

列宁全集

# 列宁全集

第十四卷

1908年



# 列 宁 全 集

## 第 十 四 卷

•

人民出版社出版（北京东总布胡同10号）

北京市书刊出版业营业许可证出字第1号

北京新华印刷厂印刷 新华书店发行

•

开本 $850 \times 1168$ 公厘 $\frac{1}{32}$ ·印张 $16\frac{1}{2}$ ·插页8·字数387,000

1957年10月第1版

1957年10月北京第1次印刷

印数00,001—44,500 定价(5)2.20元

统一书号1001·342

“列宁全集”中文版是根据中国共产党中央委员会决定，由中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局依照“列宁全集”俄文第四版译出的。“列宁全集”俄文版是根据俄共(布)第九次代表大会和苏联苏维埃第二次代表大会的决定出版的，其第四版是由苏共中央马克思列宁主义研究院编辑、苏联国家政治书籍出版社于1941年开始出版的。



## 第十四卷說明

第十四卷的內容是列宁在1908年写成、1909年出版的一部極重要的哲学著作“唯物主义和經驗批判主义”；这部著作是布尔什維克党的理論准备。

列宁在这部著作中全面地批判了俄国馬赫主义者及其外国哲学老师們的反馬克思主义的观点。同时，列宁的这部著作“捍衛了馬克思主义的理論基础——辯証唯物主义和历史唯物主义，并用唯物主义的观点概括了从恩格斯逝世时起到列宁的‘唯物主义和經驗批判主义’一書問世时止这一整个历史时期內，在科学方面首先是在自然科学方面所获得的一切重要成果”（“苏联共产党（布）历史簡明教程”）。

“唯物主义和經驗批判主义”这一著作是同辯証唯物主义和历史唯物主义的敌人进行不可調和的党派斗争的典范。

在本卷中还刊載了列宁在1908年春天写的提綱“向报告人提十个問題”；这个提綱是布尔什維克派同1905年归附布尔什維克的馬赫主义者波格丹諾夫及其拥护者的哲学观点公开划清界限的基础。

本卷中的“唯物主义和經驗批判主义”是按照这部著作的第一版（1909）刊印的，并和第二版（1920）核对过。在校审本文时曾考

---

考虑到列宁的指示,这些指示是他在1908—1909年该书付印的准备过程中和审阅第一版校样时在家书中提出的。

---

## 目 录

第十四卷說明 .....V

### 1908 年

向報告人提十個問題.....	1—2
唯物主义和經驗批判主义 对一种反动哲学的批判 .....	3—382
第一版序言 .....	5
第二版序言 .....	8
代緒論 某些“馬克思主义者”在 1908 年和某些唯心 主义者在 1710 年是怎样駁斥唯物主义的 .....	9—27
第一章 經驗批判主义的認識論和辯証唯物主义的 認識論(一) .....	28—92
一、感觉和感觉的复合 .....	28
二、“世界要素的發現” .....	42
三、原則同格和“素朴实在論” .....	58
四、在人类出現以前自然界是否存在? .....	66
五、人是不是用头脑思想的? .....	80
六、关于馬赫和阿芬那留斯的唯我論 .....	88
第二章 經驗批判主义的認識論和辯証唯物主义的 認識論(二) .....	93—143

一、“自在之物”或切尔諾夫对恩格斯的駁斥 .....	93
二、論“超越”，或巴札罗夫对恩格斯的学說的“修改” .....	103
三、費尔巴哈和約·狄慈根論自在之物 .....	115
四、有沒有客觀真理？ .....	120
五、絕對真理和相对真理，或論波格丹諾夫所發現的 恩格斯的折衷主义 .....	130
六、認識論中的實踐标准 .....	137
<b>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) .....</b>	<b>141—198</b>
一、什么是物質？什么是經驗？ .....	144
二、普列汉諾夫对“經驗”概念的錯誤理解 .....	152
三、自然界中的因果性和必然性 .....	155
四、“思維經濟原則”和“世界的統一性”問題 .....	172
五、空間和時間 .....	178
六、自由和必然性 .....	192
<b>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 .....</b>	<b>199—263</b>
一、从左边和从右边对康德主义的批判 .....	199
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 .....	211
三、內在論者是馬赫和阿芬那留斯的战友 .....	215
四、經驗批判主义往哪里發展？ .....	226
五、波格丹諾夫的“經驗一元論” .....	236
六、“符号論”(或象形文字論)和对赫尔姆霍茨的批判 .....	243
七、对杜林的两種批判 .....	250
八、約·狄慈根为什么会为反动哲学家喜欢？ .....	256

---

第五章 最近的自然科学革命和哲学唯心主义	264—330
一、现代物理学的危机	266
二、“物质消失了”	272
三、没有物质的运动是可想像的吗？	280
四、现代物理学的两个派别和英国唯灵论	289
五、现代物理学的两个派别和德国唯心主义	298
六、现代物理学的两个派别和法国信仰主义	307
七、一个俄国的“唯心主义物理学家”	316
八、“物理学”唯心主义的实质和意义	319
第六章 经验批判主义和历史唯物主义	331—377
一、德国经验批判主义者在社会科学领域中的漫游	331
二、波格丹诺夫怎样修正和“发展”马克思的学说	340
三、关于苏沃洛夫的“社会哲学的基础”	349
四、哲学上的党派和哲学上的无头脑者	354
五、海克尔和马赫	366
结论	378—379
第四章第一节的补充 車尔尼雪夫斯基是从哪一边 批判康德主义的？	380—382
附录 涅夫斯基的论文“辩证唯物主义和僵死的反动派 的哲学”	383—393
注释	394—404
列宁生平事业年表	405—407
译后记	408

## 插 圖

1909 年列寧“唯物主义和經驗批判主义”第一版

封面 .....4—5

## 向报告人提十个问题<sup>1</sup>

1. 报告人是否承认马克思主义的哲学是辩证唯物主义？

如果不承认，那末他为什么一次也不去分析恩格斯关于这一点的无数言论？

如果承认，那末为什么马赫主义者把他们对辩证唯物主义的“修正”叫作“马克思主义的哲学”？

2. 报告人是否承认：恩格斯把哲学体系基本上分为唯物主义和唯心主义，把近代哲学中的休谟路线看作是介于两者之间、动摇于两者之间的中间派，称这条路线为“不可知论”并说康德主义是不可知论的变种？

3. 报告人是否承认辩证唯物主义认识论的基础是承认外部世界及其在人脑中的反映？

4. 报告人是否承认恩格斯关于“自在之物”转化为“为我之物”的论断是正确的？

5. 报告人是否承认恩格斯的“世界的真正的统一性是在于它的物质性”<sup>①</sup>这个论断是正确的？

6. 报告人是否承认恩格斯的“没有运动的物质是和没有物质

<sup>①</sup> «Anti-Dühring» (“反杜林论”。——编者注) 1868年德文第2版第1编第4节“世界图式论”第28页<sup>2</sup>。

的运动同样不可想像的”<sup>⊖</sup>这个論断是正确的？

7. 报告人是否承認因果性、必然性、規律性等等观念是自然界、现实世界的規律在人腦中的反映？或者恩格斯这样說<sup>⊖</sup>是不正确的。

8. 报告人是否知道，馬赫曾經表示他贊同內在論学派的首領舒佩的观点，甚至还把自己最后的一本主要哲学著作献給舒佩？馬赫这样地附和僧侶主义的維護者、哲学上露骨的反动分子舒佩的露骨的唯心主义哲学，报告人怎样解釋？

9. 报告人的昨天的同志（根据“概論”<sup>①</sup>）孟什維克尤什凱維奇今天宣稱波格丹諾夫<sup>5</sup>（随着拉赫美托夫<sup>6</sup>）是唯心主义者，报告人为什么对这件“怪事”避而不談？报告人是否知道，彼得楚尔特在最近的一本著作中認為馬赫的許多門徒是唯心主义者？

10. 报告人是否確認馬赫主义和布尔什維主义毫無共同之处？是否確認列寧不止一次地反对过馬赫主义<sup>7</sup>？是否確認孟什維克尤什凱維奇和瓦連廷諾夫<sup>8</sup>都是“純粹的”經驗批判主义者？

写于 1908 年 5—6 月

1925 年第一次載于

“列寧文集”第 3 卷

接手稿刊印

⊖ “反杜林論” 1888 年德文第 2 版第 6 节“自然哲学。天体演化学、物理学和化学”第 45 頁<sup>3</sup>。

⊖ “反杜林論”第 3 节“先天論”第 20—21 頁，第 11 节“自由和必然性”第 103—104 頁<sup>4</sup>。

① 即“关于馬克思主义哲学的概論”。——譯者注



# 唯物主义和經驗批判主义

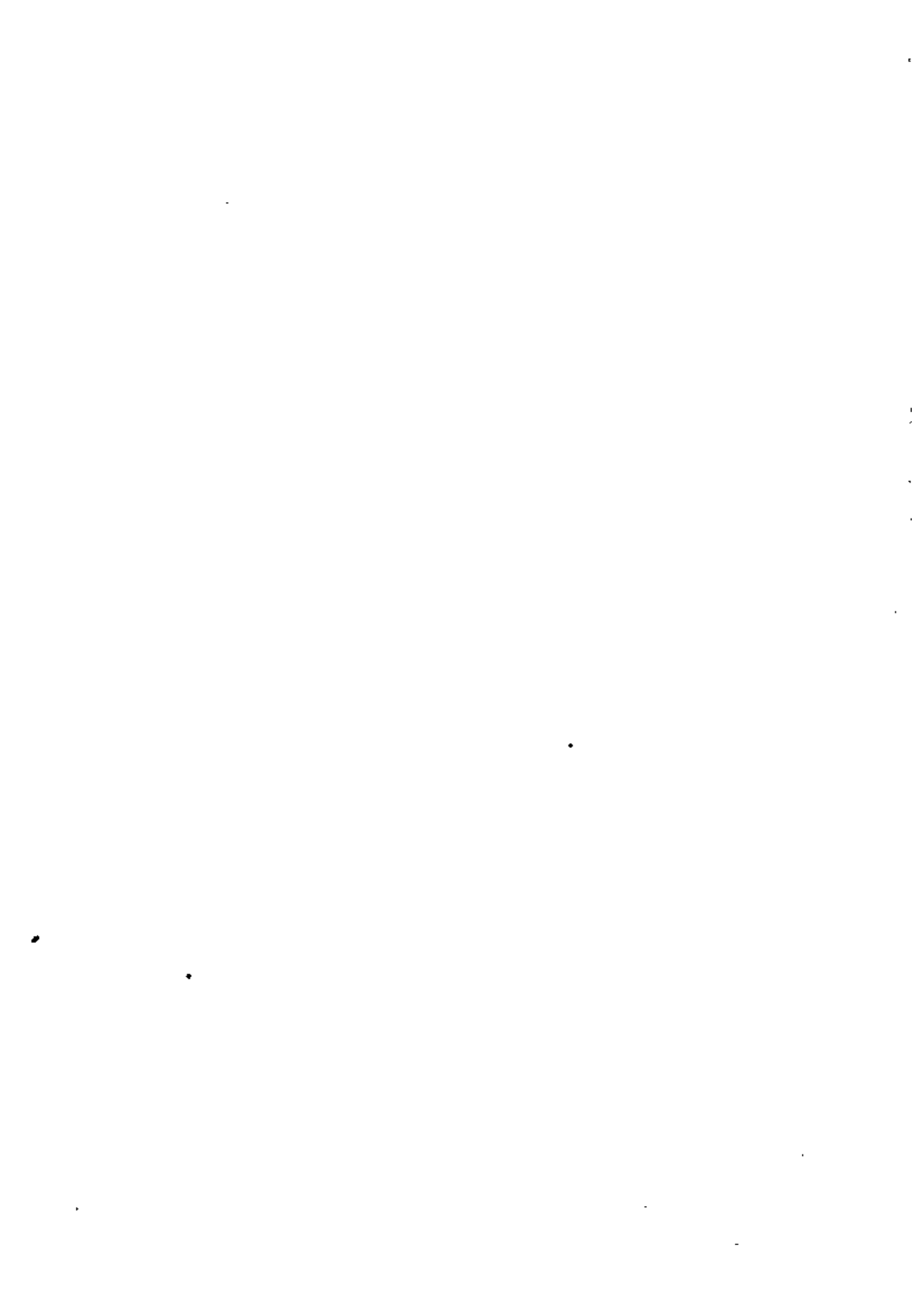
对一种反动哲学的批判<sup>9</sup>

写于 1908 年下半年

1909 年“环节”出版社以单行本出版

按照該書 1909 年版刊印

并和 1920 年版原文核对过



## 第一版序言

許多想充當馬克思主義者的著作家，今年在我們這裡對馬克思主義哲學舉行了真正的討伐。不到半年就出版了四本書，這四本書主要是並且幾乎完全是攻擊辯證唯物主義的。其中，第一本是 1908 年在聖彼得堡出版的巴札羅夫、波格丹諾夫、盧那察爾斯基、別爾曼、格爾方德、尤什凱維奇、蘇沃洛夫的論文集“關於[？]應當說是：反對”<sup>①</sup>馬克思主義哲學的概論”，其次是尤什凱維奇的“唯物主義和批判實在論”、別爾曼的“從現代認識論來看辯證法”和瓦連廷諾夫的“馬克思主義的哲學體系”。

所有這些人不會不知道，馬克思和恩格斯幾十次地把自己的哲學觀點叫作辯證唯物主義。然而所有這些因敵視辯證唯物主義而聯合起來的人（儘管政治觀點截然不同）在哲學上又自命為馬克思主義者！別爾曼說，恩格斯的辯證法是“神秘主義”。恩格斯的觀點“過時了”——巴札羅夫隨口說了這麼一句，好像這是不言而喻的。唯物主義看來被我們勇敢的戰士駁倒了，他們自豪地引證着“現代認識論”，引證着“最新哲學”（或“最新實證論”），引證着“現代自然科學的哲學”或者“20 世紀的自然科學的哲學”。我們的這些消滅辯證唯物主義的人們以所有這些所謂最新的學說為依據，

<sup>①</sup> 本書中凡是引號內的方括弧裏的話都是列寧加的。——譯者注

竟肆無忌憚地談起純粹的信仰主義<sup>⊖10</sup> 來了（盧那察爾斯基最為明顯，但決不只是他一個人！<sup>11</sup>），可是到了要明確地肯定他們對馬克思和恩格斯的態度時，他們的全部勇氣和對自己信念的一切敬意就立即消失了。在事實上，他們完全背棄了辯證唯物主義，即背棄了馬克思主義。在口頭上，他們却百般狡辯，企圖避開問題的實質，企圖掩飾他們的背棄行為，企圖用某一個唯物主義者來代替整個唯物主義，堅決不直接分析馬克思和恩格斯的無數唯物主義言論。按照一位馬克思主義者的公正說法，這真是“跪着造反”。這是典型的哲學上的修正主義，只有修正主義者由於違背馬克思主義的基本觀點，而又不敢或者是沒有能力公開、直率、堅決、明確地“清算”被他們拋棄的觀點，才獲得了這種不好的名聲。正統派在反對馬克思的過時見解時（例如梅林反對某些歷史論點），總是把話說得非常明確、非常詳細，從來沒有人在這類論著中找到過一點模稜兩可的地方。

不過，在“‘關於’馬克思主義哲學的概論”中也有一句近似真理的話。那句話是盧那察爾斯基說的：“也許我們〔顯然就是“概論”的全體撰稿人〕錯了，但我們是在探索。”（第161頁）這句話的前半句包含着絕對真理，後半句包含着相對真理，這一點我將在本書中力求詳盡地指出來。現在我只指出一點：如果我們的哲學家不是用馬克思主義的名義，而是用幾個“進行探索的”馬克思主義者的名義講話，那末，他們對自己 and 對馬克思主義就顯得尊重些了。

至於我自己，也是哲學上的一個“探索者”。這就是說，我在本

---

⊖ 信仰主義是一種以信仰代替知識或一般地賦予信仰以一定意義的學說。

---

書中給自己提出的任务是：探索那些在馬克思主义的幌子下發表一種非常混亂、含糊而又反動的言論的人們是在什麼地方失足的。

作 者

1908年9月

---

## 第二版序言

本版除了个别的女字上的修改外，和第一版没有什么不同。尽管这是一本和俄国“馬赫主义者”进行論战的著作，可是我希望，它作为一本介紹馬克思主义哲学（即辯証唯物主义）以及介紹从自然科学的最新發現中所得出的哲学結論的参考書，将有所裨益。至于波格丹諾夫的一些近作，我没有机会閱讀，書末附載的涅夫斯基同志的文章提出了必要的意見<sup>12</sup>。涅夫斯基同志不仅是一位宣傳家，而且特別是一位党校工作者，因此，他有充分的可能确信，波格丹諾夫在“無产階級文化”的幌子下偷販着资产階級的反动的观点。

尼·列宁

1920年9月2日

---

## 代 緒 論

### 某些“馬克思主义者”在 1908 年 和某些唯心主义者在 1710 年 是怎样駁斥唯物主义的

凡是多少讀过一些哲学著作的人都應該知道，未必能找到一个不直接或間接地駁斥唯物主义的現代哲学(以及神学)教授。他們曾經一百次、一千次地宣告唯物主义已被駁倒，可是直到現在，他們还在一百零一次、一千零一次地繼續駁斥它。我們的修正主义者全都在駁斥唯物主义，同时又装出这样一副样子：他們駁斥的本来只是唯物主义者普列汉諾夫，而不是唯物主义者恩格斯，不是唯物主义者費尔巴哈，不是約·狄慈根的唯物主义观点，并且他們是根据“最新的”“現代的”实証論、自然科学等等来駁斥唯物主义的。我不引証他們的話了，誰只要願意，都可以从前面提到的著作中引証几百段話。我只提一提巴札罗夫、波格丹諾夫、尤什凱維奇、瓦連廷諾夫、切尔諾夫<sup>⊖</sup>以及其他馬赫主义者用来攻击唯物主义的那些論据。馬赫主义者这个名詞比較簡短，而且在俄国的著作中已經通用，我将到处把它作为“經驗批判主义者”的同义語来使用。馬赫是現今最有名望的經驗批判主义的代表，这在哲学著

⊖ 維·切尔諾夫“哲学和社会学論文集”1907年莫斯科版。作者像巴札罗夫之流一样，是阿芬那留斯的热誠的信徒和辯証唯物主义的敌人。

作中是公認的<sup>⊖</sup>；至于波格丹諾夫和尤什凱維奇同“純粹的”馬赫主義違背的地方則完全是次要的，這一點將在後面說明。

這些人對我們說，唯物主義者承認某種不可想像的和不可認識的東西——“自在之物”，即“經驗之外”的、我們認識之外的物質。唯物主義者由於承認彼岸的、在“經驗”和認識範圍之外的某種東西，因而陷入了真正的神秘主義。當唯物主義者說什麼物質作用于我們的感官而產生感覺的時候，他們是以“未知的東西”、無作為基礎的，因為他們自己就聲明我們的感覺是認識的唯一泉源。唯物主義者陷入了“康德主義”（普列漢諾夫就是這樣，他承認“自在之物”即在我們意識之外的物的存在），他們把世界“二重化”，宣揚“二元論”，因為他們認為在現象後面還有自在之物，在直接的感性材料後面還有某種其他的東西、某種物神、“偶像”、絕對者、“形而上學”的泉源、宗教的孿生兄弟（如巴札羅夫所說的“神聖的物質”）。

這就是上述那些著作家用各種不同的調子一再重復的馬赫主義者反對唯物主義的論據。

為了考證這些論據是不是新穎的，它們是不是真的只反對一個“陷入康德主義”的俄國唯物主義者，我們來詳細地引證一下一個老牌唯心主義者貝克萊的著作。由於馬赫主義者不正確地陳述了馬赫和貝克萊的關係以及貝克萊的哲學路綫的實質，而我們在後面又不得不屢次提到貝克萊及其哲學流派，所以在這篇緒論中作這種歷史考證就更有必要了。

⊖ 參看 *Dr. Richard Höntgwald. «Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge»*, Berl., 1904, S. 26（理查·赫尼格斯瓦爾德博士“休謨關於外部世界的實在性的學說”1904年柏林德文版第26頁。——編者注）。



1710年出版的貝克萊主教的一本以“人類知識原理”<sup>⊖</sup>為書名的著作，開頭就是下面這一段論述：“每個觀察人類認識對象的人都看得清楚：這些對象或者是感官真正感知的觀念(ideas)，或者是我們觀察人心的情感和作用而獲得的觀念，或者是借助於記憶和想像而形成的觀念……憑着視覺，我獲得光和色的觀念，獲得它們的強弱濃淡的觀念。憑着觸覺，我感知硬和軟、熱和冷、運動和阻力……嗅覺使我聞到氣味，味覺使我嘗到滋味，聽覺使我聽到聲音……人們觀察到各種不同的觀念彼此結合在一起，於是就用一個名稱來標志它們，認為它們是某一個物。例如，人們觀察到一定的顏色、滋味、氣味、形狀、硬度結合在一起(to go together)，就承認這是一個單個的物，并用蘋果這個詞標志它；另外一些觀念的集合(collections of ideas)構成了石頭、樹木、圖書以及諸如此類的感性實物……”(第1節)

這就是貝克萊這本著作的第1節的內容。我們必須記住，貝克萊是把“硬、軟、熱、冷、顏色、滋味、氣味”等等作為他的哲學的基礎的。在貝克萊看來，物是“觀念的集合”，而他所說的“觀念”正是上面列舉的那些質或感覺，而不是抽象的思想。

貝克萊繼續說道，除了這些“觀念或認識對象”之外，還有一種感知它們的東西，即“心、精神、靈魂或自我”(第2節)。這位哲學家作出結論說，不言而喻，“觀念”不能存在於感知它們的心之外。只要想一想“存在”這個詞的意思就會確信這一點。“當我說我寫

⊖ *George Berkeley*. «Treatise concerning the Principles of Human Knowledge», vol. I of Works, edited by *A. Fraser*, Oxford, 1871. 有俄譯本(喬治·貝克萊“人類知識原理”，“貝克萊全集”，亞·弗雷塞編，1871年牛津英文版第1卷。——編者注)。

字的桌子存在着，这就是說，我看到它而且感觉到它；如果我走出我的書房后說桌子存在着，那就是說，如果我在我的書房里，我就能够感知它……” 貝克萊在他的著作的第 3 节里是这样說的，并且就在这里开始和那些被他称为唯物主义者的人論战（第 18、19 节以及其他各节）。他說，我完全不能理解，怎么能撇开人的感知来談物的絕對存在呢？存在就是被感知（their, 即物的 *esse is percipi*, 第 3 节，——这是哲学史教科書中常常引用的貝克萊的一句名言）。“在人們中間奇怪地流行着这样一种見解：房屋、山岳、江河，一句話，一切感性实物都有一种自然的或真实的存在，这种存在不同于理性所感知的那种存在。”（第 4 节）貝克萊說，这个見解含有一个“明显的矛盾”。“因为，上面所說的那些对象若不是我們憑感官感知的物，那究竟是什么呢？我們所感知的若不是我們自己的观念或感觉（ideas or sensations），那又是什么呢？認为任何观念、感觉或它們的組合能够不被感知而存在着，这豈不是非常荒謬嗎？”（第 4 节）

貝克萊現在把观念的集合換成了感觉的組合这个在他看来是含义相同的說法，責备唯物主义者“妄”想更进一步去找出这种复合……即这种感觉的組合的某个泉源。在第 5 节里，他責备唯物主义者玩弄抽象，因为在貝克萊看来，把感觉和对象分开，这是空洞的抽象。他在第 5 节末尾說道：“事实上，对象和感觉是同一个东西（are the same thing），因而不能把一个从另一个中抽象出来。”（这句话在第 2 版里刪掉了）貝克萊写道：“你們說，观念可以是那些存在于心外的、存在于一种無思維的实体中的物的复写或反映（resemblances）。我回答說，观念不能和观念以外的任何东西相似，一种顏色或形状只能和另一种顏色或形状相似，不能和任何

別的東西相似……試問，我們能不能感知這些假設的原物或外在物（我們的觀念似乎是它們的攝影或表象）呢？如果能夠，那就是說，它們是觀念，我們沒有向前跨進一步；如果你們說不能，那末我就要找隨便哪一位問一問，說顏色同某種看不見的東西相似，硬和軟同某種不能觸覺到的東西相似，等等，有沒有意義。”（第8節）

讀者可以看出，在關於物離開對我們的作用是否能夠存在於我們之外這個問題上，巴札羅夫用來反對普列漢諾夫的那些“論據”，是和貝克萊用來反對他沒有提名道姓的唯物主義者的那些論據沒有絲毫差別的。貝克萊認為，關於“物質或有形實體”的存在（第9節）的思想是如此“矛盾”，如此“荒謬”，實在用不着浪費時間去駁斥它。他說道：“但是，由於物質存在這個教義（tenet）看來在哲學家們的心中已經根深蒂固，而且又引出這樣多有害的結論，所以，我寧肯讓人說我饒舌和羅嗦，也不放過徹底揭露和根除這種偏見的任何機會。”（第9節）

我們馬上就會看到貝克萊說的是些什麼樣的有害的結論。讓我們首先把他用來反對唯物主義者的理論論據講完吧。貝克萊在否定客體的“絕對”存在即物在人類認識之外的存在時，直截了當地說明他的敵人的觀點是承認“自在之物”。在第24節里，貝克萊加上着重號寫道：他所駁斥的這種看法承認“自在的感性客體（objects in themselves）或心外的感性客體的絕對存在”（前引書第167—168頁）。在這裡，哲學觀點的兩條基本路綫被直率、清楚、明確地描繪出來了。這一點是古典哲學著作家不同於當代“新”體系的製造者的地方。唯物主義承認“自在客體”或心外客體，認為觀念和感覺是這些客體的復寫或反映。與此相反的學說（唯心主義）認為：客體不存在於“心外”；客體是“感覺的組合”。

这是在 1710 年即在康德誕生前十四年写的，而我們的馬赫主义者却根据所謂“最新的”哲学發現了：承認“自在之物”，这是唯物主义受到康德主义的感染或歪曲的結果！馬赫主义者的“新”發現，是他們对基本哲学派別的历史惊人無知的結果。

他們的其次一个“新”思想是：“物質”或“实体”的概念是旧的非批判观点的殘余。你們看到了沒有，馬赫和阿芬那留斯把哲学思想向前推进了，使分析更深刻了，把这些“絕對者”、“不变的實質”等等消除了。为了考查这类說法的出处，請看一看貝克萊的著作，你們就会看得出这类說法不过是自命不凡的虛构。貝克萊十分肯定地說，物質是《nonentity》（不存在的實質）（第 68 节），物質是無（第 80 节）。貝克萊嘲笑唯物主义者說：“如果你們願意的話，你們可以在別人使用‘無’这个詞的意思上使用‘物質’一詞。”（前引書第 196—197 頁）貝克萊說，起初人們相信顏色、气味等等“是确实存在的”，后来抛弃了这种見解，承認它們只是依賴于我們的感覺而存在的。但是，那些旧的錯誤概念沒有徹底消除；其殘余就是“实体”这个概念（第 73 节），也就是貝克萊主教在 1710 年徹底揭露的那种“偏見”（第 195 頁）！1908 年在我們这里竟有这样一些滑稽人物，他們認真地相信阿芬那留斯、彼得楚尔特和馬赫之流，以为只是“最新的實証論”和“最新的自然科学”才徹底消除了这些“形而上学的”概念。

就是这些滑稽人物（波格丹諾夫也在內）硬要讀者相信，正是新哲学說明了那些老是遭到駁斥的唯物主义者的學說中的“世界二重化”的錯誤，这些唯物主义者說什么人的意識“反映”存在于人的意識之外的物。关于这个“二重化”，上面提到的那些著作家們写下了無數懸壘的話。不知是由于健忘还是由于無知，他們沒有

提到这些新發現早在 1710 年就已經被發現了。

貝克萊写道：“我們对它們[觀念或物]的認識曾經異常模糊、異常混亂，而且由于假設感性客体有二重(twofold)存在，即一个是心智的或心內的存在，一个是实在的、心外的[即意識之外的]存在，因而走入最危險的謬誤之中。”于是貝克萊嘲笑起那种認為能够思維不可想像的东西的“荒謬”見解来了！“荒謬”的泉源当然在于区分“物”和“觀念”(第 87 节)，在于“承認外部客体”。就是这个泉源产生了对物神和偶像的信仰。这一点，貝克萊在 1710 年就發現了，而波格丹諾夫在 1908 年又發現了。貝克萊說：“物質或未被感知的物的存在不仅是無神論者和宿命論者的主要支柱，而且也是各色各样的偶像崇拜所依据的原則。”(第 94 节)

在这里，我們就接触到了从論証外部世界的存在的“荒謬”學說中得出的“有害”結論，这些結論迫使貝克萊主教不仅从理論上駁斥这个學說，而且把这个學說的信奉者当作敌人大肆攻击。他說：“無神論的和反宗教的一切瀆神体系是建立在物質學說或有形实体學說的基础上的……物質的实体对于各时代的無神論者是一个多么偉大的朋友，这是用不着說的。他們的一切怪异体系之依存于物質的实体，是如此明显、如此必要，以致一旦把这个基石抽掉，整个建筑物就一定倒塌。因此，我們不必特別注意無神論者的个别的支派末流的荒謬學說。”(前引書第 92 节第 203—204 頁)

“物質只要被逐出自然界，它就会带走很多怀疑論的和瀆神的体系，带走無數的爭論和糾纏不清的問題[馬赫在 19 世紀 70 年代發現的“思維經濟原則”！ 1876 年阿芬那留斯發現的“哲学——按照費力最小的原則对世界的思維”！]，这些爭論和問題使神学家和

哲学家經常感到煩惱。物質使人类白費了那么多的劳动,所以即使我們提出來反駁物質的那些論据被認為是沒有充分說服力的(而我認為它們是十分清楚的),我还是相信,真理、和平和宗教的一切友人都有理由希望這些論据被認為是充分有力的。”(第96节)

貝克萊主教在直爽地議論,愚蠢地議論!現在,同樣的一些主張把“物質”“經濟地”趕出哲學的思想却具有狡猾得多的、被“新”術語弄得更混亂得多的形式,使得幼稚的人把這些思想當作是“最新的”哲學!

但是,貝克萊不只是直言不諱地說出他的哲學傾向,他也竭力掩蓋他的哲學傾向的唯心主義真面目,把它說成是沒有荒謬見解的并為“常識”所能接受的。他本能地保護自己,使自己不被人責難為現在所謂的主觀唯心主義和唯我論。他說,我們的哲學“沒有使我們失去自然界中的任何一物”(第34节)。自然界依然存在着,實物和幻想的區別也依然存在着,不過“兩者同樣地都存在于意識中”。“我決不對我們通過感覺或思考能夠認識到的任何一物的存在提出異議。我用眼睛看到的和用手觸到的那些物是存在的,是真實存在的,這一點我毫不懷疑。我們否定其存在的唯一的物,是哲學家們[着重號是貝克萊加的]叫作物質或有形實體的東西。否定它,不會給其余的人类帶來任何損害;我敢說,他們任何時候都不會覺察出缺少了它……無神論者的確需要這個徒有其名的幽靈來作為他們的不信神的根據……”

這個思想在第37节里表達得更清楚,貝克萊在這一节里對於責難他的哲學消滅了有形實體這一點回答道:“如果就通常的(vulgar)意思來了解實體這個詞,就是說把它了解為廣延性、硬度、重量等等感性的質的組合,那就不能責難我消滅了有形實體。但

是，如果就哲學的意思來了解實體這個詞，就是說把它了解為[存在於]意識之外的偶性或質的基礎，那末，只要對於根本不存在、甚至在想像中也不存在的東西說得上消滅的話，我就真的承認我消滅了它。”

怪不得英國哲學家弗雷塞把貝克萊的學說叫作“自然實在論”(前引書序言第10頁)。弗雷塞是一個唯心主義者，貝克萊主義的信徒，出版過貝克萊的著作並在書中添進了他寫的注釋。“自然實在論”這個有趣的術語一定要提出來，因為它的确表現出貝克萊想喬裝改扮成實在論者的意圖。在以後的敘述中，我們會多次碰到一些“最新的”“實証論者”，他們用另一種形式，用另一套話重復着同樣的把戲或偽裝。貝克萊沒有否定實物的存在！貝克萊沒有違反全人类的公意！貝克萊“只是”否定哲學家們的一種學說，即否定一種認識論，因為這種認識論認真地堅決地以承認外部世界及其在人們意識中的反映為其一切論斷的基礎。貝克萊卻沒有否定過去和現在始終立腳在(多半是不自覺地)這個唯物主義的認識論之上的自然科學。我們在第59節里讀到：“根據我們關於各種觀念在我們的意識中共存和相繼出現的經驗<sup>⊖</sup>[貝克萊——“純粹經驗”的哲學]……我們能夠正確地判斷：如果被安置在一個和我們現在所處的環境極不相同的環境中，我們會感覺到什麼[或者說，看到什麼]。這就是對自然界的認識。這種認識[听呀!]根據上面所說的，能夠始終如一地保持它的意義和可靠性。”

讓我們把外部世界、自然界看作是神在我們心中所喚起的“感覺的組合”吧！承認這一點吧！不要在意識之外，在人之外去探求

⊖ 弗雷塞在他的序言里堅決認為，貝克萊和洛克一樣，都是“只訴諸經驗”(第117頁)。

这些感觉的“基础”吧！这样我将在我的唯心主义認識論的範圍內承認全部自然科学，承認它的結論的全部意义和可靠性。为了我的結論有利于“和平和宗教”，我需要的正是这个範圍，而且只是这个範圍。这就是貝克萊的思想。这个正确地表达了唯心主义哲学的本質及其社会意义的思想，我們以后在談到馬赫主义对自然科学的态度时还会碰到。

現在我們要指出最新实証論者和批判实在論者尤什凱維奇在20世紀从貝克萊主教那里剽窃来的另一个最新發現。这个發現就是“經驗符号論”。弗雷塞說，貝克萊的“心爱的理論”就是“普遍自然符号論”（前引書第190頁）或“自然符号論”（Natural Symbolism）。如果这些話不是出現在1871年出版的書中，那末就会怀疑英国哲学家、信仰主义者弗雷塞是在剽窃现代数学家兼物理学家昂·彭加勒和俄国“馬克思主义者”尤什凱維奇！

貝克萊主教用如下的話說明了他的这个使弗雷塞狂喜的理論：

“观念的联系[不要忘記，在貝克萊看来，观念和物是同一个东西]不是表示因果关系，它只是表示記号或符号同用符号标志的物的关系。”（第65节）“由此可見，一些物，从促成或帮助产生結果的原因这个范疇方面（under the notion of a cause）去看，是完全不可解釋的，并且会把我們引入極大的荒謬，如果把它們看作使我們通曉事物的記号或符号，那它們就能够很自然地得到解釋……”（第66节）当然，在貝克萊和弗雷塞看来，利用这些“經驗符号”来使我們通曉事物的不是別人，而是神。在貝克萊的理論中，符号論在認識論上的意义就在于：符号論应当代替那种“妄想以有形的原因來說明物”的“学說”（第66节）。



在因果性問題上，在我們面前有两个哲学派別。一个“妄想以有形的原因來說明物”，显然它是和貝克萊主教所駁倒的“荒謬的”“物質學說”有关的。另一个把“原因概念”归結为(神)用来“使我們通曉事物”的“記号或符号”概念。在分析馬赫主义和辯証唯物主义对这个問題的态度时，我們就会遇到这两个穿上了20世紀时装的派別。

其次，关于实在性問題还必須指出，貝克萊不承認物存在于意識之外，但却力圖找出一个区别实在和虛假的标准。他在第36节中說道，人心所隨意喚起的那些“觀念”“和我們由感官感知的那些觀念比較起来，是暗淡的、軟弱的、不穩固的。后一类觀念是按照自然界的一定規則或規律印入我們心中的，这类觀念証明有一种比人心更有力更有智慧的心在起作用。人們說，这类觀念比前一类觀念有更多的实在性；这就是說，它們更明确、更有秩序、更清晰，它們不是感知它們的心所虛構的……”在另一个地方(第84节)，貝克萊力圖把实在的概念和許多人同时对同一个感觉的感知联系起来。例如，假定有人告訴我們說水变成了酒，怎样知道这不是实在的呢？“如果所有在座的人都看到了酒，聞到了酒香，喝了酒，尝到了酒味，并感觉到喝酒以后的效果，那末在我看来，就不能怀疑这个酒的实在性了。”弗雷塞又加以解釋：“不同的人同时对同一感性觀念的意識，不同于个別人或单个人对想像的客体和情感的意識，在这里，前者被認為是証实前一类觀念的实在性的証据。”

由此可見，不能这样理解貝克萊的主觀唯心主义；似乎他忽視个人的知覺和集体的知覺之間的区别。恰恰相反，他企圖靠这个区别来确立实在性的标准。貝克萊从神对人心的作用中引出“觀

念”，这样他就接近了客观唯心主义：世界不是我的表象，而是一个至高無上的精神原因的結果，这个至高無上的精神原因創造“自然規律”，也創造那些把“比較实在的”观念和不大实在的观念区分开来的規律等等。

貝克萊在他的另一著作“希勒斯和斐洛諾斯的三篇對話”（1713）中，竭力用异常通俗的形式說明他的观点。他是这样說明他的學說和唯物主义學說的对立的：

“我也像你們[唯物主义者]一样肯定地說，既然外界有某种东西影响我們，我們就應該承認在[我們]外面存在着一种力量，一种屬于和我們不同的存在物的力量。可是这个强有力的存在物究竟是什么，在这个問題上我們就有了分歧。我肯定說它是精神，你們則肯定說它是物質，或者是我所不知道的（我可以补充一句，也是你們所不知道的）第三种东西……”（前引書第 335 頁）

弗雷塞評述道：“全部問題的關鍵就在这里。在唯物主义者看来，感性現象是由物質实体或某种不知道的‘第三种东西’喚起的；在貝克萊看来，感性現象是由理性的意志喚起的；在休謨和实証論者看来，感性現象的起源是絕對不知道的，我們只能按照習慣用归納的方法把它們当作事实概括起来。”

在这里，英国的貝克萊主义者弗雷塞从他的徹底唯心主义的观点出發，接触到了唯物主义者恩格斯非常清楚地說明了的最基本的哲学“路綫”。恩格斯在他的“費尔巴哈論”一書中把哲学家分为“两大陣营”：唯物主义者 and 唯心主义者。同弗雷塞比較起来，恩格斯注意到了这两个派别的發达得多、复杂得多和內容丰富得多的理論，認為两个派别之間的基本差別就在于：在唯物主义者看来，自然界是第一性的，精神是第二性的；在唯心主义者看来則相

反。恩格斯把休謨和康德的信奉者們放在這兩者之間，稱他們為不可知論者，因為他們否認認識世界的可能性，至少否認徹底認識世界的可能性<sup>13</sup>。在“費爾巴哈論”中，恩格斯只是用不可知論者這個術語來稱呼休謨的信徒（就是那些被弗雷塞稱為“實証論者”而他們自己也喜歡以此自稱的人們），而在“論歷史唯物主義”一文中，恩格斯就直接講到“新康德主義的不可知論者”<sup>14</sup>的觀點，把新康德主義看作不可知論的變種<sup>⊖</sup>。

在這裡，我們不能詳述恩格斯的這個非常正確而又深刻的論斷（被馬赫主義者不知羞恥地忽視了的論斷）。這點我們以後再詳細地談。現在我們只指出這個馬克思主義的術語，只指出兩個極端即徹底的唯物主義者和徹底的唯心主義者對基本哲學派別的看法的相合。為了舉例說明這兩個派別（在以後的敘述中我們不得不常常提到它們），我們簡略地講一講和貝克萊走着不同道路的18世紀大哲學家們的看法。

請看休謨在“人類理性研究”一書的懷疑論哲學那一章（第12章）中的論述：“人們為自然本能或偏見所驅使，喜歡相信自己的感覺；我們總是不加思索地，甚至在思索之前，就設想有這樣一個外部世界（external universe），這個外部世界不依賴於我們的知覺，<sup>之</sup>即使在我們和其他一切能夠感覺的生物都消失了或被消滅了的時候，<sup>不消失</sup>它也還會存在着。這可以說是顯而易見的。連動物也受到類似的見解的支配，<sup>改</sup>在它們的一切意圖、計劃和行動中都保持着這種對

⊖ Fr. Engels. «Über historischen Materialismus», «Neue Zeit»<sup>15</sup>, XI. Jg., Bd. I (1892—1893), Nr. 1, S. 18 (恩格斯“論歷史唯物主義”，載於“新時代”雜誌第11年度第1卷(1892—1893)第1期第18頁。——編者注)。德譯文是恩格斯自己從英文譯出來的。在“歷史唯物主義”論文集的俄譯文(1908年聖彼得堡版第167頁)不精確。

外部客体的信仰…… 但是一切人的这个普遍的和最初的见解很快就被最浅显的(slightest)哲学摧毁了。这种哲学教导我们说：除映象或知觉之外，任何东西都决不能进到我们的<sup>心</sup>心中；感官只不过是输入这些映象的入口(inlets)，它们不能在心和客体之间建立任何直接的关系(intercourse)。我们离桌子远一些，我们所看到的桌子好像就小一些，可是不依赖我们而存在的实在的桌子并没有变化；因此，出现在我们心中的只不过是桌子的映象(image)。这些就是理性的明显指示。任何一个有判断能力的人在任何时候都不会怀疑：当我们说‘这张桌子’和‘这棵树’的时候所指的那些东西(existences)，不外是我们心中的知觉…… 用什么论据可以证明：我们心中的知觉必定是由那些虽和这些知觉相似(如果这是可能的)然而又完全不同的外在物唤起的，而不是从心本身的能力中，或者是从某种看不见的、无人知道的精神的作用中，或者是从我们更不知道的其他什么原因中产生出来的呢？…… 这个问题怎样才能解决？当然，也像其他一切类似的问题一样，由经验来解决。可是经验在这里却沉默了，而且也不能不沉默。显现在心中的，除了知觉绝没有任何其他的东西；心无论如何不能产生有关知觉和客体的相互关系的任何经验。因此，设想有这种相互关系，那是没有任何逻辑根据的。为了证明我们的感觉的真实性而乞援于最高存在物的真实性，就是用完全出乎意外的方法来迴避问题…… 我们只要提出外部世界的问题，我们就失掉了可以用来证明这种最高存在物的存在的一切论据。”<sup>⊖</sup>

⊖ David Hume. «An Enquiry concerning Human Understanding», Essays and Treatises, vol. II, Lond., 1882, pp. 124—126 (大卫·休谟“人类理性研究”(论文集)1882年伦敦英文版第2卷第124—126页。——编者注)。

休謨在“人性論”第4篇第2章“對於感覺的懷疑論”中也講了同樣的話。“我們的知覺是我們的唯一對象。”(雷諾維叶和畢雍的法文譯本, 1878年版第281頁)休謨所謂的懷疑論, 是指拒絕用物、精神等等的作用來說明感覺, 即一方面拒絕把知覺歸結為外部世界, 另一方面又拒絕把知覺歸結為神或未知的精神。休謨著作的法文譯本序言的作者、一個同馬赫相近的派別的哲學家(我們在下面會看到)畢雍(F. Pillon)說得對: 在休謨看來, 主體和客體都是“各種不同知覺的集群”, 都是“意識的要素、印象、觀念等等”; 問題應當只在於“這些要素的類集和組合”<sup>⊖</sup>。同樣地, 英國的休謨主義者、“不可知論”這個確切名詞的創造者赫胥黎, 在他的一本論述休謨的書中也着重指出: 休謨把“感覺”看作“原初的、不可分解的意識狀態”, 但是, 在應當以客體對人的作用還是以心的創造力來說明感覺的起源這個問題上, 休謨不是十分徹底的。“他(休謨)認為實在論和唯心主義是同樣可能的假說。”<sup>⊗</sup>休謨沒有超出感覺的範圍。“紅色和藍色, 玫瑰香, 這些都是單純的知覺……一朵紅玫瑰給我們一種複雜的知覺 (complex impression<sup>①</sup>), 這種複雜的知覺可以分解為紅色、玫瑰香等等單純的知覺。”(同上, 第64—65頁)休謨既承認“唯物主義立場”, 也承認“唯心主義立場”(第82頁): “知覺的集合”可能是費希特的“自我”所產生的, 也可能是某

⊖ Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc. Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris, 1878. Introduction, p. X (“休謨的心理學”、“人性論”等等。沙·雷諾維叶和弗·畢雍合譯, 1878年巴黎法文版序言第10頁。——編者注)。

⊗ Th. Huxley. «Hume», Lond., 1879, p. 74 (托·赫胥黎“論休謨”1879年倫敦英文版第74頁。——編者注)。

① 英文的意思是“複雜的印象”。——譯者注

种实在的东西(real something)的“模写,或者至少是符号”。赫胥黎是这样解释休谟的。

至于说到唯物主义者, 请看百科全书派的首领狄德罗对贝克莱的批评: “那些只承认自己的存在和我们体内彼此更替着的感觉的存在, 而不承认其他任何东西的哲学家, 叫作唯心主义者。这种怪诞的体系, 在我看来, 只有瞎子才会创造出来! 这种体系虽然荒谬之至, 可是最难驳倒, 说起来真是人类智慧的耻辱、哲学的耻辱。”<sup>⊖</sup> 狄德罗非常接近现代唯物主义的看法 (认为单靠论据和三段论法是不足以驳倒唯心主义的, 这里的问题不在于理论上的论证), 他指出唯心主义者贝克莱的前提和感觉论者孔狄亚克的前提的相似之处。在他看来, 孔狄亚克本应驳斥贝克莱, 以免从感觉是我们知识的唯一泉源这个观点中作出那种荒谬的结论来。

在“达兰贝尔和狄德罗的谈话”中, 狄德罗这样叙述自己的哲学观点: “……假定钢琴是有感觉能力和记忆的, 请你告诉我, 难道它自己不会把你在它的键盘上弹出的曲调重弹一下吗? 我们就是赋有感觉能力和记忆的乐器。我们的感官就是键盘, 我们周围的自然界弹它, 它自己也常常弹自己; 依我看来, 这就是和你我具有同样结构的钢琴中所发生的一切。”达兰贝尔回答说, 这样的钢琴还要有获取食物和生出小钢琴的能力。狄德罗答辩道, 这是毫无疑问的。就拿蛋来说吧。“就是这个蛋推翻了一切神学教义和地上的一切神庙。这个蛋是什么东西呢? 在胚胎注入以前, 它是一块没有感觉的东西。在胚胎注入以后, 它又是什么东西呢? 还是一块

⊖ Oeuvres complètes de Diderot, éd. par J. Assézat, Paris, 1875, vol. I, p. 304 (“狄德罗全集”, 茹·阿西藏编, 1875年巴黎法文版第1卷第304页。——编者注)。

沒有感覺的東西，因為這個胚胎也還只是一種呆滯的、混沌的液體。這塊東西是怎樣變成另一種組織，變成有感覺能力的，變成有生命的呢？依靠熱。什麼產生熱呢？運動。”從蛋中孵出來的動物有你有你所有的一切情感，能做出你所做的一切動作。“你是不是要和笛卡兒一樣斷言，這只是一架簡單的模仿機器？可是小孩們會笑你，而哲學家們會答复你說，如果這是一架機器，那末你也是同樣的一架機器。如果你承認這些動物和你之間只有機體組織上的差異，那你就表明自己是具有常識、有理智的，你就是正確的。但是由此會得出反對你的結論，就是：一種按照一定方式組成的呆滯的物質，受到另一種呆滯的物質的作用，而後又受到熱和運動的作用，就會產生感覺能力、生命、記憶、意識、情感和思維。”狄德羅接着說道，只能主張下述兩種看法的一種：或者設想蛋中有某種“隱藏的要素”，它是在一定發育階段上不知怎樣地鑽入蛋中的；這種要素是否占據空間，它是物質的還是特意創造出來的，我們不知道。這種看法是違反常識的，會導致矛盾和荒謬。或者只好作出“一個能說明一切的簡單假定，就是：感覺能力是物質的普遍特性或者是物質機體組織的產物”。達蘭貝爾反駁說，這個假定是承認一種在本質上和物質不相容的質。狄德羅回答道：

“既然你不知道一切東西的本質，不知道物質的本質，也不知道感覺的本質，那你怎么會知道感覺能力在本質上是和物質不相容的呢？難道你更了解運動的本性、運動在某一物體中的存在、運動從一個物體向另一個物體的轉移嗎？”達蘭貝爾：“雖然我既不知道感覺的本性，也不知道物質的本性，可是我看到感覺能力是一種單純的、單一的、不可分的質，是一種和可分的主体或基質 (support) 不相容的質。”狄德羅：“這是形而上學的、神學的胡扯！怎麼？”

难道你没有看见物质的一切质，它的能被我们感觉到的一切形式，在本質上都是不可分的嗎？不可入性是不能有多少之分的。圓的物体的一半是有的，但是不能有圓的一半……如果你是一个物理学家，当你看到一个結果产生出来的时候，你就会承認这个結果是产生出来的，虽然你还不能說明原因和結果的联系。如果你是遵循邏輯的，你就不要抛弃一个現有的并能說明一切的原因，而去提出另外一个不可了解的、和結果的联系更难理解的、造成無数困难而解决不了一个困难的原因。”达兰貝尔：“如果我以这个原因为出發点呢？”狄德罗：“在宇宙中，不論在人身上或在动物身上，只有一个实体。手風琴是木制的，人是肉做的。黃雀是肉做的，音乐家是一种結構不同的肉做的；可是無論哪一个都有同一的起源、同一的构造，都有同一的机能和同一的目的。”达兰貝尔：“你的两架鋼琴之間的声音的一致是怎样建立起来的呢？”狄德罗：“……有感觉能力的乐器或动物根据經驗知道：在某种声音之后，就会有某种結果在它身外發生；別的像它一样有感觉的乐器或别的动物就会走近它或离开它，向它要什么或給它什么，伤害它或撫爱它。所有这些結果在它的記憶里和在别的动物的記憶里都同一定的声音联結着。請你注意，在人們的交往中，除了声音和动作，再没有什么別的。为了認識我的体系的全部力量，还請你注意，这个体系也遇到貝克萊为否認物体存在而提出的那个不可克服的困难。有过一个發瘋的时刻，有感觉的鋼琴以为它是世界上仅有的一架鋼琴，宇宙的全部和諧都發生在它身上。”<sup>⊖</sup>

这是在 1769 年写的。我們的不长的历史考証就到此結束吧！

⊖ 同上，第 2 卷第 114—118 頁。



在分析“最新實証論”的時候，我們還會不止一次地遇到“發瘋的鋼琴”和在人的內部發生的宇宙和諧。

現在我們只作出一個結論：“最新的”馬赫主義者提出來反對唯物主義者的論據，沒有一個，的確沒有一個是貝克萊主教沒有提出過的。

當作一個笑柄，我們提一提這些馬赫主義者中間的一位瓦連廷諾夫。他模糊地覺得他的立場是錯誤的，便竭力把他和貝克萊的血緣關係的“形迹掩蓋起來”，而又作得非常可笑。在他的著作的第150頁上，我們讀到：“……人們每當說到馬赫時就拉上貝克萊，我們要問，是指的哪一個貝克萊呢？是那個一貫地自稱為[瓦連廷諾夫想說是被認為]唯我論者的貝克萊呢，還是那個為神的直接降臨和神意辯護的貝克萊？一般說來[?]，是那個攻擊無神論的談論哲理的主教貝克萊呢，還是那個深思熟慮的分析家貝克萊？馬赫與唯我論者和宗教形而上學說教者的貝克萊的確沒有任何共同之處。”瓦連廷諾夫糊塗了，他自己也弄不明白他為什麼要維護“深思熟慮的分析家”、唯心主義者貝克萊而反對唯物主義者狄德羅。狄德羅把基本的哲學派別鮮明地對立起來。瓦連廷諾夫把它們混淆起來，同時還可笑地安慰我們：“馬赫和貝克萊的唯心主義觀點的‘接近’即使是確實的，我們也不認為是哲學上的罪過。”（第149頁）把哲學上的兩個不可調和的基本派別混淆起來，這算什么“罪過”呢？這正是馬赫和阿芬那留斯的全部大睿大智。現在我們就來分析這種大睿大智。

## 第 一 章

### 經驗批判主義的認識論和 辯證唯物主義的認識論(一)

#### 一 感覺和感覺的复合

馬赫和阿芬那留斯在他們的早期哲學著作中，直言不諱地、簡單明了地敘述了他們的認識論的基本前提。我們現在就來看看這些著作，至於這些作者後來所作的修正和刪改，則留到以後再去分析。

馬赫在 1872 年寫道：“科學的任務只能是：（一）研究表象之間的聯系的規律（心理學）；（二）揭示感覺之間的聯系的規律（物理學）；（三）闡明感覺和表象之間的聯系的規律（心理物理學）。”<sup>⊖</sup> 這是十分清楚的。

物理學的对象是感覺之間的聯系，而不是物或物體（我們的感覺就是它們的映象）之間的聯系。1883 年，馬赫在“力學”一書中重複同樣的思想：“感覺不是‘物的符號’，而‘物’倒是具有相對穩定性的感覺复合的思想符號。世界的真正要素不是物（物體），而是顏色、聲音、壓力、空間、時間（即我們通常稱為感覺的那些東

⊖ E. Mach. «Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit». Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, Prag, 1872, S. 57—58（恩·馬赫“功的守恒定律的历史和根源”1871年11月15日在波希米亚皇家科学学会上的講演，1872年布拉格德文版第57—58頁。——編者注）。

西)。”<sup>⊖</sup>

关于經過十二年“思考”后得出的“要素”这个名詞，我們在下面再講。現在我們要指出的是：馬赫在这里直截了当地承認物或物体是感觉的复合，十分明确地把自己的哲学观点同一种相反的、認為感觉是物的“符号”（确切些說，物的映象或反映）的理論对立起来，这种理論就是哲学唯物主义。例如，馬克思的著名的合作者、馬克思主义的奠基人、唯物主义者恩格斯就經常毫無例外地在自己的著作中談到物及其在思想上的模写或反映（Gedanken-、Abbilder），不言而喻，这些思想上的模写無非是由感觉产生的。看起来，凡談論“馬克思主义哲学”的人，尤其是以这种哲学的名义著書立說的人，都应当知道“馬克思主义哲学”的这个基本观点。但是，我們的馬赫主义者却造成了异乎寻常的混乱，因此我們不得不把众所周知的东西再重复一下。翻开“反杜林論”第1节，我們就可以讀到：“……物及其在思想上的反映……”<sup>⊖</sup> 或者翻开哲学編第1节，那里写道：“思維从什么地方获得这些原則呢？〔指一切認識的基本原則〕从它自身中嗎？不…… 思維永远不能从自身中获得和引出存在的形式，只能从外部世界中获得和引出存在的形式…… 原則不是研究的出發点〔而杜林的主張却相反，他想作一个唯物主义者，可是不能徹底貫徹唯物主义〕，而是研究的最終結果；这些原則不是被应用于自然界和人类历史，而是从自然

⊖ E. Mach. «Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt», 3. Auflage, Leipz., 1897, S. 473 (恩·馬赫“力学及其發展的历史批判概論”1897年萊比錫德文第3版第473頁。——編者注)。

⊖ Fr. Engels. «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft», 5. Auflage, Stuttg., 1904, S. 6 (恩格斯“欧根·杜林先生在科学中所实行的改革”1904年斯圖加特德文第5版第6頁。——編者注)。

界和人类历史中抽象出来的；不是自然界和人类去适应这些原则，恰恰相反，原则只有在符合于自然界和历史的情况下才是正确的。这是对于事物的唯一的唯物主义的观点，而杜林的相反的观点是唯心主义的观点，它把现实的相互关系颠倒过来，用思想来构造现实世界……”（同上，第 21 页）<sup>16</sup> 我们再重复一遍：恩格斯到处都毫无例外地坚持这个“唯一的唯物主义的观点”，只要看到杜林稍微从唯物主义退向唯心主义，就毫不留情地加以攻击。任何人只要略为留心读一读“反杜林论”和“费尔巴哈论”，就会看到许许多多的例子，其中恩格斯讲到物及其在人的头脑中，在我们的意识、思维等等中的模写。恩格斯并没有说感觉或表象是物的“符号”，因为彻底的唯物主义在这里应该用“映象”、画像或反映来代替“符号”，关于这点我们将在适当的地方加以详尽的说明。我们现在完全不是谈唯物主义的这种或那种说法，而是谈唯物主义和唯心主义的对立，哲学上两条基本路线的区别。从物到感觉和思想呢，还是从思想和感觉到物？恩格斯主张第一条路线，即唯物主义的路线。马赫主张第二条路线，即唯心主义的路线。任何狡辩、任何诡辩（我们还会遇到许许多多这样的狡辩和诡辩）都不能抹杀一个明显的无可争辩的事实：马赫关于物是感觉的复合的学说，是主观唯心主义，是贝克莱主义的简单的重复。如果物体像马赫所说的是“感觉的复合”，或者像贝克莱所说的是“感觉的组合”，那末由此必然会得出一个结论：整个世界只不过是我的表象而已。从这个前提出发，除了自己以外，就不能承认别人的存在，这是最纯粹的我论。不管马赫、阿芬那留斯、彼得楚尔特之流怎样拒绝我论，但事实上，如果他们不陷入惊人的逻辑谬误，他们就不可能摆脱我论。为了更清楚地说明马赫主义哲学的这个基本要素，

我們再从馬赫的著作中作一些引証。下面就是引自“感觉的分析”（柯特利亚尔的俄譯本，1907年莫斯科斯基尔蒙特出版社版）的一个例証：

“我們面前有一个具有尖端S的物体。当我们碰到尖端，使它和我们的身体接触的时候，我们就感到刺痛。我們可以看見尖端，而不感觉刺痛。但是当我們感觉刺痛时，我們就会發現尖端。因此，看得見的尖端是一个永恒的核心，而刺痛是一种偶然現象，依照不同的情况，它可能和核心联系着，也可能不和核心联系着。由于类似現象的多次重复，最后人們习惯于把物体的一切特性看作是从这些永恒的核心中發出并通过我們身体而傳給自我的‘作用’；我們就把这些‘作用’叫作‘感觉’……”（第20頁）

換句話說，人們“习惯于”站在唯物主义的观点上，把感觉看作物体、物、自然界作用于我們感官的結果。这个“习惯”对哲学唯心主义者是有害的（然而整个人类和全部自然科学所具有的！），馬赫非常討厭它，于是就去摧毀它：

“……但是，这些核心因此便失去它們的全部感性內容，成为赤裸裸的抽象符号了……”

最可敬的教授先生，这是陈詞濫調呵！这是在逐字逐句地重复貝克萊所說的物質是赤裸裸的抽象符号這句話呵！实际上，赤裸裸的正是馬赫，因为，他既然不承認离开我們而存在的客觀实在是“感性內容”，那末在他那里就只剩下一个“赤裸裸的抽象的”自我，一个必須大写并加上着重号的自我，也就是“一架發了瘋的、以为世界上只有自己才存在的鋼琴”。既然外部世界不是我們感觉的“感性內容”，那末除了这个發表空洞“哲学”謬論的赤裸裸的自我以外，就什么也沒有了。真是一个愚蠢的毫無結果的勾当！

“……因而，說世界仅仅由我們的感覺構成，這是正確的。但這樣一來我們所知道的也就僅僅是我們的感覺了，而關於那些核心以及它們之間的相互作用（這種相互作用的產物只是感覺）的假定，就是完全沒有意義的和多餘的了。這樣的觀點僅僅在不徹底的實在論或不徹底的批判主義看來才是好的。”

我們把馬赫的“反形而上學的意見”的第6節全部抄下來了。這些話完全是從貝克萊那里剽竊來的。除“我們只感覺到自己的感覺”這一點以外，沒有絲毫創見，沒有一點思想的閃光。從這裡只能得出一個結論：“世界僅僅是由我的感覺構成的。”馬赫用“我們的”這個字眼來代替“我的”這個字眼，是不合理的。就在這一個字眼上，馬赫暴露出了他所譴責別人的那種“不徹底性”。因為，如果關於外部世界的“假定”，關於針不依賴於我而存在以及我的身體和針尖之間發生相互作用的假定是“沒有意義的”，如果所有這些假定的確都是“沒有意義的和多餘的”，那末關於別人是存在着的這一“假定”就首先是沒有意義的和多餘的了。存在的只是自我，而其餘的一切人以及整個外部世界都屬於這類沒有意義的“核心”。從這個觀點出發，就不能說“我們的”感覺，而馬赫卻這樣說了，這只是表明他的驚人的不徹底性。這只是證明：他的哲學是連他本人也不相信的沒有意義的空話。

下面的例子特別明顯地說明馬赫的不徹底性和思想混亂。在“感覺的分析”第11章第6節里，我們讀到：“假使正當我感覺着什麼東西的時候，我自己或別的什麼人能用一切物理的和化學的方法來觀察我的頭腦，那就可以確定一定的感覺是和有機體中所發生的哪些過程有聯繫……”（第197頁）

好極了！這不是說我們的感覺是和整個有機體中、特別是我

們头脑中所發生的一定过程有联系嗎？是的，馬赫十分肯定地作出了这种“假定”；从自然科学的观点出發，不作出这种“假定”是困难的。但是对不起，这正是关于那些“核心以及它們之間的相互作用”的“假定”，正是我們的这位哲学家曾經把它宣布为多余的和沒有意义的假定！經驗批判主义者對我們說，物体是感觉的复合；馬赫像貝克莱一样，硬要我們相信：如果超出这一点，認為感觉是物体作用于我們感官的結果，那就是形而上学，就是沒有意义的多余的假定等等。但头脑是物体。那末，头脑也不过是感觉的复合。結果是，我（我也無非是感觉的复合）依靠感觉的复合去感觉感觉的复合。多妙的哲学！先宣布感觉是“世界的真正要素”，并在这上面建立“独出心裁的”貝克莱主义，然后又偷运相反的观点，說感觉是和有机体中的一些过程有联系的。这些“过程”是否跟“有机体”和外部世界之間的物質交換有联系呢？如果某一有机体的感觉不向該有机体提供关于这个外部世界的客观正确的表象，这种物質交換能够發生嗎？

馬赫沒有給自己提出这些麻煩的問題，他机械地把貝克莱主义的一些片断言論和自發地站在唯物主义認識論立場上的自然科学的見解摻杂在一起…… 馬赫在同一节里写道：“有时候人們也提出‘物質’（無机的）是否也有感觉的問題……”这不是說有机物質具有感觉是不成問題了嗎？这不是說感觉不是什么第一性的东西，而是物質的一种特性嗎？馬赫越过了貝克莱主义的一切荒謬之处！…… 他說：“从普通的、广泛流行的物理学观念出發，這個問題是十分自然的，因为按照这种物理学观念，物質是直接的、無疑地存在着的实在的东西，一切有机物和無机物都是由它构成的……” 我們要好好記住馬赫的这个实在有价值的自供；普通

的、广泛流行的物理学观念认为物质是直接的实在，而且只有这种实在的一个变种(有机物质)才具有明显的感觉特性…… 馬赫繼續写道：“那末在这样的场合下，在物质所构成的大厦中，感觉应该突然产生，还是应该存在于所谓这个大厦的基础本身中。从我们的观点看来，这个问题根本是荒谬的。对我们来说，物质不是第一性的东西；这种第一性的东西只是要素(要素在某种确定的意义上叫作感觉)……”

这样说来，感觉是第一性的东西了，尽管它只和有机物质中的一定过程有“联系”！当馬赫说这种荒唐话时，仿佛是在责难唯物主义(“普通的、广泛流行的物理学观念”)，说它没有解决感觉是从哪里“产生出来”的问题。这是信仰主义者及其娄罗们“驳斥”唯物主义的例证。难道有什么其他哲学观点能够在解决问题所需的材料还没有充分收集起来的时候就“解决”问题吗？馬赫自己在同一节中不是也说过这样的话吗？他说：“当这个任务(即解决“感觉在有机界里扩展的范围究竟有多大”的问题)在任何一个特殊场合下都还没有得到解决时，要解决这个问题是不可能的。”

由此可见，唯物主义和“馬赫主义”在这个问题上的区别可以归结如下：唯物主义和自然科学完全一致，认为物质是第一性的东西，意识、思维、感觉是第二性的东西，因为明显的感觉只和物质的高级形式(有机物质)有联系，而“在物质大厦本身的基础中”只能假定有一种和感觉相似的能力。例如，著名的德国自然科学家海克尔、英国生物学家劳·摩尔根等人的假定就是这样，至于我们上面所讲的狄德罗的猜测就更不用说了。馬赫主义坚持相反的唯心主义的观点，于是就马上陷入荒谬之中。因为，第一，它不顾感觉只和按一定方式组成的物质的一定过程相联系这一事实，把感觉



当作第一性的东西；第二，由于它假定除了那个大写的自我之外还存在着其他生物和其他“复合”，物体是感觉的复合这一基本前提就遭到了破坏。

“要素”这个字眼被許多天真的人看成(我們以后会看到)一种新东西、一种發現，其实“要素”是一个毫無意义的术语，它只是把問題弄糊塗，只是造成一种假象，似乎問題已經解决或者向前推进了。这种假象之所以虛妄，是因为：对于那种看来完全沒有感觉的物質如何跟那种由同样原子(或电子)构成但却具有明显的感觉能力的物質發生联系的問題，我們还需要研究再研究。唯物主义明确地把这个尚未解决的問題提出来，从而促进了这一問題的解决，推动人們去作进一步的实验研究。馬赫主义，即一种混乱的唯心主义，却用“要素”这个空洞的狡辯的辞令把問題弄糊塗，使它离开正确的途徑。

下面的一段話引自馬赫的最后一部帶有綜合性和結論性的哲学著作，这段話表明了这种唯心主义狡辯的全部虛伪性。在“認識和謬誤”中，我們讀到：“用感觉即心理要素构成(aufzubauen)任何物理要素，是沒有任何困难的，但不能設想(ist keine Möglichkeit abzusehen)，任何心理体验怎么可以由現代物理学所使用的要素即質量和运动(处在仅仅对这门特殊科学有用的那种僵化状态——Starrheit——的要素)构成(darstellen)。”<sup>⊖</sup>

关于許多現代自然科学家的概念的僵化，关于他們的形而上学的(按馬克思主义对这个字的理解，即反辯証法的)观点，恩格斯曾經不止一次十分明确地講到过。我們在下面就会看到，馬赫

⊖ E. Mach. «Erkenntnis und Irrtum», 2. Auflage, 1906, S. 12, Anm.

(恩·馬赫“認識和謬誤”1906年德文第2版第12頁注釋。——編者注)。

正是在这点上走入了歧途，因为他不懂得或者不知道相对主义和辩证法之间的关系。但是现在所说的还不是这个问题。对于我们说来，重要的是在这里指出：尽管馬赫使用了混乱的、似乎是新的术语，但他的唯心主义表现得非常明显。你们看，由感觉即心理要素构成任何物理要素，是没有任何困难的！是的，这样的构成当然是不困难的，因为这是纯粹字面上的构成，是偷运信仰主义的空洞的经院哲学。因此，馬赫把他的著作献给内在论者，而最反动的哲学唯心主义的信徒内在论者又来拥抱馬赫，这是没有什么奇怪的。馬赫的“最新实证论”只是迟了两百年，因为貝克莱早已充分地表明：“由感觉即心理要素”所能“构成”的不是别的，只是唯我论。至于说到唯物主义（馬赫虽然没有公开地把它叫作“敌人”，然而在这里也把自己的观点和它对立起来），我们从狄德罗的例子中就已经看到唯物主义者的真正观点了。这种观点不是在于从物质的运动中引出感觉或者把感觉归结为物质的运动，而是在于承认感觉是运动着的物质的特性之一。恩格斯在这个问题上坚持狄德罗的观点。恩格斯之所以和“庸俗”唯物主义者福格特、畢希納、摩萊蕭特划清界限，就是因为他們迷惑于下述的观点：大脑分泌思想正如肝脏分泌胆汁一样。而经常把自己的观点和唯物主义对立起来的馬赫，自然也会完全像其他一切御用哲学的御用教授一样，无视一切伟大的唯物主义者——狄德罗、費尔巴哈、馬克思和恩格斯。

为了说明阿芬那留斯的原来的和基本的观点，我們要談一談1876年出版的他的第一部独立的哲学著作：“哲学——按照費力最小的原則对世界的思維”（“純粹經驗批判緒論”）。波格丹諾夫在他的“經驗一元論”（1905年第2版第1卷第9頁注釋）中說道：

“在馬赫的觀點的發展中，哲學唯心主義是出發點，而阿芬那留斯的特点則在於他一開始就有實在論的色彩。”波格丹諾夫所以這樣說，是因為他信了馬赫的話（見“感覺的分析”俄譯本第288頁）。但是波格丹諾夫枉然相信了馬赫，而且他的論斷完全違反了事實的真相。相反地，阿芬那留斯的唯心主義在上述1876年的著作中表現得非常明顯，連阿芬那留斯本人在1891年也不得不承認這點。阿芬那留斯在“人的世界概念”的序言中說：“誰讀了我的第一部有系統的著作‘哲學——按照費力最小的原則對世界的思維’，誰馬上就會推測到：我是企圖先從唯心主義的觀點去闡明‘純粹經驗批判’一書中的問題的”<sup>⊖</sup>，但是“哲學唯心主義的無效”，使我“懷疑我以前所走的道路的正确性”（序言第10頁）。在哲學文獻中，阿芬那留斯的這個唯心主義出發點是大家所公認的。從法國著作家中，我可以舉出柯維拉爾，他說阿芬那留斯在“緒論”<sup>①</sup>中的哲學觀點是“一元論唯心主義”<sup>⊗</sup>；從德國著作家中，我可以舉出阿芬那留斯的学生維利，他說：“阿芬那留斯在青年時代，特別是在他的1876年的著作中，完全處在所謂認識論的唯心主義的影響之下（ganz im Banne）。”<sup>⊘</sup>

⊖ «Der menschliche Weltbegriff», 1891, Vorwort, S. IX (“人的世界概念”1891年德文版序言第9頁。——編者注)。

① 即“純粹經驗批判緒論”。——譯者注

⊗ F. Van Cauwelaert. «L'empiricriticisme» в «Revue Néo-Scholastique»<sup>17</sup>, 1907年2月号第51頁(柯維拉爾“經驗批判主義”，載於“新經院哲學評論”雜誌。——編者注)。

⊘ Rudolf Willy. «Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie», München, 1905, S. 170 (魯道夫·維利“反對學院智慧。哲學批判”1905年慕尼黑德文版第170頁。——編者注)。

如果否認阿芬那留斯的“緒論”中的唯心主义，那的确是可笑的，因为他在那里直言不諱地說：“只有感觉才能被設想为存在着的东西。”（德文第2版第10頁和第65頁，引文中的着重号都是我加的）阿芬那留斯自己就是这样来叙述他的著作第116节的内容的。这一节的全文如下：“我們承認：存在着的东西（das Seiende）就是賦有感觉的实体；实体消失了[你們看，設想“实体”不存在，設想什么外部世界都不存在，是“更經濟些”，“更省力些”！]……而感觉依然存在。因此我們应当把存在着的东西設想为感觉，在它的基础中沒有感觉以外的任何东西（nichts Empfindungsloses）。”

于是，感觉可以不要“实体”而存在，也就是說，思想可以不要头脑而存在！难道真的会有替这种無头脑的哲学作辯护的哲学家嗎？有的，阿芬那留斯教授就是其中的一个。关于这样的辯护，尽管正常的人很难認真地去对待它，但我們却不能不稍微談一談。下面就是阿芬那留斯在同書第89—90节中的議論：

“……运动引起感觉这个論点，仅仅是以一种假象的經驗为根据的。这种經驗（知觉是它的个别部分）似乎就在于：感觉是由于傳来的运动（刺激）的作用以及其他物質条件（例如血液）的协助而在某种实体（大脑）中产生的。尽管这种产生从来也沒有人直接（selbst）看到过，但是为了使設想的經驗成为各部分都是真实的經驗，至少必須用經驗的証据来証明；那种似乎由傳来的运动在某一实体中所引起的感觉，不是早就以某种形式存在于这个实体中的；因此，只能把感觉的出現理解为傳来的运动的一种創造作用。于是，只有証明在現在出現感觉的地方以前沒有任何感觉，甚至沒有最低級的感觉，才能确定这样一个事实，这个事实表示某种創造作用，它和其余的一切經驗相矛盾，并且根本改变其余的全部

自然观 (Naturanschauung)。但是任何經驗都沒有提供这样的証明，而且任何經驗都不能提供这样的証明；相反地，实体在具有感觉之前的那种根本没有感觉的状态，只不过是一种假說而已。这样的假說不是使我們的認識簡單明白，而是使我們的認識复杂模糊。

“如果所謂的經驗(似乎感觉是借助于傳来的运动而在实体中产生的，而实体从这时起才开始具有感觉)在仔細的考察下原来只是假象的經驗，那末，或許在殘存的經驗內容中还有足够的材料可以肯定感觉至少相对地起源于运动的条件，就是說，可以肯定現有的然而潜伏的、或者最低級的、或者因其他原因而沒有被我們意識到的感觉，由于傳来的运动而解放出来了，或者上升了，或者被意識到了。然而，这一点殘存的經驗內容也只是一种假象。假使我們用一种理想的观察方法去探究从运动着的实体 A 中發出并經過一系列媒介中心傳达到賦有感觉的实体 B 的运动，那末我們至多能發現实体 B 中的感觉在接受傳达到的运动的同时便發展或上升起来，但是我們不会發現这是由于运动而产生的……”

我們特意把阿芬那留斯駁斥唯物主义的这段話全部摘录下来，使讀者可以看到“最新的”經驗批判主义哲学在玩弄着多么可怜的詭辯。我們現在把唯心主义者阿芬那留斯的議論和波格丹諾夫的唯物主义的議論……比較一下，就算是对波格丹諾夫背叛唯物主义的一个惩罚吧！

在很久很久以前，整整九年以前，当波格丹諾夫一半是“自然科学的唯物主义者”(即絕大多数現代自然科学家自發地主張的唯物主义認識論的拥护者)，只有一半被糊塗虫奧斯特瓦尔德弄得糊里糊塗的时候，他写道：“从古代到現在，記述心理学一直把意識

的事实分为三类：感觉和表象的领域、情感的领域以及冲动的领域…… 属于第一类的是外部世界或内部世界的现象本身在意识中的映象…… 这样的映象，如果是直接由与它相符合的外部现象经过外部感觉器官引起的，就叫作‘感觉’。”<sup>①</sup> 往后一点他又说：“感觉…… 在意识中的产生，是通过外部感觉器官传来的外部环境的某种刺激的结果。”（第 222 页）又说：“感觉是意识生活的基础，是意识和外部世界的直接联系。”（第 240 页）“在感觉过程的每一步上，都发生着外部刺激力向意识事实的转化。”（第 133 页）甚至在 1905 年，当波格丹诺夫在奥斯特瓦尔德和马赫的善意的协助下，在哲学上已经从唯物主义观点转到唯心主义观点时，他（由于健忘！）还在“经验一元论”中写道：“大家知道，外部刺激力在神经末梢器官中变为‘电报’形式的神经理流，这种形式的神经理流虽然还没有得到充分的研究，但丝毫没有神秘性。这样的刺激力首先到达分布在所谓‘低级’中枢即神经节、脊髓、皮下神经中枢里面的神经原。”（1905 年第 2 版第 1 卷第 118 页）

任何一个没有被教授哲学弄糊涂的自然科学家以及任何一个唯物主义者都认为，感觉的确是意识和外部世界的直接联系，是外部刺激力向意识事实的转化。这种转化每个人都能看到千百万次，而且的确到处都可以看得到。唯心主义哲学的诡辩就在于：它把感觉不是看作意识和外部世界的联系，而是看作隔离意识和外部世界的屏障、墙壁；不是看作同感觉相符合的外部现象的映象，而是看作“唯一的存在”。阿芬那留斯只是把这种早已被贝克莱主教用滥了的旧诡辩在形式上略微改变了一下。既然我们还不知道

<sup>①</sup> 正·波格丹诺夫“自然史观的基本要素”1899 年圣彼得堡版第 216 页。

我們每分鐘所看到的感覺和按一定方式組成的物質之間的联系的一切条件，因此我們承認只有感覺才是存在着的，阿芬那留斯的詭辯就是如此。

为了結束对經驗批判主义的基本的唯心主义前提的評述，我們簡略地提一下这一哲学流派在英国和法国的代表。关于英国人畢尔生，馬赫直言不諱地說：“我和他的認識論的 (erkenntniskritischen) 观点在一切主要点上是一致的。”（“力学”前引版本序言第9頁）畢尔生也表示他和馬赫是一致的<sup>⊖</sup>。在畢尔生看来，“实物”就是“感性知觉” (sense impressions)。他宣称，凡是承認在感性知觉之外有物的存在的，都是形而上学。畢尔生極其坚决地攻击唯物主义（尽管他既不知道費尔巴哈，也不知道馬克思和恩格斯）；他的論据与上面所分析过的没有什么差别。但是，畢尔生却一点也不想冒充唯物主义者（这是俄国馬赫主义者的特长），他如此地……不謹慎，以致于不替自己的哲学想出“新的”称号，而直截了当地宣布他和馬赫的观点都是“唯心主义的”（前引書第326頁）！畢尔生是直接 from 貝克莱和休謨那里引出自己的家譜的。我們在下文中将不止一次地看到，畢尔生的哲学按其完整性和思考的周密性來說，大大地超过了馬赫的哲学。

馬赫特地表示自己是同法国物理学家杜恒和昂·彭加勒一致的<sup>⊗</sup>。关于这些著作家的特別混乱的和不徹底的哲学观点，我們在論新物理学的那一章中再講。这里我們只須指出：彭加勒認為物

⊖ Karl Pearson. «The Grammar of Science», 2nd ed., Lond., 1900, p. 326  
（卡尔·畢尔生“科学入門”1900年倫敦英文第2版第326頁。——編者注）。

⊗ “感覺的分析”第4頁。參看《Erk. u. Irrt.》德文第2版序言（《Erkenntnis und Irrtum》——“認識和謬誤”。——編者注）。

是“感觉群”<sup>⊖</sup>，而杜恒也曾偶然吐露过类似的观点<sup>⊗</sup>。

現在我們來研究馬赫和阿芬那留斯在承認他們的最初观点的唯心主义性質之后，又怎样在以后的著作中修改这些观点。

## 二 “世界要素的發現”

苏黎世大学的講師阿德勒曾用这个标题写了一篇关于馬赫的文章<sup>⊘</sup>；他几乎是德国唯一想用馬赫主义来补充馬克思的著作家。我們应当为这位天真的講師說句公道話，他本想好心好意地帮馬赫主义的忙，結果反而弄巧成拙。問題至少是提得明确而尖銳的：馬赫是真的“發現了世界要素”嗎？如果是真的，那末，当然只有那些十分落后的和無知的人才會直到現在還要当唯物主义者。或者，这个發現只是馬赫对旧的哲学謬誤的重复嗎？

我們知道，1872年的馬赫和1876年的阿芬那留斯都抱着純粹唯心主义的觀點，在他們看来，世界就是我們的感覺。1883年，馬赫的“力学”出版了，他在第1版的序言中恰好引証了阿芬那留斯的“緒論”，对那些和自己的哲学“非常接近的”(sehr verwandte)

⊖ *Henri Poincaré*. «La Valeur de la Science», Paris, 1905 (有俄譯本), passim (昂利·彭加勒“科学的价值”1905年巴黎法文版, 見若干处。——編者注)。

⊗ *P. Duhem*. «La théorie physique, son objet et sa structure», P., 1906. Cp. pp. 6, 10 (參看比·杜恒“物理学理論及其对象和构造”1906年巴黎法文版第6、10頁。——編者注)。

⊘ *Friedrich W. Adler*. «Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag)», «Der Kampf»<sup>18</sup>, 1908, № 5 (Februar) (弗里德里希·阿德勒“世界要素的發現(为庆祝馬赫70寿辰而作)”, 載于1908年2月号“斗争”杂志第5期。——編者注), 英譯文載于«The International Socialist Review»<sup>19</sup>, 1908, № 10 (April) (“国际社会主义評論”杂志1908年4月号第10期。——編者注), 阿德勒的这篇文章的俄譯文載于“历史唯物主义”論文集。



思想表示欢迎。下面就是“力学”中关于要素的議論：“全部自然科学只能描写 (nachbilden und Vorbilden) 我們通常称为感觉的那些要素的复合。这里所說的是这些要素的联系。A (热) 和 B (火光) 的联系属于物理学, A 和 N (神經) 的联系属于生理学。这两种联系不是单独地存在着的, 而是一起存在的。我們只能暂时撇开这种或那种联系。因此, 看来, 連那些純粹力学的过程往往也是生理学的过程。”(前引書德文版第 498 頁) 在“感觉的分析”里也有同样的議論：“……凡是把‘感觉’、‘感觉的复合’这两个名詞和‘要素’、‘要素的复合’这两个名詞同时并用, 或是用前者来代替后者的地方, 必須經常注意: 只有在这种联系上 [即在 A、B、C 和 K、L、M 的联系上, 也就是說, 在“通常称为物体的复合”和“我們称为我們身体的复合”的联系上], 在这种关系上, 在这种函数的依存关系上, 要素才是感觉。在另一种函数的依存关系上, 它們同时又是物理对象。”(俄譯本第 23 頁和第 17 頁) “例如, 当我們注意到顏色对照明顏色的光源 (其他顏色、热、空間等) 的依存关系时, 顏色就是物理对象。但是, 当我們注意到它对眼网膜 (要素 K、L、M……) 的依存关系时, 它就是心理对象、感觉。”(同上, 第 24 頁)

这样一来, 世界要素的發現就在于:

(一) 宣称一切存在的東西都是感觉;

(二) 把感觉叫作要素;

(三) 把要素分为物理的和心理的, 后者依赖于人的神經并且依赖于整个人的机体, 而前者不依赖于它們;

(四) 宣称物理要素的联系和心理要素的联系不是彼此单独地存在着的, 而只是一起存在着的;

(五) 只能暂时撇开这种或那种联系;

(六)宣稱“新”理論是沒有“片面性”的<sup>⊖</sup>。

这里的确沒有片面性，然而却有彼此相反的哲學觀點的叢亂的混合。既然你們只是從感覺出發，那末你們不能用“要素”這個字眼克服你們的唯心主義的“片面性”，而只是把問題弄糊塗，胆怯地躲開你們自己的理論。在口頭上，你們消除了物理的東西和心理的東西之間的对立<sup>⊖</sup>，唯物主義（它認為自然界、物質是第一性的）和唯心主義（它認為精神、意識、感覺是第一性的）之間的对立，但實際上，你們又馬上放棄自己的基本前提，重新恢復这种对立，偷偷地恢復这种对立！因為，如果要素是感覺，那末你們連一秒鐘也沒有權利認為“要素”是不依賴于我的神經和我的意識而存在的。但是，既然你們承認这种不以我的神經和我的感覺為轉移的物理對象，这种只是通過對我的眼網膜的作用而產生感覺的物理對象，那末你們就是可耻地離開你們的“片面的”唯心主義而轉到“片面的”唯物主義的觀點上來了！如果顏色僅僅在依存于眼網膜時才是感覺（如自然科學迫使你們承認的那樣），那末，這就是說，光綫落到眼網膜上才引起顏色的感覺；這就是說，在我們之外，不依賴于我們和我們的意識而存在着物質的運動，例如，存在着一定长度和一定速度的以太波，它們作用于眼網膜，使人產生这种或那种顏色的感覺。自然科學也正是这样認為的。它用人的眼網膜之外的、在人之外和不以人為轉移的光波的不同长度來說明各種顏色的感覺。這也就是唯物主義：物質作用于我們的感覺器官而引起

⊖ 馬赫在“感覺的分析”一書中說：“人們通常把要素叫作感覺。但由於在感覺這個名稱下已經有着一种片面的理論，所以我們寧肯簡單地講要素。”（第27—28頁）

⊖ “自我與世界的对立、感覺或現象與物的对立消失了，一切只歸結為要素的結合。”（“感覺的分析”第21頁）

感覺。感覺依賴于大腦、神經、眼網膜等等，即依賴于按一定方式組成的物質。物質的存在不依賴于感覺。物質是第一性的。感覺、思想、意識是按特殊方式組成的物質的高級產物。這就是一種一般唯物主義的觀點，特別是馬克思和恩格斯的觀點。馬赫和阿芬那留斯通過“要素”這個字眼悄悄地偷運唯物主義；這個字眼仿佛可以把他們的理論從主觀唯心主義的“片面性”中拯救出來，似乎容許他們承認心理的東西依賴于眼網膜、神經等等，而物理的東西則不依賴于人的機體。事實上，玩弄“要素”這個字眼，顯然是一種最可憐的詭辯，因為唯物主義者在讀馬赫和阿芬那留斯的著作時，馬上就會提出一個問題：“要素”是什麼呢？以為造出一個新字眼就可以躲開哲學上的基本派別，那真是小孩子的想法。如果像一切經驗批判主義者，如馬赫、阿芬那留斯、彼得楚爾特<sup>⊖</sup>等等所說的那樣，“要素”是感覺，那末，先生們，你們的哲學就是妄圖用一個比較“客觀的”術語來掩飾唯我論真面目的唯心主義。如果“要素”不是感覺，那末你們的這個“新”字眼就根本沒有什麼意思，它只不過是大肆吹噓的空話而已。

例如，拿彼得楚爾特來說吧，根據俄國第一個經驗批判主義的大師列謝維奇的評論，他是經驗批判主義的權威<sup>⊖</sup>。他把要素規定為感覺，並在上述著作第2卷里說道：“在‘感覺是世界要素’這個命題中，必須防止把‘感覺’這個詞看作僅僅是指一種主觀的、因而

⊖ *Joseph Petzoldt*. «Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. I, Leipz., 1900, S. 113: “感覺，即通常所謂的簡單的不能再分解的知覺 (Wahrnehmungen)，就叫作要素。”（約瑟夫·彼得楚爾特“純粹經驗哲學引論”1900年萊比錫德文版第1卷第113頁。——編者注）

⊖ 弗·列謝維奇“什麼是科學的[應讀作時髦的、教授的、折衷主義的]哲學?” 1891年聖彼得堡版第229頁和第247頁。

是虛無縹緲的、把通常的世界圖景變為幻影 (verflüchtigendes) 的東西。”<sup>⊖</sup>

誰害什麼病，誰就老談這種病！彼得楚爾特感覺到：假使認為感覺是世界要素，那末世界就會“消散”(verflüchtigt sich)，或者變成幻影。好心腸的彼得楚爾特以為只要附帶聲明一下，即不要把感覺只看作是主觀的東西，這樣就可以解決問題了！難道這不是可笑的詭辯嗎？難道事情會因為我們把感覺“看作”感覺或者竭力擴大這個詞的含意而有所改變嗎？難道像人的感覺同正常活動着的神經、眼網膜、大腦等等联系着以及外部世界不依賴於我們感覺而存在着這樣的事實會因此消失嗎？如果你們不想用一些狡辯來支吾搪塞，如果你們真想“防止”主觀主義和唯我論，那末你們首先應該防止你們哲學的唯心主義的基本前提，應該用唯物主義的路綫（從外部世界到感覺）來代替你們哲學的唯心主義的路綫（從感覺到外部世界），應該拋棄“要素”這個空洞的、混亂的飾詞，而直截了當地說：顏色是物理對象作用於眼網膜的結果，也就是說，感覺是物質作用於我們的感覺器官的結果。

我們再拿阿芬那留斯來說吧。他的最後的（也可以說對於了解他的哲學是最重要的）一本著作“關於心理學對象的概念的考察”<sup>⊖</sup>，在“要素”問題上提供了最有價值的材料。作者在這裡列了一個非常“醒目的”圖表（第 18 卷第 410 頁），我們把它的主要部分

⊖ 彼得楚爾特：Bd. 2, Lpz., 1904, S. 329（前引書，1904 年萊比錫德文版第 2 卷第 329 頁。——編者注）。

⊖ R. Avenarius. «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie» в «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»<sup>20</sup>, Bd. XVIII (1894) и XIX (1895)（理·阿芬那留斯“關於心理學對象的概念的考察”，載於“科學的哲學季刊”第 18 卷（1894）和第 19 卷（1895）。——編者注）。

抄录如下：

“要素、要素的复合：

- 一、物或屬於物的东西 ……………有形物。
- 二、思想或屬於思想的东西  
(Gedankenhaftes) ……………無形物、記憶和幻想”。

請把这个表同馬赫在对“要素”作了一切說明之后所說的(“感觉的分析”第33頁)“不是物体引起感觉,而是要素的复合(感觉的复合)构成物体”这句话对照一下。你們可以看到,这就是克服了唯心主义和唯物主义的片面性的“世界要素的發現”! 起初他們要我們相信:“要素”是一种新东西,它同时既是物理的又是心理的东西。后来他們又偷偷地作了一些修正:用“最新实証論”关于物的要素和思想的要素的学說来代替物質(物体、物)与心理的东西(感觉、記憶、幻想)之間的显著的唯物主义的區別。阿德勒(弗里茨)并没有从“世界要素的發現”中得到很多东西!

1906年波格丹諾夫在反駁普列汉諾夫时写道:“……我不能承認自己在哲学上是一个馬赫主义者。在总的哲学观点上,我从馬赫那里採納的只有一点,即关于經驗要素对‘物理的东西’和‘心理的东西’的中立性的观念、关于这两种特性仅仅依赖于經驗的联系的观念。”(“經驗一元論”1906年聖彼得堡版第3卷序言第41頁)这正如一个信奉宗教的人說:我不能承認自己是一个教徒,因为我从教徒那里採納的“只有一点”,即信仰上帝。波格丹諾夫从馬赫那里採納的“只有一点”,而这一点也就是馬赫主义的基本錯誤,就是这整个哲学的基本錯誤。波格丹諾夫認為自己和經驗批判主义的差异有很重要的意义,但事实上这种差异完全是次要的,它沒有超出馬赫所贊成的以及贊成馬赫的各个經驗批判主义者之

間的細小的、局部的、个别的差异的范围（关于这点下面再詳細地談）。因此，当波格丹諾夫看到別人把他同馬赫主义者混为一談而憤憤不平的时候，只是暴露出他不了解唯物主义同波格丹諾夫以及其他一切馬赫主义者的共同点之間的根本差別。重要的不是波格丹諾夫如何發展或修改馬赫主义，或者如何把馬赫主义弄得坏些，而是他抛弃唯物主义的观点，因而使自己不可避免地陷于混乱，走上唯心主义的歧途。

我們看到，波格丹諾夫在 1899 年的观点是正确的，当时他写道：“我直接看到的、在我面前的人的形象，就是感觉。”<sup>⊖</sup> 波格丹諾夫沒有化費精力去批判自己的这个旧观点。他盲目地相信馬赫的話，并且跟着他重复說：經驗的“要素”对于物理的东西和心理的东西是中立的。波格丹諾夫在“經驗一元論”第 1 卷（第 2 版第 90 頁）里写道：“正如最新实証哲学所闡明的那样，心理經驗的要素和任何經驗的要素都是同一的，因为它們是和物理經驗的要素同一的。”又如他在 1906 年写道（第 3 卷序言第 20 頁）：“至于說到‘唯心主义’，难道仅仅根据承認‘物理經驗’的要素跟‘心理經驗’的要素或基本感觉同一这一点（这完全是一个無庸置疑的事实），就說这是唯心主义嗎？”

波格丹諾夫的一切哲学厄运的真正根源，他和一切馬赫主义者所共有的根源，就在这里。当他們承認“物理經驗的要素”（即物理的东西、外部世界、物質）和感觉是同一的时候，我們可以而且應該說这是唯心主义，因为这無非是貝克莱主义。这里連一点最新哲学、实証哲学或“無庸置疑的事实”的影子也沒有，这里只有陈旧

⊖ “自然史观的基本要素”第 216 頁，參看上面的引文。

不堪的唯心主义的詭辯。假使問一問波格丹諾夫，他怎样能够証明这个“無庸置疑的事实”，即物理的东西和感觉的同一，那末你們連一个論据也听不到，你們只能听到一些唯心主义者的老調：我只感觉到自己的感觉；“自我意識的陈述”（die Aussage des Selbstbewusstseins——見阿芬那留斯的“緒論”德文第2版第93节第56頁）；或者“在我們的經驗中 [这个經驗表明“我們是有感觉的实体”]，感觉比实体性更为可靠”（同上，第91节第55頁）；如此等等。波格丹諾夫相信了馬赫，結果把反动的哲学謬論当作“無庸置疑的事实”，因为在实际上他沒有举出而且也举不出一个事实来駁倒感觉是外部世界的映象的观点，即1899年波格丹諾夫所同意的并且至今仍为自然科学所同意的观点。物理学家馬赫在他的哲学的謬誤中完全离开了“現代自然科学”，波格丹諾夫所沒有注意到的这一重要情况，我們在以后还要詳細地談到。

促使波格丹諾夫如此迅速地 from 自然科学家的唯物主义跳到馬赫的混乱的唯心主义去的情况之一，就是阿芬那留斯关于經驗的依存系列和独立系列的学說（奥斯特瓦尔德的影响除外）。波格丹諾夫自己在“經驗一元論”第1卷里这样叙述这个问题：“只要經驗材料依存于某个神經系統的状态，它們就构成某个人的心理世界；只要經驗材料超出这种依存关系，我們面前就出現物理世界。因此，阿芬那留斯称呼經驗的这两个領域为經驗的依存系列和独立系列。”（第18頁）

糟糕的是，这种关于独立（即不依赖于人的感觉的）“系列”的学說，就是偷运唯物主义，从主張物体是感觉的复合，感觉是和物理“要素”“同一的”哲学观点看来，这种偷运是非法的、放肆的、折衷主义的。因为，你們既然承認光源和光波不依赖于人和人的意

識而存在着，承認顏色依賴于這些光波對眼網膜的作用，那末你們實際上就站在唯物主義的立場上了，並且把唯心主義的一切“無庸置疑的事實”、一切“感覺的复合”、最新實證論所發現的要素以及諸如此類的胡說徹底摧毀了。

糟糕的是，波格丹諾夫（以及所有的俄國馬赫主義者）沒有深刻研究馬赫和阿芬那留斯的最初的唯心主義觀點，沒有認清他們的基本的唯心主義前提，因而就沒有看出他們後來想偷運唯物主義這一企圖的非法性和折衷性。但是，正如在哲學文獻中大家公認馬赫和阿芬那留斯的最初的唯心主義一樣，大家也公認後來經驗批判主義力圖轉向唯物主義。我們上面引証過的法國著作家柯維拉爾，在阿芬那留斯的“緒論”里看到“一元論唯心主義”，在“純粹經驗批判”（1888—1890）里看到“絕對實在論”，而在“人的世界概念”（1891）里看到“說明”這種轉變的企圖。應當指出：在這裡，實在論這個術語是在唯心主義的對立物的意義上使用的。我照恩格斯那樣，在這個意義上只使用唯物主義這個名詞，並且認為這是唯一正確的術語，這特別是因為“實在論”這個詞已經被實證論者和其他動搖于唯物主義和唯心主義之間的糊塗蟲們玷污了。這裡只須要指出，柯維拉爾所指的是下面這個無庸置疑的事實：在“緒論”（1876）中，阿芬那留斯認為感覺是唯一的存在物，而把“實體”（按照“思維經濟”的原則！）取消了；在“純粹經驗批判”中，物理的東西被看作是獨立系列，而心理的東西（因而也包括感覺）被看作是依存系列。

阿芬那留斯的門徒維利同樣承認：阿芬那留斯在1876年“完全”是一個唯心主義者，可是後來他把這個學說和“素朴實在論”“調和”（Ausgleich）起來了（前引書，同頁），也就是說，和人類自發



的不自覺的唯物主义观点，即認為外部世界不依賴于我們意識而存在的观点“調和”起来了。

“經驗批判主义的創始人阿芬那留斯”一書的作者艾瓦德說：这种哲学本身就結合着互相矛盾的唯心主义的和“实在論的”（应当說唯物主义的）要素（不是馬赫主义者所說的要素，而是一般人所說的要素）。例如：“絕对的（考察）会使素朴<sup>实</sup>的<sup>考察</sup>的<sup>的</sup>”

“的”

如

們的馬赫主義者對待問題的態度的一个典型例子。果戈里的彼特魯什卡<sup>①</sup>常常讀書，發現字母總會拼成字這一點是有趣的。尤什凱維奇先生讀了馮特的書，發現馮特譴責阿芬那留斯為唯物主義者這點是“有趣的”。如果馮特錯了，為什麼不駁斥呢？如果他沒有錯，為什麼不說明唯物主義和經驗批判主義的對立呢？尤什凱維奇先生發現唯心主義者馮特所說的話是“有趣的”，可是這位馬赫主義者認為把問題追究明白則完全是多餘的（大概是由于“思維經濟”的原則）……

要知道，尤什凱維奇只向讀者說馮特譴責阿芬那留斯為唯物主義者，而不向讀者說馮特認為經驗批判主義的一些方面是唯物主義，另一些方面是唯心主義，而二者之間的聯繫則是人為的，這樣尤什凱維奇就完全歪曲了事實。這位紳士或者是根本不懂得他所讀的東西，或者是想通過馮特來騙人地自夸一番：你們瞧，連御用的教授們也認為我們不是什麼糊塗蟲，而是唯物主義者。

馮特的上述論文是一本厚書（共三百多頁），它首先對內在論學派，然後對經驗批判主義者作了極詳盡的分析。為什麼馮特把這兩派聯結在一起呢？因為他認為這兩派是近親，我們在下面將會看到，這個為馬赫、阿芬那留斯、彼得楚爾特和內在論者所贊同的見解，是完全正確的。馮特在上述論文第1編里指出：內在論者是唯心主義者、主觀主義者、信仰主義的信徒。這個見解，我們在下面將會看到，也是完全正確的，不過馮特在說明這一見解時不必要地賣弄教授的博學，用了無用的微詞妙語並加上多餘的保留條件，這是因為馮特本人也是一個唯心主義者和信仰主義者。他責難內

<sup>①</sup> 果戈里的小說“死魂靈”中的一個人物。彼特魯什卡（魯迅譯為彼得爾希加）很愛讀書，但不求甚解。他所感到有趣的就字母總會拼成字。——譯者注

在論者，不是因為他們是唯心主義者和信仰主義的信徒，而是因為在他看來他們不正確地推論出這些大原則。往下，在論文第2編和第3編里，馮特專門探討經驗批判主義。他在这里十分明確地指出：經驗批判主義的一些非常重要的理論原理（對“經驗”的理解和“原則同格”，關於後者我們在下面再談）和內在論者的主張是同一的（die empiriokritische in Uebereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt<sup>①</sup>，馮特的論文第382頁）。阿芬那留斯的其他理論原理是從唯物主義那里剽竊來的，所以整個講來，經驗批判主義是一種“五花八門的混合物（bunte Mischung）”（上述論文第57頁），其中“不同的組成部分是彼此完全沒有聯系的（an sich einander völlig heterogen sind）”（第56頁）。

馮特主要是把阿芬那留斯的“獨立的生命系列”學說當作阿芬那留斯和馬赫的混合物中的唯物主義成分。他說（上述論文第64頁）：如果你們從“C系統”（極喜歡學究式地玩弄新名詞的阿芬那留斯以此稱呼人腦或整個神經系統）出發，如果你們認為心理的東西是大腦的機能，那末這個“C系統”就是“形而上學的實體”，而你們的學說就是唯物主義。必須指出，許多唯心主義者和一切不可知論者（康德主義者和休謨主義者包括在內）都辱罵唯物主義者是形而上學者，因為在他們看來，承認外部世界不依賴於人的意識而存在，就是超越經驗的範圍。關於形而上學這個術語以及從馬克思主義觀點來看這個術語的完全錯誤，我們將在適當的地方加以論述。現在我們認為重要的是指出：阿芬那留斯主張“獨立”系列（馬赫也同樣主張這一思想，不過用的字眼不同而已），根據哲

① 經驗批判主義哲學和內在論哲學是一致的。——譯者注

學上不同黨派即不同派別的哲學家的一致公認，這是剽竊唯物主義。如果你們從存在的一切都是感覺或者物體是感覺的複合這點出發，那末你們不破壞你們的一切基本前提、“你們的”全部哲學，就不能得出以下的結論：物理的東西不依賴於我們的意識而存在着，感覺是按一定方式組成的物質的機能。馬赫和阿芬那留斯在他們的哲學中把唯心主義的基本前提與唯物主義的個別結論混在一起，這正是因為他們的理論是恩格斯以應有的鄙視稱之為“淡而無味的折衷主義雜碎湯”<sup>22</sup>的典型<sup>⊖</sup>。

在馬赫的最後一部哲學著作“認識和謬誤”（1906年第2版）中，這種折衷主義特別觸目。我們已經看到，馬赫在這裡宣稱：“用感覺即心理的要素構成任何物理的要素，是沒有任何困難的。”而在同書中我們又讀到：“在U [= Umgrenzung, 即“我們肉體的空間界限”，第8頁] 之外的依存關係，就是最廣義的物理學。”（第4節第323頁）“要純粹地獲得(rein erhalten)這種依存關係，就必須尽可能地排除觀察者的影響，即U之內要素的影響。”（同上）是的，是的。起初山雀揚言要燒枯海洋<sup>⊙</sup>，就是說，要用心理的要素構成物理的要素，而後來却說物理的要素處在“存在於我們肉體之內”的“心理要素的界限之外！多妙的哲學！”

⊖ 見1888年2月寫的“費爾巴哈論”序言。恩格斯的這些話是針對德國的一般教授哲學講的。那些想當馬克思主義者的馬赫主義者，不能了解恩格斯的這一思想的意義和內容，他們往往用一種可憐的辭令來掩飾自己，說“恩格斯還不知道馬赫”（弗里茨·阿德勒的論文，見“歷史唯物主義”論文集第370頁）。這種意見的根據是什麼呢？是根據恩格斯沒有引證馬赫和阿芬那留斯的話嗎？別的根據是沒有的，而這個根據是毫無用處的。因為恩格斯在這裡沒有提到任何一個折衷主義者的姓名，至於從1876年起就編輯“科學的”哲學季刊的阿芬那留斯，恩格斯是不可能不知道的。

⊙ 這是克雷洛夫的一則寓言，它主要諷刺那些吹牛夸口的人物。——譯者注

还有一个例子：“理想(vollkommenes)气体、理想液体、理想弹性体是不存在的。物理学家知道他的假說只是近似地符合事实，因为这些假說随意地把事实简单化；物理学家知道这个不能消除的偏差。”(第30节第418頁)

这里所說的是什么样的偏差(Abweichung)呢？是什么离开什么的偏差呢？是思想(物理学理論)离开事实的偏差。那末思想、观念是什么呢？观念是“感觉的痕迹”(第9頁)。而事实是什么呢？事实是“感觉的复合”。这样說来，感觉的痕迹离开感觉的复合的偏差是不能消除的。

这是什么意思呢？这就是說，馬赫忘記了他自己的理論，在开始談論物理学的各种問題时，他不要唯心主义的花招，直率地用唯物主义的观点去議論。一切“感觉的复合”和全部貝克萊主义的智慧都飞到九霄云外去了。物理学家的理論原来是我們之外和不依賴于我們而存在的物体、液体、气体的反映，这个反映当然是近似的，可是把这种近似或简单化叫作“随意的”，那是不正确的。在这里，实际上馬赫正像沒有被貝克萊和休謨的弟子們“清洗过的”全部自然科学一样，把感觉看作外部世界的映象。馬赫自己的理論是主觀唯心主义，可是当他需要客觀性的因素时，就毫不客气地把相反的即唯物主义的認識論的前提加到自己的議論中去。哲学上的徹底的唯心主义者和徹底的反动分子哈特曼，是馬赫的反唯物主义斗争的同情者，在說到馬赫的哲学立場是“素朴实在論和絕對幻想主义的混合物(Nichtunterscheidung)”<sup>⊖</sup>时，他很接近真理。

⊖ *Eduard von Hartmann*. «Die Weltanschauung der modernen Physik», Lpz., 1902, S. 219 (爱德华·馮·哈特曼“現代物理学的世界觀”1902年萊比錫德文版第219頁。——編者注)。

那个說法是正确的。关于物体是感觉的复合等等的学說，就是绝对幻想主义，也就是唯我論，因为从这个观点出發，整个世界只不过是我的幻想。而我們在上面所引証的馬赫的議論以及他的其他許多片断的議論，就是所謂的“素朴实在論”，即不自覺地自發地从自然科学家那里接受过来的唯物主义認識論。

阿芬那留斯和追隨他的教授們，企圖用“原則同格”的理論來掩飾这种混合。我們馬上就要考察这个理論，但我們先得把責難阿芬那留斯为唯物主义者的問題告一結束。尤什凱維奇先生只覺得他所不了解的馮特的意見非常有趣，但却沒有兴趣亲自去弄清楚或者不屑于告訴讀者：阿芬那留斯的最亲近的弟子和繼承者是怎样对待这个責難的。但是，如果我們对于馬克思的哲学（即唯物主义哲学）如何看待經驗批判主义哲学这一問題关心的話，这一点对于我們弄清問題是必要的。其次，如果馬赫主义是一团糟的东西，是唯物主义和唯心主义的混合物，那末重要的是要知道，当御用的唯心主义者由于这个思潮对唯物主义作了讓步而把它推开的时候，这个思潮究竟流向（如果可以这样說的話）什么地方。

阿芬那留斯的两个道地的正統的弟子彼得楚尔特和卡斯坦宁答复了馮特。彼得楚尔特高傲而憤懣地駁斥了把这位德国教授誣蔑为唯物主义者的責難，并且引証了……你們猜，他引証了什么？……引証了阿芬那留斯的那部据說把实体概念消灭了的著作——“緒論”！多么方便的理論，既可以把純粹唯心主义的著作同它联系起来，也可以把任意拿来的唯物主义前提同它联系起来！彼得楚尔特写道：阿芬那留斯的“純粹經驗批判”，当然是和这个学說（即唯物主义）不矛盾的，可是它与完全相反的唯灵論学說也是不

矛盾的<sup>⊖</sup>。絕妙的辯護！这正是恩格斯所說的淡而無味的折衷主义杂碎湯。不肯承認自己是馬赫主义者而要別人承認（在哲学上）他是馬克思主义者的波格丹諾夫，步着彼得楚尔特的后塵。他認為：“經驗批判主义……無論和唯物主义，無論和唯灵論，無論和一切形而上学都沒有关系”<sup>⊖</sup>，“真理……不是两个冲突着的派別〔唯物主义和唯灵論〕之間的‘中庸之道’，真理是超出二者之外的”<sup>⊖</sup>。其实，波格丹諾夫認為是真理的东西，是一团糟的东西，是动摇于唯物主义和唯心主义之間的东西。

卡斯坦宁在反駁馮特時說：他根本反对“塞进（Unterschiebung）与純粹經驗批判完全不相容的唯物主义因素”<sup>⊗</sup>。“經驗批判主义，在对概念的内容的关系上，主要是(κατ'ἐξοχήν)怀疑論。”这种对馬赫主义的中立性的強調多少包含有一点真理：馬赫和阿芬那留斯對他們原来的唯心主义的修正，完全可以歸結為他們对唯物主义作了不徹底的讓步。貝克萊的徹底的观点有时候被休謨的观点代替了。貝克萊認為外部世界就是我的感觉，休謨把我的感觉之外是否有什么东西存在的問題取消了。而这个不可知論的观

⊖ J. Petzoldt. «Einf. i. d. Ph. d. r. Erf.», Bd. I, S. 351, 352 («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. I, S. 351, 352. — 約·彼得楚尔特“純粹經驗哲学引論”德文版第1卷第351, 352頁。——編者注)。

⊖ “經驗一元論”第2版第1卷第21頁。

⊖ 同上, 第93頁。

⊗ Fr. Carstanjen. «Der Empiriekritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze», «Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.», Jahrg. 22(1898), SS. 73 и 213 («Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Jahrg. 22 (1898), SS. 73 и 213. — 弗·卡斯坦宁“經驗批判主义——对馮特論文的答复”, 載于“科学的哲学季刊”第22年度(1898)第73頁和第213頁。——編者注)。

点注定要动搖于唯物主义和唯心主义之間。

### 三 原則同格和“素朴实在論”

阿芬那留斯在“人的世界概念”和“关于心理学对象的概念的考察”这两本書中闡述了他的原則同格学說。后一著作写得較晚，阿芬那留斯在这部著作中強調指出：这里的講法的确有些不同，但講的东西同“純粹經驗批判”和“人的世界概念”里講的没有什么不同，都是一样的<sup>⊖</sup>。这个学說的本質，就是关于“我們的自我 (des Ich) 和环境的不可分割的 (unauflösliche) 同格” (即相互关联) 的原理 (第 146 頁)。阿芬那留斯在这里又說：“用哲学的話来講，可以說是‘自我和非我’”。前者和后者，我們的自我和环境，“总是被我們一起發現的 (immer ein Zusammen-Vorgefundenes)”。 “对現存的东西 [或我們所見到的东西；des Vorgefundenen] 的任何完全的描述，不能只包括‘环境’而沒有某个自我 (ohne ein Ich) (这个环境就是这个自我的环境)，至少不能沒有那个描述我們所見到的东西 [或現存的东西；das Vorgefundene] 的自我。” (第 146 頁) 这里自我叫作同格的中心項，环境叫作同格的对立項 (Gegenglied)<sup>⊖</sup>。

阿芬那留斯妄想用这个学說来表示他承認所謂素朴实在論的全部价值，即一切不考虑自己以及环境、外部世界是否存在的人們

⊖ «Bemerk.» («Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie») — “关于心理学对象的概念的考察”。——編者注)，載于 1894 年前引杂志第 137 頁。

⊖ 見 «Der menschliche Weltbegriff» (“人的世界概念”。——編者注) 1905 年第 2 版第 148 节和以下各节第 83—84 頁。



所主張的普通的非哲学的素朴的观点的全部价值。馬赫表示自己和阿芬那留斯是一致的，他也竭力把自己装扮成“素朴实在論”的保护人（“感觉的分析”第39頁）。俄国的馬赫主义者，没有一个例外，都相信馬赫和阿芬那留斯，以为他們真的在保护“素朴实在論”；他們承認自我，承認环境，你們还要什么呢？

为了弄清楚最高度的真实的素朴性究竟在誰那里，我們稍为講得远一些。下面是某哲学家和一个讀者的通俗對話：

“讀者：物的体系應該是存在着的〔根据普通哲学的見解〕，意識應該是来自物的。”

“哲学家：現在你是在随着職業哲学家說話……而不是根据通常常識和现实意識的观点說話……”

告訴我，并且在回答之前好好地想一想：如果某一物不跟你关于該物的意識在一起，或者說不通过這一意識，那末它能否在你的心里或面前出現呢？……”

“讀者：如果我好好地想一想，我應該同意你的意見。”

“哲学家：現在你是說自己的話了，說自己的真心話了。不要企圖超出你自己的範圍，不要企圖超出你所能理解〔或把握〕的东西。你所能理解的就是意識和〔着重号是哲学家加的〕物，物和意識；或者說得更确切些，不是二者中的哪一个，而是那种后来才分解为这二者的东西，那种絕對的主体-客体和客体-主体。”

这就是經驗批判主义的原則同格的全部實質，就是最新實証論对“素朴实在論”的最新式的保护的全部實質！“不可分割的”同格的思想在这里敘述得非常清楚，而且被說成仿佛是真正保护沒有被“職業哲学家”的詭辯所歪曲的普通人的观点。但这段對話是从1801年出版的主观唯心主义的古典代表費希特的著作中引

来的<sup>⊖</sup>。

在我們所考察的馬赫和阿芬那留斯的學說中，除了重彈主觀唯心主義的老調外，沒有任何別的東西。他們妄想凌駕于唯物主義和唯心主義之上，消除從物到意識和從意識到物這兩種觀點之間的对立，然而這是刷新了的費希特主義的痴心妄想。費希特也以為，他把“自我”和“環境”、意識和物“不可分割地”聯繫起來了；他用人不能超出自己的範圍這種說法把問題“解決了”。換句話說，這是在重復貝克萊的論據：我感覺的只是我自己的感覺，我沒有權利假定在我的感覺之外有“自在客體”。貝克萊在1710年，費希特在1801年，阿芬那留斯在1891—1894年所使用的不同表達方式，絲毫沒有改變問題的本質，即主觀唯心主義的基本哲學路綫。世界是我的感覺；非我是由我們的自我“規定”（創造、產生）的；物和意識是不可分割地聯繫着的；我們的自我和環境的不可分割的同格是經驗批判主義的原則同格，——所有這一切都是同一個論點，都是同樣的破爛貨色，只不過掛上了略加粉飾或重新油漆過的招牌而已。

援用那種似乎受到這類哲學保護的“素樸實在論”，是最不值錢的詭辯。任何沒有進過瘋人院或向唯心主義哲學家領教過的正常人的“素樸實在論”，都承認物、環境、世界是不依賴于我們的感覺、我們的意識、我們的自我和任何人而存在着。正是這個經驗

⊖ *Johann Gottlieb Fichte*, «Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. — Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen», Berlin, 1801, SS. 178—180 (約翰·哥特利勃·費希特“就最新哲學的真正本質向廣大讀者的明白報道——強使讀者了解的一個嘗試”1801年柏林德文版第178—180頁。——編者注)。

(不是馬赫主义所理解的經驗，而是一般人所理解的經驗)使我們堅信：不依賴于我們而存在着的是其他的人，而不是我的高、低、黃、硬等等感覺的單純复合。正是这个經驗使我們深信：物、世界、環境是不依賴于我們而存在的。我們的感覺、我們的意識只是外部世界的映象；不言而喻，沒有被反映者，就不能有反映，被反映者是不依賴于反映者而存在的。唯物主义自覺地把人类的“素朴的”信念作为自己的認識論的基础。

这样地評價“原則同格”，是不是由于唯物主义对馬赫主义怀有偏見呢？完全不是。有一些哲学专家，他們对唯物主义沒有任何偏袒，甚至还憎恨唯物主义和信奉某种唯心主义体系，但都一致認為阿芬那留斯之流的原則同格是主观唯心主义。例如，馮特(他的有趣的意見是为尤什凱維奇所不了解的)直截了当地說：根据阿芬那留斯的理論，似乎沒有某个自我、观察者或描述者，就不可能有对現存的东西或我們所見到的东西的完全的描述，这种理論就是“錯誤地把现实經驗的内容和关于这种内容的論断混在一起”。馮特說，自然科学完全摆脱任何观察者。“这样的摆脱之所以可能，只是因为，关于在每一經驗内容中必須看出 [hinzudenken, 直譯为：設想出] 感受着經驗的个人这一观点，完全是沒有經驗根据的假定、是由于錯誤地把现实經驗的内容和关于这种内容的論断混在一起而作出的假定，而經驗批判主义哲学和內在論哲学是一致地同意这个观点的。”(前引論文第 382 頁)因为对阿芬那留斯表示热烈同情(我們将在下面看到)的內在論者(舒佩、雷姆克、萊克列尔、舒貝特-索尔登)，恰恰是从主体和客体有“不可分割的”联系的思想出發的。馮特在分析阿芬那留斯之前詳細地指出：內在論哲学只不过是貝克莱主义的“变形”；不管內在論者怎样否認和貝

克萊的關係，但字面的差別實際上掩蓋不了“哲學學說的更深刻的內容”，即貝克萊主義或費希特主義<sup>⊖</sup>。

英國著作家斯密思在分析阿芬那留斯的“純粹經驗哲學”的時候，更直截了當地、更果斷地說明了這個結論：

“大多數讀過阿芬那留斯的‘人的世界概念’一書的人，大概都會同意：不管他的批判[對唯心主義的批判]有多大的說服力，但他的積極成果却完全是虛幻的。如果我們試將阿芬那留斯的經驗理論按照他們所要設想的那樣解釋成真正實在論的(genuinely realistic)理論，那末這種理論就不能獲得任何明確的說明：它的全部意義只在於否定那據說是它所反駁的主觀主義。但是，當我們把阿芬那留斯的術語翻譯成比較普通的話時，我們就會發現這套把戲的真正根源在什麼地方。阿芬那留斯着重攻擊自己理論的致命弱點[即唯心主義的弱點]，從而使人們不去注意他的立場的弱點。”<sup>⊖</sup>“在阿芬那留斯的全部議論中，‘經驗’(experience)這個術語的含糊不清很好地幫了他的忙，這個術語有時候指經驗着的人，有時候指被經驗的東西；當說到我們的自我(of the self)的本性的時候，他強調的是後一種含意。‘經驗’這個術語的兩種含意實際上是和他的絕對考察和相對考察的重要劃分[我在上面已經指出阿芬那留斯的這種劃分的意義]一致的；在他的哲學中，這兩種觀點事實上沒有調和起來。因為當他假定經驗在觀念上被思想

⊖ 前引論文 C 節：“內在論哲學和貝克萊的唯心主義”第 373、375 頁，參看第 386 頁和第 407 頁。關於從這一觀點出發必然會陷入唯我論這點，可參看第 381 頁。

⊖ Norman Smith. «Avenarius' Philosophy of Pure Experience» s «Minds» 23, vol. XV, 1906, pp. 27—28 (諾曼·斯密思“阿芬那留斯的純粹經驗哲學”，載於“思想”雜誌第 15 卷(1906)第 27—28 頁。——編者注)。

补充[对环境的完全的描述在观念上被观察着的自我这一思想所补充]这一前提是合理的时候，他就不能把这一假定和他自己的另一主张，即离开对自我的 (to the self) 关系什么都不存在的主张结合起来。对现存实在的观念的补充——这是我们在把物质的物体分解为我们感觉不到的要素时所得到的实在 [这里的要素是指自然科学所发现的物质的要素，如原子、电子等，而不是指馬赫和阿芬那留斯所臆造的要素]，或在描写人类出现以前的地球时所得到的实在——严格说来，不是对經驗的补充，而是对我们所經驗的东西的补充。这只是补充阿芬那留斯所認為是不可分割的同格的两項中的一項。这不仅引导我們达到从来没有經驗过的 [不曾是經驗的对象的, has not been experienced] 东西，而且还引导我們达到像我們这样的生物永远也不能經驗到的东西。但是‘經驗’这个术语的含糊不清，在这里正好帮了阿芬那留斯的忙。阿芬那留斯說，思想像感性知觉一样是真正的 (genuine) 經驗形态，这样他就回到了主观唯心主义的陈旧的 (time-worn) 論据上，这个論据就是：思想和实在是不可分割的，因为实在只有在思想中才能被感知，而思想則以思想者的存在为前提。因此，阿芬那留斯的积极議論的最終結果，并不是什么独创地、精辟地恢复实在論，而只是以最粗陋的 (crudest) 形式恢复主观唯心主义。” (第 29 頁)

完全重复着費希特錯誤的阿芬那留斯所要的把戏，在这里被精彩地揭穿了。只要我們一开始研究一定的具体問題，如关于地球先于人、先于任何有感觉的生物而存在的問題时，立刻就会發現：用“經驗”这个字眼可以消除唯物主义 (斯密思沒有根据地把它叫作实在論) 和唯心主义之間的对立的那种濫調，完全是神話。关

于这一点我們馬上就要加以詳細的討論。現在我們要指出：撕破阿芬那留斯及其偽“實在論”的假面具的，不僅有他的理論上的敵人斯密思，而且還有曾經熱烈歡迎“人的世界概念”的出版并認為它是素朴實在論的確證的內在論者舒佩<sup>⊖</sup>。事情是这样的：舒佩完全贊同這樣的“實在論”，即阿芬那留斯所偽造的唯物主義。他在給阿芬那留斯的信中寫道，我也有權利像您 hochverehrter Herr College（最尊敬的同行）一樣地主張這樣的“實在論”，而有人誣蔑我這個內在論者，似乎我是主觀唯心主義者。“最尊敬的同行，我的思維概念……與您的‘純粹經驗的理論’是非常和諧的（verträgt sich vortrefflich）。”（第384頁）實際上只有我們的自我（das Ich，即抽象的、費希特的自我意識，離開頭腦的思想）才給予“同格的兩項以聯系和不可分割性”。舒佩在給阿芬那留斯的信中說道：“您默默地把你想要排除的東西定為前提。”（第388頁）我們很難說是誰更徹底地撕破了賣弄玄虛的阿芬那留斯的假面具，——是直率地明確地反駁他的斯密思呢，還是熱烈贊揚他的最後一部著作的舒佩？哲學上舒佩的接吻，並不比政治上司徒盧威或緬施科夫先生<sup>24</sup>的接吻好一些。

稱贊馬赫沒有向唯物主義屈服的艾瓦德，也以同樣的方式講到原則同格：“如果宣稱中心項與對立項的相互關連是不可違背的認識論的必然性，那末，不管用怎樣醒目的大字在招牌上標着‘經驗批判主義’，這仍意味着主張與絕對唯心主義毫無差別的观点

⊖ 見威·舒佩致理·阿芬那留斯的公開信，載于《Viertjahr. f. wiss. Philos.》，Bd. 17, 1893, SS. 364—388（《Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie》，Bd. 17, 1893, SS. 364—388。——“科學的哲學季刊”第17卷（1893）第364—388頁。——編者注）。

[絕對唯心主义这个術語是不正确的，应当說是主觀唯心主义，因为，黑格尔的絕對唯心主义和人以外的地球、自然界、物理世界的存在是相容的，它只是把自然界看成了絕對观念的“异在”]。相反地，如果不一貫坚持这个同格而承認对立項的独立性，那末，一切形而上学的可能性，特别是走向超越实在論的可能性就会立刻显现出来。”（前引書第 56—57 頁）

以艾瓦德为笔名的弗里德兰德先生把唯物主义叫作形而上学和超越实在論。他本人拥护唯心主义的一个变种，因而同馬赫主义者和康德主义者完全一致地說：唯物主义是形而上学，“是最粗野的徹头徹尾的形而上学”（第 134 頁）。講到唯物主义的“超越”和形而上学性，他和巴札罗夫以及我們的一切馬赫主义者的观点是一致的，关于这点我們以后还要專門論述。这里重要的是要再一次指出：这个想凌駕于唯心主义和唯物主义之上的伪学者的奢望实际上是怎样幻灭的，以及問題是怎样尖銳地不可調和地提出来的。“承認对立項的独立性”，这就是（如果把喜欢装腔作势的阿芬那留斯的矯揉造作的語言翻譯成普通人的語言）承認自然界、外部世界不依賴于人的意識和感觉，这就是唯物主义。把認識論建立在客体和人的感觉有不可分割的联系这一前提上（“感觉的复合”= 物体；“世界要素”在物理和心理方面是同一的；阿芬那留斯的原則同格等等），就必然会陷入唯心主义。这是一个简单的必然的真理，只要我們稍加注意，就很容易透过阿芬那留斯、舒佩、艾瓦德和其他人的成堆晦涩难懂的、故意把問題弄糊塗并使广大讀者畏避哲学的、伪学者的術語，而發現这个真理。

阿芬那留斯的理論与“素朴实在論”的“調和”，最后甚至引起了他的弟子們的怀疑。例如，維利說：对于所謂阿芬那留斯达到了

“素朴实在論”这个流行的說法，我們必須 *cum grano salis*<sup>⊖</sup> 去理解。“素朴实在論作为教条來說，無非是对存在于人之外的 (*außerpersönliche*)、可以感知的自在之物的信仰。”<sup>⊖</sup> 換句話說，在維利看来，真正同“素朴实在論”有着真实而非虛构的一致性的唯一的認識論，就是唯物主义！当然，維利是反对唯物主义的。但是他不得不承認：阿芬那留斯在“人的世界概念”一書中，“用了一系列复杂的和部分是極端牵强的輔助概念和中介概念”（第 171 頁）去恢复“經驗”的統一、“自我”和环境的統一。“人的世界概念”这本著作是对阿芬那留斯的最初的唯心主义的一种反动，它“完全帶有調和 (*eines Ausgleiches*) 合乎常識的素朴实在論和学院哲学的認識論唯心主义的性質。但是，說到这样的調和能够恢复經驗 [維利把它叫作 *Grunderfahrung*，即根本經驗。又是一個新名詞！] 的統一和完整，那我不敢断言”（第 170 頁）。

真是一个有价值的自供！阿芬那留斯的“經驗”不能調和唯心主义和唯物主义。維利似乎想丟开經驗的学院哲学，以使用加倍混乱的“根本”經驗的哲学来代替它……

#### 四 在人类出現以前自然界是否存在？

我們已經看到，這個問題对于馬赫和阿芬那留斯的哲学來說，是特別毒辣的。自然科学肯定地認為：在地球上沒有也不可能有人类和任何生物的状况下，地球就已經存在了；有机物質是后来的現象，是长期發展的結果。这就是說，当时沒有具有感覺的物質，

⊖ 有条件地。——編者注

⊖ *R. Willg.* «Geg. d. Schulw.», S. 170 («Gegen die Schulweisheit», S. 170. — 魯·維利“反对学院智慧”德文版第 170 頁。——編者注)。



沒有任何“感覺的复合”，沒有任何像阿芬那留斯的學說所講的那種與環境“不可分割地”聯繫着的自我。物質是第一性的，思想、意識、感覺是高度發展的產物。這就是自然科學自發地主張的唯物主義認識論。

試問：經驗批判主義的杰出的代表們是否注意到了他們的理論和自然科學之間的這種矛盾？他們注意到了，而且直接提出了應當用哪些論點去克服這種矛盾的問題。從唯物主義的角度來看，阿芬那留斯本人以及他的弟子彼得楚爾特和維利對這個問題的三種看法，是特別有意思的。

阿芬那留斯企圖用同格中的“潛在”中心項的理論來克服與自然科學的矛盾。我們知道，同格就是自我和環境的“不可分割的”聯繫。為了消除這個理論的明顯的荒謬，他採用了“潛在”中心項這個概念。例如，人是從胚胎發育來的，這怎麼說呢？如果“中心項”是胚胎，那末環境（＝“對立項”）是否存在呢？阿芬那留斯回答說，胚胎的C系統“對於未來的個體的環境來說，是潛在中心項”（“考察”①第140頁）。潛在中心項決不等於零，甚至在沒有雙親（*elterliche Bestandteile*）而只有能夠成為雙親的“環境的組成部分”的時候，也是這樣（第141頁）。

因此，同格是不可分割的。經驗批判主義者為了挽救自己的哲學基礎，即感覺及其复合，不能不這樣主張。人是這個同格的中心項。而在沒有人的時候，在人還沒有出世的時候，中心項並不等於零，它只是變成了潛在的中心項！居然還有人能夠認真地對待發表這類議論的哲學家呢，真是令人驚奇！就連那位聲明自己

① 即“關於心理學對象的概念的考察”。——譯者注

决不是任何形而上学（即任何信仰主义）的敌人的馮特，在这里也不得不承認：由于使用了破坏一切同格的“潜在”这个字眼，“經驗概念被弄得神秘莫測了”（前引論文第 379 頁）。

事实上，如果同格的不可分割性就在于其中一項是潜在的，那末难道还可以認真地說什么同格嗎？

难道这不是神秘主义嗎？难道这不是走到了信仰主义的大門口嗎？如果可以給未来的环境設想一个潜在的中心項，那末为什么不能給过去的 环境，即人死后的环境設想一个潜在的中心項呢？你們會說，阿芬那留斯並沒有从他的理論中得出这样的結論。是的，但正因为这样，他的荒謬的反动的理論只是变得更卑怯些，而不是变得更好些。阿芬那留斯在 1894 年沒有把他的理論徹底講出来，也許是害怕徹底講出来，害怕徹底思索下去，可是，我們將看到，舒貝特-索尔登在 1896 年正是引証了这个理論，而恰恰是为了作出神学結論，他在 1906 年博得馬赫的贊許，馬赫說舒貝特-索尔登走的是（和馬赫主义）“十分接近的道路”（“感觉的分析”第 4 頁）。恩格斯有充分的根据責备公开的無神論者杜林，因为杜林在自己的哲学中表現得不徹底，給信仰主义留下了空子。恩格斯不止一次地并且十分公正地在这一点上責難了至少在 70 年代還沒有作出神学結論的唯物主义者杜林。而現在我們这里却有一些人，他們希望別人承認他們是馬克思主义者，但自己却把那种与信仰主义十分接近的哲学傳播到群众中去。

阿芬那留斯在同書中写道：“……也許有人会觉得，正是从經驗批判主义的观点来看，自然科学沒有权利提出关于我們現在的环境在人类存在以前的各个时期的問題。”（第 144 頁）阿芬那留斯回答說：“凡是提出这样問題的人，都不能不設想自己的存在 [sich

hinzuzudenken, 即設想自己是在場的]。”阿芬那留斯繼續說道：“其實，科學家所要求的（儘管他們沒有十分明確地意識到這一點），實質上不過是下面這一點：如果我設想自己在直接觀察（就像我們在地球上用完善的器械觀察另一行星或甚至另一太陽系的歷史一樣），那末在生物和人類出現以前的地球或世界應該是怎樣的呢？”

物不能離開我們的意識而存在；“我們總是把自己設想成力圖認識這個物的理性”。

這種必須把人的意識“設想成”和一切物、和人類出現以前的自然界在一起的理論，我在第一段里是用“最新實證論者”阿芬那留斯的話說明的，而在第二段里是用主觀唯心主義者費希特的話說明的<sup>⊖</sup>。這一理論的詭辯是如此明顯，真叫人不好意思去分析它。如果當時我們“設想”自己存在着，那末我們的在場是想像的，而地球在人類出現以前的存在却是真實的。人實際上不能成為地球的白熱狀態的觀察者，因而“設想”人在那時候就在場乃是蒙昧主義，這正像用下述論據來為地獄的存在作辯護一樣：我只要“設想”自己是地獄的觀察者，我就能觀察到地獄。經驗批判主義和自然科學的“調和”就在於：阿芬那留斯竟寬宏大量地同意“設想”一種自然科學認為是不可能設想的東西。稍微受過教育或稍微正常的人都不會懷疑：當地球上不可能有任何生命、任何感覺、任何“中心項”的時候，地球早就存在了。所以，馬赫和阿芬那留斯的全部理論是哲學蒙昧主義，是荒謬透頂的主觀唯心主義，因為

⊖ J. G. Fichte. «Rezension des «Aenesidemus»», 1794, » Sämtliche Werke, Bd. I, S. 19 (約·哥·費希特“埃奈西德穆”評論)(1794), 載于“費希特全集”德文版第1卷第19頁。——編者注)。

这个理論得出了这样的結論：地球是感觉的复合（“物体是感觉的复合”），或者地球是“要素的复合，在要素中，心理的东西和物理的东西是同一的”，或者地球是“对立項，而它的中心項决不能等于零”。

彼得楚尔特看到阿芬那留斯站在如此荒唐的立場上，也觉得慚愧。他在“純粹經驗哲学引論”（第2卷）里，用整整一节（第65节）論述了“地球早期（frühere）的真实性问题”。

彼得楚尔特說道：“自我（das Ich）在阿芬那留斯的学說里所起的作用和在舒佩那里不同〔我們要注意，彼得楚尔特屡次直言不諱地說：我們的哲学是由阿芬那留斯、馬赫和舒佩这三个人創立的〕，但是，自我所起的作用，对他的理論來說，畢竟还是太大了”（舒佩曾撕破了阿芬那留斯的假面具，說在阿芬那留斯那里事实上一切都只是建立在自我之上的，这一点显然影响了彼得楚尔特，因此，他想修正一下）。彼得楚尔特繼續写道：“阿芬那留斯有一次說，‘当然我們能够去想一个人迹未到的地方，但是为了能够去想〔着重号是阿芬那留斯加的〕这样的环境，就必须有我們称之为自我（Ich-Bezeichnetes）的东西，因为这种思想就是这个自我〔着重号是阿芬那留斯加的〕的思想。’”<sup>⊖</sup>

彼得楚尔特反駁說：

“但是認識論上的重要問題并不在于我們能不能去想这样的地方，而在于我們有沒有根据把它想成是离开任何一个人的思維而存在着的或者曾經存在过的。”

⊖ «V. f. wiss. Ph.», 13. Bd., 1894, S. 146, Anm. («Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 18. Bd., 1894, S. 146, Anmerkung. — “科学的哲学季刊”第18卷(1894)第146頁注釋。——編者注)。

正确的东西就是正确的。人們能够去想和“設想”各种各样的地獄、各种各样的鬼怪，卢那察尔斯基甚至“設想出了”……（說得和緩些）宗教的概念<sup>25</sup>。但是認識論的任务就在于指出这一类設想的非实在性、幻想性和反动性。

“……因为，C系統（即脑）是为思維所必需的，这在阿芬那留斯以及我所拥护的哲学看来都是不言而喻的……”

不对。1876年阿芬那留斯的理論，是不用头脑的思想的理論。而且我們馬上就会看到，甚至在他的1891—1894年的理論中，也有这样一些唯心主义胡說的因素。

“……但是这个C系統是不是，譬如說，地球的第二紀（Sekundärzeit）的存在条件 [着重号是彼得楚尔特加的]呢？”彼得楚尔特在这里举出了我引証过的阿芬那留斯关于自然科学真正需要知道的是什么以及我們怎样可以“設想”观察者的那段議論，并反駁說：

“不，我們想要知道的是，我們有沒有根据像我想到地球在昨天或一分鐘以前是存在的那樣，想到那个遙远时代的地球也是存在的。或者，地球的存在真的是应当取决于維利所主張的那个观点嗎？这个观点是：至少我們有根据設想，在当时和地球一起存在着某种C系統，即使它还处在最低的發展阶段上。”关于維利的这一思想，我們馬上就要講到。

“阿芬那留斯用下述思想来避开維利的奇怪結論，說提出這個問題的人不能在思想上撇开自己 [sich wegdenken, 即想像自己是不在场的]，或者不能不設想自己的存在 [sich hinzuzudenken, 見阿芬那留斯的“人的世界概念”德文第1版第130頁]。但是，这样一来，阿芬那留斯就把提問題的人的个人的自我，或关于这个自

我的思想，不仅当作設想無人居住的地球这样一个簡單活动的条件，而且当作我們有根据去設想当时地球的存在条件。”

“只要不給这个自我以如此重大的理論意义，这些錯誤的途径是容易避免的。在注意研究对空間和時間上离我們遙远的东西的这些或那些看法时，認識論应当要求的只是：使这种东西成为可以想像的并且能够被一义地(eindeutig)規定的。其余的一切都是專門科学的事情。”(第2卷第325頁)

彼得楚尔特把因果性規律更名为一义規定性規律，并且像我們在下面所看到的，把这个規律的先天性加到自己的理論中去。这就是說，彼得楚尔特依靠康德主义的观念来摆脱阿芬那留斯的主观唯心主义和唯我論(如果用教授的行話來說就是：“他过分看重我們的自我!”)。阿芬那留斯的學說缺乏客观因素，他的學說与宣称地球(客体)在生物(主体)出現以前早就存在的自然科学的要求不能調和，这种情况使得彼得楚尔特抓住因果性(一义規定性)不放。地球之所以是存在的，是因为它在人类出現以前的存在和它現在的存在有着因果的联系。第一，因果性是从什么地方来的呢？彼得楚尔特說，是先天的 $\ominus$ 。第二，关于地獄、鬼怪和卢那察尔斯基的“設想”等观念不也是有因果联系嗎？第三，“感觉复合”的理論無論如何是被彼得楚尔特破坏了。彼得楚尔特沒有解决他所承認的阿芬那留斯的矛盾，反而使自己更加混乱，因为解决的办法只能有一个，就是承認我們的意識所反映的外部世界是不依賴于我們的意識而存在的。只有这样的唯物主义的解决办法才真正与自然科学相符合，而且也只有这样的解决办法才能扫除彼得楚

$\ominus$  意即早先的，不依賴于經驗的。——編者注

尔特和馬赫对因果性問題的唯心主义的解决办法，关于这一点我們以后另行論述。

第三个經驗批判主义者維利，在 1896 年的《Der Empiriekriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt》（“經驗批判主义——唯一的科学观点”）这篇論文里，第一次提出了关于阿芬那留斯哲学中的这个困难的問題。維利在这里問道：对人类出現以前的世界怎么办呢？<sup>⊖</sup> 最初他附和着阿芬那留斯回答說：“我們在想像中使自己处身于以往的时代。”但是后来他又說：决不是一定要把經驗了解为人的經驗。“因为，如果我們把动物的生活和一般經驗联系起来考察，那末，我們就應該把动物界，即使最下等的蛆虫，都看作是原始的人（Mitmenschen）。”（第 73—74 頁）这样，在人类出現以前，地球就是蛆虫的“經驗”了，蛆虫为了拯救阿芬那留斯的“同格”和阿芬那留斯的哲学而履行着“中心項”的职务！怪不得彼得楚尔特竭力想和这种論断划清界限。这种論断不仅荒謬絕倫（把符合地質学家的理論的地球观念硬加在蛆虫身上），而且对于我們的哲学家也毫無帮助，因为地球不但在人类出現以前而且在一切生物出現以前就已經存在了。

維利在 1905 年又一次講到这个問題。蛆虫被清除了<sup>⊖</sup>。而彼得楚尔特的“一义性規律”当然也沒有使維利滿意，維利認為这只是“邏輯的形式主义”。作者說，关于人类出現以前的世界的問題，

⊖ «V.-schr. für wiss. Philosophie»（“科学的哲学季刊”）第 20 卷（1896）第 72 頁。

⊖ R. Willy. «Geg. d. Schulw.», 1905, SS. 173—178（«Gegen die Schulweisheit», 1905, SS. 173—178.——魯·維利“反对学院智慧”1905 年德文版第 173—178 頁。——編者注）。

如果依照彼得楚尔特的提法，恐怕使我們“又回到所謂常識的自在之物了吧？”（就是回到唯物主义！这实在太可怕了！）沒有生命的千百萬年意味着什么呢？“是不是時間也是自在之物呢？当然不是！<sup>⊖</sup> 既然这样，那就是說：人以外的物只是一些表象，只是人們依靠我們在周圍所見到的一些斷片而描繪出來的一點幻想。為什麼不真是这样呢？難道哲學家應該懼怕生命的洪流嗎？……我對自己說，不要為一些體系而煞費苦心吧，抓住瞬間（*ergreife den Augenblick*），抓住我們所經歷的、唯一能帶來幸福的瞬間。”（第177—178頁）

对，对！或者是唯物主义，或者是唯我論，不管維利的話多么刺耳，他在分析人類出現以前的自然界這一問題時所得出的結論就是这样。

我們總結一下。在我們面前出現了三位經驗批判主義的算命先生，他們滿頭大汗地竭力把自己的哲學和自然科學調和起來，把唯我論的一些漏洞彌補起來。阿芬那留斯重復費希特的論據，用想像的世界代替現實的世界。彼得楚尔特離開費希特的唯心主義，走向康德的唯心主義。維利在他的“蛆蟲”理論失敗後，把手一揮，無意中說出了一個真理：或者是唯物主义，或者是唯我論，甚至是不承認當前瞬間之外的任何東西。

現在我們只要向讀者指出，我們本國的馬赫主義者是怎樣了解 and 敘述這個問題的。你們看，巴札羅夫在“‘關於’馬克思主義哲學的概論”第11頁上說過这样的话：

“現在我們只好在我們忠實的 *vademecum*<sup>⊖</sup> [指普列漢諾夫]

⊖ 關於這一點，在以後的敘述中我們要同馬赫主義者另行討論。

⊖ 向導。——編者注



的领导下，走到唯我論地獄的最下的最可怕的一層里面去，在这一層里面，据普列汉諾夫断言，每一种主观唯心主义都面临着这样的威胁，即必須以魚龙和始祖鳥的直觀形式来想像世界。普列汉諾夫写道：‘我們在想像中使自己处身于地球上只有人类的極遥远的祖先存在的那个时代，如第二紀。試問：那时候的空間、時間和因果性是怎样的呢？那时候它們是誰的主觀形式呢？是魚龙的主觀形式嗎？那时候是誰的理智把自己的規律加給自然界呢？是始祖鳥的理智嗎？康德哲学不能回答这些問題。它和現代科学完全不能相容，它應該被抛弃。’（“費尔巴哈論”注釋第 117 頁）”

巴札罗夫恰好在很重要的（我們馬上会看到）一句話前面不繼續引証普列汉諾夫的話了；这句话就是：“唯心主义說：沒有主体就沒有客体。地球的历史表明：客体在主体出現以前老早就存在了，也就是說在具有明显的意識的有机体出現以前老早就存在了……發展史揭示出唯物主义的真理。”

我們繼續引証巴札罗夫的話：

“……但是，普列汉諾夫的自在之物是否提供了我們所要得到的回答？我們可以回想一下：普列汉諾夫也認為我們对于物的本来面目一点也不能知道，我們只知道它們的現象，只知道它們對我們感觉器官作用的結果。‘除了这个作用，它們沒有任何形态。’（“費尔巴哈論”注釋第 112 頁）在魚龙时代，有什么样的感觉器官呢？显然，只有魚龙以及和它类似的动物的感觉器官。那时只有魚龙的表象才是自在之物的真实的、实在的現象。因此，普列汉諾夫也認為，如果古生物学家願意站在‘实在的’基础上，就應該以魚龙的直觀形式来描写第二紀的历史。因此，和唯我論比起来，这里並沒有前进一步。”

这就是这个馬赫主义者的一段完整的議論（請讀者原諒我們作了冗长的引証，但我們非这样不可）；作为第一流的典型糊塗思想，这种議論应当永垂不朽。

巴札罗夫以为他抓住普列汉諾夫的話柄了。如果說自在之物除了對我們感覺器官的作用，就沒有任何形态，那就是說，它們只有作为魚龙的感覺器官的“形态”才存在于第二紀。这是一个唯物主义者的議論嗎？！如果“形态”是“自在之物”对感覺器官作用的結果，那末，由此不是就可以得出物不依赖于任何感覺器官就不存在的結論嗎？？

我們暫且假定巴札罗夫真的“不懂”普列汉諾夫的話（尽管这样的假定是不可能的），假定这些話在他看来是晦涩的。即使是这样，我們还是要問，巴札罗夫是在以高談闊論反对普列汉諾夫呢（普列汉諾夫被馬赫主义者捧为唯物主义的唯一代表！），还是在闡明关于唯物主义的問題？如果你觉得普列汉諾夫的話是晦涩的或矛盾的……那末你为什么不出其他的唯物主义者呢？因为你不知道他們嗎？然而無知并不是論据。

如果巴札罗夫真的不知道唯物主义的基本前提是承認外部世界，承認物在我們的意識之外并且不依赖于我們的意識而存在着，那末我們真的看到一个極端無知的突出例子了。請讀者回想一下貝克萊，他在1710年曾經因为唯物主义者承認不依赖于我們意識而存在的并且為我們意識所反映的“自在客体”而責难他們。当然，任何人都可以站在貝克萊一边或另外什么人一边来反对唯物主义者的自由，这是無可爭辯的。但是同样無可爭辯的是：在議論唯物主义者时歪曲或抹杀整个唯物主义的基本前提，这就是把問題弄得一場糊塗。

普列汉諾夫說，唯心主义認為沒有主体就沒有客体，而唯物主义認為客体不依賴于主体而存在着，并且或多或少正确地反映在主体的意識中，这些話說得对嗎？如果这些話說得不对，那末稍微尊重馬克思主义的人，就應該指明普列汉諾夫的这个錯誤，并且在談到唯物主义和人类出現以前的自然界这一問題时不必同普列汉諾夫計較，而是應該同別的什么人，如馬克思、恩格斯、費尔巴哈去計較。如果这些話說得对，或至少你不能够在这里發現錯誤，那末你企圖顛倒是非，混淆讀者头脑中对截然不同于唯心主义的唯物主义的最基本概念，这是写作方面極不体面的事情。

对于那些不为普列汉諾夫所說的一字一句所左右而对这个问题抱有兴趣的馬克思主义者，我們將引証費尔巴哈的見解。大家知道(也許巴札罗夫不知道?)，費尔巴哈是一个唯物主义者，并且大家也知道，馬克思和恩格斯是通过他而从黑格尔的唯心主义进到自己的唯物主义哲学的。費尔巴哈在反駁哈伊姆时写道：

“当自然界还不是人或意識的对象时，它在思辨哲学看来，或者至少在唯心主义看来，当然是康德的自在之物[我們的馬赫主义者把康德的自在之物和唯物主义的自在之物混为一談，这一点我們以后再詳細講]，是沒有实在性的抽象物，然而使唯心主义破产的正是自然界。自然科学，至少在它当前的情况下，必然把我們引到这样一个时代，当时还没有人类生存的条件，当时自然界即地球还不是人的眼睛和意識的对象，因而当时自然界是一个絕對非人的存在物 (absolut un menschliches Wesen)。唯心主义可以这样反駁說：这个自然界是你設想的自然界 (von dir gedachte)。不錯，可是不能由此得出結論說这个自然界在某一时期实际上沒有存在过，这正如不能因为苏格拉底和柏拉圖現在对我來說并不存在，而

我只是想到他們，于是就得出結論說，蘇格拉底和柏拉圖在當時實際上沒有在我之外存在過。”<sup>⊖</sup>

這就是費爾巴哈從人類出現以前就有自然界的觀點出發對唯物主義和唯心主義所作的論斷。費爾巴哈駁倒了阿芬那留斯的詭辯（“設想一個觀察者”），他雖然不知道“最新實證論”，但很了解舊的唯心主義詭辯。而巴札羅夫根本沒有提出一點新東西，只是重複唯心主義者的這個詭辯：“如果我在那裡〔在人類出現以前的地球上〕，我就會看到世界是怎樣的。”（“關於馬克思主義哲學的概論”第29頁）換句話說，假如我作出一個顯然荒謬的並且與自然科學相矛盾的假定（人可以成為人類出現以前的時代的觀察者），那末我就能夠在我的哲學中自圓其說了！

因此，我們可以判斷巴札羅夫對問題的了解和他的寫作手法了。巴札羅夫甚至沒有提到阿芬那留斯、彼得楚爾特和維利所竭力對付的“困難”，並且把一切都攪成一團，給讀者帶來如此難於置信的混亂，仿佛唯物主義和唯我論之間沒有什麼差別！他把唯心主義描寫成“實在論”，硬說唯物主義否定物存在於它們對感覺器官的作用之外！是的，是的，或者是費爾巴哈不知道唯物主義和唯心主義之間的基本差別，或者是巴札羅夫之流用完全新的手法改造了哲學上的起碼真理。

⊖ *L. Feuerbach. Sämtliche Werke, herausg. von Bolin und Jodl, Band VII, Stuttgart, 1903, S. 510; или Karl Grün. «L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung», I. Band, Lpz., 1874, SS. 423--435*（“費爾巴哈全集”，波林和約德爾合編，1903年斯圖加特德文版第7卷第510頁或卡爾·格律恩“費爾巴哈的書簡、遺稿及其哲學的發展”1874年萊比錫德文版第1卷第423—435頁。——編者注）。

你們还可以看一看瓦連廷諾夫，这个哲学家当然会对巴札罗夫贊賞之至，他認為：（一）“貝克莱是主体和客体相互关連理論的創始人。”（第 148 頁）但这完全不是貝克莱的唯心主义，絕對不是！这是“深思熟慮的分析”！（二）“阿芬那留斯不用他的普通的唯心主义說明 [仅仅是說明！] 形式 [！]，而用最徹底的实在論的方式表述了理論的基本前提。”（第 148 頁）显然，騙人的把戏只能使小孩子上当！（三）“阿芬那留斯对認識的出發点的見解是这样：每一个体都發現自己处在一定的环境中，換句話說，个体和环境是同一个同格中的相互联系的和不可分割的 [！] 兩項。”（第 148 頁）妙極了！这不是唯心主义，因为巴札罗夫和瓦連廷諾夫凌駕于唯物主义和唯心主义之上，这是客体和主体的“不可分割性”，是徹底“实在論的”“不可分割性”。（四）“相反的論断——中心項（个体）不与之相符合的那种对立項是沒有的——正确嗎？当然 [！] 是不正确的…… 在古代生长着葱綠的树木……可是还没有人。”（第 148 頁）这就是說，不可分割性是可以分割的了！难道这不是“当然”的嗎？（五）“可是从認識論的观点来看，关于自在客体的問題畢竟是荒謬的。”（第 148 頁）当然罗！在具有感觉的有机体还没有出現的时候，物仍然是那些和感觉同一的“要素的复合”呵！（六）“以舒貝特-索尔登和舒佩为代表的內在論学派，使这些 [！] 思想具有不适用的形式，因而陷入唯我論的絕境。”（第 149 頁）在“这些思想”中沒有唯我論，而經驗批判主义决不是重彈內在論者的反动理論的老調！內在論者說自己同情阿芬那留斯，那是撒謊！

馬赫主义者先生們！这不是哲学，而是毫無联系的文字的堆砌。

## 五 人是不是用头脑思想的？

巴札罗夫十分果断地肯定地回答了这个问题。他写道：“如果给普列汉诺夫提出的‘意识是物质的内部〔？巴札罗夫〕状态’这一论点加上一个比较令人满意的形式，例如，‘一切心理过程都是头脑过程的机能’，那末不论是马赫或阿芬那留斯都不会反驳他了……”（“‘关于’马克思主义哲学的概论”第29页）

老鼠以为没有比猫更凶的野兽。俄国马赫主义者以为没有比普列汉诺夫更强的唯物主义者。难道真的只有普列汉诺夫或者首先是普列汉诺夫提出了意识是物质的内部状态这个唯物主义的论点吗？如果巴札罗夫不喜欢普列汉诺夫的唯物主义的說法，那末他为什么要同普列汉诺夫计较而不同恩格斯或费尔巴哈计较呢？

因为马赫主义者害怕承认真理。他们反对唯物主义，可是却装出一副好像只反对普列汉诺夫的样子，真是一种胆怯的无原则的手法。

我们且谈经验批判主义吧！巴札罗夫认为阿芬那留斯“不会反驳”思想是头脑的机能这一论点，他简直是撒谎。阿芬那留斯不仅反驳唯物主义的论点，而且创造了整套的“理论”来推翻这个论点。阿芬那留斯在“人的世界概念”里说：“我们的头脑不是思维的住所、座位、创造者，也不是思维的工具或器官，承担者或基質等等。”（第76页；马赫在“感觉的分析”第32页中同情地引证了这句话）“思维不是头脑的居住者或主人，不是头脑的一半或一面等等，思维也不是头脑的产物，甚至也不是头脑的生理机能或一般状态。”（同上）阿芬那留斯在他的“考察”里同样断然地说：“表象”“不是头脑的（生理的、心理的、心理物理的）机能”（前引论

文第 115 节第 419 頁)。感觉不是“头脑的心理机能”(第 116 节)。

可見,阿芬那留斯認為头脑不是思想的器官,思想不是头脑的机能。如果我們讀一讀恩格斯的著作,就立刻会看到同这个論点直接相反的明确的唯物主义說法。恩格斯在“反杜林論”里說道:“思維和意識是人腦的产物。”(德文第 5 版第 22 頁)<sup>26</sup> 这个思想在这部著作里重复了許多次。在“費尔巴哈論”里,我們可以看到下述的費尔巴哈和恩格斯的观点:“我們自身所屬的那个可以感觉得到的物質的(stofflich)世界,是唯一眞实的世界”,“我們的意識和思維,尽管它們看起来好像是超感觉的东西,但它們却是物質的、肉体的器官即腦的产物(Erzeugnis)。物質不是精神的产物,而精神却只是物質的最高产物。不言而喻,这是純粹的唯物主义”(德文第 4 版第 18 頁)。或者在第 4 頁上也可以讀到:自然过程“在思維着的头脑中”的反映<sup>27</sup>,等等,等等。

阿芬那留斯反駁这个唯物主义的觀點,把“头脑的思維”叫作“自然科学的拜物教”(“人的世界概念”德文第 2 版第 70 頁)。因此,阿芬那留斯对于自己在这点上和自然科学的根本分歧,是沒有絲毫錯覺的。像馬赫和一切內在論者一样,他也承認自然科学是坚持自發的不自覺的唯物主义觀點的。他承認并且直言不諱地說:他和“流行的心理学”是有根本分歧的(“考察”第 150 頁及其他各頁)。这种流行的心理学作了不能容忍的“嵌入”(这是我們的这位哲学家挖空思想出来的新名詞),即把思想放进头脑,或把感觉放到我們里面。阿芬那留斯在同書中說道,这“五个字”(到我們里面 = in uns)就包含着經驗批判主义所反駁的前提(Annahme)。“把看得見的东西等等放到(Hineinverlegung)人里面,我們就称之

为嵌入。”(第45节第153頁)

嵌入說“在原則上”違背了“自然的世界概念”(natürlicher Weltbegriff), 因为它是說“在我里面”而不是說“在我面前”(vor mir, 第154頁), 它“把(实在的)环境的組成部分变成了(观念的)思維的組成部分”(同上)。“嵌入說把自由地明显地表现在現存的东西[或我們所見到的东西: im Vorgefundenen]中的非机械的东西[代替心理的东西的一个新字眼]变成某种神秘地潜藏在[阿芬那留斯又用了一个新字眼: Latitierendes] 中樞神經系統里的东西”(同上)。

这里, 我們又看到了經驗批判主义者和內在論者曾經在替“素朴实在論”进行臭名昭彰的辯护时要过的把戏。阿芬那留斯以屠格涅夫作品里的騙子<sup>28</sup>的作賊喊賊的忠告为行动准則。阿芬那留斯竭力装出一副好像是反对唯心主义的样子, 說人們通常从嵌入說得出哲学唯心主义, 把外部世界变成感觉、表象等等, 而我却保护“素朴实在論”, 認為一切現存的东西, 不論“自我”或环境, 都具有同样的实在性, 我不把外部世界放到人脑里去。

这里的詭辯和我們在臭名昭彰的同格的例子中所看到的完全一样。阿芬那留斯用攻击唯心主义的手法来轉移讀者的注意力, 但实际上是用一些稍微不同的詞句来保护同一种唯心主义: 思想不是头脑的机能, 头脑不是思想的器官, 感觉不是神經系統的机能, 感觉是“要素”, 这些要素在一种联系上只是心理的东西, 而在另一种联系上(虽然是“同一的”要素, 但是)又是物理的东西。阿芬那留斯用了一些新的混乱術語、新的古怪字眼来表达所謂新的“理論”, 其实他只是在一个地方打轉, 而后回到他的唯心主义的基本前提上。



我們俄國的馬赫主义者(例如,波格丹諾夫)沒有看出这种“把戏”,并且还把对唯心主义的“新的”辯护看成对唯心主义的駁斥,但是在哲学专家們对經驗批判主义的分析中,我們却看到他們对阿芬那留斯的思想本質的清醒的評价,而这种本質是在清除那些古怪術語之后才被揭露出来的。

波格丹諾夫在1903年(“权威的思維”一文,見“社会心理学”文集第119頁及以下各頁)写道:

“阿芬那留斯給精神肉体二元論的發展描繪了一幅最和諧最完整的哲学圖景。他的‘嵌入說’的本質如下: [我們直接觀察到的只是物理的物体,我們只能憑假說推断別人的体驗,即別人的心理。]……由于別人的体驗是在他的肉体之內,是被置入(嵌入)他的机体之內,这种假說就复杂化了。这已經是不必要的、甚至是产生無数矛盾的假說。阿芬那留斯系統地指出了这些矛盾,詳細叙述了二元論和哲学唯心主义的發展中的一連串历史环节,可是在这里我們無須追隨阿芬那留斯…… 嵌入說是对精神肉体二元論的一个說明。”

波格丹諾夫上了教授哲学的圈套,相信“嵌入說”是反对唯心主义的。他輕信阿芬那留斯自己評价嵌入說的話,而沒有看出那个反对唯物主义的毒刺。嵌入說否認思想是头脑的机能,否認感觉是人的中樞神經系統的机能,也就是說,嵌入說为了破坏唯物主义而否認生理学的最起碼的真理。“二元論”原来是被唯心地駁倒的(不管阿芬那留斯如何装腔作势地对唯心主义表示憤怒),因为感觉和思想不是第二性的,不是物質所派生的,而是第一性的。二元論在这里所以說是被阿芬那留斯駁倒了,只是因为他“駁倒了”主体以外的客体的存在、思想以外的物質的存在、不依賴于

我們感覺的外部世界的存在，這就是說，二元論是被唯心地駁倒的。阿芬那留斯所以要荒謬地否認樹木的視覺映象是我們的眼網膜、神經和頭腦的機能，是為了巩固他的關於“完全的”經驗（它既包含我們的“自我”也包含樹木即環境）的“不可分割的”聯繫的理論。

嵌入說是一堆糊塗思想，它偷運唯心主義的胡說，並且與自然科學相矛盾。自然科學堅決地主張：思想是頭腦的機能；感覺即外部世界的映象是存在於我們之內的，是由物對我們感覺器官的作用所引起的。對“精神肉體二元論”的唯物主義的排除（這是唯物主義的一元論），就是主張精神不是離開肉體而存在的，精神是第二性的，是頭腦的機能，是外部世界的反映。對“精神肉體二元論”的唯心主義的排除（這是唯心主義的一元論），就是主張精神不是肉體的機能，因而精神是第一性的，“環境”和“自我”只是處在同一一些“要素復合”的不可分割的聯繫中。除了這兩種根本對立的排除“精神肉體二元論”的方法之外，如果不算折衷主義，即唯物主義和唯心主義的糊塗的混合，就不可能有第三種方法。而波格丹諾夫之流卻把阿芬那留斯的這種混合看成“超出唯物主義和唯心主義之外的真理”。

但是，哲學專家們並不像俄國馬赫主義者那樣天真和輕信。不錯，每一位正教授先生都維護“自己的”駁斥唯物主義的或至少把唯物主義和唯心主義“調和起來”的體系，可是在對付競爭者的時候，他們就毫不客氣地把各種“最新的”和“獨創的”體系中毫無聯繫的唯物主義和唯心主義的片斷揭露出來。如果有些年輕的知識分子會上阿芬那留斯的圈套，那末老麻雀馮特決不是用一把糠就可以捉住的。唯心主義者馮特在贊揚阿芬那留斯的嵌入說的反唯

物主义傾向后，就毫不客气地撕破了装腔作势的阿芬那留斯的假面具。

馮特写道：“如果經驗批判主义責难庸俗唯物主义，說它用头脑‘有’思想或‘产生’思維等說法来表明那根本不能用事实的觀察和記述来确証的关系〔在馮特看来，人不用头脑思想應該是“事实”！〕……那末这种責难当然是有根据的。”（前引論文第47—48頁）

当然罗，唯心主义者总是同不徹底的阿芬那留斯和馬赫一起反对唯物主义的！馮特补充說道，遺憾的只是这种嵌入說“与独立的生命系列的学說沒有任何关系，显然只是在事后十分勉强地从外面加到这个学說中的”（第365頁）。

艾瓦德說道，嵌入說“無非是經驗批判主义需要用来掩飾自己的錯誤”的一种虛构（前引書第44頁）。“我們看到一种奇怪的矛盾：一方面，排除嵌入，恢复自然的世界概念，就会使世界重新有活生生的实在这种性質；另一方面，經驗批判主义却通过原則同格走向主張对立項和中心項絕對相互关連的那种純粹唯心主义的理論。这样，阿芬那留斯就在一个圈子里打轉。他向唯心主义进军，但在同唯心主义公开交战的前夜，却在它面前放下了武器。他想使客体世界摆脱主体的束縛，可是又重新使它受主体的束縛。他所真正批判地摧毀的，是漫画式的唯心主义，而不是唯心主义的真正認識論的表現。”（前引書第64—65頁）。

斯密思說道：“我們經常引証阿芬那留斯的一句名言：头脑不是思想的座位、器官或承担者。这句话就是对我們用来規定两者之間关系的唯一术语的否定。”（前引論文第30頁）

至于說馮特所稱贊的嵌入說引起了露骨的唯灵論者華德的同

情<sup>⊖</sup>，那也是不足为怪的，因为华德一贯攻击“自然主义和不可知論”，特别是攻击赫胥黎，（这不是由于赫胥黎像恩格斯所責难的那样，是一个不够明确和坚决的唯物主义者，而是）由于他的不可知論實質上掩藏着唯物主义。

应当指出：英国的馬赫主义者畢尔生，輕視一切哲学花招，不承認嵌入、同格和“世界要素的發現”，因而他得到了沒有这些“掩护”的馬赫主义所不可避免的结果，即純粹的主觀唯心主义。無論什么样的“要素”畢尔生都不知道。“感性知覺”(sense-impressions)是他的唯一用語。他絲毫不怀疑人是用头脑思想的。因此在这个論点（唯一适合于科学的論点）和他的哲学的出發点之間的矛盾，是十分明显和醒目的。畢尔生在反对不依赖于我們感性知覺而存在的物質的概念（他的“科学入門”第7章）时，完全不能控制自己了。畢尔生重复着貝克萊的一切論据，宣称物質是無。但是当畢尔生談到头脑和思想的关系时，則毅然决然地說：“我們不能从那种和物質机构联系着的意志和意識中推論出任何跟那种不和物質机构联系着的、类似意志和意識的东西。”<sup>⊙</sup> 畢尔生甚至提出下述論点作为他的这一部分研究的总结：“意識超出了跟我們的神經系統相类似的神經系統，就沒有任何意义。断言一切物質都具有意識，这是不合邏輯的[但是假定一切物質都具有在本質上跟感覺相近的特性、反映的特性，这是合乎邏輯的]，断言意識或意志存在于物質之外，那就更不合邏輯了。”（同上，第75頁第2論題）畢尔生

⊖ *James Ward*. «Naturalism and Agnosticism», 3rd ed., Lond., 1906, vol. II, pp. 171, 172 (詹姆斯·华德“自然主义和不可知論”1906年倫敦英文第3版第2卷第171、172頁。——編者注)。

⊙ «The Grammar of Science», 2nd ed., Lond., 1900, p. 58 (“科学入門”1900年倫敦英文第2版第58頁。——編者注)。

的混乱是惊人的！物質不过是感性知觉群，这是他的前提，这是他的哲学。这就是說，感觉和思想是第一性的，物質是第二性的。但又不是这样，沒有物質的意識是不存在的，甚至說沒有神經系統的意識也是不存在的！这就是說，意識和感觉是第二性的。真像是說水在地上，地在鯨上，鯨在水上。馬赫的“要素”、阿芬那留斯的同格和嵌入，絲毫沒有消除这种混乱，只是模糊問題，用学究气十足的哲学胡話来掩盖形迹。

阿芬那留斯的特殊术语就是这样的胡話（关于这些胡話只要講一两句就够），他造了許多各式各样的名詞，如《notal》，《se-kural》，《fidential》等等。我們俄国的馬赫主义者在大多数場合都羞羞答答地迴避这种教授的胡言乱語，只是偶而向讀者抛出《existential》这一类的名詞（以便迷惑他們）。天真的人把这些字眼当作特种的生物力学，而那些自己也喜欢用一些“古怪的”字眼的德国哲学家却嘲笑阿芬那留斯。馮特在题为“經驗批判主义体系的經院哲学性質”这一节中說道：我們說《notal》（notus = 已知的）或者說某某东西我已經知道，这是完全一样的。的确，这是最純粹的晦涩的經院哲学。阿芬那留斯的一位最忠实的弟子維利，有勇气公开承認这点。他說：“阿芬那留斯幻想着生物力学，但是要了解头脑的生活，只能靠事实的發現，而决不能用阿芬那留斯所嘗試的那种方法。阿芬那留斯的生物力学决不是以任何新的观察为依据的，它的特征是純粹公式化的概念結構，而且这些結構連展示某种远景的假說的性質也沒有，它們不过是一些思辨的刻板公式（blosse Spekulierschablonen），它們像一堵牆壁那样阻擋着我們的視綫。”<sup>⊖</sup>

⊖ R. Willy. «Gegen die Schulweisheit», S. 169. 当然，老学究彼得楚尔特沒有这样承認。他怀着庸人的洋洋自得的心情，一再重复阿芬那留斯的“生物”

俄国馬赫主义者很快就会像那些赶时髦的人一样，对于欧洲资产阶级哲学家戴破了的帽子都贊揚备至。

## 六 关于馬赫和阿芬那留斯的唯我論

我們已經看到，經驗批判主义哲学的出發点和基本前提是主观唯心主义。世界是我們的感覺，这就是它的基本前提，这个前提虽然被“要素”这个字眼以及“独立系列”、“同格”、“嵌入”的理論掩盖着，但并不因此有絲毫改变。这种哲学的荒謬就在于：它导致唯我論，認為只有一个高談哲理的个人才是存在的。但是我們俄国的馬赫主义者硬要讀者相信：“譴責”馬赫的哲学“是唯心主义甚至是唯我論”，这是“極端的主观主义”。波格丹諾夫在“感覺的分析”的序言第 11 頁中就是这样說的，而且馬赫派的全班人馬也用許多不同的調子重复这一点。

我們在分析馬赫和阿芬那留斯如何掩盖唯我論之后，現在应当补充一点：“極端的主观主义”論断完全是在波格丹諾夫这伙人方面，因为不同派别的著作家早已在哲学文献中揭發了在各种掩飾下的馬赫主义的主要过失。現在我們只是把足以表明我們馬赫主义者的“主观主义”的無知的那些意見简单地綜合一下。同时应当注意，几乎所有的哲学专家都同情形形色色的唯心主义。唯心主义在他們心目中决不像在我們馬克思主义者的眼里那样，是一个譴責的字眼；他們确定馬赫的真正的哲学方向，用一种同样是唯心主义的然而在他們看来是更徹底的体系去反对另一个唯心主义体系。

經院哲学（第 1 卷第 2 章）（·普·維利“反对学院智慧”德文版第 169 頁。——編者注）。

艾瓦德在一本專門分析阿芬那留斯學說的書中說道：“經驗批判主義的創始人” volens-nolens<sup>①</sup> 注定要陷入唯我論（前引書第 61—62 頁）。

馬赫的弟子克萊因佩特（馬赫在《Erkenntnis und Irrtum》<sup>②</sup> 的序言中特別聲明自己和他是一致的）說：“馬赫正是說明認識論的唯心主義和自然科學的要求可以相容的例子 [在折衷主義者看來，一切都是“可以相容的”<sup>③</sup>]，正是說明自然科學能夠很好地從唯我論出發而不停留在唯我論上的例子。”<sup>④</sup>

路加在分析馬赫的“感覺的分析”時說道：如果把誤解（Missverständnisse）撇開不談，那末“馬赫是站在純粹唯心主義的基地上的”。“馬赫否認他是貝克萊主義者，這是不可理解的。”<sup>⑤</sup>

耶魯薩倫姆是一個最反動的康德主義者，馬赫在同一序言中也曾表示自己和他是是一致的（思想上的“血緣關係”比馬赫以前所想的“更密切些”<sup>⑥</sup>），他說：“徹底的現象論會導致唯我論”——因此必須借用一點康德的東西<sup>⑦</sup>。

赫尼格斯瓦爾德說：“……內在論者和經驗批判主義者只能從二者之中選擇一個：不是唯我論，就是費希特、謝林或黑格爾式的

① 不管願意不願意。——編者注

② “認識和謬誤”。——編者注

③ 《Archiv für systematische Philosophie》<sup>29</sup>, Band VI, 1900, S. 87（“系統哲學文庫”雜誌第 6 卷（1900）第 87 頁。——編者注）。

④ 《Kant-Studien》<sup>30</sup>, Band VIII, 1903, S. S. 416, 417（“康德研究”雜誌第 8 卷（1903）第 416, 417 頁。——編者注）。

⑤ S. X, Vorwort zu 《Erk. u. Irrt.》, 1906（《Erkenntnis und Irrtum》, S. X, Vorwort. ——“認識和謬誤”1906 年德文版序言第 10 頁。——編者注）。

⑥ 見《Der kritische Idealismus und die reine Logik》, 1905, S. 26（“批判的唯心主義和純粹的邏輯”1905 年德文版第 26 頁。——編者注）。

形而上学。”<sup>⊖</sup>

英国物理学家洛治在一本专门駁斥唯物主义者海克尔的書中，像談到一件众所周知的事情似的，順便談到“畢尔生和馬赫之流的唯我論者”<sup>⊖</sup>。

英国自然科学家的刊物《Nature》<sup>31</sup>（“自然界”杂志），通过几何学家狄克逊的口，說出了对馬赫主义者畢尔生的十分明确的意見。这个意見之所以值得我們引用，不是因为它新穎，而是因为俄国馬赫主义者天真地把馬赫的一团糟的哲学当作是“自然科学的哲学”（波格丹諾夫給“感觉的分析”写的序言第12頁及以下各頁）。

狄克逊写道：“畢尔生的全部著作的基础是这样一个論点：除了感性知觉(sense-impressions)以外，我們不能直接知道其他任何东西，因此我們通常当作客观对象或外部对象来談論的物，只不过是感性知觉群。但是畢尔生教授还承認別人的意識的存在，他不仅由于自己写書給別人看而默默地承認这点，并且在他的書的許多地方也公开地承認这点。”关于別人意識的存在，畢尔生是在观察別人身体的运动时类推出来的。既然別人的意識是实在的，那末就承認在我之外也有別人存在了！“当然，我們还不可能就这样来駁倒一个徹底的唯心主义者，这个唯心主义者会断言：不仅外部对象而且別人的意識都是不实在的，它們只存在于他的想像之中。但是，承認別人意識的实在性，就是承認我們借以推断別人意識的

⊖ «Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge», 1904, S. 68 (“休謨关于外部世界的实在性的学說”1904年德文版第68頁。——編者注)。

⊖ Sir Oliver Lodge. «La vie et la matière», P., 1907, p. 15 (奧利弗·洛治“生命和物質”1907年巴黎法文版第15頁。——編者注)。



那些手段的实在性，即……人体外貌的实在性。”摆脱困难的出路，就是承認我們之外的客觀实在和我們的感性知覺相符合这一“假說”。这个假說令人滿意地說明了我們的感性知覺。“我不能認真地怀疑畢尔生教授自己也像別人一样相信这个假說。但是，如果他明确地承認这一点，那末他就不得不把他的‘科学入門’的几乎每一頁都要重新写过。”<sup>⊖</sup>

嘲弄就是动脑筋的自然科学家对待那种使馬赫狂喜的唯心主义哲学的态度。

最后是德国物理学家波尔茲曼的意見。馬赫主义者也許会像阿德勒那样說：他是一个旧派的物理学家。但是現在要談的完全不是物理学的理論，而是基本的哲学問題。波尔茲曼反对那些“迷醉于新的認識論教条”的人們，他写道：“對我們只能从直接的感性知覺中得出的表象表示怀疑，就会走到与从前的素朴信念完全相反的極端。有人說，我們感到的只是感性知覺，我們沒有权利再前进一步。但是，如果这些人是徹底的，那末就應該进一步提出这样的問題：我們感到自己昨天的感性知覺嗎？我們直接感到的，只是一种感性知覺或一种思想，即我們在这一瞬間所想的思想。可見，如果这些人是徹底的，那末他們不仅要否定我的自我之外的別人的存在，而且还要否定过去的一切表象的存在。”<sup>⊖</sup>

这位物理学家鄙視馬赫之流的所謂“新的”“現象学的”观点，

⊖ «Nature», 1892, July 21, p. 269 (“自然界”杂志1892年7月21日出版第269頁。——編者注)。

⊖ *Ludwig Boltzmann*. «Populäre Schriften», Lpz., 1905, S. 132. Cp. SS. 168, 177, 187 и др. (路德維希·波尔茲曼“通俗論文集”1905年萊比錫德文版第132頁，參看第168, 177, 187頁以及其他各頁。——編者注)。

---

把它看作是哲学上的主观唯心主义的陈腐的謬論，这完全是应当的。

不，患“主观”盲目症的是那些“沒有看出”唯我論就是馬赫的基本錯誤的人。

---

## 第二章

### 經驗批判主义的認識論和 辯証唯物主义的認識論(二)

#### 一 “自在之物”或切尔諾夫对恩格斯的駁斥

关于“自在之物”，我們的馬赫主义者写了好多东西，如果把它们們收集在一起，真是堆積如山。“自在之物”对于波格丹諾夫、瓦連廷諾夫、巴札罗夫、切尔諾夫、別尔曼和尤什凱維奇來說，真是個 *bête noire*<sup>⊖</sup>。他們对“自在之物”用尽了“恶言秽語”，使尽了冷嘲热諷。为了这个倒霉的“自在之物”，他們究竟同誰战斗呢？在这里，俄国的馬赫主义哲学家就按政党分化了。一切想当馬克思主义者的馬赫主义者攻击普列汉諾夫的“自在之物”，譴責他糊塗和陷入康德主义，譴責他背弃恩格斯（关于前一个譴責，我們把它放到第4章里去講；关于后一个譴責，我們就在这里談一談）。民粹派分子、馬克思主义的死敌、馬赫主义者切尔諾夫先生，为了“自在之物”直接攻击恩格斯。

这一次，由于切尔諾夫先生公开地仇視馬克思主义，因而他同在党派上是我們的同志而在哲学上是我們的反对派的那些人比較起来，是較有原則的笔头上的敌人<sup>32</sup>，这一点令人耻于承認，可是隱瞞它却是罪过。因为只有不干淨的心地（或者再加上对唯物主

⊖ 直譯是：恶兽、怪物、憎恶的对象。——編者注

义的無知?)才会使那些想当馬克思主义者的馬赫主义者圓滑地撇开恩格斯,根本不理費尔巴哈,专门糾纏着普列汉諾夫。这正是糾纏,正是無聊而又瑣碎的吵鬧,对恩格斯的学生吹毛求疵,而对老师的見解却胆怯地避免作直接分析。鑒于我們这个簡略評述的任务是要指出馬赫主义的反动性以及馬克思和恩格斯的唯物主义的正確性,因此我們不談那些想当馬克思主义者的馬赫主义者同普列汉諾夫的吵鬧,而直接談論經驗批判主义者切尔諾夫先生所駁斥的恩格斯。在切尔諾夫的“哲学和社会学論文集”(1907年莫斯科版,这本論文集集中的文章除少数几篇之外,都是在1900年以前写的)里,有一篇題为“馬克思主义和先驗哲学”的文章,它一开始就企圖把馬克思和恩格斯对立起来,譴責恩格斯的学說是“素朴的独断的唯物主义”,是“最粗陋的唯物的独断主义”(第29、32頁)。切尔諾夫先生說,恩格斯反对康德的自在之物和休謨的哲学路綫的議論就是“充分的”例証。我們就从这个議論談起吧。

恩格斯在他的“費尔巴哈論”中宣布唯物主义和唯心主义是哲学上的基本派別。唯物主义認為自然界是第一性的,精神是第二性的,它把存在放在第一位,把思維放在第二位。唯心主义却相反。恩格斯把唯心主义和唯物主义的“各派”哲学家所分成的“两大陣营”之間的根本差別提到首要地位,并且直截了当地譴責在別种意义上使用唯心主义和唯物主义这两个名詞的那些人的“混乱”。

恩格斯說:“全部哲学的最高問題”,“全部哲学、特別是最新哲学的重大的根本問題”是“思維对存在、精神对自然界的關係問題”。恩格斯根据这个基本問題把哲学家划分为“两大陣营”,接着他又指出,哲学的基本問題“还有另一个方面”,这就是:“我們关于我們周圍世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的呢?我們的

思維是否能够認識現實世界呢？我們是否能够在我們关于現實世界的表象和概念中正确地反映現實呢？”<sup>⊖</sup>

恩格斯說：“絕大多數的哲學家肯定地解答了這個問題”，他在這裡所指的不仅是所有的唯物主義者，而且也包括最徹底的唯心主義者，例如，絕對唯心主義者黑格爾。黑格爾認為現實世界是某種永恆的“絕對觀念”的體現，而且人類精神在正确地認識現實世界的時候，就在現實世界中并通過現實世界認識“絕對觀念”。

“但是除此之外〔即除了唯物主義者和徹底的唯心主義者之外〕，還有其他一些哲學家，他們否認認識世界的可能性，或者至少是否認徹底認識世界的可能性。屬於這一類哲學家的，有最新哲學家當中的休謨和康德，他們在哲學的發展上也起過很大的作用……”<sup>33</sup>

切爾諾夫先生在引用恩格斯的這些話時，就拚命加以攻擊。他給“康德”這個名詞作了以下的注釋：

“在1888年，把康德、特別是休謨這樣的哲學家叫作‘最新’哲學家，是相當奇怪的。在那個時候，聽到柯亨、朗格、黎爾、拉斯、李普曼、格林等人的名字更自然一些。看來，恩格斯在‘最新’哲學方面不怎麼行。”（第33頁，注釋2）

切爾諾夫先生是始終如一的。不論在經濟問題上和哲學問題上，他跟屠格涅夫小說里的伏羅希洛夫<sup>34</sup>一樣，簡單地抬出一些

⊖ *Fr. Engels. «L. Feuerbach» etc.* (恩格斯“費爾巴哈論”。——編者注) 德文第4版第15頁。1905年日內瓦俄譯本第12—13頁。維·切爾諾夫先生把 *Spiegelbild* 譯作“鏡中的反映”，責怪普列漢諾夫“十分無力地”表達恩格斯的理論，因為在他的俄譯本里只是譯“反映”，而不是譯“鏡中的反映”。這是吹毛求疵。*Spiegelbild* 這個詞在德文里也只是當作 *Abbild* (反映、摹寫、映象，——編者注) 來使用的。

“学者的”名字，一会儿用来消灭無知的考茨基<sup>⊖</sup>，一会儿用来消灭無知的恩格斯！但遺憾的是，切尔諾夫先生提到的这些权威，就是恩格斯在“費尔巴哈論”的同一頁上講到的那些新康德主义者，恩格斯把他們看作是企圖使早已被駁倒的康德和休謨学說的僵尸重新复活的理論上的反动分子。好样兒的切尔諾夫先生不懂得，恩格斯在自己的議論中所要駁斥的正是这些在馬赫主义眼里是权威的糊塗教授們！

恩格斯指出，黑格尔已經提出了反对休謨和康德的“决定性的”論据，費尔巴哈在这些論据上补充了一些与其說深刻不如說机智的見解，接着他繼續說道：

“把这些以及其他一切哲学謬論 [或怪論, Schrullen] 駁斥得最徹底的就是實踐，即實驗和工業。既然我們能够亲自制造出某一自然現象，按照这現象的条件把它生产出来，并使它为我們的目  
的服务，从而証明我們对某一自然現象的理解是正确的，那末康德的不可捉摸的 [或不可理解的, unfassbaren —— 这个重要的詞在普列汉諾夫的譯文里和切尔諾夫先生的譯文里都漏掉了] ‘自在之物’就完結了。动植物体内所产生的种种化学物質，当有机化学还没有把它們一一制造出来的时候，始終是这样的‘自在之物’，而当有机化学开始把它們一一制造出来的时候，‘自在之物’就变成‘为我之物’了，例如拿茜草的色素茜素來說吧，我們現在不是从生长在田野里的茜草根中，而是用便宜得多、簡單得多的方法从煤焦油中把它提炼出来了。”（前引書第 16 頁）<sup>35</sup>

切尔諾夫先生引了这段議論，于是就完全控制不住自己了，他

⊖ 弗·伊林“土地問題”1908年聖彼得堡版第1部第195頁（參看“列寧全集”俄文第4版第5卷第134頁。——編者注）。

要徹底消滅可憐的恩格斯。你們听听他怎樣說吧！“可以‘用便宜得多、簡單得多的方法’從煤焦油中提煉出茜素，這當然是任何新康德主義者都不會覺得奇怪的。但是，在提煉茜素的同時可以用同樣便宜的方法從同樣的煤焦油中提煉出對‘自在之物’的駁斥，這真是個了不起的空前的發現，當然，這樣看的不僅是新康德主義者。

“顯然，恩格斯知道了康德認為‘自在之物’是不可認識的，於是他就把這個定理顛倒過來，斷言一切未被認識的東西都是自在之物……”（第33頁）

馬赫主義者先生，請你听着，扯謊也要有一個限度呀！你是在大庭廣眾面前歪曲恩格斯的這段話，甚至你不懂得這兒說的是什麼，就想去“搗毀”它！

第一，說恩格斯“提煉出對自在之物的駁斥”，這是不對的。恩格斯曾經直截了當地明確地說過：他駁斥康德的不可捉摸的（或不可認識的）自在之物。切爾諾夫先生把恩格斯關於物不依賴於我們的意識而存在的唯物主義觀點弄得糊里糊塗。第二，如果康德的定理說自在之物是不可認識的，那末“逆”定理應當說不可認識的東西是自在之物。切爾諾夫先生用未被認識的代替了不可認識的，他不理解由於這樣一代替，他又混亂和歪曲了恩格斯的唯物主義觀點！

切爾諾夫先生被他自己所奉為指導者的那些御用哲學的反動分子弄得糊里糊塗，他根本不瞭解自己所引用的例子便大叫大嚷地反對恩格斯。我們且向這位馬赫主義的代表說明一下，問題究竟在什麼地方。

恩格斯直截了當地明確地說，他既反對休謨，又反對康德。但是休謨根本不談什麼“不可認識的自在之物”。那末這兩個哲學家

有什么共同之点呢？共同之点就是：他們都把“現象”和显现者、感觉和被感觉者、为我之物和“自在之物”根本分开。但是，休謨根本不願意承認“自在之物”，他認為关于“自在之物”的思想本身在哲学上就是不可容許的，是“形而上学”（像休謨主义者和康德主义者所說的那樣）。而康德則承認“自在之物”的存在，不过宣稱它是“不可認識的”，它和現象有原則区别，它屬於另一个根本不同的領域，即屬於知識不能达到而信仰却能發現的“彼岸”（Jenseits）領域。

恩格斯的反駁的實質是什么呢？昨天我們不知道煤焦油里有茜素，今天我們知道了。試問，昨天煤焦油里有沒有茜素呢？

当然有。对这点表示任何怀疑，就是嘲弄現代自然科学。

如果是这样，那末由此就可以得出三个重要的認識論的結論：

（一）物是不依賴于我們的意識、我們的感覺而在我們之外存在着的。因为，茜素昨天就存在于煤焦油中，这是無可怀疑的；同样，我們昨天关于这个存在还一無所知，我們还没有从这茜素方面得到任何感觉，这也是無可怀疑的。

（二）在現象和自在之物之間决沒有而且也不可能有任何原則的差別。差別只存在于已經認識的东西和尙未認識的东西之間。所謂二者之間有着特殊界限，所謂自在之物在現象的“彼岸”（康德），或者說可以而且應該用一种哲学障壁把我們同关于某些部分尙未被認識的但存在于我們之外的世界的問題隔离开来（休謨），——所有这些哲学的臆說都是廢話、Schrulle<sup>①</sup>、狡辯、捏造。

（三）在認識論上和在其他一切領域中一样，我們應該辯証地思考，也就是說，不要以為我們的認識是一成不变的，而要

<sup>①</sup> 怪論。——譯者注



去分析怎样从不知到知，怎样从不完全的不确切的知識到比較完全比較确切的知識。

只要你們抱着人的認識是由不知發展起来的这一观点，你們就会看到：千百万个类似在煤焦油中發現茜素那样简单的例子，千百万次从科学史和技术史中以及从我們大家和每个人的日常生活中得来的观察，都在向人表明“自在之物”变成“为我之物”；都在表明，当我們的感官受到来自外部的某些对象的刺激时，“現象”就产生，当某种障碍物使得我們所明明知道是存在着的对象不可能對我們的感官發生作用时，“現象”就消失。由此可以得出唯一的和不可避免的結論：对象、物、物体是在我們之外、不依赖于我們而存在着的，我們的感覺是外部世界的映象。这个結論是由一切人在生动的人类實踐中作出来的，唯物主义自覺地把这个結論作为自己認識論的基础。与此相反的馬赫的理論（物体是感覺的复合）是可鄙的唯心主义胡說。而切尔諾夫先生在其对恩格斯的“分析”中再一次暴露出他的伏罗希洛夫式的品質：恩格斯举的简单例子在他看来竟是“奇怪而又幼稚的”！他認為只有学究的臆說才是哲学，他不能区别教授的折衷主义和徹底的唯物主义認識論。

至于切尔諾夫先生的其他議論，我們沒有可能，也沒有必要去分析它們，因为它們都是同样狂妄的胡說（譬如他說：原子在唯物主义看来是自在之物<sup>1)</sup>）。我們只須指出一个和我們的題目有关系的（并且显然迷惑了某些人的）議論，即关于馬克思似乎跟恩格斯不同的議論。这里講的是馬克思的費尔巴哈論綱第二条以及普列汉諾夫对 *Diesseitigkeit*<sup>⊖</sup> 这个詞的譯法。

⊖ 此岸性。——編者注

下面就是論綱第二條：

“人的思維是否具有對象的真理性，這個問題完全不是一個理論問題，而是一個實踐問題。人應該在實踐中證明自己思維的真理性，即現實性、力量、此岸性。關於離開實踐的思維是現實還是不現實的爭論，純粹是一個經院哲學的問題。”<sup>36</sup>

普列漢諾夫的譯文不是“證明思維的此岸性”（直譯），而是證明思維“不是停留在現象的此岸”。於是切爾諾夫先生就大叫大嚷地說：“恩格斯和馬克思的矛盾被異常簡單地排除了”，“結果馬克思似乎和恩格斯一樣，也主張自在之物的可知性和思維的彼岸性了”（前引書第34頁，注釋）。

請同這位每說一句話就增加好多糊塗思想的伏羅希洛夫打一次交道吧！切爾諾夫先生，如果你不知道一切唯物主義者都承認自在之物的可知性，這就是無知。切爾諾夫先生，如果你跳過這一條的第一句話，不想一想思維的“對象的真理性”（gegenständliche Wahrheit）無非是指思維所真實反映的對象（＝“自在之物”）的存在，這就是無知或極端的馬虎。切爾諾夫先生，如果您認為從普列漢諾夫的轉述（普列漢諾夫只是轉述而不是翻譯）當中“可以得出結論說”，馬克思擁護思維的彼岸性，這也是無知。因為只有休謨主義者和康德主義者才使人的思維停留在“現象的此岸”。一切唯物主義者，其中包括貝克萊主教所攻擊的17世紀的唯物主義者（見“代緒論”），都認為“現象”是“為我之物”或者是“自在客體”的復寫。當然，那些想知道馬克思的原文的人是不一定需要普列漢諾夫的自由轉述的，但是必須細心推敲馬克思的言論，而不應該伏羅希洛夫式地賣弄聰明。

有意思的是我們碰到這樣一種情況：一些自稱為社會主義者

的人不願意或不能夠細心推敲馬克思的“論綱”，而一些資產階級著作家、哲學專家，有時候却抱着十分認真的態度。我知道這樣一個著作家，他研究費爾巴哈的哲學並且為此還探討了馬克思的“論綱”。這個著作家就是萊維，他在自己寫的有關費爾巴哈的著作的第2部第3章里專門研究了費爾巴哈對馬克思的影響<sup>⊖</sup>。我們不談萊維是否在每一個地方都正確地解釋費爾巴哈以及他如何用通常的資產階級觀點去批判馬克思，我們只舉出他對馬克思的著名“論綱”的哲學內容的評價。關於論綱的第一條，萊維說道：“一方面，馬克思和一切以往的唯物主义以及費爾巴哈一起承認，在我們之外的實在的單獨的（獨立的，distincts）客體和我們關於物的表象是符合的……”

讀者可以看到，萊維一下子就清楚了，承認我們之外的實在的客體以及我們表象和這些客體的“符合”，不僅是馬克思主義的唯物主義的基本立場，而且是任何唯物主义、“一切以往的”唯物主义的基本立場。這種關於整個唯物主義的起碼知識，只有俄國的馬赫主義者才不知道。萊維繼續說道：

“……另一方面，馬克思認為遺憾的是：唯物主义曾經讓唯心主義去評價能動力〔即人的實踐〕的作用。”“馬克思認為：應該把這些能動力從唯心主義手中奪過來，也把它導入唯物主義的體系中，但是，當然必須把唯心主義所不能承認的那種實在的和感性的特質給予這些能動力。所以馬克思的思想是這樣的：正如我

---

⊖ *Albert Lévy*. «La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande», Paris, 1904 (阿尔伯·莱维“費爾巴哈的哲學及其對德國文獻的影響”1904年巴黎法文版。——編者注)。第249—338頁(費爾巴哈對馬克思的影響)；第290—298頁(對“論綱”的分析)。

們之外的實在的客体和我們的表象相符合一樣，我們之外的實在的活動、物的活動同樣也和我們的現象的活動相符合。從這個意義上來講，人類不僅是通過理論認識而且還通過實踐活動參加到絕對物中去；這樣，人類的全部活動就獲得了一種使它可以同理論并駕齊驅的價值和尊嚴。革命的活動從此就獲得形而上學的意义……”

萊維是一個教授。而一個規矩的教授不會不罵唯物主義者是形而上學者。在唯心主義、休謨主義和康德主義的教授們看來，一切唯物主義都是“形而上學”，因為它在現象（為我之物）之外還看到我們之外的實在；因此，當萊維說馬克思認為“物的活動”和人類的“現象的活動”相符合，即人類的實踐不僅具有（休謨主義和康德主義所謂的）現象的意义而且還具有客觀實在的意义的時候，他的話在本質上是正確的。實踐標準在馬赫和馬克思那里有着完全不同的意义，我們在適當地方（本章第6節）將詳細地加以說明。“人類參加到絕對物中去”，這就是說：人的認識反映絕對真理（見本章第5節），人類的實踐檢驗我們的表象，確證其中與絕對真理相符合的東西。萊維繼續說道：

“……馬克思談到這點時，自然會遭到批判者的反駁。他承認有自在之物存在，而我們的理論是人对自在之物的翻譯。他就不能避開通常的反駁：什麼東西向你保證這種翻譯是正確的呢？什麼東西證明人的思想給你提供客觀真理呢？對於這種反駁，馬克思在論綱第二條中作了答復。”（第291頁）

讀者可以看到，萊維一分鐘也沒有懷疑馬克思承認自在之物的存在！

## 二 論“超越”，或巴札罗夫对恩格斯的学說的“修改”

那些想当馬克思主义者的俄国馬赫主义者，圓滑地避开了恩格斯的最坚决最明确的声明中的一个声明，而对于恩格斯的另外一个声明則完全按照切尔諾夫的方式加以“修改”。尽管糾正他們对引文原意的歪曲是一个多么無聊而困难的任务，但是任何一个想談論俄国馬赫主义者的人，都不能避开这个任务。

下面就是巴札罗夫对恩格斯的修改。

恩格斯在“論历史唯物主义”<sup>①</sup>一文中关于英国的不可知論者(休謨路綫的哲学家)說了这样的話：

“……我們的不可知論者同意：我們的全部知識是建筑在通过我們的感覺而得来的报道(Mitteilungen)之上的……”

因此，我們要向馬赫主义者指出：不可知論者(休謨主义者)也是从感覺出發的，它不承認知識的任何其他的泉源。我們要告訴“最新实証論”的信徒們，不可知論者是純粹的“实証論者”！

“……他[不可知論者]又加上一句：但是，我們怎么会知道我們的感覺給我們提供它們所感知的那些物的正确模写(Abbilder)呢？他接着又告訴我們說：当他講到物或物的特性的时候，实际上他指的并不是这些他所根本不能确实知道的物或物的特性本身，而只是这些物或物的特性在他的感覺中造成的印象……”<sup>37</sup>

① “社会主义从空想到科学的發展”一書的英譯本序言，恩格斯自己把它譯成德文，載于“新時代”杂志(《Neue Zeit》)第11卷第1期(1892--1893, №1)第15頁及以下几頁。如果我沒有記錯的話：这篇序言的俄譯文只有一种，載于“历史唯物主义”論文集第162頁及以下几頁。巴札罗夫在“关于馬克思主义哲学的概論”一書第64頁上引过这篇序言里的話。

在这里，恩格斯把哪两条哲学路线对立起来了呢？一条路线是：感觉给我们提供物的正确模写，我们知道这些物本身，外部世界作用于我们的感觉器官。这就是不可知论者所不同意的唯物主义。而不可知论者路线的本质是什么呢？就是他不超出感觉，他停留在现象的此岸，不承认在感觉的界限之外有任何“确实可靠的”东西。关于这些物本身（如果用貝克萊所反駁的那些唯物主义者的話來說，就是自在之物、“自在客体”），我們是根本不能确实知道的，这就是不可知论者的十分肯定的声明。这就是說，在恩格斯所談到的那个爭論中，唯物主义者肯定自在之物是存在的，是可以認識的。而不可知论者却不容許自在之物的思想，宣称我們根本不能确实知道自在之物。

試問：恩格斯所講的不可知论者的观点和馬赫的观点的区别是什么呢？是“要素”这个“新”名詞嗎？但是，以为一个名称就能改变哲学路线，以为叫作“要素”的感觉就不再成为感觉，这完全是小孩子的想法！或者是那个关于同一要素在一种联系上构成物理东西而在另一种联系上却构成心理东西的“新”思想嗎？但是难道你們沒有看到恩格斯所說的不可知论者也用“印象”来代替“这些物本身”嗎？这就是說，不可知论者實質上也把“印象”分成物理的和心理的！这仍然只是名称上的区别。当馬赫說物体是感觉的复合的时候，他是貝克萊主义者。当馬赫“修正”說，“要素”（感觉）在一种联系上可以是物理要素，在另一种联系上又可以是心理要素的时候，他是不可知论者、休謨主义者。馬赫在自己的哲学上出不了这两条路线，只有極端天真的人才会輕信这个糊塗虫的話，以为他真的“超越了”唯物主义和唯心主义。

恩格斯在他的叙述中故意不举出名字，因为他批判的不是休

謨主义的个别代表（职业哲学家們很喜欢把他們之中某一个人在术语上或論据上的些微改变叫作独创的体系），而是休謨主义的整个路綫。恩格斯批判的不是細节，而是本質；他抓住了一切休謨主义者同唯物主义的根本分歧点，因此穆勒、赫胥黎和馬赫都受到他的批判。不管我們說物質是感觉的恒久的可能性（依照穆勒），或者說物質是“要素”（感觉）的比較稳定的复合（依照馬赫），我們总是停留在不可知論或休謨主义的 范围之内。这两种观点，或者說得更确切些，这两种說法，都包括在恩格斯所叙述的不可知論的观点中。恩格斯說：不可知論者不超出感觉，宣称自己根本不能确切知道感觉的泉源或原本等等。如果馬赫認為他和穆勒在这个問題上的分歧有着重大的意义，这正是因为馬赫符合于恩格斯給正教授們所下的評語：Flohknacker<sup>①</sup>。先生們，如果你們不抛弃基本的、不徹底的观点，而只是修改一下，把术语換一下，那末你們不过是捏死了一个跳蚤而已！

唯物主义者恩格斯（他在这篇論文里一开始就公开而坚决地把自己的唯物主义和不可知論对立起来）是怎样駁斥上述論据的呢？

他說：“……不用說，只靠論証来駁倒这种观点显然是很困难的。可是人們在开始論証之前，就已經行动了。‘行动在先。’远在人們自作聰明地想出这种困难以前，人的行动就已經解决了这种困难。The proof of the pudding is in the eating（要知道布丁的滋味，就得亲口吃一吃）。當我們根据我們所感知的某一物的特性来利用它的时候，我們就是在准确無誤地檢驗我們的感性知觉的

① 捉跳蚤者。——譯者注

真理或謬誤了。如果這些知覺是錯誤的，那末我們對利用該物的可能性的判斷，必然也是錯誤的，而且利用該物的一切嘗試也必然會失敗。但是，如果我們達到了我們的目的，如果我們發現物同我們關於物的表象是符合的，發現它產生我們所預期的使用效果，那末，我們就有了肯定的證據，證明在這些界限內我們關於物及其特性的知覺和存在於我們之外的現實是符合的……”

可見，唯物主義的理論，即思想反映對象的理論，在這裡是敘述得異常清楚的。物存在於我們之外。我們的知覺和表象是物的映象。實踐檢驗這些映象，區別它們的真偽。我們再聽恩格斯往下講吧（巴札羅夫在這裡不再引用恩格斯或普列漢諾夫的話了，因為大概他認為同恩格斯本人計較是多余的）。

“……相反地，如果我們發現我們犯了錯誤，那末我們多半很快地就能找到錯誤的原因，我們會發現：作為我們檢驗基礎的知覺，或者本身是不完全的表面的，或者它和其他知覺的結果之間的聯繫是不符合實際情況的〔“歷史唯物主義”的俄譯文把這處譯錯了〕。只要我們好好地發展和利用我們的感覺，只要我們把自己的行動限制在正確地取得和利用的知覺所規定的範圍之內，我們總會發現：我們行動的成功證明我們的知覺和我們所感知的物的對象（gegenständlich）本性<sup>①</sup>的符合（Übereinstimmung）。直到現在，就我們所知道的來說，還沒有一種情況迫使我們作出這樣的結論：我們的經過科學檢驗的感性知覺在我們的頭腦中會造成一種在本性上跟現實不符合的外部世界的觀念，或者在外部世界和我們對於它的感性知覺之間存在着天生的不一致。

① 對象本性即客觀本性。——譯者注



“但是，在这里出现了新康德主义的不可知論者，他說……”<sup>38</sup>

关于新康德主义者的論据，我們下次再分析。現在我們要指出：凡是稍微熟悉这个問題的人或者甚至只要是細心的人，都不会不了解恩格斯在这里所叙述的正是一切馬赫主义者随时随地加以攻击的唯物主义。現在請看一看巴札罗夫修改恩格斯的学說的手法吧！

关于上面我們所引証的那段話，巴札罗夫写道：“在这里，恩格斯确实是反对康德的唯心主义……”

不对。巴札罗夫糊塗了。在他引用过而我們引用得更完整的那段話里，一个字也沒有提到康德主义和唯心主义。如果巴札罗夫真的讀了恩格斯的全篇文章，那末他就不会不看到恩格斯只是在下一段我們沒有引用的話里，才談到新康德主义和康德的整个路綫。如果巴札罗夫仔細地讀一讀和想一想他引用的那段話，那末他就不会看不到，在恩格斯所反駁的不可知論者的論据中絲毫沒有唯心主义或康德主义的东西，因为，只有在哲学家說物是我們感觉的时候才开始有唯心主义，而康德主义則是在哲学家說自在之物存在着然而是不可認識的时候才开始的。巴札罗夫把康德主义和休謨主义混淆起来了，而他所以这样混淆，就是因为他自己是馬赫派的半貝克莱主义者、半休謨主义者，他不懂得(下面將詳細指出)休謨主义者反对康德主义与唯物主义者反对康德主义之間的差別。

巴札罗夫繼續說道：“……但是，真可惜！恩格斯的論据，像反对康德哲学那样，也同样地反对普列汉諾夫的哲学。如波格丹諾夫已經指出的，普列汉諾夫—奥尔托多克斯<sup>①</sup>的学派，对于意識有

<sup>①</sup> 奥尔托多克斯是柳·伊·阿克雪里罗得的笔名。——譯者注

一种严重的誤解。普列汉諾夫也像一切唯心主义者一样，他认为：一切感觉到的东西，即一切意識到的东西，都是‘主观的’；只从事实上存在的东西出發，那就是唯我論者；实在的存在只有在一切直接存在的东西的界限之外才能找到……”

这完全符合切尔諾夫的精神，符合切尔諾夫硬說李卜克內西是一个真正的俄国民粹主义者的这种精神！既然普列汉諾夫是一个背弃了恩格斯的唯心主义者，那末自称为恩格斯信徒的你，为什么不是一个唯物主义者呢？巴札罗夫同志，这不过是可鄙的把戏！你开始用“直接存在的东西”这个馬赫主义的字眼来混淆不可知論、唯心主义和唯物主义这三者之間的差別了。但要懂得，“直接存在的东西”和“事实上存在的东西”这类字眼是馬赫主义者、內在論者以及哲学上其他反动分子的糊塗話，是不可知論者（在馬赫那里有时又是唯心主义者）用以伪装唯物主义者的假面具。对于唯物主义者說来，“事实上存在的”是外部世界，而我們的感覺是外部世界的映象。对于唯心主义者說来，“事实上存在的”是感覺，而外部世界被宣称为“感覺的复合”。对于不可知論者說来，“直接存在的”也是感覺，但不可知論者既沒有进一步唯物地承認外部世界的实在性，也沒有进一步唯心地承認世界是我們的感覺。因此，說“实在的存在[在普列汉諾夫看来]只有在一切直接存在的东西的界限之外才能找到”，这是蠢話，是你的馬赫主义观点所不可避免的結果。虽然你有权利采取随便什么样的立場，包括馬赫主义的立場在內，但是你在談到恩格斯的时候却沒有权利曲解他的話。从恩格斯的話中，最明显不过地可以看出：对于唯物主义者說来，实在的存在是在人的“感性知覚”、印象和表象的界限之外的；对于不可知論者說来，超出这些知覚的界限是不可能的。巴札罗

夫相信馬赫、阿芬那留斯和舒佩，以为“直接”（或事实上）存在的東西把感知的自我和被感知的環境結合在臭名昭彰的“不可分割的”同格中了，而且他力圖通过讀者覺察不出的方式把这个謬論硬加給唯物主义者恩格斯！

“……上面引用的那段恩格斯的語，好像是他为了用極其通俗易懂的方式来消除这种唯心主义的誤解而特意写出来的……”

巴札罗夫沒有白白地向阿芬那留斯領教！他繼承了阿芬那留斯的把戲，在反对唯心主义（恩格斯在这里根本沒有談到它）的幌子下，偷運唯心主义的“同格說”。真不坏，巴札罗夫同志！

“……不可知論者問道：我們怎么知道我們的主觀的感覺給我們提供物的正确表象呢？……”

你糊塗了，巴札罗夫同志！恩格斯自己沒有說过“主觀的”感覺这样的蠢話，甚至也沒有把它加給他的敌人不可知論者。除了人的、即“主觀的”感覺之外，沒有其他的感覺，因為我們都是从人的觀點而不是从魔鬼的觀點来判断問題的。你又把馬赫主义硬加給恩格斯了，你想說：不可知論者認為感覺<sup>①</sup>，或者說得更确切些，ощущения（感覺）只是主觀的（不可知論者並沒有这样認為！），而我和阿芬那留斯則使客体和主体处在不可分割的“同格”的联系中。真不坏，巴札罗夫同志！

“……恩格斯反駁說：但是你把什么东西叫作‘正确的’呢？我們的實踐所証实的東西就是正确的；因此，只要我們的感性知覺被經驗所証实，它們就不是‘主觀的’，就是說，不是任意的或虛幻的，

① 以上出現“感覺”一詞的地方，俄文是 «чувства»，它有“感覺”、“感情”等含义；因此列宁認為用 «ощущения» 这个名詞更确切些，它只有“感覺”的含义。——譯者注

而是正确的、实在的……”

你糊塗了，巴札罗夫同志！你把物存在于我们的感觉、知觉、表象之外的問題，改成我們关于“这些”物的表象的正确性的标准問題，或者說得更确切些，你用后一个問題来掩盖前一个問題。但是恩格斯公开地明白地說过：他和不可知論者的区分不仅在于不可知論者怀疑模写的正确性，而且还在于不可知論者怀疑能否說物本身，能否“确实地”知道物的存在。巴札罗夫为什么要偷天换日呢？就是为了蒙蔽和攪混唯物主义（以及唯物主义者恩格斯）所說的基本問題，即关于作用于我們感官而引起感觉的物在我們意識之外的存在問題。不肯定地回答这个問題，就不能作一个唯物主义者，但在感觉給我們提供的模写的正确性的标准問題上，尽管看法各有不同，却仍然可以作一个唯物主义者。

巴札罗夫又糊塗了，他硬說恩格斯在和不可知論者的爭論中有这样一种荒謬的愚蠢的說法：我們的感性知觉被“經驗”所証实。恩格斯沒有用过而且在这里也不能用“經驗”这个名詞，因为他知道唯心主义者貝克萊、不可知論者休謨和唯物主义者狄德罗都是引用經驗这个詞的。

“……在我們通过实践与物發生关系的界限內，关于物及其特性的表象和存在于我們之外的现实是一致的。‘一致’（《совпадать》）和‘象形文字’的意思稍有不同。它們是一致的，就是說，在这种界限內，感性表象也就是〔着重号是巴札罗夫加的〕存在于我們之外的现实……”

大功終於告成了！恩格斯被改扮成馬赫的样子，油炸之后，又加上馬赫主义的作料。高貴的厨师們，当心哽住喉嚨呵！

“感性表象也就是存在于我們之外的现实！！”这恰恰就是馬

赫主义的基本的謬論、基本的糊塗思想和錯誤观点,这种哲学的其余一切胡言乱語都是由此产生的,那些狂妄的反动分子和僧侶主义的說教者、內在論者,都是因此而热吻馬赫和阿芬那留斯的。不管巴札罗夫在迴避这些棘手的問題时怎样轉弯抹角,怎样狡猾,怎样玩弄外交手腕,但他終究还是說滑了嘴,暴露了他的全部馬赫主义真相!說“感性表象也就是存在于我們之外的现实”,这是回到休謨主义,或者甚至是回到隱藏在“同格”的迷雾里的貝克莱主义那里去。巴札罗夫同志,这是唯心主义者的謊話或不可知論者的狡辯,因为感性表象不是存在于我們之外的现实,而只是这个现实的映象。你想利用 совпадать<sup>①</sup>这个俄文詞的双关意义嗎?你想使不了解情况的讀者相信《совпадать》(“一致”)在这里的意思是“同一”而不是“符合”嗎?这是通过歪曲引文原意的手法把恩格斯改扮成馬赫的样子,仅此而已。

如果讀一讀德文原本,你就会看到《stimmen mit》这个詞,它的意思是“符合”、“協調”,“協調”是直譯,因为 Stimme 是指声音講的。《stimmen mit》这个詞的含义不可能指“同一”这个意义上的 совпадать (一致)。就是一个不懂德文而稍微仔細地閱讀恩格斯著作的讀者,也完全懂得而且也不会不懂得:恩格斯在他的全部論述中总是把“感性表象”解釋为存在于我們之外的现实的映象 (Abbild),因此,在俄文里,只能在符合、協調等等意义上使用《совпадать》(“一致”)这个詞。把“感性表象也就是存在于我們之外的现实”这个思想硬加給恩格斯,这是馬赫主义顛倒是非的拿手好戏,把不可知論和唯心主义硬加給唯物主义的拿手好戏;在这点上

<sup>①</sup> 俄文《совпадать》(“一致”)有“同一”和“符合”两种意思。——譯者注

我們不能不承認巴札羅夫打破了一切紀錄！

試問，沒有發瘋的人在智力正常和記憶力良好的情況下，怎么会斷言“感性表象[無論在什麼樣的界限內都無關緊要]也就是存在於我們之外的現實”呢？地球是存在於我們之外的現實。它既不能和我們的感性表象“一致”（“同一”的意思），也不能和我們的感性表象處在不可分割的同格中，也不能是在別種聯繫上跟感覺同一的那些“要素的複合”，因為在沒有人、沒有感覺器官、沒有比較明顯地具備感覺特性的高級形式的物質的時候，地球就已經存在了。

問題在於：我們在第一章里分析過的關於“同格”、“嵌入”、新發現的世界要素的矯揉造作的理論，都是用來掩飾這種主張的全部唯心主義荒謬性的。巴札羅夫無意地不小心地吐露出來的這種說法的妙處，就在於它明確地揭露了這種驚人的荒謬性，否則，我們就必須到大堆學究氣十足的、假科學的、教授的廢話中去發掘它。

巴札羅夫同志，你應該受到贊揚呵！我們將在你生前給你修一座紀念碑，一邊刻上你的名言，另一邊刻上：獻給在俄國馬克思主義者中間葬送了馬赫主義的俄國馬赫主義者！

關於上面引文中巴札羅夫所提到的兩點，即不可知論者（包括馬赫主義者在內）和唯物主義者的實踐標準，以及反映論和符號（或象形文字）論之間的差別，我們將另行論述。現在我們再引几句巴札羅夫的話：

“……但是什麼東西在這些界限之外呢？關於這點恩格斯只字不提。他在任何地方都沒有表示過願意‘超越’，願意超出感覺

到的世界的界限，而这却是普列汉諾夫的‘認識論’的基础……”

在“这些”什么样的界限之外呢？是馬赫和阿芬那留斯所謂的把自我与环境、主体与客体不可分割地結合在一起的“同格”的界限嗎？巴札罗夫提出的問題本身就是沒有意义的。如果他像普通人一样地提出問題，那末他就会清楚地看到：外部世界是在人的感觉、知觉、表象的“界限之外”的。但“超越”这个字眼一再暴露了巴札罗夫的面目。这是康德和休謨所特有的“狡辯”，这是在現象和自在之物之間划一条原則的界限。康德說：从現象，或者从我們的感覺、知觉（如果你願意这样說的話）等等过渡到存在于知觉之外的物，这就是超越，而这种超越对信仰來說是容許的，而对知識來說則是不容許的。休謨反駁道：超越是絕對不能容許的。康德主義者也像休謨主義者一样，把唯物主義者叫作超越的實在論者、“形而上學者”，認為他們从一个領域非法地过渡（拉丁文是 *transcensus*）到另一个根本不同的領域。你們可以看到，現代追隨康德和休謨的反動路綫的哲學教授們（就拿伏羅希洛夫式的切爾諾夫所列举的那些人來說吧）喋喋不休地用千百種調子重復着這些對唯物主義的“形而上學性”和“超越”的責難。巴札罗夫襲用反動教授們用的字眼和他們的想法，並且以“最新實証論”的名義向他們敬禮！但全部問題在於：“超越”的思想，即現象和自在之物之間有原則的界限的思想，乃是不可知論者（包括休謨主義者和康德主義者）和唯心主義者的荒唐思想。關於這一點，我們已經用恩格斯所舉的茜素的例子說明過了，我們還要用費爾巴哈和約·狄慈根的話來加以說明。但是讓我們先講完巴札罗夫對恩格斯的學說的“修改”：

“……恩格斯在‘反杜林論’的一個地方說：在感性世界之外的

‘存在’是《offene Frage》，即我們沒有任何材料来解决甚至提出的一个問題。”

这个論据是巴札罗夫重复德国馬赫主义者阿德勒的，而这后一个例子恐怕比“感性表象也就是存在于我們之外的现实”的例子更糟些。在“反杜林論”德文第5版第31頁上，恩格斯說：

“虽然世界的存在是它的統一性的前提，因为世界必須先存在然后才能够是統一的，但是世界的統一性并不在于它的存在。在我們視野(Gesichtskreis)的範圍之外，存在完全是一个悬而未决的問題(offene Frage)。世界的真正的統一性在于它的物質性，而这种物質性不是用两三句魔术家的話所能証明的，而是由哲学和自然科学的长期的艰巨的發展来証明的。”<sup>39</sup>

看看我們的厨师新做的这盘肉酱吧！恩格斯說的是我們視野的範圍之外的存在，例如，火星上人的存在等等。很明显，这样的存在的确是一个悬而未决的問題。而巴札罗夫却故意不引証全文，把恩格斯的話轉述为：“感性世界之外的存在”是一个悬而未决的問題！！这真是荒謬絕倫，在这里，巴札罗夫把自己所一貫信仰的、被約·狄慈根公正地称为僧侶主义和信仰主义的有学位的奴僕的那些哲学教授們的觀點硬加給恩格斯。事实上，信仰主义断言“在感性世界之外”存在着某种东西。而同自然科学一致的唯物主义者，則坚决否認这点。站在二者中間的是那些教授們、康德主义者、休謨主义者(包括馬赫主义者)等等，他們“在唯物主义和唯心主义之外發現了真理”；并且“調停”說：这是一个悬而未决的問題。如果恩格斯在什么时候說过諸如此类的話，那末，誰稱自己是馬克思主义者，就是奇耻大辱。

說得够了！从巴札罗夫那里引来的这半頁話里，就有这么多



的糊塗观念，因此我們只好說到这里，不去进一步追究全部搖擺不定的馬赫主义思想了。

### 三 費尔巴哈和約·狄慈根論自在之物

按照我們馬赫主义者的說法，似乎唯物主义者馬克思和恩格斯否定自在之物（即我們的感覺、表象等等之外的物）的存在以及它們的可知性，似乎他們容許在現象和自在之物之間有着某种原則的界限。为了說明这些說法是何等的荒謬，我們再引証几段費尔巴哈的話。我們的馬赫主义者的全部不幸就在于：他們既不懂得辯証法，又不懂得唯物主义，却用反动教授們的話来談論辯証唯物主义。

費尔巴哈說：“自称为唯心主义的現代的哲学唯灵論，对唯物主义进行了以下的、在它看来是致命的責难：唯物主义是独断主义，也就是說，它从感性（*sinnlichen*）世界、即無可爭辯的（*ausgemacht*）客观真理出發，認為客观真理是自在（*an sich*）世界、即离开我們而存在的世界，但实际上世界只是精神的产物。”<sup>⊖</sup>

看来，这很清楚吧！自在世界是离开我們而存在的世界。这就是費尔巴哈的唯物主义。他的唯物主义像貝克萊主教所駁斥的17世紀的唯物主义一样，承認存在于我們的意識之外的“自在客体”。費尔巴哈的《*An sich*》（“自在”）和康德的《*An sich*》是根本对立的。請回忆一下上面引用过的費尔巴哈的話，在那里他責难康德把“自在之物”看作“沒有实在性的抽象物”。在費尔巴哈看来，“自在之物”是“具有实在性的抽象物”，即存在于我們之外的、

⊖ *Sämtliche Werke*, X. Band, 1866, S. 185（“費尔巴哈全集”1866年德文版第10卷第185頁。——編者注）。

完全可以認識的、跟“現象”沒有任何原則差別的世界。

費爾巴哈非常俏皮地、明白地說明：承認從現象世界到自在世界的某種“超越”，承認神父們所劃下而為哲學教授們所襲用的某種不可逾越的鴻溝，是何等荒謬。下面就是他的說明之一：

“當然，幻想的產物也是自然界的產物，因為幻想的力量，和人的其他一切力量一樣，就其基礎和起源來說，歸根到底（zuletzt）是自然界的力量，但是人畢竟是跟太陽、月亮和星辰，跟石頭、動物和植物，一句話，跟人用自然界這個一般名詞所標明的那些存在物（Wesen）有區別的存在物。因而，人關於太陽、月亮、星辰和其他一切自然物（Naturwesen）的表象（Bilder），雖然也是自然界的產物，然而卻是和自然界中的它們的對象有區別的 另一種產物。”<sup>⊙</sup>

我們表象的對象和我們的表象有區別，自在之物和為我之物有區別，因為後者只是前者的一部分或一方面，正像人自己也只是他的表象所反映的自然界的一小部分一樣。

“……我的味覺神經，正如鹽一樣，也是自然界的產物，但是不能因此就說：鹽味本身直接就是鹽的客觀特性；鹽在僅僅作為感覺對象時是（ist）怎樣的，它自身（an und für sich）也就是怎樣的；舌頭對鹽的感覺是我們不通過感覺而設想的鹽（des ohne Empfindung gedachten Salzes）的特性……” 在前幾頁，他還說：“咸味是鹽的客觀特性的主觀表現。”（第 514 頁）

感覺是客觀地存在於我們之外的自在之物作用於我們的感官的結果，這就是費爾巴哈的理論。感覺是客觀世界、即世界自身（an und für sich）的主觀映象。

⊙ Werke, Band VII, Stuttg., 1903, S. 516（“費爾巴哈全集”1903年斯圖加特德文版第7卷第513頁。——編者注）。

“……所以，人像太陽、星辰、植物、动物和石头一样，也是自然物(Naturwesen)，但他畢竟不同于自然界，因而人的头脑和心中的自然界不同于人的头脑和心之外的自然界。”

“……人，根据唯心主义者自己所承認的，是自身中实现了‘主体和客体的同一性’这一要求的唯一对象；因为人是这样一种对象，这种对象与自我存在的等同性和統一性是毫無疑义的……可是，一个人对于另一个人、甚至最亲密的人，难道不是幻想的对象、表象的对象嗎？每一个人难道不是按自己的意思、按自己的方式(in und nach seinem Sinne)去了解另一个人嗎？……既然人与人之間、思維与思維之間，还存在着不容忽視的差別，那末在非思維的、非人的、跟我們不是同一的自在的存在物(Wesen an sich)与我們所思維、想像和了解的这个存在物之間，該有多么大的差別？”(同上，第518頁)

現象和自在之物之間的任何神秘的、古怪的、玄妙的差別，是十足的哲学胡說。事实上，每个人都千万次地看到过“自在之物”向現象、“为我之物”的簡單明白的轉化。这种轉化也就是認識。馬赫主义認為，既然我們只知道感覺，所以我們就不能知道感覺以外的任何东西的存在。这种“学說”是唯心主义哲学和不可知論哲学的旧的詭辯，不过加上了新的作料而已。

狄慈根是一个辯証唯物主义者。我們在下面将指出：他的表达方式往往不确切，他常常陷入混乱，而各式各样無知的人(包括歐·狄慈根)就把这些东西抓住不放，当然我們的馬赫主义者也不例外。然而，他們不化一点力气或者沒有本事去分析他的哲学的主要路綫，把唯物主义和其他因素分別清楚。

狄慈根在他的著作“人腦活动的实質”(1903年德文版第65頁)

中說道：“我們如果把世界看作是‘自在之物’，那就容易了解：‘自在世界’和顯現在我們面前的世界、即世界的現象之間的相互差別，不過是整體和部分之間的差別而已。”“現象和顯現者之間的差別，正像十哩路程和全程之間的差別一樣。”（第71—72頁）在這裡並沒有而且也不會有任何原則的差別、任何“超越”、任何“天生的不一致”。但是，差別當然是有的，因為這裡有着超出感性知覺的界限向我們之外的物的存在的過渡。

狄慈根在“一個社會主義者在認識論領域中的漫遊”<sup>①</sup>這篇文章中說道：“我們知道[erfahren, 體驗到]，任何經驗，用康德的話來講，都是超出任何經驗界限的東西的一部分。”“對於意識到自己的本質的意識來說，任何微粒，不論是灰塵、石頭或木頭的微粒，都是一種不能徹底認識的東西(Unauskenntliches)，這就是說，每一個微粒都是人的認識能力所不可窮盡的材料，因而是一種超出經驗界限的東西。”（第199頁）

你們看：在狄慈根用康德的話來講的時候，也就是說，在僅僅為了通俗化和對比的目的而採用康德的錯誤的混亂的術語的時候，他承認超出“經驗界限之外”。這就是馬赫主義者在從唯物主義轉到不可知論時抓住不放的一個好例子，他們說：我們不願意超出“經驗界限”，在我們看來，“感性表象也就是存在於我們之外的現實”。

狄慈根正反對這種哲學，他說：“不健康的神秘主義反科學地把絕對真理和相對真理分開。它把顯現着的物和‘自在之物’，即把現象和真理變為兩個彼此 *toto coelo* [完全地、根本地、原則地]不

<sup>①</sup> 見《Kleinere philosoph. Schriften》（“短篇哲學論文集”。——編者注）1903年版第199頁。

同的并且不包括在任何一般范疇中的范疇。”(第 200 頁)

現在，大家来判断一下这位不願意承認自己是馬赫主义者而希望別人在哲学上称他为馬克思主义者的俄国馬赫主义者波格丹諾夫的造詣和聰明吧！

“帶有更多批判色彩的唯物主义者守着‘泛心論和泛物論’之間的中庸之道，他們否認‘自在之物’是絕對不能認識的，但同时又認為‘自在之物’和‘現象’有原則的〔着重号是波格丹諾夫加的〕差別，因而‘自在之物’始終只在現象中‘被模糊地認識’，就其內容來說〔大概是就那些并非經驗要素的“要素”來說〕是經驗之外的，但是‘自在之物’却处在被称为經驗形式的那些東西的範圍之內，即处在時間、空間和因果性的範圍之內。18 世紀法国唯物主义者和最新的哲学家恩格斯及其俄国的信徒別尔托夫<sup>40</sup> 的观点大致就是这样。”（“經驗一元論” 1907 年第 2 版第 2 卷第 40—41 頁）

这是一堆十足的胡話。（一）貝克萊所反駁的 17 世紀的唯物主义者，認為“自在客体”是絕對可以認識的，因为我們的表象、观念只是“心外”客体的复写或反映（見“代緒論”）。（二）費尔巴哈和他以后的狄慈根坚决地反駁自在之物和現象之間有“原則”差別的見解，而恩格斯則用“自在之物”轉化成“为我之物”这一簡單明了的例子推翻了這個見解。（三）最后，我們在恩格斯对不可知論者的駁斥中已經看到：那种說唯物主义者認為自在之物“始終只在現象中被模糊地認識”的論調，完全是胡說。波格丹諾夫所以曲解唯物主义，就是因为他不懂得絕對真理和相对真理的关系（关于这一点，我們將在下面講到）。至于“經驗之外”的自在之物和“經驗的要素”，这些已經是馬赫主义的混乱思想的开端，这种混乱思想

我們在上面講得够多了。

重复反动教授們的有关唯物主义者的那些不可思議的胡言乱語；在1907年背弃恩格斯，而在1908年又企圖把恩格斯的观点“修改”成不可知論，——这就是俄国馬赫主义者的“最新实証論”的哲学！

#### 四 有沒有客观真理？

波格丹諾夫說：“在我看来，馬克思主义否定任何真理的絕對客观性，否定任何永恒真理。”（“經驗一元論”第3卷序言第4—5頁）什么叫絕對客观性呢？波格丹諾夫在同一个地方說，“永恒真理”就是“有絕對意义的客观真理”，他只同意承認“仅仅在某一时代範圍內的客观真理”。

在这里显然是把下面两个問題搞混了：（一）有沒有客观真理？就是說，在人的表象中能否有不依赖于主体、不依赖于人、不依赖于人类的内容？（二）如果有客观真理，那末表现客观真理的人的表象能否立即地、完全地、無条件地、絕對地表现它，或者只能近似地、相对地表现它？这第二个問題就是关于絕對真理和相对真理的相互关系問題。

波格丹諾夫明确地、直截了当地回答了第二个問題，他根本否認絕對真理，并且因恩格斯承認絕對真理而非难恩格斯有折衷主义。关于波格丹諾夫發現恩格斯有折衷主义这一点，我們在后面另行論述。現在我們来談談第一个問題。关于这个問題，波格丹諾夫虽然沒有直接說到，但回答也是否定的。因为，否定人的某些表象中的相对性因素而不否定客观真理，是可以的；但是，否定絕對真理而不否定客观真理的存在，是不可能的。

稍后，波格丹諾夫在序言第9頁上又說：“……別尔托夫所理解的客觀真理的标准是沒有的；真理是思想形式，是人类經驗的組織形式……”

这里和“別尔托夫的理解”沒有有什么关系，因为这里談的是哲学的基本問題中的一个問題，而根本不是別尔托夫。这里也和真理的标准沒有有什么关系，关于真理的标准要另行論述，不應該把这个問題和有沒有客觀真理的問題混为一談。波格丹諾夫对后一問題的否定的回答是非常明显的：如果真理只是思想形式，那就是說，不能有不依賴于主体、不依賴于人类的真理了，因为除了人类的思想以外，我們和波格丹諾夫都不知道別的什么思想。从波格丹諾夫的后半句話来看，他的否定的回答就更加明显了：如果真理是人类經驗的形式，那就是說，不能有不依賴于人类的真理，不能有客觀真理了。

波格丹諾夫对客觀真理的否定，就是不可知論和主观主义。这种否定的荒謬，即使从前面所举的一个自然科学真理的例子来看，也是显而易見的。自然科学关于地球存在于人类之前的論断是真理，对于这一点，自然科学不容許有絲毫的怀疑。这一点和唯物主义的認識論是完全符合的：被反映者不依賴于反映者而存在（外部世界不依賴于意識而存在）是唯物主义的基本前提。自然科学关于地球存在于人类之前的論断，是客觀真理。自然科学的这个原理同馬赫主义者的哲学以及他們的真理学說，是不可調和的；如果真理是人类經驗的組織形式，那末地球存在于任何人类經驗之外的論断就不可能是真理了。

但是不仅如此。如果真理只是人类經驗的組織形式，那末天主教的教义也可以說是真理了。因为，天主教毫無疑問地是“人类

經驗的組織形式”。波格丹諾夫本人也感覺到了他的理論的這種驚人的謬誤。我們來看看他怎樣企圖從他所陷入的泥坑中爬出來，倒是非常有趣的。

我們在“經驗一元論”第 1 卷里讀到：“客觀性的基礎應該是在集體經驗的範圍內。我們稱之為客觀的，是這樣一些經驗材料，它們對於我們和別人都具有同樣的切身意義，不僅我們可以根據它們來毫無矛盾地組織自己的活動，而且我們深信，別人為了不陷於矛盾也應該以它們為根據。物理世界的客觀性就在於：它不是對我一個人，而是對所有的人說來都是存在的[不對！它是不依賴於“所有的人”而存在的]，並且我深信，它對於所有的人，就像對於我一樣，具有同樣確定的意義。物理系列的客觀性就是它的普遍意義。”（第 25 頁，着重號是波格丹諾夫加的）“我們在自己的經驗中所遇見的那些物理物體的客觀性，歸根到底是確立在不同人的意見的相互檢證和一致基礎上的。總之，物理世界是社會地一致起來的、社會地協調起來的經驗，一句話，是社會地組織起來的經驗。”（第 36 頁，着重號是波格丹諾夫加的）

這是根本錯誤的唯心主義的定義；物理世界是不依賴於人類和人類經驗而存在的；在不可能有人類經驗的任何“社會性”和任何“組織”的時候，物理世界就已經存在了，等等。關於這些我們不必再重復了。現在我們從另一方面來揭穿馬赫主義哲學：它給客觀性下這樣的定義，就會使宗教教義也適合這個定義了，因為宗教教義無疑地也具有“普遍意義”等等。再聽一聽波格丹諾夫往下說吧！“我們再一次提醒讀者：‘客觀’經驗決不是‘社會’經驗……社會經驗遠非都是社會地組織起來的，它總包含着各種各樣的矛盾，因而它的某些部分和其他一些部分是不一致的。牛鬼蛇神可



以存在于某个民族或民族中的某个集团(例如农民)的社会經驗範圍之內，但还不能因此就把它們包括在社会地組織起来的或客觀的經驗之內，因為它們和其余的集体經驗不協調，并且不能列入这种經驗的組織形式中，例如，因果性的鎖鏈中。”(第 45 頁)

波格丹諾夫自己“沒有”把关于牛鬼蛇神等等的社会經驗“包括”在客觀經驗之內，我們当然是很高兴的。但是，以否定信仰主义的精神来作出的这种善意修正，絲毫沒有改正波格丹諾夫的整个立場的根本錯誤。波格丹諾夫給客觀性和物理世界所下的定义無疑地是站不住脚的，因为宗教教义比科学学說有更大的“普遍意义”，人类的大部分至今还信奉宗教教义。天主教由于好几世紀的發展已經是“社会地組織起来、協調起来和一致起来的”；它無可爭辯地可以“列入”“因果性的鎖鏈”中，因为宗教的产生不是無緣無故的，在現代条件下宗教得到人民群众的信奉，决不是偶然的，而哲学教授們迎合宗教的意旨，也是完全“合乎規律的”。如果說这种無疑地具有普遍意义的和高度組織起来的社会宗教的經驗与科学的“經驗”“不協調”，那末就是說，二者之間存在着根本的原則的差別，而波格丹諾夫在否認客觀真理时却把这种差別抹杀了。無論波格丹諾夫怎样“修正”自己的观点，說信仰主义或僧侶主义是和科学不協調的，然而有一个事实始終是無可怀疑的，即波格丹諾夫对客觀真理的否定是和信仰主义完全“協調”的。現代信仰主义决不否認科学；它只否認科学的“过分的奢望”，科学想达到客觀真理的奢望。如果客觀真理存在着（如唯物主义者所認為的那樣），如果只有那在人类“經驗”中反映外部世界的自然科学才能給我們提供客觀真理，那末一切信仰主义就被完全否定了。如果沒有客觀真理，如果真理（包括科学真理）只是人类經驗的組織形式，那

末，這就是承認僧侶主義的基本前提，替僧侶主義大開方便之門，為宗教經驗的“組織形式”開拓地盤。

試問：這種對客觀真理的否定，是出自不肯承認自己是馬赫主義者的波格丹諾夫本人呢，還是出自馬赫和阿芬那留斯的學說的基本原理？對這個問題只能有後面的回答。如果世界上只存在着感覺（1876年阿芬那留斯是這樣說的），如果物體是感覺的複合（馬赫在“感覺的分析”中是這樣說的），那末就很明顯，在我們面前的是不可避免地會否定客觀真理的哲學主觀主義。如果把感覺叫作“要素”，這種“要素”在一種聯系上構成物理的東西，在另一種聯系上構成心理的東西，那末正如我們所看到的那樣，經驗批判主義的基本出發點並沒有因此被否定，而只是陷於混亂。阿芬那留斯和馬赫都承認感覺是我們知識的泉源，因此他們都有經驗論（一切知識來自經驗）或感覺論（一切知識來自感覺）的觀點。然而，不管你們用什麼“新”字眼（“要素”）去裝飾這種觀點，這種觀點只會導致而不會排除唯心主義和唯物主義這兩個基本哲學派別之間的差別。無論唯我論者（即主觀唯心主義者）或唯物主義者，都可以承認感覺是我們知識的泉源。貝克萊和狄德羅都淵源於洛克。認識論的第一個前提無疑地就是：感覺是我們知識的唯一泉源。馬赫承認了第一個前提，但是搞混亂了第二個重要前提，即客觀實在反映在人的感覺中，或者說客觀實在是人的感覺的泉源。從感覺出發，可以遵循着主觀主義的路綫走向唯我論（“物體是感覺的複合或組合”），也可以遵循着客觀主義的路綫走向唯物主義（感覺是物體、外部世界的映象）。在第一种觀點（不可知論，或者更進一步說，主觀唯心主義）看來，客觀真理是沒有有的。在第二种觀點（唯物主義）看來，對客觀真理的承認是最要緊的。這個哲學上的老問題，

即关于从經驗論和感觉論的前提中可以产生两种傾向，或者說得更确切些，可能得出两个結論的問題，馬赫并没有解决，也没有排除或超越，他只是玩弄“要素”这类名詞，使問題陷于混乱。波格丹諾夫否定客观真理，这是整个馬赫主义的必然結果，而不是离开馬赫主义。

恩格斯在他的“費尔巴哈論”中，把休謨和康德叫作“否認認識世界的可能性或者至少是否認徹底認識世界的可能性”的哲学家。因而恩格斯提到首要地位的是休謨和康德的共同点，而不是他們的分歧点。同时他又指出：“对于反駁这种[休謨的和康德的]观点具有决定意义的东西，已由黑格尔說过了。”（德文第4版第15—16頁）<sup>41</sup>因此，指出黑格尔講的下面一段話，在我看来不是沒有意思的。黑格尔在宣称唯物主义是“徹底的經驗論体系”时写道：“在經驗論看来，外部东西（das Äusserliche）总是真实的；其次，經驗論即使容許某种超感觉的东西，但否認这种超感觉的东西的可知性（soll doch eine Erkenntnis desselben (d. h. des Übersinnlichen) nicht statt finden können），經驗論認為必須完全遵循屬於知觉的东西（das der Wahrnehmung Angehörige）。而这个基本前提經過徹底的發展（Durchführung），便产生了后来所謂的唯物主义。在这种唯物主义看来，物質本身是真实的客观的东西（das warhaft Objektive）。”<sup>①</sup>

一切知識来自經驗、感觉、知觉。这是对的。但試問：“屬於知

① Hegel. «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse», Werke, VI. Band (1843), S. 83. Cp. S. 122 (黑格尔“哲学全書綱要”，“黑格尔全集”1843年德文版第6卷第83頁，參看第122頁。——編者注)。

覺”的，也就是說，作為知覺的泉源的是客觀實在嗎？如果你回答說是，那你就是唯物主義者。如果你回答說不是，那你就不是徹底的，你不可避免地會陷入主觀主義，陷入不可知論；不論你是否認自在之物的可知性或時間、空間和因果性的客觀性（像康德那樣），還是不容許關於自在之物的思想（像休謨那樣），結果反正都是一樣。在這種情況下，你的經驗論、經驗哲學的不徹底性就在於：你否定經驗中的客觀內容，否定經驗認識中的客觀真理。

康德和休謨路線的維護者（馬赫和阿芬那留斯也包括在休謨路線的擁護者之內，因為他們不是純粹的貝克萊主義者）把我們唯物主義者叫作“形而上學者”，因為我們承認反映在我們經驗中的客觀實在，我們承認我們感覺的客觀的、不依賴於人的泉源。我們唯物主義者，像恩格斯一樣，把康德主義者和休謨主義者叫作不可知論者，因為他們否定作為我們感覺泉源的客觀實在。不可知論者這個詞來自希臘文：在希臘文里 *a* 是不的意思，*gnosis* 是知識的意思。不可知論者說：我不知道 是否有為我們的感覺所反映、模寫的客觀實在；我宣布，要知道這點是不可能的（參看上面恩格斯所敘述的不可知論者的立場）。因此，不可知論者就否定客觀真理，並且小市民式地、庸俗地、卑怯地寬容有關牛鬼蛇神、天主教聖徒以及諸如此類東西的教義。馬赫和阿芬那留斯妄想提出所謂“新的”術語、“新的”觀點，實際上却是糊塗地混亂地重複不可知論者的回答：一方面，物體是感覺的复合（純粹的主觀主義、純粹的貝克萊主義），另一方面，如果把感覺改名為要素，那就可以設想它們是不依賴於我們的感官而存在的！

馬赫主義者喜歡唱這樣一種高調：他們是完全相信我們感官的提示的哲學家，他們認為世界確實像顯現在我們面前的那樣，是

充滿着声音、顏色等等的，而唯物主义者認為世界是死的，世界沒有声音和顏色，它本身和它的显现不同，等等。例如，彼得楚尔特在他的“純粹經驗哲学引論”和“实証論观点中的世界問題”（1906）里面唱的就是这种高調。切尔諾夫先生对这一“新”思想称贊不已，他跟着彼得楚尔特喃喃不休地重复这种論調。其实，馬赫主义者是主觀主义者和不可知論者，因为他們不充分相信我們感官的提示，不徹底貫徹感觉論。他們不承認作为我們感觉泉源的、不以人为轉移的客观实在。他們沒有把感觉看作是这个客观实在的正确摄影，因而直接和自然科学發生矛盾，为信仰主义大开方便之門。相反地，唯物主义者認為世界比它的显现更丰富、更生动、更多样化，因为科学每向前發展一步，就会發現它的新的方面。唯物主义者認為我們的感覺是唯一的和最終的客观实在的映象，所謂最終的，并不是說客观实在已經被徹底認識了，而是說除了它，沒有而且也不能有別的客观实在。这种观点不仅坚决地堵塞了通向一切信仰主义的大門，而且也堵塞了通向教授的經院哲学的大門。这种經院哲学不是把客观实在看作我們感覺的泉源，而是用成套臆造的字眼来“推演出”客观的这一概念，認為客观的就是具有普遍意义的、社会地組織起来的，等等，它不能够而且也往往不願意把客观真理和关于牛鬼蛇神的教义分別开来。

馬赫主义者对“独断主义者”即唯物主义者的“陈腐”观点輕蔑地聳聳肩膀，因为唯物主义坚持着似乎已被“最新科学”和“最新实証論”駁倒了的物質概念。关于物質构造的新物理学理論，我們將另行論述。但是，像馬赫主义者那样把关于物質的某种构造的理論和認識論的范疇混淆起来，把关于物質的新类型（例如电子）的新特性問題和認識論的老問題，即关于我們知識的泉源和客观

真理的存在等等問題混淆起來，這是完全不能容許的。有人對我們說：馬赫“發現了”紅、綠、硬、軟、响、長等等“世界的要素”。我們要問：當人看見紅，感覺到硬等等的時候，人是否感覺到客觀實在呢？這個老而又老的哲學問題被馬赫搞亂了。如果你們認為人沒有感覺到客觀實在，那末你們就必然和馬赫一起陷入主觀主義和不可知論，你們就理所當然地受到內在論者即哲學上的緬施科夫派的擁抱。如果你們認為人感覺到了客觀實在，那末就需要有一個關於這種客觀實在的哲學概念，而這個概念很早以前就制定出來了，它就是物質。物質是標志客觀實在的哲學範疇，這種客觀實在是人感覺到的，它不依賴於我們的感覺而存在，為我們的感覺所復寫、攝影、反映。因此，如果說這個概念會“陳腐”，就是小孩子的糊塗話，就是無聊地重復時髦的反動哲學的論據。在兩千年的哲學發展過程中，唯心主義和唯物主義的鬥爭難道會陳腐嗎？哲學上柏拉圖的和德謨克利特的傾向或路線的鬥爭難道會陳腐嗎？宗教和科學的鬥爭難道會陳腐嗎？否定客觀真理和承認客觀真理的鬥爭難道會陳腐嗎？超感覺知識的維護者和反對者的鬥爭難道會陳腐嗎？

接受或拋棄物質概念這一問題，是人對他的感官的提示是否相信的問題，是關於我們認識的泉源的問題。這一問題从一开始有哲學起就被提出來討論了，雖然教授小丑們千方百計地把這個問題改頭換面，但是它正如視覺、觸覺、聽覺和嗅覺是否是人的認識的泉源這個問題一樣，是不會陳腐的。認為我們的感覺是外部世界的映象；承認客觀真理；堅持唯物主義認識論的觀點，——這都是一回事。為了說明這一點，我只引證費爾巴哈以及兩本哲學入門書里的話，以便讀者可以看清楚，這是一個多么起碼的問題。

費爾巴哈寫道：“感覺是客觀救世主的福音、通告 (Verkündigung)，否認這一點，是多么庸俗。”<sup>⊖</sup> 你們可以看到，這是稀奇古怪的術語，然而却是一條十分鮮明的哲學路綫：感覺給人們揭示客觀真理。“我的感覺是主觀的，可是它的基础或原因 (Grund) 是客觀的。” (第 195 頁) 請把這句話同上面引証過的那段話比較一下，在那段話里費爾巴哈說過，唯物主义是从感性世界，即最終的 (ausgemachte) 客觀真理出發的。

在阿·弗蘭克的“哲學辭典”<sup>⊗</sup> 中，我們讀到這樣的語：感覺論是“把認識歸于感覺，从感性經驗中”引出我們的一切觀念的學說。感覺論分为主觀的感覺論 (懷疑論和貝克萊主義)、道德的感覺論 (伊壁鳩魯主義) 和客觀的感覺論。“客觀的感覺論是唯物主义，因为在唯物主义者看来，物質或物体是能够作用于我們感官 (atteindre nos sens) 的唯一客体。”

施維格勒在他的“哲學史”中說：“既然感覺論斷言只有依靠感覺才能認識真理或存在物，那末只要 [指 18 世紀末期的法國哲學] 客觀地去表述這個原理，我們就可以得出一个唯物主义的論点：只有感性的东西是存在着的，除了物質的存在，沒有別的存在。”<sup>⊘</sup>

這就是寫進教科書的一些起碼的真理，而我們的馬赫主義者

⊖ Feuerbach. Sämtliche Werke, X. Band, 1866, SS. 194—195 (“費爾巴哈全集” 1866 年德文版第 10 卷第 194—195 頁。——編者注)。

⊗ «Dictionnaire des sciences philosophiques», Paris, 1875 (“哲學辭典” 1875 年巴黎法文版。——編者注)。

⊘ Dr. Albert Schwegler. «Geschichte der Philosophie im Umriss», 15-te Aufl., S. 194 (阿爾伯特·施維格勒博士“哲學史綱要” 德文第 15 版第 194 頁。——編者注)。

却把它們忘記了。

### 五 絕對真理和相對真理，或論波格丹諾夫 所發現的恩格斯的折衷主義

波格丹諾夫的這一發現寫在 1906 年“經驗一元論”第 3 卷的序言中。波格丹諾夫寫道：“恩格斯在‘反杜林論’一書里所說的真理的相對性和我剛才所說明的，意思差不多”（序言第 5 頁），就是否定一切永恒真理，“否定任何真理的絕對客觀性”。“恩格斯的錯誤就在於不堅決果斷，就在於透過他的全部譏諷言論，流露出他對某些儘管是可憐的‘永恒真理’的承認。”（序言第 8 頁）“在這裡，只有不徹底性才會容許像恩格斯所說的那些折衷主義的言論……”（序言第 9 頁）現在我們來舉出波格丹諾夫如何反駁恩格斯的折衷主義的一個例子。為了向杜林說明，凡是奢望在歷史科學中發現永恒真理的人會局限於哪些東西，會滿足於哪些 *Plattheiten*①，恩格斯在“反杜林論”一書里（論“永恒真理”這一章）說到“拿破侖死於 1821 年 5 月 5 日”。於是波格丹諾夫反駁恩格斯說：“這是什麼‘真理’呵？它有什麼‘永恒的’呢？確證對於我們這一代大概已經沒有任何現實意義的個別關係，這不能作為任何活動的出發點，而且也不會引導我們到達任何地方。”（序言第 9 頁）他在序言第 8 頁上還說：“難道《*Plattheiten*》可以叫作《*Wahrheiten*》②嗎？難道‘平凡的事’是真理嗎？真理是經驗的生動的組織形式；它引導我們通過自己的活動到達某個地方，它給我們的生活鬥爭提供支撐點。”

① 平凡的事。——譯者注

② 真理。——譯者注



从这两段引文中可以很明显地看出：波格丹諾夫不是在反駁恩格斯，而是在唱高調。如果你不能断定“拿破侖死于 1821 年 5 月 5 日”这个命題是錯誤的或是不确切的，那末你就得承認它是真理。如果你不能断定它在将来会被推翻，那末你就得承認这个真理是永恒的。把真理是“經驗的生动的組織形式”这类詞句叫作反駁，这就是用一堆無聊的話来冒充哲学。地球具有地質学所叙述的历史呢，还是在七天內被創造出来的呢？难道能够用“引导”我們到达某个地方的“生动的”（这是什么意思？）真理等等詞句来迴避这个問題嗎？难道关于地球和人类历史的知識“沒有现实意义”嗎？这只是波格丹諾夫用来掩飾其退却的冠冕堂皇的胡言乱語。因为，他在証明恩格斯对永恒真理的承認就是折衷主义的时候，既沒有推翻拿破侖确实死于 1821 年 5 月 5 日的事实，也沒有駁倒那个認為这一真理将来会被推翻的見解是个荒謬見解的論点，而只是用响亮的詞句来迴避問題。这样的作法，就是一种退却。

恩格斯所举的这个例子是非常淺显的，像諸如此类的有关永恒的、絕对的真理的例子，像恩格斯在举“巴黎在法国”这个例子时所說的那种只有瘋子才会怀疑的真理的例子，任何人都能够輕而易举地想出几十个。为什么恩格斯在这里要講“平凡的事”呢？因为他是要駁斥和嘲笑不善于在絕对真理和相对真理的关系問題上应用辯証法的、独断的、形而上学的唯物主义者杜林。当一个唯物主义者，就要承認感官給我們揭示的客觀真理。承認客觀的即不依賴于人和人类的真理，也就是这样或那样地承認絕对真理。正是这个“这样或那样”，就把形而上学的唯物主义者杜林同辯証唯物主义者恩格斯区别开来了。在一般科学、特别是历史科学的最复杂的問題上，杜林到处濫用最后真理、終極真理、永恒真理这些

字眼。恩格斯嘲笑他，并且回答说：当然，永恒真理是有的，但是在简单的事物上用大字眼(gewaltige Worte)是不聪明的。为了向前推进唯物主义，必须停止对“永恒真理”这个字眼的庸俗的玩弄，必须善于辩证地提出和解决绝对真理和相对真理的关系问题。正是由于这个缘故，三十年前杜林和恩格斯展开了斗争。波格丹诺夫假装“没有看到”恩格斯在这一章中对绝对真理和相对真理的问题所作的说明，由于恩格斯承认了一切唯物主义的初步原理，波格丹诺夫就想尽办法非难恩格斯有“折衷主义”，他这样作，只是再一次暴露了他对唯物主义和辩证法的绝对无知。

恩格斯在“反杜林论”第1编第9章的开头写道：“现在我们来谈这样一个问题：人类认识的产物究竟能否具有至上的意义和成为真理的绝对权利(Anspruch)，如果能够，那末究竟有哪些产物？”(德文第5版第79页)恩格斯对这个问题的解答如下：

“思维的至上性，实现在非常不至上地思维着的人们的系列中；具有成为真理的绝对权利的認識，实现在相对错误的系列中；二者〔绝对真理的認識和至上的思维〕只有在人类生活的无限延續中才能完全实现。

“在这里，我们又遇到在上面已经遇到过的矛盾：一方面，人类思维的性质在我们看来必然是绝对的；另一方面，人类思维是通过现在仅仅有限地思维着的个人来实现的。这个矛盾只有在人类世代更迭的无限的——至少对于我们說来实际上是无限的——系列中才能得到解决。从这个意义来说，人的思维是至上的，同时又不是至上的；它的認識能力是无限的，同时又是有限的。按它的本性〔或构造，Anlage〕、使命、可能、历史的终极目的来说，它是至上的和无限的；按它的个别实现和某一时期的现实来说，它又不是至上

的和無限的。”(第 81 頁)⊖

恩格斯繼續說道：“关于永恒真理的情形也完全如此。”<sup>42</sup>

这个論断，对于相对主义問題，即对于一切馬赫主义者所強調的我們知識的相对性原則的問題，是極端重要的。馬赫主义者总是坚决認為他們是相对主义者，但是，俄国馬赫主义者在重复德国人的話的时候，却害怕或不能直截了当地明白地提出相对主义和辯証法的关系問題。在波格丹諾夫(以及一切馬赫主义者)看来，承認我們知識的相对性，就是根本不承認絕對真理。在恩格斯看来，絕對真理是由相对真理构成的。波格丹諾夫是相对主义者。恩格斯是辯証論者。下面是恩格斯在“反杜林論”同一章中講的另一段同样重要的話：

“真理和謬誤，正如一切在两極对立中活动着的邏輯范畴一样，只是在非常狹隘的領域內才具有絕對的意义。这点我們已經看到了，如果杜林先生稍微知道辯証法的初步知識和辯証法的基本前提，他也是会知道这点的，因为它们論述的正是一切两極对立的不充分性。只要我們在上述的狹隘領域之外应用真理和謬誤的对立，那末这种对立就变成相对的，因而就不适于精确的科学的表达方式。如果我們企圖在上述狹隘的領域之外把这种对立当作絕對有效的东西来应用，那末我們就会完全失敗，因为对立的兩極都向自己的对立面轉化，就是說，真理变成謬誤，謬誤变成真理。”(第 86 頁)<sup>43</sup> 接着恩格斯举了波义耳定律(气体的容积同它所受的

⊖ 參看維·切爾諾夫的話，前引書第 64 頁及以下几頁。馬赫主义者切爾諾夫先生完全站在不願意承認自己是馬赫主义者的波格丹諾夫的立場上。他們的不同之处在于：波格丹諾夫竭力掩飾他和恩格斯的分歧，認為这是偶然的，等等，而切爾諾夫則覺得，这是同唯物主义和辯証法进行斗争的問題。

压力成反比)作为例子。这个定律所包含的“点滴真理”只有在一定界限内才是绝对真理。这个定律“只是近似的”真理。

因此，人类思维按其本性是能够给我们提供并且正在提供由相对真理的总和所构成的绝对真理的。科学发展的每一阶段，都在给这个绝对真理的总和增添新的点滴，可是每一科学原理的真理的界限都是相对的，它随着知识的增加时而扩张、时而缩小。约·狄慈根在“漫游”<sup>①</sup>中说：“我们可以看到、听到、嗅到、触到绝对真理，无疑地也可以认识绝对真理，但它并不全部进入 (geht nicht auf) 认识中。”(第 195 页)“不言而喻，图画不包括对象的全部，画家落后于他的模特儿…… 图画怎么能够和它的模特儿‘一致’呢？只是近似地一致。”(第 197 页)“我们只能相对地认识自然界和它的各个部分；因为每一个部分，虽然只是自然界的一个相对的部分，然而却具有绝对物的本性，具有认识所不可穷尽的自在的自然整体 (des Naturganzen an sich) 的本性…… 我们究竟怎样知道在自然现象背后，在相对真理背后，存在着不完全显露在人面前的普遍的、无限制的、绝对的自然呢？…… 这种知识是从哪儿来的呢？它是天赋的，是同意识一起为我们所秉赋的。”(第 198 页)最后这句话是狄慈根的不确切的说法之一，这些不确切的说法使得马克思在给库格曼的一封信中指出：狄慈根的观点中存在着混乱<sup>44</sup>。只有抓住这类不正确的地方，才能谈论不同于辩证唯物主义的狄慈根的特殊哲学。但是狄慈根自己在同一页上就改正了，他说：“虽然我说，关于无限的、绝对的真理的知识是天赋的，它是独一无二唯一的先于经验的 (a priori) 知识，但是这种天赋知识还

<sup>①</sup> 即“一个社会主义者在认识论领域中的漫游”。——译者注

是要由經驗來証實的。”(第 198 頁)

从恩格斯和狄慈根的这些言論中可以清楚地看出：在辯証唯物主义看来，相对真理和绝对真理之間沒有不可逾越的鴻沟。波格丹諾夫完全不懂得这点，因为他竟然說出了这样的話：“它[旧唯物主义的世界观]希望成为对于事物本質的绝对客观的認識[着重号是波格丹諾夫加的]，因而同任何思想体系的历史条件的制約性不能相容。”(“經驗一元論”第 3 卷序言第 4 頁)从現代唯物主义即馬克思主义的观点来看，我們的知識向客观的、绝对的真理接近的界限是受历史条件制約的，但是这个真理的存在是無条件的，我們向它的接近也是無条件的。圖画的輪廓是受历史条件制約的，而这幅圖画描繪客观地存在着的模特兒，这是無条件的。在我們認識事物本質的过程中，我們什么时候和在什么条件下进到發現煤焦油中的茜素或發現原子中的电子，这是受历史条件制約的；然而，每一个这样的發現都意味着“绝对客观的認識”前进一步，这是無条件的。一句話，任何思想体系都是受历史条件制約的，可是，任何科学的思想体系(例如不同于宗教的思想体系)和客观真理、绝对自然相符合，这是無条件的。你們會說：相对真理和绝对真理的这种区分是不确定的。我告訴你們：这种区分正是这样“不确定”，以便阻止科学变为恶劣的教条，变为某种僵死的凝固不变的东西；但同时它又是这样“确定”，以便最坚决果斷地同信仰主义和不可知論划清界限，同哲学唯心主义以及休謨和康德的信徒們的詭辯划清界限。这里是有你們所沒有看到的界限，而且由于你們沒有看到这个界限，你們滾入了反动哲学的泥坑。这就是辯証唯物主义和相对主义的界限。

馬赫、阿芬那留斯和彼得楚尔特宣称：我們是相对主义者。切

尔諾夫先生和一些想当馬克思主義者的俄国馬赫主義者也隨聲附和地說：我們是相對主義者。是的，切爾諾夫先生和馬赫主義者同志們，你們的錯誤正在這裡。因為，把相對主義作為認識論的基礎，就必然使自己不是陷入絕對懷疑論、不可知論和詭辯，就是陷入主觀主義。作為認識論基礎的相對主義，不僅承認我們知識的相對性，並且還否定任何為我們的相對認識所逐漸接近的、不依賴於人類而存在的、客觀的准繩或模特兒。從赤裸裸的相對主義的觀點出發，可以證明任何詭辯都是正確的，可以認為拿破侖是否死於1821年5月5日這件事是“有條件的”，可以純粹為了人或人類的“方便”，在承認科學思想體系（它在一方面是“方便”的）的同時，又承認宗教思想體系（它在另一方面也是很“方便”的），等等。

辯證法，正如黑格爾早已說明的那樣，包含着相對主義、否定、懷疑論的因素，可是它並不歸結為相對主義。馬克思和恩格斯的唯物主義辯證法無疑地包含着相對主義，可是它並不歸結為相對主義，這就是說，它不是在否定客觀真理的意義上，而是在我們的知識向客觀真理接近的界限受歷史條件制約的意義上，承認我們一切知識的相對性。

波格丹諾夫加上着重號寫道：“徹底的馬克思主義不承認”像永恒真理“這樣的獨斷主義和靜力學”（“經驗一元論”第3卷序言第9頁）。這是一句糊塗話。如果像馬克思主義者所認為的那樣，世界是永恒地運動着和發展着的物質，而這種物質為不斷發展着的人的意識所反映，那末這同“靜力學”有什麼關係呢？這裡談的根本不是物的不變的本質，也不是不變的意識，而是反映自然界的意識和意識所反映的自然界之間的符合。在這個問題上，而且僅僅在這個問題上，“獨斷主義”這個術語具有特殊的、獨特的哲學風

味。它是唯心主义者和不可知論者在反对唯物主义时所爱用的字眼，我們已經看到，相当“老的”唯物主义者費尔巴哈曾經指出这一点。总之，从臭名昭彰的“最新实証論”的观点出發对唯物主义所进行的一切反駁，都是陈詞濫調。

## 六 認識論中的实践标准

我們已經看到，馬克思在 1845 年，恩格斯在 1888 年和 1892 年都把实践标准作为唯物主义認識論的基础<sup>45</sup>。馬克思在費尔巴哈論綱第二条里說：离开实践提出“人的思維是否具有对象的[客觀的]真理性”<sup>①</sup>的問題，乃是經院哲学。恩格斯重复說：对康德和休謨的不可知論以及其他哲学怪論（Schrullen）的最有力的駁斥就是实践。他反駁不可知論者說：“我們行动的成功証明我們的知觉和我們所感知的事物的对象[客觀]本性是符合的（Übereinstimmung）。”<sup>46</sup>

請把馬赫关于实践标准的言論和上面的言論对比一下。“在日常的思維和談話中，通常把假象、錯覺同现实对立起来。把一支鉛筆举在我們面前的空气中，我們看見它是直的；把它傾斜地放在水里，我們看見它是弯的。在后一种情況下，人們說：‘鉛筆好像是弯的，但实际上是直的。’可是我們有什么理由把一个事实說成是现实，而把另一个事实貶斥为錯覺呢？…… 當我們犯着在非常情況下仍然期待通常現象的到来这种自然錯誤时，那末我們的期待当然是会落空的。但事实在这點上是沒有过失的。在这种情

<sup>①</sup> 本处引文的俄譯文同本書第 100 頁的同一引文不一致，为了讀者方便起見，我們參照德文，將本处引文和第 100 頁的引文統一。本处引文按俄文應譯為：“对象的[客觀的]真理同人的思維是否符合”。——譯者注

況下談錯覺，從實踐的觀點看來是有意義的，從科學的觀點看來却是毫無意義的。世界是否真的存在着或者它只是我們的像夢一樣的錯覺，這個常常引起爭論的問題，從科學的觀點看來同樣是毫無意義的。但是，就連最荒唐的夢也是一個事實，它並不比任何其他事實差一些。”（“感覺的分析”第18—19頁）

真的，不僅荒唐的夢是事實，而且荒唐的哲學也是事實。只要知道了馬赫的哲學，對這點就不可能有什么懷疑。馬赫是一個最徹底的詭辯論者，他把對於人類的謬誤和各種“荒唐的夢”（如相信牛鬼蛇神等等）的科學歷史的和心理學的研究同真理和“荒唐”在認識論上的區別混淆起來了。這正好像一位經濟學家說：西尼耳所謂資本家的全部利潤是由工人的“最後一小時”的勞動所創造的理論<sup>47</sup>和馬克思的理論同樣都是事實，至於哪一種理論反映客觀真理以及哪一種理論表現資產階級的偏見和資產階級教授們的賣身求榮的問題，從科學的觀點看來是毫無意義的。制革匠約·狄慈根認為科學的即唯物主義的認識論是“反對宗教信仰的萬能武器”<sup>①</sup>，而正教授馬赫却認為，唯物主義認識論和主觀唯心主義認識論的差別，“從科學的觀點看來是毫無意義的”！科學在唯物主義反對唯心主義和宗教的鬥爭中是無黨性的，這不僅是馬赫一個人所喜愛的思想，而且是現代所有的資產階級教授們所喜愛的思想，這些教授，用狄慈根的公正的說法來講，就是“用生造的唯心主義來愚弄人民的有學位的奴僕”（同上，第53頁）。

馬赫把每個人用來區別錯覺和現實的實踐標準置於科學和認識論的界限之外，這正是這種生造的教授唯心主義。馬克思和恩

① 《Kleinere philosophischen Schriften》，S. 56（“短篇哲學論文集”德文版第55頁。——編者注）。



格斯都說过，人类的实践証明唯物主义認識論的正确性，并且把那些离开实践而想解决認識論的基本問題的尝试称为“經院哲学”和“哲学怪論”。但馬赫認為，实践是一回事，而認識論完全是另外一回事；人們可以把它們并列在一起，不用前者来制約后者。馬赫在他的最后一本著作“認識和謬誤”中說：“認識是生物学上有用的（förderndes）心理體驗。”（德文第2版第115頁）“只有成功才能把認識和謬誤區別开来。”（第116頁）“概念是物理学的作業假說。”（第143頁）我們俄国的那些想当馬克思主义者的馬赫主义者，天真到了惊人的地步，他們竟把馬赫的这些話当作他接近馬克思主义的証明。但是，馬赫在这里接近馬克思主义，正同俾斯麦接近工人运动或叶夫洛吉主教接近民主主义完全一样。在馬赫那里，这些論点是和他的唯心主义的認識論并列在一起的，但是它們并不决定在認識論上選擇哪一条肯定的路綫。認識只有在它反映不以人为轉移的客观真理时，才能成为对人类有机体有用的認識，成为对人的实践、生命的保存、种的保存有用的認識。在唯物主义者看来，人类实践的“成功”証明着我們的表象和我們所感知的事物的客观本性的符合。在唯我論者看来，“成功”是我们在实践中所需要的一切，而实践是可以同認識論分开来考察的。馬克思主义者說：如果把实践标准作为認識論的基础，那末我們就必然得出唯物主义。馬赫說：就算实践是唯物主义的，但理論却完全是另外一回事。

馬赫在“感觉的分析”中写道：“在实践方面，当我们从事某种活动的时候，我們不能缺少自我这个观念，正如在我们伸手拿一个东西的时候，我們不能缺少物体这个观念一样。在生理学方面，我們經常是一个利己主义者和唯物主义者，正如我們經常看到日

出一樣。但是在理論方面，我們決不應該堅持這種看法。”（第284—285頁）

這裡說到利己主義，真是驢唇不對馬嘴，因為它根本不是認識論的範疇。這裡和表面看到的太陽環繞地球的運行也毫不相干，因為，我們用來作為認識論的標準的實踐應當也包括天文學上的觀察、發現等等的實踐。剩下來的是馬赫的有價值的供狀：人們在自己的實踐中完全地唯一地以唯物主義的認識論為指導。至於在“理論方面”逃避唯物主義認識論的試圖，只不過是表現着馬赫的學究式的經院哲學和生造的唯心主義的傾向罷了。

這些把實踐作為一種在認識論上不值得研究的東西而加以排除從而為不可知論和唯心主義掃清地盤的努力，不是什麼新東西，關於這一點可以從德國古典哲學史中的一個例子裡看出來。在康德與費希特之間有一個舒爾茲（在哲學史上叫作舒爾茲-埃奈西德穆）。他公開擁護哲學上的懷疑論路線，自稱為休謨（以及古代哲學家皮浪和塞克斯都）的追隨者。他堅決否認任何自在之物和客觀認識的可能性，堅決要求我們不要超出“經驗”、感覺之外，同時他也預見到了來自其他陣營的反駁：“既然懷疑論者在參加實際生活時承認客觀事物的真實性是無可懷疑的，並且依據這點進行活動和承認真理的標準，那末他自己的這種行為就是對他的懷疑論的最好的和最明白的駁斥。”<sup>⊖</sup> 舒爾茲憤慨地回答說：“這類論據只是對於小民百姓（Pöbel）才是有用的”（第254頁），因為“我的懷疑

⊖ G. E. Schulze. «Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie», 1792, S. 253 (哥·恩·舒爾茲“埃奈西德穆或耶拿的教授賴因霍爾德所提出的哲學基本原理”1792年德文版第253頁。——編者注)。

論并不涉及到生活實踐，而只是停留在哲學的範圍之內”（第 255 頁）。

主觀唯心主義者費希特，同樣也希望在唯心主義哲學的範圍內給這樣一種實在論留個地盤，“這種實在論就是我們每個人、甚至最堅決的唯心主義者在行動時都不能迴避的(sich aufdringt)實在論，就是承認事物完全不依賴於我們而獨立存在的實在論”（“費希特全集”第 1 卷第 455 頁）。

馬赫的最新實證論并不比舒爾茲和費希特高明多少！作為一個笑柄，我們要指出：在這個問題上，巴札羅夫還是以為除普列漢諾夫以外世界上再沒有別人了，再沒有比貓更凶的野獸了。巴札羅夫嘲笑“普列漢諾夫的拚命躍進的哲學”（“概論”<sup>①</sup>第 69 頁），的確，普列漢諾夫曾經寫過這樣拙劣的詞句，說什麼“信仰”外部世界的存在就是“哲學的不可避免的 salto vitale（拚命躍進）”（“費爾巴哈論”注釋第 111 頁）。“信仰”這個字眼，虽然是重複休謨的話，並且加上了引號，但無疑地表露了普列漢諾夫用語的混亂。可是為什麼要找普列漢諾夫呢？為什麼巴札羅夫不舉其他的唯物主義者，哪怕是費爾巴哈呢？僅僅是因為他不知道費爾巴哈嗎？但無知並不是論據。費爾巴哈和馬克思、恩格斯一樣，在認識論的基本問題上也向實踐作了在舒爾茲、費希特和馬赫看來是不能容許的“躍進”。在批判唯心主義的時候，費爾巴哈引証了費希特的一段典型的話來說明唯心主義的實質，這段話絕妙地擊中了整個馬赫主義的要害。費希特寫道：“你所以認為物是現實的，是存在於你之外的，只是因為你看到它們、聽到它們、觸到它們。但是視、觸、

<sup>①</sup> 即“關於馬克思主義哲學的概論”。——譯者注

听都只是感觉……你感觉的不是对象，而只是你自己的感觉。”（“费尔巴哈全集”第10卷第185页）费尔巴哈反驳说：人不是抽象的自我，他不是男人，就是女人，可以把世界是否是感觉的问题同别人是我的感觉还是我们在实践中的关系证明别人不是我的感觉这一问题同等看待。“唯心主义的根本错误就在于：它只是从理论的角度提出并解决客观性和主观性的问题、世界的现实性或非现实性的问题。”（同上，第189页）费尔巴哈把人类实践的总和当作认识论的基础。他说，当然唯心主义者在实践中也承认我们的自我和他人的你的现实性。不过在唯心主义者看来，“这个观点只适合于生活而不适合于思辨。但是，这种和生活矛盾的思辨，把死和脱离了肉体的灵魂的观点当作真理的观点的思辨，乃是僵死的、虚伪的思辨”（第192页）。我们要感觉，首先就得呼吸；没有空气、食物和饮料，我们就不能生存。

“愤怒的唯心主义者大叫大嚷地说：这样说来，在研究世界的观念性或实在性的问题时要讨论饮食问题吗？多么卑下！在哲学和神学的讲坛上竭力谩骂科学的唯物主义，而在公共餐桌上实地运用最粗俗的唯物主义，这个良好的习惯遭到多么严重的破坏呵！”（第195页）费尔巴哈大声说：把主观感觉和客观世界同等看待，“就等于把遗精和生孩子同等看待”（第198页）。

这种评语虽然不十分文雅，但却击中了宣称感性表象也就是存在于我们之外的现实的那些哲学家的要害。

生活、实践的观点应当是认识论的首要的基本的观点。这种观点必然会导致唯物主义，而把教授的经院哲学的无数臆说一脚踢开。当然，在这里不要忘记：实践标准实质上决不能完全地证实或驳倒人类的任何表象。这个标准也是这样的“不确定”，以便

不至于使人的知識变成“絕對”，同时它又是这样的确定，以便同唯心主义和不可知論的一切变种进行無情的斗争。如果为我們的实践所証实的是唯一的、最終的、客觀的真理，那末，因此就得承認：坚持唯物主义观点的科学的道路是走向这种真理的唯一的道路。例如，波格丹諾夫同意承認馬克思的貨幣流通理論只是在“我們的时代”才具有客觀真理性，而把那种認為这个理論具有“超历史的客觀的”真理性的見解叫作“独断主义”（“經驗一元論”第3卷序言第7頁）。这又是一个糊塗观点。这个理論和实践的符合，是不能被将来任何情况所改变的，其原因很簡單，正如拿破侖死于1821年5月5日是个永恆的真理一样。但是，实践标准、即一切資本主义国家近几十年来的發展进程所証明是客觀真理的，乃是馬克思的整个社会經濟理論，而不是其中的一部分、某一公式等等，因此很明显，在这里說什么馬克思主义者的“独断主义”，就是向資产階級經濟学作不可寬恕的讓步。从馬克思的理論是客觀真理这一为馬克思主义者所同意的見解出發，所能得出的唯一結論就是：遵循着馬克思的理論的道路前进，我們將愈来愈接近客觀真理（但决不会穷尽它）；而遵循着任何其他道路前进，除了混乱和謬誤之外，我們什么也得不到。

---

### 第 三 章

## 辯證唯物主義的認識論和 經驗批判主義的認識論(三)

### 一 什麼是物質？什麼是經驗？

唯心主義者和不可知論者(其中包括馬赫主義者)經常拿第一個問題追問唯物主義者，唯物主義者經常拿第二個問題追問馬赫主義者。我們來分析一下這是怎麼一回事。

關於物質的問題，阿芬那留斯說道：

“在清洗過的‘完全的經驗’內部沒有‘物理的東西’，即沒有形而上學的絕對概念下的‘物質’，因為這個概念下的‘物質’只不過是一種抽象，也就是從一切中心項中抽象出來的對立項的總和。正如在原則同格(即“完全的經驗”)中沒有中心項的對立項是不可設想的(undenkbar)一樣，形而上學的絕對概念下的‘物質’是完全沒有意義的東西(Unding)。”<sup>⊖</sup>

從這段費解的蠢話中看得出一點：阿芬那留斯把物理的東西或物質叫作絕對者和形而上學，因為根據他的原則同格(或者用新的說法：“完全的經驗”)的理論，對立項和中心項是分不開的，環境和自我是分不開的，非我和自我是分不開的(如費希特所說

⊖ «Bemerkungen», S. 2 («Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie», S. 2. — “關於心理學對象的概念的考察”德文版第2頁。——編者注)，載於前引雜誌第119節。

的)。我們已經說过，这种理論是改头换面的主观唯心主义。因此，阿芬那留斯对“物質”的抨击的性質是十分明显的：唯心主义者否認物理的东西的存在是不以心理为轉移的，所以不接受哲学給这种存在所制定的概念。物質是“物理的东西”（即人最熟悉的、直接感觉到的东西，除了瘋人院里的瘋子，誰也不会怀疑它的存在），这一点阿芬那留斯并不否認，他只是要求接受“他的”关于环境和自我有不可分割的联系的理論。

馬赫把这个思想表达得比較简单，沒有哲学詞藻的矯飾：“我們称之为物質的东西，只是要素（“感觉”）的一定的有規律的联系。”（“感觉的分析”第265頁）馬赫以为，他一提出这个論断，就会使普通的世界觀發生“根本的变革”。其实这是用“要素”这个字眼掩盖了真面目的老朽不堪的主观唯心主义。

最后，瘋狂地攻击唯物主义的英国馬赫主义者畢尔生說道：“从科学的观点来看，不能反对把某些比較恒久的感性知觉群加以分类，把它們集合在一起而称之为物質。这样我們就很接近穆勒的定义：物質是感觉的恒久可能性。但是这样的物質定义完全不同于如下的定义：物質是运动着的東西。”<sup>⊙</sup>这里沒有用“要素”作遮羞布，唯心主义者直接向不可知論者伸出了手。

讀者可以看到，經驗批判主义的創始人的这一切論述，完全是在思維对存在、感觉对物理东西的关系这个認識論的老問題上兜圈子。要有俄国馬赫主义者的無比天真才能在这里看到某种和“最新科学”或“最新实証論”多少有点关系的東西。所有我們提到的哲学家都是用唯心主义路綫代替唯物主义基本哲学路綫（从存

⊙ 《The Grammar of Science》，1900，2nd ed.，p. 249（“科学入門”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, 這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); 對哲學上的一個派別說來, 物質是第一性的, 精神是第二性的; 對另一個派別說來, 則恰恰相反。所有的俄國馬赫主義者都喜出望外地重复着波格丹諾夫的“駁斥”! 可是這些人稍微想一想就會明白, 對於認識論的這兩個根本概念, 除了指出它們之中哪一個是第一性的, 實際上不可能下別的定义。下“定义”是什麼意思呢? 這首先就是把某一個概念放在另一個更廣泛的概念里。例如, 當我下定义說驢是動物的時候, 我是把“驢”這個概念放在更廣泛的概念里。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、物理的和心理的這些概念更廣泛的概念呢? 沒有。這是些廣泛已極的概念, 其實(如果撇開術語上經常可能發生的變化) 認識論直到現在還沒有超出它們。只有欺詐或極端愚蠢才會要求給這兩個廣泛已極的概念“系列”下這樣一種“定义”, 這個定义不是“简单地重复”二者之中哪一個是第一性的。就拿上面所引的三種關於物質的論斷來說吧! 這三種論斷歸結起來是什麼意思呢? 歸結起來就是: 這些哲學家是從心理的東西或自我到物理的東西或環境, 也就是從中



心項到对立項，从感觉到物質，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，什么是感觉，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、感觉、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：他們蔑視學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。勞神費力寻找哲学上的“新”观点，正如勞神費力創造“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。”<sup>⊙</sup>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，引用“第三种东西”不过是一种狡辯，因為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

⊙ «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，仅仅是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)于是，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”却暫時收藏起来了。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》<sup>①</sup>）。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易地把“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掺入任何非經驗的东西的經驗’，这显然是在兜圈子。”<sup>②</sup>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<sup>③</sup>。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术语的精确定义。阿芬那留斯沒有下这样的精确定义。”<sup>④</sup>斯密思說道，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，“經驗这个术语的含糊不清很好地帮了他的忙”<sup>⑤</sup>。

“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-scholastique》，1907, févr., p. 61（《Revue Néo-scholastique》，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<sup>⊖</sup>。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，各色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稱贊不已。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。”<sup>⊗</sup>

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備同純粹馬赫主义略有分歧的波格丹諾夫濫用了經驗一詞，這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“沒有過錯的”，因为他只是盲目地接受了馬赫和阿芬那留斯的糊塗觀念。當他說：“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），這時候他是在唯心地解釋經驗。當然，他不是第一個<sup>⊘</sup>但也不是最後一個在經驗這個字眼上建立起唯心主义体系的人。當他駁斥

⊖ «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》<sup>48</sup>, 1907, № 10, p. 399）（“哲学評論”杂志，1907年第10期第399頁。——編者注）。

反動的哲學家們，說那些想超出經驗界限的嘗試事實上“只會導致空洞的抽象和矛盾的映象，而這些抽象和映象的一切要素還是從經驗中取得的”（第1卷第48頁），這時候他把人的意識的空洞抽象同在人之外、不依賴於人的意識而存在的東西對立起來，就是說，他是在唯物地解釋經驗。

完全同樣地，馬赫以唯心主義為出發點（物體是感覺或“要素”的複合），却常常不由自主地對經驗一詞作唯物主義的解釋。他在“力學”<sup>①</sup>一書（1897年德文第3版第14頁）中說道：“不要從自身中推究哲理（nicht aus uns herausphilosophieren），而要从經驗中去推究。”在這裡，他把經驗同從自身中推究哲理對立起來，就是說，他把經驗解釋為某種客觀的、人從外界得到的東西，他是在唯物地解釋經驗。還有一個例子：“我們在自然界里觀察到的東西，雖然我們還不理解，還沒有加以分析，但是已經印入我們的表象中，以後這些表象以最一般、最穩定的（stärksten）特征模仿（nachahmen）自然過程。這種經驗就成為永遠在我們手邊的富藏（Schatz）……”（同上，第27頁）在這裡自然界被看作是第一性的，感覺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堅持這種觀點，他就會使人類擺脫許多愚蠢的唯心主義的“複合”。第三個例子：“思想和經驗的密切結合創立了現代自然科學。經驗產生思想。思想經過進一步的煉精，又來和經驗相比較”，等等<sup>②</sup>。馬赫的特殊“哲學”在這裡被拋棄了，這位作者自發地轉向唯物地看待經驗的自然科學家的普通觀點。

① 即“力學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十分空洞無謂的了。”

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。”<sup>①</sup>在普列汉諾夫看来，把卡斯坦宁的觀點和唯物主义对立起来是沒有意义的！

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”<sup>②</sup>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觉到的东西，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)一書中也跟隨阿芬那留斯說同樣的話。于是, 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, 就是他从第三手引用了“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, 都集聚起来, 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); 这是完全正确的。卡斯坦宁还在这篇文章里保护他的亲爱的老师, 駁斥馮特指責他的老师是唯物主义者的那个可耻的(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覺到的东西(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，但是不論把經驗下定义为研究的对象<sup>⊖</sup>也好，或認識的手段也好，都还没有解决这方面的任何問題。而卡斯坦宁专门对馮特的駁斥，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现了同样的無知。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<sup>⊕</sup>，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却一个字也沒有回答，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，都沒有說过而且也不可能說出这样的话。

⊕ 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。費尔巴哈的观点，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。我在这一节中說过：‘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实的東西都跟秩序、目的、規律这些詞和观念不相符合，这段話只是否認

思想和存在的同一，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、規律性的偶然性明确地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）就是混乱的（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。”<sup>⊖</sup>

由此可見，費爾巴哈承認自然界的客观規律性，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观因果性。費爾巴哈承認自然界的客观規律性；同他承認我們意識所反映的外部世界、对象、物体、物的客观实在性是分不开的。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，即否認自然界的客观規律性、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，即不从外部客观世界中而从意識、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

⊖ 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腦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<sup>①</sup>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

<sup>①</sup> 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）<sup>49</sup>。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“用理想的、幻想的联系”來代替“它還不知道的現實的联系〔自然現象的联系〕”（第 42 頁）<sup>50</sup>。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，我們首先應當舉出我們的馬赫主義者歪曲事實的無數例子中的一個例子。“‘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于物的因果依存性。”（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干得出來。

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<sup>⊖</sup> 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。感性材料為這樣產生的原因提供了它的客觀存在。正如我們要求真理是客觀現象的真理一樣，我們要求原因是現實的，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

---

⊖ 不是在經驗之前而是在經驗之後。——編者注

的必然性…… 我們所感覺到(erfahren)的一切，就是一個現象緊跟着一個現象。”這是最純粹的休謨觀點：感覺、經驗絲毫沒有告訴我們任何必然性。斷言(根據“思維經濟”的原則)感覺是唯一存在的哲學家，不能得出任何別的結論。我們往下讀到：“既然因果性的觀念要求力量和必然性或強制作為決定結果的不可分割的組成部分，所以因果性的觀念也就和它們一樣地完蛋。”(第82節)  
“必然性是表示期待結果的或然率的程度。”(第83節，論題)

這是因果性問題上的十分明確的主觀主義。只要稍微徹底一點，那末，不承認客觀實在是我們感覺的泉源，就不能得出別的結論。

拿馬赫來說吧！我們在關於“因果性和說明”的專門一章<sup>⊖</sup>中讀到：“休謨(對因果性概念的)批判仍然有效。”康德和休謨對因果性問題的解答是各不相同的(馬赫是不重視其他哲學家的!)；“我們贊成”休謨的解答。“除了邏輯的必然性[着重號是馬赫加的]，任何其他的必然性，例如物理的必然性，都是不存在的。”這正是費爾巴哈極堅決地反對的一種觀點。馬赫從來沒有想到要否認他和休謨的血緣關係。只有俄國的馬赫主義者們才會斷言休謨的不可知論同馬克思和恩格斯的唯物主義是“可以結合的”。我們在馬赫的“力學”里讀到：“在自然界中，既沒有原因，也沒有結果。”(1897年第3版第474頁)“我說過不止一次：因果律的一切形式都是從主觀意向(Triebe)中產生的；對自然界說來，並沒有必要去同這些形式相適應。”(第495頁)

⊖ 《Wärmelehre》，2. Auflage, 1900, S. 432—439 (Mach, E. 《Die Prinzipien der Wärmelehre》，2. Aufl., 1900, S. 432—439. —恩·馬赫“熱學原理”1900年德文第2版第432—439頁。——編者注)。

在这里应当指出，我們的俄国馬赫主义者幼稚得惊人，他們用关于因果律的这种或那种說法的问题来代替关于因果律的一切論断上的唯物主义的或唯心主义的趋向問題。他們相信了德国的經驗批判主义教授們，以为只要說“函数关系”，那就是“最新实証論”的發明，那就摆脱了类似“必然性”、“規律”等等說法的“拜物教”。当然，这純粹是無稽之談，馮特完全有理由嘲笑这种一点也沒有改变問題实質的名詞的更換（前引論文，載于《Phil. Studien》<sup>⊖</sup>第383頁和第388頁）。馬赫自己也說到因果律的“一切形式”，并在“認識和謬誤”（第2版第278頁）中作了一个很明白的声明：只有在能够用可測的量来表达研究的結果时，函数概念才能够更精确地表达“要素的依存性”，但是这甚至在化学那样的科学中也只能够部分地作到。大概，在我們那些輕信教授們的發明的馬赫主义者看来，費尔巴哈（不必說恩格斯了）不知道秩序、規律性等等概念在一定条件下可以用数学上規定了的函数关系来表达！

划分哲学派别的真正重要的認識論問題，并不是关于我們对因果联系的記述精确到什么程度，这些記述是否能用精确的数学公式来表达的問題，而是这样一个問題：我們对这些联系的認識的泉源是自然界的客觀規律性，还是我們心的特性即心所固有的認識某些先天真理等等的能力。正是這個問題把唯物主义者費尔巴哈、馬克思、恩格斯同不可知論者（休謨主义者）阿芬那留斯、馬赫断然分开了。

如果責备馬赫是始終如一的，那就錯了。馬赫在其著作的个别地方常常“忘記”他同休謨的一致，“忘記”他的主观主义的因果

⊖ 《Philosophische Studien》（‘哲学研究’杂志）。——編者注

性理論，而“只是”以一个自然科学家的态度，也就是說以自發的唯物主义观点談論問題。例如，我們在“力学”中讀到：“自然界教导我們去發現自然現象中的均一性。”（法譯本第 182 頁）如果我們在自然現象中發現均一性，那是不是說这个均一性是客觀地、在我們心之外存在着呢？不是的。关于自然界的均一性這個問題，馬赫說出这样的话：“推动我們把那些只观察了一半的事实在思想中加以充实的力量，是联想的力量。这种力量由于不断重复而加强起来。于是我們就觉得它是一种不依赖于我們的意志和个别事实的力量，是一种既指导思想也〔着重号是馬赫加的〕指导事实并且作为支配二者的規律而使它們相互符合的力量。至于我們認為自己能借助于这种規律而作出預言，这仅仅〔！〕証明我們环境的充分的均一性，但决不証明我們的預言實現的必然性。”（“热学”<sup>①</sup>第 383 頁）

这样說来，可以而且应当在环境（即自然界）的均一性以外去寻找某种必然性！到哪儿去寻找，这是唯心主义哲学的秘密，因为它害怕承認人的認識能力不过是自然界的反映。馬赫在他的最后一部著作“認識和謬誤”里甚至断定自然規律是“对期待的限制”（第 2 版第 450 頁及以下各頁）！唯我論又显形了。

我們来看看这个哲学派別的其他著作家的立場。英国人畢尔生以他特有的明确性表示：“科学的定律与其說是外部世界的事实，不如說是人心的产物。”<sup>②</sup>“凡是把自然界說成人的主宰（sovereign）的詩人和唯物主义者，都过于容易忘記；使他們惊嘆的自

① 即“热学原理”。——譯者注

② 《The Grammar of Science》，2nd ed., p. 36（“科学入門”英文第 2 版第 36 頁。——編者注）。

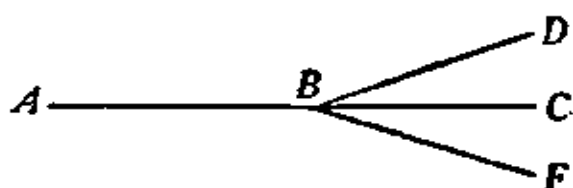


然現象的秩序和复杂性,最低限度也像人本身的記憶和思想一样,是人的認識能力的产物。”(第 185 頁)“自然規律的广括性質应当归功于人心的机敏。”(同上)第 3 章第 4 节这样写道:“人是自然規律的創造者。”“人把規律給予自然界这一說法要比自然界把規律給予人这一相反的說法有意义得多”,但是,这位尊貴的教授痛苦地承認,后一(唯物主义的)观点,“不幸得很,現在太流行了”(第 87 頁)。第 4 章是論述因果性問題的,其中第 11 节表述了畢尔生的論点:“必然性属于概念的世界,不属于知觉的世界。”应当指出,对畢尔生說来,知觉或感性印象“也就是”存在于我們之外的现实。“在一定知觉系列不断重复时具有的均一性中,即在知觉的常規中,沒有任何內在必然性;可是知觉常規的存在是思維者存在的必要条件。因此,必然性包含在思維者的本性中,而不包含在知觉本身中;必然性是認識能力的产物。”(第 139 頁)

我們的这位馬赫主义者(馬赫“本人”曾一再表示和他完全一致)就这样順利地达到了純粹康德主义的唯心主义:人把規律給予自然界,而不是自然界把規律給予人!問題不在于重复康德的先天性学說,因为这一点所决定的不是哲学上的唯心主义路綫,而是这条路綫的一个特殊說法。問題在于:理性、思維、意識在这里是第一性的,自然界是第二性的。理性并非自然界的一小部分、它的最高产物之一、它的过程的反映,而自然界倒是理性的一小部分。这样,理性便自然而然地从普通的、單純的、誰都知道的人的理性擴張成如約·狄慈根所說的“無限的”、神秘的、神聖的理性。“人把規律給予自然界”这个康德主义-馬赫主义的公式是信仰主义的公式。如果我們的馬赫主义者在恩格斯的書中讀到唯物主义的基本特征是把自然界而不是把精神当作第一性,因而就非常惊异,这

只是表明他們在分辨真正重要的哲学派別同教授們的故弄玄虛、咬文嚼字方面無能到了什麼地步。

彼得楚尔特在他的兩卷的著作中闡述和發揮了阿芬那留斯的理論；他可以說是反動的馬赫主義經院哲學的最好的典範。他武斷地說：“直到今天，在休謨死後的一百五十年，實體性和因果性仍舊使思維的勇氣麻痺着。”（“純粹經驗哲學引論”第1卷第31頁）當然，唯我論者比任何人都“更有勇氣”，他們發現了沒有有機物質的感覺、沒有頭腦的思想、沒有客觀規律性的自然界！“我們還沒有提到的關於因果性的最後一個說法，即必然性或自然界的必然性，在自身中包含着一種模糊的神秘的東西”——“拜物教”、“擬人觀”等等的觀念（第32頁和第34頁）。可憐的神秘主義者費爾巴哈、馬克思和恩格斯！他們一直在談論着自然界的必然性，而且還把休謨路綫的擁護者叫作理論上的反動派……彼得楚尔特是超出于一切“擬人觀”的。他發現了偉大的“一義性規律”，這個規律消除了一切模糊性、一切“拜物教”的痕迹，如此等等。就以力的平行四邊形（第35頁）為例吧！我們不能“證明”它，而應當承認它是“經驗的事實”。我們不能假定物體受到同樣的沖擊而有各種不同的運動。“我們不能容許自然界的這種不規定性和任意性；我們應當向它要求規定性和規律性。”（第35頁）是的，是的！我們向自然界要求規律性。資產階級向它的教授們要求反動性。“我們的思維向自然界要求規定性，而自然界總是服從這個要求的，我們甚至可以看出在某種意義上它不得不服從這個要求。”（第36頁）當物體在 $AB$ 綫上受到沖擊時，為什麼它向 $C$ 運動，而不向 $D$ 或 $F$ 等等方向運動呢？



“为什么自然界不从無数其他可能的方向中选择 一个方向呢？”（第 37 頁）因为这些方向是“多义的”，而彼得楚尔特的偉大的經驗批判主义的發現要求 一义性。

“經驗批判主义者們”以諸如此类不可名状的謬論充塞着好几十頁篇幅！

“……我們一再指出，我們的原理不是从个别經驗的总和中获得的，相反地，我們要求自然界承認它（*seine Geltung*）。事实上，这个原理在还没有成为規律之前，就已經是我們对待现实的原则即公設了。它可以說是先天地、不依赖于任何个别經驗而存在着的。乍看起来，純粹經驗哲学不应当宣傳先天的真理，从而回到最空洞的形而上学去。但我們所說的先天只是邏輯的先天，不是心理的先天，也不是形而上学的先天。”（第 40 頁）当然，如果把先天叫作邏輯的先天，那末这种观念的一切反动性就会因此而消失，并且它会上升到“最新实証論”的頂峰！

彼得楚尔特接着教訓我們說，不可能有心理現象的一义規定性。幻想的作用，偉大發明家的意义等等在这里造成了例外，而自然規律或精神規律是不容許有“任何例外”的（第 65 頁）。我們面前是一位十足的形而上学者，他对偶然性和必然性之間的差别的相对性一無所知。

彼得楚尔特繼續說，也許人們会引用历史事件的或詩歌中人物性格發展的动因来反駁我。“如果我們仔細看一看，我們就会看

到并没有什么一义性。对任何一个历史事件或任何一出戏剧，我們都可以設想，其中的人物在一定心理条件下会有不同的行动。”（第 73 頁）“不但在心理的領域中沒有一义性，而且我們有理由要求·在現實中也沒有一义性[着重号是彼得楚尔特加的]。我們的学說就是这样提高到……公設的地位……即提高到任何以前的經驗的必要条件的地位、邏輯的 *a priori* (先天) 的地位。”（着重号是彼得楚尔特加的，第 76 頁）

彼得楚尔特在他的“引論”<sup>①</sup> 两卷集和 1906 年出版的小册子“实証論观点中的世界圖景”<sup>②</sup> 中繼續使用着这个“邏輯的先天”。我們看到的是卓越的經驗批判主义者的第二个例子。他不露声色地滾到康德主义那边，并用換湯不換藥的办法宣傳最反动的学說。这并不是偶然的，因为馬赫和阿芬那留斯的因果性学說根本就是唯心主义的謊話，这是無論用多么响亮的有关“实証論”的詞句也掩盖不了的。休謨和康德在因果性理論上的差別是次要的、不可知論者之間的差別；他們基本上是一致的，就是說，他們都否認自然界的客觀規律性。这就注定他們必然得出某种唯心主义的結論。比彼得楚尔特稍微有点“良心”的經驗批判主义者維利，由于自己和內在論者有血緣关系而感到羞慚，他不同意彼得楚尔特的全部“一义性”理論，認為它除了“邏輯的形式主义”之外一無所有。然而維利是否因为擯弃了彼得楚尔特就改变了自己的立場

① 即“純粹經驗哲学引論”。——譯者注

② *J. Petzoldt. «Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus»,* Lpz., 1906, S. 130 (約·彼得楚尔特“实証論观点中的世界問題”1906年萊比錫德文版第 130 頁。——編者注)：“从經驗論的观点看来，可能有邏輯的 *a priori* (先天)，因为对于我們环境的經驗的 [erfahrungsmässig, 在經驗中感到的] 恒久性來說，因果性是邏輯的 *a priori* (先天)。”

呢？一点也沒有。因为他摺弃康德的不可知論，完全是为了拥护休謨的不可知論。他写道：“我們从休謨的时代起就早已知道‘必然性’不是‘超越的’，而是純粹邏輯的標記 (Merkmal)，或者像我很乐意說的并且我已經說过的，是純粹語言上的 (sprachlich) 標記。”<sup>⊖</sup>

不可知論者把我們对必然性的唯物主义观点叫作“超越的”观点，因为从維利并不反对而只是加以清洗的康德主义和休謨主义的“学院智慧”来看，凡是承認我們通过經驗得到的客觀实在，都是非法的“超越”。

在屬於我們所研究的哲学派別的法国著作家中，常常誤入这一条不可知論道路的是昂·彭加勒。彭加勒是一位卓越的物理学家、渺小的哲学家。尤什凱維奇当然把他的錯誤宣称为最新實證論的最新成就。这种實證論“最新”到这样的程度，以至还需要用上一个新“論”：經驗符号論。在彭加勒看来（在論新物理学的一章中将会談到他的全部見解），自然規律是人为了“方便”而創造的符号、記号。“唯一真正的客觀实在是世界的內部和諧。”并且彭加勒把具有普遍意义的、大多数人或所有的人都承認的东西叫作客觀的东西<sup>⊗</sup>，也就是說，他像一切馬赫主义者一样純粹主观主义地抹杀了客觀真理；而关于“和諧”是不是存在于我們之外这个問題，他断然說：“毫無疑問，不是。”十分明显，新術語一点也沒有改

⊖ R. Willy. «Gegen die Schulweisheit», Münch., 1905, S. 91; cf. 173, 175 (魯·維利“反对学院智慧”1905年慕尼黑德文版第91頁；參看第173、175頁。——編者注)。

⊗ Henri Poincaré. «La Valeur de la Sciences», Paris, 1905, pp. 7, 9 (昂利·彭加勒“科学的价值”1905年巴黎法文版第7、9頁。——編者注)。有俄譯本。

變不可知論的陈旧不堪的哲学路綫，因为昂·彭加勒的“新穎的”理論的本質就是否認(虽然他还很不徹底)自然界的客觀实在性和客觀規律性。因此，很自然，和那些把旧錯誤的新說法当作最新發現的俄国馬赫主义者不同，德国康德主义者欢迎这样的观点，認為这是在哲学的根本問題上向他們那边即向不可知論方面的轉化。我們在康德主义者菲·弗兰克的著作中讀到：“法国数学家昂·彭加勒維護这样的观点：理論自然科学的許多最一般的原理(慣性定律、能量守恒定律等等)，往往很难說它們的起源是經驗的还是先天的，实际上，它們既不屬於前者，也不屬於后者，純粹是一些假定的前提，完全以人的意願为轉移。”这位康德主义者喜不自胜地說：“这样一来，最新自然哲学就出乎意料地复活了批判唯心主义的基本思想，那就是：經驗只不过填滿人生来就有的框架而已……”<sup>①</sup>

我們举这个例子是要讓讀者清楚地知道我們的尤什凱維奇之流天真到了什么程度。他們把一种什么“符号論”当作真正的新货色，可是稍微有点学識的哲学家們却直截了当地說：这是轉到批判唯心主义的观点上去了！因为这种观点的實質并不一定在于重复康德的說法，而是在于承認康德和休謨共有的基本思想：否認自然界的客觀規律性，从主体、从人的意識中而不是从自然界中引出某些“經驗的条件”，引出某些原則、公設、前提。恩格斯說得对，重要的不是一个哲学家归附于唯物主义或唯心主义的無数学派中的哪一派，而是他把自然界、外部世界、运动着的物質当作第一性的呢，还是把精神、理性、意識等等当作第一性的。

有学識的康德主义者路加对馬赫主义在这个問題上不同于其

<sup>①</sup> 《Annalen der Naturphilosophie》<sup>51</sup>, VI. B., 1907, SS. 443, 447 (“自然哲学年鑒”第6卷(1907)第443, 447頁。——編者注)。

他哲学路綫的特征也提出了評述。在因果性問題上，“馬赫完全附和休謨”<sup>⊖</sup>。“福尔克曼从自然过程的必然性中引出思維的必然性。这个观点承認必然性的事实，它同馬赫相反而和康德一致；但是福尔克曼又和康德相反，他認為必然性的泉源不是思維而是自然过程。”（第424頁）

福尔克曼是一位物理学家，写过許多有关認識論問題的著作。他也像極大多數自然科学家一样，傾向于唯物主义——虽然是一种不徹底的、懦怯的、含糊的唯物主义。承認自然界的必然性，并从中引出思維的必然性，这是唯物主义。从思維中引出必然性、因果性、規律性等等，这是唯心主义。上述引文中唯一不确切的地方，是認為馬赫对一切必然性一概否定。我們已經看到，無論是馬赫，或者是坚决放弃唯物主义并不可避免地陷入唯心主义的整个經驗批判主义流派，都不是这样的。

关于俄国馬赫主义者，我們还要专门說几句话。他們想当馬克思主义者，他們全都“知道”恩格斯坚决划分唯物主义和休謨派别的界限，他們也不会不从馬赫本人或任何稍許知道馬赫哲学的人那里听到說馬赫和阿芬那留斯是遵循休謨路綫的，但是他們在因果性問題上对休謨主义和唯物主义都尽量一声不响！支配他們的是十足的糊塗思想。举几个例子來說吧！尤什凱維奇先生宣傳“新”經驗符号論。無論是“所謂純粹經驗的材料，如藍色、坚硬等感覺”，或者是“所謂純粹理性的創造，如契瑪拉<sup>①</sup>或象棋游戏”，

⊖ E. Luchka. «Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen»» в «Kantstudien», VIII. Bd., S. 409 (埃·路加“認識問題和馬赫的‘感覺的分析’”，載于“康德研究”杂志第8卷第409頁。——編者注)。

① 契瑪拉是希腊神話中的獅头羊身蛇尾的噴火怪兽。——譯者注

全都是“經驗符号”（“概論”<sup>①</sup>第 179 頁）。“認識是充滿了經驗符号的，它在發展中走向更高度符号化的經驗符号。”“所謂的自然規律……就是這些經驗符号。”（同上）“所謂的真正實在、自在的存在，就是我們知識所力求達到的那個無限大的 [尤什凱維奇先生真是一個非常博學的人！]<sup>②</sup> 終極的符号體系。”（第 188 頁）“成為我們認識的基礎的”“知覺流”是“非理性的”、“非邏輯的”（第 187、194 頁）。能量“就像時間、空間、質量以及其他自然科學的基本概念一樣，不是物、實體；能量是常數，是經驗符号，它像其他經驗符号一樣，在相當時期內滿足人要把理性、邏各斯導入非理性的知覺流這個重要要求”（第 209 頁）。

我們面前是一個穿着斑駁陸離的、刺人眼目的“最新”術語所作成的小丑服裝的主觀唯心主義者。在他看來，外部世界、自然界和自然規律都是我們認識的符号。知覺流是沒有理性、秩序、規律性的，是我們的認識把理性導入其中的。天體（包括地球在內）是人類認識的符号。儘管自然科學教導我們說，地球在人類和有機物質可能出現以前就早已存在了，而我們卻把這一切都給改變了！行星運動的秩序是我們給予的，是我們認識的產物。當尤什凱維奇先生感到人類理性被這種哲學擴張為自然界的締造者時，便在理性旁邊擺上“邏各斯”，即抽象的理性——這不是一般的理性，而是特殊的理性；這不是人腦的取能，而是一種先於任何頭腦而存在的東西、一種神靈的東西。“最新實證論”的最新成就乃是費爾巴

① 即“關於馬克思主義哲學的概論”。——譯者注

② 在這句話里，尤什凱維奇用 infinite（無限大的）這個外文字加上俄文字尾湊成了一個俄文形容詞 инфинитный，因此列寧寫道：“尤什凱維奇先生真是一個非常博學的人！”——譯者注



哈已經揭露了的那个陈旧的信仰主义說法。

我們且看一下波格丹諾夫吧！1899年，当他还是一个半唯物主义者，由于一位很有名的化学家但也是很糊塗的哲学家奥斯特瓦尔德的影响而刚刚开始动摇时，他写道：“現象的普遍因果联系，是人类認識的最終的也是最好的产物；它是普遍的規律，用一个哲学家的話來說，它是人类理性加諸自然界的規律中的最高級的規律。”（“自然史觀的基本要素”第41頁）

天曉得波格丹諾夫的這段話那時候是從誰那里引來的。事實上，這位“馬克思主义者”輕信地一再重复的“一个哲学家的話”就是康德的話。這真是一件不愉快的事！更不愉快的是：這甚至不能“單純”用奥斯特瓦尔德的影响來解釋。

1904年，波格丹諾夫已經丟开了自然科学的唯物主义和奥斯特瓦尔德，他写道：“……現代實証論認為因果律仅仅是从認識上把許多現象聯結成連續系列的一種方法，仅仅是使經驗協調的一種形式。”（“社会心理学”第207頁）這種現代實証論就是不可知論，它否認在一切“認識”和一切人以前和以外存在着的自然界的客觀必然性。关于這一點，波格丹諾夫或者是一無所知，或者是知而不言。他完全相信德國教授們稱為“現代實証論”的東西。最後，在1905年，當波格丹諾夫經過了上述幾個階段和經驗批判主义階段而處在“經驗一元論”的階段時，他写道：“規律決不屬於經驗的範圍……規律不是在經驗中得出的，而是思維創造出來用以組織經驗、和諧地把經驗調合成嚴整的統一体的一種手段。”（“經驗一元論”第1卷第40頁）“規律是認識的抽象；正如心理學的規律很少具有心理性質一樣，物理學的規律很少具有物理性質。”（同上）

這麼說來，秋去冬來，冬去春來的規律不是我們在經驗中得出

的，而是思維創造出來的一種手段，用以組織、協調、調合…… 波格丹諾夫同志，組織、協調、調合什麼和什麼呵？

“經驗一元論之所以能成立，只是因為認識積極地協調經驗，排除經驗的無數矛盾，為經驗創造普遍的組織形式，以派生的、有秩序的關係世界代替原始的、混亂的要素世界。”（第 57 頁）這是不對的。似乎認識能夠“創造”普遍的形式，能夠以秩序代替原始的混亂等等，這種思想是唯心主義哲學的思想。世界是物質的有規律的運動，而我們的認識既是自然界的最高產物，就只能夠反映這個規律性。

總結：我們的馬赫主義者盲目地相信“最新的”反動教授們，重復着康德和休謨在因果性問題上的不可知論的錯誤，他們既看不到這些學說同馬克思主義（即唯物主義）處於怎樣的絕對矛盾中，也看不到這些學說在急轉直下地滾向唯心主義。

#### 四 “思維經濟原則”和“世界的統一性”問題

“馬赫、阿芬那留斯和其他許多人用來作為認識論基礎的‘費力最小’原則……無疑是認識論中的‘馬克思主義’傾向。”

巴札羅夫在“概論”第 69 頁中就是這樣講的。

馬克思的學說中有“經濟”。馬赫的學說中也有“經濟”。二者之間真的是“無疑地”有一絲聯繫嗎？

正如我們所看到的，阿芬那留斯的著作“哲學——按照費力最小的原則對世界的思維”（1876）是這樣運用這個“原則”的：為了“思維經濟”，宣布只有感覺才是存在的。也是為了思維經濟，又宣布因果性和“實體[教授先生們“為了表示自己非同小可”，喜歡用這個名詞來代替更確切明白的名詞：物質]被廢棄了”，也就是

說，感覺成了沒有物質的感覺，思想成了沒有頭腦的思想。這種十足的謬論是企圖在新的偽裝下偷運主觀唯心主義。這部關於聲名狼藉的“思維經濟”問題的主要著作正具有這種性質，這一點正如我們所看到的，在哲學文獻上已被公認。如果我們的馬赫主義者沒有看出藏在“新”幌子下的主觀唯心主義，這倒是怪事。

馬赫在“感覺的分析”(俄譯本第49頁)里引証過他在1872年就這個問題所寫的著作。我們知道，這部著作也貫穿着純粹主觀主義的觀點，把世界歸結為感覺。可見，把這個著名“原則”輸入哲學的這兩部主要著作都貫穿着唯心主義！為什麼這樣說呢？因為，如果真的把思維經濟原則當作“認識論的基礎”，那末這個原則只能導致主觀唯心主義，不能導致其他任何東西。只要我們把這樣荒謬的概念搬入認識論，那末不用說，“設想”只有我和我的感覺存在着，是最“經濟”不過的了。

“設想”原子是不可分的“經濟些”呢，還是“設想”原子是由陽電子和陰電子構成的“經濟些”？設想俄國資產階級革命是由自由派進行的“經濟些”呢，還是設想它是反對自由派的“經濟些”？只要提出問題，就可以看出在這裡運用“思維經濟”這個范疇是荒謬的、主觀主義的。人的思維正確地反映客觀真理的時候才是“經濟的”，而實踐、實驗、工業是衡量這個正確性的准繩。只有在否認客觀實在，即否認馬克思主義基礎的情況下，才會一本正經地談論認識論中的思維經濟！

如果看一看馬赫的晚期著作，我們就會發現，他對這個著名原則的說明從頭至尾都是對這個原則的完全否定。例如，馬赫在“熱學”里又返回到他心愛的關於科學的“經濟性質”的思想(德文第2版第366頁)。但是，他立即就補充說，我們不是為經濟而經濟(第

366 頁；第 391 頁重述)：“科学經濟的目的是提供一幅尽可能全面的……靜止的……世界圖景”(第 366 頁)。既是这样，那末“經濟原則”不仅离开了認識論的基础，而且实际上完全离开了認識論。說科学的目的是提供一幅正确的(这同靜止毫無关系)世界圖景，这就是重复唯物主义的論点。这样說，就是承認世界对于我們的認識來說是客觀实在，模特兒对于画像來說是客觀实在。就此看来，思維的經濟性只不过是用一个笨拙的極其可笑的名詞来代替正确性。馬赫在这里，像平常一样，又弄糊塗了，而馬赫主义者模仿并推崇糊塗思想！

在“認識和謬誤”一書的“研究方法的实例”这一章中，我們讀到：

“基尔霍夫的全面而又極簡單的記述(1874年)；对真实事物的經濟描写(馬赫，1872年)；‘思維和存在的符合以及各种思想过程的相互符合’(格腊斯曼，1844年)，——这一切都大同小异地表現着同一个思想。”

这难道不是典型的糊塗思想嗎？竟把“思維經濟”(馬赫在1872年从中推出只有感觉是存在着的，后来他自己也不得不承認这是唯心主义的观点)同数学家格腊斯曼关于思維和存在必然相符合这一純粹唯物主义的見解相提并論！竟把“經濟思維”同对客觀实在(基尔霍夫从未想到要怀疑它的存在)的極簡單的記述相提并論！

这样应用“思維經濟”原則不过是馬赫的奇怪的哲学上的动摇不定的一个例子。如果除掉那些怪話或 lapsus<sup>①</sup>，“思維經濟原

① 錯誤。——譯者注

則”的唯心主义性質就是很明显的了。例如，康德主义者赫尼格斯瓦尔德在和馬赫进行哲学論战时，就称贊馬赫的“經濟原則”接近于“康德主义的思想領域”<sup>⊖</sup>。事实上，如果不承認我們感觉到的客觀实在，那末“‘經濟原則’不从主体中得出”，又从哪里得出呢？感觉当然是决不含有“經濟”的。这就是說，思維提供一种在感觉中所沒有的东西！这就是說，“經濟原則”不是从經驗（= 感觉）中得出的，而是在一切經驗之前就存在着的，它像康德的范疇一样，构成經驗的邏輯条件。赫尼格斯瓦尔德从“感觉的分析”一書中引用了下面一段話：“我們可以按照我們本身的肉体均衡和精神均衡，推論出自然界一切过程的均衡、一义規定性和同类性。”（俄譯本第281頁）这种論点的主观唯心主义性質，馬赫跟談論先天論的彼得楚尔特的相近，的确都是毋庸置疑的。

唯心主义者馮特根据这个“思維經濟原則”很恰当地把馬赫叫作“翻了一个面的康德”<sup>⊗</sup>。在康德那里是先天和經驗。在馬赫那里則是經驗和先天，因为馬赫的思維經濟原則實質上是先天的（第130頁）。联系（Verknüpfung）或者作为“客觀的自然規律〔这是馬赫坚决否認的〕存在于物中，或者是主观的記述原則”（第130頁）。馬赫的經濟原則是主观的，并且像可以具有各种意义的目的論原則一样，它 kommt wie aus der Pistole geschossen（不知道是从何处降到世上的）（第131頁）。你們看，哲学术語的专家們并不

⊖ Dr. Richard Horigwald. «Zur Kritik der Machschen Philosophie», Brl., 1903, S. 27（理查·赫尼格斯瓦尔德博士“馬赫哲学批判”1903年柏林德文版第27頁。——編者注）。

⊗ «Systematische Philosophie», Lpz., 1907, S. 128（“系統哲学”1907年萊比錫德文版第128頁。——編者注）。

像我們的馬赫主義者那樣天真，憑空就肯相信一個“新”名詞可以消除主觀主義和客觀主義、唯心主義和唯物主義之間的對立。

最後，我們再談一談英國哲學家華德。他干脆自稱是唯靈論的一元論者。他不同馬赫爭論，相反地，我們將在下面看到，他利用物理學上的整個馬赫主義潮流來反對唯物主義。他明確地說，馬赫的“簡便標準”“主要是主觀的東西，而不是客觀的東西”<sup>⊖</sup>。

對於作為認識論基礎的思維經濟原則會合乎德國康德主義者和英國唯靈論者的心意這一點，只要看過上述的一切，就不會覺得奇怪了。至於那些想當馬克思主義者的人使唯物主義者馬克思的政治經濟學和馬赫的認識論經濟學靠攏起來，這真是滑稽的事情。

在這裡略談一下“世界的統一性”問題是適宜的。在這個問題上，尤什凱維奇先生千百次顯明地表現出了我們的馬赫主義者所造成的那種極端混亂。恩格斯在“反杜林論”里反駁杜林從思維的統一性中推論出世界的統一性時說道：“世界的真正的統一性在於它的物質性，而這種物質性不是用兩三句騙人的話所能證明的，而是要由哲學和自然科學的長期的艱巨的發展來證明的。”（第31頁）<sup>52</sup> 尤什凱維奇先生引用了這一段話並“加以反駁”：“這裡首先不明白的是：‘世界的統一性在於它的物質性’這個說法究竟是什麼意思。”（前引書第52頁）

這不是挺有意思嗎？這個人為了聲明自己“不明白”唯物主義的最基本的原理，就公開亂談馬克思主義的哲學！恩格斯以杜林為例指出：稍微徹底一點的哲學，都會或者從思維中推論出世界

⊖ 《Naturalism and Agnosticism》，v. I, 3rd ed., p. 82（“自然主義和不可知論”英文第3版第1卷第82頁。——編者注）。

的統一性——那樣它就毫無力量反對唯靈論和信仰主義（“反杜林論”第 30 頁），它的論據也必然會是些騙人的話；或者從存在於我們之外的、在認識論上早就叫作物質並且是自然科學的研究對象的客觀實在中推論出世界的統一性。跟一個“不明白”這種問題的人進行認真的討論是毫無益處的，因為他在这里說“不明白”，是為了用騙人的話來規避對恩格斯的十分清楚的唯物主義原理作根本性的答復，同時他重復純粹杜林式的謬論，說什麼“關於存在的原則同類性和聯系性的基本公設”（尤什凱維奇，前引書第 51 頁），說什麼公設就是“原理”，“如果認為原理是從經驗中推出來的，那就不確切了，因為只有把原理作為研究的基礎，才可能有科學的經驗”（同上）。這完全是胡說八道，因為這個人只要對印刷文字稍加重視，就會看出下述思想一般說來具有唯心主義性質，具體說來具有康德主義性質，這個思想就是：似乎有这样的原理，它們不是從經驗中得出的，而且沒有它們就不可能有經驗。從各種書籍中找來的、和唯物主義者約·狄慈根的一些明顯錯誤交織在一起的連篇累牘的空話，就是尤什凱維奇先生們的“哲學”。

我們最好看一看一位嚴肅的經驗批判主義者彼得楚爾特關於世界統一性這個問題的論斷。他的“引論”第 2 卷第 29 節的題目是：“在認識領域中尋找均一性（*einheitlich*）的意圖。一切事物的一義性的公設”。下面是他的幾段典型的論斷：“……只有在統一性中我得到這樣的自然目的，任何思維都超不出這個目的，所以，如果思維估計到有關領域內的一切事實，那末它就能在這個目的內達到安定。”（第 79 頁）“……自然界決不總是適應統一性的要求，這是毫無疑問的。雖然如此，目前自然界在許多場合下已經滿足着安定的要求，這也是毫無疑問的。並且根據我們過去的一切

研究来看，应当認為極可能的是：将来自自然界在一切場合下都会滿足这个要求。因此，用傾向穩定状态来表示实际的精神状态要比用傾向統一性来表示更为确切…… 穩定状态的原則更深邃一些…… 海克尔建議把原始生物界同动物界和植物界并列，这是一种不适当的解决办法，因为它造成两种新困难来代替以前的一种困难。以前是植物和动物之間的界限有疑問，而現在既不能把原始生物同动物截然分开，又不能把原始生物同植物截然分开…… 很明显，这种状态不是最終的（endgültig）状态。無論如何必須消除概念的这种 模稜两可性，如果沒有別的办法，那末用专家协商和服从多数的表決的方法也行。”（第 80—81 頁）

看来已經够了吧？經驗批判主义者彼得楚尔特一点也不比杜林好，这是很明显的。但是对于敌对者也应当公正：彼得楚尔特至少具有这样的科学良心，他在每部著作中都毅然决然地批駁唯物主义这个哲学派別。至少他沒有卑賤到装扮成唯物主义者，并且声明自己“不明白”基本哲学派別的最起碼的差別。

## 五 空間和時間

唯物主义既然承認客觀实在即运动着的物質不依賴于我們的意識而存在，也就必然要承認時間和空間的客觀实在性。这首先就和康德主义不同。康德主义在这个問題上是站在唯心主义方面的，它認為時間和空間不是客觀实在，而是人的直觀形式。派別極不相同的著作家、稍微徹底一些的思想家都非常清楚地認識到两条基本哲学路綫在这个問題上也有根本的分歧。我們先从唯物主义者談起。

費尔巴哈說道：“空間和時間不是現象的簡單形式，而是存在



的……根本条件 (Wesensbedingungen)。” (“費尔巴哈全集”第2卷第332頁) 費尔巴哈承認我們通过感觉認識到的感性世界是客观实在,自然也就否認現象論(如馬赫会自称的)或不可知論(如恩格斯所說的)对空間和時間的理解。正如物或物体不是简单的現象,不是感觉的复合,而是作用于我們感官的客观实在一样,空間和時間也不是現象的简单形式,而是存在的客观实在形式。世界上除了运动着的物質,什么也沒有,而运动着的物質只有在空間和時間之內才能运动。人类的时空观念是相对的,但絕對真理是由这些相对的观念构成的;这些相对的观念在發展中走向絕對真理,接近絕對真理。正如关于物質的构造和运动形式的科学知識的可变性並沒有推翻外部世界的客观实在性一样,人类的时空观念的可变性也沒有推翻空間和時間的客观实在性。

恩格斯在揭發不徹底的糊塗的唯物主义者杜林时,抓住他的地方正是:他只談時間概念的变化(这对于各种極不相同的哲学派別中的比較大的現代哲学家來說是無可爭辯的問題),躲躲閃閃地不明确回答下面的問題:空間或時間是实在的还是观念的?我們的相对的时空观念是不是接近存在的客观实在形式?或者它們只是發展着的、組織起来的、協調起来的……人类思想的产物?这就是而且唯有这才是真正划分根本哲学派別的認識論基本問題。恩格斯写道:“什么概念在杜林先生的脑子里变化着,这和我们毫不相干。这里所說的不是時間的概念,而是现实的时间,杜林先生决不可能这样輕易地[就是說用概念的可变性这类詞句]就摆脱掉这个现实的时间。” (“反杜林論”德文第5版第41頁)<sup>53</sup>

看来,这已經非常清楚,就連尤什凱維奇先生們也都能了解問題的本質吧?恩格斯提出了大家公認的、一切唯物主义者都十分

明了的关于时间的现实性即时间的客观实在性的命题来反驳杜林。他说，光凭谈论时空概念的变化是回避不了正面承认或否认这个命题的。问题并不在于恩格斯否认了对我们的时空概念的变化和发展进行研究的必要性和科学意义，而在于我们要彻底解决认识论问题，即关于整个人类知识的泉源和意义的问题。聪明一些的哲学唯心主义者（恩格斯在说到唯心主义者的时候，指的是古典哲学的天才的彻底的唯心主义者）容易承认我们的时空概念是发展的，但他仍然是唯心主义者，例如，他认为发展着的时空概念接近于绝对的时空观念，等等。如果不坚决而肯定地承认我们的发展着的时空概念反映着客观实在的时间和空间，不承认它们在这里也和在一一般场合一样接近于客观真理，那末就不可能把敌视一切信仰主义和一切唯心主义的哲学观点坚持到底。

恩格斯教训杜林说：“任何存在的基本形式就是空间和时间的；时间以外的存在和空间以外的存在，同样是极大的谬论。”（同上）

为什么恩格斯要在前半句话里几乎一字不差地重复费尔巴哈的话，而在后半句话里提起费尔巴哈同有神论的极大的谬论进行的胜利斗争呢？因为，从恩格斯这本著作的同一章里可以看到，要是杜林不时而依恃世界的“终极原因”，时而依恃“第一次推动”（恩格斯说，这是神这个概念的另一说法），他就不能够使自己的哲学自圆其说。杜林想当一个唯物主义者和无神论者的诚意大概不亚于我们那些想当马克思主义者的马赫主义者，可是他沒有能够彻底坚持那种确实可以把唯心主义和有神论的谬论的全部基础消灭掉的哲学观点。既然杜林不承认，至少不是明确地承认（因为杜林在这个问题上动摇的、糊涂的）时间和空间的客观实在性，他也就不是偶然地而是必然地一直滚到“终极原因”和“第一次推动”

中去，因为他使自己失去了防止超出時間和空間界限的客觀标准。如果時間和空間只是概念，那末創造它們的人类就有权利超出它們的界限，資產階級教授們就有权利由于保衛这种超越的合法性，由于直接或間接地拥护中世紀的“謬論”而从反动政府領取薪金了。

恩格斯曾經向杜林指出，否認時間和空間的客觀实在性，在理論上就是哲学的糊塗思想，在實踐上就是向信仰主义投降或对它束手無策。

現在看一看“最新實証論”有关這個問題的“學說”吧！在馬赫的著作里，我們讀到：“空間和時間是感覺系列的調整了的〔或者協調了的，wohlgeordnete〕体系。”（“力学”德文第3版第498頁）这是很明显的唯心主义謬論，它是从物体是感覺的复合这个學說中必然产生出来的。不是具有感覺的人存在于空間和時間中，而是空間和時間存在于人里面，依賴于人，为人所产生。这就是从馬赫的著作中得出的結論。馬赫感到自己要滾入唯心主义了，于是就“抵抗”，提出一大堆保留条件，并且像杜林一样使問題淹沒在关于我們的时空概念的可变性、相对性等等冗长的議論中（着重參看“認識和謬誤”）。但是，这沒有挽救他，而且也挽救不了他，因为只有承認了空間和時間的客觀实在性，才能真正克服在这个問題上的唯心主义立場。而这是馬赫無論如何也不願意干的。他根据相对主义的原理建立時間和空間的認識論，仅此而已。實質上，这只能导致主觀唯心主义。这一点我們在談到絕對真理和相对真理的时候就已經說明了。

馬赫为了抵抗从他的前提中作出必然的唯心主义結論，便反駁康德，堅持說空間概念起源于經驗（“認識和謬誤”德文第2版第

350、385 頁)。但是，如果我們沒有在經驗中感到客觀實在（像馬赫說的那樣），那末這樣反駁康德就一點也沒有拋棄康德和馬赫所共有的不可知論的立場。如果空間概念是我們從經驗中獲得的，然而它不是我們以外的客觀實在的反映，那末馬赫的理論仍舊是唯心主義的。在人和人的經驗出現以前，自然界就存在於為時幾百萬年的時間中，這一點就證明這種唯心主義理論是荒謬的。

馬赫寫道：“在生理學方面，時間和空間是判定方位的感覺，它們同感性的感覺一起決定着生物機體合目的的適應反應的發出（Auslösung）。在物理學方面，時間和空間是物理要素的相互依存關係。”（同上，第 434 頁）

相對主義者馬赫只限於從各个方面考察時間概念！他也像杜林一樣踏步不前。如果“要素”是感覺，那末物理要素的相互依存關係就不能存在於人以外、人出現以前、有機物質出現以前。如果說時間和空間的感覺能夠使人這個生物機體合目的地判定方位，那也只有在這些感覺反映了人以外的客觀實在的條件下才能作到，因為，假如人的感覺沒有使人對環境具有客觀的正確的觀念，人這個生物機體就不能適應環境。關於空間和時間的學說是同對認識論的基本問題的解答密切聯繫着的。這個基本問題就是：我們的感覺是物體和物的映象呢，還是物體是我們的感覺的复合。馬赫只是在這兩種解答之間無所適從。

馬赫說道，在現代物理學中保持着牛頓對絕對時間和絕對空間的觀點（第 442—444 頁），即保持着對本來的時間和空間的觀點。他接着說，這種觀點“在我們”看來是毫無意義的（他顯然沒有想到世界上還有唯物主義者和唯物主義認識論）。但是在實踐中這種觀點是無害的（unschädlich）（第 442 頁），因而它在長時期內沒有

受到批判。

唯物主义观点是無害的，这种天真的說法使馬赫露出了馬脚！首先，說唯心主义者“在很长时期內”沒有批判这种观点，是不确实的；馬赫只是忽視了唯物主义認識論和唯心主义認識論在这个問題上的斗争；他迴避直率而清楚地叙述这两种观点。其次，馬赫承認他所反駁的唯物主义观点是“無害”的，實質上也就是承認它們是正确的。因为不正确的东西怎么能够在許多世紀以来都是無害的呢？馬赫曾經向之遞送秋波的實踐标准到哪兒去了？唯物主义关于時間和空間的客观实在性的观点之所以是“無害的”，只是因为自然科学沒有超出時間和空間的界限，即沒有超出物質世界的界限，而把超出時間和空間的界限这件事讓給反动哲学的教授們去作了。这种“無害”也就是正确。

“有害的”是馬赫对空間和時間的唯心主义观点。因为，第一，它向信仰主义敞开了大門；第二，它引誘馬赫本人作出反动的結論。例如，馬赫在1872年写道：“不必去設想化学元素是在三維空間中的。”<sup>①</sup>这样作，就是“作茧自縛。正如沒有任何必要从音調的一定的高度上去設想純粹思維的东西 (das bloss Gedachte) 一样，也沒有任何必要从空間即从可以看到和触摸到的东西上去設想純粹思維的东西”（第27頁）。“直到現在還沒有建立起令人滿意的电学理論，这也許是由于始終想以三維空間的分子过程來說明电的現象的緣故。”（第30頁）

根据馬赫在1872年为之公开申辯的那种露骨的不混乱的馬赫主义观点，毋庸置疑地会作出如下的論断：如果人們感覺不到分

<sup>①</sup> «Erhaltung der Arbeit», S. 29 (即“功的守恒定律的历史和根源”德文版第29頁。——譯者注)，第55頁重述。

子和原子，一句話，感覺不到化學元素，那末，這就是說化學元素“僅僅是純粹思維的東西 (das bloss Gedachte)”。既然如此，既然空間和時間沒有客觀實在的意義，那末很明顯，大可不必去設想原子是占有空間的！讓物理學和化學以物質在其中運動的三維空間來“限制自己”吧，——可是為了說明電，卻可以在非三維空間中尋找它的元素！

儘管馬赫在1906年重述過這個謬論（“認識和謬誤”第2版第418頁），我們的馬赫主義者還是小心翼翼地迴避了它。這是可以理解的，因為要不這樣，他們就必須直截了當地提出唯物主義和唯心主義對空間的看法問題，不能有任何狡辯，任何“調和”這個對立的企圖。同樣地，在70年代，當馬赫還沒有成名，甚至“正統派的物理學家”都拒絕刊登他的論文的時候，內在論學派的首腦之一萊克列爾就不遺余力地抓住馬赫的這個論斷，說它出色地否認了唯物主義，承認了唯心主義，這也是可以理解的。因為，那時候萊克列爾還沒有發明或者說還沒有從舒佩、舒貝特-索爾登或雷姆克那里剽竊到“內在論學派”這個“新的”稱號，而是坦率地自稱為批判唯心主義者<sup>⊖</sup>。這位在自己的哲學著作中公開宣傳着信仰主義的全心全意的信仰主義維護者，一看到馬赫的那些話，就立刻宣稱馬赫是個偉大的哲學家、“最好的革命者”（第252頁）；他這樣作是完全對的。馬赫的論斷是從自然科學陣營向信仰主義陣營的轉移。不論在1872年或在1906年，自然科學都曾經在三維空間中

⊖ Anton von Leclair. «Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», Prag, 1879 (安東·馮·萊克列爾“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”1879年布拉格德文版。——編者注)。

探求，而且現在還在探求和發現（至少在摸索）電的原子即電子。自然科學毫不懷疑它所研究的物質只存在於三維空間中，因而這個物質的粒子雖然小到我們不能看見，也“必定”存在於那個三維空間中。從1872年起，三十多年來科學在物質構造問題上獲得了巨大的輝煌的成就，唯物主義對空間和時間的看法一直是“無害的”，也就是說跟過去一樣，和自然科學是一致的，而馬赫及其伙伴們所持的相反的看法卻是對信仰主義的“有害的”投降。

馬赫在他的“力學”里維護那些研究設想的 $n$ 維空間問題的數學家，使他們不致於因為研究出“怪異”的結論而遭到譴責。這種維護無疑是完全正當的，但是請看一看馬赫是站在什麼樣的認識論立場上維護他們的。馬赫說道，現代數學提出了 $n$ 維空間是設想的空間這個十分重要而有用的問題，可是只有三維空間才是“現實的”(ein wirklicher Fall)(第3版第483—485頁)。因此，“由於不知道把地獄安放在什麼地方而感到為難的許多神學家”以及一些唯靈論者想從第四維空間得到好處，那是白費心思(同上)。

很好！馬赫不願意加入神學家和唯靈論者的隊伍。但是他在自己的認識論中用什麼來和他們劃清界限呢？用的是：只有三維空間才是現實的！如果你不承認空間和時間是客觀實在，那怎麼能反駁神學家及其伙伴們呢？原來，當你需要擺脫唯靈論者的時候，你就採用不聲不響地剽竊唯物主義的方法。因為，唯物主義者既然承認現實世界、我們感覺到的物質是客觀實在，也就有根據得出結論說，任何超出時間和空間界限的人類臆想，不管它的目的怎樣，都不是現實的。而你們呢，馬赫主義者先生們，當你們和唯物主義進行鬥爭的時候，你們就否認客觀實在是“現實”，可是當你們要同徹底的、始終無畏的、公開的唯心主義進行鬥爭的時候，你

們又偷運這個客觀實在！如果在時間和空間的相對的概念里除了相對性之外沒有任何東西，如果這些相對的概念所反映的客觀實在（＝既不依存於個人，也不依存於全人類的實在）是不存在的，那末為什麼人類，為什麼人類的大多數不能有在時間和空間以外的存在物這個概念呢？如果馬赫有權在三維空間以外探求電的原子或一般原子，那末為什麼人類的大多數無權在三維空間以外探求原子或道德基礎呢？

馬赫在同一本書中寫道：“還沒有過借助第四維來接生的產科大夫。”

絕妙的論據，但是，只有對那些認為實踐是証實客觀真理、証實我們感性世界的客觀實在性的標準的人們來說，才是絕妙的論據。如果我們的感覺給我們提供不依賴於我們而存在的外部世界的客觀真實的映象，那末這種援引產科大夫、援引整個人類實踐的論據是適用的。但是，整個馬赫主義這個哲學派別就毫不中用了。

馬赫在提到自己 1872 年的著作時繼續說道：“我希望沒有人會用我在這個問題上所說的和所寫的東西替任何鬼神之說辯護（die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten）。”

不能希望拿破侖不是死於 1821 年 5 月 5 日。當馬赫主義已經為內在論者服務而且還在服務的時候，不能希望它不為“鬼神之說”服務！

而且，我們將會在下面看到，馬赫主義還不只是替內在論者服務。哲學唯心主義不過是隱蔽起來的、修飾過的鬼神之說。請看一看這個哲學流派的法國代表和英國代表吧！他們不大像德國經驗批判主義者的代表那樣矯飾。昂·彭加勒說，時空概念是相對



的，因而（對於非唯物主義者來說的確是“因而”）“不是自然界把它們〔這些概念〕給予〔impose，硬塞給〕我們，而是我們把它們給予自然界，因為我們認為它們是方便的”（前引書第6頁）。這不是說明了德國康德主義者應當興高采烈嗎？這不是証實了恩格斯的話嗎？恩格斯說，徹底的哲學學說必須或者把自然界當作第一性的，或者把人的思維當作第一性的。

英國馬赫主義者畢爾生的見解是十分肯定的。他說道：“我們不能斷定空間和時間是真實的存在，因為它們不是存在于物中，而是存在于我們感知物的方式（our mode）中。”（前引書第184頁）這是毫不掩飾的唯心主義。“時間像空間一樣，是人的認識能力這部偉大的分類機器用來整理（arranges）它的材料的方式〔plans，直譯：方案〕之一。”（同上）畢爾生的最後結論（照常是用確切明白的提綱形式敘述的）如下：“空間和時間不是現象世界（phenomenal world）的實在性，而是我們用以感知物的方式〔樣式，modes〕。它們既不是無限大的，也不是可以無限分割的，按其本質來說（essentially），它們是受我們知覺的內容限制的。”（第191頁，第5章中關於空間和時間的結論）

唯物主義的這位認真而誠摯的敵人畢爾生（我們再重復一遍，馬赫一再表示他和畢爾生完全一致，而畢爾生也坦率地說他和馬赫一致）沒有給自己的哲學另造特別的招牌，而是毫不隱諱地說出他的哲學路綫淵源于兩位古典哲學家：休謨和康德（第192頁）！

如果說在俄國居然有一些天真的人相信馬赫主義在空間和時間問題上提出了“新”的解答，那末，在英國的文獻里則可以看到，自然科學家和唯心主義哲學家對馬赫主義者畢爾生的態度一開始就十分明確。例如，請看生物學家勞·摩爾根的批評：“自然科學本

身認為現象世界是存在于觀察者的心以外的，是不依賴于觀察者的心”，而畢爾生教授則是站在“唯心主義的立場上”的<sup>⊖</sup>。“依我看來，作為科學的自然科學有充分根據來說明空間和時間是純粹客觀的範疇。我認為，生物學家有權研究有機體在空間的分布，地質學家有權研究有機體在時間上的分布，而不必向讀者解釋，這裏的有機體指的只是感性知覺、積累起來的感性知覺、知覺的某些形式。也許這一切都是很好的，可是在物理學和生物學中卻是不適當的。”（第304頁）勞·摩爾根是恩格斯叫作“羞羞答答的唯物主義”的那種不可知論的代表，不管這種哲學具有怎樣的“調和”傾向，可是要把畢爾生的觀點和自然科學調和起來畢竟是不可能的。另一位批評家<sup>⊗</sup>說道，畢爾生“起初認為心存在于空間中，後來又認為空間存在于心中”。畢爾生的擁護者萊爾（R. J. Ryle）回答道：“與康德的名字聯系在一起的時空學說，是從貝克萊主教以來關於人類認識的唯心主義理論的最重要的肯定的成就，這是不容懷疑的。畢爾生的‘科學入門’的最顯著的特點之一就是：在這本書里，我們也許是第一次在英國學者的著作里看到對康德學說的基本真理的完全承認，對康德學說所作的簡短而明晰的說明……”<sup>⊘</sup>

可見，在英國，無論是馬赫主義者自己，或者是自然科學家營壘中反對他們的人，或者是哲學專家營壘中擁護他們的人，都絲

⊖ 《Natural Science》<sup>54</sup>, vol. I, 1892, p. 300（“自然科學”雜誌第1卷（1892）第300頁。——編者注）。

⊗ J. M. Bentley о Пирсоне в 《The Philosophical Review》<sup>55</sup>, vol. VI, 5, 1897, Septemb., p. 523（本特利論畢爾生，載于“哲學評論”雜誌第6卷（1897）第5期9月號第523頁。——編者注）。

⊘ R. J. Ryle о Пирсоне в 《Natural Science》, Aug. 1892, p. 454（萊爾論畢爾生，載于“自然科學”雜誌1892年8月號第454頁。——編者注）。

毫沒有懷疑馬赫关于時間和空間問題的學說具有唯心主义性質。“看不出”這一點的只有几个想當馬克思主義者的俄國著作家。

例如，巴札羅夫在“概論”第67頁上寫道：“恩格斯的許多個別觀點，比方說，他关于‘純粹的’空間和時間的觀念，現在已經陳舊了。”

當然啦！唯物主義者恩格斯的觀點陳舊了，而唯心主義者畢爾生和糊塗的唯心主義者馬赫的觀點是最新的！這裡最怪的是巴札羅夫居然毫不懷疑：对于空間和時間的看法（就是承認或否定空間和時間的客觀實在性）可以歸入“個別觀點”，而和這位著作家在下一句話里所說的“世界觀的出發點”相對立。這就是恩格斯在談到19世紀80年代德國哲學家時常說的“淡而無味的折衷主义雜碎湯”的一個鮮明例子。因為，把馬克思和恩格斯的唯物主義世界觀的“出發點”同他們关于時間和空間的客觀實在性這個“個別觀點”對立起來，就像把馬克思的經濟學說的“出發點”同他关于剩餘價值這個“個別觀點”對立起來一樣，是荒謬絕倫的。把恩格斯关于時間和空間的客觀實在性的學說同他关于“自在之物”變成“為我之物”的學說分開來，同他對客觀真理和絕對真理的承認（就是承認我們通過感覺認識到的客觀實在）分開來，同他對自然界的客觀規律性、因果性、必然性的承認分開來，這就等於把完整的哲學變為雜燴。巴札羅夫像一切馬赫主義者一樣糊塗，他把人類的時空概念的可變性（即這些概念具有的純粹相對的性質）同下列事實的不變性混淆起來，這個事實就是：人和自然界只存在于時間和空間以內，僧侶們所創造的、為無知而又受壓制的人民群眾的虛想所支持的存在于時間和空間以外的存在物，是一種病態的幻想，是哲學唯心主義的謬論，是不良的社會制度的不良產物。关于物質的構

造、食物的化学成分、原子和电子的科学学说会陈旧，并且正在日益陈旧；但是，人不能拿思想当饭吃、不能单靠精神恋爱生育孩子这一真理是不会陈旧的。否定时间和空间的客观实在性的哲学，正如否定上述真理一样，是荒诞的、内部腐朽的、虚伪的。正如伪君子宣传精神恋爱一样，唯心主义者和不可知论者的花样整个说来是伪善的！

为了举例说明我们的时空概念的相对性同唯物主义和唯心主义两条路綫在这个问题上的绝对的（在认识论范围内）对立这二者之间的差别，我还要引证一位很老的而且是十足的“经验批判主义者”即休谟主义者舒尔兹-埃奈西德穆在 1792 年写的一段有代表性的话：

“如果从表象推论出‘我们之外的物’，那末，空间和时间就是某种在我们以外的实在的东西、真实存在的东西，因为只能想像物体存在于现存的(vorhandenen)空间中，只能想像变化存在于现存的时间中。”(前引书第 100 页)

一点也不错！休谟的追随者舒尔兹虽然坚决地批驳唯物主义并且丝毫不向它让步，但是他在 1792 年对空间和时间问题同在我们以外的客观实在问题的关系所作的描述，正好和唯物主义者恩格斯在 1894 年对这种关系所作的描述相同（恩格斯在“反杜林论”的最后一篇序言上注明的日期是 1894 年 5 月 23 日）。这并不是说，一百年来，我们的时空观念没有改变，没有收集大量有关这些观念的发展的新材料（伏罗希洛夫式的人物切尔诺夫和伏罗希洛夫式的人物瓦连廷诺夫在所谓驳斥恩格斯的时候所提到的材料）；这是说，不管我们的马赫主义者卖弄什么“新”名称，唯物主义和不可知论这两条基本哲学路綫之间的相互关系是不会改

变的。

除了“新”名称，波格丹諾夫也沒有給唯心主义和不可知論的旧哲学增添任何东西。当他重复赫林和馬赫关于生理学空間和几何学空間的差別或者感性知觉的空間和抽象空間的差別的論述时（“經驗一元論”第1卷第26頁），他完全是在重复杜林的錯誤。人怎样依靠各种感觉器官感知空間，抽象的空間概念怎样通过长期的历史發展从这些知觉中形成起来，这是一个問題；不依赖于人类的客观实在是不是符合于人类的这些知觉和这些概念，这完全是另外一个問題。虽然后一个問題是唯一的哲学問題，但是波格丹諾夫由于对前一个問題进行了很多詳尽的研究而“忽視了”它，所以他沒有能够明确地把恩格斯的唯物主义和馬赫的糊塗观念对立起来。

時間像空間一样，“是各种人的經驗的社会一致的形式”（同上，第34頁），它們的“客观性”就在于“具有普遍意义”（同上）。

这完全是騙人的話。宗教也是具有普遍意义的，因为它表现出大部分人类的經驗的社会一致。但是，任何客观实在都不和宗教的教义（例如，关于地球的过去和世界的創造的教义）相符合。地球存在于任何社会出現以前、人类出現以前、有机物質出現以前，存在于一定的時間內和一定的（对其他行星說来）空間內。客观实在和这种科学学說（虽然，像宗教發展的每一阶段是相对的一样，它在科学發展的每一阶段上也是相对的）是相符合的。在波格丹諾夫看来，空間和時間的各种形式适应人們的經驗和人們的認識能力。事实上，恰好相反，我們的“經驗”和我們的認識正日益适应客观的空間和時間，日益正确而深刻地反映它們。

## 六 自由和必然性

卢那察尔斯基在“概論”第 140—141 頁上引証了恩格斯在“反杜林論”里有关这个問題的論述，并且完全同意恩格斯在这部著作的“惊人的一頁”<sup>①</sup>中对这个問題所作的“异常明晰确切的”評述。

这里的确有很多惊人的地方。而最“惊人的”是：無論卢那察尔斯基，或者其他一群想当馬克思主义者的馬赫主义者，都“沒有看出”恩格斯关于自由和必然性的論述在認識論上的意义。他們讀也讀过，抄也抄过，可是什么都不了解。

恩格斯說：“黑格尔第一个正确地叙述了自由和必然性的相互关系。在他看来，自由是对必然性的認識。‘必然性只有在它未被理解的时候才是盲目的。’自由不是想像中对自然規律的脫离，而是認識这些規律，并且能够根据这种認識有計劃地驅使自然規律为一定的目的服务。这無論对于外部自然界的規律，或对于支配人本身的肉体生活和精神生活的規律，都是一样的。这两种規律，我們最多只能在我們的观念中而决不能在现实中加以区分。因此，意志自由不是別的，只是靠通曉事物来作出决定的一种能力。因此，人对一定問題的判断愈是自由，这个判断的內容所具有的必然性也就必定愈大……自由就是根据对自然界的必然性（Naturnotwendigkeiten）的認識来支配我們自己和外部自然界……”（德文第 5 版第 112—113 頁）<sup>57</sup>

① 卢那察尔斯基說：“……宗教經濟学的惊人的一頁。我这样說，不免会引起不信教的讀者的微笑。”卢那察尔斯基同志，不管你的用意多么好，你对宗教的詭辯所引起的不是微笑，而是憎惡<sup>56</sup>。

我們来分析一下这一整段論述是以哪些認識論的前提为根据的。

第一、恩格斯在他的論述中一开始就承認自然規律、外部自然界的規律、自然界的必然性，就是說，承認馬赫、阿芬那留斯、彼得楚尔特之流叫作“形而上学”的一切东西。如果卢那察尔斯基願意好好地想一想恩格斯的“惊人的”論述，就不可能不看到唯物主义認識論同不可知論和唯心主义之間的基本区别；后二者否認自然界的規律性或者宣称它只是“邏輯的”規律性等等。

第二、恩格斯沒有生造自由和必然性的“定义”，即反动教授（如阿芬那留斯）和他們的門徒（如波格丹諾夫）所最感兴趣的那些經院式的定义。恩格斯一方面考察人的認識和意志，另一方面也考察自然界的必然性；他沒有提出任何定义，只是說，自然界的必然性是第一性的，而人的意志和意識是第二性的。后者不可避免地、必然地要适应前者。恩格斯認為这是不言而喻的，他無須多費唇舌來說明自己的观点。只有俄国的馬赫主义者才会不滿意恩格斯給唯物主义所下的一般定义（自然界是第一性的，意識是第二性的；請回想波格丹諾夫在这一点上的“困惑莫解”！），同时又認為恩格斯对这个一般的基本的定义的一次个别应用是“惊人的”，是“异常确切的”！

第三、恩格斯并不怀疑有“盲目的必然性”。他承認有尚未被人認識的必然性。这从上面所引的那段話里看得再清楚不过了。但是从馬赫主义者的观点看来，人怎么能够知道他所不知道的东西是存在的呢？怎么能够知道尚未被認識的必然性是存在的呢？这难道不是“神秘主义”，不是“形而上学”，不是承認“物神”和“偶像”，不是“康德主义的不可認識的自在之物”嗎？如果馬赫主义者

細想一下，他們就不会看不出，恩格斯关于物的客观性質的可知性和关于“自在之物”轉化为“为我之物”的論点，同他关于盲目的、尚未被認識的必然性的論点是完全一致的。每一个个別人的意識的發展和全人类的集体知識的發展在每一步上都表明：尚未被認識的“自在之物”在轉化为已被認識的“为我之物”，盲目的、尚未被認識的必然性、“自在的必然性”在轉化为已被認識的“为我的必然性”。从認識論上說，这两种轉化完全没有什么差別，因为它們的基本观点是一个，都是唯物主义观点，都承認外部世界的客观实在性和外部自然界的規律，并且認为人完全可以認識这个世界和这些規律，但是永远不能够徹底地認識它們。我們不知道气象中的自然界的必然性，所以就不可避免地成为气候的奴隶。但是，虽然我們不知道这个必然性，我們却知道它是存在的。这种知識是从什么地方得来的呢？它同物存在于我們的意識之外并且不以我們的意識为轉移这种知識同出一源，就是說，从我們知識的發展中得来的。我們知識的發展千百万次地告訴每一个人，当对象作用于我們感官的时候，不知就变为知，相反地，当这种作用的可能性消失的时候，知就轉化为不知。

第四、在上面所引的論述中，恩格斯显然运用了哲学上“拚命躍进的”方法，就是說，作了从理論到实践的躍进。我們的馬赫主义者所追隨的那些博学的（和愚蠢的）哲学教授中間，沒有一個人会容許自己作出这种对“純科学”的代表說来是可耻的躍进。對他們說来，要想尽办法狡猾地用文字来捏造“定义”的認識論是一回事，而实践却完全是另外一回事。对恩格斯說来，整个活生生的人类实践是深入到認識論本身之中的，它提供真理的客观标准。当我们不知道自然規律的时候，自然規律是在我們的意識之外独立



地存在着并起着作用，使我們成为“盲目的必然性”的奴隶。一經我們認識了这种不依赖于我們的意志和我們的意識而起着作用的（馬克思把这点重述了千百次）規律，我們就成为自然界的主人。在人类實踐中表現出来的对自然界的統治是自然現象和自然过程在人脑中客观正确地反映的結果，它証明这个反映（在實踐向我們表明的範圍內）是客观的、絕对的、永恒的真理。

結論是什么呢？在恩格斯的論述中，每一步驟，几乎每一句話、每一个論点，都完全是而且純粹是建立在辯証唯物主义的認識論上的，建立在正面打击馬赫主义关于物体是感觉的复合、关于“要素”、关于“感性表象和在我們之外存在着的现实一致”等等一切胡說的那些前提上的。馬赫主义者对这些滿不在乎，他們抛弃唯物主义，重复着（à la 別尔曼<sup>⊖</sup>）关于辯証法的陈腐的混話，同时又热烈地欢迎辯証唯物主义的一次应用！他們从淡而無味的折衷主义杂碎湯里获得自己的哲学，并且繼續用这种东西款待讀者。他們从馬赫那里取出一点不可知論和唯心主义，再从馬克思那里取出一点辯証唯物主义，把它們混合起来，于是含含糊糊地說这种杂燴是馬克思主义的發展。他們認為，如果馬赫、阿芬那留斯、彼得楚尔特以及他們的其他一切权威对黑格尔和馬克思怎样解决这个问题（关于自由和必然性）絲毫不了解，那完全是偶然的事情，那不过是他們沒有讀过某一本書的某一頁罢了，决不是因为这些“权威”过去和現在对 19 世紀哲学的真正的进步完全無知，决不是因为他們过去和現在都是哲学上的蒙昧主义者。

請看这种蒙昧主义者之一、維也納大学最正式的哲学教授馬

---

⊖ 像別尔曼那样。——編者注

赫的論述：

“決定論的立場正確還是非決定論的立場正確，這是無法證明的。只有至善至美的科學或者證明其不可能有的科學才能解決這個問題。這裡的問題是：我們在考察事物時使用(*man heranbringt*) 什麼樣的前提，因為我們使用的前提根據我們是否認為以往研究的成敗中含有相當大的主觀成分 (*subjektives Gewicht*) 這一點而不同。但是在進行研究時，每個思想家在理論上必然是一個決定論者。”(“認識和謬誤”德文第 2 版第 282—283 頁)

用心地把純粹的理論同實踐割裂開來，這難道不是蒙昧主義嗎？把決定論局限於“研究”的領域，而在道德、社會活動的領域中，在除開“研究”以外的其他一切領域中，則“主觀地”來評定一切，這難道不是蒙昧主義嗎？這位博學的學究說，我在書房裡是一個決定論者；可是，關於哲學家要關心建立在決定論上的、包括理論和實踐在內的完整的世界觀這一點，卻絲毫沒有談到。馬赫之所以胡說，是因為他在理論上完全不明白自由和必然性的相互關係問題。

“……每一個新發現都暴露了我們知識的不足，都顯示出至今尚未被看出的依賴性殘余……”(第 283 頁)妙極了！這個“殘余”就是我們的認識日益深刻反映的“自在之物”嗎？完全不是這樣：“……由此可見，在理論上擁護極端的決定論的人，在實踐上必定仍舊是一個非決定論者……”(第 283 頁)瞧，分配得多好<sup>⊖</sup>：理論是教授們的事，實踐是神學家們的事！或者：理論上是客觀主義

⊖ 馬赫在“力學”中說道：“人們的宗教見解純屬私人的事情，只要他們不想強迫別人相信它們，不把它們應用到屬於其他領域的問題上去。”(法譯本第 454 頁)

(即“羞羞答答的”唯物主义), 实践上是“社会学中的主观方法”。俄国的小市民思想家, 民粹派, 从列謝維奇到切尔諾夫, 都同情这种庸俗的哲学, 这是不足为奇的。至于那些想当馬克思主义者的人竟迷恋这样的胡說, 羞羞答答地掩飾馬赫的特別荒謬的結論, 这就是十分可悲的了。

但是在意志問題上, 馬赫沒有停留在糊塗思想和不徹底的不可知論上, 而是走得更远了…… 我們在“力学”一書中讀到: “我們的飢餓感觉同硫酸对鋅的亲合力本質上沒有差別, 我們的意志同石头对它的垫基的压力也沒有多大差別。” “这样[就是說, 抱这种观点]就發現我們更接近自然界, 而不需要把人分解成一堆不可理解的云霧似的原子, 或者使世界成为精神結合物的体系。”(法譯本第 434 頁) 这样一来, 就不需要唯物主义 (“云霧似的原子” 或电子, 即承認物質世界的客观实在性) 了, 也不需要那种承認世界是精神的“异在”的唯心主义了。但是承認世界就是意志的唯心主义还是可以有的! 我們不仅超出唯物主义, 而且超出“某一位”黑格尔的唯心主义, 但是我們不妨向叔本华之流的唯心主义打情罵俏! 只要有人一提到馬赫接近哲学唯心主义, 我們的馬赫主义者就装出一副無辜受辱的样子, 可是又認為对这个棘手的问题最好来个默不作声。但实际上, 在哲学文献中, 很难找到一篇叙述馬赫观点的文章不指出他是傾向于 Willensmetaphysik 的, 即是傾向于唯意志論的唯心主义的。包曼指出了这一点<sup>⊖</sup>, 而駁斥他的馬赫主义者克莱因佩特也沒有反駁这一点, 而且說, 馬赫当然“接近康德

⊖ «Archiv für systematische Philosophie», 1898, II, Bd. 4, S. 63 (‘系統哲学文庫’杂志第 2 部第 4 卷(1898)第 63 頁。——編者注), 关于馬赫的哲学观点的論文。

和貝克萊甚于接近在自然科学中占統治地位的形而上学經驗論”（即自發的唯物主义；同上，第6卷第87頁）。貝歇爾也指出了这一点。他說，如果馬赫在一些地方承認唯意志論的形而上学，在另一些地方又否認它，这只是証明他用語随便；事实上馬赫無疑是接近于唯意志論的形而上学的<sup>⊖</sup>。路加也承認有这种形而上学（即唯心主义）和“現象学”（即不可知論）的混合物<sup>⊗</sup>。馮特也指出了这一点<sup>⊙</sup>。字伯威希—海因澤的近代哲学史教程也断定，馬赫是一位“并非同唯意志論的唯心主义無关的”現象論者<sup>⊘</sup>。

总而言之，除了俄国馬赫主义者，誰都很清楚馬赫的折衷主义和他的唯心主义傾向。

⊖ *Erich Becher*. «The Philosophical Views of E. Mach» в «Philosophical Review», vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548 (埃利希·貝歇爾“馬赫的哲学观点”，載于“哲学評論”杂志第14卷(1905)第5期第536、546、547、548頁。——編者注)。

⊗ *E. Lucka*. «Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen»» в «Kantstudien», Bd. VIII, 1903, S. 400 (埃·路加“認識問題和馬赫的‘感觉的分析’”，載于“康德研究”杂志第8卷(1903)第400頁。——編者注)。

⊙ «Systematische Philosophie», Lpz., 1907, S. 131 (“系統哲学”1907年萊比錫德文版第131頁。——編者注)。

⊘ «Grundriss der Geschichte der Philosophie», Bd. 4, 9. Auflage, Berl., 1903, S. 250 (“哲学史概論”1903年柏林德文第9版第4卷第250頁。——編者注)。

## 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別的联系和相互关系。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！”<sup>58</sup> 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”对康德的“对立态度”（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”<sup>①</sup>（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地“清洗掉”康德主義對必然性和因果性的承認的。

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綫所下的定義是和馬赫的定義完全一致的，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

<sup>①</sup> 即“純粹經驗批判”緒論”。——譯者注

客觀的知識(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,可是然後它又來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,認為它是对唯物主義的不徹底的讓步,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“客觀實在的基礎”（第480頁），因此他們便陷入和批判唯心主義相矛盾的境地。費希特向那些用實在論解釋康德的人們大叫道：“在你們看來，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）

因而，阿芬那留斯以為他“第一次”從康德的“經驗中清洗掉”先天論和自在之物，從而創立了哲學上的“新”派別，那是大錯而特錯了。事實上他繼續着休謨和貝克萊、舒爾茲-埃奈西德穆和費希特的舊路綫。阿芬那留斯以為他在全面地“清洗經驗”。事實上他只是把不可知論中的康德主義清洗掉了。他不是反對康德的不可知論（不可知論就是否認我們感覺到的客觀實在），而是主張更純粹的不可知論，主張排除康德的那個和不可知論相矛盾的假定：自在之物儘管是不可認識的、心智的、彼岸的，但却是存在的；必然性和因果性儘管是先天的，是存在于思維中而不是存在于客觀現實中的，但却是存在的。他不像唯物主義者那樣從左邊同康德進行鬥爭，而是像懷疑論者和唯心主義者那樣從右邊同康德進行鬥爭。他自以為前進了，實際上他後退了，退到費舍在談到舒爾茲-埃奈西德穆時曾確切地表述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懷疑論。剔除自在之物的純粹理性批判就是貝克萊的唯心主義。”（“近代哲學史”1869年德文版第5卷第115頁）

現在我們接觸了整個“馬赫狂”（即俄國馬赫主義者向恩格斯和馬克思的整個進攻）的最有趣的插曲之一。波格丹諾夫和巴札羅夫、尤什凱維奇和瓦連廷諾夫用種種不同的調子竭力吹噓的最



新發現就是：普列汉諾夫作了一次“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”<sup>①</sup>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。當康德承認我們以外的某種東西、某種自在之物和我們表象相符合的時候，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。並且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

<sup>①</sup> 即“關於馬克思主義哲學的概論”。——譯者注

念”、普遍意志等等)。我們的馬赫主義者“沒有發覺”自己是把那些從懷疑論和唯心主義的觀點去批判康德的人們奉為老師的，因而看見一些怪人從完全相反的觀點去批判康德，駁斥康德體系中哪怕是一点点的不可知論（懷疑論）和唯心主義的因素，證明自在之物是客觀實在的、完全可以認識的、此岸的，證明它同現象沒有根本的差別並且隨着個人意識和人類集體意識的不斷發展而不斷地轉化為現象，他們就悲觀失望，不勝傷感。他們喊叫道：天呀！這是把唯物主義和康德主義生拉活扯地混合起來了呀！

當我讀到我們的馬赫主義者要人家相信他們對康德的批判比任何老朽的唯物主義者徹底得多、堅決得多的時候，我總覺得好像普利什凱維奇走進了我們中間，他大喊大叫：我對立憲民主黨人的批判要比你們這些馬克思主義者先生們徹底得多、堅決得多！當然啦，普利什凱維奇先生，政治上徹底的人們能夠而且永遠會從完全相反的觀點去批判立憲民主黨人，可是畢竟不應該忘記：你們批判立憲民主黨人，是因為他們是過火的民主派，而我們批判立憲民主黨人，卻是因為他們是不徹底的民主派。馬赫主義者批判康德，是因為他是過火的唯物主義者，而我們批判康德，卻是因為他是不徹底的唯物主義者。馬赫主義者從右邊批判康德，而我們從左邊批判康德。

在德國古典哲學史上，休謨主義者舒爾茲和主觀唯心主義者費希特是前一種批判的典型。我們已經看到，他們極力排除康德主義的“實在論”因素。正如舒爾茲和費希特批判康德本人那樣，休謨主義的經驗批判主義者和主觀唯心主義的內在論者也批判了19世紀後半期的德國新康德主義者。休謨和貝克萊的那條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

是因为他不够实在地、不够唯物地看待自在之物，而是因为他承認有自在之物；不是因为他拒絕从客观现实中引出自然界的因果性和必然性，而是因为他向来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“不徹底并順从(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<sup>⊖</sup>。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：“我們認為應當把康德理論中一切傾向于庸俗實在論(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<sup>⊖</sup>。“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)。

經驗論對立。”(第 25 頁)“我想把康德的自在之物比作一個安置在陷阱上面的活動機關，這個小東西看起來是不傷人的，是沒有危險的，可是你一踩上去，就會意外地掉進自在世界的深淵。”(第 27 頁)原來馬赫和阿芬那留斯的戰友內在論者不喜歡康德，是因為康德在某些方面接近唯物主義的“深淵”！

現在請看幾個從左邊批判康德的典型。費爾巴哈譴責康德，不是因為他的“實在論”，而是因為他的唯心主義；費爾巴哈把康德的體系叫作“建立在經驗論基礎上的唯心主義”(“費爾巴哈全集”第 2 卷第 296 頁)。

請看費爾巴哈對康德所作的特別重要的評論：“康德說：‘如果我們把我們感覺的對象看作是單純的現象(我們應當這樣看)，那我們就是承認這些現象的基礎是自在之物，雖然我們只知道它的現象，就是說，只知道這個未知物用來影響(affiziert)我們感官的那個方式，而不知道這個自在之物本身是怎樣構成的。所以，我們的理性由於承認現象的存在，也就承認自在之物的存在；就這一點而論，我們可以說，設想這種作為現象基礎的本質(即僅僅是想像的本質)，不但是容許的，而且是必要的’……”費爾巴哈從康德的文章中選出這樣的一段話來進行了批判。康德在這一段話里認為自在之物不過是想像的物，即想像的本質，而不是實在。費爾巴哈說道：“……因此，感覺的對象、經驗的對象，對於理性說來只是現象，而不是真理……要知道，想像的本質對理性說來並不是現實的客體！康德哲學是主體和客體、本質和實存、思維和存在之間的矛盾。在這裡本質歸於理性，實存歸於感覺。沒有本質的實存[即沒有客觀實在性的現象的實存]是單純的現象，即是感性實物；沒有實存的本質，是想像的本質、本體；我們可以而且應當思索它們，可

是它們缺少实存(至少對我們說來是這樣),缺少客觀性;它們是自在之物即真正的物,但是它們不是現實的物……使真理和現實分开,使現實和真理分开,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义。

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(即唯物主义)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,就在費爾巴哈看來,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]。它既是唯物主义,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,物必定像它們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。因為生存在我們身體內的精神不外是神的精神，並且像神從無中創造出世界那樣，人的精神也從物中創造出一種並非物本身所具有的東西。這樣，康德便保證了現實的物作為‘自在之物’而存在。康德需要靈魂，因為在他看來，靈魂不滅是道德的基本前提。先生們〔這是阿·勞對新康德主義者，特別是對偽造“唯物主義歷史”的糊塗蟲朗格說的〕，‘自在之物’是區分康德的唯心主義和貝克萊的唯心主義的東西，它架起了一座從唯心主義通向唯物主義的橋樑。這就是我對康德哲學的批判，誰能駁斥這個批判，就請駁斥吧……對唯物主義者說來，把 a priori（先天的）認識和‘自在之物’區別開來完全是多餘的，因為唯物主義者在任何地方都沒有把自然界中的經常聯繫割斷，都沒有把物質和精神看作彼此根本不同的東西，而是認為它們只不過是同一東西的兩個方面，因此不需要用什麼特別的巧妙方法來使精神接近物。”<sup>⊙</sup>

其次，我們看到，恩格斯譴責康德，是因為康德是不可知論者，而不是因為他離開了徹底的不可知論。恩格斯的學生拉法格在1900年曾這樣反駁康德主義者（當時拉波波特也在內）：

“……在19世紀初期，我們的資產階級結束了革命性的破壞事業之後，便開始否棄他們的伏爾泰主義哲學。被沙多勃利昂塗上了(peinturlurait)浪漫主義色彩的天主教又行時了；百科全書派的宣傳家們被羅伯斯比爾送上了斷頭台，為了徹底擊潰百科全書派的唯物主義，邁爾西愛爾輸入了康德的唯心主義。

⊙ Albrecht Rau. «Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart», Leipzig, 1882, SS. 87—89 (阿耳布雷希特·勞“費爾巴哈的哲學，現代自然科學和哲學批判”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階級世紀的 19 世紀末期，知識分子們企圖借助康德哲学来粉碎馬克思和恩格斯的唯物主义。这个反动的运动开始于德国——这样說并不是想冒犯我們那些想把一切荣誉都归于自己学派的創立者馬隆的整体社会主义者<sup>①</sup>。事实上，馬隆本人属于赫希柏格、伯恩施坦以及杜林的其他門徒那一学派，那个学派是在苏黎世开始修正馬克思主义的 [拉法格說的是上一世紀 70 年代后半期德国社会主义运动中的有名的思想运动]。应当預料到：在饒勒斯、符尼埃尔以及我們的知識分子用熟了康德的术语以后，也会把康德呈献給我們的…… 当拉波波特硬說馬克思認為‘存在着观念和实在的同一性’的时候，他是錯誤的。首先，我們从来也不使用这样的形而上学用語。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階級哲学的同志們开开心 (récréer)，我想說明一下这个引起唯灵論者如此濃厚兴趣的有名的問題究竟是怎么一回事。

“一个吃着香腸、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；老板是强盜，香腸好吃而且对身体有营养。资产階級的詭辯家（不管他叫皮浪也好，叫休謨或者康德也好，反正都一样）說道：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；他可以有同样的权利認為，老板是他的恩人，香腸是由剝碎的肉皮作成的，因为他不可能知道自在之物……

“問題提得不对，它的困难也就在这里…… 为了認識客体，

---

<sup>①</sup> 19 世紀末法国、意大利和比利时工人运动中的一个改良主义-机会主义派別，主張社会主义不应当只依靠工人階級，而应当依靠整个社会上的“受痛苦”的人；主張階級和平，反对階級斗争。这一个派別的主要代表是法国的馬隆。——譯者注

人首先必須檢驗一下他的感覺是不是欺騙他…… 化学家向前迈进了一步，他們深入到物体內部，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。”<sup>①</sup>

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主义。

最后，考茨基在他的“倫理学”里，也是从与休謨主义和貝克莱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決定……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

① *Paul Lafargue. «Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant»* ■  
«*Le Socialiste*»<sup>59</sup> 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莱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，后来又開始支吾不清，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这个問題，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<sup>60</sup>。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<sup>61</sup>。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。”<sup>62</sup>

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

⑥ «Ludwig Feuerbach», S. 25<sup>62</sup>（“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<sup>⊖</sup>，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

⊖ C. N. Starke. «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義者），只有一个馬赫主義者克萊因佩特。相反地，馬赫和阿芬那留斯的許多門徒和擁護者，如彼得楚尔特、維利、畢尔生、俄国經驗批判主義者列謝維奇、法国人得拉克魯阿<sup>⊖</sup>和其他人，都強調馬赫和阿芬那留斯观点中的休謨主義。我們且举一位特別卓著的學者为例。这位學者在哲學上也把休謨和貝克萊結合起來，但是他把着重點放在这种混合物的唯物主义因素上。这位學者就是英国著名的自然科学家赫胥黎。是他使“不可知論者”这个術語通用起來的；当恩格斯談到英国的不可知論的時候，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”<sup>63</sup>。英国唯灵論者华德在他的“自然主義和不可知論”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。华德的話証實了恩格斯的評價。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，往往表現得非常明顯，以致在这里几乎說不上平行主義。尽管赫胥黎激烈地拒絕接受唯物主义这个稱号，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稱号。”（第 2 卷第 30—31 頁）华德还引用了赫胥黎的話來証實他的看法。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“休謨和批判哲學”，見“國際哲學大會叢書”法文版第 4 卷。——編者注)。作者把阿芬那留斯和德國內在論者、法國沙·雷諾維叶及其學派（“新批判主義者”）都列為休謨的擁護者。

学的进步就是意味着我們称作物質和因果性的东西的領域扩大，我們称作精神和自發性的东西相应地从人类思想的一切領域中逐漸消失。”或者：“我們要用精神的術語来表达物質現象，还是要用物質的術語来表达精神現象，这个問題本身并不重要，因为在一定的相对的意义上，这两种說法都是正确的[按馬赫的說法，就是“相对稳定的要素复合”]。但是根据科学的进步来看，在各方面最好使用唯物主义的術語。因为它把思想和其他宇宙現象联結起来……而相反的術語或唯灵論的術語却是毫無內容的 (utterly barren)，只能引起思想糊塗和混乱……几乎用不着怀疑，科学愈向前發展，自然界的一切現象将要愈广泛愈徹底地用唯物主义的公式或符号来表达。”(第1卷第17--19頁)

“羞羞答答的唯物主义者”赫胥黎就是这样論述的。他無論如何不願意承認唯物主义，認為唯物主义是不正当地超出“感覺群”的“形而上学”。这同一位赫胥黎又写道：“如果我非得在絕對唯物主义和絕對唯心主义中間进行選擇的話，那末我不得不選擇后者……”“我們唯一确实知道的是精神世界的存在。”(华德，同上，第2卷第216頁)

赫胥黎的哲学正像馬赫的哲学一样，是休謨主义和貝克莱主义的混合物。但是在赫胥黎的著作中，貝克莱主义是偶而出現的，而他的不可知論是唯物主义的遮羞布。在馬赫的著作中，混合物的“色彩”就不同了。因而那位唯灵論者华德在無情地攻击赫胥黎的同时，又亲昵地拍着阿芬那留斯和馬赫的肩膀。

### 三 內在論者是馬赫和阿芬那留斯的战友

在談到經驗批判主义的时候，我們不免要一再引証所謂內在

論學派的哲學家們。這個學派的主要代表是舒佩、萊克列爾、雷姆克和舒貝特-索爾登。現在有必要弄清楚經驗批判主義和內在論者的關係，弄清楚內在論者所宣揚的哲學的本質。

馬赫在1902年寫道：“……現在我看到許多哲學家，如實證論者、經驗批判主義者、內在論哲學的信徒，以及極少數自然科學家，互不通氣，各自開辟新的道路，儘管這些道路因人而異，但差不多都是殊途同歸。”（“感覺的分析”第9頁）這裡首先必須指出，馬赫以罕見的正确性承認，極少數自然科學家是這種似乎“很新”但事實上非常陳旧的休謨主義-貝克萊主義哲學的擁護者。其次，馬赫認為這種“新”哲學是一種傳播很廣的思潮，內在論者在這個思潮中同經驗批判主義者和實證論者處于同等地位；馬赫的這種看法是非常重要的。馬赫在“感覺的分析”俄譯本（1906）的序言里重復說道：“這樣，就展開了一個共同的運動……”（第4頁）馬赫在另一個地方又說道：“我非常接近內在論哲學的信徒……我在這本書〔舒佩的“認識論和邏輯概論”〕里沒有找到一個地方是我不會欣然同意的，我頂多略加修訂。”（第46頁）馬赫也認為舒貝特-索爾登是在走着“一條十分相近的道路”（第4頁），而對於舒佩，馬赫甚至把自己最後的、可以說是綜合性的哲學著作“認識和謬誤”獻給他。

另一位經驗批判主義的創始人阿芬那留斯在1894年寫道，舒佩對經驗批判主義的贊同使他感到“高興”和“振奮”，而他和舒佩之間的“意見相左（Differenz）”“也許只是暫時的（vielleicht nur einstweilen noch bestehend）”<sup>⊖</sup>。最後，彼得楚爾特（列謝維奇認為

⊖ 《Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie》，1894，18. Jahrg.，Heft I，S. 29（“科學的哲學季刊”第18年集（1894）第1冊第29頁。——編者注）。

他的学說是經驗批判主义的頂峰)直截了当地宣布舒佩、馬赫和阿芬那留斯这三个人是“新”派別的領袖<sup>⊖</sup>。同时彼得楚尔特坚决反对維利<sup>⊗</sup>，因为維利几乎是唯一的由于有舒佩这样的親屬而感到羞愧的著名馬赫主义者，他力圖在原則上同舒佩划清界限，阿芬那留斯的这个学生因此受到了敬爱的老师的訓誡。阿芬那留斯在評注維利反对舒佩的論文时写了上面引用的那几句有关舒佩的話，并且补充說，維利的批判“是过火了”<sup>⊘</sup>。

我們已經知道了經驗批判主义者对內在論者的評价，現在来看一看內在論者对經驗批判主义者的評价。萊克列尔在1879年的評論，我們已經講过了。舒貝特-索尔登在1882年直率地說自己的見解“一部分同老費希特[即主觀唯心主义的著名代表費希特，他也像約·狄慈根一样，在哲学方面有一个不肖之子]一致”，再就是“同舒佩、萊克列尔、阿芬那留斯一致，并且一部分同雷姆克一致”，他还特別滿意地引証馬赫<sup>⊙</sup>来反对“自然科学的形而

⊖ «Einführ. i. d. Ph. d. r. E.», Bd. II, 1904, S. 295 и «D. Weltproblem», 1906, S. V и 146 («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», Bd. II, 1904, S. 295 и «Das Weltproblem vom positivischen Standpunkte», 1906, S. V и 146. — “純粹經驗哲学引論”1904年德文版第2卷第295頁和“实証論观点中的世界問題”1906年德文版序言第5頁和正文第146頁。——編者注)。

⊗ «Einf.», II, 321 («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung», II, 321. — “純粹經驗哲学引論”德文版第2卷第321頁)。

⊘ «Vierteljschr. f. w. Ph.», 18. Jrg., 1894, S. 29 (“科学的哲学季刊”第18年集(1894)第29頁)。維利反对舒佩的論文就是刊載于此的。

⊙ «Erh. d. Arb.» («Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit»——“功的守恒定律的历史和根源”。——編者注)。

上学”<sup>⊖</sup>（德国所有的反动讲师和教授都这样称呼自然科学的唯物主义）。1893年，阿芬那留斯的“人的世界概念”一書問世后，舒佩在“給阿芬那留斯的公开信”中祝賀这部著作的出版，認為这部著作是对舒佩本人也拥护的“素朴实在論的確認”，舒佩写道：“我对思維的理解和您的[阿芬那留斯的]‘純粹經驗’是非常一致的。”<sup>⊗</sup>后来，在1896年，舒貝特-索尔登在給他“所依据的”“哲学上的方法論派別”作总结时，追溯起自己的家譜，他从貝克萊和休謨数起，数到 朗格（“我們德国这一派其实是从朗格开端的”），然后又数到拉斯、舒佩及其同伙、阿芬那留斯和馬赫、新康德主义者中的黎尔、法国人雷諾維叶等等<sup>⊘</sup>。最后，在內在論者的哲学刊物的創刊号上刊载的綱領式的“發刊辞”里，我們除了看到向唯物主义的宣战和对雷諾維叶的同情外，还讀到：“甚至在自然科学家本身的营垒中，个别自然科学家也發出了呼声，宣揚反对同行們的日益增长的妄自尊大，反对那种支配着自然科学的非哲学精神。物理学家馬赫就是这样的一个…… 新生力量普遍行动起来了，它們致力于破除对自然科学的絕對正确性的盲目信仰，开始重新寻求进入神秘之堂奥的其他途徑，探索通向真理之宮殿的更好

⊖ *Dr. Richard von Schubert-Soldern. «Über Transcendenz des Objekts und Subjekts», 1882, S. 37 и § 5. Ср. его же: «Grundlagen einer Erkenntnistheorie», 1884, S. 3 (理查·冯·舒貝特-索尔登博士“論客体和主体的超越性”1882年德文版第37頁和第5节并參看他的“認識論的基础”1884年德文版第3頁。——編者注)。*

⊗ *«Vierteljahrsschr. f. w. Ph.», 17. Jrg., 1893, S. 334 (“科学的哲学季刊”第17年集(1893)第334頁)。*

⊘ *Dr. Richard von Schubert-Soldern. «Das menschliche Glück und die soziale Frage», 1896, SS. V, VI (理查·冯·舒貝特-索尔登博士“人类的幸福和社会問題”1896年德文版序言第5頁和第6頁。——編者注)。*



入口。”<sup>⊖</sup>

关于雷諾維叶要稍微談几句。他是在法国影响深远而且傳播很广的所謂新批判主义学派的首領。他的理論哲学是休謨的現象論和康德的先天論的結合。他坚决否認自在之物。他宣称現象的联系、秩序、規律是先天的，他用大字写規律二字，并把它变为宗教的基础。天主教的神父們看到这种哲学欣喜若狂。馬赫主义者維利憤怒地把雷諾維叶叫作“使徒保罗第二”、“高級蒙昧主义者”、“善于詭辯的自由意志的宣揚者”<sup>⊗</sup>。就是內在論者的这样一些同道者热烈地欢迎馬赫的哲学。当馬赫的“力学”<sup>①</sup>一書的法譯本出版时，雷諾維叶的战友和学生畢雍主編的“新批判主义者”的刊物《L'Année Philosophique》<sup>⊘</sup>写道：“談論馬赫先生的实証論科学对实体、物、自在之物的批判同新批判主义的唯心主义有多大程度的一致，这是沒有用处的。”（第15卷（1904）第179頁）

至于俄国的馬赫主义者，他們都因自己和內在論者有亲屬关系而感到羞愧；对于这些不自觉地走上司徒卢威、緬施科夫一伙的道路的人們，当然不能有别的指望。只有巴札罗夫把“內在論学派的一些代表”叫作“实在論者”<sup>⊙</sup>。波格丹諾夫簡短地（而事实上是

⊖ 《Zeitschrift für immanente Philosophie》<sup>64</sup>, Bd. I, Berlin, 1896, SS. 6, 9 (“內在論哲学杂志”1896年柏林德文版第1卷第6, 9頁。——編者注)。

⊗ 《Geg. d. Schw.》, S. 129 (《Gegen die Schulweisheit》, S. 129。——“反对学院智慧”德文版第129頁。——編者注)。

① 即“力学及其发展的历史批判概論”，法譯本在1904年出版于巴黎。——譯者注

⊘ “哲学年鑒”。——編者注

⊙ “現代哲学的实在論者（来自康德主义的內在論学派的一些代表，馬赫和阿芬那留斯的学派以及許多和这个学派相近的流派）認為，沒有任何理由否弃素朴实在論的出發点。”（“关于馬克思主义哲学的概論”第26頁）

錯誤地) 宣稱: “內在論學派只不过是康德主義和經驗批判主義之間的中間形式。” (“經驗一元論” 第 3 卷序言第 22 頁) 切爾諾夫寫道: “一般說來, 內在論者只在其理論的一個方面接近實證論, 其他方面則遠遠超出實證論的範圍。” (“哲學和社會學論文集” 第 37 頁) 瓦連廷諾夫說: “內在論學派使這些(馬赫主義的) 思想具有不合适的形式, 並且陷入唯我論的絕境。” (前引書第 149 頁) 請看, 這里是要什麼有什麼: 既有憲法又有姜汁鱈魚; 既有實在論又有唯我論。我們的馬赫主義者不敢直率地清楚地道出內在論者的真相。

事實上, 內在論者是反動透頂的反動派, 信仰主義的公開說教者, 徹頭徹尾的蒙昧主義者。他們之中沒有一個人不公開地用自己的理論性最強的認識論著作來捍衛宗教, 替這種或那種中世紀思想辯護。萊克列爾在 1879 年替自己的哲學辯護, 說它能“滿足具有宗教信仰的人的一切要求”<sup>⊖</sup>。雷姆克在 1880 年把自己的“認識論”一書獻給新教牧師比德曼, 他在這本書的結尾宣揚一種神, 這種神不是超感覺的, 而是“實在的概念”(大概巴札羅夫因此就把“某些”內在論者列為“實在論者”的吧?), 同時“要把這個實在的概念的客體化交給實際生活來解決”, 他還把比德曼的“基督教教義學”稱為“科學的神學”的典型<sup>⊗</sup>。舒佩在“內在論哲學雜誌”上斷言, 雖然內在論者否認超驗的東西, 可是神和來世決不包含在這

⊖ «Der Realismus etc.», S. 73 («Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 73. — “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 73 頁。——編者注)。

⊗ J. Rehmke. «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff», Berlin, 1880, S. 312 (約·雷姆克“世界是知覺和概念”1880 年柏林德文版第 312 頁。——編者注)。

个概念之中<sup>⊖</sup>。他在“倫理学”一書中坚决認为“道德規則……和形而上学的世界观有联系”，并斥責政教分立这种“毫無意义的詞句”<sup>⊗</sup>。舒貝特-索尔登在他的“認識論基础”這本書里作出結論說，我們的自我先于我們的肉体而存在，自我在肉体死后仍然存在，也就是說，灵魂不灭等等（前引書第82頁）。他在“社会問題”<sup>①</sup>一書中反对倍倍尔，拥护“社会改良”以及等級选举制。他說：“社会民主党人忽視了一个事实：沒有神恩賜的不幸，就沒有幸福。”（第330頁）同时又悲嘆道，唯物主义“占着統治地位”（第242頁），“現在誰要是相信有彼岸的生活，哪怕只相信有这种可能性，他也会被看成是个傻瓜”（同上）。

就是这些德国的緬施科夫們，这些一点也不比雷諾維叶差的第一流蒙昧主义者們和經驗批判主义者亲密地姘居着。他們在理論上有血緣关系，这是無可爭辯的。內在論者的学說中的康德主义并不比彼得楚尔特或畢尔生的学說中的康德主义多。我們在上面已經看到，內在論者自認是休謨和貝克莱的学生，而且对內在論者的这种評價在哲学文献上也是得到公認的。为了清楚地指明馬赫和阿芬那留斯的这些战友是以什么样的認識論前提为出發点的，我們現在从內在論者的著作里引証几个基本的理論論点。

萊克列尔在1879年还没有想出“內在論者”这个名称。这个名

⊖ 《Zeitschrift für imman. Phil.》，II. Band, S. 52（《Zeitschrift für immanente Philosophie》，II. Band, S. 52. ——“內在論哲学杂志”第2卷第52頁。——編者注）。

⊗ Dr. Wilhelm Schuppe. 《Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie》，Bresl., 1881, S. 181, 325（威廉·舒佩博士“倫理学和法哲学基础”1881年布勒斯勞德文版第181、325頁。——編者注）。

① 即“人类的幸福和社会問題”。——譯者注

称本来的意思是“經驗的”、“憑經驗得到的”，它像欧洲資產階級政党的騙人招牌一样，也是一塊遮盖腐敗物的騙人招牌。萊克列尔在他的第一部著作里公开地坦率地自称为“批判唯心主义者”<sup>⊖</sup>。我們已經看到，他在这本書里批判康德向唯物主义讓步，肯定地指出他自己的道路是从康德走向費希特和貝克萊。萊克列尔像舒佩、舒貝特-索尔登和雷姆克一样，进行了反对唯物主义，特别是反对大多数自然科学家的唯物主义傾向的無情斗争。

萊克列尔說：“如果我們回到批判唯心主义的觀點，如果我們不把超驗的存在[即在人的意識以外的存在]加之于整个自然界和自然过程，那末，在主体看来，無論是物体的总和，或者是能看到和接触到的自己的肉体及其一切变化，都将是空間上相互关联地共存和時間上相繼出現的直接現象，因此对自然界的一切解釋归結起来就是确定这些共存和相繼出現的規律。”(第 21 頁)

反动的新康德主义者說过：回到康德那里去。反动的內在論者現在所說的 其实 就是：回到費希特和貝克萊那里去。在萊克列尔看来，一切存在的東西都是“感覺的复合”(第 38 頁)，同时他把作用于我們感官的某一类特性(Eigenschaften)，比方說，用字母 *M* 来表示，而把作用于其他的自然界客体的另一类特性用字母 *N* 来表示(第 150 及其他各頁)。萊克列尔还說，自然界不是个別人的“意識現象(Bewusstseinsphänomen)”，而是“人类”的“意識現象”(第 55—56 頁)。如果注意到萊克列尔正是在馬赫担任物理学教授

⊖ «Der Realismus etc.», S. 11, 21, 206 и мн. др. («Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 11, 21, 206 и мн. др. — “从貝克萊和康德对認識的批判来看現代自然科学的实在論” 德文版第 11, 21, 206 頁和其他許多頁。——編者注)。

的布拉格出版這本書的，并且萊克列尔欣喜若狂地引証的仅仅是1872年出版的馬赫的《Erhaltung der Arbeit》<sup>①</sup>，那末不由地会产生一个問題：是不是应当承認信仰主义的信徒、露骨的主观唯心主义者萊克列尔是馬赫的“別出心裁的”哲学的真正祖師呢？

至于講到那个得出“同样結論”（据萊克列尔說<sup>②</sup>）的舒佩，正如我們所看到的，他真的以拥护“素朴实在論”自居，并且在“給阿芬那留斯的公开信”中苦恼地抱怨說：“我的[舒佩的]認識論被肯定地曲解为主观唯心主义了。”这个不高明的騙术（即內在論者舒佩所說的拥护实在論）究竟是怎么回事，从舒佩反駁馮特时所說的一段話中就可以看得出来。馮特毫不猶豫地把內在論者都列为費希特主义者、主观唯心主义者<sup>③</sup>。

舒佩反駁馮特說：“我認為，‘存在就是意識’这个論点的意思是，意識离开外部世界是不可設想的，因而后者屬於前者，这就是我屢次指出并加以說明的意識和外部世界的絕对的联系（Zusammengehörigkeit），在这种联系中，它們构成存在的統一的、原初的整体。”<sup>④</sup>

只有非常天真的人才不会看不出这种“实在論”中的純粹的主观

① “功的守恒……”。——編者注（即“功的守恒定律的历史和根源”。——譯者注）

② 《Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie》，Bresl., 1882, S. 10（“一元論的認識論概論”1882年布勒斯勞德文版第10頁。——編者注）。

③ 《Phil. Studien》，I. c., S. 386, 397, 407（《Philosophische Studien》，I. c., S. 386, 397, 407。——“哲学研究”杂志前引卷数第386、397、407頁。——編者注）。

④ Wilhelm Schuppe. 《Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt》s. 《Zeitschrift für immanente Philosophie》，Band II, S. 195（威廉·舒佩“內在論哲学和馮特”，載于“內在論哲学杂志”第2卷第195頁。——編者注）。

唯心主义！真想不到：外部世界“属于意識”并且和意識有絕對的联系！是的，人們詆毀了这位可怜的教授，“肯定地”把他列为主觀唯心主义者。这种哲学和阿芬那留斯的“原則同格”完全一致。切爾諾夫和瓦連廷諾夫的任何声明和抗議都不能把它們分开。这两种哲学将一起被送到德国教授們的反动制成品的博物館里去。作为一个再次証明瓦連廷諾夫的輕率的笑柄，我們提一提：瓦連廷諾夫把舒佩称为唯我論者（不用說，舒佩曾經像馬赫、彼得楚尔特之流一样，賭咒發誓，說他不是唯我論者，还专以这个題目写了文章），而对“概論”一書中的一篇巴札罗夫的論文則贊揚备至！我真想把巴札罗夫所說的“感性表象也就是存在于我們之外的现实”这句名言譯成德文，把它寄給一个头脑稍微清楚一些的內在論者。他一定会狂吻巴札罗夫，而且会像舒佩、莱克列尔和舒貝特-索尔登狂吻馬赫和阿芬那留斯那样地把巴札罗夫吻个不休。因为巴札罗夫的这句名言就是集內在論学派的学說之大成。

最后，請看舒貝特-索尔登吧。“自然科学的唯物主义”即承認外部世界的客觀实在性的“形而上学”，是这位哲学家的大敌（“認識論的基础”1884年版第31頁以及整个第2章“自然科学的形而上学”）。“自然科学舍弃了一切意識关系”（第52頁）——这就是主要的罪恶（这也就是唯物主义！）。因为人不能脫离“感觉，因而也不能脫离意識状态”（第33、34頁）。舒貝特-索尔登在1896年承認說，当然，我的观点是認識論上的唯我論（“社会問題”序言第10頁），但不是“形而上学的”唯我論，不是“实践的”唯我論。“我們直接感到的东西都是感觉，是不断变化的感觉的复合。”<sup>⊖</sup>

⊖ «Über Transc. и т. д.», S. 73 («Über Transcendenz des Objekts und Subjekts», S. 73. — “論客体和主体的超越性”總文版第73頁。——編者注)。

舒貝特-索尔登說：“自然科学把[人类]共同的外部世界当作个人的内心世界的原因，馬克思用同样的方式（而且同样錯誤地）把物質的生产过程当作内部过程和动机的原因。”（“社会問題”序言第 18 頁）对于馬克思的历史唯物主义同自然科学的唯物主义和一般哲学唯物主义有联系这一点，馬赫的这位战友并不想表示怀疑。

“許多人，甚至是大多数人，都会有这样的看法：从認識論的唯我論观点看来，任何形而上学都是不可能有的，就是說，形而上学总是超驗的。經過深思以后，我不能同意这个看法。我的理由是这样的…… 一切現存的东西的直接基础是精神的（唯我論的）联系，个人的自我（个人的表象世界）及其肉体是精神联系的中心。沒有这个自我，其余的世界是不可設想的；沒有其余的世界，这个自我也是不可設想的。随着个人的自我的毁灭，世界也就烟消云散，但这是不可能的；随着其余的世界的毁灭，个人的自我就沒有容身之地，因为个人的自我只能在邏輯上而不能在時間和空間上同世界分开。因此我的个人的自我在我死后必然还繼續存在，只要整个世界不随着我的死而一起毁灭……”（同上，序言第 23 頁）

“原則同格”、“感觉的复合”以及馬赫主义的其他庸俗見解，对那些需要它們的人是服务得很好的！

“……从唯我論的观点看来，什么是彼岸世界（das Jenseits）呢？它只不过是我在未来的可能的經驗……”（同上）“当然，举例来說，降神术<sup>①</sup>沒有証明自己的 Jenseits，可是我們無論如何不能拿

① 用騙人的方法制造“奇迹”，如扶乩、召魂等。——譯者注

自然科学的唯物主义来反对降神术，因为我们已经看到，这种唯物主义只不过是无所不包的精神联系〔=“原则同格”〕内部的世界过程的一个方面。”（序言第24页）

所有这些話全是在“社会問題”（1896）一書的那篇哲学序言里說的。在那篇序言里，舒貝特-索尔登一直是以同馬赫和阿芬那留斯互相扶持的姿态出現的。馬赫主义只有在一小群俄国馬赫主义者那里才是专供知識分子空談的材料，而在它的祖国却公开地扮演信仰主义奴僕的角色！

#### 四 經驗批判主义往哪里發展？

現在我們来看一看馬赫主义在馬赫和阿芬那留斯以后的發展情形。我們已經看到，馬赫和阿芬那留斯的哲学是大杂燴，是一些矛盾的沒有联系的認識論命題的堆砌。我們現在应当看一看这种哲学怎样發展，往哪里發展，就是說，朝什么方向發展。这会幫助我們援引一些不容爭辯的历史事实来解决若干“引起爭論的”問題。实际上，由于我們所研究的这个派別的基本哲学前提是折衷主义的、沒有联系的，所以对这个派別作出各种不同的解釋以及在枝节問題上进行無謂的爭論，这也是完全难免的。但是，經驗批判主义像任何一个思潮一样，是活生生的、成长着的、發展着的东西，它朝这个或那个方向發展这一事实要比冗长的議論更有助于解决有关这种哲学的真正本質的基本問題。判断一个人，不是根据他自己的表白或对自己的看法，而是根据他的行动。判断哲学家，不应当根据他們本人所挂的招牌（“实証論”、“純粹經驗”哲学、“一元論”或“經驗一元論”、“自然科学的哲学”等等），而应当根据他們实际上怎样解决基本的理論問題、他們同什么人携手并进、他們过去



和現在用什么教导自己的学生和追随者。

这后一个问题正是我們現在所感到兴趣的。一切根本的东西，馬赫和阿芬那留斯在二十多年以前都已經談过了。那些想要理解这两位“領袖”的人以及这两位“領袖”本人（至少是比自己的同伴长寿的馬赫）認為是自己事業的繼承者的人怎样理解这两位“領袖”，在这段时期內也一清二楚了。为了确切起見，我們就以自称为馬赫和阿芬那留斯的学生（或追随者）以及被馬赫列入这个营垒的那些人为例。这样，我們就会看出，經驗批判主义是一个哲学流派，而不是著作家的奇談匯集。

馬赫在“感觉的分析”俄譯本序言中推荐汉斯·科內利烏斯，說他是一位“即使不是同行，也是走着很相近的道路的青年研究工作者”（第4頁）。馬赫在“感觉的分析”一書的正文里再一次“滿意地提到”科內利烏斯以及其他人的“著作”，說他們“揭示了阿芬那留斯思想的本質并且向前發展了这些思想”（第48頁）。拿科內利烏斯的“哲学引論”（1903年德文版）這本書來說吧。我們看到，這本書的作者也表明他要跟隨馬赫和阿芬那留斯走（序言第8頁，正文第32頁）。看来在我們面前的是一个为老师所承認的学生。这个学生也是从感觉一要素开始的（第17、24頁）。他肯定地說，他不超出經驗（序言第6頁）。他称自己的观点是“徹底的或認識論的經驗論”（第335頁）。他毅然决然地譴責唯心主义的“片面性”以及唯心主义者和唯物主义者的“独断主义”（第129頁）。他極其热烈地批駁可能产生的“誤解”（第123頁）；似乎从他的哲学中会得出承認世界存在于人腦中的結論。他并且以不亞于阿芬那留斯、舒佩或巴札罗夫的巧妙方法向素朴实在論遞送秋波（第125頁）：“視覺和其他任何一种知覺所在的地方，就是而且只是我們發現它

們的地方，即沒有被虛偽的哲學玷污的素朴意識給它們限定的地方”。这个为老师所承認的学生也得出了灵魂不灭、有神的結論。这位教授講壇上的下級警官，即“最新实証論者”的学生吼叫道，唯物主义把人变成了一部自动机器。“不用說，唯物主义破坏了我們可以自由决断一切的信心，同时还破坏了对我們行为的道德价值的全部评价和我們对这种价值的責任心。同样地，我們的生命在死后繼續存在这个思想，唯物主义也不給它容身之地。”（第 116 頁）这本书的結尾是：教育（显然是对这位科学家所愚弄的青年的教育）之所以需要，不仅是为了行动，而“首先”是为了“培养崇敬心（Ehrfurcht）——不是崇敬偶然傳統的暂时价值，而是崇敬天职和美的不朽价值，崇敬在我們内心和在我們以外的神灵（dem Göttlichen）”（第 357 頁）。

請把这种見解和波格丹諾夫的說法比較一下。波格丹諾夫說，由于馬赫否認任何“自在之物”，所以在馬赫哲学中，神、意志自由、灵魂不灭等观念絕對沒有（着重号是波格丹諾夫加的）而且“不可能有容身之地”（“感觉的分析”序言第 12 頁）。可是馬赫就在这一本书里（第 293 頁）声称：“没有什么馬赫哲学”，他不仅推荐內在論者，而且还推荐揭示了阿芬那留斯的思想本質的科內利烏斯！因此，第一，波格丹諾夫絕對不知道“馬赫哲学”是一种不仅栖身于信仰主义的羽翼下而且还达到了信仰主义的思潮。第二，波格丹諾夫絕對不知道哲学史，因为把否定上述观念和否定任何自在之物联系在一起，就是嘲弄哲学史。一切始終不渝地拥护休謨的人否定任何自在之物，正是給这些观念留下容身之地，波格丹諾夫是不是想要否認这个事实呢？主观唯心主义者否定任何自在之物，从而使这些观念有容身之地，波格丹諾夫是不是听到过这个事实

呢？这些观念 惟独 在一种哲学即唯物主义哲学里“不可能有容身之地”，因为这种哲学教导說：只有感性的存在；世界是运动着的物質；我們大家所知道的外部世界即物理的东西是唯一的客观实在。正是由于这个原故，馬赫所推荐的內在論者和馬赫的学生科內利烏斯以及整个现代教授哲学都同唯物主义展开了斗争。

当人們向我們的馬赫主义者指出这种不体面的言行时，他們才开始和科內利烏斯断絕关系。可是这沒有多大价值。阿德勒大概沒有“接到警告”，所以他在社会主义杂志上还推荐这位科內利烏斯（《Der Kampf》，1908，5，S. 235<sup>⊖</sup>：“这是一部容易讀的、值得大大推荐的著作”）。有人通过馬赫主义把露骨的哲学反动派和信仰主义的宣揚者拉来作工人的老师！

彼得楚尔特沒有接到警告就看出科內利烏斯的虚伪，可是他同这种虚伪作斗争的方法簡直妙極了。請听一听：“断言世界就是表象 [我們正与之斗争的——这可不是开玩笑！——唯心主义者就是这样断言的]<sup>①</sup>，这只有在如下情况下才有意义：認為世界是說話的人或者是所有說話的人（陈述者）的表象，就是說，世界的存在仅仅依赖于这个人或这些人的思維，只有当这个人想到世界的时候，世界才存在，当他沒有想到世界的时候，世界就不存在。相反地，我們使世界不依赖于个别的人或者許多个别的人的思維，或者說得更确切和更明白些，不依赖于思維的活动，不依赖于任何现实的 [实际的] 思維，而是依赖于一般思維，并且只是在邏輯上。唯心主义者把二者混淆起来，其結果就是我們在科內利烏斯的著

⊖ “斗争”杂志1908年第5期第235頁。——編者注

① 方括弧里的話是列宁轉述彼得楚尔特的話，破折号中的“这可不是开玩笑！”是列宁的話。——譯者注

作中所看到的不可知論的半唯我論。”<sup>⊖</sup>

斯托雷平否認有信件檢查室！<sup>65</sup> 彼得楚尔特徹底擊敗了唯心主義者。但令人詫異的是：他這樣殲滅唯心主義，倒像是勸告唯心主義者要更狡猾地掩蓋自己的唯心主義。世界依賴於人們的思維，——這是錯誤的唯心主義。世界依賴於一般思維，——這是最新的實證論，這是批判實在論，一句話，這是徹頭徹尾的資產階級欺騙手段！如果科內利烏斯是不可知論的半唯我論者，那末彼得楚尔特就是唯我論的半不可知論者。先生們，你們在捉跳蚤呵！

我們繼續談下去吧。馬赫在他的“認識和謬誤”這本書的第2版里說道，教授漢斯·克萊因佩特博士(對馬赫的觀點)“作了有系統的敘述，在一切重要的地方，我都同意這個敘述”<sup>⊗</sup>。我們來看看這個第二號漢斯吧。這位教授是馬赫主義的忠誠的傳播者，他在一些哲學刊物上用德文和英文寫了不少介紹馬赫觀點的文章，翻譯了馬赫推薦的並附有馬赫的序言的一些著作，總而言之，他是這位“老師”的得力的幫手。請看他的觀點：“……我的一切(外在的和內在的)經驗，我的全部思維和意向，都是我的心理的過程，都是我的意識的一部分。”(前引書第18頁)“我們叫作物理的東西的，是由心理要素構成的。”(第144頁)“任何科學所能達到的唯一的目標是主觀的信念，而不是客觀的真相(Gewissheit)。”(第9頁，着重號是克萊因佩特加的，他在这里作了一個注釋：“康德在‘實踐理性批判’一書中已經說過相似的話。”)“假定有別人的意識存在，這

⊖ 《Einf.》，II, 317(《Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung》，II, 317. — “純粹經驗哲學引論”德文版第2卷第317頁。——編者注)。

⊗ 《Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart》，Lpz., 1905 (“現代自然科學的認識論”1905年萊比錫德文版)。

是一个决不能得到經驗証实的假定。”(第 42 頁)“我不知道……在我以外是否还有其他的自我。”(第 43 頁)第 5 节的題目是“意識的能动性”(“自生性”=自發性)。动物这类自动机器的表象变换純粹是机械的。当我们作梦的时候,也是这样的。“在正常状态下,我們意識的特性和这种情形有本質上的不同。这就是說,我們的意識具有那些自动机器所沒有的特性;要机械地說明这种特性,至少是困难的。这种特性就是所謂的我們的自我的自动性。任何人都能使自己和自己的意識状态对立起来,都能操縱这些意識状态,都能把它們鮮明地摆出来或者把它們藏起来,都能分析它們,都能把它們的各个部分加以比較,等等。这一切都是(直接的)經驗的事实。我們的自我實質上不同于一切意識状态的总和,所以不能同这个总和相提并論。糖是由碳、氫、氧組成的;假如我們使糖具有糖的灵魂,那末类推下去,糖的灵魂就应当具有任意移动氫粒子、氧粒子和碳粒子的特性。”(第 29—30 頁)下一章第 4 节的題目是“認識的行動就是意志的行動 (Willenshandlung)”。 “我的一切心理體驗划分为强制行为和任意行为两大类,应当認為这是确定不移的事实。外部世界的一切印象都屬於前一类。”(第 47 頁)“关于同一个事实領域,可以有許多理論……这个事实是物理学家完全了解的,然而同任何絕對認識論的前提是不相容的。这个事实是和我們思維的意志性質有关联的;这个事实表现出我們的意志不受外部环境的束縛。”(第 50 頁)

当馬赫自己推荐克萊因佩特这种人的时候,波格丹諾夫竟說在馬赫哲学里“意志自由絕對沒有容身之地”。請大家判断一下波格丹諾夫的声明是多么大胆!我們已經看到,克萊因佩特沒有掩飾自己的唯心主义和馬赫的唯心主义。克萊因佩特在 1898—1899

年写道：“对于我們概念的本質，海尔茨表露出同样的[像馬赫一样的]主觀主义看法…… 如果从唯心主义方面看来，馬赫和海尔茨[克莱因佩特把这位著名的物理学家扯上，这是否公正，我們另行論述]因为着重指出我們的一切概念（不是个别的概念）的主觀起源和它們之間的联系而建立了功績，那末从經驗論方面看来，他們因为承認只有經驗这个不依賴于思維的阶段才能解决概念的正确性問題也建立了同样大的功績。”<sup>①</sup> 克莱因佩特在1900年写道：虽然康德和貝克莱跟馬赫有很大不同，“但是至少他們比在自然科学中占統治地位的形而上学的經驗論[即唯物主义！这位教授先生避諱叫出这个惡魔的名字！]更加接近馬赫，形而上学的經驗論是馬赫的主要攻击对象”（同上，第6卷第87頁）。他在1903年写道：“貝克莱和馬赫的出發点是無法駁倒的……”“馬赫是康德事業的完成者”<sup>②</sup>。

馬赫在“感觉的分析”俄譯本序言中也把齐亨叫作“即使不是同行，也是走着很相近的道路的人”。我們拿起齐亨教授的“心理生理学的認識論”<sup>③</sup> 这部著作就会看到，作者在序言里就引用了馬赫、阿芬那留斯、舒佩等人的話。看来，这又是一个为老师所承認的学生。齐亨的“最新”理論是：只有“群氓”才会認為，似乎是“现实的物引起我們的感覺”（第3頁）；“在認識論的門上，除了貝克莱的‘外部客体不是独自存在着，而是在我們的心中存在着’这个匯

① «Archiv für systematische Philosophie», том V, 1898—1899, S. 169—170 (‘系統哲学文庫’杂志第5卷(1898—1899)第169—170頁。——編者注)。

② «Kantstudien», т. VIII, 1903 г., S. 314, 274 (‘康德研究’杂志第8卷(1903)第314, 274頁。——編者注)。

③ Theodor Ziehen. «Psychophysiologische Erkenntnistheorie», Jena, 1898 (泰奥多尔·齐亨“心理生理学的認識論”1893年耶拿德文版)。

額以外，不可能有任何別的匾額”（第 5 頁）。“我們感到的只是感覺和表象。這二者都是心理的東西。非心理的東西是沒有內容的字眼。”（第 100 頁）自然規律不是物質的物體之間的关系，而是“还原了的感覺之間的”关系（第 104 頁，齊亨式的貝克萊主義的全部獨創性就在於“还原了的感覺”這個“新”概念！）。

還在 1904 年，彼得楚爾特就在他的“純粹經驗哲學引論”第 2 卷（第 298—301 頁）里把齊亨當作唯心主義者拋棄了。他在 1906 年已經把科內利烏斯、克萊因佩特、齊亨、費爾伏恩列入唯心主義者或心理一元論者的名單<sup>⊖</sup>。要知道，所有這些教授先生們在對“馬赫和阿芬那留斯的觀點”的解釋中都有“誤解”（同上）。

可憐的馬赫和阿芬那留斯！非但他們的敵人誣蔑他們是唯心主義者，“甚至”（用波格丹諾夫的說法）是唯我論者，連他們的朋友、學生、追隨者、專家教授也誤認自己的老師是唯心主義者。即使經驗批判主義發展為唯心主義，這也決不能證明它的混亂的貝克萊主義的基本前提根本是虛妄的。天呵！這不過是一個諾茲德烈夫<sup>①</sup>式的人物彼得楚爾特所說的那種小小的“誤解”而已。

在這裡最可笑的就是：這位以維護純潔無瑕自居的彼得楚爾特自己首先以“邏輯的先天”“補充了”馬赫和阿芬那留斯的學說，然後把他們和信仰主義的傳播者舒佩結合在一起。

如果彼得楚爾特知道英國的馬赫信徒，他就必然會把陷進（由

⊖ «Das Weltproblem etc.», S. 137, примеч. («Das Weltproblem vom positiven Standpunkte aus», S. 137. — “實證論觀點中的世界問題”德文版第 137 頁注釋。——編者注）。

① 果戈里的小說“死魂靈”中的人物（魯迅譯為羅士特來夫），他是一個地主，喜歡撒謊。——譯者注

于“誤解”)唯心主义的馬赫主义者的名单大大地扩充。我們已經指出,大受馬赫贊賞的畢尔生是一个徹头徹尾的唯心主义者。請再听两位“誹謗者”对畢尔生所作的評論。諾克斯說:“畢尔生教授的学說不过是貝克萊的真正偉大的学說的回声。”<sup>⊖</sup> 罗狄埃說:“毫無疑問,畢尔生先生是一个十足的唯心主义者。”<sup>⊗</sup> 馬赫認為英国唯心主义者克利福德的学說“非常接近”他的哲学(“感觉的分析”第8頁)。不过这个克利福德与其說是馬赫的学生,不如說是馬赫的老师,因为他的哲学著作在上一世紀70年代就已出版了。这里的“誤解”是直接来自馬赫那里来的,馬赫在1901年“沒有看出”克利福德学說中的唯心主义。克利福德曾說,世界是“精神的物質(mind-stuff)”、“社会的客体”、“高度組織起来的經驗”等等<sup>⊘</sup>。为了說明德国馬赫主义者的欺騙行为,应当指出,克萊因佩特在1905年竟把馬赫这个唯心主义者抬高到“現代自然科学認識論”的創始人的地位!

馬赫在“感觉的分析”第284頁上指出了一位“接近”佛教和馬赫主义的美国哲学家卡魯斯。卡魯斯自称是“馬赫的崇拜者和朋友”,他在芝加哥主編一个研究哲学的杂志“一元論者”和一个宣

⊖ Howard V. Knox в «Mind», vol. VI, 1897, p. 205 (霍华德·諾克斯的話載于“思想”杂志第6卷(1897)第205頁。——編者注)。

⊗ Georges Rodier в «Revue philosophique», 1888, II, vol. 26, p. 200 (若尔日·罗狄埃的話載于“哲学評論”杂志(1888)II.第26卷第200頁。——編者注)。

⊘ William Kingdon Clifford. «Lectures and Essays», 3rd. ed., Lond., 1901, vol. II, pp. 55, 65, 69 (威廉·金頓·克利福德“演講、論文集”1901年倫敦英文第3版第2卷第55、65、69頁。——編者注)。在第58頁上写道:“我拥护貝克萊,反对斯宾塞。”在第52頁上写道:“客体是我的意識中的一連串变化,而不是我的意識以外的某种东西。”



傳宗教的杂志《The Open Court》(“公开論壇”)。这个通俗杂志的編輯說道：“科学是神的啓示。我們坚持这样一种看法：科学可以改革教会，这种改革将保存宗教中一切真实的健全的好东西。”馬赫經常为“一元論者”杂志撰稿，在这个杂志上發表他的新作的个别章节。卡魯斯按照康德的精神“稍微”修改了馬赫的学說，声称馬赫“是唯心主义者，或者如我所說的，是主观主义者”，但是，尽管他(卡魯斯)和馬赫有部分意見分歧，却仍然深信“我們和馬赫在思想上是一致的”<sup>⊖</sup>。卡魯斯声明：我們的一元論“不是唯物主义的，不是唯灵論的，也不是不可知論的；它只不过是意味着徹底性……它把經驗当作基础，把經驗关系的有系統的形式当作方法来使用”(显然这是从波格丹諾夫“經驗一元論”那本書里抄来的!)。卡魯斯的口号是：“不是不可知論，而是实証科学；不是神秘主义，而是清醒的思想；不是超自然主义，不是唯物主义，而是一元論的世界观；不是教条，而是宗教；不是信条，而是信仰(not creed, but faith)。”为了实行这个口号，卡魯斯宣傳一种“新神学”、“科学的神学”或宗教科学。这种神学否定聖經的詞句，但是坚信“一切真理都是神的真理，神在自然科学中也像在历史中一样显示自己”<sup>⊗</sup>。应当指出，克莱因佩特在上面提到的那本論述現代自然科学認識論的書里，除了推荐奥斯特瓦尔德、阿芬那留斯和許多內在論者，还推荐了卡魯斯(第151—152頁)。当海克尔發表了他的一元論者协会的論綱时，卡魯斯表示坚决反对。首先，卡魯斯認

⊖ 《The Monist》<sup>66</sup>, vol. XVI, 1906, July; P. Carus. 《Pr. Mach's Philosophy》, pp. 320, 345, 333 (“一元論者”杂志第16卷(1906)7月号；保·卡魯斯“馬赫教授的哲学”第320, 345, 333頁。——編者注)。这是对克莱因佩特在同一本杂志上發表的一篇論文的答案。

⊗ 前引杂志第13卷第24頁，卡魯斯的論文：“作为科学的神学”。

为：海克尔否定“同科学的哲学完全相容的”先天論是枉費心机的。其次，卡魯斯反对海克尔的决定論学說，因为这个学說“認為不能有意志自由”。再次，他說海克尔“強調自然主义者的片面观点，反对教会的傳統保守主义，是犯了一个錯誤。因此，海克尔并不是愉快地努力使現存教会得到高度的發展，即是使教理得到新的更正确的解釋，而是变成了現存教会的敌人”（前引杂志第 16 卷（1906）第 122 頁）。卡魯斯本人也承認：“許多自由思想者認為我是反动分子，責备我不加入他們的合唱队，不把一切宗教当作偏見去攻击。”（第 355 頁）

十分明显，我們面前是以宗教鴉片来麻醉人民的一伙美国文化騙子的首領。馬赫和克萊因佩特显然也是由于小小的“誤解”而加入了这一伙的。

### 五 波格丹諾夫的“經驗一元論”

关于自己，波格丹諾夫写道：“直到現在，我在哲学著作中只看到一个經驗一元論者，此人就是波格丹諾夫。我很了解他，并且能够保證他的观点完全适合自然界对于精神是第一性的这一神聖的公式。这就是說，他把一切存在物看作是發展的一条不断的鎖鏈，这条鎖鏈最底下的环节消失在要素的混沌世界里，而我們所知道的上面的环节是 人們的經驗 [着重号是波格丹諾夫加的]，即心理經驗和更高一層的物理經驗，并且这种經驗和从其中产生出来的認識都符合于通常称之为精神的東西。”（“經驗一元論”第 3 卷序言第 12 頁）

波格丹諾夫在这里把我們所熟知的恩格斯的原理叫作“神聖的”公式来加以譏笑，但又巧妙地避开了恩格斯！我們同恩格斯沒

有分歧，根本沒有……

可是請大家更仔細地看一看波格丹諾夫自己對他的標榜一時的“經驗一元論”和“代換說”所作的這段概述吧。波格丹諾夫把物理世界叫作人們的經驗，宣稱在發展的鎖鏈上，物理經驗要比心理經驗“更高一層”。這真是荒謬絕倫！而這種荒謬正是一切唯心主義哲學所特有的。如果波格丹諾夫把這樣的“體系”也歸入唯物主義，說什麼他認為自然界是第一性的，精神是第二性的，那簡直是滑稽。如果這樣應用恩格斯的定義，那末連黑格爾也是唯物主義者了。因為，在黑格爾的學說中也是心理經驗（名為絕對觀念）在先，然後是“更高一層”的物理世界（即自然界），最後才是人的認識，人是通過自然界認識絕對觀念的。在這種意義下，任何一個唯心主義者也不會否認自然界是第一性的，因為實際上這不是第一性，實際上自然界不是被看作直接存在的東西，不是被看作認識論的出發點。實際上還要通過“心理的東西”的抽象概念這一漫長的行程才轉到自然界。不論這些抽象概念叫作絕對觀念、普遍的我，還是叫作世界意志或其他等等，都是一樣的。這些名稱只是用來區別唯心主義的變種，而這些變種是多得不可勝數的。唯心主義的實質在於：把心理的東西作為最初的出發點；從心理的東西引出自然界，然後再從自然界引出普通的人的意識。因此，這種最初的“心理的東西”始終是把沖淡了的神學掩蓋起來的僵死的抽象概念。例如，任何人都知道什麼是人的觀念，但是脫離了人的和在人出現以前的觀念、抽象的觀念、絕對觀念，卻是唯心主義者黑格爾的神學的虛構。任何人都知道什麼是人的感覺，但是脫離了人的和在人出現以前的感覺，卻是胡說、僵死的抽象概念、唯心主義的謬論。波格丹諾夫在編排下面的階梯的時候，也就是製造

这种唯心主义的謬論：

(一)“要素”的混沌世界(我們知道,要素这个名詞除了感觉,不包含任何其他的人的概念);

(二)人們的心理經驗;

(三)人們的物理經驗;

(四)“从这种經驗中产生出来的認識”。

与人脫离的(人的)感觉是沒有的。这就是說,第一層梯級是僵死的唯心主义的抽象概念。實質上,我們在这里看到的并不是大家所熟悉的、普通的人的感觉,而是某种臆造的、不屬於任何人的感觉,一般感觉,神的感觉,正如在黑格尔的学說中,普通的人的观念一旦离开人和人脑就成了神的观念。

第一層梯級滾开吧。

第二層梯級也滾开吧。因为,任何人都不知道,自然科学也不知道物理的东西 以前的心理的东西 (而波格丹諾夫認為第二層梯級先于第三層梯級)。物理世界在心理的东西出現以前就已存在,心理的东西是有机物質的最高形式的最高产物。波格丹諾夫的第二層梯級也是僵死的抽象概念,是沒有头脑的思想,是与人分开的一种人的理性。

只有完全抛弃前两層梯級,我們才能获得一幅真正同自然科学和唯物主义相符合的世界圖景。这就是:(一)物理世界是不依赖于人的意識而存在着的,它在人出現以前、在任何“人們的經驗”产生以前老早就已存在;(二)心理的东西、意識等等是物質(即物理的东西)的最高产物,是叫作人脑的这样一塊特別复杂的物質的机能。

波格丹諾夫写道:“代換的領域是和物理現象的領域相合的;

用不着以任何东西代換心理現象，因為它們是直接的复合。”（序言第 39 頁）

这就是唯心主义，因为心理的东西，即意識、表象、感觉等等，被認為是直接的东西，而物理的东西是从其中引出来的，是代換它的。費希特說，世界是我們的自我所創造的非我。黑格尔說，世界是絕對观念。叔本华說，世界是意志。內在論者雷姆克說，世界是概念和表象。內在論者舒佩說，存在是意識。波格丹諾夫說，物理的东西是心理的东西的代換。只有瞎子才看不出这些不同的說法所含的同一的唯心主义實質。

波格丹諾夫在“經驗一元論”第 1 卷第 128—129 頁里写道：“讓我們向自己提这样一个問題：什么是‘生物’，譬如說，什么是‘人’？”他回答道：“‘人’首先是‘直接感受’的一定的复合〔請注意“首先”二字！〕。然后，在經驗的进一步發展中，‘人’自己和別人才知道，‘人’是其他許多物体中的一个物体。”

这完全是胡說的“复合”，它只适宜于推出灵魂不灭或神的观念等等。人首先是直接體驗的复合，而在进一步發展中才是物体！这就是說，有脱离了物体的、在物体出現以前的“直接體驗”。真可惜，我們的正教中学还没有講授这种卓絕的哲学；在那里它的全部价值是会受到珍視的。

“……我們承認：物理自然界本身是那些具有直接性質的复合（其中包括心理同格）的派生的东西〔着重号是波格丹諾夫加的〕；物理自然界是这种复合在其他的、与它們相似的、不过是最复杂的复合中（在生物的社会地組織起来的經驗中）的反映。”（第 146 頁）

凡是說物理自然界本身是派生的东西的哲学就是最純粹的僧侶主义哲学。它的这种性質决不会因为波格丹諾夫本人極力否認

一切宗教而有所改变。杜林也是一个無神論者；他甚至提議在他的“共同社会的”制度里禁止宗教。尽管这样，恩格斯完全正确地指出，杜林的“体系”如果没有宗教便不能自圓其說。波格丹諾夫也完全是这样，只不过有一个重大的差别：上面引的一段話不是偶然的自相矛盾，而是他的“經驗一元論”和他的全部“代換說”的本質。如果自然界是派生的，那末不用說，它只能是由某种比自然界更巨大、更丰富、更广闊、更有力的东西派生出来的，只能是由某种存在着的東西派生出来的，因为要“派生”自然界，就必须有一个不依赖于自然界而存在的東西。这就是說，有某种存在于自然界以外、并且能派生出自然界的東西。用俄国話說，这种東西叫作神。唯心主义哲学家总是想方設法变换这个名称，使它更抽象，更模糊，同时（为了显得更真实）更接近于“心理的東西”，如“直接的复合”、無須証明的直接存在的東西。絕對观念，普遍精神，世界意志，心理的對物理的“普遍代換”，——这些都是同一个观念，只是表現形式不同而已。任何人都知道（而且自然科学也在研究）观念、精神、意志、心理的對人是进行正常活动的机能的机能；把这种机能同按一定方式組成的物質分开，把这种机能变为普遍的抽象概念，用这个抽象概念“代換”整个物理自然界，这是哲学唯心主义的妄想，这是对自然科学的嘲弄。

唯物主义說，“生物的社会地組織起来的經驗”是由物理自然界派生出来的，是物理自然界长期發展的結果，是从沒有而且也不可能有社会、組織、經驗和生物等状态的物理自然界中發展出来的。唯心主义說，物理自然界是由生物的这种經驗派生出来的。唯心主义这样說就是把自然界和神相提并論（如果不是使自然界隶属于神）。因为神無疑是由生物的社会地組織起来的經驗派生出

来的。不管怎样考察波格丹諾夫的哲学，除了反动的混乱思想，它沒有任何別的内容。

波格丹諾夫以为談論社会地組織經驗就是“認識上的社会主义”(第3卷序言第34頁)。这真是痴人說梦。如果这样解釋社会主义，那末耶穌会會員也是“認識上的社会主义”的热忱信徒了，因为他們的認識論的出發点就是神这个“社会地組織起来的經驗”。無疑地，天主教也是社会地組織起来的經驗，不过它反映的不是客觀真理（为波格丹諾夫所否定而为自然科学所反映的客觀真理），反映的是一定的社会階級利用人民的愚昧無知。

何必提耶穌会會員呢！我們完全可以在馬赫所心爱的內在論者中間找到波格丹諾夫的“認識上的社会主义”。萊克列尔認為自然界是“人类”的意識<sup>⊖</sup>，决不是个別人的意識。这种費希特主义的認識上的社会主义，随便你要多少，資產階級的哲学家都可以供給。舒佩也強調 *das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins*<sup>⊖</sup>（認識中的共同的、种屬的要素）。以为用人类的意識代替个人意識，或者用社会地組織起来的經驗代替一个人的經驗，哲学唯心主义便会消失，这等于以为用股份公司代替一个資本家，資本主义便会消失一样。

我們俄国的馬赫主义者尤什凱維奇和瓦連廷諾夫跟着唯物主

⊖ «Der Realismus etc.», S. 55 («Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnis-kritik», S. 55. — “从貝克萊和康德对認識的批判来看現代自然科学的实在論”德文版第55頁。——編者注)。

⊖ Cp. S. 379—380 in «V. f. w. Ph.», XVII том («Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» — 參看“科学的哲学季刊”第17卷第379—380頁。——編者注)。

义者拉赫美托夫說，波格丹諾夫是唯心主义者(同时又完全像流氓似地大罵拉赫美托夫)。但是他們不能夠想一想这种唯心主义是从哪里来的。在他們看来，波格丹諾夫是一个单独的偶然現象、个别的例子。这是不正确的。波格丹諾夫个人可以認為他發明了“別出心裁的”体系，可是只要把他和上述的馬赫的学生們比較一下，就可以看出这种看法的錯誤。波格丹諾夫和科內利烏斯之間的差別比科內利烏斯和卡魯斯之間的差別小得多。波格丹諾夫和卡魯斯之間的差別又比卡魯斯和齐亨之間的差別小些(当然是从哲学体系方面来看，而不是从反动結論的自覚性方面来看)，等等。波格丹諾夫不过是那种証明馬赫主义向唯心主义發展的“社会地組織起来的經驗”的表現之一。如果在波格丹諾夫的老师馬赫的学說中沒有貝克莱主义的……“要素”，世界上就不会出現波格丹諾夫(当然指的仅仅是哲学家的波格丹諾夫)。我想像不出对波格丹諾夫还有比这更“可怕的报复”：把他的“經驗一元論”翻譯成德文并送給萊克列尔和舒貝特-索尔登、科內利烏斯和克莱因佩特、卡魯斯和畢雍(雷諾維叶的法国助手和学生)去評論。馬赫的这些人所共知的战友和直接的追隨者会用抱吻来欢迎这个“代換說”，这恐怕会比他們的議論更能說明問題。

但是，若把波格丹諾夫的哲学看作成熟的和一成不变的体系，也未必正确。从1899到1908年这九年中，波格丹諾夫在哲学中的浪游經過了四个阶段。最初他是一个“自然科学的”(即半自覚的、本能地忠于自然科学精神的)唯物主义者。“自然史觀的基本要素”这本书就带有这个阶段的鮮明的痕迹。第二个阶段是上世紀90年代末流行的奥斯特瓦尔德的“唯能論”的阶段，也就是在有些地方躡頓在唯心主义上的混乱的不可知論的阶段。波格丹諾夫



从奥斯特瓦尔德（奥斯特瓦尔德的“自然哲学講演录”一書的封面題辞是：“獻給馬赫”）那里轉向了馬赫，也就是說他采用了像馬赫的全部哲学一样不徹底的、糊塗的主观唯心主义的基本前提。第四个阶段是：企圖清除馬赫主义的若干矛盾，創立一种类似客观唯心主义的东西。“普遍代換說”表明波格丹諾夫从他的出發点起差不多轉了一个一百八十度的大弯。比起先前的几个阶段，波格丹諾夫哲学的这个阶段离辯証唯物主义更远还是更近呢？如果他停留在一个地方，当然是更远了。如果他繼續順着他九年来走的那条曲綫前进，那末就更近了。現在他只需要認真地前进一步，就是說，只需要普遍抛弃他的普遍代換說，就可以重新回到唯物主义。因为，就像（*si licet parva componere magnis!*——如果可以用小比大的話）黑格尔的“絕對观念”把康德的唯心主义的一切矛盾和費希特主义的一切弱点集中起来一样，这个普遍代換說把搖摆不定的唯心主义的一切过失和徹底的主观唯心主义的一切弱点集中起来，編成了一条中国式的辮子。以前費尔巴哈只要認真地前进一步，就是說，只要普遍抛弃，完全根除絕對观念这个黑格尔的“代換物理自然界的心理的东西”，就可以重新回到唯物主义。費尔巴哈剪掉了哲学唯心主义的中国式的辮子，也就是說，他把自然界当作基础，而沒有任何的“代換”。

随着時間的推移，我們将会看到馬赫派的唯心主义的中国式的辮子是否还会长期留下去。

## 六 “符号論”（或象形文字論）和 对赫尔姆霍茨的批判

为了补充上面关于那些作为經驗批判主义的战友和繼承者的

唯心主义者所說的話，我們指出馬赫主义对我国文献中所提到的某些哲学論点所作的批判的性質，是适当的。例如，我們的那些想当馬克思主义者的馬赫主义者兴高彩烈地攻击普列汉諾夫的“象形文字論”，即一种認為人的感觉和表象不是现实的物和自然过程的复写，不是它們的模写，而是記号、符号、象形文字等等的理論。巴札罗夫嘲笑这种象形文字論的唯物主义。但是必須指出，如果他为了保护非象形文字論的唯物主义而反对象形文字論的唯物主义，那他是正确的。但是巴札罗夫又在这里使用耍把戏的手法，在批判“象形文字論”的幌子下偷运其否認唯物主义的观点。恩格斯既沒有說符号，也沒有說象形文字，而說的是物的复写、摄影、模写、鏡像。巴札罗夫不是指出普列汉諾夫由于違背恩格斯的唯物主义說法而犯的錯誤，而是用普列汉諾夫的錯誤来遮擋讀者，使讀者看不到恩格斯的本来說法。

为了揭示普列汉諾夫的錯誤和巴札罗夫的混乱，我們且举出“符号論”（用象形文字这个詞代替符号这个詞，也是一样的）的一位著名代表赫尔姆霍茨，并看一看唯物主义者和包括馬赫主义者在内的唯心主义者是怎样批判赫尔姆霍茨的。

赫尔姆霍茨这位在自然科学上極偉大的人物，也像絕大多数自然科学家一样，在哲学上是不徹底的。他傾向于康德主义，但是在他的認識論里並沒有徹底地坚持这种观点。例如，在他的“生理光学”一書中对概念和客体是否相符合这个問題有这样一些說法：“……我曾把感觉叫作外部現象的符号，并且我否認感觉和它們所代表的物之間有任何的相似之处。”（法譯本第 579 頁，德文原本第 442 頁）这是不可知論。但是在同一頁的下面我們讀到：“我們的概念和表象是我們所看見或我們所想像的对象對我們的神經

系統和我們的意識所發生的作用。”这是唯物主义。赫尔姆霍茨只是不明白绝对真理和相对真理的关系，这从他在后面的論述中看得出来。例如，赫尔姆霍茨在稍后一点說道：“因此，我認为，在实用的真理的意义之外談論我們的表象的真理性是毫無意义的。我們关于物的表象，只能是客体的符号和天然标志。我們要学会使用这些标志来調整我們的活动和行动。當我們学会正确地解釋这些符号的时候，我們就能够借助它們来調整我們的行动，获得所期望的結果……”这是不对的。赫尔姆霍茨在这里滾入主观主义，否認客观实在和客观真理。当他用下面这句话来結束这一段的时候，他达到了極端錯誤的地步：“观念和它所代表的客体，显然是屬於两个完全不同世界的两种东西……”只有康德主义者才这样地把观念和现实、意識和自然界割裂开来。但是，我們在稍后一点讀到：“首先，談到外部对象的質，只要稍微想一想就会明白，我們可以加之于外部对象上的所有的質，仅仅表示外部对象對我們的感官或对自然界的其他对象的作用。”（法譯本第581頁，德文原本第445頁；我是从法譯本轉譯的。）这里赫尔姆霍茨又轉到唯物主义观点上了。赫尔姆霍茨是一个不徹底的康德主义者，时而承認先天的思維規律，时而傾向于時間和空間的“超驗的实在性”（即傾向于唯物主义对時間和空間的看法），时而从作用于我們感官的外部对象中引出人的感觉，时而宣称感觉不过是符号，即某种任意的标志，这种标志是跟“完全不同的”被标记的物的世界脫离的<sup>⊖</sup>。

1878年赫尔姆霍茨在关于“知觉中的事实”的演講中（萊克列

⊖ Cp. *Victor Heyfelder*. «Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz», Brln., 1897（參看维克多·海费尔德“关于赫尔姆霍茨的經驗概念”1897年柏林德文版。——編者注）。

尔把这个演講叫作“实在論陣营中的一件大事”),曾經这样地表明他的观点:“我們的感覺正是外部原因在我們的器官上所引起的作用。至于这种作用怎样表现出来,那当然主要取决于感受这种作用的器官的性質。由于我們感覺的質把引起这种感覺的外部影响的特性告知我們,所以感覺可以看作是外部影响的記号 (Zeichen),但不能看作是它的模写。因为模写必須同被模写的对象有一定程度的相似之处…… 而記号却不須要同它所代表的东西有任何相似之处。”<sup>⊖</sup> 如果感覺不是物的映象,而只是同物沒有“任何相似之处”的記号或符号,那末赫尔姆霍茨的作为出發点的唯物主义前提就被推翻了,外部对象的存在就有些問題了,因为記号或符号完全可能代表虛构的对象,并且任何人都知道一些这种記号或符号的例子。赫尔姆霍茨繼康德之后,企圖在“現象”和“自在之物”之間划一道原則性的界限。赫尔姆霍茨对直率的、清楚的、公开的唯物主义持有一种不可克服的偏見。但是他在稍后一点又說道:“我不知道怎样才能駁倒想把生活看作是梦幻的極端主觀唯心主义的体系。人們可以宣称这种体系是最难令人置信的和最不能令人滿意的,我在这方面会同意最激烈的否定說法,但是,这种体系还是可以徹底地貫徹的…… 相反地,实在論的假說信賴平常的自我觀察的申述[或提示, Aussage]。依据平常的自我觀察,随着一定行动而發生的知覺的变化和先前的意志的冲动是沒有任何心理的联系的。这种假說,把日常知覺所証实的一切东西,即在我們以外的物質世界,看作是不依賴于我們的表象而存在的東西。”(第 242—243 頁)“無疑地,实在論的假說是我們所能制定的最簡單的假說,

⊖ «Vorträge und Reden», 1884, II, S. 226 (“報告和演說”1884 年德文版第 2 卷第 226 頁。——編者注)。

它在極其广泛的应用範圍內是受過考驗的並且是得到証實的，它的各个部分是被精確地規定了的，因而把它作為行動的基礎是最有用和最有效的。”（第 243 頁）赫爾姆霍茨的不可知論也是和具有康德主義成分（不同於赫胥黎的貝克萊主義成分）的“羞羞答答的唯物主义”相似的。

因此，費爾巴哈的繼承者阿·勞堅決地批判赫爾姆霍茨的符號論，認為它不徹底地背棄了“實在論”。阿·勞說，赫爾姆霍茨的基本觀點是實在論的前提，按照這種前提，“我們借助我們的感覺認識物的客觀特性”<sup>⊖</sup>。符號論不能和這種觀點（如我們已經看到的，完全唯物主義的觀點）調和，因為它對感性有些不信任，即對我們感官的提示不信任。不容爭辯，模寫決不會和原型完全相同，但模寫是一回事，符號、記號是另一回事。模寫定要而且必然是以“被模寫”的東西的客觀實在性為前提的。“記號”、符號、象形文字是一些帶有完全不必要的不可知論成分的概念。因此，阿·勞說得十分正確：赫爾姆霍茨用符號論向康德主義納貢。阿·勞說道：“如果赫爾姆霍茨始終忠於自己的實在論觀點，徹底堅持物體的特性既表現物體彼此間的關係又表現物體對我們的關係這一原則，那末，他大概就不會需要這一套符號論了，就會簡單明了地說，‘物在我們身上引起的感覺是這些物的本質的模寫’。”（同上，第 320 頁）

唯物主義者就是這樣批判赫爾姆霍茨的。阿·勞是為了維護費爾巴哈的徹底的唯物主義而批駁赫爾姆霍茨的象形文字論的或符號論的唯物主義或半唯物主義的。

唯心主義者萊克列爾（為馬赫所稱心如意的“內在論學派”的

⊖ Albrecht Rau. «Empfinden und Denken», Giessen, 1896, S. 304 (阿耳布雷希特·勞“感覺和思維”1896年基森德文版第304頁。——編者注)。

代表)也責備赫爾姆霍茨不徹底,責備他動搖于唯物主義和唯靈論之間<sup>⊖</sup>。但是,在萊克列爾看來,符號論不是唯物主義不足,而是唯物主義太多。萊克列爾寫道:“赫爾姆霍茨認為,我們意識的知覺給我們的證據,足以認識超驗原因在時間上的連貫性和超驗原因的同—性或相異性。在赫爾姆霍茨看來,這足以使我們推想超驗東西的領域中[即客觀實在的東西的領域中]的合規律的秩序。”(第33頁)萊克列爾大聲疾呼地反對這種“赫爾姆霍茨的獨斷主義的偏見”。他叫嚷道:“貝克萊的神作為我們意識中觀念的合規律的秩序的假設原因,至少能像外部的物的世界一樣滿足我們對說明原因的要求。”(第34頁)“如果不大量地摻入庸俗實在論[即唯物主義],徹底貫徹符號論……是不可能的。”(第35頁)

“批判唯心主義者”在1879年就是這樣斥責赫爾姆霍茨的唯物主義的。過了二十年,馬赫的得意門生克萊因佩特在“馬赫和海爾茨對物理學的根本觀點”<sup>⊖</sup>這篇論文中,用馬赫的“最新”哲學對“過時的”赫爾姆霍茨作了如下的駁斥。我們暫時撇開海爾茨(他實質上是和赫爾姆霍茨一樣不徹底的)不談,看一看克萊因佩特是怎樣比較馬赫和赫爾姆霍茨的。他引証了這兩位著作家的許多話,特別着重地強調了馬赫關於物體是感覺複合的思想符號等等有名的言論,然後說道:

⊖ «Der Realismus etc.», S. 154 («Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», S. 154. — “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154頁。——編者注)。

⊖ «Archiv für Philosophie»<sup>67</sup>, II, «Systematische Philosophie», Band V, 1899, SS. 163—164 oco6. (“哲學文庫”雜誌的第2部“系統哲學”雜誌第5卷(1899)特別是第163—164頁。——編者注)。

“如果我們探討一下赫尔姆霍茨的思想过程，我們就会看到下列的基本前提：

(一)存在着外部世界的对象。

(二)沒有某种(被認為是实在的)原因的作用，这些对象的变化便是不可想像的。

(三)‘原因按其原意是始終不变的东西，是停留或存在于不断变化的現象后面的东西，即实物及其作用的規律、力’[克萊因佩特引用赫尔姆霍茨的話]。

(四)从現象的原因中，可以在邏輯上严格地一义地导出一切現象。

(五)达到这个目的和掌握客觀真理是同一意义的，因此获得(Erlangung)客觀真理是可以想像的。”(第163頁)

这些前提及其矛盾以及不可解決的問題的造成激怒了克萊因佩特，他指出，赫尔姆霍茨并不严格地坚持这样的观点，因为有时候使用的“一些說法，有点像馬赫对”物質、力、原因等“这些詞的純粹邏輯的理解”。

“如果我們想起馬赫的一些那样美妙、明白的名詞，就不难發現我們对赫尔姆霍茨的不滿的由来。对質量、力等名詞的錯誤理解就是赫尔姆霍茨全部論述的毛病。要知道，这些只不过是概念即我們幻想的产物，而决不是存在于思維之外的实在。我們根本不能認識什么实在。由于我們的感官不完善，我們根本不能够从我們感官的觀察中作出只有一个意思的結論。我們决不能断言；例如，在看某一标度(durch Ablesen einer Skala)的时候，我們会得到一个确定的数字。因为在一定的界限內，总是可能有無數与所觀察的事实同样很相符的数字。認識存在于我們之外的某种实

在的东西，这是我們完全办不到的。即使假定能够办到并且我們認識了实在，我們也無权把邏輯規律应用于实在，因为邏輯規律是我們的規律，它們只能应用于我們的概念，应用于我們的[着重号都是克萊因佩特加的]思想产物。在事实之間並沒有邏輯的联系，而只有簡單的連貫性；在这里必然判断是不可設想的。因此，說一种事实是另一种事实的原因，是不正确的。所以，赫尔姆霍茨依据这种論断所进行的整个演繹也就随之站不住脚了。最后，客觀的即不依賴于任何主体而存在的真理是不可能达到的，这不仅是由于我們感觉的特性，而且因为我們既是人(wir als Menschen)，也就根本不能理解完全不依賴于我們而存在的東西。”(第164頁)

讀者可以看到，我們的这位馬赫的学生重复他的老师和那个不承認自己是馬赫主义者的波格丹諾夫所愛說的話来駁斥赫尔姆霍茨的全部哲学，是以唯心主义的觀點来駁斥的。这位唯心主义者甚至沒有特別提出符号論，因为他認為它是不关紧要地、也許是偶然地离开了唯物主义。克萊因佩特把赫尔姆霍茨当作是“物理学的傳統观点”即“現在大多数物理学家所持的那种观点”的代表(第160頁)。

我們得出的結論是：普列汉諾夫在闡述唯物主义时犯了明显的錯誤，而巴札罗夫却完全把問題搞混了，他把唯物主义和唯心主义混为一談，用“感性表象也就是存在于我們之外的现实”这种唯心主义胡說来駁斥“符号論”或“象形文字論的唯物主义”。从康德主义者赫尔姆霍茨那里出發，正如从康德本人那里出發一样，唯物主义者是向左走的，馬赫主义者則是向右走的。

## 七 对杜林的两種批判



我們還要指出馬赫主义者对唯物主义的难于置信的歪曲中的一个特征。瓦連廷諾夫想用和畢希納对比的方法来打垮馬克思主义者。尽管恩格斯已和畢希納异常清楚地划清了界限，但瓦連廷諾夫还是說畢希納有許多同普列汉諾夫相似的地方。波格丹諾夫則从另一方面对待这个問題，仿佛他是在維護那个“不知何故常常被人們輕蔑地談論的”“自然科学家的唯物主义”（“經驗一元論”第3卷序言第10頁）。瓦連廷諾夫和波格丹諾夫在这里糊塗極了。馬克思和恩格斯經常“輕蔑地談論”不好的社会主义者，但是由此可以看出的是：他們的本意是要求正确的科学的社会主义学說，而不是要求从社会主义飞到資產階級观点上去。馬克思和恩格斯經常斥責不好的（主要是反辯証法的）唯物主义，但他們所根据的是更高級、更發展的辯証唯物主义，而不是休謨主义或貝克萊主义。馬克思、恩格斯和狄慈根經常談論不好的唯物主义者，是由于重視他們，希望糾正他們的錯誤；对于休謨主义者和貝克萊主义者、馬赫和阿芬那留斯，他們就会不屑于談論，而只給这整个派別下一个更輕蔑的評語。因此，我們的馬赫主义者在提到霍尔巴赫一伙、畢希納一伙等等时所作的無数鬼臉怪相，完全是想蒙蔽大家的視听，掩盖整个馬赫主义对一般唯物主义原理的背弃，害怕正面地明显地和恩格斯論爭。

恩格斯在他的“費尔巴哈論”第2章的后面对18世紀的法国唯物主义以及畢希納、福格特和摩萊蕭特提出了意見；很难比这說得更清楚了。只要不想歪曲恩格斯，就不可能不了解他。恩格斯在这一章里闡明唯物主义的一切学派同唯心主义者的整个营垒、同一切康德主义者和休謨主义者的基本区别时說道：馬克思和我是唯物主义者。恩格斯責备費尔巴哈有几分怯懦和輕率，这表现

在：他在某些地方由于某个唯物主义学派的錯誤而背弃了整个唯物主义。恩格斯說，費尔巴哈“不應該(durfte nicht)把販子們[畢希納及其一派]的學說和整个唯物主义混为一談”(第21頁)<sup>68</sup>。只有那些由于誦讀和迷信德国反动教授們的學說而失靈了的头脑，才会不了解恩格斯对費尔巴哈的这种責备的性質。

恩格斯异常明白地說，畢希納及其一伙“决沒有越出他們导师[即18世紀的唯物主义者]的學說的範圍”而前进一步。恩格斯責备畢希納一伙，就是因为这一点，而且仅仅是因为这一点；不是像不学無术之徒所想的那样，是因为他們的唯物主义，而是因为他們沒有推进唯物主义，“甚至想也沒有想到要使[唯物主义的]理論向前發展”。恩格斯責备畢希納一伙，仅仅是因为这一点。就在这里，恩格斯逐一地列举了18世紀法国唯物主义者的三个基本的“局限性”(Beschränktheit)。馬克思和恩格斯摆脱了这些局限性，可是畢希納一伙沒有摆脱得了。第一个局限性是：旧唯物主义者的观点是“机械的”，这就是說，他們“专把力学的尺度用于化学的和有机的自然界的過程”(第19頁)。我們将在下一章里看到，由于不懂得恩格斯的这句话，某些人是怎样經過新物理学而陷入唯心主义的。恩格斯批駁机械唯物主义的原因，是和“最新”唯心主义(亦即馬赫主义)派别的物理学家們責难它的原因不同的。第二个局限性是：旧唯物主义者的观点是形而上学的，这就是說，“他們的哲学是反辯証法的”。这个局限性为我們的馬赫主义者和畢希納一伙所共有，正如我們看到的，我們的馬赫主义者对于恩格斯在認識論上应用辯証法(例如，絕對真理和相对真理)是絲毫沒有理解的。第三个局限性是：“在上半截”即在社会科学領域內保持着唯心主义，不懂得历史唯物主义。

恩格斯在列举并透徹地闡明了这三个“局限性”之后(第19—21頁),紧接着补充說,畢希納一伙并没有越出“这个范围”(über diese Schranken)。

只是因为这三个东西,只是在这个范围内,恩格斯批駁了18世紀的唯物主义,批駁了畢希納一伙的学說!在唯物主义的其余一切更基本的問題上(被馬赫主义者歪曲了的),馬克思和恩格斯同一切旧唯物主义者之間没有而且也不可能有任何差別。把这个十分清楚的問題弄得混乱不清的完全是俄国馬赫主义者,因为在他們的西欧的导师和同道者們看来,馬赫一伙的路綫和全体唯物主义者的路綫之間的根本差异是有目共睹的。我們的馬赫主义者需要使這個問題混乱不清,以便把自己脫离馬克思主义而轉入資产階級哲学陣营这一事实說成是对馬克思主义的“略加修正”!

就拿杜林來說吧。我們很难想像有比恩格斯对他的批評更輕蔑的了。可是請看一看,萊克列尔在称贊馬赫的“革命哲学”时,是怎样在批判恩格斯的同時批判这个杜林的。萊克列尔認為杜林是唯物主义的“極左派”,这派人“毫不掩飾地宣称感觉以及意識和理性的各种表現,都是动物机体的分泌物、机能、高級产物、总效果等”<sup>⊖</sup>。

恩格斯是因为这一点批判杜林的嗎?不是。在这一点上,他和杜林是完全一致的,正如和其他一切唯物主义者一致一样。他是从正相反的观点批判杜林的,是因为杜林的唯物主义不徹底,是

⊖ «Der Realismus и т. д.», 1879, S. 23—24 («Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik», 1879, S. 23—24. — “从貝克萊和康德对認識的批判来看現代自然科学的实在論” 1879年德文版第23—24頁。——編者注)。

因为杜林具有給信仰主义留下空子的唯心主义的奇思妙想。

“自然界本身在具有表象的生物之内起作用，也在它之外起作用，以便合规律地产生相互联系的观点，創造关于物的进程的必要知識。”萊克列尔引用了杜林的这几句話并瘋狂地抨击这种观点的唯物主义，抨击这种唯物主义的“最粗糙的形而上学”、“自我欺騙”等等（第 160 頁和第 161—163 頁）。

恩格斯是因为这一点批判杜林的嗎？不是。他嘲笑任何的夸張，可是在承認意識所反映的自然界的客观規律性这一点上，恩格斯和杜林是完全一致的，正如和其他一切唯物主义者一致一样。

“思維是其余一切现实的高級形态……哲学的基本前提是：物質的现实世界独立存在于这个世界所产生的并認識这个世界的意識現象群之外，不同于这种意識現象群。”萊克列尔引用了杜林的这几句話以及杜林对康德等人的一連串抨击，因此責备杜林有“形而上学”（第 218—222 頁），責备他承認“形而上学的教条”等等。

恩格斯是因为这一点批判杜林的嗎？不是。世界不依賴于意識而存在着，康德主义者、休謨主义者、貝克萊主义者等等的任何違背这个真理的看法都是錯誤的，——在这两点上，恩格斯和杜林是完全一致的，正如和其他一切唯物主义者一致一样。如果恩格斯看到了萊克列尔和馬赫是从哪一方面手携手地批判杜林的話，他就会用比他用在杜林身上的更加輕蔑百倍的話来罵这两个哲学上的反动分子！在萊克列尔看来，杜林是有害的实在論和唯物主义的化身<sup>⊖</sup>。馬赫的老师 and 战友舒佩在 1878 年責备杜林是“荒

⊖ 再參看《Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie》，1882，S. 45（“一元論的認識論概論”1882 年德文版第 45 頁。——編者注）。

謬的实在論者”(Traumrealismus)<sup>⊖</sup>，以报复杜林給一切唯心主义者加上“荒謬的唯心主义者”这个名称。在恩格斯看来，恰恰相反：杜林是一个不够坚定、明确、彻底的唯物主义者。

馬克思、恩格斯和狄慈根出現于哲学舞台上，都是当唯物主义在所有先进知識分子中間、特別是在工人中間已經占居优势的时候。因此，馬克思和恩格斯十分注意的不是重复旧的东西，而是認真地在理論上發展唯物主义，把唯物主义应用于历史，就是說，修盖好唯物主义哲学这所建筑物的上層，这是理所当然的。他們在認識論領域中只限于改正費尔巴哈的錯誤，譏笑唯物主义者杜林的庸俗，批判畢希納的錯誤(見狄慈根的著作)，強調这些在工人中間影响广名声大的著作家所特別缺少的辯証法，这是理所当然的。馬克思、恩格斯和狄慈根沒有不放心販子們在几十种出版物中所叫卖的那些唯物主义的初步真理，他們十分注意的是：不讓这些初步真理庸俗化、过于簡單化，不使思想僵化(“下半截是唯物主义，上半截是唯心主义”)，不使黑格尔的辯証法这个唯心主义体系的宝贵成果被遺忘，而畢希納之流和杜林之流(以及萊克列尔、馬赫、阿芬那留斯等等)这一群雄鷄就是不能够从絕對唯心主义粪堆中啄出这颗珍珠。

只要稍微具体地想一想恩格斯和狄慈根的哲学著作产生的历史条件，就会完全明白为什么他們反对使唯物主义的初步真理庸俗化，甚于拥护这些真理。馬克思和恩格斯反对使政治民主的基本要求庸俗化，也甚于拥护这些要求。

只有哲学反动分子的門徒們才会“看不見”这种情况，才会向

⊖ *Dr. Wilhelm Schupp*. «Erkenntnistheoretische Logik», Bonn, 1878, S. 56  
(威廉·舒佩博士“認識論的邏輯”1878年波恩德文版第56頁。——編者注)。

讀者把事情說成似乎馬克思和恩格斯不懂得作一個唯物主義者是怎么一回事。

### 八 約·狄慈根為什麼會為反动哲學家喜歡？

前面引過的格爾方德的例子已經含有對這個問題的回答，我們不準備再看我們的馬赫主義者格爾方德式地對待約·狄慈根的無數例子。最好還是引用狄慈根本人的一些論述來說明他的弱點。

狄慈根說：“思想是腦髓的機能。”<sup>①</sup>“思想是腦髓的產物……我的書桌，作為我的思想的內容，和這個思想是同一的，不是不同的。但是，在我的頭腦之外的這張書桌是我的思想的對象，它和我的思想迥然不同。”（第53頁）然而狄慈根對這個十分明白的唯物主義論點卻作了這樣的補充：“但是，非感性的表象也是感性的、物質的，即現實的……精神和桌子、光、聲音之間的差別，並不比這些東西彼此之間的差別大。”（第54頁）這顯然是不對的。說不論思想或物質都是“現實的”，即存在着的，這是對的。但是把思想叫作物質的，這就是向混淆唯物主義和唯心主義方面邁了錯誤的一步。實質上，這多半是狄慈根用語不確切，他在另一地方就正確地說道：“精神和物質至少有一點是共同的，就是：它們都是存在着的。”（第80頁）狄慈根說：“思維是肉體的活動。為了思維，我需要可供思維的實物。這種實物是自然現象和生活現象提供給我們的……物質是精神的界限；精神不能超出物質的界限。精神是物質的產物，但物質是比精神的產物更大的東西……”（第64頁）馬赫主義

<sup>①</sup> «Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit»（“人腦活動的實質”）1903年版第52頁，有俄譯本。

者不去分析唯物主义者狄慈根的这类唯物主义的說法，偏要抓住狄慈根的一些不确切的混乱的地方。例如，狄慈根說，自然科学家“只有在自己的領域以外”才可能成为“唯心主义者”（第108頁）。是不是这样，为什么是这样，馬赫主义者对此默不作声。但是在前一頁上狄慈根承認“現代唯心主义有積極方面”（第106頁）和“唯物主义原理有缺陷”，这必定使馬赫主义者感到高兴！狄慈根沒有正确地表达出来的思想是：物質和精神的差別是相对的，不是無限的（第107頁）。这是正确的，但是由此得出的結論不是唯物主义有缺陷，而是形而上学的即反辯証法的唯物主义有缺陷。

“普通的、科学的真理不以个人为基础。它的基础是在外面[即在个人之外]，在它的素材中；它是客观的真理…… 我們称自己为唯物主义者…… 哲学唯物主义者的特征是：他們把物体世界作为起点，摆在首位，把观念或精神看成結果。而他們的反对者却按宗教的办法从詞中引出物…… 从观念中引出物質世界。”<sup>①</sup>馬赫主义者迴避这种对客观真理的承認和对恩格斯的唯物主义定义的重复。但是狄慈根却又說：“我們同样也有理由称自己为唯心主义者，因为我們的体系建立在哲学的总成果上，建立在对观念的科学研究上，建立在对精神本性的清楚理解上。”（第63頁）抓住这些显然不正确的詞句来否定唯物主义是不困难的。事实上，在狄慈根的書中，与其說是基本思想錯誤，不如說是措詞不当，他的基本思想是要指出旧唯物主义不能科学地（借助历史唯物主义）研究观念。

請看狄慈根关于旧唯物主义的論述：“正如我們对政治經济学

① 《Kleinere philosophischen Schriften》，1903，S. 59, 62（“短篇哲学論文集”1903年德文版第59、62頁。——編者注）。

的了解一样，我們的唯物主义也是科学的、历史的成果。正如我們同过去的社会主义者判然不同一样，我們也同过去的唯物主义者判然不同。我們同过去的唯物主义者只有一个共同点：承認物質是观念的前提或基原。”（第 140 頁）这个“只有”是值得注意的！它包含着和不可知論、馬赫主义、唯心主义不同的唯物主义的全部認識論基础。可是狄慈根专门注意和庸俗唯物主义划清界限。

但接着就是一段完全不正确的話：“物質这个概念必須扩大。它包括现实界的一切現象，因之也包括着我們的認識能力和說明能力。”（第 141 頁）这是糊塗思想，它只能在“扩大”唯物主义的名义下把唯物主义和唯心主义混淆起来。抓住这种“扩大”，就是忘掉狄慈根的哲学基础，忘掉他承認物質是第一性的，是“精神的界限”。在几行之后，狄慈根实际上自己就糾正了自己：“全体支配部分，物質支配精神……”（第 142 頁）“就这种意义來說，我們可以把物質世界看作是……第一原因，看作是天地的創造者。”（第 142 頁）狄慈根在“漫游”<sup>①</sup>（前引書第 214 頁）中重复說，物質这个概念也应当包括思想。这是糊塗思想。如果这样，狄慈根自己所坚持的那种物質和精神、唯物主义和唯心主义在認識論上的对立就会失去意义。这种对立不应当是“無限的”、夸大的、形而上学的，这是不容爭辯的（強調这一点是辯証唯物主义者狄慈根的巨大的功績）。这种相对对立的絕對必然性和絕對真理性的界限，正是确定認識論研究的派別的界限。如果在这些界限之外，把物質和精神即物理的东西和心理的东西的对立当作絕對的对立，那就是極大的錯誤。

<sup>①</sup> 即“一个社会主义者在哲学領域的漫游”。——譯者注



和恩格斯不同，約·狄慈根曖昧、模糊、混亂地表达自己的思想。但是，撇開他的個別錯誤和敘述中的缺點不談，他對“唯物主义認識論”（第222頁及第271頁）和“辯證唯物主义”的捍衛（第224頁），不是沒有根據的。狄慈根說：“唯物主义認識論在於承認：人的認識器官並不放出任何形而上學的光，而是自然界的一部分，它反映自然界的其他部分。”（第222—223頁）“認識能力不是什麼超自然的真理泉源，而是反映世界的物或自然界的類似鏡子的工具。”（第243頁）我們的深思熟慮的馬赫主義者們迴避研究狄慈根的每一個個別的唯物主义認識論的論點，而抓着他離開唯物主义認識論的地方，抓着他的模糊、混亂的地方。狄慈根會為反動哲學家們所喜歡，是因為他有某些混亂的地方。哪里有混亂，哪里就有馬赫主義者，這已經是不言而喻的了。

1868年12月5日馬克思在給庫格曼的信中寫道：“很久以前，狄慈根寄給我一部分關於‘思維能力’的手稿，這一部分手稿中雖然有些混亂的概念和過多的重復，但包含着許多卓越的思想，而且作為一個工人的獨立思考的產物來說是令人驚嘆的思想。”（俄譯本第53頁）<sup>69</sup>瓦連廷諾夫先生引用了這個評語，可是沒有想到自問一下，馬克思是在什麼地方看出狄慈根的混亂的：是在狄慈根和馬赫接近的地方呢，還是在狄慈根和馬赫對立的地方？瓦連廷諾夫先生沒有提出這個問題，因為不論是狄慈根的著作或是馬克思的信，他都是像果戈里小說中的彼特魯什卡那樣讀的。但是要找到對這個問題的回答是不難的。馬克思一再把自己的世界觀叫作辯證唯物主义，恩格斯的“反杜林論”（馬克思讀過全部手稿）所闡述的正是這個世界觀。就是瓦連廷諾夫先生們也能從這裡想到：狄慈根的混亂只能在於他離開了對辯證法的徹底應用，離開了

徹底的唯物主义，特别是离开了“反杜林論”。

瓦連廷諾夫先生及其弟兄們現在是不是想到，馬克思所指的狄慈根的混亂只是狄慈根和馬赫（他從康德出發不是走向唯物主义，而是走向貝克萊和休謨）接近的地方？或者也許是唯物主义者馬克思恰好把狄慈根的唯物主义認識論叫作混亂，而贊成他離開唯物主义，贊成那些和“反杜林論”（在馬克思參加下寫成的）發生分歧的地方？

我們的馬赫主义者想使人認為他們是馬克思主义者，并且还告訴全世界，“他們的”馬赫贊同狄慈根；這些人是在愚弄誰呢？我們的英雄們沒有覺察到馬赫所以贊同狄慈根，只是因為狄慈根有着被馬克思認為是糊塗的觀點！

如果給約·狄慈根一個总的評價，他是不應該受到这样严厉的譴責的。他九成是唯物主义者，他從來沒有妄自標新立異，企圖建立不同于唯物主义的特殊哲学。約·狄慈根多次講到馬克思，總是說他是一派之首（“短篇哲学論文集”：第4頁（1873年的評論）；第95頁（1876年的評論）着重指出馬克思和恩格斯“具有必要的哲学教養”，即哲学修養；第181頁（1886年的評論）說馬克思和恩格斯是一派的“公認的創立者”）。約·狄慈根是一個馬克思主义者，因此，歐·狄慈根<sup>①</sup>和——十分遺憾！——達烏蓋同志杜撰“自然一元論”、“狄慈根主义”等等，是給他幫了倒忙。“狄慈根主义”不同于辯證唯物主义，它是一種混亂思想，是向反动哲学邁進一步，是想不根據約·狄慈根的偉大之處（這個按照自己的方式發現了辯證唯物主义的工人哲学家是有許多偉大之處的！）而利用他的

<sup>①</sup> 歐根·狄慈根是約瑟夫·狄慈根的儿子。——譯者注

弱点 来創立一种路綫的企圖！

我只举两个例子來說明达烏盖同志和欧·狄慈根是怎样滾入反动哲学的。

达烏盖在“成就”<sup>①</sup>第 273 頁上写道：“甚至资产阶级的批判者也指出了約·狄慈根的哲学同經驗批判主义以及內在論学派的联系”，在后面又写道：“特别是同萊克列尔的联系”（这是从“资产阶级的批判”中引来的）。

毫無疑問，达烏盖是重視并尊敬約·狄慈根的。但是，由于他毫無批駁地引用资产阶级的低能著作家的評論而褻瀆了狄慈根，这也是毫無疑問的。因为这些资产阶级的低能著作家把信仰主义和教授們（资产阶级的“有学位的奴僕”）的最坚决的敌人同公开宣揚信仰主义的反动透頂的萊克列尔扯在一起了。很可能达烏盖只是重复了别人对內在論者和萊克列尔的評論，自己并不知道这些反动分子的著作。但是下面的話可以作为对他的一个警告：从馬克思到狄慈根的一些特殊之处，然后到馬赫，再到內在論者，这是一条通向泥潭的道路。不要說把狄慈根和萊克列尔扯在一起，就是把他和馬赫扯在一起，也突出了他的不同于唯物主义的糊塗一面。

我要保护約·狄慈根，使他不受达烏盖的侮辱。我肯定地說，狄慈根不應該受到把他和萊克列尔扯在一起的侮辱。我能够举出一位在这个問題上極有权威的人物作証，这个人像萊克列尔本人一样是个反动分子、信仰主义哲学家和“內在論者”，这个人就是舒貝特-索尔登。他在 1896 年写道：“社会民主党人願意接近黑格尔，

<sup>①</sup> 这里指的是达烏盖給約·狄慈根的“哲学的成就”俄譯本第 2 版所写的一篇后記，标题为“約瑟夫·狄慈根和他的批判者普列汉諾夫”。——譯者注

并且有或多或少的(通常是少的)理由,但他們只是使黑格尔哲学唯物主义化;参看狄慈根的著作。在狄慈根的著作中,绝对者变成宇宙,宇宙变成自在之物、绝对的主語,而宇宙的現象是謂語。狄慈根就这样使最純粹的抽象成为具体过程的基础,当然他沒有觉察到这一点,就像黑格尔沒有觉察到这一点一样…… 約·狄慈根常常把黑格尔、达尔文、海克尔和自然科学的唯物主义混雜在一起。”(“社会問題”序言第33頁)舒貝特-索尔登比馬赫更能分辨哲学上的細微差別,而馬赫則随便称贊一切人,甚至称贊康德主义者耶魯薩倫姆。

欧·狄慈根由于幼稚,竟向德国公众埋怨俄国的狭隘的唯物主义“侮辱了”約·狄慈根;他还把普列汉諾夫和达烏盖关于約·狄慈根的論文<sup>⊖</sup>譯成了德文。这个可怜的“自然一元論者”其实是埋怨了自己。懂得一些哲学和馬克思主义的梅林在他的評論中写道,普列汉諾夫反对达烏盖实际上是对的<sup>⊙</sup>。在梅林看来,約·狄慈根一离开馬克思和恩格斯就陷入窘境(第431頁),这是毫無疑問的。欧·狄慈根写了一篇冗长的哀慟的文章回答梅林。在这篇文章中,他竟說約·狄慈根“对于联合”“正統派和修正主义者这两个相互敌視的弟兄”,也許是有用的<sup>⊚</sup>。

达烏盖同志,再一次警告你:从馬克思到“狄慈根主义”和“馬赫主义”的道路,是一条通向泥潭的道路;这当然不是对个人說的,

⊖ См. J. Dietzen. «Erkenntnis und Wahrheit», Stuttg., 1908, приложения (参看約·狄慈根“認識和眞理”1908年斯圖加特德文版附录。——編者注)。

⊙ «Neue Zeit», 1908, № 38, 19. Juni, Feuilleton, S. 432 (“新时代”杂志1908年第38期6月19日出版杂感栏第432頁。——編者注)。

⊚ «N. Z.», 1908, № 44, 31. Juli, S. 652 (“新时代”杂志1908年第44期7月31日出版第652頁)。

不是对伊万、西多尔或巴維尔<sup>①</sup>說的，而是对一个派別說的。

馬赫主义者先生們，不要叱責我抬出了“权威人士”。你們对权威人士的叱責，不过是掩飾你們以资产阶级的权威人士（馬赫、彼得楚尔特、阿芬那留斯、內在論者）来代替社会主义的权威人士（馬克思、恩格斯、拉法格、梅林、考茨基）。你們最好不要提出有关“权威人士”和“权威”的問題吧！

---

<sup>①</sup> 意思是張三李四。——譯者注

## 第 五 章

### 最近的自然科学革命和哲学唯心主义

一年前，《Die Neue Zeit》<sup>①</sup>杂志（1906—1907年第52期）登載了狄奈-德涅斯的一篇題为“馬克思主义和最近的自然科学革命”的論文。这篇論文的缺点在于：它忽視了从“新”物理学中得出的并且是我們現在特別想知道的認識論結論。但是，正是这个缺点使我們对这位作者的观点和結論分外感到兴趣。像本書的作者一样，狄奈-德涅斯所持的观点，是我們的馬赫主义者極其輕視的“普通馬克思主义者”的观点。例如，尤什凱維奇先生写道：“自称为辯証唯物主义者的，通常是一般的、普通的馬克思主义者。”（他的著作第1頁）就是这样一個普通的馬克思主义者狄奈-德涅斯，把自然科学特別是物理学中的最新發現（x射綫、柏克勒耳射綫、鐳等等）直接同恩格斯的“反杜林論”作了比較。这种比較使他得出了什么样的結論呢？狄奈-德涅斯写道：“在自然科学的各种極不相同的領域里都获得了新知識，所有这些新知識归結起来就是恩格斯想要提到首位的一点：在自然界中‘沒有任何不可調和的对立，沒有任何一成不变的分界綫和差別’；虽然在自然界中有对立和差別，但是它們的固定性和絕對性只是我們加到自然界中去的。”例如，人們發現了光和电只是同一自然力的表現。化学亲和力和归結为电的过程已日益成为可能。不可破坏的、不可分解的化

<sup>①</sup> “新时代”杂志。——編者注

学元素被發現是可以破坏的、可以分解的，它們的数目繼續不断地增多，真好像是在跟世界的統一性开玩笑似的。鐳元素已經能变成氦元素了。“就像一切自然力都可以归結为一种力一样，自然界的一切实物也可以归結为一种实物。”（着重号是狄奈-德涅斯加的）作者在援引一位著作家認為原子只是以太的凝結这个見解时惊嘆道：“多么輝煌地証實了恩格斯的名言：运动是物質的存在形式。”“自然界的一切現象都是运动，它們之間的差別仅仅在于：我們人所感知的是这种运动的各种不同形式……事实正如恩格斯所說的那样。自然界完全和历史一样，是服从于辯証的运动規律的。”

另一方面，只要拿起馬赫主义的著作或关于馬赫主义的著作，就一定会看到，它們自命不凡地引証了新物理学，而这种新物理学据說把唯物主义駁倒了，云云。这些引証是不是有根据，那是另一个問題。但是，新物理学，确切些說，新物理学中的一些学派跟馬赫主义和現代唯心主义哲学的其他变种有联系，这却是絲毫不容怀疑的。像普列汉諾夫那样，忽視这种联系来研究馬赫主义，就是嘲弄辯証唯物主义的精神，也就是为了恩格斯的某个詞句而放弃恩格斯的方法。恩格斯直率地說：“甚至随着自然科学〔姑且不談人类历史〕領域內出現每一个划时代的發現，唯物主义不可避免地一定要改变自己的形式。”（“費尔巴哈論”德文版第19頁）<sup>70</sup>因此，对恩格斯的唯物主义的“形式”的修正，对他的自然哲学論点的修正，不但不含有任何通常所理解的“修正主义”，相反地，这正是馬克思主义所必然要求的。我們譴責馬赫主义者的决不是这样的改正，而是他們的純粹修正主义的方法。他們在批判唯物主义的形式的幌子下改变唯物主义的实質，他們采納反动的資產階級哲学

的基本論点，毫不打算直接、公开、徹底地和恩格斯在这个問題上所作的像“……沒有物質的运动是不可想像的”（“反杜林論”第 50 頁）<sup>71</sup> 这样無疑是極端重要的論断划清界限。

不言而喻，在研究現代物理学家的一个学派和哲学唯心主义的复活的联系这一問題时，我們決不想涉及專門的物理学理論。我們想知道的只是从一些明确的論点和尽人皆知的發現中得出的認識論結論。这些認識論結論是很自然地得出的，許多物理学家都提到了它們。不仅如此，在物理学家当中已經有了各种不同的派別，并且在这个基础上正在形成一定的学派。因此，我們的任务仅限于清楚地說明：这些派別的分歧的實質何在，它們和哲学基本路綫的关系如何。

### 一 現代物理学的危机

著名的法国物理学家昂·彭加勒在他的“科学的价值”一書中說，物理学有發生“严重危机的迹象”，并且专用一章来論述这个危机（第 8 章，參看第 171 頁）。这个危机不只是“偉大的革命者——鐳”推翻了能量守恒原理，而且“所有其他的原理也遭到危險”（第 180 頁）。例如，拉瓦錫原理或質量守恒原理已經被物質的电子論推翻了。根据这种理論，原子是由一些帶有正电或負电的極微小的粒子組成的，这些粒子叫作电子，它們“浸入我們称之为以太的介質中”。物理学家的实验提供出計算电子的运动速度及其質量（或者电子的質量对它的电荷的比例）的数据。电子的运动速度証明是可以和光速（每秒 300 000 公里）相比較的，例如，它达到光速的三分之一。在这样的条件下，根据首先克服电子本身的惯性、其次克服以太的惯性的必要，必須注意电子的双重質量。第一种質



量将是电子的实在的或力学的質量，第二种質量将是“表現以太的慣性的电动力学的質量”。現在，第一种質量証明等于零。电子的全部質量，至少是負电子的全部質量，按其起源來說，完全是电动力学的質量。質量消失了。力学的基础毀坏了。牛頓的原理即作用和反作用相等的原理被推翻了，等等。

昂·彭加勒說，摆在我們面前的是物理学旧原理的“廢墟”，是“原理的普遍毀灭”。他同时声明說：不錯，所有上述同原理有出入的地方都屬于無穷小量，——很可能还有我們所不知道的反对推翻旧定律的另外的無穷小量，——而且鐳也很稀少，但是不管怎样，“怀疑时期”已經到来了。我們已經看到作者从这个“怀疑时期”中得出的認識論結論：“不是自然界把空間和時間的概念給予〔或强加于〕我們，而是我們把这些概念給予自然界”；“凡不是思想的东西，都是純粹的無”。这是唯心主义的結論。最基本的原理的被推翻証明（彭加勒的思想过程就是这样）：这些原理不是什么自然界的复写、映象，不是人的意識之外的某种东西的模写，而是人的意識的产物。彭加勒沒有徹底地發揮这些結論，他对這個問題的哲学方面沒有多大兴趣。法国的哲学問題著作家萊伊在自己的“現代物理学家的物理学理論”<sup>⊖</sup>一書中非常詳細地論述了这一方面。的确，作者本人是一个实証論者，就是說，是一个糊塗虫和半馬赫主义者，但是在这里，这一点甚至还有某些方便之处，因為我們不能認為他有想“誹謗”我們的馬赫主义者的偶像的嫌疑。在講到概念的确切哲学定义，尤其是講到唯物主义的时候，我們不能相信

⊖ *Abel Rey. «La théorie de la physique chez les physiciens contemporains», Paris, F. Alcan, 1907* (阿伯尔·萊伊“現代物理学家的物理学理論”1907年巴黎弗·阿尔康出版社法文版)。

萊伊，因為他也是一個教授，作為一個教授，他對唯物主義者懷着無比輕蔑的態度（何況他是對唯物主義認識論極端無知而著名的）。不用說，對這樣一些“科學大家”來說，什麼馬克思或恩格斯都完全是不在眼下的。但是萊伊仔細地、一般講來是誠實地引用了有關這個問題的非常豐富的文獻，其中不僅有法國的，而且有英國的和德國的（特別是奧斯特瓦爾德和馬赫的），所以我們將常常利用他的這部著作。

這位作者說：一般哲學家以及那些出於某種動機想全面批判科學的人，現在都特別注意物理學。“他們在討論物理學知識的界限和價值的時候，實質上是在批判實證科學的合理性，批判認識客體的可能性。”（序言第 1—2 頁）他們從“現代物理學的危機”中急于作出懷疑論的結論（第 14 頁）。這個危機的實質究竟是什麼呢？在 19 世紀前六十年中，物理學家們在一切根本問題上彼此是一致的。“他們相信對自然界的純粹力學的解釋；他們認為物理學無非是比較複雜的力學，即分子力學。他們只是在把物理學歸結為力學的方法問題上，在機械論的細節問題上有分歧……現在，物理化學的科學展示給我們的景況看來是完全相反的。嚴重的分歧代替了從前的一致，而且這種分歧不是在細節上，而是在基本的、主導的思想中。如果說每一個學者都有自己的特殊傾向，那未免過甚其詞。但是，畢竟必須確認，像藝術一樣，科學特別是物理學也有很多學派，它們的結論常常是相左的，有時候簡直是敵對的……”

“由此可以看出，所謂現代物理學的危機具有多么大的意義和多么廣的範圍。

“直到 19 世紀中葉，傳統物理學認為，只要使物理學延續下去

就可以达到物質的形而上学。这种物理学使自己的理論具有了本体論的意义。这些理論完全是机械論的。傳統机械論 [萊伊是在特殊意义上使用这个詞的，他指的是把物理学归結为力学的观点的体系] 就这样在經驗結果之上，超出經驗結果的範圍，提供了对物質世界的 实在的 認識。这不是对經驗的假定的說法，而是教条……”(第 16 頁)

我們在这里必須打斷一下这位可敬的“实証論者”。很清楚，他是在給我們描述傳統物理学的唯物主义哲学，可是不願意說出这个魔鬼（即唯物主义）的名字。在休謨主义者看来，唯物主义一定是形而上学、教条、超出經驗範圍的东西等等。休謨主义者萊伊由于不懂得唯物主义，所以对辯証法、对辯証唯物主义和恩格斯所說的形而上学唯物主义之間的差別也就一点不了解。因此，如絕對真理和相对真理的关系，萊伊是完全不明白的。

“…… 19 世紀后半叶对傳統机械論所作的批判破坏了机械論的这个本体論实在性的前提。在这种批判的基础上，确立了对物理学的一种哲学的看法，这种看法在 19 世紀末几乎成为哲学上的傳統的看法。依据这种看法，科学不过是符号的公式，是作記号（标记，repérage<sup>①</sup>，創造記号、标志、符号）的方法。由于这些作記号的方法因学派的不同而各异，于是人們很快就作出結論說：被作上記号的东西，只是人为了标记（为了符号化）而事先創造出来（façonné）的东西。科学成了艺术爱好者的艺术品，成了功利主义者的艺术品。这些看法当然就被普遍解釋为对科学的可能性的否定。只要不曲解科学二字的意义，那末，科学若是純粹人造的作用于自然界的手

① 标示。——譯者注

段，若是單純的功利主义的技术，它就沒有权利被称为科学。說科学只能是人造的作用手段，而不能是任何別的东西，这就是否定真正的科学。

“傳統机械論的破产，确切些說，它所受到的批判，造成了如下的論点：科学也破产了。人們根据不可能原封不动地保持傳統机械論这一点，断定不可能有科学。”（第 16—17 頁）

接着作者提出了一个問題：“現代的物理学危机是科学發展中的一个暫時的外部的偶然事件呢，还是科学突然开倒車并且完全离开了它一向所走的道路？……”

“……如果在历史上实际起过解放者作用的那些物理化学科学在这样一次危机中毀灭，如果这次危机会使它們只具有在技术上有用的处方的价值，而使它們失去在認識自然界方面的一切意义，那末，無論在邏輯上或在思想史上都一定会發生根本的变革。物理学失去一切教育价值；物理学所代表的实証科学的精神成为虛伪的危險的精神。”科学只能提供实用的处方，不能提供真实的知識。“对实在的东西的認識，要用其他方法去寻求…… 要走另外一条道路，要把認為是被科学夺去了的东西归还給主觀直覺，归还給对实在的神秘感觉，一句話，归还給神秘的东西。”（第 19 頁）

作为一个实証論者，作者認為这样的观点是錯誤的，認為物理学的危机是暫时的。萊伊怎样清洗了馬赫、昂·彭加勒及其伙伴們的这些結論，我們将在下面看到。現在我們只来查明“危机”的事实和它的意义。从我們所引証的萊伊的最后几句话里可以清楚地看出，是哪些反动分子利用了这种危机并使它尖銳化的，萊伊在他的著作的序言里直率地說：“19 世紀末期的信仰主义的反理

智的运动”力圖“以現代物理学的一般精神为依据”(序言第2頁)。在法国,凡是把信仰置于理性之上的人都被称为信仰主义者(来自拉丁文 fides, 信仰)。否認理性的权力或要求的学說被称为反理智主义。因此,在哲学方面,“現代物理学的危机”的实質就在于:旧物理学認為自己的理論是“对物質世界的真实認識”,就是說,是对客观实在的反映;而物理学中的新思潮則認為理論只是实践的符号、記号、标记,就是說,它否定不依赖于我們的意識并为我們的意識所反映的客观实在的存在。如果萊伊使用正确的哲学用語,他就一定会这样說:为旧物理学自發地接受的唯物主义認識論被唯心主义的和不可知論的認識論代替了,信仰主义不管唯心主义者和不可知論者的願望如何却利用了这种代替。

但是,萊伊並沒有認為这种构成危机的代替似乎是所有的新物理学家反对所有的旧物理学家。他沒有这样想。他指出,根据現代物理学家的認識論傾向,他們可分为三个学派:唯能論或概念論 (conceptuelle——从純概念一詞来的) 学派;絕大多数物理学家現在还支持机械論或新机械論学派;介于这两种学派之間的批判学派。馬赫和杜恒屬於第一个学派;昂·彭加勒屬於第三个学派;旧物理学家基尔霍夫、赫尔姆霍茨、威·湯姆生(凱尔文爵士)、馬克斯維尔以及現代物理学家拉摩、罗侖茲等人屬於第二个学派。这两条基本路綫(因为第三条路綫不是独立的路綫,而是中間的路綫)的实質何在,从萊伊下面的話中可以看出:

“傳統机械論建立了物質世界的体系。”它的物質构造学說所根据的是“同質的和同一的元素”,并且这些元素应当看作是“不变的、不可入的”等等。物理学“用实在的材料和实在的水泥建造了实在的建筑物。物理学家掌握了物質的元素、它們發生作

用的原因和方式，以及它們發生作用的實在的規律”（第33—38頁）。“這種對物理學的看法的改變主要在於：拋棄了理論的本體論價值而特別強調物理學的現象論的意義。”概念論的觀點從事“純粹的抽象”，“探求那種尽可能排除物質假說的純粹抽象的理論”。“能量的概念已成為新物理學的基础(substructure)。所以概念論物理學多半可以叫作唯能論物理學”，雖然這個名稱對於像馬赫這樣的概念論物理學的代表是不適合的（第46頁）。

萊伊把唯能論和馬赫主義混為一談當然是不完全正確的，同樣，硬說新機械論學派儘管同概念論者有着十分深刻的分歧，也會得出對物理學的現象論的看法（第48頁），這也是不完全正確的。萊伊的“新”術語並沒有使問題清楚，反而使問題模糊了。但是為了讓讀者知道“實證論者”對物理學危機的看法，我們又不能撇開“新”術語。就問題的實質來說，讀者定能相信，“新”學派和舊觀點的對立，是同前面援引過的克萊因佩特對赫爾姆霍茨的批判完全相同的。萊伊在介紹不同物理学家的觀點時，反映出那些物理学家的哲學觀點是十分含糊、動搖不定的。現代物理学危機的實質就是：舊定律和基本原理被推翻，意識之外的客觀實在被拋棄，這就是說，唯物主義被唯心主義和不可知論代替了。“物質消失了”——這句話可以表達出在許多個別問題上的基本的典型的困難，即造成這種危機的困難。現在我們來談一談這個困難。

## 二 “物質消失了”

在現代物理學家論述最新發現的著作中，我們的确可以看到這樣的話。例如，在烏爾維格的“科學的進化”一書中，論述物質的新理論那一章的標題是：“物質存在嗎？”他在那一章里說道：“原

子非物質化了，物質消失了。”<sup>⊖</sup> 为了看看馬赫主义者怎样輕易地由此作出根本的哲学結論，我們且看一下瓦連廷諾夫吧。他写道：“对世界的科学說明‘只有在唯物主义中’才能得到确实可靠的論据，这种說法只不过是一种虚构，而且是一种荒謬的虚构。”（第 67 頁）他把著名的意大利物理学家利希当作这种荒謬虚构的破坏者举了出来，因为利希說：电子論“与其說是电的理論，不如說是物質的理論；新体系直接用电代替了物質”<sup>⊖</sup>。瓦連廷諾夫先生引用了这些話（第 64 頁）后就大叫：

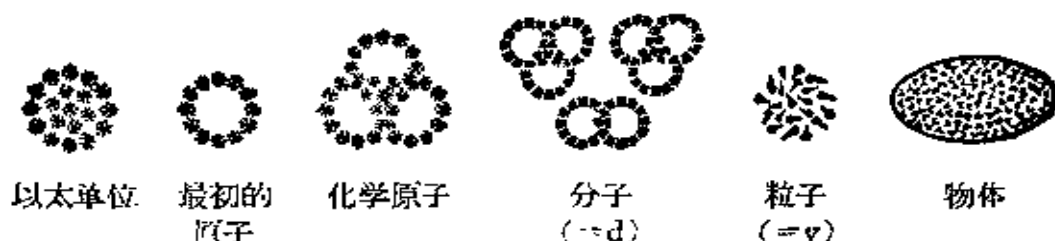
“为什么利希竟敢这样侮辱神聖的物質呢？也許因为他是唯我論者、唯心主义者、资产阶级的批判主义者、某种經驗一元論者、或者比这更坏的什么人吧？”

这种在瓦連廷諾夫先生看来是对唯物主义者的难堪的辛辣的譴責，正表明他在哲学唯物主义問題上十分幼稚無知。哲学唯心主义和“物質的消失”之間的真正关系何在，瓦連廷諾夫先生是絕對不了解的。他跟着現代物理学家所說的那種“物質的消失”，同唯物主义和唯心主义在認識論上的差別毫無关系。为了弄清楚这一点，我們举出一位最徹底的最明显的馬赫主义者畢尔生來說吧。在他看来，物理世界是一些感性知覺群。他用下圖來說明“我

⊖ L. Houlesteque. «L'évolution des sciences», Paris (A. Collin), 1908, pp. 63, 87, 88 (路·烏尔維格“科学的进化”1908年巴黎阿·科林出版社法文版第 63, 87, 88 頁。——編者注)。參看他的論文 «Les idées des physiciens sur la matière» a «Année Psychologique»<sup>72</sup>, 1908 (“物理学家关于物質的觀念”，載于“心理學年鑑”杂志(1903)。——編者注)。

⊖ Augusto Righi. «Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen», Lpz., 1905, S. 131 (奧古斯特·利希“現代的物理現象理論”1905年萊比錫德文版第 131 頁。——編者注)。有俄譯本。

們所認識的物理世界模型”，并附帶聲明，這個圖沒有注意大小的比例<sup>⊖</sup>：



畢爾生為了使他的圖簡單化，完全拋開了以太和電或正電子和負電子的比例關係問題。但是這並不重要。重要的是：畢爾生的唯心主義觀點先是把“物體”當作感性知覺，因而，這些物體由粒子構成，粒子由分子構成等等問題就同物理世界模型中的變化有關，而同物體是不是感覺的符號或者感覺是不是物體的映象這個問題絲毫無關。唯物主義和唯心主義是依如何解答我們認識的來源問題即認識（和一般“心理的東西”）同物理世界的關係問題而區分開來的，至於物質的構造問題即原子和電子問題，那是一個只同這個“物理世界”有關的問題。當物理學家說“物質正在消失”的時候，他們是想說，自然科學從來都是把它對物理世界的一切研究歸結為物質、電、以太這三個終極的概念，而現在却只剩下後兩個概念了，因為物質已經能夠歸結為電，原子已經能夠解釋為類似於無限小的太陽系的東西，在其中，負電子以一定的（正如我們所看到過的，極大的）速度環繞着正電子轉動。因此，物理世界可以歸結為兩三種元素（因為，正如物理學家貝拉所說的，正電子和負電子構成“兩種在本質上不同的物質”<sup>⊗</sup>），而不是幾十種元素。因此，自

⊖ p. 282 《The Grammar of Science》（“科學入門”英文版第 282 頁）。

⊗ Rey, 1. c., p. 294—295（見前面引證的萊伊的著作第 294—295 頁。——編者注）。



然科学正导向“物質的統一”(同上)⊖,——这就是把很多人弄糊塗了的那些話(物質消失了,电代替了物質,等等)的实在內容。“物質正在消失”這句話的意思是說:迄今我們認識物質所达到的那个界限正在消失,我們的知識正在深化;那些从前以为是絕對的、不变的、原本的物質特性(不可入性、慣性、質量等等)正在消失,現在它們显现出是相对的、仅为物質的某些状态所特有的。因为物質的唯一“特性”就是:它是客观实在,它存在于我們的意識之外。哲学唯物主义是同承認这个特性分不开的。

一般馬赫主义和馬赫主义新物理学的錯誤在于:它們忽視了哲学唯物主义的这个基础,忽視了形而上学唯物主义和辯証唯物主义的差別。承認某些不变的要素、“物的不变的实質”等等,并不是唯物主义,而是形而上学的即反辯証法的唯物主义。因此,約·狄慈根着重指出:“科学的对象是無窮無尽的”,不仅無限大的东西,連“最小的原子”也是不可度量的、不可徹底認識的、不可穷尽的,因为“自然界的各个部分都是無始無終的”⊖。因此,恩格斯引

⊖ 參看 *Olicer Lodge*. «Sur les électrons», Paris, 1906, p. 159 (奧利弗·洛治“論电子”1906年巴黎法文版第159頁。——編者注);“物質的电的理論”,即認為电是“基本实体”的學說,“差不多从理論上达到了哲学家一向追求的东西,即物質的統一”。再參看 *Augusto Righi*. «Über die Struktur der Materie», Lpz., 1908 (奧古斯特·利希“物質的构造”1908年萊比錫德文版。——編者注); *J. J. Thomson*. «The Corpuscular Theory of Matter», Lond., 1907 (約·約·湯姆生“物質微粒論”1907年倫敦英文版。——編者注); *P. Langevin*. «La physique des électrons» в «Revue générale des Sciences»<sup>73</sup>, 1905, pp. 257—276 (保·朗之万“电子物理学”,載于“科学总評”杂志(1905)第257—276頁。——編者注)。

⊖ «Kl. ph. Schr.», S. 229—230 («Kleinere philosophischen Schriften», S. 229—230. ——“短篇哲学論文集”德文版第229—230頁。——編者注)。

用了从煤焦油中發現茜素的例子來批判机械唯物主义。為了從唯一正確的即辯證唯物主義的觀點提出問題，我們要問：電子、以太等等，是不是作為客觀實在而存在於人的意識之外呢？對這個問題，自然科學家一定會毫不躊躇地而且總是回答說是的，正如他們毫不躊躇地承認自然界在人和有機物質出現以前就已存在一樣。問題就這樣得出了有利於唯物主義的解答，因為物質這個概念在認識論上，正如我們已經講過的，指的只是不依賴於人的意識並且為人的意識所反映的客觀實在，而不是任何別的東西。

但是，辯證唯物主義堅決認為：任何關於物質構造及其特性的科學原理都具有近似的、相對的性質；自然界中沒有絕對的界限；運動著的物質會從一種狀態轉化為在我們看來似乎和它不可調和的另一種狀態；等等。不管沒有重量的以太變成有重量的物質和有重量的物質變成沒有重量的以太，從“常識”看來是多麼稀奇；不管電子除了電磁的質量外再沒有任何其他的質量，是多麼“奇怪”；不管力學的运动規律只適用於自然現象的一個領域並且服從於更深刻的電磁現象規律，是多麼奇異，等等，——這一切不過是再一次証實了辯證唯物主義。新物理學陷入唯心主義，主要就是因為物理學家不懂得辯證法。他們反對形而上學（是恩格斯所說的形而上學，不是實證論者即休謨主義者所說的形而上學）的唯物主義，反對它的片面的“機械性”，可是同時把小孩子和水一起從浴盆里潑出去了。他們在否定迄今已知的元素和物質特性的不變性時，竟否定了物質，即否定了物理世界的客觀實在性。他們在否定一些最重要的和基本的規律的絕對性質時，竟否定了自然界中的一切客觀規律性，竟宣稱自然規律是單純的約定、“對期待的限制”、“邏輯的必然性”等等。他們在堅持我們知識的近似的、相對

的性質時，竟否定了不依賴于認識并為這個認識所近似真實地、相對正確地反映的客體。諸如此類，不一而足。

波格丹諾夫在 1899 年關於“物的不變的實質”的議論，瓦連廷諾夫和尤什凱維奇關於“實體”的議論等等，也都是不懂得辯證法的結果。從恩格斯的觀點看來，不變的只有一點，那就是：人的意識（在有人的意識的時候）反映着離開它而存在和發展的外部世界。而空洞的教授哲學所描述的任何其他的“不變性”、任何其他的“實質”、任何“絕對的實體”，在馬克思和恩格斯看來，都是不存在的。物的“實質”或“實體”也是相對的，它們只表現人對客體的認識的深化。既然這種深化昨天還沒有超過原子，今天還沒有超過電子和以太，所以辯證唯物主義堅決認為，日益發展的人類科學在認識自然界上的這一切里程碑都具有暫時的、相對的、近似的性質。電子和原子一樣，也是不可窮盡的；自然界是無限的，而且它無限地存在着。正是絕對地無條件地承認自然界存在于人的意識和感覺之外這一點，才把辯證唯物主義同相對主義的不可知論和唯心主義區別開來。

我們舉兩個例子來說明新物理學是怎樣無意識地本能地動搖于辯證唯物主義和“現象論”之間的。前者（辯證唯物主義）依然是資產階級學者所不懂得的，后者（現象論）不可避免地會得出主觀主義的（進而便是露骨的信仰主義的）結論。

就是瓦連廷諾夫先生沒有能夠把他感興趣的唯物主義問題向之請教的那個利希，在他的一本書的緒論里寫道：“電子或電原子究竟是什麼東西，直到現在還是一個秘密；但是儘管這樣，新理論大概注定在將來會獲得不小的哲學意義，因為它將會取得關於有重量物質的結構的嶄新的前提，並且力求把外部世界的一切現

象归之于一个共同的起源。

“对于现代的实证论和功利主义的倾向说来，这样的好处是不重要的。理论可以首先被认为是一种便于整理和排列事实的手段，是一种指导人们去进一步探索现象的手段。但是，从前人们对人类精神的能力大概过于信任，把掌握万物的最终原因看得过于容易，而现在却有一种陷入相反的错误的趋向。”（前引书第3页）

为什么利希在这里要跟实证论和功利主义的倾向划清界限呢？因为，他虽然看来没有任何一定的哲学观点，却自发地坚持外部世界的实在性，承认如下的看法：新理论不仅是“方便的手段”（昂·彭加勒），不仅是“经验符号”（尤什凯维奇），不仅是“经验的协调”（波格丹诺夫）或他们给予诸如此类的主观主义谬论的其他名称，而是对客观实在的认识更进一步。如果这位物理学家懂得辩证唯物主义，他对于同旧形而上学唯物主义相反的错误的判断，也许就会成为正确的哲学的出发点。但是这些人的整个生活环境，使他们厭弃马克思和恩格斯，使他们投入庸俗的御用哲学的怀抱里去。

萊伊对辩证法也是一窍不通的。但是他也不得不承认，在现代物理学家中间有“机械论”（即唯物主义）传统的继承者。他说：走“机械论”这条路的，不只是基尔霍夫、海尔茨、波尔兹曼、马克斯维尔、赫尔姆霍茨和凯尔文爵士。“那些继罗伦兹和拉摩之后制定物质的电的理论，宣称质量是运动的函数而否认质量不变的人们，都是纯粹的机械论者，并且从某种观点看来，他们是达到机械论的顶峰（l'aboutissant）的、比任何人都更彻底的机械论者。所有这些人都是机械论者，因为他们都以实在的运动为出发点。”（着重号是萊伊加的，第290—291页）

“……如果罗命茲、拉摩和朗之万(Langevin)的新假說被实验証实了,并且为建立物理学体系获得了十分稳固的基础,那末现代力学的規律依存于电磁学的規律就会是毫無疑問的;力学的規律就会成为特殊的情况,并且会被限制在严格規定的界限之內。質量不变和我們的惯性原理就会只对物体的中等速度有效,所謂‘中等的’这一术语是对我們的感覺和构成我們的一般經驗的現象而言的。力学的全面改造就会成为必然的,因而作为一个体系的物理学的全面改造也会成为必然的了。

“这是不是說放弃了机械論呢?决不是的。純粹机械論的傳統将会繼續保存,机械論将会循着它的發展的正常道路前进。”(第295頁)

“电子物理学虽然應該列入具有机械論的一般特征的理論中,但是它力圖把自己的体系加諸整个物理学。虽然这种电子物理学的基本原理不是取自力学,而是取自电学的理論的实验材料,可是按其精神說来却是机械論的。因为,(1)它使用形象的(figurés)、物質的元素来表示物理的性質及其規律;它是用知覺的术语表現出来的。(2)虽然它沒有把物理現象看作力学現象的特殊情况,但是却把力学現象看作物理現象的特殊情况。因此,力学的規律依然和物理学的規律有着直接的联系,力学的概念依然和物理化学的概念是同一类的概念。在傳統的机械論中,这些概念是比較緩慢的运动的模写(calqués)。这种运动因为是唯一已知的并且可以直接观察的,所以就被看作是……一切可能有的运动的典型。最近的实验証明,必須扩大我們关于可能有的运动的观念。傳統力学依然是完整無缺的,但是它已經只能应用于比較緩慢的运动……对于高速度,則有另外一些运动規律。物質归结为电粒

子，即原子的終極元素……（3）运动，空間中的位移，依然是物理学理論的唯一形象的（figuré）元素。（4）最后，对于物理学、对于物理学的方法、对于物理学的理論以及它們和經驗的关系的看法，仍然和机械論的看法、和文艺复兴时代以来的物理学的理論是完全同一的。从物理学的一般特征看来，这个見解比其他一切見解高出一筹。”（第46—47頁）

我一大段一大段地全文摘录萊伊的文章，是因为，萊伊总是不敢提“唯物主义的形而上学”，不这样引証就不能說明他的主張。但是不管萊伊和他所講到的物理学家們怎样發誓不提唯物主义，然而力学是緩慢的实在运动的模写，新物理学是極迅速的实在运动的模写，畢竟还是不容置疑的。承認理論是模写，是客观实在的近似的复写，这就是唯物主义。当萊伊說在新物理学家中間有一种“对概念論〔馬赫主义〕学派和唯能論学派的反动”的时候，当他把电子理論的物理学家們看作是这种反动的代表的时候（第46頁），就最好不过地証实了下述事实：實質上，斗争是在唯物主义傾向和唯心主义傾向之間进行着。这是我們求之不得的。只是不要忘记，除了一切有学識的市僧們对唯物主义的一般偏見之外，在最杰出的理論家的身上也表現出对辯証法的完全無知。

### 三 沒有物質的运动是可想像的嗎？

哲学唯心主义利用新物理学或由新物理学得出唯心主义結論，这不是由于發現了新种类的实物和力（即新种类的物質和运动），而是由于企圖想像沒有物質的运动。我們的馬赫主义者实际上就是沒有分析这个企圖。他們不願意考虑恩格斯的論断：“沒有物質的运动是可想像的”。約·狄慈根早在1869年就在他的“人

腦活動的實質”一書中表述了與恩格斯相同的思想。不錯，他還帶着他所常有的那種想“調和”唯物主義和唯心主義的糊塗意圖。我們暫且撇開這種意圖不談，因為這種意圖在很大程度上是由於狄慈根同畢希納的非辯證的唯物主義進行論爭而產生的。現在來看一看狄慈根本人對我們所關心的問題的說法吧。狄慈根說：“唯心主義者希望有沒有特殊的一般，沒有物質的精神，沒有實物的力，沒有經驗或沒有材料的科學，沒有相對的絕對。”<sup>⊖</sup> 這樣，狄慈根就把那種使運動和物質分離、使力和實物分離的意向同唯心主義聯繫起來，同那種使思想和大腦分離的意向並列起來。狄慈根接着說：“喜歡放棄自己的歸納科學而轉向哲學思辨方面的李比希唯心地說道，力是不能看見的。”（第109頁）“唯靈論者或唯心主義者相信力具有精神的即虛幻的、不可說明的本質。”（第110頁）“力和實物的對立，正如唯心主義和唯物主義的對立一樣，是自古有之的。”（第111頁）“當然，沒有實物的力是沒有的，沒有力的實物也是沒有的。沒有力的實物和沒有實物的力都是無稽之談。如果唯心主義自然科學家相信力是非物質的存在，那末在這一點上他們就不是自然科學家，而是……看到幽靈的人。”（第114頁）

我們由此看到，四十年前也有自然科學家準備承認沒有物質的運動是可想像的，而狄慈根說他們“在這一點上”是看到幽靈的人。哲學唯心主義同物質和運動的分離、同實物和力的隔絕之間的聯繫究竟在什麼地方呢？想像沒有物質的運動豈不是“更經濟些”嗎？

讓我們設想這樣一個徹底的唯心主義者，假定他持着這樣的

⊖ «Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit», 1903, S. 108 (\*人腦活動的實質\* 1903年德文版第108頁。——編者注)。

观点：整个世界是我的感觉或我的表象等等（如果認為整个世界是“不屬於任何人的”感觉或表象，那么因此改变的不过是哲学唯心主义的一个形式，而不是它的实质）。唯心主义者也不想否認世界是运动，就是說，是我的思想、表象、感觉的运动。至于什么在运动，唯心主义者拒絕回答，并認為这是荒謬的問題。只有我的感觉在交替变换，只有我的表象在消失和出現，仅此而已。在我之外什么也沒有。“在运动着”——这就够了。再想像不出比这更“經濟的”思維了。如果唯我論者坚持自己的观点，那末，任何証明、任何三段論法和任何定义都駁不倒他。

唯物主义者和唯心主义哲学信徒之間的基本差別在于：唯物主义者把人的感觉、知觉、表象和一般意識看作是客观实在的映象。世界是为我們的意識所反映的这个客观实在的运动。在我之外的物質的运动是和表象、知觉等等的运动相符合的。物質概念，除了表示我們感觉到的客观实在之外，不表示任何其他东西。因此，使运动和物質分离，就等于使思維和客观实在分离，使我的感觉和外部世界分离，也就是轉到唯心主义方面去。否定物質和承認沒有物質的运动的一般手法是：不提物質对思想的关系。这种关系被想像成仿佛并不存在，而实际上这种关系正被偷运进来；議論开始时不說出这种关系，以后却以比較不易觉察的方式把它搬出来。

有人向我們說，物質消失了。他們想由此作出認識論上的結論。我們要問，思想还存在嗎？如果它不存在，如果它随着物質的消失而消失了，如果表象和感觉随着腦髓和神經系統的消失而消失了，那就是說，一切都消失了，作为某种“思想”（或淺見）标本的你們的議論也消失了！如果它存在，如果設想思想（表象、感觉等



等)并没有随着物質的消失而消失,那就是說,你們悄悄地轉到哲学唯心主义方面了。那些为了“經濟”而要想像沒有物質的運動的人們向來就是这样,因为只要他們議論下去,他們就默默地承認了在物質消失之后思想还存在。而这就是說,一种非常簡單的哲学唯心主义或一种非常复杂的哲学唯心主义被当成基础了。如果公开地把一切归結为唯我論(我存在着,整个世界只是我的感觉),那就是非常簡單的哲学唯心主义;如果用僵死的抽象概念,即用不屬於任何人的思想、不屬於任何人的表象、不屬於任何人的感觉、一般的思想(絕對观念、普遍意志等等)、作为不确定的“要素”的感觉、代換整个物理自然界的“心理的东西”等等,来代替活人的思想、表象、感觉,那就是非常复杂的哲学唯心主义。哲学唯心主义的变种可能有一千种色調,并且随时可以創造出第一千零一种色調来。而这个第一千零一种的小体系(例如,經驗一元論)和其余体系的區別,对于它的創造者說来,也許是重要的,可是对于唯物主义說来,則完全是不重要的。重要的是出發点。重要的是:想像沒有物質的运动的这种意图偷运着和物質分离的思想,而这就是哲学唯心主义。

因此,例如英国最明显、最徹底、最厭惡閃爍其詞的馬赫主义者畢尔生,直截了当地用标着“万物都在运动——但只在概念中运动”(《Allthings move—but only in conception》)这个具有代表性的标题的一节开始其著作中的专論“物質”的第7章。他說:“对于知覺的領域說来,什么在运动以及它为什么运动,这是一个無聊的問題(《it is idle to ask》)。”<sup>⊙</sup>

⊙ p. 243, 《The Grammar of Science》(“科学入門”英文版第243頁。——編者注)。

因此，波格丹諾夫的哲学厄运其实在他認識馬赫以前就开始了，就是說从他相信偉大的化学家和渺小的哲学家奥斯特瓦尔德的話，以为可以想像沒有物質的运动的时候就开始了。談一談波格丹諾夫的哲学發展过程中的这个早已是陈迹的插曲是很适当的，尤其是因为在講到哲学唯心主义和新物理学的某些派别的联系时，不能避而不談奥斯特瓦尔德的“唯能論”。

波格丹諾夫在 1899 年写道：“我們已經說过，19 世紀沒有完全解决关于‘物的不变的实質’这一問題。这种实質以‘物質’为名，甚至在本世紀最先进的思想家的世界观中，还起着显著的作用……”（“自然史觀的基本要素”第 38 頁）

我們說过，这是糊塗思想。这里是把承認外部世界的客观实在性，承認在我們意識之外存在着永恒运动着和永恒变化着的物質，同承認物的不变的实質混淆起来了。不能說波格丹諾夫在 1899 年沒有把馬克思和恩格斯列入“先进的思想家”。但是，对于辯証唯物主义，他显然是不懂得。

“……人們通常还是把自然过程区分为两个方面：物質及其运动。不能說物質这一概念已經非常清楚了。对于什么是物質的問題，不容易提出令人滿意的答复。有人給物質下定义为‘感觉的原因’，或者‘感觉的恒久可能性’；但是，这里显然把物質和运动混淆起来了……”

很明显，波格丹諾夫的議論是不正确的。这不仅是因为他把唯物主义对感觉的客观泉源（感觉的原因那个說法不清楚）的承認同穆勒的不可知論的物質定义（感觉的恒久可能性）混淆起来了。这里的根本錯誤是：作者剛要接触到感觉的客观泉源是否存在的問題时，却中途抛开這個問題，而跳到关于沒有运动的物質是否存

在的問題上去了。唯心主义者可以認為世界是我們感觉（即使是“社会地組織起来的”、高度“协调起来的”感觉）的运动；唯物主义者則認為世界是我們感觉的客观泉源的运动，即我們感觉的客观模型的运动。形而上学的即反辯証法的唯物主义者可以承認沒有运动的物質的存在（即使是暫时的、在“第一次推动”之前的……存在）；辯証唯物主义者則不仅認為运动是物質的不可分离的特性，而且还批駁对运动的簡單化的看法等等。

“……‘物質是运动着的東西’，这样的定义也許是最精确的了；但是这也正如我們說物質是句子的主語，‘运动着’是句子的謂語一样，是毫無內容的。可是問題也許在于：在靜力学时代，人們慣于一定把某个坚实的東西、某种‘实物’看成是主語，而像‘运动’这种不适合靜力学思維的東西，他們只同意当作謂語，当作‘物質’的一种屬性看待。”

这倒有点像阿基莫夫对火星派的責难，阿基莫夫說，在火星派的綱領中無产階級一詞沒有用第一格出現过！說世界是运动着的物質，或者說世界是物質的运动，問題并不会因此而改变。

“相信物質的人們說：‘要知道，能量應該有承担者呀！……’奥斯特瓦尔德問得有道理：‘为什么呢？难道自然界一定要由主語和謂語构成嗎？’”（第39頁）

这个在1899年深得波格丹諾夫欢心的奥斯特瓦尔德的回答，不过是詭辯而已。我們可以反問奥斯特瓦尔德：难道我們的判断一定要由电子和以太构成嗎？事实上，在思想上把作为“主語”的物質从“自然界”中排除掉，这就是默認思想是哲学上的“主語”（即某种第一性的、原初的、不依赖于物質的東西）。被排除掉的不是主語，而是感觉的客观泉源，因此感觉变成了“主語”，就是說，

不管以后怎样改扮感觉这个词，哲学变成了贝克莱主义哲学。奥斯特瓦尔德含糊地使用“能量”一词，企图以此躲避不可避免的哲学上的抉择（唯物主义或唯心主义），然而正是他的这种企图再一次证明了诸如此类的诡计都是枉费心机的。如果能量是运动，那你们只是把困难从主语移到了谓语，只是把物质是不是在运动着的问题改变为能量是不是物质的问题。能量的转化是在我的意识之外、不依赖于人和人类而发生的呢，或者这只是观念、象征、符号等等？“唯能论”哲学，这种用“新”术语来掩饰认识论上的旧错误的企图，在这个问题上彻底破产了。

这里有几个说明唯能论者奥斯特瓦尔德如何混乱的例子。他在“自然哲学讲演录”一书的序言中说：“如果把物质和精神这两个概念包含在能量概念之中，就会简单地自然而然地排除掉那种使这两个概念结合在一起的旧困难，那是一个很大的收获。”<sup>⊖</sup>这不是收获，而是损失，因为按照唯物主义的方向还是按照唯心主义的方向进行认识论的研究（奥斯特瓦尔德并没有清楚地意识到，他所提出的正是认识论上的问题，而不是化学上的问题！）这个问题，不会由于滥用“能量”一词而得到解决，反而会混乱起来。当然，如果把物质和精神“包含”在能量概念之中，对立无疑会从字面上消除，但是关于牛鬼蛇神之说的荒谬却不会由于我们称它为“唯能论的”而消失了。在奥斯特瓦尔德的“讲演录”第394页上有这样的话：“一切外界现象都可以说是能量之间的过程，其原因非常简单；我们意识的过程本身就是能量的过程，它把自己的这种特性传

⊖ *Wilhelm Ostwald*. «Vorlesungen über Naturphilosophie», 2. Aufl., Leipz., 1902, S. VIII (威廉·奥斯特瓦尔德“自然哲学讲演录”1902年莱比锡德文第2版序言第8页。——编者注)。

給(aufprägen)一切外界現象。”这是純粹的唯心主义；不是我們的思想反映外部世界中的能量的轉化，而是外部世界反映我們的意識的“特性”！美国哲学家希本針对着奥斯特瓦尔德講演录中的这一段話和其他类似的話，非常恰当地說：奥斯特瓦尔德“在这里穿着康德主义的服装出現”；我們智慧的特性使得一切外界現象成为可以解釋的！<sup>⊖</sup>希本說道：“很明显，如果我們这样給能量这个最基本的概念下定义，說它还包含心理現象，那末这就不再是科学界、甚至唯能論者本身所公認的简单的能量的概念了。”自然科学把能量的轉化看作是不依赖于人的意識和人类經驗的客观过程，即唯物地看能量的轉化。就是奥斯特瓦尔德本人在許多場合下，甚至可能在絕大多数場合下，也把能量理解为物質的运动。

这就出現了一种怪現象：奥斯特瓦尔德的学生波格丹諾夫成了馬赫的学生以后，就开始責备奥斯特瓦尔德，而且不是因为奥斯特瓦尔德沒有徹底地坚持唯物主义的能量观点，而是因为他承認唯物主义的能量观点(有时候甚至把它作为基础)。唯物主义者批判奥斯特瓦尔德，是因为他常常陷入唯心主义，是因为他企圖調和唯物主义和唯心主义。波格丹諾夫从唯心主义的观点来批判奥斯特瓦尔德，他在1906年写道：“……奥斯特瓦尔德的唯能論敌視原子論，而在其他方面却和旧唯物主义非常接近，它引起了我最深切的共鳴。可是不久我就看出了他的自然哲学的重大矛盾：他多次強調能量概念的純方法論的意义，但自己在許多場合下却不坚持

⊖ J. Gr. Hibben. «The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings», «The Monist», vol. XIII, № 3, 1903, April, pp. 329—330(約·格·希本“唯能論及其哲学意义”，載于“一元論者”杂志1903年4月第13卷第3期第329—330頁。——編者注)。

这一点。他时常把能量从經驗事实間的相互关系的純粹符号变为經驗的实体，即变为世界的物質……”(“經驗一元論”第3卷序言第16—17頁)

能量是純粹的符号！波格丹諾夫此后便可以随意和“經驗符号論者”尤什凱維奇，和“純粹馬赫主义者”、經驗批判主义者等去爭論了。在唯物主义者看来，这将是信黃鬼的人和信綠鬼的人之間的爭論。因为，重要的不是波格丹諾夫和其他馬赫主义者有区别，而是他們有共同点：唯心地解釋“經驗”和“能量”，否認客观实在。可是人的經驗就是对客观实在的适应，唯一科学的“方法論”和科学的“唯能論”就是客观实在的模写。

“世界的材料对于它[奥斯特瓦尔德的唯能論]是無足輕重的；旧唯物主义也好，泛心論[即哲学唯心主义?]也好，都是和它完全一致的……”(序言第17頁)波格丹諾夫离开混乱的唯能論，不是沿着唯物主义的道路，而是沿着唯心主义的道路走的……“如果能量被認為是实体，那末这就是减去了絕對原子的旧唯物主义，即在存在物的連續性方面作过修正的唯物主义。”(同上)是的，波格丹諾夫离开“旧”唯物主义即自然科学家的形而上学的唯物主义，不是走向辯証唯物主义(他在1906年仍像在1899年一样不懂得辯証唯物主义)，而是走向唯心主义和信仰主义，因为沒有一个現代信仰主义的有教养的代表、沒有一个內在論者、沒有一个“新批判主义者”会反对能量的“方法論的”概念，会反对把能量解釋为“經驗事实間的相互关系的純粹符号”。就拿卡魯斯(这个人的面貌，我們在上面已經十分熟悉了)來說吧。你們会看到，这个馬赫主义者完全是波格丹諾夫式地批判奥斯特瓦尔德的，他写道：“唯物主义和唯能論無疑都屬於同一范疇。”<sup>①</sup>“唯物主义对我們的啓發

是很少的，因为它只告訴我們，一切是物質，物体是物質，思想不过是物質的机能。而奧斯特瓦尔德教授的唯能論也并不高明，因为它只對我們說，物質是能量，心靈不过是能量的因素。”（第 533 頁）

奧斯特瓦尔德的唯能論是一个很好的例子，它使人們看到一个“新”術語怎样很快地时髦起来，以及人們怎样很快地就知道；表达方式的稍微改变是絲毫也沒有取消哲学的基本問題和哲学的基本派別的。如同“經驗”等術語一样，“唯能論”这一術語也可以用来表达唯物主义和唯心主义（当然，徹底的程度是不一样的）。唯能論物理学是那些想像沒有物質的运动的新的唯心主义嘗試的泉源，这种嘗試是由于以前認為不可分解的物質粒子的分解和从来沒見过的物質运动形式的發現而产生的。

#### 四 現代物理学的两个派別和英国唯灵論

为了具体介紹由于新物理学的某些結論而在現代文献中展开的哲学論战，我們讓直接参加“战斗”的人講話，并且先讓英国人講。物理学家李凱尔根据自然科学家的观点来拥护一个派別，哲学家华德則根据認識論的观点来拥护另一个派別。

1901 年在格拉斯哥举行的英国自然科学家會議上，物理学組主席李凱尔選擇了关于物理学理論的价值、关于原子特别是以太的存在所引起的疑惑問題作自己的講題。演講人援用了提出這個問題的物理学家昂·彭加勒和波英廷（符号論者或馬赫主义者的英国同道者）的話，提到了哲学家华德，引証了海克尔的名著，試圖

⊙ 《The Monist》，vol. XVII, 1907, № 4, p. 536（“一元論者”杂志第 17 卷（1907）第 4 期第 536 頁。——編者注）。

來說明自己的观点<sup>⊖</sup>。

李凱尔說道：“爭論的問題是：应当把那些成为最流行的科学理論基础的假說看作是我們周圍世界的构造的确切描述呢，还是只看作是一种方便的虛构？”（用我們同波格丹諾夫、尤什凱維奇及其伙伴进行爭論时所使用的術語來說：是客观实在的复写、运动着的物質的复写呢，或者只是“方法論”、“純粹符号”、“經驗的組織形式”？）李凱尔同意下面的說法：实际上这两种理論之間是可以沒有差別的。一个只查看地圖或圖表上的藍色綫条的人能够确定河流的方向，正如一个知道藍色綫条表示真正河流的人能够确定它一样。从方便的虛构这一观点看来，理論会“帮助記憶”，“整理”我們的觀察，使它們和某种人造的体系相符合，“調整我們的知識”，把知識概括为方程式，等等。例如，我們可以只說热是运动或能量的一种形式，“这样来把运动着的原子的生动圖景換成关于热能的平淡的(colourless)叙述，而不去确定热能的真实本性”。李凱尔完全承認在这条道路上可能获得巨大的科学成就，但是他“大胆地断言：这种策略体系不能認為是追求真理的科学的頂峰”。問題依然存在：“我們能不能从物質所显露的現象中推断出物質本身的构造？”“我們有沒有理由認為：科学已經提供的理論概要，在某种程度上是真理的复写，而不是真理的簡單圖表？”

李凱尔在分析物質构造的問題时，用空气作例子，說空气是由

---

⊖ The British Association at Glasgow. 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker в «The Scientific American. Supplement», 1901, № 1345 и 1346 (1901年英国科学协会格拉斯哥會議。亞瑟·威·李凱尔教授的主席致辞，載于“美国科学附刊”1901年第1345和1346期。——編者注)。



几种气体組成的，科学把“各种基本气体”分解“为原子和以太的混合物”。他繼續說道，就在这里有人向我們大喝一声：“停住！”分子和原子是看不見的；它們作为“簡單的概念 (mere conceptions)”会是有用的，“但是不能把它們看作实在的东西”。李凱尔引用科学發展中的無数实例中的一个实例来排除这种反駁，这个实例就是：土星光环从望遠鏡里觀察似乎是連續的物質。数学家用計算証明这是不可能的，并且光譜的分析証實了根据計算而得出的結論。另一种反駁是：人們把我們从普通物質中沒有感覺到的特性強加于原子和以太。李凱尔引用像气体和液体的扩散这类例子，也排除了这种反駁。許多事实、觀察和实验都証明，物質是由分离的粒子或顆粒組成的。这些粒子、原子是不是和它們四周的“原初介質”、“基本介質”（以太）有区别，或者它們是处在特殊状态下的这种介質的一部分，这一問題現在还没有得到解决，不过它沒有損害原子存在的理論。違反經驗的指示，先天地否定跟普通物質（原子和以太）不同的“准物質的实体”的存在，这是沒有根据的。个别的錯誤在这里是不可避免的，但全部科学資料是不容許怀疑原子和分子的存在。

李凱尔然后举出一些新材料証明原子是由帶負电的微粒（小体、电子）組成的，并且指出有关分子大小的各种实验的結果和計算所得出的結果是近似的：“第一級近似值”是直徑約一百毫微米（一毫微米 = 百万分之一毫米）。撇开李凱尔的个别意見和他对新活力論的批判不談，我們現在引用他的結論：

“有些人貶低那种至今还在指导科学理論前进的思想的意义，他們常常認為，除了如下两种对立的論断，別無选择：或者断言，原子和以太不过是科学想像的虛构；或者断言，現在尚不完善的原子

和以太的力学理論，如果达到完善的境地，就会使我們对实在有全面而又非常正确的看法。依我看来，中間的道路还是有的。”一个人在黑暗的屋子里只能極其模糊地辨别东西，但是如果他沒有碰到家具，沒有把穿衣鏡当作門走，那就是說，他正确地看見某些东西。因此，我們既不必放弃不停留在自然界的表面而要深入自然界内部的打算，也不必自以为我們已經完全揭露了我們周圍世界的秘密。“可以承認，不論关于原子的本性，或是关于原子存在于其中的以太的本性，我們都沒有描繪出完整的圖画。可是我想指出，尽管我們的某些理論具有近似的 [tentative, 直譯是：摸索的] 性質，尽管有許多局部的困难，原子論……基本上还是正确的；原子不仅是数学家 (puzzled mathematicians) 的輔助概念 (helps)，而且也是物理的实在。”

李凱尔就这样結束了他的演說。讀者可以看出，演講人並沒有研究过認識論，但是实际上他無疑代表着許多自然科学家坚持了自發的唯物主义观点。他的立場的實質是：物理学的理論是客觀实在的（日益确切的）模写。世界是运动着的物質，我們对它的認識是不断深化的。李凱尔哲学的不确切性的产生，是由于他不必要地維護以太运动的“力学的”（为什么不是电磁学的？）理論和不懂得相对真理和絕對真理的关系。这位物理学家所缺少的只是辯証唯物主义的知識（当然不算上那些迫使英国教授們自称为“不可知論者”的很重要的通常的見解）。

我們現在看一看唯灵論者华德是怎样批判这种哲学的。他写道：“……自然主义不是科学，作为它的基础的机械的自然理論，也不是科学…… 虽然自然主义和自然科学，机械宇宙論和作为科学的力学，在邏輯上是各不相同的东西，可是乍看起来，它們彼此

是很相似的，而且在历史上是密切联系着的。自然科学和唯心主义或唯灵論派别的哲学是沒有混同的危險的，因为这类哲学必然包含着对自然科学所不自覺地作出的認識論前提的批判……”<sup>⊖</sup>一点不錯！自然科学不自覺地承認它的学說反映客观实在，而且只有这样的哲学才能和自然科学相容！“……自然主义就不同了，它像科学本身一样，在認識論方面是沒有过錯的。事实上，像唯物主义一样，自然主义不过是被当作形而上学看待的物理学……無疑地，自然主义不像唯物主义那样武断，因为它对最終实在的本性作了不可知論的保留声明；但是它坚决地認為这个‘不可認識的东西’的物質方面是第一位的……”

唯物主义者把物理学当作形而上学看待。好熟悉的論据！承認人以外的客观实在，被称为形而上学。在对唯物主义的这种責难上，唯灵論者同康德主义者和休謨主义者是一致的。这是可以理解的，因为不排除众所周知的物、物体、对象的客观实在性，就不可能为雷姆克之流的“实在的概念”扫清道路！……

“……当如何更好地把全部經驗系統化[华德先生，这是剽窃波格丹諾夫的！]这个在本質上是哲学的問題产生的时候，自然主义者就断言，我們应当先从物理的方面开始。只有这些事实才是确切的、肯定的、严密地联系着的；一切激动人心的思想……都可以归结为物質和运动的十分精确的再分配……至于具有这样的哲学意义和这样的广闊范围的論断是从物理科学[即自然科学]中得出的合理的結論，这一点現代物理学家还不敢直截了当地肯定。但是，他們之中有許多人認為，誰竭力揭露隱蔽的形而上学，揭穿

⊖ James Ward. «Naturalism and Agnosticism», vol. I, 1906, p. 303 (詹姆斯·华德“自然主义和不可知論”1906年英文版第1卷第303頁。——編者注)。

机械宇宙論所依据的物理学实在論，誰就損害了科学的意义……李凱尔也是这样看待我的哲学的……事实上，我的批判〔对于同样为一切馬赫主义者所憎恶的“形而上学”的批判〕完全是以物理学家的一个人数逐渐增多、影响日益扩大的学派（如果可以这样称呼它的话）的結論为根据的，那个学派駁斥这个差不多是中世紀的实在論…… 这个实在論很久很久沒有遇到反对意見，以致人們把对它的挑战都看作是宣布科学的無政府状态。但是若怀疑基尔霍夫和昂·彭加勒（我只从許多名人中提出这两个人）这样的人想‘損害科学的意义’，这的确是奇怪的…… 为了把他們同我們有根据称之为物理学实在論者的旧学派分开，我們可以把新学派叫作物理学的符号論者。这个用語是不十分恰当的，可是它至少着重指出了現在特別为我們关心的这两个学派之間的一个根本的差別。爭論的問題是很簡單的。不言而喻，两个学派都以同一的感性（perceptual）經驗为出發点；两个学派都使用在細节上相异而在本質上相同的抽象的概念体系；两个学派都采用同一的檢驗理論的方法。但是一个学派認為，它愈来愈接近最終实在，愈来愈离开外表。另一个学派則認為，它只是以适宜于理智活动的、概括的記述圖式来代換（is substituting）复杂的具体事实…… 不管哪一个学派都沒有損害作为关于〔着重号是华德加的〕物的系統知識的物理学的价值，都同样認為物理学能够进一步發展和应用于实际。但是两个学派在哲学上的（speculative）差別很大；在这一方面，哪一个学派正确這個問題就很重要了……”

这个露骨的徹底的唯灵論者提問題的方法，是非常正确和明白的。的确，現代物理学中的两个学派的區別只是哲学上的，只是認識論上的。的确，基本的差別只是在于：一个学派承認为我們的

理論所反映的“最終的”(应当說,客觀的)實在,而另一個學派則否認這一點,認為理論不過是經驗的系統化、經驗符號的體系等等。新物理學發現了物質的新種類和物質運動的新形式,並且趁舊物理學概念被推翻的時候提出了舊的哲學問題。“中間的”哲學派別的人們(“實證論者”、休謨主義者、馬赫主義者)不善于明確地提出爭論的問題,而露骨的唯心主義者華德則把一切面具都取下來了。

“……李凱爾的主席致辭維護物理學的實在論,反對昂·彭加勒教授、波英廷教授和我最近所維護的那種符號論的解釋。”(第305—306頁;華德在其著作的另一些地方,把杜恒、畢爾生和馬赫也添進了名單,見第2卷第161、63、57、75、83及其他各頁。)

“……李凱爾經常談到‘想像的形象’,同時經常聲稱原子和以太是某種超乎想像的形象的東西。這種推論方法實際上就等於說:在某種場合下,我不能創造另外的形象,因而實在必須和它相似……李凱爾教授承認另外的想像的形象的抽象可能性……他甚至承認我們的某些理論的‘近似的’(tentative)性質和許多‘局部的困難’。歸根到底,他擁護的只是一種作業假說(a working hypothesis),而且是一種在最近半世紀來大大喪失了權威的作業假說。但是,如果物質構造的原子論和其他理論僅僅是作業假說,而且是嚴格地局限于物理現象方面的假說,那末就沒有什麼能夠證明下述理論是正確的。這種理論斷言:機械論是一切的基础;它把生命的和精神的事實歸結為副現象,就是說,它使生命的和精神的事實成為比物質和運動具有更多的現象和更少的實在性的東西。這就是機械宇宙論。如果李凱爾教授不公開地支持它,那末我們和他也就沒有什麼可爭論的了。”(第314—315頁)

所謂唯物主義斷言意識具有“更少的”實在性,或者斷言作為

运动着的物質的世界的圖象一定是“机械”圖象，而不是电磁圖象或某种更复杂的圖象，这当然完全是胡說八道。但是露骨的毫不掩飾的唯心主义者华德，确实很巧妙地、比我們的馬赫主义者（即糊塗的唯心主义者）高明得多地抓住了“自發的”自然科学的唯物主义的弱点，例如，不能闡明相对真理和绝对真理的相互关系。华德反过来说，既然真理是相对的、近似的，只是“摸索到”事情的本質，那就是說，它不能反映实在！但是，唯灵論者却非常正确地提出了作为“作業假說”的原子等等的問題。現代的有修养的信仰主义（华德是从自己的唯灵論中直接引出这种信仰主义的），除了宣称自然科学的概念是作業假說之外，再也不想要求什么了。自然科学家先生們，我們把科学讓給你們，請你們把認識論、哲学讓給我們，——这就是“先进的”资本主义国家的神学家和教授同居的条件。

至于說到华德的認識論中同“新”物理学有关系的其他各点，还必须提一下他反对物質的坚决斗争。华德在嘲笑假說太多而且相互矛盾的时候反問道：什么是物質？什么是能量？是一种以太还是几种以太？或者是某种被人們任意地加上了未必有的新質的新的“理想液体”？华德的結論是：“除了运动，我們沒有發現任何确定的东西。热是运动的形态，彈性是运动的形态，光和磁也是运动的形态。正如人們所推測的那樣，甚至質量本身归根到底也是某种东西的运动形态，这种东西既不是固体，也不是液体或气体；它自身既不是物体，也不是物体的混合物；它不是現象的，也不应当是本体的；它是我們可以把我們的用語加于其上的真正的 *apeiron* [希腊哲学的用語 = 無限者、無尽者]。”（第 1 卷第 140 頁）

这个唯灵論者是始終如一的，他把运动和物質割裂开来。在

自然界中，物体的运动不是轉化为具有不变質量的物体的运动，而是轉化为一种在未知以太中的未知的电的未知电荷的运动，——这种在實驗室和工厂里發生的物質轉化的辯証法，在唯心主义者看来（正如在广大的公众以及在馬赫主义者看来一样），不是唯物主义辯証法的确証，而是反对唯物主义的論据：“……专门（*professed*）解釋世界的力学理論，由于力学的物理学本身的进步而遭到致命的打击……”（第 143 頁）我們回答道，世界是运动着的物質，力学反映这一物質的緩慢运动的規律，电磁理論反映这一物質的迅速运动的規律……“有广延性的、坚固的、不可破坏的原子，一向是唯物主义世界觀的支柱。但是，对于这种观点来說，不幸的是，有广延性的原子滿足不了日益增长的知識向它提出的要求（*was not equal to the demands*）……”（第 144 頁）原子的可破坏性和不可穷尽性、物質及其运动的一切形式的可变性，一向是辯証唯物主义的支柱。自然界中的一切界限，都是有条件的、相对的、可变动的，它們表示我們的智慧接近于認識物質，但是这絲毫也不証明自然界、物質本身是符号、記号（即我們智慧的产物）。电子和原子相比，就像这本书中的一个句点和长 30 俄丈<sup>①</sup>、寬 15 俄丈、高 7.5 俄丈的建築物的体积相比（洛治）；电子以每秒达到 270 000 公里的速度运动着；它的質量随着它的速度而改变；它每秒轉动 500 亿兆次，——这一切比旧力学复杂得多，可是这一切都是物質在空間和時間中的运动。人的智慧發現了自然界中許多奇异的東西，并且还将發現更多的東西，从而扩大自己对自然界的統治，但这不是說，自然界是我們的智慧或抽象智慧所創造的，即華德的神、波格

① 1 俄丈等于 2.134 公尺。——譯者注

丹諾夫的“代換”等所創造的。

“……这个理想[“机械論”的理想]如果作为实在世界的理論被严格地(rigorously)实现的时候,就会使我們陷入虛無主义;一切变化都是运动,因为运动是我們所能認識的唯一变化,而运动着的東西要為我們所認識,又必須是运动……”(第166頁)“正如我想指出的,物理学的进步正是一种最强有力的手段,可以用来反对愚昧地信仰物質和运动、反对承認它們是最終的(inmost)实体而不是存在总和的最抽象的符号……通过純粹的机械論,我們是永远不会达到神的……”(第180頁)

好啦,这已經完全和“‘关于’馬克思主义哲学的概論”中所說的一模一样了! 华德先生,你不妨去跟卢那察尔斯基和尤什凱維奇、巴札罗夫和波格丹諾夫攀談攀談,他們虽然比你“害羞些”,可是宣揚的却完全是同样的東西。

### 五 現代物理学的两个派別和德国唯心主义

1896年,著名的康德主义的唯心主义者柯亨,洋洋得意地給朗格所伪造的“唯物主义史”第5版写了一篇序言。柯亨大叫道:“理論唯心主义开始使自然科学家們的唯物主义动搖了,也許不久就会徹底战胜它。”(序言第26頁)“唯心主义正在滲入(Durchwirkung)新物理学。”“原子論應該讓位給动力論。”“惊人的轉变在于:对实物的化学問題的深究,一定会根本克服唯物主义的物質觀。就像泰勒斯完成了实物概念的最初抽象并把这一点和关于电子的思辨推論結合起来一样,电的理論一定会在对物質的理解上引起最大的变革,并且經過物質之轉化为力而导致唯心主义的胜利。”(序言第29頁)



柯亨像華德一樣明確地指出了哲學上的基本派別，不像我們的馬赫主義者那樣，迷失在唯能論、符號論、經驗批判主義、經驗一元論等等唯心主義的各種細小差別之中。柯亨分析了物理學中現在同馬赫、昂·彭加勒等人的名字聯系着的那個學派的基本的哲學傾向，正確地指明這種傾向是唯心主義的。在柯亨看來，“物質之轉化為力”是唯心主義的最大勝利，這種看法完全和約·狄慈根在1869年所揭穿的那些“看到幽靈的”自然科學家的看法一樣。電被宣稱為唯心主義的合作者，因為它破壞了舊的物質構造理論，分解了原子，發現了新的物質運動形式，而這些新形式極不同於舊形式，也從來沒有被人考察和研究過，真是不同尋常，“奇妙非凡”，以致可以把自然界解釋為非物質的（精神的、思想的、心理的）運動。我們對無限小物質粒子的知識的昨天的界限消失了，因此，唯心主義哲學家斷定，物質也消失了（但思想仍然存在）。每一個物理學家和每一個工程師都知道電是（物質的）運動，可是誰也弄不清楚什麼東西在運動，因此，唯心主義哲學家斷定，可以用下面這個“經濟”得誘人的建議欺騙沒有哲學修養的人們：讓我們想像沒有物質的運動吧……

柯亨竭力要把著名的物理學家海爾茨列為自己的同盟者。柯亨說：海爾茨屬於我們，他是康德主義者，他承認先天！馬赫主義者克萊因佩特爭辯道：海爾茨屬於我們，他是馬赫主義者，因為可以看到，海爾茨“對於我們的概念的本質，具有和馬赫相同的主觀主義的觀點”<sup>⊖</sup>。關於海爾茨是屬於誰的這種可笑的爭論，是一個

⊖ «Archiv für syst. Phil.», Bd. V, 1898—1899, SS. 169—170 («Archiv für systematische Philosophie», Bd. V, 1898—1899, SS. 169—170. — “系統哲學文庫”雜誌第5卷(1898—1899)第169—170頁。——編者注)。

很好的例子，它說明唯心主義哲學家們怎樣抓住著名的自然科學家們的極小的錯誤和表達得稍微模糊的地方來證明自己替信仰主義的變相辯護是正確的。事實上，海爾茨為他的“力學”<sup>①</sup>所寫的哲學序言，表明了一個自然科學家的普通觀點，這個自然科學家雖然被教授們反對唯物主義的“形而上學”的吼聲吓倒，但是無論如何也不能克服他對外部的世界的實在性的自發的信念。這一點克萊因佩特自己也承認，他一方面拋給廣大讀者一些謊話連篇的關於自然科學的認識論的通俗小冊子，在這些小冊子里把馬赫和海爾茨並列在一起，另一方面，他又在專門的哲學論文中承認“海爾茨跟馬赫和畢爾生相反，仍然堅持全部物理學可以用力學來說明的偏見”<sup>②</sup>，承認海爾茨保持着自在之物的概念和“物理學家的普通觀點”，承認海爾茨“仍然堅持自在世界的存在”<sup>③</sup>，等等。

指出海爾茨對唯能論的看法是很有意思的。他寫道：“如果我們問一下，究竟為什麼現代物理學在自己的論述中喜歡使用唯能論的表現方法，那末回答將是這樣的：因為這樣最便於避開談論我們極少知道的物…… 當然，我們深信：有重量的物質是由原子組成的；對於原子的大小及其運動，在某些場合下，我們是相當清楚的。但是原子的形狀、它們的結合和它們的運動，在大多數場合下我們是完全不清楚的…… 因此，我們關於原子的觀念是今後研

① *Heinrich Hertz. «Gesammelte Werke»*, Bd. 3, Lpz., 1894, oco6. SS. 1, 2, 49 (“海爾茨全集”1894年萊比錫德文版第3卷，特別是在第1、2、49頁上。——編者注)。

② *«Kantstudien»*, VIII. Band, 1903, S. 309 (“康德研究”雜誌第8卷(1903)第309頁。——編者注)。

③ *«The Monist»*, vol. XVI, 1906, № 2, p. 164；論馬赫的“一元論”的論文(“一元論者”雜誌第16卷(1906)第2期第164頁。——編者注)。

究的重要而有意思的目标，尽管它們决不是特別适合于用作数学理論的坚固基础。”（前引書第3卷第21頁）海尔茨期望对以太的进一步研究能得到对“旧物質的本質即它的慣性和引力”的說明（第1卷第354頁）。

由此可以看出，海尔茨甚至沒有想到会有非唯物主义的能量觀。在哲学家看来，唯能論是从唯物主义逃到唯心主义的借口。自然科学家把唯能論看作是在物理学家离开了原子而还没有达到电子的时期（如果可以这样說）用以說明物質运动規律的方便手段。直到現在，这个时期在很大程度上还繼續着：一种假說为另一种假說所代替；关于正电子还什么也不知道；仅仅在三个月前（1908年6月22日），柏克勒尔向法兰西科学院报告，他發現了这个“物質的新組成部分”<sup>⊖</sup>。唯心主义哲学怎么能不利用这样有利的情况：人类的智慧还仅仅在“探索着”“物質”，因此，“物質”还不过是“符号”等等而已。

比柯亨反动得多的另外一个德国唯心主义者爱德华·馮-哈特曼，用一整本書專門論述“現代物理学的世界觀”<sup>⊖</sup>。作者对他拥护的那个唯心主义变种所發表的特殊議論，我們当然不感兴趣。对于我們說来，重要的只是指出，这个唯心主义者也確認萊伊、华德和柯亨所確認的那些現象。哈特曼說：“現代物理学是在实在論的基础上成长起来的，只是現代的新康德主义和不可知論的思潮，才使得人們唯心地解釋物理学的最后成果。”（第218頁）在哈特曼

⊖ «Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences», p.1311  
（“科学院會議报告彙編”法文版第1311頁。——編者注）。

⊖ «Die Weltanschauung der modernen Physik», Lpz., 1902（“現代物理学的世界觀”1902年萊比錫德文版）。

看来，最新物理学的基础有三个認識論的体系：物質运动論（来自希腊文 hyle = 物質和 kinesis = 运动，即承認物理現象是物質的运动）、唯能論和动力論（即承認沒有实物的力）。当然，唯心主义者哈特曼拥护“动力論”，从“动力論”推出自然規律是宇宙思想的結論，一句話，用心理的东西“代換”物理的自然界。但是他不得不承認，大多数物理学家拥护物質运动論；这个体系“最常被应用”（第 190 頁）；它的严重缺点是“純粹物質运动論有产生出唯物主义和無神論的危險”（第 189 頁）。作者完全正确地把唯能論看成一种中間体系，并把它叫作不可知論（第 136 頁）。当然，它是“純粹动力論的同盟者，因为它排除实物”（序言第 6 頁，正文第 192 頁）；但是它的不可知論，哈特曼不喜欢，因为这是一种同真正德国黑帮分子的真正唯心主义相矛盾的“英国狂”。

看一看这位具有不調和的党性的唯心主义者（哲学上無党性的人，像政治上無党性的人一样，是不可救藥的蠢才）怎样向物理学家說明走这一条或那一条認識論路綫究竟是什么意思，会得益不少。关于对物理学的最新結論的唯心主义解釋，哈特曼写道：“在追求这种时髦的物理学家之中，只有極少数人完全認識到这种解釋的一切意义和一切后果。他們沒有看出，物理学及其特殊規律之所以保持了独立意义，只是因为物理学家們違反自己的唯心主义而坚持了实在論的基本前提，这些前提就是：自在之物的存在，自在之物在時間上的实在的可变性，实在的因果性…… 只有在这些实在論的前提（因果性、時間、三維空間具有超越的意义）下，就是說，只有在自然界（物理学家就是論述它的規律的）符合于自在之物的王国的条件下……才談得到不同于心理規律的自然規律。只有当自然規律在不依賴于我們思維的領域中起作用时，它

才能說明：從我們的映象中得出的邏輯上必然的結論，是一種未知物在自然科學上的必然結果的映象，而這些映象在我們的意識中反映或標記這種未知物。”（第 218—219 頁）

哈特曼正確地感覺到，新物理學的唯一主義就是一種時髦，而不是離開自然科學的唯物主義的重大的哲學上的轉變。因此，他正確地向物理學家們解釋說，要使這種“時髦”變成徹底的完整的哲學唯一主義，必須根本修改關於時間、空間、因果性以及自然規律的客觀實在性的學說。不能僅僅認為原子、電子、以太是簡單的符號、簡單的“作業假說”，也要宣布時間、空間、自然規律和整個外部世界是“作業假說”。要就是唯物主義，要就是以心理的東西普遍代換整個物理自然界；有很多人喜歡把二者混淆起來，可是我們和波格丹諾夫不在其列。

死於 1906 年的一位德國物理學家波爾茲曼，曾不斷地反對馬赫主義流派。我們已經指出過，他把馬赫主義簡單明白地歸結為唯我論，並以此來駁斥“對新認識論教條的迷醉”（見本書第 1 章第 6 節）。波爾茲曼當然害怕自稱為唯物主義者，甚至還特別聲明一句：他決不反對神的存在<sup>⊖</sup>。但是他的認識論實質上是唯物主義的，正如 19 世紀的自然科學史家君特<sup>⊗</sup>所認為的，它表達了大多數自然科學家的意見。波爾茲曼說：“我們是從萬物在我們的感官上所引起的印象中認識萬物的存在的。”（前引書第 29 頁）理論是

⊖ *Ludwig Boltzmann*. «Populäre Schriften», Lpz., 1905, S. 187 (路德維希·波爾茲曼“通俗論文集”1905年萊比錫德文版第 187 頁。——編者注)。

⊗ *Stegmund Günther*. «Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert», Brl., 1901, SS. 942 u 941 (濟格蒙德·君特“十九世紀無機自然科學史”1901年柏林德文版第 942 頁和第 941 頁。——編者注)。

自然界即外部世界的“模写”(或摄影)(第 77 頁)。波尔兹曼指出,对那些說物質不过是感觉的复合的人來說,別的人也不过是他的感觉而已(第 168 頁)。这些“思想家”(波尔兹曼有时这样称呼哲学唯心主义者)給我們描繪了“主觀的世界圖景”(第 176 頁),而作者却宁願要“更簡單的客觀的世界圖景”。“唯心主义者把物質像我們的感覺一样是存在的这一論断,比作那种觉得被敲打的石头也会感到疼痛的孺子之見。实在論者把那种認為不能設想心理的东西是从物質或者甚至是从原子的活动中产生的見解,比作一个沒有教养的人的見解;他断言太陽距离地球不可能有二千万哩,因为这一点他不能設想。”(第 186 頁)波尔兹曼沒有放弃把精神和意志想像为“物質粒子的复杂作用”的科学理想(第 396 頁)。

波尔兹曼屡次从物理学家的观点来反駁奧斯特瓦尔德的唯能論,他証明:奧斯特瓦尔德既不能駁倒也不能取消动能的公式(速度之平方乘以質量的一半);奧斯特瓦尔德是在錯誤的圈子里兜来兜去,起初从質量中导出能量(承認动能公式),然后又把質量下定义为能量(第 112、139 頁)。这不由使我想起了波格丹諾夫在“經驗一元論”第 3 卷里所轉述的馬赫的話。波格丹諾夫在引用馬赫的“力学”<sup>①</sup>时写道:“在科学中,物質的概念归結为出現在力学方程式中的質量系数,而根据精密的分析,这个系数就是两个物理的复合(即物体)相互作用时的加速度的倒数。”(第 146 頁)显然,如果以某一物体为单位,那末其他一切物体的运动(力学的)都能用加速度的簡單比例表达出来。但是“物体”(即物質)还决不因此就消失,就不再离开我們的意識而独立存在。当整个世界归結为电

① 即“力学及其發展的历史批判概論”。——譯者注

子的运动时,可以从一切方程式中消去电子,因为到处都是指着的电子,而电子群或电子聚合体之間的相互关系可以归结为它們的相互加速度,——如果运动的形式也像在力学中那样简单。

波尔兹曼在反对馬赫一班人的“現象論的”物理学时,肯定地說:“那些想以微分方程式来排除原子論的人,是只見树木,不見森林。”(第144頁)“如果对微分方程式的意义不抱幻想,那就不能怀疑:世界圖景(用微分方程式表明的)仍旧必然是原子論的圖景,是排列在三維空間中的巨大数量的物依照一定規則在時間上变化着的圖景。这些物当然可以是一样的或不是一样的,不变的或可变的”等等(第156頁)。波尔兹曼在1899年慕尼黑自然科学家會議的講演中說:“十分明显,現象論的物理学只是穿上了微分方程式的外衣,实际上它的出發点也是原子状的个体(Einzelwesen)。因为不得不設想这些个体在各种不同的現象群中时而有这一种特性,时而又有一种特性,所以立刻就發現需要一种更加简单划一的原子論。”(第223頁)“电子学說正發展为一切电的現象的原子理論。”(第357頁)自然界的統一性显示在关于各种現象領域的微分方程式的“惊人的类似”中。“用同一方程式可以解决流体动力学的問題,也可以表达势論。流体的漩渦理論和气体的摩擦(Gasreibung)理論显出同电磁理論有惊人的类似。”(第7頁)承認“普遍代換說”的人們,决不能迴避这个問題:究竟是誰想到这样划一地“代換”物理的自然界呢?

仿佛是答复那些漠視“旧学派的物理学家”的人們似的,波尔兹曼詳細地敘述了某些“物理化学”专家是怎样采取了跟馬赫主义相反的認識論观点的。1903年的“最好的”綜合性著作“之一”(用波尔兹曼的話來說)的作者福貝尔(Vaubel),“对常常受人贊揚的

現象論的物理学采取了坚决敌視的态度”(第 381 頁)。“他力求构成尽量具体的、显明的关于原子和分子的本性以及作用于两者之間的力的观念。他使这种观念适应于这个領域里的最新实验”(离子、电子、鐳、塞曼效应等等)。“作者在对物质守恒定律和能量守恒定律特别加以说明的时候,严格地坚持物质和能量的二元論<sup>⊖</sup>。在对物质的看法上,作者也坚持有重量的物质和以太的二元論,但是他在最严格的意义上把后者看作是物质的。”(第 381 頁)作者在自己著作(电的理論)的第 2 卷里,“一开始就持着如下观点:电的现象是在原子状的个体(即电子)的相互作用和运动中产生的”(第 383 頁)。

因此,德国的情形和唯灵論者华德所承認的英国的情形是一样的,就是:实在論学派的物理学家在整理近年来的事实和發現上所获得的成就,并不下于符号論学派的物理学家;它們的根本差別“仅仅”在于認識論的观点上<sup>⊖</sup>。

⊖ 波尔兹曼是想說,作者沒有企圖設想沒有物質的运动。这里說“二元論”是可笑的。哲学上的一元論和二元論就在于:徹底或不徹底地貫徹唯物主义或唯心主义。

⊖ 在写完本書以后,我讀到了埃利希·貝歇尔的著作“精密自然科学的哲学前提”(Erich Becker, «Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften», 1907 年萊比錫德文版),这本著作証实了本节所說的一切。作者非常接近赫尔姆霍茨和波尔兹曼的認識論观点,就是說,非常接近“盪盪答答的”、想得不徹底的唯物主义,他用自己的著作来捍衛和闡述物理学和化学的基本前提。这种捍衛自然地轉为反对物理学中的时髦的然而却遭到愈来愈多的反击的馬赫主义派别的斗争(參看第 91 頁及其他各頁)。埃·貝歇尔正确地指明这个派別是“主观主义实证論”(序言第 3 頁),并把同它斗争的重心移到对外部世界的“假說”的証明上(第 2—7 章),移到对外部世界“不依赖于人們知覺而存在”(von Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz)这一点的証明上。馬赫主义者对这个“假說”的否定,常常把他們引向唯心論(第



## 六 現代物理学的两个派別和法国信仰主义

在法国，唯心主义哲学同样坚决地抓住了馬赫主义物理学的动摇。我們已經看到，新批判主义者怎样欢迎馬赫的“力学”，怎样一下就指出馬赫哲学基础的唯心主义性質。法国馬赫主义者彭加勒(昂利)在这方面获得了更大的成功。带有肯定的信仰主义結論的最反动的唯心主义哲学一下就抓住了他的理論。这种哲学的代表勒卢阿(Le Roy)發表了如下的議論：科学的真理是符号、記号；你們抛弃了想認識客观实在这一荒謬的“形而上学的”奢望；你們要合乎邏輯些并同意我們的看法，即同意科学只对人的行动的一个領域具有实践意义，而对于另一个行动領域，宗教所具有的现实意义并不小于科学这种看法；“符号論的”馬赫主义科学沒有权利否定神学。昂·彭加勒因这些結論而感到羞愧，并在“科学的价值”一書中特別抨击了这些結論。但是你們看一看，他为了摆脱勒

---

78—82 頁及其他各頁)。“馬赫認為，自然科学的唯一对象是感觉和感觉的复合，而不是外部世界”(第 138 頁)，貝歇尔把这个观点称之为“感觉一元論”(Empfindungsmonismus)，并将它列入“純意識論派別”。这后一个笨拙而又荒謬的術語是由拉丁文的 conscientia(意識)造成的，其意义就是哲学唯心主义(參看第 156 頁)。在这本書的最后兩章中，埃·貝歇尔很不坏地把旧的力学的物質理論和新的电的物質理論同世界圖景(就是作者所說的“动力学彈性的”自然觀和“动力学电的”自然觀)作了比較。以电子學說为基础的后一种理論，在認識世界的統一性上前进了一步；这种理論認為，“物質世界的元素是电荷(Ladungen)”(第 223 頁)。“任何純粹动力学的自然觀除了一些运动着的物，什么都不知道，不管这些物是叫作电子或者叫作别的什么；这些物在下一时刻的运动状态是完全合乎規律地由它們在前一时刻的位置和运动状态所决定的。”(第 225 頁)埃·貝歇尔这本書的主要缺点是作者对辯証唯物主义完全無知。这种無知常常使他陷入混乱和荒謬，在这里我們不能談論这些了。

卢阿式的同盟者，竟不得不采取了什么样的認識論立場。彭加勒写道：“勒卢阿先生宣称理性是軟弱得不可挽救的东西，只是为了給認識的其他源泉，給心情、情感、本能、信仰讓出更大的地盘。”（第 214—215 頁）“我沒有走到尽头”；科学的規律是符号、記号，但是“如果科学的‘处方’具有行动規則的价值，那是因為我們知道它們大体上是有成效的。知道了这一点，也就是知道了某些东西；既然这样，你們有什么根据說我們不能知道任何东西呢？”（第 219 頁）

彭加勒搬用了实践标准。但是他只是用来轉移問題，而不是用来解決問題的，因为这个标准可以作主觀的解釋，也可以作客觀的解釋。勒卢阿也承認这个标准适用于科学和工業；他只否認这个标准能够証明客觀真理，因为这样一否認，他就可以在承認科学的主觀（离开人类就不存在的）真理的同时承認宗教的主觀真理。彭加勒看到，只搬用实践来反对勒卢阿是不行的，于是就轉入科学的客觀性問題。“什么是科学的客觀性的标准呢？这个标准也就是我們对外部对象的信仰的标准。这些对象是实在的，因為它們在我們身上所喚起的（*qu'ils nous font éprouver*）感觉，我們覺得是由某种（我不知道是什么）不可破坏的結合剂而不是由一时之机遇所結合起来的東西。”（第 269—270 頁）

說發表这种議論的人可以当个卓著的物理学家，那是可以的。但是完全不容爭論，只有伏罗希洛夫式的人物尤什凱維奇之流才会認真地把他看作是一个哲学家。他們宣称，唯物主义被一种一受信仰主义的襲击就躲在这唯物主义的羽翼之下逃命的“理論”駁倒了！因为，如果你們認為感觉是由实在的对象在我們身上喚起的，認為对科学的客觀性的“信仰”就是对外部对象的客觀存在的

“信仰”，那末这就是最純粹的唯物主义。

“……例如，可以說，以太有着和任何外部物体同样的实在性。”（第 270 頁）

假如这句话是唯物主义者說的，将不知馬赫主义者会怎样地叫嚷哩！将不知会有多少对“以太唯物主义”等等的不高明的譏諷話哩！但是这位最新經驗符号論的創立者在五頁之后就断言：“一切不是思想的东西都是純粹的無，因为我們不能思考思想之外的任何东西。”（第 276 頁）你錯了，彭加勒先生，你的著作証明有些人只能思考毫無意义的东西。著名的糊塗虫索列尔就屬於这一类人，他肯定地說，彭加勒的关于科学价值的著作的“前两部”是“按照勒卢阿的精神写成的”，因此这两个哲学家能够在下面这点上“和解”：确証科学和世界的同一性的企圖，这是一种幻想；不必提出科学能否認識自然界的問題，只要科学符合于我們所創造的机械就够了<sup>⊖</sup>。

彭加勒的“哲学”只要提一提就够了，而萊伊的著作却必須詳細地談談。我們已經指出，現代物理学的两个基本派別（萊伊称之为“概念論”和“新机械論”）的差別，可以归結为唯心主义認識論和唯物主义認識論的差別。現在我們應該看一看，实証論者萊伊怎样解决同唯灵論者华德、唯心主义者柯亨和哈特曼等人的任务正相反的任务：不是附和新物理学的哲学錯誤及其偏于唯心主义的傾向，而是改正这些錯誤，証明从新物理学中得出的唯心主义的（以及信仰主义的）結論是不合理的。

⊖ *Georges Sorel*. «Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes», P., 1907, p. 77, 80, 81 (若尔日·索列尔“現代物理学家的形而上学偏見”1907年巴黎法文版第 77, 80, 81 頁。——編者注)。

像一條紅綫貫穿着萊伊的全部著作的，是他承認如下的事實：信仰主義（序言第 2 頁，正文第 17、220、362 及其他各頁）、“哲學唯心主義”（第 200 頁）、關於理性的權利和科學的權利的懷疑論（第 210、220 頁）、主觀主義（第 311 頁）等等抓住了“概念論者”（馬赫主義者）的新物理學說。因此，萊伊完全正確地把分析“物理學家對物理學的客觀價值的看法”（第 3 頁）作為他的著作的中心。

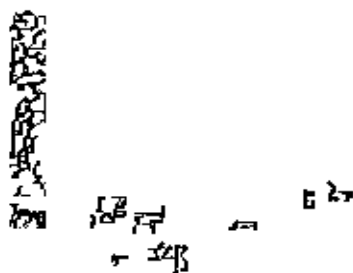
這個分析的結果是怎樣的呢？

我們拿經驗這個基本概念來說吧！萊伊肯定地說，馬赫（為了簡單明了，我們以馬赫作為萊伊所說的概念論學派的代表）的主觀主義解釋是一種誤解。誠然，“19 世紀末哲學的主要的新特徵”之一是：“越來越精巧、越來越色彩繁多的經驗論走向了信仰主義，即承認信仰至上，這種經驗論曾經一度成為懷疑論用來反對形而上學論斷的強大武器。實質上，這件事情的發生還不是因為人們通過各種難以覺察的細微差異慢慢地歪曲了‘經驗’一詞的真正意義嗎？事實上，如果在經驗的存在條件下，在確定和研磨經驗的實驗科學中去考察經驗，那經驗就會把我們引向必然性和真理”（第 398 頁）。毫無疑問，廣義的整個馬赫主義無非是通過難以覺察的細微差異歪曲“經驗”一詞的真正意義！但是，僅僅非難信仰主義者的歪曲而不非難馬赫本人的歪曲的萊伊是怎樣糾正這種歪曲的呢？請聽一聽吧：“按照普通的定義，經驗是對客體的認識。在物理科學中，這個定義比在任何其他地方都更適當……經驗是我們的智慧所沒有支配的東西，是我們的願望、我們的意志所不能改變的東西，是現存的東西，而不是我們所創造的東西。經驗是主體面前的(en face du)客體。”（第 314 頁）

這就是萊伊保護馬赫主義的典型例子！恩格斯的天才眼光多

么敏銳，他用“羞羞答答的唯物主义者”这个綽号形容哲学上的最新型的不可知論和現象論的信徒。实証論者和狂热的現象論者萊伊，就是这种人里面的出类拔萃者。如果經驗是“对客体的認識”，如果“經驗是主体面前的客体”，如果經驗是表明“某种外部的东西(quelque chose du dehors)存在着并且必然存在着(se pose et en se posant s'impose)”(第324頁)，那末很明显，这就是唯物主义！萊伊的現象論和他竭力強調的言論（除了感觉之外什么也沒有；客觀的东西是具有普遍意义的东西，等等）都是用来掩蔽唯物主义的遮羞布、空洞詞藻，因为他向我們說：

“我們从外部得到的、經驗强加于(imposé)我們的東西，我們所不能創造的、不依賴于我們而产生的、并且在某种程度上創造我們的東西，是客觀的。”(第320頁)萊伊以消灭概念論来維護“概念



学理論的实在性。”(第234頁,第22节;論綱)对于这一学派說来,“理論想要成为客体的摄影(le décalque)”(第235頁)。

一点不錯。“新机械論”学派的这个基本特征不是別的,是唯物主义認識論的基础。不管萊伊怎样声明自己和唯物主义者絕少姻緣,不管他怎样断言新机械論者實質上也是現象論者等等,这些都不能削弱这个根本事实。新机械論者(多少有些羞羞答答的唯物主义者)和馬赫主义者的差別的本質就在于:馬赫主义者抛弃这种認識論,而抛弃这种認識論,就不可避免地要陷入信仰主义。

拿萊伊对馬赫关于自然界的因果性和必然性的学說的态度來說吧!萊伊肯定地說,只是乍一看来,馬赫“接近怀疑論”(第76頁)和“主观主义”(第76頁);如果考察一下馬赫的全部学說,这种“曖昧性(équivoque)”(第115頁)就消失了。萊伊考察了馬赫的全部学說,从“热学”<sup>①</sup>和“感觉的分析”里引証了許多話,特別論述了前一本書中关于因果性的一章,但是……但是他却留神地不引用馬赫的最重要的話:沒有物理的必然性,只有邏輯的必然性!对于这一点只能說,这不是解釋馬赫,而是粉飾馬赫,这是抹杀“新机械論”和馬赫主义之間的差別。萊伊的結論是:“馬赫繼續分析,并接受了休謨、穆勒和一切現象論者的結論,按照这些人的观点,因果性并不包含任何实体的东西,它只是思維的習慣。馬赫接受了現象論的基本命題(因果性学說不过是这个命題的結果);除了感觉,什么也不存在。但是,馬赫以純粹客觀主义的观点补充道:科学研究感觉,發現其中有永恒的共同的因素,这些因素既是从感觉中抽象出来的,就具有与感觉同样的实在性,因为它们是通过感性

① 即“热学原理”。——譯者注

的觀察从感覺中汲取来的。这些永恒的共同的要素，例如能量及其轉化，是使物理学系統化的基础。”(第 117 頁)

这就是說，馬赫接受了休謨的主觀的因果性理論并且客觀主义地加以解釋！萊伊托辭規避，引用馬赫的不徹底的地方来为馬赫辯护，并得出如下的結論：“实在地”解釋經驗，这个經驗就会导致“必然性”。而經驗是我們从外部得到的东西，如果自然界的必然性和自然界的規律也是人从外部即客觀实在的自然界中得到的，那末不言而喻，馬赫主义和唯物主义之間的一切差別就会消失。萊伊用完全向“新机械論”投降，坚持現象論这个名詞而不坚持这个派别的实質的办法来保衛馬赫主义，使它免受“新机械論”的攻击。

例如，彭加勒完全按照馬赫的精神为了“方便”而导出了自然規律——直到空間有三維。萊伊急忙“更正”道；但是这决不意味着“任意的”。不，“方便”在这里是表示“对客体的适应”（第 196 頁，着重号是萊伊加的）。真是对两个学派的出色的划分，对唯物主义的出色的“反駁”……“即使彭加勒的理論在邏輯上和机械論学派的本体論解釋〔即这个学派对理論是客体的摄影一点的承認〕之間隔着一條不可逾越的鴻沟……即使彭加勒的理論可以作为哲学唯心主义的支柱，但是，至少在科学的領域內，它是同古典物理学思想的一般發展十分一致的，同那种把物理学看作像經驗一样（即像产生經驗的感覺一样）客觀的客觀知識的傾向十分一致的。”（第 200 頁）

一方面，不能不意識到；另一方面，必須承認。一方面，虽然彭加勒站在馬赫的“概念論”和新机械論的中間，可是他与新机械論之間有一條不可逾越的鴻沟，而馬赫和新机械論之間却似乎完

全沒有任何鴻溝；另一方面，彭加勒和古典物理学是完全一致的，而古典物理学，用萊伊自己的話來說，是完全堅持“機械論”的觀點的。一方面，彭加勒的理論可以作為哲學唯心主義的支柱；另一方面，它是和經驗一詞的客觀解釋相符的。一方面，這些惡劣的信仰主義者拋棄了“經驗是客體”這一正確觀點，通過不顯著的偏差歪曲了經驗一詞的意義；另一方面，經驗的客觀性只意味着經驗是感覺，——這一點不論貝克萊或費希特都是完全同意的！

萊伊所以陷於混亂，是因為他給自己提出了一個無法解決的任務：“調和”新物理学中的唯物主义學派和唯心主義學派的對立。他企圖削弱新機械論學派的唯物主义，把那些認為自己的理論是客體的攝影的物理學家們的观点歸之於現象論<sup>⊖</sup>。他還企圖削弱

⊖ “調和者”阿·萊伊不僅給哲學唯物主义對問題的提法蒙上一層紗幕，而且也迴避了法國物理學家們的表達得極為明顯的唯物主义言論。例如，他就沒有提到1902年逝世的阿爾弗勒德·高爾紐(A. Cornu)。這位物理學家輕蔑地說，奧斯特瓦爾德之流“對科學唯物主義的破壞[或征服，Überwindung]”，是妄自尊大地雜感式地闡述問題（見“科學總評”雜誌《Revue générale des sciences》，1895年第1030—1031頁）。阿·高爾紐在1900年巴黎國際物理學家大會上說過：“……我們認識自然現象愈深，笛卡兒對宇宙結構的大胆見解，即關於物理世界除了物質和運動以外什麼都沒有的見解，就會更加發展和更加精確。在那些作為19世紀末的標志的偉大發現之後，物理的力的統一性問題……重新提到了首位。我們的現代科學界領袖——法拉第、馬克斯維爾、海爾茨（如果只提已死的著名物理學家）——的主要注意力都集中於更精確地確定自然界和推測無重量的物質（matière subtile）（世界能量的承擔者）的特性……這顯然是返回到笛卡兒的思想……”（《Rapports présentés au Congrès International de Physique》，P., 1900, t. 4-me, p. 7）（“國際物理學會議報告彙編”1900年巴黎法文版第4卷第7頁。——編者注）。律西安·彭加勒在其著作“現代物理学”一書中正確地指出，這種笛卡兒思想曾為18世紀的百科全書派所接受和發展（Lucien Poincaré. «La physique moderne»,



概念論學派的唯心主义，刪去了这个學派的信徒的最坚决的言論并用羞羞答答的唯物主义来解釋其他言論。萊伊对唯物主义的否認是何等的虛伪、勉强，这可从他对馬克斯維尔和海尔茨的微分方程式的理論意义的評价这一例子看出来。馬赫主义者們認為，这些物理学家把自己的理論局限于方程式的体系这一情况就是駁斥唯物主义：方程式就是一切，沒有任何物質，沒有任何客观实在，只有符号。波尔茲曼駁斥了这个观点，他懂得自己是在駁斥現象論的物理学。萊伊也駁斥了这个观点，他以为自己是在拥护現象論！他說：“不能根据馬克斯維尔和海尔茨局限于同拉格朗日的动力学微分方程式相类似的方程式，就不把他們列入‘机械論者’。这不就是說，根据馬克斯維尔和海尔茨的見解，我們不能在实在的元素上建立电力机械理論。相反地，这件事是可能的，这可以从下述事实得到証明：电的現象可以由一种在形式上和古典力学的一般形式相同的理論來說明……”（第 253 頁）在目前解决問題方面的含糊不清的地方，“将随着那些列入方程式中的量（即元素）的性質愈显得精確而减少”。在萊伊看来，物質运动的某些形式尚未經過研究，不能成为否定运动的物質性的理由。不是作为公設而是作为經驗和科学發展的結果的“物質的同类性”（第 262 頁），即“物理学对象的同时性”，乃是应用度量和数学計算的条件。

下面是萊伊对認識論上的實踐标准的看法：“与怀疑論的前提相反，我們有理由說，科学的實踐价值是从它的理論价值中产生的……”（第 368 頁）关于馬赫、昂·彭加勒以及他們的整个學派十

---

1906年巴黎法文版第14頁），但是，不論这位物理学家或阿·高尔紐都不曉得，辯証唯物主义者馬克思和恩格斯是怎样使唯物主义的这个基本前提摆脱机械唯物主义的片面性的。

分明确地接受怀疑論的前提这一点，萊伊宁願默不作声…… “这两种价值是科学的客观价值的不可分割和絕對平行的两个方面。說某一自然規律有实践的价值……实質上就是說这一自然規律有客观的意义…… 对客体的作用，是以客体的变化即客体的反应为前提的，而后者是同前者所依据的我們的期待或預見相符合的。因此，这些期待或这些預見包含有被客体和我們的行动所控制着的要素…… 这就是說，在这些各种各样的理論中有一部分客观的东西。”（第 368 頁）这完全是唯物主义的、而且只能是唯物主义的認識論，因为其他的观点，特别是馬赫主义，是否認实践标准的客观意义即不依賴于人和人类的意义的。

总结：萊伊决不是从华德、柯亨一班人那方面去研究問題的，可是他却得到了同一的結果：承認唯物主义傾向和唯心主义傾向是划分現代物理学中的两个主要学派的基础。

### 七 一个俄国的“唯心主义物理学家”

由于我的工作的某些恶劣条件，我几乎完全不可能看到同本章所研究的問題有关的俄国著作。我仅仅論述我国著名的哲学上的黑帮分子洛帕廷先生的一篇对于我的題目很重要的論文：“一个唯心主义物理学家”。这篇論文發表在去年的“哲学和心理学問題”杂志<sup>74</sup>（1907年9—10月号）上。道地俄国的哲学唯心主义者洛帕廷先生对現代欧洲唯心主义者的态度，大致像“俄罗斯人民同盟”对西欧反动党派的态度一样。但是正因为这样，看一看同类的哲学傾向怎样表現在全然不同的文化和生活环境中，是更有教益的。洛帕廷先生的这篇論文，是对已故的俄国物理学家施什金（死于1906年）的一篇法国人所說的 *éloge*（頌詞）。迷惑了洛帕廷先

生的是：这位对海尔茨和新物理学很感兴趣的有教养的人，不仅是右翼立宪民主党人（第 339 頁），并且是索洛維約夫等人的哲学的虔信者和崇拜者。尽管洛帕廷先生主要是“响往”哲学和警察之間的交界領域，但是，他却能够提供某些說明这个唯心主义物理学家的認識論观点的材料。洛帕廷先生写道：“他是一个真正的实証論者，他毫不倦怠地致力于对科学的研究方法、假說和事实的最广泛的批判，看它們是否适合于作为建立完整的完备的世界觀的手段和材料。在这方面，施什金同他的很多同代人是完全相反的。在我以前發表在这个杂志上的一些文章里，我早就不止一次地力求闡明所謂科学的世界觀是由哪些五花八門的、往往不可靠的材料构成的。这些材料中有已經証明了的事实，有多少有点大胆的概括，也有在当时对某一科学領域很方便的假說，甚至还有科学上的輔助的假想；这一切都被看重为不容爭辯的客觀真理，因而必須根据这些真理去判断哲学和宗教方面的其他一切思想和信仰，批駁其中一切不包含在这些真理中的东西。我国的極有天才的思想家和自然科学家維尔納斯基教授，曾十分明确地指出，这类想使当前历史时期的科学观点成为一成不变的、人人都应遵守的独断主义体系的企圖是多么空虛和不妥当。但是犯这种过錯的，不仅是广大的讀者[洛帕廷先生的注釋：“許多通俗書籍是为这些讀者写的，这些書籍的使命是使他們深信有那样一种解答一切問題的科學手冊。这一类的典型著作是畢希納的‘力和物質’或海克尔的‘宇宙之謎’。]，也不仅是自然科学的各專門部門的个别学者；特別奇怪的是，官方哲学家們也常常犯这种过錯，他們的一切努力有时候只是为了証明；除了各專門科学的代表在他們以前講过的东西之外，他們什么也沒有說，只不过用自己的特殊語言复述了一遍。

“施什金决沒有一点先入的独断主义。他始終不渝地拥护对自然現象的机械論解釋，但是在他看来，这种解釋只是一种研究方法……”（第 341 頁）哼，哼，旧調重彈呀！……“他决不認為机械論揭示了我們所研究的現象的本質，只把它看作是一种为了科学而把現象結合起来并加以論証的最方便最有效的方法。因此，在他看来，机械論的自然觀和唯物主义的自然觀远不是互相一致的……”这和“‘关于’馬克思主义哲学的概論”的作者們所說的完全一样！……“正相反，他覺得在高級問題上机械論應該采取一种严格批判的、甚至是調和的立場……”

用馬赫主义者的話來講，这叫作“超越”唯物主义和唯心主义的“陈腐的、狹隘的、片面的”对立。“关于物的始源和終結、关于我們精神的內在本質、关于意志自由、关于灵魂不灭等等問題，就其意义的现实广度來說，不能屬於机械論的研究範圍，因为机械論作为一种研究方法，其适用的自然界限只限于物理經驗的事实……”（第 342 頁）最后两行無疑是从波格丹諾夫的“經驗一元論”中抄来的。

施什金在他的論文“从机械論观点来看心理生理現象”（“哲学和心理学問題”杂志第 1 卷第 127 頁）里写道：“光可以看作是实物，是运动，是电，是感觉。”

毫無疑問，洛帕廷先生十分正確地把施什金列入实証論者，这个物理学家完全是屬於新物理学的馬赫主义学派的。施什金想用它关于光的論断來說明：各种不同的考察光的方法是从某种观点看来同样合理的各种不同的“組織經驗”（按照波格丹諾夫的用語）的方法，或者是各种不同的“要素的联系”（按照馬赫的用語）；物理学家們的关于光的学說無論如何不是客觀实在的攝影。但是施什

金論述得精透啦。“光可以看作是实物，是运动……”自然界中既不存在沒有运动的实物，也不存在沒有实物的运动。施什金的前两个“对比”是沒有意义的。“看作是电……”电是实物的运动，因此在这里施什金也錯了。光的电磁理論已經証明，光和电都是同一实物(以太)的运动形式。“看作是感觉……”感觉是运动着的物質的映象。不通过感觉，我們就不能知道实物的任何形式，也不能知道运动的任何形式；感觉是运动着的物質作用于我們的感覺器官而引起的。这就是自然科学的看法。紅色的感觉反映每秒钟頻率約为 450 亿兆的以太的振动。天藍色的感觉反映每秒钟頻率大約 620 亿兆的以太的振动。以太的振动是不依賴于我們的光的感覺而存在的。我們的光的感覺依賴于以太的振动对人的視觉器官的作用。我們的感覺反映客观实在，即反映不依賴于人类和人的感覺而存在的東西。这就是自然科学的看法。施什金的反对唯物主义的論断是最廉价的詭辯。

#### 八 “物理学”唯心主义的实质和意义

我們已經看到，在英国、德国和法国的著作中都提出了关于从最新物理学中得出的認識論結論的問題，并且从各种不同的观点展开了討論。絲毫用不着怀疑，我們面前有一种国际性的思潮，它不从屬於某一哲学体系，而是由哲学之外的某些一般原因所产生的。上面对各种材料的簡要評論，無疑地表明了馬赫主义是和新物理学“有联系”的，同时也表明了我們的馬赫主义者所散播的关于这一联系的观点是根本不正确的。不論在哲学上或在物理学上，我們的馬赫主义者都是盲目地赶时髦，不能够根据自己的馬克思主义观点对某些思潮作一个总的概述，并評定它們的地位。

关于馬赫哲学是“20世紀自然科学的哲学”、“自然科学的最新哲学”、“最新的自然科学的实証論”等等(波格丹諾夫在“感觉的分析”俄譯本序言第4、12頁里这样講过;参看尤什凱維奇、瓦連廷諾夫一班人的同一說法)的一切空泛議論充滿了双重的虛伪。因为,第一、馬赫主义在思想上只和現代自然科学的一个部門中的一个学派有联系。第二、在馬赫主义中,和这个学派有联系的,不是使馬赫主义同其他一切唯心主义哲学的流派和体系相区別的东西,而是馬赫主义和一般哲学唯心主义共有的东西,这一点是主要的。只要看一看我們所考察的整个思潮,就会毫不怀疑这个論点的正确性。我們拿这个学派的物理学家德国人馬赫、法国人昂·彭加勒、比利时人杜恒、英国人畢尔生來說吧!正如他們每一个人都十分正确地自白的,他們有許多共同点,他們有同一基础和同一傾向。但是他們的共同点不包括整个經驗批判主义学說,特別是不包括馬赫关于“世界要素”的学說。后三个物理学家甚至都不知道这两种学說。他們之間的共同点“只有”一个:哲学唯心主义。他們都毫無例外地、比較自覺地、比較坚决地傾向于它。拿依特新物理学的这个学派并極力在認識論上論証和發展它的那些哲学家來說吧。你們在这里又会看見德国的內在論者,馬赫的門徒,法国的新批判主义者和唯心主义者,英国的唯灵論者,俄国的洛帕廷,还有唯一的經驗一元論者波格丹諾夫。他們之間的共同点只有一个,就是:他們都比較自覺地、比較坚决地貫徹哲学唯心主义,不过在貫徹过程中,有的是急急忙忙地傾向信仰主义,有的則对信仰主义怀着个人的厭惡(波格丹諾夫)。

我們所考察的新物理学的这个学派的基本思想,是否認我們感觉到的并为我們的理論所反映的客觀实在,或者是怀疑这种实

在的存在。在这里,这个学派离开了被公認為在物理学家中間占統治地位的唯物主义(它被不确切地称为实在論、新机械論、物質运动論;物理学家自身一点沒有自觉地去發展它),是作为“物理学”唯心主义的学派而离开唯物主义的。

要說明“物理学”唯心主义这个听起来很古怪的术语,必須提一提最新哲学和最新自然科学的历史上的一段插話。1866年,費尔巴哈攻击著名的最新生理学的創始者弥勒,并把他列入“生理学唯心主义者”之中(“費尔巴哈全集”第10卷第197頁)。这个生理学家的唯心主义在于:他研究我們感官結構对感觉的功用,例如,他指出光的感觉是由对眼睛的各种不同的刺激引起的,但他由此否定我們的感觉是客观实在的映象。費尔巴哈非常准确地抓住了自然科学家的一个学派的这种“生理学唯心主义”的傾向,即用唯心主义观点解釋某些生理学成果的傾向。生理学和哲学唯心主义,主要是和康德派唯心主义的“联系”,后来很长時間被反动哲学利用了。朗格曾以生理学为王牌来拥护康德主义的唯心主义,駁斥唯物主义;而內在論者(波格丹諾夫很不正确地把他們归入介于馬赫和康德之間的路綫)中的雷姆克却在1882年特別起来反对用生理学虛伪地証实康德主义<sup>⊖</sup>。那时許多大生理学家追求唯心主义和康德主义,正如現在許多大物理学家追求哲学唯心主义一样,这是不容爭辯的事实。“物理学”唯心主义,即19世紀末和20世紀初物理学家的一个学派的唯心主义,既沒有“駁倒”唯物主义,也沒有証实唯心主义(或經驗批判主义)和自然科学的联系,这正

⊖ *Johannes Rehmke*. «Philosophie und Kantianismus», Eisenach, 1882, S. 15 и след. (約翰·雷姆克“哲学和康德主义”1882年爱森納赫德文版第15頁及以下各頁。——編者注)。

如朗格和“生理学”唯心主义者曾經枉費心机一样。在这两种場合下，自然科学一个部門中的一个自然科学家学派所显露的趋于反动哲学方面的傾向，是一时的波折，是科学史上的暫时的疾病期，是多半由于一向确定的旧概念 驟然崩潰 而引起的發育上的疾病。

正如我們在上面已經指出的，現代“物理学”唯心主义和現代物理学危机的联系是公認的。萊伊写道：“怀疑論針對現代物理学而进行批判的論据，實質上可以归結为一切怀疑論者的著名論据：意見分歧 [物理学家中間的]。”这段話与其說是对怀疑論者說的，毋宁說是对像布呂納提埃尔那样的信仰主义的公开信奉者說的。但是这些分歧“沒有对物理学的客观性提出任何反証”。“物理学的历史同其他各种历史一样，可以划分为几个大的时期，各个时期有不同的理論形式、不同的理論概貌…… 只要有一个由于确定了当时尚不知道或者未被充分認清的某一重要事实而影响了物理学的各个部分的發現，物理学的整个面貌就改变了，从而新的时期就开始了。在牛頓的發現以后，在焦耳—迈尔和卡諾—克劳胥斯的發現以后，都有过这种情形。在發現放射性以后，显然正在發生同样的情形…… 在若干年后观察事件的历史家，会很容易地在現代人只看到冲突、矛盾、分裂成各种学派的地方，看到一种不断的进化。看来，物理学近年来所經歷的危机也是属于这类情况的（不管哲学的批判根据这个危机作出什么結論）。这是新的大發現所引起的典型的發育上的危机（*crise de croissance*）。不容爭辯，危机会引起物理学的改革（沒有这点就不会有进化和进步），可是这种改革不会改变科学的精神。”（前引書第 370—372 頁）

調和者萊伊極力要把現代物理学的一切学派联合起来反对信



仰主义！这是好心腸的虛伪，然而終究是虛伪，因为馬赫—彭加勒—畢尔生学派之傾向于唯心主义（即精致的信仰主义），是不容爭辯的。与不同于信仰主义精神的“科学精神”的基础相关联的并为萊伊所热烈拥护的那个物理学的客觀性，無非是唯物主义的“羞羞答答的”表述方式。物理学的唯物主义基本精神，正如整个現代自然科学的唯物主义基本精神一样，将克服所有一切的危机，但必須以辯証唯物主义去代替形而上学唯物主义。

現代物理学的危机就在于它不再公开地、断然地、坚定不移地承認它的理論的客觀价值，——調和者萊伊常常力圖掩盖这个事实，但是事实胜于一切調和的企圖。萊伊写道：“数学家習慣于研究这样一种科学，它的对象至少从表面看来是学者的智慧所創造的，或者說，它的研究工作無論如何不涉及具体現象，因此他們对物理学就形成了一种过于抽象的看法：他們力圖使物理学接近数学，把数学的一般理論搬用于物理学……一切实验家都指出，数学精神侵入（invasion）物理学的判断方法和对物理学的理解中去了。对物理学的客觀性的怀疑和思想动摇，达到客觀性所必經之弯路以及那些必須克服的障碍，往往不就是因为这种影响（并不因为它有时是隱蔽的而就失去效力）而产生的嗎？……”（第227頁）

这說得好極了！在物理学的客觀性問題上的“思想动摇”，就是时髦的“物理学”唯心主义的實質。

“……数学的抽象虛构，似乎在物理的实在和数学家們用以理解关于这个实在的科学的方法之間放置了一重屏障。数学家們模糊地感覺到物理学的客觀性……当他們着手研究物理学的时候首先希望自己是客觀的，他們力求依靠实在并固守这个据点，可是旧日的習慣占了上風。所以，甚至在想比旧的机械論物理学更穩固

和更少用假說來描繪世界的唯能論中，即在力圖模寫 (décalquer) 感性世界而不是重建感性世界的唯能論中，我們都會看到數學家們的理論…… 數學家們曾經用一切辦法拯救物理學的客觀性，因為他們十分清楚地知道，沒有客觀性就談不上物理學…… 但是他們的理論的複雜性，他們所走的彎路，給人留下了一種笨拙的感覺。這未免過於虛假，太牽強附會，太矯揉造作 (édifié)；實驗家在這裡感覺不到那種不斷和物理的實在接觸時所產生的自發的信賴…… 實質上，這就是一切物理學家——這些人首先是物理學家（他們是不可勝數的），或者僅僅是物理學家——所說的話，這就是整個新機械論學派所說的話…… 物理學的危機在於數學精神征服了物理學。在 19 世紀，物理學的進步和數學的進步使這兩門科學密切地接近了…… 理論物理學變成了數學物理學…… 於是形式物理學即數學物理學的時期開始了；這種物理學成為純粹數學的了，它已不是物理學的一個部門，而是數學的一個部門。在這個新階段上，數學家已習慣於使用那種成為自己工作的唯一材料的概念的（純粹邏輯的）要素，對於一些他認為不大順從的粗糙的物質要素感到拘束，因而不能不盡量地把它們抽象化，把它們想像為完全非物質的、純粹邏輯的，或者甚至根本漠視它們。作為實在的、客觀的材料要素，即作為物理要素的要素，完全消失了。剩下的僅僅是微分方程式所表示的形式關係…… 只要數學家不為自己頭腦的這種建設性的工作所愚弄…… 就會找到理論物理學和實驗的聯繫；但是初看起來，以及對於沒有基本知識的人說來，顯然會覺得這是隨意構成的理論…… 概念、純粹概念代替了實在的要素…… 這樣，由於理論物理學採用了數學形式，便歷史地說明了…… 物理學的徵恙 (le malaise)、危機及其表面上同客觀

事实的脱离。”(第 228—232 頁)

这就是产生“物理学”唯心主义的第一个原因。反动的意向是科学的进步本身所产生的。自然科学的輝煌成就，它向那些运动规律可以用数学来处理的同类的單純的物質要素的接近，使数学家遺忘了物質。“物質消失了”，只剩下一些方程式。在新的發展阶段上，仿佛是通过新的方式得到了旧的康德主义的观点：理性把规律强加于自然界。正如我們所看到的，对新物理学的唯心主义精神欣喜若狂的柯亨，竟致鼓吹在中学教授高等数学，以便把我們的唯物主义时代正在排除的唯心主义精神灌輸給中学生<sup>⊖</sup>。当然，这是反动分子的虛妄的梦想；事实上，除了少数专家对唯心主义的極短暫的迷恋而外，这里是没有什么而且也不能有什么的。但非常值得注意的是：有教养的資產階級的代表們像快淹死的人想抓住一根稻草来救命一样，企圖用十分巧妙的手段来人为地为那种由于無知、閉塞和資本主义矛盾所造成的荒誕不經的現象而在下層人民群眾中产生的信仰主义保持或寻找地盘。

产生“物理学”唯心主义的另一个原因，是相对主义的原理，即我們知識的相对性的原理。这个原理在旧理論急剧崩潰的时期以特殊力量强使物理学家接受；在不懂得辯証法的情况下，这个原理必然导致唯心主义。

对于說明馬赫主义在理論上的厄运，这个相对主义和辯証法的关系問題几乎是最重要的問題。例如，萊伊像一切歐洲实証論者一样，不懂得馬克思的辯証法。他仅仅在唯心主义哲学思辨的

---

⊖ Geschichte des Materialismus von A. Lange, 5. Auflage, 1896, Bd. II, S. XLIX (阿·朗格“唯物主义史”1896年德文第5版第2卷序言第49頁。——編者注)。

意义上使用辯証法这个詞。因此，虽然他感觉到新物理学在相对主义上失足，可是他仍然絕望地掙扎着，企圖把相对主义区分为温和的和丕温和的。当然，“丕温和的相对主义縱然不是在实践上，也是在邏輯上近似真正的怀疑論”（第 215 頁），但是，在彭加勒的理論中，是沒有这种“丕温和的”相对主义的。嘿，像秤藥那样多秤一些或少秤一些相对主义就可以改善馬赫主义！

实际上，关于相对主义問題在理論上唯一正确的提法，是馬克思和恩格斯的唯物主义辯証法所指出的。不懂得唯物主义辯証法，就必然会从相对主义走到哲学唯心主义。单是不了解这一点，就足以使別尔曼先生的“从現代認識論来看辯証法”这本荒謬的小册子失去一切意义，因为別尔曼先生关于他所完全不懂得的辯証法只是重复了陈詞濫調。我們已經看到，一切馬赫主义者在認識論上处处都显露出同样的無知。

物理学的一切旧真理，包括那些被認為是不容爭辯和不可动搖的旧真理在內，都是相对真理，——这就是說，任何不依赖于人类的客观真理是不能有的。不仅整个馬赫主义，而且整个“物理学”唯心主义一般都是这样断定的。絕對真理是由發展中的相对真理的总和构成的；相对真理是不依赖于人类而存在的客体的相对正确的反映；这些反映日趋正确；每一个科学真理尽管有相对性，其中都含有絕對真理的成份，——这一切論点，对于所有研究过恩格斯的“反杜林論”的人是不言而喻的，而对于“現代”認識論却是無法理解的。

像馬赫所特別推荐的杜恒的“物理学理論”<sup>⊖</sup>或斯塔洛的“現

⊖ P. Duhem. «La théorie physique, son objet et sa structure», Paris, 1906  
(比·杜恒“物理学理論及其对象和构造”1906年巴黎法文版。——編者注)。

代物理学的概念和理論”<sup>①</sup>这一类著作，非常显明地表明，这些“物理学”唯心主义者最重視的是証明我們知識的相对性，而實質上他們动摇于唯心主义和辯証唯物主义之間。这两个处于不同的时代并且从不同的观点研究問題的作者（杜恒是专业的物理学家，他在物理学方面工作了二十年；斯塔洛以前是正統的黑格尔主义者，后来却又因他在1848年出版了一本按照老年黑格尔派的精神写出的有关自然哲学的著作而感到羞慚），都極力攻击原子論—机械論的自然观。他們証明这种自然观是有局限性的，証明不能認為这种自然观是我們知識的界限，証明那些持这种自然观的著作家們的許多概念是僵化的。旧唯物主义的这种缺点是不容怀疑的；不了解一切科学理論的相对性，不懂得辯証法，夸大机械論的观点，——这也是恩格斯責备旧唯物主义者的地方。但是恩格斯能够（与斯塔洛不同）抛掉黑格尔的唯心主义，并且了解黑格尔辯証法的天才的真理的內核。恩格斯是为了辯証唯物主义，而不是为了那陷入主观主义的相对主义而摺弃旧的形而上学唯物主义的。例如，斯塔洛說：“机械論的理論以及一切形而上学的理論，把局部的、观念的、也許是純粹假設的屬性群或个别屬性实体化，把它們說成是各种各样的客观实在。”（第150頁）如果你們不拒絕承認客观实在并攻击反辯証法的形而上学，那末这是对的。斯塔洛并没有認識清楚这一点。他不了解唯物主义辯証法，因而常常經過相对主义滾入主观主义和唯心主义。

杜恒也是一样。他費了莫大的力气，从物理学史上引用了許多在馬赫的書中也常常可以看到的那种有趣的、有价值的例子来

<sup>①</sup> J. B. Stallo. «The Concepts and Theories of Modern Physics», 1882年倫敦英文版，有法譯本和德譯本。

証明“物理学的一切規律都是暫时的和相对的，因为它們是近似的”(第280頁)。馬克思主義者在讀到关于这个問題的冗长議論时会这样想：这个人在敲着敞开的大門！但是杜恒、斯塔洛、馬赫和彭加勒的不幸就在于他們沒有看見大門已經为辯証唯物主义打开了。他們由于不能够正确地闡明相对主义，便从相对主义濫入唯心主义。杜恒写道：“其实，物理学的規律既不是真实的，也不是虛假的，而是近似的。”(第274頁)这个“而是”，就已經是开始虛伪，开始抹杀近似地反映客体的(即接近于客观真理的)科学理論和任意的、空想的、純粹假設的理論(例如，宗教理論或象棋理論)之間的界限。

这种虛伪竟使杜恒宣称：“物質的实在”是否和感性現象相符合这一問題是形而上学(第10頁)，因此取消关于实在的問題吧；我們的概念和假說不过是符号(signes)(第26頁)、“任意的”(第27頁)构造等等。从这里只走一步就达到唯心主义，就达到杜恒先生按照康德主义的精神所宣揚的“信仰者的物理学”(萊伊，第162頁；參看第160頁)。而好心腸的阿德勒(弗里茨)——也是一个想当馬克思主義者的馬赫主義者！——所想出的最聪明的办法是这样地“改正”杜恒的理論：杜恒所排除的“隱藏在現象后面的实在，只是作为理論对象的实在，而不是作为现实对象的实在”<sup>⊙</sup>。这是我們早就熟悉的根据休謨和貝克萊的观点对康德主义的批判。

但是杜恒說不上有什么自觉的康德主义。他不过是也像馬赫一样地动搖着，不知道使自己的相对主义依据什么。在好多地

⊙ 杜恒著作的德譯本的“譯者前言”，1908年萊比錫伊·巴特出版社德文版。

方，他非常接近辯證唯物主义。他說，我們知道声音“怎样同我們發生关系，而不知道它本身即在發声的物体中的状态。声学使我們可以認識这种实在，而我們的感覺从其中只能發現外表和浮面的东西。声学告訴我們，在我們的知覺只是把握着我們称之为声音的那种表面現象的地方，确实有一种很小的、很迅速的周期运动”等等（第7頁）。物体不是感覺的符号，而感覺却是物体的符号（更确切些說是映象）。“物理学的發展引起了不停地提供材料的自然界和不停地进行認識的理性之間的不間断的斗争”（第32頁）——自然界正如它的極微小的粒子（包括电子在內）一样是無限的，可是理性把“自在之物”轉化为“为我之物”也同样是無限的。“实在和物理学規律之間的斗争將無限地延續下去；实在迟早将会对物理学所提出的每个規律予以無情的駁斥——用事实駁斥；可是物理学將不断地修正、改变、丰富被駁斥的規律。”（第290頁）如果作者坚持这个客观实在不依賴于人类而存在，那末这就是对辯證唯物主义的十分正确的闡述。“……物理学的理論不是今天方便明天就不适用的純粹人造的体系；它是实验方法所不能直接[直譯——面对面地：face à face]观察的那些实在的越来越真实的分类，越来越清楚的反映。”（第445頁）

馬赫主义者杜恒在最后一句話里向康德主义的唯心主义遞送秋波；似乎給“实验方法”以外的方法开辟了一条小路，似乎我們不能徑直地、直接地、面对面地認識“自在之物”。但是如果物理学的理論是越来越真实，那末这就是說，这个理論所“反映”的“自然”、实在，是不依賴于我們的意識而存在着的，这正就是辯證唯物主义的觀點。

总之，今天的“物理学”唯心主义，正如昨天的“生理学”唯心主

义一样，不过是意味着自然科学一个部門里的一个自然科学家学派，由于沒有能够直接立刻从形而上学的唯物主义提高到辯証唯物主义而滾入了反动的哲学<sup>⊖</sup>。現代物理学正在走这一步，而且将来还会走这一步，但它不是笔直地而是曲折地，不是有意識地而是自發地走向唯一正确的方法和唯一正确的自然科学的哲学；它不是清楚地看見自己的“終極目的”，而是在摸索着接近这个目的；它动摇着，有时候甚至倒退。現代物理学是在临产中。它正在生产辯証唯物主义。分娩是苦痛的。除了生下一个活生生的、有生命力的生物，它必然会产出一些死东西，一些应当扔到垃圾堆里去的廢物。整个物理学唯心主义、整个經驗批判主义哲学以及經驗符号論、經驗一元論等等，都是这一类廢物。

⊖ 著名的化学家威廉·拉姆賽說道：“常常有人問我：难道电不是一种振動嗎？怎样才能用微小的粒子或微粒的移动來說明無綫电报呢？回答如下：电是物，它是〔着重号是拉姆賽加的〕一些極小的微粒，但是当这些微粒离开某一物体时，一种像光波一样的波就通过以太散播开来，而無綫电报使用的就是这种波。”(William Ramsay. «Essays, Biographical and Chemical», Lond., 1908, p. 126) (威廉·拉姆賽：“傳記和化学論文集”1908年倫敦英文版第126頁。——編者注)拉姆賽敘述了鐳轉化为氮之后指出：“至少有一种所謂的元素現在不能再看作是最終物質了；它本身正轉化为更簡單的物質形式。”(第160頁)“負电是物質的一种特殊形式，这几乎是毫無疑問的了；而正电是一种失去負电的物質，也就是說，是減去这种帶电物質的物質。”(第176頁)“什么是电？从前人們以为有两种电：正电和負电。当时是不可能回答这个問題的。但是，最近的研究証明，过去一向叫作負电的东西，确实(really)是一种实体。事实上負电的粒子的相对重量已經測定；这种粒子約等于氢原子質量的七百分之一……电的原子叫作电子。”(第196頁)如果我們的那些以哲学題目著書立說的馬赫主义者們会动脑筋，那末他們就会了解，“物質消失了”、“物質归結为电”等等說法，不过是下述眞理在認識論上的一种無力的表現：科学成功地發現了物質的新形式、物質运动的新形式，并把旧形式归結为新形式，等等。



## 第六章

### 經驗批判主义和历史唯物主义

俄国的馬赫主义者，如我們已經看到的，分为两个陣营：一个就是切尔諾夫先生和“俄国財富”杂志<sup>75</sup>的撰稿者，他們不論在哲学或历史上都是辯証唯物主义的徹底的始終如一的反对者；另一个就是我們在这里最感兴趣的那一伙馬赫主义者，他們想当馬克思主义者并且千方百計地向讀者保證，馬赫主义跟馬克思和恩格斯的历史唯物主义是可以相容的。但是，这些保證大部分仅仅是保證而已：沒有任何一个想当馬克思主义者的馬赫主义者曾打算稍微系統地去闡述經驗批判主义的創始人在社会科学中的真实傾向。我們来簡略地談談這個問題。先談載入文献中的德国經驗批判主义者的言論，然后再談他們的俄国弟子們的言論。

#### 一 德国經驗批判主义者在社会科学領域中的漫游

1895年，当阿芬那留斯还在世的时候，在他所主編的哲学杂志上登載了一篇他的弟子布萊的文章：“政治經濟学中的形而上学”<sup>⊖</sup>。經驗批判主义的所有的老师不仅攻击公开的自觉的哲学唯物主义的“形而上学”，而且还攻击自發地站在唯物主义認識論立

⊖ 《Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie》，1895，XIX rom. F. Blat. 《Die Metaphysik in der Nationalökonomie》，SS. 378—390（弗·布萊“政治經濟学中的形而上学”，載于“科学的哲学季刊”第19卷（1895）第378—390頁。——編者注）。

場上的自然科学的“形而上学”。而这位弟子则攻击政治经济学中的形而上学。他攻击的矛头指向政治经济学中的各种极不相同的学派，但是我们感到兴趣的仅仅是那些反对马克思和恩格斯学派的經驗批判主义論据的性質。

布萊写道：“本文的目的是要指出：整个现代政治经济学在說明经济生活現象时使用着形而上学的前提；它从经济的‘本性’中‘引出’经济的‘規律’，人对于这些‘規律’說来只不过是一种偶然的东西…… 政治经济学的全部现代理論都是建立在形而上学基础上的，它的全部理論是非生物学的，因而是非科学的，对認識是沒有任何价值的…… 理論家們不知道他們在什么基础上建立自己的理論，不知道这些理論是从什么土壤中結出的果实，他們自命为不依靠任何前提的实在論者，因为据說他們研究的是这样‘平凡的’(nüchterne)、“实际的’、‘明显的’(sinnfällige)经济現象…… 他們都跟生理学上的許多流派有着血緣的类似，这种类似只是同一父母遺傳給子女的(在我們这个場合就是指：形而上学和思辨遺傳給生理学家和经济学家的)。有一派经济学家在分析‘经济’‘現象’时[阿芬那留斯及其学派常常把普通名詞加上引号，想表示：他們才是真正的哲学家，他們才懂得这类庸俗的、未被“認識論的分析”所清洗过的用語的全部“形而上学性”]，沒有把他們在这个过程中所見到的东西(das Gefundene)跟个人的行为联系起来；生理学家把个人的行为当作‘灵魂的作用’(Wirkungen der Seele)而擯弃于他們的研究之外，而这一派经济学家則宣称个人的行为对‘內在的经济規律’来說是毫無意义的(eine Negligible)。”(第378—379頁)“馬克思的理論从一些构造出来的过程中把‘经济規律’确定下来，并且这些‘規律’是处于依存的生命系列的起首部分(Initialab-

schnitt), 而經濟过程則在最終部分(Finalabschnitt)…… 經濟學家把‘經濟’變成了一個超驗的范疇, 他們在這個范疇中發現了他們所想要發現的那些規律, 即‘資本’、‘勞動’、‘地租’、‘工資’、‘利潤’的‘規律’。經濟學家把人變成了‘資本家’、‘工人’等等柏拉圖式的<sup>①</sup>概念。社會主義把‘唯利是圖’這個特性加給‘資本家’, 自由主義把‘貪得無厭’這個特性加給工人——並且這兩個特性可以從‘資本的合乎規律的作用’中得到說明。”(第381—382頁)

“馬克思在着手研究法國社會主義和政治經濟學的時候, 就已經具有社會主義的世界觀了, 而他的認識目的是要給這個世界觀提供‘理論根據’以‘保證’它的起首價值。馬克思在李嘉圖那里發現了價值規律, 但是……法國社會主義者從李嘉圖那里得出的結論, 並不能滿足馬克思‘保證’他的被導致生活差異狀態的 *E* 價值<sup>②</sup> 即‘世界觀’的要求, 因為這些結論已經以‘因工人遭到掠奪而感到憤怒’等等形式而成為他的起首價值的內容的一個組成部分了。這些結論被當作‘在經濟學的形式上是錯誤的’結論而被擯棄了, 因為它們不過是‘把道德應用於政治經濟學’而已。‘但是, 在經濟學的形式上是錯誤的東西, 在世界歷史上却可能是正確的。如果群眾的道德意識宣布某一經濟事實是不公正的, 這就證明這一經濟事實本身已經過時, 其他經濟事實已經出現, 因而這一經濟事實成為不可容忍和不可保存的了。因此, 在經濟學的形式的不

① 意即“抽象的”。——譯者注

② *E* 價值是阿芬那留斯的用語, 阿芬那留斯在“純粹經驗批判”第1卷第15頁中寫道:“任何能夠加以描述的价值, 如果被假定為我們周圍環境的組成部分, 我們簡單地稱之為 *R*。”“任何能夠加以描述的价值, 如果被看作別人的陳述的內容, 我們就簡單地稱它為 *E*。”*E* 是德文 Erfahrung(經驗)一詞的第一個字母, 也是德文 Erkenntnis(認識)一詞的第一個字母。——譯者注

公正性后面，还可能隐藏着真实的經濟內容’（恩格斯給“哲学的貧困”所写的序言）。”

布萊在引証恩格斯的語以后繼續写道：“在这段引文中，我們在这里感到兴趣的依存系列的中間部分（Medialabschnitt）被取出来了[abgehoben，这是阿芬那留斯的術語，意即被意識到了，被划分出来了]。在‘認識’了‘对不公正性的道德意識’后面一定隐藏着‘經濟事实’这一点以后，接着就是最終部分 [Finalabschnitt: 馬克思的理論是一种陈述，即E价值，即經過起首、中間、最終 (Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt) 这三个阶段或三个部分的生活差异]……即对这个‘經濟事实’的‘認識’。或者換句話說，现在的任务就是在‘經濟事实’中‘重新發現’起首价值、即‘世界觀’，从而‘保證’这个起首价值。不管‘被認識的东西’如何出現于最終部分 (Finalabschnitt)，在依存系列的这种一定的变化中，已經包含着馬克思的形而上学了。作为独立的E价值、作为‘絕對真理’的‘社会主义世界觀’是‘事后’通过‘特殊的’認識論、即通过馬克思的經濟學体系和唯物主義的历史理論來論証的…… 在馬克思的世界觀中，‘主觀’‘真理’借助于剩余价值的概念在‘經濟范畴’的認識論里面找到了它的‘客觀真理’，对起首价值的保證完成了，形而上学在事后受到了認識的批判。”（第384—386頁）

我們这样冗长地引証这一大段極其無聊的胡話、用阿芬那留斯的術語打扮起来的偽学者的無稽之談，讀者大概会生我們的气吧。但是，wer den Feind will verstehen, muss im Feindes Lande gehen——誰要了解敌人，就得深入敌巢<sup>76</sup>。而阿芬那留斯的哲学杂志，对于馬克思主义者說来，是真正的敌巢。我們請求讀者暂时克制对資產階級科学小丑的正当的嫌惡，而去分析一下阿芬那

留斯的这位弟子和同事的論据。

第一个論据：馬克思是“形而上学者”，他不了解認識論的“概念批判”，他沒有研究一般認識論，而是直接把唯物主义塞到自己的“特殊的認識論”中去。

在这个論据里沒有任何东西是屬於布萊个人和仅仅是屬於布萊个人的。我們已經几十次、几百次地看到：所有經驗批判主义的創始人和所有俄国馬赫主义者都非难唯物主义是“形而上学”，更确切些說，他們都重复康德主义者、休謨主义者、唯心主义者反对唯物主义的“形而上学”的那些陈腐的論据。

第二个論据：馬克思主义和自然科学（生理学）同样是形而上学的。在这个論据上，“有过失的”不是布萊，而是馬赫和阿芬那留斯，因为，正是他們把極大多数自然科学家所持有的（根据他們两人自己的承認和所有那些多少知道这个問題的人的判断）自發唯物主义的認識論叫作“自然科学的形而上学”，并向它宣战。

第三个論据：馬克思主义宣称“个人”是無足輕重的量(*quantité négligeable*)，它認為人是一种“偶然的東西”，它使人服从某种“內在的經濟規律”，它不去分析 *des Gefundenen*（我們所見到的東西、我們所感覺到的東西），等等。这个論据完全是重复經驗批判主义的那一套“原則同格”的思想，即重复阿芬那留斯理論中的那一套唯心主义的謬論。布萊認為，在馬克思和恩格斯那里絲毫找不到这类唯心主义的謬論，而且从这种謬論的角度看来，不可避免地会从根本上、从最基本的哲学前提上完全推翻馬克思主义，这是完全正确的。

第四个論据：馬克思的理論是“非生物学的”，它完全不知道任何“生活差异”以及諸如此类玩弄生物学术語的把戏（反动教授阿

芬那留斯的“科学”就是由这类把戏构成的)。从馬赫主义的观点看来,布萊的这个論据是正确的,因为馬克思的理論和阿芬那留斯的“生物学的”玩意之間的鴻沟的确是一目了然的。我們馬上就会看到,那些想当馬克思主义者的俄国馬赫主义者事实上是在步布萊的后塵。

第五个論据:馬克思的理論有党性和偏頗性,在解决問題时有先入之見。不仅布萊一个人,而且整个經驗批判主义,都妄圖主張哲学和社会科学是無党性的;既不主張社会主义,也不主張自由主义;不去区分哲学上两个根本的不可調和的派別即唯物主义和唯心主义,而力圖超乎二者之上。我們曾經在一系列的認識論問題上探討过馬赫主义的这种傾向,所以,当我們在社会学中碰見它的时候,就不应当再感到驚訝了。

第六个“論据”是譏笑“客觀”真理。布萊一下子就感覺到了并且是十分公正地感覺到了:历史唯物主义和馬克思的全部經濟学說都徹底地承認客觀真理。布萊正是因为客觀真理的思想而把馬克思主义“根本”否定,并一下子宣布在馬克思主义学說中除了馬克思的“主觀的”观点以外事实上什么也沒有,这样,他就正确地表达了馬赫和阿芬那留斯的学說的傾向。

如果我們的馬赫主义者擯弃布萊(他們大概是会擯弃他的),那末我們要对他們說:臉丑不要怪鏡子。布萊是一面忠实地反映着經驗批判主义的傾向的鏡子,我們的馬赫主义者擯弃布萊,这不过是証明他們有善良的願望以及想把馬克思和阿芬那留斯結合起来的荒唐的折衷主义的企圖而已。

我們現在从布萊轉到彼得楚尔特。布萊是一个普通的学生,而彼得楚尔特却被列謝維奇这类杰出的經驗批判主义者称为老师。

布莱直接地提出了关于馬克思主义的問題，而这位不屑于跟什么馬克思或恩格斯計較的彼得楚尔特，却以正面的形式叙述了經驗批判主义在社会学方面的观点，从而使我們有可能把这些观点和馬克思主义作个对照。

彼得楚尔特的“純粹經驗哲学引論”第2卷的标题是：“趋向稳定”（《Auf dem Wege zum Dauernden》）。作者把这种趋于稳定的倾向作为自己研究的基础。他說：“人类的最終（endgültig）稳定状态的主要特征，可以从形式方面加以揭示。这样我們就会获得倫理学、美学和形式認識論的基础。”（序言第3頁）“人类的發展有它自己本身的目的”，它趋向于“完善的（vollkommenen）稳定状态”（第60頁）。表明这一点的特征是形形色色、不可胜数的。例如，到老年时还没有“变聪明”、还没有平靜下来的狂热的激进分子难道是很多的嗎？不錯，这种“过早的稳定”（第62頁）乃是庸人的特性。但庸人不正是构成“密集的多數”嗎？（第62頁）

我們这位哲学家的加上了着重号的結論就是：“我們的思維和創造的一切目的的最本質的特征，就是稳定性。”（第72頁）解釋如下：許多人看見牆上的画挂斜了或桌子上的鑰匙放歪了就“不順眼”，这种人“不一定就是学究”（第72頁），他們“感觉到有些無秩序”（第72頁，着重号是彼得楚尔特加的）。一句話，“趋于稳定的倾向，乃是追求終極的、按本性來說是最終的状态的努力”（第73頁）。所有这一切都是从第2卷第5章（标题是：“趋于稳定的心理倾向”）中引来的。对于这个倾向的証明的确是最有力的。例如：“喜欢爬山的人都是被一种冲动所驅使，他們总想登峯造極，达到在最初意义上即在空間意义上是最高地方。他們所以要爬上頂峯，往往不只是为了登高远眺或借此在新鮮空气和大自然中鍛煉

身体,而且是因为在一切有机生物内部深藏着一种欲望:一旦开始活动,就一定要依着既定方向达到自然的目的为止。”(第73頁)再如:人們为了搜集成套的邮票不知花了多少的金錢!“只要看一看邮票商人的价格表,你就会头昏眼花……然而有什么东西比这种趋向稳定的欲望更自然和更容易使人理解呢?”(第74頁)

缺乏哲学修养的人,不理解稳定原則或思維經濟原則的整个广度。彼得楚尔特为这些門外汉詳細地發揮了自己的“理論”。他在第28节中說道:“同情是对稳定状态的直接需要的表現”“同情不是所看到的苦难的重复、增加,而是由于这个苦难而引起的苦难……同情的这种直接性是应当加以大力強調的。如果我們承認它,那末也就是承認,別人的幸福像自己的幸福一样能够得到直接的最先的关心。这样我們就否定了对道德学說的一切功利主义的和幸福主义的論証。由于人性追求稳定和平靜,因而它在根本上不是恶的,而是乐于援助他人的。

“同情的直接性常常表現在援助的直接性中。为了救人,人們常常不加思索地跳到水里去援助快要淹死的人。与死亡掙扎的人的样子是难堪的,它迫使救他的人忘掉自己的其他义务,甚至冒着自己和亲人的生命危險去救一个堕落的醉汉的無用生命,也就是說,在某些情况下,同情能够驅使一个人做出一些从道德观点看来不能認為是正当的行为……”

这类难以言傳的蠢話,在經驗批判主义哲学的著作中,竟占了十几百頁的篇幅!

道德是从“道德的稳定状态”的概念中引伸出来的(第2卷第2篇:“灵魂的稳定状态”,第1章:“論道德的稳定状态”)。“稳定状态,就它的概念而言,在自己的任何一个組成部分中都不包含任



何变化的条件。因此,用不着进一步論証就可以断定:这种状态沒有給战争以任何可能性。”(第202頁)“經濟平等和社会平等,就是从这种最終(endgültig)稳定状态的概念中产生的。”(第213頁)这种“稳定状态”不是从宗教而是从“科学”中产生的。不是像社会主义者所想像的将由“多数”去实现这种稳定状态,也不是社会主义者的权力“能够帮助人类”(第207頁)。不是的,只有“自由的發展”才能实现这个理想。事实上,資本的利潤不是在减少,工資不是經常在增加嗎?(第223頁)关于“雇佣奴隶”的一切論断都是不正确的(第229頁)。过去可以打断奴隶的腿而不受任何处罚,而現在呢?現在却不是这样,“道德的进步”是無庸置疑的:請看一看英国的大学公社、救世軍(第230頁)、德国的“倫理协会”吧!为了“美学的稳定状态”(第2篇第2章),“浪漫主义”被摺弃了。而浪漫主义包括着自我的無节制扩大的一切形态,有唯心主义、形而上学、玄秘主义、唯我論、利己主义、“多数对少数的暴力压制”以及“由国家来組織一切劳动的社会民主主义理想”(第240—241頁)⊖。

布莱、彼得楚尔特和馬赫在社会学中的漫游,可以归結为市僧的無限愚蠢,他們在“新的”“經驗批判主义的”体系和术语的掩飾下沾沾自喜地散布陈詞濫調。浮夸的言辞、牵强的三段論法、精巧的經院哲学,一句話,無論在認識論上或社会学上,都是一路貨色,

⊖ 馬赫在同样的精神下贊同伯倍尔和門格尔的那种保証“个人自由”的官僚社会主义,同时他認為,与这种社会主义“不能匹比”的社会民主派的学說面临着“比君主制或寡头制国家中的奴隶制更加普遍、更加厉害的奴隶制”的威胁。見《Erk. u. Irrtum》, 2. Aufl., 1906, SS. 80—81 (《Erkenntnis und Irrtum》, 2. Aufl., 1906, SS. 80—81. ——“認識和謬誤”1906年德文第2版第80—81頁。——編者注)。

都是用同样誘人的幌子掩盖着的同样反动的內容。

現在我們來看一看俄国的馬赫主义者。

## 二 波格丹諾夫怎样修正和“發展”馬克思的学說

波格丹諾夫在他的“自然界和社会中的生命的發展”(1902)这篇論文中(見“社会心理学”第35頁及以下若干頁),引証了“最偉大的社会学家”馬克思在《Zur Kritik》<sup>77</sup>一書的序言里用来闡明历史唯物主义基本原理的那段著名的話。波格丹諾夫在引証馬克思的这段話时說:“历史一元論的旧公式,虽然在基本上还是正确的,可是已經不能完全使我們滿意了。”(第37頁)因此,作者想从这个理論的基本原理出發,去修正或發展这个理論。下面就是作者的主要的結論:

“我們已經指出:社会形态属于广义的类即生物学适应的类。但是,我們并没有因此就确定了社会形态的范围;为了确定这个范围,不仅要确定类,而且要确定种……人们在生存斗争中,只有借助于意識才能結合起来,沒有意識就沒有交往。因此,所有形形色色的社会生活都是意識—心理的生活……社会性和意識性是不可分离的。社会存在和社会意識,按这两个詞的确切的含义來說,是同一的。”(第50、51頁,着重号是波格丹諾夫加的)

这个結論与馬克思主义毫無共同之处,这一点已由奥尔托多克斯指出了(“哲学概論”1906年聖彼得堡版第183頁及以前几頁)。但是波格丹諾夫仅仅用謾罵来回敬她,挑剔引文中的錯誤,說原文本来是“按这两个詞的确切的含义”,而奥尔托多克斯却引成了“按完全的含义”。錯誤是有的,作者完全有权利加以糾正,但抓住这点大叫“曲解”、“伪造”等等(“經驗一元論”第3卷序言第

44 頁), 这不过是用拙劣的字眼来 模糊 分歧的实质而已。不管波格丹諾夫替“社会存在”和“社会意識”这两个詞想出了怎样“确切的”含义, 有一点却是無庸置疑的, 这就是: 我們所引举的他的那个論点是錯誤的。社会存在和社会意識不是同一的, 这正如一般存在和一般意識不是同一的一样。人們是作为有意識的生物互相交往的, 但由此决不能得出結論說, 社会意識和社会存在是同一的。在一切稍微复杂的社会形态中, 特别是在資本主义的社会形态中, 人們在交往时并没有意識到这是在形成着什么样的社会关系, 这些关系又是按照什么样的規律發展的, 等等。例如, 一个农民在出售谷物时, 他就和世界市場上的世界谷物生产者發生“交往”, 可是他沒有意識到这一点, 也沒有意識到从交換中形成着什么样的社会关系。社会意識反映社会存在, 这就是馬克思的学說。反映可能是对被反映者的近似正确的复写, 可是如果說它們是同一的, 那就荒謬了。意識总是反映存在的, 这是整个唯物主义的一般原理。看不到这个原理与社会意識反映社会存在这一历史唯物主义的原理有着直接的和不可分割的联系, 这是不可能的。

波格丹諾夫企圖“按照馬克思的基本原理的精神”来悄悄地修正和發展馬克思的学說, 这显然是按照唯心主义的精神来歪曲这些唯物主义的基本原理。想否認这一点是可笑的。讓我們回想一下巴札罗夫对經驗批判主义的說明(不是对經驗一元論的說明, 怎么可能呢! 因为在这些“体系”之間有着很大很大的差別!): “感性表象也就是存在于我們之外的现实。”这是露骨的唯心主义, 意識和存在的同一性的露骨理論。我們再回想一下內在論者舒佩(他像巴札罗夫之流一样拚命地賭咒發誓, 說他不是唯心主义者, 并且也像波格丹諾夫一样坚决地声明他的用語有特別“确切的”含

义)的公式：“存在就是意識。”現在請把这个公式和內在論者舒貝特-索尔登对馬克思的历史唯物主义的駁斥对比一下。舒貝特-索尔登是这样說的：“任何物質生产过程，对于它的观察者來說，总是一种意識現象…… 在認識論上，外部生产过程不是第一性的(prius)，而主体或諸主体才是第一性的；換句話說，甚至純粹物質的生产过程也不能引导(我們)脱离意識的普遍联系(Bewusstseinszusammenhangs)。”<sup>⊖</sup>

波格丹諾夫可以随心所欲地詛咒唯物主义者，說他們“歪曲了他的思想”，可是任何詛咒都不能改变简单明了的事实。“經驗一元論者”波格丹諾夫所謂的按照馬克思的精神对馬克思学說的修正和發展，跟唯心主义者和認識論上的唯我論者舒貝特-索尔登对馬克思的駁斥，沒有任何本質上的差別。波格丹諾夫硬說自己不是唯心主义者；舒貝特-索尔登硬說自己是实在論者(巴札罗夫甚至相信这一点)。在我們这时代，哲学家不能不宣称自己是“实在論者”、“唯心主义的敌人”。馬赫主义者先生們，現在是應該懂得这点的时候了！

內在論者、經驗批判主义者和經驗一元論者，在枝节問題上，在唯心主义的一些說法上相互爭論着，而我們則根本否定他們三者所共有的一切哲学基础。就算波格丹諾夫在接受馬克思的一切結論时最好心好意地宣傳着社会存在和社会意識的“同一性”，但我們还是要說：波格丹諾夫 減去“經驗一元論”(更确切些說，減去馬赫主义)，才等于馬克思主义者。因为社会存在和社会意識的

⊖ 見前引書《D. menschl. Glück u. d. s. Frage》，S. 293 и 295—296 (《Das menschliche Glück und die soziale Frage》，S. 293 и 295—296. ——“人类的幸福和社会問題”德文版第293頁和第295—296頁。——編者注)。

同一性理論，是十足的胡言亂語，是絕對反動的理論。如果有个別的人把這種理論跟馬克思主義，跟馬克思主義者的行為調和起來，那末我們應該承認這些人比他們的理論要好些，但決不能說這種對馬克思主義的驚人的理論上的歪曲是正當的。

波格丹諾夫把自己的理論跟馬克思的結論調和起來，為這些結論犧牲了起碼的徹底性。在世界經濟中，每一個生產者都意識到自己給生產技術帶來了某種變化，每一個所有者都意識到他在用一些產品交換另一些產品，但是這些生產者和所有者都沒有意識到，他們這樣做是在改變着社會存在。在資本主義的世界經濟中，即使有七個馬克思也不能夠把握住所有這些錯綜複雜的變化的總和；至多是發現這些變化的規律，在主要的基本的方面指出這些變化及其歷史發展的客觀的邏輯。所謂客觀的，並不是指有意識的動物的社會（即人的社會）能夠不依賴於有意識的動物的存在而存在和發展（波格丹諾夫在自己的“理論”中所強調的僅僅是這些廢話），而是指社會存在不依賴於人們的社會意識。你們過日子、經營事業、生兒育女、生產物品、交換產品等等，這些事實形成事件的客觀必然的鏈條、發展的鏈條，這個鏈條不依賴於你們的社會意識，永遠也不會為社會意識所完全把握。人類的最高任務，就是把握經濟進化（社會存在的進化）這個客觀邏輯的一切主要之點，以便使自己的社會意識以及一切資本主義國家的先進階級的意識尽可能清楚地、明確地、批判地與它相適應。

波格丹諾夫承認這一切。這說明什麼呢？這說明：他的“社會存在和社會意識的同一性”理論，事實上被他拋棄了，它成了空洞的經院哲學的附屬品，成了像“普遍代換說”或“要素”說、“嵌入”說以及其他一切馬赫主義謬論那樣空洞的、僵死的、無用的東西。但

是“死的抓住了活的”；僵死的經院哲学的附屬品 違反 波格丹諾夫的意志并且不依賴于他的意識，把他的哲学变成了替舒貝特-索尔登分子以及其他反动分子 服务的工具，这些反动分子在几百个教授講壇上用几千种調子把 这种 死的东西当作活的东西来宣傳，以便反对活的东西，窒息活的东西。波格丹諾夫本人是一切反动派、特别是資產階級反动派的死敌。但波格丹諾夫的“代換”說与“社会存在和社会意識的同一性”理論，却为这些反动派 服务。这是可悲的事实，然而的确是事实。

一般唯物主义認為客觀真實的存在(物質)不依賴于人类的意識、感觉、經驗等等。历史唯物主义認為社会存在不依賴于人类的社会意識。在这两种場合下，意識都不过是存在的反映，至多也只是存在的近似正确的(恰当的、十分确切的)反映。在这个由一整塊鋼鐵鑄成的馬克思主义哲学中，决不可去掉任何一个基本前提、任何一个重要部分，不然就会离开客觀真理，就会落入資產階級反动謬論的怀抱。

下面还有几个例子可以說明僵死的哲学唯心主义怎样抓住了活的馬克思主义者波格丹諾夫。

波格丹諾夫在1901年所著的“什么是唯心主义？”(同上，第11頁及以下若干頁)一文中写道：“我們得出这样的結論：無論在人們对进步的見解是一致的地方或是不一致的地方，进步觀念的基本含义始終只有一个，即意識生活的不断增长的完滿与和諧。进步概念的客觀內容就是如此…… 如果現在把我們所得出的心理学上的进步觀念和以前闡明的生物学上的进步觀念[“生物学上所謂的 进步就是生命总数的增长”，第14頁]对照一下，我們就不难深信：前者是和后者完全一致的，而且可以从后者中引伸出来……

由于社会生活归根到底就是社会成員的心理生活，所以进步观念的内容在这里也还是生活的完滿与和諧的不断增长，我們只要加上‘人們的社会生活’这几个字就行了。当然，社会进步的观念从来没有而且也不可能有任何其他的内容。”(第16頁)

“我們發現……唯心主义表現着人的心灵中社会性較多的情緒对社会性較少的情緒的胜利；进步的理想乃是社会进步的趋向在唯心主义心理中的反映。”(第32頁)

不用說，在这一套生物学和社会学的玩意中沒有半点馬克思主义。在斯宾塞和米海洛夫斯基那里，我們可以隨便地發現許多比这毫不逊色的定义，这些定义除了說明作者的“一片好心”以外，什么也沒有說明，而且表明作者完全不懂“什么是唯心主义”和什么是唯物主义。

在“經驗一元論”第3卷中，在1906年写的“社会选择”(方法的基础)这篇文章中，作者一开始就首先駁斥“朗格、費利、伏尔特曼及其他許多人的折衷主义的社会生物学的企圖”(第1頁)，而在第15頁上提出了“研究”的下述結論：“我們可以把唯能論和社会选择的基本联系表述如下：

“社会选择的每一活动，就是与它有关的社会复合的能量的增加或减少。在前一种場合我們看到的是‘肯定的选择’，在后一种場合我們看到的是‘否定的选择’。”(着重号是作者加的)

像这样一些不能用言語来形容的謬論竟然被当作馬克思主义！难道还能想像出比罗列这些对社会科学毫無意义而且也不能有什么意义的生物学和唯能論的名詞更無益、更死板、更煩瑣的事情嗎？这里沒有一点具体的經濟研究的影子，也沒有一点馬克思的方法、辯証方法以及唯物主义世界觀的迹象，只有定义的制遣，以

及把这些定义硬套到馬克思主义的現成結論上去的企圖。“資本主义社会生产力的迅速增长,無疑地是社会整体的能量的增长……”——这句话的后半句,無疑地只是用一些毫無內容的術語重复前半句,这些術語看起来好像使問題“深刻化”了,事实上却跟朗格之流的折衷主义的生物社会学的企圖沒有絲毫区别!——“但是,由于这个过程的本質不和谐,因而它最終导致‘危机’的發生、生产力的巨大浪費、能量的急剧减少,肯定的选择被否定的选择代替了”(第18頁)。

你們看,这不是朗格嗎?在危机的現成結論上只是貼上生物学的和唯能論的标签,既沒有补充一点具体材料,也沒有說明危机的本質。这一切虽然都是出于一片好意,因为作者想証实和加深馬克思的結論,但实际上他却用枯燥不堪的僵死的經院哲学来冲淡馬克思的結論。在这里,“馬克思主义的东西”只不过是众所周知的結論的重复而已,至于对这种結論的全部“新的”論証、全部“社会唯能論”(第34頁)和“社会选择”,都只不过是名詞的堆砌,对馬克思主义的十足的嘲弄而已。

波格丹諾夫所从事的决不是馬克思主义的研究,而是給这种研究早已获得的成果換上一件生物学术語和唯能論術語的新装。这全部企圖自始至終都是無济于事的,因为像“选择”、能量的“同化和异化”、能量的平衡等等概念,如果应用于社会科学的領域,就成为空洞的詞句。事实上,依靠这些概念是不能对社会現象作任何研究,不能对社会科学的方法作任何說明的。再沒有什么事情比在危机、革命、階級斗争等等現象上貼上“唯能論的”或“生物社会学的”标签更容易了,然而,也再沒有什么事情比这种勾当更無益、更煩瑣和更呆板了。問題不在于波格丹諾夫在这里企圖把



他的全部或者“几乎”全部的結論塞到馬克思的學說中去(我們已經看到他在社會存在和社會意識的關係問題上所作的“修正”),而是在於他所採用的方法,即“社會唯能論”的方法完全是虛偽的,是跟朗格的方法毫無區別的。

馬克思在1870年6月27日給庫格曼的信里這樣寫道:“朗格先生(“論工人問題……”第2版)對我大加贊揚……其目的在於標榜他自己是一個偉人。事情是這樣的,朗格先生有一個大發現,認為可以把全部歷史納入一個唯一的偉大的自然規律。這個自然規律就包含在《Struggle for life》,即生存鬥爭這句話里(達爾文的這個用語在這裡變成了一句空話),而這句話的內容就是馬爾薩斯的人口律,或者更確切些說,人口過剩律。因此,如果不去分析這種歷史地表現在各種不同的社會形態中的《Struggle for life》,那末,除了把一切具體的鬥爭變成《Struggle for life》這句話,然後再把這句話變成馬爾薩斯關於人口的幻想之外,就再也沒有什麼事情可做了。必須承認,對於那些華而不實、冒充學者、高傲無知、思想懶惰的人說來……這的確是一個很有說服力的方法。”<sup>78</sup>

馬克思對朗格的批判的本質,不是指出朗格特意把馬爾薩斯主義硬搬進社會學,而是指出:生物學的一般概念,如果被搬用於社會科學的領域,就變成空話。不論這樣的搬用是出於“善良的”目的或者是為了鞏固錯誤的社會學結論,空話始終是空話。波格丹諾夫的“社會唯能論”以及他加在馬克思主義上面的社會選擇學說,正是這樣的空話。

正如馬赫和阿芬那留斯在認識論上並沒有發展唯心主義而是在舊的唯心主義的錯誤上增添一些胡謔瞎說的術語(“要素”、“原則同格”、“嵌入”等等)一樣,經驗批判主義在社會學上即使最誠懇

地同情馬克思主義的結論，-但還是以空洞浮夸的唯能論的和生物學的詞句曲解歷史唯物主義。

現代俄國的馬赫主義(更确切些說，在一部分社會民主黨人中間的馬赫主義的流行病)的歷史特點是由下述情況造成的。費爾巴哈“在下半截是唯物主義者，在上半截是唯心主義者”，畢希納、福格特、摩萊蕭特和杜林等人在一定程度上也是這樣，不過有一個本質上的差別，所有這些哲學家和費爾巴哈比較起來，都是一些侏儒和可憐的庸才。

馬克思和恩格斯的學說是從費爾巴哈那里產生出來的，是在與庸才們的鬥爭中發展起來的，自然他們所特別注意的是使唯物主義哲學臻于完善，也就是說，他們所特別注意的不是唯物主義認識論，而是唯物主義歷史觀。因此，馬克思和恩格斯在他們的著作中特別強調的是辯證唯物主義，而不是辯證唯物主義，特別堅持的是歷史唯物主義，而不是歷史唯物主義。我們的那些想當馬克思主義者的馬赫主義者是在與此完全不同的歷史時期接近馬克思主義的，這時候資產階級哲學已經專門從事認識論的研究了，並且片面地歪曲地接受了辯證法的若干組成部分(例如，相對主義)，把主要的注意力集中于保護或恢復下半截的唯心主義，而不是集中于保護或恢復上半截的唯心主義。至少，一般實證論特別是馬赫主義是在更多地從事對認識論的巧妙的偽造，冒充唯物主義，用似乎是唯物主義的術語來掩蓋唯心主義，而對歷史哲學卻注意得比較少。我們的馬赫主義者不理解馬克思主義，因為他們可以說是從另一個方面接近馬克思主義的，他們接受了——有時候與其說是接受了還不如說是背誦了——馬克思的經濟理論和歷史理論，但並沒有弄清楚它們的基礎，即哲學唯物主義。因此，應當把波格

丹諾夫这一流人叫作顛倒过来的俄国的畢希納分子和杜林分子。他們想在上半截成为唯物主义者，但他們却不能摆脱下半截的混乱的唯心主义！波格丹諾夫的“上半截”是历史唯物主义，誠然，是庸俗的、被唯心主义严重地糟蹋了的历史唯物主义；他的“下半截”是唯心主义，是用馬克思主义的术语、馬克思主义的詞句裝飾打扮起来的唯心主义。“社会地組織起来的經驗”、“集体的劳动过程”等等，这一切都是馬克思主义的字眼，然而这一切仅仅是一些掩飾唯心主义哲学的字眼，这种唯心主义哲学宣称物是“要素”一感觉的复合，外部世界是人类的“經驗”或“經驗符号”，物理自然界是“心理的东西”的“派生物”，等等。

日益巧妙地伪造馬克思主义，日益巧妙地把各种反唯物主义的学說装扮成馬克思主义，这就是現代修正主义在政治經济学上、策略問題上和一般哲学（認識論和社会学）上表現出来的特征。

### 三 关于苏沃洛夫的“社会哲学的基础”

“‘关于’馬克思主义哲学的概論”这本书的最后一篇文章就是苏沃洛夫同志的“社会哲学的基础”，正因为这本书是一部集体創作，所以成了一把散發着濃烈气味的花束。巴札罗夫說，恩格斯認為“感性表象也就是存在于我們之外的现实”，別尔曼宣称馬克思和恩格斯的辯証法是神秘主义，卢那察尔斯基提倡宗教，尤什凱維奇把“邏各斯”导入“非理性的知觉流”，波格丹諾夫把唯心主义称为馬克思主义的哲学，格尔方德清洗掉約·狄慈根的唯物主义，而苏沃洛夫写了“社会哲学的基础”这篇論文。当这些人在你們面前同时出現的时候，你們立即会感觉到新路綫的“精神”。量轉变成

了質。早先各自在个別的論文和書籍中探索着的“探索者”，現在發表了真正的宣言。他們之間的局部的分歧，由于他們共同反对（而不是“关于”）馬克思主义哲学而消除了；作为一个流派的馬赫主义的反动面貌明显地暴露出来了。

苏沃洛夫的这篇文章由于下述情况而更为有趣：他既不是經驗一元論者，也不是經驗批判主义者，而只是“实在論者”，因而使他与这伙人接近的，不是作为哲学家的巴札罗夫、尤什凱維奇、波格丹諾夫所具有的特点，而是他們反对辯証唯物主义的共同立場。我們把这位“实在論者”的社会学的議論和經驗一元論者的議論比較一下，会有助于描繪他們的共同傾向。

苏沃洛夫写道：“在調节世界过程的各种規律的序列中，特殊的和复杂的規律可以归入一般的和簡單的規律，而一切的規律都从屬于一个普遍的發展規律，即力的經濟規律。这个規律的實質在于：任何力的体系消耗愈少，积蓄愈多，而且消耗为积蓄服务得愈好，那末这个体系就愈能保存和發展。很早就引起客觀合目的性这一观念的各种动的平衡形态（太陽系、地球上各种現象的循环、生命过程）之所以能够形成和發展，正是由于它們本身所固有的能量的保存和积蓄，即由于它們内部的經濟。力的經濟規律，是統一和調节任何發展——無机界、生物界和社会的發展——的一个原則。”（第 293 頁，着重号是作者加的）

我們的“实証論者”和“实在論者”多么輕而易举地制造了“各种普遍規律”呵！但遺憾的只是这些規律并不比杜林所同样輕而易举地迅速地制造出来的那些規律高明半分。苏沃洛夫的“普遍規律”与杜林的普遍規律一样，都是空洞無物、华而不实的詞句。試把这个規律应用于作者所列举的三个領域中的第一个領

域，即应用于無机界的發展。你們就会看到，除了能量守恒和轉化定律，任何“力的經濟”在这里都是用不上的，更不必說“普遍地”应用了。至于“能量守恒”定律，作者早已把它看成特殊規律<sup>⊖</sup>（第292頁）而剔在一边了。撇开这一規律，無机界的發展領域中还剩下些什么呢？作者所以能够把能量守恒和轉化定律改变（“改良”）为“力的經濟”規律的那些补充、复杂化、新發現或新事实在哪里呢？这样的事实或發現根本沒有，苏沃洛夫甚至提也沒有提到。他不过是像屠格涅夫小說里的巴札罗夫<sup>①</sup>所說的，为着显示自己非同小可，把大笔一揮，立即描画出“实在一元論哲学”的新的“普遍規律”（第292頁）。瞧，我們是什么样的人！难道我們比杜林差嗎？

我們来看一看第二个發展領域，即生物学領域。在这个領域中，有机体是通过生存斗爭和選擇而發展的，那末在这里，力的經濟規律是普遍的呢，还是力的浪費“規律”是普遍的？不要紧！对于“实在一元論哲学”說来，普遍規律的“含义”在一个領域里可

⊖ 值得注意的是：苏沃洛夫把能量守恒和轉化定律的發現叫作“唯能論的基本原理的确立”（第292頁）。我們的这位想当馬克思主义者的“实在論者”是否听說过，無論庸俗唯物主义者畢希納之流或辯証唯物主义者恩格斯都認為这个定律是唯物主义基本原理的确立？我們的这位“实在論者”是否考虑过这个差別有什么意思？沒有！他只是追求时髦，重复奥斯特瓦尔德的話，如此而已。这类“实在論者”的不幸也就在于他們在时髦面前五体投地，而恩格斯則不然，他掌握了能量这个对他說来是新的名詞，并在1885年（“反杜林論”第2版序言）和1888年（“費尔巴哈論”）开始使用它，然而却是把它和“力”、“运动”这些概念同等使用的，摻杂在一起使用的。恩格斯善于吸收新名詞来丰富自己的唯物主义。“实在論者”和其他的糊塗虫，虽然抓住了这个新名詞，可是看不出唯物主义和唯能論之間的区别！

① 屠格涅夫的小說“父与子”中的人物。——譯者注

以理解为这样，而在另一个领域里可以理解为那样，例如，理解为有机体从低级到高级的发展。虽然普遍规律因此就成为空话，但这没有什么关系，只要把“一元论”的原则保持下来就行了。至于第三个领域（社会领域）里，又可以从第三种意义上来理解“普遍规律”，可以把它理解为生产力的发展。“普遍规律”之所以需要，就是为了用它去套随便什么东西。

“虽然社会科学还很年轻，然而它已经有了坚固的基础和完善的概括，在19世纪它发展到了理论的高度，这是马克思的主要功绩。他把社会科学提高到了社会理论的水平……”恩格斯说，马克思把社会主义从空想变成了科学，可是在苏沃洛夫看来这还不够。如果我们把科学（在马克思以前有社会科学吗？）和理论区别开来，就会更加有力些，至于说这种区别毫无意义，那没有什么关系！

“……他确立了社会动力学的基本规律，按照这个规律，生产力的进化是整个经济发展和社会发展的决定性原则。但是生产力的发展符合于劳动生产率的提高，能量的消耗的相对减少和能量的积蓄的增加[请看，“实在一元论哲学”的成就多么大呵！它对马克思主义作了新的唯能论的论证！]……这是经济的原则。这样，马克思就把力的经济原则当作社会理论的基础了……”

“这样”两字真是绝无仅有！因为马克思有政治经济学，所以在这种情况下就来咀嚼“经济”这个字眼，并把咀嚼的结果叫作“实在一元论哲学”！

不，马克思并没有把任何力的经济原则作为自己理论的基础。这是那些不甘心杜林专美于前的人所杜撰的废话。马克思给生产力的提高这一概念下了完全精确的定义，并且研究了生产力提高

的具体过程。而苏沃洛夫却臆造了一个新名詞来表达馬克思所分析过的概念，而且臆造得非常糟糕，只是把問題弄糊塗了。因为，“力的經濟”是什么意思，怎样測量它，怎样应用这一概念，哪些精确的和固定的事实适合于这个概念，关于这一切，苏沃洛夫沒有說明，而且也不能說明，因为这是一笔糊塗賬。請再听下去吧！

“……这个社会經濟規律，不仅是社会科学內部統一的原則 [諸位讀者，你們在这里懂得了一点什么嗎？]，而且是社会理論和普遍存在理論之間联系的环节。”(第 294 頁)

是的，是的。曾被經院哲学的許多代表在極不相同的形式下發現过許多次的“普遍存在理論”，現在又被苏沃洛夫發現了。我們祝賀俄国的馬赫主义者發現了新的“普遍存在理論”！我們希望他們在下一部集体著作中專門去論証和發展这个偉大的發現！

至于我們的实在論哲学或实在一元論哲学的代表怎样叙述馬克思的理論，可以从下面的例子中看出来：“总之，人們的生产力形成着發生序列 [嘿！]，这些生产力是由人們的劳动能量、被役使的自然力、被文明地改变了的自然界、以及构成生产技术的劳动工具所組成的…… 生产力对于劳动过程履行着純粹經濟的职能；它們節約劳动能量，提高劳动能量消耗的生产率。”(第 298 頁) 生产力对于劳动过程履行着經濟的职能！这同說生命力对于生命过程履行着生命的职能完全一样。这不是叙述馬克思的学說，而是用不可思議的廢話来充塞馬克思主义。

在苏沃洛夫的論文中，这类廢話是不胜枚举的，例如：“階級的社会化表現为階級对于人們及其财产的集体权力的增长……” (第 313 頁) “階級斗争的目的，是要建立各种社会力量之間的均衡形态……” (第 322 頁) 社会的糾紛、仇視和斗争實質上是一种

消極的、反社會的現象。“社會進步，按其基本內容說來，就是人們的社會性、社會聯繫的增長。”（第 328 頁）如果把這類無聊的話彙集起來，可以寫成好多本書，而資產階級社會學的代表們確是用這類無聊的話寫成了好多本書，但是把它們當作馬克思主義的哲學，那就未免太過分了。如果蘇沃洛夫的論文是使馬克思主義通俗化的一個嘗試，那就用不着對它進行特別嚴厲的指責。每個人都會承認，作者的本意是好的，但嘗試卻完全失敗了，僅僅如此而已。然而，當一群馬赫主義者把這類名為“社會哲學的基礎”的東西奉送給我們的時候，當我們在波格丹諾夫的哲學著作中看到同樣的“發展”馬克思主義的方法的時候，我們就必然會得出這樣的結論：反動的認識論同社會學中的反動的掙扎是有着不可分割的聯繫的。

#### 四 哲學上的黨派和哲學上的無頭腦者

我們還須要考察一下馬赫主義對宗教的關係問題。但是這個問題擴大成了哲學上究竟有沒有黨派以及哲學上的無党性有什麼意義的問題。

在以上的整個敘述過程中，在我們所涉及的每個認識論問題上，在新物理學所提出的每個哲學問題上，我們探究了唯物主義和唯心主義的鬥爭。透過許多新奇的詭辯言詞和學究氣十足的煩瑣語句，我們總是毫無例外地看到，在解決哲學問題上有兩條基本路綫、兩個基本派別。是否把自然界、物質、物理的東西、外部世界看作第一性的東西，而把意識、精神、感覺（用現今流行的術語來說，即經驗）、心理的東西等等看作第二性的東西，這是一個根本問題，它實際上仍然在把哲學家劃分為兩大陣營。這方面的成



千上万的錯誤和糊塗觀念的根源就在于：人們在各种術語、定义、煩瑣辭令、詭辯字眼等等的外表下，沒有看出这两个基本傾向（例如，波格丹諾夫不願意承認自己的唯心主义，因为他所采用的不是“自然界”和“精神”这类“形而上学的”概念，而是物理的东西和心理的东西这类“經驗的”概念。字眼改变了呵！）。

馬克思和恩格斯的天才正是在于：他們在很长的差不多有半个世紀的时期內，發展了唯物主义，向前推进了哲学上的一个基本派別。他們不是踏步不前，只重复那些已經解決了的認識論問題，而是把同样的唯物主义徹底地貫徹（而且表明了应当如何貫徹）在社會科學的領域中，他們把胡言亂語、冠冕堂皇的謬論以及想在哲學上“發現”“新”路綫和找出“新”方向等等的無數企圖当作垃圾清除掉。这类企圖的胡謔瞎說的性質，玩弄哲學上新“主义”的煩瑣把戲，用詭辯辭令混淆問題的實質，不能明白了解認識論上两个基本派別的斗争，——这一切就是馬克思和恩格斯在其畢生活动中竭力攻击的对象。

我們剛才說，差不多有半个世紀，其实早在1843年，当馬克思剛剛成为馬克思，即剛剛成为科学社会主义的創始人，成为比以往一切形式的唯物主义丰富得不可估量和徹底得無可比拟的现代唯物主义的創始人的时候，他就已經异常明确地指出了哲學上的根本路綫。格律恩曾引用过馬克思在1843年10月20日写給費尔巴哈的信<sup>79</sup>，馬克思在这封信里請費尔巴哈为《Deutsch-Französische Jahrbücher》<sup>80</sup>写一篇反对謝林的文章。馬克思写道：这位謝林是个無聊的牛皮专家，他妄想包罗和超越一切已往的哲學派別。“謝林向法国的浪漫主义者和神秘主义者說：我把哲学和神学結合起来了。向法国的唯物主义者說：我把肉体与观念結合起

来了。向法国的怀疑論者說：我把独断主义摧毀了。”<sup>⊖</sup> 馬克思在当时就已經看出，不管“怀疑論者”叫作休謨主义者或康德主义者（在 20 世紀，或者叫作馬赫主义者），他們都大声叫嚷反对唯物主义的和唯心主义的“独断主义”；他沒有被千百种不足道的哲学体系中的任何一个体系所迷惑，而能够經過費尔巴哈直接走上反唯心主义的唯物主义道路。过了三十年，馬克思在“資本論”第 1 卷第 2 版的跋文中，同样明确地把他的唯物主义跟黑格尔的唯心主义，即最徹底最發展的唯心主义对立起来，同时輕蔑地抛开孔德的“实証論”，把当时的一些哲学家称为因襲前人的可怜虫，他們自以为消灭了黑格尔，而事实上却是重犯了黑格尔以前的康德和休謨的錯誤。馬克思在 1870 年 6 月 27 日給庫格曼的信中也輕蔑地斥責“畢希納、朗格、杜林、費希納等人”，因為他們不能理解黑格尔的辯証法，并且还对它采取輕視的态度<sup>⊗</sup>。最后，如果把馬克思在“資本論”和其他著作中的一些哲学言論考察一下，那末你們就会看到一个始終不变的基本論点：坚持唯物主义，輕蔑地嘲笑一切模糊問題的伎倆、一切糊塗观念和一切向唯心主义的退却。馬克思的全部哲学言論，都是以說明这两条路綫的根本对立为中心的，但从教授哲学的观点看来，这种“狹隘性”和“片面性”也就是

⊖ *Karl Grün*. «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung», I. Bd., Lpz., 1874, S. 361 (卡尔·格律恩“費尔巴哈的書簡、遺稿及其哲学的發展”1874 年萊比錫德文版第 1 卷第 361 頁。——編者注)。

⊗ 关于实証論者比斯利 (Beesley)，馬克思在 1870 年 12 月 13 日的信中写道：“比斯利既是一个孔德的信徒，当然也就不能不拋售各种各样的怪論 (crotchets)。”<sup>81</sup> 請把这一点同 1892 年恩格斯对赫胥黎之流的实証論者的評价<sup>82</sup> 比較一下。

馬克思的全部哲学言論的缺点之所在。事实上，鄙弃这些調和唯物主义和唯心主义的無聊的伎倆，正是沿着十分明确的哲学道路前进的馬克思的最偉大的功績。

和馬克思完全一致并同馬克思密切合作的恩格斯，在自己的一切哲学著作中，在一切問題上都簡單明白地把唯物主义路綫跟唯心主义路綫对立起来。不論在 1878 年、1888 年或 1892 年<sup>83</sup>，他对于“超越”唯物主义和唯心主义的“片面性”而創立新路綫（如創立什么“实証論”、“实在論”或其他教授的騙人理論）的無数煞費苦心的企圖，一概表示輕視。恩格斯同杜林的全部斗争始終是在徹底貫徹唯物主义这个口号下进行的。恩格斯譴責唯物主义者杜林用空洞的字眼来混淆問題的实质，譴責他夸夸其談，采用向唯心主义讓步和轉到唯心主义立場上去的論断方法。在“反杜林論”的每一节中都是这样提出問題的：不是徹底的唯物主义，就是哲学唯心主义的謊言和糊塗观点。只有头脑被反动教授哲学腐蝕了的人才会看不見这种提法。直到 1894 年恩格斯給“反杜林論”的最后增訂版写最后一篇序言的时候，他还是繼續探究新的哲学和新的自然科学，还是像以前那样坚决地捍衛自己的明确坚定的立場，把大大小小的垃圾般的新体系清除掉。

关于恩格斯探究过新哲学这一点可以从“費尔巴哈論”中看出来。他在 1888 年写的序言中甚至提到德国古典哲学在英国和斯堪的那維亚各国复活的現象，而对于当时占統治地位的新康德主义和休謨主义，他除了表示極端的輕蔑之外什么話也沒有說过（不論在序言里或該書正文里）。很明显，恩格斯在看到德国和英国的时髦哲学重复黑格尔以前的康德主义和休謨主义的旧錯誤时，甚至認為轉向黑格尔（在英国和斯堪的那維亚各国）也会是有好处

的，因为他希望这位大唯心主义者和大辯証論者能帮助人們看出淺薄的唯心主义的和形而上学的謬誤。

恩格斯虽然沒有詳細考察德国新康德主义和英国休謨主义的許許多多流派，但根本否定它們的背弃唯物主义的基本立場。恩格斯宣称这两个学派的整个趋向是“科学上的退步”。那末，对于这些新康德主义者和休謨主义者（例如他們之中的赫胥黎，恩格斯是不可能不知道的）的傾向，如果用流行的術語來說，無疑地是“实証論的”、無疑地是“实在論的”傾向，恩格斯是怎样評价的呢？恩格斯宣称：曾經迷惑过并且还在迷惑着無數糊塗虫的那种“实証論”和“实在論”，至多也不过是当众謾罵和擯斥唯物主义而在暗中却偷运唯物主义的一种庸俗手段！只要稍微想一想恩格斯对赫胥黎这样一位最大的自然科学家、比馬赫、阿芬那留斯之流更講实在論的实在論者和更講实証論的实証論者所作的这种評价，就可以懂得恩格斯会怎样鄙視現在的一小撮沉溺于“最新实証論”或“最新实在論”等等的馬克思主义者。

馬克思和恩格斯在哲学上自始至終都是有党性的，他們善于發現一切“最新”流派背弃唯物主义以及縱容唯心主义和信仰主义的傾向。因此他們对赫胥黎的評价完全是从徹底坚持唯物主义的观点出發的。因此他們責备費尔巴哈沒有把唯物主义貫徹到底，責备他因个别唯物主义者犯有錯誤而拒絕唯物主义，責备他同宗教作斗争是为了革新宗教或創立新宗教，責备他在社会学上不能摆脱唯心主义的空話而成为唯物主义者。

約·狄慈根尽管在闡述辯証唯物主义时曾犯过一些局部性的錯誤，但他充分重視并接受了他的導師們的这个最偉大和最寶貴的傳統。狄慈根由于發表一些欠妥的違背唯物主义的言論而犯了

許多錯誤，可是他從來沒有企圖在原則上脫離唯物主义而獨樹“新的”旗幟，在緊要關頭他總是毅然決然地聲明：我是唯物主義者，我的哲學是唯物主义哲學。我們的狄慈根公正地說道：“在一切黨派之中，最可鄙的就是中間黨派……正如政治上各黨派日益集成兩個陣營一樣……科學也正在劃分為兩個基本集團（General-klassen）：一邊是形而上學者<sup>⊖</sup>，另一邊是物理學家或唯物主義者。名目繁多的中間分子和調和派的騙子，如唯靈論者、感覺論者、實在論者等等，在他們的路途上一會兒卷入這個潮流，一會兒又卷入那個潮流。我們要求堅決性，我們要求明確性。反動的蒙昧主義者（Retraitebläser<sup>①</sup>）稱自己為唯心主義者<sup>⊖</sup>，而所有那些竭力把人類理性從形而上學的荒誕思想中解放出來的人應當稱為唯物主義者……如果我們把這兩個黨派比作固體和液體，那末中間分子就是爛泥一類的東西。”<sup>⊕</sup>

正是如此！包括“實證論者”、馬赫主義者等在內的“實在論者”等等，就是這樣一種討厭的爛泥，就是哲學上的可鄙的中間黨派，它在每一個問題上都把唯物主义派別和唯心主義派別混淆起來。在哲學上企圖超出這兩個基本派別，這不過是玩弄“調和派的騙人把戲”而已。

⊖ 這又是一個欠妥的、不確切的說法，不應當用“形而上學者”，而應當用“唯心主義者”。約·狄慈根本人在其他地方是把形而上學者和辯證論者對立起來的。

① 吹倒退號的人。——譯者注

⊕ 請注意，約·狄慈根已經改正了錯誤，並且更確切地說明了誰是唯物主義的敵對派。

⊕ 見他在1876年寫的論文“社會民主主義的哲學”，載於《Kleinere philosophischen Schriften》，1903，S. 135（“短篇哲學論文集”1903年德文版第135頁，——編者注）。

唯心主义哲学的“科学的僧侣主义”，不过是通向公开的僧侣主义的前阶，这一点在约·狄慈根看来是毫无疑问的。他写道：“科学的僧侣主义极力想帮助宗教的僧侣主义。”（前引书第51页）“尤其是认识论的领域以及对人类精神的无知”，乃是这两种僧侣主义在其中“产卵”的“虱巢（Lausgrube）”。狄慈根眼里的哲学教授是“高谈‘理想的福利’并用生造的（geschraubter）唯心主义来愚弄人民的有学位的奴僕”（第53页）。“正如魔鬼是神的死对头一样，唯物主义者是僧侣教授（Kathederpfaffen）的死对头。”唯物主义认识论是“反对宗教信仰的万能武器”（第55页），它不仅反对“僧侣所宣传的那种人所共知的、正式的、普通的宗教，而且反对沉醉的（benebelter）唯心主义者所宣传的清洗过的、高尚的、教授的宗教”（第58页）。

在狄慈根看来，自由思想的教授们的“不彻底性”还比不上“宗教的诚实”（第60页），因为在后一种情况下，还“有一个体系”，还有不把理论跟实践分开的完整的人。对于教授先生们说来，“哲学不是科学，而是防御社会民主主义的手段”（第107页）。“那些自称为哲学家的教授和讲师，尽管主张自由思想，但总是或多或少地沉溺于偏见和神秘主义……他们形成了一个反对社会民主主义的……反动者集群。”（第108页）“为了循着正确道路前进而不致被任何宗教的和哲学的谬论（Welsch）所迷惑，必须研究错误道路中的错误道路（der Holzweg der Holzwege），即研究哲学。”（第103页）

现在我们从哲学的党派观点来看一看马赫、阿芬那留斯以及他们的学派。这些先生们以无党性自夸；如果说他们有什么死对头，那末只有一个，只有……唯物主义者。在一切马赫主义者的

一切著作中，像一條紅綫那樣貫穿着“駕凌”于唯物主义和唯心主义之上、超越它們之間“陈旧的”对立的愚蠢願望。而事实上这帮人每时每刻地都在陷入唯心主义，同唯物主义进行始終不渝的斗争。像阿芬那留斯这类人精心制造出来的認識論的怪論，不过是教授們的虛構和創立“自己的”哲学小宗派的企圖而已。事实上，在現代社会的各种思想和派別互相斗争的总的形势下，这些認識論的詭計所起的客观作用却只有一个，就是給唯心主义和信仰主义扫清道路，替它們忠实服务。因此，华德之流的英国唯灵論者、贊揚馬赫攻击唯物主义的法国新批判主义者以及德国的內在論者，都拚命地抓住这个小小的經驗批判主义者学派，这实在不是偶然的！狄慈根所謂的“信仰主义的有学位的奴僕”这一說法，正是击中了馬赫、阿芬那留斯以及他們的整个学派的要害。⊖

- ⊖ 还可以举出一个例子來說明馬赫主义事实上正在为那些广泛流行的反动资产阶级哲学流派所利用。在最新的美国哲学中，“最时髦的东西”可以說是在“实用主义”了（“实用主义”来自希腊文 *pragma* ——行为、行动，即行动哲学）。在哲学杂志上談論得最多的恐怕也要算是实用主义了。实用主义既嘲笑唯物主义的形而上学，也嘲笑唯心主义的形而上学；它宣揚經驗而且仅仅宣揚經驗；認為实践是唯一的标准；依据一般实証論思潮；专门依靠奥斯特瓦尔德、马赫、畢尔生、昂·彭加勒、杜恒，依靠科学不是“实在的绝对复写”的說法；并且……極其順利地从这一切中推演出上帝，这是为了实践的目的，而且仅仅为了实践，这里沒有任何形而上学，也沒有超越經驗的任何界限（cp. *William James. «Pragmatism. A new name for some old ways of thinking», N. Y. and L., 1907, p. 57 и 106 oco6.*）（見威廉·詹姆斯“实用主义——某些旧思想方法的新名称”1907年紐約和倫敦英文版，特别是第57和第106頁。——編者注）。从唯物主义的观点看来，馬赫主义和实用主义之間的差別，就像經驗批判主义和經驗一元論之間的差別一样，是微不足道的和極不重要的。請比較一下波格丹諾夫的真理定义和实用主义者的真理定义：“在实用主义者看来，真理就是經驗方面的各种特定作業价值（*working-values*）的类概念。”（同上，第68頁）

企圖“調和”馬赫主義和馬克思主義的俄國馬赫主義者的不幸就在於：他們相信反動的哲學教授，結果就沿着陡坡滾下去了。他們企圖發展和補充馬克思學說的那些手法是很不高明的。他們讀了奧斯特瓦爾德的著作，就相信奧斯特瓦爾德，轉述奧斯特瓦爾德的話，說這就是馬克思主義。他們讀了馬赫的著作，就相信馬赫，轉述馬赫的話，說這就是馬克思主義。他們讀了昂·彭加勒的著作，就相信彭加勒，轉述彭加勒的話，說這就是馬克思主義！這些教授們雖然在化學、歷史、物理學等專門領域內能夠寫出極有價值的作品，可是一旦談到哲學問題的時候，他們中間任何一個人所說的任何一句話都不可相信。為什麼呢？其原因正如政治經濟學教授雖然在實際材料的專門研究方面能夠寫出極有價值的作品，可是一旦說到政治經濟學的一般理論時，他們中間任何一個人所說的任何一句話都不可相信一樣。因為在現代社會中，政治經濟學正像認識論一樣，是一門有黨性的科學。總而言之，經濟學教授們不過是資產階級手下的有學問的幫辦；而哲學教授們不過是神學家手下的有學問的幫辦。

無論在哲學上或經濟學上，馬克思主義者的任務就是要善于汲取和改造這些“幫辦”所獲得的成就（例如，在研究新的經濟現象時，如果不利用這些幫辦的著作，就不能前進一步），並且要善于消除它們的反動傾向，貫徹自己的路線，同敵視我們的各種力量和階級的整個路線作鬥爭。而我們的那些奴顏婢膝地追隨反動教授哲學的馬赫主義者就是不善于作到這一點。盧那察爾斯基代表“概論”的作者們寫道：“也許我們錯了，但我們是在探索”。其實，不是你們在探索，而是別人在探索你們，不幸的地方就在這裏！不是你們自己根據你們的馬克思主義的觀點（因為你們想當



馬克思主义者)去探討資產階級时髦哲学的每一轉变,而是这种时髦哲学在探寻你們,把它的那些适合唯心主义胃口的新花样塞給你們,今天是奧斯特瓦尔德的花样,明天是馬赫的花样,后天又是彭加勒的花样。你們所天真地信仰的那些愚蠢的“理論”把戏(例如“唯能論”、“要素”、“嵌入”等等),始終沒有超出狹隘的小学派的圈子,但这些把戏的思想傾向和社会傾向却立刻被華德分子、新批判主义者、內在論者、洛帕廷分子、实用主义者所抓住,并且尽着自己应尽的職責。对經驗批判主义和“物理学”唯心主义的迷恋,正像对新康德主义和“生理学”唯心主义的迷恋一样,很快就会消逝,而信仰主义却千方百計地变換自己的那些有利于哲学唯心主义的把戏,以便从每一次这样的迷恋中获得利益。

对宗教的态度和对自然科学的态度,最好地說明了資產階級反动派确实为了本階級的利益在利用經驗批判主义。

我們来看一看前一个問題吧!卢那察尔斯基在反对馬克思主义哲学的那部集体著作中談到了“人类最高潜在力的神化”、“宗教的無神論”<sup>⊖</sup>等等,你們以为这是偶然的嗎?如果你們以为这是偶然的,那末只是因为俄国的馬赫主义者沒有把整个欧洲的馬赫主义思潮及其对宗教的态度正确地告訴讀者。这个思潮对宗教的态度不仅跟馬克思、恩格斯、狄慈根,甚至跟費尔巴哈的态度毫不相同,而且根本相反。例如,彼得楚尔特說經驗批判主义“無論与有神論或無神論都不矛盾”<sup>⊖</sup>,馬赫說“宗教的見解是私人的事情”

---

⊖ “概論”(即“关于馬克思主义哲学的概論”。——譯者注)第157、159頁。这位作者在“国外新聞报”<sup>84</sup>上曾談到“宗教意义上的科学社会主义”(第3号第5版),而在“教育”杂志<sup>85</sup>上(1908年第1期第164頁)又公然写道:“新的宗教在我心中早已成熟了……”

(法譯本第434頁)，而科內利烏斯（他極力贊揚馬赫，馬赫也極力贊揚他）、卡魯斯以及一切內在論者甚至公開宣傳信仰主義、公開鼓吹黑幫思想。哲學家在這個問題上保守中立，就是向信仰主義卑躬屈膝，而馬赫和阿芬那留斯沒有超出而且也不能超出中立的範圍，這是由他們的認識論的出發點所決定的。

只要你們否定我們感覺到的客觀實在，你們就失去了任何反對信仰主義的武器，因為你們已經陷入了不可知論或主觀主義的泥坑，而這正是信仰主義所需要的。如果說感性世界就是客觀實在，那末其他的任何“實在”或冒牌實在（請回想一下，巴札羅夫曾相信那些硬說神是“實在概念”的內在論者的“實在論”），就沒有立足的余地了。如果說世界是運動着的物質，那末我們可以而且應該根據這個運動、即這個物質的運動的無限錯綜複雜的表現來對物質進行無止境的研究；在物質之外，在每一個人所熟悉的“物理的”外部世界之外，不可能有任何東西存在。對唯物主義的仇視，對唯物主義者的無數誹謗，所有這一切在文明的民主的歐洲都是司空見慣的，而且直到今天還依然如此。而俄國的馬赫主義者在大眾面前把這一切掩蓋起來，他們甚至一次也沒有打算把馬赫、阿芬那留斯、彼得楚爾特一流人攻擊唯物主義的胡言亂語同費爾巴哈、馬克思、恩格斯、狄慈根保衛唯物主義的言論簡單地對比一下。

但是“包庇”馬赫和阿芬那留斯對信仰主義的態度，是無濟于事的。事實是抹殺不掉的。這些反動教授由於華德、新批判主義

② «Einf. i. d. Philosophie der reinen Erfahrung» («Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung»——“純粹經驗哲學引論”。——編者注)德文版第1卷第351頁。

者、舒佩、舒貝特-索尔登、萊克列尔、实用主义者等等同他們亲吻而遭到的奇耻大辱，是世界上任何办法都不能洗刷干净的。刚才列举的那些身为哲学家和教授的人物的影响之大，他們的思想在“有教养的”即资产阶级的士中間傳播之广，他們写的专门著作之多，都比馬赫和阿芬那留斯的那个小小的专门学派要胜过十倍。这个小小的学派該为谁服务，就替誰服务；該被怎样利用，就被怎样利用。

卢那察尔斯基說出的可耻言論，并不是什么例外，而是俄国和德国的經驗批判主义的产物。我們决不能用作者的“善良意圖”、他的話的“特殊含义”来为这些可耻言論辯护。如果他的話里有明显的、普通的、即純粹信仰主义的含义，那末我們就不会再同作者交談了，因为，大概没有一个馬克思主义者会認為这些言論不使卢那察尔斯基和司徒卢威完全站在一个立場上。如果不是这样（而且的确还不是这样），那末这完全是因为我們看到了“特殊”含义，并且在还有可能实行同志式的斗争的时候同他进行斗争。卢那察尔斯基的言論之所以可耻，就是因为他居然把这些言論和他的“善良的”意圖联系起来。他的“理論”之所以有害，就是因为这种理論为了实现善良的意圖竟采用这样的手段或作出这样的結論。糟糕的是：所謂“善良的”意圖，至多也不过是卡尔普、彼得、西多尔<sup>①</sup>的主觀的事情而已，至于这类言論的社会意义却是絕對肯定的、無可爭辯的，并且是任何保留条件和解釋所不能削弱的。

只有瞎子才看不出，在卢那察尔斯基的所謂“人类最高潜在力

<sup>①</sup> 意思是張三李四。——譯者注

的神化”和波格丹諾夫的所謂用心理的东西来代換整个物理自然界的“普遍代換”之間有着思想上的血緣关系。这是同一种思想，不过前者主要是用美学观点来表达的，而后者是用認識論观点来表达的。“代換說”默默地从另一个方面来处理問題，它把“心理的东西”跟人分割开来，用無限扩大了了的、抽象的、神化了的、僵死的、“一般心理的东西”来代換整个物理自然界，这样就把“人类最高潜在力”神化了。而尤什凱維奇的导入“非理性的知觉流”的“邏各斯”又怎样呢？

一爪落网，全身被縛。我們的馬赫主义者全都落到了唯心主义即冲淡了的精巧的信仰主义的网里去了；从他們認為“感觉”不是外部世界的映象而是特殊“要素”的时候起，他們就落网了。如果不承認那种認為人类意識反映客观实在的外部世界的唯物主义反映論，就必然会主張不屬於任何人的感觉，不屬於任何人的心理，不屬於任何人的精神，不屬於任何人的意志。

## 五 海克尔和馬赫

現在我們来看一看作为哲学思潮的馬赫主义对自然科学的态度。整个馬赫主义始終在攻击自然科学的“形而上学”，他們用这个名字来称呼自然科学的唯物主义，即絕大多数自然科学家對我們意識所反映的外界客观实在的自發的、不自覺的、不定型的、哲学上無意識的信念。可是我們的馬赫主义者故意抹杀这个事实，他們掩飾和混乱自然科学家的自發唯物主义同早已聞名的、由馬克思和恩格斯証实过千百次的、作为一个派別的哲学唯物主义之間的不可分割的联系。

拿阿芬那留斯來說吧！早在1876年出版的他的第一部著作

“哲学——按照費力最小的原則对世界的思維”中，他就已經和自然科学的形而上学<sup>⊖</sup>、即自然科学的唯物主义进行战斗了，并且像他本人在 1891 年所承認的（但沒有“改正”自己的观点！）那样，他是站在認識論唯心主义的立場上进行战斗的。

拿馬赫來說吧！从 1872 年，甚至更早些起，一直到 1906 年，他始終不渝地在和自然科学的形而上学进行战斗；而且他倒是很老实地承認：跟在他后面的以及和他同行的有“一大批哲学家”（其中也包括內在論者），可是只有“很少的自然科学家”（“感觉的分析”第 9 頁）。在 1906 年，馬赫也是很老实地承認：“大多数自然科学家都坚持唯物主义。”<sup>⊗</sup>

再拿彼得楚尔特來說吧！他在 1900 年宣称：“自然科学徹头徹尾地 (ganz und gar) 浸透着形而上学。”“它們的經驗还應該加以清洗。”<sup>⊘</sup> 我們知道，阿芬那留斯和彼得楚尔特把我們所承認的、我們感觉到的客观实在完全从經驗中“清洗”出去。在 1904 年，彼得楚尔特又說：“現代自然科学家的机械論的世界觀，实际上并不比古代印度人的世界觀高明些”；“無論世界是建立在神話里的巨象背上，还是建立在一些分子和原子上，只要在認識論上把它們設想成实在的，而不是仅仅用来作比喻的 (bloss bildlich) [概念]，那末这两种說法完全是一样的。”（第 2 卷第 176 頁）

再拿維利來說吧！他算是馬赫主义者当中唯一的規矩人，他

⊖ 該書第 79、114 节及其他各节。

⊗ 《Erk. u. Irrtum》，2 版，S. 4（《Erkenntnis und Irrtum》，2 版，S. 4。——“認識和謬誤”德文第 2 版第 4 頁。——編者注）。

⊘ 《Einf. i. d. Ph. d. r. Erf.》，Bd. I, S. 343（《Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung》，Bd. I, S. 343。——“純粹經驗哲學引論”德文版第 1 卷第 343 頁。——編者注）。

居然因为同內在論者有血緣关系而感到可耻。但是，他在1905年說：“……自然科学归根到底在許多方面也是一个我們必須摆脱掉的权威。”<sup>①</sup>

所有这一切都是十足的蒙昧主义，都是最露骨的反动思想。認為原子、分子、电子等等是物質的客观实在的运动在我們头脑中的近似正确的反映，同相信世界建立在象背上成了一回事！無怪乎內在論者要張开两臂欢迎这类穿着时髦实証論者的小丑服装的蒙昧主义者了。沒有一个內在論者不口沫四濺地咒罵自然科学的“形而上学”，咒罵自然科学家的“唯物主义”，这正是因为自然科学家們承認物質(及其粒子)、時間、空間、自然規律等等的客观实在性。早在产生“物理学的唯心主义”的那些物理学上的新發現出現以前，萊克列尔就已經根据馬赫的理論向“現代自然科学的主要的唯物主义方向(Grundzug)”<sup>②</sup>进行斗争了，舒貝特-索尔登就已經跟“自然科学的形而上学”<sup>③</sup>进行战斗了，雷姆克就已經对自然科学的“唯物主义”这个“街头的形而上学”<sup>④</sup>进行攻击了，等等。

內在論者从所謂自然科学的唯物主义具有“形而上学性”这一馬赫主义的思想出發，完全合法地作出了直接的公开的信仰主义

① 《Geg. d. Schulweisheit》，S.158（《Gegen die Schulweisheit》，S.158——“反对学院智慧”德文版第158頁。——編者注）。

② 《Der Realismus u. s. w.》（1879）（《Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik》——“从貝克莱和康德对認識的批判来看現代自然科学的实在論”。——編者注）一書第6章的標題。

③ 《Grdl. einer Erkenntnistheorie》（1884）（《Grundlagen einer Erkenntnistheorie》——“認識論的基礎”。——編者注）一書第2章的標題。

④ 《Phil. u. Kantian.》，1882，S.17（《Philosophie und Kantianismus》，1882，S. 17——“哲学和康德主义”1882年德文版第17頁。——編者注）。

結論。如果自然科学在它的理論中不給我們描繪客觀实在，而只是給我們提出一些比喻、符号、人类經驗的形式等等，那末毫無疑問，人类就完全有权利替另一个領域創造出上帝之类的同样“实在的概念”。

自然科学家馬赫的哲学对于自然科学，就像基督徒犹大的接吻对于耶穌一样。馬赫也同样地把自然科学出卖給信仰主义，因为他實質上轉到哲学唯心主义方面去了。馬赫对自然科学的唯物主义的背弃，从各方面来看，都是一种反动現象。在談到“物理学唯心主义者”同那些坚持旧哲学观点的大多数自然科学家的斗争时，这一点我們已經看得够清楚了。如果我們把著名的自然科学家海克尔和那位在反动市僧中享有盛名的哲学家馬赫作个比較，那末我們就可以看得更加清楚了。

海克尔的“宇宙之謎”这本书在一切文明国家中掀起了一場大風波，这点一方面异常突出地說明了現代社会中的哲学是有党性的，另一方面也說明了唯物主义同唯心主义及不可知論的斗争是有真正的社会意义的。这本书立即被譯成了各种文字，發行了几十万册，并出版了定价特別低廉的版本。这就很清楚地說明，这本书已經“深入民間”，海克尔一下子贏得了广大的讀者。这本通俗的小册子成了階級斗争的武器。世界各国的哲学教授和神学教授們千方百計地誹謗和詆毀海克尔。著名的英国物理学家洛治为了保衛上帝，立刻起来反对海克尔。俄国物理学家赫沃尔桑先生特地赶到德国去，以便在那里出版一本卑鄙的黑帮的小册子来反对海克尔，并使那些最尊貴的市僧先生們确信，决不是所有的自然科学家現在都拥护“素朴实在論”的观点<sup>⊖</sup>。攻击海克尔的神学家真是不可胜数。御用的哲学教授們用尽一切恶毒的字眼来辱罵海

克尔<sup>㉑</sup>。看一看这些干枯在僵死的經院哲学上的木乃伊怎样被海克尔的几記耳光打得两眼冒火,双頰發紅(也許是生平第一次),这倒是一件大快人心的事情。那些供奉純粹科学和所謂最抽象的理論的祭司們,簡直咆哮如雷。从这些哲学上的死硬派(唯心主义者保尔逊、內在論者雷姆克、康德主义者阿迪克斯以及其他只有天曉得他們的名字的人)的一切咆哮中,可以清楚地听到一个主調:反对自然科学的“形而上学”,反对“独断主义”,反对“夸大自然科学的价值和意义”,反对“自然科学的唯物主义”。他是一个唯物主义者,抓住他,抓住这个唯物主义者;他欺騙公众,不坦白承認自己是唯物主义者,——这一点特别使得最尊貴的教授先生們狂怒不休。

在这整个悲喜劇中<sup>㉒</sup>,最突出的一个情况就是海克尔本人也否弃唯物主义,拒絕这一称呼。不仅如此,他非但不反对任何宗教,反而發明了自己的宗教(也是像布尔加柯夫的“無神論的信仰”或卢那察尔斯基的“宗教的無神論”一类的东西),在原則上主張宗教和科学結成联盟!那末問題究竟在哪里呢?究竟是由于什么“致命的誤解”而爭吵起来的呢?

---

㉑ O. D. Chvolson. «Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot», 1906. Cp. S. 80(奥·达·赫沃尔森“黑格尔、海克尔、科苏特及第十二誡”1906年德文版,參看第80頁。——編者注)。

㉒ 亨利希·施米特的小册子“‘宇宙之謎’所引起的斗争”(1900年波恩版)很好地描写了哲学教授和神学教授們对海克尔的进攻,但是这本小册子現在已經是太陈旧了。

㉓ 悲剧的因素是由于今年(1908)春天有人企圖謀杀海克尔而产生的。当海克尔收到許多封用“狗”、“廢神者”、“猴子”等称呼来罵他的匿名信以后,有一个道地的德国人曾把一塊很大的石头扔进海克尔在耶拿的工作室。



問題在于：尽管海克尔的哲学具有素朴性，他缺乏确定的党派目的，願意重視那些流行的反唯物主义的庸俗偏見，同宗教有妥协傾向而且还提出有关宗教的建議，然而这一切都更加突出地显示了他这本小册子的总的精神，显示了自然科学的唯物主义是根深蒂固的，它同一切御用的教授哲学和神学是不可調和的。尽管海克尔本人不願意和市僧們决裂，但是他用这样坚定而素朴的信念所闡明的見解，跟形形色色流行的哲学唯心主义是绝对不可調和的。所有这些形形色色的唯心主义，从某位哈特曼的最粗陋的反动理論一直到自以为是最新穎、最进步和最先进的彼得楚尔特的实証論或馬赫的經驗批判主义都一致認為：自然科学的唯物主义就是“形而上学”，承認自然科学的理論和結論反映客观实在，就是最“素朴的实在論”，如此等等。海克尔这本书的每一頁对于整个教授哲学和神学的“神聖”教义說来，都是一記耳光。这位自然科学家無疑地表达了 19 世紀末和 20 世紀初絕大多数自然科学家的虽沒有定型然而是最坚定的意見、心情和傾向。他輕而易举地一下子就揭示了教授哲学所力圖向群众和自己隱瞞的东西，即那块日益寬广和坚固的磐石，这块磐石把哲学唯心主义、实証論、实在論、經驗批判主义以及其他丢人学說的無数支派末流的一片苦心碰得粉碎。这块磐石就是自然科学的唯物主义。“素朴实在論者”（即全人类）的認為我們的感覺是客观实在的外部世界的映象这一信念，是大批自然科学家的不断加强和日臻巩固的信念。

新的哲学派別的創始者和認識論上新“主义”的制造者的勾当失败了，而且是永远地不可挽救地失败了。他們可以用自己“独創的”体系来进行掙扎，可以竭力用有趣的爭論——最先喊出“唉！”的是經驗批判主义的博勃欽斯基还是經驗一元論的多勃欽斯

基<sup>①</sup>——来吸引几个贊賞者，甚至可以像“內在論者”那样来編造浩瀚的“專門”文献。但是，不管自然科学多么搖擺不定，不管自然科学家的唯物主义多么不自覺，不管他們昨天对时髦的“生理学唯心主义”多么神往或今天对时髦的“物理学唯心主义”多么迷恋，自然科学的發展进程却在 扫除 一切渺小的体系和狡猾的詭計，把自然科学的唯物主义的“形而上学”一次又一次地推向前进。

現在我們可以从海克尔的著作中举出一个例子来说明以上所講的話。在“生命的奇迹”中，作者把一元論的認識論和二元論的認識論作了对比。我們把这种对比中最有趣的几点摘录在下面：

### 一元論的認識論

### 二元論的認識論

- .....
3. 認識是生理現象；它的解剖器官是大腦。
4. 人的大腦中發生認識活动的唯一部分，是大腦皮質的一定部分，即 phronema。
- .....
5. phronema 是極其完善的發电机，它的組成部分是千百万个物理細胞 (phronetal 細胞)。正像身体的其他器官一

- .....
3. 認識不是生理現象，而是純粹精神的过程。
4. 大腦中似乎起着認識器官的作用的那一部分，事实上不过是帮助精神現象出現的一种工具。
- .....
5. 作为理性器官的 phronema 不是自主的，它同它的組成部分 (phronetal 細胞) 一起，不过是非物質的精神与外部

① 博勃欽斯基和多勃欽斯基是果戈里的喜劇“欽差大臣”中的人物。——譯者注

样, 大脑的这一部分的(精神的) 机能是組成大脑的那些細胞的机能的总結果<sup>⊖</sup>。

世界之間的媒介物。人的理性与高等动物的理性和低等动物的本能有本質的不同。

从引自海克尔著作的这段典型的話里, 你們可以看到: 他沒有去分析哲学問題, 而且也不善于把唯物主义的認識論跟唯心主义的認識論对立起来。他用自然科学的观点来嘲笑一切唯心主义的詭計, 更广泛些說, 嘲笑一切專門的哲学詭計, 他根本沒有想到除了自然科学的唯物主义以外还可能有其他的認識論。他从唯物主义者的观点来嘲笑哲学家們, 但他不知道自己是站在唯物主义者的立場上的!

哲学家們对这个强有力的唯物主义的無力的憤恨是可以理解的。我們在上面已經引証了“道地的俄国人”洛帕廷的評論。現在再来看看同唯心主义不共戴天的(可不是开玩笑的!) 最先进的“經驗批判主义者”維利先生的評論: “海克尔的一元論是一种乱七八糟的混合物, 它把某些自然科学的定律, 例如能量守恒定律等等, 同关于实体和自在之物的一些經院哲学的傳統混杂在一起。”<sup>⊗</sup>

什么东西使得这位最可敬的“最新实証論者”大發雷霆呢? 你想, 当他一下子明白了他的老师阿芬那留斯的一切偉大学說——例如, 大脑不是思想的器官, 感觉不是外部世界的映象, 物質(“实体”)或“自在之物”不是客觀的实在, 等等——在海克尔看来不过

⊙ 我用的是法譯本: «Les merveilles de la vie», Paris, Schleicher. Tabl. I et XVI(“生命的奇迹”巴黎施来歇尔出版社法文版第 1 表和第 16 表。——編者注)。

⊗ «Geg. d. Schulw.», S. 128 («Gegen die Schulweisheit», S. 128. ——“反对学院智慧”德文版第 128 頁。——編者注)。

是徹頭徹尾的唯心主义的胡說时，他怎么会不恼怒呢！海克尔沒有这样說，因为他並沒有研究哲学，也不知道什么是真正的“經驗批判主义”。但是維利不能不看到：海克尔有十万个讀者，就意味着有十万人唾弃馬赫和阿芬那留斯的哲学。維利按洛帕廷的方式預先把自己的臉拭了一下。因为洛帕廷先生与維利先生用来反对一切唯物主义、特别是自然科学的唯物主义的那些論据，在實質上是完全一样的。在我們馬克思主义者看来，洛帕廷和維利、彼得楚尔特、馬赫及其同伙之間的差別，并不比新教神学家和天主教神学家之間的差別大些。

反对海克尔的“战争”証明：我們的这个观点符合客观实在，也就是說，符合現代社会及其思想傾向的階級本性。

还举一个小小的例子。馬赫主义者克莱因佩特把斯奈德的一本在美国頗为流行的著作“現代自然科学的世界圖景”<sup>⊖</sup>从英文譯成了德文。这部著作明白地通俗地叙述了物理学中以及自然科学的其他部門中的最新發現。但是馬赫主义者克莱因佩特給斯奈德的著作加了一篇序言，声明斯奈德的認識論是“不能令人滿意的”（序言第5頁）。問題在哪里呢？問題在于斯奈德一秒鐘也沒有怀疑过世界圖景就是物質运动和“物質思維”的圖景（前引書第288頁）。斯奈德在他的第二部著作“世界机器”<sup>⊗</sup>中談到他写这本书的目的是为了紀念阿布德拉的德謨克利特（約公元前460—360），他說：“德謨克利特常常被称为唯物主义的始祖。这个哲学派別目

⊖ «Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft». Lpz., 1905（“現代自然科学的世界圖景”1905年萊比錫德文版）。

⊗ Lond. and N. Y., 1907; Karl Snydet. «The World Machine»（卡尔·斯奈德“世界机器”1907年倫敦和紐約英文版）。

前已不大时髦，可是值得注意的是：我們在对世界的看法上的一切最新进步，事实上都是建立在唯物主义的前提上的。老实說 (practically speaking)，唯物主义的前提在自然科学的研究中簡直是不可迴避的 (unescapable)。”(第 140 頁)

“当然，如果高兴的話，也可以同善良的貝克莱主教一起去梦想：一切都是幻想。但是無論虛無縹緲的唯心主义的各种戏法怎样令人神往，然而在我們之中，尽管对外部世界問題的看法各不相同，却很少有人怀疑到自己的存在。我們根本用不着多探究各种鬼火般的自我与非我，就可以深信：我們在假定自身的存在时，就已經讓一系列現象进入感官的六道大門了。星云說、光媒以太論、原子論以及一切类似的学說，都可以被称为仅仅是方便的‘作業假說’；但是應該記住：在这些学說沒有被駁倒以前，它們同关于您亲爱的讀者这个人正在閱讀这几行字的假說，是站在多少相同的立足点上的。”(第 31—32 頁)

当这种把自然科学的范疇归結为單純作業假說的馬赫主义者的精心杰作被大洋两岸的自然科学家当作十足的謬論来嘲笑的时候，你們想一想，他的命运是多么悲惨呵！維利在 1905 年把德謨克利特当作一个活着的敌人加以攻击，这就最好地說明了哲学的党性，并再三地暴露了他在这个党派斗争中的真正立場，这一点还用得着惊奇嗎？維利写道：“当然，德謨克利特沒有意識到原子和虛空不过是仅仅起輔助作用 (blosse Handlangerdienste) 的虚构的概念，并且由于它們具有合理性，即由于它們有用才被接受下来的。德謨克利特还没有自由到足以了解这一点的程度；但是我們現代的自然科学家，除了少数人以外，竟也是这样。古代的德謨克利特的信仰就是我們的自然科学家的信仰。”(前引書第 57 頁)

絕望并不是無緣無故的！他們完全用“新的方式”、用“經驗批判主義的方式”証明了空間和原子是“作業假說”，可是自然科學家們却嘲笑這種貝克萊主義，並且追隨着海克爾！我們決不是唯心主義者，這是誣蔑，我們只是（同唯心主義者一起）努力推翻德謨克利特的認識論路綫，我們已經努力了兩千多年，然而一切都是徒勞無益！現在，我們的領袖馬赫只有把他的一生和他的哲學的總結、他的最後的著作“認識和謬誤”去獻給舒佩，並且在該書中惋惜地指出，大多數自然科學家是唯物主義者，“我們也”同情海克爾的“自由思想”（第14頁）。

在這裡，這位追隨黑幫分子舒佩而又“同情”海克爾的自由思想的反動市僧思想家的原形畢露了。所有那些歐洲的人道的市僧們都是這樣的人，他們具有愛好自由的同情心，而在思想上（以及在政治上和經濟上）却為舒佩之流所俘虜<sup>⊖</sup>。哲學上的無党性，不過是卑鄙地掩蓋起來的對唯心主義和信仰主義的阿諛逢迎而已。

最後，請看一看梅林對海克爾的評論。梅林不僅是一個願意當馬克思主義者的人，而且是一個知道怎樣當馬克思主義者的人。1899年末，當“宇宙之謎”剛剛出版不久，梅林就立即指出：“海克爾的著作無論就其優點或缺點來講，對於幫助澄清我們黨內在什麼是歷史唯物主義和什麼是歷史唯心主義這兩方面存在的多少有些混亂的觀點，都是很有價值的。”<sup>⊗</sup>海克爾的缺點是：他還不懂

⊖ 在普列漢諾夫反對馬赫主義的意見中，與其說他關心於駁斥馬赫，不如說他關心於給布爾什維主義帶來派別危害。由於他拙劣地可憐地利用根本的理論分歧，他已經受到孟什維克的馬赫主義者所著的两本書<sup>86</sup>的應有的懲罰。

⊗ *Fr. Mehring. «Die Welträtsel», «N. Z.», 1899—1900, 18, 1, 418*（弗·梅林“宇宙之謎”，載於“新時代”雜誌第18卷（1899—1900）第1分冊第418頁。——編者注）。

得历史唯物主义，因此，他在談到政治，在談到“一元論宗教”等等时，發表了許多非常荒謬的言論。“海克尔是唯物主义者和一元論者，但他不是历史唯物主义者而是自然科学的唯物主义者。”（同上）

“誰要想亲身体会自然科学的唯物主义在解决社会問題上的無能为力，誰要想深刻地懂得，自然科学的唯物主义必須在扩展为历史唯物主义后才能成为人类偉大解放斗争中的真正战無不胜的武器，那就請他讀一讀海克尔的这本书吧！”

“但是，海克尔的这本书之所以應該讀，还不仅是因为这一点。它的不寻常的弱点是和它的不寻常的优点不可分割地联系着的，也就是說，是和作者对本世紀[19世紀]自然科学的發展的清楚明白的敘述，換言之，对自然科学的唯物主义的胜利前进的敘述不可分割地联系着的，这些敘述無論在篇幅上或重要性上都在本書中占有極大的分量。”<sup>⊙</sup>

---

⊙ 同上，第419頁。

## 結 論

馬克思主義者應該從以下四個觀點來評價經驗批判主義。

第一、首先必須把這種哲學的理論基礎和辯證唯物主義的理論基礎加以比較。本書前三章作了這樣的比較，從而表明了：用新的謬論、術語和詭計來掩飾唯心主義和不可知論的舊錯誤的經驗批判主義在全部認識論問題上是反動透頂的。只有那些根本不懂得什麼是一般哲學唯物主義以及什麼是馬克思和恩格斯的辯證方法的人，才會侈談經驗批判主義和馬克思主義的“結合”。

第二、必須確定經驗批判主義這個哲學專家們的小學派在現代其他哲學學派中的地位。馬赫和阿芬那留斯都是從康德開始，可是他們並沒有走向唯物主義，而是朝着相反的方向走向休謨和貝克萊。阿芬那留斯以為自己“清洗了一般經驗”，其實他只不過是把康德主義從不可知論中清洗出去。馬赫和阿芬那留斯的整個學派愈來愈明確地走向唯心主義，它和最反動的唯心主義學派之一、即所謂內在論學派密切結合起來了。

第三、必須注意：馬赫主義與現代自然科學的一個部門中的一個學派有着無可懷疑的聯繫。一般自然科學家以及物理學這一專業部門中的自然科學家，極大多數都始終不渝地站在唯物主義方面。但是也有少數新物理學家，在近年來偉大發現所引起的舊理論的崩潰的影響下，在特別明顯地表明我們知識的相對性的新物理學危機的影響下，由於不懂得辯證法，就經過相對主義而陷入了唯心主義。現今流行的物理學唯心主義，就像不久以前流行過的



生理学唯心主义一样，乃是一种反动的并且使人一时迷惑的东西。

第四、在經驗批判主义認識論的煩瑣語句后面，不能不看到哲学上的党派斗争，这种斗争归根到底表现着现代社会中敌对阶级的倾向和思想体系。最新的哲学像在两千年前一样，也是有党性的。唯物主义和唯心主义按实质来说，是两个斗争着的党派，而这种实质被冒牌学者的新名词或愚蠢的無党性所掩盖着。唯心主义不过是信仰主义的一种精巧圆滑的形态，信仰主义全副武装着，它拥有庞大的组织，它继续不断地影响群众，并利用哲学思想上的最微小的动摇来为自己服务。經驗批判主义的客观的、阶级的作用完全是在于替信仰主义者服役，帮助他们反对一般唯物主义、特别是历史唯物主义。

---

## 第四章第一节的补充<sup>⊙57</sup>

### 車尔尼雪夫斯基是从哪一边 批判康德主义的？

在第4章第1节里，我們已經詳細地說明，不論过去和現在，唯物主义者批判康德的角度总是同馬赫、阿芬那留斯批判康德的角度完全相反的。我們認為，在这里哪怕是簡略地补充說明一下俄国偉大的黑格尔主义者和唯物主义者車尔尼雪夫斯基的認識論立場，也是必要的。

在費尔巴哈的德国学生阿·勞批判康德之后沒有多久，俄国的偉大著作家車尔尼雪夫斯基（他也是費尔巴哈的学生）开始試圖公开地表明他对費尔巴哈和康德的态度。早在上一世紀50年代，車尔尼雪夫斯基就作为費尔巴哈的信徒出現在俄国文壇上了，可是俄国的書报檢查机关甚至連費尔巴哈的名字也不許他提到。1888年，車尔尼雪夫斯基在准备付印的“艺术和現实在美学上的关系”第3版序言中，試圖直接提出費尔巴哈，可是書报檢查机关即使在这一年也不准引証一下費尔巴哈！这篇序言直到1906年才和讀者見面（見“車尔尼雪夫斯基全集”第10卷第2部第190—197頁）。在这篇序言里，車尔尼雪夫斯基用了半頁篇幅来批判康德和那些在自己的哲学結論中追随康德的自然科学家。

請看車尔尼雪夫斯基在1888年的卓越的論述：

⊙ 見本書第199—211頁。——編者注

“那些自以为是無所不包的理論的創造者的自然科学家們，事实上仍不过是建立了形而上学体系的古代思想家的学生，而且往往是那些被謝林部分地破坏了而又被黑格尔徹底地破坏了体系的思想家的学生，而且往往是些拙劣的学生。只要提一提下面的事实就够了：大多数企圖建立关于人类思想活动規律的广泛理論的自然科学家，都在重复康德关于我們知識的主觀性的形而上学理論[告訴那些思想混亂已極的俄国馬赫主义者：車尔尼雪夫斯基是落后于恩格斯的，因为他在用語上把唯物主义和唯心主义的对立同形而上学思維和辯証思維的对立混淆起来了；但是車尔尼雪夫斯基完全站在恩格斯的水平上，因为他不是責备康德的实在論，而是責备康德的不可知論和主觀主义，不是責备康德承認“自在之物”，而是責备康德不能够从这个客觀的泉源引出我們的知識。]，都根据康德的言論說道，我們感性知觉的形式同对象的真实存在的形式沒有相似之处[告訴那些思想混亂已極的俄国馬赫主义者：車尔尼雪夫斯基对康德的批判同阿芬那留斯和馬赫以及內在論者对康德的批判完全相反，因为在車尔尼雪夫斯基看来，就像在一切唯物主义者看来一样，我們感性知觉的形式和对象的真实的即客觀实在的存在的形式是有相似之处的。]，因此，我們不能認識真实存在的对象、它們的真正的質以及它們之間的真实的关系[告訴那些思想混亂已極的俄国馬赫主义者：在車尔尼雪夫斯基看来，就像在一切唯物主义者看来一样，对象——用康德的过分矯飾的話來說就是“自在之物”——是真实存在的、我們完全可以認識的；不論是它們的存在，或是它們的質，或是它們之間的真实的关系，都是可以認識的。]，即使对象是可以認識的，它們也不能成为我們思維的对象，因为我們的思維把一切知識材料放到了和真实存在的形式

完全不同的形式中；思維規律本身也只有主觀的意義[告訴糊塗虫馬赫主義者：在車爾尼雪夫斯基看來，就像在一切唯物主義者看來一樣，思維規律不是只有主觀的意義，也就是說，思維規律反映對象的真實存在形式，和這些形式完全相似，而不是不同。]；在現實中，根本沒有我們以為是因果聯繫的東西，因為既沒有先行的，也沒有後繼的，既沒有全體，也沒有部分，等等[告訴糊塗虫馬赫主義者：在車爾尼雪夫斯基看來，就像在一切唯物主義者看來一樣，在現實中，有着我們以為是因果聯繫的東西，有着自然界的客觀的因果性或必然性。]。當自然科學家不再說諸如此類的形而上學的胡言亂語的時候，他們就能夠而且一定會在自然科學的基礎上創立出比費爾巴哈提出的概念體系更加精確完備的概念體系 [告訴糊塗虫馬赫主義者：車爾尼雪夫斯基把一切背棄唯物主義而走向唯心主義和不可知論的言論都叫作形而上學的胡言亂語。]。然而目前對有關所謂人的求知欲的基本問題的科學概念的敘述，仍然是費爾巴哈作得最好。”（第 195—196 頁）車爾尼雪夫斯基所謂人的求知欲的基本問題，用現在的話來說，就是認識論的基本問題。車爾尼雪夫斯基是唯一真正偉大的俄國著作家，他從 50 年代起直到 1888 年始終保持着完整的哲學唯物主義的水平，能夠擯棄新康德主義者、實證論者、馬赫主義者以及其他糊塗虫的無聊的胡言亂語。但是車爾尼雪夫斯基沒有上升到，更確切些說，由於俄國生活的落后，不能夠上升到馬克思和恩格斯的辯證唯物主義。

---

## 附 录

### 涅夫斯基的論文 “辯証唯物主义和僵死的反动派的哲学”

無产階級当前的主要“任务在于改变”世界，看来，要在目前反复琢磨理論領域中那些已經得到充分証明的古老的真理是有点不合时宜的；因为实际工作是这样多，变革又必須是这样坚决而深刻，以致几乎沒有時間来愉快地研究和探討理論。但是这个任务本身的利益，即馬克思在費尔巴哈論綱第十一条中講到的坚决改变世界这个任务的利益，要求一切关心革命成就的共产主义者要多少注意一下这些早已得到証明的并且还没有被任何人駁倒的理論問題。

甚至在無产階級和資产階級进行着史無前例的斗争的时代，对乍看起来是脫离現實的哲学問題进行研究也是必要的，这是由于反动派、垂死的階級及其自覺的或不自覺的維護者和思想家們在一切生活領域中，包括在科学領域中，不肯立即讓位于新的階級、新的观点和新的形式。

他們表面上同新世界妥协了，其实是企圖从內部来顛复它。同时，有些人这样作是完全自覺的，他們打着學識淵博、經驗丰富、“難能可貴的”专家招牌混进新的机关和团体，为的是出卖無产階級；而另一些人則是不自覺的，他們深信，他們是为新事業服务的，然而他們是把外表上極科学的形式蒙在自己的落后的反动观点上，并且用腐尸的毒液侵蝕战斗的群众的意識。

瘋狂的資产者妄想以新制度最忠誠的拥护者的面貌潛藏下来；有一些人則不自覺地試圖向群众証明，反动的思想体系是無产階級在同自己的階級敌人进行斗争时最好的武器。很难講，这两者之中誰对無产階級更为不利。

有人企圖使無產階級相信，僵死的腐朽的反動派的哲學是科學上的最新成就。波格丹諾夫和他的信徒們（他們因為這位多產的哲學家寫了許多“著作”而欣喜若狂）就是這種人。

列寧同志在“唯物主義和經驗批判主義。對一種反動哲學的批判”一書的結論中說得非常正確：“……在經驗批判主義認識論的煩瑣語句後面，不能不看到哲學上的黨派鬥爭，這種鬥爭歸根到底表現着現代社會中敵對階級的傾向和思想體系。最新的哲學像在兩千年前一樣，也是有黨性的。唯物主義和唯心主義按實質來說，是兩個鬥爭着的黨派，而這種實質被冒牌學者的新名詞或愚蠢的無黨性所掩蓋着。”（見本書第379頁）波格丹諾夫的哲學就是這種用新名詞掩蓋起來的唯心主義哲學。波格丹諾夫的“著作”非常多，它們或者以單行本出版，或者分別刊載於各種雜誌。

繼“自然史觀的基本要素”、“從歷史觀點來看認識”以及著名的“經驗一元論”三卷集之後，還有這樣一些不同凡響的著作問世：“普遍地組織起來的科學”（“組織形態學”第1、2冊）、“關於社會意識的科學”、“思想體系科學簡明教程問答”、“社會主義問題”；新舊論文集：“新世界”、“科學的社會主義”（無產階級的科學任務）、“生動經驗的哲學”、“通俗論文集”、“唯物主義、經驗批判主義、辯證唯物主義、經驗一元論——未來的科學”；在作者參加下由德沃萊茨基重新修訂和補充的“經濟科學簡明教程”新版本（第10版）：“政治經濟學初級教程”（政治經濟學引論問答）；作者尚未編集成書的關於各種問題的文章和小冊子（例如發表在“無產階級文化”雜誌上的論文：“組織起來的科學概論”，載第7—8、9—10以及11—12期，關於無產階級詩歌以及其他問題的論文）。

我們相信，這裡遠沒有列舉完這位多產的作家的全部著作，不過好在這不是我們的目的；只要翻閱一下上面列舉的這些最主要的著作，就足以使我們立即相信，我們所看到的仍然是原來那個唯心主義者、馬赫和阿芬那留斯的信徒、對馬克思和恩格斯的唯物主義進行批判的批評家，不同的只是波格丹諾夫同志在經驗一元論這本書出版後開始更露骨地批評馬克思，而且他的哲學也日益變成僵死的反動派的哲學。

我們只要讀一讀波格丹諾夫的精傑作“僵死的反動派的……哲學”，即

“生动經驗的哲学”，就会明白这是真的。

1905—1910年，波格丹諾夫的反对者以及馬克思和恩格斯的正統学生，在同“組織形态学”一書的作者、創造者爭論时是怎样提出問題的呢？那就像馬克思和恩格斯当时同資產階級的唯心主义哲学家斗争时提出爭論問題一样。

恩格斯在“費尔巴哈論”一書中說道：“全部哲学、特別是最新哲学的重大的根本問題是思維对存在……的关系問題。哲学家之分为两大陣营，是依照他們如何回答这个問題。凡断言精神先于自然界而存在，从而归根到底这样或那样承認創世說的人（而在有些哲学家，例如黑格爾的学說中，創世說往往采取了比基督教学說更为混乱和荒唐的形式），組成唯心主义的陣营。凡承認自然界是基本始源的人，則屬於唯物主义的派別。

唯心主义和唯物主义这两个名詞本来沒有任何其他的意思……”（“費尔巴哈論”1906年聖彼得堡格·弗·利沃維奇出版社俄文版第41頁）

波格丹諾夫在偉大的十月革命以前是怎样回答这个問題的呢？波格丹諾夫在“經驗一元論”第1卷中給世界和物体的客觀性下了这样的定义：“物理世界的客觀性就在于：它不是对我一个人，而是对所有的人說来都是存在的，并且我深信，它对所有的人就像对我一样具有同样确定的意义。”（“經驗一元論”第1卷第25頁）接着他又說：“……总之，物理世界是社会地一致起来的、社会地协调起来的經驗，一句話，是社会地組織起来的經驗。”（同上，第36頁）

物理世界即自然界（恩格斯認為是“基本始源”的自然界）的客觀性的基础存在于集体經驗的範圍內。

我們这位哲学家在建立自己的經驗一元論体系的时期就是这样看問題的。而他現在怎样看这个問題，他是否放弃了自己的观点、改变了自己的观点？沒有，他的观点还是同过去一样。

“生动經驗的哲学”第214頁上写道：“我們認為现实界或經驗世界是具有生动內容、具有构成这种內容的全部努力和阻力总和的人类集体的实践。”

从前，在波格丹諾夫看来，整个世界应归結为要素—感觉；現在，他还是把那些声名狼藉的要素作为一切基础的基础。

在“經驗一元論”這本書中勾划了这样一个公式：要素、人們的心理經驗、人們的物理經驗和意識。而在“生動經驗的哲學”這本書中，这个公式實質上还是同过去一样。

你們在這本書里能找到的还是同样的經驗要素，對人們的客觀的、物理的即社會地組織起來的經驗所下的同样的定义。

下面就是證據：

“經驗要素是在認識中體現出來的社會活動的產物……”（“生動經驗的哲學”第217頁）“如果別人告訴他：‘是的，我們看到和听到的都和你所看到和听到的一樣’，就是說，如果他的經驗和他們的經驗是一致的，是社會地組織起來的，那末他所碰到的是實在的事物，是客觀的或物理的現象。相反地，如果他們認定，他所詢問的那些東西對他們來說並不存在，那末這就說明，在這種情況下他的經驗只不過是‘主觀的’，只不過是心理的錯覺或幻覺。”（第221頁，着重號是我們加的。——涅夫斯基）

從引自波格丹諾夫的近作的這些言論中已經可以看出，他还是和以前一樣站在純粹的唯心主義立場上，因為他和以前一樣固執地認為：物理世界是“社會地組織起來的經驗”，即人們的經驗；因而他認為如果沒有“社會地組織起來的經驗”，就沒有這個物理世界。這真是謊言謊語，只有經驗一元論者才說得出來。因為，既然經驗一元論者承認物理世界是人們的“社會地組織起來的經驗”，那末，在那種社會地組織起來的經驗，即人們（社會地組織經驗的人們）還根本不存在的時候，經驗一元論者又該怎麼辦？

還有一段引文可以清楚地說明，波格丹諾夫先前的“著作”中的糊塗思想，直到現在還是糊塗思想。

“有一位天文學家發現了一顆新的彗星，他計算出彗星在空中的位置、它運行的軌道、大小，確定了它的形狀、結構等等，但是他還沒有來得及把這一切發表出來，可見除了他以外，誰也沒有看到這顆星，誰也不知道它。因此這顆星暫時只能是他個人的經驗，不是社會的經驗。但是既已用科學的方法來發現、確定、計算和研究了這顆星，而這些科學的方法又是人類為了組織自己的經驗而集體制定出來的，這就是說，這顆星已經成為社會地組織起來的經驗，它在一系列客觀的物理現象中已占有自己的地位。實際上表明



了这一点的事实是：其他每一个观察家将会在同一地点找到第一个观察家所發現的那顆彗星。”(第 221 頁，着重号是波格丹諾夫加的)

不能說波格丹諾夫不懂得他是在同他的要素以及代表着物理客觀世界的社会地組織起来的經驗一塊兒陷入唯心主义的泥坑；波格丹諾夫是懂得这一点的，因为他在自己書中第 225 頁上曾引用已故的普列汉諾夫对这个問題的反对意見，但是尽管他懂得这一点，他还是沉溺到更其荒唐的唯心主义的胡言乱語中去了。

波格丹諾夫在書中第 226 頁上說道：“物理的經驗就是任何人的經驗，即整个人类在其發展中的經驗。这是具有严格的、确定的、精心制作的規律性的世界，是具有固定的、准确的相互关系的世界，这是几何学的一切定理以及力学、天文学、物理学等等的一切公式在其中起着作用的秩序井然的世界…… 能否把这个世界，这种經驗体系看成是不依赖于人类的呢？能否說这种体系是在人类出現以前就已存在的呢？”

波格丹諾夫是怎样回答这个重要問題的呢？在人类出現以前是否有物理世界，譬如說，物体是否像万有引力定律所說的那樣互相吸引呢？

“如果把測量、确定度量衡单位、計算等等的‘社会实践’抛开，万有引力定律就不会存在。因此，如果說这个定律在人类出現以前就起作用了，这并不等于說它是不依赖于人类的。”(第 226 和 227 頁，着重号是波格丹諾夫加的)

显然，按照这种观点，無論物質，無論自然科学予以研究、考察而且我們这些罪孽重重、承認“神聖的物質”(另一位批判唯物主义的批評家巴札罗夫在很久以前曾这样挖苦我們)的唯物主义者生存其間的整个世界，都是不存在的。显然，按照这种观点，“物質是能动性性的阻力”(第 55 頁)，或者，如在另一个地方(第 89 頁)所說的，物質“不是別的，而是‘集体劳动的努力’的阻力”；“人把自己的劳动一經驗得以無限發展的場所叫作自然界”(第 44 頁)；“在我們看来，宇宙是組織起来的能动性性的不尽的洪流”(第 240 頁)；“世界的圖景就是要素的組織形式的連綿不断的系列，这些形式在斗争和相互作用中得到發展，它們以往既無开端，将来也無終結”(第 241 頁，这里的着重号是我們加的。——涅夫斯基)。

这样一来，又把問題归結为要素，即归結为“在認識中体现出来的社会活动的产物”！

在“生动經驗的哲学”一書的这些“通俗論文”中就是这样闡述了波格丹諾夫的唯一主义观点的全部实質：这里，以經驗一元論的观点批判了古代的唯物主义、十八世紀的唯物主义，最后还批判了馬克思和恩格斯的辯証唯物主义。

原来“馬克思的辯証法的基本概念也像黑格尔的一样，沒有达到十分明确和完善的地步；正因为这样，对辯証方法的运用就不准确、不固定了，在辯証方法的公式中就掺杂着随意的成分，以致不仅辯証法的范围不能确定，就連辯証法的意义有时也被严重地歪曲了”（第189頁）。

所有这一切都是由于科学社会主义的奠基者沒有考虑到“能动性的阻力”，沒有考虑到“組織起来的过程”，因为，波格丹諾夫說：“如果用我們的方法，我們一开始就能确定辯証法是通过对立傾向的斗争道路的、組織起来的过程。这和馬克思的理解是否一致呢？显然，不完全一致：馬克思講的是發展，而不是組織起来的过程。”（第189頁）

波格丹諾夫終于說了真話，并且向我們表示，他超过了馬克思，凌駕于馬克思之上，發展了馬克思的學說，清除了馬克思的一切过錯和謬誤。

在波格丹諾夫的創作“組織形态学”，即普遍地組織起来的科学中，就是这样使馬克思的學說，使辯証唯物主义摆脱过錯。

这种改正馬克思的过錯和謬誤的科学是什么样的科学呢？

这是一門关于建設的科学，这門科学“应当科学地把人类的組織起来的經驗系統化”。

可惜，我們在“組織形态学”这两册書中（目前只出了两册，大概还有登載在“無产階級文化”杂志上的关于組織形态学观点的所謂“通俗的”說明）又看到了波格丹諾夫哲学中那些旧相識：复合和要素。

我們看到，第一，“人类在其全部活动中，即在劳动和思維中，把那些由不同种类的要素构成的各种复合当作自己的对象”（“組織形态学”第1册第29頁）。第二，复合和要素是相关的概念，复合是一种能分解为要素的东西，而要素是一些能联結为复合的东西；阻力和能动性同样也是相关的概念，“阻力

也是能动性，不过是从不同角度来看的能动性，即和另一种能动性是对立的能动性”，并且正因为世界或宇宙不外是“要素的組織形式的連綿不断的系列”，是“組織起来的能动性的不尽的洪流”（“生动經驗的哲学”第 240 和 241 頁），所以組織形态学包罗一切科学的材料，这是一門“絕無仅有的科学，它不仅应当直接制定自己的方法，而且也应当研究这些方法，使之統一，因此組織形态学是集科学之大成”（“組織形态学”第 1 册第 38 頁）。

这門不同凡响的、集一切科学之大成的科学的方法又是怎样的呢？

“为了轉入組織形态学这个領域，必須撇开要素的具体的生理学性質，而代之以無关重要的符号，并且用抽象的公式来表示要素的联系。我們要拿这种公式同其他同样得出的公式比較，并通过这种方法作出組織形态学的概括，即提供关于組織的形式和类型的概念。”（“組織形态学”第 1 册第 39 頁）

从下面的闡述可以知道，这些組織形态学的公式是抽象的，空空洞洞的公式是很少內容的，但是它們是万能的，能“运用于無数不同的場合”（第 48 頁）。

的确，我們往下可以看到書中談了些什么，然而波格丹諾夫認為他的公式是完美無缺的。

因为選擇的原則可以無限制地广泛地运用于人类的理論和实践，所以这也就显示出这个原則的組織形态学的性質：選擇的机制是广泛的，選擇有保守的和进步的，“进步的选择改变复合的結構”（第 64 頁），“保守的选择趋向静止的結果，这种結果的典型是稳定的均衡”（第 107 頁），“积极的选择使复合的結構改变成更加不同的要素并具有更加复杂的内部相互关系。消极的选择使复合的結構改变成更加相同的要素并具有不大复杂的联系”（第 108 頁）。总之，選擇是基本的普遍的机制，可以用它来解釋世界上的一切：达尔文主义、馬尔薩斯的学說、物質的發展、活的原生質的原始的运动反应、采金的方法以及教派、党派等人类組織。波格丹諾夫从这种基本的普遍的選擇机制出發，引伸出侵入規律。

这里首先提出了“有价值的联系”的概念。这是“我們关于組織起来的組合的思維形式”（“組織形态学”第 1 册第 114 頁），但是由于在复合之間不可

能經常建立这种有价值的联系,所以作为中介的复合,即这种侵入本身,就成为必要的了。

什么是侵入規律?恐怕只有波格丹諾夫才知道,在他的两册“組織形态学”中,除了抽象的、貧乏的、空洞的公式以外,讀者不可能获得任何东西。不过,在这两册書中,除了这些公式以外,还有許許多多术语,这些术语使得本来就含糊不清的有关形而上学体系的說明更加混乱。

波格丹諾夫最反对资产階級科学的外来术语,可是他自己却堆砌了几十个新术语。在他的学說中,那些只要能被他找到的名称是应有尽有,这里有交配、接合生殖(生物学上的术语),有侵入、出离、遞减、不侵入、系統分解;在他的学說中,像符号、复合以及要素的組合等等术语,統統都有!

我們現在不是写文章批評波格丹諾夫的著作,我們只是为了“唯物主义和經驗批判主义”这本书的出版而撰写一篇短文,因此不可能詳尽地陈述我們这位哲学家的全部著作的内容以及他的哲学。

我們的目的是引用两三个基本論点来証明,这种哲学在根本上所依据的就是同样的唯心主义基础,即要素—感觉和复合,就是否認物質、外部世界,否認整个唯物主义和自然科学所确定的东西,也就是否認关于世界的基源是物質而非精神的說法。

根据波格丹諾夫的全部近作,也很容易說明,波格丹諾夫哲学的唯心主义基础对他的論述是多么有害,这种唯心主义基础如何把他的体系变成了空洞的抽象的形式,并且使他断言:物理世界是社会地組織起来的經驗,物質是能动性的阻力,能动性就是阻力,而阻力也就是能动性,“不侵入是方向相反的能动性的互相破坏”(“組織形态学”第2册第14頁),諸如此类,等等。

可是我們沒有時間也沒有篇幅来談这些东西。

这里我們只想指出:波格丹諾夫在以一种比組織形态学(它具有接合生殖、侵入、不侵入以及其他术语、侵入“規律”等术语)較为简单的形式把这一切形而上学的廢話奉送給工人。

例如,在“科学和工人階級”这篇論文中所講的全是关于普遍地組織起来的科学和科学的社会化。

什么是社会化,只有天知道。但是要点在于:必須立刻着手建立这門組

織形态学,确切些說,也就是着手組織这門組織形态学,因为实际上它老早就存在了。

資產階級給無產階級提供了殘缺不全的知識、伪造的科学;資產階級学者的最科学的思想体系中反映出社会的階級結構;資產階級学者在階級社会中創造了科学。波格丹諾夫根据这种正确的論点得出以下的結論:無產階級面臨的任務是創立自己特有的無產階級科学,并把它社会化。

“在群众中普及科学,这不单纯是科学的民主化,而是真正的社会化。”(“科学的社会主义”第 31 頁)

什么是科学的社会主义,确实不清楚,不过,从各方面看来,这也就是組織形态学,关于它已經写出了許多形而上学的晦涩而空洞的文章。

問題原来在于,“組織起来的活动从来都是为了以某些部分或要素来构成某些体系”(“科学的社会主义”第 79 頁)。可見,离开了这些著名的波格丹諾夫要素,就寸步难行。

“这些要素究竟是什么样的呢?人通过自己的努力組織了些什么呢?自然界通过自己的进化过程組織了些什么呢?尽管情况各有不同,但有一个特征还是普遍适用的:組織这些或那些能动性、組織这些或那些阻力。我們研究一下就会相信:第一,这实际上是一个特征而不是两个特征;第二,这个特征是普遍的,沒有例外的。”(“科学的社会主义”第 79 頁)

这是对波格丹諾夫的“科学”观点的通俗說明,这些观点否認物質的存在,并且用能量来代替馬克思和恩格斯的物質:“物質归結为‘能量’,即归結为作用、能动性。”(“科学的社会主义”第 80 頁)

如果問波格丹諾夫:物質归結为什么作用?物質归結为什么东西?什么是能动性?这是沒有用的。我們別的什么也听不到,只能听到这样的胡話:科学已經分解了原子;能动性是阻力,而阻力也就是能动性;光波是按照某某規律进行干扰的;接合生殖是普遍的事实;一切都重新被归結为經驗的要素、复合,即归結为形而上学的胡說。形而上学的胡說打着科学的招牌来破坏或企圖破坏讀者的信念,这个信念就是:过去和現在物理世界都是在这些“要素”和“复合”之外存在着,第一性的基本的事实不是这些要素和复合而是波格丹諾夫所不喜欢的因而否定其存在的物質。

于是，能动性被組織起来了，而且因为組織性有着这样的精确定义，以致这个概念可以普遍运用于存在的一切阶段，而不是仅仅适用于生命的領域，因此得出一个非常重要的結論：

“这些在質和量上極不相同的、彼此相差甚远的宇宙要素可以从屬於同样的組織方法、組織形式。”（“科学的社会主义”第91頁）

科学的秘密就在于把許多不同的、不可比拟的現象系列联系起来，从中得出預見，而且因为一切宇宙要素都可以从屬於同样的組織方法，所以难题也就有了解答——“这种解答是普遍地組織起来的科学的事情”（“科学的社会主义”第22頁）。好，既然如此，就必须使工人們通过这些通俗論文来認識“組織形态学”的規律，即类似我們在前面所引用的关于積極选择和消極选择的規律，这是波格丹諾夫在关于組織起来的科学的論文（載于“無产階級文化”杂志）中所研究的問題。

我們不再詳細談論这些“組織形态学的規律”，然而要指出，波格丹諾夫也在这些通俗論文中告訴工人們：辯証唯物主义是不科学的、过时的（可參看“科学的社会主义”第102頁）。

我們認為，从波格丹諾夫書中援引的有关“要素”和“复合”、“能动性”和“阻力”等言論已足以使人相信，波格丹諾夫是在重复他过去所犯的老錯誤。

如果再去援引我們在上面列举的波格丹諾夫其他著作中的話，是沒有甚么意思的，它們的實質都一样，讀者从中發現不了什么新东西。

但是必須指出，波格丹諾夫企圖證明，普列汉諾夫、伊林、奥尔托多克斯以及承認物質存在的其他追隨馬克思的人們硬給波格丹諾夫的要素加上馬赫所賦予它們的實質，那是对波格丹諾夫的誤解（參看“生动經驗的哲学”第140頁以及第202和224頁）。

不过，很可惜，这一次波格丹諾夫的理由也是不能令人信服的。上面提到的馬克思的辯証唯物主义的拥护者說了些什么呢？

尽管他們同波格丹諾夫爭論時所用的方式、說法各自不同，但爭論的實質却在于他們都向經驗一元論者波格丹諾夫問道：在您看来，什么是世界的基础，是物質还是精神？您的要素是什么？

波格丹諾夫在第140頁上說：普列汉諾夫、伊林和奥尔多托克斯以为經

驗的要素不能是別的，只能是感覺，這是錯誤的。

要知道，這是極大的誤解：馬赫和經驗批判主義者所說的要素當然是具有感性性質的，但是他們承認感性世界是真正的現實界，感性世界絕不是由于“自在之物”作用于我們而產生的感覺和表象。物體就是感性的物體，不是別的，所以物體的要素是這樣的东西：不管我們是否感覺到，樹木實際上有綠色、褐色、灰色，有硬度、氣味等等。而且只有當一個人“感覺到”所有這一切的時候，對他說來要素也就成為“感覺”（第141頁）。

波格丹諾夫認為，許多人由于對經驗這一名詞不了解而糊塗了。他說，到目前為止，經驗都被了解為個體主義的經驗。

在波格丹諾夫看來，問題在於：不論怎樣理解這種經驗，物理世界或這些“物體”只能是人們的社會地組織起來的經驗，因而……凡是沒有這種社會地組織起來的經驗的地方，就沒有物體，沒有物理的外部世界。可是一切關於個人經驗和社會地組織起來的經驗、關於能動性和阻力的論斷也正是空洞的遁詞和唯心主義的胡說。

不用說，在波格丹諾夫的其他著作中還有許許多多極其可笑的“組織形態學的規律”和觀點，但是可惜這篇短文已經超出了它的範圍，必須趕快和侵入、遞減、“要素”以及“復合”分手了。只再補充一點，在波格丹諾夫的“關於社會意識的科學”一書中，在“經濟科學簡明教程”一書中，甚至還在“政治經濟學初級教程”這本書中，都有着普遍的“組織形態學”的烙印。同時還不能不指出下列的有趣的情況：無論在波格丹諾夫的哪一本書中，對於無產階級專政時代的生產和生產管理制度，以及對於無產階級專政本身，都只字不提。

雖然波格丹諾夫同志在他的出版於無產階級專政時代的著作中閉口不談的東西還多得很，可是，他對“生動經驗的哲學”，確切些說，對僵死的反動派的哲學倒是大談而特談的。

## 注 釋

- 1 “向报告人提十个问题”是列宁在1908年5—6月写的发言提纲，这个提纲是給布尔什维克领导核心的成员、“無产者报”編輯委員杜勃洛文斯基（印諾肯齐）参加波格丹諾夫在日内瓦召开的哲学报告会用的。——（正文第1頁）
- 2 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第42頁。——（正文第1頁）
- 3 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第57頁。——（正文第2頁）
- 4 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第34—35頁、第107頁。——（正文第2頁）
- 5 波格丹諾夫 是馬林諾夫斯基的笔名。——（正文第2頁）
- 6 拉赫美托夫 是孟什維克-普列汉諾夫分子奧斯卡尔·勃柳姆的笔名。——（正文第2頁）
- 7 見1908年2月25日（新历）列宁給高尔基的信（“列宁全集”俄文第4版第13卷第411—417頁）。——（正文第2頁）
- 8 瓦連廷諾夫 是沃尔斯基的笔名。——（正文第2頁）
- 9 1908年2月列宁在日内瓦开始写“唯物主义和經驗批判主义”。  
 1908年5月列宁从日内瓦到倫敦，在大英博物館閱覽室里專門研究一些日内瓦所沒有的文獻。列宁在倫敦約一个月。  
 1908年10月該書写成，手稿按秘密地址轉寄到莫斯科。該書由莫斯科“环节”出版社出版。  
 列宁的姐姐叶利札罗娃在莫斯科担任了該書的校对工作。一份校样寄給了在国外的列宁。列宁詳細地审閱了校样，指出了他所發現的全部印錯的地方，并作了更正。列宁的一部分更正改在正文中，一部分



更正列入附在第 1 版的重要勘誤表中。

为了使沙皇書报檢查机关沒有借口禁止該書出版，列宁不得不同意把該書的某些地方改得緩和一些。

列宁坚决主張迅速出版該書，他強調指出他对这部著作的出版“不仅負有写作的責任，而且負有重大的政治責任”。

該書于 1909 年 5 月出版，印数为 2 000 册。——(正文第 3 頁)

- 10 “信仰主义”这个术语最初在列宁的手稿中是“僧侣主义”，后来由于書报檢查的关系才改为“信仰主义”。列宁在 1908 年 11 月 8 日(新历)給叶利札罗娃的信中对这个术语作了說明(見“列宁家書集”1934 年俄文版第 319 頁)。——(正文第 6 頁)
- 11 列宁指的是所謂的“造神說”，这是文学界中的一种仇視馬克思主义的宗教哲学思潮。它产生于斯托雷平反动时期的党内部分知識分子中間，这些知識分子在 1905—1907 年革命失敗后脫离了馬克思主义。
- “造神派”(卢那察尔斯基、巴札罗夫等)鼓吹創立一种新的、“社会主义的”宗教，企图調和馬克思主义和宗教。高尔基有一个时候和他們接近。“無产者报”編輯部扩大會議(1909 年)斥責了“造神說”，并在特別決議中声明：布尔什維克党因“跟諸如此类的对科学社会主义的歪曲”是沒有絲毫共同之处的。
- 列宁在“唯物主义和經驗批判主义”中以及在 1908 年 2—4 月、1913 年 11—12 月間給高尔基的信中揭露了“造神說”的反动本質。——(正文第 6 頁)
- 12 涅夫斯基的論文曾作为附录載于列宁的“唯物主义和經驗批判主义”的第 2 版中。在“列宁全集”俄文第 4 版中，附录沒有刊載。——(正文第 8 頁)
- (譯者注：鑒于列宁曾把涅夫斯基的文章作为本書第 2 版的附录，而且这篇文章也有参考价值，我們特将它譯出，附在書后，供讀者參考。)
- 13 見恩格斯“費尔巴哈和德国古典哲学的終結”1939 年俄文版第 18—19 頁，“馬克思恩格斯文选”(两卷集)1955 年莫斯科中文版第 2 卷第 368—369 頁。——(正文第 21 頁)

- 14 見恩格斯“社会主义从空想到科学的发展”1940年俄文版第11—36頁（英文本序言），“馬克思恩格斯文选”（两卷集）1955年莫斯科中文版第2卷第93—116頁。——（正文第21頁）
- 15 «Die Neue Zeit»（“新时代”杂志）是德国社会民主党的杂志，1888年至1923年在斯圖加特出版。自1895年起，即在恩格斯逝世之后，該杂志經常發表修正主义者的文章。在帝国主义世界大战时期（1914—1918），它站在考茨基主义的中派的立場上，支持社会沙文主义者。——（正文第21頁）
- 16 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第21、33—34頁。——（正文第30頁）
- 17 «Revue Néo-Scholastique»（“新經院哲学評論”杂志）是1894年天主教哲学协会在卢汶（比利时）創辦的一种神学哲学杂志。——（正文第37頁）
- 18 «Der Kampf»（“斗争”杂志）是奥地利社会民主党的机关刊物。它站在机会主义的中派的立場上，以左的詞句掩飾它对無产階級革命事業的背叛行为和对反革命的资产阶级的效忠行为。該杂志1907年至1938年在維也納出版。——（正文第42頁）
- 19 «The International Socialist Review»（“国际社会主义評論”杂志）是美国修正派的月刊，1900年至1918年在芝加哥出版。——（正文第42頁）
- 20 «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»（“科学的哲学季刊”）是經驗批判主义者（馬赫主义者）的哲学杂志，1877年至1916年在萊比錫出版（1896年以前由阿芬那留斯主編）。自1902年起，該杂志更名为 «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie»（“科学的哲学和社会学季刊”）。
- 列寧在本書第334頁中評論这本杂志說：它“对于馬克思主义者說來，是真正的敌巢”。——（正文第46頁）
- 21 «Philosophische Studien»（“哲学研究”杂志）是唯心主义派別的杂

- 志，它主要研究心理學問題。1883年至1903年由馮特在萊比錫出版，1905年至1918年更名為《Psychologische Studien》（“心理學研究”雜誌）。——（正文第51頁）
- 22 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939年俄文版第6頁，“馬克思恩格斯文選”（兩卷集）1955年莫斯科中文版第2卷第356頁。——（正文第54頁）
- 23 《Mind》（“思想”雜誌）是唯心主義派別的雜誌，它主要研究哲學和心理學的問題。1876年在倫敦出版。——（正文第62頁）
- 24 司徒盧威曾經是“合法馬克思主義者”，立憲民主黨的創始人之一，保皇黨人，反革命分子。  
施施柯夫是反動報紙“新時報”的記者。列寧稱他為“沙皇的黑幫的忠實警犬”。——（正文第64頁）
- 25 從列寧1908年12月19日（新曆）給叶利札羅娃的信中可以看出，最初書中是這樣寫的：“盧那察爾斯基甚至設想出了一個神。”後來為了避免書報檢查機關的迫害才把這句話改得和緩一些。為了這件事情，列寧在信中寫道：“‘設想出了神’應該改成：‘設想出了’……（說得和緩些）宗教的概念，或諸如此類的說法。”（見“列寧家書集”1934年俄文版第326頁）——（正文第71頁）
- 26 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第34頁。——（正文第81頁）
- 27 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939年俄文版第20、10頁，“馬克思恩格斯文選”（兩卷集）1955年莫斯科中文版第2卷第370、360頁。——（正文第81頁）
- 28 列寧指的是屠格涅夫在散文詩“處世之道”中所描繪的一個藝術形象（見屠格涅夫“散文詩”1931年俄文版第24—25頁）。——（正文第82頁）
- 29 《Archiv für systematische Philosophie》（“系統哲學文庫”雜誌）是唯心主義派別的雜誌，是《Archiv für Philosophie》（“哲學文庫”雜誌）的一部分。1895年至1931年在柏林單獨印行。該雜誌以德

- 文、法文、英文、意大利文刊登新康德主義者和馬赫主義者的文章。——(正文第 89 頁)
- 30 《*Kantstudien*》(“康德研究”雜誌)是德國的哲學雜誌，唯心主義者—新康德主義者的刊物，1897 年至 1937 年出版。還有其他唯心主義派別的代表給這個雜誌撰稿。——(正文第 89 頁)
- 31 《*Nature*》(“自然界”雜誌)是自然科學周刊，英國自然科學家的刊物，1869 年起在倫敦出版。——(正文第 90 頁)
- 32 在本書第 1 版準備付印時，叶利札羅娃把“更為正直的筆頭上的敵人”改為“較有原則的筆頭上的敵人”。列寧反對這樣的改法(見“列寧家書集”1934 年俄文版第 336 頁)。——(正文第 93 頁)
- 33 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939 年俄文版第 18 頁，“馬克思恩格斯文選”(兩卷集)1955 年莫斯科中文版第 2 卷第 368 頁。——(正文第 95 頁)
- 34 列寧指的是屠格涅夫的長篇小說“煙”中的一個藝術形象，假裝博學的書呆子的典型。列寧在“土地問題和‘馬克思的批判者’”一文里描繪了他的特征(見“列寧全集”俄文第 4 版第 5 卷第 134 頁)。——(正文第 95 頁)
- 35 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939 年俄文版第 18—19 頁，“馬克思恩格斯文選”(兩卷集)1955 年莫斯科中文版第 2 卷第 368 頁。——(正文第 96 頁)
- 36 見馬克思“費爾巴哈論綱”(恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939 年俄文版第 53 頁，“馬克思恩格斯文選”(兩卷集)1955 年莫斯科中文版第 2 卷第 401 頁)。——(正文第 100 頁)
- 37 見恩格斯“社會主義從空想到科學的發展”1940 年俄文版第 18 頁(英文版序言)，“馬克思恩格斯文選”(兩卷集)1955 年莫斯科中文版第 2 卷第 100 頁。——(正文第 103 頁)
- 38 見恩格斯“社會主義從空想到科學的發展”1940 年俄文版第 18—19 頁

- (英文版序言)，“馬克思恩格斯文选”(两卷集)1955年莫斯科中文版第2卷第101頁。——(正文第107頁)
- 39 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第42頁。——(正文第114頁)
- 40 别尔托夫 是普列汉諾夫的笔名。1895年出版的“論一元史觀的發展問題”就是署的这个笔名。——(正文第119頁)
- 41 見恩格斯“費尔巴哈和德国古典哲学的終結”1939年俄文版第18頁，“馬克思恩格斯文选”(两卷集)1955年莫斯科中文版第2卷第368頁。——(正文第125頁)
- 42 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第81—82頁。——(正文第133頁)
- 43 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第85—86頁。——(正文第133頁)
- 44 見馬克思1868年12月5日給庫格曼的信(“馬克思恩格斯全集”1936年俄文版第26卷第544頁)。——(正文第134頁)
- 45 指的是下列著作：馬克思的“費尔巴哈論綱”(1845)；恩格斯的“費尔巴哈和德国古典哲学的終結”(1888)和“論历史唯物主义”(1892)(見恩格斯“費尔巴哈和德国古典哲学的終結”1939年俄文版第53—55頁、第7—52頁，“馬克思恩格斯文选”(两卷集)1955年莫斯科中文版第2卷第401—404頁、第357—400頁；見恩格斯“社会主义从空想到科学的發展”1940年俄文版第11—36頁(英文版序言)，“馬克思恩格斯文选”(两卷集)1955年莫斯科中文版第2卷第93—116頁)。——(正文第137頁)
- 46 參看馬克思“費尔巴哈論綱”，恩格斯“費尔巴哈和德国古典哲学的終結”1939年俄文版第53頁、第18—19頁，“馬克思恩格斯文选”(两卷集)1955年莫斯科中文版第2卷第401頁、第368頁；參看恩格斯“社会主义从空想到科学的發展”1940年俄文版第19頁(英文版序言)，“馬克思恩格斯文选”(两卷集)1955年莫斯科中文版第2卷第101頁。——(正文第137頁)

- 47 馬克思在“資本論”第1卷里批判了庸俗經濟學家西尼耳的理論(見“馬克思恩格斯全集”1937年俄文版第17卷第245—251頁)。——(正文第138頁)
- 48 *«Revue de Philosophie»* (“哲學評論”雜誌)是唯心主義的雜誌,1900年起在巴黎出版。——(正文第150頁)
- 49 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第20—21、22、34頁。——(正文第158頁)
- 50 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939年俄文版第36、39頁,“馬克思恩格斯文選”(兩卷集)1955年莫斯科中文版第2卷第385、388頁。——(正文第158頁)
- 51 *«Annalen der Naturphilosophie»* (“自然哲學年鑒”雜誌)是唯心主義實証論派別的雜誌,由威·奧斯特瓦爾德主編,1902年至1921年在萊比錫出版。——(正文第168頁)
- 52 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第42頁。——(正文第176頁)
- 53 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第49頁。——(正文第179頁)
- 54 *«The Natural Science»* (“自然科學”雜誌)是評論性的月刊,1892年至1899年在倫敦出版。——(正文第188頁)
- 55 *«The Philosophical Review»* (“哲學評論”雜誌)是美國唯心主義哲學雜誌,1892年起出版。——(正文第188頁)
- 56 在本書第1版中原來排印的是“引起的不僅是微笑”,而不是:“引起的不是微笑,而是憎惡”。列寧審閱校樣後,會請葉利札羅娃改正這個地方或者在勘誤表中指明:“‘引起的不僅是微笑’應改為:‘引起的不是微笑,而是憎惡’”。列寧的更正載於本書第1版的“重要勘誤表”中。——(正文第192頁)
- 57 見恩格斯“反杜林論”1945年俄文版第107頁。——(正文第192頁)
- 58 “回到康德那里去!”這個口號是19世紀70年代資產階級反動哲學

派別的代表在德國提出的，這個哲學派別得到了新康德主義的稱號，重新發揮了康德哲學中最反動的唯心主義論點。1899年列寧在“再論實現論問題”一文中（見“列寧全集”俄文第4版第4卷第59—77頁），後來又在“馬克思主義和修正主義”一文中堅決反對“合法馬克思主義者”所擁護的新康德主義。——（正文第199頁）

- 59 *«Le Socialiste»*（“社會主義者報”）是一種週報，它是法國工人黨（從1902年起改為法國社會黨）的理論性的機關報，1885年起出版，1905年起成為法國社會黨的機關報，1915年停刊。——（正文第210頁）
- 60 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939年俄文版第23頁，“馬克思恩格斯文選”（兩卷集）1955年莫斯科中文版第2卷第372頁。——（正文第212頁）
- 61 指的是恩格斯的下列著作：“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”（1888）和“論歷史唯物主義”（1892）（見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939年俄文版第7—52頁，“馬克思恩格斯文選”（兩卷集）1955年莫斯科中文版第2卷第357—400頁；恩格斯“社會主義從空想到科學的發展”1940年俄文版第11—36頁（英文版序言），“馬克思恩格斯文選”（兩卷集）1955年莫斯科中文版第2卷第93—116頁）。——（正文第212頁）
- 62 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939年俄文版第26頁，“馬克思恩格斯文選”（兩卷集）莫斯科中文版第2卷第375頁。——（正文第212頁）
- 63 見恩格斯“社會主義從空想到科學的發展”1940年俄文版第18頁（英文版序言），“馬克思恩格斯文選”（兩卷集）1955年莫斯科中文版第2卷第100頁。——（正文第214頁）
- 64 *«Zeitschrift für immanente Philosophie»*（“內在論哲學雜誌”）是德國的哲學雜誌，它捍衛主觀唯心主義的一種反動透頂的唯我論，1895年至1900年在柏林出版。——（正文第219頁）
- 65 列寧指的是內閣大臣斯托雷平的虛偽聲明。斯托雷平否認在郵政機關

- 設有“信件檢查室”秘密檢查沙皇政府認為形迹可疑分子的信件。——(正文第 230 頁)
- 66 *«The Monist»* (“一元論者”雜誌)是美國唯心主義派別宣傳宗教世界觀的哲學雜誌, 1890 年至 1936 年在芝加哥出版。——(正文第 235 頁)
- 67 *«Archiv für Philosophie»* (“哲學文庫”雜誌)是唯心主義派別的哲學雜誌, 新康德主義者和馬赫主義者的刊物, 1895 年至 1931 年在柏林出版。該雜誌分為兩種版本發行: 一種是談論哲學史的, 另一種是談論一般哲學問題的。——(正文第 248 頁)
- 68 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939 年俄文版第 23 頁, “馬克思恩格斯文選”(兩卷集)1955 年莫斯科中文版第 2 卷第 372 頁。——(正文第 252 頁)
- 69 見 1868 年 12 月 5 日馬克思致庫格曼的信(“馬克思恩格斯全集”1936 年俄文版第 25 卷第 544 頁)。——(正文第 259 頁)
- 70 見恩格斯“費爾巴哈和德國古典哲學的終結”1939 年俄文版第 21 頁, “馬克思恩格斯文選”(兩卷集)1955 年莫斯科中文版第 2 卷第 370 頁。——(正文第 265 頁)
- 71 見恩格斯“反杜林論”1945 年俄文版第 57 頁。——(正文第 266 頁)
- 72 *«Année Psychologique»* (“心理學年鑒”雜誌)是一群法國唯心主義心理學家的刊物, 1894 年起在巴黎出版。——(正文第 273 頁)
- 73 *«Revue générale des Sciences pures et appliquées»* (“理論科學和實用科學總評”雜誌)是 1890 年至 1940 年在巴黎出版的法國雜誌。——(正文第 275 頁)
- 74 “哲學和心理學問題”雜誌是唯心主義派別的雜誌, 1889 年創刊, 1894 年起由莫斯科心理學協會出版。“合法馬克思主義者”司徒盧威和布爾加柯夫曾參加該雜誌的工作, 在斯托雷平反動年代, 該雜誌刊載過波格丹諾夫及其他馬赫主義者的哲學論文; 1894 年起, 由哲學上的



- 黑帮分子洛帕廷主編。該杂志在 1918 年 4 月停刊。——(正文第 316 頁)
- 75 “俄国财富”杂志是 1876 年至 1918 年上半年在彼得堡出版的一种月刊。从 90 年代初期起，这个杂志成为自由主义民粹派的机关刊物，由克利文柯和米海洛夫斯基两人編輯。該杂志鼓吹和沙皇政府妥协，鼓吹放弃反对沙皇政府的任何革命斗争，激烈反对馬克思主义和俄国馬克思主义者。——(正文第 331 頁)
- 76 «*wer den Feind……*» 这句话是歌德的二行詩的意解。列宁是从屠格涅夫的小說“处女地”中引来的(見“屠格涅夫全集”1930 年俄文版第 9 卷第 183 頁)。——(正文第 334 頁)
- 77 «*Zur Kritik*» 是馬克思所著 «*Zur Kritik der politischen Oekonomie*» (“政治經濟学批判”)(1859)一書的簡称(見馬克思“政治經濟学批判”1939 年俄文版第 5—8 頁)。——(正文第 340 頁)
- 78 見馬克思 1870 年 6 月 27 日給庫格曼的信 (“馬克思恩格斯書信选集”1947 年俄文版第 239 頁)。——(正文第 347 頁)
- 79 見馬克思 1843 年 12 月 20 日給費尔巴哈的信 (“馬克思恩格斯全集”1938 年俄文版第 1 卷第 511—512 頁)。——(正文第 355 頁)
- 80 «*Deutsch-Französische Jahrbücher*» (“德法年鑒”杂志)是馬克思和卢格合編的一种杂志，1844 年在巴黎出版。只出了一期(第 1、2 期合刊)。——(正文第 355 頁)
- 81 見馬克思 1870 年 12 月 13 日給庫格曼的信 (“馬克思恩格斯書信选集”1947 年俄文版第 251 頁)。——(正文第 356 頁)
- 82 見恩格斯“社会主义从空想到科学的發展”1940 年俄文版第 18—21 頁(英文版序言)，“馬克思恩格斯文选”(两卷集)1955 年莫斯科中文版第 2 卷第 106—108 頁。——(正文第 356 頁)
- 83 在正文中提到的那几年里恩格斯完成了下列著作：“反杜林論”(1878)、“費尔巴哈和德國古典哲学的終結”(1888)和“論历史唯物主

- 义”(1892)。——(正文第 357 頁)
- 84 “国外新聞报”是日內瓦的一批俄国侨民于 1908 年 3 月 16 日至 4 月 13 日(新历)用俄文出版的周报。参加該报工作的有波格丹諾夫、卢那察尔斯基以及其他召回派分子。——(正文第 363 頁)
- 85 “教育”杂志是文学、通俗科学和社会政治的綜合性月刊, 1892 年至 1909 年在彼得堡出版。在 1902 年至 1908 年間, 馬克思主义者曾为該杂志撰稿。——(正文第 363 頁)
- 86 列宁指的是 1908 年出版的两本孟什維克馬赫主义者著的書: 一本是瓦連廷諾夫的“馬克思主义的哲学体系”, 另一本是尤什凱維奇的“唯物主义和批判实在論”。——(正文第 376 頁)
- 87 “第四章第一节的补充。卓尔尼雪夫斯基是从哪一边批判康德主义的?”的手稿, 是列宁在 1909 年 3 月下半月寄給叶利札罗娃的, 当时書已付印。列宁在 1909 年 3 月 23 日或 24 日(新历)写信給叶利札罗娃說: “給你寄去补充材料一份, 但不必因它耽誤出版。不过如果有時間, 請把它付在書末結論之后, 用特种字体, 如小号字排印。我認为把卓尔尼雪夫斯基和馬赫主义者对比一下是非常重要的。”——(正文第 380 頁)
-

## 列宁生平事業年表

(1908年2月—1909年5月)

### 1908

- 2月12日(25日)以前** 列宁开始写“唯物主义和經驗批判主义”一書。  
列宁去信彼得堡,要求找出他在1906年所写的有关哲学的三本筆記。这三本筆記是他曾經打算用“一个普通馬克思主义者的哲学見解”为題發表的。
- 2月11日(24日)** 列宁召集“無产者报”編輯部會議,研究《Die Neue Zeit》(“新时代”杂志)上刊載的一篇談論俄国社会民主工党在哲学問題上的爭論的文章。会上一致同意了列宁起草的“無产者报”編輯部的声明。
- 2月12日(25日)** 列宁在給高尔基的信中提到他同波格丹諾夫在哲学方面的意見分歧,这些意見分歧在馬赫主义者的“关于馬克思主义哲学的概論”一書出版以后特別尖銳化了。
- 3月11日(24日)** 列宁在給高尔基的信中,对馬赫主义者的“关于馬克思主义哲学的概論”一書作了明显的否定的評价,并着重指出在哲学問題上和馬赫主义者进行斗爭的不可避免性。
- 4月3日(16日)** 列宁在給高尔基的信中,談到他在为“卡尔·馬克思(1818—1883)”文集所写的論文“馬克思主义和修正主义”中公开地反对波格丹諾夫、尤什凱維奇等人的哲学。

- 4月6—18日(4月19日—5月1日)** 列宁应高尔基的邀请到喀普里岛去探望他。列宁曾在这里向波格丹诺夫、巴札罗夫和卢那察尔斯基宣布：他在哲学问题上同他们有明显的分歧。
- 5月** 列宁在伦敦大英博物馆中写作“唯物主义和經驗批判主义”一書。
- 5月—6月上半月** 列宁写了“向报告人提十个問題”，作为杜勃洛文斯基(印諾肯齐)出席波格丹诺夫在日内瓦召集的討論会上的發言提綱。
- 6月18日(7月1日)** 列宁写信到敖德薩，告訴沃罗夫斯基：他同波格丹诺夫集团的哲学見解的分歧已經尖銳化，同这个集团决裂的时机已經成熟。
- 8月** 列宁代表“無产者报”編輯部要求波格丹诺夫在刊物上公开說明自己的哲学观点和政治观点。
- 9月** 列宁写“唯物主义和經驗批判主义”一書的序言。
- 10月14日(27日)** 列宁在給叶利札罗娃的信中提到“唯物主义和經驗批判主义”一書已写完，并要求給他一个可靠的通訊地址，以便寄送手稿。
- 11月4日(17日)以前** 列宁按照秘密地址寄出“唯物主义和經驗批判主义”一書的手稿，以便在莫斯科公开出版。
- 11月27日(12月10日)** 列宁拍电报給叶利札罗娃，同意由莫斯科“环节”出版社印刷“唯物主义和經驗批判主义”一書。
- 列宁在給烏里楊諾娃的信中，坚决主張把要求迅速出版“唯物主义和經驗批判主义”一条載入和出版商訂立的合同中。
- 11月29日—12月1日(12月12—14日)之間** 列宁和克魯普斯卡婭由日内瓦迁居巴黎，“無产者报”也移到巴黎出版。

1908年底—1909年初 列宁校对“唯物主义和經驗批判主义”一書。

### 1909

- 年初 列宁在巴黎的布尔什維克小組中作哲学講演。
- 2月1日(14日) 列宁在“無产者报”編輯部的會議上要求編輯部公开发表文章反对卢那察尔斯基所宣傳的造神說。
- 2月24日(3月9日) 列宁在給叶利札罗娃的信中,要求她在看“唯物主义和經驗批判主义”一書的校样时,不要把反对波格丹諾夫和卢那察尔斯基的那些話改得委婉。
- 2月—4月 列宁在給叶利札罗娃的信中坚决要求尽速發行“唯物主义和經驗批判主义”一書。
- 3月10日或11日(3月23日或24日) 列宁把“唯物主义和經驗批判主义”一書的“第四章第一节的补充。車尔尼雪夫斯基是从哪一边批判康德主义的?”寄到莫斯科。
- 4月29日—5月4日(5月12—17日) 列宁的“唯物主义和經驗批判主义。对一种反动哲学的批判”一書在莫斯科出版。
- 5月4日(17日) 列宁把“唯物主义和經驗批判主义”寄給罗莎·卢森堡,并請她在《Die Neue Zeit》(“新时代”杂志)上登載关于該書出版的消息。
- 夏天 列宁訪問保尔·拉法格,和他談論“唯物主义和經驗批判主义”一書。

## 譯 后 記

列宁的“唯物主义和經驗批判主义”这部著作，我国早在1980年就有笛秋、朱鉄笙的譯本，后又有傅子东的譯本，陈曉时、潘蕙田的譯本以及曹葆华譯博古校的譯本；其中第6章第4节“哲学上的党派和哲学上的無头脑者”，在莫斯科外国文書籍出版局出版的中譯本“論馬克思恩格斯及馬克思主义”一書中也有唯真的一种譯文。为了保証“列宁全集”譯文的質量以及風格、人名、地名、術語的統一，現在我們根据苏共中央馬克思列宁主义研究院編輯的“列宁全集”俄文第四版将这部著作譯出。在翻譯过程中，我們参考了已有的中譯本，主要参考了曹葆华譯博古校的譯本，并参考了德譯本、英譯本。

在翻譯本書的时候，苏联哲学专家巴·季·別洛夫同志就本書的主要內容給我們作了系統的講解，帮助我們解决了翻譯过程中的許多疑難問題；楊献珍同志在百忙中給部分譯稿提了不少寶貴意見；中国科学院哲学研究所許良英和赵中立两同志也抽暇給第5章的譯稿提了許多修改意見。我們在此向他們表示衷心的感謝。

关于本書还应說明如下几点：

第一、列宁在这部著作中引証了很多外文著作，由于这些引文絕大部分是由列宁亲自譯成俄文的，因此我們基本上將它們按俄

文譯出，以便保持列寧在引証這些著作時對原文的理解。

第二、列寧曾把涅夫斯基的文章作為附錄編入本書俄文單行本第二版中，但“列寧全集”俄文第四版沒有收入這篇附錄。因為這篇文章對於了解俄國馬赫主義者波格丹諾夫的哲學觀點有很大幫助，我們仍把此文譯出，附在書後，以供讀者參考。

第三、在“列寧全集”俄文第三版中附有詳細的注釋、人名索引和書報索引。這些材料對於研究列寧的這部著作很有參考價值，我們特選譯了其中的一部分，另印成小冊子，作為本書附冊。

參加本書翻譯工作的有吳達琮、單志澄、齊淑文、孫家衡、閻殿鐸、李俊聰、張錦、何慶翠、羅正發、袁志超、丁世俊等同志，譯文最後經林基洲、顧錦屏、林利三同志校訂。

中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局