

列 宁

唯物主义和經驗批判主义

第 三 分 册

人 民 出 版 社

第三章

辯証唯物主义的認識論和 經驗批判主义的認識論(三)

一 什么是物質？什么是經驗？

唯心主义者和不可知論者(其中包括馬赫主义者)經常拿第一个問題追問唯物主义者, 唯物主义者經常拿第二个問題追問馬赫主义者。我們来分析一下这是怎么一回事。

关于物質的問題, 阿芬那留斯說道:

“在清洗过的‘完全的經驗’内部沒有‘物理的东西’, 即沒有形而上学的絕對概念下的‘物質’, 因为这个概念下的‘物質’只不过是一种抽象, 也就是从一切中心項中抽象出来的对立項的总和。正如在原則同格(即“完全的經驗”)中沒有中心項的对立項是不可設想的(undenkbar)一样, 形而上学的絕對概念下的‘物質’是完全沒有意义的东西(Unding)。”[⊖]

从这段費解的蠢話中看得出一点: 阿芬那留斯把物理的东西或物質叫作絕對者和形而上学, 因为根据他的原則同格(或者用新的說法: “完全的經驗”)的理論, 对立項和中心項是分不开的, 环境和自我是分不开的, 非我和自我是分不开的(如費希特所說

⊖ «Bemerkungen», S. 2 («Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie», S. 2. — “关于心理学对象的概念的考察”德文版第2頁。——編者注), 載于前引杂志第119节。

的)。我們已經說過,這種理論是改頭換面的主觀唯心主義。因此,阿芬那留斯對“物質”的抨擊的性質是十分明顯的:唯心主義者否認物理的東西的存在是不以心理為轉移的,所以不接受哲學給這種存在所制定的概念。物質是“物理的東西”(即人最熟悉的、直接感覺到的東西,除了瘋人院里的瘋子,誰也不會懷疑它的存在),這一點阿芬那留斯並不否認,他只是要求接受“他的”關於環境和自我有不可分割的聯繫的理論。

馬赫把這個思想表達得比較簡單,沒有哲學詞藻的矯飾:“我們稱之為物質的東西,只是要素(“感覺”)的一定的有規律的聯繫。”(“感覺的分析”第265頁)馬赫以為,他一提出這個論斷,就會使普通的世界觀發生“根本的變革”。其實這是用“要素”這個字眼掩蓋了真面目的老朽不堪的主觀唯心主義。

最後,瘋狂地攻擊唯物主義的英國馬赫主義者畢爾生說道:“從科學的觀點來看,不能反對把某些比較恒久的感性知覺群加以分類,把它們集合在一起而稱之為物質。這樣我們就很接近穆勒的定義:物質是感覺的恒久可能性。但是這樣的物質定義完全不同於如下的定義:物質是運動著的東西。”[⊖]這裡沒有用“要素”作遮羞布,唯心主義者直接向不可知論者伸出了手。

讀者可以看到,經驗批判主義的創始人的這一切論述,完全是在思維對存在、感覺對物理東西的關係這個認識論的老問題上兜圈子。要有俄國馬赫主義者的無比天真才能在這裡看到某種和“最新科學”或“最新實證論”多少有點關係的東西。所有我們提到的哲學家都是用唯心主義路線代替唯物主義基本哲學路線(從存

⊖ 《The Grammar of Science》, 1900, 2nd ed., p. 249 (“科學入門”1900年英文第2版第249頁。——編者注)。

在到思維、从物質到感覺), 只是在做法上, 有的質直明言, 有的吞吞吐吐。他們否認物質, 也就是否認我們感覺的外部的、客觀的泉源, 否認和我們感覺相符合的客觀實在, 这是大家早已熟知的對認識論問題的解答。相反地, 承認被唯心主義者和不可知論者所否認的那條哲學路綫, 是以如下的定義表達的: 物質是作用于我們的感官而引起感覺的東西; 物質是我們感覺到的客觀實在, 等等。

波格丹諾夫胆怯地避开恩格斯, 装作只跟別爾托夫爭辯, 对上述定义表示憤慨, 因为, 你們要知道, 这类定义“原来是简单地重复着”(“經驗一元論”第3卷序言第16頁)下面的“公式”(我們的“馬克思主義者”忘記說: 恩格斯的公式); 对哲学上的一个派別說来, 物質是第一性的, 精神是第二性的; 对另一个派別說来, 則恰恰相反。所有的俄国馬赫主義者都喜出望外地重复着波格丹諾夫的“駁斥”! 可是这些人稍微想一想就会明白, 对于認識論的这两个根本概念, 除了指出它們之中哪一个是第一性的, 实际上不可能下别的定义。下“定义”是什么意思呢? 这首先就是把某一个概念放在另一个更广泛的概念里。例如, 当我下定义說驢是动物的时候, 我是把“驢”这个概念放在更广泛的概念里。現在試問, 在認識論所能使用的概念中, 有沒有比存在和思維、物質和感覺、物理的和心理的这些概念更广泛的概念呢? 沒有。这是些广泛已極的概念, 其实(如果撇开術語上經常可能發生的变化)認識論直到現在还没有超出它們。只有欺詐或極端愚蠢才会要求給这两个广泛已極的概念“系列”下这样一个“定义”, 这个定义不是“简单地重复”二者之中哪一个是第一性的。就拿上面所引的三种关于物質的論断來說吧! 这三种論断歸結起来是什么意思呢? 歸結起来就是: 这些哲学家是从心理的东西或自我到物理的东西或环境, 也就是从中

心項到对立項，从感覺到物質，从感性知覺到物質。实际上，阿芬那留斯、馬赫和畢尔生除了表明他們的哲学路綫的傾向以外，是不是給这些基本概念下了什么別的“定义”呢？对于什么是自我，什么是感覺，什么是感性知覺，他們是不是能下别的定义，能下什么更特别的定义呢？只要清楚地提出問題就可以了解，当馬赫主义者要求唯物主义者給物質下的定义不再重复物質、自然界、存在、物理的东西是第一性的，而精神、意識、感覺、心理的东西是第二性的时候，他們是在說些什么样荒唐絕頂的話。

馬克思和恩格斯的天才也表現在：他們蔑視学究式地玩弄新奇的名詞、古怪的術語、狡猾的“主义”，而直截了当地說，哲学上有唯物主义路綫和唯心主义路綫，在两者之間有各色各样的不可知論。劳神費力寻找哲学上的“新”观点，正如劳神費力創造“新”价值論、“新”地租論等等一样，是精神上貧乏的表現。

关于阿芬那留斯，他的学生卡斯坦宁說，他在一次私人談話中表示：“我既不知道物理的东西，也不知道心理的东西，只知道第三种东西。”有一位著作家指出，阿芬那留斯沒有提出这个第三种东西的概念。彼得楚尔特回答說：“我們知道他为什么不能提出这样的概念。因为第三种东西沒有对立概念[Gegenbegriff, 相关概念]……什么是第三种东西这个問題的提法是不合邏輯的。”^①不可能給这个概念下定义，这一点彼得楚尔特是懂得的。但是他不懂得，援用“第三种东西”不过是一种狡辯，因为我們每个人都知道什么是物理的东西，什么是心理的东西，可是目前誰也不知道什么

① «Einf. i. d. Ph. d. r. E.», II, 329 («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», II, 329. — “純粹經驗哲学引論” 德文版第2卷第329頁。——編者注)。

是“第三种东西”。阿芬那留斯用这种狡辯只是掩盖形迹，事实上他在宣称自我是第一性的(中心項)，自然界(环境)是第二性的(对立項)。

当然，就是物質和意識的对立，也只是在非常有限的範圍內才有絕對的意义，在这里，仅仅在承認什么是第一性的和什么是第二性的这个認識論的基本問題的範圍內才有絕對的意义。超出这个範圍，物質和意識的对立無疑是相对的。

現在我們来看一看在經驗批判主义哲学里是怎样使用“經驗”一詞的。“純粹經驗批判”一書的第1节叙述了如下的“假設”：“我們环境的任何构成部分和个人处在这样一种关系中：如果前者呈現，那末后者就申述自己的經驗，說某某东西是我从經驗中知道的，某某东西是經驗；或說某某东西是从經驗中产生的，是依賴于經驗的。”(俄譯本第1頁)这样，經驗还是由自我和环境这两个概念来确定的，可是关于二者有“不可分割的”联系的“学說”暫時收藏起来了。再往下讀：“純粹經驗的綜合概念”，就是“这样一种申述的經驗的綜合概念，在这种申述的所有构成部分中，只有环境构成部分才能是这种申述的前提”(第1—2頁)。如果認為环境是不依賴于人的“申述”或“言表”而存在着的，那末就有可能唯物地解釋經驗了！“純粹經驗的分析概念”，就是“这样一种申述的經驗的分析概念，在这种申述中沒有掺入任何非經驗的东西，因而这种申述本身不外就是經驗”(第2頁)。經驗就是經驗。竟有人把这种冒牌学者的胡說当作真正的深奥思想！

必須再补充几点：阿芬那留斯在“純粹經驗批判”第2卷里把“經驗”看作是心理的东西的一种“特殊現象”；他把經驗分为 *sachhafte Werte* (物的价值) 和 *gedankenhafte Werte* (思想的价值)；

“广义的經驗”包含思想的价值；“完全的經驗”被視為和原則同格是同一的（《Bemerkungen》^①）。一句話，“想怎么說，就怎么說”。“經驗”掩盖了哲学上的唯物主义路綫和唯心主义路綫，使二者的混同神聖化了。我們的馬赫主义者輕信地把“純粹經驗”当作真的，可是在哲学著作中，各种派別的代表都不約而同地指出阿芬那留斯濫用这个概念。黎尔写道：“什么是純粹經驗，在阿芬那留斯的書中仍然是不清楚的。他說‘純粹經驗是一种沒有摻入任何非經驗的东西的經驗’，这显然是在兜圈子。”^②馮特写道，阿芬那留斯的純粹經驗有时是指任何一种幻想，有时是指具有“物性”的言表^③。阿芬那留斯把經驗这个概念扩大了（第382頁）。柯維拉尔写道：“这种哲学的全部意义取决于經驗和純粹經驗这两个術語的精确定义。阿芬那留斯沒有下这样的精确定义。”^④斯密斯說道：在阿芬那留斯用反唯心主义的幌子去偷运唯心主义的时候，“經驗这个術語的含糊不清很好地帮了他的忙”^⑤。

“我郑重声明，我的哲学的真諦和灵魂在于：人除了經驗以外什么也沒有；人所要获得的一切，只有通过經驗才能获得……”这豈不是一位狂热的純粹經驗的哲学家嗎？講这段話的人是主观唯

① 即“关于心理学对象的概念的考察”。——譯者注

② 《Systematische Philosophie》，Lpz., 1907, S. 102（“系統哲学”1907年萊比錫德文版第102頁。——編者注）。

③ 《Phil. Studien》，XIII. Band, S. 92—93（《Philosophische Studien》，XIII. Band, S. 92—93。——“哲学研究”杂志第13卷第92—93頁。——編者注）。

④ 《Rev. Néo-scolastique》，1907, févr., p. 61（《Revue Néo-scolastique》，1907, févr., p. 61。——“新經院哲学評論”杂志1907年2月号第61頁。——編者注）。

⑤ 《Mind》，vol. XV, p. 29（“思想”杂志第15卷第29頁。——編者注）。

心主义者費希特[⊖]。我們从哲学史中知道,对經驗概念的解釋,使古典的唯物主义者和古典的唯心主义者划分开来了。目前,各式各样的教授哲学都以侈談“經驗”来掩飾它們的反动性。一切內在論者都援用經驗。馬赫在他的“認識和謬誤”一書第2版序言里对耶魯薩倫姆教授的一本書称贊不已。在那本書中我們讀到:“承認神的原初存在,是和任何經驗都不矛盾的。”[⊗]

我們只能怜惜那些相信阿芬那留斯之流的人,他們以为靠“經驗”一詞就可以超越唯物主义和唯心主义的“陈旧”差別。瓦連廷諾夫和尤什凱維奇責备同純粹馬赫主义略有分歧的波格丹諾夫濫用了經驗一詞,这些先生們在这里只是暴露出自己的無知。波格丹諾夫在这一点上是“沒有过錯的”,因为他只是盲目地接受了馬赫和阿芬那留斯的糊塗观念。当他說“意識和直接心理經驗是同一概念”(“經驗一元論”第2卷第53頁),物質“不是經驗”,而是“引出一切已知物的未知物”(“經驗一元論”第3卷序言第13頁),这时候他是在唯心地解釋經驗。当然,他不是第一个[⊕]但也不是最后一个在經驗这个字眼上建立起唯心主义体系的人。当他駁斥

⊖ «Sonn. Ber. etc.», S. 12 («Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie», S. 12. — “就最新哲学的真正本質向广大讀者的明白报道”德文版第12頁。——編者注)。

⊗ «Der krit. Id. etc.», S. 222 («Der kritische Idealismus und die reine Logik», S. 222. — “批判的唯心主义和純粹的邏輯”德文版第222頁。——編者注)。

⊕ 在英国,貝爾福特·巴克斯同志老早就这样作了。不久以前,一位評論巴克斯的著作《The roots of reality》(“实在的根源”。——編者注)的法国評論家辛辣地对他說:“經驗不过是意識的代用語”,你就公开地作一个唯心主义者吧! («Revue de Philosophie»⁵⁰, 1907, № 10, p. 399) (“哲学評論”杂志1907年第10期第399頁。——編者注)。

反动的哲学家們，說那些想超出經驗界限的嘗試事實上“只会导致空洞的抽象和矛盾的映象，而这些抽象和映象的一切要素还是从經驗中取得的”（第1卷第48頁），这时候他把人的意識的空洞抽象同在人之外、不依賴于人的意識而存在的東西对立起来，就是說，他是在唯物地解釋經驗。

完全同样地，馬赫以唯心主义为出發点（物体是感觉或“要素”的复合），却常常不由自主地对經驗一詞作唯物主义的解釋。他在“力学”^①一書（1897年德文第3版第14頁）中說道：“不要从自身中推究哲理（nicht aus uns herausphilosophieren），而要从經驗中去推究。”在这里，他把經驗同从自身中推究哲理对立起来，就是說，他把經驗解釋为某种客觀的、人从外界得到的東西，他是在唯物地解釋經驗。还有一个例子：“我們在自然界里觀察到的東西，虽然我們还不理解，还没有加以分析，但是已經印入我們的表象中，以后这些表象以最一般、最稳定的（stärksten）特征模仿（nachahmen）自然过程。这种經驗就成为永远在我們手边的富藏（Schatz）……”（同上，第27頁）在这里自然界被看作是第一性的，感觉和經驗被看作是派生的。如果馬赫在認識論的基本問題上始終坚持这种观点，他就会使人类摆脱許多愚蠢的唯心主义的“复合”。第三个例子：“思想和經驗的密切結合創立了現代自然科学。經驗产生思想。思想經過进一步的精炼，又来和經驗相比較”，等等^②。馬赫的特殊“哲学”在这里被抛弃了，这位作者自發地轉到自然科学家的普通观点，唯物地看待經驗。

① 即“力学及其發展的历史批判概論”。——譯者注

② «Erkenntnis und Irrtum», S. 200（“認識和謬誤”德文版第200頁。——編者注）。

总结：馬赫主义者用来作为其体系的基础的“經驗”一詞，老早就在掩蔽各种唯心主义体系了，現在它又被阿芬那留斯之流用来为其往返于唯心主义立場和唯物主义立場之間的折衷主义服务。这个概念的各种不同的“定义”，只是表現着被恩格斯十分鮮明地揭示出的哲学上的两条基本路綫。

二 普列汉諾夫对“經驗”概念的錯誤理解

普列汉諾夫在給“費尔巴哈論”(1905年版)写的序言第10—11頁上說道：

“一位德国著作家說，在經驗批判主义看来，經驗只是研究的对象，决不是認識的手段。如果真是这样，那末把經驗批判主义和唯物主义对立起来就沒有意义了，关于經驗批判主义負有代替唯物主义的使命的議論也就是空洞無謂的了。”

这全是糊塗思想。

阿芬那留斯的最“正統的”繼承者之一卡斯坦宁在一篇关于經驗批判主义的文章(給馮特的答复)中說道：“从‘純粹經驗批判’一書来看，經驗不是認識的手段，而只是研究的对象。”^①在普列汉諾夫看来，把卡斯坦宁的观点和唯物主义对立起来就沒有意义了！

卡斯坦宁几乎逐字逐句地轉述阿芬那留斯的話。阿芬那留斯在他的“考察”^②一書中，坚决把自己对經驗的理解同“占統治地位的、实質上完全是形而上学的認識論”对經驗的看法对立起来；他認為經驗是我們感覺到的东西，是我們見到的东西(das Vorge-

① 《Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie》，Jahrg. 22, 1898, S. 45 (“科学的哲学季刊”第22年集(1898)第45頁。——編者注)。

② 即“关于心理学对象的概念的考察”。——譯者注

fundene), 后者認為經驗是“認識的手段”(前引書第 401 頁)。彼得楚尔特在他的“純粹經驗哲学引論”(第 1 卷第 170 頁)一書中也跟随阿芬那留斯說同样的話。在普列汉諾夫看来,把卡斯坦宁、阿芬那留斯和彼得楚尔特的观点同唯物主义对立起来就沒有意义了!不是普列汉諾夫沒有“讀完”卡斯坦宁及其同伴的著作,就是他第三手引用了“一位德国著作家”的話。

最著名的經驗批判主义者們的这个为普列汉諾夫所不了解的論断究竟是什么意思呢?卡斯坦宁本来想說:阿芬那留斯在“純粹經驗批判”一書中把經驗(即一切“人的言表”)当作研究的对象。卡斯坦宁說道(前引論文第 50 頁):阿芬那留斯不是在这里研究这些言表是否真实,或者它們是否和幽灵有关系;他只是把人的各式各样的言表,不論是唯心主义的还是唯物主义的,都聚集起来,加以系統化,从形式上予以分类(第 53 頁),而沒有深入問題的本質。卡斯坦宁認為这种观点“主要是怀疑論”(第 213 頁),他是完全正确的。卡斯坦宁还在这篇文章里保护他的亲爱的老师,駁斥了馮特說他的老师是唯物主义者那个可耻的(在一位德国教授看来)責难。哪里,我們算是什么唯物主义者!——这就是卡斯坦宁反駁的用意,——即使我們談到“經驗”,那也决不是指通常所說的那种导致或者可能导致唯物主义的經驗,而是指我們所研究的、人們当作“經驗”而“說出”的一切东西。卡斯坦宁和阿芬那留斯認為把經驗看作認識的手段的观点是唯物主义观点(这也許是最平常的,然而如同我們从費希特的例子中所看到的,这畢竟是不对的)。阿芬那留斯使自己和“占統治地位的”“形而上学”划清界限,因为后者不理會嵌入說和同格說,坚决認為腦是思想的器官。阿芬那留斯認為我們所見到的东西或感觉到的东西(das Vorgefundene)正是

自我和环境的不可分割的联系。这种看法导致对“經驗”作混乱的唯心主义的解釋。

总之，在“經驗”这个字眼下，無疑地可以隱藏哲学上的唯物主义路綫和唯心主义路綫，同样也可以隱藏休謨主义路綫和康德主义路綫，但是不論对經驗所下的定义如何，研究的对象[⊖]也好，認識的手段也好，都还没有解决这方面的任何問題。而卡斯坦宁專門对馮特的駁斥，同經驗批判主义和唯物主义的对立問題毫無关系。

作为一个笑柄，我們要指出，波格丹諾夫和瓦連廷諾夫在这个問題上給普列汉諾夫的答复表現了同样的無知。波格丹諾夫說：“还不十分明白”（第3卷序言第11頁），“經驗批判主义者的事情是弄清楚这种說法和接受或不接受条件”。多么有利的立場，我并不是馬赫主义者，所以我沒有义务去弄清楚某一个阿芬那留斯或卡斯坦宁所說的經驗是什么意思！波格丹諾夫想利用馬赫主义（以及馬赫主义关于“經驗”的糊塗觀念），可是他不願意对这种糊塗觀念負責。

“純粹的”經驗批判主义者瓦連廷諾夫抄下了普列汉諾夫的那一段話，并且当众跳起了康康舞^①，他譏笑普列汉諾夫沒有說出作者的名字，沒有說明問題的所在（前引書第108—109頁）。但是这位經驗批判主义哲学家自己对于問題的本質一个字也沒有回答，虽然他承認曾把普列汉諾夫的那段話“至少反复讀了三遍”（显

⊖ 也許普列汉諾夫以为卡斯坦宁說的是“不依賴于認識而存在的認識对象”，而不是“研究的对象”？如果是这样，这倒的确是唯物主义。但是，不論卡斯坦宁，或者任何一个熟悉經驗批判主义的人，都沒有說過而且也不可能說出这样的话。

① 康康舞是法国游艺場中的一种下流舞蹈。——譯者注

然,他什么也不了解)。瞧,这就是馬赫主义者!

三 自然界中的因果性和必然性

因果性問題对于确定任何一种最新“主义”的哲学路綫都具有特別重要的意义,因此我們应当稍微詳細地談談这个問題。

我們先从唯物主义認識論对这个問題的說明談起。費尔巴哈的觀點,在前面提到的他对哈伊姆的反駁中講得特別清楚。

“哈伊姆說,‘在他(費尔巴哈)的著作中,自然界和人类理性是完全分开的,它們之間有一条双方都不能逾越的鴻沟。’哈伊姆是根据我的‘宗教的本質’第48节提出这个譴責的。我在这一节中說過:‘自然界只有通过自然界本身才能理解;自然界的必然性不是人类的或邏輯的必然性,也不是形而上学的或数学的必然性;自然界是唯一的这样一种存在物,对于它是不能够运用任何人类尺度的,虽然为了使自然界能够為我們理解,我們也拿自然現象同类似的人类現象相比,把人类的用語和概念(如秩序、目的、規律等)用于自然界,而且按照我們語言的性質也必須把这些用語用于自然界。’这是什么意思呢?是不是我想說,自然界中沒有任何秩序,比方說,秋去可以夏来,春去可以冬来,冬去可以秋来呢?是不是我想說,自然界中沒有目的,比方說,肺和空气之間,光和眼睛之間,声音和耳朵之間沒有任何适应呢?是不是我想說,自然界中沒有規律,比方說,地球时而按橢圓形运轉,时而按圓形运轉,时而一年环繞太陽一周,时而一刻鐘环繞太陽一周呢?这是多么荒謬呵!我在这段話里究竟想說什么呢?無非是把屬於自然界的東西同屬於人的東西区别开来;在这段話里沒有說自然界中任何真實的東西都跟秩序、目的、規律这些詞和觀念不相符合,这段話只是否認

思想和存在是同一的，否認秩序等等之存在于自然界就像存在于人的头脑或感觉中一样。秩序、目的、規律不外是一些詞，人用这些詞把自然界的事物翻譯成自己的語言，以便了解自然界的事物；这些詞不是沒有意义的，不是沒有客观內容的（nicht sinn- d. h. gegenstandlose Worte）；但是，終究必須把原文和譯文区别开来。人理解秩序、目的、規律这些詞是有些随意的。

“有神論根据自然界的秩序、合目的性、規律性的偶然性公然断定它們是任意产生的，断定有一个和自然界不同的存在物，这个存在物把秩序、合目的性、規律性加到本身（an sich）就是混亂的（dissolute）、沒有任何規定性的自然界身上去。有神論者的理性……是和自然界相矛盾的理性，是絕對不了解自然界本質的理性。有神論者的理性把自然界分成两个存在物，一个是物質的，另一个是形式的或精神的。”^①

由此可見，費爾巴哈承認自然界的客觀規律性，承認被人类的秩序、規律等等觀念仅仅近似正确地反映着的客觀因果性。費爾巴哈承認自然界的客觀規律性，同他承認我們意識所反映的外部世界、对象、物体、物的客觀实在性是分不开的。費爾巴哈的觀點是徹底的唯物主义觀點。而所有其他的觀點，說得更确切些，在因果性問題上的另外一条哲学路綫，即否認自然界的客觀規律性、因果性、必然性的路綫；被費爾巴哈公允地列为信仰主义的流派。因为事实上很明显，因果性問題上的主觀主义路綫，即不从外部客觀世界中而从意識、理性、邏輯等等中引出自然界的秩序和必然性的主觀主义路綫，不仅把人类理性和自然界分隔开来，不仅把前者和

① Werke, VII. Band, 1903, S. 518—520（“費爾巴哈全集”1903年德文版第7卷第518—520頁。——編者注）。

后者对立起来,并且把自然界作为理性的一部分,而不是把理性看作自然界的一小部分。因果性問題上的主观主义路綫就是哲学唯心主义(休謨和康德的因果性理論是它的变种),也就是或多或少减弱了的、冲淡了的信仰主义。承認自然界的客观規律性和这个規律性在人脑中的近似正确的反映,就是唯物主义。

至于說到恩格斯,如果我沒有弄錯,他当时用不着專門在因果性問題上以他的唯物主义观点去駁斥其他派別。对他來說沒有这种必要,因为他在关于整个外部世界的客观实在性这个更根本的問題上已經十分明确地同一切不可知論者完全划清了界限。誰要是稍微認真地讀过恩格斯的哲学著作,就一定会明白,恩格斯不容許对自然界的客观規律性、因果性、必然性的存在有絲毫怀疑。我們只要举几个例子就够了。恩格斯在“反杜林論”第1章^①里說道:“为了認識个别方面[或世界現象总圖景的細节],我們不得不把这些个别方面从它們的自然的(natürlich)或历史的联系中抽出来,按照它們的特性,按照它們的特殊的原因和結果来分別加以研究。”(第5—6頁)这种自然联系即自然現象的联系是客观存在着的,这是很明显的。恩格斯特別強調以辯証观点来看原因和結果:“原因和結果是两个观念,它們只有应用于一定的个别場合时才有原因和結果的意义;只要我們从这种个别場合和整个世界的总的联系上来考察这种場合,这些观念就会会合并交織成一个普遍的相互作用的观念,在其中原因和結果不断轉換位置;在此时或此地是原因的东西,在彼时或彼地就变成結果,反过来也是这样。”(第8頁)因此,人的因果概念总是把自然現象的客观联系稍許簡單化

① 即“反杜林論”引論中的第一部分。——譯者注

了,只是近似地反映这种联系,人为地把一个統一的世界过程的某些方面孤立起来。恩格斯說道,如果我們注意到思維和意識是“人腦的產物,而人本身是自然界的產物”,那末我們發現思維規律和自然規律相符合,就是完全可以理解的。很明显,“人腦的產物,归根到底也就是自然界的產物,它們不是和其他自然联系 (Naturzusammenhang) 相矛盾,而是相符合”(第 22 頁)⁵¹。世界現象的自然的、客觀的联系是存在着的,这是毫無疑問的。恩格斯經常講到“自然界的規律”、“自然界的必然性”(Naturnotwendigkeiten),他認為沒有必要特別解釋这些众所周知的唯物主义原理。

在“費爾巴哈論”里,我們同樣可以讀到:“外部世界和人類思維的一般運動規律在本質上是同一的,而在表現上是各異的,這只是因為人腦能夠自覺地應用這些規律,而在自然界中(在迄今的大部分人類歷史中也是一樣),這些規律是不自覺地、以外在必然性的形式在無窮的表面的偶然性中為自己開辟道路。”(第 38 頁)恩格斯責備舊的自然哲學“用虛構的、臆造的聯繫”來代替“它還不知道的實在的聯繫[自然現象的聯繫]”(第 42 頁)⁵²。十分明顯,恩格斯承認自然界的客觀規律性、因果性、必然性,同時着重指出我們人類用某些概念對這個規律性所作的近似的反映具有相對性。

在講到約·狄慈根的時候,我們首先應當從我們的馬赫主義者歪曲事實的無數例子中舉出一個例子。“‘關於’馬克思主義哲學的概論”的作者之一格爾方德先生告訴我們:“約·狄慈根的世界觀的基本要點可以概括為以下幾點:……(9)實際上,物本身中並不含有我們強加於物的因果依存性。”(第 248 頁)這完全是胡說。格爾方德先生本人的見解是唯物主义和不可知論的雜燴。他惡意地歪曲了約·狄慈根的觀點。的確,從約·狄慈根那里可以找出

不少糊塗的不確切的錯誤的地方，這些東西使馬赫主義者稱快，使一切唯物主義者不能不承認狄慈根是一位不十分徹底的哲學家。但是，硬說唯物主義者狄慈根根本否認唯物主義的因果觀，這也只有格爾方德之流、只有俄國的馬赫主義者們才幹得出來。

約·狄慈根在他的著作“人腦活動的實質”（1903年德文版）中說道：“客觀的科學的認識，不是在信仰中，不是在思辨中，而是在經驗中，在歸納中去找原因，不是 *a priori* 而是 *a posteriori* ① 去找原因。自然科學不是在現象之外，不是在現象之後，而是在現象之中或通過現象去找原因。”（第94—95頁）“原因是思維能力的產物。然而它們不是思維能力的純粹產物，它們是思維能力和感性材料結合起來而產生的。感性材料給這樣產生的原因提供了客觀存在。正如我們要求真理是客觀現象的真理一樣，我們要求原因是實在的，要求它是某個客觀結果的原因。”（第98—99頁）“物的原因就是物的聯繫。”（第100頁）

由此可見，格爾方德先生提出的論斷是和實際情況絕對相反的。約·狄慈根所闡述的唯物主義世界觀是承認“物本身中”含有“因果依存性”的。為了製造馬赫主義的雜燴，格爾方德先生需要在因果性問題上把唯物主義路綫和唯心主義路綫混淆起來。

我們現在就來談談這第二條路綫。

阿芬那留斯在他的第一部著作“哲學——按照費力最小的原則對世界的思維”中清楚地說出了他的哲學在這個問題上的出發點。我們在第81節里讀到：“我們既然感覺不到 [*erfahren*，沒有在經驗中認識到] 某種引起運動的力量，也就感覺不到任何運動

① 不是在經驗之前而是在經驗之後。——編者注