

# 明簡 程教學哲新

譯合十克平見呂；著謨薩爾塞·美

100  
3014

行印店書林珠





107

S468

Selsam, Howard

著 譯 藝 爾 塞 · 美

程 教 學 哲 新 明 簡

譯 合 士 克 平 見 茲

版 出 店 書 林 珠 海 上

---

簡明新哲學教程

每冊定價二元五角

著作者 美·塞爾薩謨

翻譯者 呂克 見 士平

發行者 楊克齋

出版者 珠林書店

版權所有不准印

中華民國十五年七月初版

# 目 錄

## 一·哲學爲了誰？……………(一一)

哲學的內容——哲學是危險的嗎？——社會的根基與結果——哲學與科學——哲學目的的變遷——古代希臘人——洛克——法國的唯物論者——黑格爾——馬克思——作爲工人階級的哲學的辯證法唯物論

## 二·唯物論與唯心論……………(一七)

自然或上帝——對待邪惡的態度之衝突——天堂與人間——天餅——假象與實在——柏克立的否認物質——上帝觀念的作用——唯心論與社會保守主義——禱告的目的與意義——唯物論——唯物論的基本原理——作爲社會與歷史的一種理論的唯物論——唯物論者的生活方法

### 三·永恆與變化

……(四六)……  
人性能夠改變嗎？——靜態世界觀的社會基礎——柏拉圖——基督教——  
牛頓的物理學——進化信念的興起——法國與美國的革命——十八世紀  
唯物論的靜態限制——亞里斯多德的發展概念——作為一種變化理論  
的黑格爾辯證法——馬克思與恩格斯把辯證法加以轉變與應用——辯證  
法的世界概念

### 四·科學的意義

……(七一)……  
科學之起源於人類需要——理論與實踐——在資本主義恐慌中的科學——  
科學事業的社會性質——科學所屬的知識種類——科學所屬的問題假  
設與實驗——科學與迷信——社會科學的問題——科學與宗教的衝突——  
調和的嘗試——康德——物質已經失蹤了嗎？——科學與辯證唯物論

## 五·歷史與自由

.....(九七)

時代前進嗎？——一切都是最好的嗎？——基督教的歷史理論——回到

原始——歷史上的偉人——黑格爾論歷史——歷史的方向與推動力——

馬克思主義的社會發展觀——歷史唯物論——抽象的及具體的倫理——

什麼不是自由——自由的真意義——自由與歷史唯物論

## 譯者後記

.....(一二三)

## 第一章 哲學爲了誰？

哲  
學  
的  
內  
容

當你要學習物理學、心理學、經濟學、或歷史的時候，你都找得着一個特殊的題材，一個特殊的部門的有用知識。但是當你着手學習哲學的時候，你却遇到一大簇的文學，呈現着材料上和方法上最廣大的紛歧。

哲學對於各時代的人們曾經是許多各不相同的東西。從它在公元前六世紀的希臘世界出現於記載以至今日，它曾經有過這樣紛歧的形態和樣式，因而使得人們有時竟聽沒有可以叫做哲學的這個東西。它似乎單是一長列的個別人們關於這些問題——世界是什麼，人類是怎樣和爲什麼，以及善良生活是什麼——的個別猜測。事情的確是這樣離奇：哲學的教師們彼此之間關於他們所教的題材不能一致，他們對於特殊學說的態度更不能一致。而且似乎沒有一種事物是這樣荒謬，只要它有過某哲學家並不認爲是最後的和究極的真理，或者沒有一種制度或政治是這樣陳腐或這樣難堪，只要它有過某哲學家不能在其中找出最後的創造目的。看了這種可悲的情狀，於是虔誠者欣然回到他們的上帝那裏去，冷嘲者回到他們的嘲笑上去，科學家回到他的實驗室去，同時「頭腦清楚的」實業家則繼續去找他的利潤——一切人都避開「哲學家們」的浮誇的臆說或荒唐的觀念。



但哲學是不能這樣容易地規避的。因為那些人也有一種哲學，不過他們是否自覺到這一點。哲學是我們大家日常所有的。一種東西，剛和散文是我們大家日常所說的一種東西一樣。在有自覺的思想以前，在舊理論以前，便已有了實踐。人類為要維持他的生活，不得不去應付一個複雜的、頭痛的，而且時常是敵對的環境。不論他是靠着漁獵或遊牧來生活，靠着和佃耕種或工廠勞動來生活，他都得實行動作，運用工具，進入許多關係，那些關係包含着對他自己和他所住的世界有關的事物。只因這些初步的信念就是作為世界和人生的理論看的哲學之材料，所以哲學就成為沒有一個人能夠避免的一種東西，因此每個人似乎最好都要探究一點哲學。

哲學是危

人們之被勸阻去探究哲學，能有兩個絕不相同的理由。第一是因為哲學對於那些在人生間立脚未穩的人們是有點兒危險。他們也許會沉淪在抽象的思索當中而忘記了哲學是為生

險的嗎？

活並非生活是為哲學。例如我記得有一間剛從專科學院出來的青年，他曾經學習了哲學而且已經「研究得」世界上除了他自己的觀念以外沒有一樣東西存在，竟決心要用自殺來消除現存的戰爭、苦惱、和失業。幸而他重新考慮了他的前提而轉變到解除這些社會病害的更有效的方法。第二是——而且這是那些謹防哲學的人們所更懼怕的——對於哲學所關心的這些基本問題之認真地思索可以破壞宗教的或政治的傳統這里所反對的並不是作為哲學的哲學，而是除了那種被假定為我們所宜信奉的哲學以外的任何哲學，就是為了這種理由，直至一八八〇年左近為止，在美國的專科學院中除了院長以外——他一般地兼為專業的神學家——幾乎誰都不許去教哲學。從此可見支配任何社會的那些集團或階級必然要去取消哲學的研究，否則就要控制這個研究，只許人們去學習那種適合他們利益的哲學。

但是究竟有沒有叫做哲學的一種東西而且這種東西還不僅是個別人們的單純思想呢？這只消把各種哲學在它們歷史的連續上檢討一下就會明白過來。最初的古代希臘哲學家關於萬物的性質曾經作了我們看「猜測」的說明，而被記述爲有了個別的意見。泰利士（Thales）說萬物的原質和機源是水。亞諾芝曼尼（Anaximenes）說這不是水而是空氣，而以後赫拉頤利圖斯（Heraclitus）似乎又認爲是火。這些並不是猜測，因爲這些人的想頭不同只是表面的事實，除此以外還有重要得多的事實，就是他們探究了一個同樣的問題，作出了同樣的假定，並且依據他們當時的思想達到了結論。第一，他們假定天地間一切紛歧的生活形體都從某種共同的原素通過無窮無盡的變化過程而產生。其次，他假定萬物所由產生的這種共同的原質是當時希臘人所認爲基本的四種物質——地，空氣，火，水——之一。第三，他假定萬物都從共同原質轉變而來的這個過程是自然地發生，就是說，並沒有受神祇的任何干涉或干涉，而且它的發生是依照某些一般的原理或法則。這個分析雖然簡略，但它顯示了一樁重要的事情，就是這些思想家之間的分歧點和他們的共同點比較起來是相對地不重要的。當我們研究到以後的包羅着繁複的體系的哲學史時，我們也找得出某種顯然相像的東西。我們找出在一切外表的紛歧背後都有一些根本的共通點，而且「一切哲學家」所作的諸般假定都可歸入幾個基本的類型。比哲學家所提出的答案更加重要的是他們所問的問題，而且當我們從個別哲學家關於實在與真理所問的問題的措詞上去研究他們的各種體系時，跟哲學史有關的許多最困難的問題都消失了。

### 社會的根

仔細的歷史的分析顯示着紛歧的與相反的諸般哲學之興起不單是由於純粹的理由或素樸的事實，而是由於互相衝突的社會力量。任何哲學史的研究，任何關於一個人或一時期的

## 基與結果

哲學之表述如果它忽視了諸般哲學的社會背景以及時代經濟組織與經濟衝突，每個哲學家所站的集團或階級地位，必然不能了解諸般哲學體系的紛歧與衝突的原因。這種「忽視本質的」研究，並且也不能解釋哲學怎麼變和為什麼並不依循着它最早的開創者所追求的途徑，那就是，對於自然的一種客觀的探究，如現在諸般科學所表現的，換句話說，總是不能解釋哲學為什麼發展為大部份科學分離而獨立的一種研究——「兩者之間」有時親密而同情，有時則公然敵對。

脈絡貫通的哲學史，與人們在社會上變動無定的現實生活，顯示了哲學並不是對真理的「無偏私的」探究，而是時時從事防護或攻擊現存的社會制度、風俗、與傳統。把哲學家們的種種爭執和爭論分析得越精細，這一點就顯現得越清楚：就是在他們背後「原來」存在着各不相同的社會行動的議程，各不相同的對於當時的迫切問題的關係。不幸，這個事實一般在哲學史中都被忽視了，而且正為這個理由，這些哲學上的大爭論竟有濶許多。在今天彷彿是空洞而無意義了。在全部哲學史上最根本的問題，就是關於那究極地實在的東西（那就是萬物的存在所依靠的東西）究竟是在我們周圍的，而且我們也是其中一部份的物質世界呢，還是屬於心靈的性質，或是永存與自存的觀念或原理之一純邏輯的系統呢。一經考驗就顯示出這個問題是社會的利益和衝突之一直接的反映。其次重要的問題，就是那關於運動、過程、變化的實在或非實在之問題，也同樣地受着社會的制約。這究竟是怎样一回事，將在以下各章去解釋。要記牢的一點就是：沒有一種哲學是無意義的，因為一切哲學都代表着極特殊的社會的與歷史的影響而產生之對待世界「與人生」的態度。這後一點是正確的，縱使有幾種哲學也許原本是作為它們個別的創作者之生活模式的辯護而發展起來，因為任何個人所追求的生活樣式，其本

身都受社會的制約，而且爲了它的實現它總需要社會的一種組織而反對另一種。但這並不是說：一個人首先有了一種清楚了解的社會地位，而後自覺地發展了一種哲學去辯護它。實際的情狀一般地是着實更加複雜的。這種觀念的本身，一經出現在人類思想當中以後，就成爲社會影響而可幫同決定個人或集團所採取的途徑。主要的一點就是：各種哲學都和社會環境聯結得難離難分，它們從它發生同時又反過來給它以反作用，而且惟有這種關係的知識才可澄清它們的意義。

## 哲 學 與 科 學

在哲學史上稱爲最根本的兩個問題——就是構成「實在」的是物質還是心靈，是常住還是變化——掀起了哲學與科學的關係的問題。科學是依着它所發見的情況去處理我們世界的事物的，並且是由人類預測與控制他的環境的需要與願望而發生。它的任務是在找出事物的性質，以及事物活動所遵循的原理。科學所研究的問題永遠是具體的有如此這般的情事。在此，我們所觀察的諸種變化是怎樣發生呢，這些事物的如此這般的一種情狀怎麼能夠產生呢？但被古代希臘人發展在科學之前的哲學，却被社會影響引導到這些問題的另外一套方式上去。這些哲學家認爲重要的問題比較上倒不是關於什麼是實在之事實問題，而却是哪些事物是最宜寶貴與最可珍愛的問題。例如柏拉圖（Plato）爲要抬舉他那個階級的道德的與政治的價值，從而維持「社會的」現狀，就企圖在宇宙的常住不變的結構中去找尋這些價值的根源。這就自動地使這些價值擺脫了普通市民（奴隸更不必說）的考核與批評，而把它們劃歸思想家——能够畢生從事於這些永恆真理的玄想的有閒紳士——所專有的領域了。從此，他一下于就使「實在」包含於這些不變的原理之中——它在我們現實的物質世界僅僅是被模糊地表現着——而

且建樹起貴族哲學家的理想，以爲惟有玄想這些真理的哲學家才配統治社會。

哲學與各科學的關係一向成爲無窮的爭論的泉源，其間哲學家差不多永遠要求着說第一句話和最後一句話的權利。這已經是在前面提及過了：哲學並不是永遠對科學表示好感的，在事實上它還是時常反對科學的。可是科學本身却有社會的根源而且反應着社會的影響。它永遠是代表着我們世界的選定的各方面之正確知識，（這些方面的選定在結局上都是依據着商業、工業、與技術一般的需要）而這種知識的達到則是由於精細的觀察以及對於找尋知識所關的材料之加工處理。這種知識並不永遠是被那些當權的人們所歡迎的，因爲它可能與他們所要求永遠保全的觀念和制度相反。例如在十六與十七世紀由伽利略與笛卡兒（Galileo and Descartes）這班人所獲得的關於自然的科學知識，是爲當時新興的中等階級的利益服務的，因爲那一階級需要關於航海、作戰、開礦等等的正確知識。可是同時它在封建階級所控制的各大學中却經過激烈的戰鬥，因爲那些階級惟一的願望是在維持現存的社會經濟秩序，因而要求保全基督教的教義與羅馬教會的權力。在現時我們看見包括在人類學之下的民族學正在日益增進地傾向於指示着民族界限的由於人造以及一切民族的本質的不平等，而這種科學正爲德國的資本主義的統治的黨徒所懼怕，因爲他們的握權正是由於鼓勵民族的對抗與宣揚所謂「雅利安人」（“Aryans”）的優越。一般地說，通過西洋基督教世界的全部歷史，在天主教的封建主義與基督新教的資本主義之下，我們所找出的對科學的態度都逃不出從猜疑到拙劣地遮掩着的蔑視這一個範圍。因此許多哲學都成爲調和科學與宗教的一種手段，而將科學保持在一個加意限制的位置。這些哲學進行這個工作的諸種方法將在以下各章去討論，不過那些方法一般地都由這一點構成，就是：它們找出科學

僅僅是研究所謂事物的假象，惟有宗教才能透入更高的實在，那些沒有陳腐的制度要維持而且並不由現存的事物秩序得到利益的人們，儘可問：這班人關於世界與人類的性質所要遮掩的是什麼？為什麼他們必定要這樣堅強地主張着？有一個真理是超越了而且脫離了那經由精細的事物實驗而確實發現的諸教真理呢？

後面討論科學的哲學之第四章將要嘗試去提供並分析一些比較重要的對於科學的哲學解釋，特別是科學與現代唯物論的關係。在目前我們只消指示哲學怎樣作為關於宇宙的一般猜測而開始，以及後來當各種特殊部門的知識發展的時候，它怎樣分枝而成為各種科學就夠了。這種分化老早就產生了，母流對它的不斷增多的支派的關係以及彷彿由相互結婚而產生的諸般關係。這種分化的一個結果就是哲學之縮小為後來所謂的形而上學，或稱第一原理的研究，而假定為超越了並且脫離了各種特殊科學的題材，而且被當作探究永恆真理的一個部門。它的另一結果是諸般哲學的逐步發展，那就是各種可稱特殊科目的諸般理論的發展，例如物理哲學、藝術哲學、心理哲學（這已經讓渡給心理學的科學了）等等。在這種意味上，哲學就成為某種事物的理論而與其實踐相對抗了，或者是成為一種科目的比較一般的與抽象的方面而與其比較有限的與特殊的方面相對抗了。這是重要的一點：這些理論縱然是可以有，但是當着這種分工——就是由各別的人們去進行這些本質上不可分離的工作——發生的時候，這些理論就包含着危險。這種分工鋪就了道路，使哲學的概念進一步作為理論的理論，那就等於乾脆是純粹的理論或不牽涉任何特殊事物的理論了。哲學之所以這樣厲害地傾向於這方面，至少其中理由之一是因為哲學家們都是社會與經濟的統治階級的份子，那種階級是必須找尋它本身存在的一種辯護的，可是哲學家們倘然不是從他們四周的社會事實的具體世界掉頭開去，就不可能在當時資本主

讓的社會條件之下做到這一點，在十七與十八世紀，新興的中等階級的早期哲學家們有了真正的諸般實踐問題擺在他們面前——其中有許多就集中在爲着近代的布爾喬亞制度提供理論的辯護這一問題的周圍，去反對他們所企圖替代的封建社會的那些制度。在今天，例如國際的工人階級運動也有它自己的哲學，它用這種哲學作爲批評資本主義的制度與理論辯護的一個工具，而且作爲社會主義的新的理論與實踐的基礎。

### 哲學目的的變遷

這就掀起了哲學目的的問題各種樣式的哲學都曾有了它自己關於哲學目的是什麼的概念。因此把一些最重要的與最分歧的目的簡略地檢討一番是值得的。當古代哲學被基督教奪取過去的時候，它是被描述爲「神學的侍婢」(“The Handmaiden of Theology”)的。在這個過渡中，它的目的是在擁護與支持基督教信仰的結構，而且爲了這個目的它已被優勢地使用着直到今天。所謂啓示的真理，如在聖經中所找得的，是超越了一切合理的與科學的探究而取得了優先地位。自然，這個目的並不是時常明白地表示出來而是往往被沖淡了的。正統的基督教是被稀釋出去了，但大部份哲學的目的仍然是在擁護一種本質上是宗教的對待世界的態度。關於這一點，可從五十年光景以前在聖路易(St. Louis)出版的一種哲學雜誌的格言中，找得一個良好的表白：「哲學不焙什麼麵包，但它給予我們以上帝，自由，與不朽。」總之，從這個立場，哲學的目的是要爲着現存的宗教的對待世界的態度找尋一種辯護——這一點的主要特徵是沒有問題的。

### 古代

### 希臘人

就古代希臘人說，哲學原本是要對於想望的生活方式提供一個合理的基礎。例如伊壁鳩魯(Epicurus)是找尋和平與避免苦痛，找尋一個擺脫四周世界的諸般煩惱的避難所，一種

不會有未來生活來煩擾他的保證。他成立了一個世界的概念，那個世界會得給予他以他所嚮望的安恬。因此哲學對於他與他的學派就成爲一種思想方法，那種方法會得排除超自然者而幫助人們依其他們自己發達到一種合理的與快樂的生活。又如斯多噶學派（Stoics）以爲世界是粗魯的而且時常是殘酷的，但這世界必是是由某種神的計畫且爲某種理由而存在的，因此他們教訓一切人應當盡他們的責任，而且應當忠實地與無怨言地，執行他們在此生所被派定的任務。這是統治者與地主們拿去教訓他們的奴隸的一種絕妙的哲學。它幫助着去維持事物的和平，而且到後來還爲蕭羅馬帝國提供了一種「白種人的負擔」（“White man's burden”）的理論。

柏拉圖正如前文所述，是用哲學去擁護古代希臘「紳士」的有關生活——那種生活建築在一個廣大的奴隸制度之上——並且爲着古代希臘的行爲標準去找尋一種合理的基礎——那些標準是在脫離着早期希臘的宗教信仰了。照柏拉圖說，生活的目的只是去求知，同時，那些不處在可以修養知識的地位的人們，其任務正是爲着那些處在這種地位的人們去勞動。而這種「知」（This knowing）却不是我們今天所設想的知識，它不是特殊事物的知識像我們今天一切科學的知識一樣。這種知識是屬於用手去做事的工匠與勞動者的。真正的知是在於玄想柏拉圖所假定的事物的永恆形態，那不是（比方說）一種特殊的美的目的物，或者是製作一種優美的塑像或建築物的實際手段，而是一種假定的純粹的或抽象的美。那不是特殊的人或物的美究竟是什麼美，這是絕不會弄得清楚的，但柏拉圖却用同樣的態度去找尋一種同等抽象的正義，真理，與善的玄想。柏拉圖的意向並不着重在使哲學服務於社會的幸福，而是賦與以一種社會秩序使得哲學家們可以站在社會階級



的金字塔的尖頂。柏拉圖出身於一個富裕的地主家族，那種家族正爲一種新的商工階級的興起所苦惱，所以他的哲學的許多特徵可以歸到他的階級的願望上去，因爲那一階級是要維持事物的舊秩序，維持嚴格劃分的諸階級而避免變更的。

亞里斯多德 (Aristotle) —— 古代希臘最偉大的哲學家 —— 所處的社會地位却有一些不同。他的家族生活在馬其頓的腓力朝廷 (Court of Philip of Macedonia)，他父親充當腓力的御醫，所以他就受了那想奄有整個東方世界的大馬其頓帝國的觀念的影響。因此他有了一個比較廣大的社會遠景，他的哲學就和柏拉圖的有一些不同。他對許多特殊部門的知識較有興趣，對他四周的現實世界較奢求知的關心。但他只能設想社會建築在一個奴隸基礎之上，而這個考慮似乎就已影響了他關於人類的大部份思想。在他的倫理學上，他發展了他的人生理想。那是一種富人的倫理學，事實上否認了窮人也能有道德，對於奴隸當然是完全不去考慮了。於是又如柏拉圖一樣，一切人類社會的目的都是在於少數人可以過着幽閑與富裕的生活，由是假定地從事一切活動的最高尚者 —— 就是宇宙第一原理的純粹的知。

這種分析當然是過於簡單的。任何人所感受的諸般力量與影響都是無限地錯綜的。但這一點却可認定：這個人手研究的方法確能提供我們以了解哲學家們的頭緒，這是其他方法所不能及的。人們久已有了這句通俗的話：一個思想家總是他的時代的產物。我們在這裏對這個說法不過是認定它過於寬泛：一個思想家總是他在那個時代所站地位的產物，或者換句話說，是他所感受的諸般社會力量的特殊集合體的產物。

通觀晚近的哲學界，除了實用主義者是例外，—— 他們的主要代表在今天是約翰·杜威 (John Dewey)，

他們是有他們自己的弱點的——大都又再偏重於純粹的玄想了。晚近有一位著名的哲學家會說，他認為哲學家若去考慮這些瑣屑事物例如人們與其社會生活，未免是「猥褻」。這一評語是為保持哲學的「純粹」（purity）而發，以為哲學是代表形而上學的抽象問題的思辨。這種把哲學從同時的科學與社會生活的一切迫切問題分離出來，是被假定為表示哲學的專業之高超的，表示哲學之超越於一切無常的，塵世的，人間的事物。毋寧是證明柏拉圖派的哲學傳統之衰落與破產。

洛

克

在近代科學發展初期的幾世紀以及此後相間復現的各時期，哲學家們都會企圖執行這雙方的重要任務：一方是詮釋這種新科學，一方是通過生長的科學知識以求對於世界獲得更充分更完全的了解。這正如前面已經提及的一樣，是與這種事實相關聯的：科學與技術的生長是為新興的工商階級所必需。更進一步，當這個階級勢力發展的時候，它遭遇到當時封建秩序的反對。這就提供了哲學家們以一種加添的而且很實際的任務，那就是對於現存的封建制度的批評提供一個健全的基礎。在這個意味中，哲學就變成革命的了。約翰·洛克（John Locke）——十七世紀後期英國布爾喬亞革命的理論家領袖，受了科學的新發展與當時政治衝突的啓導，對於人類如何獲得知識以及如何可以證實其確實的問題，作了一種全新的分析。他做這一件事是要清除這些阻礙的觀念，例如人類心靈的本身具有一些真確的理念，不需要經驗來實證。他的方法更有這種優點，就是拋棄了君權神授的觀念以及把政治問題一般地放在一個純粹合理的基礎之上。

法國的唯物論者

但是英國的布爾喬亞革命代表着一個希有的妥協系統，因此我們必須轉到十八世

紀的法國去搜尋哲學在其進步的社會職務中所表現的更清楚的圖景，在那裏我們獲得一批可驚地靈敏而壯健的思想家，他們是他們的社會階級的前衛，反抗着君主，牧師支配的法國所加在他們身上的鎖鍊。關於這些思想家的一樁顯著的事情是：他們都把握了唯物論，全部的或一部的。這唯物論對他們是原始地意味着：人類是他們環境的產物，所以任何人類進步的要求必定是要求更好的社會制度，要求一個更好的環境。他們說，他們的目的是在人類的快樂，而這需要人類對他本身與自然的知識的。他們認為人類進步的最重大的阻礙是宗教的腐敗力量與其迷信，牧師及聖禮的全副行頭。我們在今天可以看出：這種對宗教的攻擊一部分是由教會在政治的、經濟的、與社會的生活上的維持所激發，而這些哲學家的弱點是在他們不能把各種政治制度與社會力量作為社會的經濟過程的表現去分析。在這裏，經濟過程的意義單是指人們獲得生活的方法，以及由此而來的包含在人類生活資料的生產與分配當中的人類關係的系統而言。當時這套唯物哲學的運動是表現在法國革命的「自由，平等，博愛」的口號之中。及至法國的「布爾喬亞把」達到了他們的目的，取得了政治權力，他們便拋棄了「博愛」而使自由與平等代表着人們在法律面前的抽象的平等與人們依照己意以金錢去從事工商業的自。但是十八世紀的法國這種唯物論哲學雖有它的一切弱點，仍然是人類得未曾有的接近了人民大眾的一種哲學。一種完全合理的哲學，它的唯一目的是在促進一般的人類幸福。這是值得指出的一件事：這種哲學在美國為一集團的人們所採取，其代表人物是托馬斯·傑弗孫（Thomas Jefferson），他們懼怕亞歷山大·哈密爾敦（Alexander Hamilton）所領導的聯邦主義者日見生長的力量，而企圖回復到美國革命的民主主義的原則。

## 黑格爾

我們必須轉到德國去找尋哲學的這一方面的進一步發展。在那裏，經過長時間的實際與理論的混亂之後，大部份是受了法國革命對於陷在封建制書網羅的人們之反響所鼓舞，出現哲學家黑格爾（Hegel）的著作。黑格爾的哲學包含着互相衝突的原素，這不但使他難以使人了解，而且促成他的門徒在他死後分裂為猛烈對抗的集團。這大部份是由於這個事實，就是黑格爾企圖把一種說明變革的革命理論與對基督新教及普魯士邦的讚美混合起來；他雖然是做着新布爾喬亞秩序的一個擁護者，他却願意對着舊的統治作了許多妥協。更專門地考

格爾是把人類思想與行動的一種生動的詮釋與他所稱的「絕對理念」（absolute idea）混合起來，而這所謂絕對理念其實就是起源於柏拉圖的由諸般理念或原理所合成的一個永恆系統之觀念。那系統是在自然與人類的世界表現出來。他的哲學的第一方面是被稱為辯證法，而第二方面則被稱為唯心論。因此，一方面黑格爾提出了一個生動的宇宙，在時間上發展的，在擴張而螺旋上二幕緊接一幕的，而在另一方面他把這個拿開了，而給予以一個「絕對者」（上帝）<sup>（註）</sup>的另名稱，那是固定的而且沒有時間性的。他的第二方面暗示着人類憑着社會發展法則的知識是可能而且應該指導與控制社會變革的，而他第三方面，由於給予現存制度以絕對者的祝福，却暗示着一切都是好好的而且應當聽它這樣下去。因此黑格爾雖然發展了人類思想的能動的創造的方面與社會的生動的歷程，已經大大地跨到法國唯物論者的前面，可是由於他的滿足於現存秩序的妥協與其在思想中以絕對者的形態而顯現的反映，他却突然中止了。

## 馬克思

在那些於黑格爾死後聚集在柏林大學研究哲學的人們當中，有一個年輕的德國人卡爾

·馬克思 (Karl Marx) 經過許久理論的鬥爭後，馬克思成爲一個「黑格爾信徒」(“Hegelian”) 但不久就發覺黑格爾的唯心論——它的極點是對一種君主立憲的推崇——要想與德國的現實狀態相調和是不可能的。被導入活潑的政治工作中，馬克思始終是站在被壓迫與被踐踏者這一方面，這就使他與警察發生了衝突而成爲流亡者了。他認識了另一德國學者弗勒德利克·恩格斯 (Frederick Engels)，這一學者是注重於認識英國諸經濟學家的造詣的需要 (因爲恩格斯已經住在英國) 目的是要了解他們那一時代的社會的與政治的問題。於是馬克思，由於他自己實際的政治經驗，由於他對工人階級的鬥爭的研究與參加，由於他對法國空想的社會主義的知識與他對於英國政治經濟學的精通，再加以他的哲學的訓練，就被引導着去把黑格爾的變革理論，連同十八世紀法國哲學家們的唯物論學說，轉變成爲一種新的革命的哲學，這一哲學就被稱爲辯證法唯物論。他在這一事業上是受了盧德維格·費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 的工作的幫助的，這費爾巴哈本是黑格爾的門徒，但他背叛了他老師的唯心論，而回轉到斯賓諾莎 (Spinoza) 以與法國唯物論者的學說相混合。費爾巴哈幫助着引導馬克思的唯物論，但馬克思認爲他在黑格爾的背叛中已經走得太遠了——簡單說，就是已經把辯證法同唯心論一并拋棄了。他看出了費爾巴哈的唯物論的諸般限制，在一系列的十一種重要筆記中批評了它。其中最重要的是批評舊唯物論把感覺當作被動的與主觀的事物，而不當作一種實際的人類活動，以及認人類爲環境與教育的產物，而不能認識「環境是正確地被人類所改變而教育者必須已被教育」。

馬克思又被引導着，在同時，且由同樣的力量，去把空想的改變爲科學的社會主義。馬克思與恩格斯在許多

題目上思想清而且寫作着，產生了無數巨冊的著作論述政治經濟歷史與哲學。但是他們的一切著作都用他們的辯證法唯物論的哲學為根基，他們的這一切哲學是由兩個主要的而且不可分離的原素來構成：一個嚴格地唯物論的宇宙概念，以及包羅一切運動與過程的辯證法的自然概念，同時兼有一種技術足以分析諸般發展的力量之各種現實的複合物。

作爲工人階級的哲學的辯證法唯物論

由於在這一章，我們所關切的本是諸般哲學的社會的地位與任務，所以從階級基礎與社會目的的立場來觀察辯證法唯物論，乃是必要的。我們已經看見較早的諸般哲學都代表着特殊的社會集團在需要與利益的眼光中所見到的世界。這對於辯證法唯物論也是同等真確的，不過在這裏它是第一次被承認而且明白地被申述，而不是被遮掩與被文飾。辯證法唯物論所以這樣，是因為它是工人階級的哲學，這一階級不像一切以前的階級爲着統治社會而鬥爭，它沒有什麼東西要遮掩，因為它並不企圖變成一個新的剝削階級，倒是要去消滅一切剝削人的現象，從而摧毀社會之分裂爲社會的與經濟的諸般階級的事實。辯證法唯物論也並沒有比較的不真確些，因為它是一種階級的哲學。如果說它是不真確，那就不啻是否認以前的任何哲學具有任何真確性了。同時它是公正的，因爲工人階級不論是在蘇聯建設一個社會主義的社會，或是在其他地域爲着社會的改善以及終極地爲着社會主義而鬥爭，都是當前世界上進步的力量，它帶來了空前的偉大的理智的與文化的業績，而且需要一種健全的與真確的哲學作爲它的一切鬥爭的一個基礎。

在馬克思與恩格斯看來，哲學是要負起一種偉大的而且重要的任務的，它的任務是在指導人們以關於他

們自己以及社會與物質世界的這種知識，使它可以促成全體人類最充分的可能發展。他們看出哲學倘若要有意義，就得確實地使它自己關聯到人類大眾真實的需要與願望，以及關於自然與社會的科學的知識——惟有憑着這種知識，大眾的這些願望才能實現於事實。在資本主義社會的諸般條件之下，工人階級需要自己的一種哲學——一種哲學與一種科學，它將使普羅列塔利亞能夠爲着本身狀況的改善而作勝利的鬥爭，並且經過這些鬥爭最後地贏得政權而終止了它自己的剝削，把全部社會從資本主義經濟的鑄銖中解放出來。但是哲學在尋求這些目的中，已經全然不是傳統的意味的哲學了。在事實上，恩格斯已經指出：隨着現代的或辯證法的唯物論之發展，以前的哲學所留存的不過是關於思維的科學及其諸般法則了。其餘一切都已消融於自然與歷史的實證科學之中。換句話說，這種新唯物論已不再需要任何哲學超越在諸般科學之上。因此，哲學對於馬克思與恩格斯已經不是一種空洞的理論，已經成爲要求改善生活的現實表示與達到這種目的所必需的知識了。這就是一切以前的哲學犯了錯誤的地方。馬克思說：「哲學家們僅僅已經各自不同地解釋了世界，但是主要的一點却在改變世界。」

## 第二章 唯物論與唯心論

自  
然  
或  
上  
帝

一九三四年在紐約東頭某一同居住宅中燒死了斯珀爾曼一家的五個人，停放着五具柩木棺材。這是共同住宅層出不窮的火災的一次所演的一個慘劇。後來牧師來了，他的眼光橫掃着這五具棺材，口裏宣佈道：「惟有『全能者』才能解答爲什麼這些人做了火燄的犧牲。試問你的慈悲在哪裏？惟有住在上蒼的上帝才知道人生的祕密啊。」這樣，這全家五個人的毀滅的大慘劇，就被歸因於全能的上帝之不可思議的意志了。但是別些人却顯然抱着不同的思想，因爲他們對於這次慘劇的反應是成立了鄰居組織，向市政廳方面提出了要求：實行久已停止的火災條例與減低房租的計畫這兩種反應顯示了兩個基本觀點，兩種哲學——唯心論與唯物論——之間的不同。這唯心論一詞在這裏是用在最廣泛的意義中，包括着諸般形態的宗教與唯心論的諸般哲學，這些哲學不過是宗教的世界概念之更精妙的與更高度稀釋的諸般形態。

對待邪惡  
的態度  
之衝突

牧師，教士，法師，與唯心論的哲學家，對於世界與人類的觀察常有抱着共通見解的傾向。他們認爲凌駕與超越在自然之上站着上帝，精神，心靈，或如哲學家們所愛稱的絕對者。這發生於一切事物都是神的計畫的一部份，雖然有許多事物在我們有限的觀點中也許似乎是醜惡，但一



一切都實在是爲了至善。這是無庸要論的。不論一個人跟着回教徒說一切都由安刺 (Allah) 的意志預定，跟着基督教徒說一切事物都受上帝意志的指導，跟着來布尼茲 (Leibniz) 說這個世界是所能到的至善世界，或是同情黑格爾說凡是實在的都是合理的。這豈不是一個觀念的諸般表示，那個觀念就是一切都實在是爲了至善，我們柔弱渺小的凡人，不應當去過問神的世界計畫，或者去把事情拿到我們自己手裏來。人們應當懲治不公正者嗎？上帝說，報復是我的事。」羅馬帝國的被壓迫諸民族應當爲了他們做奴隸的優先權而納貢嗎？「以愷撒的專物奉給愷撒，上帝的專物奉給上帝。」又被踐踏的爾蘭人應當解放自己擺脫英國帝國主義嗎？「柔順者將得繼承世界。」遇到火災無處逃生的建築物，應當加以毀壞而爲了男女人們另行建築適宜的住宅嗎？「上帝啊，誰能窺測你的不可思議的旨意！」

所以那慷慨俯首於上帝與那五人的靈樞之前的牧師，不過是忠實於一個古老的而且極高尙的傳統。假如這個世界與世界所有的一切是由一個全知全能的神所創造，那麼它必定是善的，一切的惡必定是僅僅對我們蒙昧的眼睛顯得如此而已。或者是像一個美國哲學家約西亞·羅益世 (Josiah Royce) 所說，「現世秩序中惡的存在正是永恆秩序的完成的條件。」唯心論者也許看不見自己採取了這個立場正是在接受與擁護那在一定的時間偶爾存在的人類社會，而在否認着人們有改善他們的狀況的權利與權力。去做一個唯心論者實在就是要在上帝的意志或世界精神的永恆秩序中去找尋人們千差萬別的境遇的解釋。反之，去做一個唯物論者却是要去找尋事物的現實的，物質的條件與原因，使得人們由於認識他們四周的世界而能生活得更好。」

## 天 堂 與 人 間

促使人們信仰上帝與擁護這種信仰的動機之一乃是希求不死的願望。人們所以信仰來世的生活，是經過一定的歷程的，但這種歷程對我們現在却不重要。在西洋文明史上，這個願望的某些理由是明顯的。全般的生活對於人們大眾自來就不是快樂的。貧窮、不安、與困苦自來就是大多數人們的常規。經常再現的饑荒與疫癘又加添了人們的苦惱。人們所期望的是這樣多而達到的却這樣少。在出生與墳墓之間這一段包含着不斷的勞役與多量的痛苦的短生涯，是值得什麼呢？人們的所以投胎出世一定不是爲了這個！因此他們就爲他們自己描畫了一個天堂，另一個較好的世界，而目前的一個却只是那一個世界的一種試驗與一種準備。而且假如今生是不好的，人們就使它更加不好以求來生可以更好。在天堂中是被描畫爲有着今生所痛感缺乏的事物的。對於沙漠裏的回教徒，可蘭經描畫出一個天堂有着奔流的河川與愉快的遮蔭。對於美洲印第安人，它是一個快樂的獵場充滿着鳥獸而且脫離了白種人的掠奪。有一個故事說到一個耶穌會教士他無法使一羣依士企摩人（Eskimos）皈依基督教，因爲他不能誠實地應許他們在天堂中有海豹。白衣天使們的唱歌班永恆地歌頌着上帝，簡直不能在這些實際的人們的心中補償了他們的生活資料——海豹的損失。

## 天 餅

這個精神王國或天堂的一個着實更爲微妙的概念，可以在德國哲學家費希脫（Fichte）的思想中找出來在他看來，那個精神世界是這樣的一個王國：在那裏，不像我們所住的物質世界，我們的諸般願望是實現了，我們的諸般目的不會失誤，而且在那裏心中要有什麼就能在事實上達到什麼。顯然地，費希脫所抱更高尚的人道的願望是被當時的德國所阻礙了，所以就

在這個精神世界的觀念中去找尋他在這個世界所不能達成的諸般願望之實現的保證。這更證明了傳統的基督教的天堂概念與唯心論哲學家們的精化的精神世界是怎樣地服務於同一的一般目的。奉送「大餅」(Pie in the Sky)的動機是兩者所同的。

但天堂還服務於其他目的。上帝一定是一個公正的上帝。可是在人間却有許多不公平。那種過着刻苦而節儉的生活的窮苦人，眼見那些邪惡而浪費他的勞動成果的人們享受着這個世界的一切美好事物。在人世間是沒有正義的！一定還有另一個生世在那裏那些作孽的，剝削的人們將要爲了他們現世的短期享樂而受苦，同時那些在現世盡了勞役的將會取得他們的報酬。耶穌所講的故事曾經說到那叫化子拉撒路(Lazarus)站在一個富翁的大門外，希求那富翁桌上落下的麵包屑來充飢。但是到了一天，這叫化子和富翁都死了。前者上升天堂投入亞伯拉罕的懷抱(Bosom of Abraham)。後者却受地獄火燒的苦楚。而且那富翁看見在天堂的拉撒路請求亞伯拉罕派他帶了水下去解除他的可怕的口渴。但是亞伯拉罕答道：「孩子，記住你在前生享受了你的美好事物，而拉撒路却是惡劣事物。但是現在他是得到安慰，而你受到苦楚了。」這個單單爲着以前的愉快與苦惱而受懲罰與報酬的觀念，假如不是這樣純粹的虛構，也將構成一種快樂地詩境的乞丐的正義。工人們之所以被欺騙者們慫恿着不要罷工，不要反對他們的剝削者去求狀況的改善，也是因爲這同一的態度一般地被教堂所誦誨教誨着。他們說，假如我們是柔順的而且忍耐的，上帝將會報酬我們，而我們的剝削者將在地獄裏爲了他們的罪惡而受懲罰。對於這種見解的唯物論者的反感已在一世紀前由德國的詩人與革命者海涅(Herrnrich Heine)透關地表達出來，他在當時宣佈道：「人們再不能用天上的期票來延宕了。他們現在是把見世的

享受當作他們不可割讓的權利來要求。」

今天在教會中也有諸般運動與集團，它們是由那些具有更高度社會自覺的人們組成，也像海涅一般不滿於那種將來在天堂——上帝王國有效的契約。這些人企圖使它在人間有效，時常反抗着教會中更高當局的反對。各種基督新教的教派，改革的猶太教派，與天主教內部的諸般運動都在爲着社會正義的伸張與某些博大的社會理想的履行而工作着。這是值得注意的：那納粹們，就連自稱抱有人類同胞的理想——縱然是在納粹的——之基督教，也發見它對於他們反動的與反科學的種族理論是太進步了。宗教雖然對於人類社會生活的某些價值理想之在人們面前保持其生氣有了助力，但是這些理想若非用明了確地唯物論的或「現世的」(“This-World”)諸般推進力去培育它，就時常證明是對進步的一種障礙。這是要認清的：我們的目的在這裏不是分析那作爲一種社會制度的有組織的宗教，而是探究唯靈論的諸般觀念 (Spiritualistic ideas) 在社會生活上履行任務的情況。

### 假象 與 實在

哲學家們並不是一律都接受宗教的天堂與地獄的教訓，但從柏拉圖以迄今日却有許多哲學家找得了一種達到同樣結果的方法。他們用了這種或那種形式的唯心論來做這件事。唯心論的基本原理是：我們發見我們自己也是其中一部分的現實的物質世界，簡單說就是物質，並不是最後的實在。在唯心論者看來，物質世界並不實在，是我們所見的世界；那就是，獨自存在，變化它的形態，但是既不發生也不消逝的。我們必須另在他處去找尋實在的東西，因爲物質僅是另一事物的反映，與假象。這另一事物，這所稱的實在，是屬於理性、心靈，或精神的性質。這是實在的東西，自己存在的東西，而物

質僅是它的反映或假象。除了一些專業的哲學家以外，人們不難看出：這不過是諸般宗教信仰的另一說法，一種更微妙的說明。結果是相同的。它使自然的現實世界顯現為微末而不足道，不過是「假象」。在它以外另有「實存」——一個睿智的與圓滿的系統。總之，在外觀上世界也許是沒有方向或目的，但在實際上它是一個精神秩序被一種神的計畫引導着它的命運進行。更進一步，我們所謂科學之全般具體知識是被宣判為僅僅處理「假象」而信仰純粹理性、直覺，或純一的「直接經驗」則可把握「實存」。

有些哲學家以為全宇宙只是上帝心靈中的一種觀念，或觀念系統。別一些呢，以為它就是上帝自身，還有一些呢，以為只是精神或理性。無論怎樣，物質總是低級的與附屬的東西。基本上，這就是說，世界上沒有物質原因。這種東西，惟有心靈或精神才是一切事物的原因。它的意思就是：我們的諸般觀念並不以物質的東西為其原因，倒是物質的東西僅僅存在於我們的諸般觀念之中。對社會說，它的意思就是：並不是環境使得人們如此，使得人們有了他們所有一切觀念與目的，而是人們從他們的諸般觀念製造出他們的環境。

十八世紀的機械唯物論者只能斷定人們是環境的產物。反之，唯心論者則抱同樣片面的相反的主張，認為環境是由人們所製造。惟有辯證唯物論認識這兩種見解都有諸般限制，指示人們與其自然的及社會的環境是經常的相互作用之中，人們固然製造了他們的諸般社會制度，他們的一切城市等等，但是人們的製造它們乃是以前的諸般條件與經驗的一種結果，而且反轉來又被他們自身活動的這些客觀結果所改造。機械唯物論者使得這一點顯現為不可磨滅，就是人們能夠憑着知識與思想變革他們的環境。唯心論者却顯現出這一點：諸般純粹的觀念與內在的激動並不是從現實的諸般條件發生，而是純粹的精神作用的結果，同時，這些觀念本身具

有那種推進力，可以使其實現於現實的世界之中。

英格蘭教會的主教喬治·柏克立 (George Berkeley) 是近代最有趣而且最著名的

柏克立  
的否認  
物質

唯心論見解的辯護者。他明白地聲言：促成無宗教與無神論的乃是物質存在的信念。因此他決心要摧毀這種信念，使得人們會去信仰上帝是一切現存物的創造者。在他看來，這是一個若非物質即係上帝的問題，而他就存心要去取消物質。但他自己的著作就表示着物質不是這樣容易擺佈的。他辯論着萬物僅在它們被我們看見或知覺的範圍內才存在，或者換句話說，除非是你的心，我的心，或

某一其他的心知覺了它，就無物存在。他能用一種巧舌來辯論這一點，他把一切可能的物質的物體——包括着我們自己的身體，弄成諸般感覺的一種集合，例如在某人心中的紅，硬，重，等等。由於這些物體——就是現在沒有人知覺到或是尚未被人發現的物體，例如北極，或遼遠的星辰——的存在發生了困難的問題，他就借助於這個觀念：上帝知覺到它們。但這一點依然是很明白的：他之假定上帝的存在比唯物論者的確信物質世界，實在更少「立論的」基礎。可是柏克立的哲學却在知識界造成了一種相當的騷動，因為它對於那些要維持事物的現狀的人們提供了一個論據。我們在自然與社會中所經驗的一切事物原是上帝所給予我們的諸般觀念，我們決不應該嘗試去改變上帝啊！「照唯心論者說，」人們有了自由意志，是能自行製造諸般觀念的，但那正是邪惡發生的由來。不過柏克立的理論不久就被感覺到薄弱了，從他以後直到現在的大部份哲學史包含着諸般嘗試，要去修正他的哲學，把它放在一個更穩固的基礎上或是單用更好的服裝去裝飾同一的事物。

柏克立的哲學給了我們一種極好的識見去洞察一個哲學體系與人們思維諸般日常問題的現實方法之

間的關係。認爲我們四周世界的一切事物，——地球，太陽，與星辰，我們所住的房屋，我們所用的工具，我們的身體，與我們用來鍛養身體的食物，都是一些觀念。這種說法對一般人實在覺得是很奇怪的。柏克立自己已承認了這點，寫着：「但是到底你們要說，我們吃觀念，喝觀念，穿觀念的這種說法，聽起來總覺得很刺耳。」他回答說，這個說法遠抵不上那認爲萬物不被任何的心知覺到也能存在的那種見解之難於接受。但對我們一般人，這是十二分容易相信的：我們所住的房屋，我們工作的場所，以及北極，或哈雷彗星（Halley's Comet），當我們不在的時候，還是和我們在一起的。我們不相信我們的心會去造出這些東西，或者使得它們出現。我們同樣的相信地球與太陽系的其餘天體在有人類知道它們以前便已存在。就是柏克立也是相信這同一的事情的。但他却是時常不正確地被批評爲否認這些東西的存在。一般說來，唯心論已被多量地誤解了。這對於那些要求思維的正確的人們是一樁嚴重的事情，因爲若非我們清楚地了解唯心論者是在做着什麼事，我們自己就有可能墮入唯心論的思維方法而不自知。爲了這個理由，所以列寧寫成了一巨冊去反對現代唯心論的一種特殊形態，那就是鄂圖·鮑耳（Otto Bauer）與其他所謂馬克思主義者教訓給奧地利工人們的。假如唯心論是被想爲這樣可笑的一種東西，簡直沒有一個具有正常心理的人能够相信它，那麼我們就不了解爲什麼它在一切近代思想中扮演着這樣可驚的一個角色，而且到今天還這樣堅定地被教學着。

### 上帝觀念的作用

那麼什麼是柏克立的意義？什麼是一般唯心論的意義呢？柏克立自己說，他企圖去摧毀那種信物質世界脫離上帝而獨立存在的唯物論，因爲這樣那就可從無神論的腳下抽去根基（比喻地而且直解地）如果諸般物質的物體——簡括地說，就是一個宇宙，一被許可它脫離了

任何心靈的關係而存在，那麼上帝的存在就要難以——若非不可能——論證而且也許儘可拋棄了。因此，柏克立的辯論似乎是趨向著物質必須被指示為依賴於被知，這樣上帝才能保留下來作為一個最高的知者，或者作為整個宇宙為它而存在的那個心靈——那一心靈是和我們的衆心靈相反的，因為僅有諸般斷片是為養者而存在。至此，我們又被拖回到老問題來：什麼是上帝？可是這一問題却也是上帝被界說為什麼的問題，而多半是上帝被想為在世界上担当作用的問題。

上帝的基本作用，首先是對於當前存在的一切事物——洪水，饑荒，貧窮，階級區別，戰爭，等等——提供一種便利的解釋。它們都是由於上帝的意旨而來，而且上帝的這種意旨必定是為了一個目的。在這裏我們就看見了本章開頭舉過例證的一種推理樣式。自然，我們還可舉出其他無數的實例。幾年以前，泰塞利治牧師（Reverend Tyleridge）——紐約巴特里克教堂（Patrick's Cathedral）的大彌撒上佈道，說我們大多數人所受貧窮或經濟壓迫的磨難不應該看作上帝冷淡的表示，而應該看作去分受上帝科罰他所愛的那些人的苦痛的一種機會。自從經濟恐慌在一九二九年開始以後，單在美國就有幾萬次的佈道「證明」這種恐慌是由上帝而來，而且它的來是為了一個好的目的。

上帝所担当的第二個作用是在解釋我們在一定的時間不能作其他解釋的任何事物。例如動物種類的紛紜，在達爾文（Darwin）以前，對我們的祖先似乎極端難以解釋，除非是上帝要在儘可能的許多方法中表示他的權力和榮光。同樣，上帝也「解釋」了當時科學尚未發見答案的各種自然現象：人類的進化，四季的變遷，生與死，生命本身，以及事實上，為什麼有了一個宇宙的理由。對這最後問題，科學甚至在今天還不裝作要去給予一



個答案。它不相信這個問題具有任何意義，若非我們的確已經證明有個上帝存在，並且還可在他身上找出這種意義。

但是上帝所被用來服務的最重要的第三個作用却是對於人生提供一種意義，理由或目的。這一點的成爲必要，當然是因爲在人生所已經歷的大半狀態中都是這樣的缺少目的。什麼是生活的目的，這個問題，僅僅是在生活沒有目的的時候才會問的。「一定的」被壓迫者叫道：「我們之被創造並不是爲了這個。」可是便利的解釋却找到了今生僅是來生的一種預備，一種考驗場，上帝由此挑選他要在死後提拔到身邊的那些人。這樣，上帝的觀念便從他處找得了意義與理由來辯護。「此處的」一切現狀，就是爲了這個理由，所以馬克思說道：「宗教是被壓迫的可憐虫的呻吟，是一個無情的世界的情操，因爲它是無精神狀態的精神。它是民衆的鴉片。」

去考慮宗教信仰的比較個人的、主觀的方面，例如給予喪事人家的親戚朋友以慰藉，或是給予那自信爲神聖事業的追求以信心之類，這不是我們這裏的目的。宗教的這種方面固然存在，而且是實在的，但是歷史與眼前的經驗都顯示着人們沒有上帝的信仰也能找着同樣的慰藉。況且，我們在這裏所關切的原是宗教的比較客觀的或社會的結果。

這是不容忽略的宗教也已時常服膺諸般進步的社會作用。由於宗教的觀念，以色列（Israel）的蘭爭部落團結爲一個統一的部族，而且像馬克思與恩格斯在他們的通信中所詳細討論過的，宗教的教義使穆罕默德能融合長期受苦的阿剌伯人成爲一個強盛的民族。在近代這是修道者馬丁·路得（Martin Luther）他領導大眾去反叛天主教的封建制度，創造了有利於近代商工業的發展的諸般條件，這是喀爾文文派的清教徒

(Calvinist Puritans) 他們受了宗教觀念的鼓舞，在新英格蘭對抗着幾乎不可制勝的優勢進行鬥爭，以求實現他們在美洲建設一個正義王國的理想。同樣地，在今天有許多熱烈地宗教的人們在蘇聯爲着新的社會主義社會工作着，在西班牙爲着民主的人民政府戰爭着（近來不幸已經暫時失敗了——譯者）在世界上其他各國代表着被剝削者鬥爭着。基督教、猶教、新教徒、鬼猶太人是在共同的哨兵線上，正如非教徒一樣，而且還有一切宗派的牧師們英勇地站在前面向對美國的反動，更有同樣多的牧師反對德國本身希特勒的法西斯主義。這些人都在他們維護人權的運動中，被他們的宗教的諸般理想與確信所激發。俄·佛蘭那閣神父 (Father Michael O'Flanagan) 誠心地相信，「今天，俄羅斯是在中國與西班牙做着上帝的工作，」他把宗教信仰的最高尚的諸般原素深遠地表白出來，曾在美國於一九三八年公開地說，「我相信統治宇宙的眞上帝將會嘉許那許多執行他的意志的俄羅斯人，縱使他們已被那些假借他的名義去做的諸般邪惡行爲所震驚而流入於不信宗教，他倒是不會嘉許那些拿他的名義做口頭禪想去掩蓋他們諸般行動的邪惡的人們。」

從此可見唯靈論的諸般觀念與態度並不是在其本身與憑其本身可以斷定爲進步的或反動的。它們可以用於這一方面或那一方面，只看它們被應用到諸般社會問題以及其他聯帶的諸般觀念之上的方法爲轉移。但是它們是不可靠的，而且不能服務於我們今天的時代作爲世界工人階級爲着社會主義鬥爭的基礎。雖然有着這種事實，就是在宗教與社會主義的諸般實際目標之間不但沒有必要的不相容，而且在宗教教訓着人類都是同胞與每個人都有固有的尊榮與價值這一範圍內，還恰恰相反，可是要實現這些理想就必須有社會主義，這却是千真萬確的。不幸「在宗教方面」這種情事却是發生得太常見了。「來世」的諸般考慮妨礙着現世的我們

諸般需要與願望，而且抽象的與通稱爲神靈的諸般原理更是這樣容易地被援用爲諸般容忍的論據，而恰恰反對着今天要求實現社會的改善所必需的那些行動。

這一點在現今是比從前更爲必要了。宗教的諸般紛爭，不論是在各宗派或各教派之間或是在宗教的顯非宗教的人們之間，都不許去妨礙那代表一切進步人們所共同懷抱的那些理想之統一的社會行動。不多幾年以前，有一個凡人委員會，以哈佛大學哲學系的霍金教授（Professor Hocking）爲首，而由洛克費勒（John D. Rockefeller, Jr.）供給大部份經費的，會於研究基督教在東方的傳教工作之後力勸基督教與回教、佛教及其他宗教共同攜手去對抗唯物論——特別是由馬克思與列寧的哲學所代表的唯物論的生長的力量。外表上，這個「統一戰線」的提議是爲着保衛宗教的，但是儘可認爲維護經濟的與政治的現狀去反對社會主義的一種十字軍，因爲社會主義的理論與實踐是馬克思與列寧的哲學的首尾。這裏恰恰就在今天宗教的人們面前擺着這個大問題——他們應該是站在那被假定的宗教的立場上聯合一致去反對那要求實現擴大的民主與社會主義的鬥爭呢，還是應該與一切社會進步人們聯合一致去反對那反動的與法西斯主義的力量？這是特別值得注意的一點。基督教傳教的領域與帝國主義者殖民地統治的領域是在實質上一致的，因此霍金教授的呼聲也就巧妙地服務於帝國主義國家與其經濟統治者的利益。

唯心論與  
社會保  
守主義

回到柏克立與哲學的唯心論，我們現在可以說它的目的是在繼續唯靈論者的思想路線並保持唯靈論者對待世界與人生的態度。「因此我們就有兩種互相對立的哲學」或者認爲這個世界是作爲一種神的事物設計的一部份而存在，一切發生的事物都受一神或多神的指

導要去達到某種神的目的，因而人類不可去求本身物質的或塵世的幸福而須去求上蒼的判斷；或者認為宇宙是自在地與獨自地存在着，事物的發生是由於自然的原因，其中有許多都可以由人類基於因果關係的知識之行動去改變，而且人類唯一可能的鵠的是在實現最大可能的人類幸福。簡單說，我們有着互相對立的唯心論與唯物論。剛像唯心論的意義，在最後的分析中，是將一切事物寄托於某種上帝或宇宙精神，將人生目的寄托於一個來世的王國一樣，唯物論的意義是將一切發生的事物都用我們四周自然界與社會界中現實的事物與過程去解釋，要去找尋那滿足人們的諸般願望所必需的關於事物的知識與駕馭事物的權力。假如這一點是正確的，那就無怪我們這樣時常地發見唯心論站在保守現存的社會制度與社會狀況一方面，而唯物論站在批評與企圖改變現存的事物一方面了。除了一些著名的特例以外，這一點已經證明是事實了，特別是當我們撇開個別哲學家去考察哲學思想上比較巨大的運動的時候。

這是時常有人說起的：唯心論是一種青年人的哲學，而唯心論是一種老年人的哲學。假如這個信念是觸着了這件重要的事情，就是，青年人一般地是在企圖爲着自己在这个世界上開拓一個場所，而老年人却在保守他們所持有的場所，那麼不承認以下這一點就比承認它着實要更不真確與更無意義了。那就是，唯心論是優劣地成爲企圖保持優越地位的一個社會階級的哲學，而唯物論則成爲以推翻舊秩序與建樹新秩序爲目的的一個新興社會階級的哲學。在今天，辯證唯物論與各種形態的唯心論之間的鬥爭中，這一點是特別明顯的，而且在一切這樣的理論衝突中正如在實際的衝突中一樣，我們可以預料到有那些企圖避免雙方的立場而另找自己可以站腳的一種中立立場的人們，各種形態的實用主義（又稱唯用論）與實證主義（又稱實證論）就是這種避

免面對當前論爭的「自由主義的」企圖之實例。還有這一點也得注意，就是機械唯物論由於殘忍地接受了現存的壓迫與不平等，曾被時時用來辯護一定的制度；自從馬克思與恩格斯建立了辯證唯物論的公式以來，這一機械唯物論且更由於它的淺陋的，過於簡單化的公式主義，而逐步逐步的傾向於做着唯心論營壘的一個盟友。

作爲社會保守主義與反動（時常是反動）的一個可能工具的唯靈論或唯心論之重要性，是不可能去評估過度的。它的發展與精心結撰爲宗教的或哲學的諸般體系，不過是對待生活問題的整套態度與反應具體情境的整套方法之結晶。它與唯物論的不同是在對於我們所遇的問題之相反的見地上看出來。唯心論者與唯靈論者的諸般立場，時常會在他們處理問題所有的許多不同的方法中失掉了一致性。讓我們拿戰爭問題來做一個例子。像世界大戰這樣一種災難，從他們的觀點看去，就有無數的方法去辯護，可是那些方法都歸結到一個同一的東西。有的說，這是起因於人類的好鬥本能——戰爭就是人類的本性。這種論據是特別混亂的，因爲這在許多人們看來也許似乎是「自然主義的」，那就是歸因於自然的一種解釋。但是我們在前面已經指出：唯心論是把人類所關涉的諸般事項看作從上帝流出的或是受一種世界精神指導的，而絕不把人類看作諸般事項的一種產物。所以在這裏，人類的性質顯然是被看作一種絕對的東西，一種一經「賦與」便是確定了的東西，凡是人類所作的事都從他的永久不變的天性流出來。關於世界大戰還有一種普通的解釋，就是認爲這是起因於人類的貪婪與自私。這是和上面那個論據相像的，不過這裏却有加添的涵義，就是：只要人們的心地是被改變了，就會沒有戰爭。那麼人們的心地怎樣改變呢？答語總不外是：我們需要更多的宗教教育；唯有宗教才能使人們更慷慨，更有利他思想。這是根據着這個理論：人類「在本性上」是壞的，他的可能的好僅從上帝而來。

還有一個重要的唯心論的見地，爲我們現在所習見的，就是戰爭雖然似乎是惡的，但它必定實在是善的，而且是爲了某種神的目的而產生的。這是完全合於邏輯的，如果我們是從這種假定出發：世界是由上帝所創造，它的一切事項都是上帝意志的表現。我們甚至可以寫出世界大戰的歷史，如同黑格爾寫他的歷史直到他的當時一樣：「所以在世界上所見的惡是可以了解的，思維的精神是與惡的存在的事實相調和的。」但是這樣就使人們要驚訝上帝完成他的目的的行曲途徑，並且要輕蔑那可以標點任何災變——自然的或社會的——的虔誠的「亞們」了。

把這些對戰爭問題的見地放在一起，就有一個顯著的類似點顯露出來。這些見解沒有一個對於世界大戰怎樣發生，有些什麼因素推動了它，在各交戰國所服務的是誰的利益，等等，能作或是鼓勵去作一種現實的具體的分析。去問這些問題或是用這種態度去探究戰爭或其他任何社會事件，乃是採取一種唯物論的見地而不是一種唯心論的見地，這是唯心論者們自己也不遲疑去承認的。「對待「世界大戰」的這種態度，「僅是對待其他一切迫切問題的態度的——個例證。應用這些相同的見地到貧窮問題，失業問題，經濟恐慌問題，犯罪問題，以及其他一切社會病態上去，這是很容易的。」

禱告的  
目的與  
意義

唯靈論所能提出的主要的，而且時常是唯一的補救辦法，就是禱告。凡是人們所能期望的世界上一切事物，沒有一種不是被慫恿着用禱告的方法去祈求。人們祈禱着健康與長壽，雨水與興隆，和平與進步。我們甚至於找着這種奇事，就是自由同盟（Liberty League）的牧師們領導着他們的會衆，祈禱上帝引導羅斯福總統（President Roosevelt）在真理與正道

的路徑上，那就是說，採納龐大的壟斷之諸般政策。做着禱告的根基的有以下諸般假定，就是「宇宙間有一一個聰明的，善良的，而且有權力的上帝；他諦聽着我們表白的諸般願望；因此祂可以受了感動來改變凡事的行程。但是在這裏就存在着一個嚴重的矛盾。一切發生的事物本是遵循靈神的計畫的，可是遇到這個計畫不知我們的諸般願望相合時，我們却又要求上帝去改變它。當羅馬教皇爲着停止阿比西尼亞的戰爭而作禱告時，他必然已經想着那次戰爭首先就不能發生，除非這是上帝的意旨。其次，把這種困難放開，我們也必須問上帝究竟怎樣干涉那次戰爭。他是不是去拉攏英國和其他世界列強站在「阿皇」塞拉西（Haile Selassie）方面去阻止意大利呢，還是去軟化墨索里尼的心意使他撤回他的軍隊，或是使阿比西尼亞放下它的武器而投降於侵略的意大利人。這都是不明白的。

禱告的效驗問題是簡直不值得提題的。真正的一點是：禱告是無所作為。輪要去改變現存情狀的一個最有效的方法。這一點是由科芬牧師（Reverend Henry Sloane Coffin）最近在紐約的一次佈道顯著地給以例證了。科芬博士宣稱許多人都對第二次世界大戰的形勢表示憂慮，接着他說：「但是假如我們是信仰上帝的，最後的一個字必然永遠是寄托在他身上的『希望』。這個希望是什麼意思呢？它的意思是在任何情勢中他都爲着我們抱有一種目的，而且是他期望我們去努力的一種目的。在目前的世界情勢中，這必然是上帝的意旨，就是我們希望而且祈禱和平，並不懈怠。宣稱戰爭是不可避免……在這種事除了上帝的任何環護都爲我們抱有一種目的與我們的祈禱他應要進行的事不致出現之間存在着層層疊疊的矛盾之外，還有一點也是明顯的，就是戰爭假如來了，這是上帝的目的，我們應當在其中去找我們的位置。辯證唯物論者反對懈怠地宣稱戰爭不

可避免，是會跟科芬博士同意的。但是在那一點上他們的路途分開了。一個朝着着虔誠的希望與禱告而另一個朝着具體的知識與有效的組織行動。

這可能是提出異議的：這些都是唯靈論的極端的形態，與哲學的唯心論沒有什麼關涉。回答是：第一，唯心論一般地擁護宗教的諸般觀念，給予它們以哲學的支持，縱然是將它們的一些比較極端的趨向加以抑制。第二，唯心論用兩種方法去支持這一切的態度。（一）它把我們的觀念、本性和精神，而不是具體的事物（如經濟狀態等）作為社會的諸般情境與運動的原因。（二）它把諸般觀念看作在其本身與憑其本身去完成諸般結果，而離開了諸般物質的力量。唯心論的這一重要的方面在上文還沒有充分地討論過。在現實的日常生活上，它採取了這種主張的形式，就是：凡是正當的將會勝利，因為它是正當的。「社會的」力量、公眾的或大眾的壓力、現實的鬥爭，不僅是不必要的，而且還妨礙諸般觀念的工作的純正。這是和唯心論十分協調的，假如一個唯心論的哲學家聲言——實際上確已如此聲言：他不想去支持西班牙戰爭的哪一方面，因為他不能說出誰是正當的方面，但是不論哪一方面，如果它是正當的，必然在結局上得到勝利。

這就是大多數社會改革家的立場。威爾遜總統（Woodrow Wilson）就是這種見地遭到失敗的一個悲劇的演出者。把他的人品問題撇開不論，這個事實是逃不了的：他幫助着去造成大戰以後諸般重大的惡果，因為他抬出諸般抽象的觀念去對抗那活動在歐洲外交界的諸般現實的力量。保守的職工組合的領袖們也採取這種立場，希望成就諸般重大的改革去對抗那深溝高壘的權力，他們並沒有嘗試去組織一個比對方背後所組織的更大的現實權力來作他們諸般理想的後盾。這種態度是從反對一切大眾行動，反對一切以物質力量來實



現諸般目的的嘗試這個立場出發，一直走到創造烏托邦並且進而相信想像的理想狀態將來總會自動地轉變爲一種現實狀態這個極端。而且當這一計畫並不似乎可能的時候，唯心論者還會找得躲避處，恰像柏拉圖提出他的一個理想共和國的大綱以後一樣，說道：「是呀……也許在天上放着它的一個模型等着那想去看它的人……它的現在或將來在地上存在的問題是無關重要的。」

### 唯 物 論

與這些態度——它們在唯心論哲學中組織成一個系統的世界觀——站在最尖銳的對立地位的，是唯物論的立場。正像唯心論決不可與講求「正心」之道（此處不照原文直譯——譯者）相混一樣，哲學的唯物論也決不可與通俗的意味所謂追求純粹物質的財貨之唯物論相混。（此下有兩句對美國以外的人絕無意味，從略——譯者）唯物論也像唯心論一樣，是一個系統的世界觀，它組織了處理人類日常生活問題的諸般具體方法，作成一種法典。它的意義首先就是一切有關人類與人類四周的世界之可能的事，都用我們世界上其他的事或事項去解釋，而這些又用其他去解釋，一直追溯到我們的知識所能達到的程度爲止。這是從希臘哲學家德謨利圖斯（Democritus）直到現在的一切唯物論之最根本的學說。它掃除了那種用超脫於自然界以外的一種假定的權力去理解與解釋諸般事項的任何嘗試。這就是唯物論對唯靈論的回答，那唯靈論正像前面已經屢次提及的一般，是把諸般事項都歸因於自然以外的一種權力的。但是有人要問，我們怎樣知道我們世界的一切事項能够這樣去解釋呢？唯物論者對這個問題的回答在他的整個見地上是這樣重要而且這樣根本的東西，所以它需要特別的考慮。

但在前進以前，讀者應當接受警告把這一點始終記在心頭：本書不是一本哲學史，凡是提及「唯物論者」

或「唯心論者」或是「唯物論者」的立場等等的時候，它的意思並不是說一切唯心論者或唯心論者都有這些見解或是自覺有這些見解。哲學已經有了二千五百年的歷史——把人類在征服自然與發生自覺上作出進步的時期以前的許多年代撇開不說。在人類思想的這個歷史發展中，人們時常作出了他們自己並不充分知曉的諸般進步，而且發生了他們不能懂得充分意義的諸般傾向。再則，個別的哲學家們所生活的社會環境是極端錯綜而且由諸般衝突元素構成的，正像他們在這個環境中所站的地位一樣，所以我們不應該期望他們有了完全明白的與絕無歧義的立場。因此，任何個別哲學家都可能在他的思想上混合着唯心論者的一些特點與唯心論者的一些特點，而且事實上，這正是最常見的情形。但是重要的一點，而且是本書這種待遇作根據的一點，是在哲學思想史上雖然有了這些混亂與矛盾，但是我們要使這種歷史成爲有意義而且有用，我們惟有拿唯心論與唯心論之間的這種根本對立的措詞去着手研究它。

### 唯物論的

### 基本原理

在上面所提及的唯物論者基本的方法論的原理，大概是首先由亞里斯多德提出的。他批評了他的前輩的一個，而贊成了另一個，因爲第二個僅僅用了少數的原理或假定（與無數的一套相反）就能解釋世界跟第一個一樣好。這樣，他就把一個很重要的觀念介紹進哲學上來，這個觀念就是：我們不應當作出比我們所必需的更多的假定。中世紀的一個哲學家奧坎的威廉（William of Occam）系統地正式陳述了這個觀念，提出了所謂「奧坎剃刀」（“Occam's razor”）

或「節約法則」（Law of Parsimony）的重要原理。奧坎原理的要點是：去假定某事物存在或作爲任何事物的起因，假如我們沒有這樣一個假定也無不可的時候，那就是既不相宜也不合法的。例如，爲什麼我們應該

假定一個上帝作爲一個出生或一個死亡，一種發現或一次地震的起因，假如我們用了我們確實知道存在的諸般事物也能把這些事情解釋得一樣好？再如，爲什麼我們應該解釋一個人的出現在地球上與教訓着某些宗教觀念是由一種控制這個世界的未知的權力而來的結果，假如我們能夠幫了人們出生與發生諸般觀念的蘊實情狀滿意地解釋他的出現與教訓？唯物論者根據了這個原理，所以說，爲什麼我們應該假定一個上帝或一種精神力量創造了宇宙，當着我們沒有這樣一個假定也能解釋每種發生的事物的時候？而且把它更進一步的普遍化，他又發出議論，認爲一個人絕不需要去證明某種事物不存在，祇要證明某種事物確然存在。換句話說，凡是主張任何事物存在的人，須得把他的主張加以證明。我們並不需要操心去反駁它，除非是能夠提出正面的證據去支持它。唯物論者根據了這個原理，——而且沒有這個原理全然不能有科學，——他再發出議論說：他不需要去反駁有一個上帝指導着這個世界的諸般事項，而且反過來從一種科學的觀點看，沒有權利可以把握任何發生的事物歸因於一種超自然的權力。這種立場的一個古典的表白是由法國的算學家與天文家拉普拉斯（Laplace）供給着，他用了系統的形式發展了關於太陽系的進化的一種理論。當着有人促他注意在他的著作中沒有提及上帝的時候，他回答說，「我沒有那種假設的需要。」

唯物論的第二個根本原理實在是第一原理的一種應用，它堅持着一切事物須作「幽靈的」解釋，須用我們知道存在的其他事物去解釋，這正是對唯心論認爲原始的實在在心靈或精神的主張之爭論。唯物論者問道：什麼是這個「心」？「他的回答是：」他所知道的一切都是世界上的諸般過程或事項，其中有一些特別叫做「心理的」，使它們和那些並不含有意識或思維，情感，意志，選擇等等的過程區別出來。「但是，」唯心論者爭論

道，「你是把「心」看作一種抽象，看作僅僅代表思維、情感等等的一種名稱了。請問你的「物」怎麼樣呢？它豈不同樣地是一種抽象，是代表那被假定為站在一切現象背後的未知的本質之一種名稱嗎？」許多較早的唯物論者都墮入這個陷阱，不知道怎樣去跳出來。但是現代的唯物論者們却公認這所謂「物」並不是一種抽象的自在的東西，一種站在現象背後的東西，而是一種名稱，它代表着組成世界的一切種類的事物，或者說得更好些，代表着我們的知識與我們的活動所顯示的一切無限繁複的事物與過程。我們叫它們做物質，就是肯定它們是佔有空間與時間的「實在的」事項，那就是說，它們是自在與獨自地存在着，(exist in and of themselves) 並不依靠其他任何事物——不管是一個上帝或一種心靈——而存在。

現在我們可以探究唯物論在實際上的意義，恰像我們在前而探究唯心論的意義一樣了。唯物論的意義並不是說，惟有物質的財貨才有價值，或者是說，生活的內容只有吃喝兩項，惟一的善就在金錢。這僅是惶惑的唯靈論者們所可想到的唯物論的意義，可是這種說法却在污辱一切擺脫唯靈論的傾向之嘗試中已經使用了兩千多年。正面地說，唯物論的意義，除了上面所講用其他諸般事項去解釋一切事項以外，還認定思維與情感是有組織的物質存在物的作用。這包含着三個重要原理。

唯物論者不像唯心論者一樣，並不企圖去演繹或推求這些原理於其他信念之中，一直達到某種不可知的或是直接知道的事物，因而不需要去證明。唯物論者指示出這些原理都是我們在實際生活上與科學工作上每次行動中爲我們所假定的原理，同時又指示出各種科學的一切前進的知識怎樣地支持着它們有些軟膝的哲學家，他們不能有這樣的胆量去做澈底的唯物論者，都願意叫它們作假設。但是把我們知道得這樣清楚的，就

是我們在知道任何事物上都知道它們的，而且一切知識又反過來使我們了解得更充分的那些東西叫做「假設的」（不確定的，不過是假定的，尙未確立的，等等）這究竟有什麼意義呢？這種稱呼的真正意義只是表現着要使唯物論成爲一種「信仰」——一種挑選爲被信仰的東西恰像宗教一樣，因而一個人有了什麼哲學就成爲不過代表個人的偏愛一件事了。

這些原理的第一個是：思維與情感有了一種歷史。人類，以及人類以前的下等動物，是出現在一個不是由他們製造的世界。就我們所能說的說來，在任何有思想的生物任何「心靈」出現以前，已經就有衆太陽與衆星及諸行星。在諸般有生命的有機體出現在地球上以前，因而也在思想或情感出現以前，地球的確已經存在了無數年代。這是唯物論者說物質先於心靈而存在的意義：在諸般有生命的有機體以前，已經有了無生命的自然諸般物質的過程，這些過程尙未獲得那樣大的程度的複雜性與發展，使得那些比物理學與化學所處理的行爲形態更加錯綜的形態成爲可能。在保持這個信念上，唯物論者顯然不是從他的頭腦裏想出一種東西，而是根據我們當前所有一切最好的科學報導。

第二，思維與情感（這兩個名詞，我們是用來代表意識生活的一切過程——記憶，想像，知覺，願望，抉擇，愛憎等等）有了一種物質基礎而絕不表現爲脫離了物質有機體。凡是我們找得生活過程的場合，我們都找得一定種類的物質身體；凡是我們找得有思想的存在物的場合，我們又都找得具有一種特別組織的神經系，腦髓，感覺器官等等的的身體，作爲身體着，它們的行爲是和其他形狀與大小都相似的任何身體相像的。它們不受他物支持就要墜落到地面，依照着其他身體墜落時所依照的規律，而且像一切物質的肉體一樣，它們不會永久存在而且

將不永久存在，但是它們除了依照物理運動的一般法則而行動外，還以高度特殊化的與特別的諸般方法去反應它們環境的諸般特點。它們具有——在無生命的自然中是未曾看見的——學習的品質，那就是說，它們能夠改進自己對四周諸般刺激的諸般反應，因而能夠不斷地改進自己對環境的適應。這些反應諸般情境的特殊方式，從下等動物的單純的刺激感應直到人類的思想與情感，却是明白無疑地以這些身體的物質組織為根據的。損傷了它們的腦髓或神經器，它們就不能再有同樣的反應；如有任何廣大的損傷，還會招致了感覺的喪失，記憶的喪失，以至於死亡。因此在這一方面，當着唯物論者說物質先於心靈而存在的時候，他的意思就是說思維是某些物質身體所有的行動上一種錯綜的樣式。

唯物論關於物與心的關係之第三原理是更複雜的而且比其他兩個原理也更少受到良好的了解。這就是這個信念：人們所思維的與感覺到的一切，他們的諸般品格，個性，思想，抉擇，願望，愛憎，都從他們對自然界與社會的關係而產生。這個見解已經表白在「存在決定意識」這一句話當中，它與唯心論的見解認為意識決定存在恰是直接的對立物。這就是說，諸般觀念並不是從天上掉下來，而是作為人們與四周世界接觸的結果而產生在他們的心中。我們的有些觀念是這樣抽象，這樣脫離了它們所由發生的事物，以致哲學家們覺得它們全然不能從經驗而來。這對於數與一切數學觀念尤其是真確的。但是假如我們現實地嚴密研究人類的初期歷史或者甚至我們自己的小孩們，我們就發見他們逐漸地把握這些抽象的觀念是由於他們的處理與使弄很具體的事物——馴鹿或箭，玩偶或球，等等——而來。人類學與心理學諸科學特別指示出人們的諸般觀念怎樣在他們對世界的經驗的進程中逐漸得來，這與唯心論者努力要使世界變成從人類的觀念而來，因而使它依靠人類的心靈

而存在，正是相反。

但是唯物論者們僅僅指示出人們從自然界獲得他們的諸般觀念，這是不够的。法國的唯物論者們却在那裏停止下來了，而且由於這個緣故，他們就無法去解釋人們怎樣得到那些比較錯綜的觀念例如諸般宗教觀念以及諸般社會概念如自由與博愛，或人類進步的觀念。由於不能把這些觀念歸因於他們所了解的物質世界，他們就用以下兩種方法待遇它們。假如他們喜歡那些觀念，例如他們對於自由，博愛，與進步的觀念，他們就把它們看作是自由自然從最初培植在人們心中。假如他們不喜歡它們，例如他們對於人類爲了亞當的罪惡而受懲罰的觀念，或君主憑着神權來統治人民的觀念，他們就企圖去指示這些觀念是不自然的，而是由狡猾而聰明的祭司們與貴族們蒙騙人們的，使得人們可以受其控制，更容受其掠奪。

直到科學的社會主義的創立者馬克思與恩格斯第一次擴大了唯物論的概念以後，這個弱點方才糾正過來。他們指出物質世界的意義不僅是指無生命的自然界，同時也指人們的世界，而所謂人們的世界就是指人類社會或人們的諸般現實的社會關係。因此，當唯物論肯定存在決定意識的時候，它必定了解社會存在決定社會意識。換句話說，馬克思與恩格斯第一次指示：恰像人類關於地球，太陽，與星辰的知覺是被人類到物質世界的關係所決定一般，人類關於社會事件，關於善與惡，自由與正義，進步與反動的諸般觀念，是被人類所生活的社會界與個人在這社會界中所站的地位所決定。這就暗示着：那些把自由與博愛誇耀爲被自然培植在人類心中的觀念的法國哲學家們，正是把他們在當時的法國社會中所站的社會地位使得他們看作合意的事物倒轉來歸因於自然世界，這正像他們把那些不適合於他們的社會利益的諸般觀念認爲是被騙人者所捏造一樣。馬克

思與恩格爾斯的這個觀念就是說：在歷史的研究中，在一切藝術與科學的研究中以及在日常生活的一切經驗中，我們必須了解每個觀念每個原理，思想或理論，都有它自己的特殊歷史。它在從前本是不存在的；在某些社會的與歷史的條件之下，它却曾有思想的人們所發展了；它服務於人類生活上的某種作用，去滿足某種需要（這種需要可能是純粹實際的或是高度理論的——那就是說，某些事實需要一種理論去解釋它們，或是某些理論需要某種加添的理論）而且當它不再滿足任何需要的時候，它就消失了，正像科學的醫藥發展的時候原始的巫醫們就都消滅一樣。這是值得指出的很有趣的一點：馬克思與恩格爾斯第一次在這個學說中給予世界以關於人類思想的進化與歷史的一種理論，這種理論在它的一般見地上正與達爾文（Darwin）的物種進化的理論相應，而且這兩個重要的思想發展恰恰又在同時出現，雖則馬克思與恩格爾斯發表他們的理論比達爾文早了若干年。

作為社會  
與歷史的  
一種理論  
的唯物論

但是我們對於這個豐富的觀念依然僅僅涉述了一些端緒。在它的更發展的形態中，它主張着社會的經濟組織，或者說，人們在生活資料的生產上彼此發生關係的情狀，是人們的政治組織，以及諸般宗教、科學、藝術與哲學的基礎。馬克思的唯物論的這一方面通常是被稱為歷史的唯物論，將在本書最後一章與其他歷史概念一同論述現在的重要事務是去把握這個辯證

唯物論的立場：一切觀念都進入人類與自然的相互作用以及他與其他人們的複雜的相互關係的產物，因此人類的諸般觀念都要用人類的諸般物質的生活條件去解釋，而不是他的諸般生活條件與世界一般要在諸般觀念的基礎上去說明。



現在我們可以綜括唯物論的哲學去看看它與唯心論的對立了。它否認任何上帝或諸般神祇的存在，或控制着宇宙。它認定我們沒有理由可以相信某種事物——某種形式的物質——不會永遠存在而且將不永遠存在。它否認宇宙有了任何目的，或是正在企圖完成任何事物，惟有有生命的有機體才有諸般目的，而且其中惟有人們，就我們現在所能說的來說，是自覺他們的諸般目的，而且企圖去控制他們自己與四周世界以達到他們的諸般願望。它認定我們是這個世界的一種產物，是在這個世界當中而且被這個世界所發展的，我們在地球上的生活是與天體的運動，潮汐的漲落，或四季的遞嬗同樣自然的（那就是說，是同樣地必定是自然事物的一種結果。）它更認定人類在自然所提供的這個骨架裏面的生活是人類自己的事務，它只能是而且將是由集體的人類去造作。最後，唯物論又堅持着：人類的一切思想、情感、理想與期望都是由他作為一種有機體處在這個特殊的行星——地球——上的其他有機體之間的地位而產生，由他在任何一定的時間所有特殊的經濟的與社會的發展而產生。

但是這也僅是唯物論所提供我們的畫面的一部份。它僅僅牽涉到我們生活，其中的宇宙的自然以及作為這個宇宙的生物的我們自己。唯物論還有另一方面，那就是它關於我們的知識以及測量知識的真實性的概念。唯物論認定我們除非用了諸般科學方法沒有其他方法可以獲得關於我們自己以及世界的知識。它否認我們有任何所謂更高的知識來源——一種超世界的經驗，神的啓示，直覺，或不論什麼可能提出的名稱。唯物論否認我們的諸般觀念有任何其他的來源，除了我們的諸般感覺與我們受着社會制約的思維工作相結合，對於我們的感覺所提供我們的諸般物質所作的解釋，命令，與擺佈之外。它認定我們通過這樣獲得的諸般觀念，能夠知道

我們就是其中一部份的世界並且用着現實地在經驗上考驗它與證明它的方法能够測量我們的知識，它否認我們的諸般觀念是我們判斷自然事物的標準，倒是認定自然事物是我們諸般觀念的眞偽的惟一標準。它更認定人們的諸般需要與願望，除非是人們相信它們在現地現時的現世生活上是好的而且合意的，就不能有什麼意義或什麼深長の意味。

把唯物論的這兩方面放在一起，我們對於自己在當前情境中的行動就找出二種標準與一個基礎。它的意思就是說，我們着手研究每個發生的問題的時候，我們都要去問某些種類的问题，並且要用某些方法去找它們的答案。這種事物爲什麼發生的？這個意思就是問，哪一套或哪一組的情事使它發生，不管這是一次日蝕，一次地震，工藝的失業，戰爭，或是一次經濟恐慌。它的意思就是說，這個問題要科學地去回答，換句話說，就是要應用某些技術與方法——它們是在人類歷史的行程中發展了來的，而且是由於得到適當的結果，作出成功的預言，與展開更進一步的知識而證明成功了的，把其中所包含的諸般因素，力量，與原素去作一種現實的探究。

要決定什麼是好或善，必須也用同樣的方法。這個意思就是說，它滿足些什麼需要與願望，得到滿足的是誰，什麼個人，集團，或階級。這也是立刻能够看出的，這個問題必須也用剛才所說的方法去回答。戰爭，法西斯主義，帝國主義，公司組合，集體議價，社會主義，世界和平，百業興隆，都是有些人們稱爲好的事情。那麼我們怎樣能够去下判斷呢？唯物論回答道：惟有用科學方法去探究這問題：誰主張它們是好的？爲什麼？爲了什麼目的？它們是像被主張的那樣嗎？等等。這一切是與唯心論站在最尖銳的對立地位的，那唯心論的方法就要容易得多了。它絕不需要去問這些難問題，且用十足的努力去解答它們。它在回答關於某種事物怎樣與爲什麼發生以及什麼是好的

諸般問題上，永遠可以說：它的發生是因爲上帝的意旨如此，它是好的因爲上帝判定它如此，它必然是被注定的。服務於某種好目的，或者說這是好的因爲它將使我們來生快樂。這個途徑是更便當的，但是它能够招致禍害。它所需要的更少的努力僅僅是用這種犧牲去換來：它使我們聽憑自然的諸般力量與在任何時間恰巧站在支配地位的人們的諸般力量去擺佈。

### 唯物論 者的生 活方法

但是馬克思的唯物論的意義還不僅是去問一些問題與解答它們。它作爲一種哲學還堅持着理論與實踐的關聯及統一，堅持着指出諸般問題的解決不僅需要正確地去思維它們，而且需要更多的東西。它的意思就是說，當我們的諸般需求已經用着什麼是可能達到的眼光去考察過了的時候，我們要用符合這些需求的知識去改變諸般條件。這樣一來，唯物論的哲學通過人們的理解，成爲世界上一種現實的力量，一種達成人類諸般目的的强大力量，與唯心論阻害這些目的的力量一樣强大的力量。但是作爲一個唯物論者，我們必須知道唯物論的成爲一種力量不是由於它是一個觀念，而只是由於它是在現實的社會生活上的一種武器。因此，進入實踐的唯物論就與徹底主義有着相同的意味。徹底主義在字面上的意義就是要去追究一件事情的根底。唯物論的意義也是要追究事情或者追究它的根底，去找出它的基礎與它的諸般原因。事實上，唯物論的意義，對於十八世紀的法國要求權力的新興中等階級是如此，自從馬爾塞與恩格斯以來它對於十九世紀與二十世紀的工人階級也是如此。

所以辯證唯物論在它的一切方面都是和唯心論直接相反的一種組織的理論與一種生活方法。它是了解世界同時又是改變世界的一種方法。作爲前者，它採用了科學的理論與實踐。作爲後者，它是那些階級的人們！

！他們的階級需要與利益逼着他們走向一個新的社會秩序——演為適當的行動時實現社會進步的一種武器。在蘇聯的基輔（Kiev），有一所古老的大寺院，在門口上現在銘刻着一個格言，那是唯物論對於舊沙皇帝國的被壓迫被蹂躪者的問題的一個顯著的應用：「不要設想什麼上帝或神祇能夠救你。惟有工人與農民的聯合努力才能除去壓迫的羅網。」

### 第三章 永恆與變化

人性能夠

改變嗎？

「你不能改變人性。」這句話，日常用作政治辯論的一種結論，不僅顯示了一個人的政治學，而且也顯示了他的哲學。這恰是「人性就是人性」的另一說法，可以歸入於在術語上稱爲同語反覆的那一大類措詞之內。「凡是存着的，就是存在」；「婦人就是婦人」；「男孩子總是男孩子」；還有最妙的，「生意總是生意」，都是十二分確信的用語，堵塞了更進一步的討論。它們顯示着一種心理態度，一個社會概念，以及整個的宇宙理論。這是不折不扣的一種缺少名稱的哲學。它同時橫截着唯物論與唯心論，而且像這兩者一樣，也有它自己的特殊對立物。總之，單是知道一種思維方式是唯物論的還是唯心論的，還是不夠的，同時還要知道它究竟是把事物看作固定的與有限的，還是把每種事物都認爲在變化的過程中。

你不能改變人性這個信念明白地預先假定着有一種固定的受了稟賦的東西能夠稱爲人類的本性，假定着人類是在開頭就被造成那個樣子而且直到末了將會依然如此。它的意思還進一步地指示着沒有什麼事物能夠改變或影響人類的本性，惟有他的本性才會決定他所做的與所能做的一切。同時，那些把這種主張全般地發表的人，他們的意思着實還不止於人類的並不改變。他們假定着世界並不改變，社會並不改變，經濟秩序並不

而且不能改變，可是我們所有的一切證據都指示着世界是經常地在變化，物種在變化，社會與經濟形態以及人們也已不斷地發生着許多變化，有時是緩慢的，有時是比較急驟的，但是總在變化着。也許那些主張不變的見解的人並不想拿事實或證據作爲他們立場的根據。他們似乎倒是主張有一種事物是不會改變現在這個樣子的，他們存心想使它保持那個樣子。「生意總是生意」的意思就是說：生意場中的事情也許不是很合於道德的，而且也許需要煩重的處理，但是我們不能或不應去想什麼辦法。有的人說：「以前一向都有戰爭，將來一定也有戰爭。」那種人就是採取着相同的立場。一般採用這種思想和態度的人絕少夢想到二千餘年以來，哲學家已經發展了許多巧妙的方法去證明這件恰恰相同的事情——凡是實在的總不變化，反之，凡是變化的就不是實在。他們把變化貶抑到不過是假象，是虛幻的存在地位，同時把實在認爲是永久固定的，不變的。

### 靜態世界 觀的社會 基礎

這是不難看出的：歷史的哲學家既然都有充分的經濟供應，可以有閑暇把他們的一生消磨在思維上面，他們差不多總是社會上支配的經濟階級的份子，所以他們就反映他們那一階級的見解。更進一步，這也是明白的：對於那些站在優越的經濟地位的人，一切變化多半總是顯得向着更壞的方面變化，因此當着他們企圖在實踐上防止變化的時候，他們就在理論上取消變化。於是發展了諸般有系統的方法去否認變化，運動與過程，而將穩固定與不動。

### 柏拉圖

柏拉圖與亞里斯多德，笛卡爾與斯賓諾莎——把古代最偉大的與近代最偉大的哲學家各各提出兩位來——所認識的世界，都指證着對時間與變化的種種態度。柏拉圖發展了關於不變的實在（或實有）的一種巧妙的理論。實在是由事物的階級形式、種類或樣式構成的，而

我們世界的諸般現實事物僅僅是這些永久不變的實體之相對虛幻的假象或暫時的體現。這大約是由於發展在希臘的哲學家之間的某些思想態度（我們在前面已經說過最早的希臘思想家有了進化的世界概念）與柏拉圖在當時雅典社會中所站的社會地位而來。他不懂表白了他的靜態的世界概念在他的哲學當中，而且也在他的美術的與政治的判斷當中。他讚美埃及的藝術高出希臘藝術之上，因為他認為前者的形式絕不變化；他的理想的共和國也是一個設想為絕對「凍結的」國家。柏拉圖看來，那個國家之成為「理想的」這點性質就暗示着它絕對不能接受任何狀態的變化。亞理斯多德對於變化與發展雖然給以相當的敬重，但他小心謹慎地圍護着它，而且他對柏拉圖以及當時的傳統概念太過站得近了，使他不能拋棄掉一個不變的世界模型。

### 基督教的

基督教的興起以及它的支配西洋思想二千年，又更發展了與凝固了一種靜態的世界觀。依照基督教的傳說，上帝一下子（或在幾天之內）創造了世界與世界上所有的一切並不是在好多千年以前。在這比較最近的時期以前究竟發生過什麼是不明白的，不過也有關於天使的叛亂與其他天上的紛擾的謠傳。世界既經這樣造成了，它的界限劃定了，一切動物種類各按特殊模型創造了，剩下來要發生的事情多是關涉於天上的拯救的戲劇，而少牽涉到塵世的變化了。上帝是被認為不能改變的，因為他要改變不免就要變得更好或是變得更壞。他不能變得更好，因為他是好到圓滿的，同時他既是圓滿的，他也不能變得更壞。上帝既經是被設想得這樣了，這一點便很容易地跟了來：這個世界既是他親手造成的，也不致再有任何真正的變化，因為它的變化似乎就要暗示上帝在當初不會造得妥貼了。

### 牛頓的物理學

在歐洲文藝復興的廣大的社會運動與啓蒙運動中，變化是被認識了，相對地動態的世

界概念也被發展了，但是不久這個氣象就再讓渡給諸般靜態的見解了。這些靜態的見解由於牛頓的物理學的發展而加強了勢力。愛撒克·牛頓爵士（Sir Isaac Newton）發現了並提出了一些基本的運動法則，特別是關於空間一切物體互相吸引的引力法則，認爲自己已經從此把上帝創造宇宙所依照的諸般法則弄明白了。他假設上帝當初創造了這個物質世界正像它現在存在着的一樣，並且同時他又把這般法則課背了它，這是從他有名的著作數學原理（*Mathematical Principles*）的以下一段話可以看出來的：「這個由太陽、行星，與彗星合成的最美麗的系統，只能從一個高強睿智的主宰者的計畫與權力產生出來。假如天空的恆星也是其他相似系統的中心，那麼這些系統也由相似的聰明計畫造成，必定都受這一主宰的支配；特別是由於恆星的光都和太陽的光有了相同的性質，而且恆星的光又從每個系統射入其他一切系統；加以這許多恆星系統，由於它們的引力，不免要互相碰撞，所以他把那些系統位置得彼此相隔非常之遠。」這樣，牛頓物理學的原理與方法就使人們忽視了整個的變化問題，運動或變化僅僅存在於一個堅硬的、不變的骨架之內，這個世界雖則也許似乎呈現着一種經常運動的圖景，但它是一種絕不走向哪裏去的運動。

### 進化信念的興起

直到法國革命將近發生與正在發生的時期，一種變化的或動態的世界觀方才開始出現。這在最初似乎顯現在這個信念當中：人類是有無限的社會進步的可能。人類固有的發展可能性並無限制。惟有惡劣的社會制度把他拖回。還有重要的一點值得注意：在這同一時期，就是十八世紀後期，拉馬克（Lamarck）發展了一種運動進化的理論，康德與拉普拉斯（Kant and

Laplace）發展了整個太陽系的進化的理論。



這是全部思想史上最偉大的革命之一的起始。它與所謂浪漫主義的興起恰在同時。一切界限、範圍、與固定形式都被搗毀，一種無可形容的豐富的可能性被設想為展開在我們面前。那些抱着這些革命見解的人們都傾向於唯物論，同時他們的敵方大致都唯靈論者。但是發展到這時候的唯物論還是不能充分地、適當地消化與解說新的對於變化與過程的注重。這有一部份是由於社會因素而來。

### 法國與美國的革命

法國革命的領導者們不得不用城市工人與農民作為同盟者。但是革命的直接目的——經過到以後，他們就不得不掉過頭來反對他們同盟者的「烈火」——他們對同盟者的形容，去跟他們以前的敵人妥協，建立起一種社會制度，不足以實現社會上一切階級的利益。這一點在哲學上的表現就是把制動機放在不斷變化的觀念上去。同樣，在美國，例如詹姆斯·馬迪孫（James

Madison）約翰·亞當士（John Adams）與亞歷山大·哈密爾敦，他們是由美國革命而掌握權力的那些階級的領袖，都牢守着這些觀念，就是人性是不變的，在「富人及出身良好的人與其餘的人們」之間有一種天然區別的，所建樹的「政府是注定永久不變的」。

這是最有趣的一點：上面所舉的這幾位美國人都是唯靈論者，同時那些要把革命在美國更進一步的人們，如哀利戶·帕麥（Elihu Palmer），下雅明·刺士（Benjamin Rush），托馬斯·庫柏（Thomas Cooper）與約翰·泰羅（John Taylor），却都更傾向於唯物論者方面。斐斐孫（Jefferson）站在中間，但也充分地偏於唯物論方面，所以被保守派公開地指斥為「一唯唯物論者與無神論者」。哈密爾敦為了法國革命的過失而譴責唯物論，同時又把一切企圖實現獨立宣言的原則的美國人指斥為懷疑「一神的存在」，而主張「人類的可

滅性，——簡單說，就是做着唯物論者。

但是十八世紀的哲學在適當的認識變動的世界上，仍然還有諸般基本的理論困難。

## 十八世紀

唯物論的  
靜態限制

法國的哲學家們，如拉美脫耳（Lametrie）、愛爾法修（Helvetius）、狄德羅（Diderot）與何爾巴哈（Hobbach），不論他們要做到怎樣唯物論的，依然由於當時思想發展的程度而受着若干限制。其中有一種限制就是對於諸般問題與制度缺少一種歷史的見地。十八世紀的法國哲學家們雖然一方面已在開始認識不斷變化的可能性，可是他們不能把現在當作過

去的一種現實產物去看。他們不能追溯人類諸般制度與觀念（包括着他們自己的）之現實的發展行程。這就使得他們不容易——若非不可能——把他們自己的活動用歷史背景與未來方向的眼光去觀察。這一點的一個實例，在前面講到他們對於自由與平等這些名詞的使用時已經可以看出來。但是它還深入一步，擴展到他們關於諸般制度的概念，如君主政體，教會與國家的聯合，封建的經濟關係，同時又擴展到他們要拿去替代的諸般制度與關係的性質。例如他們認為把基督教會的教義拿到理性當中去考察，他們就可破壞這些教義與教會。這是跟着他們這種素樸的概念而來的。宗教正是由有計畫的欺騙者蒙騙易欺的人們的一種東西。假如他們曾經現實地用歷史的眼光研究了教會與它的教訓，他們就會對它了解得更好一些，而且知道宗教是人類許多需要與願望的一種表現，凡是這些特殊的需要與願望不能在現實生活上用着任何更實在更真確的方法去滿足的時候，它們都是存在着。同樣，由於不了解封建制度的歷史發展——它的興起，以及它在新的強大的力量面前（這些力量要求着無限制的貿易，投資的自由，自由的勞動市場，等等）的衰落，他們認為他們所代表的這些新的

利益是一切人們的利益，而不是很有限的少數人的利益，而這少數人呢，正是犧牲他們同輩的大衆而取得利益。他們在處理具體問題時採取靜態的思想方式的另一實例，就是他們對於「自然權利」學說的使用。這種學說認為某些權利是由自然賦與於人們，因此不能被任何政府所剝奪，這在當時固然成了一個有價值的革命口號，但是它所包含的諸般靜態概念却容許它在十九世紀轉變為「既得」權利或財產權利，因而轉變為資本主義秩序的一個靜態原理。一般地，我們可以說：十八世紀的哲學家雖然已在開始把事物想作變動的，但是他們還不知道把這種見解應用在了解現存的社會制度方面。

另一嚴重的限制是不能解釋人類製造與重造諸般制度，創造與重造外部環境——包括物質的與社會的世界——之活動。當着他們成爲唯物論者而企圖用環境的原因去解釋人類的時候，他們不能把握這個事實：人類也把反作用給予他們的環境因而創造了許多新的條件，那些條件又反過來改變人類。這是由於不能充分應用那把一切事物看作變動的，看作在過程中互相發生作用的觀念而起。而這一個點，一部份是由於理論發展的一般貧乏而來，——這將在後面再去說明；還有一部份是由於這個事實而來，就是這些哲學家沒有更好的東西可作自己的根據，只有更早一世紀的英國革命的哲學家洛克的理論。洛克有力地企圖去證實我們的諸般觀念僅由經驗而來，但他對於人類經驗的性質抱着一種完全人爲的概念。他不把經驗看作由我們在社會事物的世界中的現實活動而構成，而把它看作發生在個人頭腦中的一種東西。他把個人想作一種純粹被動的機械，那種機械把外部事物印入他的心靈的諸般觀念記載下來；他不信任那可能看作是由人類自己製造的任何觀念。這樣，知識就不是被諸般科學與人們的實際活動所表現的一種東西，而僅是外部事物在每個人頭腦中的一種模

寫這種知識理論使得人們十二分容易地指示出我們是環境的產物，但是它不能使人們指示出我們由於認識這個環境以及它怎樣作用在我們身上，我們能够依照我們的諸般需要與願望去改變它。人們也許從此可能去解釋惡劣的生活條件怎樣產生了犯罪與酗酒，而後者又怎樣反過來創造了更惡劣的條件成爲進一步犯罪的育種場，以及這個又怎樣使得生活更加惡劣。但是他們不能充分地解釋這種事實：由於認識了這個罪惡的循環，我們能够依據我們的知識去行動因而造成新的條件來改變人們。這是部份地爲了這種樣子的理論，所以十八世紀的哲學家們被稱爲「機械的。」因爲機械對於他們正是一切過程與運動的模型。人們受着環境的支配正像一架引擎的輪盤受着傳動軸的支配一樣。惟有在十九世紀的德國，這個困難才獲得一個充分的解決。

前面早已說道，「在哲學史上」有兩種根本相反的哲學：唯物論與唯心論。橫截過這兩種哲學，我們又已找得更進一步的兩個立場的衝突：一個把世界看作固定的與靜止的，把變化貶抑爲非實在的與虛幻的，另一個把各種事物認作在運動「與變化」中。我們在前面已經指出第二見解勝過第一見解的幾點，並且知道即使在變化被認識爲事物的一個基本方面的時候，一些舊的觀念仍然足以阻礙我們思想上的一個完全的革命。僅僅認識變化是宇宙的與普及一切的，這顯然是不夠的。還有一個更進一步的問題包含着。過程，運動，進化與發展是怎樣發生的？前面已經提示過：假如宇宙的運動與發展是被看作僅僅進行在固定的，堅硬的界限之內，那麼它們就被縮至極小了。這個問題有兩方面須得分別檢討一番。第一是亞里斯多德所發展的進化理論，第二是近代物質科學初期所使用的處理運動的方法。

### 亞里斯多德的發展概念

亞里斯多德找尋一種方法去理解與解釋我們所看見的在世界上發生的

諸般變化，例如動物從胚胎到成熟的生長，或從橡實到橡樹的發展。現代的學者把亞理斯多德「的這種工作」解釋爲僅僅處理個體生長的問題。也許亞理斯多德自己並不明白自己究竟是在做什麼事。他採取了柏拉圖的許多觀念，那些觀念是會使得物種的進化不可能的，或者至少會使它不重要或無意義的。另一方面，在他的思想中却有諸般相反的傾向。這問題對我們是比較地不重要的。一重要的「事實是許多現代的唯心論者都用亞理斯多德的原理去解釋生物的進化（就是物種的進化）想去儘量地縮小或降低這種進化。

亞理斯多德堅持着一切思想，因而一切實在的基礎，是矛盾原理——就是一種事物不能同時有一種屬性而又沒有那種屬性。因此，不論我們拿事物的什麼屬性說：紅，硬，智慧，兩腿等等，任何一定的事物總是或者有這類屬性，或者沒有這類屬性。可是同時他又企圖對事物時時變化這一明顯的事實保持正直的態度。所以他的結論說：一種事物僅能變成它潛在的具備的事物，同時一種事物所變成的不論什麼就是它的實在或現實。這個結論恰恰是等於說，沒有一種事物會變成它沒有變成的可能性的任何事物，或者是說，任何事物現實地與充分地表現着的什麼總是起頭就實在地具備在它裏面的。這是一個巧妙的理論，而且是對人類思想的一個重要的貢獻。它認識變化並且看出變化的連續性，換句話說，就是任何被想爲變化的事物都將在全部過程中保留着它的同一性。但是它不能認識變化的別一方面，就是它的不連續性。它所能解釋的變化僅僅是到現在爲止，僅僅是在小心劃定的界限以內，僅僅是當起頭與假定的末尾都已經知道的時候。而且也沒有什麼實在發生的事情，因爲一種事物所變成的不論什麼都是從起頭就已經具備的。這在本質上是一種保守的理論，它雖然在口頭上承認變化，却使變化僅僅成爲過去的事，並且傾向於把我們現在所知道的事物看作實在的與現實的事物，因而在將來

是不會再有變化的。

假如把這個理論應用到對人們全體都有利害關係的一個眼前問題上去，我們對它也許可以得到更好的了解。資本主義的生產方式包含着現實的生產過程的社會化，——那就是說，許多人聚集一起，社會地勞動着去生產單種的生產品，不論是紗布，或紙；這個事實使得有些人們竟認為社會主義已經生根在資本主義社會當中。因此，他們應用了亞里斯多德的觀念辯論着：社會主義是潛在地包含在資本主義當中；資本主義就是潛在的社會主義。他們的不可避免的結論是：社會主義將會因此逐漸地從資本主義顯現出來，或者換句話說，資本主義將會自動地開出社會主義的花。這是可注意的有趣的一點：當十八世紀唯物論者們用這同樣的見地去解釋生命的時候，他們達到相似的結論。因為生命既然出現在物質世界，或從物質出現，它必定是在起頭就已存在於物質之內，因此他們就企圖把物質的每個原子或質點描摹為具有生命的潛在性或可能性在它裏面。這並不會實在地解釋了任何事物，而僅是提供了解釋的外表把問題更推回一步。從這些實例看來，這是應當明白的了：亞里斯多德的概念雖然在思想史上也許很有價值，但是它並不容許把世界作為經常地發展着新形態，發生着新關係因而發生着新法則的一個滿意的世界概念。

關於運動與變化的第二種見地，它把它們局限在固定的界限以內的，是與十七世紀達到頂點的新的科學發展密切地聯繫着的。在這時期，新的研究自然的諸般方法是被使用了，許多驚人的發現也出來了。從人們的諸般新的需要與諸般新的社會條件發展出海洋航行，更大規模的開採礦物，更有效的戰爭工具的生產等等之可能與必要。通過這些需要，物理學，機械學，化學，與天文學諸科學發展到新的更高的階段。其中最重要的進步，由於

實驗方法的使用與應用數學於物質世界之新的技術的發展而產生。這些物理現象，例如物體的落地、地球環繞太陽的運動、或氣體容積與其所受壓力的關係，都能用簡單的數學方程式表示出來。這一事實引導着當時的大科學家們（例如伽利略、笛卡兒、波義耳 [Boyle] 與牛頓）相信凌駕於超越在與脫離了物質世界有諸般合理關係的一個王國。或者更簡單地說，在有任何變化以前，便已有了關於變化與運動的諸般不變的原理或法則，因而一切變化都僅僅進行在一個不變的骨架之內。正如所預期的一般，上帝是被認為物質世界所必須遵循的諸般永久法則的創造者。這是一個很有人性的法則概念，因為它把自然方面所發現的諸般劃一性變為強加在自然上面的諸般固定的原理，而為諸般物質事物所必須服從。這種態度可能有一部份是從這個事實發生，就是：它使這些科學家能夠繼續進行他們新的研究途徑而又仍與基督教的傳說維持和平。它也可能是受他們這種需要的鼓勵與加強，就是：他們須得表示他們並不是把自己的諸般觀念裝入自然而是發現那統治自然的諸般原理。

不管這種立場的原因是什麼，它有兩種惡果是逃不了的。第一，它引導着這些科學家與其後繼者相信過去所已發生的與將來所將發生的不論什麼，都不是由於事物本身在其相互關係中而發生，而是由於事物在其底下活動的諸般永久的宇宙法則。這個概念正像柏拉圖的一樣，使世界成爲靜態，使變化成爲不重要。第二，一個固定的法則系統的概念與在物理學領域中這種新科學的成功相結合，產生了這個見解：一切自然現象（人類的靈魂除外，因為它是被認爲並非這個物質世界的一部份）是純粹地機械的，並且只有用物質的這許多質點在空間的運動、衝撞、與反映等等的措詞去設想。這就引導到所謂還原主義，或者是這種理論：作為物質質點運動的

科學的機械學是基本的與模範的科學，並且是其他一切知識所應還原的科學。

依從這種見解的人們，——其中十八世紀法國的何爾巴哈可以用作例子，承認我們離開這個錫的遺蹟，但是他們却傾向於把任何其他科學如生物學或政治學的存在看作由於我們的無知而來。他們在反對教會與唯靈論者的觀點中，企圖在物質當中找尋一切事物的原因，但是他們不知道物質世界並不是抽象的物質而是諸般物質的東西，這些東西在或多或少地錯綜的方式中組織起來，並且依照或多或少地錯綜的原理活動着。在十八世紀中這仍然是一個進步的觀點，因為它給予法國的思想家們以一種立場，他們從這種立場出發能夠攻擊迷信並且堅持人類生活的物質條件的重要。但從那時以後，它已經越來越厲害地成爲反動了，到今天它簡直危險地接近了唯靈論，由於用了簡單的機械的詞語去解釋我們世界的諸般複雜性之不可能，它傾向於支持那在我們生物界與社會界的諸般事項背後有着未知的與不可知的一種東西的假說。赫伯特·斯賓塞（Herbert Spencer）很可以代表這種傾向的起端。他從談起表象背後的一個「未知」出發。不久這個「未知」就變爲一個「不可知」，最後又變爲「不可知者」，那恰是上帝的別名。不管斯賓塞關於進化所談的一切，他的世界終於是靜態的。在它背後站着那偉大的不可知者，一切進化都依照一種固定的法則進行着，那種法則，他認爲已經由他發現而且大約是由不可知者強加在物質上面的。

作爲一種變  
化理論的黑  
格爾辯證法

我們必須再轉回到上一世紀的德國哲學去找尋這些困難的一個解決，去找尋把一切事物認作經歷不斷變化的一個系統地發展了的觀念，而且這是哲學家黑格爾，他首先提供了一個完全地進化着的宇宙之最好的說明。即使到今天，黑格爾還是被一班思想家所反對，



那班人喜歡把一切事物放入整齊的區劃當中而且把宇宙想作一個固定的不變的系統。黑格爾的哲學體系是——首先把一個完成的與固定的宇宙之傳統的哲學見解——這個見解支配着從柏拉圖到斯賓諾莎的大部份西洋思想——搗毀了的偉大體系。正像思想史上其他偉大的開創者一般，黑格爾並不充分地自覺他已做了什麼事，並且他做這件事也僅是不完全的但是當時德國善良的基督教徒却是越來越厲害地怕懼黑格爾所已做了的事，所以在他死後不久，一切「黑格爾派」都在柏林大學被剝奪了地位。而且正如馬克思所說，這個變化的哲學震驚了當時的統治階級，因為他們不能漠然地面對着一種哲學暗示着他們僅僅暫時地是統治階級，暗示着正如在他們以前消滅了的其他社會形態一樣，另有其他社會形態仍然將在以後出現。黑格爾自己企圖緩和他的哲學的這一方面，並且企圖表現出現存的普魯士國家是人類政治發展的最後的與最高的形態。

不管黑格爾有着他的一切弱點，——那是生根於他的哲學的唯心論性質的，——他成就了一個偉大的重要任務。他一下子就把那把宇宙認作一個靜態的、永恆的、無時間性的事物系統之整個傳統的觀念切斷了，而把一切事物想作在運動中，在變化的過程中。這個新的見解同時替換了亞里斯多德的變化概念與十七、十八世紀哲學家們與科學家們的機械論。

但在以上關於黑格爾的敘述中却也並不假定黑格爾恰恰是用這種方法去思維一切事物。他的哲學體系是被諸般衝突的觀念與態度所混淆的。一方面是辯證法，另一方面却是絕對者以在一切事物之內與通過它們之中而存在的永久理性的形態而顯現。不過在這裏對我們具有重要性的是黑格爾對他以後的進步思想家所發生的意義，那些思想家已經知道去採用他的進步的東西。只舉一個例子：黑格爾把事物認作在變動中的概念

暗示着時間是哲學上的一個中心概念（這對於柏拉圖，斯賓諾莎與其他哲學家都不是如此的），可是黑格爾却奇怪地設法在他的最偉大的傑作邏輯科學（Science of Logic）中把時間完全撇開。但是黑格爾的思想對一切後來的哲學之最重要的影響之一仍然是在於把時間承認爲宇宙的一個基本範疇。

自從黑格爾以來，一切古典的哲學家之傳統的無時間性的世界是成爲陳迹。世界不再是一個有限的不變的，裝在箱裏的宇宙。一切事物是在運動中，諸般新的事物是隨時間的消逝而生，而且同樣地，當世界進化着的時候，諸般新的法則是隨着諸般新的更錯綜的物質構造的發生而出現。但這一切都可以用幾個實例去作最好的了解。我們在前面已經說過，依從亞里斯多德的事物准化的概念，社會主義是像胚種一般的包含在資本主義裏面，能够期望它逐漸地從後者顯現出來，恰像一棵橡樹從一個橡實顯現出來一樣。黑格爾的理論把這個逐漸發展的觀念打消了。他在一段顯著的文字中描畫着新社會發生在舊社會的胎盤內的形式，直至前者從後者爆裂而出恰像一隻小雞從它被包藏着的雞蛋破殼而出一樣。當然是像黑格爾所見的一般，這新社會並不是一出現就羽毛豐滿的，它必須打出它的路子直至它充份成長而將舊社會的殘餘毀滅掉。

假如現在你問，資本主義將會發展爲社會主義嗎，答語仍舊是個「是」字，可是過程却用一種完全不同的方法去設想了。馬克思追隨着黑格爾，認爲資本主義包含着社會主義的胚種，但它是作爲一種矛盾包含在裏面的。「資本主義的」生產過程是在大批人們結合着他們的勞動去生產一種產品這一點上社會化了。但是「生產的」專有依然是個人化的。工廠的所有主或所有主們對於這種社會化的勞動的生產品有着獨一無二的所有權與支配權。這就產生了生產方式與生產過程的經濟組織之間的一種矛盾，這種矛盾表現在週期性的資本主義

恐慌中，工人的罷工，國家的使用暴力去壓制工人，以及戰爭，與革命的暴動中。因此，資本主義包含舊社會主義的胚種在它本身之內，且將發展而為社會主義，但是只能由它本身的毀滅而實現。新的社會形態是在舊的內部鬥爭着，而且將從舊的顯現出來，但不是逐漸地而是由於「突然的」騰起，在這騰起中舊的消失了，新的取代了它的位置。這是容易看出的：這個變化或進化的概念恰像亞理斯多德的一樣，保存着過程的連續性，但它並不爲此而忽視或破壞不連續性。

就在這個把黑格爾的通稱爲辯證法的發展概念應用到社會問題上去的場合，我們可以看出一些傾向於社會主義的自由主義者，例如改革社會主義者或不列顛的費邊派（Fabians），與馬克思主義者之間的差別。在這辯證法中我們看出了這個學說的根基，就是：資本主義固有的矛盾最後將要促成它的崩潰，工人們就是資本主義的掘墓人，資本主義培養着顛覆它自己的工具。如果沒有黑格爾的哲學所給予馬克思的幫助，這個理論的發展的確是難以想像的。

或者讓我們再舉一個例子，就是那使十八世紀機械論的思想家們發生麻煩的例子。機械學是一切知識所應還原的模範科學嗎？那種見解原是根據於這個觀念的：一種事物只是它的各部份的總和，由於一切事物都是由許多在運動中的質點構成，所以它們的行爲也就只是它們各部份的運動的總和。但在黑格爾的辯證法中，一種事物並非只是它的各部份的總和。當着物質在組織上變成更錯綜，取得更複雜的樣式的時候，它就需要着新的行爲方式。這種新的樣式或結構——氧原子，水分子，原形質，或人類的腦筋——不但包含着比較簡單的階級物質形態的一切過程，而且還有新的諸般活動方式，可能有着新的更錯綜的諸般行爲樣式。因此，新的更錯綜的

諸般法則就為說明這種行為所必需了，於是我們就有了獨立的化學，生物學，心理學，等等諸科學。在這裏，黑格爾對於困惱了較早的科學家們而且許多較後的科學家們也還沒有知道去解決的問題貢獻了一個解決方法。黑格爾的原理可以約略敘述如下：當你增加着任何事物量的時候，有時你不但得着更多的同一事物，而且還得着一種新的事物，你已經改變了它的質和它的量。或者再補充一句說，當着任何事物的組織變成更錯綜的時候，它不僅是用着先前的同一方法去反應其他事物或去行動，而倒是在一定的一點上它用着新的不同的諸般方法去反應或行動。例如當那更高等的猿類的腦隨着種的進化變成更大，在組織上更複雜更精緻的時候，宅不但進行着更多的同類的活動，而且還有可能去獲得諸般新的機能——例如被語言的使用所代表的一部份。從此關於生命本身就比十八世紀法國的唯物論者可以得到更好的了解。原來他們是傾向於採取這種立場的。就是，生命既然是發生於一個物質世界它必定是在起頭，為物質所固有，這樣，他們就把生命追跡到物質的假定單位上去。但是用了黑格爾的原理，我們能夠看出，當着物質在組織上逐步複雜起來的時候，它是可能有新的更錯綜的諸般行為方式的——那些行為形態我們就給以生命的名稱。

這樣，在思想的一切領域中，黑格爾的這個原理提供我們以許多惱人的問題的解決方法。從此，一個唯物論者不必再要把一切現象還原到機械學的諸般法則了。機械學只能處理物質的一些基本形態，例如物體佔有空間，物質不但佔有空間，並且還受萬有引力法則的支配。但它又出現在無限等級的形態中，或多或少地錯綜的形態，因而確立了各種科學的自治權——物理的，生物的，與社會的。這些科學的每一種各自去處理那站在不同的組織的階段或水準上的物質，都有它自己存在的權利。

現代物理學，自從發現電子以來，已經指示着這個原理在兩方面發生作用。譬如機械學——即物體在空曠運動的科學不適合於處理比較複雜的物質組織一樣，它也不可能去處理比較細微的物質成份——原子以下的過程。唯心論的哲學家們立刻發出喊聲道：「物質」已經消失了，從此唯物論成爲不可能了。但是實際上這些新的發現不過是指示着較舊的古典機械學過於粗陋，不能滿意地處理這些新發現的物質過程。

我們也可以從社會界舉出黑格爾原理的少數實例。一個僱主發現他能尅扣他的工人們的工資五分錢一小時，他就這樣做了。於是他再試一次，又再成功了。但是他不可變易地要走到這一點，就再尅扣一次就要這樣激動了他的工人們，迫得他們組織起來舉行罷工。同樣，一個罷工原本是經濟活動的一種形式。工人們參加這種鬥爭形式原本是爲着保護與提高他們的經濟利益。但是假如來了一個罷工的大浪潮，演成一次很大的總罷工，它就不再是單純的經濟活動了。諸般政治的要求是被提出了，例如一九三六年在法國人民陣線政府成立以前就是如此，這種罷工的結果產生了廣大的政治變化與經濟變化。

因此，在自然與人生（它本身也是自然的一部份）的一切領域中，我們都找出不斷的變化，它不是相同的過程的一種單純的重複，而是在其中有新的事物與過程發生的。世界是一個發展着的世界，人類社會絕不是固定的，同時也不是在閉塞的圈子裏旋轉的。在人生的發展中可以找出一些方向來，這要留在第五章去討論這一切。黑格爾都發表在他論述邏輯的一書開頭的幾章。從柏拉圖以來的傳統哲學都用一種固定的實在——「實有」，「實體」，「上帝」，「實在者」——做出發點，而且老是設想它已經存在便是永久不變。但黑格爾却用這種理由去排斥實有的概念，就是單純的實有，純粹的實有（或者比較明確地說，在一般上是一切東西，同時在

特殊上却如沒有東西）是與「沒有」區別不出來的。據着，他表示他所能用作出發點的觀念是「轉化」的觀念。這個轉化的觀念是「實有」與「沒有」（或「有」與「非有」）兩個觀念的結合，但不是這兩者的單純的糅合，黑格爾的意思似乎是說：任何實在地存在的事物都是一種特殊的事物而不是其他任何事物並且作為它自己固有的性質以及它與宇宙間其他事物的相互作用之結果，它發生着不斷的運動。

黑格爾用三個表語來表現這種動態的宇宙的性質，這個新的發展與變化的自然的觀念。第一個叫做「對立的統一」，「有」與「非有」是對立的，正像任何兩個對立的事物或觀念一樣地對立着，可是它們合在一起就構成「轉化」。第二個，他叫作「否定的否定」，用上述的有與非有的例子，他的意思就是說，有被非有所否定，而非有又被轉化所否定。一般地說，黑格爾是在企圖用這些原理去指示那發展着的，被內部矛盾向前推動着的事物，並不只是展開它自己，而是被否定，被它內部所產生的對立物所破壞，接着，這對立物又被否定；一切事物必須通過這個過程，才有新的事物出現。他所想到的原本是一種辯論或一個思想過程，在其中一個提出的偏面的命題被它自己內部的矛盾所否定，引導到它的對立或否定的主張。但這第二個命題因為僅是第一個的否定，也是偏面的，就引起一個新的命題，那是第二個的否定（就是原否定的否定），因而是一個肯定地新的東西，而不是原命題的回復。

馬克思與恩格斯把辯證法加以轉變與應用

馬克思與恩格斯看出辯證法的這些原理是自然與社會的一切運動與變化的法則，但是他們也看出這些原理必須從黑格爾所給予的形式完全轉變過來。馬克思在他的大著作資本論中說到這一件事道：他的辯證法不但和黑格爾的不同，而且是它的直接對立。

物。在黑格爾看來，他繼續說道：「人類頭腦的生活過程——就是思維的過程，他甚至於在「絕對觀念」的名稱之下把它轉變為一個獨立的實體——是實在世界的創造者，而實在世界僅是「絕對觀念」的外部的現象的形式。在我，却是相反，理想只是物質世界被人類頭腦所反映而翻譯為思想的形式……辯證法在他手中所遭受的神祕化，並不阻止他首先提供了它的以一種綜合的與自覺的狀態進行工作的一般形式。依照他，總是站在頭上的。它必須顛倒過來站正，假如你要發現那在神祕外殼裏面的合理核心。」馬克思之發現資本主義社會與轉變為社會主義的「運動的法則」就是用這種唯物論辯證法。他指出資本主義是一種對立的統一——生產過程的社會化性質與生產工具及生產品的佔有的個人化性質之對立——它反映在工人階級與資本家階級的對立中。普羅里塔利亞的專政是資本主義國家的否定，而康敏尼斯社會的達到又是這個否定的否定。

黑格爾的第三個表語是量轉變為質。這，我們已在上面分析過了。黑格爾所舉的一個例子是一個社會的一種特殊政體。他說，假如那個社會一步步地擴大了，那個社會的政治組織遲早總得改變；一種矛盾將要出現在舊形式與新內容之間。他大約是在想到那希臘城邦或瑞士行政區與羅馬帝國或現代國家像法國或英國之間的不同。馬克思用這個表語去描寫這種事實：當勞資之間的矛盾增高的時候，不但有更多的階級鬥爭，而且這種鬥爭還達到新的水平或階段，直到後來一個爆發點來了，階級鬥爭就在一個新形式中以普羅里塔利亞的專政而出現。

辯證法的  
世界概念

我們現在對於那大部份由於黑格爾的影響而發展的現代辯證法的宇宙概念，可以綜括它的一些中心觀念了。這最好是分下列幾項去敘述：

1. 時間必須是一切哲學體系的一個中心概念，在較早的哲學家們看來，時間是一種可以放在度外的東西，因為他們認為它是對世界的邏輯結構沒有關係的。斯賓諾莎把這一點圓滿地表現在他的把知識的理想作為在永久形態之下去看事物。他的意思就是要單獨地在事物對整個世界之「邏輯的」關係上，因而是作為從一切暫時的過程抽象出來的，去認識事物，但是實際上唯有事物在時間上的流動或運動才是實在的，一切被想為不在時間當中，被想為無始無終的事物，都只是從事物的實體抽象出來的影子。「從此」，事物在時間上的發展與事物變化的研究，是把從前哲學家們當作事物的邏輯的關係去想的東西所獨佔的位置奪取過來了。這對於一切人生是有重要的關係的——這一層當我們討論到什麼是善，什麼是正，什麼是美的觀念時，就可以容易地看出來。這些觀念從前都被假定為永久的東西，對時間與在人類社會界所觀察到的變化沒有關係的。可最現在它們却被看作對特殊的條件與情境有關聯，因而看作隨着生活條件的變化而變化了。

2. 要了解任何事物，我們必須歷史地研究它，心須考察它怎樣成為現在這樣的事物，並且決定它現在運動着的方向。我們可拿美國憲法來做一個實例。保守派看待它彷彿總是由上帝傳授下來，因而是神聖的，不可侵犯的。他們聲言它是根據正義與公道的永久原理的，因此斷定它不能再有改進，同時在實際上，凡是他們的利益要求這樣做的時候，他們就侮蔑它，但當我們歷史地着手研究事物的時候，我們就去研究這一憲法所由產生的諸般特殊條件，去分析一七八七年北美各州之社會的與經濟的諸般力量以及它們從十一年以前發布獨立宣言以後的發展，並且精密地探究農民們創設這個政治工具在心中的懷抱的諸般目的與利益，然後我們再把它在美國人民現時的諸般需要與利益的眼光中加以分析，知道它適應或不適應於實現它所宣佈的提高人民幸福



的目的是到什麼程度。

另一顯著的實例可從古典派布爾喬亞經濟學家亞當·斯密與李嘉圖（Adam Smith and Ricardo）跟馬克思與恩格斯之間的不同找出來。在前者看來，資本主義是單純地作為現存的制度而存在。他們既不想到它有一種歷史，也不想到它正朝一個特殊的方向運動着。在他們看來，它是一種自己平衡的制度，它的內部工作的分析與時間或歷史可以毫無關聯。但在馬克思與恩格斯看來，資本主義灌注着黑格爾的諸般總程觀念，正是一種由於一些歷史趨勢而產生的經濟制度，它通過自己固有的發展動力，最後將被另一經濟制度所替代。

我們必須學習着把各種制度當作由特殊條件而產生，當作在特殊狀況中發展着，並且當作或好或壞地服務於它的原有目的，去考察。這是要把握的重要的一點。這個把宇宙當作在不斷的過程中的觀點，怎樣地必然引導到把一切風俗傳統，與制度都放在歷史的發展中去研究。

3. 最後，這個把一切事物當作過程，當作發展與改變它們的形態看的概念，必須用有機的詞語去替代原子的與機械的詞語。一切事物或過程必須當作由相互作用的各部份構成的整個，去考察，並且把它們本身又當作在那構成它們的環境的更大的整個當中發生作用去考察。爲了這個理由，我們不能把經濟從政治或是把政治從經濟絕對地隔離開來，我們應當依照歷史唯物論的教訓，把這兩者在它們的相互關係中去處理。爲了這個理由，我們不能抽象地去談論民主或獨裁。「就民主而論，」有資本主義的民主與社會主義的民主；「就獨裁而論，」也看普羅里塔利亞的獨裁與德意的法西斯的獨裁。同樣，我們不能把認識簡單地當作我們心中的觀念，把自然或外界事物當作在我們心外去談論，我們必須說到人類內部的自然與人類外部的自然之間的相互作用。我

們也不能說癡癲僅僅是心理的或生理的，我們必須把它當作整個有機體不能適應環境所放在它面前的諸般問題去考慮。

● 我們現在可以從以上關於這兩種相反的宇宙見解的檢討去抽取一些廣泛的結論了。這是應當再度地加以重視的一點：這兩種見解是切過唯物論與唯心論的「兩條」路線的。但是不管這一點是怎樣地真確，誰都不能不注意。唯心論對於事物的動態的變化，性質，能給以正確的說明。一般地說，唯心論者們都企圖去限制這個變化，因為假如心靈或精神是事物的內部性質或本質，或是事物所由發生的來歷，那麼心靈或精神就由一切永恆性而存在，並且有它自己並不變化的性質了。更進一步，唯心論者們又傾向於把世界想作有着一個鵠的或目的擺在它面前，而這鵠的又即暗含在心靈或精神中，因此，那些懷抱着動態的見解的唯心論者們依然把發展局限在固定的界限之內，認為它是由永恆的心靈所強加的東西。但是在唯物論上就沒有這種限制，它能夠自由地把一切事物都看作在變化中，在宇宙間並沒有什麼靜態的或永恆的事物。現代法國的一位哲學家亨利·柏格森（Henri Bergson），近年來公開地信仰了天主教，正足以代表那少數主張着一個完全動態的宇宙的唯靈論者。但是關於他的思想的有趣事情，却在他的動態論（*dynamism*）恰像尼采（*Nietzsche*）一般，走到這種極端，竟把知識認作全然虛偽的與迷人的東西，因為它假定地把事物僅僅當作固定的東西去把握。這樣，我們就找得一種唯心論對着變化裝出一副公正的面目而其結果却只是為了一種神祕的與荒唐的「直覺」的利益而主張剝奪我們的一切科學知識作為犧牲。

到此刻這一點應當是明白了：在這兩個立場之間有着着一種心理的與社會的不同。那些在社會上得到鞏固

的地位的，由於現存的事物狀態而欣欣向榮的或是自問可以如此的同時害怕自己遇到一個變化就有一些事物要失去的人們，總喜歡感覺到他們的地位由事物的性質得到保證，喜歡各種事物定出明確的界限，並且會對任何世界都失望，只有「西自西，東自東，兩者永遠不相逢」的世界才會使得他們滿意——這些人總是規避着變化的觀念，親熱地抱持着他們所認作永恆的實體，凌駕於與超越在事物的外表變化之上。另一方面，那些由於劣勢的經濟地位與社會地位而受苦的，或是被各種原因引導到從下層民衆的觀點去觀察社會的人們，却是不斷地找尋新的事物，對於人類與其無限進步的可能性抱有信心，同時憎惡着局限的宇宙觀，唯有在無限發展的世界中才感覺到自由。

但是在這兩種見解之間的心理的差別是比社會的差別較不重要的。在事實上，當然地，這兩方面的差別也不能隔離開來，因為每個人的心理或氣質僅僅是在一個社會環境中發展着，而且和這個環境有着某種關係。過一切歷史時代，社會已經閱歷了集中在財產的分配與經濟關係的模式之周圍的諸般經濟的與社會的衝突。除了原始的康敏尼斯社會以外，始終都是（直至俄國革命為止）比較少數的人們握有財產，他們憑藉那種所有權，控制着社會，定出它的諸般道德標準，立出它的諸般法律等等。另一方面却有大多數的人們做着勞役，他們沒有財產或者只有極小的財產，用他們的勞動爲着他們自己同時爲着他們的經濟優越者去生產諸般生活必需品。歷史更顯示給我們：在社會上兩大階級之間的這種矛盾產生出它們之間的鬥爭，這些鬥爭有時拖延過許多長的時期，有時爆發爲激烈的衝突。因此，社會上的支配階級始終須得保持他們的地位，並且更進一步，須得保持那許可他們以這種支配權的社會模式。顯然地，他們不能有更好的策略——缺少物資力量的，而且補足它的

——比之靜態宇宙的理論與它所包含的一切了。因為那樣一來，他們的統治是固定在事物的性質當中了。這是最絕少差別的：不管他們說是上帝派給他們這種特殊位置，或者說是世界本來這樣注定，使得每一位置適合於每種事物，而且每種事物應當佔有它的特殊位置。在這兩種說法當中，這些現存的經濟關係都是真確的、永久的，並且是最後的。於是這些風俗、法律、與傳統是永遠地生根在事物的性質當中而不能加以改變了。「自然與上帝的法則」已經屢次地被援用着，去阻止那些為着人民大眾的利益去尋求社會變革的人們，認為各種事物各有它的位置的這個靜態世界的杜撰，從此就對社會的經濟統治者成了一種無可估量的資產，因為它既使他們的統治社會成為正當，而且把它耐心地灌輸入被剝削者的心裏的時候，又使那些被剝削者把他們的悲慘地位作為不能克服的一種事物——至少在今生——去接受下來。

反過來說，那些被壓迫的，需求社會變革的人們，却都不能不相信一切存在的事物並不是必要的與固定在事物的性質當中的，而是可能加以改變的。卡爾·馬克思首先明白地指示出這兩種哲學見解怎樣是社會衝突的表現，因此為了世界上勞動大眾的利益，他從黑格爾把辯證法取了過來，改變了它，而發展了辯證唯物論的世界概念。不但如此，他的宇宙是在時時變動的信念不但暗示着社會也在變動，而且成為「呼訴人們去」變革社會的呼聲。

假如我們回頭去看一下本章開頭的問題——「你不能改變人性」——我們將會看到關於永恆與變化的一個最後的例證。自從社會主義在理論與實踐上發展為一個世界運動，威脅着整個資本主義制度以來，統治階級的理論的領袖們就已辯論着：這個主義在理論上聽來是好的，但是不會發生作用，因為「你不能改變人

性。」在進入關於社會主義包含着什麼心理改變的討論以前，我們可以先把這個見解的預定事項探究一下。人總是人，而且一做了人，他就有着的一種性質或性格。這種性質是他做了人所固有的，因此凡是 he 做着人的時候，他的性質是不能改變的。但是在事實上我們找出什麼呢？我們的研究顯示着：通過人類從高等動物向前發展的全部行程，通過人類社會的歷史，人類的性質都是在不斷的變化中。我們在事實上並不會找得任何事物，使得我們可據按上雙手說，「這是人類的性質。」反之，我們只找得時時變動的行為方式，以及時時翻新的行為動機的發展。我們不知道抽象的「人類」是什麼，我們只知道具體的「人們」——生活在具體的社會環境中的人們。那種環境這樣或那樣地陶鑄着他們，並且使得他們爲着這種或那種動機去行動。蘇聯的社會主義社會的創造已經給予我們以關於改變人性的顯著的與無可否認的實例。「關於人生的一新的態度已經在那裏產生了，在一切人數活動領域的新的動機也已興起了。」利潤動機已經消滅，所謂「競爭本能」已經轉變爲對於社會有益的社會主義競賽的形態；土地，工廠，等等的私有財產之轉變爲公有的社會財產，已經在男人，婦女，與兒童的對待他們的一切物質環境之態度與行動上發生了一種革命。

「你不能改變人性」這一口號，在今天不過是作爲一把鑰匙的策略，企圖去保持現存的經濟的與政治的結構。它是犯着一種哲學的與科學的時代錯誤。我們應當少把它當作一個假定的科學的命題，而多份地把它看作一種反進步力量的政治的叫喊。

## 第四章 科學的意義

「我們在以上各章」既然檢討了貫通全部哲學史的兩個最重要的論爭題目，現在就可從科學對這些哲學衝突的關係上去觀察科學，並且把它在社會上的地位考量一番了。這對於辯證唯物論的了解是特別重要的，因為辯證唯物論正是科學的哲學——但是正如前文已經指出的一般，這也並不含有凌駕於與超越在諸般科學之上的意味。它毋寧是科學所用諸般原理的綜括，科學所給我們的世界的畫面，它所用諸般技術與方法的研究，以及它在人類社會生活全部領域的任務的理論。

有許多關於科學與科學家的流行的神話是比迷信的無意識好不了多少的。它們開始於這個觀念：科學家是神靈的寵兒（此處不照原文直譯，使他能夠探測世界的神祕，而終結於韋爾斯（H. G. Wells）的這個信念：科學家是我們現代文明（這種文明並沒有多大成功）中唯一神志清明的份子，他們大約會得拯救小部份殘餘的人類，領導他們進到更高級的文化形態。不多幾年以前在美國婦女團體與若干知識界之間這樣流行的「技術統治」（technocracy）這一觀念，就是同樣誇耀科學家的一種表示。他們相信科學家會把我們從非科學的人們領導我們進去的社會罪惡當中救拔出來。這種觀念含有相當的一點真理，恰恰足以使它似有可取。但是對於這種問題的進一步的分析，却須仰仗於科學的起源性、質與目的的研究。

科學之起  
源於人類  
需要

早期的人們在其控制自然力量與調整社會生活的諸般企圖中發展了種種技能科學。乎就在這些技能中已經有了它的卑微的開端。他們害了疾病，須醫治，遇着河川與湖海，須得航海，房屋須得建築，動物須得獵殺，魚須得捕捉，穀類須得種植。這一切任務就需要對於物質對於動物行爲，對於種種器械，對於人體與草本植物，具有一些知識。它們還需要對於節季的週期，暴風雨的預測，有了一種理解，對於星辰與地下的金屬，有了相當知識。當着社會發展得更複雜的時候，例如在古代埃及，可耕的土地須得分派，尼羅河洪水的氾濫與退落又使人們生出精確測量土地的必要。灌溉的需要引起了使水升上地面的諸般方法的發展，爲了受着古代傳統與迷信所指導的統治階級的利益，有了宮殿與金字塔的建築，這又逼得那些負着建築任務的人們去作成計劃，例如絞轆與轆轤，用以升舉重石。

理論與實踐

我們知道沒有理論的實踐是不能發展得遠的，或者換句話說，對於事物的實際操作不能前進得遠或長久。假如對於所處理的事物與所牽涉的過程沒有一種理解。這樣，有開階級的人們，例如古代埃及的祭司，就被引導去研究與思索關於在測量土地與建築廟宇上已在應用的諸般原理。這些理論的發展反過來引導到新的實際應用，因而又引導到須待解決的新的理論問題。可是在古代希臘人之間，這同一的對於自然的理解與應用的這兩方面，由於那些執行這各別的勞動的人們之間在社會地位上發生了差別，一步遠一步地分道漂流了。後來理論與實踐被分隔開來，亞理斯多德與他的同時人高傲地輕視那工匠或手藝工人，就在知道操作事物——改變世界——與理解它們之間作出了一種不幸的區分。結果，就有伊西巴·培根（Francis Bacon）在十七世紀所稱知識的兩派門路或河流。一派是

由歷代的學者們傳授下來的傳統的學問，那些學者僅僅是由教會與古代作家的書本中第二手地認識了自然。另外一派是由許多世紀供給人類日常應用的事物之現實操作而建築起來的對於自然的直接知識。在這個分派底下確實地埋藏着那作為傳統的宗教信仰之代替物或支持物的哲學與我們所稱的科學之間的衝突。培根不幸地墮入另一極端，誇耀着實踐而犧牲了理論。是這樣地把實踐從理論劃分開來，它的虛妄正是跟那把改變世界所必需的知識從所謂理解世界的知識劃分開來一般無二的。毋寧是必須說，它們正是同一的謬誤。

亞里斯多德怎麼會得到這個觀念，認為理解與操作是彼此完全獨立的行動，這是不難看出的。他生活在一個奴隸社會當中，那裏恰巧現實地有着這一種分工，他所作的區分正是那種分工的表白。他不過是描述他在自己生活其間的社會上所看見的現象。一方面是純粹的「知者」希臘的紳士，他脫離了日常的經濟鬥爭，他自己的玄想的追求作為人生的終鵠與目的。另一方面是工匠或手藝工人，造船人與研大理石人，他充當奴隸，或者剛從奴隸地位脫出，是社會上下階級的一份子。在十六與十七世紀中，在一些歐洲國家的新興的中等階級發見這個區分是一種阻礙，在它的反對建門爭與擁護海洋商業，採礦，灌溉，等等的征服自然之鬥爭中阻礙着它，因此便攻擊這種理論與實踐的分隔。培根就是這個主張的代表人物。煉金術化學家兼為醫生的巴拉塞爾士（Paracelsus）也是如此，他痛斥那班戴着手套，現出詭佻面容的醫生和教授，而頌揚那些滿面煤烟，手胼胝在火爐旁邊工作的人。他說，道正是這些人，他們是在真正地研究着自然，為着冶金術與醫術的利益，努力於金屬的分析與結合以及其他勞苦的活動去改變自然。

但是一到資本主義發展了與創造了新的階級區別的時候，理論與實踐之間的這種舊的分隔又再出現了。



還在牛頓的時候，在十七世紀後期，新的理論的發展就已經這樣地從它所由產生的實踐問題分隔開來以致他大著作數學原理在人們看來彷彿是受了神的靈感而從他自己的頭腦中抽繹出來。現代帝國主義的發展又更進一步地增進了這種懸隔，因為這個發展把資本集中於少數人之手——這些人遠遠離開了現實的生產過程——而且使一切現實地管理生產事業與指導科學研究的那些人都變成節受薪水的雇員。對於科學進步所發生的結果之一，就是利潤的動機放在發明的控制上來，一切顯得不能直接生利的發展都得不到資金的供給。有趣的是在美國帝國主義的發軔時期，曾讓給一個在理論上未受訓練的賣報人與電報生去發展白熾電燈與留聲機（指愛迪生——譯者），讓給兩個僱從俄亥俄（Ohio）的對敦（Dayton）來的腳踏車工匠去建造最初實際的飛行機（指萊特兄弟二人 [Orville Wright & Wilbur Wright]——譯者）。

在資本主義恐慌中的科學

諸般物質科學一度做著資本主義的寵兒。它們得有今天的成績，有許多是要歸功於這個事實：資本家階級需要它們的服役，為它去征服自然，去滿足大規模生產的競爭的要求。以前由教會設立並且原本由教會供給大宗經費的各大學，它們的精美的贈物大部份是由資本家們為了提倡科學研究與訓練工業的技術人員奉送而來。晚近的科學進步曾經是跟資本主義產業的繁榮有着密切的關聯的。但當資本主義的世界恐慌爆發於一九二九年的時候，一種新的騷子響起來了。關於科學與科學發明的一種付款延期命令的談話興起了。一度從財政資本接受加惠經費的公立機關的首腦們如今只得拍賣他們的器物與懇求捐助了。例如，馬薩諸塞工藝學院的院長卡爾·康普敦（Karl Compton）曾在美國科學促進會（American Association for the Advancement of Science）的一九三六年年

會中宣讀一篇論文，以電子的社會意義命題，發揮了這一點。原子物理學的研究，由於所用的大宗貴重的儀器與它所開啓的新的產業可能性，是對資本家們可能生利的。但是正如約翰·斯特雷齊（John Strachey）所說，「舉個例吧，一個苦惱的資本家，他不能賣出，譬如說，一萬噸鋼一年，那麼他對那些能夠告訴他生產一百萬噸的方法的科學家，有什麼話可說呢？」這對於農民與農業專家也是同樣真確的。美國農業局僱用着專家實驗土壤與種子，增加農產品，而同時聯邦政府却與農民們簽訂了條款實行隔行的耕耘並用其他方法去減少生產，在幾百萬科學家已經失業的一個世界中，依然還在一心設法要把那些未曾失業的科學家的半數解雇掉。那麼，資本主義要想去做的，是什麼呢？它是要喝令一切對它不能生利的發明止步，它收買了它們，爲的要壓制它們，並且從那些不再服務於它的利益的研發機關撤回它的資助。如今大多數科學家依然從調整科學去適應資本主義方面着想，但是數日益增長的科學家已在開始想到調整經濟制度去適應科學了。

### 科學事業 的社會性 質

把理論從實踐分隔開來，把所謂純粹科學從工藝學的現實發展與科學知識在改進人類生活上的應用分隔開來，還有一個方面就是在科學進步上，偏重於特出的個人的貢獻，受了過份的誇揚，把科學上每個重要進步背後所有長期的社會過程與合作勞動都一筆抹殺。我們現在已經慢慢地了解，正如槐特赫德教授（Professor Whitehead）似非而是地說過，沒有一個人能夠發現任何事物，如果那種事物不是先被某個不會發現它的人所知道。我們在學校中所受的教訓相反，一切重要的發明與發現都是緩慢的社會生長產物。就拿伽利略的發明望遠鏡來作例子吧。古代人與羅哲爾·培根（Roger Bacon）已經知道單透鏡。李奧那德·狄季奧（Leonard Digio）與德拉

·披細亞 (Gella Fortia) 把望遠鏡結合起來，丹森 (Janzen) 加上閉管，伽利略再加上反射鏡，而最精良的望遠鏡是由荷蘭的行會工人們用他們社會化的勞動方法去生產。我們在今天只消到許多大實驗室——不管是大學的或團體的——去看看，就可以看出這一點。在這些實驗室裏的每個工作人員，都知道一個時常把全部功績歸於個人的發現是一種長期的合作勞動過程的結果。現代生物學與物理學的性質，本身就需要大規模的產業方法。總之，科學一向都是而且現在還是在資本主義之下進行的，它是一種社會事業。

在蘇聯，因為私人資本不再存在，服務於全體人民的需要與利益的科學研究，由於完全地社會化的性質，比較偉大的進步是成爲可能了。四個研究北極情狀的探險家，佔領北極幾乎一年，這一件事吸引了全世界的傾軋，使得最偉大的探險家們都得承認，在他們小規模的私人事業（時常由他們自己預備一筆經費或由一個富裕的恩主供給一宗經費）與這種把全國的資源做着後盾的社會事業之間是有區別的。全部蘇維埃的科學現在已經作爲蘇聯全體人民生活的一部份而被社會地組織起來，並且跟那不斷擴大的工業與農業的諸般問題與需要保持着最密切的接觸。一切兒童都用一種科學的觀點去教育，兒童們的許多消遣也採取科學的研究與實驗的形式。工人們與農民們都被領導着去研究科學，特別是因爲那些科學對他們特殊的需要有着關聯，同時科學家們在他們的研究中也跟蘇維埃活動的各方面的發展與問題有着經常的關聯，有一個蘇維埃的青年工人被派到美國一個工程大學去，當他看見某一教授關於機車火箱大小的計算由於這種事實——就是他採用着一九〇六年出版的一本書所講的一個公式——而犯了一個明顯的錯誤的時候，不禁駭異起來。他說，這在蘇聯是不能發生的，在那裏，充當機車工程的一個教授的人是經常地跟鐵路上與商店中的實際發展有着關聯的。在

社會主義社會當中的這種科學與工藝的關聯，絕不暗示着「純粹」科學的拋棄，而毋寧是通過它的社會主義組織以及它在整個社會生活上的生動作用而愈益豐富與往前發展。

科學所屬  
的知識種  
類

但是，科學知識究竟是什麼？它是怎樣得來的呢？原來，人們懷抱着無數的信念，其中有許多是正確的，但是這些信念依然是非科學的。許多年代以來，人們就知追鴉片可以催眠，金雞納霜可治瘧疾，火藥能够爆炸，植物會向光，葡萄發酵可以做酒。他們也相信太陽繞着地球運行，生物是在污泥與腐敗物中自然發生，重的物體比輕的物體落下更快。「在這裏，」前一套信念恰巧

是正確的；而後一套却是虛妄的。但從科學方法的立場看來，它們之間的差別是值得注意的。僅僅知道一件事實並不就是有了科學知識。科學並不是單單知道一個道理，而是知道它為什麼是真理。它不是單單實驗地證明一件事實，而是用着一種系統的方法把它與其他諸般真理這樣地聯繫起來，使得我們可以發覺可能的錯誤。

除了以上所講的諸般信念以外，人們還有過我們在今天認為迷信的其他諸般信念。例如：星辰的運行支配着我們個人的命運，十二是個不祥的數目，兩個心靈可以不藉任何物質工具而互相交通，疾病是由於妖怪附身或是心術不正而來。顯然地，人類需要某種系統的指導或方法，有了這種方法他們才能獲得真確的信念而免除虛妄的信念。在過去二千五百年的行程中，這種方法是慢慢地發展起來了，這就是我們所稱的科學方法。

科學方法導源於古代希臘的哲學家，特別是柏拉圖與亞里斯多德。他們看出僅僅知道一件事實，或是抱着諸般真確的信念，這是不夠的；假如我們要免除錯誤，我們必須對於這些信念具有諸般理由，並且知道它們為什麼是真確。因此，他們堅持着證明我們的諸般信念——就是說，要指示出它們是真確的，因為它們根據在我們知

道是正確的。其他諸般信念之上。不過這個理論也有缺點，就是：假如原本的諸般信念是虛妄的，那麼跟着它們而來的各種東西也就可能是虛妄的。亞理斯多德時常說起我們的信念必須與經驗相符合並且用經驗去考驗，但是他却太過時常地滿足於他自己的信念，假如這些信念與傳統的希臘觀念相協調，他就不管它們有沒有放在經驗上考驗過了。

從此可見，我們的信念僅有良好的理由是不够的。我們必須加上一種東西，那就是用現實的經驗去考驗每個信念。伽利略曾經走上比薩斜塔（Tower of Pisa）的塔頂，擲下重量不同的鐵丸去證明其他事物相等的時候，重量不同的物體落下的速度是相同的。他所做的這一件事是任何古代希臘人都可以做得到的，只消他想了這件事，或是感覺到這樣用着經驗的考驗去證明一個信念的需要。從十七世紀以來，這一點是已經被承認而且被堅持了：各種關於事實問題的信念必須都由經驗去證明，假如沒有這種經驗的證明，不論什麼事物都不能當作正確的來接受。可是這一點却也經過一種鬥爭方才贏得。法國偉大的作劇家莫利哀（Moliere）曾經嘲笑過十七世紀法國醫藥界的反動派，有趣地描寫着一個人，他矜誇他的兒子——一個醫藥學位的候補者——不相信血液的循環或其他同類的近代發現，並且也不接受任何事物當作正確，假如它在亞理斯多德與蓋倫（Galen）的著作中是找不出來的。此外，還有一個故事說到一個耶穌會教士，當着伽利略的同時人告訴他已在望遠鏡中看見太陽上面有斑點的時候，回答道：「老弟啊，我已經讀過亞理斯多德的全部著作三遍了，並沒有處提起過太陽上面的斑點。可見太陽上面是沒有斑點的。你看見了斑點，不是由於你的器械有缺點，就是由於你的眼睛有毛病。」但是不管當時反動派的反對，經驗的見解已經勝利了，直到今天不論什麼認為某種事物

「應該」如此的權威、傳統，或推理，在那些浸染了科學態度的人們看來都是不充分的。科學家必須提出他的證據，正如其他一切堅持某種事物確是如此的人們必須提出證據一樣。

### 科學的問題，假設，與實驗

科學的基本假定已在前章唯物論的研究中檢討過了，現在留下的事情是要說明科學方法與證據性質的一些特徵。首先在科學上正如在日常生活上一樣，在有思想以前必定先有一個問題，一種想到的事物，一種要解答的事物。在這裏，當然地，社會環境起着重大的作用，因為科學家所處理的問題並不是憑空發生的一般地，我們可以說在任何一定的時間，科學家所有的問題都從任何一定的科學之過去的歷史與現在的發展階段而發生，並且都與工商業或工藝一般為着進一步的發展而要求解決的問題相結合。例如，托馬斯·愛迪生（Thomas Edison）是由美國日益發達的商業所造成的改進電報交通的需要，以及日見擴大的都市與房屋所生出的更合用的點燈的需要，而引起他的問題的。有一次，他發明了一種利用電力的投票記載器，認為這樣可以加速國會投票的手續。可是他發現國會感到興趣的却不是投票的加快，而毋寧是為着政治的作用而使投票延緩。從此以後他常愛說：必要是發明之母。目前關於電視（television）的研究，有一部份就是由於無線電諸大公司之間的競爭，以及資本家們為着投放閑資與實現利潤要去發展一種新工業的需要而發生。又如，從前美西戰爭與巴拿馬運河的開鑿逼得人們去注意消除瘧疾與黃熱病的問題，結果，不久科學家們就發現了這些可怕的热帶病的原因。還有巴斯特（Pasteur）的劃時代的工作，大部份也是由於法國與德國的啤酒工業的競爭而引起。

科學家一經有了一個問題，他就企圖憑藉以前的知識之進一步的研究與應用盡力去找尋線索。他企圖用

這種方法去找尋一種解決方法的暗示。這種暗示的解決方法，如果做到精密的程度，就成爲一個假設，可以用作第二步的基礎。假設是用這個形式的：假如情事是如此這般，那麼當我進行這個測驗或實驗的時候，我就應當得到如此這般的結果。這樣，當美國的醫師們研究黃熱病的時候就作出了這個假設：也許蚊子傳播了這種病；於是他們就可能進行一個實驗去證明或推翻他們的假設。在這件情事上，他們須得在自願担當這種危險任務的人們身上進行實驗。同樣，兩世紀以前荷蘭有一個數學家，他研究新發現的行星——天王星的運動，得了一切可作根據的資料，發見它的運動並不是在行星運動的已知法則的基礎上所應有的運動，結果，他被引導到這個假設上去：在天王星之外，還有另一行星在影響着它的運動。這個假設的精密作成是需要他的繼續研究的，他必須詳細地指明那顆恰巧足以發生這種影響的新行星究竟是在什麼位置。這一點他是做到了，可是最後一步工作——經驗的證實，却留給波次但（Potsdam）的天文家們去做，他們把望遠鏡的目標集中在他所指示的那部份的天空，果然看見了那顆新行星——海王星。

科學方法的這最後一步還需要進一步的考慮，這不僅是必須指示出：假如這個特殊的假設是正確的，如此這般的結果將要發生。我們必須要找出結果，然後盡可能地指示出這種結果將不會這樣發生，除非這個假設是正確的。因此，研究黃熱病的醫師們須得進行這樣的多次實驗，使得它們可以排除黃熱病的其他各種可能的原因，只有蚊子除外。完成這個步驟的方法通常稱爲控制法。他們把被實驗者放入剛剛有人害着黃熱病死了的床鋪裏。他們用着那些死人用過的杯盤，不加洗滌，盛了飲品給他們吃喝。可是他們留心地把一切蚊子驅逐出去。結果，這些人沒有一個傳染了黃熱病。他們又把其他被實驗者放在沒有病菌的環境中，排除了其他各種可能的傳

染來源，但是却讓他們被那些叮過黃熱病人的蚊子去叮。結果這些人傳染了黃熱病。同樣，巴斯特——一個最敏捷的驗家——企圖證明他的這個假設：一切生物並不是自然發生，而是由於其他生物而來。他就拿了一套細頸瓶，裝入生物可以順利發育的配製品，同時設法不使任何微生物可能存在或進入。於是他再拿了另外一套細頸瓶，一切都和第一套相似，只有空氣的塵埃可以進去。結果是在第一套細頸瓶裏沒有生物出現，而在第二套裏却有各種生物發育出來。這種控制法基本包含在（1）排除一個事件的一切可能的原因，只有包含在假設中的一種原因除外，以及（2）集合它的一切可能的原因，只有在假設中所指出的一種原因除外。佛蘭西斯·培根大約是把它發展為用作獲得自然知識的方法的第一人。他把這個方法跟那由所謂第一原理進行推理的方法以及服從傳統與權威的傾向對立起來。

關於控制技術的使用上，還有一個進一步的重要考慮。它顯然地只能使用在我們能把所研究的特殊題目與其餘世界分隔開來的時候。例如，醫師們研究著熱病的時候，須得把美西戰，古巴人的極端貧窮，月亮與各行星的位置，以及諸如此類至於無窮，放在他們的考慮之外。說到這裏，也許有人要問，他們有什麼權利可以不理睬這一切事物。回答是他們的方法發生效用，他們的結果證明成功，並且由於這些結果他們可能制止黃熱病的傳播。但是這樣把任何現象從它四周的其他事物孤立起來，常常是有危險存在的。我們可能漏去了一個重要的因素。

現代有一派唯心論者，部份地站在黑格爾的一切事物都有相互關係的這一教訓的基礎上，喜歡爭辯着說：我們不能知道任何事物，因為各種事物，與其他各種事物這樣聯繫着，所以我們要想知道任何事物就得知



一切事物。有的還更走得遠，甚至主張：宇宙間沒有一種事件能夠跟它的現狀有什麼不同，儼然不是整個宇宙現得不同。辯證唯物論是始終重視諸般事物的相互關係的，但是它的重視並不是先驗的，那就是說，並不是憑着純粹理性的，而是通過現實經驗的。它不能先驗地告訴我們諸般事物是跟什麼有着關聯或是不分可離。唯有科學的研究才能提供這種知識。我們所研究的任何一定的過程，它的四周事物或環境究竟有多少份量以及一此什麼特點必須包羅在畫面當中，這是只能依據每個題材憑着經驗的研究去決定的。例如，波義耳發展了氣體容積對它所受壓力的關係的一個公式。這個公式後來是被「修正」了，因為人們發見溫度在這種關係中也是一個因素。一切科學必須要把所研究的一種現象孤立起來才能前進，但是環境究竟有些什麼特點以及有些什麼是對所研究的現象的行爲有相關聯，這始終是一個主要的問題。布丁的考驗是在吃「的過程」中，科學關於自然所已獲得的廣大知識也是證驗在我們現在對於自然力的高級的駕馭中。特別是在社會科學上，「孤立」始終是一件不可草率的事情，而且可能是一種嚴重地引入歧途的程序。例如，政治制度通常都被當作對社會的經濟結構沒有關係去考慮。宗教更被完全脫離了人們的社會經濟生活去考慮。藝術的研究，特別是跟藝術形式的變遷有關涉的，也是過於慣常地忽略了有關聯的社會變遷。把人類的遺傳（此處不照原文直譯——譯者）從它所關涉的個人們之社會的與經濟的地位孤立起來，也能引起完全走入歧途的結論。幾十年來我們生物學與社會學的書本都記載着卡力卡克家族（the Kallikaks）的故事，在這家族中有從一父與兩婦繁衍而來的兩系子孫，一系是正常的，而另一系是低能的。這兩系子孫的相反品質是被假定爲證明低能與犯罪的遺傳。可是現代的學者却指出這種研究完全忽略了這兩系不同的環境。不適當的孤立還可以在當代的精神病學中找得一

另一實例，因為許多精神病學彷彿都把個人心理的與情緒的組織之紊亂完全跟這種紊亂從中發生的社會條件分隔開來未待遇。還有資本主義社會的原子論與個人主義的科學思想，也是這種虛妄的孤立主義的一種表現。

## 科學與迷信

我們不妨回頭來講一些當代的迷信，用科學方法的眼光把它們檢討一下。這些迷信，例如測勘水脈的占驗桿（divining rod），遠地親人意外變故之類的感知，十三之認作不祥的數目，雷聲使乳酪變酸的信心，在特別的神靈場所之神奇的治療，禱告之作爲救拔危險的手段，大概都有一大部份是由於我們不能留意於我們預期的事物並未發生的事例而來。再則，正如佛蘭西斯·培根所指示，人們都有這種傾向，就是留意於與他們的理論及願望相合的事物，而忘記那些並不相合的事物。一隻黑貓也許穿過我們當前的路徑，我們也許打碎一面鏡子或在一架梯下行走無數次；如果隨後沒有什麼事故發生，我們便把它忘記得乾乾淨淨了，但是假如有一次有件意外變故隨後立刻降臨在我們身上，我們和我們的一切親友便會復述這個故事作爲不吉之兆的證驗了。「符合」是在這些信念的流行上的另一特徵。在男女人們關於遠地親人的命運所做的一切夢當中，假如有時候夢與實在並不相符，那就的確算是神奇了。在爲着大大小小的事情所作的一切禱告當中，假如有些禱告的願望並不實現，那就算是一種奇蹟了。佈道者說：「我不能不信仰一個報應禱告的上帝。」大約所提供的證據正是這種樣子的符合。那麼，千百萬次並無報應的禱告怎麼樣呢？在各地主教禮拜堂與聖泉上，我們是找不出那些醫治不好的病人的拐杖的。正如培根所說，那些在海上遭難的人並不在他們爲求航程安全作過禱告的波賽頓（Poseidon）廟宇中留下他們的紀念物。可

是科學方法却要求一種澈底的考驗：第一，去看看所稱述的事實有沒有現實地發生；第二，它的發生是不是爲着所提出的理由。一個有神經病的人患有一種不牽涉什麼器官障礙的跛足或失明，也許儘可在聖泉或由信仰治療者醫好，這種醫好寧可說是由於他自己的信仰與希望，而不是因爲泉水或治療者有什麼特別的力量。他們也許也可由精神病學家醫好。顯然地，在這一切事件中都是沒有控制的，凡是希望自已對待世界的態度合於科學的人必須不去信仰它。

但是問題提起了：你怎麼知道信仰治療，占星學，思想感通，等等，其中並沒有一點東西呢？回答是：我們必須有這些假定現象的證據，我們不需要去證明它們裏面沒有什麼東西，唯有那些信仰它們的人須得證明它們存在。西。當伽利略從望遠鏡中發現月亮的表面並不平坦而滿佈着山岳與噴火口的時候，一個教會天文家宣佈道：它也許似乎是如此，但它實在是被包裹在一個水晶球裏面的。他「知道」月亮「必定」是球狀的，因爲它是一個天體，球狀是一切形狀的最完滿者，所以諸般天體必然地會有這種最完滿的形狀。伽利略並不需要去反駁這種水晶球包裹着月亮的假定。其中不但沒有提出證據去支持它，而且這種假定的本身性質也阻止着它的證明或反駁。一個科學假設的第一條規則：它必須是可能證明或反駁。換句話說，它必須指示出某種可供觀察的事物或是某種可以舉行的實驗，其中提供着它的真確或虛妄的證據。

### 社會科學的問題

這早當我們轉到社會科學的領域的時候，我們才找出方法方面最大的混亂與清明的欠缺。這部份地是由於這種事實：社會現象是着實更加錯綜與複雜，而更少實驗的考察之可能。我們不能而且並不想去有意地造出在控制一件之下的經濟恐慌，以便研究它們的原因與結果。

我們也不想去創造貧民巷的情況特別便利於犯罪的產生，或者製造另一世界大戰去研究宣傳方法，砲彈震撼城市所受炸彈的恐怖，以及毒氣，或者添加幾百萬人失業去求取飢餓對於心理特徵的影響之知識。但是可悲地，我們的世界正供給我們以這些現象的充份資料，只要我們願意，儘可從事研究問題不僅是在於題材的複雜——因而困難，以及沒有兩個事件完全相同，而且實驗又格外難以實施的事實。其中還有社會的或階級的利益之添加的因素。當一個有名的經濟學家企圖把我們循環的經濟恐慌歸因於太陽斑點之週期的增減時，他們作爲一個科學家的作用大概較少，而他扮演着支配的經濟階級的一份子企圖規避資本主義社會的性質上的現實原因却是成份更多。當郭培爾（Cochbels）與洛增柏（Rosenburg）在納粹德國把各大學的人類學家或心理學家免職的時候，那不是因爲這些教授們不是科學的，而恰恰是因爲他們是科學的。這一件事是發生了：在我們關於各民族——它們的品質，智慧，等等的科學知識與德國統治的財政巨頭之間，有着一種無可調和的矛盾。在美國南部許多大學中，一個教授講授着關於白種人與黑種人的相對智能之最近的科學資料，那是不妥當的，假如他真的講授着這些資料，他也決不可指示出它們的革命的社會含義。再則，這一點也是絕難期望得到的：擁有大財產的個人們以及掌握與支配各大都市的貧民巷的各銀行，會得把經費去供給那貧民巷狀況對犯罪的關係之研究，或者亨利·福特（Henry Ford），托穆·革德勒（Tom Girdler），尤金·格累斯（Eugene Grace）或摩爾根（J. P. Morgan）按：以上諸人是美國諸般企業的大王）會得對於促進汽車與鋼鐵工人的健康與長壽之效果問題採取一種科學態度。總之，雖則每個人一般地歡迎那使我們能够預測天氣，熔鐵，鑿煤，等等的知識，但不是每個人相等地歡迎社會問題的科學知識，這些問題至今仍然折磨着與壓抑着這樣一大

部份的人類。因此，在這些社會科目上，我們大都發見了思想的混亂，研究的禁止，各大學中天才科學家的免職，以及科學技術的發展與利用之一的倒退。

通過全部有記載的歷史，情形都是如此。歷代都有諸般傳統支持着統治階級，又有諸般制度維持着與保衛着這些傳統。當亞拿薩哥拉（Anaxagoras）在古代雅典說出太陽是一大團的熔鐵與伯羅奔尼撒半島（the Peloponnesus）一樣巨大的時候，他就被迫從他的本城出逃。這是被認為不適當的。善良的雅典人如果抱有這種異端的信念，其次，當勃洛大哥拉（Protagoras）寫出討論神祇的不敬神的論文的時候，他也只得出逃，而且他的作品還被公開地焚燬。這兩個人都是發表着被認為威脅現狀的信念，因而他們的懲罰除非認為由政府所激發是不能理解的。

### 科學與宗教的衝突

在一切時代中，基督教會——不論舊教或新教，都幫助着去維持社會的統治者們所認為「相宜的」諸般信念。在十三世紀中，亞里斯多德的哲學被禁止，他的後繼者被迫害，直至托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）把它與基督教相調合，才使它獲得安全。在十六與十七世紀中，新出的哥白尼天文學（Copernican astronomy）遭受禁制，而伽利略的太陽中心說的說明則被列在天主教禁書目錄上直至一八二二年為止。在一六〇〇年，佐達諾·白魯諾（Giordano Bruno）被天主教會燒死在火刑柱上，原因是爲了他的異端的信念，其中有哥白尼的學說及宇宙的無限之類。在同一時代，塞爾維塔斯（Servetus）——一個醫生，他幫助着去準備那發現血液循環的途徑，也被約翰·喀爾文（John Calvin）代表新教的正統派在日內瓦燒死。伽利略還被迫反悔「自己的學說」而聲明地球並不繞日。

運行。再在十九世紀中，達爾文的生物進化的說明又引起宗教力量與科學進步的建議者之間的另一長期的戰爭——其中，十多年前在美國田納西（Tennessee）的有名的斯科普諸人（Scopes）的審判，只是一次公開的小戰役。在今天，一個新的戰爭猛烈地進行着——就是反馬克斯主義或科學社會主義的戰爭。這個鬥爭用着各種各樣的武器來進行——當局的禁祕，認裁與歪曲，或直截的迫害，這在任何一定的地方與時期都看對立的社會勢力的相對力量為轉移。

這種對於任何特殊的科學發展之敵對，是在它的底面有着唯物論的科學假定與宗教的教義之間的一般對立的。縱使個別的科學家們也許繼續相信——舉例說——一個來世，但是那種信念是跟科學關於世界與人類所認識的一切相衝突的。這一點，科力斯·拉蒙特（Corliss Lamont）已經在他的不死的錯覺（The Illusion of Immortality）一書中這樣剴切地論證着。科學找不着什麼上帝或宇宙中任何其他所謂精神的力量，而僅找得在運動中的物質的各種表現。教會可能辯論着靈魂與肉體的二元論，但科學所找得的一切是有些種類的有機體可能有思維與情感。同樣，科學也不知道有什麼神蹟，禱告的效驗，原始的罪惡，以及世界中預定的目的。恰恰相反，科學提供我們以一個物質世界的細密知識，這個世界永遠是在這種或那種形式中存在着；同時，科學又指示給我們，活的有機體怎樣在這個世界中發展着與作用着。

### 調和

### 嘗試

在西歐世界的思想史上，有一大部份是跟調和科學與基督教義的嘗試有關聯的。而且神學已經不斷地後退了。但這種後退是簡單的，直接的。在每一步後退中，神學都會嘗試從科學取開一些東西，來補償它本身所失去的東西。許多大的思想體系已被辛勤地發展起來——在教

會方面時常極少感謝——用這種或那種方法去指示科學雖然很不錯，但是仍舊不能說最後的一句話，因為有一個精神王國是科學所不能侵入的，而且它必定不敢進入。我們在前面論述唯物論與唯心論的一章已經指出，唯心論原本就是爲着這個目的發展起來的。可是現在我們可以更徹底地分析神學進行反科學的戰爭所用的一些方法，因爲這就是現代哲學的大部份的內容。

這些方法的最明顯的一種就是企圖去指示科學的支持宗教，特別是基督教的啓示。在美國某一神學院中，有一學程討論處女的生育，就是耶穌由處女瑪利誕生的教理。在這一學程中從生物學方面引用了許多材料，去指示單性生殖——就是卵沒有雌性精液而受精——對於許多生物可以在實驗室中完成。從此引出結論說：耶穌的這樣誕生正是完滿地與科學相符。在這裏，神學家們不論懷着什麼好意，已經弄出大破綻來了。他們不會知道引用了實驗室的單性生殖材料去解釋耶穌的誕生，至少已經把一件假定的神聖事項貶抑到自然現象的水平上去。如果這是一種神蹟，是聖靈超自然地造成的，那麼它就超出科學範圍以外，所引用的科學材料是毫不相關的。如果它可能作科學地說明，它就失去一切神聖的性質與宗教的意義了。基督教的考古學家們得意地展示一個巴力斯坦古城的被發現的廢墟作爲聖經文字的真確的證據，也是這樣。他們所已證明的一切就是聖經。正如古代希伯來人的古史或史詩一樣，是部份地一種歷史文件，提供着他們作爲一個部落的歷史。

○ 另一普通的方法是由這種詰問表現着：「你能够證明沒有上帝，沒有不死的靈魂，等等嗎？那麼，好了！我們在前面已經說過，科學並不感覺到有反駁這些信仰的必要。你只能用經驗的證據去反駁上帝的存在。人類來生的實在。但是按諸這些宗教假定的本身性質，一切經驗的證據是不可能的（因爲大多數基督教徒進

少不會接受那些把關亡與通靈作爲職業的巫人的引證。略微矯飾一點的還有這種詰問「科學家能够製造生命嗎？那麽，好了」是的，科學家還不可能製造活的有機體，而且他們也許絕不可能辦到這件事，那也是很可能的。他們也不能創造一個電子，改變大多數元素爲其他元素，或創造一個太陽系。但是人類不能做到這些事是對以下這個問題完全沒有關涉的，就是這些事物是否能用諸般自然力量去解釋，還是作爲超自然的指導的結果。我們對於上帝創造生命原也不會找得任何實例。

神學家須得比這樣說得圓滿些，而他確已做到了。在現代社會的諸般條件之下，他所需要的是一個體系，這個體系一方面將會辯護與擁護科學，但另一方面依然把科學剝奪了反抗所謂信仰真理的權力。這個任務是由一世紀半以前德國庫尼斯堡城（Koenigsberg）的一個曖昧的倫理與哲學的導師担負起來。

康德

他的名字是伊曼紐爾·康德（Immanuel Kant），他比其他任何個人都更盡力地提供此後基督新教的神學家以基督教信仰的一個根據。康德看出沒有一個現存的上帝論據有着重量。他是太嚴肅的一個思想家而且研究過太多的科學，所以他不能把那些論據認作一種結論。但他研究了英國的哲學家們洛克、柏克立、與休謨以後，他看見一個出路了。他把知識設想爲各個人從外界接受的諸般材料所建築起來的一種東西。但是這些材料之被組織而成爲知識却都依照「一定的」諸般形式或原理。康德把這些形式或原理認爲是心靈所固有。因此，我們唯有依照理性或心靈所貢獻的這些原理去認識世界，而這些原理却被認作一切現實的或可能的心靈之普遍的與共通的東西。但是自在的事物（康德創製一個名詞叫作「自在之物」[thing-in-itself]也譯作「物自體」）究竟是什麼，我們却是絕不可能去認識，因爲我們所能



認識的一切都是「爲我之物」(thing-for-us)那就是說，作爲我們所認識的事物或是依照我們諸般思維原理而認識的事物。因此，科學是有效的，但是僅僅限於作爲我們所認識的世界。在這些假象背後的究竟是什麼，我們是絕不能認識的。但是，康德在後來的著作中又加添了我們能够有信仰，而且我們有一種權利去信仰上帝，信仰意志的不朽與自由，因爲科學僅能處理諸般假象，理性既不能證明這些信仰同時也不能反駁它們，它們原是站在它的領域之外的。「德國的」詩人海涅講到這一件事說，康德把上帝從前門送出去，却又偷偷地把他從後門請進來。

康德所成就的業績沒有立刻得到正統派的賞識，他們反而對他的著作發生驚惶。他在當時是進步的，他的議論不但對傳統基督教加以相當重大的損害，而且還使那種拿宇宙秩序去指證上帝的存在之自然神論的企圖成爲不可能。更進一步，康德還用反獨斷論的長篇大文——他裝作是獨斷論的大敵——對當時的自由主義者作出一種特別的呼籲。但是過得不久，神學家們與唯心論哲學家們就已採用他作爲信仰的保護者了。喀萊爾(Carlyle)與哥爾利治(Coleridge)把他販進英國，其他人們把他販進法國與美國，同時他在德國不久就有大批的附和者。他雖則使那證明上帝與哲學的唯心論這一件事成爲不可能，但他們想，他也已經使那反駁上帝與證明唯物論那一件事成爲不可能。在他們的計算中，這個收益就已經儘够了。德國的一個自由主義者朗格(E. A. Lange)在上世紀中葉領導了康德主義的一個新的復活，企圖指示出康德哲學已使唯物論此後永遠成爲不可能。而且從那時起，這種議論就一直流行着：科學在它的本位上是很不錯的，但它不應當要求認識事物「實在」是什麼；唯物論也不是一種壞的哲學，但有一點應當除外，就是它假裝認識物質作爲假象背後。

的——因而是難主張的與獨斷的——東西。這樣，在許多神學家與哲學家的眼光中，康德是把基督教信仰與唯心論一般拯救起來，使它免掉科學與唯物論哲學的侵入了。其實，他所做的一切當然是憑着一種關於認識過程的虛構的分析，在那作爲我們所能認識的世界與作爲「實在」的世界之間創造出一個虛偽的與不可能的區別。而且不管他在保守派與反動派中間得到了多大的附和，科學家總不知道有這種區別。凡是在他實踐着科學而把他的宗教驅逐出實驗室的時候，科學家都相信自己是正在探究着事物的性質，相信自己所發現的正是宇宙的「實在的」性質。

物質已經  
失蹤了嗎？

在上一世紀中所發展的反科學的議論，還有其他的諸般形態。其中有一組說：我們不能憑藉科學去認識，因爲世界是一個整體，而科學却把它割裂開來因而絕不能給予我們以整全的畫面。另一組說：各種事物都是這樣單一的，都是在它的內部性質上與其他各種事物這樣不同的，所以沒有什麼概括是可能達到的。近年來，還有一種最流行的議論，說是作爲物質科學進步的一個結果，物質已經失蹤了，因此，物質概念是過時了。我們不再找得早期唯物論者們所相信的任何這樣的東西——堅硬的、不可入的質點。代替着這種質點，科學所提供我們的原子的圖畫是一個迴旋的力量系統，由一羣無限小的以高速度運動着的電荷所組成，在這些電荷之間有着相對巨大的空隙。這種議論已由列寧（V. I. Lenin）給以回答，他在唯物論與經驗批判論一書中，指示出這種結論是由於科學家們只知道陳舊的機械唯物論而不知有其他唯物論而來。他說：「辯證唯物論堅持着關於物質結構與物質屬性的各種科學提議之近似的、相對的性質，堅持着自然「事物」的絕對界限之不存在，堅持着運動的物質之由一狀態轉變爲另一狀態……」

：「而且他更進一步地說：這個外表上「奇異的發現，就是機械的運動法則僅備局限於一個領域的自然現象，同時其他領域的自然現象却遵從着電磁學等等的更微妙的法則。」正是辯證唯物論的真確之另一確證。這確然是奇怪的事情：在我們的時代，科學家們關於物質的性質已經比以前知道得無限地加多了，可是他們却企圖用這種知識去辯論着並沒有這樣的東西。他們正像那種人一樣，他在初次看見一隻長頸鹿的時候，否認有這樣的動物，他們並不依照新的科學發展去改變他們的物質觀念，反而因為物質並不遵從他們預想的觀念竟然否認物質的存在。

### 科學與辯

### 證唯物論

列寧關於現代物質科學上的物質概念之辯證唯物論的分析，指示出作為科學的哲學之辯證唯物論的一個特色。我們現在正可把這個課題加以發揮，來討論馬克思主義哲學在與科學的關聯上之其他特色。首先是，辯證唯物論不像其他一般哲學一樣，其中並沒有什麼東西可能與任何真正的科學知識發生齟齬。它認定唯科學才能提供我們以關於世界與人類的知識，而且除了科學所提供的以外它不承認有其他的知識來源。這樣，辯證唯物論是哲學，但它不是一種抽象的形而上學，而是人類實踐的理論與科學的方法論，或者是像恩格斯所說的「一種表現與證明……在一切現實科學中的世界觀」。

這是可從馬克思主義的基本原理推論而得的。馬克思主義並不把諸般科學看作完成的知識部門，在其中各種事物都可從第一原理演繹而得，而是把它們本身看作自然的一部份的歷史過程，而且這種看作自然一部份的程度正如把它們所研究的諸般題材看作自然一部份一樣。這是可能的，就是用着邏輯秩序的措詞去探檢

任何特殊的時間所存在之任何一定的科學，並且把它作爲一個演繹系統去觀察。「但是另一方面，」我們可能觀察任何一定的科學作爲在不斷生長的过程中，作爲一個暫時的與辯證的過程，它的兩極是最一般的原理與最細密的具體資料。而這兩極是辯證法的兩極，那就是說，每一極唯有在與另一極的關聯上才有意義。我們並不開始在任何一極，而是經常地「在兩極間」往復移動着。我們的原理是過去經驗的概括與將來觀察、實驗，及應用的指導。而這些「觀察、實驗與應用」却反過來指示出我們諸般理論之更進一步的制限或發展，同時這種制限或發展又反過來指點着新的實驗與新的應用。這種科學觀可以幫助我們去避免一般科學家與哲學家所常墮入的許多陷阱。如果把一種科學作爲一個演繹系統靜態地去觀察，那麼它的真確問題便成爲一個困難的問題。許多哲學家都會傾向於這個說法：任何一種科學，凡是在它具有有一個圓滿的邏輯系統時都是真確的。但是這個說法是把一種科學與客觀實在的關係或相合的問題忽略了。而且由於任何一定的知識部門顯然都難說它是完成的與最後的關於世界的真理，所以這些思想家總是過於輕易地拋棄了一切關於我們的知識之客觀參照的問題，而接受了與康德的立場同類的一種立場。「反之，」馬克思主義的概念却是避免了，或者毋寧說是克服了，這些困難，因爲它觀察科學絕不作爲一種靜的知識部門，而是作爲一種活的人類事業，這種事業在它健康的狀態中，是在經常地發展着，經常地增進着我們關於世界的知識之領域與確度，因而使得我們不斷前進地接近於事物的實在性質。

在今天，許多科學家，特別是在比較年青的人們之間，都已看出他們需要一種更妥當的科學理論，止在轉向辯證唯物論去求助。在這裏，他們第一次找得一種哲學，它不是一種要求關於世界先驗地立法之形而上學，而

是一種澄清與解釋他們所做的工作之方法論。他們發見那採用唯物論的馬克思主義形式的辯證法，使得他們在解決自己的許多困難問題上得到理論的幫助。這一辯證法的把各種事物看作在過程中的概念，以及它的關於事物的相互作用，變化的性質，各科學的自治（由於每一特殊種類的題材各有相對的單一性），理論與實踐的統一之概念——這不過是提出少數的幾條，把困難的專門用語都避免了——就已證明了科學工作的諸般豐富的觀念。最後，這些人又把科學看作一種社會事業，有着一種社會任務要執行。這就使得他們理解了那些反科學的哲學與運動的意義。

從社會背景上去理解這些反科學的運動，是比運用科學的分析單單去「反駁」它們更加重要的。可是這樣一來，又使我們回到本章的題目上去：那就是科學在其社會關係上的檢討。在現代世界上，維護基督教確已日益加甚地成爲維護現代資本主義社會那一任務的附屬的東西。現代資本主義社會的許多大政治領袖都已十二分明白宗教在擁護諸般傳統上的作用，那些傳統對於資本主義經濟的發展與延續以及建築在這種經濟周圍的整個政治的與社會的結構都是有用的。亞歷山力·哈密爾教會對法國革命寫了一篇可怖的非難文字，在那篇文字中他把對私產的攻擊跟對安息日及基督教一般啓示之自然神論的攻擊聯繫起來。許多政治領袖並且又已看出宗教作爲維持人民大眾的滿足與服帖的一個工具之重要。再則，自從馬克思運用嚴正的科學方法，指證出資本主義固有的矛盾與其不可避免的崩潰——或者毋寧說是被工人階級所顛覆——以後，諸般科學方法由於可以用來證明這些事情的緣故，也已日益加甚地受到猜疑了。這證明是容易辦到的，就是使諸般傳統的信念與達爾文派的進化論相適應；但是要使它們與馬克思的關於資本主義發展的動力與其無力克服內部的

包含的矛盾之發現相調和，却就證明是異常困難了。

### 科學所受 納粹的壓 迫

在目前由於帝國主義的發展，法西斯主義的到來，與一次新的世界大戰的迫近（這第二次世界大戰，自一九三九年九月以來，是已經發動了——譯者），統治階級已經表現出它自己甚至願意拋棄那種增高人類征服自然的力量因而使得資本主義成為可能的科學之諸般利益。這樣，我們就發見——正如我們所預期的一般——在那些法西斯國家中（在那裏資本主

義的矛盾已經達到最極端的形態，結果演成最野蠻的壓迫），唯物論是被禁止了，真正的科學是受排斥了，僅在科學對於軍事權力的生長與人民的壓迫能有貢獻的範圍以內方才除外。在一九三六年德意志帝國紀念日，格丁根大學（University of Göttingen）的一個教授宣述了以下這般納粹對於科學的見解：「我們擴斥國際的科學。我們擴斥國際的學問共和國。我們擴斥為研究而研究……我們教學諸般科學並不是要去發現抽象的法則，而是要削尖德國民族與其他民族競爭的工具。」這種說法掀起了許多關於科學的性質，它對人類社會生活的關係，以及它在目前社會的與國際的衝突上的地位之嚴重問題。科學的唯一目的是去促進現代諸帝國主義國家間的競爭——這個觀念是需要我們對於科學所能與所應服務的諸般目的重新加以考驗的。

### 科學與社

### 會進步

「國際的科學，」「國際的學問共和國」之被擴斥，是因為科學的諸般客觀方法——由於它們的客觀性，所以成為國際的或為各地一切人們所共有的——是與統治德國而且企圖殘忍地統治一切資本主義國家的經濟統治集團的諸般利益相反的。泰森系與克虜伯系（the Thyssens and the Krupps ——都是德國的資本家巨頭——譯者）需要反猶太主義使

得德國人民認爲猶太人——而不是資本家——是他們的仇敵並且是他們所忍受的諸般苦楚的原因。但是人類的科學研究——人類學早已指證出反猶太主義所根據的諸般觀念之虛妄。因此，人類學必須滾開。這些經濟統治者爲了他們的利潤需要人民滿足於低下的工資，不相宜的食物與住所。但是唯物論却教訓大家：這些東西都是良好的生活所必不可少的基礎。而且科學又指示出人們能有這些東西，指示出人們能够生產充份的物品去滿足這些需要。因此唯心論必須替代唯物論，對權威的盲目信仰必須替代理性與科學。唯物論又教訓大家：人類能有而且應有進步；人類好生而惡死。因此德國的統治階級，通過它的代理人希特勒、郭培爾、與戈林，教訓大家進步是一種錯覺，人們所能找尋的善無過於爲祖國而死。這就是擯斥國際的學問共和國意義所在。科學的抽象法則之必須擯斥，正是因爲它們不是抽象的而是具體的。它們教訓大家以使人們自由的實現。法西斯主義者必須排斥科學所教訓的一切，唯有對於製造飛機、大炮、炸彈、與毒氣等所需用的天然原料之代用品的生產直接「有用」者除外。

我們自己的（指美國的——譯者）財政資本家也正高呼着這樣的一種議程。代替着人類與自然力相鬥爭的知識，他們要求着一國的經濟機構與另一國的相鬥爭。這就是德國的教授所講削尖德國民族與其他民族競爭的工具之意義。但是人們大眾却知道他們走着國際合作的路比走這種競爭的路可以獲得更好的生活。他們知道他們自己能有而且將有一種更好的生活，知道唯有知識與科學才能指示達到這個目的的路。今天科學是屬於進步的力量的，將來「的前程」也是屬於進步的力量的。

## 第五章 歷史與自由

時代前

進嗎？

當哥倫比亞大學的賽利曼教授 (Prof. Seligman) 懷疑到經濟的危機究竟是否能避免，但希望它們的有害結果能够解除時，他大概沒有覺到他暗示出來的歷史概念和亨利福特 (H. Ford) 說「歷史就是謊說」時所表示出來的相似。數千年前，預言者邁克里西斯說 (Ecclesiastes) 說：「太陽之下沒有新東西。」數百年後，基督教會對教徒說：「貧苦將經常地追隨着你們。」今日還有同樣的情形，許多人不加思想地相信，資本主義已經常地存在着，並且將經常存留下去的。

這等不相信進步，不相信社會會根本改變的態度，代表着哲學或歷史理論的一極。這一態度是我們已經檢討過的靜的世界觀之表現。這班統治着社會的人們總不相信他們的權力會發生動搖，或者發生什麼確定的改變。企圖一切保持現狀，他們遂創造一種歷史概念，以支持他們的願望。在相反的一極，站着相信時代常在前進的一切人們，相信將來不會和過去相像，並且無論變得好些或壞些，人類社會總要改變的。這一方面包括叫喊世界將要毀滅以至相信惡魔將被鎖，和平及善性將統治了大地的千福年（迷信基督再到人間爲王千年的時代）。

（譯者註）會得到來的人們。讓我們來檢討這等社會會改變的意見，看看各思想者所設想的世界所向的目的。



的，驅策社會前進的力量，和隨同發生的人類的好的概念。當我們研究歷史理論時，我們看出它們皆為人們將來成爲怎樣的人生，即造成怎樣一種好生活（good life）。此處直譯爲好生活，上一字有善之義，故普通又譯善行——譯者）這等概念所左右所決定。

在西歐我們看到過去二千年來作爲統治思想的基督教概念，它認爲人生的目的不在這世界上，却在別一世界上。正如地球上的個人的生活，祇是未來生活的一個預備，一種磨鍊，所以整個的人類歷史是向着最後的神的審判移動，因此，歷史會走到一終點，宇宙的劇場遂放下幕來。與這種概念一樣不足取的，是相信有把意義供給這一世界的是有別的世界存在。它在人們之前幫助創造和維持對於生活有些意義的觀念，並給人類歷史的行程一個方向。

歷史理論的中心問題是：人類社會的發展，即歷史，有一定方向的嗎？此種方向是什麼？推動社會，使向着一定方向進行的原動力又是什麼？假定是有一個方向的，關於推進歷史的原動力的意見就極紛歧。在智識者中間的主導傾向，自柏拉圖及亞理斯多德以來，認爲這世界上實在有一種力量，不管是否願意，在拉人前進。在學術上，這是屬於目的論的概念，意思是說歷史的目的能使各物向預定的方向前進。換一句話，意思是說歷史的能產生這種結局，和人的計劃成一種目的相像，例如造一所房子或制定一個憲法。這種概念最好稱爲擬人說，即把世界或自然，和人的動作去相比擬。這實在是唯心論的，即精神論的理論，因爲它認爲這種力量是和人的意志，即目的，相似的。照這種意見說，發生的一切事情必有目的，不然便不會發生，即照亞理斯多德所說，自然不做無謂的事。他甚至於認自然中所經過的事物，和人造一所房子相似，要造怎麼樣的房子的計劃是預先決定的，並且因此決定了。

必需的各種步驟。

一切都是最好的嗎？

斯多噶學派會發展過相似的意見。他們認為世界係受理性所引導，所以一切事情都是合理的也都是最好的，人們祇要履行他們的義務就好了，這是一種使人們忘記社會的不平等和階級的差別的卓越的哲學，因此，羅馬社會的三大代表，必須以奴隸依壁克脫吐斯（Epictetus）與皇帝馬古斯奧理略（Marcus Aurelius）當之。把一切枝節去掉，斯多噶主義作為歷史哲學時，達到這樣一種信念：即一切發生的事情必有相當的理由存在，不應該怨恨。基督教怎樣採取同樣態度，和完成了同樣目的，是很容易看出的。回教中以安刺的意志代替「理智」，基督教中的神是歷史的領導力。但是回教對於各種事情的強調宿命論，和主張不是從永久的「在書本上」來的東西，單單人力的無能比斯多噶主義和基督教還要利害。直到今日，例如回教的農民，還反對果樹上噴洒藥物以防禦害虫的近代方法，理由是，如果安刺要果子好，便會好，如果不願它好，是不會好的。

基督教的

歷史理論

近代喀爾文主義（Calvinism）發展了同樣的宿命論的意見。新英國清教徒沾染了這種主義，說萬物中均有上帝的手跡。他們覺得自己在美國樹立了新的前哨，在和惡魔的勢力作長期的鬥爭，像在惡魔的土地上樹立了上帝的旗幟一樣。這種戰鬥，從印第安戰爭起，到天花流行的各種交戰，都是上帝從無窮永久定下來的計劃。清教徒們認為自己已被選舉參加這種大戰的特權，而且他們是註定必然得勝的。不幸到十七世紀將完，事情漸趨黑暗，勝利的希望變為暗淡時，他們的領袖，馬得派（Mathers）教導他們上帝將要公開干涉，毀滅惡魔，給他們和平快樂的日子了。除了宿命論性質

以外，清教還不自覺的含有一種古代的宗教觀，也應當注意的。

還有明暗教（Manichaeism）提倡於波斯，有一時期，曾爲早期基督教的最大競爭者。明暗教徒認爲世界是善與惡二種勢力，現身爲光明與黑暗，作長期鬥爭的場所。人的生活爲此種宇宙決戰的中心，每個人必須取得他的立場，在這一邊或在那一邊。著名的基督教聖徒奧古斯丁（Augustine）原是明暗教徒，他把若干明暗教態度帶進基督教裏。他把整個人生的狀況看作正義勢力（他稱爲上帝之城）和惡勢力（他稱爲惡魔之城）的戰爭。上帝的子女和惡魔的子女兩個陣營的戰爭，就是歷史的意義和週圍世界中所發生的各種事情的導線。這種觀點雖然是超自然論的，所指的是自然界以外的精神力的鬥爭，然而無需很多的想像即能看出，它有一種重要的貢獻：即好生活祇能從鬥爭中得來，而且地球上的人生的歷史是反抗惡勢力以改善這一生活的企圖之歷史。奧古斯丁的觀念，對於歷史的發展至少給予一個動的概念，鬥爭佔主要的職分。把超自然的成分除去，這概念認社會的進步須通過相敵對的勢力的作用。

回到  
原始

近代的早期，古典哲學家中間，如霍布斯，笛卡爾及斯賓諾莎，歷史哲學祇佔很小的一部分。他們的靜的宇宙概念，對於人類進步的學說留下的地位很少。但是我們已經有到，法國革命產生了一種社會進化的新概念，進步的觀念開始支配了人心。但是這圖畫有相反的一方面。盧騷的理論裏，說人天生是善的，經過腐敗的社會組織遂變爲惡了，於是回到自然，回到原始，遂成爲浪漫主義者們的共同呼聲。雖然如果在今日，成爲一種反動運動，在當初却是革命的，高叫打倒敗壞人類的組織及條件。法國革命把人心對於進步及人生，無論個人或社會，有無限進步的可能性的觀念喚醒。還有改良的方

法，是用教育去故到。通曉科學中偉大的新發展之教訓去教育羣衆，能够毀掉教會所養成的迷信，並且可以喚醒人們注意橫在前面的未來，這種呼聲，美國起於革命後的一個時期，法國特別在一七八九年事件之後。盲目的前國務員哀利戶·帕麥走一個擁護者，他在東部的各城市中組織了許多團體以傳播這種主義。

## 歷史上 的偉人

但進步存於什麼，和它怎麼樣發生的，還不會有過充分的理論。英國論文家兼法國革命史家賈萊爾曾廣播這種意見：認為進步是由偉人造成的，這等偉人們，即天才，由於他們的智慧高超，就這樣崛起，留痕迹於歷史之上。這種意見當然，除却希望和祈禱偉人的到來，和領導。我們之外沒有叫我們多做些什麼。此種意見還帶有某種唯心論的色彩。這等偉人的所以偉大，因為比其他人有更多的心或精神，從這一觀點出發，很容易發展成爲這樣一種意見：即人民大眾是代表物質，天才却是心的實體，或心的化身。

關於這一點，我們必須講到哲學家黑格爾。他承認在歷史上，偉人佔一部分重要地位，但試從他們的關係中去觀察事物，如我們已經講過，他發見所謂偉人的行動，和時代的需要或他的處境有着特殊的關係。他看出歷史上偉大的領導者，是那些感覺到時代的需要和看到事件將發展的第二步，用黑格爾自己的話來說，便是「什麼是於發展上已經成熟的」並集中一切能力以爭取這一步的人們。據說他曾經說過，在描寫拿破崙得勝入耶拿時他看見世界精神（World Spirit）騎在馬背上。從這裏可以知道，他存有這種意思：拿破崙的戰爭是歷史發展中邏輯的步驟，因此拿破崙成爲作用於發生社會變遷的那種力量的工具了。黑格爾把這等意見，會寫成有系統的形式，作爲課堂上的講義，後來刊印出來，稱爲「歷史哲學」。他的體系具有一種熱心的企圖：要表明人類

社會發展的方向及推動力。體系裏包含了許多輝煌的觀察，不久即爲馬克思和恩格斯這二位勞動階級的理論家所採用。

## 黑格爾

### 論歷史

在黑格爾的觀念中，第一，歷史是具有一定的模式和方向的。它向著自由進行。文明繼續進展，不單是新形式的繼續出現，却是代表着獲得更大更廣的自由的。這種進步繼續着，直到黑格爾所想定的日子，便是社會平等，各人自由爲特色的社會。可是不幸，黑格爾這位唯心論者沒有因爲他的唯心論的出發點，也就不能夠——把自由加以具體的分析，並且沒有觀察對於個人或羣衆在日常生活的具體問題上，自由具有何種意義。黑格爾的自由祇是抽象的自由。但他有這一種重要的功績：自由不單是解脫束縛，自由是爲了獲得什麼，自由爲了取得我們的目的。黑格爾對於歷史的第二個重要觀念是：歷史的推進力是人類的需要，情欲，及利益。意思是說社會的變化之來，乃是現存制度尙和這些制度不調和的新條件間增加了矛盾的結果。因了這種情形，舊制度遂被推翻，一種新的更適合的制度起而代之。這種新的社會秩序，又產生它自己的新矛盾，再倒下去，換以更適合的秩序。祇是黑格爾不能用所發生的實際社會的，特別是經濟勢力，把這種過程加以具體的分析。大概由於這種失誤的結果罷，他竟把當時的普魯士政府當作歷史過程的終結了，於是他就做了普魯士政府的忠實的臣僕。黑格爾的歷史學說的另一弱點是值得注意的，因爲對於馬克思的成就有所啓示，黑格爾一方面看到歷史向自由移行；別一方面，他又看到人們因了需要和情欲發生行動。於是即刻發生重要的問題了：目的和推進力兩者間究竟有什麼關係呢？這裏，黑格爾的唯心論的弱點暴露出來了，因爲他所能夠回答的話是：趨向自由是精神的本性——自由正是精神的本質，精神是從自由中找到實現的。

這種和說歷史正像它運動那樣的在運動一樣，並且是我們理解之外的奇蹟了。

### 歷史的方 向與推動 力

馬克思和恩格斯青年時代在柏林研究黑格爾哲學，詳細思考，要把它應用於他們時代的各種問題上。他們二人的中心問題是人民大眾的貧窮和苦惱，及資產階級的剝削。慢慢的在一八四〇年這期間，構成了自己的歷史的概念，它的進行方向及推進力。他們看出歷史的方向，基本上是向着不斷的増加生產力的統制；這便是人增加生產必需物品的能力，不僅爲了他的生存，又在不斷的增進生活的標準。他們看出：資本主義在這一方面，是比一切以前的社會優越，它通過大工業和機器的統制，把生產力發展了。但他們相信，資本主義，因此必將廢除。生產工具私有，包含利潤的競爭，一方面，能使機器經常的發展和生產過程的改良。但在別一方面，資本主義必然引起經濟的危機，和對於充分發展起來的生產工具的利用漸漸無能。他們的結論是說，祇有社會主義，即生產手段爲社會所有，能使生產力繼續發展，並且因此促進整個人類的物質和文化的進步。把當時的一切情形概括起來說，他們從人類對於生產力的統制，即人的生產生活資料的能力的増加，逐漸減少勞動，大量的增多產物裏，看出歷史的方向。這裏應當說明，這和黑格爾的自由爲歷史的方向這概念沒有什麼不同。最大的差別，在於這概念是具體的，是從統制自然的力量和控制社會組織，實際上得到較好生活的自由。

馬克思和恩格斯看出使歷史向這一方面運動的推動力便是矛盾，矛盾是發生於連續的各種社會形式中間，現存的經濟關係和進一步的生產力的發展中間的東西。但是這種矛盾本身並不是把歷史向前推進的力量。它作用於一個經濟階級裏的人們，這人們反抗控制現存經濟過程的階級而發生鬥爭。在這種情形之下，馬克

恩和恩格斯說，新興的中等階級會爲了控制社會，反抗封建制度下握統治權的地主階級而鬥爭。最後，得了勝利，建設了自己的社會秩序。但是現在，資本主義不但不能充分利用發展中的生產工具而且製造了廣大的勞工階級，因爲它的地位關係，這階級就會引起反抗資產階級的戰鬥，並且終於把它推翻。簡單的說，社會力量，或者更明白的說，階級力量是推歷史前進的力量，經過經濟階級要求滿足他們所需要的鬥爭而發生歷史的改變。馬克思和恩格斯這樣解決了黑格爾的難題。歷史的方向和它的推進力間黑格爾所遺留下來沒有解釋的神祕關係，現在已經得到解釋，是一種有機的統一。正因爲某一經濟階級的人們的需要和利益引導他們作這樣一種行動，以滿足他們的需要，並因此促進了生產力。正如十九世紀後半期美國的「強盜爵士」美國革命的領袖，或勞工階級反抗資本主義的剝削鬥爭一樣是真實的。歷史是有方向的，但它的有方向，係在於地上人類的社會生活之本性，並不由於黑格爾所說的形式而上學原理。馬克思和恩格斯不但成立了一個事實上歷史怎樣前進的理論，而且還能預測未來的發展，幫助勞工階級去完成歷史的使命。這是很不趣，黑格爾以前教訓人說從歷史上不能學到什麼。這是他「體系裏的邏輯的觀念，因爲他把歷史的方向和推進力完全分離，並且這是真的。照黑格爾所教人們不能夠由歷史裏得到利益。然而馬克思和恩格斯，通過歷史唯物論，說明人們能向歷史學習，並把歷史知識用於使社會進步的鬥爭。

馬克思主

義的社會  
發展觀

馬克思和恩格斯與一切別人所見的社會發展方向不同，他們並不以社會達到一個「完美」階段而終止在那裏的幻象爲終結。他們並不企圖詳細描寫繼資本主義之後的社會主義社會的性質。也並不以爲社會到了某種完美的階段而將停止。他們的意見相反，認爲在歷史的

現階段是不能確切描寫未來的階段的，因為未來和現在太不同，在這一點上他們和一切創造未來社會的幻想即烏托邦的人們澈底的不同，烏托邦家是企圖描寫一種固定的，靜止的社會式樣的。馬克思和恩格斯覺得科學方法容許他們說的，祇是人能繼續控制自然力，獲得逐步增高物質上和文化上的福祉，而人自己，當隨社會關係一起，在過程中發生改變。

### 唯 物 論

「以上所說」祇是馬克思的歷史解釋的一方面。然而還有更廣知的一方面，全部稱為唯物的歷史解釋，普通稱為歷史唯物論。這是馬克思的唯物哲學中發展起來的一部分，和各種社會改變的唯心的或精神的理論相對立。黑格爾認為有世界精神，即世界中固有的理智，它自有一定的方法發展或展開，它領導歷史前進。現在無論說世界精神，或上帝，或偉人們當作理智的純粹具體物，這樣一種論點總是和唯物論相對立的。唯物論主張物質是基本，思想和感情是高級組成的物質體的活動。馬克思爲了保持他的唯物哲學，遂取「物質」條件爲人們的觀念之原因，即社會的物質條件爲他們的社會觀念的原因。或者像他所說的存在決定意識一樣，「社會的存在，決定社會意識。」

這種理論曾經大被誤解，須得稍加研究和說明。首先我們必須明白了解馬克思所反對的是什麼。他發展他的歷史解釋是在反對一切唯心論，這些唯心論的特色，就是拿觀念或思想，心或理智，當作社會改變的原因。今日許多相信宗教的人們，一切唯心論者，及實驗主義的哲學者就主張這種意見的。實驗主義者拿「意志」或「信仰」作社會改變的原因，法西斯主義者就這樣抄襲了它們；最必要的是決定需要某種東西，我們就可以使它實現。例如，意大利最需要的是成爲帝國，阿比西尼亞就被征服了。墨索里尼（Mussolini）和希特勒（Hitler）



要消滅階級戰爭是願意和決定沒有階級鬥爭和將也不會有階級鬥爭，因此階級鬥爭就不發生了。但是我們知道意大利要成爲一個成功的帝國還很遙遠，而且近代的世界形勢會妨礙它去和古代羅馬的光榮媲美。又我們知道意大利和德國階級鬥爭並沒有消滅，不過像火山的火，在地下醞釀罷了。說教者及哲學的教科書上，相似的告訴我們，精神先物質而來，並且必須先改造內部，能改善外部的狀況。世界成爲像今日的悲涼，理由由於人們的耽於肉慾，而捨棄精神。所謂基督教科學，竟把這種意思推到這樣遠，說罪惡、疾病，甚至於死亡，是由於精神的不足夠，如果我們能够想着正當的思想，這些是能够免除的。

宗教中的牛津運動（Oxford movement）是這種意見應用於社會問題的重要的擁護。祇要我們服從上帝，由他來領導我們一切罪惡都能克服的。此種說法是反對社會中有任何矛盾如資本和勞動的矛盾，法西斯和民主等等的矛盾存在，並且假定正當的精神態度本身便能够解決一切問題。當一九三七年汽車大罷工的時候，須梅克牧師（S. Shoemaker）在說教中高叫「萊維斯和斯羅安爲什麼不聽從上帝？上帝知道怎麼樣平息這一罷工的……上帝對於美國的摩托工業有一種計劃，他願意把它指示給服從的人們。」

馬克思所要說明的是人們的觀念不是從無生出來，也不是物質條件的原因，這等觀念實在是特殊的社會條件（物質的）的產物，再回過去作用於物質條件。斯太林和愛米爾戶德維格（Emil Ludwig）的一段談話中，把這意思說得很明白，他說：「馬克思主義並不否認特出的人物能够負擔重要的任務，也不否認人民造歷史這種事實……祇是人民並不是依據他們空想或想像中的指示創造歷史。每一個新世代產生下來，是要和一定的現存和既造成的條件衝突的。如果偉大的人民有價值的話，其範圍也不過他們能正確的了解這等條件，而知

道怎樣改變它們。如果他們不能了解這些條件，却照着他們的空想去改變它們，他們就會陷於狂妄，所以你可以看出，正確地照馬克思「的意思」，人民「不要」反背條件。歷史是人民造成的，但是能够造它的範圍祇能以正確地了解已成的條件，和他們知道怎樣去改變那些條件爲限。」

如果把馬克思主義的歷史解釋庸俗化爲所謂「經濟的決定論」(economic determinism)，那麼實在沒有把它推進什麼。經濟決定論是這樣一種主義，人們的行動完全出於經濟的動機，便是個人對於金錢的獲得。這是機械唯物論的歷史的產物，並不屬於馬克思主義的豐富的辯證法思想的。這一派人們把環繞我們四週的世界中的各種歷史事件及各種行動都認爲直接發生於各個人或團體的財物上的利益。這種假定，含有巨大的真理因素，表面上也很像可相信似的。但是它作爲基礎的二個預料却靠不住：一個是預料人生的全部動機在於求得財富。這是片面之談，正和說人們的行動完全在取得權力，或說他們的行動全是爲了利他主義的理想相似。它本身是強調着經濟的獲得，和生活上有用物品的分配的體系，用個人能够取得的金錢來表達的資本主義體系之產物。事實上，人的行動，係出於極複雜的動機，其中純粹的經濟因素可能佔重要地位，亦可不佔重要地位。經濟決定論的第二種預料是說人們的一切行動都是理性的，便是說，各人對於所需要的東西都是機警地，慎密地計算過的，並用最好的方法去獲得。

祇要把四週的人們的行動最簡單的檢討一下，便能使任何人相信經濟決定論是不足以解釋人類的歷史。我們看出人們的行動常是很不理性的。如他們的沉耽於欲望，和目的隨環境轉移，可以看出「說人類一切行動都是理性的」這種假定，也是資本主義社會的產物，在英國繁榮時代，人們曾經設想，如果各人都能够行動謹慎

和考慮，以取得真正對於他們最好的東西，那麼世界就好了。但是如果近代心理學能够指示給我們一點東西，那麼它曾經告訴我們，人們祇有一部分，而且常常是一小部分，是理性的，他們的行動受無數非理性的因素所約束。至於經濟決定論，有一個時期，在歷史解釋中盡過進步作用，在像皮爾特（Charles A. Beard）這班人手裏，曾對於美國歷史上來再檢討建設美洲共和國的人們的經濟動機，因此把美國的建國者的後裔們具有唯心論的善性這種傳統信仰打破了不少。然而到了今日，它愈加加甚它的犬儒派的消極論（蘇格拉諦有門徒犬儒主義，排斥肉體上的享受等等，幾類的行為無非私利，提倡制欲克己。——譯者）的作用，把勞工階級的動機，及進步的社會領導者，看作狹隘的白私自利而謗毀之。這種經濟決定論的解釋，不但虛妄而且錯誤，因為它不留心人們的複雜的動機，並且不認識理想本身也能成為動機力量，如見於許多科學者，智識者，藝術家，及社會領導者，它特別沒有認識人是會爲了階級的福利而犧牲他個人的利益的。

還有，因了馬克思主義不斷的應用於歷史問題，遂愈加證明經濟決定論者用各人的經濟動機來解釋歷史，是沒有把握住，亦沒有弄清楚階級力量在製造歷史中的運動。這種限制，又表明像皮爾特這班人完全不能够了解今日世界中力量的變動，——因爲這變動，引起一個新的方向，和進步的與需要和平的力量成功一個新陣線，以反對製造法西斯主義和戰爭。經濟決定論懷疑於這班能够這樣合作的人們之動機，却不分析要解決的問題，和檢討可能應用的力量，使一切進步的需要的聯盟成爲不可能。

馬克思和恩格斯發展起來的歷史唯物論却不然，第一層意思，人們的觀念是他們的環境的產物，第二，任何環境中最基本的因素是生產方法，即爲了生產而造成的經濟組織。這裏須把第二層意思加以較詳細的分析。有

人指摘馬克思，說他把一切人類的行動和觀念都「還原」到社會的經濟因素去了，簡單的說，就是還原於經濟。這實在是極大的誤解。第一點，前章已經分析過了，馬克思並沒有企圖把複雜的東西「還原」於簡單的東西，不過要了解什麼東西「什麼」的原因。第二點，這等批評家對於人們的觀念和他們的經濟之間那種二元論的假定，馬克思主義是不允許的。因為馬克思並不會把經濟學當作物的，不屬於人事的研究，實在是作為人們的經濟關係的研究——就是人們在生產滿足人們需要的商品這過程中，彼此互相關連的情形。所以，一點也沒有把人的關係「還原」為不是人的關係上去，不過要闡明有些人的關係，即發生於生產中的（經濟的）關係，在決定別的關係，如那法律制度，政治機構，道德理想，哲學，等等上面是基本重要的。關於這種意見，我們在這裏不能講複雜的邏輯上和歷史上的證明。不過現在已經足以指出實有充分理由可以相信：人們要思想，要有倫理或法律，要建設政治，或創設哲學，必先有吃和喝，必須有得住，並先有從事再生產這些物品的方法，人們為了做這等基本事情而組織起來的情形，就反映在他們所思想的思想裏，他們所規劃的道德原則裏，他們所建設的政治形式裏，或者他們所造成的宇宙概念裏。這是的確存在於馬克思和恩格斯的心中的意見。

現在我們應該把整個的唯物歷史解釋檢討一下了。歷史有一個方向，看起來像一種傾向，在長久的過程中，向着生產方法不絕的加大統制和控制而進行。這種加大統制是通過矛盾一步步的起來的，任何一定時期，經濟關係和生產力之間都有矛盾發生。這等矛盾從對立的經濟階級的鬥爭中表現出來，這種鬥爭，起於控制現存經濟的階級和用鬥爭來反對壓迫的階級之間，後一階級被迫的求得控制，使生產力擴大，並使它向着自己的階級利益前進。但在無產階級一方面，它的階級利益是在於把整個生產工具社會化，把人對人的剝削消滅，因此把全

社會都解放了出來。這當然，正如馬克思所指出，包含無產階級的解放，結束自己的成爲階級，並且建設無階級社會。因此勞工階級作推翻資本主義的鬥爭是解放全社會，不像資產階級，他的能够獲得權力，是必須使用大眾的人民做他的工資奴隸的。

馬克思主義的歷史理論比其他一切理論進步，在於它和歷史及環境我們的世界的真正事實相符合；它指出實現變化和進步的真實方法或力量；它使我們在歷史發展的某一階段上，能够預測和加入我們的力量，促它實現，這就是參加向着加大生產過程的統制鬥爭的力量。今日的努力，是打算勞工階級聯合起來的力量和一切其他的進步力量合作，把我們的龐大而複雜的工業工具作爲民主的使用。工業民主的意思，便是把生產力的所有歸民主，並且把它們作爲社會的公善去使用，不是爲了利潤，這就是聯合爲社會主義，即生產工具及一切自然資源的爲社會公有和使用而鬥爭。當然的，爲個人的我們是「自由的」，沒有加入這種鬥爭，並且超然於這種工業民主化及社會主義運動之外。但是唯物的歷史解釋又指明，在一定的時期，特別在像我們今日的時期，社會的力量已空前未有的，確定的排列起來，進行決戰的時候，結局祇有二個對立的立場可取：一方是導向另一歷史階段，另一方是反動的。並且歷史和馬克思主義的政治經濟學教我們，反動決不能够得到勝利。例如法西斯主義，它可以暫時把持今日世界的一部分，但一定要倒塌，因爲它不能解決資本主義經濟的矛盾和適合勞工階級，農人，職業者，智識者，大量人們的需要。這些羣衆，受着觀念的推動，這是因爲他們的社會地位和公共需要強迫着他們，他們對於推倒壓迫他們的制度的決心逐漸增強，終於能得到事實上結束這制度的力量。

結束起來說，馬克思和恩格斯創造了歷史哲學，即歷史唯物論，這理論第一次使社會的改革成爲科學。它完

成了四種偉大的任務。這是從前的歷史理論所不能成功的：第一，它具體地指明怎樣從人的物質環境及社會環境引導出來的方法，說明了人類觀念和觀念體系的起源和改變；第二，它指明社會的改變有一個方向，闡明了這種方向的性質，和指出它怎樣從人們的實際生活裏生出來的；第三，它具體的指明，並且經過詳細的證明，社會改變的推動力，見於人們創造社會發展方向的同一種活動中，換一句話，即使社會向前運動的力量，同時就是決定社會運動方向的力量。應用到我們的時代來時，就說無產階級，因了這階級在社會中處於被剝削的地位，所以就是把社會的發展推向次一步的力量，並且這一步必定就是無產階級。剝削裏解放出來——換一句話，即成為社會主義社會。第四，通過以前所講的情形，它供給了那種道理：由此人們能夠知道社會的過程，因此第一次能夠通過自己有計劃的創造活動，意識地把社會推進。說從前不會有過能說明理論和實踐統一客觀過程和人類主觀計劃合一的這種歷史過程的概念，並非誇大，它同時指明社會運動的必然方向和人能夠聰明地及有效地工作，在最快和最可能的方法中，促下一個時代實現。這就是辯證唯物論對於社會及歷史問題的應用。

抽象的及  
具體的倫  
理

人類的觀念體系的起源及社會運動的檢討引導我們到什麼是好生活，它怎樣可以獲得，和什麼是判斷是和非的基礎這問題。這題目傳統上是屬於倫理學的範圍的。那當然，實際上除了社會倫理學，沒有別的倫理學。一個單獨的個人，比方荒島上的魯濱遜，便沒有倫理學。他的行為沒有是和非。他可能支持他的生活，或丟掉他的生命，但要稱一種行為是道德的，別種是不道德的，便成為多餘的了。

對於倫理學的標題，至今有二種基本的但各異的意見。照一種意見說，倫理學是關於是和非的道德原則的，

並且認為管轄我們有些行爲的東西而不是別的。這是還存在的十誡德律的最古的意見。這道德律分爲二部分，一部分是告訴我們對於上帝的關係，做什麼或不做什麼，一部分是指出對於別人的關係，我們什麼應該做，什麼不應該做。我們已經檢討過對於上帝的信仰，這裏關於我們要討論的一點是，倫理學是製造一定原則的一回事，普通認為原則可以管轄我們個人的有些行爲的。從這種意見說起來，人們的有些行爲，本身就是好的。因爲和預定的原則相合，所以好。這種原則被認為神定，或起於自然，現在却並不重要。別的行爲是壞的。十誡沒有說明爲什麼某種行動是好還是壞。顯然的，理由是有，因爲在部落社會裏，十誡就是爲了這種社會而設立，有些行動能支持部落，別的行爲能削弱它，有害於它的穩固。例如，如果小孩不順從他的父母，或者男人追求別人的妻子，垂涎別人的財產，那是危害部落的社會穩定性的。然而這種用以判斷行爲好或壞的觀點或基礎，在道德律的條例中却並不說起它。

直到今日，許多倫理體系從相似的情形中建設起來。一種行動是公正的，別種不公正；一種行爲是光明正大的，別種不光明正大；一種行爲是忠實的，別種不忠實。但是這等體系都沒有說及使一種行動成爲公正或不公正，光明正大或不光明正大。在於什麼。這是現代自由主義者實踐的大部分基礎。純潔，絕對好，公正，忠實，等等，的觀念，使他們迷惑，他們不能分別這等理想之所以好，因爲對於具體的社會目的有益，和這等理想本身自成爲目的，所以須服從它們，這兩者間的區別。例如，自由主義者常被這樣的問題所窘：即施用暴力是否永久是對的，或者工人坐下怠工，並且佔領「不屬於他們的財產」這種行爲是不是公正的。這班人民除却手段和目的相混亂外，還要追求勞工階級反對資本家的鬥爭行爲須依照資本家所造成的條例，因此遂認他們破壞多於遵從。今日把倫理認

爲單純順從某種原則，並且認這等原則是抽象的和永久的真理，那麼對於進步的推動分明有損害的。

自由主義者喜歡提出這等疑問，是否但求目的不擇手段？他們不理解提出這種疑問，由於假定有抽象的和普遍的超實際的具體需要上的倫理真理存在着的緣故，但這疑問是錯誤的，因爲真正的問題不是祇求目的合於需要，就可以不管所用的手段，問題在於什麼是真爲生活所欲望的目的。於是問題歸到什麼使原則或條例成爲好的上面了，如果有些條例單純因爲它自身是好的（例如人的財產不可被剝奪，或者一切人在無論何時有實行他認爲最好的完全自由）那麼，人們就得犧牲一切實際的社會需要，去服從這些原則，但如果什麼是好的判斷以能否合於社會需要（例如，一種能夠消滅失業貧乏，及戰爭的經濟制度）來說，那麼，就以能否完成這種需要爲好的標準了，所以反動者和自由主義者的議論，反對「但求目的，不擇手段」乃是不同意於所追求的目的，和把事情做好的手段。馬克思主義者拒絕這班人民貢獻給他們的但求目的，不擇手段的提議，他們相反，主張造成凡事的目的之唯一東西，就是實現較好生活的盡力。他們贊同斯賓諾莎的意見：我們並不是因爲相信這東西是好的，所以要它，祇因爲我們要它，所以認爲這東西是好的。說那種東西好的，簡單說，就是我們要它，不是直接拿它本身來滿足，就是作爲進一步的滿足之手段，所以不能滿足一種需要，就沒有一種東西是好的，能滿足「基本的社會需要的東西，就是好的。這是手段和目的的辯證法的關係，從不會彼此分離，在任何一定時候，都是這個爲別一個的條件。適當的例子，可在勞工階級爲了改善待遇而起的直接要求的鬥爭，和爲社會主義的鬥爭之關係中見到。這種手段和目的的關係之辯證法的概念，是勞工階級歷史鬥爭的倫理學。因爲不是資產階級的倫理學，而批評它，是因爲忘記了目的不同：一種是支持資本主義社會的，一種是造成社會主義社會。有些所謂自由主



義者們所實際焦慮的是，他們在轉變時代中所要償付的代價，整個的辯論是屬於道德條例的起源和本性的一部分的。

由此引導我們到倫理學的第二種見解，這種意見是說倫理學是人生的整個問題。在這句話的意義上說，沒有東西是在倫理學範圍以外的。人們共同生活在社會中，找尋他們所需要的東西，及滿足他們的欲求，第一要緊的是滿足基本需要的食物，住所，衣服，這些以後，遂有進一步的所謂高等需要，即娛樂，友誼和愛情，知識，藝術，能力的充分發展，——這樣構成倫理學的領域。從這一立場出發，倫理學沒有特殊的範圍，它包含人生及其活動的各方面。它是研究人們集合起來追求一個好的，較好生活的情形和手段的。這一種意見，比前面的，更傳統的一種意見之優越處，在於把人類活動的各種情形和方面，統括在公善一個觀念的下面。因此，它是一種真實的人類的倫理學。它還有第二個優點，便是它把我們當作好而追求的東西，和用以獲得它們的手段，連合爲一了。這種意見之下，包括無物能成爲好和「沒有好處。」一樣東西的成爲好，是因爲被判斷爲好的緣故，被判斷爲好，因爲它能給人利益的緣故；如它能够滿足人的需要，或者給人一種狀況，能滿足得較好。照傳統的意見說起來，什麼事物好，是因爲它好的緣故，因爲它壞的緣故，和人所找尋的好或目的是分離開的。

什麼不  
是自由

我們記得黑格爾主張自由是人生的目的，也是一切社會進化的方向。雖然因爲他沒有把這觀念具體的分析，以致陷於支持普魯士國家，演出反對當時進步力量的可悲的錯誤，然而他的見解中却含着健全和有意義的部分。但是自由必須加以具體的界說。最好是舉出幾件不算自由例子來說明。

第一，自由不是意義不確定的，設想爲上帝所贈予的「自由意志」，自由意志是說人能不顧一切環境，即環境的影響，而有選取或不選取任何東西的動機的——簡單的說，能不顧一切擁護自由意志的人們，認爲世界上的一切事件，除却人的意志，都是因果地決定的，他們遂認意志逍遙於因果關係之外。這種無限的，無條件的意志，照他們的想像，可以不受此種或他種的任何影響，能够自己決斷。這種主義的神學起源且不說它，這裏已够指明它的不可能性和不合理了。意志被想像爲我們中間的一種特殊的東西，它能够選擇，且進行選擇時別無理由。但是我們發見，事實上，「人」能選擇的，並且他們的選擇是對於某一種狀況的反應，受他們的性質，他們的觀念所策動，而性質等則由他們先前的一切經驗所形成。如果不是這樣，社會就不能存在。如果這些對於他們的「自由」意志之選擇上不發生影響。我們便不能訓練和教育人們了。如果行動不是各項條件及過去經驗的產物，我們便不能從這一時候預測個人或羣衆在別一時候的行動了。又通常對於個人犯罪及一般反社會行爲的科罪，不歸因於他的環境，而說是自由意志，因此可以不必去探求犯罪的社會原因了。真正的自由，以下當要講到，並不在於此種想像的意志之無限制性，事實上，預定人的活動是由習慣，觀念，動機等等決定的，而這些習慣等則是物質的及社會環境的產物。這裏須得抄錄一段恩格斯寫在「反杜林」裏的自由的分析：

「黑格爾是正確的說明自由和必然的關係之第一人。他以爲自由就是對於必然的理解。『必然祇有在未被理解的時候是盲目的。』自由並不包含在與自然法則獨立的夢想裏，却在這等法則的知識中，並且在使他們能有系統地向一定目的工作的可能性中。這對於外部自然的法律，和對於管轄人類自己身體及精神生活的法律則兩方面——這一種法則，我們祇能在思想中把它們分開，現實界中並不分開的——都是正確的。所以，意志自

由的意義無他，祇是用以決斷一個題目中的真實知識的能力。所以，人對於一個問題，判斷如較自由，就是決定這種判斷的內容含有較大的必然。……所以自由包含在控制我們自己及對於外界自然的控制中，這種控制基於自然的必然性的知識，所以它必然為歷史發展的產物。」

自由並不是任何人，各個人隨心所欲的做，如奇想，浮躁的想頭，受壓抑的欲望，或瘋狂所指使那樣。這種自由祇是被情緒或情欲，被偏見或無知所引導的自由，向這邊或向那邊，像烟的被風所吹送。許多忠實的人們，因反抗陳腐的傳統或壓抑和壓迫的制度，往往引導他們採取了這種意見。在美國歷史中，杜羅（Thorau）便是這樣一種人的最好的例子。他看出這社會是建設在剝削上面，又不願去剝削或受剝削，遂搬到森林中去生活，因為不付租稅，遂被關在牢裏。還是很明白的，如果各人照著幻想做去，不會有真意義的自由能夠得到的。我們沒有駛車上下於街道或橫過鄉村，除非是靠左邊走，而不顧交通記號等等的自由。駕摩托車者並沒有要往哪裏就去那裏的自由，和這相像，自由也不能解釋為任何人有做他所願意的長時間或任何低工資去工作的自由。過去的時候，法院曾經定了若干非憲法的法律，限制工業時間及最低工資，便是依據限制個人任意出賣勞動的自由。這理由的事情已漸漸被看明白，任意被剝削的自由乃是偽造的自由。從反動者羣發出來的反對聯邦兒童勞動改良法的呼聲，是自由概念為社會中金融巨頭所誤用的別一例。他們的辯難是說聯邦政府奪去父母的自由，並且從他們手中奪取了兒童管理權。被天主教會竭力支持着的這班人們，忘記了政府亦強迫兒童種痘，入學，傳染病隔離等等。他們所以這樣做，乃是保持健康及教育水準為維持社會所必需。便是以順潤的繼續和增加高於一切的資本主義，也會經對於各別的資本家加以限制，據想，他們的不正當行為會使資本主義毀滅的。各式社會都這樣

做，限制個人，以便把大量好處供給統治階級，並且將繼續下去直到無階級社會的實現。

自由還有一種誤解，必須在講什麼是真正自由以前加以檢討。這種誤解，在美國是很普通的，把自由看做抽象的自由，法律許可人們做某些事情，不管他們有無能力做，或要不要做。購置一隻快艇，或躺在路旁長凳上，是各人的自由。每個生產美國的兒童，祇要他的才能允許，有長時期入學校的自由，這會經爭論過，亦有默認的。這是真的，法律並不反對它，但是祇有極少數的公民，有初級學校以外再繼續求學的能力。經濟的必然性妨害了它，照此看來，就「不自由」了。每一次專門學校和大學校行畢業典禮的時候，總是告訴畢業生說，前面有許多路，現在可以自由去選擇了。他們是可能的，謝謝我們的偉大的民治政治的福，像故事裏所說似的，能做醫生，律師，或工程師。他們能做公民或社會領袖，能做任何人物，從第一國家銀行的行長起，到美國大總統為止。但是事實是這：雖然沒有成文的「法律」阻止他們，然而有資本主義社會的經濟律，會將這班畢業生引導去做工務促進局（W. P. A.）的工作，去做學校教師，去做悲苦而薪給少的書記，或者失業。美國一千二百萬黑人，法律上是和白人一樣自由的，但我們知道，事實上並不是這樣，對於他們有無數限制及阻礙。在法律上，猶太人和非猶太人享有同等的權利。但是我們知道，有着「限制的」界限，並且「雅利安人」容易得到職業。照真意義講，祇有有權力以滿足欲望的範圍內才有自由。

正如史太林在一九三五年斯大哈諾夫運動（Stalinovics）會議席上說明俄羅斯的無產者及農民的政治自由的成就是還不够。他說：「如果缺少麵包，缺少奶油及脂肪，缺乏毛織品，並且如果住房很壞，自由不能夠給你們什麼的。同志們，單單依靠自由而生活是極其困難的。要好好的和快樂地生活，政治自由的利益必須有物

實利益來補足。」

最後，自由不能解釋爲一集團或一階級，損害其他的階級以謀自己的生活 and 繁榮的自由。「自由剝削」是一個矛盾名辭，因爲它包含「被剝削的自由」，這是無意義的語句。然而亞歷山大哈密爾敦的心中的自由正是這樣的自由，他在美國憲法會議中說：「我們中間存在着財產的不平等，自由存在多少長久，它也將繼續存在。」哈密爾敦把自由看作單純是一階級剝削別階級的自由。這就是亨利·福特和自由聯盟（Liberty League）的自由。但是今日優容「這種概念」的祇是剝削者自己，因爲由於這一事實，統治社會的一個經濟階級是在製造觀念體系，即思想方式的。生長在社會形式根本不同的人民，遇到這種自由的概念，顯然會覺得荒謬到不能相信。許胡特愛第（Sherwood Eddy）告訴我們的故事是一個很好玩的說明。他曾經在莫斯科公園中和一個小姑娘談話，她因爲要知道在美國一個人可以有一工廠和僱用幾十或幾百工人給他做工是不是真的，愛第先生回答說，是的，他又說，他還可以僱用幾千人給他做工哩。於是這個蘇維埃的小姑娘不平地回答說：「他們爲什麼不把他捉起來呢？」

照社會主義社會裏教育起來的小女孩看起來，一班工人處在一個沒有益的地位而能够容忍着是不可解的。她不懂資本主義的政治機構，以爲法律和法院的存在是專爲了保護和推進一般人的安全而設的。在她的心裏，已由更廣大的社會自由代替了資本家能自己營業的自由了。

自由的

真意義

用最充分的意義來說，自由祇能够指人們集合地共同生活在一個社會裏，獲得個人和集體的，最高安寧的自由——即在各關係裏各個人獲得最充分的，最自由的職能。祇有這樣意義

的自由才是人們的目的和歷史的方向。它必須控制自然力，以獲得豐富的經濟，又對於人類社會，須加以最完全的自覺的和合理的控制。具體的說，人們的自由須受理智的指導，也就是合理地行動。當我們知道要什麼，知道我們的需要的彼此間及別人的需要一致時，及我們知道達到目的的必需手段，和在我們的力量之內時，我們就能合理地行動。這不是神學家供給我們的，稱爲自由意志的自由，它不是決定時不受影響的意志，却是選擇什麼爲我們的安寧上所必需，和採取實現所好的必需手段的自由。這意思是說把社會整頓的來保護，反對特殊利益的強奪，這等利益的控制，及消滅人對人的剝削。這種自由就是人們在決定他們的工作及整個生活的條件時民治地行動的自由。

在這種充分的意義裏，最後，自由是指自由地組織和運用我們的政治的和經濟的機構，把它完全安放在我們的控制及統制下面，給我們所需要的物品和目的。資本主義週期性的危機正是資本主義不能以自由給人們的悲劇的證明。因爲他們，便是一般的資本家也是不自由的，因爲他們不能防止危機或控制資本主義系統的運用。現在的危機未到來以前，數年中的祈禱和虔誠的希望，一點也不能使它緩和，因爲它不是人力能够控制的事情。我們生活在這經濟的機構之下，不是主人，却是犧牲者，但是蘇聯的經濟科學和成功，給我一種合理的經濟體系的可能性，使我們可以運用它，以滿足我們公共的社會目的。

我們這裏所謂自由，是我們所追求的目的，也是達到這目的的手段。因爲，它具體地包含人們所要求的一切好東西，所以它是目的。這種目的是永遠不能夠完全得到的，因爲，一切現在的和未來的人類欲望是不能夠滿足的。歷史及日常經驗指示我們，人如果最基本的食、衣、及住的欲望，得到滿足，他便要進一步欲望這種或那種特殊

東西了，並且又發生娛樂，藝術，音樂，文學的享受，擴大自然及人生的，歷史的知識，希望科學及發明中有所成功等。新欲望，自由，同時是我們追求的目的，也是達到目的的手段，因為在個人生活及社會生活的各階段上，它就是指成爲我們的欲望及滿足我們的需要之能力。它是指使我們達到一個較好的地位，以便更進一步中間的任何階段之一切東西。例如，如果我們的民主主義是好的，也不像拜物教的自由主義者那樣要想把它做成爲唯一的永久社會，而是當它爲一種手段，在一定的條件之下，能向着自由有某種進步。或者拿別一種例子來說，從前美國勞動同盟會把自由給予數百萬的美國工人。——這種自由就是得到較好的生活和勞動狀況加以控制，今日工業組織委員會（C. I. O.）已分担了這種任務，把更多的自由給予數百萬未有組織的美國工人。現在已可以明白，這二個偉大的勞動團體的密切合作和密切聯合是把更大的自由給予美國工人的步驟。因此，普遍於世界的自由，我們爲實在就是各種事情對抗着反動的方面進步。西班牙的忠心人們的戰爭，及中國人民的戰爭，柏托·里干（I. Nerio Ricam）人民的自由鬥爭，德國及意大利的反法西斯運動，法國的人民陣線，美國趨向民主陣線的步驟，都是趨向自由的運動。

爲自由而鬥爭，就是爲了個人及社會的進步，爲了各種可以使人們有更大的權力以控制自己及環境而鬥爭。在事實上，自由就是權力，有了這權力，就够使較好生活的欲望和需要得以滿足。要達到自由，需要理智，但並不是真空中的理智，即那種假裝站在人類需要的世界之上的空想或沉思。這理智，是有堅信的勇氣的，這理智，不但知道是什麼，應該是什麼，而且是知道這些，並伴着推進行動的情緒之理智。

### 自由與歷史唯物論

這種倫理學的概念又引導我們回到唯物論的歷史解釋。歷史向自由前進，也就是人

們對於自然界及社會秩序的增加控制。但是歷史是祇這樣一個名辭：即觀察人們的實際生活，在時間中的運動的名辭。它不是具自己發展法則的描象東西。它寧是人的鬥爭的記錄。因此，人們製造歷史，但不是全部製造出來的，不是從他們頭裏組織出來的。舉凡人類的行動，總是他們是怎麼樣一種人的產物，至於成爲怎麼樣一種人，則是他們的全部生活條件的結果。如果人類社會從前亦曾經前進，但一般的這樣做，祇是盲目的。人們被條件所迫，遂作某種程途的行動，結果有時能達到所需要的目的，有時候失敗了。但是失敗不能解決發生鬥爭的問題本身，於是再發生新鬥爭，到需要得到滿足爲止。因此我們看出：歷史不是直線發展的。人類的進步是走曲折的道路的。經過長遠的退步，緩慢而穩固的發展，再飛躍進步於未來。但此種進步，大部分還是盲目的，人們的追求目的和獲得目的的手段，還祇有朦朧的自覺。

今日，我們正在走進一個新的歷史時代，過去和它相比，好像祇是人的史前時代了。從人的運命由理智的和意識的來控制的充分意義來說，我們還在這一歷史的門口。空前廣大的人類大眾正在意識地和有條理地爭取理智的社會秩序，在這種社會裏，一切剝削的方式都將被廢止，而且每個人的好處將成爲全體人的好處。哲學知識在這些人們的手中，將成爲使社會發展上有力的武器。哲學能夠幫助他們了解難問題，免跌進傳統的唯心論和靜態思想的陷坑裏，並給他們自己和別人，把所追求的目標弄明白。至於在滿足現秩序，因此反對改革的人們，哲學祇能做維持現狀的工具的。但如果未來是屬於普通的人民大眾的，那麼思想及事實的主宰必定屬於他們及他們的領袖們，也祇有通過這個主宰，未來才能夠達到。



## 後記

本書爲美國布魯克林專門學校哲學助教柯華德塞爾薩謨 (Howard Selsam) 所著，一九三八年出版於倫敦勞倫斯與維沙脫公司。原名什麼是什麼哲學，下面註明云：「一個馬克思主義的引論。」是一本一八六頁，半通俗性的小書，目的是爲一般對於理論問題有興趣，及要明白一點哲學的內容是什麼的人寫的。全書分五章和一個引論，即導言，裏面開始說明寫本書的目的和哲學的內容，並且說，我們的時代因爲人民大眾要從各種勢力和理論鬥爭中找尋一條道路，哲學遂增加了新的重要性。用它分析事理，取決行動時，即成了我們行動的理論。本書以介紹辯證唯物論爲主，著者的立場是反世界戰爭和法西斯主義的。

引論說明這些以後，接着是依次說明各章內容的大要，有時候更說明爲什麼要作這樣說明的必要。這一說明是必要的，先看了這，再讀正文時可以格外明白些，但也可以說不是必要的，因爲讀了正文以後，大都可以明白或自然明白。大概因了這個緣故吧，原譯者沒有把它譯出來。這書原是一位朋友呂見平君翻譯的，他已經譯了四章，因爲別的事情，沒有功夫再譯下去，他把已譯好的四章交給我，叫我把剩下的一章替他譯完，以便交出去付印，出版所是他已經預先接洽好了的。他沒有把引論翻譯出來，但本預備摘取一點大意，寫一篇序替代它。現在因爲有事，也來不及做了，這我沒有替他代做的必要，祇把他交給我的「小譯例」四則抄錄在後面，想必也爲讀者所

願意知道的。

一、儘可能地照原文忠實翻譯，但遇直譯無法表達真意時，有時也採譯的辦法，譯者在重要處都有注明。

二、遇到文句上有酌加詞語以表達意義的必要時，往往就在譯文中酌加相當的詞語而用方括弧「」標出。

三、遇到原文偶然有幾句純爲美國人而說，對於他國人幾無關涉的話，在譯文中已經刪節了，譯者在此等處大都有注明。

四、遇到原文有叫人注意的斜體字處，在譯文中概加單引號「」去標明，此外遇有特別的詞語有標明的必要者，譯者往往也加單引號去標明。

我在這裏別無聲明，應該說明的一點是，呂君的學識和外國文程度都比我高，比較之下，我的譯文，遠不能及，或者使全書減色，讀者諒之。

一九四一年，五月十六日。

克士記。