

#10

502262

觀念形態論

青野季吉著 ● 若 俊 譯

後
編

上海南強書局版

觀 念 形 態 論

青野季吉著

若俊譯



上 海

南 強 書 局 印 行

1930

1929 6 2 初版

1—2000

1980 4 20 再版

2001—4000册



版權所有

實價六角

目 次

第一篇 觀念形態一般論

- 一 這裏的課題是什麼？
- 二 此外還有別的立場
- 三 爲什麼要取這種見解？
- 四 社會的心理是什麼？
- 五 觀念形態是什麼？
- 六 從意識到觀念形態
- 七 意識發達的階段
- 八 觀念形態的現實基礎
- 九 基礎的變化與上層構造的變化
- 十 經濟的基礎與意德渥洛奇
- 十一 昂格司的話

關東文庫
466183

- 十二 ‘人類創造他們自己的歷史’
- 十三 從經濟的事實到觀念的要素
- 十四 同樣的知識與異樣的思想
- 十五 上部構造的意義(一)
- 十六 上部構造的意義(二)
- 十七 上部構造的意義(三)
- 十八 關於社會變遷的考察方法

第二篇 法制論

- 一 法制是什麼？
- 二 法制的產生
- 三 經濟變化與法制
- 四 法律領域的內部聯繫
- 五 關於刑法
- 六 關於訴訟法
- 七 法律觀念的樹立
- 八 關於法制的改革
- 九 關於國家權力
- 十 國家權力之掌握者

第三篇 宗教論

- 一 關於宗教鬥爭
- 二 關於宗教的本質
- 三 宗教的起源
- 四 地上的變化與天上的變化
- 五 關於宗教的組織
- 六 宗教與階級
- 七 關於階級宗教
- 八 資本主義與宗教
- 九 宗教的續存與死滅

第四篇 藝術論

- 一 何謂藝術
- 二 蒲哈林的解剖
- 三 最古的藝術
- 四 繪畫彫刻及詩的發生
- 五 封建時代的藝術
- 六 布爾喬亞樣式的藝術
- 七 資本主義與藝術
- 八 藝術至上主義與功利主義
- 九 浪漫主義與現實主義

十 普羅列塔利亞文學

第五篇 哲學論

- 一 哲學是什麼？
- 二 哲學對於經濟的構造的依存關係
- 三 原始哲學
- 四 唯物論與唯心論
- 五 兩世界觀的對立
- 六 辯證法的唯物論

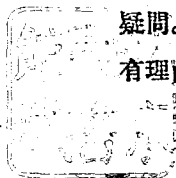
第 一 篇

觀念形態一般論

一 這裏的課題是什麼？

現在，我想對於法制，宗教，藝術，哲學，以及言語之類的問題，加以解剖而闡明牠的本質。換句話，這本書的研究課題，就是以上所說的人類精神上生產的一聯。

那麼，爲什麼要將法制，宗教，藝術，哲學，言語之類，併在一起而研究呢？或許會有人提出這種疑問。這是很正當的。但是，將這些併在一起，是很有理由的。



在我們確信唯物史觀的人們看來，社會的經濟現象和上面所舉的一羣精神現象，有不可分離的關係。而且，社會的經濟現象是社會的本，是建築上的基礎工程，而上面所舉的一羣精神現象，是立在這種基礎上面的上部建築。所以，我們將一方的經濟現象和他方的精神現象分開，而將上述的一羣併在一起研究。

但是，和上面所說一樣，這兩種現象之間有不可分離的關係，所以我們雖則將兩種現象分開而將後者併在一起，却決不是將兩方分離而加以研究。反之，在這本著作裏面，或許會呈出一種專為說明後者對於前者的依存相互關係而寫成的外觀。因為，一定先要說明這樣的關係，然後後者的一羣現象的本質，方纔能夠明白。

二 此外還有別的立場

上面所舉的法制，宗教，藝術，哲學，以及言語等種現象，就是所謂觀念形態（意德渥洛奇）。在上節，我已經說過自己是立在將這些觀念形態當做上部建築的立場，那麼，除出這種見解之外，還有

別的立場嗎？

將這些立場列舉起來，差不多是茫無際限，大概，此外還有下述一般的見解。

有些人說：‘這些觀念形態，當然是受着經濟現象的影響。但是兩者之間，却決沒有經濟上的哲學是下部基礎，而觀念形態是上部建築的關係。這些現象的全部相依相集起來，方纔能夠造成人類文化的全體，這種發達，是人類精神上的要求的表現。’

更有人說：‘藝術哲學一般的現象，當然是對於社會經濟現象有些關係，是藝術哲學本身，最初已經有了他們自己的道程，所以他們不過是在依照着這種道程而進展。’

有這種見解的人們，承認觀念形態和經濟現象有些相互的關係，但是對於這兩者之間的因果關係和依存關係，却完全不肯承認。

三 爲什麼不採取這種見解呢？

那麼，爲什麼不採取這種見解呢？換句話，就是：在我們看來，爲什麼他們的見解是錯誤的呢？

要說明這個問題，最簡單的方法就是檢討一下‘他們為什麼會發生這種見解？’的問題。

本來，從事於法制宗教藝術哲學的人們，都屬於社會的上層階級，——換句話，都屬於支配階級。因此，當他們解釋這種現象的時候，必然地也要在他們的解釋上面反映出社會階級上的立場。

就是，這些人們都是自己承認對於實際從事勞動，實際維持社會經濟構成的人們（古代的奴隸，中世的農奴，近世現代的工人）完全享受了不同的教養和稟性，所以他們以為自己從事的事業，和從事勞動的人們的工作，完全在不同的軌道上面發展。最能夠代表這種觀念的人物，就是希臘的哲人柏拉圖。

社會主義及社會鬥爭史的著者M.倍耶說：‘據柏拉圖的見解，以為理念不是思索的和論理的概
念，而是一種崇高的實在，就是祇有真真的哲人
纔能認識而示範的一種永久的真實的原像。（中
略）要到達這種精神鍛練的階段，職匠和工人的子
弟，是不可能的事情。因為大眾祇在享樂裏面尋覓
好處，而不在精神裏面發見善良。同時，使他們身

體疲勞的手工的及產業的活動和卑賤的職業，使他們心身都受到激劇的苦痛，而至於破滅。在這裏，柏拉圖明白地主張，祇有具有政治的科學的美學的底教養的家庭，纔能供給一種天才，這種天才經過了注意的訓練之後，纔能夠充任最高的官吏。’

在哲人柏拉圖的思想裏所表現出來的見解，後來因為階級社會的發達，而更加展開。就是，階級社會愈加發達，這種觀念上的事業愈加專門化而愈加明白地委託給上層階級的一部。因此，連這種觀念的本質，也愈加被當作和社會的基礎構造分開的部類。

但是，唯物史觀，完全地顛覆了這種見解。一層一層地剝去了外面的表皮，一直研究到社會的經濟構造，在這種經濟現象上面，發見了決定的要素，於是再回復到上層而在這些觀念形態上面加以科學的解釋。

所以，假使將上面所說的見解叫做支配階級的見解，那麼唯物史觀便是被支配階級的見解。將上面所說的見解叫做非科學的見解，那麼唯物史觀便是科學的見解。

四 社會的心理是什麼？

在上面，我用了許多觀念形態的字句，那麼，觀念形態究竟是什麼呢？牠和社會的心理，有些什麼不同呢？這個問題，非明白地闡明不可。

對於這個問題，敘述得最明白的，是蒲哈林。他在他的名著史的唯物論上面，特地標出‘社會的心理與社會的觀念形態’這一節，而將牠們巧妙地說明。將這一節平明簡要的敘述起來，便是下面一般的議論。

我們日常所思想的一切，都是非常斷片的東西，所以我們可以將牠叫做某種智識的一片，或者毫無秩序和聯絡的散漫思想。在這些思想裏面，雜然地匯集着許多矛盾的，偶然的，特異的成分。將這些雜然紛然的思想，加以洗練，批判，整理，我們方纔能夠踏進科學的大門。

但是，我們自身，每天的日常生活都是非常的雜亂，而且人類因為都在經歷他們的社會生活，所以，在這種社會生活裏面，遂行着無數的交互作用。換句話，人類在社會裏面，互相作用他人，互相

受人作用，方纔能夠在社會裏生存，在社會裏生長。

但是，這種心的交涉，又不是洗煉了的，組織了的，整理了的东西，在這些心的交涉裏面，又可以尋出許多非組織的要素。

將這些非組織的要素列舉起來，大約是下面這幾種：思想的斷片；因人類相互關係而產生的感情希望；趣味；思考方法；對於善惡邪正美醜的不澈底的半意識心像；日常生活上的習慣；日常生活上的見解；對於社會生活過程的翹望與觀念；愉快與不快；不滿與憤怒；好戰性與極端的絕望；各種雜亂的評價和不明瞭的期待與理想；不變化的愉快感情；失敗及落膽的感情；對於未來的耽憂和自棄；對於將來的幻影和希望——這樣數下去，實際上可以說是指不勝屈。

在我們的日常生活裏面，不斷的是在用這種紛亂的要素作用他人，或者受人作用。告訴他人，或者聽人告訴。

這種研究，在個人的範圍上看來，不過是個人的心理，但是從社會的範圍上着來，却就是社會的

心理。現在呢，在我們眼前活着的社會裏面，充滿和錯綜着這種社會的心理。

對於這種雜然的社會心理，多少的給以一點組織，多少的加以一點整頓，那麼，這種組織化和體系化了的心理便成爲觀念的形態。

就是，兩者的差異‘因體系化的程度而存在。’

五 觀念形態是什麼？

假使，我們用一個很大的貯水池來譬喻社會的心理，那麼我們可以說，觀念形態就是從這個貯水池裏精製了的水點。

蒲哈林說：社會的心理，是‘某種社會，階級，職業等集團所有的非組織的，或稍稍組織化了的感情，思想，和情緒，’而社會的觀念形態，却是‘思想感情或行爲的規範的體系。’在這種體系裏面，包括着‘科學的內容，——藝術的內容，規範，習慣，以及道德的總體。’

從上述蒲哈林的說明，大致已經可以明白觀念形態的概念。在下面，更可以引用一節馬克思的簡要中肯的說話。

在被稱為唯物史觀要約的經濟學批判序文上面，馬克思說：‘……在這些生產的總和上面 社會的經濟的構造，形成了一種和建立在這種構造上面的一定的社會意識形態相適合的現實的基礎；在這種基礎上面，建立法律及政治的上層建築。’在這裏，我們可以將‘一定的社會意識形態，’解釋做經濟構造的基礎上面所發生的那些充滿了矛盾的，——沒有組織的社會的心理的凝結形態，也就是我們所說的觀念形態。

在馬克思的要約的後面，他也曾說過‘法制上，政治上，宗教上，藝術上，以及哲學上的，——簡單說，就是觀念上的——各種形態，’但是，這些形態，我們可以將牠看做將上面所說的‘一定的社會的意識形態，’（就是意德渥洛奇）在各自的中心分解起來而給以一定順位的名稱。

六 從意識到觀念形態

現在，我們要將注意移轉到太古的時代，而研究一下後來逐漸發達而成爲一定觀念形態的人類意識，究竟怎樣的發生？究竟依據了怎樣的發

達過程。

簡潔地說明這個問題的，是馬克思昂格司的德意志觀念形態論的首章。照例，我們將極詳細地講述一點。

有些人，造出了一種非常荒謬的學說，他們以為人類的意識或精神，在人類未曾存在之前，不在地球未曾存在之前，已經存在。這些，就是叫做什麼宇宙精神說或者精神神造說的神秘主義的宗教論見解。

但是，精神這種東西，決不是從空中產生出的虛空，而‘不幸地’是和下界地質有密切關係的存在。就是，沒有物質，那便沒有精神，沒有意識。那麼，最初和物質結合的精神，（換句話，就是所謂精神物質）究竟是什麼呢？這種，就是人類的言語，就是‘流動的氣層，’就是從人類嘴裏發出來的‘音響。’總而言之，人類的精神產生之後，牠就成為言語而表現出來。所以言語的起源，可以推測到精神的起源；沒有言語，便可以說是沒有精神。

本來，言語是非常實際的東西，是因為人類肉體上的某種欲望而發生的對於他人的交通的必

要，這種誰都知道的事情，可以不必再加詳細的解釋。譬如，人類因為肉體上的某種慾望（肚子餓了要吃東西之類）而發生了飲食的行為，同樣地，人類因為意識了他人及自己的現實的存在，而發生了交通的慾望，因此，纔發生了言語這種機能。

假使，在太古時代，世界上祇有一個人類（這當然是絕對不可能的），那麼，言語是絕對也不會發生的。

七 意識發達的階段

如上所述，意識本來就是某種社會的產物，所以祇要人類存在，意識當然也非存在不可。以下，我們應得簡要地研究一下意識發達的階段。

最初的意識，不過是最切近的，可以接觸得到的‘感覺的意識’。眼睛所看不到的遠方，非思考不能了解的高遠，最初是絕對不能構成意識的形態的。

最初的意識，第一是對於周圍自然的意識，第二是對於周圍人類（他人）的意識。

在這種階段，自然在人類意識上有了何種的反映。這是，在當時的人類，都將自然當做一種具

有和人類完全各別的力量，具有一種人類的力量，無論如何也不能和他反抗的力量的對象。所以在這種階段，自然和人類的關係，全然是動物的關係，人類對於自然，不過是對他表示屈服，表示盲從；而震懾於他的威力之下而已。

但是，一方面關於周圍的人們（他人）的意識，却是一種企圖交通和結合的意識；這種意識，才真是一般所謂對於生活在某種社會上的意識的發端。就是，社會意識形態的根源，我們可以追溯到這種地方。

總之，在這個階段，人類的意識，不論是對於自然或者是對於其他的人們，差不多和家畜的意識同樣。羊的意識和人的意識的不同，祇在羊的意識單是一種本能，而人類的却是一種‘意識了的本能’。

當然，這種家畜的，羣的意識，不就是這樣停止不變。第一，人類的數目不斷的增加，人類的生產力也繼續地增長。因此，人類的欲望也不斷地提高。簡單地說，就是人類對於自然的關係，逐漸地變化。因此，人類的意識也逐漸地發達。

譬如，這裏有一塊土地(自然)，在這塊土地上面，住了十個人一羣的人類。最初，這十個原人，祇是在一塊土地上面採取菓實或者狩獵鳥類，維持他們的生活。後來，這一羣原人漸漸增加，由十人增到廿人，那麼因為人口增加的結果，在這塊土地已經不能繼續維持他們的生活，(或者，他們非應用和從來不同的方法利用這塊土地，便不能維持他們的生活)。同時，又因為人手增加的結果，採取菓實和狩獵鳥類的方法，也逐漸增加，就是，他們的生產力，逐漸的增加。因為這種結果，從前可以滿足的現狀，現在變成不能滿足，於是他們便發生了衣食住的新的欲望。這種，就是對於自然的人類的關係的變化。從前，人類以為自然是沒有法子可想的外在事物，有了這種變化之後，人類便想用些方法來應付自然。總之，因為這種關係的變化，人類的意識也起了變化而逐漸地生長。

有了這樣的意識發達，因之，在人類進步上劃分一大時期的分業現象，也逐漸的發達。從來，人類祇是動物般的各人照管自己，到了這個時代，他們方纔知道依照各人的能力，分配全般的工作，而

經營互相扶助的生活。

這種分業，最初不過是男性女性間的性的分業，就是生殖行爲的分業，但是，到了後來，便進步到物質的勞働和精神的勞働，因此，在現實上成立了分業的現象。

分業進步到這種階段的時候，——就是進步到精神勞働和物質勞働分離的時候——人類的意識方纔游離，解放，而移轉到‘純粹的’學問，神學，哲學，道德，以及其他的一切構成。就是，到了這種時代，方纔開始構成了各有一定中心的觀念形態。

八 觀念形態的現實基礎

在前面，我已經說過，觀念形態的現實基礎，不外是社會的經濟關係。關於這一點，應得再闡明一下：

對於這個問題，最明白而決定地表明出來的，是馬克思。在他有名的唯物史觀要約裏面，他說：

‘人類在他們生活的社會的生產裏面，將一種一定的，必然的，和他們的意志完全獨立的關係，——就是將一種適應於他們物質生產力的某

一階段的各種生產關係——當做被給與的關係而承受。在這些生產的總和上面，社會的經濟的構造，形成了一種和建立在這種構造上面的一定的社會意識形態相適合的現實的基礎。在這種基礎上面 建立法律及政治的上層建築，物質的生活資料的生產方法，對於社會的，政治的，以及精神的生活過程全般，賦與條件。不是人類的意識決定他們的存在，反對地是人類的社會存在決定他們的意識。’

這節文章，確是有點複雜，也唯其因為複雜，所以裏面的問題特別的豐富。這樣整個地解釋起來，確是有點麻煩，所以我現在將簡單地分解起來釋明一下：

人類生長起來而走進社會生產的時候，那種生產條件決不是由他們自己選定，也決不是由他們自己的意志決定。他們對於那種和自己的意志完全獨立的，已經早已規定了的各種生產關係，不過是當做一種賦與的關係而承受。譬如我們自己的社會的生產，都是生活在資本主義的生產關係之下，這種關係，決不是我們自己歡喜而選定，而是

當作一定而必然的賦與的關係而承受。那麼，這種賦與了的生產關係，究竟是從什麼地方發生出來的呢？這就是適應於人類物質生產力的某一發展階段而發生的關係。譬如，資本主義的生產國家，就是適應於機械工場生產發達及交通機關發達等種物質生產力的一定發展階段的形態，所以假使機械工業和交通機關均不發達，資本主義的生產關係就不能發生。

在此，上述的各種生產關係的總和，——照上述的譬喻說來，就是資本主義生產關係的全體，——就是社會的經濟的構造；這種構造，當做了現實的基礎，照建築上說來，就是當作了基礎的工程，在這種工程上面，建立法制上及政治上的上層建築，而一定的社會的意識形態，和這種基礎工程完全適應。將以上的說話總括起來，就是物質生活資料的生產方法，可以決定社會的政治的及精神的生活過程（即上層構造）全般的意義。不是先有了人類意識而後決定他們的存在，乃是反對地先有了人類的社會的存在，方纔決定了他們的意識。

九 基礎的變化與上層構造的變化

但是，這種當做觀念形態的真實基礎的社會經濟構造，也不是完全靜止不動 而是一刻也不停地在那裏變化。而且，因為基礎發生變動，上部構造也因之而發生變革。

對於這種關係，馬克思說：‘社會的物質的生產力，在他發達的一定階段，與從來僅在內部活動的現存生產關係，（或者，和僅僅是法律的表現的所有關係）發生衝突。這種關係，因為生產力的發展形態，變成了牠自身的桎梏。在這種時候，纔發生了社會革命的時代。因為經濟的基礎發生變動，所以巨大的上層建築全體，也慢慢地，或者急速地發生變革。’

這一段，也是比較的複雜的文章，他的大意如下：

社會上的物質生產力，產出一定的生產關係。這種生產關係，在法制上變成所有關係而表現出來。譬如大機械工場生產及交通機關發達，產出了資本主義的生產關係。這種關係，在法制上就變

成了私有財產制度。這種生產關係和所有關係，最初是維持和發展這種物質生產力的方法，但是後來物質生產力發達到一定階段之後，這些從前維持牠發展牠的生產關係所有關係，反而變成了阻礙牠發展的障礙。於是，兩者之間發生衝突，而從前發展生產力的生產關係和所有關係，而變成了拘束生產力的桎梏。在此，方纔招致了社會革命的時代。

在這一點，假使也用上面舉過例子來說明，那麼資本主義的生產關係和私有財產制度，最初是一種使機械工場生產的生產力發展的形態。但是後來生產力發展到了一定的階段，於是這種關係和制度，已經不能再使生產力發展，而使好容易發明了的機械變成無用，好容易製造起來的商品因為價格關係而將牠燒却，乃至使具有工作能力的工人成爲失業。就是，這些關係和制度反而變成拘束生產力發展的形態。因此，假使再繼續地想要發展生產力量，那麼當然地非有一種和資本主義生產關係及私有財產制度完全不同的生產關係及依據社會主義的所有關係不可。在此，方纔招致了社

會革命的時代。

所以，這裏所說的社會革命的時代，決不是一般所想像的一個簡短的時期。生產力與生產關係及所有關係開始發生軋轉的時候，就是這個時代的開端，此後，要一直發展到生產關係及所有關係爆破而產生新的生產及所有關係為止。對於資本主義說來，在二十世紀初頭，生產力與生產關係已經發生了軋轉，所謂世界大戰，不過是這種軋轉的一個巨大的表現。前路不通的資本主義生產關係，在當時除出努力於重新改造之外，已經沒有別的方法。後來總算重新組織就緒，所以雖則看來不很安定，依然這樣地在那裏經歷牠的沒落過程。所以，從二十世紀初頭起，經過現在，而至於相當長時期的將來，都是社會革命的時代。

這樣，因為下層的經濟的基礎變動，所以連帶地使建立在這種基礎上面的巨大的上層建築，也徐徐地（眼睛看不出一般地）或者急速地（日日夜夜地）發生變化。

十 經濟的基礎與意德渥洛奇

如上所述，一切的意德渥洛奇，都建立在社會的經濟之上，大概可以明白。但是這種依存的關係，千萬不可非常淺薄地解釋，就是，這種依存關係，千萬不可解釋做從經濟的事實或特定的利害關係，直接地機械地產生出各種觀念形態。反對唯物史觀的人們，往往自說妄道地這樣淺薄地解釋，而擺出一種已經克服了唯物史觀一般的臉嘴。但是實際上呢，唯物史觀決不是這樣的解釋。

本來，對於政治的，法制的，道德的，宗教的，哲學的，藝術的觀念，決沒有一種各別的從社會的經濟過程裏面誘導出來的互相分離而獨立的關係。這些觀念形態，都是相互地制約，相互地決定。

最巧妙地說明這種關係的，是哈因利許·庫諾。他說：

‘……譬如一般的社會的道德，和宗教的道德關聯，而宗教的道德，又是更密切地和社會的道德關聯。關於法律的觀念與同時代的倫理的及政治的觀念，也是完全同樣。因為如此，所以對於某種特定的宗教或者倫理的命令或禁止，我們不一定

可以直接地用經濟的動機來說明。這些，經過了社會的道德，或許也經過了在該當宗教的共同體裏面，已經成爲標準的某種國民層道德一般的迂路，而成爲一種宗教的規定。此外，對於藝術的觀念與藝術的見解，藝術的傾向與藝術的樣式，我們更不能直接地用經濟的事實來說明。因爲這些事象，在形態上與最密接的某種社會的及家庭的生活互有關聯。同時，對於當時倫理上及宗教上的見解，也有相互的關係。所以這些事象的特殊性質，一定要用上述有關的事項，方纔能夠決定。’

這種事實，和上面稍稍說及的一樣，往往被從來淺薄的唯物史觀解釋者的誤解。僅在藝術上的問題說來，所謂藝術上的運動，譬如浪漫主義運動自然主義運動之類，假使我們究極地推溯上去，當然可以在社會的經濟構成裏面，尋出決定這些運動的要素，但是這些藝術上的運動，在牠運動自身，並沒有一種限定於自身的思想範圍。對於其他政治上，社會上，道德上，習慣上，以及其他的一切，都是互有關聯而互相反應。所以，我們假使要說明一種藝術樣式，或者一種藝術傾向，而推溯牠

的由來，我們一定要一方面分析與同時代互相關聯互相統一的成分；他方面研究前時代的一切影響。

在此，我們可以舉出一個有興味的實例。譬如在日俄戰爭之後，克服了日本文壇的，是自然主義的文學運動。這種運動的由來，當然很明白地是近代印貼利模道亞的發生，及其階級的覺醒。牠的發生和階級的自覺，一方當然自有牠日本資本主義的成長到某種程度的社會經濟的基礎，但是僅用這一種根據還不足以說明日本自然主義文學的特質。日本自然主義文學的理論，大部分都是抄取歐洲十九世紀後期的自然主義運動，但是他的作品，却不是完全的和歐洲當時的作品相同。一方面儘是鼓吹‘如實地觀察自然’和用科學者的態度對付自然，但是在日本自然主義作品上，却鮮明地表現出一種享樂主義和虛無思想的情調。這種要素的來源是什麼呢？這當然很明白地是建封情緒的殘照，是中世宗教思想的殘餘。就是這些要素的究極的基礎，非到封建的社會經濟或中世的社會經濟裏面去尋覓不可。

十一 昂格司的話

上面所說關於上部構造的學說，是非常緊要的理論，在馬克思主義的觀念態形一般論上面，非明白地把握不可。對於這種基礎的論點，特地在下面引用幾節闡明這些理論的昂格司的說話。

在一八九〇年的恩格司書簡上面，他說：

‘照唯物史觀的見解，歷史上究極的要素，是現實生活的生產及再生產。除出這種要素之外，馬克思自己也不曾有過主張。假使現在有人要將牠曲解做“經濟的要素是決定的要素，”那麼他的命題將變為無意味的，抽象的，不合理的一句。經濟的狀態，雖則是歷史的基礎，但是上層建築的種種要素，（階級鬥爭的政治的形態，與階級鬭爭的結果——戰勝之後，由勝利階級所制定的統治組織等等）法律形態，以及現今當事者頭腦裏所有的一切現實鬥爭的反映，就是政治的，法律的，哲學的理論，宗教觀念及發展了的數理形態，對於歷史的鬥爭過程，也有影響作用，而且在許多時候，甚至於可以決定歷史的形態。因為有了這些一切的因素

交互作用，在這些作用裏面經過了無限地多數的偶然事象，(換句話，就是多數的事物和事故——這些事象的相互的內在聯繫因為過於離開，而且不能證明，所以我們常常將他當做不能存在，或者對他不加注意) 而終於成爲必然的事象而成就了經濟的運動。假使不是這樣，那麼將理論適用於一個任意的歷史時期，將變成比解答一個一次方程式更加容易的事情。’

此外，昂格司在他 Fatterbach，德國古典哲學的終結裏面，也曾說及：‘更加上級的觀念形態，就是和物質的經濟的基礎更加離開的觀念形態，具有哲學及宗教的形態。在此，觀念與物質存在條件的聯繫，更加錯雜，中間的介在物愈多，因之兩者的關係更不明瞭。但是，兩者之間的聯繫，却還是存在着的。’

十二 ‘人類創造他們自身的歷史’

從上面所述，我們大致已經可以明白，唯物史觀並不是機械的地主張：先有了社會的經濟構造這種基礎，然後在這種基礎之上自然地發生歷史

的社會及政治的事實。就是，唯物史觀的見解，並不將經濟構造及歷史事實之間的聯繫，當做自動的關係。

本來，政治的社會的歷史事故，往往都是人類的某種觀念所喚起。這種觀念，有時候是道德的觀念，有時候是法律的觀念，也有時候是宗教的或審美的觀念。不論他觀念的種類如何，總之，當該歷史的事實，都是由這些觀念所引起。不過，我們假使更進一步，更沉潛地去研究這種觀念的來源，或者去探究這種觀念和社會的存在條件有如何程度的聯帶關係，那麼我們可以發見經濟的關係，就是歷史過程的基礎。

我現在舉一個淺近的例子來說明吧，譬如現今有一種珍妙的社會現象，據說政府爲着鼓吹武士道精神，所以要由國家來獎勵浪花節（一種俗諺）的演奏。據主唱者的意志，以爲對抗華美柔弱的世風，再建敦厚古道的美俗，當然非鼓吹古代日本的精華的武士道不可，所以，獎勵謳歌武士道精神的浪花節，是提倡武士道的道路。——這種社會現象的出發點，就是這樣一種道德的觀念。主唱者對

於這個問題，是真實的這樣主張，或者另有別的功利的動機，我們在此可以不必具論，總之，這種珍妙的歷史的事實，却完全是具有此種觀念的主唱者和他們的一羣贊同者的創造，而不是從社會的經濟構造上面自動地發生。不過，我們假使更進一步而要研究這種觀念的來源以及尋問這種提倡對於社會存在條件的關係，那麼我們可以發見‘充實軍國主義’這種日本資產階級社會存立的政治條件，更進一步，我們可以發見已經成為‘帝國主義的資本主義’的‘日本資本主義的成熟’這種經濟的事實。

所以，馬克思在他的歷史評論路衣溝那柏爾脫的霧月十八日的最初一頁，寫着以下的文句：

‘人類創造他們自己的歷史，但是人類既不是從完全閉絕了的事物裏面創造他們的歷史，也不是從他們自己任意地選定的條件裏面創造歷史，他們，是在和他們接近的事物裏面發見出來的條件之下，創造他們的歷史。’

就是，人類用他們具有的觀念作為媒介而創造歷史，但是這種創造歷史的條件，既不是他們自

已創造，也不是他們自己選定。這些，是從他們身邊接近的事象裏面發見的條件，是和他們意志完全獨立的條件。這種賦與的條件，纔真是決定他們的觀念及行動的要素。這就是他們所發見的社會的存在條件，這就是他們所發見的社會的經濟構造。

普力汗諾夫在他的著作馬克思主義的根本問題裏面，引用一封昂格司的書信，（一八九四年）在那里，更加平明地說明這種事實。

‘人類創造他們的歷史，但是，這是在制約人類的環境之下，這是在既成事實關係的基礎之下。不過，在這些關係之內，經濟的關係——即使其他政治的及精神的關係可以使之發生影響——結果還是決定的條件，還是引導到理解去的唯一的赤線。’

十三 從經濟的事實到觀念的要素

那麼，經濟的事實，究竟經過怎樣的道程而轉換到觀念的要素的呢？對於這個問題的答案大體可以用馬克思主義哲學的辯證的唯物論來說明，

但是這裏的所謂心理的說明，到現在可以說還沒有充分的解答。但是，多少的對於這個問題給以心理的說明的，要推哈因利許庫諾。現在，就根據他的說明，來解答這個問題。

據昂格司的見解，以為因經濟發展，產生種種的生產關係（經濟的交互關係）。而這種生產關係的總體，纔表現出某種社會的存在（或者是特定的社會組織）。但是這些物質的‘現實性’（客觀的存在），在構成社會的人們的思維過程裏面，可以轉換到多數的表象或者概念，但是，這些表象與概念，實際上不過是各該當客觀存在的映像。（這種，就是辯證的唯物論的認識物）但是，這種映像，好像在鏡子裏面反映出來的物像一樣地，並不是完全如實地反映出社會物質生活的各種關係。因為，觀念形態是一種過程，是一種思想家的意識所遂行的過程，而在思想家的意識裏面，當然既有不錯的意識（就是比較的正確地反映出現實的各種物質關係的意識），也有錯誤的意識。世上的思想，都是從思維產生出來的東西，將無分別地受取的思考材料加以細工，而發展到和距離很遠的思維還是

獨立的過程，此後便不再加進一步的研究，這些都因為一切行動，皆依思維為媒介而遂行，所以在他們看來，一切行為，都好像在究極上都是依存思維的原故。所以，在某種特定社會的觀念形態裏面，常常含有無數的‘想像的要素’——根據各種現實物質關係的意識以及錯誤思想之系列——此外，還常常包含着許多從前代殘剩下來的觀念的殘滓。

‘社會各時期的精神映像，雖則在裏面這樣的含有許多想像的要素，但是在牠的樣式上面，因為經濟的發展及因經濟發展而產生的社會關係，仍舊因果的地是決定的要素。換言之，賦與的精神環境（即精神及感性的環境）都是由這種社會各時期的精神映像所構成。在這種環境裏面，各個的人類在那裏生長，適應於他自己在社會上的特殊地位，而在他的印象上面承受感覺和直觀。’（庫諾）

對於昂格司的唯物史觀解釋假使再加以補足而組織起來，那便是以下的結論。

因為經濟關係同時也就是社會的及法律的關係，所以社會之聯繫的一種特殊的複合體，（即某

種特定的社會統制組織) 不論什麼時候都是當作進步了的經濟發展之結果而產生。譬如，一方有了機械及原料等項資本的所有者，他方有了具有勞動力的工人，這兩者相互結合起來，方纔能够遂行生產的機能。這種的經濟關係，同時也就是階級社會及私有制度社會之下的法律的關係。而一方面與這種社會制度相關聯的的複合體，就是某種特定的社會統治組織(例如資本主義的組織等)常常當作一種正在進步的經濟發展之結果而產生。

各別的個人，不論什麼時候都生產在這種社會統制組織之下，而在這種組織裏面成長起來，天生的魯濱孫，在這個世界上是不存在的。而且，各個人在生產出來的時候，不過是一個自然的存在物，一定要在這種社會統制組織之下成長起來，方纔成爲一個社會的存在物。所以，這樣的社會的環境，構成了他總思維(與社會生活有關係)的基礎。就是，‘從這種社會環境裡面，產生出關於這種領域的一切知覺，印象，直觀，表象，——換句話，就是社會成員的一切思維內容。’

但是，社會統制組織，對於各時代的人們並不

單單供給這些特殊的社會思維材料。除出這些之外，牠還供給別種東西。就是，人類對於社會狀態，不能無關心地當作一個單純的觀察者，不能‘純反射地’接觸社會，因為這個人類的生活條件，和他所觀察的社會狀態有密切的關聯，所以社會組織一方將牠所有的社會的思維問題供給人類，同時還將對於各種問題的觀念的解決，也供給給各種時代的人們。

馬克思在他經濟學批判的序言裏面，曾經說過：‘人類常常祇將他們自己可以解決的問題，當做問題，’這裏所說的問題，當然指社會的問題而言，這種問題起來的時候，一定在牠的解決上面已經存在了必要的物質條件，——最少，也一定是在牠的生成的過程 牠的客觀的存在，已經反映到人類的頭腦。所以，實際上‘人類是祇將他們自己能夠解決的問題當做問題的。’

十四 同樣的知識與異樣的思想

如上所述，觀念形態雖則依存於社會的構造，但是同樣的知覺和同樣的印象，却並不是對於一

切的人們都能夠惹起同樣思想行程而領導到同樣的見解徑路。對於這一件事，應得特別的注意。因為，有許多人曲解唯物史觀，以為唯物史觀是主張同樣的知覺和印象，對於一切人們可以惹起同樣的觀念形態的。

唯物史觀，決不如此主張。客觀的存在，不單單存在於人類的外部，同時還存在於人類的內部。就是說，人類的感覺，直觀，表象等等樣式，不單由被感覺和被直觀了的客體（外在的客觀存在）來決定，同時，感覺和直觀了的主觀性（內在的客觀存在），——就是感覺者自身的心理——也是決定這種樣式的要素。

這樣說法，或許有點難懂，下面再舉幾個平明的實例來說明。

這裏，有一個正在走動的鐘錶，我們從這個鐘錶所接受的感覺，和野蠻人所接受的感覺，並沒有什麼別樣。正在移動的針的動運，對於兩者給以同樣的感覺。但是，被這種同樣的感覺所喚起的思考過程，兩者之間却完全不同。我們看了這種現象，就想到裏面有一個彈簧在那裏作用針的運動，而

野蠻人的心裏，却以爲裏面有一個魔鬼在那裏主持針的行動。這是因爲對於兩者所給的外的存在，完全相同，而他們兩人之間的內的存在，完全各別的原故。

又如地震對於各人所給的感官的印象，可以說完全一樣，但是在科學者心裏，將這種事情想作一個自然現象，而在宗教家心裏，却將這種事變當作‘神的震怒’，在愚笨人心裏，却以爲是有一個很大的鯨魚在地底下蠢動。這種，都是因爲各人心裏的內的存在不同的原故。就是：‘在相異的發展階段，在相異的國民階層，即使有一種同樣的知覺，也可以引起完全相異的思想過程。’（庫諾）

但是，假使所屬的民族雖有不同，而經濟的文化的發展階段略略相等的時候，或者他們的社會的環境又大致相似的時候，那麼在這種社會層裏，大約可以具備一種同樣的觀念形態。這種，也是實際上存在的事實。在這種環境，就是因爲外在的及內在的存在，都差不多完全一樣的原故。近代普羅列塔利亞的觀念形態，就是一個例子。他們所屬的民族種族，各不同，但是因爲大家都是近代普羅

列搭利亞，所以他們社會的經濟的環境，差不多完全一樣，因之他們的觀念形態，也是世界的地相同。——最少，他們也都帶着一種同化的傾向。

總之，‘並不是每個的經濟事實或者每個經濟事實的總和，決定他們自身的觀念形態的發展，而是歷史的經濟構造之全體，由各種交互關係的作用，——就是由馬克思所說的生產諸關係之總體的作用，——而決定觀念形態的變遷。’（庫諾）

在這裏，或許有人要提出疑問，說這許多各式各樣的交互關係，是不是可以全部知道，是不是可以全部數完？這個問題，當然不是應該在此處討論的問題，但是簡單地說來，我們可以回答：這決不是可以完全知道和完全數盡的事情。但是，因為內的存在的如何，也許可以達到差不多近於完全知道的地步。

十五 上部構造的意義（一）

在我講完了關於觀念形態的一般，我應得對於從來加以唯物史觀的三種非難加以解答，用以補充我以上所講的論旨。

(一)根據唯物史觀的見解，和上面曾經反覆地說過的一樣，將社會的經濟構造，當做上層構造的基礎。而這種上層構造，在究極上還是因為這種基礎而決定。但是，現在有人誤解，將這種說明當做實用的意味，就是，他們以為上部構造的各種形態，(科學，哲學，藝術等等)常常對於經濟的基礎各有一種實用的意義。

他們說：‘譬如科學家從事於某種科學的發明或發見的時候，這種發明或者發見的本身，就是他研究的整個目的。此外，並無其他目的。這種發明發見對於什麼目的有如何用度，他們都不曾加以考慮。此外又如藝術家製作藝術品的時候，聲樂家歌唱歌曲的時候，他們祇要藝術品能夠滿足地造成，歌曲能夠稱心地歌唱，那麼這種活動的一切目的，都已完結，除出此種目的之外，已無其他實用目的。但是唯物史觀對於這種行為，勉強地一定要附以實用的意義，這是不合理的。’

當然，科學者自身，對於自己的行動，確是這樣地思考。(不過，在科學者裏面，也並不是說沒有俗學的科學家，明明地考慮了實用的，例如政治的

效用,而左右他自身的研究)但是科學者一般的科學家,我們可以承認,確是都像論者所說一般地,並不考慮實際的效用。藝術家哲學家們,也是如此。

但是,在這裏要緊的事情,就是這些科學家藝術家以及其他例如政治家之類,在他們自己心裏主觀的思考的事情與這些人在客觀上遂行的任務,兩者絕對不能混同。人們對於自己的工作如何地思考的事情,與這種工作在社會上有何種任務何種意義的事情,兩者完全不同,而不能將他混為一件。

我們先得考察一下,觀念形態究竟怎樣的成立。不必說,這是因為實際的必要而產生出來的。譬如表面上看來似乎和實際必要距離得最遠的數學,在最初,也是因為計算東西這樣一種非常實際的必要而產生。但是到了後來,觀念形態逐漸的分化,將各種學問,分成非常專門的各種部類,在這種部類裏面,再細細地分成若干小部。於是,從事於一種專門的專門家,變成除出自己的專門之外連什麼都不知道。他自身活動的整個範圍,和他研

究的範圍適相一致，而在實際上利用他的研究的，却不是他自己而是別的專家。所以，譬如化學一般的學問，也產生了理論化學純粹化學乃至應用化學的各種分別。

因為這種原故，所以不論專門家自己對於他的研究如何地思考，而實際上呢，他的研究結果，還是因為別的專門家的利用，或者因為廣汎的社會的利用，經過了某種徑路，而成為實際必要的產物，而且，他的研究本身，在實際上也是因為以這種實際的必要當作終結的目的，而方纔能夠成立。我們不能將‘實際的目的’這一句說話，單單作為狹義的解釋。在此，我們可以引用一個有興味的例子，來說明這種理論。這個例子，就是關於地震學的問題。大地震之後，人畜受害甚大，於是是一般人們常常抱怨地震學者，以為地震學假使不能預知地震而使人民早早遷避，那麼這種學問大可不必研究。於是，一方面地震學者出來反駁，說研究地震，並不是為着這種實際的目的。我們不過是要研究地震的原因，藉以知道世界的映象(1)在這兩種議論，雙方都是一半正確一半錯誤。地震學這

種學問因為人類要想避免災害這種實際要求而產生，這是毫無疑問的事實，但是要想避免災害，不僅要預先知道震期，同時還得研究耐震建築。所以地震學這種學問，他的目的並不單單限於預知，包含預知在內，在一切方向企圖避免災害，那纔是最初而最後的目的。

所以，蒲哈林曾經說過，‘從社會的政治的事象起，一直至哲學的事象止，包含一切上部構造的體系，在社會裏面，作為社會現象的連鎖裏面的一個必要的鎖環，而與該當社會的經濟的基礎以及技術的體系相結合。’（史的唯物論）

唯物史觀，不過是說明這種關係而已。

十六 上部構造的意義（二）

（二）對於唯物史觀，還有一種過分地普遍的誤解。這就是將唯物史觀解釋作一種將歷史的經濟基礎當作重要的因子，而將一切上部構造當作不能比較一般地不必要的因子的見解。這種對於唯物史觀的誤解，以及拿這種誤解作為基礎的非難，在各種場合，取了各種的姿態而流露出來。譬

如下面所述，就是一個非常卑淺的例子。敘述我個人的經驗，在此確是有點覺得赧然，從前對於普魯文學運動的理論，以及普遍的普魯文化運動的原理，我曾經對於小說家正宗白鳥有過一次正堂堂的挑戰。我當時以為唯物史觀既然主張社會的經濟事實是社會基礎，那麼所謂普魯文學運動是第二義的問題，目下最緊要的，還是應該努力打倒現今掌握經濟機構實權的資本主義。這種議論，當然是立腳於上述淺薄解釋的一種非難。

第一，唯物史觀雖則說明了經濟的基礎和觀念形態的關係，但是對於兩者，並沒有說及價值的問題。議論前者重於後者，或者後者重於前者的唯物史觀論者，到現在還是不曾有過。

本來，將重要性這一種概念來當作關係的說明，根本上已經是一種錯誤。對於這裏所研究的重要性的問題，蒲哈林曾經引用巧妙的實例，來說明這種事實，他說這種重要性的問題，和槍柄與攀機，左手與右手 乃至時計的齒輪與發條的關係，非常相像。在這些東西之間，只有一種互相關聯的一定關係，而毫沒有重要性的差異。不論那裏一方，都

是‘較爲重要’，這裏應得研究的問題，祇是每個機構所遂行的機能。

我在下面引用一節最巧妙地說明這種關係的蒲哈林的史的唯物論的理論，當作我的說明。

‘差異的一切，都是機能性質的差異。生產管理與生產自體，各有別個的任務。那麼這是什麼的任務呢？這就是：生產管理用以排除軋轢，防止矛盾，組織和調整各各的勞働要素，換言之，這就是使勞働有一定的‘秩序’。在其他的領域，也是一樣。譬如在我們之間，道德習慣以及一切類似的規範，都是用以調整人類，使之入於一定的範疇，而使社會的構成部分不致瓦解。科學怎樣呢？科學也還是一樣。在勞働領域之內，結局上（假使是自然科學）用以表示生產過程的徑路，提高牠的效果，規制牠的行程，建立牠的秩序。那麼哲學怎樣呢？……存在於科學之間的分業，在各自之間造成了種種的矛盾。哲學就是用以調整科學，使牠們有一個秩序和聯繫。

‘好像生產管理從生產自體裏面發生出來一樣，哲學從科學裏面發生出來，從這種意義說來，

哲學不是原初的，而是第二義的，不是原生的，而是派生的現象。但是在他方說來，哲學在某種程度可以支配科學，因為哲學對於科學，已經給與了一種“共通的觀點”和一定的方法。

‘從以上所舉的例子，大約可以充分地了解區分物質生產和上層構造勞動的根本意義。因為，這兩者的相互關係，是存在於觀念形態的勞動是派生的量同時又是規制的原理的原故。祇要關於社會生活的總體，差異總是根據於機能的差異的。’

十七 上部構造的意義(三)

上面曾經略略說及，社會的經濟關係和生產力在上部構造看來雖則是現實的基礎，但是上部構造的自身，對於社會的經濟關係及生產力量，亦有影響的作用。就是，有時候上部構造可以促進生產力的發達，有時候也可以拘束經濟關係的發展。所以，馬克思在唯物史觀要約裏面，曾經說過：‘社會之物質的生產力，在發達的一定階段，一定要與從來祇在內面活動的現存生產關係以及僅為法制的表現的所有關係，(兩者都是上部構造——著者)發

生衝突。這些的關係（上部構造的——著者）從生產力的發展形態，變成了生產力的桎梏。’

一言以蔽之，就是在種種社會現象之間，不斷地有一種相互作用的過程存在，原因變成結果，結果變成原因。

對於這種唯物史觀的見解，從世俗的眼光看來，立刻容易提出第三種的非難。

（三）就是，假使承認上部構造與其基礎有上述的的相互作用，那麼將經濟關係和生產力作為基礎，而將這些當作分析的端初，究竟是什麼意思？換句話，就是頭接尾巴，尾巴接頭，那麼究竟誰是尾巴？誰是頭？這樣，唯物史觀的學說，不是自己破壞了唯物史觀了嗎？這種議論，一看似乎是很有理的。

但是，實際上呢，這是一個‘不必認真地考慮’的問題。

和上面說過的一樣，在各種各樣的社會現象之間，不斷地存在着一種相互作用的過程。但是，在這些各式各樣的相互作用和複雜的相互影響裏面，還存在着一種不變的關係。這就是最要緊的問

題。

就是，不論在什麼時候，社會內部的一切構造，都由這個社會與外界自然的相互關係而規定。外界的自然，當然既不在那裏活動，又不在那裏進行，所以他的關係，是由社會物質的生產力之狀態如何，而後規定。這種狀態的變化，由生產力的變動而規定。祇有這種關係，才是唯一不變的關係！

唯物史觀所說的上部構造與經濟構造的相互作用，祇限定於這個範圍的相互作用之認識，而並不推及於社會的內的構造與自然的不變相互關係。換句話，在社會內部進行的一切過程，無數的相互影響，社會諸勢力的衝突與交錯，凡此種種，‘都在社會與自然的相互關係所賦與的一個共同的範圍之內’遂行。

再說得平易一點，就是下面的說話：因為人類是在征服自然而發展，所以社會生產力的發展，正是這種征服行為的路標。在此，不論社會內部有怎樣的複雜相互作用，這種一切社會現象決不能超過上述的路標而表現，所以，我們在此，對於一切社會現象的向生產力而發達的根本依存關係，

並不會將他排除。

十八 關於社會變遷的考察方法

至前節為止，已經說完了關於觀念形態一般的大概；最後，對於馬克思特地在他唯物史觀要約裏所主張的對於社會變革的考察方法，略略述敘一點。這樣，我以為不論是要了解觀念形態的性質，或者要認識社會現象的唯物史觀的把握方法，都是很便利的。

社會革命的時代，如何地到來？這個問題在上面已經說過了牠的根本原因，以及‘因為經濟的基礎發生變動，於是巨大的上層構造也慢慢地或者急速地發生變革’的大概。馬克思對於這個問題，更加深入地加以說明。他說，當我們考察這種變革的時候，我們應得將起於經濟的生產條件而由自然科學可以忠實地證明的物質變革與由人類意識那種衝突而與之發生爭鬥的法制上政治上宗教上藝術上乃至哲學上的，簡單地說就是觀念上的一切形態分別出來。假使我們用時代的意識來判斷那種變革時代，那麼正像人們用自已的意識來判

與自己的事象一樣地，非特這種判斷不能成立，反之對於那種意識我們應得用物質生活的矛盾及社會生產力與生產關係間的衝突來說明。

將這一節說明起來，就是以下的議論：當我們考察社會變革的時候，我們對於兩種事象非明白地分開不可。其一，是起於經濟的生產條件的物質變革，這種物質變革，是自然科學的，可以忠實地證明。就是我們可以用數字來表示牠的因果關係，明白地證明牠的發展徑路。其二，是我們意識了物質變革即社會生產力與生產關係的衝突，而和這種衝突發生鬥爭的一切觀念上的各種形態。

世人的常識，常常歡喜用觀念形態的本身（就是用自身的時代意識）來考察社會的變革。譬如要說明和判斷明治維新的時候，常常歡喜從當時時代意識的尊王攘夷論或者開國論的見地來說明這種維新革命的意義。於是對於明治維新，下了一個‘因王政復古的精神而起的變革’，或者‘立脚於開國進取的精神而起的變革’一般的結論。一方面，對於招致這種明治維新的社會變革的物質變革（就是生產力的發展，封建的土地所有關係的拘

束，資本主義的金融經濟的生長，社會諸勢力間的經濟平衡的破壞，等等)的一切自然科學可以證明的見地，常識家和俗學的觀念論者都一點不肯加以考察。

這種，正像用自己的觀念來考察自己的事象一樣，是一種不可能的問題。譬如，一個人對於自己，或許是認為健康，但是他究竟是否健康，我們不能因他自己的想定而認為定案，我們一定要利用醫學的力量，而加以健康診察。診察了之後，或許可以發覺他是一個不健康的身體。又如攘夷論者開國論者，在他們自己心裏，一定是以為是在為着日本國民的將來幸福而奮戰，但是我們却不能因為他們自己這樣觀念，便認為雙方對於日本國民的幸福，真的有些貢獻。——當然沒有貢獻，這是誰也知道的事情。所以，兩者之中，究竟那個對於現實真有貢獻，這是不能用意識自身來判斷的。

所以，這裏要研究的是意識的本身。說明這種意識如何地發生，從什麼地方發生，纔是最緊要的事情。這種說明，我們當然非歸結到從‘物質生活之矛盾’即‘從社會生產力與生產關係之間的衝突

而發生’不可。

這裏，也可以舉一個淺近的例子。譬如布爾喬亞漠然地將社會主義當作危險思想，當作因為世道人心荒廢而產生的思想，於是在法律上創造出治安維持法一般的‘救濟方法’來加以權力的鎮壓，在精神上鼓吹些武士道的愛國精神來防患未然。對於這種措置，世人的常識，也往往有將牠當作應該的見解。這種原故，是因為一般的常識，多少地都帶些觀念論的性質，所以往往不從物質的基礎考察，而歡喜從觀念的見解來批評。

說明或許稍稍有點走入橫路，對於常識家的觀念論傾向，我想在裏面插入一點昂格司的明確而巧妙的說明，作為對於這個問題的解釋。

‘人類對於外界（物質的關係——著者）的作用，在人類的頭腦裏面表現出來。“在他的頭腦裏面，成為感情，思想，衝動，意志，約言之，就是成為“觀念的潮流”而反映出來，反映出來之後，以這種姿態，而成為“觀念的力量”。這樣的人類，假使我們認為一般的地追求觀念的潮流而許可觀念的事情對於自己發生影響這一類的事情便可以此

人成爲觀念論者，那麼尋常地發達的人類，我們可以說不論誰都是生出來就多少地帶點觀念論的性質。（auerbach 論）

但是，我們從新將問題回到前面，對於社會主義者及 Communist 的發生，我們不能從國民精神的頹廢一般觀念的見地立論，而一定要從資本主義社會內在的矛盾擴大，以及這種關係在人類的頭腦裏反映出來一般的見地來說明。這樣我們方纔能夠理解這種發生的必然，更進一步而把握這種發生的意義。

第 二 篇

法 制 論

一 法制是什麼？

觀念形態之一的法制，究竟是什麼呢？

將這個問題非常一般而總括地回答，所謂法制不過是社會生活關係的一種固定了的形式。就是，在社會生活關係裏面，常常有一部分的事象連續而習慣地遂行，這種連續而習慣地遂行的事情，假使在維持社會安定的見地上看來認為必要的時候，往往會將這一部分的事象用些形式固定起來，而強制全社會的構成員履行。這種固定了的形式，

就是所謂法制。

譬如，此地有一個社會，在這個社會裏面，不知道在什麼時候起產生了一種一夫一婦的習慣。因為有了這種習慣，於是關於這一方面的事象，都可以維持社會的安定。但是這種習慣假使永遠地祇是一種漠然的社會習慣，那麼這種習慣常常有被反社會的人們所破壞的危險。所以，對於這種習慣，發生了一種將牠用一定的形式固定起來，變成一種不能變動的規準，而強制社會全體構成員履行的必要。就是，因為這種原故，一夫一婦的社會習慣方纔成爲法律，而產生了一種違反這種法律便非受罰不可的現象。

但是，不論誰都知道，要將這種社會生活關係固定，——要將習慣成爲法律——非有一種權力不可。沒有權力，習慣不能成爲法律，已經法律化了的事情也不能強制人們服從，換句話，就是不能用刑罰來處置違反法律的人們。

在人類社會進步到需要法制關係的階段，這種權力，常常以某種形態而存在。這些形態裏面的最進步的，就是國家權力。在這種時候，國家在她

自身所內包的社會生活關係裏面，假使認為爲着維持國家安定有採取一定事象而施以固定化的必要，那麼她便將這些事象賦與法律的形式，而強制全體國民的履行。

那麼，法律對於國家機構，究竟有何種關係呢？

和政治的上部構造一樣地，國家機構是由國家特有組織，人，觀念，這三種要素組合而成。國家機構，既不是單由物質的諸機關的構成，也不是單由從下級官吏起至國務大臣止的人物的構成，更不是單由法律規範一般觀念形態的組織。獨有的物的機關，人的裝置，組織化了的觀念，這三者以一定的方法組合起來，方纔形成一種國家的機構。

所以，法制——就是組織了的國家特有觀念，正是造成國家實體的一種重要元素，祇要國家存在，這種法制必然地非存在不可的。

二 法制的產生

上面方纔說過，法制是社會生活關係固定化

了的形式。

從上述的事情，我們立刻可以想到，爲着要產生法律的秩序，一定要有一種先行的社會生活關係。同時，因爲社會生活關係依存於經濟的發展，所以爲着要有法律的秩序，非先有經濟的秩序不可。沒有現存的社會生活關係，我們無從將牠規定，換言之，沒有現存經濟秩序的地方，當然不會有法律的規制產生。

事實上，沒有牧場，沒有某種程度的畜牧經濟，當然沒有畜牧法案；沒有農耕經濟，當然沒有農業法案；沒有交換貿易，當然沒有商法；沒有航海，當然沒有航海法案的可能。

三 經濟變化與法制

上面已經說過，法制依存於經濟的發展，但是在經濟上起了變化，却並不是立刻就可以產生出新的法律。在這種地方，有一聯過程的必要，就是因經濟變化而產生的一定的社會生活現象，一定要不斷的反覆而變成一種習慣。有了這種過程，方纔能夠產生法律的關係。譬如一羣漁民的婦女，在

河邊或在海岸栽培蔬菜。她們在這種地方着手栽培的時候，並不是立刻就給與了對於這種土地的權利。她們不過漠然地着手栽培，對於土地以及收穫有無權利的法律問題，當初全然不曾慮及。一定要到了後來，她們對於收穫（在先）對於土地（在後），積極地意識地提出了自己的要求，而與別的人們發生爭鬭，這時候方纔成立了新的法律的習慣。這種習慣反覆地維持下去，方纔能夠產生出法律的關係。

但是，一種新的法律產生，在這種新法律之前，一定非有一種先行的舊式法律不可。因為，假使最初沒有一定形態的規制，人類共同生活便會不能成立。反之，假使有了人類共同生活，那麼當然的必有一種規制存在。

譬如，在上面所舉的例裏，一羣漁民婦女，在海邊或者河旁漠然地種了蔬菜，但是，假使最初她們對於這種領域，不當作是大家共有的土地，那是她們決不會在這塊土地上面播種子的。

所以，在社會發展過程裏面所表現出來的新的法律，一定是先以一種舊式的法律作為前提而

後發生出來的。

四 法律領域的內部聯繫

唯物史觀，無條件地說明了法律依存於經濟的關係。但是，主張法律依存經濟而承認這種事實的，却不止唯物史觀論者而已。唯物史觀的反對論者，以及多數的社會學者法律學者，也都承認了這種依存關係。

兩者之間的不同，祇是下面這一點，就是唯物史觀論者無條件地承認這種關係，而其餘的學者却祇在一定條件之下承認這種聯繫。唯物史觀的反對論者，雖則承認了法律依存經濟的關係，但是他們以為這種依存關係祇在法律領域之內的一部分成立，而不能當作在全般法律領域之內完全適用的定理。簡單地說，他們主張某種法律，依存於經濟的成分較多，某種法律依存於法律的成分較少，而第三種法律竟是完全對於經濟沒有依存關係。他們說：“這種依存關係，在本質上說來，祇有未來的物權物一種完全妥當，其餘親族法相續法有相當的部分妥當，身分法有若干成分妥當，

而刑法——尤其是訴訟法一般的法律，却完全不能適用。”就是，他們因法律的種類不同，而完全承認，一部承認，乃至完全否認這種依存關係。

但是，這種見解，很明瞭地是一種錯誤。這種錯誤的根本，是在將法律領域的各種種目當作每個獨立每個不同的存在，而不曾注意到各種目之間乃至全法律領域內部的聯繫這一點。將法律領域的各種種類，當作每個獨立的存在，要想將每個種類的法律，直接地歸結到經濟而尋求牠們的依存關係，這種方法，就是錯誤的根本。

各種種類的法律，決不是各別獨立的存在，也不是各種都有不同方向的機構。這種一切，都是非常密接地，非常纖細地，互相依存，互相聯繫，但是這些法律的全體，却是依存於社會經濟的關係。在內在的（以及外在的）聯關性觀察一切，而總括地處理問題全體，這是馬克思主義的方法，也就是正當的科學的方法。

從這種正當的科學方法觀察起來，在法律領域的各種種類之間，雖則對於經濟的依存關係，略有濃淡之差，但是其間的依存關係本身，却無論如

何也不能加以否定。物權法與相續法，直接地從經濟機構發生，刑法訴訟法之類，間接地，或者用各種不同的因果性的媒介物，而連接於經濟的關係。兩者不同，僅此而已。

五 關於刑法

關於上面成爲問題的刑法訴訟法，對於經濟關係以何種形態而依存着呢？現在用哈因利許庫的議論，來說明這種關係吧。

刑法因爲什麼原故而產生出來的呢？不必說，這是因爲擁護權利的原故。換句話，這種法律，不過是爲着要保存已經獲得了的物權親權乃至自己權的一種努力而已。譬如在某一部落（人羣），創設了一種狩獵法律。這時候，違反這種法律的，一定要受部落狩獵人的排斥，或者受暴力的懲辦，或者受沒收獵獲物的懲處。這種，就是刑法的濫觴，換句話，就是爲着要用這種法律來保護狩獵人同伴間的權利。

這種刑罰，最初非常簡單，所有的，不過是驅逐，叱責，肉體暴露，毆打，傷害之類而已。但是，因

爲經濟發展，個人生活的利害關係分野，也逐漸擴大，所以固有的刑罰，也漸次分化。在比較的原始民族之間，體刑之外，還發生了各種的傷害刑，烙印刑，名譽刑，死刑，乃至追放刑，奴隸刑，強制勞動刑，罰金刑等等。還有，因爲人羣的所有物，從僅少的毛皮武器之類發達到了土地，家畜，奴隸，家屋，雇人，貯蓄，食糧等種，所以各種所有權發生，各種所有形態復化，於是法律關係也愈加分化，刑罰種類方法，也愈加變成複雜。

從上述的理由，我們可以知道，刑罰的作用，是維持從經濟方法產生出來的法律秩序而防止對於這種法律秩序的侵害。所以，刑法的構造，由法律秩序而決定，由法律秩序而分化。

六 關於訴訟法

在文化很低的發展階段，訴訟法差不多全然不會發達。當然，刑事訴訟與民事訴訟，沒有分別。在達到文化發展較高的民族之間，也常常將這兩種訴訟法混在一起。譬如，最初提出財權上的訴訟，後來再控訴被告的不正。

在最初，當做人羣全體的刑事問題的，祇限於人羣生活的本身以及關於人羣生活安危的事故。譬如行使妖術殺害同羣人員，違反結婚道德，冒竄偶像，妨礙戰爭計畫，破壞野營秩序等等。但是對於這些犯罪者加以刑罰，却並不是漠然地聽從人們的意見，而保有一定的傳統刑罰。譬如酌量犯罪的輕重，而處棒擊，槍刺，追逐，或追放之類。同時，對於犯罪的訴訟手段，也有一定的規準，譬如犯罪行為不為一般所周知或即便加以調查也不能明確真相的時候，告訴者非提出一定證據不可；訴訟的時候，非具備一定形式不可；裁判法庭祇許可一定人羣人員參加；乃至以酋長或元老擔任裁判長之類。

因為這種原故，經濟文化愈加發達，刑法及刑事訴訟法也愈加分化而變成複雜。所以，因為文化進步，‘法律的上部構造’，也漸次的在經濟的構造上面建築起來。

一般地，抽象地觀察法制及經濟的關係，大致已如上述。在‘人羣’一般的共同社會，在內部還沒有經濟權力者與經濟被支配者的區別，而不過是

一種單一的經濟結合，所以牠的法制，也不過是要保證社會結合體的經濟上利益而已。但是在文化發達的階段，在一個社會裏面，產生了經濟的優勝者與劣敗者的差別，——換言之，就是在經濟上產生了榨取者與被榨取者的階級，——於是對應地在政治上也發生了支配階級與被支配階級的對立。因此，這時候的法制已經不是平等地擁護社會全體的經濟利益，而變為偏護經濟上榨取者在政治上支配者的工具。這種關係，也是法制依存於經濟的必要的發展，我們也可以反轉來當作這種依存關係的證明。對於法制階級化的問題，大約在後面還有詳述的機會。

七 法律觀念的樹立

如上所述，在原始社會，祇有一種原始的法律上部構造。因為在原始的人羣及血族共同社會，這種小社會的構成員全體，都立于平等經濟關係上面，所以在法律觀念上面，當然也沒有差別對立的可能。

但是在現今資本主義社會，各種的法律觀念

互相對立。這究竟是什麼原故呢？

第一，在現今的社會，各個人的利益，決不平等，互相對立，互相差別。債權者的個人利益，與債務者的個人利益，完全不同。出賣者與買收者，雇傭者與被雇者的利益，也完全相反。

第二，在現今社會，一切人們在他社會的存在，一定和某種共同體發生關係。——就是和家族，階級，職業，團體，國家，民族，教會，發生關係。不論何人，可以從這些共同體裏面，發見自己的存在。但是，這些共同體之間，却有各自相異的（而且往往是對蹠地相異的）共同體利益。

社會在經濟上已經有了這樣的分化，所以在法律上也不能再像原始小社會一般的用一種法律觀念來規制一切的利害。換句話，就是對於這些互相對立互相矛盾的利益關係，發生了一種依據某種程度而加以法律保證的必要。因此，在社會上產生了各種法律觀念的對立。

就是，因為社會的經濟分化，在法律秩序，法律利益，法律觀念的複合體上，也起了相應的分化。

譬如高級文化階段社會的立法鬭爭，也起源於以經濟分化為基礎的法律觀念之對立。和資本主義經濟制度同時發生的近代普羅列塔利亞，支付了怎樣高價的犧牲——有時候甚至於支付了他們的熱血——總能獲得了工場法案，這是已經可以不必加以說明的事情。還有，在現代資本主義社會，為着要建立社會主義的立法，普羅列塔利亞如何熾烈的在那裏鬭爭，這也是不必說明而已經周知了的事實。

八 關於法制之改革

那麼，法制的改革或改正，用如何的力量，用如何的方法遂行的呢？我們假使對於這個問題追尋一下，立刻可以最鮮明最露骨地發見法制依存於經濟的關係。

第一，由於既存法律的一部，被政治的支配者——或支配階級——當作已經‘時代落後’或者過於‘固定’，而自發地加以改正。這種時候，在技術上雖則由專門法律家掌管，改正決定雖則也經過議會的協贊，但是這些都不是本質上的問題。

第二，由於一個集團或者一個階級（當時的被支配階級）爲着要擁護他們自己的利益，而強硬地要求支配階級將他們應有的權利制爲法律。在這種時候，法律的制定，依舊是支配階級執行，同時，立法的技術方面，也不是本質的問題。

那麼，在第一項的時候，支配階級爲什麼要將既成法律的一部當作‘時代落後’或者過於‘固定’而加以改正呢？不必說，這是支配階級意識了那一部分的法律，已經不能和該當社會生活過程一致，或者這些法律，已經足以拘束他們支配統治圓滑進行的原故。在支配階級自身的利益說來，這種不一致的乃至固定了的法律，對於他們自己階級的固定，足以招致危險。所以，在形態上，纔成爲支配階級自動的改革法制的行動而表現出來。不過，這種行動的原動力，當然非常明顯地是社會的生活關係，是社會的經濟發動。

關於第二項，差不多可以不必加以說明。

九 關於國家權力

在前面，我已經說過法制是國家機構中獨特

地組織了的一種觀念，而國家機構則是觀念，人（國家獨特的人的裝置）物（國家獨特的物的機關）這三種要素的結合。但是，這不過是機構上的要素，對於政治的上部構造的統一體的國家，還不會加以說明，此地，對於國家的本質，應得有展開的必要。國家的本質明白了之後，法制的實質上的任務，也可以更加明白地顯露出來。

要了解這個問題，沒有比依據昂格司的不朽名著家族·私有財產及國家的起原更加確實而安心。李甯在他的名著國家及革命上面，在展開國家之本質的地方，也曾引用了昂格司的名言。

據昂格司說：“國家決不是從外部加之於社會的權力。不是海格爾所主張的‘道義觀念的實現’，也決不是‘理性的影像與實現’。所謂國家，不過是社會發展過程中的一種產物，不過是社會自身陷入於一種難解的矛盾裏面的表示，也不過是社會分裂做兩個不能調和的對立關係而喪失了脫離這種現狀之能力的告白。在此，因為這種對立關係，（就是經濟利害關係互相反對的諸階級間的鬥爭）足以滅亡自己，足以滅亡社會本身，所以實際上開

始要求一種外觀上立脚於社會高處的力量，來鎮壓這種鬥爭而使之歸納於‘秩序’的範圍之內。這種力量，——就是從社會發生出來，立脚於社會高處而逐漸地和社會分離的力量，就是所謂國家。”

所以“因為國家是產生於階級軋轢的裏面，而專為壓制階級對立的機構，所以不論在什麼時代，國家都為最有力的經濟階級所有。例如古代國家是奴隸所有者的國家，中世封建國家是貴族的國家，近代國家是資本家地主的國家。但是，當互相爭鬥着的各種階級保持均衡的時候，那麼有時候國家也能例外的出來仲裁，或者稍帶獨立性地出來調解。”

“所以，國家不是從太古時代已經存在的東西。有些社會，毫不知道國家，毫不知道公的權力。在經濟發達的一定階段，社會必然地分成各種階級的時候，國家方纔因為這種分裂的必然的結果而產生出來。但是到了現在，階級不僅急速地喪失了牠的存在必要，而且顯著地變成一種生產上的阻礙。所以，所謂階級，正像牠從前不可避地產生出來同樣，現在已經是非不可避地滅亡不可。因

之，因階級而產生的國家，自然地也非歸滅亡不可。這時候，以生產者的自由平等互助為基礎而重新改造過的生產組織社會，必然地要將一切國家的法律制度，搬移到牠所應該歸結的地方，——就是要將這些制度，和紡車及青銅斧頭併在一起，搬進古代博物館去。”

十 國家權力之掌握者

在上面昂格司的說明裏面，有‘不論什麼時代，國家都為最有力的經濟階級所有’這一句。為着證明這種事實，蒲哈林曾經在他的史的唯物論上面，揭載着幾個‘從種種時代及領域’所採得的實例。現在將牠簡單地介紹過來，大約不致於是沒有興味的事情。

在古代埃及，國家行政和生產管理，都併在一起，立在這種生產及國家上面的，都是大地主們。領有廣大土地的國家生產，占有社會生產的大半，其他一切社會集團在生產上的地位，恰好和他們在國家行政上的職份（即國家的高級，中級，下級官吏，乃至國家的奴隸）一致。就是經濟上最有力

階級的地主，掌握了古代埃及的國家實權。

十五世紀意大利的弗路倫絲，是一個商業資本主義的共和國。事實上掌握統治實權的，是梅提亞銀行。當時梅提亞銀行在弗路倫絲共和國經濟上占有如何的地位，可以從下面這一句說話體會出來。“梅提亞銀行和弗路倫絲國庫，是同一的機關，梅提亞銀行的破產，就等於弗路倫絲國家的瓦解。”（漢克洛烏斯基著經濟的唯物論）

掌握十八世紀後半俄羅斯生產指揮權的，（即經濟上最有勢力的階級）是支配農奴的地主。所以，“當作特權的貴族階級而特地組織起來的地主，支配了國家。當俄羅斯農民發起‘普加措夫暴動’的時候，地主的女帝亞查林二世，具體地將地主占有國家權力的意味表示出來。就是‘加尙女地主’的她，爲着鎮壓這些‘無賴’，組織了騎兵聯隊，因此，在當時加尙地主們之間，捲起了對於她的忠誠的暴風。”

現今的美國，金融資本，銀行家及托辣司貴族的金融財閥，指揮着社會生產的全體。民主黨與共和黨，不過是金融財閥裏內二大利益對峙的政治

的表現。國家權力，經過這兩大政黨，而掌握在金融的財閥的手裏。‘詳細地說，議會的一切決議，差不多都是先在聯合資本的密室裏面，先有了更加具體更加根本的討議。’

第 三 篇

宗 教 論

一 關於宗教鬥爭

在研究觀念形態之一的宗教問題之前，應得先說幾句費話。一般的議論，以為研究歐羅巴思想的時候，假使不將希臘主義與希伯來主義的兩大思潮當作中心而推測其交錯的姿態，那便不能明確地把握這種思想的根本。同時，廣汎地觀察歷史的社會現象的時候，也有預先研究這兩種思潮的必要。從這種議論，我們可以知道，宗教思想對於歐羅巴的社會生活，有了如何深刻的影響。

因為這種原故，在歐洲社會運動裏面，宗教問題早已經成為議論的中心。在第一國際當時，爲了對付宗教問題的態度，法國蒲魯東派與馬克思恩格斯派曾經惹起了很大的爭論，這是世人周知的事情。

與歐洲比較起來，日本社會生活裏面的宗教位置，稍稍有點不同。例如日本國教的佛教，誰都知道是日本社會已經發達到一定段階之後的輸入宗教，經過了長時期的鬥爭，方纔獲得了支配的位置。在支配勢力上亞於佛教的基督教，更不必說。

但是，宗教的精神的支配，在日本社會，却並不因爲上述的原故，比歐洲社會稀薄。我們假使不將宗教這種精神形態當作佛教耶教一般的固定宗教，而更加廣義地觀察，那便可以知道，宗教的支配，在日本社會的勢力，決不弱於歐洲。兩者之間的差異，祇在宗教浸潤社會生活的形態，祇在宗教與國家權力結合的方式。但是，這些不過是形態上的問題，不一定就是本質的反映。

譬如歐洲布爾喬亞民主主義革命的時候，對於宗教，爭鬥得非常熾烈，爲着要求政教分離，不惜

用鮮血來作為代價。而日本明治維新的時候，却非常容易地達到了政教分離的目的。不過，我們不能因為這種事情，便斷定了宗教在政治上的位置。日本的政教分離雖則很容易地達到了目的，但是變成別種形態的宗教，依舊不比歐洲稀薄地和政治結在一起。

在日本，一般地將觀念鬥爭（尤其是對宗教鬥爭）當作解放運動陣營內考慮的問題，還是最近的事情。這種事實，並不是日本社會裏面宗教地位_の表示，而是解放運動主體狀態的反映。因為日本的解放運動，從自然發生的狀態進展到目的意識的狀況，還是很近的事情，一直到了這種發達的階段，一般的方纔認識了觀念鬥爭（尤其是對宗教鬥爭）的意義，而開始提倡。

當解放運動的範圍局限於經濟鬥爭的時候，這還是運動的初期。一定要將運動的範圍擴大到政治鬥爭，文化鬥爭，觀念鬥爭的時候，方纔可以說是達到了成熟的階段。不必說，觀念鬥爭的基調，就是克服支配階級之觀念形態的形而上觀念和唯心論思想，而獲得辯證的唯物論思想。在觀

念鬥爭的一切斷面，我們非將以上的基調作為鬥爭目的不可。

但是，我們假使要把握辯證的唯物思想，決不能單單從事於抽象的，公式的辯證的唯物論講義，而一定要對於形而上的唯心的觀念及其思想方式，作一個實際的爭鬥。但是，這種觀念和思想方式不是一種用公式的形態表示出來的概念，不是一種用容易引出的方式流露出來的思想，而是日常社會上一切種類的哲學藝術宗教。所以，所謂把握辯證的唯物思想，就是曝露這種觀念形態的本質及其階級的內容，就是破壞這種觀念形態的物的組織。

二 關於宗教的本質

宗教的本質是什麼？用一句說話來回答，這不過是對於某種不可思議的‘物象’或‘精神’的信仰而已。

在原始拜物教的時候，這種信仰的對象，就是特殊的鳥類，獸類，太陽，月亮之類。

有時候，這種對象也許是風，火，雷，一般的超

自然力的東西。

在多神教的時候，這種信仰的對象，便是多數與人類相似而具有特殊形態的神祇，在一神教的時侯，這便是一個全智全能的上帝。

也有時候，這種對象，或許是一種全無定形而遍在宇宙間的‘精神’或者‘靈魂’。

但是，這種形式上的變種，不論有多少都不妨。所謂宗教，不外是對於這些東西的信仰而已。

三 宗教的起源

那麼，宗教信仰之對象的‘神’，‘精神’或‘靈魂’，究竟是怎樣地發生出來的呢？

一般俗說，以為人類有肉體與靈魂兩種要素，以靈魂為起點而發生的，就是宗教，以肉體為起點而發生的便是物的組織。但是，我們在此所要研究的，不是將人類分為肉體與靈魂的那種思想，乃是這種思想發生的原因。

本來，這種所謂‘精神’或‘靈魂’的概念，在原始人類的小羣社會裏面，是到了種族長老發生之後代，——或者在父權制與母權制發生了的時代

——方纔表現出來的東西。

這個階段的社會特長，就是勞働從這時候起，分爲兩種不同的部類。從前，在這些小社會裏面的人類，不論誰都從事於同一性質的勞働，藉以維持這種小共同社會的生存，但是到了這個時代，整個的勞働分割起來，一方偏重或專門從事於生產的勞働，他方偏重或專門從事於行政的勞働。這種原始小社會的特殊經濟構造，在人類的頭腦裏面反映出來，就是‘靈魂’與‘精神’的概念。

在這種特殊的構造裏面，種族的長老（父權制時代的家父長，母權制時代的家母長）就是行政勞働的担任者。就是，他們是長時期生產上經驗的保持者，也就是因這種經驗而產生的生產組織者，管理者，命令者，企劃者。附屬在他的下面的人們，就是對於他的服從者，乃至命令及計畫的實施人。換句話，可以說前者是意志者，後者是聽從意志者。以這種生產關係爲基礎的，就是當時的社會。

但是，這種生產關係，在當時人類看來，是考察宇宙森羅萬象的模型。尤其是人類考察自身的時候，這種生產關係，更加切適地當作他們的模

型。“人間被分爲靈魂與肉體。所謂靈魂，就是肉體的指導者，靈魂的地位，高於肉體，這種關係，恰好和組織者管理者對於執行者一樣。（亞理思多德曾經將靈魂比做主人，肉體比做僕人）人們將依據了這種模型，開始考察殘餘的世界，於是他們開始相信，不論在什麼事物的背後，一定有一個‘精神’在那裏指導。因為這種結果，一切自然，他們都以爲具有靈魂。（這種見解在學問上稱爲萬有精神論。）這樣的見解一次發生之後，必然的引用到宗教上去。這種宗教的起源，就是對於祖先的禮拜（祖先崇拜），以及對於長老，指導者組織者的崇拜。當然，一般的人們，將他們的‘靈魂’和‘精神’，當作最有知識和經驗的精神，以爲這種精神，可以拯救人類，可以依存萬物。這樣，便已經成爲宗教。所以，即使宗教，也是生產關係（尤其是有主僕關係的生產關係）和因此種生產關係而賦與特性的政治社會秩序的反映。”（蒲哈林史的唯物論）

四 地上變化與天上變化

如上所述，‘靈魂’與‘精神’的概念，乃至宗教的

觀念，都是生產關係以及因此種生產關係而賦與荷性的政治社會秩序的反映，所以此後生產關係及政治社會秩序發生變化，宗教的形式也起了變化。但是，這種變化祇是牠的形式，而不是牠的本質乃至內容。

譬如，多神教是一種多神們並立或者多數神們階位的地存在的宗教，我們假使研究這種宗教發生的原因，我們就可以知道有以下的事實。就是這種宗教的發生，往往是在一個社會裏面有兩三種相互結合的弱小種族，而各個種族之間各有長老或族長的時候。因為這種政治社會秩序，是分權的組織，各種族之間，各有政治支配者，各個種族，又是相當程度的分担着社會生產的特殊部類。這種觀念反映出來，就是多神宗教。所以，在多神教裏，每個神祇都往往分担着某種特殊的支配圈的。

假使，這種分權的社會秩序，漸次的依着統一過程進行而達到了中央集權的君主制度，那麼這種地上的組織變化，也會反映到天上。唯一神支配的宗教起來代替多神支配的教，就是因為這種原

故。

關於原始宗教一般形式的多神教內容，現在引用一節波格達諾夫的論述，作為說明。

“一般的原始宗教，都是多神教。在個個的共同社會，也有許多神化了的祖先。假使這些共同體結合而成爲民族，那麼一切種族的種族神教，併在一起崇拜；其中最強的，或者最富裕的種族的一個或者多數的神祇，往往占有了主位。這種事情，是該當種族家長在與其他種族的酋長會議裏面占有首席的事實，是同一理由的。

“但是，假使一個共同社會對於其他共同社會非常的強大，那麼這個社會的神們，往往排除了其他社會的神們，而成爲唯一的種族神。不過，這種一神主義，與後世的一神教不同。種族神不過是一個種族神而已，決不能解釋做後世的世界神的。所以，譬如在家父長制度時代的猶太人，他們雖則崇拜唯一的種族神，但是，對於其他種族神及民族神，却絕不否認他們的存在。在許多後世產生的猶太聖書裏面，還是常常說及埃及汎尼喀的神們，而將他們當做現實的存在。不過，起初他們記着，

這些神們都比猶太族神弱小；但是到了後來，猶太人看見了近隣種族的富強，於是便，漸漸的相信他們的實力，而在他們心裏達到了他種的族神，比自己的族神更加強大，或者，最少也是與自己族神同樣地值得崇拜的結論。因此，常常容易對於未知的異教神祇，發生了誘惑和思慕的情緒。……”

(社會意識學概論)

如上所述，天上界的組織及其現象，完全是地上組織及其現象的反映。地上諸族長分權，天上諸神祇也是分權，地上一族優越，天上一神也會變成優越。地上諸族有戰爭及征服的事實，天上諸神也有披堅執銳而爭鬪的事情。地上假使發生一個統一國家和君主政治，那麼天上也會開創一神君臨的局面。

五 關於宗教組織

正如蒲哈林所述，宗教是一種上部構造，是一種相互適合的觀念形態。在這種宗教裏面，有相應的人間組織（教會）以及敬神的特殊方法（祭祀）。凡是具備一種形式的宗教，這兩種原素是必不可

少的。

在此，我們假使要知道祭祀的本質，那麼我們應得回顧一下這種祭祀的原始形態。

據波格達諾夫說：‘在素朴的宗教意識上看來，神們就是集團或種族的現實指導者。在此，人類爲着要請求神的援助，或者爲着要感謝神賜的利益，那麼與神接近的時候，自然地非將神們當作人間一樣而待遇不可。這種就是所謂祈禱。（就是對於人類請願的形式——著者）所以，人類以爲對於這種神的指導者的物質的幸福，也有加以注意的必要，就是，他們以爲對於神們，也有和對於活着的組織者一樣地有供給飲食的義務。……從此，便開始了祭祀。

“所謂祭祀，就是供獻祭物和祈禱的一種特殊的手段，特殊的形式。其起初，差不多沒有特殊的祭禮。人類對待死了的祖先（神們），完全用對待活着的組織者同樣的態度。和供活着的組織者飲食同樣，他們在死了的祖先的墳墓旁邊，也安置同樣的食物。到了後來，方纔造成了儀式的特殊規則。因爲，儀式這種東西，是比別的生活更加保守

的原故。

“因為種族的發展以及獲得了對外的實際關係，銅器起來代替了石器。但是，在他們傳說上面，還殘剩着他們的祖先用石頭的刀斧來切割食物的故事。所以，在種族社會裏面，當他們將羔羊獻給神祇的時候，都非考據神們的習慣不可。假使對於神的習慣全不知道，那麼祭祀的目的，便有不能達到的危懼。——就是，獻上去的供物，或許有被神們退回來的危險。但是，所謂神祇，不外是這個種族的祖先，所以神的習慣，也就是古代祖先的習慣。他們的祖先，是用石頭的刀斧來宰割羊類的，所以對於供物的羔羊，也非使用同樣的方法不可。就是，現實上雖則有了非常鋒利的金屬用具，而在祭典上還是非應用石斧不可。——這種，便是儀式。譬如帕來司基那的猶太人，就是一個例子。（同樣的事情，在日本的神徒，祭祀裏面，也可以看得出來。現在雖則有了更加便利的器具，但是在神前還是供着用稻草席子鋪着的陶製器具，和白木的容器。這種用具，就是現在已經被人們當作神祇的日本祖先當時文化程度之反映。——著者）

“同樣，在儀式祭禮裏面，還保存着許多在很古代的時候已經消滅了的食物調製樣式。（在猶太人之間，有一種族在祭神的時候，應用不發酵的麵包。）（在日本，常常用生魚生菜當作供物——著者）此外，在祭典裏面，還保存着許多古代的家屋建築樣式。（在猶太人廢止了遊牧生活而進化到固定住宅之後，帕來司基納的‘茅屋祭祀’還是繼續的執行。）（日本種族神的神殿建築，到現在還採用那種應用‘千木’—— Crossbeams ——的原始建築樣式。——著者）

“這種不可避的儀式的保守性，往往變成一種使我們回憶早已遺忘了的過去的記念物品。”

（社會意識學概論）

那麼，宗教的‘人的裝置’的教會組織，究竟怎樣的呢？我們在歷史上觀察教會內部組織的時候，我們可以發見，這種組織是和當時‘社會生活行程結合而不能分離’的東西。衛巴曾經說過，‘不論在什麼時代，教會的內部，總是在該當社會的經濟的及文化的輪廓之內，再生產及反復當時的社會。在封建王侯時代，教會是封建的，大諸侯式的，在都

市發達的時代，貨幣經濟的民主的要素及其形態，浸潤了教會的組織。’——這確是直截明確地說明這種關係的說話。

對於這種實證，我們可以不必求諸遠方。在日本諸宗派（尤其是淨土真宗）的組織裏面，我們可以明白地觀察說來。當日本還是封建社會的時候，本願寺的宗務組織，在法主的統率之下，各地有力的寺院，多少的還可以支配地方的教區。但是自從君主立憲制輸入日本政治組織之後，本願寺的宗務組織立刻起了變化，而相應地輸入了一種類似責任內閣和議會的民主組織。

再從教會的財政組織上看來，事態更加有趣。在封建時代，“僧侶以人類與神祇的仲介者資格，用供納的形式，從民衆的生產物裏面征收‘十分之一稅’以及其他的宗教酬報，因之他們不僅非常富饒地滿足了自己的要求，同時因為必要以上地征收的原故，宗教組織積蓄了巨萬的資財。”（波格達諾夫）這種組織，完全是封建諸侯（自命為民衆保護者的）財政組織的反映。但是到了資本主義社會教會已經不能維持這種財政組織。他們所採用的，

是資本主義的組織，美國的傳道公司是最好的例子，他們的內部組織全然和股份公司一樣。

真的，教會是‘再生產同時代社會’的東西！

六 宗教與階級

宗教的起原及其發達過程，已如上述，就是最初發原於人類勞動的分業，後來應順着社會生產關係以及政治社會秩序的變化，屢屢改換形態而至於今日。

但是，我們知道，人類社會，除出原始共產社會之外，以後都是階級對立的社會，因之人類社會的歷史，也都是階級鬥爭的記錄。

這種階級社會，因為時代的改變，也常常改變他的外貌，但是，祇要階級社會的本質沒有改變，那麼生產關係的根本構造，當然不會發生變化。就是，在這種社會的生產關係，永遠的是榨取與被榨，支配與隸屬的關係。同時，和上面反覆地說過一樣，政治的制度，是生產關係的一種模寫，一種上部的表現。

所以，因政治社會秩序之變化而常常變換其

形態的宗教，在階級社會裏面，有了很大的觀念的任務。就是，第一是擁護這種關係的任務，第二是調解支配階級與被支配階級的任務。在這一點，宗教與國家，（從階級對立的社會產生出來而表面上又裝做超越階級的樣子的）在本質上有相同的任務。兩者的差異，祇是方法上的問題。換句話，就是前者以信仰為工具，用一種適當的組織，巧妙地遂行他的任務，而後者呢，不過是以權力為工具，用適當的組織，直接而露骨地遂行他的任務而已。

宗教及宗教思想，如何巧妙地遂行他的任務？對於這個問題，我們用古代印度的宗教作為實例來觀察吧。

古代印度社會的經濟的職業的構成，是由四個族籍所組成。（一）婆拉曼（僧侶，學者，貴族的操觚家）（二）庫西亞脫利亞（貴族的騎士，戰士），（三）伐衣瀉（農民，以及後世的放高利者，商人）（四）斯達拉（奴隸，土人，賤族）。在這四者裏面，前面兩者當然很明白地是政治的支配階級，經濟的榨取階級，後面兩者，顯然地是被支配被榨取的階級。

對於這種經濟的職業的構成，古代印度宗教

曾經施行一種宗教的‘洗禮’，根據這種洗禮，潑拉曼與庫西亞脫利亞，是最清淨最尊貴的族籍，是一切人物的支配者；伐衣瀉雖是清淨的族籍，但是對於潑拉曼沒有授受食物與水的資格；施達拉分爲‘清淨者’與‘不淨者’兩種，不淨者對於潑拉曼，連身邊都不准接近。在這種狀態之下，連宗教上的細微儀式，都是爲着擁護當時印度支配階級而造成的。

此外，爲着抑制被支配者對於支配者的反抗與不滿，爲着調和階級間的爭鬥，（就是爲着擁護現存的支配關係——譯者）他們又想出了有名的輪迴轉生及因果報應的教義。

這種教義，是下述一般地構成的。

人類的行爲，不論什樣的行爲，冥冥中都有神在那裏記錄，等這個人死了之後，就要實行此人生前善行惡行的整個的清算。因爲這種清算的結果，他可以轉生爲潑拉曼，也可以轉生爲一個‘狗肚子裏的蛆蟲。’

那麼，這種記錄善行惡行的標準怎樣的呢？不必說，這就是族籍秩序的保存。就是，不淨者的善行，是忠實職務，不忘本分。假使他此生不僭越‘不

淨者’的本分，那麼來生可以投胎貴族。反之，假使他忘却本分而做了惡行，那麼來世便非投胎蛆蟲不可。現在的族籍秩序，是絕對不變的東西，人類的生世裏面，沒有偶然的事情。一切生物，不過是按照前生的行為善惡，而在相應的族籍裏面產生出來而已。

這種狀態，最明顯的反映出當時社會秩序及支配階級的利害。

七 關於階級宗教

上面所說的宗教，在階級社會裏面，擔負着一種擁護階級關係與調解階級對抗的任務，所以在某一時代，僧侶直接地構成了某一階級的一部。某一時代，間接地和支配階級結合，而使這種宗教成爲國教，或者認爲正統宗派。

但是，支配宗教的這種責任，却不一定可以成功。這是和國家的責任不一定可以成功一樣。在他們的責任失敗了的時候，正像國家的場合，與被支配者的權力結合而在國家之內構成一個其他國家一樣，宗教也與被支配者結合，而發生一種被支配

階級的異端宗教。因為，在那種文化階段，被支配階級對於支配的正統宗教的不滿，是除出應用別的宗教來和他對抗之外，不知道別的方法的原故。換句話，對於支配的正統宗教的不滿，實際上就是對於現存社會的政治秩序的不滿，但是當時的人們不能發見這種結論，所以對於支配宗教的壓迫，祇認為單是宗教的壓迫而已。

當然，這種反正統派的宗教，異端的宗教，被支配階級的宗教，以種種不同的形態，因種種不同的機契而發生。譬如，在有些時候，僧侶們為着要反對正統派而樹立別的新教，所以纔利用了被支配者的不滿而達成了目的。不過，在這種時候，也必定先有了被支配者的不滿，而僧侶們方纔可以迎合，所以在本質上是一點都沒有兩樣的。

不必說，這種異端的宗教，被支配階級的宗教，在宗教鬥爭裏面，常常多少的以陰謀的，非合法的組織表示出來。一方面，因為這種爭鬥，在歷史上往往惹起了國家的內亂。

但是，這種被支配階級的宗教乃至異端宗教，祇要一旦被支配階級得了勝利而成爲支配階

級，或者他們的主張為支配階級所容許，那麼他們立刻便依據宗教的本質而成為支配階級的工具。我們祇要一看基督教（發生當時，確是異端的宗教而與當時支配階級爭鬪的）的現狀，便可以明白地理解這種原委的。

日本的淨土真宗，就是親慈的教義，在最初，也是被支配者的宗教，貧苦人的宗教，有罪人的宗教，乃至無學無產的宗教。惟其因為這種原故，所以當時在‘念佛宗’的名義之下，獲得了最廣汎的民衆，後來受了當時政治支配者的信長的壓迫，終於引起了宗教的爭戰。但是，自從這種宗派受了政治權力者的承認之後，便立刻變成維持權力的工具。（現在的本願寺）當然，在這種時候，宗教的特色，還是變成形骸而殘剩下來，譬如在明治維新的時候，本願寺宗教還是想要獲得當時最有勢力的水平社部落民衆。但是，在這種時候，淨土真宗的本質已經完全改變，而成爲一種懷柔民衆和調和階級的手段，所以在水平社部落民之間，也引起了‘黑色聯盟’一般的團體，起來和這種宗派反抗。

八 資本主義與宗教

那麼，在資本主義經濟之下，宗教取了何種的形態呢？對於這個問題，蒲哈林最巧妙地解剖出來。

“‘支配’資本主義經濟的是什麼呢？在封建社會我們知道，君主及其從屬的諸侯官吏，指導了半自然的經濟。但是在資本主義，却產生了一個新的，有力的，而且非人為地作用的，非人格的調節機來。這個，就是具有一種難解的衝動心理的市場！市場可以使某人尊榮，同時也可以破壞他人的生活。他以一種盲目（非合理的）而不可解釋的力量，在那里愚弄世人。詩人歌唱着：‘人生是什麼呢？這是一種賭博。不幸的人啊，你儘去咒咀你的運命吧！’我們的上帝，也帶着這種運命的。……在以前，神們（或者是唯一的神）決不是沒有肉體的精神。神們歡喜美食美酒，又常常變成鴿子的形態，去親近婦人。……但是，招致經濟交換而破壞了封建政治的經濟發達，不僅從神們奪去了鴿的羽毛，而且取消了他們從前所有的鬚鬚及其屬

性。現在萬物，所依存的教神的布爾喬亞，祇將神們當做外形上與人類全無共通之點的，或者不能知道。不能認識的存在，而加以信仰。這是神性的靈，而不是野蠻人的粗笨的神！這樣，我們在經濟上，一方面可以看見支配的隸屬關係，他方可以發見一種以交換為媒介的非組織的結合關係。第一的狀態，可以說明宗教為什麼保存的原因，第二的狀態，可以說明神們為什麼變成這樣細瘦而沒有筋肉的理由。”（史的唯物論）

在資本主義之下，神們雖則變成了這樣的細瘦，但是與他的形態比較起來，我們不能說‘神的力量’和‘神的效用’已經減少。神的及教會的組織，到了資本主義最後階段的帝國主義時代，還是如何有力地利用着，這是一看殖民地半殖民地的牧師宗教家的活動，就可以知道的。

上面已經說過，在階級社會裏面，宗教擔負着擁護階級和調解對立的任務，但是到了資本主義的階段，宗教的力量，已經不能再和近代普羅列塔利亞（尤其是覺醒了的普羅列塔利亞）連接，在前期資本主義關係之下，他們的支配力量也祇是局

限在農民範圍之內。但是，到了現在，宗教已經和帝國主義的組織對應，而開拓了新的天地。——這就是幫助帝國主義，去把握殖民地半殖民地的觀念的落後的民衆！這樣，從前祇在一國之內遂行任務的宗教，現在已經以更新的方法，在更大更新的規模之下，開始了他們的活動。

帝國主義國家的奪取殖民地，及經濟的征服半殖民地，都以輸出資本為第一手段，但是，勝過這種手段而擔負了這種先驅的使命的，却是牧師與宗教家。他們以傳教的名義，走進了本國資本勢力正要進攻的未開化國及半殖民地，或者講釋教義，或者——最多數的場合，這是最初的着手，也是最有力的方法——施與物品，創辦教育文化的設備，（這是用他們本國的財力的！）應用這些手段，他們率先的完成了‘開闢草莽’的任務。這種準備行動，不僅可以使本國帝國主義勢力勢如破竹的進攻，同時可以和解未開國家及半殖民地民衆（即被搾取階級）對於自己搾取國家之間的對立，而擁護這種搾取的關係。所以，宗教的形態和規模雖則有了變化，但是從他遂行的任務上看來，現在和從

前，是一點分別都沒有的。

這種實例，我們可以不必到很遠的地方去找的。

在近隣中國，我們祇要一看美國的牧師宣教師，以及日本的本願寺派僧侶（他們雖則着手稍遲，規模較小）如何的在那裏活動，就可以明白了。在這種地方，宗教所做的任務，或許反而可以勝過軍隊所做的工作！

‘帝國主義之武器’的宗教！這種事實，給了我們一個新的課題，與一個有興味的研究，著者在此雖則不能多加議論，但是希望讀者給以一個充分的研究。

九 宗教的續存及死滅

在資本主義之下，宗教為什麼可以續存？這個問題在前面蒲哈林的解剖裏面，已經有了鮮明的解答。

將上述的解剖要約起來，就是：在階級社會續存之間，宗教常常變換不同的形態，而繼續地存在。資本主義社會既是一個階級社會，那麼當然

非有一個新的姿態的神存在不可。——在實際上，這確是存在着。

但是，這裏有一個非研究不可的問題，就是：在階級社會之下，被榨取階級的民衆，爲什麼要被宗教抓住而事實上被鎖鑄在支配階級的羽翼之下呢？

當我們考慮這個問題的時候，我們同時非關聯地考慮階級社會之下的民衆的悲慘，痛苦，貧困，與恐怖不可。被壓迫民衆的所以受宗教籠絡，完全是因爲他們處身於因果關係不能明白地透視的悲慘痛苦貧困恐怖下面的原故。同時，支配階級利用了宗教這種用具來防止階級的摩擦的時候，也是爲着儘可能的要使一般民衆對於現實因果關係盲目的原故。

李寧在他議論宗教鬥爭的時候，曾經說過，說明宗教的‘本質’，說明宗教是立脚於唯心論之上而麻醉民衆的工具，所以我們非和他爭鬥不可，這是自由主義者的論調；將宗教的支配關係與民衆的現實悲慘聯在一起，而曝露宗教存在的現實基礎，那才是社會民主主義者（當時的Communist）的任

務。這一點，我們是應得最大的注意的。

宗教的續存條件既然如此，那麼祇要這種條件消滅，當然地宗教也要歸於消滅。——這是我們可以達到的不能動搖的結論。

就是，到了社會已經沒有階級，已經沒有貧富對立的時候，——社會由完全自由的人類，在自由的基礎之上建立的時候，生產關係由明白的社會的意識統制的時候，這時候，纔真是宗教死滅的時候。

到了這種未來的社會，因為在生產關係上，（因之在社會關係上）一點都沒有祕密，一點都沒有不能開放的門戶，因為在人類社會裏面已經沒有呻吟在痛苦與悲慘之下的同類，因為人類對於科學的智識已經完全地開放，所以宗教已經失去一切潛入的機會。一般地說，萬能的神遍在宇宙裏面，但是在這個小宇宙裏面，神們已經不能存在。不，因為這種小宇宙內部已經施行了清掃，所以不論‘神’與‘惡魔’，都已經失却了這種模糊的‘存在’根據。就是現在，已經發生了萬能的上帝已經不能走進挾在瘦弱的化學家手中的試驗管去的滑稽的

現象。將這種事情推想開去，一切事情都可知道了。
了。

這樣，宗教是非死不可的東西，但是，這種必然的死滅，並不能作為普羅列塔利亞可以輕視宗教鬥爭的理由。蒲哈林說：“哥爾德爾的意見，以為我們對於宗教可以不必重視，他是非自滅不可的東西。但是，在社會上面，什麼東西都不能‘自己’發生。在馬克思的卓拔而辛辣的論著裏面，我們已經可以知道宗教是什麼東西。”

在此，我們有一件非強硬地主張不可的事情。從‘宗教非自滅不可’這個前提，我們不能引出‘所以普羅列塔利亞可以不必和他積極鬥爭’的結論。在這個社會裏面，不論什麼東西都不會‘自己’發生，同樣地什麼東西也不會‘自己’死滅。宗教就要死滅這句說話，決計不是對於宗教表示寬大，反之，我們應該愈加積極地和他鬥爭。一定要努力的和他鬥爭，那時候宗教方纔能夠實際的歸於死滅。

第 四 篇

藝術論

一 何謂藝術

現在，讓我們研究一下上部構造之一的藝術問題。

藝術底本質到底是什麼，我們先不能不把牠弄停當來。以前藝術研究家，藝術學者，所造作的藝術界說，實在是指不勝屈，但那些東西，都不見得在這裡可以用着牠。因為那些界說，差不多全部都可以說是，不過對於藝術反映了他們個人主觀的要求罷了。

從唯物史觀的立場，我相信那將藝術當作‘感情社會化的方法’的見解，是一種最客觀的妥當的，亦即最科學的正當的見解。

人類是思維的動物，同時也是感情的動物。是否感情先在，做着思維底基礎，這裡可以不必論牠。總之，人是不但會想，也還會感的。藝術所以能夠成立的心理的基礎，就在這個感情。——那一邊以思維為基礎而成立的，是科學。

我們，就在一瞬之間，也不能停止所謂感的。我們對着某種事物，常常抱着或是苦，或是樂，或是懊悔，或是悲哀，以及其他不能用抽象言語所能表示的感情。我們日常底生活，實際幾乎可以說，就是這類感情底無窮的連續，無窮的錯綜。但我們，假如只在應事接物上，有着苦，樂，喜，悲等感，那也只能說是感情在動，我們有了這樣的生活罷了，還是沒有藝術存在的。

○ 要有藝術存在，必得把那些活潑潑的無數錯綜的感情，加以一定的組織，并以一定的技術的形態，將牠客觀地表現出來。如以言語的技術，將牠表現為詩歌，小說，戲劇；以音律表現為音樂；以色

彩表現爲繪畫；以運動表現爲跳舞；以其他物材的手段，表現爲雕刻，建築之類。那以技術的形態來表現的方式，雖有非常的不同，但是組織感情，并以技術的形態給它以一定的客觀的表現這一點，却是各種藝術之間並無何等差異的。

而這所謂組織感情，給以客觀的表現的這作用，却就是所謂‘感情社會化的方法’。因爲感情底當事者，——在這裏就是藝術家，——如果真以自己心裏的感情，始終將牠當作個人的東西，那就不必加以組織，也不必與以客觀的表現了。在他們非有這種藝術的努力不可的地方，纔潛存着感情社會化（給人感染）的要求。當時藝術家主觀上怎麼想，我們可以不去論牠。不管他並非對誰申訴，只如空中飛鳥一般歌唱，或者他是內心有了抑不住的衝動，有意把牠組成戲劇的構造。或者，藝術家主觀的地，要想感染同時代的人們，或者他是想得到未來的理解者底同情，這種都不成爲問題。我們所要注意的，只是那藝術的努力底客觀的意義。

總之，這是一個藝術家，組織了他底感情，以那藝術家所特有的技術的形態，而客觀地表現出

來。那麼藝術家以外的人們，有時較多，有時較少的許多人，便都來讀牠，聽牠，看牠，把那藝術家所組織的感情攝入自己，再化爲具體的感情。就是感染了牠。於是方纔完成了藝術底全般意義。

所以藝術，就是感情社會化的方法。

雷奧·託爾斯泰(Leo Tolstoy)在那名著何謂藝術中，將藝術定義爲人類情緒傳染的手段；辛克來(Upton Sinclair)在拜金藝術中，也表同意於這定義底見解。這個定義底內容，恰正和所謂‘感情社會化的方法’，毫無兩樣。

只有一件事要請留心的，就是不要把這定義當作功利的藝術觀。這個定義，也和一切的定義一樣，只把藝術所有的客觀的作用和意義，結爲簡要的言語，而並不是把什麼對於藝術的要求，加以公式化的。當然，藝術所有的客觀的作用和意義，與現實上如何地利用着，或應該如何利用它才好的問題，是毫沒有關係的。

二 蒲哈林的解剖

我們就要討論藝術怎樣地從人類社會生活中

產生出來，經過了怎樣的發展過程，以及文藝上重要的主義怎樣發生等等；但在討論之先，應把蕭哈林爲了回答“藝術的發達用什麼來規定？”這個問題，而將音樂當作主材的有興味的解剖，預先來介紹一下。

我們憑着那解剖，差不多就可以描出所有藝術——當然各個部門有各個部門底特殊性——在怎樣的形式裏，依存在社會發展行程的形像來。

第一，藝術要有幾分底發達，必得有一定水準底勞動生產能力。這是自明的事情，假如勞動底生產能力，在一定的水準以下，那麼社會中的大多數人祇爲着生存鬥爭，還嫌時光不夠，就使有藝術底萌芽或有若干種類的藝術，也決不會發達起來；便是已有的，也是要萎縮，而至於絕滅。所以藝術，先就依存於社會底生產力。

第二，在許多的藝術形態中，特別是要音樂發達，社會內也得有一種特殊的“霧圍氣”。社會的技術發展，上層構造也就一般地發展起來，那是不必說的；但是上層構造底各部門，決不是機械的平等地發展起來的。例如紀元前五——四世紀底

希臘人間，鼓術的科學和自然科學一般地並不發達，而哲學的思辨，却是異常地興旺。再就音樂底內部來說，那讚美歌，在全部音樂都像奴婢似地奉承着聖教會的時代，也曾占過音樂中的優位；但在高度發達了的資本主義的社會中，却就像“塞爾苟司上人 (Sergius) 穿着魯通道夫將軍 (General Ludendorff) 底袴子一樣”地，不合社會底需要了。所以音樂底機能，實依存於社會底狀況，社會底氣分，欲求，見解，感情底如何。而這一些事項，又須依據那社會內底階級的編制及其心理來說明；那編制及心理又須依據社會經濟及其發展條件纔能說明的。

第三，音樂底“技術”，更是依存於物質的生產底技術。這也是易見的事情：野蠻人不知道製作鋼琴；鋼琴沒有，自然不能彈奏，更無從發生曲譜。

第四，音樂中人員底組織，也是直接或者間接地，與社會發達底基礎相關聯。例如管絃樂中樂手底配置，就是按照樂器及樂器配合而規定；經過這種媒介，與社會底物質的生產技術相關聯。音樂團體底性質和勢力等，也是為社會生活底許多條件，

特別有音樂愛好心所規定；而所謂愛好心之類，又是按階級底位置，勞動生產力底程度而規定的。再就創作過程上來看，也可以看出這樣的情狀。例如最古的創作形式，是非個人的所謂“民衆創作”，後來却變成了個人底商品的創作了。這明明就是人員組織底形態，直接依存於社會底經濟的構造底表徵。

第五，“形式的要素”（節奏，諧和等），也與社會生活有關聯。雖然這等的要素，在史前時代，也已存在；但其發達，實是受了社會關係底影響，尤其是，受了物質勞動底直接影響的結果。正像有些人在那里主張的一樣，節奏並非依着它自身底內部的法則而發達，是受着社會發展底影響而發達的。

第六，樣式也為社會生活行程所規定。藝術底樣式，是一種外部的形式，同時也是一種形式化的內容，“在樣式的歷史之中，是具現着‘生活體系史’的”。古代印度的讚歌（吠陀）和法蘭西革命家庭馬賽曲，樣式不同。這就是因為各各生在社會條件不同的地盤之上，所以樣式也各不同。樣式也顯

然地，要受藝術生產底物質的條件，及藝術創作的方法底影響。而這種條件、這種方法，却直接地依存在社會底經濟的條件；這在前面已經說過了。

第七，和上述樣式有不可分離的關係的藝術底內容，自然也為社會的環境所規定，差不多可以無庸說明。形成藝術的，不消說，總是在那一時機，那一時代裏，以什麼一種形式的，最動人心的東西。“假使我們無關心地在它旁邊經過的東西，是不會喚起創造的思想的；反之，成為社會或各個階級底中心興趣的，纔會在‘精神的勞動’這個特殊領域即藝術中，當作它的題材”。

第八，“音樂理論，也明明與以上所研究的”一切方面都有直接關係，所以，這也是‘隸屬於’社會底生產力底變動的。

蒲哈林底解剖，大概已盡在此。但正像他也附言着的一樣，這是音樂發達對於社會生活底依存關係底基本的組織；音樂為其存在所有的依存關係，當然並非盡在乎此的。例如，以前列舉的諸要素，交互作用起來，也便會有更複雜，更錯綜的關係出來。這是不可不注意的。

還有要附言的，正像本書第一編所說一樣，我們決不應把藝術對於社會底經濟構造的依存關係，當作機械地直接地的關係。在蒲哈林底音樂底解剖中，也就可以領略到這一層。且為文學，繪畫，雕刻等藝術部門不同，如前所說又是各各有其特殊性的，所以事態就更加複雜。所以蒲哈林也用後面的言語特別地強調說：“藝術是依種種的方法，直接地或者間接地，直達地或是 着無數仲介地，為經濟的構造及社會的技術底水準所規定的。”

這在藝術底某一特殊部門中是真的，同樣在個具體的藝術創作，藝術品上，也是真的。馬克思主義的文藝批評，在其一面，就是探究着這個“無窮地”複雜的關聯。那關聯或者決乎不能為我們所探盡，但若能夠成功，總可以達到那探盡的近點的。

三 最古的藝術

藝術之中最古的是什麼？探究了這個，便可知道藝術底起原。

在現今最落後的種族間也可以看見的，是跳

舞和音樂。跳舞和音樂，簡直在人類生活還未脫離了動物境界的時代，也已有了萌芽，可以辨認了。

怎麼會有跳舞的？概括說來，可說由於人類底活動要有一種有節奏的規則性的原故。當人類想起了他自己的生活中什麼重要事情的時候，他那事情，總是先想起了是他自己底一串的行動，再想起了是別人所顯的一串的行動的。而想起了的這些行動，往往就成為實際的運動，成為模仿原先行動的簡單的姿勢。萬一這種追憶的行動，參加的竟有一羣直接經驗過它的人——因為戰爭或者狩獵底經驗，都不是個人底經驗——那麼要使他們底行動得到調和的這種本能，就可以產出一種有節奏的規則性來。這樣發生的，便是原始的跳舞。

其次，再說音樂從何發生？音樂最古的形式是歌謠。當然，那歌謠，並不是現在這樣歌辭與音樂有節奏地結合着的一類東西，而不過是本能地表現着愛欲悲喜之類的感情和氣分而已。同時，從當時原始的共同勞動中，也發生了歌謠。因為勞動，自然發出了一種呼聲。對於這些呼聲給以一種節

奏，使共同勞動添了力量，這就變成了歌謠。

原始音樂底自身，也是從共同勞動中發生。波格達諾夫（A. Bogdanoff）這樣地說明着：“在共同勞動中，除了勞動呼聲之外，也還有與牠同時並起的規則的音響。例如木匠工作時候所生的斧音之類，工作本身所引起的音響就是一個例子。還有爲了要使各人用力能有同時性，往往有由誰敲擊木棍，用以調整勞動調子的時候。這種木棍，便是那最野蠻的種族所愛好的樂器大鼓底原型和萌芽。以後，代木棍而起的，是一種在春穀的臼上綁着皮的東西。到了這樣，便已是像樣的大鼓了。音樂中最單純的要素——那拍子，是從集團勞動底條件中產生的。”

跳舞和音樂，就是這樣地產生出來，但是我們在這裏應該注意的就是跳舞和音樂在最古的狀態中，並不是各各獨立的東西，而是互相融合的東西。

那麼，跳舞和音樂底原始目的是什麼呢？這是在發生底情狀上也就約略可以窺見的，總之是要對於行動（勞動及其他各種集團的行爲），給以

(一)統一的氣分，招致調和的景象，(二)準備的情調。兩項之中底(一)，只要看勞動歌更會明白；(二)底實例，也有“會議跳舞”，“戰爭跳舞”之類。前者是在戰爭及大狩獵底出陣前底種族會議中舉行，有着嚴肅，流暢，慶祝的內容；後者是有狂風暴雨樣的節奏的。而這種的事象，又並不止見於原始人之間，就在文化較高的種族之間，也還是有它發展了的形態可以看到。

學者之間頗有人以為藝術底起原全在人類底遊戲本能，只是遊戲本能底表現，而說藝術總是離開了生活，也惟有離開了生活纔有意義。但那是以近代底“一種藝術”為基準，臆測所成的學說；其謬誤，就是上述的發生史也就給它立證了。借了墨黑爾 (Karl Bucher) 底話來說，各種原始藝術，總之都是作為勞動——生產底“組織的原理”發達起來的。

四 繪畫雕刻及詩底發生

原始的繪畫，是從當作說明的描寫行為而發生。原始人要傳達什麼概念——例如什麼事故，經

驗，危險等，與生活極密切的東西——給與同羣人的時候，總用姿勢來表示那對象底形狀。例如有狼襲來的危險的時候，就裝作四腳，昂了頭，做狼嗥底模樣之類。但不久，便將那對象底形狀描在砂上，來傳給人了。這種砂上的形狀，就可以說是繪畫底萌芽。

原始的雕刻，是直接從生產技術產生。當原始人製作他那簡單勞動用具的時候，即使完全是偶然的，也是往往會有造出一種教他人想起什麼一種認知對象底形狀的事情。因此，他就對於那種不可思議——一個對象可以被固定地描在石里的事，在他們當然算是不可思議的——感了興味，隨後就有一種務必要使它相像的努力。這明明便是雕刻底萌芽。

這些藝術，有什麼實際的意義呢？第一，它是生活上認識重要事物的手段。所以在狩獵種族中，他那繪畫底內容就大抵是動物和狩獵底光景；靠着它，給與自己種族底孩子們，以生產上必需的知識。第二，它給了觀賞它的人們，以情調上的統一。這種情調氣分底統一，在將來的共同勞動上極重

要，那是不消多說的。所以這些藝術，也都是在“人羣”社會的勞動準備組織上，有用處的。

至關於詩的發生，頗有種種的議論；我以為最正確的是波格達諾夫的說明，今將他底原文引用在此：

“牠(詩)是與言語及思索領有同一的發生。不但在原始時代，就是在最近的發展階段裏，至少直到封建時代，詩還沒有區別為特殊的藝術，不曾從意識一般中獨立出來。

“原始言語，因為語義的不明確，和用原始的譬喻，常把關於人類活動的概念，移轉給自然現象，所以在語言底自身中，便已含有詩底原始的要素。口傳給口的一切故事一切傳述，就都因為意義不能正確理解一個簡單的理由，自然而然地變成了‘神話’或‘傳說’了。

“所以，代代相傳留下的來，只極少數。留下的，不過是：(一) 不斷地說明生活中事物本身的實際的法則；(二) 關於時常反復着的日常事件底故事或傳述。就是極顯著的事件底記憶被留下來時，也已經非常的變化了，成了不明瞭的形像，不過是神

話模樣的——照現在的概念來說，就全部都是‘詩的’模樣的東西了。

“因為使用原始譬喻，所以在原始語言上，即使是傳述極通常的自然現象，也變成有兩種意義。例如雷雨暴風等，用人類底戰爭行為相當的語言敘述牠。因此就和暴風雨底話混和，發生了敵對集團或種族之間互相鬥爭的故事。到了冬天太陽底作用變弱，於是便用人類底疾病，衰弱，或者死亡一般意義底語言來敘述。多數的神話，都有這兩種意義，不但在太古發生的是如此，就是一直後代發生的也都是這樣。然而這也不過，慣於分別自然的和人類的，把事物論理的地對立分離了來想慣的我們，覺得它是兩重。在原始的思維中，決不是兩重的。從他們看來，雷雨真是戰爭，冬天也真是太陽（以為太陽也和人一樣的）底疾病，死亡，或為敵人所俘虜。這種看法，決不是詩而是原始的意識。在當時，除了這個不能更有其他的意識的。

“這樣地思維，在我們也許感得是困難。因為我們現在的思維，是在和當時的思維根本不同的條件之下所生的。然而事實，十足是這樣。抽象的

科學的研究，得到這樣的結論。我們現在，是有幾百幾千的言語，來表現我們所感，所見的東西。然在當時，人類只不過有二三十個言語，而且牠們，又幾乎和那作牠發生淵源的集團的勞動活動打成一片，不能分離的。”

五 關於封建時代底藝術

次於原始的種族共同社會發展開來的文化階段，是封建時代：其根本的變化，大體有後列幾點：（一）種族共同社會擴大了，結成爲許多鄰接種族底共同社會。（二）到這階段，一面組織者，一面被支配者，已經完全彼此獨立了。在這時候的組織者之中，有和平的組織者僧侶；也有軍事的組織者封建諸侯。（三）經濟大體上還是自然經濟，不過交換已經成爲恆常的現象，對於經濟生活已經不斷地增加了它底影響力。（四）廣大的，世俗的政治的封建組織和宗教封建組織積漸形成，終於擁有廣大的領域。

在這種政治的，經濟的組織中，專制君主是神一般的萬能；封建諸侯也是高不可攀的強大；普通

的民衆，在他們面前，被當作不算數的存在，他們，不過是使專制君主封建諸侯的權威變成爲更加顯赫的存在而已。

所以這時代底藝術的樣式上，也就反映出這樣的觀念形態來。

只要看古埃及底封建藝術，例如著名的金字塔及立像等等，就可以看見第一表示着強大的力量，而且，那力量簡直是一種名副其實地永遠與地球同在的東西。“牠們能使見者屈膝！在裏面牠們有對於至高存在的敬畏心的具現，牠們顯示着緊張而組織了的生命，顯示着超人的，永久的力底尊大的誇耀，顯示着對於一切瑣事都不經心的無生的嚴肅，又復反映着星一般遠隔的主人的光輝”（弗里茲·布爾加 Fritz Burger）。無論什麼封建的藝術，例如金字塔，例如亞述，巴比倫諸王底立像，例如日本底大佛，量上都很雄大。那雄大的量，就不外乎崇高，與永遠性，與超越性之實際的表示。又那王像表現底樣式，和平民與奴隸等像表現樣式底差異上，也是很顯明地，反映着封建底觀念形態。王像常用理想主義的手法，用神化樣式的

手法表現它；平民和奴隸底像，却用自然主義的手法，表現其匍匐的風姿，渺小的存在。

再如古希臘底依里亞特和奧特賽等英雄的，戰爭的敘事詩，如日本底武士劇等，也是代表的封建藝術；多數無名民衆以很長年月合力營造，像那歐羅巴中世底大寺院，東洋底大伽藍，大佛像等，是其中最顯著的東西。

總之，封建時代底藝術底特殊性，我們可以記憶：（一）它是極度權威的；（二）它是非個人的民衆的創造物；（三）它是有量的雄大的。一方，我們應得知道，在這種藝術裏面怎樣顯明地反映着，封建社會所倚以存在的政治，經濟的基礎。

六 關於資產階級樣式的藝術

“從封建社會樣式到資產階級樣式底變遷，無論在紀元前五世紀底雅典，在意大利（文藝復興時代）底商業都民主國，及在其他歐洲諸商業都市裏，都和商業底發達，商業資本底增大，及商業資本主義的關係底發達，一同開始。而其最後的飛躍，却與封建制度之永久的崩潰同時開始，就

是在一七八九年——一七九三年底法蘭西革命勝利之後出現。那時，做商人打算，照利益行動的所謂“人而紳商”的紳商‘個人’，就代那為封建制度，即為階級關係底層次所束縛的民衆而起來了。”

(蒲哈林)

這個時代底藝術形態，正反映出這一個社會的事實。波格達諾夫指出這時代底藝術，共有後列三個本質的特色：

(1) 藝術底專門化，商品化。——“藝術成了特殊社會羣底專門。而且也與別的專門部門同樣，形成了為市場而勞動的各個部門中的一系列。藝術的創作物，因此也就作為，某一特定藝術家的個人底生產物。曾為權威的(封建的)文化之特徵的非個人的民衆的藝術創作物，到了這時，全然不存在了。在權威的(封建的)文化時代中，神話，童話，敘事詩，歌謠，音樂，和跳舞，都是共同社會，種族，民族底創作，不是特定個人底創作物。——就是建築，雕刻，繪畫，也是如此。像代代相傳連亘十幾代的無名建築家所建的寺院，和那寺院底聖像，聖畫等，都是例子。但在觀念的交換社會(資產社會)

中，却決不是這樣無名的集團主義的勞動型式。因為，這種勞動型式是藝術的商品生產者與所全不感得的社會間的一種密切關係所形成的。就是：他（藝術的商品生產者）賣他的作品，因而就在賣時，閱歷着市場上所有的鬥爭，所有的競爭的。”

(2) 藝術底游離化。——“藝術之社會的組織的任務，從藝術家底意識及全社會底意識中滑落了。……‘純粹’藝術，‘絕對’美底觀念已經出現。

(3) 藝術內容底個人主義化。——“牠（資產階級樣式的藝術）和別的藝術不同，牠是以孤立所把握了的個人為問題，以那個人底鬥爭，運命，感情等等為問題的。那作品底主人翁常是，公然地或者暗中地，在其意識上為孤立的個人。公然的時候，例如在小說，詩，抒情詩，雕刻之類裏面，他直接地反映在那事件中間。暗中的時候，例如在音樂，風景畫等上面，他自身雖不出現，他底精神狀態，他底欲求或希望却是用了與他相應的樣式表現着的。”

在這時代初期最知名的代表的人物及藝術家，便是那雷奧那特·達·芬奇（Leonard da Vinci，一四五二——一五一九）。他是哲學家，發明

家，自然研究家，數學者，而且又是無比詩人，無比的美術家。他正是一個具備那時代底理想於一身的大天才。因為那時代中有教養的各個紳商，都排斥王侯的貴族的東西，宗教的天上的東西，而渴望現世的地上的，個人的人間的東西，而芬奇底天才却正是個十足地能夠副他們底渴望的。蒲哈林也說過，現世主義，合理主義，個人主義，是這文藝復興時代底輝煌的特色。

關於雷奧那特·達·芬奇，社會主義藝術研究的先覺霍善休坦因 (Wilhelm Hausenstein) 曾有下列的話：

“雷奧那特遠離着一切的神祕主義。他把人類生活所有的事實，還元於循環的法則，而這種法則，却是他平常熟習而又常以圖色表現的。他用了大膽的冒瀆，解剖人類形體世界底構成條理，又用了超越所有感情的理知的野性，描繪男女性的行為底機括。……他又對於光的問題，突進了認識底路程。以光線和大氣及於物體形狀的影響，為實驗光學底問題。繪畫底構圖上的氣韻，在他是幾何學上的祕密。那聖安那，瑪利亞，兒時的耶穌，

及小羊等微妙底畫面，不消說，都是他那孜孜不歇的數學的結構，及曲線論上綿密的思索，所得的結果。”

七 關於資本主義和藝術

在近代資本主義經濟下，藝術取了什麼樣的形態而顯現的呢？一般地說時，它可以說是把前所指出的藝術在商品交換社會中的特殊性，以更其深刻，更其複雜的形態，實現了。

那麼，藝術生活本身，在近代資本主義之下，又是具有怎樣的特徵呢？這我還是要介紹波格達諾夫底考察到這裏來：

(1)在數量方面——在近代資本主義之下，藝術生產，實已達到駭人的鉅大數量。過去的任何時代裏，都不曾見產過這樣大量的藝術生產品。

(2)在組織方面——藝術也與科學同樣，在近代資本主義之下是異常地專門化了，已經弄到為一部分特殊的專門藝術技術家所獨占。(那專門化底強度，比起科學的來，因為藝術本質底關係，自然不及科學底厲害。因為藝術是處理活的形式，游

離於現實底實踐的可能性自然比較地少。)

(3) 關於內容——因為藝術是社會階級構成的反映，在這階級對立極端說利化的社會中，內容更其成爲適應一定階級——當然是支配生活的階級——的要求的東西了。

這三個特徵，都可以不再舉什麼實例來說明，擺在我們眼前的藝術生活種種顯著的現象都已鮮明地有力地做着實證了。

此外還有不能不注意的，就是近代資本主義之下，現於藝術生產上的兩個顯著的事實：

(1) 是關於藝術底生產者的——藝術底生產者即藝術專門家，在社會的這樣關係之下，前面也就說過，更加地專門化，已爲一部分的少數的幾隻技術者底手所獨占了。因為藝術的技術，在牠許多的部門中，例如在戲劇，小說，雕刻，繪畫中，都是要有長遠的專門的研究的；那樣長遠的專門的研究，只有一部分能有資產階級底閒暇和資力者是可能，多數的人無論如何是做不到的。還有，這時期的藝術的專門化，終於達到了連以藝術研究爲主科的專門大學也已經設立的程度，而那入學者的取捨，

又並不是依那人底天分而決定，都是依據他底學歷資力而決定的。像那樣底制度，更加造成了藝術生產漸為少數的幾隻手所獨佔的。（自然這只是這個社會關係之下支配的現象；另外意識地與它反抗的現象，也並不是沒有的，普羅文學運動底意義，一面就是在這裡。）

(2)是關於藝術底享受者的——“像這樣，凡是關於作品底創作的，一般地是免不了藝術上經濟的貴族主義的。但關於藝術作品底享受一方面，藝術底民衆化却是事實上更其擴大了。藝術作品，在其商品底性質上，可以引起大衆，有着大衆之間最大最久的銷路。小說或詩歌底成功與否，都要看牠銷的部數底多少。價格底增減，算是著作家及立在其上的資本家底出版業者日常關心的一樁事。繪畫與雕刻，牠底價格越高，大衆就越以為牠好，要用攝影或者印刷，複製成廉價的，來廣大地散布給一般。藝術底通俗化，也已由國家，由地方自治團體，由個人底手，組織成藝術博物館，繪畫陳列所，展覽會等形式了。……特是劇場和樂廳，現在已經視為通俗的‘娛樂’”。（波格達諾夫）

一面藝術生產者底貴族化，別面藝術享受者底民衆化。這一看完全相反的現象，也就是極明白地反映出近代資本主義社會底關係，同時又非常鮮明地顯露着藝術生產部門底特殊性的。(各個生產部門，都有牠底特殊性。)

藝術的製作，與別的生產物的製作，根本地不相同；他是不能用機械的方法，無限地多製的。結果，除了依靠有更多的天才或有教養的個人，及遇到特殊的情形時候，依靠少數人衆集團的特殊的合力之外，便無法可想。但是因為製作準備和技術已經貴族的複雜化了的緣故，不能不把那個人或集團底範圍，逐漸地縮小了。

但這事實，却並不能驅除在那樣關係之下所製作的藝術作品底商品化，和大量生產。(印刷，複製) 資本主義經濟是不論那東西是不是所選‘天才’底所選製作，凡是人所需要的都非把牠商品化了，不會休歇的。因此藝術生產也已達到了鉅大的數量，並且適如其量地，民衆化起來了。因此，整個的看時，藝術活動在資本主義之下居然已經成爲一個生產部門。這要證明毫不困難，資本主義的藝

術出版業者底利潤，已經十分達到了社會底平均利潤的事實，和藝術製作者（即藝術家）從著作所得的收入，居然已經到了半資本家半勞動貴族地位了的事實，便是證據。他那製作物已經大量商品化了的現代藝術家，是早已不是什麼“清貧文士”了。

其次，在資本主義之下，藝術底階級的特性究竟顯現在什麼樣的幾點上？這是一個問題。這個問題，極有趣味，而且異常的微妙；單單地剖析牠一遍，也得要有一本小冊子。因此關於這個問題，我也還是要借那說的極簡單，卻又說得頗巧妙的波格達諾夫底話來，代替這里底說明。他說：

（1）藝術家以特定階級底眼光觀察生活，從那見地把生活來形式化的一點上；（2）藝術家不拘意識與否，他總是隸屬在所定階級底利益下面，當他工作的時候，關於對象底選擇及牠所達到的結果及結論，總是由那利益來定他工作底特定的方向底一點上。

“例如有一個做着交換社會底一分子的，因而他是以抽象的偶像崇拜主義（交換社會底意德

涅洛奇)底法則運用思維的藝術家,想要在他底創作中表現出‘純粹美’來,爲此,他想在自然和人間之間尋求牠。而所謂‘美’者,却決不是同一的東西,如非勞動階級和勞動階級就是各不相同的。在貴族及資本家們,是以爲人間及自然中,一切令人想起不斷的肉體緊張,和消耗了的筋肉勞動的東西,都是粗野的,非詩的,醜惡的。他們把小小的手,小小的脚,纖弱的女性底體態,以及表示出幾代都過着非活動的生活來的一切特徵,看作美。把誇負着身家高貴的傲慢的意識,支配着許多人及許多人運命的權力底意識——對於大衆,對於單純的民衆,他們所以爲‘不足取的’物質的關心的輕蔑——等這些精神的特性,他們認作‘是詩的’。但在農民,職工,勞動者,凡是不會染受着他們用了上層階級底全文化注進去的概念及感情的,——事實上這樣的情境很不少——事態就全然不同了。在他們,‘美’底概念當然都和顯示勞動能力和忍耐力的特徵連結着。貴族底傲慢,和平民底輕侮,從他們看來,乃是種極粗野的非美的虛榮。

“就在勞動階級自身底內部,美感亦有種種的

不同。例如生活在關係複雜，社會諸勢力底鬥爭壓塞着萬衆呼吸的都會中間的勞動者，就把顯出自己意識及鬥爭的反抗的容貌，作美的極重要的要素。而住在農村，度着狹窄單純生活的農民們，却不能理解那樣容貌底美趣。那是要喚起了不安的，陰暗的感情的——而在勞動者，或許又以農村少女底樸素的容顏爲異常的滯鈍——像這樣，一個階級總是用了和別一階級不同的眼光觀看事物。而藝術家却就把階級所見的東西配合了表現出來的。”

“此外，還有階級利益底影響。例如莎士比亞把十四世紀反逆的農民表現作愚鈍的野蠻人，把帝政時代底羅馬市民描寫在作容易受惡煽動家煽動的烏合之衆；（雖然莎士比亞毫無疑問地是正直的作家）在一切故事裏他祇能看出他所生活的貴族環境底影響，他看出了農民對於正密發生的農奴制的鬥爭，他又在羅馬民衆裏面看出了貴族特權擁護者所希望的事象。

藝術家受階級的傾向及同情所影響的程度越高，他底關於生活的觀察就越淺薄，越非客觀的。

“所以一定階級的藝術家差不多都是戴着兩重眼鏡在那裏看世界。(一)是經過他所傳受他底階級底思維樣式，(二)是通過他自身底利害及欲求。他憑藉作品使大眾也戴了這同樣的眼鏡——而將大眾在他階級文化的精神中教育着。

“在現在的社會鬥爭中，藝術底這種任務是極顯著的。牠越受着支配階級底操縱，越成爲保守的勢力。”

這些波格達諾夫底見解，原來止在充分說明顯明的事實；但在他底言語之間，頗有好像可以站在一切階級之外的暗示；而且絲毫不曾說及，資本階級底藝術家和別的例如勞動階級底藝術家到底那一面更都有觀察現實“世界”底可能性的問題，乃至根本地關於無產階級底階級文化內在地發展上所具的全人類文化的問題，這都可以使人大不滿意。就使照他所說，既然有了莎士比亞那樣的天才，也還不免爲一種階級底藝術家，則凡藝術家可以站在階級外的想頭也便難於下想了。

還有要附說的，那把一切的藝術家都看作運命地被縛在所屬階級而不得超越該階級一步的思

想，也是錯的。

事實並不如此。一般地思想家，特殊地藝術家，都只要他能十分地把握着歷史底發展過程，他能看見現實的社會關係底真相，他都可以意識地移入於別一階級的。我們可以實際地舉出這樣的藝術家來。

又一個藝術家，差不多總有憑着他天才的把握力，無意識地，超越了自己底階級，接近於別一階級底意識形態的地方。而使得那一個天才的藝術家，會有那一種飛躍的社會的根據，就在社會之階級的構成不是斬斷般單純的，特定的個人之階級的附屬關係，也不是有截然的區別的，中間原都有着錯綜和重疊的這一點。

例如天才的藝術家托爾斯泰底思想及藝術之中，就反映着當時俄羅斯貴族底，及當時農民底，兩種互相矛盾的意識形態。那當然都是靠他天才的把握力把握了，但給那天才的把握力底活動以根據的，却可以說是由於他有貴族階級的要素，和接近農民而來的要素，結合在他一身之中的那一種結合的緣故。

八 藝術至上主義和功利主義

此後，我想將藝術觀上及藝術樣式上的諸主義，極其簡略地說一點。

先說藝術觀上的主義，有所謂藝術至上主義和功利主義。

藝術至上主義，極簡明地說來，牠底主張就是：藝術製作底目的，在乎藝術本身，並非將牠做別的什麼目的底手段用。藝術固然不爲什麼外部的事情所決定，也決不宜爲什麼藝術以外的目的所利用。藝術底創造，乃是人類至高無上的創作行動，不外是純粹美底實現。

總之，藝術無上主義，是將藝術，作一種有其自身底發展，有其自身底目的底人類行動看的。

反之，功利主義的藝術觀，却以爲：藝術底發展，決非依照着牠自身底約束；藝術底目的也決不在藝術底自身；藝術是常爲社會生活所決定，藝術也常不能不爲人類社會底改造而盡力的。

功利主義的藝術觀，總之，不以藝術爲有自身目的與意義的至高無上的存在，只把牠看作一種

須爲全體的人類生活盡力的東西。

藝術觀上的這兩個見解，那一個是正當的呢？我們只能說，沒有一個是正當的。因爲隨便那一個，都只把藝術現象底作用底一面誇張着，不曾整個地把握着藝術現象所有的主觀的，客觀的作用和意義

我們對這問題，與其判定這兩個見解哪一個是正當，實際不如解剖這兩個見解基於如何的事情而發生。

窮究這個問題，關於這兩個見解底發生——實際，全體的文學思想史，都可以說是這兩個見解，假借種種形態，同時對立或異時繼起的歷史——發見了一個法則的，是普力汗諾夫 (G. Plekhanoff)

他大概這樣說：

當藝術家及他底主持者底意識，和那時代底意識結着的時候，他及他們總是取了功利的藝術觀的；但是當藝術家及他底主持者底意識，游離了那時代底意識的時候，他及他們總是取了藝術至上主義的見解的。

他以為，這兩個藝術觀並不是絕對的，例如同一藝術家，也會因了生活底時期底不同，有時執着功利主義觀，有時執着藝術至上觀；最顯著的實例，就像那普希金等。

普力汗諾夫底這說明，是把上述這兩個藝術觀底由來，巧妙地，正確地，說明了的。我們可以從全體的文學史上，看見這個法則底表現。例如最近便的例，就可以看見日本底自然主義運動。那運動，是和封建主義的，浪漫主義的藝術至上觀相對立，主張面對着人生現實底真相，以尋人生底新意義的，一種立腳在功利的藝術觀上的運動。是當着封建主義的藝術家，離開了時代底動的環境。游離了時代的意識的時候，自然主義的藝術家代表了新興智識階級底意識形態，以時代的意識為意識而站出來的。唯其是這樣，故那文學運動，立刻成為無敵的客觀的，社會的勢力。但到了時代推移，自然主義藝術家底意識已經不合時代底意識，換句話說，時代底意識越過了那些藝術家底意識到了先頭去的時候，那些藝術家們便又漸次移到藝術至上觀底一方面去了。例如做了自然主義的藝術

家，有過顯赫的場面的正宗白鳥（Masamune Hakucho）氏等，現在，差不多都已成為藝術至上主義者，唯美主義者，而且是一種神祕主義者了。

這決不能從他們底意識上去說明，只有從他們意識和社會生活底關聯上纔可以說明的。

九 浪漫主義和現實主義

我們在藝術樣式（因之在藝術內容）上，看到了浪漫主義和現實主義兩大主義底對立。

檢查起文學史上的這兩個主義底發生來，浪漫主義（Romanticism）是封建時代底產物；以頌揚如神的專制君主，盡忠封建諸侯，贊美英雄的騎士的（在日本是武士的）精神等等，為其內容。但現實主義（Realism）却是近代科學文明，資產社會底產物；以對於天上的權威而為地上的勢力，對於無補的空想而為日常的現實，對於迷信的信仰而為科學的解剖等等，為其內容。

像這樣，浪漫主義和現實主義，原是社會生活底環境所產生的文學上的樣式；但以後就一直借

了樣樣式式的形態，或者同時，或者繼起地發生存續着。

我們對這兩個主義底同時或者繼起的發生存續，不能發現一個法則出來嗎？

剛纔就已說過，浪漫主義底本質是對於強有力的，理想的東西的憧憬的精神，現實主義是靜觀的，批判的，解剖的精神。因此可以有凡是什麼一個新的社會的要素，進展到藝術上來的時候，總是帶有浪漫的形態和色采；及到那社會的要素，在社會上在文壇上鞏固了基礎的時候，就又移入於現實的形態和色采這樣一個精神的法則。我們在廣大的文學史上，特別在日本的文學史上，可以舉出不知多少的實例來。

如果再舉極近便的例來說，便像日本底“白樺派”（Sirakabaha）底藝術運動，當初是作為平民的，批判的自然主義藝術運動底反動而出現，原是一種貴族的社會要素之文壇的進展。進展底當初，原本明明白白帶有理想主義，浪漫主義的形態和色采的。然而我們看着，那藝術運動也已一點一點地喪失了它底形態和色采了。

十 普羅列塔利亞文學

普羅列塔利亞 (Proletarian) 文學運動，是一種與普羅列塔利亞階級的成熟而出現於文化鬭爭的領域之強力展開的運動。關於此事，我們只能在這裏略為提及，即欲十分的詳細說明，到底為篇幅所不能容許。

關於普羅列塔利亞文學之創作與理論，其演着最先驅的角色者，為世界最初之普羅列塔利亞國家。即蘇維埃俄羅斯。

在俄國文壇（及其社會關係）上，普羅列塔利亞文學，尤其是關於存在的可能問題，有二種相對立的見解；此外，在普羅列塔利亞藝術運動與普羅列塔利亞黨——因在普羅列塔利亞解放運動上，黨的存在是不能當作度外觀的——之關係上，則有三種並立的見解。

一，是以脫洛斯基及著名的藝術批評家瓦浪斯基為代表的普羅列塔利亞藝術之存在不可能論。關於此說的理論的根據：（一）普羅列塔利亞之歷史的使命，是為在準備創造無階級的社會，即全

人類之社會的鬭爭；(二)普羅列塔利亞獨裁期只在短期間，在此短期間，要想創設特殊的普羅列塔利亞文化，實在困難，且亦無此必要；(三)“人類的歷史，以共產主義的制度之確立，或者能見到前所未曾有的新的共產主義文化與新的藝術的興盛罷。”(柯根教授“普羅列塔利亞文學論”)

二，是與此意見相對立的青年並普羅列塔利亞文學者的意見，不消說是普羅列塔利亞文學之存在可能論。他們以為(一)普羅列塔利亞之獨裁期，並不如脫洛斯基所推斷的那麼短期，“不論怎麼樣，終不比半世紀短罷。”(馬伊斯基)(二)普羅列塔利亞階級在今日之鬭爭過程上，應當建設自己的新文化；(三)現在“普羅列塔利亞階級，已創造了哲學的及經濟的體系，堅固的存在，並且為新文化的萌芽的許多新的生活樣式，已既具有豐富的文學了。”

關於兩派的主張，我在這裏不想來作探討，惟有一語要附說的，即脫洛斯基等之普羅列塔利亞文學之存在不可能論，其將普羅列塔利亞革命加以機械的觀察，把政治的經濟的構成與文化的構

成，加以排他的思考這一點，實是致命的缺陷。

次之我要述關於普羅列塔利亞黨與普羅列塔利亞文學運動之關係，則有三派並立的意見：（一）是說黨對於文學運動不應干預過問（如脫洛斯基等，在此，是文學運動的一般）；（二）謂黨對於普羅列塔利亞文學運動應與以優先的或排他的援助；（三）謂黨對於普羅列塔利亞文學運動加以援助，同時，當任其他的文學運動以自由的存在與發展由此以期真正普羅列塔利亞文學之產生（如布哈林，羅那却爾斯基等。）

這三種見解，到底那一種是對的呢，這是不能從其見解本身來與考察的，我們應當由作黨的主觀的，及客觀的地位之關係上來加以說明，而普羅列塔利亞黨與文化運動之關係，則應當適應其國家之革命階段，由普羅列塔利亞運動之主觀的客觀的事情來決定。但是在普羅列塔利亞文學運動與其他之文學運動不同，我們所應該注意的，便是決不能將其與普羅列塔利亞黨的關係完全無視的。

第 五 篇

哲 學 論

一 哲學是什麼？

哲學究竟是什麼？對於這個問題，假使非常簡單地回答出來，那不外是下面的說話。

哲學是建立知識總體的秩序，而使之體系化的學問，換言之，就是‘科學的科學’。

將以上的定義，平易地說明吧。人類的各種知識是均由科學的各部類來體系化的。譬如經濟上的各種智識歸於經濟學，自然現象的各種智識歸於自然科學，物理上的各種智識歸於物理學之類。

但是所謂哲學，是將人類知識的總體，（就是各種科學的知識）建立秩序，在一個觀點，一種見解之下，成立體系的學問。換句話，這就是‘科學的科學’，正是人類精神活動的最高地位。

本來，在專門的各種科學尚未分化發達的時候，哲學也曾處理過純粹科學的各種問題。就是在常時的所謂哲學裏面，也曾包含過一切斷片的人生以及關於自然的知識。但是到了後來人類的各種智識漸次的整理，各種科學都分化為專門學問，於是，各科學共同普遍的事項，剩下來成為哲學處理的範圍。

這種共同普遍的事項，就是我們自身的認識問題，我們自身的認識與世界的關係，‘精神’與‘物質’的問題，思維與存在的問題…之類。這種問題，對於全般科學有‘重大的’關係，但是經濟學，自然科學乃至數學一般的特殊科學，却不能處理這些問題。在此，處理這些問題的，就是哲學。哲學是將各科學的知識獲得當作基礎，解決此等事項的普遍而根本的問題，因此使知識成立一定秩序及體系的學問。

換句話說，所謂哲學，是統合和組成各種科學知識的世界觀。

二 哲學對於經濟構造的依存關係

如上所述，因為哲學是人類精神活動的最高頂點，所以哲學對於社會技術發達（即生產力）的依存關係，必然地成為非常複雜的問題。但是，我們在此，也是非儼然地看出這種依存關係不可的。

蒲哈林在他史的唯物論之理論裏面，曾經巧妙地說明了這種複雜的依存關係。

「我們已經知道，哲學組織化了每個科學的一般成果（知識），所以，哲學是直接地依存於此等科學的發達水準。譬如因為某種理由而社會科學發達起來，那麼哲學也隨着發生相應的色彩；反之，假使在某一規定的時代，自然科學引起了世人的興味，那麼哲學的基調，也會變成和上面所述的場合不同。這種事情（就是某種科學的優勢）究竟用什麼來規定的呢？這是，用世人的心情——就是用在規定的時代規定的地方占有優勢的社會心

理——來規定。但是這種社會的心理，却是用階級的配置，階級的一般存在條件來規定，這種‘一般存在條件’，因社會經濟的階級情勢而規定，而這種階級的狀態，却是依存於生產力所賦與的一定狀態’。

就是蒲哈林所追溯的依存關係，是下面一般的複雜形式。就是：

哲學基調→各種科學的情勢→社會的心理→階級的配置。階級存在的一般→社會經濟上的階級狀態→生產力的狀況。

如上所述 這種依存關係雖則非常複雜，但是假使徹底地追溯上去，我們終於可以歸結到生產力所賦與狀態。我們研究具體的哲學問題的時候，這種追溯是不可忘記的。

三 關於原始的哲學

在原始社會，究竟有沒有嚴密意義的哲學和世界觀的呢？不，在那種社會，沒有體系化了的智識和觀念。換句話，觀念和知識毫無聯絡，互相分散，這種分散着的知識和觀念，也不過是直接地與

關聯的勞動過程及生活事實結合着而已。

但是，在原始人的思考裏面，也有一種可以系統化的基本特徵。（這亦可以說是原始人的‘哲學’）就是：（一）在他們的思考裏面，將自然當做活動着的世界。他們以為自然裏面的一切事物，都是活動的工具，都是活動的中心，也都是活動的起點。在他們心裏，固定的，非活動的事物的世界，完全不會存在。（二）在原始人的思考裏面，常常以為自身和他所屬的種族團體，有不可分離的關係。他們將自己和集團的關係，看作人體諸器官對於人體的關係一樣，所以他們以為自己是融合於集團的一部。

波格達諾夫在這種思考的根本特徵裏面，將前者命名為‘原始的辯證法’，將後者命名為‘思考之原始的集團主義。’我們現在不問這種名稱是否適當，總之，這是可以探究的原始人哲學。

四 唯物論與唯心論

原始人的哲學的思想，已如上述，當然，在他們時代，還沒有一個體系的哲學。開始發生哲學的，

是古代希臘的依奧尼亞諸都市。(紀元前六——五世紀)

但是，古代希臘哲學，是以自然哲學為內容的哲學，他的任務，是在發見宇宙萬象的自然的根本。所以，譬如古代希臘哲學家塔來司，曾經創立一種學說，以為水是宇宙本原的實體，一切物象都從這種實體產生，也都歸宿於這種實體。還有當時的哲學家阿那克西梅耐夫，曾經主張宇宙本原的實體，不是水而是空氣。

但是，希臘的哲學家們，當然不能停止在自然哲學的範圍之內，“指導都市的非常複雜的戰爭，與當時極度的不安狀態，造出了許多的思潮，論爭，和評論。……與這種事實平行，在全哲學界裏面，遂行了傾向實踐哲學(即關於人間性與道德的考察)的一種急激的飛躍。他們放棄了世界本質的研究，而開始了對於人類的本質，行為的規範，以及當否善惡的究討”。(蕭哈林)到了這種時候，哲學方纔打破了自然哲學的界限，而走進了人類的實踐哲學的領域。

但是，當人類開始哲學的思索的時候，換句

話，就是人類開始希望建立一個組織了的世界觀的時候，他們第一個非提起不可的問題，究竟是什麼呢？

這個，就是：‘我’與‘非我’（外界）的關係如何？‘認識’與‘存在’的關係如何？‘精神’與‘實有’的關係如何？的問題。對於這個問題，在希臘哲學的發展期，已經成為哲學上的根本問題，但是此後經過了長時期的過程而至於現代，還是沒有變過。

人類對於這種哲學上的努力，從來已經創造了種種的哲學體系。對於這個根本問題，給與了種種的解答。（或者，努力地想要給以解答）但是，這些體系愈多，並不是說對於這個問題的解答愈衆。在這些解答裏面，實際上，可以將這些哲學體系及哲學思想，區分做兩個很大的範疇。

屬於第一範疇的解答，是哲學家們以‘客觀’或‘自然’‘實有’當做出發點的解答。就是他們主張：‘自然’‘實有’是一切根本，這是和人類獨立的存在，所謂‘精神’和‘思維’，祇是‘自然’或是‘物質世界’的一種產物。

屬於第二範疇的解答，是以‘精神’，‘思維’‘主觀’為出發點的解答。就是，和第一範疇反對，主張‘精神’‘思維’是一切根本，這是和人類獨立的存在，‘自然’‘客觀’，不過是‘思維’或‘精神世界’的一種產物。

在以上這兩種範疇裏面，將前者的主張澈底起來，那便是唯物論，將後者的主張澈底起來，那便是唯心論（觀念論）。當然，上述的兩種範疇，都不是澈底的見解，都有對於反對見解妥協的傾向。這種不澈底的見解，不外是折衷論或折衷主義而已。

從來的哲學歷史，不外是唯心論與唯物論的對立和爭鬥的歷史。

當然，在這兩種範疇裏面，還有多數的哲學體系。因為，不論是以物質或精神作為根基，都非發生以下的一個問題不可。就是：主觀如何地添附於客觀？思維如何地添附於存在？精神如何地添附於自然？或者，相反地，客觀如何地添附於主觀？存在如何地添附於思維？自然如何地添附於精神？借竇蕪林的說話來說，這就是‘我們心裏的對世界思

想，對於世界本身，究竟有如何的關係？這是思維關於實在的關係如何？我們的思維，能否認識現實的世界？能否真實地反對？’的問題。（唯物論）對於這個問題，即使同是唯心論或唯物論者，也不能同樣的說明，所以，從這種地方發生了各種的哲學體系。

即使同在唯物論裏面，馬哈的經驗的唯物論與馬克思，李寧的辯證法的唯物論不同。這種，都是因為對於上述問題說明不同的原故。

五 兩世界觀的對立

哲學的觀念論（唯心論）的創始者，是古代希臘的哲學家柏拉圖。據他的主張，以為直觀的地，真真存在的，祇有‘觀念’。一切觸知的物體，一切現象，不過是至高的原型的‘觀念’的影象。柏拉圖之後，在希臘哲學家之間產生了一羣以主觀為一切尺度的詭辯學者。這些，都是主觀的觀念論者。到了中世，又產生了一種借用柏拉圖的‘觀念’，而以為這種觀念就是神所創造的具象物原型的思想。就是，柏拉圖主張，以為世界上並沒有犬馬

存在，而不過是犬馬的‘觀念’存在；而中世紀學者，則以為我們所觸知的犬馬，不過是上帝依據了在超官覺世界的犬馬‘觀念’原型，而創造的東西。

到了近世，英國的巴枯萊，主張存在的祇有精神，其他一切都是表象，而發展了主觀的觀念思想。德國的費西丹，以為沒有認識的精神（即主觀）便沒有被認識的客觀，所以物質不外是觀念的表現。西哀林主張‘觀念’是立脚於神祕永遠性的物的本質；赫格爾想像着本原的客觀理性的存在，而以為這是辯證法的自己發展，所以他主張宇宙萬有都是這種發展的發露，而展開了他唯心的辯證法。一方據康德的思想，以為客觀界（即物質自體雖則存在，但是沒有物質的感質而不能認識的東西。——承繼這種傳統的唯心思想，在現代哲學，反映了各種的階級心理，而成爲種種形態的哲學體系。

唯物論見解的起源，是古代希臘哲學的依奧尼亞學派。和上面說過一樣，因為他們將物質（水，火，空氣之類）當做存在的根本，所以被稱爲物活論者。這種素朴的唯物思想，因後代希臘哲學者

登莫克里篤司，而有了很大的發展。據他的意見，以爲宇宙是由可動的物質微粒（即原子）所構成，我們所感知的宇宙，就是因爲這種原子的組合而構成的東西。在近世，德國的斯比諾查，展開了唯物論的物活論觀念，英國的霍蒲司也開拓了感覺論的認識論，而主張了唯物論的見解。在法國，在大革命的準備時代，唯物論有了很大的飛躍，登台羅，哀而倍丘司，霍而巴哈，拉梅脫里等著名唯物論者，人材輩出。

在十九世紀的德國，因路特委許·費依爾巴哈的努力，唯物論有了很大的進步。他的思想影響了馬克思昂格司，使他們提出了唯物論的最完全理論。他們將唯物論和辯證法結合，在最後的避難所裏驅逐了唯心思想，因之進展到了唯物論與社會科學。好像耄碌的老人報怨上帝一樣，老衰了的布爾喬亞，當然的用嫌惡之情來反抗唯物思想。這樣，唯物思想是年輕的革命階級的普羅列塔利亞特的革命理論，那是已經非常明顯的了。（蒲哈林）

六 辯證法的唯物論

馬克思昂格司的世界觀根底，是徹底的唯物論前提。寶薄林將這種世界觀，公式化做以下的命題：“(一)祇有自然，是實在的。(二)自然和主觀獨立着。(三)主觀形成了同一自然的一部。(四)一切認識，從經驗產生，就是從主觀自外界受取的知覺而產生。(五)所以我們的意識，由外界，存在而規定。(六)現實既是認識的唯一對象，那麼我們的知識祇有和現實存在一致的時候，方纔是真的客觀的。”(辯證法的唯物論之哲學)

上面蒲哈林已經說過，馬克思昂格司將唯物論辯證法結合，完全地克服了唯心思想，而樹立了少年革命階級普羅列塔利亞的哲學。那麼所謂辯證法，究竟是什麼呢？

本來，‘辯證法’這個名稱，是發源於古代希臘而專指演說法，討論法的名詞。就是當人們爭論的時候，甲說是，乙說非，於是在這種辯論裏面，產出了一種同時包含一部分甲的，一部分乙的議論的綜合的真理。這就是辯證法。這種討論的方法，同時

也就是人們思索上的方法。採取這種辯證法而組織哲學的，是赫格爾。和上面所說一樣，他是一個以本原的客觀理性（觀念）為前提的唯心論者，但是對於這種客觀的理性，他却主張是辯證法的，——即依據正——反（否定）——合 否定的否定）的法則的——自己發展。

從上面所說，我們已經可以知道，辯證法的思考方法，是以矛盾對立，自由發展的法則為基礎的方式。用昂格司的明確的表現（反賓林論）來說：這是“在（事物本身的）運動，在變化，在生命，在相互作用的裏面觀察事物”的方法。

此外，蒲哈林對於辯證的方法，將他公式化做以下的要件：

“所以考察萬有的辯證的方法，第一，是對於諸現象全體的考察，詳細說，就是對於這些現象的不可分的關聯的考察。第二，是對於諸現象全般的變動的狀態的考察。”

馬克思昂格司的辯證的唯物論，不外是將這種辯證法與唯物論前提結合了的哲學。

赫格爾採取了辯證法，而將牠擺在觀念論的

基礎之上。但是，馬克思却將牠反轉身來，放在當然應該放置的唯物論基礎之上。馬克思在資本論的序文上說：“我的辯證法研究方法不僅根本的與赫格爾之流不同，而且和他的完全反對。在赫格爾看來，在觀念的名稱之下而使之成為獨立主體的思維過程，是現實世界的創造者，所以他說一切現實，都不過是思維過程的外在現象。但是反轉來在我的立場，却以為觀念世界，不過是在人的頭腦裏面改造和翻譯了的物質世界。在他（赫格爾），辯證法是倒立着，但是我們，却因為要發現這種用神祕的外衣包着的合理的核心，所以非將辯證法掉轉頭來不可。”

所以，在馬克思的辯證法的唯物論裏面，辯證法是矛盾裏面的發達法則，是物質運動和變化的法則，是自然及社會裏面的運動變化法則，牠的表現，就是所謂思維的過程。所以，辯證法的研究方法，辯證法的思考方法，因為是能夠把握內存於自然的辯證法的唯一方法，所以必然的這種方法是唯一的科學的合理的方法。

最後，我本想對於唯心論唯物論與社會階級

的關聯，稍稍加以說明，但是在此，我祇能以甚深的敬意，引用寶薄林的解說（李寧的戰鬥唯物論）來作為說明的代用。

“唯心論哲學，要在思想本身裏面，尋求真理的規準。反之，馬克思主義哲學，却是強硬地主張實踐。所以唯心論常常從事於離開生活的抽象，而唯物論則以生活實踐為第一的立場。唯心論與唯物論，是兩種階級意德渥洛奇的表现狀態，就是：唯心論是與直接生產過程，生產實踐分離的階級的觀念形態，反之，唯物論是生產階級——就是本質上實踐階級的世界觀的表現。”

