

列 宁

唯物主义和經驗批判主义

第 四 分 册

人 民 出 版 社

第 四 章

作为經驗批判主义的战友和
繼承者的哲学唯心主义者

到目前为止，我們一直是孤立地研究經驗批判主义。現在我們应当看一看它的历史發展，看一看它同其他哲学派别的联系和相互关系。这里首先要提出的是馬赫和阿芬那留斯对康德的关系問題。

一 从左边和从右边对康德主义的批判

馬赫和阿芬那留斯都是在 19 世紀 70 年代出現于哲学舞台的，当时德国教授中間的时髦口号是：“回到康德那里去！”⁶⁰ 这两位經驗批判主义創始人在哲学上的發展正是从康德那里出發的。馬赫写道：“我应当万分感激地承認，正是他的（康德的）批判唯心主义作了我的全部批判思維的出發点。但是我沒有能够始終忠实于它。我很快又回到貝克萊的观点上来了”，后来“又得出了和休謨的观点相近的观点…… 現在我还是承認貝克萊和休謨是比康德徹底得多的思想家”（“感覺的分析”第 292 頁）。

可見，馬赫完全肯定地承認：他是从康德开始的，以后走上了貝克萊和休謨的路綫。再看一看阿芬那留斯吧。

阿芬那留斯在他的“‘純粹經驗批判’緒論”（1876）一書的序言里就已指出：“純粹經驗批判”这几个字表明了他对康德的“純粹理性批判”的态度，“而且当然是”对康德采取“对立的态度”（1876 年

版序言第4頁)。阿芬那留斯在什麼問題上和康德對立呢？在阿芬那留斯看來，康德沒有充分地“清洗經驗”。阿芬那留斯在他的“緒論”^①（第56、72及其他許多節）里論述的就是這種“對經驗的清洗”。阿芬那留斯要“清洗掉”康德的經驗學說中的什麼東西呢？首先是先天論。他在第56節里說道：“關於是否應當從經驗的內容中排除多餘的‘先天的理性概念’，從而主要造成純粹經驗的問題，據我所知，是第一次在這裡提出來的。”我們已經看到，阿芬那留斯就是這樣“清洗掉”康德主義對必然性和因果性的承認。

其次，阿芬那留斯要清洗掉康德主義對實體的承認（第95節），即對自在之物的承認，因為，在他看來，這個自在之物“不是存在於現實經驗的材料中，而是由思維輸送到這種材料中去的”。

現在我們可以看到：阿芬那留斯給自己的哲學路線所下的定義和馬赫的定義完全一致，不同的只是在表達上過於矯揉造作。但是首先必須指出：阿芬那留斯說他在1876年第一次提出了“清洗經驗”的問題，即清洗掉康德學說中的先天論和對自在之物的承認的問題，這完全是撒謊。事實上，在德國古典哲學的發展過程中，緊跟着康德之後就產生了对康德主義的批判，這種批判和阿芬那留斯的批判正好是同一方向。在德國古典哲學里，這種方向的代表是休謨的不可知論的信徒舒爾茲-埃奈西德穆和貝克萊主義即主觀唯心主義的信徒費希特。1792年舒爾茲-埃奈西德穆批判過康德，就是因為康德承認先天論（前引書第56、141及其他許多頁）和自在之物。舒爾茲說道，我們這些懷疑論者或休謨的信徒擯棄超出“一切經驗界限”的自在之物（第57頁）。我們擯棄客觀的

^① 即“純粹經驗批判”緒論”。——譯者注

知識（第 25 頁）；我們否認空間和時間真實地存在于我們之外（第 100 頁）；我們否認在經驗中有必然性（第 112 頁）、因果性、力，等等（第 113 頁）。決不能認為它們具有“在我們表象以外的實在性”（第 114 頁）。康德“獨斷地”證明先天性；他說，既然我們不能用別的方法來思維，那就是說先天的思維規律是存在的。舒爾茲回答康德說：“這個論據在哲學上老早就被用來證明存在于我們表象以外的東西的客觀性質了。”（第 141 頁）這樣推論下去，就會認為自在之物具有因果性（第 142 頁）。“經驗從來沒有告訴過我們（wir erfahren niemals）：客觀對象作用于我們就產生表象。”並且康德完全沒有證明：“為什麼必須承認這種存在于我們理性以外的東西就是不同于我們的感覺（Gemüt）的自在之物。感覺可以被設想為我們全部認識的唯一基礎。”（第 265 頁）康德的純粹理性批判“把任何認識都開始于客觀對象對我們感覺（Gemüt）器官的作用這一前提作為其論斷的基礎，可是後來它又否認這個前提的真理性和實在性”（第 266 頁）。康德無論在哪一點上都沒有駁倒唯心主義者貝克萊（第 268—272 頁）。

由此可見，休謨主義者舒爾茲摺棄康德關於自在之物的學說，認為它對唯物主義作了不徹底的讓步，因為唯物主義“獨斷地”斷言：客觀實在是我們感覺到的，或者換句話說，我們的表象是由客觀的（不依賴于我們意識的）對象作用于我們的感覺器官而產生的。不可知論者舒爾茲責備不可知論者康德，因為康德對自在之物的承認是和不可知論相矛盾的，並且會導向唯物主義。主觀唯心主義者費希特也這樣批判康德，不過更堅決些。他說，康德承認不依存于我們的自我的自在之物，這是“實在論”（“費希特全集”第 1 卷第 483 頁）；康德“沒有明確地”把“實在論”同“唯心主

义”区别开来。費希特認為康德和康德主义者最不徹底的地方就在于他們承認自在之物是“客觀实在的基础”（第480頁），因此他們便陷入和批判唯心主义相矛盾的境地。費希特向那些用实在論解釋康德的人們大叫道：“在你們看来，地在象上，象在地上。你們的自在之物只不过是思想而已，但却作用于我們的自我！”（第483頁）

可見，阿芬那留斯以為他“第一次”从康德的“經驗中清洗掉”先天論和自在之物，从而創立了哲学上的“新”派別，那是大錯而特錯了。事实上他繼續着休謨和貝克萊、舒尔茲-埃奈西德穆和費希特的旧路綫。阿芬那留斯以為他在全面地“清洗經驗”。事实上他只是把不可知論中的康德主义清洗掉了。他不是反对康德的不可知論（不可知論就是否認我們感覺到的客觀实在），而是主張更純粹的不可知論，主張排除康德的那个和不可知論相矛盾的假定：自在之物尽管是不可認識的、心智的、彼岸的，总还是存在的；必然性和因果性尽管是先天的，是存在于思維中而不是存在于客觀现实中的，总还是存在的。他不像唯物主义者那样从左边同康德进行斗争，而是像怀疑論者和唯心主义者那样从右边同康德进行斗争。他自以为前進了，实际上他后退了，退到費舍在談到舒尔茲-埃奈西德穆時曾确切地表述过的批判康德的綱領上去了。費舍說：“剔除純粹理性〔即先天論〕的純粹理性批判就是怀疑論。剔除自在之物的純粹理性批判就是貝克萊的唯心主义。”（“近代哲学史”1869年德文版第5卷第115頁）

現在我們接触了整个“馬赫狂”（即俄国馬赫主义者向恩格斯和馬克思的整个进攻）的最有趣的插曲之一。波格丹諾夫和巴札罗夫、尤什凱維奇和瓦連廷諾夫用种种不同的調子竭力吹噓的最

新發現就是：普列漢諾夫作了一次“倒霉的嘗試，想用妥協的、勉強可以認識的自在之物來調和恩格斯和康德的學說”（“概論”^①第 67 頁及其他許多頁）。我們的馬赫主義者的這個發現向我們暴露出，他們的思想真是混亂到無以復加的地步，他們對康德和德國古典哲學的全部發展過程的無知真是達到極其驚人的地步。

康德哲學的基本特征是調和唯物主義和唯心主義，使二者妥協，使各種相互對立的哲學派別結合在一個體系中。當康德承認在我們之外有某種東西、某種自在之物同我們表象相應存在的時候，他是唯物主義者；當康德宣稱這個自在之物是不可認識的、超驗的、彼岸的時候，他是唯心主義者。在康德承認經驗、感覺是我們知識的唯一泉源時，他是在把自己的哲學引向感覺論，並且在一定的條件下通過感覺論而引向唯物主義。在康德承認空間、時間、因果性等等的先天性時，他就把自己的哲學引向唯心主義。由於康德的這種不徹底性，不論是徹底的唯物主義者，或是徹底的唯心主義者（以及“純粹的”不可知論者即休謨主義者），都同他進行了無情的鬥爭。唯物主義者責備康德的唯心主義，駁斥他的體系的唯心主義特征，證明自在之物是可知的、此岸的，證明自在之物和現象之間沒有原則性的差別，證明不應當從先天的思維規律中而應當從客觀現實中引出因果性等等。不可知論者和唯心主義者責備康德承認自在之物，認為這是向唯物主義、“實在論”或“素朴實在論”讓步。此外，不可知論者拋棄了自在之物，也拋棄了先天論，而唯心主義者則要求不僅從純粹思想中徹底地引出先天的直觀形式，而且徹底地引出整個世界（把人的思維擴張為抽象的自我或“絕對觀

① 即“關於馬克思主義哲學的概論”。——譯者注

念”、普遍意志等等)。我們的馬赫主义者“沒有發覺”自己是把那些从怀疑論和唯心主义的观点去批判康德的人們奉为老师的，因而看見一些怪人从完全相反的观点去批判康德，駁斥康德体系中哪怕是一点点的不可知論（怀疑論）和唯心主义的因素，証明自在之物是客觀实在的、完全可以認識的、此岸的，証明它同現象沒有根本的差別并且随着个人意識和人类集体意識的不断發展而不断地轉化为現象，他們就悲觀失望，不胜伤感。他們喊叫道：天呀！这是把唯物主义和康德主义生拉活扯地混合起来了呀！

当我讀到我們的馬赫主义者要人家相信他們对康德的批判比任何老朽的唯物主义者徹底得多、坚决得多的时候，我总觉得好像普利什凱維奇走进了我們中間，他大喊大叫：我对立宪民主党人的批判要比你們这些馬克思主义者先生們徹底得多、坚决得多！当然啦，普利什凱維奇先生，政治上徹底的人們能够而且永远会从完全相反的观点去批判立宪民主党人，可是畢竟不應該忘記：你們批判立宪民主党人，是因为他們是过火的民主派，而我們批判立宪民主党人，却是因为他們是不徹底的民主派。馬赫主义者批判康德，是因为他是过火的唯物主义者，而我們批判康德，却是因为他是不徹底的唯物主义者。馬赫主义者从右边批判康德，而我們从左边批判康德。

在德国古典哲学史上，休謨主义者舒尔茲和主觀唯心主义者費希特是前一种批判的典型。我們已經看到，他們極力排除康德主义的“实在論”因素。正如舒尔茲和費希特批判康德本人那样，休謨主义的經驗批判主义者和主觀唯心主义的內在論者也批判了19世紀后半期的德国新康德主义者。休謨和貝克萊的那条路綫用新詞句略微改扮一下又出現了。馬赫和阿芬那留斯譴責康德，不

是因为他对自在之物的看法不够实在、不够唯物，而是因为他承認有自在之物；不是因为他拒絕从客觀現實中引出自然界的因果性和必然性，而是因为他向來承認任何因果性和必然性（除了純粹“邏輯的”因果性和必然性）。內在論者和經驗批判主義者的步調是一致的，他們也从休謨和貝克萊的觀點去批判康德。例如，1879年萊克列爾就在他那本吹捧馬赫是位卓絕的哲學家的著作中譴責康德，說他“不徹底并順從(Connivenz)實在論”，這表現在“庸俗實在論的名詞殘渣(Residuum)”，即“自在之物”這個概念上[⊖]。為了說得“更厲害些”，萊克列爾把唯物主義叫作庸俗實在論。萊克列爾寫道：“我們認為应当把康德理論中一切傾向於庸俗實在論(realismus vulgaris)的組成部分都除掉，因為在唯心主義看來，它們是不徹底的，是雜種的(zwitterhaft)產物。”（第41頁）康德學說中的“不徹底性和矛盾”是因“唯心主義的批判主義和實在論的獨斷主義的未被排除的殘渣混合起來(Verquikkung)”而產生的（第170頁）。萊克列爾把唯物主義叫作實在論的獨斷主義。

另一位內在論者雷姆克也譴責康德，說他用自在之物在自己和貝克萊之間築起一個實在論的屏障[⊖]。“康德的哲學活動實質上具有論戰的性質：他通過自在之物使自己的哲學和德國的唯理論對立[即和18世紀的舊信仰主義對立]，通過純粹的直觀和英國的

⊖ 《Der Real. der mod. Nat. etc.》，S. 9（《Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik》，S. 9。——“從貝克萊和康德對認識的批判來看現代自然科學的實在論”德文版第9頁。——編者注）。

⊖ Johannes Rehmke. 《Die Welt als Wahrnehmung und Begriff》，Brl., 1880, S. 9（約翰·雷姆克“世界是知覺和概念”1880年柏林德文版第9頁。——編者注）。

經驗論对立。”(第 25 頁)“我想把康德的自在之物比作一个安置在陷阱上面的活动机关,这个小东西看起来是不伤人的,是沒有危险的,可是你一踩上去,就会意外地掉进自在世界的深渊。”(第 27 頁)原来馬赫和阿芬那留斯的战友內在論者不喜欢康德,是因为康德在某些方面接近唯物主义的“深渊”!

現在請看几个从左边批判康德的典型。費尔巴哈譴責康德,不是因为他的“实在論”,而是因为他的唯心主义;費尔巴哈把康德的体系叫作“建立在經驗論基础上的唯心主义”(“費尔巴哈全集”第 2 卷第 296 頁)。

請看費尔巴哈对康德所作的特別重要的評論:“康德說:‘如果我們把我們感觉的对象看作是單純的現象(我們应当这样看),那我們就是承認这些現象的基础是自在之物,虽然我們只知道它的現象,就是說,只知道这个未知物用来影响(affiziert)我們感官的那个方式,而不知道这个自在之物本身是怎样构成的。所以,我們的理性由于承認現象的存在,也就承認自在之物的存在;就这一点而論,我們可以說,設想这种作为現象基础的本質(即仅仅是想像的本質),不但是容許的,而且是必要的’……”費尔巴哈从康德的文章中选出这样一段話来加以批判。康德在这一段話里認為自在之物不过是想像的物,即想像的本質,而不是实在。費尔巴哈說道:“……因此,感觉的对象、經驗的对象,对于理性說来只是現象,而不是真理……要知道,想像的本質对理性說来并不是現實的客体!康德哲学是主体和客体、本質和实存、思維和存在之間的矛盾。在这里,本質归于理性,实存归于感觉。沒有本質的实存[即沒有客觀实在性的現象的实存]是單純的現象,即是感性实物;沒有实存的本質,是想像的本質、本体;我們可以而且应当思索它們,可

是它們缺少实存(至少對我們說來是這樣),缺少客觀性;它們是自在之物,是真正的物,但是它們不是現實的物……使真理和現實分開,使現實和真理分開,這是多么矛盾呵!”(“費爾巴哈全集”第2卷第302—303頁)費爾巴哈譴責康德,不是因為他承認自在之物,而是因為他不承認自在之物的現實性(即客觀實在性),因為他認為自在之物是單純的思想、“想像的本質”,而不是“具有实存的本質”(即實在的、真實存在的本質)。費爾巴哈譴責康德,是因為他離開了唯物主義。

費爾巴哈在1858年3月26日給波林的信中寫道:“康德哲學是一種矛盾;它不可避免地要走向費希特的唯心主義或感覺論”;前一個結論“是屬於過去的”,後一個結論“是屬於現在和將來的”(格律恩,前引書第2卷第49頁)。我們已經看到,費爾巴哈是擁護客觀的感覺論(即唯物主義)的。從康德那里再轉到不可知論和唯心主義,再轉到休謨和貝克萊那里,即使在費爾巴哈看來,也無疑是反動的。費爾巴哈的熱忱的信徒阿·勞(他接受了費爾巴哈的優點,也接受了費爾巴哈的那些被馬克思和恩格斯克服了的缺點),完全按照他的老師的精神去批判康德:“康德哲學是有兩面性的[模稜兩可的]。它既是唯物主義,又是唯心主義。理解康德哲學實質的關鍵就在於它的這種二重性。作為一個唯物主義者或經驗論者,康德不能不承認存在(Wesenheit)是在我們之外的物。可是作為一個唯心主義者,他不能擺脫這種偏見:靈魂是某種和感性實物完全不同的東西。存在着現實的物和理解這些物的人的精神。這個精神是怎樣接近和它完全不同的物呢?康德托辭如下:精神具有某些 a priori(先天的)認識,借助這些認識,物必定像顯現給精神那樣地顯現出來。因此,我們按照自己對物的理解去理解物,

可說是我們的創造。因为生存在我們身体內的精神不外是神的精神，并且像神从無中創造出世界那样，人的精神也从物中創造出一种并非物本身所具有的东西。这样，康德便保證了现实的物作为‘自在之物’而存在。康德需要灵魂，因为在他看来，灵魂不灭是道德的基本前提。先生們[这是阿·劳对新康德主义者，特别是对伪造“唯物主义历史”的糊塗虫朗格說的]，‘自在之物’是区分康德的唯心主义和貝克莱的唯心主义的东西，它架起了一座从唯心主义通向唯物主义的桥梁。这就是我对康德哲学的批判，誰能駁斥这个批判，就請駁斥吧…… 对唯物主义者說来，把 a priori（先天的）認識和‘自在之物’区别开来完全是多余的，因为唯物主义者 anywhere 都沒有把自然界中的經常联系割断，都沒有把物質和精神看作彼此根本不同的东西，而是認為它們只不过是同一东西的两个方面，因此不需要用什么特別巧妙的方法来使精神接近物。”^①

其次，我們看到，恩格斯譴責康德，是因为康德是不可知論者，而不是因为他离开了徹底的不可知論。恩格斯的学生拉法格在1900年曾这样反駁康德主义者（当时拉波波特也在內）：

“……在19世紀初期，我們的資產階級結束了革命性的破坏事業之后，便开始否弃他們的伏尔泰主义哲学。被沙多勃利昂塗上了(peinturlurait) 浪漫主义色彩的天主教又行时了；百科全书派的宣傳家們被罗伯斯比尔送上了断头台，为了徹底击潰百科全书派的唯物主义，迈尔西埃輸入了康德的唯心主义。

① Albrecht Rau. «Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart», Leipzig, 1882, SS. 87—89 (阿尔勃莱希特·劳“費尔巴哈的哲学，現代自然科学和哲学批判”1882年萊比錫德文版第87—89頁。——編者注)。

“在历史上将被称为资产阶级的19世纪末期，知识分子企图借助康德哲学来粉碎马克思和恩格斯的唯物主义。这个反动的运动开始于德国——这样说并不是想冒犯我们那些想把一切荣誉都归于自己学派的创立者马隆的整体社会主义者^①。事实上，马隆本人属于赫希柏格、伯恩施坦以及杜林的其他门徒那一学派，那个学派是在苏黎世开始修正马克思主义的[拉法格说的是上一世纪70年代后半期德国社会主义运动中的有名的思想运动]。应当预料到：在饶勒斯、符尼埃尔以及我们的知识分子用熟了康德的术语以后，也会把康德呈献给我们的……当拉波波特硬说马克思认为‘存在着观念和实在的等同性’的时候，他是错误的。首先，我们从来也不使用这样的形而上学用语。观念像客体一样，也是实在的，它是客体在头脑中的反映……为了使那些需要了解资产阶级哲学的同志们开开心(récréer)，我想说明一下这个引起唯灵论者如此浓厚兴趣的有名的问题究竟是怎么回事。

“一个吃着香肠、每天收入五个法郎的工人很明白：老板在掠夺他，他吃的是猪肉；老板是强盗，香肠好吃而且对身体有营养。资产阶级的诡辩家（不管他叫皮浪也好，叫休谟或者康德也好，反正都一样）说道：完全不是这样，工人的看法是他个人的看法，也就是主观的看法；他可以有同样的理由认为，老板是他的恩人，香肠是由剥碎的肉皮作成的，因为他不可能知道自在之物……

“问题提得不对，它的困难也就在这里……为了认识客体，

① 19世纪末法国、意大利和比利时工人运动中的一个改良主义-机会主义派别，主张社会主义不应当只依靠工人阶级，而应当依靠整个社会上的“受痛苦”的人；主张阶级和平，反对阶级斗争。这一个派别的主要代表是法国的马隆。——译者注

人首先必須檢驗一下他的感觉是不是欺騙他…… 化学家向前迈进了一步，他們深入到物体内部，分析了物体，把物体分解为元素，然后作了相反的工作，即进行綜合，用元素再組成物体。从人能够用这些元素制造出东西来供自己使用的那个时候起，正如恩格斯所說的，人就可以認為他認識了自在之物。如果基督教徒的上帝真的存在而且真的創造了世界，他所作的也不会多于这些。”[⊖]

我們引用这样长的一段話，是为了說明拉法格怎样理解恩格斯，以及他怎样从左边批判康德。他不是批判康德主义和休謨主义不同的那些方面，而是批判康德和休謨共同的那些方面；不是批判康德承認自在之物，而是批判康德对于自在之物的看法不够唯物。

最后，考茨基在他的“倫理学”里，也是从与休謨主义和貝克萊主义完全相反的观点去批判康德的。他这样来反对康德的認識論：“我看見綠色、紅色、白色，这是根据我的視力。但是，綠色是一种不同于紅色的顏色，这一点証明在我以外存在着某种东西，証明物之間确实存在着差別…… 个别的空間观念和時間观念向我表明的物本身之間的相互关系和差別……是外部世界的真实的相互关系和差別；它們不为我的認識能力的性質所决定……在这种情况下[如果康德关于時間和空間的观念性的学說是对的]，我們就一点也不能知道我們之外的世界，甚至不能知道它是存在着的。”（俄譯本第 33—34 頁）

可見，費尔巴哈、馬克思、恩格斯的整个学派，从康德那里向

⊖ Paul Lafargue. «Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant» «Le Socialiste»⁶¹ 1900 年 2 月 25 日出版（保尔·拉法格“馬克思的唯物主义和康德的唯心主义”，載于“社会主义者报”。——編者注）。

左走，走向完全否認一切唯心主义和一切不可知論。而我們的馬赫主义者却跟着哲学上的反动派別走，跟着以休謨主义和貝克萊主义的观点去批判康德的馬赫和阿芬那留斯走。当然，跟哪一个思想反动的人走都可以，这是每个公民尤其是每个知識分子的神聖权利。但是，如果在哲学上坚决脫离了馬克思主义基础的人，后来又开始支吾不清，顛倒是非，閃爍其詞，硬說他們在哲学上“也”是馬克思主义者，硬說他們和馬克思“差不多”是一致的，只是稍微“补充了”馬克思的学說，那末，这实在是令人十分厭惡的。

二 “經驗符号論者”尤什凱維奇怎样嘲笑 “經驗批判主义者”切尔諾夫

尤什凱維奇先生写道：“看到切尔諾夫先生怎样想使不可知論的实証論者—孔德主义者和斯宾塞主义者米海洛夫斯基成为馬赫和阿芬那留斯的先驅，当然覺得可笑。”（前引書第 73 頁）

在这里，可笑的首先是尤什凱維奇先生的惊人的無知。他也像一切伏罗希洛夫式的人物一样，用一堆学术上的字眼和学者的名字来掩盖自己的無知。上面引用的話出自专談馬赫主义和馬克思主义的关系那一节里。尤什凱維奇先生談論着這個問題，可是他不知道：在恩格斯看来（正如在一切唯物主义者看来一样），不論是休謨路綫的拥护者或者是康德路綫的拥护者同样都是不可知論者。因此，当馬赫自己也承認自己是休謨的拥护者的时候，还把不可知論同馬赫主义对立起来，这只能表明他缺乏起碼的哲学知識。“不可知論的实証論”这个名詞也是荒謬的，因为休謨的拥护者就把自己叫作实証論者。尤什凱維奇先生既然把彼得楚尔特奉为老师，他就应当知道彼得楚尔特是直接把經驗批判主义归进实証論

的。最后，把孔德和斯宾塞的名字纏在一起也是荒謬的，因为馬克思主义所批駁的不是一个实証論者和另一个实証論者不同的地方，而是他們共同的地方，而是使一个哲学家成为不同于唯物主义者的实証論者的那些东西。

我們的伏罗希洛夫所以需要这一大堆字眼，是为了“困惑”讀者，是为了用响亮的詞句震昏讀者，使他們的注意力从問題的实质轉到無關紧要的枝节上去。这个問題的实质就是唯物主义和傳播很广的整个实証論思潮（其中有孔德、斯宾塞、米海洛夫斯基、許多新康德主义者以及馬赫和阿芬那留斯）之間的根本分歧。恩格斯在他的“費尔巴哈論”里極其明确地說出了这个問題的实质，恩格斯把当时（即上一世紀80年代）所有的康德主义者和休謨主义者都归入可怜的折衷主义者、小識小見分子（Flohknacker，直譯为捉跳蚤者）等人的陣营中⁶²。这种評定可以加在什么人身上和应当加在什么人身上，这是我們的伏罗希洛夫們不願考虑的。既然他們不会考虑，那末我們就給他們看一个鮮明的对比吧。恩格斯在1888年和1892年說到一般康德主义者和休謨主义者时，沒有提到任何人的名字⁶³。恩格斯只引用了一本書，那就是他曾經分析过的施达克評論費尔巴哈的一部著作。恩格斯說：“施达克誠心誠意地極力保护費尔巴哈，反对現今在德国以哲学家名义大吹大擂的大学講師們的攻击和学說。在那些对德国古典哲学的不肖子孙頗感兴趣的人們看来，这当然是很重要的；在施达克本人看来，这也許还是必要的。但是我們要怜惜怜惜讀者了。”^①

恩格斯想“怜惜讀者”，就是說，使社会民主党人不至于有幸去結識那些不肖的自命为哲学家的空談家。究竟誰是这些“不肖

① 《Ludwig Feuerbach》，S. 25⁶⁴（“費尔巴哈論”德文版第25頁。——編者注）。

子孙”的代表呢？

我們翻开施达克的著作^Θ，就会看到他經常引証休謨和康德的拥护者們。施达克把費尔巴哈同这两条路綫隔离开来。施达克同时还引証黎尔、文德尔班和朗格（同上，第3、18—19、127和以下各頁）。

我們翻开 1891 年出版的阿芬那留斯的“人的世界概念”这本书的德文第 1 版，就会在第 120 頁上讀到：“我們的分析所得出的最后結論，是和其他研究者（例如，拉斯、馬赫、黎尔、馮特）的結論一致的，虽然由于观点的不同，这种一致并不是絕对的（durchgehend）。并請參閱叔本华。”

我們的伏罗希洛夫—尤什凱維奇嘲笑了誰呢？

阿芬那留斯絲毫不怀疑他自己在原則上接近康德主义者黎尔和拉斯，接近唯心主义者馮特。这种接近不是在个别問題上，而是在經驗批判主义关于“最后結論”的問題上。他在两个康德主义者之間提到馬赫。的确，当黎尔和拉斯以休謨精神清洗康德，而馬赫和阿芬那留斯以貝克萊精神清洗休謨的时候，难道他們还不是一丘之貉嗎？

恩格斯想“怜惜”德国工人，使他們不至于和这一伙“捉跳蚤的”大学講師們成为知交，这也值得大惊小怪嗎？

恩格斯能怜惜德国工人，可是伏罗希洛夫們却不怜惜俄国讀者。

必須指出，康德和休謨的混合物或休謨和貝克萊的混合物——本質上是折衷主义的混合物——会有各种不同的比例，有时

Θ C. N. Stazke. «Ludwig Feuerbach», Stuttgart, 1885 (卡·尼·施达克“費尔巴哈論”1885年斯圖加特德文版。——編者注)。

会特別強調这种混合物的这一因素，有时会特別強調它的另一因素。例如，我們在上面已經看到，公开承認自己和馬赫是唯我論者的（即徹頭徹尾的貝克萊主义者），只有一个馬赫主义者克萊因佩特。相反地，馬赫和阿芬那留斯的許多門徒和拥护者，如彼得楚尔特、維利、畢尔生、俄国經驗批判主义者列謝維奇、法国人得拉克魯阿[⊖]和其他人，都強調馬赫和阿芬那留斯观点中的休謨主义。我們且举一位特別卓著的学者为例。这位学者在哲学上也把休謨和貝克萊結合起来，但是他把着重点放在这种混合物的唯物主义因素上。这位学者就是英国著名的自然科学家赫胥黎。是他使“不可知論者”这个術語通用起来的；当恩格斯談到英国的不可知論的时候，無疑地首先而且主要指的就是他。恩格斯在 1892 年把这种不可知論者叫作“羞羞答答的唯物主义者”⁶⁵。英国唯灵論者华德在他的“自然主义和不可知論”一書中主要攻击了“不可知論的科学領袖”（第 2 卷第 229 頁）赫胥黎。华德的話証实了恩格斯的評價。华德說：“赫胥黎學說中承認物理的方面〔按馬赫的說法，就是“要素的系列”〕居于第一位的这种傾向，往往表現得非常明显，以致在这里几乎說不上平行主义。尽管赫胥黎激烈地拒絕接受唯物主义者这个称号，認為这是对他的潔白無瑕的不可知論的侮辱，但我却不知道还有哪一位著作家比他更配得上这个称号。”（第 2 卷第 30—31 頁）华德还引用了赫胥黎的話来証实他的看法。赫胥黎說：“凡是熟悉科学史的人都会承認，在各个时代里，尤其是目前，科

⊖ «Bibliothèque du congrès international de philosophie», vol. IV. *Henri Delacroix*. «David Hume et la philosophie critique» (昂利·得拉克魯阿“休謨和批判哲学”，見“国际哲学大会叢書”法文版第 4 卷。——編者注)。作者把阿芬那留斯和德國內在論者、法国沙·雷諾維叶及其學派（“新批判主义者”）都列为休謨的拥护者。