義的創造者，決不會輕視哲學的。最適切的例子，是可舉最近所發表的昂格斯的遺稿『自然與辯證法』一書。該書內昂格斯敘述：爲一般的哲學方法的唯物辯證法，可適用於自然，能確定自然科學的基礎的範圍，但近代自然科學的根本缺點，是與哲學絕緣的；自然科學的各個相互認識領域的連絡，靠着單純的經驗的方法，那是不可能；自然科學，是不可缺少理論的思維即哲學；及人間思維的歷史的發展過程，即關於哲學史的智識，爲樹立自然科學而給與爲理論的標準等，而且如次的說道：『哲學是在社會及科學的一定的發展階段內而爲人間思維的最高的成果。哲學若沒有牠，則人間的智識就展開不能完全探討的概念或範疇。然而此等的諸範疇，亦是人間的智識及行動的全體發展的歷史的產物。因此，若以古代很久以前所克服的方法及哲學的體系爲基礎，則科學的進步，是不可能了。在人間

的智識及人間的實踐所給與的各種發展階段，是適應着各有一定的「哲學」，一定的「方法論……」

三 科學的社會主義的進步性

哲學史家是極理論的敘述康德以至黑格爾的德意志哲學運動的全環。但是，若成爲黑格爾以後的哲學史的敘述，則是甚非論理的，是羅列式的，是列傳體的。這是何故呢？

此種主要的社會的理由，是布爾喬亞的觀念論，已是喪失所謂社會進步的精神的武器的切實的意義之故。由康德開始，經過海特，費希特，薛林，以至黑格爾的德意志的古典哲學，是爲從十八世紀末的德意志布爾喬亞的革命的實踐——封建的地主的倒塌，大工業的確立，資本主義制度的確立，近代國家的建設——的理論

的表現，同時，就在此限度內，爲對於社會進步的實踐過程的最有力的精神的保障者。例如，就康德觀察起來，則他實是布爾喬亞社會的革命期內所產生的最偉大的思想家。說及他的思維形式的革命，是在現實世界內的革命的社會總行程的現實的一構成部分。馬克司在青年期的論文內，對於康德哲學，有題爲『法蘭西革命的德意志的原理』一文，（註）且在此文內，寫出將法蘭西的布爾喬亞的革命的社會哲學，翻譯在十八世紀末的德意志的抽象的自由主義中的，就所謂康德哲學。但是所謂康德的理性，是布爾喬亞的理性，他所意味着的市民，沒有包含無財產的普羅列塔利亞特，故所謂自由意志，就是追求自由競爭的布爾喬亞所追求的哲學的表現。然比較封建制度的這個資本主義制度，確是人類的偉大的進步，僅在此時期內的康德哲學，是演着強烈的進步的任務，這就是所存在着的這總哲學的歷史的意義。

(註) 見墨爾林編的『馬克司，昂格斯遺稿集』第一卷第二七一頁。

但是布爾喬亞階級的革命的實踐，到十九世紀的後半期，就是停住了。爲以後實踐的主體的，且代替布爾喬亞階級而在歷史的正面登場的是普羅列塔利亞特。這個客觀的社會的事實，是不得不將德意志古典哲學所包含的革命的要素，讓位於爲普羅列塔利亞特的哲學的科學的社會主義了。同時，德意志的觀念論，因此是失却了把握活動的現實的普羅列塔利亞特運動中所滲透的理性的力。而且他們是不得不成爲社會上的保守主義的柱石了。(註)

(註) 今日的布爾喬亞哲學，是可看做次第的向形而上學逆轉起來。所謂價值，空想着超歷史的，超時間的，超感性世界的規範的新康德主義，由直觀事物的本質而捕捉真理的弗薩爾的現象學，一掃真理的觀念而由擬制爲說明的華埃與格的「如是觀」的哲學，一切現實看作爲思維所產的哥享的汎理論主義等，

是反映着已失未來希望的頹廢期的布爾喬亞派的反動的生活觀。泰爾哈謨會論及世界戰爭以前的德意志的哲學，爲極甚一個精密的科學，對於歷史唯物論的方法論的鬪爭，會發生極大的挑戰態度，但是世界戰爭慘敗，對於帝國主義王國的失望，因此，就迷入於超感性的形而上學，於是與形而上學相敵對的新康德主義，要在今日轉變爲極甚抽象的形而上學上了。（泰爾哈謨的「德意志的康德誕生二百年祭」）俄羅斯的科學社會主義者，極尖銳的批評新康德主義的，是首推埃克薩羅特。他的近著「布爾喬亞社會學的批判」，對於新康德派的最大代表者列諺爾德的歷史理論，是展開極有力量的批評。

布爾喬亞階級的革命的實踐，由康德以至黑格爾的德意志的古典哲學，普羅列塔利亞特的革命的實踐，爲其理論的表現的科學社會主義的辯證法的唯物論，將此種四個的各異的形態，我們若不能把握爲歷史上的單一的進化過程的四要素，則就

不能找住科學的社會主義的歷史性的真髓了。對於破壞宗教，及與觀念論酷烈的爭鬪而恐懼的布爾喬亞派，是在今日必然的陶醉於極端的觀念論的，神祕論的，頹廢趣味的意德沃羅基上了。而且他們大喊特喊地指摘普羅列塔利亞的唯物論與無神論，爲人類的最大恥辱。其實普羅列塔利亞特所主張的唯物論與無神論，是爲從革命的布爾喬亞派所繼承的精神的產物。昂格斯就在『費爾巴哈論』中，敘述在布爾喬亞科學的領域內，無何物顧慮的德意志古來的理論的精神，是與古典哲學的消滅而同時完全的消滅了，及指摘所支配着的無思想的折衷主義，卑俗的立身出世主義，而獨在勞働階級中的德意志的理論的精神，是無妨害的存續起來，且這是爲勞働發展史中理解社會的歷史全體的關鍵的存續。所謂『德意志勞働者運動，是德意志古典哲學的繼承者』，在這裏是繰返的敘述了。（註）

（註） 見昂格斯所著的『費爾巴哈論』，佐野文夫氏譯本一六二頁。

布爾喬亞階級的哲學者，爲輕視，非難，否拒科學的社會主義哲學的理由的一個，就是以爲普羅列塔利亞特階級運動的實踐上的目標，是在布爾喬亞社會內殆是不能實現的。布爾喬亞階級的哲學者，僅在捨却這個階級的立場，則才能對於科學的社會主義，找到認識可能的對象。在布爾喬亞觀念論哲學者的一貫的方法論的特徵，是頑強的否定辯證法。這就是照應着布爾喬亞汨失却未來的希望，及不能理解爲歷史的生成及發展的過程。歷史是活動的辯證法的過程。通所有的社會的矛盾的克服，換言之，通所有的革命階級的變革的實踐，於是歷史是展開進步的。今日，確實的能負這個使命的，不外是普羅列塔利亞特。恐怕普羅列塔利亞特勝利的布爾喬亞哲學者，是必然的成爲辯證法的敵對者，以及成爲馬克司的世界觀的敵對者。

在他方，不管某支配階級，到其接近於沒落的過程，因此，代表這個階級的哲學者，從來，都對於其他的階級，是增加無意識的欺瞞或意識的欺瞞的程度。換言

之，就是極度的展開御用哲學化的程度。此事我們在今日玩味起來，那就要直然的帶着政治的意義。但是，適度于此種情勢，無非是使普羅列塔利亞特的哲學，更是發展起來，更是展開強烈的鬭爭，以及成爲現實的物質的力吧。

四 頹廢期的歐羅巴布爾喬亞氾與其哲學

我在上文已經敘述過的哲學，是各階級的生活觀的反映，而今日的布爾喬亞哲學，是已失却社會進步的刺戟力了。現舉其二三例子於下。

奧斯維特·斯賓克拉的『西歐的沒落』，是甚有名的著作，就是日本方面，也會發生此同樣的見解的。但是此種著作物，是最意識的表現資本主義末期的布爾喬亞氾的悲觀傾向及懷疑主義。世界戰爭所破壞的莫大的經濟的恐慌，社會的危機，布爾喬亞制度的運命的破綻的過程，及漸漸接近的普羅列塔利亞特的不可避免的政

治的勝利，在如斯的客觀的現實之前，布爾喬亞犯是實不得不感着絕望，懷疑，恐怖及悲觀了。斯賓克拉對於此種情形，是最好的表現出來。他是抹殺從全人類史的因果律的思想，而代替以所謂運命的思想。各種的社會，從少年到老年，從老年至死，是爲終了的一輪。歐羅巴文化的輪，既是消盡創造的力而將到坟墓裏去，故歐羅巴要踏入羅馬帝國的運命，他是『預言』着了。但是，在歐羅巴的布爾喬亞犯，雖是頹廢了，而普羅列塔利亞特，且是正在生長起來。爲新歐羅巴的創造者，所謂是普羅列塔利亞特，不是『運命』，是歷史的必然。斯賓克拉在一九一八年所寫的『普魯士主義與社會主義』的小冊子，因其是充滿顯著的反動而可驚人的。他在這本小冊子內，是憧憬着布爾喬亞的暴力及法西斯諦的專制。他以爲在宗教之中想起來有一切文化的本質的，信仰神較諸一切的科學而有價值的，貴族與僧侶是爲在一切方面擁護文化者，於是讚美『凱薩主義』。而第四階段即普羅列塔利亞特，不外

是無文化的，無形式的，無歷史的，『無賴第喀爾』(das radikale Nie-hts)的，於是可以用凱薩主義拘束牠。在一九一八年的德意志革命後，布爾喬亞是至有法西斯諦的要求，然而斯賓克拉恰如敏感的臘犬，他能在『哲學』上表現出來。

有同樣的意義而為一種流行的哲學的，是可舉出華埃興格的『如是觀』的哲學。他的哲學的根據，是完全消極的，即是擬制的。他曾說過：『神若是存在的，則你就須行動着神一般的行動了』，『你是不得不行動着神所存在的一般的行動。』他又說道，『在擬制主義所存在的價值，已是最高的東西，但是此種價值，雖導入於形而上學，不是由人間精神獨立的永久的基礎，是由理性分支發生的空想的活動的必然與合目的的形像。價值不會依據牠而成爲非價值的，反之，價值是爲人間精神的最高價的立證。』華埃興格的哲學，是極端的表現布爾喬亞的懷疑，因此，

且可看作爲新康德哲學的解體的一形相。

所謂巴爾·愛因斯坦所著的『德意志觀念論的崩壞』一書，實是歐羅巴布爾喬亞的頹廢的一種意識的表現。他一面是咀咒資本主義的盲目的組織，一面以爲哲學的理想，可在亞細亞看出來。他在該書內曾寫着如次的話：『爲什麼在中國的資本主義，是不能建築其基礎呢？這實因爲中國人愛農業，互相尊敬，以及充滿着單純的欲望，於是有些許土地就得能自耕自足之故。……什麼改良，或什麼革命，都是不必要的。其所必要的，是追求真的道德。』『最高的形而上學的思維，我們能在印度的森林中居住着的裸體生活的，僅食米而養身的，以及乞食生活的人們的頭腦上求得之。』中國的農民與印度的乞食僧侶，不外是社會的前資本主義期的一種生活形態。——歐羅巴的哲學者與文學者的一部，對於亞細亞的研究，是開始的甚盛起來。然而他方，頹廢的布爾喬亞的浪漫的瘋狂的精神，是大抵給與幫助的。

不過，這是不能給與盲目的感謝的。我們亞細亞人，對於亞細亞，須有深刻的正確的理解。但是，在沒有頹廢的布爾喬亞氾與小布爾喬亞的圖萊棠特的精神內，由普羅列塔利亞特的觀點，是須在科學的社會主義的精神內了。

第二章 科學的社會主義哲學的源泉

一 三個源泉

本論文對於科學的社會主義，不是研究文字的意義以及文獻的。所謂研究，是着重於有用的，必要的。說到此點，我很遺憾的，我不能在這本小冊子內加以長篇的說明。因此，我所願望的，就是直然的對於科學的社會主義的本來的理論的發展之路線，能說明其本質的部分而已。我在這理，首先用極簡單的數言，來說明科學的社會主義哲學的源泉的主要部分。

雖如何的天才的思想，他能成爲比平常人不同，不是從天而降落的。一切的哲學，因此是有一定的歷史的位置而且有一定的理論的發展的順序。譬如說，牛頓就是哥倍爾尼克斯，康德就是洛克與休謨，黑格爾就是康德，那是不能的。同時，哲

學不能爲自身的獨立的發展。哲學是在人間的頭腦最包括的反映經驗的現實世界的變動。科學的社會主義，是與布爾喬亞派和普羅列塔利亞特之間的政治的階級鬭爭的發展同時發展的產物，然而，牠是如一個歷史的精製品而不是如一個突然的實現物，即是爲約束歷史的未來的發展而一切首先進展的革命的思想的結果。普列哈諾夫曾如次的說過：『所謂德爾巴克和愛華薛斯，是形而上學的唯物論者。他們曾攻擊形而上學的觀念論而攻破之。他們的唯物論，是讓地位於辯證法的觀念論。這個觀念論，現在被辯證法的唯物論攻破了。』(註)這種說話，是最簡潔的表現科學的社會主義的哲學的源泉。拿事實來說，就是從十八世紀的法蘭西的唯物論，進到十九世紀初頭的黑格爾的辯證法的觀念論，再由牠進到馬克司及昂格斯的辯證法的唯物論，這是爲成立科學的社會主義哲學的大要的歷史理論的順序。我們在這裏須附加一句，就是演着黑格爾哲學的奧伏赫變者的強烈任務的唯物論者的費爾巴哈，確是給

與馬克司及昂格斯有多大的影響吧。

（註）見普列哈諾夫所著『歷史的一元論的見解之發展問題』內的二〇一頁。他在同書內的一〇一頁，有如次的說話：

『在自然現象及社會發展的問題內的觀念論的見地的破產，是增強思維的人們（即非折衷論者，非二元論者），須復歸於唯物論的世界觀。實際確是如此吧。然而新的唯物論，是不能單獨的反覆敘述十八世紀末的法蘭西的唯物論者的學說了。由於觀念論所有的收穫而使豐富的唯物論，是復活了。這些收穫當中，最重要的是辯證法的方法。即對現象，在其發展，其發生，其滅消內觀察的方法。這個新的傾向的天才的代表者，就是柯爾·馬克司。』

科學的社會主義全般的主要的源泉，是能說為德意志的哲學，英吉利的經濟學，以及法蘭西的社會主義。英吉利，法蘭西，德意志，是在種種各異的意義內的十

九世紀的近代文化的代表者。英吉利因其是最先進的資本主義國的發展，故為認識資本主義生產方法的法則的經濟學的研究，是盛行起來。法蘭西因其是有階級鬭爭的結局，於是目為權力的政治鬭爭而顯示偉大的實例——即是法蘭西的革命而鮮明的顯示出來。德意志雖是經濟的發達比較為最遲的國家，然而因其思索的卓越，於是能以哲學的武器而顛覆現實。所謂青年時代的馬克司與昂格斯，對於當時的德法，英的最發達的社會科學上的產物，是能非常勤勉的研究而融會貫通之；因此，科學的社會主義，是從最初就帶着國際的性質，決不是德意志的特殊的產物。註

註：考茨基在所著的『馬克司，昂格斯評傳』三〇頁以下，說明馬克司是德法，英的最卓越的思想的綜合者。考茨基說道：『綜括這三個國民的思想，能加以不偏不斜的而成為最高的統一體，這是形成馬克司及昂格斯的歷史的貢獻的發端。』

第一，法蘭西的唯物論。——首先第一成爲科學的社會主義哲學的辯證法唯物論之歷史的理論的前提的，是十八世紀的法蘭西的唯物論。法蘭西的唯物論是機械論的，牠沒有把世界理解爲一個過程的能力，反是把實體說是絕對不變的而陷入於形而上學的誤謬。但是，對舊來的形而上學的觀念論與康德的各異方面內，牠是確比較康德而有效的攻破牠了。公然大胆的法蘭西的唯物論，是公然的對於教會，地主，專制君主，封建社會下攻擊命令，且演着對廣汎的羣衆而大喊封建社會破壞的警鐘的任務。康德對於基督教神學所傳來的「神與自由是不死」的主張，不能爲認識的對象而爲批判的立證，然而仍主張在實踐理性內而認有「本體世界」的存在。反之，法蘭西的唯物論者，是爲澈底的無神論者而否定神的存在。他們是以唯物論，無神論代替觀念論，神學，以感性代替思維，以人間代替神。中世紀的人，說明人間，是神所創造的，反之，爲新時代的這個唯物論者，說明人間，是自然所創造

的。他們是把形而上學的虛構與宗教的偏見，看作萬惡的根源。自然之外雖尚有特別的本體的勢力，然而牠不能引入自然而進到運動行程上的。組成宇宙的東西，僅是物質與其運動。人間是自然的一部。靈魂不是某種非物質的存在，就連肉體不外是為生成的，發展的，消滅的東西。法蘭西的唯物論者的道德觀，社會觀，政治觀，是從科學的社會主義的見地觀察起來，雖是不堪全批判的，然而唯物論及無神論的根本的契機，就是在於能最大胆的而且基礎的主張，這個革命的布爾喬亞的革命的意德沃羅基，是成為普羅列塔利亞特的社會主義思想的先決條件。所以馬克司在所著的『神聖家族』一書中，關於法蘭西的唯物論是共產主義的理論的基礎一點，有如次的說話。

「如笛卜兒的唯物論流入於本來的自然科學中一樣，法蘭西唯物論的其他一派，是直接的注入到社會主義及共產主義的裏面去。」

「傳立葉是從直接的法蘭西唯物論者的理教出發的。巴布夫主義者，是粗野的唯物論者，然而所發展的共產主義，亦是從直接的法蘭西的唯物論出發的。這個唯物論，愛華薛斯找住其主要點而回歸到唯物論的母國——英吉利。邊沁找住愛薛華斯的道德論，建立他的有名的功利說的體系，再之，歐文是從邊沁的體系出發而以英吉利的共產主義為基礎。被放逐到英國的法蘭西人卡伯，在英國受共產主義思想的刺激，回歸法蘭西之後，是成為粗野的而最被世人所知道的共產主義的代表者。為法蘭西社會的共產主義者的笛埃密，凱伊等，是與歐文同樣的以唯物論為真的人道主義的教理，為共產主義的理論的基礎而發展起來。」（註）

註：見墨爾林所編的『馬克司，昂格斯遺稿集』第二卷二三八頁，三三九——四〇頁。

如上述的馬克司的指摘，法蘭西的唯物論，是有二個思想的根源。其一，就是從笛卡兒出發的而完全發展的機械論。這個機械論完全的離開形而上學，而給與法蘭西的自然科學的一般的發展，確有多大的貢獻的。其他一方，是從洛克出發的。然而英吉利的唯物論，雖不是澈底的，可是反在洛克影響之下而發展的法蘭西的唯物論，是大膽的，是革命的，是戰鬥的，是直接流入於社會主義的。著『人間機械論』的賴梅特里，是笛卡兒的機械論與英吉利的唯物論的結合者。著『人間論』的愛華薛斯，是英吉利唯物論之法蘭西的發展。法蘭西唯物論的大成者，是著『自然體系論』一書的德爾巴克。該書共分二部，第一部是說明唯物論的世界觀的積極的基礎，第二部是破壞的批判一切流派的宗教觀，而主張澈底的無神論。說及政治與道德，是有唯理的主張。（我祇論及德爾巴克的『自然體系論』一書）這本書中，對於無神論的說明，雖沒有十分的充分，但有新的主張。這點，實可說為費爾巴合

的宗教論的先驅者。德爾巴克的唯物論的世界觀的基礎部分，是充分的衝破一切觀念論的弱處，而說明唯物論的正統的要素。關於政治與道德的部分，在現在看來，則是不堪批判的。——

第二，黑格爾的辯證法。——科學的社會主義哲學之第二個理論的歷史的前提，是黑格爾哲學。昂格斯很明白的說道：「黑格爾的歷史哲學，是為新唯物論的見解的直接理論的前提。馬克司是企圖獲得從黑格爾的真實的發現所包含的核心，剝取其精髓處而脫却其觀念論的外皮，確立為單純的形態——在這裏面的辯證法，形成為思維展開的一個正確的形態——的唯一人者。」（註）黑格爾的辯證法，可說是科學的魂，然而，僅就這個正確的方法，就能獲得正確的認識的。康德以後，德意志的哲學，是逐漸的進於把握辯證法，不過，至於黑格爾，開始能企圖指撥對於自然，歷史，精神的世界為一個過程，即不斷的運動，變化，轉換，及發展內的連絡

了。然而，黑格爾的功績，是在於能提起問題。可是爲觀念論者的他，是不能解決問題的。馬克司是顛倒黑格爾的主張，將辯證法放置於唯物論的基礎之上。科學的社會主義哲學的方法論，是攝取黑格爾的哲學而完成起來。

註：見昂格斯所收的『馬克司主義與唯物辯證法』。

徐徐的克服康德的二元論的德意志的觀念論的發展，是至黑格爾而成爲澈底的觀念論的一元論。黑格爾以爲自然不過單是精神的其他存在。客觀不過是思維的屬性。思維的發現形態，是理論的概念。真的實在，亦是理論的概念。這個概念，是以內面的辯證法的必然而爲自己發展的，然而，牠同時是有世界的自己發展。昂格斯會說過辯證法的根本法則，能有三個還元。第一，是質轉化於量及其反的法則，第二，是對立物的統一的法則，第三，是否定的否定的法則。（註）黑格爾對於這些法則，看做貫通自然及歷史的事物自體的發展，而爲純粹的思維法則而展開觀念論

的。因此，世界是能理解爲人間的思維的一定發展階段的產物。黑格爾很明白的說哲學的任務，是以辯證法的方法研究理論的概念的發展的辯證法的過程之內在的必然。

註：見昂格斯所著的『科學的辯證法的一般性質』內。

爲唯物論者的馬克司，說思維不是決定實在的，而實在是決定思維的。因此，包含着形而上學的黑格爾的辯證法，自然馬克司對牠，須變革牠而以自然爲基礎了。黑格爾主張絕對的精神，是創造現實的，然而馬克司則主張所謂絕對精神，不外是物質的狀態及運動的抽象。黑格爾主張思維，是概念中所能包含的矛盾及解決這一個矛盾的運動，然而馬克司則主張在概念中所能包含的對立，不外是在事物自體中所能包含的矛盾的反映。黑格爾主張事物的進行，是由概念的進行而規定的。然而馬克司則主張生活的進行，是規定思想的進行的。辯證法是貫通自然及人間事物的

運動法則，人間的頭腦，就是反映這個法則。在人間的頭腦的辯證法的反映，就是事物的發展，是起源於辯證法的，且人間的頭腦自體，亦不外是自然的一部之故。所以科學的社會主義，是主張「辯證法是自然，人間社會（歷史）及思維的一般的運動和發展法則的科學。」（昂格斯說的）

第三，費爾巴哈的唯物論。——從十八世紀法蘭西的形而上學的唯物論到十九世紀初半的德意志的辯證法的觀念論，再由牠進到辯證法的唯物論，這是為科學的社會主義哲學的成立之歷史的理論的順序。但是，為強烈的促進這個過程的，那就要不得不舉費爾巴哈的唯物論哲學。從黑格爾的左黨中出來的費爾巴哈的唯物論的自然觀，人間觀，是使馬克司與昂格斯能從黑格爾的觀念論的束縛解放出來。昂格斯回想一八四〇年的初頭而有這樣的話：「我們曾經一時做了費爾巴哈黨的黨徒。」（註）費爾巴哈唯物論哲學對於馬克司與昂格斯的影響，其強烈的程度，實是不亞於

黑格爾的辯證法。費爾巴哈的哲學，是深刻的，痛烈的，剴切的，而從唯物論的歷史觀察起來，可說是雖在今日亦能放出燦爛的光明，然而事實，就在今日與他的生時同樣的，他的哲學的價值，是不能受充分的正確的評價，而反受冷酷的待遇吧。費爾巴哈的哲學上最大的功績，是對於實在與思維的關係，能說明兩者的統一性的問題，而克服黑格爾的觀念論的思辯，這是給與有正當的唯物論的斷案。哲學的端緒，不是神的，不是絕對的，不是無限的，却而有限的，是現實的，是對象的。黑格爾是顛倒一切的進路，以為從抽象的進到具體的，從觀念的進到實在的，從普遍的導出特殊的，所以到底是要達到真實的客觀的現實性，那是不可能的。黑格爾對於康德所主張的思維與實在的矛盾，雖能與伏赫變了，然而在矛盾的內面，在思維的內面，那就不能與伏赫變了。本來，實在是主語的，思維是客語的。思維是從實在產生的，實在是不能從思維產生的。實在是從自己產生而由自己存在的，同時，

有在自己之中的根源。所謂在，不能說有在思維之中。物質是本源的，牠是在思維之外而獨立的。所謂從物質獨立的而且先天的存在的精神，那是沒有的。哲學是不得不從實在，從具體的實在出發。就連人間，是一個自然，是一個實在的實體，是自然的一部。人間是主觀的，同時亦是客觀的。哲學的出發點不是『我』，是『我』及『你』。——能極力的主張這個唯物論的正統的要素的費爾巴哈的思想，很明白的要給與馬克司與昂格斯而有多大的影響了。普列哈諾夫對於這層，曾很充分的正確的說道：『馬克司及昂格斯的唯物論，雖是由費爾巴哈的而提示更高的發達的理論，然而他們的唯物論的見解，是由費爾巴哈的哲學的理論所規定的方向發達起來的。』（註）但是，布爾喬亞學者詹謨巴特說貫通馬克司及昂格斯的一生是費爾巴哈的黨人，那是誤謬的。（註二）我們只要讀馬克司所著的『費爾巴哈綱要』及『德意志意識沃羅基』，就可明白的知道馬克司對於費爾巴哈的短處：能衝破牠而又能

批判的克服牠了。(註二)

註一：見普列哈諾夫所著的『馬克司主義的根本問題』。

註二：見詹謨巴特所著的『普羅列塔利亞社會主義』一九二四年，第一卷二二一頁。

註三：見李阿薩諾夫所編的『馬克司，昂格斯，亞爾希夫』一九二六年，第一卷，二四一頁以下。

一一 科學的社會主義的構成成分

爲社會進步的新的社會階級，當其在歷史上登場的場合，爲這個階級的實踐的基礎的哲學，是必然的須以新的認識方法與認識成果表現出來，同時，這個哲學，須進而樹立在自然及歷史內的一切範圍所包含的廣大的世界觀。不僅是須認識到單

是現象的全範圍，且須認識到歷史的過去，現在，及未來的一切的。科學的社會主義哲學的基礎，是辯證法的唯物論。牠是貫通自然及歷史的廣泛的世界觀，同時，牠亦是包括政治的戰略及戰術的原理的實踐的原理。牠是一個緊結的綜合的東西，然而，在狹義的意味上說來，牠的構成成分，能如次的說吧。

第一，是不把思維及精神看作爲本源的而把自然及物質看作爲本源的哲學的唯物論。

第二，是把握自然及歷史的運動原理的一般的方法論的辯證法。

第三，是把握歷史的唯物辯證法的歷史的唯物論（唯物史觀）。爲一般的方法論的辯證法所提供的普遍的範疇，在這裏能發現具體的特殊形態。例如所謂生產力的範疇，是在歷史所特有的，不是在自然界所特有的。

第四，是把握自然的唯物辯證法的自然科學的基礎理論。就在這裏能發現特殊

的具體範疇。

第五，是把實踐爲基準的認識理論。

第六，是能依據歷史的唯物論爲基礎的倫理學。

第七，同樣的是能由歷史的唯物論的光所能明白的照出宗教的社會的根源與其實踐的克服的宗教哲學。

在哲學的最重要的問題，是正確的出發點與正確的方法。科學的社會主義，其出發點是哲學的唯物論，其方法是辯證法。我在本論文內，僅解答第一部分，因此，我在下章對於科學的社會主義，是繼承舊唯物論的何種遺產呢這個問題討論一下。

唯物論的哲學

第三章 科學的社會主義是繼承舊唯物論的何種

遺產呢？

科學的社會主義的唯物論哲學，牠在應用於人間社會和歷史的一點，以及牠與實踐相結合的一點，是與舊來的唯物論而有強烈的差異的，然而，在唯物論所共同的基礎的部分，是完全繼承而且發展舊來的唯物論的。具有希臘以來的久長傳統的唯物論，是在現代科學的社會主義的形態內而可看作爲這個最高的發展。現在，我對於科學的社會主義，將其從舊來的唯物論繼承而且發展的基礎的部分列舉出來吧。

一 自然（物質）是本源

所謂我或非我，意識或實在，精神或自然存在有如何的關係的問題，是哲學上的根本問題。昂格斯說道：『依據回答自然是本源的或精神是本源的問題的哲學者，是分裂爲二大陣營。主張精神是本源的，因此，結局必構成承認某種種類的宇宙創造的觀念論的陣營。（而且在哲學者場合的宇宙創造，譬如在黑格爾的場合看來，往往成爲較諸基督教的說頭更荒唐無稽的）反之，主張自然是本源的人，是屬於唯物論的種種的流派。』（註）實在與思維的關係問題，是在一切認識，一切科學內的最高的對極物，而沒有超過此種重要的東西的。一切流派的哲學，無非是屬於觀念論及唯物論的某一派。彷徨二者之間的二元論，折衷派，是不能當作哲學的正統派。唯物論的基礎的前提，是外部世界的承認，物是在我們的意識之外而且牠能獨立存在的，這是爲唯物論者所承認的。科學的社會主義，就是把握這個立場。所能知覺的對象與對象的知覺，是不同一的。實在這個東西與實在的表象是各異的。

實在是與實在的表象無關係的存在的。實在的概念或表象，是依存於主體的意識，前者要隨後者的滅亡而同時消滅的，但是，爲自體的實在，即外的世界，是與我們的意識無關係的存在的。自然是存在於人間以前的事實，是爲自然科學上的無絲毫可疑的真理。

註：見昂格斯所著的『費爾巴哈論』。

所謂實在是自然，是物質。最初之所與是物質。所謂在是不能說在思維之中的。物質是本源，牠是在思維之外的獨立存在，即客觀的存在。從物質獨立的精神的先世界的存在，那是沒有的。就連精神，亦是物質，不過牠是最高度發達的物質。意識不外是物質的一性質。物質是反射我們的感覺。所謂物質，是存在於空間及時間之中的而我們的感覺的作用以及這個作用中所反映的客觀的實在。就連人間，亦不外是自然的一部分。人間是主體的同時亦是客體的。在一個人看來，是主觀的

，純精神的，非物質的，非感覺的，實是牠自身是客觀的，物質的，感覺的。昂格斯說道：『我們的意識與思維，看起來有似乎超感覺的東西，其實不過為一個物質的肉體器官的頭腦所產物。物質不是精神的產物，而精神不外是物質的最高的所產物。』（註）

註：見昂格斯所著的『費爾巴哈論』。

與唯物論敵對的一切流派的觀念論，是假定有精神的創造者及精神的先世界的存在。實即對這個超世界的創造主，不外是信仰的空想的遺物。精神看作現實的世界創造者的哲學的觀念論，與神為世界端緒的神學者的浸言，是有不可分離的關係的。所謂我們的認識，須從『我』，從『主體』出發，這是觀念論者的普遍的說話。但是『為觀念論者的出發點的我，是廢除感覺性的事物的存在的我，是沒有他自己某種存在的我，單是能思維的我，不是現實的我……在觀念論所主張的我，沒有

客體一般的存在，亦沒有「你」的存在。」（註一）觀念論者是抹殺對象世界的客觀的獨立性。費爾巴哈是主張自然的本源而來批判觀念論者，有如次的頗實際的肯切的話：

『自然是沒有端緒與終結的。在自然內的萬物，是有交互作用，是相對的，同時是原因的亦是結果的，且互一切方面，尙是交互的。自然不是君主。牠是一個共和國。在君主統治之下生活慣的人間，沒有君主就不能想到國家與人間的共同生活。與此同樣的，從小孩的時代就慣於神的表像的人間，沒有神就不能想到自然。然而雖沒有爲外自然的及超越自然的實體的神，自然是得能思維的，雖沒有在國民之外以及超越國民的君主的偶像，國家及國民是得能想像的。共和國是歷史的任務，是人間的實際的目標同樣的，把自然的秩序，可認識爲一個共和國的，把自然的統治，不能放置在自然之外，在自然自體的本質

之中把牠作爲基礎，是人間的理論的目標』。

註一：見費爾巴哈所著的『唯心論與唯物論』費爾巴哈全集第十卷一八五七年版，一八六頁。

註二：見費爾巴哈所著的『宗教的本質』，克萊拿版，一九二三年一一八頁。

在觀念論者的主張，沒有主體就沒有客體的。思維或表象是實在。世界沒有自我而不能存在的，人間就沒有頭腦亦會思考的，認識及感覺與物理的世界，是能等視的。普列哈諾夫在挪揄獨在論時，曾有如次的話：『依據獨在論，則諸君不是從諸君的兩親而生的，却而諸君的兩親是從諸君而生的，因爲諸君的兩親的實在，亦在諸君的知覺內能還元實在之故。』獨在論是以個人意識爲出發點的，然而超個人意識出發一類的觀念論，依然的有如在獨在論內的難點。觀念論之煩瑣哲學的，神祕的，僧侶的迷妄，是能妨害對於自然及歷史的人間的正確的認識。

列甯在所著的『唯物論與經驗批判論』一書中，曾力說：『從爲模寫者獨立的，能模寫物的存在（從意識離開的外部世界的獨立性），是唯物論的根本前提』，如果若否定牠，則地球是在人間以前存在的不可變的真理，亦必須否定了。列甯在同書中曾引證費爾巴哈的話：

『若認人間沒有意識的客體，則自然就要在思辯哲學的觀點，或至少在觀念論的觀點，是康德的物自體，是無現實性的抽象。然此自然，是直然的導於破綻觀念論的。自然科學——至少在現在的狀態之下——，是以必然性而導引我們能達於次的一點——即尚沒有人間存在的條件的當時，自然即地球尚沒有人間的眼與意識所能着目的當時，自然是真正的絕對的非人間的實體。觀念論對於此點，即其自然，是能思維的自然，深所反對的。自然而然的這個自然，所謂亘某期間而沒有現實的存在，那是不好說的，恰如，我在沒有思維蘇格拉

底與拍拉圖的場合，他們就以爲在我方面沒有存在相似，因爲蘇格拉底與拍拉圖不能說若沒有我就不能存在同樣的。」

一一 物質的存在形式是運動

運動是爲物質所固有的，是其存在的根本形態。現實性與運動是不能劃分的。爲繼續某種運動的東西，是現實的，牠僅限於運動內而現實的。運動是實在性，現實性的基準。這個唯物論的正統的部分，全爲科學的社會主義所完全攝取去的。

昂格斯曾說道：『運動是物質存在的形式，無論在如何的場所內，沒有運動的物質，沒有物質的運動，那是沒有的』，『最普遍的意味內的運動——物質的存在方法，爲內在的屬性所能理解的地方——是發生宇宙的一切變化的過程，即包含在牠自身之中的從單純的場所的移動至思維的變化的過程。』（註），而且『運動牠自

身是一個矛盾。就如單爲機械的位置移動的某物體，是在同一瞬間，有某種場所的，同時，有其他的場所的，僅就所謂有同一的場所及沒有同一的場所而可能的設立不斷的矛盾與其同時的解決，就正是運動。』（註二）

註一：見昂格斯所著的『運動的根本形態』。

註二：見昂格斯所著的『反杜林駁論』。

空間及時間，是以運動的物質爲前提的。空間及時間，不是如康德所說的先驗的直觀形式，是實在的形式。物質是充滿在空間，物質是在時間之中發展運動起來。沒有運動的場所，就沒有生命的。在自然內的所有物，是存在於變化與運動中。把變化與運動爲基礎的物質的一定的總計，是存在起來。運動概念，是伴有變化的概念。我們的知覺，是不斷的變化的，然而這個知覺的可變性，不外是反映物質的運動與變化。

物質的形式所謂是運動的，僅就以上的唯物論的基礎的說明，在無論何方面，都有重要的意味的，拿此比較形而上學的觀念論與感覺的現象論，則很分明而不同的。就在這一點，我們就能想到在希臘哲學內的唯物論者赫拉頡利圖斯貢獻的。以巴梅尼台斯為首領的愛列亞學派的哲學者，是劃分為變化世界的現象界與永久不動的實體界，他們說僅在後者，得能通過思維而認識的，且僅後者，說是實在的。為後世感覺的現象論的始祖的普羅泰莪拉斯，是僅在感覺之中，承認認識的源泉，僅對於表象可觀為實在，以及所謂『人是萬物的尺度』的理論而發生了。在巴梅尼台斯的形而上學的觀念論，要說明現象界與實體界的相互關係，那是不可能的。而因其兩者缺乏統一的契機。在普羅泰莪拉斯，僅以為感覺的世界是實在的，而牠與客觀世界的具體的結合，那是不能存在的。赫拉頡利圖斯克克服兩者而如次的說明：實在的東西：是完全變化的，而變化的東西，是完全實在的，實在與非實在的統一，

是生成的。物質的根本的屬性，不外是運動，變化，生成。僅舉在希臘哲學內這個鬭爭，就在近代哲學內對於唯物論的鬭爭，亦是妥當的。（註）

註：昂格斯指摘形而上學對於運動——矛盾的觀點的缺陷而有如次的說話：「自然我們把事物看作靜止的，無生命的，而限在獨立的，個別的觀察時，因此我們就不能突破何種的矛盾了。我們發現在宇宙內的事物，是共通的，而有各異的，不，而有相互的矛盾的某種的特質。然而，這些事務，各個各別的面分配起來時，因此對於某種的矛盾，不能包含在牠自身之中了。照如斯的觀察而滿足時，則我們用通常的形而上學的思維就能充足了。但是，我們對於這些事物，有其運動的，有其變化的。觀察事物有生命，及有相互作用與否，實決定其各異的立足點。此種場合，我們就易知道直然的陷于矛盾的形而上學的思維，自然，對於運動是矛盾的，全然的不能

理解了。然而我們須知道因其不理解運動之故，而如新的矛盾亦無從認識了。因此，我們認事物及現象的自身內而有爲客觀的存在的矛盾，這個矛盾，是爲事物及現象的力。』（杜林駁論）

三 思維與實在的自同性問題

思維與實在的關係，是爲上述的所謂精神是本源呢抑物質是本源呢這個問題之外的所包含的一個問題。與周圍的世界相關連的我們的思想，是對於這個世界的一切周圍事物而有如何的關係呢？我們的思維，是有認識實在的世界的能力麼？我們是有產出實在的世界的概念及在概念之中的實在的正確的映像的能力麼？所謂這些問題，能叫做思維與實在的自同性的問題。觀念論者對於這些問題，有許多點而爲肯定的回答的。因爲這些在牠們看來，世界是思想的實現之故。

對於這個問題，唯物論者是與觀念論者在各異的意味內而爲肯定的回答的。我是通過感性而把握事物。思辯哲學者殆是輕視的感性，而能再給與科學的權利的是費爾巴哈。然在這點，他成爲科學的社會主義哲學的先驅。他是確信了通過廣大的意味的感性，即只通過在感覺與感情內的直接的體驗，會使主體達到實在的。他是說明了不是通過思維的，僅是通過感官的真的意味的對象，是能給與的事實，以及直接的知識的祕密，是可用感性的事實。然而唯物論者，沒有如感覺的現象論者與把感性看作本源的。物質是我們的覺感的反映。與在物質當中的人間的感覺的一致能力，是存在起來。『唯物論是正統的感覺論，純粹的感覺論（現象論）是非正統的觀念論。』（德波林）唯物論開始是承認最初所給與的物質，第二，是承認與在物質的基底的人間的感覺相一致的，而且能含有同種的同質的能力的事實。客體在我看來，不僅是感性的對象，且是感性的基礎。如費爾巴哈所說：『實在是主語，

思維是客語，然而後者，是含有主語的實體的客語』，『僅實在的實體，是能認識實在的事物。』思維爲自己存在而僅限於不是抽象內，思想是從實在不能離開的。就在某種的思維，所謂接近於實在呢而充滿苦痛的問題，是僅在唯物論的基礎內而能解決之。思維與實在的自同性，是僅依據唯物論而得能說明之。所謂感覺與思維，是有同一的根源，以及是能表現同一的發展的異階段。所謂物質的感覺性與精神性，是自然一般的發展史的過程的各異的表現。觀念論者指唯物論是形而上學，然而，唯物論僅在思維與感覺的同種性爲基礎的認識論時，牠是唯一的反形而上學。但是，馬克司與昂格斯對於思維與實在的自同性問題，其見解要較費爾巴哈的高明得多了。即他們能夠究極的說明這個問題，而與實踐，即實驗與產業有關連的。如費爾巴哈對於人間，僅看作『感性的對象』那是不足的，而他們則進一步看作『感性的活動』，就能理解了。圍繞人間的感性世界，是人間的實踐，即不外是產

業與社會狀態的產物。人間與自然的統一性（即是思維與實在的自同性），實是毋須等待哲學，而能在產業之中證明出來。（註一）馬克司如次的說道。（註二）

『費爾巴哈是以抽象的思維而不能滿足的，因其是願望直觀。但是，他對於感性，是不能當作實踐的人間的感性的活動而把握起來。』

『對象的真理，成爲人間的思維與否的問題，不是某種的理論的問題，是一個實踐的問題。在實踐中的人間，對於真理，即對於現實性與力，須證明爲他的思維的此岸性。思維——從實踐所能遊離的——的現實性或非現實性的爭論，是純然的一個煩瑣哲學的問題。』

註一：見馬克司所著的『德意志的意德沃羅基』。

註二：見馬克司所著的『費爾巴哈綱要』。

四 意識是由實在決定的

外部的世界，是在牠自體內而存在起來。我們的思維，意識，是能由外部世界而制約的。『本來，實在是主語，思維是客語，思維是從實在出發的，實在不是從思維出發的。實在是從自己出發的，是由自己存在的，且在自己之中有根源的。』（費爾巴哈）主體是能由客體創造起來。意識不是超自然的東西，是物質的東西。意識是能由實在而決定的。

所謂意識是能從實在決定的，這個唯物論上的觀點，成爲帶有能適用於社會生活的強烈的意義吧。所謂超絕對的精神假定爲創造者的觀念論的歷史觀，是奪去了從歷史的人間性，自然性，及現實性。對於人間的意識，觀察爲最初的所與，其意義就導入於在歷史的解釋的信仰主義。人間的諸社會的意識，是從牠的社會的存在而能決定的，前者是伴隨後者的變動而變動的。因此，馬克司在所定的唯物史觀的公式中，有如這樣的話：『物質的生活的生產方法，是爲決定社會的，政治的，及

精神的生活過程的一般條件。人類的意識，不是規定他們的存在，實是人類的社會的存在，是規定他們的意識。」

五、物自體與現象·絕對真理與相對真理

康德說明我們人類是能認識「現象」，然而，「物自體」是爲認識不可能的東西，僅能通過信仰而可接近牠的東西。墮入於信仰主義的而侮辱人間自身的反動性，是爲柏拉圖的理念，巴梅尼台斯的實在界，康德的物自體所共通的。昂格斯把康德的物自體的學說，叫做不可知論。

自然，信仰對象與知覺的數量的同一的事情，是誤謬的（現象論者是犯此誤謬的）。在我們知覺的限界，要完全的與外部世界相一致的事情，是辦不到的一事。所謂物自體與現象，就在數量的或內容的，不是完全的同物。然而以此之故，所

謂不能認識康德的物自體，就不能許爲信仰主義。在物自體與現象之間，是沒有某種本質的差異的。所差異的，僅是有既知與未知之間的差異。所謂康德的物自體，是沒有實在性的抽象。本來，所謂物自體，是『有實在性的抽象』，是存在於我們的外部的東西，是可能認識的東西，以及是與現象沒有某種原則的各異的。我們的知覺的對象，是與我們的知覺自體各異的，物自體是與『爲我們的物』即現象各異的，然而，是因牠們後者是前者的一部及至一面之故。但是從無知的知識，是生成起來，不完全的知識，是次第的完成起來。在人間的知識能力的絕對的限界，那是沒有的，僅有相對的可能的歷史的限界。科學的社會主義，是承認人間的認識能力的可動性，進步性，同時，又承認在一定的歷史的時期內的認識能力，是由在根底內的物質的生產關係所能規定的。馬克司與昂格斯所說的『若是澈底的盡量的知道物的個別的具體的性質，則就是認識物自體』，這不僅是支持黑格爾的思想，且說明

爲認識物自體的基準是實踐。昂格斯用通俗的說話說明：「知道希丁，就食之」。

分別物自體與現象的事情沒有誤謬的。在現象的基礎的物體，是存在的。我們所意味着的物自體，是能認識的對象的實在的客體。然而康德所說的物自體，單是指能思維的，牠是不能當作實在的。他是失却了物自體的現實性，即其客觀的實在性，而將本來「爲存在着的本體」，是變化爲「思維的本體」。就在這點內，是存在着康德的全誤謬。康德是唯物論者，又是觀念論者。爲唯物論者的康德，是承認了外界的實在性。爲觀念論者的康德，是信仰精神的神祕性，而將爲客觀的實在的物自體，變化爲無現實性的抽象物，以及是看作超絕的，認識不可能的，及彼岸的東西。

人間在柯爾泰爾 (Coaltar) 之中存在有亞里柴林 (Alizarin) 的事情，是不知道的。今日，人間是知道牠了。從知道的瞬間起柯爾泰爾與在亞里柴林的關係內，

而在人間看來，是從物自體成爲現象的。昨日，亞里柴林在柯爾泰爾之中，因人間不知道之故，就不能在昨日主張亞里柴林在柯爾泰爾之中所沒有的。所謂如次的主張，不外是抹殺近代自然科學的全貢獻。列甯會根據昂格斯所引用的此例而產生如次的「三個重大的認識的結論。」（註）

「一，物是從我們的意識獨立，從我們的知覺獨立，而在我們的外部存在的。這樣，則亞里柴林昨日在柯爾泰爾之中存在的事情，因此，是不可爭論了。同樣的，我們昨日對於這個存在的事情，就雖不知道何事的，則就沒有絲毫的亞里林的知覺，因此，亦是毋須懷疑的。」

二，在現象與「物自體」之間，某種原則的差異，是沒有存在的，而且不能存在的。差異是僅存在於單能認識的與尚不能認識的之間。因此，在此兩者間設立特殊的限界的哲學的考察——如一切的物自體，說是存在于現象的「彼岸」

（康德），以及在我們的外部存在而且不能某種認識的茲就世界的問題說來，我們須以一個哲學的障壁而能隔絕起來，而且不得不隔絕起來（休謨）——，這都是空虛的痴言，是遁辭，是滑稽化。

『三，就在認識論內，與在其他科學的領域內同樣的，是證辦法的，即我們的認識，不能說既成不變的，而須這般考察起來，就是：無論何種的智識，是從不知成立的呢，無論何種不完全，不精密的智識，是成爲更完全，更精密的呢。』

註：見列甯所著的『唯物論與經驗批判論』。

列甯更如次說道：人間在日常所經過的一切生活，均如從柯爾泰爾發現亞里柴林一般的簡單的例子，即是在日常生活經歷不知幾百萬回而積成的經驗，而此經驗，爲轉到『物自體』的現象而認識的過程，即爲轉到『爲我們的物』而認識的過程

，所以在物自體與現象之間設立狡猾的差異的事情，不外是無效的哲學的謔言。

人間的認識，是能達到絕對的真理嗎？科學的社會主義，回答是然的。康德哲學，是主張物自體的認識之不可能，已如上述。其他如休謨的懷疑論者與馬赫的經驗批判主義者，則主張人間的智識，是絕對的相對的。然而人間的無智不外是相對的無智。不完全的智識，是能繼續完全起來。人間的認識，是反射絕對的真理。在這裏所謂絕對真理，就是客觀的真理，而不變不動的永久的真理的東西，是不能存在的。所謂客觀的真理，就是說事物的各個的現實性的總計。人間的認識能力，在歷史的方面，曾遭遇很多的制限。但是人間的思維，在其性質上能把握絕對的真理。絕對真理是從相對真理的總計而被加算上去的。科學的各發展階段，每達到相當的程度，是在這個總計之中加入一粒一粒的絕對真理。然而適應科學的各階段的發展，真理的限界，為由智識的將來的發展而能伸縮時，常是相對的。然而如現象論

者的信仰，在絕對真理與相對真理之間的超絕的限界，那是沒有的。人間是依據相對的真理而一步一步的接近於絕對的真理的。

認識的基準是實踐，是生活。人間的實踐，對於在每日的生活裏的「物自體」，是繼續的變為「現象」，即「為我們的物」。所謂我們的認識，就是對於人間的主觀表象，是適應着實在的客體，然而，這個認識的眞理性，是在人間的實踐之中所能試驗，確證，以及獲得的。

唯物論者，是無假借的批判一切的觀念論與不可知論的布爾喬亞哲學。布爾喬亞哲學，回避實踐，固步自封的在抽象與純粹思維的領域內，剩餘着物自體及外的世界，疑是無認識的可能的。反之，普羅列塔利亞的思維並實踐，是大胆的公然的承認客觀世界的認識可能，且在原則承認有支配牠的可能性。就在此點，普羅列塔利亞階級是布爾喬亞階級的尖銳的對立物。

六 時間與空間

康德哲學，說時間與空間而為先驗的直觀形式。這亦是一個僧侶主義，信仰主義。所謂空間與時間，是實在的法則，實在的形式，實在的條件，同時，是客觀的範疇。我在此處，君在彼處，為外的相互的聯絡。所謂有在各異的場所能配置的事，則才是有組織的自然。對於空間，當其在現實性內把握時，則場所的限制性，是從空間不能抽象的。僅能結合於場所的限制性的空間，是一個實在的具體的概念。就連時間，不是直觀形式，是根本的生活形式，生活條件。在無連續，無運動，無變化，無發展的場所，亦是無生命，亦無自然的。所謂發展與時間，是絲毫不能分離的。無時間的感覺，無時間的意思，無時間的實體，是無意義的。無時間的發展，能說無發展的發展。所謂「絕對的本體，是從自身自己之中發展的」思辯哲學

的命題，僅是顛倒此種相反的場合內，即是說『自己的發展，僅在自己的時間所發展的**本體**，是一個真的現實的**本體**』的場合內，才是真的。昂格斯是如次的說道：『一切存在的根本形式，是時間及空間，所謂時間外的存在的事情，是與空間外的存在同樣的而極端無意義的。』（註）

註：見昂格斯所著的『杜林駁論』。

唯物論是承認從我們的意識獨立的物質的客觀存在。唯物論是否定空間與時間的現象論以及康德的概念。在世界除爲運動的物質以外，就沒有另外何物了。而且爲運動的物質，是在空間及時間之外就不能運動了。時間外的存在，空間外的存在，是全無意義的。時間及空間，不單是現象的形式，是存在的客觀的實在的形式。關於空間及時間的人間的表象，是相對的，然而牠並不是否定空間及時間的客觀的實在，且貫通此相對的表象而接近於絕對真理。列寧曾說道：『關於空間及時間的人

間的表象的變化性，是不能顛覆這個何種的客觀的實在，恰如關於物質運動的構成及形態的科學的智識的變化性，是不能顛覆客觀的實在與外的世界同樣的。（註）

註：見列甯所著的『唯物論與經驗批判論』。

七 必然與自由

唯物論者主張物質是客觀的存在的，而其存在形式，是在空間及時間內的運動，而且這個運動，確信牠能在因果的，合法則的，必然的進行起來。然而由觀念論者，則就連因果性亦爲意識的主觀形式。原因與結果之間的客觀的必然的連絡，若是沒有的，則原因能在結果之後而發生的，時間能是逆行起來吧。在一方有人間的認識，在他方有自然的必然性的場合，很明白的自然必然性，是第一次的東西，人間的認識，是第二次的東西。後者僅是適應前者。昂格斯以爲能深入所謂『必然性是

限在不能認識內而盲目的『黑格爾的思想。所謂自由是必然性的認識。所謂意思的自由，不外說是關於智識所伴隨的而得能解決事物或支配事物的能力。人是認識必然性，由於服從牠而成爲自由的，成爲對自然的支配者。人間的認識，是相對的，然而牠一步一步的接正於絕對真理。所以其進程是變化『物自體』爲『爲我們的物』，以及變化『盲目的必然性』爲『爲我們的必然性』。人間的真的自由，真的向上，是僅從唯物論的見地而能獲得的。對於在我們之外的獨立的活動的繼續的法則，就爲認識的根本過程，仍然是通過實踐的。在人間的實踐的過程內，絕望自然現象的『過程』是在人間的頭腦的客觀的真實的反映，於是人間成爲對自然的支配者』的物自體的認識，以及妄想姿意的『意思的自由』的觀念論者，實是妨害人間的真實的進步吧。

科學的社會主義，對於這個必然性與自由的理論，而能最美的適用於社會生活，歷史的必然的預見，是科學的社會主義與前代的空想的社會主義之根本的差異。

社會主義的勝利，不是由牠而希望的，那是成爲必然的事實。

八 抽象與具體

事物的存在形態，常是具體的，特殊的，個體的。唯物論者，是從具體導出現象，從特殊導出普遍。牠是把握事物的客觀的實在性，現實性，真理性的唯一的方。然而觀念論者，是恰好相反的。他們主張普遍先於特殊而進行，抽象先於具體而進行。他們將世界的現象當中交互的活動的結合着無數的種種的原因，代替牠而給與一個的原因，一個的本體，一個的名稱。他們把普遍，抽象看作自然的根本的本體，因此，他們以爲這個進程，從抽象到具體，從普遍到特殊。如斯的進路，是全然的顛倒起來。觀念論者以爲思想，不是從對象抽象的，所能思維的對象，可看作思想的原因。這是從關於事物的思想爲導入於事物自體的，從無爲創造現實的。

馬克司說道：『僅有抽象，而沒有分析的存在以上，則在究極的抽象內，一切的事物，爲理論的範疇而表現出來，那是不足驚奇的。……從一切的對象，不問爲生有爲生無，不問爲人間爲物，對於所謂偶然的東西，依據抽象而究極牠，而抽象地進行起來，則我們可以說，僅爲理論的範疇，是當作實體而存在的。……形而上學者主張此世界事物是刺繡，而理論的範疇卽是牠的布……爲存在的一切事物，在地上與水中生活着或能生活的一切的東西，所謂是由抽象而得能還元一個理論的範疇的事實，由如斯的方法，而對於現實的世界，是盡陷溺於抽象的世界中，理論範疇的世界中，這有誰不可思議呢。』（註）

註：見馬克司所著的『哲學的貧困』。

所謂抽象，其意味就是將自然的本質放在自然外部的，將人間的本質放在人間的外部，將思維的本質放在思維的外部。觀念論者的抽象，是破壞思維與實在的真

的統一。客觀的現實的自然，是通過感性而能給與個別的，特殊的，具體的。從低的東西到高的東西，從無智到智，從具體到抽象，從特殊到普遍，這是人間認識的生活的法則。馬克司說道：『具體的東西，因其是包括在多數的概念之中，即是在雜多的統一中，故是具體的。具體的東西，是現實的出發點，因此，是直觀與表象的出發點。』（註）為普遍的普遍，不過是在人間的妄想之中所存在的。

註：見馬克司所著的『經濟學批判序說』。

從普遍，抽象出發的觀念論者，是必然的至於主張神為世界的本源者，或第一原因。『若沒有神，則就不能說明世界』，這是為澈底的觀念論者的說話。但是事實，是與此相反的。即若有神，則就是不能說明世界了。現實的自然，不是神，亦不是哲學與神學，是客觀的實在。哲學的任務，就是把握在事物所存在的現實性。從普遍，抽象出發的世界的說明，必然的要轉形於目的論的說明，而成爲妨害對於

人間有如偏見的牢獄所繫住的這個真自由的獲得。唯物論是公然的反對如斯信仰的，僧侶的，神祕的，頹瑣哲學的，超自然的，超人間的一切觀念論的虛偽，而對於人間，則規立真的人間性，以及創造真的人間文化爲目的的。

★

★

★

★

★

★

★

★

★

★

唯物論是與開始有哲學而同時存在的。對於人間的思想的歷史，曾大放其光輝的古代希臘哲學，牠是開始以唯物論爲第一頁的。即首先確立希臘哲學的，叫做物活論者的伊盎尼亞的哲學者，例如泰列斯把一切實在的基礎看作水，阿拿克西梅斯看作空氣，赫拉頡利圖斯看作火，他們對於一切實在的基礎，求諸於物質，且發現在物質有感覺的力。唯物論對於精神與物質的關係，以一定的見解爲基礎，而爲一般的世界觀。牠是在各個歷史階段內而有各異的形態。但是唯物論，有其始終一貫

的地方，就是反對觀念論及宗教的迷妄，反對二元論的矛盾，以及且爲統一的理解世界之人間的思維的發展力。科學的社會主義，是發達到普羅列塔利亞特對布爾喬亞社會加以痛烈的批評的階段內所生長的唯物論，是一切過去的唯物論的正統的繼承者，是其最高的發展物。

昂格斯說道：「在自然科學的領域內所劃分的時代的發現，同時在所發現的各個時代內的唯物論，都須改變自己的形態。」（費爾巴哈論）自然科學的發展程度，是爲在各歷史階段內的唯物論發展的特色。但是，自然科學之發展自體的真實的背景，是不外在社會內的生產力之發展。人間的社會的勞動，當其強烈的制御或征服自然時，就成爲自然科學的發展而表現出來。生產力顯著發展的社會，卽是人間的生活在所有方面都充滿活氣的社會，於是此時哲學的意德沃羅基，是爲人間自然力的發揚與信賴而形成唯物論的形態。反之，在生產力減退的社會，則對於非人間的

超人間的力的信仰的觀念論，是猖獗起來了。

過去及現在的歷史，是證明上述的理論。在紀元前五世紀的希臘，有德謨頡利圖斯成爲近世原子說的創始者。紀元前四世紀，是柏拉圖及亞里斯多德的觀念論時代，然而到亞里斯多德的弟子斯特拉蒲時，將一切的存在與生活，是歸諸於物質的自然力。在紀元前三世紀時，唯物論的思維方法是復活了，而成爲大唯物論者伊壁鳩魯時代。繼續他的斯特亞學派，主張一切的現實是物質的，唯物質是現實的。羅馬時代，是有唯物論者羅克利圖斯。他亦是當該社會的進步方面的代表者。被封建制度所束縛的中世紀的歐羅巴社會，是反映着爲神學之婢僕的煩瑣哲學。他們把具體的現象，看作不過是假象，把超經驗的世界，反有作唯一的實在。但是，從第十五世紀蓬勃的生產力的發展，重新開始對於人，用自然的眼光來觀察他，以及是至能把握爲具體事物的合法則性。對於超自然的神的概念爲中心的封建的意德沃羅基，

首先起來反叛的唯名論——他們說存在於自然之中的東西，是各個對象，事物不過是這個抽象的理論的概念的先驅——，不外是表現對於滅絕一切舊封建社會而新產生出來的布爾喬亞社會的鬭爭。唯名論，是唯物論的先驅。於是在近世最早的布爾喬亞社會所達到的在荷蘭的唯物論的斯賓挪莎的體系，是發現了。次之，爲布爾喬亞生產制所發展的在英吉利的霍布斯，洛克，達朗圖等的唯物論是發現了。再次之，在十八世紀的法蘭西，追求十七世紀的額森台伊與倍爾的遺跡的賴梅特里，愛華薛斯；泰伊台洛，德爾巴克等的輝煌的唯物論者，是出現於社會了。在十九世紀的德意志，是產出爲急進的布爾喬亞的代表者的費爾巴哈。就至近世，發展期的布爾喬亞的思想的武器，不外是唯物論。哲學者決不是適應於當時人們的信仰，是以純粹思維之力而思維的。驅使他們規立真的力，是生產力的發展——產業的進步。就連近世的觀念論，達某一定程度時，亦成爲革命的布爾喬亞的武器，然而如昂格斯

所說的，這些『觀念論的體系，雖帶有許多的唯物論的內容，而其對於精神與物質的對立，務爲調和汎神論的』，『黑格爾的體系，在其方法及內容上，能顛倒觀念論的而爲唯物論的。』（註）

註：見昂格斯所著的『費爾巴哈論』。

在東洋的唯物論哲學，是特殊的不發展的。古代印度哲學內的勝論派，主張在概念內對應牠的必存在有具體的實在物，這些實在，爲交互作用而能統一的，這很分明的代表唯物論的正統的要素，然而爲唯物論哲學的極大的發展，那是沒有的。就連古代中國哲學或近世日本哲學（譬如伊藤東涯），僅能承認有唯物論的根源，然而，若說爲一個哲學體系的發展，那是不能了。這個理由，因東洋諸國，永久的存在於農業的封建社會的階段內，於是反映牠的意德沃羅基，僅以觀念論就能充足之故。日本進入於明治時代的資本主義的生產的階段內，於是開始產生出如中江兆

民及加藤弘之的唯物論者。

科學的社會主義哲學，不僅是爲一般的唯物論哲學。牠是全數的攝取過去的唯物論的正統的要素。但是，牠不僅是如此的。科學的社會主義，因其是普羅列塔利亞特的世界觀，於是建築於過去一切的唯物論，特別是在布亞爾喬亞唯物論的批判的克服之上的。所謂批判，不是一概地廢除過去的發達，是在這個當中，攝取其正確的部分，同時，爲適應客觀的必要而發展新的說法。我在上面對於科學的社會主義，是如何的吸收通所有的某種過去的唯物論的正統的要素呢，已是討論過了。科學的社會主義，是如何批判的克服舊唯物論呢，我再設立下面的命題來討論一下。（註）

註：爲普羅列塔利亞特的對立物的布亞爾喬亞的思想的代表者，是對於科學的社會主義之唯物論的基礎，加以極端的攻擊的。他們往往將哲學上的唯物論，放到在通俗的意味內，而與所謂唯物主義混同起來。昂格斯是有如的明白的叙

述：「對於唯物論的名稱的傳統的偏見，市井的俗人，是亘永年的深信僧侶的評言。……如斯的俗人，說唯物論專是唯物的，像牛飲馬食般的，只求眼前的快樂，所謂肉慾，虛榮心，金錢慾，貪慾，利殖，投機，一言以蔽之，唯物論者就是奴隸他們的自身，而爲一切不潔的罪惡之根源。而把觀念論解作無上的東西，普遍的人類愛，及一般的「至善的世界」的事情。他們對人誇稱的，就是他們相信這個「至善的世界」，然而，說到事實，他們由於習慣使然，從「唯物的」放縱而必然的陷於苦惱和破產，所謂無尙的不過是信仰而已。因此，難道不是他們的愛誦之歌嗎？「所謂人間，若問他是什麼，則半是獸物，半是天使。」（費爾巴哈論）

第四章 科學的社會主義是如何的 推翻舊唯物論

呢？

一 馬克司及昂格斯的哲學的諸文獻

科學的社會主義，是採取舊唯物論的基礎的而使其發展起來，已如上述了。然而馬克司與昂格斯，是變革，克服舊唯物論之不能維持的部分，及創造出把布爾喬亞與普羅列塔利亞特的階級鬭爭的具體的實踐為基礎的精神武器的普羅列塔利亞特的新世界觀。

馬克司與昂格斯，對於自己哲學的特別的體系的組織的著作，沒有存在的，那是事實問題。譬如馬克司在一八五八年給與昂格斯的信，有這樣的希望的話：『對

於黑格爾所已發現的而同時神秘化的方法理論（即辯證法，譯者），暨其達於普通的人間所能瞭解般的』（註）然而，就在這一點，終了是沒有實現的。但是，我們只要追求馬克司與昂格斯的哲學的見解之歷史的理論的發展，就能給與我們以充分的資料了。

註：馬克司昂格斯書簡集第二卷二三五頁。一八五八年一月十四日的書信。馬克司與昂格斯爲『自己清算』他們的舊來的哲學的見解，從一八四五年到一八四六年共同著述所謂『德意志的意德沃羅基』的哲學的著作，是在新黑格爾派的批判的形式之下，而與德意志的觀念論決定的分道而馳了。這本作品，關於斯提洛的僅少部分，是在以前發表過了，而原稿已經散失過半，然而，到一九二五年所出版的『馬克司昂格斯，亞爾希夫』第一卷內，關於費爾巴哈的部分，才是發表出來。這是與馬克司在一八四五年寫的『費爾巴哈綱要』，同是爲他們的新唯物論的形

成過程的重要文獻。在馬克司的『哲學的貧困』（一八四七年）中的數節，對於黑格爾的觀念論的辯證法，有唯物論的辯證法的鮮明的論述。再之，昂格斯的『杜林氏的科學的變革』（杜林駁論）（一八七七年），這本原稿，曾經馬克司讀過的，此書不管論戰的形式，實是展開這學問的一切方面的科學的社會主義之基礎的思想，就在哲學方面，且論述貫通自然及歷史的兩方面的統一的世界觀。昂格斯的『費爾巴哈與德意志古典哲學的歸結』（費爾巴哈論）（一八八八年），說到量的方面，雖是小冊子，然而，在質的方面，實為科學的社會主義哲學之最積極的最深味的作品。此書與『杜林駁論』同是為我們不得不返復讀數次的貴重的文獻。在馬克司的『資本論』，關於唯物辯證法的尖銳的敘述，是極其包含一切的。『資本論』自體，是這個方法的最包括的最深刻的應用的一書。除上述外，馬克司的經濟學批判（一八五九年）的序文及序說，與昂格斯的『空想及科學的社會主義的發展』之英吉

利版所附的序文（一八九二年）（能稱爲『歷史的唯物論』的），以及昂格斯對於馬克司的『經濟學批判』所作的批評文（一八五九年）等，亦是對於科學的社會主義之哲學的基礎所不能缺少的文獻。因之，李阿薩諾夫最近在『馬克司，昂格斯，亞爾希夫』第二冊（一九二七年）所發表的昂格斯的遺稿『自然與辯證法』，亦是科學的社會主義者之創說者的一人昂格斯，在自然科學的方面所進出的而爲科學的社會主義的基礎所顯示的貴重的文獻。科學的社會主義，是貫通自然及歷史的統一的世界觀，若是單限於歷史的，則這個世界觀，在科學的社會主義，就要成爲不全的了。昂格斯『自然與辯證法』，是明瞭的打破對於科學的社會主義僅限在唯物史觀內的偏見，同時，且顯示出自然科學的唯物辯證法的基礎所附隨的而有如何的道路。（不待說的，此書不僅是未完的書，且是不能推敲的一書。因此，如在『杜林駁論』內一概的要求完成的理論，那是不能了。）更有，爲馬克司的青年期的

著作的『黑格爾國法學批判』（一八四三年，李阿薩諾夫編的『馬克司，昂格爾遺集』第一部第一卷，一九二七年刊），『黑格爾法律哲學批判序說』（一八四四年，同上所收），『猶太人問題』（一八四四年，同上），及『神聖家族』（一八四五年，墨爾林編的『馬克司，昂格爾遺稿集』第二卷所收）等，是顯示馬克司的哲學的思維之發展過程，且其後年的基礎的思想，就在此等書內，既是充分鮮明的表現出來了。但是科學的社會主義者，特別是珍重馬克司這種青年著作而輕視為其後年的完成的思想，如羅喀慈杜，柯爾修輩，那是不許吧。因在這個時期的著作，說是觀念論的殘缺，是充分的掃清了，尙是不能的。至少在『德意志的意德沃羅基』及『費爾巴哈綱要』以後的諸文獻，特別是從『杜林駁論』等，我們才能說是完成的科學的社會主義哲學之基礎部分（註）。

（註）：普列哈諾夫曾指摘科學的社會主義者之不能十分理解科學的社會主義

哲學的原因。他說這是因爲缺乏一定的預備知識。他指出對於黑格爾哲學及唯物論一般（特別是費爾巴哈）的理解的缺乏，是其主要的因素。『馬克司主義的根本問題』依據他的話，我們若對於先於馬克司與格昂斯的辯證法哲學，費爾巴哈的唯物論哲學不理解，則就不能理解科學的社會主義哲學。黑格爾及費爾巴哈的研究，在我們日本人（指著者的口氣）實是困難的事情，但是哲學因其是人間的理論的思維之最包括的集中物，尤其是在馬克司主義的政治上的戰略及戰術，能依據辯證法的唯物論的哲學爲基礎的，而且要達到這點，須限於澈底的研究內，因此，對於這個研究，實是不能缺乏的。

二 六個克服

馬克司與昂格斯，承認舊來的唯物的根本缺陷是什麼呢？而且是如何的克服牠

呢？唯物論是依據馬克司及昂斯而有如何的爲新的學說的發展呢？我對於這些問題，預備再著其他的論文而詳論之。此處我僅是簡單的指摘最重要的幾點。

第一，馬克司與昂格斯，承認許多的舊唯物論是機械論的，是非歷史的。十八世紀法蘭西的唯物論，是將一切的事物，而適用機械論的尺度的。他們沒有把世界理解爲一個過程的能力，反是陷入於形而上學的謬誤，而把實體所謂是不變的。他們對於事物的理解，看作不是發生的，變化的，消滅的東西，是看作不變的，存在的東西。形而上學的思維，是不可避免的恰與此相對應的。在他們以爲事物的存在及其交互關係，不是相對的，可動的，是絕對的，不動的。爲物質的屬性的運動的概念，自然是存在起來了。但是，他們還把這個運動，僅看作單是永久循環的，僅限於常時能縱橫同一的返覆而已。就在畢希訥爾，謨萊修特等的自然科學的醫學的唯物論，亦與法蘭西的唯物論存在有同樣的誤謬點。馬克思與昂格斯，證明了世界是

在不斷的發展過程上。在自然及歷史內的究極的，絕對的，不變的東西，是不能存在的。一切的東西，都是在從低向到高的連續的發展過程之中進行的。一切的歷史的狀態，不過是這個連續的發展的各個具體的階段。過去，現在，未來，牠們是不能劃分而存續的連結的。布爾喬亞的歷史觀，僅是看到過去與現在的連結。普羅列塔利亞特，是進而目及未來。歷史的本質，是變革的，而能把握牠的，僅是革命的階級。

第二，馬克司與昂格斯，承認舊唯物論是非辯證法的。世界是不能為過程的把握，而能假定為不變的實體。馬克司與昂格斯是將黑格爾的辯證法與唯物論結合起來。世界的自己運動，對立物的鬭爭，牠的同一性，矛盾，否定的否定，奧伏赫變，綜合，生成飛躍，量到質的轉化及質到量的轉化等等，黑格爾辯證法的精髓，是最善的與唯物論結合起來。但是，在黑格爾以為從思維所導出的理論的範疇，是能適用於自然與人間的，然而，在馬克司及昂格斯以為這種辯證法，是不能適用於

自然及人間的，而從自然及人間所抽象的法則，就是辯證法。昂格斯說道：「概念辯證法，不過是事物自體的發展的反映。」馬克司及昂格斯說明辯證法，是貫通自然並人間的一般的運動法則，或是反映人間的思維：因此，再說明「辯證法是不外自然，人間的思維一般的運動及發展法則的科學」。此言是很可注意的。他們並不是把辯證法限於思維的法則，或限於社會的法則。昂格斯說：「自然是辯證法的試金石。」無論在馬克司或昂格斯，其對於自然的辯證法的過程問題，向來就是深深地注意的。因此，他們是對於自然科學的理論基礎，確能自由地把握了。李阿柴薩夫當發表昂格斯的遺稿『自然與辯證法』時，而有附隨的解說，說對於馬克司及昂格斯的自然科學的關心，能從他們的初期的各文獻內而證明之。（『馬克司，昂格斯，亞爾希夫』第二冊一一七頁以下）這個基礎的觀點，若知道了，則就能深知科學的社會主義，是貫通自然及歷史的統一的世界觀。

第三，馬克司與昂格斯，承認舊唯物論是劃分自然與歷史，且在歷史的領域內，有忽然參入觀念論的成分的。馬克司說：『費爾巴哈僅是唯物論者，歷史就不能在他的前面發現了，他在辦理歷史問題時，既成爲不是唯論論者。』就在法蘭西的唯物論者，對於人間的行動的規準，目的在於理性，而成爲唯理論者。馬克司與昂格斯雖是承認自然與歷史的重大的差異——即在自然內根據無意識的純盲目的能因是活動的，而在歷史內則以所附與的意識，及對目的爲意識的人間的行動作爲能因——，然而同時又主張歷史是能唯物論的證明內面的一般法則的支配的。換一句話來說，就是他們是發現了爲歷史特有的範疇的所謂物質生產力的範疇。生產力是歷史上的一切衝動力的基礎，換言之，是衝動力的衝動力。促進人間的行動的觀念的衝動力，是照應生產力的發展程度。人間的意識，是不過建築於經濟關係之上的上層建築。

第四，馬克司與昂格斯，承認舊唯物論是抽象的自然的理解人間的本質，是不

能歷史的地社會的地理理解人間的本質。人間是屬於在現實內的必然的一定形態的社會內的。人對於人間，當其爲在歷史的行動內考察時，會從費爾巴哈的抽象的人間達到真的生命人間。人間的本質，就是從其實體的社會關係的總體。所謂費爾巴哈的「人間的實體」的思想，所謂「爲種屬的人間」的思想，到了馬克司，就代替以所謂「社會化的人間」的輝煌的思想。歷史是爲人間的全本質所展開的現實性的領域，人間是僅在歷史內達到明確的自己確認的。

第五，馬克司與昂格斯，承認舊唯物論是僅能捕捉感性而不能看見實踐的方面。人間不僅是直觀的生物，是實踐的生物，是行動的生物。「費爾巴哈僅把人間看作感性的對象，沒有理解爲感性的活動。」「舊唯物論的立場，是資產階級社會。」「新唯物論的立場，是人類社會，又是社會化的人類。」「哲學者是能對解釋種種的世界。然而其主要的，是變革世界。」馬克司雖對於費爾巴哈的人間觀，有多

大的尊敬與同情，但是對於他在現存的生活關係，不希望加以某種的批判，以及他從實踐逃避諸點，都要加以深切的批判的。

第六，馬克司與昂格斯，承認歷史上，社會的矛盾的解除，是採取階級鬭爭的形態的。舊唯物論沒有理解階級的深刻的意義的。法蘭西的唯物論者，是將階級的差異，歸諸於素質，氣質的差異。費爾巴哈沒有超出於政治的自由主義以上。舊唯物論結局不過是資產階級社會的哲學。階級鬥爭成爲歷史內容的事情，就在馬克司以前的法蘭西的歷史家，譬如由於基佐，則就能說明了，然而，依據辯證法的唯物論而以哲學的基礎的說明，實爲馬克司所開始發明的，況馬克司不單是導出階級鬥爭的理論，且導出所謂普羅列塔利亞特的獨裁的最高的政治的認識。

舊唯物論是不能以唯物論的說明人間的社會生活。馬克司與昂格斯，從貫通歷史與自然的辯證法的唯物論的見地，發現了規定人間的社會生活的最根本的推進是

物質的生產力。政治，法律，宗教，道德，藝術，哲學等的社會的上部建築的起源與發展，因此，開始是能綜合的說明了。而且在今日的社會的矛盾的解決，是採取階級鬥爭的形態，很分明是科學的辦法。代替從歷史的必然，人間的自由，人間的創造的活動，舊來之神祕的妄想的觀念論的立場，開始是能以唯物論的，即科學的說明了。



今日在科學的社會主義者內部的哲學的潮流，想起來至少可分為三派。第一派，是站立於馬克司與昂格斯的哲學基礎上，而忠實於他們，祖述於他們，而且是能發展的一派。代表這一派的人物，是俄羅斯的普列哈諾夫（譯者按：普氏晚年的思想，是與考茨基一樣而離開馬克司主義的），列甯，布哈林等。在世界大戰以前的

考茨基的著作，有時，還能發揮科學的社會主義哲學之正統的方面的。第二派，是依據康德主義的社會主義的哲學為基礎而進行起來的，奧大利的麥慈克斯，阿特拉，是此派的首領。科學的社會主義，是與一切的觀念論相敵對的，而容許康德主義，那是不能的。第三派，是德意志的岩亞爾格，羅喀提的一派，他的代表作品，是『歷史與階級意識』。此書主張辯證法僅限於歷史的方面一點，是其根本的誤謬。若劃分歷史與自然，則唯物論是徹底的崩壞了。在我國的（指日本——譯者）社會主義的陣營內，從前所存在的，僅是粗雜的經驗主義，然而，隨着社會生活，特別是無產階級的政治生活的急激的展開，於是為社會運動的新的哲學的基礎，乃至必要了，而為其實踐的原理的科學的社會主義哲學的基礎的真摯的思索而繼續發生起來的思想運動，是與如從來所看見的流行哲學的推移各異的，而深深的滲入於我國的社會生活的內部，因此，這個影響，我敢預料的，定成為強烈的吧！科學的社會主

義是正統的唯物論。我們須是徹底的攻擊一切觀念論的流派，同時，就對於在科學的社會主義陣營內染有觀念論的色彩者，亦應徹底的攻擊他。我們的政治的階級鬥爭，是僅能在正確的普羅列塔利並的哲學的基礎內發展起來。

明治時代的光輝的唯物論者

第一章 明治時代的進步的布爾喬亞汜與其思想

的分派

一 歷史的辯證法

資本主義社會，是較諸前代的何種社會形態而優勢的，那是明白的事實。我們進而承認牠，譬如對於憧憬着蒙昧的古代的農業共產社會的託爾斯泰一流的思想，爲遮掩歷史的進步的反動思想，我們不得不排擊他了。當資本主義發展期的布爾喬亞汜，爲進步的階級而在歷史上登場，且遂行着從封建制度的束縛解放人類的偉大的任務，亦是明白的事實。日本的資本主義不是如歐羅巴的資本主義爲一個自然史的過程而成立起來的，且地主的勢力，雖至今日尙沒有充分的掃清，然而爲資本主

義的明治前半，布爾喬亞汜亦雖沒有像歐羅巴一樣的強勢，而要之已經演着一個革命階級的一定的進步的任務，實很明白的。

歐羅巴的布爾喬亞汜，是既在資本主義的發展期演着進步的任務，因此，就以爲日本的布爾喬亞汜，是不得不如此的，或許有抗議者。自然，單純的歷史的類推，就以爲能明白絲毫的事物的本質，實是辦不到的事情。但是，我們在生產力的發展程度，略是同一的，因此，經濟的構成與階級的構成亦是在同樣的場合，於是就可看作在那裏的共通的社會形態，是能反覆共通的思想形態的。這是爲唯物史觀的確證的貴重的法則之一種。（註）

註：就發展期的布爾喬亞的思想看起，則有如此般的反覆的現象。卽是在近代最早的布爾喬亞社會所達到的，是發展了在荷蘭的唯物論的斯賓挪莎的體系。其次，因十七世紀的布爾喬亞革命的展開，於是曾產生了在英吉利的霍布斯，

洛克，德朗特的唯物論以及無神論。在十八世紀的法蘭西，是發展了百花繚亂的唯物論與無神論。在十九世紀的德意志的布爾喬亞的發展期，有了費爾巴哈的唯物論。像這樣的例子，還能在文學美術方面舉出例子來。

但是，就歷史說來，布爾喬亞進到現在，已成爲不是進步的階級了。資本主義當其踏入於反動的帝國主義階段，同時，布爾喬亞自身，亦是反動化了。歷史的最美的法則之一種，是從諸種的社會的矛盾之火燄中能產生出一定的進步的階級，牠是擔負着爲人類進步的原動力的新任務的。從資本主義生產的中樞生長的普羅列塔利亞特，就是繼承布爾喬亞所捨去的進步的任務。這種一般的現象，是在我國內，目前當然不能例外了。

一個階級，是必然的爲其階級運動的基礎而有一定的思想的表現。因此，發展期與布爾喬亞的哲學，藝術，學問等，是充滿着蓬勃的青春氣象的。但是，到

了反動化的今日的布爾喬亞。牠的意德沃羅基，是帶着多分觀念論的，神祕論的，頹廢趣味的傾向，且已是失却爲歷史進步的精神武器的實踐性。普羅列塔利亞特是如何呢？牠是不是捨棄布爾喬亞的一切的精神的遺產嗎？不，普羅列塔利亞特，雖對於布爾喬亞是增惡的，然同時，亦是繼承布爾喬亞在過去所擔負的進步的任務的時代的意德沃羅基的革命的部分。譬如從科學的社會主義之成立過程說來，牠若是沒有法蘭西的布爾喬亞的唯物論，德意志的布爾喬亞的哲學，英吉利的布爾喬亞的經濟學，則就不能發展了。

如斯的事，是歷史的辯證法。而且這是貫通所有的近代的一切布爾喬亞社會的普遍的情形吧。日本的資本主義，是頗通過特異的過程而發展的，然而，已如上述的關係，是在一定程度內而展開起來。

上面簡單的敘述，是在意德沃羅基的領域內，我想檢討在明治時代的進步的布

爾喬亞汜與今日的普羅列塔利亞特的關連一下。我討論的主題，是限於哲學方面，然而哲學因其是爲意德沃羅基中的中心問題，同時，在世界歷史上，布爾喬亞汜所創造的革命的哲學的精髓，所謂是由普羅列塔利亞特繼承的事情，有很感興味的事實；那末，我國的普羅列塔利亞特，其世界觀的基礎，雖是由科學的社會主義而建築起來的，然而對於明治時代的進步的布爾喬亞汜的哲學，受何種的影響，實須討論一下了。

發展的布爾喬亞汜的哲學，若總括的說來，就是唯物論。他們是毫無忌憚的破壞宗教。與一切流派的觀念論的酷烈的戰爭，他們亦是絲毫不過情面的。今日是如何呢？今日只能發展唯物論哲學的正統性的，是普羅列塔利亞特。今日，布爾喬亞汜復活了宗教，復活了觀念論哲學，且指摘普羅列塔利亞特的無神論與唯物論是人類的恥辱，而大喊特喊的叫出來。在哲學上，就是如斯的在昨日進步的布爾喬亞汜

的精神的遺產，是由普羅列塔利亞特繼承了。

明治維新是一個布爾喬亞革命；然而，在當時的布爾喬亞紀，其本身的階級，還是荏弱的，因此，就在明治前半，他們是不能有如歐羅巴的布爾喬亞革命期的布爾喬亞紀的一樣的強勢了，不過，尙能發揚出一定的進步性。說及爲這時期的思想的代表者，一方面是可劃分種種的分派，他方面是能結論其思想的內容，爲勇敢的，革命的，進步的。且在哲學上，一定存在着唯物論的傾向了。

問題在於我們的普羅列塔利亞特的唯物論的世界觀，是如何程度的接受了明治前半革命的布爾喬亞紀思想的代表者的影響呢？自然，我們的普羅列塔利亞特，是從國際的科學的社會主義的思想而建築其世界觀的，而如在歐羅巴的布爾喬亞紀的革命的精神的遺產之上的社會主義，所謂如此發展的現象，在日本那是沒有的。但是，又不能說在兩者之間，沒有何種的關係的。最近，從種種的方面研究明治時代

的事情，是流行起來了。這個研究，確是有用的，且我們能很感興味的閱讀這個研究。但是，我們爲我們的普羅列塔利亞特的未來的發展，從普羅列塔利亞特的立場來再評價明治時代，那是迫切的必要的。社會主義者，不能否定或破壞過去一切歷史的成果。社會主義者是批判攝取歷史的發展的成果的一切正確的部分而發展起來，同時，是無容赦的除去了凡要妨害歷史的進步的舊的傳統部分。我就根據這個意味，想對於明治時代的布爾喬亞派的歷史的貢獻與其思想的發展說明一下。

二 明治時代的布爾喬亞派發展過程與其思想的分派

明治維新除去爲地主支配的典型的政治形態的封建制度，同時，開墾了走進資

本主義的生產及布爾喬亞的統一國家的大道，是爲一個布爾喬亞革命。這個時代，是階級衝突的時代，是直接的權力鬥爭的時代，是實行與政治的時代。我們既是忘却了的，然而，在明治維新前後的粗暴的創造的空氣，是急激的潑漲起來。因此，當時的理論，不是何種的空理空言，所謂爲實行的理論的特色，實有強調的性質的。爲社會的變革所發生的理論，以及在這個變革的漩渦過程之中所形成的生長的理論，雖從後世見來，是幼稚的，然實常爲真摯的有用的理論。在明治維新前後的理論，能說有如此的活潑的生命的。

但是，在明治維新的相格鬥的二勢力，不是如在歐羅巴的布爾喬亞革命時的地主勢力及新興布爾喬亞勢力，實是幕府軍與倒幕府軍，牠的階級的基礎，是能看作由大土地所有制而確立的地主勢力。在德川時代的商業資本，布爾喬亞的原始蓄積，爲機械工業的前行階段的家內工業，工場制手工業等，是在一定程度內發達起來

，然而，當時荏弱的布爾喬亞泥——町人——，到底是不能爲明治維新的指導者。故這個維新，終了是成爲不徹底的。爲新政府的藩閥政府，得能說爲一個地主的政府。這個地主政府，因其是爲培植猛烈的資本主義的發達，於是一方在封建制度的胎內所準備的布爾喬亞生產制的歷史的力量，是在明治維新以後而顯著的發揚起來，他方是受資本主義世界的歷史的運動的影響，而都不外形成日本爲資本主義國家。

明治維新以後的日本布爾喬亞泥，是形成階級的急激的發展起來。這個階級，是從何種的要素構成呢？大別之，則第一個要素，是舊來的商業資本家，第二個要素，是從士族出來的新布爾喬亞。除這二個要素之外，日本資本主義的發展的貢獻，亦是一個要素。他們是布爾喬亞化的地主。最後的要素，是在藩閥政府之中的經濟的，政治的布爾喬亞生產制的確立的貢獻。——關於日本資本主義的發展過程的這些問題，是頗感興味的實益的研究題目，但我在這裏，不能詳細的討論了。（註）

註：布爾喬亞生產制，到了中日戰爭，就略略的成爲支配的，然而，從這個戰爭到了日俄戰爭，布爾喬亞的指導權，是愈確立具體的地盤，更之，經過世界戰爭，日本的布爾喬亞汜，就達到了金融資本的階段，成爲指導的經濟的政治的力量。從明治二十年代終了の布爾喬亞汜，是不與地主鬪爭而妥協起來，其自身亦是反動化了。這個過程，是反映在意德沃羅基之上。

話歸本題。日本布爾喬亞汜思想上的發展與分派，是經過何種的路線呢。

在明治維新以前的布爾喬亞的思想，特別是布爾喬亞的政治思想，已是強烈的表現出來的事情，我們應須注意的。簡略的說來，所謂攘夷論，開國論，以及希冀統一國家，卽近代布爾喬亞國家，這種所包含的明白的或暗默的志向，已老早表現出來，然而這點，姑且不論。在維新以前如福澤諭吉的『西洋問題』，加藤弘之的

「立憲政體」，爲詳論歐羅巴及亞美利加的布爾喬亞政治制度的傑作。但在實際運動上，如坂本龍馬的八策，所謂憲法的制定，上下二院的議會制，外國貿易，人民皆兵制等，皆含有布爾喬亞民主主義的要求，不過這些是所謂土佐藩一黨的順序書。再之，如橫井小楠，是抱有布爾喬亞政治制度的極端的共和政治的思想。（註）總之，布爾喬亞的基礎思想，是老早發現了，這實爲社會變革的有用精神的武器呵。

註：由尾佐竹猛氏的『維新前後的立憲思想』內說來，橫井小楠，是『早就承認共和政制的價值，他遭遇刺客的原因，因他所著的「天道革命論」，被誤解爲鼓吹共和，危害國體，於是要遭守舊們的忌憚之故。』（該書一一五頁）如既述過，明治維新前後，是實行的時代，是廣大意味的政治的時代。因此，通維新的權力鬥爭的路線而新勃興的布爾喬亞的思想，是所以首先表現於尖銳的政

治的方面，那是無絲毫稀奇的。而且在此時代的布爾喬亞的一切思想，是不能單以這個純粹的理論的構成爲其分派的標準。無論任何的意德沃羅基，不是浮現於天上或空中，是代表在現實內的某階級及社會羣的志向的。我敢大胆的說來，明治前半期的一切布爾喬亞的思想家，是以政治的行動團體的黨（廣義的）爲確定標準的分派，豈不是妥當嗎，而且明治前半期的一切意德沃羅基的領域——政治學，經濟學，哲學，文學等——內的代表者，豈不是能還元爲如次的各羣嗎。

第一羣，是以後結集於自由黨而代表急進的布爾喬亞的思想家。根據明治十年代的諸新聞的爭論，這一派的政治的意見的特徵，是主張主權須在於人民，所謂主權就是把握民權，同時，在議院制度內則主張一院制，所謂憲法制定，則主張召集開憲法制定議會可由人民的手制定之。他們拿黨的名詞說來，則就是齊雅賓黨。事實上，這派人們，是爲爭得民權而曾流過了幾次的鮮血。在本篇所討論的中江兆

民，是這個第一羣的思想家中的最優勢的人物。

第二羣，是以後結集於改進黨的溫和的民主主義的布爾喬亞派。他們是主張主權須在於議會的議會主義者，拿黨的名詞說來，就是齊朗特黨。爲日本新文明的指導者福澤諭吉，是站立於這個傾向的第一人。

第三羣，是屬於藩閥及官僚系的思想家。（閥藩及官僚，可在廣義內得稱爲黨）在這一羣中，明白的可分爲二派。第一，是純然的保守派，而是代表舊地主的勢力的。這一派，是增惡一切民權運動。爲這個傾向的政治的最濃厚的代表者，在明治十五年，主張可用軍隊及警察的威力而壓服一切民權運動的岩倉具視吧。這個反動政治家，曾論『明治維新是很快的過去了』。其他的一派，是進步的布爾喬亞派的地主勢力，即是代表尙在一定程度內承認政治組織的布爾喬亞派的地主勢力的思想家。這二個流派，是占據了主要的帝國大學。帝國大學的歷史，顯示出不是學問

的布爾喬亞的自由討論的場所，而是所謂藩閥及官僚一黨的思想的防衛者的集團所。明治年代，在那裏會無一次聽見喊出自由民權的呼聲。提倡黑格爾流的自然科學的唯物論的加藤弘之，是這第三羣的第二流派中的最優秀的代表者。

本文爲了解進步的布爾喬亞的哲學的唯物論，是在日本明治前半表現如何的程度呢，牠是如何的影響於普羅列塔利亞特呢，於是至少對於中江兆民的思想，須說明一下，不過，爲達這個目的，是非常簡略的，至於日本布爾喬亞的思想的發展之一般的過程，則已如上述了。

三 悲劇的人物中江兆民

中江兆民是在發展期內的日本布爾喬亞的最光輝思想的代表者的一人。他因爲不治的病而宣告餘命一年半之後所寫的『一年有半』與『續一年有半』的二書，是

印象於許多人的記憶內吧。他是幸德秋水的師，就在這點，亦爲人所感懷不忘的。事實上，他的思想，是有進一步的接近於社會主義，同時，在他所著的『三醉人經倫問答』中，是表現出無政府主義的色彩。

兆民的遺子丑吉君，是我最敬愛的友人中的一人。丑吉君曾在很早以前，寓居於北京而沒頭的研究古代中國史。丑吉君是頗帶有家嚴之風的哲學者及政治家，且爲在北京內的最異彩的人物。我在放浪生活中，曾在北京接受丑吉君的溫和的友情。他是在我的記憶中所不能忘的貴重的記憶。說起來，我很遺憾的，有這樣的機會，我不能從丑吉君知道一些關於他的家嚴的事情。

我簡單的敘述他的經歷。中江兆民是爲自由主義的思想及運動的發祥地的高知藩的所產。年十九（慶應二年）學於長崎，在明治初年，就爲福地櫻痴的日新塾長，明治四年，爲司法省留學生而學於法蘭西，研究哲學，史學，文學等，同時，曾

翻譯孟子，文章軌範，日本外史等。留學中，不與上流交際，『日與下等職人沉緬於酒中』，這是他的自述。明治七年由法歸國，不久就與陸奧宗光衝突而罷官，由此就終一生而爲藩閥政府的反對派。在番町所開的佛學塾，就學者有二千餘人。西園寺的東洋自由新聞，板桓的自由黨組織，皆爲他所參劃的。當二十一年的保安條例發佈時，他從東京被放逐了。二十三年，爲由大阪選出來的代議士，然而憤恨民黨推翻預算八百萬圓削除的議案而妥協於六百萬圓削除而辭職了。他是依據民權新聞而攻擊薩長政府與吏黨，遊說自由改進黨的連合，希與大隈板桓握手。此後，離開政界，退居北海道而經營實業，但結果，皆是失敗了。明治卅四年，赴大阪，然患胃癌，由醫師宣告餘命一年半，那就艸『一年有半』，此書在他生前，就發行了二十二報。草此書後，餘命尙未盡絕，於是回歸東京，續艸『一年有半』，至三十四年十二月十二日，爲其壽命終寢之一日，年五十五。遺囑後人，須解剖其死體而

毋須用宗教的形式。著書有盧梭民約論，英文常由紀談，理學鈞玄，維氏美學，理學沿革史，三醉人經倫問答，德國革命前二世紀紀事，警世放言，一年有半，續一年有半等。爲他的傳記的，是有充滿於他的愛弟子李德秋水的熱情的『兆民先生』。

我把兆民，稱做悲劇的人物。他並不是爲運命不遇時而死的。（爲窮乏而死的事情，豈不是人間的恥辱呀）我們對於他有所感傷的，就是他的志，是全然不能實行起來。他是有急進的布爾喬亞的勇氣與節操的思想家，然而日本的布爾喬亞，像他一樣的能與舊封建勢力作澈底的決戰的，殆是稀有的，均從明治二十年代之後，開始是與爲他的仇敵的反勢力妥協或野合起來了。轉入於世界經濟的帝國主義階段時的日本的布爾喬亞，均是捨却進步的思想，踏入於反動化的一途，那是一個必然的事情。布爾喬亞，反至於把如兆民的進步的思想家，看作是危險的。兆民在『一年有半』中罵自由黨而有如次的話：

「自由黨是捨棄其抑鬱，困頓，流離，艱難的歷史，而絲毫不顧着爲其追源的伊藤，所謂伊藤者是誰呢，就是往年使自由黨弄成抑鬱，困頓，流離，艱難的首謀者，現在當作敵人看待起來，我不得不佩服自由黨諸君的度量，實是他們喪盡男子的氣節，全是唯利而視，故其行爲是無惡不作，故其度量，是大富豪所愚弄的優伶的度量。」

從這幾句話看來，他對於日本的布爾喬亞派，是與進步的理想背道而馳的事情，實發露其滿腔的不平吧！

他的政治活動，終了成爲悲劇的。但是他所遺留的思想的作品，實含有甚多的生命。他的哲學，不好說沒有遭不當的薄遇。但是如果哲學史，若不以哲學教授的學說爲中心，以革命家的思想爲中心，則他無可疑的要在明治哲學史上，占有很大的位置了。在次章以下，就檢討他的唯物論與無神論一下。

第二章 中江兆民的唯物論

一 續一年有半

中江兆民的唯物論哲學的基礎思想，是在「續一年有半」，別名「無神無靈魂論」內而最鮮明的表現出來。該書當他死的數月前，在患病期中的僅十日左右內艸成的。幸德秋水在此書的卷首，曾寫着如次的話：

「具數年的糧與萬卷的書的組織的大著作，經過多年的希望，現在因時日不長，且在貧乏之中，沒有一本參考書，僅在十日或二十日之間，臥病於寢牀之中而寫成起來，我們就此情形想來，則此書不僅不能推敲或鍊鍛其字句與有放任之處，且因患病時的心情，異於常時，而所寫的話，或有出入。我對於此書的發行，希冀其適合於生前的，故附以數言。」

這本作品，其分量雖小，又雖沒有體系的，但其在日本哲學的思維的歷史內，實成爲一個紀念標吧。

兆民不是粗雜的經驗主義者，不是俗惡的政治家。他在『一年有半』之中，對於古來日本的真正哲學，頗抱悲觀的說道：『沒有哲學的人民，無論做何事，不能有很深遠的意旨，而不免陷於淺薄了』，其慶祝萬朝報理想團的發行，有這樣的話：『諸君欲伸張諸君的志向，則須擱置政治而追求哲學吧』。這幾句話的真意，是包含有在啓蒙主義者的說話以上的深意。他實有以理論作爲實踐的武器的志向的。

我們對於他，尤其是重要的，須能歷史的理解吧。從他的著作說來，至今不過是隔着近三十年的歲月，而他所代表的思想，已經成爲過去的革命期的布爾喬亞的思想。他的思想，是沒有超出於十八世紀的法蘭西的唯物論哲學，因此，凡是後者

所舍存的缺陷，也在他的思想內含存起來。

但是，我們須注意的，就是『續一年有半』，是完全代表古來的唯物論的正統性的作品。現代科學的社會主義所包含的歷史的，社會的，以及辯證法的見地，是爲他所沒有的。不過，科學的社會主義所攝取的古代希臘哲學以來的唯物論哲學的精髓，是完全在『續有一年半』之中採入了。舊唯物論一般的缺陷，在此書內所包含的事情，不是重大的問題。我們對於此書，能感興味的，是在於能正統性的發揚唯物論一點。

一一 物質 精神與肉體 唯心論

兆民說宗教的偏見與形而上學的虛構，是人間的最不幸的大原因。他想以唯物論，無神論代替觀念論，神學，以人間代替神，以及將科學與理性放置在新文化的

基礎上。就在這一點，他實與十八世紀法蘭西的啓蒙學者，是站立於同志向的地位。一切的觀念論是不可避的與宗教及神學所謂結有不可解的思想，已經在德爾巴克表現出來了，以後費爾巴哈曾力說黑格爾思辯哲學與神學的關係。然而兆民仍然是屢屢繰返的說道：『爲宗教家及宗教所迷化的哲學者』，而一切唯心論，到底是爲偏見的體系的宗教的俘囚，這點，在他是很明白的。他對於哲學的思維的方法論，有如下所說的話：

『我想信我在理學（指哲學）內，有極冷酷的，極研究的，極無趣的態度來盡理學者的義務與否，根本的資格。故我是主張斷定無佛，無神，無精魂，即是單純的物質的學說（指唯物論者）。』

唯物論的根本的問題之一個，是所謂物質的先在性問題。能知覺的對象與知覺的對象，是不同一的。實在這個東西與實在的表象，是能無關係的存在的。物質是

最初所與，是本源。凡不承認這個事實，就承認精神的先世界的存在，以為在自然的外部另有獨立的實體及勢力的，結果，就要墮入於以為這種實體或勢力，所謂能運動自然的迷妄吧。兆民說道：『凡可說為純然的客觀的，是亦可在外間實有其物而我們的精神尙不能省知牠的。』如康德主義者絕對的區別物自體與現象的事情，不外是一個信仰主義。在兩者是沒有本質的差異的。所謂差異，僅是既知與未知的差異，人間是次第的從未知生長到既知的。物質的先存在性，所謂人間的認識能力的歷史生長的基礎思想，是包含在『續一年有半』的全卷內。

人間是自然的體系的一部。人間自身，是一個自然的實體。唯心論者說人間是從物質的肉體與非物質的靈魂成立起來的，實是根本的誤謬處。靈魂是不滅的。靈魂是與肉體同時發展，與肉體同時消滅的。但僅物質，是不朽不滅的。兆民是反對神學者的幻想的思想，而要求探究現象的真實的原因。他對於精神與肉體的問題，

有如次的說話：

「所謂精神，不是本體，不過是由本體能發生作用的，能活動的，而本體，那是五尺軀。」

「就無海椒，尙能辨別辛味呢，就破太鼓，尙能遺留瑟瑟之音呢，這果否是從思索理義的哲學者的口中能說真面目的事情呢？」

「軀殼是本體，精神是本體的活動，即是本體的作用。軀殼若死，則精神即時消滅了。」

「軀體，即實質，即元素，是不朽不滅的，把牠當爲作用的精神，則就能朽滅而不留遺迹的。」

「釋迦耶蘇的靈魂，是消滅已久了，然而路上的馬糞，反是與世界同悠久吧。」

「

所謂靈魂，是從自然法則獨立的，不是所附與的神祕的力的實體。人間的一切知的能力，是從肉體組織所產生的活動。這個活動的王座是腦。觀念論者等是抽象腦的活動而為最高的獨立的實體。——費爾巴哈所詳細展開的思想，是在兆民也表現出來。兆民提倡所謂人間的精神，就是灰白色腦細胞的作用，其活動時的情形，恰如高高滾下的瀑布飛散出四面的噴沫一樣的兆微的分子，是分散出來。

兆民說靈魂的東西，實不過是物質的一資格，所謂靈魂不滅者，亦不過是「虛靈派哲學家（唯心哲學者的意味，著者）的言語的泡沫」。在那裏，他有如次的說話：

「感情，感覺與斷行，是皆精神的發揮的種類。由若干的元素的抱合所成的五尺的軀，是能放出如此燦爛的金碧的光彩，在無知者反以此光彩為本體，為主人，而以五尺的軀為奴隸。他的虛靈說的囁語，若是可能的，則同樣的，夜光

的珠，是甚美麗的，因此，就以爲光是較珠爲貴重，且說光能離開珠而能各別的存在，反說此是無絲毫的不對呵。」

兆民是極端的笑罵柏拉圖，普洛達，笛卡兒，及賴布尼慈等，所爲他們一面雖是皆宏遠達識的傑士，一面在無知無識之間，入於非非的幻想而唱天道，地獄，唯一神，精神不滅等，說這些能如煙般的消散，能如煙般的發現，實是此等的主張，單不過是言語的泡沫，他們反不自省的以此爲著書立說，未免太過於笑話了。他不僅是對於唯心論者，就是對於一切的懷疑論者，二元論者，都加以痛烈的攻擊的。

三 感性・主觀——客觀・時間與空間・必然與自由

唯心論者說沒有主體就沒有客體的。因此，在他看來，物質是精神的所產物。反之，唯物論者說物質不是精神的所產物，精神是物質的所產物。然而，精神是

物質的最高的所產物。精神是高度的發達的物質。兆民說道：「精神即軀體的作用，一方面雖是爲軀體出發的，他方面並不是局限於爲本體的軀體之中的，而能透過十八里的霧圍氣，透過太陽系的天體，以及能領略整個的世界的全幅吧。」

唯物論者是主張人間能貫通感性而把握事物的。主觀是在實在所到達的，不能通過思維，能通過在廣大的意味的感性，即感情與感覺內的直接的體驗。僅通過感官能給與真的意味的對象。但是，唯物論者不同感覺的現象論者一樣的，把感性看作本源，而把與在物質中的人間的感覺相一致的能力的存在爲前提的。這個唯物論的基礎的論題，是很明白的表現於兆民的思想中。他說道：

「元來我們，是如何的把爲其軀體的作用的精神發出於體外呢，豈不是要取諸須經過五官的門戶而發出嗎？」

「就連正不正，義不義，美不美等的所謂無形的意象，其實亦須經過五官的

。』

「從五官的門戶誘發或感興我們的精神而來的外物，是首先把牠形成模型，即是牽聯起來，變化起來，細縷起來，醇化起來而形成影像，再把此影像放置在記性之中經過若干時月，在此經過期中又變化為純然的抽象的，自此才是作成意象。」

兆民更進而對於思維與實在的自同性的問題，是謀達到最美事的唯物論的解決的。我們是在實在世界的觀念及概念之中有產出實在的正確的映像的能力麼？我們的思想，是對於周圍的世界而有如何的關係呢？唯物論對於這些問題，能給與正確的肯定的回答。在物質的基底與人間的感覺相一致的同質的能力，是能含存起來。所謂物質的感覺性與精神性，就是自然一般的發展史的過程的各異的表現。人間是能貫通感性而把握客觀的事物。這個主觀——就在客觀的綜合的唯物論的解明，是

從唯物史觀看起，至費爾巴哈開始有明確的顯示，至於在法蘭西的唯物論內，尙不過是端初的說明。就在於德爾巴克的『自然體系論』內，關於這點，仍沒有明確的指示。兆民曾沒有想接近於費爾巴哈的，因此，關於這點的思想，豈不是能說爲十分的獨創的嗎？他是如次的說道：

『意象的過半或殆是全數，皆是客觀的，而又是主觀的。』『客觀主觀能如兩鏡的相映，則開始能得學術的強固。』『純然客觀的東西，實是很少的，萬物皆是客主相映而如兩鏡的織翳一樣的。』

兆民又把爲哲學上的根本問題之一的空間及時間的問題，是從唯物論的立場而對抗着康德流的先驗主義。康德主義者說空間及時間，爲先驗的直觀形式。反之，唯物論者則說時間及空間，是實在的法則，實在的形式，實在的條件，以及是儼然的客觀的範疇。兆民是規定『空間是世界的廣大的意味，時間是世界的永久的意

味。』各異的物體，因其是配置於各異的場所之故，於是有組織的自然。兆民是主張空間的客觀的實在性，就是在於世界萬物，其真實的存在沒有各異的，以及萬物在有之上或充塞場所亦沒有各異的。

時間亦不只是直觀形式。時間是事物發展的客觀的條件。在無連續，無變化，無運動，無發展的場所，即是在無時間的場所，在此場所無生命亦無自然的。所謂無時間的感覺，無時間的意思，無時間的實體等，是全無意味的。兆民是如次的說道：

『若是有物，則其物就有爲經過的時間，縱令其物是不滅的，且是無窮已的，有保持甲的形的時間，又有保持乙的形的時間，若能有山的芋的時間，則亦有鱉的時間，即所謂時，是制限萬物由此刻進於彼刻，恰如車的運行一樣的。』

時間與空間，是依據人間的精神考起，這是信仰主義，或是僧侶主義。關於在

時間與空間的人間的表象，是相對的，且此表象，是不能違反兩者的客觀的實在的。兆民承認如此點的一切正統的唯物論者。

就連意思自由的問題，在『續一年有半』中，曾討論過了。觀念論者說人間的意思是自由的。他們就把因果性或必然性，認爲意識的主觀形式。反之，唯物論者是否定觀念論者所說的意思自由，而固執着必然論的立場。在一方有人間的認識，在他方有事物的自然必然性的場合，很明白的後者是爲主要的。唯物論者把自由解作由於必然的動機而行動的事情。不待言的，兆民是站立於這個立場上。但是，較此點還感興趣的，就是兆民關於此點，是表現法蘭西的唯物論者流的啓蒙主義。十八世紀的啓蒙論者，是極重視教育。兆民說道：『使人關於道德的二個以上的事項在其目前碰到時，就能就正者而避不正者，這是對於幼時的教育，是極重要的，以及對於平時交際的朋友的選擇，亦是很大重要的。』我們就不能如斯的思索了。人

間的性格，是社會的，歷史的成長起來。牠是僅依據社會的變化而變化的，就連教育自身，亦能隨社會而變革的。但是這點，兆民就沒有論及了。

以上，我將兆民的思想，凡是代表古來的唯物論的正統的部分，是例證過了。但是，在現在的最高的唯物論，是科學的社會主義。若從這個見地看來，則兆民的思想，是與一般舊唯物論同樣的，有許多方面，確是不堪批判的。可是這點，我留諸後章而概括的敘述之。

第三章 中江兆民的無神論

唯物論是必然的發展到無神論。不，牠必然的會包含無神論的。在古來的唯物論者中，也有相信汎神論與理神論的人。但是，澈底的唯物論者，不僅是反對既存的宗教與神學，就連對於汎神論與理神論，也目爲與前者同樣的矛盾與迷信，是主張克服這些一切吧。唯物論史上，得配稱爲這種的第一人者是德爾巴克。日本的中江兆民，亦是否定一切的『爲宗教家並宗教所被迷化的哲學』。

觀念論者是主張神是最高的本質，絕對者，世界的本源，以及爲統一思維，情意，和意思的最高原理，同時，又說神是超經驗的，和制約特定物的無制約者。康德說神不是認識的對象，然而他方所謂實踐理性的本體，又是大讓步了。反之，唯物論者是否定一切的超自然力，超人間力，否定世界的目的論的說明，同時，證明

組成一切的實在，一切的現實的東西，是物質與其運動。無神論是其當然的歸結。觀念論者說『若沒有神，則就不能說明世界了』，然而如費爾巴哈所說的，『若有神，則就不能說明世界了』，這倒反是真理。

兆民的『續一年有半』，因其是無體系的作品，故其對於無神論的思想，尙沒有組織的詳細的展開，然而他方面，因他是保持有唯物論哲學內的古來的正統性，所以他仍然是站立於無神論的澈底的立場的。我現在舉出其重要點是如次：

第一，兆民是對抗一切有神的神的觀念。一切的宗教及神學，不過是迷信。人間不外是地上，感性的，物質的實體。支配人間的東西，不外是自然的法則。宗教的獨斷與唯心論的幻影，是同一的東西，牠們均沒有某種科學的內容的。兆民不僅是排擊有神論，就連汎神論，萬有汎神論，理神論等，均加以排擊的。理神論是從歷史的觀點看來；而爲英吉利的布爾喬亞的哲學的武器，然而兆民是與澈底的法蘭西

的唯物論者同樣的，對牠加以抹殺的。

第二，兆民是嘲笑所謂神是創造世界的思想。物質是不朽不滅的。物質是能動的發端。將自然的發端看作神的事情，是不可救藥的愚昧的假說。他是如次的說道：

「從無得有，祇就此言，就在有完全的腦髓者得可理解麼，實無到底只能成爲無的，若無能成爲有，則其無就非真的無，因此，豈不是包含有某種的種子麼？」

兆民且在這點內，是援用進化論的。宗教上的造物說，是古昔草昧時的學術，由今日說來，則不外是如精神病者的眼中所幻想的人物一樣的情形而已。物質是在永遠的運動狀態內的。在自然內的一切，是相互的連絡的，且無時的繼續運動和變化的。關於這點，他說道：

「此廣大無邊的世界，此森然的萬物，說是將從前所有的其他的形體，經過自然的化醇而此萬彙的轉變下來的，實較說是由於一個勢力而一個一個的造出來的。更是十分的哲學的。」

物質是永遠的，然其形態是過渡的。自然是破壞與創造的不斷的過程。兆民爲對抗創世說而有如以上的抗議。

第三，兆民是與德爾巴克和費爾巴哈同樣的，主張宗教的心理的起源，是基於人間的願望。所謂神是爲事物化的偶像的人間之意欲的形像。人間是將自己的願望，在超絕的力的上而具象化起來。現實與人間的願望之間的分裂，是一切宗教的母胎。兆民以爲有神論是從『畏死戀生，就在未來內尙能保持獨自一己的資格的便宜的想像』內出發的，是從『凡是人生，不圖朝夕的，只怕身後遭劫難而願有所憑賴的』出發的，同時，他罵『從古昔柏拉圖，普洛達之徒至笛卡兒，麥爾布朗西，賴

布尼慈之屬，皆張皇在唯一神說內，與基督教僧侶的說頭不相上下的，使人的觀點，達於可怕的恍然的失其推理爲根本的哲學者的態度，而以妄信爲基礎的僧人的態度。費爾巴哈以及在某程度內的德爾巴克，均伴隨指摘神性概念，是在人間的幸福願望出發的他們說在歷史的宗教，是在蒙昧的原始的人間所發生的。兆民雖沒有指摘在宗教的表象的發生內的原始人的任務，然而，實亦接近於這種主張的。

第四，費爾巴哈是改變所謂「神是創造似於自己的人間」的傳統的思想，而確立所謂「人間是創造似於自己的神」的論綱。這是他的宗教哲學的光彩部分的一點，然而兆民，亦論述與此點同樣的思想。由神學的觀念，則神在一方是沒有與某種人間的相似的實體，在他方神是具有與人間同樣的感覺，感情的特質的。兆民對於這點，如次的說道：「說及神的意象，恰如我們幼時聽兩親的言語時，他們的態度，是極慈善的，他們滿面笑容，怡然自樂，在鬚髯斑白的包容內，常時帶莞爾而笑

的形象，再之，當我們想像白髮皓白的旅行的老者相似的老人時，則其具體的形象，就會深深的滲入於我們的稗弱的記性中而永不可拔的了。』

第五，兆民是與一切啓蒙論者同樣的，是激烈的非難主張宗教爲構成道德的基礎的說頭。宗教的本質，就是把人間從人間的本性分離出來，於是忘却自己的理性，而幻想在爲虛無的本體的意思的最高的意思內。背反於人間的本性的道德，是極無意義的。他是如次的說道：

『人類中的事情，對於追求或避開不正，與對於追求或接近正義，若不把牠看作自己的事情而用自己的力量去解決牠，反是把牠放置在世界不可有的神的影像內面追求起來，或是想像不可有的靈魂的不滅，則必一定勞碌自己的一生，去追求死後的事情，而對於目前的做人，有似乎無生地可容的了。』

『若不打破爲宗教家及宗教所被迷化的哲學的囈語，則真的人道，就不能捉摸

住了。」

在這種地方看來，兆民是爲反抗封建的宗教束縛之革命的布爾喬亞派的思想的代表者而進出的。所謂宗教廢絕後的人間，開始能成爲自由的市民的費爾巴哈流的思想，在這裏是表現出來了。兆民是排擊主張宗教爲道德的源泉的舊來的思想，他把宗教看做不道德的源泉，人間的迷妄的根據，實不能不說是全然正當的。他想把道德，建築在唯物論的基礎下面，而這個衝動，亦全是正確的。但是，他實沒有明瞭如歷史的唯物論，解釋道德與歷史的關係，而反把牠看做爲理性的光所能照的不變的道德律一點，是與一般的啓蒙主義者同樣的，在其本質的這個領域內，不得不說是仍回歸到觀念論的宮殿。

但是無神論，是成爲實踐的兆民之人生觀的深刻的一部。他對於親友馬場辰豬的死，著有悲切的文而充溢着哀感的情，然而，在此文中，仍是敘述不能相信靈魂

不滅的說頭。他在『一年有半』之中，敘述用廣大的墓地，是極大不經濟的事情，死後的人間，最便利的莫過於設立法案，均用火葬，火葬之後，可將此餘骨及灰堆積於一處，定時日而投棄於海中，而孝子貞女要表示其悽愴的誠意，只須將先人的遺骨放置家中、或展覽畫像等就充足了。他自身在臨死之際，遺囑家人切不可用宗教的形式。因此，就連他的坟墓，亦沒有建築的。同是無宗教者，且一方公言主張無宗教，而他方草『宗教論』一篇說是為啓蒙人民利用宗教的福澤諭吉，其行為殆是各異的。說到這裏，我回想起為科學的社會主義者的創說者的一人昂格斯，遺囑焚自己死後的屍成爲灰而散佈於大洋中的話吧。

不洞悉唯物論，無神論的哲學的意味的人，以及在今日反動的布爾喬亞派的思想的影響之下的人，或以爲兆民是無道德，無敬虔的人物，也說不定的。然而我是從唯物論者，無神論者，以及最道德的考起，則對於兆民的爲人，說是頗廉潔的，

頗富同情的，以及頗有氣節的一人。（註）

註：德富蘇峯在評『一年有半』時，有如次的話；『著者，是真面目的人，是常識的人。又是像對於其妻的真實的，像爲父慈愛其子的，像交友忠實於人的人。但是，他的血管，要較常人多貯以熱血，他的眼管，要較常人多貯以眼淚，他的面皮雖硬而又似頗薄，於是他不堪濁世的風波，欲以己身而凌之，結果是不克其志願，因此，他假其詩酒狂言，謀得以終其天年而排悶其心中所貯的一股熱氣而已。』

★

★

★

★

★

而且，研究兆民的政治的及社會的一般思想，是必要的事情。他在政治的行動上，特別的任過許多政府反對派的新聞的主筆，因此，在他的政治論，有很感興味的。況他的思想，看起來很明白的是法蘭西思想與中國思想的交互影響而成的。這

些問題，我在這裏略而不談。唯『一年有半』中的一句；『民權是至理，自由平等是大義』，實爲他的一生的理論的終結。

第四章 批判

如既述過的，中江兆民的思想，是保持有唯物論，無神論的正統性。他不僅是保持，且他實是澈底的戰鬥的唯物論和無神論者。拿譬喻來說，則他能說是哲學上的齊雅賓黨員。在明治時代的如斯的思想家，實是可注意的。

但是，如前已敘述過，我們對於他的思想，須加以歷史的理解吧。在他的理論，既有成爲舊的部分。伴隨階級關係的變化，一定的思想的某部分及全部，要成爲舊的，那是爲時間的所不免吧。一個思想的全體的價值及社會的任務，是在其形成的時期與形成的時期之後而異其性質的。我們從如此的觀點，是得能判斷在明治時代的兆民的思想的任務與在今日這個思想的效用問題。我將次以二三的批判來作爲結論。

第一，是關於唯物論問題。兆民的思想，是有舊唯物論一般的缺陷。舊唯物論，是科學的社會主義之理論的前驅，然而，科學的社會主義者，是對舊唯物論加以許多的批判的。昂格斯曾舉出為十八世紀法蘭西的唯物論的缺陷，第一是機械論，第二是非歷史的，第三是非辯證法的。普列哈諾夫再附加以非難十八世紀的唯物論者把自然是形而上學的理解起來。馬克司是非難費爾巴哈的唯物論，僅能對於人間看作感性的對象，而不能把人間看作為感性的活動及為實踐的生物。要之，舊唯物論，是劃分歷史與自然，僅對於自然問題，以唯物論的理解牠，然而，對於歷史Ⅱ社會問題，那就跑到到觀念論的宮殿裏去了。這些一般的缺陷，是與兆民的唯物論對照起來，再若是回想上既舉過的兆民的思想的內容，則就很明白吧。對於人間問題，是僅能為自然的存在而抽象的理解他，而不能為在歷史中所行動的具體的社會的人間而理解他。對於人間的諸認識問題，凡關於貫通感性的事情，是能正確

的指摘的，然而，關於感性自體在歷史的社會的所能制約的事情，那就不能理解了。進化論的契機，是能指摘的，然而，要規立辯證的方法，那就不能了。世界是不能爲一個過程的理解牠，所謂實體不變的形而上學的誤謬，則反是充滿着而沒有除去的。自由及必然的理論在歷史內的問題，是已發現大大的適用，然而，兆民尙不能進而理解一切問題。要之，唯物論是至成爲貫通自然及歷史的統一的世界觀，得開始實現成科學的社會主義，因此，兆民的唯物論，要有如以上的缺陷，那是當然的事情。

第二，是關於無神論問題。兆民的無神論，是與舊無神論一般的而有同樣的正確的部分及缺陷。兆民不僅是對抗有神論，且對抗一切有神論，汎神論的宗教的思想，那是正確的。指摘神性的觀念的起源，是在於心理的願望及恐怖，以及所謂神的虛無的實體，不過是人間的實體抽象物，亦是正當的。但是，兆民是不能明白宗

教的物質的起源。宗教的表象，是社會的生產關係的反映，是具體的權力關係的反映。宗教是與其他一般意德沃羅基同樣的，不是獨立的主體的存在，而其根底，是由人間的物質生產過程所決定的。野蠻人是受月與太陽的支配，並不是從自然的認識而發生的，是為地上的社會關係的特殊的權力關係的反映。如斯觀點，要在兆民內免卻缺陷，那就不能了。因此，兆民理解宗教，單是由於人間的迷妄而發生的，不外是一個意識的欺瞞，同時，相信單是通過啓蒙的過程而能克服宗教的。但是，宗教當其不能消滅其物質的根源時，是永不能消滅的。因此，單是由觀念上的反抗而來打破宗教，事實是不可能吧。由於生出宗教的迷妄的物質根源的奧伏赦變，即僅由於階級關係的奧伏赫變，宗教是能喪失其成立的根據。故對於宗教的鬭爭，不能當作自體獨立的，是可在從屬於一般階級的鬥爭的具體的實踐內而進行起來。

實際上，唯物論，無神論，社會主義三者，是不可分離的。布爾喬亞氾當其推

翻封建制度時，把無神論成爲一個武器，然而，他們握到政權之後，就立即改換面具，不特不來破壞宗教，反是保存牠而成爲階級支配的一要具。事實上，在資本主義社會內的宗教的物質的根源，實沒有絲毫剷除了的。這個社會內的無政府的生產，是突落大衆到不斷的窮乏的途徑，於是反映由此所成的恐怖感，是作成社會的神的表象。將來的社會，僅由普羅列塔利亞特的手，宗教是自然會進到牠的坟墓吧。

兆民的無神論，不待言，沒有這些觀點的。因他是進步的布爾喬亞派的思想家，所以沒有這些觀點，是當然的事情。但是，兆民的無神論的原理的方面，決沒有失卻時代性，就在今日，對於我們還有許多有用的事情，是不能忘却吧。能完全的打破宗教的偏見之後，人間的科學與生活，實無異是大大的進步了。而且在打破人類的宗教的迷妄上，兆民的無神論，以及一般的舊無神論，實都是有力者。

第三，是關於啓蒙主義。明治前半時代，日本進步的布爾喬亞派的思想家，殆

是啓蒙主義者。在十七世紀，十八世紀的荷蘭，英吉利，法蘭西，德意志內的發展的布爾喬亞階級的思想的代表者，都是啓蒙主義者，而把凡是形成全生活的得由完全的人間理性的力而建築起來，是如人所共知的，然而，在明治前半的日本資本主義的發展內，亦是啓蒙主義居支配的地位。這就是在同樣的生產力的發展階段內，是所謂能反映同樣的思想形態的法則的結果，因此，我們以爲這種情形，單表現於西洋的思想，就不免是淺薄的話了。明治前半的啓蒙主義的思想家等，是非常的真面目的。從說有名的一句所謂「天是不能創造人上人，亦不能創造人下人」而出名的禍澤諭吉的『學問的進程』，是爲日本的啓蒙主義文獻的最代表的著作物。中江兆民亦是法蘭西典型的啓蒙主義思想的傳道者。他把宗教的偏見與形而上學的迷妄，看作人類的不幸的源泉，同時，對於這個不合理的，遇然的問題，得可依據人間理性而除却的，因此，他相信能建立健全的賢明的自由的合理的社會。所謂啓蒙主

義，是須加以歷史的判斷的。啓蒙主義，亦是由社會關係所決定的，因此，牠自身沒有獨立的意味。啓蒙是偉大事業，然而，人間的見解，是因爲繼續變化的，於是社會的現實，是不得不變革的，後者的變革，是決定前者。人間的意識，是因社會的實在所規定之故。人間的見解，所謂變化，僅在於各個人，那是不可能的。問題是在於階級關係的變革。所謂宗教，是不單成爲幻影的空想的產物，而是與社會諸條件的全部相連絡的，就在這個意味內能有一定的現實性。宗教若是沒有變革社會的條件的事情，則就不能廢絕牠的。兆民是與一般的啓蒙主義者同樣的，是缺乏如斯的社會的見地的。對於這個問題的解答，僅科學的社會主義者能給與辦到吧。

★

★

★

★

★

中江兆民爲無神論者，唯物論者，以及爲發展期的布爾喬亞派的革命的思想家，在明治思想上頗占特異的地位，就以上述來是很明白吧。但是，在忘却自己的

過去，投下唯物論，無神論的旗幟，回返中世紀的世界觀的今日的布爾喬亞汜看來，就如兆民的思想家，亦要目爲不外是一個異端者。反之，普羅列塔利亞特對於如兆民的思想家，要目爲自己的先驅的思想家，確是用不着躊躇的。世界的普羅列塔利亞特，現在恰如法蘭西的布爾喬亞汜是在十八世紀末的同樣的狀態內。而且他是繼承從發展期的布爾喬亞汜的觀念的武庫的唯物論，無神論的武器，將這武器使成爲普羅列塔利亞的世界觀的出發點。

兆民的思想，有充分繼承展開的人，是不待言的。從繼續展開反動化的布爾喬亞汜之中，不能產出如此般的思想家，亦是不待言的。兆民的思想，能看出其直接間接的影響於日本初期的社會主義者。幸德秋水是他的愛弟子的一人，而在獄中所艸的「基督抹殺論」一書，是發揮兆民之流的無神論。日本初期的社會主義運動，是由可看作自由主義者，民主主義者的人們的手而開始的。布爾喬亞汜的進步的任

務的喪失，從事於伴隨在中日戰後的普羅列塔利亞特的抬頭而來的自由主義的民主主義的運動的人們，與奉着這些思想的人們，是實行社會主義運動，想起來實是自然問題。因此，日本的社會主義運動，是可看作在一面有明治初年以來的民主主義的運動的一源流吧。（自然，今日社會主義運動的階級的基礎，是勞働者，是參加的貧農的一部，其思想的根據，是科學的社會主義。）在日本社會主義的發生期的兆民的思想，是演着直接間接的某種的具體的任務，確是很感興趣的事情。我希望知道關於先輩堺利彥氏的此等的事情，但是，尚不得其機會。

爲日本進步的布爾喬亞的思想的代表者，以及與唯物論，無神論，啓蒙主義相關連的，我以爲除兆民外，能感興趣的，尚可舉出福澤諭吉，加藤弘之二人。待有機會時，我想對於此等人，當作文來論之。

明治時代的光輝的唯物論者

一四八

經濟學入門

米哈列夫斯基著 精裝實價 一元五角
李達 譯 平裝實價 一元二角

這是馬克斯主義的經濟學。在著者本國已被一般學校採用為教本，銷數很廣，被稱為近來稀有的經濟學名著。較之河上肇博士的經濟學大綱，尤為淺顯明確。價值，貨幣，剩餘價值等，是新經濟學上最重要而又最不容易理解的理論，在學習這些理論之前，必須具有充分的豫備知識，纔能事半功倍，因此著者把原書分為上下兩篇，上篇為實際之部，下篇為理論之部，先實際而後理論，在教學上都是很切當的方法。全書應用資本論，深入淺出，原文簡潔流暢，譯筆亦信而且達，確是高中以上學校最適當的教本，也是自修者最良好的參考書。全書二十萬言。四百四十頁。

唯物論的哲學

實價洋四角

著者 佐野學
譯者 巴克
出版者 樂華圖書公司

總發行所

上海四馬路五四九—五五〇號

樂華圖書公司

版權所有
不准翻印

1930. 5. 20. 初版

1—1500

轉形期經濟學

布哈林著
向省吾譯 實洋八角

世界資本主義已達到了牠的最後的階段——帝國主義。這一新的歷史的階段，是建立在資本主義社會一般的運動法則的。這部書就是說明由資本主義的崩壞轉化到社會主義的建設的時期內社會運動法則的分析。詳細地說明這一過程的社會形態，和經濟法則。原著者 Boukharine 又是近代研究社會科學者的一位最有權威的人，他的名著唯物史觀與社會學現已介紹到中國來，而這部書對於中國實在比之唯物史觀還要重要；非特研究經濟學者所必備之書，而且凡留心社會進化史的人所不可不讀之書。譯者是參照了德日兩種譯本而譯本而譯成的，對於原著者可稱絕對的忠實，譯筆亦復清新流暢，實為近代一部最好的譯本。

社會科學基礎知識

郭真
高圻書 合著 實洋四角五分

這是一本說明社會科學上的基本概念的書；一切社會科學上的基本概念，如社會，經濟，政治，道德，宗教，以及各種社會思想，社會運動，都是淺顯明晰而有系統地加以研究和敘述。不但給一般研究社會科學者以最適當的入門書，而且可用為高中學生的必要參攷書。全書八萬言。

