

英·E·朋司選輯
周建人譯

新哲學手冊

大用圖書公司出版

新哲學手冊

英·E·朋·司選輯
周建人譯

大用圖書公司
中華民國三十七年八月

新哲學手冊

編輯者 英·E·朋司

譯者 周建人

出版者 大用圖書公司

總經售

上海〇河南中路八十二號
世界知識社
電話一八四八九

· 基本定價六元 ·

版權所有★不准翻印

中華民國三十七年八月
初版
中華民國三十八年一月
三版

新哲學手冊目錄

馬克思與恩格爾斯：德意志觀念統系

唯物觀與唯心觀間的對立：觀念統系一般，特別關於德意志的哲學。

恩格爾斯：魯德維希·費爾巴哈

唯心論與唯物論——辯證唯物論。

馬克思：費爾巴哈論綱

恩格爾斯：杜林君在科學中的革命（反杜林）

第一卷哲學

分類；先驗論——自然哲學；宇宙論、物理學、化學——道德與法律；永久真理——平等，

自由與必然——辯證法；量與質——否定的否定。

第二卷政治經濟學

暴力說

第三卷社會主義

理論——國家，家族，教育（宗教）。

恩格爾斯：家族私有財產及國家的起源

家族——半開化與文明。

恩格爾斯：居住問題

普魯東怎樣解決居住問題——資產階級怎樣解決居住問題。

馬克思：哲學的貧乏

治經濟學的形上學。

wlcs/03

馬克思與恩格爾斯

德意志觀念統系

寫於一八四五到六年，祇有其中之一章，曾經當作一篇論文，發表於一八四七年。其他部份，到馬克思死後，在定期刊物上發表出來。全文〔除却失去的幾章〕於一九三二年在莫斯科馬恩列研究院出版。

「一八四五年，馬克思與恩格爾斯在布魯塞爾住下後，馬克思在政治經濟學批判的序言上說：『我們決定把我們的意見與德意志哲學之差異共同寫出來，事實上就是我們把以前的哲學思想作一個清算。這種計劃從批評後黑智爾哲學的形式裏來實現。』這部稿子即德意志的觀念系統曾經送到排字人的手裏，但因為有種種困難，不能夠出版。德意志觀念系統大部份是論爭性質的文字，但是因為對於唯心論，唯物論及辯證唯物論中間的異點之明白說明，至今還是極端重要的。現在把第一章的一部份，講唯物論的概念與唯心論的概念之對立的，翻譯在下面。」

唯物論的概念與唯心論的概念之對立

觀念系統一般，特別是德意志的哲學

* 觀念系統原文爲 *Ideologie*，指一種思想統系或體系，亦譯為意識形態。——中譯者註。

我們所出發的諸前題不是隨意決定的，它們不是獨斷的見解。它們是實在的前題，祇有在想像裏能够把它們抽象化。這諸前題是實在的各個人們，他們的行動，及他們生活的物質條件，——包含現成的與經過他們的行動而產生的這一項。所以，這等前題是可用純粹的經驗方法來證實的。

一切人類歷史的第一個前題當然是有活的個人們存在。所以第一件確定的事實便是這等個人的身體之組織，及與自然界其餘的東西必然要發生的諸關係。我們當然不能在這裏來詳細講解人們的身體的性質，或者人們所遇到的自然諸條件——地質學的、山水地理的、氣象的、及別的諸條件。不過一切歷史研究必須從這等自然條件，及它們在歷史的行程中，經過人們的行動而發生的變遷這基礎上出發的。

可用意識，宗教，或其他東西，把人們從動物裏分別出來。他們一經開始生產他們的生活資料，就立即把自己從動物裏分別了出來，這一步驟是受他們的肉體組織所規定的。人們由生產他們的生存資料，遂間直生產了他們的物質生活。

人們生產他們的生存資料的方式：第一是依靠於生存資料本身的性質而定的——即那些他們拿來隨意使用的及再生產的資料。

這種生產方式，不要單從這一方面，從個人肉體生存之再生產（即指生殖——中譯者）來看。事實上，實可把它看作這等個人們的活動之一定形式，即表現他們的生活之一定形式，即他們的一定生活方式。個人們這樣表現他們的生活，他們就成為這樣子。所以他們是怎麼樣的人，與他們的生

產——他們生產甚麼及他們怎樣生產二者——相一致。所以怎麼樣的個人們依靠他們生產的物質條件來決定。這種生產，最初是跟着人口的增多而起來的。反過來，人口增多必須他們中間先有個人們的往來。這種往來的形式又由生產來決定……。

所以事實是這樣，一定的個人們，即以一定的方法作生產活動的人們，必然走進這等一定的社會關係與政治關係裏。在各種例子裏，經驗的觀察必定可以看出社會機構及政治機構與生產的聯系——這是經驗的，不帶一點神秘與臆測。社會機構與國家通常是從一定的個人們之生活過程產生的，但是這等個人們，不是能够在他們自己的觀念中或從別的人民之觀念中表現出來的個人，却是實實在在存在，便是他們在行動。在物質地生產，所以他們是在一定的諸限制，諸原因及諸條件下從事生產的人們，那些東西都是物質的，並不依存於他們的意志。

諸觀念，諸意象，及意識的生產，起初與物質的活動及人們的物質的往來，實際生活的言語，直接相交織。概念，思想，人們的精神往來，因此終於是他們的物質關係之直接流露。精神的生產，如表現在人民的諸政治，諸法律，道德，宗教及形上學之言語上的，的確是同樣的。人們是諸意象，諸觀念等等的生產者，——但是實際的，從事生產的人們，是受一定發展之諸生產力及一定發展之往來的約束，這往來上昇到最遙遠的諸形式仍與諸生產力相應的。意識並不是甚麼別的東西，不過是自覺的生存，人的生存便是他們實際的生活過程。如果在一切觀念系統裏，人們及他們的關係，像在暗箱裏那樣，顯現出來時是上下倒轉的，因從他們的歷史的生活過程發生這種現象，正如從他們的身體的

生活過程發生視網膜上的實物倒像一樣。

德意志的哲學是從天上降落到地上來的，我們的與它直接相反，係從地上昇到天上去的。這便是說，我們不從人們說甚麼，想像甚麼，意想甚麼出發，也不從說到的，想到的，想像到與意想到的人們出發，再從那裏順着次序講到肉體的人們；我們是從實在的，生動的人們出發，並從他們的生活過程來說明各種觀念系統的反映之發展，及由這種生活過程而來的諸回聲。便是人們腦裏的幻像，也是他們的物質生活過程之必然補充物，可以經驗地證明，並且與物質前題相結合的。所以各項道德，宗教，形上學，及一切其他的觀念系統，及相應的意識上之諸形式，再不能保留表面上好像獨立的样子了。它們是沒有歷史的，它們是不發展的；祇有在把他們的物質生產及他們的物質往來發展起來的人們，跟着這種他們實際的存在，也在改變他們的思考及思想的諸產物。不是意識決定生活，却是生活決定意識。在第一種觀察的方式裏，不拿活的個人而拿意識來作出發點；在第二種裏，與實際生活相一致出發點是實在的，生活的個人本身，並且把意識祇看作他的意識了。

這種觀察方式不是沒有基礎的。它從實在的諸前題出發，沒有一刻離開它們的。它的諸前題不是在任何想像的孤立中及固定狀態中的人們，却是實際上經驗地可觀察的在一定的諸條件裏的發展過程中的人們。這種主動的生活過程一經被指出來，即刻歷史就不再是僵死的事實之收集，像經驗論者們那樣，他們是連自己也抽象了的，或者當作一種想像的人生之想像的活動，如唯心論者們那樣了。

應酬既結束，實在生活，實在的積極科學就開始，這是實際活動的人類發展的實踐過程的複寫。

意識的空洞之辭句一經斷落；實在的知識必起而代之。既是真的事實的複寫，那無所倚靠的哲學便失掉支持它存在的媒質了。它的地位，便被最一般之諸結果之集成物所取得，——這是可從觀察人們的歷史發展裏抽取出來的。取得這等抽象物本身，離開實際的歷史，是絕對沒有價值的。它們祇能使歷史資料容易排列起來，指出它的分開階段的次序。但是它們決不是像哲學一樣，會有一種訣門或公式的用處，可用這方法把歷史的各時代整潔地整理出來的。却是正相反，如果開手拿無論過去的或現在的資料來檢討與編排，實際的提出來，那麼困難確實就開始。如要克服這等困難，却受諸前題的限制，不能够在這時期指出來，祇有研究了各時代的個人們的實在生活過程與行動，才能够得到結果。

恩格爾斯

魯德維息·費爾巴哈

最初發表時爲連續的論文，一八八六年登在“Die Neue Zeit”(新時代)上面。

〔恩格爾斯因爲評論斯太克寫的論費爾巴哈一書，就此寫下這些論文。一八八八年第一次印成書的形式時，恩格爾斯在序言上說明：當時叫他寫這評論的時候，在馬克思與他自己所提出的世界觀推廣開去，同時，古典的德意志哲學經驗到「在外國有一種再生，」所以「關於我們與黑智爾哲學的關係，我們的觀點之與它相背，及我們的與它離開，作一個短的，連帶的清算，我覺得愈加必要了。同樣必要的，正在這狂風暴雨的時代，加到我們上面來的影響，費爾巴哈多於任何別の後黑智爾哲學家，這種影響充份的承認，我以爲是一種未清還的信用欠款。」費爾巴哈所以是唯物論與唯心論之間，機械唯物論與辯證唯物論之間的相異之極端有價值的說明；下面譯出的文字，不單是說明這等不同點，本身又舉出對於哲學的疑問加以辯證的解釋之例證。〕

唯心論與唯物論

在一切哲學裏，特別是近世哲學裏，巨大的基本問題是關於思惟與存在的問題。從極早的時候起，那時候的人們對於自己的身體之構造還完全不知道，受了夢裏的景像*之刺激，就相信他們的思惟與知覺不是他們身體的活動，却因另外有靈魂住在身體裏的緣故，死的時候，它就離去——從這時候起，人們遂被迫的想到這種靈魂與外界的關係。如果死時，靈魂離開身體而仍然活着，那就沒有機會可以發見它再死一遍了。於是靈魂不滅的觀念就起來了，當這觀念發展起來的時期，並不是全爲了安慰，實在祇是無法抵抗的命運，而且，像在希臘人裏邊，常常還是積極的不幸。這不是求安慰的宗教欲望，却是對於這靈魂（一經承認它存在）在身體死後，一般不知道處置的方法而起的惶惑，——普通遂由此發生人格不朽的厭倦觀念。最初的衆神，從把自然界的諸力量經過人格化而創造出來，情形實在與這相像的。又跟着宗教的進一步之發展，就把這等神逐漸愈加變爲超出現世的形式。最後，在人的智慧的發展程途上，自然而然發生描象化過程，即我常常叫作蒸溜作用的，從許多多少有限的又互相限制的衆神，在人們的心中發生一神宗教的一個獨一無二的神之觀念。

因此，思惟與存在相關係的問題，精神與自然相關係的問題，——是全部哲學的最高問題——並不亞於一切宗教，它的根源是埋藏在對靈的狹隘與無知的諸思想中的。但這問題的整個尖銳性第一次

* 在野蠻人及下等半開化人裏邊，這種觀念還是普通的，即夢裏出現的人們是暫時離開他們身體的靈魂，所以夢裏如他對於夢者有過犯的行爲，真人是要負責任的。例如，皮·音姆吞於一八八四年見基阿那的印第安人中間就流行着這種信念。

能够提出來，及被看爲有充份的意義，祇在歐洲社會從基督教的中世紀之長期潛伏中已經覺醒過來以後。思惟比較存在先後的問題，在中世紀的經院哲學裏曾經作爲重大的一部份，其實順便說，就是這一個問題，即哪一種原始：精神還是自然？——這問題關係到教會裏時，便尖銳化到成爲「上帝創造世界嗎，還是世界早經存在的呢？」

哲學家們對於這問題提出的諸回答，分裂爲二大陣營。那些主張精神比較自然爲原始的，並且所以在後來的例子裏，遂認爲世界是從這一種或另一種形式裏創造出來的（在哲學家中間，例如黑智爾，這種創造說糾纏得更厲害，且比基督教裏更不堪）——遂成立了唯心論的陣營。別一班，認自然原始的，屬於唯物論的各派。

這一種表示，即唯心論與唯物論，當初的意義不過是這樣；這裏也沒有把它們用在任何別種意思裏去。但如果把別的意義放進去，有甚麼混亂會發生，當在下面加以說明。

但是思惟與存在的關係這問題還有別的方面：即我們對於這圍繞週的世界發生的思想，究竟對於這世界本身是有甚麼關係？我們的思惟能够認識實在的世界嗎？我們能够在我們的實在世界之諸觀念及諸意想裏產生真實性的正確反映嗎？在哲學的用語裏，這問題叫做「思惟與存在的同一性」問題。極大多數哲學家，對於這問題都這樣肯定的回答。例如黑智爾，回答的肯定是自明的；因爲照他說來，我們在實在世界裏所知道的東西，恰是它的「思想內容」，——那就是世界由絕對觀念逐步現實化而成，那絕對觀念是從永久的甚麼地方存在下來，不依靠於世界，而且在世界以前已經存在的。

這是直捷了當的說，思想能够知道本來就爲「思想內容」的內容物。也等於說凡是能够證明的東西，實在已經暗暗地包含在臆料裏面的。但是這種情形，並不能阻止黑智爾不同這種思惟與存在同一性的論證裏去抽取更進一步的結論，他的哲學，因爲在他的思惟裏是正確的，所以爲唯一正確的哲學，並且思惟與存在的同一性，祇要人類即刻把他的哲學從理論轉變爲實踐，並且照他的原理改變整個的世界，就能够證明是確實的。這是一種幻想，他與差不多所有哲學家都分擔了一部份。

此外還有一批不同的哲學家，他們懷疑於認識世界（或者至少是徹底的認識的可能性）。在近代人裏面休謨與康德便屬於這一派。他們在哲學的發展裏曾經擔任過極重要的任務。在駁倒黑智爾所曾經說過的意見裏——至多從一位唯心論的立場所能說的話——發過斷然的議論。費爾巴哈所加添的唯物論，技巧實多於淵深。他所最多提出的反駁，像一切別種哲學的空想一樣，便是實踐即實驗與工業。如果我們能够證明對於自然過程的概念之正確性，祇要我們自己把一種東西從它的條件裏提出來，加入供我們的目的之用品裏來使用它，那麼康德的不容易理解的所謂「物自身」就此結束了。生在植物及動物身體裏的化學物質，一逕是這樣的「物自身」，到了有機化學開手把它們一種種的製造下來；於是「物自身」就變爲供我們使用之物了。例如，像那茜草色素，就是茜草裏的顏色質料，現在已經沒有在田野裏種下茜草的麻煩，却很簡單而且便宜地從煤黑油裏製造出來了。在三百年來，哥白尼的星系說是一個臆說，雖有一個不差的一百，一千，或一萬機會來維持它，但終究還是一個臆說。但是到了勒未利揆用了這種統系所供給的材料，不但推論出必定有一顆未知的行星存在，並且還算出這

行星在天體中必然會遇到的位置。到了該爾實在看到這個行星，哥白尼的統系遂被證實了。然而如果新康德派企圖在德意志把康德的概念復活起來，不可知論者們在英格蘭復活休謨的不可知論（事實上它在那裏從來沒有斷絕過），這是——照很久以前他們理論上及實踐上所發表的駁議來看——在科學上是一個倒退，實踐上祇是可恥的偷偷地承認了唯物論，在世界的前面却是反對它的。

但在從迪卡兒到黑智爾，及從霍布斯到費爾巴哈這長久的時期裏，一班哲學家們，並不像他們設想的完全受純粹理性的力量之鼓動。却相反的，實在推他們前進的是自然科學及工業的有力量的而且極快的突飛猛進之進步。在唯物論者裏面，表面上是表示得很明顯的，但在唯心論的統系裏，也在漸漸的填塞唯物論的內容，並且企圖泛神論地調和心與物之間的對立了。所以到末了，黑智爾的統系，表現出來的祇是方法與內容裏唯心論地上下倒轉的唯物論了。

所以，這是容易明白的，斯太克在他的費爾巴哈批評裏第一點要研究的是他在關於思惟與存在關係這基本問題的位置。一篇短的引言，這裏面是前代哲學家們，特別康德以後的見解，是用不需要的笨重的哲學言辭來敘述的，講到黑智爾，過分形式的固執着他的著作裏的有幾段文字，所得遠少於應講。以後接着是詳細敘述費爾巴哈的「形上學」之發展程途，這是照這位哲學家有關於形上學的那些著作之順序改作成功的。這種敘述，像全書一樣，祇有非不可避免之處也堆積着哲學的說法，算是他的勤勉與仔細經營，且作者愈是不保持同一個派別的，或甚至費爾巴哈一人的表現方法，且愈加多插入極不同的派別之用語，——特別屬於現在蔓衍並且自稱他們為哲學的諸傾向的——結果也就愈加紛

亂了。

費爾巴哈的進展之路程是一個黑智爾派——但不是正統的黑智爾派——轉變為唯物論者的路程，這一種進展，到一定時期，必然要與他的先輩的唯心論統系完全破裂的。費爾巴哈終於像有不可抵抗的力量逼迫他實際覺得：黑智爾的「絕對觀念」的先世界而存在，及在世界以前存在的「論理學的諸範疇之先存在」並不是別的東西，不過是相信超越現實世界的創造主存在的妄想之遺留；祇有這物質的，五官能够知覺的，我們自己所屬的世界是唯一實在的；並且我們的意識與思維，雖然它們好像超越五官知覺似的，其實是物質的，是身體上的器官腦的產物。物質不是心的產物，心却祇是物質的最高產物。這當然是純粹的唯物論。但費爾巴哈祇學習到這地步就停住了。他不能克服通俗的哲學偏見，這種偏見便是不反對物，但反對唯物論這名字。他說：「我認為唯物論是人生本質及知識的大廈之基礎，但是它對於我與它的對於生理學家，對於狹義的自然科學家，例如摩雷斯科特，不是一樣的，由於他們的立場與專業，必然以唯物論為建築物自身的。向後，我充份贊成唯物論者們；但是向前却不然了。」

所以，費爾巴哈把一般的世界觀安放在物質與心兩者間關係之一定概念上的唯物論，與把這世界觀在歷史發展的一定階段，即在十八世紀裏發表出的特別形式，打成爲一塊。不但如此，他還把淺薄而且庸俗的形式，——十八世紀的唯物論就是這種形式，到了今日還繼續存在自然學家們及醫生們的心裏，在五十年代，畢希納，福克特，及摩雷斯科特，週游說教的也就是這種形式，——混了進去。

但是正如唯心論在發展上要遇到各級改變那樣，唯物論也是要翻過的。每逢創造時代的發見，便是在自然科學的範圍裏，它就改變它的形式，後來歷史也受唯物論的處理，於是又開了發展的新道路。

前世紀的唯物論，主要是機械的，因為在那時候，一切自然科學裏面，祇有力學，而且的確祇有固體力學——天體的與地球的力學——簡單的說，即重力學，已經發達到有一定的成就。化學那時候還祇在幼稚的，主張燃素說的形式裏。生物學還在襁褓頭裏；植物及動物的機械還祇是很粗的檢驗過，而用純粹機械的原因來解釋。像迪卡兒的看動物一樣，十八世紀的唯物論者們把人也看做機器。這種對於化學的及生物的諸過程，一概都用機械學的標準去解釋——在這等過程裏，這是真的，也確實有着機械學的諸定律存在，不過被別種更高級的諸定律推在後面去了——成功了特別的但在那時候是不可避免的古典法蘭西唯物論的限制。

這種唯物論的第二種特別限制是由於不能夠把宇宙理解為一種過程，——如物質的在一個歷史過程裏發展。這種情形與那時候的自然科學水準，及與講哲理時的形上學的即反辯證法的態度，是相連系的。自然在不停的運動是知道的。不過照那時候的諸觀念說，這種運動永久是在打圈子，所以從來不會離開那地點；它一次一次的產生出相同的結果。這種概念在那時候也是必然的。康德的太陽系起源的學說推行開去却在近代，且曾被看作祇是一種奇說。地球的發展史，即地質學，還完全不知道，生活的自然物，是從簡單到複雜那種長期繼續發展的結果，這種概念在那時候還全然不能科學地推行。所以對於自然的作無歷史的看法是不可避免的。我們如以這一點來批評十八世紀的哲學家們，理