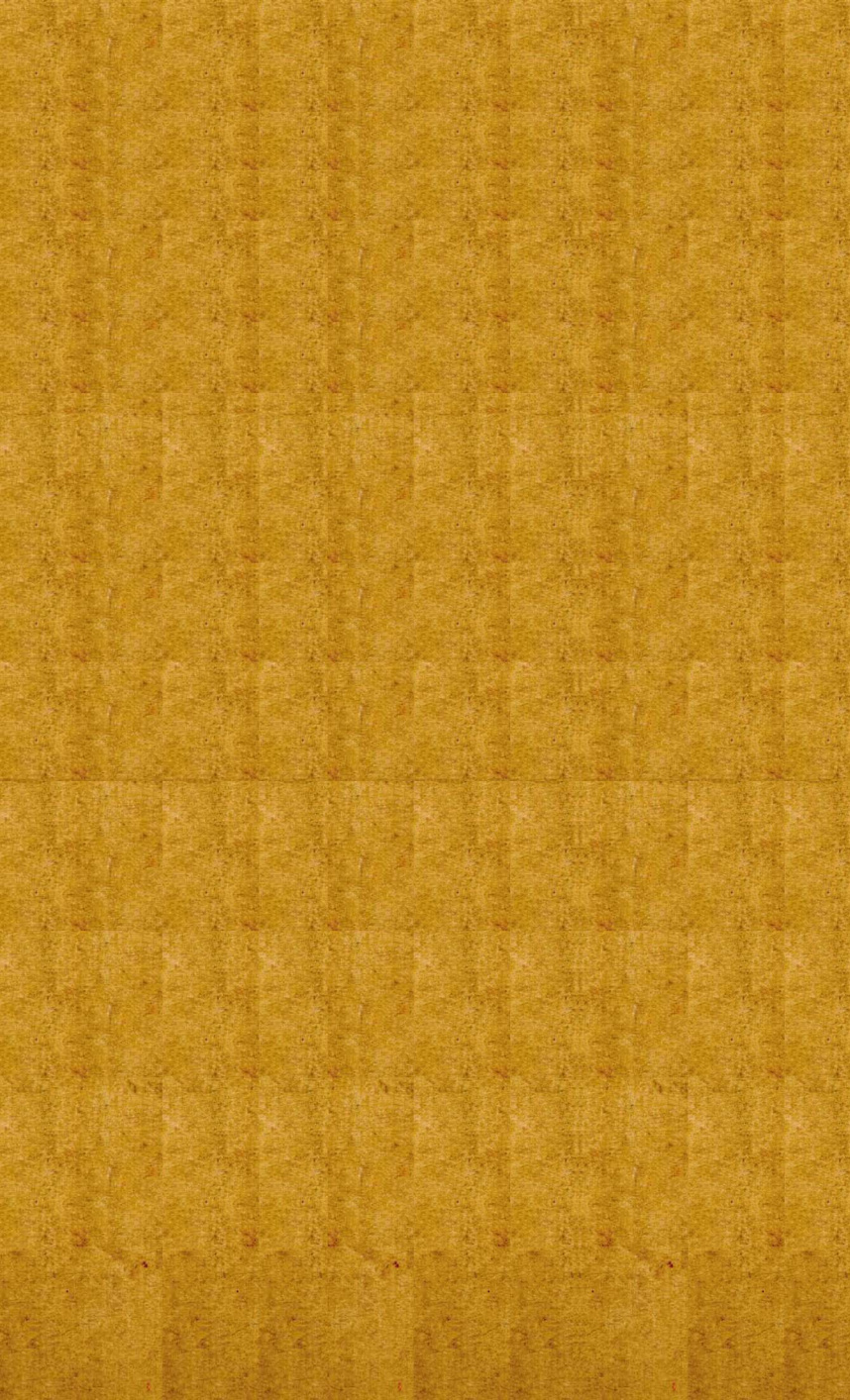


通俗辨證法讀本



永 垂 著

剛 譯



通俗辯證法讀本

德永直等
包色剛著
譯



通俗辯證法讀本

中華民國二十七年九月卅日(湘)三版六〇〇冊

乙項：第一一號
出送物：第九四號
版權所有
翻印必究

原 著 者 德 永 直 等
譯 述 者 包 靜 盧
發 行 人 張

上海雜誌公司

發行所

總店：漢口交通路二六號

長沙東島街一六號

支店：重慶。宜昌。成都

廣州。梧州。桂林

西安。萬縣。蘭州

實價六角五分

目錄

第一章 唯物論和觀念論

一	朴素實在論和哲學的唯物論	一
二	物質和意識的關係	二
三	觀念論哲學和宗教的根源	一九
四	觀念論哲學的諸流派	二九
A	主觀的觀念論	三九
B	經驗論	三九
C	唯理論(合理論)	三九
D	不可知論	四三
E	客觀的觀念論	四三
五	唯物論哲學	五三

B 絕對真理和相對真理 次

第三章 辯證法的根本法則

一 發展之質的規定性 一〇七

二 發展之量的規定性 一一一

三 質量的相互推行的法則 一二五

A 過程中的相互推行 一二五

B 向其他過程的飛躍 一二七

四 對立的統一和統一的分裂 一二九

五 對立的相互滲透 一三六

六 矛盾的主導方面 一三三

七 否定之否定的法則 一四〇

第四章 本質和現象

一 本質和現象 一五二

二	本質和假象·····	一六二
三	本質的發展·····	一六七

第五章 形式和內容

一	形式和內容·····	一七五
二	內容的優位性和形式的發展·····	一八五

第六章 可能性和現實性偶然性和必然性

一	諸現象的相互作用原因結果·····	一九三
二	根據和條件·····	一九九
三	可能性和現實性·····	二〇一
四	偶然性和必然性·····	二〇八
五	必然和自由·····	二一六
六	練和環·····	二二三
七	科學的豫見·····	二三五

第一章 唯物論與觀念論



一 樸素實在論與哲學的唯物論

人類爲要生存，第一就非從自然取得生活的資料不可，我們把原始時代的人類生活來想一下，就知道他們首先是向自然的山林、曠野、河道、海洋中去尋覓生存所必須的食物。而且爲了晚間棲息的所在和養育子女，或大家相聚飲食等，就必須草木；爲了防備猛獸侵襲而須選擇一定的地方。這一切，都是人類和自然的交涉。

往後，人類在日常生活過程中，養成了各種經驗，譬如春天到了，草木便長出青蔥的萌芽，開出美麗的花朵來；天空不但有蔚藍的太陽，並且有時還下着雨；要是嚴寒的冬天到來，便堆積着白雪，而有時還會發生暴風雨、雷鳴及其他種種氣候的變化。

這樣的人類的經驗累積起來，便知道了四季的變化，和花開，葉落等事情，都有着一定的順序和階段的。因此，一種知識的萌芽便生長了。

然而，人類不單是這樣的和自然發生關係，還要和自身以外的人漸漸開始交涉。在這里，由於那所經歷的人類社會的生活，而經驗到人類共同之間的種種偶然的或平常的事件，例如人類的生死或疾病等等。至於生產，勞働，階級之類的社會關係，起初只被當作經驗而發現的，不久才知道它也有一定的原因和結果，這些事物的本身都是會發展的了。

在這樣的各種日常經驗中，人當然不會懷疑離自己的意識而獨立的客觀的物質世界的存在。即如春至則開花，冬臨則降雪，決不是因人類的想像而變成這樣，而是和人類的想像完全無關的，因為這樣的事物是客觀地存在於自然中，人類是不會懷疑的。這只要具有普通頭腦的人，就誰都會確信，所以我們可以稱這為樸素實在論——或樸素唯物論。

伊里奇說：「凡未入瘋病院，或觀念論學者的學問之門的，健全的人們的『樸素實在論』，都主張物件、環境、世界，是離開我們的感覺、意識、吾們本身，甚至一般的人類而獨立的。因為離開我們尚有他人獨立存在着，所以高低黃硬等，並非單是個人的感覺綜合而獨立存在的，這種不可動搖的確信，在我們之中產出了它的經驗（不是馬哈主義的意思，而是一般人的意思。）而與此相同的物件、世界、環境，是離吾們獨立存在着經驗，便產生了我們的確信」（唯物論與經驗批判論）

自己之外有別人，離自己的意識而獨立的有森林、河道、房屋等等，這在普通的人，從來沒有發生疑問過。可是在那些所謂哲學家的頭腦中，却不信有這樣簡單。從來或為哲學上爭論的唯一焦點者，就是這「存在與意識」的關係，究竟是事物和世界離開人的意識而存在的呢，還是存在的一切只是人的感覺，一離開這感覺，事物和世界便不存在了呢？二派所爭論的，就是這點，因此把上面所講的樸素實在論，意識地當作哲學上的出發點，是唯物論哲學，反之，說物質、世界離開了人類的感覺是不存在的，便是觀念論哲學。

的出發點。恩格斯在他所著的費爾巴哈論中說：「因為對於精神與自然那個是根源？這問題的答案的不同，於是哲學家就分裂爲二大營陣。主張精神先於自然的，結果必定承認了有某個創造宇宙的主存在着，於是這些人就構成了觀念論的營陣。反之，把自然看做本源的東西的人，是屬於唯物論的各派。」

這樣，雖然唯物論與觀念論從古以來就是哲學上的二個根本派別，但另外也有站在這二者之間，成爲折衷派的立場的。有名的英國哲學家休謨，及德國哲學家康德等，便是這派。他們以爲凡是作用於人類的感官的，祇是事物的現象。青和紅，圓和方的表象——表現於人類感觀的形象——祇是人類的感官所能覺得的一種事物的本體，用康德的話來說，乃是人類所不能知道的「物自體」。我們雖然感到樹葉是青的，或薔薇花是紅而很香的，但是其本體果真是不是這樣，却不得而知。人類的認識的能力，祇能知道事物的現象，其本體「物自體」是絕對不能知道的，這就是他們的哲學的出發點。

在這里，與觀念論不同，雖然他們以爲事物的本體是人類不能知道的，但在承認人

類的感官作用這點上，却是唯物論的，不過在那本體，即「物自體」是絕對不能知道，現象祇是人類的感官所感覺的這一點仍是觀念論的。這種認人的感覺祇是事物的現象而不能知道其本體的休謨和康德的哲學，我們稱之謂不可知論。這結果也陷進觀念論里去，所以並沒有妨礙恩格斯所說的哲學可分為唯物論與觀念論二大營陣的話。關於觀念論哲學，在第三節里再講。

如前所述，哲學上的唯物論，認承事物，世界是離人類的意識和感覺獨立而客觀地存在着，祇有這物質纔是第一義的東西，人類的精神，意識和感覺是第二義的東西。因此，可說是由物質產生意識和感覺，並不是由精神產生物質。我們所以能知道事物的色，形，硬軟等性質，是因為人類的腦髓具有認識它們的能力，使我們發生感覺和意識：因為這樣的物質是客觀地存在着，作用於我們的感官的。因此，人類的意識和感覺是事物的形象，也可說是事物的反映。

我們的認識，當然並不是一下就能完全認識客觀世界的，祇能由近似的到更似的，

由不完全的漸漸趨向完全的，從相對的趨向絕對的這樣發展下去。

例如：被深埋在地中的石炭，無論人類有沒有發現它，它總是在我們的意識之外，客觀地存在着。昨天我們不知地中有石炭，但今天却知道了，所以並不是昨天沒有石炭。這就可見康德所說的「物自體」並不是人類永久不能知道的神祕的東西，而是必定可以逐漸知道的。明天才能發現的東西，今天不能發現，那不過是歷史的條件罷了。這樣，爲了要掘出地中的石炭，須要等到人類的產業發展到了需要石炭的階段，如果沒有工具，技術，以及需要它的社會，即沒有採掘石炭的可能性，石炭便不會被掘出來。就是太陽，月亮，星球等天體的研究，也和發明望遠鏡或測量器等機械的科學的進步一起進行，由於這些機械的發明，直到昨天還不明白的宇宙之祕密，便被暴露出來了。昨天連有與沒有還不能知道的東西，今天却能完全知道它們的存在了。我們可以說，客觀地存在的東西，能通過人類的實踐，而逐漸從「物自體」轉化成「爲我們的東西」。因此，如康德所說的在「物自體」和現象當中，決不會有不能接近的境界，這祇是由於人類能認識或不能

認識的差別罷了。還有，如觀念論者所說的，如果物質祇是人類的感覺，那麼爲什麼春天之後會有夏天到來，夏天之後會有秋天到來這樣正確的四季運行呢？這樣的四季運行是客觀的自然法則，人類豈不是認識了他而依照它樹立種種的計劃嗎？

人類在勞働的過程中與自然交涉，播下春種而收秋穫。利用熱以沸水，或利用風而駛舟，人類在這樣地利用自然之力，也許曾返復經過許多次的失敗，但從這失敗當中，人類却覺悟了自然是有一定的法則作用着的。所以現在反能利用自然而爲人類服務了。人類如果知道了自然的法則，就能對自然樹立計劃，或預測將來，或使變化自然。播下春種，就因爲是預測到秋天的結實。在船上掛起帆來，就是有計劃地利用風力。還有利用水力發電，和據傳說已有一部成功的，用最新的科學方法能任意使雨下降（即人造雨——譯者）等。這些事情，在盲目的自然之前無可奈何的人類，却可以慢慢地把自然征服。然而這樣的事情所以可能，是因爲人類能認識客觀世界的法則，證實了世界離人類的意識是獨立存在的。人類如能正確地認識自然的法則，人類的計劃和預測便能成功。

反之，如認識錯誤，則終究會歸於失敗。

以上的事決不單是對於自然界，就是對於人類社會，也是同樣的。人類社會的發展，也有一定的法則。人類的歷史並不是得過且過的，而是循着一定的階段發展的。這個證據就是世界任何國家都完全以同樣順序演進，例如從原始共產社會，而奴隸社會，而資本主義社會。社會的發展，是與人類把頭腦中任意想像的「良心」和「理想」都沒有關係，而是以一定的法則來表示其作用。這社會發展的法則，要是用一句話來說，它的基礎便是所謂生產力和生產關係的矛盾。具體地說：人類如果能夠完全認識這社會發展的法則，譬如在現在的資本主義社會里，勞動階級被處於怎樣的社會地位，對於歷史有着怎樣的任務。這類事情，如果能夠正確地理解，則勞動階級可向這方向自動地，不是盲目地，而是有計劃地去推動了。這推動要是正確的話，那他們的行動是與社會發展的法則一致，證明這認識是沒有差誤。

人類的社會，也和自然同樣有着客觀的一定的法則，社會是依照那法則而發展的，

但這並不是說人類就什麼都不管，單單傍觀着社會自身發展。這便是人類社會和自然界不同的地方，人類社會是由人類所創造的，所以不加上人類的意識，便不會有發展和進步。這意識，便是那推進社會發展的意識，在依照客觀的法則而進行的歷史的過程當中，所必然產生的環境造成意識，在階級社會里面，便是階級意識。這意識對於社會積極地推動成爲實現社會發展的原動力。恩格斯所說的「人類創造自己的歷史」便是這意義。

客觀世界的規律性——自然或社會的發展法則——並不是人類在頭腦中隨便構想出來的，反之，正因為這樣的規律性存在於客觀世界中，所以它是反映人類的意識的東西，而這反映的意識，即我們的認識，是正確還是錯誤，都可以根據實驗根據實際的生活來證明。總之，是可以根據實踐來證明的。關於這事，恩格斯曾說：

「當我們把某種東西按照我們所知覺的性質而爲我們自身使用的當兒，我們把自己的感官知覺，給與確實的吟味，而斷其正確與否。如果這知覺是錯誤的，則我們利用

那種東西而得的判斷，也必然是錯誤的，因此我們的嘗試必遭失敗無疑。如果我們很順利地達到了目的，如果我們看見前述的事物能夠照着我們對於它的表象，而達到我們利用它時所期望的結果，這就積極地證明我們對於事物及其性質的知覺是和我們外部存在着的實在是相一致的……」（同上）

像上面這樣的見解和思考方法，便是哲學上的唯物論。唯物論便是上述那樣的樸素實在論。即從一般人所確信的對外界的事物的見解爲出發點。其正確是可以證明的。因此便成爲我們日常生活中重要的學問。唯物論哲學的正確可從自然和人類的歷史來證明。更可從科學的發達上來證明。

從前非借助於靈魂不能說明的自然界的事物，因了近代科學的光芒，逐漸顯露出它的「祕密」和「神祕」來了。

對於社會的正確的唯物論的認識，並沒有把社會發展的規律性棄掉，是很顯然的。人類社會的必然的發展，並不是由某人天才的思想，也不是單純的「理想」和「夢想」。

而是要當作現實的客觀的法則去理解的。所以只有近代唯物論才是最正確地指示出了歷史發展的方向。

二 物質和意識的關係

在前節里，我們所能學到的是：從古以來，哲學有二個流派，這二個流派的不同點，就在於一個以爲物質是離開人類的意識和感覺而獨立地存在着的，只有物質才是第一的東西，人類的意識和感覺是這外界的物質的印象或反映；另一個和這相反的則以爲一離開人類的意識和感覺，物質便不存在，或者謹是人類的感覺，所謂物質，只不過是人類的感覺的組合。這樣，前者可稱爲唯物論，後者可稱爲觀念論。要知道「物質」和「意識」的關係究竟怎樣的這個問題，在哲學上有兩個根本不同的流派。在這第二節中，便是想把物質和意識的關係，稍爲詳細地研究一下。

從唯物論的立場說來，所謂物質是離開人類的意識而存在的東西，在我們的意識

之外，離我們而獨立的，換句話說，就是具有客觀實在性的。若以前例來說，不管我們有沒有意識到，地中的石炭總是客觀地存在着。有許多的星球，是大家的眼睛完全不能看到的，而且更有許多的星球，就是用現在的科學的力量，也還不能發見，但我們不能因此就說沒有這些星球。人類有沒有意識到並無關係，物質總是客觀地存在着的，這事在我們已用不到懷疑了。但依觀念論者說起來，以為離開了人的意識物質便不存在。這也許讀者諸君要說是蠢笨的想法吧。但是觀念論哲學家中作為代表之一的伯克萊（Berkeley）主教却堅決地說：「物質是非實在物。物質是空無所有的。」

伯克萊先生依他的觀念論哲學的立場，反對地嘲諷唯物論者說：

「諸位，請不妨和旁人使用『無』這個詞語同樣的意義上來使用『物質』這個詞語罷。（唯物論與經驗批判論）在伯克萊看來，人類所感覺到的色香等，並不一存在於現實，而祇是人類的感覺所感到的罷了。即使說物件果真有話，也不過是人的觀念上的『有』罷了。可是，他說世界並不是客觀的，而是主觀的東西，所以伯克萊的哲學可以稱

做「主觀的觀念論」。關於觀念論哲學的種種派別，在第三節里再詳細討論。

現在且再聽一聽伯克萊的話罷。他說：「我說寫東西的書桌存在着，就是說我看見那書桌而且接觸着它。要是我在書齋外面，雖然我仍不妨說書桌是存在着，但這意思只能算是如果我在書齋中才覺得有着書桌。」（同上）他更說：「誰都不覺得的事物，爲什麼竟說是絕對地存在着的呢？我是無論如何都不相信的。」

像上面那樣的伯克萊的觀念論的矛盾，我們是立刻就會覺察出來，伯克萊的所謂人類的知覺，給與這知覺的，不就是存在於我們之外的人類所知覺的東西嗎？難道知覺是由無中生出來的？色和香，不都是因爲現實中存在着，所以才發生這樣的感覺嗎？關於這點，伯克萊會這樣說：「我和你（唯物論者）同樣主張。因爲我們不得不容許某種東西從外部來對我們發生影響，不得不容許存在於（我們的）外部的力，容許屬於和我們不同的存在者的力……但這威力的存在者是什麼種類這一點，我們都明白的。我是把它認爲心靈的關係，而你却認爲是物質，甚至認爲我不懂的（也可以說就是你也懂的）」

什麼第三自然……」(同上)

這麼一來，豈不是就不能好好地着手了嗎？我們以為給人類與知覺的，是離開人類獨立存在於外界的物質，而觀念論者却把它認為是心靈等這類神祕的東西。依否定物質存在的伯克萊看來，人類的精神作用，感覺或思考的能力，結局除了去仰仗神的意思之外便沒有辦法。如後面詳細知道的，一切的觀念論哲學者，是和宗教攜手。因此，伊里奇返復地說：觀念論是僧侶主義，是走到宗教去的道路。

使這認為人類只有感覺沒有物質的觀念論哲學立刻發生破綻的，第一就是物質在人類以前已經存在着的這個事實。無論誰，都沒有理由能證明人類在地球形成之前已生存着的，這是想不到，也不能想到的。地球在一切生物的生存以前早就存在着了，這是已經由自然科學證明的事實。但是問題怎樣的呢？要是像觀念論的主張，「世界是感覺的組織」(伯克萊)，那末地球在人類以前，即沒有感覺的人類以前，地球的存在是怎樣的呢？唯物論者相信就是沒有人類的意識和感覺，物質還是客觀地存在着。要是沒有

物質，沒有客觀世界，那末還有什麼意識和感覺呢！請想一想，沒有對象，人類會有感覺嗎？不依存在着事物，會有思想嗎？要是說有的話呢，那末那不是和沒有內容的言語同樣的嗎？我們必須要知道：並非有了人類的思想，才有世界，而是有了世界才有人類的思想的。

這裏，對於物質在人類以前就已存在着的，這不可動搖的真理，觀念論者是如何地朦蔽着自己的立場呢？請聽一聽伯克萊哲學的繼承者的馬赫（Mach）和阿梵那立斯（Avenarius）等人的意見罷。

馬赫認為從來的唯物論或觀念論都是片面的，不完全的，所以非把這片面性克服不可，由這種說法出發，便是「心理的事物與物理的事物」是不可分離的，而是同時存在的。明顯些說來，就是精神與物質是同樣的，不能拿來區分的。他說「存在的事物是感覺」，所以結局和伯克萊的主觀觀念論是同樣的東西。這是在外面裝着新的幌子，內部仍是同伯克萊一樣的舊東西，他還主張世界是由人類的感官所積集起來的經驗，這意思是屬於哲學上「經驗論」流派。這當於下節里詳加論述。

站在與馬赫完全相同的立場上的阿梵那立斯，對於地球存在於人類之前的事實，附加以「同格中的『潛在的中心項』」這理論單在文字上，尚還看不出什麼，但所謂同格，便是他的「原理的同格」的哲學，和馬赫所說的精神與物質是同樣的，這同樣，便是精神與物質的同格。這里他不過把物質——人類所認識的對象——名之謂對偶項，把精神——認識的主體，即人類——名之謂中心項。所謂「潛在的中心項」便是認識的主體，就是在產生人類之前，精神已潛在地存在着！因此，人類以前的物質，也是人類的感覺！讀者諸君，明白了嗎！

他又說：人類以前物質的存在，因為我們能夠「想及」，所以物質依然是精神的所產！因此精神較物質為先。

但是阿梵那立斯的弟子伯詫爾得這哲學家，更擴大說：

「我們不必把經驗一定解作是人類的經驗。要如把動物的生活與一般的經驗連繫起來考察，則動物界——無論是最小的蛆虫——我們都非把它目為原始人類的同

類不可了。」（同前書）

這與主張在人類存在之前就潛在地有着人類的感覺，或在人類以前就已想到的物質是精神所產的阿梵那立斯不同，伯詫爾得像已由蛆虫的經驗把它證明了！伊里奇曾經加以諷刺說：「人類出現以前的地球，爲了要救濟阿梵那立斯的『同格』說和他的哲學，『中心項』的職務果真是蛆虫的『經驗』了。」（同上）

觀念論者對物質的欺騙的介紹，就像前面所說那樣；在唯物論者看來，物質是離我們的意識和感覺獨立存在於外界。在外界存在着的物質的特定運動，作用於人類的感官，於是引起顏色，聲音，感覺。「自然科學把這一切的感覺，根據在人類的網膜之外，人的外部而且離開人類獨立存在着的光波的各種長度而加以說明。這才是唯物論所謂物質作用於我們的感覺而生出感覺。感覺是依存着大腦，神經，眼膜等等，即依存着以特定的方法所組織的物質。物質的存在，並不依存於感覺。物質是最先的東西。感覺，思惟，意識，是以獨自的方法所組織的物質的最高產物。這是一般的唯物論的，特別是馬克司和恩

格斯的見解。(同前)

依里奇的這段簡潔的言語，最恰當地顯示了說明各種唯物論哲學的要領。

感覺……是以特定的（獨立的）方法所組織的物質之最高所產物，是怎樣的一會事呢？

人類能感覺或意識的腦髓的作用，是怎樣產生的呢？唯物論者說：這是「以特定的方法所組織成的物質的最高所產。」

從無生物到生物，在經過了幾十萬年生物進化的一定的階段上，才出現了人類社會。恩格斯曾說：「從羣棲於樹上的猿到產生人類社會，確是經過了幾十萬年。」在生物進化的一定的階段上產生出來的人類，具有物質的最高組織的腦髓，人類的腦髓在其他一切動物之中，是最發達的腦髓。人類的感覺、意識的力，就是這物質的最高所產的腦髓之更高所產。換句話說，人類的意識能力，是從物質的運動而產生出新的質。意識是從物質運動過程所產生的腦髓產物，但已當作新質產生的腦髓的功用，却不能夠還元為

物質的。

物質與意識的關係，從我們看來，是有了物質才有精神，並不是有了精神才有物質。這里要稍加注意的，是從來的所謂物，即哲學上的物質，和物理學等所說的物質的不同，它是獨立於人類的意識之外客觀地存在着的事物，即是認識的對象，客觀的世界。伊里奇對於物質曾作這樣的說明：「物質是由感覺賦與人類的，獨立於我們的感覺之外而存在着，同時又依照我們的感覺複寫，攝影，映演，而表示那客觀實在的哲學範疇。」（前書）

三 觀念論哲學和宗教的根元

在前兩節里，觀念論哲學是什麼想來大概可以明白了。現在，想要考究的，是那樣的哲學上的觀念論，是從什麼根源發生的問題。

生產力在人類的社會里漸漸發達的時候，分業也自然而然地發生了。這是當然的

事，當生產力還非常幼稚的時候，人類僅爲了飲食便非費全部的勞動不可。而且生產的方法極單純的時候，當然沒有分業的餘地，但人類的生產力遂漸地發達起來，因而生產的方法也就復雜了，生活資料的生產也就縮短了時間，因此多餘的時間便被費之於其他事物上面，生活的內容自然也就豐富起來。例如，單單以治家爲職業或專門從事狩獵和農業的，也因此而發生了。勞動這樣地被分爲特殊部門時，從事這特殊部門的勞動者之間，便發生了各自獨立的意識。即發生了照應着各個特殊部門的知識和感覺。在一羣專家之間，產生了與其他專家不同的相對地獨立的意識。這相對地獨立的意識，要是社會的生產力更進一步發達，社會被分裂成階級的時候，便離開了產生這意識的社會的原因，它自身便在獨立的領域上孤立化了。

人類的社會發生了支配者與被支配者的階級，是人類社會的勞動過程起了分業的結果，其最顯著的例子，便是精神勞動與肉體勞動的分化。例如在一個社會之中，有共通意義的重要的事業——軍事領袖，神官，僧侶，教師，裁判官等等——離開了那社會的

直接的生產勞働，變成所謂特別公人的資格。像這樣的一羣，逐漸成長到成爲那社會的支配的階段，從這中間，生產手段——土地或工具等——的私有便開始了。

生產手段私有的開始，是因社會的生產力發達到一定的高度，一個人的勞働能生產出任何人的生活資料似的狀態，即達到剩餘生產物的生產可能狀態。這樣，不從事於直接生產的勞働而專門從事於其他知識的工作——如前述的在直接生產的勞働以外的各種工作者，逐漸變爲支配社會全體，而形成了一個階級。這階級是依靠從事直接生產的人們的勞働力而生活的。即把生產手段占爲私有，使他人勞働，而榨取他們的所得而爲生活的。這樣，便被分爲從事直接生產的勞働階級和不從事直接生產，而榨取勞働階級的所得以爲生活的階級，換句話說，即分成支配階級和被支配階級了。知識的工作，大概是屬於支配階級，它們單是埋頭於樹立生產計劃，研究戰爭的技術，管理勞働人們等方面的事務。

這樣他們便具有了怠忌，嫌惡，輕蔑肉體勞働，以爲只有自己的知識工作才是可算

敬，誇耀的。因此，逐漸誇張意識和精神的力，以爲使社會發展的原動力，是人類的精神力，並且相信只有人類的精神的力才是支配物質的。這麼一來，支配階級便開始想顛倒自身與勞動的被支配階級的地位了。即以爲並不是勞動階級養活自己，反而以爲是自己給工作與勞動者而養活了他們，因爲自己樹立計劃，發明理論而實行生產，所以勞動的人們才能靠此生活，這樣，便使與事實完全相反的觀念論的見解發展起來了。

像前面說的，唯物論者正和觀念論者相反，他們從物質的本身當中看出一切存在的根元，意識當作是從物質發生，而被物質的發展限制着的東西來觀察的。

人類在勞動的過程中和自然發生關係，由自然的作用而認識了自然的規律性。觀念論者却反對這由社會的實踐才使認識的對象——客觀世界——發展認識的唯物論的見解；硬說它們是意識或精神的創造力，因此人類的知識倒是支配的，第一義的東西，物質是等於死物，發生這些觀念論的見解的社會原因，第一是肉體勞動與精神勞動的分裂，而且基本上因社會是階級所組成的。

不從事肉體勞動的支配階級，以爲肉體勞動是何等卑鄙，以爲創造的精神，思想，意志，它們本身是非動的，發展觀念的見解，是不能形成任何物質，但具有組織物質之力的。

觀念論的根元，根本有着社會的階級組織，因此觀念論可說是表現支配階級的利害關係的。觀念論哲學家所以總是盛行於階級社會的緣故，在這裏被說明了。

像前面所說的顛倒的想法，即不勞動的階級供養直接從事生產勞動者的這種想法，是很適合於支配的階級，而且和它們的利益完全相吻合的。所以伊里奇在唯物論與經驗批判論中，常常罵觀念論哲學爲支配階級的御用哲學。

把精神勞動和肉體勞動的分離推到最極端的，是資本主義社會。這在一方面，祇是從事單調呆板，乾燥無味的肉體勞動的數千萬的勞動大眾，而同時在另一方面，知識勞動部門分化的加甚，而產生出只在頭腦中捏造純粹理論的特殊的知識份子層。這樣的階級社會的理論家，思想家們是不會有理論與實踐的統一，理論益加成爲與實際生活

遠離的空理空論。他們把這原來階級的思想，貼上完全超階級的，具有着普遍妥當性的真理的商標而拍賣着。

「當作歷史的主要力量之一的分工，在現在的支配階級中間，正表現着精神勞動和物質勞動的分工，結果在這階級的內部，一部分作為這階級的思想家出現了，（以產生這階級自身的幻想，而造成他們的主要生業的，這階級之能動的而且是概念的意識形態）與此相反的其他部分，對於這些的思想和幻想很多採取受動的而且受容的態度。因為後者在現實上是這階級的活動的成員，自身作為自己的幻想和思想，不是很少的時間所可濟事的。」（德國意識形態）馬克思在同樣的地方說：「支配為了物質生產的諸手段的階級，同時，也是支配為了精神生產的諸手段，因此，凡同時缺乏為了精神生產的諸手段的人們的思想，便隸屬於這階級。」

發生觀念論哲學的社會的根元，大概雖明白了，但僅是這樣，要全部說明觀念論哲學在某一時代中為什麼也會很強盛地支配人們的思惟，是很困難的。現在要說的，雖是

發生觀念論哲學的社會的根元，但我們也必須想一想現在的一方面，即認識論的根元。

人類無論做什麼事，都非藉知識的幫助不可。人類在社會的勞動過程，獲得種種的知識，但所謂人類的認識過程者，決不單是從自然受動地把一樣一樣知識照樣收取，而是能動地作用於頭腦，作用於思惟的力，從一到二，從三到四那樣，或者就是從一到五，從五到十那樣地，由此前進而加深認識的。

人類在勞動過程中，積集起各種經驗，由此而探出原因，結果的法則和相互的關，因而思惟發展，形成對事物的一般的概念。春天播種，秋天收穫等，起初不為當作偶然的事情理解的，但在經過反復幾度的經驗中，才知道這是有着必然的規律性的，因此就發生了對於四季的氣候的概念。從這概念更對現實作深一步的認識，才使人類有效的利用自然的規律性。從思惟進到概念，構成有體係的理論，而生出一定的思想。至此，思想便具有了作為思想的單獨的發展法則，而離開產生它的社會根據存在着，於是理論便與實踐分離了。

像以上的既把人類的思惟的能動性，意識和精神力的積極性，片面地加以強調，於是精神是離開物質的觀念論的見解便產生了。即在人類的認識過程中有很容易陷入觀念論的見解的危險性，從實踐產生的思惟，因而產生一定的思想，這思想要是獨自地發展起來，便發生了僅將它的一面與實踐分離而誇張地去推想的觀念論哲學。這里因有着這認識論的根元。

如在後面將詳細解釋的唯物辯證法的立場，是主張在統一之中觀察物質與意識，理論與實踐，尤以實踐為其中主要的東西，非辯證法地理解，是把理論和實踐分離開，因此便生出觀念論的見解了。

在這里引用一下伊里奇的話：「哲學的觀念論，是認識的諸特徵，諸方面，諸界限之一，離開物質和自然到達絕對的神化時，片面的誇大，被無限地發展着。觀念論……是走向僧侶主義去的道路……但僧侶主義，有着認識論的根源。這並不是沒有根基。無疑地這是一朵無果的花，是生長於活生生的多果的，真實的，充滿力量的，全能的，客觀的，絕對

的人類的認識的樹上的無果花。」（同前書）

在以上的引用文中，哲學上的觀念論，是歪曲客觀現實所反映的事物，而且觀念論哲學，在人類的認識過程中很容易錯誤地陷於片面，這恰如在正確的認識過程中開放的無果的花一樣，不能理解的。在這裏，對伊里奇所說的僧侶主義和宗教的關係，宗教的根元等作極簡單的探討。

觀念論哲學是宗教的「理論的衛兵」。有名的中世紀的諺語說：「哲學是神學的侍女。」這樣說來，中世紀的哲學任務是完全以宗教作為理論的基礎的。但觀念論哲學與宗教並不時常握手，在某時代觀念論哲學被宗教視為危險物，尙還反對的觀念論者爲了要和唯物論哲學鬥爭，也就說出與宗教無緣的話——例如馬哈主義者們說的。可是現在，觀念論哲學和宗教，却時常締結直接的同盟作更深的融合。

關於宗教的起源，在這裏不能作詳細的敘述。簡單的說，在原始社會中，因爲人類的蒙昧無智，對自然現象中的各種變化不瞭解的感情，便因此孕育出了宗教的觀念。精靈

靈魂等的觀念一發生，則宗教的儀式，魔術的行道便起來了，司這儀式和行道的，便是如前面所說的精神勞動的專門家的掌握，處於這樣支配地位的人們，統治了大多數的人民，爲了使之服從，於是就被意識地利用了宗教。因此，宗教的起源，也和觀念論哲學一樣，必須理解爲在社會的階級的關係之中，是表現支配者地位的人們的利害的東西。

在階級社會中，被壓在下面的困苦的人們，在沒有意識到爲什麼這是社會的原因時，壓迫他們的物質及精神的力，他們以爲是超自然的作用。於是宗教有了得以在社會中繁榮的根據，而居於支配的地位的人們，對於大多數的民衆，蒙蔽現實世界的正確批判的眼睛，社會的不平等和各種矛盾，也闡說是人力所不能挽回的命運，利用宗教的社會的根據，也只有在這階級的關係之中，才能理解。

恩格斯說：「宗教的根元第一是爲了人類的技術還貧弱，自然的不可抗力壓迫着社會的人類，主要的是階級社會的經濟，尤其是資本主義的不可抗力抑壓着人類。對於自然和社會的不可抗力無力反抗，又不能理解，這樣的力因難以打勝而使意識造出宗

教的條件。君臨人類之上的力量，在人類的頭腦之中便產出妄想的反映條件。」

觀念論哲學與宗教，對於大多數的勤勞階級，難道一點沒有幫助嗎？顯然的，它是遮蔽看見現實的眼睛，濛混正確批判的眼光。關於觀念論哲學，將在下一節里再詳細講罷。

四 觀念論哲學的諸流派

觀念論哲學即使概要地說，也有許多潮流和派別的。照普通的有主觀的觀念論，客觀的觀念論，唯理論（合理論），經驗論，不可知論等等。這裡想簡單地講一講這些流派的主要人物及其主張。

A 主觀的觀念論

代表主觀的觀念論的哲學家，如前所說，是英國的主教喬治·伯克萊（一六八五——一七五三）。伯克萊是沒落的封建貴族的代表者，他把自己的生涯打入對唯物論的鬥爭之中。他的哲學的本質，是人類所認識的一切事物是我們的感覺的組合，除此以

外，便沒有任何東西。他寫過如下的話。

「要是詳細察看人類的心思惟對象的人，誰都明瞭這些對象是被印於感官上的現實地觀念，不然，就是由注意心的感受和作用而被知覺的觀念，最後還有因借助於記憶和想像力而形成的觀念。我因祝覺而得知種種的相稱與偏重的光與色的觀念。因觸覺而知覺硬軟，溫冷，運動與抵抗等。嗅覺給我以香，味覺給我以味，而聽覺把聲音運入我心胸。因這些觀念的某幾種是彼此相伴而觀察的，所以這些東西可認為是一件東西，用一個名稱來略言。例如，把某種的色，味，氣，形態，硬度等集在一起觀察，就被看做一個特異的東西，而名以蘋果之名；別的觀念的集合，便構成了各種的石頭，樹木，書籍，及其他被感覺到的事物。」（同上書）

在上面的伯克萊的話里，很明顯的，在他看來，「存在就是知覺。一蘋果的圓形，紅色，清香，堅實，都因眼，鼻，手的感覺的集合，然後我們才作成叫做蘋果的觀念，人類要是沒有這樣的感覺，所謂蘋果這東西就不存在了。

他還說過，物的容積和大小，也是依存於人的觀看那物的距離的。要是從遠處看來就見得很小，從近處看來則見得很大。所以物的大小，不過是人的視覺的現象罷了。

據這樣的伯克萊的觀念論看來，凡是物的存在，都是自己的知覺。物的大小，物的性質，也都是人類的感覺。結果，可以沒有錯誤地知道存在的，僅是感覺的自身，此外不會有任何東西存在了。這樣的見解在最後便成爲唯我論或獨在論了。即存在於世界的，祇是我一人的意思。

並且他還否定物質的存在，而容許神的存在，然而在他看來，有的祇是人類的感覺，感覺以外是什麼東西都沒有，那末『神的存在』不是也是他的感覺嗎？這裏，就露出他的哲學的破綻了。

在柏克萊當時，即十七八世紀的時候，是科學非常進步的時代。物理學、化學、生理學正在急速發展，加深了對世上的科學的認識。力學法則的發見，闡明了人體的研究和人體的各器官的關係。因爲發明了顯微鏡，才使生物學進步了。這樣，加深了唯物論的反宗

教的傾向，乃是當然的了。與這相反的，在反動的英國的封建貴族的援助之下，爲要阻害科學的進步，主教伯克萊就努力傳布所謂支配世界者是神的觀念。

B 經驗論

經驗論，是主觀的觀念論的一個變種，本質上是屬於同樣的種類的。這流派的哲學家，可舉出和伯克萊同時代的英國人休謨（Hume 1711——1766）爲代表。

休謨從伯克萊同樣的立場上出發，懷疑物質世界和其中所有的法則，懷疑原因結果，或時間空間的科學上的論證，結果，他由人類的感性經驗，即從目睹，耳聞，手觸的經驗獲得知識，這知識雖能推論事物的因果關係，但這是到處都爲人類的心理作用，離開人類獨立的客觀的事物，以及物的法則是不能存在的。休謨主張「因果關係是我們的習性，或是我們的本能。我們有把各種事件相互結合起來的習慣，因此將現象的某種東西看做另外的現象的原因。在屢次觀察各現象的聯結與相互作用中，從這中間引出因果關係，以求得這因果關係的法則。然而原因並不是客觀的東西。它不過是我們的精神作

用的結果。」據他所說，例如自然的因果性，春天開花秋天結實的法則，也由於人類返複體驗在頭腦中所組成的自然的法則，這樣的法則，不能離開了人類的經驗而存在的。因此，他當然否定科學——科學是從認承因果性爲自然的客觀的法則出發——所以，他從人類到底不能越出感覺的界限，在世界的本質是不能知道的立場上，來懷疑一切科學的論證，因此名之謂哲學上的懷疑論者，後來又稱做不可知論者。

使十八世紀初葉的伯克萊與休謨的觀念論哲學，在十九世紀末到二十世紀初復活起來的，是德國物理學家兼哲學家的安斯登·馬赫，及一聯的馬赫主義者們。這馬赫主義有許多追隨者，現在被統一於經驗批判論者的一般的名稱之下。

在俄國，一九〇五年的革命失敗後，反動的傾向很顯著，所謂修正馬克思主義的一聯的反動哲學者都抬頭了。伊里奇的唯物論與經驗批判論就是爲了對這個反動的傾向鬥爭而執筆的。在該書附錄中的德波林的文章裏，寫着：「在一九〇七年時，馬克思主義中的馬赫主義潮流，在知識份子之間，甚至勞動者的一部分之間，都發生了顯著的影

響結成頗爲廣泛的運動。兩方的潮流——馬赫主義與創神派——非但在形式上，即是本質上，也構成了一個流派，一個全體。這流派的領導者，可說是那些有才能的著作家如波格達諾夫、盧那察爾斯基、高爾基、巴柴洛夫等。」由這上面看來，便可知道伊里奇的這勞作底社會的歷史意義了。

然而，這馬赫主義，經驗批判論，如前已稍爲述及的那樣，因認爲唯物論與觀念論的兩方的主張都並不充分，所以他便從他克服的各個片面性出發。他們認爲：物質是根源的，第一次的，人類的意識和感覺，是客觀地存在着的物質印象之反映的唯物論的主張，也不是科學的，或者認爲物質結果只是人類的感覺，離開感覺，物質是不會客觀地存在着的觀念論的主張，也不是科學的。所以，經驗批判論者馬赫主張自己不是唯物論者也不是觀念論者。因爲他是一般地否定物質和精神之間的對立——這問題從來在哲學上是對立着的。他主張把人類的認識作爲基礎，如唯物論者那樣從物質出發是不對的，如觀念論者那樣從精神出發也是錯誤的。我們是應該從「經驗」出發。這「經驗」是世界

的要素物質和精神原是一樣東西。

只說物質和精神是一種東西，便可以解決哲學上的根本問題的馬赫主義者；我們已覺到馬赫的欺騙化。要是依據馬赫說，人類的經驗，就是紅，硬，熱，圓等感覺的經驗，那還不是與伯克萊所說「世界是感覺的組合」同樣嗎？究竟在那裏克服了唯物論與觀念論？

關於這事，伊里奇曾說：「事實上，以『要素』一詞作爲把戲，不消說是極可憐的詭辯，因爲唯物論者一讀到馬哈和阿凡那里斯，就會提起『要素』是什麼的問題來。發明一句新名詞，就想能夠壓服哲學上的根本的流派，這真類如兒戲了。……如一切的經驗批判論者所說的『要素』是感覺？——要是這樣，那我們的紳士們和諸位的哲學，仍是觀念論，僅是想用較『客觀的』術語作爲衣裳，來隱藏這赤裸裸的獨在論的身子。但是徒然的，『要素』並不是感覺。——這樣，諸君的『新』的名詞，是什麼意義都沒有的，僅以這空論誇耀罷了。」（同上書）馬哈的實相，就是以上那樣子的。

波格達諾夫却正抓住了這樣空洞的貨色。A. 波格達諾夫（一八七三——一九二八）是俄國馬哈主義者的首領，而又自稱爲馬克思主義者的信徒，他創造了與馬哈相同的主觀的觀念論的一種變種，即經驗一元論。

從辯證法唯物論的立場，人類所感覺的物質世界對象的運動法則，是作爲客觀地離人類的意識獨立存在的東西來觀察的。但波格達諾夫的見解却完全與這相反。照他的意見，物質世界的運動法則，並不是客觀地離人類獨立存在的，反是由人類所創造的。「法則——波格達諾夫說——決不是屬於經驗的分野。它並不是經驗里所與的東西，而是組織經驗，把它調和在確定的統一中加以整理的手段，是由思惟所創造出來的。」

據波格達諾夫看來——其他的觀念論者也一樣——物質世界，是組織人類的經驗的東西，是統一地整理經驗的東西。決不是在這以外的。這樣，那末，在人類以前存在了的物質是怎樣的呢？在沒有人類的經驗沒有這經驗的組織之前的物質的存在，怎樣去說明的呢？波格達諾夫的哲學的混亂就在這裏。即使跟從波格達諾夫的意見，則人類是

生於地球之前，於是地球是由人類所創造的了。這樣，他結果就不得不與所謂「神創造了宇宙」的宗教握手了。

波格達諾夫與馬哈等的不同，是承認一切客觀的東西。雖然他說經驗僅當作個人的經驗時，仍然是主觀的東西，但當它表現為社會的集合意識，即表現為經驗是多數人的意識，社會的意識時，它却具有着客觀的意義。波格達諾夫說：「物的世界的客觀性，並不是這世界對我個人，而是對萬人的存在，所以我確認，縱然對萬人，也是有着對我個人時相同的一定的意義。」要是據他看來，不但是自己，只要有許多人認為正確，就是正確的東西了，這樣正確的東西豈不就是真理的標準嗎？直到現在，相信有神和佛存在，而且支配着世界的人，還是很多很多。而真的相信人類的肉體雖然死亡，魂靈在後來還是生存着，相信有地獄和極樂世界的人也非常多。但這是因為沒有客觀性的，所以也就不能有真理了。

他所說的社會集合意識，可說是有普遍妥當性的話，普遍妥當性，就是普遍地，被許

多人認為妥當，才是妥當的。也就是正確的意思。但是這裏隨便使用什麼話，在本質是毫無改變的。他和其他的觀念論者一樣，時常從人類的精神出發。無論是經驗的組織，是社會的集合意識，是普遍妥當性，不都是人類的心理問題嗎？但是自然和物質，並不是人類認識了之後才有，不管人類有否意識到，自然和物質總是獨立於人類之外客觀地存在着的。人類的意識和思想，是這客觀世界的反映。所謂真理，所謂因果的法則，對於人類有沒認識它並沒關係，它總是客觀地存在着的。

關於波格達諾夫的這一普遍妥當性，伊里奇曾說：

「要是將個人的意識去掉換人類的意識，或將單獨人物的經驗去掉換社會地組織的經驗，我想哲學的觀念論是不會消滅的，這就像以獨立的資本家變換股份公司，資本主義仍是不會消滅的一樣。」（同前書）

C 唯理論（合理論）

直到這裏，所講述的觀念論哲學的諸流派，都主張人類的感性經驗，即視，聽，觸，嗅等

感覺器官的經驗，是物質或物質世界的根元。

當然，人類的認識先從感性經驗出發是不錯的。但單是這感性經驗，我們果真就能得到正確的知識了嗎？不能的。例如月亮，單就我們的眼睛看來，不是至多不過直徑一尺光景的東西嗎？但在科學的證明上，月亮是離開我們住着的地球有數十萬里，是一個巨大的星球。還有這月亮是有怎樣的性質，怎樣的狀態，單就人的視覺是不能判斷的。

因此，光線與音波，在一秒中幾萬啓羅米特速率的運動狀態，在人類的眼睛是看不出的。猶之，現在我們生息着的資本主義社會，單用貧乏的痛苦，失業的飢荒等的這種意識，是不能理解資本主義的根本矛盾的。其他像這樣的事情，在我們身邊還有許多許多。那末我們已經明白人類的認識，單是感性經驗是不完全的，是片斷的。這里，感性的經驗，感性的認識，同時還必須藉論理的認識，即思惟和理性的力，才能作進一步的更正確，更深刻的理解。事實上，因為人類在平常是由感性認識和論理認識的統上去理解事物，加深知識的。

在這里，強調着論理認識，人的思惟和理性的一面，而排斥感性認識爲完全不可相信的東西，在這上面安放哲學的基礎的是唯理論。因此唯理論是和經驗論對立的。

這唯理論中最有名的人是法國的哲學家兼數學家物理學家的笛卡兒（一五九六——一六三〇）。笛卡兒是建立「我思故有我」這有名的命題的人。在他看來，思想才是哲學的認識的出發點。在這里，真理的基準要是能區別正確與錯誤，就非求之於人類的理性不可。只有人類的理性，才能最明瞭最精密地認識對象，感性的經驗是沒有用處的，因此一到這理性是從何處產生的問題，結果他也就非借神來幫助不可了。他以為人類在先天就秉有着這理性而降生的，把這理性給與人的就是神。這學說後來變成了笛卡兒的弟子們的純觀念論見解的基礎，他們把神看作安置於自然和人類之上的最高的超世界的本質。

唯理論哲學的另一個代表的人物，就是斯賓諾莎（一六三二——一六七七。）

斯賓諾莎比笛卡兒更是唯物論。他主張自然是在人類之外，離人類獨立存在着的，

作爲自然之一部份的人類也存在的。但自然與人類，無論何處都是相互獨立，決不能融合的。自然的認識只有在論理上才可能，因爲思惟是自然的屬性之一。

斯賓諾莎也和笛卡兒一樣，只在人類的理性和思惟中去求得真理的基準。但這些唯物論者的缺點，就在於沒有注意到人類的思惟是從各個的感性的經驗中被抽象出來的。如前面所說的，我們的認識決不是感性的，與論理分離的，而是經常統一着的，作用於事物的認識。在這意味上，我們可以說：就是單把人類的感性經驗當作認識的泉源的經驗論，是不完全的，片面的；反之，完全沒有見到這感性經驗，單把思惟和理性當作真的東西的唯理論，也是片面的，不完全的。因此，可以說經驗論者和唯物論者都不能渡過從感覺到思惟的橋樑，不能把這兩者聯繫起來。以實踐作爲基礎而發生感覺，更以實踐作爲基礎而把這感覺變作概念的這個問題，辯證法地，唯物論地來解決，在他們是完全不懂得。

想克服這經驗論和唯理論的片面性，而把感性經驗與論理認識聯結起來的，是有

名的康德的哲學。以下就來簡單地敘述康德的哲學罷。

D 不可知論

德國哲學界的明星康德（一七二四——一八〇四）是從調和經驗論和唯理論出發的，並着眼於折衷唯物論和觀念論。當然調和宗教和科學，便是康德哲學的使命。因此，康德的哲學始終都是折衷的，二元論的哲學。

康德哲學的折衷主義，是當時德國的社會情勢下不可避免地產物，在這裡，我們便可確信人的思想和感情，決不是超社會的，超歷史的東西，而是當作客觀世界的反映的表現。一個哲學體系，必然的要和產生它的社會經濟的諸條件相結合。

當時的德國布爾喬亞，雖已獲得了支配的權力，但不和舊有的封建勢力妥協，便不能保證它的地位的安全。德國的布爾喬亞革命，在徹底的驅逐封建勢力之前，早就感到威脅他們的安全的普洛里塔里亞的力量增大了，爲了這樣，反而有與封建的勢力妥協的必要。在這樣的社會的政治的情勢之上，康德的折衷的，協調的哲學所以受德國布

爾喬亞的歡迎，並不是偶然的了。

康德先從批判從來哲學上的諸問題出發，著有純粹理性批判，實踐理性批判，判斷力批判等三大名作，所以他的哲學名之謂批判哲學。

康德與經驗論者一樣，認為人的感覺是從感性的經驗中發生的。但他說這感覺是散漫的，因此，單是它不能算為完善的知識。人由感覺所給與的，是認識的內容，然須給與形式才成爲知識。這里，必須要注意舉出的認識的內容與形式的二個要素。他所主張的形式，是把它們由經驗所給與的各種各樣的，然而散漫的感覺，結合起來，聯貫起來的，空間，時間，本體，因果性，必然性，等等的思惟的形式，由於這些形式人類才能認識事物。

因此，他所說的思惟的形式是怎樣發生的呢？就是說由於空間，時間，本體，因果性，必然性等思惟的形式，是從何而來的呢？人類由經驗給予內容，即聯結感覺造成知識的形式從何處得來的呢？照他所說，這是人類先天具有的悟性。這悟性以認識的形式，把散漫地給與人類的經驗作為科學的知識而結合起來。

如我們已經理解了的，在這里，經驗論和唯理論雖被巧妙地折衷了，但康德的哲學還有重要的地方。

據他說來，認識的對象並不是客觀世界本身，用他的話來說，就是並不是「物自體」而是「爲我們的物」，即現象。關於離我們的意識而獨立存在的事物，它的本質和它的規律性等，不是人的認識所能捉摸的。它是永遠的祕密，是人類的知識永不能解決的謎。總之，康德是認承離人類的意識而獨立的物是存在的。在這意味上，他是唯物論者。但是他以爲這存在着的事物的本體，是不能知道的，所以他又是不可知論者。因此，所謂空間、時間、因果性、必然性等悟性的形式，在主張是先天地賦與人的這一點上，康德顯然是觀念論者了。

康德這樣把世界分做了二部分：即由人類能認識的現象的世界，和另外由人類不能知道的世界，「物自體」的世界。由於意料人類不能認識世界，於是就供給了宗教活動的分野。他是明顯地說着這件事。他在純粹理性批判中說：「爲了給信仰以餘地，不能不

限制知識。」所以他不是就限制了知識嗎？即人類的知識所能知道的，祇是物的現象，它的本體「物自體」是永遠不會知道的。據他看來這不可知的世界就是神的世界。神所支配的世界。這裡，他把科學和宗教妥協了。

像上面這樣的始終具有兩重性的康德哲學，馬克思，恩格斯，費爾吧哈等的唯物論者，曾經批判過它的觀念論的誤謬，反之，觀念論哲學的馬哈主義者，因他認承世界是離人類獨立存在而攻擊唯物論的立場。在這裡引用一段批判過康德哲學的伊里奇的話，當能使以上所說的，更清楚一層。

「康德哲學的根本特徵——伊里奇說——是融和唯物論與觀念論，使兩者妥協，將複雜的互相矛盾的哲學的流派結合在一個體系里。康德當容認我們的表象適應於我們之外的物質的物自體時，——康德在這裡是唯物論者。當他宣言這物自體是不能認識，是超越的，不可及的東西時，——他是站在觀念論者的地位而表現的。當認承經驗感覺為我們的知識的唯一的泉源時，康德把自己的哲學朝着感覺論的方向，通過感覺

論，在某種一定的條件之下，也能回到唯物論的方向。當承認空間、時間、因果性等的先驗性（Apriori）時，又把自己的哲學向着觀念論的方面了。爲了康德這種模稜兩可，於是澈底的唯物論和澈底的觀念論者……都和康德實行毫不容惜的鬥爭。唯物論者斥責康德的觀念論之點，說破他的體系的觀念論的特徵，證明物自體是能夠認識的，是可及的，它和現象之間並沒有原則上的不同，證明因果性及其他並不從先驗的思惟法則，而是必須從客觀的現實中引出來。」（同前書）

康德的具有以上的二重性的哲學，其中已有構成辯證法的要素了。例如在他的哲學之中，表示了先天的和後天的，物自體和爲我們的物，科學知識宗教信仰等等的相互關係。即作爲矛盾的對立，而舉出了許多的例子。如後面詳細說明的那樣，在辯證法上具有很大意義的『對立的統一』這個思想，在康德哲學中已發生着萌芽了。而這康德的辯證法思想的萌芽，就在黑格爾哲學中生長起來了。

以下，將研究客觀觀念論者黑格爾。因此，吾們的研究路程，便漸漸走近馬克斯和恩

格斯了。

E. 客觀的觀念論

德國古典哲學，可說是開始於康德而終於黑格爾。在這康德與黑格爾之間，還有費希特 (Fichte 一七六一——一八一四) 和謝林 (Shelling 一七七五——一八五四) 二個哲學者，他們是從康德發展到黑格爾的人物。但這裏想在提及費希特和謝林的事實之前，就來攷察一下黑格爾的哲學。

黑格爾的哲學體系是非常複雜而龐大的，要在這裏作簡單平易的說明很困難。現在祇能撮其要領來說一說，首先，黑格爾的哲學，是由希臘哲學者赫拉克利圖 (Heraclitus) 所提倡的「萬物都流轉，萬物都變化」這個命題出發的。因此，黑格爾和形而上學者不同，他認為世界的一切，都是變化的發展的。當然，黑格爾之前，也有站在這發展的見地上的哲學者（例如萊布尼茲，康德），但這些人的發展概念，還以為不過是徐徐地緩慢地在通過進化的道路，然而在黑格爾看來發展起初是徐徐地發展着進化的，但它到

了一定的階段，就飛躍地發展了。要是沒有飛躍的發展，便不會覺得。由於這個飛躍，從一個現象顯出另一個質地相異的新的現象。換言之，就是由於飛躍而生出新的質來。這飛躍可以說是發展的連續性的中斷。即連續的發展被中斷而飛躍。這裏要是說：這發展是由於什麼而起的？則黑格爾就回答道：這是由於矛盾的對立。

黑格爾所說的飛躍的意味，如資本主義社會是生產的社會的性質，和所有的個人性質的矛盾，或勞動階級和資本家階級之間內在矛盾的關係。爲了這內在矛盾，資本主義以前的社會，即從封建制度的諸矛盾的發展飛躍來的資本主義社會，它自身的內部也具有如前面所說的矛盾。這內在矛盾跟着資本主義社會的長成而增大，不久就被它自體否定了。從這個否定，就導引到作爲更加發展形態的其次的社會的發生。這樣，據黑格爾看來，一個真理是被次一個真理否定而發展的。否定第一個真理的第二個真理，是包含着第一個真理而豐富其內容。資本主義是否定封建制度而發生的，所以其中包含着封建制度。但這是被否定了的封建制度，這裏早就設有農奴和領主的關係，而是作爲

新的社會形態出現的。這第一個真理被第二個真理否定的過程，黑格爾稱爲「止揚」。即封建制度是由資本主義止揚的。因此，這止揚——也可叫做揚棄——不單是否定，而是包含了以前的東西而發展到更豐富的階段。若照黑格爾的用語來說，是從抽象的真理到具體的真理的發展。

但黑格爾是徹底的觀念論者。上述的發展形態——自然、社會及認識——在他看來，是絕對理念的發展，這絕對理念的辯證法的发展，就是自然和社會的發展。因此黑格爾是與波格達諾夫一樣，認爲思惟和存在是同一的東西。絕對理念是離物質、空間、時間、自然及人類而獨立的，且從它們以前就存在着。這絕對理念是在不斷的運動和發展之中，是一切物質的根源。

舉例說：當人們在觀察山川、原野時，把它們當作離開人類獨立的客觀地存在的東西，把它的構造和性質，當作自然的諸性質來說明，但在黑格爾看來，和這相反，是根據絕對理念的活動來說明的。因爲這絕對理念是由概念而被思惟，所以，結果山川、原野是依

照人的概念存在的。簡明點說，世界並不是客觀的存在，而是人的概念的集合。人的思惟創造出自然。黑格爾所說的絕對理念是和「神」同樣的東西，和其他的觀念論者同樣地陷入於泥沼之中。因此，恩格斯在反杜林論中說：「黑格爾對於世界的開闢，具有着比正統派基督教更無條理的錯亂的姿態。」

然而黑格爾在這絕對理念用語之外，在精神哲學的領域中又使用了絕對精神的作用語。這絕對精神並不是個人的意識或主觀的意識，是被抽象化了的精神的總體。即是客觀的意識，一切現存的社會制度和意識形態，是由絕對精神的發展所規定。因此，我們稱他做客觀的觀念論的根據，就在這裏。

前述的黑格爾的否定之否定的法則，成爲黑格爾哲學的中心，也即是辯證法之重要命題。關於這點馬克思曾經這樣說：

「絕對精神的各階段，如同分裂的 These 一樣，是某一肯定的東西，即「是」進入到相互鬥爭而分爲二個命題。與這 These 對立的命題是 Antithese —— 即「否」。

These 和 Antithesis: 「是」和「否」這二個命題的鬥爭，形成了辯證法的運動。「是」轉化為「否」，「否」轉化為「是」。『是』同時是『是』和『否』，『否』同時是『否』和『是』。這樣對立地互相平衡，互相對消，互相麻痺。這二種相互矛盾的思想合而為一，就形成了新的思想——Synthese。這新的思想，再分裂為二種對立的思想，而這二種對立的思想，又合而為一新思想……」這是著名的黑格爾的正，反，合的法則，正是 These，反是 Antithesis，合是 Synthesis。這如用前面的例子來說，則否定封建制度的資本主義為「正」，是 These，這資本主義的內在的矛盾的發展是反，作為 Antithesis 的資本主義的沒路，這就是 Synthesis，即作為包含正的，更高度的階段的綜合，即完成向其次的更高度的社會的飛躍發展。這是一切事物之發展的根本法則，這發見是黑格爾哲學的最大的功績。恩格斯曾說：「黑格爾的體系，最先——這是他的偉大的功績——企圖把全自然的歷史的及精神的世界作為一個過程，當作不斷的運動，變化，轉換和發展去把握，而指摘這運動及發展的內部的關聯。」（反杜林論）

黑格爾的天才，是在自然和人類社會的發展的辯證法中，去探求壓迫過程的根本原因。可是在觀念論者黑格爾看來，對這自然社會的辯證法的發展，看做充滿着他所謂的絕對精神的矛盾的發展。精神的發展看做規定自然和社會的發展。馬克思和恩格斯對這點完全相反，他們對自然和社會的發展，是看做和人類的思惟或精神獨立的，自然界是在物質自體的內在矛盾中，人類社會則在構成那社會的階段關係，生產力與生產關係的矛盾之中。這我們已經學習過了，是唯物論的看法。因此，馬克思說「黑格爾在辯證法中是倒立着的。」（資本論第一卷第二版序文）

但總之黑格爾的辯證法的發見，對於經過費爾巴哈而馬克思、恩格斯的近代的唯物論的完成給予了非常大的力量，是無可疑義的事實。

據黑格爾說，一切的東西是由於其內在矛盾的鬭爭而從低級發展得更高級的。自然和社會，都不絕地由舊的東西消滅而生出新的東西。例如：在觀念者方面，以黑格爾的不斷的生成發展這一點來說，是他的哲學的積極的進步的一面，但另一面，即一切存在

的東西，都是絕對精神產生的見地，從這見地就發生了他的「存在的東西，都是合理的，合理的東西，都是存在着。」的有名的話；因為現有的一切都是合理的，所以結局就成爲擁護現存秩序的反動的東西了。黑格爾的哲學的二重性也和康德的場合一樣，是當時德國社會的，政治的矛盾的哲學表現。如前所說的，因為德國布爾喬亞革命的不徹底，黑格爾的哲學，一方面變成了自由主義布爾喬亞的革命的意識形態，同時，在另一方面則當作保守的貴族階級的反動的意識形態。

黑格爾死後，受黑格爾哲學影響的文字風靡全德。而黑格爾學派，也因這二重性而分爲右派和左派——也稱之爲中央派——爭論着。黑格爾左派的代表學者是費爾吧哈，馬克思，恩格斯亦作爲黑格爾左派的年青理論家而次第出名的。

五 唯物論哲學

A 十八世紀的法國唯物論哲學

在哲學的歷史上的唯物論和觀念論的鬥爭，經常帶着階級性質的。大體上觀念論哲學是處在支配的地位的人們所利用的理論的方法，反之，唯物論哲學是下層階級所使用的理論的方法。在現代，只有辯證法唯物論，才是勞動大眾的唯一的理論方法，它和另外的一切反動哲學是對立的。

在歐洲，從十六世紀到十七世紀，正常封建的社會制度漸漸開始崩潰。替代它的資本主義的制度剛產生。都市逐漸地發達，與別國的貿易正盛行，小規模的手工業產業，次第變為機械工業；同時，在政治上從未握有任何權利的商工業，由于經濟力量的擴大，而須獲得政治上的權力，因此就和封建的貴族鬥爭，於是逐漸成功了這資本主義的制度。這樣，布爾喬亞階級就長成了，跟着這個，科學也完成了顯著的進步。在那時，世界是神所創造的思想，由於天文學，物理學等的發達，知道這是無稽之談了；世界並非由誰所創造的，而存是在着的一個運動的物質。藉神的力量來說明的自然的存在，實際全然是欺騙的話；自然的變化並不是由于神的意志，那是必然的因果法則所支配着的自然。

是變化的。這樣，唯物論的思想便生出來和封建社會中擁有巨大勢力的宗教相鬥爭了。否定教會，否定神的唯物論的世界觀，是作為新興布爾喬亞的理論方法被廣大的應用着，為了使這理論體系化，就出現了有名的學者們：笛卡兒，斯賓諾莎，萊布尼茲（德人，一六四六——一七一六）等的十七世紀的哲學者們，發表了一半觀念論一半唯物論的種種意見。特別是斯賓諾莎，因對宗教激烈地反抗，毫不容赦地否認了神的存在，因此在一百五十年之間被教會仇視，斯賓諾莎這名字，是被當作無神論者的別名，而為僧侶所憎恨。

但是唯物論哲學，十八世紀在法國非常發達。在十八世紀，科學更加進步，數學，力學等，是被當作認識的手段使用的。而且醫學也大大發達起來，以前的「靈魂」的念頭是被完全否定了。法國唯物論，立足在這種科學的發達上，對觀念論哲學和宗教開始勇敢地鬭爭了。許多學者反對古代封建的思想而作為新興布爾喬亞的思想家，出現於世。

荷爾巴赫是這十八世紀的法國唯物論者的代表者之一（一七二三——一七八

九) 他說宇宙是廣大的運動物質的結合體，牠是具有着爲全體的原因與結果連續的關係。人所以能知覺物，就因爲這些原因作用於人的感官。從自然的現象排斥神的奇跡，把自然當作它的自體的運動而加以理解，便是法國唯物論者的進步之點。但他們把這運動理解作微小的分子的結合或分離。以爲這運動是被原因與結果的鎖練緊緊束縛着，它正像時計的機械似地規則正確地運轉着的。以爲這正是自然的現象。所以他們所說的運動完全是力學的運動，單是量的變化也沒有說明。因此從舊的什樣發生新的也就不能說明了。在他們開始所有着的東西，直到現在還老是這樣，因此祇是量的變化，或變更位置的運動，都不能理解。但在辯證法唯物論，物質由它的內在矛盾而不絕的運動着發展着，在這運動發展的過程中，舊的被否定而產生新的。在運動的過程中，不單是量的變化，而且還從舊的質里產生出新的質來。但這樣的說明，在十八世紀的法國唯物論者，尙不能理解這新質的發生，他們以爲宇宙全體，只像一部機器般地旋轉着的，所以由此發生的新的物質就不能說明了。

法國的唯物論者們，不單是機械地說明物質的自然，而且以爲人類的意識是從很長的歲月之間的自然界的歷史中，在作爲物質的最高組織的人類的頭腦里發生的，這意識由社會的實踐而漸次發達，這樣歷史地加以考察也不可能。他們說，人類的意識並不是發生于歷史的，而是起初就被一起賦與人類的。例如他們這樣地說明道：人類這種不變的機械——實際上他們把人類看做一種機械——有一部分叫做腦髓的機械，它是像鏡子般（像的）地模寫外界的事物。這模寫的東西就是我們的意識，組織成功這意識的就是概念，從此才產生出一般的觀念。因此他們和觀念論者不同，法國唯物論者們，把人類的認識的泉源，理解作離人類獨立地存在着的物質，作用於人類的感官；另一面又把認識完全機械地理解作受動的，非活動的東西。以爲人類在生活的過程中，由於外界的作用而能動地發展認識，進入到辯證法的理解，是不可能的。因此十八世紀的法國唯物論被稱做機械唯物論——或形而上學唯物論，以便和辯證法唯物論區別。辯證法唯物論，是由馬克思、恩格斯所完成的。

法國唯物論者實際上，把人類和機械看做同一的東西。他們的代表者之一拉梅特里（一七〇九——一七五一），曾著了本人類機械論，中間明白地說：「我歸納機械（指人）上的一切機能，既和時計乃至其他的發動機的運動由發條和齒輪的配置所引起，完全相同，當然也由這機械的操作的配置而起的。這場合，除了在這機械之中，由於血液和熱度所惹起血液的力之外，完全沒有必要去想定如何成爲植物的靈魂，成爲感受的靈魂，以及運動和生動的如何成爲特別的原因。」另一個哲學者狄特洛（一七一三——一七八四），也說人和其他的動物的差異，僅是機械的組織上的不同。

機械論唯物論，對於一切的事物，都不能看到它的發展，他們以爲是起初有着的東西到後來仍然有着。他們雖然把一切的現象當作變化去考察，但並不當作發展去考察。這錯誤的見解，在他們的社會觀之上也表現着。

據他們的意見，以爲人類所做的種種行動，單爲了尋求快樂。因爲人類本來是利己的東西。這利己的人類集合起來，便形成爲社會，但在社會里單謀自己一個人的幸福是

不可能的。因為與他人一起生活，便要受他人的約制。而且在社會上並非只有自己，所以也就不得不想到別人的幸福。優良的社會，是必須應該給與許多人以幸福。

因此，爲了這多數人的幸福，必須要有好制度來代替社會的壞制度。於是法國唯物論是在道德論上發展起來，爲了當時的新興布爾喬亞，便創造了在道德上改革封建專制社會的不良制度的理論。這就是法國布爾喬亞革命的理论武器。所以這理論受當時的法國布爾喬亞的歡迎，乃是當然的。

但從道德論看來，社會的發展是從這社會的內在矛盾，即當做最根本的矛盾的生產力，與生產關係的矛盾間激發了階級對立，因此才使它發展到新的更善的社會。他們不理解這發展是從較低的東西到較高的東西的歷史的發展，而不是從道德上的善或惡來判斷的，所以他們想：善的社會是由變化人間的風俗和習慣，以及啓發民衆所產生出來的。因此，結局不得不達到和觀念論完全相同的所謂「思想支配世界」的結論了。這里，顯著地表示出了社會不是發展而是變化的機械論的見解。一部機械，如果某部分不

好，只要把那部分用其他部分換掉，就成爲好的了，人類的社會也一樣，支配者的思想不良，就成爲壞的社會，要是掉換了好的支配者，社會就成爲好的了。這種思想，也只是單純的變化而不是發展。

法國唯物論者的機械的見解，在社會發展的說明中完全暴露了它的無能陷進入了和觀念論同樣的境地。

B 費爾巴哈

從黑格爾的觀念論辯證法，到馬克思恩格斯的唯物辯證法的發展的橋樑，我們不能不看作是從批判黑格爾的觀念論出發的費爾巴哈的唯物論。

黑格爾的弟子中，黑格爾左派的代表學者費爾巴哈，因不滿黑格爾的觀念論而與他分別了。如前所說，黑格爾認爲唯一的存在是人類的精神，卽理性。黑格爾主張自然本身是既不發展，也不相互移行的個別的事物，對它與活動的，乃人類的精神。自然是人類的精神的他在，卽自然是人類精神的另一種姿態。但費爾巴哈不贊成這黑格爾的學

說。費爾巴哈這樣想：一切的事物的出發點，並不是像黑格爾那樣的精神，而是物質的自
然。這和黑格爾正相反，費爾巴哈說，第一義的東西是物質的自然，人類的思惟是第二義
的東西。自然是精神的基礎，因此，它也就不能不是哲學上的基礎。真的哲學也非從自然
和人類出發不可，費爾巴哈是顯明地把他的哲學從唯物論立場出發的。

他寫過一本基督教的本質，猛烈地攻擊宗教。這書在從來的宗教批判當中，算是最
徹底的了，所以到處聳動天下的耳目。馬克思和恩克斯，都從費爾巴哈的宗教批判上學
得了許多東西。但在這里我們不想牽涉費爾巴哈的宗教論，而只略為研究一下他的哲
學。

如前所說，照費爾巴哈說來，自然是第一，精神是第二。存在是主，意識為從。這里他說
明人類的認識是通過我們的感官而發生感覺，把這感覺統一起來而成為有秩序的知
識。即感性的認識看做認識的泉源。我們認識外界的事物，並不是由於思惟——黑格爾
說是由於思惟——而是感覺的媒介。祇有作用於人類的感覺的才是實在的。自然並不

是各個散漫的東西，而是互相聯結把統一的存着的人的認識不單只認識各個的事物，而且必須認識這事物的相互聯結。費爾巴哈說：「我們以感覺所給與的差別和聯結的徵候爲基礎，由理性區別事物。」思惟是統一和結合人類的感性知覺的能力。所以，思惟和感性認識是不能分離的。——從來的觀念論者都把它們分離了——例如我們感覺太陽是像盆子般的紅的火球，同時我們也有着天文學上的知識，知道它是較我們所住着地球要大百萬倍的東西，要是沒有這像盆子般的火球的感性知覺，那末天文學上的思惟也就不會出來，又，天文學上的太陽，只有感性經驗才能證明它的實在性。

像上述那樣，據費爾巴哈所說，思惟和存在的統一，是表現於人類中間的。這樣，他雖然把他的哲學考察從人開始，但他所說的人，乃是現在生動着的實在的人，即不但有精神，而且具有肉體的人。是費爾巴哈之和其他觀念論者的不同就在這點上。觀念論者以爲當作認識的主體的人，祇理解作抽象化了的意識和思惟，被當作除去了肉體的人。費爾巴哈說的人類，是爲生存而和自然發生深切的關係，從自然中取得爲生活資料的人。

這里人和自然之間是統一的，但人只不過自然的一部分。就在這自然是人的基礎這點上，我們也可以看出他的唯物論的進步的見解。

但是，像費爾巴哈這樣，在自然科學的領域中，雖是非常徹底的唯物論者，一到說明人類社會的歷史，却也完全無力的了。爲什麼呢？因他所理解了的人，雖然是活生生的人，然而並不是社會，歷史關係之中的人。單當作自然之一部的人，却不是是在一定的生產關係中活動着的人。雖是自然人，却不是社會人；所以結果，只理解作抽象的孤立的個人的，因而就不能說明人類的歷史了。

費爾巴哈，因爲不認承唯物論者所當作人類認識的客體的物質存在，所以和法國的機械唯物論者同樣地，把對於存在的意識，單當作受動的，直觀的來說明。以爲人的認識，沒有和他的活動，他的實踐聯結着。人的認識和他的實踐經驗的發展共同發展的。辯證法論者，則以爲人的認識作用，決不是像鏡頭拍攝外界的東西那樣地，在靜止的狀態上去領受，反之，乃是從外界的作用中去曝露它的規律性，而反把它爲人利用來改變

環境，同時也變換自己本身。恩格斯所說「人創造自己的歷史」這句話，就是說這事，只有在這社會的實踐中，才能說明其具體的人，因而也正確地說明了人的歷史。費爾巴哈雖然不是唯物論者，却不是辯證法者；他不能理解社會人的實踐活動，形成了社會的歷史的內容，終於引出了由於人類的理想或正義觀去說明社會發展的觀念論的結論。馬克思批評他時指摘道：「費爾巴哈除了是唯物論者，却沒有把歷史作為問題，除了涉及歷史，他就決不是唯物論者。在他唯物論和歷史是走着各別的道路……」

唯物論要到成為辯證法唯物論時，才能成為徹底的唯物論。並且辯證法要到成為唯物辯證法時，才能說是徹底的辯證法。所以只有從辯證法唯物論的立場上，才能真正科學地說明這世界。機械唯物論者，觀念辯證法論者，畢竟都不能達到這辯證法唯物論的世界觀，只有馬克思和恩格斯才能夠達到的。

從第二章以下，我們將進入到辯證法唯物論的研究了。

第二章 當作認識論的唯物辯證法

一 認識和實踐

A 辯證法是什麼

從本章起，就進入到辯證法是什麼東西的本論了。像在第一章中所知道的，哲學的歷史，是採取觀念論和唯物論的鬥爭的形式發展下來的，所以它愈到近代，愈為科學的進步所包涵，而唯物論也漸漸佔着優勢了。但馬克思、恩格斯以前的唯物論者，却還不全，而且有着許多缺陷。這正如黑格爾那樣，是辯證法，同時又是觀念論者，或如費爾巴哈那樣，是唯物論者，却又是非辯證法的。於是，結果就不能正確地把握辯證法唯物論了。這由偉大的學者，而又是實踐家的馬克思和恩格斯，辯證法唯物論才圓滿地完成了，而且

更由於伊里奇的繼續而發展到了更高的階段。因此，辯證法唯物論，可說就是馬伊主義的基礎理論。

辯證法唯物論，是由馬克思、恩格斯、伊里奇所完成，且使它更高發展，當然，這是因為他們具有非常優秀的天才，但單是這點還不足以說明。最主要的還是因為他們在當時的歷史階段上，站在最進步的階級，即勞動大眾的立場上，從這立場上正確地認定了客觀現實，因這理由，我們不能不說馬克思和伊里奇才能完成這辯證法唯物論。也只有馬克思和伊里奇才能由實踐樹立理論。

馬伊主義，是實踐的哲學，因此他們樹立的理論，能夠給與大眾生動的影響。

如馬克思在費爾巴哈論綱中所說：「哲學家不只是各種各樣地解釋世界問題是在於變化世界」馬克思以前的哲學家，還只是各種各樣地說明世界。而馬克思却不同凡響，創立了辯證法唯物論。

辯證法唯物論，是最澈底的唯物論，是最進步階級的理論，是最科學最客觀的理論。

辯證法唯物論，是從古迄今的社會發展的總決算，是過去的人類的知識的總計，總和，具有一切科學上的最高的成果的東西。

關於辯證法是一種怎麼樣的學問，恩格斯曾說：這是關於自然、社會，及思惟的一般發展法則的學問。辯證法是自然和社會的發展和反映這發展的人的知識的相互聯結。自然和社會，由於自己的運動而不絕地變化，由舊的東西向新的東西，發展轉化着。人類的知識也和這一同漸漸發展，轉化着；研究這外界事物和人類知識的發展法則的，可以說就是辯證法的任務。

現實——物質世界是無限地發展着。一分鐘也不會停在同一的地方，同樣的東西是不會再回來的。在這發展的過程上，新的東西發生起來，舊的東西消滅下去。例如：日、月、星、地球等，都是從很長很長的，在我們腦中幾乎一點都不能計算的幾千萬年的從前，從不斷地運動中，發展到我們現在所知道的天體和地球；它直到現在一點也沒有靜止，沒有固定過，還是不絕地繼續行動着，繼續變化與發展着。動物與植物也是一樣的，現在所

有的種屬是最古的時代所沒有的，在不斷地變化發展的過程中，舊的衰亡，新的產生，的確是通過了很長很長的歷史而才有像現在存在着的動植物的種屬，但這也並不是終點，而還是反覆進行着發生與消滅的歷史。

人類當然一樣。人類在最初是並不能算作人類，而是從其他動物的種屬之中，在歷史的某一定的階段上，必然發生的。這只要察看非常長的時間的物質的發展，便知道起初有生命的物質是沒有的。而到了某個一定的階段生物才發生，再經過了很長的發展的階段才發生了人。這種最高的動物。而這人類也是從無智蒙昧的原始時代，長成到今日這樣進步的人類。這人類發展的歷史，當然就是人類社會的歷史。人類社會也並不是一開始就像今日這樣的狀態，而是經過了各種的階段才發展到現在這樣，並且現在的社會也必然不能不成長到以後的更發展的階段。

如上所說，所有的東西，都像上述那樣經常變化着發展着，一刻也不會停在同樣的地方。要知道這所有的東西的發展法則者，就是辯證法。

B 認識也是發展的

現實是經常變化和發展的，而跟這現實一起人類對這現實的認識也是發展的。這人類的認識跟現實一起發展的思考方法，便是唯物辯證法的特徵之一。

所謂人的意識是客觀世界的反映，在前面已經約略講過了。但這所謂反映並不是像鏡頭攝取事物那樣，而是無差別地受動地反映出一切的對象——外界。因人類爲了生存，在社會勞動的過程中，便活動於自然，活動於自己以外的人類中。從這對外界的事物活動之中，人類便通過感覺而獲得知識。因此，人類的認識決不是不動地像鏡頭中所攝的祇以靜止狀態來反映的，而是相反地，從裏邊向外界活動，從它的行動之中，對於事物的知識漸漸豐富起來的。這樣說來，人類的認識不是受動的，而是能動的。而且，認識是作爲人類爲了要生存的，社會的實踐中新包含的一種因素。只有實踐才是產生認識的基礎。這樣地把認識和實踐結合認承其能動性，也是形成唯物辯證法的重要特徵之一。

以上的事，只要我們略爲察看，立卽就能明瞭的。我們祇坐在家中眺望田野，對於農

作物的知識是不會生出來的。今日農業上所以能具有種種進步的知識，是積集了過去的人類的長時間的經驗，從這實際的經驗之中修養得來的知識。當然，這樣得來的知識，在後來是作為日後獨立發展的知識。在農業科學實驗室中研究造成良好的種子，研究肥料，研究農作物，使之不費勞力，使之質地優良，使之收穫豐富。但這些的研究，果真是不是正確，却要看以後由實踐去試驗。由研究所得的理論要是不錯，便得了很好的結果，反之，便得到了壞的結果。所以無論在那里，人類的知識總是由實踐得來，由實踐往深處試探的。

所謂實踐是認識的基礎，不但可對自然說，也同樣可對人類社會說。人類爲了要生存，必須加入於一定的社會關係之中。在現在說，我們正生在資本主義社會中。我們爲了要生存，就在這資本主義社會之中，或做資本家，或做勞動者，或做職員，銀行員，著作者等等勤勞者，總之要直接或間接地結合於一定的生產關係中。例如，一個勞動者，他從早到晚在工廠中和機器一起工作着。除自己在工廠里勞動外，他就沒有生活之道。雖然他無

論寒暑都盡力勞働而工資還是非常少的。因為自己獨個子勞働，尙不能撫養漸漸生殖出來的孩子們，所以就不得不使妻子操作家務，把大的孩子送進工廠做工。住着窄狹困苦慘濕的屋子，不能吃到充分的食物，時常貧困着。而雇用着自己的工廠主人在工場中難得看到他的臉孔，並且不作什麼事，但穿着漂亮的西裝，金鈕子在褂子上發光，抽着高價的捲煙。住在華貴的洋房中，雇了幾個漂亮的女僕，夏天避暑，冬天避寒，過着奢侈的生活。這里，那位勞働者會開始想到：爲什麼在世上會有這樣矛盾的事情呢？玩盪着的人富足奢侈，而勞働着的人反貧乏困苦。於是他不單一個人這樣想，而且還想和友人們談論，或者讀書，以解答這疑問。不久他漸漸明白了世間中的局面，知道自己這些人在歷史上是站在怎樣的一個立場上。到了這時，他們不單只有因貧乏辛苦而羨慕資本家的身份的單純的感情，而且也產生了對於社會的理論知識，因此，對於將來的透視，和今後的方針，大都能決定了。

行動產生知識，知識更成爲新的實際的指導，實踐產生理論，理論更成爲新的實踐。

的導線所以在這裏，實踐是對理論經常有着主導的作用。在這樣的認識的過程中，能夠正確地理解理論與實踐的相互關聯的，只有唯物辯證法。另外的觀念論者和機械唯物論者，都把理論與實踐分離，或竟不承認實踐在認識上的作用。

這樣，我們就達到了外界的認識是由人的實踐活動所規定的結論。辯證法唯物論不把人的認識當作凝固的靜止的東西來看，是作為歷史的發展的來觀察的。伊里奇說：「在認識論中，如在科學的其他一切的領域中一樣，非辯證法的考察不可。即我們的認識假定為完成了的不變的東西，而必須檢討怎樣從無知產生知識，不完全，不精密的知識怎樣變成完全而且更精密。」

認識是由社會的實踐而發展的。

C 主觀與客觀的統一

我們知道自然和社會（即客觀的現實）都不斷地在發展的過程中。也知道人類由這外界的活動而加深知識，暴露出外界的發展的規律性。如果人在社會實踐的過程中

能夠暴露出外界的規律性，那末現在就可把這規律性爲了人而利用了。因此人類改良家畜的種，增加穀物的收穫，改良果物的質，利用溫室使花開放，完成氣象觀測豫報天氣，引用水力電氣等事情，從此也因理解社會發展的法則，而顯明地成爲勞動階級的任務了。人類的認識也是這樣的隨着外界的發展發展下去。

人類對外界的認識，正確與否，可以由實踐來證明。實踐是一面試驗人的認識正確與否，一面引導到更深一層的認識。由於人的社會實踐，外界——客觀的現實的認識才這樣地深化起來，在這裡，這所謂客觀和主觀（對象和認識）才能在辯證法的統一上去理解。這是怎樣說的呢？

唯物論第一是從承認客觀現實是離開人的意識獨立存在着出發的；第二是瞭解人的認識是客觀現實的反映。人類並不是最初一次就完全反映對象，而是經過很長的歷史過程認識才能夠漸漸深刻，更正確更豐富起來。這是只有根據社會實踐才可能。唯物辯證法是這樣地把客體（客觀的現實）和主體認識的人對立起來，而當作相互滲透

的統一物來理解的。這就是所謂主觀與客觀的統一。

觀念論者對這問題是怎樣說法呢？例如柏克萊和馬哈，是不承認客觀現實的，他們說世界只是人的感覺。就是說因為有了能感覺的人所以才有物，如果沒有了人的感覺，就什麼東西都不存在了。因此在這里，世界是完全被理解為主觀的東西了。在黑格爾，雖然大略承認客觀的存在，但這客觀的存在是當作絕對精神的表現，當作變更精神形態的。他在「來理解的，所以在這里，主觀和客觀完全被當作同一的東西處理着。在費爾巴哈，雖然也想區別主體和客體，但是因為他對無論什麼都只理解作不變的不發展的，所以也就不能在辯證法的統一上去理解人類在實踐的過程中，對於客觀的現實上所生的作用。主體和客體是相互作用和相互滲透相併合，而同時又是發展着的。

伊里奇在唯物論與經驗批判論中，曾經對認為思惟和存在（主體與客體）是同一性的觀念論鬥爭過。伊里奇說：「社會存在和社會意識不是同一的。這與一般的存在和意識不是同一的東西完全相同，社會的意識反映着社會的存在，——這才正真是馬克

思的學說。反映是將被反映的東西加以忠實的近似的描寫。但這並不能就說是同一性。一般地意識是反映存在——就是所有唯物論的一般的命題。『唯物論與經驗批判論』馬克思說，知識是人類的頭腦所翻譯的，改作了的物質——存在。這存在和思惟，主觀和客觀的統一，只有在人的社會實踐之中才能得到。

D 認識與實踐的歷史性

在我們把某種行動，或把想到的事物作為人類的問題の場合，它決不會是與社會分離了的孤立的人，而必然是在一定的歷史階段一定的社會關係之中的人。事實上，從人開始某種形態的生活時，就被結合於一定的社會關係之中。因此人在從實踐的過程，中認識外界の場合，當然不能不出於社會的實踐。在這社會的實踐上，認識了外界的事物，當然，那社會是被在歷史之上的階段約制着。因為人的知識，是歷史地發展的東西，我們現在所具有的知識，是從過去的長時間的人的經驗，知識承受來的。發達到現在的高度的物質文明和科學的進步，決不單是生在現在的人的知識所建築的，而是完成於從

遙遠的過去時代，慢慢地發達過來的知識上的。

人類能認識外界的事物的能力，被歷史約制着約制它的根本的東西，可以說是人類社會的生產力發達的程度在生產力還非常幼稚，還被壓倒在自然的力之前的時代的人的知識，那就不足道了。如果是不明白下雨的理由和雷鳴的原因那時的人，一定在自然之前會完全陷于手足無措的狀態，恐怖畏懼。但不久，一到了簡單的生產工具被發明，農耕被經營，人對自然的知識便突然深一步了，把以前還恐怖，還不知道的自然的力，反拿來爲人利用了。

一到人和人的關係與生產力發展的階段相應着起了變化時，社會也就因此而起變化了。當生產力還在幼稚的時代，盛行着奴隸經濟，但到了農業一發達，就實現了封建社會，發生了地主和農奴的社會的關係，當商業繁盛，單純的商品生產流行着的時候，商業資本家的力量便勝過了封建地主，於是資本主義隨即便實現了，資本主義社會，是由資本家和勞動者這一新生產關係所形成的社會，到了大規模的產業的發達與資本

的獨佔出現時，便開始了在國際的規模上的資本的競爭，而必然地走入帝國主義的階段。到了這時，便發生了關於勞動運動的組織這個新的問題。人類的認識就在這樣的社會的——歷史的過程中發展着。

因此，當我們一遇到外界和認識之關係的問題時，當作一定的社會——歷史的人來考察，是正確的。要是單只從那具有生命的抽象的生物學的人出發，就一點都不能解決這問題。費爾巴哈雖說把他的哲學從活生的人出發，然而他所想像的人只是非歷史的，作為人類一般的人，只是生物學的對象，單從具有人的感性的人出發的，所以就不能理解認識的歷史性質。因為從社會和歷史分離了的，個別的人的意識和感情等，於現實中是不會存在的，所以從這樣的地方出發的費爾巴哈的哲學，不能正確地解決存在和思惟，外界和認識，主體和客體的問題，乃是當然的。

馬克思恰和費爾巴哈相反，把人的感情和意識，愛或憎，歡樂或痛苦——這一切，都由歷史的存在的人的社會實踐的形態來說明。只有根據這樣的方法，才能理解各種的

時代，各種的階級，各自不同的感情和意識以及實踐活動。

「反映理論，即在人的頭腦中被翻譯，被改作了的物質，怎樣能成爲觀念的形態，這個學說，是根據全社會的歷史，根據階級鬥爭的全歷史作基礎。馬伊主義在理解認識上的各種問題時，恰和黑格爾的哲學相反，是從人的物質的實踐出發的。物質的實踐，社會——歷史的生產和在那里面發生的分配形態，是認識過程的基礎。」唯物辯證法教程。

這裏所說的也和前面說過的一樣，人的認識是由於社會歷史實踐作基礎的。而且這認識和實踐，是根據歷史的生產或分配等的關係，即一定的社會關係，作其基礎。

E 認識和實踐的階級性

人的意識和感覺，只有從主張是反映外界的事物的形態的唯物論的立場，才能夠在人類的經驗中被揭示出離人類獨立存在的客觀的物質世界。而這經驗的問題，在唯物辯證法上，是認識的基礎，是包含在試驗認識是否正確的規準的實踐問題中。

但實踐的方法與性質，並不是永久不變的。如前面已說過的，由于人的生產力發達

的程度，表現出各自不同的社會構造，因為人在這社會構造中，是跟從一定的條件而行動的。這一定的條件，由於社會的制度和經濟上的關係，人的行動被約制着，但人的行動使這外在的條件實行變化，發展為積極的運動。這事稍為一想，似乎非常矛盾，但決不是這樣。例如封建社會，誰都知道有封建的領主和新興的商人階級的利害衝突。占有着一定的領土，在那里施行封鎖政治的封建社會的諸制度，和越過那些封鎖的國境而發展起來的商業性質的誤解漸漸增大，因而，封建社會之根本的內在矛盾也就越發露骨了。這時，當時的商人階級的一切行動，雖被封建制度的種種法則束縛着，但這中間伴着必然的生產力的發達，商人階級的力量成長了，不久，由於它的壓力，封建制度本身便發生了變化。人的行動是這樣的被外在的環境（即由於社會的條件）規定着的，而其自身的社會實踐，是能動地在其外在的條件下活動着而使之變化發展的。所以我們在這裏能夠知道的，是人類的社會，不論何時，它的發展總被階級對立的矛盾約束着。

在這階級社會里，人的認識和實踐必然會帶着階級的性質。在階級社會里，所謂超

階級的認識，超階級的實踐是不會有的。階級社會里的人的意識和行動，必然代表着一
定階級的利害。

從十六世紀到十八世紀，新興的布爾喬亞爲要對舊的封建地主鬥爭，打倒封建制度而突進了，當時的布爾喬亞的社會實踐，在歷史的發展是進步的，導引那實踐的各種知識——關於哲學的理論體系，自然科學，社會、政治等的見解，使社會認識的領域非常發達，這些知識，無疑的多少總爲發展資本主義盡了很大的力量。

在哲學方面，十八世紀的法國唯物論哲學或黑格爾和費爾巴哈等的哲學，和它們以前的觀念論及宗教猛烈鬥爭過，這就是新興布爾喬亞的思想對封建思想的衝突。

又，哥白尼（一四七三——一五四三）的太陽中心說，加利略（一五六四——一六四二）的天體的運動法則，達爾文（一八〇九——一八八二）的生物進化論等等，在和觀念論及宗教的鬥爭上的任務，不消說是給與唯物論哲學的偉大的助力。但是這些爲了資本主義的發展而盡過任務的哲學或科學，當然也不能夠超越爲了資本主義。

的、一定的界限以上。馬克思、恩格斯以前的哲學所以不能到達辯證法唯物論，因為它必然地非進入到資本主義的批判不可，所以作為資本主義的辨護人的哲學者和科學者們，到了某種一定的界限，就不能再進去了，結果，他們反回到攻擊過的觀念論去。

恩格斯在自然辯證法這書里說：「達爾文的生存競爭的全部學說，只不過把關於××競爭的布爾喬亞經濟學說，尤其是把馬爾薩斯的人口論從社會移入到生物界去罷了。」

馬爾薩斯的人口論，把勞動者貧乏的原因，說明是在無節制的生殖，其特徵為抹殺資本家和勞動者的關係這種資本主義的根本矛盾，例如，經濟學等，馬克思以前的經濟學如亞丹·斯密司、李加圖、米爾等等，都不過讚美資本主義的自由競爭，使資本家的賺錢為合理化。馬克思一面指摘這些布爾喬亞經濟學說的矛盾一面完成了資本論。在資本論中，從資本主義的發生到最後的全部歷史，毫無遺漏地完全被指摘着。馬克思所以能夠成功這事，是因為歷史已經到了十九世紀的一半——資本論第一卷的第一版是

刊行於一八六七年——歐洲的資本主義的矛盾漸漸在表面上露骨地顯現出來了。馬克思所以能指示出歷史的更高發展方向的原因，是因為他是站在當時新興普羅列塔里亞的立場——即站在代表勞働階級的利害的立場，來批判資本主義以及代表它的思想，學說等的矛盾。

布爾喬亞的認識，要由怎樣賺錢來規定。他們所有唯一的認識基準，是爲了賺錢的實踐。從這實踐出發，布爾喬亞的確實現了光輝的生產力的發展。隨着這發展便產生了所有的科學和技術的進步。但這些進步一到了布爾喬亞的限界，就是說爲賺錢的實踐和認識的階級性而來到某一階段時，便使用自己的手來壓止了那更向前的發展。這只要我們看看日常的事情立即可明白。所有的科學，也決不是以大多數的人類的利益作爲目標的，所謂學問自由等，也被某種少數的人們的意見殘酷地蹂躪着。真理也被階級的利害歪曲，硬把黑當作白；不能像自由思想家等這部分的人們所空想，夢想那樣，以爲人的思想和感情決與時代毫無關係，而也不能與一定的階級立場無關係。馬克思說

「資本家只是被人格化了的資本。」

在階級社會里人的認識和實踐，當然要帶着階級的性質，這在上面大概想已明白了。這樣看來我們就可以理解：在目前的階級社會里，只有普羅列塔里亞的認識和實踐，才能全盤明白外界——客觀的現實的規律性。……

……普羅列塔里亞特的階級的主觀，能夠和資本主義發展的客觀法則相一致。因此所謂主觀和客觀的統一，是只有從階級的立場才能解決的問題。

正如爲了賺錢的資本主義的必要，而規定着資本家的認識和實踐，不用說，普羅列塔里亞的認識和實踐，也由被它的階級的要點所規定着。

二 認識現實的諸因素

A 認識的階段

人類怎樣認識周圍的世界的問題，在前面已經說過，是不能不和實踐的問題結合

着來解決的。所以，當作認識客觀現實（周圍的世界）的主體的人，並不是當作和社會分離的個人，而必然是當作社會的人和階級的人。因此，周圍世界的認識是帶着階級性質，而且人的實踐也帶着階級的性質。

因此我們現在要研究這樣的問題：這人的認識是怎樣發展的？是通過怎樣的階段才能達到更正確的認識？

人認識外界事物的最初階段，是通過感官。如冷或熱，圓或方，硬或軟，紅或白等等的感覺而進行的，我們就在這些感覺的經驗（感性經驗）的積集中，借助思惟的力，而構成對那東西的概念。例如：水如果到零度就成爲冰，成爲非常冷的固體，如果熱到百度就沸騰而變成水蒸氣。櫻花有五個花瓣，到了春天開花，則有單層與雙層的。這樣，和其他的事物之關係，原因和結果的關係，各個事物各自的特質等等，就能漸漸明白地判斷了。

人類的認識，只通過感覺的認識（即祇是感性認識），對任何東西都不能完全認識。如果祇用我們的感覺來看，那末太陽比人類所住的地球要小得多，却不知道我們

的肉眼里看見的很小的星球，也要比這地球大得多呢。要是僅靠其他感性認識，縱然能知道事物的外在的關聯，但却不能知道沒有顯現於表面上的內在的關聯。

資本主義社會的發展法則等，只憑人的感性的認識，終究也不能明白的。資本主義社會的根本特徵，雖說在於商品的生產，可是我們只看着許多個別的商品，例如帽子、衣服、靴子等，却不能從這里表現出資本主義的機構來的。要發見資本主義社會的機構，非借助理論的力量深掘出各種現象的本質來加以研究不可。

有這樣的話：在英國，叫做產業革命的時代，發明了蒸汽機關，跟着因為各種的機械發達，從來的手工業漸漸受到了壓迫，而且從來須要許多人的工作，爲了機械而只須極少的人手就能完成，那結果，就成爲失業者被投棄於街頭。這些人們因爲不明白資本主義的本質的機構，自己失了業，便憎惡機械，說機械是仇敵，於是搗毀機械，發生了騷亂，這是因爲當時的勞働者對於資本主義本身的認識極不完全，單止於感覺的階段，於是便不能達到這樣深的認識：機械並不是仇敵，只有那些機械所有者的資本家階級，才使

勞働者生活不安的原因，而且單是憎恨個別的雇主，也是錯誤的，個別的雇主，只是資本家階級的代表者。

但像前面那樣的勞働者的見解錯誤的反抗，由於每天的實踐，也能進入到自己這班勞働者同伴和資本家同伴；是二個階級的存在這種現實的正確的認識。其所以能夠進入到這正確的認識，是因為從自然地湧起來的感覺和體驗的階段（即從感性認識的階段）到由知識而理解資本主義的內在矛盾的階段（即理論的認識）的發展。

人類的認識的階段，在從感性認識到理論認識的順序中，才能從對於事物的低級的理解增進到較高級的理解。從感覺到知識，從感覺到思想，認識一切外界的事物的過程，都是這樣由淺入深，由外在的東西，發展到內在的東西。

在感性認識中，單是事物的表面，也不能各個分散地來理解。春去夏來，由秋移冬，這只憑寒暑的感覺是不會理解的。我們不根據什麼事物，只把所感覺的，以思惟的力，來論理地加以整理，組織，就能完成對物事的妥當的觀念，揭發到周圍世界的規律性，不用說，

從感性認識到論理認識，從各個分散的，不完全的認識，增進到妥當的更完全的認識，而豐富人類的知識，都是由實踐所引導。唯物辯證法，便是這樣地把實際生活，實踐認作比任何東西爲第一。實踐成爲認識的引線，我們所得的理論所以能作用於實踐，是因爲這理論是從社會的實踐所產生，正確地反映了外界的發展的道路。無論怎樣好的理論，如果於人類沒有用處，不是一鈞都不值嗎？所以有用的理論，只有實踐才會產生。觀念論者，顛倒了實踐和理論的位置，以爲理論只是不實踐的腦中的事情；說只有在這腦中完成了的理論才是引導實踐的東西。並不是因爲外界的存在而產生人的思想和感情，人的思想和感情在先由它來規定外界的存在。

B 感性認識和論理認識的統一

感性認識和論理認識，非在作爲認識的契機的統一中理解不可。感性認識和論理認識，是相互地發展，同時又使人的知識豐富起來。

勞働者對於資本家的感情，開始祇是強迫無理的勞働，榮養不良，睡眠不足，貧乏，時

常受失業的威脅，漸漸成爲不景氣，物價提高等等。看到眼裏的，祇是一切散漫的個別現象，却不明白爲什麼會發生起這些現象的原因。在這樣的階段上，勞働者祇是以個人的感情。憎惡並痛恨作爲個人的資本家，而還沒具有階級的感情。要到勞働者逐漸能理解資本主義的根本矛盾，想到種種的現象也和這根本的矛盾相結合的時候，才自然而然地產生了階級意識，勞働者的感情也從個人的，發展到階級的，這階級的感情，更成爲向着更深刻的論理的認識進行的力量。

當吾們理解某件事情，有着對那事情的知識時，自然會隨着那事情而湧起新的感情。當感情產生思想，思想產生出更新的感情，這就是感性認識和論理認識的統一。

然而在觀念論者們的腦中，是不會想到感性認識和論理認識的統一的。例如經驗論者（伯克萊、休謨及其他馬哈主義者們）所說的感性是人的認識基礎。存在於外界的東西，它們的相互關係，都是個別的人的感覺，並不是事物離開人的意識的獨立存在，或客觀的規律性所起的作用。世界不過是我們的感性經驗的組合。因此照這些人說來，

世界是主觀的東西。祇有個別的人的感覺才是認識事物的唯一的依據，所以結果單是理解事物的表面的現象或外在的形態，却不能理解底層的本質的矛盾或事物的相互關係，原因和結果的法則等。映在眼裏的雷鳴和閃電祇當作全是各別的現象，開花和結實只理解作個別的偶然的事情。又如祇有人的經驗才是存在着的話，那麼如果人不在地球上，太陽就會從天空中忽然消失，四季的變化，美麗的開着的花，廣闊的海洋，什麼都沒有了。

如果只有感性的經驗才是認識的基礎，那麼勞動者只在長時間勞動的痛苦，貧乏的辛酸，希望吃飽美味的東西，這樣散亂的感情上來看社會，所以要知道這資本主義社會組織的根本的法則，是不可能的。因為根本的法則要是不能知道，那不是當然不會有改善勞動者自身的生活的方針和洞徹的理由嗎？祇憑感性的認識，結果除了天天，心情不甯，待過且過，便沒有其他好的辦法。

這樣地祇以感性的認識作為人類的認識基礎，是決不會完全地知道外界的事物

的事實上，誰都不只停止於感性的認識，一有感觸，即刻就在腦筋裏想，使得更深刻知道它的原因結果，以及和其他事物的關係。感到的和想到的，決不是個別的事件，而是人類所以知道事物的二方面的手段。

但是，笛克兒，斯賓薩，萊布尼茲等的唯理論者，却和經驗論者相反，他們主張人的感覺等全然不是目的，祇有思惟的力才能對外界的事物給與明確的知識，於是這裏又發生了一個疑問，就是這些人所說的人的思惟是從何而起的呢？唯理論者們，對這點結果除了借助於神之外便沒有他法了。即如笛克兒用的所謂「本有觀念」這話，康德之所謂「悟性」，黑格爾之所謂「絕對理念」這話來說明的一樣，人類的思惟的力，在產生人的感性的認識之前，人類就已經具備了的能力。這先驗的能力解釋為神所給與的，出生時人就已經有了的，據他們說：人的論理認識，是離開感性認識完全獨立的東西，感性愈不可捉摸，則愈能正確地知道外界的事物。

在唯理論的見地，只有論理的認識才是認識事物的基礎。因為這論理認識，有着人

出生時就已具備着的思惟力。這思惟的法則和存在於外界的事物的法則，開始便是一致的，所以人的思惟能夠反映外界的諸法則。但我們理解任何事物，是不能不借助於感官，倒是很明白的事情。把物相碰而發出聲音，水必從高處流向低處和其他所有事物的現象先要通過人的耳目等才能知道。我們從這樣的感覺的經驗中，知道了物的運動法則，性質，以及和他物之關係等，而造出對那物的一般的概念。感性認識和論理認識，決不是唯理論者們所說那樣，各別的，互相獨立的東西，而兩方是互相發生關係，相互浸透着的，人的認識因它們才深刻，豐富，才對我們的生活實際獲得有用的知識，所以單是感性認識是不正確的，反之只有論理的認識，也是不正確的。爲了要達到完全的認識，這兩方都是必要的。像前面所說那樣，我們感覺和思考事物，決不是各別的，經常是統一於一種東西上的。

因爲這樣，人類的感性的認識，並不是純粹只停止於感覺的領域，即使在單純的感覺現象中，也已經萌芽地包含着事物的因果關係，必然性，和其他事物的相互關係的論

理認識的基礎了。如果像唯理論者們所說，成爲認識基礎的僅是論理認識，則這論理的認識，要是由於先驗的給與人類的思惟能力，那末怎樣說明文明人和野蠻人的知識的差別呢？在我們一點都不希奇的無線電話和飛機等，爲什麼南洋的土人以為是不能理解的奇怪東西呢？這從我們的見地說，事物的本質的認識，決不是由於先驗的能力，而是由於人的社會實踐。由於社會的實踐，人類的感覺才豐富起來。隨着論理的知識也發展了。文明人與野蠻人，不單知識程度不同，其感覺也有顯著的不同。例如，使我們非常感動的優秀的音樂，在野蠻人是任何感動都不會發生的，這是因爲被他們的社會的實踐的幼稚所規定。因此，人類的感覺和知識根據社會的實踐而歷史地發展着，而從這實踐之中先得到感性認識，再在這經驗上組織起論理的認識。於是外界的事物才越發正確地、深刻地理解了。

在唯物辯證法上，很看重作爲認識的契機的，社會的實踐，又把從感性認識到論理認識的發展，作爲現實認識的契機，而在統一之中理解。

只以感性認識為認識基礎的經驗論者，想以思惟的力來組織、整理並體系化那感性的經驗而創造對事物的概念，由那概念揭露出外界的內在規律性和相互的關聯，想把事物在它的本質上來理解，都是不可能的。像前面已經返復說過的，我們單是感覺地經驗了操勞過度、榮養不良、失業的痛苦等，是決不會理解資本主義的本質，和它的根本的矛盾的。資本主義社會是由於資本家和勞動者這種作為生產關係的總體的概念開始，才能明瞭它的本質。它的發展法則僅在人類的感性的認識中，很明顯的，終究不會理解事物之本質的。

所以，像唯理論者所主張的，單以論理的認識作為認識基礎，將感性的認識作為完全不可相信的東西，和前所指摘的一樣，也是錯誤的。第一，論理地認識他們所說的事物的人的思惟是根據什麼生出來的？推理或概念這種思惟的活動，不是以人的感覺的經驗為基礎的嗎？離開寒暑的感覺，就不會成立對於四季的概念了吧。

像以上那樣，無論經驗論者和唯理論者，都不能渡過從感覺到思惟的橋樑，不能把

這兩者聯繫起來，以實踐為基礎而生感覺，更以實踐為基礎而改變那感覺為概念這樣的問題，在辯證法上，在唯物論上解決，他們是全然不能的。

康德，黑格爾，費爾巴哈等等，對於這問題，只是片面的不完全的理解，而且還避免其說明。

三 真理論

A 客觀的真理

曾經返復說過，其次，承認物質世界是獨立於人類的意識之外而客觀地存在着的，便是唯物論的立場。唯物論能在實踐的過程中認識這客觀世界，因而，人類的思惟和存在的統一，認識的主體和被認識的客體的統一，已經說過也是可能的。

現在，請看一看關於絕對真理和相對真理之關係的問題，所謂客觀的真理究竟有嗎？既不依存人的主觀，也不依存人或人類的真理究竟有嗎？其次，如果有客觀的真理，那

末人是否能夠一次地全部地，無條件地，絕對地認識它呢？還是不是一次地全部地而只能有條件地，相對地，近似地認識它？

地球是存在於人類出世之前，地球是球狀形的東西，地球是在二十四小時中周轉一回等等；不管我們有沒有意識到，牠總是真理，這是近代的科學所證明的，而且還由人的實踐證明了的。這就是客觀的真理，和人的主觀無關的存在着的真理。然而在承認這客觀真理上如果說是以什麼來做它的基準的，她是不是客觀真理，用什麼來證明？那不用說，就是人類之社會的歷史的實踐。把真理是不是客觀的這問題，放在人類的實踐之外去解決，是完全沒有意義的。

地球的圓可以由航海來證明，地球的旋轉在晝夜的區別上就可得到證據。就是證明它的客觀的真理性。人類在社會的歷史的實踐過程中，拋棄感覺和思想的誤謬，不完全以及幻想向真理接近。實踐教道我們，宗教是謊謬的，只有科學才是到達真理的正當的道路。資本主義社會中的勞働者階級的實踐，逐步瞭解了資本主義的矛盾，證明馬克

思主義的理論在科學上的正確，而證實其客觀的眞理性。

辯證法唯物論的立場，就是這樣主張：客觀的眞理是存在着，人可以在社會實踐的過程中認識它的。但一切的觀念論者，是不承認這客觀眞理的存在。觀念論者，以爲離開人類的意識而獨立的物質世界在客觀上是不存在的，所以他們也就否定了眞理的客觀性，是當然的。在他們看來，眞理完全是主觀的東西，所以便主張只有人類的感覺和思想才是計量萬物的尺度。

至於在康德和休謨那樣的不可知論者看來，客觀眞理等究竟是不能認識的。人類所能認識的，祇是事物的現象，它的本體「物自體」是不能知道的。要是依照後來經驗論者波格達諾夫的話，則客觀眞理乃是經驗所組織的東西，在這里，眞理雖是人類的經驗，但是不依存於人或主觀的客觀眞理是不能存在了。波克達諾夫，因爲要強化自己的無條理的思想，就把「被組織了的社會的經驗」和「普遍妥當性」的題目並列起來，結果，他便像第一章中已說過的也是不可知論者，觀念論者。

在唯物論者的立場，承認客觀事物的存在，因而也承認客觀的真理的存在。在這裏就發生了這客觀的真理是不具全部一下就能完全認識的問題。這當然不是全部一下就能完全地認識的，而是要通過了人類的社會實踐的過程，一步一步地走近真理的。茜色素 (Alizarine) 這種染料，雖是從某種植物的根裏採得的，但從植物的根裏採取它，當然必須具有一定的科學的知識和技術。然而在這一植物的根裏包含着茜色素這件事，不管人們知道與否，總是事實，因而是客觀真理。要接近這客觀真理，却被歷史地約制着。就是說一定的知識和技術沒有發達，使不能達到從那植物的根裏採取茜色素這個客觀真理。因推進機 (Propeller) 的旋轉而飛行於空中，是客觀的真理，現在，這已由實踐所證明了，但在人類的知識還幼稚的時代，就不能發見和實現它，電氣和光線的利用也是相同的。茜色素後來從石炭油 (Coal-tar) 中被發見，更是由於人類的社會的實踐的進步，因而真理的內容更加豐富了。

「從近代唯物論，即馬克思主義的見地說來，——伊里奇說——我們的知識接近

客觀的、絕對的真理的界限，是附着歷史地條件的。但這真理的存在是無條件的，我們逐漸接近它也是無條件的。……我們在認識物的本質上，無論何時，在任何條件之下，以及在石炭油中的茜色素的發現，和原子中的電子的發見，都帶着歷史地條件的，但這樣的各種各樣的發見，向着『無條件地客觀的認識』前進一步，却是無條件的，總而言之，所有的意識形態是有着歷史地條件的，但在所有科學的意識形態上，（雖與宗教的意識形態不同）照應着客觀的真理，絕對的自然，却是無條件的。（唯物論與經驗批判論）

客觀的真理存在當然是無條件的，而認識牠的可能性也是無條件的，不過起初不能一下子就完全認識，那是附着歷史條件的。這種歷史的約制性，單是歷史的限制，決不是像不可知論者們所說的，在原則上客觀的真理不能認識。因此，要是歷史的階段發展着，則昨天所不明白的可以明白，不理解的變為理解了，唯物辯證法對於客觀的真理的見地，就像以上所述那樣的。

B 絕對的真理和相對的真理

人類在根據實踐所得的認識過程中，向着客觀真理的更完全的認識進行，但在它的各個階段上，人類關於事實的認識，却被所與的歷史條件，所與的事情制約着。因此，人類的知識，在一定的階段中，可說經常是相對的東西。表示無日不在長足進步的今日的科學的諸成果，對於宇宙全體的無限多樣性，差不多已是不足稱道的知識了。而且在現今信爲絕對真理的事情，也許將由於明日的新發現而暴露出它的錯誤和不完全來。具有像現在這樣發達的天文學的知識，也還有許多遊星沒有發見，尤其這天體，亦和其他一切的東西相同，並不是永久不變的東西，因此，即使在今天把天體全部絕對的形象發見出來，但一到明天那形象業已完全變化了。還有雖然具有像現在這樣發達的醫學的能力，却有許多病連那病原也還沒有判明，這種從未有過的新病症，是由於環境的種種條件而發生的。某種的職業病，例如礦工的慢性肺病等，就是在石炭工業還沒有從前所看不到的病症的一種。

人類的認識，這樣地向着更完全，更全面的方面發展是可能的，但在一定的歷史階

段上所得到的知識却是有限度的，像恩格斯在自然辯證法中所說：「……十全的科學的敘述，形成我們生活着的世界的形像的正確的理想反映，無論在我們或在其他一切時代，依然都是不可能的事情。」在人類看來，已不能說沒有發展以上認識的餘地。客觀世界——外界的事物是無限地發展着，人類的認識也是無限地發展着的，這可說就是活的世界與活的人類的真實的姿勢。

這里，人類的知識在它各個的階段上，經常是相對的真理，這相對的真理的總和，在牠發展中組成了絕對的真理。「相對的真理……伊里奇說……是離開人類獨立着的客體之相對地忠實的反映。而這反映逐漸成爲更忠實的東西……在各種科學的真理上，不管它相對與否，絕對真理的要素總是存在的。」（唯物論與經驗批判論）

形而上學者們把對象（客觀世界）看作固定的，靜止的，不發展的，現在所有的就是從前已有了的，所以他主張一切的東西都是永久不變的，絕對的東西。在這些人看來，以爲人類的認識現在的樣子便是全部，現存的世界便是絕對的真理。他們所使的諸範疇

本」這範疇，他們主張是貫穿着從原始時代一直到現代的人類全部歷史的，人與人的關係之絕對的反映。馬克思把「資本」規定為歷史的範疇，所以說明為在歷史的一定的階段上發生，發展，以至於消滅的。馬克思的這種規定的正確，在人類社會的歷史的實踐過程中，已經證明了。形而上學否定事物的發展，結果，它是辯護資本主義永久性的布爾喬亞思想家的理論的方法。

次之，我們要論述到相對論者。他們和那把所有的東西看作絕對真理的形而上學者相反，把所有人類的知識都看作相對的。

從相對論的見地看來，所有的科學理論都只是相對的真理，因此也只是相對的謬誤。因為一切都是相對的，所以既是是也是否。既是真也是假。既是正確也是錯誤。無論怎樣慌謬的宗教上的學說，在相對論者看來，也以為有正確的，有不正確的。從這立場上看來，宗教和科學，真理和謬誤之間，是沒有區別了。因此，相對論者是否定了客觀的真理。因而也完全否定了絕對的真理。所有的認識都是相對的，不是真理，不能有客觀的基準。

這樣的想法，我們說它和不可知論，主觀的觀念論相通，很不差的。

相對論說：在昨天還以為是真理的事情，到今天則知道完全誤解了，在把這樣的事情不絕地反復着的人類的不完全的認識中，怎樣能夠有客觀世界的反映等呢？因此，所謂人類的認識等，經常是相對的，似乎不會接近絕對的真理。人類的五官，即耳，目，鼻，味覺，觸覺等也是極不完全的東西，以這樣的器官能夠理解無邊際的對象嗎？本來人的感覺等是主觀的，所以主張：在某人看來是非常美好的東西，但在他人看來却覺得是很醜的；在某人看是很痛苦的事情，但在他人似乎是快樂的；就在同一時代，同一知識和同一環境中，具有各自獨得的意見，獨得的知覺的人，對象的科學的反映，客觀真理的把握等怎樣可能呢？因此，相對論者看來，真理和迷妄，客觀的事實和錯覺，科學的認識和宗教——一概都有着同等的存在權，所以到處陷於對和不對的結論。

從辯證法唯物論的見地看來，設置真理和誤謬，科學和宗教的區別，是可能的，也是必要的，人的認識在客觀上是否正確，是由於實踐來吟味試驗。人聽得到的知識正確不

正，確也由實踐來試。驗因實踐而立證宗教是迷，妄科學是照應着真理。

從唯物辯證法的見地看來，是由積集許多相對的真理，而組成絕對的真理的。祇有辯證法的唯物論，才在相對之中承認絕對的東西。相對論只在相對之中承認相對的東西，而排除絕對的東西。相對論因為反對絕對的東西所以初看好似和形而上學對立，但實際上，它不過是形而上學的一種變種。因為它從絕對的階段上引出相對的東西，但真正和形而上學對立的，並不是相對論，而祇是辯證法唯物論。祇有辯證法唯物論，才能把相對的和絕對的不同，作為相對的不同理解。

「辯證法——伊里奇說——雖然包涵着相對論，否定，懷疑論的契機，但並不歸之於相對論。馬克思和恩格斯的唯物辯證法，雖然無條件地包含着相對論，但它並不歸之於相對論。即雖然承認我們的一切知識的相對性，但並不是在否定客觀真理的意義中，而是在我們的知識行近這真理的界限，在歷史上有條件的意義中的。」（唯物論與經

驗批判論）

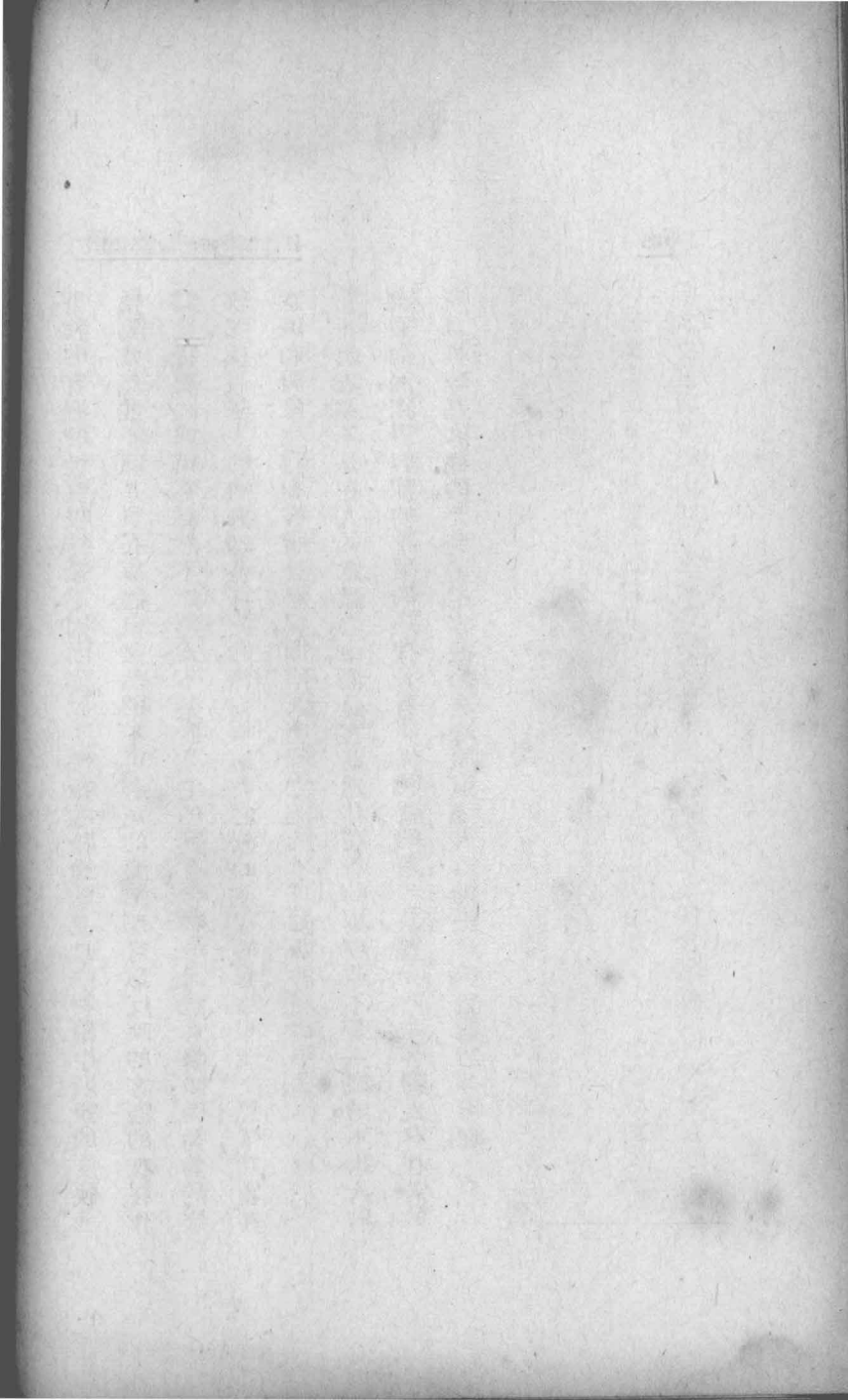
從當作認識論的辯證法的見地看來，人是通過社會的實踐，而向着對象之更完全的認識走去。人的意識和感情，是客觀世界的反映。這反映，是離開人的意識和感覺而存在的事物的形像，也是騰寫。總之，人的意識和感覺的源泉，是存在於外界的事物。人經過社會實踐的過程，而反映這外界的事物。當然，這反映起初並不是完全全部的事物，而是相對的，近似的事物。然而例如近似的東西，無疑的也是對象的騰寫和形像。因此，人類通過其實踐，由不完全到完全，由淺入深的，這樣使認識發展才可能，從而才能夠揭發出客觀的真理。

但是普列哈諾夫却歪曲了人類的認識是現實的反映，而使用「象徵」或「象形」等名詞，把馬克思主義導到觀念論去。據普列哈諾夫說，人的認識是外界的單純的記號或象徵。這記號是依存於人的感覺作用的東西，所以被認識的表象和認識的對象是判然各異的二個世界。

要是感覺和意識並不是物的形像，而不過是和事物沒有任何類似的記號或象徵，

則物的客觀的性質被抹殺了，因而變成了顛覆唯物論的見地。唯物論中所說的反映或模寫，當然並不祇是實在，原體，但必然的，不可避免的要把那可以反映的客觀的實在作為前提。反映或模寫，雖然不能認為不是產生它的實在，但物的記號和象徵，例如對於宗教那樣假想上的對象却是可能的。普列哈諾夫之流的這樣的想法，畢竟把思惟和實在意識和對象，主體和客體分離開，而陷入康德之流的不可知論的泥沼中去。

真理並不是在人的意識之中，而是客觀地存在着的，真理並不是主觀的。不拘人的認識如何，總對客觀的物質的過程有着關係。物質的過程是實在的，是客觀地存在着的，所以真理是客觀的，要到達這客觀的真理，須通過人類的社會的實踐方才可能。



第三章 辯證法的根本法則

一 發展之質的規定性

在前兩章裏，我們已確定了離開人類的意識獨立的客觀現實——自然及社會——是不斷地連續不息地發展的運動，並且確定了這運動和矛盾的運動，是由相互鬥爭和對立而發展的。

因此，我們必須知道存在於過程內部的那發展的原因的根本矛盾，和它的規律性，並且必須知道許多複雜的現象，是以怎樣的方式聯絡起來。

首先，我們在自身的生活和社會活動中，便碰到了周圍的許多現象。物價昂貴了一成，但是薪水和勞動工資却一點也沒增加；或者肥料只顧漲價，而農產物低落的現象

——在歐洲大戰以後，十五元一百兩的繭子，那時只值二三元了等等，這種現象是怎樣發生的，而這樣的現象和別的現象是怎樣聯結起來，或者這過程和別的過程的不同在什麼地方，都必須加以確定。

例如：資本主義社會和封建社會的不同在什麼地方？現在的世界經濟恐慌和大戰以前的不景氣，有什麼地方不同？這就非要指出這過程的特性，即它的「質」不可了。

所謂指出這過程的質，就是發見那過程的最單純，最根本的規定性。例如資本主義社會和封建社會的不同，須看出這樣的事：最單純，最根本的規定性，在於「勞動力的商品化」這一點。而在指示出這根本的規定性「質」，必須深入到最底層裏去。

所謂「質」，在唯物辯證法中，是最初的，第一的範疇。所有的物都有性質。但是觀念論者們，却不承認它。他們說物的質無論如何是人類的腦中創造的。雖然沒有這樣的混話。所有的物，都既有量，又有質。不能單有量而沒有質的任何東西。質並不是人的腦中所創造；而確實是客觀地存在着的事實。

且舉一個例吧。資本主義的根本上質是什麼呢？

先前已經說過，商品交換一發達，生產手段便從勞動者的手裏失去了，所以一無所有的勞動者，不得不把自己的勞動力當作商品而出賣，這就是根本上質。不然，如果單把任何資本主義社會和封建社會的不同處計算起來，也就有許多了。譬如銀行，失業問題，托辣斯 (Trust) 加狄爾 (Cartel) 飛機，大工廠，鐵路等等。但是，把這些資本主義的標幟幾百幾千並列起來，那根本上質還是不能看出來。形成那一切的基礎的東西不被發見，便不能知道那些現象的原因。一切枝葉，是不能沒有根莖的。

這根本上質，例如資本主義時代，縱然經過了它的各階段，也依然被保存而發展着。正像無論在自由競爭的產業資本時代，或金融獨占的帝國主義時代，這「勞動力的商品化」仍是它的基本一樣，那本質並沒有改變，只要資本主義社會存在，它也就存在着。因此，我們首先要指出過程的根本上質和規定性這東西，總算是站在認識的第一階段。然而所謂資本主義時代，也有產業資本時代和帝國主義時代的階段。前者是企業

資本家最支配的，以商品生產的自由競爭爲它的特徵。後者則自由競爭顯然被縮小，變成金融資本爲支配的，獨占事業爲基本的。雖然在這兩個階段之間，並不是有着不能超越的鴻溝，但那支配的質却變化了。

這些過程和階段的質，在這裏產生出來的許多特徵表現着。例如世界經濟恐慌的事件，是產業資本時代所看不到的現象，尤其是世界上的幾千萬的失業者羣，無論在封建時代或產業資本時代都不會看見的。失業救濟工事，非常時經濟，關稅戰，世界經濟會議等等的事件，不消說，只能在獨占資本和帝國的階段才有的特徵。

產業資本時代和獨占資本時代的特性，有着這樣的不同。但在所有的過程中，孤立的過程是沒有的。產業資本時代實際是獨占資本時代的準備。如果再精細地考察，則在同樣的獨占資本時代的特性之中，也有着各種的關聯。如像世界經濟會議的破裂和世界軍縮會議的變遷等等。一種特性和繼起的特性結合着，而給它與命運。大處說來，一種過程之根本的質的發展，規定着那過程的屬性的發展。例如失業者的增加這一資本主

義生產的根本矛盾，產生出失業問題這一新的屬性，它也如形成使經濟恐慌尖銳化的因素一樣。

但是，在這屬性（或特性）之中，有本質的東西和非本質的東西。例如在資本主義時代，也有封建時代的工人的生產方法——如自耕農或持有生產手段的西陣織的工人——存在着，反之，在產業資本主義時代，也可以有獨占的事業——如電燈公司、鐵路等。這些屬性是不是本質的，却要根據和牠的過程支配的質的結合而定。根本的規定的質的發展，也是交互作用地通過這屬性的發展而表現的……。

首先是要發見根本的質，其次是揭發各種的屬性，然後，必須明確個別現象的各自的聯繫。

● 日本京都西陣地方出產的一種五彩錦織。

二 發展之量的規定性

所有的過程和發展之質的方面，同樣也具有發展之量的規定性。一切物質和社會和質的方面同時還有量的方面。量和質並不是各別的東西，而是在統一之中的。

例如「手巾」的性質是供人們洗面或擦背，而量的方面，要規定一定長度和柔軟，以適應五尺長的人；又如無論怎樣服長生不老的藥或吞強壯劑，但在造成人這一動物的性質，社會的生活，政治和經濟等等的科學，文化和藝術的性質等，在它量的方面，必須有一定的溫度和熱（Calorie）和有保持微細的神經系統等等的量的條件，才能規定一定的壽命。實際上有一丈長的男子和有一千年壽命的女人豈不是無論如何不能想像的嗎？

一定的質裏有一定的量。這量和質是在統一之中的，如質有不同，量的規定性也就不同。正如不能用任何「立脫爾」去量布疋，不能用任何貫或匆去量「人的壽命」一樣，量布疋要用密達，量液體要用「立脫爾」，這是由質所規定了的。

封建時代的生產力，有自然經濟和手工業的性質，所以它的發展水進也帶有可驚

的簡陋的量的規定性，但是資本主義社會的機械的生產性質，却有着難以比較的高度水準之量的規定性。

更且資本主義社會的性質——產業的無政府狀態，生產之社會的性質和私的占有之矛盾，勞働力的商品化等等——規定着經濟恐慌，失業者之氾濫，產業等等的不可避免的絕境。一切事物之量的規定性，顯然被那事物的質所規定。

確定量和質的不可分的聯繫，確實地判斷那過程之量的方面的規定性，是唯物辯證法的最大的工作。

例如多數布爾喬亞學者，機械論者和觀念論者等，很多只看見量看不見質而陷入錯誤的結論。特別是在布爾喬亞學者們中，意識的地定下這樣的結論，完全把問題的本質蒙蔽化。這些壞東西是意識的地這樣做的。

① Litre 法國的容量單位，和中國的公升相等。也作「磅」。——譯者。

② 貫匁都是日本計重量的名稱，一貫等于一千匁，約合中國的一百兩。——譯者。

例如在日本，這種布爾喬亞學者也有許多。御用學者土田杏村就是這樣的解決階級矛盾的。在世界上，生產階級並不是這樣的。所謂生產階級，是企業資本家和勞働者；與它對立的，乃是金融資本家，就是說階級的矛盾，並不在於勞資之間，而是在於企業資本家和金融資本家之間。好好兒的「本質」全被偷改了。階級矛盾被收進到了土田杏村先生的懷中。還有一個農本主義者，岡本利吉先生，說要訂正馬克思的謬誤而出版了規範經濟學這一奇特的替代物，或說「農村問題總解決」而出了一本完全「占卦先生」目錄的書，建立他的農村的凋疲是因為都市榨取的議論。在「都市」中，資本家和勞働者是站在一起的。岡本先生說：勞働者和資本家成爲一起而榨取農村，以資本家的殘羹來暖肚子。這里祇把「勞資的矛盾」收入懷中，是很明顯的想使勞働者和農民衝突。然而這位先生的真面目，就這樣也已很明白了。例如他所經營的「美教農園」和「農村青年共同勞働學校」，是由資本家財閥的幫助才能維持的。

蒙蔽或誤解事態，是站在反對一辯證唯物論「方面的人們的事情。辯證法論者，首

先要明顯地把握過程的本質。如果發見了「質」，就須規定它的「量」的方面。如果正確地發見了「質」，「量」也就自然明白了。「質」和「量」並不是各別的，而是同一東西的兩方面，兩者是以統一的形態存在着的。

三 質量之互相移行的法則

A 過程中的互相移行

像已經考察過的，沒有量就沒有質，沒有質也就沒有量。質一發生，同時量就增大。而質量增加到了規定性，更發生新的質。

例如水要是降到攝氏表零度，便變成冰，如果上昇到百度，便變為水蒸氣。以手工業的生產為本質的封建社會，商品生產突破了一定的量的規定性，它的矛盾終于產生出「勞働力之商品化」這一新的質，而完成向資本主義社會的飛躍。

——過程之量的增大轉化為新的質量向質移行。

——在另一方面，新質的發生，同時開始增大新的量。質向量移行。這質量之互相移行的法則，是唯物辯證法的三個根本法則之一。

因此，我們在這質量互相移行的法則裏，就必須區別它在某一過程，或某種規律性內，進向和它完全不同的過程，或完全不同的規律性。例如資本主義社會過程內的各階段之質量移行法則，和從封建社會到資本主義社會的質量移行法則，自然必須加以區別的。

前者的例，我們可以在資本主義社會中獲得。例如從單純的資本主義的協業到工廠手工業(Manufacture)，從工廠手工業到機械生產……；或者從產業資本時代到金融資本時代——這些階段，在本質上，同是資本主義時代這同一過程內的質量互相移行。在把「勞働力之商品化」這一根本的質作爲它的規律性一點上，是沒有什麼不同的。正如水煮成湯同是液體一樣。

這些階段到了量的規定性增大，造出了各自的屬性，準備着新的質，但到了某一定

的瞬間它的量仍被保存着。

但像上述的情形，是從一過程內的質量之增大變化而起的，例如從封建時代推移到資本主義時代，使那過程中斷，通過了從一種質量到完全不同的質量，從一種規律性到另一種規律性的大飛躍而舉行的。

B 向其他過程的飛躍

從一種質量移行到另一質量，從一種規律性移行到另一規律性，是通過了大的飛躍而行使的。例如從封建時代這一以手工業為規律性的時代到資本主義社會的移行，如日本的明治維新——沒有這一個大飛躍，便不能解決。這同在資本主義時代，從產業資本到獨占資本的移行，自然是不同的。

例如水沸騰着，一面向水蒸氣這種氣體的新的規律性飛躍；蠶作了繭，轉化為蛾這一新的規律性。

總之，質量的移行，須要經過飛躍。就是在過程內的量的互相移行，也要經過或大或

小的「飛躍」。

所謂「飛躍」在這裏是中斷所與過程之質和量的連續的意思。飛躍只不是客觀的諸現象，也發生於人的思維中。

某男子對一個女人發生戀愛，在昨天還不過是路傍的一個女性，但自從那一瞬間起，便已不是那樣了。某一學生對一種思想開始省悟時，以前的他的思想便急速地中斷了。例如在昨天還是極平穩的工廠的忠實職員，但今日一經過同盟罷工（Strike），從此他們職員的思想便開始變化了。這事似乎很奇怪，其實是毫不足怪的從古代就實行着的「飛躍的法則」。

承認「飛躍的發展之道」是辯證法唯物論的中心事件之一，但這「飛躍」當然決不是不可思議的；在達到飛躍上，是有意或無意地，逐漸地或迅速地進行着它的準備，感覺「飛躍」為不可思議的人，不過是忽視了飛躍。

水變成水蒸氣，須經過沸這一階段，封建社會飛躍到資本主義社會，要以商品交換

的一定的量的增大爲條件。而且飛躍的方法，速度，形態，更由它的質而不同。從水到冰的飛躍，一瞬之間就可能，但是從封建社會到資本主義社會的飛躍，在日本也至少必須要幾百年。

探討明白這飛躍的特殊性，是非常地重要的事，但布爾喬亞學者，機械論，觀念論者們，都把它忽視了。像前節已說過的，他們的特徵，是看不見它的本質，因爲祇看見量的方面，所以就不能理解這「飛躍的法則」。如果從這種立場看來，所有的過程不會完全是永久不變的，不會沒有矛盾和鬥爭的發展等的。

四 對立的統一和統一的分裂

在前幾節裏，我們已探討了過程之質的特性和量的特性。這回將轉移到研究過程發展的內的規律性。

對於人類歷史發展的見解，大約有二種：第一種見解的特徵，在於所謂發展單是量

的增大，例如人從嬰孩長成到大人，是因為構成那肉體的細胞的數量增大了，或者如資本主義社會，金融資本愈加龐大，自然和自身便自然而然地轉化到下一個社會了。這樣的見解，是真憑十足的布爾喬亞的見解。

還有一種見解，則以為世界上所有的東西，都是由對立的鬥爭和統一的分裂而發展着。例如在資本主義社會里，有布爾喬亞階級和普羅列塔利亞階級對立。這矛盾給與了發展到其次的社會的命運。這種見解，是辯證法的，是普羅列塔利亞的見解。

布爾喬亞對事物的見解，祇把它的過程單單停留在外的動機和量的增減上面；反之辯證法對事物的見解，是要揭穿那過程之內在規律性，正確地指示出發展的方向。

那麼，所謂它的「矛盾之內在規律性」是什麼呢？

舉例來說罷。譬如物質之最細分子的原子，是由電子的加（Plus）減（Minus）而成的。沒有加，就不能有減。這加和減，是對立的，它的統一，便產生了電子，這統一不消說是「矛盾的統一」。人出生，長成不久便要死亡；人在生的時候，便已被死約束着了。生和死

是不相容的，和死鬥爭着的人才生成着。每一個人的本身，便是生和死的矛盾的統一。恩格斯說「生便是死。」如果沒有死，便不能有生；正因為有死，所以人才會發展，飛躍。

物質的力學運動，是自然的「引力」和排斥它的力之矛盾的統一。在這種場合，「引力」和「斥力」是不相容的對立物。如果沒有這對立的統一，便不能發生自然界的一切運動。我們住的房子，火車，飛機，軍艦等一切，都是「矛盾的統一」和「對立物的統一」。

要是沒有這對立物的統一，和那統一的分裂，自然界和社會便沒有發展了。「對立物的統一」，同時也含有對立物的鬥爭和分裂的意思。因為有對立物的統一，所以建築一間房子，不久也會由舊而坍塌。當建築一完畢，就已賦與着將來崩壞的命運了。

一切東西，都是對立物的一，同時，也是向着統一的分裂的過程。這是自己運動的物質之客觀的法則。「矛盾的內在規律性」這句話，不消說是指統一和分裂的相互關係。

這「矛盾的內在規律性」，也施行在人類社會中。譬如以封建社會為例，這時代的矛盾，在它的上層有幕府，各地的領主，諸侯，多數用「納物」的形式，向農民收取租稅，因此，一

切的政治經濟文化的樣式所營的「生產關係」和能率低下的農業或僅有的手工業這種「生產力」的相互關係便是這矛盾。這便是封建社會的「矛盾的內在規律性」。

但是「生產關係」和「生產力」的矛盾，隨着生產力的發展，急速地開始從統一推移到分裂的過程。手工業的發達，商品生產就越發增大，一方面，失去土地的佃農加多了，另一方面，出現了被稱爲「工商」的手工業和形成今日的布爾喬亞祖先的商人階級。

這種新的階級的出現，雖然是由於生產力的發展所必然產生出來的，但是這些大商人和被稱爲「販夫走卒」的階級的發生，對於諸侯政治的生產關係，無論如何不相容的。諸侯們或者嚴厲地取締自己領土內和別的領土內的生產品的輸出入，或者設立爲堵住失去土地而離開村莊的農民的罰則，而且那時的幕府，以所謂「德政」去向大商人借錢的合法抵賬也不能了。

例如現在羣馬縣高崎嶺的藩主松平右京亮這十萬石的諸侯，雖然向農民征收「六公四民」「七公三民」的十分之四或十分之三的佃租竟榨取到引起有名的農民暴

動，但是這個租的全部，差不多都被充作了借款的利息。把這種利息放在袋裏的，不消說是大阪，江戶，京都的大商人。

無論怎樣在各關口嚴重使用票據，商品交換毫不介意，照常突破了各關口；因為第一，諸侯自己也到了不得不大量地做商品交換的地步，必然追隨上去，所以要想阻止新與布爾喬亞的發生，已是不可能了。封建時代的生產關係和生產力的這種矛盾的增大，結果，不能不有它的解決，於是，它就特殊的形態，成爲明治維新而出現了。

封建時代的生產關係和生產力的矛盾和統一的分裂，就是由資本主義時代的生產關係和生產力的統一所解決的。

但是，這種被解決的生產關係和生產力，在這里雖是一次就被統一了，然而這統一，是無條件的統一，卽矛盾的統一嗎？不會有那樣的事，讀者諸君到這里，也許會承認的吧。矛盾是發展的形式，是被包含在這統一之中的。新的生產關係，是布爾喬亞和普羅列塔利亞的關係。生產力是無政府的機械生產。這生產關係和生產力的矛盾，是在統一中慢

慢地被養成和增大的。

布爾喬亞和普羅列塔利亞的關係，正像加和減一樣，沒有布爾喬亞，普羅列塔利亞便不能發生，布爾喬亞沒有普羅列塔利亞，也就不能發展。所以，例如在封建時代，因為被領主征收苛刻的租稅，質納土地，終於變成離去農村而貧窮化的農民的落魄收場，和販夫走卒這個手工業勞動者層的發生，正是使布爾喬亞擴大的苗床，在和它的交互關係中，普羅列塔利亞也擴大了。明治初年的解決土地問題，就可看到如果沒有許多普羅列塔利亞，那麼被稱爲不能發展的布爾喬亞的希望之具體化，也就不承認的吧？如果沒有失了土地的農民，失了生產手段而不得不出賣勞動力的階級，布爾喬亞是不能發展的。

封建時代的本質（封建農業的質）所有的量的規定性，達到了它的限度時，終於向新的質（布爾喬亞的機械生產）發展了。有着這種質的量的方面，在不能同封建時代比較的情勢中，使它的生產力發展了，可是這資本主義的質當然有規定性，在量的方面，也有規定性。

使生產關係發展到世界規模的資本主義，它的產業之無政府狀態，和財富的集中個人，一方面，因無數失業者的增大化，和商品的過剩生產，而引起的世界經濟恐慌等等。這裏也有這時代的本質，可以感覺到正在不可避免地到達着量的限界性。

封建時代的初期，如在德川家康建立三百年太平的基礎時，大概誰都以為當時的生產力和生產關係之矛盾的統一，是萬世不易的吧。但是，矛盾是不絕地發展的。例如家康雖能夠生存三百年，可說仍不能堵住這必然的矛盾之發展，和幕府之沒落。

絕對的。矛盾的對立的統一，是相對的統一的分裂，是絕對的換言之，「生」是相對的，「死」是絕對的。

不能正確地理解這個關係，便是站在辯證法的反對方面，便是不能夠理解社會的客觀法則。把統一的相對絕對化，正是布爾喬亞御用學者們所幹的事。這是阻礙歷史的發展，阻止人類社會進步的反動行為。

矛盾不絕地在發展着。當然，矛盾也存在于社會主義社會，而且不得不存在。我們不

能把「矛盾」這一術語誤解爲和錯誤一樣，「矛盾」和「錯誤」是完全不同的。

這「矛盾」是自己運動的物質的原泉，是一切發展的起動力。我們切不能忘了它是辯證唯物論的中心！

五 對立的相互滲透

正像沒有加便不能，有減一樣的，陰電之對陽電，積分之對微分，死之對生，普羅列塔利亞之對布爾喬亞，——這樣地一切矛盾的內在對立，一方必然和另一方結合着的。

這種不可分的聯結之中的矛盾之內在對立，終於相互滲透，從一種對立移到另一種對立。

譬如作爲有機的人類之矛盾的統一，在於「適應」和「遺傳」。這是不相容的二個方面：適應時刻在變化的新環境——自然和社會——的發展的一面，和繼承保存自己本能的遺傳的一面，但它們是被作爲統一的東西，形成有機的人類的，而這矛盾相互滲透。

透，使矛盾更發展下去。

前節中說過，矛盾在社會主義社會裏也有。現在從伊里奇主義諸問題中引用約塞夫的話說：

「新經濟政策中，必須保存兩個方面——對抗戰時康敏主義制度，以保證賣買之一定的自由爲目的的一個方面，和對抗賣買之完全自由，以國家的市場調節的任務爲目的的另一方面。試廢棄這兩個方面中的任何一個——如果這樣，在我們之下新經濟政策便不成功了。」

對立的相互滲透，和從一個對立向其他對立的推移，是包含於一切過程之中的。舉個更具體的例吧。譬如生產力和生產關係的相互滲透，顯然使階級社會中的鬥爭，從一個矛盾向着其次的矛盾發展。

在封建社會中，結合諸候和農民這一生產關係的，是效率極低的封建農業這一生產力。沒有這種效率低下的農業的內容，諸候政治便不能想像了。缺乏它的任何一方面，

便不能有「封建社會」。

從商品交換在量的方面還非常之少的，自給自足的農業經濟所產生的生產力，這才使各地設立關卡，把農民像奴隸般地束縛於土地上的諸候政治成爲可能；這樣的生產關係，是約制着這種生產力的。

矛盾的一方面，以他方面爲前提，它是交互地推移的。如果沒有布爾喬亞，也就不會有普羅列塔利亞。資本主義社會的發展，直接意味着普羅列塔利亞的增大。一個資本家的工廠的生產過程，被表現爲資本主義的生產關係，被表現爲資本家和勞動者的關係，同時，又被表現爲生產力的總體（勞働力和生產手段）的。例如從手工業到機械生產方式的發展，同時是生產力的發展，也是新的生產關係的發生。勞働力和生產手段的統一，同時是生產力，也是生產過程中人與人的關係，即生產關係。

矛盾常是結合着的。陽電氣沒有陰電氣便不能成爲流動體；人活着的瞬間的任何部分，都是經常和死在鬭爭。對立常是滲透的，從一方面向另一方面推移的。領主和農民

的矛盾的對立，不久就推移到了布爾喬亞和普羅列塔利亞這繼續的矛盾。

列如蘇聯是由一百二十多個民族成立的聯邦國家，但在那裏，各民族都很致力於各自的民族文化的發展。這看來像是和這個國家所主張的國際文化相矛盾。然而並不是這樣，這正是約塞夫所謂發展各民族文化，是真正發展國際文化的基礎。所以伊里奇用對立的同一性這話，來稱對立的相互滲透。伊里奇說：「辯證法這門學問，就是關於對立怎麼能是同一性，並怎麼變成同一性？對立在怎樣的條件之下，變成爲同一性，而相互地轉化？爲什麼人類的悟性，不把這些對立看做死的，凝固的東西，而必須看做生動的，條件的，可動的，相互地轉化的東西呢？」

有人把這對立的相互滲透，造出非常機械地解釋的結論；那就是把對立的二個方面，當做對立的力。例如陰電和陽電，如果沒有各自獨立的根元體，電氣只能是兩者的偶然衝突；普羅列塔利亞階級的存在，如果沒有布爾喬亞階級的存在和無條件的個別的存在，則這兩個階級鬭爭，在必要上只是力與力的衝突——說得不客氣點，是虫豸爲了

窠穴不好而吵鬧罷了。這是單純的力學概念。

作爲這種機械的解釋之一的，也產生了德國之流的所謂「有組織的資本主義」的理論。勞働者在議會的議席數上爭奪一切，只有合法的議會主義，才能提高勞働者的工資。資本家也支付很高的工資而增加購買力，如果這樣，資本家也能夠增大利益，資本家階級萬萬年，勞働者也漸漸生活安定，失業也不會有了吧。——德國社會民主黨之以這種機械的解釋爲基礎的理論，只要看到希特拉的布爾喬亞的手頭，一刻也不停的被粉碎了的事，便明白是蠢笨的了？矛盾是永久不能兩立。布爾喬亞社會的發展，也就是普羅列塔利亞之增大。

要瞭解對立的相互滲透和同一性，則過程之具體的研究是必要的。只有在具體地研究了充滿矛盾的方面，和同它聯結的相互約制性的特殊性之後，才有可能從觀念的抽象的見地看來，這些是一個因素也不能引出來的。

布哈林在他所著的史的唯物論中，就表示着這種錯誤方法的標本：「在世界上，有

着其作用不同的，互相反撥的各種力量。這些力量目前的暫時的相殺，只是例外的場合。那時是在『靜止』的狀態中，就是說力的實際的『鬥爭』被隱藏着。然而，這些力一有了變化，就忽然現出力的『內在矛盾』而惹起了均衡的擾亂。如果一瞬間發生了新的均衡，那末它便是在新的基礎之上，即力的不同的結合之下起來的。在這里將變成怎樣呢？變成『鬥爭』『矛盾』，即變成方向不同的力之拮抗，而將運動加以條件。」

這種議論，另一方面是可笑的均衡論，當相互地獨立的力存在着，那相互作用的力沒有破壞均衡的時候，是『靜止』的狀態，或者被統一着和相互滲透着，但一旦某方面的力占了勝利，突然擾亂了均衡的『鬥爭』和『矛盾』，便變成拮抗的力而出現了。這並沒有單純的力學概念優勝。

布哈林的謬誤，更表現在把矛盾解釋作拮抗的地方：在普羅維塔利亞和布爾喬亞兩階級之間，雖然帶着「拮抗的」性質，但矛盾的一切，並不就是拮抗。例如商品所有的矛盾，無論在「價值和使用價值」，無論在普羅列塔利亞，都沒有拮抗的性質，把矛盾的一

切解釋作拮抗，是在替托洛茨基主義開路。

伊里奇論「過渡期的經濟學」中，批判布哈林說：「極端地不正確的。拮抗和矛盾絕對不是同樣的東西。在社會主義之下，前者消滅而後者還留着。」

六 矛盾的主導方面

永久不變的東西是不會有的，一切過程中的矛盾，都向着發展到其次的過程的矛盾發展，轉化的。所以無論哪一個過程，都有始有終的——不管是古代奴隸時代，封建時代，或資本主義時代。

因此，對立的統一是有條件的，一時的，暫存的，相對的。絕對的東西只有一種，便是只有相互地排除的矛盾的發展和對立的鬭爭。

想用絕對的東西來替換這種對立統一的相對性，想用對立的和解來修正對立鬭爭的絕對性，是布爾喬亞學者，機械論者，或觀念論者。這種學者，任何時代代表都現為御用

學者的在現在我們的周圍也可以發現很多。

一切的過程，無論哪一個，都是由始到終的矛盾的運動。例如資本主義社會這一過程，從它的最初「勞働力的商品化」這個根本矛盾，就已體現在各個「商品」之中了，——這是使回復到終局。

馬克思在資本論中，曾經明白地說過這事。商品交換是商品社會的最根本關係，它在一天中，何止於幾十萬幾百萬次反復着，最單純，最根本的「商品交換」之中，其實就可以發見包含着這過程的根本的矛盾了。在一粒米中，一條手帕中，或一個雞蛋中，我們也可以發見資本主義社會的根本矛盾已被體現着，即作為商品的二重性而表現着。所謂商品的二重性，就是「使用價值和價值」，而商品是包含在統一這兩個方面之中的。那末從這兩個方面和兩重性而來的是什麼呢？那就是造出「使用價值」的「具體勞働」和創造「價值」的「抽象勞働」。這具體勞働和抽象勞働的統一，就是勞働的兩重性，它的根元便是「勞働力的商品化」。

商品
 使用價值——具體勞動
 價 值——抽象勞動
 勞動力的商品化

體現在這種商品中的內在矛盾，使發展接連不斷。矛盾就是說商品被表現為兩個方面——相對價值形態和等價值形態的關係；這種形態，從一般價值形態，發展到貨幣形態，但貨幣隨即又轉化為資本。而資本又發展轉化到有「自己運動源泉」的「剩餘價值的法則」。

剩餘價值的法則——貨幣形態——一般價值形態

相對價值形態
 等價值形態
 商品

這種「勞動力商品化」的矛盾，就連一條手帕或一隻茶碗中也表現着；有些資本在它本身上，那所有者並沒有加以什麼勞働，只在睡眠的閑暇中，也會不斷地，自然而然地生出「利息」來的；這種「剩餘價值的法則」，一是向着很大的矛盾發展的。

而且不斷發展的矛盾，使同這種生產力結合着的生產關係，和政治的經濟的諸形

態，也起了變化：失業問題，勞働爭議，小作爭議，關稅戰，世界經濟會議，建艦競爭，或減低價格，匯兌問題，膨漲景氣等等。

這各種現象，一方面，不消說是變為一個個矛盾大起來的齒輪的作用，一個矛盾的解決，似乎成爲新的矛盾的頭緒，而且根本矛盾的「勞働力商品化」這一資本主義根本的質，從它開頭就不變地再生產着。一個過程的根本矛盾，直到那過程告終，沒有使那發展停止過，而且也不能停止。伊里奇論到資本論，曾說：「馬克思在資本論中，首先是分析商品社會的最單純最普通最，根本最，廣泛最，日常的不止幾百萬次被目睹的關係——商品交換。那分析，在這種最單純的現象中，暴露了布爾喬亞社會的一切的矛盾。以後的敘述，便是把這個矛盾的發展（長成及運動）和這個社會的發展，在它的各個部分的總和上，從頭到尾指示出來。這非有辯證法一般的敘述或研究的方法不可。」

我們在這里就明白，一個過程中，從它開頭起，就包含着矛盾了。可以知道：在統一之中就孕育着分裂的原因。即使以爲對立的統一性和同一性，是暫時的出現，是永久不變

的，也可以知道：它只是有條件的，相對的東西。人在青年時代，因為他健康，就彷彿全不會感到「死」這回事情，但是「死」仍就一刻也沒有離開他的。健康本身和「生」只是相對的，我們雖然能夠抽象地思維「健康」，但要具體地看見「健康」卻全然不可能。誰能永遠拒絕「死」而維持「健康」呢。

矛盾不斷地發展着；它是物質的自己運動。一個過程和一個階段，只是矛盾發展的一個斷面。不過也有爲了自己的階級，有把這種物質的自己運動在中途切斷，以阻礙矛盾的發展，以及拏一個斷面來作爲「永遠化」的想法。布爾喬亞御用學者，機械論者和觀念論者們，都代表這種想法的。

例如俄國的觀念論者德波林一派的人，以爲這樣一個過程的發展法則，最初並沒有什麼矛盾，是同一的東西，但它在發展的途中——無論怎樣的看法——卻可以有差別。那差別變成對立，對立復又變成了矛盾。如果照這種筆法寫下去，最初是沒有矛盾的，所以無論怎樣的看法——雖然不是這樣，卻也成了奇特的事情。在日本，直到現在的昭

和時代，還是土蜘蛛握着政權；或者只有土蜘蛛的最初一人生存幾十萬年和幾百萬年；在地球上，既沒有歷史和「墓地」，也沒有偶然的人類之最初的一人，甚或連地球都不存在。

這樣的想法真是很多，在我們自身的四周也很有這樣的想法。但是不管什麼人沒有那樣想，跟他沒有關係的客觀的現實，卻嚴然地在動搖着那樣的想法。簡捷地說，就是觀念論者自身，甚至在分秒之間也還不是無可奈何地在同「死」（鬥爭）嗎！

矛盾一發生，就不斷地發展，轉化着了。辯證唯物論者的重大任務之一，不但是看透那矛盾和統一以及它的反對物，更重大的是要指出矛盾的主導方面。

例如有機的人的「適應」和「遺傳」這矛盾的兩方面，哪是主導的？換言之，哪方面是發展的？或者布爾喬亞和普羅列塔利亞這矛盾的兩個階級，誰是主導的，發展的？——沒有徹底認識這些，我們就不能依照現在來推測將來了。

過程的發展，決沒有什麼偶然的。例如像觀念的機械論者們所說的，在資本主義社

會，這個過程的最初，什麼矛盾都沒有，但在某一個時期內，普羅列塔利亞和布爾喬亞的勢力失去了均衡，於是對立便開始了。換言之這完全不是說最初有叫做「白」的這一種顏色，而在某一個時期內產生了「黑」，於是「白」和黑便成了對立。縱然在最初被統一的階段，有着能看到「白色」的時候，其實它裏面矛盾早已經內在着了。那只是觀念論者們不能看到的話罷了。被包含於統一之中的矛盾，是能夠解決從前的矛盾之新的矛盾。它的起頭，只能在這矛盾是同一性之中才可看到「白」這種顏色，而實際上，一方面是統一性或同一性所有的矛盾，另一方面是分裂的過程。白和黑這一矛盾，從開頭就對立着。在這裏我們必須規定「白」和「黑」這個矛盾的兩方面，哪方面是發展的主導的。

對於暴露過程的主導的矛盾這一很重大的事情，馬克思理論的修正派祖師德國的攷茨基，否認了在個矛盾之對立的兩個方面，發見主導的作用。在他看來，「白」和「黑」同是一種獨立的力量。所以在生產力和生產關係中，否定了生產了的優位性，或竟否定了主導的作用。從這樣的立場所產生出來的，便是攷茨基一派和賴思娜或希爾佛定等

的「流通論」

在他們看來，資本主義的生產中，生產關係（形式）之能超越於生產力（內容）所起的作用是有它的力量的。勞動者從事勞動等等，必須專心地大資本集中化，統一地同資本家一起協力。如果這樣，那末依照銀行統制，市場組織等等，資本主義就自然而然地完全像向日葵旋轉頭來那樣，從資本主義社會轉生到社會主義社會了。

這樣的蠢氣的理論，對社會發展顯然什麼用處都沒有的。這種議論，一方面，是想把對立統一的相對性絕對化，是同相近的卑俗的御用學者相通的。

例如照同是觀念論者盧波爾的公式來看，便是所謂理論決定實踐，實踐決定理論。認識論上的這種無頭無尾的公式，是觀念論者的特徵。不消說，實踐是人類認識方法上的主導的東西。資本家巧妙地向勞動者演說道：諸位是資本家的勞動者，勞動者的資本家，這恰好像車之兩輪，無論哪方面都不可有不平；所謂世間是互相依靠的，彼此好好兒合作，爲了諸位，也爲了社會的發展，互相握着手工作罷……這樣的演說，常在工廠中，爲

勞働者諸君所聽到的。這里就成了盧波爾式完全無頭無尾的。

然而什麼是主導呢？決定矛盾的主導方面，是屬於辯證法的第一義的任務。沒有它，我們豈不是連希望明天和確立科學的觀測都不能了嗎？

七 否定之否定的法則

我們在前幾節裏，已研究過辯證法的第一個法則「質量的交互推移法則」和第二個法則「作爲辯證法本質之對立的統一和鬭爭」了。這回來研究第三個法則「否定之否定的法則」吧。

這個法則，便是使「對立的統一」更具體化的法則。在矛盾的一個發展階段上，新的矛盾（質和量）否定了從前的矛盾而出現，不久，其次的新的矛盾一成熟，以前否定的矛盾，又被否定了。換句話說，是矛盾的正常的發展法則。

例如這裏有一粒麥種，這麥種發芽而變成一根麥，最初的一粒麥種就腐爛而被否

定了。新的麥種孕育出穗，不久，幾十粒乃至幾百粒的麥粒，終於不管黃色成熟與否，那「麥」是枯朽而被否定了。——以前的一粒麥，現在發展爲「幾十乃至幾百的麥粒」了。

無論在米，粟，或其他的植物，它的形態，方法，環境，條件等雖然有差別，但一切都基於這個法則的。恩格斯說：「穀物的種類，是極緩慢地變化着的。因此，今天的大麥，和百年前的大麥差不多完全相等。但是粘質的觀賞植物，譬如拿天竺牡丹（*Dahlia*）或蘭花來看，如果我們對種子和從種子所產生的植物，加以人工，則我們作爲這個否定之否定的結果不單只得到很多量的種子，也可得到在產生美麗的花的質上被改良的種子，而且在這種過程的反覆上，在新的否定之否定上，是會進入到這種改良的。」（自然辯證法）

這不但在植物，同時也實行於動物的場合。例如拿一個蠶來看吧，差不多人的小指一般的蠶，原來是否定了如粟子一般的卵而生出來的，它完畢五眠而作成了繭，復又變爲蛹，不久，又作着向第二個否定「蛾」的變化的準備。而這個蛾產出幾千幾萬的卵，即最初的一粒卵，發展爲幾千粒的卵了。

就是在牛、馬、貓、鳥或者人等等的動物中，這「否定之否定」的法則也應用着。當然在這裏，這些動物，無論幾次產子，或只產一個人，以及縱然產生而沒有立刻被「否定」等等的形態的差異，是沒有什麼問題的。問題是在於自然界的一切方面，無論怎樣微細的部分，這個法則和內的矛盾的對立，嚴然地在自己運動着的。

這一「否定之否定的法則」并且也應行於人類社會。馬克思在資本論第一卷「資本主義積蓄的歷史傾向」中，這樣寫着：「私有和社會的集團所有不同，勞動手段和外在的勞動條件，只在屬於個人的地方才存立。勞動者握有生產手段，是小生產的基礎，而小生產是造成爲社會的生產和勞動者的自由的個性發展之必要的條件。這種生產方式，是以土地及其他的生產手段的分散爲前提。這種生產方式是與這些生產手段的集積和協業，以及同一生產工程中的分業……社會的統制……社會的生產力之自由的發展都不相容的。它只和社會的狹隘的傳統限界才兩立……」

「……這種生產方式達到了一定的發達水準，便自然而然地造出自己破壞自

己的物質手段……這個破壞，便是使個人的分散的手段，轉化到集積於社會的手段上去。因此，也是多數的小人的所有，轉化到少數的巨人的所有，從廣大的民衆奪取土地，生產手段以及勞動工具；這種可怕的對民衆的××的××，正是資本的歷史序曲。

「……立脚於由自己本身的勞動所獲得的，所謂個別獨立的勞動和它的勞動條件的融合的私有，被立脚於榨取形式上自由的他人之勞動的資本主義私有所驅逐。」

馬克思在這裏指示了否定封建時代的小私有的資本主義私有的發生。資本主義的生產方式是否以自己的脚站立着，勞動的更進一步的社會化，土地以及其他的生產手段之在社會上被利用，因此向共同的生產手段更進一步轉化，以及伴着它的私有者的更進一步的榨取，都採走着新的形態。而受到利益的人，現在已不是從事獨立經營的勞動者，而是榨取多數勞動者的資本家。

這是由於資本主義生產本身的內在法則的作用，和資本的集中而實現的……「資本家的私有，乃是對以生產者自身的勞動為基礎的個人的榨取的第一個否定。而資

本主義的生產，以自然過程的必然，自己造出否定自己。這就是否定之否定。

但是布爾喬亞哲學者們攻擊說：這法則是和黑格爾的三段式 (Triad) 同樣的。不錯，馬克思和恩格斯採取由黑格爾的三段式所發展的法則，通過對立的鬥爭而確證的思想，是顯然的，可是並沒有採取黑格爾的「正反合」這個「三段式」本身。說馬克思主義者把具體的現實毫沒理由地硬嵌到這個「三段式」的，只是布爾喬亞學者的誹謗。

例如米海洛夫斯基獨創地解釋恩格斯的麥粒的例子，說：莖否定了粒，又否定了果實的花。這裏三段式在那裏呢？這裏不是二個否定，而是三個否定。」

恩格斯在反杜林論中，關於這事寫道：「在其他的植物，或動物的場合，它的經過不是這樣簡單地就可解決的，在死滅之前，還不單只一次，也有幾次產生種子和卵或者幼兒，這裏對我們沒有關係，在這裏只要證明否定之否定在有機界的兩個領域上，現實地被實行着，就已很夠了。」……因此，所要緊的，並不是否定的「量」，而是發展的全生涯

把它自身的否定，作為向新的規律性推移而包含於自身中的過程的發展中的現象或階段，並不是作為一切否定之否定而顯現的。」

普列哈諾夫對米海洛夫斯基的愚蠢的反駁，這樣還答道：「花是植物的一種機關。而這樣的花沒有否定植物，恰好像米海洛夫斯基氏的頭腦沒有否定米海洛夫斯基氏同樣。但是果實，正確地說，即受了胎卵，實際上是為新的生命發展的出發點，所共的有機體的否定。」

「恩格斯是從受胎了的卵所產生的動物發展的最初，來觀察它直到再現受胎了的卵的植物的生涯的。」

像米海洛夫斯基這樣的想法，在我們中間，不是也有許多嗎？例如單從外表的形式上來觀看蠶，則變化是——卵——蠶——蛹蛾。在這裏，不是二次，而變成有三次了。這比之米海洛夫斯基氏的「植物中的花」更易錯誤。但「否定之否定法則」的真意，是指從一種矛盾，即從一種規律性向別的矛盾，別的新規律性之轉化。在否定卵的蠶——蛹——

蛾的變異階段。並沒有內在的新的規律性。直要到蛾產出卵的階段，這才開始發生新的規律性。這是跟「麥熟」而莖枯的場合同樣的「規律性」，不是外在的動機，而是內在的矛盾的進展。

所謂辯證法的否定，既不是毀滅，也不是爲否定的否定。例如黑格爾一流的觀念論者們，老是稱——正·反·合說：

昆蟲(正)被鳥(反)吃了；那鳥又被猛獸(合)吃了。

即昆蟲和鳥是在猛獸的腹中被統一了。又像黑格爾之以犯罪爲法的否定，形罰爲犯罪的否定這樣的，作爲外在的圖式的。

上述這樣的「三段式」裏，並沒有什麼辯證法的否定。在猛獸的腹中，昆蟲和鳥雖被統一了，但昆蟲自身，鳥自身及猛獸自身，都不能說明它自體的任何新的發展的矛盾和規律性。這祇是「毀滅」和絕對的否定。

現在，普羅列塔利亞文學是作爲布爾喬亞文學的「否定者」而出現的。但「普羅列

塔利亞文學」既沒有打毀「布爾喬亞文學」也沒像納粹主義（Nazis）那樣地燒毀它。但不這樣，它是被包含於布爾喬亞文學裏的，使布爾喬亞文學在過去所建築的業績，經驗，乃至方法，在普羅列塔利亞的新的規律性中發生而且發展起來。

在這裏，任何的無理都不能辦。因為布爾喬亞文學，不把它自體的矛盾，轉化為普羅列塔利亞的矛盾，則現在已經失去它自體進展之路了。普羅列塔利亞文學否定布爾喬亞文學的「否定」便是這辯證法的否定。

機械論者，觀念論者，或布爾喬亞學者，無論如何也不會理解這個「辯證法的否定」的真實意義的。例如德國的攷茨基，在他所著的唯物史觀中，攻擊基於物質自己運動的辯證法的否定，說：「物質中並沒有什麼自己運動。形成運動之源泉的，不是自己運動，而是兩種外在的力的相互作用。環境否定有機體（這是反），有機體又征服環境（這是合）。即否定和否定之否定都是一切外在的力。他說：「運動乃由相反之要素之對立或衝突所產生的。」

這些機械論者們的特徵，就在於：

- (一) 把過程的發展當作外在的作用；
 (二) 當作絕對的否定和毀滅的否定。

從這種「否定和否定的法則」來看，我們就不能對自然界和社會加以任何一種說明了。伊里奇說：「辯證法的特徵的，重要的東西，是把否定的要素作為最重要的要素而包含着，它既不是完全否定和胡亂的否定，也不是懷疑的否定和迷惑。不但不是那樣的，而是當作聯結的因素的否定，和保有肯定的東西，總之，是既不伴着什麼迷惑，也不伴着什麼懷疑的，作為發展的一個因素的否定。」

就是說，所謂辯證法的否定，必須是過程發展中的聯結的一個因素。麥粒被否定而發芽的事，是一粒麥的發展成熟了的麥穗否定莖，乃是向着因為不久發出新的萌芽的新的規律性的發展。

普羅列塔利亞文學之否定布爾喬亞文學，也是人類的文學歷史發展之聯結的一

個因素。所謂「普羅列塔利亞文學派」既不是文學上的一個流派，也不是改變色彩的流行品。它是普羅列塔利亞力量還薄弱，甚而還不能充分地吸收布爾喬亞文學的遺產，這正像麥穗縱然怎樣嫩，但不久就要達到否定莖而充分地成熟起來這個必然的過程一樣，同樣是確實的，沒有什麼可疑的性質。

「辯證法中所謂否定，既不是單說『否』，也不是誇張說物質不存在，更不是隨便取消物質……否定的方法在這裏，第一是由所與的過程之一般性質所規定，第二是由它的特殊性質所規定。因此我必須把第一個否定建立於有第二個否定可能，或成爲可能似的模樣上。但這是怎樣達到的呢？是遵從各個場合的特殊的性質。要如我搗碎麥粒或踏死昆蟲，那末我雖然做成了第一個否定行爲，但不能成爲第二個行爲。因爲這樣的緣故，在對象的各範疇中，預備着可以從否定發展出來那樣的特殊的，它自身所固有的否定的方法」——恩格斯。

就是說，否定同時也是肯定，死滅同時也是保存。辯證法的否定一方面是「揚棄」。

(Aufhebung) 卽克服舊的東西。另一方面也是使舊的東西作爲從屬的因素而保存下來。例如在資本主義社會裏，封建時代的小有產者（如工頭或自耕農）的存在，已不是中心的了。小有產者自身的發展之路，完全被大資本所克服了。但這當然並不是完全失去。小有產者在資本主義社會中，也以從屬的，副位的形式存在着的。

但是有一點我們必須要注意，那就是有的把這否定之否定法則，認爲「循環論」的方法，就是認爲麥穗被否定了，但不久又還元爲麥。正經了過反，便還元爲合。正和反仍然是同樣的東西。

還有跟這差不多同樣的想法——在反中，兩種均衡的力被擾亂了，不久，在合中，擾亂平息，又成了均衡。這些想法中：

第一，只從外表來看正和合，不理解真實的不同點；

第二，把從正到合的運動，當作祇是外表的運動的擾亂，所以正和合在實質上初沒有什麼變化的。

麥蕙還元爲麥蕙，既不是同量，也不是同質。

照上述那樣的錯誤想法看來，那麼目前在日本等，因法西和左翼的運動，使政府很困難，所以，便產生了這樣的議論：要如把這兩者結合在一起，也許就成了恰好的東西。這並不是冗談。

折衷主義者就是從這種見地生出來的，從布哈林就可看到這種例子。從前伊里奇講到關於勞働組合的討論，曾說引用了兩個相反的基礎見地時的布哈林把這兩個見解（中央委員會所承認的正和托洛茨基的正）一起當作提案，而力說他的折衷主義。在哲學領域中，也實行着這個「否定之否定法則」。恩格斯說：「我們（辯證法論者）在這裏再回轉去站在希臘哲學的偉大的創始者們的構想上——自然全體，從它的最小的部分直到最大的物體，從砂粒到太陽……都在永久的發生和消滅的不斷之流中，在不絕的運動和變化中。」

正是希臘哲學，反是形而上學的布爾喬亞哲學，合是普羅列塔利的辯證法哲學。然

而在這裏似乎很明白，正的希臘哲學和合的辯證法唯物論，粗看起來，在構成上是同一的，而在質上和量上，却完全相異。否定之否定法則，其實便是自然、社會及我們的思維過程發展的普遍法則。

第四章 本質和現象

一 本質和現象

歷史的發展，是矛盾的發展；它的自己運動的源泉，「是統一物分裂的法則。」而這一「統一物分裂的法則」一方面也就是「對立物統一的法則」的根本的契機相對的統一和絕對的分裂——這是「矛盾」的活的內容。

正像沒有「死」就不能有「生」一樣，要如沒有「統一的分裂法則」也就不會有「對立物的統一法則」。這就是物質的存在和人類思維的辯證法的根本法則。直到發見了這種法則，人類纔能將自然和社會的發展法則，把握它的「心臟」。

但是在發見這「自己運動的物質源泉」之前，社會自體和社會意識實須找尋長

久的歷史發展的路程。粗看起來，人類社會完全好像各種各樣的人類實際是隨隨便便走攏來的。哪裏是尾，哪裏是頭，全然沒有方向。人類自夥的利害，像是相互衝突，同樣的事情無始無終的，無限地反覆着。不明白社會發展的根據在哪裏，什麼時候，怎樣變化的。所以在社會認識的最初階段，須先從外在的因果關係中求得它的根據。在未開化的時代，連女人受胎也是長期的神祕，女人欲得小孩須求之於神。這時代，不問東洋西洋，都創作了各自的「神話」和「傳說」。

總之，在最初階段上，是不能把社會認識的視線對着內在的根據的。但以後社會科學被確立於人類社會的過程中，就有二種根本的哲學傾向被爭論了。推進人類社會的東西是物質呢，還是精神？觀念論各派的哲學家大都給與二個答案：一個是「神」，一個是「人」，前者是純粹的宗教的見地，而後者只在機械的唯物論者之中。

例如十七八世紀的法國唯物論者，就是這種。這些人說人類社會的「推進力」是「人的思想和意志」。以為這是包含自然界的物質基礎。不用說這是否定了「物質」的

客觀性，替主觀的觀念論開闢道路。代表這種思想的文學家，有巴爾扎克與左拉。這些偉大的文學家們雖然努力唯物論地描寫現實社會的諸相，却不能達到真正馬克思主義的作品的原因，就因為被這樣的「思想」限制着。

在這種法國唯物論中，跟「唯理論的社會論」「感覺的社會論」一起達到觀念論這種理論的特徵，是把社會發展的原因求之於政治的上層構造。並且把那政治的上層構造從經濟諸關係分離開來觀察。更大的缺陷，如果從當作整體的社會看來，就是把只是它的一方面的政治及法律的諸關係與社會全體一同看待。就是使「國家」和「社會」混同。這種「混同」，長期妨害着社會科學的進步。

但是不久，在以下的發展階段上，發見了社會中階級矛盾的科學；不滿足把各個階級祇當作現象而並列起來看，於是就牽連到這種問題：構成階級的是什麼，它的內在本性是什麼，它的本質是什麼？

一到了發見階級矛盾，社會科學才由外在的關聯進入到內在的關聯；但是布爾喬

亞俗流思想家和經濟學者們却在「消費面」上去看這諸階級差別的根據。而古典經濟學派則又求之於經濟諸關係的總體「生產」（分配、交換和消費）之中，和所謂「收入源泉的分配」之中。

但以上所述，都不能說明什麼是諸階級發生和轉化的本質。馬克思之與古典經濟學派不同，他指摘造成社會分裂的根柢的，並不是社會財富的分配，而在於生產手段的分配，在於直接生產的人們（勞働者）失去了生產手段，這才證明了它的本質。馬克思指摘社會分裂為諸階級，不是消費、交換、分配，實是「生產諸關係」；生產手段的分配，是這「生產諸關係」的重要的要素。只要生產手段是立脚於獨占的所有，社會就不可避免地不能不分裂為諸階級。

馬克思不單只暴露了諸階級的矛盾，和社會推進的根據，同時還從社會諸關係的相互作用之中，取出最本質的生產諸關係。確證經濟諸關係在分離為生產、分配、交換和消費的各方面中，「生產」是它的中樞；這種「生產方式」把充滿生產力和生產關係的矛

盾的統一加以體系化。

像上述那樣，科學的「見解」是跟從它的發展，而把顯現在表面的各式各樣的事態，向着那事態內部的根據推進的。不但這樣，並且還要突進到顯現於表面的，許多事態的相互作用的關係和它的底奧裏，而把握那最根本的本質。

惟有分析了這種「本質的」諸關係的相互作用，才能確定過程的自己運動的源泉，為發見過程的規律性的導線。

但在歷史上，像現在所說的一樣，依照長久的時間和經驗，一面走着彎曲的道路而進行下去的，可是現實上一到我們要着手時，事態却並不簡單了。日常在我們眼前，發生着何至幾百幾千的「現象」和事件，而那本質上「表面」上，並不是以它的原形象或直接的形像來表現的。例如在資本主義社會中，商品的「價值」是混合在交換時的「使用價值」之中顯現的。例如一隻用一角錢買來的「茶碗」，這只茶碗的使用價值是一角錢？還是製造它的「勞働」規定值一角錢？却不是簡單的了。因為這「一角錢」的價值和

使用價值，是出于各不相同的因果關係的東西渾然統一的表現。而且一個勞動者的一「工資」以現象來說是作爲「勞動」的價格的表現，但在實際上，却是「勞働力」的價格。比如以一個排字工人被雇傭於資本家來看，資本家規定「一定時間是幾元幾角」而雇傭這排字工人。但是這「幾元幾角」並不是「勞動」的價格，而是「勞働力」的價格。事實上，這排字工人的一定時間（普通是十小時），乃是他的勞働能力的全體，換句話說，他所勞働的，並不是他所製造的工作額數的工錢。實際上如果這資本家依照那價格來買這排字工人的勞働（勞働所造出來的物品），則他一個錢的「剩餘價值」也不能有了，所以這個機構毫無疑問的自然地放在我們眼前的，如果不把那現象，即接受全部工錢作爲勞働的價格，也就不能顯露那特殊的資本主義社會的根本矛盾「勞働力商品化」了，我們便會永久跟布爾喬亞經濟學者一起在現象的表面兜圈子。

你要把現象一個個分離開來看，那又會迷「入五里霧」中。

例如跑進春天時的「竹林」中去看，這竹林中有幾十枝竹和筍。而這場合單把一枝

筍拏出來，用顯微鏡來眺望，這支既沒有葉，也沒有枝的筍，會反映出莫明其妙的東西來吧。又如單以一枝竹來說，那你即使看了三年，也不會理解這枝竹究竟怎樣繁植的。看竹，更眺望全體時，我們才能夠知道這筍和竹的關係，才能夠判斷最深奧的潛伏於地下的，成爲竹和筍之關聯的「根」。

我們必須觀察現象和現象的相互關係，然後才能發見本質。換句話說，要更明白現象，就必須知道本質；要理解本質，就必須更明白現象。

但是我們不能把這「本質」和「現象」個別地分離開。例如鯉和鮒，鯛和鱒，那本質同樣都是魚類。但要是單只知道「魚類」，就不能知道這些「魚類」的現象——它的形態、種別等等的發展要素了。反之，如果單只知道現象，則實際在世界上不可思議的怪物毫無根據的轉旋着，將不明白世界上什麼是什麼了。

如果單看「本質」，不看現象時，我們便漂浮在單獨的「觀念和抽象」的空中，反之，如果單把現象切離開來看，則就永遠忽視了「根據」，像盤旋在小泡上的蒼蠅一樣，

會埋沒在經驗論的地獄裏。

休謨以柏克萊所代表的「經驗論」者們，把本質和現象巧妙地切離開，他們是單看現象的。因此，他們的所謂現象，便成了完全失了客觀實在性之反映的，肥皂泡一樣的東西了。例如失業救濟工作，世界經濟會議，軍縮會議，各自分別來看，就變成毫無意義的東西了。那只不過是漂泊旅途的吉卜西人的昨天的夢和今天的夢，只不過是妓女的每夜變更的怨恨的枕頭。因此這「經驗論」哲學的墮落的結果，便達到了自己不信對現實的認識可能性的懷疑論。所以對那不徹底的懷疑論生氣的伊里奇，曾經有如下的提示——請諸位把假象插入世界的豐富性，中而否定了假象吧！

反之，斯賓諾莎和一聯的法國唯物論者所代表的「唯理論」派哲學家們，是單看本質或根據，而對於現象方面却閉了眼睛的。因此這本質便變成「永久不變」的木乃伊了。既不發生，也不發展。好像映在壞的「幻燈」上一樣變成不移不動了。固定在無色，無臭，無特性的世界上了。在這種經驗論的怪物們看來，失業救濟工作，軍備會議，世界經濟會議，

實際上都只是「下界的事情」罷了。

因此，這種怪物們所走到的地方，乃是觀念論的世界。聯合這一派的經濟學家亞丹·斯密，則想創「適用於一切買賣的不變的價值尺度」；而李加圖則反覆着探求資本主義發展的永久不變法則。即在他們是不會理解本質現象化，現象使本質發展變化這一過程發展的矛盾的。

折衷這兩派的，是康德哲學的一派。這種哲學在企圖結合本質和現象這一點上是正確的，——所以康德在承認「現象」背後發見的「物自體」這點上，表現了唯物論的傾向，但在另一方面，從切離了「現象」和「物自體」，規定「物自體」是不能認識的東西這點說來，便陷進觀念論的方向了。於是一面是唯物論，另一面是觀念論的康德的二元主義，對於現象和本質，僅被在形式上結合，而對於在統一一上來，看現象和本質的可能性仍是不信和懷疑。

切離本質和現象，使它們互相對立的形而上學的方法（布爾喬亞的方法）的結

局，一方面便陷入了祭祀超社會的超時代的適合於一切東西的沒有內容的法則，而另一方面則攪住了個別的現象，轉輾於川流的時代的泡沫上了。這種布爾喬亞的思惟方法在勞働者的陣營中也變為毒素而流進去，它在一方面表現為觀念論的左翼傾向，另一方面則表現為機會的右翼傾向。

二 本質和假象

伊里奇說：本質現象化，現象是本質的。一切現象中沒有所謂同一的抽象的本質。隨着現象形態的不同，本質也以不同的形態而顯現着。現象比較本質要豐富，而以自己本來的姿態顯現的。

因此本質在各個個別現象中，不是以完全的姿態顯現的。現象是以包含着本質的「全部」的形式表現的。

我們必須從這種豐富的現象中把握住本質，但是必須養成能區別本質的現象和

非本質的假象的能力

那麼，所謂假象是什麼呢？且舉例來說吧。

例如在保證世界和平的名義下，有「國際聯盟」這個組織。但實際上並不如此，這祇是少數大國伸張自己的爪牙，另一方面也是列強的互相偵察，牽制，簡單地說，就是和它的名義大概相反的東西，這是現在大家都知道的事實。就是說「國際聯盟」的幾十條「和平綱領」完全只是「假象」罷了。

另外還有一個「世界軍縮會議」。現在這個軍縮會議真的像它的名目一樣，在做「軍縮」嗎？這樣期待着的人，恐怕在世界的任何地方，都一個也沒有吧。事實上却相反，軍縮會議已變成「軍擴會議」了。

這樣的事實在我們的周圍其實很多。提着解放勞動者階級這綱領的社會民主主義的乃至社會法西斯蒂的工會，事實上祇是斂錢巢窟。如果從它的目的看來，他們完全不是本質的現象。

然而唯物辯證法論者既把這些「假象」從這本質的現象區別開來，那麼「假象」就完全是「愚不可及」的東西而摒棄了嗎？唯物辯證法和形而上學的思惟不同，它雖然區別本質和假象，而同時又承認這種「假象的客觀性」。

伊里奇說：「假象是虛幻的，表面的，隨時消滅的，不是本質一樣『堅固』地維持着，而是沒有『固定』的。然而「假幻的東西也不失爲本質的一個規定，不失爲它的一方面和它的一個契機中的本質。」

「國際聯盟」「軍縮會議」等，在作爲因歐洲大戰而擾亂了那體系的資本主義再建的要求時，都顯現了它的本質的一個因素。西洛可夫在辯證法的唯物論中，引用了賽夫如次的話來作爲具體的例子：

「右傾（偏向右翼）和左傾（偏向左翼）……（雖然若從正確的方面看來，乃是假

象）如果從這種假象看來，這兩個個偏向乃是某種互相對立的東西。例如右傾派說：『不應該建設迪尼泊爾水力發電所』的時候，左傾派就說對道：『一個迪尼泊爾水力發電所算

得什麼呢？每年要建造一個迪尼泊爾水力發電所，則就不得不承認兩者之間顯然有着差異。又如右傾派說：『不要援助富農，任他們自由地發展罷！』的時候，左傾派就反對道：『不但是富農，就是中農也要驅逐，因為中農跟富農同樣是私有者。』則就不能不承認兩者之間顯然有着差異。更如右傾派說：『困難來了。這豈不是一個休息的時期？』的時候，左傾派却相反地反對道：『什麼困難，繼續前進。』則也不能不承認兩者之間顯然有着差異。『約賽夫這樣地說明了偏向的差別，而強調這種假象的相對性質。

就是在一國社會主義的建設已為可能的現實的蘇俄，這兩個偏向——大家都否定它的可能的偏向——像上述那樣地互相爭論，不過是假象而已。然而——雙方之偏向所有的政見和方法的特殊性，並沒有妨害約賽夫所指摘的他們的共同根據。『偏向的社會基礎，是在蘇聯的所謂小生產佔着優勢的事實，是由小生產中發生資本主義諸要素的事實，是黨被小布爾喬亞圍繞着的事實，而最後是黨的一部分感染着它的事實。』所以根本上是有社會基礎的。這一切的偏向，都是帶着小布爾喬亞性質。』他達到這樣

的結論。

約賽夫在這兩個不同的偏向現象中，揭破了同樣的社會本質，而在這個偏向派同志的爭論中，更發見了不同的本質。但如果把這兩個偏向同樣看待（社會根據是同一的，因為大家都是社會主義建設否定者），那麼約賽夫所採取的政策是錯誤的了。爲什麼呢？因爲兩者的機會主義的本質，在不同的現象形態中表示着，而這現象形態本身也隨着偏向的發展階段變化的。與推移到改造期同時，機會主義的最危險形態乃是……『左翼偏向』與此相反的，從改造期進到社會主義的時期……機會主義的最危險的形態乃是……『右翼偏向』。

就是說假象中所能發見的兩個偏向的本質，並不是同一的東西。

現象是本質的。但在現象中，本質不是以它的原形來表現。所以我們必須在現象中區別本質和假象。而在那假象中，也是反映着一定的本質的。

三 本質的發展

本質通過現象而表現出來，又克服了現象，或因而發展變化了的本質，更在其次的各種現象中再生產出來。於是本質才長成和發展了。

例如「人類」這一種族，在幾萬年，幾十萬年的悠久的歷史中發生着，消滅着。在無限和無數的「生」之川流的現象中，才使它的本質發展變化起來。從所謂「阿米巴」(Amoeba)的時代經過類人猿時代而一直到現在它的，本質的發展現在的科學證明只有在一切「生存」這種自然鬪爭之中才可能。

廣汎的自然界中有着無數的植物和無數的動物，這些現象我們日常是可以看到的。要如非常之深刻地注意着，那麼大概一定會知道：一隻蝌蚪或一棵天竺牡丹，都各自一年年地更深的；本質的顯現，是微細的，同時又時時刻刻經營着的。

人類社會的領域中，它也是同樣。現在，世界資本主義已驅逐了產業資本的自由競

爭，到了獨占的帝國主義階段了。這在許多現象——經濟恐慌，世界經濟會議，列強的世
界對立，軍縮會議等等的現象上，都已露骨地表現着了。

例如世界經濟恐慌，是第三期資本主義的不能避免的現象，如大眾購買力的普遍
低落，販賣市場的狹隘化，獨占的機械生產的能率增大和迅速，失業者的普遍增多和爭
奪市場的激化，關稅戰爭等等。這各種事情，一方面是極度孕育着列強對立的危險，而同
時又有想阻止這種危機——不，祇想拯救自己的國家，使它強盛——的努力，表現為「
世界經濟會議」。但是「世界經濟會議」這種現象，不管它是否成功，在國際資本主義的
本質的發展上，添加了一個新的東西。「世界經濟會議」已成爲無期延會了。雖然是完
全失敗了，但是這比之「世界經濟會議」以前的情形，在國際資本主義的本質上則是
加添了新的東西的。

就是說「世界經濟會議」的破裂，完全阻礙了「軍縮會議」的進行。世界列強中間
的關係，因了美國提出新的造艦競爭的計劃預算，所以比較「世界經濟會議」前更緊

張了。

這樣看來，獨占資本主義在它的本質上更快馬加鞭了。目前的獨占資本狀況，雖然也有的跟產業資本時代相同的資本主義的本質，但也完全在變更了。

本質和現象的辯證法，就在於指出它的通過相互滲透的移行和發展，同時也在於明白它的法則。指摘現象中的本質的矛盾，同時也就是確立過程的發展法則。所以，要如把現象和本質分離了看，便不能發見它的法則，便不得不一方面轉落到經驗論的立場，另一方面轉入觀念的圖式主義去了。

從前還沒有暴露「商品的二重性」「勞動的商品化」「這種商品矛盾的本質時」「商品拜物教」或「貨幣拜物教」這種宗教的思想，到處流行着。像童話裏的「正直老翁」便是其中之一。敲「梅枝洗臉盆」的「忠兵衛」也是其中的一個。

被神祕化了的「貨幣」的像徵很多，要如一一把它舉出來，這本小書也許全是它了。而且它也並沒有表示出貨幣的本質。商品拜物教和貨幣拜物教一樣，範圍很廣，它們本

是同性質的東西，例如一走到郊外去看，那裏有「馬頭觀音」，有「五穀大明神」，有「養蠶守護神」，如沿海濱去，則有漁神，如向山上走，則——等等。是的，由此看來，也可以知道農民們，漁翁們是怎樣地爲他們的作物，獲物而熱心着。如果從這種見地看來，誰都以爲是可喜的現象，都不會有異議罷。但是不像人們所想的這樣想，商品的本質和貨幣的本質要是並不是這樣的，那麼這些事情豈非完全的假象。何況在現在這個科學發達了的時代，在海濱有網船 (Trawl) 駛着，最新式的搬運機 (Conveyor) 從海灘到大工廠時，各自響着齒輪；田野中則化學肥料，爲多收穫的科學研究，強大的獨占大資本，執社會牛耳的養蠶農民等等。如果匍匐於假象之前，便不能發見它的本質和法則，而且更不能確立明日的方針。

但是布爾喬亞經濟學者却誤解這種假象爲本質，或者故意裝作那樣看，這樣的例子很多。小布爾的「消費合作運動者」說，用這種運動可以出現「沒有榨取的社會」。這樣說來，那麼已經從事這種運動的比利時的勞働者，不是早就應該走向沒有榨取的天國

了嗎？其實，生產諸關係中，所重要的是「生產」，絕不是「消費」。

東京世田谷有個「S」機械器具製造公司，便是一個看錯了本質，匍匐在假象之前的例證。這個工廠的經營者是十四個失業工人。是同在銀座「T」工廠因罷工而被開除的人，他們相信當時的「產業合作運動」是改造社會的正當途徑，所以組織這個「S」工廠，死板地苦鬥着。希望着具體地建設沒有榨取的世界而工作着的這十四個人的行動，全是可歌可泣的故事。在七年中，這「S」工廠在全國便有了三個分廠和許多特約處，公司資本有了十五萬元以上，失業工人每人的財產為一萬多塊錢了。那麼，是完成了這十四人的「沒有榨取的世界」的目的了吧？它實際上所表示的：現在這個工廠中，已雇傭了一百多個工銀勞動者，十四個人已成爲不壓迫也不被壓迫的資本家了。

我們如果匍匐在假象之前，便會迷入不可測的千里之藪中。本質在現象中是以不斷地發生的姿態表現着，以各種各樣地變化的形式表現着的。

例如「機會主義」的本質，雖然在小布爾的乃至勞動貴族的階級中已有它的根源，

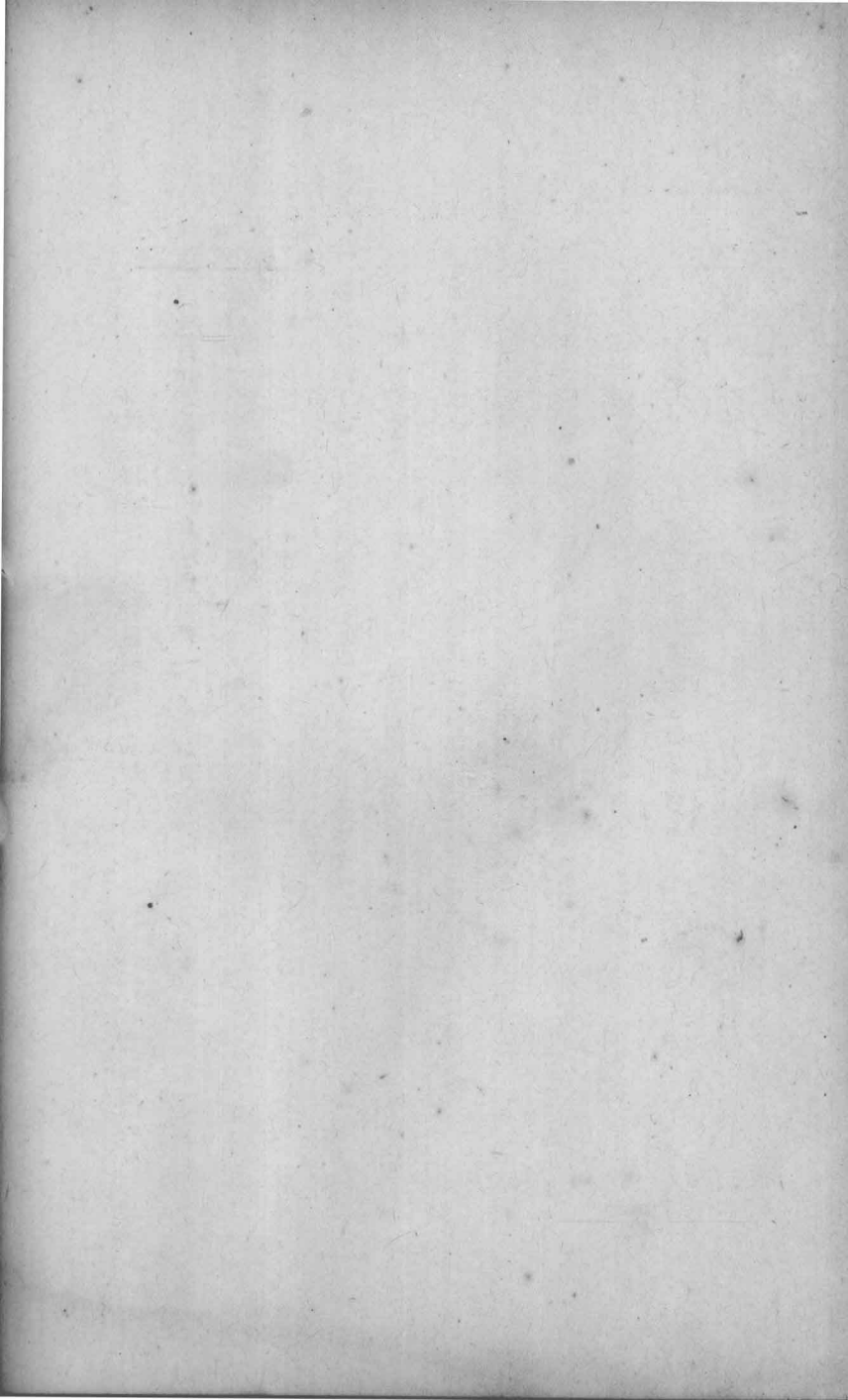
但是這「機會主義」的本質，它的發生的當初和後來的發展上，都是變換各種各樣地形式而發展的。看一看從前的所謂友愛會時代的日本勞働總同盟的歷史，豈不是很有趣的嗎？從初期的經濟主義運動直到目前赤松磨氏一派的「日本主義」運動的發展，便是這種「機會主義」本質的各個發展階段所產生的標本。

在小布爾的勞働貴族階級上發芽的機會主義，使當初的經濟主義階段的面貌，變成了現在的顯明的「社會法西斯蒂」的面貌了。「本質」就是這樣地發展長成的。

例如從前有一個小布爾的階級協調的運動，是始於武者小路實篤氏的「新村」運動的，但到了現在，却達到農本主義者岡本利吉氏等所經營的「共働農園」等等的運動。這裏「新村」等的小布爾的，人道主義的，協調的運動之本質，在歐洲戰後十年中間，經過各種各樣的現象，發展到岡本利吉氏等的所謂農本主義的「社會法西斯蒂」立場。十年前的「新村」和「共働農園」或「農村青年共働學校」的中間，差不多沒有類似點，就是因爲它的本質發展變化了。

〔物自體，本體〕和現象的對立性。〕

本質通過現象，而不絕地發展轉化着。伊里奇說——
「所謂辯證法，就是研究本質



第五章 形式與內容

一 形式與內容

本質和現象的辯證法，指示出了一個本質是通過許多的現象而顯現出來的。譬如說「機會主義」的小布爾勞働貴族的本質，是通過了所謂經濟主義，初期修正主義，社會排外主義的現象而發展起來的。這現象的不同，便能知道在根本上相應着全部過程的根據的運動階段。本質是具體顯現現象形式的。

一定的本質，備有顯現它的形式與內容的兩方面。因此，在形式與內容上，能夠發現本質的矛盾最具體的進化的現象。然而，所謂「形式」是什麼？「內容」是什麼？

譬如，一個封建主義社會的本質，這社會的內容是「生產力」，而「生產關係」便是

形式。具體地說，與官僚政治和支配階級的武士對立的是農民。幕府，領主，參勤交代，「五公五民」，乃至「七公三民」的繳納租稅，賦役勞働，關卡，禁止國外輸出，向他國移殖農民，禁止土地賣買等等，便是封建社會的「形式」，而能率很低的農業，僅是手工業與尚未充分發達的商品交換等等，便是「生產力」，便是封建社會的「內容」。

這雖然在資本主義社會，這種社會的本質仍具有着與封建社會同樣的「生產關係」與「生產力」，即同樣的「形式」與「內容」。這不但適用於社會關係，也適用於其他的事物。

譬如同樣是魚類，有鮎與鰻。或是鳥類有雀與鷄，獸類有牛與馬。同樣是人類也有「男」與「女」等等。這些動物，雖然形式不同，但在內容上，是有它的一定的本質。——所謂形式，便是表現為本質的運動的規定性，表現為內容的各要素的內部及外部聯結的雛形 (Type)。

人類這種動物，由類人猿進化而成為具有「意識」的種族，征服其他一切動物。

一優越的唯一的「內容」同時規定了人類有着二只脚，可以直立，垂直背椎骨而強化「腦」的「形式」。這「形式」與「內容」的關係，不就是真實的具體的說明了本質的矛盾的發展麼？

例如封建時代的武家們，腰掛沉重的大刀小刀，大視闊步的形式，便是封建時代科學尚未發達，及它的封建文化的「內容」的直接表現；現今的軍隊，如步騎砲工，及飛機，戰車，電信，汽車等等的陸軍，乃至幾萬噸的戰艦，潛水，巡洋，驅逐，水雷，航空母艦等等的海軍的「形式」，正不能分開地表現着資本主義社會文化，與科學的「內容」。

在文學上舉個例，從封建時代最初開始的「和歌」，現在是被普羅列塔利亞的「短歌」所「揚棄」。由資本主義社會形成的多數的勞働階級，最初在布爾喬亞和歌之中，學得了它的方法，但這個階級的藝術感情，不適當于布爾喬亞「和歌」的「形式」，即「內容」分明是不適合于確立普羅列塔利亞藝術。即本質的不同，如形式不變，就不能表現出它來。這種傾向，進步的天才歌人石川啄木的創舉，已是有名的具體的事實。今日的

普羅列塔利亞歌人，更由短歌的形式進步到「詩」的形式。即這階級的感情和新的「內容」必須創出新的「形式」而且大家知道已經在繼續創立了。

因此，形式和內容，是相互滲透的對立物，而且也是不可分的統一，對立物的統一。恩格斯在自然辯證法中，指摘着由于物質的運動造成的形式的規定性。

「在自然中我們觀察的東西，是運動着的物質。這物質在它的一切的表現上是不相同的。抽象的物質是並不存在的，同樣，離開一定的具體的形式的抽象的運動也是不存在的。運動着的物質，從最單純的形式——機械的位置變化——開始，到最複雜的社會的人類的存在形式——社會——的無限地各種各樣的形式，展呈在我們面前。運動的物質的發展，是新的運動形式的實現——導引低級的運動形式向進一層高級的運動形式推移——。」

即「形式」與「內容」是有着不可分離的關係，譬如說內容，本質的發達也將「形式」變化，向較高級的「形式」發展。

如以「商店」與「百貨公司」、「小工廠」與「大工廠」爲例作進一步的研究——則「商店」與「百貨公司」它的本質同樣是消費。在分配方面，「資本主義的圈子」這點並無變動。然而「百貨公司」並不單較「商店」爲大。「商店」在它的基本形態上，資本是單獨的，販賣品也是單獨的。將特殊的商品，用特殊的方法買入賣出。這關係在封建時代末期，乃至資本主義初期，是與手工業（Manufacture）結成的形態，而在今日，已是殘存的東西了。「老板與徒弟」或「主人與伙計」的人的關係也是它的表現之一。

但「百貨公司」它在的基本的形態上，先是集中化了的獨占資本，它的販賣品也是綜合的。它的買入與販賣，是與直接機械生產結合着。有的公司，自身具有各種的工廠，即使不是這樣對於各種工廠也有統治權。「商店」是帶着封建的軀殼，「百貨公司」是由直接機械生產的時代與被集中化的獨占資本中產生出來的。這裏，「老板，徒弟」的關係沒有了，而「資本家與勞動者」的關係却顯露了。

「小工廠」與「大工廠」也與這關係相一致。「大工廠」並不單較「小工廠」大。

「小工廠」大半爲「工頭、徒弟」乃至「師傅、徒弟」的封建的關係所支配。所以手工業的陰影很強盛，而所謂「資本家與勞動者」的關係很淡薄。工頭因爲也是資本家，所以他不得不自己也工作，監督。資本當然是單獨的，而以它自己的技術（手工業的）爲資本的場合爲多。

「大工廠」與這比較，「內容」便斷然不同。它有獨占的，集中的資本，縱然單獨的，也依存着它的財閥系統。因此不是「工頭與徒弟」而是「資本家與勞動者」。許多地方，資本家在自己工廠中是不露臉的，就是每個勞動者也沒有個人的關係。較之家族的「師傅、徒弟」是「對社會的」。資本家所有的「生產手段」（各種機械與龐大的建築物，或是原料等等）與勞動者完全有「千里之隔」是對立的。

以上二個例子，我們學到了什麼呢？不用說本質的發展（「內容」的發展）是規定着「形式」的，反過來說，「形式」是規定着它的內容的，但「大工廠」對於「小工廠」和對於「百貨公司」「商店」的關係，是發展的本質突破了從前的外殼而顯現出來。

的形式而且顯示出建立起的新的「形式」。「商店」爲了「百貨公司」的壓迫，「小工廠」爲了「大工廠」的壓迫，急速地轉落爲「無產者階級」對於前者，後者的形式不是明白地顯示出了本質的發展嗎？

然而我們方才說：「內容」與「形式」是對立物的不可分的統一。這是值得注意的，要是「形式」是形式，「內容」是「內容」，這樣分離開來推測，就犯了很大的錯誤。是的，現象有時顯現的「形式」與「內容」的統一，向二方面分裂着。要是將這統一性還元爲「同一性」或者完全「分離」，則無論如何，是不能理解本質之矛盾的發展的。

法國唯物論者，是將這統一完全還元爲「同一性」。因此他們所成爲問題的僅是「形式」。如根據法國唯物論的解釋，物質是什麼都沒有差別的，因此，只是失去一切規定的極小的物質要素所集合的大小，多少罷了。換說句話：人類，雞，牡丹，金魚，資本主義社會，封建社會，要是完全還元到它的最小部分，就成爲最重要的所謂「原子」的微細分子。在這中間，沒有本質，也沒有規定性，所以「內容」，「形式」，要之都是同一的，因此他是

站在只要「形式」變換，世界中一切都解決了的說法之前。

像這樣將內容與形式從完全還元到同一性的見地所產生的，便是法國唯物論者們的「人類機械論」。所以他們是更不能說明社會的運動，機械，化學，生物學的運動等的差別。

與這相反的——實在是相同的——康德派的哲學者們，是將「形式」與「內容」零散地分離開了。康德派的德國社會學者奇曼爾，是主張社會學是僅研究人類的共同生活的「形式」的科學，研究社會上個別各種現象，「內容」的是各部的具體科學。它的結果怎樣呢？譬如他將化學，醫學，工藝學，以及其他各種科學，與社會的樞紐隔斷了，簡直像蒙了眼睛駕馬車的馬一樣，已經被切斷的死去的「部分」，成爲完全分離的數字與形態的記錄的堆積，在與這相反的社會學者的領域中，是完全僅「形式」的純粹觀念的王國，不，簡直是走上了天國。于是一面陷落入了「經驗論」，一面走上了「唯理論」的觀念世界。

鮮活的「現象」充滿着矛盾的「本質」的心臟，於是，無論在什麼地方，總是被隔斷而成了「木乃伊」。

摘桑葉的方法不知道的農業博士；雖然勞動，而働勞者的生活也不知道的經濟學博士；不知道電扭裝法，或是自己不能作凝固士敏土的工學博士——這樣還不打擊自己與研究着的科學和社會的推移，乃至變動完全切斷的學者，我們的週圍，何其多呀。反之，稱為社會學者的研究院的學者們，以為這是自天上降下的，也是幾千年以來固定不變的，這豈非就是觀念論嗎？如一一舉例來說明，那真多得很。

在文學的世界上，將內容分離只探究「形式」的一派人們，日本的文壇上見得很多。在醫生們的世界，也看得到將「內容」與「形式」的統一性，還元為「同一性」將「人類」這一個「形式」與「內容」的統一性寄集于單純的「細胞」的傾向。譬如「胃」壞了的病人，不論這人的胃是在怎樣的條件下壞的，都給以一帖「胃藥」。雖然這樣子治愈的場合也很多。但是各種的疾病雖在「結果的症狀」上相似的，但所以

到達這種地步，却有着各色各樣的社會的原因的。譬如神經系統的疾病，有很多單是爲貧困的結果而發狂的，所以就是用盡了多少鎮靜劑，仍無治癒這神經病的理由。例如單純的胃病，在勞働者的場合，大概具有着因吃飽了飯食之後，胃袋沒有休養的時間而引起的，這樣的社會的原因，或像日本鋼管公司的工廠，在一百幾十度的高熱之下，因必須作十幾小時的工作，人體的鹽分與汗流出過多而致引起卒倒的「神經麻痺症」，還有在礦山上工作，經常患着「慢性呼吸器病」，大致都有它的社會的原因。

但是今日的醫生們，想將病人一個一個從它的社會的原因加以推考而給以合理的治療的人，尙還沒有。而且還不可能，這是什麼緣故呢？當然是因爲具體科學與社會科學，被完全各別分離着，所以，現代醫學將叫做「人類」的，作爲單純的「細胞」的堆集，不是很明白地看不見它的冥頑麼？

還有，將它的反對的「形式」與「內容」完全分開的「精神療法」，作爲「唯理論的」觀念的代替物。就是所謂「氣合術」，「催眠術」，「祈禱」等三種「絕對精神」

的治療疾病。因此無智的人們，深受其害，凡是時常留心報紙新聞的不是都能想像的麼？

「形式」與「內容」的統一，以及它的相互滲透，這在辯證法上是很重要的。所謂「內容」就是在本質發展的過程上現出的「形式」，而「形式」也並非單是「內容」的外表而也表現為「內容」的內部構造的。

以下擬進一步研究關於「形式」與「內容」的交互關係。

二 內容的優位性和形式的發展

我們知道「形式」是結合「內容」的內部與外部的聯結的樣式，或使「內容」發展為「構造」它的「陳營」而表現出來。

然而這「內容」與「形式」是有交互作用的關係，一個形式，在它的內容發展的場合，就變成了一個桎梏。譬如在明治維新時，舊幕府的存，在和官僚政治，大家知道是新興布爾喬亞階級的發展的大障礙。解決古代奴隸時代的矛盾，在農業生產的發展上，給與

積極的影響的封建制度這一形式，和「生產力」的內容的發展，對於布爾喬亞階級的運動，成了很大的桎梏；阻礙着它的發展。安政疑獄以來犧牲了許多的「維新志士」，也不外是這個表現。但是「內容」的發展，終於克服了「形式的限制性」，因此便樹立了明治維新政府。「內容」終於創出了新的形式。

這回，與這相反的「形式」正滲透「舊的內容」而使之發展。同樣地，明治新政府樹立了新的「形式」，這形式是從封建時代殘存下來的，許多舊的內容驅向新的「內容」的實例，是很清楚的。例如廢藩置縣，改正土地法，接收武家家祿，創設國會等等，將尚在幼年的資本主義使之急速地經過青年向成人生長。

「形式」與「內容」這樣地一方面「內容」的發展，克服「形式」的限制性，另一方面，「形式」的發展，克服舊有內容的各種要素。這矛盾的表面，內容的發展，在形式與內容的相互作用上，如指導似地，被展開在過程的運動之中。換句話說：內容的發展決定形式的交替，但形式與內容，如前述之例，是互相交互作用的。

明治初年公布了「廢刀令」，當時的許多悲喜劇，說「走在電線之下的是武士的污點」，回憶將白扇插在丁髻頭上的「熊本神風連」的人們不是得愉快嗎？要是一面再與澎湃的「明治文化」的急速的發展對照，當可更為明白。新的事物是滲透舊的事物，舊的事物適合新的事物。這爲什麼呢？因在新的形式之中，存在着舊的內容，在舊的形式之中存在着新的內容，能將這情形具體地顯示出的，當然只有「辯證唯物論」。

新的內容在舊的「形式」之中，已經成爲「桎梏」，阻當着它的內容的發展，就是在我們的身邊，不是已有許多很有味的實例嗎？

家庭與社會關係，在親子夫婦間發生的糾葛，團體與包含着它的社員全體的軋轢等等，不勝枚舉。社會階段變化了的俄國，這樣的事件是很多的。許多文學作品中也將這個顯現着，請以此中格拉特考夫的小說士敏土爲例來看。

這小說的主人公，男的叫格利，妻子叫太齊耶，他們在革命前，實在是一對圓滿的夫婦，但爲了革命的討伐而出征的格利，三年後回來，以前的「快樂家庭」完全成了廢墟。

無智的馴服的妻子太齊耶完全像另外一個人了。她已不是從前的太齊耶，而當起村蘇維埃的婦人委員會書記，與男子一樣的工作着。丈夫的非普羅列塔利亞的態度，她鼓勵着他一一改過，最愛的一個女兒，留在託兒所。格利欣喜回來，而家庭已變成了這個樣子。所以她已不是那即使被毆也默默不作聲的良妻，也已不是溫順可愛的賢母。現在的建築物也完全兩樣了，到處是集會處，『舊式的家庭』已不存在了。慰藉着佔據格利心中的大半的小布爾的脾氣，而使之長成的溫暖的床鋪，已連形式都不存在了。夫與妻，也已成爲舊習慣的桎梏。還有僅殘餘着形式的家庭，夫婦這些「內容」，「形式」的交互滲透作用，在這小說中也有很有趣的描寫。

內容的發展，暴露着內容與形式的矛盾。伊里奇曾將這過程的運動法則置在戰術之中。他說：辯證法論者，不必恐慌許多新的形式的出現，同時須要學習利用舊的形式。這當然就可以見出新的內容，即正真的內容，雖利用它的舊的形式，也能突破它的形式而使之發展爲新的形式。

在蘇聯新經濟政策也這樣實現着，而其它的例子，如「對消費合作的對策」也明白。

在別的國家中，以異常發達的布爾喬亞的「消費合作」來反對伊里奇的人們，將這形式作爲有害的東西，但伊里奇給與這「消費合作」以新的普羅列塔利亞的，物資分配的「內容」。今日蘇聯的消費合作，內容與形式都已發展到世界消費合作運動的指導地位。

新經濟政策，是在他們的國家生產能率很低的狀態下，在世界的進步的資本主義列強之間，使他們的國家發展的政策。這國家的要素與資本主義的要素是相併長成的，而且是保證前者成長最大的政策。但這在右翼左翼都不能理解。於是伊里奇說：「右翼經濟主義者們，雖然他承認立腳在舊的形式（布爾喬亞的）上，但是不注意新的內容，所以完全破產了。」又說：「左翼空論主義者們，他們雖無條件地否定立腳在一定的舊的各種形式上，但不理解新的內容是通過一切的形式自己的實現，辯證法論者的任

務，是支配一切的形式，極迅速地將一個形式來補足，將一個形式改換具有另一種形式，我們的方針，除我們的革命努力以外，喚起不知學習適合一切轉變的事情。

如以上所說，伊里奇指示利用舊的形式，盛以新的內容，于是就顯出了新的本質的運動。「內容與形式」的矛盾的發展，製造着自己運動的泉源。而這也教訓我們與此相反的，在內容的指導作用之下的「內容」與「形式」的相互作用，就可以利用新的「形式」的積極性。

「五年計劃」、「農業的集體化」、「節約冗費」、「衝擊隊」、「新的勞動形式」等等，這些新的形式，是費了很大的力才將舊的內容，驅向新的內容，而使他們國家的國是發展。

但是不理解這形式的「積極性」的人們，將「形式」還兀于「內容」的右翼，以及將「形式」與「內容」完全分離的觀念論者，這事是無論怎樣不能理解的。將「形式」與「內容」的統一性完全還兀于同一性的右翼派，特別是它的代表者布哈林，因此，他是反對

以上的「新形式」的哈林是不能理解從這「新形式」的積極性發生的，生產力增加的蘇聯的進程（Темпо），所以造出了將一切的判斷基于舊布爾喬亞的Темпо的錯誤的結果。布哈林的史的唯物論的一切圖式主義，也是從將形式與內容還元為同一性上出發的。

尤其是將「形式」從「內容」分離開的左翼觀念論者們，說「形式是內容的活動法則，是內容的發展法則」，根據德波林的立場的他們，結局就將內容的積極性評價得過小，因此強調內容的受動性，換句話說，右翼機械論者恰與這評價形式的積極性過小的相反，因他們是將內容的積極性評價得過小，于是結果左右相同，都不能理解這些「新的形式」終於成爲反對的東西。

「形式」與「內容」的運動，是物質的內面的東西，與外面的東西的辯證法的聯關，以及把它推移的最露骨的東西「內容」當然有優越的，指導的，但如將「形式」還元于「內容」或將「形式」看作是內容的簡單的「外在的外殼」，則要理解「內容」

與「形式」的辯證法的統一，與它的矛盾的運動，當然是完全不可能了。

本質在現象之中，內容是在形式之中顯現的。反過來說：外部的東西是內部的東西的交互滲透。現象透入本質，形式透入內容，在這客觀世界上，內部的事物和外部的東西是不分離的。本質與現象，形式與內容，這些是被統一着的，是被統一于矛盾的對立，而具體的存在于現實之中。

第六章 可能性和現實性偶然性和必然性

一 諸現象的相互作用 原因結果

辯證法的唯物論的出發點，是承認離開人類獨立存在而被人類的意識反映出來作爲客觀的實在的物質，這物質在不停地運動永無休止地發展下去，因此可以說沒有不運動的物質，沒有物質不運動。

運動的物質在它的發展過程中，有着各種各樣的形態，並且是從某種狀態移到另一種狀態。所有的現象，都有着相互作用，影響，關係。不論是自然的現象，或是社會的現象，與其他一切沒有關係而存在的東西，可說一樣都沒有。四季的推移，動植物的關係，以及人類社會的各種發生的事情，這個和那個的相互作用，請稍加思考即能瞭然。試觀不景

氣，失業，加強勞働，生產過剩，營養不良這些現象，當然也有着相互的關係。要是這些現象中的一個，與其他的關係分離而加以理解，就決不會得到正確的結果。

將所有的現象相互聯結起來，而在全體性上求得理解，這便是辯證唯物論的重要的特徵。恩格斯所說「相互作用是我們觀察的最初的東西」便含有這意味。

諸現象的相互作用並不是人類認識的主觀的作用，即並不是人類腦中隨便做出來的，而是客觀的事實。不管人類認承與否，所有物質的運動總是有着相互作用的。

諸現象的相互作用是具有客觀的事實，但僅知道這點當然還不能說有了充分的知識。人類必須從物質的相互作用之中，探尋出發展的因素。而所以探尋得這發展的因素是因我們的實踐的行動的功用。於是爲了要從對象的相互作用之中尋出它的發展的因素，我們必須研究這發展。爲了要發見這本質的矛盾而能在發展之上活動，必須要從直接的認識——感性的認識更深入一步，總之必須爲論理的認識。而在這論理的認識上，所以能夠從對象的相互作用中理解的，因已有着原因與結果。我們從一個相互作

用之中，取出二個現象，而以一一個作爲原因，另一個作爲結果加以觀察。譬如從生產過剩的原因，觀察出大衆的失業的結果來；從勞動強化的原因觀察出過勞的結果來，像這樣的諸現象間所有的原因與結果便叫做因果關係。然而像我們現在所舉的例子似的因果關係的觀察，是非常抽象的，因此這不過是將現象加以單純化。實際上，因果關係本是無始無終的，在無限制的發展的過程中可說現在的原因就是以前的結果；今日的結果就是明日的原因，不論觀察諸現象的任何一個相互作用，都能明瞭原因與結果是互相推移的。說生產過剩爲原因而生出大衆的失業的結果，但大衆的失業也更是生產過剩的原因。「原因與結果——伊里奇說——不過是聯結全般的相互依存關係（普遍的）諸事件的相互交錯的機構，不過是物質發展的鏈索的一環。」（因果性的問題）

人類的社會，它的經濟組織所產生的一定的政治組織和文化的現象，也有決定的原因的，而這政治組織與文化的諸現象的本身，同時也有經濟發展的作用爲它的原因。一定的生產力，所以生出與它適應的一定的生產關係的原因，也因它的生產關係是使

生產力變動的原因。

這樣的現象的原因與結果，決不是一個一個分開的各別的東西，不過是無限制鏈索中的各個鏈環而已。要是不將這鏈環理解為全體，也就不能正確地理解各個的原因結果的關係。

人類在社會的實踐的過程中，因找出諸現象的因果關係，成為向其次的實踐的行動的引線，所以各種的科學的任務，便作為發見這因果關係的必然的基礎。科學是發現諸現象的因果關係。譬如醫學發見微菌（Bacteria）是人類的疾病原因。由于這微菌的發見，它的疾病就能夠醫治了，還有農學發見在土壤中含有的石灰分是有助長植物的功用，由于這原因的發見，就能夠將這石灰分作為人造的肥料來增加收穫。

物質是客觀的實在的，因果性的法則也與其他的物質發展的法則同樣是客觀的。認承這因果性的客觀性與否，唯物論與觀念論是站立着完全不同的方向。

例如，不可知論者休謨，認為事物的因果關係，是因人類的經驗的積疊，因人類的主

觀。客觀的因果的法則究竟有否在人類是無從知道的。與此相反的恩格斯說：「人類的活動，是證明因果性的可能性。若以顯微鏡向太陽，它的焦點集中太陽光線，就會因此而引起發出普通的火光的效果來，於是我們就能夠證明可由太陽得到熱。」（辯證唯物論教程）至于其他，在我們的日常生活中的原因結果的法則，以客觀的存在為證據的，在事實上有着許許多多。

從各種複雜的原因結果交錯的相互作用之中，什麼是它的發展的因素，怎樣發見規定的因素的要點等在前面已經略為說過。這是不能與人類的實際的活動分離的，例如，在人類社會，引導的規定的東西，是生產力的發展。在人類的過去的歷史上，所以有着奴隸社會，封建社會，資本主義社會等各種社會，因被一定的生產力的發展所規定。在農業為唯一生產的時代，必然地領有土地的富豪與被他的土地束縛着的農民的關係，便形成了封建制度的存在，跟着此後的生產力的發展，工業和商業也就發達了，妨礙了封建的領土關係的封建制度就崩潰了，而以自由為標榜的資本主義便出現了，社會發展

的引導規定的因素，便是所謂生產力的發展，辯證唯物論是現象的因果關係之中，求得發見引導的規定的東西。但是機械論的唯物論者們，却駁斥發現這發展的因素，將現象的各種各樣的重要原因，例如將政治、經濟、道德、宗教、文化等等的重要原因的互相作用理解爲都是同格同列的東西，而並想不到什麼東西在此中規定的引導的。因此他們就不能看出社會發展的正真的方向。

對因果性的問題還有一個觀念論的看法，這就叫做「目的論」。前已說過因果性的發見是科學的基礎，但目的論者恰站在反對這科學的立場上說話。至于目的論的主張，一言以蔽之，即世界是由神的目的創造的，這話恰與宗教的觀念相一致。說是人類的社會的發展一開始就有一個目的，而他的行動的方向並不須要人類的實踐的活動。一切是跟從神的意志，神的目的而行動的觀念，是導入了所謂貧困、社會的不平等是人類的力量所不能爲力的不可抗的宿命論，這里便與宗教牢牢地握起手來。

二 根据與條件

理解對象的發展，不僅要觀察它的諸方面的相互作用，還須發現它的本質的矛盾，而且須看出發展的根据。

提出這根据的問題是開始于黑格爾，但他的根据當然是觀念論的，即黑格爾以概念認為相互作用的根据。黑格爾因認對象的發展，是人類的思惟概念的發展，所以發展的根据當然是具有概念的，他以人類的概念看做實在的根据。但實際上恰巧相反，實在是概念的根据。

馬克思恩格斯和伊里奇，是反對黑格爾的，根据並不是在概念之中，而是在對象的本質的矛盾之中發見的。這就是唯物論的見解，主張社會的全體運動的根据是在生產力與生產關係的矛盾之中。這根据便形成了地球上的一定的社會的道德，法律，科學，藝術等等。

決定對象的發展的是它的本質的矛盾的根據。而決定外界的發展的東西便是發生于根據的本質的矛盾。這就是說，物的發展決不是僅依存于他的根據。這是根據于其他的各種各樣的條件活動的。這條件與根據是有着相互作用的。

根據與條件並不是絕對的對立的，而是相對的。事物的發展的過程，根據轉化條件，還有相反地條件變更根據例如：封建社會的根據，是領主與農民之間的矛盾，便是它的基本的階級，但是封建社會的發展，是被這根據的其他的各種各樣的條件制約着。地理的條件，如氣候，風土和多山的地方，圍于四週的海，當然都是社會的發展的條件。但成爲資本主義社會時，新發生的工人與資本家的關係便是本質的矛盾，也就是資本主義社會的發展的根據，同時，封建社會的根據是以農民與地主的關係爲條件。在資本主義社會中地主與農民之間的矛盾，並不是資本主義的矛盾規定的東西，而是使資本主義的矛盾成長的主要條件之一。這就是根據與條件的辯證法的理解。

不區別根據與條件，或將前者同後者混爲一談，都是不可能的，如前所說：僅觀察對

象的相互作用是不能明白發展的法則的。發展的根據，是由於發見了本質的矛盾才被理解。因此，這發展的根據，將本質的矛盾加以條件而名之爲本質的條件，例如自由競爭是產業資本主義時代的本質的條件，獨占是帝國主義時代的本質條件。而自由競爭是導入帝國主義的時代轉化非本質的條件。這樣的本質的條件與非本質的條件，是絕對不能區別的，而是跟隨着根據的條件相互推移着。今日的本質的條件，或許就是昨日的非本質的條件，或者它的推移又與此相反。

三 可能性和現實性

唯物辯證法，對象——客觀的實在的發展，由對立的鬥爭顯示了。對立的統一與鬥爭的兩方面，這中間關聯理解爲發展的原動力，或是規定的方面。漸次性的中斷，飛躍，對立物的轉化，從這樣的過程之中才能觀察出舊的消滅，新的生長。

將物質的發展只看作量的變化的機械論的唯物論者，就不能理解由於飛躍而發

生的新的質。譬如原因與結果，就不但要區別量的方面而且再必須區別質。結果是具有着作為原因的新的質。但事物在發展的過程上，所謂生長新的東西是怎樣進行的呢？我們現在就進行研究這問題。

在封建社會中，資本主義社會是具有完全的新的質，這新的質起初是在封建社會之中的，因此不是要達到一定的階段才能轉化為資本主義社會嗎？

一切新的東西都不是從「無」中生出來的，所以新的東西在舊的東西中已經有了，不過在人類的眼中因看不見而覺得並不存在。這小的東西逐漸長成起來，不久就代替舊的而顯現出來。結果便產生了新的，消滅了舊的。但要是說小到在顯微鏡中都不能看見的東西，雖已存在於舊的東西中而逐漸長成，但實際上是不會發生新的東西，也不會消滅舊的東西，只是量的變化，兩方是有着永久存在的意思。像這樣的想法，當然是不正確的。

但是辯證唯物論對這問題是怎樣解答的呢？

如前例所說：資本主義社會是發生于封建社會之中，這是不錯的。然而在封建社會之中是否已經含有資本主義呢？封建社會在發展過程中，因生產力的發達而引起工商業，在它的根據上階級的矛盾的增加，不久就滅亡了封建社會，產生了資本主義社會。從封建社會到資本主義社會的發展，經過飛躍的進行而發生全新的質。這場合，資本主義在封建社會之中並不是一開始就有小的形態，而是封建社會達到一定的發展階段時才會開始產生出來，因此，這是作為「可能性」存在着的。這可能性由于轉化為「現實性」而生出新的質。

唯物辯證法解答新的事物是怎樣發生的問題說：新的事物是從舊的事物中產生的，然而在舊的事物中看不見的新的事物，並不是已經包涵了怎樣的形態，新的事物是在舊的東西發展的過程中包含着「可能性」。新的事物，是由這可能性轉化為現實性而發生的。

這可能性有兩個範疇。一個稱之為抽象的可能性，另一個是實在的可能性。所謂實

在的可能性，是本質的矛盾，就是包含在根據的發展之中的可能性。抽象的可能性則並不是這樣。因此，社會發展的根據，如在階級對立的矛盾之中，則已包含着實在的可能性，這實在的可能性便被轉化爲現實性。在封建社會占有一定的領土的地主，與新興的工商階級的利害衝突之中，這要是具有它的本質的矛盾，則在這中間已包含了發展的實在的可能性。要是相反地，離開這本質的矛盾，來探求另一方面的封建社會發展的因素，那就有着抽象的可能性。當然是不能轉化爲現實性的，然而這實在的可能性與抽象的可能性的關係也決不是絕對地對立的，是由於根據的發展而互相轉化的。

如以上所說，被轉化爲現實性的並不是一切的可能性，而僅是實在的可能性。包含在根據的運動中的可能性。但是一切的根據有着矛盾。因此一切的過程，發展的實在的可能性並非單的而是雙的。

這是怎樣講的呢？茲試舉一例：在明治維新時，根據的發展必然地具有着消滅封建社會，產生資本主義社會的實在的可能性，然而當時的情勢，資本主義的先進如英美法

等各國，已將侵略之手伸入了東亞。正睜着貪慾之眼想攫取維新的混亂時期的日本爲殖民地因此，如由於其他的條件，新日本的建設因他們的壓迫，就有成爲歐美資本主義的殖民地的實在的可能性。尙有一例：關係蘇聯的社會主義建設，約瑟夫說：「我們在最短期間，對於技術方面將追上而且超越資本主義先進各國呢？仰是被壓倒我們？」這就是包含在蘇聯建設中的內在的矛盾的兩方面所表示出的兩重實在的可能性。

產生新的質的泉源，當然是「根據的運動」；但是不能忘記在發展的過程中各種各樣的條件是有着一定的意義的，實在的可能性轉化爲現實性的當兒，也不能忽視條件的功用。如前面所舉之第一例，明治維新時，在國內的封建地主與新興資本家階級的矛盾中原有着發展的根據，但也不能忽視作爲外在的條件的歐美資本主義的存在。而大家都知道這外在的條件的強烈的影響，日本的明治維新是被以顯著的特殊的形態解決的。在根據與條件的相互作用之中，實在的可能性決定了轉化爲現實性的方向。

然而現在的問題，是要說明可能性，爲什麼和怎樣轉化爲現實性。

對於這個問題的解答簡單的說一句，就是一切的物質是有着積極性的自己運動。這自己運動是使具有物質的可能性同現實性轉化。「物質由於積極性在一定的條件之下將它的可能性轉化爲現實性。」這就是說一切物質的發展，人類的社會尤其是這樣，無論任何歷史的現象都是由於人類的積極的活動，和社會的實踐的結果得來的。恩格斯說：「在社會的歷史中行動的，是具有意識，驅使信實和熱情，樹立一定的目的的人類。要是沒有被意識的企圖和沒有被預期的目的，就一個都不會發生。」（因果性的問題）人類是自己製造他的歷史，這句話就是這個意思，因此人類的實踐的活動，就是使社會發展的可能性轉化爲現實性。

以上是說明了實在的可能性轉化爲現實性的問題。這實在的可能性是產生在物質的發展的一定的階段中的，譬如無生物的長長的發展的階段，及由此引出的生物能夠發生實在的可能性，還有這生物的長長地發展的階段在一定的條件之下也能夠有發生人類的社會的實在的可能性。勞働階級的成長達到一定的階段，便產生了適應這

階段的所謂普羅文學的發生的實在的可能性與此一樣的人類的意識，也是在生物的長時期發展的過程中發生的，在此之前不過被包含在作為簡單地可能性的物質之中。然而，關於這個問題，蒲列哈諾夫犯着一個錯誤。這謂之萬有精靈說。他的見解是一切的物質不論在什麼程度，都有着精靈和魂魄，就是小到不能看見的程度，意識仍舊存在着的。這種見解與自然科學尚還幼稚的十七、八世紀的唯物論者的思想相同，因為不能理解新的質的發展，於是認為「意識」是存在於最初的一切的物質之中的。然而我們由於現實性與可能性的辯證法的理解，解決了這個問題。非有机物質（無生物）之中含蓋着意識的可能性，這種可能性在適當的條件之下——物質達到一定的發展階段時，基於物質的積極性而轉化為現實性。就是發生了作為新的質的意識。

舊的東西在發展的過程中達到了一定的階段，就由此產生了新質的可能性。這可能性在一定的條件之下便轉化為現實性。這就是唯物辯證法規定的新的東西的發生。

四 偶然性和必然性

我在東京街頭行走，如突然碰着一位難見的友人，當然要說：「啊，這樣的碰頭正是完全偶然的呵。」還有某處如發生汽車與火車互衝，死傷了幾個人，而有一個人恰巧走過這里看見這種慘狀，便會說：「我偶然走過這里，却看見了這樣的事。」

一般的所謂偶然，就是並未想到的，豫期的，或是不明原因的現象。所以這偶然性的反面便是必然性。資本主義如發展到高度，必然的是實行了金匱資本家的獨裁。階級社會的一切的藝術，必然的帶着階級的性質。就是說一到秋天草木是必然地枯萎了。

這偶然性與必然性的問題，從前曾被定下了各種的哲學上的解釋。不用說，唯物論與觀念論，關係這個問題當然完全不同的。

現在請先看站在唯物辯證法的立場上，來怎樣解釋這偶然性與必然性的問題。偶然性與必然性，以上所說的各種範疇，例如與本質和現象，形式和內容，可能性和

現實性，原因和結果等相同的，辯證法的相互推移着的範疇。這偶然性與必然性能夠樹立以下五個命題：

- 一 偶然性是各種過程的相互作用的結果。
- 二 偶然性轉化為必然性。
- 三 對象的發展的必然性被它的根據的發展所規定。
- 四 必然性是克服積極的偶然性。
- 五 必然性是在偶然性的形態中出現的。

在這里爲了示明以上的命題特舉出二三個實例如下：

有一個勞動者，已參加過勞動運動。然而這勞動者所謂參加過的勞動運動，在勞動運動的過程上完全是偶然的事情。爲什麼呢？他參加運動與否，是多樣的多方面的事情。譬如他的履歷，朋友親戚，教育程度，趣味和性情，歷史的時期，年齡，家庭情形，工廠狀態等等，還有其他的許多，因此他參加勞動運動與否，是依存在結于這勞動者的生活上的各

種原因和條件的極複雜的相互作用中的。他要是是在稍爲不同的條件之下生育生活，則不參加勞働運動也未可知，因此，他這個個人要是參加勞働運動完全與偶然的事情不同。

然而同時也由于這樣的偶然性而形成了勞働運動。這樣的運動的發生是必然的，因此必然性是被轉化爲偶然性的形態。

但是，爲什麼勞働運動是必然的呢？這因在勞働者與資本家的階級關係之中有着資本主義社會的本質的矛盾，因此對象（這場合是勞働運動）的必然性很明白是被它的根據（資本主義社會的本質的矛盾）的發展所規定的。

必然性就是克服積極的偶然性，譬如，從每個勞働者看來，是因偶然的機會參加勞働運動的，然而勞働運動的必然性，雖然一切困難還是儘量增加。事實上，必然性是通過一切的偶然性打開自己的道路。再舉一例：資本主義的必然的發展，各個勞働者和各個資本家不論怎樣行事，總是在克服這樣的偶然性，向着歷史的——必然的方向發展。如

前所說：由于看出根據的發展能夠科學地豫測對象自體的發展，因此馬克斯能夠在資本主義社會的本質的矛盾中，即生產力與生產關係的矛盾中料到資本主義社會的發展的必然的方向。而將偶然的各個的現象，各個的勞動者，各個的資本家的行動逐一加以研究，則總不能發見根據的發展。必然性是克服積極的偶然性的。

至於所謂必然性並不將偶然的形態表現於外面的事情，在前面所舉的一個勞動者與勞動運動的例子中雖已明白，但在這裡須再另舉一例：譬如一個少女在被行駛電車路上的電車撞傷了，這個少女在這受傷的地方可說是偶然的，但與行駛着的電車相撞而受傷那是必然的。另有一例：在一九一四到一八年所發生的世界大戰的原因，是一個塞爾維亞人青年以手鎗襲擊奧大利亞皇太子而起。而這青年襲擊奧大利亞皇太子可說完全偶然的，但在當時歐洲帝國主義國者之間無論如何不得不發生戰爭的各種原因業已成熟了。不必思索，這一九一四年帝國主義戰爭勃發是必然的，而是以偶然的形態顯現出來。

恩格斯關係偶然性與必然性的問題，有一封信中曾寫道：「人類自己創造歷史，向來是無意識的，根據一個共同意志，及依照統一的共同計劃是不能領導歷史的。特定的尤其在被限定的所與的社會的界限之中是這樣的。人類的衝動是互相交錯的，因此在這一切的社會上，必然性支配着。這必然性的附屬物，就是被當作發現形式的偶然性。」

以上是唯物辯證法的解釋，至於布哈林是照機械論解釋的。布哈林以為偶然的東西是一個都沒有的，我們偶然見到的東西僅是不明白他的原因，實際上無論什麼現象都是必然的。這里我們即刻就覺得布哈林將因果性與偶然性混為一談了。不用說，沒有原因的現象當然一個都沒有的，因此就不能說偶然的現象是不存在的。因果性的範疇並非對立着偶然性，正如前已說過是對立着「合目的性」。布哈林明顯地否定偶然性，這種見解與法國機械論的唯物論者的見解相同。

法國唯物論將必然性與因果性視為是一樣的，一切的現象，由原因結果的必然的聯結引起的，這是為不可抗的不能變動的必然性束縛着。沒有一樣是偶然的。偶然所見

的，僅是人類的眼睛所見到的，因此是主觀的，在客觀方面，偶然的東西一個也沒有，這樣的見解謂之決定論。

「這決定論，——恩格斯說：——是由於否定一般的偶然性而收拾了偶然性，根據這種見解，在自然之中僅為單純的直接的必然性所支配。這豆莢中的豌豆並不是四粒或六粒，而是五粒，這狗的尾巴是五寸，一分也不長不短，這三葉草的花這年由於蜜蜂，而且由於一定的蜜蜂在一定的時期結了果子，但有一株三葉草並不這樣，它是由風的搬運，這一定的充實的種子才發了芽，然而其他的種子並不發芽；昨夜四時我被虫所咬，這不是在三時也不是在五時，並且是在右肩而不是在左肩，——這些事實是被原因結果的必然的連結所喚起，被不動的必然性所結束……具有着這種的必然性，我們還是不出神學的自然觀的界限。」（辯證唯物論）

這樣，一切的可能的事情要是完全是必然的，這必然性完全是絕對的東西，如承認這點，結局就將毫無辦法地陷入信仰宿命論，即不可抗力的，人類的的能力無論如何不能

挽回的命運。

但是批判這機械論者的偶然性否定的德波林一派，這回因為偶然性與必然性理解為絕對的對立物，所以，仍舊犯了錯誤。德波林自己曾說：「被事物的必然的本性以外所產生純粹的外面的條件約制的一切的東西，即可稱之謂偶然性。」然而我們覺得是在說「純粹的外面」的條件嗎？這樣的東西在現實是不存在的，在現實上外面或裏面是相對的。與某種過程相反的是外面的東西，與另一種過程相反的是內面的東西，因此偶然性與必然性也是相對的，這就是辯證法的相互推移。

根據辯證法的唯物論者，偶然性是存在於客觀的，毫無疑義，否定偶然性的，只有形而上學者不能理解偶然性與必然性的辯證法的統一。辯證法論者以為偶然性不外是必然性的一種發現形式。偶然性是推移必然性，必然性是經過偶然性而顯現的，這在前面已反復講過了。

偶然性的機械論的否定，在實際上也是承認絕對的偶然性。從辯證法的見解看來，

對象發展的必然性，是被它的根據的發展所決定，而且根據的發展，顯明了由于在它中間的一種積極性克服偶然性而表現出來的。然而，機械論者們在發展的過程中並不理解根據的功用與意義——認為根據和條件是相同的——因此他們說的「必然性」結局不過是簡單的偶然性，關係這事，恩格斯會說：「假使一定的豆莢中所包含着的豌豆並非五粒或七粒而是六粒的事實，是具有着與太陽系的運動法則與源氣（Energie）轉化的法則相同的性質的現象，則事實上偶然性不是高於必然性的水準，即是必然性底於偶然性的水準。」要是完全這樣，所有的現象是一切必然的東西，則實際上，一切的東西仍不過是偶然的。在偶然的東西的背後，看出必然的東西，如不能理解必然的東西去克服偶然的東西的根據的發展，則偶然與必然是一樣的，因此人類在一切的現象之前結局必定是盲目的。於是也無法預測現象的發展，一切的科學都不能成立。什麼東西都是偶然的，什麼東西也都是必然的，所以事物發展的合則性豈非不能發現嗎？

在這裏有個很有趣的故事。有名的契訶夫的小說「箱中的男人」這小說的主人公

貝里奇夫，不分寒暑，他出門總是穿着套鞋，披着棉外套，手裏拿着雨傘，于是有一個人向貝里奇夫問道：「對不起，爲什麼你在六月的炎熱的日頭下還穿着套鞋和棉外套呢？」貝里奇夫回答說：「這是萬一的準備；什麼事情的發生是料不到的。要是突然寒冷了，那末這時候將怎樣呢？」

因爲偶然性與必然性的機械的混同，產生出這樣的妄想是當然的了。

五 必然與自由

人類的意志與行動，凡是不能動的事情必然地被約制着嗎？還有自由，能夠理解爲任何事物都可以不受拘束去思考或行動嗎？關係這自由與必然的問題，是從古以來哲學家無結果的論題。

人類的意志和行動是絕對地自由的。這樣的想法在哲學上被呼之爲非決定論。這是明顯的觀念論的見地，站在人類的思惟是決定對象的立場上。於是就從這里生出

「運命是英雄所造」的意見。與這相反的，是說人類不是絕對自由的，一切是不可抗力的歷史的，人類在自然的命令之前除了服從便沒有辦法，這是宿命論，這宿命論是與宗教相結合，還與機械論的唯物論共通，這里明顯地是與否定偶然性，看一切為必然性的看法一致。

辯證法的唯物論，關於自由與必然的問題是與其他的範疇相同的，不是形而上學的分離，不是絕對的對立，而是作為相互推移的東西在辯證法的統一上理解的。

這是怎樣說的呢？

究竟人類是否有完全的自由？譬如：我們思考事物，當然不能與時代和環境完全無關，我們的知識是站在過去的，很長久地人類的經驗的集積之上，我們的感情，不能勿視與現在生活着的社會的關係。現在試舉一例，譬如叫做A的孩子生于山崖，叫做B的青年生于海岸。A既育于山，當以山為對手而生活。他關係所謂海的东西，既沒有看見圖畫，也沒有看見照片或電影。那末A是完全不會產生所謂海的概念，一望無際的水天，撞碎

在岩石上的波濤，夕映的光波中的白帆的美麗，以及飛躍活潑的魚蝦等等，關係海的一切的知識也決不會產生出來。他無論呈現怎樣的空想，而不知道海的存在，他，怎樣會浮現感情呢？

相反的，生在海岸的孩子B，每天所看見的是海空的廣漠的景色，馴習於行舟的技術及捕魚的趣味，他連山的圖畫也尚未見過，則對於山的知識，當然無從產生，冬天白皚皚的白雪，及夏天鬱蒼的彩色包圍的山的山姿，捕獸逐鳥的山麓的職業的興趣等等，是都不能相像的嗎？因此，雖夢想怎樣地意志自由而對於山仍然不能產生任何概念。

試看人類的行動也是相同的，穿着鞋當然不能在水上步行，也不能升飛天空，所謂人類的自由決不是杜造的那種無意義的夢想，馬克斯在經濟學批判中說：「人類是經常提出他們得到解決的問題。但要是謹慎地考察一下，解決這問題的物質的諸條件不是都已存在了呢？不然至少已經開始發生于形成的過程中。」

人類的思想行動，不論意識到與否，是被一切的自然法則制約着的。人類的希望與

目的等，決不是隨便發生的，是依存着當時的社會物質生產力的狀態，社會的形式，國家的構造，社會的意識形態（Ideology），教育形態，法律，哲學，道德等等的複雜的相互作用。而且階級社會，階級的立場是決定人類的意識成績和行動的。基本的東西。「意識並不決定存在，相反地，是存在決定意識。」這就是馬克思的有名的話。

那末人類對於一切不自由不能說自由嗎？這當然不能。

人類在社會的實踐的過程上能夠明白必然性。人類由于認識這必然性，能在現象的發展之上作實踐的活動。譬如一個細菌侵入人類，認為是與引起病症有必然的關聯。于是我們就要講究不被這細菌侵入的預防手段。還有一種土壤之中的成分，發見有助長一定的植物的功效，看透這必然的關係的人類，研究這成分，作人造肥料來促進植物的長成。某種植物適宜于怎樣的土地，另一種植物怎樣的肥料有效，氣候的關係以及害虫的驅除等，由于發見了這些的必然的合則性，才能開放更美的花，結更大的實，以及改良它的質。人類還由于發見社會發展的必然的合則性，而振興積極的，能動的作用，于是

人類便創造了自己的歷史。

人類發見對象的必然性，人類便是自然的奴隸。被屈服在必然性之前。生病不能醫治，植物枯朽也毫無辦法。然而只要人類一度認識這必然的合則性，這回就可支配這必然性，獲得自由了。那麼所謂自由，無非是認識對象的必然性，支配這必然性。恩格斯說「自由是被認識的必然」便是這事。

恩格斯又說自由是歷史發展的產物。也就是這原故。人類所以能夠揭發出自然的必然性，就因為依存歷史的條件。現在，誰都不會懷疑地球是圓的了，但是那也必須到了航海術的發達才在實際上被證明。像現在這樣的電氣的活用，在未達到一定的歷史階段，無疑的是做夢也想不到的。

人類的關於自然的知識的歷史發展，和把那知識實際應用到人類社會的那長時間的過程，便是人類從自然的必然性解放出來的行程。人類在他的歷史的開頭，是自然的奴隸，在自然之前是盲目的。人類在他的歷史初期的時代，是自然的奴隸，同時也是社

會的奴隸。在階級社會的長久的歷史中，人類是對於同樣的人類的諸關係的奴隸。在這階級中間對立的矛盾之中看到了社會發展之必然性的人類，由於支配這必然性，才能發見解放之路。

而今人類在自然的威力之前已不知道恐怖。聽見雷鳴或站在千里的波濤之前都不畏懼。現在雷鳴已變成無線電在空中交錯，千里的波濤因飛機而一霎時就可飛到。

在階級社會中感到階級支配是不可抵抗的力量，感到是離開人類獨立的，站在人類之上的，難以克服的力量。大多數的人都屈服於這種社會的威力之前，把它當作宿命論而想逃避到宗教的絕念。但是社會科學的進步，打破了這種妄想，使變為確信：由於社會發展的必然規律性而向自由飛躍。

「黑格爾——恩格斯說：——是最正確地規定了自由和必然之關係的人。在他所謂自由便是必然的認知。「必然性是盲目的，它不過是不能認識的」自由，它不在於離開自然法則的空想的獨立之中，而在於那法則的認識中間，在於為着一定的目的而有

計劃地利用它所造出來的這法則的可能性……因此所謂自由，意思無非是指那對於事實的知識決定問題的人類的能力。所謂自由，便是基於自然必然性的認知，而對於自己本身和外部自然的支配。因此自由那東西必然是歷史發展的產物。」

恩格斯這段明確的話，不是使我們非常清楚地理解了嗎！

在辯證法唯物論中，便是這樣地在相對的交互中理解自由和必然的。自由是歷史發展的產物，歷史的發展把必然轉化為自由。但是反過來，隨着歷史的發展，自由也轉化為必然。所謂自由和必然，便是這樣互相推移的辯證法的範疇。祇有這樣的正確的認識，才能影響於實踐，成為它的導線。當然，人類的實踐活動是使必然轉化為自由的積極的因素。

六 鏈與環

我們的研究即將近于終了。已研究過的唯物辯證法的各種法則，質量的推移與它

的相反的法則，對立物的統一與分裂，否定的否定，這些並不是各別分離推考的，這些都不外是發展過程的各自的表面。即是質量的推移，同時就是否定的否定的法則，否定的否定，同時就是對立的統一與分裂的過程。

還有原因與結果，根據與條件，可能性與現實性偶然性與必然性，自由與必然等等各範疇，也是不能各別分開理解的，這在發展過程的各自的表面已很明顯了。這些範疇業已說過是有着相互作用，相互的推移的。自然社會的一切的各種現象，不論是內在的，外在的，總是像鏈索一樣置于全體性上將一切作為運動自己的發展過程，辯證法的唯物論就是要求這種必須的認識。

認識可說是由相互作用開始，相互作用終了。然而在認識之初的相互作用是零亂的，顯現着無秩序無順序的交錯現象，但終了的相互作用的認識，已經明白了原因與結果，根據與條件，可能性與現實性，偶然性與必然性，自由與必然的各種範疇，于是就因直接的認識，媒介認識，即當作論理的認識使之發展。

如前所說，在對象的相互作用的認識上，決定的便是它的根據的認識。對象的根據，現實的本質的矛盾要是被發見了，對於它的對象的認識就容易了。而唯物辯證法還不忘將根據它的在一切條件與關聯上加以觀察。

于是明白現實的相互作用，就要預先看出它的發展，因此在這發展之上的意識，才能具有一定的目的活動起來。

伊里奇曾說：「我們在每一瞬間，維持着鏈索全體，而且爲了充分準備着推行到其次的一環，必須以全力來把握，必須先看出鏈索的特殊圈環。」（辯證唯物論教程）

譬如要將某種穀物的收穫做得很好，就須加肥料，除什草及豫防害蟲。這些的一切，要是不選擇適當的時期與方法，就不會成功，即使是社會的一種行動，也必須選擇前進與退却，妥協與共同，各自的適當的時期，適當的方法。在鏈索的發展中要看出決定的圈環就是這件事。

在發展的鏈索中要看出決定的圈環，就有認識這鏈索全體，同時發見它的根據和

一切內在的及外在的相互作用的必要。相互作用要是是複雜的，這事自然就困難了。在這困難之中，要看出一切的東西的發展的合則性，將它安置在人類的的生活實際的功用中，就必須具有積極的理論的把握，與豐富的經驗。

七 科學的預見

客觀的世界是辯證法的發展。人類的思惟也是與此相應的辯證法的發展，所以在客體與主體，對象與認識的統一之中，能夠科學地先見人類的對象的發展。

近代的天文學，能夠很正確地先見日蝕及月蝕，也可以豫測暴風雨和氣溫的上下，農業科學則科學地計劃質的改良，增進大量的收穫。醫生診察疾病的經過而予以相當的治療。馬克思在資本論中有着堪驚地明確來先見人類社會的發展法則。

伊里奇說：「將給與歷史的一定的社會生產關係，研究它的發生，發展及沒落——這是馬克思的經濟學說的內容。」因此「這天才的先見，這天才的理論是現實的。」

科學的先見的可能性，在辯證法的唯物論中第一是以自然及社會的運動暨發展

的客觀的合則性爲基礎。唯物辯證法是決定對象的運動法則，而發見它的本質的矛盾，即根據。因此，這唯物辯證法，不僅反映存在於簡單的對象中的東西，也反映它的將來的發展的方向。唯物辯證法是理解統一對象的肯定的側面與否定的側面。社會組織該生的生，同時該亡的亡。一切東西都是在否定中長成的。而且在這中間具有着成長自己的根據。

辯證法的先見，並不與現實，社會的實踐分離，並不鼓動「純粹思想」的翼勝飛翔在現實之上。將理論從實踐分開，把兩者看爲對立的觀念論者，以爲事物是思想的反映。然而現實恰巧相反。真的科學的先見，是將現實加以更深更正確的觀察，反映對象的相互作用的理論當然是領導社會的實踐的火炬。而這社會的實踐還因此而生出更深，更正確的理論的契機。理論與實踐，像這樣統一之後，就會發見對象的運動法則，因此，就得
以先見它的將來。

辯證唯物論是科學的哲學。

再 版 補 記

近幾年來的通俗化運動，雖然已留下了不少成績，但嚴格說來，這只能算是一個開頭。爲了普及文化，引導全國大衆來參加中華民族的解放運動，今後還得繼續努力擴大展開。

這本小書是日本作家努力通俗化的成績。原作者們說：「最近出版了許多辯證唯物論的翻譯書，在未備哲學知識的人讀來，頗爲費解，尤其在現階段，感到理解困難的人當不在少數，於是我們就執筆寫了這書，用平易的筆調，適應的敘述方法，使讀者可以輕便地學到些辯證唯物論的要領。」我們把它譯出來，也就是這點原因。

本書原名「通俗辯證法讀本」，初版曾改爲「新哲學講話」，可是現在又覺得過去的改動是不大妥當的，以再所版特再恢復原名。原著者德永渡邊，都是日本進步的文學家，德永氏的著作，如長篇小說沒有太陽的街等，中國早已有譯本；渡邊氏是不久以前停

刊的日本最進步的文學雜誌文學評論的編輯。全書系統，大致是依照西洛可夫、愛森堡等所著辯證唯物論教程（李達譯）的。

我們譯本書還在一年以前，當時譯了大半，並且已送進排字房去，後來記不得爲些什麼原因，却中途停止了。現在既有機會出版，則我們的精力總算不會白費掉，雖然這是一本極平凡的書，但對於初學者作爲入門書看看，也還不致毫無裨益。

譯者 一九三八年五月