



国家出版基金项目  
NATIONAL PUBLISHING FUND PROJECT

东欧新马克思主义译丛

● 衣俊卿 主编

# 马克思主义的主要流派 (第一卷)

[ 波兰 ] 莱泽克·科拉科夫斯基 著

● 唐少杰 顾维艰 宁向东 李正栓 译  
苏国勋 唐少杰 魏志军 校



*Main Currents of Marxism*





国家出版基金项目  
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

东欧新马克思主义译丛

● 衣俊卿  
主编

# 马克思主义的主要流派 (第一卷)

[ 波兰 ] 莱泽克·科拉科夫斯基 著  
● 唐少杰 顾维艰 宁向东 李正栓 译  
苏国勋 唐少杰 魏志军 校

黑龙江大学出版社  
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



## 图书在版编目(CIP)数据

马克思主义的主要流派：三卷本 / (波) 科拉科夫斯基著；唐少杰等译. -- 哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015.11

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 917 - 5

I. ①马… II. ①科… ②唐… III. ①马克思主义 - 流派 - 研究 IV. ①A81

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 124283 号

MAIN CURRENTS OF MARXISM: ITS RISE, GROWTH AND DISSOLUTION  
(VOL. I - III) by LESZEK KOLAKOWSKI

Copyright© 1978 by Leszek Kolakowski

This edition arranged with MOHRBOOKS AG, LITERARY AGENCY through BIG  
APPLE TUTTLE - MORI AGENCY, LABUAN, MALAYSIA.

Simplified Chinese edition copyright: 200X Heilongjiang University Press

ALL RIGHTS RESERVED

马克思主义的主要流派(三卷本)

MAKESI ZHUYI DE ZHUYAO LIUPAI(SAN JUAN BEN)

[波兰]莱泽克·科拉科夫斯基 著

唐少杰等 译 苏国勋等 校

---

责任编辑 佟馨 魏翕然 张怀宇 魏志军

出版发行 黑龙江大学出版社

地 址 哈尔滨市南岗区学府路 74 号

印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司

开 本 720 × 1000 1/16

印 张 102.75

字 数 1376 千

版 次 2015 年 11 月第 1 版

印 次 2015 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 917 - 5

定 价 270.00 元(全三册)

---

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究





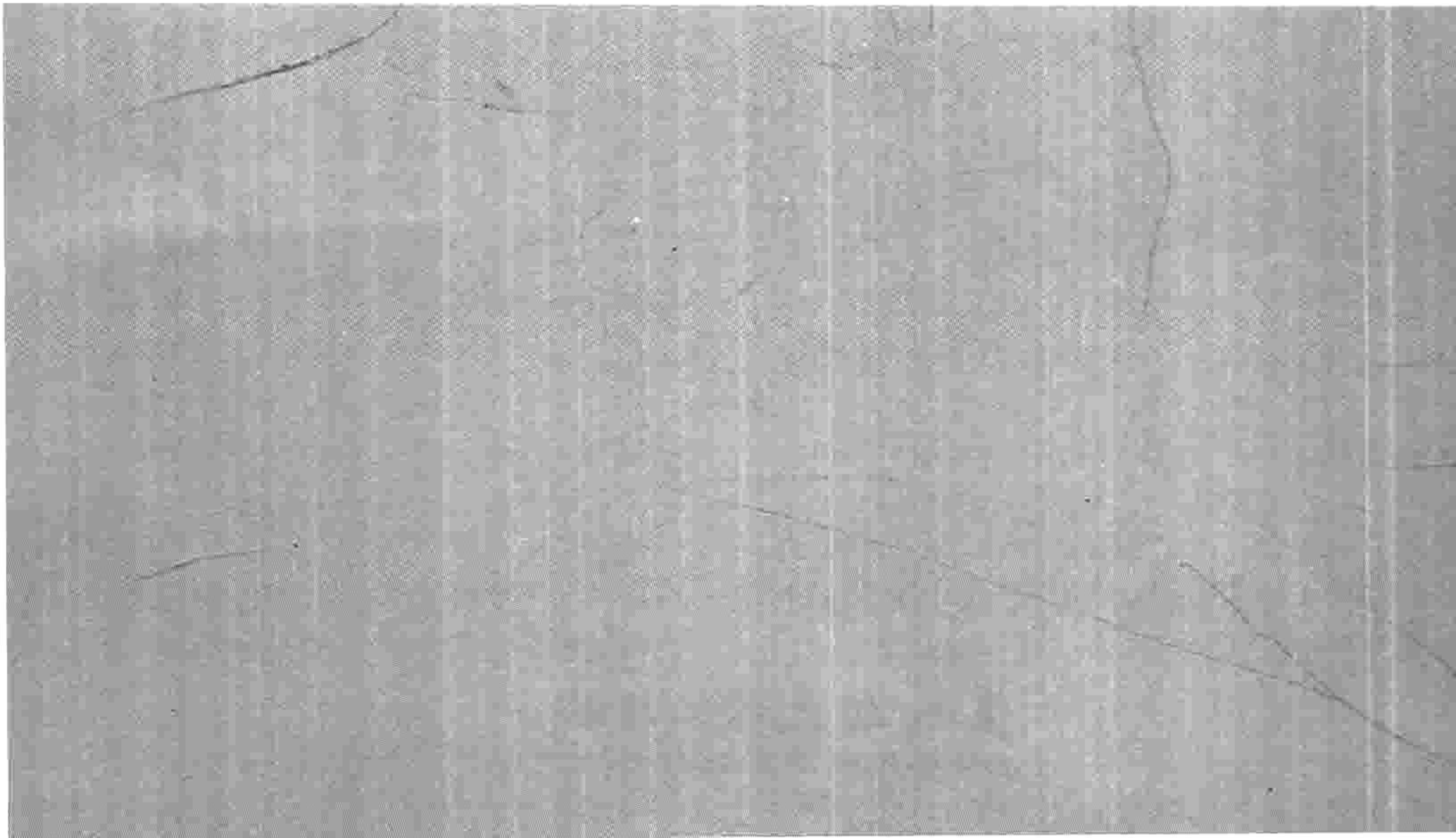
黑龙江大学出版社

HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



- ▶ 国家出版基金项目
- ▶ 国家“十二五”重点图书出版规划项目
- ▶ 国家哲学社会科学基金重点项目，10AKS005
- ▶ 黑龙江省社科重大委托项目，08A-002

◀◀ Main Currents of Marxism





# 全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主



义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

## 一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。<sup>①</sup>

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人

---

<sup>①</sup> 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,(台湾)森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,(台湾)唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。



以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文<sup>①</sup>,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利的。应当说,过去30年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究

---

<sup>①</sup> 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继锋:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。



还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在20世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是20世纪70年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的20世纪70、80年代之后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2015年,“译丛”预计出版40种,“理论研究”



丛书预计出版 20 种，整个翻译和研究工程将历时多年。

以下，我根据多年来的学习、研究，就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍，以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

## 二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界，并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比，东欧新马克思主义要显得更为复杂，范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从 20 世纪 60 年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家，并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”，以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究，分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是，在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上，西方学术界也没有形成公认的观点，而且在东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异，在称谓上也各有不同，例如，“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来，我在使用“东欧新马克思主义”范畴时，特别强调其特定的内涵和规定性。我认为，不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究，我们在划定东欧新马克思主义的范围时，必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合 20 世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来，我认为，最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是：南斯拉夫实践派的彼得洛维奇（Gajo Petrović, 1927—1993）、马尔科维奇（Mihailo Marković, 1923—2010）、弗兰尼茨基（Predrag Vranickić,



1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—2008)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—2010)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929— )、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934— )和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935— )等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。

除了上述十几位理论家构成了东欧新马克思主义的中坚力量外,还有许多理论家也为东欧新马克思主义的发展作出了重要贡献。例如,南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać, 1914—1991)、日沃基奇(Miladin Životić, 1930—1997)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović, 1930— )、达迪奇(Ljubomir Tadić, 1925—2013)、波什尼雅克(Branko Bošnjak, 1923—1996)、苏佩克(Rudi Supek, 1913—1993)、格尔里奇(Danko Grlić, 1923—1984)、苏特里奇(Vanja Sutlić, 1925—1989)、达米尼扬诺维奇(Milan Damnjanović, 1924—1994)等,匈牙利布达佩斯学派的女社会学家马尔库什(Maria Markus, 1936— )、赫格居什(András Hegedüs, 1922—1999)、吉什(Janos Kis, 1943— )、塞勒尼(Ivan Szelenyi, 1938— )、康拉德(Ceorg Konrad, 1933— )、作家哈拉兹蒂(Miklós Haraszti, 1945— )等,以及捷克斯洛伐克的人道主义马克思主义理论家马霍韦茨(Milan Machovec, 1925—2003)等。考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,也考虑到目前关于东欧新马克思主义研究力量的限度,我们一般没有把他们列入东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共



同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面



的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大



的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。<sup>①</sup>相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

### 三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时

---

<sup>①</sup> 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。



期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。



20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》<sup>①</sup>、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的

---

<sup>①</sup> 参见该书的中文译本——沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版。



《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

#### 四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,



东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》<sup>①</sup>,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》<sup>②</sup>。甚至当科拉科夫斯基在晚年

---

<sup>①</sup> Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德腊格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

<sup>②</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Oxford University Press, 1978.



宣布“放弃了马克思”后，我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上，可以说，差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述：一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构，其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位；二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析，建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解；三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述，尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》，马尔科维奇的《人道主义和辩证法》，坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述；四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中，围绕着人类生存结构、需要的革命和日常生活的人道化，对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述，并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言：“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现，进而，人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”<sup>①</sup>

其二，对社会主义理论和实践、历史和命运的反思，特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思

---

<sup>①</sup> Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.



主义以不同方式共同关注的课题,因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲,西方马克思主义理论家和 20 世纪 70 年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权,他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思,而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式,也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问,探讨社会主义的理论和实践问题,如果不把几乎贯穿于整个 20 世纪的社会主义实践纳入视野,加以深刻分析,是很难形成有说服力的见解的。在这方面,东欧新马克思主义理论家具有独特的优势,他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者,也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”<sup>①</sup>。此外,从 20 世纪 80 年代起,特别

---

<sup>①</sup> Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.



是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”<sup>①</sup>,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家

---

<sup>①</sup> 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。



才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统的马克思主义理论传统;再如,一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家,他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

## 五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后,我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里,我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析,而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。



20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。<sup>①</sup>1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义与人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确

---

<sup>①</sup> Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.



理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”<sup>①</sup>。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”<sup>②</sup>

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。<sup>③</sup>英国著名马克思主义社会学家波塔默

---

① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw - Hill Book Company, 1970, p. ix.

② Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

③ Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.



1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。<sup>①</sup>此外,一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。<sup>②</sup>同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》<sup>③</sup>于20世纪70年代末在英国发表后,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前。<sup>④</sup>其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在不莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物

---

<sup>①</sup> Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

<sup>②</sup> 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

<sup>③</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

<sup>④</sup> 其中,沙夫于2006年去世,坎格尔加于2008年去世,科拉科夫斯基于2009年去世,马尔科维奇和斯托扬诺维奇于2010年去世。



已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向<sup>①</sup>,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点<sup>②</sup>,在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述<sup>③</sup>,在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解<sup>④</sup>,等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到20世纪(包括新世纪)国际学术研究和学术交流领域。

## 六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、

---

<sup>①</sup> 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社1999年版,第24、59页。

<sup>②</sup> 参见哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,洪佩郁、蔺青译,重庆出版社1994年版,第545、552页,即“人名索引”中的信息,其中马尔库什被译作“马尔库斯”(按照匈牙利语的发音,译作“马尔库什”更为准确)。

<sup>③</sup> 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第88、90~95页,这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

<sup>④</sup> 参见哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社2001年版,第36~37页。



中国风格、中国气派的马克思主义，还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”，都不能停留于中国的语境中，不能停留于一般地坚持马克思主义立场，而必须学会在纷繁复杂的国际形势中，在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中，坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义，以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中，世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析，还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中，要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道，马克思主义诞生后的一百多年来，人类社会经历了两次世界大战的浩劫，经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程，经历了科学技术日新月异的进步。但是，无论人类历史经历了怎样的变化，马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现，从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性，甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误，需要我们去认真甄别和批判，但是，同其他各种哲学社会科学思潮相比，各种新马克思主义对发达资本主义的批判，对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底，这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中，我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知，中国曾照搬苏联的社会主义模式，接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系；在社会主义的改革实践中，也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历，因此，从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的



理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书尚属于这一研究领域的基础性工作，因此，我们的基本研究思路，或者说，我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则，即是说，通过这两套丛书，要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来，由于东欧新马克思主义理论家人数众多，著述十分丰富，“译丛”不可能全部翻译，只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里，要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏，不仅要包括与我们的观点接近的著作，也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例，他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判，其中有一些观点是我们所不能接受的，必须加以分析批判。尽管如此，它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一，如果不把这样的著作纳入“译丛”之中，如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋，那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则，即是说，要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中，置于社会主义实践探索中，置于20世纪人类所面临的重大问题中，置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中，加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此，我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野，而在“理论研究”中，更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度，才能使我们东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译，而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时，我非但没有一种释然和轻松，反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全新的学术领域，对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验，而我组织的翻译队伍和研究队伍，虽然包括一些有经验的翻译人才，但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍，带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗，我感到一种悲壮和痛苦。我深知，随着这两套丛书的陆续问世，我们将面对的不会是掌声，可能是批评和质疑，因为，无论是“译丛”还是“理论研究”丛书，错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”（开始）而不是“结果”（结束）——我始终相信，一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启，肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域；好在我一直坚信，哲学总在途中，是一条永走不尽的生存之路，哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路，也是一条上下求索的艰辛之路，踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限，而且要有执著的、痛苦的生命意识，要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此，既然选择了理论，选择了精神，无论是万水千山，还是千难万险，在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……



## >>> 中译者序言

# 一部富有争议的马克思主义史

三卷本《马克思主义的主要流派》(*Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution*)一书是当代著名哲学家、东欧新马克思主义代表人物莱泽克·科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)关于马克思主义发展史和传播史研究的力作。这是迄今在全球范围内影响最大,同时也是最富有争议的马克思主义史研究成果之一,因此也是严肃的、深刻的、自信的马克思主义研究必须高度关注和积极回应,并与之认真对话和交锋的理论成果。

莱泽克·科拉科夫斯基 1927 年 10 月 23 日出生于波兰拉多姆,父亲是一位出版商、经济学者兼政论作家,纳粹德国入侵波兰后,被盖世太保杀害。科拉科夫斯基一家逃难到罗兹,流落到波兰东部一小村庄。科拉科夫斯基虽然被迫中学辍学,但在当地的图书馆里自学,最后通过了波兰战时处在地下状态的学历考试。科拉科夫斯基青年时期在罗兹大学攻读哲学,于 1946 年加入波兰共产党(后改称波兰统一工人党),1948 年任罗兹大学逻辑课助教,1953 年在华沙大学获得博士学位并留校任教,1950 年被派往莫斯科访学,回国后任华沙大学哲学系讲师,1953—1959 年担任该系现代外国哲学史教研室主任,1959 年晋升为教授并任该系系主任。科拉科夫斯基出任过波兰最主要的哲学杂志《哲学研究》的主编,曾是波兰当时知名的马克思主义哲学学者,以批判基督教哲学及教会思想而闻名,一度被视为 20 世纪 50 年代波兰哲学界“红人”、“斯大林主义的主要代表人物之一”、“波兰引人注目的马克思主义理论新秀”等。然而,1956 年苏联共产党“二十



大”批判和揭露斯大林问题的冲击以及稍后发生的匈牙利事件、波兰事件的影响,使科拉科夫斯基认识到斯大林问题所造成的精神危机,他开始否定和批判斯大林主义,批评波兰由于采取苏联模式而出现的诸多社会弊端。由此,科拉科夫斯基逐步形成了以马克思主义人道主义为定向的新马克思主义立场。

1966年,为了纪念“波兹南事件”十周年,科拉科夫斯基发表《十月的总结》,公开批评波兰政府错失改革良机、限制言论自由,使波兰成为一个特权阶级、低效无能和审查制度的国家。因此,他被斥责为“资产阶级自由派分子”并被开除出党。1968年3月,科拉科夫斯基被解除华沙大学的教职,后被允许离开祖国,先是去联邦德国,后去加拿大、美国,最后移居英国,先后在加拿大蒙特利尔市的麦吉尔大学、美国加利福尼亚州立大学伯克利分校和英国牛津大学任教。1995年在牛津大学退休,2009年7月17日在英国牛津病逝。对于他的逝世,英国广播公司(BBC)当天就做了报道。华沙大学校长K·哈瓦辛斯卡-马楚科夫(K. Chalasinska-Macukow)说:科拉科夫斯基的逝世“不仅是波兰的,而且是世界的巨大损失”<sup>①</sup>。鉴于其对波兰的自由所做出的贡献,波兰国会当天为科拉科夫斯基的去世默哀一分钟,他的遗体被运回祖国安葬,受到了荣誉军人般的葬礼。<sup>②</sup>

科拉科夫斯基先后发表了《理性的异化——实证主义思想史》(1966)、《走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集》(1967)、《马克思主义的主要流派》(三卷本,1976—1978)、《宗教:如果没有上帝……论上帝、魔鬼、原罪以及所谓宗教哲学的其他种种忧虑》(1982)、《形而上学的恐怖》(1988)、《经受无穷拷问的现代性》(1990)、《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》(1999)等重要著作,还发表了《关于来洛尼亚王国的13个童话故事》、《天堂的钥

① <http://www.chinanews.com/cul/news/2009/07-22/1786811.html>.

② <http://www.latimes.com/news/obituaries/la-me-leszek-kolakowski21-2009jul21,0,2982668.story>.



匙》、《与魔鬼的谈话》等著名童话故事和文学作品。科拉科夫斯基的著作被译为多种文字,其中很多著作被译为中文出版。<sup>①</sup>科拉科夫斯基先后获得“伊拉斯谟奖”、“麦克阿瑟奖”、“托克维尔奖”、“德国作家和平奖”、“托马斯·杰弗逊奖”、“波兰笔会奖”、“耶路撒冷文学奖”和波兰国家最高奖“白鹰勋章”等重要奖项,其中最著名的就是2003年11月5日获得了美国国会图书馆颁发的首届“约翰·克鲁格人文与社会科学终身成就奖”。<sup>②</sup>

## 一、科拉科夫斯基的马克思主义观

《马克思主义的主要流派》(以下简称《主要流派》)是科拉科夫斯基于1968年被解除大学教职以后开始撰写的。第一卷在波兰写成,第二卷和第三卷在英国写成,全书于1976年至1978年首次以波兰文在巴黎波兰文学研究所相继发表,于1978年首次用英文由牛津克拉伦登出版社出版,很快在世界范围内引起了普遍而热烈的反响,为此,

---

① 迄今为止,科拉科夫斯基的著作已有下列中文译本:《柏格森》,牟斌译,中国社会科学出版社,1991年;《宗教:如果没有上帝……论上帝、魔鬼、原罪以及所谓宗教哲学的其他种种忧虑》,杨德友译,三联书店,1997年;《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店,1999年;《与魔鬼的谈话》,杨德友译,华夏出版社,2007年;《关于来洛尼亚王国的13个童话故事》,杨德友译,三联书店,2007年、2013年增订版;《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》,唐少杰译、衣俊卿校,黑龙江大学出版社,2011年;《理性的异化——实证主义思想史》,张彤译、魏志军校,黑龙江大学出版社,2011年;《经受无穷拷问的现代性》,李志江译,黑龙江大学出版社,2013年;《走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集》,姜海波译,黑龙江大学出版社,2013年。还有中国台湾地区出版的:《马克思主义的主流》第1卷,马元德译,远流出版事业股份有限公司,1992年;《理性的异化——实证主义思想史》,高俊一译,联经出版事业公司,1988年。

② 该奖旨在奖励在人文学科领域做出重大和深远研究的学者,用意在于在诺贝尔奖没能涵盖的人文学科领域上填补对大师成就最高荣誉之认可和表彰的空白,又称“人文诺贝尔奖”,奖金为100万美元。该奖项评选一般历时两年,由全球范围的两千多所大学校长、高等研究机关领导人和相关学科著名学者提名和评选。该奖项评选有三条标准:首先,其学术研究成果被同行公认为对该学科具有杰出贡献;其次,其成果在人文学科中必须具有跨学科意义;再则,其成果必须对公众生活产生过重大影响。当年终审的五位专家,包括诺贝尔经济学奖获得者阿玛蒂亚·森,都一致推举科拉科夫斯基。



1981年由牛津大学出版社再版了此书。随后,《主要流派》的德文、荷兰文、塞尔维亚文、意大利文、西班牙文、波兰文、法文、日文等译本相继问世。

《主要流派》第一卷追溯了马克思主义的思想起源,确证了马克思主义与欧洲哲学传统演变以及欧洲人文主义精神发展的渊源关系;评述了马克思和恩格斯的早期思想与早期著作,展现出他们早年与青年黑格尔派的互动关系,标示出他们在创立马克思主义过程中的理论探索和实践尝试的历程;概括了马克思主义的社会主义与从巴贝夫主义到拉萨尔主义、从蒲鲁东主义到巴枯宁主义的几乎19世纪所有代表性的社会主义之间的关系;论述了马克思《资本论》关于资本主义非人性化世界的剥削本质、关于资本主义经济运动的矛盾及其消除途径、关于历史发展过程的推动力量等重要理论,论述了恩格斯《自然辩证法》的主要理论。这一卷的重要之处是科拉科夫斯基关于马克思主义的人道主义和异化理论实质及救世论精神、关于马克思主义具有的“浪漫主义、浮士德-普罗米修斯(也可称之为英雄主义-救世主义)、启蒙时代的理性主义和决定论”三个主旨、关于马克思与恩格斯之间的思想差异等等综述性的观点。

第二卷概述了马克思主义与第二国际的历史关系;评述了从考茨基、罗莎·卢森堡到普列汉诺夫的19世纪末20世纪初著名马克思主义代表人物的理论;论及了一些通常不被视作马克思主义者的理论家,诸如饶勒斯、索列尔等人把马克思主义与某种非马克思主义思想体系加以汇合的做法;综述了“奥地利马克思主义”这一最早的也是最著名的马克思主义学派的方方面面;介绍了这一时期三位知名的波兰马克思主义研究者所具有的各自不同特色的马克思主义观点;分别论述了马克思主义与俄国马克思主义、与布尔什维主义、与列宁主义这三者的崛起和发展的关系,着重分析了列宁主义的理论和实践。这一卷的重点所在是科拉科夫斯基关于马克思主义由理论学说向社会历史实践的转换的诸多论点。



第三卷追溯了斯大林主义的缘起和发展,揭露出苏联初期马克思主义的若干矛盾;回顾了苏联马克思主义历史上的数次论战和斗争,概括出以斯大林主义为代表的苏联马克思主义的实质和缺陷;评价了托洛茨基十月革命后的观点和策略;批判了第二次世界大战之后苏联马克思主义意识形态的畸形演变;还论述了从葛兰西、卢卡奇到马尔库塞、布洛赫等若干“西方马克思主义”代表人物的理论及其特点,概述了以“法兰克福学派”为代表的现代西方马克思主义的思想转换和价值取向;最后,列举了东欧、南斯拉夫、法国和中国等国家和地区出现的现代马克思主义的新的状况、运动和趋势。这一卷的重要方面是科拉科夫斯基对苏联马克思主义的批判和对马克思主义史的总体性结论。

科拉科夫斯基的《主要流派》篇幅很长,内容丰富,是目前国际范围内关于马克思主义发展和传播历史内容最为丰富的研究成果之一,因此,我们不可能在有限的篇幅中全面概述该书的内容,只能从文献、人物、思想理论等主要方面揭示这部马克思主义理论史的主要特点和理论建树。

首先,从所研究的马克思主义主要代表人物、流派和所占有的文献方面来看,《主要流派》在国内外迄今为止的马克思主义史研究成果中独具特色,是内容最为丰富的马克思主义史研究成果之一。

对于思想史和理论史的研究而言,能否占有足够丰富的文献,能否尽可能涵盖这一研究对象的主要创立者和传播者,是衡量这一研究成果质量和水平首先要考量的重要因素。从这种意义上讲,我们必须充分肯定科拉科夫斯基的《主要流派》的学术价值和理论地位。从历史跨度来讲,科拉科夫斯基研究了到他那时已有130余年的马克思主义发展中的诸多代表人物、流派和学说的思想史或理论史,不仅表现出渊博的学识和深厚的功力,还表现出他对马克思主义史的论题分类、年代划分、学派概述等方面精辟独到或深远广博的见解。从思想理论所影响的范围来讲,科拉科夫斯基的《主要流派》全书共有47章,



论及约 60 位马克思主义史上的代表人物或与马克思主义史相关的代表人物,近 20 个相关的流派、团体等,内容包括从马克思和恩格斯、青年黑格尔派、马克思主义的形成和发展、经过第二国际和列宁主义以及后来的苏联马克思主义,到 20 世纪中叶西方形形色色的马克思主义流派和“马克思学”代表人物,直到东欧新马克思主义流派和毛泽东的思想理论。其中,对几个主要历史阶段,科拉科夫斯基所涉猎的理论人物和流派,都多于其他各种版本的马克思主义史。例如,对第二国际时期的理论家和列宁主义的思想理论发展,科拉科夫斯基除了给予列宁的思想理论以重要篇幅外,还关注了其他一些理论家,如考茨基、卢森堡、伯恩斯坦、拉法格、饶勒斯、索列尔、拉布里奥拉、克什维斯基、克列斯-克劳兹、布若佐夫斯基、阿德勒、希法亭、车尔尼雪夫斯基、普列汉诺夫等。再比如,在探讨列宁逝世后 20 世纪世界马克思主义研究的情况时,科拉科夫斯基不但讨论了斯大林主义和苏联的马克思主义,而且对葛兰西、卢卡奇、科尔施、布洛赫、哥德曼、霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等西方马克思主义理论家进行了深入的理论分析,并且介绍和评价了第二次世界大战后东欧和其他地区,特别是南斯拉夫、法国、中国等马克思主义的发展和传播情况。

其次,从关于马克思主义思想理论的深层历史文化精神和社会历史背景的挖掘来看,科拉科夫斯基的《主要流派》在各种关于马克思主义思想史的研究文献中属于最有理论深度的研究成果之一。

在近现代人类思想长河中,马克思主义具有独特的历史影响力,这一方面源自于这一思想理论对于人类命运和人类社会发展的强烈关怀,另一方面源自于这一思想理论所包含的深厚的历史文化积淀。马克思主义的问世表现为对以往的旧哲学和传统社会历史理论的超越,但是,它并非是人类文化精神的根本断裂,相反,马克思主义传承和升华了人类最优秀的文明精神,特别是欧洲文化精神。在这种意义上,科拉科夫斯基的《主要流派》的确独具特色。与其他马克思主义史研究成果显著不同的是,《主要流派》第一章就专门从作为哲学史发端



的古希腊哲学柏拉图年代,并且联系后来的基督教哲学和近代哲学,论述马克思主义与欧洲思想史的渊源关系以及马克思主义的由来和兴起。这是科拉科夫斯基把他长期致力于欧洲大陆哲学史研究的功底和他从事的马克思主义起源研究的工作结合起来而相得益彰的一个范例,并为迄今为止其他人关于马克思主义起源的研究所难于企及。

不仅如此,科拉科夫斯基还通过对马克思思想理论的全面系统的把握,从中梳理出三个思想主旨,也就是三重思想文化动机,这一分析从一个独特的视角揭示了马克思思想理论的深厚的思想文化积淀。科拉科夫斯基认为,在马克思的学说里具有某种程度的紧张关系(tention,又译“张力”),这既表现在有着不同倾向的思想之间,也表现在被马克思综合成一体的诸多思想资源之间。由此,马克思主义具有三个主旨或动因(motif)。

一是浪漫主义主旨或文化动因。科拉科夫斯基认为,在对资本主义社会进行批判的主要方法上,马克思继承了浪漫主义运动的思想。浪漫派“哀叹”工业文明造成了人类旧有的传统共同体的消失和个性的丧失,抨击这种文明使人异化为无个性的、无名状的“物”,主张回归到个人与共同体之间以及个人与个人之间没有诸如国家制度、货币等力量乃至一切中间东西介入的完全和谐的状态。在这样一种每个人自由而无拘无束地与整体相同一的社会里,强迫和控制没有必要,以牺牲一部分人的自由来换取另一部分人的发展也不可能发生。马克思采纳了浪漫主义的思想,并且在对共产主义的勾画中也赋予了它浪漫主义上述的乌托邦色彩。马克思与浪漫主义不同之处在于:他不是通过怀旧复古以便破坏工业技术的发展,而是肯定这种发展并以其辩证的过程来使工业技术成为实现未来理想的基础。

二是浮士德-普罗米修斯主旨或文化动因,也可称之为英雄主义-救世主义主旨或文化动因。这种主旨就是坚信人们作为自我创造者所具有的无限力量,鄙视传统,鄙视崇拜过去,坚信历史是人类通



过劳动完成的自我实现,并且确信明天的人类是从“未来”中得出自己的“诗情画意”。这一主旨不是以个人为中心的。它以集体的普罗米修斯即无产阶级的世界革命来结束过去、创造现实和开辟未来,亦即拯救人类,拯救世界。这种主旨所凸现的拯救是人对自己的拯救,而不是上帝的或大自然的拯救。人的自由就是人的创造性,而集体的普罗米修斯原则上能够实现对人们所生活的世界的绝对把握。

三是启蒙时代的理性主义和决定论的主旨或文化动因。马克思谈论的社会规律虽然不同于自然规律,但却有自然规律那样的客观作用。马克思谈论的社会规律是以解释迄今为止的历史即人类“史前史”为根据的,这些社会“规律”是不依赖于人的认识而强加于人之上的,是人们对自己的创造无法控制,甚至是自我异化的支配方式。只有无产阶级的革命实践不仅认识了这些规律,而且也是在实践中把握了它们。从这时起,必然性才有可能向自由转化。马克思为探讨社会规律而使用的诸多概念是非评价性的概念。例如,马克思最喜爱的箴言之一“怀疑一切”就体现出理性主义和怀疑主义。

科拉科夫斯基关于马克思主义主旨的论点扩大了传统意义上理解的马克思主义的思想来源。他强调:旨在批判过去的第一个主旨主要来自圣西门、赫斯和黑格尔;旨在勾画未来的第二个主旨来自歌德、黑格尔和青年黑格尔派关于实践与自我意识的哲学;旨在结束过去的第三个主旨来自李嘉图、孔德(尽管马克思嘲笑过他)和黑格尔。而这三个主旨都有黑格尔的影响。尽管马克思本人在19世纪60年代比40年代更注重第三个主旨,但前两个主旨还是持续不断地影响到马克思著述的方向、应用的概念、提出的问题 and 所做的解答。实际上,科拉科夫斯基关于马克思主义主旨的论点依然是确立在把马克思主义加以人道主义化乃至人本主义化的“革新和改造”之目的上的。不难看出,科拉科夫斯基关于马克思思想的三重主旨或者文化动因的概括,虽然还存在许多不确切的地方,但是,这种对马克思思想的内在文化精神的概括,不仅有助于我们更加深入地思考马克思主义在人类思想



文化历史长河中的独特地位,而且有助于我们理解马克思身后形成关于马克思思想的不同理解、不同解释的深层原因。

再次,从关于马克思思想,以及马克思主义的理论把握的深度来看,科拉科夫斯基的《主要流派》在迄今的各种马克思主义史研究文献中也具有重要的地位。

众所周知,马克思和恩格斯都是思想创造力极其丰富的思想家和理论家,他们密切关注人类社会现实的变化而提出了丰富的思想理论;这些思想理论同20世纪人类社会历史变化的互动,又催生了众多不同的马克思主义流派。要准确把握马克思主义一百多年的历史演变和丰富的思想理论资源,对于任何一个马克思主义史学家来说都是一个挑战和考验。应当说,在这方面,科拉科夫斯基的《主要流派》体现出独特的理论领悟力和思想驾驭力,他通过对马克思思想的深厚文化底蕴和深刻的现实关切的分析,紧紧围绕着马克思思想理论的核心问题,即人的存在和命运问题,来解释马克思思想的人道主义精神实质,并按照这一本质精神来衡量马克思主义的理论流变和各个流派的理论建树。

科拉科夫斯基认为,马克思思想理论的基本精神和根本原则就体现在他的人道主义和异化理论之中,这贯穿于从《1844年经济学哲学手稿》到《资本论》的马克思的全部著作中。科拉科夫斯基由此把马克思理论的基本内容归结为如下十个方面:(1)马克思的出发点是来自黑格尔的末世学问题(eschatological question):人如何能既与自己又与世界相一致?马克思把人的“现世的实在”(earthly reality)而不是黑格尔的“精神”置于自己的世界观的中心,来展开自己的思想。(2)马克思期望人最终达到与世界、与自身和与他人的和谐一致,而达到这一点就要认识并克服人的现世命运中的异化及其根源。(3)异化,主要是异化劳动,具有不可避免的历史特性。马克思不仅把异化视为某种破坏性的、非人的东西,而且也把它看作未来人类全面发展的某种条件。(4)异化意味着人受到自己制造出来但却在外观上独立的物



的压抑。异化导致私有财产和政治制度的产生,带来了个人之间的相互孤立,并且使国家创造了虚假的共同体。(5)克服异化不是通过思想,而是要消除其根源。人作为实践的存在,其思想受制于实践的需要。人们头脑中的世界形象的确定,不是来自对象的内在性质,而是人们面临的实践任务。(6)超越异化是共产主义的别名,而共产主义是对人的生存的总体改造,是人的“类本质”的复归。共产主义意味着结束把生活领域划分为公共领域与私人领域,结束市民社会与国家的区分,消除政治制度、政治权威和政府等政治力量的异化,消灭私有财产及其根源分工,消灭阶级制度和剥削,治愈人的本质的分裂以及个人的畸形的、片面的发展,消灭异化力量,从而使人的生活本质与存在和谐一致,摈弃已有的虚假独立的社会意识。共产主义把哲学变为现实,并以此消除哲学。(7)共产主义是人的全面发展和人的自由的实现。在共产主义下,人不再受偶然性摆布,人成为其命运的主宰,成为其自身命运的自觉的塑造者。(8)共产主义不是与现实世界相对立的某种空想,不是历史上任何时间都可发明出来并付诸实践的某种理论。共产主义本身就是当代历史的趋势,因为现今时代体现着最大程度的非人化,正在产生出走向共产主义的前提,而无产阶级代表着人类的需要来消灭非人化及异化。(9)无产阶级将实现共产主义,它的自觉性不是被动地意识到历史赋予它的作用,而是自由的自觉性,是革命首创性的源泉。由于历史的必然性实际上采取了无产阶级自觉性的自由首创形态,无产阶级就处于把历史的必然与自由融为一体的地位。(10)共产主义是人类所有生活领域以及所有意识的最终改造。共产主义以先进的技术发展和世界市场为前提,它将带来更大的技术发展,这一发展不是像过去那样转过来反对其创造者,而是有助于人们充分完成其作为人的自我实现。<sup>①</sup>

由上所述,不难看出,科拉科夫斯基是以哲学上的人本主义来概

---

<sup>①</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 177-181.



## >>> 书目提要

书中有关文本引用的出处：

xiv

圣安瑟伦：《论道篇》等（St. Anselm, *Proslogium* etc., trans. S. N. Deane, Kegan Paul, London, 1903.）

恩格斯：《反杜林论》（Engels, F., *Herr E. Dühring's Revolution in Science*, Martin Lawrence, London, 1935.）

恩格斯：《自然辩证法》（Engels, F., *Dialectics of Nature*, Progress Publishers, Moscow, 1954.）

黑格尔：《精神现象学》（Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Mind*, trans. Baillie, Allen & Unwin, London, 1910.）

黑格尔：《法哲学原理》（Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford, 1942.）

黑格尔：《逻辑学》（Hegel, G. W. F., *Science of Logic*, trans. A. V. Miller, Allen & Unwin, London, 1969.）

黑格尔：《历史哲学》（Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of History*, trans. J. Sibree, Dover, New York, 1956.）

麦克莱伦：《马克思：生平和思想》（McLellan, D., *Karl Marx: his Life and Thought*, Macmillan, London, 1973.）

麦克莱伦（编辑）：《卡尔·马克思早期著作》[McLellan, D. (ed.), *Karl Marx: Early Text*, Blacwell, Oxford, 1971.]

《马克思文集》，两卷本（Marx, K., *Selected Works*, 2 vols.,



Lawrence & Wishart, London, 1942. )

马克思:《资本论》,三卷本( Marx, K. , *Capital*, trans. in 3 vols. , Lawrence & Wishart and Progress Publishers, Moscow, 1970. )

马克思:《政治经济学批判大纲》( Marx, K. , *Grundrisse*, trans. M. Nicolaus, Penguin, London, 1973. )

马克思:《来自流亡的考察》( Marx, K. , *Surveys from Exile*, ed. Fernbach, Penguin, London, 1973. )

《马克思恩格斯文集》( K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, Lawrence & Wishart, London, 1968. )

普罗提诺:《九章集》( Plotinus, *Enneads*, trans. S. McKenna, Faber, London, 1962. )



## >>> 中译者序言

# 一部富有争议的马克思主义史

三卷本《马克思主义的主要流派》(*Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution*)一书是当代著名哲学家、东欧新马克思主义代表人物莱泽克·科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)关于马克思主义发展史和传播史研究的力作。这是迄今在全球范围内影响最大,同时也是最富有争议的马克思主义史研究成果之一,因此也是严肃的、深刻的、自信的马克思主义研究必须高度关注和积极回应,并与之认真对话和交锋的理论成果。

莱泽克·科拉科夫斯基 1927 年 10 月 23 日出生于波兰拉多姆,父亲是一位出版商、经济学者兼政论作家,纳粹德国入侵波兰后,被盖世太保杀害。科拉科夫斯基一家逃难到罗兹,流落到波兰东部一小村庄。科拉科夫斯基虽然被迫中学辍学,但在当地的图书馆里自学,最后通过了波兰战时处在地下状态的学历考试。科拉科夫斯基青年时期在罗兹大学攻读哲学,于 1946 年加入波兰共产党(后改称波兰统一工人党),1948 年任罗兹大学逻辑课助教,1953 年在华沙大学获得博士学位并留校任教,1950 年被派往莫斯科访学,回国后任华沙大学哲学系讲师,1953—1959 年担任该系现代外国哲学史教研室主任,1959 年晋升为教授并任该系系主任。科拉科夫斯基出任过波兰最主要的哲学杂志《哲学研究》的主编,曾是波兰当时知名的马克思主义哲学学者,以批判基督教哲学及教会思想而闻名,一度被视为 20 世纪 50 年代波兰哲学界“红人”、“斯大林主义的主要代表人物之一”、“波兰引人注目马克思主义理论新秀”等。然而,1956 年苏联共产党“二十



大”批判和揭露斯大林问题的冲击以及稍后发生的匈牙利事件、波兰事件的影响,使科拉科夫斯基认识到斯大林问题所造成的精神危机,他开始否定和批判斯大林主义,批评波兰由于采取苏联模式而出现的诸多社会弊端。由此,科拉科夫斯基逐步形成了以马克思主义人道主义为定向的新马克思主义立场。

1966年,为了纪念“波兹南事件”十周年,科拉科夫斯基发表《十月的总结》,公开批评波兰政府错失改革良机、限制言论自由,使波兰成为一个特权阶级、低效无能和审查制度的国家。因此,他被斥责为“资产阶级自由派分子”并被开除出党。1968年3月,科拉科夫斯基被解除华沙大学的教职,后被允许离开祖国,先是去联邦德国,后去加拿大、美国,最后移居英国,先后在加拿大蒙特利尔市的麦吉尔大学、美国加利福尼亚州立大学伯克利分校和英国牛津大学任教。1995年在牛津大学退休,2009年7月17日在英国牛津病逝。对于他的逝世,英国广播公司(BBC)当天就做了报道。华沙大学校长K·哈瓦辛斯卡-马楚科夫(K. Chalasinska-Macukow)说:科拉科夫斯基的逝世“不仅是波兰的,而且是世界的巨大损失”<sup>①</sup>。鉴于其对波兰的自由所做出的贡献,波兰国会当天为科拉科夫斯基的去世默哀一分钟,他的遗体被运回祖国安葬,受到了荣誉军人般的葬礼。<sup>②</sup>

科拉科夫斯基先后发表了《理性的异化——实证主义思想史》(1966)、《走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集》(1967)、《马克思主义的主要流派》(三卷本,1976—1978)、《宗教:如果没有上帝……论上帝、魔鬼、原罪以及所谓宗教哲学的其他种种忧虑》(1982)、《形而上学的恐怖》(1988)、《经受无穷拷问的现代性》(1990)、《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》(1999)等重要著作,还发表了《关于来洛尼亚王国的13个童话故事》、《天堂的钥

<sup>①</sup> <http://www.chinanews.com/cul/news/2009/07-22/1786811.html>.

<sup>②</sup> <http://www.latimes.com/news/obituaries/la-me-leszek-kolakowski21-2009jul21,0,2982668.story>.



匙》、《与魔鬼的谈话》等著名童话故事和文学作品。科拉科夫斯基的著作被译为多种文字,其中很多著作被译为中文出版。<sup>①</sup> 科拉科夫斯基先后获得“伊拉斯谟奖”、“麦克阿瑟奖”、“托克维尔奖”、“德国作家和平奖”、“托马斯·杰弗逊奖”、“波兰笔会奖”、“耶路撒冷文学奖”和波兰国家最高奖“白鹰勋章”等重要奖项,其中最著名的就是2003年11月5日获得了美国国会图书馆颁发的首届“约翰·克鲁格人文与社会科学终身成就奖”。<sup>②</sup>

## 一、科拉科夫斯基的马克思主义观

《马克思主义的主要流派》(以下简称《主要流派》)是科拉科夫斯基于1968年被解除大学教职以后开始撰写的。第一卷在波兰写成,第二卷和第三卷在英国写成,全书于1976年至1978年首次以波兰文在巴黎波兰文学研究所相继发表,于1978年首次用英文由牛津克拉伦登出版社出版,很快在世界范围内引起了普遍而热烈的反响,为此,

---

① 迄今为止,科拉科夫斯基的著作已有下列中文译本:《柏格森》,牟斌译,中国社会科学出版社,1991年;《宗教:如果没有上帝……论上帝、魔鬼、原罪以及所谓宗教哲学的其他种种忧虑》,杨德友译,三联书店,1997年;《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店,1999年;《与魔鬼的谈话》,杨德友译,华夏出版社,2007年;《关于来洛尼亚王国的13个童话故事》,杨德友译,三联书店,2007年、2013年增订版;《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》,唐少杰译、衣俊卿校,黑龙江大学出版社,2011年;《理性的异化——实证主义思想史》,张彤译、魏志军校,黑龙江大学出版社,2011年;《经受无穷拷问的现代性》,李志江译,黑龙江大学出版社,2013年;《走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集》,姜海波译,黑龙江大学出版社,2013年。还有中国台湾地区出版的:《马克思主义的主流》第1卷,马元德译,远流出版事业股份有限公司,1992年;《理性的异化——实证主义思想史》,高俊一译,联经出版事业公司,1988年。

② 该奖旨在奖励在人文学科领域做出重大和深远研究的学者,用意在于在诺贝尔奖没能涵盖的人文学科领域上填补对大师成就最高荣誉之认可和表彰的空白,又称“人文诺贝尔奖”,奖金为100万美元。该奖项评选一般历时两年,由全球范围的两千多所大学校长、高等研究机关领导人和相关学科著名学者提名和评选。该奖项评选有三条标准:首先,其学术研究成果被同行公认为对该学科具有杰出贡献;其次,其成果在人文学科中必须具有跨学科意义;再则,其成果必须对公众生活产生过重大影响。当年终审的五位专家,包括诺贝尔经济学奖获得者阿玛蒂亚·森,都一致推举科拉科夫斯基。



1981年由牛津大学出版社再版了此书。随后,《主要流派》的德文、荷兰文、塞尔维亚文、意大利文、西班牙文、波兰文、法文、日文等译本相继问世。

《主要流派》第一卷追溯了马克思主义的思想起源,确证了马克思主义与欧洲哲学传统演变以及欧洲人文主义精神发展的渊源关系;评述了马克思和恩格斯的早期思想与早期著作,展现出他们早年与青年黑格尔派的互动关系,标示出他们在创立马克思主义过程中的理论探索和实践尝试的历程;概括了马克思主义的社会主义与从巴贝夫主义到拉萨尔主义、从蒲鲁东主义到巴枯宁主义的几乎19世纪所有代表性的社会主义之间的关系;论述了马克思《资本论》关于资本主义非人性化世界的剥削本质、关于资本主义经济运动的矛盾及其消除途径、关于历史发展过程的推动力量等重要理论,论述了恩格斯《自然辩证法》的主要理论。这一卷的重要之处是科拉科夫斯基关于马克思主义的人道主义和异化理论实质及救世论精神、关于马克思主义具有的“浪漫主义、浮士德-普罗米修斯(也可称之为英雄主义-救世主义)、启蒙时代的理性主义和决定论”三个主旨、关于马克思与恩格斯之间的思想差异等等综述性的观点。

第二卷概述了马克思主义与第二国际的历史关系;评述了从考茨基、罗莎·卢森堡到普列汉诺夫的19世纪末20世纪初著名马克思主义代表人物的理论;论及了一些通常不被视作马克思主义者的理论家,诸如饶勒斯、索列尔等人把马克思主义与某种非马克思主义思想体系加以汇合的做法;综述了“奥地利马克思主义”这一最早的也是最著名的马克思主义学派的方方面面;介绍了这一时期三位知名的波兰马克思主义研究者所具有的各自不同特色的马克思主义观点;分别论述了马克思主义与俄国马克思主义、与布尔什维主义、与列宁主义这三者的崛起和发展的关系,着重分析了列宁主义的理论和实践。这一卷的重点所在是科拉科夫斯基关于马克思主义由理论学说向社会历史实践的转换的诸多论点。



第三卷追溯了斯大林主义的缘起和发展,揭露出苏联初期马克思主义的若干矛盾;回顾了苏联马克思主义历史上的数次论战和斗争,概括出以斯大林主义为代表的苏联马克思主义的实质和缺陷;评价了托洛茨基十月革命后的观点和策略;批判了第二次世界大战之后苏联马克思主义意识形态的畸形演变;还论述了从葛兰西、卢卡奇到马尔库塞、布洛赫等若干“西方马克思主义”代表人物的理论及其特点,概述了以“法兰克福学派”为代表的现代西方马克思主义的思想转换和价值取向;最后,列举了东欧、南斯拉夫、法国和中国等国家和地区出现的现代马克思主义的新的状况、运动和趋势。这一卷的重要方面是科拉科夫斯基对苏联马克思主义的批判和对马克思主义史的总体性结论。

科拉科夫斯基的《主要流派》篇幅很长,内容丰富,是目前国际范围内关于马克思主义发展和传播历史内容最为丰富的研究成果之一,因此,我们不可能在有限的篇幅中全面概述该书的内容,只能从文献、人物、思想理论等主要方面揭示这部马克思主义理论史的主要特点和理论建树。

首先,从所研究的马克思主义主要代表人物、流派和所占有的文献方面来看,《主要流派》在国内外迄今为止的马克思主义史研究成果中独具特色,是内容最为丰富的马克思主义史研究成果之一。

对于思想史和理论史的研究而言,能否占有足够丰富的文献,能否尽可能涵盖这一研究对象的主要创立者和传播者,是衡量这一研究成果质量和水平首先要考量的重要因素。从这种意义上讲,我们必须充分肯定科拉科夫斯基的《主要流派》的学术价值和理论地位。从历史跨度来讲,科拉科夫斯基研究了到他那时已有130余年的马克思主义发展中的诸多代表人物、流派和学说的思想史或理论史,不仅表现出渊博的学识和深厚的功力,还表现出他对马克思主义史的论题分类、年代划分、学派概述等方面精辟独到或深远广博的见解。从思想理论所影响的范围来讲,科拉科夫斯基的《主要流派》全书共有47章,



论及约 60 位马克思主义史上的代表人物或与马克思主义史相关的代表人物,近 20 个相关的流派、团体等,内容包括从马克思和恩格斯、青年黑格尔派、马克思主义的形成和发展、经过第二国际和列宁主义以及后来的苏联马克思主义,到 20 世纪中叶西方形形色色的马克思主义流派和“马克思学”代表人物,直到东欧新马克思主义流派和毛泽东的思想理论。其中,对几个主要历史阶段,科拉科夫斯基所涉猎的理论人物和流派,都多于其他各种版本的马克思主义史。例如,对第二国际时期的理论家和列宁主义的思想理论发展,科拉科夫斯基除了给予列宁的思想理论以重要篇幅外,还关注了其他一些理论家,如考茨基、卢森堡、伯恩施坦、拉法格、饶勒斯、索列尔、拉布里奥拉、克什维斯基、克列斯-克劳兹、布若佐夫斯基、阿德勒、希法亭、车尔尼雪夫斯基、普列汉诺夫等。再比如,在探讨列宁逝世后 20 世纪世界马克思主义研究的情况时,科拉科夫斯基不但讨论了斯大林主义和苏联的马克思主义,而且对葛兰西、卢卡奇、科尔施、布洛赫、哥德曼、霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等西方马克思主义理论家进行了深入的理论分析,并且介绍和评价了第二次世界大战后东欧和其他地区,特别是南斯拉夫、法国、中国等马克思主义的发展和传播情况。

其次,从关于马克思主义思想理论的深层历史文化精神和社会历史背景的挖掘来看,科拉科夫斯基的《主要流派》在各种关于马克思主义思想史的研究文献中属于最有理论深度的研究成果之一。

在近现代人类思想长河中,马克思主义具有独特的历史影响力,这一方面源自于这一思想理论对于人类命运和人类社会发展的强烈关怀,另一方面源自于这一思想理论所包含的深厚的历史文化积淀。马克思主义的问世表现为对以往的旧哲学和传统社会历史理论的超越,但是,它并非是人类文化精神的根本断裂,相反,马克思主义传承和升华了人类最优秀的文明精神,特别是欧洲文化精神。在这种意义上,科拉科夫斯基的《主要流派》的确独具特色。与其他马克思主义史研究成果显著不同的是,《主要流派》第一章就专门从作为哲学史发端



的古希腊哲学柏拉图年代,并且联系后来的基督教哲学和近代哲学,论述马克思主义与欧洲思想史的渊源关系以及马克思主义的由来和兴起。这是科拉科夫斯基把他长期致力于欧洲大陆哲学史研究的功底和他从事的马克思主义起源研究的工作结合起来而相得益彰的一个范例,并为迄今为止其他人关于马克思主义起源的研究所难于企及。

不仅如此,科拉科夫斯基还通过对马克思思想理论的全面系统的把握,从中梳理出三个思想主旨,也就是三重思想文化动机,这一分析从一个独特的视角揭示了马克思思想理论的深厚的思想文化积淀。科拉科夫斯基认为,在马克思的学说里具有某种程度的紧张关系(tention,又译“张力”),这既表现在有着不同倾向的思想之间,也表现在被马克思综合成一体的诸多思想资源之间。由此,马克思主义具有三个主旨或动因(motif)。

一是浪漫主义主旨或文化动因。科拉科夫斯基认为,在对资本主义社会进行批判的主要方法上,马克思继承了浪漫主义运动的思想。浪漫派“哀叹”工业文明造成了人类旧有的传统共同体的消失和个性的丧失,抨击这种文明使人异化为无个性的、无名状的“物”,主张回归到个人与共同体之间以及个人与个人之间没有诸如国家制度、货币等力量乃至一切中间东西介入的完全和谐的状态。在这样一种每个人自由而无拘无束地与整体相同一的社会里,强迫和控制没有必要,以牺牲一部分人的自由来换取另一部分人的发展也不可能发生。马克思采纳了浪漫主义的思想,并且在对共产主义的勾画中也赋予了它浪漫主义上述的乌托邦色彩。马克思与浪漫主义不同之处在于:他不是通过怀旧复古以便破坏工业技术的发展,而是肯定这种发展并以其辩证的过程来使工业技术成为实现未来理想的基础。

二是浮士德-普罗米修斯主旨或文化动因,也可称之为英雄主义-救世主义主旨或文化动因。这种主旨就是坚信人们作为自我创造者所具有的无限力量,鄙视传统,鄙视崇拜过去,坚信历史是人类通



过劳动完成的自我实现,并且确信明天的人类是从“未来”中得出自己的“诗情画意”。这一主旨不是以个人为中心的。它以集体的普罗米修斯即无产阶级的世界革命来结束过去、创造现实和开辟未来,亦即拯救人类,拯救世界。这种主旨所凸现的拯救是人对自己的拯救,而不是上帝的或大自然的拯救。人的自由就是人的创造性,而集体的普罗米修斯原则上能够实现对人们所生活的世界的绝对把握。

三是启蒙时代的理性主义和决定论的主旨或文化动因。马克思谈论的社会规律虽然不同于自然规律,但却有自然规律那样的客观作用。马克思谈论的社会规律是以解释迄今为止的历史即人类“史前史”为根据的,这些社会“规律”是不依赖于人的认识而强加于人之上的,是人们对自我的创造无法控制,甚至是自我异化的支配方式。只有无产阶级的革命实践不仅认识了这些规律,而且也是在实践中把握了它们。从这时起,必然性才有可能向自由转化。马克思为探讨社会规律而使用的诸多概念是非评价性的概念。例如,马克思最喜爱的箴言之一“怀疑一切”就体现出理性主义和怀疑主义。

科拉科夫斯基关于马克思主义主旨的论点扩大了传统意义上理解的马克思主义的思想来源。他强调:旨在批判过去的第一个主旨主要来自圣西门、赫斯和黑格尔;旨在勾画未来的第二个主旨来自歌德、黑格尔和青年黑格尔派关于实践与自我意识的哲学;旨在结束过去的第三个主旨来自李嘉图、孔德(尽管马克思嘲笑过他)和黑格尔。而这三个主旨都有黑格尔的影响。尽管马克思本人在19世纪60年代比40年代更注重第三个主旨,但前两个主旨还是持续不断地影响到马克思著述的方向、应用的概念、提出的问题 and 所做的解答。实际上,科拉科夫斯基关于马克思主义主旨的论点依然是确立在把马克思主义加以人道主义化乃至人本主义化的“革新和改造”之目的上的。不难看出,科拉科夫斯基关于马克思思想的三重主旨或者文化动因的概括,虽然还存在许多不确切的地方,但是,这种对马克思思想的内在文化精神的概括,不仅有助于我们更加深入地思考马克思主义在人类思想



文化历史长河中的独特地位,而且有助于我们理解马克思身后形成关于马克思思想的不同理解、不同解释的深层原因。

再次,从关于马克思思想,以及马克思主义的理论把握的深度来看,科拉科夫斯基的《主要流派》在迄今的各种马克思主义史研究文献中也具有重要的地位。

众所周知,马克思和恩格斯都是思想创造力极其丰富的思想家和理论家,他们密切关注人类社会现实的变化而提出了丰富的思想理论;这些思想理论同20世纪人类社会历史变化的互动,又催生了众多不同的马克思主义流派。要准确把握马克思主义一百多年的历史演变和丰富的思想理论资源,对于任何一个马克思主义史学家来说都是一个挑战和考验。应当说,在这方面,科拉科夫斯基的《主要流派》体现出独特的理论领悟力和思想驾驭力,他通过对马克思思想的深厚文化底蕴和深刻的现实关切的分析,紧紧围绕着马克思思想理论的核心问题,即人的存在和命运问题,来解释马克思思想的人道主义精神实质,并按照这一本质精神来衡量马克思主义的理论流变和各个流派的理论建树。

科拉科夫斯基认为,马克思思想理论的基本精神和根本原则就体现在他的人道主义和异化理论之中,这贯穿于从《1844年经济学哲学手稿》到《资本论》的马克思的全部著作中。科拉科夫斯基由此把马克思理论的基本内容归结为如下十个方面:(1)马克思的出发点是来自黑格尔的末世学问题(eschatological question):人如何能既与自己又与世界相一致?马克思把人的“现世的实在”(earthly reality)而不是黑格尔的“精神”置于自己的世界观的中心,来展开自己的思想。(2)马克思期望人最终达到与世界、与自身和与他人的和谐一致,而达到这一点就要认识并克服人的现世命运中的异化及其根源。(3)异化,主要是异化劳动,具有不可避免的历史特性。马克思不仅把异化视为某种破坏性的、非人的东西,而且也把它看作未来人类全面发展的某种条件。(4)异化意味着人受到自己制造出来但却在外观上独立的物



的压抑。异化导致私有财产和政治制度的产生,带来了个人之间的相互孤立,并且使国家创造了虚假的共同体。(5)克服异化不是通过思想,而是要消除其根源。人作为实践的存在,其思想受制于实践的需要。人们头脑中的世界形象的确定,不是来自对象的内在性质,而是人们面临的实践任务。(6)超越异化是共产主义的别名,而共产主义是对人的生存的总体改造,是人的“类本质”的复归。共产主义意味着结束把生活领域划分为公共领域与私人领域,结束市民社会与国家的区分,消除政治制度、政治权威和政府等政治力量的异化,消灭私有财产及其根源分工,消灭阶级制度和剥削,治愈人的本质的分裂以及个人的畸形的、片面的发展,消灭异化力量,从而使人的生活本质与存在和谐一致,摈弃已有的虚假独立的社会意识。共产主义把哲学变为现实,并以此消除哲学。(7)共产主义是人的全面发展和人的自由的实现。在共产主义下,人不再受偶然性摆布,人成为其命运的主宰,成为其自身命运的自觉的塑造者。(8)共产主义不是与现实世界相对立的某种空想,不是历史上任何时间都可发明出来并付诸实践的某种理论。共产主义本身就是当代历史的趋势,因为现今时代体现着最大程度的非人化,正在产生出走向共产主义的前提,而无产阶级代表着人类的需要来消灭非人化及异化。(9)无产阶级将实现共产主义,它的自觉性不是被动地意识到历史赋予它的作用,而是自由的自觉性,是革命首创性的源泉。由于历史的必然性实际上采取了无产阶级自觉性的自由首创形态,无产阶级就处于把历史的必然与自由融为一体的地位。(10)共产主义是人类所有生活领域以及所有意识的最终改造。共产主义以先进的技术发展和世界市场为前提,它将带来更大的技术发展,这一发展不是像过去那样转过来反对其创造者,而是有助于人们充分完成其作为人的自我实现。<sup>①</sup>

由上所述,不难看出,科拉科夫斯基是以哲学上的人本主义来概

---

<sup>①</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 177-181.



括马克思的基本理论的,因而,马克思主义就成为关于人对异化的克服和超越、人的解放、人的自我认识和自我实现、人的自由等等的理论,一句话,马克思主义就是关于人的哲学,人的问题是马克思理论的核心,人本主义成为马克思主义的圭臬。科拉科夫斯基的上述论点既是20世纪30年代马克思《1844年经济学哲学手稿》首次发表以来西方诸多学者用人道主义解析或“重构”马克思主义的延续,也是科拉科夫斯基本人在马克思主义问题上的特殊经历的深刻反映。

通过上述简要的提炼和概括,不难看出,尽管科拉科夫斯基关于马克思思想和马克思主义的基本精神和核心内容的概括不够全面,但的确在很大程度上把握了马克思思想和马克思主义理论的核心问题。这种理论概括从根本上符合马克思的思想精神和价值追求,特别是符合马克思关于人的自由全面发展、人类的解放等基本思想和价值追求。同时,从这样的理论基点出发,我们也可以更清楚地把握马克思身后的马克思主义演变状况。例如,第二国际理论家的马克思主义,特别是以斯大林主义为核心的苏联的马克思主义,都具有共同的或者相近的理论缺陷,这就是对马克思关于人的自由和人类解放思想的忽略或者否定。而20世纪50年代到80年代,一些社会主义国家的改革,每每都是以人道主义和异化问题为理论契机,对于某些僵化的社会机制和僵滞的意识形态教条进行反思批判,对当代人类社会所面临的文化困境和当代人的普遍异化进行批判;并且通过积极探索社会主义的改革而为人类社会的发展寻找出路。正是这些积极的理论探索,同20世纪20年代以卢卡奇、科尔施等为代表的西方马克思主义的兴起一道,在20世纪开创了马克思主义的新局面。

## 二、科拉科夫斯基的理论缺陷和观点错误

科拉科夫斯基的重要理论特色就是彻底的批判精神,特别是对教条主义的批判。这种理论特质也充分体现在他的马克思主义史研究



中。在《主要流派》中,科拉科夫斯基从马克思思想的深刻文化积淀和人道主义基本精神出发,不仅对第二国际理论家、列宁和斯大林等人的理论观点进行了尖锐的批判,而且对与他本人持相同的或者相近的价值立场的西方马克思主义理论家和东欧新马克思主义理论家,例如卢卡奇、科尔施、布洛赫、葛兰西、马尔库塞、哥德曼等人都进行了非常激烈的理论批判。

在科拉科夫斯基的《主要流派》关于不同时期马克思主义代表人物的具体的理论批判中,毫无疑问存在很多偏激、偏颇之处,以及许多在我们看来是错误的观点。对于科拉科夫斯基这些具体的理论分析和批判性意见,我们在这里不一一展开,也不做更多的分析批判,因为,对于马克思主义这样一种具有批判精神和开放意识的思想理论而言,其发展和演进过程中存在各种理论分歧和思想冲突在一定限度内属于可以接受的范畴。每一个研究者和阅读者都可以对这些具体的理论分歧和争论做出自己的判断和鉴别。在这里,我们需要着重指出的是科拉科夫斯基的马克思主义史研究中存在的主要的理论缺陷和错误的观点,在我们看来,这些问题涉及对于马克思主义的总体把握和基本判断,因此,必须明确地加以分析和批判。

具体说来,在我们看来,科拉科夫斯基《主要流派》中存在着两个方面的主要理论失误和错误:一是科拉科夫斯基在分析批判斯大林主义和苏联的马克思主义所带来的世界性的消极历史影响时,把这种分析扩展为对马克思主义本身的比较激进的批判,否定马克思主义的科学性;二是科拉科夫斯基对20世纪的社会主义实践进行了比较激进的批判,不仅批判了由于斯大林主义的影响而走向僵化的苏联的社会主义模式,也批判了列宁的社会主义实践,以及毛泽东的社会主义探索等。这两个方面的问题关系到马克思主义和社会主义的根本问题,我们需要做出深刻的分析,并做出批判性的理论应答。

我们先来看科拉科夫斯基关于马克思主义的当代命运的基本判定。在《主要流派》“跋”中,科拉科夫斯基提出了关于马克思主义的



总体性判断。在这里,科拉科夫斯基突出强调了马克思主义的空想性质,他认为,马克思主义关于人类社会未来发展的承诺是无法实现的。他写道:“马克思主义是我们这个世纪最大的幻想(fantasy)。它是一个提供了关于完美统一社会的远景的梦,这种社会使人类一切愿望都会满足,一切价值都会实现。”<sup>①</sup>科拉科夫斯基指出,这一说法并不意味着马克思主义只是幻想。必须区分出作为对过去历史的解释的马克思主义与作为政治意识形态的马克思主义。历史唯物主义学说对于增加人们的知识储备和丰富人们对历史的理解很有价值。但是,在他看来,这也并不意味着同样承认马克思主义,因为马克思主义一开始就作为信仰则是不可修正的,即它相信只有当过去的历史按照未来的历史来解释时,历史的过程才是可以理解的。这就是说,那些业已存在的东西只有当它们具有对那些还没有产生的东西的预知时,才是可以理解的和有价值的。如果没有对未来的“科学认识”,马克思主义也就不成其为马克思主义。在此意义上,马克思主义具有宗教的功能和特征。<sup>②</sup>然而,“作为阐释性的‘体系’,它死亡了,它已不能提供任何‘方法’用来有效地阐释现代生活、预见未来或培植乌托邦规划”<sup>③</sup>。“现在,马克思主义既不解释世界,也不改变世界,它只是一套为组织各种利益而服务的口号,其中的大多数利益与马克思主义最初认为与其同一的利益相距遥远。”<sup>④</sup>

不难看出,科拉科夫斯基关于马克思主义是一个无法实现的乌托邦的判断是站不住脚的。首先,科拉科夫斯基的这一结论缺少深入的历史分析,他没有认识到马克思主义作为人类思想史上重大思想革命

<sup>①</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. III, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 523.

<sup>②</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. III, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 526.

<sup>③</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. III, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 529.

<sup>④</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. III, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 530.



的理论创新成果所具有的理论深度和思想生命力,他把马克思主义不加区分地归结为在人类早期思想史上,尤其是基督教史上曾经盛行的拯救论(soteriology)和末世论(eschatology)之类的乌托邦,这里他犯了理论分析简单化和抽象化的错误。其次,科拉科夫斯基关于马克思主义空想性的结论也犯了理论分析中以偏概全的错误,他根据马克思主义在自己的传播过程中,特别是在20世纪的社会主义实践中所经历的一些曲折和挫折,就从总体上做出马克思主义已经终结的错误推论。这里他把马克思主义在其理论演变中所出现的某些理论蜕变,例如斯大林主义等教条主义,等同于马克思思想本身,等同于马克思主义本身。而实际上,马克思主义作为几千年人类优秀文明精神的升华和结晶,作为与当代人类命运息息相关的人类社会自觉的文化批判精神,其生命力远未衰竭。回顾一下20世纪以来人类社会所遭遇的各种危机和困境,仔细分析一下全球范围内各种自觉抵御这种危机和困境的进步力量,特别是各种自觉地反抗和抵御全球化背景下的发达资本主义霸权的进步力量,我们就不难发现,不仅社会主义的价值追求和实践探索还在艰难地前行,而且各种推动人类社会朝着健康方向发展的进步力量,都在相当程度上接受或者吸纳了马克思主义的人道主义批判精神。从20世纪20年代起,西方马克思主义、东欧新马克思主义、各种新马克思主义流派、各种左翼激进主义理论思潮的此起彼伏,就是马克思主义的顽强生命力的明证。实际上,即使在晚年宣布“放弃马克思”的科拉科夫斯基,他在批判当代资本主义和剖析当代人类困境时,其思想深处和精神气质中也依旧浸透了马克思思想的人道主义精神。

实际上,所谓马克思主义“过时论”并不是科拉科夫斯基的独创,在整个20世纪都不时有人断言马克思主义“过时了”;但是,如果人们整整一个世纪都在争论一种理论是否“过时”,那么这恰恰证明了这种理论非但没有过时,而且依旧有很大的价值,依旧对当下的历史进程产生着重要的影响,因为如果它真的过时了,就自然会被尘封在历史



的档案中,不会总被人们提及。在这方面,我们认为,很多与科拉科夫斯基同时代的东西方新马克思主义理论家,在对马克思主义的当代命运的问题的判断上,没有像科拉科夫斯基这样出现以偏概全的简单化问题。例如,我们可以用著名英国新马克思主义理论家特里·伊格尔顿的理论分析来说明这一点。他在2011年出版的新著《马克思为什么是对的》中,对于这一问题做了令人信服的分析。伊格尔顿明确断言,过时的不是马克思主义,而“恰恰是资本主义本身”。在他看来,马克思主义是作为对资本主义制度的批判而来到这个世界的,它深刻认识到了资本主义的不合理性、根本的缺陷、给人类带来的罪恶和对人类造成的致命威胁;同时,它深刻地揭示出,资本主义制度不是一种“空气般自然而然的的存在”,而是“一种不久之前才产生的历史现象”,一种必然走向灭亡结局的历史现象。伊格尔顿强调,“由此可以断定,只要资本主义制度还存在一天,马克思主义就不会消亡。只有在资本主义结束之后,马克思主义才会退出历史的舞台”<sup>①</sup>。

按照这样的理解,伊格尔顿认为,马克思主义远没有过时,因为资本主义目前虽然危机严重,但是并没有迅速衰败的迹象,“资本的逻辑”还在凭借着资本主义制度的力量而强有力地统治着世界。而这种现象证明了马克思主义的历史使命远未结束,因为,资本主义的一个根本的缺陷就在于,虽然它可以在一定程度上进行某种自我调节和自我修复,但是它从根本上无法超越自身的局限。用伊格尔顿的话来说:“资本主义最终的制约就是资本本身,因为资本持续不断的复制正是资本主义无法超越的边界。”<sup>②</sup>由此,伊格尔顿找到了马克思主义当代价值的根基所在:“资本主义内在逻辑的稳定性,决定了马克思主义对资本主义体制的多数批判时至今日仍有其道理。只有当资本主义

<sup>①</sup> 特里·伊格尔顿:《马克思为什么是对的》,李杨等译,新星出版社2011年版,第7页。

<sup>②</sup> 特里·伊格尔顿:《马克思为什么是对的》,李杨等译,新星出版社2011年版,第14页。



体制可以冲破自身的边界,开创一个崭新局面的时候,才能改变这样的状况。但资本主义恰恰没有能力创造一个与现实完全不同的未来。”<sup>①</sup>

因此,在伊格尔顿看来,资本主义内在逻辑的稳定性,非但没有否定马克思主义的价值,反而更加凸显马克思主义对于保证人类健康走向未来的极端重要性。同样,目前资本主义的相对稳定,绝不应导致我们对马克思主义失去信心。如果深入分析历史和现状就会发现,马克思主义对于批判资本主义、摆脱人类危机,一直并且将继续发挥不可替代的作用。一方面,伊格尔顿指出:“巨大的财富和权力分配差距,帝国主义战争,得寸进尺的剥削,压迫性越来越强的国家……所有这些可以用来概括当今世界现状的重大问题,其实都是马克思主义两百年来一直不断思考并着力解决的。”<sup>②</sup>假如没有马克思主义持续不断的彻底批判,假如没有社会主义实践的有力制约,人类或许已经陷入更为深重的灾难之中。他强调:“每当资本主义失去控制,市场的力量使其堕入无政府状态之时,社会主义就会挺身而出,用集体的力量扼住这头狂暴的野兽,让社会重新归位。”<sup>③</sup>伊格尔顿有一个形象的比喻,“马克思主义者更像一名医生”。的确如此,病人在每一次生病痊愈后很少会想起为自己治病的医生,同样,人类社会每次度过危机后,也常常遗忘马克思主义的贡献。正因为如此,在20世纪的历史进程中,每当人类社会面临重大问题、重大危机或重大转折时,马克思主义都会强有力地出场,都会重新引起人们格外的关注。另一方面,更为重要的是,虽然资本主义也在努力地进行自我调节,但是,从根本上说,它无法超越自己的局限,在全球化背景下,虽然资本、市场和技

<sup>①</sup> 特里·伊格尔顿:《马克思为什么是对的》,李杨等译,新星出版社2011年版,第15页。

<sup>②</sup> 特里·伊格尔顿:《马克思为什么是对的》,李杨等译,新星出版社2011年版,第13页。

<sup>③</sup> 特里·伊格尔顿:《马克思为什么是对的》,李杨等译,新星出版社2011年版,第187页。



术的有机整合和在全球范围的布展为所有国家都提供了发展的机遇,但是,也给所有国家带来了风险,这是因为,目前的全球化本质上是受资本主义主导的不平等的国际秩序。因此,伊格尔顿强调,从全球范围看,资本的集中度和侵略性都有增无减;在我们生活的这个时代,财富分配不均已经大大加深;占人类主导地位的生活方式正在培育的战争,具有“将人类从这个星球上彻底抹去的能力”;等等。他指出:“资本主义制度的逻辑就是:只要有利可图,即便反社会也在所不惜,而这就意味着将有许许多多的人死于非命。曾经耸人听闻的世界末日的传言,如今看来不过是对现实的清醒认识。传统左翼党派的口号‘进入社会主义,还是退回野蛮社会’,如今看起来不再是花里胡哨的表面文章,而是振聋发聩的警世箴言。”<sup>①</sup>显而易见,伊格尔顿围绕着对资本主义的批判所做的这种分析是深刻的和敏锐的,他从根本上抓住了马克思主义和社会主义的重要价值之所在。

与关于马克思主义的当代命运的理解密切相关的是关于20世纪历史条件下的现实社会主义的实践的评价和判断。在这方面,我们认为,科拉科夫斯基的理论分析同样存在着严重缺陷和错误,最主要的体现在他对20世纪苏联、中国和其他地区的现实社会主义实践几乎都持一种比较激进的批判方面。

从科拉科夫斯基的《主要流派》的系统理论阐述可以看出,他对于社会主义实践的批判实际上主要是指向斯大林的社会主义模式或者称为苏联的社会主义模式。不可否认,斯大林对马克思主义理论的简单化和教条化理解,偏离了马克思关于人的自由和全面发展的基本精神,把社会主义实践的重点从“以人为本”转变为“以物为本”,这在实践上导致了苏联社会主义模式不断走向僵化,并且严重束缚和抑制了东欧等地的社会主义改革探索。在这种意义上,科拉科夫斯基和其他东欧新马克思主义对于斯大林主义和苏联社会主义模式的反思和批

---

<sup>①</sup> 特里·伊格尔顿:《马克思为什么是对的》,李杨等译,新星出版社2011年版,第13页。



判,对于推动社会主义的改革和自我完善是有积极意义的。但是,问题是,科拉科夫斯基把对斯大林主义和苏联社会主义模式的批判不加限定、不加区分地扩展到对大多数社会主义实践的批判和否定。一方面,在《主要流派》中,科拉科夫斯基在肯定列宁领导的革命和理论探索具有重大历史意义的同时,多处对列宁主义进行激进的批判,并把列宁主义和斯大林主义简单地等同起来。他对列宁的批判包括多方面的内容,例如,在他看来:(1)列宁主义不是马克思主义发展的一个新阶段,而只是其发展的一个流派。它是仅仅适用于俄国的“农业共产主义”。无论对于理解和解决西方资本主义各国还是殖民地各国的社会发展问题,列宁主义都是不可接受的。(2)列宁主义没有继承作为人道主义的马克思主义,它与人道主义、人权和自由格格不入。(3)列宁主义本质上是一种实用主义。列宁的伟大和天才不在于其理论和预见,而在于其行动及利用所有可以利用的力量和机会来夺取政权。列宁是实干家。当列宁需要某种理论来为自己的行为辩护时,他会毫无顾忌地篡改和伪造马克思的学说。(4)列宁主义是一种极权主义理论。列宁的一系列政论文章和观点、他的诸多政治举措和其学说的实践,都表明了极权的特征。(5)斯大林主义是列宁主义的延续和组成部分。列宁以其理论和行为为斯大林后来的专制统治制造了条件。“列宁时代”与“斯大林时代”之间的实质区别不在于前者那里党和社会享有自由,而在后者那里没有自由,区别只在于:在斯大林的统治下,苏联人民的整个精神生活都沉浸在谎言与欺骗之中。<sup>①</sup> 另一方面,科拉科夫斯基在肯定中国革命是20世纪人类历史上的重大事件的同时,对于中国的社会主义实践和毛泽东思想(他称之为“毛主义”)做了多方面的批判,例如,他批判了毛泽东的个人崇拜和毛泽东所发动的“文化大革命”等运动,指责毛泽东的理论具有集权的和空想的性质,同时,他认为毛泽东的理论没有达到当代文明的最高水平,是

<sup>①</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford: Oxford University Press, 1978, Vol. I, pp. 416 - 420; Vol. II, pp. 381 - 384; Vol. II, pp. 515 - 527.



“农民马克思主义”，等等。

如果仔细分析，不难发现，科拉科夫斯基在这里同样犯了以偏概全的理论错误，笼统地把苏联的社会主义模式等同于社会主义本身，或者说，他因为苏联的社会主义实践出现了僵化问题而从根本上否定了社会主义的进步意义，否认了社会主义对于人类社会发​​展所具有的潜力和积极价值。不仅如此，科拉科夫斯基关于 20 世纪社会主义实践的批判，存在着脱离具体的历史条件的理论抽象病。应当说，我们曾说过，在揭示马克思思想的深刻文化底蕴时，历史的分析是科拉科夫斯基马克思主义史研究的一个优势。然而，在关于 20 世纪的社会主义实践分析中，他并没有始终如一地坚持历史分析的原则，在很大程度上具有笼统和抽象的特点。

例如，在关于列宁主义的理论建构和列宁领导的社会主义实践的分析中，科拉科夫斯基看到了列宁的一些实践探索同后来的斯大林的社会主义模式在表面上的共同点或者相似处，但是没有通过具体的历史分析揭示二者之间的差别。一方面，科拉科夫斯基没有充分认识到，列宁的时期俄国十月革命刚刚取得胜利，面临着内外敌人的围剿，新政权的经济基础和社会基础十分薄弱，不得不采取暂时的“军事共产主义”的高度集中或者集权的体制。另一方面，即使在当时如此艰难条件下，列宁也反复强调民主建设对于社会主义的至关重要性，千方百计维护党内民主的权威。而斯大林主义的错误在于，在社会主义制度已经获得稳定的基础、社会经济政治实力不断增强的条件下，没有进一步推进民主政治的进程，没有把人的自由和全面发展置于社会主义建设的核心，而是不断强化国家，集中权力，形成高度集中的计划经济体制，抑制社会主义自我反思、自我批判和自我完善的改革机制，结果使社会主义陷入僵化和危机之中。

因此，在反思苏联的社会主义实践进程时，我们既要看到在苏联社会主义建设的特殊国情中，斯大林主义以及后来的苏联社会主义实践同列宁的社会主义理论和社会主义实践探索的联系性和内在关联，



也要看到它们之间的差异。只有这样,我们才不会因为苏联模式的僵化和社会主义实践的曲折而从根本上否定列宁的理论和实践。在这一点上,另一位东欧新马克思主义代表人物、南斯拉夫实践派理论家弗兰尼茨基在研究同一问题时,就能够比较客观地、历史地、全面地分析列宁的理论和实践在社会主义发展史上的地位。弗兰尼茨基依据对历史条件和革命进程的分析,对于列宁和斯大林在苏联社会主义模式的形成中的作用做了区分。同那种认为列宁应当对后来在国际共产主义运动中占主导地位的以计划经济和权力高度集中的社会主义模式负主要责任的观点相反,弗兰尼茨基认为,列宁采取的战时共产主义等强化政权的措施只是在当时严峻的革命形势下所采取的权宜之计,而列宁本人所理解的真正的社会主义是建立在高度发达的民主制基础上的社会主义;只是后来斯大林把列宁在特殊历史条件下不得已而采取的权宜之计合法化,并且不断强化国家和官僚机构,从而走向了背离马克思的社会主义理想的方向之上。

为了说明这一点,弗兰尼茨基特别强调了列宁对于自由和民主的高度重视。虽然在俄国十月革命刚刚胜利的时候,由于革命是在经济落后、民主传统薄弱、人们的文化水平相对较低的国度中发生的,并且面临着内部敌人的反扑和外部敌人的干涉的压力,列宁不得不采取高度集中的临时性政治体制和社会控制体系,实行了战时共产主义等非常措施,但是,即使在那样的条件下,列宁也没有忽视党内民主制度的建设。弗兰尼茨基强调,列宁坚决捍卫党的生活和工作的民主原则,有效地避免了内部官僚化的问题。“大家知道,那时布尔什维克党各级机构的决定是通过完全自由地交换意见,通过往往具有尖锐争论语调的讨论和辩论才做出的。党内甚至经常存在着某些反对派,同时在工人反对派那里有时还有某些根本性分歧。列宁在这方面主张两条根本原则:第一条是,必须彻底做到以民主方式做出决定,然后按照民主集中制原则使这一决定成为大家(在行动上)必须执行的决定;第二条是,当发生某些原则分歧而使共同的工作和活动无法进行时,每一



方都有充分权利脱离党并建立新的社会主义党。”<sup>①</sup>

弗兰尼茨基认为,列宁无论是对于无产阶级的政权建设,还是对于无产阶级政党的建设,都时刻警惕防止权力的集中和官僚化,他不仅在理论上和原则上毫不含糊地坚持民主原则,而且用自己优秀的品格身体力行地践行和捍卫民主原则。弗兰尼茨基指出:“列宁虽是一位非凡的理论家,但他把毕生精力献给了组织和领导无产阶级革命组织的事业,这成为他一生最伟大的事业。在这种情况下建立的党,由于它被迫处于地下状态,党内斗争的民主形式和民主可能性是很不充分的,必然具有只符合这种情况和类似情况的某些特征,这是完全可以理解的。首先,它不可能是群众党而只能是中央机关拥有强大特权的干部党,围绕着某些策略和战略问题的党内广泛讨论不能公开进行。党摆脱了地下状态后的历史最好地表明,列宁在这个党里是多么尊重个人的自主权和自由。公开的、自由的和尖锐的讨论、议论和争论是做出每一个重要决定的前提,而列宁本人,大家知道,经常处于少数派或者向多数派坚持自己的建议和观点。列宁党的内部民主制如此发达,以致直到今天没有一个欧洲共产党在党内自由、坦率性和批评性方面能达到这样的水平。当我们考虑到这些时已经相隔了半个世纪的时间,列宁的思想及其个人的伟大之处就更加明显了。”<sup>②</sup>

因此,在弗兰尼茨基看来,必须对苏联社会主义革命和建设的初期实践做历史的和具体的分析。一方面,必须看到,在当时的严峻形势和困难的条件下,以权力集中和强化国家为特征的国家社会主义体制是不可避免的。但是,另一方面,列宁始终强调马克思恩格斯关于国家消亡的思想的重要性,他不但始终坚持党内民主,而

<sup>①</sup> Predrag Vranicki, *Marksizam i socijalizam*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1979, p. 47.

<sup>②</sup> Predrag Vranicki, *Marksizam i socijalizam*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1979, pp. 88 - 89.



且强调要创造条件,增强人民的自我管理能力和推动国家逐步走向消亡。从这样的理解出发,弗兰尼茨基认为,导致苏联的社会主义模式走向僵化,甚至背离了社会主义本质的主要因素在于斯大林主义的社会主义理解。具体说来,在经济和文化相对落后的国度里建立的带有国家社会主义性质的体制,在尔后的发展中面临着两种可能的发展方向,斯大林的做法没有遵循列宁提出的推动国家逐步走向消亡的路径,而是朝着相反的方向,即不断强化国家的方向发展。这才是全部问题的关键。

同样,当涉及对中国以及其他一些当时经济文化更为落后的国家在第二次世界大战后所进行的社会主义实践探索时,科拉科夫斯基就更缺少具体的和历史的分析。他毕竟是一位典型的欧洲思想家,对欧洲之外的文化和历史知之不多,因此他的理论分析的局限性就更大。必须承认,科拉科夫斯基也意识到作为一个对中国了解不多的理论家,要对中国的社会主义实践和毛泽东的理论探索做出全面的和公允的评价,是一件很难的事情。缺乏第一手资料、没有任何实地考察和体验、巨大的文化隔阂和历史盲区,都会使他自己的研究缺乏可信度。但是,第二次世界大战后中国的社会主义理论和实践的探索毕竟是20世纪人类历史上的大事,所以他不得不借助第二手资料进行研究。因此,他在探讨毛泽东的社会主义理论和实践时,一开头就做了限定,他指出:“中国革命是20世纪历史上最重要的事件之一,这是毋庸置疑的;这一革命的理论即众所周知的毛主义,于是便成了当代思想论战中的主要成员之一,不管其自身的理论价值如何。若用欧洲的标准衡量,毛主义的意识形态文献,尤其是毛本人的理论著作,其实显得极端原始和蹩脚,有时甚至很幼稚。与之相比,连斯大林都给人一种权威理论家的印象。但是,下这种判断要小心。不懂中文、对中国历史文化只有疏浅知识的人(作者本人即属此列),无疑不能把握这些著作的全部意义,而熟知中国思想的读者才能察觉到各种联想和引喻。在这方面,必须依赖专家的看法,但专家们的意见并不总是一致。下面的



评述比本书中其他部分更多地基于第二手材料。但是,我们开篇就可以声明,尽管毛主义有其理论主张和哲学论断,但是毛主义首先是一批实践格言,这些格言在某些方面已经被证实对中国的情况是卓有成效的。”<sup>①</sup>

应当承认,科拉科夫斯基在这里努力以严肃的学术态度来对待自己所不熟悉的东西,在不算短的篇幅中,他努力再现毛泽东的哲学和其他方面的理论建树,以及中国的土地改革、“大跃进”、反右运动、“文化大革命”、中苏关系的张力和冲突、毛泽东的世界影响等等。对其中很多方面科拉科夫斯基努力做了理论分析,包含一些反思和批判。应当说,其中的一些批判性意见是有一定道理的,因为对于中国社会主义实践探索中的曲折和教训,对于毛泽东的理论失误和实践错误,中国共产党人也在做深刻的历史反思和自我批评。我们认为,科拉科夫斯基对于中国的社会主义实践和毛泽东思想的研究,主要的问题不在于他提出了很多具体的质疑和批判意见,而在于他在根本的意义上没有理解社会主义对于中国等落后国家的重要历史意义。作为一名欧洲文化熏陶下的思想家,科拉科夫斯基把马克思依据欧洲发达国家历史条件所构想的社会主义模式理想化,对于苏联、东欧、中国等由于具体的社会历史条件限制而无法充分实现马克思的社会主义精神的探索,往往持根本否定和拒斥的态度。科拉科夫斯基没有看到选择社会主义道路之前的中国社会的全方位的落后和所面临的各种困境,因此,他只是看到了中国社会主义实践起步阶段的各种问题和局限,而没有看到社会主义的历史选择对于中国这些落后民族的特殊的历史意义。这也进一步说明,对于马克思主义这样具有强烈现实关怀的思想理论,一定要把它放到每一个具体的社会历史境况中才能把握其独特的历史解释力和理论创造力。

<sup>①</sup> L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. III, Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 494 - 495.



### 三、中国马克思主义的理论视野和理论自信

我们用了比较长的篇幅分析了科拉科夫斯基《主要流派》的理论建树和理论缺陷。现在面临一个问题：既然科拉科夫斯基的《主要流派》对马克思主义和社会主义都做出了比较偏激的批判，我们为什么还要翻译出版这部著作？理由十分清楚：一方面源自于科拉科夫斯基《主要流派》本身所具有的无法忽视的、独特的理论地位和学术影响力；另一方面来自于全球化背景下中国马克思主义勇于直面人类重大现实问题和理论挑战的理论自信和开放的理论视野。

从我们上述关于科拉科夫斯基《主要流派》出版后的各种译本的迅速出版和传播，已经不难看出这部马克思主义史在国际范围内的学术影响力。浏览一下 20 世纪 80 年代以来国际范围内关于马克思主义理论和历史研究的文献，不难发现科拉科夫斯基《主要流派》的重要地位。不仅各种马克思主义流派和新马克思主义流派高度重视科拉科夫斯基的这一研究成果，很多非马克思主义理论家同样给予这部著作以高度评价。例如，著名英国哲学家、逻辑经验主义重要代表人物艾耶尔在 1981 年为自己的《二十世纪哲学》一书所写的序言中，在解释他为什么没有在该书中探讨新马克思主义时指出：“为了减少看来可能有利于盎格鲁撒克逊思想的一种偏心，我用一章论述现象学与存在主义。这一章主要集中在莫里斯·梅洛-庞蒂的著作上，我把他看成是这一哲学潮流的最好代表。如果说我没有提到新马克思主义，这不是因为我在如乔治·卢卡奇和卢西思·戈德曼这些哲学家的著作里找不到优异之处，而是因为我认为我不可能再改进莱斯泽克·科拉科夫斯基在其《马克思主义的主要潮流》一书第三卷里关于这些作者的论述。倘若试图来评论结构主义，则将意味着过多地转向文学批评



和人类学。”<sup>①</sup>在科拉科夫斯基于2003年11月获得了前面所述的首届“克鲁格大奖”之后,《主要流派》于2005年又再一次出版,该书的再版又一次引起了巨大的反响。从我国近些年来翻译的一些国外学术文献来看,很多理论家都十分关注科拉科夫斯基的《主要流派》<sup>②</sup>。

正是基于科拉科夫斯基《主要流派》的重要理论地位和学术影响力,我们在拟定国家出版基金项目“东欧新马克思主义译丛”的书目时,确定收入这本著作。该丛书的40本书目的拟定,经过了国内马克思主义研究领域的相关专家和波兰、匈牙利、南斯拉夫、英、美等国专门研究东欧新马克思主义的专家的推荐和审定,具有权威性。其中,科拉科夫斯基的《马克思主义的主要流派》是东欧新马克思主义最重要的著作之一,也是20世纪国际范围内研究马克思主义发展史最有影响的著作之一。如果东欧新马克思主义译丛不收入该书,就会影响全套丛书的权威性和学术价值。

从推动中国马克思主义理论创新的角度来看,科拉科夫斯基的《主要流派》的翻译出版有助于深化我国理论界关于20世纪世界马克思主义的研究。2005年11月中央政治局第26次集中学习要求,在实施马克思主义理论研究和建设工程中,要全面了解和深入探讨20世纪世界马克思主义研究状况,开拓我国马克思主义理论研究的国际视野。科拉科夫斯基的《马克思主义的主要流派》是我们把握20世纪的世界马克思主义研究状况时无法绕开的一部重要著作。这部著作既

① 艾耶尔:《二十世纪哲学》,李步楼等译,上海译文出版社1987年版,第2页。

② 参见普雷德腊格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》第2卷,胡文建等译,人民出版社,1988年版;汤姆·博托莫尔:《马克思主义思想辞典》,陈叔平等译,河南人民出版社1994年版;罗伯特·戈尔曼编:《“新马克思主义”传记辞典》,赵培杰等译,重庆出版社1990年版;凯蒂·索珀:《人道主义与反人道主义》,廖申白等译,华夏出版社1999年版,第87~89页;M. C. 霍华德, J. E. 金:《马克思主义经济学史:1929~1990》,郑吉伟等译,中央编译出版社,2002年版,第4页;马歇尔·萨林斯:《文化与实践理性》,赵丙祥译,上海人民出版社2002年版,第186页;戴维·麦克莱伦:《马克思以后的马克思主义》第3版,李智译,中国人民大学出版社2004年版,第161页;丹尼尔·贝尔:《当代西方社会科学》,范岱年等译,社会科学文献出版社1988年版,第121页;等等。



存在着理论观点上的错误和偏激,又包含着十分丰富的文献资源和深刻的理论研究,是一本严肃的学术著作。科拉科夫斯基之所以对马克思主义持比较激进的批判态度,一方面与他的理论风格有关,他无论在本书中对待所研究的马克思主义理论家,还是在其他著作中对待所研究的其他思想家,都会在保证严肃的和全面的理论研究的前提下对所研究对象进行比较彻底的批判;另一方面与他把斯大林主义和苏联社会主义模式对马克思思想的偏离同马克思主义本身完全混淆或等同起来密切相关,这是他本书研究视野方面的重大局限性之一。尽管存在这些问题,但科拉科夫斯基的《马克思主义的主要流派》无论在文献丰富性和研究视域的宽阔性方面,还是在对各种类型的马克思主义理论演进的严谨逻辑把握和深刻理论分析方面,都是非常突出的,所以才会在当代国际学术界具有重要的影响。

因此,如果不把科拉科夫斯基的这部著作以及类似的著作及时翻译出版,一方面不利于我们更为全面和更为深入地了解 and 把握 20 世纪世界马克思主义研究的状况,另一方面不利于我们在实施马克思主义理论工程中更有针对性地分析和批判科拉科夫斯基等人在关于马克思主义的理解上的一些错误的,但又有很大市场(理论影响力)的观点。实际上,近些年,我国的一些研究者已经开始关注科拉科夫斯基的《马克思主义的主要流派》一书。但是,由于这一大部头著作没有翻译出版,所以人们对它的理解是支离破碎的,没有形成系统的和高水平的批判分析,反倒产生了一些负面的影响。因此,无论从借鉴科拉科夫斯基马克思主义史研究的积极成果的角度,还是从主动回应当代关于马克思主义流派的各种不正确、不全面的理论理解的角度,我们都需要系统了解科拉科夫斯基的《主要流派》。

进而,科拉科夫斯基《主要流派》的翻译出版和深入研究有助于增强我国马克思主义理论研究在国际上的话语权。在全球化时代努力增强我国的理论自信,增强我国的马克思主义理论研究在国际上的影响力和话语权,是新时期我国理论研究和意识形态工作的战略任务之



一。近年来,我国越来越多的马克思主义理论研究者频繁走出国门,参加巴黎举办的“国际马克思大会”等各种类型的国际学术会议,并同欧美和其他地区的理论家开展各种学术交流,为我国的“理论走出去”做出了贡献。但是,由于我国的马克思主义理论研究多年来相对闭塞,对于科拉科夫斯基的《马克思主义的主要流派》以及其他一些在国际上有重大影响的理论文献研究不够,甚至根本不了解,因此,在各种国际学术会议和学术交流中,特别是在理论争论和理论交锋中,经常处于“自说自话”的比较被动和不利的地位,严重影响了我国的理论影响力和国际话语权的提升。因此,有必要通过系统的翻译和研究,对于当今国际上各种有影响的理论成果,包括对马克思主义和社会主义进行的激进批判,有深入的把握,这样才会在更加有针对性的理论对话和交锋中切实增强我国的理论水平和理论影响力。

因此,我们完全能够以更加开放的理论视野和更加充分的理论自信进入国际理论争论和学术交流。实际上,近些年来,我国已经陆续翻译出版了许多对马克思主义理论和社会主义实践进行批判的著作,如政治哲学家卡尔·施密特的《政治的浪漫派》、马克思学家费彻尔的《马克思与马克思主义:从经济学批判到世界观》、吕贝尔的《吕贝尔马克思学文集》、卡弗的《政治性写作:后现代视野中的马克思形象》、古尔德的《马克思的社会本体论:马克思社会实在理论中的个性和共同体》等大批著作。这些著作对于马克思主义理论、现代社会主义实践,以及对毛泽东的或者中国的理论和实践的批判在很多方面比科拉科夫斯基的《马克思主义的主要流派》的观点更为激进和偏激。但是,这些著作的翻译出版不但没有影响到我国理论界对于马克思主义和社会主义的信念,反而通过各种更加深入的批判性研究和对话,进一步增强了我们的理论自信。

综上所述,翻译和出版科拉科夫斯基这部极富争议的马克思主义史研究成果,并不是由于译者和出版社认同科拉科夫斯基的观点,而是着眼于通过更多的和更为扎实的理论交流和交锋,进一步开阔中国



马克思主义的理论视野,在国际范围内进一步提升中国马克思主义的理论影响力。

该书的翻译工作前后已经持续了 20 多年,其间得到了很多专家学者的关心、鼓励和支持,如苏国勋、刘小枫、周蔚华、李艳辉、郑一明、朱传荣、王明毅、舒炜、李秋零、万俊人、罗钢、邹广文等先生,在此深表谢意。与此同时,还要深深感谢已过世的科拉科夫斯基教授在我们翻译之际与译者的多次通信,他解答了我们在有关名词、术语方面的疑惑和问题。十分遗憾的是,科拉科夫斯基本人已经无法亲眼看到他这部最有代表性和最有影响力的著作的中文全套译本的问世。

《主要流派》的第一卷由唐少杰(序言、目录、导言、第一章、主要参考文献、主要术语译文对照表)、顾维艰(第二章至第十一章)、宁向东(第十二章至第十四章)、李正栓(第十五章至第十六章)翻译。本卷译稿除第一章由苏国勋校对外,皆由唐少杰、魏志军校对,唐少杰统一定稿。第二卷由袁晶(第一章至第六章、主要参考文献和主要术语译文对照表)、马翎(目录、第七章至第十二章)、赵艳萍(第十三章至第十八章)共同译出,唐少杰、魏志军校对,唐少杰统一定稿。第三卷由侯一麟翻译目录、前言、书目提要,第一、二、三、四、五、八、九、十二、十三章,以及跋、主要参考文献、主要术语译文对照表,张玲霞翻译第六、七、十、十一章。唐少杰、魏志军校对全部译文,唐少杰统一定稿。2012—2013 年,魏志军对三卷书稿又做了一次全面的校译。尽管译者、校者以及有关人士做了很大努力,但是这部译著难免会有许多缺点、错误或纰漏。我们诚恳地希望专家、学者和读者拨冗指正,以利于这部译著再版时得到充实或修正。

衣俊卿 唐少杰

2015 年 4 月



## >>> 英文版序言

这部著作拟作为一部手册。我这样说,并不是在做一种可笑的宣称,即以那种放弃我自己的见解、偏爱和阐释原则,以一种非争论的方式来叙述马克思主义的历史。我的意思完全在于,我不是以散乱的随笔方式,而是以包括一些主要事实的方式来努力展现这一历史。这些事实很可能就是,不管人们是否同意我对它们的评价,都要为寻求这一问题的人们所用的事实。并且,我会尽力将评论与陈述相区别,不混淆两者,从而在不同的、明确规定的章节里表达我自己的观点。

显然,一些作者的观点和偏好一定会反映在他对资料的阐释、论题的选择,以及对不同思想、事件、著作和人物的相应重视上。但是,如果我们设想不到这些事实的每一阐释都同样会为作者个人的观点所歪曲,并且实际上每一阐述多多少少都是任意的解说,以致没有历史事件的叙述之类的事,而只有一系列的历史评价而已,那么,就不可能汇编出任何一种历史指南手册,无论是政治史、思想史手册,还是艺术史手册。

这部书是在阐释马克思主义的历史,即一种学说的历史方面所做的尝试。它不是一部社会主义思想史,也不是一部将这一学说的此一说法或彼一说法,当成这些说法自身的意识形态的那种党派的或政治运动的历史。我不必强调,这种区分是难以遵守的,尤其是就马克思主义而言,这里显然一方面是理论和意识形态的密切联系,另一方面是政治斗争的密切联系。然而,论及某一课题的作者如同他所清楚地意识到的那样,一定会从“生动的全体”(living whole)中抽出分离的部



vi 分,推断出这些部分并不是完全自足的或独立的。如果不允许这样,我们就不得不把我们自己限于著述世界的种种历史,因为一切事物都是以这种或那种方式相互联系的。

表明这部著作具有手册性质的另一特征在于,我要指出,这部著作虽然尽可能地简洁,但它的基本论据是要说明马克思主义这种学说的发展与其作为政治意识形态的功能之间的关系。我的评注遍及全书的叙述之中。

几乎没有哪一个对马克思主义的阐释问题是没有争议的。我竭力论述那些主要的论战,不过,这可能完全超出了本书的范围,而进入对我所研究过其作品的全部历史学家和评论家的著述观点进行细致的分析,而我并不具有他们的见解或阐释。本书并不自诩要对马克思做出特定的、独创性的阐释。显而易见,我对马克思著作的阅读受到卢卡奇的影响远远大于他评论者的影响,尽管我不持有卢卡奇对这种学说所持有的那种态度。

读者可以看到,本书不是根据某种单一的原则来分卷的。它不可能去证实依附某种纯粹年代顺序的排列,因为我认为,这种排列必然把某些个人或倾向作为某一孤立整体的一部分而加以表述。本书所划分的卷册实质上是按年代来的,但是,这里,我也必须允许我自己的某种不协调,以便我尽可能地按各个论题论述马克思主义的不同趋势。

本书第一卷最初完成于1968年,那时是我被解除华沙大学教授职位后,由我个人支配的空暇时间。在一两年内,草稿经多次补充、修正和改动而定稿。第二卷和第三卷写于1970年至1976年,我在牛津大学万灵学院任研究员期间。我几乎确信,若非我享有作为一个研究员的特权,本书是不可能写成的。

本书并不包括详尽无遗的文献目录,只是为想要涉及原始资料 and 重要评论的读者做出某些提示。在这几卷著作里,我已提到的书籍,任何人都很容易找来参考,不幸的是,今天对某些读者来说,完全把握



这些书籍仍显得太过于广泛了。

我的两位华沙朋友安杰伊·瓦利奇(Andrzej Walicki)博士和理夏德·赫尔琴斯基(Ryszard Herczyński)博士读了本书第二卷的打印稿,前者是一位思想史家,后者是一位数学家,他们二人给予了许多有价值的批评意见和建议。在翻译之前,通读全书的只有我本人和我的妻子塔玛拉·科拉科夫斯卡(Tamara Kolakowska),她是一位职业精神病医生。像我的所有其他著作一样,她的杰出见地和批评性的评论也使本书受益匪浅。

vii

莱泽克·科拉科夫斯基

于牛津



# 目 录

总序 全面开启国外马克思主义	
研究的一个新领域 .....	衣俊卿 1
中译者序言 一部富有争议的马克思主义史 .....	1
英文版序言 .....	1
书目提要 .....	1
导言 .....	1
第一章 辩证法的起源 .....	8
一、人的存在的偶然性 .....	10
二、普罗提诺的救世论 .....	11
三、普罗提诺和基督教的柏拉图主义 对创造原因的 探索 .....	17
四、爱留根纳和基督教神谱 .....	22
五、埃克哈特和神化的辩证法 .....	31
六、库萨的尼古拉 绝对存在的矛盾 .....	33
七、伯麦和存在的二重性 .....	37
八、西里西亚的安杰勒斯和费奈隆： 经历湮灭的拯救 .....	39



九、启蒙运动 自然主义图式中人的实现 .....	41
十、卢梭和休谟 对自然和谐的信仰的毁灭 .....	43
十一、康德 人的存在的二重性及其拯救 .....	46
十二、费希特和精神的自我征服 .....	52
十三、黑格尔 意识走向绝对的发展 .....	58
十四、黑格尔 自由是历史的目标 .....	72
<b>第二章 黑格尔左派 .....</b>	<b>83</b>
一、黑格尔主义的分裂 .....	83
二、大卫·施特劳斯和宗教批判 .....	86
三、切什考夫斯基和行动哲学 .....	87
四、布鲁诺·鲍威尔和自我意识的否定性 .....	90
五、阿尔诺德·卢格 黑格尔左派的激进化 .....	94
<b>第三章 马克思的早期思想 .....</b>	<b>98</b>
一、早年和学业 .....	98
二、黑格尔学派所理解的古希腊哲学 .....	101
三、马克思对伊壁鸠鲁的研究 自由和自我意识 .....	102
<b>第四章 赫斯和费尔巴哈 .....</b>	<b>110</b>
一、赫斯 行动哲学 .....	110
二、赫斯 革命和自由 .....	113
三、费尔巴哈和宗教异化 .....	115
四、费尔巴哈的第二个方面 宗教谬误的根源 .....	118
<b>第五章 马克思早期的政治著作和哲学著作 .....</b>	<b>122</b>
一、国家与理性自由 .....	123
二、黑格尔批判 国家,社会,个体性 .....	125
三、关于社会解放的思想 .....	128
四、发现无产阶级 .....	130
<b>第六章 巴黎手稿 异化劳动理论 青年恩格斯 .....</b>	<b>135</b>
一、黑格尔批判 劳动是人类的基础 .....	136



二、认识的社会性和实践性 .....	137
三、劳动异化 丧失人性的人 .....	141
四、对费尔巴哈的批判 .....	145
五、恩格斯的早期著作 .....	148
第七章 《神圣家族》 .....	151
一、共产主义是历史的趋势 无产阶级的阶级意识 .....	152
二、进步与群众 .....	153
三、需要的世界 .....	154
四、唯物主义传统 .....	155
第八章 《德意志意识形态》 .....	157
一、意识形态的概念 .....	158
二、社会存在和社会意识 .....	160
三、分工及其消灭 .....	163
四、个性与自由 .....	165
五、施蒂纳和自我中心主义哲学 .....	167
六、对施蒂纳的批判 个人与社会 .....	172
七、异化与分工 .....	176
八、人的解放与阶级斗争 .....	178
九、关于虚假意识理论的认识论意义 .....	179
第九章 概述 .....	182
第十章 19 世纪上半叶的社会主义思想与马克思的 社会主义的比较 .....	187
一、社会主义思想的产生 .....	187
二、巴贝夫主义 .....	189
三、圣西门主义 .....	192
四、欧文 .....	197
五、傅立叶 .....	202
六、蒲鲁东 .....	207



七、魏特林 .....	215
八、卡贝 .....	217
九、布朗基 .....	218
十、勃朗 .....	220
十一、马克思主义与“空想社会主义” .....	222
十二、马克思对蒲鲁东的批判 .....	228
十三、《共产党宣言》 .....	231
<b>第十一章 1847年后马克思和恩格斯的著作与斗争</b> .....	238
一、19世纪50年代的发展 .....	238
二、拉萨尔 .....	242
三、第一国际 巴枯宁 .....	248
<b>第十二章 资本主义——一个非人性化的世界 剥削的     性质</b> .....	266
一、关于《资本论》与马克思早期著作的关系的争论 .....	266
二、古典经济学的传统和价值论 .....	272
三、价值的二重形式和劳动的二重性 .....	275
四、商品拜物教 劳动力成为商品 .....	280
五、劳动异化及其产品的异化 .....	285
六、社会化过程的异化 .....	289
七、工人阶级的贫困化 .....	292
八、资本主义的性质和历史使命 .....	296
九、剩余价值的分配 .....	299
<b>第十三章 资本的矛盾及其消亡 分析和行动的统一</b> .....	302
一、利润率下降和资本主义不可避免的崩溃 .....	302
二、无产阶级的经济斗争和政治斗争 .....	307
三、社会主义的性质和它的两个阶段 .....	311
四、《资本论》的辩证法：整体和部分，具体和抽象 .....	318
五、《资本论》的辩证法：意识和历史过程 .....	325



六、对马克思价值论和剥削理论的评论 .....	331
第十四章 历史过程的动力 .....	341
一、生产力、生产关系、上层建筑 .....	341
二、社会存在和社会意识 .....	344
三、历史进步及其矛盾 .....	352
四、关于社会关系的一元论阐释 .....	357
五、阶级概念 .....	359
六、阶级的起源 .....	364
七、国家的功能及消亡 .....	365
八、对历史唯物主义的评论 .....	369
第十五章 自然辩证法 .....	382
一、科学方法 .....	382
二、唯物主义与唯心主义 哲学的衰落 .....	384
三、空间与时间 .....	388
四、自然界的變化性 .....	388
五、变化的多样形式 .....	390
六、因果关系与偶然性 .....	391
七、自然辩证法和思维辩证法 .....	394
八、量和质 .....	395
九、世界中的矛盾 .....	397
十、否定之否定 .....	399
十一、对不可知论的批判 .....	400
十二、经验和理论 .....	400
十三、认识的相对性 .....	402
十四、实践是真理的标准 .....	404
十五、宗教的起源 .....	405
第十六章 要点重述和哲学解说 .....	407
一、马克思的哲学和恩格斯的哲学 .....	407



二、马克思主义的三个主旨 .....	416
三、马克思主义是列宁主义的本源 .....	424
主要参考文献 .....	428
主要术语译文对照表 .....	443



# 导 言

1

卡尔·马克思是一位德国哲学家。这不是一种特别发人深省的陈述,然而它也不像乍看起来那样平淡。它使人回忆起朱尔斯·米什莱(Jules Michelet),他通常用这种话语开始他的英国史讲座:“先生们,英国是一个岛屿。”(“Messieurs, l'Angleterre est une île.”)我们是否只知道英国是一个岛屿,或者我们是否根据这一事实来解释英国历史,因而这一事实本身就具有意义,这都会带来很大的差别。同样,说马克思是一位德国哲学家,这一陈述可意指对马克思思想的某种阐释和对这一思想在哲学上的或历史上的重要性的阐释,如同是一个依据经济分析和政治学说而展开的体系。这类描述既不是不言而喻的,也不是无可争议的。再则,尽管马克思是一位德国哲学家对我们来说再清楚不过了,但是半个世纪以前的某些事情毕竟有些不同。在第二国际时代,大多数马克思主义者把马克思看作某种经济理论和社会理论的创立者,而在其中的某些人看来,这种理论兼容有许多不同的形而上学观点和认识论观点;同时,另外一些人则提出一种看法,认为这种理论是由恩格斯奠定的哲学基础,所以,在确切的意义上,马克思主义是由马克思和恩格斯各自阐发的两部分或三部分混成的一整块理论。

我们完全熟悉对马克思主义作为共产主义依据的意识形态传统



的当代兴趣所具有的政治背景。那些自认为是马克思主义者的人以及他们的敌对者,都要涉及一个问题,即从意识形态和制度来说,现代共产主义是否就是马克思学说的合法继承者。对这一问题的三种最常见的回答将以下面简单化的词句来表述:(1)是的,现代共产主义是马克思主义的完全体现,这证明了后者是一种导致奴役、专制和罪恶的学说;(2)是的,现代共产主义是马克思主义的完整体现,因此它意味着人类解放和人类幸福的希望;(3)不,我们所知道的共产主义是对马克思准则的广泛损害和对马克思的社会主义基本原理的背叛。第一种回答相应于传统的反共产主义正统观念;第二种回答相应于传统的共产主义正统观念;第三种回答相应于各种各样的批判的、修正主义的或“开放的”马克思主义。不管怎样,眼前的这部著作所要论证的是:这一问题被错误地提出,回答这一问题的种种尝试都是徒劳的。更确切地说,人们不可能回答这些问题:“怎样使现代世界各种各样的问题都能按照马克思主义来加以解决?”或者,“如果马克思知道其追随者们的所作所为,他会说些什么呢?”这些问题都是空洞的问题,没有任何寻求回答它们的合理途径。马克思主义没有提供任何解决马克思本人不去解决或者在他那个时代就不存在的种种问题的特殊方法。如果马克思的生命能延长到19世纪90年代,那么他必然会在我们无须猜测的许多方面改变他的观点。

那些认为共产主义是对马克思主义的“背叛”或“歪曲”的人,好像寻求的是要开脱马克思对那些声称自己是其精神后裔的人的所作所为应负的责任。与此相同的是,16世纪和17世纪的异教徒和教会分立论者指责罗马教会背叛它的使命,试图证明圣保罗与罗马堕落无关。与此也相同的是,尼采的赞扬者们试图清洗他的名声,开脱他对纳粹主义的意识形态和行为所负的责任。尽管这种尝试的意识形态动机非常清晰,但是它所提供的价值微乎其微。有充分的证据表明,所有社会运动都会在许多不同的情况下得以解释;而社会运动表现出来的并试图得以信守的意识形态来源,仅仅是决定它们采取的形式,



以及它们的思想模式与行为模式的诸多因素之一。因此,我们可以预先确定,没有任何政治运动或宗教运动是社会运动“本质”的完整表现,就像这类运动的圣书所记载的那样;另一方面,这些书籍不是纯粹被动的,而是在运动过程中发挥着它们自己的影响。通常出现的是,把自己造就成一定意识形态的代表的社会力量,要比这种意识形态强大得多,但是这种力量在某种程度上要依赖于它自己的传统。

因此,思想史家们所面临的问题,不在于把某一特殊思想“本质”同其在社会运动中的实际“存在”进行比较。而问题却在于,作为种种情况的结果,这种最初的思想如何能用来当作如此众多不同的和相互敌对的力量之间的结合点呢?或者,这种思想导致其自身做如是发展的含混意义和冲突倾向是什么呢?一个众所周知的事实就是,所有重要的思想都会发生分化和变异以持续延伸其影响,文明史无一例外地记载这一点。所以,提出在现代世界上谁是“真正的”马克思主义者没有任何意义。诸如此类的问题只有在某种意识形态的观点中才会出现,这种观点认为经典性的著作是真理的可靠来源,因此无论谁要正确地解释这些著作都必须先掌握这种真理。实际上,我们没有理由不承认,除了与这种工作无关的极特殊的事例之外,无论彼此多么敌对的不同运动和意识形态,都可以求助于马克思的名义。与之相同,倘问“谁是真正的亚里士多德主义者?是阿威罗伊(Averroës)、托马斯·阿奎那,还是彭波那齐(Pomponazzi)?”或者问“谁是真正的基督教徒?是加尔文(Calvin)、伊拉斯谟(Erasmus)、贝拉明(Bellarmino),还是罗耀拉(Loyola)?”这些都是毫无结果的。后一问题对基督教信仰者还有意义,但这与思想史毫不相关。然而,思想史学家所关注的是探求在原始基督教中,是什么能够吸引那些不同于加尔文、伊拉斯谟、贝拉明和罗耀拉的人对于同一个思想渊源感兴趣。换言之,思想史学家要认真地对待思想,他们不应把思想当成对某些事件的纯粹隶属,而不具有这些思想自身的生命(在这个意义上,研究思想就毫无意义),而应不相信这些思想在意义上毫无变化地从一代人延续到另一代人。



4 马克思的马克思主义和马克思主义者的马克思主义之间的关系是一个合法的探索领域,但这并不能使我们去决定谁是“最真正的”马克思主义者。

作为思想史学家,如果我们将自己置于意识形态之外,那么这并不意味着我们能使自己置身于我们生活于其中的那种文化之外。相反,思想史,特别是那些已有并继续有很大影响的思想史,在某种程度上是在文化自我批评中展开的。我在研究马克思主义这一工作中,打算依据一种与托马斯·曼的观点相似的观点,即他在《浮士德博士》(*Doktor Faustus*)一书中对纳粹主义和与之相关的德国文化采用过的观点。托马斯·曼所给的这个题目是说纳粹主义与德国文化毫不相关,或者说纳粹主义是德国文化的完全否定和扭曲。然而,事实上,他不是说他不去探讨希特勒运动和纳粹意识形态这样的现象如何能在德国发生,并且德国文化中是什么因素使得这种现象成为可能。他认为,每一个德国人都会极为厌恶地承认纳粹主义兽行对民族文化面貌的扭曲,即使在这个民族文化的最高代表里(这里很重要的方面),都能觉察到。曼不满意以通常的方式回避纳粹主义产生的问题,或者主张,纳粹主义对德国遗产的任何部分都没有合法的权利要求。相反,他坦诚地批判了他本身就是其中一部分和一个创造性因素的那种文化。确实,这不足以说纳粹意识形态是尼采的一幅“漫画”,因为漫画的实质在于它有助于我们去认识原型。纳粹告知他们的超人们去读《权力意志》(*The Will to Power*)一书,而不说这仅仅是一种可能性,他们完全可以同样选择去读《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*)。这不是证实尼采“罪过”的问题,作为一个个人,尼采对于他著作的使用并不负责;然而,尼采著作正是这样被使用的这一事实引起了惊恐,因此也不能当作与对尼采思想的理解无关而被排除。圣保罗个人并不对中世纪审判异端的宗教法庭和15世纪末的罗马教会负责,但是,研究者本人不管是不是基督教徒,都不会满足于去遵守因卑劣的教皇和主教的行为所败坏或歪曲的基督教信仰,他一



定会在适当的时候去寻求发现在保罗书信中带来卑劣和罪行的东西。我们对待马克思和马克思主义问题的态度也应是同样的,从这个意义上说,目前的这一研究不仅是一种历史的说明,而且是一种分析始于普罗米修斯式的人道主义,而终于斯大林畸形的专制的某种思想的奇特命运的尝试。

由于许多现在被认为是马克思最重要的著作,直到 20 世纪 20 年代和 30 年代或更晚的时候才出版发行这一主要原因,所以马克思主义的年代顺序变得更复杂了。例如,这可适用于《德意志意识形态》(*The German Ideology*)的全文,博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》(*Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*)的全文,《〈黑格尔法哲学批判〉导言》(*Contribution to the Critique of the Hegelian Philosophy of Law*),《1844 年经济学哲学手稿》(*Economic and Philosophic Manuscripts*),《政治经济学批判(1857—1858)》[*Foundations of the Critique of Political Economy (Grundrisse)*],以及恩格斯的《自然辩证法》(*Dialectic of Nature*)。尽管这些著作在被写成的那个时代并未发生影响,但是,今天,这些著作不仅从传记的观点来看是十分重要的,而且它们本身被看成理解一种完整学说不可或缺的组成部分。依然还有争论的是,作为在《资本论》中特别反映出来的,被认为是马克思成熟思想的东西,是否,或者在多大程度上是青年马克思哲学的自然发展;或者,如同某些评论者提出的,这些思想是否代表了一种思想上的根本转变呢?换言之,马克思在 50 年代和 60 年代抛弃了受黑格尔哲学和青年黑格尔派哲学视野束缚的思想方式和探索方式吗?一些评论者认为,《资本论》的社会哲学简直就是这些早期著作所预示出来的,就是这些早期著作的发展或者详述;同时,其他评论者认为《资本论》对资本主义社会的分析,表明马克思摆脱了空想和他早年的浮夸。这两种相反的评论都与对整个马克思思想的截然相反的解释有关。



6 本书的前提在于,从逻辑上和年代上看,马克思主义的出发点是在哲学人类学(philosophic anthropology)中确立的。同时,把哲学内容从马克思的思想主体中分离出去是完全不可能的。马克思不是一位学术著作家,而是一位在文艺复兴这一术语意义上的人道主义者:他的思想涉及人类事业(human affairs)的总体性,他关于社会解放的观点作为一个相互依赖的整体,包括了人类所面临的全部主要问题。把马克思主义分成三个思辨的领域——基本的哲学人类学、社会主义学说和经济分析——并且指出三个相对应的来源即德国辩证法、法国社会主义思想和英国政治经济学,已经成为惯例。然而,许多人持有的这种明确划分见解是与马克思本人的意图截然相反的;马克思的意图在于为人类行为和历史提出一种全面的解释,重建只有在人与人类整体相关时,人类特殊问题才有意义的人类整体理论。正是由于马克思主义的组成部分是相互联系着的这种方式和它具有内在的连贯的性质,马克思主义才不是单单一句话就可以规定的东西。但是,这好像是说,马克思力图辨明的历史过程的那些方面,被赋予认识论的、经济问题的和社会理想的普通意义;或者,换言之,马克思寻求创立的思想工具或知识范畴对于形成关于全部人类现象的知识有着极为普遍的意义。然而,如果我们试图重建这些范畴和根据这些范畴表明马克思的思想,我们就会冒着这样的危险:忽视他作为一位思想家的思想演进,就会把他的全部著作当作单一的、同质的铁板。因此,最好是按其主要线索来寻求马克思思想的发展,只有把这一思想组成部分的后来发展视为尽管不明显但却原来就有的因素的表现,这些部分的发展才能被当成暂时的和偶然的。

这里对马克思主义历史的概观,将集中在各个时期马克思独立的思想活动中居于中心地位的问题,即避免空想主义和历史宿命论的两难困境如何成为可能呢?换言之,人们是如何阐明和维护这样一种观点——既不流于虚幻理想的武断言论,又不放弃关于人类的种种事务听命于全体参与者,而非某个个人所控制的没有特征的历史过程的信



念呢？马克思主义者对待马克思所谓历史决定论的观点有着令人惊奇的多样性，这种多样性是使 20 世纪马克思主义各种思潮得以正确表现和图式化成为可能的一个因素。同样明显的是，有人对这一涉及历史过程中人类意识和意志的地位问题的回答走得很远，以致确定了一种基于社会主义理想的意义，直接与关于革命和危机的理论联系起来。

然而，马克思思想的出发点是由黑格尔遗产中所涵括的哲学问题提供的，这种遗产的崩溃，对于任何阐释马克思思想的尝试来说都是理所当然的背景。



## 第一章 辩证法的起源

现代哲学中一切有生命力的倾向都有它们自己的史前史,这种史前史差不多可追溯到有文字记载的哲学思想的开端。因此,它们有比自己的名称更长久的和清晰可辨的形式的历史,也即说在孔德之前就有实证主义,或者说是在雅斯贝尔斯之前就有存在哲学,这一点是意味深长的。初看起来,因为马克思主义是从其创立者的名称得来的,所以这对马克思主义来说是处在不同的见解上,即“马克思之前的马克思主义”看来更像是那种“笛卡尔之前的笛卡尔哲学”或者“基督之前的基督教”的悖论。然而,来源于一定的个人的知识倾向也会有自己的某种史前史,这体现在许多现存的问题中或者体现在一系列孤立的答案中,这一系列孤立的答案被一些具有杰出心智的人编织成一个整体,并且因此可转变为一种新的文化现象。当然,“基督之前的基督教”也许是纯粹的玩弄文字,是在不同于基督教通常的意义上使用“基督教”。总之,人们普遍同意的是,没有学者们煞费苦心地努力追求关于基督出现之前的犹太精神生活这种知识,就不可能理解早期基督教的历史。对马克思主义做出断言,与此有些类似。“马克思之前的马克思主义”这一短语没有什么别的意义,这不过是说,如果不是把马克思的思想置于作为整体的、作为许多世纪的哲学家以此一方式或彼一



方式对某些根本问题所做的回答的那种欧洲文化历史的背景下,其思想内容就是空洞的。只是在与这些问题,在与这些问题的演变,在与这些问题阐述的不同方式相关的意义上,马克思的哲学才可能在其历史的唯一性上和其价值的永久性上得以理解。

在 20 世纪的最后 25 年里,许多马克思主义历史学家在研究德国古典哲学给马克思提出的问题,以及马克思对它的新的回答这一方面,做了很有价值的工作。但是,从康德到黑格尔的这种哲学本身还是一种从基本的、古老的问题中设想出新的概念形式的尝试。除非是根据这些问题,否则这种哲学就没有意义,尽管它不会为这些问题所穷尽。若是这样一种简化可行的话,那么哲学史就不会存在,就好像每一种哲学的发展被剥夺了与其本身的时代相关的唯一性。一般说来,哲学史附属于两个彼此制约的原则。一方面,那些对每一哲学家来说都有根本兴趣的问题,必然被当成人类思想中同样有所好奇的方面,因为人类面临着生活所遇到的不能变更的环境;另一方面,我们应该去发现每一知识倾向的或者可观察到的事实的唯一性,使之与导致某一哲学家产生及其哲学形成的那一时代相联系。很难同时遵守这两种原则,因为,虽然我们知道它们一定是彼此制约的,但是,我们还是不能准确地知道以什么方式彼此制约,因而再次诉诸容易错误的直觉。因此,这两种原则作为确立科学实验的方法或确证文献的方法就远不是可信赖的或明确的,但是它们作为指导方针和作为避免两种极端形式的历史虚无主义的手段仍然是可用的。第一种历史虚无主义基于把每一哲学活动系统地简化为一套永久重复的问题,因此就忽略了人类文化进化的全景并且通常贬低了这种进化。第二种历史虚无主义则在于,我们满足于把握了每一现象或文化时代的特殊性质,根据这种前提就来表述或意指只有一种重要因素就构成某种特殊历史联系的唯一性,虽然这一重要因素的每一细节无可争议地被先前的思想所重复,这些细节都在与这种联系的关系中获得新的意义,除此之外不再会有什么重要的意义。这种解释学的预设显然会导致它自身



的历史虚无主义,因为强调每一细节与共时态整体(无论这种整体是个人的精神还是整个文化时代)之间的排他性关系,就会排除阐释的全部延续性,迫使我们把这种精神或这种时代当成一系列封闭的、单一的实体之一。它预先断言这种实体之间没有任何沟通的可能性和没有能够正确地描述它们的语言:每一概念按照它被应用的联系会有不同的意义,较高级的或非历史的范畴的构造由于与考察的基本原则相背离而被排除。

在试图避免这两种虚无主义极端时,这种探究的目的是要把马克思的基本思想理解为对长期存在于哲学家思想中的问题的回答,但是同时,在其唯一性中既把这些视为马克思天才的发挥又把这些视为某种特定时代的现象。阐述这一种指示要比成功地应用它容易得多。而要完善地做到这一点,人们就必须写出完整的哲学史甚至完整的人类文明史。作为对不可能完成的任务的谦虚的代用词,我们打算对马克思主义能被描述为欧洲哲学发展所迈出的新的一步这个问题做出简要的说明。

## 一、人的存在的偶然性

如果哲学所渴望的曾经并且依然是从理智上领悟整个存在,那么它最初得到的促进则来自对人类缺陷的意识。哲学从神话王国中既继承了这种意识,又继承了依靠理解整体而克服人类缺陷的这种决心。

哲学的兴趣集中于人的境况的局限和苦难,它不对那些明显的、可感触的和可补救的形式感兴趣,而是对那根本性的枯竭具有兴趣。这种枯竭不是技术手段所能治愈的,人们一旦理解到这一点,这种枯竭就被当作人类更为明显的、可经验到的匮乏的原因,而后者完全是次生的现象。人们给予这种根本性的、天然的匮乏许多名称:中世纪基督教哲学说这是人的存在的“偶然性”,是其他一切被造物与生俱



来的。“偶然性”这一术语来源于亚里士多德哲学的传统[在《解释篇》(*De interpretatione*)里,亚里士多德指的偶然判断是那些断言某一客观事物不改变其本质就能够或者不能够应用的属性的判断],是指一种可能存在或者可能不存在但却不是必然的有限存在的状态,也即有一个时间它不存在,因此它不是必然性的存在。对追随亚里士多德的经院哲学家们来说,本质与存在的区别用来区别被造物与必然存在的造物主(上帝的本质和存在完全是一回事),并且这种区别是造物物暂时性的最明显的证明。不过,这种区别不被当成不幸或衰退的表现。人类是一种偶然性的或意外的存在物这一事实,就是对造物主谦卑和崇拜的原因。这是人的存在不可避免的、根深蒂固的方面,但是它不表示这是从更高状态的堕落。人是肉体上的暂时存在并不是任何贬黜的结果,而是被造物的等级序列中人类的自然特性。

另一方面,按照柏拉图哲学的传统,要尽量少用“偶然性”这一术语或干脆不用。人是有限的、短暂的存在物不同于人性的本质这一事实表明“人是不同于他自身的”,即人的可经验的、暂时的和真实的存在是不能等同于就人性而言的观念的、完善的、超暂时的存在的。但是,说人是“与自身不同的”是要遭受一种不可忍受的分离,是要生活在对自己衰退的感知中,是要生活在对完美同一的永恒渴望之中,而我们在时间上的存在以及受制于不断衰败的物质肉体却使我们无法保持这种同一。我们生存的世界,作为意识到我们自己稍纵即逝的有限个体的世界,则是一处流放地。

## 二、普罗提诺的救世论

柏拉图和柏拉图主义者以哲学语言阐述了下面这个问题,这个问题起源于宗教传统并且遍及整个欧洲文明历史,即有治疗人的偶然性状况的药方吗?根据卢克莱修(Lucretius)的思想和今天的存在主义的主张,人的生活是不可救药的偶然意外吗?或者,尽管人有二重性,



- 13 人保持了与非意外的或者非偶然的的存在之间某些未发现的联系,以致使人抱有自我同一的希望吗?或者,换言之,人被召唤或者注定要回归一种完善的、非偶然的状态吗?

对柏拉图主义者来说,特别是对普罗提诺(Plotinus)和圣奥古斯丁来说,人的存在的缺陷在这一存在的暂时性上最为明显,这不仅在于人类在时间上有开端这一事实,还在于人类的存在完全从属于时间过程。普罗提诺遵循的是一条起源于巴门尼德的思想路线,尽管他的思想体系处在比巴门尼德所认为的存在更高的阶段[普罗提诺认为这种存在次于太一(One)或绝对],但他的基本哲学观点还是与他的先驱者的观点相同的。普罗提诺不同于亚里士多德主义者,他未去论证从偶然到必然(*ex contingente ad necessarium*),即他并不试图表明太一的实在性最终是从对有限存在的观察中推断出的,而这种太一是有限存在的逻辑先决条件。太一的实在性是不可表述的但却是自我证明的,因为从“存在”(to be)的最基本的意义上来说,太一是不可更动的、绝对的,是没有差别的和时间之外的。这种真正的存在不可能附属于时间,不可能附属于过去和未来之分。另一方面,有限的和有条件的存在物常常是从不再存在的过去向着还未存在的未来不断地运动的,这些存在物不得不根据记忆和期望观照他们自己。他们的自我认识不是直接的,而是由于过去存在和未来存在之间的区分而成为间接的。他们不是自我同一的或“完全同一的”。他们生活在现时中,而现时随之而来就会消失,所以他们就只能通过回忆来显示。太一是真正的自我同一。由此原因,太一不可能在与之相反的暂时的世界中被认识,而只能在它自身之中并且通过它自身来确切理解。【“我们不能认为第一性的东西的运动是为了任何其他东西。在任何其他东西存在之前,它就以自己的方式存在着,即使我们拒绝这种存在并因此拒绝它与存在物的一切关系。”[《九章集》,第6卷第8篇第8节(*Enneads*, VI. 8.8)]“第一性的从不在自己的轨道之外行进,这是不可变更的,它自身是不可改变的,这就是从最严格的意义上说第一性的具有



它自己的存在。”(《九章集》，第9卷)】另一方面，混合的存在物不是自我同一的，因为，说它们存在是一回事，说它们是这样那样的是另一回事。它是什么的所指是语言所不能表达的：甚至“太一”，甚至“存在”也在笨拙地试图表达不可言传之意。那些体验到这种存在的人懂得它们所言之意，但是却不能表达他们的体验。《九章集》以无限的执着围绕这种根本性的直觉转圈子，坚持回避做言语上的把握。这不能真正说是，有限的造物“存在”，因为它们在持续期间的每一时刻都在蜕变，不能把它们自身理解为同一性，而是被迫地使自己前进或后退以获得自我认识。但是，“存在”这一术语对于绝对来说也是不确切的，因为在日常语言中它被应用到依赖概念才能把握的东西，而太一却不是概念性的实体。我们的理性以否定的方式趋近太一，并且由于我们不充实的心智，我们把太一领会为根本不同于有限性的世界，这个世界不仅不是一个感性的世界，甚至也不是一个永恒理性观念的世界。但是，这种否定方式只是一个不幸的必然，事实上事物的存在还有别种方式：这是暂存对象的世界，是否定的、以有限性和非存在的参与为特征的世界。太一不是“某物”，因为成为某物就不是它物，这是对象具有的质，这些质与它所不具有的质是对立的。成为某物就是成为有限的东西，换言之，某种程度上，就是成为无。

实在的种种本质处在如此之多的衰退阶段。存在或精神作为第二级的本质表明太一被多样性所退化，因为太一包含对它自身的认识并且因此包含一种认识者与被认识者之间的二重性(我们不能谈论关于太一的认识，因为认识活动区分出主体和客体，见：《九章集》，第5卷第3篇第12—13节和第5卷第6篇第2—4节)。灵魂，作为第三级的本质，是由与物质世界联系着退化的心智构成的，这就是说，是与恶和非存在相联系。物质和成为其质的表现的肉体是退化的最后阶段，表明了根本的被动性和非自我充实，即不完善、丧失和谐、差不多类似于影子，它们的存在从根本上表明的只不过是存在。(《九章集》，第1卷第8篇第3—5节)存在的这种衰退可以从统一性到多样性的



认识的下降、从不动到运动的下降、从永恒到时限的下降来衡量。运动是静止的退化,能动性是衰落的沉思冥想(《九章集》,第3卷第8篇第4节),时限是永恒的败坏。人类心智只能把永恒想象成非时限的,但是,事实上,时限是非永恒的,是存在的否定或淡化。时限上的存在意味着不是全部时间中的同时存在。严格说来,根据《九章集》第3卷第7篇的复杂阐述,不是灵魂处在时间中,而是时间处在灵魂中,因为灵魂通过使自身关切感觉的对象而创造了时间。普罗提诺对永恒的规定预示了波爱修(Boethius)在《哲学的慰藉》(*Consolations*)一书中的赞美语言,这一规定则是:“生命——瞬间的整体、完全的……属于拥有其存在的真正生存者。”(《九章集》,第3卷第7篇第3节)正是是什么和不是什么之间无差别,就是与真正存在的同一,因为“现实性的是”意味着“并非不是”和“并非不是差异”,亦即是自我同一的和不可变化的。(《九章集》,第3卷第7篇第6节)

但是,灵魂被束缚在稍纵即逝之中,被迫不停地从曾经是的无到将要是的无,它毕竟不能被判处无尽的流放。《九章集》第6卷不仅是对至高无上的实在与我们的精神生活和感觉生活之间、与话语和概念之间的无限差距的描述,它还指出了我们从流放回归到与绝对相统一的道路。但是,这种回归不是使人类高踞于其自然状态之上(这种超自然的观点,一般地说在普罗提诺思想中是鲜见的),而是使灵魂复归到它的自我。“灵魂的本性永远不会达到绝对的无。它最低会下降到恶,以至下降到非存在,不过绝不会下降到绝对的无。再次上升时,它不会成为异己的某物,而是成为它自己本身。所以,它是分裂的,既是无,又是它自身。”(《九章集》,第6卷第9篇第11节)即使在其最低的下降时,灵魂也不会断绝与其根源的联系而总是自由地回归。“我们还没有被分割;虽然肉体本性束缚我们而使我们屈从它本身,但是我们还没有分离;只要上帝还依然所是,我们就在我們的大地上呼吸和坚守,因为除了上帝永远赋予的界域,上帝并没有赋予和流失。”(《九章集》,第6卷第9篇第9节)这条达到统一的道路并不意味着是



对探索者之外的某种东西的探索,相反,它包括抛弃与外在实在的全部联系,首先是与物质世界的联系,其次是与观念世界的联系,所以灵魂能与构成其最内在的存在融会贯通。普罗提诺的著作不是某种形而上学的体系,因为语言不可能表达最为重要的真理。它不是一种理论而是一种精神劝勉的著作,是一种对那些希望使自己从暂时存在中解放出来的人的有益指导。

普罗提诺、扬布利科斯(Iamblichus)和其他柏拉图主义者产生的影响,既直接地又在某种程度上使他们的思想为早期基督教思想家所接受。因此,他们传播开来的并且在我们的文化中从未消失过的观点,就是对渴望某一失去的天国和信仰的太一的神话时代进行哲学呐喊。这种太一的存在使它自身向人类所表现的不仅是一位造物主或者是一种自我满足的存在,而且还是最高的善、是人类良好的意愿的实现、是太一自身呼唤人类的声音。柏拉图主义者运用范畴谙熟的哲学想要表达经验的、事实的、有限的存在与人类的真正存在,即自我同一的、摆脱了时间束缚的存在之间的差别,他们指出了一种超越日常现实的“归宿”(native home),即一个人类能够真正存在的地处。他们说明了下降和再上升的过程,说明了人的偶然存在与人的真正存在之间的差别,他们寻求声明如何使人通过自我神化的努力而克服这种二重性。他们决不承认偶然性是人类的命运,他们认为命运之路通向绝对。

同时,普罗提诺提出了人的本质的二重性与局限性之间的联系,这种局限性迫使我们把已知世界当成与我们本身根本不同的世界,致使我们的思想和知觉在另一个宇宙中进行运动。如果我们能克服灵魂与其自身的异化(一种由时间所强加的异化,因为我们只能把我们自己看作我们不再是的或者我们不得不依然还是的人),那么我们就能够克服灵魂与灵魂所知、所爱和所希望的每一东西之间的异化。柏拉图在其《书信集》(Letters)的一封信中写道:“不与客体处在密切关系之中的人将不会由于才思敏捷和良好记忆而获得洞察力。因为,从



根本上说,他未接受这一客体,正如这一客体的本质与他无关。”(《书信集》,第7封,344a)相比之下,在真正的认识中,主体不纯粹是一个关于外在于他的实在的知识的吸收者:他还参与到与客体的密切关系之中,这种认识是使创始变得比先前更好的方式。因此,对柏拉图和柏拉图主义者来说,灵魂迫切使自己从偶然性中解放出来的要求,就包括克服灵魂与客体之间的异化。无论什么使世界异化,无论什么根本不同于我的东西,由于同样的原因,都是我自己的局限性、不充实、不完善的原因。要重新使人发现自我就要重新使世界成为人自己的世界,使人与实在达成协定。我本身的统一意味着我与世界的统一,我在认识上的提高与对一个失去统一的宇宙的渴望相一致。由于人的心灵是指导创造的根据,逻辑,亦即我关于实在的思想运动,则是实在寻求它本身重新统合的过程。尽管这听起来好似黑格尔的某一阐述,但是,这完全是根据普罗提诺的思想:“辩证法不是由空洞的理论和原理构成的,它要论述许多真实性。对它来说,存在仿佛是物质,或者至少它是从方法上来谈及物质,并在某一阶段中,使它自身拥有概念和实在的。”(《九章集》,第1卷第3篇第5节)既然宇宙的奥德赛(odyssey)<sup>①</sup>是灵魂的历史,灵魂的能动性是逻辑思想,那么观念和实在势必在它们的演进中会聚,不再有什么辩证法与形而上学之间的差异。在这种真正的意义上,思想能够并且一定是自我引导的。“如果心智活动被引向某种外在的东西,那么它就是匮乏的,就是心智的错误。”(《九章集》,第5卷第3篇第13节)<sup>②</sup>

扼要地说,在普罗提诺看来,只有唯一的实在是绝对的、非偶然性

---

<sup>①</sup> 系古希腊史诗之一,相传为荷马所作,共24卷,约12000行。相传特洛伊战争后,希腊英雄奥德赛在海上漂流10年,经历种种艰险,终于回到祖国,夫妻团圆,夺回自己的财产。——译者注

<sup>②</sup> 以上有关《九章集》的译文,参考了周辅成编的《西方伦理学名著选辑》上卷(商务印书馆1987年版)和北京大学哲学系外国哲学史教研室编译的《古希腊罗马哲学》(商务印书馆1982年版)中的有关译文。这两部著作所选辑的《九章集》译文甚少,不包括上面的全部译文。——译者注



的并与其自身存在相同一的实在。人的存在的偶然性在于这一事实：人的真正本性是在人自身之外的，是不同于他的经验生活的，因为最明显的就是后者隶属于时间。回归非偶然性意味着回归到与绝对的统一，这种绝对在这种意义上是不能更严谨规定的和确实不可表述的。由于回归包含着从时间中的解放，所以记忆不再存在。（《九章集》，第4卷第4篇第1节）灵魂使自己摆脱时间的这种过程，同样也是整个实在从有条件境界到绝对境界的演进。这种过程的结果是要消除认识者与被认识者的差异，使主体和客体更快更充分地统一起来，世界不是外在的领域而是灵魂进入的入口。

### 三、普罗提诺和基督教的柏拉图主义 对 18 创造原因的探索

基督教的柏拉图主义翻版，亦即圣奥古斯丁的哲学，从根本上不同于普罗提诺的哲学。基督教的哲学依据是道成肉身和拯救，以及一个具有位格的上帝由于自己自由选择召唤存在的思想。但是，对于奥古斯丁来说，人的偶然性在人的暂时存在中也至为明显。《忏悔录》一书第11卷无疑受到了普罗提诺的影响，它反映出对意识到处在非真实的过去与非真实的未来之间的个人存在的无法抵抗的体验。时间必然是主观的，是灵魂体验它自己存在的一种属性，因为，除非被人的思想认识到，否则已有的东西和将有的东西都不会存在。因此，我们在理智上所能谈及的过去实在与未来实在之间的区别只是与灵魂相关。但是，这种区别本身表现出一种意识到自身生命是不断消逝的暂时存在物的偶然性，这一消逝是由在任何一定时间上不能延续和隔绝在两种虚无的绵延之间的点所体现出来的。如同普罗提诺那样，奥古斯丁描述了人的匮乏性，但是关于天命的思想却改变了这种图景。因为有一种基本的二分法是关于具有位格的上帝与被创造的世界之分，因为这个世界是由上帝的天命所包括的，进而，还因为地球是由于我



们有罪过而被驱逐的流放地而不是一个感化的必然过程,同时使我们从罪恶中解脱出来的是道成肉身的救世主的工作,所以奥古斯丁的著作是对救助的呐喊,而不像普罗提诺的著作那样是对努力的呼唤,也就不足为奇了。奥古斯丁的思想经过与摩尼教的争论而具有了广泛的影响,这种思想把上帝审视自己创造物的万能予以至高无上的重要地位;而对普罗提诺来说,最重要的是,实在是“一条既通往上升又通往下降的道路”。在我们已指出过的意义上,普罗提诺的绝对是“人的本性”,即人能在他真正的自我之内发现绝对并且认识到永恒是他的归宿;而在奥古斯丁看来,人确证自己是一个无助的、痛苦凄惨的、不能自我解放的存在物。正如我们已经看到的,在普罗提诺的体系中,在自然东西与超自然东西之间的划分是毫无意义的;而在奥古斯丁的体系中,这种划分却是形而上学的基本框架。上帝并不是人的本质,而是主宰者,是救助之源。暂时的存在是人的低微的可见象征,通过这点,人意识到他需要受到保护和供养。

总之,回归到失去的天国对这两位哲学家意味着不同的事情,而且他们对于如何达到天国做了不同的说明。对于普罗提诺来说,这意味着与绝对同一,是能通过任何能使自己从肉体存在与精神存在的禁锢中解脱出来的人的独自努力所达到的。在原则上,绝对就存在于“我们之内”(within us)。对奥古斯丁来说,这种回归只是由于神恩的拯救才成为可能,而个人意志的努力起着次要的作用或完全不起作用。另外,不能抹掉造物主与造物之间的差异,任何弥补它们之间已丧失的同一的做法都是不可能的,相反,趋向回归的第一步就是灵魂意识到把堕落的人类与上帝分离开来的这种鸿沟。

然而,这两种体系,无论是感化说抑或是基督教说,虽然做出某些尝试,但是它们都把问题视为超出人的心智能力所能解决的,都留下了尚未回答的问题:存在的退化是如何发生的?根据关于绝对的观点,阐述一个问题的方式将是多种多样的。首先就是“为什么太一能生成多样?”其次是“为什么上帝创造了世界?”在普罗提诺思想中的



太一,类似于奥古斯丁思想中的造物主,是由绝对自我满足来确定特性的。设想它们二者需要其他存在物或者缺乏能由被创造的世界所供应的东西,则是渎神。在揭示能影响上帝意志或者绝对的感化力这方面的外在原因的意义,不能问起“为什么”这种问题。一个完全自我满足的存在既不缺乏也不需要任何东西,不可能有比它更为完善的东西,它不可能向人的心智提示出引起创造活动的任何“理由”。关于绝对创造主的观点自身之内就包含一种矛盾,即如果是绝对的,那为什么造物主或太一要创造人类?如果被创造出来的实在包括恶,即使我们把这种恶看作纯粹的否定、缺陷或匮乏,那么我们如何解释它在世界上的出现是由一种其自身就是最高力量和最高的善的绝对所产生的呢?

普罗提诺和奥古斯丁对这种问题做了实质上相同的回答,因为他们都同样为这种问题所困惑。在普罗提诺看来,每一东西都依赖于善,都追求善,正如所有东西都需要善,而善没有什么需求那样。(《九章集》,第1卷第8篇第2节)因为在这里不仅有善,而且还有善所感化的东西,所以这种感化的局限必然是恶,这就是物质的纯粹缺陷。[“正如第一性之后必然地有某些东西一样,这对最终性也必然如此,这种最终性就是物质,在物质中没有什么善的渣滓的东西。”(《九章集》,第1卷第8篇第7节)]这条由太一下降到越来越低的实体的道路具有一种关于太一的注定性,带来逐次程度的缺陷或恶。但是,说到为什么最高的善为了产生实在而必然要走出自身之外,因为这样做时,不需要把恶的干扰引进到绝对的封闭的自给自足。对此,普罗提诺除了简洁地说是“流溢”(superfluity)或“充溢”[superabundance (*hyperpleres*)]之外,别无再述。[“‘太一’是完满的,因为它不追求任何东西,也不拥有任何东西,也不需要任何东西,它是充溢的,‘流溢’出来的东西便产生了别的实体。这种产生又转向它的产物,担任了并成为它的沉思者和一种理智原则(*nous*)。”(《九章集》,第5卷第2篇第1节)]

20



这种关于存在或者善的“流溢”的不可思议的观点,不断被基督教哲学用来解决这种棘手的问题,尽管不恰当是相当明显的。例如,我们会问起,“流溢”与什么相关呢?奥古斯丁本人似乎不为这一问题所困扰,或者,他认为不需要做出任何回答。他惊讶地表达他在这个论题上所谈起的奥里根(Origen)的错误。他宣称上帝并不体验缺失,造物是上帝的善的结果,上帝不是从必然性中或从他自身的需要来创造世界的,而是因为他就是善,因为最高之善适合于创造善的东西。[《忏悔录》(*Conf.*),第13卷第2章第2节;《上帝之城》(*Civitas Dei*),第11卷第21—23章]

就摆脱异教观点的怀疑而言,这一主题几乎不变地全部再现于基督教哲学教程中。正如圣托马斯·阿奎那所指出:“……然而,上帝的善超越造物之上,这一点最充分地表现出来,这是由于造物不能永恒地存在。”[‘... excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt.’ [《反异教大全》(*Summa contra Gentils*),第2卷第35章]这确实是他所能言之全部,即设定上帝完善的自我满足这一前提,不过这种解释上的脆弱不能完全不被注意到。到底什么能成为创造出谁也不需要的宇宙的那种超越性的善(*excessus bonitatis*)呢?仁慈或者恩惠,无论如何,对人的心智而言都是一种相对的品质。对我们来说,没有任何能成为创造出谁也不需要的宇宙那种超越性的善吗?对我们来说,没有任何被视为延伸的造物来理解自足的上帝之善,这是不可能的。因此,我们得出结论,没有宇宙的上帝之善是一个虚的而不是实际的善,但是,这就与在上帝之中没有任何潜在性这一原理相抵触。我们可以假定,为了使上帝的善能够表现出它自身起见,这种创造的活动是必要的,所以在创造中上帝获得了比以前更高的完善。但是,这就又与上帝的完善是绝对的、不可能增加的这一原理相抵触。当然,神学对这些异议做出了种种回答,指出在创造活动“之前”谈论上帝是毫无意义的,因为时间本身就是被创造的宇宙的一部分,上帝不隶属于暂时性。正



如奥古斯丁所说的,上帝并不先于他的创造。总之,神学家们坚持,我们的心智不可能洞悉上帝本质的深度,而只能在与上帝亲自活动的关系中理解上帝,如造物主、万能、仁慈和宽厚。同时,在另一方面,可以肯定的是,关于上帝则没有什么相对的属性,上帝只存在于他自身之中并且通过他自身而存在,宇宙不能更改他的存在。无论怎样,这些回答纯粹等于承认做不出任何回答。因为,如果我们只是能够认识与我们自己相关的神的本质,如果我们认识到这种相对性不是上帝自身中的实在,那么我们就得出结论,我们所寻求回答的关于上帝自身的本质,及其与创造“之后”的上帝本质的关系,不是一个当问的问题,我们必须返回到上帝的准则,而不能奢望探究这些准则的意义。

但是,在解释由“神的善之充溢”(excess of divine goodness)而来的创造时还有另一个困难,即恶的存在。确实,由于同诺斯替教和同摩尼教的争论,整个基督教神学都一致认为恶本身不是实在,而是纯粹的否定、匮乏和善的缺失。恶是应在之物(what ought to be)的丧失,因而,这种关于恶的观点引进了关于实在本身就有欠缺的规范思想。种种被创造物的不平等不是恶,而是秩序和等级的问题。在严格意义上,恶也即道德上的恶,仅仅是从有理性的存在物中发展而来的,是由不服从的罪引起的。这样的存在物能够以其意志反对造物主的意志,所以恶不是上帝所为。争论有数个世纪之久的基督教《圣经》中的不同段落都清楚而令人不安地指出,上帝既是善的创造者也是恶的创造者[例如:《以赛亚书》第45章第7节;《传道书》第7章第14节(在《道俗拉丁本圣经》中);《传道书》第33章第12节;《阿摩司书》第3章第6节],当然,这些段落也就顺从擅长注释的正统观念(上帝允许恶但不实施恶),但是这并没有解释自身产生了恶的世界的创造。基督教关于上帝正义摇摆于两种基本的解释之间。第一种解释论证,恶是整个宇宙的必不可少的组成部分,这就等于说事实上并不存在像恶那样的东西;或者说,从局部观点上看,恶看来存在着,而从接近于泛神论教义特征的观点上看,当宇宙在整体上被注视时,



恶就会消失。第二种解释论证,虽然恶仅仅是否定、剥夺(*privatio*)或缺失(*carentia*),但是恶的根源则在于不屈从神的统治的意志堕落。[正如布勒伊埃(Bréhier)所表明的,这两种上帝正义论都在普罗提诺的哲学中表现出来,它们未达成一致。]第二种观点否定上帝对恶负有责任,由于同样的原因,它认为,虽然人类受到恶的局限,但是人类还是具有自发的创造精神的,所以,人不屈从上帝的自由意志就是完满自足的,就等同于上帝自己的自由意志,尽管人在本质上并不享有上帝的善和万能。结果就是应把人看作完全独立的首创精神的根源,看作与神等同的绝对。这一最终的结论在笛卡尔的自由意志理论中首次清晰地得以说明。

23 根据第一种观点,善预先假定恶,就其含有不存在像恶这样的纯粹而简单的东西而言,这种观点是很难令人接受的。它只是根据关于宇宙的物力论观点,即按照恶是善的最终盛行和完全实现的一个本质条件这样一个前提而得以成立的。这种对恶的问题的回答也是对偶然性问题的回答,因而就导致了否定的辩证法,即如果存在的种种可能性被实现的话,恶与偶然性就一定存在。这种辩证法提供了对为什么世界被创造出来、为什么恶存在和为什么人类是不完美的这些问题的回答,但是,这样就有点使辩证法超出了正统的基督教观念之外。它含有相信上帝需要世界这种意识,即上帝只有在创造中才能得到实现和上帝的完美依赖赋予实在以不完美的生命。这就再次与《圣经》告诉我们上帝是完满自足这一点[《使徒行传》,第17章第25节(*Acts 17:25*)]相悖。这就意味着把神学原理引进到历史中,并使神学原理从属于贯穿创造中的自我多样性的过程。

#### 四、爱留根纳和基督教神谱

尽管神谱观念很不完全,但它正是在爱留根纳(*Eriugena*)的著作中首次得到了表达。既然它对所有那类泛神论的北方神秘主义来说



一直有着实质性的意义,那么我们差不多就可以从一代人到另一代人、从加洛林时代的兴起到黑格尔时代的兴起那里追溯到它的多种不同形式。从最一般的意义上讲,这是关于潜在绝对(如果这种表述被认可的话,它就是准绝对)的观念,这种潜在绝对自身释放出以暂时性、偶然性和恶为其特征的非绝对实在,而得到充分实现。这种非绝对实在是绝对发展为自我实现的一个必然阶段。实在的这种作用证明世界历史的过程是合理的。在这些实在之中并通过这些实在,首先是在人类之中并通过人类,上帝实现了自己,即上帝创造了有限的精神,上帝也就从有限中解放出来,并把它容纳于自身,而在这样做时,上帝丰富了自己的存在。人的灵魂是上帝达到成熟并因此达到无限的工具。同时,通过这个过程,灵魂自身成为无限的,而不再是外在于世界的,使自身从偶然性中和从主体与客体的对立中解放中来。因此上帝与人一起在宇宙之中得到实现。绝对的问题和创造的问题一举得到了解决。这种关于存在之统一的最终完成的展望,含有一种既根据上帝演进的观点又根据人自己实现其自身的人性和神性的观点来看待人的存在的意义。

当然,这是一个简单化了的图式——所表示的不是爱留根纳、埃克哈特(Eckhart)、库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa)、伯麦(Böhme)或西里西亚(Silesius)的真实著作中可以看到的东西——只是用来提示一些主要哲学家和神秘主义者在这里提出的问题。然而,尽管他们的24阐释有所不同,但是他们的著作都能被视为形成黑格尔的辩证法,也是马克思历史哲学的历史背景的基本相同的知识的系统阐述。显然,尽管我们不能在其不同的方面和限于对马克思思想先驱的说明上来描述辩证法史,但是我们在这可以对这一历史的某些方面做一简要的说明。

爱留根纳的主要著作是《论自然的区分》(*De divisione naturae*),根据最初对四种本质的划分,此书实际上引进了一种历史上的上帝概念,即一个在世界之中并且通过世界而得以存在的上帝。上帝作为造



物主[*natura naturans non naturata*(自然产生而不被产生的自然)]和上帝作为创造之最终统一[*natura non naturata non naturans*(不被产生也不能产生的自然)]的所在,不是为了说教的理由以双重的外观表现出来,或者不是因为我们认识上的弱点要求上帝如此而表现出来。这两种称呼的并列意味着上帝的实际发展,上帝在万事万物之末与上帝在万事万物之首是不一样的。

爱留根纳常常求助传统:向卡帕多亚王朝教父们、圣奥古斯丁和圣安布罗斯(St. Ambrose),有时也向奥里根,但是最经常地向伪狄奥尼修斯(Pseudo-Dionysus)和马克西穆斯(Maximus)忏悔者求助。从伪狄奥尼修斯的著作中所借取的最重要方面是像在《论圣名》(*De nominibus Dei*)表述的那种否定神学的全部观点(达到认识上帝的捷径在于认识上帝不是什么)。但是,根据所有这些原始资料,爱留根纳创立了新柏拉图主义的一种原始的神谱,尽管这有巨大的困难和层出不穷的矛盾,但是他试图使这种神谱与关于信仰的真理和谐一致。

《论自然的区分》事实上是黑格尔《精神现象学》(*Phenomenology of Mind*)的原型,这差不多早了1000年。它是一部论述精神通过被创造的世界回归到自身的戏剧般的历史,是绝对在它的产物中并在使这些产物与自身的统一中认识自身的历史,就这点而言,一切差别、一切异化、一切偶然性都是被扬弃的,然而大量的创造物却不是简单地消失,而是被结合到存在的更高形式即带来先前衰落的更高形式。

爱留根纳接受那种对所有柏拉图主义者和所有基督教神学家来说都很常见的前提,这一前提认为上帝在时间上不是先于世界的,因为时间本身是创造的一部分,上帝存在于没有过去与未来之分的现存(*nunc stans*)中。(《论自然的区分》,第3卷第6章第8节)上帝是不可改变的,创造的活动在上帝之中不能做出任何变更,也不能在与上帝存在的关系中成为偶然的。(《论自然的区分》,第5卷第24章)不过,尽管爱留根纳对于上帝的不变性说得很动听,但很快就引出我们所要考虑的创造因问题,在这方面,这一问题表现为:



就上帝显现自身和成为可见的而不是不可见的、可认识的而不是不可认识的、展现出来的而不是隐蔽的、可知的而不是不可知的来说,上帝是在创造中以奇迹般的和不可言传的方式被创造的。当上帝不是无的存在时,上帝成为美丽动人的。由于超本质的,上帝成为本质的;由于超自然的,上帝成为自然的;由于非复合的,上帝成为复合的;由于非偶然性的,上帝成为偶然意外的;由于无限的,上帝成为有限的;由于无局限的,上帝成为有局限的;由于永恒的,上帝成为暂时的;由于无边际的,上帝成为确定于空间的;由于是万物造物主,而在万物中被创造。(《论自然的区分》,第3卷第17章)

爱留根纳很清楚,他说的不仅仅是道成肉身,而且还说的是上帝在被创造宇宙中的全部显现。根据只有上帝才是真正存在(is),即上帝是“在万物中的存在”(《论自然的区分》,第1卷第2章)和“万物的形式”(《论自然的区分》,第1卷第56章)这一前提,这种说法确实是很机智的,所以,就上帝的存在而论,每一存在着的事物都是上帝。另一方面,这种关于“上帝存在”的论断在其表明上帝是某一事物而不是另一事物(《论自然的区分》,第3卷第19章)这方面来说,它完全使自己陷入谬误。无论怎样,如果存在就是上帝本身,下面的说法将是真实的:

上帝的本质在于既创造又被创造。因为,它是由各种最初的原因而被自身创造的并且因此创造自身,这就是说,它在自己的神的显现中开始显现自己,期望逾越它本质的最神秘的界限;在这种界限内,它对于自身是不可知的,是在无中认识自身的,因为它还是未被限定的、超自然的、超永恒的和居于一切可知的和不可知的事物之上的。(《论自然的区分》,第3卷第23章)

所以,我们就可把创造因理解为与上帝自身的相关:上帝为了显现自己,为了成为“一切之一切”和在此之后召唤一切事物回归自身,回归



自身的存在,上帝具有了本质。

26 但是,不是所有被创造的事物都直接地参与了这一过程,都基于相同的地位。整个可见的世界都是由于人的缘故而存在的,是为了使人能够统治这个世界而存在的。所以,人类的本质是在整个被创造的自然中展现出来的,一切创造都包含在人的本质中,都注定要通过人而获得自由。(《论自然的区分》,第4卷第4章)作为创造的一个缩影,人在自身中包含了可见世界的和不可见世界的所有属性。(《论自然的区分》,第5卷第20章)人类如其所是地成为宇宙的领袖。遵从这位领袖就可达到种种深度,就可回归到与一切存在的上帝之源融为一体。

显然,爱留根纳把上帝的创造活动看作是对这位造物主自己需要的满足,他把创造回归到造物主的循环,当成一个不同于其起源的方式使上帝的本质复归到上帝的过程。在某一段落里,他实际上提出了这个问题:为什么为了回归到其最初开端,每一事物都是从无中被创造出来的呢?在指出了对这一问题的回答远非人的认识所能及后,爱留根纳立刻提出了一个答案:为了上帝之善的充实和无限而被创造出的每一物,是能够在上帝的工作中得以表现和受到崇拜的。如果上帝之善保持平寂不动,那么就会没有任何荣耀这种善的机会了,但是,这种善流溢到丰富多样的可见世界和不可见世界之中,并使自己为理性的创造所认识,就使整个创造成为对上帝之善的颂扬。再则,这种存在于自身并依据于自身的善,必然创造另一种只参与最初赠予的善,否则,上帝就不是万王之王、造物主、审判者和一切恩惠之源了。(《论自然的区分》,第5卷第33章)

因而,绝对必然逾越自己的界限,创造出一个偶然的、有限的、暂时的世界;在这个世界里,绝对能像照镜子那样观照自身,以便再次吸纳自身这种外化,绝对就变成不同于它最初的东西,由于它与世界关系的总体性是一个封闭的自足的体系,而成为它自身的创造所认识、所热爱的绝对。这里,我们有了一个用于解释存在整个历史的“丰富



异化”(enriching alienation)的完整图式。上帝的显现在一种衰退和重新上升的过程中完成。

然而,“衰退”(decline)这一术语应是有保留地使用的。因为,上帝进入创造物的世界是在他自身中进行的。当然,是下降到一种较低的存在形式。但是,我们还是认为恶或非存在也是普遍循环的一部分吗?在感化和回归的过程中它也起到了必然的作用吗?爱留根纳没有在任何地方这样说过。当然,即使人的堕落属于人的动物本性(《论自然的区分》,第4卷第4章),人的堕落既不能被归结为人的本质的堕落,因为人的本质是善的;也不能被归结为自由意志的结果,因为自由意志亦是善的(《论自然的区分》,第5卷第36章)。这是恶的欲望的结果,这些欲望对动物来说是无害的,但对人的真正本质来说却恰好相反。(《论自然的区分》,第5卷第7章)爱留根纳尤其不能解释这种堕落是如何可能的,而专心致力于人回归到人所失去的完善。“天国”(Paradise)意味着不同于人的本质,因为人是由上帝创造的,注定要成为不道德的生命。死亡和我们的放逐生活的全部后果都是罪的结果,但是这种放逐生活本身是上帝仁慈的一种表现,上帝的意愿不是去谴责而是要使人类更新和圣洁,是要使我们能够享受生命的自由。(《论自然的区分》,第5卷第2章)爱留根纳再三重复:当堕落的人类回归到上帝时,人类则重新获得人类本初的伟大和高贵。他解释这种回归有五个阶段:肉体的死亡、复活、肉体转化为精神、精神的回归与人的整体本质回归到其“起始原因”(primordial causes),最后是这些“原因”(原理、观念)和所有其他与之相关的东西都回归到上帝。(《论自然的区分》,第5卷第7章)对于这些“原因”或本质性的形式来说,没有任何事物是偶然的、变动的或合成的。每一类事物都是依据其参与形式进入存在的,这种形式是独一无二的,是在每一类事物的每个个体中得到充分表现的。每个人都在自身中包含着同一的人性形式。(《论自然的区分》,第3卷第27章)因此,这也许是说,人类与上帝的统一意味着个体性的丧失。整个人的存在与普遍存在是同



28 一的,都属于神性的本质。这种“一元心灵论”(monopsychism)受到关于“第一原理”的统一性和简单性的各种论述的支持,这些原理不是造物,不受空间和时间的限制。(《论自然的区分》,第5卷第15、16章)根据这种论断,一物开始是其曾经所是时将持续地是其曾经所是,推测起来,这包含了人类个体都以其偶然属性区别开来的意思。(《论自然的区分》,第5卷第19章)我们又被明确地告知(《论自然的区分》,第5卷第23、27章),天国里将没有什么偶然的差别。但是,即使不同的人都将得到拯救,即使恶不再存在,也要根据不同的人热爱上帝的程度,使他们在天国中享有不同的境遇。显然,爱留根纳并不清楚我们与上帝统一的实质,他不可能指出是否或者是在什么程度上,人类的个体性在这种最终统一中将保持下去。不过,可以肯定的是,无论上帝创造了什么事物,这些事物都将持续下去,尽管其性质可能会发生改变。较为低级的事物要被较为高级的事物吸收,而不是被消灭;肉体将变成精神,这不是丧失肉体的本性,而是使其升华;同样,灵魂将会与上帝统一。(《论自然的区分》,第5卷第8章)因而,将会是存在的每一较低的层次被下一个较高的或者更加完善的层次完整地吸收,但是,没有任何被创造出来的事物有所丧失。这就是黑格尔的那种“扬弃”(Aufhebung or 'sublation')。

这种以人为首的整个回归过程绝不是由上帝强加于自然界的,相反,是由上帝附加在人性上的,正如这位哲学家根据中世纪富于幻想的词源学所表明的,可以把人类的(*anthropia*)与向上的(*anotropia*)或上升的等同起来。(《论自然的区分》,第5卷第31章)复活是一种自然现象[爱留根纳放弃了他以前的观点,即复活只是上帝仁慈的结果(《论自然的区分》,第5卷第23章)],这也就是我们回到上帝之所,这里是所有人的归宿。这种超自然的天赋恩宠全部在于这一事实:上帝所圣洁化的选民将被接纳进入天国并将成为神化的人。

但是,当这种宇宙史诗完成之际,上帝将会发现自己处于与以往不同的状况,上帝将被他自己的造物对于上帝的认识所丰富,与之



相同,人也是这样。尽管人要回归他的“最初开端”,人将不是纯粹地和简单地处在他的初始状态,因为人将处在一种不可能有第二次堕落,使人与上帝达到永恒的和稳固的统一的境界(但是,神的存在保留了选民)。这也表现出,对于爱留根纳来说,道成肉身的活动并不仅仅在于通过洗涤罪恶之果而使人复归到天国的极乐。基督的道成肉身有着高于赎罪的结果,救世主使所有人获得自由,但是,同时一部分人只是回归到他们的最初状态,而另一部分人将被神化,因此这就使人性上升到有了上帝的尊严。(《论自然的区分》,第5卷第25章)

因此,这也表现出,存在的退化并不是虚空。在这最终的结果中,人[作为一个混合的存在,人不可能是上帝的真实映象,而上帝是不能合成的(《论自然的区分》,第5卷第35章)]的二重性就是人回归到上帝并因此回归到人的自我的一种条件。人性将重新获得它所失去的本质,甚至由于被神化而超越了这种本质。这出戏剧以获得上帝那样的存在,那样的自我同一,那样的消除了种种存在形式的分割,并且因此再次使灵魂与其对象相统一而告终。按照其辩证法的精神,爱留根纳最后宣称,只是当我们片面地看待事物时,恶才会出现;当我们全面地思考时,就不会有像恶这样的事物,因为恶是按照上帝的规划发挥作用的,它能够使善闪耀出更加灿烂的光辉。(《论自然的区分》,第5卷第35章)在这种上帝正义论中,每一事物都会发现它的合理性;从这种末世学(eschatological)的观点来看,宇宙的历史最终是上帝在人的精神中发展和人成熟为上帝的历史,简言之,就是通过否定而使存在得以拯救的历史。如果创造以其有限的、有差别性的、缺乏统一性的理由是神性的否定,那么神性作为回归点——*natura non naturans non naturata*——可被称为“否定之否定”。爱留根纳本人并未使用这种表达,大概,这种表达第一次出现在埃克哈特那里。

爱留根纳的著作有许多含糊和矛盾之处,例如:我们可以看到,恶没有什么原因,也不是由意志的堕落所引起的;任何人都不能受到谴责,而有些人却要遭受永久的悲痛;一切在上帝那里都是一,而在天国



里却有一个等级体系；永恒的观念是创造的一部分，而这些观念却是无限的；等等。不过，他是第一位提出范畴体系的拉丁语哲学家，他是根据希腊早期基督教教会领袖的宗教著作传统而提出的，这种传统使人类历史与自我创造的上帝的历史之间的联系成为可能，因此这种传统证明了为企盼神化，生活的痛苦是合理的，并且给人类指出了通过绝对存在和谐而使人类自身最终和谐的前景。

还没有像《论自然的区分》这样宏大的、叙述神谱的史诗在爱留根纳时代与德日进(Teilhard de Chardin)时代之间的基督教世界中著成过。它的重要论题仍然一再被追溯到——虽然不总是以同样的方式——整个直接或间接地深受普罗提诺、扬布利科斯和普罗克洛(Proclus)的观点影响而言的基督教哲学、神学和通神学，而且还可追溯到由这些观点引起的后来几个世纪的阿拉伯人和犹太人的思想。这些所谈论的论题中有：

30 只有绝对才是与自身完美地同一的。人遭受着分裂，人作为暂时的存在，不可能达到自我同一。

人的本质在人之外，或者，这同样是说，作为不可认识而渴望认识的绝对，其本质才表现在其自身之内。

经由与绝对的统一，人逃避存在的偶然性才是可能的。

人被召唤要做到的这种逃避，意味着人对人自己的存在的回归；这也是绝对在其之中得以实现的方式，而没有这个缺失的被创造世界，这种实现是不可能的。

所以，这种从绝对发展出的、有条件的存在的过程，对绝对而言就是为了获得自我丰富的自身丧失；而退化是促进存在的最高形式的一个条件。

因此，世界的历史也就是无条件的存在的历史，这种存在作为被反映在有限精神之镜中的结果而获得它的最终完美。

在这最后阶段，随着绝对重新吸收了自己的成果并且使这些成果在神性的存在中得到具体体现，有限与无限之间的差别消失了。



结果,随着能识能爱的灵魂与存在的其余方面相疏远,随着灵魂表现为无限而不再是与它所不是的别的事物相对立的“事物”,主体与客体之间的差别也消失了。

尽管有种种不同的评论和指责,所有这些思想一直不断地出现于基督教哲学中,这些思想在适当时机就为宗教改革运动的持不同意见者所接受。

圣安瑟伦(St. Anselm)说道:“圣主啊,只有你存在,只有你是存在者,因为,整体中的一物和部分中的它物以及其中的任何易变的要素,都不是完全存在。始终非存在、不能令人相信其存在和除非通过别的事物而存在的事物要回归到非存在。过去的、不再存在的存在或者未来的、还不存在的存在,这都不是确切的和绝对的存在。”[《论道篇》(Proslogium),第22章]

不管怎样,尽管这种上帝与人的对立是严格正统的,但是它很快带来这样的问题:除非人从偶然性中解脱出来,即在偶然性还不是人特有存在方式的一个必要相关因素的情况下,人能被拯救吗?换言之,在没有消除使人成为分裂的实体,并且被动地向神性的存在转变的情况下,人能够达到自我同一吗?

31

## 五、埃克哈特和神化的辩证法

北方的神秘主义接受了上述的推论,这种神秘主义使自己在在这方面摆脱了爱留根纳某种模棱两可的柏拉图主义。对埃克哈特来说,“与某个人自己的上帝的协作”这种箴言意味着与自我湮灭(self-annihilation)相同,自我湮灭是救世主自愿放弃躯体特性而被钉死在十字架上的神秘牺牲,这种牺牲不只是一种道德的戒律,还有一种本体论的变化。“任何希望拥有所有事物的人都必须放弃所有事物。”拥有所有事物就意味着拥有上帝,意味着放弃所有事物包括放弃自身。上帝自己只希望属于我,但它却属于全体。当灵魂达到了充分



的内心贫穷或一无所有时,灵魂就把上帝完全当成它自己,在确切地属于自己这一点上,上帝属于灵魂。这时,在不是上帝的灵魂里,一无所有。但是,灵魂也从自己作为一种造物中获得解放,这也就是说它从虚无中获得解放,因为,所有造物(根据埃克哈特论雅各的布道的第1章第17节的著名的阐述,引自教皇约翰二十二世的训令)都是纯粹的虚无,这不是在存在无关紧要的意义上,而是在非存在的确实意义上来讲的。所以,这种神秘主义的自我湮灭就自相矛盾地成为虚无的解构,或者,我们可以这样表达,这是对与存在相对立的虚空的抵抗的克服。当灵魂因它的特殊本质而完全空乏时,上帝把自己存在的丰盛注入给灵魂,并且就像灵魂属于上帝自己那样也使上帝自己属于灵魂。但是,经过这种自我解构,灵魂成为真正的灵魂,因为它之内有了一种神性的潜在火花,这种火花由于与被造物的联系和由于要维系灵魂的个体的、有限的形式而显得模糊不清。在灵魂中就出现了不是被创造的、名之为圣子的东西,因此,任何人都可像基督本人那样成为与圣父统一的人,成为具有自我的人,也就是成为具有上帝的人。在这一点上,人的意志与上帝的意志是同一的,人的意志分享上帝的万能。对因此而发现了自我或者在自我中发现了上帝的灵魂来说,就不再有关于灵魂的意志与绝对的意志之间关系的问题了,这两种意志从根本上来说是相同的,关于屈从或不屈从的疑问也不会提起了。埃克哈特把特殊的、偶然的自我意志与真实的意志区别开来,前者试图维护片面的、孤立的、主观的存在,后者则是与普遍存在的意志相同一的,称之为唯一的存在是当之无愧的(虽然这不同于阿奎那,埃克哈特是把存在当成与上帝心灵相关的第二性的)。

埃克哈特的思想被那种强烈的、持久的、对存在与上帝是同一的信念所支配。多种多样的个体存在就其每个个体是有限的、局部的而言都是虚无;就存在拥有每个个体而言,每个个体都是与上帝同一的。因此,像创造的理由这类问题,确切地说来在埃克哈特的布道和著作



中就未提起。同时,他对上帝或不可言状的绝对,即普罗提诺的太一,与位格的绝对亦即上帝之间做了区分。这种上帝——对应于普罗提诺的第二实在:存在或精神——是把自己实现为处在创造中的上帝。或者,更为确切地说,只是在人的灵魂中,作为人的灵魂隐秘本质的上帝才能成为存在着的上帝。在这个意义上,我们才能从上帝自身的观点上说创造的意义。但是,人类努力的最终目的不是要在人自身中发现上帝而是要消灭上帝,即消灭使灵魂与上帝分裂开来并且阻止灵魂回归到绝对的那种无法表达的统一的最初障碍。这种回归是以认识形式发生的,是在认识者与被湮没的认识对象完全不同的状况下完成的。

在这一点上,埃克哈特泛神论的神秘主义可具体化为我们一直所考虑的某些基本观点。人的存在的偶然性只是表面的【“人从本质上来说是天国的一种存在。”[《对希伯来人的布道》(*sermon on Hebrews*),第11章第37节]】,但是,这种现象必须由灵魂发挥它的认识能力才能克服,只有这样,灵魂才会发现自我。这样做时,灵魂就使自己不再是一种局部的存在,而是进入到使自己成为大全、成为神性、成为绝对。对于这种存在的详述则是属于实现自己存在的上帝的历史,这种实现只能在灵魂中并且通过灵魂进行,而不属于三位一体的或第一实体的上帝的历史,这是不隶属于任何生成过程的历史。

## 六、库萨的尼古拉 绝对存在的矛盾

33

14世纪北欧的宗教活动在很大程度上还保持着埃克哈特的传统,但这是指实际的奉献而不是思辨来说的。这里,我们不能详述由于中世纪末期这种神秘的虔信所导致的社会环境和教会环境。从15世纪库萨的尼古拉的著作中可以看出,他已在思辨的新柏拉图主义神谱方面做了实质性的尝试。尼古拉比他的前辈们更加清楚地谈论上帝需要创造。上帝渴望显现出他的荣耀,因此,上帝需要有认识和崇拜他



的理性存在物：“除了造物主要展示的荣耀和崇拜之外，没有任何东西推动他创造宇宙这个最美好的作品。因此，它的造物主是其自身的目的和原则。而且，由于任何不被人知的君王都没有荣耀和崇拜，万物的造物主所以还要被人认识，以便能够展示自己的荣耀。但是，谁若想被认识，谁就要创造能够适宜进行认识的理智本性。”（‘Nihil enim movit creatorem ut hoc universum conderet pulcherrimum opus nisi laus et gloria sua, quam ostendere voluit; finis igitur creatoris ipse est, qui et principium. Et quia omnis rex incognitus est sine laude de gloria, cognoscere voluit omnium creator, ut gloriam suam ostendere posset. Immo qui voluit cognosci, creavit intellectualem naturam cognitionis capacem.’）[1463年致奥利维托山一位僧侣的信。载 W. 鲁布琴斯基主编的《哲学研究》（*Przegląd Filozoficzny*），第 5 卷第 2 章。]

但是，这也强烈地表明这种关于上帝需要某些事物而不是他自身的观点，是与神性自足的原理截然相反的。在其主要著作《论有学识的无知》（*De docta ignorantia*）中论述到上帝与被创造的事物的关系时，库萨的尼古拉公开宣称他本人为关于上帝本质的矛盾的神秘性所困扰。上帝的绝对统一是所能是的一切，即它是全在，因此不是多。[“这个一，由于它是极大的一而不是多重的，所以它是所能的一切。”（‘Haec unitas, cum maxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id quod esse potest.’）（《论有学识的无知》，第 1 卷第 6 章）<sup>①</sup>另一方面，上帝[作为事物的存在（*rerum entitas*）、存在者形式（*forma essendi*）、万物的现实（*actus omnium*）、世界的绝对本质（*quidditas absoluta mundi*）等等]下降到多样的、有差别的世界并且创造出这个世界存在的现实的整体。创造物的本体是无，就其存在而言，它是上帝。人们不能说上帝是存在与非存在的结合。作为神的存在（*esse Dei*），它是永恒的；作为暂时性的东西，它不是上帝。（《论有学识的无知》，第

<sup>①</sup> 译文参照了根据英译本出版的库萨的尼古拉著，尹大贻、朱新民译的《论有学识的无知》，商务印书馆 1988 年版，下同。——译者注



2卷第2章)造物仿佛是有限的无限或是被创造出来上帝:“这就好像是造物主说的,‘它将被创造’,而且由于上帝本身就是永恒,它不能被创造,因此这种能被创造的造物就是尽可能类似于上帝的东西。……仁慈的上帝就把存在分赐给万物,而且是以这种存在能够接受的方式。”(‘Ac si dixisset creator “Fiat”, et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit Deo similius... Communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo quo percipi potest.’)(《论有学识的无知》,第2卷第2章)上帝是一切事物的总括或拯容(*complicatio*),正如统一性是多的一、动的静、时间的现在、多样的同一性、非均衡的均衡、复杂的简单一样。但是,在上帝那里,统一性和同一性都不是与被“包含”于上帝中的世界的多样性相对立的。这种相反的关系就是展开(*explicatio*)或者揭示,所以世界就是上帝的展开,多样性是统一性的多样性,运动是静止的运动,等等。但是,库萨的尼古拉解释道,这种相互关系的特性是超出我们的领悟能力的,因为,在上帝那里,理解与存在是一回事。所以,在认识多样性时,上帝自身倘若被多重化,则是不可能的。[“……看来,似乎作为一的上帝在事物中是多重化的。他的认识就是存在。因此,你不能认识到那种本身是无限的和极大的一能够多重化。”(‘... videtur quasi Deus, qui est unitas, sit in rebus multiplicatus, postquam intelligere eius est esse; et tamen intelligis non esse possibile illam unitatem, quae est infinita et maxima, multiplicari.’)(《论有学识的无知》,第2卷第3章)]看来,上帝若不违反他的绝对统一性或者他的完全性或者他的存在唯一性,他就不能在多样性中“展开”自己。然而,如果我们承认从统一性到多样性的发展,或者更简单地说承认包括使潜在存在转化为现实存在这种创造过程,那么上述属性中的某一个并且由此而带来的全部属性都会丧失。但是,实际的事实是在事物的多样性中,所有存在着的事物存在于唯一的上帝中。因为上帝是一切事物的总括,所以我们只能认识到一切事物都处在上帝之中;因为造物是上帝的展



开,所以上帝就在一切事物之中。但是,为什么会是这样却不是我们所能探知的。宇宙被看成是上帝与多样性或与有限的统一(*unitas contracta*)之间的中介,即没有差别的存在不是特殊事物而是在一切事物中的自在之物(*thing itself*) [“尽管宇宙既不是太阳也不是月亮,但是,它在太阳中就是太阳,在月亮中就是月亮。”(‘*universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna.*’)](《论有学识的无知》,第2卷第3章)],可是这并不能解决这一矛盾,因为一切事物的存在都是上帝而不是别的。

35 库萨的尼古拉感觉到的难题也是所有一元论的难题。他徒劳地寻求阐明把从统一性到多样性的发展当成真实的发展如何成为可能,而不是当成含有可归于上帝本身的潜在性那种从潜在存在到现实存在的变化,库萨的尼古拉的思想处在两个极端的紧张状态之中,这两个极端没有一个能够与即使是最不严格的正统思想相调和。一方面,永恒的诱惑要把整个多样的宇宙当成虚幻,当成存在的纯粹外观,只有实在是绝对的统一性。二者择一:世界必须被看成处在演进状态中的上帝,由此可得出上帝并不是完全真实的;抑或上帝不是绝对的,而仅仅是创造的历史终端,并且根据这种历史才成为绝对。泛神论者常常摇摆于这两种对立的观点之间,表现出了所有一元论思想的两难抉择。第一种选择会导致那种自我湮灭的沉思的道德,第二种选择会导致那种受到经由个人自由努力获得神化的希望所激励的宗教般的普罗米修斯精神。

无疑,比起被创造的世界是虚幻的那种观点,关于上帝在自己的创造中实现自己的观点更加吸引库萨的尼古拉(尽管他未直截了当地表达这种观点)。如同所有的“流射说论者”(emanationists)那样,他也把人的精神当成神获得现实性的媒介,这就意味着绝对同时就是人性的真正实现。灵魂依靠知识,特别是依靠整体以及与之相关的部分的知识而回归到现实的绝对。这种知识是一种悖论性的知识,它摒弃关于矛盾的原理而赞同对立面的一致(*coincidentia oppositorum*),这种



一致可在数学上的无限大或有限量中发现它的原型。借助于这种知识,灵魂发现它自己就是神性,并采纳这一知识的无限对象作为它自己的自我。

库萨的尼古拉在神性的本质中发现了一个不可回避的矛盾,但是,用黑格尔的话来讲,这是一个稳固不变的矛盾,即思辨的结果导致的二律背反。对神性本质的反思导致这样的结论:神性本质在其本身之中必然包含为有限存在所不相容的特性,因为,如同上帝是纯粹的现实性并且同时涵括整个实在那样,在这种实在中,不能有不可实现的、像神性统一性那样深奥莫测的事物。所以,库萨的尼古拉的思想使他从简单发展着的绝对观念得出了这种二律背反。这种在逻辑形式下而不是在动态形式下表现出来的矛盾,还不是那些以其对抗导致新事物产生的真实力量的冲突。这还不是对上帝创造的解释,毋宁说是对有限的心智在试图探讨无限时所陷入悖谬的一种认识。

## 七、伯麦和存在的二重性

36

矛盾或者毋宁说对抗被表述为本体论的范畴,第一次出现在伯麦的著作中,尽管这些著作类似一团浓厚、旋动的云雾,但是却揭开了辩证法史的新的篇章。把世界视为宇宙中敌对力量之间冲突的场所,当然是一种传统的观点,这种观点常常出现在摩尼教神学的不同描述中。但是,把整个实在当成对立面之间的战场是一回事,而把这种冲突归结为在唯一的绝对中发生的分裂则是另一回事。

伯麦耽于幻想的著作是柏拉图主义的继续,这种主义在宗教改革运动的那些泛神论的持异见者中十分活跃,例如,就弗兰克(Franck)和韦格尔(Weigel)来说,就以不同的语言重复了埃克哈特著作里和《德国神学》(*Theologia germanica*)里的许多思想。在这种思想流派中,伯麦在某种程度上是一位创新者。遵循炼金术者的传统,伯麦把可见到的世界当成启示不可见的实在的感觉符号和文字符号的集合,



但是,这种启示在他看来是神外化自己和展现自己的必要手段。这种“永恒的自我探索者和自我发现者”使自身二重化,唯其如此,显露从无差别的不变状态到真正上帝的生成。因此,我们可以发现,伯麦关于神性的见解与附和普罗提诺的两种第一性实体的埃克哈特的著作一样含糊不清。作为被展示出来的上帝是那使自己转变为创造物的上帝,但是上帝只能以在他那里真正统一性的东西表现为光明和黑暗的对立力量这种方式做到这一点。“在光明中,这种力量是神爱之火;在黑暗中,这种力量是神怒之火;然而这只是一种火。事物分成两种本原,以至一种本原应在另一种本原中显现。因为怒火是伟大之爱的显现,所以我们就可在黑暗中感知到光明,否则就不会被看见。”[《伟大的神秘》(*Mysterium magnum*),第8卷第27章]由于脱颖于自身的一,由于超越探究自身的自我设限,上帝不可避免地要创造一个分化的世界,这个世界的种种特性均仰赖于它们之间的对立才能够被认识。伯麦主要认为这种内在的固有的对抗是由人类灵魂冲突着的种种欲望激起的。创造的实质性戏剧是由对立着的力量所分裂的个体扮演的。灵魂的真正归宿在上帝,上帝在灵魂中播撒恩宠的种子,但是,同时,灵魂希望维护它自己的意志。所以,没有内在的冲突就不可能回到上帝,这种冲突依靠自我否定,最终会使和谐的愿望克服自我肯定的冲动。

伯麦的神学仿佛是对一种主要的二律背反所做出的模糊的自我意识,这种二律背反是无条件的存在创造有限世界这种思想所固有的:有限世界既是造物主的展现又是造物主的否定,这两方面相辅相成,缺一不可。就绝对精神选择成为展现的而言,它就一定会与自身相矛盾。由统一性之源引起的有限存在物的世界,不可能完全抵抗那种令它回归它的起始处的力量。但是,随着这一世界的出现,它同样不会逃避维护自己作为有限存在物自身的冲动。在伯麦的通神学中,这种冲突第一次清楚地表现为由创造的原始冲动的分裂所引起的两种宇宙力的对抗。



## 八、西里西亚的安杰勒斯和费奈隆：经历湮灭的拯救

关于上帝自我限定的辩证法以及关于人的存在的非自我同一的观点，贯穿于17世纪和18世纪，主要体现在北方的神秘主义中。很容易在坎菲尔德的本尼迪克特(Benedictus de Canfield)和西里西亚的安杰勒斯那里追溯到这种辩证法的观点。然而，在前者强调所有被创造物的“虚无”和上帝的唯一实在性之同时，安杰勒斯在《天使般的漫游者》(*Der cherubinische Wandersmann*)这本无疑写于他皈依天主教之前的著作中不同意上述观点，他回到了埃克哈特关于神性是人的真正本质和最终归宿的论题。永生的召唤经常不断地出现在我们每人之中；在回答它时，我们就成为“本质的”而不是“偶然的”，我们就去掉了个人存在的特殊性，我们就专心于绝对存在。安杰勒斯清楚地表达了“本质的”与“偶然的”之间的对立：“人成为必然性的！因为如果世界消逝掉，那么偶然性就会停止。”（《天使般的漫游者》，第2章第30节）但是，在安杰勒斯的一些警句中，个人存在的偶然性看来却只是一种恶，这种恶的存在是不可认识的，必须由自愿摒弃对人的“自我”(*Selbstheit, Seinheit*)的完全依附所治愈。在其他一些地方，我们还可以发现爱留根纳的关于造物以变化的形式复归到上帝本身存在这种循环的思想。上帝只有在我之中才能发现他是“双重”(double)的，即上帝等同于整个永恒（《天使般的漫游者》，第1章第278节）；我只是上帝沉思他自己的映象（《天使般的漫游者》，第1章第105节）；上帝只有在我之中才能成为某种事物（《天使般的漫游者》，第1章第200节）。可以说，上帝下降到偶然的、不幸的世界是为了使人也能获得神性。（《天使般的漫游者》，第3章第20节）因此，我们具有绝对使其自身外在成有限的同样模式，正像最终要终止有限并使其返回到自身统一那样，但统一是由精神极化的全部结果来丰富的，因此，我们可以设想，自我沉思是一种反思的统一。偶然性、恶、有



限——所有这些都是指相同的东西——都不是上帝做出的无缘无故的、不能言说的衰落,也不是任何上帝的对手或敌手造成的。它们属于圆圈式的辩证法运动的最后阶段,首先包含了对神性的否定,其次是意欲自我湮灭的有限灵魂的反否定。所以,上帝再次复归到他自身,也是人的精神复归到自身、复归到其真正本质的永恒和复归到不过由暂时的存在所遮蔽的安息地。自我湮灭结束了这种不能容忍的分裂,由于这一分裂与上帝成为他自己的过程密不可分,注定最后成为可以补救的。

不管怎样,我们无须过分地细举种种例子。关于人的偶然性这种主题可以在所有泛神论的和神秘主义的著作中发现,无论是正统的天主教徒、新教徒还是未有命名的宗派信徒的著作都是如此。“啊,我的上帝,我不是哪个人的所是”,费奈隆(Fénelon)写道:

哎呀!我几乎不是哪个人的所是。我把我自己看成是介于虚无与存在之间的一个不可认识的中间点。我是曾经是的和将要是的那个人,我是他不再是曾经是的和他还不是将要是的那个人。那我是这些中间的什么呢?是一种我不认识为何物的、不能为自身所包容的、没有稳定性的和如同流水消逝的东西;一种我不认识何物的、我不能把握而从我手指滑过的、当我试图把握它或对它投之一瞥时便不复存在的东西;一种我不认识为何物,即使生成也不再存在的,以至从未有过某一时刻我发现自己处于稳定性状态,或者以我能直接说“我存在”的方式来表现我自己的东西。[《论上帝的存在及其属性》(*Traité de l'existence et des attributs de Dieu*),《全集》(*Œuvres*),1820年版,第1卷第253~254页]

- 39 非宗派的德国神秘主义者雅科布·布里尔(Jakob Bril)[《布里尔全集》(*Alle de Werken...*),1715年版,第534页]宣称:“自然中的一切事物是除人之外它们所是的东西,人从本体考虑不是他所是的那种物,当人被当作非人时,人才把自己想象为某物。一切事物都是它们所是



的东西,这不是从本体上说的,而是从造物主上说的;人把自身想象为本体上的某物,但这不过是关于人的一种虚幻的观念。”关于人是分裂的存在而其真正存在的存在上帝之中这种思想是一种很常见的思想,并且总是与复归的希望相联系。这种关于偶然存在是绝对发展的否定阶段的观点,显然承担着某些附加的前提,这些前提只能在那些自觉地跨出大教派所确认的正统性的人,或者那些被指称是叛教者的人的著作中看到。

## 九、启蒙运动 自然主义图式中人的实现

看来,这两种图式只能是宗教思想的产物,它们包括对物理世界是神的显现的解释,也包括根据人与绝对精神的关系——是肯定的、否定的,或者更为经常是双重的——的解释。但是,也并非都是如此,因为关于人回归自身的理论同样也是启蒙运动自然主义哲学的构成因素。事实上,所谈论的这种理论都有失去的天国那种范式的影子,这是人思辨自身时的不变特征,假定在不同文化中有不同的形式,但却能够在宗教的或者激进的反宗教的架构中找到相同表现。

在启蒙运动的作品中,无论是在空想的著述中,还是在关于自然状态的多种不同的描述中,我们都可看到人失去同一性和召唤重新获得这种同一性的观点。由洛克和培尔反复强调的怀疑主义和经验主义,为关于人有能力和有责任回到自然状态的理想和谐这种观点,奠定了一个否定性的基础。承认人的有限证明了,这与相信有可能发现人的真正所是或人的存在的种种要求所是的信念是并行不悖的。即使人的存在被看作偶然的,这是在这种存在不是先于自然界的某种精神的产物的意义上来说的,不过,自然界本身还是提供了关于人性完

40



化与和谐的自然状态进行比较。但是,不顾种种特殊的文化,神秘主义者却把人性的一般条件同人性在绝对中的真正实现对照起来;而自然主义者断定每种文明形式,特别是他们自己的文明形式,都是依据为自然界的绝对命令所规定的真正人性。在这种观点看来,不管这些自然主义者像在关于高尚的原始生活的理论中那样认为的,这些命令是在某时某地真正实现的,还是他们把这些命令看成应服从的模式,这些都是无关紧要的;这些模式不是由纯粹思辨构想出的模式,而是人们在自然规律中发现的模式。这种把人与自己的文化分裂开来的态度和批判这种文化是“非自然的”做法,确实已经出现在文艺复兴后期的作品中(例如,蒙田的作品),并且由自然主义的差不多持续不断的传统转变成启蒙运动。但是,直到18世纪,它才成为像构成一种全新的理性认识体系那样庞大的、连贯的和激进的形式。在其他[哥尔德斯密斯(Goldsmith)笔下的中国人,孟德斯鸠笔下的波斯人,斯威夫特笔下的慧骃国的居民,伏尔泰笔下的西里西亚旅行者]看来,描述人自身的文明的方法是与认为已有的所有人性的真正标准和所谈论的文明都是与自然界相反的这种观念相联系的。不过,对斯威夫特的辛辣讽刺来说,有一个例外,通过把他的理想状态置于群马之中而不是置于人们之中,他就充分表明了在其术语词源和流行用法的整个意义上,这就是“乌托邦”。

这种关于与流行文明相对立的“自然人”的主张,包括许多权利的肯定和定性的对比分析。但是,人的自然平等、人的幸福权利和自由权利以及理性的应用都已成为现在人们认可了的论题,都足以形成批判的工具。然而,不久以后表明,启蒙运动理想的概念框架是不确切的,这一框架的各个部分是彼此不一致的。经过更加严格的分析,“自然”与“理性”这些重要的概念被证明不能结合成连贯的整体,即对作为自然界天赋的理性的迷信是如何与对自身就是合理性的自然界的迷信相和谐的呢?如果像唯物主义者所认为的那样,人的理性是动物本性的延长,在猴子表演的戏法与数学家(拉美特利)进行的推理之间



没有什么实质性的差别,如果一切道德判断都归为对喜悦和痛苦的反应,那么具有抽象推理和道德规则的人们就确实是自然界的产物,不过仅仅是一些自然机制的盲目产物。另一方面,如果像许多人争论的那样,自然界是有理性的、有目的的、受到维护的实体,那么自然界就只是上帝的别名。因此,要么理性不是理性,要么自然界不是自然界。我们必须把思想要么看成是非理性的,要么看成是具有类似上帝那样属性的可信赖的自然。怎样才能承认人的冲动同自然的规则一样不是来自规定和制约人们的道德规则呢?我们退回到自伊壁鸠鲁时代起,无神论者就嘲笑过上帝崇拜者而所陷入的那种永恒的两难困境:既然世界充满了恶,那么上帝必然要么是恶的,要么是没有力量的,要么是无能的,要么是三者兼而有之的,而对“善的、万能的自然界”同样可以这样说。另外,如果自然界对人及其命运是无关紧要的,那么就没有理由认为恶是可以被克服的,即仅有的自然规律也许是杂乱混合的东西的规律,而人类社会比起动植物界境况要好一些。启蒙运动思想家关于思想力量(*idées-forces*)这一方面开始发生分歧,我们遇到了曼德维尔(Mandeville)、斯威夫特和晚年伏尔泰的那种悲观主义态度。这种认为仁慈乐善的自然和谐一旦被发现就会消除所有的冲突和不幸的观点开始动摇。

## 十、卢梭和休谟 对自然和谐的信仰的毁灭

卢梭、休谟和康德都是对自然和谐状态已丧失信念的阐明者。卢梭相信人生活在自我同一的原始模式,但他认为这一模式并不能消除文明的结果而回归到自然的幸福。如同自然的人与生活的关系不是由反思来调解的,自然的人感受不到异化的意义。自然的人不去思考生活而直截了当地生活着,不过他以不自觉的方式认可自己的状况和

42



并且埋葬了原始社会的和谐。这就产生了普遍的自私,摧毁了团结和睦,把个人生活降为一套公约体系与人为的需要。在这种社会,个人的自我同一是做不到的。个人所能做到的一切就是试图逃避社会的压迫,期望着与已接受观念无关的世界。与其他人的合作和团结并不剥夺这种个人的真正个人生活,而那种关于自私的利益和野心的否定性契约,却既要毁灭共同体又要毁灭真正的个性。人的正常责任则既在于他本人又在于生活于其他人的团结和睦中。既然我们不能消除文明,我们就试图做出一种妥协,即让每一个人在自身发现自然状态,并且也以同样的精神教育其他人。尽管没有什么历史规律向我们保证我们的努力能够恢复真正的共同体,使社会在个体中获得新生,但是这种恢复和新生是很有可能的。

卢梭并不着手解决历史上的上帝正义论,也不试图把世界的恶与对从过去的恐怖中成长出来的和谐秩序的希望整合起来。在他看来,最初和谐的破裂完全是恶的,没有什么正当理由和正当目的可言。没有什么“螺旋发展”(spiral progress)的辩证法能带来某种不确定的改进希望。

所以,卢梭有他自己关于真正的人性的模式,但他并不承认任何理性能证明反这种模式是正当的。在他看来,人的堕落不是人趋向完美的自我改正阶段。在这一方面,比起追随柏拉图的神学家,他更接近于普通的基督教徒,即认为恶之所以为恶就在于它是人的弊端;对于宇宙历史来说,恶没有什么可隐藏的意义。另一方面,有一种向人提出的召唤,它是先于历史而不为历史所支配的,这种召唤的最终实现还是一个悬而未决的问题。

43 休谟的学说依次体现出 18 世纪思想的其他两个重要方面之间的分裂:经验的范畴与自然秩序的范畴。当经验主义的前提做出其逻辑结论时,显然,自然秩序这种观念就是站不住脚的。如果除了感觉所表达的东西之外没有什么可认识的东西,如果我们的感觉材料不能对因果联系或必然性规律提供依据,那么,很清楚,我们的心智不可能理



解任何实在物,只不过是理解分散的现象的集合。在这种情况下,我们不能理解自然秩序,即不能理解把它看成是宇宙的内在特征而不是简单地看成科学形式的“规律”则是合理的。这种“规律”由于实际的习惯而成为主体附加在心灵上种种事件经常发生的某种次序。再者,也没有任何理由去设想我们是受独立于我们自己的痛苦和愉悦的感觉而发生效力的道德规则的束缚。简言之,“物理秩序”和“道德秩序”都是高于并且超出现有(what is)之外或者根据经验能向我们传达之外的想象。同样,设想有独立于人类历史实际过程的人的准则、义务或目的,都是毫无益处的。

休谟并未肯定人的偶然性或宇宙的偶然性,相反,当他反驳关于上帝存在的宇宙论证明时,他表明我们不能根据经验来认识宇宙是偶然性的。但是,这只是说,在经院哲学家的意义上,宇宙不是偶然的,亦即宇宙没有什么性质来表明它一定依赖于某种必然性的造物主。对于经院哲学学者来说,世界的“偶然性”可以用来证明必然性。从本质上来考虑,世界没有任何必然性;但是,既然世界存在,必然性就一定存在。世界的偶然性只不过是表面的,正如我们论及它与上帝存在的关系时,我们才会明白这一点。考虑到世界与上帝应有的关系,世界就不是偶然的,因为没有什么东西能偶然地存在。所以,当休谟告知我们经验中没有什么东西而要表明世界是偶然的时,他实际上是说世界是偶然的,亦即没有什么东西能迫使我们论及世界与任何必然性或绝对实在的关系。换言之,“偶然”这种表述只是在与“必然”这种表述相对立的情况下才有意义。休谟的立场在于世界就是现有的东西,必然性与偶然性之间的对立没有任何经验的根据。对休谟来说,宇宙是偶然的,确切地说这是在与萨特相同的意义上来说的,即宇宙不是依据“理性”创立起来的,它并不认可我们去寻求什么东西。

44

休谟的批判最终动摇了18世纪体系的种种基础,这些体系表现出使经验主义与相信自然和谐的信仰相一致,使道德功利主义与相信



人是注定幸福的观点相一致,使作为自然界天赋的理性与作为至高无上权力的理性相一致。如果去尝试恢复相信上帝的统一性和必然性的合理性,恢复相信真正的人的标准不同于经验的、历史的人性这种观点的合理性,那么就应考虑休谟分析的摧毁性的意义。这是康德所面临的问题,这是他实际上所做的尝试。

## 十一、康德 人的存在的二重性及其拯救

康德选择人的理性的统治权威来反对那种认为理性是自然秩序的一部分或表现形式的观点。在其哲学中,康德否定那种寄予理性能够发现自然规律、先天和谐,或理性的上帝,或在这种和谐之内解释自己的希望。这不意味着,像休谟论证的那样,我们的一切知识都可归结为孤立的感觉的偶然性。我们的一切判断并非都是经验的或纯粹分析的。先天(*a priori*)综合判断就是告知我们某些实在方面的非经验判断,这种判断形成了我们知识的支柱并且保证这种知识的合理性和普遍有效性。但是,《纯粹理性批判》的一个主要结论在于,先天综合判断只是与可能的经验对象有关。这就意味着先天综合判断不可能提供合理性的形而上学的基础,因为,若是形而上学完全可能的话,那么它就必然是由先天综合判断构成的。我们所全部希望的是有作为自然规律的法则的某种内在的形而上学,这些规律不是从经验中抽象出来的而是先验地确定的。一切思维最终都是与感觉有密切关系的,我们的心智所必然形成的某种先验结构,只有这种结构能被应用于经验世界才具有意义。所以,就相关的构成的决定因素来说,自然秩序不是在自然界中发现的,而是由心智本身的秩序强加于自然秩序上去的。作为纯粹领悟的基础,自然秩序属于时间和空间中的对象序列,也属于范畴体系,这些范畴就是给经验世界带来统一但却不是来源于经验世界的非数学概念。

所以,经验只有通过知性的统一力量才成为可能。尽管自然秩序



证明了心智对于它的统治权威,但是这种权威还是不完全的。每一个与不表述新知识的分析判断相脱离的认识都具有出自于两个来源的内容。感觉和判断从根本上来说是不同的活动。在感官感觉中,我们直接地沉溺于对象中,我们被动地接受对象的影响;而在知性活动中,我们却要把心智施加于对象之上。人类在世界中所表现出的这些方面,无论是主动的还是被动的,都必然包含于认识的每一活动中。思维与感觉有着密切的关系才会有效;而未有知性的统一活动,感觉就不会有效。这两个命题的第一个是说扩展于经验世界之外而成为绝对实在的理论知识没有合法的希望,而多种多样的经验也不可能完全从属于知性力量;第二个命题说明心智为被看作一个系统的自然进行立法的优越性。

人的知识所不可避免的二重性不是直接可感知到的,而是一旦被发现,它就显示出人的一切经验的根本二重性,而与此同时,我们又被比作世界的立法者和被动的主体。在我们的知性合理使用的限度内,我们不可能去掉经验材料无法说明的偶然性。这种偶然性是某种特定的东西。我们被迫去承认它并且最终放弃把握它的一切希望。结果,我们就不能把最终的统一放在我们自身上或放在世界上。因为我是在内省中感知到我自己的自我,所以这种自我从属于时间条件,并因而不是在本质上与我的自我相同一,即为理论认识所不可及的。确实,在这种内省的自我之后,我们可能辨别出知觉的先验统一、主体统一活动的条件和能够伴随着一切感觉的自我意识;但是,对此,我们只能知道这种自我是存在的,但不知它是如何形成的。一般说来,我们使之有条理的全部经验以未认识的但却影响感觉的实在领域为先决条件,我们不是以其真正的形态而是以由我们的先验范畴所规定的某种形式感知到这一领域。自在世界(world-in-itself)的出现不是根据经验材料推论出的,而是直接就被理解的。我对我自己存在的意识同时就是对对象的直接意识。但是,除了存在着纯粹事实,我们对独立的实在毫无所知。我们既不能消除可知世界的偶然性,也不可能消除人



的知性所屈从的二重性。

然而,人的精神不会满足于他自己知识的局限性,或者不会满足于限于意识到经验的先验条件的幼稚的形而上学。我们的心智是如此形成的,以至这些心智不断地力求绝对知识的统一。这些心智寻求认识的世界不仅是其现有的而且是应有的世界,寻求克服由经验思维的先决条件所蕴含的潜在可能的东西、现实的东西和必然的东西之间的区别。就这种区别不可能由心智消除而言,可能的东西是与经验的形式条件并不矛盾的所有方面;现实的东西是实际上被假定为物质条件的所有方面;必然的东西是继续进行经验的普遍条件的部分现实的所有方面。所以,世界的种种现实性包括了偶然性;如果我们要接近于无条件的存在,接近于认识主体与认识客体的绝对统一,我们就只能消除这种偶然性。我们不断地努力达到这一点,尽管我们的努力是徒劳的。形而上学的种种妄想即使这样表现时,它们也寄生于人的心智。它们在概念建构中找到表现形式,这些概念不仅不是从经验中抽象出来的(因为先验的概念对知识来说是合理的和实质性的),而且还不适用于经验。这些关于纯粹理性的概念或观念——上帝、自由、永存——对人的精神来说是持久不断的诱惑,尽管它们不可能很有意义地用于理论理性的界限内。根据纯粹理性,它们具有某种意义,不过是一些规定的而不是构成的意义。这就是说,我们不能认识与这些概念相应的实在,而只能把它们用作不可达到的限度或者表明我们认识活动方向的指针。

47 因此,合理地运用这些观念就在于这些观念不断要求心智超越它先前的努力;不合理地运用这些观念就在于这种假定,即一切努力无论怎样重大都将使我们获得绝对知识。对受三段论束缚的每一判断来说,心智寻求发现大前提。三段论的规则要求我们寻求每一前提的前提,寻求每一条件的条件,直至我们得到那些无条件的前提。尽管这种准则是旨在支配心智运行的确切准则,但是它不应与这种错误的假定——事实上,在前提的链条中存在着最初的无条件的一环——相



混淆。因为,知道知性序列的每一成分都有一个前提条件是一回事,而主张我们能完全理解这个序列,包括最初的无条件的成分,则完全是另一回事。(这里,我们可通过指出对任何特定的数来说,都存在着某一大于它的数是真实的,而要说存在着某一大于其他任何数的数则是不太真实的来解释康德的思想。)这种不能把三段论法准则与纯粹理性基本的但却是虚假的前提区分开来的做法是与三种类型的三段论法相对应的三类错误的根源。在范畴三段论法领域中,这种前提表明在寻求谓词判断的连续条件时,我们最终可以要求一个不是谓词的主语。在假设三段论法领域中,这一前提告诉我们,我们可能做出一种以无为先决条件的断言;在选言判断的三段论法领域中,这一前提告诉我们,我们能发现一种概念分化的这样一种聚集,它要求无来进一步完成这种分化。这样,我们自欺我们能确立关于三种绝对统一的知识领域:在心理学上,这是思想主体的领域;在宇宙学上,这是因果现象序列的领域;在神学上,这是一般说来的思维种种主体的领域。但是,在有限经验的限界内,没有任何与这三种观念相应的对象。我们不可能从理论上理解人的灵魂的实质性统一,也不可能理解宇宙的统一或上帝的统一。

在历史上,几乎没有一位哲学家能像康德这样带来这么大的麻烦的事例,即康德使那些支撑着他对命题的真实性深信不疑的论证变得无效了。对他来说,信仰上帝存在、自由和灵魂不死,就他只关心他所宣称的中立而言不是无关紧要的事情。相反,他把这些事情看成是至关重要的,但是,他认为,当令人诱惑地去想象把握绝对时,心智陷入困惑了。虽然绝对是知识无限发展的灯塔,但是它自身不可能由心智所占领。

48

认识达到绝对同样就是成为绝对。但是,人被划分为被动的和主动的两部分,世界相应地被划分为可感觉的事物和可思维的事物、偶然的事物和认识上的必然的事物,这种划分只有在无限的方面才能被消除。我们道德生活中的自由意志与法之间的对立、幸福与责任之间



的对立也确实如此。因为,我们作为具有意志的人的生活,在我们不可避免地参与的两种序列中以同样的方式被划分,这两种序列则是服从于因果关系的、现象的、自然的世界与自在之物的、自由的、完全独立于心智的世界。被称为责任的并以绝对命令的形式表现自身的方面,不仅完全独立于我们的爱好,而且由于它的重要特性是绝对命令,所以必然与这些爱好相反。

因为教人乐意实行某事的命令本身就是自相矛盾的,因为我们如果自己已经知道不得不实行某某一件事情,并且还自觉到自己就乐意实行这件事,那么教我们必须乐意实行那件事的命令就成为完全不必要的了;如果我们虽然实行某种事情,但是并非由于乐意,只是出于对法则的敬重,则把这种敬重心作为准则动机的那种命令,又会直接抵消了命令所要求的那种意向。<sup>①</sup>

但是,意志与法的一致必然是可能的。正是至高无上的善良的条件,这种善良本身就必然是可能的,它导致了幸福与美德的和谐综合,而正如我们所知的,这在经验世界里势必彼此限制。理性直接地感知到道德法则,即理性独立于主观认识条件去感知,就使它有可能实现法则。这就是说,人在知道他会具有活动的自由之前,就知道了他应该做什么。人根据他应有(ought)的事实,就会第一次了解他能够(can)做什么,即他是自由的。但是,自由之所以成为可理解的,还在于它是实践理性的目标,而比起思辨的理性来,实践理性有更广泛的活动领域。每个人都会同意,正是在每个人的力所能及中他才去遵从道德绝对命令,即使他不能肯定他在事实上会这样做。“他由于觉得自己应行某事,就能够实行某事,并且亲身体会到自己原是自由的,而这种自

<sup>①</sup> *Critique of Practical Reason*, I. 3. (参见康德:《实践理性批判》,关文运译,商务印书馆1960年版,第85页。——译者注)



由离了道德法则原是永远不会被人认识的。”<sup>①</sup>实践理性有自己的、不可能来源于理论知识的先验原理。这些原理的有效性使实践理性必然接受某些根本性的真理,这些真理不是知性能够达到的,因为知性形成概念的能力受到概念的经验适用性限制。既然服从道德法则的意志把至高无上的善作为它的必然目标,那么这种至高无上的善,就一定是可能的。由于这种善要求绝对完美,这种绝对完美只是作为无限发展的结果才有可能,所以道德法则的有效性必然地以人类个体的无限延续即个人的永恒为先决条件。与此相似,关于至高无上的善要求它的有效性的必要条件,则在于人的幸福应是与人责任相一致的,但是自然环境却不能证明这将是必然如此的。因此,至高无上的善作为意志的必然目标是以自然界具有自由的、合理性的原因存在为先决条件,这种自然不是就自然界即上帝的存在而言的。所以,由于我们意识到道德法则,这种思辨理性的观念才获得客观的实在,而理论不可能保证这些观念。我们的永恒、我们参与理智(*intelligibilia*)的世界、无条件的自由和造物主对自然界的支配——所有这些都表明:道德法则要求终极实体的存在。

总之,人的分裂处在两种对立秩序之间,即自然秩序与自由秩序的对立,欲望秩序与责任秩序的对立;充满了偶然事物的被动存在与对象的偶然性消失了的主动存在——这种分裂却是在无限发展这种条件下加以消除的。我们面临的前途是趋向自我神化的不懈努力的前途,这种自我神化不是在神秘主义的意义上达到与超验的上帝的同一,而是在获得绝对完美而消除支配自由的偶然性力量的意义上达到的。这种达到理性和意志完全统治世界的上帝似的条件,是个人的无限发展所指向的地平线。

康德哲学并不包括那种人类失去天国和堕落的历史。它指出了实现根本的人性的前景,这不是通过屈从于自然界而是从自然界中解

<sup>①</sup> *Critique of Practical Reason*, I. 3. (参见康德:《实践理性批判》,关文运译,商务印书馆1960年版,第30页。——译者注)



放出来所完成的。康德揭开了哲学试图克服人的存在的偶然性的历史新篇章,提出了自由是人的实现,确定了独立的自律理性和自律意志是人走向自己的无穷人生历程的最终目标,因此人会成为具有神性的自我。

## 十二、费希特和精神的自我征服

约翰·戈特利布·费希特力求消除康德学说关于人呼唤自由这种观点的局限性。他详述了正是在人的能力和人的责任中,人才获得自己对种种存在条件的无限统治的根本意识、人自己存在的绝对第一性和人完全独立于任何先前存在的秩序这种观点。正如费希特在题为《论人的尊严》(*On the Dignity of Man*)(1794年)的演说中谈道:“哲学教会我们在自我中发现一切事物”,“只有通过自我,秩序与和谐才能被灌输到迟钝的、无形的大众中”;人,“由于他的存在,他才是完全独立于在他之外的一切事物,绝对地存在于他自身之中并通过他自身而存在的……人是永恒的,根据他自己而存在,根据他自己的力量而存在”。但是,对人自己的地位在于存在的无条件的创造者这种意识,不是某种现成提供的东西,而是道德戒律,是自我超越的持续召唤,是把每一存在形式不是依次看成终结而是看成新的义务的不断努力。

关于精神摆脱自然界的这种哲学解放,以及把世界看成是永久的道德任务这种观点,正如后来马克思和其他人所批判的那样,表明了德国政治激进主义的缺陷和不能鼓励实际革命努力的文明缺陷,它们则使活动转移到思想领域并且以道德论的词句想象实践。然而,根据  
51 其基本立场,德国哲学不是把世界当成乐观期望的来源,或者不是当成规定种种价值并保证维护它们的乐善好施的自然界的作品,而是把世界看成问题和挑战。理性不再是自然界的摹本,不是要在自然界中发现某种先前确定的和谐。哲学能够在作为认识主体、作为整个人类及其实际存在的一部分或一方面的人那里得到辨明。在这一点上,认



识被解释为实践活动的一种形式。

费希特与启蒙运动哲学的对立依据于康德哲学的主旨(motif)。如果人由于自身从肉体上所属的现存本性压力而受到抑制,那么超出功利主义者对愉悦和痛苦的估算就不可能有道德,这就是说,全然没有道德。如果世界是要成为义务的对象,那么人一定会从自然决定论中摆脱出来。结果,形而上学的和认识论的选择就含有道德问题。我们经常受到费希特称为“独断论”(dogmatism)的诱惑,这种独断论就是用对象解释意识的观点,因为这一观点使我们摆脱责任,并且告诉我们去信赖那种所想象的因果关系规律,这种关系可在自然界中发现。由于爱好所向,任何不能使自己从所依赖的对象中解脱出来的人都是独断论者。另一方面,唯心主义把意识当成出发点,要求以意识来理解这种事物的世界;唯心主义者是获得了自己自由意识的人,是承认对世界所负的责任和准备去把握实在的人。那些把自我意识等同于在种种事物中人的客观存在的人,即唯物主义者,没有这么多的缺陷和错误,也不可能去设想关于存在的开创者这种角色。唯心主义不仅道德上占优势,而且也是哲学家的本质性的起点,因为它回避了许多不可解答的问题。它不一定去探寻谁提出了经验这种始源性的事实,不一定要去探寻根据前述的这种观点而认为主观与客观相统一。存在或者自我意识的第一性地位是自为之物,不可要求解释。

但是,自我意识的这种自为之物不是作为某种物或实体沉溺于我们的反思之中的,它只表现为某种活动。费希特否定实体必然先于活动,而同时活动以能动的实体为先决条件这种观点的可观察方面,相反,活动是第一性的,与之相关,实体存在只是第二性的产物或具体物。意识本身就是活动,是创造性的、非外在规定的创始运动;意识是自因(*causa sui*)。对象世界没有独立的存在。康德的“自在之物”带有独断论的遗迹。在意识到自己无限的自由时,人就认识到他自己对存在是绝对负责的,他就认识到存在是某种从整体来看因为有了人才有意义的事物。自由还是真正的人类共同体的条件,这种共同体是基



于自愿的团结而不是基于利益的否定性契约而建立起来的；如果我们承认人的存在是由需要所规定的这种观点指出了人是由自然界所决定的，那么这种契约就是唯一的。同卢梭的理想相似，费希特的理想是人们之间的联系是基于自由合作的社会，而不是由从外面所强加的契约控制的社会。

然而，如果意识是绝对的出发点，那么它不可能是像贝克莱唯心主义意义上的那种感觉意识，而必然是意志活动的意识。意识的首要的和根本的先决条件就是思想对于思想自己的义务，这就要求自我创造出它自己的对立面。在对立面中，自我认识到自身就是它自己的自我限制。为了在创造性的自我意识中确立，意识、自我产生了存在、非自我。精神不会满足于它直接地产生的自我同一，而是要求一种反思的自我同一，进而反思自己、理解自己。但是，要达到这点，精神首先就应划分为二，通过创造世界而使自我对象化，世界对它来说好像是某种外在的、能使它去认识自己的东西。这种自我克服外在化的辩证法是对黑格尔哲学先验图式的直接预测，但它也植根于新的柏拉图主义神谱的全部历史之中，植根于所有关于通过上帝自己的创造活动，上帝就把自己表现为实现了的上帝这样的学说之中。在费希特看来，具有神性的存在的特征转变为人的精神，精神的无限自律成为与精神相关的其他一切实在的标准。就自我被注意到而言，能动性与被动性之间的对立不再是适当的。在其《全部知识学的基础》（*Wissenschaftslehre*, 1794年，第三部分第二定理）第一版中，费希特写道：“由于自我的本质只在于它规定它自己这一事实，所以，对它来说，自我规定与存在则是一回事……自我只有通过非自我中得以规定，才能避免在它自身中规定某种事物……自我的能动性与被动性则是一回事。”<sup>①</sup>

自我不等同于经验的、心理的、个人的主体，它是先验的自我，即

<sup>①</sup> 参见《费希特著作选集》第1卷，商务印书馆1990年版，第547~549页。——译者注



人类被看成主体但却不能被称为某种集体性的主体,因为没有什么自律的存在(例如,像阿威罗伊主义者的“绝对精神”)能独立于个人的意识。换言之,人性是作为每个个人的本性而表现出来的,而每个个人的意识必然会在他自己自身中得以发现。这要归因于人类共同体是可能的。每个个人的任务就是要认识他自己是人类。

自我必然以此方式创立种种事物的世界,这一世界是自我自由的产物,但是这一世界一旦被创立,它就会对自我进行限制并且要求得到上升。因此,创造世界不是孤立的事件,而是依赖精神重新占有精神的对象化产物的不懈努力。在克服精神的对象化的抵抗时——这种抵抗是精神自己发展所必需的——通过确定精神使自己不断超越新的界限这种无穷的过程,精神因此就达到了绝对自我认识的状态。这一过程的最终目的是由绝对意识表现出来的,但是这种目的在事实上是不可达到的,正如在康德哲学中那样,它是标志着无限发展的目标的地平线。所以,在人类事业中,自由的积极征服要求精神与每一确定的文明形式之间具有永恒的对立。精神就是对它自己外在化的永恒的批判家,它使种种确立起来的形式的迟钝与精神因素创造性的活动之间的紧张关系不复存在,因为这是精神存在的条件,或者我们甚至可以说是精神的同义词。

费希特哲学以这种方式力求把人解释成为实践的存在,它把实践观点即道德观点的最高地位引进到认识论中。人的认识如同认识的内容那样是由实践的观点决定的。人与世界的关系不是感受的而是创造的;世界被指定为义务的对象,而不是感觉的现成来源。但是,正因为自我要完善自己是自我的真正目的,人的真正义务就在于教育和自我教育的领域。

自我作为永远不断地克服自我局限性的自由才能被理解,人类历史作为精神为自由而斗争的历史才能被说明。对于费希特来说,正如对后来的黑格尔来说那样,如果历史被看作向自由意识的发展,那么历史才有意义。从没有反思的自发性经过传统的力量,到个人特殊的



神宠论的统治和到作为外在支配者的理性的最终发现,历史趋向于个人的自由与普遍理性完全一致而使人类冲突的根源消失殆尽的状态。所以,历史被看作一种上帝正义论或者是宁可说是一种人类正义论,即我们既可以解释恶是我们在历史中发现的,与关于整体的精神动力相关的发展因素,又可以论证恶完全是不合理的、失去存在的偶然性,简言之,恶是无,它不属于历史。

费希特对于人是自由的、对于人在不断与自己异化的惯性做斗争中发现人的确切天职的描绘,提供了批判一切传统的基础,表现出对文化生活和政治生活中的自由的热切渴望。但是,这带来了这同一种哲学所得出的结论与它所表现的意图截然相反的状况。确实,费希特本人在他生活的后期也是这样做的。在拿破仑战争期间,他对启蒙运动中的功利主义的批判,他对人与人之间非功利主义契约的辩解,都是与他把国家崇拜为非功利主义的、非合理性的共同体完善至臻(*par excellence*)的体现联系在一起。在这方面,费希特期望于浪漫主义思想。那种关于特殊的民族是每一时代历史发展的主要价值代表的思想,使他走向德意志救世主义(*messianism*)。那种关于人性是人的本质的思想,使得他把强制的国家教育鼓吹为有助于个人发现自己生活的真正道路的手段。费希特的自由哲学在他《闭锁的商业国》(*Der geschlossene Handelsstaat*, 1800年)一书对极权主义乌托邦的概述中得到根本证明。这种政治团体可按照前提追溯如下。人所需求的东西要在自身中发现他自己的绝对自由和创造性的人性。这不是任意武断的理想,而是对自我认识、对与人的存在本身完全相同的发展提出的真实的、必然的召唤。既然个人和人民不是相同地向他们注定了的目的发展,而是他们所获得的自我意识的程度广为不同,所以为了更多人的进步,少数人的教育加速朝着充满人性的方向发展,就是非常自然而然的。如果国家的任务是以共同体精神和以人性来教育国民,那么不足为奇,比被统治者更懂得人性意义的统治者就应该使用强制力使蛰伏于每个人心中的人性显现出来,而这种强制与每个人



还未意识到自己的内在本质的强制的社会表现形式是一样的；因此，实际上，这将完全不是强制，而是人性的实现。正如人通过自然界而具有人性一样，对加入共同体的强制还不是对个人自由的侵害，而是使个人从他自己的无知和被动性之牢狱中获得解放。由此而言，费希特关于人性是自由的哲学，就使宣称警察国家是自由的化身成为可能。

费希特是内在论辩证法的真正创立者。这种辩证法不涉及人的主体性之外的问题，而是把这种主体性作为绝对出发点（尽管在费希特生涯的最后阶段，他又回到了那种外在于人的绝对的思想，但是人的精神要参与这种绝对的自由）。在他看来，主体和客体都是力求在无限发展中找到综合的二重性的结果。但是，因为主体是人作为主体，所以这种综合在对外在于人的绝对的思辨中不可能实现自己，而只有在人类个人的不可替代的活动中才能现实自己。既然费希特把人类看成是无条件的存在，那他就会——严格说来，确实一定会——把人看成是一种实践的存在，这种存在是由人对自己的世界的积极态度来从根本上规定的。由此而言，他就为把人类历史解释成为类的、有意义的、由自由到自我意识无条件地上升的自我创造的历史奠定了基础。当然，历史通过非历史意识的中介直接与历史本身同一起来，历史朝着反思的自我同一方向发展。因此，历史不是历史自身的终结。历史不是无一例外地包罗所有人性，而是两种非历史实在，即意识既是人类进化的开端又是其与人类进化的最终目标之间的桥梁。这种先验的人类主体使自己植根于自由，根据它的实践努力而把它自身划分成主体世界和客体世界，并且通过历史而在无限发展中回归到自我意识的自由。这就是费希特形而上学的实质内容。

56

解释这种为极权主义国家辩解的学说的可能性，主要依赖于它的两个先决条件。首先，费希特认为，每个个人的目的和整个人类的目的是完全同一的，我们每个个人的实现在普遍人性的实现中详尽地得以完成，虽然个人不能充分意识到普遍人性，但是这种人性就在于个



人自己的本性。其次,人们根据他们实现自己的根本人性的程度而或多或少地得以进步。虽然在费希特看来教育主要是诘问法(maieutic)和表明每个人固有的人类尊严,但是,假定有旨在详细说明这种人性所认可的更为开化的自由,那就很容易解释费希特的计划是要创立依赖每个人被强制地实现他自己的自由的制度。换言之,由于自由绝不是与差异相联系的,由于个人的实现绝不是没有差异的人性或多或少的实现,所以达到自由完全不依赖于个人是不可降低的存在者这种自由的自我表现。先验的自我不是经验主义所认为的人的经验产物,而是对于人的生活是至高无上的并且是根据自我本身的自由才能对自我提出的要求。像上帝那样,自我也能够通过强制经验的人来加速它本身自由的发展。

### 十三、黑格尔 意识走向绝对的发展

57 尽管康德和费希特在使人的存在得以自律这一方面所做的尝试有所对立,但是他们都从根本上主张二元论的观点。在康德那里,这成为关于感觉世界的偶然性与知性的必然形式的二元论,成为人的责任与人的本性的二元论。在费希特那里,这成为关于责任与现实的二元论,即成为精神发展的永久条件并在无限发展运动中无穷无尽地延续下去。无论是康德还是费希特都没有摆脱这种两难的困境:要么是精神逐渐把握存在的偶然性,在认识这种偶然性时,可以这样说,精神受到偶然性的影响;要么精神消除了偶然性并因此消除了多种多样的存在。

黑格尔庞大体系的意图在于以消除偶然性的影响而同时保留宇宙的丰富性和多样性这种方式来说明存在的本质。同谢林的唯心主义相反,黑格尔不希望把存在降为那种绝对的没有差别的同一性;在这种绝对里,有限实在的多样性和复杂性必然丧失或像幻觉那样消失。再者,黑格尔不同于康德,他拒绝把思维主体看成是无能地抛弃



经验的多样性和复杂性而使这一主体无穷无尽地表现为有理性的或有意义的材料。他的目的是要说明宇宙不能牺牲其差异而成为完全有意义的宇宙,正如他所写到的,这就要求:“这样做出来的不是从自身发生出来的丰富内容,也不是各个形态给自身规定出来的差别。”<sup>①</sup>

但是,从偶然性摆脱出来的精神同样就是无限的精神。因为,就客体是某种外在于主体的东西而言,客体是对主体的限制和否定。受到限制的意识是有限的,而作为外在者的客体可以说就是这种意识的敌对者。只有当精神在客体中理解了自身时,才会消除客体的外在性和客观性,才会使精神本身摆脱种种限制而达到无限。因此,存在的多样性就不再是偶然的。但是,为了保持这种多样性的丰富内容,消除世界的外在性和客观性的过程就一定不是基于销毁被创造出来的宇宙,或者不是基于宣称宇宙是某种最终一定融合于无所不包的那种绝对统一体的幻觉。即使宇宙消失了,精神也要持续下去,这就是说,精神对宇宙的否定一定是一种汲取性的否定。“扬弃”这一术语所表明的就是这种特定的、具有保留的否定,这种否定既维护精神的独立性又维护存在的多样性。但是,这两方面得到维护不是仅仅通过提出关于满足这些条件的精神的武断规定,而是通过包括形成存在的全部发展和能够提出世界历史的,特别是人类文明的完整意义的历史性描述来进行的。这种历史性的体系一定表明精神的发展通过历史的艰辛努力而趋向绝对性。这就是黑格尔《精神现象学》的目的,他这部最重要的著作完全包含了马克思主义的萌芽。它展示出意识必然发展的连续不断的阶段,这种意识是从纯粹意识经过自我意识、理性、精神(或理念)和宗教而达到绝对知识的演变而来的,在这种绝对知识中,意识实现了世界的目的,这种世界是与关于世界的知识相同一的。

且莫说其极为复杂的、抽象的语言,这种语言使读者不专心于冲突着的思路而且使读者处于怪异的模棱两可。《精神现象学》还有另

58

<sup>①</sup> *Phenomenology of Mind*, Preface. (参见黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟等译,商务印书馆1979年版,第9页。——译者注)



一个缺点,即这部著作关于精神演进的连续不断的阶段的那些章节,显然没有很清晰地表达出与文化发展的实际阶段相符合的状况。精神演进阶段成为独立于文化发展阶段的先验图式。在某些段落,黑格尔通过涉及哲学史、宗教、政治上的一些特殊事例,例如他在谈论到苏格拉底哲学、怀疑论、希腊哲学、文艺复兴、启蒙运动等等时所做的那样,来证实他对特定发展阶段的说明。这就表明黑格尔是在文明史中探寻具体化(incarnate)的精神连续不断的阶段。另一方面,我们会发现这种现象学的时间图式不是与实际历史相一致的。例如,宗教被认为是自我意识、理性和精神的演化——一种包括现代许多方面的演化——的一个发展阶段,然而宗教却可以追溯到古代。然而,“现象学”确切地说来不是一种没有时间的分类,而是那种形成现象的外观并使它们逐渐成熟的系列的展现。在黑格尔《精神现象学》中有许许多多的模棱两可之处,它们影响到黑格尔这部著作在整个黑格尔体系的确切地位这一问题。在我们自己的研究所关注的领域,我们仍会注意到这些实质性的倾向。

59 黑格尔把精神作为存在全部进展的出发点看成是明白无误的。这里,黑格尔遵循着可追溯到开始于巴门尼德、柏拉图和柏拉图主义者的那种欧洲哲学传统。第一原理一定是依赖于其存在而不是依赖于他者的某种东西,这种东西是自我证实的,只是与它自身相关,这种关系的形式有待于进一步考察。因此,这种东西不可能由彼此限制或相互独立的种种方面构成的。自在之物和自我相关的存在都属于精神存在的方式。绝对是通过限定摆脱了所有的限制或有限,这也就是无限。精神只有在这种意义上才是无限的。但是,黑格尔进一步认为:精神不仅是第一原理而且还是唯一的现实性。这就意味着存在的每一表现形式、现实性的每一形式只有作为精神发展的某一阶段、作为精神的工具或者作为精神与自己的缺陷进行斗争的方法的表现形式,才是可以理解的。

对于精神来说,尽管它是自我存在的,但是它并不自我满足。黑



格尔回避了柏拉图主义者和基督教徒遇到的难题。柏拉图主义者和基督教徒在假定绝对的自给自足之时说明有限的世界。黑格尔这样做是基于在绝对的自我满足这一意义上绝对的自我存在不需要任何事物来证实,而不是在绝对表现它自己种种可能性的实现这种意义上。绝对也一定会达到自为存在,即同精神那样是它自身的完全认识。换言之,绝对一定要成为客体以至它能消除自己的客观性,当绝对要成为被扬弃的客体时,它就吸取了它的全部自我修正而与自我认识达到现存同一。因而,这也是黑格尔哲学思想的最显著的特征,即我们的理性在反思绝对得以实现时,就一定把自己的活动看成是这种过程的构成部分。因为,从另一方面来讲,精神的发展和我们自己关于这种发展的思想的发展是两个分离的、根本不同的实在,我们的思想只是在与精神的发展相关时才是偶然的,反之亦然。这部分地是说明康德批判哲学的错误,这种批判首先是考察我们认识能力的本性,然后随着理性决定了自己有效性的种种界限,才用这些能力来思考存在的本性。这是基于错误假设的行不通的努力。因为没有某些能划定界限的先验工具,我们的有限理性就既不可能为自己的有效性划定界限,也不可能有效之前就已存在,所以这是行不通的。这种错误的假设是设想人与绝对是认识过程的“对立面”,而这一过程代表着这两个对立面之间的联系。理性即关于绝对的思想一定能够通过使自己与绝对相关而产生它自己的思想的意义。另外,理性表明偶然性的角色对它本身来说是不适用的,因为那种把绝对当成包罗无遗的令人迷惑的尝试不能构成我们关于绝对的知性活动。在思考世界时,我们一定意识到我们的思想本身就是世界发展的方面,是与世界相关的事物的延续。黑格尔不是要撰写关于精神的著作,而是要撰写精神的自传。

60

以这种方式进行思维,我们就会明白把握任何发展过程的意义的途径是把部分与整体相关联。真理只有在它的全体中才能得以表述,意义只有在与全部过程相关时才能被理解。“真理是全体”(das



*Wahre ist das Ganze*)，这一论断有双重意义。首先，且莫说黑格尔的说明，这意味着关于宇宙任何一部分的知识只有就这一部分与存在的整个历史相关而言才是有意义的。其次，黑格尔所特有的意思是说，关于每个个别存在的真理都包含在关于这种存在的概念中；在实现自身时，任何存在都要展示先前潜伏着的其本质的丰富性。真理不断地与关于它自身的概念相一致并最终与关于它自身的认识相同一。这最后一点，根据它是否被应用为宇宙的一个组成部分或全体而有不同的意思。我们可以说，任何特殊的存在在发展它自身时，都会实现起初只是一种可能性（是一种特殊的可能性，而不是对不同可能性的选择）的东西，并由此而获得它自己的真理。在此意义上，一粒种子的真理就是由它长成一棵大树；一个鸡蛋的真理就是能孵出一个鸡雏。由于实现了只是可能性的东西，客体就成为它自己的真理。但是，黑格尔更为甚之：在存在的发展之中，真理被认为是一个过程，真理或者与概念一致的实现不是纯粹的因果关系上的一致，即，心灵可能从外面来进行比较的两个事实的符合，就像用一幅画与其原型或用一所房子的设计方案与房子本身进行比较一样。在被关注到的精神发展的全过  
61 程，这种一致在于存在与关于存在本身的概念的同一，即精神的存在这种最终情形与关于这种存在的认识是同一回事，亦即精神摆脱了自己的对象化形式，回归到作为它自身概念的本身，但这个概念不是纯粹抽象的，而是对这个概念本身的认识。

因此，精神的发展就是循环的：它的终点就是它的开端，这意味着它是自己的真理或者它成为对其自身所是的认识。这最后的状态就是被称为绝对知识的东西。

但是，这个本身即是精神的实体，就是它变成它自在地是那个东西的过程；而且只有作为自己回复到自己的变化过程、精神自身才真正是精神。精神自在地就是运动，就是认识的运动，——就是由自在转变为自为，由实体转变为主体，由意识的对象转变为自我意识的对象，这就是说，转变为同



时又被扬弃了的对象,或者转变为概念的运动。这个运动是向自己回复的圆圈,这圆圈以它的开端为前提并且只有在终点才达到开端。<sup>①</sup>

但是,如果精神创造着历史的真正内容并最终回复到它自身的这种运行不是空洞的运行,就是说,如果精神不是简单地回复到它那好像一切都未发生的初始状态,那么这是因为最终的结果随着其过程而形成完整的全体,所以精神在这一行程的终点保留它在途中所积累的全部财富。这种运行是持续不断的“沉思”(mediation)的运行,即精神的自我差异从其自身中产生出许多新的形式,然后,通过使这些形式非客观化,精神重新汲取这些形式。在每一相继的阶段,精神因此经过不断的自我否定而继续前进。否定本身也被否定,虽然否定的价值被汲取到更高的阶段,但是这种价值还是保留下来了。

但精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活,而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。精神只当它在绝对的支离破碎中能保全其自身时才赢得它的真实性。……精神所以是这种力量,乃是因为它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里。精神在否定的东西那里停留,这就是一种魔力,这种魔力就把否定的东西转化为存在。<sup>②</sup>

精神存在的第一种形式是意识到它还不是自我意识。精神经历感性确定性的阶段,这一阶段使意识与对象区别开来,以至对于意识来说,有了自在之物这样的东西。对象之物成为对对象的认识,以至存在成为意识的自在之物(being-in-itself-for-consciousness)。同时,意识适当地变化并逐渐地使自己从外在的某种东西所强加于它的幻觉中解脱出来。所以,当意识把握了种种事物的特殊性质并且理解

62

<sup>①</sup> *Phenomenology of Mind*, DD. VIII. 2. (参见黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟等译,商务印书馆1979年版,第268页。——译者注)

<sup>②</sup> *Phenomenology of Mind*, Preface. (参见黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟等译,商务印书馆1979年版,第21页。——译者注)



它们的统一时,意识就成为可知觉到的意识,或者简单地说,就是知觉。在知觉中,意识达到新的阶段,即在个别现象中认识了普遍性。每一实际的知觉都包含了普遍性的因素,即为了把握当前的现象是当前的,我们就必须把这种“现在”理解成某种与它本身的知觉不同的东西,所以,抽象的因素来源于具体的材料。同样,当我们认识种种事物的个体性时,我们只有根据关于个体性的抽象概念才能做到这一点;当我们这样来意识到个体性时,我们就达到了普遍性认识的水平。这种实际的“外在之物”(thing out there)是不可表述的,因为语言属于普遍性的领域,所以,一旦我们表述知觉时,每一知觉也就如此。知觉通过把普遍性给予感官世界,当它知觉到既定对象的具体性的同时也就超越了这种具体性。再者,由于其特殊的质,这种对象与其他对象区别开来,这种对立使这种对象成为独立的。然而,这也同时剥夺了对象的独立,因为这种不同于其他事物的独立不是绝对的独立,而是否定性地依赖于别的事物。对象融进了一种与其他对象的关系,所以只有就它是别的自为之物而言,它才是某种自在之物,反之亦然。对感官世界中的这种普遍性的形式的理解,意味着意识进入了知性的领域。知性不仅能够理解具体中的普遍,而且能以概念存在的全部内容这种方式来理解普遍性。知性通过它与感官世界的对立而理解了超感官世界。由于这两种世界的对立,在意识中就形成了这两种世界彼此密切的联系:一方只有作为另一方的否定才能被认识,所以每一方都在自身中包含了它自己的对立面并因此成为无限的;而无限性正是对由外在于存在的事物强加于存在之上的障碍的克服。世界由于在自身中包含了世界先前的有限性而成为无限的。所以,当无限性的概念成为意识的对象时,后者则成为自我意识或自我反思。

自我意识(self-knowledge)认识到对象的自在之物是为另一对象而存在的方式,它力图占有对象并消除对象的客观性。由于其本质,自我意识势必使它在概念上所具有的无限性成为它自己的无限性。



另一方面,每一自我意识的自在存在和自为存在,都只是由于它可为另一自我意识所认识这种事实。每一自我意识都是自身与彼此不同的自我意识相联系的中介。换言之,人类个人的自我意识只能存在于交往和人们相互理解的过程中。想象一种把自己看成绝对出发点的自我意识,这是一种错觉。但是,另一自我意识作为第一种自我意识的条件而出现,也是对后者的限制并成为后者达到无限的障碍。因此,彼此不同表现的自我意识中有着某种天生的紧张关系和对立。正是对于死亡的斗争,每一自我意识才自愿地使自身面临毁灭,才导致失去独立性并屈从于他者。这就产生了主人与奴隶的关系,这种相互依赖关系是通过人类劳动的精神发展过程的开端。主人奴役独立的对象,把奴隶当作工具。奴隶屈从于物而遭受到起初有意地即在精神中计划好了的待遇。然而,奴隶表现为主人和统治者所强加的那种角色,主人和统治者只是在使用这种角色本身时才真正同化这种对象。但是,在这一过程中,似乎把对象实现为主人的精神外在物,出现了人们对主人与奴隶关系所预想的反面。劳动意味着放弃享乐、抑制欲望。在奴隶那里,这就是永远不断地避免对主人的恐惧,但在这种恐惧中,奴隶的自我意识达到了自在之物,抑制带来了对象形式。奴隶把种种事物的存在当成他自己的意识的外在化,这样,自在之物就要回复到作为自己特性的意识。在劳动中,劳动仿佛使种种事物精神化,奴隶的自我意识发现了它自己的意义,尽管它只表现为要实现另一种自我意识的意义。在奴役性的活动中,人通过能动的精神吸收对象和自我修行能力使自己在人性上达到完善。然而,这一阶段还不是自由的或主体与客体相统一的阶段,即作为独立对象的自我意识还区别于作为自我意识的独立对象。

64

自我意识的下一个形式是思维意识(*the thinking consciousness*),思维意识把自己看作无限的因而也是自由的。当我思维时,我存在于我自身之内并且我是自由的。对象成为为我之物。这种自由的自我意识形式是斯多葛派哲学的形式,这种哲学拒绝承认奴隶制



度,认为精神自由独立于外在环境。一般说来,这种自由的本质是思想。思想回到自身,放弃占有对象的尝试,断定自己与自然界存在这种问题是不相关的。在精神上对各种事物的否定被怀疑主义带向了极端。怀疑主义也在理智上否认各种事物,宣称“其他的”一切东西都是非存在,消除宇宙的多样性。这种怀疑意识既可消除对象又能消除它自己与对象的关系。这种怀疑主义意图通过否定世界有种种差别的事实来达到自我同一,在这种活动中,它意识到自己的偶然性是与自我同一相对立的,它就感受到了矛盾的苦恼。当这种矛盾被感知时,我们就有不幸的意识,就在意识本身既是自主存在又是偶然存在的这两种意识之间造成分裂。这种分裂状态可由犹太教与早期基督教做例证。意识遇到了来世的上帝存在,意识固然注视着自己,但是它同上帝的不变性相对立。它在神性面前卑贱地承认自己的个体的偶然性,但是它不知道自己的个体性是寓于真实性和普遍性之中的。无能为力的个体性即使是在自己活动的结果中也感知到代表着上帝的那种抛弃,但是在因之而起的感恩祈祷的活动中,个体性重新发现它自己的实在并达到精神发展的下一个阶段即理性阶段。

- 65 理性证明个体意识是一种自主的、确定自身的意识。理性在观念论学说中要表现这种确定性,这种学说的目的在于把整个实在看作由个体性意识所了解的东西。但是,这种唯理论的唯心主义不可能在其界限内为所有不同经验的多样性找到余地,这种唯心主义声称这种多样性不是它所关注的。在这样做时,它陷入了一种矛盾,因为在力求证明理性的独立时,理性承认,如果只是由于理性不关注,那么某种事物的存在就如康德学说中所表明的那样,外在于统觉的统一性。另外,理性也被迫认识到另一个不同于它自己的自我,并且因此成为对它的自我的存在的限制。但是,理性相信在世界中能发现自己,能消除自然存在的“他性”(otherness)。理性在这样做时,起初是在科学观察中(理性作为观察者),是出于使感觉证据转变成概念的目的而进行



的,后来力求以确立规律来消除感觉存在,只要纯粹而又简单地实现这种规律的条件就可以认作是真实的。但是,没有被吸收的实在性以这种方式不可能失去效力。理性经常不断地面临的是它的要求与它所遇到的世界之间的矛盾。因此,意识又屈从于一个内在的冲突,这可归因于被给予的东西与理性所设想的目的之间的长期对立。这就是个体性与普遍性之间、法律与个人之间、德行与历史的实际过程之间的对立。

这最后一点特别重要,因为它提出了道德命令与现存实在之间的关系的所有普遍的问题。在德行与历史之间的抗衡中,前者一定是屈从。

德行于是被世界进程克服了,因为事实上德行的目的是抽象的非现实的本质……德行当初想舍弃个体性而使善成为现实性,但现实性根本不是别的,本身就是个体性。善本来被当作是自在或潜在的东西,与**存在着的**东西相对立,但自在或潜在,从它的实在性和真理性上看,毋宁就是**存在**本身。潜在首先是与现实性相反对的本质抽象性;但抽象性却正是那种不真正地存在、而仅只为意识而存在的东西,而这也就是说,它本身就是现实的东西,因为现实的东西就是那种本质上为一他物而存在的东西,或者说,它就是存在。但德行的意识是以自在与存在的这个区别为根据的,而这个区别并没有真理性。……世界进程把不可变化的东西加以颠倒或转化,但它事实上是把它从抽象性的无颠倒成为现实性的有或存在。<sup>①</sup>

这种表述在黑格尔《法哲学原理》一书的序言中,以更为复杂的术语表现为那段经典性的格言:“凡是合乎理性的东西都是现实的;凡是

<sup>①</sup> *Phenomenology of Mind*, C. v. B, c, 3. (参见黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟等译,商务印书馆1979年版,第257~258页。——译者注)



现实的东西都是合乎理性的。”<sup>①</sup>黑格尔把确立历史的实际进程与世界的“本质”要求之间的根本对立看作理性的迷惑,即一种来源于理性本身的规范理想与精神发展到存在的现实性之间以冲突形式出现的对立。黑格尔的这种批判既是针对费希特的,又是针对浪漫主义者的:这个错误就是假设理性命令和现存世界之间的冲突是永恒的。这种错误的存在说明了这样一种事实,理性还不能把现实理解为是理性所孕育的,所以现实不断向理性显示为偶然的、将被克服的。在黑格尔后继者中在解释上所产生的最重要的冲突都是关于这一问题的。黑格尔的意思是要宣称,正如我们在其全部细节中所遇到的理性那样,理性正因为具有精神(*ex animo*)而与现实相一致,这与世界在任何时刻都只是精神发展的一个必然阶段相符合,所以,黑格尔的学说是一个致力于证明“无论存在什么都是合乎理性的”逻辑正义论(logodicy)吗?或者,相反,理性的责任是要考察现存的现实性的各个方面都是真正地与理性发展的原则相一致并因此保留了它自己判定任何特殊情况的权利吗?很难解决黑格尔主义在这一基本点上的模棱两可。事实上,黑格尔并不寻求把道德判断应用于以往的历史,而宁可说是理解拥有全部恐惧的以往的历史,正如精神为了争取自由所做出的努力那样。另一方面,他把哲学限定为对以往历史过程的认识,否定哲学有权利去凝视未来,同时宣称他自己的哲学代表了精神从客观性的束缚中最后解放出来。所以,我们可以说,谈到过去,他的哲学是对与其最终目标相关的历史的理性化证明,而谈到未来,他仿佛选择的是暂缓做出判断。

当它逐渐将发展着的本质转变为人类个体的实例时,这种观点就被证实了。个人只有通过他自己的活动才能认识他自己,他的本性表现在他对世界的态度和他在实践中表现这一态度的方式上。他的所作所为就是他自己,即能动性只不过使可能性转变成存在,唤醒潜在

<sup>①</sup> 参见黑格尔:《法哲学原理》,范扬等译,商务印书馆1961年版,序言第11页。——译者注



能力。但是,如果这样,我们就不能在黑格尔哲学体系中找到某些规则,这些规则能使我们在实践情形中把“本质”的东西,或是就个人而言的本质或是在历史背景中的本质,与曲解和讹误这种本质的东西区别开来。确实,这看来自然而然地就要假设,实际的现实性一般来说就是精神发展着的种种可能性的实现,恰恰就精神表现出自己而言,精神才存在(黑格尔在《逻辑学》中说,“本质首先在自身中映现自己”<sup>①</sup>),精神不是以在不同发展道路之间做出选择来表现的,而是致使包含它自身中的某种可能性得以实现。

进而,当理性获得了它本身就是它自己的世界,而世界就是它本身这种确定性时,当它因此而认识到它是客观现实性,并且客观现实性同时就是它的自为之物时,理性就成为该术语狭义上所说的精神,即限于意识发展阶段的精神。理性以精神的形式认识到处在世界中的自身,即它把这个世界看成是合乎理性的和摆脱了偶然性,但同时它不把这个世界当成虚幻而当成自己实现自己的现实性。理性不是那种使自身与世界分离并且自身高于世界或者外在于世界的理性,理性不是准备或者把自己的偶然性交给存在的世界,或者在另一方面通过宣称世界是一种纯粹的表象而为自己获得某种虚幻的自主。这种理性与康德对浪漫主义者和唯心主义者的理性所做的解释截然对立。精神是在伦理的、文化的和道德良心的世界中实现自己的。“但是只有那以自身为对象的作为绝对精神的精神才既意识到自己是一个自由独立的现实性,又能在现实性中意识到它自身。”<sup>②</sup>作为意识到自身就是精神的精神是那种在宗教中具有作用的精神。这就是说,绝对存在的活动装成精神的自我意识。精神的第一种现实性是自然宗教,消除自然性则带来了艺术宗教,当这两个宗教阶段的各自片面性被消除

68

<sup>①</sup> 参见黑格尔:《逻辑学》下卷,杨一之译,商务印书馆1976年版,第6页。——译者注

<sup>②</sup> *Phenomenology of Mind*, CC. VII, Introduction. (参见黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟等译,商务印书馆1979年版,第182页。——译者注)



时,就出现了一种综合的天启宗教,在这种宗教中,精神的“我”是直接展现的并且现实性是与它相同一的。然而,宗教还不是精神活动的最终完成,因为在宗教中,精神的自我意识还不是精神所意识到的对象,精神自己的意识还没有被克服。精神的最终形式是绝对知识,即自我意识的纯粹自为之物。存在、真理和真理的确定性完全成为一个东西。积聚于历史进程中的精神的全部内容都采取了自我的形式。客观性因此而被消除了,精神揭示了自己,它富有通过创造历史而带来的多样性,同时从所有限制它的“他物”中解脱出来,从所有在存在、概念和概念意识的阶段产生的差异中解脱出来。

尽管黑格尔《精神现象学》有这全部的模棱两可之处,即无法确定意识发展的必然性与实际的文明历史之间的关系,随即而来的是,无法确定精神自我否定的连续不断的阶段与精神重新占有自己的外化之间过渡转变的巨大困难——尽管有这一切,但是黑格尔形而上学的史诗还是以其宏大的意图给人们提供了充分的线索。黑格尔坚持我们的认识活动不仅包括知识的对象而且包括对象被认识的事实。在认识活动中,由于精神吸取了种种事物,精神就一定认识了它与事物之间的现存关系。因此,他所依据的是现实性与关于现实性的思维都是可同样解释的这种可观察到的立场,即一种既要理解存在又要理解关于存在的认识的立场。如果只是从这样一种立场出发,如果这种立场实现了的话,那么世界和知性就会使它们的偶然性消失。二者择一:要么是世界要么是知性一定是不可表述的或者是可任意著述的纯粹现象。同时,我们可感受到,即使“可观察到的立场”这一短语也是不正确的。若是知性能够沉思它自己与世界的关系,那么这种沉思就是一种新的关系,就不是由自我认识构成的关系,这就会使上升得越来越高的优越方面的过程没有终结,同时意识总是处在世界之外和意识自身之外的某种不可说明的地位。因此,对精神与对象之间疏远的最后消除就一定同时是对对象自身客观性的有效消除,而不是关于对象的纯粹理论认识,



这种认识是被异化了的意识的认识。对象与关于对象的知识一定是在统一性中相一致的。

若是消除主体与客体之间的对立,由于思想的目的,仅仅是一个可调整的理想,而不是在有限发展进程中能够实际达到的状态,那么精神的运行就是徒劳的。发展也许永远进行下去,但不可能是真正的发展,因为其目标依然无限遥远。根据这种观点,特别是根据在《逻辑学》中的观点,黑格尔指责他在康德和费希特的学说中所发现的那种“坏的无限性”(spurious infinity)的思想。在康德和费希特看来,发展是自然秩序与自由秩序之间的对立,是责任与存在之间的对立,对立被永恒化了,所以有限成了某种绝对的、不可克服的东西。

当知性把非有造成事物的规定时,同时也就是把非有造成是不灭而绝对的了,于是知性就僵化在有限性的悲伤中了。事物的可消灭性只能在它们的其他物中,即肯定物中消灭;假如是这样,它们的有限性就离开它们了;但是有限性又是它们的不变的质,即这种质不过渡到它们的其他物中去,不过渡到它们的肯定物中去;所以有限性是永恒的。……但是,说有限物是绝对的,当然任何哲学、观点、或知性都不愿意让自己承担这样的立场;表现在对有限物的主张中的,不如说是明明相反:即有限物是有限制的,可消灭的;有限物只是有限物,不是不灭的;这一点已经直接包括在它的规定和名词之内了。<sup>①</sup>

如果我们把无限性仅仅当成对有限性的否定,那么前一概念就依赖于被看作那种根本现实性的有限性,无限性仅仅是有限性的极端,因为它还不能使自己解脱出来并因此是有限的或是“坏的”无限性。与此相反,肯定的、真正的无限性是对被看作一种否定的有限性的否定,即它因此是否定的否定,是真正克服了有限性,是有限性超出了自身之

70

<sup>①</sup> *Science of Logic*, Bk. I, 2, B, c, a. (参见黑格尔:《逻辑学》上卷,杨一之译,商务印书馆1966年版,第126页。——译者注)



外而得出的。只有在有限性为了自身的矛盾时,它才表明自身是无限的;只有当有限的东西为了真正成为它自身时,它才表现出无限性——只有在这时,无限性才会具有肯定的意义。因此,“无限性的发展”(progress to infinity)或者关于没有限制的自我完善、永远接近理想的现实性这种思想是一个固有的矛盾,但却是一个惰性的矛盾,没有变化、没有走向其他之处,它就一再重复自己。这种无限是沉闷的、单调的和无法实现的;而真正的无限性“作为转回到自身的有,作为自身关系,是有,但不是无规定的、抽象的有,因为它被建立为否定,正在进行否定;……其形象是一个圆,它是一条达到了自身的线,是封闭的,完全现在的,没有起点和终点”<sup>①</sup>。

正如我们所知,黑格尔认为这种无限发展的观念受到一种内在的、非辩证的矛盾的阻碍。如果关于上升发展的思想一般说来是很有意义的,它也一定是具有可考虑的实在终点的发展。消除精神的偶然性和自由的征服都一定是实际可行的,说它们可在无限中实现同说它们完全不能实现是一样的。如果存在的历史是可知的,如果对辩证法来说任何意义都是给予的,而在辩证法中精神同自己的对象化相斗争,那么这只能是与真正的绝对相关。这种绝对不是仅仅作为精神知道它永远不可及之处(就是说不存在之处)的路标。

总之,黑格尔的辩证法不是一种可与其被应用的主体相分离而被转移到其他任何领域的方法。它是根据意识克服它自己由于自我差异经常出现的偶然性和有限性而对历史过程所做的说明。

#### 十四、黑格尔 自由是历史的目标

偶然性的克服同样就是精神的自由。根据这种观点,黑格尔特别在《历史哲学》(*Lectures on the Philosophy of History*)一书中论述了精神

<sup>①</sup> *Science of Logic*, Ch. 2, C, c. (参见黑格尔:《逻辑学》上卷,杨一之译,商务印书馆1966年版,第149页。——译者注)



的发展。在黑格尔去世后,《历史哲学》与《法哲学原理》(*Philosophy of Right*)一起出版,这是黑格尔两部最通俗和最常为人们所读的著作。不同于《精神现象学》一书,这两部著作以非常清晰的、易懂的语言写成,因此它们对形成黑格尔学说的模式有着主要的影响。他的历史哲学是对精神通过过去多种多样的事件来研究自由的说明。

根据黑格尔的观点,历史的意义是可被发现的,但这是一种由历史所不能表明的意义,宁可说这种意义是把历史作为一种工具。自由为精神所固有,正如引力为物质所固有的一样。但是,精神必须首先通过把精神的自由提高到自为自由即自我意识的自由的地位,才能实现它自己的本性。这种自由等同于自在存在(*being-within-itself*),即不受外在的客观性限制的状态。在人类历史进程中,精神成为其本身所是的精神,然而,精神不丢弃它在历史进程中所积累起来的丰富性,像一架登上高处之后就不再需要的梯子,但却把它们都保存了下来。“这种具体的运动,乃是一系列的发展,并非像一条直线抽象地向着无穷发展,必须认作像一个圆圈那样,乃是回复到自身的发展,这个圆圈又是许多圆圈所构成;而那整体乃是许多自己回复到自己的发展过程所构成的。”<sup>①</sup>

自然界完全不包含自由的因素,因而在它那里就没有任何发展,而只有某些变化和同一事物的无穷重复。自然界是人类精神的运行必不可少的条件,依此而具有它在神性的经济学意义上的地位。但是,精神的现实发展是在人类历史中进行的,特别是在文明的进化中进行的,而人类精神在历史和文明中获得自由不断增加的自我意识。如果我们把历史看作自由意识的发展即一种其主要路线必然规定了的发展,那么历史在整体上就成为可理解的。在古代东方,只有一个人即专制君主享有自由,东方世界里的所有人都是从表现暴君的冥思怪想中来认识自由的。古代希腊和古代罗马一般说来有了最初的自

<sup>①</sup> *Lectures on the Philosophy of History*, Introduction. (参见黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟等译,商务印书馆1959年版,第31~32页。——译者注)



由观点,认识到他们中的某些公民是自由的,但他们并没有上升到人是自由的这样的概念。这种概念只有在基督教-德意志文明中才被认识,成为人类精神根本的、不可转让的成果。

72 世界历史也是理性的历史,即世界历史进程循着这位哲学家的目光能够感知的理性设计而进行。初看起来,确实,历史似是一堆杂乱无章的奔放热情和混乱斗争,在这里,个人利益与群体利益的冲突产生了非合理性的、偶然的结果;人类的巨大痛苦和不幸用于毫无益处的目的,并且人民大众被冷淡、严酷的时代所吞灭。但是,事实上还有非常不同的情况。作为人类活动的主要动力,个人热情在演变发展中独立于任何人的意图而发挥着它们的作用;作为历史狡计的工具,个人热情被狡猾地用于历史本身目的的、由私人意图所促动的活动。所以,如果我们根据心理学的观点来考察特殊人物的动机,历史也就不可理解了。历史的意义在于过程,这种过程不是被包含在任何一个动机之中的,而是利用这种种动机来实现精神存在的目的。人类活动的主观动机不是偶然的,因为这些动机是与既先于历史又先于个人主体的那种至高无上的目的密切相关的。黑格尔说道:确实,“理性是内在于历史的存在中的,它在历史中并通过历史而实现自己”<sup>①</sup>。但是,这并不意味着绝对理性的运行规律是由经验历史首次创造出来的。理性为历史所固有正如同基督教上帝以人的肉体化形式表现出来一样。上帝的目的只能通过历史来实现,而历史实际上是上帝的化身,但是上帝的目的不是被带有确定目的的历史所决定的。

在历史中所运行的精神的目的绝不是满足人类的欲望。“‘世界历史’不是快乐或者幸福的园地。快乐或者幸福的时期乃是历史上空

<sup>①</sup> *Lectures on the Philosophy of History*, Introduction. [原文引用的是英文译本的黑格尔《历史哲学》导言中的相关论述(‘reason is immanent in historical existence and fulfils itself in and through it’). 我们这里是进行的直译,而不是意译。在王造时根据英文译本译出的《历史哲学》导言(参见《历史哲学》,商务印书馆1963年版)中,找不到对应的译文。——译者注]



白的一页,因为它们是和諧的时期,——这些时期中,对峙是静止的。”<sup>①</sup>为了实现人类自己的天命,这也是绝对精神的天命,人类就要经受斗争、对抗、痛苦和压迫。因为,“人类自身具有目的,就是因为他自身中具有‘神圣’的东西,——那便是我们从开始就称做‘理性’的东西;又从它的活动和自决的力量,称做‘自由’”<sup>②</sup>。

一旦我们理解了这一点,我们就能使我们自己评价人们信奉他们自己所冥思怪想出来的乌托邦或理想,而这些乌托邦或理想是与现实的贫穷相对立的。在历史中了解了理性时,理性就证明历史是合理的,并斥责一切关于完美历史的专断模式的空洞和无效。即使这些模式与正当的要求和个人的权利相一致,“世界精神提出的主张也总是高于一切特殊的主张”。根据以精神作为主体的自我规定,精神的这种权利以无情的必然性使自己得以实现。

文明的所有形式和所有方面——法和国家、艺术、宗教、哲学——都有它们在精神向自由发展之中的特定地位。由于它们,个人的理性意识不再被指责为像斯多葛学派所说的那种理性意识,即一种由无助地退回到个人自身而又不可避免地接受外在的、敌对的、偶然的和不可支配的事件所组成的自由。黑格尔哲学所讲的对必然性的认识,但是这远不同于斯多葛学派所说的自由。人类精神希望使自身与现实相一致,但这并不是通过恭顺的屈从来达到的,这种屈从使封闭的、自足的自我意识与事件无关紧要的过程之间的对立外在化。人的主观意志具有使自身与世界相一致的手段。这就是通过认识世界和在世界中实现自身,而不是以一种虚假的、纯粹掩饰绝望的尊贵态度来回避世界。这种手段就是由文明特别是由国家所构成的。国家是“伦理的全体”(ethic whole)。在国家中,个人以放弃自我意志的幻

73

<sup>①</sup> *Lectures on the Philosophy of History*, Introduction. (参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第65页。——译者注)

<sup>②</sup> *Lectures on the Philosophy of History*, Introduction. (参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第73页。——译者注)



想和放弃依据他的想象而对世界所提出的任意要求为代价,可以把他的自由作为这种共同体的一部分来加以实现。国家不仅仅是一种根据社会契约被发明出来解决冲突或者调整集体事业的制度。由于主观意志与绝对理性相一致这种根本点,国家就成为自由的实现、这种一致本身的目标、“存在于‘地球’上的‘神圣的观念’”<sup>①</sup>和只赋予个人生活价值的现实。“人类具有的一切价值——一切精神的现实性,都是由国家而有的。”<sup>②</sup>作为精神对象化的最高形式,国家代表了普遍意志。个人的自由在以服从法律为基础时,因为在这时意志才服从了它自己,这种个人的自由才有现实性。在这种服从中,自由与必然性之间的对立不复存在,因为由历史理性所规定的这种必然性不是通过强迫而是通过自由意志来出现的。黑格尔并未断言私人领域一定为体现在国家机构中的集体意志所完全包罗,相反,他认为国家是私人领域与集体生活领域之间的调解者,国家的种种制度都是这种调解的具体体现,因为国家从属人员的私人利益是与集体利益相一致的。至于社会其他成员,许多限制强加于他们个人的希望和动机之上,这些限制还不是对自由的限制而是自由的条件。确实,国家没有与其公民不同的现实,但是这并不意味着国家的意志是由公民私人的、个别见解的集合体所决定的。普遍意志不是大多数人的意志而是历史理性的意志。

黑格尔的历史哲学遭到批判,从一开始就如同在今天依然所是的那样来自两个主要理由。首先,令人抱怨的是这种历史哲学否定个人生活的独立价值,使得个人的作用只是遵循绝对理性的要求,同时又以这些要求的名义,使国家为了更高的自由的缘故可以任意地压抑个人。其次,批评家们指出,这种学说证明了每一种现有的现实性都有值得它存在的事实所赞扬,这表明这种现实性是由神的精神所规划

① 参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第79页。——译者注

② *Lectures on the Philosophy of History*, Introduction. (参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第79页。——译者注)



的。第一种否定评论主要与《历史哲学》导言相关,第二种否定评论与《法哲学原理》导言相关。

那种表明黑格尔是极权主义国家的辩护士的否定评论,在某种程度上被这一事实所削弱,即黑格尔把社会发展不仅看作是通过历史事件的绝对精神的发展,而且看作是主观意志与普遍意志的逐渐一致。这意味着那种依靠暴力来进行活动的国家不可能实现理性的最高统治。确实,从个人的观点来看,在早期阶段,法律表现为控制和压迫的外在制度,但是精神发展的整体趋势是要克服这种对立而使普遍意志内在化。历史的进程不是从鼎盛时代开始的,关于自然状态的幸福或关于失去天国的神话完全与黑格尔的思想不相容。相反,自然状态是残暴、没有法律的状态。正是由于政治-法律制度的逐渐完善,才使理性的思想活动和对私人动机的抑制继续下去。但是,在黑格尔看来,理性只能忍受理性自身的压迫。这就是说,对个人有秩序的压抑是社会不成熟的标志,而进步导向主观意志与普遍意志自发地一致这样一种情况,这种一致是那些形成国家的整体的人对世界进行认识活动的结果。理性不可能在它以暴力来坚持它的要求,以便去取得它同个人意识的斗争的最后胜利这样一种情况下进行统治。理性的胜利只能通过理智的成熟和国家公民意识的变革来取得。

然而,如果黑格尔确实不是专制政权的拥护者,这种政权迫使其臣民服从历史理性的支配,那么黑格尔学说的实际运用意味着无论如何国家机器都是同个人相冲突的,而前者一定会获胜。因为,只要个人意识未被充分改变而仍然附属于利己主义的动机,所以也就不会有主观意志与绝对理性之间完全的、自愿的一致,这种问题就必然产生,即在特殊的冲突情况下,谁是决定者?普遍意志需要什么呢?既然没有其他机构而只有国家可以担负这种角色,既然经过解说国家成为理性的具体化身,那么,在许多冲突的情况下,国家一定会发挥中世纪教会的角色,即成为对神的启示的唯一权威的解释者。因此,虽然黑格尔的理想必定是历史理性在每个人心灵中的完全内在化,并且国家作

75



76 为一种制度的完善通过对强制的需要的消失来表现自身,但是在许多实际的冲突中,却没有诉诸“大多数人的意志”(majority will)或人民的声音的实际问题,独立于公民变化着的见解的国家机构一定是不会有任何上诉的最终法庭。当然,黑格尔假定,根据法律而不是根据暴君或内政官员的胡思乱想,国家机构才能发挥职能。但是,在很多情况下,法律是模棱两可的或者是法律需要改变,目前的国家机构就有最后决定权。在这种意义上,尽管黑格尔强调法律和公共生活的法制形式,但是,在他看来,国家机构还是拥有特权,还是被授予维护它本身的不仅针对个人而且针对所有人的权力,因为理性的力量就在于国家之中,而不在于大多数人的意志之中。确实,历史学家们已指出,黑格尔辩护普鲁士君主制度作为理想的国家是合格的,因为黑格尔描述了那时普鲁士还不拥有的一些制度。不过,黑格尔虽然承认法律是国家的根本特征,在国家中,所有的人在法律面前一律平等(尽管不是立法),但是,当理性与当局发生冲突时,这种体现在特殊的个人或绝大多数个人之中的理性就一定被驳回。所以,当黑格尔要求现实应对理性负责时,除了国家机构以外,在这种意义上在别处没有任何发现理性的可能性。

黑格尔没有清楚地回答这个问题,即个人的价值是否和在什么程度上被保留在贯穿于历史的精神胜利发展中。一方面,在成为自身的进程中,精神一无所失它所外化的财富,它用于自己目的的那些工具不是简单地被抛弃一边,而是作为精神无限丰富的组成部分而持久地存在着。因此,好像是个人生活本身具有永恒的价值。但是,另一方面,个人的价值只在于个人之中的“神性的因素”,所以个人作为绝对的某一价值而实现了自己。不过,个人看来完全消失在生存命运的最终完善之中。在完成其发展时,精神获得了无限性,即消除了不是它本身的任何东西所构成的所有限制。因此,这表明,在黑格尔看来,每一孤立的个人的最终命运都要被吸收到普遍存在中去,因为从另一方面来讲,绝对还会被个人的自我意识所限制,还不可能完成它自己的



目的。在这一核心的方面,黑格尔好像又一次遵循了新柏拉图主义泛神论的传统,即消除人的偶然性、实现人的本质和实现人的自我和谐,都一定意味着人被完全吸收到普遍存在中。令人模糊不清的是,当主体与客体之间的差异都消失时,个体性因此是怎样保留了它的全部丰富内容呢?换言之,对于无限的存在来说,它获得充分的自我意识和重新吸收了它自己的全部对象化而成为另一种存在,这是如何可能的呢?我们最后一定会得出结论说,在黑格尔的哲学体系中,只有人性不再成为人性,人性才成为现有的人性,或者人性实现了与人性自身的统一。

77

当然,我们可以根据黑格尔的部分结论来考量他的历史哲学,而不关注最终的结果,如只专注于历史过程的理性决定论、它对个人意愿的漠视和通过不断的否定而得到的发展。但是,忽视那种末世学的观点会使这种历史哲学失去它所特有的黑格尔的性质:不论是黑格尔的辩证法还是这种辩证法应用于历史,没有末世学即关于对回归自身的神的最终拯救的观点,则不会有什么意义。

世界的及其所有细节上的合理性这种问题也需要某些差异。黑格尔实际上认为只有实际的历史过程才创造价值,这就是说,去幻想独立于实际历史状况的理想或去假设应有世界与现有世界之间的根本对立,都是虚无的、愚蠢的。在这一方面,他的反空想主义是确定的、鲜明的。那些维护他的人认为他没有保守的偏见,他们确信地指出,黑格尔相信理性的法庭在真正现实的东西与好像是现实的但不再是“本质”的、只是维持着纯粹经验的存在而注定很快消失的东西之间做出了区分。对于黑格尔来说,“现实性”不是指任何以偶然发生来表现自身的事实,例如,黑格尔把各种诸如个人任性这样的行为方式排除在对文明过程的规定之外,因为这些行为方式不是根源于历史的意志。根据黑格尔的观点,看来有不可辩驳的证据并且一定有真实的特性的现存状况也许只不过是以往现实性的空壳;同时,某些仅仅是以停滞状态或实际状态出现的東西几乎难以



从经验上进行考察,实际上却包含了更多的现实性。同样,差不多会孵化出鸡雏的鸡蛋看来好像永远是鸡蛋,但事实上它正要带来新的生命形式,尽管这是看不见的,然而对鸡蛋来说却是已经成熟的、重要的方面。在这种意义上,黑格尔教导我们一定要寻找同即将消失的虚假现实性相对立的“真正”现实的东西。在黑格尔看来,这种区分是关于科学的反思问题,而不是要与事实的现实性相对立的价值判断。依照黑格尔的看法,这种脱离历史必然性的评价是费希特和浪漫主义者具有的那种空泛抗拒的症状。这并不意味着黑格尔所做的规定是要找出必然性的东西和立即推断出这种必然性是令人所希望的,而宁可说是他否定那种关于事实与价值的二分法。没有必要先去发现现实的东西,然后再去评价它。认识世界的种种活动是不可分割的:在这类活动中,当我们将某种东西感知为发展着的理性时,我们就接受了这种东西。在黑格尔体系中的这种在事实判断与价值判断之间所做的实证主义的区分只不过等同于一种宗教教条。这种宗教认为,一旦我们知道了什么是上帝的意志,我们就不必根据孤立的知性活动来表述我们对该意志的认可。在每一细节上都与绝对意志相关的对于世界的感知不包括这种二分法的任何一面,这种感知存在于理解活动与实践活动的结合中,知性对绝对权威的服从是一个不可分的全体,这种全体是由同时发生的理解活动和对上帝的智慧的信任构成的。

然而,与此同时,若是认为黑格尔赞成现存现实的方方面面只是因为它存在,那就大错了。随即提出的问题是,根据什么标准,我们可判断某一特殊的性质是否是“现实”的呢?谁来决定并且根据什么说,某种事物的特殊状态是一种气数已尽的虚假东西还是充满了有效性的东西呢?无疑,纯粹经验的标准是不足够的。那么我们在实际中是怎样求助于绝对理性来告知我们,例如,某种制度或国家形态已经失去了它们的价值,还是它们依然有合理性呢?黑格尔哲学体系并没有对这种问题做出回答。由于精神努力使它的自由内化于个人的知性



中,这可能就好像一种处在反抗中的经验个人的形式由此原因而一定是非合理性的,而我们因此就应谴责那些毫无疑问地同大多数民众相对立的政治制度。但是,另一方面,我们被告知,这种万物的和谐一致(*consensus omnium*)不是一种有效的标准;所有人或者是差不多所有人都会与正当的理性相对立,因为“国家组织这个问题乃是一个高深的学术工作,而不是人民的工作”<sup>①</sup>。所以,就这点而论,我们被带回到对现存制度的保守的辩护中,这里,为了阐释理性命令的目的,不求助于任何其他经验现实。

虽然黑格尔思想在这种基本点上受到模棱两可的困扰,但是,如果我们在保守的意义上选择阐释这一思想,则只有不多的困难和需要少许的解释,因为这提供了一个原则的指示,根据这个原则,许多东西要受到谴责;而如果我们寻求采取“批判原则”,那么我们就留下了标准运用时的不确定性。

看来,避免这一问题应根据《法哲学原理》序言中那一著名的段落,黑格尔说,哲学总是姗姗来迟,并且只能阐释完成了的过程。“当哲学把它的灰色绘成灰色的时候,这一生活形态就变老了。对灰色绘成灰色,不能使生活形态变得年青,而只能作为认识的对象。”<sup>②</sup>根据这种观点,我们关于世界的思想对于实际评价而言则没有什么重要意义,因为我们不可能判断未来,而只能试图理解过去。我们应该接受现状是一种简单的现实性,还是应该根据理性的先验要求来判断它的经验特性,都没有什么可争论的,因为我们作为哲学家所关注的只是不能回复的过去,而不是当前的世界及其未来。但是,就实际的目的而言,这种态度不啻是对现状(*status quo*)做出保守的认可,因为它阻止我们去思索什么是更好的存在。因此,黑格尔主义的最终教诲不是

<sup>①</sup> *Lectures on the Philosophy of History*. (参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第83页。——译者注)

<sup>②</sup> 参见黑格尔:《法哲学原理》,范扬等译,商务印书馆1961年版,序言第14页。——译者注



80 理性与非理性之间的对立,而是作为先验理性对于世界的沉思。我们不知道现存世界的哪些部分是或不是精神的真正工具,例如,我们不能肯定为了精神的目的,精神不再利用犯罪活动。个人没有能与历史过程的至高无上的地位相对立的道德准则。在黑格尔体系中,反抗现在世界的活动也许能在特殊情况下得到合理证明,但是,直到反抗的命运已经完成,我们才知道它是否合理。如果反抗是成功的,这就表明它从历史上来说是合理的;如果反抗被打垮,它显然就只是对“已经应有的东西”(Sollen)的无效反抗。胜者为王败者为寇。

直到我们揭示的这一辩证法发展阶段,我们已涉及许多学说,它们都预先假定人的经验存在是不相同的,这与在现实性中和在本质上是不同的,而那种根本的命令应使双方再次成为同一的。这就导致两种选择:要么人的本质不仅外在于人的经验生活而且外在于整个人性,所以人“复归到他自身”不是复归到他自己那里,而是复归到绝对的实现,在这种绝对里,人性的特殊方面不留痕迹地消失了;要么像康德和费希特所认为的那样,人的本质的实现是一个无限的过程,在这种情况下,人类趋向完备的发展,要么由先于人类的绝对所指导,要么由先于现实的人的本性的人性所指导,人的存在就不是根源于自身作为存在的自然形式。一种新的哲学可能性和一种新的末世学出现了,它带有一种在它自己的有限中自身显现为绝对的人性概念,它拒绝了人通过现实化、通过指令、通过先前的绝对存在来实现自己的所有解决方案。这种新的哲学景象就展现在马克思的著作中。



## 第二章 黑格尔左派

### 一、黑格尔主义的分裂

像所有其他的哲学一样,黑格尔哲学对于存在的普遍综合所做的尝试很快就得出不协调的结果。1831年黑格尔逝世以后,问题立即暴露出来了,即无论是关于意识的一般理论,还是它对历史真谛的探究,以及它在法律和政治等领域的应用,黑格尔哲学都可以做出不同的、相互矛盾的解释。尤其是黑格尔政治上的保守主义在多大程度上是其历史哲学的自然结论,或者它是否可以作为私下的、个人的观点与其历史哲学区分开来,这一问题并不完全清楚。对于那些激进的、有思想的黑格尔解释者来说,问题似乎是明显的:一个主张普遍否定原则并把历史各个连续的阶段视作它自身毁灭基础的哲学,一个使批判和自我毁灭过程成为精神发展的永恒规律的哲学,无法总是与特定的历史环境和睦相处,或者它不承认任何形式的国家、宗教或哲学是不可反驳的、终极至上的。

黑格尔的学说,除了它包含的明确的政治观点以外,还使两个似乎是难以协调的、在某些方面至少在其结论中很可能证明是矛盾的基本主题具体化了。一方面,黑格尔主义是毫不留情地反空想的:它明



82 确地斥责那种无视特殊的历史现实的观点,这种观点提出的苛求是建立在武断的规范理想和道德主义的臆测以及世界应该如何的见解的基础之上的。黑格尔的辩证法是理解以往历史的方法,但它没有自命去洞察未来。事实上,它反对任何这样的武断,并不渴望能够勾勒出人类事业的进程。这样看来,似乎黑格尔主义将历史和现状视作现实,其不可动摇性并不逊于逻辑规则,以至任何打着理想世界的招牌来对现存世界的反对,都被视作一种未成熟意识的反复无常。这些理想当然是可以理解的,但却是不会有结果的,必须予以抛弃。另一方面,黑格尔哲学为理性所做的辩解同样能被用来设想一个理性世界,这个世界要求由合乎理性的、经验的历史所形成的现实与争取自由的精神的需要相一致。根据第一种解释,黑格尔哲学体系倾向于把历史过程视作某种自然的、不可避免的东西,而加以思辨地接受下来,对这一过程的任何反抗都被斥为轻浮无益的。根据第二种相反的解释,黑格尔哲学体系鼓励怀疑和批判的精神,要求任何现存的世界顺应理性的绝对命令,理性自身就包含着一种给人类以判断和批判现实并要求进行现实改革的权利的标准。

黑格尔逝世后的几年里,其体系事实上起着普鲁士国家官方学说的作用,这个国家的卫道士们利用着这一理论财富,当局开始将黑格尔主义者充塞大学讲坛。这种形势在19世纪30年代中期发生了迅速变化。这时,日趋明显的是黑格尔追随者中十分活跃的分子具有令普鲁士基督教君主制度感到不快的思想。黑格尔错综复杂的思想中包含有激进主义的因素,特别是它包含有对现行宗教的批判。黑格尔那著名的、常常被人阐述的格言“凡是现实的都是合乎理性的”,可以被理解成仅仅因为事实情况存在而对之尊崇,也可以相反地理解成,仅仅当经验事实与历史理性的要求相一致时才称得上是“现实的”。按照后面这一观点,违反理性的东西并不是真正现实的,尽管它们可能在经验意义上比在合乎理性的意义上更加明显。这一解释的最终流行主要归功于黑格尔左派的著作;但它并没有回答这么一个问题,



即我们通过何种标准来将世界的现实的、合乎理性的特征与虚幻的、不合乎理性的特征区别开来呢？根据武断地解释前历史的理性，独立于历史事实的这些标准能建立起来吗？或者它们是从历史推论出来的吗？并且，在后一种情况下，在精神的观点形成或规范作用中，我们怎样确定历史认识的作用呢？换言之，在多大程度上和在何种意义上能从历史认识中得到准则以便使我们能够判断现存世界的合理性呢？如果准则不能通过这样的方法得到，那么它们与康德的绝对命令一样，只是空洞的、形式上的东西。

83

正如青年黑格尔运动所声称的那样，它选择了精神发展不可回避的规律，即以永久否定原则来作为黑格尔哲学的主旋律。这就逐渐导致了它在政治上的激进批判态度，这种激进态度的某种形式为共产主义提供了哲学基础。恩格斯在他的一部早期著作中谈到了黑格尔左派是导向共产主义的自然之路，像赫斯(Hess)、卢格(Ruge)和海尔维格(Herwegh)这样的黑格尔派共产主义者是德国人必定采纳共产主义的佐证，如果德国人继续忠实于从康德到黑格尔的哲学传统的话。诚然，这一评论是恩格斯本人与青年黑格尔派联系在一起时写出来的，他脱离青年黑格尔派后所发表的观点与此是截然相反的。然而，在早期阶段满怀希望的典型做法就是对大师的思想体系加以激进化。

青年黑格尔派是共和政体论者、资产阶级民主反对派在哲学上的表现。这一反对派批判普鲁士国家的封建秩序，把眼光充满希望地转向法国。普鲁士西部省份莱茵省和威斯特伐利亚已经在法国的统治下度过了数十年的最好时光，它们得益于拿破仑一世的改革——废除封建财产和特权，确立在法律面前的平等。1815年这两个省与普鲁士合并以后就自然成为与君主专制制度进行有声有色的抗争的中心。文学领域里的反对派在19世纪30年代早期是由“青年德意志”的一批人[海涅(Heine)、古茨科(Gutzkow)、白尔尼(Börne)]领导的，后来则由当时几乎全部集中在柏林的黑格尔派中的激进分子所领导。他们组成了一个年轻的哲学家、神学家的俱乐部[其中包括柯本



(Köppen)、鲁滕堡(Rutenberg)、布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer)等],这些人用黑格尔哲学精神重新解释基督教。马克思在开始形成自己的思想时与这些人有过接触。

84

## 二、大卫·施特劳斯和宗教批判

黑格尔左派的主要文献之一是大卫·施特劳斯(David Strauss)的《耶稣传》(*Das Leben Jesu*, 1835年),这部著作试图将黑格尔主义应用于对基督教的起源进行哲学上的重新解释。对于在康德、费希特和黑格尔影响下成长起来的这代人来说,宇宙是由精神所统治的这一事实是如此明显,几乎无须证明,但这种统治究竟是怎样进行的,则需要予以精确的解释。青年黑格尔派,特别是在其后期(1840—1843年),通过把应有(*Sollen*)因素重新引入历史方法而使黑格尔哲学“费希特化”(Fichteize),如果我们可以这样说的话。也就是说,他们认为黑格尔主义的理性具有至高无上的规范意义,所有社会现实都应该服从于合理性的无可辩驳的准则。基督教则成为这种抨击的第一个牺牲品。施特劳斯用黑格尔哲学的前提来推翻黑格尔所相信的基督教的绝对性质。因此,他是运用黑格尔的方法而在一个具有特别重要性的问题上来反对这种方法的发明者。按照他的论证,任何一种宗教,无论是基督教还是其他宗教,都不能声称是绝对真理的体现者。基督教与其他信仰一样,仅仅是精神演化过程中的过渡阶段,尽管这样一个阶段是必需的。福音书不是一个哲学信条体系,而是一套犹太神话。在施特劳斯把福音书当作神话来解释时,他甚至对历史上是否真有耶稣其人提出了质疑。同时,他相信上帝在历史上的完整的、内在的表现,而反对任何残留着黑格尔主义人格化上帝的见解。尤其是,使一位历史人物成为绝对者的唯一化身的神话荒谬透顶,无限的理性不可能在任何有限的个人身上完全得到体现。

施特劳斯的宗教批判以及由此所引起的论战,导致了黑格尔左派



的具体形式,并且使黑格尔左派意识到它的独立身份。首先,黑格尔左派深信黑格尔的辩证方法若不与自身相矛盾就不能允许相信历史或任何一种文明形式的终结(背弃对道成肉身化上帝的基督教信仰是这一观点的基本事例,尽管这只是一个很特殊的事例)。因此,否定的辩证法不能只停留在对以往历史的解释上,而必须让自己面向未来,不能仅仅作为理解世界的线索,而应成为进行积极批判的工具;否定的辩证法必须设想自己处于没有实现的种种历史可能性之中,并且必须使思想转变为行动。

85

### 三、切什考夫斯基和行动哲学

在黑格尔的辩证法向“行动哲学”(philosophy of action)转变,或更确切地说,是向消除行动与哲学之间差别转变的过程中,一位波兰著作家,奥古斯特·切什考夫斯(Augustv Cieszkowski)基伯爵扮演着重要角色,他的早期著作《历史哲学引论》(*Prolegomena zur Historiosophie*, 1838年)尤其引人注目。切什考夫斯基(1814—1894年)从1832年起在柏林学习,他听过卡尔·路德维希·米舍莱(Karl Ludwig Michelet)的讲座并成为米舍莱的终生好友,通过米舍莱,他对黑格尔主义产生了兴趣。

《历史哲学引论》想对黑格尔的历史哲学进行修正,扭转其思辨和保守的倾向。哲学要成为意志的行动,而不应仅仅是反思和解释,哲学要让自身面向未来而不是过去。在切什考夫斯基看来,黑格尔的理性主义限制哲学去考虑未来的应有存在,它要求哲学满足于已有的东西。然而,黑格尔的普遍综合体系本身仅仅是知识发展的一个特殊阶段,而现在必须超越这一阶段。切什考夫斯基模仿中世纪的千年至福论者菲奥雷的约阿希姆(Joachim of Fiore)那样的人,在其后期著作中,他常常提到菲奥雷的约阿希姆,他将人类历史划分成三个阶段。远古时代是由感情支配的时代。那时,精神处于前反思的、基本直观的和



与自然同一的状态中,并卓越地在艺术中表现自己。这时,精神还处在“自在”(an sich)状态,还没有经历精神和肉体的分离。第二个时期则一直延伸到现在,这就是基督教时代——反思时代。在这一时期,精神转向其自身,从自然的、感性的直观向抽象和普遍性转移。自从基督降世以后,尽管有着一切变化和反复,但是人类基本上停留在精神“自为”(für sich)的水平上。这一阶段的精神的最高和最终的成果是黑格尔自己的哲学,它以个体存在、意志和物质为代价,使思想和普遍性绝对化。纵观基督教的若干世纪,人类一直处于不相协调的两重性之中。在这种两重性中,上帝和俗世、精神和物质、行为和思想一直作为对抗的价值而彼此对立。但是,现在这个时代正在走向尾声。对于最后的综合体系来说,已是超越基督教和黑格尔主义的时候了——这种超越是黑格尔哲学意义上的超越,它保留以往时代的所有财富。这将使物质和精神、认识和意志的二元论归于结束。严格说来,哲学随着黑格尔一起来到了它的尽头。这就是说,在未来,精神不是在哲学思辨中表现自己,而是迄今为止一直体现为哲学的东西将与人的创造行动相一致。这与其说是“行动哲学”的问题即哲学给行动增光添彩,不如说是哲学行为真正消融于生活的综合实践之中。正在发挥自身(aus sich)潜能的精神要将在基督教时代受到轻视的自然和受到片面尊崇的思想吸收到自身中来。新的、最后综合体系的时代也意味着肉体的恢复:达到主体性与自然、上帝与世界、自由与必然、自然欲望与外在教条的和解。天国与尘世将永世和睦相处。充分认识了自身并且是最完全自由的精神,将不再把它在世界上的能动生活与它关于世界的思维割裂开来。

如果说基督教的数个世纪将人类抛进了分裂的苦海,这并不意味着这种痛苦是可以避免的。历史按照精神固有的必然性展现其自身,原罪(*felix culpa*)总是先于接踵而至的复活。根据最后综合体系,所有以往事件都将被视为趋向拯救,精神的一切冲突现象的出现都将有助于未来的再生。



在黑格尔主义的演变中,切什考夫斯基的主要作用体现在关于哲学与行动相同一的思想之中,因此,正像迄今为止人们所理解的那样,行动代替了哲学。切什考夫斯基在多大程度上或者是否完全地属于黑格尔左派,人们众说纷纭。因为,关于哲学与行动的同一起来出现在赫斯的著作中,并通过赫斯而成为马克思主义的基石。所以,认为切什考夫斯基是黑格尔左派似乎顺理成章,一些像 A. 科尔纽(A. Cornu)这样的著作家也确实是这样认为的。J. 卡尔维(J. Garewicz)等其他一些著作家则不以为然,因为在切什考夫斯基后期著作[《上帝与再生》(*Gott und Palingenesie*), 1842 年;尤其是《我们的圣父》(*Our Father*) 第一卷, 1848 年]中,他借助圣史(圣父、圣子和圣灵时期)系统叙述了他关于三位一体的思想,并进而赞成人格化的上帝(无论怎样,人格化的上帝在人类历史上获得完美)和人格化的不朽,或更确切地说,赞成人格化的再生。在德国,黑格尔左派和黑格尔右派的区分首先取决于各自对宗教和基督教所持的态度,就此而言,切什考夫斯基几乎不能跻身于左派的行列。黑格尔左派也不把他视作同道,即使哲学与行动相统一迅即变成激进的口号。另一方面,米舍莱则为切什考夫斯基辩护,同时认为他的思想没有超越正统的黑格尔主义。切什考夫基本人在抨击费尔巴哈时,把费尔巴哈的自然主义和无神论当作黑格尔主义的自然结果。他的这种做法,按照德国人的标准,就会把他自己置于黑格尔“右派”的位置。至于赫斯,在关键问题上追随切什考夫斯基的同时,并不把后者的历史哲学一起接受下来。赫斯一再坚持认为思想与行动的综合自有史以来即已发生,新时代并不只是未来的事情,而是早就从德国宗教改革运动开始了。

一些像瓦利奇(Walicki)这样的学者注意到,在德国,对宗教所持的态度是左派和右派的分水岭,而在使切什考夫斯基获得诸多灵感的法国,情况则并不如此。对社会主义所做的宗教解释和把新时代的概念视为基督教的真正要旨的实现,事实上是 19 世纪 30 年代和 40 年代法国社会主义中的通用货币。切什考夫斯基颇受傅立叶和圣西门



主义者的影响,他把精心构成的社会改良体系融进了他的耶稣救世学中。

在黑格尔之后的哲学论争中,切什考夫斯基究竟处于什么地位这个问题,对于马克思主义的历史并不具有特别的意义。依照这一观点,他的后期哲学遗产和他对波兰文化的贡献也无关紧要。确实,他把历史划为三个时期、坚信未来和精神与物质最终综合的观点并不罕见,在法国哲学文献中相当普遍。然而,他在马克思主义史前史阶段扮演着不可或缺的角色,在黑格尔学派的争论的前前后后,他用黑格尔的语言表达了认识活动与社会实践的未来一致(不仅仅是和解)的思想。马克思的末世论就是从这一思想脱颖而出的。最常被人们引用的马克思的格言——“哲学家们只是用不同的方式来解释世界,而问题在于改变世界”——只不过是切什考夫斯基思想的翻版。

#### 四、布鲁诺·鲍威尔和自我意识的否定性

关于精神的观念,这种精神作为单纯的精神,总是与现存世界相对立,总是具有创造性、批判性,总是处于不宁静状态。这种思想作为政治的和宗教批判的工具适用于黑格尔左派。黑格尔主义者希望和期待着他们思想的不可抗拒的力量最终将消灭具有时代错误的制度而使国家进入合乎理性要求的轨道。在政治方面,他们的批判是一般的和抽象的,大都是受到启蒙运动理想的鼓舞。但是,单由哲学批判带来及早变化的希望迅即化为泡影。当青年黑格尔运动日益显示其对现存社会制度的破坏性态度,以及这一运动的哲学家们与日益增多的骚扰有牵连的时候,当局逐渐收回了它对黑格尔主义的支持。

布鲁诺·鲍威尔(1809—1882年)原先是一位正统的基督教神学家,1838年,他背弃正统轨道而迅即着手写作一本小册子[《旧约全书宗教》(*Die Religion des Alten Testaments*)],这本小册子的反基督教性质远甚于当时德国包括费尔巴哈著作在内的任何著作。他从柏



林移居波恩,在那里的大学里当不拿薪金的教师,猛烈抨击基督教。鲍威尔运用黑格尔的模式,把历史一般地解释为精神发展的自我意识的表现。同时,鲍威尔遵循费希特哲学路线,把整个经验实在作为一大堆否定,作为精神在其无限发展的过程中必须予以克服的一种必然抵抗。经验存在(is)的所有事物的意义,就在于它们能够而且也必须被克服这一事实之中,就在于它们形成了一个精神的批判活动所指向的反抗中心这一事实之中。精神活动的原则就是永无休止的否定,就是对存在之所以存在的不断批判。历史是由现有和应有的永久对抗所决定的。应有由精神在对自我意识的探索中表现出来。这一原则明显地是费希特哲学的,而不是黑格尔哲学的,它形成了鲍威尔宗教批判的核心。在鲍威尔看来,福音书不包含任何历史真理,它们仅仅是自我意识的短暂阶段的表现,是自我意识富有想象地将自身的变迁反映到历史事件之中的产物。基督教唤醒了属于每个人的价值意识,从这个意义上说,基督教是有益于精神发展的;但同时,它通过要求个人接受上帝的束缚而又创造了一个新的奴役形式。

在罗马帝国,国家权力的增长强迫人们承认他们对外部世界的软弱无力。自我意识退回到自身,宣称世界是齷齪可鄙的,以此来逃避来自外部世界的压力。(应该注意到,按照鲍威尔的观点,基督教自身是罗马文化的产物;他轻视犹太人传说在基督教起源中所起的作用,认为流行的斯多葛哲学扮演着更为重要的角色。)在基督教中,宗教异化达到了登峰造极的地步:人放弃了自己的本质而把它交给神秘的力量,并且从此以后把自身当作这种神秘力量的屈服者。目前历史阶段的主要任务,就是通过将精神从基督教神学的束缚中解放出来并使国家摆脱宗教,从而使被异化的人的本质归还给人。鲍威尔历史哲学的一个实际结论是号召公共生活世俗化。他从来不是共产主义的拥护者,恰恰相反,他坚持认为,如果创造一个建立在共产主义原则上的制度是可能的,那么;这一制度就会设法使人类一切



活动和思想去屈从于它本身,这样,思想的自由和人的个体性就会遭到毁灭,精神的创造性活动会被官方的教条准则所取代。

90 1841年,鲍威尔在波恩担任讲师,匿名出版了一本名为《对无神论者和反基督教的黑格尔的最后审判的号角——最后通牒》(*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*)的讽刺小册子。马克思参与了这本小册子的写作工作,但不清楚到底有多少内容是属于马克思的,可能不多,因为著作中满是圣经引文和神学性文学的附注,这些显然属于鲍威尔的学识范围。该书表面上看来是站在正统基督教神学的立场上对黑格尔进行批判,斥责其学说中有无神论嫌疑的内容。作者佯装愤慨,指出黑格尔的泛神论必然向激进的无神论发展,指出其真实企图已被黑格尔哲学唯一忠实的解释者青年黑格尔派揭露了出来。黑格尔是教会的敌人,是基督教的敌人,是宗教的敌人。甚至黑格尔的泛神论也仅仅是一种虚饰,除了与其体系中的自我意识的关系以外,宗教在黑格尔那里不占什么地位,任何不同于自我意识的东西都必定被解释成该体系的一个要素。黑格尔对雅科比(Jacobi)或者施莱尔马赫(Schleiermacher)“情感宗教”的批判使人产生错觉:他指控其为主观主义,似乎他本人是上帝存在的实在性的拥护者,然而,这并不是事实。通过将有限精神描述成绝对精神的显现,黑格尔为绝对精神制定了一个历史的自我意识的规划,同时无限仅仅表现为有限的自我否定,亦即上帝归根到底只是人类自我的造物,它带着恶魔般的傲慢索求全能的权力。黑格尔的“世界精神”获得现实性也只是由于人类历史的自我意识的作用。人类历史乃是自我满足的,除了人类自己的自我发展以外别无其他意义。这样,在黑格尔看来,上帝死了,仅有的现实性就是自我意识。鲍威尔认为,所有这些观点与黑格尔体系的其他组成部分一脉相承,包括黑格尔对理性和哲学的赞美、他对所有存在只因为它们存在而进行的猛烈批判、他对法国大革命的崇拜、他对希腊和法国的热爱、他对德国人的憎恨和蔑视(德国是懦夫的国家,离开了宗教就无



所作为,即使在德国最激进和理性主义的精神状态中也是如此),甚至他对拉丁语的讨厌。宗教、教会和对上帝的信仰都被描绘成精神要取得绝对统治所必须克服的障碍;人类最终必将认识到:当人以为自己沉思冥想着上帝时,他只是看着镜子中的自己,而镜子后面则一无所有。

91

尽管鲍威尔的著作被声称是一位基督教信徒对一位亵神者的邪恶所作的一曲挽歌,但是它的基本论述却是非常坦率的,黑格尔被解释成鲍威尔的变体自我(*alter ego*)、一位嘲弄者和一位无神论者、一个只崇拜自我意识的人。黑格尔的绝对观念只不过是精神力求通过其自身的不断显现而获取的自我意识。世界观(*Weltgeist*)仅在人的精神中得以现实化。精神运行的每一阶段都是在假定妨碍精神的某种形式的开始中结束的,一旦它趋于完成,它就需要予以超越。精神生活的每一形式很快就成为时代错误的和不合理的,由于其特定的存在要求精神进行新的批判和对抗的努力。哲学是知道事物应该怎样存在的一种批判,有赖于这一认识,斥责和摧毁它所发现的世界是哲学的任务,尤其是抨击既定的宗教神话形式。这些都是鲍威尔本人的观点。由于鲍威尔坚持认为消灭基督教是人类最迫切的任务,所以,他被新教神学人员加以冷眼斜视并且最终丢掉了他的讲师饭碗就不足为奇了。

可以看出,鲍威尔的哲学把理性活动当成纯粹的否定。黑格尔的历史哲学试图坚持理念和经验现实之间的肯定联系,而鲍威尔及其学派的其他黑格尔主义者,在批判精神和现存世界之间新引进了激进的二元论。按照这种解释,精神不过是经验世界的每一特性都注定要服从的永久消亡的代理者。在现实中,精神本身得不到肯定的证实,仅有的证实在于理性在任何时候都先于现实的绝对命令。理念根据它自己的超历史的规律,扮演着审判世界的法官的角色:在精神看来,所有经验现实都是要受谴责的对象。精神被其破坏作用所规定,而世界实质上是反对精神批判的一种惰性;因而,精神和世界被它们彼此的

92



关系加以否定地规定。历史无法自行展现它的每一阶段据此被加以审判的种种原则,但是为了改造历史,历史就必须在超历史要求的基础上被加以审判。历史变化的根据存在于历史之外。精神必须突破经验世界强加在它身上的硬壳,但是它不可能从这一世界获取完成其破坏性任务所需要的力量。

鲍威尔对宗教异化的批判在马克思早期思想中有着强烈的反映,这包括马克思把宗教喻为鸦片这一著名的比较。同时,自我意识哲学也是马克思逐渐选定自己有特色的哲学而加以反对的一个主要方面。

## 五、阿尔诺德·卢格 黑格尔左派的激进化

其他黑格尔左派的著作者们沿着相似的路线重新解释着黑格尔哲学。阿尔诺德·卢格,作为一家杂志的编辑,尽其最大的力量促使青年黑格尔主义成为一个政治运动。他与他的同伴一起经历了使宗教批判逐渐激进化,并将此批判矛头转向政治领域的演变。在1838年到1841年之间,他编辑青年黑格尔派的哲学杂志《哈雷年鉴》(*Hallische Jahrbücher*)。这一杂志起初受到黑格尔关于普鲁士国家是历史理性的具体形式这种观点的迷惑。青年黑格尔派起初相信历史的自我意识是普鲁士国家制度的特权,历史理性所要求的自由发展能以和平改良的方式在普鲁士国家逐渐发生。按照该派人士的见解,普鲁士国家应有的理想是一个新教式的君主立宪制的国家。然而,新教不应意味着受任何有组织的教会的支配,而应意味着所有的公共制度与理性的要求相一致,意味着宗教对科学原则的自愿服从。青年黑格尔派的哲学在其反封建的先决条件中得到反映:消灭特权等级,公职对所有人开放,言论自由和财产自由——一句话,他们要求一个资产阶级平等主义的国家,拟想着一个与启蒙理念相一致的合乎理性的国家,就像在他们的英雄腓特烈大帝(Frederick the Great)的生涯之中表现的那样。对他们来说,这一合乎理性的国家不仅仅是纯粹思辨的乌



托邦,而且是作为历史的自然过程的一部分,在这一过程中,眼下的普鲁士国家承担着特殊的使命。从这一观点出发,他们抨击天主教为过时的宗教,它舞弄教条于理性之上。他们抨击正统的新教和虔诚的感伤主义,对把理性置于情感之下和把精神束缚于对非理性的大自然崇拜的浪漫哲学,他们也不放过批判的机会。

93

青年黑格尔派政治倾向上的变化,带来了它对历史理性坚信程度的降低。普鲁士政府对他们宣扬的理性具体体现,即消除封建不平等和政治奴役的主张,毫无热心。尤其是在1840年以后,新国王腓特烈·威廉四世(Frederick William IV)上台,激进派曾寄厚望于他,但是事实证明新国王是旧的阶级等级秩序和普鲁士世袭君主制的顽固的维护者,他对政治自由的压制和在宗教上的不宽容比以往更为激烈。青年黑格尔派的呼吁遭到压制,卢格和《哈雷年鉴》(后改为《德国年鉴》,1841—1843年由卢格编辑)的其他撰稿者不再相信普鲁士国家正出于自愿而朝理性王国发展,他们看到了他们的理想与腐朽的社会现实之间有着一条多么大的鸿沟。正是这时,他们采纳了关于在理性要求和经验世界之间有着不可避免的不协调的理论。理性不再是与现实相调和的工具,现实根据定义是合理的;理性是义务的来源,是人们用来衡量世界的一种标准。实践活动和自觉的批判是表现应有世界与已有世界之对立的范畴。卢格声称,当黑格尔把社会和精神生活的特定形式(普鲁士国家、新教基督教)绝对化,并把它们当作理性要求的最终实现时,黑格尔就背叛了他自己的唯心主义;黑格尔就抛弃了彻底批判的原则并且把他的体系变成了为了其纯粹思辨、为了对于世界的遵奉顺应态度所做的辩解。

青年黑格尔主义的激进化采取了三种主要形式。在哲学上,它表现为与黑格尔的历史自我完成学说的决裂,接受了在历史事实和规范理性之间存有对立的观点。在宗教领域,青年黑格尔派否定即使以淡化的、泛神论的形式出现的基督教的传统,公开地站在由鲍威尔和费尔巴哈系统阐述的无神论的立场之上。在政治上,他们抛弃了改良主

94



义的愿望,接受革命是人类特别是德国获得新生的唯一道路这种观点。然而,如果我们将赫斯和影响甚微的埃德加·鲍威尔撇开不谈,这些激进思想就没有任何社会主义的内容:革命的期望被限制在政治变化范围内,并且与变革财产制度和生产制度的希望毫不相关。黑格尔认为,一定的政治制度下的国家与作为私有的、特殊利益的总和的“市民社会”(civil society)之间,有着不可避免的分。与黑格尔不同,处于激进状态中的青年黑格尔派则相信,在将来的完美社会中,两者的分离甚至区别都会消失。黑格尔本人认为,完全消除普遍利益与冲突着的个人私有利益之间的紧张状态是不可能的,而只能通过官方机构的斡旋来缓和这种紧张状态,以便使人们认识到自身利益与国家利益的一致。在黑格尔看来,作为集体存在方式的国家无须由组成它的个人们的利益来证明它自己的合理,相反,这些个人的最高的和绝对的利益就包含在国家的成员资格之中。这样,国家支配市民社会不相调和的利益的功能就由国家价值本身自在自为地证明为合理。黑格尔的政治学说表现了普鲁士官僚制度的意识形态。在他看来,普遍利益即国家利益独立于个人利益而存在,它并不来自于个人利益,相反,个人利益和个人基本价值依赖于个人是国家的公民。然而,青年黑格尔派则完全反对这种观点。他们宣扬自己的共和理想,要求人民普遍参与政治生活,要求有普遍的、平等基础上的选举权,要求出版自由和公开批评的自由,要求自由选举真正代表整个社会的政府——在他们倡导这些主张时,他们深信这些主张一旦实现,普遍利益与私人利益的差别便不复存在。当政治制度是人民的自由选择时,这些制度对个人来说就不再是敌对的势力了。一个以教育唤起了每个公民的普遍意识,并使他意识到理性的律令的国家意味着私人利益和公共利益的一致。这样,青年黑格尔派则使 18 世纪的共和理想主义得以复活,相信教育和政治自由会解决所有社会问题,而无须改变物质生产和经济交换赖以存在的财产制度。

青年黑格尔派在从认识上唤醒德国和传播民主思想上起了重要



作用。尽管他们引起了注意,可是他们并没有使他们的哲学成为这一国家种种重要的社会力量都卷入的政治运动的核心。1843年,《德国年鉴》遭到查禁。此后,黑格尔左派开始瓦解,这时,要求在抽象思想和政治之间进行普遍对立的观点已经成形。这一运动的开始瓦解在时间上与马克思早期的思想活动恰好相合。马克思在黑格尔左派中成长起来,但是,即使是在他还在接受其哲学范畴和解决问题的方法时,他都清楚地表明了他带有本质上不同的历史观。



## 第三章 马克思的早期思想

### 一、早年和学业

在马克思接触黑格尔左派时,黑格尔左派已把自己视为一个独立的运动。在大学时,他目睹黑格尔理性主义与被称为“法的历史学派”的保守学说之间的论战。他所具有的教养和他自己的批判气质促进了他激进思想的早期发展。

1818年5月5日,卡尔·马克思出生于特利尔,他是一对秉有悠久的犹太法学博士传统的犹太夫妇的儿子,祖父是一位犹太法学教师。他的父亲,一个富有的律师,将自己的名字希尔歇尔(Herschel)改为亨利希(Heinrich),并改信新教——在当时的普鲁士,这是职业和文化选择的必要条件。年幼的马克思在自由民主的气氛中成长。1835年秋天,马克思离开特利尔中学,成为波恩大学的一名法学学生。从马克思的早期诗作中,人们能看到由于奥古斯特·冯·希勒格尔(August von Schlegel)的倡导而在校园内风行的浪漫主义哲学对马克思的影响。然而,他受到第一次真正的智慧的激励却是在柏林大学,他是第二年转学到柏林的。尽管他仍是个法学学生,哲学和历史课程却对他更有吸引力。爱德华·甘斯(Eduard Gans)是哲学教师之一,



被认为是黑格尔主义运动自由中心的一员。在甘斯看来,黑格尔主义是把历史作为与不可避免的精神规律相一致的世界发展的合理化来解释的;哲学思想的主要目的就是研究这一历史的演变过程。在这一演变中,人们可以看到经验现实与普遍理性的逐渐一致。甘斯也是他那个时代几个声称信仰社会主义观点的黑格尔主义者之一,他从圣西门(Saint-Simon)的思想表述中吸收了这些观点。因此,一开始他介绍给马克思的就是黑格尔主义的这样一个形态,它绝不要求对现状的顺从接受,而是要求现状要由理性的要求来判断。

97

在柏林大学,一个全然相反的观点由弗里德里希·卡尔·冯·萨维尼(Friedrich Karl von Savigny, 1779—1861年)提了出来。萨维尼是“法的历史学派”的主要理论家,写有一些有关罗马法史的著作,他还撰写了《论立法和法学的现代使命》(*Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*)的小册子(1814年)。萨维尼的哲学表述了如下观点:义务应该来源于实际存在,由此,所有法律都应该建立在实证的法令、习惯和传统所认可的规则的基础之上。他的保守主义是与启蒙学说针锋相对的。启蒙学说认为,法律和宪法在最高理性的裁定之前必须被抽象规范所认可,而不管何种法律和宪法由于历史传统的力量是实际有效的。在启蒙学说中,政治激进主义以理性崇拜和拒绝承认历史权威的方式表达出来;共和政体的理想展现了世界应有的图景。与此相反,对萨维尼来说,由历史所“赋予的”并且植根于历史之中的现实的、实证的宪法和习惯,对最高理性来说是具有权威性的。根据这个观点,法律的来源就不能是建立在假定的理性社会秩序的需要之上的随意的立法行为;所有立法的合理来源是习惯法和历史。萨维尼的保守主义学说纯粹是给现存的政治秩序提供了存在的理由和认可,因为它确实以实证的形式存在着。同时,萨维尼的学说也使所有用更好的假想的秩序去改善现存秩序的尝试背上了先验的名声。落后德国的所有封建因素都该得到尊重,它们的陈旧证明了它们存在的合理性。萨维尼把这种非理性的“实证”崇拜与对社会共



同体的“有机的”、超理性的本质的信仰——在特殊情况下就是对一个国家的信仰——结合了起来。人类种种社会不是理性合作的工具,而是通过一条其自己认可的、不拘任何功利目的的非理性纽带结合在一起的。

98 立法主体是国家,国家自然地发展和变更它的法律。国家是一个不可分割的整体,而法律,就像国家的习惯和语言一样,只是国家和集体个性的一种表现。不可能像空想主义者所倡导的那样存在一个无视不同民族传统的、单一的、适合所有民族的“理性”的立法形式。立法不是一件随意而为的事:立法者寻找到一个现成的特殊法律体系,他们能够仅用已有的法律意识来系统地解释其他各种变化,从而使之作为社会有机发展的一个结果。在与功利主义理论和理性主义理论的尖锐对立中,在与浪漫主义的紧密结合中,萨维尼成为“凡是存在的就是合乎理性的”这一观点的真正传播者。这一观点实际上被黑格尔的信徒和反对者中的一些人视作黑格尔的“凡是现实的都是合乎理性的”这一格言所做的可能解释而归于黑格尔。实际上,萨维尼并不是从批判其保守观点的黑格尔那儿得到他的灵感的。尽管黑格尔绝对反对理性对历史真实过程的随意支配,但他也不愿意因为现存秩序是实际存在的而把它看作是合乎理性的和值得敬重的来加以接受。

青年黑格尔派中的激进者声称用理性的抽象要求来判断经验现实,而萨维尼要求现实应该作为既定的而接受下来。他们给马克思早期思想所关注的问题提供了两个相反的答案。黑格尔则用其模棱两可和言犹未尽的言辞处于这两个极端之间。马克思在这一重要问题上的立场更接近于黑格尔而离青年黑格尔派较远。对马克思来说,“法的历史学派”的保守观点是不符合其意的。在1842年夏天,他在一篇刊登在《莱茵报》上评论古斯塔夫·胡果(Gustav Hugo)的历史哲学的文章中直截了当地讽刺了这种保守学说。[“凡是存在的事物他(指胡果)都认为是权威,而每一个权威又都被他拿来当作一种根



据……总而言之,皮肤上的疹子就像皮肤本身一样实际。”<sup>①</sup>]但同样地,在应有与历史上的已有之间的对立,在理性的原则和实际的社会秩序之间的对立,马克思从没有采用青年黑格尔派更确切地说是费希特主义所持有的极端形式,尽管这个观点对他来说比其他观点更为相投些。最初,他极力阐明精神的永恒否定的革命原则,它所采用的方法并没有暗示着精神的绝对权威。他没有接受理性标准形式下的绝对,这种绝对不考虑历史事实而从外部将自己强加给世界。他试图既维护黑格尔的反空想的立场,又维护对我们所知世界的不可否认的实在特性的尊重。

99

## 二、黑格尔学派所理解的古希腊哲学

马克思试图在理性主义的乌托邦和保守主义的“实证”崇拜之间找到自己立场的努力,可以追溯到他早期对亚里士多德后的希腊哲学的研究。他对这一领域感兴趣是有切实的原因的。青年黑格尔派对古希腊哲学极感兴趣,因为他们感觉到,以整个古希腊思想的衰落和伟大的亚里士多德主义的综合法的衰竭为标志的亚历山大大帝以后的时期,与他们自己所处的目睹拿破仑欧洲联盟的崩溃和黑格尔对大全哲学所做的尝试的失败的时代,有着某种相似之处。青年黑格尔派似乎为后亚里士多德学派——伊壁鸠鲁主义、怀疑论派和晚期斯多葛派——恢复了名誉,并使它们的被黑格尔所忽视的价值重见天日。事实上,黑格尔指责所有这些学派(他主要以它们的罗马形式来考察它们),他认为这些学派搞折中主义、文不对题,声称这些学派的目的仅是教导灵魂面对残酷的、令人绝望的社会现实而无动于衷。他们根据把自身作为对象、脱离客体的思想和以没有目的为唯一目的的意志,提供了与世界在想象中的和解。而对罗马帝国内部的政治和社会组

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第231~232页。——译者注



带的断裂而引起的失望,古希腊哲学纯粹是消极防御。在黑格尔看来,这种认识退回到不成熟的自我冥思的存在形式,被谴责为抽象的个体性,而具体的个体性通过与普遍性和外部世界的持久接触来更新自身。

相反,在鲍威尔看来,这些“自我意识的哲学”远非软弱无力的消极表示。对于被先前世界的崩溃所淹没的个体来说,如果这些哲学有可能使个体通过回归到他自身而获得某种精神上的解放,如果它们能在某种程度上保护个体的意识免遭世界的灾祸,那么,通过为精神自律提供基础,它们在精神的发展方面就开辟了一个新的必要的阶段;它们将自律赋予个体精神,使它能够抵御世界,从而维护自己,使自己普遍化并得到解放,使它通过用于反对腐败现实的批判才能和在批判过程中意识到其自身的自由。总之,黑格尔和青年黑格尔派给予古希腊哲学以类似的解释,但对它的历史重要性和哲学重要性的看法,却意见相左。黑格尔认为,个体自我意识的绝对化纯粹显示了哲学精神的软弱无力;而对鲍威尔来说,个体自我意识的绝对化代表着个体的批判理性战胜了外部世界的压迫。

### 三、马克思对伊壁鸠鲁的研究 自由和自我意识

在柏林学习的早期,马克思经历了向黑格尔主义的转变,并且频繁出入由激进思想解释导师学说的青年学者组成的俱乐部。他原打算在他的博士论文中分析古希腊思想的所有三个学派。然而,事情进展并不顺利。最后,他决定研究伊壁鸠鲁主义的一个方面,即比较伊壁鸠鲁的自然哲学与德谟克利特的原子论。他从1839年开始撰写他的论文,1841年4月耶拿大学(Jena University)授予他博士学位。他本来打算发表他的论文,但很快就因为其他事情,计划未能付之实现。这部著作一直以手稿形式存留下来。手稿有几处缺漏。1902年,梅林



(Mehring)发表了其中一部分。1927年,该论文附上导言,在《马克思恩格斯全集》上发表。

该论文题为《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》。它用一种浪漫主义的方式写成并与黑格尔的逻辑范畴相一致。该论文清楚地表明,在精神与世界的关系上,这时的马克思与三四年后他表述的有力观点还有相当的距离。然而,如果我们将该论文与其随后的著作相比较,我们就能发现,马克思既与青年黑格尔派相信批判精神的至高无上不相一致,又与黑格尔的保守主义不相吻合。与以上两者的分道扬镳,此时初露端倪。以马克思1843—1845年的著作作为研究他的博士论文的钥匙,我们就能把该论文看作他宣告与一种特殊的哲学传统联系在一起的尝试。这种哲学传统要求,精神既不残留有对现存事实的服从,也不信奉精神不考虑现存事实而随意地从自身发现规范标准的绝对权威,精神应该创造它自身的自由,这种自由是一种用以影响世界的工具。马克思批判伊壁鸠鲁,但他更严肃地对待别人对伊壁鸠鲁的批判,特别是西塞罗和普鲁塔克的批判。马克思认为普鲁塔克和西塞罗曲解了伊壁鸠鲁哲学。在该论文的某些章节,似乎表现出马克思因受卢克莱修修辞文风和他自己对宗教的反抗,以及他那对植根于自由的人类尊严的普罗米修斯式的信念的影响而失去自制。

普鲁塔克和西塞罗所继承的传统认为,伊壁鸠鲁的原子论,因其武断的和幻想的原子运动偏斜理论而败坏了德谟克利特的物理学。马克思反对这种看法。他认为这两位哲学家表面上的相似,掩盖着他们深刻而十分重要的分歧。伊壁鸠鲁的偶然偏斜理论不是纯粹的怪想,而是以自我意识的自由这种观念为中心的思想体系的基本前提。在费力地收集材料的基础上[当时没有戴尔士(Diels)和乌泽内尔(Usener)那样的希腊哲学家的零散著作的版本],马克思试图证明德谟克利特和伊壁鸠鲁彼此的哲学意图有着相当大的不同。德谟克利特反对原子的世界,这个世界是感官和知觉所不能达到的,它不可避



102 免地让人产生错觉。尽管他认为,经验观察不包含真理,但他转向了经验观察。无论怎样,对他来说,真理是空洞的,因为感觉把握不了它。他更愿意以虚幻的自然知识为满足,他完全把这种虚幻的自然知识看成一种终极。而伊壁鸠鲁的观点则不同,他把世界看成一种“客观现象”,他不加批判地接受感觉所提供的证据(他由此而遭到“常识”的拥护者们的嘲笑)。无论怎样,他所关心的不是去了解世界,而是通过个体自由的意识来达到自我意识的宁静。原子运动的偏斜是自由的实现,而这样对于原子来说却是必然的。这种实现是充满矛盾的,因为按照伊壁鸠鲁的观点,原子蕴含着所有质的否定,但是它的实际存在必然具有全部质的规定,诸如它的体积、形状和重量等。对伊壁鸠鲁来说,原子——作为一种存在原则,而不是作为一种物理单位——是关于自我意识的绝对自由的一种设计,但同时他也担忧地指出作为原子世界构造出来的自然的不真实性和脆弱性。在马克思看来,伊壁鸠鲁关于大气现象的理论是与传统信念背道而驰的,这种理论试图表明天体并不是终极的、不可变化的和非道德的,否则,天体就会通过它们的高高在上和亘古永恒来淹没自我意识,并使其丧失自由。它们的运动可用多种原因来解释,而任何一种非神秘主义的解释与任何别的解释没有什么两样。因而,伊壁鸠鲁夺走了自然的统一性并使之虚弱而又瞬息多变,否则自我意识的宁静就会被扰乱。自然的降级(伊壁鸠鲁对这一问题感兴趣并非出于物理科学的角度)意味着消除了迷乱的一个来源,它给予精神一种至高无上和完全自由于世界的感觉。原子是形而上学的原则,它以其最完美的存在方式即天国而被降级。恐惧的最重要的来源随着神话的破灭而被消除——神话用自我意识的脆弱对抗大地自然的不朽。对伊壁鸠鲁来说,敌对者是与自身之外的某一事物发生关系或被这一事物所决定的限定存在(definite being)的任何形式。原子为自为之物,因此,正是它的这一本质蕴含从直线偏离的必然性。它的规律就是没有规律,即偶然性和自发性。偏斜不是一种可感的特质(如卢克莱修所说,它不出现在任何



特殊的地方和时间),而是原子的灵魂,是与原子不可分割的,因而也是与我们自己不可分割的抵抗。

马克思认为,伊壁鸠鲁是一位希腊神话的破坏者和揭示氏族公社解体原因的哲学家,伊壁鸠鲁的体系破坏了作为政治和宗教生活之基石的古代的可见的天国。可以说,马克思使自己与伊壁鸠鲁的无神论结成了联盟。马克思把这一步看成是知识分子中的杰出人物向常识的追随者提出的挑战。“只要哲学还有一滴血在自己那颗要征服世界的、绝对自由的心脏里跳动着,它就将永远用伊壁鸠鲁的话向它的反对者宣称:‘渎神的并不是那抛弃众人所崇拜的众神的人,而是把众人的意见强加于众神的人。’”<sup>①</sup>

103

此外,该论文还介绍了宗教异化与经济生活异化的类比这种问题。在附录部分(同时也是批判部分),马克思提到了康德对上帝存在的本体论证明的反驳。马克思写道:

本体论的证明无非是:“我现实地(实在地)想象的东西,对于我来说就是现实的表象”,这东西作用于我,就这种意义上说,一切神,无论异教的还是基督教的神,都曾具有一种实在的存在。古代的摩洛赫不是曾经主宰一切吗?德尔斐的阿波罗不曾经是希腊人生活中的一种现实的力量吗?在这里康德的批判也毫无意义。如果有人想象自己有一百个塔勒,如果这个表象对他来说不是任意的、主观的,如果他相信这个表象,那么对他来说这一百个想象出来的塔勒就与一百个现实的塔勒具有同等价值。譬如,他就会根据他的想象去借债,这个想象就会起这样的作用,正像整个人类曾经欠他们的神的债一样。……现实的塔勒与想象中的众神具有同样的存在。难道一个现实的塔勒除了存在于人们的表象中,哪怕是人们的普遍的或者无宁说是共同的表象中之

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第12页。——译者注



外,还存在于别的什么地方吗?要是你把纸币带到一个不知道纸的这种用途的国家里去,那每个人都会嘲笑你的主观表象。要是你把你所信仰的神带到信仰另一些神的国家去,人们就会向你证明,你是受到幻想和抽象概念的支配。这是公正的。……一个特定的国家对于外来的特定的神来说,就同理性的国家对于一般的神来说一样,是神停止其存在的地方。<sup>①</sup>

这一段表明,按照费尔巴哈的方式,一个人被他自己的想象所支配,而没有觉察到他就是这些想象的创造者,这样,这些想象对他的支配就成为真实的,而不是纯粹的假设。在这一时期,马克思认为,关于人的这类想象与包括金钱力量在内的“想象”的必然作用是联系在一起的。这是马克思后来的“商品拜物教”理论的早期萌芽。

104 同时,无论怎样,马克思称颂伊壁鸠鲁和卢克莱修将古代世界从对异己的神和异己的自然界的恐惧中解放出来,并且使精神恢复了意识到其自身的自由。他把伊壁鸠鲁的自由看成是世界的一次飞跃,是精神退回到庇护所的一次尝试。在伊壁鸠鲁的哲学中,圣贤的理想和幸福的希望植根于切断与世界的联系这一愿望之中,它们是不幸时代的精神表现。

它们的诸神死去了,而新的女神还命运莫测,不知是一派光明,还是一片黑暗。……然而不幸的根源在于,那时的时代精神,即本身是充实的而且在各方面都形成得十分理想的精神单子,不可能承认那种不是由精神单子形成的现实。这种不幸的幸运的一面,是作为主观意识的哲学在对待现实的态度上所采取的主观形式样态。例如,伊壁鸠鲁哲学和斯多葛派哲学曾是它那个时代的幸运;又如在大家共有的太阳

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第100~101页。——译者注



落山后,夜间的飞蛾就去寻找人们各自为自己点亮的灯光。<sup>①</sup>

马克思将伊壁鸠鲁的单子的自由看成是逃避现实。马克思所反对的不是精神的自由信念,他反对的是自由能够抛开世界而获得的观点,反对认为精神自由的关键是独立而不是创造的观点。“那一味喜欢为自己操心,而不用自己的力量去建设整个世界,做世界的缔造者的人,正受到精神的诅咒,被开除教籍,不过这是从相反的含义上说的;他被赶出教堂并且失去了永恒的精神快乐,于是也不得不以想象中的个人幸福来哄骗自己,夜里梦见自己。”<sup>②</sup>

马克思的第一部著作几乎完全局限于青年黑格尔派的思想范围之内。对宗教进行暴风雨般的抨击,相信精神在历史中充当着创造性的角色,这些既没有超越青年黑格尔派,也没有将倡导精神寻求摆脱自然的束缚而且将自己封闭于纯粹的主观自律之中的伊壁鸠鲁主义作为一种哲学来批判。对于青年黑格尔派来说,精神的最高地位也不是与渴望孤立相关联,而是抨击经验世界不合理性的先决条件。然而,在马克思的论文中,我们能看到后来出现的与青年黑格尔派批判哲学形成对照的“实践哲学”的萌芽。青年黑格尔派与马克思哲学的关键区别在其整个发展之中可以总结如下。在批判哲学中,自由精神以对世界的永恒否定而进入世界,它是判断实际生活的标准规范,是关于现实应该是怎样而不管其实际是怎样的一种陈述。可以这样理解,批判哲学是毫不动摇地位于世界之上的。它并不试图脱离世界,而是试图影响它并打破它的稳定性。但是,同时,它坚持判断的自律,坚持它据此衡量现实的标准并不来源于那个现实,而是来源于它自身。相反,实践哲学则宣称,就哲学是纯粹的批判而言,它是自我毁灭性的哲学,但只有当它不再是纯粹的对世界的思考,而是变成人的生活的一部分时,它的批判任务才告完成。因而,哲学的作用是消除存

105

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第40卷,人民出版社1982年版,第137~138页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第40卷,人民出版社1982年版,第112页。——译者注



在于历史与对历史的理性的或道德的批判之间的区别,消除社会主体的实践与关于这种实践的意识之间的区别。只要理论还是实践的最高判断,个体精神和其环境之间、思想和人类世界之间就存在着隔阂。要消除这种隔阂就要消灭哲学和“虚假意识”,因为只要意识意味着从外部对非理性世界的认识,它就不可能是该世界的自我认识或者世界的自然发展的自我意识。如果要使自我意识和历史过程的同一成为一个真实的期望,自我意识就必须来自于历史本身的内在压力而不是来自于外在的理性的历史原则。这样,我们就必须到历史本身中去寻找历史合理化的条件,即由于有了这些条件,历史的经验发展能与其参与者的意识相一致,并且能够消除虚假意识,消除那种只是静观这个世界但到目前为止还不是世界的自我意识的意识。

从这个意义上讲,马克思博士论文的一些段落已含有这种“实践哲学”的萌芽。例如,他注意到,当哲学作为一个意志将自己置于经验现实的对立面时,那么它是作为一个体系的它自身的敌对者,即在它的积极形式中,它与僵化的自身相对立。这一矛盾通过这样一个过程来解决,在这一过程中,世界“使自身哲学化”,同时哲学进入世界历史,在这一冲突中,哲学的自我意识具有双重形式:一方面,它是实证哲学,它试图治疗哲学自身的缺陷并转向其自身;另一方面,它又以自由的姿态出现,将自己放在对世界的批判位置上,同时把自己断言为批判的工具,这样便不自觉地趋于消灭哲学本身。只有后面这一方法才能带来真实的进步。一位古希腊的贤哲试图反对他自己对“实体”现实的自由判断,他必然遭受失败,因为他不能从那个“实体”中解脱出来,并且在指责“实体”的过程中他总是无意识地在指责他自己。实际上,伊壁鸠鲁试图将意识的直接方面,即它的自为之物,改变成自然形式,以便使人类从对自然的依赖中摆脱出来。但事实上,只有将自然变成理性的财富,我们才能不受自然的支配,这就相应地要求我们完全认识自然本身的合理性。

当我们考察该论文中的这些评论时,我们察觉到了一种新的思想



的萌动:哲学的前景糅合进了历史,因而被废除了,相信精神必须指望世界的“合理性”来作为其自身解放的证明,也就是说,精神被它所直接指向的现实所吸收。从这些要点中,我们能看到未来的理想。在这一理想中,生活与思考生活的区别将不复存在,致使人类通过自我意识与经验世界的和解而获得自由。我们也可看到将成为虚假意识理论的思想要素的萌芽。马克思注意到,哲学家们除了有着公开的思想结构以外,还有着他们自己所未知的基础;他们自己陈述的思想与他们体系的结晶是不同的,真正的哲学知识的盲目活动在这种体系中得到表现。发现这一不自觉的、潜在的结构是哲学史学家的正当任务,也是马克思给自己制定的研究伊壁鸠鲁的任务。

然而,这一早期著作在总体上没有论及是什么社会原因导致哲学家们自欺,没有讨论可能消除虚假意识以及恢复经验和自我意识的统一性的社会条件。马克思仍然是从精神与世界、自我意识与自然、人与上帝之间的抽象对立的角  
度来考虑问题的。后来,直到他与政治现实的接触更加密切并且从事他全盛时期的政治新闻事业时,他的哲学才得到了进一步的发展。

107



## 第四章 赫斯和费尔巴哈

1841年,也是马克思完成关于伊壁鸠鲁的论文的那一年,莱比锡有两部由不同的作者所写的重要著作问世。这两部著作影响了马克思的早期活动,使他能够逐渐地使自己从青年黑格尔派流行的思想的先验图式中解脱出来。《欧洲三头政治》(*The European Triarchy*)的作者莫泽斯·赫斯第一次试图将黑格尔哲学与共产主义理想合为一体;《基督教的本质》的作者路德维希·费尔巴哈将黑格尔左派从自我意识哲学的束缚中解救出来,他不仅把对宗教信仰的批判引导到其最后的结论,而且将批判扩展到了所有形式的哲学唯心主义,他毫不含糊地信奉所有精神生活都是自然的产物这一观点。

### 一、赫斯 行动哲学

莫泽斯·赫斯(1812—1875年)是莱茵省一个商人的儿子,自学成才,在严格的犹太教的正统氛围中长大。年轻时,被斯宾诺莎和卢梭的著作所吸引。斯宾诺莎使赫斯相信世界的统一和理性与意志的同一性,同时,赫斯从卢梭那里获得人的天生平等的信念。在法国,他接触到社会主义思想。但是,他很快卷入了青年黑格尔运动。以上种



种思想来源构成了赫斯自己的共产主义哲学。他的著作,包括他在积极地投身于德国社会主义运动时和处在马克思的影响下时完成的著作,都打上了空想的烙印。他所受教育的缺陷和他那热情奔放的气质,使他的思想缺乏连贯一致和有条不紊;但是,他的许多思想在相当程度上对马克思科学社会主义的概念的形成有所帮助。

在其第一部著作《人类的神圣历史》(*The Sacred History of Mankind*, 1837年)中,赫斯预言了一个新的人与上帝的盟约时代,到那个时候,永恒可靠的历史规律的作用体现在人类有意识的行动之中,人类的最终和解,即建立在相互之爱和财产共有基础之上的自由、平等的社会将会出现。他第一次提出随着贫富悬殊的增大,社会革命将不可避免地出现。在《欧洲三头政治》(1841年)一书中,他把他的共产主义建立在黑格尔主义先验图式的基础之上,同时竭力剔除黑格尔主义中思辨的、保守的趋向,并将其改变成行动哲学。像其他青年黑格尔派一样(我们发现,其中也包括青年马克思),赫斯渴望看到德国的思辨天才与法国的政治意识结成联盟,以便使德国能够具有实质性的形式而取代在冥想天国中的徘徊。赫斯所构思的“行动哲学”是切什考夫斯基思想的发展。人类的历史被划分成三个阶段。在远古时期,精神和自然彼此是结成联盟的,但这时的联盟不是自觉的,精神在历史中起着作用,而无须任何媒介物。基督教导致了两者的分离,这种分离使精神退回到自身。到了我们自己的这个时代,精神和自然的统一正在得以恢复,这种统一不再是自发的和无反思的,而是自觉的和创造性的。新时代的创始者是斯宾诺莎,他的绝对尽管仍然是理论上的,但却实现了自在之物与自为之物的统一和主体与客体的同一。在黑格尔主义中,对主体与客体同一的领会达到了斯宾诺莎的高度,但仅是作为一种认识活动。黑格尔把他自己限制在解释过去历史的圈子里,而没有力量使哲学成为自觉塑造未来的工具。使哲学从过去转向未来、从解释转向行动,是黑格尔左派的任务。最后的时期的本质是,由精神所计划的



将在历史上发生的事情应当成为自由行动的结果。在这一时期,人类的自由和历史的必然恰好结合于一体的行动中,按照历史规律所必定要产生的事物只能通过绝对的自由行动产生。神圣的历史,或者精神在人类历史中的成果,到那时就变成了历史中的插曲,仅此而已(*tout court*)。对黑格尔主义的克服首先就表现在,哲学从今以后将面向未来——意识到历史的必然性,但也要意识到这样的事实,即只有通过自由,这种必然性才会在实际历史中得以具体化。这样,过去的历史由于它与未来的关系而同样会被神圣化,未来将是人类历史使命的完成。黑格尔由于认定辩证法不能应用于未来而没有考虑到这一关系,并得出他无法使过去神圣化的结论,即使他想这样做。由德国宗教改革激起并由德国哲学使其理论完美的精神自由,它本身必须与由法国大革命所开创的行动自由结成联盟。如果做到了这一点,欧洲将迅速获得新生,基督教和真正的爱的宗教将得到实现。新世界的宗教不再需要教堂或神甫,不再需要教条式或超越经验的上帝,不再需要对不朽的信仰或由恐惧而来的教育。上帝不是从外部通过惩罚或指导来帮助人类,而是在人们自发的爱和勇敢中得到体现。教会和国家的分离将失去意义,因为,中世纪教会与国家的结合仅仅是偶然的,与此不同,从此以后两者的彼此同一是建立在根本的社会统一性中的,即世俗生活与宗教生活将同一,特殊的宗教教义将被看作不合时宜的。在一个内部自愿联合并且没有强制的社会中,公共秩序与自由之间不再有任何对抗,两者将彼此支持而不是相互限制。一个先天的必要条件是爱的原则应在人类生活中获得胜利。赫斯把思想的转变看成是共产主义的先决条件。“道德奴役和社会奴役只是继精神奴役而进行的。反之,法律的、道德的解放一定是要由精神解放引起的。”未来社会不再需要由任何强制性的法律或制度来保护,因为,作为自我意识发展的结果,社会将建立在个人利益和集体利益之间自愿和谐的、相互一致的基础之上。



## 二、赫斯 革命和自由

111

在以后的著作和文章中,赫斯对他设想的共产主义社会做了更为清楚的描述,试图对时代痼疾的经济原因做出更为深刻的分析。他还有力地阐述了他的无神论观点。他依然相信完美的社会就是人类本质的实现,即该社会使经验存在与人的概念中所包含着的规范模式相和谐;他相信,这会消除所有社会冲突的可能性,因为人类的本质将平等地把所有人联结在一起。他试图表明,社会统一的原则将个体的绝对自由与傅立叶所指望的完全平等结合在一起,真正自由的理想是排斥与人的普遍本质相矛盾的私有制。由此,赫斯相信,共产主义作为废除财产的图式将被人类共同体的信念证明为是合理的。这种共同体一旦在实践中实现,将一举消除社会对宗教和政治(如政治制度)的需要,因为,这二者都是由于利己主义的冲突而彼此不和的人们忍受奴役的工具和表现。当人类自觉到自己是本质的人时,思想与行动之间的区别便不复存在,它们被融进了同一生活过程之中。在赫斯对斯宾诺莎的解释(相当武断)中,理性与意志的同一是思想与行动同一的哲学基础。自由精神将在它自己的行动和思想的所有对象中认识自身,从而使整个世界成为它自己的世界。自然与人之间或这人与那人之间的异化将不复存在。人在宇宙中将是真正的“自由存在”(at home)。迄今为止,在世界中,“一般性”已将真正的人际交往驱赶进了宗教和政治的抽象之中。共产主义通过使个人能够将一般继承物看作他自己的成果而消除个人和社会之间的矛盾。那时将不再有异化,即不再有人们的产品对那些没有认识到自己受到支配的人们的支配。否定的自由只不过是与压迫做斗争而保护下来的边缘,它将被构成真正自由的自愿的自我限制所代替。因为,“自由在于依赖自我限制,能动精神的自我意识以及自然决定被自我决定所取代来超越外在界限……在人性中,精神的每一自我决定都仅仅是超越其自身的一个

112



发展阶段”。但是,自由不可分割:社会奴役与精神奴役即宗教是联系在一起的;苦难与压迫带来了宗教“鸦片”这一虚幻的灵丹妙药。所以,不可能仅通过消除奴役的某一形式,例如宗教,就消除奴役。恶必须连根拔除,而首要的恶就是社会罪恶。费尔巴哈把宗教的幻想看成是社会奴役的根源,赫斯批判了这一观点。赫斯认为,金钱是与上帝同样重要的异化形式。这里,我们可以看到蒲鲁东对赫斯的影响。人们的异化了的本质支配着它的创造者,不仅有上帝,更主要的还有金钱——劳动者的血汗变成了一种抽象的形式而充当着人的价值的标准。无产者和资本家一样都被迫出卖他们的生命活动,他们像食人肉的野蛮人一样,靠以抽象的交换媒介形式出现的自己血汗的产物为生。金钱异化是生活自然秩序的最彻底的倒转。与自然要求不同,个人不是手段,类(the species)完全是目的。个人使类服从于他自己并且将其类本质予以不真实的抽象,这种抽象在宗教上采用上帝的形式,在社会生活中则采取金钱的形式。

赫斯的著作遗留有阅读草率、理解不够的痕迹。各种思想对他的影响没有被综合地协调起来。青年黑格尔派的一些观点,诸如人的类本质、类本质在每个个人中的最终实现,以及如卢梭所希望的消除个人与社会之间冲突的可能性,对于这些观点,我们将怎样把它们与黑格尔关于类高于个体之上的原则一致起来,这个问题赫斯没有说清楚。同样不清楚的是,按照赫斯的观点,精神解放是否是实现社会解放之先天条件的最终之举,或者是还有其它方法。他的共产主义理想作为一种完善的和谐,因私有制和继承权的废除而获得保证,这一点看上去相当清楚;但这种空想并没有超越他那个时代如果在普鲁士不流行而在法国却很流行的主题。尽管贫富之间的对立已不再支配他对社会的憧憬而使其陷入资本家与无产者的对立,但是他仍然认为,作为社会运动的社会主义主要是贫困的结果。

赫斯是第一个阐述了在马克思主义历史上被证明是非常重要的某些思想的著作家,即使这些思想在其著作中仅仅是以概括和格言的



形式出现的。首先,他阐述了社会革命是贫富两极分化以及中产阶级逐渐消失的结果这一信念。他指出了宗教异化和经济异化之间的相似之处,这是后来马克思主义关于商品拜物教的分析的萌芽。他试图解决关于必然与自由之间的哲学对立,尤其是在其行动哲学中,他提出,在新的历史阶段,必然的东西产生于自由的创造性的行动,并使自我意识与历史过程相同一。这一思想表述在有关人类本身的哲学自我意识文章中,以相信阶级意识与历史过程在无产阶级的特权状况下相同一的形式,在马克思那里得到复活。对哲学的自我实现的期待,在马克思那里也可以找到,这已经由赫斯提出:“一旦德国哲学变成实践的,它便不再是哲学。”赫斯的重要性在于他做出了使青年黑格尔派哲学与共产主义学说综合在一起的第一次尝试,并且在社会革命的名义下,引起青年黑格尔派对纯粹政治变化前景的讨论。赫斯的著作与德国“真正的社会主义”运动联系在一起[该运动的代表人物是卡尔·格律恩(Karl Grün)、赫尔曼·皮特曼(Hermann Pütman)、赫尔曼·克利盖(Hermann Kriege)]。这一运动不止一次作为反动的乌托邦被马克思所提及(如在《德意志意识形态》和《共产党宣言》中)。该运动将现实的经济条件仅仅看作是精神奴役的表现,在人们寻找自己的类本质中寻求社会主义的实现。赫斯1841年秋天会见过马克思,并在以后几年中成为马克思的朋友和合作者。后来,他在一定程度上采纳了马克思主义关于社会主义的阶级方向的意见。他们彼此影响。但是,赫斯没有能跟上马克思所统辖的社会主义理论发展的步伐,他既没有采纳马克思主义意义上的历史唯物主义解释,也没有采纳马克思主义的无产阶级革命理论。

114

### 三、费尔巴哈和宗教异化

路德维希·费尔巴哈(1804—1872年)在1841年已经是一位著名的著作家了。他曾在柏林求学于黑格尔和施莱尔马赫门下,但他在



开始阶段就抛弃了黑格尔的唯心主义和基督教。在《论死与不死》(*Thoughts on Death and Immortality*, 1830年)一文中,他批判了生命永恒说;在《从培根到斯宾诺莎的近代哲学史》(*A History of Modern Philosophy from Bacon to Spinoza*, 1833年)一文中以及对培尔和莱布尼茨的研究中,他表示了对自由思想传统的同情。他用独立的理性反对所有教条主义形式,号召在哲学中恢复自然的地位,在此意义上来批判黑格尔主义,因为黑格尔主义把精神作为起始,所以它注定会把它自己限于精神而把自然规定为派生(*Anderssein*)的表现。他开始成名却是因为他的《基督教的本质》(1841年)一书。在这部著作中,他用黑格尔的语言对宗教进行了自然主义的批判。由于令人不快的道德联想,费尔巴哈对“唯物主义”这一术语并不喜欢,但是,实际上,他是站在唯物主义的立场上的。他认为“神学之秘密是人本学”<sup>①</sup>,即人们谈论关于上帝的一切都是他们关于自身认识的“神秘化”的表现,如果宗教的真相被揭露,将表明的是无神论的或者只是人性的确实证明。总的说来,人的思想所能理解的一切都是他自己本质的对象化。“人由对象而意识到自己:对于对象的认识,就是人的自我意识。……人的本质在对象中显现出来:对象是他的公开的本质,是他的真正的、客观的‘我’。不仅对于精神上的对象是这样,而且,即使对于感性的对象,情形也是如此。即使是离人最远的对象,只要确是人的对象,就也因此而成了人的本质之显示。”<sup>②</sup>当然这并不是说,事物的存在要归因于人的意识,而只是说,我们认识事物所依赖的关于事物的定义是投射于对象之上的关于我们自己的定义,所以事物总是以人的方式而被感知到,总是我们的自我意识的映象和幻想。另一方面,“没有了对

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华等译,商务印书馆1984年版,第5页。——译者注

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华等译,商务印书馆1984年版,第30页。——译者注



象,人就成了无”<sup>①</sup>。人只有在客观对象中才能认识自己。费尔巴哈没有对主体和客体的相互依赖的思想(主体通过客体在自我认识中构成它自己,客体在自我意识的投射中构成它自己)做进一步的分析,他只是在下述公式中笼统地表达了这一思想:人是自然的本质(尽管这是朴素唯物主义的观点),自然是人的本质。

然而,费尔巴哈的兴趣首先在于宗教异化中出现的特殊形式的对象化。当人们以一种本质的、必然的方式与对象发生关系时,当人们在其中证实了人的类本质的实现和完善时,这个对象就是上帝。因而,上帝是人的类本质的富有想象力的映象,上帝的能力和性质的总和上升到无限的水平。每个类本质都是“无限的”,即作为本质,它是完美的,是个体存在的模式或标准。人类对上帝的认识是人类从外在的镜子来认识自己的尝试。人在完全认识类本质之前将自己的本质外在化。人与上帝的对立是类与个体对立的“神秘”的版本。原则上,上帝的任何属性都毫无例外地是人类属性的抽象,上帝的真实仅仅在于这些属性的真实。然而,宗教却颠倒了主词与宾词的这种关系,它使人的属性以上帝的形式凌驾于真实而又具体的属性之上。宗教是人、人的理性、人的情感自我分裂,是人的理性特质和情感特质向所幻想的上帝存在的转移。这一上帝肯定它自己的独立并开始欺压它的创造者。宗教异化乃是一场“精神之梦”,它不仅仅错误,而且它使人类赤贫化,因为它把最好的品性和才能从人那里拿走,将它们奉献给上帝。宗教越是使上帝的本质富有,就越是使人失去生命力。宗教的本质在血祭典礼上非常清楚地表现出来。人类必须遭到贬黜、蜕化和丧失尊严,以便显示出上帝的至高无上。“人在上帝身上肯定了他在自身中加以否定的东西。”<sup>②</sup>更有甚者,宗教麻痹了人们和睦相处的

116

<sup>①</sup> 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华等译,商务印书馆1984年版,第29页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华等译,商务印书馆1984年版,第53页。——译者注



能力,因为它使爱的精力转向了崇拜上帝,将现实的人的友谊丢进了想象的天国。它毁掉了团结的情感和相互之爱,鼓励利己主义,轻视尘世生活的全部价值,使社会平等和社会和谐成为不可能之事。消灭宗教就是要实现宗教的真正价值即人的价值。当人们回归到他们自己并且认识到宗教的化身是他们自己孩提般的幻想的果实时,他们将能够形成一个真正的符合斯宾诺莎“人就是上帝”(homo homini Deus)原则的人道主义社会。对虚幻的神的崇拜将让位给对生活 and 爱的崇拜。“如果人的本质就是人所认为的至高本质,那么,在实践上,最高的和首要的基则,也必须是人对人的爱。”<sup>①</sup>

《基督教的本质》是把黑格尔的异化范畴应用于论述纯粹自然主义和人本主义的观点的尝试。与黑格尔不同,费尔巴哈把异化作为一种完全否定的现象。在黑格尔看来,存在通过在自我丰富的过程中,先是排斥,后是吸收,来实现自己的本质,它潜在包含的东西必须在被现实化以前成为外在的。绝对观念通过它的自我异化的显现而获得自我意识,这不是像经院哲学家们的上帝那样单纯的活动,而是只有通过历史和异化的接连不断的阶段才能实现。相反,费尔巴哈则认为,异化是纯粹的邪恶、错误和毫无积极价值的。宗教的神秘化使人与人类割裂,使个人与他自己对立,使人的精力耗费在对虚幻存在的崇拜之中,使人类偏离了人本身的真正价值以及对人本身真正有价值的东西。

#### 四、费尔巴哈的第二个方面 宗教谬误的根源

费尔巴哈后来的著作与黑格尔主义的分裂较前更大,表现出越来越

---

<sup>①</sup> 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华等译,商务印书馆1984年版,第315页。——译者注



越鲜明的那种 18 世纪唯物主义立场。在《基督教的本质》(1843 年)第二版序言中,他摒弃了主体与客体互为条件的理论,声称我们对事物的认识主要是感性的和被动的,能动的和观念的仅仅是第二位的。在《宗教本质讲演录》(*Lectures on the Essence of Religion*, 1848—1849 年,1851 年出版)一书中,他重复了这一观点,强调宗教幻想来源于人依赖自然的感情,而他以前把这些幻想看作“人类本质”的对象化。起初,他曾设想推翻宗教将结束人的利己主义,现在他则肯定利己主义是自然的、不可避免的人的特性,并且表现于即使是最为利他的行动之中。这样,他回到了启蒙运动“天生的利己主义”的模式里。在较为早期的著作中,他描述了映象创造上帝的过程,但没有解释产生这一过程的原因。现在他想填补这一空白,但他仍然认为,宗教幻想的根源是普遍的无知和人不能正确地解释人在自然中的处境。认识到人对自然的永恒而无法逃避的依赖,人在理性范畴内理解这种依赖便归于失败。于是,人设计出人神同形的幻想,来表达人对难以捉摸和反复无常的大自然的敬畏,表达内心对大自然的感激和由大自然激起的希望。宗教是人们对无法通过其他途径得到满足的需要的变相满足:人们试图通过使用魔法或者恳求神的仁慈来迫使自然服从他们,即他们试图通过幻想得到他们在现实中无法得到的东西。随着知识的增长,宗教这一精神幼稚的状态逐渐屈服于理性的世界观,人们能够通过文明和技术手段来控制先前桀骜不驯的自然力量。同时,费尔巴哈也注意到了宗教幻想的另一个来源,这个来源在于认识过程的性质,特别是抽象的性质。因为我们只能用抽象的方式来思考或表达我们自己,所以我们易于相信这些抽象是独立于个体而存在的,这些抽象成为事实上绝无仅有的现实。同理,上帝以及其他宗教虚构物是人的思想、情感和能力的化身,它们都是合理的认识手段的不合理的自律化。“神的观念或类概念,在其形而上学意义上,是与‘东西’、‘钱’、‘水果’等观念或类概念,同起于一个必然性,同出于一个根源的……”



118 在多神教徒当中,诸神不是别的,都是集体名词和概念。”<sup>①</sup>“为了承认一般概念的重要,无须乎使这种概念神化、独立化,无须使之变成与个体不同的东西。为了厌弃某种罪恶,我无须使这种罪恶独立起来成为一个魔鬼。”<sup>②</sup>

费尔巴哈在《宗教本质讲演录》中已不再有受黑格尔熏陶的痕迹。宗教被用简单的启蒙运动的术语解释成是恐惧和无知的结果,费尔巴哈也采纳了启蒙运动关于纯粹感官和经验的理论。《宗教本质讲演录》是由康德和黑格尔的范畴所支配的德国哲学上的新奇之物,但在欧洲范围内来说,它仅仅是著名理论的重复而已。它的基本特点在于,费尔巴哈始终把宗教看成是所有社会罪恶的根源。他相信,宗教神秘被消除之时,就是社会不平等、剥削、利己主义以及奴役的根源的消亡之日。宗教是历史上所有罪恶的根源和典型。他期待着公众的开化将扫除一切宗教偏见并同时消除社会奴役。尽管这不是马克思批判的唯一观点,但这是马克思对待费尔巴哈哲学持有尖锐批判态度的主要观点之一。

到19世纪40年代末,费尔巴哈已完全摒弃了黑格尔哲学,把它看作同唯心主义的所有其他形式如出一辙,只不过是宗教幻想的续篇而已。在他看来,德国古典哲学的所有创造,诸如黑格尔的精神、费希特的自我、谢林的绝对,都是上帝的代名词,只不过是哲学的想象使其具有愈加抽象的形式而已。在用纯粹的动物学范畴解释人类时,他看到,作为人类内部进行自然合作形式的社会共同体遭到了宗教偏见的歪曲或败坏。同时,在道德沉思上,他没有超越启蒙运动的幸福论的图式。他那有着人道主义思想和自由思想的文藻修辞刮起的旋风,使他赢得了众多的拥护者。《基督教的本质》在德国影响巨大,在

---

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华等译,商务印书馆1984年版,第599~600页。——译者注

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华等译,商务印书馆1984年版,第623页。——译者注



改变青年黑格尔派阵营上起了重大的作用,使青年黑格尔派的反宗教宗旨愈加激进。尤其是对马克思来说,他不仅驳斥费尔巴哈的哲学,而且这一哲学是使他在自己思想中摒弃黑格尔范畴的主要激励之一。他把自己的哲学史知识,尤其是16、17世纪的哲学史知识在很大程度上归功于费尔巴哈。黑格尔主义作为一种哲学,“把宾词放到主词应在的位置”,使人的创造优先于人本身,马克思采用了费尔巴哈的这一批判,在对黑格尔法哲学进行分析时运用了这一批判。 119

人们可能这样认为,经过马克思的批判以后,费尔巴哈的哲学已完全过时了,尤其是考虑到费尔巴哈那种相当枯燥乏味和重复的文风。然而,在人道主义普遍公式的寻求者中间,甚至在神学家中间,费尔巴哈的哲学仍然激起了他们的兴趣。作为该哲学主要特征的激进的人本主义可以被概括如下:首先,人是唯一有价值的,其他所有事物都是附属的和次要的。其次,人永远是一个有生命的、有限的、具体的实在。再则,人的本质具有永久特性,这种特性使人们能够生活于建立在相互之爱和尊重生活基础之上的和谐社会中。最后,废除迄今为止所知的教条形式和神秘形式下的宗教将为一种新的、真正的人类宗教的建立开辟道路,这一宗教能使人们获得一切宗教中具有的真正对象,即满足人们对幸福、团结、平等和自由的需要。



## 第五章 马克思早期的 政治著作和哲学著作

完成学业以后,马克思于1841年春天返回特利尔,尔后又移居波恩,在这里他开始为青年黑格尔派的杂志撰稿。第一篇文章针对的是普鲁士政府有关出版检查制度的新法令。这篇文章是为《德国年鉴》撰写的,而结果该期杂志被查禁;后来这篇文章发表在1843年于瑞士出版的一本文集中。虽然杂志被查禁,但马克思能够在《莱茵报》(*Rheinische Zeitung*)上就这一问题发表一系列文章。《莱茵报》于1842年初在科隆创刊,是资产阶级自由派的报纸,控制这份报纸的是青年黑格尔派的著作家,在撰稿者中有阿道夫·鲁滕堡、弗里德里希·恩格斯、莫泽斯·赫斯、布鲁诺·鲍威尔、卡尔·柯本和麦克斯·施蒂纳(Max Stirner)。马克思本人从1842年10月至1843年3月任该报编辑。在这一时期,除了有关出版自由的文章外,他还写了分析省议会辩论的论文,他生平第一次把他的注意力转移到经济问题和下层阶级的生活标准上来。他站在激进的民主主义立场上公开指责普鲁士政府的虚伪自由主义,支持受压迫的农民。



## 一、国家与理性自由

从马克思理论发展的角度来看,他早期的新闻著作因为两个主要原因而显示出其重要性。在对书报检查法的猛烈抨击中,他直言不讳地呼吁出版自由,反对政府限制(“你们并不要求玫瑰花散发出和紫罗兰一样的芳香,但你们为什么却要求世界上最丰富的东西——精神只能有一种存在形式呢?”<sup>①</sup>),还发表了有关国家的全部本质和自由的实质的许多观点。马克思指出,模糊不清和模棱两可的出版法把裁判权交到了当局的手中。他证明说,书报检查制度不仅违背出版的目

121

的,而且有违于国家自身的本质。

新闻出版自由和书报检查制度的根据是完全不同的,因为新闻出版自由本身就是观念的体现、自由的体现,就是实际的善;而书报检查制度是不自由的体现,是假象的世界观反对本质的世界观的一种论战,它只具有否定的本性。……自由确实是人的本质,因此就连自由的反对者在反对自由的现实的同时也实现着自由;……自由报刊的本质,是自由所具有的刚毅的、理性的、道德的本质。受检查的报刊的特性,是不自由所固有的怯懦的丑恶本质,这种报刊是文明化的怪物,洒上香水的畸形儿。新闻出版自由同新闻出版的本质相符合,而书报检查制度则同新闻出版的本质相矛盾,难道这还需要加以证明吗?<sup>②</sup>

因而,马克思继续写道:“书报检查制度正如奴隶制一样,即使它千百次地作为法律而存在,也永远不能成为合法的。”<sup>③</sup>出版法仅仅当

① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第111页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第166~171页。——译者注

③ 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第176页。——译者注



它保护出版自由时才成其为真正的法律。书报检查制度是违背法律和国家的真正本质的,因为,出版自由是一个国家实现其本质的不可或缺的条件:它是具体的文明,是个人与国家之间的纽带,是人民的一面镜子。一个经过检查的出版业会败坏公共生活,这意味着政府只听它自己的声音。自由不需要通过争辩来证明它自己的合理,因为它是人的精神生活的重要部分。“在自由的系统中,它的每个领域也是一面自转,同时又围绕自由这一太阳中心运转。……当我要求一种性格要按另一种性格的方式成为自由性格时,难道我不是抹杀了性格自由吗?”<sup>①</sup>作品不是目的的工具,而是目的本身,它不能被除了精神发展以外还考虑别的什么利害关系的法律所限制。

在这些论述中,我们可以看到,马克思把那些符合其特有本质的“真正的”法律和国家与那些用警察方法所维持的,但仅仅是与某处外在意义相一致的法律和制度区别开来。这种区别是属于黑格尔传统的:那些不是实现自由的国家和法律违背国家和法律的概念或本质,因而即使它们由暴力所扶持,它们也不成为真正的国家和法律。但是,与黑格尔不同,马克思否定言论自由和出版自由可以被“真正”国家的至高利益所限制,因为他断言这种自由是国家概念的基本部分。这样,马克思用国家的标准概念作为模式,把现在的国家与该模式做比较,以便判断它们是“真正的”国家,还是仅仅是经验意义上的国家;而在他使用这一方法的同时,他通过肯定各种自由是带着其自身合理性的人的根本价值而与黑格尔分道扬镳。

这一时期,在马克思评论莱茵省议会有关林木盗窃法的辩论中出现了另一个主要论题(该法律取消了允许农民在森林中无偿采集灌木树枝的习惯)。马克思站在博爱主义的立场上保护农民和习惯法,同时又认为省议会正使法律和国家的权威沦为地主私人利益的工具,因而是与国家的真正概念相抵触的。通过这种方法,马克思用代表全社

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第191页。——译者注



会利益的国家来反对将国家沦为一个集团或另一个集团的代理者的制度。然而,这一时期,马克思对国家制度怎样才能与普遍利益相一致,或国家怎样才能从根本上解决社会问题,尤其是贫穷和收入不平等等问题,还不是很清楚。

## 二、黑格尔批判 国家,社会,个体性

对政治的关注促使马克思对黑格尔的法哲学做进一步的研究。他那冗长的《黑格尔法哲学批判》(*Critique of Hegel's Philosophy of Right*)写于1843年(1927年第一次发表)。这部著作没有全部完成,但一些主要观点可以在《论犹太人问题》(*On the Jewish Question*)和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》这两篇文章中看到。后两篇文章写于1843年底,刊登在《德法年鉴》(*Deutsch-Französische Jahrbücher*)上。那时,马克思与卢格和赫斯合作,负责《德法年鉴》的编辑工作。该年秋天,马克思偕同他的新婚妻子燕妮(Jenny)移居巴黎,燕妮是特利尔枢密官路德维希·冯·威斯特华伦男爵(Baron Ludwig von Westphalen)的女儿。在巴黎,马克思与当地法国和德国工人的社会主义组织有了接触。在此以前,他可能从洛伦茨·冯·施泰因(Lorenz von Stein)的《现代法国的社会主义和共产主义》(*Socialism and Communism in Present-Day France*, 1842年)一书中了解了一些法国共产主义的宣传。施泰因是保守的黑格尔主义者,他一直奉行对巴黎的德国工人颠覆行动颇感兴趣的普鲁士政府之命令来调查社会主义运动。他是一个反社会主义者,把阶级等级制度看作有组织的社会的先决条件,但他那收集着大量资料的著作却在德国激进人士中颇有知名度。

123

在对黑格尔的长篇批判中,马克思尤其抨击就其起源和价值来说,国家相对独立于组成它的经验个人这种观点。黑格尔认为国家的职能是以一种偶然的方式与个人联系在一起,但事实上,它们之间



却有着本质的联系,有着**实体性的联系**(*vinculum substantiale*)。黑格尔用抽象和封建的方式来构思国家的职能,把经验个人看作这些作用的对立面。但事实上:

“特殊的人格”的本质不是它的胡子、它的血液、它的抽象的肉体,而是它的社会特质,而国家的职能等等只不过是人的社会特质的存在方式和活动方式。因此不言而喻,个人既然是国家各种职能和权力的承担者,那就应该按照他们的社会特质,而不应该按照他们的私人特质来考察他们。<sup>①</sup>

接着,马克思如费尔巴哈那样,批判黑格尔哲学中的“**客体和主体关系的颠倒**”。在黑格尔哲学中,人类个人这一真正的主体被变成绝对实体的客体。实际上,每一个一般的事物都仅是个人存在的一种特性,而且真正的主体总是有限的。对黑格尔来说,个体的人是国家这种存在的主观的、第二位的形式;然而,“民主制从人出发,把国家变成客体化的人。正如同不是宗教创造人,而是人创造宗教一样,不是国家制度创造人民,而是人民创造国家制度”<sup>②</sup>。就这样,马克思努力使  
124 所有政治制度在理论上还原为起源于实际的人。同时,他试图使真正的国家服从人的需要,试图剥掉国家除了作为服务于经验个人需要的工具职能以外的独立价值的外衣。按照马克思的理解,民主的目的是使国家再一次成为人的工具,即非异化的政治制度。只有当国家成为属于它的人民存在的一种形式,而不是作为人民对立面的外在物体时,它才称得上是真正的国家,即一个符合国家本质的国家。没有民主的国家不是国家。黑格尔不是把社会看成人格的实现,而是把它看成通过国家达到的一种目标,于是使人与国家间的隔阂永远存在。这样,经验的人的存在是国家的最高现实而非国家的创造者。“在黑格尔看来,不是主体对象化为‘普遍事务’,而是让‘普遍事务’成为‘主

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第29~30页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第40页。——译者注



体’。他认为,不是主体需要‘普遍事务’作为自己的真正的事务,而是‘普遍事务’需要主体作为它自己的形式的存在。对‘普遍事务’说来,要紧的是它也像主体一样存在。”<sup>①</sup>这一批判的目的是明确的:如果人类个人只是绝对实体的发展的“时期”或阶段,即通过它们来取得存在的最高形式,那么这些个人就只是绝对实体的工具而没有独立价值。所以,黑格尔哲学认可了国家本身就是普遍利益的体现这一谬见。这样,普遍利益与实际个人的利益和需要的完全疏离就成为必然之事。这个问题是与国家官僚政治紧密联系在一起。黑格尔相信,国家精神和它对于公民特殊利益的优越在官员的意识中体现出来,因为官员使他们的特殊利益等同于整个国家的利益,并因此使国家机构努力把公共利益和特殊阶层或集团的利益混淆起来。在马克思看来,这是一个错觉,是自诩为普遍利益最高体现的普鲁士官僚政治意识形态在黑格尔主义中的反映。事实恰恰相反:

在“官僚政治”成为一项新原则的地方,在普遍的国家利益开始成为自为地“独立的”因而也是“现实的”利益的地方,官僚政治就反对同业公会,就像任何结果总是反对自己的前提的存在一样。……在真正的国家中,问题不在于每个市民是否有献身于作为特殊等级的普遍等级的可能性,而在于这一等级是否有能力成为真正普遍的等级,即成为一切市民的等级。<sup>②</sup>

黑格尔把当代生活分成两个分离的领域,即市民社会和政治国家。在这一划分(马克思接受了这一划分)中,市民社会是彼此不相一致的具有特殊利益的个人和集体的总和,是伴有一切冲突与竞争的经验的日常生活,是每个个人日常生存的场所。同时,作为一个公民,他是国家组织的参与者。黑格尔相信,市民社会内部的冲突将在独立于

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第78页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第58~65页。——译者注



特殊利益的国家的最高意志中得到制止和合理的综合。马克思强烈反对黑格尔这种谬误,他认为这两个领域的划分是真实的,但二者的综合却是不可能的。目前形式下的国家不是特殊利益的调解者,而是某种特殊利益的工具。作为一个公民的人完全不同于作为私人的人,但只有属于市民社会的私人才拥有真正的、具体的存在;作为一个公民,他是抽象造物的一部分,这种表面现实的造物建立在神秘化基础之上。这种神秘化在中世纪并不存在,因为在那时,财产的分离也就直接是政治的分离,市民共同体的联结是与政治分离一致的。现代社会,已经改变或消除了财产分离的政治意义,已经产生了一种二元论。这种二元论影响着每一个人的存在,在每个人的内部制造了其私人地位和公民地位之间的矛盾。然而,马克思的目的不仅是描述这一矛盾,而且要阐明其根源。

### 三、关于社会解放的思想

126 在《论犹太人问题》一文中,马克思更清楚地以描述和行动计划的形式重复了这一论题。在评论鲍威尔对解放问题的批判时,马克思表述了他自己的与政治解放不同的有关人类解放的思想。在马克思看来,鲍威尔把社会问题变成了神学问题。鲍威尔宣称宗教解放是政治解放的主要先决条件,满足于把国家从宗教中解放出来的纲领,即满足于废除宗教。然而,马克思反对这一观点,他认为,宗教桎梏不是世俗桎梏的原因,而只是世俗桎梏的表现。我们不可能通过把国家从宗教桎梏中解放出来而解救人类:国家可以使自己摆脱宗教而同时使大多数公民处在宗教束缚之中。同样,国家可以取消私有财产的政治影响,如取消选举权的财产限制等等,可以宣布出身与地位的差别没有政治上的意义,但是这些并不意味着私有财产、出身与地位的差别不再有任何影响。总之,纯粹政治上的因而也是部分的解放是有价值和重要的,但它并不等同于人类解放,这是因为市民社会与国家之间的



分离仍然存在着。在市民社会中,人们过着真实而又自私、孤立而又充满着利益冲突的生活;国家则提供给他们一个集体的而又虚幻的生活领域。人类解放的目的是使人类生活集体的、类的特性成为现实的生活,以便使社会本身也具有集体的特性并且同国家的生活相一致。鲍威尔没有探寻引导个人生活与集体生活之间对抗的真正根源,他抨击的仅仅是这一冲突的宗教表现。他宣称的自由是单子的自由,是孤立的生活的权利;与《人权宣言》(*Declaration of the Rights of Man*)一样,这种自由是建立在相互的自我限制基础之上的(我的自由被他人的自由所限定)。虽然指出了两个领域的分离,但国家无助于消除私人生活的利己主义特性,而仅仅给它提供了一个合法的体制。政治革命并没有把人民从宗教或财产统治中解放出来,而仅仅给予他们拥有财产和信仰自己的宗教的权利。因而,政治解放证实了人的二分法。“只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间,成为类存在物的时候,只有当人认识到自身‘固有的力量’是社会力量,并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候,只有到了那个时候,人的解放才能完成。”<sup>①</sup>

127

这样,马克思产生了使他能够在政治领域内超越青年黑格尔派纯粹政治的、共和主义政论的、反封建的纲领思想。他宣告了消除私人与政治之间冲突的社会变革的目标。从哲学的观点来看,这是依据完整的人克服自己在私人利益和社会之间的分离这一思想。马克思关于人的观点大大超越了费尔巴哈,因为在马克思那里,宗教的神秘化仅仅是社会奴役的表现而不是根源。与费尔巴哈不同,马克思并不从自然主义的观点看待人;马克思并不幻想,一旦宗教异化得以克服,人类社会就会自动回归到先前具有的天生的合作规律占优势的状态。相反,他把人类解放看成是为了私人生活和公共生活、政治领域和社

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第46页。——译者注



会领域的一致而可能造就的特有的人类解放。在马克思看来,社会被个人自觉地占有和被每个人自愿地作为社会共同体承担者的自由认可,是人重新发现他自己和回归到他自己的途径。

然而,当这些问题在《黑格尔法哲学批判》和《论犹太人问题》中得到表述时,仍残留着空想色彩(从以后马克思运用空想这个词的意义上来说),因为它们仅仅是用实际的人的分离状态对立于以非常抽象的形式描述所设想的统一。怎样并且依靠什么力量才能获得这种统一,仍然是悬而未决的问题。

#### 四、发现无产阶级

在马克思思想发展中,《〈黑格尔法哲学批判〉导言》被认为是至关重要的文章,因为正是在这篇文章中,他首次表述了关于无产阶级的特殊历史使命的思想,阐明了革命是实现历史固有的趋势而不是违背历史。

128

下面这一稍早的思想出现在1843年9月马克思给卢格的信中:

我们是从世界的原理中为世界阐发新原理。我们并不向世界说:停止你那些斗争吧,它们都是愚蠢之举;我们要向世界喊出真正的斗争口号。我们只向世界指明它究竟为什么而斗争,而意识则是世界**必须**具备的东西,不管世界愿意与否。意识的改革只在于使世界认清本身的意识,使它从对于自身的迷梦中惊醒过来,向它说明它自己的行动。……那时就可以看出,世界早就在幻想一种只要它意识到便能真正掌握的东西了。<sup>①</sup>

由此可见,马克思归之于意识觉醒的巨大作用并不意味着将一个关于社会完美的理想提供给人们,期望这个理想如此壮丽和不可抗

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第9~10页。——译者注



拒,以至人们会立即试图去把它付诸实践,而大多数青年黑格尔派分子和费尔巴哈分子以及三十至四十年代大多数社会主义著作家都怀有这种期望。马克思认为,意识变革是社会转变的基本条件,因为它是或者可能是对纯粹混乱不明之物的暴露和解说,因为它给以解放斗争的全部目的一个可以认识的形式,因而它使不自觉的历史趋势变成自觉的历史趋势,使客观倾向变成意志行动。这是后来马克思称之为科学社会主义的体系的基础,这种科学社会主义根本不同于把自己限于主观构造的理想之中的种种空想社会主义。马克思号召进行作为人们日益认识自己行为意义的结果的革命。他抛弃了同时代社会主义者的空想,抛弃了被青年黑格尔派继承的费希特哲学关于应有与现有之间的对立。

在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中,马克思继续讨论了这一问题,并同时毫不含糊地反对费尔巴哈的宗教批判。他承认人是宗教的创造者,但是,他还认为:

人就是人的世界,就是国家,社会。这个国家、这个社会产生了宗教,一种颠倒的世界意识,因为它们就是颠倒的世界。……宗教是人的本质在幻想中的实现,因为人的本质不具有真正的现实性。因此,反宗教的斗争间接地就是反对以宗教为精神抚慰的那个世界的斗争。……宗教是人民的鸦片。废除作为人民的虚幻幸福的宗教,就是要求人民的现实幸福。要求抛弃关于人民处境的幻觉,就是要求抛弃那需要幻觉的处境。……人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露具有非神圣形象的非神圣自我异化,就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是,对天国的批判变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判变成对政治的批判。<sup>①</sup>

因而,在揭穿了声称本身具有消除人类奴役力量的反宗教批判的

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第3~4页。——译者注



幻想以后,马克思重复了他对德国状况的批判。在德国,仅有的革命是哲学上的革命,它是一个具有政治时代错误,并且带有一切落后因素而没有任何新秩序长处的国家。只有无情地意识到它的真正处境,德国的解放才能实现。“应当让受现实压迫的人意识到压迫,从而使现实的压迫更加沉重;应当公开耻辱,从而使耻辱更加耻辱。应当把德国社会的每个领域作为德国社会的羞耻部分加以描述,应当对这些僵化了的关系唱一唱它们自己的曲调,迫使它们跳起舞来!为了激起人民的勇气,必须使他们对自己大吃一惊。”<sup>①</sup>德国革命意味着德国哲学通过消灭其自身而得以实现。但是,哲学只有在物质活动的领域才能得以实现。

批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量。理论只要说服人(*ad hominem*),就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人(*ad hominem*)。所谓彻底,就是抓住事物的根本。而人的根本就是人本身。<sup>②</sup>

社会革命只能由这样一个阶级来进行,这个阶级的特殊利益与整个社会的利益相一致,它的要求代表着普遍需要。这个阶级就是无产阶级,

一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域,这个领域不要求享有任何特殊的权利,因为威胁着这个领域的不是特殊的不公正,而是普遍的不公正,……一个若不从其他一切社会领域解放出来从而解放其他一切社会领域就不能解放自己的领域,总之,形成这样一个领域,它表明人的完全丧失,并因而只有通过人的完全回复才能回复自己本身。<sup>③</sup>

因而,无产阶级的解放意味着它作为一个特殊阶级的消失,并且通过

① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第6~7页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11页。——译者注

③ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第17页。——译者注



废除私有财产而完全消灭阶级差别。马克思相信德国是无产阶级革命的命中注定的诞生地,因为它集现代世界的和封建主义的一切矛盾于一身。消灭德国压迫的一个特殊形式将意味着所有压迫的消灭和人类的全面解放。“这个解放的头脑是哲学,它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级,就不能成为现实;无产阶级不把哲学变成现实,就不可能消灭自身。”<sup>①</sup>

值得注意的是,关于无产阶级特殊使命的思想是说,作为阶级,无产阶级如果不解放整个社会就不能解放自身。这一思想首先是作为哲学的推论而非观察的结果出现在马克思的思想之中的。当马克思撰写《导言》时,他几乎不知道任何实际的工人运动的情况,这时,他所系统叙述的原则仍然以他的社会哲学为根据。在这早期阶段,他也陈述了关于社会主义的思想,但他不是把它描述成彼此不同形式的政治生活的交替,而是看作政治的同时消灭。在1844年发表于巴黎的《前进报》(*Vorwärts*)上的文章中,马克思宣称,不可能出现只具有政治精神的社会革命,而且还可能出现具有社会精神的政治革命。革命本身是一种政治行动,只有摧毁旧的秩序才可能有社会主义;但是,“只要它的有组织的活动在哪里开始,它的自我目的,即它的灵魂在哪里显露出来,它,社会主义,也就在哪里抛弃政治的外壳”<sup>②</sup>。

应该注意的是,马克思的社会主义纲领自始至终没有包含他的对手们所经常要求的,为了“普遍利益”而消灭个人或个性的普遍平均化的思想。这种社会主义思想实际上是以往许多共产主义学说的特点;这种思想在文艺复兴和启蒙运动的乌托邦学说中处处可见。那时,这些学说受到禁欲主义式的共产主义传统的影响。在19世纪40年代社会主义的著作中也可见到这种思想。马克思却相反地认为,有一张网将共同体生活变成了被异化了的官僚政治所统治的疏远的世界,社会主义要撕破这种神秘的网,代表着个人的完全解放。马克思的理想

131

① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第18页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第395页。——译者注



是每个人都应该充分认识到自己作为社会存在物的特性,也恰恰由于这个原因,每个人都应该能够充分而又全面地发展自己的个人才能。马克思思想看到的是,在个人之间产生对立的根源被铲除掉的共同体。没有那种个人的存在归于绝对的类存在的问题。在马克思看来,个人之间的对抗来源于政治生活脱离市民社会所必然产生的彼此孤立,而私有制则意味着人们只能维护自己的与他人相对立的个体性。

然而,从一开始,马克思对现存社会的批判只有在他对新世界的展望中才有意义。在这新世界里,每个个人生活的社会意义对于个人来说是直接可见的,但个体性也不因此失去意义而变得千篇一律。要做到这一点必须具备两个先决条件:集体利益和个人利益达到完全同一;个人的、“利己主义”的动机被完全消灭以利于代表着“全体”的绝对共同体的意义。马克思坚持认为,一个完全消灭了所有冲突、侵害和罪恶之根源的社会不仅可以想象,而且是历史的必然。



## 第六章 巴黎手稿

### 异化劳动理论 青年恩格斯

1844年,马克思在巴黎忙于撰写对政治经济学进行批判的著作,他试图在这部著作中对一些基本概念,诸如资本、租金、劳动、财产、货币、商品、需要以及工资等进行一般的哲学分析。这本最终没有完稿的著作于1932年第一次出版,这就是著名的《1844年经济学哲学手稿》。尽管它仅仅是一个大纲,但它越来越被认为是马克思思想发展中一部最为重要的著作。在这部著作中,马克思试图把社会主义解释成一种一般的世界观,而不仅仅是一个社会变革的计划;他试图把经济学范畴与关于人在自然中的地位的哲学解释联系起来,这种解释也被用来作为研究形而上学问题和认识论问题的出发点。在这部著作中,除了论及德国哲学家和社会主义著作家以外,马克思还使他自己论及政治经济学创立者的一些著作,他已开始研究魁奈、亚当·斯密、李嘉图、萨伊和詹姆斯·穆勒的著作。

当然,如果认为巴黎手稿包含了《资本论》(*Capital*)的全部梗概则是十分错误的。事实上,它是马克思毕生创作的那部著作的第一稿,《资本论》则是其最后版本。再者,有足够的理由认为《资本论》是这



133 部手稿的发展,而不是摈弃这部手稿的结果。确实,手稿没有提及价值论和剩余价值论,而这些理论被认为是“成熟的”马克思主义的基石。但是,区别于抽象劳动与具体劳动,以及对劳动力作为商品加以认识的马克思主义特有的价值论,无非是异化劳动理论的最后版本。

## 一、黑格尔批判 劳动是人类的基础

马克思所论及的否定的旨意包含在黑格尔的《精神现象学》中,尤其是其中的异化理论和作为异化过程的劳动学说。在马克思看来,黑格尔的否定辩证法的伟大成就包含在人通过异化与超越异化的交替过程而创造自身的思想之中。黑格尔认为,人通过将其自身的力量置于对象化的状态,尔后从外部来吸取它们的过程,来显示人的一般本质。这样,作为人的本质现实化的劳动具有完全肯定的意义。劳动是一个过程,在这个过程中,人通过自己的外在化而发展。然而,黑格尔把人的本质与自我意识等同起来,把劳动与精神活动等同起来。异化的原初形式是自我意识的异化,一切对象化都是异化了的自我意识,所以,人在对异化的超越中重新占有自己的本质,而对异化的超越即是对对象的超越和人重新复归人的精神本质。人与自然的一体化在精神层面上实现,而在马克思看来,这只是一种抽象和一种虚幻而已。

随费尔巴哈之后,马克思将他自己关于人的理解建立在劳动之上,劳动被理解成与自然的物质交换。劳动是一切人的精神活动的条件,在劳动中,人既创造了自然这一人的创造力的对象,又创造了人本身。人的需要的对象是独立于人而存在的,人在这些对象中显示和实现自己的本质;也就是说,人也是一种被动的存在。但是,人是自为存在,而不仅仅是自然存在。如果不考虑事物是人类的对象化,那么它只是存在,它不是为人而存在。“正像人的对象不是直接呈现出来的自然对象一样,直接地存在着的、客观地存在着的人的感觉,也不是人



的感性、人的对象性。”<sup>①</sup>于是,作为对异化了的对象的超越就不可能像黑格尔所认为的那样,是对对象化本身的超越。为了指出人怎样才能将自然和对象重新纳入自身,首先就必须解释异化的现象是怎样通过异化劳动的机制而实际产生的。

134

## 二、认识的社会性和实践性

在马克思看来,由于人的基本特性是劳动,即在自然界中既是能动的又是被动的人与自然界发生关系,所以,认识论的传统问题就必须从一个崭新的立场出发来加以研究。马克思否定了笛卡尔和康德提出的问题的合理性。马克思认为,探究从自我意识的活动向对象的转变是如何可能的这一问题是荒谬的。因为,把纯粹的自我意识作为出发点的假定有赖于这样一个假设,即主体能完全独立于它所存在的自然和社会而认识它自身。另一方面,把自然看作已知的实在并且把人和人的主体性看作自然的产物则是同样错误的,即使是在自然中来思考自然是可能的而不顾人与自然之间的实际关系。真正的出发点应是人与自然的能动接触,仅仅是由于抽象,我们才把这种关系分解成一边是自我意识的人类,另一边是自然界。人对世界的关系不是始源性的思辨或被动的感知,在这种思辨或感知中,事物将它们的表象传递给主体或将它们与生俱来的存在分解成主体可以感觉的片段。从一开始,感觉就是自然与人的实践倾向联合作用的成果。人是社会意义上的主体,人把种种事物看作所设定的服务于某种目的的合适的对象。

人以一种全面的方式,就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质。人对世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第211页。——译者注



爱，——总之，他的个体的一切器官，正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样，是通过自己的对象性关系，即通过自己同对象的关系而对对象的占有，对人的现实的占有；这些器官同对象的关系，是人的现实的实现……眼睛成为人的眼睛，正像眼睛的对象成为社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象一样。因此，感觉在自己的实践中直接成为理论家。感觉为了物而同物发生关系，但物本身是对自身和对人的一种对象性的、人的关系，反过来也是这样。……眼睛对对象的感觉不同于耳朵，眼睛的对象是不同于耳朵的对象的。每一种本质力量的独特性，恰好就是这种本质力量的独特的本质，因而也是它的对象化的独特方式，是它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。……对于没有音乐感的耳朵来说，最美的音乐也毫无意义，不是对象，因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证，就是说，它只能像我的本质力量作为一种主体能力自为地存在着那样才对我而存在，因为任何一个对象对我的意义（它只是对那个与它相适应的感觉来说才有意义）恰好都以我的感觉所及的程度为限。因此，社会的人的感觉不同于非社会的人的感觉。<sup>①</sup>

可见，马克思着手处理的是由康德和黑格尔提出的基本问题，即人的精神怎样才能在这个世界上“自由自在”？一边是理性的意识，一边是仅以直接的、非理性的形式“呈现”的世界，在这两者之间的鸿沟上架起一座桥梁是否可能？如果可能，则怎样建造这座桥梁？如果问题是以这种一般的形式提出的，那我们可以说，马克思是从德国古典哲学继承这一问题的。但是，他所提出的特殊问题是不同的，尤其不同于康德的问题。在康德学说中，自然与自由的、理性主义的主体之间的敌对是不可超越的：关于认识主题的二元性，对已有的对象与先验形

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第189~191页。——译者注



式之间的根本差别,不可能在真实意义上被克服,经验材料的多样性不可能被理性化。自我决定的并因而是自由的主体与被必然性所强迫的自然相遇,这个自然是不同于主体自身的东西,是主体不得不忍受的非理性。同样,理想与道德命令不可能来源于非理性事实的世界,所以现实与理想注定要处于冲突之中。世界的统一包括主体与客体、感觉与思想、人的自由与自然的必然之间的统一——这样的统一是一个有条件的假定,理性永远不能实现这个假定,但它一定是无休止地朝这个方向努力的。所以,现实是对主体的不断限制,限制主体的智力天赋和道德理想。在黑格尔看来,康德的二元论背弃了理性主义,那种统一的假定是无穷无尽的努力所不可达到的极限,这代表着反辩证法的世界观。如果人所属的两个世界之间的鸿沟在每一个单独的认识活动和道德行为中都残留有同样的宽度,那么克服这一鸿沟的努力就是无限的渺茫,在这一无限的渺茫中,人对治疗其内心分裂的无能也无休止地再生着。黑格尔因而试图将主体借以逐渐地占有现实的过程,描述成是对现实的潜在合理性,即对它的精神本质的不断发现。如果理性不能在存在的真实性中发现合理性,如果它把自己包在自身的完善之中,并且同时被一个非理性的世界所阻碍,那么理性就是无能为力的。但是,当它在那个世界中发现了实际显现的合理性时,当它感知到现实是自我意识的产物和绝对自我限定活动的产物时,它就能为主体性重新发现世界,而这正是哲学的任务。

136

第一个使马克思注意到黑格尔唯心主义对康德二元论的解释的武断和思辨的性质的人,也许是费尔巴哈。黑格尔首先假定实际存在是异化的自我意识,这仅仅使思想的主体以发现世界为目的。但是,自我意识并不能通过异化自身而创造出比现实的抽象外观更多的东西。如果在人类生活中,这种自我异化的产物逐渐获得统治人的权力,那么我们的任务就是把它们放回到合适的地方,并且认识出它们所具有的抽象。人自身是自然界的一部分。如果人在自然界中认识他自己,那么其意义不是在于在自然界中发现了绝对先于自然界的自



我意识的成果,而唯一的意义是,在人通过劳动进行自我创造的过程中,自然界是为人而存在的对象,它被人以人的方式去感知,它被人按照人的需要去进行认识上的建构,并且只在人类的实践活动的联系中“呈现”。“被抽象地理解的、自为的、被确定为与人分隔开来的自然界,对人来说也是无。”<sup>①</sup>如果人类与自然界之间的积极对话是我们的出发点,如果自然界与自我意识像我们所知的那样仅在这种对话中设定,而不是在纯粹的与生俱来的意义之上设定,那么,把我们所感觉的自然界称为人化的自然界以及把精神称为对自然界的自我认识,则是合理的。人是自然界的一部分,是自然界的产物,人使自然界成为他自己的一部分。自然界既是人的活动的主题,又是人的身体的扩展。从这个观点出发,提出关于世界的创造者的问题是毫无意义的,因为  
137 这一问题以关于自然界与人的非存在这一不真实的情况为前提,这一情况甚至都不能被规定为幻想的出发点。

既然你提出自然界和人的创造问题,你也就把人和自然界抽象掉了。你设定它们是不存在的,你却希望我向你证明它们是存在的。那我就对你说:放弃你的抽象,你也会放弃你的问题,……但是,因为对社会主义的人来说,整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程,是自然界对人来说的生成过程,所以关于他通过自身而诞生、关于他的形成过程,他有直观的、无可辩驳的证明。因为人和自然界的实在性,即人对人来说作为自然界的存在以及自然界对人来说作为人的存在,已经成为实际的、可以通过感觉直观的,所以关于某种异己的存在物、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题……实际上已经成为不可能的了。无神论,作为对这种非实在性的否定,已不再有任何意义,因为无神论是对神的否定,并且正是通过这种否定而设定人的存在;但

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第220页。——译者注



是,社会主义作为社会主义已经不再需要这样的中介;它是从把人和自然界看做本质这种理论上和实践上的感性意识开始的。社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识,正像现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即共产主义为中介的积极的现实一样。<sup>①</sup>

这样,在马克思看来,传统形式的认识论问题与形而上学问题是同样不合理的。人不能好像是外在于世界那样来看待这个世界,也不能从人的全部行为中孤立出纯粹的认识活动来,因为认识主体是积极干预自然界的这种完整主体的一个方面。当自然界为人而存在时,人的影响就出现在自然界中;另一方面,人也不能在与世界的交往中消除他自己的被动因素。在这一问题上,马克思的思想既反对黑格尔关于自我意识是把客体作为自我意识的外化来加以构成的理论,也反对他所知道的唯物主义说法,在这种唯物主义看来,认识的来源是对客体的被动接受,尔后将客体转化为主体内容。马克思把自己的观点说成是彻底的自然主义或人道主义,即他所说的,“既不同于唯心主义,也不同于唯物主义,同时又是把这二者结合起来的真理”<sup>②</sup>。这是一个以人为本的观点,它在人化的自然界中看到了人的实践意图的副本,因为人的实践有其社会性,所以它的认识结果——自然界的映象——是社会的人的成果。人的意识仅仅是人与自然界的社会关系在思想中的反映,而且必须被看作人类集体努力的结果。所以,意识的畸形不该归咎于意识本身的偏差或缺陷,其根源应到更为原初的过程中去寻找,尤其是到劳动异化中寻找。

138

### 三、劳动异化 丧失人性的人

马克思根据成熟形式下的资本主义环境来考察劳动异化,在这一

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第196~197页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第209页。——译者注



环境里,土地所有制附属于市场经济的一切规律。在他看来,私有财产是劳动异化的结果而不是原因。但是;在幸存下来的巴黎手稿中,马克思没有考察这种异化的根源。在资本主义占有的发达条件下,劳动异化是通过工人自己的劳动和劳动产品成为工人的敌对物这一事实表现出来的。像其他一切东西一样,劳动也变成了商品,这意味着工人本身也变成了商品,工人被迫以维持生活的最低费用所决定的市场价格出卖自己;因而工资不可避免地减少到维持工人生存以及养家糊口所需的最低水平。这样,生产过程中出现的情况与费尔巴哈所论及的人的精神设想出神的情况相类似。工人生产的财富越多,他就越贫穷;物的世界的价值越是增长,人的世界就越是贬值。劳动的对象通过成为异己的、物化的、独立于生产者的东西来与劳动过程相对立。工人使他自己汲取的自然物越多,他就越是使自己失去生活资料。但是从主体异化出去的不仅仅是劳动的产品,劳动本身也被异化了,它变成了一个毁灭过程 and 不幸的根源,而不是成为自我肯定的活动。工人辛勤劳动并不是为了满足他自己的劳动需要,而是为了维持自己的生存。他感到在劳动过程中的“他”并不是真正的他,即这并不是人所特有的活动的方式,只不过是动物的功能来吃饭、睡觉和生儿育女。人与动物不同,因为“人甚至不受肉体需要的影响也进行生产,并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产”<sup>①</sup>。劳动异化却通过使工人不能以人类特殊的方式进行生产而使工人丧失人性。对工人来说,劳动本身成为一种异己的占有,他丧失了他作为人的本质,这样,劳动就降到了纯粹生物行为的地位。劳动作为类生活变成了仅仅是个人动物化生活的手段,人的社会本质变成了个人生存的单纯工具。异化劳动剥夺了人的类生活,他人成为敌对的存在,共同存在是不可能的,生活仅仅是利己主义彼此冲突的世界而已。从异化劳动中产生的私有财产反过来成为它所不断培育的异化的源泉。

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第162页。——译者注



工人的物化(后来这样称呼这种现象)使他的大脑和肌体的个人特性、他的能力和欲望都变成了“物”,变成了市场上可买卖的对象,这一事实并不意味着这种“物”的拥有者能够享受自由的、人的生活。相反,这一过程也使资本家以不同的方式丧失了他的人格。就像工人降低到了动物的境况那样,资本家变成了抽象的货币力量:他成为这种力量的化身,他的人的特质变成了这种力量的外表。

货币的力量多大,我的力量就多大。货币的特性就是我的——货币占有者的——特性和本质力量。因此,我是什么和我能够做什么,决不是由我的个人特征决定的。我是丑的,但我能给我买到最美的女人。可见,我并不丑,因为丑的作用,丑的吓人的力量,被货币化为乌有了。我——就我的个人特征而言——是个跛子,可是货币使我获得二十四只脚;可见,我并不是跛子。我是一个邪恶的、不诚实的、没有良心的、没有头脑的人,可是货币是受尊敬的,因此,它的占有者也受尊敬。货币是最高的善,因此,它的占有者也是善的。<sup>①</sup>

劳动异化的结果是要使人的类生活和人类共同体瘫痪,因而也使个人生活瘫痪。在发达的资本主义社会中,整个社会奴役和一切异化形式都包含在工人与生产关系之中,因而工人的解放不仅仅是一个有着特殊利益的阶级的解放,也是整个社会和整个人类的解放。

140

然而,工人的解放不仅仅是消灭私有财产的问题。否定私有财产的共产主义以不同的形式存在着。在论述中,马克思以早期空想共产主义那种幼稚的、极权主义的人人平等为例。这种形式的共产主义试图消灭所有可能导致私有财产的东西,也即消灭一切可能把个人区别开来的东西;它试图消灭才能和个性,而这无异于消灭文明。这种形式的共产主义不是同化异化世界,相反,它是异化的一种极端形式,即

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第244~245页。——译者注



它把工人的现状强加给每一个人。如果共产主义代表着对私有财产和自我异化的积极扬弃,那么它必定意味着人自身的类本质被人所接受,意味着他作为社会存在物的复归。这样的共产主义解决了人与人、本质与存在、个人与类、自由与必然之间的冲突。然而,私有财产的“积极”扬弃又在于什么呢?马克思描述了扬弃私有财产与扬弃宗教的相似之处:当人的肯定不再依赖于上帝的否定的时候,无神论便不再有意义;同样,社会主义在实现的意义上是人的直接肯定,而不依赖于对私有财产的否定。社会主义是这样一种状态,在它那里,财产问题已经被解决和遗忘。社会主义只能是一个既漫长又激烈的历史过程的结果,但它的完成是带有一切属性和可能性的人的彻底解放。在社会主义的占有形式下,人的活动不再作为异己的因素而与人对立,而是所有的形式和产品都是对人的直接肯定。那时候将出现“富有的人和人的丰富的需要”,“富有的人同时就是需要有人的生命表现的完整性的人”。<sup>①</sup>而在异化劳动条件下,需要的增长就是异化影响的

141 的增长,生产者人为地努力产生需要并且努力使人们依赖越来越多的产品,而在这种情况下,这种努力只是增加了奴役的分量。在社会主义条件下,需要的富有,事实上即是人类的富有。

这样,巴黎手稿试图建立一种作为人的本质的实现的社会主义,同时,这一手稿把社会主义描述成对自然历史过程的假定,而不是单纯而又简单的理想。马克思没有把私有财产、劳动分工或人的异化看成是一旦人们明白过来便能纠正的“错误”,他把它们看作未来的解放所不可或缺的条件。巴黎手稿对社会主义的展望,包括人与自身以及人与自然界的充分而又完美的和解,人的本质与存在的完全同一,人的最终命运与他的经验存在的和谐,等等。可以设想,在此意义上的社会主义是一个完全满足、没有任何进一步发展的激励或需要的最高社会。马克思并没有用这些措辞来表达这种展望,他也没有排除这种

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第194页。——译者注



对社会主义社会的解释。由于他把社会主义看成是人与人冲突根源的消除和人的本质得以经验地实现的状态,所以这种解释是他所认可的。他说,共产主义“是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答”<sup>①</sup>;那么,问题就出现了:共产主义是不是历史的终止?

#### 四、对费尔巴哈的批判

《手稿》的哲学思想在马克思 1845 年春天所写的《关于费尔巴哈的提纲》(*Theses on Feuerbach*)中得到了巩固和完成。在马克思去世后,这一提纲于 1888 年由恩格斯发表。《提纲》被认为是一种新的世界观的梗概,也是马克思著作中最常被引用的著作之一。《提纲》猛烈抨击了费尔巴哈的唯物主义,尤其反对这种唯物主义把关于认识的纯粹思辨的理论与实践理论对立起来。它还阐述了马克思关于宗教异化的不同意义。马克思把矛头指向费尔巴哈和先前一切唯物主义者,指责他们仅仅是以一种思辨的方式去理解客体,“而不是把它们当做感性的人的活动,当做实践去理解,不是从主体方面去理解”<sup>②</sup>,结果竟是把发展能动的方面留给了唯心主义——“抽象地发展了,当然,唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的”<sup>③</sup>。这一批判重复了曾在《手稿》中详细阐述过的思想:感觉本身是人与世界的实践关系的组成部分,所以,感觉的对象不是单纯地由无动于衷的自然界“给予”的,而是人化的对象,它被人的需要和努力所制约。马克思拒绝参加关于思想与思想对象的一致性的那种纯思辨的争论,由此体现了马克思相同的实践立场。“人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和力量,自己思维的此岸性。关于思维——离开实践的思

142

① 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 185 ~ 186 页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 499 页。——译者注

③ 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 499 页。——译者注



维——的现实性或非现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题。”<sup>①</sup>正如所预料和后来在《德意志意识形态》所证明的那样,马克思又强调了这一观点,实践的认识作用并不仅仅在于某一活动成功地证明我们认识的准确性,也不仅仅意味着实践生活表现了人类利益的范围和目的,它还意味着真实性本身就是思想的“现实性和力量”,即这些思想是真实的,在这些思想中,人证明了作为“类存在”的自身。由此,马克思摒弃了关于纯粹的思想活动与现实的一致性这种“经院式”的笛卡尔的问题。认识论问题不是一个真正的问题。因为它的立论前提,即感觉或思想的纯粹活动,仅仅是一个思辨的幻想。因为,精神已获得了自我认识,它把它自己理解为实践活动的一部分,因此,可以合理地提出关于精神活动的意义问题同样就是关于从人类社会的立场来看待精神活动的有效性的问题。

在《提纲》中,马克思还重申了他对费尔巴哈的宗教理论的批判。费尔巴哈把宗教世界归于它的世俗基础,但他没有根据这一世界中人的状况的内在分裂来解释世俗基础的二重化,因而他也不能提供一种有效的解决办法。只有实践活动消除了社会生活赖以产生的否定性,精神才能从神秘化中解放出来。

143 马克思进一步批判了费尔巴哈把人的本质看成是“单个人所固有的抽象物”的概念,认为人的本质事实上是“社会关系的总和”。费尔巴哈关于人的本质的概念导致他把个人的类特性作为出发点,把人与人的联系归结为一种自然联系。同样的思想在《提纲》第10条里再度出现,这一思想以前曾在《论犹太人问题》中也阐述过,“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”<sup>②</sup>。这与马克思先前的论述是一致的:市民社会必须与政治社会一致,以使二者不再以旧的方式而存在,市民社会不再是一个利己主义的冲突的场所,政治社会不再是一个抽象的、不真实的共同体。人

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第500页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第502页。——译者注



本身就是一个真正的共同体,人将占有他自己的类本质并实现他作为社会人的人格。

在《提纲》重要的第3条中,马克思对建立在18世纪唯物主义基础上的空想社会主义学说进行了批判。没有充分理由说,人是环境和教育的产物,因为环境和教育也是人的产物。只肯定环境和教育对人的决定作用就等同于“把社会分成两部分,其中一部分凌驾于社会之上。环境的改变和人的活动或自我改变的一致,只能被看做是并合理地理解为革命的实践”<sup>①</sup>。这段论述意指社会不能被理解它的需要的改革者所改变,而只有拥有与整个社会利益相一致的特殊利益的基本群众才能改变社会。在无产阶级的革命实践中,“教育者”和“被教育者”是同一的,精神的发展同时就是改变世界的历史过程。精神和外在环境已不存在什么次序先后的问题。在这种革命实践的形势下,工人阶级是历史首创精神的代理人,这一阶级不仅仅限于对有产阶级压迫进行斗争或反抗。

在马克思关于精神的认识功能和它在历史进程中作用的思想中,“实践的”观点同样占有支配地位。“实践的”总被看作含有“社会的”意思,而“全部社会生活在本质上是实践的”<sup>②</sup>。所以,在《提纲》第11条中,哲学的任务得到了规定,这句话可能是马克思被引用得最多的一句话:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”<sup>③</sup>如果由这句话而得出结论,认为观察或者分析社会是不重要的,重要的只是直接的革命行动,那是对马克思思想的曲解。从整个上下文来看,它是“实践哲学”思想的简单的公式化表述,以此来表示与黑格尔的“思辨”态度或者费尔巴哈的观点相对立。它是马克思受到赫斯以及通过赫斯受到切什考夫斯基的启发后发展而来的,它成为马克思主义哲学的核心。认识世界并不是指从外部思考它,并不是从

144

① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第500页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第501页。——译者注

③ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第502页。——译者注



道德上来判断世界或者从科学上来解释世界,而是指社会认识本身,是指主体通过认识社会而改变客体的活动。而这只有在主体与客体相一致、教育者和被教育者之间的区别消失、思想本身变成了一种革命活动即变成了对人的存在的自我认识时,才会发生。

## 五、恩格斯的早期著作

马克思和恩格斯的友谊和合作开始于1844年。在此以前,他们曾在科隆有过短暂的接触。尽管两人所受的早期教育不同,但恩格斯经历了与马克思相似的思想演变过程。恩格斯1820年11月28日出生于莱茵省巴门市(今德国伍珀塔尔市,接近于杜塞尔多夫市),父亲是一位工厂主。恩格斯在狭隘的、笃信宗教的沉闷气氛中长大,但很快他就摆脱了这种家庭影响,于中学毕业那一年离开学校,到他父亲的工厂工作。1838年,他被送到不来梅实习经商。由于他实际接触到商业和工业,所以他很快就对社会问题产生了兴趣。在自学过程中,他接受了自由民主思想,并被青年黑格尔派的激进主义所吸引。他首次发表的论文是1839年为《德意志电讯》(*Telegraph für Deutschland*)而写的,该论文后由汉堡克茨科(*Gutzkow*)公司和斯图加特摩尔根布莱特(*Morgenblatt*)公司出版。他抨击德国小资产阶级宗教虔信主义的偏狭和伪善,也描述了工业环境和工人遭受的压迫和贫穷。他被施莱尔马赫的感情泛神论所吸引,起初,并没有完全抛弃基督教,后来在  
145 施特劳斯《耶稣传》的影响下,成为一名无神论者。1841年在柏林服兵役期间,他加入了哲学激进派并撰写了从青年黑格尔派的立场出发批判谢林的三本小册子。后来,当他把自己看成是一个共产主义者时,他声称共产主义是德国哲学文化的自然成果。1842年年底,他来到他父亲在曼彻斯特的工厂,接受进一步的经商训练。在这里,他花了大量时间去考察英国工人阶级的状况,研究政治经济学和社会主义。在刊登马克思评论黑格尔法哲学和犹太人问题的文章的同一年



《德法年鉴》上,也有一篇恩格斯题为《政治经济学批判大纲》的文章。这篇文章认为,资本主义的经济矛盾不可能在这一经济内部得到解决,周期性的生产过剩危机是自由竞争不可避免的结果,这一竞争导致了垄断,但垄断又创造了新的竞争形式,等等。私有制必然导致阶级之间以及同阶级的个人之间的相互敌对,必然导致私人利益和公共利益之间不可调和的冲突。私有制与生产的无政府状态以及它们导致的危机是紧密联系在一起。那些维护私有制的经济学家是无法理解这一因果链的,这导致他们杜撰一些毫无根据的理论,把社会罪恶归咎于人口增长快于生产增长的马尔萨斯理论就是其中之一。消灭私有制是把人类从危机、贫困和剥削中解救出来的唯一途径。计划生产将消灭社会不平等,使社会摆脱因生产过剩而产生贫穷这种荒谬的境地。“我们干脆用扬弃矛盾的方法消灭矛盾。只要目前对立的利益能够融合,一方面的人口过剩和另一方面的财富过剩之间的对立就会消失,关于一国人民纯粹由于富裕和过剩而必定饿死这种不可思议的事实,这种比一切宗教中的一切奇迹的总和更不可思议的事实就会消失,那种认为土地无力养活人们的荒谬见解也就会消失。”<sup>①</sup>

恩格斯在曼彻斯特居住了不到两年,在莱比锡发表了他的研究成果《英国工人阶级状况》(1845年)。在这一著作中,恩格斯揭露了当时社会的阴暗面,描绘了工业革命给英国带来的一幅广阔图景,形象地描述了城市工人阶级严重贫穷以及饥饿、暴行和生活的无望。他不是以道德家或慈善家的身份来写这篇文章的。他从工人阶级的状况中推论出,在近几年里,工人阶级将通过自己的努力发起社会主义革命。因此,他对社会主义的预言不是建立在关于人的本质的一般观念或者人的存在与人的本质相一致的需要之上,而是建立在对工人阶级的状况和发展趋势的实际认识之上。他相信,中产阶级将会消灭。在英国,资本将越来越集中,不久就会不可避免地爆发穷人与富人之间

146

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第81页。——译者注



的残忍的战争。恩格斯将他的预言置于鲜明的阶级划分的框架中。无产阶级不仅是最受压迫和折磨的阶级,而且也注定是所有的压迫的掘墓人。同时,在详细地描述英国资产阶级的可恶行径时,恩格斯并不把他们的行为简单地归结为道德沦丧,而是认为该阶级被生死攸关的竞争所迫使,最大限度地剥削他们的同胞是竞争不可避免的结果。



## 第七章 《神圣家族》

马克思和恩格斯于1844年8月在巴黎见面,开始了两人长达40年在政治活动和著述活动领域的合作。马克思的抽象思维能力优于恩格斯,而恩格斯则在理论上,无论是社会的还是科学的经验事实的结合,略胜马克思一筹。他们第一部合写的著作《神圣家族,或对批判的批判所做的批判,驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》(*The Holy Family, or a Critique of Critical Criticism: against Bruno Bauer and Co.*),1845年2月在莱茵河畔法兰克福出版,这部著作只有一小部分是恩格斯写的,因为他在巴黎短暂停留后就返回巴门。

《神圣家族》是一次向青年黑格尔主义发起的激烈的也可以说是无情的挑战。它是对马克思以前的同盟军,尤其是鲍威尔兄弟的一次辛辣的、讽刺性的和毫无顾忌的抨击。著作既冗长又充满琐屑的嘲弄,对对手的名字含沙射影等,其目的是陈列出黑格尔派的这一“神圣家族”及其思辨性批判的天真和愚蠢。与《德意志意识形态》不同,它几乎没有什么独立的分析,然而,它却是一个重要文献,它标志着马克思与青年黑格尔派的激进主义的最后决裂,因为它卓越地(*par excellence*)声明,共产主义是工人阶级的运动,这不是对青年黑格尔派思想的批判的补充,而是站在其对立面。在序言中,它甚至宣称:“现实人



道主义在德国没有比唯灵论或者说思辨唯心主义更危险的敌人了。思辨唯心主义用‘自我意识’即‘精神’代替现实的个体的人。”<sup>①</sup>在这一重要问题上,《神圣家族》重申了马克思在以往著作中论述过的理论观点,同时在许多别的问题上它介绍了新的思想。

148

## 一、共产主义是历史的趋势 无产阶级的 阶级意识

在《神圣家族》中,马克思比以往更为清楚地表达了共产主义是不可避免的历史运动这种思想。私有制由于力求无限制地扩展自己而创造了它的对立面——无产阶级。在被私有化强化了了的自我异化中,资产阶级享受着通过人性的外观而获得的满足,而工人阶级则被压抑,处于软弱无力之中。不管资产阶级的意识或意志如何,私有制都趋于消灭其自身,因为,它所创造的无产阶级意识到自身的非人性化。胜利了的无产阶级并非简单地转败为胜和使自己取代有产者,而是通过消灭自己和其对立面从根本上改变上述状况。它代表着最大限度的非人性化,但它也意识到这一非人性化并意识到反抗的必然性。无产阶级的贫困化迫使无产阶级解放自己,但它要实现解放自己的目标,就必须同时将整个社会从非人的环境中解放出来。

马克思强调无产阶级在解放过程中的自我意识,这一点与以后不时提出的反对意见联系起来看,则显得很重要。后来的一些反对意见认为,马克思似乎相信革命将作为一种非个人的历史力量的结果而到来,它与人的自由活动无关。按照马克思的观点,在历史的必然性和自觉的活动之间并没有两难困境,因为无产阶级的阶级意识不仅是革命的条件,而且它本身就是革命趋于成熟的历史过程。由于这个原因,《神圣家族》的作者同把历史人格化作为独立的力量的理论展开辩

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第253页。——译者注



论。恩格斯认为,鲍威尔把历史变成了通过男女个人而表现自己的形而上学的存在,但事实上,“历史什么事情也没有做,它‘不拥有任何惊人的丰富性’,它‘没有进行任何战斗’!其实,正是人,现实的、活生生的人在创造这一切,拥有这一切并且进行战斗。并不是‘历史’把人当做手段来达到自己——仿佛历史是一个独具魅力的人——的目的。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已”<sup>①</sup>。于是,这些言论成为日后关于马克思的所谓的历史决定论的争论的焦点。这些言论为不同的解释留下了余地,正如他随后而来的论述那样。特别是这一点:人们创造自己的历史,但并不是无视他们的所处的环境而创造历史。我们可理解成下面这些问题吗?人类影响历史过程的能力是有限的吗?现存的环境不是完全顺从于人类活动,而是在某种程度上被社会有机的意志所支配吗?或者宁可说,人的活动环境本身就是人的意识和人的活动的决定因素吗?这些问题是理解历史唯物主义的关键问题,适当的时候,我们将有机会重新讨论这些问题。

149

## 二、进步与群众

马克思批判鲍威尔的基本点是鲍威尔把群众与进步以及群众与批判精神对立起来。在鲍威尔看来,群众本身就是保守主义、反动、教条主义和精神惰性的化身。他们吸取的一切思想,包括革命的思想,都被他们变成了保守主义;被群众接受的任何学说都变成了宗教;创造性的思想一经群众接受,便迅即失去创造力;需要群众支持的思想是注定要被歪曲,退化和遭受失败的;一切业已失败的伟大历史事业之所以失败,就是因为群众掌握了它们的命运。在马克思看来,这种分析是反对历史过程的荒谬可笑的尝试。马克思认为,成功的思想必定体现着某种群众利益。(“‘思想’一旦离开‘利益’,就一定会使自

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第295页。——译者注



己出丑。”<sup>①</sup>)但是,无论何时“利益”采用了某种思想形式,那么它就超越了它的真实内容而必定欺骗性地把自己装扮成一般利益而不是某种特殊利益。由于鲍威尔的批判把进步与群众的保守主义对立起来,这种批判被指责为是精神的渣滓,而不是社会变革的工具。总之,马克思认为,不加区别的进步范畴本身是没有内容的。社会主义思想起源于这样一种历史考察:被称作进步的东西总是与社会上多数人相对立,并越来越导致非人性化的状况。这就表明,文明是十分不健全的。这指出了对社会的根本批判应与群众进行的社会反抗运动相一致。所以,我们无须满足于关于进步的言辞,因为在历史上没有什么绝对的进步可以认同。

这里,马克思首次介绍了一种在他后期著作中不止一次出现的思想。代替群众与批判精神之间的不可调和的对立——他认为,这种对立只是对精神和惰性物质之间的传统对立的拙劣模仿,其中精神由个人所代表,惰性物质由群众所代表。他提出了一种渗透在迄今为止的历史中的基本矛盾的观念,即社会的实际进步,尤其是工业领域里的进步得以实现,是以大量人性的丧失为代价的。而鲍威尔的历史哲学因受其性质的局限而使自己囿于纯粹理论的解放思想的范围之内。社会主义批判的矛头指向这样的物质条件,这一物质条件导致了文明的发展与财富的直接创造者之间的矛盾。马克思认为,依靠思想本身永远也打不破旧世界的枷锁,要使思想得以实现,人们使用暴力是必然的。

### 三、需要的世界

在《神圣家族》中,马克思又回到了真正的人类共同体与虚伪的国家共同体之间的对立这一问题上来。鲍威尔认为,人是必然被融入国

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第286页。——译者注



家这一有机体的自私利己的原子。马克思认为这是思辨的虚构。原子是自我满足而毫无需要的。在此意义上,人类个体可以假想自己为一个原子,但是,事实上这是绝不可能的,因为,人的世界是需要的世界。撇开一切神秘化的东西,正是需要构成了共同体成员之间的联系。社会契约不是由国家创造的,而是由这一种事实创造的;尽管人们可以设想他们自己是原子,但实际上他们是自私利己的人。国家是需要这个社会契约创造者的副产品,社会契约不是国家的产物。只有当需要的世界产生冲突,只有当需要依靠利己主义之间的斗争而得到满足,只有当社会契约带有社会争论的外貌——只有在这时,才会出现关于真正的人类共同体的可能性问题。然而,鲍威尔满足于坚持黑格尔把那种作为共同体的国家与作为利己主义纠纷的市民社会对立起来的观点,并且把这种对立看作生活的永恒原则。

151

#### 四、唯物主义传统

在《神圣家族》中,马克思也首次表达了他对社会主义思想与哲学上的唯物主义传统之间联系的认识。他区分了出现在法国唯物主义历史上的两个趋势。第一个趋势可追溯到笛卡尔那里,它在灵感上是自然主义的,而且沿着现代自然科学的方向发展。第二个趋势可追溯到洛克的经验主义,它体现了社会主义的直接传统。它的思想体系的前提来自于18世纪唯物主义者反形而上学的批判和他们对17世纪教条主义的抨击。洛克的感觉论蕴涵着人的平等学说,这种学说认为,来到世上的每一个人都是一块白板(*tabula rasa*),人们认识上或精神上的差异都不是天生的,而是后天造就的。因为一切人都是天生的利己主义者,道德也只能是合理的利己主义,所以,问题是要设计一个使每个人的个人利益与所有人的需要得以调和的社会组织形式。正如人完全是教育和生活环境的产物,只有改变造就人的社会制度才能改变人。傅立叶的学说是法国启蒙运动唯物主义的果实,而欧文的社



会主义思想则植根于边沁的思想和通过边沁而植根于爱尔维修的思想。经验主义和功利主义的原则主张人生来无所谓善恶,一切取决于教育,利益是道德的主要源泉,等等。这自然使我们要问这样的问题:什么样的社会条件对人类共同体成为现实来说是必然的呢?

152 这样,马克思援引唯物主义传统来反对跟在黑格尔后面的鲍威尔。鲍威尔把自我意识变成了实质性的存在(实际上,它仅是人的一个属性而非存在的独立形式),并因此设想他已经使精神独立于自然界。由于同样原因,鲍威尔把人的生活归结为观念活动,把所有的历史变成了思想的历史,而实际上,历史首先是物质生产的历史。

所以,《神圣家族》包含了对历史进行唯物主义解释的思想萌芽,尽管这还仅仅是简单的、一般的公式。这一思想认为,当人的利益表现为观念形态时,人们的利益便被神秘化了;思想的历史普遍依赖于生产的历史。这里,我们发现否定之否定这一黑格尔辩证法的经典的先验图式在一门新的历史哲学中的应用。随着私有制的发展,它必然创造它自己的对立面;这一否定力量本身被非人化,而随着非人化的加剧,它变成了消灭对立着的双方——私有制和无产阶级——的综合性的先决条件,并因此使人再次实现他自己成为可能。

对历史进行唯物主义解释的基础是在马克思和恩格斯下一部合著的《德意志意识形态》中得到系统论述的。直到1845年初,马克思一直住在巴黎,他积极参加了社会主义组织的会议,尤其是正义者同盟的会议。同时,恩格斯在德国通过讲演和写作传播着共产主义,他极力想把一些分散的社会主义团体合并成一个统一的组织。1845年2月,马克思由于普鲁士当局的指使而被驱逐出巴黎,移居布鲁塞尔。同年春天,恩格斯与马克思会合,夏季,他们访问了英国。在这里,他们接触了宪章运动者并采取措施来建立一个不同国家的革命运动的联合中心。回到布鲁塞尔后,他们继续致力于革命组织的联合,并继续进行他们与德国哲学家的论战。



## 第八章 《德意志意识形态》

153

马克思和恩格斯在 1846 年就完成了《德意志意识形态》的写作，但他们却没能将它出版。这部著作的部分手稿散失了，保留下来的部分于 1903 年由伯恩施坦以不完整的形式出版，1932 年全文载入《马克思恩格斯全集》中。这部著作主要抨击费尔巴哈、麦克斯·施蒂纳和所谓“真正的社会主义者”；布鲁诺·鲍威尔在这部著作中只是偶尔被提及。从哲学观点来看，这部著作最为重要的部分是批判费尔巴哈的“类—人”（species-man）观点和施蒂纳关于人的“存在”观点的那些部分。这些部分也是最真实地表达了作者自己的观点。作者用作为历史范畴的人的思想来反对费尔巴哈的人本学，用人以其唯一性和个别性来使人的社会本质现实化的思想对立于施蒂纳的个人自我意识的绝对性。《德意志意识形态》的中心思想，或至少是在马克思主义以后的发展中引起最热烈讨论的思想，都是那些关于人的思维与生活条件之间关系的思想；这些思想包含了历史唯物主义的基本内容，并在后来发展得更为详细。



## 一、意识形态的概念

“意识形态”这一术语的起源要追溯到18世纪末,德斯蒂·德·特拉西(Destutt de Tracy)用“意识形态”这一概念来研究在孔狄亚克关于观念的意义上“观念”运行的发生和规律,即精神活动的各种事实以及它们与语言的关系。“idéologues”这个词意为“理论家”,专指那些坚持百科全书派(Encyclopédistes)传统的学者和社会活动家[如德斯蒂、卡巴尼斯(Cabanis)、沃尔涅(Volney)、多努(Daunou)];拿破仑则在轻蔑的意义上把这些人称为“政治梦想家”。黑格尔主义者偶尔用“意识形态”(ideology)这个词来表示认识过程的主观方面。

在马克思和恩格斯的著作中,“意识形态”是在特殊的意义上被使用的,后来这一特殊的意义被一般化了。马克思和恩格斯没有明确定义这个词,但是后来恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(1888年)和1893年7月14日写给梅林的信中给了它明确的含义。这一意义上的“意识形态”是一种虚假意识或一种令人困惑的精神过程,在这一过程中,人们不知道是什么实际支配着他们的思维,但他们却认为思维完全由逻辑和理性的影响所支配。所以,处于这种困惑中的思维者不知道,一切思想,尤其是他自己的思想,其过程和结果都是受到认识之外的社会环境限制的,并且这些思想由某个或其他集体的利益和兴趣所驱使,以扭曲的形式表达出来。意识形态是思想[观念、观点、沿用下来的主张(*partis pris*)]的总和。这里的思想首先与社会生活的思想——关于哲学、宗教、经济学、历史、法律、各种乌托邦的思想以及政治和经济纲领的观点有密切的关系,这些思想看上去依据它们本身的资格存在于持有这些思想的人的思维之中。这些思想事实上由它们自己所具有规律支配着;但是,由于主体没有意识到这些思想来源于社会环境,没有意识到它们在维护或改变这些环境中所起的作用,这些思想被赋予相关特征。所以,这些思想由物



质生活的冲突所决定这一事实,不是自觉地反映在意识形态的建构之中的,否则,它们就不是名副其实的“意识形态”。观念学家(ideologist)是某种社会冲突环境的观念上的解释者,但他并没有意识到上述事实的存在,他没有注意到环境与他的思想之间的渊源和影响关系。从这一意义上讲,所有哲学家都是观念学家;同样,宗教思想家、宗教改革家、法学家、政治纲领制定者等等都是观念学家。直到很久以后,在斯大林时代,马克思主义才用“意识形态”这一词来表示各种社会意识形式,包括摆脱了神秘化和曲解的社会意识而被认为是对世界的科学解释。从这一意义上讲,说“科学的”“马克思主义的”意识形态是可以的。而马克思和恩格斯用“意识形态”这一词的时候,从未赋予之“科学的”意义。

最初的马克思主义的概念是20世纪意识形态理论的基础,更一般地说来,它也是知识社会学的基础。[曼海姆(Mannheim)]知识社会学是对种种观念的研究,而不考虑思想是真实的还是虚假的——因为意识形态的神秘化与认识意义上的错误不是一码事,把某种精神的产物定义为意识形态并不包含任何真理或谬误的判断。相反,这一学科把种种观念看成是某一集团利益的表现,社会各阶级和共同体的其他集团借助这种实践的工具来维护他们自己的利益和价值观。对意识形态的研究就是从社会冲突和社会结构在认识上的表现形式这个层面来研究社会冲突和社会结构;这一研究对观念、理论、信仰、纲领以及学说进行考察的根据是这些东西都依赖于产生它们的社会环境,思想是现实的改装了的表现形式。根据曼海姆的研究,这一观念超越了马克思所指的范围;道德理想、宗教信仰和哲学学说的伪善已被马基雅维利所揭穿。在马克思和曼海姆之间,我们可以发现类似于尼采与索列尔(Sorel)之间的思想。在对观念的现代分析中,人们普遍承认的是,必须把意识形态的内容与认识的价值区分开来;思想的功用性的发生条件是一回事,思想的科学合理性则是另一回事。马克思是进行这种区分的先驱者,然而,他关心的不仅仅是指出思想与利益之间



的依赖关系,而且是要识别对意识形态的结构施加最强有力影响的利益的特殊形式,即利益的特殊形式与社会的阶级划分的关系。

马克思是从分析德国观念学家的主要谬见起步的。德国观念学家们相信,整个人类被虚假意识和幻想支持着,人们被他们自己的精神造物所奴役(在费尔巴哈那里,这种精神造物就是“上帝”)。揭露和消灭这些错误观念和使建立在这些错误观念基础上的社会得以革命化是哲学力所能及的任务。与此相反,马克思和恩格斯的基本立场是:错误观念对人类精神的统治权威不是可以通过意识领域内的努力就能治疗的精神曲解的结果,这种权威来自社会环境,它只是社会奴役在认识上的表现。

## 二、社会存在和社会意识

因此,马克思和恩格斯在继续对在以前著作中已有大致轮廓的论  
156 题进行研究时,他们开始向青年黑格尔派和费尔巴哈把社会奴役和人的不幸的原因只是归咎于精神迷乱和曲解的观点进行抨击。他们试图通过考察意识的社会条件,而不是在孔狄亚克的意义上来分析观念的来源。处于这种谬误之中的黑格尔派并没有把自己限定在相信思想在社会历史上的无所不能这一点上。正如他们所主张的,人与人之间的关系是人关于世界和人们自身之谬误观念的结果——而事实却恰恰相反。从施特劳斯到施蒂纳,黑格尔派已把人类的一切关于政治、法律、道德或形而上学的观念都归结为神学的别名,他们把所有社会意识都归结为宗教意识,认为宗教批判是医治人类一切困境的灵丹妙药。

马克思和恩格斯认为,区别人与动物的根本标志不是人有思维,而是人能制造工具。使人成为一个特殊的类,最重要的是制造工具这一点;其次,在历史过程中,人以他们的生活的再生产方式而与其他动物区别开来,由此才是他们的思维方式。人就是他们的行为所表现出



来的那个样子：人首先是他们自己从事物质生活再生产活动的总和。（“个人怎样表现自己的生命，他们自己就是怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”<sup>①</sup>）生产水平由生产力所决定，即由工具的质量和工艺技能的水平所决定，生产水平本身则决定着社会结构。社会结构主要存在于分工，人类历史的发展按分工的不同形式划分为几个阶段。每一种分工形式，都相应地创造了一种新的财产形式。远古时代的部落所有制，古代世界公社所有制和国家所有制，封建主义的等级、行会和土地所有制以及最后的资本主义——所有这些都是由每一阶段人类拥有的生产能力的方式所决定的社会形式。我们要想合理地考察任何有意识的人类生活，就必须把整个人类生活的组成部分首先规定为满足基本需要的方式、需要领域的扩大、家庭生活中类的再生产方式，以及本身被视为一种生产力的合作制度。意识就是被意识到的人的存在；但是意识设想自己只限制在自身范围内，关于意识的自我虚幻，事实上是以分工为前提的。只有当生产水平使体力劳动和脑力劳动的分离成为可能时，意识才有可能假想它自己是有别于实践生活的意识，才能设计诸如哲学、神学和伦理学之类的精神活动的纯粹的、抽象的形式。而且，到了这个时候，一定时代占统治地位的思想才逐渐地从占统治地位的个人那里分离出来，也就是说，只有在这时，脑力劳动才变成一种特殊的工作并且产生了思想家这一职业。这怂恿了这样一种想法，即思想在支配着历史，并且像黑格尔那样从人的概念本身来推论出人与人的关系是可能的。

157

甚至人们头脑中的模糊幻象也是他们的可以通过经验来确认的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第520页。——译者注



们相适应的意识形态便不再保留独立性的外观了。它们没有历史,没有发展,而发展着自己的物质生产和物质交往的人们,在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活,而是生活决定意识。前一种考察方法从意识出发,把意识看做是有生命的个人。后一种符合现实生活的考察方法则从现实的、有生命的个人本身出发,把意识仅仅看做是**他们的意识**。<sup>①</sup>

158 这些首次对历史进行唯物主义解释的、有些粗糙的阐述预示了后来的关于马克思认为思想依赖社会环境的意义的争论。如果诸如宗教、道德和法律之类的社会生活方面没有它们自己的历史,那么,在马克思看来,似乎人的观念只不过是**不含任何能动原则的社会生活的自然分泌物**,只不过是存在于物质生产过程和与之相对应的财产关系之中的真正历史的副产品;或者如马克思主义批评家们后来所指出的那样,似乎精神生活只是生产状况的附带现象。在这一领域里,经济唯物主义与马克思主义之间一直争论不休,后者把能动的、独立的历史作用归于“主观”因素即脑力劳动和自由地进行的政治活动。

很明显,有些观点是不能强加于马克思的。譬如,所有历史都是“历史规律”的结果;人们在他们的生活中究竟考虑什么没有丝毫不同;以及思想的创造物仅仅是浮在历史表面的泡沫而不是历史的真正组成部分;等等。马克思把观念的能动作用说成维持和改变社会生活的不可或缺的手段,他把人的技能和技术包括在“生产力”之中。确实,他并不认为人由自我意识构成。自我意识被“定为”生活的产物,但它不是一种纯粹的形式,而是通过语言表达出来,即通过交流的自我认识表达出来,其形式是由集体交往的方式决定的。从这一意义上讲,意识是社会的产物。但是,马克思说,“人创造环境,同样,环境也创造人”<sup>②</sup>。社会奴役与这种奴役走向消亡都包含着某种作为它们条

① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第525页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第545页。——译者注



件的主观因素。物质的征服要求精神的征服。统治阶级的思想是占统治地位的思想。支配物质力量的阶级也支配着精神压制的手段,因为统治阶级只提出和宣传那些表现它自己的支配权力的观念。

因而,不能认为马克思所主张的是,历史是一个无个性特征的过程,而有意识的目的和思想仅仅是这一过程的副产品或偶然的派生物。然而,即使我们承认思想、情感、目的和人的意识作为历史过程的必要条件是马克思的观点,他的理论仍然给争论留有余地。因为,这一观点在一定条件下与严格的决定论仍然是相容的,即尽管“主观”因素是必要的因果链条,但这些因素本身应完全归于非主观因素。根据这种假定,思想和情感在历史中扮演的是配角而不是主角。简言之,即使我们不把马克思的立场解释为经济决定论的立场,关于自由活动 in 历史过程中的地位仍然有争论的余地。这一争论事实上在 20 世纪已经以不同形式的马克思主义的面目出现,而且无论从何种意义上讲,都不能认为这一争论已经解决了。

159

### 三、分工及其消灭

在马克思看来,分工从根本上说是社会冲突的主要根源。它不可避免地生活的三个领域产生不协调:生产力、人的关系和意识。它导致不平等、私有制以及个人利益与产生于人们相互依赖的普遍利益之间的对立。只要分工还在作祟并且不受人的支配,分工的社会结果就如同一种独立的、超人的力量那样是支配个人的异己力量。

可以看出,马克思将异化的概念普遍化了,他把它的运行扩展到了整个历史过程。从人类中异化出来的不仅是宗教幻想(就像费尔巴哈所指出的),而且是整个历史,因为人们无法支配历史的进程。他们的活动反而导致了一个神秘的、非个人的过程,这一过程反过来压制那些创造了这一过程的人们。要消灭这一异化,人就必须再一次给人以规范自己活动结果的力量,以便使历史变成人的东西,变成由人所



支配的东西。

因为分工是引起社会不平等和私有制的主要原因,所以共产主义的主要目的就必定是消灭分工。在共产主义所要求的环境中,人们不再被限制在一种特定的工作领域,而是能够成功地参加各种工作并因而获得全面的发展。人的产品的物化可以使这些产品逐渐地支配个人,人的产品的这种物化是历史过程的主要因素之一。这也意味着“普遍利益”采取国家的形式而独立存在。目前,这种国家形式对资产阶级能够保持它自己的财产是必不可少的。国家内部的政治斗争是阶级冲突的表现。每一个力图取得政权的阶级都必须把它自身的利益说成是整个社会的利益,它的意识形态的目的是要证实这种欺骗的正确性。

160 后来,马克思把处于历史异化的人的处境与歌德诗中魔鬼的徒弟的处境进行了比较。浮士德招来了魔鬼的力量,但他无法控制这一力量,这种力量变成了对他本人的威胁。但是,要消灭异化,就必须具备两个条件:首先,国家的奴役必须变得不堪忍受,群众被剥夺了财产而且与现存秩序完全对立;其次,技术的发展必须已经达到了发达的程度,否则,未成熟的共产主义只能是普遍化的贫穷。进而,这种发展必须是世界范围内的发展,即只有当世界成为单一的市场以及所有国家在经济上都相互依存时,共产主义才能到来。共产主义只有通过最发达的、占支配地位的国家同时发生的革命才能产生。能够招致革命的无产阶级必定是一个以世界规模而存在的阶级。(这一观点是马克思革命理论的基础。斯大林时代初期,在讨论“一国建立社会主义”的可能性时,曾就这一观点展开过热烈的争论。)

但是,使共产主义成为可能的社会环境也意味着将有一个朝向共产主义发展的不可抗拒的运动。“共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是



那种消灭现存状况的现实的运动。”<sup>①</sup>马克思后来又以各种不同的形式重复了这一观点。这一观点业已导致了另一场实质性的争论。共产主义运动是应该等待群众自发反抗的发展,然后赋予其某一种形式呢?还是应该从外部来组织这种反抗而不是等待群众意识到他们的苦境呢?目前的政治活动是应该使之适合于某种最终状态的完成呢?还是像改良主义者所倡导的那样,工人阶级的运动应该满足于诸如能从特殊的情形中获得点滴的利益呢?这些问题在以后的争论中得到了发展。在写作《德意志意识形态》时,马克思和恩格斯主要关心的是阐明共产主义不是主观构造的关于美好世界的理想,而是历史过程的自然结果。到了社会大变动前提已经充分实现的时候,怎样宣布大变动思想和宣布多少次大变动思想就无关紧要了。但是,共产主义革命与以往的所有革命都有着根本的区别。以往的革命改变了分工和社会活动的格局;共产主义革命是要消灭分工和阶级分离,要消灭作为人类分离的阶级和国家。共产主义将史无前例地完全改变生产关系和交换关系。它将把以往社会发展的全部形式作为人类成果来对待,并且将它们服从于联合起来的个人的支配。

161

#### 四、个性与自由

人性的完全复归要消除个人欲望与集体利益之间的紧张的关系,但在马克思看来,这并不意味着否定个人的生活和自由。对于这一点的曲解是马克思主义者和反马克思主义者所共有的。根据他们的推测,马克思把人仅仅看作是社会阶级的标本,“人的类本质的复归”意味着个性的丧失或个性降低到共有的社会特性的水平。根据这种观点,个性在马克思的学说中毫无地位,它只能是社会达到和谐统一道路上的障碍。然而,从《德意志意识形态》中是得不出这一结论的。在

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第539页。——译者注



162 这部著作中,马克思按照历史事实,把个人与生活的偶然特性区别开来。个人与人的交往制度的对立是生产力与生产关系的对立的继续,只要这一矛盾不再存在,个人活动的环境对个人来说就不再是一种外在的现实,而是他的个性的一部分。有史以来,属于这个或那个阶级的个人所涉及的各种社会关系都有一个共同的性质,即人们不是作为个人,而是作为某个阶级的标本位于这些社会关系之中。同时,人们活动的产物摆脱了他们的支配,生活环境属于一种物化的、超人的力量,个人变成了绝对偶然性的牺牲品,人们给绝对偶然性起了个名字:自由。个人的联系变成了物质的联系。代替人与人之间彼此关系的是那些统治着世界的非个人力量——商品、金钱、世俗权威;同时,个人的“自由”意味着人不能支配自己的生存环境,而对外在的世界,他处于软弱无能的状态。要扬弃这种物化和恢复人对种种事物的支配也就是要恢复人的个人生活,恢复他个人的天赋和才能得以全面发展的可能性。在这样的共同体里,人们将第一次成为真正的个人,而不是阶级的纯粹标本。

因而,可以肯定,马克思并不是遵循用自我意识所设想人的笛卡尔主义传统(不论是对肉体的存在还是对社会的存在而言,马克思始终把自我意识看成是第二位的),同时也可以肯定他试图保护个性的原则——但是,这里的个性不是与普遍利益相对立的个性,而是完全与普遍利益相一致的个性。这不应该被误解为“合理的自我利益”(enlightened self-interest)理论的翻版。“合理的自我利益”理论认为,一个完整的有机的法律体系能够防止被认为本质上是自私的个人与集体之间的冲突,并且通过这种调解,使反社会行为问题变成了对付这些行为执行者的问题。这样,真正的自我利益便会符合社会所规定的方式。马克思则反驳“天生的利己主义”(innate egoism)的说法,在这一点上,马克思在费希特和启蒙运动思想家两者之间则更靠近前者。他相信,对异化力量的依赖所进行的扬弃将恢复人的社会本质,即个人将把共同体作为自己的内在化了的本质而接受下来。这种共



同体在其每一个成员那里得到体现,但是,它并不是想使个性悄悄消失在无个性特征的、同类的整体之中。所以,并不存在要么强迫统一性,要么自愿接受统一性的问题。马克思认为,这种思想属于原始空想共产主义的思想。这种共产主义不是私有制已经消灭而是私有制没有产生的状态。相反,真正的共产主义能够使每个人最大限度地发挥出其能力。它将消除一切由统治人的物的力量所设置的障碍,消除个人生活的偶然性,消灭将个人陷于平庸、呆滞状态的劳动异化。同时,马克思认为,在共产主义条件下,人的个体的种种可能性只能以社会的建设性的方式表现它们自己,这样,个人之间的冲突就完全失去了其存在的理由(*raison d'être*)。

## 五、施蒂纳和自我中心主义哲学

163

在《德意志意识形态》中,个性和个人自由的问题是以与麦克斯·施蒂纳进行辩论的形式出现的。施蒂纳[1806—1856年,真名为约翰·卡斯巴·施密特(*Johann Kaspar Schmidt*)]是柏林青年黑格尔派的一员,但是他的著作《唯一者及其所有物》(*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844年)却写于黑格尔左派观点分化时期。在这部著作中,他用极端的自我中心主义重新解释人性的崇拜。在此以前,在1841年至1842年间,施蒂纳在不同的报刊上,特别是在《莱茵报》和《莱比锡大众报》(*Leipziger Allgemeine Zeitung*)上,发表了许多论文、评论和书信。他没有能在国立的教育系统内获得一个职位,有时在私立女子寄宿学校教一些课。后来,他与一个富家女子结婚并开始从事商业投机,但因破产负债而入囚下狱。似乎是命运的无情讽刺,这位自我绝对权威的倡导者竟由如此微不足道的捉弄致死。继他的主要著作以后,他还写了一些短文和评论以及一本题为《反动的历史》(*The History of Reaction*, 1852年)的文集。他的《唯一者及其所有物》在德国曾名噪一时,但随后便又很快被人遗忘了。但是,19世纪90年代,



它又得到了广泛的评论,成为无政府主义的经典著作。至少,无政府主义运动的某些流派把施蒂纳看成是它们的主要理论家。今天,人们常常把他视为存在主义哲学的先驱者(*avant la lettre*)。他关于个人的自我意识不能归结为个人自身以外的任何事物的这种基本原理,事实上可以看成是存在主义最早期的基调。与其说这是历史的继续,还不如说是一种巧合。然而,通过尼采这个中介人,在施蒂纳与现代存在主义之间确实有着联系。尼采读过施蒂纳的著作,尽管他没有明确表示他曾经参考了这部著作。

164 施蒂纳的著作是绝对利己主义的宣言书,是对自我的哲学肯定。施蒂纳的自我,不是独特的个人、肉体 and 灵魂,而是纯粹的自我意识。在自我中,存在和存在意识是完全同一的。“唯一者”( *der Einzige* )有意与自由主义哲学的“个人”( *der Einzelne* )相对立。黑格尔使个人沦为绝对理念的工具,而施蒂纳对个性的唯一性所做的辩解是对黑格尔的极端反动。但是,施蒂纳也反对费尔巴哈对人作为类的崇拜;反对使人类服从于上帝所强加的价值值的基督教;反对对人类的共同本质怀有民主主义信仰的自由主义;反对社会主义;甚至在某种程度上反对他曾经引用过的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的作者马克思。

施蒂纳强调哲学的全部努力已通过这样或那样的方式使人类的真实的个人束缚于某种不具人格的一般存在形式。黑格尔通过把个人作为绝对精神的显现而剥夺了人类个体的现实性。费尔巴哈仅仅是通过以人的绝对方面即类的专制取代上帝的专制来使人从宗教异化中解放出来的。就像费尔巴哈用“类人”来反对上帝一样,施蒂纳提出不可削弱的“自我”来反对“人”,自我在每一种特殊的情况下都是单独地、唯一地出现在它自己面前。所有宗教、哲学和政治要求“我”把注意力集中在外部事物上——上帝、人、社会、国家、人性、真理——都从不只是注意到我自己。对我来说,我的自我就是一切,它不需要任何证明,只因为它是我的。因此,施蒂纳把歌德的一句诗“我不相信任何东西”作为座右铭。自我不是能用描述其他事物的言辞来描述



的,它是绝对不可贬抑的,是主体性完全的自我满足,是完美的、独立的宇宙。在证明我的自我时,我就是我自己。对我来说,自我是唯一的现实和唯一的价值;我的自我是至高无上的,它不服从任何诸如人性、真理、国家或任何其他非人格的、抽象的权威或强制。对我自己来说,所有一般价值都是外在的,都是与我无关的。依照这种观点,道德学说或哲学学说之间的差别是毫无意义的。基督教斥责自我、利己主义和自我放纵,自由主义也是这样。尽管它们的原则不同,但是,结果都是一样的。与上帝的专制主义相比,平等思想对至高无上的自我的损害是有过之而无不及的。通过把个人降低到可以平等地分享非个人的人类本质的水平,我要限制人类的个性并且通过把它变为仅仅是类的实例而消灭之。社会主义做着同样的事情,它试图将唯一的自我变成无名的社会存在,使自我本身的价值服从于社会共同体的价值。从自我解放的根本立场出发,那么,无论我是被非人格的黑格尔的理性所奴役还是被人类所奴役,是被神圣的上帝所奴役还是被我的同类动物所奴役,这在根本上没有什么区别。所有这些奴役的目的无非就是将主体的人的存在贬低到某种绝对的本质,通过消灭自我来解决思想主体与社会之间的冲突。结束人的异化的真正出路在于消灭一切将自我束缚于绝对的、非人格的价值的东西。这样,施蒂纳的哲学是对极端利己主义和自我中心主义的肯定,在他的哲学中,整个宇宙只不过是个人实现其私人价值的一种工具而已。

165

能有建立在这一哲学基础上的共同体的生活吗?施蒂纳的回答是肯定的,但条件是个人之间的关系必须是个人的直接关系,即不是以社会或制度为中介的关系。另外,个人间的关系还必须从物化的形式中解放出来。因此,教育的确切职责不是训练人们替社会服务。像自由主义学说所倡导的那种寻求培养“善良公民”的教育,是对自我的奴役,是普遍性对真正存在的胜利。因此,自由主义是基督教的续篇,是自由主义的共产主义。在施蒂纳看来,只要个人被束缚于他自身以外的事物——包括被认为有价值而对每个人进行约束的“善”或“真



理”——人就被异化了。没有哪种普遍的善或道德律能够作为一种责任强加在“我”身上,甚至逻辑学的规则也是对“我”的唯一存在的一种专制。语言本身就是一种威胁,它是生活的物化。事实上,很难理解施蒂纳彻底的利己主义纲领怎样才能在实践中得以实现。在施蒂纳看来,整个文明是一系列对自我的多重压迫,一个人的自我肯定必须包括反对习俗和反对社会的科学文化成就。就自我而言,这些习俗和成就是奴役的工具。所以,很明显,从异化向真实性的回归意味着否定文明,回到受兽性和个人情欲支配的阶段。因为,人所特有的活动是集体文明的产物,对文明规范的完全摒弃必定意味着倒退到前人类状态。施蒂纳没有明确地得出这一结论,而是仅仅谈论自我反抗奴役的需要。这种反抗不是以任何方式改变外部环境的努力,而是独立于外部世界的个人自我意识的解放。我的反抗活动就是自我肯定,在这种自我肯定中,我用自我来反对普遍性的所有形式;它既不期望也不要求任何外在的成功。(按照施蒂纳对自我所做的想象,陀思妥耶夫斯基《罪与罚》中的主人公拉斯柯尔尼科夫可以拿来作为自我的化身。)归根结底,施蒂纳的理论意指奴役的根源就在每个人自身内部,人由于自己错误的幻想和顺从而将自己束缚于绝对的东西,因而,人通过纯粹的精神活动就能拯救自己。

在施蒂纳的体系中,自我总是唯一的。这不仅意味着它拥有它本身所特有的、不可能在别处找到的性质,而且意味着它实际上无法用言辞来表述。自我所特有的、不可抑制的主体性不可能被定义或从概念上去认识,因为语言由那些通常用来表示两个或两个以上对象的共性的符号所组成。主体性是人的言辞所不及的,自我的生命就在于承认一个人自身和这个人的思想只是属于这个人自己,而不属于非人格的普遍真理。人唯一地成为他自己,他自我生根而又自我证明,他不是某一共同体的个人,而是为自己生活而生的自我。自我的价值是与诸如法律或公众的善之类的“绝对”概念完全对立的。我的自由是普遍自由的敌人。我的自我把它自己理解为对宇宙其他部分的否定。



自我的欲望或想法就是它自己的法律,它不被任何国家法令或“人的权利”所束缚。它不企求社会的证实,也不承认对社会拥有义务。它对它能够占有的任何事物都有着权利。如果一个罪犯的犯罪侥幸成功,那么对他而言,他就是对的;如果他遭到了惩罚,他也没有任何理由去责怪他人;这两种情况都是无可非议的。“犯罪”是一个用来表达普遍性观点的政治法律概念,但真正的犯罪是摧残自我。对施蒂纳意义上的利己主义来说,就增强个人自己力量而言,共同体生活还是有价值的。一个利己主义的共同体是可以想象的,但它不是建立在种种制度下固定的政治形态,而只是不断统一和分裂的过程。自我不能用人性的尺度来衡量,因为它只肯定它自己的唯一性,不承认任何在它自身之外的东西,即使是思想。我自己的思想就是我自己,我不承认任何名人,没有任何使我的思想必须遵循的标准。在利己主义的共同体或群体中,所有人与他的同类之间没有任何联系,所以也就没有冲突,因为冲突本身就是一种联系。

167

施蒂纳的著作标志着青年黑格尔派与黑格尔本人的学说的最终决裂。在主体一元性权威的名义下进行的对人类社会和文化的谴责,把对黑格尔的批判推进到荒谬可笑的地步。在施蒂纳对黑格尔的猛烈抨击中,他抛出了一个在马克思那里也能找到的论题,即反对把个体的人沦为绝对者的工具;但两者在运用这一观点时的方法却大相径庭。马克思也否认有一个高于个人而且统治着个人的“人性”这样的东西存在,但他把个性看成文明的产物。相反,对施蒂纳来说,个性与主体性的经历是同一事物,存在也就是意识到一种存在。从这个意义上讲,他被视为存在主义的先驱是有道理的。同时,他的哲学是对人与人之间所有联系的价值和集体发展的整个历史过程的抨击。最近赫尔姆斯(Helms)的研究表明,施蒂纳的学说不仅激励了无政府主义者,而且激励了各种各样的德意志团体,这些团体是法西斯主义的直接先驱。从表面上看,似乎纳粹的极权主义与施蒂纳的极端个人主义是格格不入的。但是,法西斯主义首先是一次尝试,它试图解除由历



史创造的社会联系,并用所期望的以绝对利己主义为借口而表示绝对服从国家的个人间的人为束缚来取代这些社会联系。法西斯主义的教育将自私的利己主义的教条与盲目的顺从主义相结合,后者是个人借以保住他在这种制度下的位置的手段。施蒂纳的哲学不反对顺从主义,它反对的仅仅是自我屈从于任何比自我更高的原则。利己主义者可以自由地调整自己以适应世界,如果看上去这样做对自己更为有利的话。如果这样做会扩大他的利益,那么,他的“反抗”就完全可以采用十足的奴性形式,他所不能做的就是被“普遍”价值或人性的神话束缚住。极权主义的理想是军营般的社会,一切现实的、历史的联系已被逐出这个社会。这一理想与施蒂纳的原则是完全一致的,因为利己主义者的本性决定了,只要适合他的利益,他可以站在任何一面旗帜下准备作战。

## 六、对施蒂纳的批判 个人与社会

在《德意志意识形态》中,马克思和恩格斯无情地批判了施蒂纳。他们把利己主义内在“反抗”的贫乏和绝望同个人参与社会并通过参与社会而解放自己的革命行动相比较。从某种程度上说,这一争论是发生在我们自己时代的存在主义者与马克思主义者之间的争论的序幕。除了辛辣的讽刺以外,马克思和恩格斯的辩论还包含了对于理解马克思主义显得异常重要的内容。马克思既没有根据黑格尔哲学的观点去抨击施蒂纳,也没有通过使个人服从于任何形式的绝对理性、社会或国家去跟施蒂纳至高无上的自我学说相论战,而是发展了他自己的理论概要。这一理论使真正的个性(且不仅仅是幻想的、自我独立的和自我满足的主体)能够在社会中找到地位而无须牺牲其本质的唯一性。

马克思指责了那些虚伪的关于人的观点。在这些观点看来,人的整个生活只是自我意识的万花筒,人能够对那些事实上引起精神变化



和肉体变化或社会变化的事物采取漠不关心的或无动于衷的态度。施蒂纳的“自我”是难以理解的,自我的活动注定是毫无结果的。在马克思看来,施蒂纳只不过是表现了一种腓力斯人(*Philister*)<sup>①</sup>的软弱无力的情感上的不满,腓力斯人反抗他们那个时代的神圣精神,但他们把思想禁锢于自身而不是尝试着将它们变为现实。施蒂纳幻想他能够通过精神活动来消灭国家,但事实上他只不过是显示了他对用一种实质性的方式来批判国家是无能为力的。革命与施蒂纳形式下的反抗的区别并不在于一个是政治活动,而另一个是利己主义活动,而是在于后者仅仅是一种精神状态,而不是任何意义上的活动。施蒂纳幻想他自己能够抛弃人类的种种联系,幻想随着国家成员的退出,国家将自然崩溃。他计划通过思想王国里的进攻来征服世界。他试图作为“普遍意志”的化身使自己从一切社会制度中解放出来,但事实上,“普遍意志”是社会压迫的表现,这种社会压迫要求统治阶级给其统治披上一件绝对性的意识形态外衣,尽管这一阶级的地位在任何情况下都不依赖于它自己的选择。施蒂纳的贯穿着利己主义的解放纲领可以简单地归结为:如果世界妨碍了利己主义者,那么他就要把它消灭,但他并不反对利用这个世界来为自己图名谋利。

169

马克思反驳了这个观点,指出期待个人在没有社会及其制度的支撑下生活在一起是天真的错觉。个人无力决定他与他人的关系应该是个人的还是制度的;而分工意味着个人之间的关系注定要变成阶级的关系,意味着一个人对另一个人的优势将在社会的特权关系中表现出来。无论个人意向如何,需要与生产力的性质和水平决定了他们相互关系的社会性。

在任何情况下,个人总是“从自己出发的”,但由于从他们彼此不需要发生任何联系这个意义上来说他们不是唯一的,由于他们的需要即他们的本性,以及他们求得满足的方

<sup>①</sup> 系地中海沿海的古代居民。——译者注



式,把他们联系起来(两性关系、交换、分工),所以他们必然要发生相互关系。但由于他们相互间不是作为纯粹的我,而是作为处在生产力和需要的一定发展阶段上的个人而发生交往的,同时由于这种交往又决定着生产和需要,所以正是个人相互间的这种私人的个人的关系、他们作为个人的相互关系,创立了——并且每天都在重新创立着——现存的关系。……单个人的历史决不能脱离他以前的或同时代的个人的历史,而是由这种历史决定的。<sup>①</sup>

所以,对马克思来说,个人的意图不能说明这种决定个人活动的实际的、社会的意义,即在任何环境下,不是个人制约着社会联系,而是他们业已创造的联系变成了一种独立的、异己的力量反过来制约个人的生活。在目前时期,个性被物质形式或者“偶然性”(contingency)所淹没了;压迫已达到了一种极端形式,并因此将爆发革命的必然性强加到了人类身上,这一革命将消灭偶然性因素,再次给予人以支配人们相互关系的力量。这就是共产主义的含义:恢复个人对表现他们相互联系的物质的、物化的形式的支配。归根到底,摆在人类面前的任务就是消灭分工;而这又以技术发展达到一定阶段为先决条件,到了这一阶段,私有制和分工都将成为这种发展本身的障碍,以至技术本身要求消灭它们。“私有制只有在个人得到全面发展的条件下才能消灭,因为现存的交往形式和生产力是全面的,所以只有全面发展的个人才可能占有它们,即才可能使它们变成自己的自由的生活活动。”<sup>②</sup>在共产主义社会,个人的普遍发展不是一句空话,但这并不意味着个人将孤立地在肯定其反对社会的权利的条件下,去寻求独立于他人的自我肯定(这在任何情况下都是不可能的)。相反,“这种发展正是取决于个人间的联系,而这种个人间的联系则表现在下列三个方

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第514~515页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第516页。——译者注



面,即经济前提,一切人的自由发展的必要的团结一致以及在现有生产力基础上的个人的共同活动方式”<sup>①</sup>。

因此,建立在施蒂纳关于唯一的自我这一范畴基础上的个人解放的思想是毫无根据的幻想。如果“唯一性”仅仅是关于唯一性的意识,那么,作为一种纯粹的思想活动,没有任何外在现实的变化,这当然能够在任何条件下得以实现。如果它仅仅是指每个人都在这些或那些方面有别于他人这样一个明显的事实,那么它就不成其为一个纲领,因为无须论其真伪,这已是事实。正如莱布尼茨所得出的结论那样,没有两个完全相同的東西;甚至没有两个人的护照是相像的,政府官员或警察不会用这种办法确定每个人的身份和唯一性。但是,我们关心的不是这么普通的问题。为了让“唯一性”这一概念派上用场,它应该表示独创性、某种特殊技术或能力;但这些只有在社会内部才能表现出它们的社会价值。“独创性意义上的‘唯一性’,是以下面这一点为前提的,即无比的个人在一定范围内所进行的活动不同于其他的个人在同一范围内所进行的活动。倍尔西阿尼所以是一位无比的歌唱家,正是因为她是一位歌唱家而且人们把她同其他歌唱家相比较。”<sup>②</sup>

171

根据这一分析,我们便容易看出那些引起对马克思的思想进行极权主义解释的错误所在,这样的解释现在较以往少见了。这种解释把马克思的共产主义理想说成是这样一种社会,在这个社会中,个人由于个人的创造精神和区别于他人的特性的毁灭而与类完全一致。另一方面,马克思并不相信个人凭借纯粹自我意识的活动就能够决定或确证他的真正的个性。这种自我确认可以在任何环境下发生,它绝不要求改变世界的社会联系,因而它并不能根除人的奴役或者不能根除人不停地给自己反复套上异化枷锁的过程。在马克思看来,一个人自己个性的确证包括区别于或者对立于“偶然性”状态即异化力量的奴役而使人的“社会性”(social character)或“类本质”(species-nature)得

① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第516页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第517页。——译者注



以复归。在共产主义条件下,个人欲望与类之间对抗的消失并不是指两者的完全一致(不论是强迫的还是自愿的),并由此而达到普遍的平庸和一律;而是指这样一种环境,即在这一环境中,个人能够以对社会有价值的方式而不是以彼此冲突的方式来全面发展他们的才能,不是像现在这样把优势变成了特权或对其他人的压制。“个性丧失”(depersonalization)——我们采用这种现代术语——产生于个人屈从于他们的脑力劳动和体力劳动的成果;仅仅通过思想的变革则无法使人恢复“人性”,只有通过重新确立对其创造者进行统治的无生命力量的支配才能消除“个性丧失”。

然而,要说马克思没有打算使人对其理论有极权主义的看法,并不是说这种看法完全搞错了。在以后的章节中,我们必须考察几个问题:马克思关于社会统一的展望是否含有与其本来意向相悖的因素呢?他是否对马克思主义的极权形式负有一定的责任呢?尽管马克思的本意不是极权主义国家状态下的统一,但是事实上是否还能用别的方式来设想社会统一的形式呢?

172

## 七、异化与分工

在《德意志意识形态》和以后的著作中,马克思用“异化”一词的次数比以前少了,一些评论家由此断定马克思不再像以前那样用异化范畴来思考社会了。然而,这显然是错误的。根据《巴黎手稿》的思想,在异化劳动形式导致了一切其他奴役形式的过程中,相对异化劳动来说,私有制是第二位的;然而,马克思并没有探讨是什么引起了异化劳动本身。在《德意志意识形态》中,所有罪恶的根源是分工,私有制又一次成为第二位的现象。但是,并不能由此而认为“分工”仅仅是“异化”这一相当模糊的术语更为简明的解释。马克思认为作为工具改进结果的分工是异化过程的首要原因,是它导致了私有制。因为,分工必然导致交换,即人创造的对象变成了抽象交换价值的媒介物。



当物变成了商品时,异化的基本前提就已经存在了。不平等、私有制、保护特权的异化政治制度——所有这些都是同一过程的继续。“异化劳动”现象继续起着作用并且继续在生产中被创造着。当体力劳动与脑力劳动彼此分离时,一个特殊的异化形式便接踵而来了。这导致了思想家们的自我困惑,他们相信他们的思想并不受社会需要的支配,他们的力量来自于内在的原因;作为某一集团的思想家的存在为这样的观念提供了佐证,即认为思想有其自身固有的有效性。

《德意志意识形态》第一卷所加的一段评论提供了如下证据:马克思并没有抛弃异化这一范畴,而恰恰是把分工看成是异化的重要原因。他认为:

各个人的出发点总是他们自己,不过当然是处于既有的历史条件和关系范围之内的自己,而不是意识形态家们所理解的“纯粹的”个人。然而在历史发展的进程中,而且正是由于在分工范围内社会关系的必然独立化,在每一个人的个人生活同他的屈从于某一劳动部门以及与之相关的各种条件的生活之间出现了差别。<sup>①</sup>

173

尽管“异化”这个词不是经常出现,但是,直到马克思去世,有关异化的理论却一直出现在马克思的社会哲学中。《资本论》中的“商品拜物教”无非就是异化理论的一种特殊形式。马克思认为,为市场而生产的商品具有了独立形式,在商业过程中,社会关系成为不受参与者支配的物与物之间的关系而呈现在参与者面前(交换价值被虚假地描述为对象所固有的而不是劳动的体现),这种拜物教的最高形式就是作为价值标准和交换手段的货币。所有这些都是马克思重述 1844 年已经论述过的自我异化的理论。社会关系和整个历史成为脱离人的支配并且具有越来越自主外表的人的成果——自始至终,这是马克思关于资本主义条件下人类的退化和无产阶级革命的社会作用的思

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 571 页。——译者注



想的基本的决定性因素。

## 八、人的解放与阶级斗争

在《德意志意识形态》中,还有另一个方面使一些评论家把它拿来用作说明马克思态度的变化。在《手稿》和早期著作中,马克思曾概括地谈到人类的解放,现在,这一思想被无产阶级与资产阶级的阶级斗争的思想所取代。然而,这仍然没有什么真正的变化。马克思毕生都把共产主义看成是整个人类的解放,无产阶级是实现这一解放的自觉的工具,因为它是承受了非人性化的极端痛苦的阶级。人们普遍认为,马克思的基本观点是共产主义意味着阶级制度的消灭,而不仅仅是统治阶级的更替,并且这一观点是与马克思早期关于人的解放的思想完全吻合的。非人性化不仅仅影响着一个阶级,而是影响着所有阶级,尽管这种影响程度有所不同,而且资产阶级把这种非人性化变成了骄傲的来源。确实,在马克思的后期著作中,普遍解放的思想相对于被无产阶级的阶级利益所引起的革命的思想来说不那么突出了。这种情况在《德意志意识形态》中已露端倪。只要注意到论战的来龙去脉,特别是对“真正的社会主义”的批判,这种情况就很容易解释了。按照“真正的社会主义”学说,社会主义乌托邦包括人类的普遍解放,它不仅应该而且能够通过向所有社会阶级不加区别地发出普遍的道德要求而完成。换言之,“真正的社会主义”是指没有阶级斗争、没有由阶级利益所引起的革命的社会主义。相反,马克思则相信无产阶级的特殊利益及其反对资产阶级的斗争是社会主义革命的动力,同时革命会导致阶级和社会对抗的最终消失,其间必须有一个过渡时期,在此时期,无产阶级继续反对剥削者。越是熟悉政治现实,马克思的兴趣就越是转向组织革命而不是描述理想社会,他不像傅立叶或其他人那样忙于设计共产主义的细节。所以,更令他感兴趣的是阶级立场,而不是社会末世学(social eschatology)。然而,整个阶级斗争理论如果



没有这种末世学就毫无意义,马克思毕生坚持他在1844年就已经论述过的共产主义的基本前提。他相信,在阶级斗争中,诉诸普遍利益是毫无益处的,而只能诉诸被压迫者的利益。后来,特别是在《哥达纲领批判》中,他清楚地把最初的、否定的、后革命的阶段与未来的大同社会(the universal community)区别开来,但在他的思想中一直存在对未来大同社会的期望,例如,我们在《资本论》第3卷里就能看到这一点。这与阶级斗争并不矛盾,与无产阶级通过保卫自己的阶级利益而将成为整个人类解放者的信念也是一致的。

### 九、关于虚假意识理论的认识论意义

正如关于意识的解放不是平常意义上重新发现“真理”的问题那样,马克思在认识的意义不是把“虚假意识”(false consciousness)当成“错误”。就像在巴黎手稿中那样,在《德意志意识形态》中,马克思不是把自己囿于认识论问题。对他来说,世界在思想中得到“反映”是毫无疑问的,同时他再三强调,意识表示人们对他们生活的本质的认识。如同把主体与客体之间的对立看作两个独立实体之间(其中一方吸收了另一方产生的印象)的对立毫无意义一样,思想与自在现实之间的对应问题也是毫无意义的。如同马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所说的,离开了人们实际利益的世界的现实性问题——“纯粹经院哲学”的问题是意识形态欺骗的结果。(“从思维过渡到现实,也就是从语言过渡到生活的整个问题,只存在于哲学幻想中,也就是说,只有在那种不会明白自己在想像中脱离生活的性质和根源的哲学意识看来才是合理的。”<sup>①</sup>)因为人之外的自然界与人是无关系的,人仅仅把自然界作为他自身活动的对象去进行认识(当然这并不是说人从物理意义上创造了自然界)。因为认识意味着将人的意义赋予物,所

175

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第528页。——译者注



以虚假意识与被解放的意识之间的差别不是谬误与真理的差别,而是与思维服务于人类集体生活的目的有关的作用上的差别。“错误的”思想是那些加强人的奴役状态并且没有意识到自己的确切作用的思想;解放了的思想是对人性的确证,使人能够发展其潜在的能力。意识是人类生活的精神方面,是人们借以彼此交往和以人性化的形式占有自然界的社會过程(因为意识只有在语言中才能实现)。它既能强化对人的奴役,使人被物质对象所束缚、所支配;也能促使人走向解放。意识确定事物,但并不使事物对象化。如同马克思在批判黑格尔时所指出的那样,“作为意识的意识所碰到的障碍不是异化了的对象性,而是对象性本身”<sup>①</sup>。或者如他在一篇早期文章中所说的那样,“把实现了的观念的意义加之于任何一种经验的存在,所以很明显,观念的这些容器只要一旦成为观念的某一生命环节的某种体现,它们就完成了自己的使命。因此,在这里,普遍的东西到处都表现为某种确定的东西、特殊的东西,而单一的东西在任何地方都达不到自己的真正的普遍性”<sup>②</sup>。

所以,对于马克思来说,如果脱离人的自我确证的职能,知识便毫无认识论的价值。健全的意识(sound consciousness)的复归是消除劳动异化的一个方面而不仅仅是一个结果。马克思的认识论是其社会理想的一部分。共产主义要消除虚假意识,但这并不是通过对世界的正确设想来替代不正确的设想,而是通过消除思想能够脱离生活状况的表现这种幻想。这不是给形而上学问题和认识论问题提供新的答案,而是否定这些问题的有效性——而不管问题在于世界是上帝创造的,还是作为“自在的存在”(being-in-itself),以及它与主观知识的关系。当我们理解了人的思想的根源和作用时,纯粹的认识论问题便落到了地面。在历史上,思想总是其所处时代的声音,但到底是“好的”还是“坏的”,不仅仅看它是否有助于该时代的统治阶级(即统治物质

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第213页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第52页。——译者注



世界因而也统治精神世界的阶级)——否则,现在我们就不得不把资产阶级思想看成是“好的”思想了。思想能够而且也必须从一个绝对的立场去进行判断——然而,这不是与人相分离的现实相关的立场,而是与解放了的意识即以绝对的方式确证人的“类本质”的意识相关的立场。这样,甚至当意识正确地表现了它从中产生的历史环境时,它也可能是虚假的。我们也只能根据其解放的绝对状态来谈论虚假意识或意识形态。了解了马克思把理性看作集体生活的实践作用的观点和把客体看作受到限制的东西(尽管它不是理性的对象化)的观点后,我们就可以把他的认识作为一种一般的主观主义来加以描述了。



## 第九章 概述

现在,我们可以按照马克思到 1846 年为止呈现出的思想面貌来概述一下马克思的思想。1843 年以来,马克思极为连贯地发展了他的思想,他以后的所有著作都可以看成是《德意志意识形态》时期业已构成的主体的继续和至臻。

一、马克思的出发点是来自黑格尔的末世论问题:人将怎样达到与自身和与世界的和解呢?黑格尔认为,当已经经历了历史阵痛的精神最终把世界理解为它自身的外在化时,就达到了这种和解;精神把世界看作自己的真理来占有和认可,剥去了世界的客观性外衣,并使世界中原来仅仅是潜在的所有事物现实化。与费尔巴哈一样,马克思把人的“世俗的现实性”(earthly reality)置于他的视野中心,以此来反对黑格尔那种经过经验个人或者把经验个人当作工具来使用而获得发展的精神。“各个人的出发点总是他们自己”<sup>①</sup>,即基本的现实性、自我获取和自我确证。

二、像黑格尔那样,马克思期望着人与世界、与自身和与他人的最终和解。但马克思再一次随费尔巴哈之后反对黑格尔。他不是根据

---

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 571 页。——译者注



把存在看成是自我意识的产物,而是根据在人的世俗命运中和在对这一事态的克服中来认识这种和解。马克思摒弃青年黑格尔派的“批判原则”,不承认否定的自我意识与无反应的世界的抵抗之间的永恒冲突。他设想了一个非异化状态,在这一状态中,人将在自己创造的世界中肯定自己。另一方面,他也反对费尔巴哈关于异化来源于使上帝集人的价值于一身的神话意识的观点,相反,他把这种意识本身看成劳动异化的产物。

178

三、异化劳动是源于技术进步的分工的结果,因而它是不可避免的历史特征。马克思不仅把异化看成是破坏性和非人性的东西,而且看成是未来人类全面发展的一个条件;在这一点上,他赞成黑格尔,反对费尔巴哈。但是,马克思不同意黑格尔把迄今为止的历史看成一个退化过程的观点。在黑格尔看来,历史进入成熟的资本主义社会后达到了退化的最低点,历史不是自由的不断征服。然而,对于人类的未来解放来说,经历一个极端的冲突和非人性化阶段是必不可少的,因为我们所关心的不是重新获得失去的天国,而是人性的复归。

四、异化意味着人被自己已经以独立形象出现的造物所征服。产品的商品特性及其表现为货币形式(参看“赫斯”部分)导致了社会交换过程是由独立于人的意志的、以自然规律形式起着作用的因素所控制的。异化导致了私有制和政治制度。国家创造了一个虚幻的共同体以取代市民社会中真正共同体的丧失。在市民社会中,人的关系不可避免地具有利己主义的冲突形式。所有人都受到自己产品的奴役必然带来个人之间的彼此孤立。

五、因而,消除异化不是依靠对它的思考,而是要消除引起异化的原因。人是实践的存在,人的思想是人的实践生活的意识方面,尽管这一事实为虚假意识所掩盖。思维由实践需要所支配,世界在人的观念中的映象不是由客体的内在特性而是由现实的实践任务所规制。一旦我们认识到了这一点,我们就会感到有些问题是毫无价值的。这些问题的产生只是因为哲学家不知道产生这些问题的



条件,即认识活动与实践活动的分离。我们否定由达到超出人的实践水平的绝对实在的虚假希望所产生的认识论问题和形而上学问题的有效性。

179 六、超越异化——人的存在彻底改变,人使人的类本质得以复归——是共产主义的别名。共产主义结束了把人的生活分成公共领域和私人领域的状况,弥合了市民社会与国家之间的差异,消除了对政治制度、政治权威、政府、私有制及其根源分工的需要,消灭了阶级和剥削,愈合了人的本质的分裂,根除了个人的片面的、单向的发展。与黑格尔的观点相反,马克思认为国家与市民社会之间的差别并不是永恒的;与启蒙运动自由主义者的观点相反,马克思认为社会和谐不是通过使每个个人的利己主义与集体利益和解的合法改良来实现的,而是通过消灭对立的根源来实现。个人将吸取社会进入其自身:由于异化的消失,他将把人性作为自己的内在化的本质。自愿的团结而不是强制或利益的法律规则将保证人际关系的和谐。于是类(参见“费希特”部分)就能在个人中实现自己。共产主义消灭了制约人的物化关系的权力,使个人重新支配他自己的劳动成果,恢复人的思想和意识的社会作用,弥合人类与自然界之间的裂隙。它是人类内心召唤的实现,是人类生活的本质与存在的一致。它也代表着属于全部理性活动的实践性、人道性和社会性的意识。它否定了社会思想的诸存在形式——哲学、法律、宗教——的虚假独立。共产主义将哲学变为现实,并由此而消灭哲学。

七、共产主义并不剥夺人的个性或把个人欲望和才能降低到固定的、平庸的水平。相反,个人的力量要发展,个人就必须把他的力量视为社会的力量,必须认识到他的力量不是孤芳自赏,而是只有在人类共同体中才是有价值的和有效的。只有共产主义才使人的种种才能的全面运用成为可能,即日益多样的技术发展保证了特有的人类活动得以从肉体的抵制和饥饿的压迫中解放出来,因而使人类活动成为真正创造性的。共产主义是自由的实现,它不仅摆脱了压迫和政治权



力,而且直接脱离了肉体的需要。它是历史之谜的解答,也是我们所知的个人生活和集体生活注定具有偶然性的历史的结束。从今以后,人能自由地决定自己的发展,而不是被他所创造但绝不受他支配的物质力量所奴役。在共产主义条件下,人不再是偶然事件的牺牲品,而是其命运的主人,是其自我目标的自觉的设计者。

180

八、与空想社会主义所宣称的不同,共产主义不是与现实世界相对立的理想,不是一经发明就可在历史上任何时候都能付诸实践的理论。它本身就是当代的历史趋势,这一趋势正在使共产主义的前提成为现实,并正在不自觉地向着这一现实发展。这正是因为当今时代代表着非人性化的顶点:一方面,它通过变工人为商品而使工人退化,另一方面,它使资本家沦为充当某种分类账管理者的地位。作为非人性化的集中表现和市民社会的纯粹否定的无产阶级注定将带来消灭包括自身在内的一切社会阶级的大变革。无产阶级的利益,而且只有无产阶级的利益才与整个人类的需要相一致。因而,无产阶级不仅是苦难、退化及贫困的集合标志,而且是人类借以恢复其与生俱来的权利的历史工具。劳动异化在创造工人阶级的时候也创造了自己的掘墓人。

九、但是,无产阶级不仅仅是非个人的历史过程的工具,而且它通过对自己目标的自觉和对自己所处的特殊环境的自觉而实现这一目标。无产阶级的意识不仅仅是历史所赋予的那部分被动的意识,而且是自由意识,是革命首创精神的源泉。这里,自由与必然的对立消失了,因为历史的必然性事实上采取了无产阶级意识中自由首创精神的形式。由于认识了自己的地位,无产阶级不仅认识了世界,而且根据现实本身(*ipso facto*)来改变世界。这种意识不是纯粹黑格尔主义对以往历史的承认和消化;它面向未来,是对改变世界的积极推动。同时,这种意识也不像费希特和青年黑格尔派的认识那样,仅仅是对现存秩序的纯粹否定,而是关于创造一个已经潜在的运动的迫切要求。这一运动是历史的内在趋势,但这一趋势只有通过人的自由的初创精

181



神才能继续发展。在这一点上,无产阶级的境遇就是使历史的必然性与历史的自由结合在一起。

十、尽管共产主义是生活的所有领域和人的意识的最终变革,但实现共产主义革命的动力只能是受到阶级利益的剥削和一无所有的无产阶级。革命要完成否定的任务,而只有与资产阶级的斗争才是必要的,那么这一否定的任务就落到无产阶级的肩上。建立共产主义仅仅靠消灭私有制还是不够的,它需要长时期的社会动荡,这种社会动荡一定会导致由历史和生产工具改进所要求的完美。共产主义促进了作为其先决条件的先进的技术发展和世界市场,共产主义本身将带来更广泛的技术发展,而且这种发展不再像过去那样敌对于它的创造者,而是有助于他们完成人的自我实现。

以上是马克思理论的基本原则,马克思从来没有离开这些原则。他的直至《资本论》最后一页的全部著作都是这些思想的证明和系统阐述。恩格斯从更加经验主义的观点出发,描述了关于没有阶级的共产主义社会的同样观点,指出通过工人阶级的首创精神而使历史的自然趋势得以实现。另一方面,在人与自然界之间认知上的和本体论上的关系这一问题,恩格斯采用了不同的观点。在恩格斯后期著作中,我们上面讨论过的“实践哲学”的思想让位给人类受制于自然界的普遍规律的理论,这一理论使人类历史成为上述规律中的一个特例,因而背离了作为“出发点”(the root, 马克思语)的人的观点和自然界的“人化”(humanization)的观点。这样,恩格斯创立了马克思主义哲学的新的版本,它与原版的不同,就如达尔文后的欧洲文化与先前时代的欧洲文化的不同。



## 第十章 19 世纪上半叶的 社会主义思想与马克思的 社会主义的比较

### 一、社会主义思想的产生

1847 年以后,马克思偶尔也回到支配他早期著作的哲学思辨上来。有关这方面的例子是十分重要的,因为它们证明了马克思的思想本质上的连续性,并且使我们能够把他的政治思想和经济思想与他早期的思想倾向联系起来。然而,他的成熟的著作直接地集中于对资本主义经济的运行机制日益精确的分析,《资本论》提供了这种分析的最完整的版本。这种精确分析伴随着与各种不同的社会主义学说和纲领的争论。马克思认为这些学说及其思想曲解了历史事实和经济事实,并且阻碍了工人革命运动的发展。与德国“真正的社会主义”的论战以后,马克思还向蒲鲁东、空想社会主义、巴枯宁和拉萨尔发起了论战。所有这些争辩和论战在工人运动历史上都是非常重要的,但它们并非全都包含有理论上的新发展。



183 在马克思作为无产阶级革命的理论家进入论战阵地时,社会主义思想已经出现很久了。如果我们试图给历史上的社会主义以不是规范的术语来下普遍定义,即为19世纪上半叶在社会主义名义下的各种思想确认出共同特征,我们会发现结果将是极其空洞的和不准确的。在工业革命和法国革命的影响下所产生的社会主义思想的主要来源是确信不受支配的财富集中和难以驾驭的竞争必然导致日益贫困和危机,而这种制度必须被另一种制度所取代,在新的制度中,生产和交换组织将消灭贫穷和压迫,并且产生一种建立在平等基础上的社会物品的再分配制度。这也许是指财富的完全平均化,或者“按劳分配”的原则,或者最终指“按需分配”的原则。除了关于平等的一般观念外,各种社会主义纲领和思想在各个方面都是不同的,甚至不是所有的纲领和思想都要求消灭生产资料私有制。在社会主义的倡导者中间,有些人把社会主义从根本上看成是工人阶级的事业,而另一些人则把它看成一切阶级都应帮助实现的人类的普遍理想;有些人宣称政治革命的必要性,而另一些人则指望宣传或试验的力量;有些人认为国家组织的一切形式很快都会被消灭,而另一些人则认为这些形式是不可缺少的;有些人把自由看成是最高的善,而另一些人则准备以平等或有效生产的名义来强烈地限制自由;有些人呼吁被压迫阶级的国际利益,而另一些人则并不使注意力超越国界;最后,有些人满足于对完美社会的设想,而另一些人则为了确认能够保证社会主义到来的自然规律而研究历史发展的过程。

“社会主义”这个词是由圣西门的追随者皮埃尔·勒鲁(Pierre Leroux)提出的。他在1832年的《环球报》(*Le Globe*)上使用这个词。19世纪30年代,罗伯特·欧文的信徒也使用了这个词。随着社会主义这一名词和概念的广泛传播,新学说的理论家和拥护者们自然地将他们的注意力转到了柏拉图的《理想国》、中世纪宗派主义的和文艺复兴时期的空想共产主义思想,特别是托马斯·莫尔(Thomas More)和康帕内拉(Campanella)这些先驱者身上。根据这些17世纪或18世纪



的著作家及效仿者们的学说,把握他们的思想脉络和继承关系是大有可能的,尽管他们的哲学彼此大不相同。柏拉图的等级社会与现代社会社会主义的平均主义原则相距甚远,中世纪教条主义的禁欲主义理想在性质上主要是宗教的。但是,莫尔的乌托邦则把它的起源归于对资产阶级积累最初征兆的反思,社会主义的倡导者们在这一理想中发现了许多共鸣之处:私有制的消灭,普遍的劳动义务,权利和财富的均等,由国家组织生产,根除贫穷和被剥削。从 16 世纪至 18 世纪,激励社会主义思想的不仅仅是对受压迫阶级苦难的反思,而且还有诸如利益的敌对和冲突,以及关于不平等和压迫违背上帝或大自然让人们生活在和平与和谐状态之中的意志这些问题的哲学的或宗教的观念。这些思想的某些鼓吹者甚至走得如此之远,以至他们认为完美社会要求它的全体成员在所有方面完全一致——不仅是在权利与责任方面,而且他们的生活方式和思想方式,他们的衣食住行,甚至[按照德尚(Dom Deschamps)和其他一些人的观点]他们的形体容貌都应是完全一致的。静态的完美理想往往将关于创造性或进步的思想排除在外,而康帕内拉却是个例外:与莫尔的《乌托邦》(*Utopia*)不同,他的《太阳城》(*Civitas Solis*)给科学和技术进步留有很大一块地盘。

## 二、巴贝夫主义

1789 年法国大革命后,社会主义首次积极的表现是格拉胡斯·巴贝夫(Gracchus Babeuf)的密谋集团。1828 年,该集团成员菲力波·博纳罗蒂(Filippo Buonarroti)发表了有关密谋集团的一篇报道,这篇报道使该集团的思想第一次广为人知。巴贝夫及巴贝夫主义者的哲学基本上来自卢梭和启蒙运动的空想主义者,他们以罗伯斯庇尔(Robespierre)的后来者自居。他们的基本前提是平等思想,正如博纳罗蒂(Buonarroti)所写的,“人民被奴役的永久根源就是不平等,只要不平等存在,那么就群众而言,国民权利的保证就是虚幻的,就会使他们失



去人的尊严”[《巴贝夫论平等密谋》(*Conspiration pour l'égalité dite Babeuf*)第1卷,第100页]。因为,在世俗利益面前,所有人都是生而平等的,所以,不平等的根源是私有制,必须消灭私有制。在未来社会里,财富将平均分配而不考虑人们的劳动成果;没有继承权,没有大城市,所有人都从事体力劳动并以相同的方式生活。除了制定新社会的原则之外,巴贝夫主义者计划通过组织一个在导师(the Directory)领导下的密谋集团来推翻现行的秩序。因为群众还没有从剥削者的精神影响中解放出来,所以他们还不能马上就行使权力,权力将由密谋者代替他们行使。以后,随着教育的普及,大众将通过选举产生的团体来管理他们自己。1796年,巴贝夫的密谋集团被发现,随即巴贝夫遭到审讯并被送上断头台。他的思想在一定程度上由路易·布朗基(Louis Blanqui)继承和发展。巴贝夫主义的纲领不是用特有的阶级范畴来表述的,而仅仅区分穷人与富人,或者,大众与暴君。然而,它的平均主义理论是对于以私有制为基础的社会进行经济学批判的最早尝试之一。

巴贝夫主义运动之所以重要,还在于它第一次反映了革命的自由理想与平等理想之间的意识冲突。自由不仅仅意味着拥有集会的权利和消除等级差别的合法性,而且还意味着每一个人毫无阻碍地从事经济活动的权利和维护其财产的权利。因而,自由意味着不平等、剥削和贫困。形成巴贝夫密谋集团的直接根源是雅各宾左派对“热月政变”的反应;但在意识形态上,它远远超过了雅各宾派传统。巴贝夫主义者根据政治权力要通过暴力取得的思想把雅各宾派关于社会的观念接受了过来,并将这一观念留给了法国社会主义运动。(英国社会主义起源于工业化过程而不是起源于政治革命,这一运动一开始就被改良主义倾向所控制。)由西尔万·马雷查尔(Sylvain Maréchal)草拟的《平等宣言》(*Manifeste des égaux*)把法国革命描述成一个更伟大的、最后的革命的序曲。统治者不允许这一文献发表,他们在该文的两个地方画了红框。一个地方是说“如果需要的话,让一



切技艺见鬼去吧,以便让我们拥有真正的平等”;在另一处,这一文献号召消灭一切差别,不仅要消灭贫富、主仆之间的差别,而且要消灭统治者与被统治者之间的差别。第一段话表现了一个在共产主义运动中经常再现的趋向。平等拥有至高无上的价值,特别是在享受物质利益上的平等更是如此。极而言之,这意味着,问题在于人们不患寡而患不均。如果可以选择的话,即在改善穷人的命运而让不平等存在下去与保持穷人的现状而使每个人都降低到他们的水平两者之间,那么所选择的必定是后者。各种共产主义和社会主义团体实际上在当时并没有考虑这个问题,因为他们都肯定财富的平均化将会给所有人带来富裕或至少自足。他们中的大多数人还天真地认为工人的一贫如洗应归咎于富人肆意的浪费,如果把被特权阶级所享用的财富分配给人民,那么结果就会是普遍的繁荣。然而,在社会主义思想的最初阶段,对贫穷和不平等的道德愤慨还没有与对资本主义进行经济分析区分开来,相反,道德愤慨代替了经济分析。因为,根据启蒙运动的空想主义者摩莱里(Morelly)或者马布利(Mably)所说的,利益共同体的原则是从一种规范的理论推断出来的。按照这种理论,就人本身而言,他们对世界的一切事物都有同样的权利。不论是来自《新约全书》的引用(在许多社会主义文献中都有这种引用)还是启蒙运动的唯物主义传统所维护的这种观念,结论只有一个:消费的不平等则违背人的本性,同样,租金、利息以及其他不劳而获的收入也都是违反人的本性的。

186

作为直接的革命目标,应是消灭统治者与被统治者之间的差别,但更确切地说,这属于无政府主义的传统。巴贝夫主义者则摒弃了它,因为他们为了普遍利益而设想出一个独裁阶段,这一阶段对于消灭或消除平等之敌是必不可少的。

总之,巴贝夫主义运动表明了这样一点,即自由民主主义与共产主义开始分道扬镳,因为日益明显的是,平等不是自由的完善,而是自由的限制。然而,这并不是意味着所有人都立即看到了这种自相矛盾



的困境。有时,自由民主主义与社会主义以混合、折中的形式而出现,直到 1848 年,二者才有了明显的界限。与此相似,“共产主义”和“社会主义”这两个词在很长的一段时间内都没有很明显的区别。直到 19 世纪 30 年代,“共产主义”这个名词被那些要求消灭私有制(开始主要是指土地私有制,后来也包括工厂私有制)和实现消费绝对平均的激进的改革者所普遍使用。这些人不指望政府或者有产者的仁慈,而是依靠被剥削者使用暴力。

19 世纪 30 年代以后,在英国和法国这两个社会主义的发源地,社会主义思想和早期工人运动开始以不同的方式结合起来。然而,在此之前,对社会进行社会主义(尽管不是共产主义的,即也不是巴贝夫主义的)根本改革的思想以对工业发展的理论反思形式在这两个国家公开出现。圣西门、傅立叶和罗伯特·欧文是这种类型的社会主义的主要代表,对马克思的思想产生了重要的影响,这种影响既有积极的方面,又有消极的方面。这种社会主义本身不是被剥削阶级的抗议,而是来源于对社会苦难、剥削和失业的观察与分析。

### 三、圣西门主义

克洛德·亨利(Claude Henri),即圣西门伯爵(1760—1825 年)是近代社会主义理论的真正创始人。他认为,社会主义不仅仅是一种理想,而且是历史过程的结局。他是一位著名公爵的后代,参加过美国独立战争,法国革命后,他从事商业活动,后遭破产。他毕生对哲学问题和通过改造研究社会的方法来改造社会的可能性问题感兴趣。他还系统地论述了将每一类知识归结到一种实证状态的思想,第一次使知识从神学的和形而上学的领域中解放出来。这一思想后来被奥古斯特·孔德所继承。在圣西门的早期著作《一个日内瓦居民给当代人的信》(*Lettres d'un habitant de Genève*, 1803 年)和《19 世纪科学著作导论》(*Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, 1807 年)中,他



要求一种应与自然科学具有同样的实证性和可靠性的政治科学。要把牛顿时代以来所积累的知识加以统一则需要另一个牛顿。总有一天,学者们会沿着他们的道路走向幸福。1814—1818年,在未来的历史学家奥古斯丁·梯叶里(Augustin Thierry)的帮助下,他制订了在欧洲范围内实行政治改革的计划[《欧洲社会的重新组织》(*De la réorganisation de la société européenne*),1814年]。在这些计划中,包括按照英国的方式建立议会政府和按照中世纪的方式举行超越民族界限的欧洲议会以保证和平、合作和统一,但这种议会是由自由主义引起的,而不是神权政治引起的。随着时间的推移,圣西门日益对广泛的经济组织问题感兴趣。他所得出的结论[《论实业制度》(*Industrie*),1817年]是,国家的合理职能就是管理生产,应该把工业管理的方法运用到解决所有社会问题上去。在1818—1822年担任其秘书的奥古斯特·孔德的协助下,圣西门发展了这一观点。他最终抛弃了经济自由主义,论述了未来“有组织的”社会共同体的原则,这一原则赢得了众多的拥护者并使他闻名遐迩。

圣西门坚信人类的未来是过去历史的变化和趋势的继续。尽管他没有系统地论述他的这一结论,但是这一结论与历史唯物主义的结论是很相似的,即一切政治变化都起因于生产工具的演变,现今的技术状况要求相应的政治变化。贫穷和危机是因自由竞争和生产及交换的无政府状态引起的。然而,这种无政府状态使那些从事生产的人——工厂主、商人、产业工人和农业工人——屈服于无能寄生虫和无赖的权威。在圣西门看来,最重要的分界线是劳动者与那些纯粹吞噬他人劳动果实的蛀虫之间的差别。随着工业集中而来的未来社会将是一个工业由财富的生产者来管理的社会;生产将根据社会需要来计划和调节;私有制虽然被允许存在,但它的性质改变了,因为它的作用要服从普遍利益而不是要服从所有者的冥思怪想;财产继承将被取消,以至只有这样,财产才能由那些通过才能和努力而获得它的人所享用。竞争将让位于竞赛;私人利益将变成自我完善的手段,它将效



189 力于社会而不是反对社会。社会等级制可以保留,但它不再是世袭的;最高地位将由分配投资资源的银行家和监督社会普遍发展的圣贤去占居。新的工业秩序将结束贫穷,洗刷掉在社会中最受折磨的阶级即无产阶级的羞辱;然而,圣西门没有寄希望于受压迫的工人们去实现他们的计划,而是相信,工厂主、银行家、学者和艺术家一旦接受了这种学说,他们就会为了自己的利益而去改变社会。政权会出现完全的变化,其功能不再是统治人民,而是管理种种事务,即保证人类最有效地使用大自然的恩赐。要实现这种变化,就需要也只能需要进行诸如由工业家来掌握国家权力的和平改革。圣西门还多次表示希望统治阶级支持他的计划。在他的最后一部重要著作[《新基督教》(*Le Nouveau Christianisme*, 1825年)]中,他声称政治科学必须仍然建立在更为根本的原则上,即宗教的原则上。工业社会远远不是带来基督教文明的毁灭,而是要实现它的本质意义,尤其是实现“互爱”准则。私利不能充分构成社会组织的基础;感情与宗教是必不可少的,宗教生活是人的存在的永恒特性,是永远不可废弃的。

圣西门纲领中的宗教色彩被他的直接信徒所加强。他们把他的这种思想加以系统化并且渗进他们自己的东西。从昂方坦(Enfantin)和巴扎德(Bazard)所写的《圣西门学说评注》(*Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, 第一卷于1830年问世)这部著作中,我们可以清楚地看到圣西门社会哲学蜕化为一种教条,以及他的追随者变成一伙宗派的过程;这里,我们还可发现有关圣西门本人所概述过的思想的详细评注。

190 圣西门学派把历史看成一个连续过程,不过,在这种过程中,有组织阶段与批判阶段是交替出现的。在“有组织”时期,某种思想原则被普遍接受,存在着分明的社会等级制度和完整统一的信念。“批判”时期是不和谐、分裂的必然过渡阶段,在这一时期,共同体的意义丧失了,社会的纽带松懈了。自从宗教改革运动以来,欧洲就一直处于这种状态。但是,现在的欧洲正在进入一个新的有组织时期,这一时期



将是永久的,不会有一个混乱时期接踵而至。它将是中世纪神权政治的某种复归,但没有中世纪神权政治那种对肉体 and 世俗需要的轻视。相反,新型的基督教将富有科学和技术进步的精神,将把生产劳动看成是具有本质价值的东西。对上帝和来世的信仰将被保留,教士也将继续存在,但宗教的整个体系将与人类的尘世幸福协调起来。

圣西门认为,这种展望不是主观臆断的,而是从整个历史中推断出来的。在历史上,我们可以看到合作原则的逐步发展。工业的增长及其日益集中化需要生产组织的根本改变。游手好闲者所分享的劳动果实越来越少,正如我们所见,在工业国家里利率正在下降。但是,未来发展的种子必须加以扶植而使其发芽。目前,竞争和无政府状态正在扩大阶级间的鸿沟,因为工厂主为了降低价格而削减工资。由于世袭原则,生产资料由无所作为之辈支配,不合理的出身特权已取代了生产领域的财产特权。在新型的社会中,没有人对人的剥削,地球将因为生产者的合作而多产;生产者的果实将不再被游手好闲者所吞噬;取消了继承权,尤其是取消了继承生产资料的权利;消灭了资本的利润;在国家集中的基础上组织生产;国家将根据工厂主的能力和社会需要来分配投资贷款和一切生产资料;使用生产资料的权利将以能力为依据,这种在国家监督下的权利运用将是财产的唯一形式;支配人们行为的不仅仅是自我利益,还有感情、热情、为他人工作的意愿、道德和宗教;收入不是均等的,因为收入原则是“按劳分配”,但这种不平等不再是因为剥削,因而也不再有害于共同体,也不会重新产生阶级和阶级对立;对忍饥挨饿的人毫无意义的虚幻的自由以及被财富特权所废弃的在法律面前的平等,将由劳动者之间普遍的兄弟情谊所取代;工业家、艺术家和学者将协调地工作,改善人类和满足人们对物质、道德和知识的需要,同时保持与上帝的联系这种无价之宝,以使人们幸福、友爱和互助。

像其他道德学说和哲学学说那样,圣西门主义也显示出它本身能够有不同的演变方向。它的极权主义因素——对社会等级的强调和



神权政治的色彩——一部分通过孔德而奉献给了一个保守的思想流派，这一流派强调圣西门与德·迈斯特(de Maistre)和其他后法国革命次序的传统主义评论家有联系的那部分思想。但是,另一方面,路易·勃朗(Louis Blanc)成为圣西门的信徒,通过勃朗,拉萨尔也成为圣西门的信徒。在社会主义思想中,指望国家在解决阶级对立这方面发挥重要作用,这很大一部分是圣西门的思想遗产。就马克思的社会主义而言,圣西门学说最重要的特点可以罗列如下:对历史的规律性及其向社会主义发展的坚定信念;无政府主义竞争的毁灭性结果和国家计划经济的必要性;经济管理取代政治统治;科学是社会进步的工具;解决政治经济问题的国际主义方法。相反,与马克思主义相对立的社会主义思想认为,现存的国家可以被用来实现社会主义变革,同样地,也可以用来实现圣西门的阶级合作的呼吁和“工业秩序”(industrial order)的宗教意义。“各尽所能,按需分配”这一公式是马克思主义的社会主义从路易·勃朗那里接受过来的,而在这一点上,路易·勃朗修改了圣西门的学说。

192 像早期马克思主义一样,圣西门的学说需要在浪漫主义运动的结构中得到判断,或者说是一次从浪漫主义运动内部来克服浪漫主义的尝试。圣西门对法国革命后社会的批判不仅反映了对被压迫群众的同情,而且也反映了对曾把旧社会联系起来的纽带发生断裂的惊恐。浪漫主义者、圣西门以及青年马克思之所以指责工业文明,不仅是因为它的社会的非正义,而且还因为工业文明由私人利益的否定原则取代了几乎所有的人际联系。于是新的世界成为这样一个世界,在这一世界中,任何东西都可用来出售,其价值就是它的市场卖出价,同时,自私的动机取代了人与人的团结和同情。浪漫主义者大都把这一事态归于技术进步,并把前工业时代的田园般的或骑士般的共同体理想化。圣西门主义者在厌恶新的工业秩序或者说无秩序方面与浪漫主义如出一辙,但他们明白找回过去并非解决问题的办法,问题的答案在于合理地组织生产。与马克思一样,他们也坚信技术进步会弥补这



种进步所产生的破坏效果并使人类复归到有组织的统一体,这主要是在欧洲进行的。有机的统一体建立在科学发展之上,而不是像过去那样建立在原始农业社会萧条的基础上。

圣西门主义者后期的命运和肆无忌惮的表现——教士等级制度、性神秘主义、近东地区寻求女性救世主义——都与社会主义的历史毫不相关。但是,一些工厂主被圣西门主义对工业组织、技术效率和创业者精神的崇拜所吸引住了。与英国的情况不同,法国工业化的曙光是从半浪漫主义的意识形态中放射出来的,工程师与商人以漂泊的骑士和应用科学这个新世界的开拓者的形象出现。“昂方坦神父”后来成为铁路经营者,圣西门的另一信徒费迪南德·德·莱赛普斯(Ferdinand de Lesseps)则开凿了苏伊士运河。

在前马克思主义(pre-Marxist)的所有学说中,圣西门主义最有效地使社会主义思想在知识分子阶层中传播开来。乔治·桑的小说熏陶了两三代人,乔治·桑本人就是一位改信圣西门主义的人。把对社会主义的信仰传播到欧洲主要国家的知识分子中去,这主要归功于圣西门主义者。德国的浪漫主义者、英国的功利主义者、俄国和波兰的激进派都受到圣西门主义的影响。

#### 四、欧文

193

与大多数其时代的社会主义思想家不同,罗伯特·欧文(1771—1858年)一直是一位工业家,在他从事写作以前的许多年里,他直接接触到工人阶级的生活。尤其是与法国社会主义相比较,他生活的国家经受着更多、更难以忍受的工业化和机械化的恶果。

欧文是一位贫穷的手工业者的儿子,很早就独立谋生。他凭着自己的能力和智慧在曼彻斯特开办了自己的工厂。后来,他经营一家很大的棉花加工厂,与一位工厂主的女儿结了婚,成为英格兰新拉纳克郡一家大纺织厂的经理和共有人。1800年以后,欧文在那里进行社会



实验和教育实验,以求将工人及其家庭从贫穷、堕落及放荡中解救出来。他当了许多年的工厂主和慈善家,他把工作时间缩短到十个半小时,不雇佣10岁以下的儿童,免费提供初级教育,创造相对卫生的工作环境,用说服而不是惩罚的方法来戒除酗酒和偷盗。大出人们意料的是,他的做法表明,建立在这种基础上的生产和贸易,比起那些成人和儿童被残酷的非人环境所戮害的工厂要兴旺得多。在后面这类工厂里,疾病、饥饿、酗酒、犯罪以及奴隶般的劳动方式使劳动阶级沦为动物的水平。

在《新社会观,或论人类性格的形成》(*A New View of Society, or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character*, 1813—1814年)一书中,欧文论述了他的实验及其哲学基础。在这部著作中,他试图使工厂主和贵族们相信改革工业、金融体系、工资和教育的必要性,这不仅有利于工人,而且有利于资本家及整个社会。在随后所写的大量的小册子、杂文、论文、备忘录以及给议会的呼吁书中,他继续宣传他的改良主义思想,揭露工业化的弊端,极力主张采取社会措施和教育措施以纠正陋习,促进技术发展。他首先设法解除强迫6岁儿童在纺织厂每日工作14小时到16小时的野蛮制度。克服了重重困难,他终于成功地使“1819年工厂法”获得了通过。这是英国第一个在纺织业限制儿童工作时间的法律。1817年之后,他在许多演讲和著作中指责英国国教(the Established Church)使群众一直处于贫穷和迷信之中。他认为,该宗教中最荒谬、最有害的部分是有关个人对其个性和行为负责任那部分。欧文晚年放下他的慈善事业,从事组织工会和合作社,设计建立在自愿互助、没有剥削和对抗的基础之上的新型社会。他对私有制和宗教所做的抨击引起了公众的嘲笑。1824年,他前往美国,试图在那里建立共产主义新村,结果以失败而告终。1829年,他返回英国,成为英国无产阶级进行经济斗争的第一位杰出的组织者,他把余生献给了工会事业和合作社运动。他倡导“劳动货币”(labour currency),以使产品的价格与它们的真正价值即生产



它们的平均劳动时间相一致。他还组织了一个物品直接交换的“劳动交易所”(labour exchange)。尽管后来的英国工会和合作社改变了它们的活动基础,他们认为欧文不仅是战士和理论家,而且是他们的第一个伟大组织者。

欧文为之而奋斗的目标是在实践中消灭贫穷、失业、犯罪和剥削。他为一些简单的原则所鼓舞,因为在他看来,承认这些原则就足以治疗人类的所有疾患。首先,他接受了 18 世纪功利主义的观点,认为人的性格、情感、观点和信仰不是个人自我形成的,而是受着环境、家庭和教育不可抗拒的影响。那些认为人的意志影响人的观念或者认为个人对其个性和习惯负有责任的观点是致命的错误,所有宗教都犯有这种错误。经验表明,人们是由环境和教育支配的。罪犯与法官一样,他们都是环境的产物。人天生就有追求幸福的欲望,他既有理智的力量,又有动物的本能。人们带着不同的能力和倾向来到这个世界。但是,知识与信念完全是教育的结果,人的幸福与不幸有赖于他所接受的知识。已经困扰人类很久的罪恶与不幸的唯一根源就是无知,尤其是对人的本性的无知。知识是治愈人类所有疾患的药方。因此,人们不可能因互相敌对而获得幸福,只有以所有人的幸福为目标才能获得幸福。

195

这种认为人可以随意塑造、可以不消灭私有利益而用教育去调和它们达到社会和谐的思想是启蒙运动思想的部分存货,但欧文却从中得出了旨在彻底改革社会制度的实际结论。在他看来,核心的问题就是要改变教育环境。受过良好教育的儿童具有与他人合作和以爱待人的终生习惯,但要做到这一点,就必须使儿童在早年就得到训练,而不是把他们赶进工厂,使他们陷入堕落和愚昧。

儿童们毫无例外地都是可以由人任意塑造的、结构奇妙的复合体。如果事前事后都根据有关这一问题的正确认识仔细地加以照管,就可以使它们集体地养成任何一种人类性格。这些复合体虽然象所有其他的自然产物一样有无数的



种类,但都具有一种可塑性;如果行之得宜、持之以恒,最后是可以把它们塑成充分体现人们的合理希望 and 要求的形象的。<sup>①</sup>

教育的改革一定要有劳动环境的改革相伴随。改善工人的命运也是出于工厂主自身的利益考虑,因为工人们带来了对他们自己生产的商品的巨大需求。贫穷与低工资导致了生产过剩的危机,结果是商品滞销,雇佣者破产。起初,欧文曾希望通过使资本家相信这一思想而获得他们对他改革的支持。然而,尽管他始终相信改革有利于全社会,可以通过逐步的变化与和平宣传来使改革实现而无须革命,但他最终明白,工人们要改变他们的命运就必须依靠他们自己的努力。

欧文晚年寄希望于共产主义新村。共产主义新村从事农业和工业生产,是未来和谐社会的核心。在这里,由于良好的组织和忠诚的合作,人们会自愿地生产数量更多、质量更好、价格更便宜的产品。从幼年起,教育就给儿童灌输对集体的爱,教育将消除宗教偏狭和宗派纷争。帮助他人的愿望将足以激励人们去从事劳动,而无须有竞争或荣誉的激励;劳动将成为衡量价值的尺度;社会将按生产总值来相应地确定流通货币,这样,经济就能避免出现危机、生产过剩、萧条及通货膨胀;这里,没有犯罪、酗酒或放荡,没有惩罚、监狱或死刑。马尔萨斯认为,因为食物供应无法跟上人口自然增长的步伐,因而一部分人会受营养不良和饥饿的痛苦。这种观点是荒谬的。人们的生产量可以远远超出他们的消费量。肥沃的土地是没有极限的。生产正以比过去更快的速度增长。

欧文相信,如果这些简单的道理不被普遍地承认,那只是因为人们的思想还没有做好准备。由于无知,几个世纪以来人类一直处于造成自己无能的某种阴谋之中。现在明晰的时刻到来了,整个生活可以容易地和很快地得到改革。改革会适时地遍及全世界,因为它适用于

<sup>①</sup> *New View of Society*, Second Essay. (参见《欧文选集》第1卷,柯象峰等译,商务印书馆1979年版,第21~22页。——译者注)



整个人类。民族间的偏见和敌意,相信人的不平等和阶级制度——所有这些都是迷信的结果,迷信一旦破除,它们就会随之消失。

欧文关于人的本性不可改变的信念与他关于人的性格可以塑造的理论并行不悖,因为他强调人性的永恒因素是既倾向变化又渴望幸福。他常在规范意义上而不是在描述意义上使用“人的本性”(human nature)这一术语,在他那里,“人的本性”意味着人生活于和谐与一致中的责任,尽管人们各不相同。

尽管欧文的学说来自于实际组织观念,但是像法国社会主义者的学说那样,它同样以这种信念为中心,即认为社会主义是一个独特而又天才的发现,由于它的合理是显而易见的,所以社会主义一经宣布就注定会被所有阶级承认。因为欧文不厌其烦地重复内在决定论那种使人任意由传统的信念和偏见来摆布的观点,所以令人模糊不清的是,有多少人能像欧文这样突然自由地冲破这种摆布,而且给其他人指明社会改革的道路。这些对无所不能的传统提出挑战的人似乎是因为天才的自发性而具备开创新纪元的力量。欧文本人没有讨论这个问题,他只关心与其社会计划有直接关系的哲学,甚至满足于从启蒙运动传统中得出的一般公式。他没有讨论阶级意识的作用。与大多数社会主义体系的创立者一样,他倾向于使自己扮演历史过程中的世界创造者的角色。这是欧文的社会主义与马克思主义的主要不同点,是诸如关于经济改革和政治改革各自作用之类的重要分歧的根源。马克思同意欧文和其他一些人的观点,认为在社会主义社会中,国家统治人的权力最终将被管理事务即生产过程的管理所取代。但是,马克思强调这只在政治大变革后才能实现。相反,欧文则认为,按照社会主义精神所进行的彻底的经济改革可以通过诉诸人的普遍利益和在现存国家权力的帮助下得以完成。英国工会运动仍然带有这一企望所打上的烙印,它使政治斗争直接服从于经济利益。把工人政党看成工会的某种机构的社会民主派理论是该学说的续篇。在第二国际时期,这个问题以更为成熟的形式成为争论的焦点。



欧文的学说标志着英国工人运动进入新的阶段,它不再仅仅是失望情绪的爆发,而是变成了最终导致巨大社会变化的有系统的力量。另外,他对资本主义的抨击和他的新社会计划具有不朽的特性,尽管他的某些思想——例如,劳动货币思想被其追随者约翰·格雷(John Gray)和约翰·弗兰西斯·布雷(John Francis Bray)所发展——很快即被证明是建立在完全错误的经济分析基础之上而被遗弃。

在这期间,19世纪30年代末,一个工人政治运动以宪章派的形式出现在英国,这一运动持续了10年之久。恩格斯曾为由费格斯·奥康纳(Feargus O'Connor)创办于1838年的该派报纸《北极星报》撰稿。宪章派的主要要求是平等和普遍的男性选举权,他们的目的虽然没能达到,但他们的鼓动导致了一个反对工业剥削的法案的通过。

## 五、傅立叶

夏尔·傅立叶(1772—1837年)应当享有第一流的远见者和幻想家的荣誉。他比以往历史上任何一位空想家更为详尽地描述了未来社会主义的天堂。然而,他第一次进行了某种已被证明在社会主义思想发展中起着重要作用的研究。他是经济危机、匮乏、革命时代和拿破仑时代投机事业的目击者,在某种程度上,他也是这些事件的牺牲品。这些经历形成了他的思想体系的背景,他把这些事件看作人类历史上最重要的事件。

傅立叶出生于贝桑松,他的父亲是一位富商。傅立叶注定没有经商的命。1791年,傅立叶成为里昂的一名商务代理人,他以此身份游历了法国、德国和荷兰。后来,他创办了自己的公司。但法国革命使其公司毁于一旦,从此他便憎恨这次革命的思想。后来,他应征入伍,1796年退役,再次成为里昂的一名代理人,随后又成为一名经纪人。几年后,他移居巴黎,以银行出纳员的身份又回到里昂,最后他定居巴黎,开始时担任贸易官员,后来成为一名谦恭的年金领取人(*rentier*)。



他的最后 40 年是在著述和宣扬他的完美社会主义理想中度过的,几乎所有余暇都贡献给了写作,只有一小部分用来阅读。他不停地寻求一个愿意在他的第一个“法伦斯泰尔”(phalanstery)或称为新社会细胞的社会组织中投资几百万法郎的赞助人。他相信这种组织一旦建立起来,最多 4 年时间就将证明这种实验是不可抗拒的。尽管屡尝失败之苦,他还是继续努力,设法征募了一小伙信徒,这些信徒的领袖是维克多·孔西德朗(Victor Considérant, 1808—1893 年)。1800 年,傅立叶开始写作,1808 年,他在匿名出版的《关于四种运动和普遍命运的理论》(*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*)中论述了他的思想体系。1822 年,他发表了《普遍统一律》(*Traité de l'association domesique et agricole*)。1829 年,《新的工业世界和协作世界》(*Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*)问世。他留下了许多手稿,其中一部分由他的追随者发表,有些则在最近才公诸于世。

199

傅立叶谈到过他是怎样偶然发现了他的体系的基本原则的,这件事很好地说明了傅立叶与众不同的性情。1798 年在鲁昂到巴黎的游历途中,他注意到,尽管气候相同,但从一个地方到另一个地方,苹果的价格差异很大。这使他深切地感悟到了经纪人的有害性和破坏性,因此激发了他关于新社会的完整思想的出现。傅立叶继续他的研究,他发现在世界历史中已有两个有害的苹果,即亚当的苹果和巴黎的苹果(这种苹果导致不和谐);还有两个有益的苹果,即牛顿的苹果和他自己的苹果,他自己的苹果比以前所有的人类发明更有益于健康。他补充说,世界在以往的任何时刻若都能按照他的体系来组织,例如在伯里克利时代,那样则可避免很多苦难和不幸的发生。傅立叶不是他那个时代唯一的把自己当成救世主的理论家,但他在这个问题上比大多数人都更为坦率。

傅立叶学说的产生是由危机、投机、剥削和工人的苦难等现象引起的。傅立叶认为所有这些现象都不是人的本性所带来的不可避免的结果,而是应归咎于劳动与交换的错误制度。人的需要和情欲是不



可根除的,但它们只有在社会组织不良的情况下才会导致不幸;问题的关键在于采用适当方式来解决需要和情欲,使它们导致普遍利益而不是导致对抗。现代文明是与上帝建立的自然秩序倒行逆施的;我们必须重新发现自然界的的要求并相应组织公共生活。未来的社会将由所谓“法伦斯泰尔”的人们组成,在这种组织中,一切情欲都会得到满足,都会为建设性的目标服务。共有 12 种情欲是人所共有的,尽管比例组成各不相同:4 种与情感有关(友谊、爱情、理想和家庭感情),5 个感官各有一种与之对应的情欲,剩下 3 种则是“个别的”(distributive),即变化的欲望、私通的爱情欲望和结成竞争群体的倾向。通过详尽计算,傅立叶指出这 12 种情欲将组合成 810 种性格,他称之为“法朗吉”(phalanx)的社会基本单位中的个人,最多可以包含两倍于这个数字的性格还有多余——可以包含 2000 多种不同性格。生产是在以每个人的职业都与他的性格相吻合这种方式上来进行的。工作不再是单调乏味的事情,相反,它是快乐的动力和源泉。没有人被迫固定在同一种工作上。每个人至少具备 40 种不同的技能,如果愿意,他可能在一天里几次更换他的工种。诸如屠宰牧畜或清理阴沟管道等令人不快的工作也可以由孩子们去干,因为他们喜欢在那些脏地方玩耍。法伦斯泰尔将是一个农业和工业的联合组织;生活将是公共性的,但独处也未尝不可;住房是大饭店而不是简陋的棚屋;人人完全自由,可以按其癖好行事;妇女将享有与男人完全平等的权利;不再有家庭生活;孩子将由公费公共抚养;不堪忍受的家庭事务不再存在;对性生活的一切限制都将消除。这就是新社会的基本特点:如果人们愿意,他们可以选择一夫一妻制,但爱情是绝对自由的,妓院是新秩序中最受尊敬的机构之一。

私有制、遗产继承和经济不平等还将继续存在,但它们将丧失对抗性。法朗吉也会给所有人提供最起码的生活保障,即使有人不想工作(但所有人都会希望参加劳动,因为一切工作都是令人愉快的)。合作社负责生产,合作社在总财富中的份额由它们的产品有用性以及



创造这些产品的乐趣等因素来决定。每个人在几个集体中劳动,按照他在每个集体中的能力得到不同的报酬。尽管还存在不平等,但没有嫉妒,而只有真正、健康的竞争。所有人都有分享合作社资本的权利,但这并不会导致剥削。对一切孩子的免费教育保证他们在早年就从事有用的劳动。这时,政治权力机构是多余的,公共事务将按照民主原则来处理,政府的功能仅仅是经济管理。然而,为了多样化和竞赛,新秩序将保留头衔和贵族制度,保留代议制的作用。傅立叶精确地计算了组成一个“奥默纳奇”(Omnarchy,即支配一切)的世界性国家需要多少个由大小不等的单位结合而成的“法伦斯泰尔”。因为现有制度的邪恶已殃及动物王国和植物王国,新秩序将要求改变这种状况,确立人类对它们的维护。大海变成柑橘汁,沙漠开花,冰川消融,春天常驻,野兽绝迹或变成人类之友,成为按照人的意志办事的“善兽”(‘anti-lions’ and ‘anti-whales’)。整个人类只用一种语言;所有人过着富裕充实的生活;人们全面地发展自己的人格,拥有各种情感和爱好,生活在幸福和谐的社会之中。

201

傅立叶毫无顾忌的陈述和推己及人的天真(性乱交、暴食暴饮、爱情上的水性杨花等等)使人们把他看成一个毫无希望的幻想家,结果使他的一些真知灼见也被人忽视了。寻求用普遍规律来解释人类事业的思辨的宇宙哲学和神学包裹着他的整个理论。追求知识对他来说是一种崇拜,自然规律则是神圣的法令。牛顿的万有引力定律也适用于灵魂;人的一切情欲都是“吸引”(attraction)的实例,都是自然的,因而都是神圣的,都应得到满足。宇宙是由天体按照等级秩序组成的一种法伦斯泰尔:行星交配、恒星赋有灵魂,如此而已。傅立叶接受了谢林关于世界是一个统一体的观点,他相信人类灵魂与宇宙是按其同一的先验图式构造的。

尽管有这些谬误,但是傅立叶对“文明”(‘civilization’,他总是把这个词作为贬义词使用)的批判和他关于未来和谐状态的思想包含着许多成为社会主义传统的因素。他关于剥削与贫穷应归咎于社会环



202 境与先进的生产工具之间脱节的观点在马克思的著作中以更为准确的形式出现。傅立叶指出了在经济无政府环境下商业的寄生本性,同时也指出了小土地占有的有害性。他认为技术的进步加剧了无产阶级的贫困(挽救的措施是改变财产制度,而不是停止进步),指出工资下降到了维持最基本的生存水平。他的理想是一个统一的经济制度,这一制度能避免人的能量浪费在中间环节上,消除导致商品供过于求和使工人贫困化的无计划生产的混乱状态。傅立叶批判了崇尚政治自由的共和主义学说,他指出,如果没有社会自由即没有发展个人自我倾向的自由,政治自由是毫无价值的。他证明雇佣劳动是一种奴役,人类渴望建立在个人欲望与从事的工作相一致基础之上的自由,目标就是建立自愿的、和谐的合作社会。所有这些思想都与马克思的观点相接近。人从单一职业中解脱出来而成为全面的人、能够完成各种任务、生活在使人们能够做到这点的制度中,这些傅立叶的思想也多次在马克思从《巴黎手稿》到《资本论》的著作中出现。再者,傅立叶是首先倡导妇女解放的人士之一,他相信人类进步依赖于性的解放,像马克思主义者一样,他谴责资产阶级婚姻中的娼妓因素。他的乌托邦是文艺复兴时期与启蒙运动的禁欲生活幻想的对立面。他认为禁欲主义违背本性,而人的解放的重要一点就是情欲的解放。在这方面,比起古典空想主义者,他显得与拉伯雷(Rabelais)具有更多的共同之处。在他的理想世界中,他把审美体验和艺术创作置于重要的地位,这又接近于马克思主义的社会主义。

203 尽管傅立叶所给的一些答案是幻想式的,但是他指出了一个真正重要的问题:既然人们秉有不同的希望、秉有攻击与自私的冲动,那么怎样才能将这些竞争的本性纳入建设性的轨道而避免导致社会对抗呢?与大多数空想社会主义者不同,傅立叶认识到问题在于建立新的社会秩序而不是改变人的本性。他相信利益的冲突是一个普通规律,试图去阻止这种冲突是不会有成效的;但是,社会应该来这样组织以使冲突总是走向和谐。他认为寻求人的共同水平和平均化是毫



无作用的,从这一立场出发,他不同意圣西门与欧文的观点;对他来说,关于利益完全平等和完全一致的观念是一种幻想。然而,他相信文明的局部改良是绝无好处的,社会必须从根本上加以改造,否则一事无成;他相信这种改造可以通过纯粹榜样的力量来实现。

傅立叶的信徒们对傅立叶体系中的宗教和宇宙学的装饰并不感兴趣,但他们接受了政治斗争并不能导致什么变化,只有社会改革才是有效途径这一观点。他们使用各种方法,试图按照现实主义来修正傅立叶的思想。工人消费合作社是傅立叶体系的结果,它们是建立生产合作社的尝试。在生产合作中,工人们都是股东。

维克多·孔西德朗出版了傅立叶学派的杂志[《法伦斯泰尔》(*Le Phalanstère*), 1832—1834 年;《法朗吉》(*La Phalange*), 1836—1849 年],试图在得克萨斯创办模范的殖民区域[许多空想主义者把他们的理论在新世界付诸实践,如欧文、卡贝(Cabet)、魏特林(Weitling)等]。傅立叶的另一个信徒是弗洛拉·特里斯坦(Flora Tristan, 1803—1844 年),她是一位因在自传中叙述色情经历而闻名的早期女权主义者。

## 六、蒲鲁东

在早期社会主义者中,约瑟夫·蒲鲁东(1809—1865 年)是一位值得关注的人物。他的影响波及面很广,这在很大程度上是因为他的著作支离破碎,相互矛盾。他对社会正义的终生热情不能与他所受的教育或者具备的历史分析才能相提并论(他靠的主要是自学)。他出生于贝桑松,父亲是酿酒厂工人。他被赞助人送进学校,当过印刷工人。后来,他获得奖学金并移居巴黎。1840 年,他出版了《什么是财产?》(*Qu'est-ce que la propriété?*),结果是暴怒和赞美并驾齐驱地冲向这一小册子。蒲鲁东引以为自豪的是,从此他的名字与“财产就是盗窃”的口号联系在一起了,尽管这句严厉的口号事实上在大革命前就



由布里索(Brissot)采用了。蒲鲁东被审讯,结果是宣判无罪,很快,他又就同样的问题写了两本小册子[《关于财产问题给布朗基的一封信》(*Lettre à M. Blanqui sur la propriété*), 1841年;《警告所有者》(*Avertissement aux propriétaires*), 1842年]。他又被审讯并再次被判无罪。直到1847年,他才在一家运输公司谋了个代理人的工作。在这几年里,他又出版了两本重要著作:《人类秩序的出现,或政治组织的原则》(*De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique*, 1843年)和冗长的《经济矛盾的体系,或贫困的哲学》(*Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1846年)。后一著作招来了马克思毁灭性的答复——《哲学的贫困》(*Misère de la philosophie*, 1847年)。马克思会见过蒲鲁东,在长时间的会谈中,他把黑格尔的哲学思想传授给了蒲鲁东,这或许是蒲鲁东要求马克思这样做的。蒲鲁东并不了解德国人,但他也可能从海因利希·阿伦斯(Heinrich Ahrens)的讲座和著作中涉猎过黑格尔的思想。那时,阿伦斯正在巴黎讲课。

1848年革命以后,蒲鲁东步入政界,企图让共和政府采纳他的社会改革纲领。1848年6月,他当选为国民议会议员,成为议会左派的主要代表。然而,他不久就因为几篇批评路易·拿破仑的文章而被捕,入狱达三年之久。他在狱中继续著书立说,于1851年发表了《关于19世纪革命的一般思想》(*L'Idée générale de la révolution au XIXe siècle*)。同年12月政变以后,他一度希望可以利用路易·波拿巴来实施他的社会主义计划。尽管蒲鲁东同时遭到失败、贫困的折磨和强烈的指责,他仍然继续到处鼓动,发表了大量的著作。1858年,他因巨著《平等与革命的正义性》(*De la justice dans la révolution et dans l'église*)而再次被判三年徒刑,他逃往比利时,四年后他被驱逐出比利时而回到了法国。在法国,他再次试图建立一个政党和自由派组织,并又一次以失败而告终。1865年,他在帕西与世长辞。

蒲鲁东自己也承认他从没有重新读过自己的著作,他似乎也没有



觉察到他著作中的矛盾之处。就其计划而言,它是纯粹规范的,它诉诸正义和平等的理想,所以,它是属于空想社会主义范畴的。但是,蒲鲁东试图把这一理想建立在对当代经济生活的分析之上,试图评价将其付诸实践的可能性。正是他创造了“科学社会主义”(scientific socialism)这个词。

蒲鲁东坚信“自然的”社会和谐,坚信人的不可剥夺的权利即自由、平等和个人主权,这些权利现已被现存的经济制度剥夺了,而这些权利是上帝的意志所规定的人的目标(尽管在别的地方蒲鲁东本人充当神的敌人)。竞争、不平等及剥削制度是与人权不相容的,而使自己限于描述这种制度的经济学家们还在放任这种混乱状态。然而,制度的矛盾是不可能仅仅靠一个综合的法令就能消除的。蒲鲁东对黑格尔的辩证法的了解是有限的,他特别被那些著名的正题、反题和合题的先验图式所吸引。事实上,这些东西在黑格尔哲学中处于次要地位,但它们却总是令那些对其不甚了解的人浮想联翩。在蒲鲁东看来,黑格尔的“合题”(synthesis)由于汲取了矛盾的词项,因此而认为这种合题在逻辑上都是先于这些矛盾词项的。这种认为所有矛盾通过发展的合题运动得以解决的观点是黑格尔崇拜国家和崇拜专制主义的基础,这种崇拜使个人的人格价值和尊严服从于国家机构。对于这一逻辑,蒲鲁东提出他自己的否定辩证法进行抗衡。根据这种辩证法,对立的词项不是在合题之中得以解决的,而仍然是一种彼此未有分离的平衡;这种平衡不是发展所不可避免的规律,而仅仅是人们在取得长处方面成功或不成功的可能性。芸芸众生不是独立于人的意志而自动实现的发展的工具。如果实现了进步,那么它是人类努力的结果。

尽管马克思轻蔑地批评蒲鲁东,但是,不符合事实发展的是,马克思认为蒲鲁东把社会实际环境和经济力量看成是先于社会现实的抽象的哲学范畴的具体化。相反,蒲鲁东尽力地陈述在抽象范围内关于社会现实的理性构成相对现实来说是第二位的。人类生存的首要决



定因素是生产劳动,而理性活动则是这种劳动的产物。如果精神生活已与其真正的来源相异化,如果没有认识到思想根源不是思想本身而是劳动的世界,那么这是社会弊端的症状,必须加以祛除。

206 然而,在蒲鲁东那里,“劳动”既是一个规范范畴,又是一个描述范畴。他对财产的批判基于对不劳而获的道德义愤。“财产就是盗窃”听起来很像号召消灭一切私有财产,但实际上蒲鲁东与成为共产主义者还相距甚远。当他在其小册子中开始论证“财产在物理意义上和数学意义上的不可能性”时,他的真正思想则认为,那种允许享有非劳动所得的制度是不道德的,它导致种种社会矛盾。仅按所拥有的资本来获取股息、利息和租金等等就仿佛是无中生有。这与财产拥有者是否从事生产劳动无关。如果他从事劳动,那么他有获得适当报酬的权利,但他仅仅作为财富所有者所获取的超出部分则是从其他劳动者那儿盗窃来的赃物。垄断形式下的财产即不劳而获的特权是不平等和邪恶的根源,它摧毁了个人生活,它来自于暴力,是暴力的具体体现。然而,基于财产之上的制度的那一对立面不是共产主义,而是废除非劳动所得的收入的社会,即一个商品按照自身所拥有的劳动量在生产者之间交换的社会。

在这一方面,蒲鲁东主张修正李嘉图和亚当·斯密的理论。李嘉图认为,劳动是价值的唯一尺度,任何产品的市场价值都是生产产品所需要的时间的凝结。收益在资本家、地主和工人之间进行分配,资本家得到利润,地主得到地租,工人得到工资。这使得19世纪20年代和30年代的英国社会主义改良者们认为,商品的直接生产者同时也是价值的唯一创造者,生产者有资格拥有他所创造的全部价值。同样不公正的是,商品显然不是按照商品价值来交换的,一部分人所享有的东西并不是他们所创造的。就蒲鲁东而言,他并不完全接受李嘉图这一天真的解释,但他接受了其最后的结论。在他看来,生产的三个要素——工具、土地和劳动——没有一个是独立创造价值的,只有三者的结合才创造价值。脱离了劳动,工具和土地就不成为生产力,



但纯粹的能量消耗也是非生产性的,除非能量依赖工具而被用于改变自然面貌。我们想要吃到鱼,那么,大海、渔民和渔网就缺一不可。然而,当代经济学是建立在虚假的前提之下的,它认为资本(工具和机器)或土地本身就是生产力,这样,土地、资本或建筑的拥有者就有资格收取使用费。商品的买卖不是以它们的真正价值为准绳,而是受供求波动制约,这在一个合理的经济中,既不存在也不可能发生。至于价值到底是什么东西,蒲鲁东并不十分清楚。一方面,他说价值有赖于实用,另一方面他认为价值来自于生产的全部三要素,有时候又认为它只来自于劳动。尽管他的理论基础是摇摆不定的,但是他的经济乌托邦的主导原则却是鲜明的。这个原则要求每个人应该从别人的劳动产品中获得同他自己所生产的产品准确相同的等价物,且这种等价必须建立在劳动时间基础上,劳动时间则体现在一定的产品之中,以至每个生产者所获得的收入能足以购买自己所生产的产品。

这样,垄断意义上的财产便不复存在了,而在生产者希望拥有使用生产资料的权利这一意义上的财产并没有消灭。这一权利是人身自由和个人主权的条件。只有消灭垄断收入,才能扭转财富掌握在少数人手里和劳动群众贫困化的局面。马尔萨斯认为人口过剩是贫困的原因,这种观点是错误的,因为人口过剩是与非财产拥有阶级所拥有的财力相关的。只要商品交换不是建立在等价交换的基础上,只要劳动者的工资只能获得他的一部分生产物,人口过剩问题就不可能解决。在这样的环境中,不论有多少人移居外国,从人民大众处于贫穷之中这一意义上来说,人口仍然是过剩的。

这样看来,蒲鲁东并不真正希望取消财产,而是希望财产普及(这与傅立叶是一样的,尽管他们的道德思想与哲学思想相距甚远)。他认为共产主义(主要以卡贝和勃朗的学说为根据)是不可能与个人的尊严与家庭生活的价值和谐共存的,其结果是普遍的贫穷和严格管制下的令人窒息的平庸。共产主义的鼓吹者们都是旨在建立于公共财产基础上的极权国家的嗜权幻想家。共产主义者远不会消除财产的



有害后果,而是将使这种有害性趋于荒谬的极端。在他们所倡导的制度中,个人不拥有财产,但财产使用上的整个无法律性将使国家不受控制,国家不仅拥有社会的财富,还拥有公民的种种团体。人们的生命、才能和欲望将一举成为国家的财产,作为一切社会罪恶之源的垄断原则将被强化到无以复加的地步。总之,共产主义除了会带来极端的警察专制主义以外,别无他途。

为了确保“等价交换”(equivalent exchange)和消除竞争,首要的就是重建信贷制和取消作为不公平之源的利息。蒲鲁东建议创办一个人民交换银行,这个银行给小生产者提供无息贷款并因此使整个社会变成财产拥有者,以保证人们的自由、平等和公平地分享他们自己活动的果实。银行将发放债券或者息票,它们作为生产者之间按照“按劳分配”原则进行交换的手段而起作用。从蒲鲁东的一些著作可以推断,蒲鲁东的理想只是个体小生产者的小资产阶级社会,他把这种社会作为确保社会公平的唯一道路。而在另一些著作中,蒲鲁东似乎又并不期望从机器工业倒退到手工业行会。他更关心的是他所谓的“工业民主”,即工人们应有的对生产资料的支配。生产单位必须是所有雇佣者的集体财产,整个社会将由生产者联盟组成,这种联盟既包括工业生产者,也包含农业生产者。除了其他作用以外,这种计划将解决机器工业固有的矛盾。机器工业一方面是人类精神对物质世界的征服,另一方面它带来了失业、低工资、生产过剩和工人阶级的穷困潦倒。这种计划还将解决分工问题上出现的矛盾;分工是进步的工具,同时它也使人降低成为人们本身的纯粹部分。

209 新型的“互助”(mutualistic)社会因而有史以来第一次协调了财产与平等、自由与合作之间的关系。蒲鲁东轻视纯粹的政治问题,把社会争端看成是唯一重要的问题。在其早期著作中,他对作为资产阶级工具的国家持无政府主义立场,以求用经济合作社之间的一系列自由协定取而代之。后来,他逐渐认识到国家权力的必要性,但这种国家权力不是阶级的武器,而是为公共利益而出现的生产组织者。然而,



他的理想仍然是分散生产和由松散的共同体联盟组成的国家。

至于把梦想变成现实,蒲鲁东既不依靠无产阶级的政治活动,也不依靠无产阶级的经济活动。他反对革命,甚至反对罢工,归根到底,他认为反对“有产阶级”(haves)的暴力行动会导致混乱和专制,只会加剧阶级之间的敌对。因为他的理想是以人的本性为根本的,理想的实现就是命运的完善,所以,他坚信他能够合理地指引所有阶级按照他的要求前进,而无须加以阶级区分。有好几次,他请求资产阶级来率先实行他所期望的改革,并且他不止一次地指望国家作为改革的辅助力量。他多年来一直相信不同阶级之间的合作。然而,在其遗著《工人阶级的政治能力》(*De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865 年)中,他转向无产阶级的独立思想,号召经济斗争和政治斗争结合起来(如同以前一样,联合抵制国家制度)。另一方面,他的理论没有显示出国际主义的迹象。他的改革计划是根据法国的环境制订的。他与法兰西民族价值观和睦共处,并且在其著作《战争与和平》(*La Guerre et la paix*, 1861 年)中,甚至把战争标榜为道德结构的加固者和最高美德的开拓者。

蒲鲁东的全部著作混乱不堪,前后矛盾,不连贯性在其著作所产生的影响中也充分地暴露出来。马克思曾经把蒲鲁东第一部著作的出版视为与西哀士(Sieyès)的《什么是第三等级?》(*Qu'est-ce que le Tiers Etat?*)的出版同样重要的政治事件,但是马克思无情地讽刺了《贫困的哲学》,指责蒲鲁东对经济的无知,说他滥用被他曲解的黑格尔的先验图式、对社会主义持有的道德观念和反动的小资产阶级乌托邦。蒲鲁东把马克思的这种抨击看作粗俗诽谤、歪曲和剽窃的大杂烩,但他没有公开与马克思进行论战。很明显,在对经济生活的解释上,在关于未来社会主义的思想上,在政治策略的选择上,他们是大相径庭的。

210

即使对蒲鲁东的批判在某些方面是不公平和不诚实的,但马克思在智慧上也远远超过蒲鲁东。后者犯有聪明的自学者所犯的一切错



误：自我狂妄，不承认自己知识的缺陷，断章取义，读书无条理，选择和组织材料时缺乏技巧，草率地责备自己在很大程度上还不完全理解的作者，等等。然而，他的影响却有着不可忽视的持久性，这可以在19世纪60年代法国的工联主义运动中明显地表现出来。这一运动拒绝进行政治行动，希望通过在互助基础上组织合作社和建立信任来解放工人。第一国际的大多数法国成员以及著名的托伦(Tolain)和弗里堡(Fribourg)都是蒲鲁东主义者，都坚持“互助”原则高于罢工，而把政治革命置之度外。蒲鲁东对巴枯宁也产生了很大的影响，尤其是无政府工联主义观点的影响。在蒲鲁东的追随者中，有许多人都是巴黎公社的积极参与者。他还受到后来像克鲁泡特金(Kropotkin)这样的无政府主义者的敬仰。在第一次世界大战的岁月里，他的学说得到了夏尔·莫拉斯(Charles Maurras)领导的法国行动党无政府主义者的承认，他们从他的学说中发现了第一流的反革命理论家德·迈斯特和安东尼·德·列瓦罗(Antoine de Rivarol)的精神实质：保护个人和家庭的财产，战争具有法兰西爱国主义精神并值得颂扬，家庭美德和家长制(与妇女的天生低贱结合在一起)，权力分散，对德国统一和意大利统一的敌视(蒲鲁东也反对波兰独立事业)以及最终的种族主义和反犹太主义。乔治·索列尔这位革命工联主义的倡导者也乞灵于原则上反对罢工的蒲鲁东的权威。

211 巴黎公社以后，所谓的“蒲鲁东主义”在工人运动中确切地说来已经不复存在了，但在很长一个时期里，他的特殊的思想和见解在法国社会主义运动中起着重要的作用。反集权和反国家的倾向是蒲鲁东遗产的一部分。反对政治上和经济上都极端集权的共产主义制度也是蒲鲁东注入法国工人运动中的一个主题，这一主题从那个时代以来一直余音未绝。他提出了“工业民主”的思想和所谓“工人领导主义”(ouvriérisme)的思想，即那种轻视纯粹的政治行动和议会行动、不信任工人运动中的知识分子，以及对所有不为无产阶级直接物质利益服务的意识形态都持怀疑态度的倾向。



## 七、魏特林

威廉·魏特林(1808—1871 年)的著作之所以在 19 世纪 40 年代的空想共产主义中脱颖而出,绝不因为他是马克思的先驱者,而是因为他本人就是工人阶级的一员,因此,比起同时代出身特权阶级的理论家来说,他是更好的共产主义思想的倡导者。他的共产主义形式更接近于 16 世纪早期的德国再洗礼派教徒,而不是巴贝夫主义。

魏特林的孩提时代非常凄苦,早年就离开他的出生地马格德堡,学当女装裁缝,独自谋生。他到处流浪,去过维也纳、巴黎和瑞士。当时的巴黎是成千上万德国流亡工人的集结地。在那里,魏特林与两个秘密的共产主义组织“流浪者同盟”(Bund der Geächteten)及其一派“正义者同盟”(Bund der Gerechten)发生了联系。1838 年,他在巴黎用德语发表了著作《现实的人类和理想的人类》(*Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*)。他因害怕起诉而逃到瑞士,在那里,他发表了《和谐与自由的保证》(*Garantien der Harmonie und Freiheit*, 1842 年)和《一个贫苦罪人的福音》(*Das Evangelium eines armen Sünders*, 1843 年),因为后面这部书,他在苏黎世坐了几个月的牢。随后,他前往伦敦,与当地德国移民工人运动的精神领袖卡尔·沙佩尔(Karl Schapper)合作了一段时间。这时,他的著作已传遍全欧洲,但其中的宗教情调和预言色彩同样也使脚踏实地的工人领袖和老谋深算的理论家不敢苟同。1846 年春天,魏特林返回欧洲大陆,会见了正在布鲁塞尔建立一个欧洲共产主义组织联络中心的马克思。这次会见是一个灾难,因为马克思抨击这个自学成才的工人身上有着知识分子的狂妄自大,指责他的无知和幼稚。至于魏特林,他认为由于他自己拥有无产阶级的痛苦,所以他能够比书斋学者更好地理解无产阶级的处境和期望。在对美国做了短暂访问后,魏特林回到欧洲参加柏林的 1848 年革命。后来,他移居美国,直到终年。



魏特林的著作是原始基督教共产主义的典范,他以布道的形式,倡导正义,宣传反抗暴政的必要。它充分利用福音书中可以被用来反对富人和有产者的一切内容,让基督装扮成共产主义者去渴望看到剥削和非正义制度的崩溃。世界是由富人的自私之心统治着的,而创造财富的工人们生活却贫困潦倒。应该受到责备的不是机器,在正义的社会中,技术进步是人类福音;但是在目前的情况下,技术进步使穷人比以往更穷。社会苦难的真正根源是利益的和义务分配的不平等以及奢侈的欲求。一旦财富由大家共同掌握,每个人都必须劳动,那么一切罪恶都会在瞬间消失,工作时间将大大缩短,工作将是令人愉快的事而不是灾祸。没有货币,没有财富积累。阶级区别消失了,肉体与灵魂的各种利益是每个人都可以享用的。这是真正基督教的启示。福音书已被国王和教父们歪曲和篡改了,他们用其来维护他们自己的特权,这不足为奇,但是,已是剥去他们伪装的时候了,已是建立一个自由、平等、博爱的新世界的时候了。然而,我们绝不能企望政府和资本家出于自愿来承认这种理想并去实现它。工人们唯一能依靠的只能是他们自己和他们自己的强大。从有千年之久的中世纪传教士那里,魏特林继承了把历史划分成三个时期的观点,即原始共产主义的远古时代、当今的私有制时代和未来的共产主义时代。他相当详尽地描述了没有仇恨或嫉妒、没有犯罪或邪恶欲望的人间天国。人们将再次成为兄弟,将他们隔离开来的民族语言在三代人间即会消失殆尽。

213 因为所有人都有着同样的义务,所以财富和奢侈对所有人来说都不是禁区。例如,有的人希望能穿上不同于社会所提供的衣服,那么,只要他超时工作,他就可以得到想要的衣服,因为每日强迫劳动时间很快将少于三个小时。

就这样,魏特林天真地思考着流行的观点,做着穷人的白日梦。马克思不可避免地要被他的世俗传教士般的腔调所激怒。魏特林把那些属于中世纪太平盛世的精神气质传授给了德国工人阶级。尽管他对资本主义没有能够做出任何科学分析,但是,不容置疑,他促使这



个国家的无产阶级觉悟到了起码的阶级意识。

## 八、卡贝

如果说,魏特林体现了前资本主义时代的宗派革命论的传统,那么,埃蒂安·卡贝(1788—1856年)则在他对共产主义之岛的乌托邦式的描述中给早期工业时代提供了一种古典派的样本。

卡贝当过律师,参加过1830年革命,他的政治和文学活动几乎完全属于七月王朝时期。1839—1840年,他发表四卷本的《法国革命大众史》(*Histoire populaire de la Révolution française*);1840年,他最著名的著作《伊加利亚旅行记》(*Voyage en Icarie*)在英格兰用笔名出版。他因逃避起诉移居英格兰,在那里,他受到欧文思想的影响。回到法国后,他恢复了出版《人民报》(*Le Populaire*),宣传基督教义般的非革命共产主义。1849年,他移居美国,先后在得克萨斯州和伊利诺伊州建立共产主义移民区,其中有一个移民区维持了几十年。卡贝死于圣路易斯市。

卡贝的“伊加利亚”(Icaria)与许多文艺复兴时期和启蒙运动的乌托邦一样,是一种带有某些极权主义特性的平均主义社会。因为不平等是社会罪恶之源,只有共同拥有商品才能消除这种不平等;又因为权利和责任的平等是“真正的”人性和基督的信念所要求的,所以,在理想的社会中,没有私人财产,没有金融制度。一切社会生产都是个人参与其中的单一社会组织的任务。人人都必须力尽所能地平等工作,同时根据需要分享总收入的份额。这种社会必定尽力使每个人吃 214 同样的食物,穿同样的衣服,住在同样的房屋;义务性的生活标准由当局确定;所有城镇的面貌都相同。全体居民是其所在区域的最高权威,由人民选举出非终身的管理者来照料生产;没有党派,没有政治俱乐部(因为它们没事可干);一切出版物都必须严格检查,以免危及道德。所有这些都是不用暴力、不经过革命的条件下实现的。卡贝明



显地对巴贝夫持有异议,他认为,革命、密谋和政权给人带来的不幸甚于所受惠益。因为完美的社会基于自然规律的支配,每个人都是该社会中平等的参与者,所以,如果用暴力、压迫和仇恨来开创这样一个社会,那将是致命的错误。富人和有产者是荒谬的社会制度的牺牲品,他们的偏见必须用教育而不是镇压去加以纠正。更美好的世界不是用暴力和阴谋,而是通过逐步的改革,通过一个将融入未来理想社会的过渡制度来实现。

卡贝还著有《工人贫困现状的原因及其对策》(*L'Ouvrier, ses misères actuelles, leur cause et leur remède*, 1845年)、《共产主义评论》(*Comment je suis communiste*, 1845年)、《耶稣基督的真正基督教》(*Le Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*, 1846年)等著作。这些著作与“伊加利亚”一起,都有着乌托邦思想的特征。一般来说,在马克思主义文献中,都是在贬低的意义上使用乌托邦思想这一词的。然而,作为一个具有大受欢迎的文风而拥有大量读者的著作家,卡贝对共产主义理想的传播起了很大作用。尽管他没有对马克思产生什么影响,但他帮助法国读者了解了共产主义的基本价值。

## 九、布朗基

在社会主义历史上,布朗基处于重要的地位,这并不是因为他是一个理论家,而是因为他把巴贝夫主义的遗产传授给了生活在1848年的人们以及后来者。所以,他提供了一条将雅各宾左派与19世纪激进派联系起来的纽带,并且把革命密谋的思想引进到工人运动。他还是“无产阶级专政”思想的创始人(尽管他没有直接说出“无产阶级专政”这一词),按其意思是由组织起来的少数人行使这种专政。

路易-奥古斯特·布朗基(1805—1881年)的父亲是一位吉伦特派成员。布朗基本人在巴黎攻读过法律和医学。他逐渐了解到了当时广为流传的各种社会主义学说,积极参加了七月革命。在30年代,



他组织了一个有着激进民主倾向并且有越来越多社会主义倾向的秘密团体。1832年1月遭到审讯,在审讯过程中,他慷慨陈词,不是为自己辩护,而是谴责政府,宣布无产阶级反对有产阶级和压迫者的战争是正义的。他坐了一年牢,出狱后他重新开始密谋活动,领导了反对君主制的1839年5月暴动,暴动遭到失败。布朗基因这次暴动而被判处死刑,后改为终身监禁。1848年革命爆发后,布朗基获释。他成为巴黎工人阶级的主要领袖之一,但不久又身陷囹圄。1859年被短期释放,但他在60年代的大多数时间里都是在狱中度过的。在梯也尔当政时,布朗基曾被释放,1871年3月又遭逮捕。他被缺席当选为巴黎公社的领袖,在公社营垒中,他的追随者是最积极和最坚决的力量。他1879年才出狱,他在生命的最后两年里继续进行鼓动活动。

布朗基生前发表的大多数著作,宣传性甚于理论探讨。只有他的哲学论著《星体永恒论》(*L'Éternité par les astres*, 1872年)是个例外。这部著作以启蒙运动时期的机械唯物主义为基础提出了斯多葛派关于世界不断重复的观点,即宇宙的状态完全由物质粒子的排列所决定,当这种排列的数目有限时,每一种排列就必定沿着历史的轨道无数次地重复它自己。1885年,两卷本的《社会批判》(*Critique sociale*)匿名出版。布朗基对资本主义的批判没有超出他所处时代的一般修辞学,他过于简单地只批判资本主义的经济方面。他接受了那种以为不平等和剥削的出现是因为商品没有按照劳动量所决定的“真正”价值来进行交换的观点。至于未来的共产主义社会,他只提供了一般笼统的原则。他在社会主义运动历史上所起的主要作用在于他反复强调了革命组织的重要性,帮助改进密谋活动的技巧。在社会主义词典中,“布朗基主义”这个词日益与“革命的唯一意志论”相提并论——也就是说,对于共产主义运动的成功信念不依赖于“客观的”经济环境,如果政治形势有利,一个经过适当组织的密谋团体可以夺取政权,那时,为了工人群众的利益,可以继续实施专政,可以无视其他社会条件来建立共产主义制度。在这一意义上的“布朗基主义”是改良主义者



把它贴在革命家们身上的贬义的标签。值得注意的是,在俄国 1903 年社会民主党分裂以后,孟什维克指责列宁遵循的是革命中的非马克思主义的密谋策略。

## 十、勃朗

布朗基和勃朗是 19 世纪社会主义运动中倾向尖锐对立的著名人物,他们的倾向又都与马克思主义相左。布朗基相信在武装暴动中的革命意志的无敌力量;勃朗则相信由国家实现的逐步改革可以消除不平等、剥削、危机和失业。前者的学说来自于巴贝夫主义;后者则脱胎于圣西门,并且淡化了其中的民主思想和由国家接管全部生产资料的思想。布朗基的思想被特卡乔夫(Tkachev)和后来的列宁所采纳;勃朗的思想则被拉萨尔和现代民主派所接受。布朗基是密谋家,勃朗是改革家和学者。列宁被普列汉诺夫和马尔托夫指责为“布朗基主义”,而列宁则在二月革命和十月革命期间的许多场合反驳他的孟什维克对手,把他们的立场与 1848 年勃朗的立场相比较,指责他们无决断力、倾向妥协和缺乏革命意志力。

波旁王朝复辟时期,路易·勃朗(1811—1882 年)在巴黎读书。1839 年,他创办了《进步评论》(*Revue du progrès*)并在上面连载了他的《劳动组织》(*L'Organisation du travail*),这一著作是 19 世纪 40 年代最为流行的社会主义教科书。除了论述 1789 年和 1848 年的革命,法兰西第一帝国和七月王朝等主要著作外,他还发表了《社会主义——劳动与权利》(*Le Socialisme. Droit au travail*, 1848 年)和许多涉及政治与社会问题的文章。他是 1848 年临时政府的成员,他提出了一个广泛详尽的关于改革和公共工程的报告,试图克服失业和贫困。六月暴动遭到残酷镇压后,政府中的右翼人士指责他对暴动负有责任(尽管他希望通过改革来避免骚乱),他逃离法国,在英国度过了 20 年。第二帝国崩溃后,他于 1870 年回到法国。他试图使巴黎公社与凡尔



赛当局和解,但因此而遭到双方的指责。从 1876 年一直到逝世,他都是温和的共和派左翼代表人物。1879 年,他建议对巴黎公社社员实行大赦。

他在代表作《劳动组织》中论证了革命是不可避免的,但他所谓的革命是指激进的社会改革,而不是剧烈的政治变动。与空想家不同,勃朗没有去详尽地设计完美的社会秩序的蓝图,而是从实践的改革出发,指出可行的建立在现存情况基础上的步骤。他不想引起剧烈的动荡,力图避免这种动荡。然而,如果忍饥挨饿、濒临绝望的群众无法找到工作,那么动荡很快就会产生,所以当务之急就是控制失业。建立在企业之间不受节制的竞争基础上的制度必将导致危机、贫困、无知和犯罪,导致对儿童的野蛮剥削和家庭生活的腐败。如果不想把主张屠杀一定数量的工人的孩子来控制人口增长的马尔萨斯学说付诸实施的话,那么,国家就必须竭尽全力地进行社会改革,而政治改革是社会改革的必要前提。历史业已表明,如果暴力革命的领导者在起始时没有一个明确的计划,而只是设想夺取政权后他们再制订这种计划也不迟,那么,这种革命只能导致无意义的屠杀。把 1789 年的情形与 1793 年以后的情形比较一下就足以说明这一点了。欧文、圣西门和傅立叶的建议中包含着许多有用的思想,但它们都缺乏实践意义,他们所倡导的变革短期内不可能付诸实施。现在国家所能做的就是直接支配生产,逐渐地结束不可驾驭的竞争。建立在公共财产基础之上的庞大工业计划在国家贷款的帮助下予以实施。工人人们的收入依赖于生产效率和他们为之工作的企业的经营成效,他们会显示出比为私人资本家干活时更大的能量。社会化企业与私人企业之间的竞争很快就因为前者的成功而消失,因为社会化企业的产品更好、成本更低。于是不再有竞争,不再有危机,不再有所谓的人口过剩;技术的进步不再有益于工人人们的利益,相反会降低他们的工作强度,缩短工作时间;免费义务教育使所有人得益。工资等级在未来的一段时间里还必须予以区别,因为不完善的教育还制约着人们,使他们不得不受到更加



努力工作的吸引。管理机构将由选举产生,生产单位拥有自治权。工作的权利将作为社会组织的基本准则得到普遍承认。

勃朗可以当之无愧地被看作福利国家的主要先驱者之一。他相信,很有可能在不使用暴力和不进行大规模没收财产的条件下,在政治民主和工业民主的制度内进行和平的经济改革。这一改革将消灭贫穷和有害的竞争,将逐渐地导致社会平等和生产资料社会化。在所有讨论这种问题的著作家中,勃朗无疑不是通常意义上的“空想家”(utopian)。事实上,他也是唯一的在一定程度上证明自己的思想具有实用性的著作家,当然,这里不包括他的政治专政的思想,他的这一思想确实变成了现实,但这种现实违背了他的本意。

## 十一、马克思主义与“空想社会主义”

从以上对这些著作的走马观花式的介绍中,我们可以看到,对19世纪上半叶的社会主义著作家可以用各种不同的方法予以分类。我们可以把改革家与密谋家,小说家与理论家,民主派与革命专制的鼓吹者,工人阶级领袖与慈善家等作为相互对立的方面来看。另一方面,以哲学的角度来分类,有些人的哲学是以18世纪唯物主义为基础的;而有些人,诸如魏特林、卡贝和拉梅奈(Lamennais),则乞灵于基督教的价值观,但这种分法不是本质的。因为,在这两种特殊情况下,他们的空想都是建立在同样的前提之下的,即由于人性的关系,所有人都拥有同样的尊严;无论各个人的天赋多么不同,就他们的权利和责任而言,他们是等同的。这一关于人的本性的概念既是描述性的,又是规范性的。我们可以从中推断出,为了成为真正的人,人需要什么,人有资格得到什么,但我们预先知道,对每个人来说,答案将是一样的。关于人的本性的思想预先假定了人的平等,无论这一思想的其他含义会是什么。

这种关于人的本性的概念同时是对人的合理要求的描述。整个



关于乌托邦的文献都贯穿着这种假定,即人趋向于生活在一个平等和互爱的状态之中,剥削、压迫和各种冲突都是与自然准则相违背的。于是,人们很自然地会问起这样一个问题:既然如此,那么人们怎么会在与他们的真正命运完全不同的生活方式中生活了若干世纪呢?从空想社会主义者们的立场出发,这是一个最难回答的问题。即使我们假定某人在某时偶然发明了私有制(否则就不会有这一制度),那么我们怎样解释他的一时错乱和不合人性的思想被人们一致接受下来了这一事实呢?如果我们将其归咎于“邪念”(evil desires),这种邪念是怎样渐渐控制了社会的呢?如果与同类生活于和睦与平等之中是人的本性,为什么我们很少或从未看到他这样去做呢?作为一个经验事实,大多数人怎么能不要他们真正想要的东西呢?按照空想社会主义的观点,整个人类历史是一个怪异的灾难,是不可理解的。对传统基督教来说,这倒不成为其一个问题,它用原罪说和人类起源上的堕落来解释这些疑问。但是,这一时期的空想社会主义者们,即使他们自称是基督徒,他们也不相信原罪说;于是他们丢弃这一解释,却没有提出其他解释。他们想要善,但恶对他们来说却是难以相信和不可解释的。他们毫无例外地求助于一种关于人的本性的混乱思想,即人的本性已经“确定”,而不是纯粹任意的规范(否则就没有理由期望人们与此一致),即潜在于每个人中的一种实在或“基质”。

按这种方式思维,空想社会主义者就自然地被共产主义专制思想所吸引。如果我们知道人的本性由共产主义制度所实现,那么在建立这一制度的过程中有多少人愿意接受它,就显得无足轻重了。让-雅克·皮佑(Jean-Jacques Pillot)在他的小册子《没有宫殿 也没有茅屋》(*Ni châteaux ni chaumières*, 1840 年)结尾设问:“倘若人们不想接受,那会怎样?”并回答道:“倘若疯人院的病人拒绝洗澡,又有什么关系?”如果人们的脑子出了毛病,那么他们就必须被迫接受治疗。空想社会主义者们没有提出更深刻的问题,这个问题使人想起了爱伦·坡



的《塔尔博士和费瑟尔教授的疗法》，即我们怎样判定谁为疯子，谁为看守呢？某个人真有资格宣布除他自己以外，其他所有人都有了毛病吗？要说人类应该掌握自己的命运也许意味着历史可能落进疯子的手中。但是，如果我们不同意我们同类人的观点，那么，我们就必须证明我们自己是心智健全的。只要向无可辩驳的神的权威求助是可能的，问题倒是非常简单。当神的意志适合他们时，空想社会主义者就做出如此请求。可是，就像我们已知的那样，若干世纪以来，基督教的《圣经》一直被用来证明不平等和社会等级秩序的合理性。

可以向所有空想社会主义者提出同样的异议。事实上，马克思不仅向那些共产主义专制统治的鼓吹者，而且也向欧文提出过这样的问题：谁将教育那些教育者？对这一问题的不同回答展现了马克思的乌托邦与所有他的先驱者的乌托邦之间以及黑格尔现象学的继承者与法国唯物主义的继承者之间的原则分歧。

不难从空想社会主义者的著作中挑选出一系列似乎预示着马克思最重要思想的陈述，尽管它们发表的次序不同或阐述的方式不同。它们包括三个主要论题：历史哲学的前提，资本主义社会分析，对未来社会主义秩序的描绘。

在前面两个题目下，我们可以列出下列要点：

如果没有生产关系和财产关系制度内的彻底变革，那么财富分配制度的本质变化是不可能的。

纵观历史，制度的变革一直受着技术变革的制约。

社会主义是历史规律的必然结果。

资本主义的社会组织与生产力的发展状况相矛盾。

资本主义条件下的工资自然地倾向于停滞在维持基本生存的最低水平上。

竞争与生产的无政府状态不可避免地导致剥削、生产过剩危机、贫困和失业。



技术进步导致社会灾难,但这不是由于技术的内在原因,而是因为财产制度。

工人阶级只有通过自己的努力才能解放自身。

如果社会大众处于经济压力的奴役之中,那么政治自由是没有价值的。

关于未来社会主义——不论是以和谐、互助还是以工业制度的名义出现——我们可以举出下列理想:

消灭生产资料私有制。

实行社会需求的国家范围内的或世界范围内的计划经济,消除竞争、无政府混乱状态和危机。

作为人的基本权利,人人都有工作的权利。

消灭阶级差别和社会对立。

联合起来的生产者全心全意地、自愿地合作。

以公益金来免费提供儿童教育和技术培训。

消灭分工和职业化后的蜕化结果,代之以个人的全面发展以及人的技能在各个领域内发挥的无限机会。

消灭城乡差别,同时允许像目前这样的工业集中。

政治权力由经济管理取而代之,没有人剥削人和人压迫人。

逐步消除民族差别。

男女之间权利与机会完全平等。

艺术和科学完全自由地繁荣昌盛。

社会主义是整个人类的福音;无产阶级所受到的剥削是导致社会主义的主要因素。

这些类似之处给人这样一种深刻的印象,即马克思与 19 世纪上半叶的其他社会主义思想家之间有着根本的差别。因而这一差别还影响了许多思想的含义,而这些思想本身又显示出明显的相似,并且无疑证明了空想社会主义者对马克思的影响。人们常说,马克思与



他们在所达到的目的上不存在分歧,分歧只在于用什么方法达到这个目的,即用革命的方法还是用和平、说服的方法;但这是一种浅薄而又使人误解的观点。事实上,这种观点犯了一个错误,因为马克思从来未曾采纳过这种伦理学的规范的观点,即先确立一个目标,然而再去寻找达到这个目标的最佳的方法。另一方面,马克思也没有把社会主义看作历史决定的不可避免的结果,而对人们是否有这种愿望不感兴趣。既避免成为一种规范,又避免成为纯粹决定论的方法,这是马克思思想的本质特点。正是在这一点上,马克思表明他自己是一个黑格尔主义者,而不是一个空想社会主义流派的成员。人们公认,空想社会主义者并不总是把社会主义看作一种“自由的”理想;我们可以在欧文、傅立叶以及圣西门主义者那里找到有关历史必然性的论述,但是他们并没有更深刻地挖掘这个问题,没有指出他们的决定论设想怎样才能与作为一种理想或道德绝对命令的社会主义思想一致起来。一方面,他们坚持社会主义(或者是他们所给的任何名字)理所当然地是与征服世界联系在一起的;另一方面,他们又把社会主义看成是精神天才的一次幸运的成功;他们没有发现这两个观点的不一致而在它们之间摇摆不定。再者,空想社会主义者们相信政治变革本身并不能产生新的经济秩序和财富的重新分配,他们相信经济改革必须用经济活动去实现,结果是,他们轻视政治,摒弃了革命的期望。他们思考的出发点是贫穷,尤其是无产阶级的贫穷,他们集中全力要解除这种贫穷。

然而,马克思的出发点不是贫穷,而是非人性化,即个人异化于自己的劳动和以商品、思想和政治制度等形式出现的物质的、精神的、社会的异化结果这一事实。个人不仅与这些东西相异化,而且还与他们的同胞相异化,最后,与他们自身相异化。资本主义社会中的社会主义萌芽就在于工人阶级对于非人性化的意识,而不在于他们对贫穷的意识。一旦非人性化达到最大限度,非人性意识便觉醒了,在这个意义上,无产阶级的阶级意识是历史发展的结果。但这也是革命的意识,是无产阶级必须通过自己的努力才能解放自己的意识。无产阶级



不能通过和平的说服来消灭雇佣工资制和竞争,因为同样由生产过程中的作用所决定的资产阶级意识不会自动地退出舞台。尽管形式不同,但是非人性化也是资产阶级的特征,只是该阶级享有的特权阻碍了他们明确地意识到自己的非人性化的处境,使他们身处这种环境不是感到焦虑,而是感到欣喜。历史产生了无产阶级的革命意识,在这一意义上,社会主义又是历史的结果;但因为革命的活动是自由的,所以社会主义是自由活动的结果,这样,在工人革命运动中,历史的必然性本身表现在自由活动之中。作为政治活动的革命是社会主义不可或缺的条件,因为声称代表着整个社会的制度事实上体现的只是资产阶级的特殊利益,它们不可能成为抛弃这种特殊利益的工具。市民社会或者有着各自私有利益的实际个人的集体注定要“占有”(absorb)这个形式化的共同体并将其变成真实的共同体。如果仅是一种从外部去改革社会的理想和尝试,那么人的自由活动就不可能带来环境的根本改变。只有从非人性化的社会意识到社会本身的非人性化出发,人的自由活动才能是有成效的,而这一意识只可能出现在工人阶级之中,因为它处于非人性化的顶点。这不是一种神秘莫测的意识,从一开始它就使自身表现为实际现实的意识,由于同样原因,它也使自身表现为革命意识,即用暴力消灭保护现存秩序的政治制度的实践尝试。在这种意识而不是其他意识中,历史必然性与行动的自由成为同一的,我们可在《关于费尔巴哈的提纲》中读道:“环境的改变和人的活动或自我改变的一致,只能被看做是并合理地理解为革命的实践。”<sup>①</sup>

这样看来,那种认为马克思与空想社会主义者的分歧只在于救世学(soteriology)上,而不是在末世学(eschatology)上,即认为马克思或多或少地有着他们关于未来的理想,而只是不同意这一理想能够通过和平方式得以实现的观点都是错误的。作为黑格尔的信徒,马克思懂

224

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第500页。——译者注



得,真理不仅仅是一个结果,而且还是一个过程。关于和谐的共同体的蓝图,即一个没有冲突、人的所有需要都得到满足的社会,诸如此类的东西都可以在马克思与空想社会主义者相类似的陈述中找到。但是,对于马克思来说,社会主义又有着比福利社会、消除竞争和匮乏、消除使人与人敌对的环境等更多的内涵,即社会主义还意味着而且是首先意味着人与世界间的疏远的消失以及人类主体对于世界的同化。在无产阶级的阶级意识中,社会达到了主体与客体、教育者与被教育者之间不再存在敌对这样一种状态,因为革命活动是社会意识到它自己的处境而改变自己的活动;不再有高于共同体的思想家与共同体本身的区别;意识知道自己是产生它的那种环境的一个方面,它也知道人的镣铐是人们自己锻造的,且只有通过他们自己才能砸断。社会主义不仅是满足消费的问题,而且是人类力量的解放——每一个个人力量的解放,以及认识到个人的能量同时也就是社会的能量。生产力决定生产关系并通过生产关系决定政治制度这一事实,在马克思看来,并不意味着社会主义可以通过经济领域内的直接活动而实现。因为政治机构并不简单地是生产制度的结果,而且是生产制度自我保护的工具,因而在改变生产制度前必须拆除这些政治机构,所以,社会主义只能从具有“社会灵魂”的政治革命中产生。正如我们所知,社会主义既不是一个凭空臆想出来的目标,也不简单的是历史以自然规律的方式产生作用的结果,而是对非人性化的人类恢复其人性并使世界再次成为人的世界进行意识斗争的结果。无产阶级,作为这一斗争的先锋,不仅仅是历史的工具,而且是自觉的代表。不过,就历史进程而言,在这一斗争成为可能以前,彻底的非人性化是必然的。

## 十二、马克思对蒲鲁东的批判

在《哲学的贫困》中,马克思对蒲鲁东的批判可以归结为三个方面。



首先,蒲鲁东不能认识到竞争的必然后果,在对消除竞争的“坏的方面”有所忧虑时,他采用了道德主义观点而忽略了经济分析。同样,以道德义愤替代经济思想的情况出现在“财产就是盗窃”这一口号中。这一口号本身还是不准确的,因为所定义的盗窃预先假定了财产。希望确立一种与劳动标准相一致的商品的真正价值,而同时又保留个人生产和交换的制度并因而保留竞争制度,这是乌托邦式的幻想。蒲鲁东始终把作为价值标准的劳动时间与劳动本身的价值混为一谈。既然劳动本身是一种商品(这时候马克思仍然认为雇佣劳动是劳动出卖,而不是他在后来的剩余价值理论中所认为的那样,雇佣劳动是劳动力的出卖),那为什么正是它而不是别的商品可以作为价值的标准,这还不太清楚。价值的真正标准是劳动时间——不是实际用来制造某种特殊商品的时间,而是在现有的技术和生产组织的条件下制成某种商品的最短时间。竞争把商品的价格固定在社会必要劳动时间的基础上,因而必然包含参与竞争的生产者之间的不平等。只要竞争存在,就不可能有等价交换,因为正如马克思后来更为详细的论证那样,即使价格在实际价值上下浮动,资本的运动也拉平了利润率(不可能既保持价格与价值相一致,同时又保证不同生产领域的平均利润率)。而且在竞争的环境中,交换制度为生产需要服务,而不是为消费服务;工业不是等待需求,而是创造需求。既试图保留私有制和竞争,又要消除它们的“坏的方面”,这只能是一个道德家的幻想。

其次,马克思指责蒲鲁东想复活建立在个体手工业基础上的中世纪生产方式是反动和徒劳的。在工业时代,关于在价值基础上的个人交换的理想与在小规模生产环境下消灭分工的理想一样,同样都是空想。马克思本人把现有形式下的分工看成是肉体堕落和精神堕落的根源,设想分工在一定条件下被消除。但是,在蒲鲁东看来,这种条件只有在工人操纵生产某种商品的全过程,即工人重新成为一个手工业者时才会产生。为了增加产量,受竞争支配的工业就必须不断地分工。只有在竞争被消灭和生产由人的实际需要所制约的条件下,分工



的消灭才是可能的。蒲鲁东的学说是小资产阶级的幻想——梦想既保留资产阶级,同时又消灭无产阶级,换言之,就是使所有人都成为资产者。

再则,蒲鲁东试图以一种虚幻和武断的方式来应用黑格尔的先验图式。他从黑格尔的唯心主义中接受了经济范畴是独立的历史因素,相对于精神力量来说,实际现象是第二位的这种观点,他设想社会现实可以通过从认识上变换各种范畴而获得改变。但是,范畴仅仅是一种抽象,是特定历史阶段社会环境在人们思想中的反映。社会生活的唯一现实就是人,是形成由历史决定的联系并把这些联系转变成精神“范畴”(categories)的人。总之,假定有人既可以消除一个特殊范畴的“坏的方面”,同时又能保留它的积极价值,这是非常错误的,是违背黑格尔的辩证法的。属于每一个历史时代的矛盾不是仅仅进行思维就能抹去的瑕疵,它们是社会发展和社会朝着成熟演进所不可或缺的条件。

假如在封建主义统治时代,经济学家看到骑士的德行,看到权利和义务之间美妙的协调,看到城市中的宗法式的生活,看到乡村中家庭工业的繁荣,看到通过各同业公会、行会和商会组织起来的工业的发展,总而言之,看到封建主义的这一切好的方面而深受感动,抱定目的要消除这幅图画上的一切阴暗面——农奴制度、特权、无政府状态,那么结果会怎样呢?引起斗争的一切因素就会灭绝,资产阶级的萌芽时就会被窒息。经济学家就会给自己提出把历史一笔勾销的荒唐问题。<sup>①</sup>

这里,马克思沿用了黑格尔对发展的解释。发展是内部冲突的结果,是与简单地消除缺陷完全不相容的过程。“当文明一开始的时候”,马克思写道,“生产就开始建立在级别、等级和阶级的对抗上……”

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第613页。——译者注



没有对抗就没有进步。这是文明直到今天所遵循的规律。到目前为止,生产力就是由于这种阶级对抗的规律而发展起来的”。<sup>①</sup> 蒲鲁东试图将所有人变成资本家,借以抹去资本主义的缺点——不平等、剥削和生产的无政府状态——这是很荒谬的,因为这样一来,既“消除”了社会对抗,又保留了对抗的基本原因;或者说既消灭了无产阶级,又保存了资产阶级。

马克思对蒲鲁东进行主要批判的所有这三个方面贯穿一个思想:历史过程有它自身的原动力,这一原动力由技术水平所支配(“手推磨产生的是封建主的社会,蒸汽磨产生的是工业资本家的社会”<sup>②</sup>),这种原动力本身依赖阶级斗争表现出来。结论是:社会的剧变不可能由道德说教产生;过时的结构不可能复活;社会冲突不可能通过消灭竞争中的某一方面来解决;斗争一定能达到最后形式,在这一形式中,对抗双方将让位于更高的组织类型:在革命中,无产阶级作为一个阶级将消灭自身并由此而消灭一切阶级差别。

### 十三、《共产党宣言》

发生于 1847—1848 年间的事件决定性地影响了共产主义运动,并使其宣传沿着马克思主义路线进行。一个在布鲁塞尔与马克思有合作关系的德国共产主义者团体与其他国家的相似团体保持着联系,其中包括 1846 年底总部从巴黎迁到伦敦的正义者同盟。该同盟的领导人之一约瑟夫·莫尔(Joseph Moll)邀请马克思和恩格斯加入该同盟并起草一个纲领。这时候该同盟的纲领是各种社会主义思想折中的混合物,缺少一个一致的理论基础。1847 年 6 月,恩格斯参加了该同盟在伦敦召开的会议。在马克思和恩格斯的建议下,该同盟改名为共产主义者同盟,它的口号“人人皆兄弟”也被“全世界无产者,联合

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第 4 卷,人民出版社 1958 年版,第 104 页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 602 页。——译者注



起来”这一具有阶级意识的新口号所取代。马克思和恩格斯分别在布鲁塞尔和巴黎建立了支部。恩格斯起草了问答形式的《共产主义原理》，论述了资本主义剥削和危机的必然性，描述了建立在利益共有、政治民主、平均工资和有计划的工业生产基础上的未来社会。该文献也谈到了革命在所有文明国家同时爆发的必要性。同年11月底至12月初，马克思和恩格斯一起参加了该同盟在伦敦举行的第二次会议，他们被委托起草后来成为科学社会主义基本教科书的《共产党宣言》，这一宣传文献中的杰作于1848年2月首次发表，在随后的编辑中被冠之为《共产党宣言》的标题。

《宣言》依次论述了各种关系：资产者与无产者的关系，共产党人与无产者的关系，共产主义与现有的社会主义理论的关系。《宣言》第一部分包含着—句经典名言：“至今—切社会的历史都是阶级斗争的历史。”<sup>①</sup>人类经过了古代社会的自由人与奴隶、贵族与平民的对立和封建时代的地主与农奴之间的对立后，当今时代的基本结构包含在资产者和无产者的对立之中。现代社会已经简化了阶级形势，两个基本阶级的划分越来越明显并且正变得越来越广泛。美洲的发现和工业的崛起已经创造了世界市场。经过长时间的斗争，在政治生活中，资产阶级已占据支配地位。通过摧毁了人与人之间所谓的“自然的”宗法联系并把人们的相互关系降低到赤裸裸的私利方面，资产阶级完成了史无前例的革命任务。它使劳动者的“职业”变成了雇佣劳动，使贸易、工业和整个文明打上了世界性的烙印，冲破了民族间的界限，整个世界卷入了技术和文化进步的令人难以喘息的洪流之中。“资产阶级……第一个证明了，人的活动能够取得什么样的成就。”<sup>②</sup>但是，与—早先时代的统治阶级不同，资产阶级既不可能原封不动地保持生产方式，同时也不想这么做。除非使技术并因此使社会关系不断地革命化，否则资产阶级就不能生存下去。资产阶级日甚—日地使农业生产

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第31页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第34页。——译者注



服从于自己,使生产资料集中起来,为了它自己的利益,建立拥有统一的法制的民族国家。但是,正如把资产阶级的胜利归因于封建社会的社会法律制度与社会拥有的生产力不相容那样,资本主义社会的崩溃也将归因于它所拥有的技术与资本主义所有制关系的矛盾。这一矛盾在周期性的生产过剩危机中体现出来,这种危机通过破坏生产力和征服新市场而克服,但这样做的结果是导致更大更严重的危机。“资产阶级不仅锻造了置自身于死地的武器;它还产生了将要运用这种武器的人——现代的工人,即无产者。”<sup>①</sup>工人被迫以相当于再生产他们劳动的价值即维持他们生活的最低限度的价格将他们自己出卖给资产阶级。他们已经变成了机器的附属品。他们被工厂主、房东、商人和高利贷者剥削,于是便起来反抗。起初是毁坏那些夺去他们的工作、增加他们失业危险的新机器,后来与剥削他们的雇佣者进行斗争,最后向资本主义制度本身发起进攻。这时候,他们的斗争就变成了政治斗争,斗争的领域更加广阔,无产阶级在一个民族然后在世界范围内联合起来。无产阶级是唯一真正革命的阶级。中产阶级——农民、手工业者、小商人——的特殊利益都是保守的;如果他们能够做到的话,他们会阻止那种通过不断的集中而使他们被驱赶到无产阶级队伍的必然过程。他们处于逐渐消失的状态。鉴于将要成为无产者,他们只能成为革命的力量。随着工业的发展,资产阶级给工人们创造了越来越恶劣的环境,这样就使工人们团结一致,联合行动。于是,资产阶级无意识地但却是不可避免地造就了自己的掘墓人。资产阶级业已证明它不能再作为统治阶级了,它注定要走向消灭。至于工人们,他们只有推翻迄今为止一直占有财富的整个制度,才能获得支配生产力。“无产者没有什么自己的东西必须加以保护,他们必须摧毁至今保护和保障私有财产的一切。”<sup>②</sup>

共产党人没有任何同无产阶级的利益不同的利益,他们区别于其

① 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第38页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第42页。——译者注



他无产阶级政党的地方是：他们代表整个无产阶级的利益，而没有什么民族差异。他们优越于无产阶级群众是由于他们对正在进行着战斗的世界有着理论的理解。他们的目标是领导无产阶级夺取政权，消灭使资本家得以占有他们劳动的资产阶级私有制度，消灭作为社会阶级的资产阶级与无产阶级。另外，《宣言》回答了那些经常针对着共产主义而来的责难。

一、“私有财产的废除将导致普遍懒惰和生产的崩溃。”但是，至今，私有财产不是为群众而存在的，而是为社会而存在并且维护其自身的。

二、“共产主义是对个性的否定。”是的，共产主义否定那种通过使其拥有的财产成为奴役他人工具的制度下的个人个性。

三、“共产主义毁灭家庭。”它毁灭那些建立在一边是财产占有制，而另一边却是卖淫和伪善基础上的资产阶级家庭。大工业已经破坏了无产者的家庭生活。

四、“共产主义是反民族的。”工人没有祖国，所以，他怎么可能被夺去一个祖国呢？无论怎样，世界市场正在使民族区别消失，而无产阶级的胜利将加强这一进程。随着人剥削人的消失，我们也将看到，民族之间的剥削、压迫和敌对也将结束。民族的压迫是社会压迫的结果。

五、“共产主义试图毁灭宗教、伦理学和哲学的永恒真理和卓越思想。”尽管政治制度发生各种变化，但是，历史所遗留下来的一切思想中，只有剥削和压迫存留下来。人类的精神产品就像人的生存条件一样是可变的。关于思想永久性就是关于迄今为止特殊的社会关系的永久性。共产主义通过消灭给予思想以永恒面貌的阶级制度而推翻“永恒的”思想。

231 《宣言》对当时的各种社会主义宣传的批判根据其阶级根源来进行。首先是封建社会主义。封建社会主义从被资产阶级财产制度所摧毁的贵族政治的立场来反对资本主义（法国正统派，“青年英国”），



他们怀恋着旧时代的宗法天堂,责备资产阶级破坏了旧有秩序,首先攻击资产阶级带来了革命的无产阶级。与封建社会主义相同的是基督教社会主义,它“只不过是僧侣用来使贵族的怨愤神圣化的圣水罢了”<sup>①</sup>。小资产阶级的社会主义[西斯蒙第(Sismondi)]反映了小生产者对威胁他们生存的工业的恐惧。这种社会主义认为,日益加剧的机械化、资本集中和分工不可避免地将导致危机、贫困、分配不平均、战争和道德沦丧。这是对的,但它所提出的解决办法——回到资本主义之前的生产和交换制度,恢复行会制度和农业宗法经济——却是反动的和无用的。至于格律恩和其他德国著作家的“真正的”社会主义,则是覆盖在人类的思辨和抽象上的情感薄纱,它无视阶级区别和工人们的特殊利益。这一派别的社会主义者们博得了封建阶级的掌声,封建阶级通过打击这一国家真正的进步推动者——自由资产阶级而仍然统治着德国。

除了这些反动的社会主义流派,还有蒲鲁东以及其他人的资产阶级社会主义,这种社会主义试图通过消灭一切倾向于使社会革命化的东西而保存现有环境——“保存资产阶级而不要无产阶级”。它依赖于慈善口号和管理改良,而不从事任何消灭资产阶级财产制度的努力。

最后是圣西门、欧文和傅立叶所宣扬的空想的社会主义或共产主义。他们意识到了阶级斗争和无产阶级所受到的压迫,但却认识不到无产阶级重要的历史作用,而只把这一阶级看成是改良主义计划的被动对象。这些理论家反对革命的观点,把他们的目光盯在整个社会或特权阶级上。他们在批判资产阶级社会和宣扬改良方面起了有益的作用,但却试图超越实际的阶级斗争。他们的信徒组成了反动的宗派,其目的是消除阶级对抗,阻碍无产阶级独立的政治活动。

不同国家的共产党人支持各种不同的政治运动,但只支持那些旨

232

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第56页。——译者注



在对现存环境进行彻底改造的政治运动。对于他们来说,德国尤其重要,这一国家即将来临的资产阶级革命将在欧洲甚至德国本身拥有比法国和英国资产阶级革命时更为进步的社会条件下发生,因而德国的资产阶级革命“只能是无产阶级革命的直接序幕”<sup>①</sup>。

就《宣言》的理论基础而言,马克思和恩格斯却没有发现《宣言》后来数次再版时要对其修改的理由。除了对欧洲革命过于乐观的期望和没有预见到当时不可能做出预言的革命的发展情况以外(《宣言》既没有提及俄国,也没有提及美国可以作为潜在的革命国家),他们后来的序言和修改只包含着一个重要的理论观点:巴黎公社的经验使他们相信,革命的无产阶级不能占有旧有的国家机器来用于自己的目的,而是必须从摧毁旧有的国家机器起步。

关于与19世纪早期社会主义者的分歧,恩格斯在1878年的《反杜林论》重新谈到了这个问题,重复了《宣言》对空想社会主义的主要批评。他说,空想社会主义学说是工人阶级还没有成熟到具有历史首创精神的,而只是作为一个被压迫和痛苦的群体,还不是作为社会革命的推进者这种情况下的产物。由于作为其来源的特定环境的限制,空想社会主义没能把社会主义看成当今时代的历史必然,而把它当成天真的理论,当成在任何时代都可能出现的智力上的意外收获。每当科学社会主义的创立者马克思和恩格斯要谈到这些乌托邦先驱时,他们都强调三个基本指责,即对工人阶级的慈善主义态度、反对革命的观点和把社会主义思想看成一种偶然得之的理论。针对这些谬误,他们提出了自己的社会主义理论,这些理论是工人阶级实际的革命首创精神的自我意识,是对于不过表现为历史必然性的自由活动的自我意识。然而,恩格斯称赞空想社会主义者抨击当代世界时所表现出来的尖锐和勇敢,称赞他们预见未来的启迪性。他并不以处在更高事物的揭示者的身份去蔑视他们,因为他认识到了限制他们视野的历史

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第66页。——译者注



环境。

随着《共产党宣言》的发表,我们可以说马克思的社会理论和活动方案已具有以定义完备和持久纲领的形式出现的完善。他的后期著作对他已写出的东西没有任何一个本质方面的修正,而只是经过专门的分析来加以丰富,并有时把只不过是格言、口号或论证的标题之类的东西转变成一个宏大的理论结构。因此,在简短地重温了一下有关历史事件后,我们可以丢开这种依据题材而对某一著作进行按年代排列的讲解了。然而,对恩格斯的自然辩证法理论和他的哲学唯物主义的阐述应该予以特别的注意,因为相对于 1848 年之前的马克思主义而言,它们可以被看作发生了实质性的变化。自然而然,那时确立起来而后再经精心阐述的原理绝不至于清晰明确到了足以防止种种解释彼此相左的程度。随着社会主义运动和社会主义理论的发展,经常发生马克思的在这个或那个问题上的观点——历史决定论、阶级理论、革命理论——由不同的人们不同地加以理解的现象。这是一切社会理论毫无例外的自然命运——那些已成为政治和社会发展中的真正力量的理论都是如此。由此而言,没有任何一个现代理论可以与马克思主义相匹敌。然而,对于马克思理论的准确解释所引发的最重要的论战却是在马克思逝世后发生的。



## 第十一章 1847年后马克思 和恩格斯的著作与斗争

### 一、19世纪50年代的发展

《共产党宣言》的发表与1848年的政治动荡是一致的。巴黎二月革命以后,比利时政府对流亡者革命团体采取镇压措施。马克思被驱逐出布鲁塞尔,回到了巴黎。在那里,他代表共产主义者同盟,为德国的革命事业而奋斗。在3月,维也纳革命和柏林革命以后,许多德国流亡者都从法国回到德国。马克思和恩格斯定居在共产主义宣传最活跃的科隆,从6月起他们创办了《新莱茵报》(*Neue Rheinische Zeitung*),其纲领是以他们先前写出的小册子《共产党在德国的要求》为基础的。这些目标本身不是共产主义的,而是激进民主主义和共和主义的,其中包括没收大宗财产、普通教育免费、累进所得税以及铁路国有化等。这份由马克思主编的报纸指责资产阶级的软弱和犹豫不决,主张建立一个共和政体下拥有直接、普遍选举的统一的德国;支持被压迫的少数民族,特别是波兰人;号召与当时欧洲反动势力的主要代表俄国进行战争。无产阶级与资产阶级共和派为了民主革命结成



了联盟的纲领被许多德国共产主义者冷眼相视,他们担忧,如果工人阶级不保持其自身作为一支政治力量的独立性,它会成为只是为资产阶级利益所利用的革命工具。

反动势力在欧洲的得势和法兰克福议会的倒台结束了马克思在德国的革命活动。1849年5月《新莱茵报》停刊;马克思被驱逐出普鲁士,几经波折才回到了巴黎。在那里,他时刻期待着新的革命的爆发。然而,法国政府给他的逗留制造种种麻烦。于是,在8月份,马克思一文不名,两手空空来到伦敦,开始了新的流亡生活。他准备在那儿度过余生。他在贫困、疾病和家庭麻烦中挣扎。恩格斯于1850年定居曼彻斯特并在那里一住就是20年,从其父亲是拥有者之一的棉纺厂中获取收入。多年来,他从经济上大力帮助了马克思,为使他的朋友能够专心致力于著书立说而牺牲了他自己的写作。

一到伦敦,马克思、恩格斯和几个朋友一起立即着手改组在革命期间解体了的共产主义者同盟。他们为重建同盟而写的宣言拥护《新莱茵报》所提出的不同纲领:极力主张无产阶级应该把自己组织起来而独立于资产阶级共和派,在支持所有民主要求的同时,应该把目标放在能够最终夺取政权的“不断革命”上。马克思和恩格斯相信,增长着的经济危机注定要激发欧洲革命,尤其法国将首当其冲。当这一希望一落空,共产主义者同盟便遭致夭折,事实上,该同盟1852年就解散了。《新莱茵报》有一副标题《政治经济评论》(*Politisch-ökonomische Revue*),该报1849年在伦敦只出版了几个月。在以后20年间,欧洲社会主义运动存在于政治生活圈外,但是由于马克思的努力,它获得了新的理论基础,使它能够在环境一旦变化的情况下富有朝气地加入生活。在50年代,马克思重新开始了对经济学的研究,他没有亲自参加任何政治组织,尽管他与宪章领导人保持着某些联系。

在伦敦期间,马克思发表的第一部重要著作是《路易·波拿巴的雾月十八日》(*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*),这是一部论述1851年12月政变的著作。它刊载在纽约杂志《革命》(*Revolution*)



236 第一期上,该杂志由马克思的朋友约瑟夫·魏德迈(Joseph Weydemeyer)创办。这部著作是已经发表在伦敦《新莱茵报》上的《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》(*Class Struggles in France, 1848-50*)的续集。在这部新作中,马克思分析了能够使得路易·拿破仑这样的“庸人”夺取政权的阶级形势。从总体上说,这部著作富有洞察力,包含了一些马克思最常被引用的格言。

1852年,在科隆举办的一次对一伙共产主义者的审判中,出现了指控马克思有罪的证言,这使马克思异常愤怒,他揭露了普鲁士警察的捏造。1853年,一部十分重要的文献《揭露科隆共产党人案件》(*Revelations concerning the Communist Trial in Cologne*)匿名在巴塞尔出版。从1851年至1862年,马克思一直为《纽约每日论坛报》撰写有关时事的文章,在署名马克思的文章中有一部分是恩格斯写的。虽然所得的报酬不足以维持生计,但这减轻了马克思一家极度的贫困。连续几年,马克思付不起房租,买不起纸张和鞋袜。马克思有不善于理财的坏名声,燕妮便成了伦敦当铺的常客。马克思一度想当个铁路职员,但由于他那不讨人喜欢的书法而遭拒绝。

在这些年里,无论如何,马克思的主要任务是精心构思他的政治经济学批判,这一工作在1844年他写《巴黎手稿》时就开始了。一次又一次,似乎他的工作快要完成了,但他那不安分的本性迫使他不断地寻求新的证据和新的资料,用来改进已写就的草稿,但这一次却没能最后完成,这部手稿在他生前也没有发表。该著作的导言1903年由考茨基在斯图加特的《新时代》(*Die Neue Zeit*)杂志上发表。这部导言是马克思关于社会科学方法问题的最充分和最重要的研究成果。整部著作在1939年至1941年这一不是有利于学术研究的年月里于莫斯科第一次发表,标题为《政治经济学批判》。1953年,这部著作在东柏林重新发表,但直到20世纪60年代以前并没有得到彻底的考察和讨论。这部著作对表明马克思从《巴黎手稿》到《资本论》之间的思想连续性是大有补益的。例如,对异化劳动理论新的见解,清楚地显



示了这一范畴在马克思后期著作中的意义。

总的说来,《政治经济学批判》表明马克思没有抛弃他在19世纪40年代的人本学思想,而是试图把它转变成经济学的用语。我们也可以从他的一封信中了解到,这部著作所采用的方法与他重新阅读偶然得到的黑格尔《逻辑学》不无关系。导论部分包含了他准备要写的著作的总计划。因为这一计划在《资本论》中只是部分地完成,所以人们对于他以后是否或者在多大程度上改变自己的思想是有争论的。然而,麦克莱伦和其他一些研究者最近的研究清楚地表明,没有任何理由认为马克思后来改变了他的基本思想。三卷本的《资本论》论述了价值、货币、剩余价值和资本积累理论(第一卷),流通和再生产理论(第二卷),利润、地租和信贷理论(第三卷),这三卷本构成了原来计划的结构的一部分,而《政治经济学批判》是最重要的,也是仅有的一张蓝图,它囊括了上述一切,也就是说它提供了理解我们现在拥有的马克思经济学说的钥匙。它包含许多在《资本论》中第一次得以阐述的重要思想,例如,平均利润率理论,区分不变资本和可变资本的理论;同时它也包含了一些在以后著作中找不到的理论。除了批判凯里(Carey)和巴师夏(Bastiat)那最前面的部分以外,这些论题都是按照1844年《手稿》的方式对外贸和世界市场进行研究以及分散于全书的对哲学问题的思考。尽管《政治经济学批判》的出版并没有在任何重要方面改变马克思主义学说的总体面貌,但是它支持了那些坚信马克思哲学思想连续性的人,而否定了这样的观点,即认为在马克思青年时代的人本学理论和成熟期的经济学原则之间有着彻底的决裂。

237

马克思这一时期的另一部经济学著作《政治经济学批判》(第一分册)在拉萨尔的帮助下于1859年在柏林得以出版。在这部著作中,马克思第一次阐述了他与李嘉图不同的价值论,尽管他没有将这一理论继续深化下去并得出结论。这一著作的序言是马克思的最常被引用的原文之一,因为它包含了对后来被称为历史唯物主义的最简明概括的论述。



238 1859年至1860年期间,马克思把很大精力放到与卡尔·福格特(Karl Vogt)的论战上。福格特是德国一位政治家和自然主义者,当时在伯尔尼大学任教。论战的直接起因是马克思指责福格特在法奥战争期间阴谋支持拿破仑三世,此事没有足够的证据,但后来的事实表明是确实的。除此之外,福格特还是粗陋、庸俗的唯物主义的倡导者(“思维是大脑的分泌物就像胆汁是肝脏的分泌物一样”)。马克思的《福格特先生》(*Herr Vogt*)一文于1860年发表,他指责福格特搞阴谋、诽谤和两面派。然而,现在这篇文章只有在写传记时才具有意义。

## 二、拉萨尔

除蒲鲁东以外,60年代马克思作为理论家的主要对手就是拉萨尔。就以对德国思想理论的影响而言,在许多年里,拉萨尔则大大超过马克思。

斐迪南·拉萨尔(1825—1864年)出生于布雷斯劳一位犹太商人家庭。1843年至1846年间,他在柏林和布雷斯劳读哲学和语言学,打算接受一个学术职位。他成了一名黑格尔主义者(尽管不是青年黑格尔派),阅读社会主义文献,早年便立志要成为一名著名的哲学家去改变德国的社会环境。然而,他的精力很长一段时间花在个人事务上。他爱上了年龄几乎大他两倍的索菲·冯·哈茨费尔德伯爵夫人(Countess Sophie von Hatzfeld),在长达10年的时间里,他骑士般地在无数个德国法庭为她与她疏远的丈夫之间的财产纠纷而战斗。1848年初,他因共谋偷取一个与此事有关的证据而遭到逮捕。6个月后他被释放,但同年11月又因为发表煽动性的支持革命的演说再次在狱中被囚禁几个月。1849年至1857年,他住在杜塞尔多夫。这期间,他与马克思无隙(他们第一次会见是在1848年),曾写了一部论述赫拉克利特的巨著[《爱非斯的晦涩哲人赫拉克利特的哲学》(*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*),1857年]。在给恩格斯的一



封信中,马克思称拉萨尔的这部著作是稀释了黑格尔《哲学史讲演录》的有关部分。1859年,拉萨尔写了一部历史剧《弗兰茨·冯·济金根》(*Franz von Sickingen*)。该剧主人公是16世纪一位骑士,他带领一帮人在德国传播宗教改革,他的悲剧性命运很明显地用来象征1848年革命的失败。这部作品充满了爱国主义感情和对德国前途的信心。1860年,拉萨尔撰写了有关费希特和莱辛的文章。1861年,他发表了239他的最重要的著作《既得权利体系》(*The System of Acquired Rights*),这部著作涉及哲学、历史和政治等领域,得到学术界的普遍首肯。这部著作在回顾了古罗马和德国的继承法历史后,着手论述了一个萨维尼也提出过的问题:在什么环境中,既得权利会失去合法性?这一问题明显针对当时的政策,因为特权维护者们援引传统的法则,即一条法律的生效不能追溯既往,于是他们推断出新的法律不能取消以往已经获得的权利。拉萨尔则根据以下几个方面予以驳斥。既得权利是指由某个个人的有目的活动所创造的那部分权利,但是法律却不言而喻地预先假定,只要这种权利大体上由实施的法律制度所允许,那么它们就是有效的,并且法律制度从整个民族的意识中获得合法性。如果某种权利或特权被后来的法律所禁止,那么个人就不能援引以前不能违反的(*lex retro non agit*)用语或主张。例如,一个人不能只以“以前一直如此”为理由而有权拥有奴隶或农奴或继续免税。这样,拉萨尔维护了包括消灭特权在内的社会变化的合法性。

拉萨尔作为工人运动的政治家和思想家的生涯确切地说开始于1862年,由于他早逝而只持续了两年。住在柏林的时候,他积极参加了有关普鲁士宪法的争论,抨击德国进步党(*Deutsche Fortschrittspartei*)的自由主义分子。1862年春天,他发表了一本给工人阅读的小册子,即后来众所周知的《工人纲领》(*Arbeiterprogramm*),这一小册子是对他的观点的经典陈述,也是关于宪法问题的讲演和关于费希特的讲话录。

进步党在普鲁士工人阶级中有很大的影响,它的领导人之一舒尔采-德里奇(*Schulze-Delitzsch*),是几个赞助团体的创始人,他提出



设立保险基金和建立消费合作社,作为在劳资双方合作的结构内提高无产阶级的份额的几个方法。然而,一些团体不满意自由资产阶级作为他们的保护人,有一个在莱比锡的团体要求拉萨尔发表关于工人运动的意见,于是,拉萨尔1863年1月写了《公开答复》(*An Open Letter*)作为回复。《公开答复》成为同年5月成立的德国工人阶级第一个社会主义政党——“全德工人联合会”(Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein)的章程。

同时,如后来所知,拉萨尔开始与俾斯麦进行接触,他明显希望与反资产阶级的保守势力结成同盟。1878年在罗斯托克的一次讲演中,俾斯麦声称他曾应拉萨尔的请求与后者进行过几次谈话,但并没有进行谈判,因为很简单,拉萨尔并不拥有任何政治势力,不能提供任何有价值的东西;然而,他把拉萨尔描述为智者和真正的爱国者。

“全德工人联合会”在拉萨尔的有生之年没有取得任何成功,但它的成员发展到约1000人,而且它是德国工人阶级第一次独立的政治表现。1864年8月,拉萨尔为争夺一位17岁的姑娘而在决斗中死于日内瓦。他希望与这位姑娘结婚,但她的贵族家庭拒绝了这门婚事,姑娘也改变了主意,回到了以前有钱的未婚夫身边。拉萨尔写了一封侮辱性的信给她,这封信导致了一场决斗,也导致了他的死亡。

马克思1861年在柏林和1862年在伦敦会见过拉萨尔。两人的关系从来就谈不上诚挚。马克思不信任拉萨尔,在给恩格斯和其他人的信中屡次批评他。马克思与拉萨尔的政治分歧在拉萨尔死去多年后的1875年非常引人注目地表现出来,这一年,马克思写了《哥达纲领批判》。他们两个人的分歧也夹带着个人的好恶和恩怨。拉萨尔有杰出的能力,但他也是个爱出风头的暴发户,是个有点戏剧演员色彩的人物。1860年,他给他当时爱着的一位女人写了一份“表白”,这是一份典型的、天真的自我标榜的标本。他称自己是人民所崇拜的天才,是革命党派的领导人(这个党派这时只存在于他的想象中),是新的罗伯斯庇尔,是他的敌人的克星,是一位年龄仅35岁就有90岁圣



贤体验的男子汉,是年收入4000塔勒的富人。

然而,马克思与拉萨尔的冲突主要不是由于个人好恶。他们几乎在每個问题上都有分歧:经济学说、政治策略、对一般的国家和对特殊的普鲁士国家的态度。大体上可以这样说,在他们一致的观点中,没有一个是马克思主义所专门论述的。以下是他们分歧的几个方面。

首先,在对无产阶级所处的经济状况的分析上。在1863年的《公开答复》中,拉萨尔认为,自由派的错误在于他们认为他们能够通过保险基金、合作社等办法来拯救工人阶级。这当然是与马克思的观点相吻合的。但是,拉萨尔继而用“铁的经济规律”来证明他的观点。他认为,当工资受劳动力的供需支配时,工资就注定被固定在维持工人和他们的孩子生存所必需的“生理的极小值”(physiological minimum)上。如果工资因某种原因而上升,那么工人们就会生育更多的孩子,于是劳动力供应的增长又使工资降低。如果工资降低到极小值以下,工人们就会少生孩子,于是,劳动力供不应求,工资又会上升。只要工资水平受劳动力供需的支配,这种恶性循环就不可避免。

拉萨尔的这一理论或多或少取自于马尔萨斯和李嘉图的学说。马克思从来没有以这样的方式来表示马尔萨斯和李嘉图的理论,尽管他有时也认为工资必定趋向于生理的极小值(尤其是在他的早期著作中),但他并不接受拉萨尔的论证。这种论证把人口统计因素说成是决定劳动力供需的唯一因素。显然,事实上,这种供需并不能孤立地加以考虑,而必须把它放到整个经济环境中去衡量。繁荣与萧条,世界市场的状况,技术进步,农民与小资产阶级的无产阶级化,以及工人阶级对工资要求的努力等,这些都是影响工资的因素。随着种种情况变化,这些因素可能聚合性地使工资上升或下降。但是,无论如何,把整个工资问题归结为现存无产阶级的出生率显然是过于简单化了。再者,拉萨尔在同一著作中的观点是自相矛盾的,因为他说最低限度的需要随着总的进步增长而增长,所以人们不能通过把工人的现有处境与以往相比较而谈论工人收入的改善。工人们可能在绝对数字上

241



使收入增加,同时对于他们总的需要来说却是走下坡路。于是,最小值就不仅仅指生理的需要了,它也是社会的和文化的需要。由此可见,这种“相对贫困化”的理论与马克思50年代和60年代所持的观点是很相近的。

242 其次,拉萨尔以“铁的经济规律”推断出来的结论与马克思有着根本的不同。他的结论是,解放工人的正确道路是成立生产合作社,在合作社中,工人领取与他们所生产的商品的价值等同的工资。因为无产者不可能通过自己的努力而做到这一点,所以国家必须用信贷制度来帮助他们。为了实现这一点,工人们必须能够对国家施加压力。只要有了普遍、直接、平等的选举,他们便能做到这一点。

这一纲领至少在三个重要方面与马克思的理论相对立。在马克思看来,通过生产者协会来支配经济只不过是蒲鲁东乌托邦的翻版而已。这种机构即使是属于工人所有,也只可能存在于像现在盛行竞争的国家之中。市场规律将继续起作用,仍然会有危机、破产和资本集中等现象出现。无论如何,工资不可能与所生产出的商品的价值相等,因为必定要有一部分价值用于公共需要、必要的非生产性事业和储蓄金等。最后,按照拉萨尔的纲领,国家将成为工人阶级在资本主义条件下争取解放的代理人,这对于把国家视为特权阶级的防卫武器的马克思来说是格格不入的。

拉萨尔从黑格尔主义的立场出发,批判自由主义的国家理论。如同他在《工人纲领》中所写的那样,按照资产阶级的观点,国家的唯一功能就是维护个人的自由与财产,所以,如果没有犯罪,国家将无所事事。然而,实际上,国家却是人类组织的最高形式。在国家中,人类的一切价值都被现实化了,国家的功能是带领人类走向自由。国家是单纯道德实体中的个人统一体,是人类借以实现其目标的工具。在写下这些观点时,拉萨尔所指的就是普鲁士国家。与马克思不同,他是一个德意志爱国者,他从民族的而不是从无产阶级国际主义的立场去看待他所处时代包括战争在内的种种事件。他相信德国的统一有着至



高无上的重要性,认为俾斯麦的政策利大于弊。进而,无产阶级的真正敌对者是资产阶级,所以与保守派联盟也就称心如意了。这与马克思的总方针是背道而驰的。马克思认为,在自由资产阶级的要求与保守的、封建的或专制因素的利益相冲突时,无产阶级的正确立场是使自己与自由资产阶级结成联盟。 243

拉萨尔的民族主义的哲学基础在关于费希特的讲演中表现得淋漓尽致,他称后者的思想体现了德国人民的伟大精神。一切德国哲学所做的努力都是要克服主体与客体的两重性,都是要使精神与世界一致,都是实现“精神内向性”(die Innerlichkeit des Geistes)对现实的统治。费希特曾经宣称德国人民的使命是走在人类进步的前列,是要通过获得民族独立而证明上帝创世规划的正确。德国不仅是世界历史不可或缺的方面(Moment),而且注定是人类未来所依赖的自由思想的唯一战士。确切地说,因为德国已有几个世纪没有完整的历史了,是“纯粹形而上学的内向性”,而不是一个国家,所以德国已经成为使思维与存在开始一致的哲学思想的诞生地。

这个形而上学的民族,德意志民族通过了它的整个发展过程,现在在它的内心历史和外形历史完全一致的情况中,最高的形而上学的命运、最高的世界历史性的荣誉落到了它的身上了——就是要从纯粹精神的民族概念中为自身搞出一个民族的基地、领土,要为自身从思维中产生存在。把形而上学的任务交给形而上学的民族!这是一种和上帝创造世界的事业相似的事业!从纯粹精神中应当不仅要形成一个赋予这个精神的真实的现实性,而且甚至要搞到它的存在的纯粹的地盘、它的领土!这是有史以来还没有过的事。<sup>①</sup>

在拉萨尔的思想中,费希特哲学关于国家和民族的浪漫主义思想

<sup>①</sup> Die Philosophie Fichtes, In F. Lassalle, Reden und Schriften, ed. Hans Feigl, 1920, p. 362. (参见《拉萨尔言论》,《机会主义、修正主义资料选编》编译组编译,三联书店1976年版,第429~430页。——译者注)



超前于他把无产阶级看作世界解放者的半马克思主义的观点。他似乎觉得他的犹太人出身是一个污点,尽管他没有隐讳这一点,但是他经常说他一直憎恨两种人:犹太人和舞文弄墨的人。不幸的是,这两点他全占上了。他绝不放弃任何一个表达他的爱国感情的机会。在为国家、民族的有机统一和德国在精神领域内的领导地位涂脂抹粉时,拉萨尔与在他之前的费希特一样,都是民族社会主义的先驱。他那自鸣得意和以预言家自居的作风使马克思感到愤慨的程度不亚于他们在理论上的分歧。但是,他在实践上的成功是无可争议的:在德  
244 国,他坚持在有组织的社会主义基础上开展独立的无产阶级运动。后来正统的马克思主义者对拉萨尔的评价问题上发生了分歧。梅林强调马克思对拉萨尔的个人厌恶,而忽视他们二人在政治上和理论上的分歧;而考茨基则坚持认为他们二人的社会主义思想是完全不同的。无论怎样,有一点是明显的,即与马克思不同,拉萨尔的理论眼界只限于德国,他的政治影响也在德国国界之内;但在这个国家内,他的影响是强烈而又持久的。在后来几年中,德国社会民主党最终抛弃了拉萨尔的纲领,但即使是在这时,他在党内的影响仍然依稀可辨。这既体现在含而不露的民族主义倾向中,又体现在现存的国家机器可以用来为无产阶级利益服务这种信念里。

### 三、第一国际 巴枯宁

60年代中期以来,马克思很少再与拉萨尔论战,而更多的是把矛头指向了第一国际内的其他思想流派,尤其是以蒲鲁东和巴枯宁的思想为代表的那些流派。

第一国际的全称是“国际工人协会”(The International Working Men's Association),它于1864年9月在伦敦的一次公开会议上成立。在一年以前,由于支持波兰反对俄国的起义,英国和法国的工会人士之间第一次有了组织上的联系。德国、波兰、意大利流亡组织以及英



国和法国的代表出席了1864年的会议。会议决定成立一个国际性的组织以协调各国工人阶级的斗争。会议选举了由34位委员组成的总委员会。伦敦的工联主义者领袖乔治·奥哲尔(George Odger)是该委员会的主席。马克思被选进该委员会并被推举为德国通信书记。在起草临时章程和成立宣言的工作中,马克思也发挥着领导作用。成立宣言主要是论述1848年以来欧洲无产阶级的命运。它指出,工人阶级日益贫困,财产更加集中,为缩短工作时间所做的努力和合作运动还未曾取得成功,无产阶级的解放依赖于夺取政权。这些只有由工人的国际行动才能实现,工人阶级有着不依赖于国家或民族的共同利益。他们不是为用另一种特权取代现有的特权而战,而是为消灭阶级统治而战。但是,通过的这份文件还未有表述革命的要求。

245

在以后的几年中,第一国际致力于有限度的成功,在欧洲不同国家里建立支部。除英国以外,法国、比利时和瑞士的许多城市都在原有组织的基础上组建了支部。拉萨尔的党派没有被吸收入第一国际,主要是因为国际与该党在对俾斯麦和德国资产阶级民主主义的态度问题上产生了分歧。英国工会有一部分组织加入了第一国际,它们奉行着自己独立的政策。法国方面大都是蒲鲁东主义者,并在1866年9月的日内瓦会议和1867年9月的洛桑会议上表现出他们与马克思的分歧。其中,他们反对把波兰问题放到会上来讨论或写入宣言。相反,马克思相信,波兰的独立是与欧洲工人的事业密切相关的,所以当务之急是推翻沙皇的反动统治。与他们的导师一样,蒲鲁东主义者总的说来不相信政治行动,而是死抱住在马克思看来纯粹是空想的“互助论”。

第一国际章程所规定的准则很宽,接纳了各种不同的组织为其成员。除了它所包括的英国一些工会和蒲鲁东主义者以外,在若干年里,它又吸收了法国的激进派和马志尼派。联合是松散的,总委员会对其成员没有行政权。在第一国际存在期间,马克思为它的事务奉献了他大量的时间,为了实现在后来的若干年里变得特别明确的三个主



要目标。他想使第一国际变成一个能够使各个支部有统一政策的中心组织,他极力想让整个运动接受他本人所制定的思想理论基础,他希望把第一国际变成反对俄国的武器。尽管马克思有着很高的威望,但是他的这三个目标都未能实现。他的政策导致了第一国际内部的分裂,也成为第一国际最终解散的重要原因,即使不是主要原因。马克思本人只参加过第一国际的一次会议,即1872年在海牙召开的最后一次会议。

1867年的经济危机和许多欧洲国家的罢工浪潮对第一国际来说是个吉兆。西班牙、意大利、荷兰和奥地利都有了新的支部。同时,在德国,一个新的社会民主党由李卜克内西(Liebkecht)和倍倍尔创立,与拉萨尔主义者并驾齐驱。该党没有正式加入第一国际,但在许多问题上,它非常接近马克思。蒲鲁东主义者的影响越来越小。在1868年9月的布鲁塞尔会议上,第一国际号召耕地、森林、道路、水渠和矿山应归集体所有,宣布它支持用罢工作为斗争的武器。

1869年标志着第一国际的活动和影响达到顶点,但同时也是马克思和巴枯宁这两位19世纪革命运动中的杰出人物最终决裂的开始。这两位领袖在策略和有关工人阶级、革命、国家和社会主义等问题上持有截然相反的观点。

米哈伊尔·亚历山大诺维奇·巴枯宁(1814—1876年)在1869年参加第一国际以前有一段时间很长和很富冒险的政治历史。巴枯宁出身于特维尔省的一个贵族之家,他开始接受教育是在一所军校,但很快就离开了那里。他在莫斯科住了几年,与那些以黑格尔历史哲学模式讨论俄国和世界未来的知识分子常有来往。不久,他成为黑格尔派保守分子,相信现实历史的合理性,认为个人没有权利维护其偶然的主观性而反对绝对理性的命令。然而,他很快又走向另一个极端,可以肯定,这一极端更适合他的性情。1840年,他前往柏林,拜访青年黑格尔派成员并受到他们思想的影响。他一路风尘仆仆,拜访了



当时瑞士、比利时和法国的主要社会主义著作家,其中有卡贝、魏特林、蒲鲁东以及马克思和恩格斯。他也会见了许多1830年后外出的波兰移民,他从那时起在论述波兰独立事业的著作上花了很多精力。19世纪40年代,他发起组建一个斯拉夫联盟,但后来他把这当成无效的和反动的计划而抛弃。然而,他从未放过对德国的憎恨,其激烈程度就如马克思憎恨俄国一样。

247

他们两人的第一次冲突发生在1848年革命期间,《新莱茵报》登载了一篇指责巴枯宁为沙皇特务的文章。这一指控与事实不符,报纸被迫收回。巴枯宁积极参加了布拉格和德累斯顿的革命斗争。他曾两度被判处死刑,最后被驱逐回俄国。他在监狱和流放中度过了12个春秋,服刑期间他曾在牢里给沙皇尼古拉一世写过一份不寻常的忏悔书(十月革命后首次公之于世),对自己的颠覆行为表示忏悔,但他警告说,俄国令人恐惧的环境可能会导致革命。1862年,他逃出西伯利亚来到日本,而后又取道美国到了伦敦。从1864年,巴枯宁开始了他理论上的和实践上的无政府主义者的生涯,他建立了一个秘密组织“国际兄弟同盟”(Fraternité Internationale)——一个由他的朋友及追随者组成的松散组织,该组织主要在西班牙、意大利和瑞士活动。1868年9月,他组建了一个公开的无政府主义组织即“国际社会主义民主同盟”(Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste)。该同盟申请加入第一国际,第一国际总委员会拒绝接纳整个同盟,但在1869年同意该同盟个别支部可以加入国际,其中有巴枯宁所在的日内瓦支部,这一支部也是该同盟唯一一个组织完全的支部。从那时起,马克思和巴枯宁就开始了他们的冲突,在这些冲突中,很难把政治问题与个人憎恶区别开来。马克思竭尽全力,欲使所有人相信巴枯宁仅仅是利用第一国际来为其个人目的服务。为此,他在1870年3月传发了一封密信。而每当他的提议在国际中遭到反对,他也能看到巴枯宁的插手(1864年后他没有再见到巴枯宁)。反过来,巴枯宁不仅抨击马克思的政治纲领,而且他还经常写道,马克思是一个不忠实的、好报仇



的人。他说马克思为权力所困扰,打定主意要把自己的专制权威强加给整个革命运动。他说马克思有着犹太人性格的一切优点和一切缺点。他说马克思智力超群,知识渊博,但却是个根深蒂固的空谈家,沉湎于空想,是个阴谋家,对一切像拉萨尔那样在公共生活中已树立起比他更重要的影响的人物有着病态的嫉妒。

撇开政治不说,马克思和巴枯宁的关系史并没有显示出前者的值得赞许的磊落。马克思指控巴枯宁利用第一国际为个人利益服务是毫无根据的,把巴枯宁驱逐出第一国际的最终成功(1872年)基本上是由于“涅恰耶夫信件”事件。在这件事上,马克思必定知道巴枯宁没有任何责任。当然,巴枯宁为使他自己的思想在第一国际内的胜利而努力,就像马克思那样。在1869年的巴塞尔会议上,巴枯宁主义者支持采用一个建议,这一建议声称废除继承权是社会主义革命的基本性质,而这与马克思的观点是相左的。1870年以后,第一国际各个支部之间的分歧日益加剧。在瑞士、意大利和西班牙,巴枯宁的追随者占有优势。巴枯宁晚年主要致力于写作。1870年,他发表了《德意志专制帝国和社会革命》(*L' Empire knouto-germanique et la révolution sociale*);1873年用俄语发表了他唯一用俄语写就的著作《国家制度和无政府状态》(*Statehood and Anarchy*)。按计划,这是一本巨著的序言(巨著没有写出来),其中包含了他无政府主义时期的一切重要思想。这是一本不成系统的评论集,涉及十分不同的领域:欧洲和世界政治、俄国、德国、波兰、法国、中国、1848年革命、巴黎公社、抨击共产主义以及各种哲学研究。

巴枯宁没有理论家或理论体系创立者的天才。他有的是充沛的、不知疲倦的革命精力,他致力于破坏目标并被无政府主义的救世论所激励。他无法忍受需要长时间的政治谋划、战术策略和暂时结盟的局面。就像他清楚地意识到的,他表达了在工人阶级、流氓无产者和农民这些被剥削者中产生的一切反抗精神。在他看来,马克思的那种共产主义即“国家共产主义”得到了拥有资产阶级的习性、境况较好并且



相对安全的工人们的支持；而他依靠的对象是衣衫褴褛的乞丐，他们还没有腐化，一无所有，从而不担心失去什么。他反复地提到俄国的普加乔夫(Pugachev)起义和斯捷潘·拉辛起义——处于绝境中的农民在“土匪”(巴枯宁自己的用语)领导下进行基本的、本能的反抗。他声称，马克思的追随者都鄙视人民。拉萨尔的著作不是认为16世纪德国对农民暴动的镇压是对历史进步的重大贡献吗？马克思与拉萨尔分道扬镳别无他因，只是因为马克思的个人嫉妒，他们都是新的国家专制主义的支持者，这种国家专制主义是他们的“科学社会主义”必然产物。

巴枯宁的整个学说以“自由”这个词为中心，而“国家”这个术语则是必须彻底清除出世界的一切罪恶的集中体现。他在一定程度上接受了历史唯物主义，承认人类历史依赖于“经济事实”，人的思想是对人所生活的物质条件的反映。他也拥护建立在无神论和摒弃任何“另一个世界”的观念基础上的哲学唯物主义(以此名义来说)。但是，他认为马克思主义者把本质上正确的历史唯物主义原则绝对化了，把它变成了一种宿命论，即一种没有给个人意志、反抗或历史上的道德因素留有一席之地的宿命论。

巴枯宁拒绝承认“科学社会主义”，坚持高于“思想”的“生活”之首要地位。“科学社会主义”假定，根据知识分子设计并且强加给人民的先验图式来组织社会生活是很有可能的。政治的或道德的宣传充其量只能使群众相信与隐含在他们内心但还不知道怎样表达的思想相一致的东西。企图用学术理论去启蒙俄国人民是徒劳无益的，他们只接受那些勉强懂得但还不能清晰表达的东西。一般来说，科学只是生活的一种功能，它不能要求绝对优越于生活的其他表现。科学是必要的，而且应该推崇，但它不能掌握生活的全部现象。它把生活变成了一种抽象物而忽视了个性和人的自由。生活是创造性的，而科学是非创造性的，它只是现实的一个方面而已。尤其是社会科学，它还处于幼年期，不能自称是未来的先知或把理想强加于人类。历史是自发



250 创造的一个过程,而不是科学纲领的产物。它就像生活本身一样,本能地以一种非合理性的形式运动着。

巴枯宁关于生活反抗科学的观念,尽管设置了有保留地承认知识的价值这一障碍,但作为基础,它是为无政府主义的各种派别服务的,这些派别把一切学术思想都看成是知识分子欲在智力优势伪装下维持其特权的精巧发明。巴枯宁走得没有这么远,但他把大学当作令杰出人物窒息的场所和特权的发源地而加以猛烈抨击。他还警告说,马克思主义的社会主义将导致知识分子的专制,而这种专制比任何已知的专制更甚。

在巴枯宁那里,“生活”是永无休止的、不屈不挠的对个人、每个共同体和整个人类的自由的渴望。自由的先决条件是平等,这不仅仅是法律面前的平等,而且是现实中的平等,即经济上的平等。自由和平等是与国家权力保护下的特权制度和私有财产制度根本对立的。国家是公共生活的历史必然形式,但不是永久形式,也不仅仅是强加到“经济事实”上的上层建筑;相反,它是维护特权、剥削和一切奴役形式的根本因素。国家的本质就是专制的、拥有特权的少数人对人民群众的奴役,不管它是僧侣的、封建的、资产阶级的国家还是“科学的”国家。“因为任何国家,甚至最共和和最民主的国家,甚至马克思先生所设想的所谓的人民国家,实质上都无非是通过似乎比人民本身更加懂得人民真正利益的有知识的因而有特权的少数人自上而下地管理群众。”<sup>①</sup>所以,革命的任务不是改造国家,而是消灭国家。不应该将国家与社会混为一谈,前者是人为的压迫工具,而后者则是把人们联系在一起的本能纽带的自然延伸。消灭国家并不意味着消灭一切形式的合作与组织,它只意味着每一个社会组织必须完全从下面建立,而没有权力主义的制度。巴枯宁并不接受施蒂纳关于未来社会中每个人都追逐自己私人利益的学说,相反,他认为人们有自然的、本能的团

<sup>①</sup> *Statehood and Anarchy*, pp. 34-35. (参见巴枯宁:《国家制度和无政府状态》,马骧聪等译,商务印书馆1982年版,第23~24页。——译者注)



结,这种团结使他们有自我牺牲和关心他人的精神。国家不仅不促进这种团结,反而与这种团结相对立,充其量,国家只促成了特权阶级的团结,因为他们有维护剥削这一共同的利益。国家机器被消灭以后,社会将以小型的自治公社的形式组织起来,自治公社将允许它的成员绝对的自由。各种大单位将在完全自愿的基础上形成,每一个公社都可以按照自己的意愿随时退出联邦。没有行政的职能永久地指派给任何个人。一切社会等级制度都被消灭,政府的功能将完全消失在这种共同体之中。没有法律或法规,没有法官,没有作为法律意义上的家庭,没有公民,剩下的只有人。儿童不再是父母的或社会的财产,而是他们自己的财产,因为他们注定是自己的主人;社会将关心他们,如果他们有堕落的危险或者发展受到阻碍,社会将照料他们,把他们从他们的父母那里接管过来。有一些维护某些观点甚至是错误观点的绝对自由,这包括宗教信仰自由;也有为了宣传某个人的观点或其他目的而结成社团的自由。犯罪,如果仍然有犯罪的话,将被看作是疾病的某种症状而加以治疗。

既然很清楚的是,一切特权都是与把财产留给下一代的权利联系在一起,而国家为这种不公正做法的永远存在服务,所以消灭现有制度的第一步就是必须取消继承权。这通向平等之路,如果没有自由,平等是不可思议的,而自由是不可分割的。

按照这些原则,那些德国空谈家——马克思、恩格斯、拉萨尔和李卜克内西的国家共产主义的性质就昭然若揭了,它以国家组织的新形式出现,是自称为“科学家”的新的专制的凶兆。“如果有国家,就必然有统治,因而也就有奴役;没有公开的或隐蔽的奴役的国家,是不可想象的。这就是我们要与国家为敌的原因。”<sup>①</sup>不是用这种方法,就是用那种方法,少数人总是统治着大多数人。

但是,马克思主义者说,这个少数将是工人。是的,大概

<sup>①</sup> *Statehood and Anarchy*, p. 280. (参见巴枯宁:《国家制度和无政府状态》,马骥聪等译,商务印书馆1982年版,第193页。——译者注)



是过去的工人,但是他们一旦变成了人民的统治者或人民的代表,他们就不再是工人了。他们将从国家的高度来看一切普通工人,他们所代表的已经不是人民,而是他们自己和他们治理人民的欲望。谁怀疑这一点,谁就是完全不了解人的本性。……在拉萨尔主义者和马克思主义者的著作和演讲中经常使用的“博学社会主义者”、“科学社会主义”这些名词本身就证明,所谓的人民国家不是别的,而是由真正的或冒牌的学者所组成的一个人数很少的新贵族阶级非常专制地治理人民群众。人民是没有学问的,这就是说,他们完全可以从繁忙的政务中解放出来,完全被归入治于人的畜群。好一个解放!……他们(马克思主义者)断言,只有专政,当然是他们的专政,才能创造人民的自由;我们回答说,任何专政,除了使自己永世长存以外,不可能有别的目的,它能够在忍受这种专政的人民身上产生和培养的只是奴性。自由只有用自由即全民暴动和工人群众自下而上的自由组织才能创造出来。<sup>①</sup>

总之,革命运动的目标不应该是取得对现有国家的支配或创造一个新的国家,因为如果这样,结果将是事与愿违。根据同样的理由,工人运动不能把全部信心寄托于现存国家和议会制度框架内的政治斗争。只有通过独立的、启示性的大动荡去扫除整个国家机器、法律和私有财产,才能获得解放。从这一观点出发,即将来临的社会革命从根本上不同于以往的革命,尤其不同于法国大革命。法国大革命变成了由卢梭的病态思想产生的专制主义。巴枯宁总是用憎恨的口气谈到卢梭和罗伯斯庇尔。他对任何社会主义思想家都没有什么赞誉之词,唯一例外的只有蒲鲁东,因为蒲鲁东懂得自由的价值。

然而,难道不需要有一个国家组织和强制或控制手段来限制矛

<sup>①</sup> *Statehood and Anarchy*, pp. 280-281. (参见巴枯宁:《国家制度和无政府状态》,马骧聪等译,商务印书馆1982年版,第193~194页。——译者注)



盾,并把利己主义维持在一定范围内吗?巴枯宁的回答:没有。恰恰是由于国家的存在,即使是优秀的、从群众中脱颖而出的个人,也会成为暴君和刽子手。在建立在自由基础上的社会里,即使是一个极度自私、心地坏透的人也会改邪归正。因为,没有国家、没有特权的社会不仅仅是较好的社会,而且是与人的本性、本能、创造相容的唯一的的生活方式,是不受约束的社会。无政府状态不仅是一种理想,而且是真正意义上的人的现实化。然而,这并不是说它由历史规律所保证,也不是说它是预定计划的一部分:它在本质上是人类的使命,不过有一切理由相信,这种使命一定会完成。巴枯宁非常相信工人群众的自然的革命本能,他思考这一问题主要是因为它影响着俄国。革命的爆发要求有极端的贫困和绝望作为先决条件,然后要有一个新型社会的理想,这一理想不能从外部强加给人民,而必须是早就蛰伏于他们的内心。人民所需要的不是发明理想的导师,而是需要把理想从沉睡状态中唤醒过来的革命家。俄国人民,即农民,有着根深蒂固的无政府意识。他们认为,土地属于每一个人,乡村公社即米尔(mir)<sup>①</sup>应该是完全自治的,所以,他们自然地对国家怀有敌意。然而,这种感情被家长制传统所掩盖,被他们对沙皇的信任所掩盖,被米尔占有了人的人格并阻碍了人格的发展这一事实所掩盖,同时宗教这一鸦片则把农民束缚在精神的桎梏之中。因而,乡村公社没有生气,公社之间彼此孤立;但是,那里的人民中间也可能出现造反者,这些人会把人民鼓动起来,唤醒他们天生的革命倾向。再者,同样的天生理想也蛰伏于其他国家的平民百姓心中。在意大利,人们可以很清楚地看到,无政府主义革命正日益迫近。德国则是一个惊人的例外,总是有许多理论家在那里大谈革命,却没有足够的人去从事革命。德国人是天生的国家崇拜者,乐于屈从任何命令,所以,他们拿不出比马克思和拉萨尔的国家社会主义更好的东西,这并不令人感到奇怪。俾斯麦的德国现在成了世

253

<sup>①</sup> 米尔:沙皇俄国时代农村中的一种村社组织。——译者注



界反动势力的堡垒。在这一问题上,无论马克思怎样辩解,沙皇俄国是不可能与德国相提并论的。沙俄一直试图驾驭欧洲,但没有成功。

巴枯宁有关俄国的论述没有形成连贯的整体。一方面,他说斯拉夫民族无法形成一个国家,他们的一切政治制度都是由外来民族创立的;但是,另一方面,巴枯宁又强调,俄国不仅是一个军事国家(相对于英国这样的商业国家而言),而且已经逐渐形成了这样一个制度,在这一制度下,一切阶级的利益和整个工农业活动都受制于中央集权,所以,民族的财富只不过是扩张国家的手段。在这一点上,巴枯宁重复了在19世纪经常提出的一种观点,即相对于市民社会,俄国国家的重要地位是如此的绝对,以致阶级差别都成为第二位的问题了。但是,这一观点很难与斯拉夫民族没有形成国家的能力的说法一致起来。

通过对巴枯宁思想的简要叙述,我们可以清楚地看到,无论是理论上还是策略上,他与马克思都有很大的差别。除了第一国际领导权问题上的争论以外(两个人都指责对方有独裁目的),除了世界反动势力的堡垒到底是俄国还是普鲁士这一问题外(马克思坚持是前者,而巴枯宁则强调是后者),他们在关于社会主义运动的几个至关重要的问题上也是意见相左的。

首先,马克思认为,号召立即取消财产继承权是本末倒置,因为遗赠财产的权利只是财产制度本身的一个特殊方面。其次,马克思认为国家不是一切罪恶的唯一来源,而仅仅是一种工具,现存特权借助这一工具被保护着。在这一点上,两人的分歧不是本质的,马克思和巴枯宁都认为现存的政治制度必须被消灭。巴枯宁同意,国家是作为私有制的工具而出现在历史上的,尽管他认为在历史过程中国家已变成一种独立的力量,变成了阶级制度的必要的防护堤。但是,社会主义革命是否在一开始就能消除一切形式的国家制度,在这个问题上,两人便分道扬镳了。马克思相信,未来的国家所关心的不再是“统治人”(governing people),而是“管理事务”(administering things)即组织生



产。巴枯宁认为,这就是极端的国家社会主义:没有政治上的集中制就不可能有集中的经济管理,这就是奴役。再则,马克思的战略计划包括了在现存制度内部进行议会的或其他的政治活动,可以与民主资产阶级结成暂时联盟,如果它的利益与无产阶级的利益恰巧一致的话。然而,对于巴枯宁来说,革命家应该从事的政治活动只有一种,这就是消灭一切形式的国家制度。最后,在马克思看来,巴枯宁关于小型自治公社进行完全自由的经济活动的思想一点也不比蒲鲁东主义的乌托邦更好;而且这种公社也是自我矛盾。一方面生产的自然趋势是集中,另一方面,由独立的单位所形成的经济注定要重新导致竞争体制和资本积累。

255

在所有这些问题上,马克思思想的改变和成熟经历了很长一个时期。一直到巴黎公社以后,他才绕到必须打碎现存国家机器这一集中体现在列宁的马克思主义的观点上来。瑞士的巴枯宁追随者吉约姆(Guillaume)把这一观点看成是标志着马克思向无政府主义靠拢而加以欢迎,但是他搞错了,因为马克思仍然相信,集中的经济管理是必要的,尽管马克思认为未来的国家已不再有政治上的功能。然而,有一点是确实的,即马克思没有解释清楚在国家已经消灭和整个经济集中化的条件下,将在什么基础上来组织社会生活。巴枯宁本人只有极其粗糙的政治经济学思想,他简单地认为,一旦人们摆脱了国家,他们的天生凝聚力和对合作的爱好就会起作用,利益的冲突也就成为不可能的事。他按照瑞士的州和村的情况去设想未来的民主制,在这些州和村里,全体成年人不时地集中起来,对公众关心的事务做出决定。但是,他的著作没有说明,假定代议民主制被取消,怎样把这种办法应用于一个省、一个国家或整个世界。

在这些争论中,马克思的实力体现在经济批判领域,体现在他确信一个由独立生产单位组成的制度意味着商品经济的一切有害因素的复活。相反,在对马克思纲领中公开的或含蓄的国家社会主义进行批判中,巴枯宁占据了有利的地位。他提出一个切实的,马克思没有



256 回答的问题,即如果没有政治强制,那么怎样才能使经济权力集中化呢?如果未来社会仍然分成统治者和被统治者,那么怎样才能防止重新出现具有使自身永久化的自然倾向的特权制度呢?这些异议不断地出现在无政府主义者和工联主义者对马克思的批判中。显而易见,马克思本人并不把社会主义设想成为这样一种专制制度,在这一制度中,政治机器在垄断生产资料的基础上维护其自身的特权。但是,他没有回答巴枯宁在这一问题上的责难。巴枯宁仿佛是从马克思主义推知列宁主义的第一人,在这一点上,巴枯宁是值得称赞的。

巴枯宁天真地认为,听任人们自行其是以后,人们的行为就会正常,就会生活在和谐之中,因为邪恶不是来自于人本身而是来自于国家和私有制。他并没有解释为什么性本善的人类会逐渐地创造出这样一种罪恶的制度。马克思认为本性善良的问题是个不重要的、天真的问题。他所关心的是人类在其逐渐获得对自然界的支配过程中富于创造性的发展。他认为,离开了人类的发展,个人的发展是毫无意义的。他远远不是专制主义的鼓吹者,但是他没有能回答对他的体系隐含着专制主义的指责。

第一国际的解散,一是因为内部的冲突,二是因为法德战争和巴黎公社。巴黎公社不是国际的产物,更不是马克思主义的产物。公社的大多数领导人都是布朗基主义者,而那些参加公社的第一国际成员主要是蒲鲁东主义者。马克思从一开始就明白巴黎公社注定要失败,但在巴黎公社失败和公社社员遭到屠杀时,他写了一本小册子《法兰西内战》(*The Civil War in France*)。在这一著作中,除了称颂巴黎公社社员的英雄主义以外,他还从未来共产主义的立场出发,分析了这一自发运动的意义。作为历史上第一个无产阶级政权,可以说,巴黎公社就仿佛以一个自然过程给出了未来社会主义一些基本原则的范例:用武装起来的平民取代常备军,把警察变成民众的机构,地方行政官员和其他官员全部由选举产生,最大限度地发放工资,教育免费,取消国教并没收教会的财产。不过,马克思没有把巴黎公社特别地看成是



社会主义的或无产阶级的。恩格斯在1891年把巴黎公社归于无产阶级专政,但马克思从来没有这样做过。(当然,巴黎公社的名字仅仅是因为事件发生在巴黎市政区,没有任何意识形态上的意义。)在1881年2月给F.多梅拉·纽文胡斯(F. Domela Nieuwenhuis)的信中,马克思清楚地表明,巴黎公社的大多数成员不是社会主义者,它唯一正确和可行的方针就是为了全体法国人民的利益而与凡尔赛当局妥协。 257

巴黎公社的失败给全欧洲的反动势力鼓了士气,加剧了导致第一国际解体的分歧。法国和德国的工人组织受到困扰,第一国际失去了英国工会的有效支持。英国工会是由于策略上的而不是意识形态上的原因才加入第一国际的,它考虑的主要是确立自己在现存秩序中的合法地位。在1871年9月的伦敦会议上,国际赞成马克思关于工人阶级采取政治的和经济的联合行动及在所有国家建立独立的工人政党的提议。1872年9月的海牙会议表明,马克思的追随者是第一国际总委员会的多数派。但是,由于遭到迫害和内部有分歧,第一国际始终很微弱,它不能够给环境差别很大的各个国家的工人组织以很好的指导。根据恩格斯的建议,总委员会迁到纽约,该组织在那里苟延残喘了几年,直到1876年正式解散为止。一个由巴枯宁的追随者组建的敌对国际一年以后也分崩离析。然而,整个70年代,不仅在西班牙和意大利,而且在法国,无政府主义的势力还是强于马克思主义的势力。

撇开第一国际内部各个派别为各自影响而产生的冲突不谈,可以说,19世纪60年代以来,在所有竞争的社会主义意识形态中,马克思主义是最重要的一派,遍布世界的各种学说和纲领因为与它有关联而确立了地位。马克思主义提出了一套最为系统和详尽的理论,这部分地应归功于马克思《资本论》第一卷1867年在莱比锡的出版。除了其他内容以外(*inter alia*),这一卷著作回到了1859年《政治经济学批判》讨论过的问题。通过分析资本主义经济的基本现象:商品、交换价值、使用价值、剩余价值、资本、工资和积累,马克思揭示了剥削的根 258



源。《资本论》的基本论点是,剥削来自于雇佣工人出卖劳动力。劳动是一种特殊商品,劳动所创造的产品的价值远远高于劳动再生产即维持工人生计的费用;对工人的剥削只有通过取消雇佣劳动,才能被消灭。

马克思计划在短时间内完成《资本论》的第二卷和第三卷。第二卷准备分析资本的流通和市场,第三卷准备分析各类剥削者所占有的利润份额、平均利润率的起源、利润率下降的趋势以及剩余利润向地租的转化。这些内容中的一部分在第一卷出版前就已写出来了,尽管马克思在1878年以前一直没有停止过写作,但是后两卷直到他逝世也没有最后完成。这两卷的手稿经过恩格斯整理编辑后,于1885年和1894年出版,而《剩余价值论》则作为《资本论》第四卷于1905—1910年由考茨基出版。

第一国际解散以后,早日爆发欧洲革命的希望又一次变得渺茫,于是,马克思全身心地集中精力于理论著述,对不时的疾病、治疗、金钱的困扰和家庭不幸都等闲视之。他博览群书,在生命的最后岁月里,他几乎不能写作;然而,他紧紧跟随着欧洲社会主义发展的步伐。1875年,两个德国工人党派,拉萨尔派和爱森纳赫派,联合组成了社会主义工党。该党的纲领招来了马克思的猛烈抨击。马克思给爱森纳赫派领导人写了一封信,这就是《哥达纲领批判》(*Critique of the Gotha Programme*),1891年恩格斯首次发表。《哥达纲领批判》重复了马克思对拉萨尔派的社会主义的否定,在诸如国家、国际主义和无产阶级政权的性质等问题上,该著作中包含了比作者其他著作更为鲜明的阐述。这封信对纲领的最后定稿没有产生影响,但是,它成为第二国际中的革命派用来反对改良主义和修正主义的主要文献之一。该著作使用了“无产阶级专政”这一词,这对列宁及其追随者来说具有特殊的价值。1880年,马克思帮助朱尔斯·盖德起草了法国工人党的纲领。1881年到1882年间,他写了一些有关俄国革命前景的信件,这些信件后来引起了俄国马克思主义者之间的辩论。



马克思于1883年3月14日在伦敦逝世。他的部分遗文由恩格斯发表。恩格斯去世后,马克思大量遗稿落到了伯恩施坦和倍倍尔手中,他们没有花很大的功夫来使这些材料成为有用的著作。梅林重新发表了马克思19世纪40年代一些难以弄懂的著作,还发表了马克思的博士论文,但没有发表正文评注。伯恩施坦发表了《德意志意识形态》的一部分。由伯恩施坦和梅林负责的马克思通信集第一版是不准确的、不完全的。还有上面已经说过的,考茨基发表了《剩余价值论》,并在1903年出版了《政治经济学批判》的导言部分。达维德·梁赞诺夫(David Ryazanov)进行了大量的工作,收集散落的手稿和信件并以学术研究的形式将它们出版。他在莫斯科创办了马克思-恩格斯研究院,并担任院长直到1930年。他还发起出版马克思和恩格斯全集[“梅佳”版(M. E. G. A.)]。尽管这套全集未能完成,但它使几个以前无人知晓的文献得以重见天日,其中包括完整的《德意志意识形态》、《1844年巴黎手稿》和恩格斯的《自然辩证法》。

恩格斯比马克思多活了12年。在他们长久的友谊和合作期间,恩格斯甘心作为马克思的左右手,把后者看成是科学社会主义的创始人,谦虚地低估自己的贡献。尽管这样,在评述和宣传他们的学说时,后来一代代的马克思主义者运用更多的是恩格斯的著作而非马克思的著作,除了《资本论》第一卷是个例外。恩格斯学识渊博,智慧超群,除了用大量时间研究历史学、政治学和哲学以外,他还写了大量有关军事问题和近代战争作战的技术方面的文章;他还从自己的哲学思考出发,跟上了自然科学发展的步伐。作为一位著作家,他的文章比马克思的文章通俗易懂;他不止一次地希望用一种普遍易于接受的方式来陈述科学社会主义的主要思想;他的著作广泛地被各地社会主义者所阅读。

1848年以后,恩格斯的第一部重要著作是《德国农民战争》(*Der deutsche Bauernkrieg*, 1850年)。这部著作在威廉·齐默尔曼(Wilhelm



Zimmermann) 19 世纪 40 年代发表的历史著作的基础上分析 16 世纪托马斯·闵采尔(Thomas Münzer)领导的起义,力图根据阶级斗争来解释德国历史上最重要的民众起义,力图指明这次起义与 1848—1849 年革命形式之间的相似之处。对那几年所发生的、恩格斯亲自参与了的一些事件的看法综合在一系列文章中,这些文章在 1851—1852 年以马克思的名字刊登在《纽约每日论坛报》(*New York Daily Tribune*)上,总标题为《德国的革命和反革命》(*Revolution and Counter-Revolution in Germany*)。1896 年,这些文章首次以书的形式出版(署名仍然为马克思)。

恩格斯最为著名的著作之一是《欧根·杜林先生在科学中实行的变革》(*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*),即众所周知的《反杜林论》(*Anti-Dühring*, 1878 年)。杜林(1833—1921 年)是一位盲人,因猛烈抨击学院派哲学而被柏林大学讲师职位解雇。他的著作在德国社会民主党人中间大受欢迎,曾一度被当作该党的主要理论家之一。恩格斯把杜林看成是一种危险的影响,他以尖锐的辩论著作抨击杜林的观点。在这一著作中,恩格斯清晰地阐释了作为马克思主义经济学基石的辩证唯物主义和作为空想社会主义传统对立面的科学社会主义。在杜林本人被淡忘以后(由于杜林的反犹太人观点,纳粹宣传家们曾想让他复活),《反杜林论》成为一本马克思主义手册。

马克思逝世后,已于 1870 年移居伦敦的恩格斯花了很大精力整理《资本论》未完成的部分,但他也写了自己的哲学著作。1886 年,他在《新时代》杂志上发表了《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(*Ludwig Feuerbach and the End of Classic German Philosophy*)一文。在这篇文章中,他把科学社会主义与德国理性传统联系起来,这也是对马克思主义最流行的说明之一。1888 年,它与以前未公开发表的马克思《关于费尔巴哈的提纲》一起以单行本的形式重新发表。

恩格斯的另一部经典著作是《家庭、私有制和国家的起源》(*The*



*Origin of the Family, Private Property and the State*, 1884年)。它在相当大的程度上利用了刘易斯·H. 摩尔根(Lewis H. Morgan)的成果。摩尔根在直接观察北美印第安人的基础上首次系统地分析了原始社会, 他在《古代社会》(*Ancient Society*, 1877年)一书中概括出了关于从野蛮到文明的人类发展阶段的理论。恩格斯希望在这些成果和其他著作的基础上描述文明生活的一些基本制度的起源。 261

在70年代早期, 恩格斯制订了一个批判把辩证法方法应用于科学研究的庸俗唯物主义的计划。在1875年到1882年的几年中, 他写了一些章节和评注, 但最终没能完成这部著作。所有这些已完成了的和未完成的材料, 1925年以《自然辩证法》的标题在莫斯科首次发表。

这里提到的著作只是恩格斯的部分文献, 只占他的全部文献的一小部分, 这一部分由于其系统性和主题的永恒性而使人们广泛阅读。这些著作与《资本论》一起成为三、四代读者从中吸取科学社会主义及其哲学基础知识的基本资料。

恩格斯于1895年8月5日在伦敦去世。与马克思不同, 他没有被安葬在伦敦, 而是按照他的意愿火化遗体。他的骨灰, 装在一个罐中, 抛进位于比奇海角的大海里。



## 第十二章 资本主义——一个非人性化的世界 剥削的性质

### 一、关于《资本论》与马克思早期著作的关系的争论

对马克思关于资本主义经济运行和前景的阐述的研究不能脱离他的人类学思想和他的历史哲学。他的理论是一个包括了在各个不同的、相互依赖的领域中整个人类活动的普遍理论。从古至今,人类的行为——无论是主动的还是被动的,无论是认识的、审美的还是从事于劳动的——或者是被全部理解,或者是根本就不能理解。马克思在一系列著作中把他关于非人性的基本理论应用于剖析经济中的生产现象和交换现象,而《资本论》则是这一系列著作的顶点。他的连续“批判”——《1844年巴黎手稿》、《哲学的贫困》(1847年)、《雇佣劳动和资本》(1849年)、《政治经济学批判》(1857—1858年)、《政治经济学批判 第一分册》(1859年),和最终的《资本论》(1867年)——是同一个思想越来越详尽的阐述,这可以解释如下。我们生活在一个使人非人性化的时代,就是说,人同他自己的劳动相异化,这种异化发



展到顶点就会在一场革命性的大动荡中结束。这场大动荡将起源于那个在非人性化过程中受害最甚的阶级的特殊利益,但其结果将是恢复全人类的人性。

毫无疑问,马克思所运用的术语和阐释方式在1844年到1867年间经历了变化,至于这些变化在多大程度上对应于他的观念变化,还有许多争议。特别要指出的是关于“类本质的复归”(return to species-essence)理论,这在1843—1844年的文稿中很突出,含有一种规范性的、人本学的观点,而这些又被后期的马克思所抛弃,这是为了有利于结构性的描述。 263

一些评论者,例如,朗兹胡特(Landshut)、迈耶尔(Meyer)、朴皮兹(Popitz)、弗洛姆,认为马克思早期著作表达了较为丰富、较为广泛的哲学理论,相比之下,马克思后期著作在认识上则更为严谨。而另外一些评论者,诸如西尼·胡克(Sydney Hook)、丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)、刘易斯·福伊尔(Lewis Feuer),认为在马克思思想发展中有一个间断,并且《资本论》和巴黎手稿之间,不仅在范围上,而且在实质上,都有所不同;这种观点被诸如卡尔维(Calvez)、塔克(Tucker)、麦克莱伦、费彻尔(Fetscher)和阿维内里(Avineri)等评论家所否认。一个不同的但却密切相关的问题则在于,尽管马克思对黑格尔进行了频繁而尖锐的抨击,但是他的观点是否实际上起源于黑格尔的思想,并且是否在这点上他的认识发展也有断裂。克罗齐(Croce)、洛维特(Löwith)和胡克都认为马克思在1844年后同黑格尔主义分道扬镳,而卢卡奇、费彻尔、塔克和阿维内里则认为,马克思直到最后也或多或少地、自觉地从黑格尔主义中得到激励。这些观点同样地和对马克思的思想中任何特殊“方面”或马克思全部的思想进行同情或不同情的探讨都不矛盾。另外,其他的评论家,如乔丹(Jordan),则认为马克思同黑格尔的关系经历了不同的阶段:一个短时期的迷信,接着是彻底的批判,然后几乎是对黑格尔主义的彻底抛弃,但马克思随后几乎又回到了一种中性的观点。



这种争论的文献合计起来已经数量可观,在这里我们不能详细地研究诸个论点。但是,这里可以简单地表明一下,为什么本书作者赞成那些认为马克思的思想毫无间断并且自始至终地从根本上受到黑格尔哲学影响的人的观点。

264 必须弄清的问题既不是马克思在他作为著作家的四十年期间是否有变化,因为他显然在许多方面都确实有过变化;也不是是否有人在努力地探求从巴黎手稿中找到《资本论》的全部要义,因为没有价值论和剩余价值论的马克思主义,与使价值论和剩余价值论得以详尽阐明了的马克思主义显然是不同的。问题在于:那些被马克思日后抛弃的他的早期思想的有关方面是否重要;足以证实思想断裂的观点的合理性以及价值论及其影响是否成为根本性的变革,即它们不是与马克思40年代初期的哲学相矛盾,就是在这一点上完全不能预期。下面,我们就对这种问题做出回答。

《资本论》重要的新颖之处在于两点,对于资本主义社会,它同持有劳动价值论的古典经济学家们具有完全不同的看法。第一点:关于工人出卖的不是劳动而是劳动力,并且劳动具有两重属性,即抽象劳动和具体劳动的论证。但是,这个观点本身就是马克思最初表述于1843—1844年的非人性化理论的最终看法。剥削存在于工人出卖他的劳动力并因此使工人脱离了他自己的本质的过程,也就是劳动过程及其结果变成异己的和敌对的;人性的丧失代替了人性的实现。第二点:由于发现了劳动的二重性是以交换价值和使用价值之间的对立表现出来的,马克思就能够把资本主义定义为一种制度,即在這一制度中,生产的唯一目的是无限地增加交换价值,整个人类活动从属于一个非人的目的,创造出人类所不能同化的一些东西,因为只有使用价值才能被同化。所以,全社会被它自身的产品所奴役,抽象地把这些产品表现为一种外在的、异己的力量。意识的变形和政治上层建筑的异化是劳动根本异化的结果——但是,这种异化不是历史方面的一个“错误”,而是未来社会自由的人们掌握他们自己生活的生命进程的一



个必要前提条件。

在这个意义上,《资本论》可以被认为是马克思最初观点的合乎逻辑的继续,并且,这种继续被他在1873年第一卷第二版“跋”中提及的对黑格尔“几乎三十年以前”的批判所证明。无疑,这指的是1844年手稿本身。

公认的是,诸如“人向他自身的类本质的复归”和“本质和存在的统一”这样的表述在马克思1844年的著作中没有出现过。正如我们已看到的,这可由他同德国“真正的社会主义者”的论战来充分地解释,这些人不仅把社会主义本身而且把向着它发展的运动都当作全人类所关心的,他们坚信社会中各个阶级都能付诸行动,而不仅仅是具有特殊利益的无产阶级才能这样做。但是,一旦马克思得出的结论是:社会主义不能由人道主义的情感而是由阶级斗争并且如果必要的话是由革命的暴力来激发而实现,从那时起,他就避免任何含有阶级调和的思想或者意指世界能由什么超阶级对立的理想和情感来改变的表述形式。尽管如此,他的最初意图始终如一。他仍然认为社会主义是全人类所关心的,是能消除阶级和特权的。尽管他本人被无产阶级所受的压迫深深打动,但他还是根据资本主义的观点分析了非人化和物化的过程。

265

人对其自身的恢复这种观念,事实上包含在马克思不断使用的异化思想中,因为异化仅仅是一个人使自身丧失真正的自我及其自身的人性的过程。当然,所说这些话的意思是指我们知道人的“真正”的存在,不同于人们在经验上的存在,即人类本性的内容不是想象为可以被经验地确定的一系列特征,而是为了使人成为真正的人必须实现的一系列条件。没有一些这样的标准,尽管这些标准可能不太明确,“异化”就毫无意义。因此,无论何时,马克思用到这个术语,他都明显或不明显地以一个人性的非历史的或史前的规范为先决条件。然而,这并不是属于一些随意的理想的永久的、不变的性质的集合,而是一个使人们不受物质需要的束缚来充分发挥创造力的发展条件的概念。



在马克思看来,人性的实现不是为了达到某种最终的、设想完美的结果,而是要使人从妨碍其成长并使其成为他自身工作的奴隶的条件下永远解放出来。自由来自异化这种思想,因而异化本身这种思想都需要一个预先的价值判断和关于“人性”意味着什么的思想。

“异化”这个术语常常出现在《政治经济学批判》(1857—1858年)之中,而在马克思之后的著作中就少得多了,在《资本论》中只是偶尔使用。但是,这只是语言上的变化,并非本质上有所变化;因为人的劳动及其产品变为异化于人的那个过程,在《资本论》中用于描述的术语清楚地显示出在马克思心中有着与在《手稿》中所描述的同样现象。

重要的是要注意,在马克思对黑格尔的早期批判中,他在任何时候都没有把异化等同于外化(externalization),即那种使人的体力和技能借以被转化到新的产品中去的劳动过程。在这个意义上,说消灭异化显然是荒唐的,因为在各种可以想象的情况下,人们都得花费精力去生产他们需要的东西。正如我们已看到,黑格尔确实把异化和外化等同起来,因此,他只能通过消除客体的客观性的方法来想象人与世界的最终统一。但是,对于马克思来说,人使他们的力量“客观化”的事实并不意味着他们无论生产什么,他们都变得更穷;相反,劳动在本质上作为人的自我创造的无尽过程的主要形式,就是对人性的肯定,而不是否定。只有在私有财产和分工占统治地位的社会,生产活动才是贫困和非人性化的根源;劳动没有使工人变富,反而损害了他们。当异化劳动被废除之时,人们仍继续使他们的力量外化和“客观化”,但他们将能够把他们的单个劳动同化成为他们集体能力的表现。

另外,似乎在青年马克思对产业工人所喜爱的或者是也许喜爱的自我肯定所做的赞美之词,与在《资本论》第三卷中对未来进步在于为满足基本的物质需要的必要劳动将逐步减少而做的论证之间并无矛盾。由此,节省的时间不是被用于闲暇,而是被用于自由创造活动,根据马克思的观点,是以艺术家的工作为典型代表的一种迫切的、令人陶醉的劳动。人将继续以劳动的形式维护其人性,但却花费越来越少



的时间去生产食物、衣服和家具,用越来越多的时间去发展艺术和科学。

人们也很有理由说,马克思一直持有他在1844年所表述的看法,即人们了解自然界不是通过自然本身而是以社会创造的需要体系作为媒介。在他最后的一部著作,即写于1880年的对阿道夫·瓦格纳的政治经济学手册的评论中,他指出人们把外部世界看作是满足需要的一种手段而不是沉思的纯粹对象,看作是人在世界所感知到的并用语言表达出来的特征,换言之,人的所有观念性的范畴与他的实际需求密切相关。因此,显而易见,马克思从来就没有接受过这样的观点,即世界在本质上只是人脑的简单反映,并且在头脑中所形成的映象又转化为抽象的概念。

267

另一方面,能够表明人再一次同自然界达到统一的那种浪漫主义思想并未出现在1844年之后的马克思著作中,而且从《政治经济学批判》来看,他似乎转向了一个功利主义的或者与此相类似的观点。在他关于在文明进程中资本主义所发挥的极大作用的许多描述(如我们在《共产党宣言》和《资本论》中看到的那样)中,他说,资本第一次使人们以普遍的方式“同化”自然界成为可能,即把自然界看作是一个可以利用的客体而不是一个盲目崇拜的客体。但是,这里,很难说就是观点真的发生了变化。马克思本人并不具有这种对自然界盲目崇拜的观点,他赞扬资本主义摧毁了这种崇拜,或者他认为这种最初的、无约束的状态的世界是值得人类所崇拜的。他认为人得按照自己的需要感知世界并使其成为有机体,而且随着人类的进步,自然界将变得更加人化、更加服从和不再多变。他的这种观点表述可能已经有了改变,但不是观点本身。

正如我们已经说过的那样,《政治经济学批判》的出版有助于驳斥那些坚持认为在马克思思想发展中有一个重要间断的观点。特别是他的价值论和货币理论显而易见地同异化理论协调地结合起来。无疑,这里综合了两个独立的传统:黑格尔的传统和英国古典经济学家



的传统,当马克思还在巴黎时就开始研究这些经济学家。事实上,马克思的最伟大成就之一就是他表述了异化理论,这一理论是他以继承李嘉图的,尽管做了重大修改的概念范畴来表述的,来源于鲍威尔、费尔巴哈和赫斯的异化理论。

268

## 二、古典经济学的传统和价值论

作为《资本论》核心的价值论,其历史可以追溯到亚里士多德时代。它这样被关注是因为理论上和实践上两方面的原因。理论上的问题是:既然物品是以个别的比率进行相互交换的,它们就一定具有某种性质可以使其在数量上相互比较,尽管它们在性质上是完全不同的;那么,这个把物品的多样性划归为单一尺度的一般性质是什么呢?实践上的问题在中世纪时就多次辩论,那就是“公平价格”的问题。尽管用规范的术语来解释是“一定物品的公平价格应该怎样来决定呢?”实际上,这和下述问题是相同的,即怎样去确定一个“等价交换”的条件;在“等价交换”的条件下,购买者所支付的价格是销售者“真正”所愿意接受的。这直接联系着由中世纪神学家、道德学家和政治著作家们所经常提出的另一个问题:借钱得利息是合法的吗?如果合法,那么根据是什么?显然,“公平价格”的问题和利息的问题都只能由什么决定了构成商品的“真正”价值,并且怎样来衡量价值的大小来回答。

物品的价值应该通过生产中耗费的劳动量来决定这种思想是由18世纪以前不同的思想家们提出的。马克思对这个问题的历史做了详尽的研究,把他认为是经济科学基础的两本经典著作作为他自己的理论的起点,这两本著作是亚当·斯密的《国民财富的性质和原因的研究》(*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776年)和李嘉图的《政治经济学及赋税原理》(*Principles of Political Economy and Taxation*, 1817年)。



斯密的主要著作特别地(*inter alia*)专注于国民财富是怎样增加的,以及怎样才能不考虑价格波动而客观地衡量它的问题上。他假定财富的增加是人们所期望的,并且试图证明在生产和贸易中的国家干预只能有碍于它的增长。他区别了生产性劳动和非生产性劳动,前者不仅包括农业劳动(重农业主义者也是一样),而且还包括了处理以使用物质对象为目的的所有职业——即不包括服务、管理、政治活动和脑力活动等——和那些生产“盈余”能被用于扩大生产的所有职业。按照斯密的看法,怎样去衡量产品的价值问题依赖于国民产出是如何计算的。他把物品的使用价值即它满足人们需要的能力同物品的交换价值区别开来,交换价值是经济学特有的话题。因为,显而易见,有些物品,诸如空气,用途很大但并非交换的物品;而另外一些物品,尽管用途较小,却可卖得出大价钱。

269

然而,斯密论证说,交换价值不同于商品的实际价格;相反,有必要发现在什么情况下价格与“真正的”价值相符合,以及什么原因又使价格偏离了价值。物品真正的或者“自然的”价值是由用于生产它的劳动量所衡量的;至少在原始社会中情形是这样,商品的交换是以劳动时间为基础,例如,花费在狩猎上的时间。但是,在现代社会中,除了劳动以外,其他因素也发生作用,即资本和土地;结果,产品的价值或“自然价格”包括给工人的酬金、供给资本家的报酬和支付地租的报酬。利润就这样按照其性质在资本家、土地所有者和工人之间进行分配。财富的增加是为了参与生产的各阶级的一般利益,即斯密并不认为工资一定会下降到仅仅能维持生存的水平,而马克思则同马尔萨斯一样,至少在随后的一段时间里坚持这样认为。市场价格尽可能地切近“自然”价格也是为了所有人的利益,并且尽管存在着波动,市场本身也能自动地使它们趋向于这个水平;通过管理活动对市场的人为调整比扶助它更有可能扰乱市场过程。市场也提供了一个衡量不同形式的人类劳动的一般尺度,这里人类劳动不仅简单地依照时间基础,而且还要按照工作的复杂性和运用于其中的劳动技术能力来得到



报酬。

270 斯密并没有指出任何“自然”价格和国民收入能够独立于市场价格之外而被计算的方法。然而,他的著作仍然是第一个试图在独立于人的意志之外的经济活动遵从于它自身的法则并且被市场上“看不见的手”来调整的前提下,去求得一个实用于分析经济的完整体系。尽管斯密逐渐对他关于竞争的自动有利的结果和市场的思想的某些方面做了修改,但《国民财富的性质和原因的研究》仍是自由主义历史上最重要的文献之一;另外,他也没有在经济方面和道德方面画出一条清晰的界限。

李嘉图提出的问题同斯密多少有点不同,但是他至少在某一时期使用了同样的分析工具。比起去揭示在不同的阶级中进行分配的基础,他在国民收入计算上的兴趣是很小的。他认为,在理论上,商品的价值能根据劳动单位来表示(机器也被看作在制造它们时所使用的劳动的总和),但是他认识到,就大规模的经济过程来说,这种计算是行不通的。他也看出了在价格对劳动的依赖关系和利润率在生产各个不同部门中持平之间的矛盾;因为,显然,每一劳动单位所对应的资本量在不同的工业部门中是不同的,所以,如果价格与劳动投入成正比的话,那么就不可能有一个一致的利润率。归根结底,劳动价值论对于李嘉图并不像它以后对于马克思那样如此重要。

李嘉图比斯密更加清楚地看到了资本家和雇佣工人之间的利益冲突。李嘉图认识到技术进步可能会导致雇佣劳动量的下降,并且这样会降低工作的总收入。他也倾向于同意马尔萨斯关于工资趋向于下降到仅仅维持生存的水平这种思想,因为,否则工人将养育更多的孩子,劳动的供给将增加,工资也将进一步下降。

马克思把英国古典经济学家的著作看作竭力不带有感情色彩地去揭示社会生活实际结构的公正分析的典范。实际上,他清楚他们的学说是基于经济自由主义,他们认为土地所有者和资本家用其在生产中的份额来获取报酬是“自然的”。但是,马克思对斯密和李嘉图感兴



趣的是他们对于生产过程中不同的要素,诸如投资、人口增长、工资、食物成本、外贸等等之间相互关系的描述。像黑格尔那样,古典经济学家认为,一个人通过人们的个人关系来观察人们的意图是不可能充分认识到人类社会的;支配社会运行的规律不是由某一人所设想的,正是由这些规律而不是人的思想决定了人类活动。

然而,马克思以不同于在他先前的任何经济学家的方式使用价值论。他并没有把它应用到怎样去计算和怎样去分配国民产出的问题上,而是主要用这一理论去考察基于私有制社会的剥削性质。

因此,除了已经提及的两点(劳动的二重性和雇佣工人出卖的不是劳动而是劳动力的观点),马克思把价值论转化为另外两个根本的方面。首先,不同于李嘉图,马克思认为劳动不仅是价值的尺度,而且也是它唯一的源泉。其次,马克思主张交换价值现象并非社会或者文明的本质的、不可分割的方面,而是生产和交换组织的历史的和暂时的形式。这是马克思改变传统的价值论的四个重要的方面。

马克思花费许多年来改进、修正和完成他的经济学说。正像恩斯特·曼德尔(Ernst Mandel)所表示的那样,马克思1844—1845年的最初笔记表明,他那时就认为李嘉图的价值论是错误的,因为它不能解释供求失调以及由此而来的经济危机,并且在道义上它也是令人怀疑的,因为它意味着人类劳动的自然价值是根据生存水平来限定的。

马克思经过不同阶段对价值论做出了他自己的系统阐述。但是,我们这里将不追述,而只按照它出现在《资本论》中的最终形式来描述这一理论。

### 三、价值的二重形式和劳动的二重性

在《资本论》开篇,马克思指出,每种有用物都可以从质和量两个角度来考虑:我们既可以考察诸如面包、布、家具等等这样的物品的有用性,也可以简单地只考察无种类差别的、已经凝结于物中的劳动的



272 数量。从这一点上说,人类产品有一个二重的价值,或者确切地说,是两种不能相比的价值,即具有能使其满足人类需要的特性的使用价值和来源于生产物品的劳动时间量的价值。当物品在交换过程中彼此相互比较时,它们的价值采用交换价值的形式。于是,特殊的有用物都具有抽象的交换价值,即不考虑诸如劳动形式之间差别的劳动时间的凝结。照此而论,只有劳动才形成交换价值。非人类制造的有用物(自然资源、水力、处女地和森林)没有价值,尽管它们有价格——这一点马克思在以后论及剩余价值时做了解释。

作为交换价值,产品按照包含于其中的劳动时间量在数量上是可比的。它们于是形成了交换的对象,并在其中被简化为劳动时间同质的方面。但是,这并不就是指生产商品实际上所耗费的时间。情况不会是这样:这一片面包在价值上是另一片面包的两倍,是因为面包师技艺较差,设备不良,因而生产这一片面包花费了两倍于另一片面包的时间。我们要考虑的不是实际的劳动时间,而是社会必要的劳动时间。社会必要劳动时间是指在人类能力和技术进步的特殊历史阶段上,生产某种商品所耗费的必要时间的平均数量。这种必要劳动时间是物品相对价值的量的标准,使之能以一个明确的比率进行买卖。在这个意义上,含有等量劳动的商品有相同的价值,尽管它们可以有不同的用途和物理性质。

273 显而易见,尽管拥有使用价值不是拥有交换价值的充分条件,但前者却是后者的必要条件:除非产品能够满足某种需要并且是某种有用的东西,否则,它就不能交换,因此就不能成为商品。换言之,不具备商品的特性,物品就不能成为交换价值;不进入交换过程,物品不会成为商品。有史以来,人们就始终在制造有用物,但直到有了基于同质的劳动时间的交换体系之后,才有了商品和交换价值。交换价值不是物品的内在属性,而是源自流通和交换的社会过程。产品正是由于相互交换才变为价值。

一般价值形式的出现只是商品世界共同活动的结果。



一个商品所以获得一般的价值表现,只是因为其他一切商品同时也用同一个等价物来表现自己的价值,而每一种新出现的商品都要这样做。这就表明,因为商品的价值对象性只是这些物的“社会存在”,所以这种对象性也就只能通过它们全面的社会关系来表现,因而它们的价值形式必须是社会公认的形式。<sup>①</sup>

因此,物品的商品形式是特种社会关系的结果,即人们彼此作为私人所有者相互从事交易的情形。

为了使这些物作为商品彼此发生关系,商品监护人必须作为有自己的意志体现在这些物中的人彼此发生关系,因此,一方只有符合另一方的意志,就是说每一方只有通过双方共同一致的意志行为,才能让渡自己的商品,占有别人的商品。……一切商品对它们的占有者是非使用价值,对它们的非占有者是使用价值。因此,商品必须全面转手。这种转手就形成商品交换,而商品交换使商品彼此作为价值发生关系并作为价值来实现。可见,商品在能够作为使用价值实现以前,必须先作为价值来实现。<sup>②</sup>

我们称之为价值的东西的质对于自然界是不可知的,是由人类社会的环境所赋予它们的。在马克思的理论中,这是人类劳动的二重性的基础。一方面,劳动是在特殊种类的具体活动中,生产特殊的产品;另一方面,它又是一般劳动,即人类劳动力的简单支出。在有差别的劳动创造使用价值的同时,抽象的、同质的劳动是交换价值的真正创造者。在考察商品的生产即为了交换的生产时,我们应把注意力由面包师和纺纱工人或者伐木工人的劳动差别上移开,根据一段时间上的

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. I, 3C, 1. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第82~83页。——译者注)

<sup>②</sup> *Capital*, I, Ch. II. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第103~104页。——译者注)



274 劳动力支出可以确切度量的观点,把它们看作同一的。从这个意义上,劳动的最复杂的形式被简化为劳动,仅此而已(tout court);或被简化为劳动时间。这样,不同种类的产品能够进行比较、交换,生产率的转化影响着所创造的使用价值总量而不是交换价值的总量。当技术改进时,同量的劳动将生产出更多的产品,但是每件产品的价值也相应地下降了,使得价值的总和保持不变。无论技术发展到了什么程度,在同量的劳动时间下,社会生产的价值量都是相同的。

由于所有的劳动产品只是在交换中即在与别种商品的比较中才表现出它们的价值,于是可以得出结论,任何产品都同样适合作为衡量其他产品的标准。一般的价值标准以货币形式出现之所以成为可能,应归因于在交换过程中所产生的抽象性质在其中的先前存在。贵金属最后获得了作为价值标准的特权地位就在于它具有均匀、可分、抗腐蚀等物理性质,这一事实使其比以前被作为货币而使用的任何东西,例如牛,都更合适。黄金本身和其他任何商品就作为交换价值来讲毫无差别,并且它的价值也不是来源于什么谜一样的性质,而是来自于它是抽象的人类劳动的产品。在黄金成为一般价值标准的尺度之前,它首先是一种商品,就像其他商品一样。可是,当它以货币形式出现并被看作是价值的标准,被看作是支付、交换和贮藏的手段时,它的交换价值就奇妙地变成自生的了,它起源于劳动的情形也就消失不见了。劳动产品被货币形式所占用这种事实产生了一个幻觉:货币或黄金是固有的、天生的财富之源。在《资本论》中,马克思再次援引他在1844年手稿就曾用过的莎士比亚《雅典的泰门》一剧中斥责金子的言辞,马克思说:“正如商品的一切质的差别在货币上消灭了一样,货币作为激进的平均主义者把一切差别都消灭了。但货币本身是商品,是可以成为任何人的私产的外界物。这样,社会权力就成为私人的私有权力。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. III, 3a. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第155~156页。——译者注)



在研究交换价值本身时,我们完全可以做一个虚构的假定,商品按照它们的价值进行交换。然而,货币的创造物却引入价格的因素,即其他商品与之相交换时的货币数量。当价值转变为价格时,商品就把它彼此之间的数量关系表示为货币之间的数量关系。这种使用价值和价格的背离成为可能,即商品以一个或高于或低于那个用货币形式来表示的价值的比率来进行交换。

价格形式不仅可能引起价值量和价格之间即价值量和它自身的货币表现之间的量的不一致,而且能够包藏一个质的矛盾,以致货币虽然只是商品的价值形式,但价格可以完全不是价值的表现。有些东西本身并不是商品,例如良心、名誉等等,但是也可以被它们的占有者出卖以换取金钱,并通过它们的价格,取得商品形式。因此,没有价值的东西在形式上可以具有价格。……另一方面,虚幻的价格形式——如未开垦的土地的价格,这种土地没有价值,因为没有人类劳动对象化在里面——又能掩盖实在的价值关系或由此派生的关系。<sup>①</sup>

因而,货币形式使价值和被认为表示价值的价格之间的不一致成为可能,并且实际上也导致了这种不一致。按照马克思在《资本论》第三卷的陈述,社会总产品的价格总和必须等于其价值的总和;但是,在商品经济中,这个方程式不仅对于个别情况允许不等,而且实际上预先就不等,即价格趋向等于价值,却不断围绕它而上下波动。价值和价格之间的对比表现了资本主义生产和交换的基本矛盾。然而,这种不等不是对利润的解释,即高于价值销售商品并不是利润的真正来源,而只是利润的一种形式的根源。只有在假定所有商品都按其真正价值销售时,利润现象才能被解释。这听起来好像不近情理,但是,如同马克思在《工资、价格和利润》一书中所指出的那样:“地球围绕太

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. III, 1. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第123页。——译者注)



阳运行以及水由两种易燃气体所构成,也是奇谈怪论了。日常经验只能抓住事物诱人的外观,如果根据这种经验来判断,科学的真理就总会是奇谈怪论了。”<sup>①</sup>

276

#### 四、商品拜物教 劳动力成为商品

然而,在对利润的源泉进行考察之前,我们可注意一下货币形式对人类思想过程的影响。商品交换和货币的存在都不是资本主义生产的充分条件,资本主义生产还另外要求着劳动力的自由出卖和本质上为了增加交换价值而进行的生产体系。但是,商品及其对象化的货币形式是马克思称之为商品拜物教的特殊幻觉的根源,这解释了人类关于他们自身的社会存在的许多虚假意识的原因。

商品拜物教的本质在于,在用劳动时间来度量劳动力支出时,我们把从根本上与生活过程自身相联系的尺度引入劳动产品。这样,人们作为商品交换者彼此之间的相互关系就采取了物与物之间关系的形式,仿佛后者自身有着奇妙的特性,并使它们具有价值,或者仿佛价值似乎也成为商品自然的、物理的属性。

从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换,劳动产品成了商品,成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。……商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系,是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系,但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此,要找一个比喻,我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里,人脑的产物表现为赋有生

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第53页。——译者注



命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。<sup>①</sup>

这个社会关系借以伪装成为物或者物与物之间联系的过程是人们不能认识我们生活于其中的社会的原因。在为了货币而进行交换的商品中,人们无意识地接受了那种他们自身的本性、能力和努力都不属于他们,而莫名其妙地固有在他们创造的物品中的状况。从这277个意义上说,他们是那种被称为异化的意识变形的牺牲品,更确切地说,是那种把客观实在加于社会关系上的物化过程变形的牺牲品。马克思不再使用“异化”这个术语,但对这种现象的描述是与他早期著作相同的,并且这也类似于那种他归之于费尔巴哈所说的宗教异化。

这样,商品拜物教就是人们无法明白他们自己的产品是为何而生产,并且不知不觉地默认于成为人类权力的奴隶而不是行使这种权力。拜物教包含了尚未成熟的所有其他形式的异化,即转化为压迫工具的政治制度的自主和以宗教幻想形式出现的人脑产物的自主,简言之,人类被奴役于他自身劳动成果的总和。所有的社会进步,即科学的发展和劳动的组织,管理的改进和有用产品的增加,都转而与人对立,并被转变为半自然的力量。每一真正的进步只有助于增加人类的屈服,虽然这种进步证实了黑格尔关于发展的矛盾学说。

然而,那种把社会关系错认为物的欺骗意识在资本主义生产方式的典型现象中找到了特殊的表现,即劳动力的物化的一种状况,在这种状况中人这种真正的主体,出现在劳动力作为商品在市场上按照价值规律所决定的规律进行买卖的关系中。

正如我们已经看到的,社会主义者根据李嘉图的劳动价值论而主张,剥削在于劳动以较低价格出卖,并且社会不公平的原因在于那种雇佣工人和资本家之间不平等的交换。因此,一定要做的事情是在平等的基础上去整顿生产和交换,致使劳动以其真正的价值出卖。

然而,这种推论可以用于在工人中间进行鼓动的目的,而马克思认

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. I, 4. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第89~90页。——译者注)



278 为它是相当错误的。在他看来,剥削不在于工人以低于其价值出卖他的劳动。要解释利润和剥削的现象,就必须从商品流通中和在劳动力这个已知的特殊商品的出卖中进行的等价交换的原则开始。因为这也是马克思分析资本主义成熟的形式的基础——雇佣劳动是基于劳动力的出卖,而不是基于劳动的出卖。劳动创造价值,但它本身并不拥有价值。为了阐明这一点,马克思提出了资本主义的利润起源问题。生产资料所有者是怎样才能在他全部生产过程的投入之外获得更多的交换价值呢?持有货币的人是怎样才能以利息为代价来借贷货币以使其增殖而只是因为货币是属于他的呢?土地所有者又怎样不用在他那一方面支出任何劳动就有权收取地租呢?对于头脑简单的人来说,似乎这显示着资本是一个带有自我增殖的神秘力量的价值的自主源泉,即一种支持关于价值有三个独立源泉即土地、资本和劳动的理论的观点。这种理论被用于为资本主义制度辩护,并且用来表明资本家、土地所有者和工人作为合作生产者有着共同的阶级利益。然而,它们基于混乱的思想,就像在孔狄亚克的理论中价值是通过交换过程本身增加的一样。商品的价值超出生产成本确实只是在流通中、在交换活动中得以实现,并且这已招致了它产生于交换活动中的错觉。但是,价值仅仅作为生产劳动的结果并非只是通过商业的运转才能够增加。一些社会主义者论证那些贱买贵卖的商人实际上是骗子,并且这种商人的全部利润会在等价交换的情况下立即消失。但是,事实上,即使在严格地进行等价交换时,利润仍然存在,即尽管利润只是在商品交换时表现其自身,但它绝不是在流通中产生的。持有货币的人能够使货币增殖,这是由于在市场上有一种其使用价值是价值的源泉并且当其使用价值在消费过程中实现时创造了交换价值的特殊商品存在的事实。这种商品就是劳动力,或者说,劳动能力,即“一个人的身体即活的人体中存在的、每当他生产某种使用价值时就运用的体力和智力的总和”<sup>①</sup>。雇佣劳动就是某一固定时间上的劳动力

279

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. IV, 3; English edn., Ch. VI. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第195页。——译者注)



的出卖。这种交换得以发生必须要在双重意义上使雇佣劳动者阶级是自由的：在法律上可自由转让他们的劳动力并且出卖给他们愿意出卖的任何人；另外，雇佣劳动者也不具有生产资料所有权，即除了他们的劳动力之外一无所有并且随后只能被迫出卖劳动力。这种在其之中雇佣劳动者自由地出卖他的劳动力给生产资料所有者的情形，是资本主义的典型特征。资本主义是一个在历史上有其开始也将有其结束的制度，而且它同时也使整个历史过程革命化。

劳动力价值同任何其他商品的价值一样以同样的方式由再生产这种商品的社会必要劳动时间量来决定。劳动力的再生产在于维持劳动者在一定条件下能够工作和养育劳动者的、没有自己财产的后代。换言之，劳动力的价值就是为保持劳动者和他的孩子们生存并且体格健全所必需的产品的价值。随后，当雇佣劳动者得到一个相当于他生存费用数量的报酬时，劳动力的出卖就是等价交换的。但是，这个总额并不仅仅由生理最低限度而是由历史地变化着的需要所决定的；生理的最低限度只构成工资的最低限度。于是，空想社会主义者关于剥削的出现是由于工人以低于其价值出卖他的劳动的论点就是错误的。只要工人的工资能够使他维持生计并且适应生存，他就不是以低于劳动的价值出卖其劳动。交换就是等价交换。

但是，这并不意味着就没有了像剥削一类的事情。相反，剥削比乌托邦思想更加流行，但这并非由于劳动力买卖双方之间的不等价交换，而是由于在一定的技术水平下，劳动力的使用能创造出远大于维持其自身生存所必需产品的价值的交换价值这种事实。或者，换言之，工作日是长于必须去生产维持工人处于能动状态的商品时间的。劳动力的使用价值在于劳动力创造了一个大于它自身价值的交换价值。在任何一次购买中，出卖劳动力的人都同它的使用价值相分离，280他把它转让给资本家来作为其交换价值的报酬。生产资料所有者支付了1日劳动的价值，就获得了支付24小时的工人生产某一产品的劳动力的使用权。这样产生的超过工人维持生计的费用的超额价值



就是“剩余价值”。资本家甚至是在公平交换的情况下获得了剩余价值。如果工人半天的劳动对应于那个再生产他的劳动力所必需的产品价值,那么另外半天就是无偿劳动——即那种创造了由生产资料所有者获得的剩余价值的劳动力的消费(因为劳动就是消费)。这就解释了剥削怎样同公平交换并行不悖,并且也就是为什么一定会有反对剥削的阶级斗争——这种斗争胜利并非简单地通过提高工资就能达到,而是只有消除整个雇佣劳动制度才能实现。

资本家要坚持他作为买者的权利,他尽量延长工作日,如果可能,就把一个工作日变成两个工作日。另一方面,这个已经卖出的商品的独特性质给它的买者规定了一个消费的界限,并且工人也要坚持他作为卖者的权利,他要求把工作日限制在一定的正常量内。于是这里出现了二律背反,权利同权利相对抗,而这两种权利都同样是商品交换规律所承认的。在平等的权利之间,力量就起决定作用。所以,在资本主义生产的历史上,工作日的正常化过程表现为规定工作日界限的斗争,这是全体资本家即资本家阶级和全体工人即工人阶级之间的斗争。<sup>①</sup>

在雇佣劳动制度中,资本家购买了一定时间的劳动力,在这段时间中劳动力被使用,雇佣劳动使得工作日在再生产劳动力所必需的劳动与额外、无偿创造剩余价值的劳动之间的划分并不分明。外表上显现出的是雇主支付了工人的全部劳动,但事实上他没有。这重现了在奴隶制中才有的情形,奴隶好像完全为他的主人工作,实际他的工作日的一部分是在致力于生产维护他自身生存所必需的价值。另一方面,在正常的农奴制的情况中,农奴为他的主人所进行的劳动和为了他自身利益所进行的劳动恰恰在时间上被分开,并且显而易见,他的部分劳动是没有报酬的。雇佣劳动者的无偿劳动时间被掩盖在生产

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. VIII, 1; English edn., Ch. X, I. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第271~272页。——译者注)



的同一过程中,因而,分析那种显露剩余价值起源的情境是必要的。资本家支付一定的金额作为工人的工资,而那种创造并高于这种金额的价值给他带来了利润的增长;但是,这只能在商品的流通中才会实现。这种剩余价值的总和被称为“绝对剩余价值”,而它和雇主所支付在工资上的资本总量之间的比率则被称为“相对剩余价值”。

## 五、劳动异化及其产品的异化

价值的起源,也是价值的唯一起源,在于生产性劳动能够满足人类所需要的实物的创造。而一切具有从属形式的资本,即商业资本、银行资本和土地资本,都是用于获取剩余价值,而不是参与剩余价值的生产。“产业资本是唯一的这样一种资本存在方式,在这种存在方式中,资本的职能不仅是占有剩余价值或剩余产品,而且同时是创造剩余价值或剩余产品。”<sup>①</sup>产业资本包括运输组织。“正像例如真正的运输业和发送业事实上可以是而且是和商业完全不同的产业部门一样,待买和待卖的商品也可以堆在码头或别的公共场所,由此引起的费用,如果必须由商人预付,会由第三者记在商人账上。……运输业者、铁路经营者、船主,都不是‘商人’。”<sup>②</sup>这样,运输和贮藏从严格意义上来讲是生产的一部分,而不是商业活动,即不是能赋予商品以附加值的交换活动。只有工人加工和运输商品,当然也包括农业劳动者,才创造新的交换价值并且增加社会所支配的价值总和。

由此,我们发现,资本主义生产的全部大厦都是以劳动力的商品特性这种社会关系为基础的。劳动力成为商品这种事实意味着人的作用如同某一物,劳动者个人的素质和能力像任何其他商品一样可以

282

<sup>①</sup> *Capital*, II, Ch. I. 4. (参见《马克思恩格斯文集》第6卷,人民出版社2009年版,第66页。——译者注)

<sup>②</sup> *Capital*, III, Ch. XVII. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第322页。——译者注)



被买卖,他的大脑和肌肉、他的体力和创造力都被简化到那样一种仅仅是它们的交换价值可以被计算为任何东西的状态。这个把人格变成物的物化过程是衡量在资本主义制度下人的价值退化的尺度。在《资本论》中,马克思回到了他远在1843年就已经详细阐述过的思想上,那时,他看到了在工人阶级中人性丧失的缩影和显现出的人性复归的希望。在《雇佣劳动与资本》(1849年)的第一章中,他写道:“劳动是工人本身的生命活动,是工人本身的生命表现。工人正是把这种生命活动出卖给别人,以获得自己所必需的生活资料。可见,工人的生命活动对于他不过是使他能够生存的一种手段而已。他是为生活而工作的。”<sup>①</sup>在《资本论》中也是一样:

……劳动的手段。不再是工人使用生产资料,而是生产资料使用工人了。不是工人把生产资料当做自己生产活动的物质要素来消费,而是生产资料把工人当做自己的生活过程的酵母来消费,并且资本的生活过程只是资本作为自行增殖的价值的运动。<sup>②</sup>

在《资本论》的第一卷和第三卷中,马克思多次回到劳动异化的论题,即生命的生产过程对于工人除了作为一个谋生的手段以外毫无所是;马克思回到劳动成果的异化的论题:工人为他人创造剩余价值而使其能力对象化的过程,对他自己来说,这只是让他自己永远贫困并且非人性化的手段。

因为资本关系实际上把内在联系隐藏起来了,使工人在自己劳动的实现条件面前处于完全不相干、完全外在化和异化的状态中……工人实际上把他的劳动的社会性质,把他的劳动和别人的劳动为一个共同目的的结合,看成一种对他来说是异己的权力;实现这种结合的条件,对他来说是异己的

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第715页。——译者注

<sup>②</sup> *Capital*, I, Ch. IX; English edn., Ch. XI. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第359~360页。——译者注)



财产,如果他不是被迫节约这种财产,那么浪费一点,对他说来毫无关系。<sup>①</sup>

资本主义生产本身并不关心它所生产的商品具有什么样的使用价值,不关心它所生产的商品具有什么样的特殊性质。在每个生产部门中,它所关心的只是生产剩余价值,在劳动产品中占有一定量的无酬劳动。同样,从属于资本的雇佣劳动,按它的性质来说,也不关心它的劳动的特殊性质,它必须按照资本的需要让人们变来变去,把它从一个生产部门抛到另一个生产部门。<sup>②</sup>

资本主义把劳动产品和劳动本身相分离,把生产过程的客观条件和人的主体性相分离。工人创造了价值却不能为了他自己而实现价值,或者不能像占有使用价值那样来占有价值,以使他们的生活富足。

因为在他进入过程以前,他自己的劳动就同他相异化而为资本家所占有,并入资本中了,所以在过程中这种劳动不断对象化在为他人所有的产品中。因为生产过程同时就是资本家消费劳动力的过程,所以工人的产品不仅不断地转化为商品,而且也转化为资本,转化为吮吸创造价值的力的价值,转化为购买人身的的生活资料,转化为使用生产者的生产资料。可见,工人本身不断地把客观财富当做资本,当做同他相异己的、统治他和剥削他的权力来生产,而资本家同样不断地把劳动力当做主观的、同它本身对象化在其中和借以实现的资料相分离的、抽象的、只存在于工人身体中的财富源泉来生产,一句话,就是把工人当做雇佣工人来生产。工

<sup>①</sup> *Capital*, III, Ch. V, I. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第99~100页。——译者注)

<sup>②</sup> *Capital*, III, Ch. X. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第217页。——译者注)



人的这种不断再生产或永久化是资本主义生产的必不可少的条件。<sup>①</sup>

因此,工人的生命职能实现于生产过程之外,而且只有当工人不在劳动时,他才属于他自己。作为一个工人,他属于资本家,并且也只是作为一个资本的活的再生产者发挥着职能。这一点十分符合马克思在巴黎手稿中所勾画出的样子。甚至连工人的个人消费,纵然是出于他的个人需要,从经济过程的观点来看,也是再生产其劳动力活动的一个部分,正如给车辆加油或给蒸汽机添煤一样。“在一种不是物质财富为工人的发展需要而存在,相反是工人为现有价值的增殖需要而存在的生产方式下,事情也不可能是别的样子。正像人在宗教中受他自己头脑的产物的支配一样,人在资本主义生产中受他自己双手的产物的支配。”<sup>②</sup>既然剩余价值只会去扩大现存资本的数量,那么劳动并不赋予任何一种所有权。所有权转向了它的反面:对于资本家来说,它成为占有他人创造的价值权利,同时,对于工人来说,他自己的劳动产品并不属于他。于是,交换关系完全地虚幻了。

在工人的境遇中,我们看到了人以最显著的形式被他自身的劳动和技术进步所奴役。

因为机器就其本身来说缩短劳动时间,而它的资本主义应用延长工作日;因为机器本身减轻劳动,而它的资本主义应用提高劳动强度;因为机器本身是人对自然力的胜利,而它的资本主义应用使人受自然力奴役;因为机器本身增加生产者的财富,而它的资本主义应用使生产者变成需要救济的贫民。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. XXI; English edn., Ch. XXIII. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第658~659页。——译者注)

<sup>②</sup> *Capital*, I, Ch. XXIII, I; English edn., Ch. XXV, I. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第716~717页。——译者注)

<sup>③</sup> *Capital*, I, Ch. XIII, 6; English edn., Ch. XV, 6 (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第508页。——译者注)



人类劳动同财产相分离并且产生工人的个人生活外在于他的劳动这种情形的后果,是生产的社会过程不可能以共同体的形式进行。合作本身同相互合作的生产者相异化:对于这些生产者,它把自身表现为一种强迫的形式,不是减弱他们相互之间的孤立,而是使其更强化。“人们在自己的社会生产过程中的单纯原子般的关系,从而,人们自己的生产关系的不受他们控制和不以他们有意识的个人活动为转移的物的形式,首先就是通过他们的劳动产品普遍采取商品形式这一点而表现出来。”<sup>①</sup>这里,马克思再一次重复了巴黎手稿中的一个思想。劳动异化是劳动产品形式的根源,而不是别的;此外,它也是资本的源泉,即由于购买劳动力而通过剩余价值得以使自身增殖的价值的源泉。

## 六、社会化过程的异化

285

在资本主义条件下,劳动的社会性质只能表示为这样:它是一个技术性的过程,而不是一个人性的过程,并且它对于克服劳动者彼此的孤立毫无所为。

他们的劳动的联系,在观念上作为资本家的计划,在实践中作为资本家的权威,作为他人意志——他们的活动必须服从这个意志的目的——的权力……工人作为独立的人是单个的人,他们和同一资本发生关系,但是彼此不发生关系。他们的协作是在劳动过程中才开始的,但是在劳动过程中他们已经不再属于自己了。他们一进入劳动过程,便并入资本。作为协作的人,作为一个工作有机体的肢体,他们本身只不过是资本的一种特殊存在方式。因此,工人作为社会工

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. II. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第113页。——译者注)



人所发挥的生产力,是资本的生产力。<sup>①</sup>

因此,那个在于用可变资本(即用来支付雇佣劳动的资本)交换人们劳动力的资本主义的特征和根本功能,是劳动者转化为物并阻止劳动者形成人的共同体的真正的原因;因为这种共同体只能采取在那些已经以劳动力的形式出卖,与不再属于他们自己所有的劳动者个人所存在的因素之间进行被迫合作的形式。“工场手工业分工的一个产物,就是物质生产过程的智力作为他人的财产和统治工人的力量同工人相对立。”<sup>②</sup>无论什么有助于增加人类征服自然力的能力,也同样有助于在雇佣劳动的特殊条件下毁灭劳动者自身;这既应用于技术进步,也应用于加重分工。

工场手工业分工不仅只是为资本家而不是为工人发展社会的劳动生产力,而且靠使各个工人畸形化来发展社会的劳动生产力。它生产了资本统治劳动的新条件。因此,一方面,它表现为社会的经济形成过程中的历史进步和必要的发展因素,另一方面,它表现为文明的和精巧的剥削手段。<sup>③</sup>

自动机本身是主体,而工人只是作为有意识的器官与自动机的无意识的器官并列,而且和后者一同从属于中心动力。……甚至减轻劳动也成了折磨人的手段,因为机器不是使工人摆脱劳动,而是使工人的劳动毫无内容。……不是工人使用劳动条件,相反地,而是劳动条件使用工人,……由于劳动资料转化为自动机,它就在劳动过程本身中作为资本,

① *Capital*, I, Ch. XI; English edn., Ch. XIII. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第385~387页。——译者注)

② *Capital*, I, Ch. XII, 5; English edn., Ch. XIV, 5. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第418页。——译者注)

③ *Capital*, I, Ch. XII, 5; English edn., Ch. XIV, 5. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第422页。——译者注)



作为支配和吮吸活劳动力的死劳动而同工人相对立。<sup>①</sup>分工把人本身撕成了一种为了生活而束缚于某种片面能动性的碎片,这种片面能动性的作用是创造使用价值,而这又与人毫无关系,这是由于他的劳动的主观目的不是生产有用物,而是满足他自身的基本需要。的确,资本主义制度宁愿要一个除了完成强加于其自身的任务的能力之外而毫无人的技能的愚蠢机器人。

但是,不仅仅是工人被转化为资本增殖的工具,而且资本家的人格也是如此。在《资本论》第一版序言中,马克思非常关注的是,人只是经济范畴的人格化,是一定的阶级关系和阶级利益的承担者。当然,这只是一个方法论上的原则,它从经济分析和经济研究中排除掉心理学上的东西。它不是活动的动机,而是支配活动的规则,如同那些自然科学不依靠任何人的意志的规则一样。但是,这个方法是唯一可行的,因为事实上的情况正是这样,资本家个人的动机只是资本扩充自身的趋势的表现,于是可以毫不夸张地说,资本家除了作为没有主体性的或者没有人性的资本的化身外,什么都不是。“作为资本家,他只是人格化的资本。他的灵魂就是资本的灵魂。而资本只有一种生活本能,这就是增殖自身,创造剩余价值,用自己的不变部分即生产资料吮吸尽可能多的剩余劳动。资本是死劳动,它像吸血鬼一样,只有吮吸活劳动才有生命,吮吸的活劳动越多,它的生命就越旺盛。”<sup>②</sup>“自由竞争使资本主义生产的内在规律作为外在的强制规律对每个资本家起作用。”<sup>③</sup>在生产过程中,工人和资本家分别是可变资本和不变资本的活的代表,这使他们以一种预先决定的方式来行事。由于同样的原因,那些认为资本主义制度通过感化剥削者的良知和同情心就能

287

① *Capital*, I, Ch. XIII, 4; English edn., Ch. XV, 4. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第483页、第487页。——译者注)

② *Capital*, I, Ch. VIII, 1; English edn., Ch. X, 1. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第269页。——译者注)

③ *Capital*, I, Ch. VIII, 5. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第312页。——译者注)



得以改变的乌托邦式的改革家都是错误的。资本家的个人品质和意志在经济过程中无足轻重,他是服从于一种无情地形成他的目的的力量,无论如何在这种目的中对社会重要方面施加的作用都被关注到。在资本主义生产中,工人和资本家都不再作为人,他们的人的性质都已荡然无存。因此,当无产阶级的阶级意识从意识到贫穷发展为革命的意识 and 摧毁资本主义的历史使命感时,并且基于同样的理由,当工人再一次作为具有人性的个人时,他就会抛弃那个使其成为一个纯粹的物的交换价值的统治。对于资本家来说,作为一个阶级,他们不会振臂反对他们自身的非人性化,因为它给他们带来了财富和权力,资本家乐在其中。因此,虽然双方都同样非人性化,但是只有雇佣劳动者能被那种进行反抗和社会斗争情形所激励。

由此可见,在马克思的思想中,资本主义生产的本质特征不是贫困,而是人的主体性的丧失。贫困确实已充满在整个历史中,但是意识到贫困并进而与之抗争却不能充分恢复人的主体性和使人重新成为人的联合体的成员。社会主义运动不是诞生于贫困,而是那种引起无产阶级革命意识的阶级对抗。资本主义和社会主义之间的对立从本质上和从根源上来说,就是人在其中降低为物的世界与人在其中重新恢复他们主体性的世界之间的对立。

## 七、工人阶级的贫困化

支配劳动力出卖的规律在本质上似乎并不会使工人持续贫困或者变得更穷。如果工人是以真正的价值出卖他们的劳动力——并且在资本主义制度中没有什么能阻止这一出卖——那么他们的生活水平就能够得以维持甚至得以改善,这是因为价值部分地是由非生理上的需要所决定的,这种需要随着历史从一个阶段到另一个阶段的变化而有所不同。但是,事实上,由于资本的积累,工人却变得愈来愈贫困。贫困不仅是相对的,即他们在社会创造的总价值中占有越来越少



的比率；而且贫困也是绝对的，即工人阶级所得到的价值总和在变小，同时他们的社会地位无论如何都在不断地下降。

一切提高社会劳动生产力的方法都是靠牺牲工人个人来实现的；一切发展生产的手段都转变为统治和剥削生产者的手段，都使工人畸形发展，成为局部的人，把工人贬低为机器的附属品，使工人受劳动的折磨，从而使劳动失去内容，并且随着科学作为独立的力量被并入劳动过程而使劳动过程的智力与工人相异化；这些手段使工人的劳动条件变得恶劣，使工人在劳动过程中屈服于最卑鄙的可恶的专制，把工人的生活时间转化为劳动时间，并且把工人的妻子儿女都抛到资本的札格纳特车轮下。但是，一切生产剩余价值的方法同时就是积累的方法，而积累的每一次扩大又反过来成为发展这些方法的手段。由此可见，不管工人的报酬高低如何，工人的状况必然随着资本的积累而恶化。最后，使相对过剩人口或产业后备军同积累的规模和能力始终保持平衡的规律把工人钉在资本上，比赫斐斯塔司的楔子把普罗米修斯钉在岩石上钉得还要牢。这一规律制约着同资本积累相适应的贫困积累。因此，在一极是财富的积累，同时在另一极，即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面，是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累。<sup>①</sup>

289

在《工资、价格和利润》中，马克思同样清晰指出：“资本主义生产的总趋势不是提高而是降低工资的平均水平，在或大或小的程度上使劳动的价值降到它的最低限度。”<sup>②</sup>因此，工人为反对贫困而进行的经济斗争虽然可以减缓工资下降的趋势，而且也完全是必需的和重要的，但是它却不能影响资本主义的基本发展，或者不能实现无产阶级

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. XXIII, 4; English edn., Ch. XXV, 4. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第743~744页。——译者注)

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第77页。——译者注



的解放。

无产阶级贫困化的学说是引起 20 世纪马克思主义者进行最激烈争论的论题之一。在马克思著作中,对于这个论题的不同论述不是十分清晰的。在他的早期著作中,诸如《雇佣劳动与资本》和《共产党宣言》,他似乎已经相信了绝对贫困,或者至少相信了在资本主义经济中工资是不断地由生理上的最低限度这种原则所决定的。但是,在《政治经济学批判》中,他指出,劳动力的价值部分地是由文化的因素来决定的,这包括资本主义本身所引起的需要的增加,即对原来不为人知的需要的满足成了最低限度的生活水准的一部分。在《工资、价格和利润》中,他又强调按照不同国家的传统,最低限度的水准的概念又是不同的。在同一本书中,他还提出了工资相对下降的思想,即同资本家的收入相比较而言,工人收入的下降。“工资提高的场合和工资降低的场合”<sup>①</sup>那段话援引自《资本论》,通常被用来论证马克思最终抛弃了绝对贫困化理论。然而,必须区分工资水平和决定生活水准的其他因素之间的差别。这段引文的含义是不论工资是“高”还是“低”,工人的状态都一定会在同时既相对地又绝对地变坏。这不一定非要以衣、食状况所表示,也可以通过精神上的堕落和对经济上的专制不断地屈从来表示。

于是,可以得出结论:(1)马克思抛弃了工资一定要降低到或者维持到仅可以使工人生存的水平理论;(2)对于工人精神上的堕落和社会的堕落来说,他仍然相信绝对贫困;(3)他坚持相对贫困的学说。但是,我们可以从马克思的著作和他的追随者们以后的讨论中看到,这个学说至少能在三个方面上被加以界定。首先,相对贫困指工资总额占国民产出的比例在变小;其次,是指工人平均收入与资本家平均收入相比不断地减少;再则,是指相对工人自身增长的需要,工人的收入额持续减少。显而易见,上述情形彼此不是相互依赖的,其中任何

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第 7 卷,人民出版社 2009 年版,第 226 页。——译者注



一点都可以独立于其他两点而存在。同样令人清楚的是,第一种情形可以由不同的原因引起,例如,工人阶级人数的相对下降,在这种情况下,由此来推出贫困将会产生误解;在第三种情形下,贫困是限定于不能被测量的主观标准下:如果由于某种原因,消费者的欲望迅速提高,那么任何阶级或者说所有阶级的人们都会感到“贫困”。当然,这不包括少数巨富,从严格意义上讲,这些巨富并不一定就是资产阶级的一员。

然而,显然马克思是决意要找出在资本主义制度下工人状况恶化的残酷趋势,他反对那些显示出工人状态正渐渐好转的事实。贝尔特拉姆·沃尔夫(Bertram Wolfe)曾指出,在《资本论》第一版中,各种统计资料截止时间是1865年或1866年,但工资变动的统计资料只收到1850年;在1873年第二版中,统计资料收到了近期,而工资的统计资料却又不包括在内,因为当时的资料已经不能支持贫困化的理论。这是马克思在处理事实数据上并不诚恳的一个少有的但却是重要的事例。

到了20世纪,争论不能无视一个明显的事实,这就是在资本主义经济中并没有像绝对贫困化这样的事情。于是,便引出这样的问题:是否这也意味着马克思在他的全部的积累理论和资本主义作用的理论中都有错误。于是,那些愿意保卫马克思学说的和相信不可避免会得出绝对贫困化理论的人,煞费苦心地去证明绝对贫困化确实存在,尽管这样的体面是有损害性的。然而,在今天的马克思主义者中,这种观点已经不多见了。另外一些人则主张,尽管工人阶级可以通过给资本家施加压力迫使他们降低利润率,但这并不就意味着资本主义生产性质已发生某种变化,不再不可避免地导致非人性化。正如马克思所指出的,工资和劳动时间从两方面讲是有限的。一方面,如果工人要继续谋生,而资本家的生产也要继续下去,那就必须满足工人基本的生理要求;另一方面,工资的最高水平是由在任何一定时间上的无产阶级斗争的成功和它能给资产阶级施加压力的大小来决定的。因



此,虽然马克思对于绝对贫困化的预测已经被证明是错误的,但这并不是因为他关于积累和资本无限扩张趋势的学说有什么缺陷,而只是由于他低估了在资本主义制度中工人阶级对资本家施加压力的权力。

但是,一般来说,一定要记住,物质的贫困既不是马克思对于由雇佣劳动引起的非人性化进行分析的必要前提,也不是他对资本主义必然灭亡做出推断的必要前提。这种推断是基于他对于资本主义的内在矛盾必将通过爆发激烈的阶级斗争而摧毁资本主义制度的信念,而不论物质上的贫困增加与否。

## 八、资本主义的性质和历史使命

正如我们已知的那样,在马克思看来,资本主义的本质特征是它对增加交换价值的无限制的追求,即通过剥削剩余劳动进行贪得无厌的自我增殖。资本对于生产的或是出卖商品的特殊性质并不关心,它之所以还对使用价值感兴趣,仅仅在于使用价值会有助于增加商品的交换价值。在马克思的主要著作中,他反复提及“对追逐剩余价值的狼一般的贪欲”这一资本主义的特征。那些进行商品交换的目的只是在于获取使用价值的社会不能将这种对于增长无限的追逐作为其特征。同样,那些生产商品只是为了换取他们自己需要的物品的人,实际上为了创造使用价值而进行生产。但是,

292

相反,作为资本的货币的流通本身就是目的,因为只是在这个不断更新的运动中才有价值的增殖。因此,资本的运动是有限度的。作为这一运动的有意识的承担者,货币占有者变成了资本家。……这种流通的客观内容——价值增殖——是他的主观目的;只有在越来越多地占有抽象财富成为他的活动的唯一动机时,他才作为资本家或作为人格化的、有意志和意识的资本执行职能。因此,决不能把使用价值看做资本家的直接目的。他的目的也不是取得一次利润,



而只是谋取利润的无休止的运动。<sup>①</sup>

因此,可以理解的是,资本主义制度要求价值的货币形式的普遍化作为先决条件,而它对于积累的可能性毫无限制。但是,资本家“作为价值增殖的狂热追求者,他肆无忌惮地迫使人类去为生产而生产,从而去发展社会生产力,去创造生产的物质条件;而只有这样的条件,才能为一个更高级的、以每一个个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式建立现实基础”<sup>②</sup>。甚至这种情况是,资本家这样的活动并非为了他的私人消费;相反,他们一般把享受看作价值的毁灭和浪费的形式,这在资本主义初期是一种特别普遍的苦行僧式的道德。

但是,使工人阶级状况恶化和陷入贫穷这种对于交换价值的贪得无厌却是资本主义出现令人惊奇的技术进步的原因。

这种为了价值和剩余价值而进行的生产……包含着一种不断发生作用的趋势,就是要把生产商品所必需的劳动时间,即把商品的价值,缩减到当时的社会平均水平以下。力求将成本价格缩减到它的最低限度的努力,成了提高劳动社会生产力的最有力的杠杆,不过在这里,劳动社会生产力的提高只是表现为资本生产力的不断提高。<sup>③</sup>

正是由于这个原因,以前的社会才会在技术停滞的状态中存留若干个世纪,世世代代重复着它们的生活方式。然而,像《共产党宣言》中指出的那样,如果没有生产方式不断地变革,资本主义就不能存在下去。技术进步对于资本主义是极为重要的,这是因为资本的扩张趋势使得企业主去寻求越来越高的利润。因此,必然要把生产商品所需要的必要劳动时间减少到低于社会必要劳动时间的水平。这样做,才

293

① *Capital*, I, Ch. IV, 1; English edn., Ch. IV. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第178~179页。——译者注)

② *Capital*, I, Ch. XXII, 4; English edn., Ch. XXIV, 3. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第683页。——译者注)

③ *Capital*, III, Ch. LI. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第997页。——译者注)



能使他的商品,在拿到市场上以现期价格销售时得到一个高于平均水平的利润,即高于平均技术条件下进行生产所能得到的利润。

而现在,对于由必要劳动转化为剩余劳动而生产剩余价值来说,资本占有历史上遗留下来的或者说现存形态的劳动过程,并且只延长它的持续时间,就绝对不够了。它必须变革劳动过程的技术条件和社会条件,从而变革生产方式本身,以提高劳动生产力,通过提高劳动生产力来降低劳动力的价值,从而缩短再生产劳动力价值所必要的工作日部分。<sup>①</sup>

“现代工业从来不把某一生产过程的现存形式看成和当做最后的形式。因此,现代工业的技术基础是革命的,而所有以往的生产方式的技术基础本质上是保守的。”<sup>②</sup>由于这个原因,“资本主义生产方式表现为劳动过程转化为社会过程的历史必然性”<sup>③</sup>。

简言之,资本主义是技术水平和劳动组织形式的进步的必要历史条件。尽管进步的实现以苦不堪言的剥削、贫困和非人性化为代价,但是追逐剩余价值的那种“狼一般的贪欲”仍然是现代工业和现代合作方式的基础。马克思对于资本主义制度残害成年人的和孩子们的描述是令人不寒而栗的,但他却不把这个制度当作一个如果很久以前有什么人设计了更好的社会组织形式就可以完全避免的历史错误,而是当作重建人类真正的共同体的必要条件。因此,尽管他认为无产阶级的经济斗争是不可缺少的,但是他完全不把它看作目的,而认为更重要的,它是加速革命进程的手段。伴随着工人贫困的加速,资本的积累也使工人更接近了他们获得解放的日子。然而,摧毁资本主义的希望并不能只是寄托于工人阶级自发的活动上。资本主义制度的内

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. X; English edn., Ch. XII. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第366页。——译者注)

<sup>②</sup> *Capital*, I, Ch. XIII, 9; English edn., Ch. XV, 9. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第560页。——译者注)

<sup>③</sup> *Capital*, I, Ch. XI; English edn., Ch. XIII. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第389页。——译者注)



在矛盾必然导致它自己走进它不能再继续存在下去的境地,这归因于那个作为资本主义最重要原则的自我增殖的过程。

## 九、剩余价值的分配

在《资本论》第一卷中,马克思对独立于利润的流通和分配过程的资本主义生产加以分析。他对利润率和剩余价值率做了区分,前者是生产过程中所获得的剩余价值对生产中所使用的全部资本,即不变资本(原材料、设备等的价值)加上可变资本(工资支出)的比率。因为资本家只是关心他的总投资和价值增加的结果之间的比率。所以,资本主义的辩护者们只是谈论利润率。因为在全部投资和价值的增殖结果之间的比率上资本家是获得利益的,剥削工人也只是使价值最大化的一种手段,从本质上讲并不是目的。然而,马克思认为,剥削程度并不是由利润率来衡量的,而应该是通过剩余价值率来衡量,即剩余价值对可变资本的比率;因为,正是剩余价值率才能显示出工人生产的自然增殖的价值是多少,以及由于工人出卖劳动力,资本家无偿占有工人所创造的价值是多少。例如,如果工人在一个工作日创造的价值两倍于他的劳动力价格,即劳动中所使用的可变资本量的两倍,那么,剩余价值率或者剥削的程度就是百分之一百。可变资本只是创造剩余价值,但是它得以进行的条件是要有不变资本的存在,即以设备和生产的原材料形式存在的“死劳动”。在利润率和剩余价值率之间不存在线性问题:当一个下降时,另一个可能上升,反之,亦然。

实际上,剩余价值的实现像依赖于生产过程一样依赖于流通过程:资本家为了享有超过生产成本的那部分价值,必须出售他的产品。但是,这在许多方面使问题变得复杂,因为商品并不会自动寻找买主,而且生产并非在一定的社会范围内做了计划,不能保证它将与社会需求达到一致。正如马克思在《资本论》第二卷中所指出的,商品的流通会影响利润率:它的发生超过了某一段时间,那么在此期间资本或多

295



或少有一部分是闲置的。这样,由生产中使用的资本所创造的剩余价值就减少这个闲置的程度,例如,可以用原材料存量或者未售出的商品来表示。资本家的商品流通速度越快,剩余价值和利润率也就越大。市场是在需求和供给从未正好相等并因此价格与价值也从未完全相同的环境中把商品转化为货币的一场竞赛。

事实上,如果商品以它们的真实价值出卖的话,资本主义的生产就不能存在了。在不同的生产部门中,利率是不同的:不同数量的资本必须雇佣同等数量的工人并且因此生产出一定数目的剩余价值。随着资本在“有机构成”上的变化(可变资本部分对不变资本部分的比率),以及在生产的不同领域中资本流通所占的时间的不同,利润率就会有巨大的差别,即剩余价值的增加量对所投入的全部资本的比率。资本当然要流向利润率最高的地方去。如果在某一特殊的生产部门中同市场的吸收能力相比,资本太多了,那么产品就会卖不出去;流通将会受到阻碍或者速度变慢,这样,利润率将会减少,并且会使资本转移至其他的价值生产力较高的部门中去。这样,资本的不断运动就产生了适用于所有工业部门的“平均利润率”,尽管其资本的有机构成是不同的。竞争使利润率平均化,然而,这样做会引起商品的价格较大幅度地背离它们的价值。

但是,企业主并不享受由于生产而增殖的全部利润。利润一部分被商人占有,他虽然无助于生产剩余价值,却能使生产者实现其利润。296 从这个意义上说,平均利润率受到商业资本的影响。另外,以利息来借贷货币并不意味着资本的增加是由于什么固有的力量。利息是产业资本所创造的剩余价值的一部分,反映了流通周期影响利润率的事实。通过借用货币,资本家能够投入生产一定数量的新价值;他同他的债权人一起分享生产出的利润,于是,平均利润率就决定了利息率。

在利润分配中的另一个部分(其绝对价值等于所生产的剩余价值的绝对数量)被分配给了土地所有者。为了其论证起见,马克思把农业看成一个纯粹的资本主义生产形式,一种在其中企业主同工厂所有



者一样地以同种方式投资生产资料、雇佣劳动力的产业。农场主把他的利润分给土地所有者,后者以地租的形式收取部分剩余价值;无论土地是用于耕作,还是用于建筑等,在这里并不产生区别。这样,地租也构成由雇佣劳动者生产的剩余价值的一部分,并且土地同资本一样不是价值增殖的独立的源泉。由于土地供给是有限的,土地所有者是有特权的,因此,他能够在工业资本家的利润中求得一个份额。这样,地租成了资本主义经济的副产品;而且这也能解释土地尽管没有价值但却有价格的事实。土地的价格是预期的地租,这来源于土地所有者资本的利润中要求一个份额的力量,尽管土地所有者在利润的生产中不扮演任何角色;这就恰似在古代,奴隶的价格是从他的劳动中能够得到预期的剩余价值一样。



## 第十三章 资本的矛盾及其消亡

### 分析和行动的统一

#### 一、利润率下降和资本主义不可避免的崩溃

在追求无限增长的进程中(马克思继续论述道),资本主义自身陷入了无法摆脱的矛盾之中。伴随着技术进步和不变资本数量的增加,生产等量商品所需要的劳动量越来越少;可变资本与不变资本的比率在降低,而且,平均利润率也在下降。利润率递减规律是资本主义生产的普遍特征。一方面,资本的增加只是由于剩余价值的增加,它所主要关注的是与使用的资源相比来使这个价值最大化;另一方面,由于竞争和改进技术而被迫产生利润率不断下降的条件。于是,资本主义极力通过增加剥削、延长工作日和支付少于工人劳动力价值的工资来避免出现这种结果。另一个有助于保持利润的方法是提高生产率,这一方面可以使利润趋于下降,同时也会创造出一支“产业后备军”——一种可以强迫工人相互竞争,从而降低工资水平的相对人口过剩的状态。对外贸易有助于降低不变资本中某些部分的价格或者



可以减少生活费用,就此来说,对外贸易也有助于阻止利润率下降。然而,尽管所有这些因素在起作用,利润率仍在不断地趋于下降。结果是加剧了剥削和推动了资本的集中,因为小资本家发现,很难使收支相抵并且它容易被大资本家所吞并。利润率下降也导致了生产过剩、资本过剩、相对的人口过剩和经济危机。在这种情况下,雇主们的恐惧来自于这样的感觉:

298

资本主义生产方式在生产力的发展中遇到一种同财富生产本身无关的限制;而这种特有的限制证明了资本主义生产方式的局限性和它的仅仅历史的、过渡的性质;证明了它不是财富生产的绝对的生产方式,反而在一定阶段上同财富的进一步发展发生冲突。<sup>①</sup>

按照马克思的说法,利润率下降的规律是资本主义的内在矛盾之一,资本主义矛盾必然会导致利润率下降。但正如已提出的那样,马克思从不认为利润率下降本身,就使得资本主义在经济上成为不可能的。利润率的下降与利润总量的增加完全不矛盾。这使人难以理解这如何成为资本主义制度灭亡的直接原因。影响利润率下降的主要因素是不变资本组成部分的价值的下降,这是由于同样的技术进步降低了工资在生产成本中的相对重要性——这是马克思分析的基本方面。由于难以从数量上表示出在两方面发生作用的诸因素,因而,没有什么可靠的理由能断定哪些使利润率趋于下降的因素作用更强一些,这样,已经提出的“规律”,就显示出只是表达了马克思对于资本主义将要被它自身的内在矛盾所毁灭的设想。因此,只有经验的观察资料而不是从利润率性质上推演出的结论,才能告诉我们利润率是否持续地趋于下降;然而,并没有发现这样的能证实马克思的理論的观察资料。

马克思经常重复[例如,在《资本论》第一卷第21章(English

<sup>①</sup> *Capital*, III, Ch. XV, I. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第270页。——译者注)



edn. , Ch. XXIII), 第三卷第 51 章中), 资本主义生产过程再生产出使工人同他自身劳动及其产品相分离的社会条件, 并且通过剥夺劳动者本人创造的价值中所应分配到的份额的方式, 来维持这一过程的存在。然而, 这并不是说, 这一过程能永远 (*ad infinitum*) 继续下去。利润率的下降和积累的增加产生了人为的人口过剩; 同时, 利润率的下降使积累的速度放慢, 而又通过可能的办法刺激其再次活跃, 因此是资本重复着它所希望阻止的那个同一的过程。结果出现了用于生产的资本过剩和工人阶级人口过剩并存的自相矛盾的状态。消费不能同生产的增加保持同步, 因为, 这种生产是来自于对剩余价值永不满足的贪欲, 而这种贪欲本身又阻止了群众购买力产生相应的增加。所生产的总的财富并不是相对于实际需要太多了, 而是它长期地高于市场所能吸收的数量。利润率的下降对于劳动生产力的发展永远是一个障碍。在资本进行积聚时, 作为小生产者被驱逐出商业圈子的结果, 资本越来越集中了。资本由于周期性的人口过剩危机的方式而克服矛盾, 这种人口过剩消灭了大量的小业主并在工人阶级中造成了大浩劫, 其后的一段时间又再次恢复了市场的平衡。由于生产上无政府的特征和生产的唯一目的是要增加交换价值这种事实, 这些危机是资本主义经济的本质特征。

正如工人阶级的代言人所经常强调的那样, 危机并不是通过增加工资和使市场能够吸收更多的商品就可以被防止的, 何况这正是为了雇主的利益才支付更高的工资。按马克思在《资本论》第二卷中所指出的, 其已经被这样的事实所驳斥: 危机总是在一个时期的相对繁荣和提高工资之后发生, 因为如果前面的论点正确, 那么提高工资将会防止危机发生。事实上, 对于如此扩张的贪欲, 市场不可能继续去吸收资本主义的产品——特别是由于这些产品的大部分, 在价值意义上是由生产资料构成的。因此, 提高工资并不会使其更易于销售出去。经济危机使得共同体的财富遭到大规模的浪费, 表明了资本主义并不能克服其自身的矛盾。它们是技术水平与技术进步的社会条件之间



冲突的表现,也是生产力与生产关系所作用的制度之间冲突的表现。那些支配了生产资料并且只关注于把剩余价值增加到极限的资本家,就不再像他在积累的最初阶段那样,来作为一位组织者在有效的生产中发挥必要的作用,现在,他常常把企业让其他人来为他经营。所有权和管理越来越分离。当生产越来越变得社会化时,对劳动成果的私人占有也就被看作是愈加无政府状态了。

因此,资本的权力在增长,社会生产条件与实际生产者分离而在资本家身上人格化的独立化过程也在增长。资本越来越表现为社会权力,这种权力的执行者是资本家,它和单个人的劳动所能创造的东西不再发生任何可能的关系;但是资本表现为异化的、独立化了的社会权力,这种权力作为物,作为资本家通过这种物取得的权力,与社会相对立。由资本形成的一般的社会权力和资本家个人对这些社会生产条件拥有的私人权力之间的矛盾,越来越尖锐地发展起来,并且包含着这种关系的解体,因为它同时包含着把生产条件改造成成为一般的、公共的、社会的生产条件。<sup>①</sup>

资本狂乱地寻找着新的市场,并且竭力扩张到非资本主义地区,但是,它的生产能力愈增加,它与消费的狭窄限制之间的冲突也就愈明显。马克思认为,从独立于阶级斗争的纯粹经济观点上看,资本主义是注定要灭亡的,因为在资本主义生产体系中,固有的使用价值和交换价值之间的矛盾必然引起不断发生的危机。正如恩格斯所指出的:

曾经有过许多这样的危机,以往由于开辟了新市场(1842年开辟的中国市场)或者更好地开拓旧市场以及通过降低生产费用(例如通过实行谷物自由贸易)都安然渡过了。但是,这也是有限度的。新市场现在已经再也无法开辟了,

<sup>①</sup> *Capital*, III, Ch. XV, 4. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第293~294页。——译者注)



而要进一步降低工资也只有一个办法,即实行激进的金融改革和通过**取消国债**来减少税收。如果主张自由贸易的厂主老爷没有足够的勇气一直走这条路,或者如果这种暂时办法在一定的時候也将用尽,那么生产过剩就会置他们于死地。很明显,在需要不断扩大生产的制度下,不能进一步扩大市场,厂主老爷的统治就会完结。**以后将怎样呢?**自由贸易论者说,将是“天下大乱”。**我们说,将是社会革命和无产阶级的统治。**<sup>①</sup>

301 这里所提出的问题是**由罗莎·卢森堡和她的批评家激烈争论过的**:一旦资本不再能够扩张到非资本主义市场中,资本主义就一定会崩溃吗?如果这样的话,就会有一个明确定义的界限,超出这个界限,资本主义是不能承受的,不管谁认为(像马克思、恩格斯和罗莎·卢森堡那样)它将并不是简单地像爆发了火山那样摧毁自己,而是由革命的工人阶级所推翻。当恩格斯似乎是肯定地回答这个问题时,答案看起来并不是从马克思那种如果再也没有非资本主义市场去征服时资本主义就不能够再存在下去的观点中所推出的必然结论。全部的结论是:资本主义一定会被它自身的矛盾所摧毁,特别是被私有制与生产工具和技术合作的发展之间的冲突所摧毁。资本主义将变成技术进步的障碍,尽管它过去对于推动技术进步做了许多事情,但这个事实一定会使它垮台。

马克思认为,无产阶级革命将同资产阶级革命来自于同样的对抗,但在很多方面有必要的修正(*mutatis mutandis*)。在一定阶段,资产阶级的技术已经同封建主义的社会条件,即限制性的社会制度、地方世袭的特权和阻止劳动力的自由雇佣变得不可调和。同样,随着技术的进步,资产阶级本身也已经产生了一定会把它作为一个阶级来消灭、废除资本主义所有制和最终消灭所有阶级差别这样一种形势。

<sup>①</sup> *Democratic Review*, London, Mar. 1850. (参见《马克思恩格斯全集》第10卷,人民出版社1998年版,第287页。——译者注)



随着那些掠夺和垄断这一转化过程的全部利益的资本巨头不断减少,贫困、压迫、奴役、退化和剥削的程度不断加深,而日益壮大的、由资本主义生产过程本身的机制所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增长。资本的垄断成了与这种垄断一起并在这种垄断之下繁盛起来的生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化,达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了。剥削者就要被剥夺了。<sup>①</sup>

## 二、无产阶级的经济斗争和政治斗争

302

由此,显而易见,马克思从经济分析中得出结论:资本主义是无法改良的,尽管进行了所有的政治斗争和经济斗争,但只要资本主义的生产方式还存在,工人阶级就仍然受奴役。正如马克思和恩格斯在1850年《共产主义者同盟中央委员会告同盟书》中所写到的:“对我们说来,问题不在于改变私有制,而只在于消灭私有制,不在于掩盖阶级对立,而在于消灭阶级,不在于改良现存社会,而在于建立新社会。”<sup>②</sup>在1872年至1873年于莱比锡《人民国家报》(*Volksstaat*)上发表的《论住宅问题》(*The Housing Question*)一文中,恩格斯写道:“当资本主义生产方式还存在的时候,企图单独解决住宅问题或其他任何同工人命运有关的社会问题都是愚蠢的。解决办法在于消灭资本主义生产方式,由工人阶级自己占有全部生活资料和劳动资料。”<sup>③</sup>这看上去好像是由于在资本主义条件下没有什么问题可得到解决,由于资本主义制度的盲目运动正在导致它走向灭亡,所以,同改良主义批评家们一样,

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. XXIV, 7; English edn., Ch. XXXII. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第874页。——译者注)

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第192页。——译者注

<sup>③</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第307页。——译者注



马克思、恩格斯事实上也采取了“越坏,越好”的态度,即剥削与贫穷来得正好,因为它们可以带来迫近的革命。这涉及马克思主义理论的一个决定性问题,即一方面经济的、“客观的”准自然规律与另一方面人类自由的首创精神之间的关系问题。如果资本主义能够不依赖人的愿望而通过自发的变化使自身转变为社会主义,那么什么都不需要做,只需要等待资本主义自身的矛盾激发而达到顶点,等待资本主义通过它自己的发展而走向灭亡就行了。但是,实际的情况是,只有无产阶级的阶级意识充分发展,资本主义才能被消灭掉。也许,马克思这个思想最清晰的表述是发表在1853年7月14日《纽约每日论坛报》上的一篇文章:《俄国对土耳其的政策——宪章运动》:

有这样一种慈善家,甚至社会主义者,他们认为罢工对“工人本身”的利益是很有害的,而自己的伟大目标就是找出一种能保证固定的平均工资的方法。由于具有各个不同阶段的工业周期的存在,就不可能有任何这类平均工资——这一点且不去说它。正好相反,我认为,工资时而提高时而降低以及由此而产生的厂主和工人间经常不断的冲突,在当前的工业组织下,乃是一种必要的手段,它可以激发劳动阶级斗志,把他们团结到一个用来抵御统治阶级侵害的统一的联盟中,使他们不致变成一些冷漠的、没有思想的、可以马马虎虎吃饱肚子的生产工具。在以阶级对抗为基础的社会状态下,如果我们想不仅口头上,而且实际上阻止奴役,我们就必须接受战斗。为了对罢工和联合作正确的评价,我们不能被它们的经济成果不大这一表面现象迷惑,而要首先看到它们精神上和政治上的成果。如果现代工业不是周期性地、循环反复地经过停滞、繁荣、狂热发展、危机和灾难这样一些交替出现的大阶段,如果工资不是因此而有高有低,如果厂主和工人之间不是进行着经常的、与工资和利润的这种波动密切联系着的战争,那么,大不列



颠和全欧洲的工人阶级就会成为精神萎靡、意志薄弱、内心空虚、任人宰割的群众,这样的群众,正如古希腊罗马的奴隶一样,是不可能自我解放的。<sup>①</sup>

因此,马克思的立场是显而易见的:资本主义生产的混乱,为工人阶级在反抗运动中把自己组织起来,并且意识其自身的革命未来提供了机会。资本主义用以约束工人的法律会被削弱影响,但只要资本主义制度还在,它就不能无效,因此,不能期望通过经济斗争就能取得胜利果实。经济斗争的主要目的是要培养无产阶级的政治意识,像马克思在《工资、价格和利润》中写的那样,这是因为“资本在其纯粹经济的行动上是比较强有力的一方”<sup>②</sup>。经济斗争更重要的是为具有决定性的政治斗争做准备。同时,从根本上讲经济斗争不是目的,只是经济上取得解放的手段,就像在第一国际的章程(1871年)中所强调的那样:“工人阶级的经济解放是伟大的目标,一切政治运动都应该作为手段服从于这一目标。”<sup>③</sup>于是马克思坚持认为:“尽管工人阶级还可能遭到一些暂时的挫败,但是保证它取得最后胜利的伟大的社会的和经济的规律已经在发生作用了。”<sup>④</sup>但他并未得出工人能够坐等历史赐给他们最后胜利的果实的结论,相反,通过经济斗争培养出来的政治意识是取得胜利的不可缺少的条件。“经济规律”本身足以保证胜利具有可能性,但政治上的首创条件在历史过程中作为一个自主的因素发挥着作用。这里,我们以更为特殊的形式发现了从马克思最早期的著作中就出现过的一个论题。在无产阶级的阶级意识中,历史的必然性与活动的自由是一致的,人的意志和偶然事件的“客观”过程之间的对立不复存在,乌托邦思想和宿命论的两难困境得以解决。只有工

304

① 参见《马克思恩格斯全集》第12卷,人民出版社1998年版,第185~186页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第75页。——译者注

③ 参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第226页。——译者注

④ The English Middle Class, In *New York Daily Tribune*, 1 Aug. 1854. (参见《马克思恩格斯全集》第10卷,人民出版社1962年版,第687~688页。——译者注)



人阶级自己,才享有那种希望和理想不能被指责为克服无法避免的命运屏障的权利;它的意志与首创精神本身是历史的必然过程的组成部分。在实践的意义上,这意味着经济斗争是政治活动的手段(这是改良主义同马克思主义所不同的主要方面),同时,政治活动也是革命之后的经济解放的手段;因为,在社会主义条件下,在任何情况下都将没有政治生活的独立领域。

因此,这种说法是很荒唐的,即从马克思主义的观点来看,工人阶级应该欢迎危机、失业和工资下降,因为这是导致资本主义灭亡的步骤。相反,当无产阶级认识到资本主义不可能通过改良其自身就会消除它对无产阶级的奴役时,它一定会反抗危机的结果。工人阶级的任务不是去招致经济灾难,而是当经济灾难发生时,为了革命的目的去利用这种灾难。同样,对于小业主,包括对农民的剥夺是资本主义积累的不可避免的规律(“我们的小农,同过了时的生产方式的任何残余一样,在不可挽回地走向灭亡。他们是未来的无产者。”<sup>①</sup>);但不能得出结论说,社会主义者将竭力使农民破产,而只是乘这个不可避免的过程之便去增加他们自身的政治力量。简言之,在政治斗争和作为政治斗争手段的经济斗争中,无产阶级一定会根据严格的阶级意识保护它的自身利益;而这样做时,它成为完整的人性的倡导者,因为由它所带来的革命导致了社会化并且因此导致了人类的解放。几乎与此相同,由于个别阶级的利益而引起的资本主义革命也促进了全人类的事业。正如马克思在《资产阶级和反革命》(*Neue Rheinische Zeitung*, 11 Dec. 1848)中写道:“1648年革命和1789年革命,并不是英国的革命和法国的革命,而是欧洲的革命。它们不是社会中某一阶级对旧政治制度的胜利;它们宣告了欧洲新社会的政治制度。”<sup>②</sup>无论怎样,它们对于人类的贡献并不在于通过让资本得到自由发展而解放了社会,已经发

① Engels, *The peasant problem in France and Germany*, *Die Neue Zeit*, Nov. 1894. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第513页。——译者注)

② 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第74页。——译者注



生的情况则是技术的巨大进步和政治组织为社会主义革命铺平了道路,社会主义也只能出现在那个由资本主义创造的环境中。

资本主义不仅通过彻底革新技术而且通过发展新的合作形式为新的社会创造了前提。正如我们在《资本论》第三卷中读到的,那些所有权和管理相分离的合资公司以及同样的合作工厂被看作“过渡形式”,或是在这种制度自身中抛弃资本主义生产方式的例子。在这个意义上,社会主义并不简单地就是对资本主义的否定,而是资本主义的继续,是基于以往时代的技术进步的社会化过程的继续。

### 三、社会主义的性质和它的两个阶段

所以,资本主义创造了社会主义的必要前提。资本主义的历史使命是要使它带来技术上的巨大发展,这应归于那种对交换价值最大限度地增加的毫无约束的驱策。由于不断地把大量工人从一种职业转移到另一种职业,资本主义要求在工人阶级中要有一定的多面手,并且因此产生出那种取消分工的变革条件:参见《资本论》,第一卷,第13章(XV in English edn.),第9节。但是,正如恩格斯写道:“只有在社会生产力发展到一定程度,发展到甚至对我们现代条件来说也是很高的程度,才有可能把生产提高到这样的水平,以致使得阶级差别的消除成为真正的进步,使得这种消除可以持续下去,并且不致在社会的生产方式中引起停滞甚至倒退。”<sup>①</sup>社会主义获得了资本主义的成果。如果没有后者,社会主义也只能是空想。新的社会将出现于资本主义正在迅速然而又不知不觉地趋向着的结局。

306

“工人阶级征服了自然,而现在它应当去征服人了。”<sup>②</sup>这是马克

<sup>①</sup> Social Conditions in Russia, In *Volksstaat*, 1875. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第389页。——译者注)

<sup>②</sup> Marx in the *People's Paper*, 18 Mar. 1854. (参见《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1998年版,第134页。——译者注)



思对社会主义思想的简明表述。正如马克思在许多场合的表述,“征服人”,就是创造那种人们能完全支配他们自己的劳动过程及其物质产品与精神产品的条件,以至他们活动的结果在任何情况下都不能转而反对他们自己。人统治他自己,而不再从属于他自己所创造的物质力量,即人同社会过程相同一,克服在盲目的必然和他自身的自由行为之间的对立,这将是社会主义革命的结果。如我们所知,社会主义本质上并不在于消除物质上的贫穷或是资产阶级奢侈的消费,而是在于通过消除分工来消灭人的异化。如果资产者的生活水平等同于工人的生活水平,从本质上说,这并没有带来任何有意义的变化。问题并不简单地是对以同样陈旧的方式产生出的同样收入进行再分配;像马克思对拉萨尔主义者所强调的那样,事情也不是工人为了自身的利益收取他所创造的全部价值,因为这是不可能的。有许多职业是不创造价值的,但这些职业却是社会所必需的,因而在社会主义制度中必须保留这些职业。于是,当我们阅读《哥达纲领批判》时,就能毫不怀疑“不折不扣的劳动所得”要求的荒谬。总是有相当一部分数量的社会产品从社会产品总和中扣除下来用于消费掉的价值更新、生产的扩大、应急的保险、管理费用、公共消费(学校和医院)和照料那些丧失劳动能力的人。资本主义生产方式与社会主义生产方式的根本区别在于,后者消除了雇佣劳动制度即劳动力的出卖,全部物质资料的生产只是为了使用价值。换言之,在社会主义所有部门中,生产的规模和特征都将完全由社会需要来决定,而不是由最大限度地积累交换价值的欲望来决定。当然,这要求生产的社会计划性。

只有消灭资本主义生产形式,才允许把工作日限制在必要劳动上。但是,在其他条件不变的情况下,必要劳动将会扩大自己的范围。一方面,是因为工人的生活条件将会更加丰富,他们的生活要求将会增大。另一方面,是因为现在的剩余劳动的一部分将会列入必要劳动,即形成社会准备基金



和社会积累基金所必要的劳动。<sup>①</sup>

在社会主义条件下,必要劳动和剩余劳动之间的区别事实上将失去意义,这并不是全部劳动将直接以工资形式获得的报酬,而是完全在不同需要的共同满足中使社会受益。

但是,人类的解放并不只是在于物质需要的满足,无论满足的范围可以被扩大到多少,而更确切地说,是在于使所有人实现充分的和多样化的生活。这就是为什么马克思如此关注于取消分工,因为分工从肉体上和精神上都使人们残缺不全,并且把个人宣告为一种无价值的、单面的东西。社会主义的首要任务是释放出潜在于每个人中的全部力量,并且在社会环境中使其能力得到最大限度的发展。这也就是说,我们应该在什么意义上理解社会主义是人的“最终”状态的主张呢?正如恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中写到的:“历史同认识一样,永远不会在人类的一种完美的理想状态中最终结束。”<sup>②</sup>在那种为固定的需要总和提供满足并且因此对于发展毫无激励的停滞的社会意义上,社会主义并不是“最终的”。但是,根据马克思的观点,社会主义又是“最终的”,它将使社会处于对自身存在条件的完全支配之中,以至没有理由做任何进一步的变革,在统治者与被统治者之间不再有任何差别,并且对人的创造性毫无限制。社会主义并不意味着人的发展和人的创造性不复存在,而是指不再有任何社会约束作用于其之上。然而,创造力的发展并不简单地意味着或者甚至主要地是物质财富的增加。下面这段摘自《资本论》第三卷众所周知的段落是意味深长的:

事实上,自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的

308

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. XV (English edn., Ch. XVII), IV. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第605页。——译者注)

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第270页。——译者注



需要,为了维持和再生产自己的生命,必须与自然搏斗一样,文明人也必须这样做;而且在一切社会形式中,在一切可能的生产方式中,他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大,因为需要会扩大;但是,满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是:社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质变换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为一种盲目的力量来统治自己;靠消耗最小的力量,在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是,这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸,作为目的本身的人类能力的发挥,真正的自由王国,就开始了。但是,这个自由王国只有建立在必然王国的基础上,才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。<sup>①</sup>

因此,我们就有了一个马克思把其与社会主义变革联系起来的价值观的先验图式。社会主义作为一种组织方式,在于它消除了阻止人类创造能力完全发展的障碍。这种在所有领域的自由发展是人类的真正目的。物质需要的生产属于“必然王国”,在这一方面所花费的时间是人类依赖于自然界的尺度。这当然不能完全被克服,但是,其影响被降低到最小。更重要的是,能够消除特别同社会存在相联系的种种压迫形式即那些制度的东西,致使社会生活成为个性的实现而不是对个性的抵制。个人存在和集体存在的同一将不是一件强迫的事情——因为那样的话,这将与它自身的前提相反——而是导致每个个人的自觉,这些个人将把他自身的生活当作对于他人的价值创造。在社会生活与个人生活之间不再有鸿沟,这不是因为个人被吸收进了一个孤立的、暗淡的、一致的集体,而是因为社会生活将不再产生使个人

<sup>①</sup> *Capital*, III, Ch. XLVIII, III. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第928~929页。——译者注)



异化的形式,即这种生活将不再产生对抗,并将其自身作为每个人自己的个人创造呈现出来。社会关系对于所有人都会变得显而易见,而不是披着宗教形式的神秘色彩。

只有当实际日常生活的关系,在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候,现实世界的宗教反映才会消失。只有当社会生活过程即物质生产过程的形态,作为自由联合的人的产物,处于人的有意识有计划的控制之下的时候,它才会把自己的神秘的纱幕揭掉。但是,这需要有一定的社会物质基础或一系列物质生存条件,而这些条件本身又是长期的、痛苦的发展史的自然产物。<sup>①</sup>

因此,社会主义运动导致了史无前例的革命,即所有变革之中最伟大的革命。从上面已阐释的意义上讲,社会主义是至极(*novissimus*),是人类迄今已知的历史终点和人类新纪元的开端。它同过去彻底决裂,也不再需要任何现有的传统去证明它合理或者给它带来自我意识。“19世纪的社会革命不能从过去,而只能从未来汲取自己的诗情。它在破除一切对过去的迷信以前,是不能开始实现自己的任务的。从前的革命需要回忆过去的世界历史事件,为的是向自己隐瞒自己的内容。19世纪的革命一定要让死人去埋葬他们的死人,为的是自己能弄清自己的内容。”<sup>②</sup>

从1848年起,马克思经历了预言早期欧洲革命和使他自己长期等待的交替的阶段。动乱的每一新阶段、战争或者经济萧条都会增加他的希望。1848年以后不久,他不再乐观地相信资本主义的丧钟已经敲响;相反,他告诫那些去从事“直接活动”的倡导者,工人们准备夺取

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. I, 4. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第97页。——译者注)

<sup>②</sup> *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, I. (参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第473页。——译者注)



310 政权之前要经过十年、二十年甚至五十年的艰苦斗争。他一再不断地被那些政治危机或经济危机所鼓舞,盼望着在某个什么地方,如在德国、西班牙、波兰或是俄国,一场革命的火种能够燃烧成席卷整个欧洲的熊熊大火。按照他的理论,他更多地期望这来自较发达的国家,但他也时常希望即使在落后的俄国,也会突然爆发出预示着在世界范围上的变革的风暴。在他的追随者中,关于按照这一学说哪里最有可能预示着无产阶级世界革命的条件,出现了许多毫无意义的争论。马克思本人并没有正式指出这些条件是什么,他多年来对这一问题零散的评论也未形成一个连贯的整体。很显然,在他的思想中,对革命的期望和关于资本主义首先要达到其“经济上成熟”的理论之间有着抵触——他明显地认为经济上的成熟还未出现于英国之外的任何欧洲国家——而根据事件的变化,这些观点中的一个或是另一个占了上风。然而,他后来没有指出通过什么标志来认识经济上的成熟。另外,在1871年至1872年,马克思还持有在诸如英国、美国和荷兰这样的先进国家向社会主义过渡可以通过和平的宣传,而不是暴力或是对抗来达到的看法。

总而言之,马克思终于开始认识到不可能像他所想象的那样立刻就会渡过到社会主义制度。在《哥达纲领批判》中,他论述道,在革命和社会主义希望的最终实现之间将会有有一个过渡时期。在这个时期的第一阶段,人的权利是同劳动成比例的。“这种平等的权利,对不同等的劳动来说是不平等的权利。它不承认任何阶级差别,因为每个人都像其他人一样只是劳动者;但是它默认,劳动者的不同等的个人天赋,从而不同等的工作能力,是天然特权。所以就它的内容来讲,它像一切权利一样是一种不平等的权利。”<sup>①</sup>这个过渡时期将带有它脱胎出来的那个社会的特征。在经济上,它将基于“按劳分配”的原则;在政治上,它是无产阶级专政,即一种由特殊阶级行使权力并且为了消

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第435页。——译者注



除阶级差别的目的使用暴力的制度。只有在共产主义社会的较高阶段中,当人们不再是被分工所奴役,并且体力劳动和脑力劳动之间的差别已经被消除时,即当生产力的发展保证使所有人都能够被满足,劳动成为人存在的第一需要时,只有这个时候,那个“各尽所能,按需分配”的口号才能变成现实。 311

尽管马克思没有留下任何关于未来社会组织的详细描述,但是,它的基本原则是清楚的:社会主义代表了完全的人化,恢复了人对于他自身力量和他自身的创造才能的支配。从这个原则可引申出该社会的所有特征:为了使用价值而发展生产;就其妨碍了获得多样的技能而言来取消分工(当然不是在那种从工业向手工业倒退的意义上);粉碎国家机器不同于改变生产管理;取消一切不平等的社会根源(平等,如同恩格斯所说的,它意味着废除阶级差别而不是个人差别)和取消一切以任何方式约束人的创造性的社会条件。按照马克思所说的,至关重要,废除资本主义“不是重新建立私有制,而是在资本主义时代的成就的基础上,也就是说,在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上,重新建立个人所有制”<sup>①</sup>。“个人所有制”是与资本主义所有制相对照而言的,后者在这种意义上是非个人的,即所有制的转变和发展不能被特殊的人们所支配,并且所有制以资本的毫无个性特征的力量甚至以征服资本家本人的力量产生了它自身的规律。相反,社会主义是回归到那种只有人类的个人主体才真正存在,并且不被任何非个人的社会力量所支配的状态;财产是个人的,社会不过是那些拥有财产的个人的集合。那种认为马克思把社会主义当作一种将个人降低到丧失了一切主体性的、孔德式的绝对存在的制度的观念,是在马克思著作研究中出现的一种最荒唐的错误。确实可以说,在马克思看来,人格不是以纯粹的自我认识(*cogito ergo sum*)方式出现的纯粹自我经验的东西,因为没有这种同个人存在的社 312

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. XXIV, 7; English edn., Ch. XXXII. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第874页。——译者注)



会生活意识相分离的纯粹自我认识。相反的假定只能出现于那种脑力劳动已被如此完全与生产劳动相分离，以至于它们之间的联系已被遗忘的环境中。每个人都是社会存在。人在共同体中实现他自己，但这并不意味着后者的创造力是从别的源泉而不是从那种个人的、主体存在的源泉而来的。

#### 四、《资本论》的辩证法：整体和部分，具体和抽象

从任何意义上讲，这些观点都不与马克思对于资本主义的全面分析发生冲突。在全部历史中，物质的力量支配了人类，而在考虑资本主义社会时，每一个独立的要素都应同整体相关联，每一个现象都应被看作发展过程中的一个阶段。在《资本论》中，马克思反复运用这种全面观察问题的方法。如果抛开整个资本主义体系，那么没有任何经济活动可以被理解，即使这种经济活动平凡到了就像每天发生无数次的买卖活动那样。

正如每一单个资本家只是资本家阶级的一个分子一样，每一单个资本只是社会总资本中一个独立的、可以说赋有个体生命的部分。社会资本的运动，由社会资本的各个独立部分的运动的总和，即各个单个资本的周转的总和构成。正如单个商品的形态变化是商品世界的形态变化系列——商品流通——的一个环节一样，单个资本的形态变化，它的周转，它的周转，是社会资本循环中的一个环节。<sup>①</sup>

因此，平均利润率的存在意味着每个资本家都按照他在社会总资本中所占的份额获得利润，而不是依照他自己的生产部门中资本的有机构

<sup>①</sup> *Capital*, II, Ch. XVIII, I. (参见《马克思恩格斯文集》第6卷，人民出版社2009年版，第390页。——译者注)



成。这样,资本主义经济的全部功能都在于它在生产过程和资本循环的诸环节相互依存的情况下,使得交换价值达到最大化。经济成为一个单一的过程,而且只能被理解是这样。

但是,一种现象只有在它与整体的关系中才能被理解,这个辩证法的规则并不是指分析的起点一定是一个未被理论涉及的、经验的“整体”,而仅仅是杂乱的表象。相反,这样的“整体”是不能够作为认识对象的。分析的作用在于在抽象的基础上使具体再现,即在最简单的社会的范畴基础上使具体再现,这些范畴最初表现为独立的现象,继而只是被它们相互之间的关系的表象所充实。这个观点在《政治经济学批判》的一段论述中被概括如下:

从实在和具体开始,从现实的前提开始,因而,例如在经济学上从作为全部社会生产行为的基础和主体的人口开始,似乎是正确的。但是,更仔细地考察起来,这是错误的。如果我,例如,抛开构成人口的阶级,人口就是一个抽象。如果我不知道这些阶级所依据的因素,如雇佣劳动、资本等等,阶级又是一句空话……因此,如果我从人口着手,那么,这就是关于整体的一个混沌的表象,并且通过更切近的规定我就会在分析中达到越来越简单的概念;从表象中的具体达到越来越稀薄的抽象,直到我达到一些最简单的规定……17世纪的经济学家总是从生动的整体,从人口、民族、国家、若干国家等等开始;但是他们最后总是从分析中找出一些有决定意义的抽象的一般的关系,如分工、货币、价值等等。这些个别要素一旦多少确定下来和抽象出来,从劳动、分工、需要、交换价值等等这些简单的东西上升到国家、国际交换和世界市场的各种经济学体系就开始出现了。后一种方法显然是科学上正确的方法。具体之所以具体,因为它是许多规定的综合,因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程,表现为结果,而不是表现为起点,虽然它是现实的起点,



因而也是直观和表象的起点。……抽象的规定在思维行程中导致具体的再现。因此,黑格尔陷入幻觉,把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果,其实,从抽象上升到具体的方法,只是思维用来掌握具体、把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程。<sup>①</sup>

于是,在马克思看来,揭示社会现象的顺序和实际观察的顺序是相反的。前者始于社会生活的最简单、最抽象的性质,例如价值,并且由此以思想吸收具体现象和使这些现象从属于理论的形式再现具体现象。这样,再现“整体”不是一团杂乱的直接表象,而是一个概念构成的体系。同任何其他科学一样,为了取得这种结果,我们可以运用理想状态的方法,为了讨论方便,假定某些不受任何外界因素干扰的简单关系,所以关系的复杂性以后分析。

在这方面,马克思试图把现代科学的基本方法引入政治经济学中。这种方法始于伽利略的观点:力学不能是实际经验的堆砌[16、17世纪的经验论者都相信这种实际经验,包括伽桑狄(Gassendi)],而是应假定一个在实际的实验条件下不可能出现的理想状态,即包括一些限定值的状态。例如,研究一个发射到真空中的抛物体的轨迹时是不考虑阻力的;或者,研究单摆运动应假想在悬挂点上是没有摩擦的;等等。尽管假定的条件是虚构的,但这一方法还是被普遍承认了:事实上并没有真空,完全弹性体,一次只受一种刺激影响的生物体之类的东西,但为了度量事物同发生在经验状况下的标准的偏差必然要这样假定。同样,马克思也从观察在一个仅包含资产阶级和无产阶级的想象的社会中的价值产生问题开始,考察了从流通及其引起的变化中抽象出来的剩余价值的产生过程,尔后他考察了与供求相分离的流通环节,等等。

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第24~25页。——译者注



供求实际上从来不会一致……可是,在政治经济学上必须假定供求是一致的。为什么呢?这是为了对各种现象在它们的合乎规律的、符合它们的概念的形态上来进行考察,也就是说,撇开由供求变动引起的假象来进行考察。另一方面,是为了找出供求变动的实际趋势,为了在一定程度上把这种趋势确定下来。因为各种不平衡具有互相对立的性质,并且因为这些不平衡会彼此接连不断地发生,所以它们会由它们的相反的方向,由它们互相之间的矛盾而互相平衡。<sup>①</sup>

然而,在物理学中和在政治经济学中使用这种方法有着本质上的差别。在伽利略的单摆的例子中,限定条件是偏差在实验条件下可以观测到。而复杂的社会现象则不然,没有什么工具能测量现实同理想模式的偏差。因此,马克思在《资本论》中的解释就受到疑问:他所描述的是一个现实的社会,还是一个纯粹理论化的社会(当然,应除去那些显然与特殊的、不重现的情况相联系的历史阶段)?从马克思的一些评论中可以推测出,他不是分析实际上存在的资本主义,而是在分析一个并非真实存在的先验图式。在这种情形下,好比说把分析置于空中楼阁,因为我们并不知道怎样才能把这种模式同历史现实进行比较或者这两者在哪一方面上是相关联的。但是,事实上描述一个“理想的”资本主义社会(在理论模式的意义上,当然不是在规范的意义)并不是马克思的意图,不论这种意图是否解释了真实的资本主义社会的运行,或者最重要的是它如何可能发展。例如,谈到资本主义“模式”中利润率一定下降或者阶级变得两极分化,如果由于种种干涉而并未在现实资本主义经济中发生,那么它还能具有什么理论上的或实践上的作用呢?如果这一模式能使我们说:“资本主义在如此这般的情况下将经历如此这般的变化,但是当这些情况是以某种方式影响的,变化会有所不同地发生,如下……”,那么这是它唯一有价值的地

<sup>①</sup> *Capital*, III, Ch. X. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第211页。——译者注)



方。但是,这恰恰是我们所不能说的;因为,如果现实生活中的资本主义至少在某些方面经历了同理论上的资本主义所不同的种种变化,那么即使我们能事后(*ex post facto*)解释这些差别,这种模式的分析对于我们来说也是毫无益处的。总之,马克思是否把利润率下降或者阶级的两极分化看成纯粹“理想的”资本主义的趋势,而在实践中由于不同环境,这既可以出现也可以不出现,则是非常值得怀疑的。马克思当然相信在现实生活中的资本主义中利润率必然下降,中产阶级必然会历史性地逐渐消亡。种种试图把《资本论》解释为只与“理想的”资本主义相关联的做法,有时被用作那些反驳马克思的预言的经验主义论据的手段,这些预言因而仅仅被描述为是对并不存在的资本主义理想形式中所发生的事情的陈述。但是,这样的解释可保护马克思主义免遭毁灭性的结果,而只是剥夺了其作为现实社会分析工具的价值。

物理学的规律通过假设并不真实的极限的理想状况来解释观测事实。另一方面,马克思阐释理想状况是打算揭示出“现象”背后的现实本质。这可以从上面所摘录的引文和其他的一些陈述中看出来,还包括他关于如果事物的本质总是同现象相一致,那么科学就是多余的那种观点。然而,也有理由设问,那种与现象相矛盾的“本质”的状况是什么呢?并且,假定(*ex hypothesi*)我们不能通过经验上的观察来确定时,我们怎样才能确信我们已经发现了本质呢?例如,原子和基因的存在在被直接观测证实之前就被承认的事实并不是一个充分的解答。原子和基因对于经验数据有一个清晰的逻辑关系并足以解释实际观测;它们不是纯粹的抽象推理的结果。至于那些意味着解释了事物“本质”的发现,重要的是要查清原子的情形是不是如同恩斯特·马赫(他怀疑原子的存在)时代原子的情形,或者要查清基因的情形是否如同 T. H. 摩尔根时代的基因的情形;或者,相反地,如同 17、18 世纪时的“燃素”的情形,即一种无疑可从经验上证明的纯粹字面上的伪解释。

然而,可以确信,马克思将所有的范畴同单一的体系相联系而考



察社会现象的整体方法渗透到他的分析的每一阶段。他再三地强调他所涉及的种种特性不是通过感觉就能辨别出来的“自然存在”，而是一种“社会存在”；特别是价值并非物质的属性，而是以物的性质作为形式的社会关系。“分析经济形式，既不能用显微镜，也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。而对资产阶级社会说来，劳动产品的商品形式，或者商品的价值形式，就是经济的细胞形式。”<sup>①</sup>“商品的价值对象性……同商品体的可感觉的粗糙的对象性正好相反，在商品体的价值对象性中连一个自然物质原子也没有。因此，每一个商品不管你怎样颠来倒去，它作为价值物总是不可捉摸的。但是如果我们记得，商品只有作为同一的社会单位即人类劳动的表现才具有价值对象性，因而它们的价值对象性纯粹是社会的，那么不言而喻，价值对象性只能在商品同商品的社会关系中表现出来。”<sup>②</sup>价值不是独立于商品所处的环境而在商品中固有的东西，作为抽象劳动时间的凝结，即出现于市场上作为交换对象而相互比较的商品之间关系中的事实，它不被感觉所理解。“在某种意义上，人很像商品。因为人来到世间，既没有带着镜子，也不像费希特派的哲学家那样，说什么我就是我，所以人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当做人，只是由于他把名叫保罗的人看做是和自己相同的。”<sup>③</sup>当一件上衣表现若干麻布的价值时，这并不是表示两种物品的内在性质，而是表示它们的价值，价值在特性上是纯粹社会的。“例如，用木头做桌子，木头的形状就改变了。可是桌子还是木头，还是一个普通的可以感觉的物。但是桌子一旦作为商品出现，就转化为一个可感觉而又超感觉的物。”<sup>④</sup>

① *Capital*, I, Preface to the first German edn. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第8页。——译者注)

② *Capital*, I, Ch. I, 3. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第61页。——译者注)

③ *Capital*, I, Ch. I, 3A, 2a. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第67页。——译者注)

④ *Capital*, I, Ch. I, 4. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第88页。——译者注)



可以看出,上述论点包含了一个反自然主义的前提。按照这个前提,社会生活产生了不能归结为自然性质和不是感觉所能获得的新的性质,但这些新性质是现实的并且决定了历史过程。严格地讲,它们不是自然对象的新的属性或者它们只是在商品拜物教的情形中才是这样;它们是人们相互间的关系,这些关系创造了它们自身的规律。318 这样的关系不能按照(*à la*) 费尔巴哈的方式,被解释为人类以前的自然界中关系的继续或者特殊形式。它们形成了那些服从它们自身规律的合成物,它们赋予了人们那些与之相联系而在非人类的世界中不能被发现的性质。在这个意义上,个人既不能被他自己也不能被理论分析理解为一个纯粹的自然存在,或者也不能以任何其他方式来理解,除了作为社会过程的参与者。因此,情况就像马克思在1843年所写的那样,“人是人的最高本质”<sup>①</sup>。此外,当对象加入到人的关系之中,就变得不同于它们的“自在”存在了。“黑人就是黑人。只有在一定的关系下,他才成为奴隶。纺纱机是纺棉花的机器。只有在一定的关系下,它才成为资本。脱离了这种关系,它也就不是资本了,就像黄金本身并不是货币,砂糖并不是砂糖的价格一样。”<sup>②</sup>

这样,我们能够更确切地把马克思关于人的复归的思想,理解为社会主义革命的结果。在社会主义条件下,当所有的有用劳动都从属于使用价值时,纺纱机真正成为纺纱机,成为人们给他们自己提供衣物的工具。它也是一定量的人类劳动时间的凝结,但它并不构成交换价值,至少在社会主义的高级阶段是这样,因为产品一般不是通过价值相交换,而是按照实际的需要来分配。因此,对于机器所发生的一切,对于其他任何产品也是一样,并不根据价值而依赖于它对其他产品的关系。在商品经济中,那些在现象上被人化的物,即假定实际上具有人的关系的性质,在社会主义条件下则失去了这种现象,并且在

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11页。——译者注

<sup>②</sup> *Wage-Labour and Capital*, III. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第723页。——译者注)



现实中被人化：这些物是为人们使用的对象并且真正成为个人财产。人继续作为“政治动物”，或者城邦的动物（马克思明确地提到了亚里士多德的这一用语）。人把其创造的种种可能性作为社会价值来实现，但在社会主义条件下，抽象的东西不再支配人类。在这个意义上，社会主义回归到具体。那种物化的劳动借以不断扩大其支配活劳动的力量，所以人的活动不仅仅是对象化过程的事情，而主要是异化的反转过程，像马克思在《政治经济学批判》中所解释的那样，是社会本身所固有的过程而并不只是工人和资本家的想象。这种反转实际上是历史所必需的，没有它，生产力不能像它已经完成了的那样取得发展，然而它绝不是一切生产所绝对必要的。

但是，随着活劳动的直接性质被扬弃，即作为单纯单个劳动或者作为单纯内部的一般劳动或单纯外部的一般劳动的性质被扬弃，随着个人的活动被确立为直接的一般活动或社会活动，生产的物的要素也就摆脱这种异化形式；这样一来，这些物的要素就被确立为这样的财产，确立为这样的有机社会躯体，在其中个人作为单个的人，然而作为社会的单个的人再生产出来。<sup>①</sup>

## 五、《资本论》的辩证法：意识和历史过程

无论如何，《资本论》的辩证方法不仅仅在于把资本主义现实的每一部分看成是一个按照其自身规律运行的整体的组成部分。把每个现存的形式看成是连续过程的一个阶段，即按照历史发展去考察现象是同样重要的一个特征，事实上，这是马克思思想的主要特征。马克思从没有对他的辩证法做过单独的说明，这一点同黑格尔一样，辩证法不能孤立于其主题之外被描述，但是在特殊的问题上，他却不时地

<sup>①</sup> *Grundrisse*, III, 3. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第208页。——译者注)



指出它的一般特征。最经常被引用的段落之一在马克思《资本论》德文第二版的跋中,在那里他说道:“我的辩证方法,从根本上来说,不仅和黑格尔的辩证方法不同,而且和它截然相反。在黑格尔看来,思维过程,即甚至被他在观念这一名称下转化为独立主体的思维过程,是现实事物的创造主,而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”<sup>①</sup>在同一篇跋中,他赞同地援引了1872年由《资本论》的一位俄国评论者对他的方法所做出的论述。那位评论者指出,“马克思把社会运动看做受一定规律支配的自然历史过程,这些规律……不以人的意志、意识和意图为转移”,并且,在他的体系中,每个历史时期都有着自己的规律,这一规律会应时地退让于下个时期的规律。然而,马克思说他的辩证法是“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的”。<sup>②</sup>

不过,关于社会现象暂时性的学说实质上作为分析的基础并不很充分。全部历史还得必须与其最高级形式相联系才能被说明;特别是,以前的制度只能按照它们在资产阶级社会中的结果才能被理解。

资产阶级社会是最发达的和最多多样性的历史的生产组织。因此,那些表现它的各种关系的范畴以及对于它的结构的理解,同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。资产阶级社会借这些社会形式的残片和因素建立起来,……人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。反过来说,低等动物身上表露的高等动物的征兆,只有在高等动

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第22页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第21~22页。——译者注



物本身已被认识之后才能理解。因此,资产阶级经济为古代经济等等提供了钥匙。但是,决不是像那些抹杀一切历史差别、把一切社会形式都看成资产阶级社会形式的经济学家所理解的那样。人们认识了地租,就能理解代役租、什一税等等。但是不应当把它们等同起来。<sup>①</sup>

不仅以往社会形式只是在与现今社会形式相联系时才可能被认识,而且现今社会也只能根据未来的,即在资本主义社会不可避免地崩溃之后而代替它的社会形式才能被理解。在这一重要方面,马克思的思想不同于黑格尔。黑格尔基本上局限于解释过去,而马克思却把辩证法引入未来,并且按照现存事物自身的消亡去解释它们。这种思想是马克思从青年黑格尔派那里接受过来的。

在《资本论》中,马克思不时地援引黑格尔哲学的公式。例如,证明了在既定的社会条件下,如果价值的积累大至足以使用雇佣劳动,那么它只能被描述为“资本”。他引用这一点作为黑格尔哲学关于从量变到质变的转化的一个例证,即价值超过一定的数量水平,就获得了支配活劳动并创造剩余价值的能力。另外,在把资本主义所有制描述为对基于劳动的个人私有制的否定之后,他把社会主义称为“否定之否定”,即基于生产资料共同所有而不是私人所有制的复归。

321

然而,正如对于黑格尔那样,对于马克思来说,辩证法不是相互之间独立的,并且与所应用它们的论题相独立的规律的总汇。如果辩证法是可以简单地适用于任何题目并且能够被孤立出来加以阐释的方法的话,那么马克思说,由于黑格尔辩证法是唯心主义的,所以他本人的辩证法是与之相反的,则是毫无道理的。因为,无论历史是以唯心主义的方式还是以唯物主义的方式来解释,辩证法的规律都能以同样的方式得到阐述。但是,在马克思看来,意识对于历史过程的关系正是辩证法的部分内容。对于黑格尔来说,辩证法却是精神逐渐把存在

<sup>①</sup> *Grundrisse*, Introduction. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第29~30页。——译者注)



理解为自身创造物的过程的外化历史；而对于马克思来说，辩证法则是一个物质生活条件的历史，在这种生活中，精神和制度的种种形式在它们一定回归到同它们的基础相一致之前被赋予了明显的自主形式。作为认识世界的方法的辩证法对于世界本身实际的辩证法来说是派生的，因为，关于社会现实辩证运动的理论则意识到它自身依赖于使之产生的历史过程。马克思多次重复指出，反映工人阶级利益的理论只能来自于对工人状况变化的认识。这种理论事实上就是这种状况的自我意识的上层建筑，它懂得自身只是实际历史过程的反映，是社会实践的产物，而不是与之相脱离的思辨。与黑格尔不同的是，马克思的辩证法以“主体与客体的统一”为目的。通过消除那种人的自由的、有意识的能动性结果被转变为与人对立的状况，来恢复人作为有意识的历史主体的真正作用。主体将充分支配那个借此在生产和创造性劳动中使他自身对象化的过程，这种对象化将不会退化为异化。真正的人类个人将占有他们自己的劳动并且不再受制于一种独立的客观力量。历史过程将完全被人的主体意志所支配，并且后者明确自身是什么，即生活过程的意识。历史过程与意识的自由发展将完全一致。

马克思的辩证法是对导致意识和社会存在相统一的历史发展的描述。而对于黑格尔来说，辩证法都是对矛盾产生、克服和让位于新矛盾的运动的描述。这种贯穿着矛盾的前进对于世界进行辩证的解释来说是必不可少的。但是，对于社会冲突来说没有逻辑矛盾或不同的项，而后者由于我们而贯穿历史，可是并没有建立一套解释历史的辩证法体系。以自觉的政治形式出现的阶级对抗是以不自觉的、“客观”过程为基础的矛盾的结果。在黑格尔的理论中，概念在其发展的过程中显示出内在矛盾，它们的解决产生了意识的更高级的形式。在马克思看来，矛盾独立地“存在于”历史过程中，不论它们是被转化为意识还是概念的形式，它们包含在那种现象导致与它自身性质和基本趋势相反的情况的事实中。关于资本主义内在矛盾的辩证法的最重



要特征是马克思对利润率下降和经济危机的分析。马克思指出,对利润率进行最大限度的追逐,由于增加不变资本的数量而使它本来的目的失败,因此引起利润率的不断下降。对增加绝对剩余价值的同样追逐导致了危机和资本的崩溃,尽管资本主义有着“天生的趋势”(一种同资本家的意图不同的事情,在这里资本家是次要的)。所以,最初表现为单一的、无差别的趋势的资本产生了那种运行起来与其自身相反的现象,并且尽管尽了一切努力,矛盾还是最终达到资本不再存在这一点。这类似于黑格尔哲学的概念析取式(disjunction),不过它是历史同它自身相一致并且独立于任何人的意识的形式出现的。事实上,在迄今为止的历史过程中,意识只是表现为欺骗和神秘玄虚的复合物。按照黑格尔的观点,回归到主体和客体的统一并不意味着世界完全失去了它的客观特征和客观性;人仍将通过劳动使其能力对象化并仍将面临着独立的自然界。这意味着社会现象失去它们物一般的特征,失去它们对于真正的、有个性的主体的独立。说明这一过程的辩证法是提高到理性认识水平的工人阶级的意识。

323

说到这里,我们就能够把马克思的辩证法全面地定义如下。辩证法是工人阶级的意识,这一阶级意识是它自身的条件以及它与资产阶级社会的对立,认识到这个社会的全部作用以及过去全部历史都是矛盾出现和解决的周期性过程。通过抽象的过程,辩证的意识剥离了社会现象的那些偶然的特征并掌握了这些现象的基本结构。它使历史过程的每个组成部分都同整体相联系,并且同样地以这种方式理解它自身。最后,它反映了激化的矛盾——其中包括作为辩证的意识自身——这种激化的矛盾将在革命的爆发中得到解决;这场革命将结束人类史前史,使社会复归为历史主体与历史客体的统一,或者,换言之,使社会复归到历史的意识与历史本身的统一。

从上述阐释中可以看出,辩证法不同于数学方法之类的方法那样能够在任何情况下适用于任何论题。就它与它所反映的阶级状况有作用关系的意识而言,以及就它不仅要认识历史而且同时通过对现实



矛盾革命性的消除来预期历史而言,它才是一种方法。辩证法不能存在于为未来社会而进行的实际斗争之外;它将未来社会的理想图式包含于自身之中。

324 可以理解为什么马克思不需要并且也不能按照他自己的方法给社会主义提供伦理的基础,即只是把社会主义表述为一套美好的价值观。这并不是因为他认为社会主义仅仅是“历史的必然”,并且对它无论是善是恶,都毫无兴趣;也不是因为他采取了那种无论历史导向何方人们的责任就是跟随这种历史过程的荒谬观点。在马克思的理论看来,伦理依据之所以不相关的原因在于:对于资产阶级社会的认识应作为实践活动而出现,或者确切地说,它是革命活动在意识上的反映而不能独立于活动。这与马克思把他的理论划分为事实的、道义的和方法的不同方面是无关的。马克思的这种观点首先要确定世界的存在,然后确定这一世界是怎样满足一定的规范,最后确定通过什么手段才能使它转变。资本主义世界把自身呈现给无产阶级,是通过无产阶级的来自于摧毁着世界的实践活动的认识活动来实现的。工人运动先于那种反映其现实的理论,尽管这一运动起初是不自觉的倾向,即当理论形成时,这种运动才是有自我意识的运动。采用这个理论的那些人并不由此以外在命令的形式得到一套价值观标准。他们开始意识到他们实际上正在追求的目标,尽管他们对此还没有清晰的理论认识。这里,对于确定一个目的然后考虑如何达到它的过程没有什么思考余地,这是由于一个技术上的问题,在这里,目标是随意确定的,而合理的解决是后来设想的,或者是由于那种空想家们的道德化的社会主义。在马克思的理论中,对于目的的认识是以活动形式进行的,在活动中,历史过程的参与者获得对于他们已使用的方法的理论洞悉。由于人们事实上努力去把自己从压迫和剥削中解放出来,并且后来意识到他们的活动是历史的“客观”运动的一部分,所以他们无须一个独立的命令去告诉他们:自己应该为了普遍的解放或者为了那种摆脱压迫的自由而努力是一件好事。只有在活动中,人才意识到他自



身——尽管他可能被欺骗并且实际上众所周知地已经如此,但这种意识是那种自我意识的真正内容。把人从奴役状态中解放出来的运动,可以使人们立即意识到运动本身的存在和确定它作为一场斗争的地位。用不着先停止斗争而对自己提出“为什么而战”的问题,若是这样,这一运动就不复存在。事实与价值、观察与评价的两分法在这里没有意义。它属于那些其理想和梦想远远超越现实并因此而脱离历史的人,即那些看到横在他们自己和现实之间巨大鸿沟的伊壁鸠鲁主义者。但是,在工人阶级那里,对历史世界的认识与对这一世界的实际变革是同一个活动,即没有也不可能有把现有与应有分离开来的认识。认识历史并且参与历史是一回事,并不需要各自分离开来的理由。辩证法是认识的规则,但它也是历史过程的自我意识。辩证法不能通过把自身确定为仅仅是认识历史的工具而不是认识自然界的工具而逃避这一角色。

325

## 六、对马克思价值论和剥削理论的评论

马克思的价值论已经受到来自不同观点的诸多批评,特别是针对它与经验分析不符的情形。这种异议主要来自于康拉德·施密特(Conrad Schmidt)以及后来的庞-巴维克(Böhm-Bawerk)(我们后面还要论及此人)、桑巴特(Sombart)、司徒卢威(Struve)、伯恩施坦和帕累托(Pareto),还有近年来的琼·罗宾逊(Joan Robinson)、雷蒙·阿隆(Raymond Aron)等人。一些论点在不同的批评中反复重现。这里,我们不可能面面俱到,只将论及一些主要之点。

首先,引起注意的是,马克思所说的价值是不可度量的,即不可能以必要劳动时间为单位去确定任何商品的价值。这是由于两个独立的原因。第一,在马克思的理论中,任何产品的价值都包括生产它的工具的价值和所用的原材料的价值,而这些产品又常常被用于制造工具或充当原材料,如此往复以至无限(*ad infinitum*)。于是,按照马克



思的观点,设备确实是不能创造新价值的,只是将原来凝结于其中的一部分价值转移到新产品中去;然而,如果我们要用劳动时间作为单位来计算产品的价值,那么,我们也应把工具的价值用同样的单位来表示,这显然是不可能的。第二,不同种类的劳动不能被简单化为一个一般的尺度。人类劳动包含了不同的熟练程度,并且按照马克思的表述,我们应该把用于从事工人培训的劳动量加入到消耗在生产产品的劳动量之中,然而,这也是不可能的。马克思主义者通常对劳动市场能自动地把复杂劳动和简单劳动简化为一个一般的尺度的辩护在这里是毫无用处的,因为价值不能独立于价格来计算,这确实是这种辩护的缺陷之所在。无论如何,劳动力的价格(根据马克思的观点,假定在商品经济中被交换的是劳动力而不是劳动)同其他价值一样依赖于许多因素,特别是依赖于供求规律,于是,就没有理由去设想熟练劳动与不熟练劳动之间的工资差别会相当于满足这些需求所需要的熟练工人的劳动时间量。

如果价值不能独立于价格来计算,那么没有办法去证实商品的实际价格是围绕着它们的真正价值上下波动的表述。马克思当然知道价格实际上是由许多因素决定的,其中包括劳动生产率、供给和需求及平均利润率。如果他在《资本论》的第一卷中忽略了这些因素,那么这是由于方法论上的原因,而不是由于他认为价值和价格是同一种东西。这样他就不能为《资本论》第一卷与第三卷之间的不一致而受到指责,因为他在第三卷按不同的方法(*inter alia*)论述了平均利润率。但是,关键在于不可能定量地测度出种种因素各自对于市场价格的影响。如果说亚当·斯密考虑过原始人是按照生产产品所占用的时间去进行交换的话,或者如果恩格斯坚持主张这也同样发生在中世纪后期的话,那么这些对于理解马克思的价值论,仍然无济于事。如果我们承认这些历史的陈述,我们就只能断言对于原始经济来说它们是正确的,而在发达的商品经济中,劳动时间则是决定价格的因素之一,但不是唯一的因素。然而,当马克思意识到其他因素时,他仍然坚持真



正的价值只是由社会必要劳动时间来决定的。换言之,他不是回答“什么决定价格”的问题,而是回答“什么是价值”的问题。在这个意义上,我们不得不考察后一个问题的含义和它是否能够得出一个合理的答案。

经常被提出的第二个难题则是我们怎样才能想象出关于商品的“真实”价值(在中世纪,这被称为“公平价格”,古典经济学家称它为“自然价格”)是由劳动时间决定的这种推断的证据。事实上,当马克思说到“价值规律”时,他的意思是什么呢?自然规律一般是指在一定的环境中发生一定的现象;然而,马克思对于价值的定义能被表述为一个规律,却不能令人清楚。尽管没有数量的特征,但可以称得上这个名称的最一般的陈述是劳动生产率的变化通常影响着价格。但是,这并不同于马克思的理论,马克思的理论认为劳动时间不影响价格,而是价值的唯一要素。这不是一个规律,而是一个不能够被证明并且对于经济现象的经验描述毫无用处的随意定义。因为没有从价值到价格的转变,也就没有从价值论到任何对实际经济过程的描述的转变。

327

许多马克思主义者,例如卢卡奇,就认为诸如小厂商被大厂商所倾轧,这与价值规律是一致的,或者甚至证明了马克思的“抽象劳动”是一个真正的经济现象。然而,这只是词语的滥用。如果小厂商在同大厂商的竞争中因为较低的生产率而失败,那么这可以通过生产成本的概念来解释,而不用引入价值规律。如果耗费劳动的技术至少在许多情况下被那些劳动耗费较少的技术所替代,那么这也能通过价格分析来解释。与价值不同,价格是一个经验现象。在这样的情形中,要说明价值规律的运行并不能使过程更易于被理解——特别是当我们不知道如果价值规律和那个绝不是规律的价值定义有所不同的话,“价值规律”究竟意味着什么的时候。

由于这一原因,具有经验主义倾向的经济学家认为马克思的价值论是无用的,因为它不能被应用到对现象的经验描述。他们的着眼点



328 不是说马克思对“什么是真正的价值”这个问题做出了错误的回答,而是如果这一问题指的是除了决定价格的因素之外的什么东西,那么它在经济科学上则毫无意义。根据这种理由,马克思的理论在贬低的意义上已经被证实主义者按照他们的术语指责为“形而上学”,即它要求去揭示隐藏在表面现象之后的“本质”,但并没有提供任何经验上的证实或驳斥它说了些什么的方法。这种对马克思在此意义上探寻价值“实体”的异议已经被马克思主义者们所否定,他们指出,马克思把价值定义为只存在于商品交换中的社会关系。但是,即使反对者不适当地使用了“实体”这个词,这对于他们来说也不是一个好的答案。确实,马克思明确地否认了交换价值是商品中固有的并且独立于它所附属的交换的社会过程的思想。但是,如果我们区分了价值和交换价值,我们就能说,任何商品都“表示着”或者说是已经投入到商品中的劳动总和的体现或媒介(或者任何类似的隐喻),而交换价值是作为市场中的商品之间的价值的表现形式。因此,交换价值既依赖于商品经济的存在(在这种意义上,按照马克思的观点,总是一种暂时的历史现象),也依赖于价值自身的存在,即“凝结的劳动时间”。价值的存在并不依赖于生产体系和交换体系;人们总是花费劳动来创造多样的物品,因此,价值是事物固有的性质,在一定的社会条件下表现为交换价值。但是,如果马克思的“规律”意味着表明有多于两个逻辑上独立的经验表述的东西,即最有用的物品是劳动成果,而劳动时间就是价格中的一个要素;如果假定意味着有一个“真实的”、不可度量的、独立于价格的价值,那么这并不比17世纪以来被科学家宣告无用的那种“潜在的性质”要好多少。然而,毫无疑问,马克思的表述不仅在于上述两点,而且打算对价值和交换价值的性质做出一些论述。关于真正的价值是凝结的劳动时间这种断言,与那种因为鸦片催眠所以能引人入睡的陈述毫无二致。我们被告知有一种经验地表现其自身(鸦片催人入睡,商品被交换)的隐秘的性质,但这种说法并没有对经验现象做出解释或者能使我们比没有它时预示现象要更好。



另一个公式好像指出了价值规律的内容,即马克思关于价格总和等于价值总和的陈述。但是,这也并没有什么论据来证实,其含义也不清楚。如果不具有价值的物品被出卖——例如,土地,它的价格所预定的地租——这肯定意味着,在任何特定的时间上,价格同价值都相等是不符合实际的,只是在不存在的也不可能确定的时间上才是相等的。在这个意义上,这个陈述没有所限定的含义。无论如何,由于价值不能被定量地表述,所以不清楚它是怎样被证实的。

329

作为对于经济现象的阐释,马克思的价值论并不满足科学假说的一般要求,特别是证伪的要求。然而,它可以在不同的基础上得到维护,如作为一种哲学人类学[或者像饶勒斯(Jaurès)提出的社会形而上学],即异化理论的继续和那种表述对于历史哲学至关重要的社会生活特性的尝试,也就是当人类的技能和劳动被转移到商品之中时,它们成为货币抽象的媒介,并且服从于那种生产者不能支配的、不受个人情感影响的市场规律。这样,价值论并不是对于资本主义经济如何运行的解释,而是对于在“什么都可以被出卖”的制度下客体的非人性化,并且因此也是主体的非人性化所进行的批判。根据这种观点,这一理论多少是对那个被货币权利所奴役的社会所进行的浪漫主义的抨击。

应该注意到,马克思那些在经验上经得起某种程度严格检验的分析,诸如利润率下降或者《资本论》第二卷中的再生产图式(无论马克思本人以为如何)从逻辑上讲不依赖于价值论,在评价它们时,价值论是可以忽略的。

正如已经指出的,马克思的价值论包括了他所特有的陈述,即劳动不仅是价值的尺度而且是它的唯一源泉。在逻辑上,这一陈述的两个方面是可以分离的,即劳动是价值的尺度,但不是唯一的源泉,反之,亦然。

关于人类劳动是价值的唯一源泉这种陈述,以及对生产性劳动与非生产性劳动之间有联系的区别,都没有证据来支持。令人不清楚的



是,为什么当一位农夫使用一匹马去耕种他的土地时,他是使自己创造新价值,而马却仅仅把它自身价值的一部分转移到产品中去。这种随意断言的动机出现在对马克思而言是如此重要的结论中,即资本并不创造价值。马克思知道,并且事实上在《政治经济学批判》中,强调了资本作为一个有机的力量极大地增加了劳动生产率。然而,他追随李嘉图,主张资本只是有助于使用价值而无助于交换价值。但是,即使这样,资本事实上还是真正财富的源泉即有用品的增加,也就是说,如果财富的价值代表了相同的劳动时数(简化为“简单劳动”),那么无论财富的数量如何,财富的价值总和都是相同的。因此,社会财富的增加就与价值的增加无关。我们可以想象一个所有生产都完全自动化的社会,所以用马克思的观点来说这个社会就不创造任何价值,尽管它产生了大量财富或者说使用价值。并没有什么逻辑的、自然的或者经济的理由能够说明为什么这样一个社会不应该基于资本主义私有制,即使它完全不使用任何“活劳动”或者生产性劳动。

这样,对于那种因为货币能够以利息来借贷就认为它具有自我增殖魔力的想法的奚落,马克思则过于轻率。资本并不会增加价值的命题在逻辑上来自于马克思对价值的定义,如果我们承认这种定义,那么就一定会同意这一命题。然而,在逻辑上和经验上都没有充分的根据能承认这种定义。资本通过与劳动有机结合起来增加使用价值的事实,并不与马克思的前提相悖。但是,正是由于这个原因,社会财富的增加和分配与那种劳动是价值唯一源泉的理论毫不相关。因为,与价格问题和商品增殖不同,交换价值的增加本质上对于社会来说并无兴趣。社会上所关心的是生产出的商品数量、商品出售和分配的方式以及剥削的问题。但是,关于工人是价值唯一的创造者的理论并没有阐明这些问题;它只是有助于激起人们对于“唯一真正的创造者”只得到他的劳动成果的如此一小块份额,而对于价值毫无贡献的资本家却凭借他作为财产所有者的身份迅速取得大量利润这种事实的义愤。除了这种道德上的阐释之外,人们并不清楚这个理论应该如何去阐明



资本主义经济的机制。值得再次重复的是,马克思并不同意李嘉图式的社会主义者根据价值论推演出工人应该被赋予同他生产的劳动产品相等的权利的看法。

马克思关于生产性劳动和非生产性劳动之间的区分是以两种形式做出的。从一种意义上说,正如我们在《政治经济学批判》中所看到的,生产性劳动是那种有助于生产资本的劳动;并在这种意义上所做的区分只适用于资本主义生产。从另一种意义上说,生产性劳动是一切社会环境所产生的一切价值的劳动。关于这种区分,马克思主义者有过许多争论,因为很难勾画出这两种劳动之间的分界线。一般地讲,我们从马克思那里得到的是,生产性劳动是应用于生产物质产品的体力劳动;但从他在特殊场合的论述来看,似乎他又准备指涉那些并不亲自直接参加物质生产但却能使其他人去进行生产的人,例如工厂中的工程师和设计师。然而,假若这样,这种区别则是非常模糊的,并且在社会主义国家已经引起实践上的与理论上的二难困境。例如,医生的工作是不是“生产性的”,就能够引起争论;从经济观点来看,医生工作意味着劳动力的恢复或再生产,因此它应是生产性的,那么生儿育女同样可以说是生产性的,这就使争论蒙上了疑点。另外,教师的劳动可以有助于创造出重要的生产技能,那么它总该是创造价值吧。这种区别在实践方面的问题是在那些试图较大成功或较小成功地(通常是较小的)把从马克思的理论中得出的标准应用于社会时,被看作生产性的劳动则受到相当大的重视,并且报酬较高;这样,只要教师和医务工作者的工作被官方看作非生产性的劳动,那么他们薪金水平的可怜在理论上就可以找到根据。这一理论的另一个结果是整个服务部门被认为是非生产性的,因此,它们完全会被计划所忽视。

现在,这种区别越来越是时代上的错误并且它的目的并非一清二楚。随着技术的进步,那些直接从事生产物质产品的体力劳动的人类比例在变小,而总的财富的增加越来越小地依靠这种劳动者的数量。

还不清楚的是,马克思关于工人出卖的不是劳动而是劳动力的思



想是根据什么基础。即使我们同意他的关于劳动是价值的源泉和劳动本身没有价值的看法,但这并不能得出劳动不能被出卖。根据马克思的看法,许多的物品和活劳动尽管像马克思所定义的,它们没有价值,但仍被出卖。他的确切意思是强调,当资本家购买了劳动力,按照资本主义经济的规律,资本家是在规定时间里成为劳动力个人的主人,它具有迫使工人在工人体力和忍耐所允许的最大限度的情况下工作甚至要超出这个限度进行工作的权利。但是,资本家照这样剥削劳动力并延长工作日的权利并不是资本主义内在的特征,而是只属于资本主义的早期阶段。它在实际中存在多久则依赖于立法和工人阶级施加压力的大小。在现今的资本主义世界中,没有任何国家的雇主能被说成具有这样的权利。即使雇主认为他自己已经被赋予了他能够压榨劳动者的一切权利,那么法律或者其他原因也会阻止这种权利存在,这样,就不明白马克思的主张怎样有助于理解当代资本主义。他的理论对于解释工人为了缩短劳动时间和争取合理工资的斗争也不是必要的。

与马克思的价值论最密切相连的这些区别和概念,是马克思认为资本主义不能被改良,并且它无情地趋向于将工资降低到劳动力价值的最低限度和劳动力工作到他的体能的最大限度的信念在意识形态上的表现。(工资的任何上升都是由于需要的增加,需要是无限的,那么无论工资水平如何,都能够保持工人以其市场价值出卖其劳动力。)然而,现在,当反抗剥削已经不仅取得了成功而且已经从根本上改变了社会生活时,尽管马克思主义者感到不得不维护那些与事实毫无关系的规律的有效性,但是价值论及其必然的结果只能使现实的图景变得模糊不清。当然,这并不意味着资本家不再尽其所能地一心追求最大利润;而是说,这是与任何特殊的价值论都毫不相关的常识性原则。

说到剥削,它能够同马克思的意旨相一致地被定义,而在逻辑上并不需要乞求马克思的理论。他把剥削解释为无偿劳动的问题,即扣



除了原材料成本、工资成本和不变资本的替换成本之后被资本家占有的剩余价值。然而,马克思本人也嘲笑过那些空想社会主义者和拉萨尔的那种关于工人应以工资形式获得由工人生产的价值的全部等价物的主张,因为这在任何社会都是不可能的。在马克思看来,消灭剥削并不意味着工人应得到他所生产的一切等价物,而是工人并不以工资形式获得的剩余价值应以增加新投资、应急储备、对于必需的“非生产性”服务的支付、管理等等,再加上以供养那些不能劳动的人的形式贡献于社会。但是,在资本主义条件下,在资产阶级用于消费之外的剩余价值却以上述这些形式返回到社会。当资产阶级的奢侈与工人的贫困之间存在着鲜明的对照时,剥削的道义方面则处于重要地位。然而,马克思并不像早期民众运动的领导人那样坚持主张,如果被资产阶级浪费掉的商品在全人类中进行分配的话,这将有助于社会问题的解决。在面临着工人贫困的情况下,资产阶级的挥霍浪费是道义问题而不是经济的问题。富人的财富在穷人中的一劳永逸的分配,不能解决任何问题或者带来任何真正的变化。这样的措施只是对于土地所有权才有意义。因为土地所有权能够在农民中分配,并且在一些国家已经这样做了。如果资产阶级的房屋、家具、贵重物品和衣物在穷人中分配,那么,这只是孤立的报复活动,并不能解决社会问题——然而,这是由于财产社会化而引起的唯一的共同享有。由于这个原因,马克思避免鼓励这种虽然容易做到却又是错误的思想,即消灭剥削只是意味着剥夺富人的动产。这种思想与他的理论截然相反,并且只有助于鼓励农民运动与流氓无产者的嫉妒和掠夺心理。

事实上,剥削既不表明工人得到的少于他的产品等价物的收入,也不是一般的收入是不公平的——因为在发达工业社会中没有什么众所周知的方法使其完全平等——甚至也不是资产阶级用不劳而获的收入进行奢侈。剥削在于社会没有支配所生产的剩余产品的使用,并且剩余产品的分配控制在那些具有决定生产资料的使用全部权力的人手里这种事实。因此,这是一个程度问题,而一个人不能仅仅通



334 过增加工资,而且可以通过社会更多地支配投资和国民收入的划分来谈限制剥削。资产阶级的奢侈本身并不是剥削,而是剥削的结果;那些支配生产资料并因此支配剩余产品分配的人,自然要占有“饼”的大部分。

尽管对于剥削的这种描述看起来是按照马克思本人的观点做出的,但它还是难以与正统马克思主义相一致,因为它指的是生产资料国有化并不必然会阻止剥削,并且在事实上已经出现的某种情形中,还可以把剥削增加到相当程度。因为,如果就社会对剩余产品分配的支配能使剥削受到限制的话,那么对于行使这种支配的机制的削弱程度则一定是更大的。如果取代了私有制,支配生产资料和分配的权力被限制于一个小的统治集团身上,这个集团不受任何代议制民主的措施制约,那将不是减轻了,而是加重了剥削。重要的不是统治者为了自己而持有物质上的特权,就像资产阶级穿什么衣服,吃多少鱼子酱并不重要一样;问题是社会民众被排除了对于生产资料使用和收入分配的决定权。简言之,剥削依赖于是否存在能使工人参与同他们劳动产品相关的决定的有效机构。因此,这是一个政治自由的和代议制制度的问题。从这个观点来看,当代社会主义社会不是消灭了剥削的范例,而是在极端程度上进行剥削的范例。因为通过取消所有者的法律权利,这种社会已经摧毁了让社会支配其自身劳动产品的机构。在资本主义社会中,相比之下——无论如何是发达的资本主义社会——这种机构大有可能通过累进税收、局部地控制投资和价格、福利制度、增加社会消费基金等等措施来限制剥削,即使是生产资料私有制还保持着而剥削还没有被消灭。



## 第十四章 历史过程的动力

335

### 一、生产力、生产关系、上层建筑

在《资本论》的论述中,马克思提出了技术进步与资本无限扩张之间的因果联系。同时,他也认为这一趋势只能在一定技术条件下才能出现且普遍化,而不是在任何历史时期中都毫无区别。资本主义的运行和扩张趋势是在其过去和现在的一切形式上,支配着社会生活的更为一般的关系体系的特例。马克思对该体系的描述被称为历史唯物主义或者唯物主义历史观。在《德意志意识形态》中,它第一次得以清晰地阐述,但最著名的一般表述是在马克思 1859 年的《政治经济学批判》序言中;这个学说也以不同的说法表述于恩格斯的名著中。下面是马克思的经典论述:

人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过



程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系(这只是生产关系的法律用语)发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据,同样,我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据;相反,这个意识必须从物质生活的矛盾中,从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。无论哪一个社会形态,在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的;而新的更高的生产关系,在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务,因为只要仔细考察就可以发现,任务本身,只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候,才会产生。大体说来,亚细亚的、古希腊罗马的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是经济的社会形态演进的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式,这里所说的对抗,不是指个人的对抗,而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗;但是,在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力,同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因



此,人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。<sup>①</sup>

在人类思想史上,几乎没有哪一篇文章在阐释上像这篇文章这样引起了如此广泛的歧义、争执和论战。在此,虽然我们不能回顾全部错综复杂的论争,但是可以摘录部分要点。

1892年,在《社会主义从空想到科学的发展》(*Socialism, Utopian and Scientific*)的英文版导言中,恩格斯把历史唯物主义定义为“一种关于历史过程的观点,……这种观点认为,一切重要历史事件的终极原因和伟大动力是社会的经济发展,是生产方式和交换方式的改变,是由此产生的社会之划分为不同的阶级,是这些阶级彼此之间的斗争”<sup>②</sup>。

因此,历史唯物主义是对这个问题的回答:什么情况最大程度地改变人类文明?在广义上,“情况”可以理解为包含所有社会交往的形式,从思想范畴到社会劳动组织和政治制度。

从唯物主义的观点来看,人类历史的起点是同自然界的斗争即人们用来征服自然界以满足自身需要的手段的总和,这种需要随着被满足而不断增长。人类之所以有别于其他动物在于人类能够制造工具:动物以原始的方式使用工具,但只限于它们在自然界中能够找到的工具。一旦装备完备到了个人能够生产出超过其自身消费物品的程度时,那么,关于剩余产品的分配和地位的分配——这种地位可以使一些人以此侵吞他人的劳动果实——就有可能产生冲突,也就是说,有可能产生阶级社会。侵吞财产所采用的不同形式决定了政治生活和意识的形式,即决定了人们对他们自身存在的社会的理解方式。

这样,我们可以得到如下的图式。历史变化的根本动力是技术、生产力、社会上全部可以使用的装备加上既得的技术力量,再加上技术上的分工。生产力的水平决定了生产关系的基本结构,即社会生活

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第591~592页。——译者注

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第509页。——译者注



的基础(马克思没有把技术本身作为“基础”的一部分,因为他谈的是生产力和生产关系之间的矛盾冲突)。首先,生产关系包括所有权关系,即受法律保护的处置原材料、生产工具以及劳动产品的权力;其次,生产关系包含社会分工,在这一点上,人们的差别不在于他们所从事的生产的种类或者生产过程的特殊阶段,而是在于他们是否完全参加物质生产,还是履行其他职能,诸如管理、行政或者脑力劳动。体力劳动同脑力劳动的分离是历史上一次最伟大的革命。它之所以产生是由于社会的不平等,这种不平等允许一些人不用参加到生产过程中就可以占有其他人的劳动。这样所产生的闲暇就使脑力劳动成为可能。因此,人类全部精神文化——艺术、哲学和科学——都植根于社会的不平等。“基础”的另一部分或生产关系就是产品在生产者之间分配和交换的方式。

生产关系进一步决定了马克思称之为上层建筑的全部现象领域。它包括了一切政治制度,尤其是国家、一切有组织的宗教、政治组织形式、法律和习俗,以及人们最终表现于观念之中的关于世界的人类意识、宗教信仰、艺术创造形式与法律、政治、哲学和道德等学说。历史唯物主义的主要原则就是,一定的技术水平要求一定的生产关系,并且引起这些关系在一定时期的历史中产生。接着,它们导致特定的上层建筑,这种上层建筑由相互对立的方面所构成,即根据占有他人劳动成果的生产关系把社会分成利益对立的阶级,并且在上层建筑中,阶级斗争自身也表现为政治力量和政治观点的冲突。上层建筑是阶级间为了最大限度地分享剩余劳动产品而相互斗争所使用的武器的总和。

## 二、社会存在和社会意识

19世纪对于历史唯物主义出现最多的异议在于:(1)历史唯物主义否定了历史中有意识的人类活动的重要性,它是荒谬的;(2)历史唯



物主义宣称人们只是依照物质利益动机行事,这也与所有证据相悖;(3)历史唯物主义把历史简化为“经济因素”,而把所有其他的因素,诸如宗教、思想、感觉等等,都看作既无关紧要,又为把人的自由排除在外的经济所决定的。

马克思和恩格斯学说中的一些阐述看来确实容易受到这些异议指责。批评家们所得到的回答,部分地来自于恩格斯,部分地来自于后来的马克思主义者,但是这样并未消除各种歧见。无论怎样,如果我们重新谈论历史唯物主义所能回答和所不能回答的问题,这些异议就失去许多说服力。 339

首先,历史唯物主义不是也没有声称自己是阐释所有历史事件的钥匙。它所做的一切是要确定社会生活某些特征之间的关系,而绝不是全部特征的关系。1859年,在对马克思《政治经济学批判》的一篇评论中,恩格斯写道:“历史常常是跳跃式地和曲折地前进的,如果必须处处跟随着它,那就势必不仅会注意许多无关紧要的材料,而且也会常常打断思想进程;……因此,逻辑的方式是唯一适用的方式。但是,实际上这种方式无非是历史的方式,不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已。”<sup>①</sup>换言之,马克思对上层建筑依赖于生产关系的说明,适用于社会的重大历史阶段和根本转变。他并没有主张技术水平决定社会分工的每一细节,因此也决定政治生活和组织生活的每一细节。马克思和恩格斯主要是对历史范畴和决定一种制度向另一种制度转变的基本因素进行思考。他们认为,一定社会的阶级结构不久或者最后必然以基本的制度来表现自己,而导致这些事件的过程依赖于大量的偶然情形。正如马克思在1871年4月17日给库格曼(Kugelmann)的信中写道:“如果‘偶然性’不起任何作用的话,那么世界历史就会带有非常神秘的性质。这些偶然性本身自然纳入总的发展过程中,并且为其他偶然性所补偿。但是,发展的加速和延缓在

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第603页。——译者注



很大程度上是取决于这些‘偶然性’的,其中也包括一开始就站在运动最前面的那些人物的性格这样一种‘偶然情况’。”<sup>①</sup>在一些众所周知的信件中,例如,在1890年8月5日致康拉德·施密特的信中,恩格斯也警告人们不要过分夸大所谓历史决定论的阐述。“物质存在方式虽然是始因,但是这并不排斥思想领域也反过来对物质存在方式起作用,然而第二性的作用。”<sup>②</sup>

340

历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲,说经济因素是唯一决定性的因素,那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。经济状况是基础,但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的,还有上层建筑的各种因素:阶级斗争的各种政治形式及其成果——由胜利了的阶级在获胜以后确立的宪法等等,各种法的形式以及所有这些实际斗争在参加者头脑中的反映,政治的、法律的和哲学的理论,宗教的观点以及它们向教义体系的进一步发展。这里表现出这一切因素间的相互作用,而在这种相互作用中归根到底是经济运动作为必然的东西通过无穷无尽的偶然事件……向前发展。<sup>③</sup>

同样,那些似乎实际上决定了历史进程的伟人,出现于历史舞台是因为社会需要他们。亚历山大、克伦威尔和拿破仑都是历史过程的工具;他们可以根据他们偶然的个人品行来影响历史,但他们却是重大的、非个人的力量的不自觉的代表者,这种力量是他们所不能产生的。他们活动的有效性是由这种活动发生于其中的情形所决定的。

① 参见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第354页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第586页。——译者注

③ Letter to Joseph Bloch, 21 Sept. 1890. (参见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第591~592页。——译者注)



所以,如果我们能够谈及历史决定论的话,那就只是在主要的制度特征的范围之中。在10世纪的技术水平上,那就不可能有《人权宣言》或者《拿破仑法典》。正如我们所知的,事实上,在那些技术水平大致相同的社会中,能够存在着广为不同的政治制度。因此,如果我们考虑这些社会的本质特征而不是个性、传统和环境的偶然细节,那么,从历史决定论的观点看来,在所有决定性的方面上,它们是彼此类似或者显示出相同的趋势的。

说到上层建筑对生产方式的反作用,这里,我们一定要记住“归根到底”的限制。例如,以如此这般的方式采取行动,国家对于生产力水平所要求的社会变革既可以起推动作用,也可以起阻碍作用。这种反作用的有效性将按照种种“偶然”情况有所不同,但是适当的时候,经济因素将占优势。如果我们在其表现为一团杂乱无章的事件的形式上来考察历史,那么在這些事件当中,分析者能够认识到某些起支配作用的趋势,这包括马克思所谈及的基本的相互关系。例如,可以看出,各种法律形式稳固地符合这种情况,即它们最有效地为统治阶级的利益服务,并且这些利益是按照所谈论的那个社会所具有的生产方式、交换方式和所有制形式而构成的;也可以看出,哲学和宗教信仰以及宗教仪式按照政治制度中的社会需要及其变化而有所不同。 341

说到历史过程中由自觉的意图所发挥的作用,马克思和恩格斯的看法似乎如下:人类的全部活动是由特定的意图所支配的,即由个人的情感或者私人利益、宗教理想或者对公共福利的关注所支配。但是,所有这些多种多样的活动的结果并不反映任何个人的意图,它属于一种可统计的规律性,即可在大的社会单位的发展中探寻出来,但这并没有告诉我们对于该单位的组成部分——个人发生了什么。历史唯物主义并没有阐述个人的动机必然是不正当的或者是自私的,或者至少是其中的一种。历史唯物主义全然不关心这样的动机,并不试图去预示个人的行为。历史唯物主义只关心群众现象,这种群众现象不是由任何人的意志自觉地促成的,而是遵循那种像自然规律一样有



规律可循的、非个人的社会规律。然而,人们及其关系是历史过程唯一的实在,历史过程最终是由个人有意识的行为构成的。个人活动的总和形成了一种历时性的历史规律,这种规律展示了从一个社会制度向下一个社会制度的过渡;这种总和也形成了一种功能规律,这种规律表明了诸如技术、所有制形式、阶级隔阂、国家制度以及意识形态等方面之间的相互关系。“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”<sup>①</sup>

342 严格地讲,把唯物主义描述为区别历史的不同“因素”,并因此将它们“简化”为单一的因素,或声称所有其他因素依靠于这一因素,都是错误的。除了其他人之外,普列汉诺夫指出过这种方法所导致的错误。所谓历史“因素”不是真实的存在物,而是抽象物;历史过程就是如此,并且所有重要的事件都是由极为不同的影响和现象构成的,如精神观念、传统、利益和理想等。依据历史唯物主义,在世界历史舞台上,人们的观念、习惯和制度都受到占统治地位的生产、交换和分配制度的支配性的影响。当然,这是一个极其一般的陈述,还几乎没有更多地表述它所反对的那类理论,即把制度和社会组织看作观念的最终产物或者是向其目标发展着的历史精神。这个陈述也没有指明在什么意义上,人们的“社会存在决定社会意识”,这就可能出现对这一说法的许多解释,甚至背离了它所摈弃过的看法,即人们仅仅是被物质利益所自觉地推动着的。尤其不清楚的是,这种“决定”是目的论的还只是因果关系的。如果我们说诸如宗教和哲学学说这样的意识形态“反映”或者“表现”它们所赖以产生的那个共同体或者阶级的利益的话,这既意味着它们服务于那个共同体的利益,例如,相信它们而可得到好处;也简单地意味着由于共同体的情况,它们才是其所是。例如,马克思和恩格斯解释说,政治自由的理想服务于资产阶级利益,因为

<sup>①</sup> *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, I. (参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第470~471页。——译者注)



它们包含了自由贸易和自由买卖雇佣劳动的思想。在这个意义上,可以说自由思想是支持资产阶级扩张主义的手段。但是,当恩格斯说到加尔文派的宿命论理论是那种商业成功或者破产并不依赖于商人的意愿而是依赖于经济力量的事实的宗教的表现形式时,那么,无论我们是否同意他的论断,我们都应把这看作宣称了一个纯粹的因果联系:因为依赖于外在的力量的这种绝对观念[即以天意(Providence)的“神秘”形式出现的市场]看起来并非促进商人的利益,相反,却确定了他的软弱无能。然而,通常当历史唯物主义的创始人阐释上层建筑现象时,他们这样做是为了表明思想、倾向和制度不仅是由我们所讨论的那个阶级的利益引起的,而且实际上还为这些利益服务,即它们从功能上适用于那个阶级的需要。再者,这个类推是用物质的有机体而不是用人的目的做出的。这些观念有助于那些持有它们的人的利益,尽管,或者宁可说是因为他们这样做是不可理解的或是被误解的。实际上,这些观念的部分功能是一个神秘化的过程,这一过程把利益转变为理想并且把具体的事实转变为抽象,以至那些利用它们的人并不知道他们的所作所为以及为何而作为。

343

当然,在这一点上,对于历史唯物主义做出阐述的可能性开始出现某种局限。例如,在解释宗教历史时,历史唯物主义并不能够充分说明特殊思想的起源,也不能说明宗教广为传播的事实。尽管这个理论不能告诉我们为什么关于上帝和关于拯救的一些观念会出现在奥古斯丁和泰比里厄斯时代生活于罗马帝国城内的犹太人当中,但它却试图去解决那种基督教借以在欧洲普及并且最终占据优势的社会过程。尽管这个理论不能阐明在无数的基督教宗派之中所出现的每一种关于教义的争论,但它却按照教徒所从属的社会阶级来解释这些宗派的主要趋势。尽管这个理论不能说明艺术家特有才能的现象和本质,但它却能够依照每一趋势所代表的“世界观”和该趋势在阶级意识形态上的思想起源来解释艺术史的主要趋势。在理论使用上的限度是十分重要的,因为它会错误地假定把社会划分成各个阶级,总是能



够毫无例外地对社会的一切差异做出解释。甚至政治斗争和政治争论都充满了由阶级冲突所不能解释的细节，尽管历史唯物主义的方法适用于根本性的争论或适用于其阶级关系通常更多的是处于两极分化时期的社会。

344 这样，在最终意义上，什么是基础对于上层建筑的决定性影响呢？按照恩格斯和最为理论化的马克思主义者的说法，什么是上层建筑具有的多种形式的“相对独立性”呢？尽管我们所讨论的影响只是联系着上层建筑的某些特征，然而它们却是很重要的特征。例如，在任何政治制度中的统治阶级，都极力去制定有关继承权的法律以使其财产保持不变。如果这个阶级享有充分的政治权力，他们将能够毫无阻碍地做到这一点。然而，即使这个阶级的物质利益和法律因此明确地联系着，它的活动自由仍然可以被偶然的情况所限制。例如，我们所讨论的那个社会的传统法律、习俗或是旧时产生的但还未失去影响的宗教信仰。在阶级社会的上层建筑之中，总是有对抗着的力量在起作用，所以，政治制度和法律制度通常是在种种不可调和的利益上妥协的结果。再者，这些通常被那种作为独立的力量而作用着的传统所曲解，就上层建筑的不同部分并非体现于制度之中而言，这种力量依然是比较强大的。传统力量在纯粹意识形态问题上是最为强大的，例如，哲学见解和美学见解，在这里，基础对上层建筑的影响比起基础对法律制度的影响状况就要相对弱些。因此，根据历史唯物主义不一定就推知生产关系明确地决定着全部上层建筑，生产关系只是在排除了某些可能并且以其他方面为代价而推动了某种趋势，生产关系在广义上讲只能是这样。一定的上层建筑的某些方面可以明显地在不同的经济结构中保持不变，尽管它们在不同的环境中的意义是大不相同的，宗教信仰和哲学学说正是这样。此外，由于人的需要采用了独立的形式并且工具性的价值本身变成了目的，所以上层建筑的各个方面就成了自主的。正如马克思指出的那样，需要的总和并非不变，而是随着生产的进步而增长着的。“消费对于对象所感到的需要，是对于



对象的知觉所创造的。艺术对象创造出懂得艺术和具有审美能力的大众,——任何其他产品也都是这样。因此,生产不仅为主体生产对象,而且也为对象生产主体。”<sup>①</sup>“在文化初期,已经取得的劳动生产力很低,但是需要也很低,需要是同满足需要的手段一同发展的,并且是依靠这些手段发展的。”<sup>②</sup>例如,认为美学需要会逐渐为了其自身的缘由而获得满足,这些需要并非是纯粹“表面上的”或者是服从于其他什么更为根本的需要,这种观点绝不悖于马克思的思想或历史唯物主义。但是,如果某些工具性的价值在这个意义上成为独立的价值并与基本的物质需要即生活条件相提并论的话,那么创造这些价值的过程,很大程度上不再依赖于那种最终以那些基本需要为基础的关系,就是自然而然的。

345

在马克思看来,上层建筑的不同方面在功能上的特征与人类文化的创造物的持久性是一致的。为了解希腊艺术的不朽,马克思指出,像个人一样,人类愉悦地返回到它的童年幻想之中,它知道这种幻想已经永远成为过去,但它依然喜爱这些幻想。从这里可以得出,按照马克思的观点,文化活动并不仅仅是社会经济发展的附属品,而是包含了独立于它在促进社会特殊秩序中的作用的价值的价值。

也不应假定,“社会存在决定社会意识”是一个永恒的历史规律。《政治经济学批判》把社会意识对生产关系的依赖描述为一个过去一直存在着的的事实,但它并未得出将永远如此。正像马克思所认为的那样,社会主义是在生产过程之外大大地开阔了创造活动的范围,它把意识从神秘化中解放出来,使社会生活从物化的力量中解放出来。在这种情况下,意识即自觉的意志和人的首创精神支配社会过程,所以意识将决定社会存在,而不是相反。事实上,“社会存在决定社会意

<sup>①</sup> *Grundrisse*, Introduction. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第16页。——译者注)

<sup>②</sup> *Capital*, I, Ch. XIV; English edn., Ch. XVI. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第585~586页。——译者注)



识”这一格言看来是同意识形态的意识紧密相关,即它并不知道它本身的工具性特征。另一方面,《德意志意识形态》使我们确信,意识绝不是任何与意识生活所不同的东西,即人们借以体验到独立于意识而产生的状态的方式。然而,说这两种看法能被调解却是可以的。“社会存在决定社会意识”这一准则可以看作意识与意识生活相一致这样一个更为一般的准则的特例,即一个适用于过去的全部历史的特例。在过去的历史中,人类活动的产物已经被转变为支配历史过程的独立力量。当这种支配消失并且社会发展服从于人们自觉的决定时,不再会有“社会存在决定社会意识”的情形;但仍然会有意识是“生活”的表现形式的情形,因为这是认识论的原则,而不是历史哲学的原则。生活的意识是“前意识”(pre-conscious)生活的一种功能,这当然不是在叔本华或弗洛伊德的意义上来说的,而是在思想和感觉及其在科学、艺术和哲学上的表现形式都是与在经济历史中人的肯定或否定的自我实现相关的手段的意义上来说的。换言之,社会存在决定社会意识的情形是一种意识被“神秘化”的情形,意识在此情形下,并不知道意识的真正目的,意识同人的利益背道而驰并加剧了人的奴役。当意识获得自由时,它就成为一种增强的力量,而不是奴役的手段,知道自身参与人的实现和成为全人类的一个组成部分这一事实。意识支配了生产关系,而不是被生产关系所支配。意识仍然是追求完全的生活的表现形式和手段,但它促进着这种渴望,而不是使生活陷入贫困,它是创造力的源泉,而不是障碍。简言之,自由了的意识是非神秘化的,是知道它对于人类机会扩展要做出贡献。意识始终是生活的手段,但在迄今为止的整个历史(史前史)中,意识都被那种独立于人类意志的生产关系所决定。总之,这种阐释是与马克思的著作相一致的,尽管他并未在任何地方明确地采用这种阐释。

### 三、历史进步及其矛盾

迄今已有的全部进步(关于进步的理论的延续也是一样)被一个



内在矛盾所困扰：伴随着人类征服自然界的整体能力的增加，这种能力所带来的大部分成果却被剥夺，整个人类都为客观物质力量所奴役。同黑格尔的思想相反，历史不是社会自由逐渐征服的过程，而是社会自由逐渐消亡的过程。“随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。”<sup>①</sup>（马克思在人民宪章运动机关报上发表的周年纪念演讲，载于1856年4月14日《人民报》。）347

在《家庭、私有制和国家的起源》一书的第二章中，恩格斯也采用类似的笔调写道：“个体婚制是一个伟大的历史的进步，但同时它同奴隶制和私有制一起，却开辟了一个一直继续到今天的时代，在这个时代中，任何进步同时也是相对的退步，因为在这种进步中，一些人的幸福和发展是通过另一些人的痛苦和受压抑而实现的。”<sup>②</sup>再则，“由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步”<sup>③</sup>。“在这个直接处于人类社会实行自觉改造以前的历史时期，人类本身的发展实际上只是通过极大地浪费个人发展的办法来保证和实现的。”<sup>④</sup>

进步的这种否定的、反人性的方面是异化劳动不可分割的结果。但是，正由于这个原因，即使在文明的最残酷的方面，我们也能看出历史正在向着人类的最终解放前进。这样看来，也许是马克思最为有特性的这种观察包含在他的文章《不列颠在印度的统治》（*British rule in India*）之中。在描述了温和而呆板、迟钝的印度委员会的破坏作用之后，他继续写道：

① 参见《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第580页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第4卷，人民出版社2009年版，第78页。——译者注

③ *Origin of the Family*, Ch. IX.（参见《马克思恩格斯文集》第4卷，人民出版社2009年版，第196~197页。——译者注）

④ *Capital*, III, Ch. V, II.（参见《马克思恩格斯文集》第7卷，人民出版社2009年版，第103页。——译者注）



从人的感情上来说,亲眼看到这无数辛勤经营的宗法制的祥和无害的社会组织一个个土崩瓦解,被投入苦海,亲眼看到它们的每个成员既丧失自己的古老形式的文明又丧失祖传的谋生手段,是会感到难过的;但是我们不应该忘记,这些田园风味的农村公社不管看起来怎样祥和无害,却始终是东方专制制度的牢固基础,它们使人的头脑局限在极小的范围内,成为迷信的驯服工具,成为传统规则的奴隶,表现不出任何伟大的作为和历史首创精神。……我们不应该忘记,这些小小的公社带着种姓划分和奴隶制度的污痕;它们使人屈服于外界环境,而不是把人提高为环境的主宰;它们把自动发展的社会状态变成了一成不变的自然命运,因而造成了对自然的野蛮的崇拜,从身为自然主宰的人竟然向猴子哈努曼和母牛撒巴拉虔诚地叩拜……

的确,英国在印度斯坦造成社会革命完全是受极卑鄙的利益所驱使,而且谋取这些利益的方式也很愚蠢。但是问题不在这里。问题在于,如果亚洲的社会状态没有一个根本的革命,人类能不能实现自己的使命?如果不能,那么,英国不管犯下多少罪行,它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具。

总之,无论一个古老世界崩溃的情景对我们个人的感情来说是怎样难过,但是从历史观点来看,我们有权同歌德一起高唱:“我们何必因这痛苦而伤心,既然它带给我们更多欢乐?”<sup>①</sup>

这种论点是理解马克思主义关于历史阐释的重要线索。我们在这一阐释中,发现了黑格尔关于历史使命的学说,即尽管特殊民族或特殊阶级都有着种种罪恶和激情,但是历史使命还是靠它们来不自觉

<sup>①</sup> *New York Daily Tribune*, 25 June 1853. (参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第682~683页。——译者注)



地实现。同样,也有着关于人类历史使命的思想,即整个人类来实现的使命。我们还可以进一步看到,马克思一直从人类未来解放的角度来看待历史过程。人类未来的解放是当前种种事件的唯一试金石,特别是马克思把那些在资本主义条件下并不与这个最终目标相联系的工人阶级的经济斗争看得微不足道。最后,还应注意到,马克思根据人们的活动在求得解放的进程中所发挥的作用,而对这些活动所做出的历史评价与道德判断毫无关系:英国帝国主义者的罪恶也绝不能因为他们使得革命之日更加迫近而得以掩饰。这也是整个《资本论》的观点。在《资本论》中,对剥削的残酷和邪恶所做的道义上的谴责,是和确信这种势态将会有助于发生革命的看法相提并论的。加剧剥削将导致资本主义的崩溃,但却并不能由此得出结论说,那些反抗剥削的工人活动是在“与历史对抗”。无论如何,工人们的活动是进步的,这并不因为反抗活动改善了他们的境遇,并且这种改善本质上也是好的,而是因为这种反抗活动有助于促进工人的阶级意识,而阶级意识是革命的前提。

马克思和恩格斯认为,较高级度的文明超越较低程度的文明是合理的。法国使阿尔及利亚殖民地化、美国征服墨西哥的胜利,对于他们来说似乎都是进步的事情。一般地讲,他们赞成“历史上”强大的民族征服落后的民族,或者征服那些由于某种原因而没有机会在历史上独立发展的民族。(因此,恩格斯期望奥匈帝国去吞并那些巴尔干小国,他认为,作为一个历史的民族,波兰应该被恢复,包括恢复它对东部的落后民族如立陶宛民族、白俄罗斯民族和乌克兰民族的统治。)他们的历史乐观主义所依据的未来解放,并不仅仅是消灭贫穷和满足人们的基本需要的问题,而是通过最大限度地支配自然界和人自身的生活来实现人的命运并保证人的尊严和高贵。尽管马克思抛弃了关于恢复人的本性的旧公式,但我们可以看到,他对于人性及其人性在其赖以生存的历史进程中的实现的信念,是怎样决定了他对当前事件的态度。资本主义由于具有所有这些否定的特征并且在很多方面是



非人性的,它就已经准备了能够使人类从物质需要的压迫中解放出来,并作为人类自身的目的去发展人类的智力和艺术才能的技术基础。

群众的剩余劳动不再是一般财富发展的条件,同样,少数人的非劳动不再是人类头脑的一般能力发展的条件。于是,以交换价值为基础的生产便会崩溃,直接的物质生产过程本身也就摆脱了贫困和对立的形式。个性得到自由发展,因此,并不是为了获得剩余劳动而缩减必要劳动时间,而是直接把社会必要劳动缩减到最低限度,那时,与此相适应,由于给所有的人腾出了时间和创造了手段,个人会在艺术、科学等等方面得到发展。<sup>①</sup>

这样,历史的殉难不会徒劳,后辈会享受到前人用苦难结下的果实。

应该强调的是,对于马克思来说,“生产方式”的概念是一个把历史划分成各个阶段并且也是把它理解为一个单一整体的基本工具。但是,有一点给评论者带来了麻烦,即“亚细亚生产方式”,马克思曾在《政治经济学批判》和1853年的一些文章和书信中提到过。历史上,出现于中国、印度和一些穆斯林国家的亚细亚制度的本质是鲜为人知的私人土地所有制,因为当时地理条件和气候条件所要求的灌溉系统只能由中央集权管理来提供。因此,专制国家机构起着特殊的自主的作用,经济在较大程度上依赖着它,商业在很小的范围内发展,作为贸易和工业中心的城市并不存在,几乎没有任何民族资产阶级。传统的村社经历社会停滞和技术停滞的若干世纪生存下来。这些村社和国家专制的逐渐解体并不是因为什么内在的原因,而是由于欧洲的资本主义。

在斯大林时代,正统的马克思主义者完全把“亚细亚生产方式”从马克思主义历史的图式中抹去,这是由于下述原因。首先,如果人类

<sup>①</sup> Grundrisse, III, 2, Notebook VII. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第197页。——译者注)



中的大部分人在数个世纪里都以一种唯一的经济形式生活的话,那么,毫无疑问,它将是全人类一致的发展模式。但是,从奴隶所有制经过封建主义到资本主义的进步只可用于说明世界的部分情形,而其他情形则大不相同,因此,马克思主义的历史理论并不是普遍有效的。其次,按照马克思的观点,亚细亚制度的特殊性是由于地理因素;但是,如果自然条件在世界上大部分地方可以导致不同的社会发展形式的话,那么支配自然环境的技术怎样才能得以保持呢?再则,马克思所说的亚细亚制度包括那些处在停滞阶段的国家,它们只能被那些经济在不同的道路上发展起来的民族的入侵所营救,从而摆脱停滞。显而易见,“进步”因此不是人类历史的必然特征,而是随着环境的不同可有可无。于是,“亚细亚生产方式”就截然不同于正统马克思主义者一般归之于历史唯物主义的三个基本原则:生产力的首要作用、进步的必然性和人类社会发展的一致性。看来,这种学说只适用于西欧。资本主义本身只是一个偶然事件,即一种碰巧出现于局部而不是世界大部分地区的制度,它随后又证明了它的强大和扩张足以把它自身强加于整个世界。但马克思本人并未勾画出这种影响,尽管指出他在以后谈到了《资本论》的分析只适用于西欧这一点也是很重要的。然而,从他对亚细亚制度的评述,自然而然地得出这样的结论。在马克思的历史哲学中似乎只是一些细节问题,但是,如果要接受这种哲学,就必须对它的许多旧框框进行修正,特别是那些与历史决定论和有关进步的观念相联系的说法。

351

#### 四、关于社会关系的一元论阐释

正如我们已知的,历史唯物主义提供了关于各种主要决定因素的理论说明,并且它被用于预示一般的发展道路而不是预示特殊事件。同任何其他历史哲学一样,它不是定量的理论,不能告诉我们在某一特殊历史过程中起作用的诸因素的相对力量。但是,它却意味着能使



我们通过分析生产关系和直接基于其上的阶级划分来了解任何社会的根本结构。正如“生产关系”的含义那样,这在马克思和恩格斯的著作中都没有明确的表述。在《家庭、私有制和国家的起源》中,恩格斯把“直接生活的生产和再生产”<sup>①</sup>解释为不仅包括制造工具和生活资料的生产,还包括种的繁衍,这一论述经常遭到后来的马克思主义者的批评。在1894年1月25日恩格斯给施塔尔根堡(Starkenbourg)的信中,他还把生产和运输的全部技术装备以及地理基础包括在“经济环境”中。这并不纯粹是准确定义像“生产关系”或者“经济环境”这样术语的用词问题:关键在于是一种单一的状况还是几种独立的状况决定整个上层建筑。例如,种的繁衍的社会方面,即家庭制度和人口状况完全依赖于生产方式和分配方式吗?或者,这一社会方面能呈现出独立地影响上层建筑领域的其他社会现象的物的或者其他的特征吗?同样,地理环境在社会过程中能在多大程度上被认为是一个独立的因素呢?在《资本论》(第一卷第14章)中,马克思指出,资本主义之所以出现于温带是因为过于富饶就不可能激励人类去努力改造技术。因此,对于马克思来说,某种自然环境看来至少是特定社会发展的必要条件。但是,假若技术水平也是这样,即技术水平在其原始形态就已经被人类的一切分支所达到,那么技术水平就不是生产关系变革的充分条件。对地理环境的分析同样也适用于说明人口现象。历史唯物主义的要义似乎在于,假定某种不同的地理环境和人口的条件出现了,那么一定的技术条件就是特殊生产关系的充分原因。同样,如果某种不同的条件被满足,例如一个民族意识和传统或是它的现状,那么这样的生产关系就是政治上层建筑本质特征的充分原因。因此,历史唯物主义的阐释价值看来只在于那些进行辨别许多共同作用的因素的特殊分析中,而不在于那些只指明研究方向的一般前提。

最后,历史唯物主义作为一系列指导方针引起人们对某种特殊的

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第15页。——译者注



相互关系的关注,即这种历史唯物主义,必须与那种作为追溯从最初公社到无阶级社会的人类活动基本过程的理论的历史唯物主义区别开来。对于世界历史的这种概观是基于这个前提的,即如果能在非常大的范围来考虑种种发展,那么解释发展就要借助用于满足物质需求的生产资料的变化和改进,并且在一定的技术水之上,这些发展采取了由于利益冲突而来的阶级斗争形式来进行。

## 五、阶级概念

1852年3月5日,在致约瑟夫·魏德迈的信中,马克思声称,不是他发现了阶级的存在或者阶级斗争,他所做的是要证明阶级的存在一定是与生产发展的特殊阶段有关,阶级斗争导致无产阶级专政,这个专政将带来向无阶级社会的过渡。

马克思和恩格斯都没有清晰地为阶级的概念下过定义。在《资本论》第三卷的最后一章,马克思曾准备讨论这个问题,但他写了三或者四段以后却突然中止了。在此,马克思提出,“是什么使雇佣工人、资本家、土地所有者成为社会三大阶级的成员?”<sup>①</sup>他论述道:初看起来,这好像能被描述成每个阶级收入来源的同一性,即分别是工资、利润和地租。但他接着又说,从这种观点来看,医生、官吏和其他什么人也会形成独立的、在每种情形下由他们的收入来源所规定的阶级了,于是,这个标准无论如何都是不充分的。

353

考茨基继承马克思遗弃的论点,试图重建马克思的思想,他得出了下列的结论[《唯物主义历史观》(*The Materialist Interpretation of History*),第四卷,第1章第1—6节]。阶级概念有着两极分化的特性,即一个阶级只是与另一个阶级相对立才存在着。(由此,谈及只有一个阶级的社会是荒唐的;一个社会只能要么是无阶级的,要么至少

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第1002页。——译者注



是由两个敌对的阶级组成的。)一个集体不能成为一个阶级,只是因为它的成员的收入有同一来源,即使它还处在与另一个阶级冲突或由于收入的分配而与几个阶级冲突的状态中,也是这样。甚至这还不够。因为工人、资本家和土地所有者事实上都是从同一来源,即从工人的劳动所创造的价值中分得他们的收入,因为这种价值的分配方式依赖于谁拥有生产资料,正是这种所有权决定了最终的标准。这样,一方面是占有阶级,他们拥有生产资料,因此就可占有由工人劳动所创造的剩余价值;另一方面是被剥削阶级,他们除了自身的劳动力以外一无所有,只能被迫出卖劳动力。按照这样的标准,我们也能够直接划分出由那些小农或者工匠等人组成的中间阶级,他们拥有一点生产资料,却不雇工、不享用其他人无偿劳动的成果,只是由他们自己或他们的家庭来创造价值。这个阶级具有双重意识,生产资料所有权使他们倾向于与资本家携手并肩,但是由于他们靠自身的努力来生活,而不是靠其他人创造的剩余价值,他们又近似于工人。资本主义不断地趋向于剥夺中产阶级那少量的财产,并且使这些人的地位降低到工人阶级,只允许极少数人加入剥削者的行列。

马克思是从英国情况的角度去处理阶级问题的,而考茨基考虑的是德国和中欧其他国家。关于生产资料所有权和使用雇佣劳动的标准,能使我们区分剥削者和被剥削者以及介于二者之间的那些人,但这一标准却没有区分资本家和土地所有者,这两者都通过他们对生产资料包括土地的所有权来无偿地占有剩余劳动。从事实上看,他们两者之间的阶级对立不同于他们同工人的对立,因为这两个占有生产资料的阶级所感兴趣的是,最大限度地剥削并最大限度地占有剩余价值。因此,在危机到来的时候,他们会形成一个对付无产阶级的共同战线,尽管土地所有者会暂时地同某一阶级相联合以反对另外一个阶级,例如,它同资产阶级联合起来,在保存封建制度权力的情况下来保证政治自由。资本家的收入和土地所有者的收入的最终来源是相同的,即都是由工人创造的剩余价值。按照马克思的观点,金融资本家、



商人和食利息者都是这样。可是,各个剥削阶级在他们占有利润的方式上又是不同的。只有工业资本这样去用物化劳动交换活劳动,而土地所有者或高利贷者是依靠租金,并不出现于交换过程中。

因此,按照马克思的意图,好像对社会阶级的划分的首要标准和次要标准做了区分。首要标准是支配生产资料并由此去占用他人剩余劳动创造的价值的权力。这种标准把所有的剥削阶级都划到一边,即那些通过剩余劳动获得利润的人,包括工业资本家、商业资本家和土地所有者;另一边是出卖劳动力者,即雇佣工人和那些使用自己的生产资料的小农、工匠等等。次要标准是前面那部分区分成直接占有劳动力的获得者(工业资本家)和通过土地或者资本的所有权间接地占有剩余价值的人。通过雇佣劳动者不占有任何生产资料的事实把雇佣劳动者与后一部分中的其他人也加以区别。

355

首要标准在其一般的形式上也适用于前资本主义的阶级构成,诸如农奴制和封建主义;而次要标准却只限于资本主义的生产方式。

阶级的定义绝不是一个纯粹的用词问题或者方法论上的问题。需要一个来自于对阶级斗争实际情况的定义的考察。这是一个确定标准的问题,这个标准在实际条件下用来区分集团,其对抗决定了历史基本过程。

阶级的另一个本质特征是它在同其他阶级的对立时所显示的自发的团结,尽管这不排除阶级内部成员之间会进行相互竞争。在《资本论》第三卷中,马克思描述了资本家团结的经济基础:利润率使其自身在所有的生产领域中平均化,每个资本家按照他的资本的数量来分享利润:

每一单个资本家,同每一个特殊生产部门的所有资本家总体一样,参与总资本对全体工人阶级的剥削,并参与决定这个剥削的程度,这不只是出于一般的阶级同情,而且也是出于直接的经济利益,……一个在本生产部门内完全不使用可变资本,因而完全不使用工人的资本家(事实上这是一个



极端的假定),会像一个只使用可变资本,因而把全部资本都投到工资上面的资本家(又是一个极端的假定)一样地关心资本对工人阶级的剥削,并且会像后者一样地从无酬的剩余劳动获取他的利润。<sup>①</sup>

个别资本家之间的利益冲突,自然而然地被那种剥削者和整个被剥削者之间的对抗占支配地位的情况所拘束。但是,当出现严重的失业时,资本家的个人利益之间就要发生冲突,在这一点上,工人们也是一样。然而,在资本家之间的竞争完全不会损害总资本的利益时,工人之间的竞争却会损害工人阶级的利益。因此,工人的阶级意识对于其阶级利益的实现比资本家的阶级意识对其阶级利益的实现更为重要。

356 最后,马克思的阶级概念的一个本质特征是,他反对空想社会主义者按照收入的程度或者在全部社会产品中的相对份额来划分阶级。按照财富进行的乌托邦式的划分与马克思的思想大相径庭。个人在国民收入中所占的份额并不决定它在阶级制度中所处的地位,其地位是由阶级制度决定的。一个小工匠在某些情况下可以比一个熟练工人赚钱更少,但这并不影响他们所属于的阶级。奢侈性的浪费也不是阶级的决定因素,在资本主义早期,资产阶级的“英雄禁欲主义”证明了这一点。其次,阶级也不是由圣西门关于懒汉和工人的区别来决定的。资本家可以履行基本的管理职能,也可以雇佣别人替他来管理,而他依然对他的企业举足轻重,这并不影响他的阶级地位。履行管理职能对于使其归于资本家阶级既非必要条件,也不是充分条件。

无论怎样,阶级存在的基本条件至少应是阶级意识的萌芽,即关于共同利益的初步意识以及与其他阶级的对立。一个阶级若不是“自为”的阶级就只能是“自在”的阶级,而“自为”的阶级则意识到了它在社会的生产过程和分配过程的作用。但是,在阶级被谈论之前,一定要有一个有真正利益的、在实际中显现自身的共同体。如果一个阶级

<sup>①</sup> *Capital*, III, Ch. X. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第219页。——译者注)



的成员彼此独立,那么这个阶级只是潜在地存在。正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》第七节写道:

小农人数众多,他们的生活条件相同,但是彼此间并没有发生多种多样的关系。他们的生产方式不是使他们互相交往,而是使他们互相隔离。……这样,法国国民的广大群众,便是由一些同名数简单相加而形成的,就像一袋马铃薯是由袋中的一个一个马铃薯汇集而成的那样。数百万家庭的经济生活条件使他们的生活方式、利益和教育程度与其他阶级的生活方式、利益和教育程度各不相同并互相敌对,就这一点而言,他们是一个阶级。而各个小农彼此间只存在地域的联系,他们利益的同一性并不使他们彼此间形成共同关系,形成全国性的联系,形成政治组织,就这一点而言,他们又不是一个阶级。因此,他们不能以自己的名义来保护自己的阶级利益,无论是通过议会或通过国民公会。他们不能代表自己,一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰,是高高站在他们上面的权威,是不受限制的政府权力。<sup>①</sup>

357

另一方面,在马克思看来,阶级的政治斗争的存在不是阶级划分实现的必要条件。“在古罗马,阶级斗争只是在享有特权的少数人内部进行,只是在富有的自由民与贫穷的自由民之间进行,而从事生产的广大民众,即奴隶,则不过为这些斗士充当消极的舞台台柱。”<sup>②</sup>马克思仍然把奴隶看作一个阶级。

马克思把阶级划分看作是每个阶级社会中本质的但并不是唯一的划分。在每个阶级中,往往存在着若干个利益互相冲突的集团,例

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第566~567页。——译者注

<sup>②</sup> *The Eighteenth Brumaire*, Preface to second edn. (参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第466~467页。——译者注)



如,工业资本家和金融资本家。在那些以地租获得收入的人中,又可独立地划分出土地所有者、矿山所有者和房地产所有者。工人阶级可以按工业行业和不同的熟练程度以及工资率来划分。同行同业也可以相互划分。按照马克思的构想,知识分子本身并不是一个阶级,对他们的阶级划分是根据他们为哪个阶级服务而做出的。简言之,社会的种种划分是无限复杂的。不过,马克思仍然坚决主张,除了无阶级的原始社会,在一切对抗社会的全部历史中,阶级划分是决定社会变化的主要因素。整个上层建筑领域——政治生活、战争和冲突、宪法和法律制度以及各种知识的和艺术的生产——都是由阶级的划分及其结果所支配的。当然,这里也只能运用定性的特征,因为我们不能度量出在决定上层建筑各特殊方面时不同社会层次的相对重要性。

似乎可以说,仅仅消除生产资料私人所有制所引起的阶级划分还不能消除社会对抗的一切根源,最重要的是要消灭对剩余价值的不同程度的支配。然而,马克思认为,消除阶级制度的统治地位将会消除对抗的所有其他根源,并带来社会生活的统一,这种社会生活使一个人的自由不为另一个人的自由所限制。

## 六、阶级的起源

说到阶级差别的起源,一个必要的但不是充分的条件就是实现那种能够占有剩余劳动成果的技术状态。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》和《反杜林论》中研究了这个问题。杜林提出,阶级的起源在于使用暴力,并举了两个人的天赋不同的例子。恩格斯针锋相对,他认为这一理论没有事实根据。他说,所有权和剥削都不是暴力的结果。所有权依赖于超过生产者需要的生产,而剥削则是以所有权不平等为前提的。对于各个阶级来说,它们以不同的方式出现。首先,商品生产导致了财产占有的不等,财产一代一代地传下来,并因此使得世袭贵族的出现成为可能,这不是通过暴力手段,而是作为惯例的结



果。其次,在原始公社,防卫的任务必须交给那些专司其职的人,这样所建立起来的机构的官职是政治权力的萌芽。那些最初为社会所必需的防御机构和管理机构都适时地成为贵族等级,它们独立于社会并且仿佛凌驾于社会之上。再则,当技术进步和经济发展使得通过征服而掠得的奴隶的劳动使用成为可能时,自然的分工就采取了阶级的形式。奴隶制度使得工业和农业之间第一次真正的分工成为可能,并且因此产生了整个政治制度和古代世界的文化。因此,这是直到现今文明巨大进步的一个条件。但是,在所有阶级划分出现的形式上,最终的起源是分工。这是整个人类进化的条件,因此也是私有制、不平等、剥削和压迫的原因。

## 七、国家的功能及消亡

阶级的划分适时地导致了国家机器的产生。根据摩尔根的研究来追溯原始社会的发展,恩格斯指出,国家的出现是部落的民主组织形式瓦解的结果。在这个问题中,有这样两个因素起了作用:首先是从首领职位向已经确定下来的世袭等级的转变,其次是保护已经得到的财产避免种种不测之变的需要。国家作为保护阶级利益的强制工具,至少要以阶级划分的基础为先决条件。权力机构和使用暴力来支配奴隶都起源于经济。征服只是国家能够产生的一个方面,而在其典型的形式上,国家产生于同一共同体内的阶级对抗。国家道貌岸然地获取财富和特权,保护特权阶级不再受到早期社会的共产主义传统的约束,造成私人财产和不平等加剧的情形。“由于国家是从控制阶级对立的需要中产生的,由于它同时又是在这些阶级的冲突中产生的,所以,它照例是最强大的、在经济上占统治地位的阶级的国家,这个阶级借助于国家而在政治上也成为占统治地位的阶级,因而获得了镇压

359



和剥削被压迫阶级的新手段。”<sup>①</sup>在资产阶级国家中,这种保护有产阶级特权的职能是较为明显的,并且这种职能对其政治结构是极端重要的。正如马克思和恩格斯在为 E. 德·日拉丹所做的书评中写道:“资产阶级国家不过是资产阶级用来对付它的个别成员和被剥削阶级的相互保险的公司,由于统治被剥削阶级日益困难,这种保险必然会日益昂贵,似乎日益脱离资产阶级社会而趋于独立。”<sup>②</sup>因此,虽然那种最初的、社会所必需的功能,通过成为自主的功能而产生的政权的职能还在发挥作用,但却并非它们决定了国家的特征。因为这些职能本身并不包含政权的要素,如果不是为了保护特权阶级的需要,那么这些职能的自主化就不会导致国家机器的产生。

360 马克思在联系到路易·拿破仑的政变时指出,在资产阶级社会中也能出现官僚政治的机器,断言它与它所服务的阶级相对立。然而,这种情形只能由阶级利益来解释。如果这种情形对于资产阶级作为一个阶级来维护自身的经济地位是必要的,那么资产阶级就会放弃议会权力,将其政治统治的直接行使权交给一个自主的官僚政治。

如果我们在这个意义上给国家下定义,可以得出两个对马克思的学说来说非常重要的结论:在阶级社会中国家的消亡,通过革命来摧毁现存国家机器的必要性。

第一个结论是显而易见的。一旦阶级划分被取消,就不再需要其职能是维护阶级划分并且压迫被剥削阶级的制度。

国家真正作为整个社会的代表所采取的第一个行动,即以社会的名义占有生产资料,同时也是它作为国家所采取的最后一个独立行动。那时,国家政权对社会关系的干预在各个领域中将先后成为多余的事情而自行停止下来。那时,对

<sup>①</sup> *Origin of the Family*, IX. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第191页。——译者注)

<sup>②</sup> *Neue Rheinische Zeitung, Politisch-ökonomische Revue*, 4, 1850. (参见《马克思恩格斯全集》第10卷,人民出版社1998年版,第350页。——译者注)



人的统治将由对物的管理和对生产过程的领导所代替。国家不是“被废除”的，它是自行消亡的。<sup>①</sup>

国家不是永久的，而是文明的暂时的特征，它将随着阶级划分的消失而消失。像恩格斯指出的那样，“放到古物陈列馆去，同纺车和青铜斧陈列在一起”<sup>②</sup>。

正如我们所看到的，国家的消亡并不意味着取消对于生产管理所必需的管理职能；而是这些职能将不再是政治权力的行使。在这个意义上，表述这一问题是指那种所有社会冲突都已消失了的情形；并且这也证实了根据马克思和恩格斯的观点所做的阐释，这种阐释认为，阶级划分的消亡同时就是所有其他冲突根源的消亡。

第二个结论表明，作为强制的机器，政治上层建筑就其开始服务于被剥削阶级的利益而言是不能被改革的；它必须由革命的暴力来摧毁。正如我们已知道的，这个结论本身在巴黎公社时代就由马克思做出了。资产阶级国家的消亡是通向通常意义上的国家的消亡的步骤，然而，只要必将胜利的工人阶级还处于同剥削者进行战斗的阶段中，工人阶级就一定要拥有自己的强制手段，这种手段在历史上将第一次成为大多数人的工具。这就是无产阶级专政。在这种专政中，为了完全消除阶级，无产阶级将毫不掩饰地使用暴力。即使资本主义经济的发展为向社会主义的过渡做好了准备，然而这种过渡却不能仅仅受经济过程的影响，还必须在上层建筑领域中有所影响才行。在资本主义经济中，社会主义所要肯定的先决条件是生产过程中高度发达的技术与合作；而其否定的原因是资本主义的内在矛盾和无产阶级的阶级意识。然而，过渡本身是政治活动而不是经济活动。根据马克思的格言来说：“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆。暴力本身就

361

<sup>①</sup> *Socialism, Utopian and Scientific*, III. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第562页。——译者注)

<sup>②</sup> *Origin of the Family*, IX. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷，人民出版社2009年版，第193页。——译者注)



是一种经济力。”<sup>①</sup>

1895年,在恩格斯逝世前几个月,他为马克思的《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》一书第二版写了一篇导言。这篇导言已经被改良主义者援引为恩格斯认为无产阶级可以通过议会方式去获得政权来取代暴力革命的思想例证。在这篇文章中,他指出,由于在德国反社会主义法的取消和社会民主党在大选中获胜,“旧式的起义,在1848年以前到处都起过决定作用的筑垒巷战,现在大大过时了”<sup>②</sup>。起义者在巷战中的处境比以往更糟,一小伙先锋战士的起义无论如何不会带来社会变革。这要求群众的自觉的、理性的参与,因此在巷战中牺牲掉无产阶级中最进步的部分是错误的。一定要在议会上、在宣传领域中通过合法的手段保持优势,为决定性的冲突积聚力量。“我们是‘革命者’、‘颠覆者’,但是我们用合法手段却比用不合法手段和用颠覆的办法获得的成就多得多。”<sup>③</sup>

362 恩格斯着重强调了加强工人运动的和平手段,他无论如何都没有排除在德国通过非暴力手段可以获得政权的可能性。但是,由于德国社会民主党在选举中的成功而使这一观点的变化并不像它初看上去那样大。首先,恩格斯只把他的希望寄托于德国,正如从前马克思的希望仅限于英国、美国和荷兰那样。其次,恩格斯并不认为通过议会手段来获得政权是预料之中的必然结论:这完全依赖于资产阶级的态度;暴力革命仍然是可能的。再则,当恩格斯预想无产阶级以夺取政权的形式进行“决定性的冲突”的同时,他还认为,由于无产阶级的力量、高度发展的觉悟和它争取小资产阶级支持的能力,这一冲突可以是不流血的行动。他并不否定那种认为革命从原则上讲是必要的而从实践上讲又是不可避免的思想,但他认为革命可以是非暴力的。他

<sup>①</sup> *Capital*, I, Ch. XXIV, 6; English edn., Ch. XXXI. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第861页。——译者注)

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第545~546页。——译者注

<sup>③</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第552页。——译者注



并未明确地表述他认为工人阶级可以通过在大选中得到多数票而简单地获得政权,令人难于确定的是他是否想过这一点;但是他却毋庸置疑地认为阶级斗争的和平手段比以往更为重要。如果他确实预期政权可以通过选举的手段而被接管,那么,这就标志着他的立场的根本变化。但是,即使在这样的情况下,我们也不能把那种阶级合作或消除阶级冲突的思想归因于他。

无论无产阶级通过何种手段来获得胜利,马克思和恩格斯通常都只是把国家政权看作一个工具。不同于黑格尔或拉萨尔,马克思和恩格斯并不把国家完全看作价值或者把国家等同于社会,而把国家看作历史的、暂时的社会组织形式。人的社会存在不同于他的政治存在。相反,照这样讲,国家就是那种人的权力的运用与人相对立的情形的政治表现形式,亦即最高程度上的社会异化。如果无产阶级需要一个暂时的强制手段,那么这将是实际上由社会的绝大部分人来行使的统治。但是,这种统治的全部目的在于使其自身的存在终止,并且结束作为生活独立领域的政治。因此,马克思的国家理论就是他在1843年用哲学语言所写的《论犹太人问题》一文思想的再现和发展。现实的人类个人是唯一真正的“主体”,这种个人将把迄今存在于政治生活的异化领域中的类本质并入他们自身。人们个体能力的社会特性将不再把它自身表现为异化的政治产物。男人和女人在社会中为了下述目的将以直接的方式而不是在特别产生的领域中完成他们的使命,简言之,这一目的是为了私生活 and 共同体生活在每一个人的每一方面上结合起来。人的类本质将完全转变为个人的生活,私生活和公共生活将不再区别开来。阶级划分的消亡是这种回归于具体性的必要条件和充分条件。

363

## 八、对历史唯物主义的评论

在前面对于历史唯物主义主要原理的说明中,我们尽可能同情地



来努力阐释这一学说。譬如,我们并没有从字面上去理解马克思和恩格斯的某些凝练的或格言式的论述,这些论述看上去都武断地、毫无根据地断定历史进程中的每一个细节都是阶级制度的结果,都从根本上由社会的技术进步所决定。马克思在《哲学的贫困》中指出,手推磨“产生了”封建社会而蒸汽磨则产生了资本主义社会。显然,我们不能从字面上去理解。手推磨与蒸汽磨所生产的都是面粉,并且这两种磨可以共存于同一社会,那么,反过来,这个社会就可以有居于支配地位的封建主义的或者资本主义的特征。恩格斯在他为马克思所致的悼词中说道,马克思最伟大的功绩是发现了“人们首先必须吃、喝、住、穿,然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等”<sup>①</sup>。很难把这种表述用作历史唯物主义的论据,或者去说明为什么重申“衣食足则知荣辱”<sup>②</sup> (*primum edere, deinde philosophari*) 这一格言是一个不朽的发现。但是,孤立地凭据这个公式来抨击历史唯物主义是微不足道的。另一方面,在更为根本的方面却发生了怀疑和异议。大多数马克思主义理论家都接受恩格斯关于基础和上层建筑的“相互作用”、上层建筑的“相对独立性”以及它“归根到底”由经济因素来决定的事实的陈述。正如我们所看到的,“经济因素”、“基础”和“上层建筑”的确切含义绝非是明确的,无论如何,这种陈述都易于招致激烈的争论。谈论生产关系与“上层建筑”之间存在相互作用就好像在表达一个任何人都会接受的,与马克思主义没有什么特殊关系的不言而喻的东西。历史事件——战争、革命、宗教变迁、国家和王朝的兴衰、艺术流变和科学发现——都是根据许多不同的情况,包括技术和阶级冲突,得以合理地解释,这是一个常识问题,不会被宗教信徒、唯物主义者或任何历史哲学家所否认,除非他是某种“唯一因素”狂热的拥护者。没有关于历史环境的知识,书籍和剧本是不可理解的。在马克思之前不久,那时的

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第601页。——译者注

<sup>②</sup> 这一格言原文字面之意是“先吃饭,后学问”或“吃饭第一,哲学第二”,此处,根据中国古代思想家管仲的名言意译。——译者注



社会冲突已经被许多法国和其他国家的历史学家所通晓,他们中的一些人在政治上是保守的。所以,我们一定要问,确切地说,什么是历史唯物主义?如果这意味着上层建筑的每一细节在某种意义上都能被“基础”的要求所解释,那么,它就是荒唐的,没有什么令人可信的东西。然而,如果像恩格斯所指出的那样,历史唯物主义在这个意义上并不包含绝对的决定论,那么它就不过是常识。如果严格地进行阐释,那么它是同合理性的基本要求相冲突的;如果泛泛而论,那么它是老生常谈。

避开这些令人不愉快的两难困境,传统的方法当然是“归根到底”的限制条件;但恩格斯却从未确切地解释过在这一点上他指的是什么。如果这仅意味着生产关系通过其他因素间接地决定上层建筑,那么我们仍然会持有异议,这个理论还是一种绝对的决定论:一个轮子是直接作用于另一个轮子还是通过传递带来达到目的,这毫无二致。然而,也有很大可能,恩格斯意指这种决定不是绝对的:文明的全部特征并非都由阶级结构所决定,全部生产关系并非都由技术水平所决定,而只是每种情况中的主要方面是这样。可是,我们怎样确定哪个特征更为重要,哪个较为次要呢?我们可以选择历史唯物主义所指出的那些关系,把它们看作是重要的,但这样,我们又陷入重复或者循环论证之中:基础决定了由基础所决定的上层建筑的那些方面。例如,我们当然能说在魏尔伦(Verlaine)的诗中,重要的不是韵律,韵律是“偶然的”、传统的,而诗人忧郁的情感才是重要的,这种情感能够通过阶级状况加以说明(一个按照这种唯物主义流派所展示的文学史而来的陈腐事例)。但是,历史唯物主义不能告诉我们为什么某一方面而不是另一方面是至关重要的,除非它借口能解释后者,这显然是循环论证。

365

再者,如果生产关系只是决定上层建筑的某些特征而不是全部特征,那么这个学说也就不能解释任何特定的历史现象,因为任何历史事实都是多种情况的凝聚,而只能解释历史过程的某些主线。看来,



这实际是历史唯物主义的主要目的,即不是要解释一次特殊的战争、革命或者某种运动,而是要解释某一重要的社会经济制度取代另一制度的事实。其他的一切——历史的“迂回曲折”和颠倒、某一历史进程在某一时期出现而不是几个世纪前或几个世纪后的事实、某些特殊斗争以及随之付出的努力——这一切都归结为偶然现象,理论本身是不涉及它们的。这样,历史唯物主义就不能断定为预言的工具。例如,它指出在最为一般的意义上资本主义一定要由社会主义所取代,但是何时取代,如何取代,在几十年中还是在几个世纪里,随着什么战争和革命而取代呢——关于这些“偶然”的方面,它不能做出任何预见。

然而,尽管历史唯物主义的范围如此有限,我们却没有对它持否定的态度。历史进程是不可逆的;因此它并不允许某一规律公式化,例如,奴隶社会无论在何时何地都一定要被基于封建土地所有制的社会所代替。另一方面,由于世界上不同的部分或多或少地彼此完全隔离着生活了若干世纪之久,如果我们说历史是由许多独立的过程构成的,那么这就更倾向于驳斥历史唯物主义而不是证实它:因为在欧洲人入侵之前,亚洲社会和美洲印第安人社会事实上以不同于我们社会的方式发展着,若是断言这些社会有足够的时间来自己遗弃自己,那就是毫无根据的幻想。

马克思和恩格斯做出的所有那些更为细致的历史分析和政治分析,表明他们自己没有受到他们的“简化论”公式的限制,而是考虑了各种因素——人口、地理、民族特性等等。例如,恩格斯在1893年12月2日的一封信中,将美国没有发生社会主义运动的原因归结为种族问题。他明确地表明,他并不把资产阶级与无产阶级之间的冲突看作一切社会过程的决定性因素,虽然他最终也期望在美国更多地采取同欧洲一样的政治制度。如果这一愿望没能够实现,就像过去的八十年里实际上也并未实现那样,这一事实当然可以归因于“第二性的因素”,尽管出现了一些偶然现象,但马克思主义者仍然模糊不清地相信这一学说的有效性。他们在预见上的失败都可被说成这个理论不是



先验图式的理论,有很多因素都要考虑等等而得以解释和开脱。可是,若是这样轻易放弃了那些烦扰的事实,这并不是由于这一理论的深奥,而是由于它的含糊不清,即它具有与已有的一切关于历史的一般理论所共有的性质。

这种理论上的模糊不清使得人们做出各种各样毫无根据的历史假设。恩格斯说什么,像亚历山大、克伦威尔和拿破仑这样的伟人是在历史情形的要求下出现的,这纯粹是一种思辨,因为,若不是这些人活生生地出现,又何以认识到社会有这样做的“要求”呢?显然,基于普遍决定论的这种推理无助于我们理解任何一种社会现象。

关于历史唯物主义还有一种更不严格的解释。马克思主义者常常断言,根据这一学说,生产关系并不产生上层建筑,而是“限定”上层建筑,这种限定是在限制由社会支配的选择而不损害上层建筑的选择的否定意义上进行的。如果马克思和恩格斯的意思不过如此,那么这个学说就又有变为老生常谈的危险。人们都会同意,如果不顾及社会环境,那么我们从历史中所得知的法律的、政治的、艺术的和宗教的形式就是不可想象的。如前所述,在爱斯基摩人那里或是在10世纪欧洲的技术与社会环境中是不可能产生出《人权宣言》的。尽管发生了深刻的社会变革,但上层建筑的某些方面仍然具有延续性,这一事实与历史唯物主义这种平淡的看法的有效性相关。当然,基督教在很多方面都已发生了变化,如对《圣经》的解释,其组织结构、活动仪式以及教义的发展,也经历了危机、教派分裂和内部冲突。然而,“基督教”这个词还能被有意义地使用,那是因为它并未在每个地方都发生变化;尽管发生了历史变迁,但它仍然保持着其基本内容。当然,每个马克思主义者都承认传统本身具有它自主性的力量,马克思的很多著述都证明了这一点。但是,如果异议这样就能被推翻的话,这纯粹表明这个学说太不精确了,以至没有历史调查和没有可以设想的事实来反驳它。例如,各种不同的因素、“上层建筑的相对独立性”、“相互影响”、传统的作用、第二性的因素等等,无论什么事实都能被囊括于这种先

367



验图式之中。正如波普(Popper)所指出的,在这个意义上,这种先验图式是不可反驳的和常常是自证的,同时,它在作为解释实际历史进程中的事物的方法时毫无科学价值。

此外,如果不参考意识形态的或者生物性的或者未被恩格斯所说的“归根到底”包括在内的其他情况,那么解释或理解意识形态领域里的任何一个事实或者一系列事实都是不太可能的。举一个简单的例子,15世纪在天主教内部产生了两种教派之间进行思想交流的要求,这是由一个重要的异教徒运动(饼酒同领派者<sup>①</sup>)发起的。有些争议也不无道理,这些争议认为这种要求表达了一种消除牧师与俗人之间区别的愿望,因此这可被认为是平等主义的表现。但是,这就出现问题:“人为什么要渴望平等呢?”如果回答“因为他们不平等”,那就是同义反复的、似是而非的解释。因此,我们必须认为在历史的某些阶段,人们把平等当作一个值得为之奋斗的价值是理所当然的。如果这种奋斗是由那些饥寒交迫者所为,那么我们可以说这纯粹在于生物意义的原因;不过,如果这不仅是一个满足物质需要的问题,那么我们就不能解释人们为了平等而奋斗是“由于经济情况”,而不假定人们的平等主义思想意识的存在,否则他们没有理由去渴望平等。再举一个更简单的已经引述过了的例子,任何社会的统治阶级都试图对法律的裁定施加影响,以减轻对造成死亡责任的追究,“很显然”他们会这样做。但在事实上,他们的活动并不仅仅由于特殊的生产关系和私有制的存在,而且也是由于考虑到他们自己的后代。这种考虑是普遍而又明显的,但它本身亦不表现为一种经济事实;它可以从生物性上或意识形态上做出阐释,而与任何特殊的经济制度或为谋求利润所建立起来的制度的集体性无关。

马克思主义者及其批评家们经常指出,技术进步作为生产关系变革的“源泉”这一思想是可疑的、使人误解的。蒸汽机不是根据马车而

---

<sup>①</sup> 饼酒同领派:又称“圣杯派”,主张在“圣餐礼”中,教徒和主礼教士同样领受面包和葡萄酒。——译者注



制造的,而是靠其发明者的脑力劳动。生产力的改进明显地是脑力劳动的结果,如果我们从字面意义上把生产力归于超乎生产关系之上并因此通过生产关系又似乎超乎脑力劳动之上的第一性的东西,那么结果就是荒谬的。正统马克思主义理所当然地回答说,技术进步和产生这一进步的脑力劳动都是由社会“需要”引起的,人们创造了更为完善的工具,这种创造性本身就是社会状况的工具。即使如此,这也并不意味着“第一性的东西”属于技术进步。一个人可以说在脑力劳动与社会环境之间有许多环节,但这种说法并不特别蕴含马克思主义关于社会生活各个方面相互依赖的理论。无论如何,甚至关于社会“需求”改进技术这种思想也都应该有限制地应用。的确,现代的技术进步广泛地受到明确的社会需要的左右,但马克思本人指出,在前资本主义经济形式中,没有技术进步的动力,因为它们并未使生产服从交换价值的增殖。这样,在什么基础上,我们可假定技术进步“一定”会发生,并且资本主义会使其出现呢?为什么封建社会不能在技术停滞的情况下永远存在下去呢?马克思主义者通常回答说:“当然,资本主义一定会出现”,但这并未回答这个问题。如果我们说资本主义必然出现,这就意味着资本主义一定出现,这是语言的误用。如果马克思主义者所指的含义更广,如以“历史必然性”的形式,那么资本主义的出现并未证明它是必然的,当然,除非我们相信每件事情的发生都因为它是必然的,那么任何人都可以任意地相信无论在什么意义上都无助于解释历史的未经证明的形而上学。

369

就用技术进步解释一切历史变化和用阶级斗争解释一切文明这样一种理论而言,马克思主义是苍白无力的;作为关于一种技术、财产关系和文明是相互依赖的理论,它也是无关紧要的。如果这种相互依赖能够用定量术语加以表示,从而使作用于社会生活的各种力量能够得以测量,那么这种理论将不再微不足道。然而,不仅我们无法做到这一点,而且不能想象如何把这些力量减化为一个单一的尺度。在阐释过去事件或预见未来时,我们被迫倒退到常识的那种模糊直觉。



然而,这一切并不意味着马克思关于考察历史的原理是空泛的或是无意义的。相反,他已深刻地影响了我们对历史的认识。很难否认,如果没有他,我们的研究将会是不那么完整和精确的。例如,是否把基督教的历史描述为开放教条和教义阐释的智者斗争,或者是否这些被看作是服从于历史偶然性的各种方式和服从于若干世代的社会冲突的基督教团体生活的表现形式,这是大不相同的。我们可以说,尽管马克思经常用激进的、令人不能接受的公式来表达他的思想,但由于他使得历史思想焕然一新而具有巨大的贡献。但是,指出如果我们不把观念的历史看成它们所赖以产生的共同体生活的表现形式,我们就不能理解这种历史,这是一回事;而在马克思的意义上说,一切历史上所知的观念都是阶级斗争的工具,这就是另一回事。前一个论断普遍被认为是正确的,因此,我们把它看作是显而易见的,它在很大程度上是马克思的思想,包括他草率的概括和推理的结果。

如果我们这样指出,马克思当然会因为其过于简单化和庸俗化的观点而受到部分指责,这些观点能被许多来自马克思著作中的引文所辩解。如果我们从字面上认为,“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史”<sup>①</sup>,那么我们确实可以把马克思主义阐释为它主张一切文明领域历史的每一特征都是阶级斗争的一个方面。无论何时马克思本人若详细说明,他都绝不会把他的理论假设推向这样一个荒唐的极端。然而,他确实杜撰出一些公式来为其简单的阐述加以渲染。从这些公式中能够推出,无论何时人们想象他们自觉地或不自觉地把他们的利益等同于阶级的物质利益以外的什么东西时,他们就受到了蒙骗;人们从未“真正地”为其自身的权力或自由,或是依此为了国家而奋斗过,而这一切价值、希望和理想都被蒙上了阶级的利益。同样可以推断,政治团体也不包含独立于它们(尽管马克思在官僚体制中看到了这一点)所“代表”的阶级利益。如果国家在社会冲突中扮演一

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第31页。——译者注



个自主的角色,那么它就只是(像马克思关于路易·波拿巴政变问题上所论证的那样)在尖锐的阶级斗争中力量暂时得到平衡的结果。

一些同时代的历史学家和社会科学,如 T. B. 波托莫尔(T. B. Bottomore),提出不应该把马克思主义作为一种包罗万象的历史理论来看待,而应作为一种研究方法来看待。马克思本人肯定不会同意这种限定,他认为他的理论是对过去的、现在的和未来的世界历史的完整说明,而这种限定只是使马克思主义合理化并且消除其预言家的和普世主义的主张。然而,“方法”这个词也需要有限制条件。粗略地想一下,这足以使我们从已提到过的指责中解脱出来。那么,可以确切地说,历史唯物主义不是一种方法,即不是那种如果被人们用于不同场合的同一事情上都将导致同一结果的一套规则。在这个意义上,没有通用的历史研究方法,当然要除开确定本源的方法。从刚才限定的意义上讲,历史唯物主义过于含糊、宽泛,而不能称之为一种方法;但它是一个有价值的、启迪性的原理,它告诫研究各种冲突和运动——政治的、社会的、知识的、宗教的、艺术的——的学者,他们的考察与物质利益紧密相关,包括那些起源于阶级斗争的利益。这种规则并不意味着任何东西“最终”都是阶级利益问题,也并不否认传统、观念或是为了政权进行斗争的独立作用,并不否认地理环境的重要性或者人的存在的生物结构的重要性。尽管它避免了对“归根到底决定”的问题进行毫无结果的辩论,但是它却认真地采用了马克思关于人的精神和知识的生活不会自我满足,不会完全独立,而只是物质利益的表现这种原理。如果这点看来是显而易见的,那么我们重申,其理由就是马克思主义使其如此。

371

毋庸置疑,我们已做出的说明相当程度上限定了马克思主义作为阐释过去的工具的有效性。现在,我们转而把它们看作一种预期未来的手段,而在这方面,它所受到的限定可能更为严格。

没有什么学者认识不到,在马克思的历史观中,他所了解和分析的历史并不是单单从自身得出其含义的,而是从人类所面临的未来得



出其含义的。我们只有根据我们的社会正在趋向人的联合体的新世界才能理解过去——这是青年黑格尔学派的观点，马克思从未放弃过这个观点。所以，如果没有对共产主义未来的展望，马克思主义就不能被接受，失去了这一点，马克思主义就不再成其为马克思主义了。

但是，我们应该考虑这种预见是建立在什么基础之上的。罗莎·卢森堡是第一位指出马克思从未详细说明资本主义不可避免地灭亡的经济条件的马克思主义者。即使我们承认马克思关于资本主义绝不能制止生产过剩危机的思想，接受他对于这种危机及其破坏性后果的分析，这也都没有证明这样一个按照需求调节生产的不可控制系统不能无限期地延续下去。大多数马克思主义者都反对罗莎·卢森堡关于资本主义为其生存要依赖于被资本主义所破坏了的非资本主义的市场这种理论。但是，既非贫穷，也不是不可控制的生产，或者是下降的利润率能够给出让人相信资本主义“一定”崩溃的理由，而按马克思的描述，资本主义崩溃的结果一定是社会主义社会，其理由则更难以使人信服。

的确，对于马克思来说，在与那种所认为的资本主义从封建主义中发展出来的不同的意义上，资本主义的崩溃和共产主义的太平盛世是“必然的”。在封建主义时代，没有人把自己的目标确定为“建立资本主义”。先有了商人，所有的商人都想贱买贵卖。航海家和探险家为了冒险、珍宝或扩大其国家领土去航海。以后出现了追求利润的制造业者。其中的每一个人一心为了他自身的利益，但没有人关心“资本主义”。资本主义是无数个人的努力和渴望所逐渐发展起来的、非个人的结果，即一个“客观”过程，除了有一种“神秘的”形式外，这一过程并不包含人的意识。但是，社会主义的必然性，正如马克思所认为的那样，则是不同的。社会主义只能由那些知道其所作所为的人所产生。“历史必然性”的实现依赖于无产阶级意识到它在生产过程中的作用和它的历史使命。在这样一个特殊情况下，必然性将采取自觉活动的形式，即历史变革的主体与客体是同一的，社会认识本身就是



该社会的革命运动。

尽管无产阶级的革命意识与无产阶级的革命运动是同一的,但是其必然性将从资本主义社会的发展中产生。除非无产阶级以不同于资本主义征服者的方式而成为完全自觉的阶级,否则无产阶级的历史使命就不可能得以实现,这种意识是历史过程的不可避免的结果。

马克思确信,无产阶级由历史所注定来建立一个没有阶级的新秩序,但是这个信念并不基于任何论据。无产阶级不断为自己的利益而与雇佣者进行斗争,这不是一个领悟的问题。在马克思看来,意识到利益冲突与革命意识不是一回事。革命意识需要确信在世界范围存在着两个阶级间的根本对立,这种对立能够而且一定会被世界范围的无产阶级革命所解决。无产阶级是一个“普遍的”阶级,不仅像资产阶级在其渴望同“进步”(无论这个词意味着什么)的需要相一致的时候,而且也因为无产阶级恢复了人的类的普遍性;它被指定去实现人类的命运,并且通过消除社会对抗的根源来结束“史前史”。无产阶级也在这个意义上成为普遍的阶级,即这一阶级使人性摆脱意识形态的神秘化,使社会关系对所有人来说都清晰透明。无产阶级将消除那种自始就在无能的道德意识与不可支配、不可测度的“客观”历史过程之间支配人类事业的二重性。

373

马克思确信无产阶级将发展其革命意识,在这个意义上讲,这不是科学的见解,而是没有根据的预测。依据哲学推导,马克思得出了关于无产阶级历史使命的理论,他以后又为这一理论去寻找经验证据。首要的经验前提就是他认为各个阶级一定会不断地形成两极分化,这一前提至少是可以证明的,实际上却被证明是不真实的。即使没有证明这一前提是不真实的,也难于表明它怎样就证明了世界范围内的社会主义革命是不可避免的。这个结论也不是得自于那种工人阶级是生产的代表者并且最大限度地被非人性化的事实,因为这两方面都不同于古代的奴隶。若是工人阶级的社会退化真的一定会加剧的话,那么正如马克思的评论家们所指出的那样,世界社会主义革命



的前景将不会变得更加明朗。因为,一个处于愚昧、衰弱、屈辱、无知,并被宣告为劳动所耗尽的状态之中的阶级,怎么能寻找力量去导致一个普遍的革命,并且恢复已经失去的人类的人性呢?正如马克思本人所主张的那样,无产阶级革命如果只是由于其自身的正义,那么,它就是最不可能有成功希望的——至少在过去的历史将要导向于未来的时候是这样。

374

事实上,马克思并不认为无产阶级革命是贫穷的结果,他也从未抱有那种认为改善工人的条件就会影响他们“天生的”革命趋势的想法。后来的正统马克思主义者也不接受这种思想,尽管他们中的一些人对“工人阶级贵族”表示轻蔑。这些“工人阶级贵族”具有较高的工资和生活保障,是在资产阶级意识形态的影响下产生的——若根据理论,他们不应该如此。

即使在实践中能够得到检验的马克思的两个前提——社会将越来越近似于两个阶级的模式,无产阶级的命运不能真正得以改善——被事实所证明为正确的,但这仍然没有表明,由于工人阶级的地位,工人阶级就一定产生革命的意识,而不过是假定理由去设想,在那个可以带来推翻现存财产制度的无产阶级中会有可激发的状态。我们所说的两个前提并没有出现,马克思的预见没有坚实的基础,这并不是说它没有社会影响。然而,求助于马克思学说的那种政治运动的胜利,无论这个学说在运动过程中是否已经变型,都没有证明这个学说是正确的。同样,基督教在古代世界中的胜利,被它们自己的各种预言家所预示,但这并没有证明三位一体的学说,而最多是表明了基督教信念能够把社会各个重要阶层的渴望融合起来。没有必要再去证明马克思主义对工人运动有强有力的影响,但这并不意味着马克思主义从科学上讲就是正确的。我们没有从经验上证明马克思的预言,因为从来没有过马克思所描述的那种无产阶级革命,而按照他的理论所要求的,这种革命是在生产力与生产关系之间的“矛盾”、资本主义没有能力发展技术等等条件下产生的。



然而,即使假定由于经济原因资本主义不能无限地持续下去,那么仍然不能得出结论说,资本主义一定被马克思的社会主义所代替。这还可以是文明的全面崩溃(在“社会主义或野蛮状态”之间的抉择,表明马克思并不总是相信社会主义的历史必然性);或者是资本主义的技术停滞状态;或者是什么其他既不依赖于不断的技术进步,也不是社会主义的社会形式。马克思认为,由于资本主义已经失去或不久就要失去改造技术的能力,所以它必然要崩溃。马克思的这个论点至少包含了两个假定:首先,技术进步是一定要继续下去的;其次,工人阶级是技术进步的代表。这两个假定却是不大可能的。第一个假定纯粹是历史事实(不是规律)的推断,即长期以来人们不断地改进生产工具;但是不能肯定他们将永远如此,而且已经发生过若干次停滞和倒退。关于第二个假定,实际上在资本主义社会中,工人阶级不是任何先进技术的代表。因此,这种假定必然设想社会主义的成功是由于它具有比资本主义制度下所能达到的更高的劳动生产率。这几乎不能为社会主义的历史所证明,也不能从资本主义的现实中推出。总而言之,难以想象基于这些前提之上的革命途径。

这种认为在地球上生活了 50 万年并且有了 5000 年历史记载的人类突然要达到一个“快乐的结局”(happy ending)的想法是一种希望的表达。那些持有过这一希望的人并不是具有比其他人更高的智慧。马克思关于“史前史的终结”的信念不是科学家的理论,而是预言家的激励。马克思的信念的社会影响则是另一种问题,我们将在适当的时候对此进行考察。



## 第十五章 自然辩证法

### 一、科学方法

19世纪60年代,继洛萨·迈耶尔(Lothar Meyer)、赫尔姆霍兹(Helmholtz)、施旺(Schwann)之后,出现了达尔文(Darwin)、微耳和(Virchow)、赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)和T. H. 赫胥黎(T. H. Huxley)等一批人,从此,欧洲精神生活进入了一个新的阶段。自然科学好像达到了这样一点:一元的宇宙概念成为一个不可辩驳的事实。能量守恒定律和其他一些控制能量转换的规律,似乎接近达到对自然现象的多样性做出圆满的解释。对有机体细胞结构进行的研究,使发现一种能适用于一切基本有机体现象的单一规律体系成为可能。进化论对生物的发展,包括具有各种特殊人类属性的人的发展,提出了一套普遍的历史模式。费希纳(Fechner)的研究开辟了对精神现象进行定量测试的道路。在此以前,这种调查研究一直是一种最大的叛逆。隐藏在自然界杂乱、丰富的多样性之后的自然界的统一性将被人类认识的日子看来为期不远了。对科学的崇拜成了普遍现象,形而上学的思辨似乎注定要消亡。物理学家的研究方法被视为适用于包括社会科学在内的一切学科。



以极大热情追随自然科学进步的恩格斯,同样抱有一种新的普遍方法即将诞生的希望。青年时曾师承黑格尔的恩格斯,从未停止对这位辩证法大师的钦佩和尊重,但他认为黑格尔思辨的理性内容和价值在实验科学的发展中才能显露出来。实验科学的每个新阶段都指向对自然界的辩证理解。但是,对新的发现进行哲学的解释需要对以前方法的分支,尤其要对自17世纪以来一直统治着科学研究但此时已与时代不合的机械论观点,进行理论的考查。自最初进行著述开始,恩格斯就力求保持理论与经验事实之间那种尽可能严格的联系。这一点在他阐释和普及马克思观点的所有著作中尤为显著,而马克思本人对理论上的一致性比把自己的学说与经验事实联系起来更为重视。

377

恩格斯受到当时科学激情的影响并试图创造一幅关于世界的图像,在这个世界里,相同的基本方法会适用于自然科学和社会科学,而后者是前者的自然延续,这并不值得大惊小怪。在寻求方法与内容的统一和寻求按照达尔文的方式把人类历史和自然历史联系在一起的概念时,恩格斯与当时的实证论者很接近。但是,他并没有打算[像很多物理学家,如古斯塔夫·基尔霍夫(Gustav Kirchoff)等那样]通过把认识的整体降为机械论的先验模式,而是通过发现适合于探讨各个领域的辩证法规律来找出这种统一。这一点在他1875年到1886年之间写的三部最重要的著作里可以看到。这三部著作是:《反杜林论》、《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》、《自然辩证法》。《自然辩证法》是一本并未完成的短文和笔记的文集,开始是抱着与毕希纳(Büchner)论战的目的而写的。恩格斯认为毕希纳的机械唯物主义为一种新的、辩证的唯物主义的提出提供了机会。但是后来,恩格斯超出了单为论战而写的意图。这三部著作与马克思的不同,它们探讨按照传统被视为属于哲学的问题,为一种以辩证唯物主义为名,并且后来被正式视为“马克思主义本体论和认识论”的教条陈规勾画出一个轮廓。自普列汉诺夫的时代起,马克思主义



越来越广泛地被看成是由恩格斯的哲学观点、《资本论》的经济理论和科学社会主义原理组成的一种学说。几十年来,人们就以上这三部分能否组成一个连贯整体,尤其就恩格斯的自然辩证法是否与马克思著作的哲学基础协调一致等问题争论不休。

378

## 二、唯物主义与唯心主义 哲学的衰落

恩格斯继承了莱布尼茨、费希特和费尔巴哈的观点,照他看来,唯物主义与唯心主义的对立始终是哲学讨论的中心问题。依他所见,归根到底,这是一个关于世界创造的论题。唯心主义者坚持精神(无论是一个神圣的造物主,还是黑格尔哲学的观念)先于自然而存在,唯物主义者却持相反的观点。贝克莱的主观主义,根据其存在就是被感知的理论,当然就落入这种划分的唯心主义一边。

虽然这两种观点的争论贯穿于哲学史,但它们在各种不同时期并不以相同的术语出现。历史上曾有过种种时代,例如基督教的中世纪时代,严格地来讲,当时人类文明对唯物主义一无所知。然而,即使在那时的重要论战中,我们也可以在关于一般概念的唯名论观点中发现某些近似唯物主义的东西,这种观点表现出一种对有形自然界和对具体性的兴趣。在哲学史上,曾有许多学说试图在这两种主要观点间找出一种妥协的或折中的方法,尽管这两种观点不可调和。所以说,对表达纯粹相反的观点并且在它们的对立中构成整个思想史的两主要流派进行区别并非易事。尽管如此,我们总能发现两种对立的倾向,其中之一更接近唯物主义观点,或者包含更多的通常伴随纯粹唯物主义的因素。在哲学上更经常遇到唯心主义倾向或唯灵主义倾向这一事实,恩格斯告诉我们,这可归结于体力劳动和脑力劳动的分工,归结于精神追求的意志自由,并且理所当然地归结于倾向于不是把物质而是把意识放在首位的某一阶级的职业思想家的存在。

唯物主义观点如何更准确地被定义呢?既然恩格斯坚持认为,哲



学中的根本对立就是自然界与精神的对立,看来这两种互相对立的观点都表现为一种二元论,所以唯物主义者虽然认为意识天生地从属于自然,但是他们也必然把意识当成一种独立而不同的东西。不过,恩格斯实际上并未持有这种观点。他认为,自然界与精神的对立,并不是一种特定的生成关系中两个不同物体的对立。意识本身不是物,而是以某种方式组织起来的或在其中有发生过发生的物体(人体)的一种属性。因此,他的观点是一种一元论,否定那种认为有不能被称为物质的存在形式的观点。

但是,要知道什么是唯物主义,我们就必须先对物质做出规定。在一些段落里,恩格斯好像持有一种纯粹科学的或者纯粹现象学的观念,根本不考虑本体这种范畴。例如,他说:“唯物主义自然观只是按照自然界的本来面目质朴地理解自然界,不添加任何外来的东西。”<sup>①</sup>他又说:“物质本身是纯粹的思想创造物和纯粹的抽象。当我们用物质概念来概括各种有形地存在着的事物的时候,我们是把它们的质量的差异撇开了。因此,物质本身和各种特定的、实存的物质的东西不同,它不是感性地存在着的东西。”<sup>②</sup>由此看来,这意味着恩格斯所理解的唯物主义不是通常意义上的本体论,而是反哲学的科学主义,这种科学主义认为,对“本体”进行探讨没有必要,它满足于自然科学简单明了的事实,全然不顾思辨得来的东西。从这个观点来看,所有哲学都是唯心主义的,都是对科学知识的想象性装饰;可以完全肯定,恩格斯预言了哲学的衰败与消亡。“如果世界模式论不是从头脑中,而仅仅是通过头脑从现实世界中得来的,如果存在的原则是从实际存在的事物中得来的,那么为此我们所需要的就不是哲学,而是关于世界和世界中所发生的事情的实证知识;由此产生的也不

<sup>①</sup> *Dialectics of Nature*, 'From the History of Science'. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第458页。——译者注)

<sup>②</sup> *Dialectics of Nature*, 'Forms of Motion of Matter'. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第511页。——译者注)



是哲学,而是实证科学。”<sup>①</sup>“哲学在黑格尔那里完成了,一方面,因为他在自己的体系中以最宏伟的方式概括了哲学的全部发展;另一方面,因为他(虽然是不自觉地)给我们指出了一条走出这些体系的迷宫而达到真正地切实地认识世界的道路。”<sup>②</sup>“现代唯物主义……已经根本不再是哲学,而只是世界观,这种世界观不应当在某种特殊的科学的科学中,而应当在各种现实的科学中得到证实和表现出来。因此,哲学在这里被‘扬弃’了,就是说,‘既被克服又被保存’;按其形式来说是被克服了,按其现实的内容来说是被保存了。”<sup>③</sup>“一旦对每一门科学都提出要求,要它们弄清它们自己在事物以及关于事物的知识的总联系中的地位,关于总联系的任何特殊科学就是多余的了。于是,在以往的全部哲学中仍然独立存在的,就只有关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法。其他一切都归到关于自然和历史的实证科学中去了。”<sup>④</sup>

由此可见,恩格斯把哲学不是看作对世界的纯粹思辨描述,就是看作一种理解高于自然科学所证实的现象之上的现象之间的普遍联系的尝试。从这种意义上说,哲学要消失了,只留下一种与“以往的哲学”颇有共同之处的推理方法。这种推理方法历来被认为是“以往的哲学”的一部分,尽管不是基本的部分。虽然恩格斯没有明确对此做出表述,但是从根本上讲,他的观点与当时广为流传的实证主义观点是一致的。这种观点认为:哲学是其他具体科学的多余的附属品,将来仅存一些思维规律或广义的逻辑。但还有不同的一面。正如已引述的段落所示,一方面,恩格斯谈论仅指思维规律的“辩证法”,另一方

<sup>①</sup> *Anti-Dühring*, I, 3. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第39页。——译者注)

<sup>②</sup> *Ludwig Feuerbach*, I. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第273页。——译者注)

<sup>③</sup> *Anti-Dühring*, I, XIII. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第146页。——译者注)

<sup>④</sup> *Anti-Dühring*, Introduction. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第28页。——译者注)



面,在别处他用这个术语时则指关于最普遍的自然规律的全面而合理的知识体系,其中我们的思维过程只是一个特殊的范例。从这个意义上讲,他大大减少了他起初表现出的反哲学思想。哲学似乎是关于最普遍的自然规律的科学,其结论从逻辑上来源于“实证”科学提供的线索,尽管没有任何一种实证科学曾阐述过这些结论。

恩格斯的著作不时地显示出他支持这种更加冷酷和更加宽恕的哲学观点;但是,即使后者也是与当时实证主义一致的。实证主义并不想完全抛弃哲学,只是把它降到能从自然科学中做出推论的地步而已。不管是哪一种,唯物主义都不是一种本体论,而只是一种阻止对实证知识进行补充思考的方法。而恩格斯仍然使用“物质”这个词来代表整个实物存在,或者用来代表被剥去质的差异后而剩下的事物。“世界的真正的统一性在于它的物质性。”<sup>①</sup>这就是说,存在的整个含义是指能被感官感知的有形世界。不存在什么看不见的自然界或者与科学的观察不同的幕后世界。恩格斯没有讨论纯属方法论意义上或现象论意义上的唯物主义是否与世界在于物质的统一性这个观点相同,也未讨论这种观点是否与物质比起精神是第一性的观点相同。在由形而上学范畴理解的科学主义现象论与一种实体论唯物主义之间,他摇摆不定;后者认为有一种真正原初的存在形式,它的不同表现形式构成了经验世界的事件。物质就是这种原初存在,物质是由包括各种各样变化的“运动”所确定的永久的、根本的特性。因为如果不是这样,变化的根源就要从物质之外去寻找,在有些类似自然神论者说的“原动力”(primum mobile)中寻找。运动是物质的存在形式,它本身就是不可创造和不可消灭的。

381

<sup>①</sup> *Anti-Dühring*, I, 4. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第47页。——译者注)



### 三、空间与时间

除了有变化外,物质还具有不可分割的空间和时间的属性。恩格斯那时的时空理论开始把时间和空间结合在一起进行解释,即脱离时间的心理方面。这些理论可大致归纳成三种:(1)空间和时间独立存在,与有形物体无关。空间是物体的容器,但也会有与有形空间性质相同的虚无空间;时间是事件的容器,但也会有无事件发生的时间。这是牛顿的学说。(2)空间和时间具有主观性,是先验的形式(康德):它们源于认识,并非来源于经验,它们是经验的先验条件,先于任何成为可能的实际知识。(3)空间和时间是主观的,同时又是经验的(贝克莱、休谟)。它们是整理过去(*ex post*)经验的方式,即进行综合经验材料以使精神更有效地对它进行思考。恩格斯所持的观点,与上述的都不同,他认为空间和时间不是“存在的基本形式”,因而是客观的(这与休谟和康德的观点相反),但是(与牛顿的观点相反)它们是物体和事件的不可分割的属性。严格地说来,这里含有这样一种意思:没有独立存在的时间,只有连续的联系(之前与之后)，“时间”只是这些联系的一种次要抽象;同样,也没有独立存在的空间,只有距离的联系、方向的联系和范围的联系。恩格斯并没有明确这样讲,但他的思想好像是这样的。“物质的这两种存在形式离开了物质当然都是无,都是仅仅存在于我们头脑之中的空洞的观念、抽象。”<sup>①</sup>宇宙的时空无限性是关于物质不可创造、不可消灭这种学说的必然结果。

### 四、自然界的變化性

因此,可以说,除了处于不断变化和有差异的物体外并无所有。

<sup>①</sup> *Dialectics of Nature*, 'Dialectical Logic and the Theory of Knowledge'. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第500页。——译者注)



恩格斯写道,确实,“世界不是既成事物的集合体,而是过程的集合体,其中各个似乎稳定的事物同它们在我们头脑中的思想映象即概念一样都处在生成和灭亡的不断变化中”<sup>①</sup>。但是,我们不可根据关于事件是首要的,并且事物只是事件的瞬间凝聚这样一些现代理论,对以上所引的话语进行字面上的理解。因为在别处,恩格斯给物质下的定义为“物质无非是各种物的总和,而这个概念就是从这一总和中抽象出来的”<sup>②</sup>。他把自然界说成是过程的集合体而不是实物的集合体,目的在于强调物质世界的永恒变化性和不稳定性。

对辩证思维来说,不断变化的原则是个关键。恩格斯认为,黑格尔指出存在的每一种形式都要转化为另一形式,只有作为整体的宇宙不受生成、变化、灭亡规律的约束,这是黑格尔的最大成就。早期的近代科学家如哥白尼、开普勒、笛卡尔、牛顿和林奈都恪守这样的观点:不管是在天上还是在地球和有机物的结构中,基本的自然过程和分类是不可变化的。这种观点被后人加以变革,从由拉普拉斯开创的康德的天文理论开始,赖尔在地质学上的发现,J. R. 迈耶和焦耳在物理学上的发现,道尔顿在化学上的发现,拉马克和达尔文在生物学上的发现——他们都证实了自然界的永恒的变化性,证实了一成不变的不可能性。现实中每个可观察的部分都被证明只是自然界不断发展的一个阶段,所有范畴都趋于相近,越来越多的中介和过渡形式开始出现。人类本身被看作自然界变化的产物,人所有的多方面的才能是大自然本身产生的力量的继续。正是劳动把人与其他动物区分开来并且成了人类所特有的一切骄傲的源泉,即体力劳动是脑力劳动发展的原因所在。对于不断变化所进行的认识使我们确信,像地球和整个太阳系一样,人类最终会消灭。但是,物质向更高级的存在形式发

383

<sup>①</sup> *Ludwig Feuerbach*, IV. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第298页。——译者注)

<sup>②</sup> *Dialectics of Nature*, 'Dialectical Logic and the Theory of Knowledge'. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第500页。——译者注)



展这一规律使我们确信,我们参与的这些形式——自觉的反映和社会组织——将在宇宙的某个地方重现,并且到一定的时候再次消亡。

## 五、变化的多样形式

然而,自然辩证法不只是关于不断变化的问题。机械论观点与辩证论观点的主要区别在于后者能识别多种形式的变化。17世纪和18世纪的机械论,经过德国唯物主义者福格特、毕希纳和摩莱肖特(Moleschott)的传播流传到19世纪,坚持认为世界发生的每一件事只不过是机械运动,即物质质点的位移,自然中所有质的差异都是主观的,并且只是表面现象。他们由此得出结论,各个学科应仿照机械学,这些学科遵循的过程将证明它们是机械运动的特殊事例,是服从于制约空间物体运动规律的。恩格斯并未接受这种主张,更不把它看作最终的理想。他认为,变化形式的质的差异是一个实实在在的现象,更高级更复杂的形式不会降至较低级形式。实际上,较高级的形式被规定成以较低的形式为先决条件,但并不被低级的形式所包含。由此可说,化学现象比机械现象高级,有机物世界的现象则更高级;同样,从生物学至精神现象和社会过程也是一种上升。因此,变化或运动的形式是多种多样的,与此相适应的是科学的自然层次。各种形式之间存在着质的差别,每种形式都以所有低级形式为先决条件,但低级形式并不完全包括高级形式。

但是,高级形式的这种无孔不入的层次和不可降低的特性,在恩格斯那里并未得到清清楚楚的解释。他区别运动的不同形式(机械过程、分子运动、化学现象、生物现象、精神现象、社会现象,这些都像孔德指出的那样,是以从低向高的方式进行的)时,他并没有明确说明它们的不可降低的特性在于什么。这是因为高级形式的规律不能在逻辑上从低级形式的规律推演出来呢(例如,从化学规律推演出社会历史规律),还是因为高级形式的规律在逻辑上不可与低级形式的规律



相等同呢？或者，是不是因为非机械运动以及不能按因果关系对其进行解释的“高级”过程中的东西，而说这是一个本体论上的不可降低的特性呢？前一种解释说服力较小，因为它没有排除这种高级过程，只不过是统计学特殊方式出现的一种机械过程这种假设。尽管按照本体论的标准来说，机械运动因而就是唯一的变化形式，但是科学会使自己满足于运用关于特殊条件下的科学表现形式的统计规律那样的观察目的。第二种解释排除了这种假设，但它也没有很快弄清那种本体论上的不可降低的特性是怎样造成的，虽然它指出了所有过程无一例外的相同物质基础的起点。

无论这个问题的答案是什么，显然恩格斯不是把各种变化下的自然界视为一成不变的，也没有把自然界的多样性降为一个模式：多样性是实实在在的，不是纯粹主观的，或者把它归结于我们认识上的暂时不足。从发生学上来说，所有高级形式都来源于低级形式（在某种程度上，科学史反映了这种次序），这些高级形式从某种意义上说是内在固有的；换言之，物质以其固有的性质倾向于以能够被世人观察到的方式向存在的高级形式发展。但是，恩格斯没有解释高级形式是怎样潜在地包含在物质的基本属性之中的。

## 六、因果关系与偶然性

自然界的多样性确实存在，这种观点，可使我们以不同于机械唯 385  
物主义观点的方法去理解因果关系。关于这一问题，按其传统的方法，机械唯物主义把决定论归结为每个事件发生时每个细节都受到种种条件总和的制约这一原则。如果我们说某事为意外事故，仅指我们不知道事故发生的原因。偶然这个范畴是一个主观的范畴。正像拉普拉斯说的那样，天才无论什么时候，不管是过去还是将来，都能对宇宙做出完全而又精确的描述，假若天才确切知道此时或彼时每一个粒子具体的机械协同因素（位置与动量）的话。对于不是被决定的现象，



特别是自由意志,除非它是纯粹主观或错误意义上的自由,否则不可能提出什么问题。这种决定论在近代哲学上以笛卡尔(关于物质世界)、斯宾诺莎和霍布斯为代表,在19世纪机械论者中有许多信徒。

但是,恩格斯所持有的是一种不同的观点。在他反对没有原因的现象的可能性,并且也在反对被看作是实现意识目的的预定自然界的存在这个意义上,他相信普遍的因果关系,这恰恰与唯物主义相反,因为它含有这样一个意思:意识比起物质来是第一性的。但是,他根据科学的观点,把普遍决定论的一般公式看作是极为贫乏的。如果说某个豆荚里有5颗豌豆而不是6颗,某条狗的尾巴长5英寸,不多不少正好是5英寸,或者说某一朵花在某一刻是从某个蜜蜂那里受精,如此等等,并且所有这些事实都是由太阳系赖以生成为原始星云的粒子状态决定的,那么我们是在做一项对科学毫无用处的陈述。这与其说是在克服自然界的偶然性,不如说是在普及这种偶然性。诸如此类的解释对我们没有丝毫的帮助;它们一点也不能使我们对事物进行预测或者提高我们的认识。科学的职责就是对在某些领域起作用的规律进行系统的阐述,所以我们才能认识现象、预测现象并影响现象。微小的差异是因无数的反应所致并且可能被认为是偶然的。但是,科学所关心的并不是这些,而是那些能在众多偏差中被辨认出来的普遍规律。“在似乎也是受偶然性支配的自然界中,我们早就证实,在每一个领域内,都有在这种偶然性中去实现自身的内在的必然性和规律性。而适用于自然界的,也适用于社会。”<sup>①</sup>恩格斯并没有对他关于偶然性的观点进行准确的阐述,但他的思想似乎认为偶然性既不是我们不知其原因的事件(机械论者持有这种观点),也不是没有原因的事件(非决定论观点)。如果一个现象是偶然的,那么它是在客观上如此,并不是相对地如此。这些部分地组成一系列属于某种规律性事件的现象,不可避免地受到属于另一种规律性即一种不同运动形式的事

<sup>①</sup> *Origin of the Family*, IX. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第194页。——译者注)



件的干扰。这些干扰之所以被称为意外的,并不是在于它们自己,而在于这种观点所认为的先前事件所属的那个过程。一个毁掉全球生命的大灾难,按照生物进化规律来说,就是偶然的,可以说,生物进化规律并没规定有这样的事件,但是这个事件本身不会受制约。某一孤立的事实,如某个豆荚里有5颗豌豆,是我们没有必要并且也不能进行调查的许多具体情况的结果。风的状态、土壤的温度等也是如此。所有这一切综合起来产生一个独特的事实,即,因而不受像一颗种子长成豌豆而不是松树这样如此的纯粹植物规律所决定的独特事实。泛泛地说每一个过程的每一细节都受严格的必然性控制,这纯粹是形而上学的措辞,毫无阐释的价值。科学所关注的是在每次稍有不同的情况下理所当然地起作用的规律,虽然变化是因偶然性所致,但是这些规律,尽管有偏差和受到干扰,仍然可靠。这里的关键是这些规律本身,而不是它们的每个个别情况下的具体作用。

正因为这是恩格斯关于规律性和因果关系的观点,他就以不同于平常人们所持有的态度来探讨自由这个问题。自由并不意味着没有因果关系,它也不是人的永久属性。这不是什么否定自然规律,也不是什么任意玩弄自然规律的问题。恩格斯在做了一项重要更改后,仍然采纳了产生于斯多葛学派,并且通过斯宾诺莎传给黑格尔的那种关于自由的观点:自由是对必然的认识。

自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立,而在于认识这些规律,从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。……意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的能力。因此,人对一定问题的判断越是自由,这个判断的内容所具有的必然性就越大。<sup>①</sup>

387

这一段似乎是说,自由作为对必然的认识,对斯多葛学派、斯宾诺莎和黑格尔有一种含义,对恩格斯却有另一种含义。认识到发生之事必然

<sup>①</sup> *Anti-Dühring*, I, XI. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第120页。——译者注)



发生,并且使自己对此表示服从的人,不是自由的人。人在认识到他生活的这个世界的规律并且因此能产生他所希望的变化这个程度上,是自由的。自由是指个人或共同体能够支配自己生活条件的能力的程度。因此,它是一种事态,而不是人的永久属性。自由以对环境及其规律的认识为先决条件;但它不只在于这样的认识,因为除此之外,它还需要个人对环境施加影响,或者说,无论如何,只有人对环境施加影响时,自由才能被发现。某一个人或某一个共同体本身并不存在什么自由还是不自由,但相对地说,对他们的处境以及左右处境的能力却有自由与不自由之说。当然,永远不会有绝对自由,即不存在约束每一情形所有方面的不受限制的能力。但是,随着自然规律和社会现象得以进一步的认识,人类自由会无限地增长。从这种意义上来说,社会主义是“从必然王国向自由王国的飞跃”,这里,社会控制着它本身存在的条件和生产制度。这些社会存在条件和生产制度到目前还无法控制,并且对大多数人产生了不良影响。

因此,恩格斯以不同于他的前辈的方式提出了自由意志这个问题。他不问自觉选择的活动是否总被独立于意识之外的情况所决定,而是问在什么条件下人的选择对所设定的目的最有力,不管这种目的是实践的还是认识的。自由是自觉活动的有效程度——而不是独立于制约所有现象的规律的规律的程度,不管这种独立是人们意识到还是意识不到自己的作用;因为,按照恩格斯的观点这种独立是不存在的。

## 七、自然辩证法和思维辩证法

388

按照恩格斯的理解,辩证法是对所有运动形式或者是对自然界、人的历史和思维活动进行的研究。因此,存在着一种制约自然界的客观辩证法和一种在人们头脑反映同样规律的主观辩证法。“辩证法”这一术语有双重的意义,它或是用来解释自然界和历史的过程,或是用来对这些过程进行科学的研究。如果我们能够辩证地思维,这是因



为,我们的头脑同自然界一样遵循同样的规律:“头脑中的辩证法只是现实世界即自然界和历史的各种运动形式的反映。”<sup>①</sup>正如这句话所含的意思,恩格斯接受了在逻辑上与当时自然主义学说相同的心理学观点,也就是说,他把自然规律视为事实,视为可经验到的神经系统功能的规律性。不管怎样,只有人类才能辩证地思维。动物可以表现出在黑格尔哲学的意义上所说的那种“理性”的动作,即对归纳、演绎、分析、综合和实验的初步抽象——打碎坚果是分析的开始,表演节目的动物显示了综合的能力;但是辩证思维包括对概念进行检验的能力,这种能力只为人类所特有。

辩证法——从思维能理解现象的发展过程、现象内部矛盾、对立面的互相渗透和质的差异这个意义上讲——是随着许多时代的发展才逐渐形成的。在古希腊和古代东方的思想里,甚至在流行的如“两极相通”等谚语中,我们可以发现辩证法的胚胎。然而,只有德国哲学,首先是黑格尔,使辩证法有了一个完整的概念体系。但是,在使它为科学服务之前,需要在唯物主义的意义上对它进行重新阐释。概念必须被剥掉其自生自长的权力,必须被看成是自然现象的反映。这种把观念分成对立的并在更高级的统一体中对它们进行综合的方法,因此被视为关于支配现实世界的规律的图像。

辩证法可以归结为以下三点:从量到质和从质到量的变化,对立面的互相渗透,否定之否定。这是一些由黑格尔系统阐述的并且被看成是支配自然界、历史和人类精神的规律。

## 八、量和质

389

量变为质的规律,或者更确切地说,量的差别的聚积,产生质的差别的规律,可以做如下解释:量的差别指那些以度量上点与点之间的

<sup>①</sup> *Dialectics of Nature*, 'Natural Science and Philosophy'. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第454页。——译者注)



距离为详尽特征的差别——如温度、压力、尺寸、元素数目等等。不能单纯以数字表示的差别是质的差别。因而,这一规律贯穿于自然界,即某一事物量的方面的增加或减少都可导致质变的某一关键点(通常可以清楚地规定出)。再则,辩证法宣扬质变只能由量的增加或减少所产生。这类变化出现在现实的一切领域。化合物里一定元素的原子数目的差别,能产生具有截然不同性质的物质(例如,碳氢化合物系列、酒精、酸等等);具有一定能量的电流能使灯丝发热;物体根据温度之变而改变浓度,能在某一限定点下熔化或凝固;在一定的频率限度内,光波和声波能被人的感觉器官所感知。在这里,感觉的限度又体现出因量变而发生的质的差别。内部细胞运动的减速以及因此损失的热量,在一定点上会导致某一细胞的死亡,这是质变;要想使一笔钱变成资本,也就是说,要想使它创造剩余价值,应使这笔钱达到一定量才行;人们在工作时的合作不仅仅是一种合并,而是每一个人力量的增殖。(尽管不是所有这些例子都是恩格斯举出的,但是这些例子与他的思想相一致。)总的来说,由于量的增减而发生的质变,在我们区别聚合体和完整体的所有事例中都可以看到。自然界和社会可以提供数不胜数的整体不仅仅是部分的总和这种情况的例子,部分在作为完整体系的部分时获得新的性质,同时,这个体系产生了从支配其组成部分的规律中推断不出来的新的规律性。自恩格斯以后,整体这个概念成了一个重要的方法论题目,并在像格式塔心理学、生物学整体论等这样的形态中成为一个根本性的范畴。这在古希腊的思想中也能发现,例如,亚里士多德提醒人们注意区别完整整体和由组成部分而来的合并整体。但是,只有从量到质的变化规律才开始把这些直接、简单的观察概括成一条普遍原则。有机体结构部分地依赖于其规模这一事实也是这条规律的特例:一个长有蚂蚁结构的动物不可能像河马一样大,相反,亦然。恩格斯说,甚至在数学上也存在着质的差别,例如,根和幂、无穷大或无穷小与有穷量值的不可通约等等。

这种关于质的差别与量的差别之间的对立,有助于理解恩格斯



的唯物主义与机械唯物主义之间的不同。机械唯物主义者——例如,笛卡尔、霍布斯、洛克和18世纪绝大多数法国唯物主义者都企图证明质的差别并非世界本身固有的,而是我们感觉的一种特征;企图证明事物的真正属性或“根本”属性是“几何学”的面积、形状和变化的属性,而其他的事物都是由我们对机械性的刺激物所做出的主观反应的幻觉。另一方面,恩格斯在某种程度上,当然以更精确的方式,再现了弗兰西斯·培根的思想;培根认为质的差别不能被看成是量的等同物。从量到质的变化规律似乎仅仅表明在自然界和社会中不存在可附加的特性,或者也许表明不存在纯粹的附加的质,就是说,没有产生新的性质或者导致现存性质的消失,就没有任何东西能被无限地加强。

## 九、世界中的矛盾

恩格斯辩证法的第二个规律是矛盾发展和对立面互相渗透的规律。他关于这个问题的言论比他的其他论点更为凝练。他说:“某种对立的两极,例如正和负,既是彼此对立的,又是彼此不可分离的,而且不管它们如何对立,它们总是互相渗透的。”<sup>①</sup>两极性现象出现在磁学、电学、力学、有机体的发展(遗传与适应)和社会生活里,然而,这并不只是对这个事实加以注意的问题,而是需要说明,自然界本身包括成为一切发展源泉的矛盾、对立和互相渗透。在恩格斯看来,矛盾的存在实际上是对形式逻辑的否定,形式逻辑关于思维的一条基本规律通常被称为不矛盾律。他这样写道:“运动本身就是矛盾;甚至简单的机械的位移之所以能够实现,也只是因为物体在同一瞬间既在一个地

391

<sup>①</sup> *Anti-Dühring*, Introduction. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第25页。——译者注)



方又在另一个地方,既在同一个地方又不在同一个地方。”<sup>①</sup>这在更为复杂的现象中更为明显。“生命首先正是在于:生物在每一瞬间是它自身,同时又是别的东西。所以,生命也是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛盾。”<sup>②</sup>甚至数学科学也充满了矛盾。“例如,A的根应当是A的幂,这就是矛盾,可是毕竟 $A^{1/2} = \sqrt{A}$ 。负数应当是某数的平方,这也是矛盾,因为任何一个负数自乘得出的是正的平方。……可是 $\sqrt{-1}$ 在许多情况下毕竟是正确的数学运算的必然结果。”<sup>③</sup>同样,社会也是通过矛盾的不断出现来获得发展的。

恩格斯因为他关于矛盾的观点受到人们的批评,这种观点认为,矛盾实际上无处不在以至对它们进行描述违背逻辑,即逻辑矛盾是宇宙的一个特征。大多数的当代马克思主义者认为,“矛盾发展”这个原理,并不一定非要对逻辑上的不矛盾律进行否定;他们认为,恩格斯在遵循黑格尔的方法而把运动说成矛盾时,他是在重弹埃利亚的芝诺悖论的老调。二者之间唯一的不同地方在于:芝诺声称,因为矛盾,运动是不可能的;而恩格斯却认为矛盾是事物的性质。当今有许多马克思主义者坚持认为,完全可以谈论自然界和社会中的冲突和相反趋势这种意义上的矛盾,他们把这些东西说成是向更高级形式发展和进化的原因,但并不一定非得要对形式逻辑进行否定。在相反的趋势确实存在这一事实里并没有什么不合逻辑的东西。我们并不需要相信两个相互矛盾的命题彼此都是真实的,我们只需要相信自然界是一个充满紧张和冲突的系统。

① *Anti-Dühring*, I, XII. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第127页。——译者注)

② *Anti-Dühring*, I, XII. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第127页。——译者注)

③ *Anti-Dühring*, I, XII. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第128页。——译者注)



## 十、否定之否定

恩格斯的“否定之否定”规律旨在对矛盾发展的阶段做出更精确的说明,并在细节上已做必要的修正后(*mutatis mutandis*),与黑格尔的阐述相一致。这个规律宣称,每个系统都有一种从自身中产生出与自己相反的另一系统的天然倾向。为了产生某一系统,这种“否定”进而被否定,这个系统在某些重要方面对前者的重复,是更高层次上的重复。因此,产生一种螺旋式的发展;论题的反面或对立面得到解决,但又消失在一种将它们以更完善的形式保存起来的综合里。例如,一粒种子长成植株,这是对种子的否定,植株结粒,不是一颗而是很多颗,之后,植株死去,结出的种子作为一个集体对否定进行了否定。在昆虫身上,我们也发现了同样的循环,卵长成幼虫,幼虫长成蚕,蚕又生出大量的卵。数字被负号否定,负号又被平方否定,这与我们可以通过把正数自乘得出的数没有什么区别,“因为这种被否定的否定如此牢固地存在于 $a^2$ 中,使得 $a^2$ 在任何情况下都有两个平方根,即 $+a$ 和 $-a$ ”<sup>①</sup>。历史也是按同样的规律发展的,即从原始人的公有制到阶级社会的私有制和社会主义全民所有制。这种否定之否定包括恢复财产的社会性,不是回到原始社会,而是创造一种更高级、更先进的所有制制度。同样,古代哲学里的原始唯物主义,为了在辩证唯物主义的更完美的形式中得以复归,被唯心主义学说所否定。辩证意义上的否定不仅仅是对旧秩序的破坏,旧秩序的这种方式的破坏是在破坏的同时保存了它的价值,并把它推进到一个更高的层次。然而,这对肉体死亡这种现象并不适用。生命包括破坏的胚芽,但个人之死并不能导致更高级形式的复原。

<sup>①</sup> *Anti-Dühring*, I, XIII. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第144页。——译者注)



## 十一、对不可知论的批判

正如恩格斯所说,哲学的基本问题还有其“另一方面”,即世界是否可知、人的头脑能不能对独立存在的自然界中的各种联系形成一个真实的映象这个问题。在这一点上,新唯物主义坚持反对所有诸如休谟和康德等人的不可知论。新唯物主义否认有绝对的认识极限,或者说现象与不可知的“自然之物”有着实质差别这种观点。根据恩格斯的观点,要驳斥这种不可知论观点并不难。科学总是把“自在之物”转化成“为我之物”,正像它发现新的、实际已存在而原来不为人知的化学物质一样。这种已知的现实和未知的现实的差别不是可知与不可知的差别。如果我们能在实践中运用假说来预见事件的发生,那么这使我们确信,受到观察的领域已真正地被人类的认识所掌握。实践、实验和工业都是对不可知论者最有力的驳斥。在哲学史上,不可知论确实发挥过有益的作用。例如,启蒙时期的法国科学家们试图通过宣称形而上学的问题不可解决而认为同宗教相比,科学是中立的,以此使自己的研究摆脱宗教的束缚。然而,这种态度也带有通过假设现实问题不能解决来回避这些问题的味道。

## 十二、经验和理论

认识的先决条件是经验。像前人 J. S. 穆勒一样,恩格斯甚至在数学上采取了经验主义的立场,至少在关于数学基本概念的根源这个问题上是这样:

数和形的概念不是从其他任何地方,而是从现实世界中得来的。……纯数学是以现实世界的空间形式和数量关系,也就是说,以非常现实的材料为对象的。……但是,正像在其他一切思维领域中一样,从现实世界抽象出来的规律,在



一定的发展阶段上就和现实世界脱离,并且作为某种独立的  
东西,作为世界必须遵循的外来的规律而同现实世界相  
对立。<sup>①</sup>

然而,恩格斯的经验主义与当时大多数的现象主义者和实证主义者所 394  
持有的那种经验大不相同。他并不认为认识是从处于自然状态的事  
实到理论的单向发展,也不把理论概括视为“被动”的建构,即理论从  
积累和归纳中得出而对新的事实观察没有反作用。这里,正如在其  
他地方一样,在事实与理论之间存在着一种相互作用。恩格斯没有对  
涉及的问题进行详细阐述,但是他思想的主要线索则清晰可见。他反  
对他所称的“纯粹的经验主义”,即盲目地相信事实,也可以说,盲目地  
解释事实本身。在“神灵世界中的自然科学”(《自然辩证法》)一文  
里,他指出,严格的经验主义对求助于实验和观察的唯灵主义者们的  
信念提供不了什么答案。要解释事实,理论是必需的;对科学来说,轻  
视理论是致命的弱点。(基于这个理论基由,恩格斯称牛顿为“归纳蠢  
驴”。)

事实本身不能自我解释,为了找出它们之间的联系,我们就需要  
确实是由观察得到的但在一定时间内成了认识的独立方面的理论工  
具。在科学的进步中,经验与理论之间存在着一种相互作用,虽然从  
渊源关系上说前者总是先于后者。看来,恩格斯不是把科学规律视为  
仅仅是逻辑的总和或者是对事实进行诸多陈述的简化阐述,而是把科  
学规律视为包含有更深入的东西,即它们所描述那种联系起来的必然  
性——一种不是某一事实也不是全部事实相加所固有的必然性。自  
然界中存在着一种“普遍性形式”。

一切真实的、寻根究底的认识都只在于:我们在思想中  
把个别的东西从个别性提高到特殊性,然后再从特殊性提高  
到普遍性;我们从有限中找出和确定无限,从暂时中找出和

<sup>①</sup> *Anti-Dühring*, I, III. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第  
41~42页。——译者注)



确定永久。然而普遍性的形式是自我完成的形式,因而是无限性的形式;它把许多有限的东西综合为一个无限的东西。我们知道:氯和氢在一定的压力和温度下受到光的作用就会爆炸而化合生成氯化氢;而且只要我们知道这一点,我们也就知道:只要具备上述条件,这种现象随时随地都会发生。至于是否只发生过一次还是重复发生过100万次,以及在多少天体上发生过,这都是无关紧要的。自然界中的普遍性的形式就是规律。<sup>①</sup>

- 395 关于某种具体因果联系的规律的必然性,不像休谟所说的那样,仅仅是联想的习惯。这种必然性是自然联系本身固有的。我们通过以下这个事实就可认识到这一点,这个事实是,我们不只对某些具体事件的有规律的先后次序进行观察,而且作为这种观察的结果,我们自己也能使这个事件发生。

恩格斯对关于经验主义的理论建构的背景所做的评论很扼要,但这些评论的总倾向很明显。在认识源泉的问题上,他是个激进的经验主义者(任何正确的认识都来自经验而不是别处);涉及方法问题,也就成了温和的经验主义者。认识的社会过程导致了理论工具的产生,也正是因为这个理论工具,我们才对事实不是被动地服从而是对它们进行解释和综合。(例如,在恩格斯看来,热力学第二定律十分荒唐,因为这个定律断言宇宙能量的全面减少。)科学并不仅仅是对事实的精确记录,还是对自然界中某些普遍而又必然的东西的理解。

### 十三、认识的相对性

同时,恩格斯认为,不管是我们的全部认识还是部分认识,如对自然规律的认识,要达到绝对正确是不可能的。在接受真理标志着与现

<sup>①</sup> *Dialectics of Nature*, 'Dialectical Logic and the Theory of Knowledge'. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第498~499页。——译者注)



实是一致的这个传统观点的同时,在对真理是一个过程并且从根本上讲真理是相对的这一思想的阐述上,恩格斯仿效了黑格尔。

但是,什么是认识的相对性呢?恩格斯认为,判断的准确度不是关于根据判断者是谁,或者判断的情形如何来说是真还是假这个意义上的时间或人。他对相对性的认识是从几个不同的方面阐述的。首先,认识,在它总是不完全的以及人类在其有限中发现不了宇宙的所有秘密这个明显的意义上讲,是相对的。其次,相对性更重要的方面是它特别适用于科学定律。科学通常取得发展的道路是,对被观察事实的理论解释经过一定的时间,又被其他与以往解释并不矛盾但把正确性范畴缩小了的解释所代替。因此,波义耳和麦利亚兹(Mariotte)关于气体压力、体积和温度之间关系的定律,被雷格诺(Regnault)关于这个定律不适用于一定温度和压力限度之外的发现所纠正。但是,我们绝不可肯定,我们已经一劳永逸地发现了某一独特定律的适用范围,也不可肯定将来不会对这个定律再做更为精确的描述。在这个意义上,所有的科学定律都是相对的,或者说只有在相对的意义上它们才是正确的。

396

再则,我们还可以从对收集的相同事实做不同的理论解释,并且随着科学的发展,这些解释的范围尽管不会全部消失但也越来越窄,这个意义上来谈论认识的相对性。最后,尽管在关于自然界的定律和假说之间有着区别(除非我们否认有因果联系的现实,在这种情况下,每一定律都是假说),但科学概括的基础绝不会完备至臻,因为科学概括包含无数可能的个别事实。因此,任何要求认识达到绝对正确的论点肯定是像“人人皆死”这样的常言套语或者是像“拿破仑死于1821年5月5日”这样的具体事实。真正的绝对认识,不管是从在精神上再现整个宇宙的意义上讲,还是从确定具有不可改变的、最终正确的定律的意义上讲,都是我们只能无限地接近却不可达到的目标。但是,这样一来,我们终于获得了关于整个现实的越来越充实和越来越精确的图画。



## 十四、实践是真理的标准

在恩格斯看来,对我们的认识标准所做的最正确的证实是我们行动的有效性。如果凭着一定知识的力量,我们开始从某些方面改变世界,如果我们这样做获得成功,那么这就是对我们认识的最好检验。在这个意义上,实践是真理的检验标准。因此,我们有理由去避免不适用于实践证实的精神思辨。在一些段落里,恩格斯对“实践”这一概念做了如此广义的解释,甚至反对根本谈不上我们对外界发生作用的假说的检验也包括进来了,如对天体观察的检验。但是,在认识活动中,实践的重要意义比这更为广泛。实践不仅仅是最好的标准,而且它本身也是认识的来源,因为现实社会认可的需要使人们对某些特殊领域进行探讨并决定他们要回答的问题的范围。这样一来,实践便确定了探索知识的真正目的和社会动机。在这个意义上,思维从实践上被定向了。这并不是说,思想不是“客观的”——这种客观是指受历史和其他情况的局限,思想能够反映独立于人的观念的自然界本身的实在的、真实的属性和联系。另一方面,恩格斯在“辩证逻辑和认识论”里这样写道:“自然科学和哲学一样,直到今天还全然忽视人的活动对人的思维的影响;它们在一方面只知道自然界,在另一方面又只知道思想。但是,人的思维的最本质的和最切近的基础,正是人所引起的自然界的变化,而不仅仅是自然界本身;人在怎样的程度上学会改变自然界,人的智力就在怎样的程度上发展起来。”<sup>①</sup>

从这段饶有趣味的话语中,我们可以推断,恩格斯倾向于把人类认识的内容视为人与自然界相互作用的结果,而不仅仅是对自然界的反映,其中,实践活动起了点金石以及利益决定因素的作用。然而,这将意味着,我们认识的对象不是现实本身而是人与自然界的联系。这

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第483页。——译者注



很难与那种认为人的思维是对世界越来越完善的反映这种观点相吻合,因为它独立于人的认识活动和实践活动。然而,这一段落表述得不是很清楚,以至不能足以证明推论的合理性。恩格斯在别处也没有进一步发挥这一思想,他的术语如“人的思想的基础”所确切指的是什么也并不清楚。尽管如此,在这里我们发现了一个与他认为思维是现实世界的摹本这种观点大不相同的概念和线索。

## 十五、宗教的起源

根据唯物主义的辩证变化观点,恩格斯同整个唯心主义哲学、同他的所有超越不出对世界仅作机械主义解释的前辈对立起来。在某种程度上,他甚至与费尔巴哈对立起来:恩格斯大力称赞费尔巴哈在克服德国唯心主义上所起的巨大作用,同时,又批评费尔巴哈简单地抛弃黑格尔的辩证法,而不是去发现它的合理内核。另外,像所有以前的唯物主义者一样,费尔巴哈“下半截是唯物主义,上半截是唯心主义”。就是说,他对人类历史尤其是对宗教幻想只能从意识形态上进行解释,别无他途。他把宗教幻想看成是历史变化的主要动力。在这一方面,现代唯物主义却是前后一致的,即通过把社会意识看成是物质生活条件的结果从而说明历史事件。这甚至看起来好像是恩格斯把历史唯物主义看成是哲学唯物主义的逻辑结果,尽管恩格斯并没有明确地这样说。至于对被费尔巴哈确定为历史重大变化的动因的宗教,恩格斯与实证主义的进化论相一致,把它看成人误解和无知的结果。

398

在远古时代,人们还完全不知道自己身体的构造,并且受梦中景象的影响,于是就产生一种观念:他们的思维和感觉不是他们身体的活动,而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起,人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。如果灵魂在



人死时离开肉体而继续活着,那就没有理由去设想它本身还会死亡;这样就产生了灵魂不死的观念……不是因为宗教上的安慰的需要,而是因为人们在普遍愚昧的情况下不知道对已经被认为存在的灵魂在肉体死后该怎么办。由于十分相似的原因,通过自然力的人格化,产生了最初的神。随着各种宗教的进一步发展,这些神越来越具有了超世界的形象。<sup>①</sup>

按照启蒙时期思想家的样子,恩格斯把宗教看成是无知和缺乏认识的结果。这样一来,他就抛弃了马克思把宗教视为由劳动异化而产生的从属异化的观点,这一观点有利于唯理论的解释。在这一方面,恩格斯在宗教的起源和性质这个问题上也是与19世纪进化论的思想相同的。

---

<sup>①</sup> *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, II. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第277页。——译者注)



## 第十六章 要点重述和哲学解说

399

### 一、马克思的哲学和恩格斯的哲学

总的来说,恩格斯的观点,可以说既是自然主义的,又是反机械论的。他认为,宇宙是动态地、多样化地向着更高形式发展,并通过内部冲突来丰富自身。他对辩证法的看法是反哲学、反形而上学的(虽然在这一点上有不一致的地方),这种看法承认宇宙的多样必不可降为一个单一模式。这种看法,就其对自然科学的信任和对其的不信任(绝不是一组认识规则)来说,并就其一般的经验论和决定论的倾向和(不太明显的)现象主义来说,与科学主义和实证主义是同类的。另一方面,由于它对激进经验主义的批判和它提出了运动的多样形式的理论,它与典型的实证主义又有分歧。(甚至在这点上,孔德——马克思和恩格斯极为鄙视的人——预示了恩格斯的观点,孔德拒绝把所有现象都归为机械论模式,他对于科学所做的分类,恩格斯做了少许改动而继承下来。)

还应当指出一点,恩格斯的进化论很明显讲的是宇宙的各个部分,而不是宇宙整体。正如我们在《自然辩证法》导言的末尾所读到的,宇宙是无限的、永恒的,以永无终结的生死循环再现着同样的形



式。宇宙的特殊部分,独特的星云系,以其内部必然性,发展出有机生命和意识的更高形式,但作为整体的宇宙并不以这种形式发展。我们可以推断,作为地球的居民,我们正生活在宇宙的一部分——这一部分正处在向上发展的状态;但从关于整个自然界的观点来看,这仅仅是昙花一现,若是宇宙的某些凹角或裂缝没有中断,整个自然界一定会无限重复它自身。

当然,恩格斯的观察是以当时的科学和数学为依据的,其中许多东西今天已经过时。但是,他的总的思想脉络——自然主义、认识是现实的反映、知识是相对的、自然辩证法——受到后来的马克思主义者的拥护,尤其是被俄国人(如普列汉诺夫、列宁)视为杰出的马克思主义哲学。同时,自然辩证法也受到了一些马克思主义者的批评。第一个指责恩格斯的哲学根本不同于马克思哲学的人好像是斯坦尼斯瓦夫·布若佐夫斯基(Stanislaw Brzozowski),麦克斯·阿德勒(Max Adler)也谈到了两位创造者之间的重大分歧。后来,卢卡奇指责自然辩证法,他说,关于自然界本身进行辩证的运动这种观点与马克思关于辩证法是主体与客体之间的相互作用并最终达到二者统一的观点是不一致的。按照马克思的观点,自然界不是一成不变的,是要被人类在认识过程中加以同化的;自然界是实践活动的副本,并且是仅仅在以实践活动为背景的情况下才被“赋予”的。如果实践只是自然力的运用或者检验假说的标准的话,那么人改造自然界这一明显的事实本身并不能使那种思辨的认识理论无效。辩证法——马克思认为,是理论和实践的统一——正因为它以意识活动为先决条件,所以不能只关系到自然界本身就得到系统而明确的阐述。

这里提出的问题是这两位科学社会主义创立者的认识论观点是否完全相同,我们认为可做如下分析。

恩格斯的辩证法是在达尔文的发现的影响下,并且是在达尔文主义的精神氛围中形成的。当时的主要思潮(恩格斯也受到很大的影响)是用自然主义观点对生命、认识和社会现象做出解释。自然主义



观点把人类历史当作自然历史的延续和特殊事例来看待,并设想自然界一般规律以独特形式适用于人类的命运。当然,恩格斯并不怀疑人类历史有其特殊的属性,他也未断言动物王国的规律足以解释人类社会,或者说不加更改就能适用于人类社会。诚然,他明确地反对这样一种程序,即进化中的自然界产生新的属性,而人类社会是这种变异的一种实例。在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书论及总体而言的有机世界的历史与人类历史的区别时,恩格斯仍然认为,人与动物不同,人的行动以自觉意图为根据,但人的意图和整个活动符合历史的“客观”规律性,不管人是否能认识到,这些规律性都是独立存在的。这一最后的思想与马克思的许多论断是一致的,但是,如果说这意味着个人活动的自觉特性并不影响支配整个历史的规律,只是标识人类历史的特征的话,那么这段思想本身与马克思的观点是不一致的。因为,马克思的马克思主义的哲学基础,看来与那种认为人类历史是自然界普遍规律的特殊应用,以及认为思维规律也是与大脑心理上或生理上的规律性相同的观点并不一致。在广义上,恩格斯却认为可根据自然历史和人类遵从并且能认识到的进化规律对人类进行说明;而马克思则认为我们所认识的自然界是人类的扩展,是实践活动的一个器官。当然,人并没有创造自然界,自然界也不是人的主观想象。但是,我们认识的对象不是自然界本身,而是我们与自然界的联系。换言之,当马克思说认识有实践特性时,他并不是仅指实践需要决定利益,也不是仅指实践活动证实假说。人类的实践是我们认识的真正对象,认识本身永远摆脱不掉获得认识的实践方式和环境方式。我们不能摆脱历史条件来对主体本身进行思考。“我思故我在”是不可能的。但是,客体同样也摆脱不了这样一个事实:它在实践联系中作为纯粹的人类对象而使自身呈现在人类面前。与自然界进行实践性的接触是我们认识不可逾越的地平线,从这个意义上讲,不存在什么我们可以对之进行思考并施加作用的一成不变的自然界。就我们而言,自然界只是按照我们的活动和需要而被认识。认识摆脱



402 不了它是人类的、社会的和历史的认识这样一种事实。或者,换言之,不存在什么主体能认识自然形式的原来面目,以期在主体自己的头脑中将它们显现的先验观点。按照马克思的观点,对意识所做的唯物主义解释是指,认识和感情、希望、想象、理想等心灵中的其他东西都是社会生活和历史的产物。所以,人类不会采取一种宇宙的或神性的观点,把自己的人性抛在一边,不会把现实理解成自在之物而不是人类实践的对象。

因此,在恩格斯自然辩证法中潜在的先验论和马克思观点中占主导地位的人类中心说之间,有着一种明显的区别。这种区别在他们各自对黑格尔和黑格尔辩证法的重视程度上也可以看出来。对黑格尔在精心搞出辩证法的概念框架上所起的作用,恩格斯大加赞扬;他把德国工人运动看成是德国古典哲学的唯一合法的继承人;他认为,强调所有社会存在形式的暂时性是黑格尔主义的一大优点。另一方面,针对黑格尔关于自然界永无休止地重复着其进化循环这种非辩证的自然观,尤其是针对他的“体系和方法之间的矛盾”,像19世纪40年代激进的青年黑格尔派一样,恩格斯批判了黑格尔。通过批判,他们都认为辩证法所讲的是没有终止的发展和否定,所以没有任何一种存在形式或社会形式会是最终的,绝对是永远达不到的。黑格尔却主张某些形式的宗教、哲学和国家是最终的、不可改变的,因而他背叛了自己的方法。

但是,这种假定的方法和体系之间的冲突,不是通过发现所有形式的暂时性和最终形式的不可能性就会解决的。黑格尔的思想若不是在绝对中得以实现,以及在被青年黑格尔派认为已不再是黑格尔哲学的否定性中得以实现,就是无法理解的。黑格尔对康德和费希特,尤其对“坏的无限性”或对未有终止的发展这一观点所做批判的全部重点,在于发展的任何阶段只有与最终状态联系起来才能被理解,否则,所谓的“发展”只是一个永恒的重复。只有实际上可以达到的而不是在天边某处朦胧可见的绝对者,才能提供对任何精神发展阶段赋予



意义的推演体系。在抛弃终极目标这个保守观点的同时,很有可能从黑格尔辩证法里挽救永恒发展这种思想的观点与这样一种哲学相似,即这种哲学面临上帝万能和人的自由意志之间的矛盾,它可能会抛弃上帝而宣称自己保留了基督教的真正实质——无神论。这种矛盾,或是紧张关系,本身就是基督教的实质,丢掉其中的任何一个方面就不是使基督教适应批评性的思想,而是直接把它毁掉。同样,关于没有存在的最终统一的无限发展这种观点,不是对黑格尔哲学的批判性汲取,而是对它的否认。况且,“矛盾”的最初术语甚至不是黑格尔哲学专有的,这个术语来自康德和费希特,如果把它当作辩证思维的核心,那么这种辩证法并不需要黑格尔哲学的传统。

但是,马克思对黑格尔的汲取,并不是基于抛弃体系的同时保留方法,而是基于“使黑格尔头脚倒置”的立场,这却是另一回事。马克思以他自己的方式从康德和黑格尔那里继承了历史在人的完整统一性中、在存在与本质的同一中和在消除人类生活的偶然性中达到顶点的观点。以马克思之见,人不是要有像施蒂纳所主张的偶然性(现代存在主义者,至少无神论存在主义者与施蒂纳抱有同样的观点);相反,迄今为止一直是偶然性的东西,虽被错误地称为自由,但它们却来自支配人类的对象化力量的能力。要改变这些力量并使人的存在服从于自己的自由,消除经验的生存和类本质的区别,就等于减除存在的偶然性。人不再受自己的创造物的异化力量的支配;个人不是无个性社会的牺牲品,也不是自己以资本主义形式进行的物化劳动的主人;简言之,人的“绝对存在”是在实际存在中得到完全实现的。因此,实际存在不再是偶然的,其个性表现出人性的普遍本质,其自由是历史的必然。因此,人类的根本性的不统一可以被克服,但并不是以黑格尔认为的方式去克服,即在将人类及劳动说成是自我意识及其外在化之后,在把人类看作是精神发展的一个阶段的同时,黑格尔不能在自己方法的基础上把人修复成完整的人。人的偶然性是不能被人自身之外的绝对者医治的,因此,黑格尔医治不了个人生活中的偶然性,



否则,他只是在那种生活环境中才这样做的:事实上,他把经验的人类个性说成是贯穿其存在的偶然性状态,这在黑格尔的法哲学中关于国家与市民社会之间的永久性两分法里可以见到。要消除偶然性就必须:首先,把人当作从事劳动并与自然界做斗争的完整的肉体存在的人;其次,要理解人的唯一现实在于其个体的存在——任何其他存在形式都是劳动异化的结果,是命运的偏差。但这种偏差是历史的、不可避免的,是人类获得解放的条件。只有黑格尔哲学这样在唯物主义(意识是那种完整的人的一个组成部分,是实践活动的结果)和个人主义(个人是唯一的主体,所有其他存在方式只是那种实际的人的属性)这个意义上被改变时——只有这时才能期待如同“巴黎手稿”和《资本论》里所预言的那种人的真正统一。黑格尔已经“用脚立地”——个人是主语,普遍存在是谓语而不是其他方面;历史发展的起点不是意识的外在化,而是以劳动形式出现的人类自然力量的外在化。

所以,马克思并不是只接受了黑格尔方法而舍弃了其体系,而是把黑格尔的方法和体系一起加以改造。在改造后的新形式里,我们仍然可以看到一种最高目标,即马克思所称的以往历史的终结和真正历史的开端。这种最高目标,在它一劳永逸地结束个人和物化的社会存在之间、结束劳动中的自我体现和劳动产品的异化之间,在这个历史二重性的意义上,是一种完美的极致。对不统一的治愈和回归到完全的统一,这在马克思的学说里的根本意义并不亚于黑格尔的学说,尽管这种不统一和因此也有这种回归是用不同术语表达的。社会主义改造的终结,正如我们所知,并不是指发展停滞了,而是指人的经验生活和他的本质之间的一切冲突的灭绝——消除异化劳动和生活的偶然性所造成的一切障碍,这些障碍使得人的本质力量真正的、创造性的对象化无法实现。

405 正像马克思与黑格尔不同一样,马克思关于“哲学在得以实现时便被消灭”这个思想与哲学将被实证科学代替这种科学主义观点不同。在马克思看来,哲学的消灭是人重新获得完整的根本因素,因为



这种消灭在于剥夺与整个生活相对立的思想过程的自主性。思想成为对生活的直接肯定,并且意识到它自身便是自觉的生活而不是别的东西;体力劳动与脑力劳动的分工被废除了;思想再也不能退到自己的一种“独立”王国里去;哲学这种对人的完整性的精神向往,在这种向往实现之际就自行消亡。这与那种认为哲学再也没有独立存在的权利和实证科学要取代哲学中任何有价值的东西的观点大不相同。

对人的条件所做的这两种阐释之间的不同是显而易见的。马克思认为,这正像现今世界和未来世界之间的划分一样明显。根据他自己哲学的前提,他绝不会对改良主义策略做任何让步。新社会要同旧社会进行彻底的决裂,革命性的动荡是对社会进行批判的唯一有效方式。相比之下,根据整个历史的不断发展绝不会达不到某一绝对目标这种设想,就很容易理解在资本主义结构内进行改良会有其自身的价值这种观点了。

要概述马克思和恩格斯的观点的不同,我们可以说,它们之间有着悬殊的差别。首先是自然主义进化论与人类中心说之间的差别;其次是对认识进行的技术性阐释与实践的认识论之间的差别;再则是在“哲学的衰落”这一思想与哲学融入整个生活这一思想之间的差别;最后是在无限发展与革命末世学之间的差别。许多批评家都抱有这种观点,即马克思从来不在恩格斯的那种意义上使用“唯物主义”这一术语,因为马克思总用它来表示意识对于社会环境的依赖,而不是表示物质比起意识具有形而上学意义的第一性。有一些批评家,如 Z. 乔丹,甚至说马克思比恩格斯更有资格被称为实证主义者,因为马克思否定所有种类的“实体论”(substantialist)的形而上学。在某种程度上,这是一个术语问题:从实证主义这个词的历史意义上说,马克思当然不是实证主义者,正如他与现象主义认识论或与透过现象寻找“本质”的禁忌毫无共同之处,并且他的确经常以与此相反的方式表达自己。但是,与恩格斯不同,马克思本人确实不关心物质本体和世界起源这些形而上学的问题。在其早期著作里,马克思明确地反对形而上

406



学的争论,当然,这样做是一回事,对这些问题做出否定回答则是另一回事。毫无疑问,在不相信精神先于物质或者把这样的存在作为无意义的问题而加以拒绝这个广义上,马克思是一个“唯物主义者”。然而,一般说来,这个术语是用来指一种“实体论”的观点,这种观点把“物质”看成一切能富有意义地被称为存在的东西的基础;或者,更确切地说,这种观点认为所有对象都有科学的和日常经验所描述的有形体的那些属性。在这个意义上,很难把马克思称作唯物主义者。正如我们所知,恩格斯本人在科学主义的现象学(这不是形而上学这样的学说,而是理性认识规则)和真正的唯物主义之间游移不定。这种真正唯物主义超出科学的精确性所及的范围,并根据其阐述方式来说,它不是含糊不清,就是无法证明。

一种由对马克思主义进行批评的天主教批评家特别提出的、最近又被 L. 科莱蒂(L. Coletti)辩护的观点认为,唯物主义与恩格斯的自然辩证法并不一致,因为后者断言了在自然界中有种特性的质的存在,例如仅仅属于精神存在的创造性。但是,这种批评遭到反对。关于自然界可发展出具有新质的形式(按照我们已经考虑过的来说)和自然界的某些方面不服从由普遍物理定律推演出来的规律这种思想,并不包括上述意义上的唯物主义的任何逻辑矛盾。无论如何,关于不可降低的质的多样性理论,本身与唯物主义并不冲突。然而,还有一种可以找到唯物主义与辩证法并不一致的途径。恩格斯清楚地表达了逻辑矛盾是某种自然现象的属性这一观点。再则,关于某种逻辑关系在自然界中发生这个论断可以与黑格尔、莱布尼茨或斯宾诺莎的哲学达成一致[在斯宾诺莎那里,具有这样一种命题,思想(*cogitatio*)是整个宇宙的一个特征],但是,这里没有任何一种哲学与恩格斯的唯物主义形式相一致。如果我们从冲突或毁灭的非逻辑意义上对“矛盾”和“否定”进行阐释,那么这一方面就不成立了。然而,在恩格斯看来,好像把逻辑关系与物理关系从因果关系上来加以等同,与其说是因为他理论纯熟,倒不如说是因为在哲学上他缺乏训练。尽管恩格斯知识渊



博,头脑敏捷,但在哲学上,他是个外行。他对康德“不可知论”的批判显示出惊人的幼稚;恩格斯说,根据康德的理论,新的化学物质绝不能被发现,因为如果它们被发现,“自在之物”就会变成认识的对象,这显示出他完全的误解。恩格斯是怎样把他对逻辑所做的心理学的阐述(概括地表述的并未超出当时的常见观点)与他认为人类认识是对“真正的”并且独立存在的自然界反映这种观点相一致的,这也是不清楚的。因为,如果思维规律不是独立于经验和独立于事物存在的强制性规律,而仅仅是人的大脑活动方式并因而是某些一般自然规律的特殊事例的话,那么知识是否是传统意义上的“真实”这个问题就失去意义;认识活动就成了生物反应的形式,而不是什么别的东西,只能从它是否有用这种观点出发来判断其价值。

尽管恩格斯自相矛盾,概括粗糙,但是“自然辩证法”在某种意义上能够保持其有效性吗?那些对这些可能性持怀疑态度的马克思主义批评家已指出,马克思使用“辩证法”这一词是指精神与其社会环境之间的相互作用,这不能被移植到自然界中去使用,或者说不能用来制定一套普遍的规律,其中社会生活规律只是一种表现形式。如果真是这样的话,那么,社会的发展,首先是革命性的变革,就成了“自然规律”的结果,而这与马克思的观点截然相反。然而,如果这种批评被接受的话,它也不能推论出,正统的马克思主义反对多种多样的自然过程不可缩减为一种单一的模式这种见解;所有这一切表明,“辩证法”这一术语不像它适用于社会现象那样适用于这种见解。由于有这种保留,似乎没有什么理由非对恩格斯的设想立即宣告无用,尽管这些设想怎样和在什么意义上在每个细节上都是正确的是值得深入探讨的问题。恩格斯关于自然界的逻辑矛盾或者算术的辩证法这些思想显然很幼稚,但是,质的多样性这个问题不是这样的,并且这样谈论也不确切,即量变的积累导致质变(从以上所示的意义上讲,亦即大部分或者全部用来描述自然现象的参数不是无限可加的)。

408

当然,恩格斯的“自然辩证法”充满了过时的例子和哲学宇宙论王



国里没有根据的空论。他坚持认为,在地球的历史上,从低级形式到高级形式变化的出现,体现了一种内在的必然性。他认为自然界“必须”根据某些尚未认识的规律,在相似的环境里产生同样的形式。虽然恩格斯自己在别的时候曾谴责这种武断的推论,无论如何这只是一般的谴责,但是它属于19世纪广为流行的传统的自然哲学。然而,这并不是说,恩格斯的哲学对科学的发展做出过什么贡献。正如科学史家指出的那样,过去曾经有过哲学思想以这种方式发挥着重要作用的危急时刻,例如,柏拉图哲学对伽利略物理学的影响或者经验批判主义对相对论的影响。但是,马克思的或恩格斯的自然哲学没有这种启发作用;马克思的或恩格斯的自然哲学在苏联的结果一直是扼杀科学,并不是给科学带来生命。甚至还可以说,恩格斯在这一点上不是完全清白的:一方面,他强调哲学概括如果不以科学经验为基础就毫无价值;另一方面,在他对经验主义进行批判时,却把哲学描述为对“朴素经验”实行监督的角色。他没有清楚地解释这些原则怎样调和或者以什么为根据哲学才有权对经验进行批判。哲学就是这样被赋予权力,这种观点会很容易地为把科学置于从属意识形态的地位的做法提供借口,这种做法实际上已经发生,当然,这发生在同恩格斯这种学说毫无关系的政治环境里。

与自然辩证法相关的诸问题,构成现在的被称作“辩证唯物主义”的一个广为人知的部分。它们现在在科学上和哲学上是如何有效的,这是一个有待于以后考虑的问题。

## 二、马克思主义的三个主旨

409

正像在所有伟大思想家的学说中那样,从整体上来考虑,我们在马克思自己的学说里也可以看到某种程度的内在紧张,这表现为有不同倾向的思想之间的某种内在紧张,还表现在被他综合成一体的思想资源之间的某种内在紧张。从这个观点出发,我们可区分出三个重要



主旨(motifs)<sup>①</sup>。

(1)浪漫主义主旨。在其批判资本主义社会的主要方法上,马克思是浪漫主义运动的继承人。浪漫派从保守观点出发,抨击工业社会,哀叹“有机”联系和忠诚的消失,哀叹人们的互相交往不是以个人的身份而是以非人力量和制度或金钱力量的代表身份来进行。一方面,个性在无名物中丧失,人们趋于把彼此当作社会职能和所拥有财富的化身来看待。另一方面,真正的集体生活消失了,再也不存在传统类型的真正共同体以及不是只由利益而是由自发团结和个人之间直接交往结成的基于道德的实体。这样的有机共同体与总的来说只由消极利益契约维系的、作为机械聚集体的“社会”之间的对立,是一个贯穿于前浪漫主义哲学和从卢梭、费希特到孔德的浪漫主义哲学的主题。回归到完全和谐和没有中间环节介入个人与共同体之间,或者介入个人与个人之间的这种理想,不管明确的还是含蓄的,都成了对自由主义及其社会契约理论基础的抨击。自由主义哲学假设:人的行为必然受到自私动机的支配,人与人之间冲突的利益,只能通过限制每个人的自由而维护所有人安全的一套合理性的体系来调解。这就是说,人与人是相互的天敌,每个人的自由则是对别人自由的限制。无限制的自由将自我毁坏,因为,如果没有人同意尊重别人的权利,那么所有人都有随时受到侵犯的可能,没有人会感到安全。按照霍布斯观点,在人们互相尊重彼此的自由这个基础上,社会契约以建立共同体来防止以上事情的发生。因此可以说,社会是人为的创造物,是一套限制天生的利己主义和以牺牲部分人的自由为代价来保障所有人安全的法制体系。在浪漫派看来,这正是一幅真正的工业社会的写照,但它并不符合人的本性的需要。人的天生命运是要生活在并不以否定性的利益契约为基础而是以独立的、自发的同别人交往的需要为基础的共同体里。在每个人自由地与整体相同一的社会里,强迫和控

410

<sup>①</sup> 科拉科夫斯基认为,马克思主义理论内在地包含着几个具有内在张力的文化动机,因此,“motifs”在这里可以译为“主旨”、“动机”、“动因”等。——译者注



制是没有必要的。

马克思采纳了浪漫派关于当今社会具有破坏性作用的观点,就让他 的异化理论、金钱权力理论和他认为在未来的统一体中个人直接把自己的力量当作社会力量这种观点来佐证吧。他所抨击的那些社会方面与已被浪漫派注意到的具有灾难性后果的那些方面是一致的;人被自己的力量和以无个性特征的市场规律形式出现的种种技能、抽象的金钱专制和资本主义积累的无情过程所统治。对马克思来说,正像对浪漫派一样,《人权宣言》里所包含的自由——只要不危害他人,个人就可以为所欲为——是对被否定性的私利契约所统治的社会进行验证的标志。

不仅如此,连共产主义乌托邦的主要特征也是从浪漫派那里借用来的。马克思的基本原则是,(在共产主义中)个人与人类之间的一切调解将不复存在。这适用于把其自身介入于个人与他人之间的各种构造物,不管是合理的还是不合理的,诸如民族、国家和法律等。个人将自愿地使自己与共同体相同一,强迫是不必要的,冲突的根源将消失。消除调解形式并不意味着毁灭个性。恰恰相反,正如浪漫派所认为的,有机联系的恢复会同时带来个人生活真实性的恢复。照现实情况来看,从共同体中攫取出来的、受没有个性特征的制度奴役的个人,被剥夺了他的个人生活,不得不把自己纯粹当作一个物。工人把自己的全部努力视为维持生物存在的一种方式,同时他劳动的创造性方面对于他来说已经异化,工人个人的品质和能力以商品的形式在市场上像别的东西一样被买卖。资本家以不同的但同样致命的方式,丧失了他自己的个性:在货币被人格化之际,他不能把握自己的行为,而必须按照市场所告知他的来行事,根本不考虑其意图到底是好还是坏。在这条鸿沟的两侧,随着个人变成异化力量的仆从,个性被消灭了。废除资本主义并不意味着以牺牲个人来抬高共同体,而是将两者同时恢复。自由不应按照自由主义方式被理解成与别人不相干的私人领域,它应是个人与他的同伙们的自愿统一。



但是,马克思主义和浪漫主义之间只是部分地一致。古典形式的浪漫主义是一种通过复活过去某种理想化的特征来达到社会统一的梦想,这种理想化特征就是:中世纪的精神和谐、乡村田园牧歌式的生活或不知法律和工业而只是心满意足地与部落相同一的原始人的那种幸福生活。当然,这种怀旧与马克思的观点相反。虽然马克思带有那种浪漫主义的原始人幸福观的痕迹,但并不很多,也不重要,并且在他的著作里,没有任何表明人类可以或者应当回到原始生活方式的话语。统一的恢复不是要通过破坏现代技术或者激发崇尚远古情怀和乡村白痴行为,而是通过技术的进一步发展,通过迫使社会做出最大的努力来完成对自然力量的统治。只有不是通过回到过去,而是通过加强人驾驭自然界的能力,我们才能利用原始社会那些有价值的东西。这种过程是一个螺旋运动的、包括最大限度地否定现存制度的过程。机器的破坏性后果不能通过消灭机器来治愈,这种后果只有通过完善机器才能治愈。可以说,技术自身通过其否定的方面才使恢复它所毁坏的东西成为可能。

因为达到未来的统一不是抛弃社会发展的成就,而是继续发扬这种成就,所以,这种统一将属于整个人类,而不属于像民族或村落那样的传统的形式。民族共同体——它被许多浪漫派视为有机生活的范例——正在被资本主义的发展所分解。这种资本主义发展横扫一切不适合于自己扩张的东西。工人没有祖国,资本也没有祖国,处在时代重大冲突的双方,爱国主义已经失去意义。民族主义倒可以用于政治的或者其他短期的目的,或者用来为保护主义政策辩护,但它的力量在国际资本和无产阶级国际意识的无情冲击下正日渐衰退。从这一点来看,资本这个传统的摧毁者也在为新的社会扫清道路。

412

(2)如果马克思在他的乌托邦思想的这一重要特征上与浪漫派有所分歧的话,那是因为有着可以称之为浮士德-普罗米修斯的主旨。这种主旨影响很大,在某些方面至少对浪漫主义来说是一个劲敌。很难把这种主旨归属于任何一种思想流派,因为它出现在多种不同的哲



学里,包括新柏拉图主义哲学的一些分支(认为人是被创造的存在物的领袖),也出现在为马克思谙熟的卢克莱修和歌德的著作里。我们在被马克思视为充满人性的模范的焦尔达诺·布鲁诺(Giordano Bruno)和其他文艺复兴时期作家身上可以发现,这些世界性的巨人,他们克服了分工带来的弊病,他们不仅汲取了当时的整个文化,而且通过自己的努力把文化提到了一个更高的水平。马克思思想的这一倾向在他对他的女儿们“问题单”所做的回答里清晰可见——最喜欢的诗人:莎士比亚、埃斯库罗斯、歌德;最喜欢的英雄:斯巴达克斯、开普勒;幸福观:斗争;最痛恶的品性:奴性。在马克思著作里反复出现的这种普罗米修斯思想就是坚信人作为自我创造者所具有的无限力量,鄙视传统和崇拜过去,坚信历史是人类通过劳动完成的自我实现,并且信奉明天的人类将使自己的“诗情画意”来自于自己的未来。

当然,马克思的普罗米修斯思想是一种特殊的普罗米修斯思想,它首先涉及的是整个人类而不是个人。正像他在反对西斯蒙弟的那种情感上的评论而为李嘉图辩护时所清楚地表达的那样,马克思认为,“为生产而生产”这种观点是指为丰富人的本性进行生产是其自身的目的,人类的进步不能因考虑个人幸福而必然受到阻碍。即使人类的发展以牺牲大多数个人为代价,这与每个个人的进步最终还是一致的。整体的进步总是伴有对某些人的损害,这种加在李嘉图身上的无情做法正好证实了他在科学上的诚实性。

413 马克思坚信,无产阶级作为集体的普罗米修斯,在世界革命中,会荡涤若干时代之久的个人利益与人类利益之间的矛盾。这样,资本主义也就成了社会主义的先驱。通过打碎传统力量,残酷地唤醒沉睡的民族,使生产革命化和解放人的新生力量,资本主义创造了一种文明。在这种文明里,人第一次显示出自己能够做什么,虽然迄今为止,人的杰出才能还是以非人性和反人性的形式出现的。对资本主义进行谴责,并希望阻止或扭转其充满成就的发展,遗憾的是,这是感情用事。对自然界的征服必须继续下去。在下一个阶段,人将实现对社会发展



条件的掌握。

马克思的普罗米修斯思想的一个典型特征是对人类生存的自然条件(与经济相对而言)缺乏兴趣。在他关于世界的展望里,没有关于人的肉体存在。人被完完全全地从纯粹社会方面来加以规定。人的肉体存在的局限几乎未被注意。马克思主义很少或根本不考虑有生有死、有男有女、有健康有病弱这个事实,不考虑人们在遗传上的不相等,也不考虑不管阶级界限怎样,所有这些情况都会影响社会发展,并给人类实现完美世界的计划设置界限。马克思不相信人在本质上的有限性和局限性会阻碍其创造性。在他看来,恶和痛苦只是获得解放的手段,它们是纯粹的社会事实,并非人类状况的本质部分。

的确,在1844年手稿中,马克思谈到了性关系。他大致谈的是生物意义上的关系,他把性关系说成是人的真正联系的范式,这些联系要在共产主义社会里才居于明显优势。但是,这个比较很快又用与我们所期待的相反的意义进行了解释。不是这种生物意义上的联系是社会联系的模式,而是它具有了一种社会属性:人在性关系里发现人的本性已被“人化”即社会化的程度。人在生物意义上的东西成为人性的东西,人的生物需要成了社会需要。与社会达尔文主义和自由主义哲学相反,马克思不仅不去从生物需要里得出社会关系,而且把生物需要和人的存在的生物环境说成是社会关系的因素。“社会化了的本性”并不是一个隐喻。人的一切都是社会的,人的所有天性、作用和行为实际上已完全脱离了动物本性。

基于这个理由,马克思几乎不承认人受自己身体或地理环境的限制。正如他同马尔萨斯的争论所表明的那样,马克思拒绝相信有那种由于地球面积和自然资源决定的绝对人口过剩的可能性。人口过剩是与资本主义生产条件有关的一个纯粹社会事实,因为技术进步和技术运用,引起了工人后备军形成相对的人口过剩。据此而论,人口统计学不是独立的力量而是社会结构的一个因素。 414

马克思对身体、肉体死亡、性生活、侵犯行为、地理和人口繁殖(他



把所有这些都变成纯粹社会的现实)的忽视,是他的乌托邦中最典型而又是最常被忽略的一个特征。除了其他方面之外,这意味着在马克思的救世学和基督教的救世学之间所做的流行比喻(把无产阶级比作拯救者、彻底拯世、上帝选民、教会等等)在一个关键方面是错误的。对马克思来说,拯救指的是人对自己的拯救,这不是上帝或大自然的事情,而是集体的普罗米修斯的事情。集体的普罗米修斯在原则上能够实现对他们生活的世界的绝对把握。从这个意义上讲,人的自由就是人的创造力,是征服者战胜自然界和人本身的征程。

(3)但是,无论如何,在对过去的阐释上,普罗米修斯思想也有它的局限;它受到第三个主旨,即启蒙时代的理性主义和决定论思想的挑战。马克思经常谈及与自然规律同样运行的社会生活规律。他这样说并不是指社会生活规律是物理规律或生物规律的继续,而是指它们像发生雪崩或台风一样以不可抗拒的必然性把自己强加在个人身上。正像自然学家不带先入之见、情感或价值判断而对这些规律进行研究那样,这样做是为了研究这些规律的客观性的科学思想,马克思认为自己在《资本论》中所做的也是这样。因此,关于异化和非人化的规范性的概念本身表现为中性的,是关于交换价值、剩余价值、抽象劳动和劳动力买卖的非评价性的概念。在回答他女儿们的“问题单”里,我们已经注意到,马克思的理性主义和哲学怀疑主义在他最喜欢的箴言“怀疑一切”(De omnibus dubitandum)里反映出来。

415 在这种科学主义的方法中,我们可以看出关于自由的第三种观点,也正像恩格斯所阐述的那样:自由是对必然性的认识,是使自然规律能够为自己所利用的程度,是掌握物质技术和社会技术的水平。

然而,这里仍然有保留的看法。关于支配社会的“规律”的观点是以解释迄今为止的历史即人类“史前史”为根据的。至今,人们一直被自己创造的但又不能控制的诸如货币、市场、宗教神话等力量所支配。在经济规律的专制与对这些规律进行软弱无力观察的精神之间的鸿沟,随着无产阶级的出现并意识到自己的使命,将被填平。从那时起,



必然性既不再是从外部强加上去的,也不是开明的社会工程师对现存规律进行技术的运用。必然性与自由之间的区别不复存在,而且大概迄今为止已为人知的“社会规律”,就像万有引力定律之类的东西,也将消失。但是,万有引力定律被认识和运用的同时,不会被废除,不管我们对它是否能够认识,它照常发生作用。在这个意义上的“规律”这一术语不能被用到只有在被理解的条件下才能出现的社会过程,而这正是革命实践所特有的情况。这里有一个根本性的区别:至今支配社会的规律不依赖于人的认识;它们现在被认识这个事实并不意味着它们不再发生作用。但是,无产阶级革命运动不是这种意义上的规律的例证,因为这一运动虽然由历史引起,但它也是对历史的认识。

因而,马克思主义的浪漫主义思想同样适用于过去和未来(批判由资本主义制度引起的人的非人性化,期待一种统一状态);普罗米修斯思想主要着眼于未来(因为,虽然人始终是自己的创造者,但人并没有也不可能意识到这一事实);与此同时,马克思主义的决定论思想涉及依然压迫人类的过去,虽然这种过去注定很快要被完全抛弃。

马克思的整个思想可以根据这三个主旨以及它们之间的相互关系来进行阐释。然而,它们与马克思主义传统的“来源”并不一致。马克思主义的浪漫主义倾向源出多处,主要来自圣西门、赫斯和黑格尔;马克思主义的普罗米修斯倾向来自歌德、黑格尔和青年黑格尔派的实践与自我意识的哲学(人是自己的创造者);马克思主义的决定论和理性主义倾向来自李嘉图、孔德(马克思曾嘲笑过他)和黑格尔。这三个主旨都受到了黑格尔思想的影响,但它们都对黑格尔的原意进行了改造。

416

这三个主旨在马克思的著作里连续出现,但各自的重点因时间之异而有所不同。毫无疑问,马克思在19世纪60年代比起40年代来更多地注意了他的观点中纯粹科学的、客观的和决定论的方面。无论如何,另两个倾向并没有失去自己的力量,而是继续影响他著作的方向、所用的概念、提出的问题和对问题所做的回答,尽管(正如这种情



况下经常发生的一样)他并没有完全意识到这两种倾向的持久影响。

马克思确信,他以写照的方式综合了所有对他有用的思想价值。根据他著作中他自己的观点来看,关于他是个决定论者还是唯意志论者,或者他是相信历史规律还是相信人的首创精神的力量等诸如此类的问题便失去意义。在柏林求学期间,他得出结论说,在黑格尔的帮助下他克服了在现有与应有之间的康德二元论。自从那时起,他就站在了一个使他能够抵制上述问题的思想立场上。

### 三、马克思主义是列宁主义的本源

不过,所有这些观点都属于社会哲学领域,在一个把马克思主义当成自己的意识形态的强大运动存在之际,很难从这些观点中得出准确的政治策略。这种哲学需要阐释和详述,这就暴露了马克思主义内部的张力和矛盾,这些张力和矛盾在一般的救世学和末世学层次上并不引人注目。关于必然性和自由的争论,在理论上可以得到解决,但在某些方面,革命运动是否必须等待资本主义在经济上成熟,还是政治形势允许时就夺取政权这个问题,还有待于决定。解决这个问题,一般原理性的作用微不足道。马克思主义允诺社会将是统一的,个人与社会之间的所有障碍将被消除;下一步是做出切合实际的结论,并将这种允诺转化成政治纲领的语言。也有必要来更清楚地限定这种观点:文明受阶级制约的同时又受宇宙的制约。国家要“消亡”的确切含义是什么?在实践中怎样才能实现?那些指望资本主义将逐渐地、自动地发展到共产主义的人,那些强调革命能动性的历史创造作用的人,都可以在马克思主义著作里找到理论依据。前者指责后者企图违背马克思规定的历史规律;而后者则反驳说,前者期望历史的非人过程来自己革自己的命;这可能意味着等到了世界的末日。论战双方都引用了马克思的话,但从总体来说,这些引语并没有证明什么,像通常所见的一样,它们只被用来支持以其他理由而采取的立场。



更麻烦的是对所有马克思关于共产主义性质的预言进行的实际阐释。这可能做如下争论：在马克思看来，所有的社会对抗都由阶级冲突引起。当生产资料私有制被废除时，就不再存在阶级和社会冲突，除非遇到有产阶级苟延残喘的抵抗。马克思设想在社会主义社会里不再有“中间环节”；以所用的术语来说，这意味着自由资产阶级权力分立的废除，立法、行政和司法权力的统一。马克思还设想“民族原则”的消失，所以说，任何培养民族独立和民族文化的倾向必定是资本主义的残余在作怪。马克思曾宣称，国家与市民社会会变成同一的。既然现存的市民社会是资产阶级的市民社会，阐释这个问题的最简单的方法便是将市民社会全部汲取到新的国家里。这个新的国家按定义解释，就是由宣称信奉马克思主义这种无产阶级意识形态的政党所统治的工人阶级国家。马克思曾说过，自由资产阶级传统的否定性的自由在社会主义社会将无立足之地，因为它只表现社会的对抗性。因此，新世界的建立可以把否定性的自由变换成以个人与社会的统一为基础的更高形式的自由作为起点。因为，按定义来说，无产阶级的愿望体现在无产阶级国家里，所以，那些怎么也不能与新的统一达成一致的人，作为资产阶级社会的残余，理应遭到毁灭。总而言之，人类进步总是以牺牲个人为代价这一原则还有别的什么意义吗？在实现绝对共产主义之前就不能出现别的一种状况吗？

418

通过沿着整个马克思主义——浪漫主义统一的理论路线来进行辩论，阶级和阶级斗争论可用来（并不意味着在历史上是不可避免的）为宣称体现了最大程度自由的极端专制的建立做辩护。因为，按照恩格斯的教导，如果最自由的社会是最大程度地支配生活条件的社会的话，那么，按其被更加专制地支配并且从属更多规则的程度而言来推断社会是自由的，这并不是对这种理论的严重歪曲。根据马克思的理论，既然社会主义废黜客观的经济规律，并且使人能够支配自己的生活环境，就不难推断出，社会主义社会可以随心所欲——也就是说，人们的意志或革命政党的意志可以忽视经济规律，通过自己的创造能动



性,以自己喜欢的任何方式来控制经济生活的诸多要素。因此,马克思的统一梦想可以采取专制的政党统治形式,而他的普罗米修斯思想会表现出在通过警察方法来组织经济生活的企图中,就像列宁的政党在其统治初期所采取的方法一样。经济唯意志论,这个只有新的社会濒临灭亡时才被废除的东西,是马克思的普罗米修斯思想的运用,而这并不含有多少讽刺。中国的共产主义经历了极为相似的阶段,受到的是同一种意识形态的激励,具有同样的悲剧性后果。在社会主义制度下,经济失败只能被看成是因被支配者的恶意所致,进而,它肯定是有产阶级抵抗的结果。统治者无须从其学说的错误里找出失败的原因。作为真正的马克思主义者,他们可以把失败的责任推到资产阶级头上,并加强对后者的镇压措施,他们事实上也这样做了。简言之,列宁主义-斯大林主义的社会主义模式是对马克思学说的一种可行的解释,尽管这当然不是唯一可行的解释。如果自由等于社会统一,那么,统一越多,自由亦越多。因为统一的“客观”条件已经实现,即资产阶级的财产已被剥夺,所以,一切不满意的表现都是资产阶级过去的遗迹,都应受到同资产阶级本身一样的待遇。普罗米修斯思想的创造能动性原则同历史决定论分割地盘:能动性以政治机器为外衣,而落后的群众则被希望按照历史的必然那样来接受自己的命运,这种历史的必然一旦被认识,它就与自由相同一。没有什么比在马克思那里找出一些论证上层建筑是基础的工具、它们二者必须用阶级范畴来解释这种观点的段落更容易的事了。如果有反映无产阶级利益的新的生产关系,那么上层建筑——政治、法律、文学、艺术和科学——必须符合这些被有觉悟的无产阶级先锋队所阐释的生产关系的要求。这样一来,作为个人与国家之间调解制度的法律的废除以及每种文化表现形式里的奴性原则的废除,可以被视为马克思主义理论的完美体现。

曾有如下的异议认为,马克思(除了大概在1848年革命以后的一个短时期内)不仅对代议制民主的一些原则不曾怀疑,而且还把它们看成人民统治的必要方面;虽然在两种情况下他用了“无产阶级专政”



这一术语(并未对他意指的这一术语进行解释),但是意识到权力制度的阶级内容,而没有像列宁那样取消民主制。回答这些异议并非难事。恰好可以得出结论:历史上的专制社会主义不是马克思所设想的那种社会主义。然而,问题在于,这种社会主义在多大程度上体现了他的学说的逻辑结果。对于这一点,可以说,他的学说并非完全无过,尽管把专制形式的社会主义说成是马克思主义意识形态本身的直接结果是荒唐的。专制社会主义的产生与许多历史情况有关,其中包括马克思主义传统。列宁主义-斯大林主义式的马克思主义只不过是—种翻版,即只是一种把马克思以哲学形式表述的一些不带任何明显政治阐释原则的思想付诸实践的尝试。自由归根结底要以社会的统一程度来衡量和阶级利益是社会冲突的唯一根源这种观点是这种理论的一个组成部分。如果我们认为,可能有一种建立社会的统一方法,那么专制主义就自然而然地是对于这个问题的解决,因为专制主义制度是用于这个目的的唯一已为人知的方法。完善的统一采取废除一切社会调解制度,包括废除代议制民主和作为解决冲突的独立工具的法治。否定性的自由这一概念以冲突社会为先决条件。如果这与阶级社会一样,如果阶级社会指以私有财产为基础的社会,那么,关于在废除私有财产的同时也消灭对于否定性自由或者起码的(*tout court*)自由的需要的暴力行动的思想,就没有什么可加指责的了。

因此,普罗米修斯从权力梦中醒来,就像卡夫卡《变形记》(*Metamorphosis*)里的格雷高尔·萨姆沙那样屈辱地醒来一样。



## 主要参考文献

本书第二卷和第三卷涉及到马克思主义著作家们的有关著作列在它们的所在卷中。若有某一著作家的全集可供查阅,则该著作家的个别著作不再单独列出。

### 一、一般著作、一般选集及书目

*Bibliographie marxiste internationale* (世界马克思主义著书录), Paris: Centre d'études et de recherches marxistes, 1964 - .

Cole, G. D. H., *A History of Socialist Thought* (社会主义思想史), 5 vols., London, 1953 - 60.

Drachkovitch, M. M., (ed.), *Marxism in the Modern World* (当代世界的马克思主义), London, 1965.

Drahn, E., *Marx-Bibliographie* (马克思书目录), Charlottenburg, 1920.

Fetscher, I., *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten* (马克思主义——文献与历史), Munich, 1967 (an anthology with a copious bibliography).

——, *Karl Marx und der Marxismus* (卡尔·马克思与马克思主义



义), Munich, 1967 (Eng. trans. 1971).

Howe, I., *Essential Works of Socialism* (社会主义的重要著作), 2nd edn. New Haven and London, 1976.

Jordan, Z. A., *The Evolution of Dialectical Materialism* (辩证唯物主义的演变), London and New York, 1967.

Lachs, J., *Marxist Philosophy, a Bibliographical Guide* (马克思主义哲学书目指南), Chapel Hill, 1967.

Lichtheim, G., *Marxism. A Historical and Critical Study* (马克思主义的历史性和批判性研究), London, 1961.

Masaryk, T. G., *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus* (马克思主义的哲学和社会学基础), Vienna, 1899.

Papaioannou, K., *Marx et les marxistes* (马克思与马克思主义), Paris, 1970 (an anthology).

Plamenatz, J., *German Marxism and Russian Communism* (德国的马克思主义和俄国的共产主义), London, 1954.

Vranicki, P., *Geschichte des Marxismus* (马克思主义史), 2 vols., Frankfurt, 1972 - 4.

Wolfe, B., *Marxism: 100 years in the life of a doctrine* (马克思主义学说一百年), New York, 1965.

## 二、马克思和恩格斯的著作

Marx - Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe (M. E. G. A.)* [《历史论文集》(未完成)], Frankfurt, 1927 - 35 (incomplete).

——*Werke* [马克思恩格斯文集(未完成)], 39 vols. Berlin, 1956ff. 422 (incomplete).

——*Collected Works* (马克思恩格斯全集), Moscow, New York, and London, 1975 ff. (planned to comprise 50 vols. ).

Marx - Engels, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*



(马克思恩格斯社会学和社会哲学著作选), ed. T. Bottomore and M. Rubel, London, 1956.

——*Basic Writings on Politics and Philosophy* (马克思恩格斯政治学与哲学基本著作), ed. L. Feuer, New York, 1959.

Marx, Karl, *Early Writings* (卡尔·马克思早期著作), ed. T. Bottomore, London, 1963.

——*The Essential Writings* (马克思重要著作), ed. D. Cate, London and New York, 1967.

——*The Early Texts* (马克思早期著作), ed. D. McLellan, Oxford, 1971.

——*Economy, Class and Social Revolution* (马克思论经济、阶级和社会革命), ed. Z. A. Jordan, London, 1971.

### 三、有关马克思和恩格斯的一般著作、传记

Berlin, I., *Karl Marx* (马克思传), 3rd end., Oxford, 1973.

Blumenberg, W., *Karl Marx* (马克思传), London, 1971.

Calvez, J.-Y., *La Pensée de Karl Marx* (马克思的思想), Paris, 1956.

Cornu, A., *Karl Marx et Friedrich Engels* (马克思和恩格斯), 3 vols., Paris, 1955-62.

Künzli, A., *Karl Marx, eine Psychographie* (马克思, 一种心理图案), Vienna, Frankfurt, and Zurich, 1966.

McLellan, D., *The Thought of Karl Marx. An Introduction* (卡尔·马克思思想引论), London, 1971.

——*Karl Marx, His Life and Thought* (卡尔·马克思: 生平和思想), London, 1973.

Mayer, G., *Friedrich Engels, Eine Biographie* (恩格斯传), 2 vols., The Hague, 1934.



Mehring, Fr., *Karl Marx. Geschichte seines Lebens* (马克思传), Leipzig, 1918 (Eng. trans. 1936).

Meyer, A. G., *Marxism: The Unity of Theory and Practice* (马克思主义:理论与实际的统一), Ann Arbor, 1963.

Nikolaevsky, B. I. and Maenchen-Helfer, O., *Karl Marx: Man and Fighter* (马克思:人和战士), London, 1936.

Payne, R., *Marx: A Biography* (马克思传), London, 1968.

Raddatz, F. J., *Karl Marx, Eine politische Biographie* (马克思的政治生涯), Hamburg, 1975.

Rubel, M., *Bibliographie des œuvres de Karl Marx* (马克思著作书目), Paris, 1956.

——*Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle* (马克思:一位智者小传), Paris, 1957.

#### 四、黑格尔左派,费尔巴哈,青年马克思,马克思与恩格斯的关系

Avron, H., *Feuerbach ou la transformation du sacré* (费尔巴哈或对上帝的改造), Paris, 1957.

Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (约翰福音史批判), Bremen, 1840.

——*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (同观福音书作者的福音史批判), Leipzig, 1841.

——*Das entdeckte Christenthum* (洗礼的发现), Zurich, 1843.

423

Berlin, I., *The Life and Opinions of Moses Hess* (莫泽斯·赫斯的生平与思想), Cambridge, 1959.

Cieszkowski, A. Graf von, *Prolegomena zur Historiosophie* (历史编纂学前言), Berlin, 1838, 2nd edn. 1908.

——*Gott und Palingenesie* (上帝与再生), 1842.



Dupré, L., *The Philosophical Foundation of Marxism*(马克思主义哲学基础), New York, 1966.

Feuerbach, L., *Sämtliche Werke*(费尔巴哈全集), 10 vols., ed., W. Bolin und F. Jodl, Leipzig, 1903 - 11; 2nd, edn. 1959.

Friedrich, M., *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*(青年马克思的哲学与经济学), Berlin, 1960.

Garewicz, J., *August Cieszkowski w oczach Niemców...* (*August Cieszkowski in the eyes of the German*)(德国人看切什考夫斯基), in *Polskie Spory o Hegla*(*Polish Controversies about Hegel*), Warsaw, 1966.

Grégoire Fr., *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, (马克思思想之源:黑格尔与费尔巴哈), Louvain, 1947.

Hess, Moses, *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837 - 1850*(赫斯哲学与社会主义文集 1837—1850), ed. A. Cornu und W. Monke, Berlin, 1961.

Hillmann, G., *Marx und Hegel*(马克思与黑格尔), Frankfurt, 1966.

Hook, S., *From Hegel to Marx*(从黑格尔到马克思), Ann Arbor, 1962(1st edn. 1936).

Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel*(马克思黑格尔研究), Paris, 1955(Eng. Trans. 1969).

Istituto G. Feltrinelli, *Annali*(编年史), vii, 1964 - 5 (contains a bibliography).

Jodl, F., *Ludwig Feuerbach*(费尔巴哈传), Stuttgart, 1921.

Kühne, W., *August Graf von Cieszkowski*(切什考夫斯基传), 1938.

Löwith, K., *Die Hegelsche Linke*(黑格尔左派), Stuttgart, 1962.

— — *Von Hegel zu Nietzsche*(从黑格尔到尼采), Stuttgart, 1959.

McLellan, D., *Marx before Marxism*(马克思主义前的马克思), London, 1970.

Maguire, J., *Marx's Paris Writings: An Analysis*(马克思在巴黎期



间的著作分析), Dublin, 1972.

Panasiuk R., *Filozofia i Państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa 1838 – 1841* (*Philosophy and State. A Study of the Social and Political Thought of the Hegelian Left and the Young Marx 1838 – 1841*) (哲学与国家, 1838—1841年黑格尔左派和青年马克思的社会和政治思想研究), Warsaw, 1967 (with a good bibliography).

Popitz, H., *Der entfremdete Mensch* (人的异化), Basle, 1953.

Rosen, Z., *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought* (布鲁诺·鲍威尔和卡尔·马克思。鲍威尔对马克思思想的影响), The Hague, 1977.

Silberner, E., *Moses Hess. An annotated Bibliography* (赫斯文献目录及注释), New York, 1951.

Strauss. D. F., *Das Leben Jesu* (耶稣传), 2 vols., Tübingen, 1835–6.

——*Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* (为捍卫我的《耶稣传》而写), Tübingen. 1838.

——*Die christliche Glaubenslehre* (基督教教义), 2 vols., 1840–1.

Thier. E., *Das Menschenbild des jungen Marx* (青年马克思的典型形象), Göttingen, 1957.

Tschižewskij, D., *Hegel bei den Slaven* (黑格尔论斯拉夫民族), Reichenberg, 1934.

Tucker, R. C., *Philosophy and Myth in Karl Marx* (马克思的哲学与神话), Cambridge, 1961.

Walicki, A., *Cieszkowski—filozoficzna systematyzacja mesjanizmu* (*Cieszkowski—a Philosophical Systematization of Messianism*) (切什考夫斯基——救世主义的哲学系统化), in *Filozofia Polska* (*Polish Philosophy*), Warsaw, 1967.

——*Two Polish Messianists: Adam Mickiewicz and August Cieszkowski* 424



(波兰的两个救世主义者:亚当·米基维兹与奥古斯特·切什考夫斯基), in *Oxford Slavonic Papers*, vol. ii, Oxford, 1969.

Złocisti, T., *Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus* (莫泽斯·赫斯:社会主义和犹太复国主义的先驱), Berlin, 1921.

Zółtowski, A., *August Graf von Cieszkowski's Philosophie der Tat* (切什考夫斯基的行动哲学), Posen, 1904.

## 五、马克思前的社会主义

Abendroth, Wolfgang, *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung* (欧洲工人运动史), 1965.

Advielle, V., *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme* (巴贝夫其人及巴贝夫主义史), Paris, 1884.

Angrand, P., *Étienne Cabet et la République de 1848* (卡贝与1848年共和国), Paris, 1948.

Babeuf, G., *Textes choisis* (巴贝夫选集), Préf. et Comment, par G. et I. Willard, Paris, 1950.

Beer, M., *A History of British Socialism* (英国社会主义史), London, 1953.

Bernstein, S., *The Beginning of Marxian Socialism in France* (马克思主义的社会主义法国的出现), New York, 1965.

Blanc, L., *Organisation du travail* (劳动组织), Paris, 1839.

—— *Le Socialisme. Droit au travail* (社会主义 劳动与权利), Paris, 1848.

Blanqui, A., *Critique sociale* (社会批判), 2 vols., Paris, 1885.

Bouglé, C., *La Sociologie de Proudhon* (蒲鲁东的社会学), Paris, 1911.

Bravo, G. M., *Wilhelm Weitling e il comunismo tedesco prima del quarantotto* (*Wilhelm Weitling and German Communism before '48*) (威



廉·魏特林与 1848 年前的德国共产主义), Turin, 1963.

——*Les Socialistes avant Marx*(马克思前的社会主义者), 3 vols., Paris, 1970(an anthology, with a copious bibliography).

Charléty, S., *Histoire du saint-simonisme*(圣西门主义的历史), Paris, 1931.

Cole, G. D. H., *The Life of Robert Owen*(罗伯特·欧文生平), London, 1930.

Cole, M. I., *Robert Owen of New Lanark*(新拉纳克的罗伯特·欧文), London, 1953.

Del Bo, G., *Charles Fourier e la scuola societaria. Saggio bibliografico*(*Charles Fourier and the 'societaria' School. A Bibliographical Essay*)(夏尔·傅立叶和“协作派”书目提要), Milan, 1957.

Dommanget, M., *Les Idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*(奥古斯特·布朗基的政治和社会思想), Paris, 1957.

——*Victor Considérant. Sa Vie, son œuvre*(维克多·孔西德朗生平与著作), Paris, 1929.

Fourier, Ch., *Œuvres complètes*(傅立叶文集), Paris, 1841-5.

Fourni res, E., *Les Théories socialistes au XIXe siècle de Babeuf   Proudhon*(19 世纪从巴贝夫到蒲鲁东的社会主义理论), Paris, 1904.

Garewicz, J., *Mi dzy marzeniem a wiedz . Początki myśli socjalistycznej w Niemczech*(*Between Dream and Knowledge. Beginnings of Socialist Thought in Germany*)(梦想与真知之间 德国社会主义的开端), Warsaw, 1975.

Gray, A., *The Socialist Tradition*(社会主义传统), London, 1963.

Gurvitch, G., *Proudhon, sociologue*(蒲鲁东的社会学), Paris, 1955.

——*Les Fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P. J. Proudhon*(法国当代社会学奠基人: 圣西门与蒲鲁东), Paris, 1955. 425



——*Proudhon et Marx: une confrontation* (蒲鲁东与马克思的对立), Paris, 1964.

Halévy, E., *Histoire du socialisme européen* (欧洲社会主义史), Paris, 1948.

Harris, D., *Socialist Origins in the United States. American Forerunners of Marx. 1817 - 1832* (美国社会主义起源 马克思的美国先驱者们 1817—1832 年), 1966

Harrison, J. F. C., *Robert Owen and the Owenites in Britain and America* (欧文与欧文主义者在英美), London, 1969.

Harvey, R. H., *Robert Owen, Social Idealist* (罗伯特·欧文: 社会理想主义者), Berkeley, 1949.

Jackson, J. H., *Marx, Proudhon and European Socialism* (马克思、蒲鲁东与欧洲社会主义), New York, 1962.

Labrousse, C. E., *Le Mouvement ouvrier et les théories sociales en France de 1815 à 1848* (1815—1848 年法国工人运动与社会主义理论), Paris, 1861.

Landauer, C., *European Socialism* (欧洲社会主义), Berkeley, 1959.

Leroy, M., *Le Socialisme des producteurs. Henri de Saint-Simon* (圣西门: 社会主义的创始人), Paris, 1924.

——*Histoire des idées sociales en France* (法国社会思想史), 2nd edn., Paris, 1962.

Lichtheim, G., *The Origins of Socialism* (社会主义的起源), London, 1969.

Loubère, L. A., *Louis Blanc. His Life and his Contribution to the Rise of French Jacobin - Socialism* (路易·勃朗的生平及其对法国雅各宾派社会主义之兴起的贡献), Evanston, 1961.

Manuel, F. E., *The New World of Henri Saint-Simon* (圣西门的新世界), Cambridge, Mass., 1956.



— — *The Prophets of Paris* (巴黎的预言家), Cambridge, Mass., 1962.

Mazauric, C., *Babeuf et la conspiration pour l'égalité* (巴贝夫及其平等密谋团), Paris, 1962.

Morton, A. L., *The Life and Ideas of Robert Owen* (欧文的生平与思想), London, 1962.

Owen, R., *A New View of Society, and Other Writings* (新社会观及其他著作), Intro. by G. D. H. Cole, London, 1927.

— — *The Book of the New Moral Worlds* (新道德世界手册), London, 1836 - 1844.

— — *The Future of the Human Race* (人类的未来), London, 1853.

Pollard, S. and Salt, J., (eds.), *Robert Owen. Prophet of the Poor* (罗伯特·欧文:穷人的预言家), London, 1971.

Proudhon, P. J., *Œuvres complètes* (蒲鲁东文集), Paris, 1923, ff. (incomplete).

Renard, E., *Bibliographie relative à Louis Blanc* (与路易·勃朗有关的书目提要), Toulouse, 1922.

— — *Louis Blanc, sa vie, son œuvre* (路易·勃朗的生平与著作), Paris, 1928.

Spitzer, A. B., *The Revolutionary Theories of L. A. Blanqui* (布朗基的革命理论), New York, 1957.

Saint-Simon, H., *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (圣西门昂方坦文集), 47 vols., Paris, 1865 - 78.

— — *Selected Writings* (圣西门选集), trans. F. M. H. Markham, Oxford, 1952.

Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy* (极权主义民主的起源), London, 1952.

Vidalenc, J., *Louis Blanc* (路易·勃朗), Paris, 1948.



Walch, J., *Bibliographie du saint-simonisme* (圣西门文献), Paris, 1967.

Weitling, W., *Das Evangelium eines armen Sünders. Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (一个贫苦罪人的福音 现实的人类和理想的人类), ed. W. Schäfer, Reinbek bei Hamburg, 1971.

Wittke, C., *The Utopian Communist. A Biography of W. Weitling, Nineteenth Century Reformer* (空想共产主义者:19世纪改革家魏特林传记), Louisiana State U. P., 1950.

426

## 六、第一国际,巴枯宁,拉萨尔

*Archives Bakounine* (巴枯宁案卷), Textes établis et annotés par Arthur Lehning, The Hague, 1961ff.

Bakunin, M., *Œuvres* (巴枯宁全集), 6 vols., Paris, 1895 - 1913.

—— *Gesammelte Werke* (巴枯宁全集), 3 vols., Berlin, 1921 - 4.

—— *Sobranie sochineniy i pisem* (*Collected Works and Letters*) (巴枯宁书信著作集), ed. Y. Steklov, 4 vols., Moscow, 1934 - 5.

Braunthal, J., *History of the International* (国际史 1864—1914), vol. i, 1864 - 1914, London, 1966.

Carr, E. H., *Michael Bakunin* (米哈伊尔·巴枯宁), London, 1937.

Collins, M. and Abramsky, C., *Karl Marx and the British Labour Movement* (马克思与英国工人运动), London, 1965.

Footman, D., *Ferdinand Lassalle* (斐迪南·拉萨尔), New York, 1969.

Freymond, J. (ed.), *La Première Internationale* (第一国际), 2 vols., Geneva, 1962.

Guillaume, J., *Karl Marx, pangermaniste, et l'Association Internationale des Travailleurs de 1864 à 1870* (卡尔·马克思、泛德意志主义以及1864—1870年的第一国际), Paris, 1915.



Lassalle, Ferdinand, *Gesammelte Reden und Schriften* (拉萨尔讲演及著作全集), 12 vols., hg. und eingeleitet von E. Bernstein, Berlin, 1919-20.

— — *Reden und Schriften... im Auswahl* (拉萨尔演讲及著作选集), hg. von Feigl, Vienna, 1920.

Lehning, A., *From Buonarroti to Bakunin, Studies in International Socialism* (从博那罗蒂到巴枯宁: 国际社会主义研究), London, 1970.

Molnar, M., *Le Déclin de la Première Internationale* (第一国际之解体), Geneva, 1963.

Oncken, H., *Lassalle. Zwischen Marx und Bismarck* (马克思与俾斯麦之间的拉萨尔), Stuttgart, 1966 (1st edn. 1904).

Pyziur, E., *The Doctrine of Anarchism of M. A. Bakunin* (巴枯宁的无政府主义学说), Milwaukee, 1955.

Ramm, T. (ed.), *Der Frühsozialismus* (早期社会主义), Stuttgart, 1955.

Temkin, H., *Bakunin i antynomie wolności* (*Bakunin and the Antinomies of Freedom*) (巴枯宁与自由的二律背反), Warsaw, 1964.

## 七、马克思和恩格斯学说的不同方面

Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx* (卡尔·马克思的社会政治思想), Cambridge, 1968.

Amsterdamski, S., *Engels* (恩格斯), Warsaw, 1965.

Becker, W., *Kritik der Marxschen Wertlehre* (马克思的价值论批判), Hamburg, 1972.

Bober, M. M., *Karl Marx's Interpretation of History* (马克思的历史解释), Cambridge, Mass., 1950.

Bottomore, T., *The Sociological Theory of Marxism* (马克思主义社会学理论), London, 1972.



Croce, B., *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* (马克思主义的历史唯物主义和经济学), London, 1922.

Dahrendorf, R., *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx* (马克思的期待 马克思思想的正义观), Hanover, 1952.

427 Eilstein, H. (ed.), *Jedność materialna świata (The Material Unity of the World)* (世界的物质统一性), Warsaw, 1961.

Feuer, L. S., *Marx and the Intellectuals* (马克思和知识分子), New York, 1969.

Fleischer, H., *Marxismus und Geschichte* (马克思主义与历史), Frankfurt, 1969 (Eng. trans. 1973).

Gamble, A. and Walton, P., *From Alienation to Surplus Value* (从异化到剩余价值), London, 1972.

Heller, A., *The Theory of Need in Marx* (马克思的需要理论), London, 1976.

Hommel, J., *Der technische Eros; das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung* (技术的渴望:历史唯物主义学说的本质), Freiburg, 1955.

Horowitz, D. (ed.), *Marx and Modern Economics* (马克思与现代经济学), London, 1968.

Jaroslowski, J., *Theorie der sozialistischen Revolution von Marx bis Lenin* (从马克思到列宁的社会主义理论), Hamburg, 1973.

Kamenka, E., *The Ethical Foundation of Marxism* (马克思主义伦理学基础), London, 1963.

Kedrov, B. M., *Engels i dialektika yestestvoznania (Engels and the Dialectics of Natural Science)* (恩格斯和自然科学辩证法), Moscow, 1970.

Klages H., *Technischer Humanismus* (技术人道主义), Stuttgart, 1964.



Krajewski, W., *Engels o ruchu materii i jego prawidłowości* (*Engels on the Movement of Matter and its Laws*) (恩格斯论物质运动及其规律), Warsaw, 1973.

Lifshitz, M., *Karl Marx und die Aesthetik* (马克思与美学), Dresden, 1967.

Lobkowitz, N., *Theory and Practice. The History of a Marxist Concept* (理论与实践 马克思主义概念史), Notre Dame, 1967.

Mandel, E., *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx* (卡尔·马克思经济思想的基础), London, 1971.

Morawski, S., *Il Marxismo e l'estetica* (*Marxism and Aesthetics*) (马克思与美学), Rome, 1973.

Ollman, B., *Alienation: Marx's Critique of Man in Capitalist Society* (异化——马克思对资本主义社会的人的批判), Cambridge, 1971.

Plamenatz, J., *Karl Marx's Philosophy of Man* (卡尔·马克思关于人的哲学), Oxford, 1975.

Post, W., *Kritik der Religion bei Karl Marx* (卡尔·马克思的宗教批判), Munich, 1969.

Prawer, S. S., *Karl Marx and World Literature* (马克思与世界文学), Oxford, 1976.

Reiprich, K., *Die philosophisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels* (卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯的哲学和自然科学著作), Berlin, 1969.

Robinson, J., *An Essay in Marxian Economics* (马克思经济学概论), 2nd edn., London, 1967.

Rosdolsky, R., *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapitals'* (马克思《资本论》的诞生), Frankfurt, 1968.

Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (卡尔·马克思学说中的自然观), Frankfurt, 1962 (Eng. trans. 1971).



Schwann, G., *Die Gesellschaftskritik von Karl Marx* (马克思对现存社会制度的批判), Stuttgart, 1974.

Tucker, R., *The Marxian Revolutionary Idea* (马克思的革命观念), London, 1970.

Witt-Hansen, J., *Historical Materialism: the Method, the Theories* (历史唯物主义:方法与理论), New York, 1960.



# 主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

## A

Absolute Being 绝对存在 普罗提诺的形而上学,12 页及以后;  
在黑格尔部分,57 页及以后

Action 行动 切什考夫斯基的行动哲学,86;赫斯的行动哲学,  
168 页以及以后;也可参见本书实践部分

Adler, M. 阿德勒 400

Aeschylus 埃斯库罗斯 412

Agnosticism 不可知论 恩格斯的观点,393

Ahrens, H. 阿伦斯 204

Alexander the Great 亚历山大大帝 99,340

Alienation 异化 源出普罗提诺部分,16;爱留根纳的神谱部分,  
25 页及以后;神秘传统部分,38;赫斯的异化理论,112;宗教异化:在费  
尔巴哈部分,115;在鲍威尔部分,88 - 91;马克思对黑格尔异化观点的  
批判,133,134;马克思早期著作中的劳动异化,138 页及以后;《德意  
志意识形态》中的异化,172,173;马克思的观点概述,177,178;异化与  
非人性化,222;异化概念的规范含义,265,266;商品拜物教的异化形



式,277,278;《资本论》中的异化理论,281 页及以后

Ambrose, Saint 圣安布罗斯 24

Anselm, Saint 圣安瑟伦 30

Aristotle 亚里士多德 268,318,390

Aron, R. 阿隆 325

Atheism 无神论 马克思论伊壁鸠鲁的无神论,102,103;否定无意义的无神论,137;也可参见本书关于上帝与创世部分

Augustine, Saint 圣奥古斯丁 13, 18 - 22

Averroës 阿威罗伊 3

Avineri, S. 阿维内里 263

## B

Babeuf, G. 巴贝夫 184,185

Bacon, F. 培根 390

Bakunin, M. A. 巴枯宁 182,210,246 - 256

Base and superstructure 基础和上层建筑 335 页及以后

Bastiat, F. 巴师夏 237

Bauer, B. 鲍威尔 83,88 - 92,99,120,147 页及以后,153,267

Bauer, E. 鲍威尔 147

Bayle, P. 培尔 39,114

Bazard, S. -A. 巴扎德 189

Bell, D. 贝尔 263

Bellarmino, R. 贝拉明 3

Benedictus de Canfeld 本尼迪克特 37

Bentham, J. 边沁 151

Berkeley, G. 贝克莱 381

Bernstein, E. 伯恩施坦 259

Bismarck, O. von 俾斯麦 240,242,245

Blanc, L. 勃朗 191,216 页及以后



- Blanqui, L. 布朗基 185, 214 页及以后
- Bloch, J. 布洛赫 340
- Boethius 波爱修 15
- Böhm-Bawerk, E. von 庞-巴维克 325
- Böhme, J. 伯麦 23, 36 页及以后
- Börne, L. 白尔尼 83
- Bottomore, T. B. 波托莫尔 370
- Bourgeoisie 资产阶级 历史作用, 228, 229; 也可参见本书关于  
阶级和阶级斗争部分
- Bréhier, E. 布勒伊埃 22
- Bril, J. 布里尔 39
- Brissot, J. P. 布里索 204
- Bruno, G. 布鲁诺 412
- Brzozowski, S. 布若佐夫斯基 400
- Büchner, L. 毕希纳 377, 383
- Bureaucracy 官僚体制(科层制) 94, 124
- C**
- Cabanis, G. 卡巴尼斯 153
- Cabet, E. 卡贝 203, 213, 214, 218
- Calvez, J. -Y. 卡尔维 263
- Calvin, J. 加尔文 3
- Campanella, T. 康帕内拉 183, 184
- Capital 资本 定义, 284; 不变资本和可变资本的有机构成, 294  
页及以后, 297 页及以后; 生产功能, 281, 329
- Capitalism 资本主义 基本特征和历史作用, 281 - 287, 291 -  
294, 413
- Carey, W. 凯里 237
- Censorship 审查制度(检查制度) 121



- Chance and necessity 偶然与必然 历史中的偶然与必然,339;  
自然界的偶然与必然,384 页及以后
- 430 Christianity 基督教 施特劳斯的起源论,84;切什考夫斯基的观点,85,86;鲍威尔对基督教的解释,89 页及以后;施蒂纳对基督教的批判,164;魏特林的基督教意义,212;基督教与空想社会主义,219;也可参见本书关于宗教部分
- Cicero 西塞罗 101
- Cieszkowski, A. 切什考夫斯基 85 页及以后,109,144
- Civil society 市民社会 在黑格尔和马克思部分,94,125,143
- Civilization 文明 卢梭的观点,42
- Classes and class struggle 阶级和阶级斗争 消灭:《德意志意识形态》的论述,159,161,173,174,180;《共产党宣言》,228,229;阶级斗争的经济和政治方面,302 - 305;阶级的定义,352 - 357;阶级的起源,358
- Coletti, L. 科莱蒂 406
- Commodity fetishism 商品拜物教 276 页及以后,317
- Communism 共产主义 巴黎手稿中分析的几种不同形式,140;共产主义的条件:巴黎手稿部分,159 页及以后;《德意志意识形态》部分,170,171;《共产党宣言》部分,230 页及以后;共产主义和社会主义,187;蒲鲁东的批判,207,208;魏特林对共产主义和社会主义的看法,212;卡贝的思想,213,214;赫斯的观点,11,12;鲍威尔的辩驳,89;当代共产主义和马克思主义,1 - 5;也可参见本书关于社会主义部分
- Comte, A. 孔德 187,188,409,416
- Condillac, E. 孔狄亚克 278
- Consciousness 意识 巴黎手稿中的意识和物质,134,135;《德意志意识形态》关于虚假意识和自由意识,174;意识的社会起源,174 页及以后,178;意识和历史过程,319 页及以后,338 页及以后
- Considérant, V. 孔西德朗 199,203



Contingency as a metaphysical category 作为形而上学范畴的偶然性 11 页及以后;普罗提诺和圣奥古斯丁部分,17 页及以后;休谟否定偶然性,43;马克思主义中关于消除偶然性,403,404

Contradictions 矛盾 在上帝和知识中:在库萨的尼古拉部分,33-35;伯麦部分,36,37;从利润率下降中显示资本主义矛盾,297 页及以后;恩格斯的矛盾理论,390 页及以后

Copernicus, N. 哥白尼 382

Cornu, A. 科尔纽 87

Crises 危机 298 页及以后

Croce, B. 克罗齐 263

Cromwell, O. 克伦威尔 340

Cusanus (Nicholas of Cusa) 库萨的尼古拉 23,33-35

## D

Dalton, J. 道尔顿 382

Darwin, C. 达尔文 376,382,400

Daunou, N. 多努 153

Descartes, R. 笛卡尔 9,134,151,385,390

Deschamps, Dom 德尚 184

Destutt de Tracy, A. 德斯蒂·德·特拉西 153

Dialectic 辩证法 在基督教神学中的来源,22,24,第 1 章中到处可见;在费希特部分,55,56;黑格尔部分,57 页及以后;蒲鲁东的否定辩证法,205;马克思否定之否定,152;马克思的辩证法:整体与部分,312 页及以后;本质和现象,316 页及以后;历史的方法,319 页及以后;马克思关于辩证法的一般理想,323;恩格斯的自然辩证法,第 15 章到处可见,407-408;辩证法和变化,382-384;自然和思维中的辩证法,388;也可参见本书关于异化、矛盾、否定、发展、质与量等部分

Diels, H. 戴尔士 101

Dionysus, Pseudo-. 伪狄奥尼修斯 24



- Dostoevsky, F. M. 陀思妥耶夫斯基 166
- Dühring, E. 杜林 260
- E**
- Eckhart (Meister) 埃克哈特 23, 31 - 33, 36
- Enfantin, B. P. 昂方坦 189, 192
- Engels, F. 恩格斯 到处可见
- Epicurus 伊壁鸠鲁 189, 192
- Equality 平等 巴贝夫主义关于平等和自由, 185 - 187; 傅立叶部分, 200, 201; 魏特林部分, 212, 213; 卡贝部分, 213, 214; 马克思对原始平等主义的批判, 140; 社会主义初始阶段所必需的不平等, 310
- Erasmus, D. 伊拉斯谟 3
- Eriugena, Johannes Scotus 爱留根纳 23 - 31
- Evil 恶 圣奥古斯丁部分, 21 - 23; 爱留根纳部分, 26 - 29; 卢梭部分, 42
- Experience 经验 康德部分的经验与知性, 45 页及以后; 马克思部分的经验与抽象, 313 页及以后; 恩格斯部分的经验与理论, 393 - 395
- Exploitation 剥削 马克思关于剥削的性质, 277 页及以后, 294 - 296; 剥削概念的批判, 332 - 334; 也可参见本书关于贫困化、价值论部分
- F**
- Fénelon, F. 费奈隆 38
- Fetscher, I. 费彻尔 263
- Feuer, L. 福伊尔 263
- Feuerbach, L. 费尔巴哈 87, 114 - 119, 128, 141 - 144, 153, 164, 177, 267, 277, 318, 378
- Fichte, J. G. 费希特 50 - 57, 69, 80, 84, 118, 128, 162, 179, 239, 243, 378, 403, 409



Fourier, C. 傅立叶 87, 174, 187, 198 - 203, 217, 222, 231

Franck, S. 弗兰克 36

Frederick the Great 腓特烈大帝 92

Freedom 自由 自由与道德在康德部分, 48 - 49; 费希特的理想主义与自由, 51 页及以后; 历史意义上的自由的发展在黑格尔部分, 71 - 74; 马克思对伊壁鸠斯自由概念的批判, 101 - 102; 赫斯对自由的定义, 111 - 113; 马克思关于政治解放和人类解放, 126 - 127; 巴贝夫主义: 自由与平等, 185, 186; 自由与必然在马克思部分, 222 - 223; 巴枯宁的自由观, 249 - 253; 自由与自然的必然在马克思部分, 307 - 308; 恩格斯的自由意志与决定论, 385 - 387; 马克思自由概念中的不同主题, 411, 414, 415, 419, 420

Freud, S. 弗洛伊德 346

Fribourg, S. 弗里堡 210

Fromm, E. 弗洛姆 263

## G

Galileo Galilei 加利莱奥·伽利略 314, 315

Gans, E. 甘斯 96

Garewicz, J. 卡尔维 87

Gassendi, P. 伽桑狄 314

Girardin, E. de 德·日拉丹 359

God and creation 上帝与创世 圣奥古斯丁部分, 18 - 21; 爱留根纳部分, 23 页及以后; 埃克哈特部分, 31 页及以后; 库萨的尼古拉部分, 33 - 35; 安杰勒斯部分, 37, 38; 伯麦部分, 36, 37; 对马克思而言创世问题毫无意义, 136, 137; 对恩格斯而言创世问题极为重要, 378

Goethe, J. W. von 歌德 160, 412, 415

Goldsmith, O. 哥尔德斯密斯 40

Grün, K. 格律恩 113, 231

Guesde, J. 盖德 258



Gutzkow, K. F. 古茨科 83

## H

Hatzfeldt, S. von 哈茨费尔德 238

Heine, H. 海涅 83

Helmholtz, H. L. 赫尔姆霍兹 367

Helms, J. 赫尔姆斯 167

Helvétius, C. A. 爱尔维修 151

Heraclitus 赫拉克利特 238

Herwegh, G. 海尔维格 83

Hess, M. 赫斯 83, 87, 108 - 114, 120, 122, 144, 178, 267, 415

Historical materialism 历史唯物主义 来源, 圣西门部分, 188; 人的观念来自其利益所在, 154, 155; 生产力, 生产关系, 意识, 156 - 158, 227, 335 - 346; 历史唯物主义的“一元论”, 351, 352; 历史唯物主义的局限性和谬误, 363 - 370; 也可参见本书关于异化、基础与上层建筑、阶级和阶级斗争、发展、社会主义、国家等部分

Hobbes, T. 霍布斯 385, 390, 409

Hook, S. 胡克 263

Hugo, G. 胡果 98

Human nature 人的本质(或人的本性) 它的社会特征, 133 - 138; 非人性化, 138 - 141; 傅立叶对人性的看法, 199, 200; 欧文的看法, 194 页及以后

Hume, D. 休谟 41 页及以后, 381, 393, 395

Huxley, T. H. 赫胥黎 376

## I

Iamblichus 扬布利科斯 16, 29

Idealism 唯心主义 费希特的概念, 51; 恩格斯的批判, 378 页及以后

Ideology 意识形态 马克思的概念, 152 页及以后



Ignatius of Loyola, Saint 罗耀拉, 圣伊格那修 3

Individuality 个性 马克思对黑格尔的批判, 123; 马克思的个性观念, 161, 162, 168 页及以后, 230, 311, 312; 施蒂纳的个性理论, 163 页及以后

Industrial democracy 工业民主 蒲鲁东部分, 208

## J

Jacobi, F. H. 雅科比 90

Jaurès, J. 饶勒斯 329

Joachim of Fiore 约阿希姆(菲奥雷的) 85

John XXII 约翰二十二世 31

Jordan, Z. 乔丹 263, 405

Joule, J. P. 焦耳 382

## K

Kant, I. 康德 10, 41, 44 - 50, 56, 57, 67, 84, 103, 118, 134, 135, 381, 393, 402, 403, 407

Kautsky, K. 考茨基 236, 244, 259, 353, 354

Kepler, J. 开普勒 382, 412

Kirchoff, H. G. 基尔霍夫 377

Köppen, K. 柯本 83, 120

Kriege, H. 克利盖 113

Kropotkin, P. A. 克鲁泡特金 210

## L

Labour 劳动 黑格尔的劳动与精神, 63, 64; 巴黎手稿中作为人类本质要素的劳动, 133, 134; 异化劳动, 138 页及以后, 178, 266; 劳动分工, 159 页及以后, 172 页及以后; 傅立叶部分, 199 - 201 页; 蒲鲁东部分, 225, 226; 具体劳动和抽象劳动, 273, 274; 生产性劳动与非生产性劳动, 330 - 331; 劳动力, 劳动的定义, 278, 279

Lamarck, J. B. P. 拉马克 382



- La Mettrie, J. O. de 拉美特利 41
- Lamennais, F. R. de 拉梅奈 218
- Laplace, P. S. 拉普拉斯 382, 385
- 432 Lassalle, F. 拉萨尔 182, 216, 238 - 244, 249, 251, 253
- Leibniz, G. von 莱布尼茨 114, 378, 406
- Lenin, V. I. 列宁 216, 400, 418 页及以后
- Leroux, P. 勒鲁 183
- Lesseps, F. de 莱赛普斯 192
- Lessing, G. E. 莱辛 239
- Liberalism 自由主义 施蒂纳的自由主义批判, 164, 165; 拉萨尔论自由主义, 242
- Liebkecht, W. 李卜克内西 251
- Linnaeus, C. 林奈 382
- Locke, J. 洛克 39, 151, 390
- Löwith, K. 洛维特 263
- Louis Napoleon 路易·拿破仑 204, 236, 359
- Lucretius 卢克莱修 12, 102, 103, 412
- Lukács, G. 卢卡奇 263, 327, 400
- Luxemburg, R. 卢森堡 301, 371, 372
- Lyell, C. 赖尔 382
- M**
- Mably, J. 马布利 186
- Mach, E. 马赫 316
- Maistre, J. de 迈斯特 191, 210
- Malthus, T. R. 马尔萨斯 145, 241, 414
- Mandel, E. 曼德尔 271
- Mandeville, B. de 曼德维尔 41
- Mann, T. 曼 4



- Mannheim, K. 曼海姆 154
- Maréchal, S. 马雷查尔 185
- Marx, H. 马克思 96
- Marx, J. 马克思 122, 236
- Marx, K. 马克思 到处可见
- Materialism 唯物主义 费希特关于唯物主义的道德意义, 51; 费尔巴哈的唯物主义, 114 页及以后; 马克思的批判, 137; 马克思所说的两种唯物主义, 151, 152; 恩格斯的唯物主义概念, 378 页及以后
- Matter 物质 普罗提诺关于物质与恶, 20; 恩格斯的物质理论, 379 - 381
- Maurras, C. 莫拉斯 210
- Maximus Confessor 马克西穆斯(忏悔者) 24
- Mayer, J. R. 迈耶 382
- Mazzini, G. 马志尼 245
- McLellan, D. 麦克莱伦 237, 263
- Mehring, F. 梅林 100, 244, 259
- Meyer, L. 迈耶尔 376
- Michelet, J. 米什莱 1
- Michelet, K. L. 米舍莱 85, 87
- Mill, James 穆勒 132
- Mill, J. S. 穆勒 393
- Mind 精神 在黑格尔《精神现象学》中的发展, 57 页及以后
- Moleschott, J. 摩莱肖特 383
- Moll, J. 莫尔 227
- Money 货币 马克思关于作为异化形式的货币之功能, 103, 104, 139, 140, 244 页及以后; 赫斯的货币哲学, 112
- Montaigne, M. 蒙田 40
- Montesquieu, C. de 孟德斯鸠 40



Moral law 道德律 康德部分 48,49

More, T. 莫尔 183,184

Morelly, N. 摩莱里 186

Morgan, L. H. 摩尔根 261,359

Morgan, T. H. 摩尔根 316

Münzer, T. 闵采尔 260

## N

Napoleon 拿破仑 340

Nationality 民族性 萨维尼关于民族主义的观点,97,98;马克思对民族问题的态度,230,348,349,410;拉萨尔的民族主义,242,243

Nature 自然 自然秩序,启蒙运动部分,39-41;休谟部分,43;康德部分,44;人对自然的认识关系和实践关系,马克思部分,134-137,175,267,401;恩格斯关于自然规律,381页及以后

Needs 需要 作为人类共同体的基础,150,151

Negation 否定 费希特关于精神的发展,52页及以后;黑格尔部分,61页及以后;青年黑格尔派关于否定的本质,83,88,92;马克思和恩格斯哲学中关于否定之否定,152,392

Newton, I. 牛顿 381,382,394

Nicholas I 尼古拉一世 247

Nietzsche, F. 尼采 4,155,163

Nieuwenhuis, F. D. 纽文胡斯 257

## O

O'Connor, F. 奥康纳 198

Odger, G. 奥哲尔 244

Origen 奥里根 24

Owen, R. 欧文 143,151,183,187,193-198,203,217,222,231



**P**

- Pareto, V. 帕累托 325
- Parmenides 巴门尼德 13, 59
- Pauperization 贫困化 拉萨尔的理论, 241; 马克思的理论, 288 - 291
- Phalansteries 法伦泰尔 199 页及以后
- Pillot, J. -J. 皮佑 219
- Plato 柏拉图 12, 16 页及以后, 59, 183
- Plekhanov, G. V. 普列汉诺夫 377, 400
- Plotinus 普罗提诺(又译为“柏罗丁”) 12 - 20, 36
- Plutarch 普鲁塔克 101
- Pomponazzi, P. 彭波那齐 3
- Popitz, H. 朴皮兹 263
- Praxis 实践 作为认识论范畴, 马克思部分, 105, 142 页及以后, 433  
401, 402; 恩格斯部分, 396, 397
- Prices 价格 275, 325 页及以后
- Proclus 普罗克洛 29
- Profit 利润 利润率, 294 - 296; 利润率下降, 297 - 298
- Progress 发展 康德部分, 49; 黑格尔部分, 69 页及以后; 鲍威尔对发展概念的批判, 149, 150; 圣西门主义者的发展观, 189, 190; 马克思和恩格斯关于发展的矛盾, 346 - 349
- Proletariat 无产阶级 蒲鲁东的观点, 208, 209; 马克思关于无产阶级的阶级意识, 148, 222 - 224, 372 页及以后; 无产阶级的社会地位及历史使命, 129, 146, 173, 174, 180, 181, 229, 287 页及以后, 302 - 305, 412, 415
- Property 财产(或“所有权”) 马克思前的社会主义者的财产理论, 112, 113, 183, 188, 189, 200, 206, 207, 212, 213; 马克思的财产理论, 148, 229, 230, 254, 284 页及以后, 301, 311, 417; 巴枯宁的观点, 251; 也



可以参见本书关于资本主义、阶级、共产主义、剥削等部分

Proudhon, P. 蒲鲁东 112, 182, 203 - 211, 224 页及以后, 242, 252

Pütmann, H. 皮特曼 113

## Q

Quality and quantity 质与量 恩格斯的自然辩证法, 389 页及以后

Quesnay, F. 魁奈 132

## R

Relativity of knowledge 认识的相对性 恩格斯的哲学, 395, 396

Religion 宗教 圣西门主义的观点, 189 页及以后; 黑格尔哲学中的观点, 64; 费尔巴哈的宗教批判, 114 页及以后; 马克思关于宗教异化, 126, 128, 129, 309, 342, 343; 恩格斯对宗教的解释, 398

Revolution 革命 赫斯的观点, 113; 蒲鲁东对革命的拒绝, 209; 巴贝夫的观点, 185; 卡贝的观点, 214; 布朗基的革命理论, 215; 马克思和恩格斯的革命理论, 146, 148, 301 页及以后, 309, 310, 360 页及以后

Ricardo, D. 李嘉图 132, 206, 237, 241, 267 页及以后, 277, 330, 412, 416

Rivarol, A. de 德·列瓦罗 210

Robespierre, M. 罗伯斯庇尔 252

Robinson, J. 罗宾逊 325

Rousseau, J. -J. 卢梭 41, 42, 184, 252, 409

Ruge, A. 卢格 83, 92, 93, 122, 128

Rutenberg, A. 鲁滕堡 83, 120

Ryazanov, D. 梁赞诺夫 259

## S

Saint-Simon, H. C. de 圣西门 97, 187 - 192, 203, 216, 217, 231, 415



- Savigny, F. K. von 萨维尼 97, 98, 239
- Say, J. -B. 萨伊 132
- Schapper, K. 沙佩尔 211
- Schelling, F. W. 谢林 118, 145, 201
- Schlegel, A. von 希勒格尔 96
- Schleiermacher, F. 施莱尔马赫 90, 114, 144
- Schmidt, C. 施密特 325, 339
- Schopenhauer, A. 叔本华 346
- Schulze-Delitzsch, H. 舒采尔 - 德里奇 239
- Schwann, T. 施旺 376
- Shakespeare, W. 莎士比亚 274, 412
- Sieyès, E. J. 西哀士 209
- Silesius, A. 安杰勒斯(西里西亚的) 23, 37, 38
- Sismondi, J. C. 西斯蒙弟 231, 412
- Smith, A. 斯密 136, 206, 268 页及以后
- Socialism 社会主义 一般概念, 182, 183, 187; 马克思的社会主义理论, 141, 222, 223, 305 - 311, 318, 418 页及以后
- Sombart, W. 桑巴特 325
- Sorel, G. 索列尔 155
- Spartacus 斯巴达克斯 412
- Spencer, H. 斯宾塞 376
- Spinoza, B. 斯宾诺莎 109, 111, 116, 385 页及以后, 406
- Stalin, J. V. 斯大林 154, 350
- State 国家 黑格尔及黑格尔学派哲学的国家理论, 73 页及以后, 94; 萨维尼的国家理论, 97, 98; 拉萨尔, 242; 巴枯宁, 249 页及以后; 马克思的国家理论, 121, 124 - 126, 150, 179, 358 - 362
- Stein, L. von 施泰因 123
- Stirner, M. 施蒂纳 120, 153, 163 - 171, 250, 403



- Strauss, D. 施特劳斯 84,85,144
- Struve, P. B. 司徒卢威 325
- Surplus value and its distribution 剩余价值及其分配 280,294 页  
及以后
- Swift, J. 斯威夫特 40,41
- T**
- Teilhard de Chardin. P. 德日进·德·夏尔丹 29
- Thierry, A. 梯叶里 188
- Thomas Aquinas, Saint 圣托马斯·阿奎那 3,20
- Time and eternity 时间与永恒 普罗提诺部分,14-17; 圣奥古斯丁部分,18; 恩格斯关于空间与时间,381,382
- Tkachev. P. 特卡乔夫 216
- Tolain, H. 托伦 210
- Tristan, F. 特里斯坦 203
- Truth 真理 黑格尔的真理概念,60,61; 马克思对真理作用的探讨,174-176; 恩格斯关于真理的客观性和相对性,395,396
- Tucker, R. 塔克 263
- U**
- 434 Usener, H. 乌泽内尔 101
- Utopian socialism 空想社会主义 马克思和恩格斯的批判,219  
页及以后,231,232
- V**
- Vakue 价值 价值论,亚当·斯密和李嘉图的理论,268-271; 马克思对蒲鲁东的批判,225; 价值论的人类学来源,264; 使用价值和交换价值,271-275,317; 劳动力的价值,277 页及以后; 价值论的批判性评价,325 页及以后
- Virchow, R. 微耳和 376
- Vogt, K. 福格特 237,238,383



Volney, C. F. 沃尔涅 153

Voltaire, F. M. Arouet de 伏尔泰 40,41

**W**

Wages 工资 拉萨尔的观点,241;马克思的工资理论,279 -  
281,288 页及以后

Walicki, A. 瓦利奇 87

Weigel, V. 韦格尔 36

Weitling, W. 魏特林 203,211 页及以后,218

Westphalen, L. von 威斯特华伦 122

Weydemeyer, J. 魏德迈 235

Wolfe, B. 沃尔夫 290

**Z**

Zeno of Elea 芝诺(埃利亚的) 391

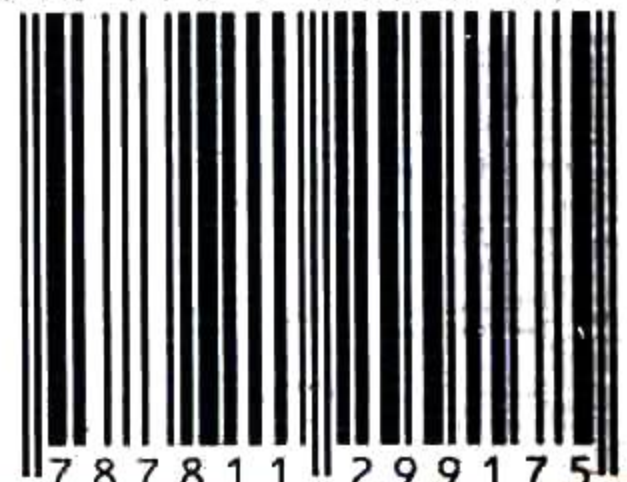
Zimmermann, W. 齐默尔曼 260





*Main Currents of Marxism*

ISBN 978-7-81129-917-5



9 787811 299175 >

定价：270.00元  
(全三册)