

史論藝術代述

王若水譯

上 海

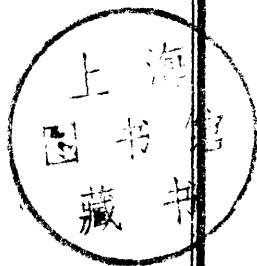
泰東圖書局印行

1930

近代唯物論史

喬治·普賴漢諾夫著

王若水譯



佛慈所有
1934.9.9.

上海

泰東圖書局印行

1930

定 價 大 洋 一 元

版 權 所 有 不 許 翻 印

一 九 三 〇 年 四 月 出 版

印 數 一 一 一 五 〇 〇 冊

上海图书馆藏书



A541 212 0015 16958

緒 言

我想由在德國的讀者之前所發表的三篇研究論文，給十九世紀之理論的思想之最大功績之一的加爾·馬克思的唯物史觀以理解與說明。

我很曉得我所給與的說明是極其貧乏的。若想明確地論證唯物史觀的全價值及全意義，那就非寫出唯物論的完全的歷史不可。不過這樣，對於我是不可能，所以只得依特殊的個別的研究，把十八世紀的唯物論與近世唯物論比較一下。

我從法蘭西的一班唯物論者的代表中間選出賀爾巴赫與愛爾拜秀士兩人。依我看來，由種種地方，

他們是極重要的思想家，然而直到現在，還沒曾充分地評價過。

人們常常地反駁愛爾拜秀士，誹謗他，但不肯努力去理解他。我在說明和批評他的著作時（假使許可這樣表現的話）是立在開創的地位去工作的。這時我的目標和任務只不過是我在海格爾及馬克思著作中幾個發見的些微的註釋而已。至於我之在哲學領域中所取自這兩位偉大的先達的，是否正當地利用了牠，這個判斷，我是不能下的。

賀爾巴赫——以言理論家，則不比愛爾拜秀士銳厲，以言思想家也不像他那樣革命的賀爾巴赫，在當時已經不像『精神論』的著者，那樣被人視為『可怕的』的人了。他不像愛爾拜秀士那樣被人恐懼，因此人家對之也就下了比較好意的評價，並且比較地公正了。然而不拘怎樣，他連半分也沒曾被人理解。

唯物的哲學，同一切的近世哲學體系一樣，應當對於兩種類的事實，即一方對於自然的各種事實，他方則對於人類的歷史的發展之各種事實，與以說明。十八世紀的唯物的一些哲學者至少也是繼承洛克的

一班人，有他們的自然哲學，然而也有他們的歷史哲學。若是有人要想確信這種事體，只須深深地注意讀他們的著書就够了。所以哲學史家的使命是在說明和批評從來法蘭西唯物論者的自然解釋。又須同樣地說明並批評唯物論者的歷史的理想。然而這個使命都還沒有盡到。例如哲學史家敘述賀爾巴赫的時候，總是只以他的著作的『自然之體系』爲問題，所以這種史家從他的著作中所取以納諸自己的研究範圍之中的，只是關於自然哲學及道德論。他不注重賀爾巴赫的歷史的見解，——這種歷史的見解散在他的『自然之體系』及其他著作中的極其豐富。於是一般人對於他的歷史的理想一點也沒有想到，所以對於賀爾巴赫所造作的形像不但不完全，並且有錯誤。完全是不足怪的。不但此也，若果想到法蘭西唯物論者的倫理學，幾幾乎常常被人誤解，那末，十八世紀的法蘭西唯物論史，有許多可以訂正的地方，該是大家承認的罷。

這個時候，大家決不可忘了下面的事情：我們現今所概說的這樣奇妙的辦法，不僅只見之於一般哲

學史中，並且見之於關於唯物論的特殊的歷史——例如認為古典的德國的佛麗德利希，阿爾柏特，朗格 Friedrich Albert Lang 的著作及法蘭西的糾爾，施勵的著作中。

至關於馬克思，無論從事於一般哲學歷史的，無論是特別地從事於唯物論之歷史的，雖然也講到他的唯物史觀的，但是要指摘出牠那不適當的地方是很多的。

當一根棍子曲向某一方向時，要想把牠弄得正直，那就不可不把牠向那正反對的方向彎曲。我在我這『各種論文』中應當這樣地幹。無論如何，我應該先說明已經提出的各思想家的歷史的理想。

我若從屬於這個歷史的理想的有名的學派的見地說呢，則是『觀念之爲物，不外是人類頭腦之中所移置，所翻譯的物質而已。』從這種見地以研究思想史的，就不可不努力說明，此時代彼時代的思想是怎樣並且以何方法由那個時代的社會狀態，就是終局，由那個時代的經濟的關係而產生的。給與這種說明是一個宏壯而偉大的課題，因這個課題的解決而騰

戴渥邏輯的歷史的外觀將完全更新。我在這個研究論文中不曾避開接近這個課題，但是，關於這點，我不能以與以相當的注意，這是因為極簡單的理由，就是由於在說明人的思想以何因緣而發展之前，先應當說明這種發展是怎樣的，這樣的理由。以此，為適用於這個論文的對象，意思就是說明了人們所常常誤解或曲說了的這種唯物的哲學，實際上是怎樣的一種東西之後；我們才可以說明十八世紀的賀爾巴赫及愛爾拜秀士，十九世紀的馬克思所發見的唯物的哲學以何因緣而發展。人要建築家屋不可不先有土地。

還有一句話。有人或許以為我在這裏對於所考察的思想家的認識論不曾充分澈底地論列。於此應當答道，我對於復寫他們關於這一點的見解，決未曾怠慢。不過，我不是一個現時所最流行的認識論上之經院學派的信徒。所以詳細地討論完全是次要的問題，愚見却未嘗顧及。

一八九六年正月， 於艮夫。

喬治，普賴漢諾夫

目 次

著 者 緒 言

第一篇 賀爾巴赫

- 一 賀爾巴赫的唯物論
- 二 賀爾巴赫的道德論
- 三 賀爾巴赫的法律論
- 四 賀爾巴赫的私有財產論

五 賀爾巴赫的政治論

六 賀爾巴赫的歷史觀

第二篇 愛爾拜秀士

一 唯物論者與愛爾拜秀士

二 愛爾拜秀士的道德論

三 愛爾拜秀士的歷史哲學思想

四 愛爾拜秀士的理想國

第三篇 馬克思

(壹) 辯證法的唯物論

一 從形而上學的唯物論到辯證法的唯心論

二 從辯證法的唯心論到辯證法的唯物論

(貳) 唯物史觀

三 到唯物史觀的目標

四 唯物史觀中社會構成的理論

(1) 生產力與生產關係

(2) 生產關係與臆戴渥邏輯

五 唯物史觀的社會變革的理論

(3) 臆戴渥邏輯的歷史

(4) 臆戴渥邏輯的階級性

(5) 經濟及臆戴渥邏輯之國際的過程

(6) 唯物史觀與必然論

賀 爾 巴 赫

賀爾巴赫

一 賀爾巴赫的唯物論

我們想談談一個唯物論者，但是一般的唯物論是什麼？試來問問現代唯物論者之中最偉大的人看。

佛麗德利希·昂格思在他的偉大的小著『路德衛希，傅渥耶巴赫與德國古典哲學』（一八八八年司徒嘉得出版）之中說道，『一切哲學，特殊的是近世哲學的根本大問題，就是思想與存在之關係的問題。』歐羅巴的人類，從基督教的中世時代之長眠覺醒之時，這個問題才可以有嚴密意義的定立，才可以獲得牠

的全意義。對於思想之存在的地位如何的問題——這個問題就是在中世的經院哲學中也演出很大的作用——即本源的東西是什麼，精神呢，自然呢的問題，這個問題，到了還是反抗教會，神創造了世界呢，還是世界自無窮之昔已存在的呢這樣的問題，越發激切了。對於這個問題的解答，無論怎樣，哲學者總是分成兩大陣營。一方是對於自然，主張精神的本源性的，所以到了結局，就承認某種的世界創造，……形成了唯心論的陣營。他方是視自然為本源之物的，則屬於唯物論的各種學派。』

賀爾巴赫對於這種唯物論的定義大概是喜歡承認的。因為他自身的說話一點也不和牠有異。我們所名為動物之精神的生活的，在他看來，不過只是自然的現象。所以在他以為，人要解決自然所課我們的各種問題，沒有超出自然的必要。這是極簡單的事，人們所常常無根據地加於唯物論者的攻擊的等等獨斷的主張，是毫無理由的。然而賀爾巴赫在自然之中，只看見了物質或各種物質，及運動或各種運動。因此，一些批評家——例如達密倫——相信在這點上

是可以捉住我們唯物論者的。他們把他們的物質概念張冠李戴地強托之於我們唯物論者，而從這種概念出發，得意地論證以物質說明自然的一切現象是不充分的。開玩笑是容易的，然而蠢貨。這些批評家們好像是沒有理解人家對於物質有和他們不同的概念，又好像是不會理解的樣子去幹的。賀爾巴赫說——『若是我們把自然解做死的，無特質的，完全受動的材料之堆積，那我們必定求運動的原理於自然之外，是必然的事情。然而若果把自然，當做現實即把牠當做一個全體去理解牠，——那全體的各種部分，有種種的特質，其次則有適應這個特質而活動，為相互不斷的作用及反作用的重力，向某一共通的中心而吸引，在牠方，又要向外圍動作而離去，即吸引，反撥，結合，分離，而以此等不絕的離合聚散遂產生或分解我們所見的一切的物體——那末要理解我們所見的構成或現象決沒有什麼東西是要強制地歸諸超自然的各種力的。』

洛克已經承認物質可以賦與思想的能力。在賀爾巴赫，那『在神學的臆說，即是在人以物質之全能

的一動力爲前提的時候，』是很大的假說。賀爾巴赫的結論極其簡單，而實際是極其斷定的。他說：『因爲其自身就是物質，而只要對於物質有觀念的人類，就有思想的能力，故物質是可以思想的，換句話說，就是有爲我們所名之曰思想的固有之變更的能力。』這種變更是倚靠什麼呢？在這個地方賀爾巴赫提議和他同樣的兩個極顯然的臆說。說道，人即物質之感覺性，『爲動物之固有的秩序，即結合之結果，因此死的，無感覺的物質，若是牠變成了「動物化」，換句話說，牠與某種動物結合，同化，則已不是死的東西，而是有感覺能力的。』我們不是天天看見牛奶，麵包，葡萄酒，變爲有感覺性的本體的人類的實體嗎？所以此等死的物質，因牠與有某種感覺性的本體結合而變成有感受的物質。其他又一臆說，是邱戴羅在那有名的『達蘭拜爾與邱戴羅的對話』中所討論的。『有幾個哲學者相信感受性爲物質的普遍的特性，在這個時候，去尋那由物質的作用而知道的牠那特質的起源，是無益的。若是有人承認這種臆說，那末，他在自然之中，將區分爲兩種運動——是由其

一，生動的力，其牠靜死的力的名而知的運動——同樣地在手段上，區別爲兩種的感受性，即活動的或生動的與靜止的或死的兩種。這末以來，實體之動物化，結局不過是妨碍牠那活動的及感受的障礙之廢除的意思。然而無論如何，那還是承認關於感受性任何方面的臆說罷，『與人所視爲人類之精神相似的非物質的本體，不能成爲感受性。』

讀者恐怕要說，無論這一方的臆說，無論是那一方的臆說，都不能充分明瞭地述說的。我們很知道這種事體，而賀爾巴赫和我們一樣，也是很知道的。我們所名之爲感覺性的物質的特質，是解決問題之中一個極困難的謎。賀爾巴赫說『然而，雖說是我們身體的極簡單的運動，若是在反省這個運動的人，同樣是難解決的謎。』

耶哥壁在來辛格的對話中曾說道——『我極歡喜斯賓挪莎，但是我們在他的名字中所看出來的東西，却不是好的。』來辛格答道『是的，很通！……然而……你不知某種更好的東西嗎？』

唯物論者可以用和這同樣的方法答覆他們的一

切的反對論者的話『你不知道更好的東西嗎？』我們在什麼地方去求這更好的東西呢？在巴克來的主觀的唯心論之中去求嗎？在海格爾的絕對的唯心論之中去求呢？在不可知論或是今日之新康德派中去求呢？

朗格確切地說道——『唯物論固執感覺的假象之世界爲實現的事物之世界。』

這恰是賀爾巴赫對巴克來論爭時所說的話。這種說話恰像賀爾巴赫對於種種極容易知道的事情都不知道的說話。使他自己來爲他自己做答罷。

『若是把人的本體這樣的說話解做事物的固有性質所造出來的東西，那末，我們對於任何事物的本體都是不知道的。我們只有由知覺，感覺及物質所給與我們的觀念而知道物質。所以我們僅僅從我們的五官的特別的性質去判斷物質之或善或惡。』

『我們依物質使我們動作的方法，雖然可以認識牠的幾個特質及其性質，但不能知道物質的本體或牠的真性質。』

『在我們看來，物質就是以何種方法刺戟我們五

官的東西；所以我們所使之屬諸各種物質的各種特徵，是在物質對於我們所生出的各種印象或變化之中有其基礎的。』

這是奇妙的說法，但是不是真理呢？在這裏，從前的善良的賀爾巴赫表現為現代的認識理論家。只有朗格對於賀爾巴赫不能認為他的哲學上的同志，這是怎麼一回事呢？

朗格恰和馬爾布朗謝一樣，馬爾布朗謝於神之中看到一切的事物，朗格則於康德看到一切哲學的體系，他不能想像到雖在『純粹理性批評』公布以前，知道一定之真理——根本說來，是貧乏而完全無實的東西，但是在朗格則以為是近世哲學的最大發見，——的人們，就是在唯物論者之中，也是可以有的。他因他的先入之見，竟捨棄了賀爾巴赫。然而不僅此也。賀爾巴赫與朗格之間有大大的差別。在朗格，與在所有康德派的人相同，就是『物之自體』則為完全不能認識的東西。至於賀爾巴赫，則與一切唯物論者相同，就是我們的真理，即我們的科學，至少可以充分地說明『物之自體』之一定的特質，所以在這一點

上，『自然之體系』的著者是不會自欺的。

再，思量思量下面的事情看看。例如，我們建設鐵道。以康德派的話來說呢，這個意思就是我們所使之發生的一定的現象。但是所謂現象大概是怎樣呢？那就是『物之自體』所加於我們的一個作用的產物。於是，當我們建設鐵道的時候，我們就強制『物之自體』以我們所願意的方法使對我們發生作用。但是以這種方法給與我們使『物之自體』動作的手段是什麼呢？那是關於物之自體的知識。此外沒有別的。

所以我們能以很充分地知道『物之自體』在我們是極相宜的事。若是和這個正相反對的情形，那我們或許是不能在這個地上存在的，就連培養形而上學的愉快，也不能不捨棄。

康德派的一班人確切地執着『物之自體』的不可認識性。依他們說這種不可認識性，就是給拉母拜派以及其他善良的俗人等等以正當的權利，使他們多少都有『詩的』或『理想的』神的。他們的賀爾巴赫却引出下面那與此相異的結論。

他說，『人們不斷地，反覆地說，我們的感覺不過

指示我們事物的外殼，我們的有限的精神是不能够把握着神的。好，但是我們的感覺一次也沒有把神之外殼指示給我們。……我們既不具悉其如何的性質，而對於其性質又不具有何等觀念的事物，在我們終是不存在的東西。』

馬克思以前的一切的唯物論大概都是這樣的，但是十八世紀唯物論的明顯的弱點，是在全然沒有怎樣進化的觀念的這點上。是的，人們例如邱戴羅那樣的，實在常有那比之近世進化論者中最重要的一班人恐怕也沒有愧色的那樣天才的透視圖，但是此等透視圖，與他們的學說的本質，是沒有何等關聯的，此等透視圖不過是例外，而所謂例外，不過是加強常則之意義的自然，道德或歷史——『哲學者們』以同樣的方法帶着同樣的缺陷以接近辨證法的方法。就是同樣地自形而上學的見地去接近辨證法的方法。於是可以看見賀爾巴赫為的要看出關於我們的恆星及我們的種族的起源之可以相信的假說是何等的苦況，是一件有興味的事。雖在今日依進化論的自然科學可以決定地解決的各種問題然而在

十八世紀的一班哲學者看來都好像是沒有解決的可能的。

地球不是像現在這樣狀態的。那末，牠是不是在永久的進化過程中形成了的呢？不是那樣。問題，大概是照着下面那樣的方法解決的『地球恐怕是於某某時代從天體分離的物體，這個地球，就是天文學者在太陽面上所觀察而從太陽所可散布於我們的恆星的裂片與地殼之一結果。（！）地球恐怕是曾在空間的某一部位占了與今日不同的地位逐漸冷卻的彗星。』

原始人與現代人的差異比之四足獸與昆蟲的差異更甚。人們對於人類，可以把他在這個地上與其他一切的天體上所存在的一切物事一樣地理解，同是在不斷的變化中的東西。『人要不犯矛盾的話，就可以相信，種是不斷地變化的。』這完全是帶有進化論的聲響的說話。但是我們不可忘却，在賀爾巴赫以為在『我們的地球之地位的變化』的前提之下，才可以相信這種臆說的。想承認這種前提的人也可以把人類看做『自然之突發的產物』。賀爾巴赫完全不拘泥

於種的變化的臆說的。『然而若是有人拒絕上述一切的假說而主張自然是經過一定的數之不可變的普遍的法則而作用，或則有人相信人類，四足獸，魚類，昆蟲，植物等等是自無始以來就如現今的狀態，並且永久是這樣的，或則有人主張星是自永久之首就在蒼穹中輝耀的（那末，『一定數之不可變的普遍的法則』將要閉錮一切的進化！——普賴漢諾夫）或則有人說，人類爲什麼現在有這樣的狀態，自然爲什麼像我們所看見的那樣，世界爲什麼存在，這些事情，早已是不要問的了，我們對之也就沒有什麼抗議，無論他承認怎樣的體系，然而他對於人們所遇到的困難，恐怕都是同樣地答覆。……知道一切，這在人類是不可能的，就是知道人類的起源，在人類是不可能的，突進事物之本質以內是不可能的，而況高翔到根本原理嗎？』

這一切的事，在現今的我們都差不多以爲好像是不可信的，然而人們不可忘却自然科學的歷史。在『自然之體系』公布以後，我們不可不想起大學者邱必葉與自然科學中一切的進步思想熱心奮鬥的

事。

二 賀爾巴赫的道德論

我們進而研究賀爾巴赫的道德論。

巴黎索——他在今日已經是完全被忘却了的作家，但是在前世紀，曾轟轟烈烈地被批評過的——在他的科邁泰夷之一的中間，對於其人物之一（巴來里烏斯）這樣地說——

我們的絕對的支配者住於其上的地球之唯一的動力是個人的利益。

他的對手答他道——

我對於那欺飾息達厲斯的沒有再討厭的了，然而也很明白，這種事情，是可以被許可的。

巴黎索用這樣的方法把哲學者們的思想暴露了出來。『幸福是重大問題，怎樣的方法却不成問題』巴來里烏斯這樣的警句以他所見，就是表現了一班哲學者的道德論。巴黎索只不過是『一個不幸的著述家』罷了。但是，在著述哲學史許多的人們中，對於十

八世紀的唯物的倫理學，下這樣判斷的人也有許多嗎？不過只是少數的例外，但在所謂現今世紀（十九世紀）之中間的人，看來這種倫理學視為可可怕的東西，而在有名譽的學者們和有自尊心的哲學者們則又視為不適當的學說。所以拉邁特里，賀爾巴赫，愛爾拜秀士等等被人視為主張感覺的快樂與利己主義的危險的詭辯家。然而不拘怎樣，這些人當中主張類似這種事情的，一個也沒有，要充分知道此事，至要少少地深深地注意讀他們的著作，那就够了。——『為善行，為同胞的幸福而犧牲，與他們以助力，這就是德義的事情。所謂德行只是為社會的利益，幸福，安寧而犧牲的行爲。』

『社會的德行之第一件事，就是人類性。牠是其餘一切事物的總體概念。這個要是用最廣義的解釋，人類性就是給與我們對於我們的種族之一切事物表同情的權利的感情。牠是置基礎於最發達的感受性當中，而使我們的能力所得為的一切善事有指示給彼等的可能。牠的作用是對於我們，對於隣人的愛，善行，寬容，憐愍，慈愛。』

然而上面這種批評，不消說是沒有根據的，但是這種批評從什麼地方來的呢？而且牠差不多到處並且一切的人都相信牠，又是什麼原故呢？

對於這事，第一，無知不能不負責任。人們常常以法蘭西的唯物論者做談資。然而却完全沒有讀他們的書。所以曾一度留下根株的偏見，雖至今日還在繼續，這並不是不可思議的事。這個偏見自身，同樣地有兩個豐富的源泉。

十八世紀之唯物的哲學是一個革命的哲學。牠是革命的資產階級之對於僧侶，貴族以及絕對的王制的鬥爭之觀念的表現。在對於違背時代之支配的鬥爭之中，資產階級對於從過去繼承來而為彼等所嫌惡的支配，神聖化的世界觀，不能表示尊崇，不言而喻。邱戴羅在百科全書裏面關於賀爾巴赫的一章中說得對，就是『不同的時代，不同的關係，就有一個不同的哲學。』從前在與教會和睦的時期中生活過的一班哲學者沒有什麼可以反抗一個置基礎於外觀上的天啓的宗教的道德。然而新時代的一班哲學者，却有了自一切『迷信』的同盟解放出來的道德。賀

爾巴赫說——『以人類的道德與神的道德同盟那樣的，不利益的的事是沒有的了。人們以基於理性與經驗之理性的道德與那基於空想與權威而與理性為敵的，神秘的宗教相結合，由是而僅足使前者混亂而無力，甚至破壞牠。』

這種道德與宗教的脫離，是不合乎人人的口味的。而人們老早就在這種事情當中看出可以誹謗唯物論的倫理學的理由。然而不僅此也，宗教的道德說服從，說肉之死滅，說情熱的否定。牠以在現世苦行的一切人則報之於來世之生活為約束。新道德回復肉的生命，使情熱再處於牠的正當的地位。所以社會分子之不幸，其責任要歸之於社會。新道德又是好像海奈那樣希望『要在這個地上建設天國』的。這是牠的革命的方面，然而在擁護那當時現成的社會秩序的眼光看來，同時又是牠的誤謬。

辜勵木當愛爾拜秀士的『精神論』公布以後，在他的『文學通信』中，表現『上流人們』的驚愕的如下面的遊戲的詩，傳遍巴黎——

一切的人們，

對於一個不過是物質的著述，
而題曰『精神論』的，
這位作者吃驚。

是的，唯物的道德論，在不曾理解牠的一切人們看來，通不過只是『物質』而已。這在那十分理解唯物論的道德，而好『偷偷地去飲葡萄酒，却公然地說教道是水』的一切的人們說來，牠是物質，唯物的道德論恰恰和牠是同樣的。

這是足以說明唯物的道德論怎樣並且爲什麼在今日到處使一切『文明』國民的道學先生們髮指的。

然而唯物的道德論的反對者之中，也有波爾跌亞和盧梭其人。他們也是道學者嗎？

以言盧梭，他在這種地方決不是道學者。然而人人都應當承認這個『佛愛爾尼的教父』（盧梭）在議論之中，有一股道學臭味。

人類當走進世界的時候僅有感覺的能力。而由感覺能力發展一切所謂知的能力。人類從他所接觸的各種對象得受各種印象或刺戟，而某也使他心喜，

某也給他痛苦。他肯定前者，希望其永遠繼續並希望其中的更新，但是後者却否認這種使他心喜的事，而儘可能地避開牠。換句話說，他歡喜爲前者的原因的各種對象而憎惡產生後者的各種對象。然而人類是生活於社會之中的，所以他爲類似他而與他有同樣感覺的人們所包圍。這些人都是求快樂而怕痛苦的。他們對於給他們快樂的東西，呼之爲善，給他們痛苦的，則呼之爲惡。他們對於常有利於他們的一切東西呼之爲德，對於在他們的同胞性質中使他們有害的一切，呼之爲惡德。對於他們的隣人行善的人類，爲善人，對於他們有害的人類，爲惡人。於是就生出下面的結論：第一，人類要辨別德與惡德，不必要求助於神。第二，人類之所以爲德義的，就是，德之實行應當給他們以快樂，德之實行，在他們應當是愉快。若是惡德給人類以幸福，那麼，人類一樣地愛惡德。這個世界上的惡人惡漢之所以如其多的，大致不外乎是沒有那樣使他們在正義，名譽，善行等等之中看出利益的那樣的政府的原故。這種政府什麼地方也沒有，原來強大的利益，無論什麼地方都是驅

使他們陷於非義，爲惡，犯罪的東西。『所以製造惡人的不是自然而是我們使他們担負惡人命運的制度』

這是唯物的道德論之形式的方面。我們述說這方面差不多都是用賀爾巴赫自己的言語來說的。但是他的思想常常地欠明瞭。例如，若是惡德給人類以幸福，那麼人類是一樣地愛惡德，又惡德，使人類有幸福，故人類早已愛惡德之類，是二五一十的話。這種不正確之於賀爾巴赫常常引起不良的結果。例如，他在某一個地方這樣地說——『利益爲人類之行動的唯一的動因。』但在別的地方又以這樣的方法給利益下定義道——『人們把人類時時依他的氣質及他的固有觀念而使之附屬於他的幸福的對象，名之曰利益。利益不外乎各人所視爲他的幸福所必須的，於以判然。』這個定義極其廣汎。所以唯物的道德論與宗教的道德論，其相異之點何在，並沒有分辨。例如，一班宗教道德論的信徒可以這樣地說——自己的反對者們，不過是看出了新術語，他們把以前所名之曰非利己的行動，名之曰利己ego的罷了。然而無論如何，要是拿賀爾巴赫的，若是惡德給人類以幸福，則人類

一樣地愛惡德的話來說，究是什麼一回事，這個問題，誰也能够容易理解的。他以為對於社會之分子的惡德，社會是有責任的。

賀爾巴赫豈不是對於人人教道，這樣幹的事若果在考察上是適合的話，那麼，就依惡德而行動，波爾跌亞這樣地解釋着並向着賀爾巴赫怒號。我們忽然地想起德黎尼亞克師，有人質問他，人有要愛其國民之利益的義務麼，他答道，使新道德的信徒，在適合他的勘定的範圍中，這種義務是有的新道德。但是賀爾巴赫關於這點比黎尼亞克師的知識精深，他通曉了洛克，所以拘囚在唯物的道德論而只繼續英吉利哲學家的工作的意見之中是不會有的。賀爾巴赫自己他的著作『形而上學』裏面，曾時時做越發大胆的道德論。然而懷着家長之憂的他，對於那成為無神論者或功利的道德論者的國民沒有不插手的事開始恐慌。他在致耐格爾夫人書中（一七七〇年九月二十六日）這樣地說『要之，這個世紀是對於佛愛德拉或厭人病者極有價值的世紀』的確是這樣！當時的國民是極馴良的。

但是最滑稽的是下面一點，波爾跌亞以這樣的三段論法反對賀爾巴赫的道德論道：『社會若沒有正與不正的觀念，便不能存在，他（神）指示我們以怎樣獲得此觀念的路程……因而所謂社會的幸福，就是對於從北京到愛斯蘭當中任何地方的一切人類，確立為道德之不動的規範。』而對於無神論的哲學者究何所啓發！

盧梭的結論不同。他相信功利的道德論不能說明人類的德義的行動。他問道：『為利益而就死究是什麼意思呢？』因重言以聲明道，這樣是由德義的行動而陷於進退兩難的可惡的哲學——這僅僅是由於對於德義的行為看出卑陋的意圖與不德的動因，而從牠的進退兩難的地方逃出來的，——就是那『不得不蔑視蘇格拉底，誹謗來究拉斯』的可惡的哲學。要理解這種駁難的意義，我們不得不做如次的全般的考察。

唯物論者們，在對於『宗教的道德論』鬭爭之中，首先就要明白，人類縱無天助，什麼『道德』也都可以知道的。賀爾巴赫叫道——『要教人類知道正義在社會的存立上是必要的，非義不過是聚集以互相殘

害爲意的敵人，那末超人類的啓示，果然是必要的嗎？要啓示人類，教他們知道社會的結合必要相互的愛與相互的扶助，果然要有神話嗎？要發見報仇爲惡，侵犯國家法律——這個法律若是正當的，就是視給市民以滿足爲其任務的——爲惡，果然必要從上面來的助力嗎？一切專心維持自己的人都是不明白惡德，放縱，色慾是危險他的壽命的事嗎？最後，經驗不是使一切的思想明白如下所說的那樣嗎？就是，犯罪爲他的同胞（這個同胞是犯罪人的同胞的意思，——普賴漢諾夫）之憎惡的對象，惡德浸潤於犯罪也是有害的，德則從受德的人，取得尊敬與愛。若是人人至少對於人類的本質，又對於他們的真正的利益即社會之任務加以反省，那末，他們或則可以調察什麼互有責任，……理性足夠教我們知道對於我們種族間聯繫的義務。』

就是，理性足夠使我們知道我們的義務，因此，『哲學』之媒介，是必要的。牠應當指示我們，德是存在於我們所親炙的自利之中的。牠應當證明，人類中最強大的英雄們，即使他們僅把自身的幸福放在眼

中，也不肯去做那有違他們已往的行爲的行動。而事實上好像那像蔑視蘇格拉底，誹謗來究拉斯之心理學的分析，常常地發展。所以盧梭的駁難是決無根據的。不過這良夫的市民，獨獨忘却『被誹謗的』蘇格拉底自己時常犯了所謂唯物論者們所犯的過失。

在希臘，在法蘭西，在德意志，又在羅馬，（柴爾尼謝夫斯基及其學派）任何地方的啓蒙學者們都犯了同一的錯誤。他們要想證明不能證明的事，想證明僅只是由社會生活所教示的事。人類之道德的發展是一步一步地服從經濟的必然性。牠的發展密切地適應社會的真正的必要。就這個意思說，人可以說，利益爲道德的基礎，並且應當說是利益爲道德的基礎。但是這個適應的歷史的過程是離開在人類背後的各個人的意思及理性而獨立地進行的。由利益所指定的行爲的方向，表現爲『神們的』『先天的良心的』『理性的』『自然的』命令。那末，這個指定各個人此或彼的行爲的方向的利益，是如何的性質呢？牠是不是他們個人的利益呢？是的，許多地方是這樣。但是若果是在各個人所願聽的他們的個人的利益的圍範內，那

末，我們所要說明的『德義的』行動，便沒有問題。然而就此等行動說，那命令此等行動的東西就是全體的利益，即社會的利益。歷史發展的辯證法，不僅是使『合理變為不合理，善行變為災害，』而是使一個社會或一個階級的利己的利益發生各個人心中常常充滿着的非利己主義及英雄主義的運動的變革。這種變革的秘密，就在社會環境的影響之中。法蘭西的唯物論者們能以充分地評隲這種影響。他們不斷地反覆述說，教育是造作一切東西的，人不是生來就是某種東西，乃是生來生長的東西，然而他們常常異常地盡力考察道德的生成之過程，把牠看做各人頭腦之中一串的時時起伏，直接地適應環境而為所變革，又關於為行為所驅使的各個人的利益的熟慮，並且說明牠是這樣的東西。從這個見地看來，如我們所觀察的那樣道德論者的任務，是由自己限定的了。人們不可不保障各個人的思慮，不要犯了誤謬，不可不給他指示道德的『真理。』然而在這種地方指示道德的真理，是什麼意思呢？牠的意思就是指示人們所親炙的個人的利益是在那方面，牠的意思就是賞讚那招徠某

種可以稱賞的行動的心情之此種或彼種的素質。盧梭的那種反對的心理學的分析就這樣地成立了。辜勵木所呼爲『托鉢僧之說教』的關於道德的那種無限的讚美歌就這樣地成立了。這種所謂托鉢僧的說教曾給十八世紀的法蘭西某唯物論者以特徵然而不是給那關於動機的錯誤的分析的人的特徵。但是在辯證的方法缺如的一切著作中尤特別地顯著，牠無論對於什麼著者都是同樣地復讎。

盧梭在他對於唯物的道德論的駁論中，常常訴之於良心，『神的本質』先天的感情』等等。在唯物論者要說明這種感情，爲教育及習慣的結果，或許不是那樣容易的事情。不過他們一班唯物論者選擇的途徑是在說明牠是以人們所親炙的個人的利益爲基礎的各種思慮的整個的貫串。依賀爾巴赫，則人們可以給良心下個定義，爲『關於我們的行動之對我們的隣人，並且依牠的反作用，對我們自身所發生的作用的知識』悔悵是我們的行動可以招致我們隣人之憎惡及怨恨的觀念，在我們心中所生出來的恐怖。』盧梭是分明不滿足這樣的定義。然而一班唯物論者之

不能同意於他的見地也是同樣地分明。唯一的『先天的感情，』或許從根底上把他們的哲學顛覆。今日的辯證的唯物論，在先天的感情與他們的哲學中所看出的真理是可以獲得充分的成功的。

於是一切道德的規律均由『理性』而發生。但是理性當發見這種規律的時候，究竟靠什麼呢？賀爾巴赫毫不躊躇地答道依靠自然。『人類為感受性的，知性的，理性的本體。』理性是一個『普遍的道德』，所以要我們求幸福，早已是不必要知識的。

對於這樣『自然』的愁訴的心理是可以容易忖度牠的。現在即以賀爾巴赫自己來說明牠。『要命令我們以義務，要規律我們履行義務的法規，無疑地，必要有可以命令我們的權利的權威。』然而人們總是立在與當時一切傳統的權威鬥爭當中的。於是要逃出這種困難，人們就要向着自然轉換方向。『人們對於這必然性的權利或許要懷疑罷？人們或許要攻擊這在主權上支配一切的存在物的自然的權威罷？』這在當時完全是『自然的事情。』然而在這個時候，我們不可不注意下面的事情，即是要注意，賀爾巴赫和他的

同時代的大部分人相同，都是只把那和我們爲我們的生存而與之鬥爭的自然完全不同的『人類』的自然（即人類性）放在眼中。

三 賀爾巴赫的法律論

孟德斯鳩確信有不同的氣候，斯有『不同種類』之法律適應牠。他完全用不充分的方法來說明這種相互的關係，而一班唯物的哲學者又沒有費多大勞苦來證明牠。賀爾巴赫問道——『曾經照過那樣渴仰他們的自由的希臘人及羅馬人的太陽，早已不送同一的光線給他們的墮落的子孫了，也有人這樣地主張麼？』然而孟德斯鳩的思想的行程的根據，完全沒有錯誤。地理的環境之於人類的歷史有如何的意義，我們現在是知道的。即使孟德斯鳩是錯了，然而牠的意思也不是說在這個問題中，和他論爭的一班人們是得到了後來像海格爾所名爲『世界歷史的地理的基礎』的更正當的解釋。他們對於牠正確也罷，錯誤也罷，却是什麼概念也沒有的。在他們看來，人類性

之於道德，於政治，於歷史，可以相信牠是司一切門戶的鎖鑰之役的。要詳細考察這種十八世紀之著述家們所盲信的見地，在今日是很困難的事情。

施阿爾說——『藝術的發展所分的階段與人類的發展中所承認的是同樣的。』人之負有這樣思想，如在夢寐，所以他相信與人類的意欲並無何等的關係，而是就給與人類的精神與他的文明以這個那個方向的人類發展之各種潛在的原因說的。人們自負着是與施阿爾從十八世紀的歷史哲學禁錮其中的缺陷的許多的循環逃出了的。然而這是極其輕率的，人們是格外地自欺。引起『藝術』的發展的原因，僅僅依靠自然——然而不是依靠『人類的』自然。『人類在小兒時代，僅僅有感覺力，空想力，記憶力，他只希望樂事，所以在他，歌謠或寓言是必要的。慢慢地熱情的時代來了。於是要求那激動靈感，震撼靈感的事。於是而精神發展：理性加強。牠一方面，又要求這種精神與理性的兩能力，可以行使的事情，於是那能力的活動發向着與人類之好奇心，趣味，感情，慾望有關係的一切的事情。』

現在所有的自然研究者都承認，從各個有機體的卵細胞到牠的完全的發展所進展的各種繼起的形態，是這個有機體所屬的牠的種族的祖先的各種形態所經過的那些變化的覆演。胚種的發展就是血統學的發展之總括的摘要。同樣地，一個人的精神從他的柔弱的小兒時代到他的完全的發展所經過的各種順序的形態，可以看做這個人的祖先在歷史上所經過的長期的，而徐徐變化的變化之總括的摘要。我們相信對於這個問題可以做極有興趣的研究。然而人們對於主張對於各個有機體的胚種之歷史中的變化可以發見充分的根據的自然研究者果有何說呢？然而這正是施阿爾的思想方法，並且是和他同時的對於人類之發展抱着曖昧的觀念的十八世紀的一切哲學者們的思想方法。

辜勵木在這點上完全與施阿爾一致。他問道『有始為詩人而終不成為哲學者的國民麼？』只有愛爾拜秀士理解這種事實之與施阿爾所思考的不同並有更深的各種理由。然而我們在這個地方還不能以愛爾拜秀士為問題。

人類是感性的，知性的，理性的本體。人類若是這樣地構成的，那末，只要看他怎樣地犯這許多的錯誤，他將來會是這樣的，現在也是這樣的。照這個意思，人類性是不可變的。道德及政治的法律是由這種人類性所命令的，所以她是放諸四海而皆準，施諸萬世而不悖的，天經地義的，這些事情豈不是絲毫都沒有不可思議的地方嗎？但是這些各種法規還未發布，所以人們不可不承認，發見『文明的各種法規與自然的法規相矛盾的地方，不是容易的事情。』然而我們則把此種墮落了的各文明法規歸諸『慣習的悖理及自然屈服於其權威之下的社會和暴君的錯誤。』就自然說罷，則自然是徹底地完成真理的。錯誤無數而真理只是一個。『在奇怪的事物，無意思的事物，決沒有什麼道德。普遍的道德只是為理性的，並且十分有組織的本體而作的。所以人類性一點變化也沒有的。要是這個人類性抽出人人不可不服從的不可變的法規，只要深切地觀察人類性就夠了。』

然則這同一個賀爾巴赫可以寫出的下面幾行，怎樣好說明這件事呢？他說『各種的社會，和一切自

然的物體一樣，變革，變化，她自己革自己的命。她與一切的本體一樣，自己形成自己，生長自己，消滅自己。同一個法規不能適合於各種不同狀態的社會，即同一個法規在某一時代是有益於社會的，而在他一時代則無益而有害。』

事情是極其簡單的。賀爾巴赫在經過這樣種種的熟慮之後，就得到一個結論，道：陳腐衰老的各種法規（他是屬目於他那這個時候的法蘭西的各種法規）應當廢除。時代之隸屬於一個法規，就時代說，無利而却有害。我們祖先的實例之於法規決不是有利的東西。賀爾巴赫以某種抽象的方法即僅僅由回顧『理性』並且理解『理性』可以證明這種法律。但是他顧慮他的讀者的偏見，外面表示自己好像是立在歷史的見地似的。就宗教史說也是一樣。『一班哲學者』時常論及宗教史。是什麼目的呢？基督教的宗教——即外觀上的天啓的宗教表示出很酷似一班惡俗的宗教，的事情。這種事情給了人所憎惡的基督教一個打擊。而無論那個『哲學者』只要一旦給基督教以打擊便算完了他的能事，至於比較宗教研究則毫無所用心。當時

是革命的時代。所以一班哲學者之宣明一切的真理（然而這些真理，時時是非常矛盾的。）是有一個直接的，實際的目的的。

我們承認『人類性』這樣東西，引導一班唯物的哲學者比他們自身所期待的更加遠大。『人們時時頗濫用物理的人類與道德的人類的區別。』人類全然是物理的本體。道德的人類不過是那從某某的見地所觀察的物理的本體。就是說不過是從那和他的體制所加以條件的幾個行爲的方式的關聯所觀察的那種物理的本體。所以『人類一切的錯誤是物理的錯誤』。因此給我們以到達人類心情之關鍵的任務，為醫學的，更適當地說生理學的當然的結果。所以這種科學又應當給我們說明人類歷史的轉變。『在自然之中——在這個裏面一切的事物是結合着的，一切的事物都在發生作用，反作用，在運動，在變化，在變化分解，在形成消滅——不演出重要而必要的作用的原子等等，一個也沒有，並且雖在相當的環境中，也不起什麼可驚的作用的分子也沒有。……宗教狂信者之憤怒的過渡的鋒芒，征服者的心臟中沸騰的血

潮，帝王之胃中的可煩惱的消化障害，一切女子的精神中閃灼的幻想（這個也是分子嗎？——普賴漢諾夫）等等只有引起戰爭，使千萬人肝腦塗地，使城壁爲墟，通都巨市，化爲焦土的力量，……這是亘幾世紀使地球表面到處成爲荒廢與不幸的充分的原因。』

我們知道關於那入於克羅愛爾的膀胱之中而變更世界之形態的砂粒的有名的警句。這個警句是有和賀爾巴赫之於歷史的事件與原因的『原子』或『分子』的見解絲毫沒有差異的內容的。不過吐出那個警句的人僅僅有僧侶的不同罷了。就是說，由他看來，使這個不祥的小粒侵入護民者（克羅姆愛爾）的身體之中的是神。賀爾巴赫對於神是決無所知的。關於牠點，賀爾巴赫什麼也沒可以反對他的。

在這樣警句之中，有『小粒』那樣的真理。但是那個真理之對於全真理的關係和『一小粒』或『一分子』之對於存在宇宙中的全物質的關係是一樣的。那種關係是極少極少的關係。這樣的真理，在關於社會的現象的研究上，是一步也不使我們前進的。若是我們在歷史科學中除了希望拉布來斯所夢想的天才——

他或許得着分子機械學之助而曝露人類之過去，現在未來的一切的祕密於吾人之前——那末，我們還可以極平靜地長眠，因為像這樣可驚嘆的天才簡直不會出現的。

『若是我們知道形成組織一個國民的一個人或多數的個人之氣質的基礎的各種要素，我們得經驗之助也就知道這國民所必須的各種法規，對於這國民有利的各種制度。』然而在這種地方，從『普遍的道德』及『適應自然的政治』會生出什麼東西來呢？賀爾巴赫關於這一點，什麼也沒有說，而從視為感受性等等的本體的人類之自然必然地引出來的一切道德的，政治的，社會的法律是以極大的熱心來解說牠的。

四 賀爾巴赫的私有財產論

當賀爾巴赫的時代，母體的自然在道德方面，同樣地在政治方面，把法蘭西的資產階級在他們所生存的時代中所視為成就『一切的物事』恰是必要的那

種東西看做法則，這是極『自然的』事。在世界上有種不言而喻的契約，即社會與其分子間的社會契約。這個契約剎那之間都在更新，而是以市民之權利的相互的保證爲目的的。在此等權利之中，自由，財產，保證是最神聖的權利，不僅此也，『自由，財產，保證是把人們結合於他們所居住的國家之中的唯一的維繫。此等權利若是消滅的地方，便不成其爲祖國。』財產是這個神聖的三位一體的靈魂。保證及自由是社會中所必須的東西。『若是人類以他的勞苦與人格(1)享受不着所獲得的利益，那末，縱然是生活着，然而要使他的生存獲得幸福是不可能的。所以自然的法則就是給與各人以人們所呼爲財產的權利。』社會不能從人奪取他的財產，『因爲社會是爲保護財產而創造的』。因此財產是目的，自由與保證爲手段。順着這樣的次序我們要把這被許可的權利也要少少詳細地考察一下。

這個權利是從什麼地方來的呢？這種權利以人類與其勞動生產品之間所發生的必然的關係爲基礎。就是說：田地在一一定的方法中，成爲耕作牠的人的

一部，這樣說法是因爲他的意思，他的腕，他的力，約而言之因爲『他所固有的，個人的，隸屬於他的人格各種特質，』就是使田地之所以爲田地的東西。『他的汗所灌溉的田地，和他是一個東西。他產出的果實，和他的四肢及能力一樣，同是屬於他的，因爲果實，沒有他的勞動便不會存在，至少沒有如現今這樣的存在。』

賀爾巴赫就這樣在所有者自身之勞動的成果之形態下說明市民的財產。這種事情並不妨礙他對於商人或製造業者——『他們是自致富饒而給與社會全體以事業及生活的善行者——高高的評價。然而他對於製造業者的富之一源不充分明確，但是他以爲好像是有了個正當的解釋。卽如他說——『勞動者各人都是依他的勞動而生活的，不斷地爲雇用他的人的財產而勞動』那末，這種財產豈不是不僅僅由於製造業者所『固有的』『個人的』（『豈不是一切種類的勞動者的無數集團……使工場活動的嗎！』）『隸屬於他們的人格各種特質』產出的嗎？自然不是的！這是怎麼一回事！製造業者及商人是極其有益的。果然，

則知道報恩的社會對於社會執行有益的事務的豈不應該報之以富有或名譽嗎？不幸是不在『手工業者』給與『製造業者』的財產的勞動那樣明白的事實之中。不幸是在因為『哥提克的及野蠻的偏見』而製造業者或商人受不着當然應受的尊敬那樣的事實之中。『從他所蔑視的人類，即是從不知道衣之以衣，養之以食，為他的軍隊供給食料的愚鈍的戰士的眼光看來，平和的商人是可以看做值得侮蔑的人類。』

但是賀爾巴赫對於封建的財產則有不同的見解。他以為這種所有者即富人及富豪『常常是極其無益而有害的社會分子，』所以他攻擊他們體無完膚。他們這樣的人都是吞噬『他們的同胞之勞動的果實，』否認他們的同胞之自由，侮蔑他們的人格的東西。『於是這樣的方法，財產就不斷地被毀傷』。

我們知道，社會是為保護財產而創造的。然而暗暗的社會契約，僅僅以市民的財產為目的，並不得以牠為目的。社會對於封建的財產，所負者只有一事，即負有牠的全部的否認的債務。賀爾巴赫贊成貴族的特權，服從，年貢，賦役放逐權等的撤廢道：『主

權者把他們那些有害的各種權利奪去的貴族們若是喊道財產的神聖權利，主權者將答道財產只是正當的所有的權利，反國民的幸福的財產，決不能是正當的，惠及百姓之財產的，決不能認為權利，牠是百姓的權利之篡奪，百姓的權利之侵害。在國民方面說，保護百姓的權利，比保護那不以自己無為為滿足而反對那無論在他們自身和在社會，都是極其重要的事業的少數貴族的權利，是更為有益。』

貴族『什麼也不幹，』他們對於社會，不成其為一個有益的機能，這就是我們的一班哲學者咒罵他們的理由。從前貴族因為為自己打算而有過戰爭的義務。當時他們基於正當的權源被免除一定的義務。但是在軍隊的給養受自王侯而貴族早已對於軍務不負義務的社會之中，他們能以基於如何的權源享受同樣的義務的免除？

現在普羅來塔利亞用一世紀以上資產階級的代表們所用以衡量貴族的特權同樣的來衡量資本家的各種權利的時候到了。

人們不是相信資產階級與貴族的對抗反映在賀

爾巴赫的頭腦之中就是土地財產與各式各種類的都市的財產的對抗。全然不是這樣的！賀爾巴赫對於動產沒有什麼偏愛。完全相反！在他看來，真正的財產，即本來的財產，是不動產。他說『土地的所有創成真正的市民』。農耕的狀態爲一國之經濟的地位的一般的特徵的標識。『貧民』是第一級的『百姓，』保護『貧民，』就是保護被『富豪』即貴族所壓迫的農民。賀爾巴赫與費吉阿克拉丁都同樣地說在一個國民中所發生的一切之善與惡，一切的租稅，都把牠直接或間接地轉嫁於土地。『戰爭是爲的保護一國之領土的。爲土地所生產的貨物之流通，商業是必要的。法律學在給所有者保護其土地的一點上，有其效用。』

在具有賀爾巴赫所說的本體的人看來，『平等』決不是具有何等誘惑的東西。以爲平等寧是極有害的空想。人人不是具有同樣的體制的，他們在牠那物理的，道德的，智的各種力上，常常是不平等的。『身體及精神虛弱的人不能不承認比較強力的人，天分更豐富的人的優越，愈益勤勉的人，比較生來就有虛弱身體的人要更多耕種土地，並且使土地愈益豐沃，這

是當然的。所以在財產或所有物之中，最初已是不平等的了。』

馬伯理師對於這種議論可以說是平心靜氣地加以如下的駁難，他說，此等就是近世政治哲學的出發點，即無論弱者強者一切人類之權利為絕對的平等的說法，是公然的矛盾。『平等』的時候，並沒有不平之鳴，然而『無論什麼人力，若是不願招致人人所欲避的極大的混亂，不能希望使平等復活，』就是馬伯理自己也不能不承認這種事情的。社會進化之客觀的理論是幫同資產階級的理論家的。

賀爾巴赫，看到他的骨髓，即使再誇張地說，也是個波爾若阿希的理論家。他大聲疾呼地反對『服命祭典，強制國民以怠惰的法王或僧正。』他說，商工業之進步與宗教之道德不相一致。『宗教對於富者宣言咀咒，拒絕他們出於天國之外』他還是，對於『高舉懶惰的兩手日夜祈禱而外無所事事的僧正，托鉢僧，僧侶，尼僧』等一些人加以咀咒。他反對加托力教的斷食，因為『被羅馬加托力教視為異教徒的各強國，差不多唯一的是因為禁斷肉食，而獲得利益的，即英吉

利人賣給他們以乾鱸魚，荷蘭人則賣給他們以鯡魚。這些都是『當然的事情』。然而賀爾巴赫和波爾跌亞或其他許多人一樣，無論什麼時候，若是他在和易愛斯的諒解之下，止乎爲惡魔所溺的二千豬羅的歷史，或則是，他以絲毫不尊重私有財產的那樣理由去批難基督教的神話的創始者，或則把他對於基督教的使徒們——他們常常在不屬於他們的田地中採集穀穗——加以同樣的非難，若是他以基督教不會向『人類的兒子』教以安息日爲神聖的的理由，一刻也不能與基督教和解，那末，他的態度，可以說是誇張的而且是可笑的，所以在這個時候，他之全然不解歷史的意義是特別地顯著。

賀爾巴赫認波爾若阿希——他自己就是波耳若阿希的代表，他的保護者——爲國民中最正直的，最勤勉的，最有名譽，最有教養的部分。他要是看見了今日的波爾若阿希，或許是要吃驚的。『貪慾（他特就『對於金錢的渴望』立言）是下賤的，利己的，非社會的，因而是與真正的愛國心，即是與對於全體之幸福的愛，或與真正的自由不一致的熱情。在浸染這種可

卑的流行病的國民之中，一切事物都只是買賣，買賣價值之決定的問題。』這種說話，依薩留斯的意見那末是極有味的說話，然而同時，大家對於賀爾巴赫的豫知現今的德意志，法蘭西，英吉利，以及波爾若阿希瀕於死亡的各處都以次地發生擾亂的主張，大概是可以同意的罷。『充滿貪慾心的商人，成爲最強者，所以對於彼有利的犯罪，要得國家之贊同來制伏他，恐怕是不可能的。』真是這樣！我們對於這事比我們善良的『一班哲學者』知道的更清楚。

賀爾巴赫大概無論何時總是從修辭學的見地去考察『富』『富使道義墮落』所以以富之名而與『宗教的道德』戰的他，可以『德』的名義，與對於富之渴望戰。他說——『只有極度的注意可以防止與這種熱情俱來的惡，並且至少也是可以使牠遲延』。贊成交易之絕對自由的他（『商業要求完全的自由，商業有自由斯繁榮，政府除了使商人買賣而外什麼事也不能干涉，』）他又是說政治不能不盡力地防止市民之慾望的增加（『若是聰明不能給牠定個限界，那末，牠結局恐將不知底止。』）他要求國家的干涉，他成爲保護

關稅主義者，差不多成爲反動的。『我們對於爲國民爲他的生活，爲他的不可缺的慾望，爲他的安樂及幸福的生活而供給以必要的各種對象的商業給牠以有益的事物的名稱，我們對於供給市民以他們對之無何等實際的慾望而只適於滿足他們的虛榮的空慾望的那些事物的商業，則叫牠做無益而危險的事物。』賀爾巴赫，若是就他的話說，那末，爲的要摧毀這種以隸屬的形式廣布在各處的虛榮，或是摧毀那種使『道義』墮落而使最興盛的民族破滅的『奢侈品』，即採取任何手段，都在所不辭。一國的工業製造品之最自然的販賣地，就是不可不爲牠(工業製造品)所保護的國內市場。賀爾巴赫不明白『要發見商業之新部門的無業的熱狂』，因那種熱狂『在作無我之夢的商人看來，地球沒有供給充分的活動場所』，各國民於是就因爲那被信爲有財寶的意外不毛之地而時時互相殺戮。他沒有看出足以警告那爲他行懷想的，有『以世界之商業爲自己中心，以自己爲大洋的所有者』那樣『極端計劃』的『阿爾比渥思國民』之強力的表現。他恐怕社會中許多惡的源泉之富的分配太不平等。他

是小佃農制的辨護者，英吉利的小佃農制，在他以為大失中庸之道，牠時常使小佃農，成為『獨占者』。大概『國家的利益常是與多數者之利益相結合的。國家是欲求多數市民的活動，作有益的事業，因而生活在易於滿足祖國的要求之可能的富裕的狀態中的。一無所有的人沒有什麼祖國』

我們由上面所述的看來，馬上可以曉得波爾若阿希之已經成功了『名譽革命』的英吉利的狀態，這位哲學者未曾注意到。他帶着大大的憎惡，談及這個國家。『我們不可不知道以適於實現幸福的方法來利用富。爲着幸福，單說自由是不充分的，即我們不可濫用自由……自由不可用之於不正。』但是在英吉利人，對於這個問題則有許多遺憾之點。『無道德的民族，』『對其他民族不公正的民族，』『貨幣慾發炎的民族，』『征服的民族，』『侵害他國自由的民族』『賣國奴的，惡德的，腐敗的民族』——這就是映在賀爾巴赫眼中的英吉利民族。於是他就用一個托鉢僧關於道德的說教的態度對着英吉利民族說道：『爾等英吉利的民族呀，培養知識和理性啲，努力完成爾等的政治及

爾等的法律喇——凜凜於致道義及自由之死命的奢侈品喇。凜凜於宗教的及政治的狂信之結果喇』等等。

其他英國的社會生活狀況時時刺戟他，使他得到比剛才上面所引用的反省益益加深的反省。例如他說：『巨額的救貧稅不能減少英吉利的貧民的數目。雖在將來，也不會減少。』他並且大聲疾呼地道，『擁有最大之富的國民，含着許多比幸福的人們多得多的不幸的人，是不待辨而自明的事實。商業僅使少數市民富裕，而使其餘的陷於悲慘的地位，也是不待辨而自明的事實。』

此等思想，看來，好像看不出什麼混亂矛盾。然而我們要注意一下，就是要注意，不可忘了我們此地所研究的人，是一個革命的而在他的範圍內有高貴的情感的波爾若阿希的理論家。波爾若阿希，毋寧說是波爾若阿希中最優秀的分子，即有心情與理性的人們，用賀爾巴赫的話來說，即『深思熟慮的』人們曾夢想一個理性的王國，普遍的幸福，地上的天國。所以他們不得不嫌惡他們自己的社會傾向之不可避免

的結果。而因為嫌惡那種結果，他們自己就不得不陷於矛盾。你假使使一個年青而貌美的少女看老大醜穢，年衰抱病而身體彎曲的婦人試試。她會要吃驚。然而不拘怎樣，她會漸漸生長的，即要成爲老人，那末，她就會要使別人吃驚。這就是一個舊的，然而永遠更新的歷史！

要具體地理解十八世紀的法蘭西哲學家的心理，先從理解尼古拉皇帝治世的晚年以後直到近代的各時期中俄國的多數著述家起或許會不是無益的事罷。那種有同樣的歷史之觀念的，缺乏同樣的托鉢僧同樣的矛盾！然而無論如何，在上述的時期的俄國著述家中也有裘爾尼謝夫斯基那樣的社會主義者，然而因為不能評論他們自己要求的意義而只是從誤解攻擊波爾若阿希的著述家也有許多。我們的『正統的』著述家們在許多的地方是想絲毫也不與賀爾巴赫及其友人立異的。不論如何他們也屢屢把牠看做社會主義。法蘭西人們或許相信這就是哲學。因此我們無論怎樣地說，我們總是相信，薔薇，無論用什麼名字呼她，總是有同樣的香味的

五 賀爾巴赫的政治論

賀爾巴赫對於經濟上各問題，時常與費底渥克拉特派的一班人的意見相同，褒獎他們，然而對於他們的『合法的專制主義』却不曾有所偏愛。他是代議政治的熱心的信徒。專制政治在他看來，並不是政治的形式，牠是滯留在『看做一人或數人的武裝強盜與無防備的社會之間的不平等的鬥爭。』他提出一些『當然的設問』，那種設問，雖在法蘭西的憲法會議也可以找到許多的贊同者那樣的設問。這些設問之中帶有特徵的設問如次——

『果然全體應當讓部分嗎？一個人的意思可以支配全體的意思嗎？無論在什麼社會裏面都有被免除有用的勞動義務的特權者嗎？只有主權者可以不受結合其他一切的人們的網維的束縛嗎？一個人可以拘束其他一切人，然而却不受其他一切人們的拘束嗎？其起源也不正，而為強力所保持，為弱者所輕視的權力之把持是不會破壞正義，理性及力的權源嗎？』

這教我們想起來『這一次成爲我們的征服者』的名言。但是下面又想起大革命之其牠的場面——『國王超越依國民的希望而規定的限界，主權不過是個人對於全體的鬥爭。』曼尼斯科特的會堂中，對此作何解答呢？

對於專制政治之不可和解的憎惡在賀爾巴赫的一切著作中都浸入靈魂。他對於這個問題所述說的一切物事的根柢不是抽象的理論而是橫着可悲的現實，誰都是分明地感覺到的。又所以使他以自由，以『公正與法規之女』，以『一切高尚的心情的愛慕』，而呼號的同樣地不是抽象的理論而是可悲的現實。他好像時常已經有了漸漸迫近的某種政治的暴風雨的豫感。他說道：『市民若是不違反他的義務而拒絕參與對壓制的暴君作防衛國土的舉動是不應當的。』誰知道呢？恐怕這個話，在牠被寫下來之前，是賀爾巴赫在與一個哲學家互相會面時說出，於是議論起來的，在這個會合之中，——依莫爾來的話——使雷霆墜落屋上，而家屋爲摧的樣子的事情上了話題。邱戴羅明白地贊成這個話，不但贊成，並且更進一步。所

以辜勵木恐怕也拍手相送的……只是可憐的他，當暴風不在奇麗地裝飾了的美術展覽會中捲起，而捲起在偉大的歷史的舞台之上的時候，變了他的見解。

那末，賀爾巴赫自己在八月十日以後，也不會變他的態度嗎？他在耶各賓黨的一個集上該曾反覆地說過『暴君這種東西是產生罪惡的最可憎惡的人類』至於怎樣明確地說，則我們對於這一點則無所知。然而若是要就他不欲與這種『暴亂的』共和主義者們發生關係，及這一次以他們為暴君，為祖國之敵，或是狂信者，政治的魔術法師這兩種事來研究，不是不可能的。

賀爾巴赫是尊重自由的。然而他怕『暴動，』所以他相信『在政治同在醫學一樣，強力的手段，常是危險的。』他無論什麼些微的事，總是好拿『有德君主。』這種話來做商量。他贊賞這種王侯為極稀有的明星，他無論什麼時候，總是夢想着『王座上的賢人。』所以蚌爾哥組織內閣的時候，他相信，他自己的夢想頃刻實現。他以他的『德教政治』一書對於路易十六做——『公正的人類的，大慈大悲的君主的，真理與平凡的

友人，阿諛，惡德，虛飾及暴政的敵人，秩序和道義的再興者，他的國民之父的』——獻頌。他後來對於路易十六的見解已經變更，但是他對於『暴動的』國民運動的恐怖依然是有的，他以為國民即是『貧民』但是現在『缺乏與熱情的玩具和勢力所做成的心，時常使人類的心凋萎或使之成為狂暴』。『貧民』若是能以靜悄悄地忍受他的地位至於極端，『他的靈魂的緊張力……完全失掉，那他就是蔑視他自己，因為他以自身為侮蔑的對象，為全世界之衝擊的對象的緣故。』但是叛逆的事情，他是極討厭的。『請就古代及近代民主政治的歷史的表面觀察一下看罷，就曉得國民議會之中無論什麼時候，中風狂走指導議長是沒有的事。把持國民權力的地方，無論什麼地方的國家，牠自身就含有牠的破壞的原理。』若是賀爾巴赫站在不可不選擇絕對的君主制或民主制的立場，他或許要選擇專制政治一方面。孟德斯鳩的共和的國家形態之動力為道德的話是錯誤的。共和國有一個和牠不同的偶像，即平等，本質上不過是揣測的傳奇的平等』賀爾巴赫在古代雅典所發生的階級鬥爭中僅僅地

看見了『民衆的狂暴』英國的第一革命，因為『宗教的狂熱』也只引起他的恐怖。國民不是爲命令而創造的東西『他沒有命令的能力。極端的自由，在他看來，已經就應當變成無拘束這樣的事。國民只是爲『勞動』而存在的，若是竟然時時怠惰，那末就是『使國民失却勞動的習慣，而使之放逸。』國民不可不受拘束，所以不可不受保護而免於淪滅，

給有教養而『有道德的』波爾若阿希以自由活動的舞臺的這樣一個君主立憲制就是他的政治理想。從同胞之間選舉出來的一個市民王（賀爾巴赫時時使用這樣的言語）——他是『萬人』表示意思的機關，這個機關的執行者——及這個『表示意思』的解釋者的有產階級，即『自然』的女神要求由賀爾巴赫的嘴裏說出來的。所以朗格說賀爾巴赫在政治學有『急進的』教義，是大大的錯誤。十八世紀的一班哲學者，急進主義者是，就心理上說，是不可能的。我們都知道他們對於國民如何地觀察，（所以他們對於國民不能和牠有不同的觀念，因為當時法蘭西的國民是形而上學者的物質，同樣地又是死無氣力的集團，）所

以後來所剩下的是思想自由的波爾若阿希。然而澈底的急進主義，就是在波爾若阿希他那歷史的生活中最革命的瞬間，一度也沒有適合階級的波爾若阿希的職務的事，（這是法蘭西的革命極足以證明的，）不但這樣，『一班有思意索的人』就全體說，果然是多數的嗎？果然可以把他們看做有澈底地動搖一個社會的力量的政治的勢力嗎？一班哲學者深知其不然，然而他們馬上又歸到接受實現他們的希望的『王位上的賢者』的夢想。這是怎樣可以注目的一個希奇事實！當蚪爾哥做大臣的時候，『急進主義者』賀爾巴赫——對於這個專制或暴君不可和解之敵的他——曾寫道，絕對主義若是可以排除牠的濫用，否定牠的不正，矯正牠的惡德等等，那末，就是極有益的。賀爾巴赫相信『專制政治為最上的政治，若是專制政治確實為一個奇塔斯，一個特拉顏，一個安特紐斯所行使，那末，牠便是最上的政治形式，』他不能忘記『絕對的權力無論什麼時候，都是握在那不能賢明地行使牠的人的手中的。』然而在當時，他想法蘭西的王位入於奇塔斯那樣的人手中，所以他不希望比那更好的

事情。

要改革社會必要一個支點。沒有這樣支點的時候，雖是不滿於現存政治的人們的『急進主義』結局也成爲妥協的。我們於亞力山大二世即位以後的俄國見之。當攻擊他的奴隸制度的時候海爾柴恩，巴寧等這些『急進主義者們』在對於皇帝的賢明發表『已經投降』的宣言上恭祝俄羅斯的奇搭斯的健康。柴倫謝夫斯基極力承認專制主義若是『排除濫用，否定不正』等等，便是最上的政治形式。

尼古拉一世治下之俄羅斯文學的『西歐派』的最輝耀，最鋒厲的代表者拜林斯基，在臨終之半年前即在比他以前大大的急進的時代說過，俄羅斯，一切的進步都是自上面來的。尼古拉一世也同其他一切的人一樣既不是『奇搭斯，』也不是『特拉顏。』但是拜林斯基應當思考什麼呢？他可以使他的期待以什麼爲根據呢？從一個西歐主義者的眼光看來，俄羅斯的民族，若果沒有一個造物主便是一無所有，無氣力的死物質。在二三十年後革命運動在青年學生之間，我們『智識階級』之間開始的時候，我們馬上就因與

『西歐』分離而出乎運動的圈外。有人說明道：俄羅斯的民族比其他任何民族都勝，他是熟悉革命與『社會主義』的，於是拜林斯基及柴倫謝夫斯基的讚仰者們在根本上就成爲叛逆的斯拉夫主義。

賀爾巴赫說『許多的諸侯只因爲不知道真理，所以用強力的方法統治。他們憎惡真理。那是因爲他們不知道真理的無窮的利益。賢明的王侯『決不是在夢中防衛他的無限的權力而是他爲着要確實地享受不可不留給他的權力，而犧牲權力之一部分。』這是數年前柴布麗科夫夫人親筆寫給亞力山大三世的有名的書翰中所反覆申述的。但是柴布麗科夫夫人自己所謂急進的事情却不是依這個而主張的。

一八九〇年之初，德意志的皇帝頒布了關於勞動者問題的詔書。俄羅斯的自由主義及『急進主義』的各種報紙都確信德意志是爲王位上的一個賢者所統治了。

『王位上的一個賢者』——這是十八世紀的法蘭西的一班哲學者的天降的救星。這句話立刻解決了形而上學的見地——一班哲學者只從這種見地觀察

一切的現象——所產出的一切的理論的困難，一切的矛盾。在一個法蘭西的啓蒙學者看來，歷史究竟是什麼東西呢？

六 賀爾巴赫的歷史觀

在一個法蘭西啓蒙學者看來，歷史是一個無限的既無內部的關聯也不爲何等法則所規定的許多地方極可悲的事件的貫穿。孔戴雅對學生說道：『諸位該看見知識，法律，道德實現了的國家之幸福的幸福的時期，但是無知，偏見，誤謬，惡德惹起民族的不幸，於是時與那破壞最繁榮的帝國的不幸的時期相接。』究竟是什麼原故呢？——就是人類缺乏啓蒙的原故。『各種藝術或各種科學都是生於野蠻人的胎內，漸次地照耀了少數特權的民族。這並不是同樣地隱蔽其一而顯揚其地又非只照耀極狹的範圍的光明。』波爾跌亞在他的『道德論集』一書中已經把和這個相同的思想，簡潔雄勁地表現出來了。他說『理性是在漸漸地生長』就是說，以前許多地方都只有不合理和愚

行，而不合理與愚行又不是從什麼法則生出來的東西，就是不值得費全般的研究之勞的東西，只要確證牠就夠了的東西。同一個波爾跌亞對於野蠻的亞細亞人這樣地說道：『他們的古代除去他們國內的狼或虎以外是沒有可以記述在歷史上的價值的。』而且波爾跌亞是關於歷史的知識最優勝的一個人。且時時以歷史為問題的人。他是猛烈地反對他所謂不知極詳細地選擇關於近代諸民族的歷史的『如神的愛米理愛』的見解的。大多數的人都是沒有這個波爾跌亞那樣的知識的。

賀爾巴赫說：『人類以因與動物爭食而先食櫟實始，而以測天終。他始而勞動，播種，後來發見幾何等；為禦寒計，才以自己所打死了的動物的皮遮蔽身體，於是二三世紀以後，才以絲結金為章身之具。洞穴、木株為他最初的居室，而最後他成為建築師而建造『宮殿。』今天我們在此處談不到馬克思和昂格思的話可以談談莫爾干，莫爾干，他，是以人類的生產力之發展為出發點，而突入牠的歷史的運動的秘密中的。賀爾巴赫對於他在此處所枚舉的人類史之主要事實毫

不注意，他列舉許多的事實，但是這種事實只證明『理性』的勝利，且爲着要證明文明的生活勝過野蠻的生活，而反對盧梭。『人類的不幸只是由於誤謬，』——這是賀爾巴赫的全部歷史哲學。若是對於他所列舉的各個事實，勢必要證明的話，他於是就附帶地說道，古代文明因『奢侈』而崩壞，封建制度則起源於『盜奪，無秩序，戰爭』，『加爾一世爲宗教的鬥爭，又爲缺乏宗教的寬容而不保其首領，』意愛斯爲欺瞞者等等。所以他假使曉得當那個時候，他所見的不過是『各種現象的外殼，』會要吃驚的。

『一班哲學者』只看見歷史之中人類之意識的活動(如上面所述的多少的『賢明的，』而不是常常極其賢明的人類的，)但是只看見歷史之中人類之意識的行動，意思就是極度地限制他的眼光，就是可驚的皮相之談。我們在一切的偉大的歷史的運動中，看見有些人是在他們的同時代的先頭，表現這個時代的傾向，把他的希望立成法式的，同時又看見有些人同樣地立在反動的先頭，與革新的各種傾向作戰，反對他們的希望的。這樣若是歷史之中僅有人類的意識

的活動，那末，『偉人』好像必然地成爲歷史的運動的原因。一國的宗教，道義，習慣，又牠的全部的特質好像就是有一定之意圖而行動的一個或幾個偉人所構成的。試聽一聽賀爾巴赫對於猶太民族所說的話看罷。

摩西引導猶太人入於荒野，『他使他們慣於盲目的服從，他教他們以天之意思，他們祖先的寓言，神之所憑依，示以恩惠的希代的各種儀式。他特別的灌輸他們對於他民族的神特別地激烈的憎惡與其對於他民族所尊重爲事物之不容赦的慘忍。他依虐殺與戰爭造作那專爲他的赤裸裸的情熱在所不辭，爲滿足他的野心而願意犧牲自己的，有意思地勞動的奴隸。約而言之，他從海伯拉夷人造出狂暴和野性的怪物。他像這樣灌輸他們的破壞的精神以後，便向他們指示說，隣近國家的領土或財產是神指定給他們的遺產。』

從這樣的見地看來，猶太民族的歷史並沒顯出什麼特異的東西。一切的民族都有他的摩西，但是，他們不是像猶太的摩西那樣的兇惡的，然而——因爲

無論是依波爾跌亞或是依賀爾巴赫的意見，像意斯拉愛斯那樣的奸惡的民族，歷史上是不會有的。『給那尚在散居生活而還不會結合成國民的各家族或各遊羣以社交性，農耕，藝術，法律，神，禮拜，宗教的見解的一些人，通常是從文明化的各國民的胎內生出來的，他們使他們的風習成爲穩健，使他們集會，教他們以他們的偏見，行使他們的力，教他們互相扶助，教他們十分容易地滿足他們的慾望。因爲他們這樣使他們的生活幸福，遂獲得他們的愛與尊敬，取得指示他們以意見(!)的權利，無理地強他們承認他們自己所思想出來的，或則在他們出身地的文明各國內所創造的。從歷史所顯示的看來，最有名的一班立法者是具有在文明民族中所發見的那樣有用的知識的財寶，給未開化的國民以他們從來所不知道的產業，工具，即技術的人。就這樣的人說，則有巴嘉斯，俄爾富斯，特麗伯特賴姆斯等等。

今日一切開化的各民族在他的初期，都是經過野蠻狀態而來的嗎？這在今日雖是容易解答的問題，而却是使我們這位哲學者老大地不安的。是不是因

爲他對於人類的起源沒有確實的見解，所以他不能敘述他們的原始的社會狀態是怎樣的？恐怕是一切的文明的國民，都是從野蠻的狀態出發的。然而是不是他是能說明這種野蠻的狀態是怎樣的呢？但是正當那個時候，出來一個新自天上降下的救星，即這個大地之上的可恐怖的各種革命。恐怕這些革命是雖不止一次却都使人類之大部分破滅的。而從那種破滅逃避出來的人們，爲着後世就不能保存那末世以前所有的知識與技術。所以人類已經一度達到一定文明之後，好像就要把牠拋棄而復返於無智的世界。我們所看見的人類對於在我們極有關係的對象所有的那種的太無知識，恐怕就是牠的循環復始的一個結果。這個結果恐怕就是我們的政治的及宗教的各種制度之不完全的真實根源。』追求動物是從卵生的呢，還是卵從動物生的呢，這些事，不是人類的事務，這是我們已經曉得的。現在我們知道，追求文明是從野蠻生的呢，或是野蠻自文明生的呢，這些事不是賀爾巴赫的事務。

賀爾巴赫僅僅以爲『人類是因誤謬而陷於不幸，

』所以不可不以解放人類的謬誤這樣的認識為滿足。他把他的全生涯貢獻給打破『偏見』的鬥爭。一切偏見之中根柢最深，最不祥的偏見為宗教，所以這位哲學者為打破宗教而不知所倦。波爾跌亞在為打破『不名譽』而戰中的『最高的存在』（即人類）却只是努力寬容牠而賦與牠以理性。他對於宗教問題是立憲的。他依一班『哲學者』所通譯的永久的自然的法則以緩和神之權力。然而法蘭西的一班唯物論者對於宗教的問題是熱心的共和主義者。他們在比善良的基羅秦博士更前進以前，是把神附在基羅秦身上的。他們憎惡神好像不共戴天之敵似的。我執之念深而慘忍的神——神有這樣的性質——使他們為人類而又為市民的高貴的感情發生動搖。賀爾巴赫大聲疾呼地道：『那個觀念只愛那不過引起恐怖的本體，是不可能的。』……『人們對於視我們如罪犯那樣野蠻的神可以看成沒有怎樣不安的麼？……對於準備着給與他們的子孫百人之九十九人以無限的，永久而慘酷的懲罰的神愛及他的爪垢那樣的人類，一個也沒有。……所以，你們一班神學者呀，你們若果從你們

自身的原理一看，就可以下個結論，神比人類中最惡的東西，還不知要奸惡多少倍咧。』

賀爾巴赫與同時代的英吉利的一班唯物論者們與古代的猶太神結下親密的關係。他們對於他只有『愛之感情』與『尊敬』他們是在完全不同的社會關係中生出來的。從同樣的各要素成功，然而以此等要素之不同的成分組成的兩個物體不是有同一化學的性質的東西。黃磷赤磷明明白白是有區別的。這是無論那個化學者，也不以牠爲怪的。他們說，這是視乎同一的各要素之分子的構成如何而定。然而若是人知道雖有同一的思想，却沒有同樣的色彩，而且這同一的思想，就牠們的社會構造說，就是在其他地方極其類似的各國，也得不出同一的實際的結論，那末，他無論什麼時候都要驚異。思想的運動只是反映社會的運動，即思想運動所分出的種種途徑，即思想運動所採取的種種不同的色彩正與社會的運動中的各力的形形色色的結合相照應。思想的方式及方法，無論什麼時候，都是依附着存在的方式及方法的。

英吉利的唯物論者布理斯特利說：『道德的普遍

的目的，依一切的善行及惡行都充分地報在未來的生活中的這樣的信仰做有效地保證的，是不能否定這個的。』法蘭西的自然神教者波爾跌亞和這個有同樣的見解。傳愛爾尼的教父對於這一點說了許多不同的見解。法蘭西的唯物論者賀爾巴赫下了如下的判斷——

『差不多一切的人都相信復讎的，報酬的神，但是我們無論在什麼國家裏面都看見惡人的數目超乎善人的數目上面遠得很。若是我們研究這樣一般的墮落的真正根源，我們將在神學的概念自身之中看出牠的真正的根源，而不是在世間各種宗教爲着要說明人類的墮落而發見的假裝的原因之中看出來的。人類之所以墮落，是因爲人類幾幾乎無論什麼地方都是被惡政治所支配的原故。是因爲他們受不得適合人類的統治，而這種統治，把一班宗教的主權者當做神去尊敬他們的原故。這種被保證免却責任而使自己墮落的一班主權者必然地不能不使他們的國民不幸地成爲惡人。若是人類屈服於不合理的主人之下，決不是爲率性而行的事。人類之理性爲欺騙的僧

侶所化爲雲霧，那就什麼用處也沒有。』

因此，宗教成爲歷史上主動的原因。倒置的布謝！『世界歷史論巧』的著者(布謝)確信宗教能使一切事物成爲最善的秩序，然而賀爾巴赫是相信宗教使一切的事物成爲最惡的秩序，這種差異是一世紀間歷史哲學上所得到的唯一的進步。賀爾巴赫的實踐的結果是偉大的，然而他絲毫也沒有促進歷史的事實的理解。『一班哲學者』不能逃出下面所說的堂堂的循環。即，一方面人類是圍繞他們的社會環境之產物『我們應當在教育上尋求人類之惡德與德行充滿了人類頭腦的誤謬或真理。有可賞贊的人類的慣習也有可以批難的慣習，以及人類獲得的性質及才能的主要根源。』然而他方面，一切社會之擾亂的起源都在於『關於政治之最明確的各種原理的無知』社會的環境是由『輿論』即人類造成的。賀爾巴赫的各種著作中的根本矛盾和在其他一切『哲學者們』的著作中的一樣，不斷地循環往復。

一 人類爲社會環境的產物 由是極合乎邏輯地生出輿論非支配世界之物這樣的結論。『人類不過

是他的體制所以爲目的的東西，他爲習慣，教育，模範，政治，繼續的或一時的環境所變化。他們的宗教思想或他們的假想的各種體系，不可不依從他們的氣質，傾向，興味，或則是不可不適應牠們。『人要是專於用冷靜的頭腦研究事物，他會發見所謂神的名字在世間不過是把牠當做人類的情熱的遁辭。』『我們的環境，一時的興趣，根深蒂固的習慣，輿論比幻想的本體或是倚靠着幻想本體的構成的東西的思辯格外地強有力。』『思辯』及幻想的本體』的力量，若果想一想去問所謂神這種名辭究竟是什麼意思的，十萬人中沒有兩個人，再想一想人們不是爲悟性的一般的直觀所驅使，而是爲如巴夷爾，又在他之先的賽耐加所承認的情熱所驅使而見諸行爲的，那末，更是微乎其微的了。

二 人類爲社會環境的產物 以言神爲何物，則他就是模仿人類自己而造作的東西。『人類尊敬神，即所以尊敬他的自身。』（參看傅渥耶巴赫的話。）對於褒貶之敏感以及汲汲獲得其臣下之恭順的神，是彷彿世間的王侯之像而作的，這不是明明白白的

嗎？

三 人類爲社會環境的產物 『假使我們稍稍把我們眼前所有的事體加以反省，那末，我們就不得不重與在國民的性格，意見，法律，習慣，教育及習俗之中去發見壓迫政治的（『政治』的——我們同時又要看見社會環境的影響如何又何故被『一班哲學者』歸之於政治的影響）印象。』『所以使社會分子成爲惡人的，就是社會的惡德。……當這個時候，人類，在他的同胞看來就是狼。』

二律背反的他方面是這樣的：

一。社會的環境爲『輿論』即人類所造作。由是而極合於邏輯地生出。輿論支配世界，而人類因爲誤謬而陷於不幸這樣的結論。『若以我們的經驗爲問題，我們便發見全人類之上所積累的無數的惡的根源，都不可不於宗教的幻想與見解之中求之。對於自然的各原因的無知識，給人類創造了一些神，詭計使神成了可恐怖的東西。對於神這種不祥的思想，使人類陷於不幸，追逐他，使他爲無益的戰慄，使他的精神充滿着幻想，敵對理性的進步，妨害他進求幸福的

事。他的恐怖使他做那在所謂佑助他的口實之下去欺騙他的奴隸，他以爲神一聽就要犯罪，便是惡事。他生活在他的那些神使他罹於悲慘運動以爲教的不幸之中。他從來不敢反對他的那些神，並且不敢脫離他的那些神的羈絆，因爲教以愚純，對於理性的斷念，精神的蒙昧，魂魄之沈滯爲到達永久之幸福的最確實的手段的原故。』

二 社會的環境爲輿論卽人類所造作『以愛自由，不斷地追求幸福的人而使之相信主權者之使他們的奴隸成爲不幸者的權利，是爲神所賦與，所以必然要有從天而降，神聖其人的狂想。不正的暴君爲其要使人相信他是世間代表神祇的原故，所以在一個暴君的像上用以說明神的宗教是必要的。』

三。社會的環境爲輿論卽人類所造作『從前已經成了高貴的各民族，現在爲一個高壓的專制政治所壓迫，是什麼原故呢？他們裏面的輿論變化了的原故……迷信者，專制政治之輔助人使精神墮落，而使他成爲卑性，懦弱，麻木不仁的原故。……各民族爲對於商業的狂熱與對於富之渴望而心醉，是什麼原故

呢？可以說只有輿論的貨幣是構成真正幸福的事情，——實際說來，不拘怎樣，貨幣只是幸福的欺騙的代表者，並沒有什麼給與社會的幸福——的原故』等等。『各民族不知道主權的真正基礎，他們不敢向着那有對於他們負有給他們以幸福的任務的王，要求幸福。他們相信衣神之衣的主權者從墮地的時候，就有支配其他人類的權利。因為這樣的見解，政治就不得不墮落成爲使萬人之幸福供給一人或少數之惡漢的荒淫的犧牲之不幸的技術。』

動物是從卵生的呢，還是卵從動物生的呢，追求這種事體，不是人類的事務。『輿論』構成社會的環境抑或社會的環境構成輿論，追求這種問題不是十八世紀的唯物論者的事務。事實上，在不能拋棄形而上學的立場的人們看來，解決這種問題不是那樣困難的事。

若是像洛克的論證，則沒有先天的觀念，若是像十八世紀的唯物論者們的主張，則人類不過是『感覺，』若是感覺在我們之中造成觀念，『即我們的五官所感受的形像，痕跡，印象，』若是『人類的行動和人

類的思想同樣不是自由的，』那末在『意見』之中去求這個或那個行動的祕密，是一件怪事。我們的觀念不過是我們感受的印象所造作的。然而不是僅有言語的嚴密的意思的自然，才在我們身上發生此等各種印象。人類的社會環境從人類墮地之時就支配他，構成他的腦髓，構成『那不過是人之適於感受在其中所造作的一切印象的白臘的』腦髓。所以要理解『輿論』的歷史不可不努力去充分地研究社會環境之歷史，社會之發展。這是感覺的唯物論所達到的不可避的結論。有名的孔戴雅的彫像，在依牠的社會的關係，牠對於『其他同樣的物事的』的關係的變化，說明了他關於彫像的『意見』的變化，才有着落。

所以人沒有不注意歷史的。但是在歷史中只看見人類的意識的活動的『一班哲學者』就不能理解人類之『意見』以外的東西。所以他們不能不碰到下面的二律背反，即意見為社會環境的結果，意見又為這種環境的各種的特質的原因。然而當原因及結果的概念至少要是適用於社會生活的時候，這個二律背反無論是在所有的形而上學者或是在他們，都是同

樣地固定的，不可動的，所謂化石般的概念，而不得不使『一班哲學者』的思想越發混亂。辜勵木爲平凡的形而上學者，說是意見之影響等於無的話是可能的。

社會生活之各種方面的交互作用，這是『一班哲學者』所可以高翔到最高的，『最哲學的』立場。這是孟德斯鳩的立場。但是這種交互作用，若借用海格爾的說話，就是，原因及結果之關係的第一真理，在歷史運動的過程中什麼也沒有說明。『若是止於在交互作用的觀點之下去考察一個現有的內容的立場，事實上就是完全無概念的態度。在這個時候，人要是止於只以乾燥無味的事實爲問題，於是在因果關係的適用中首先成爲問題的媒介的要求，就簡直再也無從滿足地殘留下來。』（海格爾）但是因此却又常常生出越發不愉快的事情。

人類爲圍繞他的社會環境的產物。社會環境的特質爲『政府』之行動所規定。政府之行動，立法的活動已經是屬於人類之意識的活動的領域的東西。這種活動又是視乎在這種活動中而使牠活動的『意見』而定。所以在不知不覺之中這個二律背反的一項（命

題)就變化了,就成爲和牠從前的敵手即反命題完全相同的東西。這樣,難點好像是解決了的樣子,於是哲學就以安定的心繼續牠的『研究』的蹤跡進行。交互作用的立場一達到之後,便馬上被拋棄了。

然而不僅此也。這個二律的表面上解決,不是別的,只是與唯物論徹底地分離而已。人類的頭腦,即爲周圍的社會環境所給與的印象·因而構成自己爲這樣的『白臘,』斷然可以爲所由之而容納他的印象的環境的創造者所改造。唯物的感覺論到此爲止,不能再有所精進,所以就中道而立。

第二『自然之體系』的著者相信對於性格,意見,法律,慣習等等的政治的影響的認識是極其容易的。即政治對於法規是有某種影響的。這看來好像是簡單明瞭的,然而牠的意思只是說一個國民的民法是溯源於牠的國民的公法之中的。這一個權利,依靠那一個權利,『法規』依靠『法規。』二律背反消滅,然而就所謂二律背反是因爲可以構成唯物的感覺論之決定的結論的一項,事實上是明明白白的同義反覆的原故。

對於此等一切的難點略付片言於後:

一 不可不廢除那排斥一切的進化觀念，而以可悲的方法使『一班哲學者』的邏輯的各種概念混淆的形而上學的立場。只有他這個條件之下，即在自然科學及社會科學上，追求卵先動物而生呢，還是動物先卵而生呢這種事情，才可以『成爲問題。』

二 人們不可不有一種必然的確信，就是，十八世紀的唯物論者們所應當從事研究的『人類之自然，』在人類歷史的發展上，什麼也沒有說明。人們不得不在自然科學的立場上，再進一步。人們不可不站在社會科學的立場；即不可不曉得，不倚靠那視爲『感受的，知慧的，理性的存在』的人類，却給人類的感情，觀念確信以決定的影響的社會的進化，有牠固有的進化法則。

我們或將看一看到十九世紀的辯證的唯物論對於這個問題的解決。但是我們在討論發見這個光明以前，還想研究研究一個人的思想——依他的舉例，又因爲他的大胆的的邏輯，所以他是一個比賀爾巴赫越發曝露形而上學的唯物論的欠缺與狹隘的人。這個人爲愛爾拜秀士。

愛爾拜秀士

愛爾拜秀士

一 唯物論者與愛爾拜秀士

『愛爾拜秀士——那一個風騷的農民收稅官與可尊敬的人物，不固執我見的，寬洪大量的，而對於波爾跌亞，一個阿諛的歷史的回憶中，就給他一個阿泰克斯的異名的那個愛爾拜秀士，正在想要寫什麼著作。他爲着要完成他的目的所以在他自己所招待的一些哲學者的集會上，蒐集他們的學說，要領，誤謬。他爲的要引起老練的富於興趣的議論，遂盡了活用邱戴羅的橫溢的詩思，施阿爾的聰明，富於吸收加理阿尼師之機智的悟性的能事，他並且把這各種見解

——因此他成了牠的忠實的報告者——融合於一個學說的體系之中。此事爲愛爾拜秀士所傾聽，所分析，綜合的議論的結果，就是『精神論』這部書，即形而上學中的唯物論，道德論的個人的利益說。』（德模格俄）

讀者現在知道愛爾拜秀士的主要著作的出生。關於這一點，人們對於德模格俄是可以安心相從的，因爲這位雄辯家，不過是把從一世紀以上這種斷片的文學漫談家徐徐傳之次代的人們的話說反覆述說罷了，所以是大大可以安心的。德模格俄是具有好意的漫談家。他對於愛爾拜秀士毫未加以惡聲，但只是使讀者推知這種惡聲。其他並不是有他那樣好意的，然而却是公平的漫談家。這些人告訴讀者道，這位哲學者之所以要做這種事情的主要的動機，是不可測知的虛榮心，我們把愛爾拜秀士的『詭辯』歸之於這種虛榮心，這種虛榮心遂成了他的完成他任何事情之永久的，根本的障礙。一班漫談家無論在什麼時候，並且無論在什麼地方都是有非常的聰明的。著文學史或哲學史的人，當然都是他們的一夥兒。在他們的歷史的敘述中，一切的事情都是容易判明的，人們可

以充分的樂趣去讀牠，能以毫無疲倦地獲得許多的利益。像年老善良的海格爾那樣好像對於歷史比漫談家更加大大地突進的著作家，然而比較起來，人們還是喜歡傾耳於前邊所說的漫談家的。這實在是退轉的社會。……然而聽聽反對方面的話瞧罷。

海格爾在述說關於歷史上偉人們的功業的地方，對於『不以人類性中的普遍性及本質的東西為對象而特以各個的衝動情熱，其他之特性及偶然性為觀察的對象那種偏狹的人類的智識』強硬地反對。在他以為『一班偉人所欲求的，就是他們所做的，他們所做的，就是他們所欲求的。』同一件事體，雖說是出之以『僅僅不同的語言』但是在有些地方也有多少效力的，這樣，人們對於一切為他們所理解的人類之福祉而獻身的人們，是可以主張的。人們可以主張，海格爾非常憎惡的這種『猜忌的立場，』於歷史之各時代的理解與評價，全無何等的補助。人們可以說……，要之，人們原來是可以說許多事體的，然而果其願意傾耳聆受這種言語麼？人都是寧肯愛聽漫談家所說的模樣。例如，人們說，愛爾拜秀士是個危險的詭辯

家，虛榮而淺薄的人類，於是人們都以為自己的聰明與光明正大儘够滿足，自己的判斷，即算完事的。

特別地是德國的一班歷史家虐待愛爾拜秀士。在法蘭西，對於他的人格的特性的正直的地方，時時與以承認，即在德國人們也還避開對於『危險』人物所做的那樣惡的貶斥。然而在德國，愛爾拜秀士比之拉邁特里，已經算是貶斥了。拉邁特里的『危險，』雖說也不亞於他，但是在他的死後，佛麗德麗希大王陛下，曾偶爾對之說了些好話。然而王的意思勝於法，這種事情一班德國學者比什麼事情都曉得清楚，這不是別的，只因為他們是學者的原故。

這是可以注目的狀況！愛爾拜秀士的學說，驚倒了『一班哲學者，』所以他的反對者中，連大邱戴羅派的人也有，至於說到在法蘭西對於他的攻擊在那方面，毋寧說也是革命後比革命前厲害。阿爾伯申明道，他在一七八八年時於愛爾拜秀士的『詭辯』所加的反駁，在九年後的一七九八年所得的印象已大大的不同。阿爾伯說：恰在那個時候人們已經了解唯物論的哲學為『武裝的學說，』即革命的學說。到了一七

九七年頃波爾若阿希已覺得那樣對於他們的新的利益，只是加以不斷的威脅的各種學說，沒有必要。人們不得不捨棄唯物論，然而對於阿爾伯那樣一班阿諛者們的論證，在事實上是否有牠的讚稱的確實的根據等等，都沒有問題。時代異則所努力者亦異，努力異則不得不出不同的哲學。

至於一班的漫談家，他們對於愛爾拜秀士所施與的苦情，則有很好的根據。不過他們對於愛爾拜秀士極少理解。這不單是因為他的思想超過他們的的水平線。愛爾拜秀士說明他的理論的方式是極其獨創的，而這種方式是使漫談家墮入五里霧中的適當的方式。他對於諾爾德瓦所謂權宜的欺飾任你當時什麼著作家，都不加以尊敬。他是世界人，而非常洞地悉十八世紀的法蘭西的『社會』。他是辛辣諷刺的著作家，無論對於這個社會怎樣難解，並且無論何時都與『好好地述說的發生的，』無害的真理，絲毫無關的事，然而只要有能說出若干的真理機會他都是沒有放過的。這就是發生無數的誤解的原因。人們把他對於他的同時代的人所說的話，當做他的理想。布福

賴爾夫人關於他的爲人述說道，他是曝露一切人的秘密的。她相信這是『精神論』這部著作的全部價值，是牠的全部意義。因爲這種見解的差異遂引起下面這樣的事體。愛爾拜秀士論人之對於『道德』所給與的尊敬有這樣的話，在『專制帝國』人們對於道德沒有表示輕蔑，但不過尊其名而已，『若是人們無論何時都在那兒唱導道德，對於市民做道德的要求，那這種道德就是在所謂不把牠公言的那樣伶俐的條件之下，成了人們所要求的真理那樣的物事。』這個命題爲布福賴爾夫人所贊同的，她說明牠是真理，是才氣橫溢的魅惑的言語，主張，他是揭出一切人的秘密的。愛爾拜秀士繼續着。他說明爲什麼應當通曉他自己的言語，他說明在專制國家，人人的利益如何使他們憎惡『道德。』布福賴爾夫人無論在什麼地方都贊成他的話，然而這裏有一位名叫朗派的——他大體是德國人，然而有時也成爲法蘭西人——揚聲地說道，愛爾拜秀士是稱揚道德的輕蔑的，愛爾拜秀士論愛情道，『富人或富豪』在不參與何等政治的地方，他們是一樣地值於戀愛，以爲百無聊賴時的最好的手段。

布福賴爾夫人對之露出猶笑。愛是可以的，這位有學識的婦人，對於愛比哲學者知道的還非常清楚。然而哲學者不是到這個地方，就止住了的，他們以愛如何成爲一個工作的問題。他發見『戀愛爲危險所包圍，永久的戀人都是要常常地對抗他的計劃，懷着深深注意的嫉妬而忙於戰勝等等』而在這個條件之下的結論，就是『妖豔之女爲魅惑的愛人』。布福賴爾夫人依然是贊成的，但是這裏布福霍爾慈夫人走出來了，她讚美妓女風而對於攻擊婦人道德即布福霍爾慈夫人所探究的道德等等的這位哲學者，怒不可遏地去糾彈他。而且那種糾彈還不斷地反覆訴說，越發蔓延。那樣的誤解，直到今日還在繼續而來，而固定於沒有一次讀過愛爾拜秀士之書的人們的頭腦中，並且不待言的，是在那些人的頭腦中伏下非常確固的根株的。因此，結局，關於他的讀物若是一點也沒有變化，那末，人們恐怕只是以布福霍爾慈夫人的眼光去讀他的書，而且這位夫人是不是一個很道義的並且是可以尊敬的人，是不得而知的，但是她是一個很厲害的近視眼。

嚴密地說，愛爾拜秀士可以算得個唯物論者嗎？惑於捕風捉影的批評，而對於此事抱着疑惑的念頭的人往往而有。所以朗格說：『深思遠慮老成持重的巴豐，黑心外交官的辜勵木，虛榮淺薄的愛爾拜秀士他們都拉近唯物論，然而他們却沒有供給我們拉邁特里，——他好多辯，但是——以那種特徵的確固的觀點，與一個根本思想的徹底的追求』這個新康德主義者對於法蘭西的反響即糾爾，施勵，一字一句地蹈襲這種見解。我們用我們自己的眼來考察一下看。

人類之中是否有非物質的實體——人們把人類之精神生活歸之於非物質的實體——的問題不能躡進愛爾拜秀士的研究領域之內。他只順便接觸到這個問題，所以非常地慎重從事。他一方面是努力好像不觸怒檢閱吏的樣子。以這個理由，他對於『固定我們關於此點的信仰的。』教會，明明地抱着而且說了恐怖的念頭。他一方面，他又不好哲學的幻想，他說，人們不可不以視察而進行，縱當牠捨棄我們的時候，我們也不應當不執着牠，所以不可不具有不知道還有

什麼不能知的事情那樣的勇氣。像這樣不但不是什麼『虛榮的』、『淺薄』的，而且無論什麼地方都是非常『慎重』的。關於那樣沒有什麼『危險』的著作家的，雖在朗格也是知覺的，明瞭的。然而當他以愛爾拜秀士爲問題時，却用了不同的標準。在他以爲，關於『精神的』、『書物的』、『虛榮的』、『淺薄』的著者，只不過能以成就『虛榮的』、『淺薄』的罷了。

事實上，愛爾拜秀士，在『形而上學』的一切的根本問題上（例如物質、空間、無限以及其他問題）都是與英吉利的唯物論者約翰托蘭的見解相通的。要弄明白這事的話，只要比較托蘭的『給賽賴納的信札』（倫敦，一七〇四年）與『精神論』的第一論文第四章就足够了。在朗格看來，托蘭是真正正傳的唯物論者，他的思想，好像是無上的明確的了，然而說到愛爾拜秀士方面怎樣呢，則他不過是『接近』唯物論的罷了，因爲他的『淺薄』妨碍他固執唯物論的根本的思想的原故，『歷史是這樣地寫的；』、『輕薄』人的影響，是那樣的危險的。『最有根抵的』人們，因爲讀了他的著作，也要成爲淺薄！

物質有感覺力嗎？愛爾拜秀士說『人們對於這個問題已經好久地就討論了，好久以後，人們才以何者可以討論爲問題，以一個嚴密的觀念與所謂物質的名辭相結合。若是人們最初就把牠的意義確定了，我們知道大概是這樣：人類是所謂物質的創造者，物質不是本體，在自然之中只有被以物體之名的各個體，依物質這個名辭，只是對於一切物體的共通特性之符合的理解。若是這個名辭曾一度地這樣地決定，那麼，我們所欲知的問題就是，例如，引力那樣力的發見，物體是不是還有如所謂感覺力那樣未知的特性呢？——不消說，那種能力只不過在動物的有機體中是明顯的，然而一切的個體沒有共通的東西嗎？——不會使人起這樣的臆測嗎……？假使人們一旦深入了這個問題，那末，他就會知道以下的事情——若是一切的物體的絕對地無感覺的論證，嚴密地說起來，是不能的，那麼，對於這種事體，無論誰個，縱然沒有天資的聰明人，（關於這種『天資』與教會信條的『哲學者』的見解，大概是什麼意思，我們是知道的——普賴漢諾夫）只須把這個見解的蓋然性與反對見解的

蓋然性較一下，問題便可以決定，所以要終結那樣的論爭，沒有構成各種的世界體系的必要，沒有投身於種種可能性的結合之中的必要，也沒有使那終於並且可以終於富有多少機智的誤謬之中的可驚的精神緊張的必要。

這個長的引證，將愛爾拜秀士的唯物論和托蘭的唯物論的關係與夫人們叫他做懷疑論，確率論的特性，表示得很清楚，然而在他以為各種學派的唯心論者們方面，却比唯物論者們更近乎『哲學的幻想』。愛爾拜秀士把思慮，周到，蓋然性等等推舉給唯物論者們，這種思慮，這種周到，在他們以為是，他們對於物質感受性的否定，只在牠的基礎之上具有他們的想像的產物，或是妨礙物體概念與感覺力的概念的結合的東西，這種東西不是『物體』的特性，而只是他們對於物質所下的定義，即單單的一句話罷了。在這裏，懷疑論不過是對於唯物論的反對者的武器之一而已。愛爾拜秀士關於『物體的存在』所說的也和這個一樣，只有物質的感覺力是有蓋然性的！不外乎是這樣的真實的事情。然而這樣證明對於唯物論者有

什麼不利的事呢？物體的存在，在他們看來，不過是一個蓋然性，然而因此，就說牠是否定物體這是無理的。愛爾拜秀士的推理，是取這樣的路徑的，所以若是以爲那種推理論證什麼，牠就姑且放在什麼上面，無論在什麼時候，他是不會停滯在懷疑的疑惑裏面的。

愛爾拜秀士和他的一切同時代的人一樣，曉得，我們只可從物體在我們身上所生起的感覺才知道物體。而且這種事情證明朗格的主張，即『唯物論無論如何固執感覺的假相的世界爲實在的事物的世界』那樣的主張是不對的。然而那對於愛爾拜秀士之爲一個有確信的唯物論者，並無何等妨礙。他曾牽連到『有名的英吉利的化學者』而蹈襲他關於物質感受性的見解。那位化學者的話是這樣：『物體有兩種特性，一個是繼續地不變地存在的特性，即如不可滲透性，重力，可動性等等的特性。此等特性屬於一般物理學，同一物體還有其牠的特性，這個特性只要一旦存在則因物體內部的各部分的結合，分解，或運動便即刻看見產生或破壞。這種特性構成自然科學的各種分野，化學及其牠的研究對象，牠是屬於特殊物理學

的，例如，鐵是從佛羅斯吞(可燃質)與特殊之粘土組成的。鐵因為這樣的化合的狀態，為磁石的吸引力所支配。但是若果把鐵分析便沒有這種特性。磁石對於除去了佛羅斯吞的含鐵粘土沒有作用。……那末，在動物界，牠的組織也是應用同樣的方法，生出世所謂感覺力的特性嗎？醫學或自然的歷史中之一切的現象使我們確切明白，在動物之中的這種感覺力不止是單單的牠的身體構造的結果，這種力與牠的器官的生成同時而生；只有在牠生的時間繼續存在，所以結局也和牠的器官之解消同時消滅。若是形而上學者們向牠問道，那末，動物身上的感覺力究竟是怎樣成功的呢，我便回答他們道在分析了的鐵裏面，被磁石吸引的能力究竟是怎樣成功的呢。』

愛爾拜秀士不僅是唯物論者，並且他是在他的同時代的人中是『徹底地』固持着唯物論的根本思想的人。他是使他的一班唯物論者，那樣地驚懼的『徹底的』唯物論者。他們之間沒有一個敢於追隨他的鋒銳的演繹的。因為實際上，就這樣的意思說他只是和賀爾巴赫那樣的人們『相近的，』然而這些人，只不過

是可以和他相近的罷了。

我們裏面的精神，只不外是感覺能力，悟性就是牠的結果，人類裏面的一切的東西都是感覺。『因此，感官的感覺的能力是人類的慾望，熱情，社交性，思想，判斷，意思表示及行動的基礎。……人類依感官的感覺力而動作，不過是牠怎樣引導便應當怎樣行動的一個機械。』愛爾拜秀士這樣的出發點和賀爾巴赫全然相同。這是這位『危險的詭辯家』在那上面建立建築物的基礎。我們稍微考察他的建築物的建築術中有怎樣的獨創的東西。

二 愛爾拜秀士的道德論

道德是什麼？十八世紀之中，沒有一個哲學者不是各人在那不知不覺地討論這個問題的。在愛爾拜秀士，這個問題是很簡單的。道德是在人人有相互的責任的認識之中，即道德以社會之構成爲前提。『若是生在孤島，孑然獨存，那末，我的生活並沒有什麼惡德與道德。因此我就不能指出前者爲不道德也不

能指出後者爲道德。果然，則由道德的及惡德的話，究竟可以理會得什麼呢？可以理會得的就是有利於社會及不利於社會的行爲。依我所見，這種簡單明瞭的觀念，勝於一切關於道德的晦澀的說明。』

一般的利益爲道德的基礎，同時又是牠的標準。所以我們的行爲，只是爲流毒於社會而流，則爲惡德，有利於社會的事，益益擴大，擴大則爲道德。國家之福祉，不可不爲最高的法則。這位哲學者的『道德』，是什麼呢，姑且說牠是政治的道德。說道德是無益的。說教創造英雄決計沒有的事。我們不可不給社會一個社會的各分子知道尊重共同利益的那樣的組織。道德之廢頹意思只是公共利益與個人利益的乖離。最傑出的道德說教家，是可以使這種乖離消滅的立法者。人們往往這樣的主張，道德學的約翰，司徒阿特彌爾 John Stuart Mill 的『功利主義』遠勝於十八世紀的一班唯物論的倫理學，因爲英吉利的哲學者首先揭出最大多數的最大幸福的原理，而一班唯物論者是在個人利益之上建築道德的基礎的，讀者知道，約翰，司徒阿特彌爾的功績，固然，是無疑的，然而

最大多數的最大幸福不過是法蘭西的一班唯物論者的『共同利益』的一個更加薄弱的，剝奪革命的色彩的抄襲而已。但是，果然這樣，那末，彌爾的『功利主義』之中，看出十八世紀的唯物的道德論的偉大的修正的見解，是怎樣來的呢？

最大多數最大幸福的原理是什麼呢？牠是人類的態度的承認。一班唯物論者在這一方面，恐怕不能從彌爾的名著得到什麼可學的東西。但是唯物論者們只看出對於人類態度的承認，是不滿足的。他們有了一個可以解決的科學的問題，人類不過是感覺的，但是他用什麼方法去尊重共同的福祉呢？到是什麼一種奇蹟，使他忘却感官的感覺的要求，而使他到達無何等共同通之點的目標的呢？在這個問題的領域，並且在牠的界限內，唯物論者必然以個人的利益為出發點。然而這裏的以個人的利益為出發點意思是說把人類是感覺的而且不過是感覺的那個問題，現在又重新說一次罷了。所以個人的利益不是道德的命令而只是一個科學的事實。

賀爾巴赫完全以不涉瑣屑的術語避開這種困

難，他說道：『當我們說人類的行動之唯一的動機就是利益的時候，我們將由此而指出下面的事情，就是各人不知不覺地爲自己之幸福而動作，他在某等或見或隱，或則是現實的或是想像的對象中，求他的幸福，從獲得幸福的觀點，整飾他自己的行動的全體系。』換句話說，這個意思就是說，個人的利益不能歸之於『感官的感覺』的要求。然而同時，在賀爾巴赫同在十八世紀的一切的唯物論者一樣地都以爲人類非他，不過感覺而已。這裏是邏輯上的突變，然而因爲這種邏輯的突變，賀爾巴赫的邏輯學也和愛爾拜秀士的邏輯學那樣是不使哲學家們抱嫌惡的念頭的。在朗格看來，『賀爾巴赫的邏輯學是真面目的純正的。』海特拿因爲是海特拿所以在其中看出與愛爾拜秀士的邏輯學異其本質的某種東西。

『精神論』的著者在十八世紀的『一班哲學者』當中是敢於觸到關於道德感情之起源這個問題的唯一的人物。他是敢於從人類的『感官的感覺』引出道德感情的唯一的人。

人類感到物理的快樂與物理的痛苦。他避苦而

求樂。這種不斷的不可避的逃避與追求，名叫做自愛。這種愛是完全與人類不可分離的東西，牠是一個根本的感覺。『這是一切感情中根本的唯一的東西，我們一切的慾望，熱情等等都是依據這個根本的感覺，這些東西都不過是可以對於此或彼的目的物適用自愛的罷了。』……『打開歷史一看，我們便可以看見這樣的事情，一定的道德，在為趨向感官的快樂的希望所鼓舞的各國中，此等道德是最普及的，所以是最放光輝的道德。』把愛幾幾乎全部貢獻出來的國民，就是最勇敢的國民。『所以在這些國家之中，婦人們只把她們的愛給與那最勇敢的一班人。』薩姆拿夷特人以為，最大的美就是最高的戰鬥道德的代價；在斯巴達，則確信『使人類動作的唯一的並一般的動力為快樂』的賢明的黎克陸格，知道愛是勇氣的槓杆。當大祭日的時候，斯巴達的少年美女們都半身裸體歡呼跳躍，走進入叢之中。她們詬罵那退縮的懦夫，而讚美勇敢之士。能博得美貌的異性的好意的，惟有勇士。所以斯巴達的人都努力於勇敢，愛的情熱在他們心中燃燒了名譽心的情熱。然而在這一點，雖以黎克

陸格的『賢明，』還不曾達到最高的限度。自然，我們承認『最美的斯巴達的婦女們，倣效獻身於迎馬神或佛愛斯達神的處女的例子，獻身給著有戰功的人，她們可以做到以裸體出現於人衆之中，與號稱剛勇的戰士們同行，又青年勇士同時玩味戀愛和名譽的兩重陶醉等等，這樣的制度是怎樣稀有的制度，並且怎樣地和我們的風習相違的呀，而在斯巴達人則不然，他們以此是極道德的，而且是極戰鬥的，因為道德的力常和那以那種制度爲報酬而充實的快樂之程度爲正比例。』

愛爾拜秀士現在關於戀愛和名譽的兩重陶醉說道，人們對於這種陶醉不可誤解。在名譽心的『熱情』中的一切物事，可以歸之於感官的感覺。我們愛名譽和愛富一樣，因爲牠是從名譽生出來的權力。然則權力是什麼呢？牠是爲我們的幸福服役而強制其牠的物事的手段。然而幸福，根本還是歸到感官的快樂。人類不過是感覺。此種一切的熱情，例如，對於名譽，權力富等等的熱情，完全不過由物質的欲望而來的人爲的熱情。若要十分地理解這個真理，我們對於

快樂感——在苦痛也是同樣的——無論何時不可不想到有兩個種類，即現實的快感或苦痛，與豫想的快感或苦痛。現在若是我的肚子空了，我就感到現實的苦痛。我若是豫知因飢餓或可以致死，那末，我就感到豫想的苦痛。『愛奇麗的女奴或是美麗的繪畫的人，看見戀人，他會要狂喜？但若人引起他的邪魔，那末，他當此時便不能嘗到物理的滿足，我充分地承認這件事。但是他在這個瞬間，獲得攫取自己慾望的對象物的手段。因此近的將來的滿足的豫想已經是一個滿足。』

這種所謂豫想和愛爾拜秀士的出發點並不是有何等矛盾的，不言而喻。豫想非牠，只是記憶的一個作用。若是豫想到食料的缺乏會齎我以苦痛，那末，這種豫想，就是從在實際上已經經驗的那種苦痛而起的。然而記憶的特質是『加於器官之某點的同一的作用。』因此『所謂一切內部的苦痛或快樂恰和所說的物理的感覺一樣，至於所謂內的外的話，即只能在言語上表現為記憶所喚起的印象或為對象物的現存所喚起的印象這樣的事，』這是顯然的。

豫想即感官的感覺，使我悲痛我的朋友之死。他因談話疲倦遠遠地避開離我而去的無聊避開，『這種精神的苦痛，實際就是一個物理的苦痛。』他若是因為救我之死與苦痛，會犧牲了他自己的生命或財產。他常努力用各式各種的安慰使我的幸福的總計增加。我認識了我的滿足的手段就是自我奪去的友人的死，我的淚便汪汪地湧在眼中。『若是掘到人心的深處，那末，所有的此等感情之中，會能承認是物理的快樂與物理的苦痛的發展。』

但是有人會對愛爾拜秀士抗議道你先生的朋友為救你先生的苦痛，那末，就要賭他的生命或財產。這一層你先生是承認的。所以你先生同時為達到一個理想的目的，就自己說出來那不能藉着耳朵去聽你先生的『感官的感覺』的聲音的人們的事體。

這位哲學者對於這種抗議沒有給直接的解答。但是我們可以容易地看出來，那種抗議決不會使他困難的。他將問道，英雄的行動之動機是什麼呢？牠的動機為報酬的希望。人若這樣地做為，是要遇着大危險的，但是危險大則報酬亦大。利益（感官的感覺）

說，惟其有勝負也，才有勝負的價值。若果歷史上的偉大的光輝事業也是這樣的，那末，雖沒却友人的自我其自身是並沒有何等的特殊性的。

世上有爲着愛科學，嗜讀典籍，獲得智識而忍耐任何不自由的苦痛的人。有人或則說，對於科學的愛，與物理的快樂，沒有什麼共通之點。這是他自欺。守財虜爲什麼今天要放棄必要的東西呢？那是因爲他想要在明天，明後天，簡單地說就是在將來，增加他的享樂手段。是這樣！這種事情，大家所承認，雖在哲學者的地位是不變的時代之謎，是可以解決的了。『吝嗇的人，想得美觀的，城郭地，才子想得奇麗之妻。若是現在這個人要買得這兩種東西，必要豪富與榮譽，那末，這兩個人就不知不覺地一個人要爲致富，而活動，一個人要爲獲得名譽而活動了。然而若是他們在埋頭準備獲得富與名譽之間，年事增長，或則他們因爲年老而那種氣力就衰，服從那種爲努力所廢止的習慣，於是吝嗇的人和才子，一個將不獲美城而死，一個將不獲愛人而死。』

要使全世界一切『端正的人』憤怒，並要理解愛

爾拜秀士怎樣博得惡評，又爲什麼博得惡評，這個已經足够了。並且指出他的『分析』的弱的方面也足够了。我們對於上面所引用的再附加一段引用。

『人們雖然自白地說我們的熱情，牠的源泉，根本是在感官的感覺力之中，然而還有人會相信此等熱情的存在完全和創出牠的原因無關係。所以我爲着追求物理的苦痛或快樂的人爲的變化起見，想指出雖在牠的對象好像與感官的快樂毫無關係的貪婪，名譽心，傲慢，友情等等那樣的熱情之中，也還是常常地那樣努力逃避物理的苦痛或獲得物理的快樂。』

所以道德感情不是遺傳的。依達爾文說，人類的知的及道德的能力是可變的，『而我們有可以相信變化有成爲遺傳的傾向的充分的根據，』（達爾文）依愛爾拜秀士說，人類的各種能力都是非常地可變的，然而牠的變化，因爲這些能力的基礎的感官的感覺能力不變，所以不是從這一世到那一世的遺傳。愛爾拜秀士的眼光很銳利地，充分觀察近代的各現象。他看到『雖是同種的動物，而因爲食料種類的豐富的不

同而或強或弱，或向上或退化。』雖在櫟樹，他也認為是同樣的事。『有小的，有大的，有正直的，有彎曲的，沒有一棵樹是與其他一棵樹絕對地相同的。』這是由於什麼呢？『恐怕是由於牠沒有嚴密受同一的栽培，占同一的地面，當過同樣的風，並且不是播種在同一的質地中的。』這樣的說明不是物之判別的說明。但是愛爾拜秀士並不到此而止。他問道，『本質的複雜性，是存於胚種中的呢，還是存於牠的發展中的呢？』這不是有遲鈍精神的人的設問。然而人們有對於所謂在胚種之中呢，還是在發展之中的基倫馬的意思，充分地與以注意的必要。這位哲學者對於種屬的歷史可以在胚種的構造中遺留其痕跡的問題並未嘗作一度的考慮。種屬的歷史是什麼？這在他和在他的同時代人一樣地簡直不成爲問題的。他只看見個別的事物，即他以個別的『性質』爲問題，觀察個別的『發展。』我們漸離開這樣的態度而以達爾文關於道德的及知的『素質』的遺傳的見解爲滿足。這種見解，非牠，是進化論的自然科學的開宗明義的第一句。然而我們對於下面的事情也知道很清楚，即這種

見解，無論牠常常得到怎樣的結果，然而各種現象的性質，就本質說，是辯證法的，要研究這各種現象，故只有用辯證法的方法才能收成效。愛爾拜秀士，他的本能驅使他當他快要到達他的完全正相反對的觀點，即辯證法的觀點的時候，中道而止，成了一個形而上學者。

他附帶地說道，本質的複雜性是否完全存於牠的（個別的）發展之中是『不得而知的』這樣的臆說，在他以為，分明是太過於大胆的了。而事實上，與這個唯物論的『哲學者』非常有交親的陸克來秀士所認為像下面那樣荒唐已極的結論即由是而生——

從一個物事，

無論什麼種類的物事，都可以發生，……

.....

並且無論何時，各種樹都結不着同樣的果實，所以每年都結着不同的果實。從無論什麼東西，都可以生出來無論什麼東西。

然而若是把問題限定的時候，只以一個種屬即只以人類為問題的時候，在這個時候，愛爾拜秀士早

已是不加躊躇的了。他積極地並且以非常的確信主張道，人類一切的『複雜性』，是存於牠的發展中，而不是存於牠的胚種之中不是存在於牠的遺傳之中的，我們生的時候，都有同樣的天分，使我們各各不相似的非牠，只是教育而已。我們到後來更將看見這種思想，沒有確固的基礎從他的手裏變為非常的豐富。然而他是取不同的途徑到達這種思想的地步的，而他這種思想的根源，無論是在他利用這個思想的地方，或是在他說明這種思想的地方，隨在都可以認得的。他以爲戴邱羅所說的愛爾拜秀士的主張比他的論證強得多的話是正當的。十八世紀唯物論的形而上學的方法，無論對於牠的信徒當中的最勇敢的也罷，或是最有邏輯的人也罷，都是不絕地復讎的。

我們常常求物理的快樂，常常避物理的痛苦。這是一個重要的主張。怎樣地論證牠呢？愛爾拜秀士假定，一個成長的人類，即由無限多數的複雜的動因所造成的『熱情』的人，具有一種『熱情』，而這種熱情的根源，無疑地是在社會的環境的影響之中，即種屬的歷史之中所從感官的感覺引出這種『熱情』的人類

而從感官的感覺引出這種『熱情』。離意識而獨立地成立的，在我們看來正是那種意識的，直接的，一時的成果習慣或本能是在人類之中各種感情的一個熟慮的形態我們以前在關於賀爾巴赫的研究中已經說明，這種錯誤爲一切代表功利主義的道德的『哲學者』所特有的。然而在愛爾拜秀士看來，這種錯誤好像真是大大地可悲。精密地說呢，那種熟慮，在愛爾拜秀士所指示給我們的形像之中完全沒有例外，都因爲讓位於與『感官的感覺』有關係的一羣表象而消失。於是這種感覺——牠無疑地是我們的道德的習慣之極遠的能動的原因，——變成我們的行動的終局的原因。這樣一個擬議用做問題的解決。然而問題並未解決，還是照舊地殘餘在擬議的曲解之中，這是顯然的。愛爾拜秀士依他的『分析』從我們的道德感情奪取牠的特殊性而抹撥決定牠的價值的那種X，即牠的未知量。就是，他想論證我們的感情完全是從感覺引出來的，他爲的要^以做這種論證，就常常想像那追求肉慾的快樂，追求『美麗的女奴』等等的人類。真的，他的主張比他的論證強些。

依現在可以說明的看來，我們也像阿爾伯及其他一班人一樣對於牛頓爲了要奪得美麗的主婦，竟不思量他的偉大的計算的事，也沒有力說的必要。確實不必要！然而這樣的真理，無論是在『關於人類的科學』上或是在哲學史上，都絲毫沒有使我們前進，比提倡這樣的『真理』更可做的事，在他是還多着咧。

愛爾拜秀士是一個真正相信，人類只可以看做一個快樂的理性人的嗎？要明明白白地知道那種差異，只有充分地澈讀他的著作。愛爾拜秀士也十分知道，例如『心中期待在將來，享樂後世的讚美與尊敬，爲着將來更大的名譽與尊敬而犧牲現在的名譽與尊敬這樣的人一般地說來『即特特地渴望值得尊敬的市民的尊敬』的人是有的。這些人明明地豫先知道許多的感觀的享樂是不可能的。愛爾拜秀士又明言以爲比正義還尊敬的什麼也沒有的人是有的。所以他說明道，『在這些人們的記憶之中，正義的觀念與幸福的觀念是密邇地結合的，兩個概念是一體的，分離是不可能的。人是對於這兩個有一齊想起的習慣的。所以『一旦獲得這種習慣，他做着正義的或道德的事

情，便感到得意，在這個時候他爲着這種可敬的得意，沒有什麼不可以犧牲的。』這些人爲正義的原故，在他的頭腦中，早已沒有使快樂的構想物展開的必要。還有，這位哲學者說，教育之於人類也有正義的，也有不正義的牠的力是無限的，『道德的人類完全爲教育與模倣』等等，他關於我們的感情的機構，又關於觀念聯合的力這樣地說道，『若是爲某種政治形態而不得不使一切名士震恐，那末，雖對那於我自己什麼也不相干的外國君主，也可以機械地尊敬他的高權。若是在我的記憶之中把道德的觀念與幸福的觀念聯結起來，那末，當道德成爲追求的對象時，我也就常常抱着幸福的觀念。這兩種觀念結局是會分離的，不過是時間問題，然而永久的時間問題，我是知道我是知道的很清楚的。』他又附加結語道，『若是人們在對於這等事實的深思熟慮之中，不能知道這種觀念聯合，會要看出許多不能解決的問題的解決來的。』

然而這究竟是怎麼一回事呢？就是許多輾轉加甚許多的矛盾之堆積。就是這樣！形而上學者常常成爲這樣矛盾的犧牲。一步一步地陷於矛盾，是他們

的專門病，是他們調和彼此的唯一的手段的。愛爾拜秀士，是這一般規則的例外，這並沒有怎樣的不妥。他是全般有活潑的進取氣象的人，但是比別人越發常常地因自己的方法的缺陷而受懲罰。指摘這種缺陷而顯示辨證法的方法的卓越是對的，然而却不可相信辨證法的方法與此處所有的不同的異常的道德的憤激，以及和世界一樣的一些舊來的極細微的真理絕緣等等。

阿爾伯只論這位哲學者道：『讀他的東西和懂得他的構想力只是熱衷於燃燒似的快樂思想的沒有不與他那樣構想的哲學的精神相應的。』這個意思是說愛爾拜秀士從自己所有的極多的感官衝動說到『感官的感覺，』並且以牠為他的研究的出發點的。他關於對『美麗主婦』所有的愛，有種種的說法。有人至以這種愛情成為他的虛榮的對象。我們對於這種『批評的』態度一一地加以評議。然而在這裏把愛爾拜秀士與柴爾尼謝夫斯基比較比較到是一件有興味的事。這個偉大的俄羅斯的啓蒙學者，是一切地方都和他不同的人，他不但沒有氣概，並且也不是『農

民收稅官，』也不是『虛榮的，』（使他所具有這種最後的弱點的，誰也沒有。）也不是『奇麗的女奴』的戀人。然而就使這樣，十八世紀的所有法蘭西的哲學者中，依然也只有愛爾拜秀士像他。他有同一的邏輯的大胆，對於感傷主義的同一的輕蔑，同一的方法，同一的趣味，同一的理論的邏輯，甚至對於一切的結論也有同一的結論，有擁護各種主張的同一的例證。這樣的一致怎樣可以說明這種事呢？俄羅斯的著作家是不是曾做過剽竊的呢？敢對於柴爾尼謝夫斯基加這樣批難的再也沒有一個人。然而我們可以假定此種批難是有某種根據的，那末，我們就不能不說柴爾尼謝夫斯基是盜竊愛爾拜秀士的思想——後者因他的享樂的性質或無限的虛榮而有的那種思想。這是何等可驚的明確的事呵！這是人類思想史的一個深刻的哲學呵！

要列舉愛爾拜秀士的誤謬，我們不可忘記這種誤謬就是當他從事研究一切法蘭西的唯物論與此種誤謬相鬥爭的唯心論的（更適當地說，二元論的）哲學的時候，適在各處所犯了的誤謬。斯賓挪莎或萊布

尼茲有時能以極巧妙地使用辨證的武器，（萊布尼茲特別地在『關於人類悟性的新論文』中）然而無論如何，他們一般的觀點是形而上學的。而且萊布尼茲與斯賓挪莎對於十八世紀之代表的法蘭西哲學完全無緣。當時為多少有些微改訂的笛卡爾主義在支配，然而笛卡爾主義絲毫進化的思想也沒有。方法論上的觀點在某種程度，是唯物論從牠的二元論的先驅者所承襲來的遺產。這一點是不可誤解的，例如一班唯物論者雖然有錯誤，但是這一層即不能證明他們的一班反對者是對的。完全是這樣！他們的一班反對者所犯的誤謬，比他們所犯的誤謬，何止兩倍，四倍一言以蔽之不可比較的那樣的多。

阿爾伯不待言地對付這不殘留在善良的舊哲學者的一隊中的愛爾拜秀士是無遺憾的，他關於我們的道德的感情的起源是怎樣地對我們說呢？呵呵，那不過些須罷了。他確切告訴我們道：『我們的熱情都是直接為自然所賦與的』那種熱情雖有時不免逸出常軌——這樣的事不過是太甚的社會的腐敗把牠喚起的——然而依然是屬於我們的自然的。』（圈點是阿爾

由自己加的。)『社會是在自然的秩序之中的,所以愛爾拜秀士把依靠自然必然的秩序的東西,給牠一個人爲的名兒是完全不當的,』在人類之中『有一個現在所謂自己利益的判斷律規,』而『這種規律,就是正義的感情,』『快樂和苦痛可以爲下等動物的唯一的動因,』然而『應當引導人類的東西是從神,良心,及兩者的意識生出來的法則,』這不是沒有怎樣地深刻的嗎?現在一切都明白了!

我們要嘆美現在一個對於這位『詭辯家』的反對者。現在這個人是十九世紀的人。他讀了『精神論』中的,一般的利益爲道德的尺度,各種社會皆視於自己有利的行動爲道德,人類對於隣人的行動的判斷,因他所受的利益而變化,等等以後,帶着矜持的面孔說出這樣的贅話道,『若是有人以對於各個行動的公衆的判斷有要求這種判斷,是否可以得着多數個人的贊同的正當性與權利,那末,這個人無論何時都不得不從這個原理引出一串子荒唐無稽的歸結,例如,只有多數者的意見與真理一致,……真理,若果牠不成其爲多數者的意見,而成爲少數者的意見便爲誤謬,且

爲真理之逆。若是誤謬在長久的時間都止爲少數者的見解，後來變爲多數者的見解，須成爲真理。』真是蠢貨！他對於愛爾拜秀士的反駁——理解愛爾拜秀士的學說的幸福，一次也不曾惠顧到他——實際是『新的。』

例如比朗格那樣更重要的人，也只在這個學說中，看出『個人的利益』的辯明。亞丹斯密的道德論與法蘭西唯物論者的邏輯學沒有什麼共通之點好像視爲公理似的。他們是互相對峙的。對於愛爾拜秀士只有侮蔑的朗格，却對於道德學者的亞丹斯密大大地表示尊敬。他說：『因此從亞丹斯密的同情的推演，在當時自然是極缺陷的，然而就道德之自然的及合理的基礎說，即在今日也還沒做過那樣偉大的嘗試。』『道德情操論。』的法蘭西的註釋家波德李拉爾以道德情操爲『對於唯物論及利己主義之體系的有效反動。亞丹斯密自身對於唯物論者的道德體系毫沒有一點。』『同情』。在他以爲愛爾拜秀士的理論，應當與曼達倍爾的理論『視爲同樣的放縱，所以事實上，一看便曉得斯密的理論與我們的愛爾拜秀士的各種著作中所發

見的正相反對。然而讀者諸君，不要忘記怎樣說明我們喪失友人的時候所受的悲嘆。所以請讀一讀現今有名的英吉利人的幾行書『不僅此也，我們也同情於死者……我們悲他們奪去了太陽之光，和人們的覲面與交際，悲他們長埋於冷靜的墓場之中而為蟲或腐敗的捕囚，悲他們為世人所遺忘而漸漸離開他們的最親愛的友人及近親的愛慕而從他們的思想中消逝。……我們的同情，毫無助於他們，而我們所想的是加於他們的那樣的大不幸，』等等。是的，這確實是完全不同的見解！但是我們再詳細地考察一下看。亞丹斯密的『同情』是什麼？他答道：『人們無論以如何程度的自愛為前提而在他的性質中却明明白白地有若干原理，就是對於其隣人之運命的關心打入他的心坎，所以他們的幸福，在他是必要的——譬如，他只能由此得到那所謂證人的滿足。……人與他人所共有的苦惱這種事情是時常的事情，所以這樣的事實是沒有論證的必要的。』對於他人的苦惱這種同感的根源『是我們所有的那種能力，即由想像力假定我們處在他們的地位去設想的能力，——這就是使我們能以

理解他們所感或與他們同感的能力。』讀者相信類似這種同情的理論，在愛爾拜秀士的各種著作中是沒有的麼？他在他的著作『人類論』的第二編第二章中問道，人道的人類是什麼，答道『就是一個見其隣人之悲而非常感到苦痛的人』但是這種感到他的苦痛的能力是何自而來呢？那是教育之賜，教育給我們與他人同化的習慣。『若是現在的小孩子獲得自己與不幸的人們同他的習慣，若是他一旦獲得這種習慣，那末，小孩子對於他們的運命對於一般的人類，因而特特地對於他自身隨處都發動那充滿同情的變動，那末這樣隨處變動的感動，越發因他們的悲慘而傷心。在這個時候，各種無數的感情，與這第一感情混合，於是就從這些感情的總體組成那快樂的感情——這種快樂的感情是在那偉大的靈魂援救一個貧乏的人的時候所享樂並且無論如何是不可分析的感情。』

有人以為斯密考察他的演繹的出發點的同情是和這個用同樣的方法去觀察的。自然，愛爾拜秀士是使同情與比較少的『同情的』感情相結合的。依他看來幫助不幸的人們的：『（一）是因為他們要避免所認

爲苦的物理的苦痛，(二)是因爲要享樂他們對於我們的感謝的至少也是對於我們身上的將來，的利益所起的不明確的希望，(三)是因爲爲實行一個權力的行動，權力的行使，因爲無論何時在我們眼前都喚起與這種權力相結合的快樂的情狀，所以無論何時都是愉快的(四)是因爲在好的教育當中，幸福的觀念無論何時都與善行的觀念相結合，並且，是因爲齋我們以人們的尊敬與愛好的這種善行和富一樣是一個解放自己痛苦造成滿足的一個力量或手段。』這已經和斯密所說的不同，然而若只就關於所謂同情的限度內說呢，原來不是不同的。這就是愛爾拜秀士所顯示怎樣達到與『道德情操論』的著者的結論的正反對的結論。依斯密的意見，同情是我們『天性』中有的，依愛爾拜秀士的意見，在我們的自然之中，只有『感官的感覺。』他不得不分析斯密所不經心地通過的事物。斯密在向前的一個方向動作，愛爾拜秀士所取正反對的方向。於是兩人漸次隔離，結局便不能再行相遇，這不是一點兒也不是不可思議的嗎？

愛爾拜秀士明明白白地絲毫沒有想到我們一切

的感情，是通過爲此等感情的發展階段之一的同情之中等等的。他在這點，不是『一面的。』甚至又有人不相信『同情』使斯密全然舍棄功利主義的觀點。在斯密和在愛爾拜秀士一樣，社會的幸福，是道德的根基，就是道德的承認。不過在斯密缺乏那樣從人類性的第一要素引出這種根基與承認的思考。『這種規律人類各傾向之體系的最高的智慧』根本上是什麼，他以爲不成問題。他在愛爾拜秀士所已經發見了一個發展過程的地方，只看見一個事實。斯密說，『那種從自私觀念所引出的我們一切的熱情與感情的人類性的說明，好像是可以看做是由同情之體系的墮落的誤解而發生的。』他不能不這樣子說，就是，他自身只以多少美麗的記述而滿足，遂努力做出這種體系是曝露我們的熱情或感情的根源的樣子。

愛爾拜秀士之被捲入其中的矛盾，如我們常常述說的，就是他的形而上學的方法的一個結果。此外他還有許多的矛盾，即他爲要現出達到一定的實際的目的可能和容易起見而常常地限制他的理論的觀點，因而就生出許多的矛盾。這無論如何在爲他『所

誹謗的』來糾拉斯的例中表現得很清楚。

他論證這樣的事情，就是論證這若是以爲古代羅馬將軍的地位與他的風習是可以給與的，那末，來糾拉斯就不能採取和他在只追求他的個人的利益的時候所採取的不同的行動。這就是約翰奇克所反對的他之所謂『誹謗。』但是愛爾拜秀士並沒有說來糾拉斯事實上只是在追求他的利益。『來糾拉斯的行動無疑地是指導他的行動的那樣暴戾的愛國心的結果。但是他依他之所謂『誹謗』說些什麼呢？他指出『這種愛國心只有在羅馬可以奮發的。』羅馬共和國的最高的『完成的』立法，可以使他的市民的個人的利益與國家的利益極其接近。於是就生出古代羅馬的英雄主義。他的實際的結果是這樣，即是理解兩個利益不過是同樣的東西，那末，或許會有來糾拉斯同樣的英雄奮起。愛爾拜秀士爲使讀者注意此事起見特指出這事的一面。但是這種事情不可忘却他的習慣，觀念聯合，『同情，』『愛國心，』高尙的誇耀等等的影響。全然不是這樣。他只是不能發見結合此等影響爲個人的利益與『感官的感覺』的線索，而同時——因爲

他不曾忘記人類不過是感覺所以——却仍然努力發見這樣線索，他雖然降服於這個課題，他的缺陷，却是在他的時代的唯物論的形而上學的性質之中。然而他依然有引出他從他的根本原理所生出來的一切結論的功績。

實際的傾向的優越，同時又使他敏捷地安排妥當那所謂一切人類是否以同樣的能力而生的問題。他沒有一次能以正式提出這個問題。惟是他對於所敏捷地安排妥當的這個問題有什麼話說呢？辜勵木——他不是熟知理論的人——於這一點理解得很清楚。他在那『文學通信』（一七七三年十一月）中對於『人類論』這樣地說道『他的主要目的是在指示諸民族中對於他們多戴着他的偉大與幸福的天才道德家或有幹才的人不是什麼法律，行政所不能為力的營養，氣質，或五官的一個結果，而是法律政治所能為力的教育的結果。』這樣的見解在革命的激動期中有如何的實際的價值是可以容易理解的。

三 愛爾拜秀士的歷史哲學的思想

若是人類只是依『感官的感覺』而動作的機械，若是不得不做那機械所爲的一切動作，那末，一國民之歷史的『自由意志』的作用與個人的生活的自由意志的作用都完全同樣地等於零。若是『感官的感覺』爲人類之意思表示，慾望，情熱，社交性，思想，判斷，及行動的原理，那末，人類的歷史的運命之關鍵就不能求之於人類之中，求之於其『性質』之中，是明白了。若是一切的人類都有同樣的精神的素質，那末，種族及國民性的外觀上的特質，對於各種國民的現在或過去的狀態，什麼也無從說明，這是明顯的事了。這三個邏輯上不可避的結論已成爲一個歷史哲學中極主要的序說。

依愛爾拜秀士說，一切的國民在同一的狀態中，有同一的法規，同一的精神同一的熱情，出於這樣的理由，『人們在印度人中看出古代日耳曼人的習俗』由於這樣的理由，『大部分爲馬來人所占居的亞細亞是依我們的古代的封建的法律而治理的，』依這樣的理由。『拜物教不僅是最初的宗教，牠的儀式——牠雖在今日，差不多還完全保存在阿非利加

——也曾是一般的儀式。』依這樣的理由希臘人的方法論酷似蓋爾特人的方法論。最後，依這樣的理由，所以各種民族常常是用同一的語言的，要之，原始諸民族的各種制度，精神及信仰之間有可驚的類似。民族和個人一樣其互相類似是比爲人所信服的更甚的。

利益慾望爲人類的唯一大導師。爲什麼飢餓是人類的通常的原理呢？因爲牠是一切慾望之中最時常來復，最強烈地告知自己的慾望。飢餓使動物之心敏感，牠使我們發揮強迫我們所欲爲比動物遠加優勝的人間的各種能力。牠教未開化人以彎弓而射，牠教牠們張網以捕他們的獵物，『在有文化的各民族中使一切的市民活動的，強迫他們使之耕作土地，使學習手工業，使之思工作的依然是飢餓。』人類因爲在各季節的嚴厲的氣候有防衛自己的必要，而學習建築術或造作衣物的技術等等，同樣地習知開墾土地鍛冶鋤鋤之術，也是食飢餓之賜。沒有慾望的人類便沒有行動的原理。『阿難利加人之無知與怠惰的主要原因之一，就是牠的地方的豐沃。他對於思想的事

情，沒有何等的興味。所以他幾幾乎沒有思想的事。對於加利必亞人也可以同樣地說。加利必亞人沒有亞美利加北部的未開化人那樣的勤勉，其理由就是在後者有更須勤勉的必要這一點。』欲望是測定人類精神之努力的正確的標準『加姆卡加的住民在某一點是天下無類的愚昧的，然而在牠一點上，則有可驚的器用。他們關於調製衣服的器用……是凌駕歐洲人的。爲什麼呢？那就是因爲他們所住的地方是爲最嚴厲的氣候侵害的地方，那是習以爲常地痛切地感覺到對於衣服的慾望的地方的原故。所以習慣的慾望無論何時都是活動的慾望。』

因此，我們之所以知道『耕種田地的技術』是受慾望之賜，然而這種技術一旦被發見被行使的時候，便給我們的制度，思想，感情之上一個決定的影響。『森林地帶的住民，裸體而不知語言的人類，雖然不是確實地知道他對於強弱這樣的事也沒有明確的觀念，然而實在不能有正義或公正的觀念。』這樣的觀念以一個社會爲前提，牠是與社會的利益同其變化的。在斯巴達爲什麼許有盜奪呢？在那個地方爲什麼

只有不會做強盜的人受罰呢？什麼地方還有比這個風習更奇怪的呢？『然而若是人們要想起黎克陸格的法律與斯巴達共和國的金銀爲人所殘酷地蔑視的事——在斯巴達以重而硬的錢的貨幣爲法定的通貨，——就曉得在這個地方牝雞或野菜 的盜奪爲唯一的可能的盜奪。所謂任你如何巧妙，然而還時時遇到嚴酷的抗拒的盜奪，使斯巴達人常常保有那剛勇和周到的習慣。所以容許盜奪的法律，於這個國民是可以有益的，……。』但是他一方面，我們再看一看斯基卡人。他們視盜奪爲一切罪惡中最重的罪惡。他們的生活習慣使他們必要有這樣的見解。『他們成羣的家畜都是散在平野去生活的。掠奪牠們是多麼容易的事！若是准許盜奪的話，那末，要弄到怎樣的無政府的狀態所以在他們，要是借亞理士多德的話來說，那末，就是法律視爲羣的保護者。』富於家畜羣的民族，對於土地的私有財產是不必要的，土地私有制首先出現於對於這種制度絕對地必要的農耕民族的。徘徊於森林中的未開化的民族，只知道一時的，偶然的男女的結合。定居的農耕民族，才引出永續的夫婦關

係，『丈夫在開墾土地，耕種田地的時候，妻子則以食物飼家禽，以水飲牛，剪除羊毛，料理家政，注意丈夫，子女，及幫忙人等的食物。』所以夫婦關係的永續性在丈夫方面沒有怎樣重的負擔的不安，而是大大地有利的事。在加托力教的各國家裏面所釐定的使夫婦關係成爲秩序的法律就是在考慮這樣的事情之上的東西。所以這種法律不過是適應土地勞動者的利益與要求的東西。然而他一方面，在有別種職業的人們，特殊的是『富豪，』『富者，』及『有閑者』——他們在男女愛情中沒有看見牠是爲滿足真實的不可缺的慾望的手段，而只看見牠是一種舒懷解悶，百無聊賴的手段——則視爲邪魔。來阿，托爾斯泰伯爵在他的『克羅夷柴爾梭拿大』裏面，又在他以前的，傅利葉所描寫的社會寄生階級的男女關係的現象，在其主要之點，都想起愛爾拜秀士關於『有閑者』的夫婦關係與愛情所述說的。農耕民族的性格，必然地和遊牧民族的性格有區別。『無論在什麼國家裏面，教育都有以同樣的方法供給一切的人們的一定數的目的物，而此等對象之同樣的印象，在市民中就生出那

名叫國民的精神與國民的性 格的思想及感情的一致。』雖然此等在教育中發生決定的影響的『目的物』例如，在生活於農耕和狩獵那樣極其不同的關係中的各民族中很顯然沒有同樣的。而且一民族的性格也自然是可變的。法蘭西人的性格可以說是明白的。然而不是無論何時都是這樣的。猶利安的皇帝關於巴黎人有過這樣的說話，『我愛他們，因為他們的性格和我的性格是同樣的嚴肅和率真的。』我們再看一看羅馬人。他們在共和政治時代，有怎樣的力量，怎樣的德行，對於自由有怎樣強烈的愛情，對於隸屬有怎樣激烈的憎惡！然而在帝制以後，他們怎樣又那樣的孱弱，那樣的怯懦，那樣的凡俗！這種凡俗使齊拜留斯閉口無言！不僅這樣，一個民族的性格不僅是和歷史上所發生的事件同其變化，就是在一定的時期以內不同的職業中間也不是同一的。武士的興趣與習慣和僧侶的興趣與習慣是不同的，『有閑者』的興趣與習慣和農民及手工業者的興趣與習慣是不同的。總而言之，這些事情都是從教育來的。教育使女子服從男子。然而女子的卑下的地位，也不是一切的

身分都是同樣的。一班女王（如愛麗沙白，加特林拿二世等等女子）在才能上並不亞於男子。同樣地就『女官說『牠們和丈夫也是有同樣的才能的』『其理由是在這兩個特別的世界裏，兩性也是受同樣的教育的。』』

關於美的各種不同的觀念是從幼年時代的印象造作出來的，『若是有人對於我特別地贊賞某一婦人的姿容，那末，牠的姿容做了我的記憶之中的美的模帖兒，而成爲印象，於是我對其她婦人或將判斷她和那個女子的這種模帖兒有多少共同類似之點。因此趣味的不同是可以的。』所以這是習慣的事情。但是一民族的習慣不是常常一樣的，所以對於他的趣味及藝術品以及自然物的美的判斷也有同樣的變化。在我們看來，爲什麼中世紀的戲曲沒有趣味呢？『科爾耐由的文體爲什麼在這有名的詩人產生的時代裏面比今日格外地爲人所好呢？（自然說的是愛爾拜秀士的時代的事，——普賴漢諾夫。）那是因爲當時是直接承加托力教的諸侯同盟，佛羅思德的黨爭的那種不安的時期之後，是因爲那個時代爲擾亂而熱烈

親切的靈魂是無敵的感情之更銳利的判斷者，對於名譽心是敏感的。而且是因爲科爾耐由的作品中的勇士們所稟賦的性格，燃燒着功名的人們所熱衷的各種計劃對於那個時代之魂比這個時代之魂更相相應——在今天雖是勇士也不是燃燒着那樣功名心的經過多次擾亂之後幸福的和平到來，並且擾亂之火的神無論何處都已消失。』

爲的要明白理解愛爾拜秀士，對於人類歷史中的『利益』的作用的見解我們現在暫且參考一下他所想出的魯濱「故事。他的魯濱孫是向着，『一個島』而行的『幾個家族』。那末，他們的第一樁工作就是建築小屋與開墾他們的生活所必要的廣袤的土地。若是在那個島上，這一班最初的殖民者有比必要更多的肥沃的土地那他們就要一樣地富足。他們當中最富足的，將要是有更強健的手腕更熱心的於工作的人。所以他們的利益不是過於複雜的，『因此』，『些須的法律』而已足。所以雖說是例如，迫不得已要選舉一個會長，但是這個會長和其他的東西一樣也是不變相的百姓。人們所可給與他的唯一的特權就是委任形

勝之地的選擇的地位，在其牠的地方，他是沒有權利的。

但是這個島的人口次第增加，人口稠密起來，可以占有的土地沒有了。沒有土地財產的人怎樣辦好呢？除了盜奪，劫掠或移住問題以外，他們就不能不求救於新的發見。終竟要發見好的新的日用品，或奢侈品而使牠可以普及的就是由於把自己的生產品與農夫或其他手工業者的生產物交換以爲生活。假使他要成爲一個製造工場的建設者，他就要把牠建設在『一個空氣好的地方，通常是在河岸這個河的支流廣延於陸地的深處，因而使他的商品容易運輸的地方，』無論怎樣這自然不是這個島的唯一的工業。因爲人口不斷地增加，就要發見其他的奢侈的物品或日用品建設新的製造工場。這些許多的工場成爲一個村落，後來遂成爲重要的都市。『此等都市成爲最富裕的市民的住所，因爲商人之數雖然還少，競爭雖然還不激烈的時候，然而商業的利潤時時都是莫大的。』由富遂生出各種的享樂。擁有富裕的土地的人們，一年至少要在都市過大半年的生活，所以田舍

的居住在其次。貧乏的人只有到都市去才可以希望得到生活資料，也就隨之而行。於是這種都市就成爲首都。

因此，就生出富戶與窮人，企業家與單單的勞動者。最初的平等於是消滅。現在我們的民族，就是在同一名稱之下，包括着『多數具有多少敵對的利益的各種民族。』只有這可以成爲多數的階級，只有這可以成爲多數的國民。而且無論什麼時候，這種具有敵對的利益的階級的構成過程，在各民族中是不可避免的。這種過程的進行，雖有多少緩急的不同，然而牠是在進行着無論何時都是在進行着。『越勤勉的人獲得的越多，越儉約的人剩餘的越多，而且以他既獲得的富產生新的富，又是必然的。不但這樣，世間又有承襲大多遺產的相續人。又有積聚成船的莫大的資金，並由是而獲得什倍之利的商人，完全是由於在交易之中拿着金錢去吸收金錢。於是不平等的分配就是構成他的國家的必然的結果。』

然而這種必然的結果，又生出與這個相等的他的必然的結果。什麼都沒有的人們，其數目隨着市

民的增加而增加的他們，因為找工作，也就不得不次第地發生激烈的競爭。他們對於他們的生活要求越發地急迫，於是不平等越發加甚，窮乏也越發擴大。『窮人賣，富人買。』於是所有者之數，就不斷地減少。當這個時候，法律越發成爲嚴重。統制有產者所組成的一個民族，用寬大的法律是够了。『在日耳曼人，哥爾及斯干底拿非亞人，多少的罰金，爲對於種種犯罪的唯一的法律。』然而無產者若是占了一國民的多數，那麼，事情就不同了。什麼東西都沒有的人，不能課以財產的刑罰，那就不能不對於他們的身體，加以處罰，於是而有體刑，窮人一多，盜奪搶掠，犯罪之處數也就隨之增加。要撲滅他們，就不能不訴之於強力。沒有財產的人，馬上可以變更居處。所以犯罪者很容易逃出法網，於是只要是少微可疑的市民就不得不暫時做爲懸案地把他逮捕。『但是逮捕已經是一種刮刮叫的處罰，牠已經擴充到有產者的身上，奴隸制度遂取自由制度而代之。』體罰還是體罰，最初只是施諸窮人的，但是後來也施諸有產者了。於是一切市民都爲流血法所統治。一切的物事都協力引入

這個流血法。』

市民之增加產生代議政治，因為他們討論公共的事件不能通統集在一個地方。他們的代表又在市民差不多相互平等之間制定僅與公決之利益一致的法律。然而因原來的平等消滅的程度，市民之利益遂成爲複雜，代表者們因把他們個人的利益與他們所代表的人的利益加以區別。他們離他們的委任者而獨立，漸次獲得一個等於全國民之權力。『無論何時，在一個人口稠密的大國，被治者的利益的分裂，不得不供給治者以奪取權威——牠是人類對於權力的自然的愛好而成爲他的願望的對象的東西——的手段這不是彰明較著的事情嗎？』事實上，一方面僅僅熱衷於他們的財產的有產者，『成爲非市民。』他方面，則沒有財產的人，在他們看來，就是一個或數個暴政者簡直視他們爲好像是可武裝的隱然敵人。於是『委任者方面的精神的怠惰與被委任者方面之激烈的權力慾遂使國家發生一個大變革。萬事都很合於煽動名譽心。』自由遂因之而滅亡，專制主義的豫期大大地增加。即市民之增加，產生代議政治，而他們的利

益的對抗惹起專擅的支配。

愛爾拜秀士在『人類論』的某處——我們直到今天的議論主要的是就『人類論』而言——說過自己是依經驗與載諾豐立論的。這確是有特色的說法。他和賀爾巴赫對那個時代的一班哲學者，『一樣，對於歷史中階級鬥爭的作用，有極明確的觀念。然而在這種評價裏面只到『載諾豐爲止』即只到古代的著作家爲止，不會再向前進。在他以爲階級鬥爭，生出專制，而除專制政治以外，並沒生出任何東西。在他以爲『沒有財產的』人們，不是別的，只是爲名譽心所驅使的富者所握有的危險的武器，這樣的人，是可以把自己賣給『可以買他們的』人的，並且是只留心去賣的。他在那個時候，所放在眼中的，不是現代的普羅來塔利亞，而是古代的，特別是羅馬的普羅來塔利亞。在他以爲，與此事有關聯的社會運動，不是別的，乃是沒有出路的循環。『假定一個人以商業而致富，併合無數的小財產爲自己的財產。那末，有產者的人數又同時他的利益與國民的利益密接地結合的人數減少，反之，沒有財產因而與公共事件無何等關係的人數

增加。於是這樣的人就是交給他們的生活資料的所驅使的人，那末，怎樣可以相信有力者決不爲壓服他的同胞而驅使他們呢？這樣是一個帝國之內人口過於增加的必然的結果。這是從來爲人所知的所有各色政府所繞的圈子。

愛爾拜秀士不是和賀爾巴赫那樣懷着不信任地，毛舉細故地去觀察英吉利人的。他在大不列顛的社會的及政治的狀態中看出也有不滿的地方，但是對於世界中最自由，最開化的國家的一點上是表示敬意的。然而他認爲他所滿意的這種英吉利的自由決不是堅固不拔的東西。他相信在英吉利所激烈表現的利害的分裂會生出那個早遲不可避的結果卽專制主義的出現。至少大家不能不承認愛爾蘭的歷史證明他的話不是過分的虛言。

這位哲學者關於人類的增加的見解又證明馬爾薩斯的理論不是獨創的。我們在這裏不想批評這種見解，也不想批評關於財產及家族的原始的歷史。在我們只要明白愛爾拜秀士的一般的歷史哲學的立場就夠了。然而爲的要完成這個特殊性的記述，我們不

能不考察『市民之增加』的其他的二三個結論，或則更適當地說不可不考察那不斷地不可避的太甚的財產之不平等。

就社會說像沒有財產的人類這樣危險的東西，是沒有的。就企業家說呢像那樣的人類有利的東西，是沒有的，為他們的利益服務比這更好的東西，是沒有的。『窮人之數越多，企業家對於他們的勞動的支付額越加減少，』雖然，企業家在『商業國家』是一個真正的力量。他們的『個人的』利益為他們行動的槓杆，為他們判斷的標準，公共之利益則供其犧牲。無論在怎樣的具有複雜的對立的利益的社會裏都看見這種事情。這樣的社會分裂為一些小社會，這些小社會是從彼此特殊的利益的立場判斷市民的德行，智識及功績的。因此，結果，在一個國家裏面，最大富豪的利益是最為命令式的，是最要服從的。

我們已經知道，若是個人的利益與公共的利益分離，無論什麼地方都要發現習俗的頹廢。所以漸次加甚的財產的不平不能不生出習俗的頹廢，而習俗的頹廢，又不能不使不平等加甚這也是實際上發生

的。助長不平等的增進的貨幣，同時就引起德行的頹廢。『在貨幣不通用的』國家，國民爲報酬的唯一的分配者。『在那個地方一般的尊敬，公共的承認的贈物只給與有益於國民的思想或行動，所以市民各人自己都不得不尊尙德行。』在貨幣通用的國家，擁有貨幣的人，能以給與那最使他滿足的人或人們以報酬，並且通常是這樣的。然而這樣的人或人們就是常常最值得尊敬的人。所以對於『富者個人有利，然而於社會有害的行動與以報酬的事往往是有的。因賞讚惡德而造作惡人，於是貨幣的嗜好——這種嗜好窒息一切的靈魂，一切的愛國的德行——只生出下賤的性格，詐騙鬼，陰謀家。』富之嗜好若是擴充到市民的全階級，那末，必定注入支配者之間以盜奪癖與不正的行爲癖。那末，港灣的建築，動員準備，商業戰爭，卽世所謂爲國民的光榮的戰爭，簡單地說爲掠奪的一切的口實，是一個不可避的事情。在這個時候，一切的惡德，貪婪的子孫同時侵入帝國之內，漸次地戕殺一切的國民，遂使帝國崩壞於頹敗之中。』

賀爾巴赫，照關於他的研究看來，好像也已經把

富之嗜好認爲一切惡德與敗國民敗壞之母，然而賀爾巴赫只知道是演說罷了，愛爾拜秀士對於這點，則努力要發見社會發展的法則。賀爾巴赫大聲疾呼地批難『奢侈，』愛爾拜秀士知道奢侈非牠，不過是富的極不平等的分配的結果。賀爾巴赫要求向立法者做起擊破奢侈心的戰爭。愛爾拜秀士發見這種戰爭，對於社會非徒無益而極有害。第一，易於束縛的奢侈禁止法，對於『權利中最神聖的權利』的財產權很激烈地攻擊。第二，爲驅逐奢侈而不得不放逐貨幣。『然而無論怎樣的君主都不能立這樣的計劃，而且，縱使立了這個計劃，歐羅巴的現在的狀況也找不出能副他的希望的那樣國民。』這樣計劃的實現就是國民的完全的破滅。

奢侈只有在財產極不平等的地方才能存立。市民之間大體施行財產的平等的國家之中。他們無論達到怎樣富裕的樣子都不會奢侈，毋寧說在這樣的國家裏面，奢侈却會替社會生出不幸。然而若是極不平等分配富，那末，奢侈的放棄，意思就是許多品物的生產的中止，因而又是許多的窮人的失業。因此牠

的究竟的結果，與人所要到達的完全正相反對。許多的道德家對於奢侈爆發激憤，但是那是他們沒有知識的一個結果。』愛爾拜秀士這樣地評論。

於是這裏有一個社會發展的不變法則。一個民族由貧而至富，由富而至於富之不平等的分配，以至於習俗的頹廢，奢侈，惡德，由是而至於專制主義，由專制主義而至於滅亡。『發展於巨大的櫟樹之中而延長其幹，使其枝茂而幹肥並使之立於樹上巍然如王者的生命原理，就是沒落的原理。』然而，在現在的政治形態之下。『各國民都不能出乎這樣危險的發展的軌道之外。只要他們在發展中躊躇一步，就於他們有危險。停滯生出無數的惡害，或許，引出生命的消滅。

一個國家的製造工場的數目，特別地是牠的種類，是依靠他的國富與其分配富的方法而定的。若是一切的國民都是富裕的，那末他們就人人都想穿好衣服，然而也並不造作過度奢華之製造工場，並且也不是造作極無用的製造工場。但是反過來說，若是市民大多數是貧乏的，那末，只有以富裕階級的欲望為目的的企業家，於是人們，所製造的僅只是外觀好

看，光彩燦爛然而沒有耐久力的物品，『因此在一個政治範圍之內，一切的事物都是互相倚賴的。』

近代工業最重要的部門之一為木棉原料的生產。這種原料不是以富裕者的消費為目的的。所以愛爾拜秀士的見解與事實是不一致的。若是這樣地說，那末，在一個『政治』範圍之內，一切的事物都互相依賴，沒有不是真實的了。我們對於這種事已經舉了好多的例證，但對於這一點還要少微說一下。

欲望教人類以耕種土地，欲望發生技術和科學。使這些東西靜止或則使之向這個或那個方向前進的，同樣地是欲望。財產之過於不平等之構成，我們看見一羣以使富者享樂和排悶消遣為目的之娛樂的技術。利益決不止成為人類的一大導師。若不是這樣的事，那末怎樣可以呢？我們不要忘却『物件相互的比較以注意為前提，注意以努力為前提，努力以使用注意的動機為前提。』促進教養的事無疑地是在各社會的利益之中。然而給與有功績的人們的報酬，又必不是給一般的利益盡力的人，而却是給那為有力者的利益努力的人，這是常有的事，所以科學，技術及文學

所取的方向與有力者的利益一致的原故，是容易明白的。『科學，技術在對於牠們表示那樣的普遍的而且永久的尊敬的希臘那樣國家裏面，怎樣不放最大的光彩呢？』在意大利爲什麼那樣雄辯家輩出呢？這是如二三經院派的術學者之有教養的精神病者所主張的，是受氣候影響之賜嗎？對於這個不可抗的解答是在：羅馬在當時已失其能辨與自由的事實之中。『我們看一看希臘人羅馬人以及所有歐羅巴人無論什麼時候，對於東洋民族所加的野蠻和蒙昧的批難，究以什麼爲根據，於是我們便發見所謂這樣的事：東洋各國民之所以被有教養的各民族視爲野蠻與蒙昧並爲自由民族或後世的輕侮之的的，就是因爲他們無論什麼時候，對於他們視爲有用的思想的堆積，總給牠一個所謂精神的名稱，又因爲差不多全亞細亞的專制主義都禁止道德，形而上學，法學，政治學等等約言之 人類所必要的各種科學。』若如上面所述的，一切的民族在同一的狀態之下，有同一的法規，同一的精神，同一的傾向，那末，這種事情是可以還元到同一的利益的影響之中的。各種利益的組合，是決定

人類精神之發展行程的。國家之利益和私人的利益一樣，也和一切人類的事件之利益一樣，是千變萬化的。同一的法規，同一的習慣及同一的行動對於同一的民族，有時是有利的，有時是有害的。因此，同一的法規，依次地採用，那末，便依次地廢棄，同一的行動時而冠以有德的名稱，時而冠以惡德的名稱。『若是想反對這種主張，那末，就不能不承認於國家有益的同時就是有害的行動，而由於這樣的承認便不得不使一切的立法及一切的社會基礎崩壞。』

未開化的民族多有殺戮老人的習慣。一望而知像這種可惡的習慣，再也沒有的了。然而稍微想一想，就曉得這些民族在他們所處的那種狀態中，不能不承認老人的殺戮為道德的行動。對於年老而耄耋的兩親的愛情遂使年輕的人有這樣的行動。未開化的人苦於食料的缺乏，老人們不能由狩獵以接濟食料，因為狩獵必需有強健的身體。所以他們還是經驗這悲慘的死呢，還是不得不使自己的子孫們或是全社會不得受困難呢，然而子孫或社會因為食料貧乏是不能堪這種負擔的。於是遂想到由殺親而減殺這

種苦惱的事。『這就是這種可討厭的習慣的基礎。所以六個月間在那不知深邃的森林中苦於狩獵與生活窮乏的漂泊的人民是不得不做那樣所謂蠻行的，所以在這種地方殺親這種事情，是依同一的⁸人道的原理而唱導，並且是依同一的理由做那不得不使我們見而戰慄的事。』

賀爾巴赫曾問道，各民族的實定法爲什麼時常與『自然』及『正義』的法相矛盾呢。這解答俯拾即是。他說道，『惡法是習慣頹廢的結果或則是使自然屈服於自己的權威之下的社會或暴政的錯誤的結果。』愛爾拜秀士不滿意這樣的解答。他知道人們之所以這樣地容易在『頹廢』與『錯誤』之中去求的法規及習慣的基礎是『真實的或至少也是外觀上的效用。』他說：『無論人們把這些各種民族看做怎樣的愚鈍，然而爲利益所啓發的他們，就他們的某種事情看來好像是可笑的習慣⁹，然而他們採用這種習慣却不是沒有理由的。所以他們的習慣的奇怪是以各民族的利益的差異的爲依歸。』不過牠在這種所以採用的原因消滅之後還繼續地存在，因此所謂這樣於社會有害的

習俗或法規，才真正是可憎的。『不過造作一時的利益的一切的習俗就是像那建築宮殿以後不能不取而破壞之的高架似的東西。』

這是一個給自然法，絕對的正義以地位，但決不是給牠僅有的地位的理論。這雖在邱戴羅那樣一班人也自始就以爲是危險的，他却把牠反過來說。『雖然，一般的及特殊的利益使不正的觀念變化，但是這觀念的本質與利益是無關係的。』然而這些觀念的本質究竟是什麼呢，他們以什麼爲依歸呢？邱戴羅對於這個什麼也沒說及。他舉出一些可以證明正義是絕對的實例。然而這些實例是極貧弱的！給因渴欲死的人水飲，這無論在何時，在何地，豈不是一個可以稱賞的行動嗎？真是這樣。然而這也不過只是隨處證明，在一切的世紀中，在人類發展的一切階級中，是人類固有的利益『給飲水呀！』這並不使我們比下面波爾跌亞的那樣的熟慮更向前進，『若是我曾借給一個土耳其人，一個拜火教徒，一個馬拉巴爾人的錢而要求他們償還前金，……他們對於支付給我將認爲是正常的。』……這不待說！但是，例如，就在一個可尊

敬的女神，這種絕對的道德，又是怎樣的貧弱呵！洛克曾說道：『主張生來的，實踐的原理存在的人，沒有說明那種原理是什麼。』愛爾拜秀士對於『普遍的道德』的信徒可以同樣地這樣說。

分明愛爾拜秀士只有對於這個道德問題的見解與唯物的感覺論的各種原理是一致的。究竟不過是反覆說明他的師說，同時又是反覆賀爾巴赫，邱戴羅及波爾跌亞的老師洛克的思想而使之發展而已。『善和惡，在英吉利的一班哲學者看來，不外是快樂或苦痛，或則不外是快樂或苦痛所產生，所造作的東西。這末一來，就道德的說，善及惡是和我們所意欲的行動與一個法規的一致和牠的乖離，而我們的善惡由這種法規依立法者的意思及權力的如何而獲得的。洛克在愛爾拜秀士以前早就這樣地說，『德行是通常所公認的……因為牠是有利的。……綿密地，調查人類的歷史，考察外國的各種民族，不帶偏見去玩味他們的行動的人將要確信下面的事情，就是要確信，道德的原理或德行的規則（不消說，其中只有為維持社會的絕對的必要的，及各種社會之間通常付之等閑的為

例外) 全然爲一班不同的實際的見解與爲生活規則所支配的人的全社會的一般的習慣所侮蔑，所批難的，這樣的東西，找不到一個。』這是恰恰是愛爾拜秀士說的。不過他在適當的時候其所注意之點只是在肯定命題之上的。他從『快樂』與『痛苦』出發，提出依利益，說明立法之意思的歷史立法的變化的課題他是十分邏輯的，十八世紀的法蘭西的『哲學者』，也可以說過於邏輯的了。一班實際哲學者的黨派，爲戰鬥的黨派。在他們對於當時的既成制度的鬥爭之中，他們感覺到訴之於牢不可破的權威比訴之於始終變化的人類的利益更爲必要。於是他們在『自然』之中，見到這樣的權威。建築於這種基礎之上的道德及政治是不相變化的功利主義，即國家之福祉爲最高的法則。但是這樣的福祉是與對於一定不可變的，一切『賦有感覺的理性的人類』同樣地有用的法規不可分地結合着的，人也是相信牠是這樣的。那樣渴望呼求的法規，即波爾若阿希之社會的及政治的傾向的理想的表现，人們叫做自然法。而人們不知道視這樣法規爲慾望之物的那種思想之心理的根源，又忘却

那種思想之論理的根源，因而就像上邊所引用的論文中所說的邱戴羅那樣，確說這種法規的本質與利益無關係。這末一來，把一班哲學者重新引到洛克以來所大聲疾呼的生來的觀念。

『沒有生來的實踐的原理』，無論說是怎樣的觀念，也不是自然所記錄於我們精神之中的。洛克曾這樣說，並附帶着說道，各派的人都以為和他們的信仰一致的各種原理是生來的原理。一班哲學者沒要求比這更進一步的東西，他們以為承認生來觀念的存在就是屈服於某『一派的，』即過去的黨派之無價值的『原理。』自然不會在我們的精神之中，記錄進去什麼事體。所以無論是時代落後的各種制度也罷，時代落後的道德也罷，都不是對於自然負有牠的存在的責任的。然而世界上有一種理性借助於經驗所發見的自然法規，即普遍的絕對的法則。雖然，理性是贊助哲學者的。所以自然不能不贊同他們（哲學者）的傾向。因此『生來的各種原理』就是人所不能不殲滅牠的『過去，』而自然的法規是為革新家所呼求的將來。人們並沒有拋棄獨斷主義，不過波爾若阿希為

開拓大道計，把牠的界限擴大罷了。愛爾拜秀士的見解給這種新樣的獨斷主義以威脅，所以他還未被多數『哲學者們』所承認。然而這種事體並不妨礙他是洛克的門弟子中最澈底的人。

他的見解對於十八世紀中擴大了的見解即視世界為輿論所支配的見解，加以不少的威脅。即如上面所已經說過的，依他的意見，人類之意見為他的利益所命令，而他的利益並不隸屬於他的意見，（就為經濟的必要而殺戮老人的未開化人的事例，可以想見，）這種事情，我們已經是見過的了。所以一班哲學者所十分相信為說明全歷史的運動的『教養之進步』所說明的什麼，究在何處，牠自身却是不可不說明的。這樣的說明的發見，意思就是哲學中真正的革命。愛爾拜秀士好像豫想這樣革命的歸結。他自己表白，他當研究人類精神的歷程的時候，常為疑惑之念所驅迫，『自然中的一切的物事是自己進行自己作用，』『術術及科學的完成與其說是天才的工作無寧說是時代與必要的工作。』在他好像以為一切國家內的科學的『同型的』進步就是確證這種見解。『實際上，如休

謨所說的，一切民族之中，若是先有了美麗的詩然後才有美麗的散文，那末，人類理性那樣不斷的進步，在我看來好像就是一個普通的隱伏的原因的結果。』讀者若是就這位哲學者的史的見解所知道的一切的地方去判斷，那末，這種說話在他好像是已經非常用心躊躇的說法。不過這種充滿着躊躇逡巡的說話，就是顯示愛爾拜秀士的頭腦中的與人類的利益，欲望的文字——這些東西的意思好像是明確的沒有疑問的餘地的——相結合的各種概念不明確到如何的程度。

法規及習俗——雖然此等是怎樣奇怪的東西——無論何時都有牠的『現實的，或則至少是外觀上的效用』的根柢。外觀上的效用是什麼？牠以什麼為依歸，牠的根源是什麼？牠明明是人類的意見。於是我們又走進那種以為已經由此脫出的循環，即意見以利益為依歸，利益以意見為依歸。然而應當注意的是愛爾拜秀士除了回到這種循環以外，不能再有別的，他無論什麼時候，總是把最特異而且最稀有的法規，慣習，及意見的根源與社會的真實的必要結合的。然

而他在他的分析的結論中，無論何時都發見了 他自己的形而上學的試驗藥與靠近不可分的一個殘餘的自己。這殘餘特別地是宗教。

一切的宗教是因對於眼不能見的力量之恐怖，是因人類對於自然的各種力的無知而發生。各種原始的宗教皆是彼此很相似的。這種同型性是什麼由來呢？有同一狀態的民族無論何時都有同一的精神，同一的法規，同一的性格。『差不多依同一的利益而行動，差不多以同一的對象相互地比較，而且當比較的時候用同一的工具，即有同一的精神的人們，不能不必然地』達同一的結論。一般地說，一切的人們因為傲慢……遂視人類為神之唯一的愛子，神是懸諸心的主要的對象』這種傲慢使人們信仰詐欺師欺瞞他們的一切的愚事愚行。我們打開可蘭看一看（愛爾拜秀士只看見曲解的『錯誤的宗教』）他可以有千態萬樣的說明，牠是曖昧的，難以理解的東西。然而人類的蒙昧實在太厲害，雖在今日，還把這種充滿虛偽與愚事的書物，這種記述神為可以處罰的暴君的著作視為神怪的東西。所以成立宗教的輕信的利益，只

是輕薄的利益，偏見的利益。牠說明人類的感情從何處來的，牠的自身不過是此種感情的表現。宗教的『效用，』不過是『外觀上的效用』一個十八世紀的哲學者對於理性的『醜陋的』敵人，不能說只是這個。

一旦有了恐怖之母的輕薄與無智，那末，各種宗教的忠僕們用怎樣的方法去增大並保全他們的權威，這是容易理解的。無論在什麼宗教裏面，一班僧正的必要的第一個課題，就是麻醉人類的智識，由一切教義——這種極明白的荒唐無稽，雖是他也不能不承認——的玩味，去蒙蔽人們的眼睛。因為這樣就不能不要求人們的盲目，就不能不像那對於簡直盲目的事有興味，以獻媚於人們的熱情。然而這在僧侶並不是什麼容易的事，等等。我們一方面知道宗教的教義或習慣是在狡猾，貪婪，大胆的惡黨徒們之周密的計圖中看出來的，並且在牠方面，又知道至少可以說明此等惡黨徒的可驚的成效的各國民的利益，往往不過願意就這樣盲目下去的盲人們的『外觀上的』利益。這明明不是真實的利益，不是發生一切技術或科學的『慾望』。

愛爾拜秀士當論述自己的歷史的見解的時候，對於利益，總是常常地，並且是沒有勇氣地徘徊於這兩個絕端不同的見解之間。這就是他不能整理那個世界為輿論所支配的理論的理由。他一方面說，人們在他們所處於其中的情勢中具有其精神，然而在牠一方面又明明白白地以為人們只是在他的精神中具有其情勢。他一方面這樣說，飢餓使多數技術發生，習慣的慾望，無論何時都是促進發明的，——他一方面在與盧梭的論爭之中，又確切地說道，農耕的技術，即『犁頭，鋤，鍛冶的發明所以以採鑛，造爐術，機械學，動水學中無數的智識為前提，』所以現在精神為科學發明的根源，而到了究竟的分析，則決定人類之進步的又是『輿論』。愛爾拜秀士一方面說，一國民的法規，習俗及趣味是從他的『情勢』，即是從他的支配『技術，』生產力，以及由這個生產力而成立的經濟關係引出來的，然而在牠方面又說明『市民的德行是以法規的完成為依歸，而法規之完成又以人類理性的進步為依歸。』他時而說專擅的權力是富的不平等的分配越發厲害之不可避的結果，然而

在別的地方他又有下列的結論『專制主義，這種人類的慘酷的不幸是許多時候國民的蒙昧的產物。無論什麼民族，都是從自由狀態出發。然則，他的自由的喪失，究能有怎樣的原因呢？原因就是他的沒有智識對於野心家的愚蒙的信賴。野心家與國民就是童話中的少女與獅子。少女因為要勸獅子切去其爪牙，同時把她的獵犬也交給獅子。』愛爾拜秀士無論他怎樣在歷史中隨處提出利益，這種人類的唯一的動因，可以探求的課題，然而他却是停止在『輿論』上面，這種『輿論』使各種對象與多少的利益混和遂成爲世界的專制女王。他所謂『外觀上的利益』是他的人類發展之唯物的說明那種真正偉大的企圖的牢不可破的暗礁。這在歷史上和在道德上同樣地是從形而上學的立場所不能解決的問題。

在愛爾拜秀士，外觀的利益，就這樣時常地占領現實的利益——他像是只以這個爲問題的——的地方，然而我們知道與這個現實的利益所碰到的不幸也同樣的碰到公共的利益上去，這公共的利益就在『最大的勢力家』的利益之前消滅了。那末，最大勢力

家的利益，無論何時，都是使階級分裂的社會情勢之中的支配者，這是不可爭的事實。然而愛爾拜秀士怎樣說明這種不可爭的事實呢？他時而曲解權力，但是在許多的地方逃避『輿論，』那是因為牠無論何時總是沒有權力。所以在許多地方是在被壓迫者方面的，那是因為感到什麼也沒有說明的原故。國民的愚昧使被壓迫者盲從暴君，盲從『怠惰的富人，』盲從僅僅從自己的事上着想的人們。他——在那極盛時的法蘭西的波爾若阿的最放異彩的代表者之一的他，不知道雖在『勢力家』的階級的歷史的生涯中，他們的『特殊的』利益之同時進步的運動，因而也就是全社會的利益的一個時期。愛爾拜秀士是不能理解這種利益的辨證法到如此地步的極端的形而上學者。他反覆地說，無論什麼法規之中——牠好像是怎樣奇怪的東西——總有或是已有那社會的現實的利益的根底，然而他在中世紀中只看到人類只是像耐布加德耐札爾那樣的，變化到動物的時期。在他以為封建的法規好像是『荒唐無稽的傑作』。

現實的欲望引出有益的技术的發明。無論怎樣

的技術，一旦被發明，被應用，那末，牠就依牠所生活於其中的那種社會的生產關係若何，或遲，或速並有效地，促進新的『技術』的發生。愛爾拜秀士的注意只是注在這種一瞬間的『各種技術』的現象，這些各種技術是從『現實的』慾望發生而同樣地生出現實的新的慾望，這種新的慾望又同樣地生出有用的新的技術。他很匆遽地轉到『各種娛樂的技術』——他的使命是安慰富者消釋他們的疲倦。他大聲疾呼道，『若是沒有嗜好？如何知道這許多的技術！』這樣也不知道！但是若是沒有必要品的資本主義的生產恐怕無論何時不能知道許多技術的罷。

現實的慾望是什麼？在我們的哲學者看來，這簡直是生理學的慾望。不過人類為滿足他的生理的慾望便不能不產生一定的對象，於是生產之進步，成功他的慾望，這與前者同樣地都是現實的，而牠的性質不是生理學的，而是經濟的，因為這種慾望是生產的發展的，使人們加入生產發展之中的一樣的相互關係的結果。愛爾拜秀士又說到這等經濟慾望中的兩三個慾望，但也只是兩三個慾望，大多數的慾望都從

他的眼界逃去。所以在他看來，社會的歷史發展之最後的樞紐，為市民之增加，即是具有要充滿肚皮的身體等的增加。市民之增加為生理學的欲望之增加。愛爾拜秀士好像沒有想到市民之增加是視乎他方面的社會之經濟狀態而定的，然而他對於這種問題却加以若干很明確的註釋。然而他對於這一點不像他的同時代人薩·參姆士，司徒阿特那樣遵奉明確精神的思想毛舉細故地去思考這個司徒阿特在他的著作『經濟學原理研究』(第一版一七六七年)中早已理解到『市民之增加是由道德的，即社會的原因而生，而一個社會中特有的人口法則，在一定的時期中是和支配這個社會的生產方法同時變化的。要之，愛爾拜秀士的見解並不含有馬克思的見解那樣平凡的理論。宇宙自然中一切的物事自己進行自己作用這是辨證法的觀點。愛爾拜秀士是想像道這個觀點是科學中最有效最正當的觀點。人類精神之『同型的』進步的原因，在他依然是『不明瞭』的。他絕不是時常思考這個原因，他不過偶然提到牠，他說『在道德上也和在物理學上一樣，只有偉人喚起我們的注意。人們總是

在大的結果中去想像大的原因。人以爲天啓顯示富者的顛覆或革命。然而怎樣由一個僧正，一個夫人，或一個大臣就計劃許多十字軍或則敢幹許多十字軍，許多的革命怎樣爲他們所實行又怎樣爲他們所阻止，許多的戰爭怎樣爲他們所戰鬥又怎樣爲他們所和解。不過沒有祕密的覺書，馬爾波羅公爵夫人的手套無論在什麼地方是不會再發見的。』這種觀點和那所謂一切物事『自己進行，自己作用』的觀點全然正相反對。

『發展於巨大的樹之中而延展其幹，使其枝茂而幹肥，並使之立於樹上巍然如王者的生命原理，就是沒落的原理。』愛爾拜秀士在這裏又像那理解有用之物與有害之物的抽象的絕對的對立之荒唐胡說的辨證法論者那樣說了一次。又在這裏一度想起進化的一切過程是那有內在的與不可抗的法則的。他因爲從這個觀點出發，得到一個結論是，沒有治療那結果是不可抗的使一切社會一樣地崩壞的『財產』不平等的『萬應靈丹』，但是這不是他的最終決定的結論。只不過在『事實上現存的政治形態』之下沒有對於這

種害惡的萬應靈丹罷了。若果在合理的形態中，是可以對牠施以許多的處置的。那末，好的政治形態大概是什麼呢？那是經驗所支持的 理性所發見的。哲學很可以解決這『完全的持久的立法問題——這種立法，只要是被國家採用的話，那末，就成了牠的幸福의源泉。完全的立法並不放棄財產的不平等，然而對於牠所生出來的有害的結果是要阻止的。愛爾拜秀士也適成爲一個『哲學者，』他用一個『道德問答的教示』的形式，指示給我們以『正義的規律及原理，』這種規律及原理之爲『有用的真理』事實上的經驗，馬上可以把牠證明的，並且牠可以做爲『偉大的』立法的基礎。他還附帶地說明其他關於這種問答的教示之立法的幾個特質。

四 愛爾拜秀士的理想國

『精神論』的著作驚倒了自然法的一班信徒。他們以爲牠的著者是自然法的敵人。但是他們的恐怖不過只有半分的根據。愛爾拜秀士不過是早晚不得

不歸於羊羣所經過的道路的迷羊。看來好像不給自然法以任何地位的他，把外觀上最不合理的法規與習慣視爲合理的法規與習慣的他，竟以主張各種民族，他的理性的進步愈大，越發與自然法接近而終。因此他成爲善良的人，歸依在哲學的教會的境內。對『理性』的信用對於牠的神聖的救濟的信仰，在他算占據了克服他的一切的觀察的勝利。他大聲呼喊道『現在是可以神學的矛盾去聽的人們只可以聽從賢者的學說的時候，我們從長眠……覺醒過來。無智的夜過去了，智識的日子到了。』

我們現在要少微聽一聽『理性』之聲，因此我們就要打開牠的註釋者的『道德問答的教示』看一看。

『問。什麼是使所有權成爲那樣神聖的呢？爲什麼人們差不多到處都在泰爾彌奴斯(境界之神)的名字之下奉所有權於神明呢？』

『答。因爲財產的維持爲國家的道義之神的原故。因爲牠在國家之內維護家庭的和平，支配正義的原故。因爲人人都只爲要保證他們自己的財產而結合的原故。因爲把一切的德行含在牠自身之中的正

義，就是在給與各人以屬於他的物事之中，即還元到財產的保證的原故。最後，是因為種種法規無論何時都只是為市民保證財產權的手段。』

* * *

『問。在種種法規之中，有沒有人們所呼為自然的名字的那樣東西呢？』

『答。如上面所已說的，因為一切文明國家及社會中所施行的關於財產的法規都是呼之為自然的，就是說，社會只是借這種法規之助而構成的。』

* * *

『問。若是王侯抱着改良法規的科學的希望，那他要怎樣辦好呢？』

『答。他應當激勵一班天才，使之從事這種科學的研究，而把種種問題的解決委托給他們。』

『問。若是這樣辦究成怎樣一回事呢？』

『答。這樣不成其為可變的未完成的法規，而成為不可變的神聖的法規。』

* * *

這是滿够的了！愛爾拜秀士的『完全的立法』的

理想國，和賀爾巴赫的一樣，並且和十八世紀的所有的『哲學者』的理想國一樣，只不過市民之理想國而已。愛爾拜秀士所特有的幾個特徵並沒有變更他們所有的本質的性質。我們要研究那道德的骨相爲忘恩的波爾若阿希的一班觀念學者所常常曲解的愛爾拜秀士的描寫，試拿這幾點爲例證來看一看。

愛爾拜秀士，在他的完全社會之中，勞動者不是像今日這樣永久地勞動的。他說『賢明的法律，無疑地將生出普遍的幸福奇蹟。全市民都有一點財產。一切都在富裕的狀態之中，所以用七時或八時的勞動，就使他們及他們的家族的慾望，充分地滿足。到那個時候，他們享樂着想像得到的幸福。』……『勞動，大概都是，以牠爲困苦的事，因爲牠在多數的國民中間，只是爲生活必要品的過激勞動所幹辦，所以勞動的觀念常在記憶中喚起苦痛的觀念。』傅利葉的愉快的勞動不過是愛爾拜秀士的這種思想的一個發展，和這個同樣的八時間勞動日不過是一個市民的哲學者對於提出的問題所給與的普羅來特利亞特的解決罷了。但是普羅來塔利亞特在那『幸福』的運動中

並不期望這一點。

愛爾拜秀士是社會教育的贊同者。依他看來社會教育有許多理由優於個人教育。他只舉這些理由之中的一個，然而不是充分的理由。愛國者不過只是期待社會教育的罷了，只有社會教育可以在市民的記憶之中結合個人幸福與國民幸福的觀念。並且這就是市民的哲學者的思想，也就是普羅來塔利亞特——依時代的必要而越發擴大——所努力實現的思想之一。愛爾拜秀士自身，如上面所說的，對於普羅來塔利亞特，什麼期望也沒有。然則他把他的計劃的實行委托給誰呢？不待說是委托之於一個賢明的王侯。然而人類是圍繞他的環境的產物，而且王侯之周圍是充滿着惡德的，所以人們之期望高座王位的賢人之出現究竟怎樣呢？我們這位哲學者很知道對於這個的解答是不容易的。他避開一切困難的蓋然性的理論說道『若是照一班賢人所說的那樣，在永久的年月之間，一切的可能性都是實現的，那末，人們對於人類的將來的幸福所抱的疑慮大概是怎麼一回事呢？

上邊所論的真理於人類是無疑的，又是誰的主張呢？

因爲給生出來的社會以法規，遂生出拜恩(1)或曼可加爬克(1)那樣的人是稀有的，但是在一定時期是必然的。然而這樣的人熱望着新的名聲，想着以人類之友的稱呼，把自己的名字神聖地傳之於後世。所以這樣的人就從認識他自己勢力說來，也是想着爲法規之製作與國民之幸福而努力，不作奴隸只作幸福的人，若是以這種事情爲前提，那末他是將無疑地……在我上邊所立的基礎的各種原理中，發見新的而適應人類幸福的立場的萌芽。』

『一班哲學者』若是從事研究對於個人環境的影響的問題，他們則把這種環境的行動歸之於『政府』的行動，愛爾拜秀士對於這個問題不像其他的哲學者那樣地急速。他暫且極明確地說明政府或在政府之中，不過是社會的環境的產物。他對於他所假想的島國的民法，刑法及公法是從那個島的經濟的狀態引出來的事情，也多少理解得明確。但是若是移到他的『教養』即科學及文學的發展的研究，如讀者從上述的說明所想起的，他又只認是政府的影響。然而政府之不可抗的影響，是一種絕路，而這種絕路只有從

一個奇蹟，即只有從那對於牠自身或前政府所造出的一切的惡害用迅雷不及掩耳的手段去治療牠的決心才可以脫出這種絕路。愛爾拜秀士也渴求這種奇蹟，所以爲鼓助他自己的及他的讀者的信仰計，就在如我們所知的一個無有限界的『可能性』的領域施以救濟。

然而理論沒有造作信仰。任你在好久的歲月之間，顯示那樣所謂實現自己的可能性的理性的確實性之不少的理論越發不能造作信仰。但是愛爾拜秀士至少是關於法蘭西的限度內全然是無信仰的。他在『人類論』的序言中這樣地說『我的祖國遂至屈服於專制主義的鐵鎖之下。因此不能早生有名的著作家……這種國民早已不能在法蘭西的名稱之下博得人的賞讚。這種墮落的國民在今日爲歐羅巴的蔑視的對象。無論怎樣有效的危機都沒有恢復他的自由。……征服是對於這種不幸的唯一的治療法，……幸福也和科學一樣，是世間所謂人間之逆旅。牠向北向北地進行着。一班英明的王侯在那裏渴求天才，天才在那裏渴求幸福……我獻此書於這樣的王侯』在我

們以爲他之由所謂對於北方諸侯的信賴而僅僅平凡化的信仰，即他對於道德的及社會的各種現象的分析，就是比他一班哲學者前進一步的原故。賀爾巴赫和波爾跌亞一樣是個不撓不屈的宣傳家。他公布多數的書物。他在這些書物之中在根本上反覆說明同樣的事情。愛爾拜秀士却只寫了『精神論。』至於一部『人類論』不過是牠的冗長的註疏。著者當他生活着的時候，並不會想印刷這本書

這位哲學者說『要想認識道德的真的各種原理的不可不像我這樣求那高翔到感官的感覺的原理並不可不追求強制在飢渴等等的欲望中增加的人們，使他們耕作，使他們結社，並且使他們結相互的契約，視遵守這個契約的人爲正義的人，視違反這個契約的人爲不義之人的各種原因。』

就是他以發見道德的又因而是政治的真正的各種原理的意圖，試行他的分析。他因爲高翔到『感官的感覺』的原理表現出十八世紀的唯物論者中之最徹底最邏輯的人。他立下了課題就是『在飢渴等等的欲望中研求人類之歷史的運動的原理，因而看出那

種運動之唯物的說明。他更發見比他的完全立法的計劃，並且比貢獻給『北方』諸侯的不可變的，絕對的大真理更有無限的，許多的價值的許多的真理。他曉得人類的發展之中，不能沒有一個『普遍的原因。』他不知道這種原因的自體，並且不能認識牠。因為他沒有牠的各種事實及必要的方法。在他看來，這種普遍的原因無論何時總是『隱伏的』，『不明瞭的』然而他沒有絕望。他以空想家的哲學者自慰。主要目的可以達到；『可以大書特書的』立法的各種原理可以造作。

要指出感那官的感覺之原理當愛爾拜秀士立下空想的計劃時，怎樣地有助於他，只須下面兩個實例就是够了。

他說：『我若不是演劇之敵那末也就不同於盧梭氏對於此點的見解。演劇不消說是一種愉樂。雖然無論怎樣的愉樂，若是牠是德行的報酬，那末，就成爲在一個賢明政府的手中，促進德行的原理。』

並且在這個地方對於離婚，是一個適當的辨疏『假使如世間所說的，對於變化的願望與人類性極其一致畢竟是真理，那末人們以取而代之以的可能性爲

功績的報酬的提案將是可能的，就是說，由是而使軍人更勇敢，使役人更公平，使職工更勤勉，使一班天才更熱心。』『德行』之代價的離婚呵！他竟有這種滑稽的事嗎？

我們知道，若是可以大書特書的各種立法的原理一旦『實現，那末，可變的，未完成的法規就適得其反而成爲不可變的。』於是社會就入於靜止的狀態。這種靜止的狀態的歸結是怎樣呢？『假定人們在一切種類的科學及技術中相互地比較已經知道的一切對象及事實，遂就可以發見他們所有的各種關係，當這個時候，人們將不能有新的組合，所以具有精神之名的物事或許老早就不存在。當這個時候一切物事都將成爲科學，而人類的精神一到許可依未知的各種事實的發見從新做這些各種事實的比較與組合，就不得不休止，和到發見新的的鑛脈就不得不休息是一樣的，』

因此此這種人類精神的休息，這種衰耗若至少也是與人類社會的關係有關的話，那末，愛爾拜秀士的道德的及政治的各種原理就不能不與之俱來。於

是停滯就是這位哲學者的理想，這種進步運動的狂熱的信徒的理想，形而上學的唯物論只有半分是革命的。他以為革命不過是一度到達安全而平靜的港口的一種手段（然而不是平和的手段）。唉！在他恰和在浮士德一樣，又和在十八世紀的唯物論者們的這種第一線的代表者即波爾若阿一樣，都生有兩個靈魂。

馬 克 思

馬 克 思

(一) 辯證法的唯物論

一 從形而上學的唯物論到辯證法的唯心論

十八世紀的唯物論者相信可以刺得唯心論而止。舊的形而上學死了，葬送了，『理性』早已不聽牠了。然而事態馬上就轉了方向。當一切『哲學者的時代』的時候，在德國已經開始思辨哲學的復活，而在現世紀（十九世紀——譯者）之初的四十年間，人們已經不聽見唯物論，以為唯物論是死了埋葬了。唯物論之於全部哲學的及文學的世界好像映在哥德眼中那樣『陰慘的』『不知底蘊的』『死屍般的』東西，『人們在

唯物論之前戰慄猶之乎在幽靈之前戰慄一樣』思辨哲學相信以思辨哲學可以澈底地勦滅自己的競爭者。

不消說思辨的哲學之於唯物論不能不承認牠有一個大長處。思辨哲學在事物的發展中，在事物的生成中，在事物的消滅中研究事物。然而從這種觀點去考察事物恰恰是使那種考察方法——這種方法為啓蒙學者的特徵並且是因為把一切的內的生活活動離開各種現象而使各種現象成為化石（因此理解此等性質及關聯是不可能的）的方法——絕望。十九世紀的唯心論的偉人海格爾孳孳不倦無所屈撓地攻擊這種考察方法。在他以為『這種方法不是自由的客觀的思想因為牠不是使客體由牠自身自由地決定而是以完成客體為前提的』復活的唯心論讚美與唯物論完全相反的方法即辨證的方法以牠為有決定的成效去運用牠。我們已經時常地論及這種方法，以後還須時時研究牠所以再依唯心論的辨證法先達海格爾自己的話來概說牠，不是無用的。

他說『辨證法通常隨便把牠看做使一定的各種

概念中的混亂與此等概念中的矛盾之單單的假相顯現的表面的技術，所以沒有此種規定沒有此種假象，反之理性毋寧做爲是真的。更有進者辨證法不過看做彼此論爭之主觀的權變——在這個地方沒有內容，而牠的假面就爲那不使生出這種論爭的鋒芒所發見。但是辨證法是在牠特有的限定中，反之就是悟性規定事物及有限的物事一般的固有的真正的性質。反省，第一就是個別的限定性和在個別的限定性的關聯。——個別的精密是置於一定的關係之中，結局保有各各的個別的妥當性——之上脫出來的。反之，辨證法是內在的超脫，於是悟性規定之一面性與限界性表現出牠的或種物事，即牠的否定。一切有限的物事就是自己消滅自己。所以辨證法是科學的進行之起動的靈魂，並且是只有從此才可以在科學的內容中現出內在的關聯與必然性來的原理』。

環繞我們的一切的物事，皆可以供給我們辨證法的實例『一個行星現在可以在此處，但是牠自身也可以在別處，而這個存在與別個不同的存在，關於牠由運動所顯現的……精神世界，更詳細地說就

是關於法的及道德的領域中的辨證法的顯現，人們若是把一般的經驗的某一個狀態或某個行動，因為極端性遂發生牠的絕端相反的變革以爲常的事，又把在辨證法的諺語中時常找出承認辨證法的事設想一下，那就够了。例如 *Summum jus, Summa injuria* 這樣的諺語，而這個意思就是，抽象的權利勉強至於極端與不法地變革』等等。

法蘭西唯物論者的形而上學的方法之對於德意志的唯心論的辨證法的方法的關係恰像普通數學之對於高等數學的關係。在普通數學之中各種概念立下嚴密的界限而互相分離，劃若『鴻溝』，即多角形就是多角形，除此以外，便沒有別的東西，圓就是圓，除此以外，便沒有別的東西。然而就在平面幾何學中，我們已經不能不用極限法了，而這種方法，使我們的可尊敬的不可動的各種概念動搖並用奇妙的方法，使牠相互地接近。例如，圓的面積等於圓周與半徑之積，究怎樣地證明呢？有人說，描圓的正多角形的面積和圓之面積間的差異，若是無論幾何多總以邊之數爲前提，便可以照所想的減小。

現在以 a, P, r 代表描寫正多角形的面積，圓周及對角綫，則 $A = P \cdot \frac{1}{2}R$ ， A 與 $P \cdot \frac{1}{2}R$ 則是隨着邊數變化而保持相互間同樣的關係的量，所以牠們的極限也同樣是同等的。現在以 A, C, R 代表圓之面積圓周及半徑，那末， A 為 a 之極限， C 為 c 之極限， R 為 r 之極限，故 $A = C \cdot \frac{1}{2}R$ ，這麼一來多角形成為圓，圓則視為多角形的生成的過程。然而這已經是數學各種概念之可驚的顛覆。高等的分析即以這個顛覆為牠的出發點。微分學所從事的是無限小的量，或則借用海格爾的說法則是『微分是從事存於牠的消滅之中的量，而不是從事存在於牠的消滅以前的量，——因為在那個時候，他們是有限的大，——不是從事於消滅以後的量，——因為在那個時候，他們是等於無。』

這種方法看來好像很奇妙的。並且是很反常的。然而對於數學是不可測度的貢獻，而因此辨證法是與人們往往視為荒唐無稽的是正相反的，十八世紀的『哲學者』已經充分地可以評論牠的長處，因此，常常把這個用之於高級的分析。然而當計算這種武

器的時候，正大可以從事於這種事情的人們例如孔德爾那樣的人們，假使有人問道，同樣的辨證的方法是否應當適於科學問題的一切的現象，不問牠屬於如何領域便驚訝不知所對。他們的答覆至少是人類的性質與淵源於人類及市民之權利及義務同樣都是確定的，永久的，但是德意志的唯心論者却沒有這種見解。海格爾確切地說道：『不是生成的東西，即不是在存在與無的中間狀態中的東西，決不是存在的。』

當人們堅執地質學中的加塔克利茲姆的理論，即突變的變革的理論的時候——依這種理論，是一舉就使世界的表面更新，為動植物之舊種消滅，並為新種造地方——就是形而上學的思想，廢除這種理論而代之以由今日各種作用的各種力量的不斷的活動而地殼徐徐地發展的理想這個時候，人們是立在辨證法的立場的。

又人們相信生物學中種是不變的，也是形而上學的思想。是法蘭西的唯物論者所有的見解。他們當努力要放棄這種見解的時候，却常常又歸到這種見

解。今日的生物學到底把牠廢除了。負着達爾文的名字的生物學完全是辨證法的理論。

但是此處應有下面的注意。對於生物學之舊的形而上學的理論的反動是極有效果的，但是牠又在人們的頭腦中惹起可悲的混亂。人們動不動就把這種新的理論解釋做『自然不是突變的』的說話的意思，陷於又一極端，就是人們只思量已有的現象之漸次的量的變化，全不理解牠的推移到其他現象的事。這正是倒置的舊唯物論。以前，各種現象，都是同樣地爲不可溝通的鴻溝所分離。於是這種形而上學在現代進化論者的頭腦之中根深蒂固，所以有許多的『社會學者』到了今日在研究中不可不從事於革命的時候，無論何時，都是狼狽的。依他們的見解革命與進化是不能諧調的，即歷史不是突變的。然而無論那不措意於這樣的智慧的歷史怎樣地，帶出來各種革命各種大革命，然而他們總還是固執對於智慧，一點也不措意的進化論。擾亂他們的平靜的各種革命恰好像總共都是壞的，這種事被視爲『病態』。然而辨證法的唯心論已經批評這樣的觀念錯誤且擊破牠。即

如海格爾述說上述的序言中說道『自然之中沒有突變，而一般人們要理解一個生起或消滅的時候……都把牠當做漸次的生起或消滅，以為由這種概念可以理解牠。』然而辨證法明明白白地指示道『一般看來，存在的變化不止是此一個量的推移，而是量向着質的推移，以及質向着量的推移。即對於一個化合，漸次性的中斷，已有的存在之質的變化。例如，水不是由冷卻而漸次地凝固的，即不是先成為糊狀的東西，漸次地成為冰的凝固體，當牠雖然已經達到冰點，而仍在靜止狀態並有充分的流動性，只要僅僅地把牠振盪一下，馬上成為固體。所謂生起的漸次性者，是在於生起是已經存於感覺中，存在於一般的現實之中，不過因為極小，所以不能知覺，這樣一種的概念的根底之內。同樣地，所謂消滅的漸次性者，是存於非存在者或其牠，與代之而表現的東西同樣地存在的。——然而其牠的東西並不是含在現存之其他的東西的身體的意思，而是一個獨立生存的存在的東西，只不過是不能知覺牠罷了——這樣的觀念的根抵之中。』因此，——

一 一切有限的東西是自己取消自己，又自己向牠的反對物推移的東西。這種推移藉一切現象中固有的性質之助而進行，即一切的現象，包含着生出牠的反對物的各種力。

二 現有的內容之漸次的量的變化遂變革質的差異。這種變革的要素，就是突變，即漸次性之中斷要素。人們若是相信自然或歷史沒有突變常是自欺。

這就是此處所舉的有實益的辨證法的世界觀之各種特徵。若是此種辨證法適用於社會的各現象（若僅就此而言）的時候，就引起完全的革命。人們可以不帶什麼誇張地說，我們之所以達到能以解釋合法則的過程之人類的歷史，就是完全負有辨證法的方法。唯物的『哲學者』只認歷史之中多少賢明有德的人——其實不賢明並且完全不是有德的人們的——意識的行動。辨證法的唯心論，一望就知道只是無秩序的偶然的作用，即只是個人的熱情與意圖的無限的鬥爭所表現的必然性之成立。愛爾拜秀士雖由那自然及歷史中的一切的物事『自己準備，自己實現』（這是他自己的言語）的『臆測』已經接近辨證法的觀點，

然而只是依手握政治的權力的各個人的特性以說明歷史所發生的事件。依他的見解則孟德斯鳩的著作『關於羅馬之繁榮與崩壞』中的『誤認援助羅馬而得來的幸福的偶然』是不對的。他曾說道，孟德斯鳩是這樣地想，他以為『首先把研究者所常幹的愚事愚行加入考慮之中，而同時又陷於忘却人類，強把常住的見解，同型的原理恭禧賀禧地納入一切的『團體』（愛爾拜秀士在這裏只說，例如羅馬之元老院那樣政治的『團體』）那樣村學究的誤謬，只是一個人，依他所想出的去指導那名曰元老院的嚴肅的集會的是常常有的事。』愛爾拜秀士這樣的思想與主張在歷史中則自由（即人類之意識的行動）成爲必然，必然成爲自由的謝靈格的理論有什麼差異呢。謝靈格說，哲學的最高的問題是這樣的『我們是完全自由的，即以意識而行動的，那末爲什麼無意識地給我們生出來我們所不會意識的物事，而且又不能給牠自身以放任的自由呢？』海格爾以爲『世界的歷史是自由的意識中的進步——是我們在牠的必然性中所不可不認識的一個進步』。若是依他的意見，就是說若是與謝靈格

同樣地以爲『世界歷史上所表現出來的事，雖依人類的行動而能出乎人類所屬望以外，即人類直接的意想之外，就是說，人類實現他所關心的事，然而同時又實現那不存在於人類心目中的事，即不存在於人類之意識及企圖中的其他的事。』那末人類的『意見』明明不是『支配世界的』並且不能在歷史之中找出歷史上所發生的事件的關鍵。『輿論』在牠的發展中，爲法則所支配，這種法則，和決定天體的運動的法則一樣的有必然性地給輿論以模型。這樣思想的『哲學者』之無論何時都是用趨於兩端的二律背反來解決，即(1)輿論支配世界，牠決定一個社會之構成分子的交互關係，牠構成社會的環境，(2)人論是社會環境的產物，他的意見爲這種環境的特性所決定。

『哲學者』不倦地反覆地說來立法使一切物事底於完成。他們確信一國民的道義是以他的立法爲依皈的。但是在別的地方，他們又同樣地常常反覆地說，道義的腐敗是古代文明之崩壞的原因。這裏又來一個新的二律背反。即(一)立法構成道義(二)道義構成立法。而和這同樣的二律背反是所謂十八世紀

哲學的思想之本體，是牠的不幸，牠不能解決此等二律背反，不能脫離此等二律背反，不能說明他們常常那麼樣地陷於這種可恐怖的混亂的原因。

形而上學者是把各種對象一個一個相互獨立地去考察研究的。而當他感覺到達到全體的見解之必要時，又在牠們的交互作用中去考察各種對象。於是他就止於這一點，不再望前進，也不能再望前進，因為他們以為各種對象是劃分鴻溝的，相互分離的，因為他沒有說明存在於此等起源及此等中間的交互關係的發展的概念。辨證法的唯心論在形而上學者看來，是超出這種不可或越的限界。他把交互作用之關係的兩面，看做不是『直接地發生的物事，』而是『第三者，更高的東西的——牠是概念——要素。』海格爾取斯巴達的道義與憲法為例來說道：『若是我們把斯巴達的國民的道義看做牠的憲法的結果，並且反過來把牠的憲法看做牠的道義的結果，那末，這種考察或許是對的，然而這樣的解釋因為下面的理由，不能給我們最後的滿足，即憲法及道義以及顯現斯巴達的國民生活與歷史的其餘的一切特殊的方面，不

得這種只有斯巴達的國民的概念中所置下基礎，所認識的事物產生出來的解釋，即是國民的憲法也罷，與道義也罷，事實上，也不得不依這種解釋去理解牠。』

法蘭西的哲學者對於中世紀只有蔑視或則甯說是只有憎惡。封建制度在愛爾拜秀士則看做『荒唐無稽的傑作。』海格爾把中世紀的道義及制度浪漫地理想化了，所以距離更甚，然而他把這個時期看做人類發展中必然的要素。不僅此也，他已經認識中世紀的社會生活之內部的矛盾所生出來的現代社會的事情。

法蘭西的哲學者只看見在宗教之中因爲人類的愚昧，又因爲僧侶及豫言者的神出鬼沒所生出的一堆的迷信。他們僅僅可以擊破了宗教。這種工作於他們的時代是極有用的，然而決沒有促進宗教之科學的研究。辨證法的唯心論準備了這種研究。我們只要比較比較秀特勞斯的『基督教徒的生活』與賀爾巴赫的『基督教徒之批評的歷史，』就可以知道哲學在海格爾的辨證法的好影響之下，對於宗教所做的可驚

的進步。

而且『哲學者』研究哲學歷史的時候其目的只在由是引出擁護他們的見解的議論或則引出做他們破壞他們的唯心論的前輩的體系的議論。然而海格爾並沒有擊破他的前輩的體系，他把他們看做『一個哲學』之各種的發展的階段。各式各種的特殊的哲學就是那種各式各時代的少女。所以『從時間上看來，最後的哲學就是以前一切哲學的結果，所以包含一切哲學的各種原理，因此若牠在不同的哲學的地方，那就是最發展的，最豐富的，最具體的哲學。』

『完全的立法』是哲學者之研究的一個好題目。哲學者無論是誰都有自己的理想國。辨證法的唯心論排斥這種研究。海格爾曾說道：『國家是一個全體性，若是要把牠的特殊的一面，假令牠是像國家憲法那樣最重要的一面只把牠取出來，只在牠上面做妥當的考察，因而研究，選擇是不可能的……不可不理解國家一切的事物所由之而生的國民的精神。國民的精神以牠自身去發展，在這個發展之中自己去區別一定的各種時期，而在那各時期中的無論那個時

期都是必要有憲法的，但是這種憲法不是選擇的，而是不可不適應國民精神的……若果再進一步，那未就是，憲法不僅為國民的精神所決定，國民精神，牠的自身就是世界精神——於是就發現特殊的憲法——之發展行程中的連鎖。』

要而言之，辨證的唯心論把宇宙看做一個『從牠自身的概念發展』的有機的全體。認識這種全體，曝露牠的發展行程是哲學者對於他自身的課題。豈不是非常高遠，雄偉，而可驚的課題嗎？具有這樣課題的哲學無論什麼人也沒有可以看出什『陰慘的，』或『死屍般的』的東西的那樣理由。否，並沒有的！牠是以牠的生命的充實以牠的運動之不可抗拒的力量，以牠那光輝燦爛的色彩的美在一切人的心中燃燒着的。然而唯心的辨證法的哲學這種高遠的嘗試就這樣遺留牠的未竟之功，這種哲學沒有完成。並且也不能完成。德意志的唯心論對於人類精神給了不可測度的貢獻以後便崩壞了，牠偶然地給牠自身的課題提出更進步的證據就是：『一切有限的物事是棄牠自身而推移到牠反對的物的東西。』現舉一個實例來指示

這種證據。經過海格爾死後百年的唯物論再出現於哲學的發展的舞台，到了現在依然獲得對於牠的老對手的勝利。

德意志的思辨關於牠所常說的這種概念，絕對的理想，世界精神究爲何物？相信牠使一切東西動作，賦與以活氣而認識這種神秘之本體的手段果然是存在的嗎？

是的！只是一個，但是極其簡單的手段。我們只須拿深深注意的眼光去考察牠就够了。這末一來，馬上就起了一個可驚的變化。而這種絕對的理想——這種在運動中如是之難於抗拒，如是之充滿着生氣的已經存在，正在存在，並且還要存在於來世紀中的一切事物之母的絕對的理想，成爲死滅，成爲不動成爲純粹的抽象，而——怎樣去說明會是何物呢，——無論如何謙遜，牠自己的說明，甚至也要求之於我們。思想的……榮光是在凋落。

二 從辨證法的唯心論到辨證法的唯物論

絕對的理想和牠的一切內在的法則同樣地不過是我們的思想過程之擬人化罷了。有人要是爲着說

明自然或社會各種現象的進化而依賴這種理想，他捨棄事實的真實的世界而入於幻影的世界。德意志的唯心論者之所爲正和這個一樣。

我們於一八四五年在佛蘭克佛，Frankfurt a m. 所發表的爲兩個人合著的一書中——這兩個人在十九世紀的後半期充滿了他們的呼聲——看出『思辨的構成之祕密』的大暴露。

『當我從現實的蘋果，梨子，梅子，巴旦杏構成一般的表象『果實』的時候，又當進而想像從現實的各種果實所造做的表象，即『果實』爲存在於我之外的本體，再進一步，就是蘋果梨子，等等之真的本體的時候——用思辨的說法，那末——就是說明『果實』爲蘋果梨子的『實體』。即是我所說的，梨之爲梨是非本質的，蘋果之爲蘋果是非本質的。這些東西中的本質，不是牠們的現實的，可以由感覺直感得到的在存，而是我從牠們當中所抽象出來而附在牠們之中的本體，我的抽象的本體『果實』。於是我就說明蘋果，梨子，巴旦杏等爲單單的存在的形式，即『果實』的表象。我的爲感覺所支持的悟性一般地是從梨子區別

蘋果，從巴旦杏區別梨子，然而我的思辨的理性說明此等知覺的差別性，就非本質的說，怎樣都好。這種思辨的理性在蘋果之中和在梨子之中看見同樣的東西，又在梨子之中與巴旦杏之中看見同樣的東西，即看見『果實。』特殊的現實的各種果實，牠真正的本質只認做『實體，』即『果實』的抽象果實。

然而這個實體的觀點，真正說來，並不是德意志的思辨的觀點。海格爾說：『絕對的實體是真實的，然而牠不是完全的真實的，在牠自身之中牠又不能不當做活動的，生動的東西去思想，於是始由精神上決定自己。』我們來研究研究人們怎樣達到比這個更高更真實的觀點。

『若是蘋果，梨子，巴旦杏，梅子，真實地說，不過是『實體』『果實，』那末，為什麼這種果實時而為蘋果，時而為梨子，時而為巴旦杏呢？我之對於統一，『實體，』『果實』的思辨的直觀的各式各樣的這樣顯著的矛盾假相是從什麼地麼來的呢？思辨的哲學者答道，這是因為『果實』不是死的，不是無差別的本體，而是生的，自有差別的動的本體。於是凡俗的各種果實

的差別性。不但對於我的感覺的悟性是有意義的，就是對於『果實』的自體，對於思辨的理性也是有意義的。各式各樣的各種果實，是「一個果實」的各式各樣的生存表現，是構成『這種果實』自體的結晶。所以，例如『這種果實』在蘋果則給與自己以蘋果的存在，在梨子則給與自己以梨子的存在。所以我們站在實體的立場，不可說，梨子是『果實』，蘋果是果實，巴旦杏是果實，毋甯說『果實』表現而為梨子，果實表現而為蘋果，果實表現而為巴旦杏，而使蘋果，梨子，巴旦杏相互地區分的差別性，就是『果實』的自己差別，而各式各樣的各種果實就成為『果實』的生活過程中的各式各樣的肢體。……因此我們知道，基督教不過看做神的一個化身，而思辨的哲學也就和一個一個的果實中之有實體即絕對的果實之化身一樣，只有物之數的化身。所以在思辨哲學所認為主要的關心的是在於生出現實的凡俗的各種果實的存在，而蘋果，梨子，巴旦杏等，遂以神祕的方法而存在。……思辨哲學者明明只是在實行像下面這樣不斷的創造行為，就是由於他把一般所承認的現實的直觀的蘋果，梨

子等等中所有各種特性，強辨爲他所發見的各種規定，又是由於他給那只有抽象的悟性可以形成的東西，即抽象的悟性形式，以現實的事物名稱，最後是由於他說明他從蘋果的表象到梨子的表象的自身的活動說明爲絕對的主體即『果實』自己的活動』

唯物論對於唯心論的批評是嚴峻的，同時也是正當的。德意志的思辨之『絕對的理想，』『精神』是單單的抽象。然而我們的分析的結果，那所信爲解決科學之最深的問題的抽象，於科學的發達，不過是有害的，而訴之於抽象的思想家之所以能對於人類的思想有偉大的貢獻的，不是以抽象原故而可能，而是在不妨礙於抽象之現實的運動的研究的範圍中就是抽象也是可能的。我們可以在謝靈格的自然哲學中看出可以注目的見解。謝靈格對於自然科學有精深的知識。然而他以爲『物質的宇宙』不過是『被封鎖了的理想世界』或許他的『磁氣是有活氣的，在繁複之內植下統一，在不一致之中給以理解的一般的行動』的主張與『主觀的東西之對於客觀的東西的構想——牠在觀念中，……爲自我意識，——是在存在之中表

現出來的』主張沒有陷於矛盾。但是這在磁氣的各種現象的認識中，或在此等性質的理解中，會使我們前進一步嗎？沒有，我們因為牠不但沒有前進一步，並且冒着為一個理論——此個理論可以多少表現為比較銳利的東西，然而無論如何却完全是任意的東西——誤認現實的各種事實的最大的危險。

就人類的歷史說也是同樣的。亞力山大，格蘭特卿曾這樣地說道：『從海格爾的哲學史去借哲學也就和從莎氏比亞借詩意思却是一樣的，意思就是說差不多是不可逃避的負債。』海格爾的歷史哲學及他的美學，他的法理學，他的邏輯學的研究，即在今日還有許多地方是不可或缺的義務。但是要是說對於這各種著作，一齊都與牠以價值，却不是這個觀念的觀點。這種觀點，無論在什麼地方都是完全沒用的，只是使人引起混亂而已。海格爾以足以博得專門家的名聲的鋒芒，論對於人類社會之歷史的發展的地理的環境之影響。然而當他說『一定的民族精神是現實的，牠的自由是視自然的存在如何而定的，所以依特殊之地理及氣候的規定』的時候，這果足以說明什

麼東西呢？或則又若——依他所用的實例說——當他說斯巴達的道義以及憲法不過是概念之進化的要素的時候，這果使我們在斯巴達的歷史的理解上再進一步嗎？具有這種實例而與以反對的法蘭西哲學者們的觀點（他們歡天喜地的研究所以不能超出的界限的交互作用的立場）完全不充分，是不待言的。然而也不是只放棄這種觀點已足，必然要絕對地弄明白如何的程度中的概念才可以做社會的運動的隱伏的動力。但是海格爾不僅不能答覆這個極正當的問題，就依他自己的概念看來對那注在外觀上人類歷史的光明，也好像幾乎不能滿足。他生於大地之上，知道不能不深深地注意去研究社會的各種關係。所以他以下面這樣斷然的說明做結論道：『柴戴孟……特別地是因財產不平等而崩壞了』確切是這樣，然而絕對的唯心論的光耀是閃不到這種真理中的。

有人向我們很明確地說明動物之運動的機構。於是又以同樣的極大的熱心附帶地說道，這種運動之最重要的祕密，是在自動的物體的投影之中。這個人是一個『絕對的』唯心論者。我們恐怕一時地或許

要採取這種唯心論者的見解。然而結果，我們的機構的科學是自己的東西，和他的『機構的哲學』是要說一聲『永久的告辭』的了。

至少，海格爾的各各的門生是這樣幹的。他們對於這位大思想家的方法論的長處能以十分地理解評價，然而他們是站在唯物論的立場的。上邊從『神聖家族』引用來的一節，已足以表示他們對於唯心的思辨的批評是如何決定，如何斷然的了。

辨證法的方法是現代唯物論之最大的特徵。這個當中與十八世紀之舊的形而上學的唯物論的本質是有區別的。從事於文學及哲學的歷史的著者的見解之深淺。與其是否抓住根本，只要看他是否注意於這種區別就可以判斷。先前物故的朗格，把他的『唯物論的歷史』分為兩部分，即分成康德以前的唯物論與康德以後的唯物論。然而不因體系精神或慣例而盲目的人們必然地迫而做那與這個不同的分類，即海格爾以後的唯物論不是海格爾以前的唯物論。我們除此以外還可以希望怎樣的分類呢？要理解十九世紀的唯心論對於唯物論之發展的影響，不可不

特別地精細地考量現在的唯物論是怎樣的東西。然而朗格却恰恰地沒有做到這一層。他雖然去幹亨利辜爾那樣無用的事體但是辨證法的唯物論却一字也未提及。這位博學的唯物論的歷史家，對於他的時代裏面與波克特及莫來碩特輩氣味完全相反而應當注目的唯物論一點也不會留心。

辨證法的唯物論之所以易於戰勝唯心論的，應當看做沒有對於唯物論者唯心論者之區別的根本問題的明確的概念無論怎樣是難以理解的事。許多的人迷於二元論的偏見，常常想着人類中完全不同的兩個實體的問題，即一方面是身體即物質，一方面是精神即靈魂。於是此等實體內的這一個不知道對於那一個發生作用的，否，沒有一次把這種事件做爲問題，而借助於這兩個實體之一以說明各種現象，是『一面的』這是相信是十分清楚的。人們自己以爲很得意地翱翔於這個兩端之上，他既不是唯心論者，也不是唯物論者。然而這種考察哲學的問題的方法，好像從時代的任何時候說，都是可尊敬的，這根本上，不過對於俗人是有價值的罷了。哲學對於這樣的『多

面性』是不能滿足的，却要想以折衷的精神把自己從這樣重要的二元論解放出來。偉大的哲學的體系常是一元論的，即在這個一元論，靈魂與物質是各種現象的兩個別類，而牠們的原因却是一個不可分的同一的東西。我們已經知道，法蘭西的唯物論以爲『感覺的能力』爲物質的一個性質。又在海格爾則以爲自然爲絕對的理想之『別異的存在』。這種別異的存在就是理想的墮落自然只是爲靈魂所造作，牠只是依靈魂之特性而存在。然而這種外觀上的墮落決不是排除自然與靈魂的實質的同一性的，而這種墮落是以這種同一性爲前提的。海格爾的絕對的精神不是有限制的精神的哲學之有限制的精神。海格爾對於那以爲物質與精神是兩個不同的實體，兩者『恰是每一個物質對於其他物質難以滲透的，此等物之不相容，好像即在他們的毛孔中間不能互相滲透的東西。』即『和伊壁鳩魯同樣在毛穴之中指定各神以可居之地，因而各神並不負擔與世界的共同行動』加以極巧妙的嘲笑。他對於唯物論懷着很厲害的敵意，但是對於唯物論之一元論的傾向表示敬意。然則我們站

在唯物論的一元論的立場，或是唯心論與唯物論當中無論那一個，若是要十分清楚地說明從事於自然及人類社會之研究中的各種現象，都給經驗以決定權。在我們自己的心理學——一個研究者的精神的現象的各種事實的科學——的領域中，當研究賦予自然以優越地位的精神作用，而以之為物質運動之必然的結果的時候，可以收得很大的成效，這是可以容易確信的。不可知論者 Agnostiker 赫胥黎說道：『到了今日，精通問題而明白事實的人，無論是誰，對於心理學的各种原理含於神經系統的生理學中，這種事實都是不加疑惑的。所謂精神的作用就是腦神經機能的總體，意識的各種材料，就是腦髓活動的產物。加巴尼斯曾說過腦髓之分泌思想恰和肝臟之分泌胆汁一樣，但是這是一種拙劣的，錯誤的說法，然而這種常常被人嘲笑的法式，所表示的解釋，不拘怎樣，總是認精神為一個形而上學的統一體，這自然是和那在頭腦之中占了地位，而恰比電信技師與他所使用的電話機關那樣離頭腦而獨立的世俗的見解越發明白的事實相照應。』在廣義地解釋的社會科學的

領域中，如我們所已經知道的，唯心論是沒有一次感到自己的無能，而歷史的各種事實之唯物論的說明是必然地不可逃避的。

再鄭重地說一次，就是，德意志在今世紀（十九世紀——譯者註）的五十年代中所興起的哲學上的大改革在德意志的唯心論的本質上是容易依一元論的性質而造成的。羅巴特，傅靈格曾說過，『海格爾主義在一切的唯心論的體系中雖然是最成熟的，然『不拘怎樣』牠對於唯物論，不過是一個極弱的障礙物。』這是極正當的見解，然而傅靈格不會把『不拘怎樣』改寫做『故所以。』

這位傅靈格又極正當地繼續說道：『不錯，依這個（海格爾的體系——普賴漢諾夫）則精神置於物質之前，而物質則解做精神過程的階段，但是置於物質之前的精神是無自覺的精神——既不是主體也不是客體，所以既不是現實的精神，也不是精神的幽靈或幻影——物質才是唯一的實在，為最初之現實的存在，於是物質之中的力，物質之中的傾向高舉於其自身之上而為主觀的，客觀的，客觀的絕對的精神根

源之基礎。』唯心論以爲不可避的不徹底性，怎樣易於服從我們在此處所說的哲學上的革命，便怎樣地易於理解。這種不徹底在歷史的哲學中，也可以感覺到的。『海格爾的兩重的中道而止應當受非難的，第一，他因絕對的精神之存在而說明哲學，同時又抗議因絕對的精神而說明現實之哲學的個人。第二，他以絕對的精神爲絕對的精神而單使之成爲歷史的假相就是說，絕對的精神，在事後則是在創造的世界精神的哲學者之自覺中的，所以牠的歷史的製造，只是在哲學者的意識，意見，及表象之中，即思辨的構想之中。』這種文字是近代的辨證法的唯物論之文加爾馬克思所說的。

這個天才的人物所做的哲學的革命的意義，他自己簡單地表明道：『我的辨證法的方法，不但與海格爾的辨證法的方法根本不同，並且是正相反對的。海格爾以爲他在理想的名義之下使之變成獨立的主體的思想過程，是現實的東西的創造者，後者不過成爲前者的外面的現象。在我則正相反，概念之爲物不過是人類的頭腦之中所變革，所翻譯的物質而已。』

(二) 唯物史觀

三 到唯物史觀的目標

我們在敘述馬克思由這種方法論所達到的結果(唯物史觀——譯者)以前要略微說一說王政復古時代法蘭西的歷史科學中所顯著表現的理論傾向。

法蘭西的一班『哲學者』確信理論支配世界。然他們從他們自己的感覺的理論，想起人類的一切意見，同時又是社會的環境的產物的時候，則又確切地說是『立法使一切物事底於完成』而相信依這種簡單，然而是可以垂訓的解答，可以解決問題。雖然他們以為『立法，』總是公法就是現有各國家的『政治』，然而這種立場十九世紀之初的十年代之中是次第地捨棄掉了。所以有人問道，我們豈不是應當於私法之中，求政治的諸制度嗎。牠可以得到肯定的回答。

基佐說：『許多的著作家，學者，歷史家及作家都希望由政治的各種制度的研究，以說明社會的狀態，文明之程度及其方式。然而要說明社會的政治的各種制度，並且理解牠，首先最好是研究社會自身。政治的各種制度，成爲原因以前，先是結果，社會在

爲政治變化以前，先是產出政治的東西，所以在政治組織或形態之中研究國民狀態的如何之先，要先研究國民狀態之爲物，然後就可以知道，政治不能不怎樣地構成，和如何而可以構成。……社會，社會的組織，依社會的地位而生出來的個人存在的方式及方法，個人之種種的階級的關係，約而言之，人們的狀態是可以引起記述國民的生活的歷史家，和想知道這種國民生活如何地受支配的作家的注意的第一個問題。』我們在這個地方已經看見『哲學者』之歷史的概念之根本的變革，但是基佐在『社會的組成』的分析中，還更進一步。在他以爲現在一切的國家中的人們的狀態與土地所有之狀態有密切的關係，所以土地所有之狀態的研究，不可不在人們的狀態的研究之先。『要理解政治的各種制度，不可不知道各式各種之社會的狀態與此等社會狀態的關聯。要理解各式各種之社會的狀態，不可不知道土地財產之性質及關係。』基佐依這種立場以研究邁羅文朝及嘉羅林加朝時代之法蘭西的歷史。但是，他在英吉利的革命之研究中，更進一步，是依視這種發生的事件爲現

代社會中階級鬥爭之一插話的觀察。所以政治運動的基礎，在他早已不是『土地財產的狀態』而是一般的財產關係。

俄久斯坦·柴利也得到同樣的見解。他在關於英吉利及法蘭西之歷史的研究中，把社會之進展，看做政治上所發生的事件之隱然的動力。至於輿論支配世界等等的見解，他是絲毫也沒有的。他以為輿論不過是社會的利益之多少的適當的表現。在這裏舉一個例，那，就是他這樣地解釋英吉利會議之對於加爾一世的戰爭。『其祖先之屬於侵略者的軍隊的一些人無論是誰，無論是他，在王的陣中，要握有他那指定地主的命令權，總是在城之後面。都市及港灣的居民則結隊投入了反對的陣營。……怠惰的人，除享樂以外，不希望其他事事的人們，無論他屬於怎樣的身分，要擁護他們的相當的利益，故加入國王的軍隊。然而雖屬於以前的勝利者的階級的家族，而從事於產業的，也參加了平民黨。戰爭無論在那方面都是這樣地爲了積極的利益而起的。其他的事情不過是表面或口實而已。加入臣民方面的一班人大半是布

來斯比泰利安派的人，他們在宗教上也是不歡喜束縛的。擁護反對方面的是愛比斯克巴爾派或是法皇派，這是因他們想從運用強力於儀節的形式中，看出爲徵收租稅的可能性，並且希望這樣的原故。』

這是很明白的，而在現實之中更見得明白。事實上政治的革命是各階級爲着他的積極的利益，爲着經濟的利益而起的鬥爭的一個結果。那末，某一階級的經濟的利益就有某種的形態，其原因何在呢？社會之中成立階級的原因，又何在呢？俄久斯坦，柴利雖也就『產業』立言，但是他的這種概念是混亂的，於是要脫出絕境，他就提到諾爾曼人的英吉利的侵略即征服。因此，階級的征服就是階級的起源，階級鬥爭，則引起英吉利的革命，他說，『這些一切的事皆發生於征服，征服橫在牠的根柢之中』。然而征服究竟是什麼一回事呢？那豈不是又使我們復歸到我們所欲給牠說明的『政治』的行動嗎？但是無論牠怎樣，征服的事實是不能給那關於征服之社會的結果以說明的。加利亞人在被野蠻人征服以前，被羅馬人所征服。這種征服的社會的結果是完全不同的。牠以什麼爲基礎

呢？不待說，凱撒時代的加利亞人與五世紀的加利亞人的地位不同，而且羅馬的征服者與『野蠻的』征服者即佛蘭克人及布爾艮特人不同，也是明白的了，但是此等的不同，也可以從其牠的征服來說明的嗎？我們可以把一切的已知道的征服與將來這樣的征服該可以這樣地一直數上去，但是雖然如此，我們不過加入這種堂堂的運動罷了，所以我們無論何時，總不能不達到下面這樣的結論，就是，國民生活之中的某種物事，即一個X是一個未知數，無論是國民，自身的『力』，或是存於其胎內的各種的階級的力，牠的起源，牠的方向及其變化都是等於這個合未知數，約而言之，在『力』的自身之根底中，明明白白有一個東西，所以現在的問題，是決定這種未知數的性質的問題。

基佐也是在同樣的矛盾中動作。基佐的『論究』所研究的國民的『財產關係』，牠的起源在什麼地方呢？在於征服者的行動。他說，『在征服之後法蘭克人，成了土地所有者……他們的土地財產之絕對的獨立性和他們的身體一樣同樣是他們的權利。在當時這種獨立性，除了所有者之權力以外，並無何等的

保證，然而他相信要防衛財產，就要用這種權力，並且這種權力就是權利之行使』等等。

米耐也是當時的法蘭西的一個史家（這個時期的法蘭西的史家是很值得注目的一個派別）也不能排除基佐和俄久斯坦，柴利等所不能不碰到而為所阻的困難。自然我們很知道在當時的一個社會的經濟的各種關係中，是可以求出這種發展的原因的。並且十分理解經濟的利益是在於政治運動的根柢，而經濟的利益是貫穿於政治運動的根柢之中的，所以一到法蘭西大革命——這種對於波爾若阿階級的貴族及僧侶的敘事詩的鬥爭——之後，可以說沒有不理解這種事體的了。但是他們不能說明一個社會之經濟的構造的起源。當他們把這種起源當做問題的時候，就說到征服，所以仍然歸到十八世紀的立場，這不過是因為征服者也就是 個『立法者』，只是從外而來的立法者罷了。

於是海格爾就不得不反乎這種意思而在國民的社會狀態之中去追求解決國民的歷史運動之謎的說法，而且王政復古時代的法蘭西的歷史家，因為熟慮

之結果要說明『政治』的起源及其各式各樣的形態之發展，遂牽涉到『積極的利益』，經濟的狀態。但是前者也罷，後者也罷，理想主義的哲學者也罷，實證的歷史研究家也罷，都不能解決必然地出現於他們之前的大問題。所謂大問題是什麼呢，社會之構造，所有關係究依靠着什麼呢，這就是大問題。當這個問題沒有解決的時候，法蘭西在名曰道德及政治科學的科學的領域中所做的各種研究，都沒有真實的科學的基礎，所以那個時候使這種外觀上的科學而特賦予以科學之名的，與那認為『嚴密』的科學，即數學和自然科學對立也是正當的。

四 唯物史觀中的社會構成的理論

於是辨證法的唯物論的工作，才因而定立。前世紀中對於自然科學給了許多貢獻的哲學就不能不把社會科學從牠的矛盾的拉比林斯解放出來。這種工作完成之時哲學就可以這樣地說，『我已盡了我的責任，我已經沒用了』，因為將來的嚴密科學應當是不

吉利的勞動者階級的狀態，馬克思的哲學之貧困，是用哲學者的臆說的了。

『德法年鑑』(巴黎，一八四四年)中馬克思，昂格思的各種論文，兩著者共著的神聖家族，昂格思的英克思及昂格思的康穆氏斯特的宣言，馬克思的工銀勞動及資本，此等著作已經包含着以十分明確的方式去敘述新的歷史的物質，然而牠的體系的同時又是簡明的敘述，我們是於馬克思的『經濟學批評』(一八五九年)一書中看出來的。

『人們是生息在他們的生活之社會的生產中，離他們的意志而獨立的一定的必然的關係中，即生息在適應他們的物質的生產力之一定的發展階段的生產關係中的。這種生產關係的總體是構成社會之經濟的基礎、牠的真實的基礎，在這個基礎上面建築法律的及政治的上層建築物，並且有一定的社會的意識形態與之適應。物質的生活之生產方法，是社會的，政治的，及精神的全般生活過程的條件。決定牠們的存在的是不是人們的意識，而決定人們的意識的却是他們的社會的存在。』

人類和他的『意見』及其『教養』，同是社會環境的產物，這一點，十八世紀的法蘭西的唯物論者是已經很知道的，但是他們却常常地把牠忘却了，『輿論』之歷史的發展及人類之全歷史，如十九世紀之德意志的理想主義者所闡明的，是一個合乎法則的過程。但是這種過程，不是由於此等理想主義者所信的，那樣的『世界精神』的特質所決定的，而是爲人類生存之真實的各種條件所決定的。哲學者所常常論道的各種『政治』的形式，牠的起源是在基佐所簡單地名曰社會，海格爾名曰市民的社會之中。不過，市民的社會在牠的發展中是爲立在人們支配之下的生產力的發展所決定。人所視爲無智者的狹隘的，與偏執的馬克思的歷史觀，事實上是歷史的觀念之永久的嫡派。馬克思的歷史觀包含那些有現實的價值的範圍內的一切，而給牠們一個比在那隆盛期中所有的更加堅固的基礎。所以，借前所引用的海格爾的話來說，那牠就是最發展的，最豐富的，最具體的歷史觀。

十八世紀的一班哲學者也曾幾度說到『人類性』，以爲牠可以說明人類的歷史，可以顯示出不可

不有一個『完成的立法』的特質。這種思想是在一切的空想主義者的根柢之中，空想主義者當在理想上構成完成的社會時，常常從人類性的考察出發，俄久斯坦，柴利及基佐的『征服說』，也是一樣地使我們歸到人類性，即復歸於多少巧妙地表象的，多少任意的，征服者的『性質』。但是若是人類性無論怎樣都是恆常的東西，那末，援用牠來說明本質上可變的人類之歷史的運命全然是錯的，所以人們不得不尋求這種變化是從何處來的呢。德意志的唯心論者，這位邏輯的先生，已經知道人類性是拙劣的比擬。他們在人類以外去求歷史的運動之隱伏的動力，依他們的見解人類是服從這種動力之不可抗的衝擊的。但是那種動力是世界的精神，即通過抽象的分泌的人類性的一方面。馬克思的理論給了此等一切的比擬，一切的迷妄，一切的矛盾，一個結束。人類經過他的勞動而運動他以外的自然，又因此而生出他自身的性質的變化。所以人類性質是人類性並且是有一個歷史的，在這裏要推勘這種史，不可不理解人類對於人類以外的自然的活動是怎樣運行的。愛爾拜秀士曾

做一度的嘗試，想依人類之物理的欲望中所植下的基礎，說明人類社會的發展。但是他的嘗試不得不失敗。因為精密地說不是人類之欲望，而是可以當做滿足他的欲望的手段與方法。

(A) 生產力與生產關係

動物也和人類一樣有物理的慾望。但是動物是不生產的，動物支配牠的生產，只是支配自然保留給牠的對象。牠們要支配這種對象，所以要用牠們的各種器官，即用齒牙，舌，四肢等。所以一個動物之對於圍繞牠的自然的環境之適應，依牠的各種器官之變化，依牠的細胞的構造中的變化而變化。然而自詡曰理性的人類的動物，事情却不是這樣地簡單。『人類對於自然的素材，自己對之就是一個自然力。他是為的要以占有自然的素材用之於其自身的生活的形態而運動屬於他自身的自然力，腕及足，頭及手』。他是生產者，在生產行程中使用工具。『勞動者所直接支配的對象——若是忽視完成的生活手段，例如忽

視獲得果實的時候，（在這種時候，只以他自身之器官爲勞動手段），——不是勞動對象而是勞動手段。所以自然物的自身，就成爲他的活動的器官，即背着聖書的教訓而附加於他自身之身體的各器官，成爲延長他的自然的姿態的一個器官。』在這一點上，人類之生存鬥爭與動物的生存鬥爭本質不同，造作活動工具的動物，由變化他的人工的器官以適應圍繞他的自然的環境，對於這種變化，他的細胞的構造的變化全然是不足取的。達爾文說，定居於阿美利加的歐羅巴人蒙着非常地，迅速地生理的變化。但是在達爾文自身這種變化是『極其細微的東西』，這種變化比之阿美利加人之人工的各種器官所蒙的變化簡直等於零。於是人類變成造作工具的動物，他就進了他的發展的新形相，就是把他的動物學的發展宣告結束，而開始他的歷史的行程。達爾文反對動物不使用工具的見解。他舉出可以證明反對論據的許多實例。黑猩猩在自然狀態中因爲要打碎硬殼的某種野生的果實而使用石頭，在印度則馴養的象折樹枝，用做驅蠅的工具等等。所有這些事情或許是真實的。

但是我們在這裏切不可忘了量的變化成爲質的變化。人在動物之中，僅僅看見工具使用的端緒。牠對於生活方法的影響是非常之少的，反之，在人類生活之中，工具之使用，却發生決定的影響。在這個意思裏，馬克思是這樣地說的『勞動手段之使用及造作在動物的種類裏面，已經有其萌芽但特別地給人類的勞動過程一個特徵。』

不待言，機械的勞動手段不是人類所使用的唯一的手段。但是馬克思則視牠爲最有特徵的手段。這種勞動手段構成馬克思所名之曰生產的骨格及筋肉組織，牠的殘餘之對於判斷過去的經濟的社會組織和骨片之對於消滅的動物種類之研究，有同樣的價值。『不是以造作什麼而是以用什麼勞動手段去造作去區別經濟的時期。』馬克思以前的歷史家及『社會學者』滿懷的唯心論的先入之見，對於這種發掘的技術所做的最重要發見之於他們是怎樣地有高的價值的手段，一點也不注意。『達爾文關心於自然的技術的歷史，就是說關心於取植物及動物以爲生活手段的植物及動物之器官的構成。社會的人類之生產手段

即予各種特殊的社會組織之物質的基礎的構成史不是同樣地值得注意麼？然而如貝克所說人類之歷史是人所造作的，而自然的歷史不是人所造作的，依這種區別，故他的構成史恐怕更是不容易供給的罷？』

近代之文化史就這樣區別石器時代，青銅時代及鐵器時代。前史時代的這種區分是從用於武器及工具之造作的主要的材料出發，例如所說的削石器的時代及磨石器的時代。就是說，文化史家，對於發掘的技術全然沒有顧到。所不幸的是他們通常在這個領域之內，只是以僅可以生出平凡陳腐的普遍性為滿足。而人們只因為其牠的條件之缺乏遂對於這個領域中何等更好的東西之不足表示驕慢。於是人們在人類的歷史中，就是碰到對於人類和他的理性可以適當地意料着的其牠條件，也把牠捨棄掉了。對於這一點，人們在許多的地方，都是依從十八世紀之實例。他們在這個時代所做的與孔德爾賽在他的時代中所做的是同樣的。

孔德爾賽在他的有名的著作『人類精神發展之歷史表』中從原始人的生產力之發展的記述開始，就

是研究從最粗厲的『技術』到農耕的起源。他這樣地說明道，『製備武器，調理食物，造作對於此等必要的工具，保管暫時間的食料，蓄藏這種等等的技術的是把人類社會從其牠的動物種類的社會區別出來的第一個特徵。』他同時又十分理解如農耕這樣重要的『技術』之一，不能不給社會的構造以重大的影響。然而在他以爲人類史的『第三期』包含着『從農耕民族之進步至文字之發達』。第四期則包含從希臘的人類精神之發達到亞力山大時代的科學之分業的時期，第五期，各種科學的進步給牠一個特徵等等。因此，孔德爾賽並沒加以何等之注意，而完全變更其分類原理。他之從事研究最初生產力之發展只不過是因爲他不能知的其牠事物，這是容易知道的。還有下面一點也是明白的，他以爲人類之生產及物質生活的領域中所做的一般的『進步』只是精神進步——一切的進步，皆基於此，所以若是沒有這種進步，同樣的事情皆不得而明瞭——的尺度。

就是說，孔德爾賽以爲生活手段是結果，人類之精神的能力是他的精神的原因，並且他是形而上學

者，對於自然及歷史之一切過程中的內在的辨證法是盲無所知，——依這種辨證法，那末，一切的結果，到了成了結果以後，才是原因，一切的結果，又是原因。——而因為他對於辨證法的存在，只認為是牠所表現的交互作用之關係的特殊形態，所以以為最好是由角去把握牛，而當那可以用和牠不同的方法，也不能強制牠的時候，馬上就以原因為問題這是當然的事。在他以為人類之精神是歷史的運動之大摩托，而他也和他的『一班哲學者』一樣地賦與這種精神以趨向進步之『自然的』傾向。像這樣是極皮相的見解。但是若想我們所觀察的不誤，雖在近代的文化史家也不能離開孔德爾賽的這種立場。

因為要使用工具，無論牠的工具怎樣地不完全，總要以精神的各種能力之比較地很發達為前提，這是明明白白的事體。我們的祖先猿人在獲得一種精神以前，水早已是冬冬地從山上流下來的。我們的祖先獲得怎樣的一種精神呢？關於這個問題，我們應當曉得不在歷史，而要問之動物學。達爾文已經替動物學答覆了。至少，也是弄明白了可以到達人類的動物

學的進化的問題這一點。但是無論怎樣，猿人的『精神』，在達爾文的臆說中，只演作變動的作用，這是因為這種精神只有由和那連優秀的的性質也沒有的環境相接觸才可以大為發達的東西，因為在此種臆說中，精神之趨向於有進步的外觀上之自然的傾向，早已不成問題。那末，依達爾文的意見或許是『人類若不使用那通過他的意思而活動的那樣足驚的適用的兩手，就不能獲得今日在世界中的卓越的地位』。這種事情愛爾拜秀士早也就主張了。就是說，四肢之發達，——極而言之——就可認為腦髓發達的原因，然而倒楣的事，是四肢之發達，不是從猿人的精神什麼地方來的，而是由於四圍之自然的環境之影響，無論怎樣，動物學是把已經具有發見和使用最原始的工具所不可缺的各種能力的人類引渡給歷史。所以歷史之只追求人工的器官之發達並不可不說明牠所給與他們的_們精神的發達的影響，恰和動物學之不可不說明自然的器官是一樣的。雖然，若是自然的器官之發達是為自然的周圍之環境所影響，那末，對於人工的器官自然也可以說是一樣，人們或許是可以

容易理解的。

沒有金屬的一國的住民，也就不能發見怎樣優於石器的工具。並且若是人類飼養那在生產力之發達中演了重大的功用的馬，牛，羊等等是可能的，人類就不能不定居於此等動物，即牠們的祖先，在野生的時候所棲息的土地。而且舟行之術確不是在草原之中成立的。所以自然的周圍之環境，地理的環境，牠的貧弱及潤澤，對於產業的發達，有不可爭的影響。但是，此外，地理的環境之性質，在文化的歷史又演出來和這個不同而更值得注目的作用。

馬克思說：『爲社會的分業之自然的基礎，並經過圍繞人類之自然事情的變化，使人類的慾望，能力，勞動工具，勞動方法等等繁複滋多的刺戟，不是土地的絕對的豐裕程度，毋寧說是土地之分化，土地之自然的產物。以社會的關係統制自然力，同時又節約牠，依人類之手的勞作而又大規模地占有牠，使之馴熟，這種必要的事實，就是產業史上演出最決定的功用，如埃及，羅恩巴爾提，俄蘭打等等地方所行的灌溉工事的事實，就是牠的證據。印度，波斯及其牠諸

國所行的灌溉工事，也是同樣的，在這些國家裏面，不僅僅是由運河的灌溉供給土地以不可缺少的必要的水，更有從山上流出來的洗澱形的礦物性的肥料。

於是人類從自然的周圍的環境獲得創造那利用之以與自然鬥爭的人工的器官的材料。自然的周圍之環境的性質，決定人類之生產的活動，生產手段的性質。然而生產手段必然地決定生產過程中的人類的相互關係，這恰和軍隊的武器決定軍隊的組織，和構成牠的組織的各個人間的一切的相互關係，是一般的。於是，社會的生產過程中人類的各種相互關係，決定社會的全部構造。所以自然的環境所給與這個社會的全部構造的影響，是明明白白的。就是說，自然的環境之性質決定社會的環境之性質。

舉一個例，就是『因為有豫先確定尼羅河水之增減時期的必要，遂生出掇及的天文學，同時又生出與之俱來的農業指導者的僧侶階級的支配』。

然而這種事情不過僅僅是事態的一方面。我們若是不想到達完全謬誤的結論，同時就應當更要顧到其牠的一方面。

生產關係是結果，生產力是原因。然而結果因為是結果又成為原因，就是說，生產關係是因生產力之發展而成為一個新的淵源。這種事情引出如下面的兩重的結果。

第一，生產關係與生產力的交互作用是一個社會的運動的原因，但是此種運動和牠的邏輯則有牠的不依據自然環境的法則。

例如，私有財產，在牠的發展之原始的形態中，如俄羅斯的村落中所明白表見的，常是所有者自己的成果。然而，私有財產必然地要到達和牠所有的東西成為對立物的時期。就是說，私有財產，如在我們的俄羅斯的村落中無論何時可以同樣地看見的，是以他人之勞動為前提，牠就成為資本主義的私有財產。這種現象是私有財產的進化之內在的法則的一個結果。自然的環境在這個時期之所得而為的，只是由助成生產力之發達以促進此種運動而已。

第二，社會的進化有牠那不依據自然環境之任何直接的影響之固有的邏輯，結果，雖是同一個民族，又假令其住在同一的國土的特質差不多也是相

同時，然而在牠的歷史的各式各樣的時期中，也可以有相互之間沒有一點相似的，否，全然不同的，政治制度，社會制度。由是人們或許要下個結論，地理的環境在人類的歷史中沒有什麼意義，這全然是錯誤的結論。席札時代的住於英蘭的民族與克林威爾時代的英國人受了同樣的地理環境的影響。但是克林威爾時代的人比之席札時代的住在的國民得着越發強大的生產力。因為地理的環境對於他們的活動的方法也早就不是同樣的了，這是因為他們自身對於自然的環境以全然不同的方式發生了反作用的原故。十七世紀中英蘭的生產力是牠歷史的成果。而在這種歷史之中地理的環境，——假令不斷地是在不同的方式，方法裏面——對於國內之經濟的發展沒有不給牠以影響的。

社會的人與地理的環境之交互關係異常地易於變化，這種交互關係每因人類之生產力在牠的發展走出一個新的步驟就隨之而變化。所以地理環境之對於社會的人發生的作用是適應此種生產力之發展形態而生出種種不同的結果。這樣說來人類與人類

的住所之間的關係中的各種變化決不是偶然的。牠在牠的結果中構成一個合法則的過程。要理解這種過程，其中所不可忘却的是，自然的環境之所以在人類的歷史的運動中成爲一個重要的要素的這不是由於牠給人類的性質的作用，而是由於牠所給予生產力之發展的作用。

『這個地方(這是指亞細亞的溫帶地方——普賴漢諾夫)的氣候，若是以爲牠的各種季節是什麼極度的變化也沒有經過的性質，那末，的確不錯差不多通統都好像是春季的氣候。然而若是以爲這種地方的人就沒有活潑潑的元氣，並且也不能耐勞動和勞苦，這是不對的。……若是以亞細亞人沒有元氣，沒有勇氣，比之歐羅巴人則爲非戰鬥的，性格又比較柔順，那末，人們就不可不在季節的性質中求牠的主要原因。在亞細亞中的各季節不是急激地變化的，一年之中，差不多是同樣的差不多是在不知不覺之中漸次地從溫暖移到寒冷。那末，在這樣的氣候中，精神上沒有活潑的激動，身體上也沒有受着突然的變化，但是這種激動和變化，雖在人類不斷地生活於同樣的

天氣之中的時候，是給人類以更暴厲的，頑固的，激烈的性格的。因為從這一極到那一極的急激的推移，使人類的精神目瞶口呆，昏昏欲睡而奪其注意力』。這個引用文是因為希婆克拉特斯來的語言，所以大半是以前寫出來的了。然而當評論地理的環境之影響於人類，即影響於人類的住地，種族的特徵，道德，學問，哲學，宗教，以及不可避的歸結的社會的，及政治的各種制度的時候，一點也不能出乎希婆克拉特斯以上的學者，即在今日，也還不少。

他們的見解一望而知是極其明確的，然而實際上，這種皮相的見解，當着說明社會進化之現象的時候，選擇其他一切援用各種人類性的概念的嘗試，却還是沒有的。

(B) 生產關係與臆戴渥邏輯

巴克爾所謂氣候和土地所及於人類的影響是間接的不是直接的話，真是至言。他說：『這些東西對於社會之一般的組織有最有意義的效果，而因此生出

許多的民族間的大大地值得注目的特殊性，這些地方就是常常數到的人類之所以為各種族之根本的特質的地方。巴克爾好援用約翰，司徒阿特，彌爾的批評，即『雖在於考察社會道德之影響於人類精神為有礙的方法之中，而却是普通為人所使用的方法，就是把附着於行動及性格的特殊性，歸之於自然的特殊性的方法』的批評。然而這位巴克爾當說到自然所及於人類之歷史的發展的影響的時候，便陷於他自己那樣地熱心，又那樣正當地對於他人，所加的非難的同樣的誤謬。

即如巴克爾說道：『在意大利和西班牙——波爾特加爾半島中的地震，和火山的爆發比之其他地方（歐羅巴——普賴漢諾夫）格外格外來得多，並且更非常地有破壞性，而在此等國家的迷信也就恰恰地有極度的強烈，迷信的階級也就占有最上的勢力，於是在此等國家僧侶首先樹立他的支配，其後基督教的最有害的墮落又侵潤而來，迷信遂獲得無上的堅固而繼續的立場。

那末，在巴爾克看來，住地之一般的情勢，不僅

給予居住者之宗教的感情的熾烈性以影響，並且給予僧侶之社會的地位，即社會之全社會的構造以影響。然而不僅此也。

『席捲近世歐羅巴的偉大的畫家及偉大的雕刻家差不多全部都是出自意大利和西班牙，這是值得注意的事實。意大利，不消說也生了幾多優秀有為的人物。然而他的數目比之藝術家與詩人的數目要算是極少數。』

所以一個國土之物理的特異性對於各種科學和藝術的發展均有決定的影響。雖在『俗惡的』人種理論的最熱心的信徒還有提出比這更冒險的，比這更基礎薄弱的理論的麼？人類之精神的發展之科學的歷史又不可不從此寫就。在這一方面，我們現在所遭遇的應當以有多少才機的假說而滿足。然而假說是一回來。巴克爾的關於自然之影響的假說，不是確固不動的。

事實上，古代希臘因牠的藝術家和思想家而大放輝煌與光明。而希臘的自然的自然的美麗並不劣於意大利和西班牙的自然。雖然承認自然及於人類之構想力

的影響在意大利比在拜爾克來斯的祖國更爲強大，然而若以『希臘』包括南意大利和鄰近的島嶼，若以這種事情並不妨礙多數思想家的『輩出』，是充分的。

各種美術，無論什麼地方都是一樣的，然而在近代的意大利，西班牙則也有其歷史。意大利繪畫的全盛期終於不出五十年至六十年的短期裏面，繪畫在西班牙連極短的全盛期也沒有。我們到底不能說明正當這個時期（千四百七八十年乃至千五百二三十年）而不在其牠時期例如半世紀前後，使意大利繪畫隆盛的原因。然而意大利半島的自然與牠的原因沒有關係這是完全明白的了。因爲這個自然在十四世紀和在十三世紀及十六世紀完全是一樣的。然而却不是因爲可變數是變的，不變數是不變的原故。

我們對於巴克爾關於意大利的僧侶之影響及其勢力所說的話，要提出抗議，就是，對於他的中心見解的第一命題的根本，更矛盾的實例，差不多是一個不能發見的事。第一，假令羅馬國土之物理的特性沒有受着可以眼見的變化，那末，加托力克，意大利的僧侶的作用和古代羅馬之僧侶的作用決不是同樣

的。第二，因為加托力克教會是一個國際的組織，所以迷信階級之指導者的羅馬教皇，他在意大利大部分的勢力，明明是具有不僅與意大利國土之物理的各種特性沒有關係，即與意大利自己之社會的構造，也沒有關係的各種原因的。永遠的都市中的『聖父』一而再再而三地被羅馬國民所驅逐，而僅以裏阿爾布斯德國的援助便可以回復他自己的地位。視為教會首長寶座的全然特殊的情勢不得不給全意大利的僧侶的作用以強有力的影響這是事實。然而若說在意大利比在其他的歐羅巴的國家——例如德意志——裏面的僧侶之勢利格外強大，是不可信的。這樣將是大大的錯誤。

研究宗教史的一些學者碰到在某種國民的信仰教義之中不容易說明牠的根源的特異之點的時候，他們便回復到牠的國度牠的種族的素質上面，好像是理解牠似的，即在今日，大部分還帶有這種傾向。不拘怎樣他們為外觀所迷，以為可以說明定居於性質各異的各地方之未開化及野蠻人的各種宗教在起源上是同一的。他們又同樣地不能不認各民族之生

活方式及生產手段對於民族之信仰教義所發生的強大的影響。於是他們對於只有在放棄對於地理的環境之及於『人類精神』的任何特質之直接影響的漠然的『假設的』考察，特別的是，只有在努力要決定此種環境之對於生產力的發展——以此種生產力為手段的——民族之全社會的精神的發展，約言之，牠的全歷史的發展所有的關係的時候，才可以獲得科學。

五. 唯物史觀的社會變革之理論

我們再進一步立論。

『社會之物質的生產力在這個社會的一定的發展階級中，和牠從來行動於其中的當時的生產關係，又單單與法的表現的所有關係，發生衝突。此等的關係從生產力的發展形式變而為生產力的桎梏。於是社會的革命的時代就到來。因為經濟的基礎之變動，巨大的全部的上層建築也就或緩或急地隨之而變革。當考察這種變革的時候，我們時常可以由自然科學忠實地論證，即不得不區別經濟的生產關係之上

所起的物質的變革與其人類之對於此種衝突的意識且與此種衝突作戰的法制上，政治上，宗教上、藝術上，又哲學上的，單簡地說觀念上的各種形態。這種變革的時代之不能從這個時代的意識去下判斷，猶之乎個人欲判斷任何事體無論如何不能從考察這個個人自身去下判斷是一樣的。然而意識這種東西却不能不用物質的生產力之矛盾即從社會的生產力與生產關係之間的現在的衝突來說明。』一切有限的東西，都是自己廢除自己，而向着牠的對立物推移的。讀者若是依馬克思的意見就知道這種事情是和社會的各種制度與政治的各種制度是同樣的妥當的。無論如何的社會的制度首先就是生產力的一個『發展形態』。這就是所謂社會的制度的青春期。社會的制度使自己強固，自己發展，而到達牠的爛熟期。人類不知不覺地就執着這種社會制度，宣言這種制度為『神聖的制度』或『自然的制度』。然而這種制度漸次地接近衰老期，開始地沒落。人們注意到這種制度中一切的事物，從前曾那樣相信而現在却認為不美的事，人們就加入和牠鬥爭。於是人們視這種事『如同惡魔似

的』或『非自然的』，遂想排除牠。這樣實在是由於社會的生產力早已與從前不一樣由於牠有了新的進步而生的。是在人類的相互關係中，在社會的生產過程中由幾多之變動而生的。漸次的量的各種變動變化成質的差異。此種變化的要素，是漸次的物事之突變的要素，漸次性之中斷的要素。這是我們從海格爾學得的那種辨證法，不過這種辨證法，和海格爾的辨證法不是一樣的。馬克思的哲學中的辨證法與海格爾哲學中的辨證法完全成了對立物。海格爾以為社會生活的辨證法和有限的一般的辨證法同樣地在窮局之中是有神祕的原因，無限的性質，絕對的精神的性質，在馬克思，則辨證法全然是靠着實在的原因，即依靠社會達於其上的生產手段的發展。達爾文取同樣的立場以變其不得不變之點，而說明『種種起源』。而自從達爾文以來的人們要說明種種發展就沒有顧到並且理解有機體的『先天的』『進化』的『傾向』（此種傾向的存在是拉馬克與愛拉斯麥斯達爾文所承認的）同樣地，我們現在要在社會科學中說明社會的『進步』，也沒有納頭於『人類的精神』之神的『傾向』

向』的必要。人類之生活的方式，足夠說明他的思想和感覺的方式。

斐希特所悲痛的是『大部分的人視自己為月中之一片鎔岩比視自己為自我還較容易』。當代的善良的俗人之承認他是『月中之一片鎔岩』也就和承認他的理想，見識，習慣一切的複雜性都具有當代的盜濟的各種關係的理論是一樣的。他是訴之於人類的自由、理性及同樣的偉大可敬的其牠無限的事物的。善良的俗人們，當他們攻擊馬克思的時候，對於這個『有限的』人所開始要解決的這至少在一一紀以來中間，科學所擾攘不寧的矛盾，毫不留心。

(C) 臆戴渥邏輯的歷史

(文藝史之唯物史觀的說明)

茲舉一個例子。文學是什麼呢？——善良的俗人們隨口答道，文學是社會的表現。這就是所謂定義，不過在這個定義裏面有一個缺點。這個缺點就是這個定義極其淡漠，結局等於什麼也沒說。文學在什麼

程度上去表現社會呢？而且社會是常常發展的，但是這種社會的發展，怎樣反映於文學之中呢？文學的形態怎樣地適應人類之歷史的發展之各階級呢？這是不可避的，完全正當的設問，但是上面所說的定義，對於這個問題，什麼解答也沒有給牠。再者，文學是社會的表現，所以我們在說文學之發展以前，顯然地是應當要說明社會的發展及爲牠的原因的隱伏的力量。上面所說的定義只要依下面的理由讀者就可以知道牠有何等的價值，即牠所有的何等價值，就是因爲牠所提出的問題和波爾鐵亞時代的哲學者們及十九世紀之歷史家和哲學者的面前所有的問題，即社會的發展，究竟有什麼依據的問題是同樣的原故。

古代的人已經十分知道，例如，雄辯全是以社會風習和政治組織爲依歸的。如前章所說的，愛爾拜秀士爲說明人類之美學的趣味傾向屢屢地以社會狀態爲問題。一八〇〇年秀泰愛爾——俄爾繡天夫人的著作『論在社會組織的關係中所見的文學』出版了。王政復古，斐利浦的時代中的貝爾曼，畢猶布，及其他許多的人們公言文學上的革命只由伴着社會的進化而

成立。萊因東岸的一班偉大的哲學者——他們把文學美術和其他的一切物事一齊都在生成之過程中去考察——不把他的唯心論怎樣對於把一切的藝術品都是就那結合在誕生牠的藝術家的社會環境的，褊狹的樞紐披瀝他們的優越的見解。最後，爲着使這種舉例不致過度地擴大起見而優秀的評論家且爲文藝史家的泰奴定立他的科學的美學的根本原理爲如次的通則，說道：『人類的各種關係中一切的大變化徐徐地在人類思想之中，招致適應這種大變化的變化』於是問題就完全解決，並看見在文學及美術的科學的歷史中所經由的途程。雖然，當代文學史家之注視人類精神的發展的眼睛比百年前的人們更要昏花，這是一件可驚的事。就熱心這一點說，又特別地是就轉識這一點說，都沒有缺點的現代人，而他們這種哲學的貧乏，究從何處來的呢？

這種原因，我們不必要到遠處去求牠。然而爲着要理解這種原因，我們不可不說明現代之科學的美學的長處在什麼地方，牠的短處在什麼地方。

依泰奴說『近世科學的美學之所以與往時的美

學有別的是在牠是歷史的，不是獨斷的，即不是確立規則，毋寧是證明規則。這真是至言。然而當研究文學和各種藝術的時候，我們怎樣引致這樣的美學呢？研究法則的時候的美學的方法怎樣呢？美學怎樣去考察藝術作品呢？

關於這一點，我們對於原著者泰奴爲避開一切的誤解起見，就使他自己來詳細地說罷。他在說明藝術作品爲精神和支配的風習之一般的狀態所決定之後，又在依歷史的實例說明這種論綱之後，繼續地說道——

『我們當着種種檢討的時候，首先要着眼於一般的情勢，即着眼於或善或惡之一般的存在，隸屬狀態或自由狀態，貧困的狀態，或富裕的狀態，社會之一定的形態，宗教之一定的方式，着眼於希臘的自由的，交戰的，擁有奴隸的各都市，着眼於中世紀的壓抑，侵略，封建的弱肉強食，極旺盛的基督教，着眼於十五世紀的莊園，十九世紀中工業之科學的德模克拉西，簡言之，就是着眼於人類之所屈服於其下的各種狀態的總體。——此等一般的情勢使適應這種情勢

的欲望，一定的各種能力，固有的各種情感在此等狀態中發展。……雖然，這各種感情，各種慾望及各種精神的結合遂構成牠的完全而燦爛地顯現於一個精神之中的時候之支配的人格，就是構成同時代人所對之表示讚仰與同情的模範，在希臘則構成美的，赤裸裸的青年，即在一切運動中的勝利者；在中世紀則構成頂天的君主，或戀愛的騎士；在十七世紀，則構成極人臣之榮的朝臣；在現代則構成完全不知事務的浮士德和動人哀怨的猥爾特。此等人格是最深於趣味，最重要而最具體的，所以藝術家把他們提出於公衆之前。他們的藝術，在繪畫，彫刻，小說，敘事詩，演劇等等一切模仿的種類的時候，就使這種人格凝聚生姿。並且在他們的藝術不是創造如建築，音樂般的人物而喚起感情的種類的時候，這種人格的各種要素就解體。那末，我們這樣地說，藝術家的全部功蹟是表現此等的人格或是應用此等人格。就是說藝術家在碧特芬的交響樂和大空屋子的門窗模樣中去應用此等人格，又於古代的邁賴阿格，尼俄拜兄弟，阿加邁母諾恩和拉希奴的阿基賴斯去表現此等人格。

所以全部藝術是以此等人格爲依歸的。因爲全部藝術是專心致志地迎合此等人格或表現牠的。生出一定的各種傾向和各種能力的一般的情勢由此種能力或傾向所構成的一定的支配的人格，與此種人格以生命或與那種組成因子的傾向和能力一致的音調，形態，色彩或言語，這些實在就是藝術的系列之四體。第一個產生第二個，第二個產生第三個，第三個產生第四個。那末，雖在一肢體中怎樣小的變化，都要在牠的後繼者之組成因子中惹起與牠相照應的變化，並且在曝露其先前的因子中與牠相照應的變化的限度之內，因從此一個到彼一個的純粹的歸結或下降或上昇，是可能的。照這樣看來，此種法式所沒有說及的餘地一點也沒有』。

然而實則此種法式，或還有許多重要的事情沒有說及。我們可以根據上面所說的法則，對於各種考察加牠幾個批評。例如我們所以有充分的根據，主張在中世紀中存在的，『支配的人格』的必不只是頂天的君主和戀愛的騎士，同樣地也可以這樣主張，『當代之中』，使藝術家感發興起的，也不只是浮士德

和猥爾特。然而無論如何，泰奴的法式，明明白白對於藝術史之理解是進一步的了，而他所說的『文學是社會的表現的』模糊的定義又多至不可紀及。泰奴用這種法式給了美術史及文學史許多的貢獻。但是我們試讀一讀上面所引的他的『藝術的哲學』，他的拉希奴的研究，他的『英吉利文學史』等等名著看，我們究竟對於牠是否滿足呢？斷乎不然！無論他的才幹怎樣，又他的方法的單越，雖然是無疑的，然而就以草稿看做草稿，他所供給我們的，也不過是那些還有許多不滿之點的東西。『英吉利文學史』，與其說牠是歷史毋寧說牠是一串子的光耀的性情的描寫。泰奴關於從古代希臘到文藝復興期的意大利，尼德蘭等所說的，是在教我們以此等國家的藝術的大要，然而關於牠的歷史的起源完全沒有說明，或則不過是給我們不完全的說明。然而我們要注意牠的缺點不是著者的缺點而是他的立場，他的歷史觀的缺點。

若是我們主張，藝術與社會的環境之歷史是密切地結合的，並且說，人類的各種關係中一切的大變動引起在人類的觀念中與牠相照應的變化，他就是

承認社會的環境之進化法則是必要的，並且承認，在正式確立藝術之進化法則之先不可不充分地究研人類的各種關係中的發生大變化的原因。一言以蔽之，我們不可不把『歷史的美學』建立在科學的社會的歷史觀之上。泰奴曾充分地做到這一層嗎？不曾。在藝術哲學中的唯物論者的他在他的歷史觀中却是唯心論者。『天文學根本上是物理學的問題，歷史也就像生理學是化學的問題那樣，為心理學的問題。』（泰奴的『英吉利文學史』）他常常以社會的環境為根據，然而此種環境，他却看做是人類的精神的產物。所以我們所看見泰奴的矛盾，和看見十八世紀的法蘭西的唯物論者的矛盾是一樣的，就是，人類的觀念，其起源在於人類之地位，而人類之地位，其起源，究其極也，又在於人類之思想。於是我們對於讀者提出問題道，若是有人有這樣極其混亂的，其自身即含着矛盾的一般的歷史觀的時候，把歷史的方法納入美學之中果是容易的事麼？確實不容易，對於這件事，我們須有異常卓越的能力，然而，即使這樣他自己到底還是不能完成加諸其身的事業，他不能不以一半的歷史

的美學爲滿足。十八世紀的法蘭西的一班哲學者是相信由理解人類性的特性以說明藝術及文學的歷史的，人類和個人一樣地經過所謂小兒期，青春期，成熟老成期的生活形態，而敘事詩是與小兒期相照應，雄辯與劇曲是與青春期相照應的，哲學是與老成期相照應的。我們在前章已經述說過，這樣的比較是絕對地無根據的。然而在這裏還須促起對於下面一點的注意，就是要注意泰奴的『歷史的美學』在他的研究的端緒之中，並不妨碍他利用那司一切未曾開的門戶的關鍵的『人類性』。不過，在泰奴以爲人類性之援用，只是取的別種形態。就是，他不說人類個人的進化形態，而時常代之以，並且非常地不幸地常就種族的進化形態立言以代人類個人的造化形態。他說『人之被以種族之名的，是人類歷世以來所具有的這種種族的先天的傳來的性向』。使各種活動之複雜而無極的現象均歸因於此種先天的傳來的性向，沒有這樣容易地可以脫却一切困難的途徑。然而歷史的美學正以此點而大大地苦惱。

海靈，撒姆那，邁恩確信在所有關於社會進化的

地方，阿利安人種與『其牠的具有起源的』人種之間有深的差異。然而不拘怎樣，他陳說了一個值得注目的希望。他說道：『輕率地從事於人種理論的研究一見就知道，好像是成了習慣似的，但是若說是努力把當代的思想須臾之間從這種輕率解放出來，誰也是希望的，這種人種理論差不多大半視為沒有價值，因為牠極輕率地樹立牠的結論，並不管那立下基礎的人們所費的精神的勞動是需要怎樣地不可比較的努力』。（『關於各種制度之初期的歷史的講義』）不錯，若是這種希望一日就可以實現，好到是很好的事，但是，不幸，這種事體不是那樣，一望而知的。邁恩說，『阿利安部族之間所有的許多性質上的差異，不然，也是大部分的差異，事實上，就是發展的程度上的差異』。這沒有什麼不同，然而要是雖在人種理論之主要的關鍵，也使之成為不必要，那就明明地要知道正式地把握着付與各發展階段以特徵的特質。然而若果說這是沒有矛盾的歷史觀，終竟是不可能，秦奴沒有這樣的歷史觀。然而有這樣歷史觀的歷史家和評論家果然多得很麼？

現在在我們眼面前的，有核邁，克爾格博士的『德意志民族文學史』。這種文學史好像在德國是極普及的，然而，就牠的使用價值說，絲毫也沒有值得注意的地方。但是就著者的德意志文學史的時代的分類說，却有注目的價值。即牠分爲下面的七個時代。（一四版的七——八頁）

（一）從古代到加爾爾大帝八百年。這個時期是以古代異端的民謠爲主的時代，古代英雄故事創作的時代。

（二）從加爾爾大帝到十二世紀之始。從八百年到一千一百年。這個時代中的古代的國民的邪教，在惡戰苦鬥之後，讓位於基督教。文學立在主要的僧侶的支配之下。

（三）德意志文學之最初的開花期，在一千一百年到一千三百年，主要的騎士愛好詩的造作。

（四）市民及手工業者階級的手中詩的發展時代，乃在一千三百年至一千五百年。

（五）宗教改革時代的德意志的文學，是在一千五百年至一千六百二十四年。

(六)在智識者手中的詩，是模仿時代，爲一六二四年至一七四八年。

(七)一七四八年以後之德意志文學的第二開花期。

那我們更有學識的德意志的讀者是可以批評這種分類的細目的。在我們看來，這種分類，完全是折衷的表現，就是說，牠不是從一個任何科學的分類中都是必要條件的原理做成的，而是從許多不相一致的原理做成的。即如，在第一期文學好像是在宗教的理想的絕對的支配之下發展的。於是第三期第四期相繼而來，此等時期文學的發展是爲社會的組織所決定，即爲愛好文學的階級地位所決定。從一五〇〇年起宗教的理想又成爲文學進化之主要的樞紐，而宗教改革之時代於以開始。然而此種宗教理想的主權，僅僅地繼續沒有半世紀。到一六二四年智識階級好像成爲從事於德意志文學的創造主的作用，等等。此處的問題的分類和孔德爾賽在他的『對於人類精神之進化表的一瞥』所用的分類，至少是具同樣的缺陷。而牠的原因也是一樣的。克爾格和孔德爾賽一

樣，也是不知道社會的進化及其結果的人類精神的進化是以什麼爲依歸。所以我們的主張，在這個領域之中今世紀的進步極其微末，是對的。

我們還要再回到泰奴來說一說。在他以爲，各種藝術作品之在其下發生的『一般的情勢』是一定之善和一定之惡的一般的存在，是自由之狀態或隸屬之狀態，是貧困之狀態或富裕之狀態，是社會之一定的狀態，宗教之一定的方式。然而自由或隸屬的狀態，貧富的狀態，社會的狀態終竟是付與『那生活的社會的生產中的』人類之現實的情勢以特徵的各種特質。宗教是幻想的形態，是人類之現實的情勢之在頭腦中的反映。一個是原因，其牠是結果。若果有人採取唯心論，則所說完全相反，就是，他主張人類之現實的情勢，成爲宗教的理想。當這個時候，在我們看來，他把只不過是結果的東西，看做原因。但是無論如何總要承認，問題在說明一定之時期的『一般的情勢』的時候，我們不可把原因與結果放在同一線上，因爲若是我們不斷地把人類之現實的情勢與人類之風習，精神的一般的情勢相混同，或則換句話說，若是

不知道一般的情勢這句話是什麼意思，那末，就要惹起大大的混亂。但是這種混亂，泰奴及其他一切的藝術家都曾碰到的。

唯物史觀把我們從這種一切的矛盾中解放出來。唯物史觀雖然不是馬上把人類之精神史的一切問題都給牠解決的魔術的法式，——做這樣要求的是愚蠢的事——然而他却能引我們走出迷途，而指示我們以科學的研究之確實的路。

若是說馬克思以爲，歷史的問題在某種意思裏也就是心理學的問題，無怪乎許多讀者要確實吃驚。然而，不拘怎樣，這是沒有議論的餘地的。馬克思在一八四五年已經這樣地說，『以前一切的唯物論』——並包含，傅渥耶巴赫的唯物論在內——主要的缺陷是在僅只對象即感性，客體，又直觀的形式。而在主觀上並不懂得人類之感覺的活動實踐這一點。因而牠的結果活動的方面不從唯物論去說明，反之，而從唯心論去說明——然而也不過只是抽象的說明，因爲唯心論，當然，是簡直不承認現實的感覺的活動的』。

所謂近世唯物論的普羅格拉姆這句話裏所包含的究是什麼意思呢？牠的意思是，若是不願和以前的唯物論一樣地一成不變的一偏之見，並且要想牠常常因為立在唯心論的見地而離開自己固有的原理，於是，又想不認在一定之範圍內唯心論的理論是比較地強的，那末，唯物論就應當給人類生活的一切方面以唯物論的說明。而此種人類生活之主觀的方面正是心理學的方面。『人類之精神』就是人類之感情及理想。從唯物論的立場以考察這方面，意思就是，在關乎種族問題的限度內，理想的歷史是依人類生存的各種物質的條件，依經濟史來說明的。馬克思因為明明見到從事於理想之歷史的唯心論無論如何是周張於可悲的循環論中，所以不待不趨向『心理學的問題』的解決。

因此馬克思所用的語言少少與泰奴不同，而所說的事大體是和他一樣的。我們用這少少與泰奴不同的語言來說一說泰奴的『法式』，看牠是怎樣的一回事。

生產力之一定的發展程度，此種發展程度所

決定之社會的生產過程中的人類相互之對立關係，表現人類之此種關係的社會形態，與此種社會形態相照應的精神及風習之一定的狀態，與此種狀態所生出來的，各種能力，各種趣味，傾向和各種嗜好相一致的宗教，哲學，文學，藝術——我們不想說，此種方法不是說不盡的，這樣的氣概，不是小事！——然而這種法式就視為具有那很好地表現各式各種之『系列的連環』之間所成立的因果關係的明顯的長處的。所以讀者對於通常所加於唯物史觀的非難的那種淺薄性和片面性，連痕跡也沒有發見。一切折衷論的不共戴天的敵人，偉大的德意志的一班唯心論者已經視一民族之生活的一切方面是由唯一的原理決定的。海格爾以為這種原理是民族精神的決定力，是『宗教，政治組織，道義，法律組織，風尚，科學，藝術，進而為技術的熟練之共同社會的印記』，近代的唯物論者視此種民族精神，為一個抽象，即一個完全沒有說明什麼東西的思想的產物。馬克思顛覆了唯心論的歷史觀。然而因此就可以說他在說明之點上不曾回復到比海格爾的民族精神還劣的單純的交互作用

的立場。他的哲學也是一元論的，然而與海格爾的哲學的意思却正相反。而因為他的哲學的一元論的性質，所以一班折衷論者只看見馬克思的歷史哲學中的淺薄性與一面性。

(D) 臆戴渥邏輯的階級性

讀者當我們依馬克思的歷史觀修正泰奴的法式的時候，恐怕要感到是捨棄了他的所謂『支配的人格』罷。這是我們故意這樣做的。文明社會的構造是很複雜的，所以我們要是嚴密地說虛構一個與社會之一定狀態相照應的精神和風習的狀態不是不可能的。例如，都會中人的精神狀態和風習與普羅來塔利亞的精神狀態和風習幾乎沒有共通之點。所以一個階級所視為『支配的人格』的，與他階級所視為『支配的人格』的完全不同。『太陽王』時代的朝代，究竟可以成為同時代的法蘭西農民的理想嗎？恐怕泰奴也要反駁道，賦與十七世紀的法蘭西文學和藝術的特色的不是農民而是貴族社會。他所說的也有一個道

理。因為敘述那個時代的法蘭西文學的歷史的視爲可以忽視農民之精神狀態與風習狀態的可能的分量是可以的。但是我們再進而把其牠的時代，把王政復古時代來看一看。『支配』這個時代的貴族的頭腦的『人格』和『支配』波爾若阿希的頭腦的是否一樣呢？確不是一樣的。波爾若阿希不僅因爲反對舊政體之別動隊而拒絕貴族的理想並且是把帝政時代的，即他們在數年前完全廢棄了的拿破崙時代的精神和風習理想化了的。在一七八九年以前，波爾若阿希對於貴族的風習和精神的反抗已經由市民的演劇的創成而首先散布於美術之中。『十八世紀一個王國的平和之臣民的我對於雅典或羅馬的各種革命有什麼關係呢？我對於貝羅崩耐斯島的一個暴君之死和俄利斯港的青年女王之犧牲能以有怎樣的興味呢？我所能見得到的，是沒有的，也沒有怎樣與我合適的道德』。這是波馬爾謝在他的『真正戲曲論』的作品中所說的話。他所說的，有人會吃驚道，古典的悲劇的信徒怎樣連這個也不能理解嗎？然則，他對於一切的事情所能看見的是什麼呢，並且他們在這個地方所看出

的人是怎樣的道德呢？那末，那樣地反問，便那樣地正當。然而事情的真相都極其簡單。在偽古典的悲劇中，表面上只說是『貝羅崩耐斯島的暴君』和『俄利斯港的女王』。而實際上，若是用泰奴的話來說，他們都是加上美麗色彩的上流世界的形像，為上流世界所歎賞的。將來的新世界的波爾若阿希的世界只因為傳統上而尊敬那種悲劇或則甚至公然地反抗牠，因為波爾若阿希的世界對於『上流的世界』都是反抗的。波爾若阿希的一班辯護者，在古代美學的規律中曾看到對於『市民的品位』怎樣侮辱的某種事體。波馬爾謝在他的『關於巴爾比猶，德，賽比猶的批評的書信』中帶着諷刺叫道『使身分低的人相率顛連於苦痛不幸之中，真混賬！只是以侮辱加諸市民，你看！市民的面上浮着微笑，並且自己聽見，國王嘆息那種不幸道，這是唯一地可以獲得的了』。與波馬爾謝同時代的市民，至少在許多地方是對於比較優勝的東西熱心地去模仿貴族，因而為莫利愛爾，但克爾，來格拿爾及其他許多人所嘲笑的那種法蘭西波爾若阿希的子孫。所以我們對於法蘭西的波爾若阿希的精神

和風習的歷史至少認為在本質上是不同的時代，即貴族模仿時代與對貴族反對時代。兩個時代的各式各樣的東西，都是與波爾若阿希發展的一定的形態相照應的。那末，一個階級的嗜好及趣味的傾向是以這個階級的發展的程度，更要以牠在某一階段上的階級的地位——為上述之發展所決定的地位——為依歸的。

這種事情意思就是階級鬥爭在臆戴渥邏輯的歷史中演出來的偉大的作用。而這種作用，事實上是極重大的，除去無階級的原始社會，若果不把社會內部中所演出來的階級鬥爭納之於考察之中，則理解社會之趣味的傾向和理想的歷史是不可能的。魏拔布柴夷說道：『近世哲學的全發展過程之最內部的精神不僅是思辨的原理之內在的辨證法，而是一方在精神和氣質之中根深蒂固的傳統的宗教的確信，牠方是依近世的研究所得的自然科學及精神科學之領域內的認識，這兩個中間之鬥爭和和解的努力』。

若是少少與以相當的注意，則魏拔布柴夷所留心的不過是他所謂思辨的各種原理自身在一定的瞬

間中的鬥爭與和解之努力的結果。於是他不可不更進一步以下面的事情爲問題。第一，傳統的宗教的各種確信，是否是社會發展之一定的形相之自然的產物，第二，自然科學和精神科學之領域內的各種發見是否在這種進化的前形態中有其淵源，第三，最終，哲學的進化是不是信仰教義與引起近代的思想所獲得的新見解的鬥爭，並兩者交戰勢力間之休戰——此種休戰的各種條件是用此等思辨原理的哲學之『神一般的言語』翻譯的——的東西不是同一的進化嗎（這種進化在某地方或某時代是比較地急，而在牠處或牠時代則又比較地緩，都是適應各地方的事情而異其形態以行之的）？

從這樣的立場去考察哲學史就是從唯物論的立場去考察哲學史。魏拔布柴夷雖然是個唯物論者，然而不拘他怎樣的博學，他對於辨證法的唯物論好像沒有何等的智識。他不過指示無論那個哲學史家所指示的東西，即哲學的體系之單純地繼起，換句話說，就是這種體系生第二個體系，第二個體系更生第三個體系等等。然而哲學體系之體系，不過是一個事

實，或則用現在的言語，不過是發生的事件。牠要求牠的說明，然而不是以『思辨的原理之內在的辨證法』所能說明的。在十八世紀的一班人看來，一切事情都爲立法者之活動的說明。然而我們知道這種活動已在社會發展之中，伏有牠的原因。我們不可以把理想的歷史與社會的歷史相結合，理想的世界與現實的世界相結合嗎？

斐希特說：『一個人對於哲學的態度，就是決定他怎樣地去做人』。對於一切的社會，或則更正確些說，對於一個社會之一定的階級不是也可以說是同樣的事情嗎？若是以同樣的確信說一個社會或是一個社會內的階級，之所有對於一個哲學的關係，是依這個社會或這個階級是什麼而決定的。這種說法，不是正當的嗎？

但是在這種地方斷乎不可忘却，一個階級在第一個時代的支配的理想，從牠的內容上看呢，是由這個階級的社會的地位所決定，然而，從牠的形式上看呢，是與牠以前的時代支配這個階級或牠的上級階級的理想有密切的關係。『在臆戴渥邏輯的一切領域

中傳統是一大保守的勢力』。

例如，考察一考察社會主義來看罷。『近世社會主義從牠的內容上看呢，一方面是支配現在社會有產者與無產者，資本家與工銀勞動者間的階級對立之認識，一方面是存在於生產界的無政府狀態之認識的產物。然而從牠的邏輯的形式上看呢，則牠是最初十八世紀的法蘭西啓蒙學者們所樹立的各種根本問題之發展，牠的外觀上之澈底的表現。近世社會主義在物質的經濟的事實中無論有牠的怎樣深的根源，也同其牠一切的新學說一樣，最初應當是與現存的思想材料首先相結合的』。

現存的思想材料之形式的反而是決定的影響，不能只認爲是積極的意思，卽如不能只認爲是十九世紀前半的法蘭西社會主義者們與前世紀之啓蒙學者訴之於同一的原理的意思。這種影響也帶有消極的性質。例如，傅立葉常常駁擊他所錫以連皮肉都可完成的完成的能力之名的物事，但是，他之所以這樣駁擊的，是因爲人類之完成能力的理論已在前世紀之啓蒙學者們的理論中演了大的作用，而且法蘭西

的空想的社會主義者們在許多的地方，儼然是立在最好的立場，但牠是從反抗那在幼年期中對於此點還極其懷疑的波爾若阿希生出來的。這一班同樣的空想的社會主義者之讚美對於政治無所關心主義是從對於所謂『立法者完成一切物事』的教理生出來的。約而言之，在積極的意思和消極的意思一樣。法蘭西社會主義之形式的方面都是為啓蒙學者的學說所決定，所以我們若是想正當地理解空想的社會主義者，就應當好好地記憶啓蒙學者的學說。

王政復古時代的法蘭西的波爾若阿希的經濟地位與他們好裝為小波爾若阿（即小資產者——譯者）即當時之女性的騎士那樣勇猛的外觀上有怎樣的聯繫呢？在這裏是沒有何等直接的聯繫的，所以無論小波爾若阿之拒絕也罷，賄賂也罷，並沒有變更這種狀態的善惡。但是我們已經知道這種奇怪的流行是直接地從波爾若阿希對於貴族的地位造作出來的。臆戴渥邏輯的領域中許多的現象只間接地為經濟的運動之影響所說明。這件事不僅馬克思的歷史理論的反對者，甚至他的信徒也都把牠忘却。

臆戴渥邏輯的進化根本上是為經濟的發展所決定，所以這兩個過程常是互相照應的，就是說『輿論』順應着經濟。但是這個意思並不是說，當研究人類的歷史的時候，從同樣的根據，以輿論或經濟之任何一個為研究的出發點。經濟的發展，大體是依牠的固有的邏輯可以充分地說明的，反之，精神的進化之途程的說明，只有在經濟之中才能發見的。來用一個例子說明我們這種見解罷。

在培根和笛卡爾的時代，哲學對於生產力之發展是大有興趣的。笛卡爾說：『學校中所教的思辨哲學可以代之以實踐哲學，依這種實踐哲學，我們將可以正確地知道火，水，空氣，星辰，天空以及其他環繞我們周圍的一切之物體的力及作用，就同確知現在的手工業者之各種各式的手工業一樣。那末，我們就可以把這種力和作用應用到牠所運行的一切的東西，而自為自然之主人及所有主』。笛卡爾的全部哲學都有這樣很有印特來當特的痕跡。近世哲學之研究的目標好像是這樣明白地規定的了。百年已經過去。唯物論——序言中說過，唯物論畢竟是笛卡爾學

說之一個邏輯的歸結。——瀰漫於法蘭西，波爾若阿希中最進步的部分在這種旗幟之下進行，開始熱烈的論戰，但是……生產力被他們忘却，一班唯物論的哲學者差不多一次都沒有主張過生產力，他們有不同的傾向，他們以為哲學所看得出的，是全然不同的任務。那末，為什麼成功這樣的呢？法蘭西的生產力當時已經充分地發達沒有呢？法蘭西的一班唯物論者是否輕蔑培根和笛卡爾夢想的人類所征服的自然？什麼也不是！不過是，在笛卡爾的時代，若單就法蘭西說呢，則牠的各種生產關係並且是很適合於生產力之發展的狀態的，然而百年以後，這種生產關係變成生產力的障礙。人們就不得不破壞這種障礙，而要破壞這種障礙，就不得不攻擊把這種障礙神聖化的各種思想。因此，一班唯物論者，即波爾若阿希之理論家的前衛的全力均集中於這一點，所以他們的全部學說都帶有戰鬥的性質。以『科學』之名對於『迷信』的鬥爭，並且以『自然法』之名對於『暴政』的鬥爭，成了哲學的最重大最實踐的（笛卡爾的意思的）任務。為使生產力急速增大之自然的直接的研究退

到了第二線。於是牠的目的達到了的時候，即落後的生產關係破壞了的時候，哲學的思想，取了別的方向，唯物論則永遠失掉了牠的意義。終之，法蘭西的哲學運動，是依乎經濟之變革的。

『科學不是和其他的建築師有別而去做那海市蜃樓的，而是先建築基礎然後一層一層地建築的。』這種方法，好像是非邏輯的，然而牠是在社會生活的邏輯中有牠的根據的。

十八世紀的『一班哲學者』想到人類是周圍之社會的環境的產物，就否認他們在別的地方所說明為支配世界的『輿論』所給與這個環境的一切的影響，他們的邏輯是這種二律背反的這一方面或是牠一方面，只要一進步就破碎了。辨證法的唯物論容易解決這個問題。在辨證法的唯物論者以為人類的輿論實在是支配世界的，因為就人類說，如昂格思所說的，『他的行為的全動力不得不通過他的頭腦並且變化他的意志的動因』。然而這並不妨礙輿論之在社會的環境中，並且終竟是在經濟的各種關係中，有牠的根源的，並且牠也是不妨礙一定的『輿論』開始並正在

使產生這種輿論的生產方法腐敗的。經濟是構成支配世界的『輿論』的。

愛爾拜秀士曾試從唯物論的立場以分析『精神』，但是因為他的方法有根本的缺陷，遂完全陷於絕境。他要忠實於他自己的『人類不過是感覺』的原理，就不能不承認下面的事實，就是說，陋劣的譏諷者，和下賤的利己主義者，只是為感覺的滿足而活動，有名的聖人和有光榮的犧牲的勇士，也和他們一樣，是為公共的福利而活動的。笛卡爾反駁愛爾拜秀士的這種逆說，但是也只能從唯心論的領域中避開愛爾拜秀士的結論而止。愛爾拜秀士的嘗試，是怎樣地有興味的事，看罷，實則他無論何時，關於『精神』的唯物論的解釋，總是曝露於『公衆』的眼中，並且曝露於『學者』的眼中的。一班唯物論者對於這種問題好像以為愛爾拜秀士所已說的是不能再反覆稱說的樣子。然而辨證法的唯物論要確實一點也不犯那形而上學的先輩所犯的誤謬，最好是能以理解牠的『精神』。

辨證法的唯物論是在各種現象的發展中去考察

解說各種現象。雖然，立在進化論的立場，去主張人類是意識地使他的理想和道德的情感適應他的經濟的關係的，和主張動植物是意識地使牠的器官適應牠的各種存在的條件的，同一是荒唐無稽之尤。在這兩種情形之下，都有一個無意識的過程，對於這種過程，我們不可不給以唯物論的說明。

看出關於所謂『種之起源』的說明並且成功的達爾文對於『道德感情』曾這樣地說——

『我以前所想說的決不是想說，在語義本來的意味中的社交的動物假使牠的智慧各種能力能以使牠和我們人類同樣的活動，並達到同樣的高度，那末，動物就可以和人類獲得同樣的道德的感情那樣的主張。然而各種動物所歎賞的事，雖然有各式各種的不同，但是其為有美感則一，他們之有正有不正的感覺也同這個一樣，不消說，因是，所取的行為方式也全然不同。再取完全處於極端的情形來看一看。若是假定人類和蜜蜂在完全同樣的條件之下養育，那末，恐怕未婚的女性人類，將要和勞動蜂一樣，視殺其兄弟為其神聖的義務，母親將滅絕其有受胎力的

女兒，而什麼人對之，也不以為異。此等事情，差不多是不能懷疑的。不拘怎樣，在上述的情形裏面，蜂或生活於社會的其牠任何動物，都有正及不正的感覺或良心。因為各個個體或者有強烈地持續的本能，或者有連弱小地持續也沒有的本能，或者具有內部的感覺，因而以個體發生如何的衝動而屢起鬥爭，於是就感覺到滿足和不滿足，甚至感覺到苦痛，而且過去的各種印象在牠不斷地通過頭腦之中的時候，就起了相互的比較。當這個時候，動物之內部的暗示者將囁嚅地說，從這個衝動不要從那個衝動。將囁嚅地說，可取此途，不可取牠途，這一個是正途，那一個不是正途。著者因為此種章句，受了『上品的』人們至再至三的批難。席德魏克的學者曾在倫敦的『學院』雜誌上說道，『高等之蜂』是為發見人口問題之穩健的解決良策而努力。我們就蜂說是承認他這種話的，然而若就英吉利的波爾若阿希——必定不止於他們——不會發見何等『更穩健的』人口問題的解決方策說呢，那末她的證據是在那『上品的』人們所非常尊敬的許多的經濟的當中。在一八四八年六月與一八

七一年五月，法蘭西的波爾若阿希決不會有『高等之蜂』那樣的穩健，波爾若阿希是前古所未曾有地那樣慘虐地殺戮（並且被殺戮）他們的同胞的勞動者的，然而更可注意的是這種殺戮是絕對地以冷靜的良心行行的。他們一點不加疑惑地說道，他們沒有『其他途徑』而不得不『進到』這一途的。爲什麼呢？因爲動物的『行爲方式』是爲牠的生存的各種條件所決定，而波爾若阿希的道德也和牠一樣，是爲他們的社會的地位，他們和普羅來塔利亞的鬥爭所命令的，

同樣地，法蘭西的波爾若阿希把古代希臘的奴隸制看做是不道德的，而對於古代羅馬所行使的暴動的奴隸之殺戮會要攻擊道，這在文明人，並在高等之蜂是不名譽的。有的波爾若阿希對於他所視爲高尚的『道德的』，或則爲公益而獻身。但是他的這種道德觀和公益觀，與他的意識和意志是無關係的，他不能跳出他的生存之物質的各種條件所畫定的界限。所以在這一點上，波爾若阿與其他階級的構成分子一點也沒有什麼不同。他在理想上，感情上是爲他的各種生存的物質條件所反射，而不得不與『行將絕

滅的東西』共負這共同的運命。

『構成特有的形式的種種感覺，妄想，思想方法，人生觀等等之全部上層建築物，是建築在財產的各種形態之上，即社會的存在的各種條件之上的。全階級都由他們的物質的基礎及與這個基礎相照應的各種社會關係創造此等上層建築物，構成此等上層建築物。經傳統和教育而注入這些東西的每一個人都以爲這些上層建築物是他的行爲的固有的決定根據和出發點，這種妄想是可能的』。

近來，憂思，覺來斯企圖『在適用歷史的發展的時候，根本上使經濟的唯物論與唯心論相調和』。但是這位漂亮的辯士的出現，稍稍失了時期，因爲馬克思的唯物史觀，在這一方面什麼可以『調和』的東西也沒留。馬克思對於在歷史上演了作用的道德感情不是無理由地閉着眼不管。他是止於說明這種感情決的起源。我們對於覺來斯喜歡叫『馬克思的法式』（馬克思是嘲笑有了法式的人們！）的意思很能以諒解，我們要從上面所說的著作（馬克思著：「法蘭西的階級鬥爭」）中給他引用一節看。

這一節就是論一八四九年在法蘭西成立的『民主主義的，社會主義的』政黨的地方。『社會民主主義之特有的性質可以概括如次，就是說，牠不是以民主主義的共和主義的各種制度爲把資本及工銀勞動之兩極端一齊廢除的手段，而是以牠爲滅殺兩者之對立，變對立爲調和的手段。無論爲貫徹這個目的提出怎樣的各種方策，並且把這種方策怎樣地裝飾多少革命的觀念，而牠的內容依然是一樣的。牠的內容是民主主義的方法之社會的改造。牠只是小波爾若阿之範圍內的改造。但是小波爾若阿不能成爲有那樣以貫徹利己主義的階級利益爲原則之狹量的觀念的人。他們却是相信他們的解放的特殊條件，是在這個條件之下才可以救濟近代社會，避免階級鬥爭的一般的條件。而且民主主義的一班代議士，不能視爲全都是商人，或熱衷於商人的人。他們有的，無論在教養上，在個人的境遇上，都與商人有天壤之別。所以使他們爲小波爾若阿之代表者的，是因爲他們不能脫出小波爾若阿的實際生活，他們的頭腦之中，不能跳出小波爾若阿的實際生活的界限，因而在

物質的利益與社會的地位使他們在理論上不能不從事那所謂於小波爾若阿的問題和解決。這是一個階級之政治上及文藝上的代表者之對於他的被代表階級所有的一般的關係』。

馬克思的唯物論之辨證法的方法的長處，在那從事關於十八世紀的唯物論所無力佇立其前的那種『道德』的各問題的地方明白地表現出來。但是要正當地理解這種解決，我們首先不能不把自己從形而上學的先入之見解放出來。

覺來斯却無益地說道『我在這個兩者之間之一方不想放棄唯物論的見解，他方也不想放棄唯心論』。但是他正是停止在『兩者之間』的體系。他一方面放棄精神，他方面放棄物質，在此則放棄經濟的必然，在彼則放棄道德的感情，於是他就做了一個說教『在人類之有機的生活之中，腦髓的機構和意識的意欲是互相滲透的』就想同樣地證明者也是可以互相滲透的。

然而覺來斯不是第一號放槍的人。他有許多的智識，善良的意志和覺醒的各種能力。他雖在冒失的地方，人家也是喜歡讀他的著作（我們還沒有和他親

話的光榮)。然而許多攻擊馬克思唯恐或後的的馬克思的反對者，不幸也不是是和覺來斯同樣的人。

公布『海格爾之歷史哲學和至馬克思，哈德曼而極的海格爾派』(來普齊，一八九〇年)著作的波爾巴爾特博士一點也不懂得馬克思，所以他不能反駁馬克思。他論證『資本論』一步矛盾一步。現在我們把他的論證少微詳細他檢查一下。『馬克思(資本論第一卷第七三七頁至七五〇頁)，把因羊毛之價值騰貴而把耕地變為少數牧羊者所用的牧場的封建的地主所放逐的英吉利農民之殘餘，所謂「愛因克羅圖阿」，於是這種農民遂變成為放浪的普羅來塔利亞轉而賣身於方得着抬起頭來的氣運的工業，來說明資本之本來的「蓄積」的主要原因之一，因此就自己供給反駁自己的中世紀終結之主張的材料。就是說，這個農業革命，依馬克思的意見，終完全以羊毛工業之成立為歸着，然而依他自身之敘述，則封建的各種權力，即貪慾的地主，又成為羊毛工業之貪慾的樞紐(資本論第一卷七四七頁，就是說一個政治的權力是經濟的變革之連鎖中的一環)』。

十八世紀的一班哲學者早已時常地那樣確信『立法者完成一切的事』，但是到了十九世紀初葉，當人們想到他們所信以為完成『一切的事』的立法者，其自身就是社會環境的產物的時候即理解人們的無論如何國家的立法，牠的根源都是在社會的構造之中的時候，他們又往往陷於與以前的見解正相反對之其牠的極端，就是人們時常輕視曾被人過度地評論過的立法者的作用。例如約翰·巴布戴斯特·賽衣在他的著作『經濟學提要』的序文中說道：『從前好久人們都把社會組織的科學的本來的政治學與經濟學即與教人如何生產財富，分配財富，消費財富的經濟學相混同。然而財富決不依靠着政治的組織。國家無論在什麼政治狀態之下，只要牠的行政好，就可以繁榮。例如，某種國民在專制的君主之下則成為富裕，某種國民在議會政治之下則行崩壞。所謂政治的自由更適合於富之發展，也就和政治的自由適合於教育的話恰好一樣，都不過間接地是這樣罷了』。空想的社會主義者更進了一步。他們明白地說，社會組織的改良者沒有與政治發生關係的必要。這種兩極端

的議論有一個共通點，就是這種議論的根源是在對於一國之社會組織與政治組織間的關聯缺乏相當的認識。馬克思發見了這種關聯。所以要說明一切的階級鬥爭怎樣並且何故就是政治的鬥爭，是極容易的。

聰明的巴爾特博士關於這件事僅看到下面所說的一層。就是，依馬克思的意見政治的行動，『立法的』行爲之於經濟的各種關係並沒有何等的影響，同樣地，依馬克思的意見，此種行爲都不過是單單的假象罷了。於是『中世紀末造』其土地財產即以前之經濟的地位被地主所奪的最初的英吉利的農民好像蜃樓似地把這位有名的社會主義者的全歷史理論完全顛覆。像波爾跌亞之薩拉曼嘉的學士這樣的聰明，無論如何，一次也不曾看過！

馬克思在這樣記述英吉利的『所有地之一掃而空』的時候，陷於矛盾。超越的理論家的巴爾特博士則利用這個所有地之一掃以證明法律之『有自主的存在』然而因為英吉利的地主之法律的行爲之目的與牠的經濟的利益有鴻毛似的關係，於是這位偉大的

博士先生立下絲毫片面性也沒有的主張道，『然則法律雖然是沒有獨立不羈的存在，而牠却有自主的固有的存在』。好一個沒有獨立不羈的自主！這的確是多方面的，所以更好的事就是從一切的『矛盾』給我們這位博士先生以庇護。若是有人指摘博士道，法律是為經濟所限制的，那末，博士就答道，因為法律不是獨立不羈的。反過來說，若是有人對博士說道，經濟為法律所規定，那末，博士又要叫道，我所欲以我的法律之自主的存在的理論來說的，正是這件事。

聰明的博士對於道德，宗教及其他一切的臆戴渥邏輯也是同樣地主張。一切的物事都沒有例外，雖然不是獨立不羈却是自主的。這就是對於折衷論之一元論的鬥爭，雖然是舊的，然而常常更新的歷史，就是『中間』的歷史，這裏有物質，那裏有精神，雖說都不是獨立不羈的存在，然而却是有自主的，固有的存在的本體。

不過我們可以使折衷論者就這樣復還到馬克思的理論。而我們對於馬克思的理論還不能不有一些註釋。

(E) 經濟及臆戴渥邏輯之國際的過程

若是雖在未開化的種類已經有相互的各種關係——平和的或非平和的——，並且有機會，那末，野蠻民族與文明國家也是有關係的。此等關係不消說影響到各種社會之經濟的組織『種種的共同團體在他們的四圍之自然中間看出各式各樣的生產手段和生活手段。所以他們的生活方式，生產方式，生產物是各不相同的。那末，共同團體相接觸的時候，就惹起各式各種之生產物的交換，因而就惹起生產物漸次地轉化為商品這種事情是這種自然發生的差異性』。商品生產的發展引起原始的共同團體的解體。民族的內部發生新的利益，這種利益遂生出新的政治組織，階級鬥爭就在那伴着牠那不可避免的結果，而與之俱來的人類之政治的，知識的進化之領域中開始。他們的對外各種關係愈益複雜於是就生出一看好像與馬克思的歷史理論相矛盾的各種現象。

彼得大帝送給俄羅斯一個革命，這個革命給了

俄羅斯之經濟的發展以巨大的影響。雖然驅使這種天才做他的革命的行動的不是經濟的必要，而是政治的必要，即國家的必要。同樣的是克利米亞的敗績，這個敗績，好像強迫亞力山大二世的政府舉辦牠所能爲的一切事體以貢獻於俄羅斯資本主義的發展。歷史是充滿着這種好像證明國際法，公法及其牠的法律之自主的存在的實例的。然而我們對於問題要更詳細地考察一下看。

使那個偉大的莫斯科人的天才所覺醒的西歐各國家的力量究以什麼爲依歸的？牠是依靠他們的生產力之發展的。彼得很懂得這種事情，所以他是注全力以促進他祖國的生產力之發展的。他的支配的各種手段，從什麼地方來的呢？而且他以那樣可怖的精力去行使他的亞細亞的專制君主權力是怎樣發生的呢？這種權力是要溯源於俄羅斯的經濟，而且這種手段是爲當時之俄羅斯的各種生產關係所限制的。所以彼得雖以他的可怖的權力與如鐵的意志，而他的使聖彼得堡（即現往列寧堡，——譯者），成一個亞姆斯塔丹，而他所不絕地夢想的對象，使俄羅斯成爲

海軍國，也沒有成功，不是，是不能成功的。彼得大帝的改革，在俄羅斯生出一個特有的現象。彼得是努力把歐羅巴式的工場移植於俄羅斯的。但是沒有勞動者，所以他就使國家的奴隸在工場動作。因此西歐所沒有見過的形態的工業的奴隸制度而在俄羅斯直到一八六一年，即到奴隸之解放都是存在的。

和這件事同樣地值得注意的實例，則有東部俄羅斯，布朗登堡，波邁倫，及秀來齊亞的十六世紀中葉以來之農民的奴隸制度。西歐諸國資本主義之發展有規則地崩壞了生產者榨取之封建的各種形態。然而上面所述說的歐羅巴各處，資本主義的發展盡可能地在長時間裏使資本主義堅固。

歐洲各國的殖民地的奴隸制度和這個也是同樣地，一望而知是資本主義的發展的逆說的實例。這種現象和前述的現象一樣都不能以現象所發現的地方的經濟生活的邏輯來說明的。要說明牠，無論如何，都不能不考察國際的經濟關係。

所以在這裏，我們是回來交互作用的觀點的。像那樣忘却這種觀點不僅是正當的，並且完全是不可

避的觀點那種話，真是蠢話。然而這種觀點若是像那樣忘却在牠自身什麼也沒有說明並且要利用這種觀點我們不得不時常求之『第三種東西』，『更高的東西』——這個『第三種東西』，在海格爾則為概念，在我們則為可以理解可以說明交互影響的各民族及各國家之經濟的地位——同樣地是蠢話。

各文明國家的文學美術對於其他文明各國的文學美術都多少有太大的影響。這種交互的影響是關係各國的社會的組織之有類似性的結果。

和牠的敵對者鬭爭的階級在一國的文學中占有一個地位，若是和這個相同的階級雖在他國方開始，然而他們就可以把他們先輩的階級所創的理想和形態做為自己的理想和形態。然而這個階級，視那做他們的模範的階級的地位和他們自身的地位間所有的差異如何而變革其理想與形態，或則出乎其上，或則瞠乎其後。

我們前次看見地理環境所給與各民族之歷史的發展的大影響。我們現在又知道國際的關係給各民族的發展以更大的影響。社會進化之根本的法則雖

然到處都是同樣的然而我們在各民族之歷史的連命中發見很大的差異，然而這種差異實在是可以依地理的環境與國際的各種關係之合體作用來說明的。

由上面所述的，可以知道，馬克思的歷史觀既不是『淺薄』的，也不是『片面的』，而是把研究的大曠野展示於吾人之前的歷史觀。這種曠野只開始了極少的部分，所以多大的勞動，多大的忍耐與偉大的愛真理的心情是必要的。但是若說那是我們可以做的事業，顯然是目論之見。事業已經由天下無敵的師匠之手開始了，我們只須繼續的去就得了。所以，若果想使我們在我們的頭腦之中把馬克思的天才的理想變為『陰慘的』『臭惡的』『死骸般的』某種東西，我們無論如何也應當把這種事業做了。

海格爾極適當地說道：『在初期的哲學者裏面，必然地是這樣的，思想停滯在理想的普遍性。（例如愛來亞學派的存在，海格克勵特等的生成）的時候，那種思想馬上就被人批難為形式主義，雖在很發展的哲學中，也只把握到抽象的規定或命題——例如在絕對者看來，一切的東西只是一個，即主觀的物

事與客觀的物事是同一的命題——至於特殊者，所得而引起的也只是把這種事體反覆地說一說』。(『Enzyklopädie』) 若是我們對於成爲問題的社會只是反覆地說『這種社會的解剖是在牠的經濟』，那末，人們就可以拿正當的理由來批評我們說這是形式主義。說社會之解剖在於牠的經濟是沒有討論的餘地的，然而光這樣說是不夠的。我們不可不以科學的精神研究科學的理想，不能不說明社會的解剖學的構造是爲經濟所規定的社會之有機體的全生活的機能，不可不理解人是怎樣行動的，人是怎樣生活的，在人的身上所生成的各種感覺，各種概念，依這種社會的解剖學的構造是怎樣生成像他現在這個樣子的東西，這些東西怎樣與這種構造的變化同其變化的等等事情。我們只有在這種條件之下進行，並且也只有在那種條件之下可以確實地進行。

(F) 唯物史觀與必然論

有人要說，唯物史觀之中即含有說明不用手脚

便把人類投之盲目的必然性的鐵鎖之下的一個理論。這樣錯誤的事是沒有的！唯物史觀是指示人類一個可以從必然性的世界引到自由的世界的道路的。生來的折衷論者的俗人，在道德的領域中常常是『唯心論者』。他越發那樣感覺着他的理性對於社會生活之可悲的，乾燥無味的無力越拚命地執着『理想』，但是這種理性決不是能以克服經濟的必然性的，就是說，理想常常停留在理想，牠決不是實現的，因為理想雖然不是獨立不羈的，却是保有自主的，固有的存在的，因為從那『中間』的背後，現出來是不可能的。在此處——則有精神，理想，人類的尊嚴，同胞之愛等等，在彼處——則有物質，經濟的必然性，擄取，競爭，恐慌，破產，一般的相互的欺騙。這兩個王國之間，無論怎樣的和解都是不可能的。雖然，近代的一班唯物論者，正是單單地蔑視這樣的『道德的唯心論』。他們對於人類的理性之力有更進步的解釋。雖說，推進理性發展的是經濟的必然性然因此，真正的理性也就決不是所以永久地留在『理想』的狀態的。理性的也成爲現實的，而經濟的必然性之不可避

的全勢力是助理性變成現實的。

十八世紀的一班『哲學者』那樣討厭地反覆地說，輿論支配世界，於是這『結局常正的』理性任何東西也不能抵抗牠。不拘怎樣這些哲學者對於理性之力，却已抱了顯著的疑惑，這種疑惑，是從『哲學者』的特有的理論之牠方面，邏輯地生出來的。就是說，因為『立法者』完成一切，所以他雖然使理性高奏凱歌，然而他又可以消滅這種炬火。於是人們就不能不把一切的事期待『立法者』。雖然在許多的地方，一班處理國民之運命的立法者，即君主，差不多也不把理性的勝利等等放在心上。所以對於理性，什麼事情也不能希望牠！於是所餘留給哲學者的只是一個偶然的希望，就是早晚或許把權力奉給一個依理性而行使的『王侯』的偶然的希望。愛爾拜秀士在實際上只把一個幸福的偶然加以考量，這是我們已經述說過的，我們再聽一聽和他同時代的其他一位哲學者所說的話看。

『明明白白的原理，是常常在許多的地方遭反對的。這等原理不能不擊破人類的無智，輕信，習慣，頑

固，浮薄『約言之，就是不可不擊破使他們執着舊的體系的支配者的利害心與人民的愚鈍。誤謬步步在擁護自己的領域。我們只有由鬥爭和忍耐才可以一點一點奪回誤謬的占領地。所以人們不可相信真理是無用的。真理的種子若是一次播種了，無論何時都是繼續存在並且結果的，所以牠也和那直到在地上出芽以前，都是長埋在地下的種子一樣，總是要逢到給牠發展的時期的。……當懂得事物的主權者支配國民的時候，真理就結着正當地所期望的果實。當人民疲勞於因他們的誤謬而生的貧困和無賴的不幸的運命的時候，結果，他們的必要驅迫他們不得不逃避於真理。只有這種真理把他們從他們長期為虛言和偏見所苦惱的不幸中解救出來』。

無論何時，對於『懂得事物的王侯』的同一的禮讚，無論何時，對於『理性』之力的同一的懷疑！我們把這種空虛的，怯懦的期待與馬克思的強力的確信比較一下看，馬克思教我們的話是，能以抵抗人民之生產力的發展，因而抵抗人民對於時代落後的各種制度之束縛的解放而獲得勝利的那樣的王侯，一個也

沒有，並且今後也將一個都沒有。比較更強地確信理性之力與牠的究竟的勝利的是他們呢，還是馬克思呢？若在他們則所保留的是『恐怕』的言語，在馬克思則有明證，是的，如同數學的證明一樣的不可動搖的明證。

一班唯物論者只能有半分地信仰他們的神，『理性』，這是因為在他們的理論上，這個神無論何時與物質的世界之鐵一般的各種法則，盲目的必然性是衝突的。賀爾巴赫說，『人類自生至死，一刻也沒有自由，以至於他的最後』。唯物論者都沒有和這樣主張立異的。因為布理斯特理也這樣說，『必然性的理論是人類物質之理論的直接的結果，因為機械論是唯物論之無疑的歸趨』。然而有人若是不理解這種必然性之所以產出人類自由的原因，那他就不可避地，不得不為宿命論者了。愛爾拜秀士說，『一切的事件，是相互地結合的。採伐北部的森林，這種採伐遂使風向，種子，一國之藝術，風習，政治發生變化』。賀爾巴赫說對於專制君主的頭腦中所起的一個原子的運動之於一國的運命所得給與的無數的結果加以曲解。『一

班哲學者』的決定論對於歷史的必然性的作用的見解，沒有更比這個更進步的了，所以他們以為歷史的運動是為偶然即必性之補助物所支配的。自由依然是和必然性對立的，而唯物論，照馬克思所說的那樣，是不曾理解得把握人類的活動的。德意志的一班唯心論者對於形而上學的唯物論的這種弱點很留心，然而他們只是由於援用絕對的精神即不過是托庇於一個擬議而使自由與必然性相結合。莫來蕭以後的一班近代唯物論者是在十八世紀之唯物論者們的矛盾中行動。只有馬克思一刻也不曾放棄『人類物質』的理論，由考察『人類的實踐』可以使『理性』與『必然性』和解。人類『常常只以可以解決的問題為問題，因為若是詳細牠考察，則問題常常只是在牠的解決之物質的條件已經存在的時候或則至少是在牠的生成過程中的那種時候生出來的』。

一班形而上學的唯物論者看出必然性束縛人類的（如『伐倒森林』等等）所以，辨證法的唯物論說明必然性解放人類的所以。

『市民的生產關係是社會的生產過程之最後的

對抗的形態，但是此處所謂對抗不是個人的對抗的意思，而是各個人之社會的生活各條件所生出來的對抗的意思。然而在市民的社會之胎內發展的生產力，同時就造作出來解決這種對抗之各種物質的條件。所以這種社會組織成立，同時就是人類社會之前史，於以告終。』

馬克思的外觀上的定命論只有對於那在經濟學的歷史上依經濟學者之偶像的崇拜論，就是對於依物質的客體的性質以說明經濟學的範疇，——交換價值，貨幣，資本——而不依生產過程中的人類的各種關係的性質以說明牠的經濟學者之偶像崇拜論才是刺目的。

我們在這個地方沒有說明馬克思對於經濟學有何貢獻的必要。不過在這裏要進一言的是，他在經濟學上，在歷史的說明上用的是同一的方法，並且研究經濟學的時候，也是站在同一的立場，而是站在生產過程中人類之關係的立場。馬克思的經濟理論，是『承認』的，然而他的歷史的見解則『拒絕』，說這種話的人，在今日的俄羅斯（十九世紀末葉的俄羅斯——

譯者)是特別地多,但是這種人的智識的價值,依上面所述的是可以容易測定的。

懂得馬克思的唯物論的辨證法的方法之爲何物的誰也可以判斷,以前關於馬克思在『資本論』中用的是演繹的方法,抑係歸納的方法紛紛攘攘地相爭出來的議論的科學的價值。馬克思的方法,同時不僅不是演繹的歸納的,並且牠是曾經應用過的一切方法中最革命的方法。

馬克思說:『辨證法在牠的神祕化的形態之下成爲德意志的流行品,因爲牠好像是把存立的物事醇化了似的。然而若果在那合理的形態中,辨證法之於波爾若阿及他的理論的辯獲人是一個苦惱,一個恐怖,因爲牠在存立的物事之肯定的理解之中,就含着牠的否定的理解,和那必然的消滅的理解,牠是在流動的過程之中,就是從牠的經過的方面去理解一切之生成形態的東西,並不是什麼誇張,而是在本質下就是批評的革命的原故。』

十八世紀的法蘭西哲學最革命的代表者之一的賀爾巴赫看見那近世波爾若阿希沒有牠便不能存立

的市場之爭奪而慄然震驚。他是想從這方面停止歷史的運動的。馬克思以這種同樣的市場之爭奪，即利潤慾爲事物之現存秩序的破壞力，爲人類解放之前提條件而歡迎之。

『波爾若阿希若是沒有由生產工具，而生產關係，而全社會的關係之不斷地革命化，便不能存立。反之，不變地墨守從前的生產方法又是從來的一切產業階級之存立的第一條件。生產之不斷的變革，一切的社會狀態之不斷的動搖。永久的不安與運動，凡此種種皆是波爾若阿希的時代和其他一切時代之所以不同的特徵。一切具有關於時代的表象和各種見解的堅固的莓苔所蒸發的各種關係被解新體，構成的關係在成爲化石以前，已經成了時代落後的東西。存在及現存的一切物事在蒸發着，一切的神怪的東西在被污辱，於是結果，人類就不得不用冷靜的眼光考察他們的生活狀態，他們的交互關係。……波爾若阿希由榨取世界市場，而構成世界各國一切的生產及消費。……從前地方的及國民的自己自滿和閉關自守，而爲多方面的交易，國民相互間的多方面

的關係。精神的生產成爲共有財產。國民的一面性與淺薄性漸成爲不可能，從許多國民的及地方的文學造成一個世界文學』。

法蘭西的一班唯物論者曾謳歌與封建的財產鬥爭的市民的財產，在他們看來，市民的財產是一切人類社會之內部深處的核心。他們只看見了事物之一面。他們以市民的財產爲所有者自身之勞動的成果。馬克思指示我們這種市民的財產之內在的辨證法以什麼爲依歸，他說：

『工銀勞動的平均價格，是勞銀之最小限度，即勞動者之成爲勞動者的糊口所必要的手段之總和。於是工銀勞動者用他的勞動所變成自己的東西的，只不過是在再生產之中敷衍他的赤裸裸的生活的東西。……私有財產在今日社會中，就牠的構成分子的十分之九說來，已經是廢止的，就是說，牠是由於在十分之九的構成分子都不存在而存在的』。

法蘭西的一班唯物論者雖然是革命的，然而他另是和懂得事物的波爾若阿希與投在波爾若阿希陣營中的『哲學的』貴族說話。他們在『俗物』，『國民』，

『無知的民衆』的面前表示出一種難以克制的恐怖。然而波爾若阿希只是半分革命的，並且不過只是半分而已。馬克思以語言的完全的意味來說革命的階級的普羅來塔利亞特。

『從來獲得支配的一切的階級，使全社會都服從他們的營利的條件，由是而努力以確保他們一旦獲得的社會上的地位。普羅來塔利亞只有……由廢止從來的占有的方法，才可以奪取社會的生產力。普羅來塔利亞沒有什麼可以防護的，他們只有把從來一切的少數人的安寧和少數人的防護顛覆才好』。

一班唯物論者在對於當時的社會秩序的鬥爭中，不間斷地訴之於『權力者』，『懂得事物的主權者』。他們努力對他們表示，他們自己的理論在根本上是極其無害的。馬克思及馬克思主義者對於『權力者』站在不同的立場。

〔共產主義者對於把他們的見解和企圖隱秘起來的事，引以爲恥。他們公然地宣言道，他們的目的只有由武力顛覆從來的一切的社會秩序才可以實現。支配階級將戰慄於共產主義的革命之前。普羅來塔

利亞的損失鏹鏹以外什麼也沒有。然而他們所獲得的却是全世界」。

這樣的理論不消說『權力者』是沒有理由可以歡迎的波爾若阿希在今日成爲一個反動階級，就是說，他們在拚命地開歷史的倒車。他們的觀念學者到底是不會理解馬克思的發見的偉大的科學價值的。但是普羅來塔利亞爲要報復他們而利用那解放鬥爭中最確實的指導人馬克思的歷史理論。

波爾若阿希對於牠的外觀上發生恐怖的這種理論，在普羅來塔利亞是注入無上的力！普羅來塔利亞當對於法蘭西的攻擊而擁護『必然性的學說』的時候，就須要照下面這樣地說道：『我不是最無氣力和最無生氣的動物，是的確的，所以不再喋喋於我自身的事情，但是他從什麼地方可以看出比在那稱爲所謂必然論的信徒（定命論者）的人們中所見的更大的感激，強力，更不屈的努力，或則又看出最重要的任務之更熱心，更着實的施？』

布理斯特利所說的話，是他那時代英吉利的基督教的必然論者的事。他不敢問一問，一班必然論者

所說的具有這樣的感激的事當與不當。然而讀者諸君呀，雖然就從這種些微說起，試和畢士馬克，嘉伯力比，克理斯比或嘉西米布理愛諸公談一談看，他們是可以把對於現代之『一班的必然論者』『一班宿命論者』的活動和力，即對於社會民主主義的勞動者用傳奇故事來表示驚異的。

最 出
新 版

唯物史觀

(又名歷史的唯物論)

實價大洋
二元一角

布哈林原著 陶伯譯

本書的著者布哈林氏Boukharin是誰都知道的一個世界馳名的政治家經濟學家兼哲學家。這部唯物史觀乃是布氏一生最重要的傑作。自此書出版後，凡世界上有文字的民族差不多都已有翻譯，其價值究竟如何，由此也就可想而知了。本譯本又是由專究社會學和哲學的陶伯先生直接由俄文原本譯出來的。并附有兩篇極重要的附錄：一是布氏答覆各哲學的詰難及他關於哲學上的新意見，是一篇極有價值而極關重要的文字；一是拉也夫斯基關於本書的“提問”，長約五萬字，對於本書的內容都一一按章逐節以設問的方式提出，尤其便於學者的研究。凡欲進一步深究哲學的人，對於此書絕非日置案前不可。

上海泰東圖書局印行

最 出
新 版

人口問題新論

劉劍橫著 定價六角五分

“人口問題”各國已早有專著論述，但中國之論人口問題著作，尚未得觀，劉君劍橫這部書，對於吾國出版界是一大新的供獻。在這部書裏述明了人口增減的自然底社會底經濟底種種原因及其發展形勢，尤其着眼在社會底和經濟底兩種原因為最重要。根據了資本主義社會下所形成的種種事實，而證明“人口過剩”論者的謬誤，精密而分析地痛駁着馬爾薩斯底學說，是與馬克斯人口問題論的學說取了同一觀點。最後是對於近代解決人口問題底各學說加以評價，誠為我國關於人口問題底唯一說著作。

上海泰東圖書局印行

最 出
新 版

近世經濟發展之研究

Herman Cahn 著 洪濤譯

◀定價大洋一元一角▶

處在社會激變的現在，不能不清楚的認識現代社會一切問題；要認識現代一切問題，則不能不先理解現代的“經濟機構”；本書就是給我們一把最有力的鑰匙去解剖環繞著我們底一切現象。

這是一部精密地分析而正確的理論著的最有系統的近世經濟發達的最貴重的研究。全書凡十二萬餘言，先述明貨幣和商品的定義及貨幣底起源及其機能，全書大部份是敘述著近世各國經濟組織的沿進及其變遷和影響，最末陳述了農業資本和工商業資本的興替及勞資的鬥爭——怎樣由經濟鬥爭而轉變到政治鬥爭。

本書係根據日譯本重譯的，原著者為美人，日譯者以舉例方面多係根據美國的事實過於複雜，故將其不必要之部一概刪除，並參照德文之“經濟資本論”一書在理論方面更加充實，於是此書更加完備了。

上海泰東圖書局印行

蘇聯勞動組合

羅伯,丹恩著 熊之孚譯

◀定價一元三角▶

蘇聯是現代唯一革新的國家，他底勞動組合勢力的強大，當然是意中事。本書著者便是爲了這個緣故，特地到蘇聯實地考察過兩次，而著成此書，在蘇聯，各業的勞動者都聯合起來，共同宿翼於勞動組合之下。在這樣組合之下，他們可以學習種種技術與發展其社會思想和任事與負責任的意識，並發展其文化事業及失業者的保護。這種組織“保護組員的一生由呱呱隨地，直到他壽終正寢”這是蘇俄的一個領袖說過的話。

在勞動組合之下，勞動者爲他自己做些什麼？蘇聯的組合與其他各國組合有什麼分別？他們有罷工的事體發生嗎？這些問題都可由這本書裏答復出來。

上海泰東圖書局印行

上海图书馆藏书



A541 212 0015 1695B

上海旧书店



0.50(淮)