

如當時自然科學一般地是機械論的一樣，他的物理學也是機械唯物論的東西。他把物質世界全作機械論的解釋，認爲動物也是一個機械。笛卡兒對於有機世界所作的這一機械論的把握，是工場手工業時代之特徵的哲學。『把動物定義爲單純機械的笛卡兒，他是拿着和中世不同的工場手工業時代的眼光去觀察的。』（註二）

笛卡兒的物理學，和他的唯心論的形而上學對立着，構成十八世紀的法國唯物論的一個泉源。

笛卡兒想說明物理構造，認爲物質由極微分子所構成，他的極微分子和德謨克里特及伊壁鳩魯的『原子』不同，可以無限地分割，並且絕對地充滿着空間。笛卡兒的第一功績，就在於把運動認做物質自己的運動，認爲『運動不是存在於使運動者中，是存在於運動者中（‘Principles’）』，主張『運動的非創造性及非破壞性』（註二），想從自然本身去說明自然現象。他站在這種見地上，反對經院哲學想從『使運動的原理』中去找運動的企圖，反對一般對於運動所抱的目的論的概念。然而他這一關於運動的反目的論的理解，顯然是機械論的，所以他把運動認做空間中機械的位置變化，認爲那不是物質的永久屬性（物質的存在形式），而是物質的樣態。因此，他根本不能統一物質和

（註一）資本論，第一卷，四〇八頁。

（註二）自然辯證法。

運動，固執着運動和物質的分離。笛卡兒主張運動的不滅性、非創造性、非破壞性，顯然是一個進步，但他認為『宇宙中常保存同一量的運動』，把那當做這一運動的量的恆存律，單作量的表現。笛卡兒在這一點上不充分，因而他就不能理解種種運動形態的質的相互轉化法則。因為對於運動理解得不充分，結局就不能說明運動的發生，祇好把牠看做神的事業。這是笛卡兒唯物論的物理學中的大缺陷。

笛卡兒的第二功績，在於把運動的思想採入數學，在數學中導進辯證法的思惟。『數學的轉回點，是笛卡兒的變量，因此就把運動——同時也就是把辯證法——導進數學中了。因此，微分積分學，也必然直接被導進。』（註一）『變量的數學對不變量的數學的關係，就同辯證法的思惟對形而上學的思惟的關係一樣』（註二）。

二 加山第（Pierre Gassendi, 或 Petrus Gassendi, 1592—1655）

笛卡兒的物理學是唯物論，他的所謂『形而上學』却是唯心論。他的形而上學，『從誕生之日起，就把唯物論當做敵對者了。』（註三）牠的敵對對象，在法國是加山第，在英國是霍布士。『伊

（註一）自然辯證法。（註二）反杜林論。

註三）“Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels,” Zweiter Band, S 233。

壁鳩魯的唯物論復活者加山第」和笛卡兒的對立，就是唯物論和笛卡兒的形而上學的對立。

加山第生於勃洛坊的農民家庭，十多歲時已經當了修辭學的教師，十九歲時在厄伊任哲學教授及科學教授。他是一個著名的伊壁鳩魯唯物論（原子論）的復興者，然而他仍舊不是徹底的唯物論者。他首先承認神爲萬物的第一原因，不過以爲在神前的整個發展，當一切變化時，依然是不變的物質世界。加山第是『從教父們及實現了的無理性時代的整個中世所罰他的破門中，把伊壁鳩魯解放出來了』的人。加山第的這個工作，『恰如想把基督教僧尼的上衣，套在希臘萊斯的明潔的肉體上一樣。』因此，『與其說加山第能就伊壁鳩魯的哲學來啓發我們，不如說是從伊壁鳩魯的哲學學習着。』（註）

三 笛卡兒主義

受笛卡兒影響的十七世紀形而上學者，有格林克士（Aronld Geulincx, 1615—1669），亞爾諾（Arnauld, 1612—1694），馬爾布蘭基（Nicolas Malebranche, 1638—1715），帕斯喀爾（Blaise Pascal, 1623—1662）等。

格林克士生於安特瓦希，基於笛卡兒哲學，認爲我人的一切表象，純粹是主觀的，是我人精神

（註）同上第一冊，六七頁，德謨克里特及伊壁鳩魯的自然哲學之差異。

所定立的東西，結局，成了笛卡兒主義的二元論者。亞爾諾是法國人，基於笛卡兒主義的原則，著過『思索術』的邏輯學教科書。馬爾布蘭基生於巴黎，笛卡兒的合理主義，被他和神秘主義結合了。在他看來，如同空間是諸物體的場所一樣，神是諸精神的場所，和諸精神各相結合着。因此，所謂真正認識物，就是從神中，從神的觀念的光亮中去觀察物的話。

第二節 斯賓諾查(Benedictus Spinoza 1632—1677)

斯賓諾查站在笛卡兒放置的軌道上，一方面否定笛卡兒，他方面又完成笛卡兒。他批判了笛卡兒的神學唯心論，克服他那不徹底的二元論，使得笛卡兒的唯物論的部分發展起來。斯賓諾查哲學的根本立場是唯物論，他的這一唯物論的哲學，代表着十七世紀的模範資本主義國家荷蘭的急進布爾喬亞的意識。在卡爾文主義的旗幟下，爭取了獨立的荷蘭，是『十七世紀典型的資本主義國家』，是資本主義的工場手工業時代的典型國家。

斯賓諾查生於阿姆斯德丹，是個猶太商人的兒子，是從西班牙移住於荷蘭的猶太人後裔之一。他經過葡萄牙系的猶太學校，懂得猶太哲學家邁摩利德的哲學，並學習了數學、自然科學、醫學等學問。他特別研究自然科學，同時也學笛卡兒的哲學。由於這樣，他便漸漸脫離猶太教的信仰，結

果於一六五六年七月二十七日，被猶太教拿『可怕的邪說』這罪名，宣布破門，逐出阿姆斯德丹，這時他才二十四歲。當時他用西班牙語寫過抗議，用拉丁語寫過辯明（聖經批判），其後遂往荷蘭的小街和村子中去住，研究笛卡兒哲學，建立他自己的體系。他的生計，靠在私塾當拉丁語和哲學的教授，或做磨鏡子的工作，有時也得到朋友們的餽送。四十五歲時死於哈谷。他生前匿名印行的神學的政治的論文（一六七〇年），含有聖經批評，一六七四年被禁止販賣，他的主著倫理學及悟性改善論，生前未能印行。他在世的時候，因為無忌諱地完全發表了自己反宗教反神學的意見，所以被攻擊爲『極端非宗教的著者』、『最激烈的無神論』。

斯賓諾查的哲學，是十七世紀偉大的布爾喬亞唯物論、偉大的布爾喬亞無神論。他的哲學的根本概念，是本體（實體）的概念，即自然的概念，他把這呼做神。他的這一神的概念，並沒有何等宗教的內容。他的神，並不是什麼超自然者，而是自然——物質世界——的本身。他的神，沒有具着何等人格的屬性，也不是世界的創造者。他否定人格的神，否定有形體的神，否定超自然的神，否定創造世界的神，明白地說，就是是否定宗教的、神學的神。依他的見解，『所謂神，就是絕對無限的實在，牠是從無限多的屬性來構成的本體，那些屬性，各表示其永遠無限的本質。』（倫理學第一部，定義六）。因此，『對於這一作爲絕對無限的實在看的神』，說牠有形態，有人格者，

『並非不條理的事』（倫理學第一部，定理十五備考）。並且在他看來，不能『本體從別的本體生出』（同書，定理六），『本體不能從任何別的東西生出來』（同書，定理六，系）。他說：『神以外，不會有什麼本體，也不能認為有什麼本體。』（同書，定理十四）如果是這樣，那種本體就應該不能由別的東西創造出來，因而超自然的神，創造世界的神；也就應該不會有了。

斯賓諾查又把這樣的關係，用數學證明如次。他說：『假定形體的本體是無限，就可把牠分做兩個部分來考察，於是各部分不是有限，便是無限，二者必居其一。就第一種情形看，將成爲無限物由兩個有限的部分來組織，這是不條理的事。就第二種情形看，將現出比別個無限物兩倍大的無限物，這同樣是不條理的事。』（同書，定理十五，備考一）這樣，斯賓諾查的哲學內容，就是無神論。

斯賓諾查的哲學，並含着唯物論的根本命題。他用獨特的方法，替自然的客觀實在性及其根源性、統一性，建立了基礎。他的唯物論，在其自然——本體——的思想及『自己原因』的思想中，集中地表現着。他把自然規定爲本體即無限的客觀實在，規定爲一切東西的惟一根據、根源的東西，規定爲『存在於自身中並且靠自身來理解的東西』，使自然的客觀實在性和根源性，弄得明明白白，並在自然上貫徹因果性的原理（同書，公理三及四），從自然的本身（『自己原因』）說明

一切自然現象，主張自然的統一性和自然法則的必然性。據他的觀察，『自然中，沒有一個偶然的東西，一切都是被神的必然性質，決定在某種方法上存在並活動。』（同書，第一部，定理二九）斯賓諾查的哲學，承認世界、自然、物質的客觀實在性，認為自然的原因，就在自然本身中，不認為超自然的神是自然存在的原因，以為一切東西都由因果的必然性支配着。他對於認識的真理性，曾說『真的觀念，必須和對象一致』（同書，第一部，公理六），認定認識的真理性，存於客觀的實在和觀念一致的中間。從這點看來，斯賓諾查的哲學，完全具着唯物論的內容。

那末，斯賓諾查的哲學，怎樣獲得唯物論及無神論的內容了的呢？那由於克服了笛卡兒的不徹底的二元論（精神和物體的二元論，神（實體）和現實世界的二元論），批判了笛卡兒的形而上學的唯心論，批評了他的神學思想。他把笛卡兒作為精神屬性看的『延長』和作為物體屬性看的『思惟』，結合在一個實體（本體）上。他承認兼有這兩個屬性的惟一實體（本體），把牠呼做自然或神。由於這樣否認自然的超自然原因，用『自己原因』來說明自然的存在，便把笛卡兒的機械唯物論徹底化了。笛卡兒因為唯心論，二元論的原故，還沒有確立『自因』的思想，雖然主張了運動的非創造性，非破壞性，而思想還沒有激底化到『自因』。斯賓諾查雖和笛卡兒同是出發於『實體（本體）』的概念，但他却有不同於笛卡兒的地方，即是確立了惟一本體的自然。因此，斯賓諾

查第一不贊同笛卡兒把『精神』作爲獨立的思惟實體看，排斥了他的這一唯心論的原理，第二不贊同笛卡兒把神作爲自然及運動的創造者看，排斥了他這概念。

但是，雖說斯賓諾查有着這一唯物論的進步，雖說他的哲學有着唯物論的內容，但我們仍不能不注意他的唯物論有許多不徹底的地方。斯賓諾查把自然看做『本體』，但同時他却又說這『本體』是『神』，因而他的哲學成爲汎神論了。這一汎神論，誠然在費爾巴哈所謂『無神論』是顛倒了的『汎神論』（註）這意味上，牠是顛倒了的無神論，因而也就是顛倒了的唯物論，可是却不是徹底完成化了的無神論和唯物論。斯賓諾查哲學，實是穿了形而上學的神學衣裳的無神論和唯物論。這是他的時代約制的，他的社會的制的。

斯賓諾查的這一唯物論的不徹底，和他的形而上學的機械論密切地關聯着。斯賓諾查，對於神學的思想，拿事物之因果的被約制性的理論來和牠對峙，確立自己原因的思想，由此把自然現象的

笛卡兒替實體（本體）下一定義道：『關於牠的存在，不需要任何別的東西來爲力』（“Principle”1,51）斯賓諾查也替實體（本體）下一定義道：『牠是在自身中並且靠自身來理解的東西，牠的概念，不需要別物的概念爲助而能形成。』倫理學，第一部，定義三）

（註）費爾巴哈對哲學改革的提議，將來哲學的基本問題。

一般交互作用，及內在關聯的思想，發展起來。『斯賓諾查說「實體是自己原因」，這適切地表現着交互作用。』（註一）但是，他的這一相互作用的理解，不是充分辯證法的理解，他把物體的相互作用，僅認做單純的機械作用的形態。同時，在他看來，運動祇是形態所固有的東西，不是實體自身的屬性。從這一點說：他對於運動的理解，並不是辯證法的。他不能辯證法的唯物論地統一思惟和存在，把思惟作爲本體（實體）的永久屬性來規定，形成唯物論的不澈底，這一點和他的機械論方法相關聯。他不把物質的變化，作爲發展去觀察而作爲同一質的純粹量的差別考察着。最後，再說斯賓諾查對於自由和必然的理解，的確辯證法地踏進了一步。他說：『單因其性質的必然而存在，且單由其自身來作行爲的決定，這叫做自由。相反地，在某種一定的方法上存在並活動，由別的東西來決定，這就是必然，或者可說是強制。』（倫理學第一部，定義七）但是，他仍沒有抓住自由和必然的正確辯證法的統一。

總之，斯賓諾查的唯物論，根本是形而上學的機械論的唯物論。他的所謂實體（本體），是『和人類分離被形而上學地變曲了的自然』。（註二）這一實體，斯賓諾查祇作爲

（註一）自然辯證法。

（註二）"Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels," Zweiter Band, S. 247.

『知的直觀』的對象去把握，牠是被『在永遠形態下』直觀的對象。這里有着斯賓諾查唯物論的非實踐的觀想的性格。

斯賓諾查的唯物論，雖然這樣不充分，但他仍是十七世紀的偉大唯物論者、無神論者，我們定要注意這一點。斯賓諾查的哲學，的確還穿着神學的形而上學的衣裳，然而牠的內容却是唯物論及無神論。因為他的哲學有着這樣的進步內容，所以被保守的哲學家們攻擊，說他是『欺騙者』『呪咀者』，在勒新的時代 (Lessing, G. E. 1729—1781) 被孟德爾遜 (M. Mendelssohn, 1729—1786) 謂做『死狗』。

淺薄的孟德爾遜『給勒新的信中說：「死狗斯賓諾查」，如何能做真正的對手』。(註)但是，這個當時不遇的斯賓諾查，現在要把他高高地評價為十七世紀最進步的唯物論者及無神論者，這是我們時代的任務。

第二節 萊布里茲 (Gotfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)

斯賓諾查所澈底化了的機械論、唯物論，在萊布里茲手中顯然後退着。萊布里茲企圖作機械論

(註)馬克思給庫格曼的信，八六頁（一八七〇年六月二十七日在倫敦）。

和目的論的妥協融洽和結合，他自身是唯心論的明白代表者。他的唯心論哲學，是對於十七世紀的唯物論（斯賓諾查唯物論）及英國唯物論的反動。但是，萊布里茲的哲學，雖有着這一唯心論的反動性，却也密切地和當時機械論的唯物論的自然科學的發達結合着，牠自身且積極地促進着這種發達。從這一點說：萊布里茲在十七世紀的哲學界中，實占着一種特異的地位。

萊布里茲生於德國的萊浦季錫，他的父親萊布紐茲是法律學者、萊浦季錫的大學的道德哲學教授。他的本姓原爲萊布紐茲，一六六九年改爲萊布里茲。他在萊浦季錫大學，除哲學外，還學習法律學、修辭學、自然科學。出了萊浦季錫大學後，移往亞爾德爾夫，在那里獲得了法學博士的稱號。一六六七年起，任職於馬因斯的選侯約翰·腓力霸那裏，一六七二年，奉政府的命令赴巴黎。

在旅居巴黎的當中（一六七二——一六七六年），研究笛卡兒、霍布士、斯賓諾查的哲學，並研究數學、物理學。一六七六年，從巴黎移於漢諾威，受任那里的宮中顧問及圖書館長。他這次回國的途中，曾經過荷蘭會晤斯賓諾查。一六九一年在漢諾威卸職，其後復供職於柏林及維也納的宮中，並會過俄國的彼得大帝。他的生涯，主要是在德奧的諸侯身邊過活。他的活動，主要是調停、融洽新教和舊教，合一、融合封建的要素和布爾喬亞的要素。他反對十九世紀的布爾喬亞唯物論及無神論，寫了一部辯神論，想融和機械論的自然觀和目的論的唯心論的自然觀，調協近代思想和基

督教思想，調協近代唯物論的哲學和經院哲學的唯心論（宗教）。

萊布里茲的唯心論哲學，對於斯賓諾查的唯物論及無神論，採取反對立場，拿目的論的唯心論對峙機械論的唯物論。他想使得宗教和理性調和，主張除由『作用因』說明的『自然王國』外，還有由『目的因』說明的『恩寵王國』。他說：『這兩個王國到處互相滲透，但兩者的法則決不互相混淆，也不互相擾亂。』他又反對洛克的唯物論（英國唯物論），強調『天賦觀念』的思想。

他反對斯賓諾查的實體（本體），定立一種唯心論的實體，那是已經不能分割的單純實體，因而是非物質的實體、精神的實體，叫做『單子』。他在一七一四年成立了單子論。他的『單子』是『成爲合成體的要素的單純實體』，牠沒有『單純即部分』（單子論[1]），牠因爲沒有部分，所以『也沒有形態，也沒有延長，也沒有分割』，是『自然界的真正原子』（單子論[3]），然而却不是物質的原子，是精神的原子。他說對於這作爲精神原子的『單子』，『給牠一個靈體的名稱也許妥當』（單子論[18]）。並且這作爲精神實體的『單子』，靠神的事業而生滅。『就是說，牠因創造而發生，因絕滅而消失』（單子論[6]）。

依萊布里茲的見解，物體若據其本質說，也是非物質力，他的形和運動，都不外於這個力的結果。實體不是——如斯賓諾查所觀察——從意識和空間性相矛盾了的屬性來理解的，而是由固有的

意識即精神的表象活動，直接呈現於我們的面前。這個實體，就是萊布里茲所謂既『沒有容別的東西出入的窗戶』（單子論〔2〕），『也沒有延長也沒有形態，也沒有分割』的『單子』，牠的活動，存在於表象和表象朝着變化走的動向上。因此，萊布里茲把物質認做惟一真正的精神實體即『單子』的契機、或現象。那由神所豫定、整備的法則，即『豫定調和』說，建在這一唯心論的單子論——機械論和目的論妥協融洽的理論——上面。

萊布里茲的這種唯心論的妥協哲學，是十七世紀的德國布爾喬亞未發達的產物。十七世紀的德國，經濟上、政治上，比起英國、荷蘭、法國來，都顯著地落後。十六世紀的宗教改革和農民戰爭，沒有拓開布爾喬亞取得權力的道路，結果反使德國在兩百年中，不列於歐洲政治上活躍的各國民之內」。（註）十七世紀的德國，布爾喬亞的諸關係發展得不充分，布爾喬亞對於封建領主的對立，也沒有發展到何等程度，當時德國的科學水準也低下，所有這些事實，正是萊布里茲的唯心論及其對於煩瑣哲學、宗教妥協的社會根據。

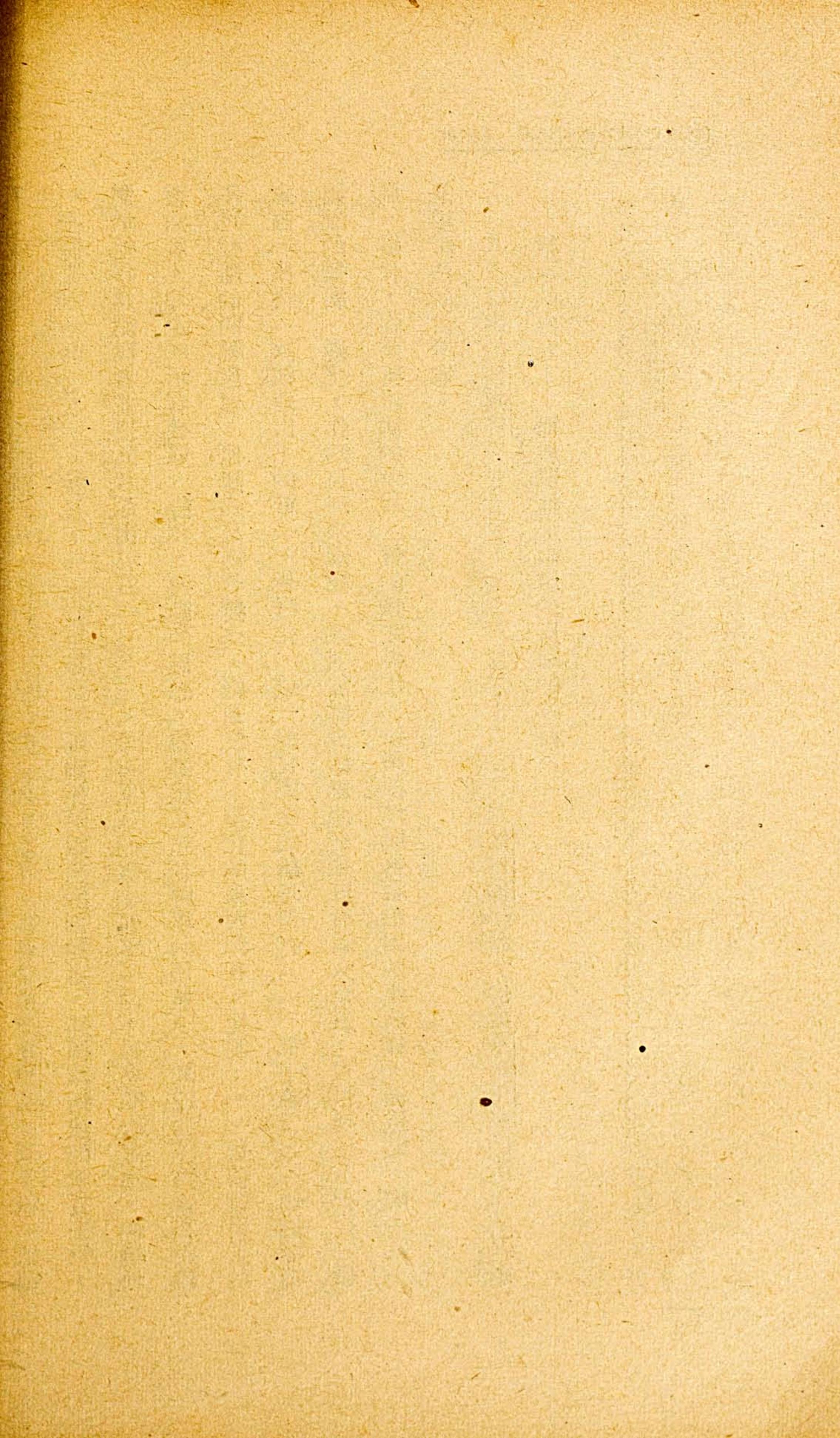
我們雖然承認萊布里茲的哲學中，有着上述唯心論的反動性，但同時却也看出辯證法思想的因素。他所創造的微積分學，把笛卡兒用變量的數學所作的數學走向辯證法的轉回，弄成確定的東西

了。就是說：數學中導進辯證法，雖因笛卡兒的變量而成功了，但却是由萊布里茲（及牛頓）把牠『全體完成』的（註一）。並且，『萊布里茲是無限關係的數學的創始者，那個歸納法的笨貨牛頓，對於他作爲剽竊者並攬亂者而出現着』（註二）。萊布里茲的哲學卽單子論，雖也唯心論地、神學地歪曲着，却還明示着發展、變化、運動的思想。他雖然是站在神學的形態下，却達到了物質和運動不可分離的關聯原理。他認爲萬物皆變化，絕對沒有不變化的東西存在。他說：『一切被造出了的東西（萬物）及被造出了的單子，皆變化，這一變化完全連續地進行。』（單子論〔10〕）他這樣把無限的發展、變化，作爲原理來承認，實對於辯證法思想的發展有着大意義，可惜他沒有把這一發展、變化，作爲辯證法的矛盾、質的飛躍抓住。他頑梗地固執着絕對的連續律，從這點上說，還是辯證法的哲學家。

其後德國的倭爾佛（Christian Wolf, 1679—1754）及倭爾佛學派，拋棄萊布里茲的活生的要素——積極的內容——而展開他那煩瑣的反動的方面。

（註一）自然辯證法。

（註二）同上。



第四章 主觀的唯心論及不可知論(十八世紀)

第一節 柏克烈(George Berkeley 1685—1753)的主觀唯心論

對於十七世紀的唯物論及無神論的唯心論反動，在德國表現於萊布里茲的哲學中，到了十八世紀，更發展而爲倭爾佛學派的神學的唯心論。在英國，十八世紀的唯心論反動，以露骨的姿態在僧正柏克烈的身上表現出來。原來洛克的經驗論哲學中，已經準備了兩個系統的發展道路：一條路走向十八世紀的法國唯物論，另一條路走向柏克烈和休謨的唯心論、不可知論。

僧正柏克烈反對十七世紀的英國及大陸的唯物論，反對十八世紀的法國唯物論，想把洛克的經驗論，加以主觀唯心論的變造，拿來擁護宗教。英國布爾喬亞基於一六八八年的妥協，成了支配的社會要素之一構成分子，表露着他們的宗教性，像柏克烈的主觀唯心論和不可知論等的反動，其生起的社會根據，就是英國布爾喬亞的宗教性。英國布爾喬亞，原來就是宗教的，所以英國布爾喬亞的唯物論，沒有徹底化到最後程度，終於成爲貴族的密教教說、理神論而已。

如果說唯物論在十七世紀做了法國布爾喬亞的信條，那麼『畏神的英國布爾喬亞，愈加頑固地信奉他們的宗教去了』（註）。英國的哲學，沒有基於自然科學的發達，作爲唯物論來日益完成化、體系化，相反地，一到十八世紀，就離開自然科學的基礎，轉化爲替保守的宗教作哲學辯護的唯心論，因而產生了爲着擁護宗教而來的柏克烈唯心論的反動。

柏克烈生於愛爾蘭的名門貴族的家庭，從一七〇〇年到一七一三年，都在故鄉的達布林大學，始而做學生，繼則當神學講師。出了這個學校後，一七三四年任南愛爾蘭的僧正。他反對唯物論者和無神論者，自不消說，並攻擊一切方向的自由思想家。

僧正柏克烈，認爲擁護宗教是自己的天職，把一切信仰唯物論的人，當做仇敵般的攻擊。他對於洛克的經驗論，非難、排斥其唯物論內容的方面，高揚其觀念、認識——這在柏克烈是感性的表象——的主觀性。因此，他建立『存在就是被知覺』（esse = percipi）的主觀唯心論，想藉此來擁護宗教和神。

他爲了擁護宗教的目的，首先不能不拒絕意味着『神的否定』之物質的實體。他說：『物質或沒有被知覺的物體之存在，不僅做了無神論者和宿命論者的主要支柱，並且形形色色的偶像崇拜，

也依據着這同一的原理。」（人知原理論第九十四節）『同樣，這一基礎上，築着無神論或否定宗教的一切無信心的組織。……物質的實體，對於一切時代的無神論者是怎樣的好伴侶，這有述說的必要麼？』（前書第九十二節）。這裏，柏克烈想拿他的主觀唯心論，來證明物質的實體不存在。否定唯物論所必然要達到的『有害』歸結之無神論，擁護保守的宗教，這是柏克烈的任務，這一任務驅使他達到主觀的唯心論，對唯物論作鬥爭。

據柏克烈說：『一切物質的東西，不過是印象的集合。』『用視覺，我得到那有着種種程度和變差的光及色的觀念。用觸覺，我知道硬軟、溫冷、運動和抵抗……。用嗅覺，我知道香臭。味覺使我得到味，聽覺把……音輸入心中。這些觀念中有幾個結合在一起來被觀察，他們就獲得一個名的略稱，被認做一個物。例如一種色、味、香、形、硬度，這些觀念集合在一起而被觀察，就被看做一個特殊的物，用蘋果的名稱表現牠。別一些觀念的集合，又各自構成一塊石、一顆樹、一本書及其他被那樣感覺出來的東西。』（人知原理論第一節）他這就是說，離開用知覺，物的存在絕對不可能。他認為物的存在，不外就是被知覺出來的事情。於是他就拒絕離開意識而獨立的客觀的實在，打擊唯物論。

柏克烈的這種見解，結局必然成爲一切物都是我的觀念的集合，因而別人的存在，也是我的觀

念的集合。所以，柏克烈的唯心論，是主觀的唯心論。他從洛克的經驗論中，完全去掉唯物論的內容，誇大地引出感性知覺的唯心論，主觀的唯心論來。但是，這一主觀的唯心論，是一種不可救藥的理論矛盾，那不會維持下去。我們的日常實踐，證明物質離開知覺而獨立地存在着。他爲要逃避這種矛盾，就請出他所假定的神來，說神是比人心更大的心、更强的心。我們周圍的物，縱然我們不知覺，那時也作爲內含於神這偉大的心靈中的觀念而存在。我們所知覺的觀念，是神賜與我們的觀念。我們意識中的經驗的水流，即被知覺出來的觀念之發生和消滅，也是神的事業。觀念（感覺）的原因，不是物質的實體而是神，因之觀念的變化，也不是客觀事物的變化之反映。

這樣一來，他便否定諸事物的內在關聯、因果關係。他說：『觀念的結合，不含有原因和結果的關係，祇含着標識或記號與被記號者的關係。』（人知原理論第六十五節）

不消說，柏克烈的這一主觀的唯心論，完全陷於錯誤中。在那上面，不僅人類的認識全被感覺所解消，並且關於覺察物的性質的感覺，也和物的性質本身混同起來，那從一定性質的結合而成的物的本身，被一定感覺的結合所替代。柏克烈爲了解救主觀唯心論的矛盾，雖然把神抱出來了，其實這個神的觀念，和他的主觀唯心論是相矛盾的東西。爲什麼呢？因爲一切物既是感覺的集合，而並沒有在感覺上給與我們。

柏克烈的這一主觀的唯心論，到十九世紀末以來，又由馬哈及阿維那留斯等『經驗批判論者』把牠復活了。

第二節 休謨(David Hume, 1711—1776)及不可知論

休謨是蘇格蘭一地主的次子，生於愛丁巴拉。他作了一個時期的商人之後，到法國去旅行，在那裏寫成他的處女作人性論。這書於一七三九——四〇年在倫敦出版，絲毫反響也沒有引起來。其後他又把這書加以改寫，遂於一七四八年成功他的主著關於人類悟性的研究。他曾在維也納、圖稜、巴黎等處，供職大使館秘書，在政府中是個保守的政治家，在社交界却是個才氣蓬勃的自由思想家。從一七六七年到一七六九年做外務次官，處理一切外交文書。同時，他又是歷史家，曾於一七五四年到一七六一年之間，寫過普通英國史。

他和柏克烈一樣，出發於洛克的經驗論，在感覺論方面，全和柏克烈是同一的立場，不過歸結上却有多少不同的地方。他的不可知論，比柏克烈的主觀唯心論接近於洛克的經驗論。

他和洛克一樣，區別『感覺』和『反省』，可是他却首先從洛克的經驗論中，把感覺論抽了出來。第一的感覺，是強烈而活生生的種種感覺或印象，其中包含着愛憎、願望、意欲。適當於第二

的『反省』的東西，是比較弱而且暗的種種觀念或『思想』，這在前者即『印象』的記憶中成立，是印象的模寫。他不把包含感覺在內的一切觀念、思惟，認做存在的模寫，反把感覺和存在隔離，認為思想是感覺即印象的模寫。這裏，有着洛克唯物論的唯心論化，即是有著他的唯心論的感覺論的第一步。這樣一來，他和柏克烈一樣，把物認做感覺的結合了。

據休謨說，沒有預先的印象，就沒有何等表象，那怕一見極為抽象的表象，牠的原像也必定可在印象中去發見。例如在幾何學的觀念上，最後的規準是感官和想像力。把經過感覺而獲得的素材，加以結合、調動、擴張，便成就一切的東西。諸表象或思想的必然結合，（一）由於類似，（二）由於空間的接觸，時間的接觸，（三）由於因果的聯絡，然而這些都是從經驗產生的。照休謨看來，一切經驗的證明，歸着到我們從類似的原原因期待類似的結果這點上去，結局，那就是歸着到習慣力及由此力而生的信仰上去。

因此，我們在物和物之間設定的因果關係，也不是獨立地，客觀地存在的，那是我們習慣的產物。休謨用習慣說明因果性。他說：某兩種事物的感覺（觀念）相伴相隨而生，這件事一反復，我們就成爲把這兩者結合起來考察的習慣。從這裏就生出因果性的思想來。因此，在物和物之間設定的關係和法則，結局也祇有主觀的意義。

柏克烈把因果關係認做神的告示。據他說，我們認做原因的現象，是我們認做結果的現象之記號，這記號，就是神的告示。但是休謨却不同，他從習慣來說明因果性，認為那既不是存在於我們意識外的客觀實在的模寫，也不是和神有關係。究竟休謨和柏克烈的這一不同點是從何處來的呢？

在休謨看來，『感覺』是『第一次的、不可還元的意識形態。』所以他說：『心，任在何時，都沒有現存於知覺以外的東西，無論如何，也不能達到關於知覺和客體結合的任何經驗。所以，像上面想定的那種結合的事情，並無推理上的何等基礎。爲要證明我們感官的真實性，就依賴至上存在者的真實性，這實是走着完全不會預想的大迂迴。……一旦把外的世界提到問題上，恐怕我們就要窮於找尋足以證明那種至上存在者的定在……的論據了。』（關於人類悟性的研究第二卷，第十二章）

在柏克烈的見解，存在就是被知覺，因而柏克烈是主觀的唯心論者。在休謨的見解，『感覺』是『不可還元的第一次的意識形態』，是『知識的根源』，可是感覺的起源，不能由經驗來證明，那是不可知的東西，因而休謨是不可知論者、是懷疑論者。事實上，『他愛呼自己爲懷疑論者』（註）。這裏便有着兩者的根本差異。休謨雖和柏克烈同是出發於感覺論的立場，却循着和柏克烈不同的道路。

歸根說，休謨從『我們的知覺是我們的惟一對象』這命題出發，歸結到一種見解：認爲知覺不能從心和物及其他東西的作用來說明，也不能歸之於外的世界及神的方面。就是說，他關於感覺的根源，是不可知論者，懷疑論者。他對於因果性的見解所以不同於柏克烈的原故，就在這裏。

但是，休謨的這一認爲關於客觀的實在，我們什麼都不能知道的不可知論，雖說牠主張客觀實在的認識是不可能的，然而却在立論的出發點上，假定着客觀的實在，橫於知覺、經驗外而『觸發』感覺。這裏實含着唯物論的要素。在一點上，不可知論不外乎是『害羞的』的唯物論（註一）。全世界都受着法則的支配，可是——不可知論者們，多餘地說道——『我們對於這已被知覺的宇宙之外』的實在，何種無上者的存在，『沒有何等可以確定牠，或否定牠的手段』（註二）。

這種不可知論——休謨主義的成立，和柏克烈的唯心論反動同樣，也是基於支配社會要素的構成分子之一的英國布爾喬亞的社會立場，基於他們日益變成宗教的了。在這種環境下，唯物論不會徹底化。休謨主義到了十九世紀的後半期，又以赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825—1895）爲中心，在英國復活起來。赫胥黎是『「不可知論」的適切而真實表現的創案者』（註三）。

(註一)(註二)從空想到科學。

(註三)唯物論與經驗批判論。

在十八世紀的英國，除休謨外，還有哈德立（David Hartley, 1705——1757）普里斯特立（Joseph Priestley, 1733——1804）等洛克主義者，他們『打破了洛克感覺論的最後的神學限制。』（註）

(紀世八十)論知可不及論心唯的觀主 章四第

(註)“Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels”, Zweiter Band s.237.



第五章 法國唯物論(十八世紀)

第一節 法國布爾喬亞和唯物論

——十八世紀法國唯物論的一般特徵

十八世紀的法國唯物論，是徹底化的布爾喬亞唯物論，牠構成布爾喬亞唯物論一般的古典形態。

十八世紀的法國唯物論，對於敬神的英國布爾喬亞影響下的唯心論哲學——柏克烈一流的主觀唯心論及不可知論，作為決定的對立者而發展着。牠是十七世紀兩個方向的唯物論的統一、結合，就是說，牠把從笛卡兒到斯賓諾查的歐洲大陸唯物論和從培根到洛克的英國唯物論，作了唯物論的統一和結合。十八世紀的法國唯物論，一方面結束英國經驗論中唯心論的傾向，他方面除去十七世紀歐洲唯物論的神學的、形而上學的外衣，基於這兩點而成立了自己，實是過去唯物論諸流的總匯、結論，是布爾喬亞唯物論歷史中的最高形態。

這一作為徹底化了的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論，一方面對唯心論的反動作鬥爭，他方面的批評先出現的唯物論的不徹底性，廢棄牠的唯心論的要素，由此便把自己確立爲戰鬥的唯物論，無神論。布爾喬亞在這一法國唯物論中，才達到對宗教之大胆的決定的並且意識的鬥爭，才達到宗教的否定、無神論。在英國，由於布爾喬亞的妥協，唯物論不會進展到和宗教及一切舊意識形態作決定的戰鬥，那算不得戰鬥的唯物論，祇算得和宗教妥協的唯物論（理神論）、不徹底的布爾喬亞唯物論。但是『在法國，唯物論就不僅是對於現存政治制度及現存宗教和神學的戰鬥，同時且是對於十七世紀的形而上學並一切形而上學的戰鬥，尤其是對於笛卡兒、馬爾布蘭基、斯賓諾查及萊布里茲等的形而上學的公然戰鬥。』（註一）

法國唯物論的這種戰鬥性質，表現在其對一切事情所作的唯物論批判中。『法國唯物論者不把他們的批判，單局限在宗教信仰的事件上，他們樂於鬥爭，不管科學的傳統也好，政治的制度也好，把批評向着各方面。』（註二）他們唯物論地說明一切問題，想立證唯物論的正確。他們對付封建的宗教，不拿異端的宗教做武器，甯願用無神論去對付。他們拿唯物論適用於一切知識領域所產

(註一) "Aus dem Literarischen Nachlass Marx-Engels", Zweiter Band. S. 232.

生的結果，就是那一有名的巨著百科全書，因此被叫做『百科全書』派。

十八世紀（尤其後半紀）法國的布爾喬亞，拿着不妥協的戰鬥精神，向着一舉而揚棄封建制的方面努力，法國唯物論就是這一布爾喬亞的哲學，這個事實，說明着作爲完成了的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論的戰鬥性質，說明了牠的無神論的結論。當時法國布爾喬亞的前面，沒有和封建制妥協的餘地。到一七八九——一七九三年時，這個階級還不曾獲得權力。但是，資本主義生產日益發展，舊時代的制度對於這一發展，成了不能容忍的桎梏。封建制的揚棄，在英國是漸進地實現的，但在法國則非一舉而成功不可（註一）。就是說，當時法國布爾喬亞，能夠選擇決定的戰鬥的路，經過牠來達到自己的權力。法國布爾喬亞的這一決定的戰鬥性，遂生出作爲徹底化了的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論及其無神論的結論來。

在英國，布爾喬亞唯物論沒有徹底化，也不是大衆的東西。英國的理神論者們，縱然本質上不是馴良的基督教徒，可是在一切場合却是信仰的人們。但是，在法國，布爾喬亞唯物論是在徹底化的形態上表現出來的，唯物論和理神論是大衆的東西。就是說，『唯物論或拿着公然的唯物論形態，或採取理神論形態，在法國有教養的全體青年中成了信條。』（註二）並且有一點和英國不，

理神論者在法國，本質上是無神論者，如福爾特爾（Voltaire）就是一個明白的例子。十七世紀的布爾喬亞，完成了對抗啓示的宗教的理神論體系。在英國，理神論除開一個例外——霍布士達到了無神論——不計外，並沒有徹底化到無神論，這是因為英國布爾喬亞本來的宗教性的原故（霍布士是地主貴族的哲學者的成分多些）。可是，在十八世紀（後半紀）的法國，布爾喬亞徹底地是笛卡兒，所以能夠達到徹底化的布爾喬亞唯物論及布爾喬亞無神論。這時，他們完全脫掉宗教的外衣，遂行了決定的反封建戰爭。

當布爾喬亞和封建勢力有妥協餘地時，布爾喬亞在其哲學上，在其世界觀上，不會徹底是唯物論的（布爾喬亞的），因而不會是無神論的，所以十七世紀的唯物論不完全。但是，歷史上布爾喬亞第三次謀叛的法國大革命（一七八九年），却是完全拋掉宗教假面的決定的政治戰鬥，那是徹底爭取兩敵對者一方破滅一方勝利的最初戰鬥。布爾喬亞唯物論所以要在法國唯物論中，才能徹底化完成化，達到無神論的結論，根本是基於這種情形。

同時，十八世紀的法國唯物論，還基於一個條件：自然科學進步得顯然超出了十七世紀的水準。先出世的哲學思想及科學思想的全發展，準備了豐富的思想材料，牠是拿這些材料作基礎而發

展起來的，是十七世紀及十八世紀的自然科學的進步之哲學的普遍化。所以，十八世紀的法國唯物論，立於當時非常高度的思想水準（比當時自然科學更高的思想水準）上，『當時自然科學的褊狹見地』，例如那從科白尼到牛頓和神學妥協了的力學之類的見地，完全沒有圈住牠，相反地，牠要把世界從世界本身，作全體的唯物論的說明，對於將來的自然科學，指示了發展的道路。這裏，有著這作為完成化了的布爾喬亞唯物論看的法國唯物論的偉大歷史意義。

法國唯物論經過對唯心論的決定的鬥爭，達到無神論，把宗教看做人類無知的結果、僧侶的意識的瞞騙。法國唯物論還批評了英國經驗論中的唯心論要素，拿明確的形式，指出物質世界客觀地離開我人意識而獨立地存在，牠的存在，除了牠自己本身外，不需要借助於任何東西。同時，法國唯物論又把笛卡兒的物心二元論，作了最後的排除，明示人類及思惟能力，同是唯一的自然之一部分。法國唯物論並排斥了斯賓諾查學說中的神的觀念，完全從斯賓諾查的唯物論身上，剝掉十七世紀最後的神學衣裳，把唯物論在其本來的公然姿貌上顯示出來。他們想使英國唯物論（經驗論）真唯物論地徹底化，把感覺和概念，唯物論地統一起來（當然沒有達到完全唯物論的辯證法的統一），由此去掉斯賓諾查唯物論中的形而上學的唯心論殘渣了。歸根說，就是認為一切的認識（知識）發生於感覺，感覺發生於外界物對感官所起的作用，拒絕斯賓諾查那樣完全離開感覺了的『悟