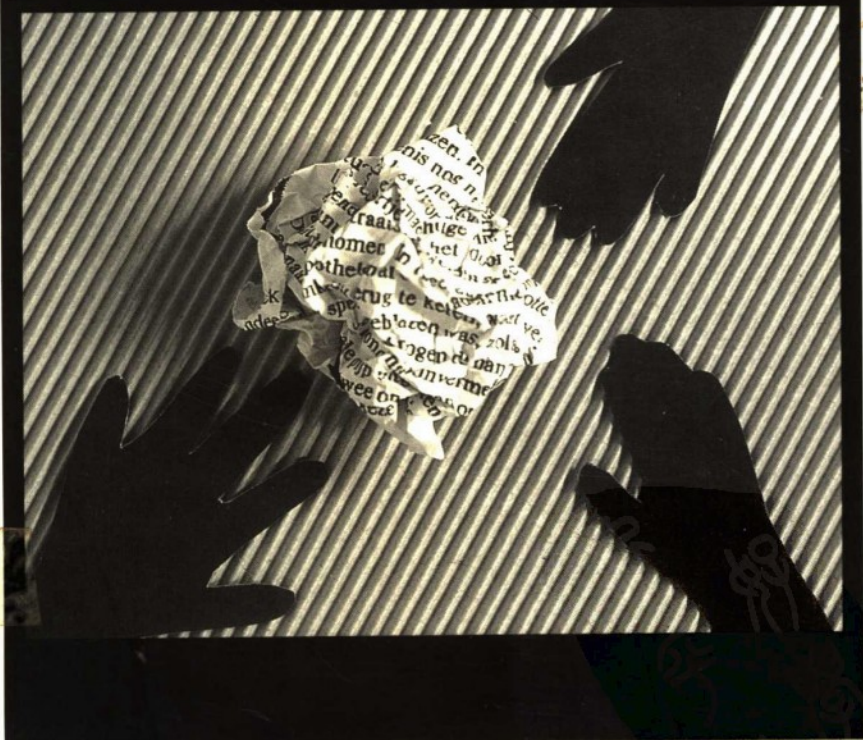


新馬克思主義經典譯叢

[杜章智·沈起予]主編



列寧和哲學



阿圖塞 / 著◎杜章智 / 譯

《列寧和哲學》是一本理解阿圖塞有關「哲學是理論領域中的階級鬥爭」論點非常重要的書籍。本書中談到的「意識形態的國家機器」觀點，近年來成爲研究國家理論重要的參考論點，沒有理解或談到阿圖塞的這一觀點，研究國家理論便不完全，阿圖塞這一觀點的重要可見一斑。

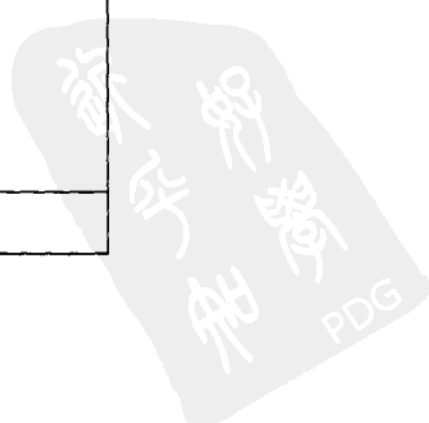
ISBN 957-32-0901-2

L7002

NT\$215

列寧和哲學

阿圖塞 / 著◎杜章智 / 譯



新馬克思主義經典譯叢②

列寧和哲學

作 者 阿圖塞

譯 者 杜章智

主 編 杜章智、沈起予

責任編輯 羅麗芳

發行人 王榮文

出版發行 遠流出版事業股份有限公司
台北市 10714 汀州路 782 號 7 樓之 5
郵撥 0189456-1 電話 (02)392-3707
傳真號碼 341-0760

排 版 正豐電腦排版有限公司

印 刷 優文印刷股份有限公司

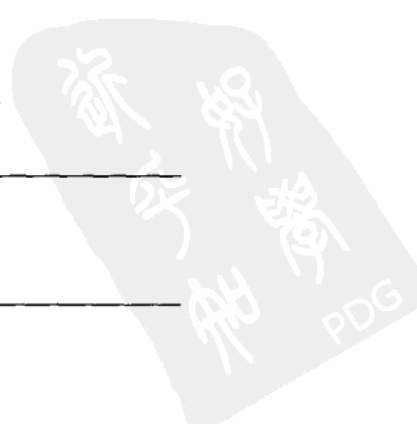
1990 年 11 月 1 日 初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第 1295 號

售價 215 元 (缺頁或破損的書，請寄回更換)

版權所有·翻印必究

ISBN 957-32-0901-2



主編總序

嚴謹的新馬克思主義研究在國內是一門新興的事業。隨著解嚴和開放的政策，現在已經有越來越多的讀者和學者對這門學科感到興趣。我們可以看到，不僅在學校課堂傳授這門學科的老師是日漸增多，把研究和學習的對象擺在這個方向上來的研究生，現在亦不在少數。而坊間出售的這類書籍目前更是普遍獲得讀者的喜愛，供不應求。這些發展亦說明我們的社會裡，還是有許許多多的人關心著思想、關心著社會。但是在這樣朝氣蓬勃的發展背後，目前卻仍然還存在著相當多的問題與難題。這些問題和難題是許許多多的讀者和研究者都有同感的，也是最迫切需要解決的。

首先問題最大的是：對於無法親炙這門學科或領域精彩內容的學生或讀者來說，這門學科或領域仍然是屬於少數人的讀書特權。他們或苦於沒有門徑進入這門領域，或是苦於進入這門領域後卻不知如何下手讀書。因此常令許許多多有心的讀者或學生對這門學問僅能「止於興趣」。對於比較想花精神深入這門學科的研究者而言，問題似乎也多。他們希望從事研究，希望這門學問能夠多少幫助他們從另一個角度來觀察世界、瞭解問題。可是經典的接觸、二手詮釋資料的蒐集、研究題材的選取等等，在在都是他們的困擾，使他們在這個領域無法海闊

天空的馳騁，挫折感很重。但是對教學的人員來說，感觸還更大。上課教學資料與教材欠缺，學生的參考資料付之闕如，常常使他們的教學效果大打折扣。許多人都感覺到教學困難，手脚被綁施展不出學問來，可是一時也沒有更好的解決辦法。

而這些問題多年來卻沒有人出來為他們設想，為他們解決這樣急迫的問題。我們的社會裡，對於人文科學或是社會思想比較熟稔的專家或學者，他們從事的工作多半只是負責研究。頂多做一些批評、介紹就已經了不起了。對於如何在各門領域「傳、幫、帶」以提昇社會的知識水平，好像熱心的程度還不是那麼的足夠。有鑒於此，我們不揣淺陋，願意貢獻一己之力，為一些有需求的讀者、學生、研究生和教學人員服務。

我們的做法是在這門學科上做了一些大的規劃，計劃分批、分類地出版六大類的叢書，設法分門別類為讀者、學生、研究生和教學人員分憂解勞，讓大家對這門學科和領域的要求與滿足俱無遺憾。我們要分批出版的這六大類叢書，分別是：《新馬克思主義經典譯叢》、《新馬克思主義新知譯叢》、《新馬克思主義入門叢書》、《新馬克思主義叢刊》、《馬克思學新知譯叢》和《馬克思學研究叢刊》。我們費盡心血網羅了海內外對於這門學問學有專長的學者和名家來為大家服務，希望好好地這六大叢書的工作做好，為大家略盡一點心意。

這六大類叢書的設計構想，主要是想讓每一位入門的讀者、學生、研究生或教學人員都能夠直接成套地、全盤地利用我們這批叢書進行讀書、研究和教學的工作，不假他求。我們的構想目標，是希望做到從入門的學徒到專業人士我們都能照顧，甚至希望最後做到從學徒到專家的養成也都能仰賴我們的地步。

這六大類叢書在《新馬克思主義經典譯叢》方面，我們首先打算出齊所有新馬克思主義者的經典作品。國內目前這方面的中譯書籍非常的欠缺，已經出版的成品也是做得零零散散，譯筆又不算緊嚴，在學術運用上不太能派上用場。我們打算把這些問題都做改進，使這樣的經典能夠成套成批地呈現在國人的眼前。因此原來市面上已有的譯本不行的，我們改譯；不錯的，我們參考補譯。在譯本方面，我們儘量以原有經典的出版文字為主；情況不允許的話，我們在校訂的時候儘也可能地參考原外文版來補正。所有的版本，除非必要，否則我們絕對不做增補刪節的工作。這樣能夠讓原著以新的中文版的面貌和讀者見面，也能夠讓讀者放心地閱讀和進行學術的徵引。經典內的譯名、術語、地名或書名，我們是從習慣用法統一。如果無習慣用法，我們從已經有的專著和研究裡頭的用法，不另創新譯名滋生讀者的困擾。我們的要求是做到各種譯名能夠從俗統一，不但這套叢書裡頭所有的各類經典的各種譯名能夠統一，就是我們以下的其他五大類叢書內的各套書籍的譯名也能夠配合一起統一起來。這套叢書是所有以後各類叢書的構想得以成立和各類叢書能夠讓讀者順利應用的基礎，自然所有的格式從學術的慣例，在體例方面我們就不另做說明。

其次，我們想把現有在期刊或其他場合發表但未被收錄編纂成書的經典作品，以相關主題或思想人物作為一輯，有系統地加以整理，編譯出版。這種編譯出版品，我們也是以原有經典原發表的文字為編譯參考版本著手翻譯。情況不允許時，我們參考別種譯本校正。所有的譯文註明出處來源，格式悉遵照學術慣例。

《新馬克思主義新知譯叢》是我們配合著經典的譯著要出版的第二類叢書。這類的叢書涵蓋的範圍主要有兩種，一種是有關新馬克思

主義的各種思想家或學派的思想概述，另一種是與新馬克思主義有關的各種重要思想範疇的專門研究。這類的叢書我們打算翻譯出版論述各家和各派思想的著作各五種至十種，談論專門思想範疇的著作各五種至十種，配合著各類的經典的出版。在這類的叢書裡，我們打算把國外現在比較重要而且談得比較具體的相關作品，依次分批有系統完整地翻譯出版。同時另一方面我們也想有系統地把主題相關但不易找到的各種期刊論文的資料，整理編譯成套出版。這類叢書的翻譯，主要作用是想以中文的方式提供資料，讓讀者比較容易瞭解前述的各種經典的重要內容、著述的時空背景，以及它們在一個思想家的思想裡或者整個社會科學界，佔著什麼樣的地位。當然我們知道僅僅是這些譯作的出版，還不足以讓讀者全面的理解現有國際出版界和學術界研究和出版的方向、概況與素質。不過有了這些作品的譯述，讀者在閱讀經典時，至少可以有個方向摸索。不用說，我們也不會認為只仰賴這些作品，讀者就足以掌握所有經典裡的思想了。我們以為這些作品只是我們所提供讓讀者可以比較容易進入經典領域的「工具」而已，其他的認識和突破要靠讀者自己的努力。自然我們同樣期望著將來也能夠有更多的人力和物力投入這類的譯著，出版更多成批成套齊全的作品，來幫助讀者，讓讀者能夠更加全面地掌握這類的資源。

第三類的《新馬克思主義入門叢書》是針對著入門和希望從事研究工作的讀者而設計的，但是我們也想讓這類叢書能夠成為研究工作者和教學工作人員的一本小手冊。這套叢書編輯的方向主要是從兩方面著手。一是編纂適合瞭解各種新馬克思主義思想家的介紹性書籍，另一是編纂適合於理解各類新馬克思主義思想範疇的介紹性書籍。這類叢書的編輯在材料來源上，我們不限是編譯或者是創作，我們主要

扣緊的東西，是要讓這類叢書的讀者能用最短的時間，掌握住每一個相關的思想人物或者思想範疇的內容和進一步研究的方向與資料。因此我們把這套叢書的主要格式都做了統一的設計，不管叢書內的各類書籍屬於那一種領域，都是這樣的格式。這套叢書內的每一種書籍，基本上都分為這五部份：思想家生平傳略(或思想範疇簡介)、思想重點研究、相關的書評、有關讀書入門建議和重要的參考書目等。我們在這套入門叢書裡，主要是想讓讀者對於一個新馬克思主義思想家或一個有關新馬克思主義的思想範疇有個大致的理解，知道思想的重點在那裡？以前是怎麼討論的？有那些東西可以研究？有那些題目可以進一步的研究？可以怎麼和其他的問題聯繫起來看？可以怎麼入門和可以怎麼研究？又有那些重要的原始經典需要看？有那些二手的詮釋可以參考？有了這套叢書，讀者大致可以掌握每一個新馬克思主義的思想人物或思想範疇的重要經典、思想重點、研究主題和方向、參考的資料等。有了這樣的一套叢書，至少讀者對於各種新馬克思主義思想人物或思想範疇不會陌生，對於要想進一步深入的領域該讀什麼書、有什麼書可看，也不會摸不到。當然按這套叢書提供的資訊，有心想研究的讀者一定很容易理解到，我們在前面的兩類叢書裡為讀者提供了什麼重要的經典或二手詮釋，剩下什麼東西是自己應該去補足的。不過我們稍覺遺憾的是，國內社會科學一直都是處在落後的狀況，我們無法為讀者再進一步的提供服務，指出那些地方可以找到那些資料，有那些先生或學者可以提供更多的資訊或研究的指導，不然這套叢書一定會更加完滿。我們只希望來日環境改善，有這個機會為讀者增加這一項服務。

在第四類的《新馬克思主義叢刊》裡，我們打算出版討論新馬克

思主義各家和各派思想的研究各五種到十種，討論新馬克思主義各種思想範疇的研究書籍各五種到十種。這套叢書和前述第二類叢書《新馬克思主義新知譯叢》不同的地方是：前面的第二類叢書，我們主要是以翻譯出版西方的研究成果為主。我們在這類叢書是主要以出版國人的研究為主。但是我們在這套叢書裡出版的各種研究成果，在內容方面基本的要求是不和第二類叢書重複。我們要求作品的水準是起碼能夠站在西方已有的研究成果這個基礎上，「推陳出新」地創作，同時要求作品的內容應能夠適合我們國家的現實要求與需要。導論和簡介的書籍因而不是我們這套叢書主要的出版對象。

我們出版這類的叢書，主要的理由有兩點。首先是，我們都知道一件很簡單的事實，那就是：不是所有西方出版的研究成果都能適合我們國人的需要與現實，而且也不是所有西方的研究都是毫無缺點不可超越。所以縱使我們在第二類的叢書裡推出了西方的相關研究成果，同時也精挑細選出了比較可觀的成果，可是我們不能也不敢拍胸脯保證說，這些研究成果所研究的課題無需再深入探索，進一步提昇。這也就是說，我們實在需要在中文世界再出版相關的各項足以提昇這些研究成果的作品，以廣國內讀者的認識和見識。就針對著這一點，我們事實上是應該在中文世界出版這樣一類的研究成果，以合乎事實的需要。另外出版這樣的研究成果也有其另一面的作用。我們認為，如果能夠出版在原有西方研究成果的基礎上推陳出新的作品，那麼就能夠在中文世界對有心研究這門學科的研究者起示範作用，知道問題也可以「這樣的看」。因此我們在構想上也是希望有這樣的叢書作為借鏡，刺激研究者利用我們前述提供的各類叢書的條件，再深入的探討其他的問題，帶動研究的空氣。

其次，西方至今所有出版過的這類叢書，對所有相關主題的探索我們不能說都完全照顧到了。儘管我們也精挑細選，希望我們能夠在前述的第二類叢書裡頭儘可能把所有的重點書，都挑出來編譯出版。但是所有我們能夠挑到的書，也不見得全部都把我們認為應該處理到的問題完全涵蓋在內討論，可能西方的出版界根本都沒有出版討論這類問題的書籍。因此在現實上我們就有必要請學者專家針對這些被遺漏掉的主題，再撰寫一些書籍出版。這也是為什麼我們要出版類似第二類叢書的一些書籍的根本原因。

在最後兩類的叢書《馬克思學新知譯叢》和《馬克思學研究叢刊》裡頭，我們打算把和理解新馬克思主義有關的各種馬克思主義研究書籍拿來編譯出版。其實我們想出版這兩類叢書的最大因素，是因為過去國內在這個領域無論是研究或出版都嫌不足，這種不足讓我們一般的讀書和研究工作者無法站在這個基礎上來深入新馬克思主義的問題。如果不出版這類其實算是基礎知識的各種參考書籍，那麼我們花在新馬克思主義上的所有心血也都是白費。在這兩類的叢書裡頭，我們打算把跟新馬克思主義的理解有關、屬於詮釋馬克思主義這個領域的各種思想範疇、各類學科和各門各派的見解，都放在「馬克思學」(Marxology)的這個項下來出版。在《馬克思學新知譯叢》裡面，我們希望就西方現有的各項相關研究在各項思想範疇、各類學科和各門各派的見解的這個範圍內，各挑五本到十本分批的編譯出版。而西方的各項研究沒能照顧到的，的確又屬於國人自己的創見或新的詮釋，我們放在《馬克思學研究叢刊》這套叢書裡來出版。出版的數量與範圍，和《馬克思學新知譯叢》一樣。

這六大類叢書的出版和編譯，我們不敢說我們是做得盡善盡美了，

但是我們絕對可以「毫無愧色」地向讀者坦然交待。我們的編譯和出版請讀者支持，我們的缺失和舛錯也請讀者給我們指正。我們更歡迎有心得亦有志於這門領域的研究和發展的讀者，投入他的心血加入我們的行列，讓我們這門領域的研究和出版能夠綻放出更加燦爛的花朵來。

杜章智

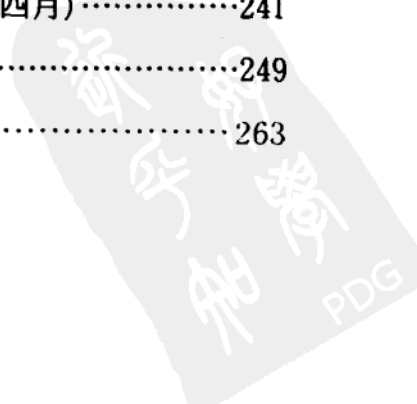
沈起予

一九八九年六月



目次

主編總序	杜章智、沈起予
譯者的話	杜章智
前 言	15
1. 哲學是革命的武器(一九六八年二月)	19
2. 列寧和哲學(一九六八年二月)	31
附帶說明	72
3. 《資本論》第一卷序言(一九六九年三月)	75
學習參考書簡介	102
4. 馬克思與黑格爾的關係(一九六八年一月)	107
5. 列寧在黑格爾面前(一九六九年四月)	133
6. 意識形態和意識形態的國家機器(一九六九年一~四月)	151
附錄	
7. 弗洛伊德和拉康(一九六四年一月, 一九六九年二月修改)	209
8. 一封論藝術的信——答達斯普爾(一九六六年四月)	241
9. 抽象畫畫家克勒莫尼尼(一九六六年八月)	249
譯名索引	263



譯者的話

阿圖塞(Louis Althusser)是本世紀六〇~七〇年代法國最著名的馬克思主義哲學家。美國著名馬克思主義學者歐爾曼(Bertell Ollman)在介紹法國的馬克思主義研究情況時，把他同呂貝爾(Maximilien Rubel)和列斐伏爾(Henri Lefebvre)並列，稱之為法國在解釋馬克思主義方面的「三執政」。

阿圖塞于一九一八年十月十六日出生於阿爾及利亞(Algier)首府阿爾及爾(Algiers)近郊一個名叫比曼德雷(Birmandreïs)的小鎮上，父親是銀行經理。一九二四年~一九三〇年在阿爾及爾上小學，一九三〇年~一九三六年在馬賽(Marseilles)讀中學，一九三六年~一九三九年在巴黎國立高等師範學校預科學習，一九三九年七月通過會考，正式進入該校文學院。就在那時，德國法西斯入侵法國，他應征入伍，隨軍駐守布列塔尼(Bretagne)半島。但不到一年，即在一九四〇年六月，他就不幸被俘，並被押往德國，在戰俘營中一直待到一九四五年戰爭結束才重獲自由。長年的虐待和折磨使他精神上深受刺激，後來他多次出現的精神失常就是那時種下的病根。戰後，他回國立高等師範學校繼續學習，攻讀哲學，在著名哲學家巴歇拉爾(Gaston Bachelard)的指導下于一九四八年寫成了博士論文《黑格爾哲學中的內

容的概念》(*The Notion of Content in Hegel's Philosophy*)。在這同一年，他成為國立高等師範學校的哲學教師和輔導教師，並且加入了法共。從一九五〇年起，他是該校的秘書，從一九六二年起為副教授。一九七五年六月，他通過答辯，獲得「文學博士」學位。阿圖塞一直在國立高等師範學校執教，直至一九八〇年十一月十六日，因精神病發作，掐死妻子，被送進精神病院監護。可是這件事並沒有怎麼損害他的學術地位，他的理論無論在法國國內，還是在國外，仍然有很大的影響。

阿圖塞的著述活動大致可分為兩個時期。第一個時期在一九六五年達到頂點，他在這一年同時發表了《保衛馬克思》(*For Marx*)和《解讀〈資本論〉》(*Reading Capital*)使他一舉成名。這兩本書的同時出版是法國精神生活中的一件大事，不僅在馬克思主義者當中，而且在資產階級哲學家當中引起了廣泛的、各式各樣的反響。它們在兩年之內就被譯成了多種外文。整個歐洲，從瑞典到西班牙，從英國到義大利，廣大的社會主義知識份子都普遍感覺到了阿圖塞的影響；東方的日本和美洲一些國家，如美國、阿根廷、巴西等，也很早就讀到了這兩本書的譯本。阿圖塞對馬克思著作的解釋一度成為國際學術界關注和議論的中心。

《保衛馬克思》已由我們譯成中文出版(商務印書館，一九八四年)，我們在該書〈譯者的話〉中對它的主要論點和政治背景已作過介紹。簡單說，它和《解讀〈資本論〉》都是針對當時在法國(在其他西方國家也一樣)廣泛流行的把馬克思主義人道主義化的思潮而寫的。這股思潮當時在法共內部稱作「加羅第(Roger Garaudy)傾向」，因為加羅第當時是法共分管意識形態的政治局委員，並且著書立說大力鼓吹這種

思潮。阿圖塞認為這種思潮是以資產階級意識形態來污染馬克思主義。他爲了反對這種思潮，阻止對馬克思主義的污染繼續泛濫，認爲自己的首要任務是捍衛和發揚馬克思主義學說的嚴格的理論和科學性質，爲此首先必須把一切不科學的因素從馬克思主義理論中「清除」出去，必須把馬克思主義理論同一切非馬克思主義概念和包括黑格爾辯證法與費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)人本主義在內的馬克思主義以前的概念堅決對立起來。他爲此在《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》中對馬克思主義理論進行了重新解釋，而且爲了論戰的需要，提出了一些完全是有意「矯枉過正」的論點(如說馬克思主義是「理論反人道主義」)，雖然不免包含有某些失誤，然而却令人耳目一新。因此，這兩本書一問世，就在法共黨內引起了強烈的反響。法共的《新評論》(*La Nouvelle Critique*)雜誌在一九六五年~一九六六年間就阿圖塞的論點展開了討論，這種討論又進一步擴大了這些論點的影響，從而在當時法國馬克思主義思想中形成了一種與「加羅第傾向」明顯對壘的「阿圖塞傾向」。由於這兩種傾向的代表，一個是政治局委員，另一個是著名的黨員哲學家，在法共黨員中都有相當大的影響，這不能不引起法共中央嚴重的關注。法共中央一九六六年一月在巴黎郊區的小鎮召開共產黨員哲學家會議，討論了這種理論分歧，同年三月在巴黎郊區另一小鎮阿爾讓台(Argentenil)召開的中央全會，又對這種理論分歧繼續進行了討論。在這次全會上，加羅第和阿圖塞的一些理論觀點都受到了批評。雖然幾乎所有的發言者都肯定阿圖塞在提出馬克思主義學說的理論嚴密性問題方面的功績，但是也都指出在他的著作中已經顯露出一般理論和實踐之間，特別是馬克思主義理論和工人運動實踐之間的分離(如在理論中貶低人道主義，在實踐中又贊成人道主義)。

阿圖塞認真地考慮了法共中央全會上對他提出的批評意見，一九六八年初在義共《團結報》(*L'Unità*)發表(法共《思想》*La Pensée*雜誌隨即轉載)的答記者問中，他指出這些批評意見對他和他的同志們幫助很大。從這時起(確切地說，是從一九六七年為《解讀〈資本論〉》義大利文版寫前言的時候起；不過，這篇前言雖然寫得較早，與讀者見面的時間却較晚)，開始了阿圖塞著述活動的第二個時期。在這個時期中，他發表了《列寧和哲學》(*Lenin and Philosophy and other Essays*，巴黎，一九六九年)、《答劉易斯》(*Reply to John Lewis*，巴黎，一九七三年)、《自我批評材料》(*Éléments d'Autocritique*，巴黎，一九七四年)、《立場》(*Positions*，巴黎，一九七六年)等論文集。雖然他關於馬克思主義在理論上不是人道主義的論點始終沒有改變，但是他為了克服對他的批評意見所提到的他理論中的缺陷，逐步地重新考察了他對哲學、理論和實踐的關係、科學和意識形態的關係以及社會結構及其辯證法等一系列問題的理解，並用新的觀點來加以補充。因此，當阿圖塞從一九六六年～一九六七年起名聞遐邇，法國國內外都在就他的《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》展開討論的時候，他本人已經開始重新審查自己的觀點，有許多對他的批評意見在某種程度上都只是對他的自我批評的重複而已。

這裏呈獻給讀者的阿圖塞的論文集《列寧和哲學》，基本上是一九七〇年作者親自為英語讀者編選、一九七一年由倫敦新左派書社(*New Left Books*)出版的那個集子，我們只在正篇部份增補了〈馬克思與黑格爾的關係〉一文。這篇文章對了解阿圖塞的理論觀點很重要。它之所以沒有被作者本人編選進這個集子，可能是由於當時已被他的英譯者布洛斯特(Ben Brewster)編入他的另一本用英語出版的文集

《政治與歷史》(Politics and Philosophy)。這個集子中的文章，除附錄部份的幾篇以外，都是阿圖塞著述活動第二時期的重要作品，下面想簡要介紹一下。

〈哲學是革命的武器〉是阿圖塞在一九六七年十一月接受義共《團結報》記者瑪契奧奇(Maria Antonietta Macciocchi)採訪時的談話全文，第一次用義大利文發表在一九六八年二月一日的《團結報》上。它初步扼要地表述了阿圖塞在認真思考對他的批評意見之後所採取的新的哲學立場。阿圖塞認識到，他在《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》中把哲學規定為「理論實踐的理論」，也就是理論的理論或超理論，的確像對他的批評意見所指出的那樣，會導致哲學與實踐，與階級鬥爭的分離。他在為《解讀〈資本論〉》義大利文版寫的前言中，表示他犯了「理論主義」和「實證主義」傾向的錯誤，接着在〈哲學是革命的武器〉中則明確提出了「哲學在理論中展現了階級鬥爭」的觀點。他說：「馬列主義哲學，或辯證唯物主義，在理論中展現了無產階級的階級鬥爭。在馬克思主義理論和工人運動的結合中(這是理論和實踐結合的最終實現)，正像馬克思說的，哲學不再是「解釋世界」。它已成為「改變世界」即革命的武器。」

〈列寧和哲學〉是一九六八年二月在法國哲學協會發表的一篇演說。阿圖塞在這裏通過對列寧《唯物主義和經驗批判主義》(Materialism and Empirio-Criticism)一書的分析，詳細闡述了他自己對哲學的新理解。他強調指出，列寧的一個重大功績是把科學和哲學、科學概念和哲學範疇明確區分開來。他認為，如果說科學產生知識，那麼哲學只是把科學知識與各種意識形態、政治、階級利益聯繫起來。哲學作為「中介環節」，本身並不產生任何新的知識，因此它就不是科學。

科學有自己的知識對象，總是提出新的問題，並在解決這些新問題的過程中積累知識，不斷發展變化。哲學沒有這種意義上的知識對象，它在任何時候都是提出一樣的問題，只不過為這些問題的這種或那種解決方式而鬥爭。他認為，全部哲學史只不過是不同傾向之間的鬥爭，也就是對同樣問題的反覆咀嚼。每一種新的哲學都企圖以不同的方式解釋哲學的範疇，站在唯物主義立場上的哲學家把這些範疇在唯心主義者那裏的意義翻轉過來，唯心主義者又把它們翻轉過去。任何哲學的本質在於在對立的意識形態傾向之間「劃清界限」，歸根到底都是反映階級鬥爭。因此，他特別強調指出，列寧關於哲學的階級性和黨性的學說揭示了哲學的本質，是列寧對哲學的最重要貢獻。阿圖塞本人後來在〈列寧在黑格爾面前〉一文中把他在這篇著作中闡述的對哲學的新理論歸納為如下幾點：

1. 哲學不是科學；在科學有知識對象的意義上，哲學沒有知識對象；

2. 哲學是以理論形式進行政治介入的實踐；

3. 哲學對理論領域的介入，一方面在於提出範疇，另一方面在於在理論領域內部在科學的東西和意識形態的東西之間劃清界限，以防止科學實踐受到唯心主義哲學的攻擊；

4. 哲學是階級鬥爭和科學實踐的產物，階級鬥爭和科學實踐處於密不可分的統一體中；

5. 哲學的政治行動以政治和科學實踐的形式表現出來；

6. 任何哲學都展現階級立場，與一定階級的利益聯繫在一起；

7. 哲學中的馬克思列寧主義的革命，在於克服把哲學只是歸結為解釋世界，並且否認哲學與階級鬥爭的聯繫的唯心主義概念。

阿圖塞在一九七四年發表的《自我批評材料》中回顧他對哲學問題的認識過程時談到，他在一九六五年把哲學的定義說成是「理論實踐的理論」，在「理論」這個唯一的術語下賦予了哲學以科學的同地位，從而過高估計了哲學的理論作用，過低估計了它在階級鬥爭中的政治作用。〈列寧和哲學〉中對哲學的新定義（「理論領域中的政治」），基本上糾正了這個偏向。不過，他在這篇著作中仍然談到哲學的「雙重反映」體系，即哲學一律平等地反映科學和政治，並且把科學的歷史事件的重要性及其對哲學的影響估計過高。他認為，「爲了把階級鬥爭（根本的實踐）和其他社會實踐（其中包括科學實踐），以及它們同哲學的關係放在恰當的位置上」，應該把哲學的定義改爲：「哲學歸根到底是理論領域中的階級鬥爭」。

〈列寧和哲學〉這篇著作在阿圖塞的思想發展中占有很重要的地位，受到不少法國馬克思主義者的肯定評價，由於它裏面的一些提法帶有阿圖塞所特有的尖銳論戰性，也引起馬克思主義者方面的許多爭議。阿圖塞選定這一篇著作作爲他這本論文集的書名，不是偶然的。

〈馬克思與黑格爾的關係〉和〈列寧在黑格爾面前〉是分別在一九六八年一月和一九六九年四月寫的兩篇學術報告，阿圖塞在這兩篇報告中重新考察了在〈保衛馬克思〉和〈解讀〈資本論〉〉中所闡述的馬克思主義和黑格爾的關係。在一九六五年的那兩部著作中，阿圖塞認爲黑格爾的辯證法根據的是一些意識形態命題，如辯證運動有自由完整的主體、辯證運動是主客體的相互作用過程等等，這些命題完全是不科學的，他斷然否定它們對成熟馬克思的理論觀點有任何積極影響，並且強調成熟馬克思與黑格爾在理論觀點上截然不同。在這兩篇討論黑格爾問題的著作中，他開始談到黑格爾辯證法的積極方面。他

寫道：「我們關於黑格爾所出版的一切東西，事實上把馬克思自己承認他應歸功於黑格爾的那種確有助益遺產漏掉了。馬克思改造了黑格爾的辯證法，但是他該謝謝黑格爾給他一件重要的禮物，這就是辯證法的觀念。」他指出，馬克思在其活動的後期從黑格爾辯證法中所汲取的「合理內核」，就是「過程」的概念，更確切地說是「沒有主體的過程」的概念。在黑格爾辯證法發展的任何一個階段，都不可能挑出過程的某個特定主體，因為主體就是「過程」本身，就是具有目的論性質的異化過程。如果把其中的目的論去掉，那就會剩下馬克思所繼承的哲學範疇：「沒有主體的過程」的概念。阿圖塞認為，「這就是馬克思得益於黑格爾的主要東西……這一概念從頭到尾構成《資本論》(Capital)的基礎。」他還在〈列寧在黑格爾面前〉一文中證明，列寧通過認真閱讀《資本論》和用「揭示和提純」的方法研究黑格爾《邏輯學》中論述絕對觀念的那一章，得到了與馬克思同樣的結果(即從黑格爾辯證法中採取了「過程」的概念)，從而列寧也和馬克思一樣確認「絕對的東西就是沒有主體的過程，在現實中和科學知識中都是一樣。」

〈《資本論》第一卷序言〉是在一九六九年三月為馬克思《資本論》第一卷的一個法文版本寫的。首先要指出的是，阿圖塞在這裏對他在《保衛馬克思》中提出的一個論點作了修正。他在一九六五年認為，馬克思著作中的「認識論上的斷裂」發生在一八四五年(《關於費爾巴哈的提綱》*Theses on Feuerbach* 和《德意志意識形態》*The German Ideology*)，因此《資本論》已完全擺脫黑格爾的影響。這點論點曾引起許多爭議。現在阿圖塞承認，說馬克思和黑格爾的決裂發生在一八四五年，「顯得太突兀」。「有些帶決定意義的東西的確是從一八四五年開始的，但是在馬克思能夠用真正新的概念記載下他同黑格爾思想的

決裂之前，他需要一段很長的革命加工時期。」一八五九年的《政治經濟學批判》(*A Contribution to the Critique of Political Economy*)和一八五七年～一八五八年的《政治經濟學批判大綱》(*Grundrisse*)，還打着黑格爾思想的深刻印記。《資本論》第一卷仍然保留着黑格爾影響的痕跡，最明顯的是第一篇，還有拜物教理論、說剝奪剝奪者是否定之否定等。只有到寫《哥達綱領批判》(*Critique of Gotha Programme*)和《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》(*Notes on Wagner's 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'*)時，馬克思才完全擺脫黑格爾的思想影響。

還應該指出，〈《資本論》第一卷序言〉是一篇深入淺出的輔導學習《資本論》的文章。阿圖塞認為《資本論》是真正科學的馬克思主義，無論是為了啓發無產階級的階級覺悟，還是為了反對修正主義、進一步發展馬克思主義，今天都必須提倡解讀和研究《資本論》。他在這篇文章中，根據不同的讀者在解讀《資本論》時可能遇到的不同困難，提出不同的克服辦法，用全文大約三分之一的篇幅給初學《資本論》的讀者推薦了具體的解讀方法——先讀什麼，後讀什麼，什麼可以暫時不讀。這些意見對國內的讀者也是很有參考價值的。

〈意識形態和意識形態的國家機器〉是在一九六九年一～四月寫的。阿圖塞在這篇著作中發展和補充了他在《保衛馬克思》中關於意識形態的論述。在《保衛馬克思》中，他根據他對人道主義的解釋提出了對意識形態的特殊理解。他把意識形態理解為一定的社會活動（「意識形態實踐」），這種活動不僅反映現實和表現階級利益，而且積極參與形成人的意識和行爲。他把每種意識形態分成「實踐的」和「理論的」（道德和倫理學、宗教和神學等），並特別注意「實踐的」意識形態在

階級社會中的作用。他認為，這些意識形態之所以能在實踐中起作用，是由於在這些意識形態中，人以印象的方式向他們展現他們真實存在的情況，這種關係「表現為一種意志（保守的、順從的、改良的或革命的），一種希望或一種懷鄉病，而不是對現實的描繪。」在〈意識形態和意識形態的國家機器〉中，阿圖塞又根據他對各種不同社會領域相互關係的研究，提出了意識形態的客觀歷史角色的問題。他認為，上層建築的作用在於保證生產方式的再生產，意識形態和國家的作用與其說是直接參與生產過程，不如說是直接參與保證社會形態（Social Formation）繼續再生產所必需的條件，這種條件包括順從聽話的勞動力以及粉碎對制度的任何潛在威脅的能力。他提出了意識形態國家機器的概念。所謂意識形態的國家機器，就是指學校、教會、家庭、法律制度、政治制度、傳播媒體和文化設施等。

他認為在資本主義社會中占主導地位的意識形態國家機器，不是通常所認為的法律和政治制度，而是學校。所有的意識形態的國家機器基本上都是為灌輸統治階級的意識形態服務的。這種意識形態的主要目的，就是使人們在意識中感到現存制度「自然」、「正常」，感到他們在這種制度中「各得其所」，從而安居樂業。鎮壓性的國家機器（即馬克思主義國家學說中原來所說的國家機器，即政府、軍隊、警察、法庭、監獄等）以暴力方式強制人們服從於現存制度，意識形態的國家機器則力求使人們「自願地」、「自由地」服從於現存制度。意識形態使人們把自己想像成為「自由的主體」，以為自己是「自由地」參加到現存的生產關係中去的。這樣，意識形態在這些生產關係和全部資本主義生產方式的再生產中就起着必不可少的作用。

由這種意識形態理論很自然地得出這樣一個結論：統治階級的國

家權力，不應該僅僅看作是它們對國家鎮壓性機器如軍隊、警察等的壟斷，而且應該看作是它們對社會的意識形態文化霸權(hegemony)，這種文化霸權體現在它們的意識形態浸透了市民社會的一切方面。這是阿圖塞對馬克思主義國家學說的一個相當重大的「補充」，它為那種強調通過意識形態工作爭取逐步改革結構的「革命道路」提供了理論基礎。在阿圖塞之前，葛蘭西(Antonio Gramsci)曾有過類似的思想，但沒有形成這樣系統的理論。因此，〈意識形態和意識形態的國家機器〉一文發表後，在法國國內外曾引起廣泛的反響。

附錄的部份原來包括的三篇文章均寫於一九六六年以前，阿圖塞認為它們中包含的一些政治的、意識形態的和理論的論據都已經過時，已經被正篇部份那些文章中出現的新論點所代替。這一點，讀者如果細心對照起來閱讀的話，是能夠看出的。不過，這些文章在發表的當時還都是在學術領域中激起過波瀾。例如〈弗洛伊德和拉康〉一文，它是在一九六四年發表的，當時法國共產黨人對弗洛伊德(Sigmund Freud)這個名字雖不說「談虎色變」，也是不敢問津，因為精神分析理論在五〇年代曾被正式譴責為「反動的意識形態」，在阿圖塞寫這篇文章時，這種譴責仍占統治地位。阿圖塞是法國馬克思主義者當中頭幾個企圖重新提出和解決「弗洛伊德和馬克思主義」問題的人之一。他試圖把弗洛伊德的無意識理論的科學理論意義(理論的對象、概念手段等)與在馬克思主義學術界中同精神分析聯繫在一起的那種反動意識形態區分開來。他在這篇文章中大談其弗洛伊德的「科學發現」及其現實意義，試圖「敦促法國共產黨承認精神分析和弗洛伊德著作的科學性、以及拉康(被認為是「法國的弗洛伊德」)解釋它的重要性」。〈弗洛伊德和拉康〉是一篇很有創見的文章，鑒於後來對弗洛伊德理論遺產

的認識在西方各國馬克思主義者中已發生顯著變化，而這篇文章中的某些論點在阿圖塞看來不是「有待訂正就是有待發揮」，阿圖塞便把這篇文章列入陳舊一類了。

附錄部份的另外兩篇文章〈一封論藝術的信〉和〈抽象畫畫家克勒莫尼尼〉也提出了令人感興趣的問題。大陸的文藝理論工作者把它們當作結構主義文藝理論的經典作品看待，經常引用。所以，我們覺得，附錄部份的文章不僅對理解阿圖塞的思想發展有意義，即使從理論研究的角度也是能給人以啓迪，值得一讀的。

本書是根據英國新左派書社一九七一年出版的《列寧和哲學》(*Lenin and Philosophy and Other Essays*)譯出的，增補的文章〈馬克思與黑格爾的關係〉譯自新左派書社一九七二年出版的阿圖塞論文集《政治與歷史》(*Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*)，並參照一九七五年巴黎瑪斯佩羅出版社(François Maspero)出版的《列寧和哲學以及馬克思列寧與黑格爾的關係》法文版譯出，而〈弗洛伊德和拉康〉和〈意識形態和意識形態的國家機器〉一文的後半部，則由顧良按照法文原文譯出，其餘部份都是我譯的。顧良所譯部份同時由我和沈起予根據英文版本作了核對工作，其中有許多的譯法是出自沈起予的手筆改譯。本書在體例方面與一九七一年英文版本大致保持一致，我們只在引註的來源方面做了一些修改。我們把所有有關馬克思和恩格斯作品出處的各種引註說明，版本全改為中文版。這樣做是爲了適合國內讀者的需要，使讀者能夠更便於參考原著的內容。同時，因爲英文版中的許多譯註，對現在來說，有許多也不合時宜，這些都必須刪除；例如，許多譯註是告訴讀者什麼版本現在出版的情形如何。這些說明對現在而言都過時了，

因此我們也都做了修改。術語譯名則與《保衛馬克思》商務印書館一九八四年版保持一致。

附帶提一下這本文集中各篇文章首次發表的資料，供讀者研究時參考。〈哲學是革命的武器〉，一九六八年在義共《團結報》上首次發表；〈列寧和哲學〉，一九六八年由瑪斯佩羅出版社首次出版；〈《資本論》第一卷序言〉，一九六九年由加爾尼埃—弗拉馬里昂(Garnier-Flammarion)出版社首次發表；〈馬克思與黑格爾的關係〉，在一九七〇年法國大學出版社出的《黑格爾和當代思想》(*Hegel et la Pensée Moderne*)文集中首次發表；〈列寧在黑格爾面前〉，一九六九年以打字稿形式流傳，首次公開發表在一九七一年的這本文集英文版中；〈意識形態和意識形態的國家機器〉，一九七〇年在法共《思想》雜誌中首次發表；〈弗洛伊德和拉康〉，一九六四年首次發表在法共的《新評論》雜誌上；〈一封論藝術的信〉，首先發表在一九六六年的《新評論》雜誌上；〈抽象畫畫家克勒莫尼尼〉，首次發表在一九六六年的《新民主》(*Démocratie Nouvelle*)雜誌上。

最後，我們要對「遠流出版社」負責人王榮文先生和詹宏志先生表示特別的感謝，是通過他們的努力，我們的譯著才得以與台灣讀者見面。我們認為，他們為促進海峽兩岸學術合作所作的工作，對繁榮新時期的中華文化具有特別重要的意義，衷心希望他們能在這方面做出更大的成績。

杜章智

一九八九年春節



前 言

我樂意向肯賞光打開這本書的讀者做個開場白。

我希望：讀者能理解注入附錄部份幾篇已經陳舊的哲學文章中的政治、意識形態和理論的論點；他們能在這裡頭看出一種內在的演變，和這些論點為出現在〈列寧和哲學〉，〈《資本論》第一卷序言〉和〈意識形態和意識形態的國家機器〉中的新論點所代替；他們也能認識到，正是由於這後幾篇文章的指示所指引的方向，我現在才感到有必要進行我在十五年前所開始的一段研究。

如果我想要用幾句話來概括這種研究特有的目標和抱負的話，那麼，首先我要說，每次在人們不是頑固地反對馬克思，就是一面給他蒙上學院的榮譽，一面用資產階級的解釋（經濟主義、技術統治論、人道主義）歪曲他的時候，我都沒法重新強調了這樣一個事實，即馬克思為我們提供了人類歷史上最偉大的發現，這個發現為人們開拓了把他們自己的歷史作為階級鬥爭史進行科學的（唯物主義的和辯證的）理解的道路。

其次，我要說，這種科學不能像任何其他科學一樣是一門科學，即對「每個人」來說是一門科學。正是因為它揭示了在經濟、政治和意識形態中的階級剝削、壓迫和宰制的機制，它不可能為每個人所承認。

這個使社會各階級面對他們的真理的科學，是拒絕它並且躲到他們所謂的「社會科學」裡的資產階級及其同盟者所不能容忍的，它只能為它所「代表」(馬克思語)的無產階級所接受。正是因為這樣，無產階級承認它並把它看作是自己的財產，而使它在他們的實踐產生作用：在工人運動的手中，馬克思主義科學已經成為革命的理論武器。

最後，我要說，馬克思能夠構想和完成他的科學著作，須先取得**理論的階級條件**。只要他仍然停留在資產階級和小資產階級的立場上，他就從屬於作用是在於掩蓋階級剝削機制的統治意識形態。但是，只有從階級剝削的觀點出發，才有可能看到階級社會的機制並加以分析，從而產生出對它的科學知識來。馬克思的早期著作和他與他「從前的哲學信仰」決裂的情況證明了這一點：馬克思為了滿足支配歷史科學的條件，曾不得不先後拋棄他的資產階級和小資產階級立場並採取無產階級的階級立場。這些階級條件不是事先「給定的」，馬克思的全部著作都有助於這些條件的具體化，這點絲毫不影響這條原則：只有從被剝削階級的觀點出發，才有可能克服全部資產階級意識形態、甚至古典政治經濟學的影響，發現那些剝削關係的機制，即階級社會的生產關係。

人們在讀馬克思的著作時會發現，這種立場的改變採取了一種「批判」的形式：不斷的批判，從早期著作一直到《資本論》(副標題是《政治經濟學批判》)。因此，人們可能會認為這是一種純粹知識的發展。當然，馬克思的非凡批判才能在這種發展中起了作用。但是，據馬克思自己承認，這是一種有決定意義的事業所起的理論效果。這種有決定意義的事業就是當代各階級之間的鬥爭，尤其是無產階級的階級鬥爭的初步形式(一八四八年以前)，然後是它的幾次偉大的階級鬥爭(一

八四八年～一八四九年；一八七一年)。政治的階級鬥爭能夠產生巨大的理論效果，這點我們是知道的：政治的階級鬥爭會在意識形態的和哲學的階級鬥爭中產生反響；因此它能夠成功地在理論中改變階級的立場。若沒有無產階級的階級鬥爭，馬克思就不能採取階級剝削的觀點，就不能開展他的科學工作。在帶有他的全部文化和天才印記的這種科學工作中，他把他以政治形式和意識形態形式取自工人運動的東西以理論形式還給了工人運動。

我在這段評論上做個總結，是因為它對我們這些生活在《資本論》問世一百年以後的人們非常重要。馬克思的著作雖然完全是科學的，但並不是我們確實能受用的現成東西。為了保衛馬克思的著作，為了發展它和應用它，我們受制於同樣的理論的階級條件，只有站在無產階級的立場上，才有可能對資產階級意識形態的新形式進行徹底的批判，從而看清帝國主義的機制並在社會主義建設中前進。保衛馬克思主義科學和馬克思主義哲學的鬥爭，在今天也和昨天一樣，是政治和意識形態的階級鬥爭的一種形式。這個鬥爭要求徹底批判一切形式的資產階級意識形態和對馬克思主義所做的一切資產階級解釋。同時，它要求最密切地關心全世界無產階級和被壓迫人民的階級鬥爭的資源、新形式和新發現。

在像我們所處的這種受國際共運分裂所制的時代裡，我們仍然需要傳達馬克思這個人的這段教訓：對他來說，一八四八年的無產階級革命已經開拓了通向科學的道路，而這個人進入巴黎公社的這所學校，目的是爲了要能夠描繪出社會主義未來的藍圖來。

阿圖塞

一九七〇年六月于巴黎



1

哲學是革命的武器

(接受瑪契奧琪採訪時的談話)

第一個問題：你能給我們稍微談談你的個人經歷嗎？是什麼促使你研究馬克思主義哲學的？

在一九四八年我三十歲的時候，成了哲學教員並加了法國共產黨。哲學當時是我的興趣，我極力想使它成為我的職業。政治當時是我的熱情，我極力想成為一名共產主義戰士。

使我對哲學發生興趣的，是唯物主義及其批判作用：贊成科學的知識，反對意識形態的「知識」的一切故弄玄虛。反對只是在道義上遺責神話和謊言，贊成對它們進行理性和嚴厲的批判。使我對政治產生熱情的，是革命的本能、理智、工人階級在爭取社會主義的鬥爭中所表現的英勇精神。戰爭和多年被囚禁的生活，使我與工人、農民有了密切的接觸，使我結識了不少共產主義戰士。

是政治決定了一切。不是一般的政治，而是馬列主義的政治。

首先我得找到政治，並理解它。這對一個知識份子說來總是極其困難的。在五十年代和六十年代同樣如此，理由你是知道的：「個人崇拜」的後果、二十大，然後是國際共產運動的危機。尤其不容易頂住現代「人道主義」意識形態的傳播以及資產階級意識形態對馬克思主義的其他攻擊。

我一對馬列主義政治有了較好的理解，就開始對哲學也產生了熱情，因為我終於開始懂得馬克思、列寧和葛蘭西偉大的論點：哲學基本上是政治的。

我起初一個人，以後和年輕的同志們和朋友們合作所寫的一切，不管我們的文章如何“抽象”，都是圍繞著這些非常具體的問題轉的。

第二個問題：你能不能談得更明確一點：為什麼在哲學方面做共產黨人一般來說是那樣困難？

在哲學方面要做一名共產黨人，就是要成為馬克思主義哲學即辯證唯物主義的堅信者和行家。

成為馬列主義哲學家是不容易的。像每一個「知識份子」一樣，哲學教員是一個小資產者。他一開口，就是小資產階級意識形態在說話：小資產階級意識形態的機智和技倆是無窮的。

你知道列寧關於「知識份子」說了些什麼嗎？就個別人而言，知識份子中的某些人可以（在政治上）被宣佈為革命者，甚至是大無畏的革命者。但是就整體而言，他們在意識形態上是「不可救藥的」小資產階級。甚至高爾基（Maxism Gorky），列寧雖然讚賞他的才能，却把他看成是一個小資產階級革命家。要成為「工人階級的思想家」（列寧語）和無產階級的「有機的知識份子」（葛蘭西語），知識份子就必須在他們的思想中進行徹底的革命：長期的、痛苦和困難的再教育。無休止的外部的和內心的鬥爭。

無產者有幫助他們走上無產階級的「階級立場」的「階級本能」。相反，知識份子則有強烈地阻礙這種轉變的小資產階級的階級本能。

無產階級的階級立場高於單純的無產階級的「階級本能」。它是與無產階級鬥爭的客觀現實相符的意識和實踐。階級本能是主觀和自發

的。階級立場是客觀的和理性的。爲了具有無產階級的階級立場，無產者的階級本能只需要加以**教育**；相反，小資產階級的、從而知識份子的階級本能，則需進行**革命改造**，這種教育和這種革命改造，最終是由在馬列主義**理論**的原則基礎上進行的無產階級鬥爭決定的。

正如《共產黨宣言》(Communist Manifesto)所說，對這一**理論**的認識能幫助**某些**知識份子轉到工人階級的立場上。

馬列主義理論包括一種**科學**(歷史唯物主義)和一種**哲學**(辯證唯物主義)。

因此，馬列主義的哲學是無產階級鬥爭所必不可少的兩種**理論**武器當中的一種。共產主義戰士們必須吸收和運用這種理論(科學和哲學)的原則。無產階級革命需要既是科學家(歷史唯物主義)又是哲學家(辯證唯物主義)的戰士們來幫助捍衛和發展理論。

這些哲學家的形成遇到兩大困難。

第一個困難是**政治方面的**。一個職業哲學家入黨之後，在意識形態上仍是小資產階級。他若要在哲學中站穩無產階級的階級立場，就必須對自己的思想進行革命改造。

這個政治上的困難是「歸根到底起決定作用的」。

第二個困難是**理論方面的**。我們知道，爲了說明在哲學中的這種階級立場，我們必須在什麼方向、根據什麼原則進行工作。但是，我們必須發展馬克思主義哲學：在理論上和政治上這都是當務之急。那麼這個工作是既龐大又困難。因爲馬克思主義理論中，哲學已落後於歷史科學。

今天，我們這些國家，這是「主要的」困難。

第三個問題：這樣說來，你在馬克思主義理論中區分科學和哲學

了？可是你知道，這種區分在今天往往引起爭議。

我知道。但是這種「爭議」由來已久了。

用極端簡要的扼要說法，可以這樣說，在馬克思主義運動的歷史上，對這種區分的壓制不是表現為右的偏向，就是表現為左的偏向。右的偏向壓制哲學：只有科學是左的（實證主義）。左的偏向壓制科學：只有哲學是左的（主觀主義）。也有「例外」（「倒過來」的情況），但是它們「證實」這一規律。

馬克思主義工人運動的偉大領袖，從馬克思和恩格斯到今天，總是說：這些偏向是資產階級意識形態影響和宰制馬克思主義的結果。至於他們，總是捍衛這種區分（科學、哲學）的，不僅是由於理論的理由，而且也是由於重要的政治理由。想想列寧在《唯物主義論和經驗批判主義》或《共產主義運動中的「左派」幼稚病》（‘Left-Wing’ Communism）中的觀點。他的理由像白晝一樣明白。

第四個問題：你如何證明在馬克思主義理論中這樣區分科學和哲學是正確的呢？

我將通過系統地說明幾個暫定的和扼要的論點來回答你。

1. 馬克思主義理論和工人運動的結合，是階級鬥爭的整個歷史中，實際上也就是全部人類歷史中最重要的事件（初步成果是社會主義革命）。

2. 馬克思主義理論（科學和哲學）代表著人類知識史上空前的革命。

3. 馬克思創立了一門新的科學：歷史科學。讓我打一個比方。我們所熟悉的科學已在一些「大陸」上建立起來。在馬克思之前，已有兩個這樣的大陸向科學知識打開大門：數學的大陸和物理學的大陸。頭

一個是被希臘人(泰勒斯 Thales)打開的,第二個是被伽利略(Galileo Galilei)打開的。馬克思開拓了通往科學知識的第三個大陸:歷史學的大陸。

4. 這個新大陸的開拓已在哲學中引起了革命。這是一條規律:哲學總是同科學聯繫在一起的。

哲學在數學大陸被開拓時誕生(同柏拉圖 Plato 一起)。它被物理學大陸的開拓所改造(同笛卡兒 René Descartes 一起)。今天,它因為馬克思開拓了歷史學大陸而進行了革命。這個革命叫作辯證唯物主義。

哲學的改造總是偉大的科學發現的回響。因此**在本質上**,這種改造總是發生在**事件之後**。正因為如此,在馬克思主義理論中哲學落後於科學。還有我們大家都知道的其他原因。但是目前這是主要的原因。

5. 作為整體來說,只有無產階級戰士們認識到了馬克思科學發現的革命作用。他們的**政治實踐**已被它改造了。

這裏我們遇到當代歷史中最大的**理論上的惡意誹謗**。

作為整體來說:知識份子,甚至那些以此為「職業」的知識份子(人文科學的專家、哲學家)反而沒有真正認識到,或者不願承認馬克思科學發現的空前作用,他們責難它、鄙視它,需要討論它時則歪曲它。

除了少數例外,他們甚至在今天,在《資本論》問世一百年以後,還仍然在「涉獵」政治經濟學、社會學、人種學、「人類學」、「社會心理學」等等,正好像亞里士多德(Aristotle)學派的物理家們在伽利略逝世五十年以後還仍然在「涉獵」物理學一樣。他們的「理論」是意識形態的老古董,用大劑量的知識份子的敏銳和超摩登的數學術語裝扮成年輕的樣子。

但是這種理論上的惡意誹謗一點都不是惡意誹謗。它是意識形態

上的階級鬥爭的結果：因為當權的、行使「文化霸權」的是資產階級意識形態、資產階級「文化」。就整體來說，知識份子，包括許多共產主義的和馬克思主義的知識份子在內，除了少數例外，在他們的理論中都是由資產階級意識形態占主導地位。除了少數例外，在各種「人文」科學中情況也一樣。

6. 在哲學中也是同樣的惡意誹謗情況。誰理解了由馬克思的發現所引起的令人震驚的哲學革命？只有無產階級的戰士們和領袖們。就整體來說，職業哲學家們反而對它連猜疑都沒有過。當他們提到馬克思的時候，除了極少數的例外情況，總是攻擊他，指責他，「吸收」他，利用他或者修正他。

像恩格斯和列寧那樣捍衛了辯證唯物主義的人，被看成在哲學上無足輕重。真正令人憤慨的，是某些馬克思主義哲學家也以「反教條主義」的名義傳染上了同樣的毛病。但是這裡的原因也完全一樣：意識形態階級鬥爭的結果。因為當權的是資產階級意識形態，資產階級「文化」。

7. 共產主義運動在理論方面的決定性任務是：

——承認並弄懂馬列主義的科學和哲學的革命理論意義；

——向那時刻威脅着馬克思主義理論、並且今天在深深浸透着它的資產階級和小資產階級世界觀展開鬥爭。這種世界觀的一般形式是：經濟主義（今天的「技術統治」）及其「精神補充」：倫理唯心主義（今天的「人道主義」）。經濟主義和倫理唯心主義自從資產階級產生以來就在資產階級世界觀中一直構成基本的對立面。這個世界觀在當前的哲學形式是：新實證主義及其「精神補充」：存在主義和現象學的主觀主義。人文科學所特有的變種是：稱作「結構主義」的意識形態；

——為科學攻克大多數人文科學，尤其是社會科學，除了少數例外，這些科學已作為冒名頂替者盤踞在歷史科學的大陸上，現在馬克思已經把打開這個大陸的鑰匙交給了我們；

——盡可能嚴密和勇敢地發展新的科學和哲學，把它們同革命階級鬥爭實踐的要求和創造聯繫起來。

在理論方面，當前決定性的環節是馬列主義哲學。

第五個問題：你說了兩件顯然互相矛盾的或彼此不同的事情：1. 哲學基本上是政治的；2. 哲學是跟科學聯繫在一起的。你怎樣理解這種雙重關係呢？

這裡我又要用扼要的和暫定的論點來回答你。

1. 階級鬥爭中對立的階級立場，是由各種對立傾向的最終歸結為唯心主義的(資產階級的)和唯物主義的(無產階級的)世界觀，「展現」在各種實際意識形態(宗教、倫理、法律、政治、美學)的領域中。每一個人都本能地有一個世界觀。

2. 世界觀是由哲學展現在理論(科學+圍繞科學和科學家的「理論的」意識形態)的領域中。哲學在理論中展現了階級鬥爭。這就是為什麼哲學是一種鬥爭(康德 Immanuel Kant 說的 *Kampf*)，而且基本上是一種政治鬥爭，即階級鬥爭。每一個人並不是本能地是哲學家，但是每一個人都可以成為哲學家。

3. 只要理論領域存在，因而只要科學(嚴格意義上的)存在，哲學就存在。若沒有科學，就沒有哲學，而只有世界觀。在戰鬥中的賭注和戰鬥的戰場必須區分開來。哲學鬥爭中最後的賭注是世界觀兩大傾向(唯物主義和唯心主義)之間爭奪文化霸權的鬥爭。這個鬥爭的主要戰場是科學知識：贊成它還是反對它。因此，第一號哲學戰鬥發生在科

學和意識形態的邊界上。在那裡，任意驅使科學的各派唯心主義哲學，爲反對服務於科學的各派唯物主義哲學而進行着鬥爭。哲學鬥爭是各種世界觀之間的階級鬥爭的一個方面。在過去，唯物主義一直是被唯心主義宰制着的。

4.馬克思創立的科學已經改變了理論領域的全部形勢。這是一種新的科學：歷史科學。因此，有史以來第一次，它使得我們能夠認識哲學在理論中展現的各種世界觀；它使得我們能夠認識哲學。它提供了改造世界觀的手段（按照馬克思主義原則進行的革命階級鬥爭）。哲學因此進行了雙重的改造。「在歷史上是唯心的」機械唯物主義，變成了辯證唯物主義。力量平衡被翻過來了：現在哲學中唯物主義能夠宰制唯心主義了。如果政治條件實現了的話，唯物主義能夠進行階級鬥爭來爭奪各種世界觀之間的文化霸權。

馬列主義哲學，或辯證唯物主義，在理論中展現了無產階級的階級鬥爭。在馬克思主義理論和工人運動的結合中（這是理論和實踐結合的最終現實），正像馬克思說的，哲學不再是「解釋世界」。它已成爲「改變世界」即革命的武器。

第六個問題：這些就是促使你說今天必須解讀《資本論》的理由嗎？

是的。必須解讀和研究《資本論》。

——爲了在它的全部意義，它的全部科學的和哲學的後果當中，真正理解無產階級戰士們早已通過實踐理解了的東西，即馬克思主義理論的革命性質。

——爲了捍衛這個理論，反對今天嚴重威脅着它的一切資產階級和小資產階級的解釋，即修正，首先是反對經濟主義和人道主義這

個對立面。

——爲了發展馬克思主義理論和提出今天在我們這些國家和其他地方對階級鬥爭的分析必不可少的科學概念。

必須解讀和研究《資本論》。我要補充一句，必須解讀和研究列寧和所有一切記載了國際工人運動的階級鬥爭經驗的新舊偉大著作。必須研究革命工人運動在它們的現實情況、它們的問題和矛盾：它們的過去，尤其是它們的**現在的**歷史中的實際工作。

在我們這些國家，今天革命階級鬥爭有強大的潛力。但是必須到蘊藏着這些潛力的地方，即被剝削的群眾當中把它們發掘出來。不和群眾密切接觸，沒有馬列主義理論的武器，就「發現」不了這些潛力。「工業社會」、「新資本主義」、「新工人階級」、「富裕社會」、「異化」和每個人的資產階級意識形態的概念，統統都是反科學和反馬克思主義的：是爲了反對革命者而想出來的。

因此，我要再補充一點：最重要的一點。

爲了真正理解我們在這些理論的、政治的和歷史的著作中所「解讀」和所研究的東西，我們必須在與群眾密切接觸中，直接經歷完全決定這些著作的兩種現實：理論實踐（科學、哲學）在其具體生活中的現實；革命階級鬥爭實踐在其具體生活中的現實。因爲，如果說理論使我們能夠理解歷史的規律，那麼創造歷史的則不是知識份子，甚至也不是理論家，而是群眾。必須學習理論，但是在這同時並且有決定意義的，是必須向群眾學習。

第七個問題：你非常重視嚴密、包括嚴密的用語。這是爲什麼？

有一句話能概括哲學實踐的關鍵作用：即在正確思想和錯誤思想之間「劃清界限」。這是列寧的話。

但是同樣這句話也能概括階級鬥爭實踐方面的重要行動之一：即在對立階級之間「劃清界限」。把我們的階級朋友和我們的階級敵人區分開。

這是同樣的一句話。在理論上在正確思想和錯誤思想之間劃清界限。在政治上在人民（無產階級及其同盟者）和人民的敵人之間劃清界限。

哲學在理論中展現人民的階級鬥爭。它反過來又幫助人民在理論中和一切思想（政治、倫理、美學等）中辨別正確思想和錯誤思想。原則上，正確思想總是為人民服務；錯誤思想總是為人民的敵人服務。

為什麼哲學為詞語鬥爭呢？階級鬥爭的現實是通過「思想」「展現的」，思想則是通過詞語「展現的」。在科學和哲學的推理中，詞語（概念、範疇）是知識的「工具」。而在政治的、意識形態的和哲學的鬥爭中，詞語也是武器、炸藥或者鎮靜劑和毒藥。有時，全部階級鬥爭在鬥爭中可以概括為支持一個詞語反對另一個詞語。某些詞語彼此之間像敵人一樣進行鬥爭。其他一些詞語則是含義模糊的所在，它們是決定性的但未分勝負的戰鬥中爭奪的賭注。

例如：共產黨人為消滅階級和實現共產主義社會而鬥爭，在共產主義社會裡，所有的人終將成為自由的人和兄弟。然而，整個古典的馬克思主義傳統一直拒絕說馬克思主義是人道主義。為什麼呢？因為實際上，也就是按事實說，人道主義這個詞語被一種意識形態用來對抗，也就是打擊另一個正確的詞語，而且對無產階級生命攸關的詞語：**階級鬥爭。**

例如：革命者都知道，歸根到底決定一切的不是技術、武器等，而是戰士們，是他們的階級意識、他們的忠誠和勇敢。然而，整個馬

克思主義的傳統一直拒絕說是「人」創造歷史。爲什麼呢？因爲實際上，也就是按**事實**說，這個說法被資產階級意識形態用來對抗，也就是打擊另一個正確的說法，對無產階級生命攸關的說法：**群眾創造歷史**。

同時，哲學，甚至在那些最抽象和最困難的大部頭哲學著作中，也是爲詞語而鬥爭：反對說謊的詞語，反對含義模糊的詞語；支持正確的詞語。哲學爲各派的「色彩」而鬥爭。

列寧曾說：「只有毫無遠見的人，才會以爲進行派別爭論和嚴格區別各派色彩，是一種不合時宜的或者多餘的事情。這種或那種『色彩』的加強，可能決定俄國社會民主黨許多許多年的前途。」^①

哲學上詞語的鬥爭，是政治鬥爭的一部份。馬列主義哲學，只有當它既爲很「學究氣的」詞語（概念、理論、辯證法、異化等），又爲很平常的詞語（人、群眾、人民、階級鬥爭）進行鬥爭，才能完成它的抽象的、嚴密的和系統的理論工作。

第八個問題：你是怎樣工作的？

我和三四個同志和朋友，哲學教員在一起工作。

我們所寫的一切都留下了我們缺乏經驗和學識的明顯痕跡，人們可以在那裡看到不確切和錯誤的地方。因此，我們的論述和提法是暫時性的，肯定需要改進。在哲學中也和在政治中一樣，沒有批評就沒有改進。我們要求對我們進行馬列主義的批評。

我們最重視革命階級鬥爭的戰友們的批評。例如，某些戰友在阿爾讓台中央全會開會期間給我們提出的某些批評就對我們幫助很大。其他的批評也一樣。在哲學中，離開無產階級的立場就將一事無成。沒有革命的理論，就沒有革命的運動。但是沒有革命的運動，也就沒有革命的理論——在哲學中尤其如此。階級鬥爭和馬列主義哲學是啓

齒相依的。

一九六八年二月

-
- ①列寧，〈怎麼辦？〉，《列寧選集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），
頁三二八。



2

列寧和哲學●

我很感謝貴社肯邀請我來，向貴社提出一份自貴社創立來就用一個不念舊的名詞即 communication ● 來稱呼而且以後無疑還將長久地繼續這樣稱呼下去的報告。

—

一位科學家在一個科學協會面前提出一種 communication 是理所當然的。交流和討論只有在它們是科學的時候，才有可能。可是哲學方面的交流和哲學方面的討論呢？

哲學方面的交流這個說法肯定會使得列寧大笑，憨厚地和爽朗地大笑，當年喀普里(Capri)的漁夫正是根據這種笑聲認出了列寧和他們屬於同一類並且是和他們站在一起的人。那正好是在六十年前，即在一九〇八年。列寧當時在喀普里的高爾基家裡作客。他喜歡高爾基為人寬厚，讚賞他才能出眾，但是仍然把他作為小資產階級革命家看待。高爾基邀請列寧到喀普里去，是要他同一小批高爾基所贊同的布爾什維克知識份子即召回派(Otzovists)進行哲學方面的討論。一九〇八年，第一次十月革命即一九〇五年革命失敗後，工人運動受到鎮壓，處於低潮。在「知識份子」中，包括在布爾什維克知識份子中，也出現了混亂。他們中的一些人組成了一個在歷史上以「召回派」之名出名的

集團。

在政治上，召回派是左派，贊成激進措施：召回黨在國家杜馬(Duma)中的代表，拒絕一切形式的合法行動並且立即訴諸暴力行動。但是這些左派的聲明掩蓋了右派的理論立場。召回派醉心於一種時髦的哲學，或者說哲學的時髦——由著名奧地利物理學家馬赫(Ernst Mach)從形式上現代化了的「經驗批判主義」。這種物理學家和生理學家的哲學(馬赫並不是無名小卒：他在科學史上留下了鼎鼎大名)，同彭加勒(Henri Poincaré)那樣的科學家和杜恒(Pierre Duhem)、萊伊(Abel Rey)那樣的科學史家所編造的其他哲學並非毫無相似之處。

我們正在開始理解這種現象。當某些科學經歷重大革命的時候(那時是數學和物理學)，總是會有職業的哲學家出來宣佈「科學的危機」(或者說是數學、物理學的危機)已經開始。這些哲學家的聲明可以說是正常的：因為有那麼整整一批哲學家成天在預言，也就是在等待這些科學咽最後一口氣，以便給它們作哲學的臨終聖事，*ad majorem gloriam Dei*。●

但是更奇怪的是，同時有一些科學家出來談論科學的危機，並且突然顯示出驚人的哲學才能。他們發現自己突然變成了哲學家，雖然實際上他們所作的任何時候都只是一種哲學的「練習」；他們以為自己說出的都是啓示，雖然實際上他們只是在重複那些來自哲學不能不認為是過去之物的陳腔濫調和古董。

我們是幹哲學這一行的，所以我們傾向於認為，如果有「危機」的話，那是這些科學家們在面對着科學的成長時把它當成了科學的轉化，因而使自己陷入了一種可見的和驚人的哲學危機，就像人們說一個小孩發生了發燒的危機一樣。只是他們本能的、日常的哲學變得對他們

自己說來可以感知的罷了。

馬赫的經驗批判主義及其一切副產物，波格丹諾夫(Alexander Alexandrovich Bogdanov)、盧那察爾斯基(Anatoly Vasilyevich Lunacharsky)、巴札羅夫(Vladimir Alexandrovich Bazarov)等人的哲學，就展現這樣一種哲學危機。這種危機是經常發生的現象。爲了給這種情況提供點現在的概念，在所有別的措施相等的情況下，我們可以說，某些生物學家、遺傳學家和語言學家今天忙著圍繞着「情報理論」(information theory)編造的哲學，就是這同一類的小小哲學「危機」，不過這一次是令人愜意的罷了。

那麼，這些科學家的哲學危機值得注意的東西，就是他們在哲學上總是具有同樣的傾向：他們把舊的經驗主義的或形式主義的，也就是唯心主義的論點重新拿出來，加以現代化；因此他們總是把矛盾指向唯物主義。

所以，召回派是經驗批判主義者，但是既然他們(作爲布爾什維克)是馬克思主義者，他們就說馬克思主義必須去掉那種批判以前的形而上學即「辯證唯物主義」，而且爲了成爲二十世紀的馬克思主義，它必須最後給自己補充一種它一向缺乏的哲學，即經科學家們改造和證實了的這種模糊的新康德主義唯心哲學：**經驗批判主義**。這個集團中的某些布爾什維克甚至要把宗教的「真正」人文意義加到馬克思主義中去，爲此，他們自稱爲「造神派」。不過這一點我們可以不管。

所以，高爾基的目的是邀請列寧去與召回派哲學家們討論哲學。列寧提出了他的條件：親愛的馬克西莫維奇(Alexei Maximovich)，我很高興看到你，可是我不願參加任何哲學討論。

當然，這是一種策略態度：因爲布爾什維克流亡者的政治團結是

最重要的，他們不應該被哲學上的爭論分裂開來。但是我們能夠在這一策略中看出遠遠超出於策略之上的東西，即那種我想把它叫作哲學的「實踐」的東西，以及實踐這個東西哲學意味着什麼的意識，一句話，即看出哲學分裂這一無情的重要事實的意識。如果說科學使人團結，並且不是通過分裂達到團結，那麼哲學則使人分裂，它只有通過分裂才能達到團結。這樣，我們就能夠理解列寧的放聲大笑了：根本沒有哲學交流這種東西，根本沒有哲學討論這種東西。

我今天要做的就是評論那次放聲大笑，它本身就是一個話題。

我冒昧地希望，這個話題將把我們引導到某個地方。

它使我立刻向自己提出那個別人也一定會提出的問題：既然任何哲學方面的交流都是不可能的，那麼我能在這裏說出一番什麼樣的話呢？它顯然是對哲學家們說的話。但是，正像穿袈裟的並不都是和尚一樣，聽衆也不能決定談話的性質。因此，我的談話將不是哲學的。

然而，由於與我們在理論史中達到的程度有密切聯繫的必然原因，這將是一次在哲學範圍內的談話。但是這個在哲學範圍內的談話將不完全是關於哲學的談話。它將是，或者更正確地說，將盡可能是一次討論哲學的談話。這意味着，你們的協會在邀請我來提出一個 *communication* 時，已預料到了我的願望。

我希望我能將一點討論哲學的東西，也就是一點關於哲學理論的粗淺想法交流給你們，如果能那樣的話，那麼我要說的話也就的確能配得上 *communication* 的稱呼了。這個哲學的「理論」就是以某種方式預示着科學的東西。

我要求你們這樣來理解我談話的題目：列寧和哲學。但不是列寧的哲學，而是列寧討論哲學。事實上我相信，我們應該歸功於列寧的

東西，也許不完全是史無前例的，但肯定有無可估量的價值。我相信我們應該歸功於列寧的東西，是能夠談論預示著將來有一天會成為哲學的非哲學理論的一種言說之起點。

二

如果列寧對我們現在這個話題的最大功績真是這樣的話，那麼我們也許能夠在這裏先來迅速地解決一下在學院派哲學（其中也包括法國學院派哲學）與列寧之間的一場曠日持久、懸而未決的爭論。因為我也是一個學院派，並且也在教哲學，列寧給學院派扣的「帽子」，如果適合我的話，我也是應該戴的。

就我所知，除了把一本傑出的小書獻給他的列斐伏爾以外，法國學院派哲學對他是不屑一顧的，儘管他領導了現代歷史上最偉大的政治革命，並且在《唯物主義和經驗批判主義》中對我們的同胞彭加勒、杜恒和萊伊等人的著作進行了長篇認真的分析；就不必再說其他的了。

我希望被我遺忘了的任何名人學者會原諒我，但是在我看來，如果我們把共產黨人哲學家和科學家寫的文章除外，那麼在過去半個世紀中論述列寧的篇章真是鳳毛麟角：只有沙特(Jean-Paul Sartre)刊登在一九四六年《現代》(*Les Temps Modernes*)雜誌上的〈唯物主義和革命〉(*Matérialisme et Révolution*)一文，梅洛—龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)的《辯證法的歷險》(*Adventures de la Dialectique*)一書中的某些片斷，還有李凱爾(Paul Ricoeur)刊登在《精神》(*Ésprit*)雜誌上的一篇文章。

李凱爾在上面最後提到的那篇文章中懷着敬佩的心情談到《國家與革命》，但是看來他並不研究列寧的「哲學」。沙特說恩格斯和列寧的

唯物主義哲學是「不可想像的」，就是說，是一種荒誕不經的東西 (*Unding*)，一種連簡單思維的考驗也經受不住的思想，因為它是一種自然主義的、批判之前的、康德之前的和黑格爾之前的形而上學；但是沙特慷慨地承認，這種哲學可能有柏拉圖「神話」的作用，能幫助無產者成為革命者。梅洛—龐蒂則用一句話把它打發掉了：列寧的哲學是一種「權宜之計」。

指控最近一百五十年的法國哲學傳統，即使注意到了一切必要的分寸，對我說來也肯定是不得體的，因為法國哲學把這一過去掩埋在沉默中，這種沉默更值得予以公開的指控。它必定真是一種難以經受住考察的傳統，因為直到今天，沒有一個傑出的法國哲學家敢於公開來寫它的歷史。

的確，要有點勇氣才敢承認，法國哲學從得比朗 (Maine de Biran) 和古贊 (Victor Cousin)，經過臘韋松 (Félix Lachev Ravaisson-Mollien)、哈麥林 (Octave Hamelin)、拉希利埃 (Jules Lachelier) 和布特魯 (Émile Boutroux)，到柏格森 (Henri Bergson) 和布倫希維克 (Léon Brunschvicg)，之所以能從它自己的歷史中被拯救出來，是全靠像孔德 (Auguste Comte) 和涂爾幹 (Emile Durkheim) 這些被它堅決反對的，或者像庫爾諾 (Antonie Augustin Cournot) 和庫屠臘 (Louis Courturat) 這些被它完全忘却的少數偉大人物；全靠一些嚴肅認真的哲學史家、科學史家和認識論專家，他們不勝其煩地、默默無聞地培養了使部份法國哲學在最近三十年中得到復興的人物。我們大家都知道這些名字；請原諒我在這裏只提到已經故去的嘉維葉 (Jean Cavailles) 和巴歇拉爾^①。

總之，這個在一百五十年前是篤信宗教的、唯靈論的和反動的，

然後在最好的情況下是保守的，最後在很晚的時候才是自由主義的和「人格主義的」(personalist)法國學院派哲學，這個突出地忽略了黑格爾、馬克思和弗洛伊德的哲學，這個只有在幾十年、有時甚至更短的時間以前才開始認真閱讀康德，然後是黑格爾和胡塞爾(Edmund Husserl)，甚至才開始發現有弗勒格(Gottlob Frege)和羅素(Bertrand Russell)存在的學院派哲學，為什麼會對列寧這個布爾什維克、革命家和政治家感興趣呢？

除了壓在這個嚴格科學傳統上的過於沉重的階級壓力，除了它的最「自由主義的」精神對「列寧的不可想像的批判以前的哲學思想」所做的譴責外，我們所繼承的法國哲學還抱有這樣一種信念，即它無論從政治家還是從政治那裏都不可能有任何哲學的東西可學。只舉一個例子，只是在不久以前，一些法國學院派哲學家才開始研究偉大的政治哲學理論家馬基亞維利(Niccolò Machiavelli)、斯賓諾莎(Baruch de Spinoza)、霍布斯(Thomas Hobbes)、格勞修斯(Hugo de Groot)洛克(John Locke)，甚至盧梭(Jean-Jacques Rousseau)，「我們的」盧梭。只是在三十年以前，這些作家還被作為無用的東西拋棄給文學批評家和法學家。

但是，法國學院派哲學堅決拒絕向政治家和政治，從而也拒絕向列寧學習任何東西，並沒有做錯。凡是涉及政治的一切對哲學都可能是致命的，因為哲學是靠政治生存的。

當然，如果學院派哲學讀過列寧的著作的話，不能說列寧沒有足夠地回敬了它，而且「只有多沒有少」！請聽列寧在《唯物主義和經驗批判主義》中是怎樣援引德國無產者狄慈根(Josef Dietzgen)的話來談這個問題的，馬克思和恩格斯曾說狄慈根「完全是一個人」靠自學發

現了「辯證唯物主義」的，因為他是一個無產階級戰士：

「狄慈根眼裏的哲學教授是『高談理想的福利並用生造的唯心主義來愚弄人民的有學位的奴僕』。『正如魔鬼是神的死對頭一樣，唯物主義者是僧侶教授的死對頭』。唯物主義認識論是『反對宗教信仰的萬能武器』，它不僅反對『僧侶所宣傳的那種人所共知的、正式的、普通的宗教，而且反對沉醉的唯心主義者所宣傳的清洗過的、高尚的、教授的宗教』。在狄慈根看來，自由思想的教授們的『不徹底性』還比不上『宗教的誠實』，因為在後一種情況下，還『有一個體系』，還有不把理論跟實踐分開的完整的人。對於教授先生們說來，『哲學不是科學，而是防禦社會民主主義的手段』。

「那些自稱為哲學家的教授和講師，儘管主張自由思想，但總是或多或少地沉溺於偏見和神秘主義……他們形成了一個反對社會民主主義的……反動集團。」『爲了循着正確道路前進而不致被任何宗教的和哲學的謬論所迷惑，必須研究錯誤道路中的錯誤道路(*der Holzweg der Holzwege*)，即研究哲學。』●

這段話雖然說得很無情，但它還是設法把「自由思想者」和「完整的人」加以區分，後者即使信仰宗教，却有一個不只是純思辨的，而且是銘刻在他們實踐中的「體系」。也可以看得很清楚：如果它是用列寧援引狄慈根的一句令人吃驚的話作爲結尾，那決非偶然：我們需要循着正確道路前進；但是爲了循着正確道路前進，必須研究哲學，即「錯誤道路中的錯誤道路」(*der Holzweg der Holzwege*)。老實說，這表示，如果不研究，如果最終沒有一種作爲錯誤道路的哲學理論，就不可能有正確道路(在科學中，尤其是在政治中)。

最後，而且比我剛才提到的一切理由都更爲重要，無疑是由於下

面這種原因，使列寧讓學院派哲學感到難以忍受，而且爲了不致傷害任何個人，可以說，如果不是讓一切哲學家，就是讓絕大多數哲學家，不管是學院派與否，都感到難以忍受。他在過去和現在，在這一場合或那一場合，在哲學上讓每一個人（顯然也包括我自己）都難以忍受。之所以令人難以忍受，基本是因爲，不管對他的哲學的批判以前的性質和他的某些範疇的粗略表述可能有什麼看法，哲學家們感覺到並且明白，這不是真正的問題所在。他們感覺到並且明白，列寧根本不在乎他們有什麼反對意見。他不在乎，首先是因爲他對它們早有預見。列寧自己曾說過：「我不是一個哲學家，我在這方面修養很差」（一九〇八年二月七日給高爾基的信）。他曾說：「我知道我的提法和定義是含糊的，未經琢磨的；我知道哲學家們要指責我的唯物主義是『形而上學』。」但是列寧補充道：「問題不在那裏。我不僅不談他們的哲學，而且也完全不像他們那樣談哲學。他們談哲學的方式只不過是把寶貴的聰明才智用去進行哲理上的反覆思考。而我以另一種方式對待哲學，我像馬克思所打算的那樣按照實際情況來實踐它。正因爲如此，我相信我是『辯證唯物主義者』。」

這一切都寫在《唯物主義和經驗批判主義》一書裏，或是直接寫出來，或是在字裏行間可以看出來。這就是作爲哲學家的列寧使得大多數哲學家難以忍受的原因，這些哲學家不想知道，也就是說不願意承認，這才是**真正的問題所在**。真正的問題不在於馬克思、恩格斯和列寧是不是真正的哲學家，他們的哲學論述是不是在形式上無可非難，他們是不是關於康德的「自在之物」說了蠢話，他們的唯物主義是不是批判以前的，等等。因爲所有這些問題現在是，而且一向是在一定的哲學實踐內部提出的。真正的問題正好在於列寧提出了一種完全不同

的哲學實踐，而使這種傳統的實踐成了問題。

這種不同的實踐包含有某種類似哲學存在方式的客觀知識的承諾或輪廓。這就是把哲學看成是 *Holzweg der Holzwege* 的知識。但是哲學家 and 哲學所最難以忍受的事情，也許正是這種知識的觀念。哲學所不能忍受的，是能夠改變哲學的傳統實踐的那樣一種關於哲學的理論（即客觀知識）的觀念。這樣一種理論對哲學可能是致命的，因為它是靠它的完全否定生存的。

因此，學院派哲學不能容忍列寧（完全同馬克思一樣），有兩個原因。這兩個原因是同一回事。一方面，它不能忍受它可能有東西要向政治和政治家學習的觀念。另一方面，它不能忍受哲學可能是一種理論即一種客觀知識的對象的觀念。

加之，膽敢提出關於一種哲學理論對真正自覺的和負責的哲學實踐極為必要的觀念的，還是像列寧這樣的政治家，一個「天真漢」和哲學自學者，那就顯然太過份了……。

在這裏，哲學，不管它是不是學院派的，也沒有做錯：它對於這種看來偶然的邂逅，包括一個普通的政治家向它提議什麼是哲學知識的起源，做出這樣頑強的抵制，那是因為這種邂逅正中傳統哲學只是思索著的要害，正好擊中最敏感的地方，難以忍受的地方，忌諱的地方——正是在這個地方上面，哲學爲了在它的理論中認識自己就必須承認：它只是政治的某種外衣、某種延續、某種思考。

列寧碰巧是第一個這樣說的人。同樣碰巧，他能夠這樣說，只是因為他是一個政治家，而且不是隨便什麼樣的政治家，而是一個無產階級領袖。正因為如此，列寧爲哲學思考所不能容忍，正像弗洛伊德爲心理學的思考所不能容忍一樣——我這樣說是經過仔細考慮的。

可以看得很清楚，在列寧和固有的哲學之間有的不僅僅是誤解和偶然衝突，甚至也不僅僅是在這個成為革命領袖的小學教師和小律師的兒子曾率直地宣佈哲學教授們大多數是小資產階級知識份子，在資產階級教育系統中充當向青年學生灌輸統治階級意識形態的教條（不管是批判的還是後設批判）的思想家的這時候，使他們的感覺受到了傷害而作出的這種反應^⑥。在列寧和固有的哲學之間還有一種特別不能忍受的關係：即占統治地位的哲學在它忌諱的地方，即在政治這一點上被觸到了痛處的這種關係。

三

但是，在我們能看清楚列寧和哲學之間的關係是怎樣達到這個地步之前，我們必須往後退一退，而且在討論列寧和一般哲學之前，我們必須先確定列寧在馬克思主義哲學中的地位，因此必須提出馬克思主義哲學的狀況問題。

我不希望在這裏勾勒出馬克思主義哲學史的輪廓。我沒有資格這樣做，因為有一個帶決定性的原因：我必須確切地知道我打算寫某某東西的歷史的這個某某到底是什麼，我也必須能夠知道這個某某有歷史還是沒有歷史，也就是說，它是有權有歷史還是沒有權沒有歷史。

我不想描述（即使很簡略地）馬克思主義哲學的「歷史」，我想按照歷史上相繼出現的一些作品和著作，證明一種對症解讀的難題（*une difficulté symptomatique*）的存在。

這種難題引起了一些著名的爭論，它們一直延續到了今天。人們給這些爭論最常取的名稱標誌著這種難題的存在：馬克思主義理論的核心是什麼？是科學還是哲學？馬克思主義在實質上是哲學，即「實踐哲學」嗎？但是那樣的話，馬克思提出的科學要求又是什麼呢？相反，

馬克思主義在實質上是科學，即歷史唯物主義、歷史的科學嗎？但是那樣一來，它的哲學，即辯證唯物主義又是什麼呢？或說得更正確一點，如果我們接受歷史唯物主義(科學)和辯證唯物主義(哲學)之間的古典劃分，那麼我們應該怎樣來理解這個劃分：是按傳統方法還是按新的方式呢？或說得更正確一點，在辯證唯物主義中唯物主義和辯證法之間的關係是什麼呢？或說得更正確一點，什麼是辯證法，它僅僅是一種方法呢還是全部的哲學呢？

這種引起了這麼多爭論的難題，是一種對症解讀的難題。我想要用這點來表明，它證明現實有一部份是神秘的，我剛才提到的那些古典的問題是對它的某種處理，也就是某種解釋。很概括地說，這些古典的說明只是用哲學問題(questions)的方式，從而是在我所說的哲學思考的範圍之內來解釋這種難題的。然而毫無疑義，一定要按照完全不同的方式，按照 *problème* (問題提法) ● 的方式，也就是按照客觀(因此科學)知識的方式來思考這些難題和這些難題不能不引起的這些哲學問題。無疑，只有在這種情況下才有可能理解這樣一種概念混淆，這種概念混淆已使得人們用不成熟的哲學問題的方式來思考馬克思主義對哲學的重要理論貢獻，即堅持有某種完全可以產生出哲學作用的問題提法，但只是在它本身歸根到底不是哲學問題的程度內才是如此。

如果我有意使用了這些預先包含有某種區別的名詞(科學的 *problème*，哲學的 *question*)，這不是爲了評判那些有這種概念混淆的人，因爲我們都有這種概念混淆，我們很有理由認爲這種概念混淆過去是、現在仍然是不可避免的。因爲混淆的這種情況達到如此嚴重的程度，以致馬克思主義哲學由於一些必然的原因，一向是而且至今仍然是陷在這種概念混淆之中。

因為最後，只要看一眼從《關於費爾巴哈的提綱》以來的所謂馬克思主義哲學的劇院，就可以看到它上演著一台非常獨特的戲。假定把馬克思的早期著作擱置一邊（我知道這是要求一種有些人認為難以接受的讓步，儘管我提出的論據很有力），假定我們同意馬克思說的《德意志意識形態》是決心「把他從前的哲學信仰清算一下」，因此是他思想中的一種決裂和轉變，那麼，當我們考察在《關於費爾巴哈的提綱》（「斷裂」的第一個迹象，一八四五年）和恩格斯的《反杜林論》（*Anti-Dühring*）（一八七七年）之間發生的情況時，我們就不能不對長時間的哲學空白感到吃驚。

關於費爾巴哈的第十一條提綱宣佈：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。」這句簡單的話似乎承諾將有一種新的哲學，一種不再是解釋世界，而是改造世界的哲學。況且，半個多世紀以後拉布里奧拉（Antonio Labriola），接著葛蘭西都是這樣理解它的，他們兩人都把馬克思主義基本上說成是一種新的哲學，一種「實踐哲學」。然而，我們必須承認，這句帶有預言性的話並沒有馬上產生出任何新的哲學，無論如何沒有產生出任何新的哲學言說，完全相反，它只是開始了一個長時期的哲學沉默。這一長期的沉默只是被一次完全像是未被預料到的偶然事件所公開打破的，這就是恩格斯的一次突然的介入：他被迫與杜林進行意識形態的搏鬥，這位盲目無知的數學教員當時正開始對德國社會主義產生危險的影響，恩格斯爲了防止這位數學教員的「哲學」著作帶來的政治後果，不得不跟著他進入他自己的「領域」。

所以，這裏的確出現了一種很奇怪的形勢：一條似乎宣佈了哲學革命的提綱，然後是長達三十年之久的哲學沉默，最後是恩格斯爲了

政治和意識形態原因，把一些即就的哲學論戰篇章作為對馬克思科學理論出色的概括引介，發表出來了。

應不應該得出結論，當我們把關於費爾巴哈的第十一條提綱理解為是宣佈一次哲學革命時，我們是一種懷舊的哲學幻想的犧牲品呢？又是又不是。但是在說不是以前，我想應該首先嚴肅地說是：**是，我們基本上是一種哲學幻想的犧牲品。**在《關於費爾巴哈的提綱》中所宣佈的東西，是使用著宣佈與一切「解釋」性哲學決裂的必要哲學語言，是某種與新哲學完全不同的東西：一種新的哲學、歷史的科學，馬克思將在《德意志意識形態》中為它奠定最初的、仍然極其脆弱的基礎。

因此，緊接在第十一條提綱的宣佈之後的哲學的空白，是科學的充實，是緊張、漫長而艱苦的勞動的充實，這種勞動把一種史無先例的科學擺在書架上，馬克思為了這一種科學獻出自己整個一生，直至他永遠也不能完成的《資本論》的最後草稿為止。正是這種科學的充實首先能夠最深刻地說明，即使第十一條提綱帶有預言性地宣佈了一件將在哲學上留下自己痕迹的事件，它也不能產生出一種哲學，而是**必須宣佈徹底廢除一切現存哲學**，以便給馬克思科學發現的理論醞釀工作以優先地位。

大家知道，這種對哲學的徹底廢除清清楚楚地寫在《德意志意識形態》裏。馬克思在那部著作中說，必須清除一切哲學幻想，著手研究實際現實，撕碎哲學的帷幕，最後如實地看待現實。

《德意志意識形態》把對哲學的這種廢除建立在這樣一種哲學的理論上，這種理論把哲學看作幻覺和神秘化，或者甚至看作夢，這種夢是由我將稱作具體人們的現實歷史的白晝殘跡構成的，這些白晝的殘跡具有包含著被顛倒的事物秩序的純粹印象存在。哲學像宗教和倫

理一樣，只是一種意識形態；它沒有歷史，似乎在其中發生一切實際上發生在它之外，即發生在唯一現實的歷史、人們的物質生活史中。科學則是通過破壞那些掩蓋現實的各種意識形態把它揭示出來的行動所獲知的這個現實本身，而在這些意識形態中首屈一指的就是哲學。

讓我們在這個戲劇性的關鍵地方停一停，探究一下它的意義。第十一條提綱所宣佈的理論革命實際上是一種新科學的基礎。使用巴歇拉爾的概念來說，我相信我們能夠把開始這一新科學的理論事件看作是一種「認識論上的斷裂」。

馬克思創立了一種新的科學，就是說，他在以前只使用意識形態概念的地方制定了一個新的科學概念體系。馬克思在以前只有歷史的哲學的地方創立了歷史的科學。當我說馬克思在以前由歷史的哲學壟斷的領域中組織了科學概念的理論體系時，我是在使用一個隱喻，而且它只不過是隱喻而已：因為它暗示，馬克思是在同一個空間，即歷史的空間，用一種科學理論取代了各種意識形態的理論。實際上，這個領域本身是被改組了的。但是在作了這個重大的保留以後，我建議暫時仍然使用這個隱喻，而且甚至給它賦予一種還要更加確切的形式。

如果我們果真考慮人類歷史上的偉大科學發現，那麼看來我們可以把我們稱作科學的東西作為一些局部的構成同我們將稱作偉大理論大陸的東西聯繫起來。我們現在已經擁有的間隔，使得我們能夠不用預料無論是我們還是馬克思都無法「在自己鍋中炮製出的」未來，而擴大使用我們這個經過改進了隱喻，並且說，在馬克思之前，持續的認識論上的斷裂向科學認識只開拓了兩個大陸：希臘人的數學大陸（由泰勒斯或那個神秘名字所表示的人們開拓的）和物理學大陸（由伽利略及其後繼者開拓的）。像由拉瓦錫（Antoine Laurent Lavoisier）

的認識論上的斷裂所創立的化學這樣的科學，是在物理學大陸內部的一門地區性科學：現在大家都知道它是屬於那裏的。像生物學這樣的科學也成爲物理學大陸的一部份，它在十年前才剛剛通過與分子化學結合結束了它的由達爾文(Charles Darwin)和孟德爾(Gregor Johann Mendel)開始的認識論上的斷裂的第一個階段。現代形式的邏輯學成爲數學大陸的一部份，等等。另一方面，很有可能弗洛伊德的發現已開拓了一個新的大陸，我們才剛剛開始發現它。

如果這個隱喻經得住對它擴大使用的考驗，那麼我們就能提出下面的命題。馬克思通過認識論上的斷裂爲科學認識論開拓了一個新的、也就是第三個科學大陸，歷史的大陸，這一認識論上的斷裂最初的、仍然很不確定的開端先是在《關於費爾巴哈的提綱》中宣佈的，後來寫進了《德意志意識形態》。顯然，這一認識論上的斷裂不是一種瞬息即逝的事件。甚至有可能，人們可以通過遞進法，在涉及到它的某些細節的地方賦予它一種過去的預感。無論如何，這一斷裂在最初的迹象中變得可見了，但是這些迹象只是一種無窮無盡的歷史開端的開端。像任何一個斷裂一樣，這一斷裂實際上是一種持續的斷裂，在它內部可以看到各種複雜的改組。

事實上，這種影響到基本概念及其理論成份的改組，人們可以在馬克思依次寫成的這一連串著作中具體地看到：一九四七年的《共產黨宣言》和《哲學的貧困》(*The Poverty of Philosophy*)，一八五九年的《政治經濟學批判》，一八六五年的《工資、價格和利潤》(*Wages, Price and Profit*)，一八六七年的《資本論》第一卷，等等。在列寧的著作中，特別是在不幸被社會學家們忽視了的那部叫作《俄國資本主義的發展》(*The Development of Capitalism in Russia*)的無與

倫比的經濟社會學著作中，在《帝國主義論》(*Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*)中等等，又有其他的改組和發展。不管我們是否承認這個事實，我們今天仍然處在由這個斷裂所標誌和開拓的理論空間中。像開拓了其他兩個我們所知道的大陸的其他兩個斷裂一樣，這個斷裂開創了一種永遠不會結束的歷史。

正因為如此，我們不應該把關於費爾巴哈的第十一條提綱看作是宣佈一種新的哲學，而應該把它看作是宣佈與哲學決裂，以便為建立一種新的科學掃清道路。正因為如此，從徹底廢除一切哲學到那次產生《反杜林論》的哲學篇章的意外「偶然事件」為止，有一段漫長的哲學沉默，在這期間只有新的科學說話。

當然，這種新的科學是唯物主義的，但是任何科學都是這樣的，正因為如此，它的一般理論被稱作「歷史唯物主義」。這裏的唯物主義完全只是科學家對其對象的現實的嚴格態度，這種態度使得科學家能夠理解恩格斯所說的「不帶任何外來附加物的自然界」。

在「歷史唯物主義」這個有點古怪的說法（因為我們並不用「化學唯物主義」的說法來指化學）中，唯物主義這個詞語既表示同歷史哲學的唯心主義實行決裂，同時又表示為歷史建立科學性。因此歷史唯物主義意味著歷史的科學。如果有某種像馬克思主義哲學的東西可能在某一天誕生的話，那麼看來它必定是在那總是把哲學改組同招致這種哲學改組的科學革命分隔開的漫長間隔以後，從這種科學的孕育過程中誕生出來的，這種科學肯定是現有各種科學的一個很獨特的姐妹，但是不管它如何古怪，仍然是它們的一個姐妹。

的確，為了更深入探討這種哲學沉默的原因，我想要提出一個關於科學和哲學之間關係的論點，而只限於用經驗事實來說明。列寧曾

用這樣一個基於經驗事實的評語做他的書《國家與革命》的開頭：國家並不是一向存在的，國家的存在只在階級社會中才可以看到。同樣，我要說：哲學並不是一向存在的；哲學的存在只在包含著被稱作科學或許多科學的東西的世界中才可以看到。嚴格意義上的科學是一種理論的學科，也就是觀念的(*idéelle*)和論證的學科，而不是經驗結果的總匯。

這裡就是我对這個論點所做的經驗事實的簡略說明。

爲了使哲學誕生或重新誕生，必須有一種以上的科學存在。也許正是因爲這個原因，嚴格意義上的哲學只是從柏拉圖才開始，它的誕生是由希臘數學的存在造成的；它被笛卡兒弄得亂七八糟，它的現代的革命是由伽利略的物理學造成的；它被康德在牛頓發明的影響下進行了改鑄；又被胡塞爾在頭一批公理體系激勵下進行了改造，等等。

我只提出這個還需要受到檢驗的論點，目的是要以仍然是經驗的方式指出，歸根到底，黑格爾說哲學要等黃昏到來時才會起飛，並沒有說錯：科學是在黎明時誕生的，那時已經生活漫長的一整天了。因此，哲學總是落在使它的最初形式誕生出來和在它革命中再誕生出來的科學後面漫長的一整天。這漫長的一整天可能持續幾年、幾十年、半個世紀或一個世紀。

我們應該認識到，一個科學斷裂的震動並不使自己立即被感覺到，它要改組哲學還需要時間。

毫無疑問也應該得出結論，哲學孕育的工作是與科學孕育的工作密切聯繫的，是交錯在一起的。很清楚，新的哲學範疇是在新的科學的工作中制定出來的。但是下面這種情況也是真的，即在某些場合(確切地說：柏拉圖、笛卡兒)，被稱作哲學的東西也充作使新的科學概念

所需要的新範疇得以確定的理論實驗室。例如，伽利略物理學碰上亞里士多德的原因——這個「認識論上的障礙」，不正是在笛卡兒主義中制定出了它所必要的新因果性範疇嗎？如果我們此外再考慮到，我們所熟悉的偉大哲學事件（從柏拉圖以後的古代哲學，從笛卡兒以後的現代哲學）都是與希臘數學和伽利略物理學這兩個科學大陸的開拓所產生的誘因有明顯的關係，那麼我們就能夠就我認爲我們能夠稱之爲馬克思主義哲學的東西宣佈（因爲這一切仍然是根據經驗事實的）某些推論。有三點推論：

第一點推論。如果馬克思真的爲科學認識開拓了一個新的大陸，那麼他的科學發現就應該在哲學中引起某種重要的改組。第十一條提綱也許早了一點，但它的確宣佈了哲學中的一個重大事件。看來可能是這樣。

第二點推論。哲學只是靠落後於科學的誘發而存在。因此馬克思主義哲學應該落後於馬克思主義的歷史科學。看來的確是這樣。在《關於費爾巴哈的提綱》和《反杜林論》之間的三十年荒蕪時期證明了這一點，後來的某些漫長的停滯時期，我們和許多其他人仍然在踏步不前的時期也證明了這一點。

第三點推論。既然馬克思主義哲學現在已落後了一段距離，我們有機會在馬克思主義科學的孕育中爲制定馬克思主義哲學找到比我們可能預期的更爲先進的理論因素。列寧曾說，我們應該在馬克思的《資本論》中尋找他的辯證法——他指的就是馬克思主義哲學本身。《資本論》必定包含某種用以完成或鍛造新的哲學範疇的東西：它們肯定在《資本論》中以「實踐狀態」起著作用。看來可能是這樣。必須解讀《資本論》，把它們找出來。

白晝總是漫長的，但是幸運的是，它已經快到了盡頭了，看：黃昏即將來臨。馬克思主義哲學就要起飛了。

如果把這幾個推論作為指導線索，它們就會給我們的關懷和希望以及我們的某些思想，如果可以這樣說的話，理出一個頭緒來。我們現在就能夠理解，馬克思儘管迫於貧困、忙於科學工作和政治領導，他沒有寫出他夢寐以求的辯證法(或哲學)，其最終原因，**不管他當時可能怎麼想**，並不是他沒有「找到時間」。我們現在就能夠理解，恩格斯在突然被迫(像他說的那樣)「在哲學問題上發言」的時候，不能夠使職業哲學家們信服，其最終原因並不是一場僅僅是意識形態的論戰的即就性質。我們現在就能夠理解，《唯物主義和經驗批判主義》在哲學上的限制性的最終原因不僅僅與意識形態鬥爭的制約有關。

我們現在能夠來談這個問題了。馬克思不能找到的時間、恩格斯在哲學上的倉卒上陣、使列寧被迫只是用敵人自己的武器回敬敵人的意識形態鬥爭的規律，其中每一項都是很好的藉口，但是它們加在一起並不成其為理由。

最終的原因是時機尚未成熟，黃昏尚未來臨，無論是馬克思本人還是恩格斯或列寧都還不能寫出馬克思主義所缺乏的偉大哲學著作。如果說他們的出現的確遲於這種著作所依賴的科學的話，那麼對哲學來說，他們三個人都仍然多少來得太早了，哲學是不可缺少的，但是沒有必要的落後是不能誕生出來的。

從這種必要的「落後」的概念出發，一切應該變得很清楚，包括像青年盧卡奇(György Lukács)和葛蘭西這種人以及其他許多沒有他們那種天賦的人的誤解——他們對這種哲學誕生之遲緩感到如此不耐煩，以致他們宣佈它很早以前，從一開始，從《關於費爾巴哈的提綱》

起，也就是說在馬克思主義科學本身開始之前好久就已經誕生了，他們爲了向他們自己證明這一點，乾脆宣佈，既然每一種科學都是「上層建築」，而且每一種現存的科學由於是資產階級的而基本上是實證主義的，那麼馬克思主義的「科學」就只能是「哲學的」，馬克思主義只能是一種哲學，一種黑格爾以後的哲學或「實踐哲學」。

從這種必要的「落後」的概念出發，其他許多困難，甚至馬克思主義組織及其失敗和危機的政治歷史中的困難，也能變得很清楚。如果真的像整個馬克思主義傳統所聲稱的那樣，階級鬥爭史——實際上是人類史——上的最偉大事件是馬克思主義理論和工人運動的統一，那就很清楚，這種統一的內部平衡可能受到那些被叫作偏尚的理論失誤的威脅，不管這種理論失誤多麼微小；我們就能夠理解，在社會主義運動中，接著在共產主義運動中，對列寧只是叫作各派的「色彩」的東西展開無情的理論爭論的那種政治意義，因爲正像列寧在《怎麼辦？》中說的那樣，「這種或那種「色彩」的加強，可能決定俄國社會民主黨許多許多年的前途。」

所以，既然馬克思主義理論是它現在這個樣子，既是科學又是哲學，而且這個哲學必然落後於科學，科學在其發展中又受到這種情況的阻礙，我們就可能不禁要認爲，這種理論上的偏向從根本上說是不可避免的，這不僅因爲階級鬥爭對理論和在理論中的影響，而且也因爲理論本身內部的混亂(*décalage*)。

事實上，如果回顧一下馬克思主義工人運動的過去，我們就能夠叫出那些曾導致無產階級巨大歷史性失敗(譬如說第二國際的失敗)的理論偏向的真正名稱。這些理論偏向叫作：經濟主義、進化論、唯意志論、人道主義、經驗主義、教條主義等。從根本上說，這些偏向是

哲學偏向，從恩格斯和列寧開始的偉大工人領袖都是把它們作為哲學偏向譴責的。

這樣一來，我們就非常接近於理解這些偏向之所以甚至壓倒了那些譴責它們的人的原因了：按照馬克思主義哲學必然落後這一點，它們在某種程度上不是必然的嗎？

更進一步說，如果情況是如此，而且甚至在今天分裂國際共產主義運動的深刻危機之中也是如此，那麼馬克思主義哲學家就儘可在歷史所指派和信托給他們的任務面前渾身打顫——因為對那個任務盼望已久，它一旦到來時就顯得突然。如果真的像許多迹象表明的那樣，今天馬克思主義哲學的落後可以部份地被克服，那麼這不僅將使過去得到闡明，而且也許還將使未來得到改造。

在這被改造了的未來中，將一視同仁地對所有曾不得不生活在政治上刻不容緩和哲學上停滯落後的矛盾中的人們作出公正評價。將對最偉大人物之一的列寧作出公正評價。這公正評價就是：他的哲學著作那時將是完善的。完善的意思，就是完成和改正了的。我們肯定應該對這個就政治而言幸運地生逢其時，而就哲學而言卻不幸出生得過早的人表示我們的敬意。畢竟，誰能選擇自己的出生日期呢？

四

既然馬克思主義理論的「歷史」已向我們表明馬克思主義哲學落後於歷史科學的原因，我們現在就能夠直接來談列寧和他的著作了。但是這樣一來，我們的哲學「夢」就將消失：事物並不像夢那樣簡單。

讓我先提出我的結論。不，列寧並沒有對哲學說來出生得過早。任何人都不會對哲學說來出生得過早。如果說哲學落在後邊，如果說這種落後是使哲學成其為哲學的東西，那麼怎麼可能落在一種沒有歷

史的「落後」後邊呢？如果我們無論如何還要繼續談論落後，那麼正是我們恰恰落在列寧後邊。我們的落後只是犯錯誤的另一種叫法。因為我們在哲學上弄錯了列寧和哲學之間的關係。列寧和哲學之間的關係肯定是在哲學之中、在把哲學作為哲學構成的「遊戲」內部表達的，但是這些關係並不是哲學的，因為這個「遊戲」不是哲學的。

我要力求以簡明而系統的、從而必然是非常概括的形式來說明這些結論的理由，同時把列寧的偉大「哲學」著作《唯物主義和經驗批判主義》作為我分析的對象。我將把這一說明分成三部份：

1. 列寧的偉大哲學論點。
2. 列寧和哲學實踐。
3. 列寧和哲學中的黨性。

在論述每一部份時，我都要設法表明哪些是列寧對馬克思主義理論貢獻中的新東西。

1. 列寧的偉大哲學論點

和任何人一樣，我所說的論點是指在哲學論述中所記錄下來的列寧所採取的哲學立場。我暫且不管提供學院派哲學不讀《唯物主義和經驗批判主義》的擋箭牌或藉口的反對意見，如：列寧的範疇術語、他作為參照的歷史背景和甚至他某些無知的表現。

這是一件本身就值得予以特殊研究的事實：甚至在那篇將我們驟然帶回到貝克萊(George Berkeley)和狄德羅(Denis Diderot)那裡去的令人吃驚的《唯物主義和經驗批判主義》的〈代緒論〉中，列寧在許多方面將自己置於十八世紀經驗主義的理論空間中，也就是置於一種「正式」是批判以前的哲學的問題設定中，因為一般認為哲學從康德起「正式」成為批判的。

只要我們注意到了這種參照系的存在，只要我們知道它的結構的邏輯，我們就能夠把列寧的一些理論表述統統解釋為是這種邏輯的結果，包括他為了使經驗主義的範疇術語轉過來反對經驗主義而加在它上面的令人難以置信的曲解。因為，如果他的確是在客觀經驗主義(列寧甚至說「客觀感覺主義」)的問題設定之內思考，如果在這個問題設定內思考的事實常常不只是影響他的思想的表述，而且甚至影響他的思想的某些活動，那麼任何人也不能否認列寧真的思考了，也就是系統而嚴密地思考了。這種思考對我們很重要，因為它陳述了某些論點。這就是按其赤裸裸的本質陳述的論點。我在其中挑出三個：

第一個論點，哲學不是科學。哲學與科學不同。哲學範疇與科學概念不同。

這是一個主要的論點。讓我指出它的命運攸關的決定性的一點：**物質的範疇，這的確對唯物主義哲學和對所有希望它得救、即希望它死去的哲學生靈來說都是一塊試金石。現在列寧明確地說，哲學的物質範疇和科學的物質概念之間的差別對馬克思主義哲學說來極為重要：**

物質是哲學範疇●。

物質的唯一特性就是：它是客觀實在。哲學唯物主義是同承認這個特性分不開的●。

可見，物質的哲學範疇是關於存在的論點和關於客觀性的論點結合在一起的，決不能同物質的科學概念的內涵相混淆。物質的科學概念說明跟科學的歷史狀況相應的關於這些科學的對象的知識。物質的科學概念的內涵隨著科學知識的發展即深化而發生變化。物質的哲學範疇的意義則不發生變化，因為它不適用任何科學對象，而是肯定一

個對象的任何科學知識的客觀性。物質的範疇不能發生變化。它是「絕對的」。

列寧從這種差別中引出的結論是極其重要的。首先，他恢復了當時所謂「物理學危機」的真實情況：物理學並沒有處在危機中，而是在發展中。物質沒有「消失」。只是物質的科學概念在內容上發生了變化，而且它在將來任何時候都要繼續發生變化，因為知識的過程就其對象本身說來是無窮無盡的。

物理學的假科學危機只是一種哲學的危機或恐懼，意識形態家們在其中公開對唯物主義進行攻擊，即使他們當中有些人也是科學家。當他們宣佈物質消失的時候，我們應該聽到他們未說出聲來的希望：**唯物主義消失了！**

列寧譴責和打敗了所有那些以為自己的時運已到的曇花一現的哲學科學家。這些人物今天還留下什麼呢？誰還記得他們呢？我們至少必須承認，列寧這個哲學門外漢至少有很好的判斷力。哪個職業哲學家能夠像他那樣毫不猶豫或遲延地、那樣充滿信心地在一場看來毫無希望的戰鬥中完全單槍匹馬地對所有的人作戰呢？我倒希望有誰能給我舉出一個名字來——除了胡塞爾之外，他當時是列寧反對經驗主義和歷史主義的客觀盟友，但是他只是一個暫時的盟友，而且是不能與列寧配合的盟友，因為胡塞爾作為一個優秀的「哲學家」，相信有他自己要去的地方。

但是列寧這個論點的意義遠遠超出了當時場合。如果說絕對必須把物質的哲學範疇同所有科學概念加以區分的話，那麼那些把哲學範疇作為科學概念應用於科學對象的唯物主義者們就是犯了「張冠李戴」的錯誤。例如，那些把物質和精神或物質和意識這種範疇對立作為概

念使用的人，十之八九要陷入**同義反覆**，因為「物質和意識的對立，也只是在非常有限的範圍內才有絕對的意義，在這裏，僅僅在承認什麼是第一性的和什麼是第二性的這個認識論的基本問題的範圍內（即在哲學中）才有絕對的意義。超出這個範圍（即在科學中），物質和意識的對立無疑是相對的。」●

我不能深入探討其他範圍極其廣泛的結果，例如，按列寧的觀點，哲學和科學之間的差別必然開拓出一個關於知識史的理論的領域，又例如，列寧在他的理論中宣佈了所有真理（應理解為一切科學知識）的**歷史局限性**，他把它看作是一個關於**絕對真理和相對真理**差別的理論（在這一理論中，就是用一對範疇同時考慮哲學和科學之間的差別，又考慮關於建立科學史理論的必要性）。

我只要求你們注意下面這一點。把哲學和科學、哲學範疇和科學概念加以區別，實際上就是採取一種**反對一切形式的經驗主義和實證主義**的徹底哲學立場：反對甚至某些唯物主義者的經驗主義和實證主義、反對自然主義、反對心理主義、反對歷史主義（關於這一點，參看列寧反對波格丹諾夫的歷史主義的激烈論戰）。

必須承認，對一個很容易被人根據他的一些提法把他視為批判以前的和康德以前的人物的哲學家說來，這不是很壞的，更確切地說，這甚至是令人驚異的，因為很清楚，在一九〇八年這位布爾什維克領袖未曾讀過一行康德和黑格爾的著作，而只滿足於貝克萊和狄德羅。然而，由於某些奇怪的原因，他在當時「無所不批」的哲學的宗教大合唱中表現出了對他的實證主義對手的「批判」意識和出色的戰略洞察力。

最令人吃驚的是，列寧居然能夠正是在一個作參照的經驗主義問

題設定的領域中採取這種反經驗主義的立場。在用經驗主義的基本範疇思考和表達自己的同時能夠成為反經驗主義的，這肯定是一種反常情況，肯定要給任何準備考察它的真誠的哲學家提出一個小小的「問題」。

這是不是碰巧表示，哲學的問題設定，它的範疇說明和哲學表述的領域同所採取的哲學立場相對無關呢？這是不是表示，在看來構成哲學的東西中基本上沒有發生任何重要的事情呢？真奇怪。

第二個論點。如果哲學不同於科學，那麼在哲學和科學之間有一種特殊的聯繫。這種聯繫由唯物主義的客觀性論點展現。

這裏有兩點是基本的。

這一點涉及科學知識的本性。包含在《唯物主義和經驗批判主義》中的意見，在《哲學筆記》(*Philosophical Notebooks*)中被繼續提出、闡明和深化了：它們的意見完全符合列寧在他的科學實踐概念內部所表示的反經驗主義和反實證主義。在這方面，列寧也必須被看作是一個以真正實踐家的身份談論科學實踐的見證人。只要讀一讀他在一八九八年和一九〇五年之間論述《資本論》的文章和他的《俄國資本主義的發展》的分析，就足以看出，他作為馬克思主義的歷史、政治經濟學和社會學的理論家的科學實踐，是經常伴隨著他的哲學文章只是以一般化形式呈現的敏銳的認識論思考。

列寧所揭示的——而且在他這樣做時所使用的又是可能被他的經驗主義參照材料所污染了的範疇(如反映範疇)——就是科學實踐的反經驗主義、科學抽象的決定性角色，或者更確切地說，概念系統性的角色以及用更一般的說法，理論本身的角色。

在政治上，列寧以批判「自發主義」聞名，應當指出，這種批判並

不是針對人民群眾的自發性、創造性和聰明才智的，而是針對一種政治意識形態，這種政治意識形態在頌揚群眾自發性的幌子下，利用它來從事錯誤的政治。但是人們一般不了解，列寧在他的科學實踐概念中恰好採取了同樣的立場。列寧寫道：「沒有革命的理論，就沒有革命的運動。」他同樣也可以寫道：「沒有科學的理論，就沒有科學知識的生產。」他捍衛科學實踐中的理論需要同他捍衛政治實踐中的理論需要是完全一致的。他的反自發主義於是採取了反經驗主義、反實證主義和反實用主義的理論形式。

但是，正像他在政治上的反自發主義以最深刻地尊重群眾的自發性為前提一樣，他在理論上的反自發主義以極其尊重知識過程中的實踐為前提。無論在他的科學概念中還是在他的政治概念中，列寧一刻也沒有陷入理論主義。

這一點使得我們能夠理解第二點。唯物主義哲學在列寧眼中是與科學實踐深刻地聯繫在一起的。我認為，這個論點應該從兩層意義上去理解。

首先，在第一層意義上，這是極其古典的一層意義，它說明我們在把一切哲學同科學聯繫在一起的關係的歷史中所能經驗地觀察到的東西。對列寧說來，科學中發生的事情是哲學所特別關心的。偉大的科學發現引起哲學中的重要改組。這是恩格斯的著名論點：唯物主義隨著每一個偉大科學發現而改變形式。恩格斯為自然科學發現（細胞、進化、卡諾 Nicolas Leonard Sadi Carno 原理等）的哲學結果而入迷，但是列寧以更好的方式捍衛了這同一論點：他表明，使得唯物主義哲學必須改組的決定性發明與其說是出自自然科學，不如說是出自歷史科學，即歷史唯物主義。

在第二層意義上，列寧舉出了一個重要的論據。這裏他不再談論一般哲學，而是談論唯物主義哲學。後者特別關心科學實踐中發生的事情，但是是以它自己特有的方式，因為它在它的唯物主題論點中展現科學家們關於他們科學對象的存在和他們知識的客觀性的「自發的」信念。

在《唯物主義和經驗批判主義》中，列寧不斷重複說，大多數自然科學專家是「自發的」唯物主義者，至少這是他們自發哲學的傾向之一。列寧在反對科學實踐的自發主義的各種意識形態（經驗主義、實用主義）的同時，承認在科學實踐的經驗中有對馬克思主義哲學極其重要的自發唯物主義傾向。他這樣就把需要用以思考科學知識的特殊性的唯物主義論點同科學實踐者的自發唯物主義傾向相互聯繫起來：認為它們無論在實踐上還是在理論上都是表達同一個關於存在和客觀性的唯物主義論點。

讓我預先說，列寧堅持肯定科學和馬克思主義唯物主義哲學之間的特殊聯繫，證明這裏我們正討論到一個決定性的波節點(nodal)，如果可以的話，我將把它叫作**第一號波節點**。

但是，正是在提到科學家自發哲學的當中，出現了將使我們看到完全不同性質的另一個決定性波節點的某種重要的東西。

第三個論點。這裏列寧又是接受恩格斯在《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》(Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy)中所闡述的一個古典論點，但是他賦予它前所未有的意義。這個論點把唯心主義和唯物主義這兩個傾向之間的古老鬥爭史看作是哲學的歷史。

必須承認，就其粗率的程度來說，這個論點是跟大多數職業哲學

家的信念直接相抵觸。如果他們打算閱讀列寧的著作(他們總有一天必須這樣做),他們就都會承認,列寧的哲學論點並不像傳聞的那樣粗淺。但是我擔心他們會頑強地抵制這最後一個論點,因為它勢將傷害他們最深刻的信念。它顯得太過於粗俗,只適用於公開的、即意識形態的和政治的爭論。說全部哲學史歸根到底可以歸結為唯物主義和唯心主義之間的鬥爭,那就似乎把哲學史的全部財富看得太不值錢了。

事實上,這個論點等於宣稱,本質上**哲學沒有真正的歷史**。一部只不過是兩種基本傾向之間的傾軋一再重複的歷史是什麼呢?鬥爭的形式和論據可能變化,但是如果整部哲學史只是這些形式的歷史,那麼,只需把它們歸結成爲它們所代表的不變的傾向,就能使這些形式的變化成爲一種**沒有輸贏的遊戲**。說穿了,哲學沒有任何歷史,哲學是那樣一個奇怪的理論場所,那裏真正發生的是「無」,除了這種對「無」的**重複**以外什麼也沒有。說在哲學中發生的是「無」,是說哲學**不通往任何地方**,因爲它是條**走不通的胡同**:它所開闢的道路,正像狄慈根在海德格(Martin Heidegger)以前很久說過的那樣,是 *Holzwege*,即走不通的錯誤道路。

此外,這是列寧實際上提出的東西:他從《唯物主義和經驗批判主義》的頭幾頁起就說明,馬赫只是**重複**貝克萊,他用來與這點相對的是他自己對狄德羅的**重複**。更糟的是,可以看出,貝克萊和狄德羅是相互**重複**的,因爲他們關於物質—精神這一對立是意見一致的,只是對它的用語安排得不同罷了。他們的哲學的「無」,只是在一個不變的範疇對立(物質—精神)中的這種用語倒轉的「無」,它在哲學理論中就代表在這一對立中對峙的兩種對抗傾向的遊戲。因此,哲學的歷史只不過是這種來回**重複**的用語倒轉的「無」。此外,這個論點將給關於

馬克思把黑格爾倒轉過來的著名說法恢復意義，恩格斯甚至說黑格爾只不過是先前的一次倒轉而已。

在這一點上，必須承認列寧的堅決主張絕對沒有任何限度。至少在《唯物主義和經驗批判主義》中（因為在《哲學筆記》中他在這一點上的語調有了變化），他拋棄了哲學力圖用以思考其「對象」的一切理論上的色彩、差別、獨創和微妙之處：它們都只不過是詭辯、吹毛求疵、教授的遁詞、遷就和妥協，其唯一目的在於掩蓋全部哲學所從事的爭論中的真正本質，即唯物主義和唯心主義這兩種基本傾向之間的鬥爭。就如同在政治上一樣，沒有第三條道路，沒有權宜之計，沒有折衷立場。基本上，只有唯心主義者和唯物主義者。所有不公開宣佈自己站在某一方面的人們，都是「羞羞答答的」唯物主義者或唯心主義（康德、休謨 David Hume）。

但是，因此我們必須更進一步說，如果哲學的全部歷史只不過是對完成同一場鬥爭所使用的論據的重新考察，那麼哲學就只不過是一場傾向鬥爭，即康德所說的 *Kampfplatz*，然而這樣一來，它又把我們拋回到意識形態鬥爭的完全主觀性中去了。這就是說，在科學有對象的意義上，哲學嚴格說來沒有對象。

列寧說到這種程度，這證明列寧是一個思想家。他宣佈，正像不可能證明（或拒絕：狄德羅為此感到惱火）唯心主義的原則一樣，不可能證明唯物主義的最終原則。之所以不可能證明它們，是因為它們不能成為知識的對象，這裏所說的知識類似那種能證明自己對象屬性的科學知識。

就這樣，哲學沒有任何對象。但是，現在一切都各得其所。如果說在哲學中什麼也不發生，那正是因為它沒有任何對象。如果說在科

學中確實有某種東西發生，那是因為科學有對象，科學能增加對其對象的知識，這就給予科學一種歷史。因為哲學沒有任何對象，在哲學中也就什麼也不能夠發生。它的歷史的「無」只是重複它的對象的「無」。

在這裏我們開始接近與這些著名傾向有關的第二號波節點。哲學只是重新考察和反覆思考以範疇形式展現這些傾向的基本衝突的論據。是它們的在哲學中說不出名稱的衝突，維持著那種在吵吵嚷嚷的哲學「劇場」中演出的無止境的無效的倒轉，即物質和精神之間基本範疇對立的倒轉。那麼這種傾向是怎樣表現出來的呢？在它在這一對立的用語之間建立的等級制秩序中：這是一種宰制的秩序。聽列寧說吧：

「波格丹諾夫膽怯地避開恩格斯，裝作只跟別爾托夫(Beltov)爭辯，對上述定義表示憤慨，因為，你們要知道，這類定義「原來是簡單地重複著」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複著波格丹諾夫的「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義。下「定義」是什麼意思呢？這首先就是把某一個概念放在另一個廣泛的概念裏……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、物質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」下這樣一個「定義」，這個定義不是「簡單地重複」二者之中哪一個是第一性的。」●

這種在形式上是發生在哲學中、哲學的明確言說中的「無」的倒轉，不是無效的，更確切地說，它是一種廢除的效果，廢除先前的等級，以相反的等級來取代。因此，哲學在這些統率全部哲學體系的最後範疇中最關鍵的東西，是對這種等級的感覺、對這種將一個範疇置於統治地位的感覺，這是在哲學中的某種令人不禁想到奪權或者掌權的東西。在哲學上，我們應該說：掌權沒有對象。掌權，這依然是一個純粹理論的範疇嗎？奪權（或者掌權）是政治上的，它沒有對象，它有一個賭注，確切地說即政權，還有一個目的，即那個政權的作用。

這裏我們應該停一下來看看列寧與恩格斯相比有什麼新的貢獻。他的貢獻是很大的，如果我們真正願意來估量這種常常只被看作是一種意見色彩的東西的作用的話。

說穿了，雖然恩格斯在整理馬克思的著作時表現令人驚嘆的天才，然而他的思想不能與列寧的相比。他常常只是設法把一些論點並列出來，而不是從它們的關係的統一中去思考它們。

更糟的是：他從來沒有真正擺脫《德意志意識形態》的某種實證主義論點。因為他雖然推薦系統地研究哲學，卻認為哲學必須消失：哲學只是手藝人的實驗室，過去在那裏鑄造了科學所必要的哲學範疇。這種時代已經過去。哲學已經完成它的任務，現在它必須讓位於科學。既然各門科學在科學上能夠提出它們的關係的有機的一元體系，就再也不需要自然哲學或哲學史了。

給哲學還留下什麼呢？一個對象：辯證法，自然界的（但是由各門科學提供）和思維的最一般規律。這樣就只剩下了能夠與科學史分離開來的思維規律。這樣，哲學就不是與科學真正分離開的，由此就產生了實證主義，當恩格斯說做一個唯物主義者就是「不帶任何外來附加物

的]，像自然界本來的樣子那樣承認自然界時，這種實證主義就暗暗鑽進了他的某些提法，儘管恩格斯知道，科學是一種知識過程。正因為如此，哲學不管怎麼樣的確有一個對象：但是令人啼笑皆非的是，這個對象卻是純思維，這不會使唯心主義感到不高興。例如，憑藉恩格斯權威的李維·史陀(Claude Lévi-Strauss)，按照他自己的說法今天還做些什麼呢？他也是在研究思維的規律或者說結構。李凱爾已向他正確地指出，他是康德減去先驗主體。李維·史陀沒有否認這一點。的確，如果哲學的對象是純思維，就可以求助於恩格斯，並且發現自己是一個減去先驗主體的康德主義者。

這同一個困難可以換一種方式來表達。哲學的對象(即辯證法)叫作邏輯。哲學真的能夠把邏輯的對象作為它的對象嗎？看來邏輯現在正愈來愈遠離哲學：它是一門科學。

當然，同時恩格斯也捍衛兩種傾向的論點，但是唯物主義和辯證法為一方，傾向鬥爭和完全由科學進步決定的哲學進步為另一方，這是很難放在一起思考，也就是說它是很難思考的東西。恩格斯力圖這樣做，但是即使我們準備不按字面理解他(對一個不是專家的人，是最不能這樣要求的)，也極其明顯，他缺少某種本質的東西。

這就是說，他缺少對他思維很本質的東西，即使他能夠思考。只是由於列寧，我們才能夠看到這是缺少什麼東西的問題。因為恩格斯的的思想所缺少的，正好是列寧所提供的。

列寧提供了一種深刻連貫的思想，在其中有許多徹底的論點，無疑勾勒出了空缺的東西，正好是有關的空缺的東西的輪廓。在他的思想的中心是這樣一個論點，即哲學沒有對象，就是說，哲學不能只是用它與科學保持的關係去解釋。

我們正在接近**第二號波節點**。但是我們還沒有達到那裏。

2. 列寧和哲學實踐

爲了達到這**第二號波節點**，我將進入一個新的領域，即哲學實踐的領域。研究列寧不同著作中的列寧的哲學實踐將是有趣的。但是這要以我們已經知道哲學實踐本身是什麼爲前提。

既然是這樣，那麼就有那麼很少的幾次，列寧由於哲學論戰的需要，曾被迫對他的**哲學實踐**做過類似**定義**的說明。這是說得最明確的兩段話：

「你們會說：相對真理和絕對真理的這種區分是不確定的。我告訴你們：這種區分正是這樣『不確定』，以便阻止科學變爲惡劣的教條，變爲某種僵化的凝固不變的東西；但同時它又是這樣『確定』，以便最堅決果斷地同信仰主義和不可知論劃清界限，同哲學唯心主義以及休謨和康德的信徒們的詭辯劃清界限。」●。

「當然，在這裏不要忘記：實踐標準實質上決不能完全地證實或者駁倒人類的任何表象。這個標準也是這樣的『不確定』，以便不至於使人的知識變成『絕對』，同時它又是這樣的確定，以便同唯心主義和不可知論的一切變種進行無情的鬥爭。」●

還有別的段落肯定了列寧的立場。很明顯，這不是一些草率的或孤立的說明，而是一種深刻思想的表述。

因此，列寧把哲學實踐的最終本質規定爲對理論領域的介入。這種介入具有雙重形式：就它關於一定範疇的提法說是理論的；就這些範疇的作用說是實踐的。這種作用包括在理論領域中在被宣佈爲正確的和被宣佈爲錯誤的思想之間、在科學的東西和意識形態的東西之間「劃清界限」。這種劃線的效果是雙重的：在它有助於一定實踐(科

學實踐)的意義上是積極的,而在它使這種實踐防止某些意識形態概念(這裏是唯心主義和教條主義概念)的危險的意義上是消極的。列寧的哲學介入所產生的效果至少是如此。

在這種劃清界限當中,我們可以看到我們已經討論過的兩種基本傾向相互對峙的情況。是唯物主義哲學劃這條分界線來保護科學實踐不受唯心主義哲學的攻擊,保護科學的東西不受意識形態的東西的攻擊。我們能夠把這個定義一般化,說:一切哲學都在於劃一條主要的分界線,借以擊退代表對立傾向的各種哲學的意識形態概念;這種劃線行動也就是哲學實踐中的賭注,是科學實踐,科學性。這裏我們重新發現我們的**第一號波節點**:哲學與科學的特殊關係。

我們也重新發現用語倒轉的弔詭遊戲,在這種遊戲中,哲學的歷史在它所產生出的「無」中化爲烏有。這個「無」並不是無效的,因為它有科學實踐、科學的東西及其對手意識形態的東西的命運作爲賭注。不是科學實踐被科學介入所利用,就是得到它的幫助。

這樣,我們就能夠理解,爲什麼哲學能夠有歷史,然而在那歷史中又什麼也沒有發生。因爲,每種哲學的介入取代或者改變現存的哲學範疇,從而產生出那些顯現出哲學史的存在的哲學著述中的變化,這種介入正好就是我們已經指出其始終存在的哲學的「無」,因爲劃線實際上就是「無」,它甚至不是線,也不是劃,而只是被劃分的簡單事實,也就是被採取的一段距離的空白。

這一距離在哲學著述的差別中,在它的被改變了的範疇和資料中留下自己的痕跡;但是這一切改變本身就是「無」,因爲它們只是在它們自己的存在之外,即在把對抗的傾向同科學實踐,即它們鬥爭中的賭注分開的那段距離或非距離中行動。

所有在這種空無的劃線行動中能夠真正成爲哲學的東西，只是它的替換作用，但那是相對於科學實踐和科學的歷史而言的。因爲有科學的歷史，而且哲學戰線的界限是按照科學場合的變化（即按照各門科學及其問題提法的狀況），按照這些變化所引起的哲學機器的狀況而被替換。因此必須一再重新思考表示科學的東西和意識形態的東西的詞語。

因此，與其說是有哲學的歷史，還不如說是在哲學中有歷史：一種空無的劃線的無限重複的替換的歷史，但這種劃線的效果是真實的。可以在一切偉大哲學家那裏，甚至在唯心主義哲學家那裏，在那個總結了全部哲學史的哲學家黑格爾那裏讀到這種歷史而大獲教益。正因爲如此，列寧讀了黑格爾的著作，讚嘆不已——但是這樣讀黑格爾的著作也是列寧的哲學實踐的一部份。作爲唯物主義者解讀黑格爾作品，就是在他內部劃分界限。

無疑我超出了列寧著作字面的意義，但是我不認爲我未曾忠實於他。無論如何，我只是說，列寧給我們提供了某種東西，我們能夠開始借以按哲學實踐的本質來思考它的獨特形式，並且回過頭來給古典哲學偉大著作中所包含的許多提法賦予一種新意。因爲，柏拉圖就已經以他自己的方式討論過在「形式之友」和「地球之友」之間的鬥爭，宣佈真正的哲學家必須知道怎樣區分、切開和劃分界限。

然而，還留下一個根本的問題：在哲學史中相互對峙的兩大傾向是什麼呢？列寧給這個問題提供了一個粗野的答復（*une réponse sauvage*），但仍然是一個答覆。

3. 哲學中的黨性

這個答覆包含在關於哲學中的黨性的論點中，這個論點是很聞名。

的，而且必須說，對許多人說來是令人毛骨悚然的。

「黨性」(partisanship) 這個詞聽起來像是一個**就是**政治口號中的詞語，其中的黨意味着政黨、共產黨。

但是，只要稍微仔細讀一讀列寧的著作，不僅是讀《唯物主義和經驗批判主義》，而且尤其是讀他對歷史理論和經濟學理論的分析，將會看到這是一個概念，而不僅僅是一口號。

列寧只是指出，一切哲學按其基本傾向的作用都是帶黨派性的，通過展現基本傾向的哲學來反對對立的基本傾向。但是同時，他也指出，絕大多數哲學都千方百計要公開聲明、並且證明它們**不是黨派性的，因為它們不必是黨派性的。**

例如，康德認為：他所說的 *Kampfplatz* 對其他的、批判以前的哲學是適用的，但是對批判哲學就不適用了。他自己的哲學在 *Kampfplatz* 之外，在別的某個地方，它給自己指派的職責正是從那裏以維護理性的名義對各種形而上學的衝突進行仲裁。自從哲學存在以來，從柏拉圖 *Θεωρεῖν* 到胡塞爾的作為「人類公僕」的哲學家，甚至到某些著作中的海德格，哲學的歷史也被這種重複宰制着，這是重複這樣一個矛盾：對自己的實踐進行理論上的全面否定，又在連貫的哲學言說中作出巨大的理論努力來記錄這種全面否定。

列寧對這個似乎構成絕大多數哲學的驚人事實的答覆，只是三言兩語談到這些相互對峙的神秘傾向在哲學史中始終存在。按照列寧的觀點，這些傾向最後與階級立場，從而與階級衝突有關。我說有關 (*en rapport*)，是因為列寧沒有說得比這更多，此外，列寧從未說哲學能夠簡單地歸結為階級鬥爭，甚至是馬克思主義傳統所說的意識形態階級鬥爭。為了不致超出列寧的聲明，我們能夠說，按他的觀點，哲學展

現階級鬥爭，即政治。哲學展現階級鬥爭，其前提是一種要素，藉重 (*auprès de*) 這個要素政治因而才被展現出來：這個要素就是科學。

第一號波節點：哲學和科學之間的關係。**第二號波節點：**哲學和政治之間的關係。一切都以這兩重關係為轉移。

我們現在可以提出下面的命題：哲學是政治在一定領域、面對一定現實、以一定方式的繼續。哲學在理論領域，或者更確切地說，同科學一起展現政治；反過來，哲學在政治中，同從事階級鬥爭的階級一起展現科學性。這種展現是怎樣被支配的，是由什麼機制保證的，能夠被什麼機制歪曲或捏造並且通常總是被歪曲的，列寧並沒有告訴我們。他顯然深信，歸根到底任何哲學也不能超出這個條件，避開這一雙重展現的限制。換句話說，他確信，哲學作為第三個要素存在於某個地方，即存在於構成這個要素本身的兩個主要要素即階級鬥爭和科學之間。

只要再說一句話就夠了：如果說**第一號波節點**即科學這一要素能夠在恩格斯的著作中找到，**第二號波節點**即政治第一要素則不能在他那裏找到，儘管他提到了哲學中的傾向鬥爭。換句話說，列寧不僅僅是恩格斯的評論者；他在稱作馬克思主義哲學的領域中提供了某種新的具有決定性的東西：這是恩格斯所缺少的東西。

只要再說一句話，我們就能夠結束了。因為對哲學的這種雙重展現的知識，只是一種哲學理論處於初步摸索階段的開端，不過它的確是一種開端。任何人也不會否認，這種理論是一發萌芽狀態的理論，它在我們認為只是一種爭論的東西中甚至連輪廓也沒有被勾勒出來。至少列寧的這些意見，如果被接受的話，會產生這樣一種意想不到的結果：它們會把這個問題替換成一種問題提法，並且使所謂馬克思主

義哲學脫離開一向總是**全面否定**真正實踐的那種對哲學實踐的沉思。

列寧就是這樣回答了第十一條提綱中的預言，而且他是第一個這樣做的人，因為在他之前沒有人這樣做過，甚至恩格斯也沒有。他自己以他的哲學實踐的「風格」作了回答。這是一種在弗洛伊德所說的粗野分析的意義上的粗野的實踐(*une pratique sauvage*)。這種實踐不為它的活動提供理論憑證，它使得「解釋」世界的哲學尖聲號叫，它可以被稱作**全面否定**的哲學。如果你願意的話，這是一種粗野的實踐，但是什麼東西不是從粗野開始的呢？

事實是，這種實踐是一種**新的**哲學實踐：**新**在它不再是那種只不過是全面否定實踐的沉思(在那裏，哲學雖然不斷「在政治上」介入那種關係到科學真正命運的、在科學所建立的科學的東西和威脅着科學的意識形態之間的爭論，並且不斷「在科學上」介入關係到各階級命運的、在有助於各階級的科學的東西和威脅着它們的意識形態的東西之間的鬥爭，然而它頑強地在哲學「理論」中否認它在以這些方式進行介入)，**新**在它是一種已放棄了全面否定，知道自己在做什麼，並且**按照實際情況行動的實踐**。

如果的確是這樣，那麼我們當然可以猜想，這一史無先例的效果為馬克思的科學發現所引起，並為**無產階級的政治領袖**所想到，決非偶然。因為，如果說哲學的誕生是由人類歷史上的第一門科學引起的，那麼這是發生在希臘，一個階級社會中，我們知道階級剝削能如何擴大其影響，因此不應該感到驚訝，這些影響也採取了統治階級用以**全面否定**其統治事實的那種在階級社會中古典的形式，即在哲學上否定政治宰制哲學的形式。我們不應該感到驚訝，只是由馬克思產生出來、由列寧加以應用的這種階級統治的機制及其一切影響的科學認識，在

哲學中引起了那種動搖否定幻想的非凡替換，在這種否定幻想中，哲學爲了要人們相信，也爲了要它自己相信，對它自己說，正像它凌駕於階級之上一樣，它也凌駕於政治之上。

結果，只有在列寧那裏，關於費爾巴哈的第十一條提綱中的那個預言的句子才能夠最終獲得實體和意義。(迄今爲止)「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。」這句話是不是承諾將有一種新的哲學？我認爲不是這樣。哲學不會被廢除：哲學將仍然是哲學。但是如果知道哲學的實踐是什麼，知道哲學是什麼，或者開始知道這些，那麼哲學就能被這種知識慢慢地改變。我們比以往任何時候更不能說，馬克思主義是一種新的哲學：實踐哲學。馬克思主義理論的核心是科學：一種很獨特的科學，但的確是一種科學。馬克思主義對哲學的貢獻中的新東西，是一種新的哲學實踐。馬克思主義不是一種(新的)實踐哲學，而是一種(新的)哲學實踐。

這種新的哲學實踐能夠改造哲學。此外，它能夠在某種程度上有助於改造世界。只是有助於而已，因爲創造歷史的不是理論家、科學家或哲學家，也不是「人」，而是「群眾」，即在一個單一的階級鬥爭中密切聯繫在一起的階級。

一九六八年二月



附帶說明：

爲了避免對於哲學教師和他們所教的哲學所做的這種譴責的意義有任何的誤解，應該注意這篇著作的日期和其中的某些說法。列寧在響應狄慈根的話時，是把哲學教師作爲整體譴責的，並不是毫無例外地譴責所有的哲學教師。他譴責他們的哲學，而不是一般地譴責哲學。他甚至建議研究他們的哲學，以便能夠在哲學中確定和實行一種與他們不同的實踐。因此，這是一種包括三點的看法，在其中，日期和環境最終不改變任何實質。

1. 哲學教師是教師，即在一定教育制度中就業，從屬於那個制度，總的說來發揮灌輸「占統治地位的意識形態的價值觀念」的社會作用的知識份子。至於在學校和其他機構中可能有一定量的「遊戲」，使得個別教師能夠使他們的教學和思考反對這些固有的「價值觀念」，這並不改變哲學教學作用的總的效果。哲學家是知識份子，因此總的說來是從屬於資產階級和小資產階級意識形態的小資產者。

2. 正是因爲如此，占統治地位的哲學（哲學教師總的說來甚至在其「批評」自由中也是這種哲學的代表者或支持者）從屬於占統治地位的意識形態，馬克思從《德意志意識形態》起就把這種意識形態定義爲統治階級的意識形態。這種意識形態是受唯心主義宰制的。

3. 那些小資產階級知識份子哲學教師以及他們所教的或以他們自己個人的方式複製的哲學所處的這種地位，並不排除某些知識份子能

避開宰制知識份子總體的限制，如果是哲學家的話，則贊同唯物主義哲學和革命理論。《共產黨宣言》本身已提到這種可能性。列寧重新提到了這一點，並且補充說，這些知識份子的合作對工人運動是不可缺少的。一九〇八年二月七日，他給高爾基寫信說：「知識份子在我們黨內的作用日益降低：知識份子從黨內逃跑的消息在在皆是。這幫混蛋跑得正好。黨清除掉這些市儈垃圾。工人將擔負起更多的工作。職業工人的作用正在加強。這一切好極了。」列寧要求高爾基合作，但是高爾基提出了抗議，所以列寧在一九〇八年二月十三日答覆說：「在您提出來的有關我們的分歧的問題中，我認為有些純粹是誤解。例如，我並沒有像愚蠢的工團主義者那樣想『驅逐知識份子』，或者否認他們在工人運動中的重要作用。在所有這些問題上，我們之間不可能有分歧。」然而，在同一封信中，哲學上的分歧却繼續保持着：「關於作為世界觀的唯物主義，我想我和您在實質上是不一致的。」這毫不奇怪，因為高爾基在為經驗批判主義和新康德主義辯護。

①這是阿圖塞一九六八年二月二十四日在「法國哲學協會」上作的報告。

②法文 communication 一詞一般是交往、來往、交流、交通以及信息、告知等意思，所以阿圖塞說它是一個「不念舊的名詞」，但是這個詞語有時也被用來指學術報告。阿圖塞在這裏和下面第一節中就是在這個詞語的雙關意義上作文章，譯文中根據情況有時照錄原文，有時譯作「交流」。——譯者註

③讚美上帝的禱詞，直譯是「為了上帝更大的光榮」。——譯者註

④遺憾的是，現在必須加上伊波利特(Jean Hyppolite)的名字。

⑤列寧，〈唯物主義和經驗批判主義〉，《列寧選集》，第二卷，（北京：人民出版社，

一九六五年)，頁二三五。我把列寧援引的狄慈根的話加了着重號。列寧自己給關鍵詞 *der Holzweg der Holzwege* 加了着重號。

- ⑥見本文後面的「附帶說明」。
- ⑦法文詞 question 和 problème 一般都是問題的意思，這裏阿圖塞用 question 指局部的問題，用 problème 指問題提法，即客觀知識。——譯者註
- ⑧列寧，前揭書，頁一三五。
- ⑨同前揭書，頁一五二～一五三。
- ⑩同前揭書，頁一五五。
- ⑪同前揭書，頁一五三。
- ⑫同前揭書，頁一四二。
- ⑬同前揭書，頁一四九～一五〇。



3

《資本論》第一卷序言

在法國出版史上，現在廣大讀者是第一次能夠讀到《資本論》第一卷。

什麼是《資本論》？

這是馬克思最偉大的著作，爲了這部著作，馬克思貢獻出了他在一八五〇年以後的整個一生，他個人和他家庭的生活，大半都是在苦難中渡過的。

這部著作是對馬克思作出判斷的根據。要對馬克思作出判斷，只能根據它，不能根據他早先還是唯心主義的「早期著作」（一八四一年～一八四四年），也不能根據像《德意志意識形態》^①，或者甚至像《大綱》（已譯成法文，但用了一個錯誤的書名《政治經濟學批判基礎》）^②那樣還很含糊的著作；甚至不能根據著名的《〈政治經濟學批判〉序言》^③，在這篇著作中，馬克思用很含糊的（因爲是黑格爾的）詞句說明生產力和生產關係之間的「對應與不對應」的「辯證關係」。

《資本論》這部巨著所包含的內容，可以說是整個人類史上的三大科學發現之一，即概念體系（因而是科學理論）的發現，由於這一發現，一個可以稱之爲「歷史大陸」的領域向科學知識敞開了大門。在馬克思之前，已有兩個相當重要的「大陸」向科學知識敞開了大門：數學

大陸是由希臘人在公元前五世紀敞開的，物理學大陸是由伽利略敞開的。

我們還遠沒有充分認識到這個決定性發現的規模並從中得出所有的理論結論。特別是在「人文科學」和社會科學(範圍較小)的各個領域工作的專家們，例如經濟學家、歷史學家、社會學家、社會心理學家、心理學家、藝術史家、文學史家、宗教史家等等，甚至語言學家和精神分析家，——所有這些專家都應該知道，除非他們承認馬克思所創立的理論必不可少，他們就不可能在他們的專業中得到任何真正科學的認識。因為這基本上是使他們工作所在的「大陸」向科學知識敞開大門的理論，直到現在，他們在這個「大陸」上所得到的還只是一些很初步的知識(語言學、精神分析)，或一些知識的因素或萌芽(歷史學、社會學和經濟學的個別章節)，或一些簡單幼稚的不能稱之為知識的幻想。

只有無產階級階級鬥爭的戰士們從《資本論》中得出了結論：他們承認它關於資本主義剝削機制的說明，從而聯合成從事經濟的階級鬥爭的組織(工會)和從事政治的階級鬥爭的組織(社會黨，共產黨)，他們採取群眾的鬥爭「路線」來奪取政權，並對他們必須在其中進行戰鬥的「具體情況進行具體分析」，以作為執行路線的根據(這種「分析」需要正確運用馬克思的科學概念於「具體情況」)。

有高度「文化修養」的知識份子專家們對一部包含著他們的專業所需要的理論的書不能理解，而工人運動的戰士們儘管有很大困難，却反而理解了這部書，這說起來是很荒謬的。然而這個荒謬却很容易解釋，馬克思在《資本論》中，列寧在他的著作中●都對此作了說明。

如果說工人們這麼容易「理解」《資本論》那是因為《資本論》用

科學術語敘述他們所關心的日常現實，即他們由於資本主義制度而受到的剝削。正因為如此，《資本論》這麼迅速地成了國際工人運動的「聖經」（恩格斯在一八八六年是這樣說的）。相反，歷史學、政治經濟學、社會學、心理學等方面的專家們，過去和現在都那樣難以「理解」《資本論》，那是因為他們從屬於統治的意識形態（即統治階級的意識形態），這種意識形態直接介入他們的「科學」實踐，歪曲他們的對象、他們的理論和他們的方法。除了極少數例外，這些專家不懷疑，也沒有能力懷疑他們在自己的「實踐」中所受到的意識形態控制是如何強大和如何複雜。除了極少數例外，這些專家沒有能力批判他們所抱有的和所維護的幻想，因為他們簡直被這些幻想蒙住了眼睛。除了極少數例外，這些專家沒有能力實現意識形態上和理論上的革命，以承認馬克思的理論是使他們的實踐最終成為科學的實踐所必需的理論。

所以，當我們談論解讀《資本論》的困難時，必須進行區分，這種區分具有極重要的意義，事實上，解讀《資本論》的困難有兩種類型，彼此毫不相干。

第一種困難，是絕對決定性的，這是意識形態方面的困難，因而最終是政治方面的困難。

《資本論》的讀者有兩種，一種有資本主義剝削的直接經驗（首先是直接生產中的無產者或工資勞動者，但也包括根據在生產系統中的地位而有細微差別的非無產階級的工資勞動者）；另一種沒有受資本主義剝削的直接經驗，相反，他們在實踐和意識中受到統治階級意識形態即資產階級意識形態的控制。第一種讀者對理解《資本論》沒有意識形態和政治方面的困難，因為那是對他們的具體生活的直接了當的討論。第二種讀者對理解《資本論》有很大的困難（即使他們很「博

學」，我甚至要說，特別是如果他們很「博學」），因為《資本論》的理論內容與他們頭腦中的思想，即他們自己的實踐中「重新發現」的思想（因為他們把這些思想首先放在實踐中）在政治上是不能相容的。正因為如此，《資本論》的第一種困難最終是政治方面的困難。

但是解讀《資本論》還有另一種與第一種困難毫不相干的困難，**第二種困難，或理論方面的困難。**

在這種困難面前，同樣的讀者又分成兩類。那些習慣於理論思維的人（即真正的科學家），對解讀《資本論》這樣一部理論書，沒有或者不會有任何困難。那些不習慣於搞理論工作的人（工人，以及許多雖然「有文化」，但沒有理論修養的知識份子），對解讀《資本論》這樣一部純理論的書必定會有很大的困難。

讀者一定已經注意到，我在這裡用了條件式（不會…會…）。我這樣做，是為了解強調一種現象，它比我剛才討論的事情甚至更弔詭，即某些沒有理論閱讀訓練的個人（如工人）甚至比某些在純理論方面有專門訓練的個人（如科學家，或者很有「文化」的冒牌科學家）在解讀《資本論》時遇到的困難更少。

的確，對於解讀《資本論》最終真正有決定意義的困難，不是理論方面的，而是政治方面的，這個基本事實我們必須牢牢記住，但是我們也不能因此而不討論《資本論》作為一部純理論著作所出現的特殊類型的困難。

大家知道，沒有相應的科學的理論，就不可能有科學的實踐。即不可能有產生新的科學知識的實踐，因此一切科學都有賴於它自己的理論。至於這個理論隨著科學的發展而發生變化，變得越來越複雜和面目全非，則毫不影響這個原則。

那麼，這種對於每一門科學都必不可少的理論是什麼呢？是**基本科學概念的體系**，這個簡單定義的提法提出了每種科學理論的兩個基本方面：(1)基本概念，(2)它們的體系。

這些概念就是概念，即**抽象的觀念**。理論的第一個困難就是要學會進行**抽象**，這種學徒式的訓練（這的確是一種學徒式的訓練，可以和任何其他行業，譬如鎖匠的學徒式訓練相比），在我們的教育制度中由數學和哲學提供。甚至在《資本論》第一卷序言中，馬克思還告誡我們，抽象不只是理論的存在方式，而且也是他的分析方法。實驗科學有「顯微鏡」，馬克思主義的科學沒有「顯微鏡」，它必須用抽象來「代替」**「顯微鏡」**。

請注意，科學的抽象絲毫不「抽象」，而是完全相反。譬如說，當馬克思說到總的社會資本時，誰也不能「用手摸到它」；當馬克思說到「總的剩餘價值」時，誰也不能用手摸到它或計算它，然而這兩個抽象概念却表示實際存在的現實。使抽象具有科學性質的正是這樣一個事實，即它表示的是肯定存在着但又不能「用手摸到」或者「用眼看到」的具體現實。每一個抽象概念因此都對它所揭示的現實提供一種知識：一個「抽象概念」就是一個提法，表面上很抽象，實際上由於它所表示的對象而非常具體。這個對象比人們能「用手摸到」或者「用眼看到」的對象要更具體、更實際得無可比擬，然而人們不能用手摸到或者用眼看到它。例如，交換價值的概念、總社會資本的概念、社會必要勞動的概念等等。這一切都是很容易解釋的。

第二點：基本概念以**體系**的形式存在，這才成為理論。理論的確是基本科學概念的**嚴密體系**。在一種科學理論中，基本概念沒有任何既定的順序，但有**嚴密的順序**。所以必須知道這種順序，並且逐步學

會嚴密的實踐。嚴密(體系的嚴密)既不是幻想，也不是虛有其表的擺設，而是一切科學、任何科學實踐所必不可少的東西。這是馬克思在他的〈跋〉中所說的科學理論「敘述方法」的嚴密。

我們在說這點之後，必須知道《資本論》的對象是什麼，換句話說，在《資本論》第一卷中所分析的對象是什麼。馬克思告訴我們：是「資本主義的生產方式以及與這種方式相適應的生產關係和交換關係」。這本身是一個抽象的對象。的確，不論表面上怎樣，馬克思並沒有分析任何「具體的社會」，連他在第一卷中經常提到的英國，他也沒有分析，他分析的只是資本主義的生產方式而已。這個對象是一個抽象的對象，這意味着它非常真實而且從不以純粹的狀態存在，因為它只存在於各個資本主義社會中。簡單地說，為了能夠分析這些具體的資本主義社會(英國、法國、俄國等)，必須知道它們是被那種(肉眼)「看不見的」非常具體的現實即資本主義的生產方式統治着的。「看不見的」也就是抽象的。

當然，誤解還遠不止此。有些並非困難的困難就是由這些誤解引起的，我們必須極端小心才能避免。例如，我們不應該設想馬克思在討論英國時是在分析英國的具體情況。他討論英國，是爲了「以實例說明」關於資本主義生產方式的(抽象)理論。

概括地說，解讀《資本論》的確有一種理論方面的困難。它在於理論或理論分析的基本概念的抽象性質和體系性質。必須認識到，這是只有通過在科學的抽象和嚴密方面進行學徒式的訓練才能克服的真正困難。必須認識到，這種學徒式的訓練不是很快就能夠完成的。

因此，給讀者的第一條忠告是：時刻牢記《資本論》是一部理論著作，它的對象只是資本主義生產方式的機制。

第二條忠告是：不要把《資本論》看作是「具體的」歷史的書，也不要把它看作是「經驗的」政治經濟學的書（按歷史學家和經濟學家對這些名詞的理解）。而是要把它看作是分析**資本主義生產方式**的理論書。歷史學（具體的歷史學）和經濟學（經驗的經濟學）所研究的對象不同。

第三條忠告是：當你在解讀中遇到理論方面的困難時，要承認這個事實，並採取必要的步驟。不要性急，要回過頭去細心地慢慢地解讀，直到你讀懂了再往下讀。要知道，如果你希望能夠解讀理論著作，那麼在理論方面進行學徒式的訓練就是必不可少的。要認識到，如果你嚴肅認真地尊重上述條件，那麼**你就能夠在走路中學會走路**。要認識到，你不會一下子就在理論方面學會走路的，不會瞬息之間就明確無誤地學會的，而只能一點一滴地學，要有耐心和謙虛謹慎。這是取得成功的代價。

實際上這意味着，《資本論》第一卷除非反覆解讀四、五遍，是不可能讀懂的，這也就是在理論方面學會走路所需要的時間。

這篇序言想給讀者指出在理論方面如何邁出頭幾步。

但是在這樣做之前，我想先向打算解讀《資本論》的讀者說幾句話。

這些讀者可能包括些什麼人呢？

1. 直接受雇於物質生產部門的無產者或工資勞動者；
2. 非無產階級的工資勞動者（從一般的白領工人到中高級行政人員、工程師和研究人員、教師等）；
3. 城鄉手工業者；
4. 自由職業者；

5.大學、中學的學生。

在要解讀《資本論》第一卷的無產者或工資勞動者中，自然有些人已經從他們在工會和政治組織的階級鬥爭實踐中得到了某些關於馬克思主義理論的「觀念」。當某些人由無產者變為非無產階級的工資勞動者時，這個觀念也可能大抵正確，它不會被完全歪曲。

在要解讀《資本論》第一卷的其他幾類人當中，自然有些人在頭腦裡也有某些關於馬克思主義理論的「觀念」。例如，大學的師生、特別是那些搞歷史、經濟和其他一些科目的人(衆所周知，在今天的人文科學中，誰都自稱為「馬克思主義者」)。

但是這些知識份子頭腦中的馬克思主義觀念，十之八九是歪曲的。這些歪曲的觀念甚至在馬克思在世時就已編造出來，從那以後一直被翻來覆去地重複，而沒有任何顯著的改變。在過去一百年當中，每一個資產階級或小資產階級的經濟學家或意識形態專家●都爲了「反駁」馬克思主義理論，編造和維護這種歪曲的觀念。

這種觀念之所以輕而易舉地「贏得了」廣大讀者，是因爲這些讀者由於其反社會主義和反馬克思主義的思想偏見對這種觀念一見傾心。

這裡所謂廣大讀者，主要是知識份子，不是工人，因爲正如恩格斯說的，無產者即使沒有弄懂《資本論》中那些最抽象的論證，他們也不會「上當」。

相反，即使最「革命的」知識份子和大學生也會在某一方面「上當」，因爲他們沒有受剝削的直接經驗，抵擋不住小資產階級偏見的嚴重影響。

因此，在這篇序言裡，我必須同時考慮下述情況：

1.有我已經指出的兩種困難(第一種困難是政治方面的，第二種困

難是理論方面的)；

2.讀者分成兩大類：一方面是雇傭工人讀者，另一方面是知識份子讀者，而且這兩類讀者的界限有交叉的地方(某些雇傭工人同時是「腦力勞動者」)；

3.在意識形態市場上有對《資本論》的所謂「科學的」反駁，這些論點對不同讀者按其階級出身而有或深或淺的影響。

考慮到這些情況，我這篇序言將採取下述形式：

第一部份：向讀者提點建議，告訴他們如何暫時避開一些最難對付的困難。這一部份可以很快讀完，也明白易懂。我希望無產者會讀它，因為這一部份我是特別為他們寫的，雖然它對其他人也有用處。

第二部份：談談《資本論》第一卷中那些為所有反馬克思主義論點提供把柄的理論方面的困難是屬於什麼性質。

由於談到這些理論方面的困難的性質，以及根據這些困難編造出來的反馬克思主義論點的論據，這一部份讀起來必然要艱巨得多。

第一部份

使得《資本論》第一卷不容易讀懂的最大困難，無論是在理論方面還是在其他方面，都不幸(或者說：幸虧)集中在這一卷的最開頭，確切地說，集中在論述〈商品和貨幣〉的第一篇。

因此我的意見是：暫時把整個第一篇放在一邊，而從第二篇〈貨幣轉化為資本〉開始解讀。

依我看，除非你從第二篇開始，把整個第一卷讀了一兩遍，否則，要開始(甚至是開始)理解第一篇是不可能的。

這不僅僅是我的意見，這是一個勸告，儘管我非常尊重我的讀者，我還是準備把它作為堅決的要求提出來。

這一點是每一個人都能從實踐中自己感覺出來的。

如果你從頭開始，即從第一篇開始讀第一卷，你不是讀不懂，就是讀不下去；要是你以為你讀懂了，問題就更嚴重，因為完全可能你所理解的根本不是它本來的意思。

從第二篇（貨幣轉化為資本）起，內容明白易懂。你立刻就接觸到第一卷的核心。

這個核心就是關於剩餘價值的理論，無產者要理解它毫無困難，因為它只是他們每天經歷的事情——階級剝削——的科學理論。

緊接後面，是兩個很有份量但很清楚的部份，即第三篇和第四篇。它們即使在今天，對階級鬥爭也有決定性的意義。這兩篇論述的，是資本家階級用來把對工人階級的剝削推進到最大限度的兩種基本的剩餘價值形式，即馬克思所謂的絕對剩餘價值（第三篇）和相對剩餘價值（第四篇）。

絕對剩餘價值（第三篇）涉及工作日的長度。馬克思解釋說，資本家階級無情地竭力延長工作日，工人階級一個多世紀以來的階級鬥爭，目的就是通過反對這種延長來縮短工作日。

這一鬥爭的幾個歷史階段是人所共知的：先是爭取十二小時工作日，十小時工作日，然後爭取八小時工作日，最後是在人民陣線領導下爭取四十小時工作週。

每個無產者都親身了解馬克思在第三篇中所闡述的內容：資本主義制度不可抗拒的趨勢是通過延長工作日（或工作週）來盡可能增加剝削。達到這個目的的辦法，有的是違反現有的立法（四十小時工作週從

未真正實行過)，有的則是藉助於現有立法(例如「加班制」)。加班制似乎要「花費資本家大量的錢」，因為加班的工資是正常工資的一點二五倍、一倍半、或者甚至兩倍。但是實際上這是對資本家有利的，因為由於工藝進步的速度加快，機器的壽命較前縮短了，而採用加班制可以使機器一天二十四小時不停地運轉。換句話說，加班制使得資本家能夠從「生產率」中取得最大利潤。馬克思揭示了資本家階級給工人支付加班費，從來不是也永遠不會是為了取悅於他們，或者讓他們用自己的健康換取更多的收入，而只是為了更多地剝削他們。

相對剩餘價值(第四篇)無疑是目前的頭號剝削形式，從我剛才關於加班制所說的話中也能瞥見它的存在。它要更加微妙得多，因為不像延長工作日那樣可以直接看見。但是，我們會看到，無產者對它，在本能上的反應如果不是反對它，至少也是反對它的影響。

相對剩餘價值實際上是加強(工農業)生產的機械化，從而提高生產率。現在是向自動化發展。以最低價格生產大量的商品以取得最高利潤，這就是資本主義不可抗拒的趨勢。自然，這是同增加對勞動力的剝削同時進行的。

人們喜歡談論現代科技中的「變革」或「革命」。實際上，馬克思早在《共產黨宣言》中就提出過，在《資本論》中又證明了資本主義生產方式的特點就是它的「生產資料不斷革命化」，而且其中首先是生產工具(科技)不斷革命化。最近十到十五年中發生的事情，在一些堂皇的聲明中被說成是「史無前例」，的確，最近幾年事情發展得比以前更快一些。但是這只是程度的差別，不是性質的差別。資本主義的整個歷史，就是生產率由於科技發展而飛速增長的歷史。

現在也和過去一樣，結果是在勞動過程中採用越來越完善的機器，

使得有可能在先前的一半、三分之一或四分之一的時間裡生產出同樣數量的產品，也就是生產率發生顯著的增長。但是與此相應的是造成一些加重勞動力剝削的後果（雇主在工資不變的情況下要求增加定額，一些藍領和白領工種被消滅等），承受這些後果的不僅是無產者，而且也有非無產階級的工資勞動者，包括某些甚至較高級的技術人員和行政人員，他們不再能「跟上」技術的進步，因此再也沒有市場價值，不得不失業。

馬克思在第四篇（相對剩餘價值）中極其嚴密和精確地論述了所有這些情況。

他揭示了通過提高生產率進行剝削的具體方式。他闡明了生產率的提高絕不是自然而然有利於工人階級的，而是完全相反，因為提高生產率的目的正好是爲了增加對工人階級的剝削。這樣，馬克思就無可辯駁地證明了工人階級在通過社會主義革命推翻資本主義奪得國家政權以前，不能指望從現代的生產率增長中得到好處。他證明了一直到革命奪取政權、打開走向社會主義的道路以前，工人階級不能有別的目的，因此也不能有別的辦法，而只有進行鬥爭反對由提高生產率造成的剝削後果，以限制這些後果（反對提高生產定額，反對不按生產率分紅，反對加班制，反對以不適合生產需要爲理由裁減人員，反對「自動化失業」等）。這個鬥爭基本上是防禦性的，而不是進攻性的。

讀完第四篇後，我勸讀者暫時放過第五篇（絕對剩餘價值和相對剩餘價值的生產），而直接去讀論述工資的第六篇，它非常明白易懂。

這裡所說的情況，無產者也非常熟悉，因爲馬克思除了考察資產階級關於對工人「勞動」是「按其價值支付」的故弄玄虛的說法以外，還討論了工資的不同形式，首先是計時工資，然後是計件工資，這是資

產階級想要摧毀工人階級作為有組織的階級的鬥爭意志而為他們的意識設置的不同陷阱。在這裡，無產者會認識到，他們的階級鬥爭不能不針鋒相對地反對資本主義剝削不斷增長的趨勢。

在這裡，通過對工資即內閣部長及其經濟學家們所說的「生活水平」或「收入」的研究，他們會認識到，無產者和其他工資勞動者的經濟階級鬥爭只能有一個意義，即反對資本主義制度以一切方式增加剝削的客觀趨勢的防禦性鬥爭。

我說防禦性鬥爭，也就是反對工資下降的鬥爭。當然，任何反對工資下降的鬥爭同時也是爭取現行工資提高的鬥爭。但是，如果只談爭取提高，那將是描繪鬥爭的結果，而有可能掩蓋鬥爭的原因和鬥爭的目標。因為資本主義總是要無情地降低工資，所以爭取工資提高的鬥爭在原則上還是反對資本主義降低工資的趨勢的防禦性鬥爭。

所以非常清楚，正如馬克思在第六篇中強調的那樣，工資問題肯定不能通過在無產者和其他勞動者當中「分攤」生產率增長（即使是驚人的增長）的「收益」而「自行」解決。工資問題是階級鬥爭問題。它不是自行解決的，而是通過階級鬥爭解決的：這個階級鬥爭首先就是各種形式的罷工，它們最終會導致總罷工。

這種總罷工或者純粹是經濟性質的，從而是防禦性的（「保衛勞動者在物質上和精神上的利益」，反對資本主義增加工時和降低工資的雙重趨勢），或者採取政治的，從而是進攻的方式（奪取國家政權、進行社會主義革命和建設社會主義）；凡是知道馬克思、恩格斯和列寧所作的這些區別的人們，都知道政治的階級鬥爭和經濟的階級鬥爭之間的差別。

經濟的（工會的）階級鬥爭之所以是防禦性的鬥爭，是因為它是經

濟性的(反對資本主義的兩大趨勢)。政治的階級鬥爭之所以是進攻性的，是因為它是政治性的(爭取由工人階級及其盟友奪取政權)。

這兩種鬥爭必須仔細區別開，雖然實際上，它們總是按照具體場合而程度不同地相互交織在一起。

有一點是肯定的，而且馬克思在第一卷中對英國經濟的階級鬥爭的分析也表明：**有意限制**在經濟鬥爭領域的階級鬥爭，從來只是而且將永遠只是防禦性的，也就是永遠不可能推翻資本主義的鬥爭。這是改良主義者、費邊主義者和工團主義者千方百計想要誘使人們去做的事情，馬克思對此進行了討論。一般說來，第二國際的社會民主黨傳統也是如此。只有政治鬥爭才能逆轉潮流，打破框框，從而不再是防禦性的鬥爭而成為進攻性的鬥爭。這個結論包含在《資本論》的字裡行間，它也同樣可以在馬克思、恩格斯和列寧的政治論文中讀到。自從國際工人運動同馬克思主義理論「結合」以來，這一直是工人運動中的頭號問題。

讀者接着可以讀第七篇(資本的積累過程)，它非常明白易懂。在那裡，馬克思解釋再生產和擴大資本的基礎本身是資本主義的趨勢。資本家不斷地把從無產階級那裡榨取的剩餘價值轉化為資本，從無產者那裡榨取的剩餘勞動(剩餘價值)愈多，資本就不斷地「像滾雪球一般地擴大起來」。馬克思用一八四六年至一八六六年英國的情況對此作了具體生動的說明。

至於第一卷最末尾的第八篇(所謂原始積累)●，那裡包含着馬克思的第二大發現。第一大發現是「剩餘價值」。第二大發現是藉以獲得「原始積累」的令人難以置信的手段，資本主義正是依靠原始積累以及大量「自由勞動者」(即被剝奪了勞動手段的勞動者)的存在和技術上的

發明，才在西方社會中「誕生」和成長起來。這種獲得原始積累的手段是最野蠻的暴力，即通過盜竊和屠殺為資本主義開闢通向人類歷史的大道。這最後一章包含着尚未被開發的大量財富，特別是這樣一個命題，即資本主義一向使用了而且在宗主國的「邊緣」即殖民地和前殖民地國家，一直到二十世紀還在使用着**最野蠻的暴力手段**，這個命題是我們必須加以發揮的。

因此，我很希望讀者採用下述解讀方法：

- 1.在第一次讀時有意把第一篇(商品和貨幣)放在一邊。
- 2.從第二篇(貨幣轉化為資本)開始讀。
- 3.仔細讀第二篇、第三篇(絕對剩餘價值的生產)和第四篇(相對剩餘價值的生產)。
- 4.把第五篇(絕對剩餘價值和相對剩餘價值的生產)放在一邊。
- 5.仔細讀第六篇(工資)，第七篇(資本積累)和第八篇(所謂原始積累)。
- 6.最後，開始謹慎地讀第一篇(商品和貨幣)，顯而易見，即使把其他各篇讀了幾遍以後，如果沒有相當多較深刻的解釋，第一篇也總是極難讀懂的。

我保證，讀者如能嚴格認真地按照這個順序解讀，並記住我所說的在解讀《資本論》時會遇到的政治上的和理論上的困難，那是不會後悔的。

第二部份

我現在來談使得《資本論》第一卷不能很快讀懂，有些地方甚至

很仔細解讀也難以讀懂的那些理論上的困難。

讓我提醒一下讀者，資產階級的意識形態正是企圖用這些困難來說明自己(但它是否真的被自己說服了呢?)，似乎它早已「駁倒了」馬克思的理論。

頭一個困難是一般性的。它是這樣一個簡單的事實造成的，即《資本論》第一卷只是一部共有四卷的著作中的第一卷。

我說共有四卷。大多數人知道有第一、第二和第三卷，甚至讀過這三卷的人通常也不理會第四卷，即使假定他們猜想到它的存在。

第四卷的真名叫《剩餘價值理論》(*Theories of Surplus-Value*)，法譯者別出心裁，把他的譯本(如果可以說是譯本的話)取名叫《經濟學說史》^①，使得人們以為馬克思是一位「歷史學家」，對他們說起來，第四卷就只是一個「謎」了。

當然，《資本論》第一卷是馬克思在世時出版的唯一的一卷，第二卷和第三卷是他一八八三年逝世後由恩格斯出版的，第四卷是由考茨基(Karl Kautsky)出版的^②。一八八六年，恩格斯在英文版序言中能夠說，第一卷「是一部相當完整的著作」。的確，在以後各卷還沒有問世以前，它不得不「被當作一部獨立的著作」。

今天情況不同了。所有四卷都已出版，既有德文版，也有法文版。讀者如果懂德文，我建議經常參照德文本來核對法譯文，那會很有好處。因為第四卷是連猜帶蒙搞出來的，錯誤連篇，第二卷和第三卷對某些術語的處理並不總是很確切，由魯瓦(Joseph Roy)翻譯的第一卷雖然由馬克思親自校訂過全文，對某些段落作過修改、甚至明顯的增補，但是由於馬克思對法國讀者的理論才能存在疑慮^③，他有時對原文概念表述方法的精確性作出危險的妥協^④。

若是了解其他三卷的內容，第一卷中某些很難對付的理論上的困難，特別是在著名的第一篇(商品和貨幣)中圍繞著「勞動價值論」的一系列困難，就有可能迎刃而解。

由於受黑格爾科學概念的影響(在黑格爾看來，所有科學都是哲學性的，因此每一門真正的科學都必須建立它自己的開端)，馬克思當時認為，「萬事起頭難」的原則「應該適用於每一門科學」。事實上，第一卷第一篇就是採用了一種基本上是由這種黑格爾的偏見所造成的困難的敘述方法。而且，馬克思在賦予這個開頭以「最終的」形式以前，曾把它改寫了十多次——好像他所要克服的並不只是敘述上的困難似的，而這並不是沒有道理。

讓我很簡略地談談解決這個困難的原則意見。

一向被所有資產階級「經濟學家」和思想家用來奚落馬克思的「勞動價值論」，是可以理解的，但是只有作為馬克思和恩格斯稱之為「價值規律」的理論的一個特殊情況才能理解。價值規律也就是不同生產部門之間分配勞動力的規律，對生產條件的再生產說來，這種勞動力的分配是必不可少的。馬克思在一八六八年說這個道理「每一個小孩」都能懂得，從而否定了每一門科學都必然「起頭難」的說法。關於這一規律的性質，讀者可以參看馬克思在一八六八年三月六日和七月十一日致庫格曼(Ludwig Kugelmann)的信。

「勞動價值論」不是第一卷中唯一造成困難的問題。我們當然必須提到剩餘價值的理論，這是資產階級經濟學家和思想家最討厭的東西，他們攻擊它是「形而上學的」、「亞里士多德式的」、「死板的」等等。而這個剩餘價值的理論，也只有作為一個更廣泛的理論、即剩餘勞動的理論的一個特殊情況才能理解。

剩餘勞動存在於每一個「社會」中。在無階級的社會裡，把對生產條件的再生產所必需的部份留出來以後，剩餘勞動由社會（原始社會或共產主義社會）的成員**分享**。在階級社會裡，把對生產條件的再生產所必需的部份留出來以後，剩餘勞動由統治階級從被剝削階級那裡**榨取**。在資本主義的階級社會裡，勞動力在歷史上第一次成爲**商品**，被榨取的剩餘勞動採取**剩餘價值**的形式。

這裡我又不能再深入地談，我只能爲解決問題提供一點原則性的意見，要證明起來需要很詳細的論證。

第一卷還包含有與上述問題或其他問題有聯繫的其他一些理論上的困難。

例如：關於**價值與價值形式**必須加以區分的理論；**社會必要勞動量**的理論，**簡單勞動和複雜勞動**的理論；**社會需要**的理論。又例如：**資本有機構成**的理論；商品「拜物教」及其以後被普遍化的著名理論。

所有這些問題（還有其他許多問題）都是真正的、實在的困難，而在第一卷中只能找到它們大致的或部份的答案。爲什麼這樣不完備呢？

我們必須認識到，當馬克思發表《資本論》第一卷時，他已經寫出了第二卷和第三卷的一部份（後者是以筆記的形式）。無論如何，正如他和恩格斯的通信證明的那樣，他當時至少大致上已在頭腦中裝有《資本論》的全部內容●。但是毫無疑問，馬克思不可能在一部包括四卷的著作的第一卷中把「一切都搬到紙上」。此外，雖然馬克思已在頭腦中裝有《資本論》的全部內容，他還沒有得出其中一切問題的答案——這一點在第一卷的某些地方可以覺察得出。只是在一八六八年，即在第一卷發表一年以後，馬克思才說對理解第一篇有關鍵意義的「價值規律」是「每一個小孩」都能懂得的道理，這決不是偶然的。

因此，第一卷的讀者必須認識到：第一卷包含的某些答案，只是在第二、第三和第四卷中才提出問題，而它包含的某些問題，只是在第二、第三和第四卷中才提出答案。如果考慮到馬克思是在人類認識史上第一次跨進一個從未開發過的大陸，這一點就是完全可以理解的了。

實質上，第一卷的客觀困難大部份是由這種「不確定的」或者說「初步的」性質造成的。因此必須認識到這一點並得出相應的結論，即在解讀第一卷時要考慮到第二、第三和第四卷。

然而，還有嚴重妨礙解讀第一卷的另一類困難。這些困難已不是由《資本論》包括四卷這一點造成的，而是由馬克思的語言以至思想中殘留着黑格爾思想影響造成的。

讀者可能知道，我以前曾捍衛過這樣一個觀點，即馬克思的思想根本不同於黑格爾的思想，因此在馬克思與黑格爾之間有過真正的斷裂或決裂。我越研究就越感到這個觀點正確。然而，我必須承認，我那時說這一決裂可能是發生在一八四五年（《關於費爾巴哈的提綱》、《德意志意識形態》），那就顯得太突兀了。有些帶決定意義的東西的確是從一八四五年開始的，但是在馬克思能夠用真正新的概念記載下他同黑格爾思想的決裂以前，他需要一段很長的革命加工時期。著名的一八五九年〈序言〉（《政治經濟學批判》序言）還是充滿着黑格爾主義和進化論思想。一八五七年～一八五九年的《政治經濟學批判大綱》本身打着黑格爾思想的深刻印記，因為在一八五八年馬克思懷着驚嘆的心情重讀了《大邏輯》（*Logic*）。

當《資本論》第一卷問世時，仍然保留着黑格爾影響的痕跡。只有到後來，這些痕跡才完全消失。《哥達綱領批判》（一八七五年）以及

《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》(一八八二年)就完全徹底地擺脫了黑格爾影響的一切痕跡。

所以，對我們頭等重要的是知道馬克思是從哪裏開始的：他的起點是新黑格爾主義(這是一種從黑格爾退回到康德和費希特的思想)，然後轉到純粹的費爾巴哈主義(Feuerbachianism)，之後再轉到充滿黑格爾影響的費爾巴哈主義(《一八四四年經濟學哲學手稿》)●，到一八五八年又重新發現了黑格爾。

同樣重要的是知道馬克思是朝哪裏走的。他的思想的趨向不可抗拒地驅使他堅決拋棄任何一點黑格爾的影響，這從一八七五年的《哥達綱領批判》和一八八二年的《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》可以看出來。馬克思在無情地拋棄一切黑格爾的影響時，繼續承認黑格爾的重要功績：是黑格爾第一個把歷史理解為「沒有主體的過程」。

考慮到這種趨向，我們就能把第一卷中留下的黑格爾影響的痕迹看作是最終要被完全拋棄的殘餘。

我已在關於每門科學「起頭難」的那個典型的黑格爾問題中提到這些痕迹，第一卷第一篇是這方面最突出的表現。這種黑格爾影響可以很確切地在第一篇馬克思所用的詞彙中找到。例如，產品的社會有用性和這些產品的交換價值是兩種完全不同的東西，可是馬克思在談到它們時實際上却用了一個共同的詞語，即「價值」：一個是使用價值，另一個是交換價值。馬克思在一八八二年的《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》中以他特有的嚴峻態度公開嘲笑瓦格納(Adolph Wagner)(那個「蠢漢」)，因為瓦格納似乎相信，既然馬克思在兩種場合都使用同一個詞語「價值」，那麼使用價值和交換價值就是對「價值」概念進行(黑格爾式)分割的結果。而事實只是馬克思沒有留意把「價

值」一詞從「使用價值」中去掉，沒有像他本來應該做的那樣簡單地說**產品的社會有用性**。可是在一八七三年《資本論》德文第二版的〈跋〉中，我們發現馬克思曾承認，「在關於價值理論的一章中」（即第一篇），他甚至敢於「賣弄起黑格爾特有的表達方式」。我們應該從這裏得出結論，而這最終意味着，我們應該**重新改寫《資本論》的第一篇**，使它成爲一個不再是「困難的」，而是很容易和簡單的「起頭」。

在第一卷第八篇第三十二章，馬克思在討論「剝奪剝奪者」時，宣稱「這是否定之否定」^①，這個輕率的說法也同樣顯露出黑格爾的影響。說它輕率，是因爲它至今還在造成危害，儘管史達林從辯證法的規律中刪去了「否定的否定」，這一次是做到了，但是必須說，這使得有可能造成其他甚至更嚴重的錯誤。

最後一條黑格爾影響的痕迹，是關於**拜物教的理論**（第一篇第一章第四節：〈商品的拜物教性質及其秘密〉）。這是最露骨和最有害的一條，因爲所有的「物化」和「異化」的理論家都把它當作他們對馬克思的思想進行唯心主義解釋的「基礎」。

讀者會了解，對這些問題我不能深入地談，因爲其中每一點都需要長篇的論證。不過，我還是把它們指出來了，因爲它們所浸透的黑格爾主義和進化論思想（進化論是可憐人的黑格爾主義），同那非常含糊和（可惜！）非常著名的《政治經濟學批判》序言（一八五九）一起，在馬克思主義工人運動史上已經造成了危害。我注意到，列寧一分鐘也沒有受這些充滿黑格爾主義和進化論思想的篇章影響，否則他就不能與第二國際的背叛進行鬥爭，就不能創建布爾什維克黨，就不能帶領俄國人民奪得政權、建立無產階級專政、建設社會主義。

我也注意到，對國際共產主義運動不幸的是，史達林把一八五九

年序言當成了他的參考作品，這從《聯共(布)黨史》(*History of the Russian Communist Party—Bolshevik*)中題為〈辯證唯物主義和歷史唯物主義〉的一節(一九三八)可以看出來。這種情況無疑是毫無馬克思主義氣味的「個人崇拜時期」的許多事情的原因。我還要在別的地方專門談這個問題。

讓我再補充一點，要防止第一卷讀者可能產生的一種很嚴重的誤解，這與我剛才說的那些困難已毫無關係，而是與必須很仔細地解讀馬克思的論述有關。

這種誤解涉及的是從第一卷第二篇(〈貨幣轉化為資本〉)開始討論的對象。事實上，馬克思在那裏討論的是資本的有機構成，他說，在資本主義生產中，每一個給定的資本中都有一部份(譬如說 40%)構成不變資本(原料、廠房、機器、工具)，另一部份(在這個場合是 60%)構成可變資本(購買勞動力的花費)。不變資本之所以這樣稱呼，是因為它在資本主義生產過程中保持不變：它不產生新的價值，所以就保持不變。可變資本之所以稱為可變資本，是因為它產生比原來的價值更高的新價值，產生新價值的途徑是榨取剩餘價值(發生在勞動力的使用中)。

現在，絕大多數讀者，其中自然也包括「經濟學家」(如果我可以這樣說的話，這些人作為資產階級政治經濟學的行家，一味從事歪曲，是注定要這樣「疏忽」的)，都以為：馬克思在討論資本有機構成時，是在建立一種企業的理論，或者用馬克思的話說，一種生產單位的理論。然而，馬克思說的與這完全相反：他一直是在討論總的社會資本的構成，不過是採用具體例子和具體數字的形式(例如，一億資本中，不變資本=四千萬，占 40%，而可變資本=六千萬，占 60%)。馬克思借

用一個有數字的例子，並不是談某一個企業，而是談「總資本的一部份」。馬克思圍繞一個「具體的」（即有數字的）例子談問題，是爲了使讀者易於理解，爲了「使他的思想具體化」，這個具體例子只是給他提供一個談論總的社會資本的方便形式。

爲此，我要指出一個事實，即在《資本論》中根本沒有談到任何關於資本主義生產單位或資本主義消費單位的理論。因此，在這一點上，馬克思的理論還有待於補充。

我還注意到這種混淆的重要政治意義，列寧在他的帝國主義理論中對此有明確的論述。我們知道，馬克思曾計劃在《資本論》中討論「世界市場」，即資本主義生產關係擴展到全世界的趨勢。這種「趨勢」最終採取了帝國主義形式。領會這一事實的決定性的政治意義是非常重要的，馬克思和第一國際對這個事實就看得很清楚。

事實上，如果資本主義剝削（榨取剩餘價值）存在於雇用了雇傭工人的資本主義企業裏（工人是這種剝削的受害者，因此也是它的直接見證人），那麼這種局部的剝削只是作爲一個全面剝削體系的一部份而存在的，這個剝削體系穩定地從城市大工業企業向農村資本主義企業擴展，然後向其他部門的複雜形式擴展（城鄉手工業者、「一家一戶的農業」單位、白領工人和職員等），不僅在一個資本主義國家裏，而且在許多資本主義國家裏，最後擴展到全世界（通過依靠軍事占領的直接殖民剝削：殖民主義；然後是不借助軍事占領的間接殖民剝削：新殖民主義）。

因此，實際上有一個真正的資本主義國際，從十九世紀末以來則成爲帝國主義國際，而工人運動及其偉大領袖（馬克思，然後是列寧）與之相對應搞起了工人的國際（第一、第二和第三國際）。工人階級戰

士們在奉行無產階級國際主義的過程中認識到了這個事實。具體地說，這意味着他們知道得很清楚：

1. 他們在勞動所在的資本主義企業(生產單位)中直接受到剝削；
2. 他們不能只是在他們自己企業的範圍內進行鬥爭，而必須在他們行業的全國規模上進行鬥爭(工程、建築、交通等的工會聯合會)，然後在全國不同行業聯合的規模上(如法國的總工會)，最後在全世界的規模上(如世界工會聯合會)進行鬥爭。

這是說經濟的階級鬥爭。至於說政治的階級鬥爭，雖然已沒有一個正式的國際，情況自然還是一樣。正因為如此，解讀第一卷時不僅必須參照《共產黨宣言》(「全世界無產者，聯合起來！」)，而且還必須參照第一、第二和第三國際的章程，當然也還要參照列寧的帝國主義理論。

說這些，完全不是離開《資本論》第一卷來對一本似乎只是研究「政治經濟學」的書進行「政治宣傳」。恰好相反，這是嚴肅對待這樣一個事實：馬克思以驚人的發現為科學知識和人的自覺實踐開闢了一個新的大陸，歷史科學的大陸，而且，就像每一門新科學的發現一樣，這個發現伸展到這門科學的歷史中去，伸展到已在這門科學中認識了自己的人們的政治實踐中去。馬克思未能按照計劃給《資本論》寫出題為〈世界市場〉的一章作為無產階級國際主義的基礎，以與資本主義國際和後來的帝國主義國際相對應，但是馬克思在一八六四年創立的第一國際，在《資本論》第一卷出版前三年就已開始用事實寫這一章了，而列寧，他不僅用他的《帝國主義是資本主義的最高階段》這本書，而且還用成立第三國際(一九一九)的行動繼續寫了這一章。

如果你是一個「經濟學家」或者甚至「歷史學家」，更不必說如果你

只是一個資產階級的「思想家」，那麼很自然，這一切如果不是完全不可理解，至少也是很難理解的。相反，如果你是一個無產者，即受雇於(城鄉)資本主義企業的雇傭勞動者，那麼這一切就很容易理解。

爲什麼對一些人那樣難，對另一些人又那樣容易呢？我認爲遵循某些馬克思自己的作品和列寧在他《全集》的前幾卷中評論馬克思的《資本論》裡所提供的說明這條路線走，我已經能夠解釋了。這是因爲資產階級和小資產階級知識份子有一種資產階級的(或小資產階級的)「階級本能」，而無產階級有無產階級的階級本能。前者被竭力掩蓋階級剝削的資產階級意識形態蒙住了眼睛，看不見資本主義剝削。後者則相反，儘管他們背着資產階級和小資產階級意識形態的沉重包袱，還是能夠看到這種剝削，因爲這種剝削就構成他們的日常生活。

要理解《資本論》，從而要理解它的第一卷，必須採取「無產階級的階級立場」，也就是採取那種唯一能夠看到構成資本主義全部內容的雇傭勞動力被剝削情況的觀點。

相對地說，工人要與他們身上的資產階級和小資產階級影響作鬥爭，是比較容易的。因爲他們「生來」就有由嚴酷的每日剝削所形成的「階級本能」，他們只需要政治理論教育來幫助他們客觀地理解他們主觀地、本能地感覺到的東西。《資本論》就以客觀解釋和證明的方式給他們提供這種理論教育，幫助他們從無產階級的階級本能轉到(客觀的)無產階級的階級立場上去。

但是，這對專家和其他的資產階級、小資產階級「知識份子」(包括大、中學生)說來就極爲困難。因爲他們單是對思想意識進行教育是不夠的，單是解讀《資本論》也是不夠的。他們還必須在自己的思想意識中進行真正的決裂，真正的革命，才能夠從他們必然是資產階級或

小資產階級的階級本能轉到無產階級的階級立場上去。這是極端困難的，但是並不是絕對不可能的。證據就是：馬克思本人是自由資產階級的子弟（他父親是律師），而恩格斯出身大資產階級，本人在曼徹斯特（Manchester）當過二十年資本家。馬克思的全部思想發展過程能夠而且必須這樣理解：即這是他從小資產階級的階級本能向無產階級的階級立場轉變的長期的、困難的和痛苦的決裂過程，他在《資本論》中對無產階級的階級立場作了詳盡的闡述。

這是能夠而且必須加以思考的一個例子，同時還有其他傑出的例子：首先是列寧，他是一位開明的小資產者（進步的教師）的兒子，在帝國主義階段，即資本主義的最高或最後階段，成了十月革命和世界無產階級的領袖●。

一九六九年三月

●該書在一八四五年寫成，在馬克思生前沒有出版，見《馬克思恩格斯全集》，第三卷，（北京：人民出版社，一九六〇年）。

●《大綱》即《政治經濟學批判大綱》，是馬克思一八五七年～一八五八年的經濟學手稿，見《馬克思恩格斯全集》，第四十六卷，（北京：人民出版社，一九七九年）。

●《政治經濟學批判》序言是一八五九年寫成的，見《馬克思恩格斯選集》，第二卷，（北京：人民出版社，一九七六年），頁八一～八五。

●例如在列寧的《國家與革命》的開頭。

- ⑤ 這些不是爭論性的詞句，而且馬克思自己在《資本論》中筆下所寫的科學概念。
- ⑥ 參閱馬克思《資本論》，第一卷，（北京：人民出版社，一九七八年），第二十四章（所謂原始累積）和第二十五章（現代殖民理論）。
- ⑦ 這個譯本是一九二四年～一九三六年由巴黎柯斯特出版社（Paris: Éditions Costes）出版的，共分八卷。見 Karl Marx, *Histoire des Doctrines Économiques*。
- ⑧ 第二卷出版於一八八五年，第三卷出版於一八九四年，第四卷出版於一九〇五年。
- ⑨ 見馬克思致《資本論》第一卷法文版出版者拉沙特爾（La Châtre）的信。馬克思，《資本論》，第一卷，（北京：人民出版社，一九七八年），頁二十六。
- 雖然英文版第一卷是由穆爾（Samuel Moore）和艾威林（Edward Aveling）翻譯，由恩格斯校閱的，其他各卷的譯文也經過莫斯科馬列學院權威人士的審閱，然而據說阿圖塞的許多批評意見對英文版也是適用的。至於中文版，由於中德兩種文字之間的距離比兩種西方文字之間的距離更大，翻譯起來更困難，譯文中的問題可能還要更多一些，讀者如能參照德文閱讀，當然更好了。
- 參閱馬克思一八六五年七月三十一日和八月五日致恩格斯的信。
- 即《一八四四年經濟學哲學手稿》。
- 中文版是第七篇第二十四章第七節（資本主義積累的歷史趨勢），見馬克思，《資本論》，第一卷，（北京：人民出版社，一九七八年），頁八三二。
- 恩格斯在發表於一八六八年萊比錫（Leipzig）《民主周報》（*Demokratisches Wochenblatt*）上的一篇文章裡，給《資本論》做了一次出色的概括。

學習參考書簡介

我想把這些書分作兩類：

一、馬克思在《資本論》第一卷(一八六七年)以前寫的著作，學習它們能使你更容易地理解馬克思在《資本論》之前的研究工作和《資本論》本身。

1. 《共產黨宣言》(一八四七年)。

2. 《哲學的貧困》(一八四七年)：對普魯東(Pierre Joseph Proudhon)的批判。

3. 《僱傭勞動與資本》(*Wage Labour and Capital*)(一八四八年)：就資本主義生產方式理論中的兩個關鍵概念對工人聽眾的演講。

在一八五〇年以後，歐洲各國的無產階級起義已被鎮壓下去，馬克思撤退到倫敦，在這以前，馬克思對政治經濟學只有過間接和膚淺的了解，現在他決定在這方面「再從頭開始」，在一些圖書館中對各經濟學家的著作、工廠視察員的報告以及各種文獻資料進行了辛勤的研究(參閱《書信選》*Selected Correspondence* 中他在這一時期的信件)。

4. 《政治經濟學批判大綱》，是為一八五九年出版的《政治經濟學批判》作準備的手稿匯集。其中只有一部份編入該書。寫得很出色的〈導言〉沒有發表。《政治經濟學批判大綱》(安斯洛波斯版 Editions Anthropos 的法譯本以這個不恰當的《政治經濟學批判基礎》名稱出

版)中有許多地方可以看出黑格爾的強烈影響,它與費爾巴哈的人道主義氣味結合在一起。可以肯定地預言,《大綱》和《德意志意識形態》一起,將為對馬克思主義理論進行唯心主義解釋提供各種可疑的論據①。

5. 《政治經濟學批判》(一八五九年),它的關鍵部份(貨幣理論)被編入《資本論》第一卷第一篇。不幸的是,著名的〈序言〉打上了他黑格爾發展觀的深刻印記,這種印記在《資本論》中百分之九十九消失了,而在以後的著作中則完全消失了。

6. 《工資、價格和利潤》(一八六五年)。馬克思對工人聽眾的演講。這是一部很重要的著作,《資本論》中的各種概念在這裏已完全形成。

7. 一八六七年以前關於《資本論》的通信,集子的標題是《〈資本論〉書信集》(*Letters sur le Capital*)②。在這裏大概可以直接看到馬克思怎麼向出色的「資本家」恩格斯學習到有關勞動過程、勞動工具(機器)、一個企業中的資本有機構成、資本的不同部份的流通情況等。大概可以看到馬克思把他的假設、研究成果告訴恩格斯,向他提出問題,注意到他的答覆。大概可以發現,馬克思在一八六七年以前在腦子裏就已經裝滿《資本論》的全部要點,不僅是第一卷,而且還有第二卷、第三卷,因為他詳細地談到地租理論和利潤率下降趨勢(這是恩格斯在馬克思去世後發表的第三卷的內容)。

二、在《資本論》以後由馬克思本人及其他大理論家(恩格斯、列寧等)寫的著作。這些著作有兩方面的好處:它們對《資本論》中的許多困難問題有所闡釋,或大有助於解讀《資本論》。此外,它們擴展了對馬克思所創始的理論的研究,展示了這種理論在具體運用中的豐富

成果。

8. 恩格斯的《反杜林論》(一八七七年)的第二篇，它對《資本論》第一卷的主要論點作了非常清楚明瞭的概述。

9. 馬克思的《哥達綱領批判》(一八七五年)。這是馬克思在「社會民主工黨」(Social Democratic Worker's Party)(馬克思派)和「全德工人聯合會」(General Association of German Workers)(拉薩爾 Ferdinand Lassalle 派)同意合併成為德國社會主義工人黨的綱案草案上寫的批評意見。馬克思和恩格斯的批評意見沒有受到重視，他們兩人原想與這個新組織公開劃清界線的，只是因為「資產階級在綱領中看到了那裏所沒有的東西」才決定不那麼做。馬克思的這些意見很有價值。它們討論了在巴黎公社四年之後所有統一、革命和社會主義的政策必須遵循的原則。其中有關於法的理論的出發點：法在任何時候總是資產階級的。社會主義生產方式的特徵，不是「生產資料的集體所有」(法律概念)，而是「集體占有」。基本的論點是：法律關係和生產關係不應該混淆起來。

該《批判》的曲折遭遇是發人深省的。它被社會民主黨領導禁止發表，只是在過了十六年以後由於恩格斯的努力才得以問世，恩格斯對這個黨的領導又壓又勸，經過許多周折才達到了自己的目的。社會民主黨的領導竭力反對發表馬克思的批評意見，是怕「損害我們與我們的拉薩爾派同志們的團結……」。

10. 馬克思的《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》(一八八二年)。馬克思寫的最後一篇著作。它無可辯駁地揭示了馬克思思想的發展方向：那裏再也看不到費爾巴哈人道主義或黑格爾的絲毫影響。

11. 恩格斯為《資本論》寫的序言和論文，編在一起叫做《論馬克

思的〈資本論〉》(*On Marx's Capital*) (莫斯科進步出版社)。第一流的分析，非常清楚明瞭，但是，儘管恩格斯是理論天才，揮灑自如，有時也不免出點瑕疵(例如，說「價值規律」只有在十四世紀才不再適用③)。

12.列寧的《什麼是「人民之友」》(*What the "Friends of the People" Really Are*) (一八九四年，列寧當時二十四歲)。它批判民粹派(Populists)的唯心主義人道主義。闡述馬克思的科學發現的認識論原理。從範疇上堅決肯定馬克思的辯證法與黑格爾的辯證法毫無共同之處。

13.列寧的《俄國資本主義的發展》(一八九九年，列寧當時二十九歲)。所有科會學家都應該仔細研究的世界上唯一的一部科學社會學著作。它把關於封建和資本主義生產方式的理論應用到十九世紀末的俄國社會形態上，那裏資本主義的生產關係和交換關係正在向農村擴展，取代封建的生產關係。這部著作概述了列寧在一八九四年至一八九九年間在批判民粹派和「浪漫的」經濟學家的過程中對《資本論》第二卷的基本論點所進行的大量研究的要點。這部著作同得到列寧高度評價的考茨基的《土地問題》(*The Agrarian Question*) (一九〇三年)有關聯，尤其是同《關於農業中資本主義發展規律的新材料》(*New Data on the Laws Governing in the Development of Capitalism in Agriculture*) (一九一五年，《列寧全集》中文版第二十二卷)有關聯，列寧在這部著作中討論了美國農業中的這樣一種「奇怪現象」，即資本主義小農戶在大農戶一旁得到同樣先進的發展。法國「土地問題」的「專家們」全部應該仔細讀這部很有現實意義的著作，並且從它那裏學會如何「處理」官方的統計資料。

14.列寧的《馬克思主義和修正主義》(*Marxism and Revisionism*) (一九〇八年)。

15.列寧的《馬克思主義的三個來源和三個組成部份》(*Three Sources and Three Component Parts of Marxism*) (一九一三年)。

16.列寧的《馬克思學說的歷史命運》(*The History of the Destiny of the Doctrine of Karl Marx*) (一九一三年)。

17.列寧的《帝國主義是資本主義的最高階段》(一九一六年)。

18.列寧的《國家與革命》(一九一七年)。

我將在這裏結束這個簡短的參考書簡介。

專門「解釋」馬克思的理論，尤其是《資本論》的論文不勝枚舉，它們通常是評論性的。《資本論》中特別敏感的、引起評論最多的地方是：第一卷第一篇，尤其是「勞動價值論」、「剩餘價值論」的理論、「價值規律」的理論。

以上的作品在最專業的書店要買都能買到。

●《政治經濟學批判大綱》即編入《馬克思恩格斯全集》第四十六卷的《一八五七年～一八五八年經濟學手稿》。

●中共「中央編譯局」編的《馬克思恩格斯〈資本論〉書信集》(北京：人民出版社，一九七五年)包括一八四四年～一八九五年的全部有關信件。——譯者

●請參看《馬克思恩格斯全集》，第二十五卷，(北京：人民出版社，一九七四年)，頁一〇一八～一〇一九。

4

馬克思與黑格爾的關係●

我要感謝伊波利特先生肯邀請我到 he 主持的研究班上來，我非常感激他。伊波利特先生的成就很多，單是他有勇氣翻譯黑格爾的著作和倡議出版胡塞爾的著作這一項，就將載入法國哲學的史冊。他使法國哲學擺脫了自從法國革命以來一直宰制著它的反動傳統，我說的正是宰制著，這個反動傳統由於拉舍利埃、柏格森和布倫希維克的學術統治而得到加強。在這一傳統中，法國的沙文主義採取了最簡單的愚蠢形式：無知。伊波利特先生有勇氣與這種無知作鬥爭。我們能夠知道黑格爾，並且通過黑格爾開始了解馬克思與黑格爾之間存在著距離，都要歸功於他。我在這裏不談法國哲學為馬克思所保留的命運。認為黑格爾智力上遲鈍的布倫希維克，把馬克思和列寧看作是在哲學上無足輕重的人物。伊波利特先生也有勇氣談論馬克思，談論弗洛伊德，談論那些在學院派資產階級哲學眼中的偉大罪人。

現在每一個人多少都知道這種情況了。但是它還是值得說一說的。

讓我再補充一點，我還有一件事要感激伊波利特先生，這一點是他猜想不到的。如果說我能夠瞥見馬克思哲學著作的革命理論規模，那要歸功於一個很親密的朋友馬丹(Jacques Martin)，他在五年前去

世了。馬丹曾在巴黎淪陷期間有幸聽到伊波利特先生（當時是巴黎高等師範學校文科預備班教師）評論《精神現象學》（*Phenomenology of Mind*）的某些章節。從我所聽說的看來，請相信我，在那個特殊時期，這決非一般的評論。伊波利特先生當時說的話，幫助了他一些學生像康德說的那樣「在思想中」，也就是在政治中認清了方向。伊波利特先生肯定已經忘記他當時說的話了：但不是每個人都忘記了這些話。我在這裏可以作證。這似乎違反常識，特別是金融家和律師的常識，有許多大部頭著作都消失得無影無踪了，但是有少數話語却留下來了。毫無疑問，這是因為這些話語已經被寫在生活和歷史中。

我想要就馬克思與黑格爾的關係提出幾個簡略的論題。

我拒絕辯術和產婆術，不管是蘇格拉底（Socratic）的還是現象學的。在哲學中，真正的開端是結局。我將從結局開始。我將把我的牌攤在桌面上，使大家都能看到。這些牌就是這個樣子：它們帶有**馬克思列寧主義**的標記。以這種方式攤出來，它們自然會具有沒有前題的結論的形式。

讓我從一個事實開始。馬克思和黑格爾的關係是當前一個帶決定性的理論問題和政治問題。說它是**理論問題**，因為它支配著現時代頭號戰略科學即歷史科學的未來以及與這一科學聯繫著的哲學即辯證唯物主義的未來。說它是**政治問題**，因為它是從這些前提中產生出來的。它在過去和現在都是寫在一定水平的階級鬥爭之中的。

爲了理解馬克思和黑格爾關係的這個事實在當前的重要性，必須把它看作是一個象徵，並且把它解釋成爲下述現實的象徵。爲了弄清這個象徵，我將以論點形式陳述這些現實。

第一個論點（事實的陳述）。工人運動和馬克思主義理論的結合是

在階級社會的歷史上，實際上是在全部人類歷史上最偉大的事件。人們經常談論的偉大科學技術「變化」(原子、電子、電腦的時代、太空的時代等等)，不管如何重要，只不過是一種科學技術的事實：它們不是同樣性質的事件，它們的結果只影響生產力的某些方面，而並不影響決定性的東西，即**生產關係**。

我們正生活在這種結合的必然影響下。它的頭一批結果就是社會主義革命(蘇聯、中國等，亞洲的革命運動、越南、拉丁美洲、共產黨等)。

(a)這種結合實現「理論和實踐的結合」。

(b)這種的結合不是一種既成的事實，而是一場無休止的鬥爭，既有勝利也有失敗。在結合本身中就有鬥爭。一九一四年大戰時有第二國際的危機。現在有國際共運中的危機。

這種結合把工人運動和馬克思主義理論聯繫在一起。這裏我將只討論馬克思主義理論。什麼是馬克思主義理論呢？

第二個論點(事實的陳述)。馬克思主義理論包括一種科學和一種哲學。

在從馬克思到列寧、史大林和毛澤東的工人運動偉大經典傳統中，馬克思主義理論一向被認為包含有兩個不同的理論科學：(以科學一般理論：歷史唯物主義來稱呼的)科學和(以辯證唯物主義這個術語來稱呼的)哲學。在這兩個學科之間有很特殊的關係。我在本文中將不考察這些關係。我只想指出：在科學和哲學這兩個學科當中，科學占有決定性的地位(按《解讀〈資本論〉》中說明的和巴第烏 Alain Badiou 在《評論》*Critique* 雜誌一九六七年五月號上清楚解釋的意義●)。一切都取決於這種科學。

第三個論點。馬克思創建了一門新的科學：關於社會形態的歷史的科學，或歷史科學。

馬克思創建歷史科學是現代歷史上最重要的理論事件。

讓我利用一個比喻。

有一定數量的科學。可以說它們在可以稱作理論空間的地方占有一定的位置。位置，空間，這是些比喻的概念。但是它們說明一定的事實：某些科學相互毗鄰；鄰近的科學之間的關係；某些科學宰制其他科學。但是同時也有沒有鄰居的科學，孤獨的科學（在空間中處於孤立的地位，如精神分析等）。

由這點出發，可以認為，科學的歷史揭示出在這個理論空間中存在著各種偉大的科學大陸。

1. 數學大陸（由希臘人開拓的）。
2. 物理學大陸（由伽利略開拓的）。
3. 馬克思開拓了第三個偉大的大陸：歷史學的大陸。

在這個比喻的意義上的大陸，從來不是空虛的：它總是已經被許多各式各樣帶有或多或少意識形態的學科「占領著」，這些學科並不知道自己屬於這個「大陸」。例如，在馬克思以前，歷史學大陸曾被歷史哲學、政治經濟學等占領著。一個大陸被一種大陸科學所開拓，不僅對以前的占領者的權利和要求提出異議，而且也完全重新改造這個「大陸」的舊輪廓。比喻不能無限地編造下去，不然我在這裏還應該說，一個新的大陸向科學知識開放，必須先有基礎的改變或認識論上的「斷裂」等等。要使這一切比喻一致起來，得花點功夫去補綴，我就不管了。但是有一天，我們將必須放棄這一切縫補的功夫去做一種完全不同的工作：辛苦完成一種關於知識生產的歷史的理論。

第四個論點。每一次偉大的科學發現都在哲學中引起偉大的變革。那些開拓出偉大科學大陸的科學發現，構成哲學分期中的主要時期：

第一個大陸(數學)：哲學的誕生。柏拉圖。

第二個大陸(物理學)：哲學的深刻變革。笛卡兒。

第三個偉大的大陸(歷史學，馬克思)：在關於費爾巴哈的第十一條提綱中宣佈的哲學革命。古典哲學的終結，不再是解釋世界，而是「改造」世界。

「改造世界」：一個神秘的詞語，預言的，然而神秘。哲學怎麼可能是改造世界？改造什麼樣的世界？

不管情況怎麼樣，可以借用黑格爾的話說：哲學總是來得太晚。它總是遲到。它總是被推遲。

這個論點對我們來說非常重要：馬克思主義哲學或辯證唯物主義不能不落在歷史科學後邊。哲學在已經悄悄地促使誕生的偉大科學發現之後，需要時間來形成和發展。

就馬克思來說，情況更是如此，因為他的發現的科學性遭到那個大陸的一切所謂專家的拚命否認、抵制和譴責。所謂的人文科學仍然占領著那個舊大陸。這些科學現在用最近的超現代的數學技術等等武裝起來，但是它們在理論上仍然是建立在過去那種極端陳舊的意識形態概念上，只是對這種概念進行了精巧的重新審查和修訂而已。除了一些值得注意的例外，所謂人文科學的巨大發展，首先是各種社會科學的發展，只不過是社會適應和社會再適應的古老技術即意識形態技術的 *aggiornamento* (現代化)。這是整個現代思想史上最大的惡意誹謗：每一個人都談論馬克思，在人文科學或社會科學中幾乎每一個人都說自己或多或少是馬克思主義者。但是誰費力仔細讀了馬克思的著

作，理解了他的創新之處並從中引出理論結論呢？毫無例外，人文科學的專門家們在馬克思之後一百年還在研究過時的意識形態概念，就像亞里士多德派的物理學家們在伽利略之後五十年還在學習亞里士多德的物理學一樣。有哪個哲學家不把恩格斯和列寧看作是在哲學上無足輕重的人物呢？我相信這種哲學家屈指可數。甚至不是所有的共產黨人哲學家都把恩格斯和列寧看成是「哲學家」，遠非如此。有哪個哲學家研究過工人運動的歷史、一九一七年革命和中國革命的歷史呢？馬克思和列寧很榮幸地同弗洛伊德分享了思想賤民的命運，正像弗洛伊德遭到歪曲一樣，他們在人們的討論中也受到歪曲。這種惡意誹謗不是一種惡意誹謗：在哲學思想之間占統治地位的是所謂力量的對比，一種意識形態的，因此是政治的力量的對比。但是掌握權力的是資產階級的哲學思想。權力問題在哲學中也是頭號問題。哲學的確歸根到底是政治的。

第五個論點。怎樣解釋馬克思的科學發現？

如果我們認真對待馬克思關於歷史的真正辯證法的論述，那麼創造歷史的就不是「人們」（儘管歷史的辯證法是在他們身上和他們的實踐中實現的），而是階級鬥爭關係中的群眾。對政治的歷史、一般的歷史來說，情況是如此，對科學的歷史來說，情況也同樣是如此。創造科學的歷史的不是個人，儘管它的辯證法是在他們身上和他們的實踐中實現的。被認為完成了這項發明的經驗的個人，在他們的實踐中實現的是比他們本人更廣泛的關係和聯繫。

正是在這裏，我們能夠提出馬克思和黑格爾之間關係的問題。

我將勾勒出一個極其簡略的輪廓。希望人們照它原有的樣子來看待它。它原有的樣子是：它是一個問題提法的標誌和把這個問題提法

提出來的簡略條件的**指示**。

把問題提法提出來因而就是把它給勾勒出來，我將再一次從列寧曾接受並闡述而以「馬克思主義的三個來源」這個說法為大家所知的恩格斯的指示出發。「來源」是一個過時的意識形態概念，但是對我們具有重要性的是，恩格斯和列寧並沒有按照個人歷史，而是按照**理論歷史**提出這個問題。他們確立了一個包括三個理論「人物」的模式：德國古典哲學、英國政治經濟學和法國社會主義。就是說：黑格爾；李嘉圖(David Ricardo)和巴貝夫(Gracchus Babeuf)、傅立葉(Charles Fourier)、聖西門(Claude Henri de Rouvroy Saint-Simon)等。爲了簡化和便於說明，我把法國社會主義擱置一旁，只把李嘉圖和黑格爾分別看作是英國政治經濟學和德國哲學的象徵性代表。

其次我要回到我五年前在一篇討論**唯物辯證法**的文章(收入《保衛馬克思》)中提出的關於「理論實踐」的極爲一般的圖表。

這非常簡略地表明，馬克思(《資本論》)是黑格爾(德國哲學)對英國政治經濟學+法國社會主義加工的產品，換句話說，是**黑格爾辯證法對勞動價值論(R)+階級鬥爭(FS)**加工的產品。

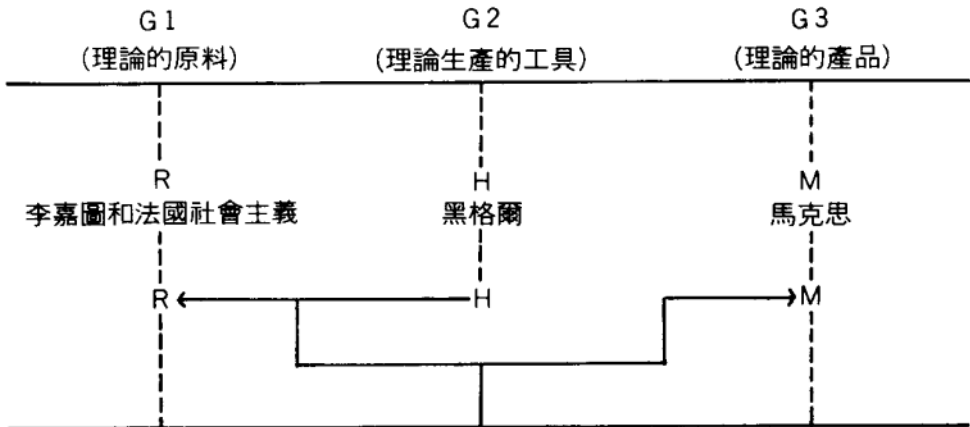
$R + FS =$ 馬克思的理論實踐的原料，即對象

$H =$ 理論生產的工具。

黑格爾辯證法對李嘉圖加工的產品就是《資本論》= M 。

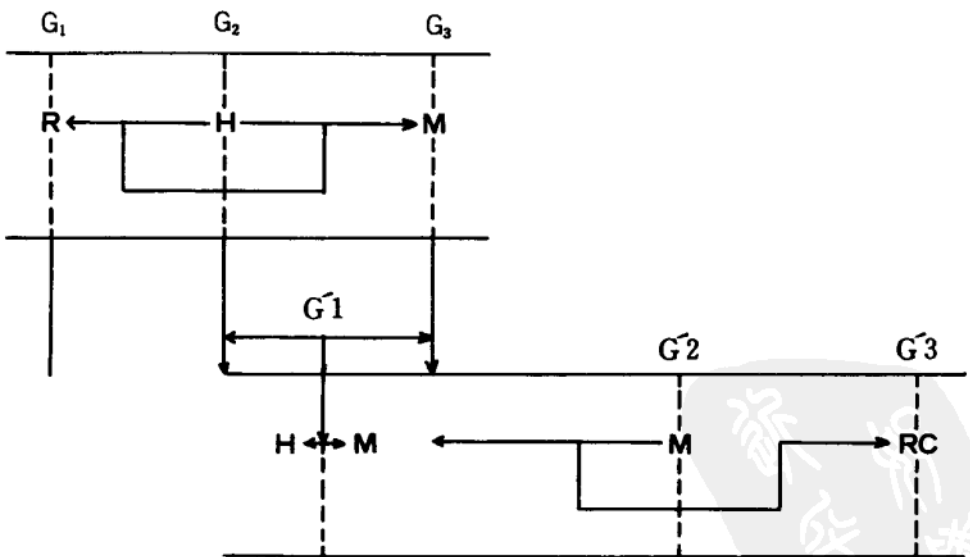


圖表 1



我們在《解讀〈資本論〉》中試圖做的，可以用下述圖表以完全示意的方式表示出來：

圖表 2



我們把馬克思和黑格爾的關係(G'1)作為我們的原料，用理論生產的工具 G'2(馬克思本人+某些其他的範疇)來對這種原料進行「加工」，以產生出結果 G'3:《解讀〈資本論〉》中所包含的一切，都不是偏離正軌。這一勞動是暫時的——首先對我們說來。這一理論的勞動

過程必須在一個新的循環裏繼續下去，在這個新的循環裏，G'²可以通過馬克思和《解讀〈資本論〉》之間的(+或-錯誤的)關係等等展現出來。經驗已經非常迅速地證明，不可能固守住這個內部的循環：唯一前進的道路是通過階級鬥爭的經驗。

讓我們回到圖表 1 上來。《資本論》是黑格爾辯證法對李嘉圖等加工的產品。

這是一個完全古典的論點，當然，是正統馬克思主義的解釋和反馬克思主義的解釋都能同樣支持的一個論點，因為這個論點以其簡略的表述方式，能夠同意這樣的思想，即馬克思與李嘉圖的關係可以歸結為一種把黑格爾應用於李嘉圖的關係。

然而，這個論點在古典傳統中，總是與另一個可說同樣引人注意的論點即「顛倒過來」的論點同時並提的。不是黑格爾被應用於李嘉圖，而是黑格爾被顛倒過來了。這是一種神秘的說法。「顛倒過來」是什麼意思呢？這是問題提法的第一個標誌。

第二個標誌。在馬克思主義經典著作中可以找到非常多的例子。我這裏只舉出一個：列寧討論馬克思和黑格爾的關係似乎弔詭的和表面上矛盾的說法。

在《什麼是「人民之友」》中，列寧說，馬克思與黑格爾的三段式毫不相干，《資本論》不是把這種三段式應用於李嘉圖。

但是在《哲學筆記》中，列寧寫道：「警告：不鑽研和不理解黑格爾的全部邏輯學，就不能完全理解馬克思的《資本論》，特別是它的第一章。因此，半世紀以來，沒有一個馬克思主義者是理解馬克思的！！」

③

然而在這同一個筆記本的前一頁，列寧寫道：「黑格爾對推理的分

析……令人想起馬克思曾在《資本論》第一章中摹仿黑格爾。」④

這個說法特別令人想起馬克思的一個著名的神秘說法，他在《資本論》德文第二版跋中說道：「正當我寫《資本論》第一卷時，憤懣的、自負的、平庸的，今天在德國知識界發號施令的**模仿者們**，却已高興地像萊辛(Gotthold Ephraim Lessing)時代大膽的莫澤斯·門德爾森(Moses Mendelssohn)對待**斯賓諾莎**那樣對待黑格爾，即把他當作一條『死狗』了。因此，我要公開承認我是這位大思想家的學生，並且在關於價值理論的一章中，有些地方我甚至賣弄起黑格爾特有的表達方式……。」⑤

這是把黑格爾用之於李嘉圖的一種奇怪的應用。讓我概括一下：

1. 不是黑格爾：而是被顛倒過來的黑格爾。顛倒過來＝從它的神秘外殼中提取合理內核。

2. 其次：「賣弄起」黑格爾的表達方式(馬克思語)；一種「模仿」(列寧語)。

3. 如果把模仿和賣弄擱在一旁，就剩下這種奇怪的顛倒過來。這是把唯心主義顛倒過來成為唯物主義：物質取代觀念。但是單說這些，對問題所在還是說得太一般。因為費爾巴哈在**意識形態**中已經說過和做過這些了。現在，我們的顛倒過來不僅僅涉及一般的世界觀，而是涉及一個非常確切的方面即**辯證法**。馬克思把它「顛倒過來」，因為他的辯證法和黑格爾的辯證法「截然相反」。與黑格爾的辯證法相反的東西是什麼呢？這是個謎。我們應該更進一層：看到**合理內核**，即有科學理論價值的內容。那時問題就不再是顛倒過來，而是**批判提取**，使辯證法「非神秘化」。什麼是非神秘化呢？那就完全不再是應用問題了。

我把這些標誌匯集到一起，而且不管顯得如何勉強和笨拙，提出

下面這樣一個假設：

1. 馬克思並沒有把黑格爾「應用於」李嘉圖。他讓取自黑格爾的某種東西對李嘉圖進行「加工」。

2. 這個取自黑格爾的某種東西首先是被顛倒過來的黑格爾。把黑格爾顛倒過來只涉及到他的**世界觀** = 把唯心主義顛倒過來成為唯物主義。世界觀 = **傾向**。只此而已：世界觀的傾向**就事實本身而言**並不提供任何科學概念。

3. 這個取自黑格爾的某種東西因此是某種東西，它跟把唯心主義傾向顛倒過來成為唯物主義傾向完全不同。這是涉及到**辯證法**的東西。在這裏，顛倒過來這個比喻不再起任何作用：它被另一個比喻取代了。把黑格爾的辯證法顛倒過來 = 使它非神秘化 = 使合理內核同不合理的外殼**分離開來**。這種分離開來不是簡單地挑揀出來（取一些，留下一些）。它只可能是一種改造。馬克思的辯證法只可能是經過加工改造過的黑格爾辯證法。

4. 這樣，馬克思就讓黑格爾對李嘉圖進行加工：他讓一種對黑格爾辯證法的**改造**對李嘉圖進行加工。

的確必須說，黑格爾辯證法在它對李嘉圖進行的理論加工中被改造了。改造理論原料的理論勞動工具本身被它的改造勞動所改造了。

結果是在《資本論》中起作用的辯證法：**這不再是黑格爾的辯證法，而是一種完全不同的辯證法。**

我們把這種差別當成了我們加工的原料，像我在圖表 2 中所表明的那樣。由此就產生了在《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》中所出現的結果。

基本上，我們在馬克思那裏發現了：

- 一種非黑格爾的歷史觀；
- 一種非黑格爾的社會結構觀(帶主導因素的結構化整體)；
- 一種非黑格爾的辯證法觀。

因此，如果這些論點站得住腳的話，那麼它們對於哲學具有決定性的後果：首先是拒絕古典哲學範疇的基本體系。

這個體系可以寫作：(來源 = ((主體 = 客體) = 真理) = 結局 = 基礎。)

這個體系是循環的，因為基礎是：主體和客體的相符是一切真理的目的論來源。我在這裏不能來論證這種循環的順序。

由這種拒絕產生出一種新的哲學概念，不僅僅是一種新的概念，而且是一種新的存在方式，我要說是一種新的**哲學實踐**：一種在立論的出發點上與古典哲學言說不同的哲學言說。為了使這點可以理解，讓我求助於精神分析的類比。

1. 關鍵在於實踐一種替換 = 使某種東西在哲學範疇的內部配置中發生轉移(*bouger*)。

2. 因此哲學言說改變其方式，即以另一種方式說話，這就造成解釋世界和改造世界之間的差別。

3. 然而並不因此而使哲學消失。

表面上，這是最有意識的言說。事實上，這是一種無意識的言說。問題不在於廢除哲學，就像在弗洛伊德那裏不是去廢除無意識一樣。所要求的是，通過對哲學的幻象(哲學範疇的基礎)進行加工，使某種東西在哲學「無意識」的各種因素的配置中發生轉移，以使無意識的哲學言說找到自己的位置——並且高聲地談論這個由產生它的各種因素所賦予它的位置。

這些極其重要的問題我就談到這裏為止。

還有一點要說。我們關於黑格爾所出版的一切東西，事實上把馬克思自己承認他應歸功於黑格爾的那種確有助益的遺產漏掉了。馬克思改造了黑格爾的辯證法，但是他該謝謝黑格爾給他一件重要的禮物，這就是辯證法的觀念。我們沒有討論這一點。我想就它略說幾句。

在《資本論》德文第二版跋中，馬克思是這樣討論辯證法的：「……辯證法在黑格爾手中神秘化了，但這決不妨礙他第一個全面地有意識地敘述了辯證法的一般運動形式。在他那裏，辯證法是倒立着的。必須把它倒過來，以便發現神秘外壳的合理內核。」

「辯證法，在其神秘形式上，成了德國的時髦東西，因為它似乎使現存事物顯得光彩。辯證法，在其合理形態上，引起資產階級及其誇誇其談的代言人的惱怒和恐怖，因為辯證法在對現存事物的肯定的理解中同時包含對現存事物的否定的理解，即對現存事物的必然滅亡的理解；辯證法對每一種既成的形式都是從不斷的運動中，因而也是從它的暫時性方面去理解；辯證法不崇拜任何東西，按其本質來說，它是批判的和革命的。」●

在這段話中有兩個概念很突出：

1. 辯證法是批判的和革命的。

那麼辯證法的曖昧不明處就很清楚了。它會是(a)使現存事物、既成事實(*dab Bestchende*)、現存秩序顯得光彩。辯證法是對現存秩序(社會的、科學的)的祝福。或者是(b)批判的和革命的：它意味着一切現存秩序(社會的和理論的)、社會、制度、機構和概念的相對性。辯證法是通過歷史相對主義對絕對進行的批判。

這個論題在恩格斯那裏是很清楚的：辯證法使概念處於運動中。

這是直接採用黑格爾的論題：**理性**是對**知性**的批判。理性使知性的概念處於運動中。

馬克思主義中在形而上學唯物主義和辯證法唯物主義之間的古典對立＝形而上學和辯證法的對立，因此只不過是採用黑格爾的**知性**和**理性**之間的對立。

如果停止在這一點上，那就還沒有脫離開黑格爾。這仍然是很形式的，因此也是很危險的。證據是對這種把辯證法看作是對知性的凝固性的批判的概念自發地作相對主義和歷史主義的解釋。反證是列寧對相對主義和歷史主義的強烈反應（《唯物主義和經驗批判主義》），關於歷史和辯證法的各種資產階級意識形態。

2. 但是有另一個更重要得多的東西：黑格爾的**辯證法**是否包含「**合理內核**」——如果包含的話，它又是什麼？

爲了弄清這一點，需要兜一個大圈子。必須回顧馬克思的理論歷史。這一歷史的決定性時刻是與費爾巴哈的決裂。這一決裂是在關於費爾巴哈的提綱中宣佈的。關於費爾巴哈的提綱是在一個重大的理論事件之後匆匆寫成的，這個理論事件就是把**黑格爾**引入費爾巴哈，它發生在《一八四四年經濟學哲學手稿》中。《一八四四年經濟學哲學手稿》是一部**爆炸性**的作品。黑格爾被強行重新引入費爾巴哈，使青年馬克思的理論矛盾的充分「**顯露**」出來，在這當中完成了與理論人道主義的決裂。

說馬克思與理論人道主義決裂，這是一個很確切的論點：如果說馬克思曾與這種意識形態決裂，那就意味着他曾贊同過它；如果說他曾贊同過它（而這並非名義上的婚姻），那就意味着它存在過。馬克思贊同過的理論人道主義，就是費爾巴哈的理論人道主義。

馬克思同所有青年黑格爾派一樣，是在很特殊的條件下「發現」費爾巴哈的。關於這些特殊條件，在科爾紐(Auguste Cornu)之後，我曾略有論述。該詛咒的普魯士國家認為自己「本身」就是理性和自由，拒不承認自己的「本質」，不適度地堅持非理性和專制主義，它的頑固在青年黑格爾派激進份子的自由主義理性主義的「哲學良心」中引起了不可解決的矛盾。費爾巴哈有一個時期在理論上把這些激進份子從這些不可解決的矛盾中「拯救了」出來。費爾巴哈在理論上「拯救」他們的辦法，是給他們提供了理性—非理性矛盾的理由：一種關於人的異化的理論。

顯然，無論是在什麼基礎上，甚至是在馬克思主義的基礎上，也不可能認為，費爾巴哈的問題只需一個這樣的表白聲明，即從他那裏或者從曾經讀過他的著作的馬克思和恩格斯那裏摘引幾段話就能夠解決。也不是用那個在許多爭論中常常可以聽到的方便而無知的形容詞，把它叫作**思辨的人本學**就能夠解決。彷彿只需把思辨從人本學那裏勾銷掉，就能使人本學(假定人們知道這個詞指的是什麼)站立起來一樣：如果把鴨頭割下來，鴨就走不了。彷彿也只需說出這些有魔力的字眼，就能通過費爾巴哈的名字把他喚來(即使哲學家不是看門狗，他也像我一樣：因為要他們來，至少也必須通過他們的名字把他們喚來)。所以，還是讓我來試試通過費爾巴哈的名字來喚他一下，即使要用他名字的縮寫來喚他。

自然，我將只討論一八三九年～一八四五年期間的費爾巴哈，即《基督教的本質》(*The Essence of Christianity*)和《未來哲學原理》(*Principles of the Philosophy of the Future*)的作者，而不討論一八四八年以後的費爾巴哈，這後一個費爾巴哈違背自己最初的告誡，

由於害怕革命而用許多的水把自己的酒摻淡了。

《基督教的本質》的費爾巴哈在哲學史上占有極不平凡的地位。的確，他用一種偉大德國唯心主義哲學說來在理論上倒退的哲學，實現了「使德國古典哲學終結」、把黑格爾這個總結了全部哲學史的最後一個哲學家推倒（完全確切地說是：「顛倒過來」）的壯舉。

應該按確切的意義理解「倒退的」一詞。如果說費爾巴哈的哲學帶有德國唯心主義的痕跡，那麼它的理論基礎可追溯到德國唯心主義以前。在費爾巴哈那裏，我們從一八一〇年回到了一七五〇年，從十九世紀回到了十八世紀。說來奇怪，由於一些會使黑格爾的出色「辯證法」暈頭轉向的原因，費爾巴哈的哲學正是靠它理論上的倒退性質在它的支持者們的意識形態和甚至政治歷史中起到了罕見的進步作用。關於這點就談到這裏為止。

一種哲學帶有德國唯心主義的痕跡，但是又用一種理論上倒退的體系來清算德國唯心主義及其最高代表黑格爾，我們應該怎樣理解它？

德國唯心主義的痕跡：費爾巴哈接受了德國唯心主義所提出的哲學問題。首先是純粹理性和實踐理性問題、自然和自由問題、知識問題（我能知道什麼？）、道德問題（我應該做什麼？）和宗教問題（我能希望什麼？）。也就是康德的基本問題，但是「回到」這些問題上來是通過黑格爾的批判和答案（大體上是對康德的區分或抽象的批判，在黑格爾看來，它們的根源在於不承認理性，把理性的作用貶低為知性）。費爾巴哈提出德國唯心主義的問題，用意在於給它們提供一種黑格爾式的解決：的確，他試圖提出康德的區分或抽象在某種類似黑格爾的理念的東西中的統一。這個類似黑格爾的觀念的「某種東西」，是它的徹底「顛倒過來」，是人、或自然、或感性生活（同時有感官方面的物質性、感

受性和感官方面的內在主體性)。

把這一切放在一起，我是想把這三個概念看成一個東西：人、自然和感性生活是一種令人震驚的理論賭博，它使得費爾巴哈的「哲學」成爲一種哲學的單純願望，也就是爲了「希望」達到一種不可能的哲學連貫性而採取的實際上的理論非連貫性。這種「希望」的確是感人的、甚至是哀婉動人的，因爲它以莊嚴的高聲吶喊表達和宣佈了這樣一種孤注一擲的意願，即一定要擺脫那種它肯定仍然是其反抗者即囚徒的哲學意識形態。事實是，這種不可能的統一產生出了一部著作，它在歷史上起了一定的作用，並且產生了令人困惑的影響，有些是當時即刻產生的(對馬克思及其朋友們)，有些是後來產生的(對尼采 Friedrich Nietzsche，對現象學，對某種現代神學，甚至對最近從那裏產生出的「詮釋學」哲學)。

就是這種不可能的統一(人—自然—感性生活)使得費爾巴哈能夠「解決」德國唯心主義的重大哲學問題，「超越」康德和「推倒」黑格爾。例如，康德的區分純粹理性和實踐理性、自然和自由等的問題，在費爾巴哈那裏以人及其屬性這個唯一的原則得到解決。例如，康德的科學客觀性問題和黑格爾的宗教問題，在費爾巴哈那裏以關於鏡子客觀性的非凡理論得到解決(「一個存在物的對象是其本質的對象化」：人的對象——諸對象——是人的本質的對象化)。例如，康德的理念和歷史問題被黑格爾的精神是理念的最終環節的理論所超越，這個問題在費爾巴哈那裏以關於構成人類的內在主體性這一非凡理論得到解決。我們發現，這一切解決的主要因素總是人、人的屬性和人的「本質」對象(人的本質的鏡象「反映」)。

因此，在費爾巴哈那裏，人是一個在任何場合都少不了的唯一的、

始初的和基本的概念，相當於**特大型花體大寫字母**的康德的先驗主體、本體論主體、經驗主體和理念，也相當於黑格爾的理念。「德國古典哲學的終結」於是完全只是在尊重它的問題的情況下在口頭上取消它的答案。這是用一些混雜的哲學概念來取代它的答案，這些混雜的哲學概念是從十八世紀哲學的一些地方收集來的（由孔狄亞克 Étienne-Bonnot de Condillac 傳統中借用的感覺主義，經驗主義、感性生活的唯物主義；隱約受到狄德羅影響的偽生物學主義；從盧梭的著作中得出的人和「心靈」的唯心主義），它們借助在人的概念下進行的理論文字遊戲而結合在一起。

因而有了費爾巴哈能夠從他的不一貫中得到的非同尋常的地位和影響：他依次和同時宣佈自己是唯物主義者、唯心主義者、理性主義者、感覺主義者、經驗主義者、現實主義者、無神論主義者和人道主義者（他本人並不認為這有什麼壞處或不一貫的地方）。因而有了他反對黑格爾的思辨、把它歸結為**抽象**的高談闊論。因而有了他要求回到具體、回到「物自身」、回到現實、回到感性、回到物質，反對一切形式的異化的呼籲，在他看來，異化的最終本質是**抽象**。因而有了他把黑格爾「顛倒過來」的意義，馬克思曾在長時期中把這種「顛倒過來」當作黑格爾的真實批判而加以擁護，然而它仍然完全是在經驗主義中進行的（黑格爾只不過是經驗主義的純化理論）：把賓詞顛倒過來成為主詞，把觀念顛倒過來成為感性現實、成為物質，把抽象顛倒過來成為具體，等等。這一切都是**在人的範疇下進行的**，人就是現實、感性和具體。今天人們仍要我們聽這種乏味的老調。

這就是馬克思必須與之打交道的**理論人道主義**。我在人道主義之前加上**理論**，是因為對費爾巴哈說來，人不僅僅是康德意義上的理念，

而且是他的全部「哲學」的理論基礎，就像笛卡兒的「我思」、康德的「先驗主體」和黑格爾的「理念」一樣。我們在《一八四四年經濟學哲學手稿》中清清楚楚看到的，正是這種理論人道主義。

但是在回到馬克思以前，還要略談一下這種自相矛盾的哲學立場的後果。這種哲學立場聲稱要徹底廢除德國唯心主義，然而却尊重它的問題提法，並且希望利用在人（它頂替著後面那些概念的「哲學」統一和連貫性）的理論限制內滙集在一起的這一大堆十八世紀概念的介入，來解決這些問題提法。

因為在保留一種哲學說清楚的這些問題提法的同時，是不可能無事的「回到」這種哲學所支持的立場上去。

由保留現有的問題提法所伴隨著的這種理論的倒退，基本的結果就是在把現存哲學的問題設定「顛倒過來」的這一表象支撐下，使現存哲學的問題設定大大的萎縮，但要把它「顛倒過來」卻只是一種不可能辦到的「願望」。

恩格斯和列寧非常清楚有關黑格爾的這種「萎縮」。「與黑格爾比起來，費爾巴哈小多了。」讓我們直截地談本質的東西：費爾巴哈不可饒恕地把黑格爾犧牲掉的東西，是歷史和辯證法，或者毋寧說歷史或辯證法，因為這對黑格爾說來是同一個東西。在這一點上，馬克思、恩格斯和列寧也沒有弄錯：費爾巴哈在科學中是唯物主義者，但是他在歷史中是唯心主義者。費爾巴哈談論自然，但是他並不談論歷史——自然頂替了歷史。費爾巴哈不是辯證的，等等。

看到這一點以後，那麼就讓我們來詳細說明這些已確立的判斷。

當然，在費爾巴哈那裏也談到了歷史，他想要把「印度人」、「猶太人」、「羅馬人」等等的「人的本質」區分開來。但是在他的著作中沒有歷

史的理論。尤其是絲毫沒有我們應該歸功於黑格爾的那種把歷史看作辯證形式的生產過程的理論。

當然，正像我們現在能夠開始說的那樣，使黑格爾作為辯證過程的歷史觀受到無法彌補的損害的，是辯證法的目的論觀念，它在極其確切的一點上寫在黑格爾辯證法的結構本身中，這一點就是直接表現為黑格爾的否定的否定（或否定性）範疇的 *Aufhebung*（揚棄，即超越並把被超越的東西作為被克服的東西、內在化的東西保存下來）。

因為黑格爾的歷史哲學是目的論的，因為從其開端起它就追求一個目標（絕對知識的實現），所以對它進行批評，從而在歷史哲學中拒絕了這個目的論，可是同時卻又回到黑格爾辯證法本身，這是陷入了一種奇怪的矛盾：因為黑格爾辯證法按其結構也是目的論的，因為黑格爾辯證法基本的結構是否定的否定，否定的否定正是辯證法裡頭的目的論本身。

正因為如此，辯證法的結構問題是宰制着整個唯物主義辯證法問題的關鍵問題。正因為如此，史達林能夠被看作是一個敏銳的哲學家，至少是在這一點上，因為他把否定之否定排除出了辯證法的「規律」。但是就有可能在黑格爾的歷史觀和辯證法中撇開目的論這個程度來說（我是說就這個程度來說），我們還是有應歸功於黑格爾的一些東西，這就是費爾巴哈由於迷戀於人和具體而被弄糊塗了、絕對不能夠理解的東西：把歷史看作過程的歷史觀。這是無可爭辯的，馬克思從黑格爾那裏借用了「過程」這一決定性的哲學範疇，因為它進入了他的著作，《資本論》就是證據。

馬克思應歸功於黑格爾的東西甚至更多，這又是費爾巴哈甚至連想也沒有想到的東西。馬克思從黑格爾那裏借用了沒有主體的過程的

概念。在一些有時被寫成書的哲學談話中，有一種說法顯得很高雅，這就是說在黑格爾那裏，歷史是「人的異化的歷史」。不管人們這樣說時腦子裏有什麼打算，他們說出了這樣一個哲學命題，這個哲學命題的確切含義如果在其本身中難以看出的話，那麼在從它推演出的理論中是很容易看出的。這就是說：歷史是一個異化過程，有一個主體，而這個主體就是人。

那麼，正像伊波利特先生已經很清楚地指出的那樣，沒有什麼比這種人本學的歷史觀更遠離黑格爾的思想了。對黑格爾說來，歷史肯定是一個異化過程，但是這個過程並沒有以人作為主體。首先，在黑格爾的歷史中，問題不在於人，而在於精神，如果人們不惜一切代價一定要在歷史中找一個「主體」（這無論如何是錯誤的），那麼應該加以討論的是「民族」，或者更確切地說（這接近真理）是變成為精神的「理念」的各個發展環節。這是什麼意思呢？這個意思很簡單，如果一定要「解釋」的話，那麼這個意思從理論觀點看非常重要：歷史不是人的異化，而是精神的異化，即理念的異化的最後環節。對黑格爾說來，異化的過程不是從（人類的）歷史開始的，因為歷史本身只不過是自然的異化，自然本身又是邏輯的異化。異化就是辯證法，歸根到底就是否定的否定或「揚棄」。異化，或者更確切地說，異化過程，不像一個要「修正」或「萎縮」黑格爾的現代哲學流派所認為的那樣，並不是人類歷史所特有的。

從人類歷史的觀點看，異化過程總是已經開始了的。這就是說，如果認真對待這些術語，那麼在黑格爾的著作中，歷史是作為沒有主體的異化過程或沒有主體的辯證過程被思考的。只要人們願意稍微考慮一下，整個黑格爾的目的論都包含在我剛才談到的說法中、異化的

範疇中，或者構成辯證法範疇的關鍵結構的東西(否定的否定)中，只要人們同意(如果那是可能的話)撇開這些說法中展現目的論的東西，那麼就將剩下這樣一個明確的說明：**歷史是無主體的過程**。我想我能夠肯定：這個**無主體的過程**的範疇(當然必須使之從黑格爾目的論的支配下掙脫出來)，無疑展現了把馬克思和黑格爾聯繫起來的最大的理論債務。

我很清楚，最後，在黑格爾那裏，這個無主體的異化過程有一個**主體**。但是這是一個非常奇怪的主體，需要作許多重要評論的主體：在作為理念構成它的自我異化過程中，這個主體就是**過程的目的論本身**，就是**理念**。

這不是一個關於黑格爾的深奧論點：它在黑格爾過程的每一個時刻即每一個「環節」上都能得到證實。說無論在歷史中、在自然中還是在邏輯中，都沒有異化過程的主體，只不過是說，人們不能在任何「環節」上把任何「主體」作為主體指派給異化過程；無論是什麼存在物(甚至人)或什麼民族，或過程的某個「環節」，無論是歷史，或是自然，或是邏輯，都不能充當異化過程的主體。

異化過程的唯一主體，是在它的目的論中的過程本身。過程的主體甚至不是過程本身的結局(這裏可能產生誤解：黑格爾不是說過精神是「實體的生成主體」嗎?)，而是作為其結局追求者的異化過程，因而是作為目的論過程的異化過程本身。

目的論也不是從外面加到無主體的異化過程上的一個規定性。異化過程的目的論是白紙黑字寫在它的定義中的：寫在異化的概念中的，異化就是過程中的目的論本身。

那麼也許正是在這裏，《邏輯學》在黑格爾著作中的奇怪地位開始

變得更清楚了。至於什麼是邏輯呢？邏輯學就是理念的科學，就是說，它揭示的是理念的概念，**無主體的異化過程的概念**，換句話說，即自我異化的過程的概念，而這個自我異化過程的概念，從其總體來考慮，只不過是理念而已。這樣理解的邏輯，或理念的概念，就是辯證法、過程作為過程的「道路」、「絕對方法」。如果邏輯只不過是理念（無主體的異化過程）的概念，那麼它就是我們正在尋找的這個奇怪主體的概念。但是，因為這個主體只是**異化過程本身**的概念，換句話說，這個主體就是辯證法，即否定的否定的運動本身，人們可以看到黑格爾異乎尋常的自相矛盾。沒有主體的異化過程（或辯證法）是黑格爾所承認的唯一主體。沒有過程的主體：**既然過程沒有主體，過程本身就是主體。**

如果我們想要找到在黑格爾那裏最終頂替「主體」的東西，那就必須到這個過程的**目的論性質**、辯證法的目的論性質中去尋找：結局在起源中就已經有了。也正是因為如此，在黑格爾那裏沒有任何**起源**，也沒有任何開端（它只不過是現象）。為過程的目的論性質所必不可少的起源（因為它只是其結局的反映），為了使異化過程成為沒有主體的過程，從它被**肯定**的那一瞬間起就應該被**否定**。要論證這個原理，需要花費太多的篇幅，我把它提出來只是為了說明後來的發展：這一無法緩和的應變措施（肯定起源的同時對它加以**否定**），是黑格爾在他的關於邏輯的開端的理論中有意識地採取的：「存在物」直接地就是「非存在物」。邏輯的開端是關於起源的非始初性質的理論。黑格爾的邏輯既被肯定又被否定的起源：這是德希達（Jacques Derrida）引入哲學反思中的概念——「塗改」的第一個形式。

但是由邏輯從一開始就構成的這一黑格爾的「塗改」，是否定的否

定，它是辯證的，因而是目的論的。真正的黑格爾的主體正是寓於目的論中。如果把目的論去掉，那就會剩下馬克思所繼承的哲學範疇：沒有主體的過程的範疇。

這就是馬克思確實得益於黑格爾的主要的東西：沒有主體的過程的概念。

這一概念從頭到尾構成《資本論》的基礎。馬克思完全意識到這一點。見證是馬克思給《資本論》法文版添加的這個腳註。

馬克思：《資本論》(*Le Capital*)，第一卷(它只在法文版裏才有!)：

「“*procès*”(過程)這個詞語表示一種從其全部現實條件上來考察的發展，很久以前就成了全歐洲的科學用語。在法國，它最初是有點羞羞答答地以拉丁文形式——*processus*——引進的。後來，它脫去了學究式的偽裝，進入了化學、物理學、生理學等等的著作，也鑽進了某些形而上學的著作。它終於獲得完全歸化的證件。我要順便指出，在日常用語中，德國人和法國人一樣是在法律意義上使用 *Prozess* (*procès, process*) 這個詞語。」●

順便提一下，讓我把注意力拉到這個事實上面：無主體的過程的概念也構成弗洛伊德的全部著作的基礎。

但是談沒有主體的過程，意味着主體的概念是一個意識形態概念。

如果人們認真對待這個雙重論點：

1. 過程的概念是科學的；
2. 主體的概念是意識形態的；

那麼就會產生出兩個結果：

1. 科學中的革命：歷史的科學成爲在形式上可能的東西；
2. 哲學中的革命：因爲一切古典哲學取決於主體和客體的範疇

(客體 = 主體的鏡象反映)。

但是這一有益的遺產仍然是**形式上的**。接着提出的問題是：歷史過程的條件是什麼？

在這裏，馬克思再沒有什麼應歸功於黑格爾了：在關鍵問題上，他提供了前無先例的東西，這就是：

除了在關係中以外，決沒有任何像過程這樣的東西。這關係就是生產關係(《資本論》只限於研究這種關係)及其他的(政治的、意識形態的)關係。

我們關於這種科學發現及其哲學結論的思考還沒有結束：我們只是開始猜想到它們並對它們的範圍作出估計。不用說，不是擺弄擺弄結構主義的意識形態就能夠找到手段來考察馬克思為我們開拓的那個遼闊的大陸(馬克思的**結合**不等於是「組合起來」)。

這個大陸是在一百年以前開拓的。膽敢進入這個大陸的只是革命階級鬥爭的戰士們。令我們感到難為情的是，知識份子甚至沒有猜想到有這個大陸存在，他們只是把它作為一個普通的殖民地來兼併和剝削。

我們應該承認和考察這個大陸，把它從占領者手中解放出來。為了登上這個大陸，只需追隨那些走在我們之前一百年的人們：階級鬥爭的革命戰士們。我們應該向他們學習他們已經知道的東西。這樣的話，我們也就能夠在那裏做出發現，馬克思在一八四五年宣佈的那種發現：不是有助於「解釋」世界，而是有助於改變世界的發現。改變世界不是去開發月球。這是去進行革命和建設社會主義，而不是倒退到資本主義。

這點做到了，包括月球在內的其餘一切，我們都會得到的。

一九六八年一月二十三日

-
- ① 本文是阿圖塞一九六八年二月在法國著名哲學家、黑格爾專家伊波利特主持的研究班上所作的報告。
 - ② “Le Re-commencement du Matérialisme Dialectique,” in *Critique*, No. 240 (May 1967).
 - ③ 列寧，〈哲學筆記〉，《列寧全集》，第三十八卷，（北京：人民出版社，一九六〇年），頁一九一。
 - ④ 同前揭書，頁一八九。
 - ⑤ 馬克思，〈資本論〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十三卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁二十四。
 - ⑥ 同前揭書，頁二四。
 - ⑦ 《資本論》一九四八年巴黎社會出版社(Paris: Éditions Sociales)版第一卷第一八一頁腳註。



5

列寧在黑格爾面前①

我在一年以前做過一次講演，後來由瑪斯佩羅出版社用《列寧和哲學》(Lenin and philosophy)作標題印成了一本小書。我在這篇講演中曾試圖證明，應該認為列寧對辯證唯物主義做出了重要的貢獻，他對馬克思和恩格斯有真正的發現，這個發現可以概括為下述論點：馬克思的科學理論所導致的不是一種新的哲學(稱作辯證唯物主義)，而是一種新的哲學實踐，確切地說，一種建立在哲學中的無產階級階級立場之上的哲學實踐。

這一在我看來極為重要的發現，可以用以下幾個論點表述：

1. 哲學不是科學，在科學有對象的意義上，它沒有對象。
2. 哲學是一種以理論方式進行政治介入的實踐。
3. 它主要是在兩個特別領域介入：起階級鬥爭作用的政治領域和起科學實踐作用的理論領域。
4. 實質上，它本身是在理論領域裏由起階級鬥爭作用和起科學實踐作用的這一結合產生出來的。
5. 因此，它以理論方式對政治實踐和科學實踐這兩個領域進行政治上的介入：既然它本身是由這兩種實踐的作用結合產生出來的，這兩個介入領域就是它固有的領域。

6. 在宰制全部的哲學史的大辯論即唯心主義和唯物主義的辯論中，所有哲學都表達一種階級立場，一種「黨性」。

7. 唯心主義的哲學概念(哲學是一種「對世界的解釋」)雖然本身總是表示一種階級立場，卻否認哲學表示階級立場。馬克思列寧主義在哲學中的革命就在於拒絕這種概念，並在哲學中採取唯物主義的無產階級立場，也就是創立一種理論階級劃分效果的、新的唯物主義的和革命的哲學實踐。

所有這些論點都可以在《唯物主義和經驗批判主義》中找到，有的是明白說出來的，有的則暗含在字裏行間。我只不過是開始更清楚地說明它們。《唯物主義和經驗批判主義》註明的寫作日期是一九〇八年。那時列寧還沒有讀或者說還沒有真正讀黑格爾的著作。列寧只是在一九一四年和一九一五年才讀了黑格爾的著作。我們應該注意到，就在列寧讀黑格爾的著作(先是《小邏輯》，然後是《大邏輯》和《歷史哲學》)之前，他讀了費爾巴哈的著作(一九一四年)。

因此，列寧是在一九一四年～一九一五年期間讀費爾巴哈和黑格爾的著作的，那是帝國主義大戰的頭兩年，一九〇五年十月革命失敗九年之後，當時正面臨著工人運動史上最關鍵的時刻：第二國際各國社會民主黨背叛革命，它們那種神聖同盟的做法開始造成嚴重的分裂，後來導致列寧和布爾什維克黨作出極大的努力來完成一九一七年革命和建立第三國際。

今天，在一九六九年四月間，當我們正在經歷國際共產主義運動的第二次事實上的分裂的時候，當中國共產黨正在舉行九大、莫斯科正在籌備各國共產黨國際會議的時候，思考一下列寧在一九一四年～一九一五年讀黑格爾《邏輯學》的情況，完全不是無關緊要的事情。

這不是煩瑣哲學，而是哲學，而且由於哲學是理論中的政治，**所以這就是政治**。我們有一點比列寧優越得多，這就是我們現時並沒有置身於世界大戰中，因此，儘管國際共產主義運動發生現在的分裂，——而且也許正是因為它發生現在的分裂，儘管我們掌握的情況少得可憐，我們還是能夠稍微更清楚地看到國際共產主義運動的未來。因為人總是能夠思考的。

列寧在黑格爾面前的態度似乎有點前後矛盾，通過兩個事實的對比可以看得出來：

1. 第一個事實

很清楚，列寧在一九八四年還沒有讀過黑格爾的著作，而只是讀過馬克思在《資本論》德文第二版〈跋〉中關於黑格爾的論述和恩格斯在《反杜林論》和《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》中關於黑格爾的論述。可是他在《什麼是「人民之友」》中用十二頁篇幅談了馬克思的唯物主義辯證法與黑格爾的辯證法之間的區別！這十二頁是一篇反黑格爾的明確宣言。這十二頁的結論（在一個腳註中）就是（我引列寧的原話）：**「責備馬克思主義為黑格爾的辯證法，是荒謬絕倫的。」**●列寧引用馬克思的話，說他的方法**「和黑格爾的方法「截然相反」**。」●至於馬克思的黑格爾式的說法，也就是在《資本論》中，特別是在第一卷第一篇中出現的那些黑格爾式的說法，馬克思自己說是他**「賣弄起黑格爾特有的表達方式」**的結果，列寧卻把它們一律算作**「馬克思的表達方式」**，是由**「學說的起源」**造成的，並且理所當然地補充說，**「不可把理論的起源當作理論的罪過」**●。列寧接著說，黑格爾的辯證法說法，這個**「空洞的辯證公式」**三段式，是**「蓋子」**或**「外殼」**，不僅人們可以把這個蓋子或外殼去掉而不會使揭開蓋子的茶碗或剝去外殼的果

子有什麼改變，而且說實在的，必須把蓋子揭開，把外殼剝去，才能看到它們內部所包含的東西。

我要提醒讀者，列寧在一八九四年不曾讀過黑格爾的著作，但是他非常仔細地讀了馬克思的《資本論》，理解得比任何人都更深刻，以致對馬克思《資本論》的最好的介紹要到列寧的著作中去尋找，而列寧當時只有二十四歲。這一點似乎可以證明，要想理解黑格爾以及馬克思和黑格爾之間的關係，最好的辦法首先是讀懂《資本論》。

2. 第二個事實

一九五一年，列寧在讀《大邏輯》時記的筆記中寫了一段話，這段話是大家都記得的，我把它引出來：「**警言：不鑽研和不理解黑格爾的全部邏輯學，就不能完全理解馬克思的《資本論》，特別是它的第一章。因此，半世紀以來，沒有一個馬克思主義者是理解馬克思的！！**」^④

在任何一個從表面觀察問題的讀者來看，這段話顯然與一八九四年說的那些話矛盾，因為我們在這裏看到的，似乎不是堅決反對，而是堅決擁護黑格爾的聲明。說實在的，這段話說到了這種程度，若是用它來衡量列寧自己，那麼他在一八九三年到一九〇五年之間寫那些論述《資本論》的出色文字時，似乎也是沒有「理解馬克思」的，因為在一九一四年～一九一五年以前，列寧並沒有「鑽研和理解黑格爾的全部《邏輯學》」！

我將把這小小的「矛盾」留給一般評論者去解決，但是我懷疑他們會由此得到許多進步，不管他們作為列寧其他著作的出色評論家，如何口口聲聲說「矛盾」是包括理解進步在內的一切進步的普遍動力……。

至於我自己，我聲明，正像我完全同意列寧的頭一個說法一樣，

我也完全同意他這第二個說法。我馬上來說明這一點。列寧完全有理由說，爲了「理解《資本論》」，特別是像他天才地指出的那樣，爲了理解它的**第一章**，即那個異乎尋常的第一卷第一篇（說它異乎尋常，是因爲不僅它的用語，而且它的敘述方式都仍然是黑格爾的），必須透徹地了解黑格爾的《邏輯學》，原因不用說了！

我憑著指出在列寧的第二種說法之前（筆記中的前一頁）只有幾行字前面的地方，有另外一段非常有趣的說明這段，就能夠把這第二個事實即列寧第二種通俗易懂的說法說清楚。列寧實際上說，「**黑格爾對推理的分析……令人想起馬克思曾在《資本論》第一章中摹仿黑格爾**」。這是重述馬克思對自己的診斷：「賣弄」黑格爾。會聽話的人有他的好處。這不是我說的，而是列寧跟在馬克思之後說的。事實上，如果不把扣在第一卷第一篇上的黑格爾主義「蓋子」揭掉，如果不是像列寧作爲唯物主義者那樣來讀黑格爾的著作，如果（請原諒我放肆）不把它重新寫過，我們就根本讀不懂這第一卷第一篇。

這立刻把我們帶到了我關於列寧如何讀黑格爾著作的中心論點上來：列寧在關於黑格爾著作的筆記中完全保持了他先前在《什麼是「人民之友」》和《唯物主義和經驗批判主義》中，也就是他還沒有讀黑格爾著作時所採取的立場。這會使我們得出一個「令人吃驚的」然而卻是正確的結論：從根本上說，列寧爲了理解黑格爾，並不需要閱讀他的著作，因爲他細心地鑽研和理解了馬克思的著作之後，就已經理解黑格爾了。想到這種情況，我要冒昧寫出一句我自己獨斷的警言：「**一個半世紀以來，沒有一個人是理解黑格爾的，因爲不鑽研和不理解《資本論》，就不能理解黑格爾！**」挑戰會招致挑戰，我希望人們會饒恕我這一次，至少是在馬克思主義的陣營裏。

至於黑格爾主義者，他們可以繼續在黑格爾的著作中，在這位一切思考的思考者，也就是哲學史上一切解釋的解釋者的著作中，去進行他們的思考。無論如何，作為忠實的黑格爾主義者，他們知道歷史已經終結，所以他們只能在關於歷史終結的理論中，即在黑格爾的著作中兜圈子。畢竟，不僅是旋轉木馬會兜圈子，歷史車輪也會兜圈子。至少哲學的歷史車輪是如此，它總是在兜圈子，如果這哲學的歷史車輪是黑格爾主義的，那麼它的優越性就像帕斯卡爾(Blaise Pascal)認為人對蘆葦具有的優越性那樣，在於「它心裏明白」。

可是在黑格爾的《大邏輯》中，什麼東西使列寧那樣感興趣呢？

為了回答這個問題，我們必須首先學會解讀列寧在讀黑格爾的著作時所記的筆記。這是老生常談，但是卻很少有人能從這當中做出必要的然而基本的結論。我們不得不認為，在關於黑格爾的筆記的評論者當中，沒有誰曾經自己記過讀書筆記。

因為人們記筆記的時候，總是有的地方對自己剛才讀過的東西加以概括，有的地方加以評論，而且是有時候記，有時候不記。例如，讀者若願意把黑格爾《大邏輯》的文字與列寧記的筆記加以對比，就一定會發現列寧幾乎完全忽略論存在的一冊，對它除了概括性的筆記以外，沒有留下什麼評論。這肯定是奇怪的，即這是徵兆。當列寧讀到論本質的一冊時，讀者一定會發覺筆記明顯地多起來(不僅有概括性的筆記，而且也有評論性的，通常是表示同意的，偶爾也有表示不同意的)，很清楚，列寧對這一冊相當感興趣。而到論述主觀邏輯的一冊時，列寧的筆記變得非常多，對絕對觀念則有很讚揚的評論，儘管看起來可能令人吃驚，列寧把這一章看成實際上是唯物主義的。

我不能深入地談所有細節，雖然它們都很重要。我想要首先談談

列寧是怎樣解讀黑格爾的，然後談談列寧對黑格爾主要感興趣的是什麼，最後試圖說說其中的道理，為此，我認為最重要的是批判地、即唯物主義地解讀列寧在讀黑格爾的著作時所記的筆記。

一、列寧是怎樣讀黑格爾的？

常常說，列寧是作為「唯物主義者」解讀黑格爾的。這話是什麼意思呢？

首先，這表示列寧是用把黑格爾「顛倒過來」的方法去解讀他的。這個「顛倒過來」又是什麼意思呢？只是把唯心主義「顛倒過來」成為唯物主義。但是要當心！實際上，這並不是說列寧把觀念解讀成物質，把物質解讀成觀念，因為這只會產生出一種新的唯物主義形而上學（即古典哲學的唯物主義變種，至多是機械唯物主義），而是說列寧在解讀黑格爾時採取了無產階級的階級觀點（辯證唯物主義的觀點），這是完全不同的事情。

換句話說，列寧解讀黑格爾並不是為了把黑格爾的絕對唯心主義體系改換成唯物主義體系的形式。他為解讀黑格爾採取了一種新的哲學實踐，即從無產階級觀點，也就是從辯證唯物主義觀點出發的實踐。黑格爾那裏使列寧感到興趣的，首先就是對黑格爾著作的這種辯證唯物主義解讀法的作用，也就是對解讀黑格爾著作中主要論述所謂「知識論」和辯證法的篇章所產生的作用。

如果列寧並沒有按照「顛倒過來」的方法解讀黑格爾，那麼是怎樣解讀他的呢？正是按照他早在一八九四年在《什麼是「人民之友」》所描述的解讀《資本論》第一卷第一篇的方法，即「揭示」的方法。對解讀《資本論》中馬克思那些沾染了黑格爾術語和黑格爾表達方式的章

節適用的方法，對解讀黑格爾本人的著作顯然更加適用，百倍地更加適用。因此，列寧採用的就是這種徹底揭示的方法。《哲學筆記》中有一段很重要的話很清楚地談到這點：

「運動和『自己運動』（這一點要注意！自生的〔獨立的〕、天然的、內在必然的運動），『變化』，『運動和生命力』，『一切自己運動的原則』，『運動』和『活動』的『動機』（*Trieb*）——『僵死存在』的對立面，——誰會相信這就是『黑格爾主義』的實質、抽象的和 *abstrusen*（晦澀的、荒謬的？）黑格爾主義的實質呢！必須發現、理解、拯救、揭示、提純這種實質，馬克思和恩格斯就做到了這一點。」^①

我們應該怎樣來理解「揭示」、「提純」或「提取」（別的地方也用這個詞）這種比喻的說法呢？它一定是說，在黑格爾那裏有一種「合理的」內核，必須去掉它的外皮，這無疑是外加的一層皮，也就是厚薄不等的一種外殼（譬如水果、蔥頭或甚至洋蔥那樣）。要取得內核就需費力剝去外殼。有時，例如在論述絕對觀念的那一章中，唯物主義的內核幾乎露出表面，只需稍微揭示一下就夠了。有時外殼很厚，並且與內核本身糾纏在一起，就需要費力把內核解脫出來。在這兩種情況下，都必須或多或少進行改造的工作。有時只有外殼，沒有什麼可以保留，全部都要拋棄，根本沒有合理的內核。例如在《大邏輯》的論存在那一冊中，在所有直接或間接包含著列寧所謂「神秘主義」（如說邏輯外化為自然界等）的章節中，列寧憤怒地寫道「荒謬！愚蠢！不可信！」他徹底地拋棄這些東西：「關於絕對的囈語。我總是竭力用唯物主義觀點來讀黑格爾的著作：黑格爾著作的倒立的唯物主義（恩格斯的說法）——就是說，我大抵拋棄神、絕對、純粹觀念等。」^②

可見這是一種頗為特殊的方法。顛倒過來只是爲了堅持無產階級

在哲學中的黨性立場：把唯心主義顛倒過來成為唯物主義。真正用唯物主義觀點解讀的工作則包含完全不同的內容：

1. 拋棄大量設法加工、完全無用的命題和論點，它們是沒有內核的外殼；

2. 把某些經過挑選的有用之物保留下來，細心地剝去它們的外殼，或者通過真正的改造工作把它們當中與厚實的外殼糾纏在一起的內核解脫出來。「首先必須從這些東西（黑格爾的胡言亂語）當中剝出唯物主義辯證法來。這些東西當中十之八九都是這些外殼、皮屑。」^⑧

大都是廢物！對這些東西用神奇的「顛倒過來」是搞不出任何名堂來的。

二、列寧感興趣的是什麼？列寧從黑格爾那裏保留下來並加以改造的是什麼？

關於這個問題可以說的東西太多了。我將就兩個題目說一點我的看法，這兩個題目在我看來是極其重要的，我相信每一個細心解讀《哲學筆記》的人都會有這樣的看法。第一個題目是黑格爾對康德的批評，第二個題目是論述絕對觀念的那一章。

A. 黑格爾對康德的批評

這是絕不會錯的：列寧只要看到黑格爾的著作中批評康德的地方，他就表示贊同。特別是在黑格爾批評康德認為自在之物不可知的時候。那時候列寧表示的贊同斬釘截鐵，甚至帶有抒情色彩：

「實質上，黑格爾反對康德是完全正確的。當思維從具體的東西上升到抽象的東西時，它不是離開真理，而是接近真理。物質的抽象，自然規律的抽象，價值的抽象及其他等等，一句話，那一切科學的（正

確的、鄭重的、不是荒唐的)抽象，都更深刻、更正確、更完全地反映著自然。從生動的直觀到抽象的思維，並從抽象的思維到實踐，這就是認識真理、認識客觀實在的辯證的途徑。康德貶損知識，是爲了給信仰開關地盤；黑格爾推崇知識，硬說知識是關於神的知識。唯物主義者推崇關於物質、自然界的知識，把神和擁護神的哲學混蛋打發到陰溝裏去。」④

這裏，列寧只是重複恩格斯的話：

「但是，另外還有其他一些哲學家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。在近代哲學家，休謨和康德就屬於這一類，而他們在哲學的發展上是起過很重要的作用的。對駁斥這一觀點具有決定性的東西，已經由黑格爾說過了，凡是從唯心主義觀點出發所能說的，他都說了。」●

我們應該怎樣解釋這種態度呢？我們應該仔細地注意到，當列寧對黑格爾從黑格爾觀點批評康德的事實表示贊同時，他肯定並不百分之百地贊同黑格爾的觀點，但是他的確百分之百地贊同康德被批評，而且可以說贊同黑格爾用以批評康德的大量論據。這一點很容易理解：兩個人完全可能由於不同的或多或少不同的理由而一致反對第三者。

對列寧說來，也正如對黑格爾說來一樣，康德意味著主觀主義●。列寧用幾乎是黑格爾的措辭說先驗的東西是主觀主義和心理學。列寧還偶爾把康德與馬赫相比，這一點自然也不足爲奇。因此，列寧在從客觀主義觀點批評康德方面是與黑格爾一致的……，但是這是什麼樣的客觀主義呢？我們就要看到。

無論如何，黑格爾對自在之物的批判使他高興。他同意黑格爾的提法，認爲康德的自在之物是一個空洞的概念，是一種聲稱能思考不

可知的東西的神話，實則自在之物是現象中的本質的同一。

「康德的自在之物是空洞的抽象，而黑格爾要求的是和本質相符合的現象。」●

這是一個雙重的命題：堅決拒絕自在之物，同時承認現象中有本質存在——列寧把這解讀為本質與自在之物同一（本質與現象同一）。在這雙重的命題上，列寧是與黑格爾一致的，雖然後者決不會說自在之物的「現實性」是本質。也許這是細微的差別，但是很重要。

為什麼很重要呢？因為黑格爾對康德的批評是以絕對唯心主義的名義對主觀唯心主義進行批評，這表示黑格爾並不停止在本質論上，而是以觀念論的名義批評康德，然而列寧則停止在一種黑格爾會稱之為本質論的立場上。

這裏我們看到了列寧是「以什麼名義」批評康德的主觀主義的：是以客觀主義的名義。我上面已經說過。然而這個名詞太容易與主觀主義這個名詞相對稱，以致會立即引起嫌疑。我們還不如說，列寧是以（物質）存在和（科學）客觀性結合在一起的唯物主義命題的名義批評康德的主觀主義的。換句話說，列寧是從唯物主義命題中包括的哲學唯物主義和科學客觀性的觀點出發批評康德的。這正是《唯物主義和經驗批判主義》中的立場。

然而這使我們能夠揭示出一系列重要的結論。讓我們來看看它們。

列寧對黑格爾的有選擇的和「揭示」性的解讀中所包含的對康德先驗主觀主義的批評，事實上要求：

1. 消除自在之物並把它轉化為本質與現象同一的辯證活動；
2. 消除主體範疇（不管先驗的或其他的）；
3. 通過這兩個消除和把自在之物轉化為本質在現象中的辯證活

動，列寧得出在《唯物主義和經驗批判主義》中常常加以強調的效果：**解放科學實踐**，使之最後擺脫任何會使它僵化的教條，從而恢復它本來應該有的活生生的存在——科學的這種生命只是反映現實本身的生命①。

這是在列寧與黑格爾批評康德時把列寧跟黑格爾劃分開來的明確的界限。對列寧說來，黑格爾是從絕對觀念的觀點，也就是從「神」的觀點批評康德的，而列寧是從**科學的觀點**，即從科學客觀性和科學對象物質地存在的觀點利用黑格爾對康德的批評來批評康德的。

列寧從黑格爾按照完全不同的觀點進行的言說中取出他按照自己的觀點感興趣的東西，這就是揭示和剝皮的作法，提純的作法，正如我們在可以接受下來的那一點上所看到的一樣。這裏決定取捨的原則的是觀點上的差異：在列寧那裏，科學及其物質對象占首位；可是我們知道，對黑格爾說來，科學家的那種科學（仍然停留在知性中）不占首位，因為在黑格爾那裏，占首位的是宗教和表述宗教真理的哲學，科學是從屬於它們的。

B. 論述絕對觀念的那一章

這裏我們又看到一個弔詭的地方。我剛才說過，列寧在黑格爾的著作中感興趣的是對康德的批評，但是他是從科學客觀性的觀點出發，而不是從這種客觀性的真理的觀點出發。這個真理在黑格爾的著作中簡單地說是由絕對觀念代表。然而列寧却非常欣賞論述絕對觀念的那一章，幾乎把它看成是唯物主義的：

「極妙的是：關於「絕對觀念」的整整一章，幾乎沒有一句話講到神（僅僅有一次偶然漏出了「神的」「概念」），此外——注意這一點——幾乎沒有專門把唯心主義包括在內，而是把辯證的方法作為自己

主要的對象。黑格爾邏輯學的總結和概要、最高成就和實質，就是辯證的方法，——這是絕妙的。還有一點：在黑格爾這部最唯心的著作中，唯心主義最少，唯物主義最多。『矛盾』，而不是事實！』●

我們應該怎樣解釋這個弔詭呢？

對它的解釋歸根到底將非常簡單。但是解釋之前，我必須先稍微回顧一下。

去年我在伊波利特主持的研究班上作了個報告，闡述了馬克思在理論方面應該歸功於黑格爾的地方。馬克思在《一八四四年經濟學哲學手稿》中進行了一種可以稱作概念實驗的工作，他往費爾巴哈的關於人的本質異化的理論中加進了黑格爾的東西，即歷史異化過程的思想，我對馬克思這種實驗的辯證方面進了批判考察之後，指出了這種概念的結合是站不住腳的和要爆炸的。實際上，這種結合一方面被馬克思拋棄了（手稿沒有發表，其中的論點後來逐步被拋棄了），另一方面它產生一種爆炸。

馬克思在《一八四四年經濟學哲學手稿》中所主張的那個站不住腳的論點是：歷史是主體（即在「異化勞動」中被異化的人類本質）的異化過程的歷史。

但是正是這個論點爆炸了。爆炸的結果是主體、人的本質和異化等概念完全消失，化爲烏有，沒有主體的過程這一概念得到解放，成爲《資本論》中一切分析的基礎。

在《資本論》法文版的一個腳註中，馬克思自己爲這提供了證據（這是很有趣的，因爲馬克思只有在德文版問世三四年之後才加上這個腳註，要過這麼一段時間他才能理解這個範疇的重要性並把它表達出來）。馬克思這樣寫的：

「“*procés*”(過程)這個詞語表示一種從其全部現實條件上來考察的發展，很久以前就成了全歐洲的科學用語。在法國，它最初是有點羞羞答答地以拉丁文形式——*processus*——引進的。後來，它脫去了學究式的偽裝，進入了化學、物理學、生理學等等的著作，也鑽進了某些形而上學的著作。它終將獲得完全歸化的證件。我要順便指出，在日常用語中，德國人和法國人一樣是在法律意義上使用 *Prozess* (*procés, process*) 這個詞語。」●

那麼，任何一個「知道」作為唯物主義者去解讀黑格爾《邏輯學》的人都會發現，這個沒有主體的過程正是在論述絕對觀念的那一章中所能找到的東西。伊波利特明確地證明了，黑格爾的歷史概念與任何人本學絕對沒有關係。證據是：歷史是精神，這是以邏輯「開端」、經過自然界並以精神結束的異化過程的最後一個環節，精神就是能夠以「歷史」形式表現出來的東西。完全與柯熱夫(Alexandre Kojève)和青年盧卡奇以及他們以後的其他一些幾乎恥於談自然辯證法的人的錯誤觀點相反，黑格爾認為辯證法決不是歷史所特有的，這是說，歷史並不在它自身的任何地方，在任何主體中包含著它自己的起源。馬克思主義的傳統回到自然辯證法的命題上來是完全對的，這個命題包含著這樣一種論戰性的意義●：歷史是沒有主體的過程，在歷史中起作用的辯證法不是任何主體的作用，無論這主體是絕對的(神)還是僅僅是人類的，歷史的起源總是已經被推到了歷史以前，因此歷史既沒有哲學上的起源，也沒有哲學上的主體。那麼在這裡對我們重要的是，在黑格爾看來，自然界本身並不是它自己的起源；它本身是一個不從它開始的異化過程的結果，這個過程的起源在一個別的地方，即在邏輯中。

正是在這裏，問題變得特別引人注意。因為很清楚，列寧曾把自然界是邏輯異化的產物斥為荒唐的思想，然而他又說關於絕對觀念的一章幾乎是唯物主義的。真是令人吃驚。

實際上，邏輯在黑格爾那裏的地位是什麼呢？是雙重的：一方面，邏輯是起源本身，不可能回溯得更遠，以後的異化過程是從它那兒開始的。因此這個異化過程的確像有一主體：邏輯。但是當我們正是在關於絕對觀念的一章中仔細考察這個被假定為絕對的主體的「本質」時，我們發現這是**被否定作為起源的起源**。這一點特別在兩個地方可以看出來。

第一、在《邏輯學》的開端，通過立即以「無」否定「存在」，從一開始就否定用以開始的東西，這只能有一個意思，即起源必須在被肯定的同時被否定，因此主體必須從**被設定的那一環節起就被否定**。

第二、在黑格爾關於絕對觀念只是絕對方法的著名論點中，因為這個方法只不過是過程的運動本身，它只是把過程作為唯一的絕對這個觀念。

列寧把他的唯物主義解讀應用於黑格爾這個雙重論點。正因為如此，他完全被絕對觀念吸引住了。他於是揭示和提純這個概念，留下絕對，捨去理念，這就是說，列寧從黑格爾那裏採取了如下的命題：世界上只有一個東西是絕對的，那就是方法或本身是絕對的過程的概念。而由於黑格爾本人以邏輯的開端暗示「存在物」=「虛無」，並且以邏輯的地位本身暗示起源作為起源被否定，主體作為主體被否定，列寧認為這是確認這樣一個事實，即絕對必須（就像他從認真解讀《資本論》所學到的那樣）**消除任何起源和任何主體，並且說：絕對的東西就是沒有主體的過程，在現實中和科學知識中都是一樣。**

由於這個命題經常觸及表面，呼之欲出，只需要剝去外殼就能得到馬克思列寧主義關於唯物主義辯證法、關於運動的絕對性、關於方法現實性的絕對過程的概念，確切地說，即關於沒有主體的過程的概念完全符合科學的概念，我們在《資本論》中可以看到這一點，在別的地方，例如在弗洛伊德的著作中，也可以看到這一點。

因此，關於物質存在和科學知識客觀性的唯物主義論點，在這關於絕對觀念的一章中得到了確認，這種確認是徹底的，然而又是令人困惑不解的。對沒有讀過馬克思著作的黑格爾讀者說來是完全令人困惑不解的。但是對讀過馬克思著作的黑格爾讀者說來則是完全自然的。我甚至要說，若是有人在沒有讀過黑格爾的著作以前，就夠像那個在一九八四年就寫了整整十二頁論述黑格爾的二十四歲青年那樣，在完全不了解也就是完全了解的情況下以強烈的措詞談到黑格爾的話，那麼不管他是誰，對他來說就是完全自然的。

以這些評論作為出發點，我要求你們也試著重新讀讀列寧關於黑格爾的讀書筆記，並且告訴我，我剛才提出的那個令人吃驚的命題是否千真萬確：

「一個半世紀以來，沒有一個人是理解黑格爾的，因為不鑽研和不理解《資本論》，就不能理解黑格爾！」

我們要感謝列寧，由於他，我們對黑格爾的哲學世界才能夠在對之進行改造的同時開始理解它，而不單是解讀它和解釋它。

讓我再提醒一句，列寧對黑格爾的那種預知以及他後來對黑格爾的那種解讀，是只有從無產階級觀點出發，藉助基於無產階級觀點的新哲學實踐，才可能做到的。也許我們能從這裏為現在和將來學到一點經驗教訓。因為總的說來，一九六九年的形式對國際馬克思主義工

人運動說來不像一九一五年那樣嚴重——這並不是說任務不大，只是說，不管表面現象如何，比較起來不那麼艱難。可是必須有一個條件，而這是馬克思在《資本論》開始時就對他的讀者提出來的，即要有勇氣「獨立思考」，思考在醞釀的事情，甚至是在中距離和遠距離醞釀的事情，思考在群眾中醞釀的事情，因為創造歷史的是他們，而不是哲學家。

一九六九年四月

①本文是阿圖塞一九六九年四月在巴黎舉行的《黑格爾學術會議》上作的報告。

——譯者註

②列寧，《什麼是「人民之友」》，《列寧全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六一年），頁一五三。

③同前揭書，頁一四七。

④同前揭書，頁一四四。

⑤列寧，《哲學筆記》，《列寧全集》，第三十八卷，（北京：人民出版社，一九六〇年），頁二二四。驚嘆號是列寧加的。

⑥同前揭書，頁一四七。

⑦同前揭書，頁一〇四。

⑧同前揭書，頁一六二。

⑨同前揭書，頁一八一。

●原恩格斯的話，見恩格斯，《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》，《馬

克思恩格斯選集》，第四卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁二二一。

- 「黑格爾斥責康德的主觀主義。這是值得注意的。黑格爾贊成假象、『直接的現存的東西』的『客觀意義』。」列寧，〈哲學筆記〉，頁一三九。
- 同前揭書，頁八八。
- 「好極了！！如果我們問什麼是自在之物，那麼這個問題本身就已經不知不覺地包含不可能回答的成份了……這是非常深刻的：……自在之物完全是空洞的、無生命的抽象。在生活中，在運動中，一切的一切總是『自在』的，在對他物的關係上又是『爲他』的，它們從一種狀態轉化爲另一種狀態。」（同前揭書，頁一一〇。）「在康德那裏，自在之物的『空洞的抽象』代替了我們關於事物的認識的日益深入的、活生生的進展、運動。」（同前揭書，頁八八）
- 同前揭書，頁二五三。
- 《資本論》一九四八年巴黎社會出版社版第一卷第一八一頁腳註。
- 還有其他的意義。



6

意識形態和意識形態的國家機器

(研究割記) ①

關於生產條件的再生產

我曾說過，爲了使生產成爲可能，必須更新生產資料，當時我的分析中曾隱約觸及到一些東西，現在就來說明一下。過去只是附帶提及，現在要專門談談。

正像馬克思說的，每一個小孩都知道，一個社會形態如果在生產的同時不對生產條件進行再生產，那麼一年也不能維持②。因此，生產的最終條件是生產條件的再生產。這種再生產可能是「簡單的」（把原有生產條件加以複製）或「擴大的」（使生產條件有所增加）。讓我們暫時撇開不談這種差別。

那麼，什麼是生產條件的再生產呢？

這裏，我們在進入一個既是非常熟悉（《資本論》第二卷中談得很多）又是被完全忽略了的領域。單純生產的觀點、甚至簡單生產實踐（與生產過程比是抽象的）的觀點是如此顯而易見（經驗主義意識形態的顯而易見）如此深入到我們日常的「意識」中，以致很難（幾乎不可能）上升到再生產的觀點上來。然而，離開這個觀點，一切都將是抽象的（比片

面更壞：是被歪曲了的)——即使是從生產的角度看，更不要說只是從實踐的角度看了。

讓我們來系統地考察一下這個問題。

簡單說來，如果我們以為，每一種社會形態都是一種占統治地位的生產方式的產物，我們就能夠說，生產過程使現存的生產力在特定的生產關係中和在這種生產關係的制約下活動。

由此可見，每一種社會形態為了存在，必須在它生產的同時再生產它的生產的條件，而為了能夠生產，它就必須再生產：

- (1)生產力，
- (2)現存的生產關係。

生產資料的再生產

所有的人(包括在國家財政部門工作的資產階級經濟學家或現代的「宏觀經濟」「理論家」)現在都承認，任何生產若不容許生產的物質條件再生產，即生產資料的再生產，就不可能進行下去，因為馬克思在《資本論》第二卷中以令人不能不信服的方式證明了這一點。

任何一名經濟學家都知道，每年都必須預見到需要用什麼來替代已在生產中被消耗或損耗掉的東西：原料、固定設備(廠房)、生產工具(機器)等，在這一點上，一般的經濟學家與一般的資本家沒什麼差別。我說一般的經濟學家=一般的資本家，是因為二者都表達企業的觀點，都滿足於用企業財務核算的術語講話。

但是我們知道，生產的物質條件的再生產不能在企業的水平上來考慮，因為在現實條件下，它並不存在於這一水平上。這個「明顯的」問題是由魁奈(François Quesnay)天才地第一次提出，由馬克思天才

地解決了的。在企業的水平上發生的是一種結果，它只給人一種關於再生產必要性的觀念，但是絕對沒有讓人考慮到再生產的條件和機制。

只要思考片刻就足以確信這一點：在自己的毛織廠裏生產毛料的資本家 X 先生，必須「再生產」他的原料、他的機器等。但是他並不為他自己的生產來生產這些東西：別的資本家為他來生產這些東西。例如：澳大利亞牧羊場的場主 Y 先生、生產車床的大車床廠老板 Z 先生等等。而 Y 先生和 Z 先生為了生產成爲 X 先生生產條件再生產的條件的那些產品，也必須再生產他們自己生產的條件，如此直至無窮——全部都按比例進行，以致在全國甚至世界的市場上，對（供再生產用的）生產資料的需求能由供應來滿足。

爲了思考這種類似「循環鏈」的機制，必須跟上馬克思的「整個」思路，特別是研究《資本論》第二、第三卷中關於資本在第一部類（生產資料的生產）和第二部類（消費資料的生產）之間的流通關係和剩餘價值的實現。

我們將不去深入分析這個問題。指出生產物質條件的再生產有其存在的必要性，這就足夠了。

勞動力的再生產

然而，有一點讀者不會沒有看到。我們討論了生產資料的再生產，但是沒有討論生產力的再生產。因此我們忽略了使生產力有別於生產資料的那種東西的再生產，即勞動力的再生產。

通過觀察企業中發生的事情，特別是通過預測折舊和投資的財務核算情況的考察，我們能夠獲得關於再生產實際過程發生的大致概念。不過我們正在進入的這個領域，是通過觀察企業中發生的事情，我們

對這一個領域如果不是還完全一無所獲，至少也是幾乎如此。原因很簡單，因為：勞動力的再生產基本上是在企業的外頭進行的。

勞動力的再生產是怎樣獲得保證的呢？

它是通過給予勞動力用以再生產自己的物質資料即工資來獲得保證的。工資作為「雇傭資本」^①列在每個企業的帳目中，但完全不作為勞動力實際再生產的條件。

然而，它實際上正起著這種作用，因為工資只代表勞動力再生產必不可少的勞動力耗費所生產的那部份價值，也就是對恢復雇傭勞動者的勞動力必不可少的那部份價值（用以償付房租、購買食物和衣著，也就是使雇傭勞動者能夠在第二天再次出現在工廠裡的費用——上帝讓他多活一天，他就需要多花一天）；我們還應該補充一句，無產階級以小孩的方式無窮盡地把自己作為勞動力再生產出來，這必不可少的那部份價值其中是還包括撫養和教育孩子的費用。

記住，這個對勞動力再生產所必要的價值量（工資），不是單單根據謀生需要訂出的最低工資決定的，而是根據歷史需要訂出的，也就是根據一種在歷史上可變的最低工資決定的（馬克思指出，英國工人需要啤酒，而法國無產者需要葡萄酒）。

我還想要指出，這一最低額在雙重意義上是歷史的，因為它不是由資產階級「承認」的工人階級的歷史需要確定的，而是由無產階級階級鬥爭（一種雙重的階級鬥爭：既反對延長工作日，又反對減少工資）所強加的歷史需要確定的。

然而，如果要使勞動力作為勞動力再生產出來，單單保證勞動力再生產的物質條件對勞動力來說是不夠的。我已經說過，可用的勞動力必須是「合格的」，即適合被安置在生產過程的複雜體系中進行勞動。

生產力的發展和生產力在特定階段歷史地構成的統一體類型產生著這樣的結果，即勞動力必須有各種不同的技能，並作為有技能的勞動力被再生產出來。技能的不同，是根據社會技術分工、各種不同「工作」和「職位」的必要條件不同而不同。

在資本主義政權底下這種不同技能的勞動力再生產是怎樣進行的呢？在這裏，不像在奴隸制或農奴制的社會形態下，勞動力技能的這種再生產越來越不是「在廠內」（通過學徒制）進行，而是越來越是在生產之外，即通過資本主義的教育體制及其他場合和機構來完成。

兒童們在學校裏學習什麼呢？學習的程度有深刻不同，但一般總離不開讀、寫、算，即一些技術及一些其他的東西，包括對不同工種（如工人、技術人員、工程師、較高級管理人員等）直接有用的各種（初步的或透徹的）「科學」或「文學」原理。一句話，就是學「謀生技能」（know-how）。

但是，除了這些技術和知識之外，而且在學習這些技術和知識的當中，兒童們在學校中還學習良好行為的「規範」，即每個人按照他「將來預定要」從事的工作在分工中所應遵守的態度：公民道德和職業道德的規範，實際上就是尊重社會技術分工的規範，歸根到底就是要尊重由階級宰制建立起來的秩序的規範。他們還學習「說好和寫好法語」，學習正確地「管理」工人，即（對未來的資本家及其僕從說來）學習恰當地「使喚」工人，或者以正確的方式向工人「說教」（這是理想的方案）等。

換個比較科學的說法，我要說，勞動力的再生產不僅要求勞動技能的再生產，而且同時還要求將勞動者對現存秩序規範的順從態度再生產出來，即將工人們對占統治地位的意識形態順從的態度再生產出來，以及要求將進行剝削和壓迫的人正確運用占統治地位的意識形態

的能力再生產出來，讓他們也會「用言語」為統治階級的宰制做好準備。

換句話說，學校（像教會這樣的國家機構或軍隊這樣的其他機器也一樣）教「謀生技能」，不過是以保證對統治意識形態的從屬（subjection）或貫徹它的「實踐」的方式來進行的。凡與生產、剝削和壓迫有關的當事人，更不要說「意識形態專家」（馬克思語）了，爲了要「自覺地」執行他們的任務——被剝削者（無產者）、剝削者（資本家）、剝削者的助手（經理）或統治意識形態的高僧（官員）等等的任務——都一定要在某種程度上多少對這種意識形態有「高深的造詣」。

由此可見，不僅勞動力「技能」的再生產，而且勞動者對統治意識形態的從屬的再生產或這種意識形態實踐的再生產，都是勞動力再生產的絕對必要條件。但需要指出的是，只說「不僅而且」還不夠，因爲很清楚的是：**只有在意識形態從屬的形式和在該形式下**，才爲勞動力技能的再生產提供了準備。

但是，這是承認一種新現實：**意識形態**，有效地存在著。

這裏我要做兩點評論。

第一點是要圓融我對再生產的分析。

我剛才草草地概述了生產力再生產的兩種形式，一方面是生產資料的再生產，另一方面是勞動力的再生產。

但是我還沒有接觸生產關係的再生產這個問題。對馬克思主義的生產方式理論說來這是一個**關鍵問題**。放過它將是理論上的疏忽，甚至是嚴重的政治錯誤。

所以我要把它拿來討論。但是爲了獲得討論它的手段，我必須再兜一個大圈子。

第二點評論是，爲了兜這個圈子，我必須重新再把我的老問題提

出來：什麼是社會？

基礎和上層建築

我在許多場合^①強調了馬克思主義的「社會整體」概念的革命性質，因為它和黑格爾的「總體性」是不同的。我曾說（而這個觀點只是重複歷史唯物主義的著名原理），馬克思把每個社會的結構設想為由一種特殊決定因素銜接在一起的「層次」或「領域」：**基礎**或經濟基礎（生產力和生產關係的「統一」）和**上層建築**，後者本身又包括兩個「層次」或「領域」：政治法律制度（法律和國家）和意識形態（各種不同的意識形態，宗教的、倫理的、法律的、政治的等）。

這種說法除了理論教育的意義以外（它顯示了馬克思和黑格爾之間的差別），還有下述極其重要的理論優點：它使得我曾稱之為**各個有效性的標誌**有可能納入到它這些基本概念的理論體系中去。這是什麼意思呢？

很容易看出，把每個社會的結構說成爲一座大廈，它有一個基礎，在它上面豎立著兩「層」上層建築，這是一個隱喻。具體地說，這是一個空間的隱喻，即表示位置（*topique*）的隱喻^②。像每個隱喻一樣，這個隱喻也暗示著某種東西，使某種東西變得明顯可見。什麼東西呢？正是這個：上面幾層樓如果不是正好豎立在它們的基礎上，就不能單獨「呆在那裡」（懸在空中）。

因此用大廈隱喻的目的是首先說明經濟基礎「歸根到底的決定作用」。這個空間隱喻的作用是賦予基礎這樣一種著名的有效性標誌：經濟基礎中發生的事情對上面幾「層」（上層建築）中發生的事情起了歸根

到底的決定作用。

從這種「歸根到底」的有效性標誌出發，上層建築就顯然被賦予了不同的有效性標誌。它們是什麼樣的標誌呢？

人們可以說，上面幾層建築不是歸根到底起決定作用的，而是被基礎的有效性決定的；假如它們以自己的（尚不明確的）方式起決定作用，那麼這也只有它們被基礎決定的限度內才有可能。

這種由基礎歸根到底起決定作用所決定的有效性標誌（或決定作用），在馬克思主義傳統中是按兩種方式來思考的：（1）上層建築對基礎有「相對獨立性」；（2）上層建築對基礎有「反作用」。

因此我們能夠說，馬克思主義用大廈（基礎和上層建築）所作的隱喻，其巨大優點在於，它既顯示了決定作用（或有效性標誌）是個關鍵性問題，又顯示了正是基礎歸根到底決定整座大廈。結果它使我們必須提出關於上層建築特有的「次生」有效性類型的理論問題。就是說，它使我們必須考慮馬克思主義傳統所謂的上層建築的相對獨立性和上層建築對基礎的反作用。

用大廈空間的隱喻表現每個社會的結構，最大短處顯然是它的隱喻性，即它仍然是**描述性的**。

現在我覺得有可能並且最好是用另外的方式來說明事情。注意，我這樣說的意思，不是我要拒絕那個古典的隱喻，因為那個隱喻本身要求我們揚棄它。而我不想爲了把它作爲陳腐的東西加以拒絕而揚棄它。我只是想思考它以描述方式所給與我們的東西。

我相信，有可能而且必須從**再生產出發**去思考表現上層建築的性質和存在本質的基本特徵。一旦我們採取再生產的觀點，大廈空間的隱喻所指出但是又不能提供概念解答的許多問題，就會豁然開朗，迎

刃而解。

我是基本論點是，**除非從再生產的觀點出發**，否則就不可能把這些問題提出來（從而為它們提供解答）。

我將從這一觀點出發，簡單地分析法律、國家和意識形態。我會表明，從實踐和生產觀點出發以及從再生產觀點出發，分別會發生什麼情況。

國家

馬克思主義的傳統在這裏是明確的：在《共產黨宣言》和《路易·波拿巴的霧月十八日》（*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*）中（以及在所有後來的經典著作中，首先是在馬克思論巴黎公社的著作和列寧的《國家與革命》中），國家被明確地設想為鎮壓性的機器。國家是一架鎮壓性的「機器」，它使得統治階級（在十九世紀為資產階級和大土地所有者「階級」）能夠保證他們對工人階級的宰制，並使他們能讓工人從屬於剩餘價值的榨取過程（即資本家的剝削）。

國家因此首先是馬克思主義經典所稱的**國家機器**。該詞的含義不僅是指在講到法律實踐要件中我曾指出其存在和必要性（狹義性意義）的專業機關，即警察、法庭、監獄；也指警察及其專業化輔助隊伍對形勢「失去控制」時，在最後關頭作為補充性的鎮壓力量直接進行介入的軍隊（無產階級已為這一經驗付出了血的代價）；而且更是指超乎這個整體之上的東西：國家元首、政府和行政機關。

馬列主義國家「理論」以這種形式表述是抓住了問題的要點，任何人在任何時候也不可能不意識到這的確是問題的要點。這個把國家明

確地表述成是資產階級及其同盟者在反對無產階級的階級鬥爭中，「爲了統治階級的利益」而進行鎮壓和介入的一種力量的國家機器，確實是道地的國家，而且確實道地的表明了它的基本「作用」。

從描述性理論到理論本身

然而，這裏也像我關於大廈的隱喻（基礎和上層建築）所指出過的那樣，對國家的性質的這種表述仍然還有部份是描述性。

由於我將常常需要使用這個形容詞（描述性的），爲了清楚起見，必須作點解釋。

在提到大廈的隱喻或馬克思主義的國家「理論」時，我總是說這些都是對它們的對象所做的描述性概念或表述，其實我沒有任何別有用心指責的意思。相反，我有充分理由以爲，偉大的科學發現不能不通過我將稱作描述性「理論」的階段。這是每一種理論的第一個階段，至少是在涉及到我們的這個領域中（即在關於社會形態的科學領域中）。照這樣，我們可以——而按我的看法我們必須——把這個階段看成是理論發展的一個必要的過渡階段。在我的「描述性理論」這一用語中刻劃的過渡性，在這兩個詞語的結合中表明它們等於是一種「矛盾」。事實上，理論這個詞語在某種程度上是和我加在它前面的形容詞「描述性」相衝突的。這恰好說明：(1)「描述性理論」確實是理論的不可逆轉的開始；但是(2)理論呈現的「描述性」形式在「矛盾」的作用下，要求這一理論繼續發展，超出「描述性」的形式。

我們且回到我們現在的對象——國家——上來，把我們的想法說清楚。

當我說我們現在看到的馬克思主義國家「理論」仍然部份是「描述

性]時,首先這意味著這一描述性「理論」毫無疑問正是馬克思主義國家理論的開端,這個開端也給我們提供了基本點,即決定這一理論今後每一個發展的原則。

的確,我要說這一描述性的國家理論是正確的,因為完全有可能使有關領域的絕大部份事實符合它給它的對象所下的定義。例如,把國家規定為存在於鎮壓性國家機器中的階級國家,能夠出色地說明發生在各種不同鎮壓性領域中的一切事實:從一八四八年六月起義、巴黎公社、一九〇五年五月彼得格勒的流血星期日、抵抗運動;夏龍省(Charonne)的大屠殺到對狄德羅的《修女》(*La Religieuse*)或加蒂(Armand Gatti)關於佛朗哥(Francisco Franco)的劇本的查禁;能夠說明一切直接或間接的剝削形式和滅絕人民大眾的形式(帝國主義戰爭);能夠說明列寧遵照馬克思的觀點,稱作資產階級專政的那種以政治民主形式掩蓋著的狡詐的日常宰制。

然而,描述性的國家理論展現了理論建構中的一個本身要求自我「揚棄」的階段。因為很清楚,如果關於國家就是鎮壓機器的定義真的給我們提供辨別和確認壓迫事實的手段,那麼這種把國家同鎮壓機器聯繫起來的關係,就會使我們覺得國家進行鎮壓是件明顯可見的事:「就是這樣!真對!是真的!」●在國家定義的名下積累的事實可以使例子成倍增加,但是不能真正使國家的定義前進一步,即不能得出科學的國家理論。因此,每一種描述理論都要冒「堵塞」理論發展的危險,然而那種發展卻是最重要的。

正因為如此,我認為,為了把這種描述性理論發展成為理論本身,也就是為了進一步理解國家在它產生作用時的機制,就必須在把國家規定為國家機器的古典定義上增加一點東西。

馬克思主義國家理論的要點

讓我先澄清很重要的一點：除非把國家（以及國家在國家機器中的存在）看成是國家權力的作用，否則國家完全就沒有意義。一場政治上的階級鬥爭都是圍繞著國家進行的。所謂圍繞著國家進行的，我的意思是說圍繞著階級或階層的聯盟占有（即奪取和保持）國家權力而進行的。這第一點澄清，使得我必須把是政治上階級鬥爭目標的國家權力（保持政權或奪取政權）同國家機器加以區分。

我們知道，正如十九世紀法國的資產階級「革命」（一八三〇年，一八四八年）、政變（十二月二日，一八五八年五月），國家的崩潰（一八七〇年帝國的覆亡，一九四〇年第三共和國的覆亡）或小資產階級在政治上的興起（一八九〇年～一八九五在法國）等所證明的，儘管發生了導致國家權力易手的政治事件，國家機器卻可以不受影響或不加改變地存在下去。

列寧曾反覆指出：甚至在一九一七年那樣的社會革命以後，雖然無產階級和小農階級的聯盟已奪取了政權，國家機器的一大部份都還是保留下來了。

可以說，從馬克思的《路易·波拿巴的霧月十八日》和《法蘭西階級鬥爭》（*Class Struggles in France*）以後，關於國家權力和國家機器之間的這種區分顯然已是「馬克思主義」的國家「理論」的組成部份了。

在「馬克思主義的國家理論」的問題上，我們可以概括地說，馬克思主義經典著作一向主張，（1）國家是鎮壓性的國家機器，（2）國家權力和國家機器必須區分開，（3）階級鬥爭的目標在於爭奪國家權力，也是

擁有國家權力的階級(或一些階級或階層的聯盟)根據其階級目標爭奪國家機器的使用權，(4)無產階級爲了摧毀現存的資產階級國家機器必須奪取國家權力，而且在第一階段要用一種完全不同的國家機器即無產階級的國家機器來取代它，在隨後的階段則開始一個徹底的過程，即消滅國家的過程(國家權力和一切國家機器的消滅)。

由此看來，我想要給馬克思主義的國家理論補充的東西，已經白紙黑字地寫在那裏了。但是我覺得，即使有了這一補充，這個理論在一某種程度上仍然是描述性的，儘管它現在已包含有一些複雜的和差異的成份，但是若不求助於更進一步的補充的理論發展，這些成份的作用還是沒有辦法讓人理解的。

意識形態的國家機器

因此，必須給「馬克思主義的國家理論」補充的是某些別的東西。

我們在這裏必須小心地前進。事實上很久很久以前，馬克思主義經典作家已經進入了這個領域，只不過他們沒有把他們的經驗和作法所包含著的決定性發展，用理論的方式系統地整理出來。他們的經驗和作法的確主要限於政治實踐的領域。

在事實上，即在他們的政治實踐中，馬克思主義經典作家把國家看作是比「馬克思主義國家理論」中所下的定義更爲複雜的東西，即使這個定義已經像我剛才建議的那樣作了補充。他們在自己的實踐中承認這種複雜性，但是他們並沒有用相應的理論把它給表述出來①。

我想嘗試爲這個相應的理論描畫一個大致的輪廓。爲了這個目的，我提出下述論點。

爲了推進馬克思主義的國家理論，不僅必須考慮到國家權力和國

家機器之間的區分，還必須考慮到另一個明顯地佇立於(鎮壓性)國家機器這一方面的現實，但是千萬不把它混為一談。我要把這個現實叫做**意識形態的國家機器**。

什麼是意識形態的國家機器呢？

不應該把它們和(鎮壓性)國家機器混為一談。記住，在馬克思主義理論中，國家機器包括：政府、行政機關、軍隊、警察、法庭、監獄等，它們構成了我在後頭要把它們稱作鎮壓性國家機器的這些內容。鎮壓性表示這些國家機器是「以暴力方式產生作用」——至少最後是如此(因為鎮壓，例如行政性的鎮壓，或許採取非肉體的方式)。

我會把意識形態國家機器稱作是一些以獨特和專門機構的形式呈現在直接觀察者面前的現實。我提出的這個以經驗為根據的單子，顯然還必須經過詳細的考察、檢驗、修正和重組。儘管有這一要求包含著的各種保留，我們暫時還是可以把下述機構看成是意識形態的國家機器(我列舉的次序沒有任何特別意義)：

- 宗教的意識形態國家機器(各種教會體系)，
- 教育的意識形態國家機器(各種公私立「學校」的體系)，
- 家庭的意識形態國家機器●，
- 法律的意識形態國家機器●，
- 政治的意識形態國家機器(包括不同政黨在內的政治體系)，
- 工會的意識形態國家機器，
- 傳播的意識形態國家機器(出版物、廣播和電視等)，
- 文化的意識形態國家機器(文學、藝術、體育等)，

我已說過，不應該把意識形態的國家機器和(鎮壓性)國家機器混為一談。差別在那裏呢？

首先，我們可以看到，(鎮壓性)國家機器只有一個，意識形態的國家機器卻有許多個。把這許多意識形態的國家機器聯成一體的統一體，即使假定存在著，也不是一眼就看得出來的。

其次，我們還看到，統一的(鎮壓性)國家機器完全屬於公共領域，相反的，絕大部份的意識形態國家機器(在顯而易見的散佈上)卻是私人領域的一部份。教會、政黨、工會、家庭、某些學校、大部份的報紙、文化事業等等，都是私人的。

我們暫且可以不管第一點。但是有些人要對第二點提出疑問，問我根據什麼權利把那些大部份沒有公共地位，完全只是私人性質的機構看作是意識形態的國家機器。葛蘭西作為一個自覺的馬克思主義者，早已用一句話堵住了這種反對看法。公共和私人之間的區別是資產階級法律的一個內在區別，在資產階級法律發揮其「威權」的(附屬)領域中有效。國家領域不受資產階級法律管轄，因為國家在「法律之上」，是統治階級的國家的國家，它既不是公共的也不是私人的；相反，它是公共和私人之間任何區別的前提條件。從意識形態的國家機器出發，我們也完全可以這樣說。這些意識形態的國家機器不管它們是被體現在那裡，體現在「公共的」領域也好，還是體現在「私人的」領域也好，這些都無關緊要。重要的是它們如何發揮作用。私人的機構作為意識形態的國家機器也可以完美地「發揮作用」。只要對任何一種意識形態國家機器作進一步的分析，就能證明這一點。

現在談一下什麼是根本的東西。使意識形態的國家機器有別於(鎮壓性)國家機器的是下述基本差別：鎮壓性的國家機器是「以暴力方式」來產生作用，而意識形態的國家機器則是「以意識形態的方式來產生作用」。

通過修正這個區別，我可以把事情闡述清楚。我想說得更恰當一點，每一種國家機器，無論是鎮壓性的還是意識形態的，都是以暴力方式和意識形態方式「產生作用」，但是有一個很重要的區別讓我們絕對不可以把意識形態的國家機器和（鎮壓性的）國家機器混為一談。

這就是（鎮壓性）國家機器是大量地和主要地以**鎮壓方式**（包括肉體的鎮壓）來產生作用，而輔之以意識形態方式來產生作用。（根本沒有純鎮壓性的機器這樣的東西）。例如，軍隊和警察為了確保它們自己的團結和再生產，以及它們向外宣傳的「價值觀念」，也是以意識形態的方式來產生作用。

同樣，但是要反過來說，必須說，意識形態的國家機器是大量地和主要地以**意識形態方式**來產生作用的，但是它們也是輔之以鎮壓方式來產生作用，即使是在最後對關（但也只是在最後關頭）以鎮壓方式產生作用，鎮壓也是非常微弱的和隱蔽的，甚至是象徵性的（根本沒有純意識形態的機器這樣的東西）。因此學校和教會使用適當的懲罰、開除、選拔等方法來「規範」它們的牧人和它們的羊群，使它們服從紀律。家庭也是一樣……。文化的意識形態國家機器也是一樣（如書報檢查制度），等等。

根據事情是不是和（鎮壓性）國家機器或意識形態的國家機器有關，以鎮壓和意識形態的方式（主要地、輔助地）產生雙重「作用」的這種決定因素讓我們清楚地看到，從（鎮壓性）國家機器和意識形態的國家機器的相互作用中可以編織出各種非常微妙的或明或暗的結合形式。是不是有必要再補充這一點呢？其實日常生活也給我們提供了這種情況的無數例子，但是如果我們想要比這一單純的觀察更深入一步，那就必須對這些例子進行詳細的研究。

然而，這一觀察使我們了解到是什麼構成各種表面上極不相同的意識形態國家機器的統一性。如果說意識形態的國家機器大量地和主要地是以意識形態方式「產生作用」，那麼使它們的多樣性統一起來的是正是這種作用。因為就意識形態的範圍言，它們賴以產生作用的意識形態不管如何多樣化、如何矛盾，總是在事實上統一在占統治地位的意識形態下面的。這種占統治地位的意識形態就是「統治階級」的意識形態。如果「統治階級」在原則上掌握國家權力（公開地或更多地借助於各階級之間或各階層之間的聯盟），因而能支配（鎮壓性）國家機器，那麼我們可以肯定，就最後占統治地位的意識形態是真正在意識形態的矛盾中體現於意識形態國家機器裡頭的這個範圍而言，這同一個統治階級是活躍在意識形態的國家機器裡頭。當然，在（鎮壓性）國家機器中按法律和法令行動和在意識形態的國家機器中通過占統治地位的意識形態的中介來「行動」，這是完全不同的事情。我們必須深入研究這種差別——但是它不能掩蓋住一種深刻統一性的事實。據我了解，任何一個階級若不同時對意識形態的國家機器並在其中行使其文化霸權，就不能長時期掌握國家權力。我只需為這種情況舉出一個例子和證據：列寧憂心忡忡地急於要使教育的意識形態國家機器（及其他）革命化，只是為了使已經奪取政權的蘇聯無產階級有可能確保無產階級專政的未來和向社會主義過渡●。

這最後一點說明使我們有可能理解，意識形態的國家機器可能不僅是階級鬥爭的賭注，而且是階級鬥爭的場所，而且往往是劇烈的階級鬥爭的場所。掌權的階級（或階級聯盟）不能像在（鎮壓性）國家機器中那樣輕易地在意識形態的國家機器中制定法律，這不僅是因為以前的統治階級能夠在那裏長時間地保持牢固的障地，而且也是因為被剝

削階級的抵抗，或是通過利用它們的矛盾，或者通過在鬥爭中占領其中的戰鬥陣地●，能夠在那裏找到表現自己的手段和機會。

讓我來概括一下我的說明。

如果說我提出的論點有充分的根據，那麼在一個問題上把古典馬克思主義的國家理論講得更細緻一點時，我們就可以回過來再研究古典馬克思主義的國家理論。我主張必須把國家權力(和它被……占有)與國家機器區分開來。但是我補充了一點，即國家機器有兩類：一類是展現鎮壓性國家機器的一些機構，另一類是展現意識形態國家機器的一些機構。

但是如果情況如此，那麼一定會有人提出下述問題，甚至是用我所提示的這種概述方式提出來：意識形態的國家機器確實是在什麼範圍起作用的？它們的重要性在那裡呢？換句話說：這些不以鎮壓方式而以意識形態方式產生作用的意識形態國家機器，它們的「作用」相當於什麼？

關於生產關係的再生產

我現在能夠回答我在很多頁以前留下的那個重要問題：**生產關係的再生產是怎樣獲得保證的？**

用位置所在的語言(基礎、上層建築)，我能夠說：就絕大部份而言●，它是由法律政治的和意識形態的上層建築來獲得保證的。

但是，既然我認為必須超出這一仍然是描述性的語言，我應該說：就絕大部份而言，它是通過國家權力在國家機器中，即一方面在(鎮壓性)國家機器中，另一方面在意識形態的國家機器中的行使而獲得保證

的。

我剛才說的也必須考慮在內，它可以歸納為下述三點：

1. 所有的國家機器都既以鎮壓方式又以意識形態方式產生作用，不同的地方是，（鎮壓性）國家機器大量地和主要地是以鎮壓方式產生作用，而意識形態的國家機器則大量地和主要地是以意識形態方式產生作用。

2. （鎮壓性）國家機器是一個有組織的整體，它的不同部份接受一個統一體集中指揮，這個統一體就是擁有國家權力的統治階級政治代表所推行的階級鬥爭的政治。意識形態的國家機器則是多樣的、不同的、「相對獨立的」，並且能夠為以可能是有限的或極端的形式表達資本家階級鬥爭和無產者階級鬥爭之間衝突效果及其附屬形式的矛盾，提供客觀的場地。

3. （鎮壓性）國家機器的統一性是由行使統治階級階級鬥爭政治的政治代表所領導的中央集權組織來獲得保證的，而各種意識形態國家機器的統一性則往往是以矛盾的形式由占統治地位的意識形態，即統治階級的意識形態來獲得保證的。

把這些特點列入考慮，那麼就有可能按照某種「分工」的方式來展現生產關係的再生產●。

就鎮壓性的國家機器是一部鎮壓性的機器這個範圍來說，它的角色基本上是在於以暴力方式來保證那種歸根到底是剝削關係的生產關係的再生產之政治條件。國家機器不僅廣泛地有助於它自己的再生產（資本主義國家中也有政治專制、軍人專制等的存在），而且國家機器首先也靠鎮壓（從最粗野的暴力到行政命令、禁令以及公開的和暗中的檢查制度）來保證意識形態的國家機器行動的政治條件。

事實上，正是給鎮壓性國家機器提供庇護的意識形態的國家機器，特別主要地保證了生產關係的再生產。占統治地位的意識形態，握有政權的統治階級的意識形態，它的角色正是主要集中在這裡。而且正是占統治地位的意識形態的中介作用，確保著鎮壓性國家機器和意識形態國家機器之間以及各種不同的意識形態國家機器之間的「和諧」（有時是不合拍的和諧）。

因此正是作為不同的意識形態國家機器在它們單一的（因為是共同的）生產關係的再生產中的一種作用，使我們不能不正視下述的設想。

我們已經列舉了現代資本主義社會形態中相當大量的意識形態國家機器：教育機器、宗教機器、家庭機器、政治機器、工會機器、傳播機器、「文化」機器等。

但是在以「農奴制」為特徵的那種生產方式（通常稱作封建的生產方式）的社會形態中，我們看到，雖然有形式上非常類似我們今日所知的單一的鎮壓性國家機器（從最早已知的古代國家是如此，就不必說專制君主制了），但是意識形態國家機器的數目要少多了，而且它們個別的形態也不同。例如，我們看到，在中世紀時，教會（宗教的意識形態國家機器）蓄積了許多今天已轉移到幾個獨特的意識形態國家機器中的作用，就是我現在正談到同過去有關的新作用，特別是教育和文化的作用。與教會並列的還有家庭的意識形態國家機器，它所扮演的重要角色與它在資本主義社會形態中的角色是不能相提並論的。不管表面現象如何，教會和家庭不是唯一的意識形態國家機器。還有政治意識形態國家機器（三級會議、議會、不同的政治派別和聯盟、現代政黨的前身、自由市以及後來城市的整個政治體系）。假如我大膽地提出類

似的落伍的術語(強大的商會、銀行行會和職工會)的話，也還有強大的「行會性」(proto-trade-union)的意識形態國家機器。像戲劇一樣，甚至出版和傳播都有了無可爭辯的發展，它們最初都是教會的組成部份，然而才變得越來越獨立出來。

在我極概括地考察的資本主義以前的歷史時期中，有一點是絕對清楚的，即當時有一種占主導地位的意識形態國家機器，即教會。它不僅集中了宗教作用，而且集中了教育作用和大部份傳播與「文化」作用。十六世紀到十八世紀的全部意識形態鬥爭，從宗教改革運動的最初衝擊開始，都集中地表現為反教會和反宗教的鬥爭，這決不是偶然的。說得恰當一點，這正是宗教的意識形態國家機器占著統治地位的一個作用。

法國革命的首要目標和成果，不僅僅是把國家權力從封建貴族轉到商人資本家的資產階級手中，打破一部份以前的鎮壓性國家機器並以新的(例如國民軍)來取代而已，而且也是進攻了頭號的意識形態國家機器：教會。因此才通過《教士法》、沒收教會財產、創造新的意識形態國家機器來取代宗教意識國家機器的主導角色。

自然，這些事情並不是自動發生的：《政教協議》、王朝復辟、土地貴族和工業資產階級之間在整個十九世紀爲了建立資產階級的文化霸權，以控制以前由教會(尤其是由學校)實現的作用而進行的長時期的階級鬥爭，都可以爲此作證。可以說，資產階級依靠了新的政治、議會民主的意識形態國家機器，目的是要對教會進行鬥爭，並且把它的意識形態作用從它那裡奪走，換句話說，目的不只是为了保證它自己的政治的文化霸權，而且要保證對資本主義生產關係的再生產必不可少

意識形態的國家機器是在大革命頭幾

年建立起來的，然後是經過一八四八年的幾個月和第二帝國垮台後幾十年長期、猛烈的鬥爭才又恢復過來的。

正因為如此，我相信，不管下面這個論點的論據是多麼的不足，我提出它還是有道理的。我相信，經過同舊的占主導地位的意識形態國家機器進行激烈的政治和意識形態階級鬥爭而在成熟的資本主義社會形態中建立起來的**占主導地位的意識形態國家機器，是教育的意識形態機器。**

假如說從每個人看來，即從處在資產階級設法賦予它自己和它所剝削的各階級的意識形態展現中的每個人看來，確實似乎在資本主義社會形態裡頭占主導地位的意識形態國家機器不是學校，而是政治的意識形態國家機器，即把普選權和黨派鬥爭結合起來的議會民主制的這一政權，那麼這個論點可能看來很弔詭。

然而，歷史，甚至最近的歷史，表明資產階級過去能夠而且現在仍然能夠適應議會民主以外的政治意識形態國家機器：單說法國的例子，就有第一和第二帝國、立憲君主制(路易十八和查理十世)，議會君主制(路易菲力浦 Louis-Philippe)，總統制民主(戴高樂 General Charles De Gaulle)。英國的情況甚至更加清楚。那裡的革命從資產階級的觀點看特別「成功」，因為那裡不像法國，法國的資產階級部份地由於小貴族的愚笨，聽任農民與平民的「革命起義」，把自己推上權力寶座，因而不得不為此付出高昂的代價。而英國的資產階級則能夠與貴族「妥協」，在長時期中「共享」政權，共同使用國家機器(各統治階級中的一切有善良意願的人們之間和平相處!)。德國的情況甚至更令人吃驚，因為那裡的帝國主義資產階級在「經歷」魏瑪共和國、委身於納粹主義(Nazism)之前，是在帝國的容克(俾斯麥 Otte von Bismar-

k 是集中體現)、他們的軍隊和警察提供了庇護和領導人員的一種政治意識形態國家機器的支持下，大搖大擺地進入歷史的。

因此我相信我完全有理由認為，在占據前台的資產階級政治意識形態國家機器的幕後，資產階級已經建立起來當作它第一號機器，即當作主導的意識形態國家機器的東西，是教育機器；其作用實際上已取代了先前占主導地位的意識形態國家機器——教會。我們甚至可以補充說：學校和家庭的搭配已取代了教會和家庭的搭配。

為什麼教育機器事實上是資本主義社會形態中占主導地位的意識形態國家機器呢？而它又是怎樣產生作用的呢？

暫時說這麼幾點就應該夠了：

1. 所有的意識形態國家機器，不管它們是什麼，都是為了助長同一結果：生產關係（即資本主義剝削關係）的再生產。

2. 每一種意識形態的國家機器都以適合於它的方式助長這一結果。政治機器是靠著使個人從屬於政治的國家意識形態，是靠著使個人從屬於「間接的」（議會的）或「直接的」（公民投票的或法西斯主義的）「民主」意識形態的方式。傳播機器是借助出版物和廣播電視給每個「公民」每天灌輸民族主義、沙文主義、自由主義、道德主義等的方式。文化機器等也是如此（體育運動在沙文主義中的角色最為重要）。宗教機器則是通過這個方式：在佈道及其他有關出生、結婚和死亡的重大儀式中，宣傳人只是塵埃，除非他熱愛他的鄰居，熱愛到人家打了他的左臉，他還把右臉貼過去讓人家打。家庭機器……但是沒有必要說下去了。

3. 這一演奏會由一個樂譜支配，偶而會有矛盾（過去統治階級殘餘的矛盾，無產者及其組織的矛盾）的干擾。這個樂譜就是當前統治階級

意識形態的樂譜。這個樂譜把甚至在基督教降臨之前就創造希臘奇蹟，以後又創造羅馬榮耀不朽之城的偉大先人的人道主義這一偉大話題，融合到它的音樂裡頭，同時也把特殊和一般的利益等等、民族主義、道德主義和經濟主義的這些話題，融入到它的音樂裡頭。

4. 然而，在這一演奏會中，一種意識形態國家機器肯定是有占著主導地位的角色，雖然決不是所有的人都豎起耳朵來傾聽它的音樂：它是如此沉默！這就是學校。

它從每個階級招進幼稚園年齡的兒童，然後在若干年中，（這是兒童最易受到影響的若干年），在家庭的國家機器和教育的國家機器交相逼壓下，不管是用新方法還是用舊方法，給兒童灌輸一定量的用占統治地位的意識形態包裹著的「謀生技能」（法語、算術、自然史、科學、文學）或者是純粹狀態的占統治地位的意識形態（倫理學、公民守則、哲學）。大約在十六歲時，大量孩子就被「投入生產」：這些人就是工人或小農。另一部份適合學習的青年繼續上學，他們好歹多學幾年，然後退下來充當初級和中級技術人員、白領工人、初級和中級行政人員、各種小資產者。最後一部份達到頂峯，或是成為近乎失業的知識份子群，或是成為「集體勞動者的知識份子」，即充當剝削代理人（資本家、經理）、鎮壓人員（軍人、警察、政治家、行政官吏等）和意識形態專家（各式各樣的神甫，其中大多數威信是「門外漢」）。

在學習的半途被丟出的每一批人，實際上都被提供在階級社會中他們必須履行什麼樣適合於他們的角色的這一意識形態：（具有一種「高度發達的」「職業的」、「倫理的」、「公民的」、「民族的」和非政治意識的）被剝削者的角色；（有給工人下命令和與他們說話的能力：執行「人的關係」的）剝削者的角色，（有下命令和不容分說迫使人服從的

能力，或者運用政治領導人的蠱惑宣傳能力的)鎮壓人員的角色，或者(善於恰如其份地用尊敬、輕視、威脅和煽動的態度，配上道德、善行、上帝、民族、法蘭西的世界角色之類的腔調，去影響人們意識的)意識形態專家的角色。

當然，這些相對的品德(一方面是謙遜、服從、溫順，另一方面是偽善、輕視、傲慢、自信、妄自尊大、甚至油腔滑調和狡詐)在家庭、教會、軍隊、閒書、電影，甚至在足球場上也教的。但是在資本主義社會形態中沒有任何其他的意識形態國家機器有全體兒童作為義務的(絲毫也不是自由的)聽眾，每週五、六天，每天八小時。

但是，資本主義社會形態中的生產關係，即被剝削者對剝削者和剝削者對被剝削者的關係，主要是靠灌輸各種統治階級意識形態包裹起來的謀生技能再生產出來的。為資本主義政權生產這種攸關生命的成果的機制，自然是被一種普遍統治著的學校的意識形態掩蓋起來了。之所以說它普遍統治著，是因為它是占統治地位的資產階級意識形態基本形式之一。這種意識形態把學校說成是一種清除了意識形態的中性環境(因為它是……世俗的機構!)，在那裡，尊重由「家長們」(他們也是自由的，換句話說，小孩子是他們的)滿懷信心地託付來的這些孩子們的「良知」和「自由」的教師們，以他們自己的榜樣、知識、文學和他們「使人自由的」品德，為孩子們開拓通往成年人的自由、道德和責任感的道路。

我要請那些在可怕的條件下試圖拿他們在自己「教」的歷史和知識中能夠找得到的少數武器，轉而對抗他們所陷入的意識形態、制度和習俗的教師們原諒。他們是一種英雄。但是他們為數不多，有多少人(大多數人)甚至還不曾懷疑過制度(他們在制度的壓迫下毫無反抗能

力)迫使他們執行的這一「工作」,更糟糕的是,他們全心全意挖空心思用最先進的意識(著名的新方法!)來完成這一工作。他們對學校簡直是連懷疑都不懷疑,因此他們的奉獻就有助於學校這一意識形態的裝扮,使其得以維護,獲得滋養。這樣,乃使得學校在今天對我們的同時代人說來,顯得那樣「自然」、不可或缺,甚至非常有益,就如同教會在幾世紀以前對我們的祖先說來顯得那樣「自然」、不可或缺和寬容大度一樣。

事實上,教會作為占主導地位的意識形態國家機器的角色今天已經被學校所取代。正像教會曾經同家庭搭配在一起一樣,學校現在和家庭搭配在一起了。我們現在能夠說,既然學校(以及學校和家庭的搭配)構成了占主導地位的意識形態國家機器,在本身的存在受到世界階級鬥爭所威脅的這一生產方式的生產關係再生產中這一機器也扮演著決定性的角色,那麼往往與動搖家庭制度的危機(在《共產黨宣言》中就已宣佈了的)結合在一起現在正在動搖著全球許多國家教育制度的空前深刻危機,就具有一種政治意義了。

關於意識形態

當我們提出意識形態國家機器的概念時,當我們斷言意識形態的國家機器「以意識形態的方式產生作用」時,我是訴諸於一個必須稍為討論的現實:意識形態。

大家都知道,「意識形態」這個措辭是卡巴尼斯(Pierre Jean Georges Cabanis)、德·特拉西(Antonie Louis Claude Destutte de Tracy)同他們的朋友在一起創造出來的,他們把觀念(起源)的理

論看成是意識形態的研究對象。五十年後，當馬克思借用這個措詞的時候，就給了它一種完全不同的含義，甚至在他「早期著作」裡頭也是如此。在這裡，意識形態便成為宰制一個人的精神或一個社會團體的這一種觀念和展現的體系。像馬克思為《萊茵報》(*Rheinische Zeitung*)撰寫文章這麼早的時候所從事意識形態的政治鬥爭，就已經無可避免地而且馬上迫使他要面對這個現實，同時逼得他要把他最早時期的直覺往前推進一步。

然而，我們這裡遇到一件相當使人驚異的弔詭的事情。好像什麼東西都引導馬克思走向一套制訂意識形態理論的道路上去。確實，《德意志意識形態》繼《一八四四年經濟學哲學手稿》之後向我們提供了一套明確的意識形態，但……這種理論却不是馬克思主義的理論（我們馬上要看理由是什麼）。至於《資本論》，該書雖然包含了有關種種意識形態理論的許多提示（最明顯的是庸俗經濟學家的意識形態），却並不包含這種理論本身，因為這種理論在很大程度上取決於一般意識形態的理論。

我想冒昧地提出像這樣一種理論的初步和非常概略的大要。我將提出的這些論點，當然不是信口胡編的，但這些論點除非經過深入的研究和分析，否則它們也還都是我們不能隨便就加以支持或考驗的；也就是說，我們不能隨便就肯定它們或拒絕它們。

意識形態沒有歷史

首先我稍為大體地解釋一下理由，說明為什麼我總覺得可以提出一套一般的意識形態的構想，而不是提出不管形式是什麼（宗教的、倫理的、法律的、政治的），總是表現階級立場的特定的各種意識形態理

論的構想；或至少說我提出這個構想可以證明是正當合理的。

探索一套關於**各種意識形態**的理論一定要從我剛提到的兩個方面來進行，完全是顯而易見的。那麼就很清楚了，**各種意識形態**的一套理論歸根到底要取決於社會形態的歷史，因此取決於結合在社會形態中的生產方式的歷史以及在社會形態中展開的這一階級鬥爭的歷史。在這個意義上，顯然就談不上有一般的**各種意識形態**的理論了，因為以上述所提的區域和階級這兩個方面來界定的**各種意識形態**是有歷史的，而這種歷史的最後決定因素顯然是在意識形態的外部，雖然它與意識形態也有關係。

相反的，假定我能提出**一般意識形態**理論的這個構想，而且假定這種理論真正是**各種意識形態**理論所仰賴的因素之一，那麼就要有一個表面看來似乎弔詭的命題。這個命題，我用以下的話來表述：**意識形態沒有歷史**。

一如我們所知，這個提法正是一字不差地出現在《德意志意識形態》一段文字裡頭。馬克思在談到形而上學時闡述了這個提法；他說形而上學同倫理學（意思也是指意識形態的其他各種形式）一樣沒有歷史。

在《德意志意識形態》中，這個提法是在明顯的實證主義的背景中出現的。在這裡，**意識形態**被看做是純粹的幻想、夢想或虛無。所有**意識形態**的現實都處在其自身之外。**意識形態**因而被看作是一種印象的建構，它的理論地位同弗洛伊德以前的作家眼裡的夢完全一樣。在這些作家看來，夢是以任意的安排和秩序的方式（有時甚至是「顛倒」，易言之就是以「失序」的方式呈現出來的這一純粹印象的即虛有的「白晝的殘跡」之成品。對他們來說，夢是印象的，它是空幻、虛有的，

而且是一旦雙眼闔上，就從唯一充實的和明確的現實(白晝的現實)的殘跡裡隨意「拼湊起來」的東西。這正是《德意志意識形態》裡頭哲學和意識形態(因為在這本書裡哲學是**典型的意識形態**)的地位。

那麼，對馬克思來說，意識形態就是以唯一充實和明確的現實(即具體實在的個人實際地生產他們生活的這一具體歷史的現實)的白晝殘跡，建構起來的一種印象總和、純粹的夢、空幻和虛有。就是在這個基礎上，在《德意志意識形態》裡認為意識形態沒有歷史，因為意識形態的歷史在其自身之外，在《德意志意識形態》裡唯一存在的歷史是具體的個人的歷史等。在《德意志意識形態》裡頭關於意識形態沒有歷史的這種論點，因此是一種純否定的論點，因為它同時意味著：

1. 就意識形態是一種純粹的夢這個範圍來說，意識形態是一種虛無的東西(由知道意識形態的力量的人製造出來的：假如不是通過分工的異化，就是通過這樣的方式；但是這也是一種否定的規定)。

2. 意識形態沒有歷史，強調的不是說它本身沒有歷史(完全相反，因為意識形態只是真實歷史的黯淡的、空幻的、顛倒的反映)，而是說它沒有自己的歷史。

那麼，當從形式上說我想維護的這一論點是採用《德意志意識形態》的措辭(「意識形態沒有歷史」)的時候，我所說的這個論點還是跟《德意志意識形態》的實證主義和歷史主義的論點完全不同的。

一方面，我認為可以這樣說，各種意識形態是有自己歷史(儘管歷史歸根到底是由階級鬥爭決定的)；另一方面，我認為可以這樣說，一般意識形態沒有歷史；這不是從否定的意義上來說的(它的歷史在其自身之外)，而是從絕對肯定的意義上來說的。

如果說確實意識形態的特殊性是這樣：在結構和作用是固定不變

而以整個我們稱之為歷史的那一同樣的形式呈現出來的意義上，亦即在《共產黨宣言》把歷史界定為階級鬥爭史，也就是說階級社會史的意義上，意識形態被賦予了一個結構和作用，例如使它成爲一種非歷史的現實，即一種**在歷史上遍佈**的現實，那麼這一意義就是肯定的。

爲了在這裡提供一個理論的參考點，以弗洛伊德是時夢的觀念回到我們夢的例子，我可以說，我們的命題：「**意識形態沒有歷史**」能夠而且也應該同弗洛伊德關於**意識形態是永恆的**即沒有歷史的這個命題直接銜接起來（而且以絕對不是隨意的而是相反的以理論上是必然的方式直接銜接起來，因爲兩個命題之間存在著有機的聯繫）。

如果永恆不意味著凌駕於全部（世俗）歷史之上，而意味著無處不在，無時不在和在整個歷史範圍內形式不變，我將完全採用弗洛伊德的表述一字不變，並寫道：正如無意識一樣，**意識形態是永恆的**。而且我還要補充一句，我發現這一類比在理論上已被無意識的永恆性跟一般意識形態的永恆性並非沒有關係的這個事實所證明了。

正因爲如此，在弗洛伊德提出**一般無意識**的理論的這個意義上，我相信至少在假設上在提出**一般意識形態**的理論時，我是正當合理的。

斟酌一下已談到的關於意識形態的論點，爲了簡化措辭起見，用意識形態這個術語來表明我剛才說過沒有歷史，或用另一種說法說是永恆的，也就是說在全部歷史（=包含各種社會階級的各社會形態史）中以固定不變的形式永遠存在的一般意識形態，確有其方便處。暫時我就把我自己局限在「階級社會」及其歷史的範圍內。

意識形態是個人同其真實存在情況印象關係的一種「展現」(Representation)

爲了討論我論及意識形態的結構和作用的中心論點，我將先提出兩個論點，一個是消極的，另一個是積極的。第一個涉及到由意識形態的印象形式「展現」出來的對象，第二個涉及到意識形態的物質性。

論點一：意識形態展現了個人同其真實存在情況的印象關係。

我們通常把宗教意識形態、倫理意識形態、法律意識形態、政治意識形態等說成是那樣的「世界觀」。當然假如我們不把這些意識形態其中的一種看作是真理(例如，信仰上帝、天職、正義等)，那麼我們就要承認，我們現在從批判的觀點來討論的、像人類學家檢討「初民社會」的神話一樣來檢討的這一意識形態、這些「世界觀」，大部份都是印象的，即不「符合現實」的。

然而，在承認這些世界觀不符合現實，即承認它們建構一種幻想時，我們也承認，它們確實涉及到現實，如果要挖掘出這個世界的意識形態印象展現後面的這一世界現實，只需要對這些意識形態加以「解釋」(意識形態 = 幻想 / 暗示)。

解釋有各種不同的類型，其中最著名的是十八世紀流行的**機械論**(上帝是真實國王的印象展現)，和由最早期教會的神甫所開創與後來由費爾巴哈和承襲他的神學哲學學派例如神學家巴爾特(Karl Barth)恢復過來的「**詮釋學**」的解釋。(例如對費爾巴哈說來，上帝是現實的人的本質)。要點是：在我們解釋意識形態的印象變換(和顛倒)的條件下，我們取得了這樣的結論：在意識形態中，「人以印象的形式向他們自己展現他們真實存在的情況」。

可惜這種解釋還留下一個小問題有待解決：爲了「向他們自己展現」他們真實存在的情況，人爲什麼「需要」對他們真實存在情況做這種印象變換呢？

第一種答覆(十八世紀的答覆)提供一個簡單的答案：這要歸罪於神甫和專制君主。神甫和專制君主以他們服從上帝旨意的這一信念，「杜撰」了種種美麗的謊言，所以人們實際上也習慣於服從神甫和專制君主。神甫和君主往往狼狽為奸，神甫為君主工作，反之亦然，君主根據相關的「理論家」的政治立場行動。因此，對真實存在情況進行印象的變換事出有因：原因就出在有一批寡廉鮮恥的人，他們站在對於他們用印象來描繪的世界所做的一種錯誤的展現這個基礎上，對「人民」進行他們的宰制和剝削，目的就是要通過宰制人民的印象的辦法來役使他人。

第二種答覆(費爾巴哈的答覆，馬克思在其早期的著作中全盤接受這個答覆)，比較「深刻」，換句話說，同樣是錯誤的。它也尋找並找到了一種關於人的真實存在情況印象的變換和歪曲的原因。一言蔽之，即尋找並找到了人存在情況展現的印象裡頭的這一異化的原因。這個原因不再是神甫或專制君主，也不再是他們主動的印象和受他們害的人的被動印象。這個原因是在人自身存在的情況中占統治地位的物質的異化。在《論猶太人問題》(*The Jewish Question*)和其他文章裡馬克思就是這樣為費爾巴哈的觀念辯護的，他說：人們之所以自己製造一種關於存在情況的異化的(=印象的)展現，是因為這些存在情況本身是異化著(在《一八四四年經濟學哲學手稿》是這樣說：因為這些情況是由異化了的社會的本質即「異化了的勞動」所支配)。

所有的這些解釋確實扣住了他們以之為前提和他們所仰賴的論點。就是說，在對於意識形態當中有的這一世界所做的印象展現裡反映出來的東西，是人存在的情況，即他們的現實世界。

那麼我能夠回到我已經提出的一個論點上了：「人」在意識形態中

「向他們自己展現」的不是他們真實存在的情況，不是他們的現實世界，而主要是在那裡展現給他們的他們同那些存在情況的關係。正是這種關係才是每一個現實世界意識形態(即印象)的展現的重心。正是這種關係才包含了必須解釋現實世界的意識形態展現的這一印象曲解的「原因」。或者，說得更恰當一點，撇開因果關係的說法，就必須提出這種論點：正是**這種關係的印象性質**才構成了一切我們能在(假如我們不信其真理)一切意識形態中觀察到的這種印象曲解的基礎。

用馬克思主義的話來說，假如確實占有生產、剝削、鎮壓、意識形態工作、科學實踐者位置的這些個人真實存在情況的展現，歸根到底是從生產關係及其次生的各種關係中產生的，那麼，我們還可以說：任何意識形態在其必然的印象曲解中所展現的，不是現存的生產關係(及其次生的其他關係)，而主要是個人同生產關係及其次生的各種關係的那種(印象)關係。因此，在意識形態中展現的不是支配個人存在的那些真實關係的體系，而是那些個人同他們所處的真實關係的這一印象關係。

如果情況確如上述，關於意識形態中真實關係印象曲解的「原因」的這個問題便迎刃而解，並且一定要由另一個問題來代替：為什麼把個人(個別)跟支配個人的存在情況、支配他們集體的、個人的生活的這些社會關係所產生的關係呈現給個人的這一種展現，一定是一種印象關係呢？這種印象的本質是什麼呢？問題以這種方式提出來，就戳穿了「小集團」●、偉大意識形態神話製造者這一群人(神甫或專制君主)的騙局了。這就正像它揭穿了現實世界異化了的特質所佈置的騙局一樣。在我後面的說明裡，我們會看到為什麼是這樣的原因。暫時我就講到這裡。

論點二：意識形態具有一種物質的存在。

我在說似乎構成意識形態的「觀念」或「展現」不具有觀念的、精神的存在，只具有一種物質的存在時，我已經觸及到這個論點了。我甚至提到過，「觀念」的觀念存在完全是在「觀念」和觀念體系的一種意識形態裡頭產生的，而且讓我補充一句話，它們完全是在科學出現後似乎已經「建立」了這個概念的一種意識形態裡頭產生的。亦即它們完全是在科學工作者用他們作為正確或錯誤「觀念」的自發的意識形態方式展現給他們自己的意識形態裡頭產生的。當然，這個論點以確定的形式呈現出來是沒有經過證實的。我只要求讀者，譬如說，以唯物主義的名義善意相待，要證明這個論點是要有一連串長篇論證的。

「觀念」或其他的「展現」沒有精神存在只有物質存在的這種假設的論點，在我們分析意識形態的本質當中假如我們要往前推進，的確是必不可少的。或者說得更恰當一點，為了更完美的顯現在一切嚴謹的任何意識形態分析上每一個能直接和經驗地顯示給每個觀察者（不管怎麼批評）的東西，它對我們非常有用。

在討論（意識形態的國家）機器及其實踐的時候我說過，每一種意識形態的國家機器和每一種它的實踐都是一種意識形態的實現（這些不同領域的意識形態——宗教、倫理、法律、政治、美學等的意識形態——的統一，是通過它們向占統治地位的意識形態從屬來獲得保證的）。我現在回頭談這個論點：意識形態總是存在於一種機器及其實踐或其各種實踐中。這種存在就是物質的。

當然意識形態在一種機器及其實踐中的物質存在形態和一塊鋪路石子或一支槍的物質是不同。但是在冒著被當作是新亞里士多德派（注意：馬克思非常尊敬亞里士多德）的危險下，我要說「物質」一詞包含多

種意義]，或說得恰當一點，物質是以不同的形態存在著，所有的這一切形態歸根到底都是紮根於「物理上的」物質。

說過這些以後，讓我往前繼續再講下去，看一看生活在意識形態裡的「個人」，也就是說生活在一定的(宗教的、倫理的等等)世界(對這一世界的印象曲解，是取決於個人同其存在情況的印象關係，易言之，即歸根到底取決於他們同生產關係和階級關係的印象關係。)展現裡的「個人」是怎麼樣了(意識形態＝同現實關係的一種印象關係)。我要說，這種印象關係本身具有一種物質的存在。

照目前這種情形我講一下以下的問題。

一個人信仰上帝，或天職，或正義等。這種信仰(對每個人說來，即對生活在把意識形態歸結為定義上具有一種精神存在的這些觀念的這一種意識形態的意識形態展現裡的那些人說來)是來自相關的個人的觀念，即來自帶有包含自身信仰的這些觀念在內的一種意識而且又作為一種主體的這個人。這樣，也就是說，利用這樣建構(具有一種個人自由地形成或自由地承認他所相信的這些觀念的一種意識的主體)的純粹意識形態的「概念」設計(*dispositif*)，相關主體的(實際)態度也就自然跑出來了。

以一定的方式行為舉止，採取一定的實際態度，還有參加某種例行的觀念所「仰賴」的那些意識形態機器實踐的該個體，確實是自由地選擇作為一個主體。假如他信仰上帝，他便去教堂作彌撒，跪拜、祈禱、懺悔、告解(告解在這個術語的通常意義裡一度是物質性的)和自然遷過向善等等。假如他信仰天職，他便有這一些相應的由「按照正確的原則」寫進儀式的實踐裡的態度。假如他信仰正義，他便要無條件地服從法律規章，甚至在法律規章遭到破壞時提出抗議，簽名請願和參

加示威遊行等。

經過這種解說我們看到，意識形態的這種意識形態展現本身不得不承認，每一個具有一種意識，相信他的「意識」喚醒著他讓他自由地接受的「這些觀念」的「主體」，一定「根據他的觀念行事」，因此一定把他自己作為一個自由主體的觀念刻劃到他的這些物質實踐的行動裡頭。假如他不這樣做，那麼「就惡毒了」。

事實上，假如他不做那些按照他所相信的事產生作用讓他應該去做的那些事情（因為他做了還是按照同一個觀念架構產生作用讓他去做的其他事情），那麼這表示他的腦海中他還有其他的想法和其他那些他所公開讚揚的東西，也表示他是根據這些其他的想法來行事。就如同要不是「言行不一」（「沒有人是故意為惡的」），就是玩世不恭或者行為乖張的人一樣。

在所有的情况裡，意識形態的這種意識形態因此承認，不管意識形態的印象曲解是如何，人主體的「觀念」都是存在於主體的行動中，或應該存在於主體的行動中。如其不然，意識形態就會讓主體的其他觀念和他所履行的行動配合一致（不管是行為多乖張）。這種意識形態談到了一些行動：我也應該談一下被放到實踐裡頭的這些行動。而且我要指出，這些實踐在意識形態機器的物質實踐裡頭，是受到把這些實踐寫進去的各種儀式所支配，哪怕這些儀式只是意識形態機器的一小部份，例如一座小教堂一次小規模的望彌撒、一次葬儀、某個體育俱樂部的一次小比賽、一個上課天上課、一次政黨的會議等等。

除此之外，就這個能使我們把意識形態概念說明的次序顛倒過來的巧妙提法來說，我們都受惠於帕斯卡爾捍衛的「辯證法」。他大約是這樣說：「跪下，祈禱，你就會信。」他因此令人驚嘆地把事物的次序顛

倒了過來，就像基督一樣，帶來傾軋而不是和平，和另外一些幾乎不是基督的東西——污穢（因為災劫降臨到把污穢帶到這個世界的他這個人身上）。一個幸運的污穢使他能用參孫（Jansen）的挑戰方式，堅守直接叫喚（names）現實的一種語言。

讓我把帕斯卡爾放在他同他那時代的宗教意識形態機器進行意識形態鬥爭的論證上。而且假如可能的話，我理所當然會用一個比較直截了當的馬克思主義辭彙。因為我們一直是在拙劣的探索領域前進。

因此我要說，就只在一個相關的單獨的主體（某個人）這裡，主體所信仰的這些觀念的這一存在是物質的，道理在這裡：**他的觀念是寫進物質實踐裡他的物質行動，而物質實踐本身則是受衍生出該主體觀念的物質意識形態機器所限制的那些物質儀式支配。**自然，在我的命題裡的形容詞「物質」的四種用詞，一定會受到不同的情況所影響：動身去望彌撒的一種替換作用、跪拜、劃十字的手勢或者悔罪、判決、祈禱、懺悔、贖罪、凝視、握手、外在非口頭的言說或（內在）非口頭的言說（意識）等種種的物質性（現實性），都不是同一種的形態。我要把物質性形態間的差異這一個理論問題擱下不談了。

在這種把事物被顛倒過來的展現裡還有東西留下來，不過我們現在完全不討論這一種「顛倒」，因為很顯然有若干概念已經完全從我們的展現裡消失了，反之其他的概念則依然還在，而且新的術語也出現了。

已消失的術語是：**觀念。**

依然存在的有：**主體、意識、信仰、行動等術語。**

新出現的術語有：**實踐、儀式、意識形態機器。**

因此，這不是一種顛倒或傾覆（除非是在論及一個政府或玻璃杯被

推翻或翻倒的這個意義下)，而是一種(非內閣形態的)改組，一次相當奇怪的改組，因而我們取得了以下的結果。

就我們看得出來，這些觀念的存在現在是寫進歸根到底由意識形態機器制約的儀式所支配的各種實踐行動裡的這一明確的範圍來說，這些觀念(在它們具有一種觀念或精神存在這領域內)就這樣消失了。因此就主體受下面(在體制現實規定的秩序中配置著的)體制掣肘的程度來說，好像主體產生作用。這個體制就是意識形態。它存在於一種物質的意識形態機器裡，規約著受一種物質儀式支配的物質實踐，而其實踐則存在於確實根據其信仰來行動的主體的這些物質行動裡。

但是，這樣的展現表明，我們已經保留了下列概念：主體、意識、信仰、行動。我要馬上從這個序列抽出關鍵核心的其他都依賴的這一術語：**主體**的概念。

而且我馬上要寫下兩種相關連的論點：

1. 除非通過意識形態和在意識形態裡頭，否則就沒有實踐。
2. 除非通過主體和因為主體，否則就沒有意識形態。

我現在能夠回到我的核心論點了。

意識形態建構作為主體的個人

這個論點只是約略使我的最後一個命題：除非通過主體和因為主體，否則就沒有意識形態，表達得清楚一些。這個意思是說：除非因為具體的主體否則就沒有意識形態，而且意識形態只有通過主體，才能達到這個目的。這個意思也是說，只有**通過主體的範疇**及其作用，意識形態才能達到這個目的。

就這點而言，我的意思是這樣：即使意識形態只是在隨著資產階

級意識形態的崛起(尤其隨著法律意識形態的崛起⑩)的這個名字(主體)下它才出現，但是主體(或許在其他名下產生作用；例如作為柏拉圖的靈魂，或作為上帝等等)的範疇才是一切意識形態的構成範疇，不論意識形態的規定(地域的或階級)是什麼，也不管它的歷史年代是什麼——因為意識形態是沒有歷史的。

我說，主體範疇構成一切意識形態，但同時馬上我還要補充說，**只有在一切意識形態具有把具體的個人「構成」主體的這一作用(作用規定了意識形態)這個範圍內，主體範疇才構成一切意識形態。**一切意識形態的作用都存在於這種雙重構成的相互作用裡，意識形態什麼都不是，意識形態只是以產生作用的物質存在形式方式出現的意識形態的作用而已。

爲了弄清後面的論述，必須先瞭解：無論是寫這幾行字的作者或是讀這幾行字的讀者本身都是主體，因此都是意識形態的主體(同語反覆的命題)，也就是說，這幾行字的作者和讀者都在我說過「人本質上是一種意識形態的動物」這個意義下，「自發地」或「自然地」生活在意識形態中。

就作者寫出聲稱是科學的一種言說這幾行字的這個範疇來說，作者作為一種「主體」是完全不存在於「他的」科學言說裡(因為一切科學的言說定義上是一種沒有主體的言說，除非在科學的意識形態裡頭，否則沒有「科學的主體」)的這個問題，是一種不同的問題，這個問題我要暫時擱下。

誠如聖保羅(St. Paul)所說的說得好，只有在「邏各斯」(即意識形態)裡頭我們才活著、「動著和有我們的存在」。所以，主體範疇對你和對我來說都是直接「明顯可見」(明顯可見始終是直接的)：很清楚的

是，你和我都是主體（自由的，倫理的等等）。正如所有的「明顯可見」一樣，包括說一句話、「給東西命一個名」或「賦予一個意義」（因此包括語言「簡單明瞭」的這種明顯可見在內）的那些東西在內，你和我都是主體的這個「明顯可見」——和不產生任何問題的明顯可見——是一種意識形態的效果，是這種基本的意識形態效果^①。實際上正是意識形態的一種特殊性才讓明顯可見（不用公然這樣做，因為這些東西是「明顯可見」）像明顯可見一樣產生影響。我們不能不承認這種明顯可見，而且在其面前我們有免不了和自然要喊出（高聲或以「出乎內心的低呼」）：「就是這樣！真對！是真的！」的這一種反應。

在這種反應中起作用的是意識形態本身兩個作用其一的意識形態的承認（recognition）作用（其反面的形式是誤認作用）。

舉一個非常「具體的」例子來說：我們所有人都有一些朋友，當他們敲門，我們隔著門問說：「誰呀？」時，他們往往回答（因為「是明顯可見」）說：「是我」。而我們知道「這就是他」或「她」。我們打開了門，「果然她就在那裡」。再舉另一個例子說：我們在街上認出我們（以前）認識（再承認）的某人時，我們是用向他說聲：「老友你好！」接著握手致意（這是日常生活中意識形態承認的一種物質的儀式實踐，至少在法國是如此；其他地方有其他的儀式）的方式，來向他表明我們認識他（而且已經知道他已經認出我們）。

我利用這種初步的提示和這些具體的說明，只是希望指出你和我總是已經（always already）是主體，並且以總是已經是主體的方式不斷在執行向我們保證我們實際上是具體、個別、獨特和（自然是）不可替代的主體的「意識形態承認」儀式。我現在正從事的寫作和你現在●正從事的閱讀，在這方面也都是包括關於我的反省的「對」或「錯」本身

強行加在你頭上的這種「明顯可見」的意識形態承認儀式。

但是，承認我們是主體，我們在最基本的日常生活的物質儀式(握手、用你的名字喊你的這個事實、知道你自己「有」個名字的這個事實——即使我不知道是什麼名字，這都表示說，你被承認為是一個獨特的主體等等)裡產生作用——這種承認只是賦予我們關於我們不斷地(永恒地)進行意識形態承認的實踐這種「自覺」(它的意識，即它的承認)而已，卻絕對沒讓我們有這種認識機制的(科學)知識。現在在意識形態裡頭說明問題時，假如你願意走到這麼遠再講下去的話，那麼這就是我們必須取得的知識。而且，爲了敢於成爲討論意識形態科學(即無主體)言說的先驅，我們就必須從意識形態裡頭概括出一套打算跟意識形態決裂的言說。

因此，爲了展現爲什麼主體範疇構成只通過把具體的主體建構成主體才存在的這一種意識形態，我要使用一種特殊的說明方式，這一方式可以「具體」到足以讓大家認識，又抽象到足以供思考和思維，也就是說可以產生一種知識。

以第一種提法表示，我要說，一切意識形態都是通過主體範疇的作用，把具體的個人呼叫或建構成具體的主體的。

這是一個讓我們暫時把具體的個人和具體的主體區分開來的命題，雖然在這個層次上具體的主體只有在它們爲具體的個人所支持的這個範圍內才存在著。

其次，我要提出這種看法：意識形態是通過我稱之爲建構(interpellation)或呼叫(hailing)以及按照日常最瑣碎的警察(或其他人)呼叫：「喂！喂！」[●]的方向可以想像的那種非常精密的操作，利用在個人當中「招募」(recruits)主體(招募所有的個人)或者把個人「改造」

(transforms)成主體(改造所有的個人)的這一種方式來「行動」(acts)或「產生作用」(functions)的。

假設我想像的理論情景發生在街頭，被呼叫到的個人會轉過身來，通過這個僅僅一百八十度的身體轉身，他就變成了**主體**。爲什麼？因爲他承認這種呼叫「確實」是在叫他，「被呼叫的人**確實**是他」(而不是別人)。經驗表明，這種呼叫實際上的遠距離傳送是這樣，因此，幾乎沒有叫不到人的：口頭的叫喚或口哨，被呼叫的人往往都承認被叫著的人確實是他。儘管有許多人是「因爲某種事情而心有不安」，然而這是一個奇怪的現象，不能只用「罪惡感」來解釋。

自然，爲了我的小小的理論場面便利和清楚起見，我必須用有前後連貫的方式來把事情呈現出來，例如：以時間連貫的方式把事情呈顯出來。有幾個人向前走著。某個地方(通常是在他們身後)傳出這個呼叫聲：「喂！喂！」。有個人(十之八九就是被呼叫的那個人)轉過身來，半信半疑或者知道就是叫他，也就是說，承認呼叫聲所叫的「確實是他」。但實際上，事情不是一件接一件地發生的。意識形態的存在與個人作爲主體的呼叫或建構是同一件事情。

我還要補充一句：這件這樣似乎發生在意識形態外頭的事情(精確的說，發生在街頭)，實際上是發生在意識形態裡頭。實際上發生在意識形態裡頭的事情因此又似乎是發生在意識形態外頭。這正是那些處在意識形態中的人們從定義上相信他們自己是置身在意識形態之外的理由：意識形態各種作用其中的一個就是通過意識形態對意識形態的這一意識形態性質進行**實際的全面否定**。意識形態永遠不會說：「我是意識形態」。一定要走到意識形態外頭，即在科學知識裡頭，才能夠說：我是處在意識形態中(極其特別的情況)或我曾處在意識形態中

(一般的情況)。大家都知道，責備一個人活在意識形態當中，這個責備只會用到別人身上，永遠不會針對著自己(除非他是真正的斯賓諾莎主義 Spinozist 者或馬克思主義者，但在這一點上，是斯賓諾莎主義者或馬克思主義者都一樣)。這等於說，意識形態(就本身而言)沒有外在的東西，可是同時(對科學和現實而言)它只是外在的東西。

斯賓諾莎比馬克思還早二百年就說出了這一點，馬克思實地運用過，但是卻沒有詳細的解釋。讓我們先把這點擱下來再說，雖然它不祇是有理論上的而且直接也是有政治上的無比的重要性。因為，比如說，批評與自我批評的整套理論，馬列主義階級鬥爭實踐的這個金科玉律就是取決於它的。

因此意識形態把個人呼叫或建構成主體。由於意識形態是永恆的，所以我現在必須除掉我呈現意識形態作用的時間形式，接著說：意識形態總是已經把個人建構成主體，這也就等於很清楚的說，個人總是已經被意識形態建構成主體。從這裡，我們必然得出最後一個命題：**個人總是已經是主體**。因此就總是已經是主體的這些主體而言，個人是「抽象的」。這個命題或許看來弔詭。

個人總是已經是一個主體，即使在出生前也已經是主體，這不過是人人都能接受的清楚明白的事實，一點都不弔詭。弗洛伊德僅通過指明圍繞著「出生」這件「快樂的事情」的期待而有的意識形態儀式，就表明了，就個人總是已經是主體而言，個人總是「抽象」的。每個人都清楚大家期望著即將降生的小孩，也清楚要巴望一個即將降生的小孩做什麼事。如果我們同意把「感情」(即父母夫妻兄弟)，即期待將降生的小孩的這一家庭的意識形態形式撇開不談，那這等於是說(非常老掉牙的事情)：事先可以確定他將冠父親的姓，因而會有身份，沒人能頂

替。這個小孩子在出生前因此就總是已經是主體，總是在一旦知道它要降臨就「巴望」他能做什麼的這種特定家庭意識形態的構造中被指定為一種主體，而且也被這種特定意識形態的結構指定為一種主體。我幾乎不用補充說，這種家庭意識形態的構造就其獨特性來說，是嚴密地建構著的，而且正是在這個無法改變又多少帶有「病態」（假定該詞有可確定的含義）的結構裡，前面那個將成為主體的主體一定必須「找到」它的「位置」，即「變成」他事先已是有性別的主體（男孩或女孩）。可以看得出來，這種意識形態的強制和事先指定，以及哺育和家庭教育的種種儀式，都跟弗洛伊德對生殖前和生殖的各種性活動「階段」形式的研究，也就是說，對弗洛伊德把它的作用說成是無意識的這種「支配」（grip）的研究，有著某種的關係。可是讓我們也把這點擱下不談。

讓我再講得深入一點。現在我要把我的注意力放在在這場建構舞台演出（*mise en scène*）中的「演員」，以及他們的各別角色是怎麼被反映到一切意識形態這種結構上面來的這一點上。

一個例子：基督教的宗教意識形態

由於一切意識形態的形式結構始終是相同的，在同一個例子也能說明倫理、法權、政治、美學意識形態等等的情況下，我要把我的分析限制在一個簡單的、人人都能接受的例子上，即宗教意識形態的例子。

因此就讓我們來考察基督教的宗教意識形態。我要利用一個講話的人，而且也「讓它說話」，也就是說，我要收集一套不祇是在新約和舊約、神學著述和誡律中，而且也在實踐、儀式和聖禮儀式中所「說」的杜撰的言說。基督教的宗教意識形態說的大致是這樣一番話：

它說：一個名字叫做彼得(Peter)的人(每一個人從消極的意義上說，都是用他的名字叫出來的，給他自己名字的人永遠都不是他)，我有話對你說，目的是要告訴你，上帝存在著，你要回應上帝的召喚。它又補充說：上帝通過我的聲音傳話給你(聖經匯集了上帝的話，傳統把上帝的話傳諸後世，羅馬教皇又把上帝的話作了最「漂亮的」解釋)。它說：這就是你，你是彼得。這是你的出身，你是由永恆的上帝所創造的，雖然你在主基督耶穌誕生後一千九百多年才誕生！這就是你在世界上的位置！這就是你應該做的事情！這是說，如果你遵守「愛的律令」，你，彼得，你就能得救，就能成爲榮耀的主基督聖體的一部份！如此等等……。

這是相當司空見慣平凡陳腐的言說，可是它同時也是相當使人吃驚的言說。爲什麼使人吃驚？因爲如果有這些事情產生的話，的確是這樣：如果我們考慮到說，宗教意識形態的確是向個人說教●，目的在「把他們改造成主體」，通過個人(彼得)的建構，目的是在使他成爲一個主體，隨心所欲地服從或不服從召喚，即上帝的旨諭；如果宗教意識形態通過他們的名字呼叫這些個人，從而知道他們總是被建構成具有個人身份證明的主體(就帕斯卡爾的上帝說：「正是爲了你，我滴下了我這滴血。」這個範圍而言是這樣)；如果意識形態用主體回答說：「是的，正是我！」這樣一種方式建構他們；如果宗教意識形態從他們身上取得這種承認：他們確實在世界是占住了意識形態指派給他們的這種位置，即一個固定的所在。在這個塵世中，「這就是我，我是在這裡，一個工人、老板、士兵！」如果宗教意識形態從他們身上取得根據他們對「上帝的旨諭」(即變成了愛的律令)報以的敬意或藐視而取得對於一種命運(永生或遭到詛咒下地獄)的承認：——假如所有的一切都以這

種(以行洗禮、堅信禮、領聖體、懺悔、臨終塗油禮等……衆所周知的儀式實踐)的方式產生,那麼我們就應該注意到這點:所有的這種建構基督教宗教主體的「程序」,都是由一個奇怪的現象支配的,這就是:在有一個獨一無二、絕對、**其他大的主體**(Subject)(按:中文文字無大寫的特稱用法,我們以「大的主體」這種用法來指涉 Subject 這個特稱。——譯者),即上帝的這個絕對條件上,才會有像這樣衆多的可能的宗教主體存在。

把這個新而顯著的大的主體(Subject)用開頭字母大寫 Subject 來表示,以有別於普通小寫的 subject(主體),是便利之計(按:以下我們用「大的主體」(Subject)和「主體」(subject)來區分兩種表示法。——譯者)。

以「其他大的主體」的名義,宗教意識形態才把所有的個人建構成主體,那麼,個人作為主體的這個建構就是以一個獨一無二和重要的「其他大的主體」之「存在」為前提了。這一切在正確地稱之為聖經的東西上寫得清清楚楚●:「那時,上帝耶和華(Yahweh)在雲端中正同摩西(Moses)講話。上帝對摩西呼叫說:『摩西!』摩西說:『我在這裡!我是你的僕人摩西,你吩咐吧,我聽著你!』上帝便對摩西說:『我是自有永有的。』」

因此,上帝把自己界定成為**出類拔萃的大的主體**,界定成為通過自己並且因自己(「我是自有永有的」)而存在的人,同時也界定成為建構了祂的主體、建構了通過祂的這個建構因而從屬於祂的這個個人的一個人;這個被上帝建構的個人,名字叫摩西。而通過他的名字被建構和呼叫而且又承認被上帝呼叫的人「正是」他的摩西,承認自己是主體,是上帝的子民(subject),是從屬於上帝的主體,即是**通過大的主**

體形成的、從屬於大的主體的一種主體。證明就是：他服從上帝，並讓他的子民服從上帝的旨諭。

上帝因此是大的主體，而摩西以及無數是上帝選民的這些子民、大的主體建構的對談者，則是上帝的**鏡象和反映**。人不就是**根據**上帝的**形象**造出來的嗎？可是也正如全部神學思考所證明的，跟上帝沒有人也「可以」完美的造人相反，上帝需要人，大的主體需要主體，正如人需要上帝，主體需要大的主體一樣。說得清楚一點是：上帝需要人，這個偉大的大的主體需要主體，甚至就是在他的形象在他們身上（在主體沉迷於酒色時，即違反戒律）造成可怕的顛倒現象時亦然如此。

說得清楚一點是：上帝複製了他自己，而且派聖子耶穌基督來到人世間，作為上帝「遺棄」的一名普通子民（在橄欖山的長期傳播福音，直到耶穌基督被釘上十字架方告結束），以主體而不是大的主體的身份，以人而不是上帝的身份，為最後的救贖即基督的復活鋪路。上帝因此需要「把自己變成」人，大的主體因此需要變成主體，彷彿要經驗上顯示出來，讓主體（假如他們是從屬於大的主體的這一主體的話）的雙眼能看得見，雙手可以（請參閱聖·湯瑪斯 St. Thomas）摸得到，這僅僅是為最後在「最後審判日」（Judgement Day）的那一天使他們能像主耶穌基督一樣，重新投入主的懷抱，即重新投入大的主體●。

讓我們且把大的主體變成主體，大的主體本身變成一個大的主體的主體的這種複製令人讚嘆的必要性，譯解成理論的語言。

我們看到了一切意識形態的結構（以一種獨一無二和絕對的大的主體之名把個人建構成主體，是**反射**，亦即是一種鏡象結構）和**雙重的反射**：這種鏡象的複製構成了意識形態，並保證了它的作用。這就意味著說，一切意識形態都**集中在一點上**，絕對的大的主體占著中心的

獨特地位，並在雙重反映關係中把圍繞著它的無數個人建構成主體，因而它就使這些主體從屬於大的主體，同時又在任何主體都能從中思索其自身（現在和未來）形象的大的主體裡頭賦予他們這樣的保證：這跟他們與上帝都有切身的利害關係，而且因為全部的事情都是在大家庭（即神聖家庭：這個大家庭本質上是神聖的）裡發生的，「上帝在其中會承認他自己」，換句話說，那些承認上帝的人，和那些在祂那裡認出自己本身的人，將會得救。

讓我概括一下我們在一般意識形態發現到的東西。

意識形態複製的鏡象結構同時保證：

1. 把「個人」建構成主體；
2. 主體從屬於大的主體；
3. 主體和大的主體互相承認，主體和主體彼此承認，以及最後是主體承認他自己●；
4. 這種絕對的保證：事事都是如此，而且在主體承認他們是什麼，按照這樣來行事的條件下，絕對保證凡事一切都會順利：阿門——「就那樣吧」。

結果是：主體在建構成主體、從屬於大的主體、普遍承認以及絕對保證的這四重體系中被套住了，這些主體「做出來」了。而在絕大多數情況下，主體都「是自己做出來」的，只有個別的「壞的主體」是例外，他們往往引起（鎮壓性的）國家機器的某個鎮壓部門介入。但絕大多數的「好的主體」「全部都自己」做的不錯，就是說都按照意識形態的方式（其具體形式在意識形態的國家機器中得到實現）做的不錯。他們都被放進由意識形態國家機器的儀式所支配的實踐中。他們「承認」現狀，承認「現狀就是如此，不能不是如此」，承認必須順從上帝，服從他們

的良知，服從神甫、戴高樂、老板、工程師，承認你應該「愛你的鄰人如愛自己一樣」，等等。他們具體實際的行為無非是把祈禱者的這句妙不可言的話：「**阿門——就那樣吧**」，移植到生活中來。

的確，主體「是由自己做出來的」。這種作用的全部奧秘就在上面我剛談到的四重體系的頭兩個環節，或者假如你認為較好的話，也可以說，就是在**主體**這個術語的含混不清中。在這個術語的普遍用法裡，主體實際上意味著：(1)一種自由的主體性(subjectivity)、主動性行動的中心、行動的主人和負責其行動的人；(2)一個已經從屬了的存在物，他從屬於上級機關，因此除接受奴役的自由外再也沒有任何自由。這後一個提示賦予我們有關這個含混性的意義，這個含混性不過是生產這個含混性的作用的一種反映而已：**把個人建構成爲(自由的)主體，目的是在於使主體能夠自由地仰承大的主體的旨諭，就是說，目的在使主體能夠自由地接受他的從屬，也就是說目的是在使主體能夠「全部都是由他自己」擺出他從屬的姿態和行動。除非通過主體的從屬，以及因爲他們的從屬，否則不會有主體的存在。正是因爲如此，主體才「全部都是由自己做出來」的。**

「**就那樣吧！……**」記錄著取得了這種作用的這句話，證明這不是「自然地」那樣（「自然地」：就是不用祈求，就是說，沒有意識形態的介入）。這句話還證明，假如要讓事情成爲所應該的那樣，而且讓我們把話從口頭無意地說溜出來，就是說，假如要使生產關係的再生產獲得保證，甚至就是在日常的生活和流通過程、在「意識」裡面，即在科技分工在生產、剝削、鎮壓、意識形態工作、科學實踐裡頭占據指派給他們的位置的這種個別主體的態度裡面，它就**必須要那樣**。在關於大的主體，關於把個人建構成主體以及在關於假使主體自由地接受他們

向大的主體之「旨諭」的從屬，這樣大的主體就給主體保證，等等的這種鏡象承認的機制中，確實被談論到的東西是什麼呢？在這個機制中談論到的現實，這個在承認的許多形式裡必然**被忽略掉**的現實(意識形態＝誤認或無知)，確實歸根到底是生產關係和他們衍生的這些關係的再生產。

一九六九年一月～四月



後 記

即使這幾個綱要性的論點可以讓我說明上層建築產生作用的若干層面及它介入經濟基礎的方式，但它們畢竟還是**抽象的**，而且必定也留下一些重要問題有待解決，應該要提到的問題是：

1. 實現生產關係再生產的這**整個過程**的問題。

意識形態的國家機器作為這一過程的因素**促進了**這種再生產，但是，有關這種促進作用的觀點仍然還是一種抽象的觀點。

生產關係的再生產只有在生產過程和流通過程中才獲得**實現**。它是通過「完成」勞動者訓練，指派給他們的位置等等的那些過程的機制，而獲得實現的。正是在這些過程的內在機制裡，我們才能感覺得到不同意識形態的作用（尤其是法律倫理意識形態的作用）。

但這種觀點還是一抽象的觀點。因為在階級社會中，生產關係是剝削和被剝削的關係，因此，也是對立階級之間的關係。作為統治階級最高目標的生產關係的再生產，因而不能只是在「技術分工」中培訓和給個人安插不同位置的這類簡單的技術操作。實際上除了在統治階級的意識形態中，否則就不存在有勞動的技術分工：勞動的每一種「技術」分工和每一種「技術」組織，都是勞動的社會（=階級）分工和社會（階級）組織的形式和掩飾。生產關係的再生產因而只是一個階級的勾當而已，它是通過使統治階級與被剝削階級對立起來的階級鬥爭而獲得實現的。

在不採取這種階級鬥爭的觀點這個範圍來說，生產關係再生產實現的這整個過程因此還是抽象。採用這種再生產的觀點，因此歸根到底也就是採用階級鬥爭的觀點。

2. 關於在某個社會形態中存在的各種意識形態這一階級性的問題。

一般意識形態的「機制」不是一件東西。我們已經看到，能夠把它歸結為用幾句話表現出來的一些原則（就如按馬克思的意見來說，像在界定生產的一般，或以弗洛伊德的話來說，像是界定無意識的一般的原則這麼「貧乏」的東西）。如果這個機制還有任何真理在裡面，那麼就每一個現實的意識形態的形態這個問題說，這個機制一定也是抽象的。

我已經提到過，各種意識形態是在制度、在它們的儀式和實踐以及在意識形態的國家機器中獲得實現的。我們已經看到，在這個基礎上它們促進了攸關統治階級生命的那個階級鬥爭的形式，即生產關係的再生產。但是，這個觀點本身無論它是多麼實在，却仍是一種抽象的觀點。

的確，從階級鬥爭的觀點出發，國家和國家機器作為一種保證階級壓迫與保障剝削條件存在和其再生產的階級鬥爭機器，才有其意義。但是沒有對立的階級就沒有階級鬥爭。不管是誰提到統治階級的階級鬥爭，那麼他也就是在談被統治階級的抵制、反抗和階級鬥爭。

正因為如此，意識形態的國家機器才不是一般意識形態的實現，甚至才不是統治階級的意識形態這個免除衝突的實現。統治階級的意識形態不能靠天意甚至也不能祇靠掌握政權，來變成占統治地位的意識形態。這是通過意識形態國家機器的安裝(installation)，在意識形

態國家機器裡頭這種意識形態才獲得實現，而且才自己實現了變成占統治地位的意識形態的這件事。可是，這種安裝不是完全通過自己來取得的；相反，它是在持久而艱苦的鬥爭中進行的賭注：首先要在舊和新的意識形態國家機器裡頭對抗以前的統治階級和他們的身份地位，其次要對抗被剝削階級。

但是，在意識形態國家機器中這種階級鬥爭觀點仍舊是抽象的。的確，在意識形態國家機器中的階級鬥爭誠然是階級鬥爭的一個方面，有時還是一個舉足輕重和象徵的階級鬥爭，例如十八世紀的反宗教鬥爭或當今各資本主義國家中的教育意識形態國家機器的「危機」。但是在意識形態國家機器範圍內的階級鬥爭卻只是遠超出意識形態國家機器範圍的一種階級鬥爭的一個方面。執政的階級在它的意識形態國家機器中製造占統治地位的意識形態的這個意識形態，確實是在那些意識形態國家機器中「獲得實現的」。但這種意識形態却超出意識形態國家機器的範圍，因為它來自意識形態國家機器的外部。同樣的，被統治階級在意識形態國家機器中和反對意識形態國家機器時設法捍衛的這種意識形態，也是超出這些國家機器的範圍，因為它來自意識形態國家機器的外部。

只有從階級觀點，即從階級鬥爭觀點出發，才能解釋在社會形態中存在的各種意識形態。不僅只有以從這個出發點出發，才能解釋占統治地位的意識形態在意識形態國家機器中的實現，以及把意識形態國家機器當作是鬥爭所在地和賭注的那些階級鬥爭形式的實現，而且也只有和尤其只有從這個出發點出發，才有可能理解在意識形態國家機器中實現和在那裡相互對立的各種意識形態的來源。因為，假如確實意識形態國家機器是展現著統治階級的意識形態必然獲得實現和被

統治階級**必然**得以衡量和面對的這種**形式**，那麼各種意識形態就不是在意識形態國家機器裡頭「產生的」了，它們是來自在階級鬥爭搏鬥中的各社會階級，也就是說，是來自各社會階級的存在條件、他們的實踐、他們鬥爭的經驗等等。

一九七〇年四月

- ①寫於一九一六年一月至四月，由作者當時正在寫的一部研究著作中的兩個片斷構成。副標題〈研究節記〉是作者自己加的，作者認為本文中所表述的思想只是爲了促成對這個問題的討論。第一次發表在《思想》雜誌一九七〇年第一五一期上。
- ②馬克思一八六八年七月十一日致庫格曼的信，見《馬克思恩格斯選集》，第四卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁三六八。
- ③馬克思賦予它的科學概念是**可變資本**。
- ④在一九六五年出版的《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》中。
- ⑤Topique 源於希臘文的 topos（地點）。它在一個特定的空間，展現幾種現實所占的各種位置：如經濟在**底層（基礎）**，上層建築在它上面。
- ⑥參看下面第一七六頁〈關於意識形態〉部份。
- ⑦據我了解，葛蘭西是在我走的這條路上走過一段距離的唯一的一人。他有一個「值得注意的」想法，即國家不能歸結爲（鎮壓性）國家機器，而是像他說的國家是包含有若干「**市民社會**」的機構：教會、學校、工會等。遺憾的是，葛蘭西並沒有把他的思想系統化，它們停留在一種尖銳的然而零散的評論的狀態中。參看安東尼奧·葛蘭西，《獄中筆記》，（北京：人民出版社，一九八三年）。

- ⑧家庭顯然除了意識形態國家機器的作用以外，還有其他的作用。它介入了勞動力的再生產。在不同的生產方式裡頭，它是生產單位和(或)消費單位。
- ⑨「法律」既屬於(鎮壓性)國家機器，又屬於意識形態國家機器的體系。
- ⑩克魯普斯卡婭在(Nadezhda Konstaninova Krupskaya)在一九三七年寫的一篇哀婉動人的文章中，敘述了列寧絕望的努力和她所認為的失敗的一段歷史。
- ⑪我在有關意識形態國家機器中的階級鬥爭裡用這幾句簡短的話說過的東西，顯然遠沒有窮盡階級鬥爭的問題。

處理這個問題，必須記住兩個原則：

第一個原則是馬克思在《政治經濟學批判》序言中提出的：「在考察這些變革(社會革命)時，必須時刻把下面兩者區別開來：一種是生產的經濟條件方面所發生的物質的、可以用自然科學的精確性指明的變革，一種是人們藉以意識到這個衝突並力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、藝術的或哲學的，簡言之，意識形態的形式。」因此，階級鬥爭以意識形態的形式，從而也以意識形態國家機器的意識形態形式表達和進行。但是階級鬥爭遠遠超出這些形式，而且正是因為它超出它們，被剝削階級的鬥爭也可以以意識形態國家機器的形式進行，從而把意識形態的武器用來對付掌權的階級。

這是由於**第二個原則**：階級鬥爭超出意識形態國家機器的範圍，因為它是紮根於意識形態以外的另一個地方，紮根於基礎中，紮根於生產關係中；這些關係或基礎都是剝削的關係，也是構成階級關係的基礎。

- ⑫就絕大部份而言，因為生產關係首先是由生產和流通過程的物質性再生產的。但是不應該忘記，在這些過程中就存在著意識形態關係。
- ⑬就鎮壓性國家機器和意識形態國家機器有助於再生產的那個部份而論。
- ⑭我故意使用這個很現代化的名詞。因為令人遺憾的是，甚至在共產黨黨內也常常用「小集團」的行動來「解釋」某些政治偏向(左傾或右傾機會主義)。

- ①法律意識形態是借用「法律的主體」的法的範疇形成意識形態的概念：人本質上是一個主體。
- ②語言學家和爲了種種目的訴諸語言學的人時常碰到產生的難題，因爲他們忽略了所有言說中意識形態效果的這一作用——甚至包括科學的言說也如此。
- ③**注意：**這裡的兩個「現在」再一次證明，意識形態是「永恆的」，因爲這兩個「現在」是由不定期的時間間隔分開的，我在一九六九年四月六日寫這幾行字，你可以在以後任何一個時候讀到它們。
- ④呼叫作爲從屬於一種嚴密儀式的日常實踐，在有關呼叫「嫌犯」的警察「呼叫」這種實踐中是採取一個十分「特殊」的形式。
- ⑤雖然我們知道個人總是已經是主體，但是我們一直利用這個措辭，因爲它產生的對立作用有便宜之處。
- ⑥我是以合併組合的方式引述，不是逐字逐句，而是「以精神和實質」的方式引述。中譯文請見〈出埃及記〉，《舊約全書》，第三章。
- ⑦三位一體的教義正是有關於大的主體（聖父）複製成主體（聖子）和關於祂們的鏡象關係（聖靈）的這一種理論。
- ⑧就黑格爾是一名「普遍承認」的「理論家」（不幸在「絕對知識」的意識形態中停止不動了）這個範圍來說，他是（人所不知的）一個令人敬佩的意識形態「理論家」。費爾巴哈是一名令人驚異的鏡象關係的「理論家」，他不幸在人的本質的意識形態中就停止不再前進了。要找到足以建構關於這種保證的一種理論的材料，我們必須把眼光轉向斯賓諾莎。

附 錄





7

弗洛伊德和拉康*

《新左派評論》發行部的按語

下面這篇文章是阿圖塞在一九六四年寫的，在法國共產黨的《新評論》雜誌上發表過，現徵得作者的同意在本刊重新發表。

阿圖塞在給譯者的一封信(一九六九年二月二十一日)中寫道：「這篇東西除非按照當時**客觀的情況**來看待，不然會有遭到誤解的危險。這篇文章在當時是一項哲學的**介入**，敦促法國共產黨承認精神分析和弗洛伊德著作的**科學性**以及拉康解釋它的重要性。因此它帶有論戰性，因為精神分析在五十年代曾被**正式譴責**為『反動的意識形態』，儘管在我寫這篇文章時已發生某些變化，但這種譴責仍占統治地位。今天在對我的解釋意義進行評估時，必須考慮到這種特殊的情況。」

阿圖塞還提醒英語讀者，他的文章中所包含的一些論點**不是**「有待訂正**就是**有待發揮。」

「尤其，在這篇文章中，對拉康理論的表述，不管如何謹慎，仍帶有『文化主義的』味道，(而拉康的理論是徹底**反文化主義**的)。」

「另一方面，文章末尾的一些意見是正確的，值得擴大討論，就是

說，值得擴大討論**家庭意識形態**的各種形式、它們在弗洛伊德稱作『無意識』的場合開始產生作用時所扮演的關鍵性角色。但是弗洛伊德所謂的『無意識』，只要能找到一個更好的名稱，這個名稱就應該改一改。」

「提到家庭意識形態的各種形式(父親、母親、夫婦關係和嬰兒及其互動關係的意識形態)，是極其重要的，因為它包含有下述結論(這是拉康受他的理論形態限制不能表達的)，即任何精神分析理論若不以歷史唯物主義為基礎就不可能產生出來(關於各種家庭意識形態的形態這一理論歸根到底是以歷史唯物主義為基礎的)。」

* 本文寫於一九六四年，最初發表在《新評論》雜誌一九六四年十二月～一九六五年一月第一六一～一六二期上，一九六九年經過作者審閱，以英譯本的方式在《新左派評論》重版。——中譯註



作者的前言箋註

讓我們直截了當地承認：今天不管是誰，只要是想瞭解弗洛伊德革命性的發現，想知道它的意義是什麼，而且只想承認它的存在，以期能夠跨過橫隔在我們和弗洛伊德之間這一廣闊的意識形態成見的空間，都是必須花費相當多理論和批判的心血。因為一如我們要看到的，不僅弗洛伊德的發現已經被改變成一些本質上同它毫無關係的學科（生物學、心理學、社會學、哲學），而且也有許多精神分析學家（特別是美國學派）變成了這種修正主義的幫凶。但是最重要的是，這種修正主義本身客觀地幫助了把精神分析當作是對象、犧牲品的那種荒誕的意識形態宣傳。過去（一九四八年），法國的馬克思主義者曾指斥這種宣傳，說它是一種「反動的意識形態」，說它為反馬克思主義的意識形態鬥爭提供論據，而且為意識恫嚇和神秘化提供了實用的工具。

但是，今天我們也一定要這樣說，這同一批馬克思主義者也以他們獨有的方式，直接地或間接地成了他們所指責的那種意識形態的第一批受害者；因為他們把這種意識形態跟弗洛伊德的革命發現混淆了起來，因而在事實上接受了敵人的立場，接受了敵人的形勢，並且承認敵人所強加在他們身上的印象，即這一大家認定的精神分析的現實。馬克思主義和精神分析關係的整部歷史，基本上就是建立在這種混淆不清和不實的基礎上。

我們能夠理解，要避開這種意識形態所起的作用是特別地困難。因為，在這種情況中「占統治地位的」觀念非常出色地發揮了它們的「宰制」作用，不著痕跡地讓人看不出來的統治了那些想反對它們的人。但

這可以通過事實上是存有使這種宣傳有其可能的這一精神分析的修正主義來加以解釋：精神分析開始成爲意識形態，事實上是從精神分析開始變成生物學思想、精神分析思想和社會學思想這時起。

我們同樣能夠看出來，這種修正主義是能夠從若干弗洛伊德概念含混不清的地方取得其權威的。因爲如同任何發明家一樣，弗洛伊德曾經不得不用已有的理論概念，即爲其他目的而設計出來的概念來思考他的發現(馬克思不也是被迫用黑格爾的某些概念來思考他的發現的嗎?)。凡是對新科學的歷史有所了解的人，凡是在這些概念中，即在內容是在一種發現出現時把它給表現出來，但是因爲知識的進展使這些概念過時，後來又把這種發現給掩蓋住的這些概念中，仔細看出一種發現及其對象不可歸結元素的人，對此都不會覺得有任何奇怪的地方。

因此，要回到弗洛伊德，今天就需要：

1. 不僅我們要拒絕那些把弗洛伊德作粗俗神秘化反動宣傳的意識形態計劃者；

2. 而且我們要避免目前已經取得若干有幾分科學學科的威望撐腰著的這一精神分析的修正主義別有用心的含混；

3. 最後，我們自己要專心致力於歷史理論批判，戮力以終，以期在弗洛伊德不得不使用的這些概念裡頭指出和確定這些概念及其思想內容之間具有的真正的認識關係。

沒有在法國實際上由拉康開始的意識形態批判(1、2)和認識論的澄清(3)這三方面的努力，我們還是不能理解弗洛伊德這項發現的特點。更嚴重的是，我們會把正是別人擺在我們面前，正是我們想拒絕(對弗洛伊德所做的這種反動的意識形態宣傳)或者是多少無心地同

意(各種不同的生物、精神和社會學的修正主義形式)的東西，當作是弗洛伊德。不管是那一種情況，我們在不同的程度上都仍然是意識形態宣傳和理論修正主義的這種明顯或不明顯範疇的囚犯。從他們自己的經驗中知道馬克思的敵人對馬克思的思想進行了大肆歪曲的馬克思主義者，都能看出爲什麼弗洛伊德以他自己獨有的方式遭到了同樣的命運，又爲什麼真正「回到弗洛伊德」具有這樣的理論意義。

他們都會承認，假如像這樣一篇文章要把具有這種意義的問題提出來介紹，不背叛它，就一定要把文章本身限制在基本的東西上面，就一定要把精神分析的對象所在位置定出來，這樣才能在能夠給它位置(澄清精神分析必要的先決條件)的概念中賦予它一個基本的定義。因而他們也都會承認，這些概念應該像在任何科學學科那裡一樣，以精確的形式加以引介；以過份大約的評論方式讓它們庸俗化，會使它們腐朽不堪，而寫一篇真正把它們從腐朽中拯救出來的分析，那就需要花更多的篇幅了。

只有對弗洛伊德和拉康進行我們每一個人都能做的認真的研究，才能確切地評估這些概念；這一卓有成效和前途遠大的這門理論學科仍未能解決的問題有關的這一定義來說，上述的講法還是沒錯。





一些朋友很正確地批評我在三段文字中對拉康所做的討論①。有關他的東西我是說得太多，從他那裡得出的結論却又過少。他們要我用幾句話來說明我隱約提到又沒直接講清楚的東西以及它目的。這裡就是需要用一部書來講的那幾句話。

在有關西方理性的歷史上，每種看顧、預測、預防和告誡全部都把焦點貫注在生育上面。產前的檢查已成了制度。當一門新科學誕生時，其家族圈子隨時都準備表示讚嘆、慶祝和命名。長期以來，每一個小孩，即使是撿來的棄兒，也都是被稱作某個父親的兒子。假如這個小孩是一個神童，那麼即使不是爲了做母親的人，爲了給母親應有的敬意，父執輩們也會在大門口爭取。在我們五彩繽紛的世界裡，有一個地方是分配給生育的，甚至有一個地方才是分配給出生預測的，那就是「期望」。

據我所知，在十九世紀那時候，出人意外地誕生兩個或三個孩子：馬克思、尼采和弗洛伊德。他們是「私生」子，是在私生違反習俗、不守節操、道德敗壞和教養不佳的這個意義下的私生子：私生就是傷風敗俗，由未婚媽媽生的，因此沒有合法的父親。西方的理性使一個沒有父親的孩子要付出高昂的代價。馬克思、尼采和弗洛伊德都必須付出常常叫人咋舌的生存代價，即由放逐、譴責、侮辱、貧困、飢餓和死亡或瘋狂組合成的代價。我這裡只談他們三個人（因膚色、聲音和詩詞而生活在瀕臨死亡邊沿的人我們也會提到）。我只提他們三個人，因爲他們是科學或批判的產兒。

弗洛伊德飽受了貧困、污蔑和迫害，他的精神卻足以抵擋一切他那時代的辱罵，也足以解釋一切他那時代的辱罵。所有這些東西或許跟他天才的某種限制和才思枯竭有關。現在研究這個問題可能為時過早，就讓我們改換一下看看弗洛伊德在當時的孤獨。我說的不是為人處世的孤獨（儘管他瀕臨挨餓，但他還有老師和朋友），我說的是理論上的孤獨。因為在他想思考的時候，就是說以抽象概念的嚴謹體系的形式，表達他每天在他的實踐中所見的非凡發現時，他可能尋找理論上的先例、理論上的父親，他卻找不到什麼東西。他必須迎合下列的形勢：自己做自己的父親，用他自己的靈巧雙手來建構安置自己的發現的這個理論空間，用四面八方直覺地借來的線頭來編結要在盲目經驗的深水中捕撈無意識這條肥魚的大網（人們都說無意識愚蠢，因為無意識即使在人們睡夢中也在說話）。

以康德的角度來說明，那麼：弗洛伊德就必須根據從當時流行的熱力物理學、他那時代的政治經濟學和生物學那裡借來的這些移入的概念，思考他的發現和實踐。除開一部份哲學概念（意識、前意識、無意識等）以外，沒有任何法定的遺產支撐著他。這些哲學概念也許還是一種障礙而不是助力，就正如它們由甚至以條件限制的方式呈現出來的一種關於意識的問題設定所表明的那樣。他連一點點祖先留下的基業都沒有，他唯有的先驅是索福克勒斯(Sophocles)、莎士比亞(William Shakespeare)、莫里哀(Jean Baptiste Molière)、歌德(Johann Wolfgang von Goethe)等幾位作家或幾句諺語等等。弗洛伊德在理論上完全是白手起家：他在從是時的科學借來的這些移入的概念保護下，而且應該說在從這些概念所浮現的意識形態世界範圍裡借來的這些移入的概念保護下，生產他自己「自製」的概念。

這正是弗洛伊德怎麼浮現在我們眼前的方式。一長串深奧的作品，有時清晰有時晦澀，時常難以理解充滿矛盾也有問題，而且還帶有許多似乎乍看之下過時、對其內容不適當或要丟掉的概念。就今天來說，我們也不能懷疑有分析實踐本身、有分析實踐的作用這種內容的存在。

所以且讓我們把弗洛伊德為我們提示的目標扼要說明一下：

1. 一種實踐(分析治療)；2. 一種技術(治療的方法)，這種技術要求人們像理論那樣對它進行抽象的敘述；3. 一種同實踐和技術有關的理論。這個實踐(1)、技術(2)和理論(3)的有機體，使我們想到一切科學學科的結構。從形式上看，弗洛伊德留給我們的東西的確具有科學的結構。之所以是形式上，因為弗洛伊德概念術語的這些難題(有時他的概念和它們的內容實際不對稱)產生了這個問題：在這個有機的實踐、技術和理論整體裡，我們是否有一個在科學水平上建立起來而且真正穩定的整體呢？換句話說，這個理論是否真是科學含義上的理論？或者相反的，它是否不是成為關於實踐(治療)的方法論理論的一種單純的變換嗎？因此非常普遍的現代看法是說：在精神分析理論的外表下(這點我們虧欠弗洛伊德有價值但是愚蠢的做作)，精神分析依舊是一種有時有效但並不始終有效的普通實踐，依舊是一種擴充成技術的普通實踐(精神分析法的規則)，但並沒有一套理論(至少沒有真正的理論)。精神分析所說的理論無非是反映其實踐規則的、盲目的技術概念，是沒有理論的單純實踐……，或許還有，它甚至簡直是一種魔術。它像任何魔術一樣，憑著它的聲望而取得成功——它的聲望用來滿足社會的需要或需求，因此這是它唯一證明自己是正當的理由，是它真正證明自己是正當的理由。那麼李維·史陀通過指出薩滿教是弗洛伊德的始祖這點，就已經把這種魔術、這種社會實踐、精神分析理論化了。

一種實踐是否孕育著一半未明言的理論呢？一種實踐是否會以單純地成為現代的社會魔術為傲或為羞呢？那麼精神分析又是什麼呢？

拉康的第一句話是說：原則上弗洛伊德是建立了一門科學，一門有新的對象即無意識的這種科學的新科學。

這句話是一句嚴謹的陳述。假如精神分析是一門科學，是因為它是具有一種特殊對象的這種科學，那麼它也是具有一切科學結構的一種科學了。就是說，它有一套理論，有一套在特殊的實踐中能夠認識和改造其對象的技術(方法)。正如在每一種業已真正建立起來的科學裡一樣，實踐並不是科學的絕對要件，實踐只是理論上的附屬環節；這個環節就是在它裡頭業已變為方法(技術)的理論同它的特殊對象(無意識)進行理論聯繫(認識)或實踐聯繫(治療)的這一種環節。

假如這一論點是正確的話，那麼吸引所有迫切想知道參與機密雙方私密行為(坦承的病情和專業的醫療秘密交換著主體雙方神聖的諾言)的那些解釋者和哲學家加以注目的分析實踐(治療)，就沒有精神分析的秘密了；它只有精神分析在實踐中存有的部份現實，它沒有精神分析的理論秘密。假如這一論點正確的話，那麼技術和方法都沒有精神分析的秘密了，除非像每一個方法那樣，由理論而不是實踐賦予秘密。如同在每一種科學的學科中一樣，只有理論才有這些秘密。

弗洛伊德在他的著作中有不下一百次稱自己是理論家。就精神分析有關的科學性這個範圍說，他把精神分析拿來同伽利略創立的物理科學相比擬，他反覆說，實踐(治療)和技術(分析方法)是唯一真正的東西，因為它們建立在科學理論的基礎之上。他一再強調，一種實踐

和技術即使它們產生了成果，可是也不配有科學的名義，除非理論賦予（不是通過單純的宣告而是通過嚴謹的證據）它們這種權利。

拉康的第一句話確實扣緊了這些話，而且取得了這種結論：回向弗洛伊德，以便從頭正當地開始在弗洛伊德那裡從有別於理論的，即實踐的和技術的這些其他東西當中，把理論挑出、區分出和突顯出來。

回向弗洛伊德，但為什麼這種新的回向要回到起源呢？拉康並沒有像胡塞爾回向伽利略或泰勒斯那樣回向弗洛伊德，以便在其開始處掌握起源，也就是說，以便在非科學到科學純潔的段落裡，取得宗教的哲學偏見：純潔。這種純潔就像所有從地底冒出的泉水一樣，只有在那一剎那，即它冒出的純粹那剎那，才是純潔。對拉康來說，這一段不純，它還是不純。純潔是在仍然「混濁」的這一段過後才有純潔（在純潔先前的那種混濁，是懸浮在看來清澈，即潔白無邪新湧出的水中）。回向弗洛伊德意即：回向已經建立、確立和鞏固在弗洛伊德自己身上的這個理論，回向成熟的、深思熟慮的、論據可靠的、經過檢驗的理論，回向在生活（包括實際生活在內）中已站穩腳跟、產生方法和實踐的這個先進的理論。回向弗洛伊德不是回到弗洛伊德誕生時，而是回向他的成熟期。弗洛伊德的青年期，即從非科學向科學移動的這一階段（與夏爾科 Jean Martin Charcot、伯恩海姆 Hippolyte Bernheim、布魯耶爾 Josef Breuer 交往的這段時期，一直到一八九五年的《歇斯底里的研究》*Studies in Hysteria*），可能讓我們感到有興趣，但是是在完全不同的層次上讓我們如此，就是說作為科學考古學的一個例子，或說作為不成熟性的一個否定的標誌，因此精確地把成熟性和取得成熟的日期標示出來。科學的青年期是科學生活中最好的一部份：這段時期之前它老邁不堪，是它的老年期，這個靠偏見來活的偏

見時期，就像小孩子靠偏見因此是靠它父母那時期來過活一樣。

一種青年的因而也是成熟的理論會退化回到童年，即退化回先輩或後輩的偏見當中，精神分析學的全部歷史都證明了這一點。拉康宣佈的回向弗洛伊德，有深刻的含意。我們必須回向弗洛伊德，以便回向弗洛伊德理論的成熟期，以便不是回向它的童年期，而是回向它真正的青年期、它的最好的一部份——我們必須回向這樣的弗洛伊德，即超越理論幼稚病，超越一部份當代精神分析學家（特別是美國的精神分析家）嘗到讓步好處的這種向童年期退化的弗洛伊德。

這種向童年期的退化具有一個現象學家可以馬上理解的名字：心理學主義——或者馬克思主義者可以馬上理解的另一個名字：實用主義。精神分析的現代史闡明了拉康的判斷。西方的理性（法律理性、宗教理性、倫理理性、政治理性和科學理性）經過多年的不承認、蔑視和辱罵以後（假如其他手段都不行的話，這些手段隨時還會使用），將只有答應同精神分析學締結一項和平共處的協定——但有一個條件，即讓它附屬於它自己的科學和神話項下：附屬於心理學（不管是達爾比茨 Roland Dalbiez 的行為主義心理學、梅洛—龐蒂的現象學心理學或是沙特的存在主義心理學）、有點杰克遜（John Hughlings Jackson）式的埃依（Henri Ey）的生物精神學、文化主義或「人類學」類型的「社會學」（在美國占主導地位，其代表為卡迪納 Abram Kardiner、米德 Margaret Mead 等）和哲學（如沙特的「存在主義的精神分析」、皮斯溫吉 Ludwig Binswanger 的「在世存有的分析」）。由於這些混淆，由於精神分析的這種神秘作用，在蓋有收養的印象關係的這個印記可是却有非常真實的力量（有些精神分析學家簽署過）的妥協聯盟這個代價下，被正式地承認的這一門學科，最後高高突突地從精神分析

學家理論的少數民族集中區嶄露頭角，被承認是心理學、神經病學、精神病學、社會學、人類學和哲學大家庭中的正式成員——這門學科經過幾十年的辱罵和放逐之後，用最後授與精神分析學家科學、醫學和哲學這個世界公民權的這種「理論」承認，很高興的證明了精神分析學家實際上的成就。精神分析學家對這項協定可疑的一面毫無警覺——當他們帶著這些榮譽自己向這些世界立場讓步時——，他們相信這個世界是向他們的立場讓步——他們喜愛這個世界的榮譽更甚於它的侮辱。

他們因此忘記了，一門科學只有在它能夠主張擁有**它自己**的一個對象——是它自己的而且**只是**它自己的對象——的這一權利，而不是擁有別的科學借出、退讓或不要的一種對象的單純立足點，擁有別的科學的一些「方面」、一旦這房子的主人吃飽在廚房就重新炒過的這些**殘羹剩飯**時，它才是一門科學。事實上，假如把整個精神分析歸結為行為學派的或巴甫洛夫(Ivan Petrovich Pavlov)學說關於幼兒期的「刺激——反應」，假如把精神分析歸結為弗洛伊德的術語指稱為嘴巴、肛門和生殖器、潛伏期和青春期這些**階段**的一種辯證，最後假如把精神分析歸結為黑格爾的鬥爭、現象學的「他為」或海德格的存在的「鴻溝」的原始經驗，而假如全部的精神分析**也都**只是吸收神經病學、生物學、心理學、人類學和哲學的殘羹剩飯的這種藝術，那麼，它哪能說有它自己獨特的對象呢？它哪能從這些學科區分開來而且在一門科學完整的意義下使它成爲一門科學呢？●

正是在這裏拉康介入了：他捍衛分析的不可歸結性，對抗支配大部份當代理論解釋的這些「歸結」與變異；他捍衛它的不可歸結性，他的意思是說它的對象的不可歸結性。這種捍衛要求無比清晰和堅定，

足以打退我所列舉的那些學科貪得無厭地敵視的攻擊。這件事不能被任何曾經在其一生中衡量(理論、道德、社會和經濟的)安全需要的人懷疑。易言之,要造成不安,使這些組合(它們有不可分割的科學—專業—法律—經濟的身份地位)它們的安穩和舒適受到一門獨特的科學的出現所威脅,迫使它們全部不僅重新研究它們自己的學科,而且也重新研究它們相信這些學科的一些理由。也就是說,通過一門(不管多麼少人相信)威脅要踰越現有界線,因而要改變幾門學科現狀的科學的產生,使這些學科受到懷疑。因此,拉康語言中抑制著的熱情和熱情的爭辯要不是在警覺和控訴的狀況下就撐不下去或維持不住:這是被包圍住的先進的語言,它受到被威脅著的一些結構和組合的這一粉碎的力量所譴責,因為它抵制了它們的打擊,或至少在它們發動攻擊前虛幌一招,因此讓對手氣餒,不能把它粉碎於它們的攻擊之下。所以,拉康也往往荒謬地仰賴一些同他的科學事業毫無關係的哲學(黑格爾、海德格)所給他提供的保障:儘管有許多嚇人的證據摔到部份他的觀眾的臉上以贏得他們的尊敬;儘管有許多可能客觀性的證據(其思想的自然聯盟)可以向其餘的人重新保證或者教育其餘的人。在這種仰賴爲了支撐一種由內向外向醫學專家發表的言說而變成少不了的時候,爲了馬上可以譴責,我們就必須忽視一般醫學研究概念上的弱點以及最好的醫學人士對於理論所感覺到的懇切的需求。同時因爲我現在正在用他的語言,即對於他的某些聽衆(「精神分析的貢哥拉」Góngora,「巨龍」,對構成真正溝通——或完全「巴黎式」的迷戀——儀式的姿態、靜坐和肅穆進行秘教崇拜的這一大祭師)——以及對其他人(尤其是科學家和醫生)而言是其威望的全部的這一語言,來處理他的「技巧」、奇行和「鍊金術」,所以可以看得出來,他的語言跟他作爲一名教師的實

際情況是有某種關係：因為拉康必須使用他提供給醫生、分析學家或精神分析對象相當於無意識語言的啞劇（一如所知，啞劇其最終本質是幽默，即成或不成的雙關語和譬喻），相當於他們（不管是作為分析學家或精神分析的對象）實踐的切身經驗的言談措辭，來向他們傳授無意識的理論。

瞭解這種語言意識形態和教學上的前提——即具有保持歷史、理論的「外在性」和其教學「內在性」距離的能力——就足以讓我們辨別出它的客觀意義和眼界，同時也足以讓我們看出它的基本計劃：以今天儘可能嚴緊地界定無意識及其「規律」、其整個對象的一些理論概念，賦予弗洛伊德的發現它應有的份量。

二

精神分析的對象是什麼呢？就是分析技術在分析治療的實踐中所處理的東西。即不是治療本身，不是為任何現象學或道德特製的假定的雙重系統，而是延續到生存著的成年人身上，從出生到清算戀母情結階段把一男和一女所懷的一種小動物改變成嬌小的人類孩子的這段離奇冒險的「作用」。

人分娩產生的小生物人性化的「作用」之一：在這個地方存有精神分析的對象，即有一個叫「無意識」簡單名稱的對象。

這個小生物生存下去，不是作為變成一隻（如十八世紀宮庭展示的）小狼或小熊的「狼孩」生存下去，而是作為一個人類的孩子（逃過懲治人性化失敗這種死劫的一切童年期死劫——其中有許多是人的死劫）生存下去，這是所有成年人經歷過的測試：他們都是記在他們內心深處，即記在他們最不能撫平的部份、這些從人生死鬥爭造成的創痛、

軟弱和堅強上面的這場勝利的一些永遠不能忘懷的證據，而且他們也總是犧牲者。有些人(絕大多數人)幾乎毫髮無損地站出來——或至少他們口頭上是這麼說的；許多戰場老兵是終身帶著戰鬥的烙印；有些人則從長遠一點看會因戰而死，舊傷復發，死於精神病發作，死於瘋狂這個「負面治療反應」的最終強制；數目更多的其他人則如你所想的以體質衰弱的姿態「壽終正寢」。人類只把因公殉職的人的名字，只把那些能夠適時死去的人(即作為人後來在只有人模人樣的惡狼和凶神惡煞彼此嘶殺著，然後再犧牲性命的人的戰爭中死去的人)的名字刻在戰爭紀念碑上。在人類僅有的倖存者當中，精神分析只關懷另一種鬥爭，只關懷沒有回憶錄也沒有紀念碑的唯一的一種戰爭。這是人類假裝著好像一直都沒有發生過的戰爭，也是人類總是認為它早已贏得的戰爭，只因為人類在這場戰爭中活了下來，在人類文化中作為文化度過人生，生兒育女。這也是一場被構陷、畸形的和受排擠的人類的每一個子孫被要求不斷從事的戰爭。這場戰爭每個人自己都是孤軍奮戰、對抗死亡，要踩過漫長勉強使有乳房的幼蟲變成人的幼兒(變成男性的主體或女性的主體)的這段旅程。

這個對象不關生物學家的事：這段故事確實不是生物學的故事——因為從一開始起，它就完全被男女性人類秩序的束縛所宰制。這種男女性人類秩序是從母親的餵養律動和訓練出發，每位母親以母「愛」或痛恨的方式刻劃在嬌小的人類動物身上的。歷史學、「社會學」或人類學在這裏都沒插嘴的份，這並不奇怪：因為它們所處理的是社會，因而，是文化，即處理的不再是這個小動物——它跨過把生活從人類、把生物學的人從歷史學的人、把「本性」從「文化」分隔開來的無止境分水嶺，才會變成有性欲的人。心理學在這裏迷失了，而且一點

也不奇怪，因為心理學以為，在心理學的「對象」裡面，它所處理的是某種人的「本性」或「非本性」，是文化(人)所確認和證明的這種存在的起源——而精神分析的對象則是有關絕對優先性(不管是天生的或不是)的這個問題，即在每一個人類後代身上有性欲的人隨時會遇到的那種無底深淵。很自然的，在這裡「哲學」也迷失了方位和活動場所——因為上帝、理性、意識、歷史和文化這些獨特的起源，從哲學中把哲學爲了自己的存在而表明宣誓效忠的那些唯一的起源非法掠奪掉了。可以看得出來，精神分析的對象可以說是特殊的，精神分析的物質形態和其「機制」(使用弗洛伊德的一個術語來說)的特殊性是完全另外一種，有別於生物學家、神經病學家、人類學家、社會學家、心理學家和哲學家所知的那種物質和「機制」。爲了承認精神分析對於跟它的對象特殊性(無意識和其作用)相搭配的它的概念特殊性所擁有的基本權利，我們只須承認這種特殊性，因而承認從這種特殊性衍生出來的對象特性即可。

三

假如不是有語言學這一門新科學的出現，拉康會是承認他所做的理論化無論怎樣也不可能成功的第一個人。正是跟這種科學的歷史類似，一種科學除非仰賴取道其他科學(即不僅它命名時就存在的那些科學而且也是那些早它一些時候降生的科學新生兒)兜一個圈子的手段，否則總是不能成爲一門科學。被赫爾姆霍茲(Hermann L. F. Helmholtz)和麥克斯韋(James Clerk Maxwell)熱力物理學的模式照在弗洛伊德理論上留下的暫時的陰影，今天已經被結構語言學投射在它的對象上使針對這種對象有可能進行明確研究的這道光線驅散得無影

無踪。弗洛伊德自己說過，一切都取決於語言。拉康則把這點說得更明確：「無意識的言說是同語言一樣建構起來的。」弗洛伊德在第一部巨著《夢的解析》(*The Interpretation of Dreams*) (這部著作不是像人們時常講的那樣是軼事雜聞和膚淺的作品，它是一部重要的作品) 裡面，研究夢的「機制」和「規律」，把它們的變形歸結為兩種東西：替換和凝聚。拉康把這兩種東西看成是言談的兩個主要形態，即在語言學中所謂的借喻和隱喻。因此，筆誤、失誤、風趣話和象徵像夢本身的成份一樣，就變成是一些以沈默雙向的方式，即以讓人聽不見的方式，刻劃在無意識言說的鏈環、「壓抑」的誤認、人的主體口頭上的言說這個鏈環上的「指符」(signifiers)。因而我們被引導到語言學形式上熟悉的關於雙重可是只有一種、無意識但又是口頭的言說這種弔詭上面，即對言說的雙重場合來說卻只有一種單一的場合，除了在言說本身裡頭以外不超出任何場合的弔詭：這種場合就是「指出意義的鏈環」(Signifying Chain)。因此，索緒爾(Ferdinand de Saussure)和從他傳下的語言學的最重要的研究成果，在理解無意識以及主體和它們內在關係(即關於它們在其他詞語中的認同關係和認同的非關係，關於它們的再複製和錯亂 *décalage*) 這一口頭言說的過程，開始起著確證的作用。從而，把無意識當成是第二意識，當成是不誠實(沙特)，當成是非現實結構潰爛的餘毒和無意義(梅洛—龐蒂)的哲學唯心主義解釋，一切把無意識看成是生物原型的「性原欲」(榮格)(Carl Gustav Jung)的這些解釋，都變成這樣：沒有一種理論的起始階段，只有一些空無一用的「理論」，只有一些意識形態的誤解。

在這裡還是要表明語言形式結構這一第一性的意義(我被迫用最粗糙的方式來概括，可是在像這樣短短的一篇文章裡我怎麼可能避得

開呢?)，還是要表明實際上在分析解釋的實踐中碰到作為這一實踐真正基礎的一種作用的語言「機制」，即實踐的對象，也就是說仍然呈現在嬌小的人的動物被迫「人性化」成男人或女人過程中還活著的人身上的「結果」。這項問題僅僅通過把語言作為分析實踐唯一的對象和手段的這種事實上的第一性提出來，還是無法回答的。在治療裡頭發生的一切事情都是在語言裡頭並透過語言(包括沈默、它的節奏和格律劃分)完成的。可是一定要說清楚，在治療當中語言作為分析實踐原料和作為其作用(即像拉康說的，從「空洞的言談」到「充實的言談」這段段落)生產手段的實際角色，在原則上是為什麼和怎麼因為它在原則上是在分析實踐的對象上建立起來的，即歸根到底是在這種實踐及其技術的這個對象之上，因此也是(因為它是一門科學)在分析實踐對象的理論之上建立起來的，所以它事實上是只有在分析的實踐上才得以建立起來的。

這裡無疑包含著拉康的努力，包含著他的發現最具原則性的一面。拉康指出，從(最純粹的)生物存在到(人的小孩的)人的存在的這一過渡，是在「秩序法則」(這套法則我要把它叫做「文化法則」)裡頭完成的，而且這套法則在其形式本質中是和語言的秩序混淆在一塊的。通過這種乍看之下諱莫高深的說法我們瞭解到什麼呢？首先，只有按照如同在治療情況中的成年人或小孩的語言所表現出來的一種複現語言才能掌握住的這個過渡的整體，我們在建立和展現一切人的秩序(即每個人的角色)的這個語言法則裡頭是指得出來、說得出來也找得出來。其次，在關於治療語言的這種說明當中，顯然秩序的絕對有效性是當時、經常的表現在過渡本身裡頭，顯然文化法則也是當時、經常的表現在人性化的過程中。

要用幾句話把這點說清楚，我是應該指出這一過渡的兩大環節。

(I) 雙重的戀母情結出現前的交往環節。在這個環節裏，小孩只關心一個改頭換面的自我——母親；母親通過她的在場(da!)和不在場(tort!) 在它的生活上烙上標誌。在這個環節裡，小孩以印象中自我迷戀的方式過著這裡雙重的交往，即成為那個其他人、任何其他人、每個其他人、一切初期自戀狂的認同中的其他人的自我，它永遠都不能保持第三者(不管是對其他人或對自己本身)的客觀距離；(II) 戀母情結的環節。在這個環節裏，第三層結構開始出現在雙重結構的背景上，是時第三者(父親)闖進了雙重迷戀的印象滿足裡，推翻了它的組織，破壞了它的迷惑，並把小孩領到拉康稱之的「象徵秩序」(Symbolic Order)裡。這種「象徵秩序」就是使他具體化最後會讓他說我、你、他、她或它，因此也讓這個嬰兒把自己作為一個人類的小孩放置在成年人第三者的世界裡的語言秩序。

因此有兩個大的環節：(I) 印象(戀母情結出現前)的環節；(II) 象徵(解決戀母情結)的環節，或用一種不同語言說，在其象徵使用中獲得承認但還不知道(客體性的知識是在完全不同的「年齡」而且也是從完全不同的實踐產生出來的)的客體性的環節。

而且拉康解說的關鍵處是在這裡：這兩個環節是被一條簡單的法則即「象徵法則」宰制、支配和烙下標誌的。甚至印象的這個環節，也是通過象徵秩序本身的辯證，即人的秩序、人的規範(餵食、衛生、行為暫時節奏的規範、具體承認的態度的規範——小孩的接受、拒絕、答應和不答應只是小變化；即這種組成的秩序、規則的秩序和給不給這種分派權利的秩序之經驗形態)以指符秩序本身的形式，即形式上跟語言秩序同一的秩序形式，在象徵秩序的辯證裡被烙上標誌和建構的。

爲了清楚起見我剛剛把印象的環節講成是先於象徵的環節，以有別於象徵的環節。因此印象的環節作爲第一個環節，小孩在這個環節裡面是跟一種人（它的母親）享受它的直接交往，實際上不像象徵交往那樣（即作爲一個嬌小的人類小孩與一個人類的母親的交往）認出它的母親來④。

在膚淺的或帶有偏見的解讀弗洛伊德只看到快樂、無拘無束的童年，只看到「多種多樣乖張行徑」的天堂（即只是由跟人體某部份作用居首位的東西、「攸關生死的」需欲所在——嘴、肛門、生殖器⑤——相關聯的各種生理形態的階段烙下標記的一種自然狀態）的地方，拉康表明了從每個嬰兒出生之前就爲每個要降生的嬰兒準備就緒，而且在他發出第一聲哭聲前就抓住他，把他的身份地位和角色指派給他，因此把他固定的命運分配給他的這一秩序、法則的作用。每一個已經有性別的嬰兒所經歷過的階段，都是經歷法則、人指派的法則、溝通和不溝通的領域；他的「滿足」帶有法則、人的法律主張不可磨滅和構成的印記，像所有的法則一樣，不能爲任何人所「忽視」，尤其不能爲那些輕忽它的人所忽視。但是或許會被每個人規避或違犯，尤其被它最虔誠的信奉者。正是因爲如此，任何把童年時期的精神創傷都歸結於「生理上挫折」的殘迹的說法基本上是不對的，因爲隱匿精神創傷的法則作爲一項法則是從所有的內容抽象出來的，只有在這種抽象裡面和通過這種抽象才作爲一項法則存在和起作用，而且嬰兒從他呼出第一口氣開始就服從這項規則和接受它⑥。這是締造者（the Father）（祂是法則）正式出現的初期階段，而且也總是過去正式出現的初期階段，甚至在沒有生父的地方亦如此，因此也是人的指符秩序（即文化法則）正式出現的初期階段。文化法則這種言說、任何言說的絕對先決條件、高

高在上出現(即在內心深處找不到在所有口頭言說找不到)的這種言說、這種秩序的言說、其他人的這種言說、偉大的第三者的言說，就是這種秩序本身：**無意識的言說**。這就給我們一個支撐點，一個有關無意識的**概念**的支撐點了。這個支撐點是在每一個人內心裡他的特定言說尋找它自己的所在的這一特定所在，也是他的特定言說在對自己印象的魅力進行哄騙、欺瞞、串通和完全否定裡頭，尋找、失落而且在失落中發現它自己的所在，發現它自己在它的所在中的停靠點的這個絕對所在。

在戀母情結階段，已經有性別的小孩通過比對象徵來考驗它的印象幻想，變成有性欲的人的小孩(男人、女人)，如果一切「順利」，最後自己就變成和承認自己是這樣的東西：成人中的小男孩或小女孩，在成人世界中享有小孩的權利，能夠像任何小孩那樣，完全有權將來變成「像爸爸一樣」，也就是說，變成一個有妻室(而且不再只是母親)的男人的人類，或者變成「像媽媽一樣」，也就是說，變成一個有丈夫(不只是父親)的女人的人類——這些東西都只是邁向人的童年期這段漫長被迫的旅程的這一目的地。

這段最後情節的一切材料都是由以前形成的語言所提供。以前形成的語言在戀母情結的階段全部是圍繞著並且繞著**陽物**這個指符、父親的象徵、權利法則的象徵、一切權利幻想的印象而安排的——這或許看來叫人感到驚訝或武斷，但所有的精神分析學家都證明這點，把它當作一個經驗的事實。

最後的戀母情結階段——「割捨」，向我們表明了原因。在小男孩體驗和消解割捨的悲劇和有益的形勢時，他承認他沒有和他父親相同的權利(陽物)，尤其他沒有像他的父親對他的母親有的那種相同的權

利。母親因此被呈顯出來賦有不能容忍的雙重使用的身份，對小男孩來說是母親，對父親來說是妻子。但是小男孩因為接受他沒有像他父親一樣的相同的權利這一事實，得到了保證：將來有一天(就是以後)，當他長大以後，他會取得現在因為他沒有「工具」而得不到的權利。他現在只有一點點的權利，假如他注意「謹言慎行」(*manger sa soupe*)，自己就會長大，權利就會變大。就小女孩來說，在她體驗和承受割捨的悲劇和有益的形勢時，她承認她沒有和母親相同的權利，因此她雙重地承認她沒有和父親相同的權利(陽物)，因為她的母親也沒有這個權利(沒有陽物)，雖然，她是一個女人，也因為她是一個女人。而且她同時承認她沒有和她母親相同的權利，即她還沒有像她母親一樣是個女人。但是她因此就取得了她自己的小小的權利：小女孩的權利，當她長大以後一個女人更大的權利、完整的權利的許諾，只要她將來長大接受「人類秩序的法則」，就是說在需欲要她走偏「人類秩序的法則」——通過「確實」不在意謹言慎行的辦法——時服從「人類秩序的法則」。

在任何一種情況中，無論是在印象的雙重迷戀環節(I)，或在深入到象徵秩序經歷到承認的(戀母情結)環節(II)，整個過渡的辯證在它所有的基本細節裡都烙上了人類秩序(象徵)的印記。對於這個人類秩序或象徵，語言學為我們提供了形式的規律，即形式的概念。

精神分析理論因此給了我們使每一種科學成為科學，而不是成為純思維的東西，這些東西就是精神分析對象形式本質的定義，任何把精神分析實際的、技術的應用到它具體的對象上去的先決條件。從而精神分析擺脫了波利采爾(Georges Politzer)所說的(和製造出來的)古典唯心主義的自相矛盾：這種自相矛盾，例如是在他因為精神分析

的抽象：無意識、戀母情結、割捨情結等等而抨擊了精神分析時候，也是在他要求精神分析(波利采爾是法國第一位認識到精神分析革命理論眼界的人)成爲一門真正「具體的」科學，一門「具體的心理學」，卻因爲精神分析的種種**抽象**：無意識、戀母情結、割捨情結等等，而抨擊了精神分析的時候說出的(和製造出來的)。他說，假使精神分析堅持純粹是異化於抽象的和形而上學的心理學的「具體」，那它怎麼能成爲它想成爲和能夠成爲的**具體的科學**？它怎麼能從這些抽象、從抽象取得「具體」呢？其實，任何科學都離不開抽象，甚至當它在自己的「實踐」(注意，不是該科學的理論實踐，而是其具體應用的實踐)中只處理構成每個人的「夢」的那些特定和獨特的變形時亦復如此。就像拉康在弗洛伊德裡頭思考它們的一樣——而且拉康思考的只是弗洛伊德的概念，即把我們科學性的形式賦予，也就是賦予它們能有的唯一科學性——精神分析的「抽象」就作爲它們對象的概念在它們自身包含著它們的抽象所必要的標誌、尺度和基礎這個範圍來說，確實是它們對象的**真正科學概念**。這個標誌、尺度和基礎亦即是精神分析的抽象跟「具體」的關係的尺度，因而是精神分析的抽象跟它們應用的、通常稱之爲分析實踐(治療)的具體的特殊關係的尺度。

所以，戀母情結階段不是一種隱藏住的只是沒有意識或言談的「**意圖**」——它也不是埋藏在通過「使它的意圖再蠢動起來」的方式總是可以加以重建或壓制的這段過去裡頭的一種結構。戀母情結是戲劇性的結構，是文化法則強行扣在每一個不願又被征召的選民頭上使他們具有人性的「**戲劇機器**」●，也是對每個達到其終點、渡過它和活下來的人來說，本身不祇包含著裡頭存有具體變形的可能性而且也包含著裡頭存有具體變形的必然性的一種結構。在精神分析的應用，即在所謂它

的實踐(治療)裡頭，它是在這些變形的具體「作用」^④上面做工作的，換句話說，就是在包含有某些特定的個人在過去和現在開始、完成、失誤或躲開的這個戀母情結的這種特定和完全獨特的關係形態上面做工作的。這些變形能夠在戀母情結不變形體結構的基礎上按它們的本質本身加以思考和瞭解，正是因為這整個過渡從它的迷戀、它的最「畸形」和它的最「正常」形式的初期階段起，就被這個結構的法則、在象徵法則本身裡頭接近象徵的最後形式烙上印記。

我知道這些簡短的提法不僅看起來像摘記和綱要，而且也是摘記和綱要；在這裡提出的若干概念假如要得到確認，獲得證實，都需要繼續擴大發揮。即使它們立論穩固，而且跟構成它們基礎的一套概念之關係也獲得了澄清，即使把它們拿來跟弗洛伊德分析的文字做個比對，它們接著也還會產生了它們自己的一些問題：不祇是概念形成、界定和澄清的問題，也是我們剛討論過的理論化工作的發展必然要產生的現實的新問題。例如，我們如何能夠把一方面是語言的形式結構、無意識的存在和可知性的絕對前提，另一方面是具體的親屬結構，而最後是包含著所經歷的親屬結構(父親、母親、小孩)隱含著特殊作用的這些具體意識形態的形態等等這之間的關係嚴謹地說清楚呢？這些後來的結構(親屬、意識形態)的歷史變化，實際上會影響到弗洛伊德所孤立的這些層面的某些或其他方面，是不是可以這樣設想呢？或者說的更確實一點，以合適的方式來表達一下弗洛伊德發現的對象和場合的這一簡單定義，可以對跟它自己有別的那些學科(諸如心理學、社會心理學、社會學)產生多大的影響，而且又可以向它們提出有關它們的對象的身份(經常是有關它們對象的問題設定身份)這些問題呢？還有再從這許多問題當中挑一個來說：分析理論和 I. 分析理論出現的歷

史前提，和II分析理論應用的社會前提之間，有什麼樣的關係呢？

I.那麼，誰是弗洛伊德呢？誰又同時是聲稱是他嫡傳的、大排長龍的開業者的第一號精神分析學家、自我分析的開山始祖、分析理論的建立者和創始人呢？

II.那麼，誰是精神分析學家呢？誰又同時（而且恰似無庸置言那麼地自然）接受了弗洛伊德的理論、從弗洛伊德傳下的教學傳統以及他們治療的那些社會與經濟條件（緊緊地附隨在醫學組織地位上的他們的「協會」的社會地位）呢？精神分析實踐的歷史來源和社會經濟條件影響到分析理論和技術多少呢？最重要的是：精神分析學家對於這些問題（因為這確實是事實）和這些問題在分析的世界裡遭到的理論壓制保持理論上的沈默，在它們的內容本身方面又影響到了分析理論和分析技術多少呢？在其他的許多問題當中，不能把「分析的結局」這種永遠不變的問題拿來把它跟這種壓抑，跟從精神分析的認識論史和分析世界的社會（與意識形態）史衍生出來的這些問題的未思考處連起來講嗎？

這裡所擺的是真正揭示出來的一些現實的問題，而且它們馬上構成數目相同的研究領域。或許在不久的將來，某些觀念會從這種考察分析中換一種面貌出現。

而這種考察分析是紮根於弗洛伊德的考察分析、紮根於應用到「人」的即人的「主體」的特定法律、倫理和哲學（明確的意識形態）印象上面的他自己的領域。弗洛伊德有時候把他的發現所得到吹毛求疵的待遇，拿來跟哥白尼（Nicolaus Copernicus）革命的大變動相比，不是沒有用的。因為有哥白尼，我們才知道地球不是世界的「中心」，因為有馬克思，我們才知道人的主體、經濟、政治或哲學的自我不是歷史

的「中心」——而且，甚至和啓蒙時期的哲學與黑格爾說的相反，歷史沒有「中心」，只有一種結構，它沒有必然的「中心」，除非在意識形態誤解當中。接下來，弗洛伊德也爲我們找出：現實的主體、有其獨特本質的個人，是沒有以「自我」、「意識」或「存在」爲中心的一種自我的形式——不論這是自爲的、身體本身的存在，或者是「行爲」的存在——人的主體是沒有中心的，是由一樣沒有「中心」的結構構築起來的，除非是在對「自我」的印象誤認中，即在包含有自我「承認」自己的意識形態形態中。

大家一定清楚了，這已經開闢出了一條道路，這條道路或許有天可以引導我們更清楚地理解到這種是全部意識形態研究特定關懷的「誤認結構」。

一九六四年一月（一九六九年二月修訂）

● Louis Althusser, "Philosophie et Sciences Humaines," in *Revue de l'Enseignement Philosophique*, vol. 13, No. 5 (June/July 1963), p. 7, and p. 11, n. 14:「馬克思把他的理論建立在拒絕『經濟人』這個神話的基礎上，弗洛伊德把他的理論建立在拒絕『精神人』這個神話的基礎上。拉康看到並瞭解弗洛伊德解放的決裂(liberating rupture)。他以瞭解這個術語最豐富的意義瞭解了解放的決裂，一絲不苟地相信他說的話，並且迫使它產生自己的結論，毫不退縮或寬懷。或許是這樣，像其他人一樣，他在細節上或甚至在他哲學方向的選擇上才犯了錯誤；但是我們都幸虧有他才有這個基本的東西。」

●這些誘惑當中最危險的是哲學的(哲學很高興的把整個精神分析歸結爲治療的

雙重經驗，因而「證實」了現象學互為主體性、存在的設想或者更爲一般的人格主義的論點）、心理學的（心理學把絕大多數的精神分析範疇看成是顯然它看不出問題的「主體」的這許多屬性），最後是社會學的（社會學通過它向心理學提供一種「現實原則」——社會和家庭的無上命令——的客觀內容來幫助心理學；這種「現實原則」「主體」只須「內在化」以使用「超自我」和相對應的範疇來武裝的誘惑。因此附屬於心理學或社會學的精神分析，通常被歸結爲「情緒」、「感情」重新適應的技術，或被歸結爲「相對作用」的一種再教育。這兩種歸結都跟精神分析的現實對象無關——但不幸這兩者都能滿足基本的需求，更甚的是都還能滿足當代世界高度傾向性的需求。精神分析通過這種偏見，變成現代文化（即現代意識形態）中大衆消費的一個商品。

- ④這是兩個因爲弗洛伊德而出名的德文措詞。就這兩個措詞來說，在弗洛伊德的觀察下發現，嬰兒是通過運用「展現」它母親的一種武斷的對象（棉線木蕊），來確定它母親的出現和消失。
- ⑤從形式上來說：因爲首次作爲語言被引進來而且其第一種形式是語言的文化法則不是爲語言所窮盡的；它的內容是現實的親族結構，而且包含有寫在這些結構裡的個人的一定意識形態結構，使它們的作用得以發揮出來。單單是知道西方的家庭是父權制和團體外婚制（exogamic）（親族結構）是不夠的，我們也必須理解支配父親身份、母親身份、夫婦關係和小孩的意識形態的形態：在現代社會中什麼是「夫婦」、「父親」、「母親」和「小孩」？多數的研究仍然是在這些意識形態的形態的基礎上進行。這是歷史唯物主義的一項任務。
- ⑥神經生物學和心理學的一個部門過去太過於沾沾自喜，以致於不能在弗洛伊德關於「階段」的理論裡面發現到什麼，而且它們毫不猶豫地就把這種理論直接和完全地轉換成（神經生物學或生物神經心理學的）「視距成長」（stadial growth）的理論——機械地給神經生物上的成長冠以「本質」的角色；對這種角色來說，

弗洛伊德的「階段」不過完完全全是「現象」。這種看法只是舊的機械平行論理論的翻版。這特別指華隆(Henri Wallon)的學生，因為華隆本身並不注意弗洛伊德。

- ⑥假使說這是由引證明顯地是包含有弗洛伊德認為是無意識「內容」的生物學概念(性原欲、感情、本能、欲望)來證明的話，那就有誤解這種形式條件的理論範圍的一種危險。例如，在他說夢是「願望的實現」(*Wunscherfüllung*)的這時候。就無意識的「欲望」這一語言來說，這裡的這個意義跟拉康把人的「空洞的言談」拿來跟他的「充實的言談」對立起來的這個意義是相同。可是只有在這種形式條件的基礎上，這些(顯然是生物學的)概念才得到它們真正的意義。或者說，這種意義才能夠加以說明和思考，而治療的技術也才能明確表示並加以應用。欲望這個無意識的基本範疇，只有在它作為人的主體無意識的言說這唯一意圖(即：透過製造無意識言說的意指鏈環「作用」而出現和在那裡頭出現的意圖)的特殊性當中才能夠為人所知。因此，「欲望」是被支配人的發展的這一結構烙上了印記。因此，欲望是完全不同於有機的和本質上是生物的「需求」。正如人的生物存在和其歷史存在並無本質上的連續性一樣，有機的需求和無意識的欲望之間也沒有本質上的連續性。欲望在其模糊不清的存在當中(它的「無法現形」*manque à être*——拉康說)是由秩序的結構制約的，秩序的結構把它的印記硬扣在欲望的上面，替它指定一個無處所的存在(即壓抑的存在)、指定它的資源和它的失望。欲望的這種特殊現實不能經由有機的需求而取得，正如同歷史存在的特殊現實不能經由人的生物存在而取得是一樣的。相反的：正因為它是一個歷史的範疇，所以能讓我們通過把人的歷史存在同純粹的生物上的存在區分開來的方式確定人的歷史存在的特性，這包括若干顯然是純粹生物上的決定因素，例如人的「需求」或人口統計上的現象。同樣的，正是無意識這個基本的範疇，才能讓我們通過把欲望從支撐它的生物上的現實(正如生物上的存在支撐著

歷史的存在是一樣的)區分開來的方式,來理解和確定欲望的真正意義。但是我們既不能**構築**欲望,也不能**決定**欲望。

⑦這是在談到弗洛伊德(*ein anders Schauspiel*……*Schauplatz*)時拉康所使用的一種的措詞(*machine*)。從針對弗洛伊德談「戲劇」的波利采爾和提及劇院、舞台、公演、機器、戲劇的風格、導演等的拉康以來,自己認為什麼是劇院的觀眾之間以及這些觀眾和劇院本身中間有很大的距離。

⑧假如說「作用」這個詞是在古典因果關係的理論背景中來討論的話,那麼它就顯示出一種因素在其結果中不斷地呈現的一種概念(請參考斯賓諾莎的說法)。



參考書目研究箋註

如果根據以下的秩序來研究的話接近拉康的作品會更容易：

1. "les complexes familiaux en pathologie," in *Encyclopédie Française*, de Monzie, Vol. 8: "La vie mentale" (1938).
2. "La causalité psychique," in *Évolution Psychiatrique*, fasc. I, 1947.
3. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je," in *Écrits*, Paris, 1966, pp. 93-100. (英譯見 *New Left Review*, No. 55, Sept. -Oct. 1968).
4. "La chose freudienne," in *Écrits*, pp. 401-36.
5. "Les formations de l'inconscient," Seminar 1958-59, *Bulletin de psychologie*.
6. "Les relations d'object et les structures freudiennes," Seminar 1956-57, *Bulletin de psychologie*, 10.
7. "Le désir et son interprétation," Seminar 1958-59, *Bulletin de psychologie*, Jan. 1960.
8. "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse," in *Écrits*, pp. 237-322. (附有韋爾登 Anthony Wilden 一篇評論的英譯本譯為 *The Language of the Self*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968). "Remarque sur le

rapport de Daniel Lagache: 'Psychoanalyse et structure de la personnalité,' in *Écrits*, pp. 647-84; "La direction de la cure et les principes de son pouvoir," in *Écrits*, pp. 585-646; "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud," in *Écrits*, pp. 493-528. (英譯見 *Yale French Studies*, No. 36-37, 1966, pp. 112-47); 以及其他取自 *La Psychoanalyse* 雜誌上的七期文章。

9. 關於拉康的學生所寫的或是在他的影響下所寫的作品，建議讀者從下列文章開始讀：Serge Leclaire 在 *La Psychoanalyse* 上的文章；Serge Leclaire 和 Jean Laplanche 在 *Le Temps Modernes*, July 1961 上討論無意識的作品；J. B. Lefèvre-Pontalis, "Freud Aujourd' hui," in *Les Temps Modernes*, 124-6 (1965)；J. Laplanche 討論 Hölderlin 和 Maud Mannoni 的書：*L'enfant arriéré et sa mère*, 1963.





8

一封論藝術的信

——答達斯普爾(André Daspre)

《新評論》已把你的信●寄給了我。我希望你會允許我，如果不是回答你信中提出的全部問題，至少根據你自己的信中的考慮對你的意見做些補充。

首先，你應該知道，我很清楚我那篇關於人道主義的文章●帶有非常概括的性質。正像你看到的那樣，它的缺陷是「廣泛地」談到意識形態而未深入分析細節。由於它沒有提到藝術，我了解，人們可能會奇怪，藝術到底是否應該列入意識形態的行列，確切地說，藝術和意識形態到底是不是一回事。我感到，正是由於這個緣故，你才想要來解釋我保持沉默的地方。

藝術和意識形態之間關係的問題，是個很複雜很困難的問題。然而，我能告訴你我們研究工作的一些方向。我並不把真正的藝術列入意識形態之中，雖然藝術的確與意識形態有很特殊的關係。如果你想要大致了解這個論點最初的成份以及它會得到的很複雜的發展，我勸你仔細閱讀一下馬歇雷(Pierre Macherey)在《思想》雜誌一九六五年第一二一期上發表的〈列寧對托爾斯泰的批評〉(*Lénine, Critique de Tolstoï*)一文●。當然，這篇文章只是一個開端，但是，它的確提出了藝術和意識形態之間關係的問題以及藝術的特殊性問題。這是我

們的工作正在朝著前進的方向，我們希望在幾個月以後能發表關於這個題目的重要研究結果。

這篇文章還會使你對藝術和知識之間的關係得到一個初步的概念。藝術(我是指真正的藝術，而不是指平常一般的、平庸或低俗的作品)並不給予我們**嚴格意義上的知識**，因此它不能代替知識(現代意義上的，即科學知識)，但是它所給予我們的，却與知識有某種**特殊的關係**。這個關係不是同一的關係，而是差異的關係。讓我來解釋一下。我相信，藝術的特殊性是「使我們看到」(*nous donner a voir*)，「使我們覺察到」、「使我們感覺到」某種**間接提到現實的東西**。如果我們拿小說作例子，拿你提到的巴爾札克(Honoré de Balzac)或索忍尼辛(Alexander Isayevich Solzhenitsyn)作例子，那麼他們使我們**看到、覺察到(但不是認識)某種間接提到現實的東西**。

如果我們想要避免陷入錯誤，把藝術給予我們的東西和科學給予我們的東西混為一談，就必須一字不差地來理解構成第一個臨時定義的詞語。藝術使我們看到的，因此也就是以「**看到**」、「**覺察到**」和「**感覺到**」的形式(不是以**認識**的形式)所給予我們的，乃是它從中誕生出來、沉浸在其中、作為藝術與之分離開來並且**間接提到著的那種意識形態**。馬歇雷以托爾斯泰為例，通過引伸闡發列寧的分析，已很清楚地表明這一點。巴爾札克和索忍尼辛讓我們「看到」的，是他們的作品所間接提到的並且經常給他們的作品供給養料的意識形態，這裡需要的是從產生他們小說的意識形態向後退一退，在內部擲開一點距離。他們在某種意義上是從內部，通過內部的距離，使我們「覺察到」(但不是認識)他們所保持的那種意識形態。

這些差別不只是詞義上的不同色調，而是明確的差異，它們應該

在原則上使我們能夠解決好些問題。

第一個是藝術和科學之間「關係」的問題。巴爾札克也好，索忍尼辛也好，他們都根本沒有給我們他們所描寫那個世界的知識，他們只是使我們「看到」、「覺察到」或「感覺到」那個世界的意識形態現實。當我們說到意識形態時，我們應該知道，意識形態浸透一切人類活動，它和人類存在「體驗」的經驗是一致的：正因為如此，讓我們在偉大小說裏「看到」意識形態的這一形式，都是有個人「體驗」的經驗作為它的內容的。這個「體驗」的經驗不是現成的，不是由某個純粹的「現實」所給定的，而是意識形態在它與現實特有的關係中自發產生的「體驗的」經驗。這一點很重要，因為它使我們能夠理解，藝術與之打交道的並不是它本身所特有的現實，並不是現實中它享有壟斷權的某個特殊領域（在你說「知識隨著藝術而變成人的知識」以及藝術的對象是「個人」的時候，你有這個意思），而科學與之打交道的則是現實的一個不同的領域（譬如，與「體驗」的經驗和「個人」相反，是對結構的抽象）。意識形態也是科學的對象，「體驗的經驗」也是科學的對象，「個人」也是科學的對象。藝術和科學的真正不同在於特有的形式，同樣一個對象，它們給我們提供的方式完全不同：藝術以「看到」和「覺察到」或「感覺到」的形式，科學則以知識的形式（在嚴格的意義上，通過概念）。

這件事還可以改用另一個說法。如果索忍尼辛的確「使我們看到」對「個人崇拜」及其後果的「體驗的經驗」（在前面所說的意義上），那麼他決沒有給我們提供有關它們的知識：這個知識是有關那些最終產生出索忍尼辛的小說中所討論的「體驗的經驗」的這一複雜機制的概念知識。如果我要在這裏再一次使用斯賓諾莎的語言，我能夠說，藝術使我們「看到」「沒有前提的結論」，而知識使我們深入到「前提」中產生

出「結論」的機制中去。這是一個重要的差別，因為它使我們能夠理解，一部關於「個人崇拜」的小說不管多麼深刻，它可能引起人們對它的「被體驗到」的後果加以注意，但是並不能使人們理解它；它可能把「個人崇拜」問題提到日程上，但是它不能確定說出能夠補救這些後果的手段。

你還提出一問題：為什麼巴爾扎克儘管有他個人的政治選擇，仍然能「使我們看到」以批判形式表現出來的關於資本主義社會的「體驗的經驗」？上面那幾條基本原則也許能使我們指出為這個問題求得答案的方向。我不相信，人們能像你說的那樣，說這是由於「他的藝術邏輯迫使他作為小說家放棄了在他作品裡面的某些政治概念」。相反，我們知道，巴爾扎克從來沒有放棄過他的政治立場。我們甚至還知道：他的獨特的、反動的政治立場，在他的作品內容的產生上起了決定性的作用。這肯定顯得很矛盾，但這是事實，而且這樣的例子在歷史上屢見不鮮，馬克思曾提醒我們注意它們（關於巴爾扎克，請你讀一下《歐羅巴》*Europe* 雜誌一九六五年特輯中費約耶 Roger Fayolle 的文章）。這是在意識形態辯證法中司空見慣的意識變形的例子。請看列寧是怎樣談到托爾斯泰的（參看馬歇雷的文章）：托爾斯泰個人的意識形態立場是他的作品內容有的深刻動機的組成部份。巴爾扎克和托爾斯泰作品的內容與他們政治上的意識形態「分離開」，並在某種程度上使我們從外部「看到」它，使我們通過在那個意識形態內部造成的距離「覺察到」它，這個事實是以那個意識形態本身作為前提的。肯定可以說，是他們作為小說家的藝術的一種「效果」在他們的意識形態內部造成這個距離，使我們得以「覺察到」，它，但是不能像你說的那樣，說藝術「有它自己的邏輯」，這個邏輯「使巴爾扎克放棄了他的政治概念」。相

反，只是因為他保持了自己的政治概念，他才能產生自己的作品，只是因為他堅持了他的政治上的意識形態，他才能在其中造成這個內部「距離」，使我們得到關於它的一種批判的「看法」。

正像你看到的那樣，爲了回答藝術的存在和特殊性給我們提出的大部份問題，我們不得不生產跟那些產生藝術作品的「美學作用」過程有關的合適的(科學的)知識。換句話說，爲了回答藝術和知識之間關係的問題，我們必須生產藝術的知識。

你是意識到這必要性的。但是你也應該知道，在這方面我們還有很長的路要走。承認藝術的存在和重要性(甚至是政治上的承認)，並不構成一種藝術的知識。我甚至不認爲可以把你提到的那些著作①，甚至包括馬塞納克(Jean Marcenac)所援引的約里奧—居里(Jean Frédéric Joliot-Curie)的見解在內②，作爲這種知識的開端。順便說一下據說是約里奧—居里說過的那句話，那裏面包含在一個術語：「美學創造，科學創造」，這肯定是很常用的一個術語，但是，爲了能夠恰當地提出藝術的知識問題，我覺得必須廢棄它，而代之以另一個術語。我知道，藝術家和藝術愛好者自發地使用「創造」之類的說法來表達自己的看法。這是「自發的」語言。但是我們從馬克思和列寧那裏知道，每一種「自發的」語言都是意識形態的語言，都是意識形態的工具，這裏則是藝術和產生美學作用的活動的意識形態。像任何知識一樣，藝術的知識也必須先跟意識形態自發性的語言決裂並且建立一套科學概念來代替它。必須意識到只有這樣跟意識形態決裂才有可能來著手構築藝術知識的大廈。

也許正是在這裏，我必須對你說的東西提出一點堅決保留的意見。我這裏指的也許不完全是你想要說的或者願意說的，而是你實際上的

確說的東西。當你把「對馬克思主義概念的嚴密思考」與「別的一些東西」，特別是藝術給予我們的東西對立起來的時候，我相信你所做的對比不是不完善的，就是不正當的。既然藝術實際上給我們提供科學以外的別的一些東西，在它們之間沒有對立，而只有差別。相反，如果是要認識藝術，那就是絕對必須從「對馬克思主義概念的嚴密思考」開始：沒有別的道路。而當我說「必須從……開始」的時候，從說它開始是不夠的，必須從做它開始。不然的話，就很容易像下面這樣順便提一句就敷衍過去：「阿圖塞提議回到對馬克思主義理論的嚴密研究。我同意這是極其必要的。但是我不認為這就足夠了。」我對這種作法的回答只有這樣一句話：有一種宣佈一件事情「極其必要」的辦法，正好是使之成爲不必要，不必去仔細考慮它的一切含義和後果——這個辦法就是承認它，然後很快轉到「別的一些東西」上去。現在我相信，我們能夠希望取得真正的藝術的知識，深入了解藝術工作的特殊性、認識那些產生「美學作用」的機制的唯一途徑，正好是對「馬克思主義的基本原則」多花時間，予以最大的注意，而不是匆匆「轉到別的一些東西」上去，因為如果我們過於迅速地轉到「別的一些東西」上去，我們得到的將不是藝術的知識，而是藝術的意識形態：例如，你關於藝術與「人性」的關係、關於藝術「創造」等所說的話可能產生的人道主義的意識形態等。

如果我們必須轉到「馬克思主義的基本原則」上去（這要求細緻而艱苦的工作），以便能夠站到正確的立場上：使用正確的概念（不是美學自發性的意識形態概念，而是與自己的對象符合的科學概念，從而必然是新的概念），那麼，這不是爲了悄悄地把藝術撇在一邊，或者把它們犧牲給科學：完全只是爲了認識它，給它以應有的評價。

一九六六年四月

-
- ①見 *La Nouvelle Critique*, No.175 (April 1966), pp. 136-141.
 - ② *La Nouvelle Critique*, No.164 (March 1965); Louis Althusser, *For Marx* (London: New Left Edition, 1969), pp. 242-247.
 - ③現在收入 Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire* (Paris: Librairie François Maspero, 1966), pp. 125-157.
 - ④指馬塞納克、特里奧萊(Elsa Triolet)、盧卡奇等人的著作。
 - ⑤ Jean Marcenac, *Les Lettres Françaises*, 1966。「我一直感到遺憾，約里奧-居里沒有去執行他在艾呂雅(Paul Eluard)逝世時向我提出的計畫，即對詩的創造和科學創造作比較研究的計畫，他曾認為這種研究可能最終證明這兩種創造的過程是一致的。」





9

抽象畫畫家克勒莫尼尼

克勒莫尼尼(Leonardo Cremonini)●曾在威尼斯兩年一度的國際藝術博覽會的展覽廳裏展出了幾幅精美的油畫。當我站在那裏的時候，有兩個法國人走進來，匆匆掃了一眼就離去了，一個人對另一人說：「沒意思：表現主義！」在那以後，我間或在藝術評論中又見到同樣的詞語。「表現主義」這個詞語用在克勒莫尼尼身上，顯然是一種誤解。說穿了，這是一切批評判斷(因此也是一切美學判斷)的誤解，而所謂的批評判斷，則只是站在美學消費的立場上進行評論而已，即使進行理論評論也是如此。這種誤解在當代的藝術評論中占著統治地位。當代的藝術評論家一般用謎一般的行話來裝扮他們的「判斷」，這種行話只是那些不學無術之輩溝通思想的一種默契；一旦他們用明白易懂的語言說話，他們就會向所有的人洩露，他們搞的這一套只不過是品味學，也就是美食的一個分支。

爲了「看懂」克勒莫尼尼的畫，尤其爲了說出畫家想讓人們看到什麼，我們必須放棄消費美學的範疇：我們不能憑個人的好惡去看待物體，而要換另一種眼光。的確，這位造形畫家的全部力量在於：他「畫」的不是「物體」(被肢解的羊、傷痕累累的屍體、石頭、植物、一九〇〇年的安樂椅)，也不是「場所」(從小島的嶙峋岩石上或從敞開的窗戶中

所眺望的大海、高懸空中的陽台、擺設著油漆衣櫃和床舖的寢室、可疑的盥洗室、夜行列車上的車廂)，也不是「時間」或「瞬間」(破曉時分、深夜、正午：小女孩在烈日當空的庭院中玩跳房子遊戲)。克勒莫尼尼所「畫」的，是把物體、場所和時間都結合在內的關係。克勒莫尼尼是一個畫抽象派作品的畫家(*Peintre de L'abstraction*)。他不是用新的形式和新的素材「畫」純屬可能存在而實際並不存在這類玩意的一般抽象的畫家(*Peintre abstrait*)，他是一位把現實抽象的畫出來的畫家。確切地說，他「畫」的是「人」同他的「物體」之間的真實關係，或說得更恰當一點，以這個詞的誇大的意義來說，是「物」同它的「主人」之間的真實關係(作為關係，它們必然是抽象的)。

在克勒莫尼尼的畫幅裏「看出」了這些關係，也就同時進入到另一些關係中去；「畫家」跟他的「作品」，或者毋寧說，畫跟它的作者保持的關係。在這裏也是一樣，現代的藝術評論家常常在畫家主體性的奧秘中來思考這些關係，說是畫家把他的「創作意圖」畫在由他「創造」的理想物質性中。消費美學和創造美學是同一回事：它們兩者的基礎建立在同樣的基本意識形態範疇之上：(1)主體的範疇，無論創造者還是消費者(一件「作品」的生產者，一種美學判斷的生產者)都擁有主體的屬性(自由、意圖、創造和判斷的行為、美的需要，等等)；(2)客體的範疇(作品中展現、反映的「物」，作為客體被生產或供消費的作品)。這樣，創造的主體性只不過是消費的主體性的鏡象反映(而這種反映就是美的意識形態本身)：「作品」只不過是藝術家的主體性的現象，不管這種主體性是心理的還是先驗的美學。克勒莫尼尼使我們意識到，畫家的「內心」「奧秘」，即他的「創作意圖」的「奧秘」，只不過是他的作品本身，畫家同他的「作品」的關係只不過是他所「畫」的「關係」。克勒莫

尼尼讓我們看到了物跟它的主人的關係。同時，他讓我們看到的不是畫家和他的作品的關係（這種關係沒有美學的存在）而是同時是畫家的作品跟我們的關係的那種「作品」跟它的畫家的關係。

克勒莫尼尼繪畫的個人生涯恰恰說明，必須反駁生產的純粹主體性，即消費主體性的鏡象反映。

這一歷史之所以饒有趣味，不是因為它從一個「客體」開始，然後轉到另一個客體，而是因為這一歷史一步一步頑強地設定、改變和解決了它所面臨的這些問題提法。

事實上，克勒莫尼尼是從地質學的內容「開始」的（總得從某個地方「開始」）：在一望無際的大海邊上，一個小島沉睡在岩石沉重的忘却中，它那逆來順受的軀體在重力和歷史的壓迫下縮成一團。但是，他已經與畫「物」的畫家，即風景畫家完全不同。他關於岩石所「畫」的一切，是岩石所不自知的：岩石的重力和記憶（忘却），即岩石跟它們自身以外的某種東西的不同，跟使岩石成為人的根基的某種東西不同。

克勒莫尼尼接著轉而畫植物：鱗莖植物在急速生長，無聲的莖在長聲尖叫，花像沉默的小鳥似的空中開放。他所「畫」的從來只是這些在場中的不在場：由瞬息即逝的，也就是永恆的植物所「表現」的是時間的節奏、進展、突變——以及被無聲的動作、旅程、停頓所「表現」的吶喊。克勒莫尼尼的下一步是轉到動物上去：羊兒一動也不動，它們那瘦骨嶙峋的身軀似乎不需動彈便會散開來；畜群跟它們停留的山岩同樣光禿；發情的狗猶如青銅器那樣死板；這些在收拾骸骨的人們當中苟延殘喘的畜牲與它們啃食的屍體同樣沒有肉。他關於動物所「畫」的一切，是用山岩這種材料製作的一堆骨骼，是賦有生機、但又凝固在死亡狀態中的一堆骨骼；此外，還有幾個用同樣材料做成的僵

硬的人。牲畜和它們的主人，同樣是行屍走肉，被它們本身就是的石頭以及它們以為自由的空氣包圍著。克勒莫尼尼「畫」了些什麼呢？差異中的類似（山岩、骨骼、動物、人們）——通過「畫」這些類似的東西「畫」了差異：人和牲畜，同我們的「觀念」——即占統治地位的、人的意識形態——為它們規定的本性之間，隔有距離。

最後，克勒莫尼尼刻畫了在動物中徘徊的「人們」。

在克勒莫尼尼畫畫的個人生涯中，他貫穿了和再生產了整整一個「歷史」周期（山岩、植物、動物、人們），但也同時表明，任何的神，甚至以神的身份出現的畫家在歷史中都不出場，都被這一歷史所排除。他根據這一歷史的物質順序——或者我們應該說「唯物主義的」順序——把歷史再生產出來：土地、植物、動物、最後是人。顯然，某種人和自然之間直接關係的意識形態從一開始就為克勒莫尼尼的作品提供了靈感：一把椅子的扶手或者一件工具之所以使他個人入迷，是因為它們延長了人和動物的瘦骨嶙峋的四肢關節，而這些關節又只是跟構成他的山岩中的重力槓桿平衡和不平衡關係的原始模式有關的自然模式。因此，他能夠發現，他在經歷自身歷史時所再生產出來的這一「歷史」順序可能具有什麼意義：這可能是一種創世紀（甚至是一種唯物主義的創世紀）的順序，也就是從一個起源出發的世系的順序，這個起源包含著事物的真正意義，人與自然以及與「物體」之間的真正關係，尤其是藝術家和他的素材、他的工具以及他的產品之間的模範關係。

十之八九，這一意識形態「構想」是曾經給克勒莫尼尼以靈感，也就是會經常在他心頭縈繞的東西，而它所包含的幻想是最後產生出他的畫幅和他的特殊歷史的這一手段配置的一部份：結果（這對我們說來是唯一存在，這是我們正在討論的畫幅）恰好是與這一「意識形態」構

想完全不同的東西。四個順序(地質學的、植物的、動物的、人類的)的各種形式之間的比較(類似)，事實上不是那些畫幅占支配地位的組織原則：這些比較從屬於另一個組織原則，即差異的原則。克勒莫尼尼一度可能以為他所畫的只是「類似」，即要把他的形態世系的意識形態「構想」表現出來所需要的「異種同形」(岩石、植物、關節分明的骨骼、工具、姿態……)：事實上，這些類似很快就從屬於一種完全不同的邏輯：克勒莫尼尼所經常「畫」的差異，其中首先是與這一形式世系的意識形態構想不同的差異的這一邏輯。這一切在克勒莫尼尼繪畫的最後階段，即「人」的階段中可以很清楚地「看到」。

人們：他們最初曾有，而且現在仍然有他們的「物」的形式，也就是自然「物」的形式。石頭的軀體和面孔，在它們的物體和姿態中顯露出它們最初的「起源」：正是那些轉變成為工具的骨頭，那些連結成為椅子扶手的瘦胳膊肘，那些與自己陽台上的鐵欄杆一樣修長的婦女以及她們矮小的孩子們。人們：凝固在他們的本質中、他們的過去中、他們的起源中，也就是他們的不在場(absence)中的存在物，這種不在場使他們成為現在的樣子，他們從來沒有要求過生活，或問為什麼應該生活。「物」：那些工具、那些器皿、把內外分開的隔牆、空氣的陰影、舊油漆的陰暗光澤、天空的清澈透明。「人們」：由他們的客體的材料塑造成，被這些材料圍繞著，永遠被它決定了：面孔受空氣腐蝕了，被啃咬了，而且似乎被切割了(幾乎是大部份面孔)，姿態和吶喊凝固成了永遠不變的重力，這是時間對被還原成物質的永恒的人的一種嘲弄。

可是，早在幾年前，在這一「歷史」中無聲地說話的東西開始出現了，這就是人們之間的關係。這個客體(對象)在克勒莫尼尼那裏以探

索鏡子——平民家庭裏的舊鏡子、破舊的一九〇〇年衣櫃的鏡子——的形式出現，決不是偶然的：這面鏡子是平民們唯一的財富，他們從中能**看到自己**不幸的過去。他們看著自己：不，他們是**被人**看著。這是他們的鏡子，是緊緊纏住他們的不幸，不管他們願意與否，是讓他們看到所做的一切和唯一不能轉讓的財產：他們自己的印象。

那些在梳妝台前的婦女並沒有看到**她們自己**，雖然她們對著鏡子看著自己，甚至那個年輕婦女也沒有看到**她自己**，雖然**我們**在她握著的鏡子**背面**看到她赤裸裸的願望：是她們的鏡子看到她們，看到她們視野的範圍，雖然她們的鏡子並沒有長著眼睛。鏡子看到人們，甚至在睡眠和愛的行為中：這個對自己的模特兒漠不關心的無情反映，為我們看到那些睡著的和醒著的、有欲求的、有血有肉的存在物。不過，在这一切畫幅中，都有高聳的**垂直線**：門、窗、隔板、牆壁，在其中「畫」出了支配著人們甚至他們疲憊不堪的肉體的無情規律：物質的**重力**，他們生活的**重力**。

正當克勒莫尼尼開始在他的鏡子中畫那個通過物與人的關係宰制著人與人之間關係的這種無情的**循環**時，他的作品中却出現了隔板和牆壁的粗大**垂直線**，誰也不會認為這是事出偶然。鏡子的循環所「描繪」的關係對應，不同於**世系**意識形態中形式近似的關係對應。鏡子的循環「描繪」出這樣的事實：物跟它的各種形式雖然彼此間有關聯，但是它們之所以有這樣的關聯，只是因為它們都在同一個循環裏轉，因為它們都從屬於同一個規律，這個規律現在「可以看得見地」宰制著物和它們的主人之間的關係。

而且，這個**循環**真的是一個循環：它在「繞圈」，已失去任何起源；但是跟起源一起，它也似乎已失去任何「**歸根到底**的決定作用」。人和

他的物使我們跟物與它們的主人產生關聯，後者反過來又使我們跟前者產生關聯，反來復去，永無止境。然而，這個循環的意義暗中被它的差異所固定：這個差異只不過是處在一旁的重力垂直線，它們「描繪」的是有別於人的個體和物的個體之間反覆無窮地互為反映的關係，有別於這一意識形態存在的循環，而是這一循環被它的差異，被一種不同的、非循環的結構，被一種完全不同性質的規律，一種重力所決定。這是不能歸結為任何世系（「創世紀」），在它決定性因素不在場的情況下出現在克勒莫尼尼所有後來的畫幅上的一種重力。

在克勒莫尼尼最近的作品中，循環不再需要鏡子的實體出場就可以被「畫」出。它直接成了裏裏外外的循環，成為套在物的循環中的監視(gaze)和姿態的循環：例如，有人從窗戶窺看鄰居的內室，而鄰居又在這人所在的內室；例如，神聖的屠夫與他們正在宰割的牛的巨大軀體混為一體（人和動物的循環）、他們轉向窗口（內部和外部的循環）、一個甚至在看到他們以前就要跑開的小姑娘、被禁令(prohibition)吸引了過來（願望和禁令的循環）；例如，孩子們圍著家俱跑的這一「沒有規則」的遊戲——沒有規則，是因為它的規則只是孩子們唯一有「自由」的一個封閉空間的封閉規律。就這樣，克勒莫尼尼在宰制著人的「有限」世界中，把人的歷史「畫」（即通過寫在差異中的類似來「描繪」）成烙上印記的一種歷史，這個歷史時間可以早到從最初兒童時代的遊戲起，甚至在無名人物（兒童、婦女和男人）的面孔上。克勒莫尼尼這樣「畫」畫的手法，是運用他們的場所、空間、物體的抽象作用，即「歸根到底」是運用決定和概括著這些（構成他們生活情況的各種關係）基本的抽象作用的這一現實的抽象作用。

我的意思不是說，有可能「畫」生活條件，畫社會關係，畫特定

社會中的生產關係或階級鬥爭形式②。這會是毫無意義的。但是，有可能通過它們的物體(對象)「畫」出由它們的配置(即支配著它們的這一決定因素的不在場)所描寫的這些可以看得見的聯繫。控制著人們的具體存在，即提供關於人們和物體之間以及物體和人們之間關係的日常意識形態的這一結構，作為一種結構，永遠不能用它的在場、從外表上以正面地和凸雕的方式來描繪，而只能用迹象和作用、用不在場的標誌以負面地和凹雕的方式來描繪。「描繪」一種決定因素的不在場的這種凹雕，正好是雕在我們剛才討論的有關差異中：一個被畫的可以跟別的物體比較的物體與它的本質不符；正常的聯繫(如人們和物體之間的聯繫)被顛倒和打亂(*décalées*)；最後，把所有其他的概括起來，克勒莫尼尼不同時在幕後，即在這個循環一旁和之外，但是與它同時並在它近邊畫某種拒絕它的規律和「描繪」另一種外表上不在場的規律，即這條粗大的垂直線產生作用的狀態，那麼他永遠不能畫一個循環。

最後，我們來看這種必然性的最終結果，看看是克勒莫尼尼繪畫不在場客體(*absent object*)的這些抽象關係起作用的最終結果：人的面孔怎麼了呢。正是這些被歪曲了的、有時雖不是變了形的但也是明顯荒誕的面孔，引起了表現主義的吶喊。那些發出這種吶喊的人仍然堅持一種關於人的面孔在藝術中的作用的人道主義和宗教的意識形態，同時堅持一種把變形和醜陋混為一談的關於醜的唯心主義意識形態(醜的美學是表現主義的意識形態)。人的面孔的人道主義和宗教意識形態的作用，就成為「靈魂」、主體性的中心，因此成為具有主體概念的全部意識形態力量的人的主體存在可以看得見的證據(成了組織「世界」的一個中心，因為人的主體作為認知的主体，作為能動的「創造」

主體，作為自由的主體，從而作為對它的客體及其意義負責的主體，是它的世界的中心)。

從這些意識形態的前提出發，很顯然，人的面孔只能被畫成一種可以指認的，因此是可以承認的個體(例如有個別的**性質**)，甚至在它的**獨特性**(例如「表達」這個主體的宗教品質和作用，即它的「世界」的**中心和源泉**的感情)的各種變化中也能夠承認。**畸形**(醜陋)的美學在原則上不是對這些人道主義意識形態範疇所做的批判和廢棄，而只是這些範疇的一個變種。正因為如此，克勒莫尼尼的人的面孔不是表現主義的，因為它們的特徵不是畸形，而是**變形**：它們的變形只是形態的一種決定因素的不在場，只是一種對它們的無個性特徵所做的「描繪」，而正是這種無個性特徵才構成對人道主義意識形態的範疇所進行的這一實際廢棄。嚴格地說，克勒莫尼尼使他畫的面孔受到的這種變形是一種**決定因素**的變形，因為這種變形並不在同一張面孔上用一種特性取代另一種特性，並不賦予面孔一種**特別的**「表現」(心靈的、主體的)以代替另一種表現：它使面孔去掉一切表現，同時去掉那種表現在藝術的人道主義意識形態的串通關係中所保證的意識形態作用。如果說克勒莫尼尼畫的面孔是變了形的，那是因為它們並沒有**個體的形式**，即**主體性的形式**，在這種形式裡，「人們」立即承認人是他的物體和他的世界的主體、中心、作者、「創造者」。克勒莫尼尼畫的人的面孔是這樣的面孔，所以它們不能被**看成是**(即證明是)受到有關**主體**這一表現的意識形態作用所影響的東西。正因為如此，這些面孔被描繪得如此「拙劣」，被勾畫得如此粗糙，好像它們不是其姿態的作者，而只是這些姿態的**痕跡**。它們是以一種不在場(absence)的方式出現的：一種純粹負面的不在場，即它們被拒絕擁有也被它們拒絕擁有的人道主

義作用的不在場；還有一種肯定的、決定因素的不在場，即決定著它們，使它們成爲現在這種無個體特徵的存在物，成爲支配它們的這些現實關係的結構作用的這個世界結構的這一種不在場。如果說這些面孔沒有在能夠承認的主體的意識形態形式中得到個體化，因而是「無表現的」，那麼這是因爲它們不是它們「靈魂」的表現，而是一種在它們當中可以看得見的不在場的表現（如果可以這樣說的話；但是「表現」這個術語是不適當的，最好是說結構作用），即支配它們的世界、它們的姿態、甚至它們的自由經驗的這些結構關係不在場。

「人」的一切肯定表現在克勒莫尼尼的作品中，除了因爲它沒有在那裏外，也因爲它的雙重的（負面的、正面的）不在場就是它的存在本身。正因爲如此，他的繪畫是深刻反人道主義的和唯物主義的。正因爲如此，他的繪畫不讓觀衆有這些受到人道主義得意的盛情款待的交流串通關係，不讓觀衆有通過「畫」中描繪而肯定處在自身自發的意識形態當中的觀衆的這一串通關係。最後，正因爲如此，他的繪畫本身讓他不能把自己看成是「創造者」，享有他畫的圖畫：因爲這些圖畫甚至在美學中也是對創造的意識形態進行實際反駁。這種混亂使克勒莫尼尼不能不自覺地重複自己，也就是說使他不能享有這種承認，他不能夠不自覺地重複自己，因爲他的繪畫不讓他有這種承認。如果說他不斷有所發現，因而不斷有所變化，那不是像別的畫家那樣是爲了趣味或者爲了賣弄技巧的緣故，而是因爲（不管他的出發點如何）他從一開始起就一直在做的事情的邏輯本身以及他在開始時持有的「意識形態構想」。一個人能夠如此程度地擺脫開自己的畫，即能夠放棄畫中提供的自我表彰的滿足的一切好處，畫能如此程度地擺脫開自己的畫家（即拒絕成爲他自己的意識形態的鏡象，成爲一種「美學創造」的意識形

態的反映)，這些是與這種繪畫的意義有深刻聯繫的事實。如果說克勒莫尼尼的確「畫」了「抽象的」關係，如果說他是我剛才設法說明的抽象的畫家，那麼是基於他以他畫的這些關係所決定的方式，以它們不在場的方式，特別是以他自己不在場的方式，表現在他的畫中，他才能夠「畫」這種抽象。

正是克勒莫尼尼的作品的這種徹底反人道主義，才使他具有一種駕馭我們這些「人們」的力量。我們在他的畫中（意識形態地）不會承認（*reconnaitre*）自己。而且正是因為我們在這些畫中不會「承認」自己，我們才能夠在其中以藝術（這裏是繪畫）所提供的特殊形式裡認識（*connaitre*）自己。如果說克勒莫尼尼所「畫」的僅僅是「人」的現實（以人的存在來建構人，甚至建構人的個體和自由的那些「抽象」關係），那是因為他也知道，每一件繪畫作品都只是畫出來給人看的，給活著的「具體的」人們看的，即能夠在自由的客觀限度內和以他們現有的那種「眼光」實際地制約自己的人看的。因此，克勒莫尼尼所走的道路，是由偉大的革命思想家、理論家和政治家，偉大的唯物主義思想家為人們開拓的道路。這些偉大的思想家們懂得，人的自由靠對它的意識形態承認的這種滿足是達不到的，只能通過關於人被奴役的規律的知識才能達到。這些偉大的思想家們也懂得，人具體個性的「實現」是通過關於支配人的這些抽象關係的分析和掌握取得的。克勒莫尼尼按他自己的方式，以他自己的水平，用他自己的手段，不是在哲學或科學領域，而是在繪畫領域中，走了同一條道路。這位處理的畫家，像偉大的革命的哲學家和科學家一樣，如果他不是為具體的人們、為唯一生存著的人們、為我們畫畫的話，那他就不會畫畫，他就不會去畫有關他們的世界這一「抽象」。

每一件藝術作品，都是由一種既是美學的又是意識形態的構想產生出來的。當它作為一件藝術作品存在時，它是**以一件藝術作品的姿態**（用它在它使我們看到的意識形態這方面開創的那種批判和知識）產生一種**意識形態**的作用。如果像艾斯塔布勒（Roger Establet）在最近的一篇文章中^③正確地然而過分簡略地指出的那樣，「文化」是**馬克思主義關於意識形態**的這一概念的通稱，那麼藝術作品，作為一種**美學的對象**，正如生產工具（火車頭）或科學知識一樣，不屬於「文化」。但是，同包括生產工具和知識甚至全部科學在內的任何其他物體一樣，一件藝術作品能夠成為**意識形態**的一個**元素**，就是說，它能夠被放到構成意識形態、以印象的關係反映「人們」（在我們的階級社會中，即社會各階級的成員）跟構成他們「存在情況」的結構關係保持的關係的這些關係體系中去。也許人們甚至可以提出下述這樣一個命題，由於藝術作品的特殊作用是通過跟現存意識形態（任何一種形式）的現實所保持的距離，使人**看到**（*donner à voir*）這種現實，所以藝術作品**肯定會發揮直接的意識形態作用**。因此，藝術作品與意識形態保持的關係比任何其他物體都遠為密切。而不考慮它和意識形態之間的特殊關係，即它的**直接的和不可避免的意識形態作用**，就不可能按它的特殊美學存在來思考藝術作品。正像偉大的革命哲學家和偉大的革命政治家甚至在自己思想的嚴格的和客觀的體系內部也要考慮自己採取的立場的這些歷史作用一樣，偉大的藝術家也一定會在自己的作品本身中，在對自己的作品的處理和內部組織中考慮到這些作品的存在必然會產生的意識形態作用。對這種責任的承擔是否完全清楚地意識到，是另一個問題。無論如何，我們知道，「意識」是第二性的，甚至當它按照唯物主義原則思考它的派生的和被制約的立場的時候也是如此。

一九六六年八月

- ①克勒莫尼尼於一九二五年生於義大利的博洛尼亞(Bologna)。曾在博洛尼亞的美術學院和米蘭(Milan)的布勒拉學院(Brera Academy)學習。一九五一年首次在義大利藝術中心舉辦個人畫展，自那以後，常在巴黎、義大利的福利奧底契阿(Forio d'Ischia)、多阿爾內內茲(Douarnenez)、巴納勒阿(Panarea)、巴勒莫(Palermo)、弗利(Forli)等地和西班牙居留。他曾在塔特畫廊(Tate Gallery)、聖馬利諾(San Marino)和威尼斯(Venice)的兩年一度的國際藝術博覽會、羅馬(Rome)的四年一度的國際藝術博覽會、巴黎的現代藝術博覽館(Musée d'Art Moderne)、德拉貢畫廊(Galerie du Dragon)以及美國的匹茲堡(Pittsburgh)、紐約和比華利山莊(Beverly Hills)展出過他的作品。
- ②按我的看法，這是普蘭瓊(Roger Planchon)在上演莫里哀的《喬治·當丹》(*George Dandin*)時的錯誤，至少我在一九六六年七月在阿維尼翁(Avignon)看到這個戲時是這樣認為的：不可能在一個只是談論社會階級的某些「結構作用」的戲中把社會各階級搬上舞台。
- ③參看 Roger Establet, “‘Culture’ et idéologie,” in *Démocrate Nouvelle*, No. 6 (1966).





譯名索引

- absence and presence 不在場和在場 250,253,255-59
- abstraction 抽象作用 57,79,80,141,228,231,250,
255,259
- accumulation, primitive 原始積累 88-9
- action, reciprocal, of the super-上層建築對基礎的交互作用 158
structure on the base
- aesthetics 美學 184,194,249-50,256-8,260
- alienation 異化 27,29,95,140,145-7,179,182-3,
231
- alliance, class 階級聯盟 162-3,167
- Althusser, Louis 阿圖塞 101,209,246
For Marx 《保衛馬克思》 204
Reading Capital 《解讀〈資本論〉》 204
- antagonism 對立 25,28,87,201
- anthropology, philosophical 哲學人類學 23,146,219-20,223
- aristocracy 貴族 171-2
- Aristotle 亞里士多德 23,49,91,184
- army 軍隊 156,159,164,171,173,175

- art 藝術 241-6,249-60
- autonomy,relative,of the super-上層建築的相對獨立性 158,169
 structure
- Aveling, Edward 艾威林 101
- axiomatics 公理體系 48
- Bachelard, Gaston 巴歇拉爾 36,45
- Balzac, Honoré de 巴爾札克 242-4
- Barth, Karl 巴爾特 181
- Bazarov, Vladimir Alexan-巴札羅夫 33
 drovich
- behaviourism 行爲主義 219-20
- Beltov 別爾托夫, 見 Plekhanov
- Bergson, Henri 柏格森 36
- Berkeley, George 貝克萊 53,56,60
- Bernheim, Hippolyte 伯恩海姆 218
- biology 生物學 33,46,211-3,215,220,223,
 235,228,
- Bismark, Prince Otto von 俾斯麥 172
- Bogdanov,Alexander Alexan-波格丹諾夫 33,56,62
 drovich
- Bolsheviks, 布爾什維克 31-3,37,56,95,134
- bourgeoisie 資產階級 15-6,24,26,86,91,99,104,
 152,160,171-2
- Boutroux, Émile 布特魯 36

- break, epistemological 認識論上的斷裂 45-8,93,191,
- Breuer, Josef 布魯耶爾 218
- Brunschvicg, Léon 布倫希維克 36
- Cabanis, Pierre Jean Georges 卡巴尼斯 176
- capital 資本
- constant and variable 不變資本和可變資本 96,204
- organic composition 資本的有機構成 92,96,103
- total social 社會總資本 96
- capitalism 資本主義 76-7,84-9,92,97,99-100,
105-6,155,169-75,203,244
- capitalists 資本家 151-2,155-6
- Capri 喀普里 31
- Carnot, Nicolas Leonard Sadi 卡諾 58
- categories, philosophical 哲學範疇 27,37,48-9,53-7,60-2,
65-6,144-5,188-91,235-6
- causality 因果性 49,182-3,237
- Cavallès, Jean 嘉維葉 36
- ensorship 書報檢查制度 161,166,169
- Charcot, Jean Martin 夏爾科 218
- chemistry 化學 46-7,146
- children 小孩 154-5,174-5,193,214,219,
226-9,235-6,255
- Chinese Communist Party 中國共產黨 134
- Christ, Jesus 基督, 耶穌 187,194-7,206
- Christianity, 基督教 174,187,194-7

Church	教會 156,204,164-6,170-3,175-6, 185-6
class	階級 15-6,28,37,68-70,83,87,155, 161-2,171-3,180,185,189, 204,256,260,261
capitalist	資本家階級 84-5,154
exploited	被剝削階級 92,175,201-3
ruling	統治階級 41,70,72,77,92, 155-6,159,167,169-70,173
working	工人階級 19-21,73,76-8,81-6, 88,91,99,154-5,159,174
colonialism	殖民主義 97
commodity	商品 92
fetishism of	商品拜物教 92,95
Commune, Paris	巴黎公社 17,104,159,161
communication	溝通 31,34,164,170-1,173,228
communism, primitive	原始共產主義 92
Comte, Auguste	孔德 36
concepts, scientific	科學概念 27-9,45-8,54-5, 57-8,67,75-6,78-9,91, 100,103,148,212,214-6, 221,224,229-30,243, 245-6
condensation	凝聚 225
conditions of existence	存在情況 153,180-5,260



- Confédération Générale de Travail 總工會 (法國的) 98
- consciousness 意識, 階級意識 20,34,43,56,77,87,
99,151,185,187-8,191,199,
211,215,224-5,231,234,
250
- consumption, aesthetics of 消費的美學 249-50
- contradiction 矛盾 52,68,136,145,160,167-9,173
- Copernicus, Nicolaus 哥白尼 233
- Cournot, Antoine Augustin 庫爾諾 36
- Cousin, Victor 古贊 36
- Couturat, Louis 庫屠腊 36
- creation, 創造 245,247,250,258
- Cremonini, Leonardo 克勒莫尼尼 249-61
- cult of personality 個人崇拜 19,96,243
- culture 文化 24,78,155,164-6,170,173,209,
223,226,228,231,235,266
- cure 治療 216-7,222,226,231-2,236
- Dalbiez, Roland 達爾比茨 219
- Darwin, Charles 達爾文 46
- De Gaulle, General Charles 戴高樂將軍 199
- democracy 民主 161,172
- denegation 全面否定 40,68-70,192,229
- depiction 描述 254-6



- Descartes, René 笛卡兒 23,48
- Destutt de Tracy, Antoine 德·特拉西 176
- Louis Claude
- deviation 偏向, 偏離 21,51,205
- dialectics 辯證法 15,29,42,49,63,75,95,105,
135,139,144-6,148,186,
244
- Diderot, Denis 狄德羅 53,56,60-1
- La Religieuse* 《修女》 161
- Dietzgen, Josef 狄慈根 37-8,60,72-3
- difference 差距 253-6
- discovery, scientific 科學發現 15,23,47-9,57-8,70,75,88,
98,105,160,184,216-7,222,
226,233
- dislocation (*décalage*) 打亂, 混亂 51,225,256-8
- displacement 替換 225
- dividing lines 分界線, 劃清界限 27,34,65-7
- dogmatism 教條主義 24,51,65-6,144
- dominance 支配 21,23,25-6,63,152,166,171-4,
176-7,253
- domination 宰制 15,70,155,159,161,182
- dreams 夢 44,52,178-80,225
- Duhem, Pierre 杜恒 32,35
- Dühring, Eugen 杜林 43
- Duma 杜馬 32



- Durkheim, Émile 涂爾幹 36
- economism 經濟主義 15,24,26,51
- economy 經濟學 15,157,204
- political 政治經濟學 23,57,68,76,81,96,
 classical political 98,102
 古典政治經濟學 15
- education system 教育制度 41,72,79,155,163,167,
170-6,203
- effect, aesthetic 美學作用 244-246
- Eluard, Paul 艾呂雅 247
- empiricism 經驗主義 33,51-9,151
- empirio-criticism 經驗批判主義 32-3,73
- Engels, Friedrich 恩格斯 22,24,37-9,43,47,50,52,
58-9,62-4,69,77,82,87-8,
90-2,100,101,103-5,133,
135,140,142
- Anti-Dühring* 《反杜林論》 43,47,49,104,135
- Preface to the English edition of Capital Volume One* 《資本論》第一卷英文版序言 90
- Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* 《費爾巴哈和德國古典哲學的
終結》 59,135
- England 英國 80,88,154,172

- Enlightenment, philosophy of 啓蒙時代的哲學 234
- the
- epistemology 認識論 36,56-7,62,105,217,233
- essence and phenomenon 本質和現象 143,235
- Establet, Roger 艾斯塔布勒 260-1
- ethics 倫理, 倫理學 24,47,157,174,177,
181,184,194,201
- ethnology 民族學 23,181
- evolutionism 進化論 51,93,95,103
- existentialism 存在主義 24,219
- experience, lived 體驗的經驗 223,243
- exploitation 剝削 15-7,70,76-7,82,84-6,92,97-9,
agents of 169-72,175,199,205
剝削的當事人 155,159,173-5,
183
- expressionism 表現主義 249,256
- extraction of the kernel from 剝去外殼提取內核 140-1,144
the shell
- Ey, Henri 埃依 219
- Fabians 費邊主義者 88
- Factory Inspectors 工廠視察員 102
- family 家庭 164-6,170-6,194,198,205,210,
235
- Fayolle, Roger 費約耶 244
- Feuerbach, Ludwig 費爾巴哈 134,145,181-2,206

- Feuerbachianism 費爾巴哈主義 94,103-5
- Fichte, Johann Gottlieb 費希特 94
- formalism 形式主義 33
- formation, social 社會形態 105,151-2,160,170-2,178,
180,202-3
- forces, productive 生產力 75,151-7
- France 法國 80,154,162,190,231
- Franco, General Francisco 佛朗哥將軍 161
- Frege, Gottlob 弗勒格 37
- French Communist Party
(PCF) 法國共產黨 19,209
- Freud, Sigmund 弗洛伊德 37,40,46,70,178,180,193,
209-37
- Studies in Hysteria* (with 《歇斯底里的研究》(與布魯耶
Josef Breuer) 爾合著) 218
- The Interpretation of 《夢的解析》 225*
Dreams
- friends and enemies 朋友和敵人 28
- Galileo (Galileo Galilei) 伽利略 23,45,48-9,76,217-8
- Gatti, Armand 加蒂 161
- German Social-Democratic 德國社會民主黨 104
Party
- Germany 德國 172
- God 上帝, 神 181-2,185,189,195-8,202,
206,224,252

- God-builders 造神派 33
- Goethe, Johann Wolfgang von 歌德 215
- Gorky, Maxim 高爾基 20,31,33,39,73
- Gramsci, Antonio 葛蘭西 20,43,50,165,204
- Greeks, Ancient 古希臘人 23,45,48-9,70,76,174
- Grotius (Hugo de Groot) 格勞修斯 (胡果·德·格魯特) 37
- Hamelin, Octave 哈麥林 36
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格爾 36-7,48,51,56,61,67,91,
93-4,105,134-49,157,206,
221,234
- Logic (Greater Logic)* 《邏輯學》(《大邏輯》) 93,134,
136-40,146-7
- Encyclopaedia (Smaller Logic)* 《哲學全書》(《小邏輯》) 134
- Philosophy of History* 《歷史哲學》 134
- Hegelianism 黑格爾主義 75,91,93-5,103-5,
135-7,139,142,217,220
- hegemony 文化霸權 24-6,167,171
- Heidegger, Martin 海德格 60,68,220-1
- Helmholtz, Hermann L. F. von 赫爾姆霍茨 224
- historicism 歷史主義 55-6,179
- history 歷史 15,22,27,29,36,41,44-6,51,70,
75,89,93,138,145-6,



- 177-80,189,223,233,236,
244,252-3
- philosophy of 歷史哲學 45-7,64
- science of 歷史科學 22-6,44-8,52,57,68,
76,98,224
- Hobbes, Thomas 霍布斯 37
- Holzweg der Holzwege* 「錯誤道路中的錯誤道路」(狄慈根語, 指哲學) 38,60,73
- humanism 人道主義 15,19,24,26,28,51,103-5,
174,241,246,156-9
- Hume, David 休謨 61,65,142
- Husserl, Edmund 胡塞爾 37,48,55,68,218
- Hyppolite, Jean 伊波利特 73,145
- Idea, Absolute 絕對觀念 139-41,143-8,206
- idealism 唯心主義 24-6,33,38,47,59-61,
64-5,67,72,95,103,185,
105,134,139,141,143,225,
230,256
- ideologists 意識形態專家, 思想家 20,41,55,
82-3,91,99,156,174-5,177
- ideology 意識形態 15,17,19,24,28,41,45,50,
58-9,65,70-2,105,151,
155-7,159,165-9,

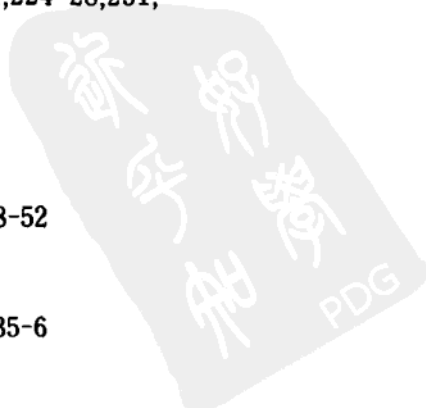
- 174-206,209-12,215,222,
225,233-4,235,241-6,250,
255-60
- bourgeois 資產階級意識形態 16-7,19,
22-4,27-9,51,72,77,
82,86,90-1,99-101,
171-5,188-9
- hermeneutic interpretation 對意識形態的詮釋學解釋 181
- history of 意識形態的歷史 75-7
- in general and ideologies 一般的意識形態和各種意識形
態 177-81,197,201-3
- materiality of 意識形態的物質性 181,183-90
- mechanistic interpretation 對意識形態的機械解釋 181
- petty-bourgeois 小資產階級意識形態 20,24,72,
82,99
- practical 實際意識形態 25,
- ruling 占統治地位的意識形態 72,77,
155,167,169-70,173-6,
184,202,211
- theory 理論意識形態 25-6,
意識形態的理論 176-7
- imaginary 印象的 181-6,219,227,229
- imperialism 帝國主義 17,97

新學堂
PDG

- individuals 個人 179-80,183-7,189-99,231-2,
234,243,255,257-8
- information theory 情報理論 33
- infrastructure (base) 下層建築(基礎)157-8,160,168,201,
205
- instance (level) 領域(層次)(元素) 69,157,233
- instinct, class 階級本能 20,99-100
- intellectual 知識份子 19-20,23,27,31,41,72-3,
76,78,82,99
- International 國際
- First 第一國際 97-8
- Second 第二國際 51,95,97-8,134
- Third 第三國際 97-8,134
- interpellation 建構 191-9,206
- intervention, philosophical and 哲學的和政治的介入 65-7,70,77,
political 133,209
- inversion 顛倒 22,60,62-3,66,139-41,178,181,
187,256
- Jackson, John Hughlings 杰克遜 219
- Jansen 參孫 187
- Joliot-Curie Jean Frédéric 約里奧-居里 245,247
- Jung, Carl Gustav 榮格 225
- Kant, Immanuel 康德 25,36-7,39,48,53,56,64-5,68,
94,141-4,149,215



- Kardiner, Abram 卡廸納 219
- Kautsky, Karl 考茨基 90
- The Agrarian Question* 《土地問題》 105
- Kojève, Alexandre 柯熱夫 146
- Krupskaya, Nadezhda Konstantinovna 克魯普斯卡婭 205
- Kugelmann, Ludwig 庫格曼 91,204
- labourers, free 自由勞動者 88
- labour 勞動
- division of 分工 155,169,179,199
- instruments of 勞動工具 103
- simple and compound 簡單勞動和複雜勞動 92
- socially necessary 社會必要勞動 79,92
- labour power 勞動力 85-6,91,96,99,153-5,205
- labour process 勞動過程 85,103
- labour theory of value 勞動價值論 91,106
- Labriola, Antonio 拉布里奧拉 43
- Lacan, Jacques 拉康 209-14,217-21,224-28,231, 236-8
- La Châtre, Maurice 拉沙特爾 101
- Lachelier, Jules 拉希利埃 36
- lag of philosophy behind science 哲學落後於科學 23,48-52
- language 語言 221,224-8,232,235-6



- Lassalle, Ferdinand 拉薩爾 104
- Lavoisier, Antoine Laurent 拉瓦錫 45
- law 規律 104,157,159,165,167,181,184,
206,227-30
- leader, proletarian 無產階級領袖 22,24,51,70,98,100,
260
- Lefebvre, Henri 列斐伏爾 35
- length of the working day 工作日的長度 84-5,87
- Lenin, Vladimir Ilyich 列寧 20,22,24,27,31-41,46-7,49-65,
67-72,77,87-8,95-100,
103,105-6,107-44,147-8,
161-2,167,205,242,244-5
- What the 'Friends of the
People' really are* 《什麼是「人民之友」》105,135,
137,139
- The Development of Capitalism in Russia* 《俄國資本主義的發展》46,57,105
- What is to be Done?* 《怎麼辦?》29,51
- Marxism and Revisionism* 《馬克思主義和修正主義》106
- Materialism and Empirio-criticism* 《唯物主義和經驗批判主義》
22,35,37-9,50,53,57,
59,61,68,134,137,
143-4
- Three Sources and Three
Component Parts of
Marxism* 《馬克思主義的三個來源和三
個組成部份》106

- The Historical Destiny of the Doctrine of Karl Marx* 《卡爾·馬克思的學說的歷史命運》106
- New Data on the Laws Governing the Development of Capitalism in Agriculture* 《關於農業中資本主義發展規律的新材料》105
- Imperialism. the Highest Stage of Capitalism* 《帝國主義是資本主義的最高階段》47,98,106
- State and Revolution* 《國家與革命》35,48,73,106,159
- Left-Wing Communism, an Infantile Disorder* 《共產主義運動中的「左派」幼稚病》22
- Lévi-Strauss, Claude 李維·史陀 64,216
- linguistics 語言學 76,206,224-5
- Locke John 洛克 37
- logic 邏輯 46,64,140,145-7
- Lukács György 盧卡奇 50,146,247
- Lunacharsky, Anatoly Vasilyevich 盧那察爾斯基 33
- Mach, Ernst 馬赫 32-3,60,62,142
- Macherey Pierre 馬歇雷 241-4
- Lénine, critique de Tolstoï* 《列寧對托爾斯泰的批評》241, 244,247
- Machiavelli, Niccolò 馬基亞維利 37

- magic 魔術 217
- Maine de Biran (Marie Fran-得比朗 36
cois Pierre Gontier
de Biran)
- man 人 28,145,181,189,204,206,234,252,
258
- Manchester 曼徹斯特 100
- Marcenac, Jean 馬塞納克 245,247
- market, world 世界市場 97-8,153
- Marx, Karl 馬克思 15-7,20-4,26,37-46,49-50,
61-2,70,72,75-7,79,80,82,
84-100,102-6,135-8,145,
148,151-2,156-7,159,161,
168,177-8,182-4,193,202,
211-4,233-4,244-5,247
- Early Works 早期著作 16,43,75,177,182
- The Jewish Question* 《猶太人問題》 182
- 1844 Manuscripts* 《一八四四年經濟學哲學手稿》
94,145,177,182
- Theses on Feuerbach* 《關於費爾巴哈的提綱》 43-7,
49-50,70-1,93
- The German Ideology* 《德意志意識形態》(和恩格斯
(with Engles) 合著) 43-4,46,63,72,75,93,
100,103,177-9

- The Communist Manifesto* (with Engles) 《共產黨宣言》(和恩格斯合著)
21,46,73,85,98,102,159,
176,180
- The Poverty of Philosophy* 《哲學的貧困》 46,102
- Wage Labour and Capital* 《僱傭勞動和資本》 102
- Class Struggle in France* 《法蘭西階級鬥爭》 162
- The Eighteenth Brumaire* 《路易·波拿巴的霧月十八日》
162
- The 1857 Introduction* 《政治經濟學批判大綱 (〈導
言〉)》 102
- Grundrisse* 《政治經濟學批判大綱》 75,93,
100,102-3
- Preface to A Contribution
to the Critique of
Political Economy* 《政治經濟學批判》序言 75,93,
95,102-3,205
- A Contribution to the Cri-
tique of Political
Economy* 《政治經濟學批判》 46,102-3
- Wages Price and Profit* 《工資、價格和利潤》 46,103
- Capital* 《資本論》 16,23,26-7,44,57,
75-8,80-99,102,100,106,
135-6,147-8
- Preface to Capital volume
One* 《資本論》第一卷〈序言〉 79

- Capital* Volume One 《資本論》第一卷 46,75,79-99,
102,106,135-6,139
- Afterword* to the second
edition of *Capital*
Volume One 《資本論》第一卷第二版〈跋〉
80,95,135
- Capital* Volume Two 《資本論》第二卷 90-3,103-4,
151-3
- Capital* Volume Three 《資本論》第三卷 90-3,103-4,
153
- Theories of Surplus Value* 《剩餘價值論》 90,101
- Critique of the Gotha Pro-
gramme* 《哥達綱領批判》 93-4,104
- Notes on Wagner's 'Lehr-
buch der politischen
Ökonomie'* 《評阿·瓦格納的〈政治經濟
學教科書〉》 94,105
- Marx-Engels Institute, Moscow 莫斯科「馬克思恩格斯學院」 101
- Marxism 馬克思主義 16-7,19,21-2,28,33-4,
41-3,50-1,72,82,135,
158-9,183,187,211-3,246,
260
- Marxists 馬克思主義者 24,33,52,62,82,137,
165,193,211,219
- masses 群眾 27-9,58,71,149
- materialism 唯物主義 15,19,25-6,33,36-9,42,47,
54-5,58-61,63,134-5,

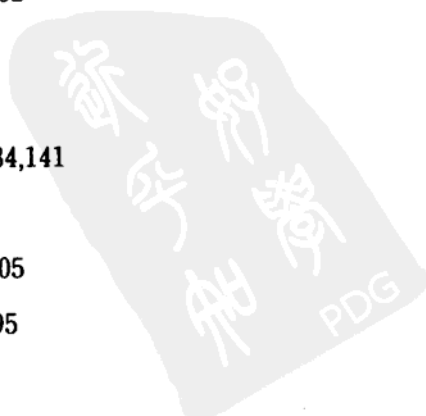
- 138-9,141,143-4,147-8,
184,252,256-8
- dialectical 辯證唯物主義 21,23-4,26,33,
38-9,42,133,139
- historical 歷史唯物主義 21,42,45-8,58,
157,210,235
- mechanistic 機械唯物主義 26
- metaphysical 形而上學唯物主義 39
- mathematics 數學 22,32,45,48-9,75,79
- matter 物質 54-5,60,62,184,252
- Maxwell, James Clerk 麥克斯韋 224
- Mead, Margaret 米德 219
- mechanism 機制 16-7,69-70,76,81,86,153,161,
175,191,200-2,224-5,243,
246
- mechanization 機械化 85
- medicine 醫藥 220-1,233
- men 人們 28,44-5,71,181-2,197,250-9
- Mendel, Gregor Johann 孟德爾 46
- Merleau-Ponty, Maurice 梅洛-龐蒂 35,219,225
- metaphor 隱喻 45,157,222,225
spatial 空間的隱喻 157-8,160
- metaphysics 形而上學 33,36,68,139,146,178,231
- method 方法 42,77-9,135,144-6,216-8
- metonymy 借喻 225

- militants, Communist 共產主義戰士 19-21,23,26,28,36,
 38,76
 mirror-structure 反映結構 198-9,206,250,254,260
 misrecognition 誤認 190,200,225,234
 mode of production 生產方式 105,152,156,170,178
 capitalist 資本主義生產方式 80,84-5,
 105,176
 feudal 封建主義生產方式 170
 Molière, Jean Baptiste 莫里哀 215
 George Dandin 《喬治·當丹》 261
 Molitor, J. 莫立托爾 90
 Moore, Samuel 穆爾 101
 Moses 摩西 196
 Movement International Com-國際共產主義運動 21-2,24,51-2,
 munist 58,95,148
 split in 它的分裂 17,19,52,134
 Movement, Workers 工人運動 16-7,22,26-7,31,51,73,76,
 88,97,134,148

 name 名字 191,194
 narcissism 自戀狂 227
 naturalism 自然主義 56
 nature 自然, 自然辯證法 214,224,228,252
 negation of the negation 否定的否定 95
 neo-capitalism 新資本主義 27
 neo-Kantianism 新康德主義 33,73



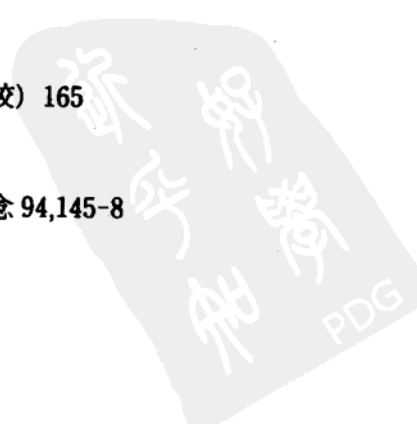
- neo-positivism 新實證主義 24
- neurology 神經病學 220,225,235
- Newton Isaac 牛頓 48
- Nietzsche, Friedrich 尼采 214
- notions, ideological 意識形態概念 45,66,146,187-8,206,
232
- novels 小說 242-4
- object, scientific 科學的對象 54-5,58,61-3,77-80,
133,144,161,177,180,212,
217,220-7,231-2,235,243,
260
- objectivism 客觀主義 142-3
- objectivity 客觀性, 客體性 20,55,57,59,143,
147-8,221,227
- obstacle, epistemological 認識論上的障礙 49
- Oedipus complex 戀母情結 222,227,229-31
- omission 省略 64
- order 秩序 223,226-31,236,252
- Otzovists* 召回派 31-3
- outlook world 世界觀 24-6,181
- partisanship in philosophy 哲學中的黨性 48,67,134,141
- party (political) 政黨 164-5,170,186
Communist 共產黨 68,76,82,205
- Pascal, Blaise 帕斯卡爾 138,186-7,195



- Paul, St 聖保羅 189
- Pavlov, Ivan Petrovich 巴甫洛夫 220
- peasants 農民 162,172,174
- people 人民 28-9
- people, oppressed, of the world 世界上被壓迫的民族 17
- personalism 人格主義 37,234
- petty bourgeoisie 小資產階級 16,20,26,31-2,41,72,99,
162
- phallus 陽物 229
- phenomenology 現象學 24,219-20,222
- philosophers 哲學家們 20-1,23-5,28-35,38-40,
43,50,55-7,59,67-8,71-2,
142,149,217,221,225,
259-60
- philosophy 哲學 19-29,31-53,55-72,79,91,
133-4,144,174,179,211,
215,218-21,224-5,234,
259
- academic 學院派哲學 35-40,53,72
- crisis in 哲學的危機 32
- critical and precritical 批判的和前批判的哲學 33,
36-7,39-41,53,56
- history of 哲學史 32,36,41,60,62,66,68,
134,138

- Maxist 馬克思主義哲學 17,19-21,
23-4,26,28,41-5,47-50,52,
54,59,69
- materialist 唯物主義哲學 58-9,65,73,134
- political 政治哲學 37-8
- practice of 哲學實踐 32-4,39-40,53,
65-71,133-4,138,148
- theory of 哲學理論 40,69-70
- transformation of 哲學的改造 23,25-6
- physics 物理學 22-3,32,45,48-9,55,76,146,
215,224
- Planchon Roger 普蘭瓊 261
- Plato 柏拉圖 23,36,48,67-8,189
- Plekhanov, Georgy 普列漢諾夫 (筆名別爾托夫) 62
Valentinovich
(Beltov)
- Poincaré, Henri 彭加勒 32,35
- politician 政治家 37,40,51,259-60
- politics 政治 16-7,19-20,25,37-8,40,51,57,
60-3,69-70,77-8,97-8,
133-5,156,164,169-70,
172,177,184,194,244-5
- Marxist-Leninist 馬列主義政治 19-20,193
and philosophy 政治和哲學 68
- Politzer Georges 波利采爾 230,237

- Popular Front 人民陣線 84
- Populists, Russian 俄國的民粹派 105
- positions, class 階級立場 16-7,20,25,99-100,133-4,
139,148,178
- positivism 實證主義 23,56-8,63,178-80
- power, State 政權 76,86-7,162-4,167-72,202
- practice 實踐 20,23,26-7,57,65,77-8,98,142,
151-2,159,175,184-8,190,
192,195,202-3,215-7,221,
227
- philosophical 哲學實踐 27,32,53
- political 政治實踐 23,58,98,133,163
- psycho-analytic 精神分析實踐 216-9,221,
226-7
- scientific 科學實踐 57-9,64-6,77-8,80,
133,144,183,201,231-2,
- theoretical 理論實踐 27,231
- pragmatism 實用主義 58-9,219
- praxis, philosophy of 實踐哲學 41,43,51,71
- presentation, method of 敘述方法 80
- private and public 私立的和公立的(學校) 165
- problematic 問題設定 53-4,57,215
- process without a subject, concept of 沒有主體的過程的概念 94,145-8



production	生產 151-3,158,174,183,199-201, 250
branches of	生產部門 91
conditions of	生產條件 151-3,205
Department I and II of	生產的第一部類和第一部類 153
means of	生產資料 85,104,151-3,156, 259
process	生產過程 153,205,199-201
relations of	生產關係 16,75,80,97,104-5, 152,156-7,168-9,171,173, 175-6,183-5,199-201, 205,255
unit of	生產單位 96-7,103,155,204
proletariat	無產階級 16-7,20,28-9,36,38,52,77, 81-4,86-8,99,133,140, 148, 154,156,159-62,167, 173
dictatorship of	無產階級專政 95,167
Proudhon Pierre Joseph	普魯東 102
psycho-analysis	精神分析 76,209-13,216,224,230-2, 234
psycho-analysts	精神分析學家 219,233
psychologism	心理主義 56,



- psychology 心理學, 社會心理學 38,76-7,142,
209,219-20,223-4,231,
233-5
- Quesnay, François 魁奈 152
- Ravaisson-Mollien, Félix 臘章松 36
Lachev
- reading, materialist 唯物主義式的解讀 137-41,146-7
- recognition, ideological 意識形態的承認 185,190-1,195,
197-9,206,210-1,230,234,
242-4,257-9
- re-education 再教育 20-1,99
- reflection 反映 57,197,250
- Reformation 宗教改革 171
- religion 宗教 33,36-8,44,56,144,157,170-1,
173-5,177,181-2,184,187,
194,218,221
- repetition 重複 60,62,67-8,258-9
- representation 展現 16,25-6,28,59,68-70,235
- repression, ideological and 意識形態的和精神上的壓迫 15,82,
psychical 225,233,236
- repression, political 政治壓迫 163-5,167-9
agents of 政治壓迫的代理人 174,183

- reproduction 再生產 88,91,151-5,158,163-9,173,
175-6,201
- simple and extended 簡單再生產和擴大再生產 151
- Resistance 抵抗 161
- revisionism 修正主義
- Freudian 對弗洛伊德主義的修正主義
211-2,219-20,234
- Maxist 對馬克思主義的修正主義 24,
26
- Revolution 一七八九年革命 171
- (1830) 一八三〇年革命 162,171
- (1848) 一八四八年革命 16-7,161-2
- (1905) 一九〇五年革命 31,134,161
- (1917) 一九一七年革命 35,95,99,134,162
- revolution, bourgeois 資產階級革命 162,172
- in knowledge 無產階級革命 22,31,47-9,58,
77
- in philosophy 哲學中的革命 23,43-4,47-9,
134
- proletarian 無產階級革命 16,20,28,86-7,
104,162
- revolutionary 革命者 20,31,36-7,259-60
- Rey, Abel 萊伊 32,35
- Ricoeur, Paul 李凱爾 35,64



- rigour 嚴密 27-9,79-80,213,215,217,222,
232,246
- ritual 儀式 186-8,190-1,193,196,202
- Rome, Ancient 古羅馬 174
- Rousseau, Jean-Jacques 盧梭 37
- Roy, Joseph 魯瓦 90
- rumination, philosophical 哲學思考 39-40,42,62,70,138
- Russell, Bertrand 羅素 37
- Russia 俄國 80,95,105-6,167
- Russian Social-Democratic
Labour Party 俄國社會民主工黨 29,51
- Salaire Minimum Interprofes- 保證的最低工資 154
sionnel Garanti
(SMIG)
- Sartre, Jean-Paul 沙特 35,219,225
- Saussure, Ferdinand de 索緒爾 225
- schools 學校 155,164-5,167,170-6,204-5
- science 科學 15,17,19,21-2,25-6,28,32-3,
38,41-51,54-9,61-5,69,
71,78-9,91,94,98,133,144,
174,184,189,191-2,205-6,
212-21,224,226,230,
243-7,259
- archaeology of 科學的考古學 218

- crisis in 科學危機 32,55
- history of 科學史 36,56,63-4,66,93,98,
211,224
- human and social 人文和社會科學 16,22-5,75,82
- Marxist 馬克思主義科學 16-7,23-4,51,
78-9
- and philosophy 科學和哲學 21-3,47,53-8,
63-4,66,69,133-4
- scientists 科學家 21,25,31-2,35,47,55,59,71,
78,144
- Scriptures 聖經 195-6
- sexuality 性活動 194,223,228-9
- shades of opinion 意見的色彩 29,51,63
- Shakespeare, William 莎士比亞 215
- signifiers 指符 225,228-9
- skills 技能 155-6
- Social-Democracy 社會民主黨 38,88,134
- socialism 社會主義, 社會主義的結構 17,19,
86,104
- Société Française de Philosophie 法國哲學協會 31,35,73
- society, civil 市民社會 204
- class 階級社會 48,70,174,180,201,
260
- primitive 原始社會 181



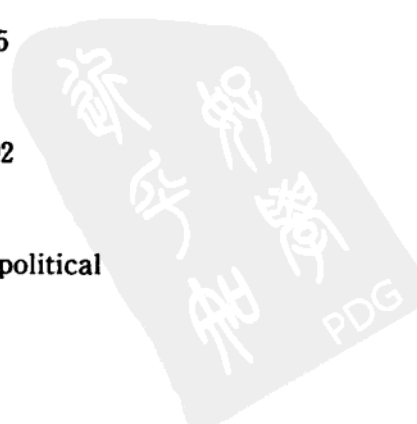
- sociology 社會學 23,46,57,76-7,105,212-3,
219,223,232,234
- Solzhenitsyn, Alexander 索忍尼辛 242-3
Isayevich
- Sophocles 索福克勒斯 215
- Spinoza, Baruch de 斯賓諾莎 37,193,206,237
- spontaneism 自發主義 57-9
- spontaneity, 自發性 20,32,57-9,245,258
- stages 階段 220,228,235
- Stalin, Joseph Vissarionovich 史大林 95
History of the Russian Communist Party
(*Bolsheviks*) 《聯共(布)黨史》96
- State 國家 48,156-7,159-65,167-9,173,
176,204
- State Apparatus 國家機器
Ideological 意識形態的國家機器 164-75,
184-7,198-205
Repressive 鎮壓性的國家機器 159,
161-71,198,204-5
- state, practical 實際狀態 49
- strike 罷工 87
- structuralism 結構主義 24
- structure 結構
centred and decentred 集中的和耗散的結構 234,257

social	社會結構 157
struggle between idealism and materialism	唯心主義和唯物主義之間的鬥爭 59-63,65-8,134,140-1, 15-22,24-8,51,68,71,76, 82,84,86-8,98,133-4
struggle, class	階級鬥爭 159,167,171,177-80,193, 201-3,205,256
defensive and offensive	防禦的和進攻的鬥爭 86-8
economic	經濟鬥爭 76-7,87-8,98,154
ideological	意識形態鬥爭 16,23-4,28,50, 61,68,170-1,186-7,210-1
philosophical	哲學鬥爭 16-7,27-9
political	政治鬥爭 15-7,28-9,36,87-8, 98,162,168-9,171
students	大學生 81,99
subject	主體 143-8,185-99,206,225,233-4, 236,249-50,257
subject and Subject	主體和大的主體 196-9,206
transcendental	先驗的主體 64,142-3,250
subjectivism	主觀主義 22,24,142-3,149
subjectivity	主體性 21,61,199,250,256-8
superstructure	上層建築 51,157-60,168,204
supply and demand	供需 153
surplus labour	剩餘勞動 88,91



- surplus value 剩餘價值 79,84,88-9,91,96-7,153,
159
- absolute and relative 絕對剩餘價值和相對剩餘價值
159-60
- symbolic 象徵的 227,229-32
- symptom 對症, 徵兆 41-2,138
- system, theoretical 理論體系 137-9,215
- teacher 教師 19-20,72,175,221
- technique 技術 155,173,176,216-8,222,226,
230,233-4
- technocratism 技術統治論 15,25
- technology 科技 85
- tendency 傾向 97,155
- Thales 泰勒斯 23,45,218
- theatre 戲劇 231,237,261
- theoreticians 理論家 27,206,217
- theoreticism 理論主義 58
- theory 理論 16,21-9,34,38,45,57-9,65,69,
75-80,84,90,159-62,
215-20,224-30,232-3
- descriptive 描述性理論 158,160-3,168
- Marxist-Leninist 馬克思列寧主義理論 21-8,
41-2,50-3,57-9,71-3,
76-7,82-3,88,90,103,133,

- 156,158-64,168,245-6,
- thing-in-itself 自在之物 39,141-3,149
- Tolstoy, Lev Nikolayevich 托爾斯泰 241-4
- totality, Hegelian 總體性 (黑格爾的) 157
- trade union 工會 76,82,87,98,164-5,171,204
- Trinity 三位一體 206
- Triolet, Elsa 特里奧萊 247
- truth, relative and absolute 相對真理和絕對真理 55-6,65
- Twentieth Congress of the
Communist Party of
the Soviet Union 蘇聯共產黨第二十次代表大會 19
- ugliness 醜 256-7
- unconscious 無意識 180,194,202,210,215-7,222,
224-5,229,233,236
- union of theory and practice 理論實踐的統一 26-7,38,51
- United States of America 美國 106,211,220
- value, exchange 交換價值 79,94
 law of 價值規律 91-2,105
 use 使用價值 94-5
 and value form 價值和價值形式 92
- vegetable 植物 251-2
- violence 暴力, 見 repression, political
- voluntarism 唯意志論 51



wage-labourers	僱傭勞動者 77,81-3,86-7,154
wages	工資 86-7,154
Wagner, Adolph	瓦格納 94,105
World Federation of Trade Unions	世界工會聯合會 98
War, First World	第一次世界大戰 134-135
Second World	第二次世界大戰 19

