



世纪文库

# 马克思的历史、 社会和国家学说

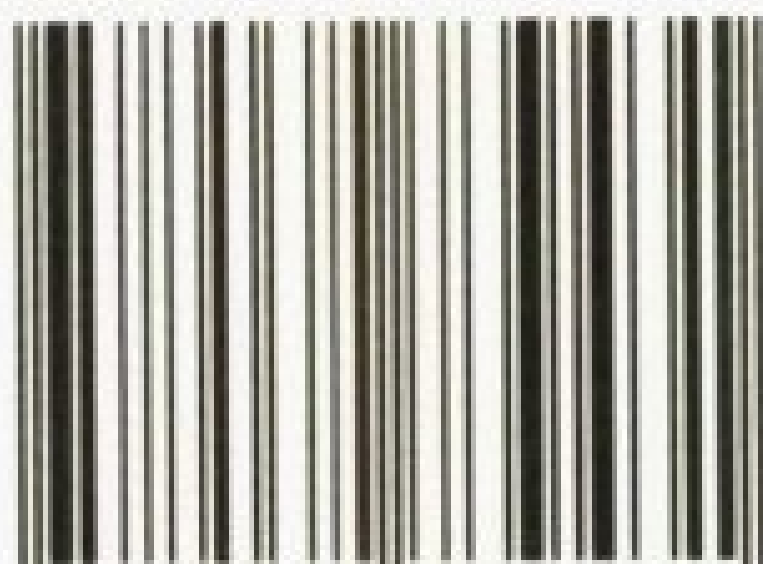
马克思的社会学的基本要点

[德] 亨利希·库诺 著

上海世纪出版集团



ISBN 7-5327-3943-0



9 787532 739431 >

定价：59.00 元

易文网：[www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)



# 马克思的历史、 社会和国家学说

## 马克思的社会学的基本要点

[德] 亨利希·库诺 著 袁志英 译

世纪出版集团 上海译文出版社

### 图书在版编目(CIP)数据

马克思的历史、社会和国家学说：马克思的社会学的基本要点 / (德)库诺(Cunow, H.)著；袁志英译.

上海：上海译文出版社，

2006.4

(世纪人文系列丛书)

书名原文：Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts-und Staatstheorie

ISBN 7-5327-3943-0

I. 马... II. ①库... ②袁... III. ①社会学-马克思  
著作研究②国家理论-马克思著作研究 IV. A811.692

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 014144 号

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有，非经本社同意不得连载、摘编或复制  
本书如有缺页、错装或坏损等严重质量问题，请向承印厂联系调换

---

责任编辑 戴虹

装帧设计 陆智昌

---

### 马克思的历史、社会和国家学说

——马克思的社会学的基本要点

[德]亨利希·库诺 著

袁志英 译

出版 世纪出版集团 上海译文出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc www.yiwen.com.cn)

发行 上海世纪出版集团发行中心

印刷 商务印书馆上海印刷股份有限公司

开本 635×965 1/16

印张 46

插页 4

字数 618,000

版次 2006 年 4 月第 1 版

印次 2006 年 4 月第 1 次印刷

印数 0,001—5,100 册

ISBN 7-5327-3943-0/B·244

定价 59.00 元

## 出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团  
世纪人文系列丛书编辑委员会  
2005年1月

## 前 言

当前马克思主义正处在严重的危机之中，特别是与马克思的政治经济学有别而通常称为社会哲学的马克思主义的那一部分。这一事实清楚地表现在：以往至少在形式上是以马克思主义为基础的德国社会民主党，今天分裂为一系列相互敌对的党派。它们在引证马克思主义的学说时，都是从五花八门的社会哲学的基本观点出发。不仅如此，在它们自己的队伍内部，连许多大相径庭的理论都一概标榜为马克思主义。马克思的学说，以及由其产生的政治斗争策略已完全变得莫衷一是。以前的逻辑联系不见了，形形色色的观点、原则和结论杂乱无章地混在一起。当年的社会民主党而今分裂为各种派别，伴随这一现象的是，在由世界大战所引起的革命事件的浪潮中，不能找到坚定的判断立场，实际上这与其说是党的实践危机的结果，倒不如说是党的理论危机的结果。

早在卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯在世的时候，对马克思学说的古怪的篡改和解释曾多次出现，特别是在法国。法国的“马克思主义者”很难从先前的乌托邦社会主义者和传统的革命浪漫主义的幻想的意识形态中解脱出来。在马克思和恩格斯的通讯中，就有一些对这种狂热的幻想马克思主义的嘲讽。众所周知，幻想马克思主义曾使得马克思说出这样的话：“我不是马克思主义者”，并使他早在1882年9月就从巴黎给恩格斯写信道，无论是“马克思主义者”，还是“反马克思主义者”，这两种类型的人在罗阿纳和圣艾蒂安的社会主义者大会上都同样竭尽全力地使他在法国的居住大为扫兴。

只要马克思和恩格斯在世，这种对马克思主义的篡改和折衷主义的

庸俗化的企图纵然能找到某些市场，但不会长远得逞。因为马克思和恩格斯两人，每当他们的观点遭到严重威胁时，就会对此进行无情的批判(我想起欧根·杜林和赫希贝尔格<sup>[1]</sup>——伯恩施坦事件)。自从“非常法”被取消和恩格斯逝世之后，世界经济的发展提出了新的、迄今尚未注意或不知道的问题，于是一种常常得到官方承认的庸俗马克思主义便在德国一步步地占了上风。这一方面是英国激进的自由主义和传统的马克思主义混合的结果，另一方面是由于人们企图在对马克思主义进行认识批判时提出理由，这就是说，将黑格尔主义的成分剔除，而对其进行康德主义的诠释。这种努力的结果是，一部分所谓正统的马克思主义者对此作出了反对的表示，但是他们对严格的词句的可信性深感兴趣。此外，镇压社会主义者的“非常法”一废止，党内争论的各派便起来各自根据需要引证马克思的著作，以证明自己态度的正确。把马克思的学说在某种程度上当成是论战的日用品，这已成为风气。

结果，早在战争之前，社会民主党内的马克思主义已是五花八门。继之而来的是，在战争期间某些长期抱有的幻想和逐步产生的幻想都破灭了，于是对“灰色”的马克思学说的轻视便日益增长并随之传播开来。这种明显的“矛盾”虽则无损于马克思的本来学说，只是打击了泛滥着的空想的庸俗马克思主义，可是人们越来越习惯于把后者与真正的马克思主义等量齐观。

由于马克思和恩格斯未来得及对他们的社会哲学思想从逻辑联系上作有系统的阐发，这也大大助长了上述那种情况的发展。《资本论》虽则残缺不全(尽管有恩格斯的续作)，可是它还是提供了有内在联系的表述。马克思的社会哲学或者说社会学则没有由马克思或恩格斯亲手

---

[1] 赫希贝尔格，卡尔(1853—1885年)，德国社会改良主义者，1876年加入社会民主党，因其改良主义倾向而遭到马克思的痛斥。——译者

写出这样有内在联系的表述。马克思的社会学观点散见于各种著作、论文、书评和报刊文章中，大都采取简短的格言体和一种论战的形式，其目的是为了对付论敌，所以不是把所处理的问题全面地阐发清楚，而是让对方所犯的错误明显地暴露出来。

鉴于此种情况，本书的任务便是：从马克思的著作中把各种各样的社会学论述剥离出来，按照其逻辑联系加以整理，并且追溯其确切的基本思想，然后用它们来系统地表述马克思的历史、社会和国家学说。遗憾的是，为了达此目的仅仅用马克思的著作是不够的，因为他和恩格斯在阐述他们的观点和反击论敌的进攻时常常是合作共事，因而我也罗列了恩格斯的论文和著作。由于这一类著作的绝大部分，恩格斯在写前都征求过马克思的意见，而这些作品的校样通常也都同马克思一起过目，所以我觉得这样的处置办法更为妥当些。凡是我认为为达到尽可能完整表述的目的而特别必要的地方，我甚至越过了上述范围，连两位大师简短的偶然提示和书信上有特点的评注都使用，以重新恢复他们的观点。不过我认为，不管多么诱人不该做这样的事，即擅自用个人的意见填补现存的漏洞，把社会学的问题纳入无论是马克思还是恩格斯都从来没有触及过的考察范围。在这种情况下，本书就不可能是对马克思—恩格斯的社会哲学理论的系统阐述，而变成了一部以马克思思想为基础的我的社会学说了。此外，为了使每个读者都能够详加审核，在所有较为重要的场合我都引用了马克思和恩格斯的原话，尽管这些麇人的引语有时会打断表述的语流。

古代的历史和社会哲学学说对马克思的考察方式曾发生过影响，或者从某种意义上来说表现为马克思学说道路上的发展阶段。在阐发马克思的理论之前，先对它们做一个简要的介绍，我认为这对概括马克思学说的特点，说明它在社会哲学发展过程中的地位也是很必要的。对

先行观点的描述，几乎占了第一卷中三分之二的篇幅(第二卷全部论证马克思的社会学)，可能使某些读者感到冗长；不过我认为不应舍此不顾，因为从对先行观点的描述中可以看出，在马克思之前其他作者做出了什么样的建树，他们向他们汲取了什么，他自己有什么样的独创。只有把马克思的理论与以前的观点联系和对照起来加以考察，马克思在社会学发展史上的地位才能清晰地显示出来。

对所有我不敢苟同的马克思的论述——加以批判，这对本书来说是不必要的负担。只有那些我认为较重要的马克思—恩格斯的论述由于新近的经验事实而显得过时，或者是和两位作者另外的观点相抵触时，我才加以评论。首先我认为把马克思主义从错误的诠释中和令人困惑的七拼八凑的混合中解脱出来是很必要的，然后才能对马克思的社会学进行批评和继续发展。马克思的社会学不能存在于与其性质完全两样的异己观点的调和或拼凑之中，它只能存在于现已开端的逻辑的继续发展之中，即本着马克思的精神继续发展马克思的基本观点而超越马克思。

最后我还想声明一下，有关十六、十七和十八世纪的国家学说以及黑格尔和马克思思想关系的章节都来自我 1919—1920 年的寒假和 1920 年暑假在柏林大学所作的两次讲座，并且经过完全的改写后才用于本书的。

1920 年 7 月于柏林弗利顿璜

亨利希·库诺



## 导 言

按照马克思的唯物史观，每一个时代的政治观、法律观、哲学观和宗教观都是由那个社会的经济结构所决定的。历史上存在过的社会，在为维持其生存和发展所必须的物质资料的生产方式与方法改变时，为与新的经济生活条件相适应，该社会的观点和看法的整体——“意识形态”也要随之改变。由此看来，根据马克思的见解，唯物主义的历史理论绝不是偶然的東西，而是一定的历史认识阶段的产物，这种认识阶段就其内容而言是由社会经济的生活进程所制约和决定的。无论是古代的历史学家，还是中古的历史学家，不管他们多么有才能，都不能认识到经济生活与政治、道德和法律观念之间的因果关系。只是在资本主义时代的一定发展阶段，即十八世纪末法国革命的重大阶级斗争之后，才产生了这种认识的历史前提。

因此，马克思的历史理论是作为数千年历史考察的结果而出现的。在数千年的过程中，形形色色的历史观相继出现，每一种历史观都由当时的社会生活状况所决定。如果就其自身的内容而言，历史观无非是历史发展的产物，那么，为了了解历史的基础而对先前的历史考察作一个简要的介绍则是必要的了。只有我们看出唯物主义的历史理论从过去的观点中接受了什么，又是怎样将所接受的东西纳入自身，然后在新的社会学的经验事实和由此而获得的知识的基础上又做出了什么样的贡献，我们才会慢慢地了解它的历史局限性及其与过去历史观的关系。

我们要完全了解今天的社会结构，首先就要调查它们的历史发展过程，并联系整个社会生活的进程来考察它们；同样，要完全明了马克思的历史学说和社会学说的科学意义，首先就要研究一下，在一定的情况

下，作为漫长的认识系列的总结它是怎样从过去的观点中脱颖而出的。

基于上述原因，在阐述马克思的理论之前，我在以下各章里先对历史和社会观的发展过程——从最初希腊历史的编写到马克思，作一个概要的介绍。当然，对那些在思想史发展的过程中出现过并对这段时期有过影响的社会哲学观不能一一加以列举，只能对那些为奠基今天的社会哲学而添砖加瓦的观点描绘出一个大致的轮廓，而对那些包含有马克思的历史和社会学说成分的萌芽状态的观点则予以特别的重视。

尽管我对过去的历史、国家和社会观的阐述，只限于最重要的历史特征，然而对某些读者来讲，可能还是显得冗长；但我认为，对过去理论的表述不能再简略了，尤其因为，那些攻击马克思的历史理论的论战著作往往完全忽略了马克思的历史考察和过去的历史考察之间的联结纽带，不仅如此，有关的批评家们也常常对历史观学说的形成过程暴露出完全的无知。

还有另外一个原因促使我在阐述马克思的历史和社会学说之前——这里暂且不管作为经济理论家的马克思——先对历史作一个较长的介绍。个别自命为严肃的马克思主义者的社会主义理论家，最近试图用以下的方式来对马克思的社会学说进行“补充”：他们依照十八世纪哲学思想家，特别是卢梭和康德的见解来诠释马克思的观点，或者是把过去社会学的观念和马克思的理论混杂在一起，殊不知科学地克服了这些旧有的社会学的观念恰恰是马克思理论的最卓越的成就。这就是说，他们复活过时的观点，这种复活不是以公开修正马克思主义观点的面貌出现，而是以深化与补充的面貌出现，这就使问题更加严重了。

事实上，在那些自命为“马克思主义者”的社会哲学理论家的队伍里，一种马克思主义和十八世纪形形色色理论折衷主义的混合物常常占有重要的地位(本书的以下各章将为此提供证明)：这是毫无批判地摭拾

法国大革命的激进自由思想与马克思的基本观点相混杂，这种混杂逐渐引起马克思主义内部的混乱。相形之下，上个世纪七十年代欧根·杜林对社会主义所进行的“创造体系”的改革只是一次微不足道的傻事。

马克思的社会学说的命运也如其他一些社会哲学思想家的社会学的命运一样。马克思的学生从完全不同的观察范围出发来研究马克思的理论，也就是从其特殊的角度来考察马克思的理论，所以他们往往将马克思过去尚未成熟的零星观点放进马克思的学说里，并把它们混合起来——并非有意为之，而是因为他们自然而然地从自己的立场出发，透过琢磨得多少或凹或凸的眼镜来看马克思的观点，以致常常产生一个相当大的折射系数。此外，他们把普及马克思的理论，并将其灌输到群众的头脑里去，看作是他们理所当然的任务。然而这就要求使这些学说尽可能地适应群众的理解力，将艰深难解之处放在一边，有些地方予以简单化，给群众一种口号式的东西。这种方法之所以容易产生，是由于马克思不是以发展完善的体系，而是以多种不连续的格言体裁，将其历史、社会和国家观提供给我们。

这样一来，特别是在马克思的学友和战友弗里德里希·恩格斯逝世之后，就形成了一种庸俗的马克思主义。它不仅一会儿强调这句语录，一会儿强调那句名言，对马克思作了完全不同的解释，而且还试图填补马克思理论中的空白，完全无视马克思所遗留下来的社会哲学片断的内在联系，还随心所欲地用现代理性主义的观点来填补这些空白。

于是一种无内在联系的折衷主义便出现了，最近几年，由于受到世界大战及其后果的影响，越来越陷于一种脱离实际的教条主义之中。这种繁琐的庸俗马克思主义之空虚贫乏，只有通过以下的方法来证明：这就是根据马克思的社会学的基本观点，又因为马克思没有系统地阐述过这些观点，这样就要从他不同的著作中摭拾这些观点，并使其具有逻

辑的联系。然而不考虑到马克思从什么样的思路出发，他从谁那里以及以何种形式接受了这些观点，他又是如何将它们和其他过去的观点结合在一起，他本人又有哪些补充，一句话，如果不去研究马克思的理论在社会哲学史中的地位，那样做就是不可能的。

本书提出了这一任务，它想在某种程度上重建马克思的基本观点，同时指出马克思从前人那里接受了什么，他的理论又是如何植根于一定的社会发展阶段之中的——不言而喻，倘使这种情况由于更新的经验事实变得过时的话，那就需要予以订正。

## 目录

前言 / 1

导言 / 1

### 第一章 古代的历史观和国家观 / 1

历史著作的萌芽 / 1

史学家希罗多德 / 3

修昔底德和色诺芬 / 5

神话信仰的衰微 / 8

自然环境对历史的影响 / 11

亚里士多德的国家哲学 / 12

波里比阿的历史著作 / 18

### 第二章 中世纪基督教的历史哲学和国家哲学 / 22

奥古斯丁的历史哲学 / 22

奥古斯丁的国家观 / 25

托马斯·阿奎那的国家学说 / 28

托马斯论历史进程和自然法 / 32

近代天主教历史学和国家理论 / 34

新教的历史观 / 39

### 第三章 早期资本主义时代的国家观和社会观的发展 / 43

国家联合和国家契约 / 43

反暴君派的国家学说 / 47

博丹和波舒埃 / 49

史论家博丹 / 52

孟德斯鸠 / 54

约翰内斯·阿尔图修斯的国家契约论 / 56

格劳修斯和普芬道夫的国家契约学说 / 58

十七、十八世纪自然法学说的演变 / 60

斯宾诺莎：法源于社会性 / 64

十八世纪德国和法国自然法诡辩学派 / 67

#### **第四章 十七、十八世纪英国社会哲学 / 70**

英国国家契约论的资产阶级化 / 70

托马斯·霍布斯的国家学说 / 72

政治理论家约翰·洛克 / 75

三权分立 / 81

社会和国家的区分 / 83

个体和社会 / 90

理性和本能的对立 / 93

亚当·弗格森的社会理论 / 98

作为统治组织的国家 / 103

#### **第五章 卢梭的社会哲学及其对法国革命、国家理论的影响 / 113**

社会契约说在法国的发展 / 113

卢梭的《社会契约论》 / 115

自然法和国家法 / 117

共同意志和特殊意志 / 120

作为人权的天赋的个人权利 / 124

在法国革命的国家权利中共同意志的概念 / 127

法国革命中的阶级斗争观念 / 131

让·保尔·马拉的阶级斗争观 / 134

卢梭的历史观 / 137

阿贝·托马斯·雷纳尔和经济史观 / 140

<b>第六章</b>	<b>孔多塞——圣西门——帕加诺 / 144</b>
	法国革命对历史研究的影响 / 144
	孔多塞的历史观 / 147
	圣西门的历史观 / 150
	圣西门关于宗教发展的观点 / 154
	圣西门和孔多塞 / 156
	维科和帕加诺的历史哲学 / 158
	路易斯·亨利·摩尔根的先驱帕加诺 / 162
<b>第七章</b>	<b>从伊瑟林到赫尔德的德国历史哲学 / 165</b>
	十八世纪德国文化史著作的发端 / 165
	人类地理学的观点 / 170
	宗教史试论 / 173
	作为自然动物和社会动物的人 / 176
	雅可布·韦格林的历史哲学 / 177
	赫尔德的历史哲学 / 185
	赫尔德的国家观 / 190
<b>第八章</b>	<b>康德的历史与社会哲学 / 194</b>
	康德和法国革命自由主义 / 194
	康德的目的论历史哲学 / 196
	自然意向和天意 / 198
	历史进程的规律性 / 203
	作为发展因素的自然禀赋 / 207
	康德所理解的社会与国家 / 210
	康德、卢梭、洛克 / 212
<b>第九章</b>	<b>黑格尔的历史哲学和国家哲学 / 217</b>
	作为政治家的黑格尔 / 217

- 黑格尔的发展概念 / 221
- 历史的必然性和偶然性 / 223
- 历史辩证法 / 226
- 世界精神和民族精神 / 230
- 在宗教发展中的世界精神 / 231
- 黑格尔所理解的社会和国家 / 234
- 完善的国家 / 237

## **第十章 马克思的社会观和国家观 / 240**

- 马克思和黑格尔 / 240
- 马克思对社会和国家概念的区分 / 241
- 社会和国家的相互关系 / 247
- 施坦因、摩尔、忒尼斯 / 251
- 马克思的社会概念和庸俗马克思主义 / 255
- 社会制度和国家制度 / 260
- 作为“社会机关”的国家 / 266
- 社会和国家的调节 / 269
- 经济和法 / 273

## **第十一章 国家的起源和发展 / 278**

- 黑格尔的国家理想 / 278
- 马克思的国家理想 / 281
- 国家理想和国家现实 / 283
- 马克思、恩格斯论雅典国家的起源 / 285
- 罗马国家的起源 / 288
- 雅典和斯巴达的国家建立 / 291
- 国家建立的经济基础 / 295
- 国家是征服的产物 / 297
- 马克思对国家发展和消亡的论述 / 299



<b>第十二章</b>	<b>对马克思国家观的批判 / 307</b>
	马克思的国家消亡学说 / 307
	马克思反对马克思 / 311
	职权国家向管理国家的发展 / 315
	马克思对国家消亡的想法是什么? / 320
	无产阶级专政 / 328
	马克思、列宁和巴枯宁 / 332
	国家否定和国家社会主义 / 339
<b>第十三章</b>	<b>民族、社会和国家 / 345</b>
	民族的概念 / 345
	民族的形成 / 349
	民族是品性和语言共同体 / 354
	民族共同体和宗教共同体 / 358
	民族感和阶级划分 / 360
	民族和国家的相互关系 / 368
	民族国家 / 371
	民族和民族特性的问题 / 375
	马克思所理解的民族性原则和政治进步 / 382
<b>第十四章</b>	<b>马克思的阶级斗争理论 / 389</b>
	阶级的本质 / 389
	阶级斗争的不同形式 / 395
	阶级和等级 / 401
	工人阶级的发展阶段 / 404
	工人阶级和社会民主党 / 407
	阶级利益和阶级意识形态 / 411
	对马克思阶级斗争理论批判性的评论 / 414

**第十五章 社会生活和共同体生活的国家以前的发展阶段 / 421**

有关家庭是社会细胞的理论 / 421

原始群体 / 426

从游牧群体到马尔克公社 / 428

恩格斯所认为的马尔克公社 / 431

马尔克公社，部落和部落联盟 / 437

日耳曼国家的建立 / 440

**第十六章 家庭的发展过程 / 444**

家庭的起源 / 444

对摩尔根-恩格斯家庭构想的批判 / 448

原始家庭的形式 / 453

外婚制和个体婚姻 / 457

图腾和母系家庭的出现 / 460

母系家庭 / 466

家长制家庭 / 470

社会发展过程中的氏族公社 / 475

恩格斯的古代史构想和唯物史观 / 479

**第十七章 经济方式的社会生活职能 / 484**

马克思的经济概念 / 484

生产和交换 / 493

什么是生产关系? / 495

生产力和生产条件 / 500

经济过程中的建设性因素 / 504

地理生活区域 / 507

社会劳动过程中的技术 / 511

技术和生产方式的混淆 / 516

整体技术和个别技术 / 518

<b>第十八章 马克思的历史理论 / 522</b>	
社会的精神生活过程依赖于物质生活过程 / 522	
作为法律关系的经济关系 / 524	
法律制度和经济制度 / 528	
经济和意识形态 / 529	
宗教观和经济生活的关系 / 533	
历史中的观念因素 / 538	
马克思和费尔巴哈 / 544	
经济事实转化为观念因素 / 551	
利益和意识形态 / 554	
马克思历史观中的传统与天才的作用 / 562	
<b>第十九章 唯物历史论批判 / 568</b>	
庸俗马克思主义改头换面的手法 / 568	
保尔·巴尔特教授的经济结构概念 / 572	
采邑法的经济基础 / 575	
日本采邑制的产生 / 578	
巴尔特先生和农民战争 / 580	
教会租息禁令的所谓意识形态的来源 / 584	
弗里德里希·恩格斯的技术发展观 / 589	
<b>第二十章 马克思的历史理论及其篡改者 / 593</b>	
意识形态的相互作用 / 593	
弗里德里希·恩格斯有关唯物史观的书信 / 596	
对恩格斯书信的错误解释 / 599	
所谓观念的历史因素是不是独立的推动力? / 603	
生产关系对意志决定的影响 / 605	
何谓意识形态的独立性? / 608	
“原因”和“条件”概念的混淆 / 611	

作为生产关系的剩余劳动关系 / 614

## 第二十一章 马克思主义和伦理学 / 618

道德有没有永恒的原则? / 618

普遍有效的道德原则构成的主要动机 / 623

马克思和道德的形而上学 / 626

羞耻感的起源 / 629

原始性交道德的形成 / 634

杀婴是合乎道德的行为 / 636

对弑亲的道德评价 / 639

康德道德律的基础与前提 / 642

康德和马克思的道德理论 / 646

社会、阶级和国家道德 / 649

康德的道德规律和阶级伦理的关系 / 651

## 第二十二章 马克思的发展理论 / 656

社会变动的过程 / 656

进化与革命 / 662

向社会主义的发展 / 666

对马克思发展观的批判 / 670

马克思发展观中资本主义贫困化的趋向 / 675

社会发展的运动规律 / 681

历史的必然性 / 685

马克思和黑格尔的发展辩证法 / 693

译后记 / 699

## 第一章

# 古代的历史观和国家观

历史著作的萌芽——史传家希罗多德——修昔底德和色诺芬——神话信仰的衰微——自然环境对历史的影响——亚里士多德的国家哲学——波里比阿的历史著作

### 历史著作的萌芽

中国人和印度的雅利安人，西亚古老的文明民族和埃及人，希腊人以及罗马人，所有这些保留着最早的历史典籍的民族，其历史著作的最初形式即见于记载下来的古老的传说中。从古老的年代一直流传至今的有关征战的颂歌和战歌，有关迁徙、定居、世系和英雄的神话，都不加评论地编纂和拼凑在一起，为的是要传递这样的信息(所谓历史其原意无非是“经过查究的消息”)：当前的世代来自何方，他们的祖先完成了哪些伟大的功业。所以简单地凑在一起的有关神祇、民族和乡土的传说，便成了各个民族最早的历史唯一来源；这些传说是半神话式的，往往是以诗歌的形式对战争和征战所进行的描述，并且大都不依年代的

次序，没有内在的联系，只是一种表面上相关的断简残篇集，并时而杂有某些智者、英雄或国君的名言，习俗的描写以及诸如此类的东西。首先是没有把神话与信史区别开来，没有按照精确的历史观点对素材进行加工，对所叙情节的缘由也不加过问。最初的史传家还没有因果概念，缺乏真正的历史编纂者的概念，如果是在某种情况下讲明了某种原因，但这也决不会超出近因的范围，一目了然的表面缘由的感性范围。比如说进行一场战争，之所以如此，那仅仅是某一尊神或某一位君主的愿望与命令，至于神或君主为什么会有这样的愿望，通常则不加以考察。

这种撰史方式的典型事例可以举出《旧约》中的某些故事，像《士师记》第三章中有这样一节(尽管跟许多其他的地方一样后来这一节也经过了加工)：“以色列人行耶和华眼中看为恶的事(这是些什么样的事，何时发生的?)，忘记耶和华他们的神，去侍奉诸巴力和亚舍拉。所以耶和华的怒气向以色列人发作，就把他们交在米所波大米王古珊利萨田的手中(是怎样交出的?)。……以色列人呼求耶和华的时候，耶和华就为他们兴起一位拯救者救他们，就是迦勒兄弟，基纳斯的儿子俄陀聂(他是怎样拯救以色列的?——传说搜集者认为没有必要作进一步的解释，可他并没有忘记说明英雄俄陀聂属于哪个家族的，有着优秀著作的民族也几乎都是如此)。……耶和华将米所波大米王古珊利萨田交在他手中，他便胜了古珊利萨田。于是国中太平了四十年。基纳斯的儿子俄陀聂死了(何时，何地，怎么死的?)。”

其他民族最古老的传说也有类似的情形，古希腊的散文史传家和传奇史传家们的作品也并无二致：他们将五花八门的传说收集来，不加以严格的分门别类而混合在一起。可是，保存至今的最早的希腊史残篇表明，在收集的同时，他们对待古老的传说逐渐表现了某种程度的批判和考察的态度。由于缺乏历史经验，对社会结构也不甚了解，所以这种考察以及对传说材料真伪的判定，并不是根据某种历史观点来进行的，而是根据主观的估量来进行的。最初，古老的谱系传说和英雄传

说不仅被视为是神圣的，最为重要的是，它们还被看成是真实的。所以，这种决定真伪的方式的幼稚性就可想而知了。

比如希腊散文史传家，米利都人赫卡泰俄斯(约生于公元前 520 年)，在他所著的《世系》一书的导言里曾说过：“我觉得，希腊人的传说中有很多东西是荒诞无稽的。”然而这种真实与荒诞的概念还笼罩在可爱的质朴之中，比如说，他就认定，赫刺克勒斯确有其人，并创造出各种各样的奇迹。他不敢贸然相信的只是，赫刺克勒斯曾把冥府守门犬克尔别鲁斯带出冥界。他对这一传说作出了朴素的唯理主义的解释：赫刺克勒斯根本没有进入到冥界。他曾想办法进入的，只钻进了一个很深的洞穴里。在这样的洞穴里往往会有蛇，而且还有毒，人要是被咬伤了就会立即丧命。所以他认定情况就是这样的：赫刺克勒斯在洞穴里也发现了一条毒蛇，这条毒蛇已经咬死了不少人，为此，他就称它为守门犬，因为守门犬也是这样把人咬死的。赫刺克勒斯则活捉了这条毒蛇，并把它带给欧儒斯忒尼王。后人都不清楚，冥府守门犬本是一条蛇，名字弄错了，于是就认为，赫刺克勒斯真的到了冥府，并把克尔别鲁斯带了回来。这种朴素的唯理主义也存在于古印度和阿拉伯的传说故事中，古代秘鲁和古代墨西哥的历史传说(由西班牙入侵者按照印第安人口头讲述所记载下来的)也有某些类似的情形。

## 史传家希罗多德

哈利加纳苏人希罗多德，人称历史之父，也没有多少高明之处。他所写的史书共有九部，但并非确切的历史，而是战史、国王和英雄的传说、乡土志、地理志和游记以及习俗志的混合物，而且不依年代的次序排列。他将旅途中耳闻的古代传说、奇闻轶事都一一记录下来，为的是希腊人和蛮族人在其相互争伐中所完成的伟大业绩不致随着时间的流逝而被湮没；他在自己的历史著作中开宗明义就这样宣称，首先要宣

扬希腊人的光荣，其次要对政治施加影响和教谕。

希罗多德还认为，古老传说中的形象是真的，神话相传的古代曾经存在过，这种神话相传的太古时代与希腊主义的政治人生观及其爱国主义密不可分。他认为，神话一般说来是可信的，然而清醒的历史感却时而提醒他，神话传说中的奇迹并非全都可靠——不可靠的部分他将其解释为后人从原先传说中演义出来的附会，并加了润饰。

他认为，有关赫刺克勒斯的传说是历史事实，不过在他所著《历史》的第二卷(《攸忒彼》)中却说，这样的传说不可能完全正确无误，因为按照埃及和腓尼基的赫刺克勒斯神庙的年代来推算，赫刺克勒斯定是一个太古时代的神祇，而不可能是一位近代希腊的英雄。关于赫刺克勒斯传说的某些细节他也不敢置信，如埃及人要把赫刺克勒斯作为牺牲品献给宙斯，因为赫刺克勒斯力大无穷，能把数以千计的人打倒等诸如此类的说法。

怀疑古老的民族传说，这使他不胜惶恐，所以他又憨态可掬地加了一句：“我说这些话，但愿能得到神祇和英雄的宽宥。”

还有一例。希罗多德怀疑，如传说所载，帖撒利以前是个大湖，波赛顿通过佩尼奥山谷挖了一个排水道，从而使该湖干涸。他认为，山谷多半是由于地震而形成的。可他又小心翼翼地补充说(第7卷，第129页)，如果有人认为，连地震也是波赛顿造成的，那么帖撒利人的说法也许就无可非议了。“谁要是设想，地震和由地震而形成的山谷是这个神祇的功业，那么他在登山眺望时可以说，波赛顿完成了这份功业。”

对个别情况希罗多德甚至还作了有因果联系的考察。比如说他曾提出这样的问题(第2卷，第14页)，由于缺雨，尼罗河水面一直下降，在这种情况下，怎能进行耕作，又怎能养活尼罗河流域孟斐斯的居民呢？他在第10卷(第62页)中写道：波斯人之所以在普拉提阿败北，并不是因为他们兵微将寡，而是因为武器不够，战术错误。不过这些因果联系并非是他力图认识事物原委的结果，而是在他进行考察时似乎是直观地注入他头脑中的东西。他纯然从表面的角度来看待事件，把事



件看成是神祇的恣意所为，抑或内美西斯女神的不可思议的安排。

## 修昔底德和色诺芬

一方面信仰神话传说，另一方面又认识到传说所载往往违反历史事实，这种矛盾也反映在修昔底德所写的伯罗奔尼撒战争史中。他相信，神话传说中的古代是存在的，他甚至将后者看成是贵族在政治生活中居于统治地位的根据；另一方面，他受那个时代诡辩学说的影响非常之大，以至于他对神祇如何任意干涉人类活动，神谕如何真确之类的古老传说不能不有所怀疑。他摭取流传下来的传说素材，以适应他本人更高的精神需要。删节、修改、编纂、引进新的政治原则和目标，用此种方式所写的历史著作要远远超过希罗多德的作品，尽管两人的著作相隔不到百年。

那种天真的希罗多德式的轻信不见了，代之而起的是某种程度的言而有据，顺理成章，以及政治的统一性，同时又有一定的政治倾向性。修昔底德是一位政治家，他是作为政治家来写史的。他的历史著作具有政治雄辩术，他写史的目的是为了对平民进行政治教育，使伯罗奔尼撒战争的政治传统在平民中得以保持。在阿提卡及其邻邦，政治渐渐成为高水平的民族艺术。修昔底德出身于名门世家，他家的谱系可以上溯到弥提亚狄斯，所以自他出世之日起就被选定要在雅典国家的政治生活中担负重任，只因被流放到色雷斯他才壮志未酬。他拿起了笔，以艺术性很高的雄辩风格来撰写政治史，他写的历史著作可以和雅典政治雄辩术相媲美。根据合理的推断而写出国务活动家的演说(这是作为演说家的他所不讲的)，然后再将其一一放进政治家、军事统帅和说客的口中。仅仅是为了让其发表他所写的演说词，某些人才写进他的著作里。在他著作的前言中(第1卷，第22页)他差不多承认了这一事实：“至于每每所出现的演说(部分是战前的，部分是战争中的)，那是

我自己撰写的，因为我很难将我本人参加会议时所听到的，或把别人所留下的东西逐字逐句保留和记载下来。我让每个演说者说出了依我之见是最为合适的话(亦即适合于修昔底德政治目的的话)，对此我深感满意。”

这种政治上的色彩，在某种意义上可以说是党派色彩，无碍于修昔底德成为一个卓越的历史家。与希罗多德的历史著作相比，他的《伯罗奔尼撒战争史》取得了惊人的进步。这一希腊国家之间的战争空前残酷，绵延多年(公元前431—404年)，在这些年中人们所进行的观察，所赢得的经验，所取得的观点之多，要是在安逸的和平环境里需要数百年的时间才能达到。这一著作的某些部分往往缺少内在的生活联系和时间联系，看上去像是后来才加以扩展的相互有关联的年表，而且也只是在后一段时间才标出了年代。尽管如此，人们还是可以看出，修昔底德非常重视时间顺序，对传说进行了批判分析。至关重要的是，修昔底德并不满足于简单的报导或记录，他对特别轰动的事件业已提出原因何在、有关国家和人物的动机如何等问题。

修昔底德的历史著作的第一卷就表现出上述的进步。他没有一开卷就径直地讲述战争进程。他认为，要介绍战争史首先简明地阐述一下希腊上古时代的文化状况及以前进行战争的情况是非常必要的。而且在回顾的过程中，对传说不只限于简单的毫无批判的复述，凡是诗人和传说撰写者所流传下来的东西，凡是悠悠往古所创造的“不可置信的传奇”，他都将其一一推向历史真实的审判台。为此，他所撰写的希腊人的远古文化往往和古老的传说直接发生矛盾。为了写史，他甚至踏进了现代，比如说，为要了解一个新近进入一个已知历史时代的民族的上古情况，往往要探究一下自然民族和未开化民族的习俗和组织；希腊某些部落的原始状态，在修昔底德的手里，也成了再现他那个时代早已超越这种原始状态而高度发达部落的原始生活情况的材料。

古希腊各个部落间经常纷争的原因何在呢？修昔底德认为，这是财富分布不均所造成的，而后者又和各部落所在土质的好坏及地理位置

(对海外贸易、农业、畜牧业是否有利)有关。他曾写道(第1卷,第18页):“沿海居民的财富增加得更快些,他们居有定所,特别富有的人甚至有院墙护持;又因为每人都关心自己的利益,所以富人就用穷人为奴隶,富强的城邦要奴役较小的城邦。”

在特洛亚战争的军事统帅中,阿伽门农的声势最盛。同样,修昔底德将此归因于阿伽门农的财富(第1卷,第9页),他在11章里还认为,希腊之所以参加远征特洛亚的人数很少,那是因为给养不够:

“不是因为人力不够,而是因为匮乏,很难得到必要的给养,这样他们所统帅的不是一支浩浩荡荡的大军,而只是一帮按他们估计的交战双方所能养活的人数。人们知道,他们一到,即奏战功之后(没人会怀疑,他们随后便能站稳脚跟,巩固营盘),先不是建立政权,而是由于刻索尼斯缺粮,得从事稼穡及劫掠。因为希腊人的政权处于涣散的状态,所以特洛亚人能够进行整整十年的抵抗,并在每次幸存的人的基础上充分发展起来。”

修昔底德认为,在个别的所谓原因背后(比如党派和民族的原因),隐藏着功利这个根本原因。修昔底德认为,伯罗奔尼撒战争之所以发生,不是由于对厄庇丹诺斯城的争执,而是由于拉栖第梦同盟与通过航海贸易变得越来越富强的雅典之间日益激烈的争夺。希腊境内各较小城邦是站在雅典一边还是站在斯巴达的一边,从本质上来讲,要取决于他们是由平民组成的民主制统治还是贵族统治(第3卷,第82页)。

总起来说,修昔底德的历史是这样的:决定历史进程的既不是盲目的命运,也不是神的意志,而是人自己创造自己的历史。人的历史是由人的行为来写成的,而人的行为又取决于人的本性(即人的性格)。按修昔底德的观点是,人的本性是不能改变的,不受社会的制约,是与生俱来,也可以说就是天性。正因为如此,历史上的事总是重复出现。修昔底德还完全不懂今天所说的“发展”这一概念,他只知道把事件加以罗列。他认为,按照人的天性来说,人与其说是按照理智的考虑来行动,倒不如说人的行动是受情绪和情欲的支配。决定行动的最主要

的情欲乃是贪婪，财富欲和权势欲。

和修昔底德的著作相比，色诺芬的《希腊历史》则是更多的打下了贵族党的印记，《希腊历史》可以说是《伯罗奔尼撒战争》的续篇。色诺芬撰写该书的目的是为了鼓吹某些政治观点，这在一个被党派对立和党派狂热搅得天翻地覆十分动荡的时代里是不足为奇的。在某种意义上来说，色诺芬的《希腊历史》只不过是苏格拉底反动的国家学说在历史领域内的转述，他的关于小居鲁士生平的著作《居鲁士的教育》及其巧妙的自我美化的著作《长征记》，基本上也属于这种情况，前者所表现的是具有浪漫色彩的君主政体的英雄形象。

对色诺芬来说几乎还谈不上有什么统一的历史观。他相信神祇主宰历史，影响历史，相信复仇女神内美西斯，梦征与恶兆在其表述中起着很大的作用，然而这种信仰又和希罗多德那种朴素的宗教式的对民间传说的信仰不同。色诺芬之所以在其著作中坚持古老的宗教传说是为了对付革新精神，对付诡辩学派的启蒙运动。除了神对历史的主宰之外，色诺芬还认为，行动者的特别品格，或者更正确地说，他们的动机、情欲和思考也处处影响着历史的进程。他和修昔底德不同，后者把人民作为民族的整体出现在他的著作里，而色诺芬却大大强调领袖人物的作用，鼓吹崇拜贵族英雄；这与他将贵族阶层的利益置于整个国家利益之上的作法是一致的，并与稍后的柏拉图为斯巴达的贵族政治大吹法螺的作法如出一辙。

## 神话信仰的衰微

修昔底德和色诺芬是戴着党派的有色眼镜来观察历史事件的，不过他们并没有为着党派的利益而故意篡改历史事实。可是色诺芬的后继者对历史的著述却越来越为党派政治及为其服务的政治学说所左右。而苏格拉底的弟子埃福拉和塞奥波姆波视史学为雄辩术，将其变成为驾

驭国民而施加政治影响的工具。对他们来说，历史首先要起一种宣传鼓动的作用。为达到这一目的，他们最为重视行文的形式。为了达到某种预期的政治效果，或为了党派与国家的利益，而不惜偏离众所周知的历史事实，这完全和西塞罗的做法不谋而合，后者曾公开声称：“演说家在撰写历史时允许撒谎，如果撒谎能使某一论点更有说服力的话。”

除了这些有害的影响之外，希腊丰富多彩的政治生活也给历史的撰写带来了某些有益的影响，这表现在以下三个方面：破除了对神祇干预国家命运的信仰；认为民族的本性受所处地区自然环境的影响；对内在的政治关系进行越来越多的研究。

不过古希腊的神祇并没有退位，其存在并没有遭致否定，只是在探索新的认识(哲学和自然科学的认识)过程中它们被冷落在一边，致使科学研究几乎可以畅通无阻地进行。这些神祇形式上还留在它们的宝座上，可是在历史领域中却越来越成为无足轻重的幻影。相反，在民众的感觉中，神祇依然是法力无边的人物，是福与祸的主宰。

阿那克萨哥拉在他的理性学说中就曾宣称，一种普遍的理性乃是贯穿宇宙的唯一的力量，是一种宇宙之灵，它不仅将秩序与制度带给处于混沌状态的世界，而且还使整个世界处于运动不息的状态。为此他被指控有否定国家神灵之罪，在其晚年不得不从雅典出走，逃往朗普萨柯。

普罗塔哥拉认为感觉是一切认识的本原，人是万物的尺度，“是衡量存在的事物所以存在的尺度，也是衡量不存在的事物所以不存在的尺度。”<sup>[1]</sup>换句话说，人只知道他所能感知的事物，处于人的认识之外的事物就一无所知。这一学说使普罗塔哥拉对当时的神祇世界作出这样的结论：“至于神，我既不知其存在，也不知其不存在，因为事理的晦暗和人生的短促使我们无法认识到这一点。”就这句名言，连同其他一

---

[1] 参看《古希腊罗马哲学》，1957年，三联书店版，第138页。——译者

些政治言论普罗塔哥拉向他的学生提出了这样的要求：“不要为神的问题折磨自己，对于神的存在你们无法得到确切的认识，你们最好还是为国家、为你们自己操心吧。”由于不信神灵他被人指控并被判决。公元前411年(或415年)他也不得不逃出雅典，其著作被当众焚于广场上。

自然科学家希波格拉底对传统的神话信仰则采取另外一种态度，他不否认神祇的作用。他认为，世上万物，好的坏的，都来自于神。不过人对神祇发挥作用的方式一无所知，因而学者的任务就是探索其中的规律，以便能预言将要发生的事件。然而希波格拉底在他自己的研究中却把神力的假说弃置一边，他之提出神力说只是对当时民众信仰的让步。

苏格拉底是个迷信的铁杆复古派，他在他的心中谛听神鬼的声音，他相信神托、占卜、预兆、报凶的鸟翔……然而即使是他也无法摆脱对古老宗教传说的那种诡辩式的疑问，所以他将现象分为两大类，一类是有其因必有其果，因而通过人的观察即可得知和断定因果之间的联系。另一类现象是较大的一类，此间的主宰乃是神的意志。此类现象没有固定的次序，所以人在这里无法探究事件的后果，只有通过预兆、神托、占卜、神谕等才能知道其中的奥妙。所以，在他看来两类现象一定要以不同的方式加以考察。他认为在科学研究的领域中使用神学的解释方法，在神力的范围内使用科学的解释方法都是文不对题。依他之见，自然现象和天文学都是属于神力一类的现象，要是用科学的方法对其进行研究则是荒谬的。

公元前399年苏格拉底被雅典民主派的两位领袖梅莱托和安尼托指控亵渎国神、蛊惑青年罪(亦即煽惑富家子弟反对一年前在雅典重建的民主制)而被判处死刑，判刑之前他曾对告发人大声喊道：“我像你们一样信神，不，比你们还信！”

较之苏格拉底，柏拉图回复到古老的贵族时代的愿望更为强烈，然而就是在他看来神话传说也不再具有真实的历史价值，而只有宗教伦理的价值，亦即只具有将人民禁锢在古老的宗教和道德规范内的价值。某些神话也使他感到讨厌，他认为一些神话是对神和英雄的亵渎，因为在

这些神话传说中对神和英雄的品格提出了怀疑，从而对民众起一种不良的影响。他倡议创作一些新的、符合其政治观点的、伦理上是尽善尽美的神话，以代替原来的神话传说。这些新的神话虽则是杜撰的，而后世是会信以为真的，由此还可产生出良好的习俗。

这种对保持神祇信仰的担忧不仅是对古老的宗教传说的直接否定，更为重要的是它表明在新的生活状况影响下旧有的观念正在消失。

## 自然环境对历史的影响

随着对神祇任意干涉事件信仰的日趋瓦解，人们愈益地从参加者的动机与情欲中寻找国家和党派斗争的原因，就越会提出这样的问题：所谓情欲的不同又是来自何方；这种情欲的不同不仅见于各个希腊的部落，而且也见于希腊世界之外的蛮族。通过观察便自然而然地产生出以下这样的答案：各个民族情欲的不同是由气候的不同决定的。希罗多德和修昔底德在不同的场合就已指出，气候条件有时产生有利的影响，有时产生不利的影响。这种偶尔得到的假说式的解释在科斯的希波格拉底(公元前 460—377 年)那里则被发挥成为一种因果论。他认为，气候首先以这样的方式来影响人的机体的：冷和热，两者之间的变化，以及空气的湿度都以各种方式使人的呼吸感到困难或畅快，使人的血液循环加速或减慢，使人的躯体倦怠或振作。在适应各种不同气候的过程中就会形成各个民族的不同气质：有的坚韧不拔，有的缺乏毅力，有的迟钝，有的灵活，有的易于激动，有的反应迟缓，有的勇敢，有的胆怯……土质的不同对人的躯体和情绪也会产生各种不同的影响，各个地区的自然界所提供的形形色色的食品也会影响到人的体质。

这些自然环境的因素首先决定了人的体质和气质，在希波格拉底看来这也决定了人的行为。再者，政治状况，特别是政治制度对人的性格形成也起着同样的作用。比如他在《论空气，水和地域》一书的第

十三章中曾这样写道：

“精神上的迟钝和性格上的柔顺，使得亚洲人不像欧洲人那么好战，性情沉静，这主要是由一年四季的气候造成的；亚洲地区一年四季的气温变化不大，使亚洲人感受不到气候的剧变。众所周知，在气候剧变的影响下人就会情绪激动，甚至达到丧失理智和狂热的地步。始终处于同一心境的人就不会如此；但微小的变化也会使人始终精神兴奋而无法得到安宁。”

他继续写道：

“我觉得，亚洲人的气质之所以变得柔顺，除了气候因素外，尚有法律的作用，因为亚洲的大部分地区都处于王政的统治之下。要是人既无超越个人的权力，又成不了自己的主人，而只是处于他人的统治之下，那么他就不会努力习武，以使自己长于征战，相反还会极其厌战，因为他们所冒危险与他人不同：他们是被拉去征战的，他们忍饥挨饿历尽艰辛，远离妻儿朋友是为统治者送死；他们奋战的结果只是为主人增加权势和威望；他们九死一生、战死沙场，从中得益的却是他们的主人；或因敌人的入侵，或因主人的经营不善使得他们的田园荒芜。就是由于这些法律的影响，使那些即便生性英勇、性格活跃的人也会消沉下来。”

斯特拉博(公元前一世纪左右)的地理著作也没有超出这种自然环境影响人的气质的观点。不过在他的著作的一些章节中曾附有简短说明，认为气候和土质对人口密度具有重要意义。由于城市人口稠密使生活方式也变得文明起来，这一观点是对希波格拉底气候决定气质论的某种发展。

## 亚里士多德的国家哲学

国家哲学是强烈影响希腊历史撰写的第三个因素。如果说当初希



希腊哲学向自己提出的问题几乎全是自然哲学方面的问题，那么，自公元前五世纪后，随着纷争和内部革命骚乱的日趋激烈，众人所日益关心的便是“国家如何组织，在国家事务中公民相互间的关系如何？”这样重要的问题。这使所有其他公开争论的问题退居次要地位，于是国家权力哲学和国家伦理学便取代了自然哲学的地位。

在普罗塔哥拉那里就已见到这种转向。他曾宣称，公民道德学(如何作一个好公民以促进国家繁荣的学说)远比自然科学重要，他还嘲笑讲授天文学、数学和编年史的埃利斯的希皮亚。普罗塔哥拉认为最最重要的是，对家政、市政和国家行政要取得一个正确的认识，以使公民能尽其对国家的职责。

就是苏格拉底也曾口出狂言地声称，认识自然界的内部联系，探索人类的未知事物正是人的一种不自量力的表现。先行的哲学曾绘制出目的论的世界图像，并试图通过这一类的世界图像将其社会生活观提高为普遍的世界规律(比如巴门尼德和赫拉克利特就是这样做的)，而苏格拉底则要求将哲学限制在可认识的和有用的事物方面，亦即人在国家中的生活。对他来说，研究自然科学的问题远没有研究以下的问题重要：一个国家公民和他同胞间的关系，为使国家有利于普遍福利公民所应具备的道德。他认为，树木(即自然研究)对他不能有任何教益，而城市里的人却能使他获得教益，从而可以看出，他也是多么地轻视自然科学。

然而所有的道德学说都不能阻止国家生活的解体，在政治生活中，各个民众阶层在生活要求和权力要求方面越是感到自己受了欺骗，在他们队伍当中就越是会出现某种政治沮丧情绪，就越是要逃避公众生活，在政治上毫无希望的年代尤其如此。当然，由于各个民众阶层的生活状况不同，这种情绪也会被赋予不同的形式。当富人拥有钱财时，他们所企望所追求的幸福便是个人的享乐，因而他们把亚里斯提卜和昔勒尼所主张的享乐主义学说说成是最佳学说；而贫民，命运使他们没有可能享乐，却把安提西尼所创立的学说视为适应其生活状况的真正的哲

学。这一学派要人乐天知命，恢复纯朴的生活方式；另一些人则要求平均财产，实现共产主义的制度，正如哈尔凯宗的法莱阿所主张的那样。第四派受贵族美学观的熏陶，要经济独立，逃避尘世的烦扰而遁入人工搭制起来的精神世界。他们创造了一个观念和思想更为高级的另一种王国，即绝对善的王国而与眼前这个有缺陷、物质的政治世界相并列。

通过对国家状况进行审慎的研究，廓清了一切空想与奇异的国家理想，从五花八门的国家伦理学中终于产生出一种国家科学，其中最杰出的代表作就是亚里士多德(公元前 384—322 年)的政治学说，这部著作对古代以及整个中世纪的历史观都发生了莫大的影响。

不言而喻，今天对国家和社会所进行的区分，亚里士多德是不明了的。即使是今天，某些社会学家对这两者也还不能区分，要么将社会和国家直接等同起来，要么把国家视为社会的组成部分(大都是纯空间的组成部分)，而在各民族经济和精神生活领域比今天更广阔、国界更不严格的时代里，要对国家和社会进行区分是不可能的。

亚里士多德认为，国家是通过合并(联合)而形成的，和十六、十七世纪国家法律理论所不同的是，亚氏认为国家是由村落联合而成；而那种理论习惯地认为，国家是由各个家庭或家长制的大家族联合而成。亚里士多德早已提出有机国家论假说的雏形，认为国家是由家庭这样的原始细胞通过增殖、分裂和再结合而形成的有机体。亚里士多德所说的家庭是以他那个时代的希腊家庭为模式的、严格的家长制家庭。家庭分居的结果产生新的分支，分支定居于一处就形成家庭群体，由家庭群体组成村落。而后村落联合成更大的团体，最后由此产生出独立的国家。正因为如此，他认为国家是自然形成的：人一要生存，二要生活得好，然而只有在国家中才能实现人的这一最终目标，因而国家是原始家庭生活的自然扩展。又因人是天生的政治动物，所以人要与他人共同生活乃是出于自然的本能。

不过亚里士多德的这一说法和现代社会学所讲的“人是社会动物”

的意义不同，后者说人的情感和思维都是由社会生活所决定的，而亚氏却认为人的情感和思维取决于个人的本性，国家的本质无非是全体公民个性的总和。因而亚里士多德在其著作卷二的第二章中抨击了柏拉图试图通过共产共妻而使国家变为一个牢固的统一体的理想。亚氏写道，国家根本就不是一个统一体，一个个体，而是一个“多数体”。一个地区的政治共同体，由许多形形色色的个体组成，它们的幸福要求能按照各自的本性过一种多样化的生活。

众所周知，十六、十七世纪的国家理论就是来自这种国家起源于自由联合的假说。这种国家理论认为，国家建立在一种自由契约的基础上，这一契约保证所有缔约者在政治上平等，因为没有人会自愿签订使自己成为他人奴隶或农奴的契约。实际上亚里士多德根本没有触及到这种契约的问题，他完全不关注这个问题，他所关注的仅仅是国家的历史本质，而不是由此所产生的法的结论。他是直接从当时的家庭出发的，那时家庭中的妇女和儿童都从属于一个男人(家长)，每一个较大的家庭里还有奴隶，所以他就很自然地认为，从某种意义上来说，由扩大的家庭所联合起来的国家也是由治者和被治者组成的。他甚至直截了当地把国家称为“统治的形式”。

综上所述，在亚里士多德看来，国家中的妇女儿童处于男人的统治之下是理所当然的，豢养奴隶，将短工、船夫、手工业者排除在国家和市政之外也是天经地义的。“一个具有最好制度的国家”，他写道(第3卷，第3章，第2页)，“不会使手工业者成为国家公民的。”他认为，使高贵的希腊人“生活得幸福美满”(第3卷，第5章，第14页)就是国家的目的；他表示，自由民的全面参政直接违背国家的目的。那些为自己每日的生计而劳碌的人既缺少必要的闲暇，也缺乏对国家事务的必要知识，所以他们无法享受到上流人物所过的那种幸福完美的生活。如果说贫民和手工业者由于人数众多而无法将他们完全排除于政府之外，那这些人的政治权利也只限于参加国民大会和法庭会议，占据重要的国家职位对他们来说是不适宜的(第3卷，第6章，第6页)。

最最令人感到奇怪的是，亚里士多德试图依据当时的观点从普遍的人性中引导出统治关系。当时人们认为，所有的政治制度都是人性起作用的结果。依照现代社会学的观点，奴隶制和历史上所存在过的某种经济关系是分不开的，它随着这种经济关系的出现而出现、消失而消失，但亚里士多德却把奴隶制看成是精神素质和体质不同的结果。

第1卷第2章第7页上有这样的话：“谁在本性上不属于自己而属于别人，同时他仍然是一个人，那此人按其本性来说就是奴隶。一个人当他是人而又成为财产的时候，他就属于别人了。<sup>[1]</sup>财产就是要进行使用的工具。人的本性愿不愿意有这样一种本质，某人有没有兴趣和正义感为奴隶的地位鸣不平，甚至奴隶制是不是反自然的，这些问题都可以进行研究。”

不言而喻，亚里士多德所研究的结论是：奴隶制乃是完全符合自然的制度；妇女之所以受治于男子，是因为女人就其本性来讲缺乏道德和才能，奴隶亦如此，因为奴隶也是一种智力低下的低级生物，他们最大的长处是拥有体力。有鉴于此，他在第1卷第2章第13页上还这样宣称：

“一切人与人之间的关系，就是灵魂和肉体、人和动物的关系。有的人，他的命运就是使用其体力，他的作为也是其体力的使用，那么所有这些人天生就是奴隶。对他们行使统治权，正如前面所说，从根本上来讲也符合他们自己的利益，这和上述情况一样(就是说妇女和牲畜的利益在亚氏看来也要求男子的统治——作者)。谁要是属于他人，那他天生就是奴隶(因而也是他人的财产)。他们所据有的理性仅是能听到理性的程度，而不是占有理性。”

奴隶之所以是奴隶，是因为就其本性来说他们仅处于半理性状态，是希腊公民和动物之间的中间物。这一当时流行的观点在亚里士多德

---

[1] 译文引自生活·读书·新知三联书店1959年出版的《哲学史》(第1卷)第132页的引文。——译者

时代就已受到诘难，人们指出：奴隶中的某些人是遭到海盗的劫掠而后卖身为奴的，另一部分人是战争俘虏，所以不能说所有的奴隶都智力低下。亚里士多德却认为，诘难不能成立，他反驳说，俘虏被战胜恰恰证明了他们的能力低于战胜者，“情况的殊异就在于，有些人的活动能具有取得成功的手段，在某种情况下也更有可能战胜他人。所以说杰出的智力总是和战胜者联系在一起的。”（第1卷，第2章，第17页）

由此可见，亚里士多德缺乏“发展”和“历史局限性”这些现代的概念。在其他方面，不管他比他同时代人高多少，而在这方面他毕竟完全是他那个时代的产儿。正因为是这样，他把他那个时代的贫富不均，职业上的分工不视为是历史长期发展的结果，而是视为因基于人性的不同才有不同倾向的结果：有的倾向于稼穡，有的倾向于渔猎，还有的则倾向于行商。

有趣的是，他对经济活动的各行各业都予以充分的估价。他将畜牧业、农业、海上劫掠以及渔猎置于最高的地位，因为它们为国家提供食品；其次是原料加工业，工业活动；再次是小商小贩，富商大贾；最后才是钱庄。亚里士多德是这样来描绘钱庄的（第1卷，第3章，第23页）：“这种行业（指专门的商业活动）理所当然要受到蔑视，因为它不是正常的行业，是建立在相互间孜孜为利的基础之上。出于这样的理由，钱庄也完全应该受到厌恶，因为它从货币本身获利这与货币是作为流通手段的使命相违背，当初之所以发货币，完全是为了商品的交换。……”

海上掠夺被排在大宗的商品与金钱交易之上，这在今天看来是一种很奇怪的价值标准——然而在当时，国家可以说是一个自给自足的经济体系，是一个全民的核算单位（与后来十七世纪严格的重商主义的经济学说之说法相类似），所以从当时观察经济生活的那种方式看来，这样的估价是完全可以理解的。通过夺取其他民族的产品来增加本国财富这种海上掠夺的方式，也像农业、畜牧业和渔业一样，为国家提供了新的生活资料，且数量之多远远超过贸易。而为了使得他国商品进入本国经济范围的贸易，还得因交换要把本国商品给予他国。海上掠夺在

“交换”中则不费分文，只需将掠来的商品纳入本国的岁入中就行了。

## 波里比阿的历史著作

希波格拉底和亚里士多德的学说对波里比阿(公元前 205—123 年)的历史巨著《通史》有极其明显的影响。该部著作虽然谈不上有什么写作艺术，但就其把握事物的联系来说却达到了希腊史作的最高峰。波里比阿写史的直接目的是：通过对已知世界的历史进程，特别是罗马历史进程的描述向希腊人指出，为了本国利益和国势强盛，应如何领导国家事务，如何跟外国进行斗争。这样一个目标，使他一再试图将行动者的心理动机表达出来。他自己称他的历史为“实用的”，不过他对“实用”的理解并不像今天史学家所理解的那样：根据因果联系来表现历史事件，而是根据字眼的原意将其看成是以生意经的手法来处理国内外事务的历史。

波里比阿在其著作的第 1 卷第 35 页中对他写史的目的曾作了如下的描述：

“人可通过两种方式改变自己的状况，或是通过自己的经验，或是通过他人的经验。自己吃一堑，固然能长一智，不过从他人的灾祸中亦可受到教益，而且所花代价较小。前一条路没人自愿去走，因为取得教训要付出艰辛、历经风险；而第二条路却是大家都乐意走的，因为在这条路上可以获得教益而又无需付出代价。为此，任何人都可以指望从实用历史中总结经验，这些经验乃是最佳的生活教科书；它使我们不付代价就可以对一切事件和一切时代中的善和有益的事物作出正确的判断。”

他在第 2 卷第 56 页中还写道：

“史家的义务是不要使读者陷入耸人听闻的迷惘境地；不要让人物说他们可能说的话，也不要像悲剧作家那样在叙述一件事的后果时拖泥

带水；史家定要将所做所说过的一切，即便是不关宏旨，都要如实写来。历史和悲剧的最终目的不是同一个，而是两样的。悲剧是通过可能说的话感动听众于一时，而历史是通过真确的言行教育读者于将来，使他们相信所述的真理。”

为使读者取得教益，首先就有必要将所努力达到的目标及其后果阐发清楚：

“因而，无论是史学家还是历史的读者，与其要注意所发生的事件，倒不如更注意其前和同时发生的事件，以及事件的后果。历史要是不写采取某种行动的最终意图，这一行动有无好的结果，其他方面写得再好，那也不是一部有教益的著作。这种书读起来是一种享受，然而结果并没有什么益处。”

波里比阿认为，个人和民族行动的原因是由其本性、本能、情感、情欲的总和所决定的。每个人都有其特殊的本性，而这种本性又与其所属民族的品性有着莫大的关系，这是因为任何人都与其所属民族难分难解。民族本性的不同一方面是地域和气候条件不同的结果，地域和气候都在影响着人的躯体、感觉和情绪；另一方面又因为人不仅是生活在自然之中，而且也是政治生活的产物，特别是国家制度的产物——希波格拉底也曾持有这一观点。自然的不利影响也可以通过良好的政治措施的作用和细心的教育加以抵消或克服。波里比阿特别强调音乐对人民的教育作用，比如他认为屈内塔人堕落的主要原因就在于他们对音乐的蔑视(第4卷，第20页)。

波里比阿一如亚里士多德，视国家仅为多数个体的联合，因而在他看来民族(国家和民族对他是一码事)品性不单纯是所有个体品性总和的平均数。较之个人，群众的行为总是更为自发，更为天真，更多地听任一时的感情冲动，一个民族的文化水准越低，这种情况就越严重。

这一评价使波里比阿在其生前没有对群众及群众情绪进行更深入一步的考察。相反，他比过去的历史学家更强调领导人物创造历史的作用，这些人物的个人动机和意图也成了他研究目标的主要内容。他的



整个历史观是纯主观的、片面的、有倾向性的，凡是与他的实用方针不相符的他都予以摈斥，甚至为残忍的兽性进行辩解(第2卷，第60页)。波里比阿斥责别人“完全以功利的尺度来衡量敌意和友情”，而他自己却正是这样做的。

波里比阿对社会生活本质缺乏了解，因而把社会生活简单地和国家生活等量齐观。对他来说，国家生活仅仅存在于国家制度和内部政治斗争之中。他远没有修昔底德那样重视经济关系，在他的历史著作中经济动机不起任何作用，即使是显而易见的，他也视而不见。他曾十分荒唐地认为(第1卷，第60页)，迦太基的雇佣兵之所以哗变，是因为他们的空闲时间太多，在百无聊赖之际他们忽然想起要讨还被克扣的军饷。纳瓦瓦斯，一位努迷底亚的首长之所以归顺迦太基的统帅哈米卡，是因为他崇拜后者的军事艺术(第1卷，第78页)；而唯独希波和乌蒂卡这两个城邦在此时之所以脱离迦太基，那是因为突然之间他们对迦太基怀有“不共戴天之仇”。

不难看出，波里比阿对事件原因的解释是极其肤浅的。要是他无法自圆其说时，就归结为是命运的主宰，归到命运女神泰基身上。在他想不出心理上的根据的地方，命运女神就会应召而出。然而波里比阿并不将这种现象理解为一种任意干涉的神力，而是一种超自然的意向，一种贯穿于历史进程中普遍目的论的世界法则，虽则他把泰基也尊崇为对尘世赏罚分明、公正无私的法官。他开宗明义就写出如下的话(第1卷，第4页)：

“命运将世上发生的一切引向一个方向，引向一个目标，我也站在同一种角度将命运为完成其事业所做出的一切表达给读者，这是激励我撰写这部史作的主要原因。”

与此相对照的是，神祇世界在波里比阿的历史著作中并不起什么作用，至少是不起一种主宰历史事件的作用。波里比阿本人似乎摆脱了宗教的传统影响，他曾认为(第5卷，第9—12页和第10卷，第2页)，敬神是国家政府束缚众人个性的有效手段。



波里比阿的《通史》达到了古代史作的高峰，无论是后继的希腊史学家，还是罗马史学家都未能超出他的历史观。后来的罗马历史著作在有关人物性格刻画方面可能部分地超过了波里比阿，在个别史家中，特别是塔西佗，其著作往往表现出一种世界政治的远大目光和对异族制度的理解，这是罗马帝国扩张为世界帝国的结果。而波里比阿则缺乏这样的目光和理解力，但在把握因果关系方面他又远远胜过塔西佗。较之希腊人，罗马史学家更加相信神祇干预历史进程，强大命运的不可思议的主宰。即使是塔西佗也认为，“命运的隐秘规律”也起着重要的作用，其决定显示在预兆和神托之中。

## 第二章

# 中世纪基督教的历史哲学和国家哲学

奥古斯丁的历史哲学——奥古斯丁的国家观——托马斯·阿奎那的国家学说——托马斯论历史进程和自然法——近代天主教历史学和国家理论——新教的历史观

### 奥古斯丁的历史哲学

在希腊罗马历史著作中所包含的科学史观被基督教会摧毁殆尽。在殉教者传中，在圣徒传中和在奇迹史中，那种全然不顾历史可能性，把五花八门的神话串连在一起而加以简单陈述的作法又重新占了上风。基督教史家所要模仿罗马希腊的东西通常仅限于搬取古代史学的外部形式，而不是联系因果的研究方式。所有对于他们和教会有利的事件之所以发生那都是上帝的意旨，虽则对这位上帝，还有上帝和其所遭的幻化为人形的耶稣之间关系在人们的脑海里各有不同的想象。而所有有损于教会利益的事件则完全是反耶稣的魔鬼干的。因而历史就是上帝及其反叛者的作品。只是它们对历史的干预又都不按照某种科学上可

以认识的原则和规律进行的，而是听命于上天的设计(如果说不是完全随意的话)。对凡人天机永远不可泄露，永远神妙莫测。

古希腊罗马文化和新兴基督教之间的对立还表现于对国家和国家生活的看法上。亚里士多德和紧步其后尘的政治哲学家认为，国家是自然的产物，是保证公民发扬其道德、过一种“幸福美满生活”的生活共同体；而对那些属于最初耶稣社团而受罗马当局迫害和压迫、并十分贫穷的人民这个阶层来说，罗马国家则是他们信仰与活动的敌人，是撒旦的邪恶作品。不仅如此，国家还是罪恶异教的巨大的化身(异教反抗上帝的权威，所以在耶稣复活之际将堕入万劫不变的地狱)。罗马是个大娼妓，是全世界的剥削者和教唆犯，罗马的覆灭乃是在尘世间建立天国和实现千年太平希望的首要条件，因而在许多地区基督徒参与政治、担任公职被牧师视为严重的罪恶。特尔图利安(约为160—221年)在《护教论》一书中曾说：“我们最为轻视的莫过于国家。”甚至在基督教渐渐成为国教之后，这种敌视国家的情绪还在发生着影响，部分地区直至六、七世纪才逐步消失。

主教奥古斯丁(354—430年)在413至426年间所写的长达二十二卷的《神国论》就像是异军突起，将一种崭新的基督教历史观和国家观展现在我们面前，首先在这方面进行了理论上的阐发。

奥古斯丁认为，上帝，或者说上帝先知先觉的意志乃是历史发展的动因；在人类生活中所显现为个别的特殊的原因只是上帝意志的流露。表面看来历史是由人类的自由意志行动来支配的，尽管人类的这种意志的确是自由的，是人类“自己的行动”，然而却不能取消和违反上帝的意志，更确切地说它只是上帝意志的一个因素，因为“我们的愿望只能是上帝的意愿和所能预言到的”。由此可见，人类的意志虽则是自由的，可是在人类意志中贯彻上帝的意志、上帝的预见和秩序，乃是一种内在的必然性。诸如尘世王国的大小、寿命和兴衰，战争的开始与终结这样重大的历史事件都由天意决定，不仅如此，即使是最细微的事件也都由上苍所定。总之，时时、事事、处处都有上帝的手在发挥着支

配作用，虽则这种支配力量并不总是可知的。

在奥古斯丁看来，人类历史的目标就是要剔除或克服恶，即所有尘世间敌视上帝的力量，重建神国。这样，整个人类历史的真正内容不外乎是上帝的信徒和反基督者之间的斗争史。人民、民族、国家、家庭、经济、艺术、科学……所有这一切都是次要的东西，教会为上帝所进行的斗争才是主要的。上述的人类事物只有在和教会发生关系的情况下才具有真正的历史意义。神国与魔鬼王国之间的斗争并非开始于基督教兴起之日，自尘世被造出来以后就存在着这种斗争。整个人类的历史就是这两种国家的斗争史。起初只有一个神国，存在于天上，那是一个天使的世界；可是一部分天使受到最强悍的一个天使的诱惑，傲慢地离开了造物主上帝，于是便出现了分裂，形成了撒旦王国。上帝创世后，这种分裂也被带到了人间，这是因为撒旦诱惑人类的第一对夫妇得了手。上帝的信徒遵从上帝的戒律建立了地上神国，反对者建立了地上王国，杀害其弟的该隐便是地上王国的创建者；而阿培尔的后继者塞斯则是地上神国的创建者。在诺亚之前该隐和塞斯还是相安无事地各自生活着。可是后来，正如摩西五经第1卷第6章第1页起所讲的那样，神国的儿子们和人的女儿们(即地上王国的女子)混杂一处，上帝即以洪水淹没地上王国，以示惩罚；只有诺亚及其家庭作为神国的代表而留在地上。可是诺亚后代中又出现了魔鬼王国新的信徒和公民，上帝对他们的傲慢无礼异常恼怒，于是诱惑他们修筑巴比伦塔，搅乱他们的语言，使他们分为七十二个民族，散布于世界各地，说七十二种语言。

上述例子表明，奥古斯丁把《圣经》上所有的神话(他不懂希腊文)都当作历史事实，所有他所熟悉的古希腊罗马神话他也都信以为真。他甚至还通过荒诞的想象对某些神话加以补充。比如说，他认为亚当和夏娃所讲的古希伯来语和耶稣时代的古希伯来语是同一种语言。奥古斯丁根本不懂什么叫历史批评或对历史真伪进行鉴别，在这一点上他连黑卡泰奥斯也不如。

奥古斯丁将耶稣降世前的时间分为五个世界时代，从耶稣开始为第六个世界时代，这一时代持续到耶稣第二次现世，第一次和第二次复活，以及世界法庭开庭。之后就是遍地大火，从大火中产生新的天地。在新的天地中复活了的、重又血肉相连的上帝信徒便联合成为一个美好的神国，而地上王国的公民连同所有离经叛道的天使则必定堕入万劫不变的地狱。

这是一种非常古怪的历史设计，不过与其前辈的某些历史幻想相比，比如和尼萨的格雷戈尔斯关于人类原始状态的学说相比，奥古斯丁的著作则又是杰作了。

## 奥古斯丁的国家观

奥古斯丁的国家观，完全符合人的一切尘世活动的目的都是为了重建神国这样一种观点。过去世世代代的基督徒对国家的敌视和鄙视在他思想上也引起了强烈的反响，他特别认为，基督徒的祖国是天上的神国，所以他们只是罗马国度里的过客。另一方面他也清醒地认识到，康士坦丁大帝米兰上谕发布以来，已经过了一个世纪，情况发生了很大的变化，以往那种非基督教的罗马文化和基督教文化之间的对立也几乎消失。基督教会只有在国家的范围之内，在国家当局发挥影响的情况下，其权利和权力的要求才能得以实现。他基本上同意从前的教会牧师对以往非基督教罗马国家的严厉评价，不过除此而外他还提出了符合基督教学说的、正义的、基督教国家的理想。他要求，任何一个提出权利要求的国家都要树立这一理想。换句话说，他试图在罗马国家和符合基督教义的未来国家之间筑起一座桥梁，进行某种调解。

奥古斯丁是根据新柏拉图主义的学说来阐述其历史观的。新柏拉图主义认为，世界来源于理念，不过他把后者的理念(逻各斯)和上帝的理念等同起来，又把上帝视为所有理念的化身；在国家观方面，他追随

的对象却是亚里士多德，或者说他通过马可·土利乌斯·西塞罗而接受了罗马贵族国家观的概念。他也认为，国家形成的真实原因植根于人要合群的天性，人的社交本能。这种天性和本能促成了最初的自然村落和家庭的更大联合。由此可见，正如西塞罗所说国家是“人民的事业”，而人民则是“通过法律的认可为着共同的利益而结合在一道的人们”。所有这一类的联合都是为了建立世俗的和平，建立世俗人民幸福的基础，这和灵魂的安宁是两码事，只有教会才能带来这种安宁。国家要在一切生活与信仰的事务中恪守教会的学说，承认其最高权威，只有这样人民才能享有灵魂的安宁。

由此可见，只要国家“确实是正义的”，那它就会既不违犯自然的法则，也不违犯上帝的秩序。没有确实的正义，那也就没有基于共同的法律而结合成为国家的人民可言。“没有人民，就没有人民的事业，而只有打着人民旗号的任意的一群；因而没有正义的地方也就没有人民。”（《神国论》第15卷，第21页）那确实的正义又在何处呢？对独一无二的上帝进行礼拜，恪守它的戒律，正义也就在其中了。没有这种正义，国家与强盗匪帮就没有什么区别（第4卷，第4页），国家就是撒旦那罪恶的地上王国的一部分。

这么看来，罗马国家迄今也是罪恶的，因它反对真正的上帝，而提倡对“不洁的妖怪”（罗马神祇在奥古斯丁看来不是幻想的形象，而是妖魔鬼怪）的信仰。正如地上王国的创建者该隐是一位杀兄者一样，身为地上撒旦王国首领的罗马也是以杀兄（传说罗穆卢斯杀了雷穆斯）开始的（第9卷，第5页）。罗马国家以后的发展也符合它的开端：鄙视上帝、自私、嫉妒、纷争、压迫，罗马国家就是这些罪恶的渊藪。

尽管如此，基督徒在不触犯教义的情况下也应服从国家，服从国家的法律，即使是腐朽的国家也要服从，其制度有异教成分的国家也要服从，当这个国家缺乏正确的基督教领导的时候也应服从。就是基督教会本身，“当它像一个囚犯一样和国家共同度日之际，那也要毫不迟疑地遵守规定了尘世生活的国家法律，这样一来，因为国家和教会都生活

在尘世之中，可以使两者在世俗事务方面保持一致。”(第15卷，第17页)不过，一切真正的基督教徒都应努力使国家认识到，其真正的任务在于崇奉真正的上帝，不要再以为只关心世俗的事务即可达到它的目的。为使国家不致误入歧途，在教会生活和信仰的一切事务中，国家需要神圣教会的切实领导。唯有如此，地上王国才能提高为一个正义和道德之国；因为教会高踞于所有的地上王国之上，是神国在尘世的体现。

国家特别被赋予这样的义务：协助教会对无信仰的现象进行斗争(亦即在教会的指导下对当时所谓的异教徒和教派分裂者进行迫害)，可是国家不许干涉教会的内部事务。

再者，除了完全依赖于教会这一点外，奥古斯丁的基督教理想国家显示了罗马国家的大部分特点，奥氏几乎是直接立足于传统的国家制度之上。他的基督教未来之国也像古罗马国家一样，建筑在统治和奴役之上。人奴役人虽则有悖于上帝的初衷，然而，他说，这是由于人类罪孽深重才把奴役和服从强加于人的，一旦上帝决计对人类施以如此的惩罚，那就不能人为地使之中断。因而奥古斯丁也宣称奴隶制度有理，他只是要求善待奴隶。

奥古斯丁还试图把克里索斯托姆斯和安布罗兹对财富和产业集中的愤慨和他那个时代的经济制度加以协调，然而这期间许多富豪与有势者都参加了基督教会，他们对共产的要求是根本不予理睬的。奥古斯丁也认为共产是有益的，他和亚里士多德相反，把私有制看成是国家内部纷争动乱的根源；可他又荒唐地加以诡辩，说什么私有制是由皇帝和国王的古老法律引进到这个世俗世界的。只有借助于上帝的意志私有制之存在才有可能，这说明私有制也是立足于上帝的秩序之上。由此可见，财产也许并非是可诅咒的东西。弊端不在于财产本身，财产对美化尘世生活能做出很多贡献，弊端是由本末倒置的使用引起的。只有正确地使用财产，才能使财产达到它的真正价值，价值决定于使用。奥古斯丁认为，慷慨捐施乃是正确使用财产的途径。富人不应先问求

施者缺少什么，而应立即慷慨解囊，他在布道时曾说过：“穷人是天国的公民，你这是把钱存放在上帝那里。”

## 托马斯·阿奎那的国家学说

随着一种一心要扩大自己的势力、掌管国家资财、自命对所有世俗财主拥有监护权的罗马教的兴起，原始基督教中敌视国家的最后残余也从罗马教会的政治哲学中消失殆尽。教会及其理论家们认识到，国家是上帝世俗秩序中的一个必要的部分，是一种自然的生活共同体。罗马天主教会认为，它纵然不是上帝直接建立的，并且也无法达到那种高级完美的状态，可它总是一种道德的和相宜生活的一个重要先决条件。

托马斯·阿奎那(1225—1274年)是罗马教会最大的最有才能的经院哲学家，他在十三世纪时把亚里士多德和奥古斯丁的国家理论结合在一起，巧妙地使之与罗马教会的教义和权力要求相适应，他也曾作出如下的教导：国家是服务于道德生活的必要的设施，是人类理性所建立的最高级、最完美的共同体，它甚至远远超过了家庭。亚里士多德把人称之为“政治动物”，而托马斯·阿奎那则把人称之为“社会动物”或“社会与政治动物”，他只有“和许多人一道生活”，其需要才能得到满足。阿奎那和亚里士多德一样都是从家庭出发，认为国家是家庭联合的结果，家庭之所以联合是为了将来在一个人数众多的共同体中生活。是什么东西促成了人们进行这样的联合呢？这是因为家庭无法单独满足自己的需要。托马斯宣称，人是不同于动物的，人有理性，人不仅是社会的动物，同时也是有理性的动物。在自然界里，动物只要去捡取就可以找得到为其生存所需要的一切，而人，则必须运用其理性，发挥手的灵巧，才能搞到或制造出为其生存所需的食物或必需品，单个人就无法做到这一点了。协作是必要的，以使每个人都能在熟谙的工作领域中发挥作用，制造生存的必需品。换句话说，为了满足多



种多样的需要就要进行必要的分工，分工的需要产生了国家！

托马斯·阿奎那之所以有这样的观点是有如下的原因：比起亚里士多德来，他的原始民族经济生活的知识要少得多，他对原始共同体(群体、村落、部落)内逐渐出现的技术和分工，对需要的形成和发展都一无所知；他也不像某些希腊历史学家那样具有历史因果考察的目光，所以其出发点只是他那个时代的意大利城邦经济，就像亚里士多德是基于奴隶制的家庭经济出发一样。在意大利的城邦经济中，托马斯看到了形形色色的分工和行业，每个人都是在某一特定的范围内工作，并将其产品拿去销售和交换。这种分工在托马斯看来就是共同生活和协作的本来目的。他认为，各个家庭逐步领会到，在其狭小的圈子内多种多样的需要是无法满足的，这样的见识促成了合并并从而形成了国家。

事实上是先有共同体(群体、村落、部落)存在，而后在这种共同体中才逐步出现了劳动和需求的差异。而托马斯则相反，他首先从需求的差异出发，将其看成是事物的本原，继而他又根据亚里士多德的学说从人的理智的本性中引导出需求的差异来。他认为，需求的多样性导致“不同的人通过理智来追求不同的东西”，这就是说，有的要在这样的工作范围内，有的要在那样的工作范围内来取得需要的满足。在狭小的家庭圈子内，这种满足是无法完成的，因而便联合成为共同体，托马斯就直截了当地将它视为国家。他在《君主统治》一书中曾写道：

“人就其本性来说，是一种社会和政治动物，由于其自然的需要，他要比任何一种别的被创造出来的动物更加依赖于群居生活；大自然为别的动物备下了食物，赋予它们皮毛以覆盖躯体，赋予它们牙齿角爪以自卫，或者至少赋予它们速度以便逃跑，只有人类缺少这样的自然装备。然而人被赋予理智以代替那些自然装备。依靠理智，通过双手的劳动，人类可以为自己备办所需之物。可是人不能独自制造所需要的一切，没有一人能单独过一种丰衣足食的生活。由此便得出这样的结论：人应在人数众多的社会中生活，此乃大自然的意旨。”

在他论述了生活需要的不同之后说：

“一个人用其理智制造一切所需之物是不可能的事，所以个人必须生活在社会之中，以便相互协作。不同的人用其理智从事不同的发明，有的献身医道，有的干这，有的做那。”

国家的目的是由此产生的，它“最切近的目标”乃是关心尘世生活，关心生活的多种需求。这种关心是实现一种更高的目标，即“美好生活”的先决条件。不过托马斯所理解的“美好生活”并非市民的富足生活，而首先是一种道德的幸福生活。如果说托马斯·阿奎那的教会观点和亚里士多德的观点(他认为国家的目的是实现“美满幸福”的生活)相吻合的话，那么，另一方面在对尘世幸福价值的估计上他却又同意主教奥古斯丁的观点。托马斯也曾宣称，在国家的范围内人无法达到完美的幸福，只有假手教会才能达到这一目标。

他的关于完美国家制度的观点同样也是亚里士多德和奥古斯丁观点的大杂烩，都是和教会的权力要求相适应的。托马斯也像亚里士多德一样，认为在国家之内，一个阶层对另一个阶层的统治是合理的；并且也像亚里士多德一样将此归结为人有不同本性的结果。他和亚氏的不同之处仅在于：在亚里士多德那里，人的天赋差别不仅是人统治人的法律依据，而且也是奴隶制的法律依据；而在托马斯看来，人的天赋的不同仅仅是阶级统治的依据，而不是实行奴隶制的根据，对于后者他完全同意奥古斯丁的观点：上帝创造的所有的人都是自由和平等的，也就是说按照人的自然权利而言人人都是一样的；他也像奥古斯丁那样认为，奴隶制是完全反自然的，它是对原罪的一种惩罚，这虽然有悖于原先的自然秩序，然而对目前人性堕落的状态来说也是一种上帝正义的流露，因而也应被看成是合理的。自然的自由法仅只对原罪以前的时代有效，因为原罪使得原始的自然秩序蒙上了阴影。

这种在逻辑上翻斛斗的把戏清楚地表明，在不太损害其自然法构想的情况下，他是多么热心为奴隶制进行辩护。不过托马斯自己还觉得这种辩护的理由不够充分，于是除此而外他还努力寻找第二个理由。

奴隶制也许不符合自然法，然而却符合万民法(即已成为法律的民族习俗)，托马斯将后者看成是前者的结果。万民法虽则不直接涉及自然关系，可它却以某种合理的确定性产生于自然关系。所以在所有的民族中都有这种万民法(见《神学大全》第2卷，第57个问题，第3条)，因而在托马斯看来，万民法居于始原的自然法和成文的民法之间。他说，对所有的民族来说，一直流行的古老风俗就是法律，把别个部落或民族的战俘作为奴隶，就是一直流行的风俗，因而根据万民法，奴隶制就是古老的法律习惯。

在对各等级、各阶层对国家的估价上，托马斯往往得出和亚里士多德完全不同的看法。这是因为后者是从他那个时代的希腊经济生活出发，而托马斯·阿奎那在进行考察时则是从一种独立城邦经济出发，它形成于十三世纪资本主义发达的意大利城市。比如亚里士多德认为追求货币是一种不道德的行为，那是因为当时家庭的自然财富就是占有必需品；而对托马斯来说，正是拥有货币才是城市商业和手工业的必要前提，况且当时的银行业正好在罗马特别发达。在西欧，由教会征收的十字军出征税、什一税和教会捐大都以有关国家的货币形式花费出去，可是这些税捐还往往是以实物的形式交纳的，即使在征收的地方也不使用这些实物，于是由此便出现了出售实物，兑取和兑换各种货币、运送费、支付大宗款项和把大宗款项汇兑到别处的商务。教廷首先寻求护寺武士的帮助，后来又渐渐转向意大利商人，大都是羊毛商和布疋商。在重要的城市里有他们的办事处和业务联络点，因而十三世纪意大利的银行业有了较大的发展。教廷将其收入和税捐抵押给商人，商人将货币预支给教廷，这样一来，使银行业的规模越来越大。

与此同时，农业也同样得到完全改观。亚里士多德时代每个殷实人家都还占有土地，而在十三世纪，托马斯在《神学大全》(第3卷，第2章，第87个问题，第2条)里曾说，意大利大多数的城市居民不再占有土地，而靠城市的商业为生，至少农业不再是他们主要的经济来源了。居住在市郊的农民将农产品供应给城市，这些农民可以说是城市的附

庸，通常和城市处于依赖关系。

由于经济关系发生了各种各样的变化，托马斯把农民和以务农为生的城市居民视为各行各业居民中的最底层，将他们归于“雇佣工和不洁之人”一类，这些人为了糊口不得不干龌龊的手工劳动，市政管理却没有他们的份儿。这是因为，如托马斯所说，尽管他们对城市经济来说是必需的，然而却“不是城市本来的一部分”。那些单干的手工业者也属于上述一类；他把那些富裕的手工业师傅划归商人的范围。对他来说，那些大商人(不是市场上的小商小贩)、牧师、学者和艺术家等脑力劳动者才是城市中更为有益的分子。

## 托马斯论历史进程和自然法

托马斯关于制度的种类和财产的论述在这里可以从略不谈，而他的历史观一定要在这里简单地介绍一下。

托马斯一如奥古斯丁，认为上帝主宰历史，上帝决定事件进程的道路和目标。奥古斯丁满足于这样的设想：尽管有意志的自由，然而上帝的意旨却在人的意志和行动中表现出来；而托马斯·阿奎那则转了个弯，把古希腊的学说纳入了推论的行列：人的行动取决于人的本性。他曾推断说：“所有具有一定个性的动物，必定有与其个性相适合的行为；因为某一对象的独特的活动是按照该对象的本性来进行的。”（《神学大全》第3卷，第129页）而人的本性又得之于上帝；如果说支配其行动的是正确而纯正的本性，那么这也就是说人是根据上帝的意旨和既定计划行事的。由此看来，可以说人只是上帝的工具，人是通过其本性的作用达到目标的，这和由上帝所创造的世界上的所有事物是一样的。可是这是一种什么样的目标呢？托马斯认为，世上万物都有其目的，所以人的存在、生活与活动都有一个目标。目标又有最初和最终之分。上帝造人(和创造万物)的最初目标是为了表现其完美和善良

(《神学大全》第3卷,第19页);最终目标是通过模仿使其接近上帝(《神学大全》第1卷,第38页和第40页),即达到最高的善:完美的幸福。

追根溯源,这一学说中包含两个亚里士多德的论点,它们在十七、十八世纪的历史理论中起着举足轻重的作用,直至今天还支配着某些人的头脑:

一、这样的一种观点:人的行动是由其本性抑或人的天性决定的,人类的整个历史无非是人类的本质起作用的结果;

二、这样的一个神学假说:一种一开始就有其特定目标的自然或理性意图贯彻于历史的进程之中。

托马斯·阿奎那对另外一种学说的形成还做出了更大的贡献,该学说对后来中世纪的法哲学和历史哲学的观点都发生了重大的影响。这就是自然法学说。从某种意义上来说,他是格劳修斯的直接先驱。

托马斯认为,身为最高法则的神的理性也是自然法的渊源。因为自然法无非是人的理性参与神的理性的结果,这和对人对善恶有种自然的判断力也无非是上帝对人留下印记一样。所以说自然法也是神的最高法则的一部分,虽则它是来自于原先由上帝所赋予的人的本性,并且植根于这种本性之中。如果说人的行动符合人的本性,根据人的自由的理性本质,他对他人的态度也会符合于人的本性。“因为在所有的动物中只有人认识到其目标的本质、行动和目标之间的关系,所以人的这种天生的理解力就会成为自然的法则,人通过这种理解力来追求一种适合的法。”

由此可见,自然法乃是通过运用自然理性从人的自然状态中自生出来的一种产物。托马斯这种关于什么是“自然法”的观点确是极其奇特的,然而一切时代的自然法理论家,也都直接将他那个时代存在的生活与法律状况宣称为自然的,自古以来就行之有效的“自然法”。托马斯也认为,崇奉上帝与人的本性相符合,并由此得出结论说:

“凡是诱导人认识上帝和热爱上帝的事物都与自然法相符合,而一

切相反的事物对人来说都是天然的罪恶。由此可见，在人的习俗行为中无论是根据成文法，还是根据自然秩序，都有善恶之分。”（《神学大全》第3卷，第129页）

托马斯认为，这种自然法自古以来就有，无所改变，也无所减少，牢固地植根于人的心灵之中。它可能有所补充，然而不会缩减。他还把这种自然法称为永恒法。还有一种万民法，它是通过理性推论而从永恒法中引导出来的，几乎通行于所有的民族，为所有民族所承认。与之相对的是成文法，托马斯把它分为公法和私法，成文法是人们协商的结果，所以它又被视为次等的暂时的法律。在自然法和成文法发生冲突时要以自然法为准。

托马斯·阿奎那的国家学说和神学理论首先在天主教内部遭到抵制，特别是基本上追随牛津长老邓斯·司各脱学说的法兰西斯科派。可是托马斯的学说由于迎合了罗马教廷的利益，所以逐渐得到承认。连支持德国皇室反对罗马教皇权力要求的吉贝林纳派的首领们也完全赞同托马斯的国家理论。托马斯学说中遭到抨击的大都是这样的论点：国家从属于教会；教皇拥有无上的权威、是耶稣掌管尘世权力的代理人。众所周知，但丁为反对这种论调而写了一部题为《帝制论》（直至1559年才在巴塞尔出版）的著作。在书中他引证《圣经》，论证皇帝的权威也和教皇一样，也是直接来自于上帝，所以这两种权力没有主从之分，而是并行不悖。

## 近代天主教历史学和国家理论

托马斯的历史观和国家观已成为罗马天主教所承认的学说，他的主要著作《神学大全》直到现在仍是天主教神学课和国家法课的基础课。就在数十年前，列奥十三世曾发布了一道著名的通谕“教父永恒”（1879年8月4日），提出要重建以托马斯经院哲学为基础的学术，以反对异端

的非信仰的哲学；庇乌十世也一再(比如 1904 年 1 月 23 日, 1910 年 9 月 1 日和 1913 年 6 月 29 日)严令主教教团团长、天主教神学教授等授课时要以《神学大全》为基础。

尽管如此, 托马斯的哲学也不能完全摆脱时代变迁的影响。前期的奥古斯丁—托马斯的观念学说是将新柏拉图主义移植于基督教学说体系之内, 把观念仅仅看成是上帝的主观概念, 是永恒理性的流露, 因而把整个世界的形成也只愿意认识为是上帝理性最初世界计划的实现。由于对这种学说的抵制日趋激烈, 所以这种前期的奥古斯丁—托马斯的观念论也不得不逐步和唯名论相妥协, 唯名论把观念仅仅看成是事物的抽象和表象, 不过这种变化对天主教的历史观并没有发生深远的影响。十五、十六世纪, 天主教的历史学家诚惶诚恐、尽心竭力以显示上帝的手指在历史中的作用。他们变本加厉地让上帝亲自干预历史事件, 上帝的手指一会儿指向这里, 一会儿指向那里; 他们所导致的最终结果是: 上帝以历史主宰的身份出现, 它的所作所为纯属心血来潮, 而不是根据既定的世界计划; 祈祷、教会活动和教会机关的馈赠会使上帝时时修改他的计划, 从而可以看出, 十五、十六世纪的历史著作反倒显出很大的退步。

这种观点不可避免地需要上帝扮演解围之神的角色, 它的所作所为总对教会有利; 并且还要补充一个与上帝对立、强大而又凶狠的敌人, 而一切有损于教会的事件都是由这个敌人引起的, 它使人离经叛道, 它传布异端邪说, 唆使敌视教会的国家反对教廷。这些损害教会、天主教民族和人士的事件被看成是上帝为矫正信徒所采取的行动, 当成是由于人的愚昧而不能理解的惩戒, 这些事件到头来还是要服务于信男善女的福祉。可是有些历史事件却极其残酷和险恶, 以致将其归于天谴就太损害上帝这个形象了。于是乎除却上帝的作用外, 又捏造出一个和上帝作对的撒旦及它手下的凶神恶煞的形象来, 并让这两种力量在历史进程中扮演特殊的角色, 这样做的结果更能自圆其说。而奥古斯丁关于罗马教会所代表的地上神国与该隐所建立起来的尘世魔鬼国家之间进



行着持久斗争的学说却已经为这种二元论的历史观提供了范例，它只要适应新的需要就行了。

这种历史观还以极其荒唐的方式表现在中世纪晚期的奇迹故事和圣经传、部分编年史和世俗历史演义之中。甚至最近出版的为保持教义而编写的通俗历史连环画里，那种荒唐的撰史方式也时有所见。在天主教近期的历史著作中，魔鬼不再以撒旦的形象出现，而是以恶的法则，罪恶的势力，罪恶的权威等诸如此类的形象出现。上帝亲自干预历史进程的方式往往不再采用了，而是通过工具，通过历史人物来发挥上帝的作用。这些人物按其本性(或性格)进行活动，不自觉地完成上帝的旨意，因为这些人本性就是上帝赋予的。看起来是国王、政治活动家、军事统帅等人活跃于历史舞台上，但实际上却是上帝假手于他们在发挥威力——当然并不总是如此。要是把某些人的撒旦行径也归之于历史的主宰者上帝，那岂不是太辱没上帝了吗？天主教的历史著作对这种情况总是选择这样的出路：把有关的历史事件说成是上帝的惩罚，比如著名的天主教历史学家约翰内斯·杨森曾在他的《答我的批评者，对德国人民史的前三卷的补充和说明》(1883年出版于弗赖堡)一书中直截了当地写道，整个宗教改革运动就是上帝对罪恶的宣判，该书第21页上有这样一段说明：“任何一个天主教徒都可以把罗马的沉沦视为天惩；十六世纪整个教会的革命就是对教士和俗僧所犯罪恶的天诛。”要是出于某种原因，历史事件无法以天诛自圆其说，那就干脆归之于由原罪所带到人间的“罪恶势力”，“黑暗影响”，“罪恶本能的力量”等(这些用语背后就是那种“魔鬼势力与伎俩”的古老的概念)。

上帝不再动辄任意干涉尘世事务，黑暗势力还一直对历史有着广泛的因果影响。可是尽管如此，正如天主教所保证的那样，上帝是历史的始因和最终目的。比如弗里德里希·史雷格尔在他的《历史哲学》(1829年出版于维也纳)一书中(第1讲，第14页)写道：“如古老典籍所说，人是由黏土做成的；在冥冥之中引导每一个人通过生活和将整个人类不止一次地从沉沦的边缘解救出来的乃是同一只手，……”



由此可见，从人的本性或者说本质来解释历史，那也是本末倒置的，因为人的行动所依据的本性正是上帝的作品(第2讲，第40页)：

“历史、科学、乃至生活本身，至关重要、决定一切问题的主要之点乃是，从上帝出发，把上帝看成是第一性，而把人的本性看成是第二性(人的本性总还是占有一个巨大的显而易见的重要位置)呢？还是相反把人的本性放在前面？如果是后者，那就势必从本性出发，继而就会使上帝直接处于靠边的地位，至少是冷落了它，如果不是明确露骨地否定上帝的话。”

天主教界颇有威望的历史学家格奥尔基·格鲁普在他的《文化的体系和历史》(1892年出版于帕德尔博恩)一书中对天主教的历史观作了更为鲜明的刻划(见第1卷，第21页)：

“对人的本性进行公正考察的结果，使我们对人的本质和意向(对上帝的向往)有了个概念。以这种方式所获取的人类学的观念，连同其它的因素一起把我们直接引向上帝，引向身为人类最高文明目标的上帝。上帝是单个历史和通史的法则。它不仅是真实的首创者和引导历史的先知，而且也是最高的准则，是历史运动的最高目标，这种目标纵然大都是间接加以追求，可却是令人明确意识到的。简言之，上帝就是历史的理想和现实的法则。”

最后，格鲁普对上帝主宰历史的天主教观点作了如下的总结：

“历史的最终目标必定是绝对的、包含一切的、永恒的。全力以赴参加创造文化财富的只有少数人，他们要使上下求索的人类灵魂最后归于虚空，消磨殆尽，就像那尘世的历史成为过眼的烟云一样。只有上帝才是永恒的、长久的，只有极乐才使人完全满足，只有康乐(或惩罚)的彼岸世界的大门才向所有的人敞开。上帝是历史的开端，也是历史的终结：它包罗一切，这是因为万物起始于它又归宿于它，它的内心感知一切，什么都无法挣脱它的影响。它依照计划引导历史，驾驭历史。迄今我们对观念和规律，对资质和才能，对事件和发展所认识到的一切都构成了他的世界计划的内容。这一计划的最终目标是彼岸

的、上帝的荣光和威权自己。当然这一历史计划并不排除人类完善这第二性的目标，而是包含着这一目标。对我们来说，至关重要的首先是历史的内在意义和上帝对历史引导的内在意义。在时间的尽头，世界法庭才会向我们揭示历史的先验意义。因而这也是把人转向于上帝启示，是对人道，对人类的幸福和文明极其重要的后果，总之，这是引起我们注意的内在观点。

按这个观点来看，历史乃是上帝伟大而自然的启示。这种启示要比自然界的外部启示更为光荣伟大，就像人类比动植物更为优越一样，只要罪恶不使人类和动植物蒙上阴影，就能表明这一点。有机体的结构充满着目的性，自然的秩序井井有条，可是那些伟大的历史现象则能更好更为明确地证明上帝的存在和上帝的品质，它所创造的财富和创造力的丰富；索福克雷斯和柏拉图、狄摩西尼和西塞罗、查理大帝和高特弗利特·封·布隆、但丁和莎士比亚，还有亚尔西巴德和歌德，这些伟大的人物难道不是更好更明确的证明吗？只要人不把上帝所赋予他们的天资和才能用于罪恶的目的，以罪恶的目的加以培养，都能证明上帝的存在和它的品质，它的创造力的丰富和所创造的财富。上帝创造出众多的民族，它所创造的精神更是不可思议的丰富：它赋予诗人和艺术家以创造性的天马行空般的想象力；赋予思想家以敏锐的思想；赋予立法者和法官以洞察一切人事关系的判断力；赋予政治家以远大的目光；赋予圣徒和教士以仁慈的心肠，这一切都是为了宣扬它的本性，显示它的威权。”

天主教学说在国家观方面，在对国家和教会，或者更精确地说国家和教廷关系的看法上并没有超出托马斯的学说。某些天主教的历史学家不同意国家是为了满足需要而由家庭联合的结果，而是倾向于家庭发展为氏族和部落(或村落)，最后联合成国家的观点。就此一点来讲，他们的国家观可以一直追溯到亚里士多德的国家学说。不过国家对他们来说总还是出于人类天然的合群本能而进行的联合(社会和国家几乎是不加区别)。这种联合虽说也是建立在上帝的秩序之上，但与神圣的教

会相比，国家所要完成的仅是低级的事务，所以它必定处于教会抑或教廷的最高权威之下。在前几任教皇的通谕中一再表达了这样的国家观，比如在列奥十三世关于基督教国家制度的通谕(1885年11月1日)中曾有这样的话：

“教会团体也像政治团体一样，是由人来组成的，然而鉴于它为自己所树立的目标，它为实现这一目标所采取的手段，则是一种超自然的神圣的团体，所以它和市民社会不可同日而语。慈悲的天意使它拥有其存在和神通所需的一切。就其本质和权利而言——这是极端重要的——它是一个尽善尽美的团体。它所追求的目标是极其高尚的，它所拥有的权力是至高无上的。它决不比市民的权力小些，也决不以任何方式屈从于市民权力。事实上耶稣基督拥有神圣的权力，这种权力不受任何约束；它把权力赋予它的使徒，将全权移交给他们，这是真正的立法权，从中可以得出审判权和惩罚权……”

教会这种真正的权威完全来自于自身，贯穿于自身，在教会的范围之内完全独立。教会一开始就需要这种权威，并在公众之中行使这种权威；先前，耶稣使徒曾保卫过这种权威：面对犹太教的长老他们坚定地说：‘人要多听上帝的，少听人的。’这些长老曾试图抵制福音书的宣讲。”

## 新教的历史观

新教和天主教的神学基本观点是相同的：上帝的意志贯彻于历史过程之中，上帝之手主宰着历史事件。不过在某些个别的结论上，特别是关于教会的历史方面，新教和天主教的理论又形成了尖锐的对立。天主教认为，教会的历史就是自身的救世之道不断实现和发展的历史，宗教改革是对救世之道的叛离；而新教徒则认为，天主教的发展过程就是背离早期基督教、误入歧途的过程，宗教改革就是拨乱反正，是恢复

纯洁的早期基督教义。新教尽力从历史上加以证明，它自己的学说就是早期基督教的学说；天主教为了自身的利益而愈益歪曲这种学说，如其不然，它就无法捍卫宗教改革的原则，驳倒天主教对手的抨击和责难。这种历史上的证明会使得恢复那种古老的原有教义的合理性不言自明。

宗教改革之后，人们便在做这方面的工作。其中从严格的立场出发、成绩卓著者是马蒂乌斯·弗拉齐乌斯。他撰写了一部题为《世纪》的著作，这是一部共有十三卷之多的对开本巨著，1559至1574年间在马格德堡出版。它试图论证，路德所主张的学说是一种纯洁的学说，是耶稣本来的学说。随着时间的流逝，耶稣的学说在天主教会中慢慢变得黯淡失色，愈益受到歪曲，并为教皇所左右(这些教皇完全是反基督者)，由于上帝的恩典，这种反基督主义终于在路德新教中遇到了征服者。

可以说这是有关神国和魔鬼王国古老学说的再现，不过是译成了路德的语言。上帝斗士团现在是由虔诚的早期基督徒、那些天主教教义的反反对者组成。他们被打成异教徒而受到罗马教会一千二百年之久的迫害，这些人纵然没有完全信守纯洁的早期基督教教义(即路德的学说)，那也和路德有着类似的观点；此外，上帝斗士团还由后来的路德信徒组成。而魔鬼王国则包括了罗马教会，也是以反基督者的罗马教皇为首。先前，保罗曾在第二封帖撒罗尼加人信札的第二章中指出，对教皇要提高警惕，而路德在其《教廷依靠魔鬼捐输》一书中把教皇称为反基督者。

随着不受束缚的、虔敬主义和自由主义潮流在新教中的出现，魔鬼信仰也逐步消失，撒旦由“黑暗法则”或“恶的法则”取而代之；在历史中不再到处寻求超自然的因果关系，而是在历史事件背后试图找出历史事件参与者的动因和动机。然而不管是对新教历史学家来说，还是对天主教历史学家来说，上帝依然是历史的始因，上帝虽则不再继续亲自干涉世界事务，可它却还是万能的心灵之长，它要在人自身并通过人

来贯彻自己的意志。不幸的事件也归之于上帝：不幸是由天命决定的，目的是惩罚人教育人。比如著名的路德派历史学家鲁道夫·罗肖尔在他的《上帝创造的世界史》(1905年在莱比锡出版)一书中的第77页上写道：

“神秘的诱惑(这里指的是撒旦的诱惑——作者)来到人间，而上帝却不要恶。上帝所要的自由造物一旦存在，恶就有了机会。上帝节制自己，因为他要人去自由决定。上帝只节制自己的意志，因为它要惩罚。所有的事件都永在它的意志之中，历史就是它的作品：教育自由的造物。”

人常常不理解，上帝在某种情况下为什么要这样行动，为什么要通过地震、战争、瘟疫来蹂躏人类；如同罗肖尔所说，这是因为人的理解狭隘，知识浅薄而无法看出上帝伟大的世界计划和历史计划。他曾保证说，黄金时代一旦到来，我们就会了解这一计划，了解这一计划的所有妙处。在第40页上有这样的话：

“灾难和罪恶(罗肖尔不该羞于公开讲出这是亚当和夏娃的原罪)给历史所带来的混乱总有一天会为我们所理解。奎内特曾说，进步并非沿着一条路线完成的，而是沿着多条平行的路线完成的，路线多如动物的种类和人类的种类。他很可以再加上一句，这些路线也相交叉，两条或更多的路线进入第三条路线，而其它路线似乎是销声匿迹。如果说这些发展路线就像彩线一般，那我们的眼睛在光怪陆离的混乱面前，在毫无章法的交叉和并行面前就会完全迷惘。瞧，织带厂车间的丝线五彩缤纷，纵横交错，往来穿梭，外行人看起来真是眼花缭乱，这是因为他们不懂得机器工作之法，不知道经纬之妙！而这一切都是符合目的的。”

在宗教改革结束初期，天主教和新教在对国家的看法上很少有本质的差别，它们都把国家看成是“组合而成的联盟，或是由人组成的单纯的社会”，它们不言而喻的差别是：新教不承认天主教会或教廷的最高权威，新教抨击教廷对最高威权的覬觐是不合法的僭越。还有一些新

教教派，特别是专制政体形成、国君也是所谓国教领袖的国家的基督教教派则根据早期吉贝林纳的证据力图证明，任何一个王朝的权力原本来自上帝，亦即君权神授，君权是天命所归，是上帝的恩赐——这大都是依据《旧约》或《新约》某些条文进行种种牵强附会的解释。

## 第三章

# 早期资本主义时代的国家观和社会观的发展

国家联合和国家契约——反暴君派的国家学说——博丹和波舒埃——史论家博丹——孟德斯鸠——约翰内斯·阿尔图修斯的国家契约论——格劳修斯和普芬道夫的国家契约学说——十七、十八世纪自然法学说的演变——斯宾诺莎：法源于社会性——十八世纪德国和法国自然法诡辩学派

### 国家联合和国家契约

十六、十七世纪震撼英法两国的封建贵族、新兴城市商业资产阶级和谋求专制统治的王权之间的斗争，带来了前所未有的新的国家观。在这一斗争中，每一方都很自然地为自己的立场、为自己的政权要求寻求理论上的根据。他们都力图证明，他们所要求的权利既符合上帝的秩序，也符合自然的秩序。这样一来就自然而然地产生了如下的问题：人民、国家、国家权力或统治者的权力是怎样产生的？谁把权力交给了国王？为什么赋予国王以这样的权力？国王有什么样的权利？

等等，不一而足。

这就引起了国家哲学方面的论证。显然，政治立场不同，答案也会不同。

任何一种新兴的理论都在一定程度上与迄今所有的先行学说有着联系，并受其影响。新兴理论不能对原有观点置之不顾，也不能简单地代之以另外的观点。这种理论如要得到尊重和承认，那它就一定要证明：现行学说的前提是错误的，得出了不正确的结论，或者它们忽略了重要的事实和情况；再者，任何理论家都不能凭空从自己的头脑中创立学说，要进行论证就必然要凭借他那个时代所提供的已有某种定论的思想材料；只有在这些材料的基础上，他才能深入研究自己的资料。一些新的观点往往是这样得出的：对材料进行精神加工时发现某些地方出了差错，或者是自以为发现了错误，因而新理论就很自然地以对先行理论进行匡正、补充或发展的面目出现，是对某种业已存在的萌芽按照特定方向的继续和发展。

十六世纪新兴国家观和社会观也全盘接受了古代的和中世纪的国家观：国家是自由的联合，是许多联合合并而成的产物，是单个联合的堆积。这种说法既符合教会长老和古代哲学家的学说，又符合眼见的情况：国家显而易见地包含着许许多多的个体(这些个体组成的联盟和它们之间相互组合不应也不会有什么两样)，这和公众生活中所有其它社团的情况完全一样：同业工会、帮工兄弟会、教会团体、职业和救济会等等也都是以这种方式产生的。再者，要使这些社团井井有条，那就需要章程和管理。同样，在组成“国家联合”时，自然首先要制订行为法规(国家法令)，而后再交给一个人或数人加以治理，采取直接任命的方式，或是通过形式上的权力移交(假手于一种特别契约——管理契约或是统治契约)。所有这一切都显得自然而然，不言而喻，和其他公众生活中的社会并没有什么两样。

理论家所不明确的只是，家庭是一举而组成国家呢，还是家庭、村落和城市联盟先建立分支尔后再联合成为国家呢？这样的问题可能对



家庭、村落或是城市在国家中的地位具有某种意义，可是却改变不了国家仅仅是“社会的联合”这一事实。大的联盟(国家联盟)也可能是许多个小的联盟联合的结果，这和一个大的国家可能由许多个小国自愿或强制合并的结果一样。

当时人们认为，联合为国家的原因和目的也是不言自明的。市民组成行业联合，那是因为有利可图：他们以为联合能够摆脱威胁他们的灾难，希冀联合改善他们的处境。迄今尚未组织起来的人建立一种国家联合，岂有他哉？！之所以如此，首先是与他人交往的需要，其次是对和平、对不受干扰地进行活动和对改善生活的向往。显而易见，国家的目的无非是促进国民的福利。

十六世纪的国家理论家们就是这样接受了天主教经院哲学家、柏拉图、西塞罗等人提出的学说：国家或社会是一种建立在自由契约基础上的联盟。希腊的国家学说还远远没有从中得出国民间和国民与国家当局间关系的法的结论，它只限于解释国家形成的过程，国家在公众生活中的意义，而十六、十七世纪的国家理论家认为国家的形成是如此无关紧要，以致他们大都不把精力花费在对国家形成过程作详细的描述上，而是简单地将缔约作为事实提出来。整个契约思想之所以对他们有意义，那是因为它为其法的构想提供了出发点。

不过，只设想为一种自愿的协议还不足以引导出国家权力体系，此外还要有一定的应用某些法的前提，还要应用某些社会前期的(更正确地说是国家建立以前的)和身为个体的人不可分的基本权利——这些基本权利即存在于当时自然法的观点中。

人们推想，随着人联合成为国家，就自然而然地出现了人为的法律，或者说是成文法。这是因为国家必须对公众生活进行法律调整，不过在此之前，当人还生活在各个家庭或家庭联盟之中，亦即尚处于自然状态的时候，人的行为就已遵循着某些规则。因为整个自然界都是秩序井然，所以在国家形成之前人的行为也不可能没有规则。这种在人的自然状态中由人的本性所产生的规则就是自然法。

托马斯·阿奎那援引亚里士多德的观点时就曾宣称(在上一章里我们曾详加论述过),人都有某种本性,所以就必然有与这种本性相适应的行为。因此,人的某种品性乃是天然合理的。比如说为满足自己需要而使用某些手段,这都是出于人的本性;不过这些手段的使用只能在人类生活所能容忍的程度之内。又因为人能认识到目标的性质,以及他的行为和这种目标的关系,所以“人的这种天生就有的悟性”就被称为“自然的法律或自然的权利”,这种悟性使人的行为既适当又自然。

经过发展和引申后的自然法的概念也为十六、十七世纪的国家法理论家所接受,并被纳入了他们的国家学说之内。他们把自然法看成是制约国家的法。这种自然法自人类被创造之日起就已存在,并为国家的建立提供了法的契约基础,同样作为一种自然本性流露的准则(当时人的认为和启示性的上帝的法律一样)它超越任何一种历史的法。任何尘世的权力、教皇的权力、皇帝的权力、独立民族的权力都不能约束它。因而不不管是哪一种法律,只要表明它和自然法相违背,这种法律就会自动失效,而不管它是以人民的决议、政府的决议还是国君的决议为基础。这是因为任何人民或政府的行动都不能取消植根于人性中的永恒的自然法。

不仅真正的“自然法”具有高于成文法的地位,而且从自然法中产生出来的万民法也高于成文法。所谓万民就是形形色色各个个体的扩大,因而万民法也只是扩展到或扩大到全民身上的自然法,是来自各个民族的自然法,是随着民族形成所产生出来的自然的人民法要求。

只有通过万民法才能对成文法以及国家法的有效性进行随意的限制,这只需证明,受到诘难的法律条款有悖于自然法就可以了。根据需要的不同,自然法被理解为各种各样的法:财产法、婚姻法、父亲对妻儿的支配法、自由缔约法、人身自由法……

不言而喻,理论家对那个时代的国家法中各个问题上也有很大的分歧。在这里我不想对国家法进行深入的探讨,只想简单谈谈有关国家

和社会本质的各种不同的基本观点，因而也只能考察一下那个时代国家学说的主要流派。

## 反暴君派的国家学说

十六世纪下半叶，反对王权专制野心的法国贵族，除了地方上的小派别之外，还分为天主教派和胡格诺派，他们并没有统一的组织。与此相应的是，在适应贵族利益的国家学说方面，即在所谓“反暴君派”的理论方面，也出现了天主教派和胡格诺派(或加尔文派)。两派都是君主专制的坚决反对者，不过一派主张王权从属于教廷的至高无上的权威，而另一派即加尔文派则要求完全的信仰自由，要求将王室的统治权只限于世俗国家事务上。

加尔文派最著名的理论家是胡伯特·朗居特，他以斯特方尼斯·朱理·布鲁塔这一笔名撰写了《反暴君论》一书，于1579年在巴塞尔和爱丁堡出版。朗居特和天主教的国家理论家一样，也是从曾经存在过的自然状态出发，认为国家(社会)就是产生于这样的自然状态。人进行社会联合是受到灵肉需要以及习常(自然的)理性的驱使，为的是能够乐享和平，并安稳地占有自己的财产。所以朗居特也把国家(社会)(对这两个概念他也不加区分)仅仅理解为个体的总和。国家个性的概念，后来把国家理解为不同于部分总和的政治单位的概念对他来说还是陌生的，虽则他已具有这种观点的微小萌芽。

先行的理论家认为国家是由联合而产生的，因为没有管理，共同生活就无法维持；而朗居特则认为，国家是通过上帝的契约出现的。根据这种契约，人民有义务成为上帝的顺民，并按照上帝的法律来生活，朗居特依据当时的惯例引证《旧约》中圣经语录来证明这一观点。人民首先要依据上帝的契约来和未来的统治者缔结统治契约，这种契约规定：听从统治者的命令乃是人民的义务，其前提是这些命令应为正义的

命令；不过，只有在君主宣誓接受人民所提出的条件以后，这种统治契约才能得以成立。所以可以说人民规定国君，民为重，君王为轻。君主只是接受了拥有主权的人民的委托、被挑选出来的国家最高的公仆。这种统治契约的订立无需形式上举行什么仪式，从实质上来说，凡是有君王统治人民的地方，就存在着这样的契约。

从这些前提中朗居特所得出的结论是：人民不仅有权拒绝服从与国君或政府和上帝的法律——神祇法相抵触的法令，而且有权进行积极的反抗；甚至还有审判国君、判处国君死刑的权利。将这种理论用于当时的法国就意味着，胡格诺教徒有权反抗任何和其教义(只有这种教义才包含有真正的上帝的法律)相抵触的国王的措施，有权命令国王说明理由。

朗居特所得出的第二个结论是：在缔结统治条约时，国君有义务履行主权人民所提出的条件。如不按约办事，就是破坏了契约，这样订约的另一方——人民，就不再受该契约的约束。

表面看来这一学说是完全民主的，它把最高权力归之于人民；而究其实质，这种“反暴君”的国家学说，正如前面所讲过的那样，是适应大封建贵族利益的一种贵族学说；朗居特认为，行使最高权力的不是那些“无知愚昧、人数众多的群众”，他们没有掌权的能力，而是那些“监护人”，即王公、贵族、贵族议员、议员代表，这些人的整体就体现了国家的最大力量和最高权力。在议会开会期间，人民有权集会，向他们的“监护人”反映他们的愿望和不满；也有权罢免他们的议员代表而另选他人；可是所有国家重大决策权都掌握在监护人手里，立法权也只是属于他们。

按照朗居特的理论，没有贵族议员和贵族的授权，任何个人无权也无义务反抗触犯上帝、违犯统治契约的王权统治，纵然他们已经动员了广大的人民群众。而任何一个贵族、议员或一个城市、一个邦和省的参事都有权号召人民起来进行反对国王的武装起义。换句话说，只要胡格诺派贵族或胡格诺市政参事不要人民反对王权，王权就会长治

久安。

天主教反暴君派国家学说的基础也是同一种联合论和契约论。不过这一派从虚构的上帝契约中所得出的结论只是：王权来源于民间，而身为彼得继承者的教皇，其权力直接来自上帝，因而罗马主教的权力较之皇帝和国王的权力更大，也更有尊严。据此，教皇有权要求国君在一切有关基督教义的事务方面完全服从于他。国君如不听从教皇的号令，教皇就可审判他、废黜他、解除人民对他所负有的臣仆义务。桑利斯的主教罗萨 1590 年在巴黎出版的《基督教的正义之国》一书中甚至公开声称：异教国王统治下的天主教臣民不仅有权，而且有神圣的义务拿起武器反抗他们的国君；一个异教徒从来不能对天主教民拥有合法的统治权。在这种情况下起义者无需教会及其仆人的任何授权。

## 博丹和波舒埃

随着法国王权势力的不断增长，国家理论上的专制主义观点和原则也愈益取得了突破。日趋富裕的资产阶级往往赞助和支持王权反对封建贵族的政治野心，作为交换条件则是王权要保护他们的营业利益，保持与扩大他们在商业上、市场上以及在同业工会中的特权；保护私有财产、人身自由不可侵犯、赞助征税、勤俭管理国家财政、统一度量衡和货币等。

大资产阶级最有才干的代表是让·博丹。他学过法律，担任过各种公职，1576 年被弗尔芒杜瓦的第三等级选派参加了在卢瓦的三级会议，继而在 1577 年在巴黎发表了有关国家理论的巨著《国家六论》。

博丹认为，人民既可以将有限的权力交给国君，也就可以委国君以全权亦即“最高主权”。委以最高主权的意思就是委权于终身而不附撤回的条件；身负全权的国君才可以称为君主。君主主权的基本前提是君主不受法律的约束，因为法律取决于君主的意志和愿望，这对国家

的利益是完全必要的，就好比是船舵要受舵手的支配一样。看风使舵，船只才能到达目的地。同样，国君只有在法律之上才能够正确地掌握国家之舵，——国王既要在他自己的法律之上，也要在他前任的法律之上，所以说国王只对上帝负责，而不对他的人民及其所谓的代表负责。从道义上讲，君主也有义务遵守他自己的法律，前提是他认为这种法律在现有的状况下和国家的利益不相违背。总之，一个国君不会因为蔑视自己所制订的法律而受到责问。教皇也无权责问他，这是因为依照法律来讲，教皇既没有支配国君的最高权力(教皇自己胡说些什么而又自当别论)，也不是尘世间的最高法官。

尽管如此，在博丹看来国王也不能为所欲为；国王的意志和行为要受到神祇法和自然法的制约。而且他不仅受到这种实在的自然法本身的制约，也要受到从这种自然法中(万民法和成文的国家法)所得出的法律结论的限制。当时新兴法国资产阶级为防止王权的干预而提出了种种权利和自由的要求，博丹把所有这些要求都纳入了自然法的范围之内。比如说在他的学说内，他根据自然法论证了人身自由的不可侵犯(不能根据国君或政府机关的命令逮捕人，而只能依据法律行事，根据法院的传讯捕人)和财产私有的不可侵犯性。从这一“自然法的命题”中，博丹还进一步得出这样的结论：君主只有在人民认可的情况下才能行使其征税权，因为税收损害了私有财产。只有在迫不得已的情况下，比如说关系到国家整个利益时，国君才能自作主张增加税收。再者，对一个臣民的剥夺要有充分的正当理由，比如当着公众的利益而出于紧迫的必要，并且还要保证予以适当的补偿。国君出卖某些国家的财产一定要在国家基本法许可的范围之内方可进行。还有，根据自然法，国君对以下情况还负有法律上的责任：遵守所有来自自然法的民法契约，信守对所有省、城市、社团或个人所作的许诺，对馈赠和承诺等采取尊重的态度；他既受到自己契约和许诺的约束，而且也对前任的契约和诺言负有责任，其前提是：按照继承法他承继了前任的天下与财产。

国君不遵守自然法，臣民就可以拒绝他；不过后者只有被动反抗的权利。在任何情况下，臣民，甚至是人民的整体都不得对君主的人身和财产加以侵犯，不得责难君主，纵然他犯下了严重的罪行。

由此可以看出，博丹的国家论是法国大资产阶级和王权联盟的产物。为了抑制议会中的贵族，国王的统治权是没有限制的。博丹虽公然宣称：全国大会、议会和三级会议等只能作为国王的顾问来发挥作用，而不可拥有政治权力。另一方面，这个资产阶级又竭力使他们的财产、收入以及社团、商业和制造业的特权免受独裁王权的干涉，所以博丹就简单地将这种权利要求和自然法的概念挂上了钩。

十七世纪，特别是在贵族大起义的福隆德运动被镇压下去以后，法国王权日益加强，因而有关国家法的著作对僵死的专制主义的论证和美化也随之增多。居以勒奥默·巴尔斯莱讨伐反暴君派的檄文(1600年于巴黎出版)，克劳第乌斯·萨尔马修斯对英王查理一世的辩护书(1649年在巴黎出版)都是这一方面的代表作，不过最最重要的要推主教雅斯克斯·波舒埃的《笃行圣经训诫的政治》了(1710年于布鲁塞尔出版)。

波舒埃的学说完全以博丹和英国国家理论家霍布斯的理论为基础的，他差不多完全摒弃了流行于法国的国家起源说和契约统治论，正是因为这一点才使波舒埃的理论在国家学说中占有一席之地。其理论的出发点也是所设想的极其混乱的自然状态。在这种自然状态中，个人有着无限的自由，一切人反对一切人的战争连绵不断地进行着。不过他从这种自然状态中得出了与博丹、霍布斯不同的结论：在自然状态中没有什么万民法，只有强者的法律，因而也就不存在主权，因为人民主权是以民族的存在为前提的。在自然状态中可能已经有了家庭，也可能有了杂乱的人群，然而还没有形成民族，因为民族的概念已经包含了一种有条理的领导，有着某种法律标准(尽管还没有成文)的联合状态的概念。所以，奢谈什么自然状态下的人民主权是完全错误的，这跟在还没有政府之前就设想有个政府一样错误。主权国家的政权并不是通过契约或移交而产生于这种无法无天的自然状态中，而是由于人人对迄



今为止的不安全状态已厌倦，于是他们便放弃了迄今为止自然的自由，而加入了强者的行列，可以说是形成了在发号施令的首领所领导下的战斗扈从队，以后进一步组合成类似政府的机构。

可是，又是什么促使这些人放弃他们的自然自由而跟随强者，或者是扈从队的呢？这是他们自然的需要和他们本性促成的，而这种本性又是从上帝那里来的，所以说国家建立的依据就是上帝的意志，国家建立的基础是自然不变的神祇法本身。因此，上帝才是真正的国王，起初它本人也确实治理过以色列人民，向他们颁布了他的法律，并亲自将他们带往巴勒斯坦，所以说国王也只是上帝在尘世的代表，只是“上帝尺寸大小的复制品”。

在波舒埃以这种方式把国王变为上帝的代表之后，他又进一步得出结论说，一切权力归国王，君主的良心和对上帝的敬畏使得他们尊重神祇法和自然法，如果国君违犯了神祇法，那么人民就有权拒绝服从；然而任何对国君的顽强的反抗都罪该处死，纵然国王是个异教徒、罪犯或篡权者。

## 史论家博丹

随着国家学说的发展，历史理论也取得了长足的进步。有趣的是，十六至十八世纪法国的国家理论家也往往同时是史论家。国家的起源和它逐步完善的问题以及为提出国家法的论点寻找历史上的论证，这些都很自然地导致人们对历史作进一步的研究，特别是对《旧约》史的研究。在当时根本就没有真正的原始文化史的研究，因而《旧约》就不仅被公认为研究人类原始状态唯一可靠的资料，而且对大多数人来说还具有证实上帝存在的性质。反暴君国家学说的创立者弗兰西斯·浩特曼努斯(浩特曼)在《法兰克——高卢》一书中，就是以身兼历史学家和国家理论家的身份出现的。该书于1573年在日内瓦出版；同样，



博丹长达六卷的《论共和国》表明他也是法国、德国、希腊和罗马历史的专家。他还写了一部《论史学方法》的小册子(1566年在巴黎出版),该书对研究和理解历史作了批判性的指导;在这本小册子中,他从各民族所在地的气候条件以及地理位置推演出他们的命运。众所周知,波舒埃撰写了许多教会史著作,同时他也是十分流行的、被译成多种外国文字的《托马斯的观点之运用于世界史》一书的作者,该书无疑属于基督教历史著作中最杰出的作品之一。

波舒埃的这部著作并没有多少新颖的历史论点,而是以其内容渊博、行文生动为其特征的。在某种意义上来说,博丹则是人类地理学历史观的先驱者和创始者。他以希波格拉底、斯特拉博及波里比阿的学说为基础,经常引证他们的一些观点,不过,对他们气候土质影响论还补充了不少新的东西。他的《论共和国》一书的第五卷,特别是该卷中的第一章(标题是“为了使政体适应人的不同气质而如何建立统治”)最好地概括了他的历史观。

博丹认为,人的行动,不管是单个人的行动,还是民族的行动都是由他们的天性,或如他所说“本性”决定的。人的这种本性又取决于气候,还取决于他生活的地方和养育他的土壤。因而一个国家居民的气质不仅受到气候的影响,也受到土壤的影响。所以在气候相同的情况下也会出现“本性变异”。一般说来,每个国家都有特殊的民族性格,然而在这种民族性格中又常常出现不同的性格特点:山区和山谷,内地和沿海居民各不相同。

此外地域也影响人的性格,这是因为地区不同给人提供的食物也不一样;地区还会影响到人的职业(劳动方式)。比如在土地肥沃、物产丰富之地,居民无需过分操劳,因而他们的智力和体力也就无从发展。土地贫瘠之地,在居民人口不断增长的情况之下就得努力增加食物,因而那里的居民就要劳其筋骨、用其头脑,这样就会培养出某种力量、能力和熟巧,继而就会发展成为学术。一个民族的土地提供不了足够的粮食,那就势必要发展工业,从而以工业品变换本国所缺乏的粮食,这

样也就形成了最初的贸易往来。

由于土质的不同，才促成了不同的劳动方式，并因此促成了不同的能力。博丹说，不同地区的人所具有的不同的品性、才能和爱好就是以这种方式形成的。

## 孟德斯鸠

身为史论家的博丹认为，职业是影响人类身心发展过程的一个重要因素，他对这种影响的估计要高于孟德斯鸠。孟德斯鸠于1748年发表的《论法的精神》一书，对许多人来说是指出地理因素对历史发展的重要意义的第一部著作。从表达的形式来看，孟德斯鸠行文流畅生动，隽永优美，这是博丹所无法比拟的。博丹所写的东西枯燥，有种令人难耐的学究气。显而易见，博丹著作的对象是受过法律教育的学者，因而对他来说精确要比文风优美更为重要。再者，他似乎只是顺便提及一下自然环境对社会生活的影响，将这一点视为影响政治状况的次要因素。

孟德斯鸠试图从因果联系上来解释历史现象，不过就这一点他并没有超出希波格拉底的范围。实质上，孟德斯鸠只知道气候对人的生理抑或对人的体质有影响。他在《论法的精神》第十四卷第二章中对他的因果观作了最清楚的说明：

“在寒冷的影响之下，我们躯体的皮下肌肉纤维便收缩起来，压迫血液流向心脏，其结果也会使肌肉纤维缩短，肌肉纤维的力量随之增加；热的作用则相反。

因而寒带人的生活能力会更强，液体分泌调节得更好，血液畅通地流向心脏，心脏的跳动强而有力。并带来一系列的影响：产生更大的自信，亦即更大的勇气；更大的优越感，亦即较小的报复心；更大的安全感，亦即言行洒脱，很少猜疑之心；不工于心计，很少有虚伪狡诈的

行为。总之，这一切必定会给人打下各种烙印。要是一个人被置于炎热封闭之地，那就会有相反的影响：他的心力定会衰弱，在这种情况下让他去冒险，我想他不会欣然从命的。他眼前的衰弱会使他产生沮丧的情绪，他觉得自己一无所能，提心吊胆。热带的居民就像老年人那样胆怯，寒带居民就像青年人那样勇敢。上次发生的西班牙王位继承问题的战争，便为此提供了最切近最明显的例证：北方人到了南方国度，就没有他们的同胞表现得坚强，这是因为后者是在自己的国家里、在自己习惯的气候下作战，所以保全了他们的勇气。”

孟德斯鸠在某些地方也谈到了一个地带的土质对其居民的影响，不过他所理解的这种影响仅限于(正如深入研究所得出的结果那样)对人体构造所发生的纯生理上的影响。只有一处我认为可以另当别论，请看十八卷第一章的这一段话：

“土质优良会导致人民的被奴役。他们中的多数不会汲汲于保持他们的自由，他们过于忙碌，有太多琐碎的事情，太多的烦恼使他们无暇他顾。平原国家物产富饶，其居民总是害怕破坏，害怕军队，……所以在土地肥沃的国家大多实行寡头政治，而在贫瘠的国家里实行多头政治——这对后一种国家也往往是一种补偿。

土地贫瘠的雅典实行的是民主制，土地肥沃的拉栖第梦实行的则是贵族政体。因为那个时代的希腊人根本就不要君主制，而贵族制却与后者有着千丝万缕的联系。”

对气候温和、土地肥沃的国家之实行独裁制，孟德斯鸠是这样解释的：那里的人民从事耕作，耕作要占很多时间，这就使得他们没有时间和机会去关心保持他们的自由。至于土质影响经济领域上的职业，而职业又反转影响居民的智力和能力，孟德斯鸠却不曾与闻，这和博丹是不同的。博丹也认为，先天贫瘠国家的居民较之土地肥沃国家的居民更富有自由意识，不过他和孟德斯鸠的解释正好相反，前面也业已提到过：土地肥沃国家的居民往往耽于怠惰，大自然为他们提供了生活资料，他们的身心无需过分操劳；而贫瘠地区的居民不得不艰苦劳作，养

活自己，这种奋斗——用现在的话说“生存竞争”提高了他们的自我意识与自我感觉。

## 约翰内斯·阿尔图修斯的国家契约论

十六、十七世纪的德国国家理论完全模仿法国和英国的国家理论，对它们的假设盲目加以接受，而据此所得出的结论只有个别情况才符合德国的现实；英法两国的政治发展远远超过了德意志帝国。随着王权、贵族和资产阶级之间规模巨大的制度斗争，英法两国变成了强大的民族国家，而德国还是分裂为许多领地和经济区都极端狭小的独立小国。

宗教改革之后，法国反暴君派的或者布坎南和密尔顿的基本理论就首先为德国国家理论家所接受。一俟专制主义在各个小国站稳脚跟之后，那些反动的国家法设计师们便不得不求助于霍布斯、博丹、萨尔马修斯、波舒埃的假设和论据；而主张国君和人民(议会中的各界代表)分权的国家法理论家便从洛克那里拈取他们的主要原则。甚至是约翰内斯·阿尔图修斯(阿尔图斯)实质上也是朗居特的学舌者，他的贡献在于：他对后者的学说加以系统化，并通过逻辑推理填补朗居特所留下的漏洞。他在其政治教科书(《系统地论述并以宗教及世俗事例说明的政治学》1603年出版于赫尔堡恩)中曾给国家下了这样的定义：在明言或默契的基础上出于人的需要而形成的社会联盟，其目的是为了促进公众的利益；他从国家的起源中引申出不可转让不可分割的人民主权论，这和反暴君派的作法相似。

阿尔图修斯把国家看成是受契约约束的有义务相互帮助并包容一切的生活公社。他不认为国家是由单个人或单个家庭组合而成的。就这一点来说，他的观点含有进步的因素。他认为在国家契约出现之前就有了形形色色的其他组合，同样，国家也不是由先前尚未联合的个体

组成的，而是包括了组织上形形色色大大小小的联盟：家庭、行会、区、郡(省)。在阿尔图修斯看来，先是出现了家庭，而后才由家庭组成了更大的团体。任何较大的团体又都是由较小的团体联合或组合而成。由此可以看出，阿尔图修斯对“简单的结社”和一般的“公众结社”进行了区分。较小的团体只是简单的联合，而国家则是一般的政治联合，一种“包容一切的公众联合”。

这样一来阿尔图修斯又回到了亚里士多德的观点上来了，不过他根据当时的国家组织情况又进行了发展。他认为国家并不是社会本身，行会、村、市、行政区、群等也是社会“个别的公众联盟”，而国家则是一般的政治社会联盟：包容一切的公众联盟。从发展顺序来看，其它较小的社会要先于国家，因而国家是较晚出现的组织，是一种新型的社会。

全体人民是国家主权的拥有者，这种主权既不能转让，也不能授予，更不可分割(分立)，因而也不能移交给某个国君。由这种主权所派生的一切或某些政府职能虽则可以交给一个人或几个人来行使，然而主权在民。所以说一个国王永远也不会成为一个真正的君主，他只是一个最高的受托者，一位最高贵的代表，身为代表他要受到授予他的全权的约束。

表面看来，阿尔图修斯的学说主张完全的民主，而实际上也像其先行者法国反暴君派一样，是转而为贵族统治服务的。全体人民拥有主权，可他又认为，不可能全体人民都去进行统治，人民需要治理者和监护人，亦即王公、贵族、市政官员、官方等。所有这些人组成了由多数决定的集体，并在所有政治行政事务上代表人民。他们对国君履行职务的情况也要进行监督：如若后者一意孤行，滥用全权，那他们将有权将其废黜；而一般的臣民却只有消极的反抗权，并且只有在他们的生命财产直接受到威胁之时，才有以自然法为根据的自卫权。

实质上他所持的论据和于伯特·朗居特的完全一样，只是后者所得出的结论是为了适应法国反叛的加尔文教派的夺权要求，前者则是为

了适应德国管理城市的市议会贵族利益，这种区别完全可以从两国当时政治结构的不同中得到解释。城市贵族对于阿尔图修斯的迎合心领神会，他的著作出版一年之后，一直在赫尔堡大学执教的阿尔图修斯便被埃姆登市议会任命为该市的法律顾问，以和国君与骑士进行斗争，保护城市的权利。这一慷慨授予的职位他一直保持到生命的结束(1638年)。

正如阿尔图修斯只限于对朗居特的学说进行某种巧妙的法律上的系统化一样，他后世的反对派、国君主权的捍卫者也大都引证博丹、萨尔马修斯、波舒埃，特别是英国国家法理论家霍布斯的论点。在这些绝对君权的维护者中也有一些杰出的头脑，其中首先是西里西亚人约翰·弗里德里希·霍恩。他于1664年出了《国家的政治组成部分》一书，在这部著作中他像后来法国的波舒埃一样抨击契约论，他纵然以专制主义的措辞出现(霍布斯也是这样)，然而却是一种革命；他将国君尊奉为上帝在地上的代表，“仅次于上帝的人”，从上帝的安排和权力移交的说法中引申出君主权。

## 格劳修斯和普芬道夫的国家契约学说

无论是在德国，还是在相邻的荷兰，直至十八世纪末契约论还在国家学说中占有统治地位，虽则对缔约的方式还各有各的看法。一些理论家设想只订约一次，而有的则认为要缔结一系列的契约，直到最后形成完善的国家。一些人引经据典，据理力争，认为国家最高权力为该国内的人民所有；而另一些人则以同样的手段试图证明，通过缔约，主权全部或部分地移交给了国君，或者说人民和国君分享主权。

随着对古希腊历史典籍研究的深入，又由于美洲和印度的发现而对所谓自然民族生活方式和风俗习惯的报导日益增多，愈益详尽，使得这些契约论者越发相信，并非在一切地方都是随着“社会”的联合而同时也形成了国家。古代民族在国家建立之前就有了家庭联盟、种族、部

落和宗族。新世界的居民在没有真正国家权力的情况下同样也生活在家庭联盟、战争、村落和氏族公社之中。因而在某些情况下较小的“社会联合”必定先于“国家联合”而存在。不难想象，这一结论只是慢慢地才为人所承认。根深蒂固的旧观点(特别是在和那个时代中等理解力相适应的情况下)是不肯轻易让位于新认识的。

阿尔图修斯依据他对古日耳曼法律制度的知识而设想，在国家建立之前家长制的家庭便联合成为区和郡，他以此也为上述观点(即国家的建立并非直接导源于“非社交性”的自然状态)做了部分开创性的工作。

别的法律理论家也紧步其后尘，比如胡果·格劳修斯(德·格劳特)在他关于战争与和平法的主要著作(《战争与和平法》1625年出版)的某些章节中就对社会和国家进行了区分。他对社会是这样理解的：社会是一组家长制的家庭，它们只是松散地生活在一起和相处在一起，不受任何真正行政或法律调节的约束(第3卷，第7章，第9页)；而国家他则称之为自由人的结合，“这些人完全是为了法律保护和功利目的而组合在一起”(第1卷，第1章，第14页)，因而国家对他来说似乎只是社会的组成部分，只有在迄今为止极为松散地生活在一起的家长制家庭小组签订联合契约和统治契约的时候，国家才由社会产生。不过格劳修斯对于这种区分并非始终如一，在另外的场合他又把社会、国家和民族的概念混为一谈。

普芬道夫在他的巨著《自然法和万民法》(1672年出版)中也持类似的观点。他认为单纯的家长集会还不足以建立国家，更为必要的是，“家长”的全体根据契约将其不同的意志统一为一个共同的意志，并委任一个政府。因为按照普芬道夫的说法，国家扮演的是一个组合起来的德高望重的角色，其“统一的意志”可以被看作是全体公民的意志，亦即“共同意志”。所以他认为，建立国家要有三个方面的契约：首先是全体决议，通过这种决议，家长结合而成为国家；第二是依据契约对政体取得一致意见；第三是缔结一个使得参加联盟者和被挑选为统治

者的人物在所通过的政体基础上相互负有义务的契约。在普芬道夫看来，这些不同的契约并非总是依次迅速而来，因而国家是逐渐形成的东西。

## 十七、十八世纪自然法学说的演变

随着新的经济生活形态的形成，法的观念也发生了变化。这一变化的后果对国家学说和社会学说的影响是巨大的。为了调节人类共同生活，便自然而然产生了法，这完全是出于内在的必然性。这样一种法的概念对于禁锢在神学概念中的中世纪人来说，起初是全然不可理解的。当时人们认为，尘世生活仅仅按照上帝的意旨进行(在罪恶的敌人没有插手的情况下)，尘世国家的全部活动都是为了追求由上帝所规定的最终目标：在尘世普遍建立神国。因而这些国家的法律秩序也决不仅仅由人苦思冥想出来的，而必定来源于上帝的睿智和预见，这和一切事件的根源都在于上帝的情形一样。换句话说，真正的永世长存、万古不变的法只能来自上帝，虽则人为的法对人的意志和行为也能进行道义上的约束。只有一种来自上帝意志的法才是凌驾于人类之上的神圣的法，它是永恒不变的，只有它才能强制人来服从。

这种永恒不变的真正的法，一方面来源于上帝规定并且由教会所解释的戒律之中，来源于启示的，亦即载于《圣经》的神祇法，另一方面来源于与生俱来的人性，而人性的背后同样也是上帝在主宰，因为这种人性也是上帝赋予的。由此可见，无论是神祇法还是自然法都是来自上帝的基本法：一切法律的基础。

此外还分出一种万民法(不是今天意义上的国际公法)，不过按照中世纪晚期通常的看法，万民法只是从各个人本性中产生、被合理地引申到全民的法，是自然的个体法合乎逻辑的多元化。因为这种观点还认为，所谓国家或社会只是个体的堆积，因而中世纪国家理论家通常把万



民法直接归为自然法一类，不过其地位和自然的个体法不能同日而语，可以说只是一种二等的自然法。

“人类的”法和这种神祇法与自然法相比，则是等而下之的，只是当其和神祇法与自然法相一致，至少不违背其准则时，它才能在道义上有效。因而成文法只是把神祇法和自然法所产生的法律准则付诸应用，用于它们所不能直接调整的法律实体。所以任何成文法，不管是国法还是私法，只要表明它和神祇法与自然法相违的话，那它就归于无效。

早在十六世纪末，就有人对这种自然法的构想进行了抨击。法国社会哲学家米谢尔·蒙台涅在他的《散文集》(1580年出版，第2卷，第12章)中曾这样讥讽道：

“为了赋予一些法律以可靠性，他们(法律哲学家)认为，在法律当中有些是确定不移、万古长存、永世不变的，他们将其称为自然法，自然法假手人的内在本质而给人打下了烙印云云，然而他们这样做是极其滑稽可笑的。这样的法律有人列为三种，有人则列为四种，一些人多，一些人少，这就表明，这些法律很难和其它法律加以区分。这些法律哲学家为此而忧心忡忡，(很难有别的说法，在这么多法律当中竟然找不到一种是幸运的，或者是说受到捉摸不定的命运之神青睐的，从而得到所有国家的尊重和认可)，他们是多么的悲伤。在三、四种筛选出来的法律中，竟然没有一种不被违犯或不受到责难，并且不仅是为一个国家，而是为许多国家违犯和责难。然而普遍欢迎乃是自然法的唯一标志：凡是我们的本性真正要我们做的，我们无疑会欣然照办。任何一个民族，任何一个人对于强行违犯这一法律的暴力都要加以谴责。可是有谁能向我指出这些条件中的一条呢？”

米谢尔·德·蒙台涅接着指出，即使是那些在某一时代被看作是最自然的、为人所公认的法律观点也总归是在一定的人民或民族范围之内得以流行。再者，对一个民族来说是违犯自然法的事，而在另一个民族那里则是风俗习惯。因而先前(在自然状态中)即使有这样的自然

法那也必定丧失了，今天所有的只是历史上的产生于“权力完善性”的法律。

那种所有的法“变成为人的法”的观点是某种权力关系的表现，它当然不会对那样一个时代的法律观有任何实质性的影响。这一时代把人性和整个道德看成是上帝或自然赋予的，看成是固定不变的。相反，对自然法的幻想越来越膨胀，以致扩展成为完整的逻辑体系。这样一来，对于什么法律应被视为自然法，自然法和成文法的界限到底在在哪里的问题，愈来愈众说纷纭。通常被称为十七世纪最伟大的自然法哲学家胡果·格劳修斯对自然法下了这样的定义(《战争与和平法》第1卷，第1章，第10页)：

“自然法是理性的诫命，它表示：一种行为或因其与理性的本性相协调一致，或因其不相一致而包含着道义上的丑恶或道义上的必然性，因而身为自然创造者的上帝要么是赞助这一行为，要么是禁止这一行为。”

除了这种本来的自然法而外，格劳修斯还从中“降格以求”地引申出“不完美的自然法”，即通过逻辑推理而得出的自然法的基本原则用于社会现实而得出的法。他说：“自然法不仅关系到存在于人的意志内的东西，而且也关系到人的意愿和行动的后果。这种后果使得人的意志引进了财产的概念(正如现存的情况一样)，继而自然法就会告诉我：违犯所有者的意志而取之是没道理的。”

原有自然法的第三个变种是自然公道与适度的法。它虽不具有法的效力，可它使人在道义上遵从廉洁和礼让的某些原则，因而格劳修斯称它为“廉洁和礼让的原则”。

格劳修斯一方面以此将所有的民法和礼仪守则纳入自然法的范围，另一方面又把神祇法和万民法算入成文法，或如他所说意志法一类。他和当时大多数自然法学者相反，认为人可以通过契约将其天生的权利转让给他人。

这样一种自然法的构想是古怪而又随意的，只是英国的国家法学家

托马斯·霍布斯才从中找到了一个自圆其说的途径：他将自然法仅仅理解为自然道德要求的总数，或者如他在《法的要素》一书中理解为自然理性和道德指令，这和所谓的道德律没有什么两样。不过这种由上帝赋予我们的本性所传递的道德律只能约束我们的内心，即我们的良心，它没有提出司法要加以遵守的法规。他于1642年发表的《论公民》中曾这样宣称(第3章，第33页)：

“我们所称为自然法的东西乃是某些理性认识到的结论，它和人的有为与无为有关。而法律，按照严格的法律习惯来说，只是命令他人要做什么或不要做什么的训言，所以说，自然法本来就不是什么法律，因为它直接产生于自然。不过当其被上帝载于《圣经》的情况下，如下一章所说，还是可以称为本来意义上的法律，因为《圣经》是至高无上的、主宰一切、凌驾于法律之上的上帝的训言。”

即使在自然状态中自然法或者说道德戒律也并非自然而然就发挥作用的。霍布斯认为，自然状态就是战争状态，在这种状态下“法律沉默不语”。随着国家社会的建立，一切法律(提供共同生活的准则)完全转而服务于国家权力。因而他认为，一种所谓的自然法或道德法决不能将国家的法律取消或与其相抵触，自然法总是“被包括在国家的建制之中”。“由此得出给论”，霍布斯说(《论公民》第14章，第10页)：“任何国家法律不可能处于与自然法相抵触的状态。比如说自然法禁止偷盗、通奸等，而国家法却责成公民去谋此事，那么此等事情就算不上什么偷盗和通奸了。”所谓神祇法也不能取消或限制国家法，因为《旧约》法律是专门为希伯来人制订的，它在多大程度上像其它宗教法律一样在当今的政治生活中有效，那要完全由国家权力来决定。

霍布斯的法律学说可简单地归纳如下：所谓自然法根本就不是司法意义上的法律，而仅仅是道德和良心上的职责；真正的法是随着国家集体的形成而出现的，法律上的是非(不是纯道德上的)仅仅在于，国家允许什么或禁止什么。

普芬道夫可以说是居于格劳修斯和霍布斯之间，他往往拘泥于格劳

修斯自然法的构想，而又持有霍布斯观点：一切真正的法都起源于社交性的共同生活，然而，无论是对自然状态还是对国家起源，他又和霍布斯的想象完全不同。霍氏认为自然人只受自我保存本能的驱使，因而人是纯粹自私的生物，而在普芬道夫看来，自然人自私的本能和善意交往的本能相互起作用，在后来出现的国家中，人的行为即表现为自私和公益本能的交互作用。

### 斯宾诺莎：法源于社会性

据说巴鲁赫·斯宾诺莎于1670年在汉堡，实际上是在阿姆斯特丹发表了他的《神学政治论文》。在他死后的1677年出版了他的《伦理学》。在上述两部著作中，他前后一贯地提出，一切法都导源于社交性，即“社会性”。

斯宾诺莎同样认为，所谓的自然法并非司法意义上的法律，法律无非是“生活方式，是人们为着一定的目的给自己或别人所规定的生活方式”；而自然法并不包含有关遵守某种生活方式的规定，它仅表明，人在自然状态中受其自然本能的驱使是必然的，而且也是完全合理的。因为正是在这种状态下，只有人的本性的法才对人有价值；如若人按其本性行事，那他的行为就是完全符合自然的，因而也是有理的。所以任何人都有权做其欲念诱使他做的事情。奢谈自然法受理性的限制，这是愚蠢的；因为自然人不受理性的指导，而是受自身欲念(情欲)的驱使。斯宾诺莎在《神学政治论文》(第16章)中宣称：

“我把自然法理解为一切事物据以成立的自然规律本身。比如说，鱼游于水，大鱼吃小鱼，这都是自然决定的。因而鱼以一种最高的自然法则降伏水，大鱼吃小鱼。从自然本身看来，凡自然所能够达到的，自然对其就有最高权利，这是毋庸置疑的。换句话说，自然权利的大小决定于自身力量的大小。”

正因为如此，就不能要求自然人按照所谓自然、健康、理性的原则来生活。自然人只能按其本性来生活，由此可见，自然人行为的“合理性”是由其本性决定的：

“每一个人的自然权利不是由健康的理性，而是由其力量和欲念所决定的。因为并非所有的人受到本性的支配、按照理性的法则和规律来行动的，他们来到世间是无知无识，在他们认识到真正的生活方式和取得道德观念之前，他们的大半生就已在良好的教育中流逝了，然而在这个过程中，他们还是生活着，并且不得不尽可能好地保存着自己，而任欲念的支配，因为自然没有赋予他们什么别的东西，拒不予以他们按照健康理性来生活的真正力量，正因为如此，他们也没有依照健康理性来生活的义务，正如猫没有义务依照狮子本性法规来生活一样。”

在自然状态之中，既没有对如何生活有什么规定，也没有所谓的自然的理性法，而只有与自然相适合的东西，只有自然而然的東西，因而也没有什么不义和罪行。“因为自然并不受人类理性规律的制约。”在他的《伦理学》的第四部分(第37命题，注释2)中有这样一段话：

“由此可见，在自然状态中，并没有所有人一致通过的好与坏的标准，因为那时每个人都按自己的意思为自己的利益着想，好与坏的标准只是视自己的利益而定，大家不受任何法律的约束，除了听从自己而外，他们不听从任何别的人的。所以在自然状态中不可能有这样的概念，只有在市民生活中才有这样的概念。在后一种情况下，通过一致的协议决定，什么是好，什么是坏，并且每个人都有服从国家的义务。……

另外，在自然状态中没有任何共同的协议规定，某人是某物的主人，在自然界没有任何东西可以称为此人或彼人的财产，而是一切属于一切人的。因而在自然状态中也不可能有对某人进行予夺的概念：也就是说，在自然状态中无所谓正义或不正义，这种概念只会出现在市民生活里，那时依据共同的协议确定，什么是正义的，什么是不正义的。”

如前所述，这只有对自然状态，即某种国家权力出现之前适用；一旦人们为了自身的利益，为了尽可能安全而放心地生活才组成一个社会(斯宾诺莎对国家和社会也不加区分)之时，那就不能为所欲为、任凭欲念或感情用事了。人们必须控制自己的欲望而与共同的生活合拍。所以斯宾诺莎所得出的结论就是必要的了：“每个人将自己的权力移交给社会，社会对一切都拥有最高的自然权利，即最高权力，而每个人或出于自愿，或出于对严厉惩罚的畏惧而不得不加以服从。”

早期的自然必要性，现今为社会或国家必要性所代替，即为管理和调节国家社团内共同生活的必然性、建立国家秩序的必然性所代替。这一任务要求一个尽可能统一和强大的国家权力，它所制订的法规定要听从。所以，正如斯宾诺莎按照霍布斯观点所阐述的那样，即使在宗教问题上也要由国家权力独自决定什么是正确的。在《神学政治论文》的末尾他提出这样的问题：“要是最高权力发出命令反对宗教，反对听从上帝(而这种听从是我们通过契约信誓明确向上帝保证了)，那该怎么办呢？我们是听上帝的，还是听人的命令呢？”斯宾诺莎对于这样一个问题是如此回答的：人在宗教事务中常常迷惘，国家权利的权威很易受到宗教内部争端的损害：

“因为这样一来国家法会完全遭到破坏，所以按照神祇法和自然法单独赋予最高政权以这样的权利：保证和保护国家的权利；还赋予它以这样的最高的法：决定宗教事务中什么是好的，决定哪些有关决议和规章人人都有听从的义务。鉴于宗教向国家表示忠诚的诺言而命令上帝无条件信守这种诺言。”

由此看来，斯宾诺莎不承认有什么万古不变的(永恒的)自然权利和法的原则，所谓自然权利在他看来无非是生活于社会前期自然状态的人所拥有的受本能驱使的权利。随着社会的形成才出现了人们通常称为法和法律的东西，这产生于调节社会成员共同生活和协作的必要性。

## 十八世纪德国和法国自然法诡辩学派

由于当时人类学和社会学的知识比较贫乏，又缺少十七、十八世纪的历史意识，所以起初响应斯宾诺莎观点的人当然也不多。当时的经济学家大都把正在兴起的资本主义经济的新范畴看成是永恒的、自然的规律和关系，人们试图通过鲁滨逊或经济构想来证明资本主义的“有益性”，法学哲学家也把由资本主义的发展而产生的资产阶级的权利概念，特别是财产、家庭、契约和政治的自决权看成是植根于人性的永恒的权利，“高悬于天空的星辰，当仁不让，颠扑不破”。

在继续发展的过程中，自然法学者由于受到法学史的挑战而日益进入死胡同，因而他们大都不再把那时的某些资产阶级的权利，如财产私有权、父亲对子女的法律权、自由缔约权等冒充为植根于人性的永恒的自然权利了，而是满足于构想各种各样普遍适用的法律原则或法律义务的定义；然而这些原则与定义极不确定，他们可以任意加以解释，最终无非是以法学哲学的措辞来表达古老道德的套语。

克利斯坦·托马修斯或托马斯(1655—1728年)就是一例。他试图在自然法、本能和自然的道德法规之间，在权利和法律之间进行更进一步的区分，仅就这一点来说，他使得那时流行的自然法观大大前进了一步。他认为，自然法与本能不容混淆，因为本能不能为人的行为提供合理的准绳，至于什么是自然法，只有人所固有的天生的理性才能决定。所以说自然法是自然的理性法。为此，正如托马修斯所说的那样，只有从一个头脑冷静的人的理性结论或推理出发才能认识到它。正因为这样，它无需什么启示或宣示，这和受到上帝启示的或上帝赋予的法不同：它是万古不变地“铭刻在所有人的心中”，因而它也无需什么威权，这和意志法的确立和保持不同。可以说它是人的理智本性的法的结论。因为这种人的本性的起源乃是上帝本身，所以说自然法归

根结底是“上帝的”，就是说来自上帝。然而，它又不能和自然道德法相混淆。这是因为这种法律确立义务，而这种义务人是不能摆脱、无法推卸的；而自然法人们却可以比如说通过契约加以放弃。所以说现存的法律(所谓意志法和契约法)永远不能改变自然道德法，但是现存的法律(或者说公布的法律)可以增加、限制或者取消自然的权利。

各个民族一切法的基本原则究竟是什么呢？按照托马修斯的观点是：“人一定要做使人延年益寿，使人生幸福的事，而不做使人生不幸，促人早夭的事。”托马修斯认为，人只能在社会之中，而不能在社会之外感到幸福，于是就得出他认为自然法“最高原则”的基本原则是：“做与社会生活相符合的事，而不做与社会生活不符的事。”但是古老的道德戒律只是换了一种说法：“要使你自己的利益服从集体利益(公益)。”

同样，克利斯琴·沃尔夫(1679—1754年)也把自然法理解为自然理性法。他在《自然法与万民法的基本原则》一书中曾阐述了这样一种观点：任何“深深地植根于人和事物本性之中的”法律都是自然法。又因为人的本性是不变的，所以自然法也是不变的；此外，因为上帝是人性的起源，所以它也是自然法的本源，这种植根于事物本性的自然法本身就是一个完整的体系，然而只有借助于理性才能认识它。又因为并非所有人的理性都能认识自然法，在遵从这些自然法律时也常常引起争端，所以引进民法(国家法律)就是必要的了。由此观之，所有民法都是以自然法为基础的。

自然法又赋予人以不断完善自己的义务，或者如沃尔夫所说：“自然法追求完善的境界。”所以人一定要做促进完善(人类进步)的事，而不做妨碍完善的事，然而只有在社会之中，也就是说只有在社会共同生活与活动中才有可能达到完善的境界。继此又得出这样的结论：你行动的准则是“公共利益”先于你个人的利益。

自然法哲学在法国也取得了进展，在大革命前的数十年间甚至达到了新的高潮，它为那些对没落的封建国家提出新的政治权利要求的人提



供了出色的武器，来为他们的权利要求进行辩护。把这种新的资产阶级的权利要求说成是古老的人性权利，“永恒的人权”，或者就如拉法叶特于1789年7月11日在法国国民会议所做的演说中讲的：“是与生俱来的、非人莫属的、永不失效的、由人的本性铭刻于心的权利。”这种说法是为了取得公众的承认。所谓与生俱来的权利，正如拉法叶特在其演说中所说，首先是思想自由、个人尊严不可侵犯的权利；生存的权利；人身自由的权利和发挥自己才能的权利；言论自由、新闻自由的权利；为了自身的利益而不受阻碍地从事经济活动的权利；反抗压迫的权利。

这样一来，这些权利就不可能是什么“永恒的自然权利和人权”，因为它们与普通的人性和所谓自然状态已是风马牛不相及了，而是以当时法国经济发展阶段和挣脱了封建枷锁而自由经营的市民为其先决条件的，不难想象，当时人们对这一点并不理解。由于长期发展而培育起来的具有自由思想而进行自由竞争的市民，在那时的法学家眼中仍然是“自在”的人，其本性仍然是永恒的合理的人性。

## 第四章

# 十七、十八世纪英国社会哲学

英国国家契约论的资产阶级化——托马斯·霍布斯的国家学说——政治理论家约翰·洛克——三权分立——社会和国家  
的区分——个体和社会——理性和本能的对立——亚当·弗格森  
的社会理论——作为统治组织的国家

### 英国国家契约论的资产阶级化

十六和十七世纪英国革命的资产阶级国家和社会理论家，还完全受到传统契约论的束缚。他们观察问题也是从虚构的国家契约和由此产生的人民主权论出发；然而在个别结论上，他们又往往受到法国反暴君论的影响。鉴于当时两国政治制度斗争的性质不同，上述的情况是完全可以理解的。法国的斗争表现为天主教和胡格诺教派的封建贵族反对越来越趋向于专制主义、并部分地受到城市资产阶级支持的王权的斗争；而英国的制度斗争，则是以势力强大的商业和工业资产阶级与从封建枷锁中脱颖而出且和资产阶级结盟的资产阶级化的地主为一方，以王

权和“骑士党”，即王室宫廷贵族和家臣贵族为另一方的权力斗争。所以法国反暴君派的任务是为贵族议员旧有的权利进行辩护。为此，他们尽管宣扬人民主权论，然而却把有主权的人民说成是没有能力代表自己应得利益的愚昧的乌合之众，贵族(包括城市士绅)则是上帝指定的人民天然代言人和领袖。而那个时代英国的国家理论却把资产者，特别是资金雄厚的商人描绘成一切资产阶级道德的典范，英国人民所有优秀品质的化身。正因为如此，当时代表这一阶层营业利益的议会则是人民真正正确的代表。

早在乔治·布坎南为苏格兰万民法所写的辩护书《苏格兰的王国法律》中，就出现了适应英国资产阶级愿望的国家法的论证款式。布坎南从所设想的契约论和人民选定国王论出发，得出这样的结论：国王一定要按照人民向他提出的条件进行治理，如不履行这一义务，那他随时就有可能被废黜。然而废黜后的一切权力，无论是立法权还是行政监督权都落在(议会)“挑选出来的人”手中；他也坚决驳斥了对他所作的这样的指责：认为老百姓有自己管理自己的能力。相反他主张，人民需要“保护人”的领导。

诗人密尔顿的《为英国人民申辩》一书的意义更大，该部著作是应英国议会的请求，为驳斥在莱顿任教的哲学家克劳第乌斯·萨尔马修斯，而为查理一世政府所撰写的辩护词，萨尔马修斯在当时的英国引起了巨大的轰动。密尔顿在这部著作中引证《旧约》以证明，国王的统治权并不是来自他自己的绝对权力，而是来自人民的委托；国王进行治理的条件是：“遵守自然法和契约的规定，为主持正义而恪尽其职。”又因为有权势的人对待法律并不总是采取尊重的态度，所以国君在就职时一定要宣誓忠实于法律。然而，事实证明这种谨慎的措施也还是不够的，所以议会和议院的任务并不是为了在国王面前顶礼膜拜，而是为了在某一时刻或时时刻刻和国王一起，或者在没有国王的情况下、在生死存亡的关头，为公共安全负责。

所以，依照密尔顿的看法，国王仅是受人民委托的人，不过他所理

解的人民不是广大群众，而是行为端正的、富裕的资产阶级。比如他把英国当时特权议院就看成是“真正的国民会议”。当萨尔马修斯将人民鄙夷地说成是数量众多的无能之辈时，密尔顿回答说：“对你来说，人民只是盲目愚昧的一群，他们没有能力听从，也没有能力治理，他们是朝三暮四、虚荣浮夸、见风使舵、漂泊不定的人。萨尔马修斯，你所讲的这种情况虽则与贵族和贱民相符，与平民中最高一级和最低一级相符，然而和中间阶层不相符合，中间阶层包括了最有远见卓识的人。”

面对革命的资产阶级的要求，试图为专制王权的合理性寻找理论根据，像在法国一样英国也是不乏其人的；他们努力证明，王权不是来自人民，而是来自上帝的恩赐。这些极权主义辩护士中的极端分子之一是罗伯特·斐尔麦尔爵士，他在标题为《家长制》一书中，把统治权说成是上帝赐予国王的权力；他认为王权无非是《旧约》中所讲过的先前的父权，亚当就是第一任家长和国王。上帝恩赐给亚当的统治权既大且广，“是自创世以来最集中的统治权”。亚当之后，这种独裁的统治权便一代一代世袭给后世《圣经》所载的家长们，又从家长传给了新的国王。所以斐尔麦尔认为人民无权要求所谓的人民自由；一切自由都仅仅来自国君的恩典和善心。

## 托马斯·霍布斯的国家学说

托马斯·霍布斯出身于牧师家庭，1642年发表的《论公民》一书，达到了理论上的新水平。在这部著作中，他同样也从流行的契约论出发，来论证专制的王权；不过所使用的方法是一种极其卓越的社会哲学的方法。那个时代绝大多数王权专制的辩护士都试图证明，王权来自上帝的恩赐，或者是对先前家长权力的自然继承；托马斯·霍布斯和契约论者一样，从一种所谓的自然状态和社会契约出发。他所设想的自

然状态是一种持续不断的一切人反对一切人的战争状态。在自然状态中，“人对人，像狼一样，”也就是说，每个人都受到自私的自我保存的本能的驱使——这和本性及由此所产生的权利是完全相符合的；因为任何人都有保存生命、保护肢体的权利。为此目的，他可以做任何事情，他可以提出任何要求，并且他的要求不受任何法律的限制，因为那时对人的行为没有什么社会的协调，每个人都是自己事务的法官，每个人对自我保存所需要的一切都拥有权利。

在自然状态中，面对外来的攻击，没有人感到有片刻的安全。对生命的不安全感、相互的恐惧及由此而产生的尽量抵御一直威胁自我保存的危险的本能，促使单个人联合起来，先是组成大大小小的战斗互助会。不过，这种结成联盟的联合并没有消除战争状态，而只是达到这样的地步：单个人和单个人的对峙转为团体和团体的对峙。然而自我保存和生命安全的基本本能越来越促使人们要结束这种战争状态。

要摆脱这种状态，只有组成更大的战斗联盟。这样一来就要使单个人完全放弃迄今为止他所拥有的一切对自我保存有益和为其所必须的权利，以利于担负领导作用的唯一的主权意志，也就是将迄今为止单个人的主权转化为一个唯一的主权。这种领导可以由一个人来担负，也可以由多人组成(诸如委员会之类的东西)；必要的是要建立一个唯一的独裁的意志，这一意志包括了所有人的意志，并直接作为全体意志而发挥作用。国家和政治人物就是作为意志的统一而出现的。

所以，霍布斯强调说，也谈不上人民的权利移交给君主的问题，因为后者所取得的并不是什么新的权利，在此之前他已拥有他认为他职务所在和必要的一切权利。恰恰是除国君以外的所有人，为了整体利益而放弃其原有的自然权利，并且是完全放弃，方能建立国家。正因为国家权力应完成所有人的目标，所以它必须无所限制。只有它才有权宣战和讲和、立法和解释法律；以及执法(司法权)、任命和罢免官员、确定教义和监督学校、自由征用公民的财产以及提高捐税等。同时，国家权力本身在其颁布法令和采取行动中却不受现行法律或法的特

权的约束；要是它觉得职务上有必要，它随时都可以将自己颁布的法律废除或搁置起来。

尽管如此，某些新的政治理论家把霍布斯仅仅看成是一个只为王权利益写作的铁杆反动派，那也是不对的。他写作论证的目的不是为了说明王权专制主义的有理，而是为了证明国家的全智全能。因为他认为，后者对抑制反对公众利益的特殊利益、确保强盛的国家 and 民族的统一是完全必要的。他强烈地反对在他眼前所发生的政治变革，反对商业工业资产阶级势力的日益扩张，并把所要求的专制国家权力视为防止资产阶级滥用国家权力的最好手段。这种基本倾向在《论公民》中及其稍后的《利维坦》中还不明显，因为他试图在这两部著作里完成一个严密的逻辑体系；然而在他真正的哲学著作中，特别是《论人》和在他死后三年，即1682年才出版的《巨兽或长期国会》的四个对话中，便可从字里行间隐约看出这种倾向。霍布斯把自私看成是人的最强大的推动力。特别是他看出，当时英国资产阶级对权力的追求无非是使这个阶层的权力利益和金钱利益取得政治上认可的自私图谋。资产阶级的领袖奢谈政治道德、奢谈正义，而他觉得这只是一种诡辩术。他说：“如果三角形的三个角等于两个半径这样一个公式触犯了有产者的利益的话，那么，他们就会竭尽全力烧尽所有的几何书以压制这一教导。”

他对那些将一切精神利益置于发财之下的巨富商人特别憎恨。这些人的全部活动都是为了“运用生意经无休止地发财”。他称这些商人是国家和国家事务“天生的大敌”。他对商人为穷人提供了工作，以此向穷人行善的说法嗤之以鼻。他嘲笑道，这种善行仅在于迫使穷人以他们所规定的价格把劳动力出卖给他们。与此相比，在布瑞德韦尔(一所新建的监狱)的工作甚至有着更好的报酬。

霍布斯唯恐商业资产阶级在国内的统治会导致“富人的寡头统治”。在《巨兽或长期国会》一书中一再流露出对这种商业资产阶级的憎恨，正是这种憎恨心理才促使霍布斯论证一个专制国家权力的必要

性。在他看来，只有后者才能抑制富贾的利益经济。也许从这一点可以解释，霍布斯之所以不像其他英国专制主义的辩护者一样，把王室的统治权导源于上帝的安排，而是将其说成是国民为了建立一个统一的和平政权放弃了他们自然权利的结果。在统治权的这种来源中意味着对人民和国君之间的某种相互关系的承认，意味着后者道义上的职责：尽可能完成维护和平和人民利益的目标，就是为了这一目标人们才放弃了他们的自然权利。

资产阶级统治的兴起乃是历史的必然，是社会进一步发展的不可避免的阶段。霍布斯对这一点也像他的对手一样，是不理解的。他孜孜以求的是巩固代表全民利益的无所限制的国家权力，以防止英国落入金钱寡头的手中。

霍布斯的“倒退”和他那个时代一般的忠君主义是毫无共同之处的。这不仅表现在他对那时的法律、道德和宗教观都采取了革命的立场，而且，他还抨击一切贵族阶层，一切特权和国家内的政治不平等。他维护所有国家公民在政治上完全平等的主张；他驳斥了当时一般流行的社会差别根源于人性差别的观点，认为这是一种虚妄的想象；他把社会等级看成是由权力关系所决定的立法结果。

英国民主派的历史学家乔治·格罗特在他的《小书》一书第169页中说：“实际上这是对任何特权阶级观念的蔑视——把特权阶级称为最高权力的障碍，这是误会；事实上特权阶级与最高权力是联结在一起的，并为了他们压制人民的目的而腐蚀了这种权力——这种蔑视使得霍布斯的政治理论在英国变得可憎……”格罗特的这种说法不是没有道理的。

## 政治理论家约翰·洛克

如果说霍布斯是十七世纪英国商业资产阶级藐视者的话，约翰·洛

克则是他们制度要求和法律要求的出色解释者和辩护者——并不是为那种过激的清教徒式的小资产阶级观点进行辩护，它在革命时期竟能执掌政府权力一事，曾使得风度优雅的大资产阶级感到惊慌；洛克为之辩护的是那种商业资产阶级，它在革命光荣结束时感到自己是胜利者，而把威廉·封·奥兰治的“民权宣言”视为良好的法律基础。在洛克的《政府论两篇》(1689年出版)一书中，为使自己的商业利益在政治生活中取得必要照顾的这类资产阶级的要求和愿望得到了理论上的阐发与论证。

在该书的前言里，洛克声称他写作的目的有二，一是论证威廉国王，这位伟大再造者权力的基础是人民的赞同(而只有人民赞同才是一切合法政府的基础)，从而巩固了他的王位；二是“为英国人民辩护，人民对合法的自然权利的热爱和保持这些权利的坚定性相结合，把国家从奴役与毁灭的边缘救出来”。

洛克这部出版于1689年的著作，得到了十七世纪末期英国大资产阶级的赞赏。书中所体现的精神正是他们自己的精神，而且是以完美无缺的哲学方式表达出来的。

霍布斯把他的自然人描写成利己主义者，完全受其粗野的自我保存本能的驱使，凡其所欲，便毫无顾忌地攫取之；而洛克笔下的自然人则是很有道德的个体，受理智的支配，并关心自己的尊严。

在洛克看来，那种认为自然状态的人完全受其自然本能的支配，而且这种支配又是完全有理的观点是根本错误的。当初人虽则生活在完全自由的状态之中，独立于他人，然而正因为如此，他才不能为所欲为，而是要按照自然法的原则行事。也就是说，他无论做什么事情，都要问一下他的自然理性，他的行为是否也与自然法相符合；洛克说，又因为自然法的原则是明确无误的，所以理性会给他以正确的答案。比如洛克在《政府论》下里(第2章，第6页)是这样说的：

“自然状态是受一种对每一个人都有约束力的自然法则的支配，这种法则就是理性；它教导整个人类说(但愿人类愿意遵守它)：因为大家



都是自由而独立的，所以任何人都不能损害别人的生命、财产、健康和自由；又因为所有的人都是独一无二的、全智全能的、睿智无限的造物主的作品，所有的人都是唯一神通无限的主的仆人，所以人都是它的财产，它的创造物。根据它的命令，为了它的目的，它把人创造出来，派遣到世间，这种情况它高兴持续多久就持续多久，而不管其他。”

按照霍布斯观点(按他第三章所引用的斯宾诺莎的言论更是如此)，所有禁止损害他人身体、精神或事业(比如通过对其财产的侵犯)的法规，都是起源于社交生活(集体生活)，禁令就是集体生活的后果与条件，因为在没有法规的情况下社交性的共同生活是不可能的。洛克则证明这种观点是错误的：他直接从社会行为法规中得出了自然的理性戒律，并规定孤立的蒙昧人早在自然状态中就已遵守资产阶级的刑法。这种刑法差不多就是他那个时代英国的刑法；这是因为，比如他所理解的所有制并非是一般人所看到的处于低级状态的部族的原始所有制形式，而是资本主义式的所有制。

洛克所理解的自然法同样也包含了奴役和使用奴隶的权利。洛克认为，假如某种自然法一旦存在，也就必定得遵守，否则便毫无意义。为此必定得有某种力量，以迫使人们遵守自然法。又因为当时还没有国家权力，所以很可能有这么一些人，在他们之间都很重视维护自然法的要求，并对违反自然法的行为加以惩戒。这样一来，在自然状态中每个人都有权任意惩罚有损害自然法行为的人。比如他在第二篇论文(第2章，第7页)里就是这样写的：

“在自然状态中，任何一个人都有权为防止破坏自然法而采取必要的手段来惩戒违法者。这样一来，在那种状态之下执行自然法的权限就落在了每个人的手中。以此即可防止人们干涉他人的权利，防止人们相互间的加害行为，以维护和平，保存整个人类的自然法受到尊重，因为自然法也像所有与人类有关的法律一样，在那种自然状态中若无人有权执法，以保护无辜者，以限制违法者，那将是(一纸空文)毫无意义。在那种自然状态之中，如若没有某个人可以惩罚另外一个人的恶

劣行为的话，那么任何人也都可以……”

洛克说，惩罚者，即因被惩罚者不遵守自然法而受到损害的人，也可以免除对违法者的惩罚，其条件是：违法者代他服务或做他的奴隶。

洛克以这种方式不仅以一定的物质权和财产权，而且也以法的行刑的萌芽以及劳役权和统治权赋予自然状态(按他的说法是一种孤立的状态)，这是一种远远超过了中世纪经院哲学有关法的构想的成就；因为按照经院哲学的设想，在自然状态中充满着天然的平等。只是由于罪恶，原始社会的人才互相敌对，敌对的结果才出现了压迫、奴役和奴隶制——可以说压迫、奴役和奴隶制是一种万民法的风俗，而不是由自然法或神祇法本身引起的。

洛克表现出完全囿于他那个时代资产阶级的概念，认为新的资本主义经济制度的经济关系，诸如雇佣劳动、剩余价值、企业主的利润、地租、利息等等，都是自古有之的自然关系。他之所以完全受当时资产阶级观点的局限，显然是他对地产私有权论证的结果。他从这样的命题出发：上帝赐给人以土地作为公共财产。如果任何人对自身都有占有权的话，那他对自身的劳动也有所有权：“他从为自然所创造所遗留的状态中拿取的一切，都杂有他自己的功绩；他以自己的东西对这种状态有所增补，由此也就变成了他自己所有，……”自然人取得一块土地，进行耕作和播种，所以也就变成了他自己的财产。通过耕耘这一手段，可以说把有关的土地从公共财产中取出，并将其变为私有财产。洛克认为，这样并不是说，人可以想拿多少就拿多少土地。人只拿取生活所需的土地，通过自己的劳动将其变为个人财产，“超过这个范围的一切，就不再是他的了，而另属他人。”

如果设想(虽则不是承认)，某人通过劳动对某一对象所添加的东西直接属于他本人的话，那属于耕者的东西至多是他在公田里所提取的东西，而田地本身则不属于他。只有收成才真正是劳动的所得，公田却不是。这不仅是符合逻辑的，而且也是实际的土地所有制的最初形式：我们看到，耕作极其原始的民族，土地属于公有(部落、图腾联

盟、或者是村落)，家庭公社(或个别人)对土地的使用权只限于耕作这块土地和为了糊口而利用从这块土地上所得到的收获。洛克所讲的仅仅是古老的占有权；为了给这种强权以一个合乎自然法和合乎理性的解释，他使占有变成真正的所有权，条件是：占有者加进了自己的劳动，也就是说，他真的在耕耘着他所占有的土地。洛克试图使他那个时代所存在的土地私有制立足于自然法的基础上，以反对平均主义者和主张分田人的要求；将土地私有制说成是植根于人性的制度，而为其辩护。

再者，从洛克为土地占有制的辩护中得出：他也为他那个时代提出了这样的要求，即人只能占有他所能耕种的并为其家庭提供必要粮食的土地——这样的要求，就意味着维护原始的经济(生产为了满足自己家庭的需要)的结论则是错误的，像经常出现的那样。<sup>[1]</sup>而事实上洛克是以新兴英国资产阶级利益的理论捍卫者的面貌出现的。洛克也认为，这种要求只适用于太古时代，适用于遥远的业已过去的时代(当劳动首先开始为占有自然界中所共有的东西而创造一个称号的时代)，但不适用于货币(金、银，如洛克所说)成为价值尺度和商品流通媒介的资本主义商品生产的时代；洛克认为，随着货币出现的同时，人们会乐于将大量的货币积攒到个人手中，并为了货币而谋取土地。在他第二篇论文《论市民政府》(第5章，第50页)中曾这样写道：

“可是金银和人的衣食生活相比，毕竟意义不大，只有通过人的协议，金银才获得某种价值(尽管如此，劳动还是衡量极大多数事物的尺度)。显而易见的是，人们对土地占有的不平均和不成比例的现象，采取乐意默认的态度。因为人们找到一条如何以一种公正的方式可以占有比本身的需要还要多的土地的途径；亦即，将多余的产品换成金银，金银在占有者手中既不会损坏，也不会丧失，所以储藏金银对任何人来

---

[1] 马克思也有过这样的错误，参看卡尔·考茨基所发表的《关于剩余价值的理论》(1905年)第1卷，第14页和16页。——作者

讲都是有百利而无一害。”

洛克通过占有后的垦殖这一论断，试图赋予地产的私有制以一个合乎自然法的解释，然而仅此一点他必定还觉得不够。所以，他还要找出各种各样其他的理由来为这种占有进行辩护。他在第5章第33页上曾写道：起初是有足够的土地，“将土地圈为己用，并不造成减少他人占有的情况”；因为圈地者留下了足够他人使用的土地，所以他采取行动的结果是：似乎他一无所取。在下一节里他解释道：上帝将土地虽则给了大家，可是它决不愿意看到，“土地一直是公产，并处于荒芜状态”；它宁肯将其交付给头脑聪敏、手脚勤快的人使用，而不愿意交给那些寻衅闹事的不逞之徒。这一辩解完全暴露了洛克的资产阶级资本主义立场：按照他的看法，公有制就意味着荒芜或者至少是土地缺乏照管，争吵和纠纷；只有土地私有才可以保证土地得到正确的垦殖。

所以说，自然状态是一种法的状态(自然理性法)；然而这种状态发展的结果往往是一种战争状态：人们虽然很明了这种自然法，可是不去遵守它，而是采取了暴力行动。由此便产生了战争状态。在其推理的过程中，洛克也推断出了霍布斯的战争状态。不过他不像霍布斯那样，从所谓建立和平与秩序而产生的必然性中推导出市民社会或者说国家的起源，他认为国家起源于上帝赋予人的理性的需要和社交的欲望(第2篇论文，第7章，第77页)。夫妻之间是最初的社交，而后是父母和孩子之间，再后来又加上了农奴、奴隶等等。这样就出现了家政，大家庭由家长统治。然而结果表明，这种状态也是不能长此以往的，所以家长们便放弃了他们的权力，合并为更大的联盟，制订出行为准则(法律)，推选出具有执行这种法规的权威人物。这样就出现了国家或者说政治社会。

“由此观之，”洛克写道(第2篇论文，第7章，第88页)，“哪些人共同生活于一个政治集体之中，哪些人则不是，这是很容易加以区分的。那些联合为一个独特的团体，有着共同确定的法，并且还有可以援引的司法权力，凭借权力，以裁决他们之间的争端，惩戒犯罪行为的

这些人便组成了一个国家社会。而那些没有这样一种共同凭借的人——我是说在世上——，则尚处于自然状态之中……”

所以说某些国家法学家，据以建立专制君主制的论点都是毫无意义的。洛克反对霍布斯的说法，他认为，这是把人当成白痴。设想他们所有的人，除了一个之外，全都会将自己置身于法律的强制之下。

“而唯一的这一个却保持着自然状态所有的自由，并通过手中的权力去扩大这种自由，又由于不受惩戒法的制约便使这种自由变得无法无天！”相反，一定要这样设想，那些联合成一个社会的人，只要认为其联合目标是必要的，就会将其权力转让给多数人。联合成为国家，主要的亦是最重要的目的是保持私有财产(第2篇论文，第9章，第124页和第11章，第134页)。

### 三 权 分 立

按照洛克的观点，国王也是接受社会委托的人，并且将他推选出来不是为了要他擅自立法，而是要他执行人民或由人民选举的代表所制定的法律。就其实质而言，他仅仅是“行政”的领导人。立法权则掌握在人民手中。洛克认为权力共分三种：立法、行政和联邦权。立法权是最高的权力，它通常掌握在被推选出来的人，即议会或委员会的手中。然而国家社会保留这样的权力：一旦后者阴谋反对自由和所有制时，就击退其进攻，粉碎其阴谋，以确保自身的安全。执行权(行政权)接受立法权的领导，并向它负责；行政权可以随时撤换。联邦权通常和行政权合在一起，并且也像行政权一样“服务于立法权”(第2篇论文，第13章，第153页)，它对外、对其他社会或其成员是国家的代表。所以它决定战争与和平，与国家外的团体和个人建立联盟和缔结条约(第2篇论文，第12章，第146页)。

这样一种三权分立决不同于十八世纪法国国家理论家，特别是孟德

斯鸠的三权分立。后者将国家权力分为立法权、行政权和司法权。在洛克那里，司法(执行业已颁布的法律)属于行政的职权范围，它只是表现为国家行政的一部分。他认为，对外代表国家利益(外交事务的领导)很少有先例以资援引，很少有成文法可以遵循(第12章，第147页)，而是要依靠智慧和外交的机智行事。所以他把外交事务与国家行政分开，并将其构想为一种特殊的“联邦权”。而孟德斯鸠的观点却是这样的(《法意》第2卷)：“根据第一种权力(立法权)国君或官员颁布有效期或长或短的法律，修改或废除现行的法律。凭借第二种权力(行政权)，他来缔结和平或宣布战争，派遣或接见外交使节，加强国家的安全，防止敌人的侵犯。通过第三种权力他惩罚犯罪行为，调解公民间的争端。最后一种权力简称为司法权。另外一种我们简称为执行的国家权力。”

这位前波尔多法院院长(最高法院)的孟德斯鸠，他自己在这里将司法与执行权力分开，把司法看成是独立的机构；另一方面他又将国内外事务的领导归结到行政权的概念，他把洛克所理解的联邦权看成是行政权本来的主要职能。

孟德斯鸠这种特殊的区分并不完全是他个人的创造，这与当时德国的法律状况是分不开的。那时法国的司法实际上不单纯是国家内部行政的一部分，它是与行政分开的具有自己政治权力的机构。议会，也就是法国的最高法院，不仅行使最高法院的职权，同时还有其他的政治权利：国王的法律和法令要经过它的审查，看是否与现行国家法的基本原则相符合，如符合，即在议会注册，然后才能生效。如若议会认为这些法律、法令是违法的，那么它可以将其驳回并拒绝注册。

英国的法律状况却完全两样。英国不像法国，议会就是法院。这里的议会分上院和下院，是一种人民代表，它不仅有完全的立法权，按照通常的自由主义的说法，它对法律还有真正的解释权；因为立法的机构也一定对法律的含义了解得最清楚。所以司法的权限仅在于将法律切实地根据立法的意愿运用于公民的法律生活。由此可见，在对国家

权力的解释上，洛克也表现出是一个业已取得统治权的英国资产阶级法律要求的杰出的辩护者。

在洛克的时代，有人对契约说提出了异议。因为通过契约或协议来建立社会，在历史上是无法得到证实的；约翰·洛克对此是这样回答的：我们对最初国家社会的建立几乎没有任何可靠的材料，这是因为任何政府的出现总要先于文字记载。此外，罗马和威尼斯的早期情况也并没有为自由人联合成国家联盟的情况提供无可争议的资料。而是理性却要求对这种协议作一假设。这是因为在没有征得同意的情况下，“天生自由的人”不可能屈从于他人政权的统治。“使某人能放弃其天然的自由而套上政治社会枷锁的唯一途径，是协议。”他解释道(第8章，第95页)协议是唯一能赋予政府以一个合法开端的東西。

对洛克和所有的自然法学者来说，法不是一定社会权力状况的体现，它不随着社会状况的变更而变更，法在社会前就已存在，法就存在于自身。法是由上帝规定的，要么是由上帝直接颁布，要么是由上帝赋予人的本性之中，它是万古长存的，因为正义永不会变为非正义，非正义也永不会变为正义。所以说，力量、强制、权力等都不能说明法的存在，只有通过自由的抉择，人才肯放弃自然的权利、自然的自由(自然状态的自由)。因而通过强制或者强权是不能产生国家社会的，起码是不能产生合法的、也就是立足于合法基础的社会。为此洛克认为，设想一个合法的社会和政府，出于理性原因，就一定要设想先有一个协议和对法的理解。

## 社会和国家的区分

十八世纪初，契约论在英国逐渐地失去了它的影响。人们越来越认识到，社会既不是建立在原为分散孤立的人或家庭按契约而结成的联盟之上，社会也不是所谓真正市民的或政治的社会，亦即所谓国家(社



会的最初形式)。促使对这种古老的契约论学说进行否定的原因主要有两个：首先从考察的结果认识到，自然状态的人是孤立的或者是生活在孤立的~~家庭~~之中的假设，完全是凭空杜撰；因为孩子的保护和养育就要求孩子留在父母身边，即使在孩子大大地越过青年的界限，这种和父母在一起的生活也不会中断。因为人单独抵御野兽的能力是很单薄的。这肯定会促使正在成长的新一代和年纪较大的家庭成员呆在一起，正如一些弱小动物过着群体生活一样。所以至少是在很早很早的时代，人们就已生活在很小的家庭联盟或家庭群体之中；第二个原因是，人们慢慢开始研究大西洋彼岸新世界，新发现的民族，有关他们风俗与组织的描述越来越受重视。旅行家和传教士的报导表明，即使最野蛮最低级的民族也群居于家庭群体、村落和部落之中。孤立的人或者孤立的~~家庭~~原来是一种凭空捏造。

这样一来，从某种程度上说，人们又回到了亚里士多德那里。他认为，由于家庭的繁衍，在最早的太古时代就已出现了家庭联盟和村落，所以人一直是生活在“社会”之中的，这样的社会可能非常之小。人们这才发现，某些早期的国家理论家，特别是家长制国家观念的代表人物早就认为，国家是从家庭联盟中扩大并产生出来的。

结果出现了一大批反对社会契约论的政治学家和社会学家，其中在英国的有：威廉·泰姆普勒、伯恩哈特·德·曼德维尔、安东尼·厄夫·谢夫特斯伯利、亨利·圣·约翰·博林布罗克、詹姆斯·哈里斯、大卫·休谟、亚当·斯密、亚当·弗格森等等。

在这里一一阐述他们的论点可能离题太远，略举几例即可说明。

在由奥立佛·高尔德斯密所出版的《亨利·圣·约翰·博林布罗克全集》第七卷第344页的《随感录》中有这样的话：

“对人类之初不管人们有怎样的想象，那时肯定就一直存在着社会。也可能是很小的社会，然而毕竟就一直存在着社会。假若最初有一男一女，那这男女二人便和其后代组成了最初的社会，因为孩子要抚养，所以他们要和父母在一起……并且家庭很快就会扩大。这样在家



庭之中，自然而然地就会出现某种权威、服从、规则和联系。因为这些对人们的安宁是必要的。在完全处于蒙昧状态的部族里，我们就可以看到这种情况。”

博林布罗克继续阐述了有血缘关系的家族如何组合成为更大的社会(部落和民族)，同时为协调集体生活服务的法律准则又是如何扩展增加的：

“大体上来说，一旦家庭(说的是大家族)联合成为更大的社会，那几条简单的法规(自然法的最初基础)就不够用了。在应用法规之时就需要扩大它，使其包含更复杂的内容。于是哲学家和立法者就应运而生，他们建立类似政府的机构，明智地和不明智地制定与事物状况适合的和不适合的法律，这是因为人的劳动成绩永不完美的缘故。然而有一点是肯定的，如若没有某种基本法，那也就没有能为之颁布法律的社会，没有立法的缘由，也没有接受法律的意向。在早期的自然状态，人类的家庭就仰仗那种基本法来生活的，它为未来的政府，为人类家庭逐渐进化到另外一种社会形态奠定了基础。这种基本法就是包含上帝为人类造物所制定的所有法律的法典。”

这样一种国家起源说连同对自然法的论述，在十八世纪上半叶对英国的影响越来越大。可是博林布罗克的论证还没有达到那个时代社会理论认识的最高点。早在1713年谢夫特斯伯利在《试论人、习俗、舆论和时代的特征》一书中就从一种高得多的立足点论证了社会起源和发展的问題。

他说，人天生就是合群的，所以人一开始就必定是生活在社会之中。因而不言而喻的是，没有一种人类的状态是不“合群”的。孤立的人只是一种虚妄的构想。假如在最早的太古时代有那么一种自然状态(分散)的话，那么这种当时的人，肯定与我们现在“人”所理解的是完全两样的生物；它不具备今天构成人的概念的语言，几乎也没有那种本能和品质，因为这些本能和品质只是社会影响的产物。

比如1900年罗伯特森出版的第2卷第80页中就是这样说的：

“然而人都是孤立生活的那种自然状态，是不可能有的，否则就会陷于自相矛盾的境地；因为这样一来，在否定人类所有其他的感情和意向之前，那首先要否认人与其同类要进行交往的意向、眷恋同类的情感。如果任意否定人所有的品质，甚至抹煞现代人所具有的本质与品性，在经过这样的改造之后，人怎么还能称之为入呢？将人都囊括进一个躯壳之下，就像某些昆虫一样，然后将其宣布为人，那要比剥夺其自然的本性，与其同类隔开要合情合理得多。这样也就可以将人的卵子或人的胚胎宣布为人了。如果说这种虚构的人的造物是人的话，那蝴蝶的蛹，尽管还没有翅膀，则也有资格称为蝴蝶。其外表虽则具有人的形状，可是他们的情感、欲望和品质则完全蜕化了。”

谢夫特斯伯利认为，人是一种社会的产物。如果将其本性中的社会影响完全排除掉的话，那人就不成其为入人了。人的本性，其孩童时代的无能为力，自己无法养活自己，无法保护自己，这一切就决定了人需要他人的援助，也就是需要家庭成员的集体生活，以保护自己，取得食物。起码是在很早很早的年代就已有了家庭联盟，然后进而发展成为“部落”，最后成为民族：

“难道我们可以停留在这些社会组织(家庭联盟)而不继续前进吗？他(家长)与妻子、儿女和睦地生活在一起，难道他会永远粗野无文，不发一言，不去学习储藏和造房子的手艺，不会管理家政吗？而这些连海狸、蚂蚁或蜜蜂都会的事，对他难道不是自然而然的事情吗？在做这些事情之后，难道他会在社会发展中戛然而止吗？在家庭开始发展了之后，一种家政和家庭经济便很快发展起来，这难道不是显而易见的吗？难道家族不会成长为部落，部落不会成长为民族吗？即便是部落依然是部落，然而这种部落难道不是一种相互保护，并有共同利益的社会吗？”

威廉·泰姆普勒对契约论也同样加以抨击。人总是生活在社会之中的，因为对子孙后代的养育，生活资料的取得，自身的安全都需要许多人的一种共同协作。所以他说，我们发现某些动物都是以或大或小

的群体过一种集体生活。而且特别是动物，只有联合起来，它们才能抵御外来的攻击，在摄取食物时才不致受到其他动物的突然袭击。以植物为生的动物大都群居，而食肉的动物则是单独地或成双的生活。

社会契约论还顽强地影响着法国，可是它也不得不屈从于更新的认识。若尔日·路易·德·毕封、孟德斯鸠、马布利、德·孔狄亚克、伏尔泰、尼古拉·朗居特等全都是社会契约论的坚决反对者。孟德斯鸠在《波斯人信札》一书的第95封信中曾这样写道：

“我还从来没有听到过人们议论国家法不是以悉心研究社会起源为开始的。我觉得这很可笑：如果说人不组成社会，一个逃避另一个，大家相互回避，那就要好好研究一下他们相互分离的原因。然而人自哇哇落地起就相互联结着：儿子生于父亲之家，并和父亲呆在一起，这就是社会和社会的起源。”

人类学知识的增长大大有助于人们开始对社会与国家作一区分。十八世纪英国政治理论家的著作大都受到人类学的影响。他们经常提到旅行者和传教士在陌生的大陆所积累的经验。所以，在十八世纪中期，人们就试图根据已有民族学的资料来解决人类原始状态的问题，是相当自然的事了。其中最成功的乃是丹麦教授延斯·克拉夫特。他最初以丹麦文发表的德文版著作有一个很古怪的书名：《为了弄清人类起源和所接受(意思是起初的发展)的蒙昧人的风习》，1776年在哥本哈根出版。克拉夫特根据他对人种志的文献所做的研究得出了如下结论：人一直生活在社会之中，至少是生活在家族的社会之中(氏族联盟)。通过组合以及和平的或强制的合并，形成部落和民族。所以说政府并不是以按照契约推选出一个国君为前提的，相反，国王的权力来自酋长权力，特别是军事酋长和统帅。

然而在对“孤立的自然状态”这一假说持否定态度的英国学者中，并非所有的人都像延斯·克拉夫特走得那样远，认为君权是酋长权力的自然延续。数百年来的思想意识不会一下子就消失的。人们认为，社会的起源也许不是来自签约，它是自古以来就有的；可是后来家庭联盟

或者说是部族联合成为所谓的“市民社会”或国家，很可能这样的组合是在订立契约的基础上进行的。特别是“市民政府”还往往被看成是在符合契约移交的基础上出现的。比如说弗兰西斯·哈契森在1755年出版的《道德哲学大系》一书中(第3卷，第5段)所发表的意见还是脱不了旧框框。他说，市民政府是这样出现的：在人与人之间首先订立一个契约，联合成一个社会或一个共同体(意即国家)，然后订立决定政体的契约。第三步是订立任命统治者或国君的契约。在建立市民社会时是否真的订立过这些契约，他也有所怀疑，不过他认为，自然起源的法只有经过有关人的同意方能加以改变，蛮横和强权不是法的基础。所以，市民政府要通过缔约须征得人民的同意，而这就是其存在的合乎理性的法的原则前提。根据这个精神他解释道：

“任何国家的建立，虽则不一定都要完成这三个所需要的步骤，不过显而易见的是，所有合法建立起来的政府，在其建立之前定要进行谈判，这种谈判具有上述三个步骤的效力。当一个民族为了排除他们中间的欺压现象，或出于对一个异族政权的恐惧而共同决定任命一个贤明、仁义和勇敢的人物为其国君的时候，那他们也同时决定建立一个共同体，由他们所选定的国君治理。”

随着对原始民族生活知识的增加，特别是人们愈益认识到，法是可以改变的，它随着社会状况的改变而在变化，古老的契约学说的残余也逐渐消失殆尽。现在的说法是，人总是生活在社会之中，起初是较小的社会，然后是较大的社会；这样一种社会的共同生活就必不可少地需要一种法规，需要根据某种行为准则来进行相互监督。社会的任何成员都不可以对另外的成员为所欲为，他必须照顾到整体。要维护这样的法规，一定的权威则是必要的。起初是父亲的权威，然后是家族长的权威，酋长的权威，统帅的权威等等，后来国君的权力和“市民政府”就是来自这样的权威。

大卫·休谟曾在《论政府起源》的一文中对这样一种越来越清晰的观点作了如下简洁的总结：“人诞生于一个家庭之中，出于自然的倾

向，出于习惯，必不可免地被迫形成社会，在不断的进步过程中，由于要处理法的问题，人就需要建立政治社会。没有它，社会成员之间就不可能有和平、安全和相互的交往。由此我们也可以想见，我们庞大的政府机构除了维护法律秩序之外，没有别的目标和目的。”

然而在这样的社会中，国家权力又是如何出现的呢？休谟回答道：

“政府之类东西的出现，在刚开始的时候带有某种偶然性和不完善性。情况很可能是这样的：某一人物首次伫立于众人之上是在一种战争状态中开始的，在战争中他超人的勇气和才能很明显地表现了出来，在战争中又很需要和睦与统一，混乱所带来的致命后果在战争中特别使人感到痛切。这种一人在众人之上的状态持续的时间一长，如蒙昧部落所经常发生的那样，便使人民习惯于这样一种服从，如果这位头头公平处事一如他所具有的智慧 and 勇气，那他在和平时期也会成为一切内部纠纷的仲裁人，并会软硬兼施，逐步建立起某种权威。这种影响所产生的有益的作用使他得到人民的爱戴，至少是受到温和的顺从的人的爱戴；如果他的儿子具有同样优良的品质，统治就会越来越趋于巩固和成熟，即使统治刚开始时还不那么稳固，以后统治者有了固定的收入之后，他便有可能对在他手下参加治理的那些人付出一定的报酬，对那些违犯其法令或表现不顺从的人施以惩戒。”

这就是休谟关于国家起源的观点。在十八世纪末期的英国，这种观点几乎将古老的契约学说排除殆尽。由此看来，国家与政府不再立足于什么契约之上，而是由先前的家庭公社和部落逐步发展起来的。又因为随着家庭公社和部落的扩大，对共同生活进行法律的协调越来越成为当务之急，这样在家族长和酋长中间就出现了善于根据事态和需要而取得某种权威和统治众人的人物。

亚当·斯密基本上也同意这种关于“市民政府”起源的观点。可是他认为：酋长权威不仅建立在战时身为酋长的地位上，而首先在于他有更多的财富。他说，“年龄很自然地和智慧与经验连在一起，长期的掌权就会使这种品质有某种法的效力；可是特别的富有较之智慧和经

验更有助于权威的建立”。《关于法律、政治、岁入和权力的讲演》(由埃特温·凯南于1896年在牛津出版,第9页),在第15页上他继续对这种思想阐述如下:

“所以狩猎民族还没有正规的政府,他们还按照自然法来生活。只是在出现了畜群的占有和由此而引起的财富不均之后,才促使了具有一定法规的统治的出现;在占有出现之前,是不会出现政府的,因为后者本来的目的正是保证财富的安全,保护富人免受穷人的侵害。比如说在游牧时代,一个人占有500头牛,而另一个人一无所有,如果没有某种形式的政府来保护前者的财产权的话,那他就难于维护其占有。财富不均造成了贫富差别,它使富人比穷人有更大的势力;因为没有畜群的人要依赖有畜群的人,之所以如此,是因为富人已将野兽驯养起来成为自己的财产,而穷人不再像以前那样有物可猎,以维持其生计。”

由此可见,把国家与社会混为一谈的那种古老的观点起初并没有多大的改变。虽则国家不再是社会本身了,国家之前就已有了社会:家庭公社、战争集团、村落、部落等,然而国家和社会并没有本质的区别,国家也是一种纯粹的社会,不过是一种社会发展的高级阶段,是社会的高级形式。社会又分为原始形式和高级形式。家庭公社、群体、部落等是原始社会。在人类进步的过程中,原始社会逐渐发展成为“政治的”或“市民的”社会,为了协调其成员的共同生活,一个“市民政府”就必不可少的了,人们称这样的政治社会为国家。所以说国家并非社会本身,而只是社会存在的某种高级形式,是在世界所谓的文明地带所发展起来的社会生活形式。

## 个体和社会

对社会性质的评论也没有因为契约学说的破产而有本质的改变:社会总还是被看成共同生活和相互联合的个体的堆积;所不同的是,以前

认为，个体的祖先都是自愿联合起来的；而现在人们普遍的看法却是，政治社会或国家都来源于以前的“家族社会”。所以，十八世纪英国社会学家也认为社会的性质取决于联合在社会之内的个体性格的总和。个体的总和构成了现存的社会，而所有组成社会的成员性格总和的平均数就可以说是社会的性质。因而不是社会的性质决定个体的性格，而是相反，是个体的性格决定社会的性质。一般还将人看成是独立的自然生物，自然的产物，其特殊的个性，特殊的本能、欲念、情感等等都是由上帝或自然赋予的，这些都依照人的特殊的资质而在社会生活中发挥作用。不过有时也冒出这样的观点，考察单个人的品质要将其作为社会成员，特别是作为种属产物，也就是说不是孤立地加以考察，而是将其作为某一人种的一部分来考察。认为人的性格是由种属决定的，将其看成是一般种属或种族性格的个人体现。亚当·弗格森在1767年出版的《文明社会史论》(试论市民社会史)一书中也曾宣称：“人类历史就是人类种族的历史。”然而我们并没有发现在什么地方认真贯彻了这一观点；社会仅是个体的堆积，社会心理只是个体心理的扩展这样的观点一直占统治地位。

虽则如此，那种把人当成是社会生物的观点，亦即单个人的性格由社会决定的观点还是有蛛丝马迹可寻的。早在威廉·泰姆普勒的著作里就已表露出这种观点，在亚当·弗格森的著作里则更加明确地说出了它，我们在下一节里还要详细谈到。不过即使在弗格森的著作里也有很多欠缺之处。比如说，他并没有将我们今天称之为“性情”或心理的所谓精神资质理解为社会历史发展的结果。他也认为，人的性格基本上是天生的，换句话说，自然一开始就赋予人以一定的资质，即所谓的天性；这种资质也就是这种天性决定了人的思想与行为。在不断的进步中，社会状况在不断地改变，并不断采取新形式；随着社会状况的变化，人的本性抑或天性、本能、情欲、欲念等等也在变化。然而尽管如此，无论是弗格森，还是任何一位十八世纪的社会哲学家都认为，这种社会影响都不足以从根本上逐渐改变人的“天性”。只有人的言



谈、外表、举止、行为、仪态受到社会共同生活的影响而发生变化，变得更为高雅大方了。本能与情欲依然存在，只是表现方式不再那么粗野、放纵和毫无节制。因而依照这种观点，人仍然是自然的生物，其性情基本上是天生的。坚定不移地将人的性格看成是社会发展的历史产物，因而人本身也是由相应的历史社会形式所决定的社会生物，十八世纪英国社会理论家还没一个能达到这一步。

社会的本性或性质是由人的本性决定的；不是社会决定联合其内的人的精神资质，而是社会联合中人的天性决定了社会的性质。

所以十八世纪英国社会理论家把他们那个时代社会与国家生活看成是人的本能和情欲的作用与反作用，是植根于人的本性之中，尽管表现方式是文雅的，暂时也会消匿，然而总归是脱颖而出的自然本能的作用和反作用。一般说来，利己的本能(自我保存欲、贪欲、发财欲……)和公益本能(集体感、关联感、团结性、怜悯心等等)是相互对立的，社会与国家内的斗争就是来源于人本身及由其所组成的社会集团的本能冲突。社会同样也不是走向完全统一的由各个人所组成的和平的整体，各个人也并没有化为所谓的大公。相反，所有的社会都是从一开始就有对抗的性质。这是因为组成社会的个体都受形形色色互相对立的本能的驱使；一方面受自我欲望(利己主义)的支配，各个人都追求自己的利益(还有他家庭的利益)，另一方面他们又受到植根于其本性的合群的本能和以此为基础的保存社会和服从生存条件的集体感的支配。由此就产生了利己心与公益心之间的持续不断的斗争；个体(反社会)和社会的本能(或倾向)之间的斗争；自私自利主义和相互依赖主义之间的斗争。

社会内部的斗争，依照这种观点看来，其根源就在相互对抗的自然本能。这种自然本能总是促使各个个体反对所谓的集体利益，使自己的特殊利益与集体利益相对抗。由此可见，社会斗争不是根源于一变化的社会生活条件，精确地说是根源于互相对立的自然本能，个体利益和社会利益的永恒的对立。当时整个的社会观连同建立在这种社会观基础之上的道德哲学只知道个体和有时想象为国家，有时想象为“普



遍性”不清楚的社会之间的对立，它对国家与社会间的对立一无所知，更没有认识到，除此之外在个体与社会之间尚有某些集体形式(共同体)：比如具有某些利益互相对立的阶级、民族、宗教团体等等，——所以说社会斗争决非只是根源于个体与社会的对立。

## 理性和本能的对立

如果说社会斗争根源于一直对公共利益进行反叛的社会成员自私的本能的话，那么任何合乎理性的社会伦理学的首要条件就是，尽量缓和反社会的个人本能，至少要使其不致严重到威胁社会公共生活的地步。缓和粗野的自然本能的手段是理性，只有理性才能控制粗野的本能。本能虽则不能消失，可是产生明智的“风尚”却对粗野本能起一种限制的作用。

自然的欲望、情欲、意向首先被看成是原本起作用的东西，人的推动力量。理性的功用仅在于促使人去观察、比较、判断本能的行为所造成的后果(作用)，对他人利益或幸福的影响，也就是权衡一下，他对本能放纵到何种程度，压制到何种地步才对他本人、他的家庭以及其他社会成员是有利的和合适的。所以说理性只起一种修正的作用：一方面理性向人指出，盲目地受某种利己本能的支配会给他或其他人带来某种危险。另一方面理性又教导人，发扬所谓公益本能对社会来说有着巨大的好处。

“理性对本能生活产生一种良好的修正的影响”，十八世纪英国社会哲学家都持有这种观点。特别是弗兰西斯·哈契森，他在《道德哲学大系》一书中(第1卷，第6段)对此曾有如下的说法：

“正如同心灵中潜在的欲望和意向很自然地取决于我们对包含于欲望和意向之内的善与恶的认识一样，它们也和善与恶所表现的程度成正比。向往一种特别善的利己的欲望只有通过比较和推导的力量，亦即

对欲望不同对象价值的(益处)认识,才能使其屈从于我们的强力。只有提高我们对其价值的认识,才能使不同的欲望相互处于一种合适的比例。只有借助于以公共利益为其对象的另一种原始的欲望,在比较我们为他人所想望的对象时,只有平衡地运用我们的理智,我们才能将种种善良的意向和欲望整顿就绪;因为我们一旦发现更大的善,那潜在的欲望对它的向往要超过对与其相形见绌的善的向往,那我们就会希望为我们自己或别人而得到它。”

再举一例,亨利·圣·约翰·博林布罗克在《关于历史研究和应用的通讯》一书中,对理性和欲望与情欲的关系方面也发表了相类似的观点。在第三封信中(1788年巴塞尔版,第33页)曾有这样一段话:

“如果我们一般的性格不仅受到我们资质(说的是天性)的影响(这是肯定要发生的),而且完全受其制约,同样我们的行动,完全受其间接对象的制约,那么无论是通过指教还是通过榜样所做的所有的教训,为培养人的道德品质所做的种种努力都是不必要的,为教育青年所做的哪怕是最小的努力——肯定不会再少了——,那也将是多余的。不过不同的人对真理的看法也不同。从广义哲学上的意义来说,罪恶究竟是什么,道德究竟是什么?前者我认为无非是放纵和滥用欲望、意向和情欲,它们既是自然和单纯的,同时也是有益和必要的。后者(道德)仅仅是使欲望、意向和情欲受到节制和控制,亦按照理性的戒律使其发挥作用,即与盲目受到它们的驱使相反。”

伯恩哈特·德·曼德维尔在1724年发表的题为《嗡嗡叫的蜜蜂》一篇有关蜜蜂的寓言里也把理性的作用理解为一种矫正的作用。他认为,在市民社会里,人既不完全受其自然本能的驱使,也不完全受理性戒律的支配,两种作用相辅相成的结果就出现了社会的道德与理性的调和,这在任何一种社会阶段中都占统治地位,都决定社会的性质特点。比如在蜜蜂寓言的前言中有以下的话:

“在任何一种社会制度下,都有某种思维方式占主导地位,它不仅仅符合于严格的理性规范,也不仅仅符合于社会本能;所以人既不是

为所欲为，也不为其能为，而是在理性和社会本能之间出现一种所谓的联系，从这种联系中形成一种思维方式，它将两者的要求加以调和，而最终成为社会成文法的缔造者。”

在这里，理性基本上还被理解为盲目的自然本能的矫正者——一种驾驭粗野的欲望与情欲的力量。在以后的英国道德和社会哲学中，理性又逐渐变为自然本能的彻底的控制者，自然本能从属于理性，后者引导前者。重蹈原始本能生活的事件虽则经常发生——然而总的来说理性总还是成功地对人施加更多的影响。人们声称，不仅人克服原始的野蛮状态要归功于理性，而且所有的社会进步都要归功于它。曼德维尔也曾说：“如果理性制服了所有人性的力量，那它简直是天师国手！其他所有力量的动机都必须从属于它，它是唯一的立法力量。”

下面接着讲道，理性的这种作用只有在社会之中才能得以发挥。这样人才认识到合乎理性的东西，才趋于所认为是善的和有益的东西，因而比较、赞扬、责备、鼓励和竞争就是必要的了。比如弗格森在《文明社会史论》(第1、2章)中曾写道：

“他(人)有一系列保存和繁衍其族类的动物性的天性，还有使其合群的天性。后者使人成为一个部落或共同体的成员，因而这种天性又使人陷入与其他人群的战争和争执之中。人的判断力或者说才智称为“理性”，它与其他生物所具有的相类似的禀赋是不同的，这种判断力和其周围的事物密切相关，周围的事物要么是纯认识的对象，要么是誉毁的对象。人生来不仅要认识，而且还要钦佩，还要蔑视。人的精神的这一过程与自己性格，与其周围人的性格的形成有着最重要的联系，因他周围的人是他最为重视的人物，在与周围人的关系中他才能分辨出什么是对的，什么是不对的……”

保存个体的天性只要以一种本能愿望的方式来发挥作用的话，那人的这种天性和其它动物的天性就没有什么区别了。然而人的这种天性或迟或早总和思考与预见连在一起，它唤醒对占有这一概念的理解力，并使其与人所关心的那种称为他的利益的对象结识。”

上面的引文说明，对弗格森来说，理性还纯粹是人对外部印象进行精神加工的一种能力，亦即将其总结、比较，并为自己的举止及周围人的举止得出结论的能力。理性纯粹是一种人的力量，最高的和最可宝贵的力量。然而弗格森也反对这样的说法：人类发展的进程和目标都是有目的性的，人类自觉或不自觉地追求一种既定的理性目标；他也对人类的发展朝着一个目的明确的笔直的方向进行的观点嗤之以鼻。他认为，一个发展阶段总为下一个发展阶段准备先决条件，以致人们可以将这一发展阶段看成是前一个的自然延续，不过每一个时期都有自己的发展趋势，就其趋势来说，整个发展呈现出繁杂多姿的交替(变化)。

弗格森的这一观点起初不大为英国的社会与道德哲学所接受，这是受当时二元论的思维方式影响的结果，但它却为以下的看法提供了土壤：理性是与人的其他品质相脱离的东西，是一种置身于人的体质之外的独立的力量，它有自己的轨道，对人进行着主权的治理，并引导人朝着它的更高的目标前进。以此看来，整个人类的历史就慢慢变成了自行自立，与人相脱离的“理性自身”向着目标奋斗的历史。

在英国也有不少人对于这种独立的理性不予承认，他们坚持这样的看法：“推进并不是发源于理性，而是由理性引导。”比如大卫·休谟在《关于人性的论文》一书中曾对把理性当作是全能的意志动力的观点加以批驳(第2卷，《关于情欲》，第3部分，第3段)：

“情欲和理性之间的斗争现在成了哲学和日常生活中最经常的话题，人们大谈理性的优点，并认为，只要符合理性戒律，那就是道德的。任何一个有理性的造物，人们说，都应根据其理性来规定自己的行为；如果是某一种另外的动机或原则要来指导自己行动的话，那他就应与这种动机进行斗争，直至这种动机得以完全的克制，或者至少使之与那种更高的原则相适应。新旧道德哲学似乎都是建立在这样的思维方式基础上的。无论是形而上学的论证，还是通俗的宣讲，除了理性高于情欲的说教之外就再也没有别的论点了。人们使理性蒙上了万古长存、永世不变、起源于上帝的灵光，又把情欲的盲目性、可变性以及

欺骗性强调到同样强烈的程度。为了指出这种哲学的脆弱性，我想证明以下两点，首先是理性从来不能单独成为意志行动的动机；第二，理性在涉及到意志方向的问题也从来不能和情欲进行斗争。”

把历史的进程看成是纯粹理智的，或者更正确地说，一种独立的超感觉的理性作用，就是所谓的理智主义。休谟在其批判性的历史著作中曾以经验的情欲说来反对这种理智主义的观点。无论是个人的行为，还是民族的行为，与其说是出自抽象的理性认识，还远不如说是出自一定的情欲。尽管并不是所有民族都正好有同样的心理素质。在历史发展的过程中，某些品质表现得强些，某些表现得弱些，然而决定各个国家和各个时代历史行动的，大体说乃是同样的动机。在他的《论人的悟性》一书中(第8段)曾讲道：

“众所周知，在一切民族和一切时代中，人的活动都有很大的相似性，人性就其原则与活动来说又总是同一个。同样的动因总是制造出同样的行动：同样的事件出自同样的原因。野心、贪婪、自爱、浮夸、友爱、高贵、集体精神：这些情感运动(以不同的程度相混合，并散布于社会之中)自世界之初一直到现在都是所有行为与事业的源泉，这在人的身上是常常可以观察得到的。你要了解希腊人和罗马人的感情、爱好及其生活经历吗？那你就仔细研究一下法国人和英国人的情绪与行为，你可以将对后者观察的绝大部分结果推及到前者，而且基本正确。”

由此可见，各个民族和种族的历史发展不仅有着很大的相似性，而且在历史的进步中总是重复着相同的现象——尽管由于情况的变化而采取不同的形式。休谟对上面引证的话继续阐发道：

“任何时代任何地方的人都是如此的相同，以致历史没教给我们什么新东西或我们所不熟悉的东西。历史的主要作用在于发现人性的永恒与普遍的原则：它是在千变万化的情状中表现人，并以可以完成我们观察研究和使我们明白人的行为举止常有的动机的材料装备我们。”

弗格森也基本上持同样的看法，虽说他认为理智(理性)具有更大的影响。

## 亚当·弗格森的社会理论

上面已经提到过的弗格森的著作《文明社会史论》外(1767年出版),还有《道德与政治科学原理》都最清楚不过地表明了十八世纪英国社会学所达到的发展水平,后一部著作是弗格森在爱丁堡大学所做演讲的总结,1792年才发表。在某些个别的观点上有可能证明弗格森已被同时代的个别作家所超过,然而将其著作作为一个整体来看,那他是那个时代最为重要的社会学家。

亚当·弗格森认为,国家契约学说毫无可取之处,孤立的自然人无非是一种捏造。他说,人“总是”活动于团体和社会之中,或者是作为团体与社会来生活的(《文明社会史》,第1卷,第3章)。这些团体虽则很小,可人一直就是生活于社会之中的,人只有在社会之中,或者说随着社会的发展才能够变成他已变成的样子。所以说在研究人类发展时,从一种“虚构的自然状态”出发,并把人看成是孤立的个体则是完全错误的。人的本质只有联系其社会生活才能加以了解。“研究人类一定要从一直存在的团体出发,个别人的历史只是他所有的与其族类紧密相连的感情和思想的结算,所以对此所进行的任何研究都要从整个社会出发,而不是从个别人出发”(《文明社会史》,第1卷,第1章)。

弗格森说,个人在孤立状态中不可能被视为一种人的类型,因为在与其同类相分离的情况下他不可能完成他的生活功能:“在森林中逮住的一直远离他的同类而独自生活的野人只能是个别的例子,而不是普遍性格的例证。正如解剖一只从来没有接触过光亮的眼睛,或者是从来没有听到过声音的耳朵一样,这所能证明的是这些器官之所以有缺陷是因为其职能从来没有使用过。上述的个别情况也只能表明,在从来没有练习的情况下,人的理智和感情的力量到底能达到什么程度,一个心脏的缺陷和弱点是什么,缺陷和弱点只能在社会生活中才能得以克

服。”(《文明社会史》，第1卷，第1章)

人“天生就是一个总体的肢体”，是整体的一部分，“我们认为其道德所应得的赞美只是那整个赞美的一个分支，是我们对一个躯体的肢体的赞美，对一座建筑物的一部分的赞美，或者是说对一台机器的赞美。”弗格森认为，所谓自然的本能，纯动物式的基本本能是可能有的，这些本能是人和动物所共有的。比如饥、渴、繁衍后代等等，然而即使这些本能对社会生活的影响下也会采取不同的形式。除此之外，从社会的共同生活中还产生了另外的社会性的本能和感情，比如偏爱、荣誉感、吝啬、骄傲、团结感，所有这些只有在社会关系之下才是可以想象的。“人的大部分的意见、努力、行为是由他在其中生活的社会状况决定的。”(《道德哲学原理》，第7章，第1部分，第1页)

在弗格森看来，以一种虚构的人的孤立的自然状态来与社会共同生活的状态相对立是错误的；同样，将人的本质分为“自然”和“不自然”的两部分也是错误的；因为人的所有的品质都是自然的，只要它们植根于自然的天性之中；它们同时又是社会性的，只要它们在社会生活的影响下达到了它们目前所具有的某种形式：

“在我们处理人类事务中所使用的所有的用语中，“自然”和“不自然”这两个字眼的含义是最不确定的。与忸怩作态，桀骜不驯以及人的品性中其他的缺陷相反，“自然”二字乃是含有一种褒义的形容词。要是用它来描述人天生的品格的话，那它就无法胜任，因为人的一切行为都是天性的产物。”

如果说宫殿不自然，那茅屋也不会自然多少；对政治观和道德观的最精心的修饰也不会比感情和理性(理智)的最初活动更不自然；因为

“如果我们承认，人有不断完善的能力，其自身有一种进步的原则和自我完善的愿望的话，要是说当人举步前进就是离开了他的自然状态，那就是错误的；或者是，如果他像其他生物一样只受其本性的驱使和运用自然所赋予他的力量的话，就说他达到一种非其分内的状况，那也是不对的”。



因而弗格森也尖锐地抨击当时人们喜爱的作法，即时常按照“其它动物的类推法”来看待人的“本性”和人的行为(只要这些行为和社会有关)，或者如我们今天所说的那样，把社会生活过程简单地看成是动物性的生活过程的后果，或者是直接把生物学的规律抑或经验用到社会学的领域。弗格森认为，动物的生活过程完全不同于社会发展的过程。一个人不仅像动物一样沿着童年、成年和老年的道路不断地发展，同时人类还不断地从野蛮进化到文明。动物以永远相同的形式重复生活的过程，动物的每一代都充分培养出符合特点的身体上的能力，而下一代又正好从上一代所开始的地方起步。同一过程永远不断地重复，在这一进程中，没有哪一代在培养能力方面会明显地超过前一代。社会发展的过程难道也是这种情况吗？在弗格森看来，完全不是这样。在这种进程中并不是每一代都是从上一代所开始的地方开始的，而是在上一代所取得的进步的基础上成长的。他在《文明社会史》一书中曾这样说(第1部分，第1章)：

“他(人)以他那个时代所特有的优点开始踏上生活的历程，而他天生的才能却可能还是同一种才能。这种才能的使用和运用在变化着，人类相继不断的工作，共同前进，这样度过一个又一个时代。他们在先辈所打下的基础上进行建设，在岁月的交替中力图完善使用自己的力量，这要求长期经验的帮助，许多世代共同的努力。我们看到他们所取得的进步；我们一一历数他们所走过的历程；我们可以一直追溯到朦胧的太古时代，它没有文字记载留下，没有标记保存，以向我们说明，这场有声有色的话剧究竟是怎样开始的。”

由此可见，社会和社会生活一直就有，而国家并不是一直就有的。虽则弗格森认为国家、群体和部落一样也是一种社会，然而这是一种性质特殊的社会，即政治的。先前的社会类型建立在家庭、家世和友好联盟的基础上，而这种新型的社会则是通过政治组织组合而成的——通过“市民政府”。

这种政治社会(国家)是怎样产生的呢？并非像人们先前所认为的那



样，是通过契约的缔结而出现的。实际上没有任何契约先于这种社会的建立。凡是有关或表达习俗、法规、降约、市民协约的这一切，都是后世所设想出来的建立社会的条件(《道德哲学原理》，第5部分，第10章，第3页)。

弗格森认为，国家产生于经济关系，详细说来就是：出自调整私有制关系的必然性——亚当·斯密也持有同样的观点，只是弗格森在政治上表述得更加清晰一些而已。在国家以前的群体和部落中，私有财产起初是微乎其微的。狩猎民族中通常只有少量的武器、工具和毛皮，猎取的野兽分配给众人。后来向农耕过渡了，可是一开始土地和收获还是公共财产。土地通常共同耕种，而茅屋与工具则被视为家庭财产，并且大都由妇女管理。弗格森对美洲印第安人的部落深有研究，他曾简单地介绍过印第安人母权制的情况(《文明社会史》，第2部分，第2章)。随着社会的不断发展，财富的不断增加，也出现了财富不均和分工的现象，亦即“不同的生活地位”，特别是首长和勇士，在分配战利品时要取得较大的份额。首长，尤其是部落酋长就以这种方式不断提高其威望和权势，最终导致一种原始的君主制，一种部落王权。为维护统治权力，这种王权便力图推行为其服务的组织设施。通过战胜相邻的部落，这种统治日趋巩固，因为压制和经济上剥削受奴役的人需要实行一套监督和管理机构。

不过酋长的这种地位只有在出现了财富和地位某种差别的地方才能取得。掌权的为了自身利益努力寻求上层人士和特权人物的支持。这种等级和地位的差别在某种发展阶段中是很普遍的：

“在人类的发展进程中，”弗格森在《文明社会史》第3部分第2章中说：“领袖和国君为了民族的兴盛对事态和习俗所做的改变，同时也使贵族得以产生，并出现了各种各样的等级。它们从属于领袖和国君，可是也提出了特权的要求。迷信也能使那些在祭祀的名义下追求一种特殊利益的人成为一个阶级。由于这一阶级的团结和坚强，可以称得上是一个团体；又因为它有着难以满足的野心，它可以跻身于争权

者的行列。这些不同阶级的人混合的结果就构成了国家的主体；每一阶级都将全民的一部分拉向自己一边。平民有时也组成自己的政党。这些芸芸众生，不管属于什么等级或有着什么样的头衔，由于他们的要求对立，意见各异，所以就相互干扰，相互阻挠；它们要在国民会议中塞进自己等级的原则和概念，它们要追求自己的利益，所以它们在国家政治权力的组成或维护中又都有自己的份额。”

所以说国家也不是什么统一体，它包括不同的等级和阶级(在这两者之间弗格森还没有加以区分)，它们都各自追求自身的利益。为此，政体是由“各阶级在该国中从基本上所占有的地位的状况和方式来确定的”。 “是由各个等级在该国之内占有权力的情况确定的”。

除了在等级制度和政治制度中表现出来的等级差别之外，正如弗格森所阐发的那样，在国家之内尚有立足于经济基础之上、特别财产分配之上的依赖性和从属性，这是一种在宪法条文中形式上没有涉及的阶级划分，它有时甚至是迎着宪法的阻力而自行其是：

“在任何社会中，都有一种偶然的从属，它与形式上的制度(弗格森说的是国家制度)无涉，并常常对抗宪法。政府和人民每每说着自己的语言，一方在没有合法授权的情况下，或者另一方在没有特许世袭品位的情况下，任何权力要求似乎都是不予以承认的，而这种偶然的从属(它很可能产生于财产的分配，或者产生于另外一种影响巨大的情况)却为国家涂上自己的颜色，并决定国家的性质。”

和政体一样，在一个国家中所现行的法律也主要取决于等级的构成。就其实质而言，法是国家中更强更有影响的阶级的法，而且这也首先涉及到财产的状况。“法要规定取得财产的各种各样的方法，比如失效、转让和继承等，它同时还采取措施来保护财产。”(《文明社会史》，第3部分，第6章)

然而弗格森却停留在这一认识上。他并没有得出这样的结论：如果一个国家的政体和法制是由等级或阶级权力分配的情况所决定的，那么国内的政治斗争本来也无非是这些阶层的利益和权力的斗争，尽管他

时常谈论利益差别，利益观点，利欲心等等。他更没认识到，将国家内部的纷争单单归结为个体和社会抑或利己主义和公益心的对立是错误的，它是植根于社会发展中的等级或阶级对立的结果。他的所有术语表明，他对等级、阶级和政党之间的差别是不明确的。所以即使他是在谈论等级和党派利益，可他的观点还是被禁锢在这样的认识上：社会斗争来源于个人利益和公共利益之间的矛盾。为此他要求公共利益(公共权利)要排除利己主义。在他论文明社会的那部著作的第一部分第九章中也曾主张，人一定要“放弃个人的幸福和自由，一旦它与社会的利益相矛盾”。公共利益是个体的主要目标，尽管市民社会的主要目标又一定是个人的幸福同样也是正确的。如果政治团体和某些同类型公共利益毫无共同之处，相反却是各种各样阶级的组合的话，而它们又有着各种不同且相互矛盾着的阶级利益，那公共利益究竟在何处呢？可是弗格森压根就没有提出过这样的问题。他的炯锐的目光使他得出许多触及社会和国家本质的研究成果，然而这并没使他归纳为自成体系的一种理论。

情况表明，他把国家、社会、政治社会、市民社会、人民、民族混为一谈，等同看待。他将这些概念基本上理解为同一种东西，即宪法国家。人们所能发现的整个差别仅在于，在他想到国家组织、想到管理机器的时候，他便喜欢用“国家”这个字眼；当他将国家看成是自成体系的人民群众而有别于其他国家之时，他便喜欢用“民族”二字；当他想强调国家是由共同生活的同一类居民所组成的时候，他使用“人民”二字。然而大致说来，国家、文明社会、民族、人民对他都是同义语。

## 作为统治组织的国家

如果说亚当·弗格森和十八世纪英国其他的国家理论家已经认识到：国家的出现是以联合其中的居民“不同的生活状况”，亦即财产不

均和等级差别为前提的，国家权力实质上是出自这样的必要性：抑制等级阶级对立，特别是调正所出现的财产关系，并维护这种财产关系以有利于有产阶层；那末法学家西蒙·尼古拉·亨利·朗居特则将国家直接看成是一种建立在压迫一个或几个下层阶级基础上的统治组织；一个部落或民族压迫一个或几个民族，为迫使受压迫者服役，所以就建立了国家的监督或统治机构。

朗居特所写的《民法论或社会的基本原则》一书就是表达上述观点的。该著作是用法文写的，于1767年在伦敦出版，它主要是研究丰富多彩的十七、十八世纪英国政治理论的结果，而对法国国家学说的研究倒反在其次，因此，说它是当时英国社会学说的继续是当之无愧的。首先托马斯·霍布斯就是朗居特的伟大导师，他也自称为霍布斯的后继者和“发展者”。

朗居特将社会分为两种类型：一是原始社会，它还处于简单的或自然的状态；一是真正的或者说是政治的社会(国家)。在所谓原始状态中，群体或组群由家庭联盟或友谊联盟所维系，自由迁徙，他们认为能在哪里找到食物，便在哪里定居——人在没有枷锁束缚的情况下成长起来；人在无所谓良心谴责的情况下生活；在无任何恐惧的情况下死去。可是由于不同的自然生活条件和不同的分工，很快就出现了生活方式的不同。除了猎人和渔人部落之外，又出现了和平的农人和牧人的小小的社会；由于觊觎他们的财富，猎人群体于是便来袭击农人和牧人，奴役他们，要他们作奴隶和农奴，这样就出现了政治的“真正的社会”，朗居特在不同的场合都谈到了这种社会。继而马上就表明，为被奴役者提出行为准则、各种各样的法律是很必要的。由此可见，朗居特说，“真正的社会是在损害牧人和农人的情况下形成的，它是建立在奴役后者的基础之上的。”

正如真正的社会(国家)产生于社会的一部分服从社会另一部分的命令一样，国家至今还建立在财产不均的阶级差别的基础之上。在数千年的过程中尽管奴役和从属的形式有种种变化：紧接着古代的奴隶制便

是中世纪的隶农和农奴制，农奴制过后便是现代的雇佣制；表面上解除了奴役，可是社会状态(在国家出现之后)却一直是一种不平等的状态。

“从一开始起，”朗居特说(第 353 页)，“一方面是奴役绝大部分男子，另一方面是奴役全体妇女，这便是市民社会的两大支柱。在这令人痛心的基础之上耸立着社会机构(朗居特在这里说的是国家机关)的大厦。社会只关心一小撮有产者，保障他们的幸福、财富和闲暇，而以奴役其成员的四分之三为代价。”

许多人说，迫使穷人卖身给富有的企业家为奴或为工人这种现代的仆役制完全不同于以往的奴隶制，无论如何要容易忍受得多，工人不是“自由”的吗？朗居特认为，这是一种欺骗。与雇佣制相比，他说，他宁肯百倍地倾向于古代奴隶制，因为雇佣工人现在生活在恐惧之中，他们害怕被饿死，他们的前辈、古代的奴隶却没有这样的不幸。

“你们说，他是自由的，”在第 466 页上这样写道，“呜呼，其不幸恰恰正在于此。他无需为任何人操心，可也没有任何人关心他。如若需要他，那就尽可能便宜地雇佣他。所答应给他的工资非常微薄，劳动一天的所得几乎还不能糊口。安排监工监督他，监工迫使他飞快地工作，驱策他，刺激他，唯恐巧妙的无可奈何的偷懒使他只拿出力量的一半来；人们担心，处心积虑的磨洋工可能妨碍他双手灵巧的发挥，会使工具破损。监工怀着肮脏的贪欲，以激动不安的目光瞪视着他，只要稍事休息(这休息本是允许的)辱骂声便铺天盖地而来，每一刻的休息他觉得好像是偷来的一般。一旦他筋疲力尽，那就会将他解雇，淡漠冷酷，就像雇佣他时一样，全然不顾他一天辛苦所得的 100—150 个铜子<sup>[1]</sup>能否维持他的生命，如果他第二天找不到工作的话。

是的，他是自由的！正因为如此我才为他伤心。只知要他工作，太不体恤他了，太不管他的死活了。奴隶对他的主人来说是宝贵的，因为他是花钱买来的；而今天的手工工人却不花雇佣他的花天酒地的富

---

[1] 原文 Sou 法国铜币，5 分一枚。——译者

翁一个子儿。在奴隶时代，人的鲜血还有一个价格。人起码有他在市场上的卖身钱那个数目的价值。可是自从人不再将他们卖掉，实际上他们就不再具有任何真实的价值。军队里的一个先锋兵还远没有拉车的马值钱，因为马买起来很贵，而先锋兵却用不着花钱。奴隶制的压迫使这种行市从战时生活过渡到日常生活。自此以后没有一个富有的资产者不是和战斗英雄一起来接受这种生活。”

维护社会的不平等，使这种不平等取得被压迫者的承认，或者至少使他们忍受，并从而保证社会内部的和平——朗居特认为，法律就是为此而存在的。又因为这种不平等是建立在财产不均的基础上，所以一个社会的法律是由所有制关系来决定的。法律随着所有制形式的变更而变化。然而法律并不决定所有制关系，而是相反：所有制关系决定法律，因为所有制先于法律存在。在第 180 页上他是这样说的：

“法律的目的是维护社会内部的和平，防止或者至少缓和由情欲所能引起的争端。欲达此目的，最可靠的手段乃是巩固所有制，所有制促成了法律。我们马上就会看到，贪欲先于法律，占有的欢乐先于法律名义，然而法律接踵而至，以使财产占有合法化，使先行的篡夺神圣化，以此防止新的篡夺。”

第 224 页上这样写道：

“由此看来，它(法律)肯定比其原因在后，而这种原因不在别处，只在社会内部，法律产生于社会。所谓它的(法律)精神就是对所有制的神圣化，所以所有制一定早于法律存在；而所有制本身又无非是某种社会的产物。”

没有财富不均和没有统治关系的政治社会(国家)是没有的。某种形式的奴役是所有政治社会“牢固的基石”。所以取消这种奴役无异于取消这种社会。为此他也向法国的启蒙运动者呼吁，让工人保留在这种雇佣关系之中。他在 513 页中写道：“自他们进入厩圈中那一刻起，厩圈生活便是他们的命运。你们一旦谈起要使他们从那里解脱出来之日，便是开始拆毁厩圈亦即推翻社会之时。”

朗居特也像霍布斯一样认为，由自由资产阶级所统治的国家并不是通向更高一级团体形式必经的发展阶段。因他憎恶他那个时代的悲惨状况，他对资产阶级的看法也和霍布斯一样，所以他也试图回归到先前的国家状况，即所谓美好的时代以为改良之策。

朗居特为他那个时代做出了卓越的贡献，只要拿他的著作和其他相类似的著作加以比较即可看出，比如格拉斯哥法学教授约翰·米勒曾写了一部当时颇负盛名的题为《漫谈社会中的地位差别》的著作，该书于1771年在伦敦出版，后来也译成了德文。从这部著作中可以看出，米勒还根本没有社会阶级的概念，他只知道地位和等级的差别，并且按照老一套的公式将此归结为社会中强者对弱者具有体力上的优越性的结果，尽管他在其著作中有时也谈到财产对地位的影响，阶级构成的经济基础他却视而不见。

至于说到国家，把国家理解为处于统治地位的上层统治和剥削劳动人民阶层的机构，具有这种观点的，在十八世纪后半叶决不是朗居特一个人，虽则他将这一观点阐发和论证得最为彻底。早在1756年艾德蒙·伯克曾在其匿名著作《试论自然社会或对从任何一种人工社会对人类所产生的贫困和灾祸的概要介绍》中就将人类社会区分为自然的(原始的)和人工或政治社会(即国家)，并将后者看成是贫富阶级对立的结果。然而朗居特和伯克就此所得出的结论却是大相径庭。朗居特具有历史感，他认为阶级差别和阶级对立是国家的历史基础，在发展的过程中这种基础可以改变(比如古代的奴隶制就由中世纪的隶农或农奴制所代替，后者又为现代的雇佣和劳动奴役制所代替)，然而国家结构在还没有到总崩溃的时候，这种基础就不可以任意改变或取消；而年轻的伯克则得出以下的结论：因为现代国家是一种人工的不自然的产物，是一种强迫组织，所以它和一切社会生活的本来目的(尽可能达到所有社会成员的最大幸福)背道而驰。为此，回到自然社会便是必要的。不过这种回归不是回归到自然民族的社会状态，回归到原始的家庭和部落组织，而是回到一种虚构的社会体，更正确地说是国家体。在此之中，



正义和自由之类的所谓自然原则大行其道，每个人都大有发挥个人才能、从事个人爱好的用武之地。

在他写《试论自然社会》一书时，伯克只是一个26岁的青年，上述的观点不能看成是以后作为政治家的伯克的想法。后来，特别是在法国大革命之后，他越来越持有这样的看法：自由并非是绝对的善，而是根据需要“为一定社会的特别目标所制约”。在《论政治自由和它与政府的关系》一书中曾以下列的话来描述他年轻时热情奔放(业已克服)的观点：

“自由这个字眼在每个人的耳旁都发出铿锵的音响，它使每颗心都为之激动。自由的声音就是自然的声音。它受到长篇累牍地口诛笔伐，它为千百个人为的需要所践踏，它受千百种政治关系的蹂躏；文明人在其高尚的享乐之中，在数千年来为他所积聚的珍宝中间，他在一个多小时的忧郁的时间里渴望回到一种独立存在的可贵的纯朴境界。他所过的生活使他常常感到，生活无非是为一种艰辛的存在所进行的一种无尽无休的残酷斗争。只有自由才是一种真正的存在。这种感情，或朦胧或清晰地袭上每个临死者的心头。公民在其成为公民之前是人，在有国家之前曾有自由。”

接下去他便写道，绝对的自由只有在自然状态之中才有，任何一种社会的共同生活都需要一定准则的制约：

“如果说毫无限制的自由是人唯一的或者是最高的善，使这种状态永久化那也必定是他最为高贵的愿望，是他至高无上的事业。这难道是人的目标吗？是人的使命吗？每一个人都会对这样一个问题感到愤慨。永久的童年也比永久的野蛮状态更易于忍受。自由的自然人是所有奴隶中最不自由的奴隶。在其同类中，他不承认任何主人，然而代价却是有生命的和无生命的造物都要践踏他，任何人都无权支配他，可代价是他在每时每刻都对靠近他的强者的武力颤栗不已，所以赤裸的自由根本不会给他以真正的快乐。他独自一人什么也干不了，什么也创造不了，什么也完成不了。又因为他的自由将一切都包容于自身，所



以这种自由使他两手空空。他的本能，他的需要，他的理性都促使他全力以赴，以摆脱这种状态。

人一旦进入一种社会联合的境界，这种绝对的自由便寿终正寝。这种联合的不计其数的优越性也不是白白就来的，人要收买它们……

所谓公民自由，就这个字眼的全面意义来说它无非是一种自然的自由，但要扣除上述的那一部分；没有这种牺牲，社会联合就无法成立，社会联合不是作为抽象的概念而存在。哪里有它，哪里就会有麻烦、条件、限制，在这些情况之下，社会联合才会在某处某时存在。”

这整个的合理见解对当时英国政界的国家观，对论证国家必然性的方式，对英国自由主义至今还持有的个人主义国家观来说是极其典型的：国家原本是种灾祸，因它妨碍了个人自由，而这种自由是最有价值的善；然而没有国家也行不通，因为没有规矩也就没有共同生活，没有交往。遗憾的是，某种国家的限制在所难免，不过要在为继承一个整体而极端必要的情况下才进行限制。

这种把国家基本看成是一种协调机关，其职能仅限于保障个人活动自由的个人主义社会观是与当时英国社会的发展分不开的。加尔文教派及其在英国的变种，清教徒和自主派以及追随它们的小派别反对英国国教主教派的斗争，和要推翻后者的国家政权当局都不仅大大加强了英国资产阶级的自我意识和独立精神，而且将这样一种论点上升为一种信条：当局不得干涉国家公民的私人问题、思想、见解和信仰。至于本人信仰什么，思考什么，皈依何种宗教，他如何执行教会法规等等，这些都是个人的事。当局只对公共秩序负责——不言而喻，是为了所有人的利益，因为只有在这种条件之下，人们才同意在签约时限制他们的个人自由。

由于资本主义的崛起，英国贸易的成功，这种自我感觉更加高涨。大大小小的商人都有一种优越感，觉得自己是上帝的选民，他们的地位是由上天安排的，并要他们通过劳动来充实他们的地位。英国在财富和权势方面越是超过其他民族，在资产阶级阶层之中就愈是传播这样一

种观点：英国民族较之所有其他民族有得天独厚之处，由于他们的活动和能力，使他们肩负着在世界占据首屈一指地位的使命及传播英国文化福音的使命。

商业活动和事业心成为最可令人钦佩的个人品质。通过其精明的生意经而成功地发财致富的幸运儿，那种“自力更生的人”成为人类最高典范的代表。自信有能力的人都涌向商界，而商界的报偿也是那样的丰厚。国家行政被看成次要的事业而基本上留给贵族去干，事实上十八世纪英国经济的发展最需要的就是这种有着强烈人格感的自由的个性，摆脱多余的国家监护和限制，而将其冒险精神和能力用于英国财富的积聚和商业霸权上。如果试图对英国国民的这种干劲和能力(它们在增加英国财富和势力的活动上曾有卓越的表现)进行国家监护，——这难道不是一种错误吗？

这样，在十八世纪英国社会生活中对自由放纵的个性评价越来越高，同时国家一定要尽可能促成所谓自由发挥个人力量的观点也越来越得到发扬。为维护和保障法律状态，国家迫不得已而采取某种暴力行动，只有在这种情况下国家才是一种正义的力量。在某种意义上人们只将国家看成是法制的司法保证者。当时英国政治家还没有超越这个界限而将国家看成是通过社会整理分类把各个人联合成一个公社式的“团体”，看成是生活与工作的共同体。

至于在个别情况下对社会中个人“自由”可以限制到何种程度的问题上则有形形色色的答案。一般自由主义的观点认为，政府要尽可能少地干预经济事业。可以说其职能仅限于通过法律和警察来保证所有制也就够了，“这样可以使每个人都能畅通无阻地享有自己劳动的果实”；而另外一些人则认为，国家权力越是微弱，对个人就会越有利。这种观点进一步发展导致部分人进而提出个人主义、无政府主义的论点，所有的和任何的政府权力，哪怕是最微弱的权力都是一种灾祸，因为没有服从和顺从，它就无法存在，所以它对个人自然的自由总会设置强制性的限制。

随着关于国家和国家政府作用的先行观点的变更，公共利益的概念也发生了变化。当初在十七世纪，人们把个人特殊利益服从公共利益看成是最高的道德要求。随着经济竞争的日趋剧烈，渐渐形成了这样一种观点：利己主义乃是一种完全合理的促进社会发展的品质。保存自己和关心个人利益的本能就是植根于每个人的本性之中，所以利己主义也是人的一种自然品质，推行利己主义也完全符合人性的要求。只有每个人受“自己的本能”的驱使，才能在与个人利益的矛盾中推行公共利益。伯恩哈特·德·曼德维尔甚至证明，即使是个人的罪恶，也可以对促进社会公共利益作出贡献。

威廉·戈特温可以称作无政府主义个人主义哲学最为坚定的解释者，他把社会看成是一种纯粹的“个体的堆积”，仅仅是为个人而存在的。他以下列的话来描述其主要著作《政治正义》(1793年在伦敦出第一版，1796年出第二版)的主导思想：“社会化是促进人类普遍幸福的一种最坏的选择，一种性质最坏的方式，政治正义的最高原则就在于此。”

在他看来，社会学仅是道德哲学的一部分，为此，社会生活要按照道德准则来加强调节，道德无非是永恒理性的流露，所以任何人都可以通过理性认识到这种道德(又倒退到建立在理性天性或人的理性基础与永恒自然法学说的弯路上来了)。这种道德要求每个人都毫无阻碍地服从个人的天性，以参与最大的幸福，这又决定他不会受他人意志和强权的摆布，“因为没有人应服从另外一个人，这是再简单不过的真理”，就如同没有人可以成为他人行为的法官一样，更不用说是要成为他人命运的主宰了。所以，任何国家权力都是灾祸，那种尽可能少地干预社会共同生活的国家权力相对来说是最好的国家权力。“因为国家，”他在《政治正义》中说(第1章，第248页)，“仅从形式上来看也是一种灾祸。我们必须努力达到的目的首先是尽可能少地设置国家机构，只要能维护社会的和平也就够了。”

戈特温认为，国家通过某些权力手段而将自己的意志强加在其成员

的头上也是没有道理的，当其成员违背戒律而受到了惩罚，这在戈特温看来也是不义的。因为对任何人来说，除了产生自己思维活动的义务而外没有另外的义务。戈特温虽则主张消灭经济上的不平等，并从而期望风气的改善，然而他却反对采取任何暴力手段来实现这种平等，他也抨击任何强迫劳动的组织，集体劳动营的建立，一切都要听从自由的调整。

## 第五章

# 卢梭的社会哲学及其对法国革命、 国家理论的影响

社会契约说在法国的发展——卢梭的《社会契约论》——自然法和国家法——共同意志和特殊意志——作为人权的天赋的个人权利——在法国革命的国家权利中共同意志的概念——法国革命中的阶级斗争观念——让·保尔·马拉的阶级斗争观——卢梭的历史观——阿贝·托马斯·雷纳尔和经济史观

### 社会契约说在法国的发展

社会契约说已越来越不受十八世纪英国社会学家的欢迎，而这样一种观点却取得了突破：国家(抑或所谓政治社会)是一种历史的社会组织。这个社会组织是当社会形成了财富不均和权力差异并需要有个政治总领导的时候，便从先行的前国家的建立在家庭和血亲联盟基础上的社会形式中脱颖而出；但是在法国，社会共同生活导源于原始“社会契约”的论调还常常大行其道，虽则受到了孟德斯鸠的反对。只有在一点上还可以看出这一学说的的发展：法国越是资产阶级化，也就是说商业

资产阶级在国家经济生活中越是取得举足轻重的地位，这种传统的契约论便越是剥下了博丹有关专制忠君观点的灵光。社会契约论也同样资产阶级化了，把约翰·洛克看成是伟大的预言家，并将其有关市民政府的基本观点运用于法国；由于法国情况不同于英国，所以在联系法国情况时就对洛克的基本观点有某种偏离。十七世纪的英国和十八世纪法国的政治情况是不同的。英国革命尽管也暂时地波及到下层人民群众，但主要是富裕的资产阶级和资产阶级化了的贵族(在此之前英国封建主义几乎在英国各地都遭到了破产)反对王权及其拥护者的专制要求的斗争；而十八世纪后半叶在法国兴起的批判的革命潮流不仅席卷了整个“第三等级”，而且还包括受过教育的半无产阶级化的知识分子，小手工业者，还包括部分农民和工人。1789年革命爆发之后，第三等级的成员很快便使当时商业城市的商业资产阶级的真正代表、自由的斐扬派和吉伦特派靠边站，并在国民代表大会中建立起群众统治来。如果说英国革命首先是英国富有的资产阶级为了推行其特殊的经济和政治利益所进行的夺取国家权力的斗争的话，那么法国革命则是中间阶级和下层人民为改善生活条件而反对封建主义的余孽和“旧制度”<sup>[1]</sup>这种障碍所进行的斗争。

与英法革命运动的不同性质相适应的是下列情况：首先，法国的政治学说较之洛克的理论有着更为民主的特点；第二，法国的社会学家把更多的精力用于抽象的哲学论争，因为他们将更大范围的社会问题纳入他们的研究领域。他们虽则从洛克的前提出发，可他们往往得出更为激进的结论；又因为无论是英国的还是法国的政治生活都无法为其假设和臆说找到例证，所以他们又追溯到古代的范例，罗马共和国和希腊城邦共和国的机构组织。

其中后来对法国革命和在革命中出现的国家法观影响最大、成就最为卓越的乃是让·雅克·卢梭有名的《社会契约论》(1762年出版)。

---

[1] 指法国1789年前的王朝。——作者

## 卢梭的《社会契约论》

对卢梭来说，国家和社会是同一种东西。个人联合起来过一种合群的共同生活就产生了社会与国家，两者是同一的。阿尔图修斯和普芬道夫所作的区分，即国家是多次扩展的契约的结果，在国家出现之前必定按照契约组合而成为家庭公社、部落公社、农业公社等等对卢梭来说是充耳不闻的，就如同英国社会哲学的观点一样。照这种观点看来，国家产生于先行的原始社会的形式：以血亲联合为基础的国家前期的社会(更正确地说是公社)由于受一种市民政府的治理，而形成“政治社会”。

卢梭把那种生来自由孤立的人的古老概念(甚至是亚里士多德也认识到人是社会动物从而超越了这种概念)又捡了起来，这些孤立的人通过与其他人的自愿联合才过渡到群居的共同生活。

人难道是可以孤立存在吗？不，这一点连卢梭也认识到了，他是这样来进行解释的：在组合为社会之前，还有另一种性质的联合：最古老的唯一自然的联合——家庭联合；然而他并不像他的某些有着人类学知识的先驱者那样，将此理解为家庭公社，而是极其紧密的单个家庭：父母和未成年的孩子，他们的生存依赖父亲的照管。一旦这种照管不再需要了，他认为这种自然的家庭纽带便会立即解体。不过孩子还是留在家庭之内，然而这已不是自然的联合，而是一种以相互协商为基础的联合。

照卢梭看来，即使是社会，原先也不是产生于自由个体的联盟，而是产生于家庭的联合，所以家庭联合本来就是将小联合连结成为大联合。卢梭就是不愿承认有这样的社会联合。人一直生活于社会之中这一孟德斯鸠的命题与他的个人自然法的观点是格格不入的，这种观点认为，个体是一切社会生活的基础，个人权利是一切社会法的依据。他

干脆假设道：在由他提出来的发展开始阶段父权制的单个家庭中，只有男子才是真正自由的有资格签约的个体，而妻孥只不过是依赖于男人的附属品。

由于某一个较强的家族长要奴役其他家庭，使他们附属于自己，这样一来不是也可以建立社会的联合吗？的确如此，这一点卢梭也是承认的。然而按照他的自然法观点来说决不会出现一种具有法律效力的社会，一种社会的法律状态，因为就人的本性来说，人是自由的，所以没有谁对其同类拥有自然的权力，即使强壮和强力也不能在人们中间建立法律状态(强壮和强力仅是一种体力，而非法制)，因为国家就是一种法制。屈从于强力，虽则可能是一种必要的聪明行动，可是它从而也不是一种自由的意志行动。一旦不用强力强制服从，那所谓的法律也会立即失效。

在没有强制、完全独立的情况下，一个人难道会放弃他天然的自由权利吗？卢梭将这种假设称之为“不可思议的蠢话”。如此行动的人其理智不可能健全，所以这种行动也绝不是合法的，有效的——疯癫是不对法律负责的。

如果不是单个的人，那也正如霍布斯或格劳修斯所认为的那样，作为整体的人民不是也有可能将其权利自愿地交给一个首长，一个国君吗？卢梭是如此来搪塞这个问题的：如果一个民族将自己交给了一个国王，那在此之前民族就已存在了，所以在此之前就已组合成为社会了，“正因为如此，”他说，“在研究一个民族选择国王的行动之前，首先考查一下一个民族之成为民族的行动则是合宜的。”因为这种行动必定先于其他的行动，所以它也是社会的真正基础。

这样一来，便证明了卢梭想要证明的东西：国家产生于所有公民的共同意志，因而共同意志也要决定国家政府采取何种必要的措施。对于诸如所谓孤立人的自然法和社会法或国家法的关系如何，或者在什么样的情况下可以通过自然法来解除国君选举的法律效力，这样切近的问题卢梭从来没有深入探讨过。阿尔图修斯、博丹、普芬道夫认为，在



选举之前在社会成员之中业已订立了某些相互的联合契约。

这并不是说，卢梭假定在人类发展的过程中，当一个团体从自然状态中脱离出来的时候，确实是订立了形式上的社会契约。他认为，一直是分散的家庭组合起来的行动就是一种无声的契约。至于这一假定是否符合历史真实的问题，他根本不加理睬。从实际历史的角度来看，国家到底是什么样子，他认为这是次要的；他干脆把国家看成是一种纯粹法律的结合。他从不承认强权和强制法的自然法的立场出发，径直为自己提出了这样的问题：如果不是通过自愿的契约，先不管这种契约是在默契中成立的，还是真的根据预先的谈判而共同签订的，那这样一种合法的结合究竟是如何产生的呢？从卢梭的整个观点来看，订立契约乃是唯一合理的法律基础，从某种意义上来说，它是国家唯一合理合法的依据，没有它，整个国家理论便成为在空中摇摆的无根之木，所以他干脆以“曾经有过”作为契约的前提。

## 自然法和国家法

卢梭对他所假设的自然状态究竟有什么性质这一问题同样也是不加过问的，历史事实对他来说完全是次要的。在组合之前人生活于分散的家庭之中，他们的思想和感情比十八世纪的文明人要简单得多，卢梭认为这种情况是理所当然的；然而这种自然人到底具有什么样的特点，这对其方法和推论方式是毫无价值的。他在《论人类的不平等》一书中曾认为，历史事实根本不相干，在这部著作的前言中他直言不讳地写道：“哲人对社会赖以存在的基础进行了沉思，认为一切都是必要的，包括回到自然状态中去。可是他们当中没有任何人达到这一点……他们想要描绘蒙昧人而描画了文明人。但是他们想都没想到过要对究竟有无自然状态提出疑问来——又因从《圣经》中可以清楚地看出，世上第一个人就不可能生活在自然状态之中，因为他是直接生活在上帝的视

野和禁令之中。如果摩西书是可信的话，这是每个基督教的哲学家有义务要相信的，那就会得出这样的结论：早在洪水之前就没有人处于纯粹的自然状态之中了，只要他们不因特殊事件不再回到自然状态——自然状态，这是一种奇怪的假设，难以论证，难以说明。我们要把所发生的一切放在一边；这与我们的计划不相干。

我们一定不要把必要的研究看成是历史事实，而是要像博物学家在研究世界起源所通常做的那样，把必要的研究看成是有条件的假说的理性结论，与其说后者表现了事物的起源，还不如说阐明了事物的本质。”

在研究社会关系时，卢梭认为历史事实也没有从正确的理性根据出发来得重要。

在这方面，卢梭的方法论和休谟、斯密、弗格森或者朗居特的方法论是绝然不同的。他们所看到的历史发展的事实就是他们政治学说的基础；卢梭社会哲学的基础乃是假想的伦理法的理性原则。卢梭的国家(社会)也无非是个体的联盟，其创立的目的是相互保障他们的自然权利。卢梭还根本不知道在这种法律保障之中还有不同的国家的集体目标，特殊的国家目标。所以他也以以下的句子总结了每一种社会契约的主要问题(《社会契约论》第1卷，第6章)：

“人们如何找到这样一种社会形式，它以整个共同的力量保卫和保护个人和每一社会成员的财产，并通过这一点使每一个人，尽管他和所有的人结成了联盟，同样只受本人的支配，并有着先前那样的自由？”

卢梭虽则提出了个人利益服从整体利益的论点，社会(也就是共同意志)甚至完全根据自己的判断确定社会范围以内自由的尺度。然而卢梭之要求个人利益服从共同意志并非因为他把国家看成是一个有机的整体，看成是有着自己特殊集体任务和目标的一种所谓的国家人格，看成是一个统一体，个人只是其中一部分，而是因为在他看来，如若在哪里个人不受全体决议的约束，哪里就不会有国家秩序。从根本上来说，国家纯粹是个体的堆积，在某种意义上是为了个人主义而存在的机构，

是为保障个人的自然权利而存在的机构。在组合社会时个人也许将某些个人权利转让给了共同体，不然的话，社会的共同生活则是不可能的，然而其余的权利却得到更加确实的保障(第1卷，第6章)。

“每个人终于将自己交给了所有的人，以使自己不交给任何人；人们对任何一个社会同伴所取得的权利，也是赋予社会同伴对他自己所拥有的权利，这样人们为所失去的一切取得了补偿，得到了更多的力量，以便保存他所拥有的东西。”

卢梭也认为，国家本身也并没有什么权利，它只有个人由于共同意志的结果从自己占有的权利中转让给它的权利——可以说是转让来的联盟权利，这样一种观点使他具有形形色色极其荒谬的想法。比如他在卷二的第五章中曾提出这样的问题，国家怎么可以将犯罪的成员判处死刑呢？因为个人对自己的生命甚至也没有占有权，所以他也不可能将生杀之权转交给国家。如果是将国家理解为独立的超越个人之上的有着特殊社会目标和权利的集体的话，那这样的一个问题是不难回答的。正因为罪犯通过其行动损害了国家的存在和目标，进行一场反对国家的斗争，所以为着社会利益就必须采取措施，使其不能继续为害；这样的一种思想对卢梭的个人主义国家观来说是完全隔膜难解的，以致相反他却去试图证明：本来就不能谈论国家具有生杀之权，因为罪犯自愿献出他的生命，因为这种献身对国家其他成员的维护是必要的。卢梭的论述如下(第2卷，第5章)：

“社会契约的目的是维护那些签订它的人，凡是要达到这种目的的人，那他也对所采取的手段表示赞同，而且这些手段是和某些危险，甚至是和某些损失分不开的。谁要是损害他人的生命以维护自己的生命，如有必要，那他一定要为他人偿命。所以国家公民也不再是应法律要求而要冒危险的法官了；如果国君对他说：‘你的死对国家是必要的。’那么他必须去死，因为他迄今为止生活在安全之中就有赖于这种条件。他的生命不仅仅是造化的一种善行，而且也是国家有条件的让与他的礼物。

对罪犯所判决的死刑差不多也可以从同一个角度来看待。为了不成为刽子手屠杀的牺牲品，人们同意自己去死，如果应该去死的话。签订契约不是为了拥有自己的生命，而只是为了保护生命：无论如何也不能设想，某一个契约签订者会预先想到要被人吊死。”

后面卢梭虽然也把罪犯称为社会公敌，然而这并不是因为罪犯的行为损害了社会或国家的安全和目标，而是因为罪犯破坏了业已实施的社会契约，所以他不再是国家成员了。但另一方面由于他待在这个国家，他还承认自己是该国的成员——所以一定将其放逐或者处以死刑以淘汰他。

## 共同意志和特殊意志

卢梭最为奇异的构想乃是他的所谓共同的社会意志或者说他的“共同意志”。休谟、弗格森、朗居特把国家看成是有着各自利益的不同等级或阶级的结合体，并认为，国家领导实质上是这些阶级中最有势力的阶级的工具，也就是说，这一阶级的意志决定所谓的国家意志。而卢梭却一如中世纪的社会学家，只知道特殊意志和社会的或国家的整体及共同意志的对立。除此之外尚有其他集体意志，比如等级和阶级意志，卢梭却视而不见。他更没有认识到，作为社会或国家意志来决定国家领导的意志实际上根本不是什么共同利益，而是国家中统治阶层<sup>[1]</sup>的意志。

---

[1] 卢梭当然知道，在国家之内又有各种各样的联盟，同样也知道，在这些较小的团体之中有一种针对有关联盟的整体利益的共同意志则是可能的；然而这种认识并没有使他把所谓的社会意志理解为本质不同的东西，理解为由各种各样的集体意志组合起来的东西，这样的一种意志对自己的团体来说尽管是一种“共同意志”，而对社会来说，在卢梭看来仅仅是一种“个别意志”，就如同单个人的私人意志一样。在卢梭的《政治经济学》一书导言部分曾有下列的话：“这种各个团体的意志(国家内的联盟)总有两层关系：对该团体的成员来说它是共同意志，而对大的社会来说(意思是国家)则是特殊意志。在第一种情况下，这种意志往往是准确无误的，然而在第二种情况下却没有很好地对待，比如说一个人可能是一个虔诚的牧师或者是一个勇敢的兵士，或者是一个上进的贵族，他却可能是一个坏的公民。”卢梭完全没有社会阶级的概念。——作者

所以在他那里内部政治生活的斗争被简化为个人或个体意志和全体意志，个人利益和共同利益之间的对立——于是按照老一套的公式得出了这样的结论：个人意志当然要服从共同意志。

什么是共同意志？是所有人一致的意志还是多数人的意志？两者都不是。卢梭社会学的共同意志在社会学上来说是一种抽象的捉摸不定的东西，它是一种为着整体利益，为着整体至善的共同意志。

卢梭在构思这种共同意志时是从下面的假说出发的：社会契约的目的是共同利益，所以人在社会中的真正意志都是为促进共同利益而努力的，这样一来也促进个人的福利。这种以社会的整体利益为目标的所有社会成员的意志就是共同意志。正因为如此，共同意志不必总和所有人的意志一致，这首先是因为整个社会在关系到社会的利益时也可能犯错误，再者这种共同意志也受到个别人的个体意志的干扰，后者所追求的不是整体利益，而是个人利益，这样会使共同意志偏离正确的方向。卢梭在《社会契约论》的第2卷第3章中曾作过如下的论述：

“综上所述可以看出，共同意志一直是正确的，它总是追求共同的至善。然而从中却不能得出这样的结论：人民的决议任何时候都是正确的。人总是希冀至善，可并不总是能看到，至善存在于何处。人民从不会被收买，不过却有可能被引入歧途，这样一来人民似乎又希冀恶。”

在所有人的意志和共同意志之间常常存在着巨大的差异；后者志在共同的至善，前者追求的却是私人利益，它不过是个人意志意见的总和。如果从意志意见中除去相互抵消的部分，那只剩下作为差额的共同意志。”

怎样除去或多或少的部分来确定共同意志呢？对于这一个问题卢梭没有作答。他只是提出了这样一个论点：共同意志如要表现得完美无缺的话，那就不许组织政治性的党派、团体、社团，因而个人一定是孤立地面对社会，否则个人的判断就会受到干扰，从而也使其追求国家利益的意志受到侵害(第2卷，第3章)：

“一个有充分教养的民族在作决议时，国民之间要是没有固定的联系，那么总会从大量的小小的分歧决议中得出共同意志，其决议也总是好的。假如这当中组成了党派，组成了损害大团体的小团体，那这些团体中任何一个团体的意志对其成员来说是共同意志，而对国家来说则是个人意志。从而可以说，这样就不会再有像人口那么多的表决者了，而只有社团那么多的表决者。分歧也会大大减少，而所取得的结果则更少有共同性。如果某一团体最终强大到压倒所有其他团体的时候，那所得出的结果就不再是不同意见的总和，而是一种唯一的不同意见，这样就不会再有什么共同意志了，得胜的观点也只是一种私人意见。

为了使共同意志得到明确的表达，所以在国家中不要各种不同的团体，每一个国民只为自己的信仰而奋斗则是非常重要的。正因为如此，伟大的利库尔克建立在这一原则基础上的制度是独一无二的，并且是非常高明的。既然有了这些不同的团体，那就必须增加它的数目，以防止失去平衡。梭伦、努马、塞尔维乌斯·图利乌斯就是这样做的。这些预防性法规的作用仅仅使共同意志明确无误，人民不致上当受骗。”

除此之外，要使共同意志不致受到干扰的话，国民只限于参与有关国家利益的共同重大事务，而不可参与有关细小的个别和特殊利益问题的事务以及国家生活中的个别事件，这些事件留给那些被任命为政府事务领导的人去处理：

“正如个人意志不能为共同意志担保一样，一旦关系到个别对象时，共同意志也可能失去它的性质，不再能作为共同意志对一个人或一件事来作出判断。比如雅典人任命或罢免他们的统帅，对一些人表示崇敬，对另外一些人进行惩罚，通过大量决议不加区别地处理所有的国家事务，这样就其本来的意义上说，他们不再有共同意志了，他们不再作为国家首脑来行动，而是作为官员来行动了。”

所以卢梭也不要代议制度(参看第3卷，第15章)，因为这种制度是

与党派的建立分不开的。再者，共同意志也不能由所推选出来的人士来代表，因而议员也只能是对法律进行预先讨论的代表，他们决不可做出决策。相反，任何一条法律如果没有人民在国民大会中认可，那它本来就根本不是什么法律。英国人能选举议员便自认为是自由，其实这是大错特错的。

可是在定期举行的大国民会议中应怎样确定某一提出的法律建议是否符合共同意志的呢？按照卢梭的说法，在社会生活中只有那些出自共同意志的法律才有效。如果是这样的话，那人们就有理由认为，他起码要求，只有那些得到普遍赞同的法律才可以被视为业已通过的法律。然而卢梭认识到，这样一来，在国民大会中几乎连一条法律也颁布不出来。所以他认为只要多数通过也就够了(重大法律要绝大多数，次要问题一般多数)。然而多数，不管它是大多数还是微弱多数，就具有普遍性了吗？“是的”，卢梭作了一个诡辩式的回答。因为投票反对有关法律和投票赞成的人的愿望一样，即希冀共同的至善——他们只是表决表错了(第3卷，第2章)。

“所有国家成员永远有效的意志乃是共同意志；通过共同意志他们才成为国家公民，并且是自由的。在国民大会中对一项法律建议进行表决时，问题并不在于对这一建议是接受还是否定，而是要看它是否与共同意志，即参加表决的人的意志相一致。每个人通过表决说出了自己对这一问题的看法，从票数的计算中可以看出共同意志。如果我的观点要服从相反的观点，这无非证明是我错了或我认为是共同意志的东西并不是共同意志，假若我个人的意见占了上风，那实际上是我做了我不想做的事；正因为如此，我是不自由的。”

这样的论证，卢梭自己后来似乎也觉得有些不妥，所以他补充说：“这里有个先决条件，即多数票乃是共同意志本身所具有的典型标志。”换句话说，卢梭上面所讲的话只有在多数决议确实被看作为共同利益或国家利益服务的情况下才是有效的。假若他们不那样做，正如他补充说明的，就没有自由，不管他参加何种党派。



## 作为人权的天赋的个人权利

仔细推敲就可以看出，卢梭的整个社会契约学说是一种建立在任意的前提之上，与事实上的发展进程完全脱节的纯粹的政治哲学——就其实质来说是与托马斯·莫尔的乌托邦或康帕内拉的太阳城不相上下的空想。但是对某一种政治学说的吸收并不取决于它是否大致上已得到历史上的证明，还是单纯地依靠先决条件和假设来进行工作，而是取决于它在多大程度上适应了某一时代的政治需要和要求。卢梭的社会契约学说却最好地迎合了法国革命潮流的这种需要。它为反对封建专制政权的斗争提供了最有价值的论据。正如同在此之前英国的密尔顿、赛德内、阿格纽和洛克以他们的政治学说为富裕的英国资产阶级的统治要求提供了理论武器一样，卢梭的社会契约学说很快就受到旧政权反对者的极大欢迎。后来在第一次、第二次国民大会(国民代表大会)的辩论中，对卢梭言论的引证起了很大的作用。自由民主反对派的几乎所有知名领袖都标榜自己是卢梭主义者，虽则卢梭主义常常表现出柏拉图主义的性质。他们大都接受了卢梭的原则，正确地说是基本论点。然而他们为了适应由他们所代表的资产阶级的居民阶层利益，对这些论点进行了诠释，或将次要问题放到主要地位，并通过一系列的演绎推理补充进新的论点，这样他们往往得出了与卢梭论点直接相反的论点。然而这种歪曲卢梭论点的解释并非出自一种自觉的诡辩主义，而是一则因为很快就表明，卢梭抽象的基本理论根本就无法用于已知的历史状况中去，再则是因为有关的政治家由于受到其特殊的观念范围的影响，从一开始就以某种折射角度来看待这些论点。

特别是卢梭的共同意志论，因为它处处与个人、党派和阶级利益发生冲突，更是经受了各种歪曲的解释，最后被视为一种纯粹捏造出来的构想而被扔进了垃圾堆。要详加阐明这一发展过程至少要一章的篇



幅，所以在这里只对 1789—1790 年第一次国民大会中所做的曲解简略地提示一下。

卢梭认为，从社会建立之日起，每个人便将自己连同他所有的能力、力量和财产(参看《社会契约论》，第 1 卷，第 9 章)交给了公共团体，只有公共团体(通过共同意志)才能决定个人要交出多少天然自由来(第 2 卷，第 4 章)。卢梭虽则出自理性的理由要求，这种对个人权利的限制不能超过共同利益所必须的范围，可是他把这种必须的尺度交由共同意志来决定。

这种论点引申下去的意思就是：只有共同意志才是决定一切的。作为整体的一部分，个人的权利要求只能达到不违反整体利益的程度。所以个人权利是由社会法或国家法来决定和限制的。

卢梭在他个人主义的社会观中并没得出这样的结论，他的追随者对这样的结论更是不能理解。对他来说，业已存在的并非社会，而是个人。所以促进个人的福利，个人的幸福乃是国家至高无上的任务。不是限制所谓个人天然的自由，而是要保护它，保障它的安全，以防止任何的侵犯，这才是国家本来的目的。以此类推，这种个人幸福要求个人毫无障碍地发挥其才能与力量。只要不损害社会的存在，人们就可以毫无限制地将自己的能力用于谋生方面。换言之，国家一定要尽可能少地干预个人力量的活动。

这样在法国人们援引卢梭的观点，提出了与英国激进的自由政治学说所提出的几乎完全相同的要求：尽可能少地干涉追求个人利益的努力。——法国理论家们只差没有继续推论：社会就其限制个人自然权利这一点来说，本来就是一种灾祸。

在法国第一次国民大会发布人权时，人们谈判的结果也无非是美国独立宣言，或者是说 1776 年 6 月 12 日的《权利宣言》的对应物，其中讲道：

“所有的人在自然界里，都是一样自由、独立并有确定的天赋之权。为此，当他们进入一个国家或一个社会时，不能通过一个条约来

夺走和损害他们的后代，即使他们享有并维护生存权、对自由的乐趣，享有并维护其利益和财产，以及追求幸福、安全并维持这种幸福和安全。”

法国大革命前和开始时卢梭主义理论家对个人权利的论证与上述观点的不同之处仅在于，他们大都特别强烈地强调思想和新闻自由(这种特殊之处要从法国的特殊情况来解释)，这些自由是他们从人不可转让的自然权利中得出的；再者，他们也承认，获取各种各样的财产同样也是人的一种不可转让的自然权利，然而这种财产要通过使用自己的力量来取得，而不能像封建地主那样通过暴力和压迫来取得。

1789年7月11日拉法叶特在第一次国民大会上宣读了人权宣言的草案，其中也有这样的话：

“人生来都是自由和平等的；社会制度所必须的等级仅仅建立在普遍功利的基础之上。每一个人都有与生俱来不可转让、永不过时的权利。这些权利是：言论自由、个人名誉和生命的保障、财产权、人身自由权、毫无阻碍地发挥个人才能和力量的权利、以任何可能的方式向他人转述自己思想的权利、追求个人幸福的权利、反抗压迫的权利——这些自然权利的使用仅以不妨害其他社会成员能够享受这些权利为限。”

阿贝·西哀耶斯曾宣称：如果自然界使人有某种需要，那它也给人以满足这些需要的手段，所以国家首要的任务就是保证人们使用这些手段。保障个人幸福是人生的目的，为取得这种幸福人们得到了“他的智力与体力”来作为“个人的手段”，只有使用这些手段他才能达到他为之奋斗的幸福境界。所以，在使用这些手段时他一定要有充分的自由。

巴黎议员塔尔杰律师在7月27日草拟的《社会中的人权宣言》一文中也曾建议，在第一款中公开写上一切政府都是为了人的幸福而建立的。在第七款中将人的不可转让的权利总结为下列的要求：“每人都有思想自由、言论自由、写作自由和出版自由，每人都有以自己认为合

适的方式使用其财富与力量的自由，唯一的条件是，不可损害他人。”在8月12日组成的大会人权宣言起草委员会的建议中就浸透了上述的观点，其中说道：“人人生来平等和自由，没有人比另外的人有更大的权利来使用天赋的或所获取的能力。这种人人共有的权利除了使用者的良心而外，没有任何其他的界限，要是损害同类的话，良心就会阻止他使用这种权利。”

为了不侵害同胞的利益或公共利益而为个人权利的界限所作的规定也要取消，代之而起的是诉诸个人的良心。（什么个人利益服从共同利益，对共同利益的估价乃是唯一的尺度，所有订约者政治上一律平等都谈不上了。）国家所确保的自然自由就是，人们为了谋生可以充分利用其才能和物质手段，只要良心（不是共同利益）许可就可以了。

在1789年8月26日普遍人权宣言中这种诉诸个人良心的做法并没有为人所接受，第五款中又恢复了原先的建议：“自由就在于，除了损害他人的事之外什么都允许做。”然而对所谓共同或整体利益或国家利益决定个人权利所许可的范围的任何一种暗示在那里也没有谈起。由生来平等者的社会契约中所推导出来的不可转让的自由蜕变为纯粹的资产阶级发财的自由。

## 在法国革命的国家权利中共同意志的概念

美好的共同意志论遭到了更大的破产。在第一次国民大会的演说中人们一再引证“共同意志”，可它到底是什么意思呢，它似乎被理解为诸如对幸福、自由、民族的光荣进行合理的追求这样抽象的东西，或者被认为是新兴的资产阶级贯彻某些自由要求的意志，因而共同意志干脆与自由资产阶级的意志等量齐观。

第一个大的变形是，将共同意志理解为所有个别意志的总和，这是不言自明的，如果不把它看成是个别意志的堆积，难道还有另外的说法

吗？然而经验表明，在政治问题上从来没有过全民一致。于是计算票数，多数决定。这样一来，共同意志就成了多数意志。可是人们都有能力以同样的方式来认识自己的利益和国家利益吗？卢梭自己不是说过，单个人和整个民族本身都有可能犯错误吗？甚至是全民对共同利益的要求也有可能产生迷惘。最容易迷惘的是那些知识最少、其财产利益与国家利益联系最少的人——亦即穷人。所以富人的意志理应受到更大的尊重和评价——换句话说，共同意志就是富人的意志！

在短短的几个月内共同意志就有这样多端的变化。总之，这种变化的准备工作做得非常之好。西哀耶斯早就在关于第三等级的著作中将共同意志解释为“所有的意志”，单个利益意志的总和，从而还引申出个人将其“个人利益”放在第一位在伦理上是合理的结论，因为只有从单个人的不同的“孤立意志”才能产生出作为总和的正确的共同意志。个别意志的不同性正好起一种勘误的作用，以致于利益的多样性同时本身也包含着真正的良药。

在国民大会讨论选举制度的时候，共同意志的概念才表现出它所有的脆弱性。如果说共同意志是所有人表达意志的结果的话，那无论如何其首要的条件乃是：所有人都能够表达他们的意志。因而卢梭就很自然地要求所有成年男子(连他也将妇女排除在外)都毫无区别地参加公共表决，并且是普遍的直接的全民投票。因为在他看来选举所谓人民代表是伪造民意。这后一个要求很快就为第一次国民大会的一些民主人士自己放弃了。因为他们认为，鉴于法国幅员的广大，实行代议制是必不可少的。与此相应的是，在他们看来共同意志无非是由普遍平等的表决权产生的。1789年9月5日佩蒂翁·德·维朗纳弗曾按照卢梭的意思对这种表决权作了如下的阐述：“所有组成社会的个人都有不能转让的神圣的权力去参与法律的制定。在每个人能够表达其特殊意志的情况下，才能通过对所有这些个别意志的集中而产生真正的共同意志。”

罗伯斯庇尔于1789年10月22日同样也谈到：“任何一个公民，不

管是谁，都有权在人民代表的任何一级发出自己的声音，除了这个要求之外再没有什么能符合人权宣言的精神了。因为这一宣言要废除一切特权，一切差别，一切例外。宪法规定，主权在民，在人民的所有分子的整体。为此任何个人也一定要有参与制定约束他的法律的权利，同样也有参与管理公共事务的权利，这些公共事务也是他个人的事务。如果情况不是这样，那人人都有平等的权利、人人都是公民就只是一句空话。”

然而富裕资产阶级的代表决不愿意给予“群众”能以票数来压倒上层公民的权利，所以这样的说法便大行其道：低贱者由于无知，对公共利益缺少关心，所以根本没有资格参加表决。巴尔纳弗于1789年8月11日总结了以下三条理由：“人们强调了三种不同的观点，这在国民大会中已得到通过。首先是见识，不容否认，通常来说，尽管并非每个个别的情况都是如此，一定数目的财产，交纳一定数额的捐税，这为一种严谨的教育，为一种较高的见识提供了保障。第二个保障是，应成为选民的人一定要对公共事务感兴趣，显而易见的是，这种权利兴趣随着他要捍卫的特殊利益而增高。第三个保障最终是对财产的占有，要起码占有使其摆脱为每日生计而操心并使其不易受贿的财富。”

巴尔纳弗继续说道，那些没有财产的公民不具备上述的品质，那些为财富和特权所腐蚀而堕落的人也没有这些品质，所以最适于作选民的乃是富裕的市民阶级：“所以要将中等阶级挑来作为选民，我问问理解我的众人，是不是以交纳十个工作日值的税来作为这个阶级起点的标准，是不是有能力为社会提供某种程度的安全，来作为这个阶级的标准？”

这样巴尔纳弗就明确无误地说明了，自由党所关切的是要保证富裕的市民阶级对立法和行政拥有决定性的影响——对这一动机，温和的自由主义议员迪蓬特·德·纳穆尔斯于10月22日作了更为详尽的阐述：

“谁要是一无所有，谁就不是社会的成员……国家行政和立法是财产事宜，所以只有有财产的人对它才发生真正的兴趣。”

然而难道这不是通过剥夺选举权的方式来剥夺穷人表达意志的机会吗？这样一来共同意志不就成了某些特权者少数人的意志了吗？对于这样的指责巴尔纳弗采取了诡辩的手法。他说，选举并不是一种权利，而是受国家之托的一种公共职责，社会依共同利益时愿望拥有对该职责的赋予权。所以那些没有成为选民的人也并没有丧失权利。特别是选民的权利是为了人人，为了人人的利益，所以也是为了作为统一体的社会而行使的。

事实上，国民大会于10月22日也通过了决议，不仅保留间接选举制(通过选民)，而且也提出了这样的要求：年满25岁、并在一个区县定居一年以上、交纳三倍于平均日工资的直接税、并和任何私人没有雇佣关系者方能成为初选人。

自由党人对这些所谓的“宪法保障”还意犹未尽，10月28日对要成为选民的上述条件又补加了另外的限制，比如要交纳十倍于平均日工资的直接税，要有一定的地产或房产等等；此外还规定，有一定数量的土地，至少交纳一马克(=245克)白银的直接税者方能成为议员。

这么一来，几乎有三分之二的法兰西国家成员被排除在选举权之外，通过选举制度其他三分之一成员的发言权也受到限制，最后只有一小撮富人才能参与立法活动。可是尽管如此，在第一、第二次国民大会上，人们还喋喋不休地高谈阔论什么令人最为得意的共同意志；后来各个不同社会阶层的利益斗争越来越尖锐，最终连那些最令人讨厌的空谈家也认识到，卢梭的共同意志无非是社会哲学美丽的空中楼阁。

国民大会把卢梭对代议制的判决抛弃得更快，下面这句话最为说明问题：“现在，凡是有人代表人民的地方，就不再有自由了。”只有卢其什塔洛特所办的《巴黎革命》周报还坚持卢梭全民表决的要求。早在1789年11月，当国民大会讨论市政法律时，这家周报就要求按照瑞士的乌里、施维茨和林间三州的榜样，全民表决民主自治制度。可是甚至马拉也认为，代议制度是必要的，他只是要求，议会要建立在普遍平等选举权的基础上，议员不是代表，而只是选民所委托的人。所以

他们要受选民的委托和指令的约束，如果违反他们委托的话，选民有权根据多数决议随时将其议员撤销。就是卢梭也认为某种代议制是不可缺少的；可是他同样要求，议员只取得最高的委托，他们职责范围只限于对法律进行准备，而在一切场合的最终决定权还只保留在人民(通过普遍公民投票)的手中。拉博特·德·圣厄蒂安纳和佩蒂翁·德·维朗纳弗也有同样的观点，而其他各方人士则要求，至少要有所谓人民倡议的权利。鉴于这种要求，在人权宣言中也加进了这样一句话(第6条)：

“法律是共同意志的表现；所有公民都有权要么本人，要么通过代表来参与法律的制定。”

这对卢梭学说来说只是一种纯粹形式上的承认，上述的引言对于制宪不会产生任何影响。1791年的宪法都是直接违反了上述的宣言：

“法兰西的制度是代议制，代表就是立宪会议和国王。所有权力仅仅来自国家，国家只有通过代表才能行使这些权力。”

## 法国革命中的阶级斗争观念

随着各个革命的人民阶层之间斗争的日趋激烈，“共同意志”的概念越来越为这样的观点所代替：在各个不同的阶级阶层之间存在着明显的利益差别和利益对立。

早在革命之前，在法国社会哲学家的著作中就时常出现以下的见解：国家不仅在政治上分为三个等级，而且在社会上也分为两个阶级：富人(有产者)阶级和无产者阶级(工人)。魁奈、伏尔泰、卢梭、爱尔维修、马布利、雷纳尔、狄德罗、内克、蒂尔戈特等人也一再论及这种阶级差别，他们当中的某些人甚至将阶级的划分归因于生产过程，比如纪尧姆·托马斯·雷纳尔在1771年出版的《欧洲人在两个印度的殖民与贸易的哲学政治史》一书中曾写道，两个阶级之间的对立就在于，富人同时也是穷人的雇主，强迫穷人劳役，尽可能榨取他们；相反，受雇者

的利益则在于将其劳动以尽可能高的价钱出卖。A·R·雅克·蒂尔戈特在1766年出版的《论财富的起源与分配》一书中也同样解释说：“为满足社会多种需要而制造不计其数的形形色色工业品的整个阶级，现在又解体为两个阶层，一是工商业主，实业家，工厂主，他们都有大量的资金，以预支给工人的方式来利用这些资金；二是工人，除了双手之外别无他物，他们所能付出的只是他们的劳动，他们所能赚取的只是他们的工资。”

社会理论家们起初所能达到的认识还超不出承认富人(资本家)和穷人(工人)之间利益对立的范围。只是随着党派斗争的日趣尖锐，这种认识才有所突破：即使在这两个阶级的内部也还存在着某些利益对立。

首先，相继执政的党派还没有一个公开承认，他们所代表的是“特殊利益”。所有的人，保王党人、斐扬派、吉伦特分子、丹东分子和罗伯斯庇尔分子都声言，他们所作的努力与整体利益相吻合，他们党的意志从根本上来讲就是真正的共同意志，而其他人才为捍卫特殊利益而奋斗，为使特殊利益得到承认而奋斗。所以同样的论据和术语在不同党派的口中意义则是大相径庭。保王党人认为，民族的利益首先要求有一个强大的王权，以维护内部秩序和久经考验的政府准则，拥有它，法兰西才变得强大。如果他们(保王党人)献身于国王和政府，那这完全符合整个民族的利益，而国民大会和“下层民众”的统治就会将法兰西推向危险的深渊和混乱，在这种情况下之下整个社会的利益也会走向崩溃，昔日自然状态的恐怖也会再现。在阿贝·鲁瓦乌主编的报纸上《国王、法兰西、秩序和一切真理之友》所登出的广告中这样说：

“反叛神坛和王位的骇人听闻的阴谋业已酿成，正义、忠诚、道德、健全政策的原则每日每时都遭到为数众多、煽惑暴乱的文人的攻击，现在是对一种无耻行径进行反击的时候了。很显然，这种癫狂来自奸伪狡诈的哲学，半个世纪以来，它就一直在煽动人民反对以前他们认为是神圣崇高的东西。对这种邪恶的惑众的妖言，弗雷龙是不能逃脱责任的。他蛊惑人心，预言革命；一旦发现在前进的路上没有不可



逾越的障碍，这种高傲的哲学宗派和忠诚的敌人便会将革命召唤出来。”

雅克·马勒特·迪·庞在《法兰西贼神》(1790年7月10日出版)中曾经宣称：

“在凡是人民受到长期压迫、长期处于愚昧状态的地方，一旦人民摆脱了专制并回复到自然状态，那狂热就会超越任何界限，无论什么都无法使其就范。任何一种新政权，在形成之日也是它垮台之时。没有财产的阶级一旦取得了对手中握有财产的人的统治，那任何公民都不能使自家性命保有六个月的安全。”

与此相反，资产阶级的代表人物则宣称，贵族和高级教士所追求的目标仅是保有他们所篡取的特权；只有他们(自由党人)，自由公民的代表才能坚持真正的共同利益，他们为之奋斗的是，为一切人打开幸福之门，给予每个人以发挥自己才能的机会。能够最好地维护民族共同利益者既不是贵族，也不是依赖他人愚昧无知身无分文以双手糊口的人，而是富裕善良的公民。例如让·比埃尔·布里索于1791年11月底在《法兰西爱国者报》上曾著文反对大资产阶级(金融家，大商人，粮食投机商等)：

“老一代的资产阶级已完全麻木不仁了；为其自身的缘故，平等已不合他们的心意，使他们高兴的只是没有上司，因为只有如此他们才感到舒服。资产阶级贵族也许是引起罪恶的最大弊端之一，这些罪恶威胁着我们宪法的基础，这种当局尚未意识到的灾祸有朝一日就会使宪法倾覆，资产者要取代贵族，而将自己的位子让给手工业者。尽管如此，后者总是革命的真正捍卫者和真诚的朋友；只有他们才去参加国民大会，只有他们才去组织维护革命的国民卫队，只有他们才对自由怀有敬意，因为也只有他们才具有美好的风范。”

他在他的报纸的第1249期上曾以下面的话来反对马拉和罗伯斯庇尔的追随者：

“这些危险人物千方百计所追求的乃是这样的原则：不厌其烦地煽

惑群众反对官府，使你永远站在众人一边。他们说，人民是永远正确的，我也有相同的看法。然而这些群众决非真正的人民，他们往往确实是不对的，他们经常迷失方向。‘人民’这个字眼的意思和‘民族’的意思一样。法国人民是由整个法兰西的居民组成，它有二千五百万之多。所以它根本不是我们那些煽动家辞典里所讲的那种荒谬的意思。如果有谁听到主权在于群众，或者在于舞台上的公民，难道不会哑然失笑吗？……”

当然，如此这般的责难并不能妨碍被斐扬派和吉伦特主义者轻蔑地称为“群氓”“群众”的下层人民把自己看成是真正的人民，真正的法兰西民族；也不能妨碍他们将吉伦特党人、贵人和有钱的金融资产阶级宣布为贵族，宣布为暴发的唯利是图的金融贵族，这些人是“新的资产阶级”，他们眼里只看到商人，投机家和粮食贩子的特殊利益，他们的政策只是为了这些特殊利益而制订的。

## 让·保尔·马拉的阶级斗争观

每一个党派都将自己的利益和所谓的公共利益等同，并抱怨其他党派代表特殊利益。这种情况一直持续到政治家中某些有识之士取得了这样的认识：公共利益的概念纯属虚构，法兰西民族由不同的阶级组成，它们各有特殊利益，并各自维护其特殊利益。在那个时代，差不多还没有一个政治家像让·保尔·马拉那样认识得如此清楚。他虽则对这样一种观点没有进行过理论上的阐发，可是他给《人民之友》所写的文章以及他后来在《法兰西共和国报》上所发表的文章表明，他的这一观点是明确无误的，甚至可以说是鲜明的。

在马拉看来，整个的革命过程就是各个不同的阶级为贯彻自己的特殊利益所进行的斗争。他将这些阶级分为贵族、高级僧侣、大资产阶级(属于大资产阶级的有金融家，大投机家，大企业主和有钱的“书香

门第”：高级法官、名门世家、买办、律师和富裕的学者)，此外还有有钱的商业资产阶级(所谓中上层的商人)，富农；最后是人民，即人民群众：小手工业者、工人、短工、贫农、小职员和贫穷的知识分子。如马拉所述，先是大资产阶级和商业资产阶级挣脱了封建贵族和宫廷贵族的枷锁，之后，金融贵族和与其结盟的有钱的“书香门第”在国民大会及大的专区政府中捷足先登，取得了权力，接踵而至的是商业资产阶级(吉伦特)，现在(1793年春)终于是人民自己来组织政府了。那些无产者“同样也能很好地运用自由的原则，来剥夺富人的特权，他们的剥夺，就像第三等级摧毁贵族的特权一样。”

他在1791年9月21日的《人民之友》上对在马尔斯广场遭到血洗的革命运动的进程作了一番简短的描述，那时他积劳成疾，打算去英国寻找新的就医场所。他扼要地描绘了资产阶级反对贵族的斗争，然后谈到第三等级的上层一上台就立即与贵族和僧侣相勾结，以支持王权反对下层阶级要求的原因。他写道：

“在这些野心勃勃的阴谋家周围，宫廷的可怜虫倒毙了，可很快麇集起贵族、僧侣、军官团、市政参事、高级行政官员和法官、金融家、投机家、公开的吸血鬼、空谈家、刀笔吏、宫廷毒虫，一言以蔽之，就是所有那些将地位、财产和希望建立在滥用政府权力的基础上的人；所有那些从政府权力的罪恶、事业和挥霍浪费中得利的人；所有那些对维护种种弊端感兴趣的人，因为弊端使他们得益。在这些人的周围又慢慢地聚集起另外一个圈子：商人、高利贷者、小手工业者和奢侈品工业的工人、文人、学者、艺术家，富人或挥霍无度的富家子弟为他们提供了发财的机会；此外还有大商贩和资本家，喜爱舒适生活的公民，对他们来说自由无非是消除妨碍他们赚钱的障碍，无非是保障他们财产的安全，保障他们的生活享受不受干扰。接着景况相似的人也加入了这群人的队伍，政治动荡较之奴隶制更使这些人害怕。然后就是那些家族长们，他们唯恐情况的变动会使他们丧失他们今天在社会阶层中所据有的地位。”

马拉接着问道，这一切都是怎么来的？第三等级为何解体为相互斗争的党派呢？他回答道：

“这来自不同利益的对立，这种利益对立使同胞分为不同的阶级；这还来自自由敌人自然的联合，来自宫廷的影响和人民的无知。”

1792年7月，即8月10日风暴之前，他对法兰西民族内部的利益对立说得更为清楚了。早在1789年他就说道，刚刚取得政权的大资产阶级就已开始利用所取得的地位来获得物质上的好处。

“它(革命)也为立法者(议员)提供了长袖善舞讹诈欺骗的机会，现在它又必定为富人和投机家服务，使他们大发横财，取得专利，进行粮食投机和放高利贷的勾当，通过可恶的剥夺和剥削的制度使人民倾家荡产，利用对陷于贫困的恐惧迫使下层阶级出卖自己……为争取自由所做的努力之所以归于无效，首要的原因在于自由的本质。庶民，亦即国家的下层，他们在反对上层的斗争中孤军奋战，在眼下的叛乱中虽则由于他们人多势众而压倒了一切，可是最后他们会遭到失败的，因为他们一直是缺乏洞察力，没有艺术，没有财富，没有武器，没有领袖，没有行动计划……法国革命的情形就是如此。整个民族起来反对暴君，这是不对的；贵族，僧侣，法学家阶层，金融界，资本界，学者，文人都是专制君主的支柱和后盾。有人说，上层一些有钱的诡诈者刚开始时也反对暴君，这种事情是有的，之所以如此，那还是为了一旦取得了人民的信任，使用人民的力量，便掉转头来反对人民，以取代之他们所推翻的特权阶层。

革命是由社会下层阶级、手工业者、小商贩、农民，一句话，是由下层群众干的，是由那些没有产业、被富人称为贱民的人干的，以前无耻的罗马当局把这些人叫做贫民阶级。然而令人难以置信的是，群众起来革命的结果只是有利于小地主、法学者和律师集团。”

他认为，国家所有的成员有着共同的社会利益这种说法是不对的，即使是第三等级也不是一个统一体，它包括各有特殊利益的不同阶级。财产的差异，等级的不同，还有不同的生活状况这些决定了观点和爱好

的不同。比如马拉在第 669 号《人民之友》报上就是这样说的：

“在法国也像在所有其他王朝一样，国家成员分为许多有着不同利益的阶级，这些阶级的划分，与其说是财产不均等级不同的结果，还不如说是教育、看法、爱好、道德以及整个生活方式的不同所致。我谈到贵族、僧侣、官僚、金融界、有钱的公民和没有产业的人，也就是统治阶层和被压迫的群众。这些一律受到一个专制君王奴役的不同阶级总是敌意相向。

在特权等级看来，人民生来就是为了受剥削(逐字说来就是遭人剥皮)受奴役的，不得不为人雇佣；而人民所努力奋斗的乃是分配特权阶层的财富……”

如果遭受到危险的威胁、或自身的利益成为问题的时候，民族的不同阶级也可能采取共同行动，然而不同的利益总是要导致党派的建立。这一点是道德原则所不能改变的。

《人民之友》所阐发的观点在革命的后期并不是个别现象，虽则说像马拉那样对法国革命的党派活动有着如此深刻认识的人并不多。

## 卢梭的历史观

法国的革命斗争使传统的观点发生了巨大的变化，这不仅波及到国家学说和政治方面，而且对历史发展过程的观点也发生了不小的影响。传统的观点认为：人类的发展史无非是“人的精神”发展史；而人的精神通常被想象为一种独立的超经验的自生的造物。而现在又往往提出一种这样的观点：虽则是精神或理性将人从所谓自然状态引向较高的文化之路，然而这种精神或多或少要受到人的需要的影响或者甚至为需要所发动并推向前进。这种需要人们首先理解为经济需要，理解为为增加生活资料和财产所做的努力。

这种变化并不是在革命斗争开始之日才发生的，其变化的轨迹可以

上溯到远在革命前的时代。而革命时代，伴随着政治经济的经验，则加速了这种观念变化的过程。随着十八世纪工业生产和商业的发展，不仅在法国，而且在英国和其他经济先进的国家也都出现了形形色色的新的需求，而这些需求又在经济和政治生活中推动了传统的国家制度的重新改造。所以从某种意义上来讲这些新的需求也是继续进步的表现。观念变化的过程来自对上述情况简单的观察。我们发现，十八世纪中叶孟德斯鸠就曾指出，尽管精神起一种进步的造物主的作用，然而在不同的地区它有不同的作用。伏尔泰在《论各民族的风习与精神》一书中也持有这一观点。如果“独立的人的理智”也走自己的路的话，那么由于不同的气候影响和不同的自然生活条件，在不同的地区，理智的作用也不同。所以在不同地区必定会形成不同的“民族精神”。因而伏尔泰也想把民族内在的历史看成是科学本来的对象；而其余的事件，比如说外部的冲突在他只是第二位的兴趣所在。

卢梭则大大超过了这一点，对他来说，人类历史也是精神的发展史。这种发展一代高过一代，不过人变动不定的需要对进步也是一种促进，所以气候条件最好的地方并没有最高的文化，而是在那些日益增长的需求最强有力地促使人去思考和奋斗的地方才有最高的文化。

“经验告诉我们，”他在《论人类不平等的起源》一书(第1段)中曾说，“世上各民族的理性与其需要成正比的发展，这种需要要么是天生的，要么是后天获得的。由此可得出结论：理性是跟随情欲的，情欲推动人去满足自己的需要。我可以指出，埃及的技艺是如何出现的，又是怎样随着尼罗河的泛滥而逐步扩展。我可以清楚地看到希腊人的进步，他们在雅典的沙土地上生根、成长、向上发展，而幼发拉底河流域的人却不愿离开那肥沃的土地。”

显然这种观点并没有贯彻到底，比如说，卢梭不是像弗格森那样将恻隐之心看成是从共同生活中发展起来的，是在社会上获得的一种品质，而是看成是先天的品质，天生就是“理性的支柱”。此外，卢梭同样也像十八世纪英国形形色色的社会学家那样，将国家的起源归因于土

地私有的出现，而土地私有的出现又是来自在一定发展阶段中所出现的需要，为自己及其家属着想的需要。但在英国社会学家看来，在国家之先业已有了其他的社会形式，国家是有财有势者的需要，即要维护和保障在这种早期社会阶段中业已出现的财产；而卢梭认为，随着土地最初的占有，国家便立即出现了。他解释道：

“第一个将一块土地圈起来的人忽然想到要说，这是我的；他所碰到的头脑简单的人信了他的话，这个人就是市民社会真正的创始人。如果有那么一个人，他将木桩拔掉，将界碑推倒，并对他周围的人大叫道：‘不要相信这个骗子，你们要是忘记，果实属于大家，土地不属任何一个人，那你们就算完了！’那该会免去多少罪恶、战争、杀戮、贫穷和恐怖。种种迹象表明，那时业已达到了这样的地步，它(亦即早期的自然状态)再也不能在旧有的基础上保持下去了。”

在一些人成功地占有了一块土地之后，他们便去说服另外的人去干同样的事，为了维护占有的土地便和他们组合而成为一个社会。只有在这样一个社会(国家)出现之后，其他的社会组织便必不可免地接踵而至：

“真的以此种方式或至少有可能以这种方式出现的法律和社会，对穷人束缚得更紧，而穷人则给富人以更多的权力。这些权力无可挽回地毁坏了我们的自然的自由，永远订下了财产法和不平等法，将巧妙的篡夺变成了永恒的权利，并为了少数野心家的利益将整个人类判处劳役，使其永生受苦。一旦一个独一无二的社会建立起来，很显然，其他的社会组织也接踵而至，它们同样要集会议以便为那个有着统一力量的社会提供首脑。”

按照卢梭的观点，由于出现了不平等，再持续发展下去就成为一种内部充满矛盾的社会运动，它自身酝酿着矛盾，而自己又去解决它。(弗格森也把发展看成是逻辑上充满矛盾的发展，不过这种矛盾在他那里是这样产生的：发展不是有计划地按照一个既定的目标来进行的，而是任何一个团体从现存生活条件出发感情用事地“撞进”社会的重新组合之中，对其以后的后果尚不得而知。)不平等导致种族的衰落，这本

身就是一种进步；任何一种文明的新进步，同时也会使社会不平等前进一步。这样一来文明便陷人与自然法则相对立的境地。所以卢梭得出结论说：返回自然，亦即返回自然的基本法则。

早在1750年，随着这个号召一起，他为第戎科学院题为《科学和艺术的进步有助于风俗的败坏还是有助于风俗的改善呢？》的悬赏征文写过文章。卢梭的这一号召较之以后的社会契约学说得到更为广泛的同情和响应。早在十八世纪中叶，法国便发生了文明厌倦症，并很快席卷了西欧大陆的大部分，它引起对自然界和自然的东西在感情上的狂热，这是一种对罗可可艺术风格的鉴赏和精神潮流的深刻反应。对政治弊端的厌恶，与鄙陋状态的矛盾，上流社会的附庸风雅，下层人民群众的粗野，这一切都引起人们对当时社会现实从道义上的深恶痛绝，使人们逃避到“自然”中去。席勒在他的《论质朴的和伤感的诗》一文中曾非常贴切地说明了这种状况：“之所以如此，是因为自然从人类中消失了。我们只有在人类之外，在没有人的世界里才能与自然的真理再度相逢。并非我们更为伟大的自然性，相反，是我们关系、状况和道德中的反自然性才促使我们为向往真理与质朴的正在觉醒的本能(它也像产生它的道德天赋一样存在于所有人的心中，腐蚀不了，也抹煞不掉)。在肉体世界里求得一个在道德世界里无法得到的满足。”

## 阿贝·托马斯·雷纳尔和经济史观

卢梭的上述两篇论文的成就主要表现在为使国家回复到单纯自然(也就是当时被认为是自然的)道德的基础上所作的努力提供了进一步的论据。要提出的是加布里埃尔·博诺·德·马布利神甫的后期作品，比如他的《论法制或法律的原则》和《美国政府和法律概观》就清楚地表现出是受到卢梭主义的影响。不过卢梭的两篇文章还另有作用。它们引起人们提出并来研究这样一个问题：“科学和技艺的发展与风尚到



底有怎样的关系？”从研究的结果里，人们很快便断言，风尚在某种程度上取决于所谓制造技术和商业的水平和发展。

在对上述问题进行探讨的著作中首先值得一提的是阿贝·昂特·伊弗斯·戈居厄特的《论法律、技艺和科学的起源，并论古老民族的进步》(1758年出版)，作者虽则往往陷入荒诞的神学观点之中，并且他的逆行推理法也常常以随意的假设和结论来进行工作，然而他在个别方面却达到了很值得注意的认识水平。在他看来，一个民族的风尚和科学技艺的领域中所取得的进步之间有着因果关系。随着科学的进步，特别是工业科学的进步，道德状况也势必发生变化。最为重要的是向农业过渡，它起着一种革命性的作用：他说(第1章第16页)：“农业的发现，带来了完全不同的风尚。运用了农业技术的民族，就有必要长期定居在某一块土地上，人们聚集的结果还出现了城市。因为这样的一种社会较之那些不事耕作或者轻视耕作的民族更加需要技术，所以它们也需要更多条款的法律。”

在社会内部产生了土地占有者之间的新关系，而这种关系一定要加以调整，于是就从“土地的分配中产生了法律和法律科学。”

戈居厄特认为，商业也有类似的情况。在制造业的娴熟程度达到能为销售而进行更多生产时，就出现了商业，同时也就有了在社会成员之间进行新的法律协调的必要性，因为商业立即缔结了人们之间的新关系和新的利益。

可是所有的科学与技艺到底是怎样出现的呢？是由理性促成的。对戈居厄特来说，理性并不是独立自主的东西；必然性(这里说的是满足需要的必然性)是理性的向导，所以必然性乃是一切科学和技艺之母(第1章第180页)。

托马斯·雷纳尔在《欧洲人在两个印度的殖民与贸易的哲学政治史》(1774年出版)一书中所表露的观点，要超过戈居厄特的见解。他认为，特别是经济上的技艺(农业的发展水平，工业，首先是商业的发展水平)对各民族的风尚有着重大的影响。他这部无所不包的著作的首卷

开宗明义就是这样说的：

“对整个人类来说，尤其是对欧洲各民族来说，没有哪一个事件比得上发现新大陆和找到通向好望角的新航路有那么重大的意义；因为这两个伟大的事件使得各个国家的贸易、力量对比、所有民族的风尚、工业和政府性质完全改观了。从这一刻起，形形色色的人，最为偏远的地区都相互之间变得需要了。赤道的产品，两极地区需要；北方的工业品要运往南方；东方的衣料穿在西洋人的身上；人们到处都在进行着意见交流，法律交流，风俗习惯的交流，疾病互相传染，药方也相互交换，道德和罪恶相互影响。一切都变化了，一切都在变化、永远变化。然而这些昔日的变革，以及将来继之而来的变革对人的本性起了一种有益的作用了吗？它们是否真的能够起到这种作用？变革使人得到更多的安宁、道德和享受吗？它们使人的状况得到改善了昵还是只是改变了昵？”

这种观点贯穿于雷纳尔的整个著作里，虽则常常是夹杂在大量对异国风光的描述之中。各族人的生活、他们的风尚、治理的方法、法律关系以及利益都与他们工业和商业的状况紧密相连。宗教概念也是如此。比如他说，如果认为基督教才使得奴隶制得以取消，那不啻大错特错。奴隶制的取缔倒正是由于它不再适合国家内部新出现的财产和等级关系：

“孟德斯鸠院长<sup>[1]</sup>向基督教致敬，认为是它取消了奴隶制。我们都不敢苟同这一说法。当一个民族的工业和财富达到举足轻重的地步时，国君公侯也会重视起来。当人民的财富对国王在与贵族的斗争中带来好处时，那改善人民处境的法律也随之而来。清明的政治总是由商业伴随，而不是由基督教的精神伴随，后者无非是要说服国王，宣布解放其臣属的奴隶(隶奴)，这样一来，奴隶也成了国君的臣仆。教皇亚历山大三世曾经宣称，基督教徒不可以是奴隶，这确实有其事，然而他

---

[1] 他做过波尔多法院院长。——作者

之所以颁布这一上谕只是为了取悦于法国和英国的国王，他们想将其臣属压制下去。”

当时归之于基督教的其他好事，在他看来也是这样的。促使较好社会状况形成的杠杆不是宗教，而是工商业的发展。十字军东征对欧洲的经济生活在好多方面起了很大的促进作用，可是这决不是本来的宗教目的，也不是这些“疯狂”的征伐部队的本意：

“那些不计其数的大暴君，迄今为止还畜养着大量的奴隶，由于十字军的虚妄而毁灭。为了能够支持这些疯狂的部队，他们不得不拍卖采邑和宫殿，使其隶属以金钱赎身，以换取差不多具有人的尊严的种种好处。于是财产法(这里说的是资产阶级财产法)也开始在私人中间流行，并赋予他们以某种独立性，没有这独立性，财产不过是一句空话。这样一来，最初的星星之火便照亮了欧洲。十字军的这种意想不到的作用，十字军的愚蠢却绝无仅有地为人的幸福做出了贡献。”

在雷纳尔的著作中我们常常看到这种从一定的经济状况导致政治进步的推论，毋庸置疑，这种推理是难能可贵，并且意义深远的。不过问题还不在于此，而在于这样的事实：他把新的经济结构的崛起看成是对政治、法律，部分还有宗教变革的推动。他认为，对中世纪来说，一个重要的因素乃是通过地中海贸易的扩展，通过地中海然后可以绕过亚洲南部到达印度，越过大西洋可到美洲。在他看来，只是在十七世纪末工业才变得越来越重要了，它不仅成了欧洲文明各国建立新的政治生活的基础，而且也是科学新的大发展的支柱。在第3卷他是这样说的(第243页)：

“制造业有助于精神和科学的进步。工业的火炬照亮了广阔的地平线。任何技艺都不是孤立存在的，它们大都有共同的形式、方法、手段和基本概念。并不只是机械使数学学习大为普及，科学之树的所有枝干都与技艺和手工业的进步一起发展。矿山、磨坊、纺织以及印染都丰富了物理与自然史的内容，豪华创造了享受的艺术，而这种艺术又完全依赖于自由的艺术……”

## 第六章

# 孔多塞——圣西门——帕加诺

法国革命对历史研究的影响——孔多塞的历史观——圣西门的历史观——圣西门关于宗教发展的观点——圣西门和孔多塞——维科和帕加诺的历史哲学——路易斯·亨利·摩尔根的先驱帕加诺

### 法国革命对历史研究的影响

前面一章已经谈到，人们认识到风尚和法律状况在某种程度上受到经济形态的制约；法国革命对这样一种认识又补充了新的见解：经济利益决定了各个居民集团的政治态度。这种新认识不仅见于报刊文章，而且也见于有关当时国内革命斗争印象的回忆和历史文学中。显然它通常是简单的观察结论，更多的是夹杂于整体利益和共同利益这样陈旧的观念之中冒出来的。只有少数几个人对阶级差别的认识才达到让·保尔·马拉那样深刻的程度。一般把人分成四个阶级：原有的特权阶级，亦即贵族，一些作者又将贵族分为两种，一是本来的封建贵族（地方议员贵族），一是宫廷贵族（达官显宦贵族）；第二个阶级是所谓原

有的资产阶级(金融家,包税人,大商人等);第三是新资产阶级(在革命中掌权的中等阶层,他们在政治上一般拥护吉伦特党和布里索党);最后一个阶级是真正的人民,或者说群众,在这个阶级中一般认为毫无差别地包括小资产阶级,穷苦的知识分子,贫农和工人。在拿破仑时代之后,随着人们对革命场景印象的日渐模糊,所以在论及党派斗争时人们也不大归因于阶级斗争和阶级矛盾,而那种认为山岳党人和吉伦特党人都同时代表了下层人民利益的自欺欺人的看法却又有了更大的市场;然而尽管如此,革命时代的经验并没有湮灭殆尽。在历史著作中还是一再出现将革命斗争看成是阶级斗争的观点。

弗朗斯瓦·奥古斯特·米涅的《法国革命史》(1842年出版)就是这类历史著作中的典型作品。他在导言中曾对革命初期的阶级状况作了如下的描绘:

“整个民族分成三个等级,每个等级又再分成许多阶层。人民备受专制压迫与社会不平等之苦。贵族分成几类,一是宫廷权贵,靠着国王的恩宠度日,也就是靠人民供养,他们得到的是某几省的军区长官或高级军职;另外一类是暴发户新贵族,他们充当行政长官,被授予巡按史之职,占据各种文官职位;还有一类是穿袍贵族,执掌司法,而且只有他们才可以担任此职;最后还有一类是地主贵族,他们运用在政治权利被取消后仍然保有的封建私法,对农民进行压迫。僧侣分成两个阶层,一个是收入丰厚的主教和大修道院长,一个是穷苦的布道传教者。”<sup>[1]</sup>

米涅认为,第三等级同样也可以分为两个阶级。首先是上中等阶级,正如他在第二章中所说的那样,这个阶级在攻占巴士底狱的风暴中取得了政权,在国民大会中代表他们利益的是米拉波、拉法叶特和贝夷,还有后来的吉伦特派。它虽是属于中等阶级,但它“居于中间等级和群众之间”,所以米涅在第七章中曾得出结论说,这一派一开始就

[1] 《法国革命史》第6—7页,商务印书馆1977年版。——译者

处于不利的地位，因为它既对中等阶级(富有的资产阶级)所取得的东西感到不满意，可又不愿为建立“群众统治”出力。再就是最底层的阶级，即所谓群众(无产业者)，米涅将丹东分子、罗伯斯庇尔分子、马拉分子和阿贝尔分子统统归于这一阶级。他再也看不到这些人当中还有阶级差别和利益的不同。他对这些团体之间所进行的斗争不再从经济上的对立来加以解释，而干脆解释为由于性格的不同、妒忌、野心、统治欲和道德败坏所致。

大多数政治家和社会学家都将阶级差别断定为历史事实，不过他们也到此为止了。而另外一些人则提出这样的问题：这种差别究竟在哪里呢？一般的回答是：在于财富的不均，在于财产的差异！如果这种说法是正确的话，那么阶级之间的利益斗争原本就是为着财产而进行的斗争了。社会内部所进行的利益斗争归根结底是为了财产，如果要消灭内部的纷争，建立社会的和平，那首先要消灭财产不均的现象，或者是至少要缓和这种状况。在革命之初的几年里，为了缓和财产不均的现象所提出的形形色色的建议就是出于这样的考虑，比如所谓的土地法，针对财富过分集中所实行的赋税政策都是为了缓和这种现象的。某些政治家很快就发现财富或财产关系的建立乃是国内政治史最为重要的因素。

布里索、圣·鞠斯特、马拉、比洛德·瓦朗内，特别是比埃尔·约瑟夫·贝尔纳弗就是这样的政治家。后者不像其他人只在其政治演说中偶尔提一下财产关系的重要，他至少将财产是历史因素的观点在一篇历史哲学文章中记载了下来。这篇文章于1845年由他的妹妹和贝朗热作为《法国革命引论》和其他的著作一道发表了，让·若雷又将其收入由他出版的《社会主义史》第1卷的第98—105页中。

贝尔纳弗在这篇文章中说道：早在驯养动物的太古时代，财产就已开始影响所有的公共制度，因为保护和保卫财产的必要性在那时业已导致“权威”力量的加强。以后开始了农业，土地、树林、河流也都逐步为私人所有，这种财产的影响也随之增强，于是对财产权的保卫便成了

每日必行之事。很快大地主就试图吞并小地主的财产，没有产业的人数在增加，城市在成长，——随着城市的发展，工商业也发展，不过没有产业的人也在增加。富有的地主阶级便掌握了所有的权力。他们成了掌权的农业贵族，直至经济继续发展，工业财产越来越重要，以致具有举足轻重的地位，并开始对公共事务产生越来越大的影响，这时便出现了新的城市贵族：资产阶级和商业贵族。税收现在流入国库，因而国家便拥有大量的财富。大资本、常规军、公共机关也随之出现。小国发展成大的统一的民族国家。这么一来，“欧洲各国的农业财产便成了贵族的基础，公共权力便成了君主制的支柱，可动的财产便成了民主的基石”。

## 孔多塞的历史观

人们大谈特谈经济状况和阶级划分对一个国家的政治制度具有决定性的意义，可革命对历史观的影响绝没有衰竭。几年之内社会状况发生了根本的变化，然而并没有达到预期的理想，这样的事实往往使得政治家和历史学家将革命时代看成是一种通向继续变革的必经阶段，这种变革必将导致政治与社会理想的实现。从这一观点出发，先行的时代同时也是下一种社会形式的准备，是一种为达到理想目标所进行的艰苦的、常常为错误所打断的持续不断的努力。这说明，这种早在革命之前就有的进化思想的根子更深了。同时还有另外一种观点与进化思想一起正开始得到贯彻：迄今为止的发展过程受到历史的局限，并且是必然的。在这种过程的内部包含一定的规律；用时髦的话来说，这一过程是按照内在的规律在进行。法国革命没有达到它所想要达到的目的，原因何在呢？原因就在于观念、习俗和社会关系的不完善，在于上述的这些对于更高的继续进步来说还不成熟。由此人们便得出结论：从一个进步向另一个进步的发展并非在任何时候都可以进行的；这

首先要有一定的前提，要有一定的成熟的先决条件；这种成熟，就像人类历史过程所表明的那样，是缓慢的、循序渐进的、由一个阶段向另一个阶段进行的。

最清晰不过地反映了这种由革命经验所激发起来的思想体系的著作要推安都昂·尼古拉德·孔多塞的《人类精神进步史梗概》，这是在1793年—1794年间吉伦特党人失败之后完成的。

孔多塞将整个发展史看成是“人类精神的进步”，不过这种精神运动并不是脱离所有其他事物而独立进行的，不是自生的；这是身为物种的人的需要，这种需要促使精神一步步地向前发展。所以说进步是按照一定的“普遍规律”进行的——同样按照控制我们力量的个人发展的规律进行的。“然而每一瞬间(在历史过程中——作者)所表现出来的结果，取决于先行时刻的结果，它又对未来时代的结果发生影响。”

在发展过程中所有的一切都有时间性，产生于先行者，又给予后来者一定影响。人无法改变这种有规律的发展过程；人只能从发展的先行阶段认识到发展的方向，以便加速新的即将到来的进步，我们的本性所能希冀的进步。

发展就是这样为了人的不断完善而自强不息，有时是缓慢的，有时则是迅速的。有时似乎是停顿了，甚至是倒退了。然而这不过是一种自欺现象——一种真正笔直的发展道路是没有的。在这一过程中，一切都是有条件的，都有其因果的必然性，进步和错误都是如此。那种认为在迄今为止的发展过程中，社会错误是可以超脱的说法是不对的。

“从根本上来说，”孔多塞在《一览表》的导言中写道，“普遍错误在各个民族中潜入、扩散、繁殖和永久化的方式也是人类理性进步历史画卷的一部分。像促使理性前进，照亮理性途程的真理一样，错误也是理性活动的必然结果。——是在理性认识与欲念或需要对它的推动之间永远不调和的后果……”

人们甚至可以观察到，根据我们精神力量的普遍发展规律，在我们进步的每一个阶段中必然会出现某些先入之见，这些成见的迷惑力与控



制力还会远远超越那个时代，这正如同一个人业已认识到为摆脱谬误所必须的真理尚且还保持他童年时代的、他的国家的、他的时代的错误一样。”

孔多塞继续说道，不光是一个个阶段有其普遍的错误，而且在社会内部，一个个阶级或等级也都必不可免的有它特殊的错误，总的来说，这些错误都是由其地位决定的。

孔多塞将整个发展分为十个阶段。第一个阶段包括人还生活在单纯的家族范围之内，直至联盟的建立(部落，村落)；第二个阶段到农业的出现；第三个阶段到文字的发明；第四个阶段到在希腊(苏格拉底和柏拉图)出现了真正的科学；第五个阶段从亚里士多德到希腊罗马科学的衰微(基督教的胜利)；第六个阶段到十字军时代；第七个阶段一直到印刷术的发明；第八个阶段到笛卡儿；第九个阶段到法兰西共和国的建立；第十个阶段从1793年开始，十八世纪的社会理想终将实现。

限于我这本著作的篇幅，不能对上述的说法详加论证。按照我们今天研究人类学和社会历史学的水平看来，这种分期法肯定是错误的。然而除此之外，我们发现孔多塞对发展进程有着很强的眼力。他认为，原始技术能力的形成和农业的出现对社会发展起了一种特别的影响。农业才使人们定居下来，并使人口增加，继而又促使了财产法的出现、技术的发展和分工的形成，这样一来，游牧时代业已存在的三个阶级(一是牧主，二是家族公社中的服役人员，三是奴隶)又补充以工人(雇佣工人)为第四阶级，和手工业者为第五阶级。当然这种向农业的过渡并非像孔多塞时代一般人所臆想的那样：一直从事畜牧的公社突然之间搞起了农业；而首先只是妇女在其家园旁边栽种一些野生粮食作物，所以孔多塞也像弗格森一样，把妇女看成是农业的发明者。

孔多塞对人类历史先行阶段发表了不少正确的观点，然而在他对近代的描绘中又表现出他完全是囿于十八世纪自由理性主义观点的思想家，将政治和社会活动归结为经济发展的观点的萌芽也消失殆尽；一切进步仿佛都是哲学的作品，而后者又被理解为理性思考的自由结果。

孔多塞还没有超出他那个时代自由个人主义的社会观。迄今为止整个历史过程对他来说都为了追求这样一个目标：将个人主义从妨碍个人能力发挥的社会或国家的限制中解放出来。孔多塞还有这样的观点，即社会内利益冲突的斗争是有益的东西，因为只有从斗争中才能产生出“全体利益”的结果。

他的由法国革命所引导出的“未来进步”阶段，除了唯心主义的虚饰之外，倒是表达了吉伦特党人所要实现的政治原则：给予经济活动、商业、交通、宗教和言论以尽可能大的自由。

## 圣西门的历史观

孔多塞的著作对他那个时代的历史学家有着深远的影响，其中对克劳德·昂利·德·圣西门的影响最大。在他所进行的历史研究中，他几乎处处紧步孔多塞的后尘。他对雷纳尔的《政治哲学史》也深有研究，许多论述使他具有伟大的历史哲学家和马克思唯物史观先驱者的声誉，倘若仔细鉴别即可看出，这些都不过是孔多塞或雷纳尔思想的改头换面或扩展而已。

在革命后的社会学家和历史学家中，很少有像圣西门这样受到这么高的推崇。《共产党宣言》因误信了安凡丹——圣西门学派的观点而将其归为伟大的空想社会主义者的行列，其中说道：“本来意义的社会主义和共产主义体系，圣西门、傅立叶、欧文等人的体系，是在无产阶级和资产阶级之间的斗争还不发展的最初时期出现的。”<sup>[1]</sup>自此之后，便以伟大的空想主义者而闻名。实际上他既不是空想主义者，也不是社会主义者。尽管他对即刻到来的工业经济时代有着种种奇异的幻

---

[1] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，第281页。——译者

想，然而他还不能称为空想主义者，这一点弗里德里希·穆克尔博士在他的《昂利·德·圣西门其人及其著作》一书(1908年耶拿出版)中已详加论述，而且在他看来圣西门还是一个伟大的社会主义者。古斯塔夫·艾克斯坦博士在一篇题为《新老圣西门》(《社会主义和工人运动史文库》，第2卷，第423页起)的文章里却将这一陈旧的观点推倒了，这使人们不得不加以承认。他说，圣西门不仅不是一个空想主义者，而且更不是一个社会主义者(同上书，第426页)。完全正确，因为他既不致力于生产资料的社会化、国有化或公有化，也不主张废除雇佣制、土地和生活资料的某种均等。如果说将圣西门也算为社会主义者，甚至共产主义者的话，那么为提高下层人民生活所作的任何进步的努力都要视为社会主义了。

不过穆克尔和艾克斯坦两人都还把圣西门看成是那个时代的杰出的历史学家，但在这一点上较之穆克尔，艾克斯坦要冷静得多、敏锐得多。前者正如传记作者所常有的那样是偏爱他的英雄的。如果将圣西门在历史方面令人耳目一新的论述和革命时代及以后二十年间的社会哲学文献相比较，人们马上就可以看出，圣西门的历史理论绝大部分是稳健适度的，并没有卓异之处。他对他前人的思想往往补充进某一新的部分，他的贡献更多的是在于：吸取他人的观点，消化它，并为着进行某种社会改革全力以赴地宣传这些观点，而不在于他把握住了社会史的新问题。

圣西门也像孔多塞一样，将历史的发展看成是精神的不断进步。这种精神的进步又是按照一定的规律进行的，也就是说，后面的发展阶段承接前面的发展阶段，并为前面阶段所制约，这种发展阶段是不能随便改变的；它们在因果关系上有种必然性。圣西门在其《组织者》一书中曾清楚地写道(见《圣西门全集》安凡丹编纂，1865年在巴黎出版，第22卷，第118页)：

“不断走向完善的发展在任何时候都不是一开始按照某一个天才的人物所拟定的道路前进的，这种道路是不会为群众所接受的。这也为

事物本身的本性所排除，因为前进的更高的规律强制一切，掌握一切。对此人只是工具而已。尽管这种力量来自我们自身(亦即人的精神的流露。——作者)，然而摆脱它的影响，掌握它的作用，我们却又无能为力，就像任意改变我们星球围绕太阳运转的原动力一样。我们唯一能施加影响的乃是第二性的作用。我们所能够达到的一切是：对我们所必定走的道路钻研透彻，而不是盲目地受这种道路的摆布，然后以我们对因果关系的认识来按照这种(我们真正天意的)规律办事。顺便说一句，我们在哲学上的伟大进步也正在于此(在这一方面——作者)，这种进步有待我们在这个时代去争取。”

发展阶段是以有规律的必然性相互衔接的，它们不能为天才的念头或意志行动所改变，只有通过人的意志，第二性的作用才有所体现，这也就是说，人能够认识精神进步对社会生活的作用，并按照其动向采取一定的措施，使必然性的东西更加畅顺地进行，或者消弭某些作用的后果，即化凶为吉，或者限制它。人们虽则不能使发展的途程完全偏离轨道，然而却可以通过对前进道路上障碍的排除来使社会进步，更为顺利地发展并加速这种发展。此外，人们还可以采取相应的措施以减缓或阻止第二性、第三性作用的发生。圣西门也多次这样宣称：“了解人类精神的途程，然后为文明的完善而工作，这就是我为我规定的目标。”

我们举例说明这个观点。精神进步在影响各国经济生活的同时，也促成了特别的技术熟巧的出现，后者又导致一定的财产形态，财产形态又影响这些国家的政治活动和生活状况。在孔多塞那里我们就已发现了这一概念，圣西门大约是从他那里抄袭而来的。(前面已经提到过，巴尔纳弗的观点中就很清晰地出现了这一概念。)所以说，人的精神就是原动力，在其前进的过程中它引导人类发明新的技艺，使用新的技艺；这样的结果是从中又产生了特殊的财产形式。可是在这些财产形式中，圣西门看到的不是精神进步在一定阶段的必然的历史结果，不是历史上存在过的作用；只要其精神上的和技术原因的限制性继续存

在，这种作用就不能任意加以改变；只有在“精神进步”业已在某种程度上超越了这种作用，然后它才能消失——圣西门反而从中得出结论说，如果这种财产形态的确对政治生活有某些作用的话，那才谈得上认识这些作用，并这样塑造财产秩序，以使其以所希望的有利方式来影响一个国家的政治生活。他在《论工业》的一篇文章中指出(《全集》，第19卷，第43页)：“规定财产的法律是所有法律中最为重要的法律，它是社会大厦的基础。那种决定权力分配和调整权力使用的法律只是第二性的法律。财产一定要这样的结构，要使得财产所有者尽可能发挥生产上的作用。”

在该卷的第82页中他曾写道：“我们要说，人们不能设想，规定权力分配的法律(就是宪法——作者)不具有根本的意义。我们还远远没有这种离经叛道的意思。毫无疑问，议会政府要较之其他政府为好；然而它也不过是一种形式，而财产形态则是根本的基础。由此可见，财产制度实际上是社会大厦的支柱。所以我们认为，最为重要的问题是实行怎样的所有制才能促进整个社会的福利，从财产的意义上来说什么叫自由。”

换句话说，实行未来的工业制度时首要的是，要使所有制尽可能适应这一制度的要求。圣西门在另一处也写道(罗德里魁编纂的《全集》，第2卷，第63页)，维护所有制乃是政治的大目标，因为在他看来社会的存在取决于所有制，——然而维护的不是封建占有，而是以资产阶级赢利为基础的所有制。

由此可见，像保尔·巴尔特之流的社会哲学派将圣西门看成是马克思唯物史观的真正奠基人，这只能说明，他们既不了解圣西门，也不理解马克思的历史理论。对圣西门来说，经济方式不是决定一个时代意识形态的第一性的东西，第一性的东西乃是精神。更正确地说，是一个时代的精神方向，是它在发展的途程中产生了某种经济制度，其结果又影响于公共生活，特别是政治。经济状况，用圣西门的话来说只是“第二性”的。经济状况似乎只是精神进步所引起的一系列作用中的

中间环节。因而圣西门根本就没有想起要从经济状况中来解释他那个时代的诸如哲学、道德、宗教观点的精神潮流。甚至那些我们在雷纳尔那里所发现的初步萌芽在圣西门那里也不见了。可是他认为，各个观点领域并不是相互没关连的，所有的领域都是一个时代精神生活的部分，受进步规律的制约并且相互影响；所以，所有的领域也都必须沿着人类精神前进的途程前进，与其协调步伐，当它们不应和它发生冲突，或它们之间陷于冲突的话。

## 圣西门关于宗教发展的观点

在圣西门有关宗教的言论里对上述的观点说得最为清楚。他认为，古老的宗教一律来自理性，是从教士的宗教推理中演化出来的。不过它们是与时代的知识水平相适应的。正因为如此，宗教才表现出一种全面的坚韧性来，并对公众生活起一种有益的影响。后来便出现了一种由上帝自己创立并由它给予永恒的神的道德原则的基督教，基督教既克服了苏格拉底所奠定的有神论，也克服了罗马民间宗教。因为天主教表现为中世纪中期时代精神的最高级的产品，所以它就成为一种构成社会推动人类进步的力量，这种力量将皈依的各个民族团结为一个巨大的文化共同体。在查理大帝将政教分开并由此通过天主教创造了促进人类普遍利益的前提之后，天主教的意义也就更大了。于是它就成了艺术、科学、工业和善行的赞助者。

可是后来发生了变化。科学的发展超越了教会的教义，这样一来教会便屡屡成为精神进步的对立面。哥白尼用他的学说将中世纪的人从其偏见中解脱出来，并消灭了“基督教整个的科学支柱”。巴科、笛卡儿、洛克、伽利略、牛顿和其他人继续对基督教加以破坏。这样它便陷于巨大的危机之中，只有过渡到一种新的更高一级的宗教，新的基督教才能把它从危机中解救出来。这种新基督教“正如原始基督教

一样，受到道德力量、舆论威力的支持、保护和促进”。

这种新的基督教之需要等级制度、伦理学说、教化和教义并不亚于老的基督教。圣西门在《新基督教》一文中曾对此作了如下的阐发：

“我要为新基督教徒阐明一种信仰。我要指出，这一宗教建立了一种适合当前欧洲精神文化和文明状况的独一无二的社会学说。我要证明，接受这一学说就会掌握用以消灭那些可怕的弊端(以最好的和平方式)的唯一手段(这些弊端之所以出现，那是因为自十五世纪以来精神力量的逐步崩溃，肉体力量的逐步侵袭)；接受这一学说还为了掌握使肉体力量就范的手段(通过在新的基础上对精神力量的调整，对精神力量加强到能控制尘世力量的无限欲求的程度)。我最终还要证明，接受这一新的基督教还可以使我们将人类特殊知识逐步完善的工作做得尽善尽美，这样促进文明的进步比任何其他的准则要无可比拟得多。”

作为这一称之为“物理主义”的新宗教的道德命题，圣西门说出“人应工作！”这样的要求。

在所有这些表述中，人们感受不到任何的唯物史观的气味。那些将圣西门看成是马克思主义先驱者的学者是迷惑于他在不同场合指出了经济状况和它对政治生活的巨大意义，不过圣西门所谓经济因素的观点从来没有超出孔多塞或雷纳尔的范围，虽则他对他们的举例也做了某些新的补充。对他来说，所有历史进步的本源是理性，这种理性不能只通过自己的推动而自我发展，而是要通过为满足肉体上需要的人的努力；这种理性要经历形形色色的鼓动，特别是在发展的低级阶段。经济状况只是理性作用因果系列中的环节。再者，雷纳尔对某些经济影响较之圣西门又有清楚得多的知识；比如雷纳尔认为天主教对中世纪奴隶和农奴问题的态度是由其身为封建政权机构的性质决定的，但圣西门对那些年高的主教和他们的道德学说则常常怀着单纯的敬佩之情，而对这些学说与中世纪的经济机构的密切关系以及教会在这种机构中的地位却一无所知。相反，他把古老的教会只看成是纯粹的精神力量。

## 圣西门和孔多塞

将整个发展过程分成人们通常所认为的一系列的阶段，并对这些阶段的特征加以描述，这是圣西门所做出的杰出贡献。仔细加以比较就可以发现，圣西门有关发展阶段的划分是仿照孔多塞的划分做出的，不过圣西门所划分的人类历史发展阶段比孔多塞多。孔多塞的第一个阶段，在圣西门那里分成了两个部分，第二个阶段亦是如此。只是圣西门的关于土著秘鲁人和墨西哥人的阶段是孔多塞表格中所没有的，而孔多塞又把希腊的发展分为两个时期，并对希腊人在精神方面的进步对后世影响的评价远比圣西门为高。

在个别情况下人们不得不承认，圣西门是超过了他的先行者的，比如他更加注意到将民族学的研究成果用来描述最早的发展阶段；孔多塞从无神论的立场出发，认为宗教发展只不过是一种精神上的迷惘，而圣西门在研究最早的发展阶段时，则把宗教联系起来加以考察。然而他们两人在基本观点上并没有本质的区别。只是在对即将到来的时代的看法上两人有明显的区别：孔多塞认为，未来时代是1791—1793年大革命的政治自由和哲学原则的继续，而圣西门则认为将要到来的是工业主义时代的统治，即工业家的时代；按照当时的概念所有从事生产性工作的人：企业主、银行家、商人、企业职员、工人、小手工业者、艺术家等，总之所有那些与大地主、僧侣、贪利者以及其他的“寄生虫”相对立的人都是工业家。在圣西门看来，这种新的工业社会形式在其基本方面业已在革命后的英国实现了。英国宪法得到了他特别的评价，他说，就其所包含的自由与伟大来说，这部宪法几乎是没有什么可以做的了。

这种未来社会理想的不同可以从这两位社会哲学家进行写作的时代状况的不同得到解释。孔多塞撰写一览表时正是革命战胜其敌人之日



(虽则吉伦特垮台了),所以在他,一个受到那个时代激进的哲学观点鼓舞的共和主义者看来,伟大自由的革命原则必胜无疑,而圣西门则是二十年之后才撰写他的主要著作的,那时伟大自由的场地业已打扫干净,新兴工业资产阶级的势力急剧膨胀,与英国那种相似的工业主义时代眼看就要来到法国。

圣西门与革命时代社会哲学家相比,其高明之处就在于,后者坚定地相信立法,特别是宪法对社会生活有着神奇的影响,而圣西门则认为政治宪法的品质仅有第二性的意义,对人民生活舒适与否起决定性作用的乃是经济状况,首先是财产制度。

然而不能就此得出结论说,圣西门较之大多数同时代人对当时法国阶级划分及其经济原因有着更深一层的认识。在这方面,他不仅远远落后于马拉,而且也落后于米涅,甚至比杜尔高和内克也不如。有一个很简单的事实就可以证明这一点:圣西门受J·B·塞斯的经济和谐理论的束缚,把“工业家阶级”理解为企业主和工人、银行家和小农、商人和手工业者,并设想在他们中间存在着一种普遍的经济团结。马拉决不会犯这种认识上的错误——在马拉看来,工人的利益在于将自己的劳动尽可能高地卖给企业主或老板,而企业主的利益则相反,他要尽可能少地付工资,尽可能多地取得劳动产品。

圣西门的三个杰出的学生,一个是历史学家奥古斯丁·蒂厄里;一个是社会哲学家圣阿曼·巴扎尔;一个是国民经济学家米歇尔·L·薛瓦利埃。在某些方面是青出于蓝而胜于蓝的,特别是巴扎尔发展了他老师的某些思想要素,并比他更要系统一些,较之圣西门,他对政治经济学更为精通,对经济发展了解得更多些。他的关于财产对社会形式的意义的阐述更是慧眼独具。圣西门幻想实行工业制度会大大地改善劳动者阶层的命运,会使整个工业家阶级的利益一致,而巴扎尔对此却不表赞同。他已经看出了产生于资本主义生产过程的企业主和工人之间的矛盾;与圣西门相反,他认为工业制度为未来带来巨大的希望只是通向更高的经济组织的过渡制度,在这一最高的经济组织中生产资料是社会

公有。正如刚刚所指出的那样，巴扎尔比圣西门的高明之处基本上是在社会经济学方面，而在真正的历史学领域中他是紧步圣西门的后尘的。

## 维科和帕加诺的历史哲学

上面我们已经分析过法国人对人类发展过程的描述，在意大利，十八世纪末也有人继承维科历史哲学的衣钵，为阐述社会发展过程而做出了不少努力，这些尝试也许比法国人的研究还要有意义。这当中自成体系，最有价值者乃是弗朗切斯科·玛丽亚·帕加诺有趣的著作，它的德文译本名为《试论各民族的文明过程或市民社会的起源、发展和没落》，共分两卷，1783—1785年那不勒斯出版(译者为约翰·高特弗利德·米勒，译本于1796年在莱比锡出版)。

帕加诺，实质上当时意大利整个的历史哲学著作也是如此，继承了乔巴蒂斯特·维科的衣钵，不过他受到十七、十八世纪英国政治学说和历史哲学的影响，对维科的历史观补充了新的天才的思想。特别是休谟的经验主义历史观对帕加诺影响极大。另外，他较维科对古代史，尤其是罗马史具有更为精湛的知识，他一洗维科那种神学气和神秘的味道，在论述的过程中，他常常勇敢地摆脱掉教会的学说。正因为这样，他也像他的朋友加埃坦诺·菲兰杰里(八卷本《立法科学》的著名作者)那样一再和那不勒斯教会当局发生严重的冲突。

维科在1725年发表的主要著作《各族人共同性格新科学概论》(威廉特·韦伯译，1822年莱比锡出版)中曾认为，人类的发展过程是由向着同一方向发展的人的精神决定的。对维科来说，所有的历史事件无非是精神发展的作用；所以整个的世界史本来就是精神的不断进步，为此他将它的新科学也自称为“人类精神史”。然而这种人类的精神并不是随意发展的，在其背后是作为动因本源的天意，天意假手人类本性的需要而指导和引导人的精神前进。他在这部著作的导言中曾这样解

释他的历史哲学的主导思想：“上帝通过人自己的需要指导由于原罪从内在的正义而堕落的人，使人从动物性的分散的迷惘状态里上升为群居生活，以此使人上升为真正的人，其基本条件乃是社交本性。”

从根本上来说，这先是由奥古斯丁所代表的，然后由托马斯·阿奎那做了更为详尽论述的历史学说：整个世界过程是按照天意来进行的，然而上帝的力量并不是不断地直接干预这一过程，而是由上帝所赋予一切事物内在的本性来推动这一过程。因为这一本性是由上帝以某种意图来赋予人的，如果人受其本性的驱使，那人也就是遵循了上帝的意图和目标。并非任何人或任何团体(部落，民族，国家)在任何时候都按照上帝的意旨行事，相反，大家都在追求特殊的、相互背道而驰的目标。然而从矛盾与混乱中所产生的作为历史后果的东西，归根结底不会越出天意的目标之路。通俗点说，天意充分利用了人的意图和目标行动，以达到上天自己更高的目标意图——在维科看来，这种目标意图正好是为了人类的完善和福利。他在他那部著作的卷五第一篇第4章中曾这样解释说：

“毫无疑问，是人自己创造了社会世界；这是我们(维科的)科学的无可争辩的首要原则……然而尽管如此，这一世界无疑是产自一种精神，这种精神又由于人们各有其目标，所以往往呈现出多姿多态，它有时与人的目标背道而驰，但总是高于目标；它对人类这种非常有限的目标只加利用，以为达到更高的目标服务，来维护地上人类的生存。这样人类便耽于兽性的淫乐，于是生养众多，便出现了家庭；这时家长便对受保护者擅作威福——从而出现了城市；于是贵族便对平民滥用他们的领主权利——这样一来他们便陷于法律的锁链之中……”

从“新科学”的这种基本原则中，维科得出了两个非常重要的结论，第一是历史的发展过程“不是偶然的游戏”，而是具有因果联系的链条，也就是说，历史是按照一定的因果规律发展的。然而这并不出于天意之外，而是被纳入上帝的计划之中，在某种程度上来说是作为手段的因素服务于上帝普遍的理性目标。第二是各个不同种族和民族的

发展过程都是向着同一方向进行的。

在十六、十七世纪地理大发现之后，人们不禁提出这样的问题：“迄今为止未知地区半开化民族和蒙昧民族为什么有那么多风俗习惯与已知世界的风俗习惯相同，或和我们祖先的风俗习惯一样？”起初的回答是简单的，人们设想以往各民族是以相同的风俗交往和联系的，还有的说这是由于人类有共同祖先的缘故。后来到了十七世纪，随着人们人类学和地理知识的增加，这种观点再也维持不下去了，又逐渐有了这样的认识：从实质上来说，进步都是沿着相同的方向取得的，因为人类的本性(资质)是相同的，所以进步也是因同样的本能和内在的动机促成的。

这也是维科的观点，现在和以前都相互不熟识的民族有着类似的思想。维科认为，这一事实说明了这当中必定有相同的原因或动因。在他看来，原因就在于所有的人都由上天赋予相同的“感觉”，亦即“相同的共有的本性”。而且不仅整个的资质是类似的，“人类需要的感觉”对所有的人来说也是共有的，以致人们“不假思索”就有共同的感觉。由此看来，无论是在自然状态中，还是在向更高的社会阶段不断发展的过程中，在各民族中一再出现类似的渴求满足的需要，这种需要以相同的方式决定了行动的意志与目标。总之，从整体来说，发展方向是相同的；从个别来看，又有形形色色的差别，因为人的思想、感觉和意志冲动除了取决于人自己的本性之外，还要取决于他所在环境的性质(维科将此称为“地区性质”)。岛屿与陆地的性质不同，在这里生活的是农民，在那里则是商人；炎热晴朗的气候和寒冷阴湿气候不同，所以那里的人性格明朗通达，这里的人性格迟缓沉郁。

维科和帕加诺都认为，整个人类史就是人类精神发展史，这种精神发展的方向基本上是由人的本性决定的。不过帕加诺和维科不同，他从发展的过程中剔除了上帝的意旨。在他看来，在这一过程中也有朝向某一特定目标的一定的意向；不过这一目标不是上帝赋予的，而是自然赋予的。“自然”，帕加诺直接解释道：“决定极终目标和最后目标。”

人的最初思维方式类似是所有地区人性类似所致，特别是人们都以同样的方式为本能驱使要自我保存。这绝不是说，人的思维方式在继续发展的道路上保持不变；在各个发展阶段上它是经常变化的，因为思维不仅取决于先天的精神，而且也取决于人在其中的生活环境(社会生活状况)，以及他的经验的总和。帕加诺所说的经验不仅是个人经验，而且也是社会上流传下来的经验，换句话说，思维方式不光决定于人的精神天资，同时也取决于社会环境的影响。他提问道：不同发展时期的人对相同的事物为什么有不同的见解和评价，他回答道(在第1篇第1章)：

“其中的根源不就在于概念的联结上吗？因为概念是不同的，概念联结也必然不同；而概念不是来自人们所处的不同的环境和生活状况吗？在相同的环境与状况之下，我们又处于相同的关系之中，那我们的概念几乎是相同的。因而，我们的思维和行动方式也必然是相似的。按照宇宙间的法则和规律，在某些时候，同样的情况会重复出现，因为人、社会和一切事物总是按照同样的规律以同样的方式来发展的，外部事物对人总是处于同样的比例和关系之中。所以说如果人和社会也像个别人一样受到相同的发展规律的制约，在其必不可免的、无法改变的发展过程中达到了相同阶段，那他们也就会有相同的概念，除了不同的气候和特别偶然发生的某种偏差外——即偶然事件，就其因果关系来说，虽则同样包括在整个伟大而不变的链条中，可是由于我们悟性的限制，我们不能将其归因于某些基本法则。”

由此可见，在发展的过程中，思维方式是在不断变化的；而在同一个发展阶段上，则基本上是一致的，尽管在个别方面由于特殊的影响而可能出现某些偏向。因而不同地域从未相互接触过的民族，有着相同的概念与观点，这在帕加诺看来是完全自然而然的事，其条件是，在发展的过程中达到了相同的发展阶段，从而生活于相同的社会环境之中。

发展在相同的方向上进行，这同时也说明，发展是受到“一定规律制约的”，亦即按规律进行的。只有把历史当成一个有着严格规律的

过程而进行哲学的研究，它才能成为一种真正的科学，“一种像数学一样同样可以严格证明的科学”。

“直至目前为止，历史还只限于列举没有意义的空话和事件，现在它却变成了人类精神发展的专门学科。是的，它不仅是精神知识，而且也是一种真正的科学。与一般学者的看法相反，它有一种可以得到严格证明的能力。哲学史向我们指出了在所有民族发展的过程中的稳定性和相似性，虽说状况和时代将它们远远地隔开，有的生活在炎热的地带，有的生活在寒冷的地方，有的民族正处于灿烂辉煌的年代，有的则在现代的世界史开始之日曾经强盛过。”

## 路易斯·亨利·摩尔根的先驱帕加诺

帕加诺提出了上述历史学的命题，不过他并没有停留于此；他试图依据这些命题描述市民社会(国家)的起源、发展和衰落。这一十分有趣的尝试远远超过了孔多塞所提出的问题，在某些方面使人想起美国人类学家亨利·摩尔根在《古代社会》(德文译名，1891年斯图加特出版)一书所做的同样的尝试。

帕加诺不像弗格森等人那样从社会出发，他一如孔多塞，立足于单个的人。帕加诺并不具备真正的人类学的知识，可他精通古希腊、罗马作家的著作，并试图从这些著作中得到有关最早人类在所谓自然状态中的生活方式的启发。在他看来，最初的人类必定分散于原始森林之中，没有家庭，如同荷马所说的“食莲者”一样，是胆小、和平，以树芭草根为生的人。后来由于地壳和气候的变化，人也变得胆大一些，受自我保存本能的驱使而扩大了摄食的范围：人开始追逐野兽，手持棍棒，最终拿起长矛作为武器，以便刺死野兽：于是人就成了猎人，从而进入了蒙昧时期发展的第二个阶段。肉食的结果提高了人的性欲，男人便抢夺妇女(帕加诺想象为单个人游来荡去，以求一逞)。为了能够看

管活的掳获物，不致逃掉，所以就有必要建造一个坚固的隐蔽之地，以便将其囚禁起来。开始时将这种掳获物架至山洞和地穴里，再后来男人便造起牢固的有着篱笆的茅屋，于是便出现了固定的住所。由于儿子也和抢来的女人住在父母那里，家庭也随之出现，继而发展为家长制的大家庭。

随着家庭的出现，争斗和战争也应运而生；因为“妇女是将斗争带到地球，使男人以武器反对男人的第一个起因”。此外，那些没有能力自我保护的弱者或住在强者的田庄，或住在田庄的附近，这样就出现了农奴、仆役、战时陪臣、接受保护的隶属，而战争中失去自由的战俘便成了奴隶。

在这一原始发展阶段的构想中，帕加诺表现出还完全受当时流行于意大利和法国的那种天真的观点的束缚——尽管弗格森和休谟有着不同凡俗的见解——不过他并没有按照老框子简单地将国家社会设想为由父权制的家庭组合而成，政府也由家庭建立起来；而是设想从父权制家庭中首先产生出来的乃是以亲属联盟为基础的家庭、氏族和部落的组织。就这一点上来说，他有了大有希望的进步。父权制家庭扩大的结果，正如他在第二卷的第一章中所说，从主要家庭中脱离出分支家庭，它们聚族而居，于是就出现了村落，这同时也就构成了包括许多大家庭的父权制的家庭或亲属联盟。继续繁衍分支的结果，就出现了家族性的地区联盟和氏族联盟。这不是市民政治的，而是血亲的组合将他们团结在一起。帕加诺认为，古代日耳曼人分为血亲的村落、区社和部落公社就是这种亲属组织的事例，特别是有组织的古希腊人部落和氏族以及罗马人的特里布斯、库里亚和塞都里亚<sup>[1]</sup>更是如此。

在帕加诺看来，这种建立在血亲关系基础上的组织还算不上真正的市民社会或者说是完善的社会，只是一种中间阶段。血亲联盟先是要组合成牢固的“社会体”、建立城市、成立国民大会、组织行政机构、

---

[1] 均为古罗马的政治区划。——译者



推选出国君，这样就达到了一种政治形态。尔后它们才能摆脱掉野蛮的社会状态，并成为真正的文明或文明化的社会(国家)。由此看来，恺撒时代高卢人还没有建立国家，希伯来人在定居迦南之后，也没有处于士师的统治之下。只是随着扫罗和大卫王的君临，希伯来人才建立了国家。所以说社会和国家是不能简单地等量齐观的。早在国家出现之前，就已有了以血亲联系为基础的社会。帕加诺认为国家虽则也是“社会体”，可是相对来说它是在较晚的发展阶段中出现的特殊社会。他将此称为与先行的社会形式不同的政治的、文明化的或者说也是完善的社会。

帕加诺设想，在国家建立之前就已形成了以亲属联盟为基础的普遍的氏族公社，从而他已达到了与人类学最新研究成果基本上相吻合的认识。然而他在法的观点上大都紧步十八世纪英国社会学家的后尘。他既没有摆脱罗马法的构想，也没能摆脱十八世纪法国自然法学说。他在解释和论证土地个人占有法时，也援引业已多次提到的洛克和卢梭的自然法的观点。弗格森认为，土地占有首先是在这里生活和狩猎的群体或团体的集体财产，决不是从狩猎一过渡到农业立即就有了私人财产法，最先出现的只是有限的使用权，而后才变为私人占有权，所以说土地占有权是很晚才出现的历史社会权；而帕加诺把财产占有权视为自然法的流露，是人“与生俱来”的。他得出结论说，人一定要吃，所以人对活命的自然产品就有一种个人的索求权。为此他可以任意取得他生存所需要的东西，因为按照自然法，这是属于他的，为他所有，并且他的占有权一直可以“达到他的受尘世秩序和法律所限制的力量所能达到的地步”(第3篇文章的开头，第1章和第2章)。帕加诺继续说，所以一个要建立家庭的人就可以取得为其家庭住所所需要的地方，取得以维护其家庭为目的的宅边田地和草地。



## 第七章

# 从伊瑟林到赫尔德的德国历史哲学

十八世纪德国文化史著作的发端——人类地理学的观点——宗教史试论——作为自然动物和社会动物的人——雅可布·韦格林的历史哲学——赫尔德的历史哲学——赫尔德的国家观

### 十八世纪德国文化史著作的发端

十八世纪后半叶的德国历史观和那个时期法国的历史理论是极其有趣的相似，这种相似性并不都是相互影响的结果。不过总的来说，德国对历史发展进程的研究与法国比较起来是抽象的，循规蹈矩的。德国的历史研究，对实际的国家政治缺乏了解，不像英国的历史学和社会哲学，它们对实际的国家政治表现出充分的理解。这不仅是因为英国的政治生活较之德意志各小邦来说更加全面，更加资产阶级化，而且因为英国的历史学家和历史撰写者大都亲自参与当时的国家政治，并担任举足轻重的角色。

尽管德国的文化史家也将发展史看成是精神不断进取的结果，但

区别就在于，这种精神在德国人那里要比在法国人那里抽象得多。在法国史学家看来，这种精神也无非是人类的理智，而在德国史学家的眼里，却常常是二元性的，脱离人体而独立存在的精神体。

伊萨克·伊瑟林的《人类史》(1764年在巴塞尔出版)则为此提供了最好的例证。按他的观点认为，其杰作即是历史的人类精神是自然的某些特殊情况。有时他依照先行的二元论的观点，将这种精神理解为可以脱离人体而独立存在的灵魂实体，而有时又理解为思维能力或“内心感觉”的总和，而且这种人类的精神完全从自身来汲取思想，只有“在它附于某躯体之时(尽管它比躯体无比尊贵)，”它才受到体质的影响。在上几章里所提到的一些作者中有人已认识到某一时代的观点受到自然环境、社会生活条件和生活需要的影响，而伊瑟林却还将概念看成是纯粹的精神创造。他虽则根据法国人的观点也认为，思想世界也部分地受到气候和自然环境的制约，可是这种制约性并不是直接的，它是通过这样的道路实现的：热、冷、空气、营养等对人体发生作用，因而体质和“感官”同时发生了变化——这又反过来影响了“内心感觉”。实质上这是希波格拉底观点的再现，只是没有后者那么明确而已。伊瑟林关于人类概念、世界起源的观点很难用几句话来表达清楚，在他的《人类史》第十九部分的开头却有这么一段很能说明问题的话：“这样，人就受到三重法则的制约：感官使本能与欲念发生温和的运动；想象点燃了感情运动和热情的烈火；理性照亮了意志的冷静判断。”

对于原始民族的政治经济生活，古老的法律制度和社会制度，伊瑟林知之甚少——为此他更加喜欢做抽象的构想。他虽则读了一些人类学的资料，可是他所感兴趣的不是自然民族的生活状况，而是他们的“感觉和情感”。所以他将处于低级文明阶段的人干脆想象为他那个时代的文明人，也就是说，他以十八世纪西欧的一个一般哲学家的“内心感觉”和思想来装备这种原始人，只是扣除了前者文明的风习。伊瑟林完全缺乏弗格森的这一认识：将自然状态的人想象为“扣除了我们

伦理道德的”现代人是根本错误的。

另外，伊瑟林不具备他那个时代的英法两国政治学和社会哲学的真正知识，他还囿于《创世记》中关于创世的传说，将人类从半动物的状态进化而来的说法拒之千里之外。在他看来，原始人至少已具有撒摩耶人和巴西印第安人那样的理解力与能力。他径直向读者断言，原始人长期生活在孤立的状态之中。男人和女人起初也是完全分居，只是为了交媾他们才偶尔短暂相聚。尽管有这种孤立状态，最初的人类还是创造出一种语言，这样在他们相聚中相互交谈，而且还可以用这种语言进行思考。只是通过一直是孤立的人的联合才出现了社会。在伊瑟林看来，联合的动机在于人对彼此相处有种甜蜜的“舒适的感情”。首先是男女生活在一起，后来近亲相处一道。这样就先后出现了个别家庭、家族、氏族、部落，最后当调整共同生活成为需要时，便出现了市民社会(国家)。

紧接伊瑟林的《人类史》，便是卡尔·R·豪森的《人类史初探》(1771年在哈勒出版)，克里斯托夫·迈因纳的《希腊罗马经济起源、发展和衰落史》(1781—1782年在伦戈出版)，以及M·费尔塔尔夫人的五卷本《人和民族的哲学史》(1784—1794年在萨尔茨堡出版)，这些书从理论的角度上来看意义不大，所以在这里就不加赘述了。而加特尔、施皮特拉、默塞尔、施勒策尔等人在历史观方面较之伊瑟林却高明得多。在他们身上，伊瑟林唯心主义的精神概念不见了，他们虽则还把历史看成是精神的作品，然而这种精神就其本质而言不过是理性或理智。而且这种理智的进步并不是自然而然发生的，满足人类需要乃是这种进步的原动力；理智的发展并不是随意进行的，而是根据人的自然气质在自然的影响之下进行的。所以说发展方向——尽管不是在所有的细节上——大体上是有因果联系的，并不是偶然的。

揭示因果联系，这是史学，特别是文化史和文明史最重要的任务。约翰·克里斯托夫·加特尔在他的《历史万有文库》(第1章，第85页)中宣称：“一切都相互联系、相互推动、相互印证；一切都被推动、被

证明；一切再次去推动、去证明。高贵者卑贱者的事，个别人的事，所有这一切人的事，私人生活的事，这个大千世界的事，甚至是没有理性没有生命造物的事和人的事，所有这一切都相互吞噬，相互联系。”

在他看来，将文明史结构中的各个事件分开来，没有联系地进行研究是错误的。他说：“认真说来，只有一种历史，即民族史。”

在这些人当中最重要的历史头脑应当是奥古斯特·路德维希·封·施勒策尔。他也像加特尔一样，为历史提出了证明历史现象之间的联系，以彻底了解现状的任务。他以他的《通史》(1772年出版)概念说道：“我们要从国家到国家，从民族到民族，从时代到时代，在所有的道路上来追寻东西方人类史这条和那条路线的绵延不断的兴起、昌盛和衰落史的原因和影响，并以这样的意图来考虑最伟大的世界性的事件。”

为此，一个历史的撰写者首先要将自己的注意力集中在研究各民族的文化形成和政治生活上。帝王传记、按照年代详细描述朝代的交替、战争、战役等(而这些都符合公元后中世纪的人物的胃口)，则是极其次要的。更为重要的是，要重视技术和发明，按施勒策尔的解释，要重视“一切促使人类有长足的进步，或大倒退亦即大衰落的事物”。

人类的历史对他来说首先是发明史。他认为，重大的发现和发明就为历史揭开了崭新的、伟大的篇章。所以他要求历史学家要特别重视技术上的变革。对“斯巴达人和美塞尼人，罗马人和各个民族的争斗几乎毫未触及，而对火与玻璃的发明详加描述，对天花、烧酒和土豆传到我们大陆做了记载，对我们的衣着由羊毛代替了麻布比对齐、梁、陈这些朝代写得还要多，这样的历史学家则是最好的历史学家。”(《世界历史主要部分摘要与联系》1785年版，第70页)

在施勒策尔看来，精神，更正确地说理智是历史的有效因素。他所说的理智或精神就是后来孔多塞所说的观念，他认为这种理智具有“无限的臻于完善的可能性”。可是理智的发展并不是出于自身，人对生活资料日益增长的需要，生活的困苦常常是促进了发展；在某一方

面的进步是按照人天赋的精神气质取得的。又因为整个人类的气质基本上是相同的，各个地区互相发生着各种各样的影响并继续在发生影响，所以人类的发展基本上是一致的。也正因为如此，人们才有可能认识到联系。在个别方面又有某些变异，这是各地区土地和气候影响的结果，首先是由土地所提供的食物品种“塑造”着各个民族，使他們有着形形色色的工作方式和生活方式。

施勒策尔在《世界史》(第62页)中写道：“在各个民族偶然被抛掷到的土地上，长出了这种或那种的菜蔬，这些对享用者的躯体和灵魂都会发生影响。人们在其中呼吸的气候使他们迟钝或灵敏；食物来之太易，就会使人懒惰；在赤道地区还从来没有出现过什么伟大的人物。食物来之太难，那他们也会没有时间进行思考，从而变成身强力壮的野兽。”

施勒策尔知道，气候并不“强迫”人们毫无作为地受其摆布，不光是自然环境对人产生影响，而且人通过其所获取的技术对自然环境也产生影响：人造湖、修筑运河、沟通江河、灌溉沙漠使其变成良田、砍伐森林、疏浚池沼。人们改造自然首先通过以下的方式：将一个地区的动植物移植到另一地区去，这样就使得那个地区的生活方式和摄食习惯发生“巨大的革命”。如果大不列颠没有了羊将会是怎么样呢？如果德意志没有了水果、没有了园艺品及粮食作物种类又该如何呢？

而所有这一类的进步，只有在“社会”之中以联合起来的力量才能取得。如若人一直处于孤立的状态，那他永远不会跳出动物的圈子。他说：“人类开始之时正是社会形成之日……人之与人’就如同脑与灵魂。”(《世界史》第607页)。语言的发展同理性的发展一样都是社会生活的产物。

所以，在施勒策尔看来，将今天处于最低阶段的民族看成是自然人，将其自然的品质说成是自然的也是不对的。他们不再是纯粹的自然人了，而是或多或少地受到社会的“塑造”。他强调说：“已经没有什么自然人了；所有人都是人工的动物，有的人工成分多一些，有的少

些而已；所有人在时间的长河中经过大的或小的社会，通过气候、摄食和思维方式都受到了改造。”

所以人就变成了社会动物，其思想和习俗受到社会的制约。因为“只有极少人的行为才具有人性，能深思熟虑、有头脑；大多数人如同动物一般要学样，也就是说不假思索地模仿……习俗、风尚、榜样、先例诸如此类的事物对于社会的人起着支配的作用，只是没有气候、国君和牧师的影响那么明显而已”（《世界史》第65页）。

## 人类地理学的观点

约翰·克里斯提安·阿德隆曾写了一部名为《人类文化史初探》（1782年出版）的著作，在这一部洋洋大观的巨著中，他象施勒策尔一样，认为理智的发展是文化发展的原因，而文化发展的本身又构成了政治历史最主要的基础。他同样对气候、土质或更确切地说，对地理的影响给予很大的重视。可是他认为，较之气候，人口密度和所占地域的比例对社会制度更是起一种决定性的影响。一个民族所占地域辽阔，有着继续扩展的可能性，食物的来源广等，那它在取得新的进步和在培养一种真正的文化方面就比不上居住在土地狭小，比如狭窄的河谷，大的岛屿（当然以这儿的土地不是不毛之地为前提）或者被大海、高山或沙漠所包围的陆地的民族，因为地域狭小，又由于人口密度不断增加，人要取得食物就得花费更大的脑力和体力，而居住在有土地可供扩展或迁徙地区的居民则无需如此。而恰恰是在那些狭小的地域里，人口不断增加，但因地理位置使其居住区无法得以扩展，而出现一片“人烟稠密”，精耕细作的景象。他们必须寻找新的食物途径，“这就使得人烟稠密的地区”，阿德隆解释说，“产生文化，使人身心全力以赴，使国家繁荣富强。”（前言，第11页）

所以人口密度和地理空间大小的比例不同，就会产生不同的生活方

式和技术，不同的生活方式和技术又反过来形成不同的道德和习尚，特别是不同的法律状况。在该著作的第34—35页中是这样写的：

“野蛮的猎人需要有一个大的狩猎场地，游牧民族和流浪的鞑靼人需要一个广袤的牧场。所以这两者生来就是处于不断的流浪之中。随着人口的增加，他们就不断向四处扩张。然而大自然有其限度，大海、江河、高山、沙漠以及强邻都是扩张的障碍，特别是在人类的孩提时代，因为匮乏还没有教会人们克服这些障碍的手段。是的，匮乏早就教人掌握这些手段了，看，自力更生的人在放弃自由、平等和到处游荡的生活之前就敢于冒一切风险，并发明了一切所需的东西。较之软弱的牧人来说，顽强的蒙昧人更是如此，前者在放牧的过程中已经习惯了某些秩序和纪律。粮食产地有着不可逾越的界限，这又阻碍了扩张，人口的增加将更多的人压挤进狭小的地区，以致人们光靠饲养家畜无法生活。不过需要自会产生办法，正如需要教会人们驯养繁殖动物一样，现在需要又教人们种植庄稼，增加产量，在上述情况下不得已所采取应急措施的稼穡，便渐渐成了人们赖以生存的主要手段。”

阿德隆继续说，随着农业的发展，势不可免地出现了新的占有和所有制形式，因为迄今为止，土地还是公产，土地纠纷层出不穷，不得不加以调解，于是渐渐形成了特殊的土地法。

与此同时，农业劳动的结果除养活耕者自身之外尚有剩余，从而导致奴隶制的发展，在部分游牧民族那里早已有了这种奴隶制，因为“蒙昧人杀死并吃掉他们的俘虏，半蒙昧的农人和牧人将俘虏变为奴隶，并使他们干最繁重的劳动”。在不断的发展中，这种新的隶属关系也需要进行法律上的协调。

农业还带来了一系列其他后果：首先是发明了干农活的各种各样的工具，并改变了进食方式。从农田的耕作中逐渐产生了甚至是很高的技术，在古埃及人那里即可以看到这种情况。

“在耕作中很快就形成的不动产的概念，可能还有尼罗河的泛滥，使得土地的测量技术得以发展，这又促进了几何学的应用。在几何学

尚未形成科学之前，它是建立在直接经验和直接从中推导出来的结论的基础之上。尼罗河每年泛滥，毫无疑问也使得水利和其他种类的机械学成为必要。”（第71页）

当然，阿德隆也像那个时代所有的文化史学家一样，还不能确切地、前后一贯地将这些知识运用于古代史中，这一方面是因为这些知识在他那里还没有发展成为自成体系的坚实的历史理论；另一方面是因为当时人们对古老民族的文化发展知之甚少。除此之外，阿德隆还受到神学的圣经信仰残余的束缚，尽管他对《圣经》中古老的奇迹故事做了合理主义的解释，在个别场合，他常常得出极其有趣的结论，比如他对穆斯林法律制度的特点做了如下的解释：它是以不成文的游牧生活法律为基础的，以色列人在巴勒斯坦定居之后，便从游牧法导源出农业法。

他在106页中写道，“穆斯林的法律确实是存在的，部分来源于习惯和游牧生活的不成文法，部分来自埃及人的法律和习惯。后者更加切合需要，因为新的国家也像埃及一样以农业立国……”

犹太民族的整个市民制度是建立在农业基础上；居住在约旦河东岸较小部分的居民，由于他们的土地大部分是沙漠，所以还继续过着游牧生活，农业只是他们的辅助手段。而在更广大的西岸地区本来就是以农为业，在阿拉伯沙漠地带的畜牧业也只是作为应急的手段保留下来。立足于这个基础上的上层建筑，表现出那个时期的纯朴之风。农田是永久的不可出让的财产，除了僧侣之外的所有等级完全平等，城市居民和农民还完全没有差别，还保留着由游牧生活所形成的部落和民族，每一部落都构成一个共同体，所有部落组成了一个统一的国家，公共事务要在国家议会上决定。”

阿德隆一再强调，任何一个时代的法律都取决于那个民族的经济活动；因为只有经济活动才使社会成员之间发生关系，这种关系或迟或早势必要进行法律的协调。可是法律状况是不会符合同时期的经济状况的；前者总要落后于后者，因为现行的法律具有顽强的生命力，它要尽可能长久地保持下来，即使与社会状况发生了非常尖锐的矛盾，那它也



不会轻易被撤销，而人们要千方百计地或多或少地使自己适应新的生活状况。

“任何一个国家”，第 204 页上这样写道，“开始时都是原始而又狭小，慢慢才会变成它现在这个样子；在最原始的状态中它就需要一种与当时形态(这里所说的不是政治形态，而是经济形态——作者)相适应的法律。经济形态随着时间的推移而改变。国家的人口多了，创立了谋生手段，国家变得文明了，社会和公众生活由此变得更加复杂了，原有的法律不再适合了。怎么办？有可能制订新的法律；可是这说说容易做起来难。旧法律是大部分有产阶级赖以存在的基础，在没有发生最大的不合理现象和引起最大骚乱的情况下是不可能取消的。所以人必须以此为满足：不去触动旧的，通过新的限制、补充和附件去适应新的需要。数百年来，人们就是以这样的方式使一个民族经历所有文化阶段。当一个民族达到了文化上的最高阶段，而其法律却还原封不动，这也就不足为奇了，在这些地方，矛盾重重，充满着混乱和缺陷。”

一如上述的说法所证明的那样，人们发现，十八世纪末德国人关于人类史的著作中曾有这样的灼见：一个民族的法律生活和伦理生活是与他们的经济发展紧密相联的，这与法国人相类似的著作中的观点大致一样。不过德国人在阐述这些观点时，可以说往往是纠缠于哲学的论证，而缺乏法国文化史在政治上的明确性。如果将这种比较扩大到法国革命之后出版的著作，则又显现出另一个差别：德国人阐述历史时，几乎不谈阶级的划分及其对历史进程的影响，而对大多数的法国历史学家来说，革命时期的阶级斗争可以说是人民的历史经历；而德国人大都认为这是一种从法兰西民心深处盘旋而上的资产阶级自由理想的粗劣的变种。

## 宗教史试论

在文化史的某些方面，首先是宗教史，十八世纪的德国甚至超过了

法国。当时法国的政治斗争一方面促使人们对国家状况、所有制关系和阶级关系有所认识，另一方面却妨碍人们对宗教的形成及其在历史发展过程中所起的作用进行一种冷静的历史的研究。在反对腐朽的封建和专制统治制度的斗争中，新兴资产阶级的理论家将天主教会视为封建主义的同盟者(事实的确如此)，残余势力的最大保护者，高级僧侣阶层是支持中世纪传统的精神警察。所以第三等级精神领袖的斗争目标，自然而然的就摧毁这种势力，并要证实，教会所持有的观点根本就不是当初创建者，即耶稣的观点，相反，教会为了自身的权力和统治篡改了耶稣的学说。从这种观点出发，就不难得出这样的结论：所有的宗教全都是野心家的伪造，是道貌岸然的大骗局，是人类精神的误入歧途。前面业已提到过的孔多塞的《人类理性进步的历史概观》一书就以最优美的文体向我们阐述了这种观点。

在十八世纪末，新教化的德国却没有那种反对强大封建教会的斗争。理性主义启蒙哲学的影响，在德国也是大行其道，不过没有影响到广大的资产阶级，而只是学者。德国在政治上处于鄙陋状态，所以这种影响并没有促使人们提出坚决的伏尔泰式的要求“清除无耻——即天主教会”，而只是提出了这样一些学术性的问题：“对人来说宗教意味着什么？”，或者“人的宗教概念是怎样来的？”某些提出诸如此类问题的文化史家，他们不仅通过哲学的思辨，而且通过研究新老宗教来试图解答这些问题。虽则调查的资料不足，虽则大多数作者还受到基督教教义概念的先入之见的束缚，可是也往往得出了一些有趣的认识和假说。

在卡尔·迈因纳的《宗教批评通史》(汉诺威，1806—1807年出版)一书中，尽管充斥着粗浅的启蒙理性之类的玩艺儿，倒也有不少有意思的结论。比如说，在他看来，宗教一方面取决于“气候和土质”，另一方面也取决于各个国家的风俗与国情。即使是基督教，也并非统一的东西，而是由于当地民族的文化 and 风俗的不同，在不同的国家具有不同的形态。当初根本没有什么共同的神祇，而是与亲族组织相适应，在

家庭中只有家神(家神和氏族神);后来出现了较大的部落,于是也有了部落神,从部落神进而发展成为民族神。人是按照自己的形象来塑造他的神祇的,或者将自己的本性加于神的身上。正因为这样,尚未开化民族的神祇大都是贪婪、易怒、喜怒无常、妒忌、幸灾乐祸、并沉溺于一切感官上的快乐。人同样还将那些对自己最为重要的(通过神的力量来加以保护是这些人最为关心的)职能也加于神的身上。为此,渔业部落通常就有鱼神,畜牧部落有畜神,尚武的民族就有战神……

阿德隆在《人类文化史初探》一书中较之迈因纳走得更远。一个民族的宗教,他解释说,反映了那个民族的文化水平,宗教又随着文化而变化而变化。所以没有一个适合一切民族的宗教。“一种成文的宗教”,他在上述著作的前言中说,“适合于文化的一切阶段,就像一本放之四海而皆准的成文法一样是不可能的。文化上的任何一次重要的变化都同时促使人们的思考方式发生变化,思考方式的变化不可避免地会对宗教概念发生影响,就像对其他的知识和科学发生影响一样。”

阿德隆认为,敬神来自人的需要,然而这不是特殊的宗教需要,而是日常物质上的需要。他说,人之所以敬神,是因为人们认为,神通过它们的“干预”能使那种人自己无法在他所希望的范围内的需要得到满足。上帝是会保证人的愿望得到满足的。正因为如此,猎人、牧人和农人各有其崇拜的对象。后来土地的私有制出现了,社会也随之分裂为统治者和被统治者,这样宗教也就基本上成了下层等级的事情了。宗教反映了这些人的社会生活状况。于是它成为安抚被压迫者的手段,使他们安于苦境的手段。

菲利浦·克里斯提安·莱恩哈特在《宗教观念发展形成简史》(1794年耶拿出版)一书中,也是以上述相类似的观点为出发点的。他认为,满足需要是原始人敬神的动力。“不是培养高尚的情操,而是为了满足粗野的感官上的欲望,这才是人处于我们所看到的文化阶段的目的,人将流行神祇的目的也同样限制在这种狭小的范围之内。人敬神,是为了使神帮助完成自己的意愿。”人努力使神祇为自己的目的服

务，他也将自己的本性加于神祇的身上。人把自己的“行为和思考方式”传送给神，使神变成“类似人”的东西，或者使神具有人的本性。

由此看来，莱恩哈特可以说是路德维希·费尔巴哈的先驱，事实上他们两人的观点多有相似之处，这是就宗教发展的低级阶段而言。莱恩哈特对基督教则不加批评，因为他本人是个虔诚的基督徒，认为基督教信仰具有绝对的、由神所赋予的价值。

## 作为自然动物和社会动物的人

莱恩哈特将人看成是社会共同生活的产物，这比从人的生活需要来解释人的宗教发展倾向更有意义。他的有关著作冠以这样的名字：《试论社会人》(1797年在莱比锡和格拉出版)。这本书充满着冗长的哲学论证，重复之处也很多，还有洋洋自得的美学思考，完全符合那个崇尚艺术时代的精神，尽管如此，它还包含有不少出人意表的见解。

莱恩哈特认为，在最最远古的自然状态中，作为孤立生物的人，只不过是一种高级的动物。只是在渐渐摆脱了自然界的影响，通过练习学会造就其精神力量之时，人才变成为本来意义上的人——这一发展只有在和其他人协作，亦即在社会之中才有可能。所以人的品质不光是由其个人禀赋和种族禀赋决定的，人同时也是一种社会的产物，一种“社会动物”，受到社会变化发展的制约。贪心、虚荣、权势欲、自私、同情心都根本不是人的自然品质(亦即不是每个人生来就有的、在最原始的自然状态中所具备的品质)，而是从社会获得的品质，是社会发展的产物。在莱恩哈特看来，真正的(文明)人有三重性质：一是个体性；二是种族性；三是社会性，所以人也有三重品质：个人的、种族的和社会上获得的品质。同样还有三种身分：个性的人、种族的人和社会的人；此外还有个人权利、种族权利和社会权利。莱恩哈特所说的个人权利和社会权利是不难解释的。前者是任何一个个体针对另外一

个个体来说所有的权利，后者讲的是个人和社会整体(国家)之间的法律关系，整体和在社会发展中的个人之间的法律关系。难以确定的是他所讲的种族权利。他本人是这样下定义的：

“在与个体的关系中有一种种族权利，正如通常所说，个体权利是一个个体在与其他个体之间所处关系的权利。又因为种族、人类是自由生物的整体，因而自由生物的概念势必也包括了对自然界进行总体支配的概念。如果情况不是如此，那总体支配，亦即所有人的意志又怎能赋予每一个个人以特殊的支配他个人的权利呢？一种个体权利和(按照一种普遍的包括整个种族的原则，有时是通过普遍意志)专门赋予你的善又有什么不同呢？”(第 226 页)

就像那个时代的整个社会哲学一样，莱恩哈特对国家与社会是不加区别的。国家对他来说只是一种特殊的社会；可他却不像康德那样，将今天的社会看成是在一定的法律状况下单纯的人的联合。他认为社会是由特殊利益，特别是经济的特殊利益有机联系起来的工作机器(我们今天说是经济机器)，他在 279 页中曾以一种复杂的机器来与这种工作机相比：

“现存的社会就像一部巨大的机器，它在无数向着各种方向运动的力的作用下运转。自私就是最大的弹簧，它推动几乎所有的齿轮转动。每人有一个或得到一个与他相称的位子，在这个位子上他也为机器的保持和运转出一份力量；谁要是一旦有了这种位子，那他就不愿被排挤掉；因为这是他个人活动的范围，这种范围是他在他人面前挑选出来的，也是他命中注定的活动范围。”

## 雅可布·韦格林的历史哲学

在上面所提到的德国历史著作中，没有一部能称得上具有真正历史理论水平的著作。这些作者所要写的不是历史哲学，而只是对人类或

各个民族历史发展的最主要阶段作一个概括的描述。他们对历史发展本质的论述无非是为了澄清现存的史料、传播他们治史的方式、历史现象的分类、历史现象之间的联系。他们在理论上的论述也是为了表明，在撰写文化史时他们认为所应该注意的原则。所以人们发现，他们的理论研究并不是以特别的历史哲学论文来系统地进行的，部分是在其著作的前言中用三言两语加以总结，以作为他们自己所开创的道路的引子；部分又散见于历史的叙述中，以作为推导和结论的手段。

在那个时代的历史学家中，在历史哲学方面做了真正广泛而又深入的工作的要首推雅可布·韦格林(法语通常写作 Weguelin)，他是一个研究历史问题的牧师，来自圣·盖勒，1765年，他作为历史教师应召来到柏林，在皇家骑士学院任教，不久他便取得了柏林皇家科学院档案室负责人的位置。他的五篇论历史哲学的论文，分别刊载在柏林学院以法语出版的刊物《科学和文艺皇家学院新学报》的1770、1772、1773、1775和1776年度上。这儿要谈的是头两篇及第三篇的一部分，因其余的论文所论证的几乎完全是史料的处理和历史的可信性问题。

韦格林的出发点是：最高尚的历史任务，不仅是对历史现象的罗列，而且要“将其一环扣一环地串联起来”，也就是说要研究现象之间的因果关系。历史进程的第一性动因是“Notions”，他将其理解为概念和观点，或者就像他在自己论文的某些地方称之为“思维方式”。这些概念并不是独立的，相反，其相应的形式和倾向是由社会利益决定的。自我保存的本能以及与此相联系的向往幸福的本能(追求舒适)，深深地植根于人的本性之中，这些本能在人的身上总是唤起新的需要，人要设法满足这些需要。然而人们发现自己连同自己的需要，置身于一个社会必然性和受到局限束缚的世界中，并且被迫认识到，人就是要在这样的环境之中来满足自己的需要。通过这种发现在社会的共同协作中产生了各式各样的利益，而这些又反过来对社会概念发生影响。

韦格林在他的第一篇论文《备忘录》(1770年版第365页)中曾写道，对于历史的发展来说有三种利益需要加以考查：

1. 一般的公共利益。它存在于原始民族之中，在原始民族那里，所有人都以相同方式生活，因而个人利益和民族的或公共利益便合而为一；因为社会差别还没有形成利益的分歧。韦格林说：在畜牧狩猎或掠夺为生的民族那里，要是有人来干涉行猎、打鱼或者出征劫掠这种没有限制的自由时，那他就是触犯了民族利益。因为这些原始民族的社会结构与“思索的韧性”的联系，还远远没有与“本能的武力”的联系来得更为紧密。一个民族只要坚持这样的生活方式，那它就没有真正创造历史的力量。

2. 分散的社会利益(社会的部分利益)，它存在于一个民族的各个部分，比如有特殊利益(商业、财富、征服等利益)的一些等级，这些等级利益和整个民族的利益联系非常紧密，以致前者无法与后者分开。所以前者也或多或少地影响民族的行为，或者如韦格林所说，引起“民族行动”。

3. 真正的民族利益存在于个体利益植根于民族利益之中的地方，个体利益可以说是表现为民族整体利益的部分利益。这种利益有着巨大的功用，它可以使整个民族有一个共同的意志，同心协力。北方民族的情况就是如此，这些民族曾像潮水一样侵占过西欧和南欧。“为同样的需要所压抑，为同样的情欲所折磨，每个人都发挥力量，以排除一切妨碍民族目标的障碍。其民族目标是征服一个国家，以便在那里殖民。这样每一个共同的行动都是所有分散行动的结果。”

这种由社会需要所产生的利益决定一个民族的社会观点，并促使这一民族采取某些意志行动。利益就是通过这样的途径来影响历史的进程。除了这种利益之外，尚有个人利益，如果个人利益一直纯粹是个人的话，那它就没有形成历史的力量。只有当它变为集体利益时，它才能对历史发生影响，并以此对社会概念的形成发挥作用，于是就变成定向的概念。

从利益对观念的影响中产生出两种概念，一种是普通概念，另一种是奇特或者独创概念。前者大都直接产生于利益，是属于群众的。它



通常不是存在于明确的认识和结论之中，而是不确定的、难以捉摸的、并且往往表现为来自感情冲动的情欲和习惯，表现为本能的发作，而不是确定的概念。除此之外，优秀人物常常得出这样的观点，虽则它们同样也是以利益为基础，可是却渗透于现存的关系之中，所得出的结论超出了眼前利益。这就是独创概念。

这种独创观点就是历史发展的动力。为使这种观点发挥作用，那一定要使其深入到群众中去，在群众中取得立足之地，或者正如韦格林所说，使其转化为常识，并成为“定向的概念”和“支配情欲”。可是在这当中它要受到群众的冥顽不灵、思考习惯和传统的阻碍，社会生活中政治沉淀物的阻碍。于是这就形成了观念冲突，在这冲突过程中，新的观念便逐渐为群众所接受，融化于群众的头脑之中；然而这种新观念不再保持其原先的形态，由思想家所赋予的形态，而是以一种经过磨制、适应于群众的思考方式和概念世界的形式来深入群众。新观念被接受到何种程度，以何种方式被接受，这不取决于它的质量，而是决定于它符合群众对其需要和利益所明确意识到的程度。韦格林也认为，冥顽并不是简单地表现为纯粹的思索惰性，或者是死抱着旧事物不放；群众有什么样的观念，这往往由他们的需要和利益来决定，只有当群众渐渐意识到他们的需要和利益业已改变的时候，那才不再会执著于旧的观念。

由此可见，决定历史发展的观念，其发展并不是这样进行的：思想家所产生的观点直接为群众接受。思想家的观点要转化为常识，那它同时就要常常适应于旧有的常见的思路；新旧要“结合在一起”，并且冲突最终所产生的结果是，新旧概念的合成。

在韦格林看来，正因为如此，才为历史发展进程的连续性提供了某种保证——因为这种适应抑或“磨制”，使得历史的发展保持持久渐进的方式，而不至于发生大幅度跳跃的情况。

据此，韦格林在社会思想斗争中又区分为两种相互斗争的观念力量，一被称之为生活力；一是死亡力。生活力就是思想家们所鼓吹的



新的促进的观点；死亡力是阻碍生活力影响的过时的旧观点，再加上与之适应的宪法、法律、风俗和国家机构。死亡力并非是处于被动状态，它也以自己的方式积极发挥作用：它常常需要发展，因为它无法沿着直线来贯彻自己，所以要走旁门，要走弯路。是否可以说，它促进历史进程中的新旧同体，或者说妥协现象的出现；“死亡力”是根本不创造新生事物的，而只是延缓过渡的进程。

韦格林认为，整个说来，在人类内部，特别是在各个社会内部，观念的发展是一致的。这一方面，是因为人都有共同的本性(亦即人的禀赋基本上都是一致的)，另一方面，在社会生活中互相又有影响(施勒策尔的观点)，所以人们也完全可以将此说成是“社会精神”。然而这并不能阻止这样的情况出现：即使是在高度发展的民族那里，在个别方面也会有某些偏差存在，这是因为，如果有种特殊的局部的偶发因素存在的话，那么即便是禀赋相同，概念也会朝着不同的方向发展。

他在第一篇论文的第 367 页中写道：“任何一个民族都是由共同的观点来引导的。在这些观点中，一个观点和另一个相类似，因为它们都是以人性，也就是人的所有倾向与力量的总和为会合点的。尽管如此，按照偶然因素体系，任何一个民族的观念和倾向都向着不同的方向运动。这些体系是由环境的一致性和共存性形成的。可是，环境只能改变一种作为原则和支撑点而服务于它的观念。从中可以得出这样的结论：环境使人变得多种多样，人通过无止境的局部联系也在改变着相同的感情或原则。”

个人的观点本来就是“社会精神”的一部分。每个人和他的概念都在社会环境的思维方式中有其一席之地。这种依赖性在低级民族中特别显著。随着文化的提高，个人在其思考中都有了某种独特之处。不过即使在最高的发展阶段，人也受到他那个时代观点的制约，都要受到那个社会精神僵化的影响。即使是所谓卓越的思想家，也几乎不能超越他那个时代。他们创造不出绝对崭新的东西，对他们那个时代的观念只是进行解释、组合、发展、补充而已，从而塑造出生活力。因

此也从来不会出现全新的由先行的历史进程无法进行解释的观点。纵然是伟大人物，他们的思想也有局限性。他们的思想虽则敏锐、精确，可整个说来，也和他们时代的有识之士相差无几，他们用以追求目标的手段也是他们时代通常使用的手段。韦格林在《关于历史价值信札》(1783年在柏林出版)中曾解释说：

“手段总是要和那个时代的概念相适应，查理大帝通过武力，使不安分的酷爱自由的萨克森人屈从于基督教的影响之下，而奥托一世为了教化文德人则采取了温和的方针，并试图通过温和的方式将他们统一在他的帝国之中。因为人们不能要求一个人的思想超越他的时代，因为一个人要将他自己的事业和他国家的事业改变，使之具有更好的形态那是需要做出巨大努力的。”

在另外一处(《信札》第292页)他还说道：

“社会人将所有的关系和由此而产生的内外状态的责任概念纳入到他的公共联系之中，作为人和有能力考虑的生物，他具有正义、非正义、舒适、爱慕、仇恨、厌恶和抗拒给他带来利益或灾祸、好处或坏处的一切概念。他从来没有使这些概念直接地和一般地发挥作用并运用它们。其方向是由社会关系决定的，为了促进他本人的幸福，他一定要踏进这些社会关系之中……人用来满足这种关系的不同方式，构成了我们称之为公共道德的东西。公共道德在任何一个社会里都有自己的形态及适合于这一社会的行使这一公德的方式。”

这是人受社会环境制约的学说。从某种意义上来说，韦格林本人也为这一学说的正确性提供了例证；虽则他的某些方面比他那个时代的历史学家高明，可另一方面他又表现出他还完全受到当时启蒙思想的束缚。他所理解的社会状况，总是政治国家的状况，甚至干脆是政府的与行政的状况。他所说的大人物或天才又都是国务活动家，大都是圣明的国君。

他认为，就是国君的思考方式、教育情况、生活方式以及他的生活环境也要受到外界的影响。不过韦格林也和当时的看法相一致，认为

国君的意志威力无限，可使老百姓幸福也可使不幸；可以使他的国家出现风尚淳朴、康乐升平的景象，也可以毁坏这些景象。国君，即便是专制君主，其活动也要受到一定条件的制约，他不能干或创造缺乏历史先决条件的事，也不能完全阻止社会发展所大力促成的政治生活的变化。对此，韦格林几乎一无所知。

他将利益看成是形成社会观点的因素，可是这种利益，韦格林差不多只理解为政治利益，而不是经济利益。他对经济生活和经济发展几乎毫无了解。如果他遇到了历史上的经济现象时，他从来没有把这些看成是受到历史发展决定的，而几乎看成仅仅是某一有关国家的某些素质，不是道德就是谬误所产生的结果，或者将其看成是通过政府的手腕所进行的并可以任意改变的国家安排。处于非常低下的发展状态的民族，没有使用奴隶，他不是从经济的原因来解释这一事实：因为在这个阶段，奴隶劳动还提供不了多于养活他本人的产品；而他却认为自然人是出于野蛮疯狂的仇恨，还没有能力能想出替代与和解的办法，于是就将所有的俘虏杀掉。他认为，在罗马为夺取“国家的土地”而进行斗争的原因在于，罗马人“没有做生意的技巧，没有从事有利可图的职业的才能”，所以他们念念不忘的是要夺取邻近民族的宝贵土地。

韦格林尽管承认利益是历史发展的动因，可是他根本没有发觉社会内部的矛盾(或者更谈不上某些阶级矛盾了)是历史的杠杆；而那时英国的社会哲学(部分的法国社会哲学也是如此)则在这方面取得了突破。韦格林基本上将利益分为两种：个人利益和民族利益(更确切地说是国家利益)，正如前面所提到过的，他虽则也讲过分散利益，可是他不将这种利益理解为各个阶层或阶级的利益，它导致这些阶级进行一种内部的利益斗争，社会内部的阶级斗争；而是一个等级(贵族、商人、手工业者等等)的利益要求，虽说这些利益对有关的等级才有价值，可是由于站在这些利益背后的居民具有举足轻重的地位，所以往往被承认为国家的或民族的利益，而且也被当作这些利益来对待。

韦格林也从来没有研究过这样的问题：利益是如何影响个人、等级

和民族的观点与意志的，这种意志又是如何化为行动的。他只限于下这样的保证：历史进程和行动并不总是直接能从观点中得到解释的，也就是说，并不总是某些观念和意志动机的直接结果，而是其他从当中插进来的行动的间接结果。他试图以下列难懂的字句对这种区分解释清楚(第1篇论文第363页)：

“恺撒是以(当时的)混乱状态为前提来干预罗马人的自由事业与活动的；所以一定要将这位野心勃勃的国家公民的文治武功，看成是和已知的局部原因相联系的事实的结果。这一个事实紧接着另一个事实的秩序是一种直接的秩序。同一个偶然的原因(正如前面业已论述过的)，韦格林将一个民族在其中生活的地理特殊位置的社会环境称之为偶然的原因使恺撒轻而易举地同时完成了他所有的业绩，显示出他的才能和勇敢来。所以说恺撒的作为，无非是使在乱世中所产生的有利的机运(这种机运为他提供了局部的体系)付诸实现而已。恺撒静观公众生活中所发生的变化，窥视着他从这种过程中能得到什么样的好处；又因为在追求最高地位的努力中，他的观念统一起来了，这是一种使他的精神日夜不安的愿望，因而也决定了他的行为方式，所以他也是以这种观点来对付有关的、由乱世所产生的实际情况。在三人执政的情况下，事件发生的次序表现出和恺撒观念的次序相同的直接性，或者说恺撒观念的次序只是公众事实次序的复制品和表现。

假如在事件的系列中插进了出于各种局部原因而出现的中间观点的话，那事件的次序就是一种间接的次序。共和政体是一种将各种各样从属于它的形式包括在内的事态，既包括严厉的、混合的、和松散的贵族制，也包括相对专制的和寡头民主制。如果人们要认为马略的业绩和格拉古的业绩有联系的话，那一定要注意这当中所出现的变化，在罗马共和政体中所发生的变化；并且从这样的观点来看待这种变化：这种观点既是从事件的次序中，也是从原因的连续不断的次序中产生的。又因为原因经历了变革，改变着事件的形式，所以人们一定要将从格拉古时代一直到马略的第七个元老院所发生的事件看成是一系列在间接次

序中才有其位子的事实。”

## 赫尔德的历史哲学

如前面所述，把历史看成是一种有因果联系的、事件连绵不断的过程这样的一种观点，在十八世纪已得到普遍的承认；然而一再强调历史发展过程的规律性，从而使这种发展思想大大深化，这理应归功于赫尔德。他认为发展并不是有因果联系的事件单纯的系列，过程的进行也是按照一定的运动法则和规律——这些规律，可以说只是普遍自然规律的一部分，整个宇宙就是按照这些规律运动和变化的。“这是因为”，他在1782年出版的《关于人类历史的思想》一书的第十五卷的第二部分(请参看由约翰·封·米勒出版的哥达版本的赫尔德全集的《哲学史》，第六部分，第277页)中曾说，“人也是造物的一部分，不管他是怎样的越过常规，具有怎样的情欲，那也要遵循一定的规律，这些规律与推动天地运转的规律同样美妙而杰出。”

在整个自然观上，他与歌德极其相近。对他，也正如对歌德一样，自然界是一种生命；用歌德的话来说，自然界“既没有核心，也没有边缘，它一举就是一切”。整个宇宙，就其伟大的发展过程和构造来说，充满着一种生机；到处都是同样的规律在起作用，到处都存在着同样的规律性。难道说宇宙中一部分人类的历史，就不是按照规律行进吗？正如上帝按计划自然界安排了一切一样，他也将计划性和规律性放进了人的历史。

所有历史的真正动力，基本动机乃是上帝，然而赫尔德的这一个上帝并不是超凡入圣的上帝，不是那以超自然的方式任意干预世界发展的上帝。他的上帝生活于世界和发展之中，正如人们所能说的那样，它对自然界来说是内在的。它是规律性本身的同义语，所以这种上帝也只是按照规律来发挥作用——无论是在自然界，还是在人类历史中。

所以天意的功业是“按照普遍的规律在永恒的运动中向前发展的。”

“我在历史中所寻找的上帝，”赫尔德解释说，“一定要和自然界中的那个是同一个，因为人是整体的一小部分，他的历史正如同昆虫的历史，昆虫将其寄存的编织物织于自身。”对赫尔德来说，天意是和当时人们所说的“自然意图”是一回事。

由此看来，尽管上帝是一切自然过程和历史过程的推动者，然而发展过程是严格按照规律在因果联系的情况下进行的。因此人类历史也只能从其规律性和因果关系中来加以探究。赫尔德不光将人，而且可以说也将人的上帝纳入了世界整体的规律性中。

可是人类历史发展过程是由什么来决定的呢？这是气候的影响，或者更为确切地说是地理环境的影响。在赫尔德看来，人都具有某些自然的禀赋，假如这种天赋是完全另外一种情况，那人的精神发展就会自然而然地变成另外一种样子；不过人类的发展决不是这些基础的一种简单的后果，以至于某些发展阶段自动地按照顺序从中产生出来。天赋是已有的东西，是有规律性的东西，它不能解释在不同的地带所发生的变异，发展进程的加速或减慢，它需要不断的促进与作用，以使天赋达到更高级的发展形式。“因为人的本性不是完备独立的神性：人的本性要学习一切，要使自己不断地受到教育，在循序渐进的斗争中不断向前进。当然从某种意义上来说，任何一种人性的完善都是民族性的，百年一次的，仔细观之，是个人的。除了时代、气候、需要、世界、命运所要引发的东西，人是培养不出别的东西来的。”（《人类教育历史哲学》，第1部分，第67页）

在另外一处（《关于人类历史的思想》第一部分第176页）赫尔德说道：“如果人接受来自他本人的一切，并发展这一切，和外界对象隔绝，这虽则是一个人的历史，然而不是众人的历史，不可能是整个一代的历史。”

所以说，单从人的天赋本身产生不出发展过程的，只有在气候，抑或地理环境对已有的禀赋发生影响，唤醒和促进正要转化为技巧的能力

的情况下，才能出现发展，如赫尔德所说，出现“一种持续不断的努力。”

较之他的任何一个先行者来说，赫尔德所说的气候概念要广泛得多，他不仅将此理解为炎热和寒冷、空气、风、土地的湿度和土质的特点，不仅是动植物的特点，总之，不仅是自然环境，而且也是从其中所产生的生存竞争的社会条件。他认为，自然生活空间在某种程度上也决定了社会环境。比如说要使某些工作领域和生活方式出现，那一定的自然先决条件则是必要的。捕鱼和航海不能出现于干旱的高原地带，而狩猎则不能在一个几乎无物可猎的岛屿内成为正业；同样，某些劳动器具和技术上的熟巧，也只能在自然界为此提供必要的原料的地方出现；在没有编织材料的地方，就不会自动地形成一种编织技术；在没有铁和铜的地方，那也就不会有铁铜加工技术；在北极庄稼无法生长的这种地方，自然也不会使用和发明农具。因而说，一定的生活和饮食习惯，技术上的熟巧和手艺，都是与地理生活空间的自然环境有着密切的关系。互相联系的所有这一切，正如赫尔德所说，也都“属于不断改变的气候的画卷”。

不过人和自然的这种关系，赫尔德并不想作这样的理解：人及其身心方面的禀赋只是被动的因素，而气候及其影响才是积极的因素。如果说一方面自然环境对人发生影响，并使得人身上的特殊能力和工作方式得到发展，而另一方面人的能力和劳动(获取食物的活动)又对自然环境发生反作用，并改变自然环境。当初，人只以自然界为其自愿提供的野草野果为生，后来学会了人工栽培作物，砍伐森林，淘干池沼，灌溉沙漠等。同样，人也可以将周围环境中用来食用的动物种类减少或部分消灭，代之而起的则是通过驯养而增加的另外的物种，而且还可以根据人的要求来改变物种，这同时就多少扩大了食物的范围。

他在《关于人类历史的思想》一书中(第1部分，第83页)曾这样写道：“毫无疑问，正如气候是力量 and 影响的同义语一样，动植物也属于这个概念的范围之内，这一概念在一种相互交叉的联系中，为所有有生



命的东西服务，人也在其中被安排为尘世的主人。人要通过手工改变这种气候。自从人从天上偷下了火，将其力量用在铁上；自从人迫使动物和自己的手足同胞生活在一起，并驯养它们像植物一样为自己服务以来，人以某些方式也使气候发生了变化。欧洲原先是潮湿的森林，现在业已开发的其他地区以前何尝不是如此？森林伐光了，居民和气候一起发生了变化。如果不加管理，没有人工的话，埃及就会变成尼罗河的泥沼，埃及是从泥沼中争取来的。无论是在埃及，还是在遥远的亚洲，有生命的造物，都要使自己适应人工的气候。所以我们可以将人类看成是一伙勇敢的，纵然是矮小的巨人，他们渐渐走下山来，来征服土地，并以他们弱小的拳头来改变气候。”

所以说，即使一个民族在其古老的居地自给自足，没有新的技巧和激励从外界进来，那它的发展也决非停滞不前的，虽然在这种情况下其发展的速度减慢了；如果一个民族，能在追求更大的食物和生活范围的努力中，对自然环境发生作用，使其改变，那它自身就以此不断地创造着它进步的自然的新动力和前提。

可是这种“大大改变着的气候”，或者说自然环境，是怎样促进这种发展的呢？它是通过对人的体质、体力、智力上的灵活性，以及感觉(感官性的)、情欲、本能等等发生影响的方式来促进这种发展的。

这一观点基本上和孟德斯鸠的观点是一致的。但是在这里，赫尔德也有重大的进步。他强调说，那种认为任何一种种族特点，无论是形体的还是智力上的，都可以直接追溯到气候或者说自然环境影响的说法是错误的。在赫尔德看来，人是一台复杂的机器。在这机器中，各个部件相互依赖，其功用也是相互制约；身体某一部分的改变，比如说人的面孔，或者是感官活动的改变，并非都是对有关器官直接影响的结果，这也可能完全是由另外器官变化所产生的间接的副作用。他在《关于人类历史的思想》(《关于人类哲学》，第5部分，第91页)中写道：“不要说，人工或太阳使黑人的鼻子变得扁平。因为这一部分要和整个头盖骨、下颏、颈部、背部密切相关，要与它们相适应。起支



撑作用的脊椎骨如同树干一样，胸部和四肢都与脊椎连在一起：比较解剖学充分显示出，在整体没有发生变化的情况下，蜕化是不能使整个身躯受到损害，上述固定部分的任何一种也不会发生变化。所以说黑人迁往他方，其躯体也只能发生逐步的进化。如果将摩尔人迁往欧洲，那他还是他原来的样子。如果使他和一个白种女人结婚，那一代功夫就发生了变白的变化，而气候要数世纪才能完成这种变化。”

如果说赫尔德将人类发展是看成社会生活形式形成与变化的漫长链条的话，而他自己在这一过程中却认识不到向着某一最终目标的运动。康德的神学他是坚决反对的，虽则他并不否认，上帝抑或无意追求特定的目标，然而这些目标是不可认识的。在他看来，对“意图的探知”总不外乎是纳入所猜测的最终目标，按照某些设计好的计划研究历史进程，也就是说，从一种狭隘的、由当时认识水平所决定的角度出发。一个单个的人，一个民族，其行动都有一定的目标，不过这些目标都受到时间的限制，这与在人类整个发展过程中插入一个最终目标，然后按照这一目标评价历史及其在个别情况下常常出现的倒退是不同的。他说：“最终目标的这种哲学并没有给自然史带来好处，而是取代研究，给爱好者以虚幻的满足。人的历史却是千变万化，盘根错节的。”

有些人类发展史的撰写者，首先为自己规定了一个要达到普遍幸福、道德、自由之类的目标，然后根据这些“最终目标”来评价整个发展过程，这一点特别使他感到恼火。他曾对这样的做法大加嘲弄（《人类教育哲学史初探》，见《关于哲学和历史》，第3部分，第74页）：

“谁要是迄今为止所要做的是阐述数百年的发展，大都有这样一种喜爱的想法：推进更多个人的道德和幸福。为此，人们夸大事实或编造事实；而对不符合他们心意的事件或加以缩小，或讳如莫深，或整页整页地加以掩饰，逐字逐句地抽掉，对于幸福进行启蒙，对于道德则有更多的和更细致的思想——这样人们把一个普遍向前发展进步的世界变成了小说。没有人会相信这些浪漫派作家，至少是历史和人心的真正的学生不会相信。”

由此看来，就赫尔德的世界观而言，可将他看成是弗里德里希·拉策尔的先驱，尽管拉策尔的人类地球学的历史研究具有更多的人种学——经济学方面的性质，而赫尔德的研究则是哲学历史学的性质。在个别的观点上，拉策尔超过了赫尔德，特别是他对生活空间状况对国家、社会和经济形式的影响评价方面；而他在自然和社会环境对思维方式的影响方面，则缺乏心理学上的估价，这在赫尔德的著作中，特别是在《关于人类历史的思想》中却经常发现。拉策尔认为高级发展阶段的人一定要独立自主，精神要摆脱整个环境而真正独立，而赫尔德则从不承认这一点。

## 赫尔德的国家观

赫尔德在历史哲学中往往表现出感情用事，对历史哲学中的美学创作的文思有种种保留，可他还是看到了社会生活的联系和历史局限性；在其国家观中，他也表现出了同样的眼光。他的社会观是一种纯粹的个人主义——人道的社会观，在许多方面具有那个时代的英国社会哲学的特点。他在对国家与社会关系的研究上，一如上述情形，也是紧步英国人的后尘。在赫尔德的著作中，对社会和国家没有进行严格的基本区分，社会的概念也是通指所有人类的联盟；社会生活就干脆是相互交往和相互协作为目的的人的共同生活。由此看来，国家也是一种社会，不过是一种高级社会。它表现为一种社会后期的发展，一种特殊的社会发展阶段。并且它与先行的“自然”社会的区别在于，国家是一种具有政治的政府机构的社会，用当时在英国社会学中所形成的术语来说，就是一种有着一个“政治政府”的社会。

赫尔德具有对那个时代来说至关重要的民族学的知识，所以他毫不迟疑地拒绝了社会契约论。他对孟德斯鸠的“自古以来人就存在于社会之中”的说法深表同意。在关于政府就是“人群中固定的规则”的

想法那一章里，也是以这一常被引用的名言为开始的：“人的自然状态就是社会状态。”最低级的社会形式，存在于原始的家庭联盟或者是家族部落(亲族部落)之中，正如我们在原始的自然民族中所见到的一样。然而即使这种自然的自发社会，在没有某种共同生活秩序的情况下也是无法存在下去的，所以在这些社会形成的同时，也就“在人群之中建立了第一批政府”。不过这种秩序是家庭秩序，人们可以称为“自然政府的第一级”。一俟发展成为氏族和部落，一种新的秩序就将是必要的，它把从事各种活动(游牧、狩猎、出征和保卫)的社会成员联结在一个共同的领导之下。这样也就出现了首领、领袖、士师(这里说的是诸如以色列“士师”之类的酋长)，这是自然政府的第二级。

在这些起初只是职务上的头头，而在职务范围之外就没有任何权力的领袖们中间，某些人善于借助于亲信建立更大的权势，以后在征服和奴役其他民族时，取得特殊的权位，并大多很快就传于后代。他问道(《关于历史哲学的想法》，第5部分，第213页)：

“文明欧洲政府是从哪里来的呢？战争。野蛮人的群体袭击世界的这一部分：他们的头领和贵族瓜分土地和人民。由此产生了公国和采邑，产生了被奴役民族的农奴制；征服者占有一切。自这个时代以来在占有方面所发生的变化，则是革命、战争、权势者之间的妥协来决定的，又总是强者的法来决定的。历史在王权的道路上前进，历史的事实是不容否定的。是什么使世界处于罗马的统治之下？是什么使希腊和东方处于亚历山大的统治之下？是什么建立了直至塞索斯特雷斯和传奇般的塞密拉密斯这些伟大的王朝？又是什么使这些王朝归于覆灭？战争。所以说武力的征伐代替了公理。这种公理由于年深日久，或者正如我们的政治家所说，通过默契变成了法律，默契在这种情况下无非是强者取其所要取，弱者予其不得不予。”

上述状况不仅局限在欧洲的王朝。不管在什么地方，我们只要探究一下国家的起源，我们就会发现，国家是建筑在奴役的基础之上的：

“人们不相信，这只适用于王朝，不适用于用征伐手段建立起来的

大帝国。原始帝国的形成会是另外一种样子：在世界上，它们怎么又会以另外的方式来出现呢？一个父亲只要控制着他的家庭，那他还是个父亲，并使他的儿子也成为父亲。对于儿子们，他只试图以忠告来掌握他们。许多部落只要还是出于自由考虑，为了某一事业而选举士师和领袖，只要是这些头领还仅仅是共同目标的仆人，大会的主席，那么，主人、国王、独裁、专制、世袭的暴君这些称号对于处在上述状态的民族来说，那是闻所未闻的。”

由此看来，国家是历史的产物，建立在奴役和压迫之上，或者正如赫尔德在《人道主义倡导书》中所说的那样，是“建立在战争和宗教征服的基础之上”，是一种政治艺术品；“因为自然牵引社会的纽带只到家庭为止(这里说的是家庭联盟)，再往后，自然就给予人类以自己安排的自由。按人类自己的意思来建立艺术的最为精致的作品——国家”。

因而赫尔德把国家的建立看成是必然的历史过程，然而赫尔德并不认为国家是理想的造物，他和当时大多数英国社会学家一样，将其看成是一种不自然的针对自由的个性而建立起来的强制性的组织——当一个国家包括不同的民族，其中一个民族统治另外的民族时尤其如此。所以在他看来，相对来说“最为自然的国家”乃是民族国家，“只有一个民族”的国家。他并不把任何一个成员说同种语言的国家共同体看成是同一种民族，虽则语言的统一也是民族统一性的因素；一个国家的人民，只有当其表现为“命运的同一种作品”时，用现代的话来讲就是，当其组成一个共命运的共同体时，那才能说是同一个民族，都说英语的爱尔兰人和英格兰人并没有组成一个共同的民族。

正因为如此，他把康德所提出的目标，看成是无法达到的而无视现存障碍的理想。后者在《世界公民对于通史的观念》一书中曾提出“国联”乃是历史发展的目标。各个国家总可以为着某些目标结成联盟，团结一致，然而一种普遍的和谐的世界国联对赫尔德来说，不啻是一种幻想；第一，国家是一种统治机构，在国家之内包含着等级的差别。第二，各个国民和民族不仅有着完全不同的个性，而且也有着不

同的生活利益，这在今后的发展中也不会消失，因为这些不同的生活利益往往和这些民族的地理生活空间密不可分。他在《人道主义倡导书》（《关于一个不可见的可见社会的谈话》）中写道，这样一种世界国家，是根本无法进行管理的，它将因内部持续不断的利益冲突而解体。因为“这些不同的利益常常陷于矛盾之中，一如现在的情况”，因为各个国家即使在国联之中也有着完全不同的气候，所以也有着完全不同的需要和满足，不同的风俗习惯等。

为此赫尔德以一种人道的世界主义来代替普遍国联的理想：“所有有识之士的社会，”他们超越国家、宗教、等级的偏见，身体力行地促进人道主义。

## 第八章

# 康德的历史与社会哲学

康德和法国革命自由主义——康德的目的论历史哲学——自然意向和天意——历史进程的规律性——作为发展因素的自然禀赋——康德所理解的社会与国家——康德、卢梭、洛克

### 康德和法国革命自由主义

伊曼奴尔·康德不仅被他的许多崇拜者尊之为伟大的认识批判家，而且还认为他是一个开辟新路的历史理论家和社会理论家。实际上，他在他的历史哲学的片断中并没有超出他那个时代的观点。他的《历史哲学》，无非是该书第四章所描述的十八世纪上半叶英国学说的翻版，并且还是脱胎于神学：人类史只是由人的精神抑或人类的理性所决定的；而他的社会哲学中最重要的部分，是从洛克和卢梭那里抄袭来的——康德从卢梭那里搬来了抽象民主要求，不过已不是原来的意思，而是经过了缓和的重新解释；这种重新解释出现于法国大革命爆发后的法国自由主义者的政治论战中。他将深受卢梭主义影响的革命

年代(1789—1792年)的自由资产阶级的国家政治思想翻译为哲学德语。这一事实,使马克思早在1842年在《莱茵报》上所写的《法的历史学派的哲学宣言》一文中就将康德的哲学(在这当中,正如马克思所说,他在这里指的是法哲学和伦理哲学)称为“法国革命的德国理论”。马克思于1845到1846年期间所写的著作中有一篇对马克斯·施蒂纳的讽刺文章,题名为《圣马克斯》(首先发表于《社会主义文献》第3卷上)。在这篇文章中,马克思称康德为将法国革命的社会哲学可以说是译成为十八世纪末的德国抽象的自由主义的一个哲学家。如马克思所说,当时在德国流行着“对国家的幻想”,其典型形式可以在康德那里找到。德国资产阶级分裂为政治上无力的、对政治生活不感兴趣的小资产者阶层,他们将作为一个“似乎是独立的政权”对公共利益的管理交给国家,或更确切地说是官僚机构,这种对国家的幻想非常切合当时那种分裂的情况。“不管是康德或德国市民(康德是他们物质利益的粉饰者),都没有觉察到资产阶级的这些理论思想是以物质利益和由物质生产关系所决定的意志为基础的。因此,康德把这种理论的表达与它所表达的利益割裂开来,并把法国资产阶级意志的有物质动机的规定变为‘自由意志’,自在和自为的意志、人类意志的纯粹自我规定,从而就把这种意志变成纯粹思想上的概念规定和道德假设。”<sup>[1]</sup>

马克思关于康德理论上自由主义的这一观点是正确的,而他的表达也许是过于一般化了。除了卢梭的革命理论之外,康德的社会观和国家观还吸收了不少洛克的东西,只补充了在该书的第四部分业已提到的有关个人和社会对立的理论(社会本能和反社会本能),这种理论特别见于胡果的著作,并和英国人的观点相衔接,用政治术语加以表述,并过渡到卢梭关于个人意志和所谓的共同意志相对立的理论。

[1] 马克思恩格斯:《德意志形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷第213页。——译者

## 康德的目的论历史哲学

这里先不谈康德的纯粹认识批判。从历史角度来看，他既没有在历史哲学领域，也没有在社会哲学领域中提供新的知识；他有所创新的大多只是伦理目的论的表述方式，或者是说，他在理论的装饰方面有所创新。令人感到吃惊的是，直到今天还常常有人通过令人莫名其妙的注释将康德当作一位伟大的历史和社会哲学家——这一努力只能这样来加以解释：某些人士需要回到康德那里去，也就是说，要从自由主义道地的理想现实逃避到抽象理想的自由主义理论领域；我们进行哲学研究的年轻一代不了解十六、十七和十八世纪英国社会哲学及其与康德的历史渊源的发展也是部分原因。

像十八世纪末的其它社会哲学家一样，康德在不同的地方也谈到社会生活的规律性，在一个地方甚至谈到了人是按照“自然规律”来活动的。在《关于通史的思想》一书中他开宗明义就这样写道：“人们即使怀着形而上学的意图为意志自由的概念所能做的，却还是意志的现象，是人的行为，正如任何其它一个自然事件一样是按照普遍的自然规律来决定的。”

这句话的意思一直令人迷惑不解。种种迹象表明，康德所要强调的只是，所有的自然过程都是按照一定的规律来进行的，人尽管有所谓的意志自由然而也并非可以为所欲为，而是按照自然规律行事。

整个人类历史的发展严格地按照规律进行，这也决不是说，比如联系上句话，康德似乎也不会得出结论说，社会的发展表现为按照一定规律进行的发展，而只是说，历史可能向我们显示出一种社会现象大致上是“有规律的进程”；在个别人身上看不出有什么规律性的东西，可是从整个人类来说，则可以算作是一种原始禀赋的发展，在另外一个场合，他对这一观点曾作了如下论述：婚姻生死对个别人来说虽则是偶然



的，可是整个说来又有某种规律性，所以可以“通过估算来确定”。因而说，婚姻生死和变化无常的气候一样，也是按照一定的自然法则来进行的。气候的变化，事先无法一一确切地知道，可是整个说来，它又使植物的生长、江河的奔流以及其它的自然现象按照相同的方式永不停息地进行着。

由此可见，合乎法则性在因果制约中是找不到的，而是在规律性中才能找到，合乎法则性和规律性，这两种用语干脆可看作是同样的意思：发展在朝着某一目标进行，也就是说，在朝着不断培养人类禀赋的方向进行。毫无疑问，这与赫尔德和孔多塞对合乎法则性的看法完全不同，因为康德在这里不把按照一定的内在运动法则的发展过程，不把各个发展阶段顺序的历史局限性看成是合乎法则性，而是将既有的目的方向看成是合乎法则性。所以对康德来说，合乎法则性、合乎目的性、合乎目标性(抑或计划)的过程是可以相互转换的概念。如果将合乎法则性看成是某些不变的因果法则，它们贯彻于社会生活的历史发展之中，并决定发展的过程，或者一如马克思将其理解为可以变动的总是适应于已有的发展阶段的法则，那么像这样的合乎法则性在康德的历史哲学之中根本找不到。因为也正如康德在其著作的不同场合所说的那样，不管讲的是合乎法则性、合乎计划性或者是说合乎规律性，他总是将此理解为社会生活及其朝着某一目标，某一目的发展的普遍状况。

康德在《关于通史的思想》一书(哈尔腾施坦因版，第4卷，第144页)中写道：

“一个造物的所有的自然禀赋总有一天肯定会完全符合目的地发挥出来。无论是从外部或内部观察，还是进行解剖观察，在所有动物的身上都已证明了这一点。一个不被使用的器官，一种达不到目的的安排在目的论的自然学说中都是一种矛盾。因为如果我们离开了目的论的原则，那我们所拥有的就不是一个合乎法则的自然界，而是一个盲目而行的自然界，并且令人沮丧的偶然要取代理性的引线。”

哪里没有目的性，哪里也没有法则性。正如上句已经说的那样，

目的性恰恰就在于自然目的，即就人来说，要使人的天赋得以充分发展，因为只有当其接受这样一种自然目的时，合乎目的性或计划性的历史才显得有可能。人在其奋斗行动中所追求的乃是个别目的，而不是一个伟大的共同目的：

“人不像动物，其活动只受本能的支配；也不像有理性的世界公民，大体上按照协商好的计划来行动，所以，”康德说，“人的历史似乎不可能是一种按部就班的历史(有如蜜蜂或海狸的历史一样)。当人们在伟大的世界舞台上看到人的为与不为的演出时，一种不快之感便会油然而起；在个别情况下，有时显示出智慧，可是总的来说，一切最终还是由愚蠢，由孩子气的浮夸，也常常由孩子气的恶意和破坏欲组合在一起；同时，到头来人们还不知道，我们这一自视甚高的族类到底如何来理解。对于哲学家来说，在这里是没有答案的，除了他试验一下能否在这种人事矛盾的过程中发现自然意向。因为哲学家在人那里及其活动中大体上是不能以合理的自身的意向为前提的。尽管如此，从在没有自己计划的情况下进行活动的造物的自然意向中有可能产生。”(《关于通史的思想》，哈尔腾施坦因版，第4卷，第114页)

正如人们所看到的那样，这一观点和那种将历史看成是某些内在运动法则的作用的观点毫无共同之处。

## 自然意向和天意

那么谁赋予发展以这样的目的呢？谁又使这种目的在历史发展的过程中得以贯彻或完成呢？在康德看来是自然，或者如他所说，是自然意向。尽管人在实施自己特殊的计划，追求自己特殊的目的，实际上人是由自然来提携的，并由自然引导到自然要他到的地方去。康德本人曾用以下的话来加以说明：“个别的人，甚至是整个整个的民族都很少想到，在他们每一个都按照自己的意思，每一种意思又和另外的意

思相抵触，来追求自己的意向的同时，他们在不知不觉当中是按照自然意向这一引线向前进的。他们都在从事同样的促进工作，他们虽则对此很清楚，然而并不在乎。”（《关于通史的思想》，哈尔腾施坦因版，第4卷，第143页）

在同一篇论文的另外一处(第153页)他曾写道：

“人们可以将人类的历史大致看成是自然的一种隐秘计划的实施，这种计划的实施为的是产生出一种内在的——而且，为此目的，也是外表的——完善的、独一无二的社会状况。在这种状况之下，人的所有的禀赋得以充分地发挥……”

接下去在155页上他继续写道：

“按照以在人类中市民完善的联合为目标的自然计划来改写世界通史，这一哲学试验一定要看成是可行的，甚至是对自然目的起一种促进作用。”

所以自然被看作是一种动因，是一位威力无边的造物主，它一开始就追求某种人所不知的意图，或者说计划，一种目标，并在人类的历史中贯彻这一目标；其方式是：它违反人类自己的意志引导人类或强迫人类，在大体上遵从某种发展方向，或者如康德自己所说，沿着自然意图这一引线而向前发展。在康德看来，自然是有意为之，在某种程度上来说甚至是有一种人格，时而在此，时而在彼来克尽其力，以取得所意想的效果。在康德的《论持久和平》一文中曾为此说提供了例证(哈尔腾施坦因版，第6卷，第429页)：

“它的(自然的)临时性的行动是：

1. 为使地球上所有地区的人都能独自生活而努力；
2. 通过战争将人群推向世界各地，甚至是最荒凉的地区，使那里也具有人烟；
3. 同样也是通过战争使人有必要或多或少地处于法律的关系之中。

在冰洋寒冷的荒原上还长着苔藓，将驯鹿从雪中扒出，以使成为俄

斯提阿克及萨摩亚人的食物，或者他们的役畜；盐碱的沙漠还保有骆驼，它似乎是为了这地区的旅行而生的，它生来是为了要派用场。这是多么令人惊叹啊！这种目的性还有更为明显的：人们看到，除了冰洋岸边的皮毛兽之外，尚有海豹，海象和鲸鱼，它们以自己的肉为那里的居民提供了食物，以自己的油脂提供了燃料。然而最为令人惊异的乃是，大自然预先备下了漂浮木材，它将木材带给了那些不毛之地(在人们不知道其来路的情况下)，没有这些东西，这些地区的居民既不能确保他们的车辆和武器，也不能保有他们的茅屋。

对以上关于自然预先备下漂浮木材的说法曾有一个注解，其中写道：

“人们可能要问：假如自然愿意的话，那么冰洋的海岸就不应不住人。如果有那么一天(正如所期待的那样)，大自然不再给他们运来漂浮的木材，那么那儿的居民又该当如何呢？因为以下的说法也不是没有道理：在文化不断发展的情况下，湿带的居民会更好利用江河岸边长出来的木材，不会任其倒入河中，冲进海洋。”

实际上康德一会儿称之为意向，一会儿称之为自然的计划的东西，正是基督教所说的“天意”。对于这一点，康德自己也供认不讳。不过他认为，对于哲学理论来说，“自然”一词要较之“天意”更为相宜，后者对宗教来说更好一些。在《论持久和平》(哈尔腾施坦因版，第6卷，第427页)一书中曾谈到和平的保证：

“这种持久和平所保证的(亦即持久和平的到来所保证的——作者)乃是自然这个伟大艺术家，从自然的机械过程中鲜明地显现出目的性：甚至在违反人的意志的情况下，也要使人从纷争走向和睦，为此，天意依我们未知的原由，即命运来说，被称为按自然起作用的法则的一种必然；如果考虑到自然在世界过程中的合目的性，那天意则称为一种更高级的、以人类客观的最终目的为目标的、并预先决定这一世界进程的原因根基深厚的智慧。在自然的艺术创造中，我们是认识不到天意的，或者我们也不能从中推断出这种天意的，而是(正如从事物形式的一切

方面来推断目的一样)我们只能,也必须去联想,以便从天意的可能性中根据人的艺术活动相类似性得出一个概念,以便了解天意和目的关系与和谐性,理性为我们直接规定了这种目的。从理论的角度来说,建立这种观念是多余的,可是从实践的角度来看(比如从持久和平的义务概念出发以将自然的那种机械性用于这一观念)则是教条的,是按照现实来建立的。自然一词的运用,如只关系到理论(不是宗教),那对人类理性的局限性(如从在可能经验的范围之内作用和其原因关系的角度上看,这种理性一定要保持的话)来说较之我们熟知的天意这一用语,是更为相宜些,更为质朴些。如用天意一词,为了探寻其高深莫测的意向那就要插上伊卡洛斯<sup>[1]</sup>的翅膀。”

由此看来,康德只是出于相宜性这一原因才舍弃“天意”而用“自然意向”和“自然计划”的。实际上所有有关相宜性的考虑根本没有阻止他一再使用“天意”一词,另一方面自然一词也时常为“创世者”和“开天辟地者”所代替。康德自己也承认,他对追求某一发展目的的天意的假设也使他不得不假设一个“开天辟地者”。在所提到的《论持久和平》一书中康德写道(第427页注释):

“在自然的机制中,人(作为有感觉的生物)也同属于这一机制,显示出一种以自然的存在为基础的形式。对此我们只能作以下的理解:我们将一个预先决定自然的开天辟地者的目的加之于自然,这种开天辟地者的预先决定就是(上帝的)天意,这种天意如果发生于世界的开端,那就是首创天意。在自然的进程中,按照合目的性的普遍法则保持这种目的那就是治理天意。那种特殊的、人类无法预见的只能从后果来推测的目的称为引导天意。最后,就个别事件来说,那也是上帝的目的,不过不再是天意了,而是一种命运。可是要认识这种命运(因为命运所指明的是奇迹,尽管事件不称为奇迹),那就可笑人的不自量力了;从个别事件中得出发挥作用的原因(这种事件就是目的,并不仅仅

[1] 伊卡洛斯,希腊神话中的人物。——译者

是从另外一种我们未知的目的中产生出来的自然机制的副产品)的特殊法则，那是荒谬的，是夜郎自大的表现，不管你的说法多么虔诚和谦恭。”

在《论纯粹理性界限内的宗教》一书中(哈尔腾施坦因版，第6卷，第79页)康德写道：

“理性对下面这一问题的答案不可能抱着无所谓的态度：从我们这种法律行动中产生什么样的结果，为了至少是和谐一致，我们的为与不为的目标究竟何在(尽管这不完全在我们的掌握之中)，因而就会从道德中产生一种目的。这虽则只是客体的一种观念(这种客体是我们所要的〔义务〕一切目标的形式条件，同时和我们所有的〔与那种观察相适合的幸福〕目的的一切和谐一致的结果一起统一地处于自身之中，这是世界上至善的观念，为了这种至善的可能性我们一定要设想一种更高的、道德的、最为神圣和全能的生物，这种生物可以单独地将两种因素统一于自身之中)，然而这种观念(从实践观之)并非是空的，因为它帮助我们的自然需要，特别是我们的为与不为从整体上来思考某一最终目的，这一最终目的可以由理性加以说明，自然需要本来是道德决断的障碍。”

由此看来，尽管在哲学上有种种保留条件，可是在康德历史哲学的论述中却处处以一个“开创天地者”的概念为基础。后者按照天意为人类的发展规定了一个目标，并将人类的发展往这一方向引导。“开创天地者”的意向出于某些理论上的原因最好称之为“自然意向”。为此，弗里茨·梅迪库斯在其名著《康德的历史哲学》(1902年出版于莱比锡，第28页)上曾说，康德根本没有想到，“将天意理解为进行监护的上帝，它对人类基本上是任其所为，不过它间或地进行个人干预，以使世界历史的进程不致偏离它的计划太远。”——这一观点仅仅就康德从没有假设上帝的“个人干预”这一点来说是对的，至少康德没有使用过这一说法，可是康德从来没有否认上帝假手自然计划所起的作用。在这方面康德甚至比神学家赫尔德更有神学气，后者不把合乎法则性看成是合乎目的性(目标之中)，而是看成发展的局限性，发展是由“永

恒”的自然的因果律决定的；在赫尔德《关于人类历史的思想》一书中，上帝并不是以本来意义上的“开创者”的身份出现的，而是以一种在自然和人类发展过程中(人类发展在某种意义上来说只是自然发展的一部分)起宣告作用的内在力量出现，作为“宇宙的精神”出现。从某些方面来讲，康德的历史哲学更像奥古斯丁，或者更像托马斯·阿奎那的历史哲学，尽管理论上的措辞不同；因为阿奎那也不把上帝的作用看成是不间断的个人干预，(参看本书第2章第37页)而是假手人的本性来发挥其作用，而人的本性又是上帝创造安排的，所以人受其本性的驱使(尽管有意志自由)，而追求上帝所给他们规定的目标。

## 历史进程的规律性

由此可见，在康德看来——这还要加以强调，历史进程的规律性仅在于：有一种自然意向(更正确地说是上帝的意旨)主宰历史，它在趋向一个预先业已决定了的目标。为此，历史的进程在客观上是可以估量的，并从偶然性(或者更正确的说客观上无法估量)中解脱出来。康德得出这种社会学的目的论并不是通过对历史生活发展进行了某种研究，而是从来自目的论的自然学说的推论中得出的。如果说在自然中有规律性，他认为，那么在人类的历史中也有规律性，因为后者只是前者的一部分。所以他也将其目的论的立场转到历史方面。由此可见，从一开始便对他提出了这样的问题：是自然(抑或上帝)还是人是历史目的的承担者：因为康德在人的活动中无法认识到按照协商确定的人类计划而进行的协作，所以自然(上帝)就不言而喻地成了目的的实现者。

这一整个的程序都与康德自己的方法论相抵触，与他在《判断力批判》一书(第68节)中所建立的方法论相抵触。在这部著作中他将原则区分为一种科学的“本地的”或“内在的”原则和“异域的”或“假借的”原则，也就是来自另外一种科学的原则。他谈到这些原则的假借

或补助定理直接假借到完全蜕化的学科中(哈尔腾施坦因版,第5卷,第394页):

“每门科学都有其自己应有的系统;我们在这门科学里面按照原理来构造,因而按照技术来进行,这还是不够的,我们还须按照建筑术把它作为一座单个独立的大厦来进行工作。我们必须把它作为一个独自存在的整体来对待,而不是作为另一座大厦的一个边或一部分——虽然我们后来是可以筑一条走廊从一部分到另一部分或者互相往来的。

所以,如果我们把上帝这个概念引入自然科学的范围里去,为着使自然的目的性可以理解而补充自然科学,而这样做了以后,如果我们转过来用这种目的性来证明有一个上帝,那么自然科学和神学都同时丧失一切原有的实质了。这种骗人的从一方到另一方的穿来穿去就使两方都陷入于不明不白中。因为这样一来,它们的界限就是重叠的了。”<sup>[1]</sup>

从他自己的方法学上来考虑,他是反对将异域的原则假借于一种科学的。然而虽则如此,像在其他场合一样,他在这种情况下还是径直地将他的方法置于他所追求的论证目的之下,并干脆将一种取之于目的论的自然学说的原则假借到历史学中。

从康德本人的论述中可以清楚地看出,对他来说历史进程的规律性就在于朝着某一目的的方向。可是有人还是试图通过以下方式将康德说成是一个伟大的历史因果论者:将他的实施连同自然意向说成是一种外在的“暂时”的假说的运用,以便通过这种假说得出因果规律性。这种事情并不是发生在真正的康德主义者身上,而是发生在半吊子马克思主义的康德主义者身上。他们想使康德主义和马克思主义建立某种融合,为此他们使用这样的方法:将康德主义的伦理学、历史学和法学的时代局限性抛开,并对康德进行牵强附会的马克思主义的解释。在这样的诠释方面,马克斯·阿德勒可以说是达到了登峰造极的地步。在《社会主义精神史指南》一书(1914年在斯图加特出版)的第62页中他

---

[1] 康德:《判断力批判》,1964年商务印书馆版,下卷第32页。——译者



曾写道：

“‘自然意向’这一说法是不容误解的，它所标明的并不是真正的目的论的概念，较之黑格尔有关‘理性计谋’的相似的思想更少目的论的气味。因而我也不能同意K·福伦德尔的意见，他一再引用康德的‘自然’‘隐秘计划’，也差不多就是天意或类似的说法，并将这些看成是因果观点和道德目的论的观点，不，有时甚至就是神学观点持续不断的混合<sup>[1]</sup>。单就‘自然意向’或‘计划’诸如此类的词语来说，它们也无非是被看成为一种暂时的假说，通过这种假说可以找到正好是实现因果规律性的立场。康德自己在上面提到过的论文中阐明了这一点。他首先陈述了对历史规律认识的困难，因为人并非大家一律都依照本能行动，也不是按照一个制定好的计划行事的理性生物。相反，如从大处观之，‘一切都由愚蠢、孩子气的浮夸，也常常由孩子气的恶意和破坏欲组合在一起。’由此他得出这样的结论：‘对于哲学家来说，这里是没有答案的，除非他试验一下，他能否在这种人和事物的矛盾过程中发现自然意向。因为哲学家在人那里及其活动中大体上是不能以合乎理性的自身意向为前提的。尽管如此，从在没有自己计划的情况下进行活动的造物的自然意向中有可能产生自然的一定计划的历史。’由此看来，‘自然意向’一词所标明的只是一种方法，以便能推行因果性的方法，因果性的运用所要对付的是纯物理现象之外的大的事端。”

假定(不是承认，因为前面所陈述的论点正好证明相反的道理)阿德勒的推测是正确的，康德所说的自然意向、自然计划、天意之类这些概念确实是被当作“暂时的假说”来使用的，那么人们似乎可以提出这样的问题：他到底是从哪里得出了这一“暂时”的假说，并进而验证因果规律性的呢？假如马克斯·阿德勒在康德著作中找出有关段落，那将是很有趣的。迄今为止，他对此毫无表示。阿德勒的意见即便是正确的，那也无非是表明，康德死抱着他的“暂时”的假说不放，将这种假

[1] 参看《马克思和康德》，第8页。——作者

说搬来，而对目的却不能有啥用处。

在所有对历史哲学和康德的历史规律性概念深有研究的作者中，比如梅迪卡斯、魏斯菲尔德、布罗特鲁斯等人，没有一个同意阿德勒的观点。连卡尔·福伦德尔，正如马克斯·阿德勒自己在上面承认的，也不赞同他的观点。虽说此人较之阿德勒立足于更坚实的基础，并同样寻求康德和马克思之间的联系。福伦德尔在前面业已提到过的异常有趣的著作《康德和马克思》(1911年于蒂宾根出版)的第8页中曾写道：

“起码是具有自然科学头脑的读者对黑格尔的思辨推动论感到头痛，而康德的因果观点和道德目的论，不，有时甚至就是神学观点的持续不断的混合也使他们大伤脑筋。无论如何，他们要对上帝任意干预人类事物的进程提出抗争，并要把‘天意’一词当作命运或身为伟大艺术家的自然来使用；不说上帝而使用自然一词，对我们来说更为相宜更为朴实一些。自然，我们将其置于我们的经验之中。然而康德却一再谈到自然的‘意向’，‘某一确定的’或者是‘隐秘的计划’，谈到‘最高智慧的舞台’(第19页)，谈到‘自然的辩解’——如此种种，‘干脆不如说成是天意’(第18页)，梅迪卡斯在引证了康德后期著作的某些段落之后，把他的《历史哲学》说成是‘道德的目的论’。梅迪卡斯认为，其内容构成了历史的‘真谛’，并与人类道德进步的问题相吻合，用康德自己的话说，这一问题是不能直接通过经验得到解决的。

将目的论和神学的特点纳入历史的因果研究中，这在十八世纪的德国可以说是所有有识之士的共同业绩，这对我们今天这些人来说是违背了严格的科学观点的。然而这一作法在当前还没有绝种。我们的古典诗人赫尔德和莱辛、歌德和席勒都没有摆脱这方面的影响。我们认为，如果有人为了拯救康德的逻辑结论而确信，他是为了检查的缘故才避而不谈他的真实观点，如若他一定要说的话，那就需要某些修辞上的保留，这种作法并不能帮这位诚实老人的忙。”

这一见解很精辟。如果说福伦德尔也许时常(当然不是有意的，而是因为康德的某些观点是在一种变化的现代折射角的情况下显示给他

的)使“他的康德”现代化的话,为了用马克斯·阿德勒的方式对康德进行马克思主义的梳理,那他对康德的研究是太深了,对新的哲学思想学说也太了解了。

## 作为发展因素的自然禀赋

那么自然或者说是天意又是如何并通过何种方式来达到目的的呢?通过自然禀赋,康德将其理解为人的精神天赋,人的理性能力。受到自然(天意)的驱使,人们看到有必要使用他智力上的天赋,这样也使得他的理性不断地增加力量,对其行为不断增加影响。正如康德在《论人的历史的假想开端》一文中所说的那样,从单纯动物性造物的野蛮状态到人类,从由本能支配的摇摇摆摆的学步到由理性所引导,一句话,从受自然的监护到自由的状态的过渡就是如此进行的。

康德对理性的,由此也对人类文化发展的想法在他的《关于通史的思想》一书(哈尔腾施坦因版,第4卷,第145页)中曾作了如下的描述:

“自然的愿望是:凡是超越人的动物性所存在的机械性安排的一切,都要由人自身产生,人之拥有幸福与完美是他自己通过其理性摆脱本能而创造出来的。所以说自然的作为没有一点儿是多余的,为其目的而使用的工具是没有浪费的。因为它赋予人以理性,继而是正在建树着的意志自由,所以就人的装备观之,这是意向的明显的标志。为此人不应受本能的支配,或者由先天知识的供养和教育,相反他应一切都出自自身。发明自身的覆盖物,建立外部的安全,保卫自己(自然既没有给人以野牛的角,也没有给狮子的爪和狗的牙齿,而只是赤手空拳),所有使生活愉快的娱乐,甚至他的见解和智慧,还有意志的温良全都应是人自己的作品。”

人们看到,这是一种古老的学说:人类的文化进步是精神或理性发展的结果。首先在中世纪经院哲学那里,人的理性被理解为上帝理性

或上帝尘世理性的一部分，其发展在某种程度上被看成是按照人的合理的或自然的理性禀赋(精神禀赋)独立地成长于自身。在这一观点取得胜利之后，理性要前进，它就需要推动和促进，人们首先是在人的本能和欲望之中，继而是在日益增长的人的需要中找到这种推动力。甚至在康德看来，理性也需要“试验，练习和教育”这样的推动，以使见解从“一个阶段上升到另一个阶段”。按照他的“自然意向”学说看来他当然在这种自然意向中发现推动理性前进的因素。按他的说法，自然就是那种想要并促进理性进步的自然，为此理性同样也使用本能。

所以说，康德所添加的东西只不过是插进一种瞄向目的的自然意图。那些康德的崇拜者对关于作为发展因素的理性作用的想法系列不了解，所以他们将此看成是康德历史哲学的一大优点。依我之见，这是一种倒退，倒退到目的论——神学观点上，而这些甚至是卢梭已经克服了一半，孔多塞则已完全克服了的观点。

在“本能”(对此人们也理解为欲望和情欲)中寻求理性发展的推动力，同时也会产生这样的问题：到底是什么本能才特别促进人类进步呢？在本书的第4章里我们对这个问题已做了详细的论述，首先是英国人取得了这样的认识：对人类进步起一种特别促进作用的乃是社会(利他主义的)本能，而自私(反社会)的本能则阻碍人类的进步，因而后者一定要服从前者(哈契森)。

随着资本主义经济的进步和竞争日趋激烈，认为自私的本能，甚至是植根于自私本能对经济起促进作用的罪恶对社会也是有益的(曼德维尔)。直至后来，资本主义的经济制度日趋复杂，理论家便得出了这样的观点：正是自私本能和利益的相互争斗才是一切进步的基本条件，从争斗中最终会产生出最为美妙的和谐的结果。

康德还没有达到这一步。他可以说是处于哈契森和曼德维尔两者之间；他也一直认为，一切进步的真正杠杆存在于自私的(反社会的)和社会本能的对立之中，人的“不协调性”和“纷争”之中。比如他在《关于通史的思想》(哈尔腾施坦因版，第4卷，第146页)一书中曾写道：

“自然用来发展一切自然禀赋的手段乃是它们在社会中的对抗性，所以这种对抗性最终也成了有规律的社会秩序的原因。在这里我对对抗性的理解是人的不合群的社会性，也就是那要踏进社会而又与那种通常的抗拒心理连在一起的癖性，抗拒心又总是要和这个社会分离。显而易见，人的这种禀赋植根于人的本性之中。人有一种进行社交的意向，因为他在和人交往的状态中有一种比人更丰富的感觉，感到自己的自然禀赋都得到了发展。可人还有一种喜爱分散(孤独)的大癖性，因为人自身有种不合群的品性，一切都要按自己的主意行事，所以处处都会遇到抵制。正如人自己从自身中所体会到的那样，从他那一方面观之，他有种抵制他人的意向。这种抵制心理唤醒人身上的一切力量，来克服他的惰性，受到荣誉感、统治欲和报复欲的驱使，他要在同类人当中取得地位，他不喜爱他们，他们也不会放过他……多亏了不协调性，妒忌的好胜心，对财产和权势永难满足的欲望这种人的本性！如果没有这些，那么人类中优秀的自然禀赋就会遭致埋没。人要团结，可是自然知道得更清楚，什么对人的族类有好处；自然要纷争，人要顺从和愉快地生活；可是自然的愿望却是：人应摆脱懒散的习性和无所事事地自得其乐，要投入工作，不畏劳苦，以寻出对付艰苦劳动的手段，巧妙地摆脱劳苦的状态。”

至于说到理性的概念，康德还完全停留在他那个时代的水平上，尽管较之同时代人，他对理性和理智作了更为精确的区分。他把理性理解为根据普遍原则使思想达到全面的联系并与系统的认识相联结的那种特殊能力；另外，理性对他来说还是一种先天的东西(上帝赋予的)，虽则它在时间的流逝过程中不断发展，可是它还是保持了内在的智慧。它不是一种由社会历史所制约所决定的精神能力，也不是可以改变的社会的产物。康德只是把人看成是自然和种属生物，而不是社会生物，所以对他来说，人的理性也只是自然的产品，特别就人的一切以使用理性为目标的自然禀赋，只能在族类中而不是在个体中才能得到充分的发展这一点而言，人的理性对他来说又是种属的产物。马克思主义认

为，理性也是一种可变的社会产物，用句通俗的话说，在发展的过程中，从理性里可能变化出社会的反理性，这是康德所一直没有做到的。

## 康德所理解的社会与国家

康德在这方面，先撇开他的目的论不说，并没有超出他那个时代史学的一般想法，他对社会生活及其发展的观点也是如此。社会的概念在康德那里仅仅是存在于家庭、氏族、民族和国家的概念之中，而社会性的概念只处于暗昧不明的萌芽状态。康德和先行的社会学说一样，也是从一种原始的自然状态出发，他将其想象为一种人处在家庭之中的生活，并且是处于单个家庭之中(像卢梭一样)。他认为，人类最原始的家庭也是由男、女以及没有成人的亟须保护的孩子组成(见《人类的假想开端》，哈尔腾施坦因版第5卷第316页)。同样，康德也把家庭仅仅看成是“两个不同性别的人为了相互占有异性而进行的结合”，而这种结合的原因也仅在于“性的刺激”。康德也只是对他那个时代的个别家庭有所认识，而对家庭发展的五花八门的形式一无所知。所以在他的行文中就缺乏这样的见解：社会起源于作为原始细胞的家庭，在国家之前，也就是在所谓政治社会之前的是以家庭或以血亲纽带为基础的社会，一种类似部落和氏族的国家。再者，对亚里士多德所表述过的观点，即当家庭增加并建立了新的分支，这样通过“继承下来的联盟”便出现了一种“部落民族”，康德也表示接受；然而这是如何发生的，由这样的联盟所组成的社会形式到底具有什么样的性质，我们从康德那里却一无所知。这是因为他还完全禁锢于洛克——卢梭的社会契约论之中。充其量只是，康德将先行于国家或市民社会的“继承下来的联盟”的社会形式想象为一种洛克式的杂乱无章的生活：没有法制，没有政治政府的家庭共处生活。正如他在1797年发表的《关于法的形而上学原理》一书中(哈尔腾施坦因版第7卷第39页)公开声明的：与自然状

态相对立的不是社会状态，而是市民状态，“因为在那种状态之下虽则有可能有某种社会，然而就是没有市民的(通过公共法律来保障我的和你的所有的)社会。”这一观点并没有妨碍康德(约翰·洛克也是如此)以攫取来的占有和财产权来装备他的自然状态。不同之处仅在于，洛克是从自然法中引申出这些权利来的，自然法赋予每个人以满足自然的极端必要的生活权利，而康德则是从实践理性的所谓要求中得出的。

由此看来，康德所说的国家前的社会就是“市民社会”前没有“政府”的原始社会；不过由于康德缺乏文化史和人类学方面的知识，所以对这样的一种状态就没有十八世纪英国社会学家想象得那么清晰。

康德认为，自然为了发展人的禀赋目的而赋予人以合群的本能，这种本能在继续发展的过程中促使人组合成为市民社会，成为国家；只有在过渡到畜牧和农业之后，这种向文明社会和国家的过渡方能发生。所以在康德看来，国家就是立足于契约之上的联盟，这种联盟为自己确立了政府。

这是我们从洛克和卢梭那里早已知道的一种契约论。即使是这一种观点，即这样的契约在实际上并不总是通过建国公民的协商在形式上加以签订，不像康德主义者所常常说的那样属于康德，而是正如业已证明的那样，来自洛克及其整个学派(同样也出现在卢梭那里)。至于之所以尽管认识到契约签订仅是一种假借，而洛克和卢梭(同样也有康德)还紧抱住不放的理由前面已作了阐述：这是从法的概念中所得出的结论。假如没有契约作为凭借，那国家就会丧失任何法律的基础。因为法是一劳永逸的东西，不管时代发生了怎样的变化，一部不可让与的法却永世长存。所以强权和征服(亦即所谓强者的权利)永远不能确立一部真正的国家法。他们三人的不同之处在于，洛克和卢梭是在人的本性之中找到“真”法的永久有效性和不可让与性的根由，所以他们把法看成是在人性之中可以得到解释的法；而康德则认为法是植根于永恒的理性原则中。比如在他《关于法的学说》(哈尔腾施坦因版，第7卷，第26页)一书中对自己所提出的“什么是法？”作了如下的回答：



“这一问题大约会使法学家陷于窘境，假如他不要同义重复，或者他不去作一般性的阐明而要指出在任何一个国家之内任何一个时代的法律所要的东西的话。同样，‘什么是真理？’这一著名的问题也使逻辑家陷入窘境。什么是法，也就是法律在某一地方和某一地点说明什么或者是说明了什么，他可能一一讲明，然而法律所要的东西是否合乎正义，是否能被看作是衡量正义和非正义的标准，他却莫置一词，尽管他有段时间离开了先验的原则，并在纯理性中寻找(在这当中那些法律可以作为引线而大派用场)那些判断的源泉，以便为一种可能立的成文法建立基础。”

## 康德、卢梭、洛克

以上所述当然不是说，康德从国家契约论中所得出的结论和洛克与卢梭的完全一致；他所做的是将卢梭的民主推论和洛克激进的资产阶级自由主义意向翻译成十八世纪末普鲁士的自由主义，这一点马克思已经正确地指出过。在这里不能一一加以论证，只举两个例子加以说明。在《关于法的学说》的第46节上(哈尔腾施坦因版，第7卷，第131页)康德几乎用卢梭自己的话解释道：

“立法权只能归属于人民的统一意志。因为一切法都来自立法权，所以通过它的法律，它决不可以对任何人给予不公正的待遇。如果是某一个人对另一个人规定什么，那他通过这种方式总有可能对另一个施加不公正的待遇。要是他对自己决定什么，那么这种所决定的东西就不会不公正。所以只有所有的人一致和统一的意志，一个对众人作出的决定，众人对一人作出的决定，或者说只有普遍的统一的人民意志才是立法者。”

然而康德由此并没有得出卢梭所得出的结论：所有公民政治上一律平等，并一律有选举权；他却和法国国民大会中的法兰西自由派意见一



致：只有那些经济上独立并因而具有必要的进行政治活动资格的公民才有权参与立法。他对这一结论的论证和巴尔纳弗(参看本书第 140 页——作者)有同工异曲之妙：

“只有有投票能力的人才具有国家公民的资格。然而投票能力又是以公民在人民中的独立性为前提的。他不仅是公共团体的一部分，而且也是其中的骨干，也就是说，他出于自己的意愿和其他人一起要成为公共团体中采取行动的一部分。为了保障后者的质量，就有必要区分为积极公民和消极公民，尽管后者的概念与对一个国家公民的解释似乎有着矛盾。下列的例证可以用来克服这种困难：商人或手工业师傅那里的伙计、雇佣人员(不是服务于国家)、未成年者、所有的妇女，总之，任何一个不是靠自己的经营而是受雇于他人(受雇于国家除外)来维持其生计者(食物与维护)都缺少公民的人格，其生存只是一种附属性而已。我将雇到我的庭院里来劈木柴者，携带着铁锤、铁砧和风箱走家串户做打铁生意的印度铁匠，与将自己生产的产品公开出售的欧洲木匠和铁匠相比，家庭教师和学校教师相比，佃农和租地者之类的人相比，他们都是公共团体中只有双手别无他物的人，因为他们不得不听命于他人的命令和接受他人的保护，因此他们就不具备公民的独立性。”

康德接着补充说，还是完全按巴尔纳弗的意思：

“这种对他人意志的依赖性和不平等性并不违背组成一个民族的人的自由和平等；相反只有按照这些人的条件这一民族才能成为一个国家，并进入文明状态。在这种文明状态中有表决权的是国家公民，只是国民还不够，并不是所有那些有同样权利的人都有这种资格。那些没有表决权的人可能要求所有其他人按照自然自由和平等的法则来对待他们这些国家的消极部分。然而他们无法从中获得权力，作为国家的骨干自己来行动来组织或参与法律的制定。”

第二个例子是：

在洛克授予人民权力以注视政府的合法性甚至给人民以弑君权时，康德解释说(哈尔腾施坦因版，第 7 卷，第 136 页)：“最高权力的起源对

于受制于这种权力的人民来说实际上是高深莫测的：这也就是说，臣民不应在行动上将这种起源穿凿为一种对尚未达到的顺从进行怀疑的权利。为了对国家最高权力进行有法律效力的判断，人民则不得被看成他们对普遍的立法意志都是一致的，所以，人民就不能也不许作出与当今国家不同的判决，不管是一种真正的契约在奴役的现实中当初是先于奴役而存在，或者强权在先，法律随后；也不管是不是这样的顺序，这对现在已经处于文明法律之下的人民来说是没有意义的，而对国家却有一种穿凿附会的危险；假如对国家起源受钻牛角尖的人要反抗当前的统治者的话，那么他就要受到统治者法律(这也是完全合法的)的惩戒：杀头或使其处于法律的保护之外。”

康德从这一原则中直接得出了下列(一开始就将它当成目标)的结论：

“从中引出这样的命题：国君对臣民只有权利而没有(强制性的)义务。此外，如果统治者的机关，国君在赋税、征兵诸如此类的事情方面违犯了法律，对国家负担的分配违犯了平等的法律，臣民对这种不公正的状况虽则可以提出申诉，然而不可以抗拒。”

另外在 138 页中还写道：

“人民对立法的国家元首的反抗都是非法的；因为只有服从他的——一般说来——立法意志才能出现合法的状态；所以人民无权起义，又不可反叛，最最大逆不道的是借口滥用权力将国家作为个人(君主)来反对，加害于至尊，甚至至尊的生命。对此稍作尝试那就是叛国，这种叛国犯就是那种试图毁灭自己国家的罪犯，此辈死也是罪有应得。”

所有这些结论都与公民契约学说风马牛不相及。这使得反暴君论者，使密尔顿和洛克辈简直感到迷惑不解。康德之所以得出这些结论，并非也是出于理性原因，而是出于对当时普鲁士国家状况的政治考虑。有个简单的事实即可证明这一点：他要求人民不应对国家权力进行穿凿，可他对这一要求并不想用理性理由加以证明，他径直说，这种

穿凿有损于国家(应说成是国家权力),这意味着与统治权威不相容。然而即使在这里为康德的告诫找到所谓的理性理由也是轻而易举的。因为国家的起源问题从逻辑上来说与对待已经有过的,并长期存在着的国家的态度问题是两码事。另外,从历史上来看,与一定的法的要求不相符合的国家的起源在经过历史上的变化之后,对今天作为维持下来的法的机构到底在多大程度上有效并且起决定的作用。

众所周知,康德甚至拐弯抹角地来证明普鲁士农奴制度的合理性,他在 148 页上写道:

“没有尊严,人就无法在国家中生存,因为至少要拥有是国家公民的这个尊严。假如他通过他自己的犯罪行为而丧失了这种尊严,那他虽然还活着,可是就成了另外一方(不是国家的就是另外一个国家公民)意志的工具。谁要是成为后者(这只能通过判决或法律),那么他就是一个农奴,他就是属于他人的财产。这个他人不仅是他的主人,而且也是他的所有者。他可以把他当作东西出让,并任意使用他(只要不是为了污辱的目的),也可以拥有他的力气,虽则不能拥有他的生命和四肢。”

康德就是这样从有着平等原则的国家契约出发,在他的法的结构道路上最终完成了对普鲁士农奴制的辩护。此事却发生在 1797 年,法国大革命已将法国的农奴制一扫而光,甚至是 1794 年的普鲁士土地法也将农奴制说成是不可靠的了。尽管农奴制一直保存到 1807 年 10 月 9 日施坦因赦令颁发为止。

叔本华在《作为意志和表象的世界》一书中的附录“对康德哲学批判”中,曾对康德的关于法的学说下了这样的断语:“《关于法的学说》是康德晚期著作之一,这一著作非常低劣,以致我(虽然我完全不同意书中的观点)认为对其进行论战也是多余的。因为它似乎不是出自一个伟大人物之手,而是一个凡夫俗子的产品。它一定会自灭于它的低劣。”

黑格尔在《法哲学原理》中(第 29 节)对康德的法的概念曾说出这样

的意见：“这种见解完全缺乏思辨思想，而为哲学概念所唾弃；同时它在人们头脑和现实中产生一些现象，其可怕性，只能拿以它们为基础的那种思想的肤浅性来与之相比拟。”<sup>[1]</sup>

这两种断语是够严厉的，不过也是非常正确的。《法哲学》是康德最低劣的作品。不光是它，康德整个的社会哲学在其发表的时代对英法两国来说都已是过时的了。康德想通过对历史和社会理论的大胆解释来替自己打下伟大社会学家的印记，所以这是一种令人难解的出发点；他的贡献完全在另外一种领域内。

---

[1] 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1979年版，第37页。——译者

## 第九章

# 黑格尔的历史哲学和国家哲学

作为政治家的黑格尔——黑格尔的发展概念——历史的必然性和偶然性——历史辩证法——世界精神和民族精神——在宗教发展中的世界精神——黑格尔所理解的社会和国家——完善的国家

### 作为政治家的黑格尔

德国历史哲学从康德经过费希特和谢林到黑格尔不断有进步，而本书的目的却不容许对这一进步道路上的各个阶段一一加以描述。这是因为，我想再次强调一下，以简短的摘录来提供历史和社会学的发展史决不是他们的本意。所以这里只能提及为后来的理论建设提供牢固基石的最重要的理论。在这当中，本书首先要考虑的又是那些包含马克思的历史观基本要素的学说。从这一点出发，费希特和谢林只是稍带提一下，而作为历史学家和社会学家并对马克思有着巨大影响的乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔却不能轻易放过。

这乍听起来似乎是有些不可思议：黑格尔的历史观尽管有着唯心主

义结构形式，然而较之康德、费希特或谢林，他对历史进程的观察却是无与伦比的尖锐而现实，甚至可以毫不夸大地说，在某种程度上，黑格尔的历史哲学已从抽象问题的思辨天空回到了现实，是力图把握历史运动及其中因果规律性的大胆创举。的确，黑格尔的历史哲学也不是以一种纯认识论为出发点，通过哲学思辨来完成的，而是他对新旧时代历史发展过程进行了严密研究的结果。

黑格尔通过对政治与历史的研究而对哲学进行了系统的整理。早在蒂宾根神学院读书期间(1788—1793年)，他就对当时的政治事件加以研究，对法国革命运动则有着特别的兴趣。在他于1793年迁往伯尔尼做家庭教师时，他还是孜孜不倦地继续着这种研究。回到美因河畔的法兰克福(1797年)之后，他首先从事的还是政治历史方面的工作。他身为作家的首批论文所研究的也是政治问题。他在1798年所写的暂时尚未付印的第一部著作取名为《论符腾堡当前的内部状况，特别是市议会宪法的缺陷》。在这本书里，他要求对符腾堡的代表会议进行彻底的改革。在这部处女作之后便是一篇《论德国宪法》的较长的论文。这期间(1801年)还在耶拿发表了一篇题为《论费希特和谢林体系之间的差异》的哲学短文。《论德国宪法》也是在他逝世之后才出版的。这稍后的单行本很少见，由著名的黑格尔专家乔治·拉松根据柏林普鲁士国家图书馆所占有的黑格尔的手稿出版的新版本(见《黑格尔政治和法哲学》，哲学丛书第144卷)则更有价值。黑格尔在1801年作为讲师任教于耶拿之后，他便和在蒂宾根求学时代已经修好的谢林一道出版了《哲学批判杂志》，即使在这里他除了研究哲学之外，还继续研究历史。1806年爆发耶拿战役，大学教书的生涯难于继续下去，他便来到班堡，以便接任《班堡报》的政治领导，为期两年。1807年他在这里发表了哲学入门的主要著作《精神现象学》，他从1804年就开始撰写此书了。

1808年他得到纽伦堡埃居丁文科中学校长的职位，于是他放弃了编辑职务，移居纽伦堡。在这里他一直呆到应召去海德堡(1816年)就

任哲学教授为止。在纽伦堡的日子(1809—1816年)他写出了《逻辑学》。

即使在纽伦堡他也是一个政治家，他之所以就任新职，因为这使他有暇对哲学进行一番彻底的研究。他认为，哲学研究在当时来说对政治生活影响的意义非常重大，比一种单纯的政治评论活动更有意义。1808年10月28日在给他的朋友学监教育委员弗里德里希·尼特哈默的信中写道：“我日复一日地确信：理论工作较之实际工作会在世界上带来更多的东西；一旦概念的王国发生了革命性的变化，现实也就支持不住了。”（《黑格尔通信集》，第1卷，第194页）

黑格尔写作的目的并不仅仅是为了讨论哲学问题，他是想以一个哲学评论家的身份通过“对概念的革命”，对他那个时代的政治生活施加影响（即使在后来，他也总是抱着这样的意图）。

如果将黑格尔看成是一个与世无争的哲学家而不把他看成是政治家的话，那你永远也不会正确理解黑格尔。政治与历史对理论建设，首先是法学和历史哲学有着强烈的影响。如果认为，他首先建立了他的哲学体系，然后高踞于哲学瞭望台，不食人间烟火地观察历史，那就大错而特错了。相反，在他提出他的哲学理论时，他在政治和历史方面所积累的经验对他的影响是举足轻重的。再比如，如果设想《现象学》和《逻辑学》是黑格尔体系的基础，那它们必定也首先出于黑格尔的头脑之中，这种形式的观察问题也是错误的。只是在黑格尔取得有关思维过程的新见解，亦即创立了观念自我运动的学说之后，他才从这种见解出发开始研究历史和社会生活。

也许人们还以同样的理由认为，一座楼房的基础是地基，所以建筑师首先要建成一块坚实的地基，在建设的过程中他才慢慢决定房间的用途和结构。众所周知，实际上完全不是这么一回事。首先要确定的是房间的用途和内部结构，然后按照建筑师所积累的经验，根据楼房的用途及其内部结构再来决定何等样的地基是合适的。用途决定了楼房的根基。

作为后来的一种科学体系基础的东西，如果真是科学体系富有创见性的开端的话，那人们也必定得出这样的结论：马克思，（因为他的《资本论》是从剩余价值出发，）首先完全抽象地师承亚当·斯密和李嘉图而建立了他的剩余价值学说，然后从后者出发，才渐次建立了他的剩余价值、雇佣、积累、资本的周转、最后是社会主义的学说。实际上在马克思成为国民经济学家之前，就已是社会主义者了。他是从政治到经济学说，在经济学说中他也不是一下子进入剩余价值学说的，他首先观察生产过程中工人在企业中的地位。

在尚未发表的 1857 年订下的《政治经济学批判》一书的写作计划（刊载于《新时代》，第 11 卷，第 1 部分，第 710 页）中，马克思也不是从交换价值着手研究工作的，而是前后一贯地从生产出发。他言简意赅地说道：“眼前的对象首先是生产。”只是在分析了生产之后，按照写作计划，才应阐述与商品生产紧密相联的分配和消费。为了使他的观点得到更好的更易理解的发挥，他在 1859 年发表的著作《政治经济学批判》中首先从商品交换开始<sup>[1]</sup>，先不去管在此之前的生产过程。

以此类推，这也适用于黑格尔。他从政治历史领域中所取得的观察成果乃是一块基石，在哲学认识论中他将这些成果抽象地化为己有，并对其进行加工，以便然后，正如马克思下面所讲的那样，“从抽象回到具体”，“在精神上从前者再生产出后者”。将它用于我们在此考察的黑格尔的历史哲学，那就意味着，黑格尔是从通过研究获取的社会和历史经验事实出发，并将此转变为分析的抽象的认识哲学，思维指令，为的是反转过来再从后两者中来解释社会发展过程的现象。

---

[1] 马克思自己在该书的导言中对已有的具体或观察到的政治历史事实和思维过程中的抽象概念的加工与表述的关系是十分清楚的。他在那里说道：“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，虽然它是现实中的起点，因而也是直观和表象的起点。在第一条道路上，完整的表象蒸发为抽象的规定；在第二条道路上，抽象的规定在思维行程中导致具体的再现。因而黑格尔陷入幻觉，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并把它当作一个精神上再现出来的方式”（马克思：《政治经济学批判》导言，《马克思恩格斯选集》，第 2 卷，第 103 页）。——译者



## 黑格尔的发展概念

对历史进程的研究使黑格尔得出这样的观点，即社会生活存在于不间断的运动过程中，处于持续不断的变化之中及永久的不同形式的消失与复活之中。在他看来，世界史就是人类发展的过程，这种过程有时是疲惫地往前爬行，有时像巴卡斯酒神一样风驰电掣般地突进。这一观察使他对发展思想有了极其深入的了解。人类在不断变化，社会运动在进行，这些连他的先行者也都认识到了。然而他们有的(如康德)将这看成是向着由上帝、天意或理性所确定的目标逐步均衡地前进；有的看成是在不断提高的需要得到满足的影响下产生自然的理性天赋或者是人的原始本能向着更高一级的“完美性”缓慢地升华。然而这种阶梯顺序的认识往往诱使社会哲学家划分出各个发展阶段或进步阶梯，它们又按照老规矩一一被加以考察，考察其特殊的“性质”，也就是说，人们将这些阶梯看成为孤立的各自为政的和前后阶梯各不相同的现象。这样人们对这些一个个的阶段又得出了僵死的条款和概念。

但是黑格尔却达到了这一步，认为发展过程是由此及彼的永恒的过渡，今天与明天就不完全一样，一切都流动不息。因此首要的事不再是将事物的存在看成是既成的东西，而是在与前后的关系中将其看成是消失于现象的努力挣脱而出的东西。这样所得出的发展不是渐渐以某些坚固稳定的形态出现，而是一些过程交替变化的集合体。重要的并不是存在着变化了的东西，而是在于，这是怎样变化的，在于变化过程的本身，在于对这一过程的认识，也就是说，在于运动中所贯彻的法则或倾向。

这是一种无论是康德还是赫尔德几乎都未意识到的发展概念。以前的问题：“发展经历了哪些阶梯为另一个更为重要的问题所代替：‘这一发展过程在永久的过渡中是怎样完成的？’”

对黑格尔来说，从这样一种新的发展概念出发，便形成了一个与他

人所见完全不同的相互作用的问题，他认为，整个发展过程都是相互联系与不断变化的。持这样的观点自然而然就会得出这样的结论：所有的社会生活现象都是相互非常紧密地联系着的，此物与彼物，其性质相互影响。如果某些社会关系在发展过程中采取了另外的形态，比如政治关系改变了，那么由于其内在的联系，其他一切关系也都会或多或少的受到影响。

所以，黑格尔对那种将一切发展都归结为社会内部所有关系的互相影响，比如说政治与道德影响宗教，宗教又反过来影响政治和道德等等的观点也是不同意的。虽则黑格尔并不否认这种相互作用，可他认为，只有这些要素中的一个要素一直处于变动之中，这样它对其他要素的影响就不同于以往。只有在这种情况下，发展进步才能得以实现，而不是在所有要素的作用完全相等的情况之下。由此看来，必定会有一种外界的推动力，一种共同的动因，它对这些所谓的要素一再施加不同的作用。对黑格尔来说这就是自动的概念。黑格尔在《小逻辑》的第156节中写道：“相互作用无疑地是由因果关系直接发展出来的真理，也可说是它正站在概念的门口。但也正因为如此，为了要获得概念式的认识，我们却不应满足于相互关系的应用。假如我们对于某一内容，只依据相互关系的观点去考察，那么事实上这是采取了一个完全没有概念的态度。我们所得到的仅是一堆枯燥的事实，而对于为了应用因果关系去处理事实所首先要求的中介性知识，仍然得不到满足。如果我们仔细观察应用相互作用——范畴所以不能令人满足的缘故就可见到，相互关系不但不等于概念，而且它本身首先必须得到概念的理解。这就是说，相互关系中的两个方面不可让它们作为直接给予的东西，而必须如前面两节所指出的那样，确认它们为一较高的第三者的两个环节，而这较高的第三者即是概念。”<sup>[1]</sup>

黑格尔也同样反对这样的观点，即在发展过程中所有出现的新现象

---

[1] 黑格尔：《小逻辑》，第321页。——译者

本来是一开始就已经存在的了，只是还隐藏着，还不明显。由此看来，发展的真正意义在于，一开始就已存在了的东西慢慢成长、壮大、直至最后显现出来。他在《逻辑学》中曾这样嘲笑道：

“据说自然界中是没有飞跃的；普通的观念，如果要想理解发生和消逝，就会像前面讲过的那样，以为只要把它们设想为逐渐出现或消失，那就是理解它们了。但在上面已经说过：‘有’的变化从来都不仅是从一个大小到另一个大小的过渡，而且是从质到量与从量到质的过渡，是变为他物，即渐进过程之中断以及与先前实有物有质的不同的他物。水经过冷却并不是逐渐变成坚硬的，并不是先成为胶状，然后再逐渐坚固到冰的硬度，而是一下子坚硬了。在水已经达到了冰点以后，如果仍旧在静止中，它还能保持液体状态，但是，只要稍微振动一下，就会使它变成固体状态。

发生的渐进性的是根据这样的观念，即：正在发生的事情，已经是感性的存在着或根本在现实中存在着的，仅仅由于大小，还不能被人感知；正如消逝的渐进性，也是根据这样的一种观念，即：代替正在消失着的东西的非有或他物也是同样存在着的，只是还看不出来。——而且，这里所谓存在着并不是指：在现存的某物中已经在自身中包含他物，而是指：他物作为实有，是现存的，只是还看不出来而已。因而，发生和消逝一般地都被扬弃了，或者换句话说，自在的东西、内在的东西(某物在实有以前就在其中)转化为微小的外在实有，而本质的或概念的区别则转化为外在的、仅仅是大小的区别。”<sup>[1]</sup>

## 历史的必然性和偶然性

比这种“家制”的发展概念的批判更为重要的是，黑格尔对历史必

---

[1] 黑格尔：《逻辑学》上卷，第404页。——译者

然性概念的理解。他将可能性分为纯形式(抽象)的可能性和“现实”的可能性。一切具有同一性的东西，一切不是自相矛盾的事物，一切看来不是不可想象的事物，都是可能的。由此看来，土耳其苏丹的皈依，基督徒或教皇之成为新教徒都是可能的。这样的假设虽则是难以置信的，也可以说是荒谬的，然而并不是不可以想象的，其中并没有形式上的矛盾。这一假说也属于不计其数的无为可能性的王国，它仅是一种“形式上的”或是“抽象的”可能性。可能性的概念如果与业已存在的事实，状况和为可能的事物的实现而存在的条件相比较，那些只是形式上存在的无数可能性就要排除，所剩下的只是可能性的特定场合。这些不仅是可想象的，而且在某种程度上来说是作为或然性而产生的，在事物的相应场合下得到阐释的可能性，黑格尔称之为现实的可能性。这样的可能性常常是有着更多的种类；因为即使是现实的可能性也并不是可靠的，而只是一种纯存在可能，是一种和非存在可能或者说异在可能相对的可能。因而，也有一种对立可能性，反可能性，如果所有的反可能性全都排除掉了，条件的范围得到了满足，以致除了发生它能发生的事情外不能发生别的事情，异在的可能不再可能了，那么这种事件就是一种必然。所以说现实的可能性和现实的统一便是必然性。然而必然并不只是针对业已发生的事情而言，就本来意义来讲，指的是要发生的事情而言。必然不仅是是其然，而且是其所以然。之所以这样，因为是这样，是由自身引起的——必然的特征就在于此。这也并不是说，所有和任何发生的東西都是必然，除了必然的领域之外还有偶然的王国。偶然也属于现实的领域，不过这是一种表面的现实，而不是内在制约的现实，也就是说，偶然也有其道理，因为任何事情都不是无缘无故发生的，然而偶然事件都没有内在的理由，都不是产自事物的内在联系，而是事物纯粹表面相遇的结果。黑格尔在《百科全书》(《黑格尔全集》，第2版，第4卷，第283页)中曾为偶然下了这样的定义：“存在的理由不在于自身而在于他身的事物”即为偶然。进一步讲就是：“为此我们将偶然看成是一种这样的事物：它可

能在，也可能不在，它可能是这样也可能是另外的样子，其存在与非存在，其此在与异在的理由不在于自身，而在于他身。”

所以偶然也有个别事实的品格。偶然是没有法则的，因为偶然的法则是没有的；而必然的事件则同时是有规律的事件。

从中可得出结论：必然的东西也是现实的(其根据存在于事物内在联系之中)，作为现实的它又是合理的；因为“现实与纯现象不同，它首先是内外的统一，它和作为另外一种东西的理性很少对立，以致理性倒是完全合理的。凡是合理的，因此也应被看成是现实的”(《黑格尔全集》第6卷，第283页)这一思想是由这样一句毁誉不一的名言来表达的：“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。”这一命题意思并不是说，凡是存在的，本身是合理的(也许甚至还有被黑格尔称为“偶然性的”东西)，只有产自事物(关系)内在联系之中作为必然性的东西，用黑格尔的话说，“必然性所要展开”的东西，在他看来方才是合理的。

黑格尔的这一命题用到历史上要说明的是：在历史发展过程中，以内在的必然性从社会关系中所要发生的事物乃是合理的；在这种关系中找不到根据的东西就不是合理的。

随着关系的改变，历史的必然性也在改变。也就是说，今天在历史上还是必然的东西，明天就不需要了。据此，今天是必然的东西，一定是合理的东西，明天就可能是不合理的了。换句话说，在历史的过程中，一切存在的东西通过其历史必然性的丧失，会变为不合理的东西，变成过时的东西，作为后者就再也没有存在的理由了，就一定要让位于新的历史必然性。所以只是就现存历史发展形式是一种必然的东西这一点上来说，黑格尔才承认它们有理由存在，随着必然性的丧失，存在的理由也随之丧失。

黑格尔关于历史发展形式的必然性及其理由的这一观点往往被看成是他的“逻辑”的一大特点；实际上孔多塞就已有相类似的看法。这当然不是说，黑格尔的这一观点是从孔多塞那里剽窃来的。这两人之

间还有一个明显的区别：孔多塞只是将其简单地当作是历史的经验命题来处理，而黑格尔却从认识论上加以阐发并使之系统化。正如我们在第六章上业已详加阐述过的那样，在孔多塞看来，人类发展的过程不是理性向着某一目标，向着完善化直线进步的，而是曲折前进的，因为发展一会儿往这儿，一会儿往那个方向偏离，这是由于错误的看法、概念和目的的一再侵蚀人的思想过程。由此看来，尽管发展运动如从今天的发展阶段看来有着某些错误和倒退，然而正如他所说的，这是由进步决定的，这与进步有着必然的因果关系，是一种历史的必然性，这在发展的系列中是不可或缺的。

## 历史辩证法

由此可见，黑格尔的发展概念无非是对历史考察所进行的认识批判的加工，十八世纪末其他一些历史学家在社会历史研究的基础上也在这种历史考察方面取得了突破。黑格尔发展辩证法也是如此。弗里德里希·恩格斯在《反杜林论》（《欧根·杜林先生在科学中实行的变革》）一书中曾这样谈到卢梭：他将人类的进步看成是一种对抗性的运动，所期望所追求的目的一再转化为反面，转化为文明的倒退，一直到以后阶段，重新回复到以往的、不过是发展得更高的、其社会意义已经变化了的生活形式。孔多塞和弗格森也具有类似的观点，后者认为，人类的发展并不是一种由理性进步所制约的持续不断的向前迈进，而是向着再形成的“颠蹶”，这种再形成不是直线进步的，而是表现为对这种直线的背离。在继续发展的途程中经过整复又回归于以前的方向——这不是单纯的返回以前的起点。正如弗格森所说，人为自己制定了目标，以便取得某些利益，然而他们几乎从来也达不到他们的目标，所达到的是“连他们的想象力都无法预见的”社会发展的形式，这样他们又在另外的方面追求自己的目标，向着与其以往起点相似的形成物颠蹶。

在发展的过程中为什么会发生这种所谓的转化与再转化呢？对此我们所提到的社会科学家有着不同的意见。孔多塞认为，这种情况之所以发生，那是因为在理性、更正确地说是认识能力和目标之间的比例失调，人的需要促使人对这些目标加以追求。弗格森认为，人向更高的生活形式的突进不仅受到理性的驱使，自然的和社会的(亦即从社会生活中产生的，其方向并由它所决定的)本能，其中首要的乃是自我保存的本能，也作为强烈的因素而起作用。

诸如此类的观点，黑格尔是不予认可的，因为他坚信，在人类之上存在着宇宙精神，亦即上帝，是它影响历史发展的进程。并且这一设想不仅是他的体系的假说，而且是他整个历史观的不可动摇的前提。他本人在《历史哲学》(雷克拉姆版，第42页)中曾写道：

“哲学用以观察历史的唯一的‘思想’，便是理性这个简单的概念；‘理性’是世界的主宰，世界历史因此是一种合理的过程。这一种信念和见识，在历史的领域中是一个假定；但它在哲学中，便不是一个假定了。思考的认识在哲学中证明：‘理性’——我们这里就用这个名词，无须查究宇宙对于上帝的关系——就是实体，也就是无限的权力；它自己的无限的素质，做着它所创始的一切自然的和精神生活的基础，还有那无限的形式推动着这种内容。”<sup>[1]</sup>

作为主宰的精神(或普遍理性)创造世界历史这一前提始终是作为整个历史哲学理所当然的不可侵犯的基础出现：

“首先我们要注意，我们所研究的对象——世界历史——是属于‘精神’的领域。‘世界’这一名词包括物理的自然和心理的自然两方面。物理的自然也包含在世界历史中间，而且这样牵涉到的各种根本的自然的的关系，也有注意的必要。不过‘精神’和它的发展过程却是实体的东西。我们的工作并不需要我们把‘自然’自身作为一个合

---

[1] 黑格尔：《历史哲学讲演录》，1975年出版的《十八世纪——十九世纪初德国哲学》第472页。——译者

理的系统来观察——虽然在它自己的正当的领域内，它证明它自己是如此——我们只要探索它对于‘精神’的关系。我们在世界历史的舞台上观察‘精神’——‘精神’在这个舞台上表现了它自身最具体的现实。” [1]

在另外一个地方写道：

“发展的原则包含一个更广阔的原则，就是有一个内在的决定、一个在本身存在的、自己实现自己的假定作为一切发展的基础。这一个形式上的决定，根本上就是‘精神’，它有世界历史做它的舞台、它的财产和它的实现它的场合。” [2]

在康德那里，自然意向就是上帝的天意，黑格尔的一般理性无异于上帝的理性，亦即上帝自身。这一事实黑格尔常常是公开承认的，例如在《历史哲学》中曾写道：

“这种善，这种理性，在它的最具体的形式里，便是上帝。上帝统治着世界；而‘世界历史’便是上帝的实际行政，便是上帝计划的付诸实行。哲学要理解的便是这个计划，因为只有从这计划所发生的一切事件，才具有真正的现实性。凡是不符合这计划的，都是消极的、毫无价值的存在。一个扑朔迷离的世界幻象，便在这个神圣的‘观念’——它不是单纯的理想——的清澈光辉下，完完全全地消散了。哲学希图发现那实体的宗旨、那神圣观念的实在方面，并且要替那被人极端侮蔑的现实作辩护。因为‘理性’便是要领悟上帝的神圣工作。” [3]由此可见，弗格森和孔多塞所说的人类的本能也不是自己起作用的东西，也不是独自引起人的行为的因素，而只是理性用来对人施加影响的手段。黑格尔也是这样来理解他所没有否认的本能作用的。所有诸如需要、本能、情欲、利益之类的东西，在黑格尔看来虽则在世界

---

[1] 黑格尔：《历史哲学讲演录》，1975年出版的《十八世纪——十九世纪初德国哲学》第473—474页。——译者

[2] 黑格尔：《历史哲学》，1956年出版，第95页。——译者

[3] 同上书，第76页。——译者



史中也发挥作用，然而却不能独立发挥作用；它们只是“宇宙精神”完成其目标的工具与手段(《历史哲学》第 64 页)。

宇宙精神或理性单独主宰、并从自身中诞生出整个历史发展过程，如果这是一种一劳永逸的基本事实的话，那这也无非是在理性的转化中，在宇宙精神的转化中寻找历史的转化，并设想，对抗性的历史过程是这种精神对抗思维方式的纯后果现象，所以辩证的历史过程也是辩证的思想过程的纯后果。黑格尔也的确达到了这一步。他径直地解说道：

“因为世界历史是‘精神’在各种最高形态里的、神圣的、绝对的过程的表现——‘精神’经过了这种发展阶段的行程，才取得它的真理和自觉……世界历史是专门从事于表现‘精神’怎样逐渐把达到自觉和‘真理’的欲望；它本身中的黎明来了，它开始发现要点，最后它达到了完全的意识。”(《历史哲学》，第 93—94 页)

辩证的历史发展无非是辩证的精神发展的结果。然而这种精神抑或理性运动过程到底是如何进行的呢？

根据柏拉图的辩证法，黑格尔将柏拉图看成“辩证法的创始者”。黑格尔认为，思维的进步是通过解决包含在概念之内的矛盾而独自进行的；每一概念内部都有矛盾(对立)，这种矛盾一定要解决。解决的过程是这样的：首先，这种矛盾先展示出来，并被否定；而后，这种否定又为一种使对立趋于统一的新的否定，亦即为新的思维决断所克服，思维就是一一直以这种方式通过两种否定来运动的。在这种双重否定的道路上(首先是通过以前所有的思维指令的否定，然后通过对已达到的对立的重新否定，即所谓“否定之否定”)达到对先前概念在更高一级形式上的重新肯定，达到确认。双重否定就是肯定，黑格尔称这种双重否定性为“绝对否定性”，通过双重的否定使矛盾达到一种重新印证以前思维指令的更高一级的概念，从而使其得到解决。在思维过程中，由肯定通过否定而达到再肯定的过程一直重复进行，从而使思维过程取得一种连续的有内在联系的思想阶梯的品格。

在黑格尔看来，一个概念的否定并不是一种完全的否认，不是归于虚无，而是通过概念转化为更高级的形式来对现存概念的扬弃，就其自身也包含有要否定的矛盾这一点来说，这是一种更高级的形式。失去也并非单纯地消失，而正是一种新的形成。黑格尔在说到拉丁字“tollere”的双重意思时曾谈了以上的看法，“tollere”意思是“升格”或“扬弃”和“消灭”（《逻辑学》第3卷，第104页）：“所以说扬弃同时也是保存，它所失去的仅是其直接性，因而它并没有被消灭。”所以消极的东西同时也是积极的东西，换句话说，矛盾并不是存在于一种观念完全的对立性之中，存在于所有部分的对立性之中，而仅是存在于一种相对的对立性之中。

## 世界精神和民族精神

将历史进程的辩证法引申于思维过程和所谓的世界精神，这使黑格尔进而将这种世界精神想象为各个民族精神的总和，亦即各个民族的形形色色的概念与思想世界的总和。正像那个时代的历史学家，特别是像赫尔德一样，黑格尔也认为，一个民族尽管与其他民族有着种种的联系，可总是过着自己特殊的精神生活，这种特殊的民族精神生活在发展过程中也会给人类整体的精神生活暂时地打下自己的烙印，也可以说，引导人类走向新的精神进步。赫尔德认为，民族精神的特殊性是其特殊的自然与社会环境影响所致。对黑格尔来说这样的解释则是不能接受的，因为这样的假设会立即使世界精神的独立性受到损害，会将世界精神视为由环境的影响而决定其本质的“民族精神”单纯系统的总结。历史发展过程是受世界精神的影响，世界精神又借助辩证的运动过程而发挥自己的影响。如果这一论点得以成立的话，那民族精神也只不过是世界精神的一种特殊的表现，是特殊精神范围的一种表现。在这种特殊的表现中世界精神便在整个发展过程中得以体现。黑格尔对民族

精神和一般精神或世界精神的关系就是持如此的看法。民族精神可以说是特殊的历史阶段形式中的一个阶段形式，在这一阶段的某一时刻，世界精神就会脱颖而出，或者用黑格尔的话说，在这一阶段中精神本身在其意识中就会具体化。黑格尔在《历史哲学》(雷克拉姆版，第93页)中曾对民族精神作了如下的解释：

“一个民族的这种精神乃是一种决定的精神，而且，如前所述，也依照它历史发展的阶段来决定。因此，这种精神便构成了一个民族意识的其他种种形式的基础和内容，这种种形式已经在前面提到了。因为‘精神’在它自己的意识内，对于它自己必须成为一个对象，而客观性直接包含种种区别的发生，这些区别组成了客观精神各个显然不同的领域的总和；这好比‘灵魂’之所以存在，乃是它的各个机体的复合，这些机体集中于一个简单的统一的形式上，便产生了‘灵魂’。……”

这里顺次要说起的，就是在世界历史的行程中，一个特殊的民族精神应该当做只是一个人。因为世界历史是‘精神’在各种最高形态里的、神圣的、绝对的过程的表现——‘精神’经过了这种发展阶段的行程，才取得它的真理和自觉。这些阶段的各种形态就是世界历史上各种的‘民族精神’；就是他们的道德生活、它们的政府、它们的艺术、宗教和科学的特殊性。‘世界精神’的无限冲动——它的不可抗拒的压力——就是要实现这些阶段；因为这样区分和实现就是它的‘概念’”。

## 在宗教发展中的世界精神

黑格尔是怎样使世界精神在所谓民族精神中得到纯抽象的体现，他在《宗教哲学》一书中对宗教发展过程所做的设计最清楚不过的表现了出来。在他看来，一切宗教的基础是人对上帝的意识，并由此而对人产生的要和上帝发生关系的必然性。随着这种意识的不断发展，对上帝的知识——宗教也在不断地发展。一切宗教的发展，正如黑格尔

所一再强调的，是“运动自身”，是“从一个内容到另一个内容，从最终的内容到绝对的内容的过渡”。

在一切发展之始，黑格尔提出了自然宗教，不过他所说的这种自然宗教并不是自然民族的宗教，而是对自然神的崇拜，他对于处在低等发展状态中的自然民族宗教的真实内容几乎是毫无了解。他认为，这种自然宗教的第一阶段是“直接宗教”，在这一阶段，黑格尔解释道，虽则业已有了一个绝对上帝存在的必然观念，可是人还是直接对自然(不去寻找自然背后的精神力量)进行观察，并感到自己和自然是混为一体的；所以黑格尔认为这一阶段的特点是“自然和精神的统一”。上帝还被看成是“自然的東西，意识也是禁锢在自然命运之中”。所以人们是对自然力而不是对上帝怀有敬畏之情。他们还没有在自然力的背后看到上帝的作用，所以正如黑格尔所确保的那样，这种对自然力的敬畏最先导致了魔术的出现。

处于这一最原始阶段的有爱斯基摩人、黑人以及一部分蒙古人种，比如说古代的中国人，尽管在后者身上魔术的原始形式已经不复存在。乃至意识一分为二，亦即精神(上帝)和自然(实体)分开之后，便从这种直接宗教发展而成为“中庸宗教”(孔夫子的中国学说)，继而由于思维的独立而成为“幻想宗教”(印度的婆罗门教)。精神从杂乱无章的印度教中返回自身与本质混为一体，再通过它的积聚与缓解而成为“自体宗教”(佛教)。

在所有这些发展阶段中，摆脱不掉上帝是自然物体的观点；一旦人的意识到了将上帝理解为纯精神的地步，用黑格尔的哲学术语说，先验的自我意识和绝对自我分离，以至于上帝争得了自身的客观性之后，在宗教的发展中便发生了一个新的重大的变化：“自由的宗教”便应运而生，这种自由宗教又发展为“拜火教”(古波斯教)，继而是“磨难教”(太阳神教)和“谜教”(古老的埃及崇拜)。

精神个体性宗教接下去是“崇高教”(犹太崇拜)，“美教”(希腊教)和“实用教”(罗马国教)，最后代替所有这些最终宗教的是完美绝对的

宗教，上帝不再是陌生者，它自我显身，这就是基督教。

如上所述，黑格尔根据他对当时已有深入了解的宗教的研究，将每一种宗教的特点归结为某一种概念，然后使这些概念作为有先后次序的宇宙精神的意识形态的系列循序渐进。他不是按照宗教的整个伦理思想结构和形形色色的崇拜习俗来理解宗教和对宗教进行分类，而是按照其上帝观的某些外部特点，可以说是完全按表面现象纯抽象地来理解和加以分类。

不过黑格尔在将其辩证法运用到历史发展过程的描述中并不总是采取这一抽象的公式。这位历史的撰写者是按照他的观点来看待历史真相的，也就是说，在研究中采取经验主义的方法。并不是一开始就将某些假设(黑格尔称之为先验主义的杜撰)塞进历史，黑格尔本人的确经常采用经验主义的方法。不过他将各个认识一再归纳为某些概念，并将其塞进某一臆想的、抽象的发展公式中，通过这种方法他也一再得出意识形态上的建立在某种经验基础上的构想，而那些与公式根本不相符合的历史现象则被忽视。他自己的规定对他研究历史的这种方法作了最好的说明：“所谓一种肯定的特殊性，在事实上构成了一个民族特殊的原则，就是我们必须从经验上去体会、从历史上去证明决定的一方面。要完成这种工作，不但先要有一种训练过的抽象能力，并且还要对于‘观念’有一种密切的认识。我们必须先天地熟识属于整个范围的各个原则。”<sup>[1]</sup>

显而易见的是，这一方法在实践中所造成的后果是，从一开始就从某一角度出发来理解各民族的发展过程，只有那些为所谓原则所划定的范围以内的历史现象才引起注意。

因而黑格尔不仅是对社会环境，而且是自然环境对所谓民族精神的影响也不理解，这是不足为奇的。但是他不能对他那个时代几乎是公认的影响完全加以否认，他甚至谈到“地方性的自然型”，这种自然型

---

[1] 黑格尔：《历史哲学》，1956年版，第104—105页。——译者

与民族的性格是不无关系的。然而这种自然环境的影响纯粹只是外部的东西，“数量上的东西”，在某种意义上也可以说是一种纯粹的地方色彩，这虽能对情绪有所影响，然而却不能影响思维方式和思想倾向。赫尔德业已认识到，虽然还不那么成熟：自然界是经济生活，因而也是民族的生活方式的一种建设性因素，而黑格尔则没有认识到这一点。

## 黑格尔所理解的社会和国家

黑格尔的历史哲学对整个现代历史研究起了一种变革性的影响，而在其法哲学中所写下的社会观和国家观却很少受到注意。甚至在马克思主义的著作中也很少受到注意，虽然马克思的国家观来自黑格尔，对黑格尔的分类与概念他大都一一接受，并向一定的方向加以发展。由于不了解马克思的社会理论与黑格尔社会理论之间的密切关系，所以不足为奇的是：在近几十年里庸俗马克思主义的著作中，就社会和国家理论的研究范围所及，一般对马克思的国家观的来龙去脉不甚了了，他们往往追究到康德身上，如果说不是直接追溯到卢梭概念的话。

黑格尔以前的社会学说还没有将国家与社会加以严格的区分，国家只被看成是一种特殊的更高一级的社会形式，被看成如施塔姆勒在《经济与法》一书中所说的“可能的社会生活”的组成部分，这种等而下之的种类与以前原始形式的不同之处就在于，它有一个市民政府，这种政府还带有某些宪法机构，而黑格尔对社会和国家则加以区分。在他看来，国家根本算不得社会(社会一词在这里当然不是法律意义上的，比如说股份公司之类，而是社会学意义上的，对人的共同生活和人的共同制度的集合体的称谓)：它就是一个共同体。所以国家也可能不是一种特殊的社会形式。社会(为了区别以前的原始社会，按照当时的习惯黑格尔也将现代的资本主义社会称之为“市民社会”)和国家却有着很大的不同。原始社会不是在一定的发展阶段过渡为国家，或者是化为国

家，而是相互并存，性质不同而又相互影响的机构。

黑格尔对孤立的人通过与他人组合而走向社会的学说抱着鄙弃的态度。设想人有种原始的孤立状态，后来又加以组合，以此作为论证社会概念和社会生活状况的理性根据，这样的杜撰黑格尔也不加使用。他从家庭开始，根据当时的观点很自然地将家庭想象为一夫一妻制的家庭。一旦这样的家庭分出另外的家庭，出现了“家庭的复数”（这些家庭作为独立自由的具体人来行事，因而其关系也只是外观的，也就是说它们之间的关系停留在外表上。），社会也就应运而生。每个人受到需要的驱使，追求特殊的目的，由此就产生出一种全面依赖的体系，这种体系使得个人的生活圈子和利益与他人的利益有着千丝万缕的联系。甚至在彼此相互对立，或是一个试图压制另一个的地方，人的行为也是相互依存的。这样一个人，尽管他作为私人要去追求自己特殊的利益和目的，然而因为他的愿望和行为要假手共同的愿望和行为，也就变成共同关系链条中的一环，并且从“过多的专横”中产生出共同的规定（准则），因为“似乎是心神不定和不经意的东西”也被看成是一种“自然而然的必然”。社会成员的需要和对其满足的方式越多，他对社会的依赖也就越大。个体之间相互关系数量增加的同时也会使其性质发生变化：这种关系越来越被看成是共同生活的已有的必然性，看成是社会关系。

社会满足需要的手段是劳动，就是借助劳动过程按照所需要的目的对由大自然所直接提供的资料进行调制。起初，这种社会过程是极其简单的，可是随着需要越来越精细，满足需要的手段越来越多样化，那么规模越来越大的分工也就随之而起。与此同时也产生了财富不均和能干程度不同的状况，又由此出现了等级的差别（黑格尔对等级和阶级也不加区分）。

此外，在社会生产过程中所产生的相互关系，如黑格尔所说，则变成一种“公认的、众所周知和为大家所同意的东西”。对这种关系的尊重被看成是所有人的义务；换句话说，这些关系取得了准则的品格，



这些准则被人们看成有着“法律”的性质，为此之故，也变成了规章和法律。由于财产和人身在社会上受到了尊重和承认，所以对这些准则的违犯就不再是对一种主观事业的损害，而是对共同事业的损害——对一个社会成员的损害也是对其他成员的损害。所以社会接受了通过司法来保护所有人的责任。然而这种保护，如黑格尔所说的，只是“消除”这种损害，并没有维护社会的外部秩序。为此，司法通过警察加以补充则是必要的。

因此，社会体现了一种需要和满足需要所使用的劳动活动的体系，黑格尔曾说(《精神哲学》第 524 页)：

“人的特点先是不将人的需要包含于自身，在这里需要满足的可能性被置于社会联系之中，这种社会联系就是使需要得以满足的普遍的能力。”

所以需要的特殊性导致分工，由此也导致更为“抽象的劳动”，而后者一方面又导致生产的增加，另一方面又造成对技能的限制，并进一步导致对社会关系的绝对依赖(《精神哲学》，第 526 页)。由于黑格尔将满足需要、一般生活资料生产的那种过程理解为社会的活动范围，所以他也将市民社会称之为“一切人反对一切人的个人私利的角斗场”(《法哲学原理》，第 289 页)。

而国家，在黑格尔看来则完全是另外一回事。国家是立足于公众理性意志基础之上的宪法组织，是以个别人的“专横、意见和随口而出的允诺”为基础的联盟(《法哲学原理》第 258 页)。然而，光有共同意志还不足以建立国家，这种意志自我和为我还必须合乎理性。因而黑格尔称国家为“伦理的整体，自由的实现”，他认为国家的目的“是促进普遍的利益”，“自由的实体是维护特殊的利益”，也就是说在保持其特殊性的情况下将个人利益总汇为普遍的利益——国家的利益。

要达到这一目的就要实施法的制度，它将自由和必然溶合在一起。就其整体来说，法的制度构成了宪法，构成了“发展了的和实现了的理性”。这样，宪法(当然无需成文)是国家及国家秩序的基础，如黑格尔



所说，是国家政权的“骨干”，并且“国家内部的法”，或者是真正的宪法决定内部的构成，而“国家外部的法”则决定作为个体(国家人格)的国家在与其他国家及其公民的关系中的地位。黑格爾给宪法所下的定义是共同的理性意志，它由政府实现，并反对政府机关及个别人的主观性以保护这种意志。所以说政府也是“宪法的共同部分”，亦即为保存那些部分(即家庭和等级秩序——作者)为目的的部分，同时还把握整体的共同目的。

## 完善的国家

显然，黑格爾所说的并不是真正的国家，并不是像现存的和历史上所发展的国家，它是一种设想出来的不大注意历史性的国家。黑格爾自己也间接地承认这一点，他在《法哲学》的第258页中曾宣称：“神自身在地上的行进，这就是国家。国家的根据就是作为意志而实现自己的理性的力量。在谈到国家的理念时，不应注意到特殊国家或特殊制度，而应该考察理念，这种现实的神本身。”<sup>[1]</sup>不能按照在研究古今国家形象时国家所向我们显示的样子来评判国家，而是要从国家的观念书来引申出国家的本质。在黑格爾看来，单个国家的历史起源的性质如何，是产生于家长制的关系，产生于恐惧还是信任，产生于“法人社团”，这都是无关紧要的；他还认为，在发展的后一阶段，国家的宪法机关是如何组成的问题也是无关紧要的。他说，这一切“和国家的观念本身毫无关系”。对国家进行哲学研究只与“所想出的概念”有关。黑格爾曾公开宣称(《法哲学》第258页)：

“现在如果问，一般国家或者每个特殊国家以及它的法和使命的历史上起源是或曾经是怎样的，又如果问国家最初是从家长制关系，从畏

---

[1] 黑格爾：《法哲学原理》，1982年版，第259页。——译者

惧或信任，还是从同业公会等等中产生出来的，最后如果问，这种法的基础是怎样地在意识中马上被理解而巩固下来的：是把它看作神物或实定法呢，还是把它看作契约和习惯呢，那么，所有这些问题都与国家的理念无关。……” [1]

黑格尔的国家只是一种“想出来的东西”，它与历史上的国家完全是两码事。其原因何在呢？黑格尔认为，其原因就在于迄今为止的国家尚未“完善”，还是所谓“尚未长成”的国家，这些国家尚未显示出“它们的本质”，所以还没有能力完成它们本来的目的。在这些国家之中，正如黑格尔所说（《法哲学》第260页），“国家的观念尚未处于襁褓之中”。

黑格尔不是从现实的国家出发，研究其起源和发展，而是从“完善的”国家的观念出发，这种观念虽则也是建立在对社会与国家之间对立的某种实际认识的基础上的，然而它是通过逻辑辩证的抽象的方法来作为辩证的对立概念出现的，这样的事实导致了这样的结论：黑格尔对社会与国家之间的区别从来就没有完全了解，所以他也没有能力在这两者之间划出鲜明的坚实的界限。这明显的表现，黑格尔总是将社会职能与国家职能混淆在一起。比如，他将现在的司法和警察当作社会机关，而不是国家机构。尽管法的关系，以及国家法的绝大部分（不是整体）归根结底都植根于社会，也就是社会生活方式，然而司法毫无疑问是一种国家机关，警察也是如此。黑格尔之所以在这方面和在其他场合看不到明显的区别，原因在于他不具备更深一点的人类学知识，所以他对社会的原始发展形式是不理解的。从表面上来看，这还表现在，他对那些诸如群体、氏族公社、部落、民族以及它们与社会的关系就感到棘手难办。

他对社会与国家的抽象的区分使他从没有提这样的问题，这些形体

---

[1] 黑格尔：《法哲学原理》，1982年版，第254页。——译者

在社会与国家之中占有何种地位？它们是什么东西？它们和国家的关系如何？共同体的概念和社会概念的区别并没有明显的划清。

黑格尔同样也缺乏阶级概念；它并没有超出古老的等级概念，他还将等级的差别理解为纯粹的社会差别。毋庸置疑，等级的差别也源于社会生活过程，源于有着差别的整个经济机构；然而，由于国家带来了所谓的“等级秩序”，使等级在国家中有种特殊的地位，并以特殊的国家权利和特权来装备自己，所以等级也成了一种国家组织。马克思对阶级和等级所做的区分在黑格尔那里几乎连影子也没有。

尽管如此，正如将要表明的那样，黑格尔对国家和社会所做的区分较之康德却跨出了一大步，它为社会学开辟了崭新的道路。

## 第十章

# 马克思的社会观和国家观

马克思和黑格尔——马克思对社会和国家概念的区分——社会  
和国家的相互关系——施坦因、摩尔、忒尼斯——马克思的社会概念  
和庸俗马克思主义——社会制度和国家制度——作为“社会机关”的  
国家——社会和国家调节——经济和法律

## 马克思和黑格尔

卡尔·马克思在社会观方面紧步黑格尔的后尘。他不仅往往全盘接受了黑格尔区分的概念，而且也常常接受了他的论据和例证。他对不完善的和完善的国家，通过合作的相互关系而与他人联系的自私的个体和作为一个国家共同体公众的人所进行的区分，这一切都是来自黑格尔。甚至连黑格尔关于国家目的观点也在马克思的早期著作中随处可见，尽管其行文不那么唯心主义。在马克思深入地研究了法国和英国的社会学及国家学说之后，才融入了形形色色法国的、特别是英国的成分。国家的起源，像休谟和弗格森所认为的那样，在于政府的政治权

力和经济上不太发展的社会关系的连接。国家本身被看成是限制个体自由的、建立在社会阶级分化基础上的、通过法律调节来维护阶级划分的强制性的机关。同时，国家和社会之间的区分更确切一些了，经济过程连同由经济过程所产生的相互作用，比社会生活的基础更清楚地被确定下来。然而马克思的社会观和国家观的基础即使在后来也仍然是黑格尔主义的。

1836年马克思在柏林取得了进大学的资格，攻读法学，就学于甘斯和萨菲格尼，此外还学哲学、历史、数学、英语和意大利语。后来由于劳累过度而病倒，生病期间钻研了黑格尔的哲学。在此之前，他把黑格尔的哲学看成是“怪诞的山歌”而感到味同嚼蜡。自那以后，“黑格尔的东西”便永远缠住了他。他写了一篇关于黑格尔的论文，然而没有取得耶拿的博士学位，他的关于德谟克拉特和伊壁鸠鲁的自然哲学的论文使他取得了博士学位。然而他在《莱茵报》和《德法年鉴》上最初发表的文章已表明，他的整个观点和方法都师承了黑格尔。

## 马克思对社会和国家概念的区分

像黑格尔一样，马克思对社会和国家也进行了区分，不过马克思对这两者之间对立的特征讲得更加鲜明。在黑格尔看来，正如我们在前一章详细论述过的那样，满足人民的物质需要(通过将单个的人联合在一起并使之相互发生关系的经济过程)，乃是社会生活的基础。在《法哲学》的第192页中黑格尔曾以如下的句子来说明上述的观点：“需要和手段(使满足需要的手段——作者)，作为实在的定在，就变成为他人的存在，而他人的需要和劳动就是大家彼此满足的条件。”

这样，社会生活的基础就是需要的满足；相互协作和配合以取得必要的维持生活的手段。从共同维持生计的这一过程所产生的相互关系(经济关系)构成了根本的社会关系。所以社会就是所有这些人的集合

体：他们在某一时期，直接或者间接地处于这样的相互关系之中。

马克思接受了这种社会观，不过他特别强调构成社会生活的基础，服务于满足需要的协作。因为马克思还从来没有将他的社会观和国家观在一部专门的著作或一篇文章中加以系统地论述，所以他的这种思想还缺乏确切的阐明。不过从《资本论》第一卷，特别是第三段的第5章《关于生产过程和流通过程》，第四段的第12章《劳动分工和制造》中就可以前后一贯地引导出这种思想。

马克思认为孤立的人是种幻象，所以他不是从孤立的人出发的，而是从“社会化”了的人，亦即从共同生活于大大小小的集体中的人出发的。早先最原始的群体，在群体中，满足需要便是一种“社会性的”活动，也就是说，需要是在群体成员的相互配合下得到满足的。比如寻找食物，采集果实和食用的小动物，渔猎等。起初，人的劳动活动只限于寻找和拾取某些自然物品。在某种程度上来说，人还自己作为自然力来对付自然物；他将属于自己肉体的自然力：四肢和手，开动起来以作为维持其生计的手段来取得自然物。所以即使是原始人还完全依赖自然环境，仰仗自然自愿的施予。尽管如此，在这一阶段为了满足需要而要获取食物的劳动过程就已经是一种“社会的”过程，<sup>[1]</sup>由集体的配合和集体的经验所制约。早在这一阶段，就已从这一劳动过程中产生出这一过程的参加者多种多样的相互性和依赖性，即黑格尔所说的相互关系。如果人在经济继续发展的过程中越来越过渡到与同类合作来人工制造其生活所需，从一种自然物，一种自然品变成为社会品，这种相互关系便会得到增进。因为人越是通过社会合作从以前的对自然依附状态中解放出来，那他越是陷入他那变换的社会生活条件的影响中，陷入他的社会环境的影响中。

---

[1] 卡尔·马克思：《雇佣劳动和资本》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第362页：“人们在生产中不仅仅同自然界发生关系。他们如果不以一定方式结合起来共同活动和互相交换其活动，便不能进行生产。为了进行生产，人们便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和关系的范围内，才会有他们对自然界的联系，才会有生产。”——译者

一方面随着分工的不断发展，另一方面随着制造与交换的范围不断扩大，这种相互关系也越来越多样化。马克思在《资本论》中曾对这一观点用以下的话作了很好的阐述：

“在家庭内部，随后在氏族内部(在这儿，马克思还是沿袭了旧的观点，即氏族是继家庭，而且是单个家庭之后进一步完善的结果，后来他放弃了这种观点——作者)，由于性别和年龄的差别，也就是在纯生理的基础上产生了一种自然的分工。随着公社的扩大，人口的增长，特别是各氏族间的冲突，一个氏族之征服另一个氏族，这种分工的材料也扩大了。另一方面，我在前面已经谈到，产品交换是在不同的家庭、氏族、公社互相接触的地方产生的，因为在文化的初期，以独立资格互相接触的不是个人，而是家庭、氏族等等。不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料和不同的生活资料。因此，它们的生产方式、生活方式和产品，也就各不相同。这种自然的差别，在公社互相接触时引起了产品的互相交换，从而使这些产品逐渐变成商品。交换没有造成生产领域之间的差别，而是使不同的生产领域发生关系，并把它们变成社会总生产的多少互相依赖的部门。在这里，社会分工是由原来不同而又互不依赖的生产领域之间的交换产生的。而在那里，在以生理分工为起点的地方，直接互相联系的整体各个特殊器官互相分开和分离，——这个分离过程的主要推动力是同其他公社交换商品，——并且独立起来，以致不同的劳动只有通过把产品当作商品来交换才能建立联系。在一种场合，原来独立的东西丧失了独立，在另一种场合，原来非独立的东西获得了独立。”<sup>[1]</sup>

换句话说，当人们为了满足需要(生计)的目的而相互协作又相互敌对的去劳动时，他们就要结成某种相互关系。所有这一切产自一种在劳动过程中有内在联系的相互关系的总和组成的社会结构。所有相互处于这种关系的个体组成社会。社会的形式因而是由服务于满足需要

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第389—390页。——译者

的整个的劳动过程和由这种过程所产生的经济关系来决定的。

在通常用语中，将任何一种个体联合或集合都说成是社会。但马克思则不然，他认为这些都不能随便称之为社会学意义上的社会。在这方面马克思也是严守黑格尔的观点的。股份公司和村落，学者联合会和宗族，都不是社会。马克思认为，在社会含义下包含的意思是，处于由某一经济方式所产生的互相作用和相互影响下的圈子，其成员通过某些由经济所决定的生活关系而彼此发生关系。由此看来，社会生活并不是任意一种共同生活，而是为了满足一般的经济需要并在一定经济条件下的共同生活和协作。

马克思由此也引申出他著名的唯物史观的定义(见《政治经济学批判》序言)，在这个定义中论证了一个社会的精神生活状况对“经济结构”，亦即“生产关系”总和(马克思所理解的生产关系预先要加以说明的是，所有由一定的生产阶段所产生的经济关系，比如交换和运输关系也都属于生产关系)的依赖性：

“我的研究得出这样的结果：法的关系正像国家形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解。相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔按照十八世纪的英国人和法国人的先例，称之为‘市民社会’。而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。……我所得到的，并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下：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的并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。”<sup>[1]</sup>

---

[1] 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第81页。——译者



在马克思看来，经济方式是社会生活的基础，并决定社会生活的性质，正如一个社会形式更为确切的标志，即使在说话者对经济和社会之间的联系还不甚清楚的情况下，也大都由经济方式来确定一样。在社会学中——按马克思和黑格尔的意思，这在概念上是完全正确的——人们一般地说资本主义社会(较早的社会哲学家谈的是“市民的”或“文明的”社会)、封建社会、农业共产主义社会、早期资本主义社会、手工生产的社会等。总之，社会的阶段就是按照经济方式来确定的。马克思也时常使用这样的词汇：“商品生产者的社会”，“资本主义生产方式的社会”，“手工时期的社会”等等。他认为整个经济过程的意义是保持和更新社会。为此他干脆把生产过程称为“社会生活过程”。比如在《资本论》第一卷中他曾写道：“只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由结合的人的产物，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。”<sup>[1]</sup>

“社会生活过程”和“物质生产过程”这两个词的意思在这里是完全相同的。无论是在这里，还是在其他场合，马克思把“物质生产过程”不仅仅理解为简单的相应的生产活动，而且还理解为包括物质活动所有部门及永不停息的重复的整个劳动过程。这一过程在为社会提供生活资料方式的同时，也为经济活动的继续和更新创造条件，马克思对此曾明确无误的解释道：

“另一方面，如果说资本主义生产方式以生产条件的这种一定的社会形式为前提，那么，它会不断地把这种形式再生产出来。它不仅生产出物质的产品，而且不断地再生产出产品在其中生产出来的那种生产关系，因而也不断再生产出相应的分配关系。”<sup>[2]</sup>

马克思认为，国家则完全是两码事。国家不是社会，也不是某一种社会形态，而是一种公共的共同体，或者如马克思在大多数场合下所

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第97页。——译者

[2] 马克思：《资本论》第三卷，《马克思恩格斯全集》第25卷，第994页。——译者

说的，是一种政治集合体，是一种宪法组织，这里所讲的宪法不是一种成文的有条款的宪法，而是任何一种将共同体成员联系起来并使其相互负有义务的法律调节。由此看来，国家也不是如十七、十八世纪政治学家所以为的那样，是一种单纯的社会形式，早先的前国家社会形式在一定的社会发展阶段就消失于这种形式之中。国家也不是社会的组成部分，国家和社会是共存的，作为特殊情况也是以一定的方式相互联系的集合体而共存的。无论就其范围，还是就其界限，抑或其生活内容来说，它们都不是相互重叠的。

下面的例证能最好地说明它们之间的区别。现代各种各样的国家都是市民或资产阶级社会，比如德国、法国、英国、奥匈帝国、挪威王国等。然而这些国家决不单纯是社会的组成部分，因为这些国家共同体之一的属性并不同时决定某一社会形式的属性。一个国家的成员可能处于完全不同的经济方式的物质相互关系之中，换句话说：“国家成员的一部分按其经济发展阶段来说，可能属于现代资本主义社会，而另一部分则处于封建的或原始的——自然经济的社会状态之中。比如说瑞典的拉伯兰人属于资本主义的瑞典国家，然而决不因此就属于资本主义社会。同样，吉尔吉斯人、卡尔梅克人、希里雅特人、雅库特人并不是因为他们属于资本主义的俄罗斯国家就属于资本主义社会了。另一方面，绝不因为德国人、英国人和法国人同属于资本主义社会而就处于相同的(将他们联结起来，使他们有义务遵守的)政法的准则(相同的宪法权利)之中。如上所述，国家和社会的范围及界限并非重合，而是相互交叉。

先前的社会学把社会概念和集体概念等同起来，所以社会与个体不仅相互对立，而且个体在发展的最早阶段就构成了某些紧密的和大的共同体。比如说家庭公社、图腾公社、氏族公社、部落、家族和村落公社、马尔克公社等，都处于社会和个体之间。这些原始的共同体就是以后国家共同体的先驱(马克思虽然没有明确下过这个结论，然而按照他的观点势必会使人得出这个结论)。共同体的内部联系是多种多样

的。上述的原始共同体原先就处于血缘关系的基础上，亦即是通过血缘纽带将其团结在一起，只是在后来才发展为有领土的共同体，而国家则是由奴役和压迫(强迫服从)某部分居民而产生的政治团体，是一种有中央政治领导的统治机关(是一种或多或少扩大了了的政府机器)，有一定领土(国家疆界)——所以国家是一种以统治和服从为基础的政治管理机关和领土共同体。

后来弗里德里希·恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中很确切的阐述了马克思对于国家起源及其性质的观点：

“可见，国家决不是从外部强加于社会的一种力量。国家也不像黑格尔所断言的是‘伦理观念的现实’，‘理性的形象和现实’。毋宁说，国家是社会在一定发展阶段上的产物；国家是表示：这个社会陷入了不可解决的自我矛盾，分裂为不可调和的对立面而又无力摆脱这些对立面。而为了使这些对立面，这些经济利益互相冲突的阶级，不致在无谓的斗争中把自己和社会消灭，就需要有一个表面上驾于社会之上的力量，这种力量应当缓和冲突，把冲突保持在‘秩序’的范围之内；这种从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量，就是国家。”<sup>[1]</sup>

## 社会和国家相互关系

马克思社会观的基本观点，在他的早期著作和论文中就有了鲜明的表述，特别是在他批判布鲁诺·鲍威尔的于1843年出版的两部著作《论犹太人问题》(布朗施魏克1843年出版)和《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》(苏黎世和温特图1843年出版)，以及1845年出版的由马

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第166页。——译者

克思、恩格斯共同撰写而矛头指向布鲁诺·鲍威尔的讽刺性著作《神圣家族，或对批判的批判所做的批判》一书中都有表述。在这些著作中，马克思常以黑格尔的警句和用语而自炫并以极其丰富多彩的方式活用这些语句。然而他并不是奴隶式地乞灵于黑格尔论述，而是把它当作对当时的政治形势和典型的历史回忆的一种准确的提示。从某种程度上可以说，他使黑格尔的政治哲学具有了现实性。

在《论犹太人问题》一文的第一部分中曾有这样一段话：

“完备的政治国家，按其本质来说，是和人的物质生活相反的一种生活。物质生活这种自私生活的一切前提正是作为市民社会的特性继续存在于国家范围以外，存在于市民社会。在政治国家真正发达的地方，人不仅在思想中，在意识中，而且在现实中，在生活中，都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是政治共同体中的生活，在这个共同体中，人把自己看做社会存在物；后一种是市民社会中的生活，在这个社会中，人作为私人进行活动，把别人看做工具，把自己也降为工具，成为外力随意摆布的玩物。……在最直接的现实中，在市民社会中，人是世俗存在物。在这里，即人对自己和对别人来说，都是实在的个人的地方，人是没有任何真实性的现象。相反地，在国家中，即在人是类存在物的地方，人是想象中的主权的虚拟的分子；在这里，他失去了实在的个人生活，充满了非实在的普遍性。

人作为特殊宗教的信徒，跟作为公民的自身，跟作为社会整体的一分子的其他人发生冲突，这种冲突就归结为政治国家和市民社会的世俗分裂。对于作为 bourgeois〔市民社会的一分子〕的人来说：‘在国家中的生活只是一种假象，或者是本质和通则的瞬间例外。’的确，bourgeois〔市民社会的一分子〕和犹太人一样，只是诡辩地处于国家生活中，正像 citoyen〔公民〕只是诡辩地是犹太人或 bourgeois〔市民社会的一分子〕一样。可是这种诡辩不是个人性质的，而是政治国家本身的诡辩。宗教信徒和公民的差别，就是商人和公民、短工和公民、地主

和公民、活的个人和公民之间的差别。” [1]

在这里，马克思对国家和社会的区分是显而易见的。马克思把需要和满足需要的世界，把经济活动连同由其产生的物质的和由物质而产生的精神的人与人之间关系的世界看成是社会的范畴。人，当他通过经济劳动这一活动(谋取生计)与他人建立联系，参加社会经济生活过程的时候，他才是社会成员。所以今天实业家、雇佣工人、手工业者、工厂主、银行家、商人、代理人、工程师等就有社会成员资格。由此可见，阶级的划分也不是国家的产物，而是社会的产物。阶级不是国家的设置，而是由经济过程产生的社会阶层。联系社会的纽带不是国家的强制，而是本来需要的强制；是在社会经济机构中与其他人千丝万缕的联系。

而只有当其与国家的法律和义务并与国家共同体联系在一起的时候，当其身为公民，以此种身份服从国家法律调节的时候，那他才是国家共同体的成员，他不是以资产者或工人、工程师或商人，而是以一个政治集团及其机构的法律参与者的身份才成为国家成员的。马克思在上述的文章中继续说道：

“宗教信徒和政治人之间的矛盾，也就是 bourgeois [市民社会的一分子] 和 citoyen [公民] 之间、市民社会一分子和他的政治外貌之间的矛盾。” [2]

他在后面继续写道：

“政治国家的建立(马克思在这儿是说现代资本主义国家和封建国家是处于对立状态的。——作者)和市民社会分解为独立的个人——这些个人的关系通过权利表现出来，正像等级行会制度的人的关系通过特权表现出来一样——是通过同一个行为实现的。但作为市民社会成员的人，即非政治的人，必然表现为自然人。Droits de l'homme [人权] 表现为 droits naturels [自然权]，因为以自我意识为前提的活动集中在

---

[1] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第428—429页。——译者

[2] 同上书，第429页。——译者

政治行为上了。利己主义的人是已经解体的社会的消极的、现成的结果，是千真万确的对象，因而也是自然的对象。政治革命把市民生活分成几个组成部分，但对这些组成部分本身并没有实行革命和进行批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利看做自己存在的基础，看做不需要进一步加以阐述的当然前提，所以也就看作自己的自然基础。最后，作为市民社会成员的人是本来的人，这是和 *citoyen*〔公民〕不同的 *homme*〔人〕，因为他是有感觉的、有个性的，直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的人，寓言的人，法人。”〔1〕

熟悉黑格尔的人就会发现，这里几乎每一个句子都有黑格尔的影响，不过马克思对社会秩序和国家秩序，社会法律和国家法律作了区分：对于这一区分我们将来还要详细讲到。不过即便如此，马克思对人一方面作为市民社会的成员，作为“需要，劳动和私人利益”世界的一员，另一方面又作为主权国家人格的一部分（至少是抽象地来说，他是以其自私的个性消溶于国家人格之中）所作的阐发也是明白易懂的。

在《神圣家族》的各章里都有与上述从《论犹太人问题》中摘录出来的相似的论述。在这里，为了不使语录过多，我想指出马克思关于个体对市民社会的依赖性及其社会的奴隶性描述的章节：“就让市民社会的利己主义者在他那非感性的观念和无生命的抽象中把自己设想为原子，即把自己设想成和任何东西无关的、自满自足的、没有需要的、绝对完善的、极乐世界的存在。非极乐世界的感性的现实是不顾他这种想象的。他的每一种感觉都迫使他相信世界和他以外的其他人的存在，甚至他那世俗的胃也每天都提醒他在他以外的世界并不是空虚的，而真正是把他灌饱的东西。他的每一种本质活动的特性，他的每一种生活本能都会成为一种需要，成为一种把他的私欲变为对他身外的其他事物和其他人的癖好的需要。因为一个人的需要，对于另一个拥有满

---

〔1〕马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第442—443页。——译者

足这种需要的资料的利己主义者来说，并没有什么明显的意义，就是说，同这种需要的满足并没有任何直接的联系，所以每一个人都必须建立这种联系，这样就相互成为他人的需要和这种需要的对象之间的皮条匠。由此可见，正是自然的必然性、人的特性(不管它们表现为怎样的异化形式)、利益把市民社会的成员彼此连接起来。他们之间的现实的联系不是政治生活，而是市民生活。因此，把市民社会的原子彼此连接起来的不是国家，而是如下的事实：他们只是在观念中、在自己的想象这个天堂中才是原子，而在实际上他们是和原子截然不同的存在物，他们不是神类的利己主义者，而是利己主义的人。在今天，只有政治上的迷信才会以为国家应当巩固市民生活，而事实上却相反，正是市民生活巩固国家。” [1]

在同一章里，关于现代宪法国家和社会生活关系曾有这样一段话：“民主的代议制国家和市民社会的对立是公法团体和奴隶制的典型对立的完成(马克思在这里所指的当然不是古代的奴隶制，而是在前几页上他所描述的那种“自己经营的，满足自己以及别人需要的”奴隶制。——作者)。在现代世界中每一个人都是奴隶制度的成员，同时也是公法团体的成员。市民社会的奴隶制恰恰在表面上看来是最大的自由，因为它似乎是个人独立的完备形式；这种个人往往把像财产、工业、宗教等这些孤立的生活要素所表现的那种既不再受一般的结合也不再受人所约束的不可遏止的运动，当做自己的自由，但是，这样的运动反而成了个人的完备的奴隶制和人性的直接对立面。” [2]

## 施坦因、摩尔、忒尼斯

德国国家和社会学说是以黑格尔的法哲学为基础的，或者就是来自

---

[1] 马克思恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，第154页。——译者

[2] 同上书，第149页。——译者

他的法哲学，因而它理所当然地接受了黑格尔对社会与国家所作的区分。有一部分人还试图对他的概念给予更为坚定明确的表述。不过只有少数几个人超过黑格尔而达到更为具体的确定概念。

在老一代黑格尔的信徒中特别值得一提的是劳伦兹·V·施坦因。他对社会和国家虽则进行了区分，不过他认为两者之间并没有不可以逾越的鸿沟。对他来说物质生活和精神生活的整体乃属于社会的领域，所以他对社会所下的定义就是“物质生活的机体”，他认为占有制度是“一切社会制度的基础”，他把国家则看成为以一定的政治法制为基础的法的机体，一种宪法组织。他又根据黑格尔的说法认为，在现代国家的法制中，国家和社会间的融合“业已开始”，两者越来越合二为一(参看斯坦因的《政治学大纲》第2卷，社会学，第22—34页和204—212页)。

罗伯特·封·摩尔则采取了一种更为独立的态度，他在《政治学的历史和文献》一书中曾一针见血地指出，以往对国家和社会采取等量齐观的做法，直到今天康德的信徒们还在沿用这种作法。摩尔的原话是这样的(《政治学的历史和文献》第1卷，1855年出版，第74—75页)：

“上溯老一代的哲学法学派，下至康德学派，他们的著作根本都谈不上对社会有什么独到的见解。在所有这些文献中，没有一部著作作出尝试，以便把握国家目的和机体之外的生活圈子的本质，将其作为一个整体来考虑。当然有时(特别是在康德的信徒中，直到近代)也有个别的著作，它们打着社会的招牌，可是它们对社会却要作另外的理解。有时人的社会生活的事实和必然性，也就是说，人在空间上的共处，人的资质和需要的差别，以及由此而产生的各种各样的关系也的确谈到了，然而这是非常空泛的，极其不确切的。如果要从中得出有益的东西，那首先要将其分解为各个部分和各种关系。比如对单个的国家，对国际状况，对个体的生活范围都做了解释，最后也给社会一个概念。然而在另外的场合，社会一词又和国家同日而语，特别是在讨论到国家的目的和国家权力组成的时候，在概念没有混淆的地方用语却显而易见地混淆了……”



所以在老一派国家学说的初期著作中，根本不把社会作为研究的对象，而是作为次要之点来加以研究就不足为奇了。即使在这里，不是完全忽略，就是浮光掠影地或者是错误地提一提。”

有鉴于此，罗伯特·封·摩尔说道，将社会一词和概念作为“一种确切思考的和有别于国家的东西”引进政治学中，乃是黑格尔的一大功绩。黑格尔起到一种很大的促进作用，不过他自己对社会的本质并没有完全理解，因为他在其中所寻找的是“一种纯粹的辩证法的因素”。罗伯特·封·摩尔对这一观点作了如下的论述(《政治学的历史和文献》第82页)：

“黑格尔的‘市民社会’不是真正的生活，不是在国家之外的机体，而只是逻辑过程的一部分。这种逻辑过程是为了假手于在这一学派中曾以假想的方法通过命题和反命题而达到平衡所做成功的。不是国家在这里是必要的，因为社会存在于某种方式之中，而是相反，为了通过辩证的方法得出预先就认为是好的国家的概念，亦即‘国家观念的现实’，所以一定为一个个的人或家庭找出反命题来。”

最后，罗伯特·封·摩尔对黑格尔的社会提出了正确的责难；在其中有三种不同的东西混杂在一起，即：“个人单纯的关系，真正的社会机体和形式上的国家机构。”此外，黑格尔还随意“将机构和目的从国家那里拿走，而这些就国家本质而言是属于国家的。”

摩尔的批判使黑格尔的概念规定的弱点尖锐地暴露了出来，正如前面一章里已谈到过的，人们从黑格尔那里无法得知，国家是怎样、是何时、又是依据何种社会条件出现并从社会关系中形成的；在黑格尔那里，国家干脆是作为辩证的对立面逻辑推理的结果。社会和国家范围并没有加以精确的区分，将明白无误的属于国家职责范围的机构，比如说警察也划归社会。

与此相反，摩尔将社会确定为“在时间和空间上并存的个体和与他们与其相同的个体的关系的复数”。他把这种关系理解为男女之间、长幼之间、已婚和非婚之间的关系；此外还有穷富之间、智体劳动者之

间、企业主和工人及顾客之间、佃户和地主、继承者之间等等的关系。绝大部分是经济关系，正如马克思所总结的是“生产关系”。实际上罗伯特·封·摩尔也常常将这种社会关系说成是“物质世界的活动和关系”。

我们看到，摩尔的社会概念和马克思的社会概念是极其相近的。

可是，罗伯特·封·摩尔却把国家称为一种机体，这种机体将一批共同生活于一个封闭的空间的个体连结为“一种有着整体意志、整体力量、追求共同目标的统一体”。这是一种推理，毋庸置疑，它一般只是符合共同体的概念，罗伯特·封·摩尔也确实把氏族联盟、部落、马尔克公社，只要它们有某种政府或最高领导，都看成是原始的国家。

出身摩尔学派的各种各样的政治学家都有着类似的社会概念，而古斯塔夫·吕默林则把由同类型的文明而联合起来的状态看成是社会的真正确切的特征。

在我看来，提示一下F·忒尼斯的有名著作《共同体和社会》较之描述各类观点的演变更为重要。这位作者采取了纯形式的推理方法，并将政治历史的研究排除在外。然而他却得出了完全可以称为马克思主义的定义。比如在该书第二版的第48页中曾写道：

“社会理论设想了和平的共同生活和居住在共同体的人的圈子，然而就其本质而言，不是相互连结在一起的，而是分离的。不过，在那儿尽管是分离的但却连结着，而在这儿尽管是连结的却还分离着。所以在这里就不发生那种从天然的和必然存在的统一体中引导出来的活动。因此，这些活动只有当其通过个体发生时，才在个体中表达这一统一体的意志和精神，这些活动与其说是为了和个体的联盟者还不如说是为了它自己而发生的。每一个人都是为了自己而处于反对所有其他人的紧张状态之中。”

相反，忒尼斯将最初的共同体形成追溯到血亲联盟，在他看来，最早的形式就是图腾或氏族公社，继而发展为地方共同体和领土公社。

第16页上他写道：“因为血亲的共同体作为存在的统一体而发

展，并演变为特殊的地方公社，其表现是居住在一起。地方共同体又演变为在同一方向同一意义上的作为纯粹相互作用和相互管理的精神共同体。地方共同体可以理解为兽性的联系，精神共同体可以理解为内在生活的联系。所以，后者在与以前的共同体的联系中可以理解为共同体的真正具有人性的和最高的形式。有一种共同的关系和对人的团体的参与连接着第一种共同体，涉及到土地的占有问题与第二种共同体连接，涉及神圣的场所或受崇拜的神祇方面和最后一种共同体经常联系在一起。所有这三种共同体无论是在空间上还是在时间上，在其内部都是有着极其紧密的联系的。因此，无论是在所有这些个别的现象中和它的发展中，还是在人类的文化和历史中，那里的人以有机的方式通过其意志而相互联系，那里就会有这样或那样的共同体存在；先行的形式包含着后来的形式，或者这种形成了对那种的相对依赖关系。就它们这种原始形式来看，下面的名称可以被看成是好理解的：1. 亲属；2. 邻居、友谊。亲属是以家庭为其场所，同时也为其核心，他们共同居住在一个起保护作用的屋顶之下，对美好事物共同占有、共同享用；特别是饮食相同，同坐在一个饭桌旁。在这里，死人被当作看不见的神灵来崇敬，好像它们还是威力无穷，对他们的首领起着保护性的主宰作用，以至于共同的敬畏保证了和平共处生活和劳作更加安全。

这样的一种共同体也是国家，它建立的目的是为了保护其所属人员的自由和财产。”

## 马克思的社会概念和庸俗马克思主义

黑格尔对市民社会学中的社会和国家所作的区分为人接受采用，而上述的区分却在卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯死后在德国甚嚣尘上的庸俗马克思主义中很少受到注意，虽则马克思的整个社会学说都是以此为支柱，并构成了他的社会学概念的基本组成部分。没有这种

概念，唯物史观的内部结构就无法理解。社会、共同体、国家，与国家制度相对立的社会制度，社会和国家政治法律的概念在庸俗马克思主义文献中所使用的、大都还是十七、十八世纪那种过时的观点，即将社会和国家等量齐观。

为此，下面的情况就不能不提一提：1896年鲁道夫·施达姆勒教授发表了他的名著《唯物史观的经济和法》。他的社会和社会经济概念在庸俗马克思主义的学术界，特别是以康德主义为方向的庸俗马克思主义的学术界，被看成是一种新的启示，是对马克思学说有价值的补充。而实际上它和马克思的学说风马牛不相及，它是从黑格尔倒退到康德、卢梭和洛克那里。在那些人的圈子里，在社会哲学方面还没有完成从康德到黑格尔的过渡，更不用说从黑格尔向马克思的过渡了。

在施达姆勒的著作发表之后，我立即为《新时代》(1897—1898年度，第2期)写了两篇文章指出，施达姆勒贯穿全书的最大缺点是：他囿于司法的观点而没有对共同体和社会加以区分，反而认为两种概念是同义语(第261页)。他对社会所下的定义是：个体联合成为“外部确立的和具有裁决力的法规(法律)下”的相互合作的状态，这一定义和马克思的社会概念是毫无关系的。施达姆勒的定义只适合于(虽然并不十分恰当)某些共同体，如家庭、氏族、部落和国家共同体；一方面施达姆勒实际上按其定义的逻辑结论甚至连最亲密的共同体关系，父母与孩子的血亲关系也看成是社会关系，而另一方面按其定义只有在群体、部落等内部所进行的斗争才称为“社会斗争”，而各个不同的这一类共同体间的斗争则不能称为“社会斗争”，因为在它们之间没有法律调节的合作关系。

施达姆勒的概念结构对黑格尔和马克思的这种偏离在庸俗马克思主义那里并没有引起注意，相反，施达姆勒在大多数情况下还得到了相当的赞同。如果有什么异议的话，那也只是针对其推理系列的枝节问题。对施达姆勒表示最尖锐果断态度的并不是来自马克思主义这一方面的人，而是由社会政治学者首先发的难(特别是马科斯·韦伯：《鲁道夫·施达姆勒对唯物史观的克服》，社会学和社会政治文库之二十

八，第3页和第4页)。

整个来说，人们对施达姆勒的社会概念并没有多加指责，这从以下的事实可得到证明：马科斯·阿德勒无疑是当时康德主义的马克思主义者中最有影响的人士，就是他，直至1913年在《马克思主义的问题》一文中其批判的主要矛头还在于：施达姆勒对协作的“外部调节”业已以社会为前提，而这种外部调节也无非是来自人们对其交往和共处生活的调节。外部调节并不先建立联系，如果说某些个体和另外个体的关系要进行调节的话，那么这种关系必定已经存在了。因此，调节已经以社会联系为条件，并在这种联系内部以明显的方式对联系发生重大的作用。所以马科斯·阿德勒对施达姆勒指责得很对(171页)：

“这样它(调节)就不是像施达姆勒所认为的是最后的一种因素；它在他那里依然是一种突如其来的社会特点，外部调节使人联合成为有特点的统一体得以实现，一旦它自己能做到这一点的话，这无疑是正确的。然而外部调节怎样才能达到这一点呢？个别个体怎么会达到这种地步：超越自己，从其唯一性出发而前进到一个复数呢？此外，又怎能使这种复数在一种统一体和同类性的奇迹中与自己结合在一起呢？再者，又是什么促使个人这个主体去理解这种法规呢？在这种法规之下，个体一下子不再以自身为中心，而越来越认识到，在关系到它的行为时要以自己是受一种共同生活的同类的复数决定的呢？”

所以马科斯·阿德勒针对“调节的”社会提出“没有调节的”社会，针对协作而提出仅是“在一起”；在共同生活的某种调节可能发生以前，这个人对于另外的人来说就已经是作为同胞而存在着了。

从逻辑上来说这是完全正确的，不过这并没有使我们对社会及其内在关系有更进一步的了解。错误在于，施达姆勒像十六、十七世纪大多数政治学者一样，还是以人完全孤立这一虚构为出发点的，因而他甚至退回到亚里士多德后边去了，后者至少还假设最初有着家庭共同体。施达姆勒教授还完全像其先驱者约翰·洛克一样，以形形色色的市民社会的目的概念赋予处在孤立状态的、组成他自己社会的孤立的人，而这

种概念只有在社会之中，在和他人的联系之中才有可能；比如说，孤立的人又怎能会有冲动反对他人和关于他和他人关系的概念呢？假如他对这种另外的人还一无所知的话。

鲁道夫·施达姆勒自己也承认，分散的人作为完全孤立生活的生物是很难想象的。他甚至还说过：“对于我们仅仅在科学上所了解的人的生活来说，按照刚刚讨论的议题我不知道有什么比纳托普所使用过的短语更为确切的词了：‘个体是一种虚构，就如同原子一样’”。

然而施达姆勒却用这种虚构来构成他的把社会当作是个体联合的概念。他是这样解释的(《经济和法》第1版，第91页)：“对迄今为止我们所有的关于人类生活经验的资料加以抽象，我们可以针对人的社会存在的史实提出完全孤立的个别人的概念；同样为了使人的社会存在的特点和条件始终清楚明白这个目的，也要提出这一概念。”

这就是说，施达姆勒通过逻辑推理的方式就能得出他的社会概念，这样他必然需要关于孤立的人的虚构——为此他干脆将这种虚构掩饰过去了；和洛克与康德完全一样，因为他们为了构成宪法国家，他们需要公民的自愿组合，并将这种组合干脆当作“理性的依据”。在以这种方式把社会按照逻辑设计为个体的联盟之后，其他的问题就会迎刃而解了。因为正如亚里士多德和托马斯·阿奎那所了解的那样，联盟的共同生活在对其成员的行为没有某种调节的情况下是不可能的，所以由此就直接产生了施达姆勒的命题：“社会生活就其外观来说，是经过调节的人的共同生活。”

施达姆勒到此就为止了。他并没有越出这样一种观点，即社会是经过调整的单纯的个体联盟，社会关系是仅仅存在于个体和社会之间的关系。他没有认识到共同体是处于个体和社会之间的中间体。他当然也知道，存在着家庭、公社、国家等等，虽然是这样，他还是认为这些也无非是小社会，是大社会的组成部分。他把国家也解释为一种纯粹的“社会生活可行的组成部分”，把国家调节解释为社会调节的纯粹的组成部分。

如对十七、十八世纪的国家理论熟谙的话，就会立即看出，展现在我们面前的，是那种略加改变的、以新哲学修饰的、令人敬佩的老社会学说。这在社会哲学领域中并非是什么新鲜事。奇怪的是，甚至那些所谓的马克思主义者也接受了施达姆勒的概念设想；就是马科斯·阿德勒也没有针对施达姆勒先生来提出马克思的社会和国家概念，而是在次要点上运用了他的聪明才智——尽管阿德勒在此之后也不得不将康德的社会概念作为过时的和“非马克思主义”的东西加以摒弃。

施达姆勒虽则陷在卢梭和康德的旧社会观里而不能自拔，可是他的社会概念还是大大的高于流行于全国的庸俗马克思主义的社会概念。它几乎没有从马克思敏锐的概念区分中接受任何东西，在大多数情况下还是停留在卢梭的观点上。这种情况特别以其理论领袖卡尔·考茨基为甚。他不仅在早期的著作中，甚至在1906年发表的名为《伦理学和唯物史观》一书中还是按照老套子，将任何一种联盟，无论是资本主义社会，还是动物和人的群体，无论是氏族公社，还是国家都一概简单地视为国家。这样一来，他对社会和国家制度并没有作出更为确切的区分。相反，弗兰茨·梅林关于国家和社会关系的论述要高明得多，尽管他还没有从中得出前后一贯的结论(见他的《1841—1850年卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯的著作》，特别是在《德法年鉴》中所包含的马克思的文章)。这一事实表明，梅林通晓黑格尔的哲学，而考茨基对黑格尔的哲学，正如到处所表明的那样，则是一窍不通。

只要稍作引证，就可以看出，考茨基对马克思的社会学中最为简单的要素的理解是多么可怜。在名为《现代民族》一文(《新时代》，第5年度第392页)中他曾写道：“只要血亲关系是联结人类社会的纽带，民族在今天这一词的意义上来说就不明确。”所以，原始的家庭公社对考茨基来说就是社会。在马克思看来，任何社会，即便是原始社会也都是建立在经济过程的基础上，并由于经济的相互关系而将社会团结在一起，然而血亲关系有可能导致共同体(家庭公社)的建立，却不能建立社会。由此看来，考茨基在这方面是模糊不清的。



考茨基在《爱尔福特纲领》一书(第 123 页)中,同样也把原始共产主义共同体称之为社会;在《伦理学和唯物史观》一书中(第 60 页)他曾写道:“构成社会的个体常常以这样的职责赋予各个成员;通过这种职责使社会力量受到统一意志的支配,并引起社会的统一行动。”

人的联盟,由指定的干部领导和以某种方式指挥,这在他看来干脆就是“社会”,他曾用两页的篇幅继续宣称道:“繁衍和对后代的关切早就造成了历时或短或长的同类个体间的关系,这种关系以后变成构成社会的萌芽,并促进了社会本能的发展。”他把“对共同体的献身”,“保卫共同利益的勇气”,“对共同体的忠诚”,“对全体意志的服从”等等都称之为“由共同体生活”,或如他所说,从“社会生活”中所产生的“社会本能”。

他将社会生活和共同体生活,社会本能和共同体本能,社会制度和国家制度都等同看待。这样考茨基把所有概念都搞得非常混乱,上面的例子也表明了这一点。事实上,他不仅落后于马克思和黑格尔一大截,而且甚至连十八世纪英国社会哲学家都不如。

## 社会制度和国家制度

假如社会与国家尽管有某种联系、但依然是不同的产物的话,那么社会制度和国家制度也不能等量齐观。庸俗马克思主义在社会和国家之间是划不清界限的,所以在其著作里也往往把社会制度和国家制度混淆在一起。比如说,在社会主义的文献中人们常常这样论证说,社会民主党的任务就在于,一旦党的力量强大到足以掌握国家(正确地说是国家政权)的程度,那么它就要先把国家拿到手,这样才赢得了全局。因为在此之后它可以简单地按党的原则和意愿通过国家政府来改造社会制度。这是完全错误的。即使是社会民主党掌握了国家权力,它通过国家权力首先能改变的(而且也只是达到某一程度)只是国家制度。这



种改变虽能反作用于社会制度而使其发生变化，然而也总只是在社会发展，更正确地说，社会经济的生活过程从自身产生了促使改变的先决条件，即在准备了先决条件的情况下，变化才能发生。因为国家制度并不是第一性和基本的东西，第一性和基本的东西是社会制度。国家制度就其本质而言，也无非是产生于经济过程的、打着国家法招牌和印记对共同生活和协作(也就是社会制度)进行调节的一部分。所以比如马克思在一篇发表于巴黎《前进报》的文章中(1844年)曾把今天的国家称之为“社会的现在的机构”和“社会的行动的、自我意识的、官方的表现”。

正如前期社会是作为国家而存在的一样，前期社会制度也是作为国家制度而存在的。在任何一个社会中都贯彻着一种作为经济生活过程后果的、对社会相互关系或紧或松的调节。没有这种调节，经济过程，各个人之间为了满足需要的目的而进行的协作就根本无法进行。这种调节，连同由其进一步引申出来的一般社会交往(甚至在超越国家范围的情况下)的法规构成了社会制度。而国家制度则存在于由国家所颁布并带有强制性的、为协调其成员的相互行为并使其须遵守的国家民法和规章之中。

为了更清楚地说明这种区别，举例如下。

早在经济活动的最低阶段，就必然会从这种活动中产生某种调节。让我们来看看澳大利亚的一个小小的流动群体及其狩猎活动。除了搜集野生的草莓和果实、昆虫、蠕虫、蜂蜜之外，这种狩猎活动在澳洲内地给他们提供了食物的主要部分。因为真正的澳洲人——除了北岸几个地方的美拉尼西亚人发明了弓箭之外——没有弓箭，没有气枪，而只有木棒，长矛和飞旋镖。所以他们狩猎时要对所猎取的动物加以包围，然后逐渐缩小包围圈，通过投枪和棒打来杀死野兽。为此就需要很多的男人，一般说来，这种狩猎也确实是由很多人共同进行的。于是就马上产生了这样的问题：“猎获物属于谁？还是大家均分？”然而一只袋鼠只有一个腹部，这样，一个人只能拿头，一个人拿尾，两个

人拿后腿。所以就必须进行分配。用什么方式呢？在杀死猎物之后紧接着往往又发生了为分配猎物的争吵。于是就要贯彻一定的分配规则。袋鼠是谁先发现并告诉大家的就分这一份，谁用长矛将其刺伤并防止猎物逃跑的就分那一份，谁用木棒或长矛将其刺死的就分第三份等等。

然而每个人所取得的那一份并非是属于他自己的财产。猎人回到驻地，一定要从猎物中拿出一些来。这一规则显然也是作为内部斗争的结果而逐渐产生的。先是留在驻地的饿肚子的人常常动武，要从归家者手中抢走或诈取一部分猎物。即使在这种情况下某些分配规则也是逐步加以贯彻的：谁的父亲在群体里，那就一定将这一份或那一份让他；谁要是有个哥哥，那就把第二份分给他，等等。最后在澳大利亚的群体中往往形成了极其复杂的各种各样野兽的分配规则：袋鼠、袋熊、鸸鹋、水禽、蛇等等，都有着各自特殊的分配规则，并被严格地遵守着。

再举一例，当群体开拔时，男子也就负起打猎的责任来，因而他们要走在前面，而不能断后，以免先行的人将野物吓跑。此外，群体在行进中也不能发出过大的响声。那些不再长于打猎的老年男子便留在后面保护妇女，要寻找休息的营地，找到走在后面的人和打猎的男子会师的地方。在这种转徙的过程中便产生了某种分工。男子要边走边猎，因而他就不能带着像棍棒、毛皮、猎物、缝制的口袋和草垫、牛皮容器、石斧等之类的少许财产，这要由妇女和孩子来携带。由此也就产生了行军规定，驻地规定，分工等等。一旦这一群体和另一群体发生了更为密切的联系，规则就会增加，并暂时和他们在一起打猎，一起攻打敌对的群体，一起举行舞会和祭祀武士，或者是交换某些产品。

所有这些规则在刚开始时只是不确定的习俗，是在经济生活过程中所形成的习惯，而后则慢慢变成为一种惯例，成为法的习惯。这样我们就会看到，这些规则作为惯例和法的习惯得到了承认，并为群体以强制的方式提出来，亦即变为群体和由群体所形成的图腾公社(血亲集团)

生活秩序的牢固的组成部分。谁要是不遵守这些规则，那群体就宣布对他不信任，甚至常常严加惩戒，如果情节严重，还要杀头或者逐出公社。

要是对原始民族的习俗进行较真切的人类学方面的研究，就会一再碰到上述的情况。洛克所谓的社会习俗先是变为法的习惯，而后才成为固定的强制提出的“法律”。

引起无数新的经济关系和调节准则的出现，并不是比如说是从狩猎向农业过渡的结果，这是一种根本错误的观点，它只能产生于人类学知识贫乏的文明人的头脑中。人们是这样设计的：狩猎群体，在“发明”了种植以后，一致同意绝大部分人放弃以前的狩猎生活而定居下来，并选择耕种作为重要事业，同时确立将来从事耕种所遵循的法规。可是低地北美和南美部落实际所经历的过程与上述过程完全不同。随着渔猎量的增加才出现了——虽说是暂时的——定居于坚固的住所。也只有在原始的猎人群体发展到这样的地步之后，才发生了土地耕作的进步，而不是像上面提到过的通过揩拭光亮的文化之镜来观察事物的文明人所想象的那样，发展是不能这样跃进的。

种植首先是妇女在开阔地上，一般在溪边或河边栽种少许的块根果实，用作鱼肉必要的佐食。这些块根的采集越来越难了，种植在某种意义上来说就是他们以往采集活动的继续和扩大。以往群体在迁徙的过程中妇女的任务是采集野生的果实和块根。在定居以后，妇女还是在周围的林地河谷进行采集，作为她们的一种特殊工种。可是所采集的果实慢慢不再能满足日益增长的需要，特别是妇女渐渐学会了挖掘、包装、烘烤及焙制技术，并使果实能够长期保存之后，更是如此。储藏地往往离开小小的居住点很远。这样妇女迄今所采集的少量种子和块根便被栽种在住地附近合适的潮湿的地带，久而久之便成为习惯。

“农业”在开始时大都是用根木棒，也可能用一种原始的镢头把土地松动一下，然后把种子种下去，或者将块根插入土中，而其他一切都交给了亲爱的大自然。

男人还在从事迄今为止所从事的谋生行业：打猎、捕鱼、劫掠和打仗。向农业过渡的整个过程是在没有干扰的情况下悄悄进行的。只是在后来，当栽种对整个生存越来越重要时，当耕种的地带逐步扩大的时候，当周期的砍伐和垦殖成为必要的时候，男人这才也参加了进去。然而大都只是在种植新的植物或扩大种植面积的时候，男人才来。真正的管理工作一般还是属于妇女的工种。

起初，栽种面积很小，供使用的土地却很广大，有关某人种哪一块地，种什么的争端是不难仲裁的。但是很快便产生了各种各样争执的问题：可以种多少地？能不能和其他人争夺某块土地？如果一个妇女不再种这块土地，那她对这块土地还有没有使用权？（真正的土地所有权暂时还没有）如有，能用多长时间？如果一个妇女在她的土地上种植了果树和草莓之类，后来她又放弃了这块土地的耕种，那这些树木草莓属于谁呢？是属于栽种它们的妇女呢？还是属于在这块弃置的土地上重新耕作的妇女呢？假若以前的耕种者保留追回的权利，那她又怎么才得以采集属于她的果实呢？她能否让他人踏上这块土地？

于是就从这种经济过程中产生了形形色色的问题，这一切渐渐经历了某种社会调节并导致固定的法的习惯。凡是研究过这种民族的土地法的人，大都会碰到令人吃惊的、形形色色难以数计的法。某些大洋洲的部落使其土地法集中起来，它们包括数十个条款。

情况一再表明：从社会生活过程中产生了相互关系，这种关系首先就会有一种习惯性的规则，否则整个经济方式就会受阻；然后这种规则便为家庭公社、氏族公社、村社等首领认为是必要的而得到承认，并被迫制订出来。

国家制度和社会制度的关系也是如此，在以后发展的过程中，原始的血亲公社完全或部分消亡并为政治国家共同体所取代之后，从经济过程中所产生的新的规则(秩序)总会一再得以贯彻，最后便有一部分作为国家法律进入或过渡到国家制度之中。

在这里也想列举几个例子。教会有种利息禁令，可是中世纪在一

些先进的欧洲国家中拿取利息越来越通行，便逐步冲破了这种禁令。部分是通过间接的方式，如以接受礼品，要求货币，延期偿付的方式，或者如在德国，以购买社会保险金和地租的方式。银钱业便变得特别重要，随着银钱业的发展，收取利息也变得特别重要，在中世纪早期的自然经济越来越过渡到文艺复兴早期的货币经济，进行战争和支付战争费用都以货币的形式，这使得国君不断借贷并以其收入作抵押。同时采邑也慢慢变成了官僚国家，其行政、司法、外交、出外交际也需要越来越多的货币，尽管官员们起初依赖或多或少的合法的次要收入。早在十字军东侵时期，在意大利、法国、英国和荷兰，货币借贷者便慢慢具有一种职业者的地位。这些借贷货币的人在某些地区主要是由犹太人组成的。不过这些国家试图通过高利法以防止某些弊端的产生，尽管教会的章程承认收取利息是合法的事业。

随着银钱业的发展，信贷事业也发展起来；这时在商业地区，首先是在意大利，慢慢流行着这样一种风俗，在其他国家和地区购买的商品不付现金，不是将货币邮寄到那个地方，而是将钱交付给自己住地或就近较大商场的兑换货币的人，为此就要给兑换者或一个商人朋友在交款地或与此相邻的商业城市开一个支票，这种兑换业的原始形式甚至是在古希腊和罗马就已相当有名了。这样就产生了汇票(票据)，这在国际货币流通中很快就变得非常重要。早在十二世纪，这一类的票据在意大利就已非常流行了，于是很快就形成了一种习惯性的汇票法。部分由国家，首先是在伦巴第和威尼斯，然后是荷兰(先在布吕格和安特卫普)所接受、并被纳入一定的法律条款之中。我们无需扯得太远，只要观察一下三十年来产生于现代经济竞争关系的囊括一切的卡特尔、辛迪加和托拉斯连同其卡特尔化的习俗和条例<sup>[1]</sup>是怎样发展的就可以了。尽管到现在为止只在少数几个国家有了特殊的卡特尔立法。

---

[1] 从资本主义竞争关系中产生的卡特尔，它的出现和发展我已在由威廉·杨森所出版的《垄断问题和工人阶级》一书中作了详细的描写。柏林，1917年版。——作者

## 作为“社会机关”的国家

国家就是这样一直从社会经济生活过程中形成的“社会制度”里摄取某些部分纳入国家制度里。所以仔细想来，马克思把国家称为社会的一种机关，是一种“有自我意识和官方行动的社会表现”也确是完全正确的。虽则马克思没在任何地方以相似的方式像上面所谈的那样来论述国家制度对社会制度的依赖性，可是他对这一点是理解的，为此可找出数十条语录，比如在《道德化的批判和批判化的道德》中写道：

“现代的资产阶级财产关系靠国家权力来‘维持’，资产阶级建立国家权力就是为了保卫自己的财产关系。因此，哪里的政权落到资产阶级手里，哪里的无产者就必须将它推翻。无产者本身必须成为权力，而且首先是革命的权力。

海因岑先生又一次不自觉地说出和恩格斯所说的相同的话，并且又一次天真地自以为所说的是相反的话。他所说的不是他所想的，而他所想的却又没有说出来。

其实，如果资产阶级从政治上即利用国家权力来‘维持财产关系上的不公平’，它是不会成功的。‘财产关系上的不平’以现代分工、现代交换形式、竞争、积聚等等为前提，决不是来自资产阶级的政治统治，相反，资产阶级的政治统治倒是来自这些被资产阶级经济学家宣布为必然规律的现代生产关系。”<sup>[1]</sup>

在第60号巴黎《前进报》上，马克思解释说：“从政治的观点来看，国家和社会结构并不是两个不同的东西。国家就是社会结构。国家一方面承认社会疾苦的存在，另一方面却把社会疾苦的原因不是归咎

---

[1] 马克思：《道德化的批判和批判化的道德》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第171页。——译者

于任何人类力量都不能消灭的自然规律，就是归咎于不依赖于国家的私人生活，或者归咎于应由国家行政机关负责的不妥当的措施。”<sup>[1]</sup>

此外，他对《论犹太人问题》一文的批判时说：“现代国家承认人权同古代国家承认奴隶制是一个意思。就是说，正如古代国家的自然基础是奴隶制一样，现代国家的自然基础是市民社会以及市民社会中的人，即仅仅通过私人利益和无意识的自然的必要性这一纽带同别人发生关系的独立的人，即自己营业的奴隶，自己以及别人的私欲的奴隶。”<sup>[2]</sup>

在《神圣家族》一文的最后，他写道：“的确，拿破仑已经了解到现代国家的真正本质；他已经懂得，资产阶级社会的无阻碍的发展、私人利益的自由运动等等是这种国家的基础。”<sup>[3]</sup>

弗里德里希·恩格斯也在不同的场合说过类似的话，比如他在《反杜林论》一文中写道：

“而现代国家却只是资产阶级社会为了维护资本主义生产方式的共同的外部条件使之不受工人和个别资本家的侵犯而建立的组织。现代国家，不管它的形式如何，本质都是资本主义的机器，资本家的国家，理想的总资本家。”<sup>[4]</sup>

在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中，他写得更为清楚：

“从传统的观点看来(这种观点也是黑格尔所尊崇的)，国家是决定性的因素。表面现象是和这种看法相符合的。就个别人来说，他的行动的一切动力，都一定要通过他的头脑，一定要转变为他的愿望的动机，才能使他行动起来。同样，市民社会的一切要求(不管当时是哪一个阶级统治着)，也一定要通过国家的愿望才能以法律形式取得普遍效

---

[1] 马克思：《评“普鲁士人”的“普鲁士国王和社会改革”一文》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第478—479页。——译者

[2] 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，第145页。——译者

[3] 同上书，第151页。——译者

[4] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第318页。——译者



力。这个问题的形式方面，这方面是不言而喻的；不过要问一下，这个仅仅是形式上的愿望(不论是个别人的或国家的)有什么内容呢？这一内容是从哪里来的呢？为什么人们所期望的正是这个而不是别的呢？在寻求这个问题的答案时，我们就发现，在现代历史中，国家的愿望总的说来是由市民社会的不断变化的需要，是由某个阶级的优势地位，归根到底，是由生产力和交换关系的发展决定的。

但是，既然甚至在拥有巨量生产资料和交通工具的现代，国家都不是一个具有独立发展的独立领域，而它的存在和发展归根到底都应该从社会的经济生活条件中得到解释。那么，以前的一切时期就必然更是这样了，那时人类物质生活的生产还没有使用这样丰富的辅助手段来进行，因而这种生产的必要性必不可免地在更大程度上支配着人们。既然在今天这个大工业和铁路的时代，国家总的说来还只是以集中的形式反映了支配着生产的阶级的经济需要，那么在以前的时代，国家就必然更加是这样了。那时每一代人都要比我们今天更多地依赖于这种物质需要。对从前各个时代的历史研究，只要在这方面是认真进行的，都会充分地证实这一点；但是不用说，在这里不能进行这种研究了。”<sup>[1]</sup>

在这个地方十分清楚地说明：社会制度是作为国家制度的另一种类型的法律制度，社会制度构成了国家制度的基础，通过国家使来自社会制度的个别部分合法化并具有国家法律形式，并由此过渡为国家制度。就这一点来说，这两者又是紧密联系的。

因此，就连马克思都把那沿袭下来的看法，即社会是建立在“法律的基础上”，而这种法律与国家法律完全一样看成是一种“法学家们的幻想”，在他看来，情况恰恰相反。社会生活关系(从社会物质生活中产生的多种多样的交换关系)构成了基础，并在某种社会法律制度中对这种关系加以调节。循此以往，从社会法律制度中又产生了国家法律

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第247—248页。——译者



制度。例如，马克思对科仑陪审员曾有这样一段辩护词：“但社会不是以法律为基础的。那是法学家们的幻想。相反地，法律应该以社会为基础。法律应该是社会共同的、由一定物质生产方式所产生的利益和需要的表现，而不是单个的个人恣意横行。现在我手里拿着的这本Code Napoléon(拿破仑法典)并没有创立现代的资产阶级社会。相反地，产生于十八世纪并在十九世纪继续发展的资产阶级社会，只是在这本法典中找到了它的法律的表现。这一法典一旦不再适应社会关系，它就会变成一叠不值钱的废纸。”<sup>[1]</sup>

## 社会 and 国家的调节

马克思将国家称为社会的一种机关，这决不是说，国家要使社会生活的全部内容，亦即社会相互关系的整个领域都服从于法律调节。贯彻于社会生活的调节，只有一部分进入国家制度。再者，在有关准则保持为社会生活的必要戒律的情况下，即使被国家承认也不会被赋予政治法律的形式；只有当其对维护公共秩序或国家机体成为必要时，它们才会采取政治法律的形式。所以国家市民的法律不会规定：“你应付出利息”。这种规定是不必要的；如果不是亲戚或好友的话，那任何人也不会不付利息就得到借款的。国家法令也不会规定，你只能付出四厘半、五厘或六厘的利息。这要由私人协商加以解决。国家至多颁布反高利贷法，以防止对债务人的没有限制的剥削。法律大多只颁布有关利息的偿付、借款的税金、借债者的保证等等规定。

法律同样也不会规定：价格要依供求关系而定；利润率必须平衡，剩余价值率的数额只能达到多少；一般工人的工资不能超过某种社会生

---

[1] 马克思：《莱茵区域委员会的审判》，《马克思恩格斯全集》第6卷，第291—292页。——译者

活的最低限度，工人要做剩余劳动，作为剩余价值的数额要归企业主，并分为利润、利息和地租等等；因为所有从经济过程产生的这些社会条例会自动贯彻的。

国家也可能颁布工资法，然而其目的是为了保证工资协议的执行，并规定，工资不许任意降低，工作时间不许过分延长，工资要现金交付等等。

由此看来，国家制度并不包括整个的社会调节，国家的法律并不包括社会法律的全部社会经济内容。国家法律只是将社会调节的一部分，而不是全部以国家强制的方式提出来，剩下的部分要由社会惯例加以保留。价格形成、剩余价值和利润率、商品的流通、财富的构成、地租的波动、工资波动等等的社会法律不载于国家的法典，它们在社会生活中往往以比许多国家法律大得多的力量和更加毫无顾忌的得以实施。那些虽则不是直接产生于经济过程本身，可却产生于经济生活构成的整体，产生于社会相互关系整体的有关犯罪率的升降、出生率、婚姻、死亡、疾病的增减等等社会法律，同样也不载于国家的法典。此外还有有关道德、举止和礼貌的习惯法也是如此。

再者，接受社会规则时，这些规则决不可总是采取在社会生活中形成的形态。社会阶层是通过经济过程产生的，即使是由国家假手国家制度的“等级秩序”而用法律将其划分的地方，这些阶层也对国家政权产生相当的影响。现代国家，正如前面引证恩格斯的话所说的那样，就其本质而言是资产阶级的国家，就像它在中世纪是封建贵族的国家一样。在另外一处回顾迄今为止的国家发展时写道：“国家是整个社会的正式代表，是社会在一个有形的组织中的集中表现。但是，说国家是这样的，这仅仅是说，它是当时独自代表整个社会的那个阶级的国家：在古代是占有奴隶的公民的国家，在中世纪是封建贵族的国家，在我们时代是资产阶级国家。”<sup>[1]</sup>统治阶级的最大利益在于，要把

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第320页。——译者

国家调节(亦即国家制度)塑造成符合其特殊利益的形态,也就是要赋予国家法律以某一种司法的结构。同样,阻止通过和执行那些与其愿望相违背的法律,或者是试图维护那些对经济过程来说业已过时的,不再符合社会生活形态的法律也常常同样是符合它们利益的。成文法和所谓公众的法律意识之间的冲突就在于,对业已过时的阻碍社会发展的法律进行人为的维护。对此歌德说:“像一种永久的病症,法律和权利是遗传的。”

然而国家法律总是只保持到某种程度,要么是社会发展挣脱锁链,在必要的情况下通过武力暴动(革命),然后,如马克思所说,国家作为政治国家从社会中获得新生,或是衰落和死亡。所以载入法典的国家法虽则决不能和社会等量齐观,然而它也不能和社会发展的水平长久地处于完全对立的状态。另一方面用马克思对社会民主党哥达纲领批判中的一句话说,一个国家的法“永远不能超出社会经济结构以及由经济结构所制约的社会的文化发展。”

马克思对政治(公民的)法律和社会法律也进行了极好的区分。他在不同场合称后者为经济生活的法律。早在他的对《论犹太人问题》批判一书中就有了这种区分。法国大革命时的人权,正如253页中所提到的,区分为政治权利的社会权利,分为“公民权”和“人权”,对后者马克思说:“这种人权一部分是政治权利,只有同别人一起才能行使的权利。这种权利的内容就是参加这个共同体,而且是参加政治共同体,参加国家。这些权利属于政治自由的范畴,属于公民权利的范畴。”<sup>[1]</sup>

而社会权利则被确定如下:“和 citoyen [公民] 不同的这个 homme [人] 究竟是什么人呢?不是别人,就是市民社会的成员。为什么市民社会的成员称做‘人’,也只是称做‘人’,为什么他的权利称为人权呢?这个事实应该用什么来解释呢?只有用政治国家和市民社会的

---

[1] 马克思:《论犹太人问题》,《马克思恩格斯全集》第1卷,第436页。——译者

关系，政治解放的本质来解释。

首先我们肯定这样一个事实，就是不同于 *droits du citoyen*〔公民权〕的所谓人权(*droits de l'homme*)无非是市民社会的成员的权利，即脱离了人的本质和共同体的利己主义的人的权利。”<sup>[1]</sup>

不理解这种区分乃是鲁道夫·施达姆勒教授最大的错误之一。假如他领悟了这一点，那在所提到的《唯物史观的经济和法》一书中就不会轻易地将外部确立的规则，亦即民法确定为制约社会经济的形式。他完全正确的论述说，社会调节是以人们为了满足需要这一目的而进行的合作为对象的，然而因为他们对社会和国家，社会制度和国家制度不加区分，所以他还不了解社会法和国家法，社会法律和国家法律间的差异，并直接把贯穿于经济过程中的内部调节和后来的国家调节等同看待。所谓后来的国家调节亦即由国家所制定的外部规则。因而他把社会经济称之为“处于外部规则之下的协作”，这种协作是为了满足人的需要，由此他便得出了一种奇怪的论点：“这种协作在这里与因果范畴是完全不相适合的。相反，法的规则体现了社会科学研究统一对象的形式方面，社会生活的形式方面。对这种研究来说。法的规则总是与由其所调节的内容，与有关的人的协作合二为一的。”

施达姆勒的基本错误是，他不是作为社会学家从国家法调节过程的历史发展和内在联系中来探究国家法的调节过程，而是简单地如上所述，按照老的模式，以孤立的人为出发点，把社会理解为在外部制定的一定规则之下单个人的联合。所以他认为社会生活从一开始就是“外部调节的生活”。实际上社会生活是任何一种与他人(一起生活的人)相关的活动。为了满足需要而与共同生存的人发生关系的第一个行动，就使人与共同生活的人发生了社会的相互关系。不过起初对这样的关系还没有什么调节，这种调节只是在相互关系不断重复的过程中才逐渐地(并且最初以极不确定的形式)得以贯彻，雇佣劳动并不是先受到调

---

[1] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第437页。——译者

节，然后再采用的；同样也不是先出现对汇兑的调节，然后才出现汇兑。先是社会关系存在了，然后它们才得以调节。这种调节也不是立即从外部通过制定某些准则来进行的，而是从内部开始的，常常是在起初人们大都还没有认识并理解到什么是社会规则抑或社会法律的情况下进行的。只是在以后，这种规则也“从外部确定”，亦即作为规则被承认并正式提出。然而正如所说的那样，即使在其后，社会生活的全部内容也不是由国家来调节的，而是只在政治生活变得必要时，国家才加以干预。此外，只要一种外部的形式上的调节在进行，这种调节几乎不会与社会调节的经济内容相重叠，如它在社会经济过程中作为内在的形式来贯彻一样。

## 经济 和 法

施达姆勒对共同体与社会关系的概念不了解，所以他把社会中的社会经济学概念与司法概念完全混为一谈。调节社会或共同体内部人的关系的准则和法律，从概念上来说已被调整了的具体情况所取代。而在这种分离中，准则和法律独自被看成是法学的对象，不过在这种情况下所得出的结果仅仅只是对社会外部形式方面的观察，对法律形式的观察。那未被调整了的社会形式真的会使全部生活内容，也就是社会经济和社会心理现象的全部内容都消失殆尽了吗？假如从概念上来看，规则是与社会生活的内容相脱离，那就真的什么也留不下吗？在司法形式的背后就没有别的社会生活问题吗？施达姆勒的司法眼界很狭窄，所以根本就没有提出这些问题，他把社会只看成是调节了法的联系。

囿于他的司法观点，他是根本不理解这一点的。不过对他奇怪的司法形式构想的真正批判我想放到后面“法与经济方式”那一章去；在这里只想指出两点，我认为这两点对于理解现代国家在与社会关系中的

性质是完全必要的。

首先，经济的性质并不像施达姆勒教授所讲的那样，只是由外部订立的法规的形式特点所决定的。从司法上来看，事情不完全在于规则看上去是什么样，而在于它在多大程度上用于社会经济的调节。换句话说：这些规则不仅作为形式上的质的标准因素，而且更要作为量的标准因素来加以考察。我们所知道的是在一个社会中通行的这种或那种工资法、财产法、遗产法等等，因而我们所认识的至多是按法律条文的制度的特点，而要认识社会经济的整个性质则还不够，因为决定社会性质的，不仅仅是法规的表面性质；同样重要的是，以什么样的规模对经济过程进行调节性的干预。在不同的社会发展阶段可能有某些相同的法存在；不过尽管如此，经济生活会完全不同的特征，相同的法在一种情况下是只适用于相互关系的狭窄的范围，而在另外一种情况下则支配整个社会的经济活动。换句话说，问题不在于有某些“外部的”规则存在，而在于它们是在多大的范围之内进行“调节”的。法国目前绝大多数的市民财产法在十八世纪革命前就已有了；然而适用范围却大不相同，由此可见，革命前和现在发展时期的财产性质也是大不相同的。

此外，不容忽视的是，假如国家不接受所有的社会规则并使它们和公民法合为一体的话，那它另方面就会将某些法律强加在国家成员的头上，这些法律不是植根于社会生活，而是由国家机器的某些需要，或者是掌握或领导这一机器的特殊阶层的统治要求强使通过的。比如说选举法的问题，总的来说这种选举法与国家公民的社会组织是密切相关的，这一点也是正确的。然而有关选举权的分配(正如同国家内部这种划分的发展那样)、投票方式、选区划分的个别规定在个别情况下就不是由社会的经济生活过程决定的，而是由掌管国家和政府权力的对其有影响有势力的活动决定的(有着差不多相同的经济发展的现代国家就往往有着大不相同的选举法和议会法)。如果国家也取决于某种社会组成，以致在某种意义上正如马克思那样可以将其称为社会的机关和正式

表现，这样一来，政治生活就不仅是社会生活的一部分了。我们发现早在原始公社中，在群体里，在氏族公社、在村社、马尔克公社、部落等等，维护其生存，对内对外维护其特殊利益，以及反对与其相竞争的同类的共同体组织的斗争引出了各种各样的机关和法律，这些并非从社会生活过程中，而是从部落组织的某种特殊利益中产生的。国家在发展过程中尤其如此。国家越是逐渐发展成为有着巨大的管理机器的庞然大物似的机构，它对社会的独立性就越大，就越是要执行从其机体和机体生存条件中所产生的自己的法律——不过并不能摆脱社会制度。

国家通过措施也可以对社会经济过程发生某种程度的反作用。国家虽则不能任意改变法律和经济结构，在今天的资本主义社会它不能取消剩余价值、利润、利息、雇佣劳动、贸易等，也不能在缺乏发展工业的地理、技术和发展历史的先决条件的地方使工业出现；然而它却可以通过关税、渗透、船舶运输等在一个没有煤和铁矿的国家帮助建立起钢铁工业。这种人为地兴起某些工业部门又可以反转过来对社会制度发生影响。当然，即使在这种情况下，也一定要有社会经济的先决条件。在那种工业上没有一定基础的工人队伍，没有货源，没有出口的道路，没有一定的技术发展，那所有的尝试都不会成功。

早在《论犹太人问题》中，马克思就已谈到过国家对于社会的独立性。不过因为他把国家看成是几乎纯政治性的，所以他是从国家的阶级性，从国家作为统治组织的资格出发来解释国家的独立性的。这种统治组织为了一个或几个特殊阶层而压制下层阶级；此外，他还从国家官僚主义和职业政客的增长来解释这一问题，政客使得国家机器服务于那些阶层的特殊的政治利益。恩格斯也曾谈过这一问题。在《法兰西内战》的导言中(第3版，第12页)曾说：

“以往国家的特征是什么呢？社会起初用简单分工的办法为自己建立了一些特殊的机关来保护自己特殊的利益。但是后来，这些机关，而其中主要的是国家政权，为了追求自己特殊的利益，从社会的公



仆变成了社会的主人。这种情形不但在例如世袭的君主国内可以看到，而且在民主的共和国内也可以看到。正是在美国，‘政治家’比在任何其他地方都更加厉害地构成国民中一个特殊的和富有权势的部分。那里，两个轮流执政的大政党中的每一个政党，都是由这样一些人操纵的，这些人把政治变成一种收入丰厚的生意。拿合众国国会和各州议会的议席来投机牟利，或是以替本党鼓动为生，而在本党胜利后取得相当职位作为报酬。大家知道，美国人在最近三十年来是如何千方百计想要摆脱这种难堪的桎梏，可是尽管如此，他们还是愈来愈深地陷入到贪污腐化的泥沼中去。正是从美国的例子上可以最明显地看出，起初只应充当社会工具的国家政权怎样逐渐脱离社会而独立。”<sup>[1]</sup>

弗里德里希·恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中对国家独立性的描述更为清楚：

“社会创立一个机关来保护自己共同的利益，免遭内部和外部的侵犯。这种机关就是国家政权。它刚一产生，对社会来说就是独立的，而且它愈是成为某个阶级的机关，愈是直接实现这一阶级的统治，它就愈加独立。被压迫阶级反对统治阶级的斗争必然要变成政治的斗争，变成首先是反对这一阶级的政治统治的斗争；对这一政治斗争同它的经济基础的联系的认识，就日益模糊起来，并且会完全消失。即使在那些斗争参加者那里情况不完全是这样，但是在历史家那里情况差不多总是这样的。在关于罗马共和国内部斗争的古代史料中，只有阿庇安一人清楚明白地告诉我们，这一斗争归根到底是为什么进行的，即为土地所有权进行的。

但是国家一旦成了对社会的独立力量，马上就产生了新的意识形态。这就是说，在职业政治家那里，在公法理论家那里和私法法学家那里，同经济事实的联系就完全消失了。因为经济事实要取得法律上

---

[1] 恩格斯：《法兰西内战》导言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第334—335页。——译者



的承认，必须在每一个别场合采取法律动机的形式，而且因为在这里，不言而喻地要考虑现行的整个法律体系。”<sup>[1]</sup>

因而弗里德里希·恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中也将国家称为“从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量”。

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第249页。——译者

## 第十一章

# 国家的起源和发展

黑格尔的国家理想——马克思的国家理想——国家理想和国家现实——马克思、恩格斯论雅典国家的起源——罗马国家的起源——雅典和斯巴达的国家建立——国家建立的经济基础——国家是征服的产物——马克思对国家发展和消亡的论述

### 黑格尔的国家理想

在黑格尔的《法哲学》中，国家是作为哲学构想的产物，确切地说是作为社会辩证的对立面而出现的。黑格尔的国家本质概念的取得并不是他对在一定的社会发展阶段中，国家是如何出现的、在各个民族历史的进程中国家又具有怎样的性质所进行的研究的结果，而是通过逻辑辩证推理而得出的结果。然而尽管如此，如果以为黑格尔在其构想中不是从历史的政治的国家概念出发那也是错误的。他的国家理想并非来自所取得的历史认识，这说明他有一个过分政治化的头脑。实际上早在1802年就已发表的《德国宪法》一文表明，他对国家不仅做了历史

的考察，而且也对德意志国家的发展进行了深入的研究。

黑格尔对国家起源的设想是与大卫·休谟和亚当·弗格森相似的。国家并不是建立在孤立的个体和人的某种组合的基础上，不是某种事实的或者是莫须有的社会契约的结果，而是作为先行的共同体组织，即家庭、群体、氏族和部落的继续而出现于社会发展的某种阶段。他在《法哲学》(第349节)中对此讲得非常清楚明白：“一个民族最初还不是一个国家。一个家庭、游牧民、部落、群体等等向国家状态过渡，一般说来，就是理念采取民族形式的实在化。”由此看来，作为政治团体的国家也是历史发展到一定阶段才出现的。怎样和通过什么途径而出现的呢？黑格尔认为：在达到建立国家地步的民族中，由于分工的结果而形成了各种各样财产的不平衡(财产差别)和特殊的“维持生计的基础”，亦即特殊的生业和等级阶层，这些阶层要强使一种维护这种差别的政治制度出现。所以任何一个国家，如黑格尔所说，一开始都是建立在“实体的”差异性的基础之上，建立在等级不同和等级对立的基础上的：

“在凡是有市民社会因而有国家存在的地方，”他在其《精神哲学》的第527节中写道，“都会有等级差别出现；只有当普遍的实体有机地突现出来(它在生动地存在着)，宪法的历史也是这些等级形成的历史，是个人和这些等级法关系，它们相互间关系，以及对其中中心关系形成的历史。”

所以，随着国家的出现，同时也出现了政治的不平等，统治者的势力和被统治者之间的差别，出现了义务、官府、董事会等。换句话说(《精神哲学》第433节)：等级的发展和差异，各等级为取得在国家中的法律地位所进行的斗争，构成了所有宪法史的真正内容——这是黑格尔的一个论点，后来经过发展，运用到整个发展中去。我们便在《共产党宣言》的一个有名的句子中碰到了它：“到目前为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史。”黑格尔在原始的国家中还区分出三个主要等级：实体等级，即土地占有者等级；被反射的等级，包括从事生业的

全体；和思考等级，即学者和官员的等级。

正如他认识到国家最初是建立在等级差别和矛盾的基础之上一样，黑格尔将国家在各个民族的历史过程中形成之时看成是“自由的实现”（按照他的概念规定）。他毫不迟疑地认为，无论是古希腊罗马的国家，还是中世纪的国家或官僚国家，都不符合他的理想。古代国家之所以如此，是因为希腊人和罗马人还没有懂得“绝对自由”的概念，也就是说还没有认识到，人作为人是有自由的权利的，不仅是作为自由人而生。然而在黑格尔看来，现实国家的缺点对国家理想来说是无足轻重的；这些缺点表明，国家在发展中还没达到它真正的目的，暂时还是一个不完善的或者是“尚未完善”的国家。在这种国家里，还包藏着“国家的观念”，“这种观念的特殊规定还没有达到自由的独立性。”尽管国家按其历史起源来说也是由暴力活动产生的，尽管在其历史的形成过程中在某处发生了蜕化变质，变成了“畸形”，然而这对国家的观念，对于“所思考出来的概念”来说却不在考虑的范围之内。作为历史现象，国家最多也只是“一种历史事件”，是历史研究的对象。黑格尔在《法哲学》中(258节)曾这样解释：

“在谈到国家的理念时，不应注意到特殊国家或特殊制度，而应该考察理念，这种现实的神本身。根据某些原则，每个国家都可被指出是不好的，都可被找到有这种或那种缺陷，但是国家，尤其现代发达国家，在自身中总含有它存在的本质的环节。但是因为找岔子要比理解肯定的东西容易陷入错误，只注意国家的个别方面，而忘掉国家本身的内在机体”。<sup>[1]</sup>

所以说现代国家已不符合它的目的；它还没有完善，然而虽则这样它还是一个伟大的机体，在这个机体之中，它的目的，特殊利益总汇为共同利益，以能实现和完成国家公民的普遍自由。

国家有着特殊的任务和目的，又是独立的机体，这种机体导致一种

---

[1] 黑格尔：《法哲学原理》，1979年，第259页。——译者

对于自身和他身的“放之四海而皆准的普遍存在”，所以国家也有自己的伦理。此外，还有其特殊利益，因为国家的物质福利是在一定的利益和状态中作为一个特殊国家的福利。社会道德和国家道德，社会利益和国家利益是不相吻合的。它们都是不同的东西。所以国家道德不能拿通常的社会道德观点简单地加以判断和以尺度加以衡量。国家，正如黑格尔在不同的场合所论证的那样，不是私人，而是完全独立的自身一体，所以它们所表达的关系和纯道德的或私法的关系不同。

“有一个时期，人们好谈道德和政治的对立，并要求后者适合前者。这里只须一般地指出，国家福利具有与个人福利完全不同的合法性。伦理性的实体，即国家，直接在具体不是抽象的实在中获得它的定在，即它的权利。它的行动和行径的原则，只能是这种具体实在，而不是被看做道德戒律的许多普遍思想中的任何一种思想。在这种所谓对立中政治总是所谓不法的那种观点，乃是建立在对道德、对国家本性和对国家跟道德观点的关系的肤浅观念之上的。”<sup>[1]</sup>

## 马克思的国家理想

马克思接受了黑格尔的概念和目的规定，在共产党宣言发表前所写的早期文章中他也把国家看成是有机体，在这机体中法律的、伦理的和政治的自由一定要实现，并将会实现。现在的国家虽则不符合其目标，它的实际形态与其观念规定相矛盾，然而在所有现代的形式中还是包含着理性的要求，“即使在尚未被社会主义要求有意识地充斥着的地方也不例外。”其错误是，它还没有完善，它还没有达到目标——然而我们首先认为，马克思毫不怀疑，在继续发展的过程中，国家最终真的会达到它的理想的目的。马克思于1842年为《科伦报》关于“哲学应

---

[1] 黑格尔：《法哲学原理》，1979年，第350页。——译者

“不应该在报纸上讨论宗教事务？”的问题写了一篇文章，其中写道：

“或者是基督教国家符合于实现理性自由的国家的概念，那时，国家只要成为理性的国家就足够了，不必要成为一个基督教的国家，那时，国家只要从人类关系的理性中产生出来(这是哲学的工作)就可以了。或者是理性自由的国家不能从基督教中产生出来，那时，你们自己就应该承认，这种做法不是基督教的目的；基督教不希望坏的国家，但是，不实现理性自由的国家就是坏的国家。

如何解决这个二难推论，你们可以听便，然而你们将来定会承认，不应该把国家建立在宗教的基础上，而应建立在自由理性的基础上。只有最愚蠢而不学无术的人才会硬说：这种把国家概念变为独立概念的理论，不过是现代哲学家灵机一动时的幻想罢了。” [1]

在该文的末尾，完全按照黑格尔的意思，把国家称为自由的实现：

“从前的国家法的哲学家是根本无能，例如功名心、善交际，或者甚至是根据理性，但并不是公共的而是个人的理性来看国家的。最新哲学持有更加理想和更加深刻的观点，它是根据整体的思想而构成自己对国家的看法。它认为国家是一个庞大的机构，在这个机构里，必须实现法律的、伦理的、政治的自由，同时，个别公民服从国家的法律也就是服从自己本身理性的即人类理性的自然规律。 *Sapienti sat* [对聪明人来说已经足够了]。” [2]

与完善了的国家相对的是未完善的国家，这一黑格尔的概念也常常为马克思所用，这最鲜明地表现在那篇一再提到的马克思关于犹太人问题的文章中。在这篇文章中他是这样来规定基督教在“未完善的”和“完善的”，亦即达到其终极目标的国家中的地位：

“所谓基督教国家，就是不完备的国家，基督教则是它的不完备性的补充和神圣化。因此，宗教必然成为基督教国家的手段，基督教国

---

[1] 马克思：《第 179 号“科伦日报社论”》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 127 页。——译者

[2] 同上书，第 129 页。——译者

家是伪善的国家。完备的国家由于国家的一般本质所包含的不完备性而把宗教当做自己的前提之一，以及不完备的国家由于自己作为不完备国家的特殊存在所包含的不完备性而把宗教看成自己的基础，这二者之间是有很大的差别的。后一种情况，宗教成了不完备的政治。前一种情况，宗教表现了完备的政治也会具有的那种不完备性。所谓基督教国家，它需要基督教补充自己成为国家。而民主国家，真正的国家则不需要宗教从政治上补充自己。相反地，它可以脱离宗教，因为它已经用世俗方式实现了宗教的人的基础。”<sup>[1]</sup>

由此看来，完善的国家是完全民主的国家，它完全撇开了国家公民的宗教，也就是宗教根本提不到议程上来，不管其信仰如何，保证所有公民都有同样的政治自由。

## 国家理想和国家现实

黑格尔将现代国家的缺陷只看成是和**国家概念本质不相关的历史的不完善性**，而马克思则很快地(部分是在其《神圣家族》中就这样做了)过渡到对现实国家进行研究，研究它在多大程度上符合黑格尔的概念，亦即用所提出的哲学的国家理想来对它进行衡量。根据这种批判的比较，马克思慢慢认识到，国家，即使可以断定国家机构有某种历史的进步，那黑格尔的国家理想也是永远达不到的。形式虽则千变万化，国家总还是统治的组织，是一个“**阶级的国家**”。

在激烈反对国家束缚的英国国家学说和为反对拿破仑第三的国家决算政策所进行的民主斗争的影响下，从上述观点到这样的立场只有一小步之隔：今天的国家只是服务于压迫无产阶级人民阶层的寄生虫的机

---

[1] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第431—432页。——译者

关，它定会很快就消失的。

不过按照马克思的意思怎样才能达到国家的消亡呢？是通过工人阶级掌握国家政权，并利用政权将经济企业收归国家。这样一来阶级差别和国家政权镇压被压迫阶级的必然性也就随之消失。正如在一定的经济发展阶段，社会分化为阶级，并从这种分化中以内在的必然性产生了作为统治机关的国家一样，随着这些阶级差别的消灭国家也随之消亡。国家变成多余的了，而后也就消亡了。

弗里德里希·恩格斯在《反杜林论》一书中非常形象地描述了国家就要消亡的观点，这书有一部分甚至是马克思自己写的，一部分在付印前由他过的目：

“这种生产方式迫使人们日益把巨大的社会化的生产资料变为国家财产，同时他本身就指明完成这个变革的道路。无产阶级将取得国家政权，并且首先把生产资料变为国家财产。但是，这样一来它就消灭了作为无产阶级的自身，消灭了一切阶级差别和阶级对立，也消灭了作为国家的国家。到目前为止还在阶级对立中运动着的社会，都需要有国家，即需要一个剥削阶级的组织，以便维持它的外部的生产条件，特别是用暴力把被剥削阶级控制在当时的生产方式所决定的那些压迫条件下(奴隶制、农奴制或依附农制、雇佣劳动制)。国家是整个社会的正式代表，是社会在一个有形的组织中的集中表现。但是说国家是这样的，这仅仅是说，它是当时独自代表整个社会的那个阶级的国家：在古代是占有奴隶的公民的国家，在中世纪是封建贵族的国家，在我们的时代是资产阶级的国家。当国家终于真正成为整个社会的代表时，它就使自己成为多余的了。当不再有需要加以镇压的社会阶级的时候，当阶级统治和根源于至今的生产无政府状态的生存斗争已被消除，而由此二者产生的冲突和极端行动也随着被消除了的时候，就不再有什么需要镇压了，也就不再需要国家这种特殊的镇压力量了。”<sup>[1]</sup>

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第320页。——译者



这样马克思(尽管他起初甚至连小的次要的形式都要接受黑格尔的观点)在继续发展过程中便陷入到与黑格尔尖锐的对立之中。后者把国家看成是一个巨大的机体,在这一机体中,文明人类的继续进步将来会达到更高一级的生活形式,而马克思则得出了相反的观点:国家阻碍着人类的继续发展,并且必然会消亡。以前从黑格尔那里移植来的国家概念在马克思、恩格斯的观点里变成成为一种抽象的、哲学的国家理想,对此,恩格斯多次加以嘲讽。恩格斯说道:“历史同认识一样,永远不会把人类的那种完美的理想状态看做尽善尽美的;完美的社会、完美的‘国家’是只有在幻想中才能存在的东西。”<sup>[1]</sup>

然而国家的调节要由什么来代替呢?没有调节,大量人民群众的共同生活和合作是不可能的;首先在今天高度发展的阶段中,没有计划的调节生产过程是无法进行的。答案是:协会(马克思在国际工人协会成立时的宣言中,将此理解为合作社的建立,在关于巴黎公社的宣言中理解为地方经济共同体的联合),再有我们就知道了。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书的结尾里曾赞同地引证美国人类学家路易斯·亨利·摩尔根的说法,在国家解体之后随之而来的“将是古代氏族的自由、平等、博爱的复活,但却是在更高级形式上的复活。”

## 马克思、恩格斯论雅典国家的起源

黑格尔认为:在国家前的社会状态中,慢慢形成了财产和等级的差别,而这些差别最终为强者和富者提供了对下级阶层使用统治权力的机会,国家就是这样产生的。马克思也接受了这一学说。正如恩格斯在《反杜林论》中所多次论证的那样,早在以血亲关系为基础的原始团体

---

[1] 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第212页。——译者

中，由于分工的不同而出现了某些财富的差异，后来这种差异越来越大，使得个别家庭的生产主要不是用来满足需要，而是为了出售。与此同时出现了由部落和氏族酋长和首长以及战争统帅、巫师、祭司一类组成的一种部落和家族贵族统治方式；因为在很早以前就表明，对某些人授予某种官职是必要的，而这种封官授职最终导致世袭贵族的出现。随着贵族势力的增强，他们便利用自己的权威奴役下层群众。国家就是这样在没有使用暴力的情况下从一定的经济关系中产生。

马克思和恩格斯至死都是坚持关于国家起源的这一观点的。后来他们读了亨利·摩尔根的《古代社会》(1891年由狄慈出版社发表德译本，德文的译名是《原始社会》)，这使他们更加坚定了自己的看法。因为摩尔根作为英美社会学家，也是从十八世纪英国国家起源学说出发的。所以，当恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中广泛运用了摩尔根的研究成果，不仅接受了摩尔根对希腊和罗马国家机关所作的司法与经济上的诠释，而且还试图通过强调一定的经济因素来支持摩尔根的推断，这是可以理解的。

恩格斯认为，古老的部落和氏族状态是这样向国家过渡的：例如阿提卡，早在公元前十一、十二世纪，由于海上贸易的发达，已经产生了明显的财富差别，这就导致“世袭贵族和王朝最初萌芽的出现”。经济的这种发展情况，打乱了牢固的部落和氏族状态，而早在英雄时代就有必要来改变这种状态。传说提修斯将迄今为止由四个阿提卡部落所管理的事务的一部分宣布为国家的公共事务，并将其移交给一个设在雅典的总议事会，这样便在雅典设立了中央管理机关。于是便出现了凌驾于氏族制度之上的民族或国家法；同时还传说，提修斯将全民，即所有四个部落分为三个阶级：贵族、农民和手工业者。这种划分，正如恩格斯所说，是不管你属于哪个部落、胞族或者说氏族的；这也就是说，并不是某一氏族被赋予贵族的等级，另外的氏族是手工业者或者农民，相反，划分是在氏族内部进行的。看其从事的职业，一部分族人被划为手工业者阶级，另一部分是贵族或农民阶级。古老的氏族就这

样简单地被职业阶级的划分所摧毁。

随着海上贸易和货币经济的发展，私人对土地、畜群和奢华器具的占有也在发展。一些人所占有的土地越来越多，典当和贷款，债券和抵押券已经很流行，战俘和债务人都成了奴隶。同时，由于分工的不同，居民越来越被划分为职业阶级和行业阶级。结果阿提卡境内氏族人发生了分化，且不管他是属于哪一个氏族的。以前氏族人是生活在一定的地方共同体内，而现在他们往往是由其行业而被分开，从而散布在不同的地方共同体中。同时，这种分化使得某些新的行政机关变得有必要；再有，新兴的国家为保护其海上贸易及其商船而需要海上霸权。所以早在梭伦之前就已建立了诺克拉里即航海区。每一个阿提卡部落就有十二个区，全阿提卡有四十八个区，为共同保护舰队，每个区都提供一艘战船，这艘战船载有船上人员，并装备齐全，随时可以起航。

古老的氏族制度的进一步解体，带来了公元前 594 年梭伦的体制改革。雅典议事会由四百个成员组成，四个部落中的每一部落都有一百个成员。同时，所有阿提卡国家公民按其所占有土地的多少和谷物产量的多少又分为四个等级，每一等级被赋予特殊的权利和义务，直到克利斯提尼(公元前 509 年)把古老的氏族体制完全消灭：他把整个阿提卡分为十个地区部落，每个部落区分为十个自治区，即德莫。每个自治区取得了选出自己的区长、司库、法官和祭司的权限。在这些自治区之上是作为更高的行政组织的地区部落，它不仅是自治的政治组织，同时还是阿提卡军事当局的一种军事组织。它有一定数目的步兵和骑兵，还有五艘战船。并任命了这些军事组织的司令官。此外，十个地区部落中的每一个区都选出五十个成员进入拥有五百个成员的雅典议事会。这一议事会和全体共同人民大会组织了雅典国家的政府。

按照为恩格斯所接受的摩尔根的观点，国家就是这样随着经济的发展作为政治团体从阿提卡即古老的氏族体制中产生出来。

## 罗马国家的起源

恩格斯在名为《家庭、私有制和国家的起源》的著作中对罗马国家起源的描述则与上述的不同。

古罗马起初只包括三个联合在一起的部落，每个部落分为十个库里亚(胞族)，每个库里亚又分为十个氏族。所以每个部落由一百个氏族组成，由此可见，整个罗马人共有三百个氏族。氏族制度和古阿提卡的相似。公共事务是由三百人的元老院(即长老议事会)协商和处理的。每一个氏族推选一个首长(父老)参加元老院。

恩格斯认为，罗马很早就产生了一种部落贵族或者说家族贵族。按照惯例，氏族内的首长或元老总是出自同一个家庭，由此那些家庭就取得一种特殊的威望，于是就出现了所谓的元老家庭，其成员就称之为贵族，并有资格加入元老院和担任其他一切官职的独有的权力。

除了道地的罗马人民之外，很快就出现了一个被征服者和移民的阶层，他们不参与行政事务。征服邻近地区，特别是拉丁地区的结果使得罗马的人口日益增加。这些被征服地区的居民，还有外来的移民虽则成了罗马人，然而他们并非古罗马部落和氏族的成员，不是具有充分权利的罗马公民。他们是人身自由的人(关于被保护民的问题，这里暂且不谈)，可以占有地产，必须纳税和服兵役，可是他们不能担任任何官职；既不能参加库里亚大会，也不能参与分配征服得来的国有土地。他们构成了被剥夺了一切公权的阶层——平民。

由于他们的人数不断增加，与反对增加外人、几乎跟外界隔绝的老公民相对抗的力量也在增长。这样在公共事务上就发生了激烈的斗争，直至公元前570年勒克斯<sup>[1]</sup>塞尔维乌斯·土利乌斯像雅典的梭伦那

---

[1] Rex，即王的意思。——译者

样废除了旧有的氏族制度。他将凡是应服兵役的男子分为六个财产阶级，再按其战绩将这些阶级划分为若干百人团。第一个阶级除了十八个骑士百人团(贵族六个，平民十二个)之外再出八十个百人团，第二个阶级出二十二个，第三个阶级出二十个，第四个阶级出二十二个，第五个阶级出三十个；第六个阶级是无产者，他们不服兵役不纳税，只出一个百人团；同时废除了古老的库里亚大会，实行新的人民大会即百人团大会。六个财产阶级的成员在百人团大会中按照百人团加以编制，每个百人团有一票表决权。

此外，罗马城原先是由三个部落组成的，而今这种制度解体了，代之而起的是四个城区，或者说四个纳税区。每一区都有其特殊的地方行政机构，同时也是军事招募区。被征服的邻近地区同样也被划分为分区，一些古代作者认为是二十七区，有的认为是三十一区。

即使上面所列举的事实完全正确，那也丝毫不能证明马克思恩格斯这一观点是正确的：即国家是在由于经济进步所引起的内部阶级分化的基础上从氏族制度中产生的，因为罗马平民并不是从古代“罗马人民”内部的权民和平民分化出来的，而是来自被征服的农村地区的农业人口，他们被古老的三大部落视为下等阶级，他们构成了与贵族相对立的阶级。在这里阶级的分化并不是出于经济的原因，而是反映了征服者和被征服者的关系。换言之：罗马国家并不是产生于罗马原始居民经济上的分化，而是部落奴役部落的结果。

罗马国家的起源根本不符合马克思的公式，这一点连恩格斯也无法否认，他甚至不得不承认：“在罗马，氏族社会变成了闭关自守的贵族，贵族的四周则是人数众多的，站在这一社会之外的、没有权利只有义务的平民；平民的胜利炸毁了旧的氏族制度，并在它的废墟上面建立了国家，”<sup>[1]</sup>然而这一若明若暗的认识，还有那连他自己也承认的事

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第165页。——译者

实：民族大迁徙时的日耳曼国家也是征服和奴役异民族的结果，都不能使他丢弃他的那一公式。他以他的公式来套取他所举出的并不一致的例子，最后只是说，国家也可以通过征服来产生，——然而他却毫无根据地宣称，雅典国家起源是最鲜明、最纯粹的阶级形式。只有雅典的国家起源才是典型的：

“雅典人国家的产生乃是一般国家形成的非常典型的例子，一方面，因为它的产生非常纯粹，没有受到任何外来的或内部的暴力干涉，——庇而特拉图的篡位为时很短，并未留下任何痕迹，——另一方面，因为在这里，高度发展的国家形态，民主共和国，是直接从氏族社会中产生的；最后我们是充分知道这个国家形式的一切重要详情的。”<sup>[1]</sup>

恩格斯陷于为他和马克思所全盘接受的休谟—弗格森—黑格尔的国家起源学说之中而不能自拔，以致连摩尔根论述中的明显错误也不加考虑地接受了。比如说，摩尔根认为，只有元老之家才能称为贵族，决不是古罗马人的整体，亦即三大原始部落的所有的氏族都是贵族。实际上，起初在罗马只有拉姆内斯部落，他们最古老的大会(元老院)也只是由一百个元老组成，每一氏族选一个元老作为代表。后来蒂蒂耶斯的萨伯力安部落也加入了拉姆内斯部落，其一百个氏族的首长作为同等权利者被吸收进元老院，而使元老院的成员增加到二百人。再后来卢切蕾斯部落(一切迹象表明原先是埃特卢斯部落)也参加进来了，这样元老的总数提高到三百人；然而这些新的卢切蕾斯的元老起初与原来的元老是不能平起平坐的，拉姆内斯和蒂蒂耶斯部落的元老被称为“大氏族的父老”，而卢切蕾斯部落的元老则只有“低等氏族的父老”的头衔，正如蒂图斯·利维乌斯在《罗马史》中描述的那样，他们被看成是二等元老。尽管如此，随着罗马扩张的不断推进，所有这三百个氏族对于被征服的和新近加入进来的臣民来说都是原有的居民，并且被称为贵族。

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第115页。——译者

对此，几乎所有重要的德国和英国的古罗马史家，从尼布尔开始都有一致的意见，并且这一事实也为人类学所证实。凡是具有一定文化水平的征服部落战胜了土著部落，他们自己的氏族便成为对被战胜者有特权的更高一级的贵族氏族，他们起初往往禁止和被征服者的任何混杂——无论是古秘鲁、墨西哥、印度，还是今天非洲的统治氏族莫不如此。另外，我们在罗马史中发现，往往是全体氏族，而不只是一部分家庭，比如摩尔根所说的克劳狄和法比氏族，才称之为贵族，摩尔根对此曾这样解释道(见《古代社会》第 278 页)，这些氏族所有的家庭都是出身于元老，或者很可能其祖先完成了某一件促进公益的功业而被赋予贵族头衔，但这只是一种未必有的缺乏任何证明的假说而已、摩尔根甚至和恩格斯一样认为，每一个氏族的某些家庭的元老头衔是可以世袭的，这就更显得奇怪了，如果是这样的话，一个氏族的所有家庭怎么会被看成是元老家庭呢？

假如像摩尔根所说，根本就没有贵族和平民氏族，而是在古老的氏族里只有一个或几个家族称得上贵族，那么这些氏族的其他家庭是什么呢？是普通的平民吗？这是不可能的，正如摩尔根自己所说(第 274 页)，某人之所以是平民，“是因为他不是和其他氏族一起组成一个库里亚和部落的氏族成员。”然而这三百个氏族的家庭，连那些没有一个元老为其祖先或家长的家庭也都被组织在这些氏族、库里亚和部落之内的！他们反正不是平民——那他们是什么呢？这种在摩尔根著作的其他场合也每每出现的错误，是由于他几乎总是以北美印第安人，特别是易洛克人的氏族关系为出发点，而对古墨西哥、秘鲁和印第安的氏族公社制度，特别是对大的家族和将大家族包括在内的氏族联盟的关系却不了解。

## 雅典和斯巴达的国家建立

国家是如何起源的这一问题的，在今天对一些人来说可能是多余的，

然而，对马克思恩格斯关于国家性质和社会阶级及等级关系的观点的确具有根本的意义。所以在这里需要指出的是，正如我们所看到的，不仅摩尔根关于罗马国家的起源为恩格斯所接受的论点有着某些错误，雅典国家也并非简单地产生于阶级的分化，无论如何由恩格斯按照摩尔根的观点所描述的过程不能称之为“国家形式的典型范例”。

在恩格斯看来，雅典国家的建立，如传说所讲的那样，是由提修斯统一当时居住于阿提卡的四个独立的部落开始的(每一部落又分为三个胞族和九十个氏族)，他在雅典建立了一个共同的中央政府，并把全部居民分为三个阶级：一是贵族，二是农民，三是手工业者。按恩格斯的观点，这样就开始了雅典建国的第一个阶段，这一阶段绵延了五百年之久，直至克利斯提尼创立了宪法形式。依我之见，这种看法就不正确：因为随着在雅典建立了中央政府政权，国家的建立也已实现，而不是在克利斯提尼改革之后才实现了国家的建立。提修斯宪法后来的改革并不是建立国家的举措，而只是为了使得国家的形式适应在其间发生变化的社会状况。

然而四个部落的组织在联合之前是个什么样子呢？在它们之中存在着怎样的阶级分化？什么原因促使它们统一起来的？要对国家的形成加以评论，知道这些是非常必要的。然而希腊史著作上关于这几个问题的论述对我们来说是完全无用的。

从修昔底德、亚里士多德、菲洛霍罗斯、斯特拉博、普卢塔赫等人的记载中我们只知道，提修斯以前的阿提卡住有四个部落，它们是凯克罗皮斯、阿夫托霍通、阿克忒和帕阿利阿，在远古时代被波卢克斯称之为克拉内斯、阿西斯、梅索佩阿和季阿克利亚。每个部落有自己的首长和法律，并分为三个胞族；胞族又构成了特殊的行政区，后来从中产生了特里蒂恩和纳夫克拉林；然而我们对于原始组织的知识也就到此为止了。到底它是如何形成为国家的我们尚不得而知，修昔底德(《伯罗奔尼撒战争史》第2章，第15页)只是写道，在提修斯成为阿提卡的国王之后，他便把部落和政区的行政与议事会取消了；所有部落的行政机



构撤到了雅典，因为他“只承认唯一一个公共的会议场所和议事会。”这种联合是怎样进行的呢？是自愿还是强迫？各部落是和平地(大概是为了对付敌对的部落，更好地保护自己，为了更好地进行征伐或者是为了更好地压迫被征服的福约尼的居民)统一呢，还是作为居于雅典城部落首长的提修斯用武力并吞其他三个部落，亦即雅典的统治是否也是建筑在征服之上的呢？修昔底德曾说，提修斯是“通过巧计和武力”来完成统一的。普卢塔赫根据亚里士多德的说法，将提修斯描绘成一位半独裁者，他擅自制定法律。居住于雅典之外的三个部落在没有强迫的情况下就这么无所作为地放弃了他们的独立而自愿接受雅典的支配，这从人类学的观点看来几乎是难以置信的；特别是这些部落直至很久以后，正如乔治·格罗特的《希腊史》(第3章，第56页)中所写的那样，还表现出一种很深的家乡观念，地方观念和独立精神，那种自愿接受支配说就更加难以想象了。格罗特在谈到融合时曾说：“对一般公认的事实进行怀疑是没有道理的，而历史学家所称提修斯的‘巧计和武力’是统一的动因纯属传说，而不是历史。”

武力乃是国家的助产婆这一假说可以通过以下的传说来得到证实：提修斯不仅统治了四个部落，而且也将他的威权扩展到西南部的麦加拉，并在这一地区最南端的科林斯的伊斯姆斯竖一圆柱，以便确定伯罗奔尼撒和雅提约尼之间的界线。此外还传说，统一带来了许多灾难，提修斯不得不逃往斯基罗斯，他的对手门内修斯接管了政权，直至后来塞西增再度掌权，并统治了六十年之久。

这些传说肯定不会表明，雅典国家的建立，如恩格斯所说，是在“没有受到任何外来的或内部的暴力干涉”的情况下完成的。相反，种种迹象表明，雅典的四个部落在提修斯统一之前处于尖锐的对立之中，在统一之后这种对立还延续了很长的时间。直到后来它们还被历史学家看成是四个不同的民族，并分别称为武士、地主、牧人和手工业者，这种称谓并非是由于部落内的某些阶层，而是用于整个部落的居民。这只能作这样的解释：起初每一个部落主要从事某一种职业，

一个是专门从事征伐的部落、另一个是从事农业的部落、第三个是牧人部落等。可是尽管如此，某些现代的历史学家还是要从这四个部落中划分出社会阶级和职业阶级，格罗特就反对这种作法(《希腊史》第3章、第42页)：

“即使我们愿意承认，社会阶级中的某一阶级起初是占统治地位的，那早在梭伦时代以前它就不复有效了：而且也没有充分的根据表明它曾真的统治过。部落的名称起初可能是来自某些行业，但并不是必然就由此得出结论说，现实符合这个推断，或者说每一个属于某一部落的人所从事的是那个产生部落称谓的职业。至于名称的词源学，尽管它是那样的清楚明了，我们也不一定要把按照职业的分类当成历史事实来看待。”

还有一个问题：“这四个部落中每一个部落的居民是什么状况呢？”如果说提修斯将居民分为贵族、农民和手工业者的话，那表明在他那个时代就已有了某种阶级分化。这种分化是在什么基础上产生的呢？这纯粹是部落内的职业分工呢，还是由于被约尼移民征服的居民受到掠夺后被迫从事的某种职业呢？‘如果不这样认为的话，那原始的佩拉斯伊居民曾在哪里生活过呢？’

越是对传说和历史进行探究，越是使人相信，雅典国家的建立也是掠夺和征服的结果。诚然在这里未有无可辩驳的例证，然而恩格斯的论点更加缺少证明：雅典国家是在“没有受到任何外来的或内部的暴力干涉”的情况下产生的。

雅典国家的建立和其他希腊国家，比如拉西第梦国家的建立几乎没有什么两样。在拉西第梦，希莱尔的多里安部落向欧罗塔斯塔尔推进，在那里建立了斯巴达，并以此为出发点，通过强行掠夺继续扩大其统治直至公元前八世纪中叶阿米克莱、菲利斯和盖隆特雷阿被吞并进去。其他的几个多里安部落特别是帕姆菲勒尔和迪马伦，也以同样的方式在欧罗塔斯塔尔下部和南部建立居民点。如同希莱尔人一样，他们也征服了土著的亚该亚居民，并迫使他们成为公奴或陪臣。他们剥

夺了被战胜者的大部分土地并在多里安征服者中间分配；剩下的部分留给被征服者，然而他要交出一定的实物作为赋税，并要购买胜利者的货物。

就是这样先形成了许多小的部落国家，这些小国家后来为斯巴达所征服，并统一成为一个囊括整个欧罗塔斯塔尔邻近地区即包括拉科尼库整个地区的国家。这些新征服地区的居民并非全都成了公奴。一部分原先在这些部落国家就是奴隶的居民，其地位不变；在被征服的国家中一直是多里安主人的人被接纳为斯巴达国家的自由民，并保留其私人的地产和公社行政权，然而要在斯巴达监察下或法官的监督之下，并被强迫参加军队，交纳战费。他们没有土生土长的斯巴达人和希莱尔人后代的同等权利，也不能参与国家管理。他们成为旁居者或围居者。这就是在征服的基础上拉西第梦所出现的四个阶级分化的情况：1. 有全权的斯巴达人。2. 自由的旁居者。3. 公奴或陪臣。4. 战争中俘虏来的奴隶。

## 国家建立的经济基础

不言而喻，国家的建立是以一定程度的经济发展为前提的。澳大利亚的群体、新几内亚的新几内亚部落，或者是北美联邦的印第安人部落，都还没有达到统治被征服的部落，并将它们安插进一个国家行政机体所必要的经济阶段。对这一点不了解便是路德维希·古姆普劳维茨的错误，他在《种族斗争》一书中认为，国家是不同的群体和部落在相互冲突中，从一部分对另一部分的奴役中产生的——这一观点使他得出了这样的结论：“财产的整个管理，国家的整个法制都是建筑在不可避免的伴随国家的建立而对土地和人类进行武力征服这个事实的基础之上。”原始的狩猎部落相互冲突，其结果决不是国家的出现，而是被战胜者的部落受到另一部落的掠夺，也可能是将被战胜者赶出狩猎的

基地。

如果说在研究北美印第安人部落的同时也研究农业高度发展的密西西比东部部落的话，那就会碰到一系列的斗争、掠夺、驱逐和迁徙；然而却碰不到国家的建立问题，连把战俘当作奴隶使用都还没有形成习俗；战俘要么被杀掉，要么在一定条件下收养起来。只是在太平洋沿岸的北美，从事商业和渔业的部落如特林卡顿和海蒂斯才有奴隶制的萌芽。那儿的奴隶大多由被俘的印第安人组成的，这些印第安人是由钦鲁斯和努特卡斯换来的。所以奴隶制的出现并不像恩格斯(参考《反杜林论》第6版，第166页)所说的那样，凡是在奴隶劳动提供了超过养活自身所必须的生活资料的地方就会出现奴隶制。当然，仅有这些还不够，还要有在交换过程中使用这些多余生产资料的可能性，有将这些多余生活资料转化为某一种普遍作为价值尺度的东西；金属钱币、贝壳钱币、石币或者是某种草垫、毛皮、被毯、装饰物这些都可能成为一般的价值尺度的对应物。今天美国的红种人，在刚为欧洲人所了解的时候，还不具备这些可能性。对于休伦人、易洛魁人和特拉华人来说奴隶又有什么用呢？打猎获取的肉和毛皮可以满足其需要；他的女人从事种植所收获的东西也足够用的。毛皮、玉米、瓜果等等生产多了也没有什么意义，因为邻近的友好和敌对的部落也生产这些东西，而且数量是足够他们自己用的。因而各个部落的交换也非常有限。剩余派什么用场呢？带着战俘奴隶去打猎是不可能的，再者带着奴隶打猎也不能使分得的猎物增加。所以只能在大田里或者是在园地里和家务劳动中使用奴隶了。然而菜蔬食品并不缺乏，使用奴隶的唯一好处是使人能吃些植物食品，可是畜养奴隶，又要看管监督，难道是合算的吗？

当经济发展到一个较高的阶段，建立国家才成为必要。被战胜者的生活资料的生产一定要达到这样的程度：课以贡税，迫使被战胜者在被夺去的土地上劳动对于战胜者来说是值得的，也就是说，所期望取得的收获超过了为看管和压制被征服者所花费的精力；此外，在胜利者那里已经形成了内部行政管理的机器，这使得他们能将战胜者纳入一种

统治和管理的体系中去。

摩尔根认为，国家的建立要发生在相当高的发展阶段，在野蛮的高级阶段才能得以实现；就这一点来说，他一般是正确的。然而以一定的经济发展为前提可决不是如恩格斯由此所引申的那样，国家就是“在没有受到任何外来的或内部的暴力干涉”的情况下从这种经济生活中产生的。无论是在古代，还是在现代，凡是我们能够观察到国家建立的地方(所谓殖民国家的建立我们姑且不论)，我们就会发现国家的建立是在征服和奴役的基础上完成的。民族大迁徙时的日耳曼人国家、东哥特和西哥特人的帝国、勃艮第、法兰克、洪格巴尔顿、盎格鲁萨克逊等等这些王国是怎样形成的呢？通过征服和奴役。西亚和印度古国，后来亚洲的穆斯林国家和非洲北海岸以及西班牙的摩尔人的王国，是建筑在什么样的基础之上呢？同样也是征服和奴役。中非的原始国家，美洲两个文明古国，墨西哥的所谓阿斯泰克王国和秘鲁的印加王国的情况亦是如此。

## 国家是征服的产物

民族内部阶级分化的形成并不会自动导致国家的出现，大洋群岛的情况即可证明这一点。在美拉尼亚和波利尼西亚群岛中的某些地方，由于很早就有了劳动分工和大宗的交换，所以早在欧洲人发现他们以前就已形成了阶级分化，无论是古墨西哥，还是秘鲁印加王国，或古日耳曼那时都还没有出现这种阶级分化。比如在塔希提群岛就分为各有特权的五个“等级”：第一是酋长，头人及其家庭；第二是广大占有土地的自由民，他们控制议事会；第三是较小的阶层，无地或少地的自由民，大多是渔民和船夫；第四是在头人家里服役的被释放的奴隶和半奴隶；第五是在战争中俘虏的奴隶。尽管在这里阶级形成了，酋长(相当于所谓的国王)也有很大的权力，可是在那些地区的居民们还没有完全

达到形成国家的水平。氏族制度还整个控制着公众的生活。只是在这一民族为其他一个民族所征服并被迫纳贡的时候，国家才算建立起来。为了维护和巩固其统治，为了监督被征服居民交纳贡税和强迫他们劳役，胜利者才看到建立一个特殊的监督和管理机关是很必要的，这种机关很快就发展起来。印加王国为我们提供了一个这种演变的确切的例子，因为这个王国在进行征伐的时候还没有统一成为一个稳定的国家，可是另外其行政机构却进展到足以能清楚认识发展方向的程度。

在古秘鲁被征服以前，已存在一个区域公社形式的氏族组织，这种组织和最古老的德意志马尔克公社组织有不少相同之处(参看亨利希·库诺著：《印加王国的社会制度》1896年斯图加特出版)。在印加部落征服了库斯科的区域及其邻近地区，并在那里建立了统治之后，先是和卡纳斯与康查斯两个部落结盟(这两个部落分别居住于库斯科的西南和东南部)，继而往前推进，被征服的部落大都保有其氏族组织和首长，只是要将其土地的一部分归于印加人，另一部分让给专祀印加四大神祇的僧侣，他们为胜利者耕种这些土地。此外还迫使部分被征服者交纳特殊的实物税。为了看管当地的部落和氏族的首长，为了对劳役进行监督，需要有一个永久性的监察机构。所以每一个部落首长旁边总要有个印加总督，以便进行监督。

为了完成这一使命，总督就要有一定的军事力量供调遣。于是在被征服的地区就修建了一些小堡垒和要塞，这些堡垒和要塞驻扎着印加部落或臣服于印加的可靠部落所组成的军队。此外，印加人强迫骚乱地区的一部分居民迁走，安置到他们不熟悉的地区，或者是将那些能够进行耕作的人从较大的马尔克中转移走，代之而来的是另外部落的百人队，他们不再处于那一个地区首长的管辖之下，而是直接归印加人指挥，百人队一般都有各种特权。这样便建立起一支对付被奴役部落可能有的重新推翻印加统治企图的均衡力量。虽说起初并没有触犯到被征服部落古老的氏族制度，可是这种迁徙转移却给部落和氏族的体制打进了很深的楔子，因而部落中某些部分便从部落和氏族关系中解脱了出

来。这些人不会再被那些他们所迁居的地区吸收进部落联盟中去。

为了监督印加总督并对军事部署进行统一领导，三个或四个部落便任命一个总监，一个高等监护，总监又处于省的领主即省长的管辖之下。领主从库斯科对他所管辖的地区从事管理事务。每一个总监每年至少向他当面汇报一次他所管辖地区的整个状况。这期间的通知由可靠的信使口头传达(因古秘鲁人没有文字)和由结绳文字传达(彩线打成不同的结)，为了辨认和保存这些结绳，在库斯科和一些主要的居民点设有专职书记人员。

这样随着王国的不断扩张，很快就形成了一个以库斯科为中央领导的庞大的行政机构。然而不久这一切已不敷需要。为了了解全国各地所发生的事件，为了即刻就对被奴役居民的起义进行强有力的镇压，印加人迫使劳工修建驿道，并在驿道旁边修建兵站，为正在进军的部队储存军需品(停兵站)，还造一些为信使休息的小房舍，这些房舍为三五个来自邻近部落的传令者所占有。总监或是印加总督一旦有什么重要的事情通知同事或省长，就派一个可靠的信使带着绳结奔向下一个信使站，从那儿他尽力奔跑，然后传给传令兵，传令兵跑第二站，到了第三站再由一个新的传令兵跑下去。

印加王国被庇扎罗所征服时还不是有着牢固结构的国家，它还处于最初的建国阶段；然而上述的措施表明，随着征伐的不断进行，总要设置新的管理任务，建立一个庞大的政府机器也越来越成为紧迫的任务。

## 马克思对国家发展和消亡的论述

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中曾描述了雅典和罗马国家的起源，从中我们可以对马克思恩格斯国家起源的理论有一定程度的了解。不过无论是马克思还是恩格斯，都没有留下一部阐述国家继续发展到形成“现代资产阶级国家”的著作。他们在其政治著作



中，都一再批判了封建主义国家和资本主义国家的所作所为，然而对它们的发展却没有一个系统的历史性的介绍。如果不是人们经常为这个缺口填补进自己较为详细的插曲的话，那末从现有的支离破碎的片断里无法勾画出这系统的历史全貌来。但是，利用马克思和恩格斯在这方面相当少的片断资料来进行补充那就会理所当然要遭到反对：似乎这不是在复述马克思原有的观点，而只是在诠释马克思的思想，对此马克思是没有责任的。为此我在下面所讲的只限于他们自己著作上的论述。

对于雅典国家我们只知道，它是建立在奴隶经济的基础上，并在这个基础之上走向了毁灭。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中对罗马的灭亡则有较为详细的描述。正如恩格斯所写的那样，罗马帝国越来越膨胀，在他征服的地区基本上都消灭了民族独立的残余。然而，新出现的罗马人还没有构成一个民族，因为任何地方都没有使分散的人众统一为一个民族的力量，任何地方都看不出有丝毫发展的迹象。将被征服地区的广大的人众维系在一起的纽带只有罗马国家，恰恰是这个罗马国家是这些人众最坏的敌人和压迫者，罗马国家变成了一个庞大的复杂的机器，只是为了榨取其臣民的血汗、赋税，国家劳役和各种捐输使广大居民喘不过气来，再加上总督、税吏和兵丁的掠夺这种压迫更是变本加厉。

与此同时，内部的经济生活完全腐化了，掌握贸易和工业大权的罗马人从来不闻不问，他们靠剥削被征服的省份，掠夺大地产和由奴隶经营的大庄园为生。这种古代的奴隶制真的要寿终正寝了。它既不能使农村中大的农业，也不能使城市的制造业生产出与劳动相当的产品——其产品的市场已经没有了。这样又退回到小生产上去了。恩格斯曾作了下述的描写：

“在意大利，从共和制衰亡的时候起就几乎遍布全境的面积巨大的大庄园(Latifuudien)，是用两种方法加以利用的：或者当作牧场，那里居民就被牛羊所代替，因为看管牛羊只用少数奴隶就行了；或者当作田庄，那里则使用大批奴隶经营大规模的园艺业，——一部分为了满足领



主的奢侈生活，一部分为了在城市市场上出售。大牧场保存了下来，甚至还扩大了；但田庄田产及其园艺业却随着领主的贫穷和城市的衰落而衰败了。以奴隶劳动为基础的大庄园经济，已不再有利可图；而在当时它却是大规模农业的唯一可能的形式。现在小规模经营又成为唯一有利的耕作形式了。田庄一个一个地分成了小块土地，分别租给缴纳一定款项的世袭佃农，或者租给 *portarii*(分成制农民)，这种分成制农民只能获得他们一年劳动生产品的六分之一，或者仅仅九分之一，他们与其说是佃农，毋宁说是田产看管人。但是这种小块土地主要的是租给隶农，他们每年缴纳一定的款项，依附着土地，并且可以跟那块土地一起出售；这种隶农虽不是奴隶，但也不被认为是自由人，他们不能和自由人通婚，他们相互间的婚姻也不被认为是合法的，而是像奴隶的婚姻一样，只被看做简单的同居(*contubernium*)。他们是中世纪农奴的前辈。” [1]

罗马被侵入其领土的日耳曼部落征服的条件成熟了。日耳曼人把罗马人从他们自己腐朽的国家解放了出来，但是他们强夺了全部土地的三分之二，按照部落、氏族和户头进行了分配，并在这一基础上建立了他们的统治。于是中世纪的采邑国家出现了。恩格斯以法兰克为例描述了这种国家形成的方式：

“在这里，胜利了的撒利法兰克人不仅完全占有了广大的罗马国有领地，而且完全占有了一切不曾分配给大大小小的区域公社和马尔克公社的大片土地，特别是全部较大的森林地区。从一个普通的军事首长变成了真正君主的法兰克国王的第一件事，便是把这种人民的财产变为王室的财产，从人民方面把它盗窃过来而以礼物或恩赐的方式分给他的扈从队。这种起初由他的私人扈从以及其余的下级军事首长组成的扈从队，不久便膨胀起来，这不仅由于其中补入了罗马人即罗马化的高卢

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第145—146页。——译者

人，这些人因为能书写、有教养、懂得罗曼口语、拉丁文言和当地法律很快就变成他所离不开的人。而且由于其中也补入了奴隶、农奴和被释放了的奴隶，这些人构成了他的宫廷，他就从他们中间挑选自己的宠幸者。所有这些都得到了大片的人民的田地。这些田地起初多半是作为礼物送给他们，后来就以采邑的方式赐给他们——起初多半是享用到国王去世时为止。这样，就靠牺牲人民而造成了新贵族的基础。

不仅如此，由于国家幅员广阔，就不能利用旧的氏族制度的工具来管理了；氏族首长议事会即使没有老早消失，也已经不再召集了，它很快就被国王的固定亲信所代替；旧的人民大会还继续存在着做做样子，但是也愈来愈变成纯粹是下级军事首长和新贵人的会议。正如从前共和制末期罗马的农民一样，法兰克的人民大众，即占有土地的自由农民，也由于连年内战和征服战争，特别是查理大帝时期的征服战争而弄得疲惫不堪和彻底破产了。这种起初构成全部军队，而在征服法兰西地区以后，又构成军队核心的农民，到九世纪之初，已穷困到五个人之中难得抽出一个人出去作战了。以前由国王直接召集的自由农民的自卫军，现在已经由新贵人的家仆所组成的军队所代替。在这些家仆中，还有一些依附农民，他们是那些先前只知有国王而不知有其它主人，而更早一点根本不知有任何主人，甚至也不知有国王的农民的后裔。在查理大帝的后代统治时，由于国内战争，王权的削弱和贵人的相应的跋扈(在这种贵人之中还加上了查理大帝所任命的那些力图把自己的职位变成世袭的郡守)，最后，还由于诺曼人的侵犯，法兰克的农民等级就完全破产了。”<sup>[1]</sup>

在这种以依附农民和地主的关系为基础的采邑制度之下，生产首先是为了自给自足，为了满足自己及家庭的需要；在主人和劳役农场里进行劳动，主要也是为了满足自己的需要。依附于地主的农民要交付一

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第149—150页。——译者

定的租税和付出一定的劳役。城市里的手工业者，原先大都是由逃向城市的农民或劳役手工业者组成。他们的生产虽则一开始是为了交换，然而其产品的大部分也是为了自身的需要。他们有自己的大田和园地，他们将牲畜赶进公家的草地和树林，树林同时为他们提供烧柴和薪炭，妇女自己纺麻纺毛，在自己简陋的织机上织布。

封建国家适合于这种生活状况，其特点马克思认为是这样的：市民生活的要素，如财产、家庭、劳动方式，已经以领主权、等级和同业公会等的形式上升为国家生活的要素。它们以这种形式确定了个人和国家整体的关系。就是说，个人不是作为个人，而是通过同业公会，由于其经济活动、财产和诞生地所属的同业公会，而和国家联系起来。

然而当城市手工业者，其中包括农民在越来越大的程度上为出售而生产他们的产品时，亦即商品生产趋于繁荣时，上述的状况便改变了。在某些地区，首先是将某些农民赶出他们的家园和土地，——这样一种过程，马克思在说到英国时，特别在《资本论》一书的第一卷第二十四章第二段上冠以“对农村居民土地的剥夺”进行了描述——而在城市中，从行会市民产生出一种工业中产者，制造业往往取代了行会的经营方式。不同行会之间的分工退回到工场内部的分工。古老的行会锁链和羁绊慢慢松动了，古老的壁垒打破了，手工业师傅变成了独立的商品生产者。

十五世纪末开始了海上大发现，这种发展从而也受到很大的推动，为欧洲的贸易开辟了一个新的更为广阔的天地：迄今为止，这种贸易主要在地中海内，在意大利和东方诸国(这里是指土耳其，希腊，埃及)之间进行。这种海外贸易很快就延伸到美洲和印度，并大大超过欧洲各国之间的贸易。美洲的金银大量流入西欧，从而不断瓦解着古老的封建经济方式。

国家组织并没有紧随着经济关系的改变而立即发生相应的改变。古老的臣属和依附法、行会特权、地方特权、不平衡的关税等这一切。直至商业和工业的不断发展并挣脱了封建锁链以前还一直存在着。在

自治的城市和独立的城市共和国内，经营工商业的富裕市民阶层取得了优势并获得市政权，与此同时较大的王朝作为所谓第三等级的这个阶层进入了常务会议(国家议会、邦议会和议院)并且越来越起到举足轻重的作用。封建国家逐步向议会国家过渡，在这种议会国家里，土地贵族和新兴的城市市民阶级展开了议会斗争，两者势均力敌，差不多到了十七、十八世纪王权却乘机逐步加强其国家官僚机器；因为国君往往利用这种斗争，以扩展自己的势力，将采邑和宫廷贵族，听命于议会代表会议的国家官员的职权收回并集中在自己手中。工业和世界市场贸易的不断发展导致了在经济生活中起决定作用的大资产阶级的产生。他们在各地通过斗争而争得了代议制国家，在继续发展的过程中，这种国家逐步演变为建立在议会统治基础上的民主的资产阶级国家。

在英国，以十七世纪“光荣”革命和“权利法案”为标志；在法国，以十八世纪法国大革命为标志，完成了这种向代议制国家的过渡。法国大革命对国家性质的影响，马克思在给国际工人联合会总部的关于1871年巴黎公社的信中曾作了如下的描述：

“中央集权的国家政权及其遍布各地的机关——常备军、警察、官僚、僧侣和法官(这些机关是按照系统的和等级的分工原则建立的)，是起源于君主专制时代，当时它充当了新兴资产阶级社会反对封建制度的有力武器。但是，封建领主的特权、地方的特权、城市和行会的专利以及各省的法规等这一切中世纪的垃圾阻碍了它的发展。十八世纪法国革命的大扫帚，把所有这些过去时代的垃圾都扫除干净，从而从社会基地上清除了那些妨碍建立现代国家大厦这个上层建筑的最后障碍。这座大厦是在第一帝国时期建立起来的，而第一帝国本身则是由老朽的半封建的欧洲反对近代法国的几次同盟战争产生的。在以后的各个统治时代，政府被置于服从议会监督，即服从有产阶级直接监督的地位。一方面，它变成了巨额国债和苛捐重税的温床；由于拥有令人倾心的官职、金钱和权势，它变成了统治阶级中各个争权夺利的党派和冒险家彼此争夺的对象。另一方面，它的政治性质也随着社会的经济变化而发

生了变化。现代工业的进步促使资本和劳动之间的阶级对立更为发展、扩大和深化，国家政权也就随着愈益具有资本压迫劳动的全国政权的性质，具有为进行社会奴役而组织起来的社会力量的性质，具有阶级统治机器的性质。”<sup>[1]</sup>

按照马克思的观点看来，随着经济的不断发展，国家总是在不断变换其存在的形式；然而不管它怎样变来变去，国家总还是“阶级的国家”。国家的出现是为了抑制从经济生活过程中产生的阶级对立，国家永远是阶级统治的工具，是政治上的统治阶级压迫和剥削被压迫阶级的工具。只是阶级的组成，其性质和政治剥削的方式常常发生变化而已。古代国家专门是奴隶主压迫奴隶的组织，封建国家，最初是土地贵族统治依附农民和农奴的机关；现代代议制国家则是通过资本来剥削雇佣劳动的工具——不仅是君主政体的代议制国家是一种阶级国家，而且通过议会党团来进行治理的民主共和国，如瑞士和北美合众国也是阶级国家。虽则在美国，如恩格斯为《法兰西内战》第二版而写的前言中所论述的那样，并没有王朝，没有贵族，没有值得一提的军队，没有有着固定职位领取年俸的官僚，取代这些的是在那里形成的一大帮投机取巧的政客。他们为着自身的利益和站在他们背后的实业集团的利益而“轮流执掌政权，用最肮脏的手段为最卑鄙的目的运用这个政权”。

马克思认为，除了这种现代的代议制国家以外，国家不会继续发展到一个新的更高的存在形式。资产阶级统治对底层阶级的压力还会加强，职业政治家和政府集团的腐化愈益厉害，掌权的大资产阶级和工人阶级之间的矛盾就日益尖锐，然而却没有一个更高的国家形式存在了。国家已经完成了它的发展过程，国家行将灭亡，从阶级对立中而生，又随着这种对立的消失而消亡。马克思认为，我们以飞快的步伐接近这样的经济发展阶段；在这一阶段，不仅阶级的存在不再是一种必然，而且还成了社会经济过程继续发展的重大障碍。所以阶级一定要消失——不

---

[1] 马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第372页。——译者

可避免地消失。随着阶级的消失，以阶级为基础的统治组织——国家同样也会不可避免地消失。

弗里德里希·恩格斯在《欧根·杜林对科学的变革》<sup>[1]</sup>一书中着重说明了马克思和他的关于国家消亡的这一观点：

“这种生产方向迫使人们日益把巨大的社会化的生产资料变为国家财产，同时它本身就指明完成这个变革的道路。无产阶级将取得国家政权，并且首先把生产资料变为国家财产。但是这样一来就消灭了作为无产阶级的自身，消灭了一切阶级差别和阶级对立；也消灭了作为国家的国家……”<sup>[2]</sup>

所以国家解体了；“它消亡了”——因为它的基础已被抽去。

---

[1] 应为《欧根·杜林先生在科学中实行的变革》，即《反杜林论》。——译者

[2] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第320页。——译者

## 第十二章

# 对马克思国家观的批判

马克思的国家消亡学说——马克思反对马克思——职权国家向  
管理国家的发展——马克思对国家消亡的想法是什么？——无产阶  
级专政——马克思、列宁和巴枯宁——国家否定和国家社会主义

### 马克思的国家消亡学说

大体说来，黑格尔和马克思都是从相同的基本观点出发的。可是正如前面一章所表明的那样，由于他们两人各有其特殊的观察问题的立场，因此对于国家发展进程及其最终后果的看法却大相径庭。黑格尔认为，国家在不断完善，或用他的话来说，国家越来越趋于“完善”，所以只有在国家之内才能实现文明人类政治的、法律的、道德的自由；而在政治家马克思看来，国家是一个建筑在压迫和剥削下层社会阶级基础上的统治组织，这一组织在历史发展的过程中虽则在不断变化形式，可是其压迫机构的本质却没有改变。为此，假如今天的社会要是达到它的目标的话，这种“靠社会供养而又阻碍社会的自由发展”的压迫机

构一定会消失；黑格尔视今天的国家为一巨大的共同体躯壳，人类在其中越来越接近于“自由的实现”，而马克思则认为国家是一种寄生的组织，是社会的一种历史“寄生赘瘤”，它阻碍着社会的继续发展。

他们之所以得出不同的结论，这是由两人观察问题的角度和方式不同而决定的。黑格尔也把国家看成是一种产生于等级分化(正确地说应是阶级分化)、建立在不同等级之上的共同体形式，他在《历史哲学》一书(雷克拉姆版，第133页)中曾有这样的句子：“只有当等级的差别业已存在，贫富悬殊很大，并且出现了这样的情况：大量的需要已不能用通常的方式加以满足，那时才会产生真正的国家和真正的国家政府。”

由此看来，黑格尔所了解的国家一开始就是建筑在社会差别之上的，所以国家政权为了维护国家共同体内部的秩序起见，就一定要压制现存的对立：这一任务会导致这样的后果：法律关系基本上是按照权势“等级”的需要来加以调整的。因此他也知道，整个说来，国家的制度史也是一部等级斗争史，所以不仅是古代国家，而且他那个时代的国家都不符合国家的目标，可是由此他却得出这样的结论：国家现在尚未“发育完全”，“尚未完善”。在他看来，现代国家依然有着历史局限性这一缺点，这是因为，国家是从一定的历史社会状况中产生的，其法的关系总的来说又受到这些状况继续发展的制约，所以国家不是马上就完善了的東西，而是正在形成的东西，它只能逐步趋于完善。不过国家在发展道路上的这些缺陷，正如第十章中业已提到过的，对黑格尔来说只是“历史的事物”，这对国家史才有意义，而不决定国家的本质、命运和目标。黑格尔虽则承认这些暂时的缺陷，可国家对他来说依然是一个伟大的越来越完善的机体，在这个机体之中将完成文明人类的发展。

马克思则完全相反。他虽然接受了黑格尔的基本观点，可他没有把迄今为止国家到底有着怎样的缺陷这一问题只当作关系到国家发展史的次要之点放在一边不管，而试图从国家的现在和过去之中了解国家的本质和目标。他发现，国家在任何时候都是一种统治的组织，是阶级



统治的工具。而他的政治良心，他的身为支持现代工人阶级向资产阶级进行斗争的社会主义者的党性，使他对国家的这种本质怀着愤激之情。换句话说，马克思主要是从政治方面，而不是从一个社会学者的立场出发来看待国家问题。社会学家不管党派的愿望和希望而提出这样的问题：“国家的起源及其迄今为止的发展对其未来的结构有什么样的启发？国家的发展迄今为止在多大程度上受到一般社会发展的制约，哪些导致国家在相同或变化了的方向上发展的原因是可以认识的？”

马克思从他的立场出发认为，国家政权压制下层阶级是一种针对被压迫阶级解放斗争的令人可恨的行动；是政治上的不公正，这是“不应该的”。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中也一再从道义的立场出发来评价国家的活动。比如他曾说：不应有阶级统治。

“凡对统治阶级是好的，对整个社会——统治阶级是把自己与整个社会等同起来的——也应该是好的。”<sup>[1]</sup>国家是按所提出的一种政治尺度来加以衡量的。

马克思就是这样来看待国家的，在某些方面与十八世纪初英国自由主义和个人主义的无政府主义看法是不谋而合的，尽管产生他们这些看法的动机不一样。无论是对自由主义者还是对马克思来说，国家都是一种损害自由的“强制性机构”。只是后者首先责难国家压迫下层阶级，通过强制性的力量造福于上层阶级；而那时的英国自由主义则是谴责国家通过其法规对个人的经济活动进行了太多的限制，因而妨碍了自由经济力量的发挥；无政府主义把阻碍自由人格的发展和本能生活看成是国家的最大错误，同时国家压制其他个体的意志与力量。

尽管马克思力图超越他那个时代的经济形式，可他还是不能完全摆脱他那个时代的政治经济观点，即正在形成的自由经济社会的观点：把

---

[1] 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第174页。——译者

经济活动只看成是私人事业，把对经营的限制看成是“国家对自由的限制”。所以在他看来，社会的继续进步不可能存在于返回到国家更高级的对经济的限制上(这种思想他根本就没有)，而是存在于在无产阶级专政这个国家消亡的过渡时期之后的社会的完全解放中，在于社会从国家中解放出来。正如马克思在国际工人协会总委员会关于巴黎公社的宣言中(《法兰西内战》)所论述的那样，重要的是“旧政府权力的纯粹压迫机关应该铲除”，而旧政府权力的合理职能“应该从妄图凌驾于社会之上的权力，即国家权力那里夺取过来”。当然，马克思和科布顿学派相反，他最终要对经济过程进行强有力的控制，不过不是通过国家，而是通过社会主义社会的自由协会的联盟。

马克思、恩格斯更是如此，受到他们对资产阶级国家强权所怀有的政治敌意的影响，在他们后期的著作中把国家看成是社会的一种“执行的、自觉的、官方的表现”这一论点几乎完全消失了，就清楚地表明了这一点。他们不再从由社会形式所决定的国家的局限性来寻求国家机构的缺陷，国家常常似乎是一种独立的统治机构，公共生活的一切弊端都要由它独自负责。在马克思那里，国家只成了统治组织。然而不仅如此，国家也还是另外的东西：为着共同生活的目的它将人连结在一起，它是一种公共的共同体。用黑格尔的话说，它是一种机体，通过机体对在社会生活中形成的势力和与相反的势力进行法规上的整顿和监督才创造了生活和活动的天地，只有在这样的天地里形成国家的部落和民族才有可能发展到今天的文明阶段；马克思后期的国家研究对此几乎未置一词。作为生活形式，作为对民族生活本能进行系统集中，整理和调节的国家从马克思的国家观中被剔除了，从来没有把国家当成是人类发展过程中的非神的发展，文化和政权因素来看待。

这并不是说，国家，特别是在其初期阶段，不是一种真正的统治组织了；也不是说，针对黑格尔，特别是他的几个门徒对国家的崇拜，马克思提出要对黑格尔的国家理想和历史的国家加以区别——这是马克思的一大批判功绩，连这一点也是有疑义，不是这样的。然而，这也

不是说马克思只看到国家的一个方面就是对了，如果要用黑格尔辩证法的话说，那我们有理由说，马克思以黑格尔为出发点正确地否定了黑格尔国家理想的一部分，然而他却在第一个否定上停步不前，没有上升到否定之否定，没有在更高的统一中扬弃黑格尔的矛盾观点，没有达到这样的国家理想：把国家看成是统治的组织而又具有伟大的非神的生活共同体。

## 马克思反对马克思

他对国家强权所怀有的政治敌意使得政治家马克思和社会学家马克思发生了严重的冲突。如果国家真的如马克思所说是社会的一种“设施”，国家制度是由社会制度所决定的，那么使国家直接为社会弊端(在这种情况下为阶级的存在和阶级对阶级的压迫)负责就是两者之间因果关系的完全颠倒。阶级是从经济过程中在社会之内自由形成的，如果同时又认为国家根本不是这些阶级出现的自然后果，那就特别显得不合逻辑。毫无疑问，在这种情况下社会的发展乃是阶级统治的真正原因，而国家则只可以说是后果，是结果。国家只是社会的组织工具，社会则通过这一工具来维护在其母胎中所产生的阶级分化。因而把阶级统治的罪责归之于国家，那是因果颠倒。

要是把社会关系看成是取决于国家组织的東西，亦即将其看成是第二性的(法国大革命时代的社会哲学家就是这样的)，那国家对社会弊端就要负责。要是国家只是社会的法律组织，国家制度主要是贯彻于社会之中的社会制度的法律所认可的话，那对阶级统治负有罪责的不是国家，而是社会。至多国家只是在这种情况下才有责任：在社会生活中阶级统治业已消失的地方，它还得通过暴力来维护其统治；或者当国家试图赋予阶级统治一种形式，而这种形式不是由社会制度产生的。马克思对国家的谴责并非是针对国家的某些阶级准则，而是针对国家的

整个存在。

上世纪四十年代，马克思还处于黑格尔国家观的强烈影响之下，虽则那时他对资产阶级国家业已怀有种种敌意，可他一直警惕自己不要将社会状况怪罪到资产阶级国家身上，亦即统治的资产阶级。1847年他为批判卡尔·海因岑所写的《道德化的批判和批判化的道德》一文中曾这样说道：“其实，如果资产阶级从政治上即利用国家权力来‘维持财产关系上的不平等’，它是不会成功的。‘财产关系上的不公平’以现代分工、现代交换形式、竞争、积聚等等为前提，决不是来自资产阶级的政治统治，相反，资产阶级的政治统治倒是来自这些被资产阶级经济学家宣布为必然规律和永恒规律的现代生产关系。因此当使资产阶级生产方式必然消灭、从而使资产阶级的政治统治必然颠覆的物质条件尚未在历史进程中、尚未在历史‘运动’中形成以前，即使无产阶级推翻了资产阶级的政治统治，它的胜利也只能是暂时的，只能是资产阶级革命本身的辅助因素，如1794年时就是这样。”<sup>[1]</sup>

这里清楚地表明，社会的“非正义”，亦即资产阶级的统治和对工人阶级的压迫并不是由资产者国家造成的；这些都植根于生产关系之中，社会生活之中。所以，这些现象也不能通过政治上的胜利，国家政权的改变而改变，假如事先不对生产关系进行相应变革的话。

可是后来马克思越来越从纯政治的角度来看待资产阶级国家并反对它，因此上述的见解也慢慢不见了。不再是社会，而是国家，并且不光是治理得特别坏的国家即使是身为机关的国家也是造成压迫，造成无产阶级悲惨状况的势力。不是社会(或者说是在社会中掌权的阶级)奴役国家，恰恰相反，是寄生的国家欲壑难填，要使自己成为凌驾于社会之上的强权，并来奴役社会。——所以，社会要从国家手中解放出来。

从马克思社会学的国家观所得出的这一逻辑推论，肯定是站不住脚

---

[1] 马克思：《道德化的批判和批判化的道德》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第171页。——译者

的。从马克思那里得出的这一推论恰恰只是说明了对国家的仇恨，这种国家为维护资产阶级对工人阶级的压迫而滥用其强权，使工人阶级的努力奋斗化为泡影。当工人阶级的革命运动遭到了镇压，特别是在巴黎公社遭到失败之后在国际工人协会总部的宣言中，马克思就特别强调了这一论点。

然而光是对国家的敌意还不能解释马克思的这一论点。即使他认为国家定要消亡，按他的观点也能得出：国家是在社会发展过程中自然而然形成的阶级分化里发展起来的，并且可从中逻辑推导出这样的结论：所谓国家消亡(消亡的过程是快是慢先不管)通过无产阶级的革命暴力还根本消灭不了阶级统治，正好相反，阶级分化在社会发展过程中的消失，必须先于其结果即国家的被消亡。马克思通过工人阶级专政来消灭国家的思想只能这样加以解释：马克思，正如所提到过的那样，对十九世纪上半叶英法两国激进的自由主义的政治经济学思想很有研究，因而对这样一种想法也全盘接受了：在社会从中世纪的强制性的枷锁中解放出来之后，社会发展已经踏上了这样的道路，它导致日益摆脱国家监护的自由社会状态的出现，导致一种自我调节的社会的出现。这种社会无需罪恶的国家法规监督，无需强制性的条例和法律。国家甚至是部分地消亡了，很快要有更多的部分消亡。因为在没有国家暴力的情况下，从经济活动的自由发展中自动产生必要的秩序。要是尽管如此国家继续存在，那主要是因为治理者有维护国家的兴趣。

恩格斯在《法兰西内战》第二个导言中所写的也无非是这种思想，只是更社会主义化了：

“照哲学家的学说，国家是‘观念的实现’，或是译成了哲学语言为尘世的上帝王国，也就是永恒的真理和正义所借以实现或应当借以实现的场所。由此就产生了对国家以及一切有关国家的事物的崇拜，由于人们从小就习惯于认为社会的公共事业和公共利益只能用旧的方法来处理和保护，即通过国家及其收入极多的官吏来处理和保护，这种崇拜就更容易生根。人们以为如果他们不再迷信世袭君主制而拥护民主共

和制，那就已经是非常大胆地向前迈进了一步。实际上，国家无非是一个阶级镇压另一个阶级的机器，这一点即使在民主共和制下也丝毫不比在君主制下差，国家最多也不过是无产阶级在争取阶级统治的斗争胜利以后所继承的一个祸害；胜利了的无产阶级也将同公社一样，不得不立即除去这个祸害的最坏方面，直到在新的自由的社会条件下成长起来的一代能够把全部国家废物彻底抛掉为止。”<sup>[1]</sup>

由此可见，社会自动向一种摆脱了国家强制的自由经济状态挺进；国家的调节作用本来几乎没有什么必要，社会可以将它承担起来；无产阶级只需握有国家暴力以把人为地被统治者所冷落的“新社会的分子”放到自由的天地就够了。

不过马克思还一直认为，消灭国家需要“一系列的历史过程”和“长期的斗争”。而流毒全国的庸俗马克思主义走得更远，他们干脆认为：只要工人阶级取得了政权，亦即国家权力，那新的社会主义制度便会得到保障。比如考茨基在为说明他的两本小册子《革命之前》和《革命之后》的基本倾向而写的《形形色色的革命者》（《新时代》第1卷，第590页）中曾写道：

“这两本小册子归为一句话就是夺取政权：无产阶级有了政权，那社会主义就会自动到来。没有政府权力，我们在消灭阶级和阶级矛盾方面就无法前进一步。”

所提到的上述两个考茨基写的小册子里认为，在无产阶级通过政治革命而取得了国家权力以后，整个社会变革就会顺利进行，虽则作者也认为，社会主义社会制度的建立是“一个长期的过程”。

另一个社会主义理论家安东·潘内奎克的国家观更为奇异，他把马克思恩格斯的国家从前国家的阶级分化中逐步产生的观点篡改为：国家是统治阶级为了进行统治的目的而有意创造出来的；据此他解释道：

---

[1] 恩格斯为《法兰西内战》写的1891年单行本导言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第336页。——译者

“国家，政府(对潘内奎克来说，国家和政府是一回事——作者)是统治阶级为了维护自己的利益而创造的一种组织。那些直接拥有国家权力的人利用这一权力不仅是为了整个统治阶级、他们的委托者的利益，而且也是为了自身的直接利益。”(《工人运动中的策略分歧》第86页)

## 职权国家向管理国家的发展

马克思和恩格斯完全执迷于他们国家消亡和国家职能逐渐由社会代替的学说，致使他们根本没有看到早在他们那个时代，即上世纪的六十年代和七十年代，国家就开始有了新的任务和职能；国家的发展在先行的阶段之后又开始了一个新的更高的阶段。早在上世纪的中期，国家职能在巨大的经济发展的基础上就已在转移和增加，起初是缓慢的，时进时停的，随后便大踏步地前进，从而慢慢地改变着国家的性质。

假如把今天的经济生活和上世纪中期的加以比较，那就会发现，不仅生产、贸易和消费有如此发展，而且整个经济机构都得到了加强，技术得到了改造，部分也集体主义地组织起来了。资本主义的小企业变成了大企业，大的股份公司和资本联合取代了独资经营自由商品生产者(马克思看到过这种生产者)。这样一来企业的真正领导权常常和占有相分离。为了消灭自由竞争——自由商品生产者的社会基础，为了能够对经济进行共同领导和对供应进行共同调节，还出现了各种各样的合作社、康采恩、利益共同体、卡特尔、辛迪加和托拉斯等。现在，无论是占有者还是企业领导都往往不能想生产多少就生产多少，都不能拥有他们的生产，都不能为了销售而和私人公司挂钩。生产多少，生产什么，如何生产，也就是说生产什么类型的产品，什么质量的产品都由利益公司决定，在什么条件下，以什么价格出售也是如此。

生产者也不再为了销售自己的产品而直接和顾客建立联系，销售是由卡特尔或辛迪加所设立的销售代办处经管，代办处把大批货物批发下



来，拿一定的回扣然后再转交给一个个事业单位。这些销售代办处也不把商品出售给单个的自由商贩和私人消费者，而是批发给贸易公司，贸易协会，购物代办处，然后由它们出售。在市场上竞争、讨价还价、与顾客订立“自由”契约的个体商品生产者如今到哪里去了呢？这种过去的个体私人店铺已变成了合作社的或者说是共同经营的店铺，变成了集体事业，这用现在常用的(尽管是常常用错的)话说就是已经“社会化了”。

正如商品销售契约部分地变成了生产者协会和商业协会之间的集体协议一样，劳动和雇佣契约也经历了这样的变化。工厂领导或其代理人不再通过和寻求工作的人进行私下谈判来签订雇佣契约；他要去找有关工业部门的工作介绍所，由介绍所给他指定工人，他不能任意挑选工人，假如他提不出特别的理由，那他一定要接受，否则他得不到其他的劳动力。工资也不再由私人协商决定；工资，工时都要由企业和工会的协议来决定，或者由工资协调局确定。按照劳动力的供求而波动的个人工资现在变成了共同确定的协议工资。同时不仅是某些国家的和集体的企业，而且私人大企业为了保证得到精干的工人，也为工人举办了各种各样的集体福利事业，比如实行领受退休金制度，发放工龄津贴和子女补贴等。工人的一部分可以说是变成了公职人员。即使在情况不是如此的地方，工人今天大都(起码在德国是如此)领取其实际工资的一部分，而另一部分作为工人阶级集体工资以企业主和国家捐款的形式来兴办疾病、年老和残废保险事业，以及以各种各样国家和集体支出的方式来兴办学校和进行专业教育，兴办疗养院，诸如假期之家和母亲之家以及照管儿童的场所等。

私人所有制的本质也有了很大的变化。大的生产，商业和交通公司，假如它们没有转入国家或团体之手的话，也大都掌握在股份公司的手中。股份公司通过发行股票和债券的方式来筹集其购买 and 经营资金的大部分。这样股票和债券的持有者就是企业的所有者。实际上假如不是大股东或进入董事会的话，他们对财产是没有任何支配权的。准



确地说，他们只是股票的所有者，股票赋予他们以要求利息的权利，至于如何使用其资本财产，那只是有关公司的董事会的事务(不过要恪守国家的法令，即股份公司法的规定)，股东在股东大会上贯彻自己的意愿(然而它在多大程度上受到管理部门的重视，基本上还要根据大多数股份公司的规章由管理部门的意见而定)。

一方面虽则不是法律上的，却是事实上的完成了财产占有者与其财产相分离，并使财产占有者变成了单纯的利益接受者(利润接受者)的过程。另一方面企业财产却常常具有一种公共机构或服务的性质，比如私人铁路和有轨电车，运输和航运公司，剧场公司，煤气厂和发电厂等等就是这种情况。那里谈不上什么相互自由契约的关系，完全按那里个别居民的自由意愿与一个城市所特许的有轨电车签订乘车合同，这仅是一种司法上的虚构。电车对某些线路有独占权，谁要是不想乘用，那你只好步行。电车公司只有在交纳一定的国家税收或地方税和提供服务的情况下才能获得这种独占权。公司也不能将任何它所不喜欢的人排除于乘车服务之外，假如他按照国家法律规定买了车票，公司就一定要让他乘车。公司也不能随意改变票价、车次和路线。

经济生活这种改造的结果同时也使得国家的性质和职能发生了改变。全部的经济生活只有在一定的具体的国家立法和管理范围内才能得以进行，所以对所出现的经济生活形式不断进行调整，并将其纳入国家法律的体系之内就成为必要的了。此外，在国家官僚机构内部为了完成新的任务，就一定要建立新的监督机构和管理部门，这些都是人们以前所未曾预料到的。同时国家也已在越来越大的程度上将大企业和公益服务掌握在自己手中：邮政、铁路、电车和公共汽车企业、运河和航运、港口设备、矿山和钢厂、军火工厂等等；或者它参加私人企业，并为着公众的利益施加所能施加的影响。同时，为了促进国家范围内的经济发展，国家还通过关税和贸易协定对河流的疏通、运河的建设、铁路的运费率、国家的投资、技术学校、学徒工场和国家实验室的建立、出口展览等等加以扶助。

同样，地方也在慢慢地对所谓自由经济力量的活动进行干预，普及掌握经济企业的管理，它现在往往经营有轨电车和小铁路，煤气厂和电厂，经营城市的农场，并在那里搞畜牧、水果和蔬菜的栽培，还经营公共的屠宰场，奶酪场和食品销售站，在自己的煤矿中开采煤，并与畜牧中心和农业协会签订地区供货合同、维护学校、教育和艺术场所、公园、浴场、剧院、卫生设施等等都属于他们的任务范围。

这样一来，国家早已不再是十八世纪和十九世纪初的那个样子了：那时国家仅仅是一种纯粹的防御和统治组织，拥有官僚主义的政府机器，以保护王室和贵族的利益：这一组织将这种活动看成是它的唯一的任务。经济生活，撇开税收不谈，是在政府管理的范围之外。这种职权国家越来越变成管理国家，变成了一个巨大的经济共同体。各个国民的生活利益和文化利益与其发生了千丝万缕的联系。国家可以说是成为一个包罗了国家成员的所有经济活动的巨大的生活框架，任何一个人人都成了其中的一分子，都在被推向前进。

以往由个人或商会所执行的经济职能现在已越来越多地落在了国家的身上。国家成了起决定作用的经济干部，成了整个社会生活最重要的决策者。它不仅以强有力的手腕来干预经济机构，而且也深入到个人和家庭的法律范围。有多少以前由家庭承担的任务现在越来越多地由国家接管了。比如婴儿的照管，儿童之家和青年之家的兴立，孤儿的教养；对教育，儿童游泳场，游戏场和下乡的关怀等等，甚至还要保护受自己父母剥削和虐待的儿童。

在政权国家发展成为经济国家和管理国家的同时，这里只是略提一提，那种权力分工的古老原则越来越被打破，行政和立法表面上的分离已不复存在。立法机构也越来越成为执行机关，只有当国家的任务主要是政治管理，统治下层人民，并由此而产生出来的对内部政治生活进行调节以及对外代表国家政府利益的时候，立法和行政的分立才能得以维持。行政在形式上被赋予特殊的独立执行法律的权力，其任务是，一方面与国会保持平衡的力量，另一方面保证有特权的上层对国家当局施

加超出在立法机构中人数的影响；因为行政官员的领导，行政官僚差不多都出身于有特权的上层。假如议会国家在越来越大的程度上接管了对经济活动的领导和监督，那么在越来越大的范围内成立议会——经济监督检察委员会，任用负责的企业主，经理和专家就属必要。这样议会对国家参加管理的或者监督的国营企业的业务领导就发挥了越来越大的影响(虽则起初只是间接的)——议会便慢慢成了国家经济的高级指挥，监督经济的行政管理部门，如有必要，还要插手其间。谁要是观察一下议会国家最近的经济管理活动，就会发现，在这些国家的机体之中就已有了这种发展的萌芽。

这种发展的结果使个人和国家的关系在心理上也发生了变化。在以前的职权国家中，国家政权，人们大都感到它不是一种进行共同调整的权力，不是一种必要的公共权力，而是进行统治的政府专制政权。由于自己的利益在很大程度上和国家的利益结合了起来，自己的利益也只有在国家之中才能得以实现，出于这种感情，人们自然而然地认识到某种在继续发展的过程中自觉自愿与国家合作的公共精神。即使贫穷的下层，在他们参加了国家政权之后也是如此。过去王朝的强权语言是“朕即国家”，现在为逐步扩大的公民阶层中越来越强的“我们即国家”意识所取代。

由此看来，国家正在向着不同于马克思和恩格斯在自由无政府主义时代潮流的影响下所认为的那个方向发展。国家不是多余的，并非像恩格斯所说，国家过去很大一部分职能已由社会所接管，相反，越来越多的社会任务由它接受下来了，从而使其行政机器也在扩大。

这并不是说，马克思从黑格尔那里接受下来的并在其历史唯物主义观的指导下加以发展的国家学说中的社会学部分失效了；所失效的只是与他自己社会学的观点相矛盾的从半乌托邦和无政府主义革命主义中所造出来的假说：国家很快就被废除或者消亡，这一假说完全不是马克思学说中具有内在联系的组成部分。后来马克思修改“共产党宣言”时这一假说他已部分放弃了。马克思所眼见的国家要消失，然而其新的

发展阶段并不像他所臆想的那样：资本主义国家将其职能转移给社会，并消失于社会之中；取代资本主义国家的将是在一种新的社会制度的基础上一个更加发达的国家：社会主义的经济和管理国家。

## 马克思对国家消亡的想法是什么？

对于新的国家发展阶段的形成，马克思和恩格斯一无所知。不过在他们那个时代这种发展还处于萌芽状态。他们所看到的只是所谓的“自由商品生产者的社会”，以及大资产阶级在国家中试图利用其经济势力来打击工人阶级的做法。因而对他们来说国家变成了散布资本主义瘟疫的社会“寄生赘瘤”，它要无可避免地走向崩溃。在马克思对资本发展的研究中也具有相似的片面性。剩余价值论措辞激烈，而往往没有考虑到资本主义在其历史发展建设阶段中技术组织方面的成就；同时，政治斗士马克思热情的革命主义和激烈的要求将社会学家马克思的客观考虑抛到一边、将发展途程缩短、将某些观察到的现象的社会主义夸大。众所周知，早在1848—1849年间这种革命的热情在那个奇妙年头乐观潮流的影响下，曾将马克思引入歧途：当时，资本主义发展处于初期阶段，而他却认为无产阶级专政的条件业已成熟，资本主义生产应由社会主义生产代替。大约在20年后，国际工人协会建立起来，巴黎公社建立了自己的统治，这种对发展成熟程度的过高估计又再一次发生。

马克思在四十年代得出了与黑格尔相反的观点：社会的发展导致国家暴力的消亡，起初他设想这一历程将是一个长期的社会变革的过程，他根据国家是社会的一种设施的观点认为，首先资本主义社会要同“联合体”或经济合作社的形成而瓦解，并由此而丧失其阶级性质。作为统治机关的国家只有以这种方式丧失其社会的基础之后，国家暴力也才会通过政治革命而被废除，国家会变成一个巨大的管理合作社。所以

资本主义社会转化为一个所谓的“协会式的社会”一事应发生在政治革命之前，这种政治革命被设想为其间所进行的社会发展的执行者。在这个意义上马克思于1847年针对普鲁士所发表的著作《哲学的贫困》(由伯恩斯坦和考茨基译成德文)中指出：

“工人阶级在发展进程中将创造一个消除阶级对立的联合体来代替旧的资产阶级社会；从此再也不会会有任何原来意义的政权了。因为政权正是资产阶级社会内部阶级对立的正式表现。”<sup>[1]</sup>

只是在发展的过程中社会的形式达到了排除阶级分化的一步之后，才能消灭以其为基础的国家暴力，这一观点在法文原文中表现得更为明确，因为在法文版中不仅一般地谈到了发展，而且还特别谈到工人阶级的发展。此外，不是说社会联合体消除了阶级对立，而是说在将来消除阶级对立。原文如下：

“La classe laborieuse substituera dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile.”

在接下去的充满着为政权而进行斗争的两个革命年头，在马克思的身上慢慢把用择选的态度来观察发展的社会学家排挤了出去，乐观的革命者占了上风，古老的传统的法国革命的观点又部分地破门而出：一切都取决于夺取国家政权，只有先有了这个，那一切的社会弊端都容易改变。在《共产党宣言》中这样写道：

“无产阶级将利用自己的政治统治，一步一步地夺取资产阶级的全部资本，把一切生产工具集中在国家即组织成为统治阶级的无产阶级手里，并且尽可能快地增加生产力的总量。

要做到这一点，当然首先必须对所有权和资产阶级生产关系实行强

---

[1] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第160页。——译者

制性的干涉，采取这样一些措施，这些措施在经济上似乎是不够充分的和没有力量的，但是在运动进程中它们会越出本身，而且作为变革全部生产方式的手段是必不可少的。”<sup>[1]</sup>

接下去在第二段结束时写道：

“如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级，如果说它通过革命使自己成为统治阶级，并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系，那末它在消灭这种生产关系的同时，也就消灭了阶级对立和阶级本身的存在条件，从而消灭了它自己这个阶级的统治。”<sup>[2]</sup>

从社会学的角度来说，这是对上面从《哲学的贫困》中所引证的马克思那句话意思的颠倒。那里说，先是在社会进化的道路上逐步清除阶级的分化，因为这样打碎了旧国家暴力的基础，然后才进行政治上的夺取。《共产党宣言》所讲的则与此相反，首先夺取国家政权，然后使用这一政权来推翻资本主义的生产关系。资本主义生产关系消灭之后，再逐步消灭阶级对立，最后消灭阶级。这一观点的转换只能从古老的革命主义对社会学理论一时的胜利，以及对当时整个社会状况进行错误的判断来得到解释。马克思和恩格斯当时的确相信，发展已经成熟到资本主义转变为社会主义制度的程度，后来(1895年)在重印马克思的《1848—1850年的法兰西阶级斗争》这一文章的前言里曾坦率地承认了这一点。

在以后的年月，革命处于低潮，反动的经济潮流重新兴起，这便使得在《共产党宣言》中所表现出来的革命主义受到了压制。尽管国家马上就要消亡的思想并没有被马克思所抛弃，可是这时又冒出了这样的观点：这种消亡只能是长期的社会经济变革过程的最后结果。可是一旦乌云笼罩着政治上空时，那种革命的希望又在马克思身上油然而起。比如马克思为1854年2月2日《纽约每日论坛报》所写的社论中说：<sup>[3]</sup>

---

[1] 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第272页。——译者

[2] 同上书，第273页。——译者

[3] 这篇文章是恩格斯于1854年1月8日所写，名为《欧洲战争》，载于1854年2月2日的《纽约每日论坛报》，库诺误以为马克思所写。——译者

“但是不要忘记，在欧洲还有一个第六强国，它在一定的时刻将宣布它对全部五个所谓‘大’强国的统治并使它们个个战栗。这个强国就是革命。它已经长久地沉默和退却，但是现在商业危机和饥谨又把它召上战场。从曼彻斯特到罗马，从巴黎到华沙和佩斯——到处都感到有它，到处它都在抬头，从假寐中醒来。它复苏的象征是多种多样的；这些象征在各地无产阶级的骚动和不安中都可以看到。只要一个信号，这个欧洲最大的第六强国就会披戴灿烂的盔甲、手持宝剑昂然地走出来，好像密纳发女神从奥林帕斯神的头脑中出现一样。” [1]

马克思在 1855 年 4 月 27 日所写的文章中说：

“与商业危机(目前还只有一些初步表现)结合在一起的、由那些没有能力解决他们所面临的任务的人们所指挥的、同时又具有欧洲规模的这场战争，必然会引起一些事件，这些事件将使无产阶级能够重新取得它在法国 1848 年六月战斗中所失去的地位。这不仅关系到法国，而且也关系到整个中欧、包括英国在内。

在法国，任何新的革命风暴早晚会使工人阶级取得政权，对这点也不可能有任何怀疑。在英国事态很快会发生同样的变化。” [2]

当这些期望也没能实现，欧洲的经济生活甚至还有了新的高涨之时，马克思又对发展的进程进行了更为冷静的观察，甚至认为这可能是资本主义发展的新阶段。他于 1858 年 10 月 8 日在给恩格斯的信中说：

“不能否认，资产阶级社会已经第二次经历了它的十六世纪，我希望这个十六世纪把它送进坟墓，正像第一个十六世纪给它带来了生命一样。资产阶级社会的真实任务是建立世界市场(至少是一个轮廓)和以这种市场为基础的生产。因为地球是圆的，所以随着加利福尼亚和澳大利亚的殖民地化，随着中国和日本的门户开放，这个过程看来已完成了。对我们来说，困难的问题是：大陆上革命已经迫于眉睫，并将立

[1] 恩格斯：《欧洲战争》，《马克思恩格斯全集》第 10 卷，第 8 页。——译者

[2] 马克思：《法国和英国的最近前途》，《马克思恩格斯全集》第 11 卷，207—208 页。——译者



即具有社会主义的性质。但是，由于在极为广阔的领域内资产阶级社会还在走上坡路，革命在这个小小角落里不会必然被镇压吗？”<sup>[1]</sup>

达到国家的消亡还要走很长的路，只有在事先通过工人阶级的联合体来打破资产阶级的经济统治而后才能消灭国家。也就是说，雇佣劳动要由“联合”劳动所超越，马克思认为这种超越的手段存在于联合体体系之中，这种联合体制度在上世纪六十年代的英国已开始变得相当重要。马克思在国际工人协会成立宣言中曾形象地说道，领导现代生产既不需要企业主阶级，也不需要生产手段的垄断化，更不要雇佣工人阶级。合作劳动不能自动达到消灭阶级统治的程度，因为资产阶级阻碍它的发展。因而工人阶级一定要夺取政权，以摧毁资产阶级的反抗。

他在刚才所提到的宣言中说：

“要解放劳动群众，合作劳动必须在全国范围内发展，因而也必须依靠全国的财力。但是土地巨头和资本巨头总是要利用他们的政治特权来维护和永久保持他们的经济垄断的。他们不仅不会赞助劳动解放的事业，而且恰恰相反，会继续在它的道路上设置种种障碍。……夺取政权已成为工人阶级的伟大使命。”<sup>[2]</sup>

这里又是另外一种观点，为了消灭阶级统治，首先就要通过合作劳动来完全改变资本主义的生产关系；普遍实现合作劳动就要遭到企业主阶级的反抗。所以工人阶级首先要取得国家政权，以打碎反抗。因而工人阶级取得政权的目的是不是立即消灭阶级统治和国家。它首先要扶助合作劳动，以使其取得突破；只有先由合作劳动制度来克服资本主义的经济制度才能使阶级分化慢慢消失。

可是几年之后，马克思把这一观点也放弃了。社会主义运动的迅速发展，巴黎公社的经验使他为消灭阶级统治寻求另外的途径。他现

---

[1] 《马克思致恩格斯》(1858年10月8日)，《马克思恩格斯全集》第29卷，第348页。——译者

[2] 马克思：《国际工人协会成立宣言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第133页。——译者



在认为变革要这样进行：工人阶级要首先掌握各个地区，然后，用他的话说，利用这些地区作为杠杆，“以推翻阶级赖以存在的基础、阶级统治的凭借。”这些社会主义的公社然后又组合起来，亦即建立公社联盟，逐步取消国家政权其他重要的职能，限制其活动范围，以致最后打碎国家和政权。

马克思在国际工人协会总部关于普法战争的第二个宣言中表示，他完全赞同巴黎公社的组织计划，他曾这样描述道：

“巴黎公社自然应当作为法国一切大工业中心的榜样。只要公社制度在巴黎和各个次要的中心确立起来，旧的中央集权政府就得也在外省让位给生产者的自治机关。在公社没有来得及进一步加以发挥的全国组织纲要上说得十分清楚，公社应当成为甚至最小村落的政治形式，常备军在农村地区也应该由服役期限极短的国民军来代替。设在专区首府里的代表会议，应当主管本专区所有一切农村公社的公共事物，而这些专区的代表会议则应派代表参加巴黎的全国代表会议；代表必须严格遵守选民的 *mandat impératif* [确切训令]，并且随时可以撤换。那时还会留给中央政府的为数不多然而非常重要的职能，则不应该像有人故意捏造的那样子以废除，而应该交给公社的官吏，即交给那些严格负责的官吏。”<sup>[1]</sup>

马克思在公社的这一组织计划中发现了一个合适的杠杆，以使“阶级赖以存在的、阶级统治以为依托的经济基础崩溃”。在《共产党宣言》中无产阶级夺取国家政权，通过国家政权“把一切生产工具集中在国家手中”，以此来建设社会主义社会。而按照总部宣言的意思，新社会不是建立在集中化了的国家政权之上，而是建筑在社会化的公社的基础之上，这样就使得国家政权成为多余的。这一观点，马克思在七十年代初也曾在其他一些场合表示过，比如在1871年4月12日给他的

---

[1] 马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第375—376页。——译者

朋友库格曼的信中写道：

“如果你读一下我的《雾月十八日》的最后一章，你就会看到，我认为法国革命的下一次尝试再不应该像以前那样把官僚军事机器从一些人的手里转到另一些人的手里，而应该把它打碎，这正是大陆上任何一次真正的人民革命的先决条件。我们英勇的巴黎同志们的尝试正是这样。”<sup>[1]</sup>

在《共产党宣言》中把集中化的国家当成是新社会形式的基础，而在总部宣言中则是公社的联合，然而这并不是主要的差别，主要差别在于：马克思在《共产党宣言》中直接将政权赋予工人阶级的专政暴力，对经济机器进行强制性的干预，以改造整个的生产方式。第二个总部宣言认为，国家政权可由工人阶级直接接管，用来消灭阶级；相反，这种阶级的消灭，只有在“一系列历史过程”结束之后才有可能。工人阶级并非随便就可以实现其社会理想的；它也不能通过人民决议直接改变社会形式，而是只能通过清除国家障碍来为正在进行的社会变革扫清道路。

这一观点与《共产党宣言》的论述是完全对立的，宣言认为，取得政治统治的工人阶级利用国家政权就可以实现其社会理想。马克思和恩格斯在共同为1872年新版的《宣言》所写的前言中都不怕公开承认，以前的论述是不对的。他们在新的前言中都毫不含糊地声明：

“不管最近二十五年来情况发生了多大的变化，这个《宣言》中所发挥的一般基本原理整个说来直到现在还是完全正确的。个别地方本来可以做某些修改。这些基本原理的实际运用，正如《宣言》中所说的，随时随地都要以当时的历史条件为转移，所以第二章末尾提出的那些革命措施并没有什么特殊的意义。现在这一段在许多方面都应该有不同的写法了。由于最近二十五年来大工业已有很大发展而工人阶级的政党组织也跟着发展起来，由于首先有了二月革命的实际经验而后来尤其

---

[1] 马克思：《马克思致路·库格曼》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第392页。——译者

是有了无产阶级第一次掌握政权达二月之久的巴黎公社的实际经验，所以这个纲领现在有些地方已经过时了。特别是公社已经证明：‘工人阶级不能简单地掌握现成的国家机器，并运用它来达到自己的目的。’” [1]

这一自白几乎没有被德国工人阶级马克思主义的理论家所理解，他们又回到了那种古老的革命主义，回到 1789—1793 年的思想中去了。这使他们死抱住《共产党宣言》的句子不放，在起草哥达纲领时又按着老一套的意识形态要求国家的自由基础和自由的国家。马克思在著名的纲领批判中回答道：

“德国工人党——至少是当它接受了这个纲领的时候——表明：它对社会主义思想领会得多么肤浅；它不把现存社会(对任何未来的社会也是一样)当作现存国家的基础(或者不把未来社会当作未来国家的基础)，反而把国家当作一种具有自己的‘精神的、道德的、自由的基础’的独立本质。” [2]

同时马克思认为有必要再次强调：随着国家政权的取得，社会主义社会制度不会马上到来。这只能缓慢地从自己的发展条件中“经过长期的产痛”才能产生。所以工人阶级也不能由此而立即建立社会主义的经济制度，尽管它已争得了政权。起初弊端是不可避免的，从资本主义向社会主义生产方式的过渡只能逐步完成：

“在资本主义社会和共产主义社会之间，有一个从前者变为后者的革命转变时期。同这个时期相适应的也有一个政治上的过渡时期，这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政。” [3]

由此可见，马克思在其晚年又回到了他以黑格尔思想为依据的第一个发展阶段的社会学家的国家观道路上。未来的社会主义社会的组织要建立在独立的经济公社的基础上。马克思晚年对这一思想坚持了多

---

[1] 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 228—229 页。——译者

[2] 马克思：《哥达纲领批判》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 20 页。——译者

[3] 同上书，第 21 页。——译者

少时间，坚持到什么程度，还不得而知，从他的一些信件中来看，恩格斯似乎很快又放弃了这一观点。比如在1893年1月18日给佐尔格的信中他对费边社的英国社会进行了讽刺，费边社认为，“是公社，而不是民族应该至少暂时是生产资料的所有者。”

## 无产阶级专政

马克思预言在无产阶级夺取国家政权与推行社会主义抑或共产主义经济制度之间有一个相当长的无产阶级统治时期，马克思将它称为“无产阶级专政”的时期。

这一观点为俄国布尔什维克党的领袖们所利用。在1918年1月国民议会选举出现了不利的局面之后，他们便把他们搞起的苏维埃专政称之为“无产阶级专政”，引证马克思的话来为他们政府的措施辩护。1918年十一月革命之后，德国共产党和独立社会民主党的左翼也从他们那里接受了建立苏维埃专政的要求和论据。

特别是布尔什维克主义的主要理论家列宁(弗拉基米尔·乌里扬诺夫)在取名为《国家与革命》(德文版为弗兰茨·费姆菲尔特所译，于1919年在柏林出版)一书中千方百计地证明，俄国的苏维埃专政就是马克思所宣布的“无产阶级专政”。他大谈《共产党宣言》中所包含的有关无产阶级夺取国家政权和生产资料收归国有的词句，以论证无产阶级在用革命夺取了国家机器之后，首先要将获取的国家镇压力量来粉碎旧的国家。也就是破坏旧国家的机器，以无产阶级专政取代旧的政体，然后通过无产阶级专政来推行共产主义的经济制度。他宣称，迄今为止资产阶级掌握着国家机器；通过革命，国家机器便落入无产阶级的手中，无产阶级也从而形成为统治阶级，来打碎旧的国家机器，建立符合其目的的政府机关，并利用这些国家机关将生产资料转变为社会所有。在这一过程中无产阶级为了达到目的，不必遵守按少数服从多数

的原则由资产阶级民主所通过的法规。今日之资本主义民主根本不是无产阶级所说的民主；只有在粉碎了资本家的反抗，阶级消灭之后，亦即建立了经济上的某种平等之后，那时真正的完全的民主才能得以实现。所以发展的道路也不是从资产阶级的自由走向未来的共产主义的自由，将今天资本主义民主的安排逐步扩大，而必须首先是粉碎资本主义剥削者的反抗，也就是压迫他们。在《国家与革命》中列宁写道：

“而无产阶级专政，即被压迫者先锋队组织成为统治阶级来镇压压迫者，不能简单地只是扩大民主。除了把民主大规模地扩大，使民主第一次成为供穷人享受、供人民享受而不是供富人享受的民主之外，无产阶级专政还要对压迫者、剥削者、资本家采取一系列剥夺自由的措施。为了使人类从雇佣奴隶制下面解放出来，我们必须镇压这些人，必须用强力粉碎他们的反抗，——显然，凡是实行镇压和使用暴力的地方，也就没有自由，没有民主。

绝大多数人享受民主，对那些剥削和压迫人民的分子实行强力镇压，即把他们排斥于民主之外，——这就是从资本主义向共产主义过渡的条件下形态改变了的民主。”<sup>[1]</sup>

为了证明这也是弗里德里希·恩格斯所赞同的观点，列宁引证了恩格斯给倍倍尔的一封信，在信中前者批判了哥达纲领草案(参看倍倍尔的《我的生活》第二部分第318页)，恩格斯在信中斥责了纲领中所说的“自由的人民国家”，并补充说：

“无政府主义者用‘人民国家’这一个名词把我们挖苦得很够了，虽然马克思驳斥蒲鲁东的著作和后来的《共产党宣言》都已经直接指出，随着社会主义社会制度的建立，国家就会自行解体和消失。既然国家只是在斗争中、在革命中用来对敌人实行暴力镇压的一种暂时的机关，那末，说自由的人民国家，就纯粹是无稽之谈了：当无产阶级还需要国家的时候，它之所以需要国家，并不是为了自由，而是为了镇压自

---

[1] 列宁：《国家与革命》，《列宁选集》第3卷，第247页。——译者

己的敌人，一到有可能谈自由的时候，国家本身就不再存在了。因此，我们建议把‘国家’一词全部改成《Gemeinwesen》〔‘公团’〕，这是一个很好的德文古字，相当于法文中的‘公社’。”<sup>[1]</sup>

从表面上看，从恩格斯的这一表述中可以得出这样的结论：恩格斯也认为，工人阶级在夺取了国家政权之后应放弃使用民主政体。实际上这只是为了驳斥“自由的人民国家”这一用语而说的；在恩格斯看来，只要资本主义生产方式还存在，这种自由的国家是根本没有的。在这种经济形式之下，任何国家都是阶级国家。即使是民主国家，甚至是按照民主原则由工人阶级治理的红色共和国，只有当所有的阶级对立消失之后，到那时才能谈到真正的自由，——不过那时国家已不复存在了。

因此，上述恩格斯的话并没有为列宁的那种无产阶级可以不顾民主原则任意进行专政的观点提供丝毫的证明。遗憾的是，无论是马克思还是恩格斯，都没有详细说明他们对无产阶级专政的想法；然而从其零星的表述中，这种观点还是显而易见的。

首先要断言的是，马克思和恩格斯对这样的问题，即在无产阶级的少数取得了政权之后，为维护其统治是否可以采取恐怖专制的措施根本未予理睬。他们在《共产党宣言》中所讲的并不是无产阶级的某些部分或政党，而是整个无产阶级。他们认为，无产阶级运动发展很快，大部分居民群众也跟了上来，当其成为决定性的多数时，就要采取步骤夺取国家机器。所以在《共产党宣言》中这样写道：

“过去的一切运动都是少数人的或者为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数人的、为绝大多数人谋利益的独立的运动。”<sup>[2]</sup>

这样就把列宁所提出的问题：取得了统治的无产阶级少数是否还要遵守少数服从多数的民主原则，就完全排除了。马克思认为，只有当

---

[1] 恩格斯：《给奥·倍倍尔的信》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第30页。——译者

[2] 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第262页。——译者

无产阶级争取了居民的多数，它才能取得统治权。即使在这种情况下，在取得政权后也根本不必放弃使用民主政体。相反，利用那些形式对其统治只会有利，可以使其统治在全世界具有合法的地位。所以，无产阶级的多数在用革命的手段取得了政权之后，也只能采取民主的方式治理，亦即创立出表达多数意志的制度。马克思和恩格斯认为，无产阶级即使在革命之中也要建立民主。他们在《共产党宣言》中明确无误地写道：“前面我们已经看到，工人革命的第一步就是使无产阶级上升为统治阶级，争得民主。”

恩格斯在对爱尔福特纲领草案批判中说得更加明确：

“如果说有什么是毋庸置疑的，那就是，我们的党和工人阶级只有在民主共和国这种政治形式下，才能取得统治。民主共和国甚至是无产阶级专政的特殊形式，法国大革命已经证明了这一点。”<sup>[1]</sup>

马克思和恩格斯对无产阶级专政的确切见解还有一个更好的证明，即他们对1871年巴黎公社的治理方式所表示的赞同意见。马克思在《法兰西内战》一书中曾把巴黎公社的治理方式直接称为“是终于发现的，可以使劳动在经济上获得解放的政治形式。”恩格斯在这部著作第三版的前言中曾这样清楚地回答关于什么叫“无产阶级专政”所一再提出的怀有敌意的质问：“社会民主党的庸人又是一听到无产阶级专政就吓得大喊救命。先生们，你们想知道无产阶级专政是什么样子吗？请看看巴黎公社吧，这就是无产阶级专政。”<sup>[2]</sup>

马克思恩格斯两人都是把巴黎公社看成是无产阶级专政的典范。巴黎公社是否也包含有某种苏维埃专政呢？否，公社的干部是普选出来的——普选权的广泛性曾受到马克思的赞扬，认为这是巴黎公社的一大优点。在国际工人协会总部的声明中曾这样写道：

---

[1] 恩格斯：《1891年社会民主党纲领草案批判》，《马克思恩格斯全集》第22卷，第274页。——译者

[2] 马克思：《法兰西内战》中恩格斯写的1891年草行本导言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第336页。——译者

“公社是由巴黎各区普选选出的城市代表组成的。这些代表对选民负责，随时可以撤换。其中大多数自然都是工人，或者是公认的工人阶级的代表。公社不应当是议会式的，而应当是同时兼管行政和立法的工作机关。” [1]

此外，他还写道：

“普选制不是为了每三年或六年决定一次，究竟由统治阶级中的什么人在议会里代表和压迫人民，而是应当为组织在公社里的人民服务，正如个人选择的权力为任何一个工厂主服务，使他们能为自己的企业找到工人、监工和会计一样。大家知道，企业正像个人一样，在实际业务活动中总是能够把适当的人放到适当的位置上去，即使有时会犯错误，也总能很快就纠正过来。另一方面，用等级授职制去代替普选制是根本违背公社的精神的。” [2]

马克思在这里赞成使用普选制，选举官员和自治，那他为什么又使用“无产阶级专政”一词呢？这是因为他把专政一词不是理解为工人少数的专制统治，而是无产阶级大多数不顾资本主义的反抗，坚决地利用其权势，在这种意义上他也在一个今天的宪政国家中谈到资产阶级专政，谈到工人阶级的专政要取代资产阶级的专政。

不管人们认为这种用语是对的还是错的，有一点是毫无疑问的：马克思和恩格斯所说的“无产阶级专政”和布尔什维克意义的苏维埃专政是毫无共同之处的。苏维埃专政根本不是俄国整个无产阶级的统治，而仅仅是无产阶级政党的少数或者是某些领导人的集团的专制统治。

## 马克思、列宁和巴枯宁

卡尔·考茨基反对布尔什维克的恐怖，列宁完全误解了他的动机

---

[1] 马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第375页。——译者

[2] 同上书，第376页。——译者



而写了一本名叫《无产阶级专政和叛徒考茨基》的小册子。说考茨基是向德国资产阶级暗送秋波，是懦怯的叛徒行径。列宁较之考茨基对黑格尔——马克思的社会观了解得更加深透，对社会与国家区分得更加清楚，然而他(其他的俄国布尔什维克的理论家们也是如此)对马克思的严格按规律进行的发展次序的思想缺乏理解。布尔什维克的领袖们认为，可以用武力推行共产主义的理想，亦即将共产主义栽种于这样一种经济制度之中：它是最不发达的欧洲经济制度之一。基本上还建筑在原始农业的基础之上，跟大革命开始时的法国一样。而马克思教导说：“无论哪一个社会形态，在它们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，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。”<sup>[1]</sup>按照马克思的学说，经济理想只能在发展为其创造的必要的先决条件之内实现。

在马克思那里，历史必然性的概念，同时还有经济发展成熟的概念有着最大的作用，而布尔什维克的理论家们，如他们的著作所表明的那样，基本上都是唯意志论者。他们虽则对可能性也加以估量，然而在他们看来，决定实现经济转变可能性的与其说是历史上现有的经济发展，还远远不如说是表面政治状况的有利与否和人民情绪如何。马克思主义的基本思想(社会主义理想的实现取决于一定发展阶段的条件)为冲动的革命热情所取代，布尔什维克虽则在表面上信仰马克思，也部分地认识到，他们这样做是对马克思发展观中经济基本思想的否定，然而他们却把马克思所说的“经济成熟”篡改为“人民心理的成熟”。比如卡尔·拉迪克在《社会主义在向着现实发展》一书(由德奥共产党在维也纳出版)中曾这样解释道：“社会主义抑或共产主义经济方式只有在资本主义业已占有了全部的经济方式，并且达到了高度发展阶段的国

---

[1] 马克思：《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第83页。——译者

家里才能得以实现。这一观点并不是不可更改的马克思学说，并不是一种发展社会主义的纯‘机械的观点’。这种机械观点把社会主义变成‘机械的算式’”。

在拉迪克看来，从资本主义向社会主义抑或共产主义经济方式的发展并不是首先发生在资本主义最发达的国家。他认为心理上的先决条件较之经济前提更为重要。

他断然主张，“资本主义向社会主义的过渡只有在以下的情况下才能发生：资本主义社会给人民带来的苦难使人民要打破生活的平静步伐，并要起来与资本主义的统治进行斗争；群众对资本主义社会所创造的关系再也无法忍受下去了。”

请看，马克思的经济发展理论就这样轻巧地为一种心理学的理论所代替了。决定向社会主义过渡的不是经济发展的成熟程度，而是群众的不满、是民心。拉迪克的全部论点表明，他对马克思的发展思想没有理解；不仅如此，他把一场革命的社会主义起义的心理原因问题和一场社会主义经济革命的经济实现的可能性问题混淆在一起了。当然，要是人民群众起义并提出革命的经济要求，那对现存的经济状况一定要有某种不满。然而，在什么样的情况下这种不满，这种革命经济要求的提出也能导致一场社会主义经济革命的实现呢？

布尔什维克的经济学家们眼睛只盯着空想的目标，他们一开始就是在一定的角度之下来看待马克思的言论，并在其中干脆插进了自己的观点。试举二个简短的例子来加以说明：

马克思在《雾月十八日》中曾谈到1848—1852年的法国革命的进程：

“它在有条不紊地完成自己的事业。1851年12月2日以前，它已经完成了它的前一半预备工作，现在它在完成另一半。它先使议会权力臻于完备，为的是能够推翻这个权力。现在，当它已达到这一步时，它就来使行政权力臻于完备，使它表现为最纯粹的形式，使它孤立，使它成为和自己对立的唯一的对象，以便集中自己的一切破坏力量

来反对这个权力。”<sup>[1]</sup>

马克思的这些话是针对当时情况而言的，这并不是说，将来的一切革命都是按照同样的程式进行。而列宁则干脆认为这些话证实了他以下的断言：马克思认为任何一种无产阶级的革命都要首先打碎国家及其议会体系和行政机构。列宁在我们业已提到过的《国家与革命》中针对这一点曾写了以下的感想：

“马克思主义在这一段精彩的论述里比在《共产党宣言》中向前迈进了一大步。在那里，国家问题还提得非常抽象，还只有最一般的概念和表述。在这里，问题已经提得具体了，还做出了非常确切、肯定、实际而具体的结论：过去一切革命使国家机器更加完备，但是这个机器是必须打碎，必须摧毁的。

这个结论是马克思主义国家学说中主要的基本的东西。正是这个基本的东西，不仅被现在占统治地位的正式的社会民主党完全忘记了，而且被第二国际最著名的理论家卡·考茨基公然歪曲了(这点我们在下面就会看到)。”<sup>[2]</sup>

从引证的马克思话的前后文来看，马克思在这里实际上要说的是：法国 1848—1851 年革命的发展导致议会权力的扩大，1851 年 12 月 2 日政变的结果使这种权力又落在拿破仑之手，他对议会的胜利同时也是行政权对立法权的胜利。然而，即使这种变换也是不能长久的，革命继续向前发展，它将集中“所有的破坏力量”反对拿破仑的行政权力，并同时打碎压迫工人阶级的整个国家机器。

众所周知，情况与预期的相反，1848—1851 年革命之后在法国建立的是第二个帝国。所以人们可以责备马克思(如果他愿意的话)，他对革命以后的进程估计错了。然而他的话并没有给列宁的解释提供丝毫的理由。列宁在《国家与革命》中同样还引证《共产党宣言》1872 年版

---

[1] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 691 页。——译者

[2] 列宁：《国家与革命》《列宁选集》第 3 卷(上)第 194 页。——译者

的前言：

“由于最近二十五年来大工业已有很大发展而工人阶级的政党组织也跟着发展起来，由于首先有了二月革命的实际经验而后来尤其是有了无产阶级第一次掌握政权达二月之久的巴黎公社的实际经验，所以这个纲领现在有些地方已经过时了。特别是公社已经证明：‘工人阶级不能简单地掌握现成的国家机器，并运用它来达到自己的目的’。”<sup>[1]</sup>

正如在前面所谈过的一样，这段话是为了反对《共产党宣言》原先说的那种观点：无产阶级在革命之后就可以握取整个的国家权力，然后从这一中心地位出发变资本主义经济制度为一新的经济制度。按照马克思和恩格斯新的、特别是以巴黎公社经验为基础的观点，这种转变只能逐步过渡，并且为此也无需完全改组国家机器。

列宁陷于他的国家砸碎论而不能自拔，竟然从上面引证的对宣言的老版本修改处得出这样的结论：

“马克思的意思是说工人阶级应当打碎、摧毁‘现成的国家机器’，而不只是简单地夺取这个机器。”<sup>[2]</sup>

这完全是一种篡改，马克思在《法兰西内战》的有关章节中没有一处提出无产阶级在胜利之后首先要打碎国家旧的行政机构并由苏维埃专政来代替这样的要求。他在那里只是赞扬巴黎公社通过合法的行政职能手段来剥夺一个企求凌驾于社会之上的政权，由此试图“铲除旧政府权力的纯粹压迫机关”，换句话说，就是要炸毁旧政府的权力，代之以人民政府。马克思认为人民政府最重要的说明其性质的举动乃是实行普选，用选举出来的干部取代旧的官吏，以民兵代替常备军，取消巴黎警察当局迄今为止的政治职权，并将其置于市政当局的监督之下，没收教会财产，学校免费向人民开放。毋庸置疑，这些措施对旧政府制度的一切都进行了强烈的干预，这对当时被战争破坏得百孔千疮的国家是

---

[1] 马克思恩格斯：《共产党宣言》1872年德文版前言，《马克思恩格斯选集》第1卷，第229页。——译者

[2] 列宁：《国家与革命》，《列宁选集》第3卷，第202页。——译者

否有益，是否可行可能还有争论，然而无论如何不是什么苏维埃政权。

布尔什维克的理论，或更确切地说列宁主义，无非是巴枯宁主义的借尸还魂，并且又回复到米歇尔·巴枯宁的某些教义里去了。巴枯宁也反对任何国家权威并要求：在革命取得胜利之后要立即打碎国家，即粉碎全部的国家机器。比如由他起草的国际兄弟革命组织纲领的第三条是这样写的：

“为了进行一场彻底的革命，就要对等级和物质大张挞伐，消灭财产和国家，——这样我们就无需消灭人，无需有一个不可缺少的、无可避免的倒退过程，这种倒退从来没有停顿过，也不会停顿，也无需在任何社会中都要搞一场腥风血雨。为了取得正义，为了人对人要富有人情味，就要对等级和物质进行无情的斗争；一定要消灭一切，首先是财产及其无可避免的伴随者——国家。这便是革命的秘密。”

第五条是这样写的：

“所谓革命就是要煽起今天人们所说的恶劣的热情，消灭人们所称之为公众秩序的东西。无政府状态，我们并不怕，我们要将其召唤出来，并坚信：从这种无政府状态中，亦即从被解放了人民生活的义无反顾的行动中产生出自由、平等、正义、新秩序，还有那反对反动派的革命力量。”（参看《卡尔·马克思还是巴枯宁，民主还是专政？》，给社会主义国际所作的关于米歇尔·巴枯宁的报告，由威廉·布洛赫发表，并附有导言和解释。）

不光是列宁关于打碎国家的理论来自巴枯宁的革命纲领，由革命的无产阶级所选举出来的专政委员会（苏维埃）和执行机关来代替国家政府，这也是巴枯宁的基本要求。按照他的愿望，领导公社的应是由革命者选举出来的代表所组成的公社委员会；其成员被赋予“有义务的全权”，始终负有义务，可以随时罢免。公社委员会又从其核心部分再选出“执行委员会”，并和其他地区的公社委员会建立联系，以便建立起一个起义联合组织，公社和行省的联盟，并建立起革命的“有武装的政权”，亦即高级行省苏维埃和国家苏维埃。

马克思对这种消灭国家和无产阶级统治组织的学说抱什么态度呢？

在由马克思和恩格斯所撰写的 1873 年 3 月国际总部的秘密通知“所谓国际内部的分裂”中写道：

“无政府状态——这就是他们的只从各种社会主义体系中剽窃了一些标签的导师巴枯宁的战马。所有社会主义者都把无政府状态理解为：在无产阶级运动的目的——消灭阶级——达到以后，为了保持为数极少的剥削者对由生产者组成的社会绝大多数的压迫而存在的国家政权就会消失，而政府职能就会变成简单的管理职能。同盟则本末倒置，它宣布在无产阶级队伍中实行无政府状态，是摧毁集中在剥削者手中的强大的社会力量和政治力量的最可靠的手段。它以此为借口，竟要求国际在旧世界正力图置国际于死地的时候，用无政府状态来代替自己的组织。”<sup>[1]</sup>

在所提的通告<sup>[2]</sup>中，马克思反对巴枯宁关于建立代表组织以作为消灭国家权威的无政府的机关：

“可见，在这个由街垒—讲坛组成的无政府主义的组织中，首先有一个公社委员会，然后有各个执行委员会，这些委员会不管执行什么任务，肯定都要借助某种权力并且依靠社会强制力量；接着又有一个完整的联邦议会，其主要任务应当是组织这种社会强制力量。这个议会同公社委员会一样，应当把执行权力交给一个或几个委员会，这些委员会仅仅由于这一个事实便具有权威的性质，这种权威性质在斗争过程中要愈来愈加强。这样一来，‘权威主义国家’的一切因素又会逐渐恢复；而我们就是把这个机器称为‘自下而上地组织起来的革命公社’，那也没有多大意义。名称不能改变事实；自下而上的组织在任何资产阶级共和国中都存在，而限权代表委托书则早在中世纪就已经为人所知

---

[1] 马克思恩格斯：《所谓国际内部的分裂》，《马克思恩格斯全集》第 18 卷，第 53 页。——译者

[2] 该段语录不载于《所谓国际内部的分裂》这一国际工人协会总委员会内部通告中，而是《社会主义民主同盟和国际工人协会》这篇由马克思和恩格斯合写的文章中。——译者

了。而且巴枯宁本人也承认这一点，他(在第8条中)把自己的组织称为‘新的革命国家’。”<sup>[1]</sup>

如果说马克思的这一批评不是直接针对1873年还不为人所知的布尔什维克的国家观和苏维埃组织的话，那末它还是击中了作为巴枯宁主义组织计划的这种国家观。布尔什维克主义的理论家们要代替真正马克思主义的企求表明，今天在马克思主义的旗号下有多少不同的观点。

## 国家否定和国家社会主义

现代庸俗马克思主义的理论家们既没有注意到马克思业已收回对《共产党宣言》第二部分有关消除国家政权的论述，也没有注意到对哥达纲领草案的批判，而是把半无政府主义的国家虚无主义理论化了。资本主义经济被说成是已成熟到转变为社会主义生产的地步，资本主义国家被宣布为早已被蛀空的百孔千疮的形体。一旦无产阶级成功地夺取了政权，那资本主义经济制度的丧钟就要敲响：在其崩溃的废墟上将不可避免地兴起一个摆脱了国家的社会主义社会。毫不奇怪，当1914年世界大战爆发之际，在德国社会民主党内人们常常认为，资本主义世界的末日到了，在几个月之内就会出现混乱的总崩溃的景象，从中就可直接产生出社会主义。

假如(在欧洲文明国家由于发生了世界大战或一场无产阶级革命的结果)资本主义就要消亡，还要通过某些改革来缓和其阶级性质，那这对无产阶级到底有什么意义呢？这只会加强其苟延残喘的力量，延缓其自然腐朽的过程。国家是工人最凶恶的敌人；正如在战争中切断被围困之敌的粮秣(粮秣延缓其失败)一样，既不能通过预算和税收来给国

---

[1] 马克思恩格斯：《社会主义民主同盟和国际工人协会》，《马克思恩格斯全集》第18卷，第384页。——译者

家提供生存的手段，也不可以通过重大的改革来延长国家的生命。

我们来看一下社会主义的杂志和报纸、以及党的记录，那么我们就发现，在最近几十年就是这样振振有词地争辩着。卡尔·考茨基在一篇关于1907—1908年度预算的文章中对这种说理的方式可以说是发挥得淋漓尽致(《新时代》，第49期)：

“关于预算问题借以出发的原则乃是我们对国家的看法。我们认为国家是阶级统治的机关，政府是统治阶级的工具。我们和那些国家社会主义者不同，他们将国家看成是超阶级的、中立的政权，而我们对国家的看法则和无政府主义者不谋而合。不过后者的结论是：要和国家保持距离，不和国家发生任何联系；而我们说，这是不可能的。我们还认为，用一种非政治的活动将国家取消，这同样是不可能的。我们的任务恰恰就是要夺取国家政权，将它从一个有产阶级的机关变为一个无产阶级的机关，从一个压迫机关变为一个解放的机关。

我们对国家预算的态度就是从这些原则出发的。国家就是一个碉堡，我们要夺取它，在敌人占领期间我们不能将粮秣送上门来。我们要大力发动居民群众，向这个碉堡发起攻击，所以我们一定避免做这样的事：使守敌相信，他们现在的占领最终会有好的结果。

出于上述的两种理由，我们对现存政府的预算一律采取拒绝的态度。”

这种推理不能不说是合乎逻辑的——也许它的前提是正确的：首先他认为，对于资本主义的生产转变为社会主义生产来说，经济的发展业已成熟；第二，这种转变不是通过资本主义经济制度内部渐变的途径来进行的，而是无产阶级通过革命，夺取国家政权，然后凭借国家政权的力量强制推行新的经济方式；第三，国家发展的过程业已结束，亦即随着一个新的社会制度的出现也不会从中产生一个新的国家。如果说这些前提都不对，那么考茨基的整个论点都站不住脚了。然而只有极少数的人才会想起对这些前提进行研究，这些前提直接被人当作固定的教条接受了下来——也就是说，人们是用打磨坏了的眼镜把今天的国家看



成是业已濒于灭亡的统治机关。

一旦涉及到社会民主党国会党团是否要对某些社会政治法律，或是将私人经济企业收归国有，亦即“国家社会主义的规划”投票赞成的问题时，这些论点便被搬了出来。一方面认为，这些措施符合工人阶级的利益，同时有助于国家向所谓人民国家的发展；而另一方面却一直宣称，无论如何也不能使国家的权力手段、影响、威望增加。因为任何国家都是一种阶级统治的机关；工人阶级绝对不能做推迟其破产的事，即使所建议的措施也许首先对一部分工人有利。所以，即便是本身有利的消除自由竞争的混乱状态的国有化，还是等到工人通过即将到来的革命掌握国家政权以后再实行的好。将更大的经济和政治权限托付给其本性与工人阶级相敌对的国家，这无非是表明为，提供了反对工人阶级的新武器。在大多数情况下这种马克思主义的论述是奏效的，提案被驳回。

1876年在哥达通过的有关私人铁路收归国有的决议提供了一个有趣的例子。决议说：

“根据社会民主党的纲领，会议宣布：将私人铁路收归国有，因为后者造成一种不合理的垄断，会使得铁路企业主更加肆无忌惮地剥削群众。

另一方面会议相信，德意志帝国政府如果占有了铁路，它就会竭尽全力促进这个阶级和军事国家的利益，并将这种占有转为非生产性的目的，而使得这个政府在敌视人民的意义上取得新的优势。帝国铁路计划的实施将使得那些交易所的投机家们大发国民之财。出于这些理由本会议对于这一计划不能予以苟同。”

以同样的根据人们反对对消防的国有化和1884年制定的国家垄断规划。在1884年10月28日社会民主党团的选举号召中关于国有化计划的部分写道：

“在我们原则的指引下，我们在议会中一直为促进人民的利益而竭尽全力。我们是国家统治制度的原则反对者，所以我们定要拒绝予以

使其生存下去和强化它的手段，我们是这样做的：投票反对任何新的税收，投票反对烟草的垄断，投票反对任何的总预算。”

关于德国社会民主党和国家社会主义关系的辩论也是在同样的精神之下进行的。这次辩论是在格奥尔格·封·福尔马尔在《蓝色评论》上发表了一篇文章之后，在德国党刊上展开的。考茨基作为首席理论家在对福尔马尔文章的批判中，将社会主义分为国家社会主义和无产阶级社会主义。他认为，前者要的是由一个强大的国家政权推行的经济企业和职能的国有化，其基础是资本主义社会，与劳动者阶级不相干。对于这样一种由资本主义国家推行的国有化，社会民主党永远不会同意，而只是赞成这样的国家垄断：它是由一个服务于无产阶级的政权推行的，其目的是要消灭资本主义的生产。（《新时代》第5年度，第2卷，第709页）

当然，在此之后考茨基像往常一样又对他的解释作了某种限制。他补充说，凡是在这样的地方，就是工人阶级在国家中的影响已经大到这样的地步，以致不必担心政府要利用经济势力的扩大来加倍地压迫居民，同时有关的工业部门已经变成为私人垄断，那么那里的社会民主党也可以投票赞成国家垄断。由此可见，决定国有化的并非是国家的性质是资本主义的还是社会主义的，而是取决于在实行国有化的时候，国家政权在多大程度上受到工人阶级政治代表的制约，这一自白又完全推翻了先前提出的原则。

李卜克内西在作的题为《国家社会主义和革命的社会民主党》的报告中更为坚定地奉行那种古老的敌视国家的逻辑。他说道：

“今天所说的国家社会主义就是走向极端的国有化，各个工业部门的国有化，铁路的绝大部分已经实现了国有化，烟草工业已开始试行国有化。人们正打算一个企业一个企业地逐步实现国有化。这就是以国家来取代私人雇主，使资本主义企业得以延续下去，只是调换了一下剥削者。以国家来代替私人资本家……假如今天的国家也国家化，那国家依然是现在这个样子。国家以雇主的身份来取代私人，而工人从中

一无所获，而国家可加强了它的威力，加强了它的统治力……”

在报告的结束时他还说道：

“资本主义越是接近于灭亡，越是分崩离析，资产阶级社会就越是认识到：它无法长久地使自己免受社会主义思想的冲击；因而我们也就越是接近于这样的时刻：煞有介事地宣布实行国家社会主义。资产阶级社会会大喊大叫：‘瞧，这就是社会主义民主，这就是国家社会主义！’它想以此来瓦解社会民主党的最后的斗争。”

有鉴于此，党代表大会也宣布反对国有化，因为社会民主党和国家社会主义是“水火不相容的”。

然而这一决议并没有坚持多久，1898—1899年社会民主党的国会党团就已为一种尽可能完美的国家垄断而奋斗。1900年倍倍尔，于埃和十个柏林国民大会要求煤矿国有，而没有提出特别的条件。甚至考茨基也认为现在进行这样的国有化是适当的，假如在矿山企业中实行八小时工作制，使煤矿的卫生条件更好一些，并规定最低工资和最高价格的话。再也不谈什么原则上反对任何资本主义国家的国有化了，再也不谈这样的要求了：工人阶级至少要取得能反对国家滥用经济力量的政治影响。1910年议决硝石矿法案，1912—1914年议决石油和贸易垄断法时，社会民主党内很多人都是赞成的。面对经济发展的经验和事实，那种老一套的否定理论再也维持不下去了。世界大战的经验事实更是影响深远，它在德国和奥地利的社会民主党内使人认识到国家对工人阶级进一步发展的意义，对整个文化发展的意义。而这些观点要是在十年前就受到极其尖锐地驳斥。卡尔·伦纳，现在的奥地利国家总理，奥地利社会民主党的最有威望的理论家，在《马克思主义，战争和国际》一书中(1917年在斯图加特出版)曾直言不讳地说道：“国家是社会主义的杠杆”。他向那些自称为马克思门徒的人所提出的最重要的任务乃是：将散见于其著作中的马克思国家学说的片断联系起来加以研究。“对缺少的中间环节加以补充，通过自己的研究使其成为一个完整的体系，以为我们建立起一个马克思主义的国家学说和法的学说”。

1918年十一月革命之后，德国社会民主党并没有按照这样的原则行事：不许加强国家的权威和实力，因为任何国家，即便是民主国家也都是阶级统治的机关，而是将被战争破坏得百孔千疮的国家机器接受下来，不是摧毁它，而是尽可能地保持其职能。如有可能，使其成为社会主义的杠杆。

尽管如此，那种原有的对国家的仇视并没有完全消失。在某些工人团体中任何国家还是被视为敌对的机关，是传统的敌人，国家的力量必须摧毁。所以在任何情况下都不能为了加强它而运送“粮秣”。然而，庸俗马克思主义的国家否定论将国家看成是一种发展因素的观点越来越占上风。黑格尔的门徒费迪南特·拉萨尔曾在《工人纲领》一书中用以下的话对这一观点加以概括：“国家的目的不是保护个人的人身自由和财产，按照资产阶级的观念，个人是带着这样的目的所谓已经进入了国家；相反，国家的目的是通过这种联合将个人安排于某一等级，使单个人达到作为单个人永远也达不到的阶段；使他们能够受到一定程度的教育，取得一定的权力和自由，这一切他们作为单个人是无法取得的。”

## 第十三章

# 民族、社会和国家

民族的概念——民族的形成——民族是品性和语言共同体——  
民族共同体和宗教共同体——民族感和阶级划分——民族和国家的  
相互关系——民族国家——民族和民族特性的问题——马克思所理  
解的民族性原则和政治进步

### 民族的概念

先前的社会学正如本书第一卷所讲的那样，把社会看成是单纯的个体联合，所以个体和社会的关系便构成了它的研究对象，虽则偶尔也提起其他的集体，如家庭、国家、民族、人民、等级、阶级、宗教团体等等；然而有的(比如国家和民族)干脆与社会等量齐观，有的则被看成是社会的组成部分，所以不加进一步的区分便把这些集体一律包括在社会这个集体概念之中。这种观点认为，所说的市民社会较之国家、部落、等级等来说只是包括了更大的人的集合体。市民社会和其“下层社会”之间真正本质的区别并没有得到承认。由此可见，市民社会原

本不过是将为数众多的相互套在一起抑或叠摞在一起的小社会总其成为一个更大的集合体——如同国家包括有行省、专区和县等等一样。

只要稍加思考便可看出，至今流传甚广的这个观点是完全站不住脚的，像宗教团体或教会(不管是天主教会、路德教、加尔文教派还是某一种教会)到底在多大程度上是市民社会的部分呢，又是在多大程度上两者的界限、目的、生活形式和作用范围重叠在一起呢？像天主教，它一方面只包括国家、民族……的某些部分，另一方面它又超越了市民社会的界限，因为处于市民社会之外的某些人群也属于天主教会。像被天主教传教士所教化的美洲、非洲或大洋洲岛屿上的自然民族就是如此。甚至某家族集团一部分属于市民社会，另一部分则处于这个社会之外，比如某一个大洋洲或非洲的部族，一个大的家族联盟或族的部分已和白人生活在一起，取得了白人的教育，参加了白人的经济活动，而另一部分则依然过着狩猎和游牧生活。

马克思认为，民族、人民、教会、家庭所有这些形体都还不是“社会”，而是(像国家一样)从社会发展的过程中产生出来的共同体，是生活共同体的集合体，它们相互之间有极大的不同，立足于不同的基础之上，比如古老的家族联盟和氏族公社就是建立在共同的血亲(血缘关系)基础之上；古老的区域公社，比如马尔克公社则是建立在共同占有某一地区的基础之上；职业共同体是共操同一种职业的结果，阶级则是建立在社会生产机器内部具有相同地位的基础之上等等。

一种什么样的共同体才是民族呢？马克思和恩格斯在前期著作中，把民族理解为一个国家地区的居民，这种说法当时在德国很是流行，在英国和法国至今大都这样理解。所以说，民族一词也只是国家人民(国家成员的全体)<sup>[1]</sup>的别称，比如说，他是“英吉利族”，在英国的意思无非是说他是英国的国家成员。在恩格斯的科学著作中有时是

---

[1] 在莫赞的法文字典中对民族是这样解释的：“生于或归化于一个国家，并在同一个政府的治理之下的所有人的总和。”——作者

这样进行区分的：当说到有关的民众在政府的领导之下组成一个政治机体之时，就主要用国家一词，而当强调国家人民的内在联系和某些生活状况与品质的共同性时，就大都使用民族一词。不过这种区分并非总被严格加以遵守的，不管怎样，国家和民族两个词都被理解为相当的居民集合体，在使用时所要区别的只是这一集合体的某些特点。

在十八世纪上半叶德国的政治文献中，民族一词也是(根据英法的语言用法)上述的那种概念(去年报刊对民族自决权的讨论为此提供了足够的证明)，甚至直到今天，在德国还常常谈到瑞士民族，比利时民族，爱尔萨斯——洛林民族等等，殊不知瑞士的居民是由各种民族组成的，在比利时主要居住着佛拉芒人和瓦隆人两个民族，而爱尔萨斯——洛林的居民群众“民族性”则属于德意志民族。

马克思在其早期著作中也是按照当时的政治习惯将“民族”一词和国家与国家人民混在一起使用。所以他将民族性理解为一个国家人民的一般特征，将民族性格理解为国家居民的全部特点，比如他在《神圣家族》中，就反对布鲁诺·鲍威尔对法兰西民族性在法国大革命中的“完全自私主义”的批评：

“民族的利己主义是和封建等级的利己主义相对立的普遍国家秩序的自发的利己主义。最高的存在就是最大限度地确认普遍国家秩序，因而也就是最大限度地确认民族。但是最高的存在必须抑制民族的利己主义，即抑制普遍国家秩序的利己主义！”<sup>[1]</sup>

不过也只有在马克思青年时代的早期著作中才有这样的说法；早在1848—1849年间的《新莱茵报》中，他对民族的定义又有了另外的表述，这时民族被理解为在一定的“自然基础”上(地区、土质、气候、种族亲缘)从历史的社会发展的过程中形成的群体，有着相同的历史传统，相同的语言(尽管可能有方言的差别)，有着相类似的一般性格特征。无论是马克思还是恩格斯，他们在《新莱茵报》上所发表的文章

---

[1] 马克思：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，第153页。——译者

中都没对民族进行某种科学的研究，并在此基础上对民族下一个一般的定义，然而从他们对泛斯拉夫主义图谋的批判中，对新民族的形成和其努力的论述中明确的显示出，他们将民族看成是以一定的形成过程中产生的、由其他民族形体以某些品性加以陶冶的历史的民族同化的产物。

马克思在为反对阿诺尔德·龙格的波兰崇拜而于 1848 年 9 月 2 日所写的文章中，曾对法兰西民族的形成作了简短的描述，这段文字很能说明上述的观点：

“中世纪的南方法兰西民族和北方法兰西民族，不比现在的波兰民族和俄罗斯民族有更多的亲属关系。南方法兰西民族——Vulgo〔即一般所谈的〕普罗温斯民族——在中世纪时代不仅完成了‘宝贵的发展’，甚至还走在欧洲发展的前面。它在新时代的一切民族中第一个创造了标准语言。它的诗当时对拉丁语系各民族甚至对德国人和英国人都是望尘莫及的范例。在创造封建骑士精神方面，它可与卡斯提尔人、北方法兰西人和英格兰诺曼人相匹敌；在工商业方面，它丝毫不逊于意大利人。它不仅‘辉煌地’发展了‘中世纪生活的一个阶段’，甚至使古希腊文明在中世纪末期回光返照。因此，南方法兰西民族‘在欧洲各民族的大家庭中’不仅‘有’很大的‘功绩’，而且简直有无限的‘功绩’。可是它终于像波兰一样，起初被北方法兰西和英国瓜分，后来又被北方法兰西人全部征服了。从阿尔比教派战争起到路易十一止，北方法兰西人对南方法兰西人进行了连绵不断的奴役战争，结果把全国征服了，但是北方法兰西人在文化程度上低于其南方的邻人，犹如俄国人低于波兰人一样。‘专制主义’（路易十一）‘妨碍了’南方法兰西‘小贵族共和国’（在它的繁荣时期，这个称号是完全正确的）‘实现它本身的内在的消灭’，而这种消灭，借助于城市市民阶层的发展，无论如何是有可能实现的，正像波兰小贵族共和国借助于 1791 年的宪法来实现它的消灭一样。

南方法兰西人同自己的压迫者斗争了好几个世纪。但是历史的发展是铁面无情的。经过 300 年的斗争，普罗温斯人的优美的语言沦落



到了地方方言的地步，他们本身也成了法兰西人。北方法兰西的专制主义，在南方法兰西身上压了 300 年，只是在 300 年后，北方法兰西人消灭了南方法兰西民族独立的最后一点残余，才补偿了自己的压迫。制宪议会把那些独立的省划分为几个部分，国民公会的铁拳破天荒第一次把南方法兰西的居民变成法兰西人，并为了补偿他们已经丧失的民族特性，给予他们以民主。” [1]

由此可见，马克思认为，法兰西民族是一个从一定的同化过程所形成的历史的命运和文化的共同体。恩格斯于 1852 年 4 月 22 日在《纽约每日论坛报》所发表的一篇文章中，对民族的形成也有类似的说法，文中是这样来描述易北河以东的斯拉夫人受到德意志人的同化的：

“过去一千年的历史应该已经告诉他们，这样开倒车是不行的；虽然易北河和萨利河以东的全部领土确曾一度被斯拉夫血统的民族所占据，但这个事实只能证明德意志族征服、并吞和同化它的古老的东方邻人的历史趋势以及它的肉体的和精神的能力；这个事实还证明，德意志人并吞其他民族的趋势过去一向是，现在也还是西欧文明传播到东欧的最有力的方法之一；只有当德意志化的过程进行到那些能够作为独立民族生存的团结一致的大民族(匈牙利人是这种民族，在某种程度上波兰人也是这种民族)的边界时，这种趋势才会停止；因此，这些垂死的民族的自然而不可避免的命运，就是让它们的强邻完成这种瓦解和并吞它们的过程。” [2]

## 民族的形成

在马克思和恩格斯的著作中，找不到对民族发展过程的深入的论

---

[1] 恩格斯：《法兰克福关于波兰的辩论》，《马克思恩格斯全集》第 5 卷，第 420 页。——译者

[2] 恩格斯：《德国的革命和反革命》，《马克思恩格斯全集》第 8 卷，第 86 页。——译者

述，也没有由此引申出民族和民族性的定义，他们对所谓民族和民族性问题的见解，是偶尔发表于论述那个时代所兴起的民族潮流的文章中，特别是反对泛斯拉夫主义和与民族原则作对的拿破仑政策的论战文章中。相反，奥地利马克思主义学派的一个年轻的理论家奥托·鲍威尔却试图运用马克思和恩格斯的思想，确切地制定一个马克思关于民族的概念，同时还以德意志民族的发展为例，来说明民族的形成。他的书名为《民族问题和社会民主党》（由马克斯·阿德勒和鲁道夫·希法亭所出版的《马克思研究》第二卷，1907年出版于维也纳）。鲍威尔虽则对黑格尔的社会和国家学说不甚明了，在该书第一卷中的第八章和第十章里基本上接受了康德——施达姆勒的社会学说，所以也把国家看成是“社会形成中的一个”；然而在他对民族的历史政治特性的描述中，却完全遵循了马克思的思想，甚至可以将他在这里的有关论述直接看成是对马克思所没有表述的地方的补充。

鲍威尔认为，形成民族的基础乃是某种“自然共同体”，在一定的地理生活区域内部的血亲和血统的共同体，在相类似的生活条件和遭遇情况下，从这种共同体中逐渐发展成为一种命运和文化共同体。他说，欧洲的日耳曼族就是立足于共同的血统和传统的统一的纽带之上，随着定居的农业的逐渐出现，区域的分隔和特殊的生活文化形式的形成，在日耳曼族的内部逐渐形成某种部落文明和部落特征，相邻的没有山河相隔的部落或部落的一部分处于相同的文明影响下，并往往遭受相同的命运，通过相互交往和联系使得这些部落越来越相似，这样就出现了相同的部落特性。

第33页上写道：

“在不断交往的过程中，形成了共同的语言，不断相互通婚的结果造成了血亲共同体；迁居于同一地区，向共同的敌人进行斗争，相同的命运形成了相类似的性格，不断的交往使得有血缘关系和居住在一起的居民的经验得以交流，这对一种统一的部落文化的形成发生着越来越大的影响。维系所有日耳曼人的纽带——越来越松弛，而作为有着共同

血统、共同风俗的居民共同体的部落和相邻部落的区别却越来越显著，日耳曼人变成了阿雷曼人、法兰克人、巴伐利亚人、萨克森人、哥特人和汪达尔人。”

在这一发展过程中，不同的阶层先后成为正在变化形成的德国文化的担当者，所以在这些阶层之中，民族特性意识的发展也是极其不同的。在古老的日耳曼军事制度被封建制度摧毁、保卫国家的任务落在过着骑士生活的人及其扈从肩上之后，而农民只在狭小的土地上耕种和进行劳役，于是骑士阶层便首先成了德意志风习和文化的担当者。农民在自己土地上经营，与外界隔绝，他们所认识的大多只是他们的邻里，他仅和邻人混在一起，相互交往。就这样，几乎在任何一个小的区域内形成了一个特殊的农民人种，一种特殊的类型，在这与世隔绝的状态中形成了特殊的地方习惯和风俗，特殊的方言，甚至或多或少会出现强烈的地方性对立。

与此相反的是，骑士阶层却组成了国家的军队，一旦国君召唤臣属出征的时候，他们便从全国各地集中到一起。在古代，夏季国防会议，后来是国会使得骑士中的大部分彼此关系密切起来。甚至大藩臣的臣属会议也把大区的骑士召集在大的府邸(大都在教会节日之时)。此外，城堡和城堡之间，邻里和邻里之间经常互相交往。

骑士阶层就是从这种方式中慢慢形成了一种特殊的精神文化。赋诗和更为文雅的艺术开始时大都只在寺院和主教教廷中得到提倡；骑士的创作很快便占有越来越高的地位，骑士歌手从一个城堡串到另一个城堡，从一个宫廷串到另一个宫廷，骑士的英雄颂歌，宫廷的叙事诗便应运而生；这种交往又促进了语言的某种统一，不过德国骑士还从来没有建树一种在所有的骑士城堡都说、都懂得的完全统一的宫廷语言，但是密切的交往使得各地的骑士相互接近，而农民方言的差别却越来越大。此外，在骑士的交往中逐渐形成一种统一的德意志的“骑士风俗礼仪”，虽说在十字军时代受到法国习俗的影响，然而很快具有一种特殊的民族品格。这种骑士生活形式的形成又唤起了人们与异邦风习完全

两样的意识和与自己德国的骑士阶层团结一致的意识——骑士通常的一种民族意识，在瓦尔德·封·德里·弗格尔外德那首著名的诗歌中就表现了这种意识：

“眼见的地方何其多，  
乐土世上何处找，  
我会感到心痛楚，  
如说异域风俗好，  
而今讲句真心话，  
德国的礼仪最高超。”

这所谓的民族文化起初还完全是一种“阶级文化”，农民并没有份儿。

奥托·鲍威尔在该书的第 50 页中写道：

“人们把宫廷的仪态和乡下人的举止早已区分开来，农民对骑士的文化是没有份儿的。在统治阶级眼中，农民粗鲁无知，成了嘲笑的对象。宫廷诗人嘲笑农民，笑话那些不甘心容克地主追逐乡下美人的‘乡下佬’。这样在骑士和农民之间就形成了一种文化的鸿沟。统一民族的东西，农民没份儿，宫廷语言统一了骑士，而农民的方言差别却越来越大。宫廷的礼仪像一条纽带将骑士阶层联结了起来，而乡下的风俗却易地而异；骑士阶级创立了统一的采邑法，而流行于农村的习惯法却愈益五花八门。这样德国的农民当时就根本没有形成为民族，他们只是民族的臣下。只有文化的共同体才是民族得以存在的凭借，而它只限于统治阶级，那些养育他们的广大群众却被排斥于文化共同体之外。”

随着德国城市的发展和商品生产的增长(生产产品不是为了自己的消费，而是为了出售)，随着专制王权的出现，随着陪臣的衰落，骑士军队为雇佣兵所代替，上述情况也有了变化。正在兴起的从事商业活动

的城市市民阶级迫切需要某种专门知识，于是高等城市学校便兴建起来，学生不但学习阅读和书写，还学习拉丁文。印刷艺术的发展促进了市民文学的迅速发展，上层市民阶级日益富裕的生活促使手工艺的繁荣，甚至连文艺创作也从日趋衰落的骑士城堡中转入到手工业阶层之手。当时流行着有严格格律的诗歌，在大规模的业务往来中要和不懂拉丁文的人打交道，要使更广大阶层的人能够阅读印刷品，特别是宗教方面的印刷品，这种需要使得一种统一的书面语言应运而生，文艺复兴的精神和人道主义渗透了当时的德国。

于是民族文化和所谓民族思想这时便由富裕的受过教育的城市市民阶级来承担了。不言而喻，这里说的不是整个的市民阶级，小市民的大部分依然被排除在外，农民和雇佣工人更不在此列。当时市民民族文化共同体所包括的首先是知识阶层、官员、自由职业者以及富裕的(特别是经商的)市民阶级。

火车和轮船的出现，使得交通面貌大为改观，农业也被纳入大规模的商品生产之中，工人从先前那种狭隘的地方性的境遇中解脱了出来，与这种现代资本主义发展的同时，学校教育也有所改善，工人阶层对政治生活和精神生活表现出越来越大的关心，在这种情况下，虽则资本主义经济方式有各种各样的反作用，民族文化共同体的范围还是越来越大了，工人阶级和小资产阶级在愈来愈大的程度上加入到这个共同体里。

因此，奥托·鲍威尔给民族所下的定义是：一种由命运共同体所发展起来的“品性共同体”。民族品性是一定的历史发展的结果，他在其著作的第138页中说，民族“也无非表现为民族品性，个人主义的民族性”，而个人主义的民族性“也无非是受到社会历史制约的一面”。

历史的命运慢慢地将这种品性共同体锻造在一起，与此同时也形成了民族相属性的感情，即民族感，在发展的过程中，正如所提到的那样，不同的等级和阶级先后是这种民族感的担当者。民族感起初也不过是对其所属的某一类群和相背离的另一类群的认识，——之所以有这种认识，个人大都说不出什么理由来的，所以在这种阶段可以称为刚刚

萌发的“本能的民族感”。随着民族的增加和民族内部的巩固，也就是说随着特殊的不同民族类型和相对立的性格品质的形成，那种本能的民族感扩大成为一对相似性和团结性的意识，这种意识最后摆脱个别地方性的对方(当然是在不同的程度上)而将民族的所有成员作为民族的成员包括在内，这样一来就成为真正的民族意识或者是有显著特征的民族感。民族意识觉醒者，民族特点，因为后者也是他本人特点的一面，是他本人这个类型的一部分，又因他觉得自己的气质是自然的，本身是合理的和有价值的，所以他认为他的民族的品性也是有价值的，值得发扬光大，因此，凡是符合其民族特点的东西都是合理的，是善的，凡是与其对立的就是卑贱的。

## 民族是品性和语言共同体

鲍威尔对民族所下的定义基本上符合马克思、恩格斯关于民族形成过程的观点的。虽则如此，他竟然也受到马克思主义行列中的人的非难；这一方面是因为有些人是从生物学的概念出发，将民族主要看成是建立在相同的国民成分和血统的基础上的种族共同体。有的理论家把民族共同体只理解为一种语言共同体。在后者中首先要提一下卡尔·考茨基，他在其《民族性和国际性》这一部特殊的著作中(《新时代》的增刊第一期，1908年出版于斯图加特)就反对奥托·鲍威尔的说法。

考茨基认为，任何一种社会形体都是命运共同体；任何一个社会(在这里每次表明，考茨基不像马克思那样对社会和共同体加以区分)都有着“共同的命运和传统：民族、专区、国家、行会、政党，甚至股份公司”。一个人类群体在命运和文化方面的共同性也就是一个民族和另外一个民族所区别的地方。德意志瑞士人和法兰西瑞士人，尽管民族不同，然而较之德意志瑞士人和维也纳人或荷尔施坦因人，则有一种更为紧密的命运和文化共同体将他们联系在一起。再者，即使在民族

内部也有着各种各样的文化上的差异，这种差异有时(特别是在形成了巨大的阶级差别的地方)甚至比不同民族的同行业人之间的差异来得大，“德国的农民和石勒苏益格的丹麦农民，”他说道：“较之石勒苏益格的德国农民和德国的新闻记者和柏林的艺术家，无论如何要处于更为紧密的文化共同体之中；而后者和巴黎的新闻记者与艺术家则处于较为紧密的文化共同体之中。”

考茨基所提出的责难再一次表明，一方面他对马克思社会学说的基本观念和基本区分没有理解，另一方面他也不能按照马克思的思想来进行辩证的思考。鲍威尔并不是简单地将民族理解为命运的共同体，而是一种“由命运共同体所成长起来的品性共同体。”专区、国家、职业、行会等等(再者考茨基把国家、职业、行会等说成是社会也是错的；国家、职业和行会共同体可能有，然而却没有国家、职业和行会社会)是民族同一种意义上的品性共同性，而考茨基要首先证明这一点。

但是鲍威尔所下的定义并不是说，民族在任何地方都有同样的特点，对所有的成员都有同样的内容，也就是说在全部成员中存在着相同的富有特征性的相互关系。民族的品性是发展的产物，在不同的发展阶级中它影响着不同的人民阶层、阶级、职业等，它起一种同化的作用，民族并非在任何地方都是一样的，并非一成不变、并不是在任何时代都有着同样的性格特点，其原因也就在于此。在某种时代(这在其他的历史共同体中同样是可以得到证明的)缺乏另外的发展时期中所突出的性格特点；此外，这种性格特点可能暂时影响整个民族，而在另外的时代其影响却又只限于某些阶层、阶级、等级和职业，所以民族的特点自然而然地在一个民族的不同部分集合体内部以不同的程度存在着。鲍威尔说民族是一个“从命运共同体中成长起来的品性共同体”，决不是说，一个民族的所有成员永远具有同样的性格特点，处于相同的文化水准，有相同的爱好、品质、长处、缺点等等。不言而喻，所有这些品质不仅在一个民族的各个类群和阶层内部是不同的，而且个人和个人都是不同的。然而问题还根本不在于此，而是在于，除了这些个别的不

同之处之外，是否还有某些普遍的性格品质，作为一种特殊的相背离的东西来和另外的民族共同体区别开来，这些特点是否强烈到这样的程度，一个民族的成员“感到它们是种共同的东西，将他们联系在一起的东西，而被异族成员感到是一种异邦的东西。”

如果把某些职业特点和来自同种职业的生活特点加以考察的话，那就会看出，德国和丹麦的农民，柏林和巴黎的记者较之巴伐利亚的农民和巴黎的记者具有更多的相似之处，这当然也是对的，不过问题在于，除了职业上的特点之外，是否还有将农民和记者与其民族联系在一起，并使其感到是该民族一员的品质呢？

这一问题考茨基根本没有加以考虑，他所看到的只是阶级和职业的不同抑或职业上的生活方式的不同。他虽则承认，假如整个民族处在同样的生活条件下，也许有可能形成一种民族品性，然而他又问道，今日大的民族又有哪一个生活在这种相同的生活条件下呢？至少德国人不是如此。因而考茨基认为，不可能有德国的民族品性，在他看来，这种民族品性只存在于幻想之中，他半嘲笑地质问鲍威尔说：

“像德意志这样现代民族的民族品性又该如何来确定呢？其领土包括了如此复杂的地带——既有北海、波罗的海岸，也有北德意志平原、阿尔卑斯山高地；这中间又有极其不同的地带：从具有两千年文明的风光明媚、温和宜人的莱茵河谷到落后贫穷的奥德流域！在这个民族之中，社会差异也是非常之大，在梅克伦堡和波兰地区是半封建社会，在萨克森和鲁尔河流域却是高度发达的资本主义。维也纳和柏林是百万人以上的大城市，而在其近旁却是与世隔绝的穷乡僻壤。更何况还有阶级和职业的差异。”

然而民族并不是一种虚妄的幻想，那么它到底存在于何处呢？是什么东西联系其成员呢？考茨基回答说：语言的统一，他干脆从这样的问题来阐明他的这一观点：“人的民族不是通过人们爱说的、并掌握得最好的语言的改变而改变又是通过什么呢？难道是通过性格的改变吗？”

这一问题表明，考茨基对“民族”一词的概念根本不明确；他在这



里使用的“民族”一词的意思跟英国人使用的意思差不多，他所说某人是英国民族或比利时民族就是说他从属于英国或比利时国家。通过归化取得英国籍和比利时籍，在这种意义上国籍或民族是可以转换的，从马克思和恩格斯所说的“民族”一词的意义上来看，这种归化只是一种国家属性的变更，是从一个国家共同体转移到另一个国家共同体，而不是从一个民族转变为另一个民族，民族的改变实际上先要革除以前的民族特点，适应另一个民族的特点，亦即通过“性格的转变”才能完成，光是语言的转变还是不够的，尽管语言的转变是革除以往民族意识的重要一步，一个英国人定居于德国，并且说德语，然而这不能说他就属于德意志民族了。

毋庸置疑，语言是联结一个民族成员的最强有力的手段，它具有最大的重要性，因为它给个人打开了他的民族的特别是精神文化财富的大门，并在某种程度上使个人跻身于文化共同体之列，不具备一个民族的语言知识，要参加它的文化生活那是要受到很大限制的；这一民族的思想、文学对他就不能起什么作用，然而这也并不是说，民族就只是一个语言共同体。挪威人和丹麦人说同一种语言，爱尔兰人(除了一些地区之外)和英国人，英国人和美国人，阿根廷人和西班牙人等都说同一种语言，是不是因此挪威人就属于丹麦民族了呢，爱尔兰人和美国人都属于英国民族了呢？这一点连考茨基也不得不否认，然而他认为，这还不能说明任何一个民族共同体不是语言共同体，而只是表明，有时一个语言共同体也可能包括两个(还要多，讲英语的包括美国人，澳大利亚人和其他国家的)民族。

毫无疑问，这表明语言共同体和民族并不是重叠在一起的，前者常常超出后者的范围，语言共同体并没有将它所包括的民族联结成一个民族，所以除了语言之外，在密切联结民族纽带的总体中必定还有其他的因素。再者，一个民族也可以包括不属于同一语言共同体的人民集合体。比如，只说爱尔兰文的爱尔兰人和只说英文的爱尔兰人不属于同一个语言共同体，然而他们不都同属于爱尔兰民族吗？此外，百分之

三十的瓦利斯人只懂凯尔特语，或者说英文很差，不也是属于瓦利斯民族吗？

无论如何，对于他的民族概念考茨基是无法引证马克思和恩格斯的话的，因为马克思总是把爱尔兰人(参看马克思于1869年11月为国际工人协会所起草的关于爱尔兰大赦问题的决议)看成是一个特殊的民族，恩格斯在他发表于《新莱茵报》，《纽约每日论坛报》和伦敦的《联邦报》的许多文章中不仅把斯洛伐克人、克罗地亚人、小俄罗斯人、波希米亚人、摩拉维圣人、布列塔尼人、巴斯克人……而且也把瓦利斯人和岛人(图尔岛人、还有三分之一的人说古图尔语)看成是民族。

## 民族共同体和宗教共同体

考茨基看到的只是作为现成形体的现代大民族，而没有看到这些民族在不同阶段中的历史发展过程；再者，他把这些民族还看成是孤立的，而没有看到它们和其他共同体的(比如国家共同体、宗教共同体、阶级共同体等等)形形色色的联系，他的错误也就根源于此。凡是对民族形成和发展过程有所研究的人，他就不仅发现，在一系列的发展阶段中，分别由不同的人民阶层成为民族思想和民族特点的担当者，而且所谓的民族品性也在不断的变化，此时此地民族思想主要植根于农民阶层抑或乡村地主，他们或多或少给民族生活打上了自己的烙印；彼时彼地又是大资产阶级、小资产阶级、军人和官吏阶层或者是知识分子阶层，一个主要由山区农民组成的民族当然也会在长期的发展过程中接受其他的性格特征(除了种属性和种族气质而外)，经商和航海的民族也是如此，除了异族品性混合之外，民族品性也自然会通过以下的方式发展改变：在发展的过程中，不同的阶层对民族生活发生决定性的影响。

再者，视民族为一个孤立的集合体是完全错误的，除了民族共同体之外，正如所提过的那样，还有一系列其他的共同体，它们都有其特殊

的倾向和利益，和其他共同体并不是平行发展，而是对民族的生活倾向起着补充、加强、抵消或破坏的作用，人不仅是一个民族的成员，同时还是一个种族、宗教共同体、一个阶级、一个国家等等的成员，他与这些形体的联系也以种种方式影响着他和民族其他成员的共同生活和他的民族意识。让我们以宗教共同体为例，来看看它对民族性的影响，民族要是同时还是一个宗教抑或文化共同体的话，也就是说民族要是有其特殊的民族教会的话，那么毫无疑问就会在联结民族成员和加强其民族意识的其他因素之上再添加一种新的因素：共同信仰的意识。所以当民族感觉醒之时，一个年轻的民族准备跻身于民族之林并摆脱其他民族的缠绕时，几乎都致力于建立一个特殊宗教或教会共同体，至少要建立一个独立的教区。同一种宗教甚至常常是将不同的民族团结在一起最后完成同化过程的手段；另一方面，一部分民族常常因为宗教的纷争而四分五裂。以爱尔兰为例，打破民族共同感的不是语言的不同，而是宗教的差别。厄尔斯特省的大部分居民对其他省份的民族活动抱有敌意，这并非是因为他们属于另外的种族(虽然苏格兰族在东北部的势力更大)，或者是因为有着完全不同的风俗习惯，而是因为他们是英国高教的信徒，而其他人大都是严格的“罗马教徒”。

再举一例，塞尔维亚和克罗地亚由于宗教的不同甚至导致不同的民族群体的形成。起初克罗地亚人和塞尔维亚人同是一个种族共同体，直至今天还被称之为塞尔维亚——克罗地亚族，他们的语言也只是一种塞尔维亚方言，然而导致他们从前不久的重新统一中又分裂开来的，乃是不同的宗教：克罗地亚人大都信奉罗马天主教，而塞尔维亚人则是塞尔维亚教会，希腊天主教的一个自治分支的成员，这种宗教的不同又导致文字的不同(塞尔维亚人用的是西利尔字母，克罗地亚人则用的是拉丁文)，风俗、民间诗作和文学的不同，他们的文学除了区分为新塞尔维亚和新克罗地亚文学之外，还分为古塞尔维亚文学，达尔马西亚和卡吉卡维文学。另外，在公元九世纪时，克罗地亚人从希腊人的统治之下解放了出来，并建立了一个独立的王国，该王国由于宗教利益而在

政治和文化上倾向于西方，而后，在十二世纪末期落入匈牙利之手；而塞尔维亚人，在 1043 年取得了独立之后便转向东方和南方，曾一度(十四世纪)囊括保加利亚的绝大部分，马其顿、阿尔巴尼亚、帖撒利，直到 1459 年才完全沦于土耳其的统治之下。就这样由于宗教文化的不同，民间诗歌的不同，历史生活命运的不同和政治传统的不同，而决定和引起了不同的宗教信仰。

所以长期以来，克罗地亚人自认为是一个特殊的民族，直到前不久由知识分子组成的一个政党才披露说，尽管有着上面所提到的不同，克罗地亚人还是属于塞尔维亚人，他们是纯粹的塞尔维亚人。之所以这样宣传，准确地讲，之所以这样鼓动，与其说是出于民族的动机，还不如说是出于政治的或者正确地说是出于国家的动机，亦即有教养的克罗地亚人感到在奥匈国家中他们在政治上和经济上处于被压迫的地位，它阻碍了克罗地亚地区的文化、政治和经济的发展，所以这个政党希望克罗地亚地区从奥匈国家联盟中分离出来，而和塞尔维亚人联合起来。假如将这个运动直接称为民族运动，那只能表明，政治活动在人民中取得更为广泛的基础而试图自我标榜为民族运动来得到承认，并为达到目的而充分利用民族同情和民族对立。

## 民族感和阶级划分

上面的例子表明，民族的、国家的、经济的、宗教的动机常常是相互重叠和交叉的，在民族和种族，阶级与国家共同体之间有着特别密切的相互关系，凡是在一个民族同时也构成了一个和相邻的民族有着明显区别的种族的地方，那种共同体的共属性能感情自然而然地会得到加强，那种与其他民族相对立的感情也会得到加强；相反，凡是在异族的成分渗透到自己的民族中来，然而并没有完全被本民族吸收的地方，那种共同性的感情就会削弱。

职业共同体也会发生同样的影响，考茨基在前面业已提到过的著作中的第3页上曾写道：丹麦和德国的农民在文化方面要比石勒苏益格的农民和柏林的记者或艺术家们更为相近。他这样说是完全对的，不对的只是他的结论：正因为在这种情况下，同一种职业带来了某些相同的观点、感情和利益，所以民族不是品性共同体，而只是一种语言共同体。考茨基的指责却只表明了这样一个事实：除了民族之外，尚有另外的共同体，除了民族共属感之外，还有另外的共属感，这种感情也同样强烈，有时甚至比民族感还要强烈，能使后者退居次要地位。

阶级共同体和阶级感情或阶级意识就是如此。在一个民族内部，阶级分化异常严重，阶级对立极其尖锐，这时在不同民族的冲突中当然一个民族内的这个或那个阶级(特别是这一阶级受到压迫，在民族生活中几乎无份，就更是如此)和另一个民族内的相同阶级就有着很大的团结感，甚至大到反对自己民族的程度。很显然，这是非常可能的。然而并非一定如此，这不单纯是阶级意识后果，而是取决于民族纽带的稳固程度，阶级对立形成的情况，一个民族内部阶级斗争的激烈程度，本阶级和他阶级地位的相似状况，以及由阶级地位所产生的阶级利益的情况；另一方面阶级意识也可能促使民族意识的大大加强，如果一个民族受到另一个民族的武力压迫，其发展受到了阻碍，并被当作贱民看待，也就是说，一个被压迫民族和另一个压迫民族的关系有如一个被压迫阶级和统治阶级的关系时，就会出现上述的情况，爱尔兰之于英国就处在这样的阶级地位中。当然不仅是爱尔兰，欧洲其他国家以前和英国的关系，按照马克思和恩格斯的意见，就有如无产阶级和工商资产阶级的关系，比如在一篇起名为《法国和英国的阶级斗争》<sup>[1]</sup>(种种迹象看来是马克思写的)一文中(发表于1848年6月28日和7月31日的《新莱茵报》上)曾有这样的一段：

---

[1] 该段引文出自恩格斯的《“科伦日报”论英国秩序》，写于1848年7月31日，载于1848年8月1日《新莱茵报》第62号。——作者

“竞争由于消灭了一切‘垄断’而变得越自由，工业封建主手中的资本就集中得越快，小资产阶级就破产得越快，同时英国这个资本垄断的国家使周围各国屈服于它的工业的过程也就越快。要是消灭了法国、德国和意大利的资产阶级的‘垄断’，这些国家在吞并一切的英国资产阶级面前，就会处于无产者的地位。那时，英国的整个资产阶级就会像英国资产者现在压迫英国无产者那样，来压迫德国、法国和意大利，但是，因此而受害最大的就是那些国家的小资产阶级。” [1]

恩格斯在 1849 年的新年献辞 [2] 中写道：

“英国这个把许多民族变成自己的雇佣工人，并用自己的巨手来扼制整个世界，并且一度担负欧洲复辟费用的国家，这个在自己内部阶级矛盾发展得最尖锐最明显的国家，好像是一座使革命巨浪撞得浪花四溅的岩石，它想用饥饿来扼杀还在母腹中的新社会。英国统治着世界市场。欧洲大陆的任何一个国家甚至整个欧洲大陆在经济方面的变革，如果没有英国参与，都不过是杯水风浪。” [3]

对于欧洲其他民族来说，英国民族所占的地位是“资本家”的地位，恩格斯认为，正是因为这种优越的地位，英国工人阶级在 1845—1885 年的数十年间对社会主义才不那么感兴趣，并对大陆工人的阶级活动抱拒绝的态度，英国民族虽则也分化为阶级，然而英国工人阶级的绝大部分都从英国工商业的垄断地位中得到了某些好处，它也对‘民族的’资本赢利感到兴趣。由此可见，其阶级地位和大陆各国工人阶级的地位是不同的，这种特殊的地位使它采取和德法两国工人阶级不同的立场，在一篇发表于伦敦《共和国》上的文章(后来又为《新时代》转载，第三年度，第 245 页)中恩格斯写道：

“当英国工业垄断地位还保存着的时候，英国工人阶级在一定程度

---

[1] 恩格斯：《“科伦日报”论英国秩序》，《马克思恩格斯全集》第 5 卷，第 336 页。——译者

[2] 这段引文出自马克思的《革命运动》一文，发表于 1849 年 1 月 1 日《新莱茵报》第 184 号，并非恩格斯所写。——作者

[3] 马克思：《革命运动》，《马克思恩格斯全集》第 6 卷，第 174—175 页。——译者

上也是分沾过这一垄断地位利益的。这些利益在工人中间分配得极不均匀：取得绝大部分的是享有特权的少数，但广大的群众有时也能沾到一点。正因为如此，所以从欧文主义灭绝以后，英国再也没有过社会主义了。当英国工业垄断一旦破产时，英国工人阶级就要失掉这种特权地位，整个英国工人阶级，连享有特权和占据领导地位的少数在内，将跟其他各国工人处于同一水平上。正因为如此，社会主义将重新在英国出现。”<sup>[1]</sup>

恩格斯在这里说，工人阶级对民族资产阶级和外国工人阶级的态度在某种程度上取决于它在多大程度上参与民族利益的分配。

战前德国社会民主党的文献，却大都有不同的说法，人们认为，资产阶级阶层的民族感几乎影响不了有阶级觉悟的工人，在德国工人中，阶级觉悟占上风，觉悟使他们超越了一切民族的界限而将英国、法国、意大利的工人看成是兄弟，这种阶级觉悟也促使他们在未来的战争中站在异邦阶级同志的一边。特别是考茨基就是以这种论调来行事的，比如他在《新时代》中(第六年度，第一卷，第 832 页)关于奥匈国家的民族斗争问题上曾说过以下的话：

“社会民主党的无产者们不会为这些斗争所动，他们之所以是社会民主党人是因为他们放弃了这样的希望：在今天的社会之内争得一个可以接受的地位，即成为资产者。至于哪些民族或种族，抑或教派最宜于养育资产者，出于上述原因，对他们来说是完全无关紧要的。”

应法国报纸《社会主义者生活报》之请，考茨基详细地阐述了社会主义和民族主义，国际主义与爱国主义的关系。按照社会主义者的观点，在战争中社会主义者负有什么样的义务，他在一篇篇幅很长的论文中(刊于《新时代》二十三年度，第二卷，第 342 页)提出了这样的论点：各个大国的无产阶级是天然的盟友：

---

[1] 恩格斯：《英国工人阶级状况》1892 年德文版第 2 版序言，《马克思恩格斯全集》第 22 卷，第 380 页。——译者



“所以说民族冲突在无产阶级之中不许有容身之地。在无产阶级的精神与政治发展达到独立地步的地方，无产阶级便不会有民族冲突。凡是在这些地区，无产阶级就不会煽起一种侵略性的爱国主义，就不会以牺牲别的民族的方式来发展自己的祖国、自己的民族。”

所以考茨基宣布说，工人阶级的反民族主义是反对世界大战的最强大的堡垒。工人阶级虽则还没有具备制止战争的力量，然而他们的反对，却一再阻止了民族之间的火并。考茨基在这篇文章中(第 371 页)写道：

“各国社会主义政党由于它们强有力的存在，由于它们的革命纲领，乃是欧洲战争最大的障碍。革命纲领威胁着每一个资本主义的政权，它由于灾难而遭致崩溃。这种灾难会导致资本主义统治的彻底完蛋，那就是在一场轻浮的战争中的失败。”

早在这次世界大战之前，民族斗争就到达了关键时刻，那时就已表明这一幻想是完全虚妄的，通过所说的工人阶级的反民族主义并没有制止民族斗争，相反，民族争端又引起了工人阶级的争端，特别是在爱尔兰，爱尔兰新近兴起的工会社会主义工人运动参加了芬尼党；此外在奥匈帝国境内，德国和捷克社会主义党派的民族冲突于 1911 年导致捷克社会主义者政党和奥地利社会主义者政党的分裂，并使前者加入了捷克民族主义运动之中，这是在战争期间紧接着奥地利——波兰社会团体分裂的又一次分裂，那种认为奥匈社会主义工人根本不为民族间的斗争“所动”的观点已为经验完全驳倒。那种说战争爆发之际交战国的工人阶级会团结一致反对资产阶级的民族主义的预言，于 1914 年同样遭到了破产的命运。1914 年 8 月初列强宣战之际，崩溃的不是民族意识，而是社会主义的工人国际和国际团结。

不仅工人如此，而且在资产者阶层中也常常表现出令人吃惊的强烈的民族感，某些加入了其他国家的德意志民族的部分，比如在瑞士，他们公开表示对英法同情而反对自己的民族，而在英美居住了数十年之久的德国人，不仅接受了英美的语言和生活习惯，部分还有了显赫的地位，都毫不犹豫地站在自己民族的一边，有人甚至还自愿跑到德国参加



军队，以进行战斗。这清楚地表明，民族意识是个复杂的事情，比某些理论家在书房里想象得复杂。

然而所有这些情况并没有使得某些社会主义理论家取得教训，他们依然按照老一套的方式继续说教——只是他们现在认为，社会主义的工人阶级还没有成熟到摆脱民族感和完全理解国际团结的程度；虽则现在尚未成熟，然而在不久的将来这种成熟肯定会到来的。正如战前一样，他们又为这样的结论来引证马克思，尽管马克思(恩格斯也如此)从来没有提出过这样的观点：阶级觉悟排除民族意识，所以一个有阶级觉悟的工人就根本没有民族感情，并不为他那民族的斗争“所动”。

毫无疑问，马克思既不是民族主义者，也不是德意志爱国者，然而他却是一个知识极其丰富的社会历史学家，他完全有资格说出这些观点。对他来说，民族也像国家和阶级一样，是历史发展的产物，由此他得出这样的结论：民族并非永远不变，它是可变的，而且将来会继续变化。马克思认为，不断发展的结果可能使得今天的民族冲突越来越趋于缓和，因此民族品性也越来越趋于统一。然而今天民族对立的消灭，在马克思看来是在历史的过程中逐步完成的，马克思对这种发展作如下的设想：贸易在世界市场上越是发展，民族间的相互交往越是增加，各个民族间的相互关系和经济关系也就越发展；此外各个国家的工业越是发展，某些国家的资本和工业垄断停止发展，生活状况越是趋于一致，那么在各个交往的国家之间，民族特点和冲突就越是趋向消失。工人阶级取得国家政权，各个国家内部阶级的消亡还要特别为此作出贡献，随着一个阶级压迫和剥削另一个阶级现象的消灭，一个民族压迫另一个民族的现象也会停止。在各个国家和民族之间向着同样的文化目标的努力越来越取得上风，因而同类型的国家也会为着共同的目标而联合起来，最后在国际联盟之中单个民族的重要性就越来越小。

早在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯就已以这种方式描述了这种发展，马克思和恩格斯在宣言的第二部分中写道：

“随着资产阶级的的发展，随着贸易自由的实现和世界市场的建立，

随着工业生产以及与之相适应的生活条件的趋于一致，各国人民之间的民族隔绝和对立日益消失了。

无产阶级的统治将使它们更快地消失。联合的行动，至少是各文明国家的联合的行动，是无产阶级获得解放的首要条件之一。

人对人的剥削一消灭，民族对民族的剥削就会随之消灭。

民族内部的阶级对立一消失，民族之间的敌对关系就会随之消失。” [1]

不管人们认为这种民族差别越来越小的观点是对的还是错的，那也决不会从中得出这样的结论：马克思认为社会主义工人不为民族斗争“所动”，同样也不能从“全世界无产者联合起来！”（为了争得自身的解放）的要求中就认定，马克思以此是想说明工人是站在民族共同体之外的，这正如“记者、医生、语言学家等等为贯彻你们的任务而团结在国际协会之中！”这样的号召并不说明，这一职业共同体的成员不许有民族感情一样，事实也是如此，当在国际工人协会成立之后，法国成员提出工人非民族化的要求之时，马克思对此报以嘲笑，并在会议上加以反对，对于其中的一次会议他还于 1866 年 6 月 20 日亲自写信给弗里德里希·恩格斯：

“此外，‘青年法兰西’的代表（不是工人）提出了一种观点，说一切民族性和民族本身都是‘陈腐的偏见’。这是蒲鲁东派的施蒂纳思想。

我在开始发言时说，我们的朋友拉法格和其他废除了民族特性的人，竟向我们讲‘法语’，就是说，讲会场上十分之九的人不懂的语言，我的话使英国人大笑不止。接着我又暗示说，拉法格大概是完全不自觉地吧否定民族特性理解为由模范的法国民族来吞并各个民族了……” [2]

---

[1] 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 270 页。——译者

[2] 马克思：《致恩格斯》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 359—360 页。——译者

然而马克思本人不是在《共产党宣言》中写道：“工人没有祖国”吗？的确如此，这载于《共产党宣言》之上，不过这句话和下面的话联系起来只能说明和常常读出来的意思是相反的意思；请看下文：“因为无产阶级首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，把自己组织成为民族，所以它本身暂时还是民族的，虽然这里所说的‘民族的’一词和资产阶级所理解的完全不同。”<sup>[1]</sup>工人阶级要上升为民族阶级，要形成民族的这是什么意思呢？凡是了解马克思关于民族的观点和他的黑格尔主义的人，都会立即明白，他在这里说的是什么意思，马克思是想说，现在(1848年)工人没有祖国，因为在民族生活中没有他们自己的一份，工人还被排除在民族的物质和文化财富之外，然而工人一旦取得了政权，并在国家和民族中占有支配地位，当其在某种程度上自己也形成民族之时，那它自己也是民族的，也有种民族感情，尽管他们的民族主义和资产阶级的民族主义完全不同。

如果这样说是正确的话，那从这种说法中就不会引申出这样的结论，马克思的意见是，民族性对工人来说是无所谓的，相反，这段话的意识是：目前工人没有祖国，他们对民族生活的参加是微不足道的，以后他们将以这样的程度来参加生活。他们自己就是民族发展的担当者，这样他们也有了祖国，因为他们对民族的态度要视他们在民族中所占的地位而定。

迄今为止，德国社会民主党内还普遍认为，工人阶级对民族特性亦即民族特点不感兴趣，所以他们的民族感(假如可以说有这么一种感情的话)永远不会起而反对其阶级感情的。这种观点和马克思关于民族性思想发展的看法是直接对立的。

奥托·鲍威尔也证明了这种观点在战前传布之广泛，在他的那部关于“民族特性问题”的书中没理睬相反的看法而直接解释道(第

---

[1] 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第270页。——译者

307 页):

“阶级斗争的必然性分裂了所有的民族：在任何一个民族之内，工人和有产阶级的利益是截然相反的。而无·论·是·哪·一·民·族，工·人·的·利·益和所·有·其·他·民·族·的·利·益则是重合的。”

以前工人对所谓民族问题兴趣不大，而他并没有从中得出这样的结论：假如工人们一旦‘自己成为民族’的话，他们的民族意识会得到加强；而是假如他们现在还没有民族意识的话，他们将来也不会有的，他在 152 页中写道：

“因为工人阶级还不是民族的阶级，所以它也不再是民族阶级了。对它来说，文化财富是他人之物，它被排除于文化财富的享用之外。他人所看到的是民族文化的光辉历史，而工人阶级所看到的是贫困和奴役，是对自古老的家族共产主义解体以来以其宽厚的肩膀肩负所有民族文化的那些人的奴役。保持民族特点，则不能实现其理想；只有推翻一切迄今为止的社会制度(只有它才能使工人阶级成为民族的一员)工人阶级才能看到它的理想。”

在下一页这样写道：

“无产阶级被资本主义那种戕害、摧残人的势力从一切传统中解脱了出来，它被排除于民族文化财富的享用之外，它在向一切历史流传下来的势力的斗争中崛起；没有一个阶级像它那样在内·心·深·处·这·样·完·全·地从一切民族的价值中解脱出来。”

世界战争和由此在几乎所有的国家中(也在工人阶级中)所引起的民族活动已将这些论点彻底驳倒了，连对它进行论战都是多余的。

## 民族和国家的相互关系

以前在社会民主党内常常流行着工人没有民族意识而只有阶级意识的论调；但在战时社会主义的报刊上则又宣传另一种同样确定不疑的观

点：战争证实了民族思想的威力，它不分贵贱而激励着所有的人，并轻易地克服了所有的阶级差异，这一论点也和工人对民族性不感兴趣的论调一样，都和马克思主义辩证的社会和发展观风马牛不相及，这是因为它对国家和民族不加区分，不仅把民族和国家人民相混淆，而且还把民族和作为政治制度与生活共同体的国家等量齐观，因而将国家意识和民族意识混为一谈；此外，在马克思看来，民族和国家是受发展史制约的共同体形式，在不同的发展阶段中它们都有着相互密切的关系。而上述的观点也忽略了这一点，在当前所有的历史条件下，民族思想真的取得了‘光辉胜利’，那这也绝对不能表明，民族思想在将来也一定以同样的方式取得“胜利”；还有，胜利者也绝不单单是民族思想、民族感、乡土感、国家感、阶级感加在一起而统称为民族思想，并将其宣布为胜利者。在战场上英勇作战的人中有很大大一部分首先激励他的东西并非是民族感，即与整个民族及其命运相联系的感情，而只是一种乡土感，也就是说和某一家乡地区及其居民相联系的更为亲密的感情；而另一部分人，也包括工人阶级，首先激励他们的是国家感，即自我的生活地位和自己国家的权力地位与世界威望，经济生活和政治方向密不可分的那种感情，对它深一步探究就会常常发现，正是这种国家感大都或多或少地和乡土感相混杂，并鼓舞着很多的斗士。

毫无疑问，人民中的民族思想在战时会得到深化，并且也控制了那些平时没有民族思想的阶层，然而国家思想则扎根更深，在社会学上一一定要对这种感情和动机加以区分；因为笼统地归为“民族感”这一概念往往会导致暧昧不明、易于误解的概念，比如把阶级、国家、民族等等混为一谈。

在国家共同体和民族共同体之间存在着极其活跃的相互关系，他们的利益，维护和发展方向往往重叠，以致国家的活动从表面看来就是民族的活动，并且在政治文献中也大都被称为民族活动，这种情况首先发生在那些所谓的民族国家，亦即这样的国家体：其居民属于同一个民族，或者在国家中一个民族占有绝大的优势，使得那些归化来的异族零

星体对人口众多的大民族无足轻重。在这些国家中，国家权力目的和利益与民族的目的和利益往往是难分难解的，一个民族国家为使与自己国家相邻地区的、与自己的居民语言和品性相似的居民归附自己所作的努力，既可能出于民族共属性的感情，也可能出自纯国家的动机；为确保自己有着更好的军事边界，通过人口的增长以提高自己(面对竞争的邻国)大国的地位，通过并吞有着丰富矿产资源的地区，以改善自己的经济处境所作的努力，也都是如此，详加考察即可看出，后面所讲的动机无疑是国家的性质，而不是民族的性质。然而虽则如此，在政治报刊中一般还被当作是民族的要求。不仅是这些要求，而且那些和民族性毫无关系的要求，比方说国家要将一个相邻的由异族所居住的地区吞并过来以求得一个出海口，它要征服殖民地或者交换殖民地，以取得自己的原料供给地等等，也都说成是民族的要求。

在另外一些情况下，民族和国家的倾向又相互冲突，以致两者完全排斥，战前多民族的奥匈帝国就是一例。在国家的某些地区，特殊的民族利益已完全将国家共属性的感情排挤到第二位。这种民族和国家感情矛盾的另一个例子是石勒苏益格-荷尔施坦因和爱尔萨斯归并于德国以前的情况，荷尔施坦因，还有南荷尔施坦因，那里对德意志民族的倾向性是如此强烈，以致那里的居民一直在谋求加入德国，尽管自 1773 年以来，整个地区已牢牢地掌握在丹麦之手。众所周知，早在 1848 年 3 月 18 日石勒苏益格-荷尔施坦因伦茨堡的议会代表，就要求石勒苏益格加入德意志联盟；另一方面我们看到，在 1870—1871 年的德法战争之前，爱尔萨斯大多数居民(尽管其中的德意志族人不少于石勒苏益格人和荷尔施坦因人)，不愿统一于德国，而把法国看成是“他们的”国家，甚至连只说德语的(就其语言共同体来讲不能断定他们归属于法国)爱尔萨斯人也不愿和法国分离，因为他们大都认为在法国，他们的政治和经济利益能得到更好的保障，亦即国家共属感在极大的程度上排斥了民族感。

## 民族国家

综上所述，国家感和民族感一定要严加区分，它们(正如民族感和阶级感一样)可以互相补充，互相加强，它们也可以极其尖锐地相互对立。对对立的双方不严加区分，往往会造成对民族问题和国家问题判断的失误，比如一个国家的人民想方设法要将其民族中留居于国境之外的部分并吞过来，人们往往将这种努力直接称为“民族倾向”，“民族统一的要求”，“民族统一活动”，实际上有关国家的这种活动更是一种扩大权力和经济范围或经济集合体的表现。毋庸讳言，民族共同体也在谋求捍卫自己，加强自己的影响，将与自己血统相近的民族类群拉进自己的怀抱。如果对所有现代大的民族国家的历史发展进行一番考察，我们就会发现，它们并不是通过渐进的和平融合的途径，而是通过征服和强行并吞弱小民族的途径来形成大的国家形体的，并且是在它们统一之后在国家行政措施和相同的历史命运的影响下才融合而成为一个民族的，比如今天的法兰西民族就是由罗曼化的克尔特人、法兰克人、哥特人、阿勒曼尼人、勃艮第人、佛拉芒人、普罗封斯人、诺曼人、意大利人等等融合而成的，并且在国家统一之后才形成一个统一的民族的(除了某些佛拉芒、布列吞、意大利和西班牙民族的残余之外)。

这样的溶化过程在欧洲造成了大的民族共同体之后，国家扩张势力得到了处于发展阶段的民族意识的支持，特别是十六、十七世纪在西欧和中欧资本主义蓬勃发展之际，建立一个更大的、统一的国家经济区域已成为继续前进的必要条件的情况下，更是如此。纵使成功地将民族的所有部分统一成一个大的民族国家之后，那种扩张的野心并没有收敛，因而国家的扩张努力仍然是头等大事，现在是要将异民族和异民族的某些部分用强制的手段纳入国家的联盟之中，如有可能，要把民族国家扩张成为囊括异民族的世界国家。



马克思和恩格斯也是这样看的，他们认为欧洲大民族都是这样形成的：在欧洲，当大的国家共同体开始形成之时，如恩格斯 1849 年所说：

“大的君主国已成为历史的必然”之际，于是国家(多半是通过强制的方式)便将支离破碎的民族统一起来，将它们置于同一个国家领导之下。马克思在前面业已引用的发表于 1848 年 9 月 2 日的《新莱茵报》的文章中针对德国的情况详细地谈到了这一点。

德国的出现也是如此，恩格斯在一篇发表于 1852 年 4 月 22 日《纽约每日论坛报》上的文章中曾论及到这一点，首先是在一系列血统相近的斯拉夫民族侵入易北河和萨雷河以东的地区之后，它们便逐渐受到西部德意志国家的奴役、剥削、同化，并使其逐步日耳曼化。

就是以这种征服、吞并、最后(部分是国家强制)同化的方式才使所有欧洲大民族得以出现，因此在它们中间，先前居民的那种“民族废墟”和残余到处可见，它们受到后来成为历史发展承担者的民族的排挤和压迫。

在这些以国家的形式巩固起来的民族一旦出现之后，它们便有将其民族共同体留在国境之外的部分并吞和统一于国家之内的倾向，亦即建立大民族国家的倾向。马克思和恩格斯认为，从历史发展的角度上来看，这种倾向是完全正当的，因为这种发展道路导致越来越大的民族的、经济的和国家的集合体的形成，它不是导致大的有组织的生活共同体的分裂，而是促使它们的联合和统一。从社会学的观点来看，从群体到氏族公社、部落、部落联盟、古代国家、中世纪的公侯国、资产阶级民族大国这一系列的发展形式的最后，要导致世界国家的出现。同样，从迄今为止的一切发展看来，也不是分化出小民族，从小民族中不再出现新的民族，而是将它们联合成为越来越大的民族集合体。

在马克思看来，这样一种发展也符合工人阶级的利益，因为在工人阶级在大国之内取得统治之前，就要首先消灭民族争端(这些争端在大多数情况下妨碍他们对自己的阶级立场有个明确的认识)，恩格斯在《新德意志帝国建立过程中的武力和经济》一文中也曾说过：

“从中世纪末期以来，历史就在促使欧洲形成为各个大的民族国



家。只有这样的国家，才是欧洲占统治地位的资产阶级的正常政治组织，同时也是建立各民族协调的国际合作的必要先决条件，没有这种合作，无产阶级的统治是不可能存在的。要保障国际和平，首先就必须消除一切可以避免的民族摩擦，每个民族都必须获得独立，在自己的家里当家做主。这样，随着商业、农业和工业的发展，从而随着资产阶级社会势力的增长，民族意识也就到处发扬，被分割、被压迫的各民族都要求统一和独立。” [1]

马克思和恩格斯也出于同样的动机希望在 1871 年的德法战争中德国获胜。他们认为，这样一种胜利可以奠定德国的民族统一，并能提高它在欧洲的经济地位，因而德国工人阶级也会得到发展，并跻身于欧洲社会主义运动的前列。恩格斯在 1870 年 8 月 15 日给马克思的信中写道：

“我看情况是这样：德国已被巴登格卷入争取民族生存的战争。如果它被巴登格打败了，那末，波拿巴主义就会有若干年的巩固，而德国会有若干年、也许是若干世代的破产。到那时，就再也谈不上什么独立的德国工人运动了，到那时，恢复民族生存的斗争就将占去一切，在最好的场合下，德国工人也只能跟在法国工人后面跑。如果德国胜利了，那么，法国的波拿巴主义就无论如何都要遭到破产，因恢复德国统一而发生的无穷无尽的争论就将最终平息，德国工人就能按照与过去截然不同的全国规模组织起来，同时，不管法国出现什么样的政府，法国工人无疑将获得比在波拿巴主义统治下要自由一些的活动场所。包括各个阶级在内的德国全体人民群众已经了解到，问题首先正是在于争取民族生存，因此，他们立即表示了投入这场斗争的决心。在这种情况下，一个德国的政党要按照威廉的那一套去宣传全面抵制，并把形形色色的次要的考虑置于主要的考虑之上，我认为是不行的。” [2]

---

[1] 恩格斯：《暴力在历史中的作用》，《马克思恩格斯全集》第 21 卷，第 463—464 页。——译者

[2] 恩格斯致马克思〔1870 年 8 月 15 日〕，《马克思恩格斯全集》第 33 卷，第 41 页。——译者

在马克思恩格斯看来，向民族国家的发展乃是一种“历史的必然”，所以并不是任何国家将本民族国境以外的部分吞并过来，以及进行所谓民族解放战争的行动都是有理的，为达到正义的目标也不可不择任何手段。一个民族共同体的某些部分已和其他国家合为一体，它们在其中有着文化继续发展的可能和手段，即使出于政治和经济的原因也根本不愿合并于别个国家共同体，当历史的发展达到这样程度的时候，那民族爆破手的强制“解放”也是非正义的，在马克思看来国家合并的有理与否最终要以能否促进文化的进步为标准。由此看来，为形成民族大国所进行的努力之所以是正义的，并非是因为它是借助于民族的某种神圣的权利，而是由于它处于发展的进程中，是一种历史的必然，如果缺乏这种历史必然性，那么任何对根本不愿被解放的民族部分所进行的强迫“解放”都是不义的。因此恩格斯于1849年2月15日在《新莱茵报》上写道：

“如果德国的民主派在它的纲领中把归还亚尔萨斯、洛林和在一切方面都倾向于法国的比利时的要求列入头条，借口说那里的居民大多数是德国人，那我们将怎么说呢？如果德国的民主派打算成立泛日耳曼德国——丹麦——瑞典——英国——荷兰同盟，以便‘解放’说德语的一切国家，那他们会是多么令人可笑呵！”<sup>[1]</sup>

恩格斯在一篇论民族特性的文章中(1866年3月31日发表于伦敦《共和国周报》，对这种思想作了进一步的阐述：

“此外，没有一条国家分界线是与民族(nationalites)的自然分界线，即语言的分界线相吻合的。法国境外有许多人，他们自己的语言是法语，同样，德国境外也有许多人，他们说的是德语，这种情形大概还会继续存在下去。欧洲最近一千年来所经历的复杂而缓慢的历史发展的自然结果是，差不多每一个大的民族都同自己机体的某些末梢部分分

---

[1] 恩格斯：《民主的泛斯拉夫主义》，《马克思恩格斯全集》第6卷，第340页。——译者

离，这些部分脱离了本民族的民族生活，多半参加了其他某一民族(People)的民族生活，已经不想再和本民族的主体合并了。瑞士和亚尔萨斯的德意志人不愿再合并于德国，同样，比利时和瑞士的法兰西人也不愿在政治上再合并于法国。”<sup>[1]</sup>

## 民族和民族特性的问题

从以上的引文可以看出，对一个所谓民族国家断然要合并民族的  
主要居民范围之外的部分的要求，无论是马克思还是恩格斯都是不予承认的。在他们看来，合并是否合乎正义要取决于它是否符合进步的利益，亦即是否有利于工人阶级的发展和将来的统治。他们更不主张合并于较大国家联盟的弱小民族提出脱离这一联盟的要求，以便要么建立自己的国家，要么加入另一个它们认为在其中它们的民族权利能得到更好保证的国家。民族国家为统一国境以外的民族部分所进行的努力，一般说来至少要以社会发展的过程为根据，并要符合历史进程的方向。马克思还认为，这也是过渡到社会主义的历史前提，文化落后的弱小民族的国家自主总的来讲，不仅与历史的既成事实造成的矛盾，而且也和一般的社会发展方向背道而驰。因为社会发展的大势最终就是要归并和同化这些“民族废墟”、“民族小花”和“民族残渣”(恩格斯分别用这种词句来称呼文化落后的弱小民族的)。这些民族的国家自立即使有可能的话，由此而出现的小国家在不断形成大国家和经济共同体的大势中也难以生存。它在政治方面和经济方面仍然依赖周围的大国。再过些时候它可能又要丧失名义上的国家独立或主权；再者，弱小民族脱离多民族国家往往会丧失先进的经济生活形式，阻碍或扼杀了重要的发展

---

[1] 恩格斯：《工人阶级同波兰有什么关系？——二》，《马克思恩格斯全集》第16卷，第176页。——译者

萌芽，亦即使长期以来所取得的发展发生倒退。

马克思和恩格斯两人也坚决反对一般的承认所谓民族性原则，如现在常说的“民族的独立权利”或“民族要求完全独立的权利”，至今德国社会民主党还主张这种权利，甚至在正式党的大会上公开宣布了这种权利，这只能表明，他们完全误解了马克思的发展观，恩格斯(马克思总的说来对民族特性问题谈得甚少，他往往将这个问题交给在这方面更为内行的恩格斯<sup>[1]</sup>)对民族问题和民族特性问题进行了区分，第一个问题说的是大民族为建立民族国家和吞并国境以外的民族部分所进行的活动，第二个问题是弱小民族对国家独立的要求。在恩格斯看来，这两个问题一定要分开，他于1866年3月31日在《共和国周报》上曾详细论述了这一问题：

“有人说，要求波兰独立似乎就意味着承认‘民族原则’”，而民族原则是为支持法国的拿破仑专制所搞出来的一种波拿巴主义的发明。这个“民族原则”究竟是什么呢？

根据1815年的条约划定的欧洲各国的疆界，只符合于外交的要求，主要是符合于当时最强大的大陆国家——俄国的要求。无论是居民的意愿、利益，或者民族区分，都没有加以考虑。于是，波兰被瓜分了，德国被分裂了，意大利被分裂了，至于居住在东南欧的当时还很少为人知道的许多更小的民族(nationalities)，就更不用说了。因此，对于波兰、德国和意大利来说，力求恢复民族统一就成了一切政治运动的第一步，因为没有民族统一，民族生存只不过是一个幻影。当1821—1823年意大利和西班牙的革命尝试被镇压下去以后，以及又在1830年法国七月革命以后，文明欧洲大部分地区的激进的政治活动家彼此建立了联系，并试图制定一种类似共同纲领的东西，解放和统一被压迫和被分裂的民族，便成了他们的共同口号。1848年的情形也是如此，那

---

[1] 马克思曾多次要求恩格斯为他代写有关的题目，从中可以看出马克思基本上是同意见恩格斯的观点的。——作者

时，被压迫民族中又增加了一个，这就是匈牙利。关于欧洲每一个大的民族构成体在一切内部事务上有权支配自己的命运而不管它的邻邦这一点，当然不会有两种意见，因为这并不妨害他人的自由。……

这种为欧洲民主派所承认的欧洲各个大的民族构成体对政治独立的权利，当然不能不得到特别是工人阶级方面的同样承认。实际上，这也就是承认其他生命力显然很强的大的民族具有那种正是各国工人为自己所要求的独立的民族生存权利。不过，这种承认和对民族愿望的同情，只是同欧洲那些大的、历史上清楚确定了民族有关的，这就是意大利、波兰、德意志和匈牙利。而法国、西班牙、英国和斯堪的那维亚，它们没有被分裂，也没有处在外国的统治之下，所以它们只是间接地同这件事有关，至于说到俄国，它只能说是大量赃物的占有者，到清算那一天，它必须退还这些赃物。

路易——拿破仑，这个‘上奉天命，下承民意’的皇帝，于1851年Coup d'état(政变)以后，不得不为自己的对外政策发明一种民主化了的、通俗的名称。于是就在自己的旗帜上写上‘民族原则’——还有什么能比这更好呢？每一个民族(nationality)都应当是自己命运的主宰；任何一个民族(nationality)的每一个单独部分都应当被允许与自己的伟大祖国合并，——还有什么能比这更自由主义呢？不过，请注意，——现在说的已经不是 Nations，而是 Nationalities 了。

欧洲没有一个国家不是一个政府管辖好几个不同的民族(nationalities)。苏格兰山区的凯尔特人和威尔士人，按其民族(nationality)来说，无疑地有别于英格兰人，然而，谁也不把这些早已消失了的民族(peoples)的残余叫做民族，同样，谁也不会把法国布列塔尼的凯尔特居民叫做民族。此外，没有一条国家分界线是与民族(nationalities)的自然分界线，即语言的分界线相吻合的。法国境外有许多人，他们自己的语言是法语，同样，德国境外也有许多人，他们说的是德语，这种情形大概还会继续存在下去。欧洲最近一千年来所经历的复杂而缓慢的历史发展的自然结果是，差不多每一个大的民族都同自己机体的某些末梢部分

分离，这些部分脱离了本民族的民族生活，多半参加了其他某一民族(people)的民族生活，已经不想再和本民族的主体合并了。瑞士和阿尔萨斯的德意志人不愿再合并于德国，同样，比利时和瑞士的法兰西人也不愿在政治上再合并于法国。而这种情况最终会带来不小的好处：政治上形成的不同的民族往往包含有某些异族成分，这些异族成分同它们的邻人建立联系，使过于单一的民族性格具有多样性。

这样一来，我们可以看出，在“民族原则”同民主派和工人阶级关于欧洲各个大的民族有分离的独立的生存权利的旧论点之间，是有差别的。“民族原则”完全不触及欧洲历史上的一些民族(peoples)的民族生存权利这个大问题，如果说它也触及的话，那也只是为了混淆问题。民族原则提出了这样两类问题：第一是关于这些历史上的大的民族(peoples)之间的分界线问题；第二是关于一些民族(peoples)的为数众多的细小残余的民族独立生存权利问题，这些民族(peoples)在历史舞台上曾经或长或短地存在过一个时期，但后来却成为某一个更有生命力因而也能克服更大困难的较强大的民族的组成部分。一个民族(people)在欧洲的重要性，它的生命力，从民族原则的观点看来，是算不了什么的；在它看来，从来没有历史，也没有创造历史所必需的精力的瓦拉几亚的罗马尼亚人，同具有两千年历史并具有坚韧不拔的民族生命力的意大利人，具有同等重要意义；威尔士人和曼恩岛居民，只要他们愿意，他们就能像英格兰人一样地享有独立的政治生存权利，而似乎这不是什么荒谬的看法。但所有这些都是绝顶荒谬的，它被套上一种通俗的形式，好用来迷惑轻信者；所有这些不过是一句便当的空话，需要时利用利用，不需要时就一脚踢开。……

只有在东欧，民族原则才能够真正被发明出来，在那里，一千年来亚洲人入侵的浪潮一个接一个涌来，把一大堆一大堆混杂的民族碎片留在岸上，直到现在民族学家也只能勉强勉强把它们区分开来；在那里，十分混乱地杂居着土耳其人，操芬兰语的马扎尔人，罗马尼亚人、犹太人以及近一打斯拉夫部落。这就是制造民族原则的基础，而俄国是怎

样把它制造出来的，我们现在来看看波兰的例子。”<sup>[1]</sup>

如果真的可以说到某种“权利”的话，那恩格斯所理解的权利也无非是被政治的强制性行动弄得支离破碎的大民族获得重新统一的权利。这种权利虽则不是由国家法律固定下来，然而就民族大国的形成乃是发展趋势这一点来说，这种权利的存在是有历史的，或者更正确的说有发展的理由的。承认这种权利的条件是：首先是大的文明民族，其生存能力确定无疑，亦即是一般的政治文化发展的重要因素。恩格斯认为，即使对这些大的文明民族来说，只有当其归并行为“不损害其它民族自由”的时候，它们才有这种权利，大国任意并吞其它民族和弱小民族，而又没有具备将这些民族提到更高的文化阶段的能力，没有将这些民族同化的能力，那末对于这些民族的权利恩格斯是不予承认的，他更不主张任何一个弱小民族或其一部分有自决的权利。那么这种权利存在于何处呢？像克里斯提安·封·沃尔夫所说的那种神圣的或自然的权利，“甚至在人和事物的本性中有其充分理由”，“不可让与、颠扑不破、像群星一般高悬于天空”，马克思和恩格斯是不予理会的。对他们来说只有两种权利：一是国家的权利，亦即公认的明文规定的国家共同体的权利，二是社会权利，这种权利作为对社会相互关系的必要调节和作为社会性的凝结物而贯彻于社会的生活过程之中。被某些政治家所主张的，“民族自决权”既不能称之为国家权利，也不能算作是贯彻于历史发展过程中的历史社会权利；因为这种社会发展进程向我们展示的不是新民族的不断形成以及它们国家的独立，而是相反：弱小民族的支离破碎和受到大民族的剥削。

所以在上世纪四十年代泛斯拉夫主义的运动兴起，并大喊大叫“正义”、“民族平等”、“民族的主权意志”、“自主权利”等词句时，马克思和恩格斯对此只报以嘲笑。恩格斯对米歇尔·巴枯宁的“斯拉

---

[1] 恩格斯：《工人阶级同波兰有什么关系？——二》，《马克思恩格斯全集》第16卷，第174—178页。——译者



夫人号召书”在《新莱茵报》(1849年2月14日)上是这样答的：

“‘正义’、‘人道’、‘自由’、‘平等’、‘博爱’、‘独立’——直到现在除了这些或多或少属于道德范畴的字眼外，我们在泛斯拉夫主义的宣言中没有找到任何别的东西。这些字眼固然很好听，但在历史和政治问题上却什么也证明不了。‘正义’、‘人道’、‘自由’等等可以一千次地提出这种或那种要求。但是，如果某种事情无法实现，那它实际上就不会发生，因此无论如何它只能是一种‘虚无飘渺的幻想’”。<sup>[1]</sup>

在马克思和恩格斯看来，泛斯拉夫主义运动的全部论点是“意识形态”的，因为它往往靠“自然法”来加以说明，并将个体作为出发点，泛斯拉夫主义者根据当时流行于英法的自由主义的社会观(这种观点基本上将社会看成是个体的堆积，并把“自由人格的”个体法看成是社会法的基础)也是从个人的自然权利出发。他们干脆将自决权装备个人，然后得出这样的结论：如果个人有自决权的话，那么有许多联合在一起的个体组成的民族当然也有自决权。

对马克思和恩格斯来说，对权利作这样的论证无异于自由主义的构想，他们认为社会权利并不是由一种作为基础而转移到它身上的自然的个人权利所决定的，相反，个体权利由社会权利所决定。对他们来说，历史存在就是社会；个人只是社会的一部分(片断)，所以没有什么纯粹的自然人，而只有社会人，其本能、情欲、思维和行为，以及所谓的人权无不完全受到社会的制约。由此可见，决定个人权利的不是自然本能，自然品质等等，而是社会的祸福，不是社会服从个人的权利要求，而是个人的权利要求服从社会的发展条件。

在马克思和恩格斯看来，落后的小民族的命运一旦和大的国家体结合在一起，到头来总归或多或少地受到剥削。1859年恩格斯在其著名

---

[1] 恩格斯：《民主的泛斯拉夫主义》，《马克思恩格斯全集》第6卷，第325页。——译者



的《波河与莱茵河》一文中写道：“谁都不能肯定说，欧洲的地图已最后确定。但是一旦改变，如果希望能长期保持，就应当从下列原则出发，这就是应当愈来愈多地使用那些大的、有生命力的欧洲民族具有由语言和共同感情来确定的、真正自然的疆界；同时在某些地方还保留着的、但是没有能力再作为独立的民族而存在的那些残余的民族，仍然应当留在比较大的民族里面，或者溶化到他们中间，或者没有任何政治意义地作为民族志学的纪念品。军事观点在这里只能具有次要的意义。”<sup>[1]</sup>

卡尔·考茨基很清楚，马克思认为从自然权利中是不能引申出所谓“民族自决权”的，所以他为民族自决权寻求另外的解释，而且也找到了（参看《新时代》1916—1917年，第二卷，第146页）。简单说来如下：我们不仅是社会主义者或马克思主义者，我们还是民主主义者；而自决权则是民主的一种古老的基本权利，所以我们也一定承认民族的自决权。他感情激动地问道：“为民主而斗争和为民族自决权而斗争到底有什么不同呢？不仅要求自己民族的自决权，而且要求所有民族的自决权，如不这样，国际民主又如何能实现呢？”

这话听起来振振有词，然而这只能表明，考茨基第一对人民、民族、国家没能加以区分；第二他对社会主义民主和自由主义个人主义的民主不理解。如果说承认所谓民族自决权亦即承认，脱离国家自建一国的权利是民主观点的直接结果的话，那只能这样认为：马克思和恩格斯，因为他们反对自决权，要么不能前后一贯地信仰民主，要么他们就不是什么真正的民主主义者，那普鲁东主义的社会主义者也无权要求民主主义者的称号，因为在马克思的时代他们反对民族特性的原则；更不用说那些法国大革命的民主主义的伟大人物了。即使说这种民族自决权是资产阶级民主的一种古老的基本权利，那也不能简单地适用于马克思主义。因为后者不是单纯的资产阶级民主加上一些次要的社会主义观点，它有着特殊的与资产阶级民主的自由主义个人主义观点的基本部分

---

[1] 恩格斯：《波河与莱茵河》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第298页。——译者

相对立的社会观，所以它只能接受资产阶级民主中与社会主义观点相一致的那些原则和权利要求。

马克思和恩格斯所理解的所谓“民族自决权”只是组织于国家之中的各民族的自治权利，亦即自己决定其政府形式和法律的权力。这种权利，因为没有统一的人民意志，在决定有争论的政治问题时最终要看人民多数的意志，并使少数服从这样的决定，国家共同体中的某些部分，出于某些民族的政治的或宗教的原因反对多数意志，从该共同体中分离出去，在这一国家领域内建立一个新国家，或者任意加入一个邻国，对于这样的权利，无论马克思还是恩格斯，都从来未予承认过。只有当一个国家表现出完全没有能力治理合并于它的可以教化的民族，给它们带来更高的文化时，即将一个无疑有能力达到自己的文化繁荣的民族禁锢于这样一个国家的武力之下而造成了政治文化进步的牢固的障碍时，马克思和恩格斯才认为，这个民族才有权解放自己，然而这不是基于某一种自决权，而是出于政治文化的理由。

再者，考茨基的论点是建立在原则和权利荒谬地相混淆的基础之上，这种混淆和马克思主义风马牛不相及。这种小民族有权自决，亦即国家独立的观点可以称之为一种民主原则，或者说是一种民主要求；然而民主权利的说法不过是一种捏造，难道还有什么特殊的、民主的、自由的、保守的、教会的权利吗？这些难道不是在一定的原则观点和愿望的基础上(大都只是暂时的党的愿望)所提出的权利要求或权利需求吗？！党的这种权利要求怎么又会是一种事实上的权利呢？自决权是一种古老的民主权利的说法只是说明，它以前在自由的个人主义民主观点的基础上(再说这只是民主的一小部分)作为权利要求而提出来的。

## 马克思所理解的民族性原则和政治进步

要想清楚地了解马克思恩格斯对于民族问题的立场，最好的手段莫

过于研究他们要求巴尔干斯拉夫人、波兰人、爱尔兰人的国家独立的动机，他们对这种“解放”的想法，他们在多大程度上是要考虑到巴尔干半岛小民族和前波兰王国的“自决权”的。事实是，他们在所有这些情况下都没有援引这种所谓的权利来论证他们的要求的，相反，恩格斯还强烈反对在这种权利的基础上重建波兰，把波兰的恢复看成是民族原则的实施。在他发表于《共和国周报》的第三篇关于波兰局势的文章(1866年5月5日)中他就起而反对那些自由的民主主义者，这些人要求在民族原则基础上的波兰的解放：

“民族理论(Doctrine of nationality)之运用于波兰：

在波兰，也同差不多所有其他欧洲国家一样，居住着各种不同民族(nationalities)的人。波兰的大多数居民即它的基本核心，无疑是操波兰语的本地波兰人。可是，自1390年起，波兰本土就已经与立陶宛大公国合并，后者在1794年最后一次瓜分以前曾是波兰共和国不可分割的一部分。在这个立陶宛大公国境内，曾经居住过许多不同的部落。波罗的海沿岸的北部省份由立陶宛人自己管辖，这是一种与他们的斯拉夫邻人操不同语言的民族(people)；这些立陶宛人很大一部分曾被日耳曼移民所征服，而日耳曼移民反过来又吃力地防预着立陶宛的大公。其次，在现今的波兰王国的南部和东部，住着白俄罗斯人，他们的语言介乎波兰语和俄罗斯语之间，而更接近于俄罗斯语；最后，在南部地区还住着所谓的小俄罗斯人，大多数权威人士认为，他们现在的语言与我们通常称之为俄罗斯语的大俄罗斯语完全不同。所以，如果有人说，要求恢复波兰就意味着诉诸民族原则，那只能证明他们不懂他们究竟说了些什么，因为恢复波兰，就是恢复至少由四个不同民族(nationalities)组成的国家。”<sup>[1]</sup>

恩格斯要求重建波兰时不仅直接拒绝援引所谓自决权，他也知道，

---

[1] 恩格斯：《工人阶级同波兰有什么关系？——三》，《马克思恩格斯全集》第16卷，第179页。——译者

这种重建还意味着至少三个其它的民族要放弃这种自决权。尽管如此，他还是要求“波兰的解放”，为什么？并不是由于对波兰文化有什么很高的评价，或出于对波兰国粹的偏爱。他在通信中对波兰人性格的描绘表明他的评价并不高，比如1851年5月23日恩格斯给马克思的一封信中写道：

“我愈是思考历史，就愈是明白：波兰人是一个毫无希望的民族，它只是在俄国本身进入土地革命以前的时候有当工具的用处。在这之后，波兰就绝对不再有存在的理由。除了一些大胆的争吵不休的蠢事外，波兰人在历史上从来没有做过别的事。所以很难指出波兰在什么时候，甚至只是和俄国相比，曾经有成效地代表过进步，或者做出过什么具有历史意义的事情。相反地，俄国和东方相比确是进步的。俄国的统治，不管怎样卑鄙无耻，怎样带有种种斯拉夫的肮脏东西，但对于黑海、里海和中亚细亚，对于巴什基里亚人和鞑靼人，都是有文明作用的，而且俄国所接受的文化因素，特别是工业因素，也比具有小贵族懒惰本性的波兰多得多。”<sup>[1]</sup>

此外，他在1863年4月21日的信中写道：

“应该说，只有蠢人才会对1772年的波兰人发生兴趣。在大多数的欧洲国家，贵族在那个时代神气地，其中一部分甚至还有点威风地衰败了，虽然在他们之中普遍认为，唯物主义就是吃喝、肉欲、玩牌或者干坏事而得赏。但是没有哪国贵族象波兰小贵族这样愚蠢得只有一种本领，就是卖身投靠俄罗斯。”<sup>[2]</sup>

那到底是什么动机促使恩格斯和马克思要求重建波兰呢？原来是他们认为这种重建意味着对俄国及其在中欧的影响的削弱，从而可以加速中欧特别是德国的政治文化向着民主方向的发展，无论在书信中，还

---

[1] 恩格斯致马克思〔1851年5月23日〕，《马克思恩格斯全集》第27卷，第285页。——译者

[2] 恩格斯致马克思〔1863年4月21日〕，《马克思恩格斯全集》第30卷，第341页。——译者

是在公开言论中都表明了这一点，比如在恩格斯 1848 年 8 月 19 日为《新莱茵报》所写的社论中曾这样写道：“由此可见，只要我们还在帮助压迫波兰，只要我们还把波兰的一部分拴在德国身上，我们自己就仍然要受俄国和俄国政策的束缚，我们在国内就不能彻底摆脱宗法封建的专制政体。建立民主的波兰是建立民主德国的首要条件。” [1]

这种观点，虽经各种演变，还一再表现于马克思和恩格斯后期的言论中。这里再举一例，在一篇由马克思撰写的纪念文章中(该文曾提交 1866 年 9 月国际工人协会总部的日内瓦会议上讨论)曾有这样的话：

“在目前欧洲中部特别是德国的状况发生了变化的情况下，民主的波兰的存在比任何时候都更加必要了。没有民主的波兰，德国就一定会变成神圣同盟的前哨，有了民主的波兰，德国就会同共和制的法国进行合作。在这个重要的欧洲问题没有解决以前，工人运动总会遇到障碍，遭受失败，发展也将延缓。” [2]

在马克思和恩格斯为《纽约每日论坛报》所写的关于东方问题的文章中(1853—1855 年)更加清楚地表明了这样的事实：马克思和恩格斯不主张民族自决权，他们考察民族问题仅仅从文化进步的立场出发。在马克思和恩格斯看来，巴尔干人民为从土耳其的压迫中解放出来所作的努力，应该得到任何的支持，然而这并不是因为那里的民族根据一种民族自决的权利而具有政治独立的权利。因为他们认为，土耳其等于一个腐朽的尸体，缺乏同化异族的能力，缺乏在巴尔干建立政治秩序的能力，缺乏使那里的居民上升到更高的文化阶段的能力，假如土耳其人具有这种能力，马克思和恩格斯曾公开宣称，土耳其的统治大约是巴尔干永远纠缠不清的争端的最好解决办法；然而又因为土耳其人是发展的巨大障碍，所以除了打碎其统治之外别无他法，比如在一篇从一切迹象看

---

[1] 恩格斯：《法兰克福关于波兰问题的辩论》，《马克思恩格斯全集》第 5 卷，第 391 页。——译者

[2] 马克思：《临时中央委员会就若干问题给代表的指示》，《马克思恩格斯全集》第 16 卷，第 222 页。——译者

来是恩格斯为 1853 年 4 月 7 日的《纽约每日论坛报》所写的文章里说：

“这个好地方却不幸成了各个不同种族和民族杂居的地方，同时很难说它们当中谁最缺少走向进步和文明的条件。1 200 万斯拉夫人、希腊人、瓦拉几亚人，阿尔纳乌特人处于 100 万土耳其人的统治下，一直到不久以前还很难说，除了土耳其人以外，在这些不同种族中哪一个最有能力实行统治，而在居民这样混杂的情况下，统治权不能不只属于其中的一个民族。但是，当我们看到，土耳其政府想走上文明道路的一切企图遭到了怎样可怜的失败，而以几个大城市中的土耳其平民为主要支柱的伊斯兰教狂热势力为了重掌政权和消灭任何进步倡议每一次都不惜向奥地利和俄国乞援的时候；当我们看到，中央政府即土耳其政府的权力是怎样由于基督徒省份的起义（由于土耳其政府的衰弱和邻邦的干涉，这些起义没有一次是完全不成功的）而一年年地削弱下去的时候；最后，当我们看到，希腊争取独立，俄国夺取部分阿尔明尼亚，而莫尔达维亚、瓦拉几亚和塞尔维亚相继归这一强国保护的时候，——在这种情况下，我们应当同意这样一种看法，即土耳其人居留在欧洲严重阻碍了色雷斯-伊利里亚半岛所拥有的一切潜力的发挥。”<sup>[1]</sup>

由此可见，马克思和恩格斯对所谓自决权根本就不予以理睬，他们所考虑的只是这样的问题：文化利益要求什么样的解决？因而巴尔干的每一个民族都有保持其人种的界限建立一个独立国家的权利也并不是他们两人的愿望，他俩根本就没有这种想法，因为他们认为，这样一来只能意味着建立起一系列互相竞争的没有生存能力的小国。按照他们的观点，最好是在巴尔干建立一个南方斯拉夫王国，一个斯拉夫联邦国家。这并不是因为南方斯拉夫人对其解放有着特殊的权利，而是因为正如《纽约每日论坛报》（1853 年 4 月 21 日）所说，他们是巴尔干半岛上人数最多、同时相对来说也是最为勤劳和最容易受教化的种族，此外

[1] 马克思和恩格斯：《不列颠政局。——流亡者。——土耳其》，《马克思恩格斯全集》第 9 卷，第 7—8 页。——译者

还因为这样一个南斯拉夫王国受经济利益的驱使定会和西欧建立联系，因此就会构成一个抵御沙皇俄国占领君士坦丁堡和达达尼尔野心的屏障。可是，这样一种解决巴尔干问题的办法会损害民族原则，并导致对诸如阿尔巴尼亚人，奥斯曼人，希腊人，阿罗蒙人等巴尔干少数民族的压迫，而马克思和恩格斯却置之若素，假如建立南斯拉夫联邦共和国在政治上是不可能的话，他们还倾向于赞成一个希腊帝国的复兴，亦即将统治权让给希腊人，在一篇由马克思所写的文章中(1853年8月5日)曾这样的表述：

“另一方面，不坚定的、畏缩而又互相猜忌的西方列强，起初由于害怕俄国扩张而鼓励苏丹反抗沙皇，而结果却由于害怕普遍战争会引起普遍革命而强迫苏丹让步。由于他们太软弱，太胆小，不敢用建立希腊帝国或建立斯拉夫国家的联邦共和国的办法来改造奥斯曼帝国，所以就使自己的全部努力只放在保持 status quo(现状)上，即保持那种使苏丹不能摆脱沙皇，而斯拉夫又不能摆脱苏丹的腐烂状态。” [1]

马克思鼓吹爱尔兰在政治上的自主独立同样也不援引“民族的自决权”，爱尔兰脱离英国而独立的要求一直是这样加以解释的：由此涣散联合的力量，特别是可以打破英国的欧洲霸主地位，从而使国际工人阶级走上革命进步的道路，1869年12月10日马克思给恩格斯所写的信中曾报导了他在国际工人协会中央会议中所遵循的策略，这一报告为他上述的观点提供了典型的例证：

“下星期二我将把这个问题用下列形式提出来：英国工人阶级的直接的绝对的利益，是要它断绝现在同爱尔兰的关系，完全不顾所谓替爱尔兰主持公道的各种“国际主义的”和“人道主义的”词句，因为替爱尔兰主持公道这一点在国际委员会里是不言而喻的。这是我的极深刻的信念，而这种信念所根据的理由有一部分我是不能向英国工人说明

---

[1] 马克思：《战争问题——议会动态——印度》，《马克思恩格斯全集》第9卷，第241页。——译者

的。我长期以来就认为可能借英国工人阶级运动的高涨来推翻统治爱尔兰的制度：我在《纽约每日论坛报》上总是维护这种观点。但是我更深入地研究了这个问题以后，现在又得出了相反的信念。只要英国工人阶级没有摆脱爱尔兰，那就毫无办法。杠杆一定要安放在爱尔兰。”<sup>[1]</sup>

马克思和恩格斯在这方面的观点是明确的。而德国和奥地利社会民主党却试图将所谓民族自决权确立为一种马克思主义的权利原则，虽则情况表明，它与马克思主义的社会学是背道而驰也不予以放弃，这显得令人难以理解。实际上这一原理既不是马克思主义的，更不是社会主义的，而是一种由庸俗马克思主义从民主主义的泛斯拉夫主义的思想武库里捡来的反马克思发展观的权利原则。

---

[1] 马克思致恩格斯〔1869年12月10日〕，《马克思恩格斯全集》第32卷，第398页。——译者



## 第十四章

# 马克思的阶级斗争理论

阶级的本质——阶级斗争的不同形式——阶级和等级——工人阶级的发展阶段——工人阶级和社会民主党——阶级利益和阶级意识形态——对马克思阶级斗争理论批判性的评论。

### 阶级的本质

国家和民族在自由主义的社会学中占有一个突出的地位，而阶级斗争的理论基本上为马克思的社会学所独有。这并不是说，只是马克思才发现了阶级的存在和阶级间的斗争。从梭伦时代开始，古希腊人就已把希腊共和国内部的斗争看成是等级阶层之间的斗争。而诸如为尽量避免内部的党争如何规定这些阶层的权力关系问题，亦即不同的阶层在国家统治中所应占的份额这样的问题，构成了希腊政治哲学和道德哲学的主要部分。然而还没有一个古代哲学家认识到阶级是由经济发展所决定的，由这种经济发展所必然产生的历史形体，它有着建立在相应的社会形式基础上的阶层抑或阶级利益。亚里士多德也不例外，正如

本书第一卷第一章详细论述过的那样，他不仅将他那个时代市民的阶级划分，而且也把奴隶制度看成是一种自然的秩序，他把这种自然的秩序又归结为自然的原因，即个人有不同才能的结果，而不是由经济形态所引起的社会分化。

以托马斯的学说为基础的中世纪的经院哲学，同样也把阶级的划分看成是自然的秩序，不过这种自然秩序并非直接来自个人不同的自然才能和天赋，而是来自需求的增长和满足这种需求的分工。在托马斯·阿奎那看来，等级的划分产生于分工，随着职业的区分而出现，为此之故，这种等级的划分不是自然秩序的直接流露，而是万民法秩序的直接流露。分工从事这一职业或另一职业的个人的爱好起着决定性的作用，再者，万民法作为(已成为所公认的法的)民间习俗不过是自然法的必要的扩展(所以托马斯·阿奎那也称万民法为自然法的第二间接部分)，因而等级或等级秩序也是一种从人的本性中来的自然秩序，托马斯的这一观点较之古典时代的观点大大前进了一步；因为阶级或等级的划分不再被看成是纯个人品质的结果，而是社会生产、经济方式历史演变的结果。

随着人们对原始民族组织状况的了解越来越多，在十八世纪英国社会哲学家中便有越来越多的人持有这样的观点：等级或等级的划分自然而然地产生于劳动分工的说法也是不对的。这种划分较多的是建立在社会发展过程中由部族首领和头人开始攫取财产和权力活动的基础之上。在原始社会中，起先既没有值得一提的占有的差别，也没有特权等级；随着财富的增加，首领、族长和强者(或者也有有心计者)便从社会财富中取得越来越大的份额，并利用由此所达到的优越地位以取得新的特权，特别是进行掠夺、征服和奴役别的部族的战争往往导致特权和统治阶级的产生。由此可见，他们将阶级的划分归结为公开的或隐蔽的篡夺。这种观点也把阶级看成是占有和财产阶级，其区分的标志是占有的方式和多寡，有大大小小的土地占有者；有贵族和仅次于贵族的上层人物；有大商人和小业主；有佃农和小手工业者。所以，如果说

到阶级的划分，也大都指的是财产和财富的层次，很少是指经营和职业的划分。

法国大革命的经验使得人们对阶级进行更为严格的区分，特别是让·保尔·马拉(本书第一卷的第五章对此已有论述)，他得出了革命是大的阶级斗争的观点：他将人区分为以下的相互斗争的阶级集团：贵族、高级僧侣、大资产阶级、“学者家族”(包括高级法官、律师、议员、代理等等)、中等和小的商业资产阶级、自耕农和平民，这一称呼之下包括独立的小手工业者、工人、临时工、下层职员和一无所有的知识分子，这些现在常常称之为无产阶级或“无产者”。历史学家弗兰科斯·奥古斯特·米涅对有些部分区分得更细(参看第1卷，第6章)：他把贵族又细分为三种：宫廷贵族、官吏贵族、农村贵族。另外，他不把“学者家族”看成是一个特殊的阶级，而是将它们划分为境况较好的和较差的中等阶级(资产阶级)。对他的论述仔细加以研究即可看出，他的观点主要是两个国民大会和国民代表大会的政治党派所决定的。

和马拉与米涅的阶级划分相比，亨利·德·圣西门关于阶级差别的观点并不算是一个进步，马拉业已把工人阶级看成是一个与企业主阶级(他把那些身为企业家，而不是两手空空的工人的大手工业者也算在企业主阶级之内)相对立的特殊的阶级，它有着和企业主阶级完全不同的利益，因为企业主总会千方百计提高其盈利，并为达到此目的而想方设法压低工资；但圣西门则把企业主和工人、商人、手工业者和小农都一股脑儿归并于“工业家阶级”，并且认为，他们的经济利益基本上是一致的，除了圣·阿尔芒德·巴扎德之外，他的所有的门徒都坚持这一观点。历史学家奥古斯丁·梯也里也是如此，他对法国资产阶级的发展及其与贵族和教会的利益对立作了确切的描述，而在他于1853年(他逝世前的三年)所出版的《试论第三等级的出现和进步的历史》一书中，他还认识不到第三等级内的阶级差别，特别是工人阶级和工业资产阶级的对立。

马克思从完全不同的观点出发，即从经济过程出发来看问题的。他的阶级理论和他的来源于黑格尔的社会生活研究是紧密联系的。社

会生活被视为需要和满足需要所必须的劳动活动体系，从这种社会劳动活动中必然会产生一定的社会交叉或相互关系(生产关系)，在社会的整个活动中，相互处于同样关系的个体和团体，亦即属于同一经济活动的范畴，都构成了一个阶级。

由此可见，马克思认为起决定性作用的不是财产的多寡，收入的多少，或是职业的种类，而是经济活动的方式和由它所决定的社会成员在社会经济机构中所处的地位。据此，马克思在今天的“市民”社会中，即资本主义社会中区分为三个主要的阶级：1. 作为土地所有者和收地租的地主；2. 一方面是资本家，另一方面是投资者和资本出借者，都是他人劳动力的使用者，以赚取资本利润；3. 出卖劳动力以换取工资的工人。这些阶级又根据其成员在社会生产过程中所处的地位而分为形形色色的下属阶层：地主可能是以地租为生的地主，也可能是独立经营的大小农场主；资本家也可分为金融家或银行家、大工业家、大商人、船主、商贩等等。

此外还有中间性的阶级，他们占有中间性的位子，同一个人甚至同属好几个阶级，比如金融家同时也是骑土地产所有者，乡村手工业者或船主同时也是富农等等。马克思和恩格斯在他们的政治著作中不仅谈到了上述的三个主要阶级，而且还区分为一系列下属阶级和次要阶级。比如恩格斯在《德国农民战争》一书的前言中曾将农民阶级区分为富农(他又把富农称作资产阶级)和独立经营的小农；同样他还把城市工业工人阶级和农村农业雇工分开，恩格斯于1851年9月在《纽约每日论坛报》所发表的关于1848年革命前夜的德国的一篇文章(请参看《德国的革命和反革命》)中又作了细致的区分。他谈到富农和中农、自由小农、封建农奴和雇农，他对这些阶级进行了如下的描述：

“最后，还有一个广大的小农业主阶级、农民阶级。这个阶级加上附属于它的农业工人，占全国人口的大多数。但这个阶级本身又分为不同的部分。第一是富裕的农民，在德国叫做 Groß-和 Mittelbauern (大农和中农)，这些人都拥有面积不等的大片农田，都雇用几个农业工

人。对这个地位处在不纳捐税的大封建地主与小农和农业工人之间的阶级来说，最自然的政治方针当然就是同城市中反封建的资产阶级结成联盟。第二是小自由农，他们在莱茵省占据优势，因为这里的封建制度已经在法国大革命的有力打击之下消失了。在其他省份的某些地区也有这种独立的小农存在，在这些地方，他们赎买了从前加在他们土地上的封建义务。可是这个阶级只是名义上的自由的所有者阶级，他们的财产大都在极苛刻的条件之下抵押出去了，以致真正的土地所有者并不是农民，而是放债的高利贷者。第三是封建佃农，他们不容易被赶出所租的土地，但他们必须永远向地主交租，或永远为地主服一定的劳役。最后是农业工人，在许多大农场中，他们的生活状况和英国这个阶级的状况完全一样，他们由生到死都是处在贫穷饥饿之中，作他们雇主的奴隶。农民中后面这三个阶级——小自由农、封建佃农和农业工人，在革命以前是从来不怎么关心政治的，但这次革命显然已经为他们开辟了一个充满光辉灿烂的前景的新的天地。” [1]

此外，马克思在《雾月十八日》一书中将小市民阶级划分为一个单独的阶级，一个资产阶级的“过渡性阶级”；而他在后面又将整个市民阶级归并到“资产阶级”这一概念之中。他在一组关于《1848—1850年法兰西的阶级斗争》的文章中同样也一再谈到大资产阶级和小资产阶级。前者，大资产阶级，他又细分为：金融资产阶级和工业资产阶级两个下属阶级。在国际工人协会总部关于1871年法兰西内战的宣言中又将小资产阶级(按照英国的惯例)径直称为中等阶级，并把它们称为小商贩阶层、手工业者阶层和小商人阶层。

此外，恩格斯在《反杜林论》中还区分为“一个脱离直接生产劳动的阶级，它从事于社会的共同事务：劳动管理、政务、司法、科学、艺术等等。” [2]

---

[1] 恩格斯：《德国的革命和反革命》，《马克思恩格斯全集》第8卷，第12页。——译者

[2] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第321页。——译者

遗憾的是，无论是马克思还是恩格斯，都没有在一篇专门的文章中阐述他们对阶级的看法，阶级的划分是如何出现的，阶级的划分又如何与经济的发展同时发生变化和演变的。对当前阶级的形成和划分进行深入的论证，乃是马克思的意图，这一点在其《资本论》第三卷第二部分第52章中表露出来了，然而这仅仅处于初步状态(整整一章中大约只有一页)，马克思在这里也如同在其它场合一样，区分为三个主要的阶级：“单纯劳动力的所有者、资本的所有者和土地的所有者，——他们各自的收入源泉是工资、利润和地租，——也就是说，雇佣工人，资本家和土地所有者，形成建立在资本主义生产方式基础上的现代社会的三大阶级。”<sup>[1]</sup>

而后他又简单地谈到，在这三个阶级之间尚有中间和过渡阶层，并且提出这样的问题“是什么形成了一个阶级？”但是他并没有回答这一他自己所提出的问题。从下面几句简单的话中只能看出：他认为职业不能算作是阶级，医生、律师、艺术家等不是各自构成一个单独的阶级；同样由社会分工所形成的各种谋生手段和占有状况的范畴也不能构成阶级，所以无论是矿山主、葡萄园主、林业主等，还是泥水匠、木匠、纺织工人、烟厂工人等都不能称之为阶级。为什么不能？马克思没说，然而从业已阐述过的马克思关于阶级的概念里就可得出，他并不承认职业和占有在形式上的差别就是作为阶级本身。因为无论是这些工人集团，还是各个占有方式在经济过程内部都不占有一种以相互关系为基础的性质不同的地位，烟厂工人和纺织工人一样，都是在相同的经济条件下来出卖自己的劳动力以换取工资，并以相同的方式(尽管并非总是以相同的程度)献出剩余劳动，他们由生产活动所产生的对于企业(工业、商业和银行业资本主义)和地产来说的阶级地位是相同的，不管他们是制烟，还是纺织，所以他们有着共同的利益和矛盾。

工业资本家的情况亦是如此，并不管他们是将其资本投入铜矿还是

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第25卷，第1000页。——译者

煤矿，投入砖瓦厂还是烟厂。可是工业家，销售和经营货物的商人，以及以银钱交易和交易所为生的银行家，尽管他们同属资本家，却在资本主义的经济机构内部占有(以不同的经济职能和相互关系为基础的)不同的地位；由此可见，在资本家阶级内部也可以将工业、商业和银行业资本家各自区分为一个单独的阶级，工业家购买他人的劳动力，在自己企业内加以使用以生产某种商品，并将企业盈利作为所生产的剩余价值的部分存放起来，而金融家则把钱借出去(不管是自己的，还是别人的钱，在这里是无关紧要的)，以换取债券，汇票、有价证券、当票、货物抵押(抵押借贷)等，以此取得不同形式的利息(债务利息、联券票利息、典当利息、贴现利息、结算利息等)。两者都是资本家，都是从在社会生产过程中所产生的剩余价值里取得他们的收入；然而在这一过程中，他们的经济职能具有不同的性质，所以在资本主义经济内部具有不同的经济活动范围，因而在他们之间也存在着某些利益的不同和利益的对立。

较之不同的职业，财产的多寡和收入的高低更不能作为划分阶级的标准了，常常听到这样的说法：“这些农民或手工业者的收入和生活状况并不高于地位较好的产业工人，因此他们也属于工人阶级。”或者说：“这个小贩的货物都不属于他，靠借债作生意，所以他也是工人。”所有这些说法都和马克思的阶级理论毫无共同之处，它们又倒退到以前的观点中去了，这种观点在阶级的划分中只看到财产和收入的差别，一个自耕农收入没有一个收入较好的工人高，但是他不能因此而变成一个雇佣工人，亦即并不因此构成和资本家的雇佣关系，不会为资本家付出剩余劳动，也生产不出资本利润；一个穷困潦倒的贵族或军官，其收入在一般工人之下，那他也不会成为一个雇佣工人。

## 阶级斗争的不同形式

由此可见，阶级是经济发展过程的产物，是植根于相应的经济形式

的利益共同体。阶级划分的基础，如恩格斯在《反杜林论》中所说，是分工，分工的结果形成了社会劳动活动的一些特定的领域，但是这并不妨碍阶级划分的这一事实曾经通过暴力、掠夺、狡诈和欺骗来实现和巩固的，而这种过程是怎样发生的，我们却不得而知，恩格斯在他的《家庭起源》一书中只是讲道，早在国家形成之前阶级分化就已出现了，古老的民族制度，比如被发现的北美印第安人部落就是处于民族制度之中，还没有阶级分化；但是贸易的增加和奴隶制的出现，地产转入私人手中，并由此而出现地多和地少的人，还有为了酬报他人而劳动的阶层的出现，以及除了农业之外还出现原始手工业，这一切都在历史的过程中形成了统治阶级和被统治阶级。

早在古希腊共和国和古罗马时代，社会已分裂为不同的阶级：贵族(有完全公民权之公民)、平民、受保护的公民、依附农、奴隶等等。并且出现“阶级斗争”，这种阶级斗争大都以债权人和债务人之间的斗争的形式，或者以争夺土地的形式进行的。在中世纪阶级划分为封建主、陪臣、行会师傅、店伙、农奴，一直从市民阶级中产生出现代的资产阶级，从城市小手工业者中产生出现代的产业工人阶级，以前封建贵族和市民阶级的斗争为越来越激烈的资产阶级和工人阶级之间的“阶级斗争”所取代。恩格斯在《反杜林论》中详细地描述了这一发展：

“起初，市民等级是一个被压迫的阶级，它不得不向统治的封建贵族缴纳贡税，它由各种各样的农奴和奴隶出身的人补充自己的队伍，它在反对贵族的不断斗争中占领了一个又一个的阵地，最后，在最发达的国家中取代了贵族的统治；在法国它直接推翻了贵族，在英国它逐步地使贵族资产阶级化，并把贵族同化，作为它自己装璜门面的上层。它是怎样达到这个地步的呢？只是通过‘经济情况’的改变，而政治状态的改变则是或早或迟，或自愿或通过斗争随之发生的。资产阶级反对封建贵族的斗争是城市反对乡村、工业反对土地占有、货币经济反对自然经济的斗争，在这一斗争中，市民的决定性的武器是他们的经济上



的强大手段，这些手段由于工业(起初是手工业，后来扩展成为工场手工业)的发展和商业的扩展而不断增长起来。在这整个斗争中，政治暴力始终在贵族方面，只有一个时期是例外，那时王权利用市民等级反对贵族，以便利用一个等级去控制另一个等级；但是，自从政治上还没有力量的市民等级因其经济力量的增长而开始变得危险起来的时候起，王权又和贵族联合起来，因而起初在英国随后在法国引起了市民等级的革命。在法国，在‘政治状态’还没有发生变化的时候，‘经济情况’已经发展得超过它了。就政治状态来说，贵族拥有一切，市民一无所有；可是就社会状况来说，那时市民是国家里最重要的阶级，而贵族已经丧失了他们的全部社会职能，他们只是继续取得固定收入，作为对这些已经消失了的职能的报酬。不仅如此，市民等级在他们的全部生产中，还受到早已被这种生产(不但被工场手工业，而且甚至被手工业)所超过的中世纪封建政治形式的钳制，受到所有那些已经成为生产的障碍和桎梏的无数行会特权以及各地和各省的关税壁垒的钳制。市民等级的革命结束了这种状况。但是，革命不是按照杜林先生的原则，使经济情况适应政治状态(贵族和王权在长时期内正是妄图这样作的)，而是相反地把陈腐的政治废物抛开，并造成新的‘经济情况’能够赖以存在和发展的政治状态。‘经济情况’在这个与之适合的政治和法律的气氛中蓬勃地发展起来，以致使资产阶级已经接近贵族在1789年所处的地位了：它不仅愈来愈成为社会上多余的东西，而且成为社会的障碍；它日益脱离生产活动，像旧时的贵族一样，日益成为一个只会收取固定收入的阶级；它不用任何暴力的戏法，而以纯经济的方法，实现了它自己的地位的变革，并造成了新的阶级，即无产阶级。此外，它决不愿意它自己的行为和活动产生这样的结果，相反地，这种结果却以不可抗拒的力量同它的意志和愿望背道而驰地实现了；它拥有的生产力发展得超过了它的领导，好似以自然的必然性把整个资产阶级社会推向毁灭，或者推向变革。资产者现在求助于暴力，以挽救日趋瓦解的‘经济情况’免于崩溃，可是他们这样做只是证明：他们陷入了杜林先生陷入的

那条迷途，以为‘政治状态是经济情况的决定性的原因’，他们完全和杜林先生一样想入非非，以为用‘本原的东西’，‘直接的政治暴力’就能改造那些‘第二等的事实’，即改造经济情况及其不可避免的发展，而用克虏伯炮和毛瑟枪就能把蒸汽机和由它发动的现代机器的经济效果，把世界贸易以及现代银行和信用的发展的经济效果从世界上消除掉。”<sup>[1]</sup>

由此可见，今天资产阶级和工人阶级之间的阶级斗争业已有了许多先例；从某种意义上来说，它是阶级斗争历史系列中的一个新阶段，正如马克思在《共产党宣言》中所说，“迄今为止的一切社会的(更精确地说是一切有国家组织的社会)历史都是阶级斗争的历史。”然而马克思认为，工人阶级现在的斗争较之以往的斗争有个新奇之处：已往的斗争结果改变了阶级的划分，阶级重新组合，而现在的斗争得到的却是阶级的消灭，阶级对立的消除。

事实上，在马克思和恩格斯看来，今天资产阶级和工人阶级间阶级斗争的归宿也就在于此。当然这一结果并不是今天和明天就可以达到的，如马克思在《哲学的贫困》中所说：“要使被压迫阶级能解放自己，就必须使既得的生产力和现存的社会关系不再继续并存。在一切生产工具中，最强大的一种生产力是革命阶级本身。革命因素之组成为阶级，是以旧社会的怀抱中所能生产的全部生产力的存在为前提的。”<sup>[2]</sup>恩格斯在《反杜林论》中也同样说道：“但是，即使阶级的划分根据上面所说具有某种历史的理由，那也只是对一定的时期，一定的社会条件才是这样。这种划分是以生产的不足为基础的，它将被现代生产力的充分发展所消灭。的确，社会阶级的消灭是以这样一个历史发展阶段为前提的，在这个阶段上，不仅某个特定的统治阶级而且任何统治阶级的存在，从而阶级差别本身的存在，都将成为时代的错误，成

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第203—205页。——译者

[2] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第160页。——译者

为过时的现象。所以，社会阶级的消灭是以生产的高度发展阶段为前提的，在这个阶段上，某一特殊的社会阶级对生产资料 and 产品的占有，从而对政治统治、教育垄断和精神领导的占有，不仅成为多余的，而且成为经济、政治和精神发展的障碍。”<sup>[1]</sup>发展的这种高级阶段，如恩格斯所说，已几乎达到，这样一来阶级统治的消灭已成为可能。

这一观点是否正确，资本主义社会今天事实上是否业已发展了在其母胎中所能发挥的所有的生产力，这里姑且不论，因为对于马克思的阶级斗争理论本身来说这一问题毕竟是次要的，由于人们对这一理论有着许多的误解，指出这一点是必要的：那种已为所有的历史证实了的认识就是以这一理论为基础的：在经济总过程中发展的某一阶段产生了不同的社会阶级，它们根据自己在这一过程中所参加的份额而有其特殊的经济利益，都试图在政治活动中实现自己的经济利益；又因为阶级的相互斗争，如马克思在《哲学的贫困》中所说，自然而然地在政治领域内展开决战，这是一种政治斗争，如何实现阶级利益，是通过议会活动；通过宣传；通过集会；通过街头示威、起义、罢工等等，不管它们在政治上有多大的意义，这对马克思所说的阶级斗争来说都是无关紧要的。

随着社会劳动过程的改变，不言而喻的是以它为基础的阶级划分也会改变。不仅是各个阶级要改变，而且它们相互间的地位也会推移——同时，进行斗争的社会条件也在变换。换句话说，随着经济的发展和由此而产生的相应的生产关系的变化，阶级斗争也会采取不同的形式，不仅经济状况定会对斗争的形式发生影响，政治状况的影响也不会小些，因为斗争是在政治领域内进行的。十六、十七世纪的帮工不可能采取大工业开始阶段涣散的工人阶级所采取的方式来对行会师傅进行斗争；同样大工业开始阶段的工人阶级也不会采取今天大工业国家的工人阶级组成工会和政党的方式进行斗争，产生于某种经济政治形势的

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第321—322页。——译者

斗争形式在今天适用的，而换了一个时代，在不同的情况之下就可能完全失效——正如阶级统治的形式千变万化一样。在其间斗争条件发生了根本性的变化时依然顽固坚持“旧有的经过考验的斗争形式”，这表明所奉行的斗争策略是错误的。随着生产关系的改变，斗争的形式当然要加以改变。

所以通过议会谈判或通过影响舆论、通过报纸、演说、小册子或历史著作来贯彻阶级利益的活动也是马克思所说的阶级斗争，其意义并不小于通过总罢工或街头战斗来争得政治权利的那种阶级斗争，什么形式的斗争容易更快地达到目的，这要视当时的状况而定。此外，不仅为其要求而斗争的社会主义工人，而且大地产者或矿业主(也为其“等级”的占有利益而奋斗)也是阶级斗士。保守人物投票反对普选权以阻止工人阶级对立法的影响，并保持乡村地主阶级的优势，这无疑也是在进行阶级斗争。

在反社会主义的印刷品里往往有这样的论调：“阶级斗争”一词意思是通过某种暴力行动，通过革命、起义、街垒战斗等等以贯彻阶级利益。的确，阶级斗争是能够通过这种方式来展开的，正如议会辩论的方式一样；然而阶级斗争决非要求使用粗野的暴力，所以自由派或保守派的政客提出社会民主党必须放弃阶级斗争理论的要求是荒唐可笑的。这实际上是意味着要社会民主党否定在古代中世纪和今天的社会中曾经有过和有着的阶级差别和阶级利益，否定各个不同的阶级曾努力贯彻自己的利益，这种要求无异于要人们对一种历史事实进行否认。要求社会民主党宣布否认有大地产阶级、农民阶级和工人阶级等的存在同样也是强人所难。

那些至今提出这类可笑要求的明智的政治家远没有达到居伊佐特早在他于1821年出版的《在当前法国的形势下政府和反对派的手段》一书中所宣布的认识：阶级斗争绝不是单纯的理论或预言，而是一种简单的事实。所以“认识到阶级斗争已算不了什么功绩，而否定它则显得荒唐可笑”。

## 阶级和等级

最为奇怪的是，那些要求社会民主党停止阶级斗争的人却同时谈论等级利益，并宣称对等级利益的关注不是没有道理的，有时甚至还讲到历史上的“等级斗争”。这说明人们厌恶“阶级斗争”一词，而认为在“等级利益”的言词下主张自己的阶级利益则是合理的。在等级和阶级概念之间有没有差别呢？一般来说人们对这两种概念是不加区分的。黑格尔也没有在等级和阶级之间进行区分。他直接宣称，随着需要和满足需要的手段越来越多样化，就从社会劳动过程中产生出范围越来越广的分工，其后果是灵巧和财富的不平衡，从这种不平衡中又产生出“等级”的差别，“等级”一词，黑格尔大都按照“国家等级制度”的意思理解为国家所承认的有差别的特殊的(常常是世袭的)政治权利，并有着对国家作出特殊贡献的“等级”。

马克思也是从黑格尔的论述出发，起初并没有对等级和阶级进行严格的区分，甚至在他的《黑格尔法哲学批判》<sup>[1]</sup>中还是这样写的(虽则他已开始具有阶级这一新的观点)：“就在于形成一个被彻底的锁链束缚着的阶级，即形成一个非市民社会阶级的市民社会阶级，一个表明一切等级解体的等级；一个由于自己受的普遍苦难而具有普遍性质的领域，这个领域并不要求享有任何一种特殊权利，因为它的痛苦不是特殊的无权，而是一般无权，它不能再求助于历史权利，而只能求助于人权，它不是同德国国家制度的后果发生片面矛盾，而是同它的前提发生全面矛盾，最后，它是一个若不从其他一切社会领域解放出来并同时解放其他一切社会领域，就不能解放自己的领域，总之是这样一领域，它本身表现了人的完全丧失，并因而只有通过人的完全恢复才能

---

[1] 应为《黑格尔哲学批判导言》。——译者

恢复自己。这个社会解体的结果，作为一个特殊等级来说，就是无产阶级。”<sup>[1]</sup>

《哲学的贫困》则不然，它把“等级”和“阶级”业已分开来使用，它们都有其特定的社会含义。马克思所作的区分正是根据黑格尔的社会学和国家学说对国家和社会进行区分的结果，产生于社会劳动抑或经济过程中的任何阶级，起初都是社会组织，是“社会阶级”（不是国家阶级）；一个阶级和另一个阶级的关系，不同阶级成员之间的关系（比如工人和工厂主，农民和骑土地主的关系），从其普遍性来看，是一种社会关系，不是国家关系；然而，国家对社会阶级的组成作为国家制度用法律固定下来，并赋予某些阶级以特殊的政治权利和义务，亦即建立了国家的“等级制度”，那从阶级之中就产生出了等级。

由此可见，马克思在《哲学的贫困》中说得很对：“工人阶级解放的条件是要消灭一切阶级，正如第三等级即资产阶级解放的条件就是消灭一切等级一样。”<sup>[2]</sup>

恩格斯补充说：“这里所谓等级是指历史意义上的封建国家的等级，这些等级有一定严格限定的特权。资产阶级革命消灭了等级及其特权。资产阶级社会只有阶级，因此，谁把无产阶级称为‘第四等级’，他就完全违背了历史。”<sup>[3]</sup>

毋庸置疑，同样也不能依据马克思的阶级概念谈论什么“工人等级”。拉萨尔一再（比如在《工人纲领》中）谈到“工人等级”和“第四等级”，这只能表明，他对马克思的阶级斗争理论全然不解。马克思在不同的场合曾对拉萨尔著作中这种词义的混淆加以嘲讽，在1863年1月28日给恩格斯的一封信中曾这样谈到拉萨尔的《工人纲领》：“你知道，这东西无非是把‘宣言’和其他我们时常宣传的、在某种程度上已

---

[1] 马克思：《黑格尔哲学批判导言》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第466页。——译者

[2] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第160页。——译者

[3] 恩格斯在《哲学的贫困》1885年德文版上加的注，《马克思恩格斯选集》第1卷，第160页。——译者

成为口头禅的东西，卑劣地加以庸俗化而已。（例如这个家伙把工人阶级叫作‘等级’）”，<sup>[1]</sup>这是一个颇为轻蔑的评语，基于他的历史经济的阶级概念，马克思认为拉萨尔关于“工人等级”的论述是最为模糊不清的。<sup>[2]</sup>在报刊宣传中对“工人阶级”和“无产阶级”不加区别同样也是错误的，这表现出一种古老的概念（大都不自觉），把阶级的划分看成是按照占有或财产进行的社会划分，所以一般在社会中只分为两大阶级：有产阶级和无产阶级，然而马克思所说的无产阶级并没有和工人阶级概念等同起来。破落的贵族或靠手工吃饭的前工厂主也属于无产阶级；此外还有无产的境况较之产业工人坏得多的小官吏和小职员，以及无业的艺术家和作家——这些就是所谓的“智慧”或“高领”无产阶级，这些人并不是因他们无产都是工人阶级的成员。另一方面工厂中有技术的工头，有高工资，甚至，有着带花园的房子的工头也属于工人阶级，而不属于无产阶级。

遗憾的是，无论是马克思还是恩格斯，在他们的著作中并不总是对“工人阶级”和“无产阶级”的概念进行严格的区分。在对他们那个时代的革命的法国文学的模仿中，他们往往使用“无产阶级”以代替工人阶级的称谓。为了和工人阶级相区分，他们又把那些潦倒的不再是雇佣工人的工人阶级的前成员以及其他阶级中完全破产了的渣滓称之为“流氓无产阶级”。

---

[1] 马克思致恩格斯(1863年1月28日)，《马克思恩格斯全集》第30卷，第320页。——译者

[2] 尽管马克思对“等级”和“阶级”作了精确的区分，汉斯·德布吕克教授还是在其《马克思的历史哲学》一文中说什么，马克思历史理论的主要错误在于他对阶级和等级没有进行区分，原文如下：

“第一原则性的错误是将阶级和等级等量齐观，阶级是一种经济——社会的区别，而等级则是政治——社会的区别，两者相加，相交叉，有时也可能相重叠，然而在绝大多数的情况下它们总有不同的含义。1789年法国的第三等级就完全不是什么阶级，它是由工人、农民、手工业者、商人、律师、医生、作家、大资产者、直至最富有的工厂主，大商人和包税人。”

人们甚至认为，德布吕克教授提出这样的指责是有背于常识的，以我之见，这样的推测未免冤枉了他。在他的文章中所有这种对马克思概念可笑的强辩和混淆，任何一个了解马克思的人都会立即看出，他根本没有理解马克思的历史理论，而只是作为历史理论家的唐·吉珂德来大战风车而已。——作者



## 工人阶级的发展阶段

在发展的过程中，经济的相互关系发生着种种变化，各个阶级的特点及其相互关系也随之变化着；任何一种阶级都经历着不同的发展阶段，产业工人阶级也是如此。当其在现代工业国家中出现的时候，起初还不是一个意识到和其他阶级阶层相对立的、追求统一目的的阶级。虽则从其存在起，如马克思所说，就开始了和资产阶级的斗争，然而工人最早还是分散于广大地区的，同时是由特殊的地方性和职业性利益所分裂的群众所组成，所以这种反对资本家的斗争也是分散地、在各地方性的小团体中进行的，并且这种斗争的进行也不是为了普遍的阶级要求，不是为了反对资本主义和由此产生的社会弊端，而是直接为了某些地方性的工资要求和某些劳动条件，某一工厂和某一行业，常常是某一行业的一部分工人反对的是个别的企业主，很少是共同反对企业家集团。为迫使企业主接受他们的要求，除了停工之外，他们还使用破坏敌对企业主的生产资料、原料、成品和厂房的手段。

随着工业的发展，工人阶级的人数也在增加，工厂在扩大，工人拥到更大的工厂，集中在某些工业区。这样一来，他们在工作上的接触更多了，他们从前职业上的对立渐渐由与企业主的对立所代替。工人开始认识到，他们有着某些共同的利益，他们如若想要取得这些真正的利益，就必须团结起来，由工作方式和共同利益所引起的面对企业主的团结感产生了：这是一种首先还不是建立在对自己的本质和自身状况有着清楚的认识的、半本能的“阶级感情”。如果说以前工人只是偶尔为着达到某种要求的目的而联合起来的话，那么现在他们却是建立了持久性的联合，这种联合还常常不是局限于某些地区，而是包括了相邻地区的同一部门的工人。工人在这些斗争中有时取得了胜利，更多的时候则是遭到了失败，他们也试图像他们的对手一样，对政府、党派和官



厅施加压力以实现他们的一些要求；同时他想法劝说政府颁布迎合他们利益的法规，这首先是用以下手段来发生的：工人支持那些赞成他们自己所提出的某些要求的资产阶级政党，特别是在选举时期，直至他们认识到，这些政党因为有其特殊的阶级利益也和他们是南辕北辙，所以保护自己特殊工人要求的任务必须从此由自己担当起来，假如他们要实现这些要求的话。于是这种认识便使他们建立了自己的政党，即所谓工人党，以前那种半本能的阶级感情，至此便发展而成为意识！身为工人，他们在社会内部是一个真正的阶级，作为一个阶级，他们有着单独的利益，这种利益的绝大部分只有在与其他阶层的对抗中才能加以维护。所以工人阶级(其他阶级也是如此)是一个发展的产物，它经历相互衔接的不同阶段，每一个阶段都有其单独的特点。

马克思在《哲学的贫困》中对这一过程描述得很清楚：

“工人们最初企图联合时总是采取同盟的形式。

大工业把大批互不相识的人们聚集在一个地方。竞争使他们的利益分裂。但是维护工资这一对付老板的共同利益，使他们在一个共同的思想(反抗、组织同盟)下联合起来。因此，同盟总是具有双重目的：消灭工人之间的竞争，以便同心协力地同资本家竞争。反抗的最初目的只是为了维护工资，后来，随着资本家为了压制工人而逐渐联合起来，原来孤立的同盟就组成为集团，工人们为抵制经常联合的资本而维护自己的联盟，就比维护工资更为必要。下面这个事实就确切地说明了这一点：使英国经济学家异常吃惊的是，工人们献出相当大一部分工资支援经济学家认为是单只为了工资而建立的联盟。在这一斗争(真正的内战)中，未来战斗的一切要素在聚集和发展着。达到这一点，同盟就具有政治性质。

经济条件首先把大批的居民变成工人。资本的统治为这批人创造了同等的地位和共同的利害关系。所以，这批人对资本说来已经形成一个阶级，但还不是自为的阶级。在斗争(我们仅仅谈到它的某些阶段)中，这批人逐渐团结起来，形成一个自为的阶级。他们所维护的利益

变成阶级的利益。”<sup>[1]</sup>

从前面已经讲过的工人阶级发展的过程看来，马克思的这段话是很容易理解的，只是结尾的那句话有些费解：“所以，这批人对资本说来已经形成一个阶级，但还不是自为的阶级。”马克思在这里，正如他青年时代所常有的那样是在卖弄黑格尔的词句，黑格尔谈到纯存在，它通过自身的否定而成为异在，再经过对这种否定的否定而成为自在，剥除黑格尔的措辞这句话的意思是：工人虽则业已相当程度地发展了他们的阶级性，并且也被“资本”，即“资本家阶级”认识到是一个新兴的性质不同的阶级，然而他们自己却还没有意识到自己的特殊的阶级性，亦即还没有意识到自己的特殊的地位和特殊的利益，所以还没有组成自己的政治党派。

马克思在这里用几句话提到了一个事实，我们发现这一事实已被历史一再证实：一个已经取得统治权的阶级认识到和新兴阶级的对立，要比这些阶级本身早得多，一个新兴的阶层，正处于变化之中，仰仗不确定的变革思想和未来的要求工作，对和其他阶层差别的领悟就没有在其正处于发展过程中业已掌握政权的集团来得早和尖锐，掌握政权的集团不再提出什么未来的要求，而只提出确切的当前的要求，因为对于自身和其他阶级对立的完全觉悟只有当它自己赢得统治权的时候才能达到，那时它不仅从理论上为自己反对其他阶级的要求进行辩护，而且实际上也在贯彻和捍卫自己的要求。法国资产阶级当其 1789 年攻占了巴士底狱而取得统治之时，就非常清楚地知道，它和小资产者和工人群众有着怎样的矛盾，在七月间他们就已做好了镇压在街头为它获取了政权的阶层的准备；继之而来的整个立法时期，它表明，“新的资产阶级贵族”无论是在第一次国民大会期间，还是在巴黎区会议当中就已构筑起保卫新秩序反对群众的工事，而群众还怀着天真的幻想，对所发生的事情尚一无所知，后来吉伦特取得了政治影响之后，又演出了同样的一幕，它

---

[1] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 159 页。——译者

认识到和激进的雅各宾党人的对立要比雅各宾党人自己早得多。

## 工人阶级和社会民主党

在一定的发展阶段，阶级组成了政党并用政治手段为实现自己的要求而奋斗。不过从这一事实中却不能得出这样的结论：阶级和政党是同一形态，阶级会简单地化为政党。政党和阶级的关系有如国家与社会。国家，正如本书第一卷第十章已详细阐述过的那样，是所谓市民社会的政治组织。因此，如果阶级在这一组织内部要想对制度，即国家制度施加政治影响并贯彻自己的要求的话，那阶级自身也必须建立一个政治组织：一个党组织，然而并非以此阶级就轻而易举地变成了政党，以致两者的范围和性质完全重合。阶级是产生于经济发展之中的一种社会形态，而政党则是一个阶级或几个阶级的政治目的组织，这一组织一般不包括一个国家的整个阶级，而只是包括一部分，大一点的或小一点的部分；另一方面还大多同时包含其他阶级的部分。

在社会主义党的文献中常常出现这样的情况：将阶级和党相提并论，将工人阶级和社民党或社会民主党等量齐观，这是一个错误，这种错误堵塞了人们认识在党内一再出现的利益冲突的根源的道路。之所以出现这一错误，部分要归因于：无论马克思还是恩格斯，在任何场合下都没有详细阐述过政党和阶级的关系，社会民主党(无论是占多数的社会主义的，还是独立的)主要代表工人阶级的利益，以前首先是产业工人的利益，而保守党或民族自由党则代表的是大中地产者的利益。惟其这一区别上来说，社会民主党是一个阶级的政党，这就是说，社会民主党和保守党都是基本上接受了一定阶级阶层的利益要求和政权企求，并且特别还致力实现它们。只是在这种情况下和在这种程度上，它们是“阶级的政党”。然而这决不是说它们只代表这些阶级的利益，更不是将追随者的范围限制在某一阶级的成员之中，一个政党对一

个想要加入它的人不是问：“你属于某一阶级吗？”，社会民主党也不提出这样的问题，只要是基本上承认该党的原则和要求，承认党章，那他就能加入这个党，这一党章不仅仅包含某些经济利益要求，像其他的党一样，而且还包括经济利益范围之外的政治观点和哲学观点。不言而喻，一定的阶级集团构成了大多数政党的基础；然而在其结构中任何一个政党同时还是一种意识形态，一种特殊的政治思想集合体，有些人参加这个党并非是因为该党所代表的阶级要求也是他们的要求，而是他们受到那种思想总体，即有关的政治、哲学、伦理，可能还有宗教思想的吸引，党的属性常常很少取决于它的阶级成分，德国中央党就是一例，难道说参加这一政党的大地产者、农民、工业家、手工业者、官吏、僧侣、工人等组成了一个有相同阶级利益的统一的阶级吗？将这些不同的成分统一起来的并不是相同的经济利益，而是共同的宗教意识形态。战前，在奥匈帝国内的波兰、捷克、南斯拉夫等各种各样的党派，其情况与上述的相似，将不同的阶级集团固定为现存的政党形态的是所谓的民族思想，是本性一致、和其他民族对立的感情。

和这些政党相比，不用说，社会民主党的基础不仅更为宽广，而且阶级性更强。然而社会主义的政党没有一个是纯阶级的政党。事实上，工人阶级中的很大一部分还处在社会民主党之外，他们以为在保守派、自由派和中央党那里他们的利益能得到更好的维护。这是错误的，这是阶级觉悟尚未成熟的表现；社会民主党只包括一部分工人阶级。另外，自由派、保守派工人并没有因为他们没有参加社会民主党而被排除在工人阶级之外，这无疑是正确的；另一方面工厂主、商贩、农民、律师、作家并非因为他们参加了社会民主党而是工人。他是党内同志，然而不是阶级同志，他的阶级利益并不因为他加入工人政党而成为工人的利益，反之，工人的阶级利益也不会自动成为他的利益，他可能同情工人阶级的利益要求，甚至将其置于自己的利益之前，然而尽管如此，他仍然是他那个阶级的成员，他之所以参加(自私的动机除外)社会民主党，并不是因为他认为社会民主党代表了他的利益，而是因为

他认为它的政治的、法的、道德的意愿和目标(可能这些只是在一定的政治环境之下)是正确的。

此外，阶级和党作为不同的形态有着不同的发展和影响条件。阶级特性越来越鲜明地显露出来，对阶级的发展至关重要，而一个政党最为紧要的是在政治上得到承认，为达此目的，就尽量扩大其成员，所以它念念不忘的是：征集人员，这往往使它力争将所有与其接近的人罗织进来，并为了利用他们而为其找到一个合适的共同的用武之地，这种努力的后果往往是：在有大量的各种成分的人涌进来的新兴的政党中，常常容易引起内部利益派别分裂的社会抑或经济要求被放在以后再说，而将大家一致的一般的政治要求放在前面，直至特殊的事件使经济利益分歧突如其来地暴露出来。

对阶级和政党，阶级利益与党的利益关系的暧昧不明，在社会民主党内一再导致怪罪某某人损害阶级利益，放弃所谓阶级斗争的立场，这种指责甚至也经常指向党的领袖。比如1903年克拉拉·蔡特金在布累斯劳社会民主党的党代表大会上曾起而反对由倍倍尔所支持的农业政策运动，说这一运动损害了党的阶级性；在1898年斯图加特的党代表大会上，李卜克内西也指责A·海尔普汉特(帕尔乌斯)参加普鲁士议会选举，并和进步党达成选举的妥协：“帕尔乌斯在参加议会选举的问题上丧失了阶级的立场，并且还建议向普鲁士资产阶级伸出手来以加强其力量。在我看来，这是比海涅式的大炮语言更严重更危险的误入歧途。”

李卜克内西的话表明，在广大的党的圈子中这已成为一种教条，参加普鲁士议会的选举就意味着损害“阶级斗争的原则”，只要三个阶级的选举权存在的话，在社会民主党内甚至任何一种选举上的妥协，任何一种形式的和资产阶级政党的暂时的议会联合都被扣上违背“阶级斗争思想”，“背离阶级斗争路线”的帽子。其理由大都如下：资产阶级政党全都是“反动的一帮”，和他们根本不能结成什么联盟，假如社会民主党不想放弃其阶级斗争立场的话。这种观点马克思早在1875年对哥

达纲领草案的批判中就曾予以驳斥：

“在《共产党宣言》里写道：‘在当前同资产阶级对立的一切阶级中，只有无产阶级是真正革命的阶级。其余的阶级都随着大工业的发展而日趋没落和灭亡，无产阶级却是大工业本身的产物。’

在这里，资产阶级作为大工业的体现者，对那些力求保持过时的生产方式所创造的一切社会阵地的封建主和中间等级说来，是被当做革命阶级看待的。所以他们并不是同资产阶级一起只组成反动的一帮。

另一方面，无产阶级对资产阶级说来是革命的，因为它本身是在大工业基地上成长起来的，它力求使生产摆脱资产阶级企图永远保存的资本主义性质。但是，《宣言》又补充说：‘中间等级……是革命的，那是鉴于他们行将转入无产阶级的队伍。’

所以，从这个观点看来，说什么对工人阶级说来，中间等级‘同资产阶级一起’并且加上封建主‘只组成反动的一帮’，这也是荒谬的。”<sup>[1]</sup>

吉万尼·莱达和爱德华·伯恩斯坦有关妥协的争论(见十五年后的《新时代》)表明，人们在这方面的认识常常是模糊不清的。莱达一本正经地以生物学的理由证明，和其他党派的任何协议和任何策略上的让步，都是对阶级斗争策略的违背。伯恩斯坦对这一观点正确地反击道(《新时代》第XV第一卷，第521页)：

“妥协已从社会民主党人的世界中消失这一神话，使得同志们在完全应当妥协的时候趑趄不前，他们要么是违背自己的良知而行动，要么是不去采取显而易见毫无危险的举措。假如大家都一致认为妥协是对我们原则无耻的叛卖，是对阶级斗争的亵渎，那还有谁愿意单枪匹马去搞妥协呢？”

妥协事实上并非那么不体面，这要完全视情况而定。对妥协的有理还是无理的条件虽说可提出一些基本原则，然而笼而统之地判断妥协

---

[1] 马克思：《哥达纲领批判》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第14页。——译者

则是荒谬的。由妥协所能取得(对我们所致力目标来说)的好处与对我党所能带来的影响的比例乃是我们衡量妥协的标准。”

假如社会民主党放弃所谓的阶级要求，即从工人在经济过程中的特殊地位新产生的要求，并堕落为资产阶级政党，那才算是“对阶级斗争立场的叛卖”；如果为实现某一部分的要求而和一个资产阶级政党结成暂时的联盟而反对另一个和其敌对的政党，那算不上什么“叛卖”。为了先实现某一部分的要求，为了更好地维护这一部分的要求而将另一部分的要求暂时摆一摆，那也不能说是放弃阶级斗争的立场。然而对社会民主党内的各个派别来说，还有什么不是违犯阶级斗争原则呢？参加议会谈判，参加资产阶级政党之间的复选、投票赞成社会政治法律，缔结选举联盟、投票反对议会预算案、同意战争贷款等等，不一而足。阶级概念越是模糊不清，就越是容易提出“丧失阶级斗争立场”的指责，这往往表明，指责者根本就不能对工人阶级和社会民主党进行区分。

## 阶级利益和阶级意识形态

如果说马克思的阶级概念和他的社会概念是紧密联系在一起的话，那他把阶级看成是一种特殊的“意识形态”集合体的观点，和他的历史学说，更精确地说他的历史因果理论也是分不开的。马克思在《政治经济学批判》一书的前言中曾给这一理论下了一个著名的定义，按照这一定义，人们在为满足物质生活需要的社会生产中所结成的“生产关系的总和”，组成了社会的经济结构：社会生活的基础，凌驾于这个基础之上的是一定的司法和政治的上层建筑，与这个基础相适应的是一定的社会意识形态(一定的意识形态)。换句话说，社会获取维护其生存和发展手段的形式和方式决定了它的思维方式和思想内容。所以说阶级是社会内部的一个特殊的层次，并且可以说是一个纵剖面，而不是一个横剖面；也就是说，阶级不是在狭小的范围之内包括“生产关系的总



和”，而只是包括一部分，只是一定的范畴。因此，阶级在社会生产机构内部占有一个特殊的地位，有其特殊的“阶级利益”和其特殊的“阶级环境”，而这些又决定了社会整体的多样性，也决定了观点和思维方式的多样性，意识形态的多样性。

让我们任举一例加以说明：工厂主购买工厂工人的劳动力，并在企业中使用这种劳动力；工厂工人出卖劳动力交付工厂主使用；所以工厂主在和工人的关系中是工资支付者，而工人对工厂主来说则是工资接受者。此外，工厂主还是资本的占有者；他提供生产资料(厂房、机器、工具、原料和辅助原料)，劳动产品也为他所有，工厂工人以别人的劳动手段工作，而产品却没有自己的份儿；他只有权要求工资；再者，工厂主不仅以自己的资本进行经营，而且还借贷别人的金钱。在这种情况下，他是一个债务人和利息支付者；又因为他要将其货物售出去，而又不能立即得到付款，那他同时也是卖主和债权人；假如他向购买货物的顾客提取票据的话，那他又是立票者；假如他又让货物接受者承兑这一票据的话，那他又是汇票的拥有者；他可能将这汇票又交给银行，银行扣除适当的贴现；所有这一切关系都和工人不相涉，不是属于工人的经济的相互关系；另外，工厂主要是将厂房作为债务抵押，那他还是典质债务人，又假如他为工人造了工厂宿舍，租给工人，那他同时也是房屋所有者和房东。

在这里无需也不可能将所有被马克思归之为“生产关系”的经济相互关系都一一列举出来；不过从上述的简单例子里可以看出，这种关系是何等的复杂，它们是怎样以特殊的方式将不同阶级的成员和社会的总经济过程联系起来。与这种形形色色的联系相适应的是不同的生活圈子和不同的视野，不同的印象，不同的观察和不同的观点——不同精神的“面相学”。所以每个阶级都有其特殊的、由在经济总体中所处地位中产生出来的阶级利益，有其特殊的阶级环境和特殊的阶级观点，即“阶级意识形态”。折射角(反射角)，如光学上所说，是投射角度所决定的，对此马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》里说得极其清



楚，“正如在日常生活中把一个人对自己的想法和品评同他的实际人品和实际行动区别开来一样，在历史的战斗中更应该把各个党派的言辞和幻想同它们的本来面目和实际利益区别开来，把它们对自己的看法同它们的真实本质区别开来。” [1]

最后一句话同时表明，反马克思主义著作中的这一论调是多么错误：马克思以为，同一阶级的人有意地、别有用心地制造一种自己的伦理学，以便从这种伦理学出发更好地对其他阶级进行斗争。马克思在任何场合下都没有谈到过这一点，不同阶级伦理问题的不同观点，也像政治和法的观点不同一样，无非是各阶级在社会经济生活中的不同地位所致。阶级(不是任何一个别的成员)大都认为自己的道德是唯一自然的、有益的和正确的道德，这正如他们不将自己的利益看成是特殊的阶层利益，而是整个社会或人类的普遍利益，并提出这样的论调：由他们所代表的利益就是普遍的利益。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中对法国小资产阶级的描述，也符合其他阶级：

“然而也不应该狭隘地认为，似乎小资产阶级原则上只是力求实现其自私的阶级利益。相反，它相信，保证它自身获得解放的那些特殊条件，同时也就是唯一能使现代社会得到挽救并使阶级斗争消除的一般条件。同样，也不应该认为，所有的民主派代表人物都是小店主或小店主的崇拜人。按照他们所受的教育和个人的地位来说，他们可能和小店主相隔天壤。使他们成为小资产阶级代表人物的是下面这样一种情况：他们的思想不能超出小资产者的生活所越不出的界限，因此他们在理论上得出的任务和作出的决定，也就是他们的物质利益和社会地位在实际生活上引导他们得出的任务和作出的决定。” [2]

马克思主义者谈到阶级权利和阶级司法时，就被指责为怀疑法官的不公正，诽谤法官为了阶级的利益而有意曲解现行的法律，这种指责同

---

[1] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第629页。——译者

[2] 同上书，第632页。——译者

样是不对的。实际上阶级司法一词根本就不包含对有意错误的审判和曲解的指责，法官为了偏袒自己阶级的人而不惮对法律进行错误解释的事例屡见不鲜，然而马克思主义者所说的阶级司法并不是指这种司法，不管法官是否是有意的偏袒，阶级司法一词总归有正确性：这首先是因为在今天的国家之中，法本身，即客观的规范是分裂为阶级和充满着阶级矛盾的社会发展的产物；第二，在各部和议会制定、确立这种法的时候，不是下层阶级，而是统治阶级起决定性的作用。今天的法律在某种程度上要照顾到总的社会关系和下层阶级日益增长的势力，所以不是完全贯彻统治阶层的法律观和法律要求。然而尽管如此，法律体系作为整体肯定是统治阶层的法律调节，以保护他们的利益和统治企求，防止底层阶级的进攻。再者，法官总是或多或少地处于他那个阶级视野的影响之下，总是从他那个阶级的角度来看待社会生活内部的法的关系。法官大都有“阶级偏见”，在这种阶级偏见之外，也不是有某种对司法的职业或专业的忠实，这种忠实产生于每一种国家法律体系的保守特性，这种法律体系使社会发展过程中新出现的法律关系和法的观点只在以下情况下才具有法律效力，并且纳入自身：即当它们在社会生活已获得了某种公认和承认的时候。

## 对马克思阶级斗争理论批判性的评论

在社会哲学的文献中，特别是当观察的范围还没有超出个人和社会对立，整个伦理学建筑在这种对立之上的时候，马克思的阶级斗争理论当然遭到某些非难，不过这期间所举出的许多论点却出人意料地相互自行抵消了。比如说一方面有这样的论调：马克思认为发展最终导致阶级的消亡是没有根据的，这是因为阶级的差别是建立在个人天赋和才能的先天的区别之上，因而社会内部总是不可避免地一再出现产生阶级的条件；另一方面又认为，根本就没有什么阶级和阶级利益，因为社会内部

这种利益的差别总是有的，事实上任何一个社会成员都有其特殊的利益，利益完全相同的甚至找不出一打人来。

马克思的阶级概念的特殊性又为另一方所完全误解，依然按照古老的方式将阶级看成是财产阶级。马克思被说成是只区分为两种阶级，一是有产阶级，一是无产阶级(富人和无产者)，并从可笑的烦琐方式证明，即使有产阶级也远非一致，因为财产的多寡和方式也很重要，所以有产阶级又被分为一长列大大小小的阶级，前捷克教授，现在的捷克总统 Th·G·马萨里克就是以极其荒谬的措辞来提出这一指责的。他曾写了一本名为《马克思主义的哲学和社会学的基础》一书，该书的每一页都表明，他甚至连马克思社会学最简单的基本观点都不懂，他径直认为马克思只区分为两个阶级，资产阶级和无产阶级，然后又装腔作势自以为高人一等地宣称道：

“资产阶级，市民阶级根本就不是一个统一的阶级——事实上，利益、阶级和小阶层都有一系列的等级，这种利益是五花八门的，性质不同并且不容协调，不能把小营业主、资本家、农民和大地产者一视同仁，马克思和恩格斯竟然会忘记了军国主义及其重要性，那简直令人莫名其妙。不言而喻，要对君主制、等级制度、学者等等的社会和政治意义进行真正现实主义的历史研究。”

马萨里克教授先生要是稍微细心一点的话，就会看到，首先马克思是区分为三个主要的阶级，并将这三个阶级又分为三个下属的阶级；第二，马克思在不同的场合下谈到中间和过渡阶段(在阶级的划分中)(比如《资本论》第三卷：第二部分)；第三，在马克思看来，除了阶级利益之外尚其他的共同体利益，当然还有个人利益，正如他在《资本论》第三卷第 52 章中所强调的那样：

“对于社会分工在工人、资本家和土地所有者中间造成的利益和地位的无止境的划分，……” [1]

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第 25 卷，第 1001 页。——译者

马克思认为，首先是个人利益，这种利益是由个人在社会中的地位所决定的；此外还有阶级利益(阶级共同体利益)，除此之外，正如前面所提到过的那样，还有多种多样的共同体利益，如国家利益、民族利益、行业利益、地区利益、部落利益、宗教利益等，所有这些利益都是以极其复杂的方式相互补充，相互障碍，相互抵消和相互破坏，在社会生活中或多或少地得以贯彻，并决定相应的社会生活的历史特点、社会生活的建立并不是一种利益影响的结果(如果可以这样说的话)，而是形形色色利益共同和相互作用的结果——在这些利益之中，当然在一定的时代可能有几种利益起着支配性的作用。

说起来简直令人难以置信，所有这一切马萨里克教授先生都不理解，他干脆断定，马克思没有认识到今天经济生活中个人利益竞争的意义，即所谓竞争斗争，这当然也是他不了解个人斗争和阶级斗争关系的原因，为此马萨里克得出了下列极其混乱的结论(第 176 页)：

“如果说达尔文生存竞争和经济竞争斗争是一回事的话，那就不难看出，大规模的阶级斗争是不能和个人的竞争斗争混为一谈的，不管怎样，据说马克思起初不肯承认竞争对商品经济评价的影响，后来他才放弃了这一观点，并承认竞争对价值形成的作用。由此看来，阶级斗争的原始理论也自然而然地发生了变化。

正因为我们是就阶级斗争进行了考虑，所以有种怀疑便油然而起，我们是否应当认为阶级斗争是永久的呢还是暂时的，马克思在驳斥普鲁东的文章中曾谈到，阶级斗争是历史发展的普遍动力，后来他和恩格斯又坚持这样的观点：阶级斗争开始于文明的到来，又在共产主义社会中消失。所以，我们是否可以这样认为，阶级斗争只是暂时的，是历史的短暂插曲，而个人斗争(达尔文主义的)则是普遍的贯穿于整个历史的永恒的斗争？”

马克思认为，阶级斗争根本不是社会生活唯一的因素，因为利益是“无限”分裂的，所以也有着“无限的”利益对立和斗争。“迄今社会的历史是阶级斗争的历史”这一《共产党宣言》中的话并不是说，到目

前为止社会中不存在有教会、地区、行业 and 家族利益的斗争，而是说，迄今为止，在社会历史的发展中阶级斗争起着最重要的作用，政治生活都打下了它的烙印。马克思决没有认为，社会内的利益斗争都简化为阶级斗争，然而他要求人们不要完全忽视这种斗争对历史形成的意义(这是以前所发生的)，把一切斗争都不加分析地简单地归之于“利益斗争”或“社会斗争”的概念(马萨里克教授就是如此)，如要了解社会生活的历史形成，那就一定要在不同种类的斗争中研究其起源、内容、以及动机。

先行的观点只知道个人和社会的对立，所以把社会斗争仅仅看成是个人与社会的搏斗，个人意志对社会意志或所谓的共同意志的反抗。而马克思的阶级斗争理论的意义也就在于使三种先行观点收起来，并把阶级斗争作为最重要的因素插进社会发展之中，马克思的社会学说认为，那种被先行的社会哲学说得天花乱坠的共同意志是根本没有的，因为社会并不是一个有着完全一致利益的统一体，而是分裂为阶级的，共同的社会利益也是有的，因为没有一定的秩序，共同的社会生活和协作是不可能的。所以所有的社会成员(只要不根本否定社会存在)都愿意维护这种秩序，然而又因为在这种社会制度之内大家又因各自的地位不同而有不同的理想制度，因此他们对各个制度规定又有着不同的利益。都是以本阶级角度从不同的立场出发来观察这些规定的。换句话说，共同的社会利益是有的，然而对不同的阶级来说这种利益又是悬殊的，并且具有不同的意义。

上述的情况，甚至适用于最简单的有关社会秩序的规定，比如可以随意杀人，那社会协作肯定无法进行，因而所有的社会成员都愿意阻止和防止杀人的行径，然而尽管如此，不仅各种杀人的行为，而且防止的措施在各个阶级中却有不同的反响，比如决斗而杀，工人和小资产阶级对其看法就和骑土地主看法不同；一个新兵不堪忍受上司没完没了的虐待而在忿激中杀人；或者再说一例，工厂主射杀一个破坏机器的罢工工人，那在各个阶层中的反应肯定是不同的，假如人们提出这样的问

题：采取什么措施以防止这些杀害行为并偿还这笔血债，那肯定会引起更大的分歧。

虽则有共同的社会利益，然而不同的阶级却对其有不同的理解和评价。马克思的这一理论和他的整个社会学一样，也常常不为马克思的批评者所理解，比如米歇尔·土冈-巴兰诺夫斯基教授就曾在他的《马克思主义的理论基础》一书中指责说(第 114 页)，马克思对资本主义社会中各阶级的利益一致性发生了误解，并试图通过以下的论述来证明这一点：

“所有的社会阶级对国家的政治独立都一律感到兴趣，只要这种独立为他们保持着一种理想的价值的话。国家在经济领域内不仅为阶级的统治进行辩护，而且也促进经济的发展和提高国民财富的总额。这种财富是符合作为一个整体的所有社会阶级的利益的，国家的文化使命也就在于此。国家对文化的进步和对居民精神水平的提高是直接感兴趣的，因为政治和经济实力是和文化的进步分不开的。”

对于这一段议论只要举出下面的情况就够了：首先马克思对社会内部阶级的某种有限的利益一致性从未表示过异议；第二，土冈·巴兰诺夫斯基教授把社会利益和国家利益混为一谈了。他所列举的是国家利益，甚至连那些谈论阶级国家就要消亡的马克思主义的理论家也从来没有否认过，工人阶级对国家制度、国家经济政策和国家的文化发展有着广泛的兴趣，否则他们以较好的国家制度来代替当前缺陷的国家制度的要求就会难以理解了。

对马克思的阶级斗争学说最为古怪的注释并不见于反马克思主义的著作之中，而是在马克思主义的康德主义者马克斯·阿德勒的一篇文章中，发表于第四年度的格律倍尔克《社会主义和工人运动文库》，题名为《卡尔·马克思学说的社会意义》(并以同样的题目作为一篇特约文章在莱比锡的 C·L·希尔施弗尔德出版社出版)。阿德勒的出发点是本书第 1 卷第 8 章(第 216 页)中业已阐述过的康德关于社会的“对抗性”的观点。康德认为，作为社会成员的人受到相互对抗的自然本能

的分化后，即一方面有社会倾向，另一方面又有分散的倾向，从中便产生出不合群和合群的品质，这些品质相互斗争，同时给人以“名利权位”的刺激，促使人在发展的轨道上前进。阿德勒把这种“不合群性”，而不是把经济相互关系的差异性和由此而产生的利益的对立看成是阶级斗争的根源，因而他把康德的本能论视为一种近于马克思阶级斗争学说的天才的预见。

阿德勒从康德的这一观点中径直得出(21页)这样的结论：人的合群从一开始就具有一种不睦的对抗性质。由他进一步推论道，人的合群“所以只是处于联合与分裂这种正相反的持续对立的紧张状态中”，他接着说：

“用康德那句名言来说(这句名言在凡是康德以那种机械的社会生活思想表现出是值得叫人钦佩的黑格尔和马克思辩证法的先驱者的地方，都表明了康德思想的天才性)就是，结社是人的不合群的社会性，亦即那种厕身于社会倾向和一种贯穿始终的一直要脱离这一社会的反抗紧密结合在一起。”

因此，人类社会不是作为各种不同利益集团斗争形式以外的一种生存形式。当这种对立的利益最后以人的经济存在的方式建立之际，亦即无论是他们作为主人对已成为其奴隶的劳动发号施令，还是他们作为地主将自由平民排除于享受土地之外，抑或作为市民而和农民处于对立状态之际，阶级斗争就成了社会存在的方式。

阶级斗争不是被归因于由历史经济过程所产生的利益对立，而是人的自然本能，那真是非常幸福，这确实确实是一个伟大的进步，是在什么情况下社会存在于无非是一种联合和分裂的永久的紧张状态呢，社会的基础是社会生产，或者用马克思的话说是物质生活的生产，只有通过这种生活过程，这种一再更新的生活过程，通过制造生活资料的活动，社会才能得以存在。这种活动是社会生活的建设性因素，而不是所谓的“不合群的社会性”。毋庸置疑，在任何社会中，就是原始社会中也有联合和分裂，然而这并不是因为社会成员要“分散”，反对“社会

性”(正是在最低级的发展阶段中个人几乎是完全溶化于共同体中),而是因为即使是原始社会也没有康德所说的完全统一,而是分裂为一系列的共同体(不是阶级),比如说群体共同体、氏族公社、家族联盟,村落等。这些共同体根据生产过程历史所有的形式和它们在这一过程中所处的地位而具有不同的经济生活利益。

由此可见,这也不是什么概念混淆,假如阿德勒同志认为:人类社会除了阶级利益斗争之外别无其他的存在形式,阶级斗争是阶级存在的方式的话。按照马克思的观点,社会存在的形式是由经济形式决定的,以致人们可以将某一社会称之为一定生产的组织形式(即使谈到原始共产主义社会,早期资本主义社会,封建社会等等也是如此);阶级斗争无非是在这种社会形式内产生于某种历史经济关系(经济差别)的一种利益斗争,这种斗争先是发生于一定的发展阶段,它和所谓人的永恒的社会倾向和分离倾向是根本无涉的,原始社会也是如此,尽管在这种社会中所说的自然本能表现得最强烈,也根本不知道什么阶级斗争,在没有阶级的地方,也不会存在什么阶级斗争是不是不言而喻的。



## 第十五章

# 社会生活和共同体生活的 国家以前的发展阶段

有关家庭是社会细胞的理论——原始群体——从游牧群体到马尔克公社——恩格斯所认为的马尔克公社——马尔克公社,部落和部落联盟——日耳曼国家的建立

### 有关家庭是社会细胞的理论

在马克思看来,国家、民族、阶级等等都是较晚出现的形体。在社会发展的过程中,先于它们形成的乃是更为古老的形体,比如家庭,直至市民社会还在以变化了的形式继续存在,有的是氏族公社(图腾公社,亲族,家族)和部落,它们部分则过渡和转化为其他更高的形体。

第一卷已经谈过,先行的社会学在对社会生活起源的研究中大都从孤立的人或者从一对对配偶出发。他们认为,一对对配偶后来联合了起来,并为共同生活制订了一定的规则,于是社会便由此而产生。社会学发展到更高一个阶段即所谓“有机”社会学,它不再把社会想象为一对对配偶联合的结果,而是认为社会是从家庭的扩大和分支里形成

的，其观点如下：个别家庭慢慢成长为氏族、部落、最后乃至民族，通过政治组织(即宪法和政府)的出现而演变成为一个政治社会或国家。尽管在这里家庭还是错误地被当作社会的“细胞”来看待，然而这种学说却已达到了这样的地步；把社会区分为某些相互连接的社会形式，并把国家看成是较晚才出现的特殊的社会形式，一种“政治”社会，其基础较之建立在家庭关系之上的原始的先行社会是完全不同的。这种所谓的原始家庭大都被视为父权制的单个家庭，然而研究在《旧约》中所描述的东方家庭形式，以及关于在野蛮人中很普遍的一夫多妻制状况的报告，使某些理论家很早就得出这样的结论：家长制的大家族，即所谓“家族部落”就是社会和国家本来的原始形式。

社会由家庭发展起来的这种学说也为黑格尔所接受，不过他有一定的保留，他把家庭已多少看成是具有国家生活特色的东西：个人在家庭之中不是感到自己是一个孤立的人，而是一个将他包括在内的整体的一份子；因为家庭不仅是为了满足性欲和生儿育女，其意义已远远超出了两性关系的范围。家庭同时还是一个合乎法律道德的人的统一体且有着一定的财产和财富(家庭财富)的经济共同体。正如黑格尔在《法哲学原理》的第170节中所说，“这里，在抽象所有物中单单一个人的特殊需要这一任性环节，以及欲望的自私心，就转变为对一种共同体的关怀和增益，就是说转变为一种伦理性的东西。”<sup>[1]</sup>

家庭在继续发展的过程中建立新的旁系，这些旁系虽则由于血统和亲缘关系而和原始家庭有着联系，然而它们还是从后者中分化和独立了出来，因而家庭就成倍地增加，这些家庭联合的结果便成了部落和氏族。另一方面各个家庭内部也在分化，它们自然需要增长，其成员也越来越趋向独立，于是这些成员如黑格尔所说，便从家庭团体中脱离了出来，为满足其需要而和另外家庭的成员建立了相互关系，他们结合在一起建立了一个“更高一级的统一体”，于是社会便应运而生，所以任何

---

[1] 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第185页。——译者

一个社会最主要的内容乃是“中介殊多的个人需要，通过相互的劳动抑或相互的协作来满足需要”。

这样，一方面由于家庭的扩大和分支而产生了部落与民族，另一方面作为满足需要的结果而出现了市民社会。黑格尔在《法哲学原理》的181节曾说：“家庭的扩大，作为它向另一个原则的过渡，在实存中，有时是家庭的平静扩大而成为民众，即民族。所以民族是出于共同的自然渊源的，有时分散的家庭团体通过霸道者的暴力或出于自愿而集合一起，自愿结合是由于相互钩系的需要和相互满足这些需要所引起的。”<sup>[1]</sup>

马克思早年紧步黑格尔的后尘，因而也持有这样的观点，他同样也把家庭理解为父权制的单个家庭，视为通过增殖和建立新的旁系而产生出部落和民族的细胞。所以在他看来部落只是家庭血亲关系的扩大，他在《资本论》第一卷中曾说：“在家庭内部，随后在氏族内部，由于性别和年龄的差别，也就是在纯生理的基础上产生了一种自然的分工。”<sup>[2]</sup>在马克思的《政治经济学批判》手稿的片断中也同样说道：

“我们越往前追溯历史，个人，也就是进行生产的个人，就显得越不独立，越从属于一个更大的整体：最初还是十分自然地在家和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。”<sup>[3]</sup>

在《政治经济学批判》第一版和第二版出版时，马克思所持有的这一观点也为弗里德里希·恩格斯所证实：在由他出版的第三版上述地方他曾加了一个注脚，内容如下：“后来对人类原始状态所作的精确的研究使作者得出如下的结论：起初并非是家庭形成了部落，而是相反，部落是建立在血亲基础上人类社会化的原始的自然形成的形式，以致后来在部落联盟的最初解体中发展成了常常是不同的家庭形式。”<sup>[4]</sup>

---

[1] 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1982年版，第181节，第195页。——译者

[2] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第389—390页。——译者

[3] 马克思：《政治经济学批判》导言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第87页。——译者

[4] 此段引文未找到中文译文，此文乃是译者所译。——译者

所以说在这方面马克思也是接受了黑格尔的观点的，然而他很快就超越了黑格尔。他认为：父权制家庭过渡到家长制的大家族。这种大家族又经历了不同的发展形式，黑格尔虽则对《圣经》中所描述的闪米特家长制的大家族和罗马的古老家庭都同样了解，然而这种家庭形式对他来说只是原始家庭的简单的扩大，并没有将其作为一种历史发展的产物而予以特别的重视。但是，马克思在研究古爱尔兰和印度经济状况时却触及到了它们的家庭共同体，他在其中很快就看到了以前家庭发展相互联接的形式，他认识到，不同历史的家庭形式和不同的经济形式相适应；家庭形式在发展的过程中相互交替，因而今天资本主义社会的家庭也并不是自然而然的東西，而是先于它的其他家庭形式发展的产物，在资本主义社会之后还会有另外的家庭形式相随。他在《资本论》第一卷中曾说：

“不论旧家庭制度在资本主义制度内部的解体表现得多么可怕和可厌，但是由于大工业使妇女、男女少年和儿童在家庭范围以外，在社会地组织起来的生产过程中起着决定性的作用，它也就为家庭和两性关系的更高级的形式创造了新的经济基础。当然，把基督教日耳曼家庭形式看成绝对的东西，就像把古罗马家庭形式、古希腊家庭形式和东方家庭形式看成绝对的东西一样，都是荒谬的。这些形式依次构成一个历史的发展序列。”<sup>[1]</sup>

马克思对原始社会形式形成的想法与黑格尔的完全相同，即：在单个家庭和由这些单个家庭所产生的家庭共同体内部，分工越来越细，需要越来越高，这终于导致这些集团产品的相互交换，亦即相互发生了经济关系，这又进一步发生了普遍的相互联系。在《资本论》中马克思曾写道：

“另一方面，我在前面已经谈到，产品交换是在不同的家庭、氏族、公社互相接触的地方产生的，因为在文化的初期，以独立资格互相

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第536—537页。——译者

接触的不是个人，而是家庭、氏族等等。不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料和生活资料。因此，它们的生产方式、生活方式和产品，也就各不相同。这种自然的差别，在公社互相接触时引起了产品的互相交换，从而使这些产品逐渐变成商品。交换没有造成生产领域之间的差别，而是使不同的生产领域发生关系，并把它们变成社会总生产的多少互相依赖的部门。”<sup>[1]</sup>

黑格尔和马克思的区别在于，前者认为交换从一开始就是个人的，所以相互关系也立即具有个人的性质，而马克思则如上述的引言表明的那样，是从更正确的人类学的观点出发，认为刚开始时就是各个家庭和<sup>1</sup>家庭集团是作为家庭和集团来相互发生关系的。

家庭是社会发展的细胞这一理论，看来马克思是一直坚持到 1878 年或 1879 年，直至在他了解到美国人类学家路易斯·亨利·摩尔根的研究成果，首先是读了他的著作、德译本名为《古代社会，或人类从蒙昧时代经过野蛮时代到文明时代的发展过程的研究》（斯图加特，1891 年出版）之后，才有了改变。摩尔根的这部著作给马克思的印象之深，以致他从中大段大段地引用，并补之以注解、诠释和批判，以便结合自己的研究成果来加工摩尔根的研究成果，并想撰写一部专门的著作，由于他晚年健康状况越来越差，这一计划未能实现。大量的手稿后来落在他的女儿劳拉·拉法格夫人的手中。后者死后又转到 N·里雅山诺夫的手中，在他从巴黎归来之后曾展示给我看。弗里德里希·恩格斯利用这些手稿代替马克思依据摩尔根的研究写了一部曾多次提到的著作《家庭、私有制和国家的起源》。恩格斯在引文中到底在何种程度上坚持了马克思的说法，在何种程度上放进了自己的观点，因我手头没有马克思的手稿可供参考，所以我也无法断言。不论如何，这部小书的某些说法肯定是恩格斯一个人的精神产品，在主要点上他可能是遵循马克思的构想，因为这些见于恩格斯这本其间已出了十九版的书的构想，

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 390 页。——译者

在马克思的学说中可以寻到它们的蛛丝马迹。所以我认为，把恩格斯的这本书作为以下的表述基础是可行的。

## 原始群体

在马克思和恩格斯了解到摩尔根的研究之后，在他们的社会学中，代替家庭作为社会发展细胞的便是群体，恩格斯常常错误地称之为部落。今天澳大利亚的流动群体就是那种最初的共同体形式的最好的标本，虽则它早已超出了最初的形态，在新荷兰贫穷和人烟稀少的地区，在发现该地时这种流动的群体通常有 25—40 个男女，在先进地区大都有 40—60 个男女；只有在土地特别肥沃、雨水充足、河流和湖泊以其鱼类资源提供大量食物的地方，这种群体才包括更多的成员，其他处于低级阶段、自然民族的流动群体的大小也有类似情况，埃塔斯的群体、鲁聪岛的原始居民的流动群体同样大都有 30—50 个男女，南非布施曼族的流动群体有 50—80 个成员，而生活在摄食条件有利得多的巴西保陶库顿的群体常常是由 100 开外的人组成，如以这些尺度为基础，那就可以断定，处于更低发展阶段的群体其人数要少得多，很可能常常是 10 至 20 个人。

恩格斯认为蒙昧时代人是单个或男女成双地生活着，这只是一种非常难以置信的假设，种种迹象表明，人自古以来就像某些类人的猴类如黑猩猩、大猩猩、合趾猿一样，也都是小群小群地聚居在一起，从所发掘出来的洪积纪的遗物也表明了这一点。因为在最古老的洪积纪的发掘地点，人们发现石器和所宰杀的动物尸骨残余并不是散于各处，而是堆在一起的，可见有为数不少的人共同居住在这里。后来发现的洞穴和营地也证明了这一点，首先是这样的事实：那里各种人的骨架和为数众多的头盖骨的碎片和碎骨都相距不远地堆放着，这肯定是共同埋葬或举行食人筵席的结果。

每一个群体都有一定的游猎地区，该地区一定要受到邻近的其他群体的尊重，在没有得到占有者许可的情况下不得入侵，否则就会遭到敌对的反抗。群体就在自己地区之内终年游荡，看野兽多少，根据节气和气候状况而有时在这儿扎营，有时在那儿暂居。群体并不是集体出游，而是分散的、小群小群地出去，他们在一定的宿营地集中，几乎所有的蒙昧民族都有这样的习俗，男子边行边猎。澳大利亚人很少是全体出动；妇女带领孩子和老人一边慢慢赶路，一边采集路上发现的可以吃的东西：块根、果实、野菜和昆虫等；而青年则以长矛、棍棒、石块、飞旋镖武装起来，追踪可猎的野兽，行猎地区的划分当然不是一开始就有的，而是长期发展的结果。群体的数目增加到一定的数量，因而它们在行猎时常常进入其他群体的范围，每一群体又都对有关的地区提出要求，所以常常发生斗殴，所以在这种情况下才来划分地段。

起初任何一个群体都到气候好、取得食物的希望大的地方去狩猎，而肯定是不顾什么地区界限的，直至今天侵入其他群体游猎区的事件还不断发生，J·J·V·朱迪(《南美游记》II第280页)对保陶库顿人所作的报道，也适用于澳大利亚人、提厄拉得尔腓哥人、埃塔斯人等。

“由于缺乏足够的猎物，使得各个群体不得不到远方狩猎，这样就侵犯了其他群体的地区，而其他群体就要起而保卫自己赖以狩猎的地区，由此就展开了生存斗争，这种斗争的规模常常很大。”

我想要补充的是，从澳大利亚黑人那里可以清楚地看出，随着语言相近的群体交往的增加，和亲善同盟的缔结，这种有意侵犯他人范围的作法愈加少见。

每一个群体起初都完全独立。澳大利亚人的群体在被发现时大都是一个封闭性的团体，尽管通常也和邻近的有血缘关系的群体维持着某种友好关系，并和许多群体一道庆祝宗教歌舞节和成年仪式。在大多数澳大利亚人的群体中甚至今天还没有一个真正的首长，他们虽则也有一两个首长，然而这种首长却没有特别的头衔，只是由某一个年高望重的男子进行领导。当时有血缘关系的相互友好往来的群体还没有联合

成为一个真正的、牢固的组织，并有某种部落政府的、并在一个首长统治之下的部落。治理的最高形式是：遇有重要事务时，首长和最有威望的长者集会，以讨论他们的共同行动。

恩格斯认为，社会的发展就是从这样一种群体开始的，而不是从很晚才出现的父权制的单个家庭开始的。只要群体还是一个封闭的与其他群体既不发生和平的交往，也不发生敌对交往的团体，也就是说，群体成员的相互关系不超出自己团结的范围之外，那共同体的范围就和社会的范围相重合。如果是群体，不管群体本身也好，还是个别的成员也好，和另外的群体建立了联系，那情况就将是两样的了。比如说，原始交换发展起来了，这一群体和另一个群体通婚，彼此订立了狩猎协议和建立了友好联盟；或者是这一群体要驱赶另一群体，夺取他们所拥有的武器、毛皮、装饰品、妇女等等；因为战争掠夺也是谋生的手段，并由此也产生了社会的相互关系。即便是处于最低发展阶段的澳大利亚土蕃，他们也不将自己全部的社会关系局限于自己的群体之内。任何一个群体都或多或少和其他部落群体发生交往：通婚、共同举行舞会、狩猎和战争庆祝、建立保护和防御联盟，在相互友好和联姻的基础上组成包括三个，四个，五个，乃至六个群体的巩固的联盟，即所谓“伙伴关系”。由于群体的增加、分支，由于在日益增长的需要压力下，他们彼此间的交往越来越扩大，与此同时，社会内相互关系的范围也在扩展。群体的范围和社会的范围再也重合不了了，于是群体也像从产生家族集团、图腾公社和氏族公社一样，在社会内部组成了更为紧密的共同体。

## 从游牧群体到马尔克公社

群体在其领域内合适的地方居住较长的时间，在继续发展的过程中就转而成为村落。先行的观点认为，有关的群体在过渡到农业之后，



这样的定居点才会产生，实际上渔猎部落或集中或分散地定居的现象随处可见，虽则他们根本不懂得农业，植物性的食品仅仅来自野果、块根和草茎的采集。农业过渡不是定居的先决条件，而是相反：定居才是过渡到农业的先决条件，最初的农业大都是这样产生的：妇女在定居点的附近对一小块好地，即有水分的土地上用棒头或木锄加以松动，撒进去一些种子，然后种子的成熟就听任土地和天气的支配，这种活动是她们以前采取种子活动的补充。第一批白人入侵者在南美和北美也发现某些部落已定居于河边湖滨的大村子里，然而并没有过渡到以种植为生。在当前美利坚合众国所在地区，只是密西西比河以东的大多数部落才从事某种耕植(然而不是真正的种田，而是广种法的园艺)，密西西比河以西，除了发展较快的西南地区之外，还没有植物作物，虽则那里的部落有着固定的、常常是相当壮观的居民点。太平洋沿岸，从北加利福尼亚以北直到阿拉斯加这一地带的部落更是如此，海洋和沿岸河流巨大的鱼类资源提供了丰富的食物，所有这些部落在被发现时都不懂得园艺或农业，尽管他们早已在村落里定居下来了，而且努特卡—松得，以及海达斯(夏洛特群岛)和特林吉滕(山历亚大群岛以及对面陆岸)的这些部落中某些村落甚至有 600 到 900 个居民。

看来，无论是马克思还是恩格斯，对各个大陆这种最早居民点的各种不同的形式，对这种最早的村落制度，对原始耕作向农业的发展，对随着农业的发展而引起的土地权利的问题，还有那些最古老的发展阶段中一直在变换的经济形式，都很少或者根本没有加以研究。英国所报道的在苏格兰、爱尔兰和威尔士部分残存的农业共产主义的经济形式引起了他们两人的兴趣，于是深入研究了苏格兰和爱尔兰古老的氏族社会。他们在 1868 年—1869 年间还以极大的热情全力研究格奥尔格·路德维希·毛勒和格奥尔格·汉森关于古老的日耳曼村落和马尔克公社的有名著作，马克思(他在《资本论》中所作的注释表明)阅读了英国人对印度和马来村庄的各种报道和著作，特别是乔治·卡姆普贝尔和 Th·斯泰姆福特·拉菲尔的著作，而所有这些著作谈的都是晚得多的

农业定居形式和经济形式，虽则某些部分被作者也称之为原始所有制的形式。

后来马克思和恩格斯谈了路易斯·H·摩尔根关于易洛魁人联盟的著作和《古代社会》，他们并没有以这些著作作为契机来对原始共同体形式和经济形式进行探讨，这是很奇怪的，因为对身为共产主义者的他们来说，了解原始经济生活的不同的共产主义特点本来就是他们的兴趣所在。不过这两位当代大师的政治活动繁忙，特别是进行这样的研究缺少紧迫的准备工作，并且为了阅读有关资料又要学习新的语言，因此，他们这种退缩的态度是可以理解的。

令人遗憾的是，甚至在弗里德里希·恩格斯后期的《家庭、私有制和国家的起源》一书中也没有对易洛魁人(恩格斯将其视为北美印第安人文化的标本)的村落和经济组织作进一步的阐述。我们获知的只是，易洛魁人种植玉米、瓜类和一些其他的园艺作物，他们也像古希腊人一样分成部落、胞族和氏族；至于这种亲属组织和定居的形式有着怎样的关系，村落是如何配置的，亲属的分类和区域组织有着怎样程度的联系，村落是如何管理的，它在经济生活中占有怎样的地位，比如易洛魁人的村落是否同时也是一个占有特殊土地和田地的经济共同体，以及土地是如何经营，如何收割，怎样分配等等诸如此类的问题，总之，关于易洛魁人整个区域公社的经济组织，我们是一无所知的。易洛魁人的经济组织是如何从先行的更为低级的组织形式中产生的，在以后发展过程中它们又经历了怎样的演变，直至它们归于经济公社，这种经济公社在西班牙人发现古墨西哥人时称之为卡尔普利，印加秘鲁人称之为马尔卡马辛廷(马尔克公社)。<sup>[1]</sup>

无论是在马克思还是恩格斯那儿，经济史只是开始于马尔克公社。先于马尔克公社的更古老的定居点形式和经济形式他们只是偶尔带

---

[1] 在拙作《印加帝国的社会制度，对古秘鲁农业共产主义的调查》中我试图对古秘鲁马尔克公社详加描述；然而对奇布查斯，以及中美和墨西哥人的农业制度总还是缺乏一种精确的表述。——作者

过去。

马克思在《资本论》中凡是谈到日耳曼人、克尔特人或印度人的地产生是公产的地方，他眼睛里所看到的只是马尔克公社的组织形式。恩格斯的情况也是如此，在他著名的《社会主义从空想到科学的发展》一书中，他还对德国的马尔克补充了特殊的附录。对在发展过程中马尔克公社以前的最为古老的经济组织形式的忽视，既不应责备马克思，也不应责备恩格斯，他们的一生做出了宝贵的科学贡献；再要求他们做出多于他们已做出的、所能做出的东西，那是不公允的。然而忽视马克思关于经济发展的观点上的这一大漏洞，把马尔克公社发展阶段公产形式看成是所谓的原始形式(即很快就过渡到农业的形式)，并以此来构想农业共产主义的假设的原始史(而这又和所谓自然民族所积累的经验是矛盾的)，那也是错误的。不过这种情况不仅常常在某些著作中，甚至还在社会民主党公开的大会上也往往发生，比如在对卡尔·考茨基和布鲁诺·申朗克的爱尔福特纲领的讨论中，有这样的话：“从我们所能回顾到的人的历史中可以发现，人都是统一于社会之中，任何一种社会(部落，群体)起初都把决定性的生产资料(土地、小船、宅地等)作为公产占有着，公产有意归于个人按照社会的能力和需要加以使用，每一个社会都构成了一个完整的经济机构，制造这一经济机构成员全部需要的产品。”

我不想对这些说法一一加以批评，只提出一个问题：我们在什么地方发现原始的自然民族的宅地和其他重要的生产资料、冶炼厂、家畜和劳动工具是公产呢，个人只能按照社会(应是部落或村落)的意愿来使用呢？

这种在“讨论”中粉墨登场的原始共产主义只是一种纯粹的臆造。

## 恩格斯所认为的马尔克公社

马克思于1868年才了解到格奥尔格·路德维希·毛勒关于日耳曼

马尔克村落和城邦制度的著作，这一点可从他给恩格斯的信中看出，他于同年3月14日给恩格斯的信中写道：

“顺便提一下，在博物馆里，我除钻研其他著作外，还钻研了老毛勒(前巴伐利亚国家枢密官，当时曾以希腊摄政王之一的身分出现，他是远在乌尔卡尔特之前最早揭露俄国的人之一)关于德国的马尔克、乡村等等制度的近著。他详尽地论证了土地私有制只是后来才产生的，等等。威斯特伐里亚的容克们(麦捷尔等人)认为，德意志人都是各自单独定居的，只是后来才形成了乡村、区等等，这种愚蠢见解完全被驳倒了。现在有意思的恰好是，俄国人在一定时期内(在德国起初是每年)重分土地的习惯，在德国有些地方一直保留到十八世纪，甚至十九世纪。我提出的欧洲各地的亚细亚的或印度的所有制形式都是原始形式，这个观点在这里(虽然毛勒对此毫无所知)再次得到了证实。这样，俄国人甚至在这方面要标榜其独创性的权利也彻底丧失了。他们所保留的，即使在今天也只不过是老早就被他们的邻居抛弃了的形式。老毛勒的这些书(1854—1856年的，等等)，具有真正德意志的博学，但同时也具有亲切而易读的文风，这是南德意志人有别于北德意志人之处(毛勒是海德堡人，但这在更大程度上还可算作巴伐利亚人和提罗耳人，例如，法耳梅赖耶尔、弗腊斯等人就是这样)。书中有的地方还猛烈地抨击了老格林(《古代法》)，就是说，从实质上，而不是从形式上进行抨击。此外，我还看了看弗腊斯等人关于农业的一些东西。”<sup>[1]</sup>

毛勒的著作肯定给马克思以深刻的印象，他屡屡提到它们并赞扬他的贡献，1868年3月25日他给恩格斯写道：

“关于毛勒：他的书是非常有意义的。不仅是原始时代，就是后来的帝国自由市、享有特权的地主、国家权力以及自由农民和农奴之间的斗争的全部发展，都获得了崭新的说明。

---

[1] 马克思致恩格斯〔1868年3月14日〕，《马克思恩格斯全集》第32卷，第43页。——译者

在人类历史上存在着和古生物学中一样的情形。由于某种判断的盲目，甚至最杰出的人物也会根本看不到眼前的事物。后来，到了一定的时候，人们就惊奇地发现，从前没有看到的东西现在到处都露出自己的痕迹。”<sup>[1]</sup>

而恩格斯的措辞则冷静得多，他认为：“老毛勒的著作很好；但奇怪的是，有关这些问题的不少材料早就有了，而教授先生们使用得太少。”<sup>[2]</sup>

后来恩格斯干劲十足地研究了毛勒的著作，并在所有有关德意志马尔克制度的重要问题上他都同意毛勒的观点，上面所提过的关于“马尔克”的文章(参看《社会主义从空想到科学的发展》一书)表明了这一点，根据毛勒的观点，恩格斯起初也认为，日耳曼氏族公社或百人村落最古老的定居点(他是正确地只将其看成是古老的印第安人图腾共同体的发展)是在村落制度之后产生的，而不是像以往尤斯图斯·默塞尔所说的那样，各个家族长及其族人分散地定居于一块蹄形田之内，直至后来联合成为村落，在有关最古老的大马尔克的划分上，在村马尔克的独立以及分村落的配置这些问题上，恩格斯也紧步毛勒的后尘。

在1884年第一版的《家庭、私有制和国家的起源》中，弗里德里希·恩格斯也还坚持毛勒关于日耳曼马尔克组织的表述，在和马克思相友善的俄国经济学家马克西姆·柯瓦列夫斯基，特别是后者于1890年在斯德哥尔摩出版的《家庭和财产起源与进化概论》(洛伦斯卡·斯蒂夫特森著书之二)一书的影响下，恩格斯逐渐放弃了毛勒的观点，并认识到，日耳曼氏族公社起初不是以村落的形式定居的，而是各个家长制的家庭公社形成了相互分离的住户，后来由于居民的增长才从后者产生了村落公社。在刚刚提到的恩格斯的著作的1892年第四版中有以下的

---

[1] 马克思致恩格斯〔1868年3月25日〕，《马克思恩格斯全集》第32卷，第51页。——译者

[2] 恩格斯致马克思〔1868年3月19日〕，《马克思恩格斯全集》第32卷，第48页。——译者

表述：

“毫无疑问，在凯撒时代，苏维汇人不仅有土地公有，而且也有过共同核算的共同耕作。至于他们的经济单位是氏族还是家庭公社，或者是介于两者之间的某种共产制亲属集团，或者所有三种集团依土地条件的不同都存在过，关于这些问题将来还会长久争论。但柯瓦列夫斯基认定，塔西佗所描述的状况，不是以马尔克公社或农村公社为前提，而是以家庭公社为前提的；只是过了很久，由于人口增加，农村公社才从这种家庭公社中发展起来。

按照这个观点，德意志人在罗马时代在他们所占据的土地上的居住区，以及后来在他们从罗马夺取的土地上的居住区，不是由村落组成，而是由大家庭公社组成的，这种大家庭公社包括好几代人，耕种着相当的地带，并和邻居一起，像一个共同的马尔克一样使用四周的荒地。在这种情况下，塔西佗著作中谈到更换耕地的那个地方，实际上就应当从农学意义上理解：公社每年耕种另一块土地，将上年的耕地休耕，或令其全然荒芜。由于人口稀少，荒地总是很多的，因之，任何争夺土地的纠纷，就没有必要了。只是经过数世纪之后，当家庭成员的人数大大增加，以致在当时的生产条件下共同经营已成为不可能的时候，这种家庭公社才解体；以前公有的耕地和草地，就按人所共知的方式，在新形成的单个农户之间实行分配，这一分配起初是暂时的，后来便成为永久的，至于森林，牧场和沼地依然是公共的。

这一发展过程，对于俄国，已是历史上完全证实了的。至于德意志，乃至其余的日耳曼诸国，不可否认，这个推测，在许多方面，较之以前流行的把农村公社的存在追溯到塔西佗时代的见解，能更好地诠释资料，更容易解决困难。”<sup>[1]</sup>

在这个问题上，恩格斯中途又回到了默塞尔观点上来了。不过虽

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第138页。——译者

然他大致认为柯瓦列夫斯基的论述是正确的，然而他还是不能完全同意他的意见，并认为有必要进行进一步的研究。

恩格斯在这里和在该书的其他场合之所以表现出没有把握的态度，这是因为他对定居形式(这在17世纪业已过渡到耕作的北美印第安人部落是普通的)继续向何处发展没有进行深入的研究，亦即对发展较高的中美和南美民族以及大都过渡到农业的亚洲游牧部落的定居是如何形成的这一点还不清楚。恩格斯可能认为，按照氏族在村落和城区的定居也像按照家长制的家庭集团的定居一样，都是以分散的农户形式出现的。我们还常常发现，血缘关系很近的部落存在着不同的定居形式，这首先取决于定居地区的地形(山区、河溪还是宽阔的林地)，第二是取决于从渔猎阶段过渡到农业呢，还是放牧阶段过渡到农业的经济形式，第三是氏族公社和家长制大家庭的法的关系。

一般说来，不搞畜牧，或畜牧业不那么重要的，几乎全是靠耕作(除了渔猎之外)为生的部落，差不多全是以村落的形式定居，这种村落大都包括整个氏族公社，甚至是几个氏族公社同住于一个村落，当然一个公社有其特殊的住区，有其特殊的土地占有(氏族马尔克)和自己的首长和酋长，特别是美洲发展较高的文明民族就是如此，这些民族从来没有过游牧的生涯，比如古墨西哥人和印加秘鲁人。

西班牙人发现，古墨西哥人大都好多个氏族或氏族公社彼此相连，居住于一个大的村落，这种村落称之为阿尔特佩特尔，属于每一个这样村落的是一个巨大的马尔克村落(称之为“阿尔特佩瑙阿克”或“阿尔特佩特里安卡”)在村落内部每一个卡尔普利(即每一个氏族公社)组成了在氏族头领，卡尔皮斯基领导下的管理区，并在整个村落马尔克中有一定的份额，即氏族马尔克，称为卡尔普拉里，恩格斯认为(按照柯瓦列夫斯基的观点)卡尔普利大约也只是家庭公社，不过这完全是错误的，从墨西哥编年史家的记载中可以清楚的看出卡尔普利就是“梅卡约特”，“利纳赫”(氏族)和“血亲集团”，而不是单纯的“森特克潘廷”即家庭亲族。



秘鲁海岸河谷地带的扬卡也同样大都定居在类似城市的居住区里。这些居住区由许多个以围墙包围起来的氏族区组成，每一个氏族区又包括许多小的、围绕着院落由一个家族居住的阿多宾房舍(家庭公社，或者更正确的说是院落公社)，耕地在居住区外、河谷边最有利的地区，并且在那里每一个氏族区都有其特殊的“世袭领地”，亦即氏族马尔克。

我们发现古秘鲁的大居住区也有类似的情况，也分别称之为坎查斯的氏族公社；然而在内地高原马尔卡马辛廷(马尔克公社)只由一个唯一自主的有着广大土地并类似村落的居住区所组成。有时由一个主村和两三个次要的村落或者分村落组成，高山区农业只起辅助作用，美洲驼的饲养提供了主要的生活资料，所以在定居时要首先找到合适的牧场，虽则分散的个别的农户也不少见，然而即使在这种情况下它们也无法构成独立的小社区，而是和其他类似的单户居住区组成一个或大或小的行政共同体和地区共同体，即一个在利亚赫卡马霍奇(地方首长)领导之下的“利亚赫马辛廷”。

亚洲或从亚洲转徙于欧洲的部落，它们在从游牧业向农业过渡时的定居形式则完全两样，它们定居后，畜牧业起初还是食品的最重要的来源。由于考虑到放牧，所以这些定居下来的半游牧人首先要选择合适的牧场；此外，这一阶段的高牧经济还需要一片广大的土地以从事耕作，以致这种定居就会自动放弃很多人住在一起的方式。再者，没有什么经济形式比游牧经济对形成家长制的大家庭和这种家庭共同体相对于氏族公社的独立更为有利了。亚洲的游牧部落很少是整个氏族公社集体从一个牧场流动到另一个牧场，假如发生这种情况的话，甚至是很大一片牧场，也很快就被一扫而光。由于饲料的缺少又不得不继续转徙，草原上也没有现成的水源和蓄水地以供那么多的畜群饮用，所以我们发现，即使在那些各个家长制的家庭集团，其冬季的住地是错落地分散于一地，这些集团也很少是一起出游，而是每个家庭集团在家长的带领下各自奔向其熟知的牧场。各个集团分散开来转徙的结果，不仅使



集团内部的族长成为“独裁者”，家长式的大家庭成为独立生活的更为紧密的经济共同体，而且也使家庭集团面对氏族公社具有越来越大的分量。所以我们发现，即使是在以农业为基础的马尔克公社的氏族联盟那儿，其家长式的大家庭(家族)也只算作是氏族的下属组织，并且所有重要的职能都是由氏族、马尔克和村落的首长来执行的；而在游牧部落中，族长、家族长老在其集团中直接起一种独裁的作用，和氏族的关系大都是相当松懈。氏族的作用完全退居到家长式的大家庭之后。因而多少还停留在游牧经济的部落的定居方式不是按照村落的体制，而是以家长制的家族为单位，这也是可以理解的。这种情况与俄罗斯斯拉夫部落特别符合，当它们在俄国南部定居时，还大都是游牧经济。耕作纯粹是一种副业，它们到十五世纪才开始对田地施加肥料，而直至十四世纪，当牧场和树林不再适应需要时，他们经常调换居住地。此外部落内部的氏族联盟很早就松动了，这是由于和从拜占庭出发沿第聂伯河上溯到波罗的海沿岸诸国的贸易发展，此后又由于金帐汗国的人侵而促成的。

那末，要是柯瓦列夫斯基和恩格斯在研究日耳曼人和克尔特人定居的情况时，基本上也是从南俄罗斯斯拉夫人定居形式出发的，那他们也都是错误的。根据经济形式和定居地区土质情况的不同，欧洲有两种并存的定居形式，德国平原是最早的日耳曼人的居住区(后来在邻近为马尔克教区和寺院所垦殖的地区不算在内)是直接按照村落体制来定居的，而在阿尔卑斯山区，在洪茨吕克、奥德瓦尔德以及其他一些山区则是按家庭体制来定居的。

## 马尔克公社，部落和部落联盟

经济文明发展到一定的阶段，部落定居于新的地区，并按照氏族公社进行，每一个这样的公社都从已被占有的部落区域中扣取一份作为自

己的占有地(氏族公社的占有地),这样就产生了马尔克公社。由此可见,马尔克只是整个部落地区中的一个部分地区,这和起初在大多数部落区内部除了已为各个氏族公社所占有的马尔克土地之外尚有未被分配的称为公地、部落地或族地的树林,牧场和荒地一样,这些都被称作是整个部落的公共财产。

处于这一发展阶段的各个民族,其马尔克头领(马尔克首长)的职能不管有多么大的差别,也不管马尔克区的自治权达到多大的程度,马尔克区在某些方面总要服从部落联盟的决议,并要遵从它们的规章。比如说,同一部落之内的各个马尔克公社不能进行战争,在彼此遇有严重冲突的情况下要听从部落首长,马尔克头领全体会议或者由所有的家长组成的部落会议的裁决。此外,当它们的部落和其他的部落进行战争时,它们有义务响应部落首长的要求而参战。一些重大的争端和惩罚决定通常也不能由马尔克公社首长和族长全权裁决。在这种情况下部落首长或部落会议要加以干预。

由此可见,马尔克公社组织是一种部落组织的下属组织,是由部落,而不是由马尔克和氏族公社逐渐形成国家的。在这一发展阶段,我们常常发现许多有血缘关系的部落建立了攻守同盟,或者甚至是有着种种行政职能和最高军事头领(所谓联军司令官)牢固的组织联盟。北美红种人就已开始形成这种部落联盟,比如在第一批欧洲人定居于纽约之时,易洛魁人的五个部落便统一成为一个大联盟,即所谓的“民族”,接着于1712年吐斯卡罗腊人部落也被吸收了进来,克利克人缔结了类似的部落联盟,其“民族”起初也是由五个,后来在纳切斯人加入之后,由六个部落组成,不过这两种情况都谈不上牢固的联盟组织,因为还没有一个调节联盟共同事务的常设管理或行政机构,也没有一个最高的联盟首长。每一个部落都在自己部落或氏族首长的领导下实行自治,如果某些事件,比如和相邻的部落发生了争端或要重新分配土地而需要采取共同的行动时,联盟的首领便应某一部落首长之请召开会议并做出必要的决议。假如情况表明有必要任命一名或

数名军事领袖，那他们便由联盟会议选举产生，不使一人的权力过大。这是易洛魁人的风习，所以他们总是任命两个最高联盟司令，以便相互监督。

所谓阿斯泰克联盟是一种更高级的联盟，它包括三个部落王国：泰诺奇蒂特伦(墨西哥)，特斯库卡和特拉科潘。这一联盟的军事领导权掌握在泰诺奇蒂特伦的元首手中，尽管他只有“发言人”或“宣布者”的称号，然而他慢慢攫取了一种这样的权力地位，以至于西班牙人所授予的“国王”称号那真是名副其实。而特斯库卡的首领(国君)看来对内部法治行政较之于泰诺奇蒂特伦的国君更有影响，然而不论是泰诺奇蒂特伦，还是另外两个部落王国的头领都不能将其名号传于后代。这三位首领都是选举产生的，不过大家大多是选举死者的亲属，泰诺奇蒂特伦最后一个所谓“国王”莫特库索马二世就是前任阿呼伊索特利的外甥，而阿呼伊索特利又是前任的兄弟或堂弟，尽管后者有世袭能力的儿子。

除了这种军事王权的建立之外，阿斯泰克联盟较之易洛魁人和克利克人联盟的区别还在于，在阿斯泰克国王或首领左右业已有了一个军事扈从队，其效劳得到国家俸禄以为酬谢。此外还有处理国务的行政组织，首先是国宝贡品长官，法律掌管者，最高祭祀(上帝)和军事长官(军事部长)。

秘鲁沿岸的扬卡部落也联合成为一个攻守同盟，后来的印加帝国也是产生于印加部落(还有着两个部落，一个卡纳斯，一个卡恰斯，定居于库兹科以南，维尔卡马扬两边)的先前的联盟，后来凯琼斯部落已作为第四个联盟成员而加入了进来，这一部落联盟不断向外扩张时，印加部落(从一开始就在这一联盟中占领导地位)就已知道巩固对整个被征服地区的控制。

一种扩大的行政组织，到底如何随着征服的增多从镇压被征服居民的需要和将其纳入联盟的需要中产生出来的，我在第一卷里已试图加以证明，所以在这里不多说了。

## 日耳曼国家的建立

凯撒和塔西佗时代的德意志部落在多大程度上已存在着这样管理制度，还难以断言，毋庸置疑的是这些部落已经各有其特殊的部落首长，有一个由氏族公社(百人队)的头领所组成的部落议事会和一个自由人的全体部落大会，几个部落往往组成了一个部落联盟，组成了一个在最高首长即“王”的领导或在最高军事首长领导下的“民族”。

弗里德里希·恩格斯在其《家庭、私有制和国家的起源》一书中精辟地论述了这一发展过程和扈从制度对王权形成的意义：

“部落联盟从凯撒时代起就组成了；其中有几个联盟已经有了王，最高军事首长，像在希腊人和罗马人中间一样，已经图谋夺取专制权，而且有时也达到了目的。但这种侥幸的篡夺者决不是绝对的统治者，不过他们已经开始粉碎氏族制度的枷锁了。被释放的奴隶一般是处于低微地位的，因为他们不能属于任何氏族，而在新王的手下，他们当中的受到宠幸的人却往往获得高官、财富和荣誉。罗马帝国被征服以后，在成了大国国王的军事首长那里也发生了同样的情形。在法兰克人中间，国王的奴隶和被释放者，起初在宫廷里，后来在国家中，都起了重要的作用；新的贵族有很大一部分是从他们当中产生的。

有一种制度促进了王权的产生，这就是扈从队制度。我们在美洲红种人中间就已经看到，与氏族制度并行，还形成了一种独立自主地进行战争的私人团体。这种私人团体，在德意志人中间，已经成为经常性的团体了。博得了声誉的军事首领，在自己周围集合一队贪图掠夺品的青年人，他们对他个人必须效忠，而他对他们亦然。首领养活他们，奖赏他们，并且按等级制来组织他们，对于小规模의 征战，他们充当卫队和战斗预备队；对于大规模的征战，他们是现成的军官团。不管这种扈从队必然是多么弱小，像后来在意大利奥多亚克麾下所表现的那

样，但是他们仍然包含着古代的人民自由走向衰落的萌芽；在民族大迁徙时期和迁徙以后，他们也表明自己的作用正是这样。因为，第一，他们促进了王权的产生；第二，如塔西佗已经指出的，只有通过不断的战争和抢劫，才能把他们纠合在一起。掠夺成了目的。如果扈从队首领在附近地区无事可做，他就把他的队伍带到发生了战争、可以指望获得战利品的别的民族那里去；由德意志人组成的辅助军，在罗马的旗帜下，甚至大举对德意志人作战，这种辅助军有一部分就是由这种扈从队编成的。德意志人的耻辱和诅咒——雇佣兵制度，在这里已经初具雏形。在罗马帝国被征服以后，国王们的这种扈从兵，就同非自由人和罗马人出身的宫廷奴仆一起，成了后来的贵族的第二个主要组成部分。”<sup>[1]</sup>

公元二世纪和三世纪德意志人的部落制度就像恩格斯所阐述的那样，它是“氏族制度下一般所能达到”的最发达的制度，社会的继续发展就导致了国家的建立。在日耳曼人中间的这种进步是怎样达到的呢？情况是这样的：他们在民族大迁徙以后的时期侵入了以前为罗马人所占有的欧洲地区，征服了定居在那儿的居民，为了能对这些居民进行统治，便建立了国家的行政制度：

“德意志野蛮人把罗马人从他们自己的国家里解放了出来，为此他们便强夺了罗马人全部土地的三分之二来自己分配。这一分配是按照氏族制度进行的；由于征服者的人数比较少，广大的土地未被分配，一部分归全体人民所有，一部分归各个部落和氏族所有。在每个氏族内，则用抽签方法把耕地和草地平均分给各户；后来是否进行过重新分配，我们不得而知，但无论如何，这样的做法在罗马各行省不久就取消了，单块的份地变为可以转让的私有财产即自主地。森林和牧场没有分配而留作共同使用；这种使用，以及所分得的耕地的耕种方式，都是按照古代的习俗和全体的决定来调整的。氏族在自己的村落里定居愈

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第140—142页。——译者

久，德意志人和罗马人愈是逐渐融合，亲属性质的联系就愈让位于地区性质的联系；氏族消失在马尔克公社中了，但在马尔克公社内，其成员间原先的亲属关系的痕迹还往往是很显著的。这样，至少在马尔克公社保存下来了的各个国家——在法国北部，在英国，在德国，在斯堪的那维亚，——氏族组织不知不觉地变成了地区组织，因而才能够和国家相适应。但是，它仍保存了它那种自然形成而为整个氏族制度所特有的民主性质；甚至在它后来被迫蜕变的时候，也还留下了氏族制度的片断，从而在被压迫者手中留下了一种武器，直到现代还有其生命力。

这样，如果说氏族中的血缘关系很快就丧失了自己的意义，那末，这是氏族制度的机关在部落和整个民族〔Volk〕内由于征服而蜕变的结果。我们知道，对被征服者的统治，是和氏族制度不相容的。在这里我们可以大规模地看到这一点。各德意志民族做了罗马各行省的主人，就必须把所征服的地区加以组织。但是，它们既不能把大量的罗马人吸收到氏族团体里来，又不能通过氏族团体去统治他们。必须设置一种代替物来代替罗马国家，以领导起初大部分还继续存在的罗马地方行政机关，而这只有另一种国家才能胜任。因此，氏族制度的机关便必须转化为国家机关，并且为时势所迫，这种转化还得非常迅速地进行。但是，征服者民族的最近的代表人是军事首长。被征服地区对内对外的安全，要求增大他的权力。于是军事首长的权力变为王权的时机便来到了，这一转变也终于实现了。”〔1〕

在民族大迁徙时期，就是这样以征服为基础出现了一系列日耳曼人的小国家。不过这一国家起源的理论不是和恩格斯在本书其他场合所说的观点相矛盾吗？这种观点认为：国家是在“没有受到任何外来的或内部的暴力干涉”的情况下，一旦氏族内部出现了明显的阶级分化便从氏族制度中脱颖而出，日耳曼人的新兴国家无疑是征服者的国家，这

---

〔1〕恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第147—148页。——译者

一点就连恩格斯也不得不承认，然而他并不因此而放弃他的古老的国家起源论，在该书的 165 页(中文版)中他构想了“国家在氏族制度的废墟上兴起的三种主要形式”。第一种形式他称之为古典式，古雅典就是实现了这种形式，他认为雅典国家“是直接地和主要地从氏族社会本身内部发展起来的阶级对立中产生的”。罗马所表现的是第二种形式。罗马的三个主要部落面对四周已被征服的部落形成了闭关自守的统治贵族。第三种形式则由民族大迁徙时期的日耳曼人的国家建立为代表，实际上这种形式上的差别是根本不存在的。无论何地，正如本书第一卷所详细阐述过的那样，最初的国家都是通过征服而建立的。即使是雅典国家，从古代历史学家的著作中可看出，起初是建立在一个或几个优越的部落对其他处于劣势的部落的统治之上。罗马的情况从一切细节上也可证实这一点，罗马以部落联盟为基点而征服相邻的部落，统一于这一联盟的三个部落感到自己是比被战胜者优越的阶层，并形成了这一阶层，即贵族。这种现象在这些新兴的国家中也还可以常常看到。胜利的部落在新起的国家中起初总是成为统治部落。

## 第十六章

# 家庭的发展过程

家庭的起源——对摩尔根-恩格斯家庭构想的批判——原始家庭的形式——外婚制和个体婚姻——图腾和母系家庭的出现——母系家庭——家长制家庭——社会发展过程中的氏族公社——恩格斯的古代史构想和唯物史观

## 家庭的起源

前面一章已经谈到过，马克思和恩格斯认为社会生活的最初形式不是家庭，而是到处转徙的群体。因为群体内部的成员互为婚配，所以在我们看来，这种群体就是亲缘或家庭集团，然而群体起初根本就没有意识到这种血缘的性质，因而也根本不知道用特殊的称谓来表示在其内部所存在的血缘关系。经过了漫长的发展时期，在群体公社内部逐步形成了一定的家庭形式，在时代的演变中最终出现了目前的一夫一妻制的家庭。

在恩格斯看来(在这方面他和路易斯·亨利·摩尔根的意见完全一致)，在一个小小的游牧群体中盛行着完全自由的毫无限制的性交关



系，这种情况一般称之为杂乱性交关系。这种杂乱如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中所说，并非“在日常实践中也是乱得毫无秩序”，短时期的成对配偶也并非不可能。所谓杂乱，只是说没有习俗的禁令妨碍群体的成年男女的性交关系——不顾血缘关系最初兄弟和姊妹，父亲和女儿都能发生性交关系。

这种毫无限制的性交关系的原始状态，今天已不复存在，甚至在尚处于原始狩猎阶段的自然民族也已绝迹。恩格斯认为，通过禁止在直系血亲间，即在孩子、父母和祖父母之间的性交，便从那种原始状态的性交关系中产生了血缘集团。在这一家庭形式中群体集团大约分为不同辈数，不同辈数之间的成员不许性交，同一辈数的人，不管其血缘的远近，都可以互为夫妇。所有的兄弟，不管是同胞兄弟还是旁系兄弟，都可以和其姊妹发生性交关系，然而孩子和父母，和父母的兄弟姊妹则为不可，“在家庭的(要说在群体之内——作者)范围以内的所有的祖父和祖母，都互为夫妻；他们的子女，即父亲和母亲也是如此；同样，后者的子女，构成第三个共同夫妻圈子。而他们的子女，即第一个集团的曾孙和曾孙女们，又构成第四个圈子。这样，这一家庭形式中，仅仅排斥了祖先和子孙之间，双亲和子女之间的互为夫妻的权利和义务(用现在的说法)。”<sup>[1]</sup>这种家庭形式今天业已绝迹了。

后来群体内同一辈数的兄弟姊妹也禁止发生性交，这一禁令导致下一种家庭形式——普那路亚家庭(夏威夷岛上的意思是共妻伙伴)的产生。在这一家庭形式下排除了自己群体内部的任何性交关系，一个群体内的男子和另一群体的妇女共同发生性交关系，因而他们必须寻找自己集团以外的妇女，所以称之为“外婚制”。

至于出于什么动机禁止不同辈数的人发生性交关系，这种禁令是怎样推行的，恩格斯则不加理会，而他却对普那路亚家庭的起源企图作如

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第31—32页。——译者

下的解释，他在上面讲的那部著作中说道：

“每个原始家庭，至迟经过几代以后是一定要分裂的。原始共产制的共同的家庭经济(它毫无例外地一直盛行到野蛮时代中级阶段的后期)，决定着家庭公社的最大限度的规模，这种规模虽然依条件而变化，但是在每个地方都是相当确定的。不过，一旦发生同母所生的子女之间不许有性交关系的观念，这种观念就一定要影响到旧家庭公社的分裂和新家庭公社的建立(这种新的家庭公社这时不一定要同家族集团相一致)。一列或者数列姊妹成为一个公社的核心，而她们的同胞兄弟则成为另一个公社的核心。摩尔根称之为普那路亚的家庭形式，便经过这样或类似的途径而由血缘家庭产生出来了。” [1]

恩格斯根据摩尔根的记载认为，这种家庭形式直至前不久还存在于夏威夷群岛：

“按照夏威夷的习俗，若干数目的姊妹——同胞的或血统较远的即从(表)姊妹，再从(表)姊妹或更远一些的姊妹——是她们共同丈夫们的共同的妻子，但是在这些共同丈夫之中，排除了她们的兄弟；这些丈夫彼此已不再互称为兄弟，他们也不必再成为兄弟了，而是互称为普那路亚，即亲密的同伴，即所谓 *associé* (伙伴)。同样，一列兄弟——同胞的或血统较远的——则跟若干数目的女子(只要不是自己的姊妹)共同结婚，这些女子也互称为普那路亚。这是家庭结构的古典形式；这种形式后来又经历了一系列改变，它的主要特征是一定的家庭范围内相互的共夫和共妻，不过在这个家庭范围以内是把妻子的兄弟(起初是同胞的，以后更及于血统较远的)除外，另一方面也把丈夫的姊妹除外。” [2]

在所谓血缘家庭和普那路亚家庭内部的性交关系，如恩格斯所说，是集体的，亦即若干数目的血缘近的女性，一起和若干数目的血缘近的男子算是成婚，所以他们共同生活在集团之内，但也不能排除这样的状

---

[1][2] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第34页。——译者

况：一个男子从若干与其婚配的女人中选出一个女子，和她过一段或长或短的个体婚制的生活，由此常常造成这样一种惯例：一个男子有一个主妻，和其他妇女只是偶尔发生一下性交关系，——在以后的过程中，这种个体结合的同居渐渐变成了盛行的习俗，集体性交关系慢慢为一种轻易调换的男女之间的个体婚制所代替，于是就出现了第三种家庭：男女共同的或对偶家庭。在这种家庭形式中，也和先行的两种发展阶段一样，都还盛行“母权制”，也就是说，因为父方难以确切断定，因此孩子还是从母亲那儿取得他的氏族公社的名字(图腾名字)。如摩尔根所详细阐述的那样，通常是好几个这样的对偶家庭住在一处，实行共同的家庭经济，或多或少的共产制家庭经济，在这种经济制度下不是男人，而是女子执掌家庭经济的大权，因为在联姻时大多是男家迁往女家，而不是女家下嫁男家。

由于父系代替了母系来计算世系，父亲的威权在家庭中取得了无可争议的地位，所谓母权对偶家庭便发展而成为父权制这种家庭形式，关于亚伯拉罕、以撒、雅各的圣经传说，以及古罗马的父权家庭都对这种家庭的形成作了形象的说明。这一家庭阶段的典型形式是一夫多妻，家长和儿子们以及后代同住在一个大家庭公社之内，这在人种学中称为“大家庭”或“老式家庭”，以和小家庭与个体家庭相区别。

由于经济的不断发展，这种大家庭日趋解体，多妻制也日趋衰落，最后这种家庭形式消亡了，它为第五种家庭，即一夫一妻制的家庭所代替。它是建立在以婚姻忠实为前提的个体婚制的基础上，恩格斯认为这种建立在一夫一妻制的家庭形式的典型特征是：

“它是建立在丈夫的统治之上的，其明显的目的就是生育确凿无疑地出自一定父亲的子女；而确定出生自一定的父亲之所以必要，是因为子女将来要以亲生的继承人的资格继承他们父亲的财产。”<sup>[1]</sup>

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第57页。——译者

这种家庭并非一般人常说的是个体性爱的自然结果，它是建立在经济条件之上的，是建立在如恩格斯所说“即以私有制对原始的自然长成的公有制的胜利”<sup>[1]</sup>的基础之上。

## 对摩尔根-恩格斯家庭构想的批判

恩格斯关于家庭公社形式发展的观点受到反马克思主义方面，同样也受到马克思主义方面的多方诘难，这一领域也确实是马克思主义社会学中最为薄弱的部分。它不是马克思和恩格斯自己推导研究的有机的结果，而是人工地嫁接出来的。前面业已提到过，恩格斯关于家庭公社形式发展的观点来自美国著名的人类学家路易斯·亨利·摩尔根。他在纽约州易洛魁人那里进行了一段人类学的研究之后，1851年发表了一部关于易洛魁印第安部落的书，取名为《易洛魁联盟》，摩尔根发现易洛魁人的亲属制度和现在文明民族的亲属制度有着奇怪的矛盾现象。这促使他对北美洲的其他部落进行了研究，结果发现，在这些部落之中有些是令人吃惊的一致，有些是奇怪的轩轻。为此他决定进一步搜集有关原始民族亲属关系的材料，在华盛顿美国国立博物馆研究院和当时美国国务卿卡斯特的赞助下，他将一大批问题寄给世界各地的人类学家、传教士、外交官、植物学家、商人等等。他利用以此方式弄到手的材料写了一本详尽的著作，并于1871年作为美国国立博物馆研究院的《科学丛书》第71卷而发表，取名为《人类家庭的血亲和姻亲制度》。

一开始，摩尔根本人对这种“亲属制度”的意义也不甚明了，他认为“亲属制度”部分是由各个种族的特点形成的，所以他将其区分为夏

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第60页。——译者

威夷式(马来—波利尼西亚式)、图兰式(德拉韦式)、加诺万式(北美—印第安式)、雅利安式、闪米特式, 乌拉尔式制度等等; 他将这些亲属制度还部分地看成是相互连续的不同亲属发展阶段的表现。他对各种亲属制度研究得愈是深入, 后一种观点就愈占上风。所以根据他有关亲属制度的观点, 在 1877 年出的《古代社会》一书中, 对家庭的原始发展阶段进行了改写。

在这一工作中, 摩尔根以夏威夷, 即散得维希群岛人的亲属制度为出发点, 将它看成是最低级的亲属制度。在夏威夷人(南太平洋诸岛上所有其他的民族也都如此)那里, 亲属的称号不是某一个人用于其他单个人的个人称呼, 而是集团称呼。夏威夷人不仅将自己的同胞姊妹, 即兄弟和姐妹, 而且同时也将其表兄弟姊妹, 即所有旁系的(第一级, 第二级, 第三级乃至第四级)从(表)兄弟和从(表)姊妹都一律称之为他的兄弟和姊妹, 只是按其年龄大小分为兄和弟、姐和妹; 此外他将所有从(表)姊妹的孩子都称之为他的孩子, 又把所有这些孩子的孩子称之为他的“孙子”, 同样他又把其所有从(表)姊妹的父母一律称之为他的“父母”(Aelteren), 夏威夷话是 makua, 根据性别分为男性的“Aeltere”即 makua kana(kana= 男性), 和女性的“Aeltere”, 即 makua wahina(wahina= 女性), 他的各个父母的先人一律称之为祖先, 即 kupuna(即“年老的亲属”), 同样按照性别分为 kupuna kana 和 kupuna wahina。

从这种集团称号中, 摩尔根就径直得出这样的结论: 在散得维希群岛上(夏威夷)以前曾有群婚的存在(这一结论的错误下面就要指出)。他认为, 一个夏威夷人不仅将自己真正的父亲, 而且也把真正父亲所有的从(表)兄弟都称之为“父亲”, 就表明, 所有这些父亲兄弟实际上都和那个夏威夷人的母亲发生过性交关系, 或者至少是, 如他们愿意他们便能够发生这种关系。一个夏威夷人, 不仅将自己真正的母亲称之为母亲, 而且同时也将他真正母亲的所有的从(表)姊妹都称之为母亲。在摩尔根看来, 这一事实表明, 不仅他的真正的母亲和他称之为父亲的那些男人发生过性交关系, 而且同时他真正母亲的所有的从(表)姐妹都和这

些“父亲”发生过亲密的关系。

摩尔根以对波利尼西亚人分级别或集体的亲属制度的解释为出发点，而得出了五个相互连接的家庭发展阶段，这在上面我们已经谈过了。由此可见摩尔根关于家庭形态的构想，不是基于对自然民族婚姻习俗和亲属状况的研究推断出来的，而是从对他们亲属名称的诠释中得出来的，我在拙作《澳大利亚黑人的亲属组织》（1894年，斯图加特出版）和《婚姻和家庭的原始史》（《新时代》第十四期增刊，1912年斯图加特出版。）中曾试图证明这些诠释是完全错误的。摩尔根的结论，错就错在（人类学中对习俗的描写往往如此）他从现代的亲属观念出发，对自然民族的婚姻和家庭情况进行评论，把现代文明世界的概念强加于自然民族。比如他将现代文明人和其亲属称谓相联系的意义直接扩展到自然民族。他认为，自然民族也和我们一样，其亲属称谓同样建立在生育概念的基础上，此乃天经地义之事。毋庸置疑，这样一种假设的错误是不难理解的。人们在研究陌生的状况时，总是从他自己所特有的、因而也认为是正常的、既有的概念和人生观出发，从某种程度上来说，人们把自己当成是正常的人，并且不自觉地认定所谓的野蛮人也以和他同样的方式进行观察，思索和推论。

对一个文明人来说，生他的男性是为父亲，同一对父母双亲所生的男女都是兄弟和姐妹，摩尔根径直认为，所有的自然民族也把“父亲”一词理解为生他们的男人，然而许多民族的“父亲”这一称呼较之我们所用的范围要大得多；他们将这一称谓，正如所提到过的一样，并不是用在个人身上，而是用于集体。然而摩尔根对此却置之不顾，并没有提出这样的问题：“印第安人和南太平洋诸岛的人是否真的像我们一样将生身概念也和父亲一词联系起来，这一词是不是也表达了诸如年龄的区别，图腾公社的状况之类的关系？”许多人类学家和传教士从南太平洋向摩尔根报导说，从“父亲”、“母亲”这些字的字源学意义上来说，都是“大人”、“老人”、“成人”的意思，孩子一词同样也只是“小人”、“年青人”的意思，然而摩尔根囿于我们今天的亲属概念，

因此在他看到这些报告后也没有引起他上述的怀疑。

对摩尔根来说，父亲一词的意思就是生身者的意思。当他在继续研究的过程中遇到这样的问题时：在自然民族中间一个孩子不是把一个唯一的男人，而是把一大批男人都呼之为“父亲”，就直接得出结论说，所有这些男人实际上都参与了这个孩子的生育，也就是说，他们都和他的母亲维持着性交的关系，以至于无法确切断定，谁是他的真正的生身之父。

这似乎有些道理，虽则要设想，这是一种规模相当大的群婚，因为北美部落中的一个孩子，对其氏族公社或胞族中所有老一辈的男子都呼之为“父亲”，这种男人常有数百人之多。

父亲难以确定，可母亲总归是确定无疑的！哪个女人是他的生母，这野蛮人也知道，野蛮人不仅把这个女人呼之为母亲，而且也把所有这一女人的从(表)姊妹都称之为母亲，这种人也常常有数百人之多，这又是为什么？难道所有这些都一概参与生育他了吗？摩尔根对此一筹莫展，他只是简单地解释为，母亲固然无可怀疑，因为孩子将其父的所有的从(表)兄弟都称之为父亲，所以他对母亲的姊妹以及和其年龄差不多的妇女也就不加区别了，于是毫无例外，一律称之为“母亲”。同样一个妇女，尽管她知道谁是她的亲生子女，也把她姊妹和她第一，第二，第三，第四，乃至第五圈的从(表)姊妹的孩子一律呼之为“孩子”。

所以说，摩尔根将整个分级别的称呼方式的真正原因归结为是由于父亲无法确认所造成的，并断言，因为无法确实判断父亲是否参与了孩子的生育，也由于考虑到父亲先生们的无法断定，所以母亲们有感于此便不把自己的孩子和其从(表)姊妹的孩子区分开来。

所有这一切都是缺乏任何证明的臆断。自然民族所使用的诸如父亲、母亲、祖父、兄弟、姊妹、孩子等等的称呼从字源的意义上来说，都和摩尔根的解释不同，在这些集体称呼中，并没有对生育有任何的暗示，仅仅是反映了年龄的差别：父亲、母亲是“长辈”、“大人”、



“成人”；孩子是“小孩”、“青年”；姊妹是“伙伴”。我们还常常发现，澳大利亚黑人和南太平洋诸岛上的居民，对父亲和母亲也根本不加区别。一个群体或一个图腾联盟(抑或胞族)的所有长一辈的人一律都是“长者”、“大人”。如果一个土著要想说明他们讲的长辈是男是女，那他还要补充上“男人”、“女人”(或形容词，男人的、女人的)这样的词。从摩尔根自己所列的亲属表上可举出几例。夏威夷人将比其长一辈的所有成员都一律称之为他的 mukua，即他的“长者”，如果他想说他所说的长辈(父母)是一个男人还是一个女人的话，那他就一定要加上“kane”(“男人”)或“wahina”(“女人”)这样的词。假如他说我的一个母亲，那他就说成“kuu makua wahina”，可以准确地翻译为“属于我的年长的妇女”。同样罗图马岛(埃利斯岛以南)的一个土著对他的“图腾联盟”内所有长他一辈的人都不加区别地称为“oi”，如要标明性别，则加上“fa”(“男人”)或“honi”(“女人”)。

在大多数情况下，祖父母很少从性别上加以区分，他们干脆就是“老的人”、“前人”(以前存在的人)或者是“远人”。不少自然氏族，祖父母对孙儿辈的称呼和孙儿辈对祖父母的称呼是一样的。这一事实表明，这些称呼并没有什么生育的概念。一个罗图马的土著将其所有的(外)祖父母都一概称为“远离的人”，而他们也称他们远离的人。由此可见，我们那种祖父母生父亲，父亲又生我们，因而我们的血统来自祖父母的概念，在自然民族当中是完全没有的，因为祖父肯定不会来自他的孙子。

同样，在原始氏族的亲属名称中，孩子、儿子、女儿等等词汇的意思，和我们的意思也完全两样。野蛮人也不会像受过教育的欧洲人那样，把这些亲属称呼和这样的概念相联系：将这些称呼用到一定的人身上是要说，“我生了这些人”，野蛮人大都将所有他可以成为他们父亲的人都称之为孩子，也正如我们叫小人或孩子，这并不是说，他们都是由我们生的一样，檀香山的最高法官洛林·安德列夫(他曾把夏威夷人的亲属名单寄给摩尔根，见摩尔根的《人类家庭的血亲和姻亲制度》)：



“对夏威夷人来说，儿子没有一个专门的词，keiki意思是孩子(在一般的意义上)或者原先是“小人”，iki就是少，小的意思；冠词ke只是现代才添加进去的。这一复合起来的词再加上冠词就构成了ke keiki这一现在的形式，这个“小人”、这个“青年”等等。为了表达儿子这一概念，那还要加上一个形容词“kane”“男性的”。

甚至连“我的男人”、“我的女人”这样的说法并不是说，使用这种说法的人和那位被以这种方式称呼的人有性交关系，摩尔根在其亲属名单中，干脆把这些词汇译成“my husband”(我的丈夫)和“my wife”(我的夫人)，要是译成英语中的“man”和“Woman”更确切些，因为这些词大都要表明的是，所讲的人是男还是女；在许多澳大利亚和太平洋岛上的民族当中，男人不仅把他真正的妻子的姐妹称之为“他的女人”，而且同时还把他的所有这些女人的兄弟都称之为“他的男人”。相反，一个女人不仅把她的丈夫的兄弟(同胞和从表兄弟)称之为她的“男人”，而且也将这些男人的姐妹称为她的“女人”。

再者，摩尔根的假设至多只能解说亲属名单的某些部分，而和其它部分则处于尖锐的矛盾中，比如在摩尔根从夏威夷的亲属称号所引申出来的所谓血亲家庭中，所有那些包括这种亲属制度的姻亲关系，都是不可能的(请参看拙作《澳大利亚黑人的亲属组织》以及《论婚姻和家庭的原始史》第55页)。摩尔根的假设对大多数印第安部落的亲属称呼就更不能加以解释了，甚至对易洛魁人也都解释不了。摩尔根把易洛魁人作为他研究的基础，对此我还要详加论证(参看《论婚姻和家庭的原始史》第64页)。

## 原始家庭的形式

在短短的一章里，要把原始家庭形态一一加以描述是不可能的，为此我不得不指出我前面业已提到过的两本书，从这两部书所作的研究中

(一些社会学家和人类学家,其中特别是恩斯特·格罗斯以其著作《经济形式》,还有F·米勒·勒伊以其著作《婚姻,家庭和亲属的形态》以及《家庭》基本上同意这些研究)可得出下列家庭发展的起始阶段:

起初在一个往往只有15—20个人的小群体中,盛行着一种自由的毫无限制的不顾及血亲关系的性交关系,然而这并不是说,一个男子在其小团体内部今天和这个明天和那个妇女发生关系。大约在很早的时候就已发生了这样的情况:年龄相仿的一对男女暂时同居一个阶段。让我们设想一下,一个大约有20个人的原始群体,除了孩子和少年之外大约还有8—10个男女可以相互之间发生性交关系。在这些人当中一般也有两三个过了性欲年龄的人。因此,在一个小群体中,通常只剩下三、四个成年的有生育能力的男人面对三四个成年的有生育能力的妇女,由于这个原因,根本谈不上杂乱的、放荡的性生活。此外,这少数几个人年龄不一,也有可能一个发育成熟的青年男子起初企图和年龄较大的妇女发生性关系,不过他毕竟倾慕于年龄和他大致相同的妇女。

再者,由于性别不同而在早期就出现的男女分工特别有利于成双成对的同居。在群体之中,落在妇女身上的工作是哺乳,携带和照顾孩子,在转徙当中还要携带少量的财产(皮毛,猎物,棍棒,石斧,绳索等等),以及采集根、莓、野菜、昆虫;男的任务是打猎,起初打猎的方法只是追捕、包围,打倒或将野兽刺死(弓箭和号角是以后的发明),如果男子要携带财产的话,就会妨碍打猎,因而他需要一个女伴以辅助自己的工作。

这并不是说,今天的一夫一妻制远古业已有之,因为这种制度植根于人的本性之中云云。这种说法和人类学的研究是极其矛盾的。远古时代的“个体婚姻”倒是和摩尔根称为对偶婚的松散的性关系一样。这种婚姻是一对男女结合成紧密的生活共同体,以进行暂时的同居,没有举行任何结婚仪式,直到今天在许多蒙昧民族当中。比如在绝大部分的澳大利亚人那里就没有任何的订婚或结婚仪式。

与“个体婚姻”形成的同时，在群体中也出现了某种年龄或辈数的划分。和其他部落进行斗争，参加打猎等等都是强壮的成年人的事，筹划迁徙，对敌行动，以及保持和执行习俗的任务便落在了有经验的老年人身上。这样便逐渐形成了有着特殊的“权利和义务”的某些辈数阶层，于是就出现了尚不能参加打猎和战斗的没有成熟的阶层，具有战斗力的成年人的阶层和老年人的阶层。从青年过渡到能参加战斗，并不是有关的人达到了一定的年龄就算是完成了的。因为低级阶段的民族根本就不进行出生登记，也不计算年龄，那时能数到十或者至多是二十就算不错了。一个青年通过他的某些行为而表明他有战斗和打猎的能力之后，那他才算成了男子汉，这是他完成上述过渡的体力标志。

家庭在历史上的第一个进步便是，在群体内部、在上述的年龄和辈数之间取消性交关系，亦即禁止发生性交关系，中年男女的阶层不能和老年阶层的人成婚，反之亦然；而同一辈数的人则像往常一样，没有任何限制完全自由，因此儿子再也不能和母亲及母亲的姐妹(不管是同胞姐妹还是从(表)姐妹，以及只要是属于母亲一辈的人)发生性交关系，同样女儿也不和父亲发生关系了，然而兄弟则可以和姐妹发生性交关系。

今天自然民族中最不开化的澳大利亚人和部什曼人，中非的侏儒民族，提厄拉得尔日非哥人和巴西中部的土著，以及安达曼群岛的矮小黑人，今天也越出这一家庭发展的阶段，传教士和旅行者关于在某些民族当中父母和子女之间的性交关系至今还相当流行的报导，都是极大的误解和对原始民族亲属制度无知的结果。上述的辈数划分至今还存在于某些蒙昧民族，比如澳大利亚人中，虽则其形式更高更发展，那里的群体通常分为三个世代：

1. 幼年阶层，男性一般在长出胡须以前，女性在月经来后一两年以前；
2. 成年阶层，男子和妇女的成年期直至自己最大的孩子也进入成年期，或者直至老年征象的出现(男子到 40 岁或 45 岁，妇女到 35 岁左右)；

3. 老人阶层，那些超过刚才说的年龄界限者都是属于这个阶层。

从一个较年青的辈数过渡到一个较老的辈数，要完成某些仪式和考验。在一些澳大利亚部落中间，这种仪式和考验往往历经多年，而且充满着痛苦，青年进入成人阶层前的考验仪式特别如此。

至于不同辈数的人不准成婚的禁令是如何出现的，是由于看到年龄悬殊的人发生性交关系大都不能生养，还是由于年青的成年人习惯于纳娶和自己同一辈数的妇女，还是这些妇女应属于他们，还是出于其他的原因，这里就难以确定，禁令的动机已无法断定，这种不同年龄集团之间禁止通婚的辈数划分不仅存在于澳大利亚人和其他狩猎民族，而且也存在于波利尼西亚人，美拉尼西亚人和空克罗尼亚人中间，因为他们的亲属制度分为三档，尽管在旧亲属称号的同时还出现了某些新的亲属称呼。

在所有这些制度中，亲属都是按照年龄划分为三个阶层：

1. 老年阶层(祖父母)，
2. 成年阶层(父母)，
3. 子女阶层。

第三年龄阶层的所有成员，即这些孩子把中间阶层的所有成员都一律称之为他们的父母(父亲和母亲)，把年龄最大阶层的所有成员都一律称之为祖父母(祖父和祖母)；反之，年龄最大阶层的所有成员把中间阶层的所有成员都一律称为他们的孩子，把年龄最小阶层的成员称为他们的孙子(后代)。自己一辈的成员则以兄弟姊妹相称，即称兄弟或姐妹，这两个词在大多数处于低级阶段的民族中间，从原有的字源学的意义上来看，其意思无外乎是伴侣、同伙，彼此一样的人，同行者。

在这一阶段，对姻亲关系还没有相当的称呼，也就是还没有内兄弟(姐妹夫)，没有姑、姨(嫂、弟妇)、媳妇；同样也没有舅舅(姨夫)、舅母(姨母、姑母)，外甥(女)，没有后父母，没有前夫前妻子女的称呼。

这种辈数的划分导致分级亲属称号的出现，摩尔根将此称之为血亲家庭的亲属制度。他对原始的年龄阶层的划分完全无知，所以他认为

那种亲属制度来源于某种在直系近亲之间进行性交的是有害的或不道德的观念。

摩尔根(恩格斯和他一样)认为夏威夷人的亲属称呼完全符合他的血亲家庭的亲属称呼,这同样也是不正确的。实际上,和这种家庭形态相一致的只是那种来自辈数划分的集团称呼。而夏威夷制度也知道诸如内兄弟、姑嫂、女婿、媳妇和岳父母的称呼,这些称呼,正如我所证实的那样(《澳大利亚黑人亲属组织》53页;《论婚姻和家庭的原始史》55页),在所谓血亲家庭中则是不可能出现的。罗图马人(罗图马岛的波利尼西亚人,在斐济群岛西北)的亲属称呼要和所谓血亲家庭更为符合,因为在这些人当中媳妇和女婿还被直呼为孩子,岳父母被直呼为父母,不过他们的制度再也不能是简单的辈数划分所能表示出来的了,因为他们已在兄弟和内兄弟、姐妹和姑嫂之间作了区分。

## 外婚制和个体婚姻

上述亲属关系的区分,与这种区分相应的亲属称呼,只有在这种情况下才能出现:在家庭不断发展的过程中,同一辈数的人(同一群体内)也禁止相互婚配,这样群体成员不得不在自己的集团之外婚配,用人类学的术语来说,就是不得不进行“外婚”(即在自己的血亲圈子以外的婚姻)。

这种禁令是如何出现的,同样不可考。在蒙昧民族中,都普遍存在着这种制度,并被严格遵守着,这是一种事实。有些人类学家设想,在某一阶段,蒙昧人的头脑中有这样一种看法:在自己同胞兄弟姊妹间进行性交是有害的,不道德的;接着这种概念又扩大到姊妹的孩子第三,第四,第五等级的从(表)兄弟姊妹中。这样一来,一个男子就根本找不到可以与之发生性交关系的女子,他不得不在自己的群体之外去找女人。摩尔根和恩格斯都持有这种观点,至于在同胞兄弟姊妹和从(表)兄弟姊妹之间发生性交关系是有害的概念是怎样出现的,他们没有

作出说明，而只是指出“自然淘汰的法则”。其他一些社会学家又提出了这样的假设：蒙昧人观察到，血亲间婚配所生子女都是有病的和白痴；还有人谈论人具有“外婚的本能”，这种本能出现于一定的发展阶段，或者说人有种厌恶和自己一起长大的人进行性交的天性。

我认为，所有这些理由都是站不住脚的。毋庸置疑，在实行外婚制的民族中在以后的阶段不仅产生了在旁系近亲之间的性交是有损道德或有害的概念，而且认为在远系亲属之间，在以我们现在的观点几乎看不出什么血亲关系和姻亲关系的亲属之间发生性关系也是有伤风化或有害的，然而这一事实并没有证明，这样的概念曾是禁令的原因，相反，这种概念倒像是外婚制的后期结果，并没有说明外婚制的根源。多半是因为人们认识到，近亲婚配的有害后果而后才出现了外婚制，这总是一种设想。外婚制可能是这样出现的：在发展的过程中，男子在自己小小的群体中越来越难找到合适的妇女，只是在把其他群体的妇女带到自己的群体中来越来越成为一种风俗之后，才出现了这样一种观点：和自己群体中的女伴进行婚配是不可能的，有伤风化的。

在一个有 20 人的群体中，大约只有 8、9、10 个成年男女可相婚配。在很早的阶段，个体婚姻一旦巩固下来，某些男子在他的群体很难找到一个生活的伴侣，所以从其他群体中掠取妇女，特别是在和敌对集团相冲突时，掠取妇女，早在辈数划分之前便是习以为常的事了。由于辈数的划分，可以相互婚配的人的圈子(中间辈数的人在一个群体中常常只有 5、6、7 个人)更是狭窄了，一个青年男子看到他那阶层的所有妇女都有一个男人与之同居，他便不得不从其他群体中掠取妇女。

再者，一个男子与一个从其他群体中掠取或拐骗来的女人的关系，和同一个群体中女子的关系完全两样，如果后者觉得他对待得不好，便可离开他，和另一个同群体的男子结成个体婚姻，或者置自己于群体的保护之下。而被掠取来的妇女，从某种意义上来说就是他的财产，他完全可以按照自己的意志来处置她，鉴于占有其他群体女子而处的主人地位，必定提高了掠取陌生女子的贪欲，这样一来，在自己群体之外寻

找妇女便逐渐成为一个风俗，最后这一为大家公认和遵从的风习便成了一种规定。只有在此时作为这种风习的结果才形成了这样一种观念：在自己群体之内结成个体婚姻是为人所不取的，是有伤风化的，是对古老传统的亵渎。

群体内部的婚配是伤风败俗的，是对古老的习俗的亵渎，是对神祇戒律的违反，因为同一群体的成员都是同一种属，同一血统(维克多利亞西南边境的澳大利亚人把一个当地群体的成员称之为“同一块肉”)。这种观念一旦形成之后，在社会生活逐步扩展的同时，它也自然而然地影响到与其逐渐发展成为一种更为紧密的性交关系的其他群体。特别是在通过相属性标志，即图腾的假设而从群体发展为图腾公社之后，所有在一个图腾公社的人都被看成是来自同一个血统，一个共同的图腾祖先的后代。这种婚配禁令(如澳大利亚黑人的婚配习俗所表明的那样)首先扩展到父亲把母亲领来的那个图腾集团，即母亲的图腾集团，然后又扩展到父亲的母亲的图腾集团和母亲的母亲的图腾集团。有时扩展得还要远，以致在更高一级常常是在四个、五个、六个图腾集团内禁止通婚，外婚制的范围可以从北美奥马哈印第安人通婚禁令里看出。在这些印第安人当中，一个男子不仅不能在自己图腾公社内婚配，而且也不能在母亲的图腾公社，他母亲的母亲的，他父亲的母亲的图腾公社，他母亲的外祖母的图腾公社内婚配。此外，也不能在他儿子和女儿的妻子和丈夫，他外甥和外甥女(所有这些用语都是按照我们的意思来理解的)所属的图腾公社婚配。

这种婚配每扩展一步，亲属状况和亲属关系当然也会有相应的增加，如果说当初亲属的称呼只限于自己的群体，那么现在它们已远远超出了自己的群体之外。如南太平洋群岛居民的亲属称呼所表明的那样，首先出现了人们所婚配的另外一个群体的辈数的表达方式，亦即妻子的兄弟和丈夫的姐妹(这种婚配关系的改变首先最急切地表现了出来)，然后便开始把自己的父母和岳父母，自己的孩子和儿媳女婿区别开来，在此基础之上，对父亲的兄弟(他们还保持着他们以前的名号)和

属于另外一个群体的母亲兄弟的新的阶层，以及把父亲姐妹阶层和母亲姐妹的新的阶层区别开来。

由此便产生了摩尔根所说的各种亲属称呼，它们有着各种各样的演变，这些决不像某些人类学家(他们对此不能加以解释)所说，仅仅是内容空洞的头衔或者是文字游戏，它们完全符合各个部落的图腾组织和婚配关系。在两个外婚制的集团中，进行婚配就正如产生了被摩尔根称之为“图兰式”和“德拉韦”式的亲属制度，这种制度不仅可在南印度群岛发现，而且在澳大利亚，在墨累河下游的纳林耶里人那里也可以发现其最为典型的形式。此外，同样不为摩尔根所理解的易洛魁人的亲属制度也完全符合产生于禁止在父亲和母亲图腾集团内进行婚配所产生的婚配关系<sup>[1]</sup>。

同时外婚制的结果也使得个体婚姻巩固起来，因为男子所掠夺，拐骗或买来的妇女，在某种程度上说就是他的财产，她依附于他，他可以抛弃她，斥逐她，出卖她，不过这只有在特殊的情况下才会发生，因为在这种发展阶段上，妇女是宝贵的劳动力，所以男人不会轻易将其抛弃，假如她在性关系上不能满足他的要求，那他会设法弄到第二个和第三个老婆。

## 图腾和母系家庭的出现

在民族学中，人们一般称之为“图腾集团”，“图腾家庭”，“图腾家族”的血亲共同体也就是从这种外婚制产生的。一个家庭集团，其成员被看成是来自同一个血统，其亲属关系的标志是他们都有相同的姓，通常是一个动物或一种植物的名字，这是一种徽记和象征性的标识，常常被看成是神圣的东西而受到崇拜。这些家庭公社被称之为图

---

[1] 参看《婚姻和家庭原始史》，第64页。——作者



腾家族或图腾集团，因为人们首先发现在北美印第安人奥季布瓦部落，使用这种象征性徽记。这一部落将有关的徽记叫做“天才”抑或“嫁妆”。奇怪的是，在某些自然民族那里图腾的名字(如同我们的姓)不是由父亲传给孩子，而只由母亲传给她自己所生的孩子(前夫前妻所生的孩子除外)。由此可见，家世不是从父系算起，而是由母系算起，这种家世的计算法和对母亲及其近亲的高度尊重是分不开的。

这种风俗是怎样出现的呢，它对家庭的发展史具有何种意义？恩格斯认为，某些民族有一个明显的观点，即孩子仅仅是或主要是和其母亲有血缘关系。可以说这是一种自然存在的东西，事实的简单结果是，孩子来自母体，亦即母亲和孩子之间肉体上的联系是显而易见的，而在性交关系的原始阶段，在所谓“群婚制家庭”中，父亲则是很难确定的，仅仅是或者主要是照顾到母系血统，即所谓从母系计算血统，因而只能看成是父亲难以确定的结果，是那句有名的罗马话：“母亲确定无疑，父亲难以确定”合乎逻辑的结论。恩格斯在其《家庭起源》中曾写道：

“在一切形式的群婚家庭中，谁是某一个孩子的父亲是不能确定的，但谁是孩子的母亲却是知道的。即使母亲把共同家庭的一切子女都叫做自己的子女，对于他们都担负母亲的义务，但她仍然能够把她自己亲生的子女同其余一切子女区别开来。由此可知，只要存在着群婚，那么世系就只能从母亲方面来确定，因此，也只承认女系。一切蒙昧民族和处在野蛮时代低级阶段的民族，实际上都是这样；所以巴霍芬的第二个大功绩，就在于他第一个发现了这一点。他把这种只从母亲方面确认世系的情况和随着时间的进展而由此发展起来的继承关系叫做母权制；为了简便起见，我仍然保留了这一名称，不过它是不大恰当的，因为在社会发展的这一阶段上，还谈不到法律意义上的权利。”<sup>[1]</sup>

其他先头的一些人类学家和史前史学家，诸如约翰·雅可布·巴

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第36—37页。——译者

霍芬，A·吉罗德·托伊洛，朱利叶斯·利珀特等人也持有同样的观点，后者甚至还认识到，母系并不总是意味着母权或母权统治，不过世系以母系来算却完全是自然而然的東西，是自然人自己观察的结果。因为“自然现象是一目了然的，它使一般人只能得出，母亲是年青血肉和生命的赋予者这样的结论，以致这样一个信条在幼稚的民族心理中必定是确定不移的了：孩子来自母亲的血液，因而孩子只有和母亲有血缘关系，和其生存来自同一生命来源的那些人才有血缘关系”（《家庭史》第10页——作者）。

从表面观之，这一论点是天经地义、合乎逻辑的，然而它只是为此提供了一个新的例证：现代人是多么热衷于带着文明的眼镜来观察原始状况的，将自己的思想和感情，当然是稍加简化，加在所谓自然人的头上，而将事实上是长期发展的结果的研究和观点看成是某种天经地义的东西。

假如上述的作者不是依据后来的观点来构想他们的“原始状态”，而是对原始群体生活，特别是澳大利亚的群体生活的发展过程进行仔细的研究的话，那他们就会得出完全不同的结论。事实上在原始群体中，世系根本无人过问，也就是说，根本无人考察这样的问题：孩子只是和父亲还是仅仅和母亲有血缘关系呢；还是与父亲的血缘关系近或与母亲的血缘关系近，因而父系血统或是母系血统受到更大的尊重等等。只有当群体成为外婚集团之后，人们对世系才给予注意。那么是什么原因也在内婚，亦即近亲婚配的原始群体内，促使其成员提出在群体内所生孩子的世系问题呢？那时是没有姓的，连图腾的名字也没有（没有图腾的澳大利亚黑人就是这样的），我们发现虽则很早就有了群体名字，然而如“沼泽人”，“海岸人”，“归属江河者”等这些称呼，大都来自群体流动转徙地区的名字，或群体的某些特点。群体所有成员，不分男女老少，都一律以同样的方式具有这种群体称号，一个孩子生在一个群体之内自然而然地就成为该群体的成员，是一个新的“伙伴”，并没有什么特别的机缘使人考虑新生儿的血统问题，这个孩子可能有个名字，然而这种名字只是根据其特点起的，译成德文就有这样的

名字：“大肚皮”，“短腿”，“浓头发”，“瞎子”等等。后来，一个男子性成熟后，便进入中间年龄级别，其名字也会随之而换掉，不过这些名字也是得自身体上的某些特点。

这并没有改变辈数级别的划分，甚至是在后来，只从其他部落抢劫妇女或和其他部落交换妇女成为习俗之后，人们也没有考虑到生于部落的人的世系问题，只是在群体外婚完全变成了血亲集团之后，才发生变化的，于是流传下来的群体名字便不够了，如上所述，群体名字只是地区和领域的名字，只有真正生活于有关群体的人才能具有这种名字。由于实行了进步的外婚制，其结果就是妇女要下嫁到另一个有时甚至是很远的群体，以后还有可能辗转到第三个第四个群体，因为妇女的逃跑、拐骗和抢夺，在澳大利亚的群体中是司空见惯的事，这样一来，一个妇女往往先后归属于不同的群体，她自己的名字大都不是一个，因为妇女也像男子一样，当其转入另一个年龄级别之时也常常取得另外的名字，在某些部落中，遇有死亡时把所有令人想到死者的名字加以更改。

虽则有这种名字的变换，妇女嫁到另外的群体，那种常常是相当复杂的婚配禁令怎么还能得以遵守呢？一个男子要把一个妇女带回家来，那怎么能断定这个妇女不是出身于他自己的群体或某一个与之有血缘关系的群体呢？按照那时的规章他是不能和这些群体联婚的（否则有可能处死刑）。在这一发展阶段还没有家谱，为了不致一直破坏这种外婚的禁令，男子和女人都要有个出身的名字，一个表示其血缘的称呼就是必要的了，这种称呼不再受某一地区的制约，而且还可以任意更改，但是个人在出生时为标明其血缘出身而得到的名字，要保持终身。

这种群体，正如我们在澳大利亚部落所看到的那样，除了古老的群体名称之外，还有特殊的、为了鉴别其出身的识别名称，即所谓图腾名称，大都是繁盛于该地区的动物和植物种属和种类的名称，除此之外也有诸如“雨友”“染白”“阳光”“赤石”之类的称谓。

起初，对图腾动物并没有什么崇拜的意味，在澳大利亚的纳林耶里（南澳大利亚），其制度最好不过地表明了这一发展阶段的状况，人们毫

无顾忌地追捕和宰杀这种图腾动物，以为食物。图腾名称原先并没有什么神秘的地方，只是为鉴别其血缘团体的称谓，或者如澳大利亚人常常所说的那样，断定“相同一块肉”的称谓，在纳林耶里人当中，为图腾所常用的称谓是“Ngaitje”，其意思也无非是伙伴、朋友、同伴——并且是世系的同伴。

以此便排除了与同一个血缘集团的女子相婚配的危险。一个妇女，不管她被抢劫、交换或出卖到多么远的群体去，任何一个男子从其图腾名称中立即可以看出，他能否与之发生性交关系。然而群体接受一个图腾的名字，阻止不了一个妇女的亲生子女和她姐妹兄弟的子女发生性交关系。比如说，一个山地群体的妇女，其图腾名字为鸸鹋，和一个沼泽群体的其图腾名字为袋熊的男子结婚了，这样即使她后来被劫到另外的群体，那她也绝对不会由于识别不出她亲缘关系而和一个山地群体的男子发生性交关系。男的是个鸸鹋男子，她是一个鸸鹋女子，所以不能婚配；然而这却排除不了她的孩子和她兄弟孩子之间的婚配，因为她在沼泽群体所生的孩子是袋熊，而她在其图腾为野犬的江河群体所生养的孩子则名为野犬。这样一来，姐妹子女之间的性交关系更少受到阻碍。一个姐妹可能嫁到沼泽群体，第二个嫁到海岸群体，第三个是湖泊群体等等，这各个姐妹的子女全都得到在其中诞生的群体的图腾名字，所以尽管他们的血缘关系很近，却也能够婚配。假如要避免这种近亲婚配的情况，有一个最为简单的办法，那就是孩子不再像以前那样，除了其群体的地方名字之外，也还得取其群体的图腾名字，而且除此之外还要取得其母亲的图腾，抑或出身的名字，这样母系亲属的性交关系也可以轻易得以制止了。

这种解决办法在我们看来似乎是很简单的。只是调换一下图腾的名字就可以了，然而许多澳大利亚的群体还没有完成这一步，这表明，自然人并不遵从逻辑的结论，而总是缓慢地蹒跚前进，观察和经验将他们推向前进的道路。

妇女在澳大利亚黑人当中所处的从属地位，并没有因为母亲的图腾

名称传给子女而发生任何的变化；因为这种母名传给子女的作法只是服务于外婚制的巩固，妇女还是一如既往，被劫掠、被交换，还一如既往下嫁到男人的群体，还像以前那样被看成是男子的附属品。在这一阶段，妇女的地位与其说是有所改善，还不如说是继续受到压迫；在这一阶段由于外婚制的进一步发展，男子更要从遥远的其他群体里去掠取妇女，与妇女交换的同时，妇女买卖也更发达，因而妇女也更加成为一种男子的财产，男子单纯的“东西”。

菲律宾的矮小黑人和尚处于发展阶梯上最低一级的南美和北美印第安人部落就是这种情况，恩格斯在他的《家庭起源》中这样的一段话是不对的：

“那种认为妇女在社会发展初期曾经是男子的奴隶的意见，是我们从十八世纪启蒙时代所继承下来的最荒谬的观念之一。在一切蒙昧人中，在一切处于野蛮时代低级阶段、中级阶段、部分地也处于高级阶段的野蛮人中，妇女不仅居于自由的地位，而且居于受到高度尊敬的地位。这种地位到了对偶婚时期是怎样的情形，可以由在塞讷卡部落的易洛魁人中做过多年传教士的阿瑟·莱特作证明。他说：‘讲到他们的家庭，当他们还住在老式长屋(包含几个家庭的共产制家庭经济)中的时候……那里总是由某一个克兰(氏族)占统治地位，因此妇女是从别的克兰(氏族)中得到丈夫的……通常是女方在家中支配一切，贮藏品是公有的；但是，倒霉的是那种过于怠惰或过于笨拙因而不能给公共贮藏品增加一分的不幸的丈夫或情人。不管他在家里有多少子女或占有多少财产，仍然要随时听候命令，收拾行李，准备滚蛋。对于这个命令，他甚至不敢有反抗的企图；家对于他变成了地狱，除了回到自己的克兰(氏族)去或在别的克兰内重新结婚(大多如此)以外，再也没有别的出路。妇女在克兰(氏族)里，乃至一般在任何地方，都有很大的权力。’” [1]

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第43—44页。——译者

假如要求恩格斯证明妇女在“任何蒙昧人当中”都居于“受到高度尊敬的地位”的话，那他一定会陷入尴尬的境地，他所做的尝试完全失败了，他援引易洛魁人的例子，然而易洛魁人难道还处于最低的发展阶段而不属于北美联邦的高度发达的印第安人部落吗？

## 母系家庭

妇女在某些自然民族中所具有的“受到高度尊敬的地位”并不如恩格斯所说是建立在母亲和子女的骨肉之亲、父亲难以确定的基础上，而是别有原因。这种地位是以妇女在家庭公社和居住区内的劳动活动为基础的——是以她们作为生活资料的主要操持者对原始团体的价值为基础的。我们也确实发现，只有处于这种发展阶段的地区，妇女才有真正受到尊重的地位：妇女置办绝大部分的食物，特别是在向农业的过渡中，妇女担当起耕作的任务，使耕作慢慢成为人们赖以生活的经济基础。

即使某些不以唯物史观为其出发点的人类学家和文化史家也认识到，家庭和婚姻形态取决于经济的发展。亚当·弗格森业已看到，北美印第安人中妇女的地位很高，这是和她们作为农田耕作者的活动分不开的。朱里叶斯·利珀特也具有相似的观点。在他看来，母系是一种天然的和原始的产物，然而谈不上什么所谓母权(母亲对子女的占有权)，谈不上母亲或者妇女统治。他说，妇女统治只有在妇女的劳务对一个民族的经济具有了更大的意义，特别是在妇女成为农田耕作者之后才会出现。在1884年出版的《家庭史》(第31页)就已有这样的一段话：

“这样母亲必定成为具有远大前程的劳动范围的领导者，成为先前的对我们民族来说是史前文化圈的统治者，母亲很自然地不仅给自己的子女和子女的子女，而且也给那些因为自己女儿的关系而进家门的人，

分配给在这一劳动范围之内的劳动份额；母亲成了整个组织的坚强的核心……。”恩斯特·格罗斯于1876年在其《家庭形态和经济形态》一书中也得出同样的结论。在书的末尾他写道：

“夫妻之间权利和权力的比例首先是由他们的经济地位决定的：凡是在主要生产操纵在男人手中的地方，比如在以狩猎和畜牧为生的部落中，所有的财产和权利就操纵在男人之手；妇女成了男人的无产而又无权的奴隶。而在处于低级阶段的农业区，妇女的经营对社会的生存至少具有和男子经营同等的意义。我们看到，在这里，妇女通常不是奴隶，而是伙伴，有时甚至是男子的主人，夫妻之间经济势力的状况也最终决定他们对子女的权利。凡是妇女在经济上是强者，是谋生者，是占有者的地方，妇女就有权支配孩子。”

在一篇很长的题名为《母权统治的经济基础》的论文(连载于1897年—1898年度的《新时代》的第4、5、6、7、8期，同时法文译本刊登于巴黎月刊《社会变化》的第1、2和第3期)中，我试图以澳大利亚、太平洋诸岛和美洲各个民族为例，来证明妇女或低或高的地位与她们的劳动活动对获取生活资料的重要性有着密不可分的关系，在此我得出了这样的结论：

“假如农业经济程度不同地主要由妇女担任，那么在某些意义上来说，他们就成了正在形成的大家族的真正根基。在家中她们依然是家政的领导人。而男子几乎总是在户外活动，从事渔、猎和参加战争，渔猎的收获取决于偶然的时机，因而不稳定，但农业上的收获都基本上是均衡的。结果是，妇女在家庭中取得越来越大的权利和影响。另一方面，由于长时期的共同生活，使得家庭所有成员之间，特别是同胞手足之间形成一种亲密的关系。这表现为，不再是父亲一人能决定女儿的婚事，而且其它家庭成员，特别是成年的兄弟和家庭公社的首长也有权参加意见。他们越来越不想使他们的女性亲属离开他们的劳动圈子，女性成员及其子女(这些人将来也会提供强壮的劳动力)应尽可能地留在家中。于是就设法使那些付不出钱的求婚者入赘到家里来；很快就不



光是这些人，而是所有愿意这样做的人也迁居于他们妻子的家里。女儿和女婿都留在家里，这样女儿和娘家就有一种亲密的关系，妇女还有权随时回娘家(假如在夫家不称心的话)和在自己亲人圈子里度过困难的时刻(分娩、生病等等)的权利，在皮洛安人当中就是如此。作为补偿，妇女让丈夫租借式地掌管自己的开支，并和其同房，而她却在自已家庭的房舍中保持着自己的住所，以便在丈夫死后带着儿女回来，妇女还往往保持一份由女性成员所种植的作物。

随着妇女的经济活动越来越重要，妇女在婚后越来越经常地留居于她们的家庭公社之中，最终夫妻两人都留居于她们，即女方的家庭公社之中，于是婚姻共同体就不同程度地表现为男方客居于女方家中，这种婚姻形态在一种孤立的经营体制中，在夫妻二人彼此极端需要的情况下是根本不可能的。所以直至现在，凡是存在着这种婚配形态的地方，作为这种婚姻基础的组织都存在于大的家庭公社之中，假如妇女在大家族中取得了完全的优势，不言而喻，妇女同时对区域和氏族的管理也取得了影响力，从某种意义上来说，后两者是扩大了的家庭。在有利的情况下，妇女甚至(正如我们在怀思多特人那儿看见的一样)可能使自己成为整个民族和部落事务的直接领导者。

因为母权统治和一定形态的经济生活密不可分，所以至今在游牧民族中尚未发现真正的母权制度。在牧人部落中(比如在南非的奥非赫罗人中)我们虽则部分地发现外婚制的图腾联盟是以母系为世系来划分的，然而这样的联盟在澳大利亚人和美拉尼西亚人当中还没有构成独立的地方性的或政治性的共同体，还谈不上什么母权统治。甚至是印度的托达(由于这里实行一妻多夫制，按照当今流行的观点，必定是“母权社会”)，根据马歇尔的可靠的报告可以得知，妇女也是完全处于一种从属的地位。这种情况可以从牧人民族的经济形式中得到解释。畜群总为男子所有，男子来饲养、照看、并保护畜群免受外来的袭击，甚至是挤奶和制酪也是男人的事，妇女往往不得进入畜圈，在卡斐族那里就是如此。”



自此之后，新的研究已证实了这一观点，以至于只有少数的人类学家还把所谓母权和母系社会看成是纯粹世系计算的结果。对作为家庭形态发展系列的文化因素的母权制家庭的评价也发生了变化，进一步深入研究的结果清楚地表明，和母权制相联系的是不怎么牢固的家庭纽带。这一阶段的家庭实际上已经解体，从而有利于图腾公社的形成。某些人类学家认为，就母权阶段家庭的这一时期内，妇女迫使丈夫对婚姻忠实这一点来说，是一种“道义上的进步”，不过这一观点只适用于母权开始的阶段。丈夫入赘于妻子家庭的时候，然而即使在这一阶段，较之先前的阶段来说更谈不上什么婚姻关系的深厚感情，男子仅仅是有义务服侍妻子的有耐心的同床者而已，假如他不讨女方或者母系亲眷的欢喜，那他干脆就被逐出妻子的家门，而不能对孩子提出任何权利要求。母权制发展到后一阶段，男女留居于各自的图腾公社之内，男子只是为了同房的目的才偶尔拜访一下妻子，这时就谈不上家庭纽带的巩固和婚姻忠诚了。假如一个男子对他的妻子感到厌倦，他就中止和他妻子迄今为止的关系，并在另外的地方建立新的关系；假如女子觉得丈夫和她不配，那她就拒绝和他同床，并要求他离开自己的家庭，正是在这一发展阶段，家庭是一种极为薄弱的形体。完全感受不到两性之间是一个亲密的生活共同体(我们的美学家可能这样说)，感受不到共同的感情、思想和行动，家庭完全退居于图腾联盟之后，以致婚配单纯是为了交媾，为了生儿育女而建立的。

弗里德里希·恩格斯，他和马克思一起最尖锐不过地认识到社会制度和观点取决于经济发展的水平。奇怪的是，正是恩格斯在研究母权婚姻和家庭关系时却忘记了这一点，而单纯从意识形态出发，不是把母权统治看成是从某种社会生活事实中所产生的自然的结果，却看作是一种先验的、在头脑中产生的血统计算的结果；而像J·利珀特和E·格罗斯这样的社会学家，尽管他们不是唯物史观的直接信奉者，却清楚地认识到，母权家庭机构和一定的经济形态有着密切的关系。毫无批判地全盘接受摩尔根的群婚与原始家庭的构想，致使像恩格斯这样的人也

无法逾越认识上的障碍。

## 家长制家庭

妇女在家庭共同体中取得“受到高度尊敬的地位”是怎样和其经济活动的方式，特别是和从事耕作相联系的呢？请看以下的事实：随着经济的进一步发展，男子又成为主要的赡养者，家庭财富的增加者，从而母权制家庭为家长制家庭所代替。假若男子把绝大部分的耕作任务都接管了下来，假如男子成为渔人，船民和商人，或者成为畜牧者和畜群占有者，那么家庭形态也就随之得到了改变：妇女又回到男人的草房或帐篷里，他们的子孙也将他们的妻子领回家来，这样他就和子孙组成了一个由他当家的大家庭：《旧约》中的闪米特人的家长制家庭和古罗马家庭最清楚不过地表明了这一家庭发展阶段。

我们发现，特别是那些畜牧业成为经济生活中决定性因素的游牧民族，大都是这样的家庭形态。畜群的照管、牧养和使用，差不多是男子所专有的工种，而妇女的活动仅是采集块根和抚养儿女，并做一些和畜牧不是直接有关的家务。凡是在畜牧者有固定住所，即所谓冬季营舍，在畜牧之外还耕作些田地和经营园地的地方，妇女一般也干些农活，有时得到家庭中年龄较小的男性成员的帮助。然而妇女由此不能获取受尊敬的地位，因为这些部落财产中最值钱的部分乃是畜群，畜群为牧主提供了食物和工业的主要项目：肉、奶和酪、皮和革、骨头、角和筋，而农产品只是一种副食品。

这样的分工在整个畜牧地区都基本如此。比如南非的卡弗尔部落，就把一切与畜牧有关的作业不仅看成是男性的义务，而且看成是男性的权利，这种权利是不能交给妇女的。宰杀、挤奶、加工皮骨、修筑畜圈都是男人的事，甚至严禁妇女进入畜棚，否则予以严惩，相反却把耕作和搬运收获这些男人不屑一顾的事情交给弱小的女性来干。在

比丘安那，只是在用牛拉犁之后，男子才屈尊参加干些农活，并且之所以如此，是因为妇女不准和牛接触，在加拉和索马里(阿比西尼亚以东)，种植业同样被看成是一种不好的下等工作。在索马里，成家的男子虽则有时帮助耕作，然而极其有限。

土地几乎在整个畜牧区都为部落或家族所公有，而畜群差不多在任何情况下都是个人或家长的财产，所以一个部落中各个家长的财产数目是极不相同的。在那些把农业当作副业的部落中，衡量一个男子的财富和威望的，仅仅是看他占有多少头牲畜。在卡弗尔人当中，谁要是没有牲畜，他纵然储存了很多的谷物或小米，那他也是一个无产者，因为他只能用牲畜来购买必需品以外的东西。

在亚洲的游牧民族中，妇女同样处于从属的地位，H·万贝里曾这样描述中亚的土耳其民族的(《土耳其民族》第220页)：“男孩子在很早就受到要对长辈，然而只是对家庭中男性成员的尊重的教育，这种感情是从一种过分的严格表现出来的，因为儿子在父亲面前就像奴隶一般，……而同一个儿子对母亲却公然冷淡无情，傲慢无礼，这幅图景叫人恶心和厌恶。”

在牧人那里，男人大都可以将其女人斥逐或卖给另外一个男人，因为妻子也是他花钱买来的财产。

威廉·腊德洛夫在《来自西伯利亚》一书(1893年莱比锡出版)的第一卷第484页中曾这样谈到南西伯利亚巴尔喀什湖的吉尔吉斯人：

“一般来说，妇女对于男人和家政的地位较其邻近的阿尔太——卡尔米肯还要差得多，吉尔吉斯男人将他的妻子视为他的财产，他是用相当高的价钱买来的，丈夫对待妻子很严格，甚至往往是严厉。我常常看到夫妻两人吵架，丈夫以粗暴的方式向妻子提出要求，以一种命令的口吻……”

只有在第一个老婆没有孩子，或者至少没有儿子(这在吉尔吉斯人看来是最大的不幸)的时候，才出现多妻的现象，不过小老婆吉尔吉斯人称之为没有角的牛，处于一种难堪的地位，不用说，男人更爱她，然

而这就要对其妻子(按照吉尔吉斯的风俗,大老婆是被视为家中唯一的女主人)有所补偿,妾受到她的虐待,连仆妇也不如,甚至还遭到她的体罚。

花了代价买来的妇女,不仅是丈夫的财产,而且在某种程度上来说,也是属于家庭的,如家中有兄弟,她也会作为遗产弟承兄妻,我曾多次看到过这样的妇女,在丈夫死后,下嫁给不超过12岁的男孩。可以想见,这样的一种关系是无助于风化的改善的。吉尔吉斯人家中的主要工作由妇女来承担,而男子,尽管比卡尔梅克的男子多干一些,却把大部分时间花在骑马走亲访友和接待宾客上。”

恩斯特·格罗塞博士在其《家庭形式和经济形式》一书(1896年弗赖堡出版)第110页中也曾谈到:

“游牧部落的妇女一般说来所受到的压迫比在任何地方都更深更厉害;这是因为没有哪一种经济形式像游牧经济那样赋予男人这样压倒的优势。放牧和战争,在游牧人眼中是使生活具有价值和尊严的唯一事业,它们是男人的权利和义务;而妇女不许参加放牧,不能参加战争,所以她们不拥有任何粗野的牧人和强盗值得尊敬的东西。游牧部落的男子都对妇女投以毫不掩饰的轻蔑的眼光。”

在另外一处(第131页)他又说道:

“尽管妇女做的事是不可缺少的,然而作为畜牧者和武士的男子,无疑是社会得以维持和发展的最重要、最强有力的因素。游牧人的财产是畜群,而放牧是男子的特权;所以一切宝贵的财产都掌握在男子手中。面对男子,妇女却是一无所有,毫无权力,牧人首先关注的是要使其牲畜的存档数增加,因而他们也利用其女儿来达到这一目的,将女儿卖给追求者,以换取牲畜。这样女子就像东西一样握在其他男子之手,这种婚姻肯定只能发展成为一种严格的家长制的家庭。”

同一家族的各个家庭住在一起,或住在一个封闭的院落(村落、帐篷营地),受一个家长的领导,通常由祖父或曾祖父担任,这对家长制家庭来说是很典型的情况。我们发现,在那些男方迁往女家的母权制

部落中，这类家庭就已往往由十个，十二个和更多的单个家庭组成，因为女人通常不为自己或丈夫营造单独的小屋，她总是呆在年长的女性亲属那里，在这里她为自己，为丈夫和孩子分到一个睡觉的房间，然而这种大家庭只是在受到一个家长的统治之后，才成为巩固的建立在共同劳动和共同占有的基础上的家庭和经济公社，弗里德里希在其《家庭起源》一书中对这种家庭形态做了确切的描写：

“这样确立的男子独裁制的第一个结果，表现在这时发生的家长制家庭这一中间形式上。这一形式的主要特点不是多妻制(关于这一点后边再讲)，而是

‘若干数目的自由人和非自由人在家长的父权之下组成一个家庭。在闪米特类型的家庭中，这个家长过着多妻的生活，非自由人也有妻子和子女，而整个组织的目的在于在一定的地域范围以内照管畜群’。

这种家庭的主要标志，一是把非自由人包括在家庭以内，一是父权；所以，这种家庭形式的完善的典型是罗马的家庭。Familia(家庭)这个词，起初并不是表示现代庸人的那种脉脉温情同家庭龃龉相结合的理想；在罗马人那里，它起初甚至不是指夫妻及其子女，而只是指奴隶。Famulus的意思是一个家庭奴隶，而 familia 则是指属于一个人的全体奴隶。还在盖尤斯时代，familia, id est patrimonium(家庭、即遗产)，就是按遗嘱传授的。这一用语是罗马人所发明，用以表示一种新的社会机体，这种机体的首长，以罗马的父权支配着妻子、子女和一定数量的奴隶，并且对他们握有生杀之权。”<sup>[1]</sup>

随着旧的氏族和家族制度的衰落，它们以前的职能已由国家取代，独立工业部门的出现以及社会分化为较高和较低的阶级，大家庭和多妻制也走到了尽头。家长制的家庭公社(其残余至今还保存于巴尔干半岛上南斯拉夫的扎德鲁加)解体了，并逐步过渡为家庭个体户的经济，中欧

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第52—53页。——译者

和西欧在中世纪晚期就是这种个体户经济。于是今天的一夫一妻制的家庭形态便取代了家长制的家庭，不过这种一夫一妻制家庭还没有立即具备今天的特点，在农业和手工业阶层中间，这种情况很长时期还是很流行的：儿子将妻子带到父亲家里，父亲死后长子继承父业成为一家之长。

建立在父权基础上的个体家庭，即一夫一妻制家庭绝对不像某些对家庭形态的发展史一窍不通的政治理论家所设想的那样，是社会和国家的原始细胞，而是经济长期发展的结果，是一种建立在一定的社会经济、财产和统治状况基础上的历史发展的产物。一夫一妻制脱胎于一定的社会形态，所以今天的社会一旦发生变化，过渡到更高的形态，那社会主义社会形态也会随之变化。正如恩格斯所说，个体婚姻虽则存在下去，然而它将失去它以前的而现今常常被打破的那种经济基础，因而也会失去它那僵化的、不可离异的形态，今天男子的那种婚姻统治，或者说妻子对丈夫的依赖，将让位于两性间的平等，恩格斯自己说道：

“但是，一夫一妻制却会非常肯定地失掉它因起源于财产关系而被烙上的特征，这些特征就是：第一，男子的统治，第二，婚姻的不可离异性。男子在婚姻上的统治是他的经济统治的简单的后果，它将自然地随着后者的消失而消失。婚姻的不可离异性，部分地是一夫一妻制所赖以产生的经济状况的结果，部分地是这种经济状况和一夫一妻制之间的联系还没有被正确地理解并且被宗教加以夸大的那个时代留下的传统。在今天，这种不可离异性已经遭到千万次的破坏。如果说只有以爱情为基础的婚姻才是合乎道德的，那末也只有继续保持爱情的婚姻才合乎道德。不过，个人性爱的持久性在各个不同的个人中间，尤其在男子中间，是很不相同的，如果感情确实已经消失或者已经被新的热烈的爱情所排挤，那就会使离婚无论对于双方或对于社会都成为幸事。这只会使人们省得陷入离婚诉讼的无益的泥污中。” [1]

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第78—79页。——译者

## 社会发展过程中的氏族公社

摩尔根和恩格斯从夏威夷的卡纳克人亲属称呼中所总结出来的群婚理论，堵塞了他们认识家庭形态发展序列的道路。不仅如此，还导致他们对图腾公社，对后期氏族和马尔克公社的最初形式的起源得出错误的结论。不过这是情有可原的。在摩尔根写关于古代社会的著作时，对澳大利亚和太平洋婚姻和亲属状况的研究，还处于非常低级的阶段，也正是他的作品才推动了这一研究工作。

摩尔根认为，那种由他所构想的血缘群婚制，亦即所谓的夏威夷普那路亚家庭就是氏族公社的原始形态，当这种家庭形成一种以母权制为基础的亲密的共同体，并接受了一个图腾时，摩尔根说，于是便出现了氏族公社。然而无论是摩尔根，还是他的门徒都无法证实，在夏威夷人当中某一部落，或者某一个波利尼西亚、密克罗尼西亚或者是美拉尼亚人部落中是以上述方式出现了图腾或氏族公社的，摩尔根甚至没有试着假设一下普那路亚家庭转化为图腾公社的过程，他在《古代社会》第二部分的第二章中反倒立即描述起他在易洛魁人那里所发现的图腾公社来了。

从普那路亚家庭到氏族公社的全部推导，都是建立在纯粹的推测之上。摩尔根自己也不得不承认，在所发现的处于氏族公社状态的原始蒙昧民族那儿，并不知道这种普那路亚的婚姻形态，还没有经历过夏威夷人的整个文化阶段，比如说澳大利亚人就是如此，他在《古代社会》第二部分的第一章里就自己承认，澳大利亚黑人业已有了氏族，他们的社会制度必定“是一种更接近当今任何一个其它民族的原始雏形。”

对这种最古老的制度不去进行详细的研究，他就宣称澳大利亚人的所谓级别和图腾组织是一个例外，并不加证明地把他们的图腾公社称为不发达的图腾公社，是氏族公社或氏族的萌芽，然后又继续谈起普那路亚家庭的发展过程来了。



摩尔根最大的错误是，他没有去对澳大利亚图腾公社和他们亲属称谓的含义进行研究，而仅仅满足于单纯的假说。此外，他把澳大利亚传教士劳里默·法森起源于辈份划分的澳大利亚婚姻级别制度的陈述全盘接受了下来，而没有一一加以考证。假如摩尔根进行了这些研究，那他就会认识到，正如我在拙作《澳大利亚黑人的亲属组织》中所证实的那样，在澳大利亚的绝大部分地区，都是划分为图腾公社，在这些地方发现的不是亲属称呼(摩尔根所认为的)，在由他构想的发展系列中处于普那路亚家庭之后的亲属称谓，而是一种称呼制度，这种制度往往和德拉辛和北美的部分称呼制度相符合。

恩格斯也不得不承认，澳大利亚人大都划分为图腾团体，不过他在论及摩尔根时写道，“看来，氏族制度，在绝大多数场合下，都是从普那路亚家庭中直接发生的。诚然，澳大利亚的级别制度也可以成为氏族的出发点：澳大利亚人有氏族，但他们还没有普那路亚家庭，而只有更粗野的群婚形式。”<sup>[1]</sup>

正如在这一章中业已阐述过的，图腾团体的确是从外婚制的群体中产生的，这种群体接受一个血缘标志，一个图腾的名字，于是就成了图腾公社。这一过程澳大利亚的群体尚能证实，这也完全符合某些澳大利亚群体的情况，比如位于墨累河入口处和由这条河流所形成的湖滨的纳林耶里群体，它的范围和图腾的大小完全一样，为了使子女不和母亲方面的近亲婚配，而给他们加以母亲的图腾名字，后来便演变为风俗。这样一来，图腾公社便自动地慢慢脱离了群体，逐渐成为一种独立的外婚的亲属集团。只要子女还直接从其所诞生的群体取得群体的图腾名字，那妇女也总把她们的图腾名字带到她们丈夫的群体中来，不过她们的图腾并不一代代地传下去。年轻后辈总有同样的图腾名字，群体和图腾公社达到某种程度的重合。在母亲将其图腾传给她们的子女之

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第36页。——译者



后，情况发生了变化，陌生的妇女带着她们陌生的图腾下嫁于一个群体的越多，那传给后代的图腾名字也就越多。于是在一个群体内代表着为数众多的图腾，也就是说，某些群体成员可能属于鸢图腾，而另一些则属于鹞图腾，再一些则是乌鸦图腾，在这种状态成为一般的规则，任何一个群体都是由四、五、六、七、八个图腾款式组成之后，那种不许群体内部婚配的禁令也随之解体，因为这时的群体不再有血缘关系，至于什么人之间可以婚配，起决定作用的乃是图腾的属性。

在澳大利亚的同一图腾公社内，成员之间的关系事实上是相当松散的，只是由于世系相同，相互间有“骨肉”之亲而彼此不可婚配，使人意识到大家都是一个图腾公社的。一直到原始的神灵崇拜过渡到原始的祖先崇拜，这种图腾就成为某种神圣的值得尊崇的东西。于是这时便出现了神话，按照传说，图腾公社起源于一个祖先(或女祖先)，在很早很早的太古时代，他生育了这一世系，接受了这一图腾动物体的形象，或者说其女同居者是这样一种动物形象：人们也往往相信，祖先出窍的灵魂，很喜欢附体为这种图腾动物，因而一个图腾团体决不可将其图腾动物宰杀吃掉，以免使祖先的灵魂震怒。

这样图腾公社便在某种程度上变成了一种有着共同祖神的崇拜区(参看拙作《宗教和神的信仰的起源》第四章，从神灵崇拜到图腾和祖先崇拜)。

摩尔根从普那路亚家庭推导出图腾公社，这样的推导，也像普那路亚家庭本身一样都是一种没有根据的假说。夏威夷岛以前的确存在着普那路亚婚姻，然而它和摩尔根所设想的那种有着完全不同的意义和范围。夏威夷人的普那路亚婚姻就是这样一种风俗：一个成婚的男子允许自己的一个，两个或三个弟弟或表弟(他们都尚未婚娶)和自己的妻子同床，但他们要接受这样的义务：共同做家务，所谓普那路亚一词无非是“婚姻伙伴”或“婚姻同伴”的意思，该词由“puna”和“lua”组成，puna的意思就是家属，属员，成员，而lua就是第二、第二位的意思。由此可见，“puna lua”亦即“第二个伙伴”的意思——并且是关涉

到性生活方面。

值得注意的是，在新西兰的毛利人亲属制度中，也有普那路亚一词，众所周知，毛利人和夏威夷人在语言上是很相近的。真正的普那路亚婚姻在新西兰各部落里上世纪的中叶就差不多消失了，不过一个上层人士往往有好几个老婆，图霍部落的男人将其第一个老婆称之为“Wahine mafua”，即母亲——妻子，第二个是 punarua(该词完全符合夏威夷语的 puna lua 即第二个伙伴，夏威夷语的 L 大都变为毛利语的 r)，第三个老婆称之为 punaforu，第四个是 punahua<sup>[1]</sup>。

摩尔根认为，夏威夷人的亲属称呼是普那路亚婚姻的结果，这也是完全错误的。除了普那路亚一词之外，夏威夷亲属制度的所有其他称呼，都不取决于普那路亚集团，而是取决于辈数的划分和夏威夷人亲属的编制，那些称之为 makua(父母)，mane(丈夫)，wahina(妻子)，keiki(孩子)等等的亲属圈子，往往比普那路亚集团的圈子多出二三十个人来。

在所有其他存在着共婚公社制度或群婚情况的部落，比如澳大利亚的代耶里，埃本和凯南代布里，也都是如此。

尽管摩尔根在研究中走了这样的错路，然而他对北美印第安人家庭发展的过程和氏族组织所进行的研究，古代社会的探讨和社会学做出了重大的贡献。因此他不仅通过对易洛魁图腾集团进行剖析从而为我们揭示了罗马民族、希腊民族以及日耳曼百人队的早期发展形式，并以此给我们对古代社会制度，以及国家前的希腊和罗马氏族制度以极其宝贵的启示(这些启示为我们解决了那些国家古代史中一系列最为困难的问题)，而且他还搜集了亲属制度及其解释，从而积极推动了人类学和史前领域的研究工作，这在从前几乎未被人注意，真道是天才科学工作者的错误假说，有时会比小小的正确的研究成果更能推动科学的发展。在这一功绩中，也有弗里德里希·恩格斯的一份，只是通过他那本关于

---

[1] 参看埃尔斯唐·贝斯特的《毛利人命名法》，见大不列颠——爱尔兰人类学研究所学报第 XXX II 卷，第 90 页。——作者

家庭起源的小书，才使得起初不大为人注意的摩尔根的研究成果普及开来，并使得在德国社会民主党内掀起研究古代史的热潮。

虽则如此，正如恩格斯所说，摩尔根并没有发现图腾或氏族公社，在此之前早就有不少人类学家谈到过图腾和氏族公社，首先是H·R·斯库尔克拉夫特在共计六卷的大部头著作《关于合众国印第安人部落的历史、生活条件和前途的历史和统计报告》中就谈到过。不过图腾公社还基本上被理解为是一种次要的罕见的团体，没有理解到它和罗马氏族的关系，因而也没有理解到它对国家前的社会生活的意义。可见摩尔根首先领悟到图腾公社作为后期氏族和德意志百人队联盟原始形态的意义。毋庸讳言，他对他在易洛魁人那里发现的氏族公社的发展形态，往往估价太高，却很少将其视为一种由一定的文化阶段所制约的组织，而只有对其前后发展系列中的形式也进行考察的情况下，才能充分理解它的历史意义。而摩尔根对氏族公社前后的形态也没有进行研究，在易洛魁和罗马氏族之间，有一个很大的空白，不过以古墨西哥人和古秘鲁人部落为例本来能很好地证实，后来氏族公社是怎样演变成为一种封闭的牢固的区域、经济和崇拜公社的。

1880年班德里所著《古墨西哥人的社会组织 and 治理方式》也出版了，这并没有引起摩尔根对自己的研究进行补充，他只是在《美国土著的家庭和家庭生活》一书中对该书的出版提了一下。

摩尔根同样也没有发现，罗马国家来自氏族制度被划分为库里亚和氏族的部落，正如我们在本书第一卷第六章中已经详述过的那样，弗兰西斯科·帕加诺在其《试论各民族的文明过程或市民社会的起源、发展和没落》一书中就认识到了这一点。他认为，在所有古代大国中，亲属制度，即划分为氏族、专区和部落联盟要先于政治制度。

## 恩格斯的古代史构想和唯物史观

在恩格斯的多种多样的著作中，受到最多攻击的乃是他的那本名为

《家庭、私有制和国家的起源》的小书，而其中关于史前文化阶段和家庭的头两章受到攻击的程度最烈，不过绝大多数的批评者都是政治家，经济学家或是历史学家，他们不具备真正的人类学的知识，因而他们诘责的水平很低。这方面最为武断的又算是T·G·马萨利克教授了，他对亲属制度、婚姻形态和图腾组织根本不加深入研究，而是感觉摩尔根、恩格斯的论述是人为的、牵强的、或似是而非的，其评论方式如下：比如对在家庭发展的过程中在某一时代某种情况下出现了母权或母权制这一事实，他用以下的说法加以驳斥：“恩格斯本人接受了达尔文的进化论，他的祖先亚当还住在树上——这种和动物的相似论更要导致非共产主义生活的结论，特别是人的两性关系的妒忌心，至少也像高等动物那么发达，而恩格斯所举论点，缺乏任何材料。此外还要考虑一下，原始人，特别是男人(按照恩格斯的描述)是多么穷兵黩武，男人总是以其体力来胜过女人。再者，女人是生育者和哺育者，要时常被排除于公众生活之外，怀孕期间，特别是后期，以及月经期间也是如此，由此观之，恩格斯所说的母权制是绝对不存在的。”

实际上马萨利克继续将母权和今天未婚母亲对私生子女所具有的地位进行比较，并且他还引证说，杜尔克海姆、达甘、格罗斯、姆克、施达克、韦斯特马尔克对摩尔根的家庭构想所抱的态度和恩格斯根本不同，他还特别喜欢玩弄我早期著述的手法来对付恩格斯，然而在这里，他所看到的也只是表皮。他既不理解上述作者的科学动机，也不理解他们根本观点和思想方式的不同；起码是我根本不承认，马萨利克教授对我的论述作了正确的解释。

这样一种荒诞的批评，很难阻止一个社会学家或人类学家接受由摩尔根和恩格斯从亲属称号中所得出的结论；然而即使那些紧步摩尔根后尘的、并且取得了不少新的研究材料的研究者也都宣布摩尔根假说是错误的。德国在这方面的工作者，就我所知，只有前不久逝世的法学家约瑟夫·科勒教授出于纯形式的理由，直至生命最后一息尚且坚持摩尔根的结论。在最近几十年研究印第安人部落的婚姻和亲属形态的美国

人类学家中，没有一人还完全赞同摩尔根的家庭构想，所以那些出于虔敬而死抱着恩格斯的论述不放的马克思主义者，也应该抛弃这种构想，这种家庭构想只是触及到原始社会生活的某些形态，整个说来，对于马克思的社会观，特别是在考察今天社会制度的范围来说，并不具有重要的意义，所以更应将其抛弃。此外，他们还错误地认为，恩格斯对唯物史观的历史理论作了补充。这是对其内部结构的突破。弗里德里希·恩格斯对原始亲属称呼无法进行解释，而将这些亲属称呼的产生归于人对近亲之间性交的天然恐惧，亦即出于一种天性，那就使人感到，决定社会生活的因素除了经济方式之外，还有第二个因素，即人的生育种类和方式，或更精确地说，性交的种类和方式。恩格斯在关于家庭起源的一书前言中写道：

“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具有的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的蕃衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约。劳动愈不发展，劳动产品的数量、从而社会的财富愈受到限制，社会制度就愈在较大程度上受血族关系的支配。然而，在以血族关系为基础的这种社会结构中，劳动生产率日益发展起来；与此同时，私有制和交换、财产差别、使用他人劳动力的可能性，从而阶级对立的基础等等新的社会成分，也日益发展起来；这些新的社会成分在几世代中竭力使旧的社会制度适应新的条件，直到两者的不相容性最后导致一个彻底的变革为止。”<sup>[1]</sup>

恩格斯在这里把“生活资料的生产”和“人的生产”相提并论，根据仅在这两个用语都有“生产”一词。再者，日用品的生产和人的生

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言，《马克思恩格斯选集》第4卷，第2页。——译者

生产，制造消费品的行为和生育与分娩行为是毫不相干的，与生产资料生产发展相适应的人的生产的发展是没有的。在人类发展的过程中，生产过程以及在生产过程中所采用的生产资料，生产出的产品总是在不断地变化着；整个进程都是按照一定的为社会所制约的规律进行的，而人的生产(性行为，怀孕，胎儿的成长等等)都以相同的方式，同样的手段按照同样的自然规律进行的，生育行为或分娩行为究竟发生了怎样的变化呢？在发展的过程中所变化的并不是这些行为本身，而是发生了和正在发生这些行为的环境，并且是社会环境，也就是缔结婚姻的方式，两性生活的方式，夫妻之间的地位，父母和子女的关系，分娩时的习俗发生了变化——并且这种环境并不是由永恒不变的自然规律决定的，而是由历史存在的社会制度决定的，而这种社会制度又取决于经济发展的水平，不是在生育和分娩行为时所观察到的习俗决定社会生活，而是相反，从社会生活中产生出相应的习俗。

这是一清二楚的事情，至少是对任何一个理解马克思的唯物史观的人来说是非常明确的，恩格斯怎么会把“人的生产”当作是经济发展的一个单独的发展因素呢，这简直是叫人莫名其妙。恩格斯还没有认识到，在原始的群体中，两性之间的关系也取决于经济活动，妇女对男子不仅是异性，更多的是一个劳动力。在母权制家庭和氏族公社中，妇女的地位是由其劳动成绩对整个生活资料的获得所占重要性决定的。正因为如此，他在独立的倾向和直觉中来寻求原始家庭制度的缘由，并且将对生育子女和抚养子女这种倾向和直觉的影响看成是一种独立的因素，它与经济发展并列，并不受经济发展的制约。

这样，恩格斯就完全打破了唯物史观的统一性，因为仔细考察起来，这种将性交和经济方式相提并论的作法说明，社会生活中只有一部分由后者决定，而另一部分则由性生活制约。然而在哪一部分经济方式构成了决定性的因素，而又在哪一部分人的生产构成了决定性的因素，抑或这两种因素各自的影响范围是什么？还是由每一个社会发展的观察者自己决定，按其意愿，或按其表面现象一会儿是这种，一会儿是

那种因素单独或主要起决定性作用？这完全是为所欲为，如果每一因素各有其特殊的作用范围，那这种范围的界限是什么呢？换言之，这两种因素又是如何制约的呢？它们又是在多大程度上相互影响，或多或少相互阻碍或相互补充呢？

这些都是必须要回答的问题，唯物史观是不应丧失其历史因果论的意义而成为任何一个历史实验者手中的皮球，恩格斯没有提出这些问题，更没有打算回答这些问题，他只是简单地提了一下“人的生产”，以作为一种新的决定性因素来补充经济方式，而没有对由此所得出的结论加以权衡。

现代的马克思主义的反对者当然要利用这一漏洞。不过他们并没有发现它，我在我的《母权统治的经济基础》一文前言中指出这一漏洞之后，马萨利克便在前面已提到的著作中照搬我的批评，看样子埃米尔·哈默马哈尔教授又从马萨利克那里接过了这一指责(参看《马克思主义的哲学经济体系》一书第 257 页——作者)。

## 第十七章

# 经济方式的社会生活职能

马克思的经济概念——生产和交换——什么是生产关系？——  
生产力和生产条件——经济过程中的建设性因素——地理生活区  
域——社会劳动过程中的技术——技术和生产方式的混淆——整体  
技术和个别技术

### 马克思的经济概念

要理解马克思社会观和历史观的全部意义，就一定要对马克思关于经济活动是社会制度的基础的观点有个详尽的了解。

在本书第一卷第十章中业已论述过，马克思师承黑格尔，其出发点总是这样的观点：社会生活是需要和满足这些需要所必须的劳动活动的体系。他的社会概念并不是单纯的集体概念，在马克思看来，并非人们为了任何目的而结成的任何团体都是社会，村落、部落、教区、国家都不是社会，而是共同体，普遍的物质需要的满足，和互相协作以取得必要的生活资料，乃是一切社会生活的基础；从这种普遍获取生活资料



的过程中所产生的相互关系(相互的经济关系)构成了基本的社会关系。因此用马克思的话说,社会乃是所有这些人的集合体:他们在一定的时代直接或间接地彼此处于某种形式的经济的相互关系之中。

由此看来,马克思将经济看成是社会的真正的生活职能,他曾多次(比如在《资本论》第一卷里)把物质生产过程干脆称为“社会生活过程”。经济活动和由其产生的社会成员之间的相互关系及相互影响,虽然没有将社会生活的全部内容包括无遗,然而经济过程都构成了社会共同生活的主要内容和基础。一个社会得以存在,并能完成其精神职能,第一个条件乃是,它首先要完成物质职能,亦即它要首先获取对生存和延续所必须的生活资料。一个人体如不能继续摄取转换和消化为生存所必须的物质,那就会崩溃。同样,一个社会只有当其永远不断地生产出满足物质生活需要的各种必需品时,它才能得以存在;并且每一种社会形式都有其特殊的物质生活条件,这正如马克思所说:“这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。”<sup>[1]</sup>

由此可见,经济过程是一切社会生活的基础,而且不仅是物质,从广义上来说也是精神生活关系的基础。马克思在《政治经济学批判》序言中就曾得出了常被人引用的认识:

“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。”<sup>[2]</sup>

上面这句话招致反马克思主义的批评家(他们既不理解马克思的社

---

[1] 马克思:《资本论》,《马克思恩格斯全集》第23卷,第97页。——译者

[2] 马克思:《政治经济学批判》序言,《马克思恩格斯选集》第2卷,第82页。——译者

会概念，也不理解马克思的经济概念)作出极其离奇的解释。比如马萨利克教授曾在《马克思主义的哲学和社会学基础》一书中(94页)说过：

“考茨基将马克思这段话称之为经典性的——这一说法我们不能予以苟同，因为它缺乏经典性的主要品格：精确和清晰。人们只要仔细品味一下这一定义就会发现，马克思虽则有那种愿望，却是不能阐述他的思想，人们注意到：‘上层建筑’‘树立其上’云云，这样一幅图景和以下的说法不相协调，按照这些说法，意识形态仅是生产关系的一种症候，一个指数紧接‘制约’一词有三个意思相同的词：生产关系、生产方式和生产条件，不过引人注意的主要是心理学：什么是‘意识形式’？意识究竟为何物？存在真的决定意识吗？实际情况不是表明，对人来说存在和意识是一回事吗？费尔巴哈对此起码说得更确切些：‘要从存在中来解释思维(不是意识)，而不是从思维中来解释存在。’这个命题还有这样的现象，前面是说‘意识’和‘存在’，而在后面是说‘社会存在’，继而‘意识’又和‘意识形态’等量齐观。”

无独有偶，鲍尔·巴尔特教授在《作为社会学的历史哲学》一书(第313页)中说道：

“一直用图景来代替概念的作法，表明马克思的思想所达到的成熟程度很低，‘社会经济结构’这一多义的术语到底是什么意思，这不得不从上下文的联系中，和散见于马克思著作中的例证中得出：‘结构’一词本身无非是建筑的意思，即各种不同的成分结合成为一个整体，经济结构就是许多部分组成一个经济整体，这些部分通过企业的形式和交通统一的范围而相互关联(纯经济的、法律和政治的干预不计算在内)，交通统一范围的可变性和重要性，K·比希尔曾一针见血地指出过。对经济结构马克思想到的是企业的形式，这可以从其偶然的说明中看出，比如他在《哲学的贫困》中曾说：‘机器正像拖犁的牛一样，并不是一个经济范畴。机器只是一种生产力。以应用机器为基础的现代工厂才是生产上的社会关系，才是经济范畴’。<sup>[1]</sup>

---

[1] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第127—128页。——译者

在这里，工厂直接以技术、机器为基础(正如后面所讲的‘经济结构’)，所以工厂也属于后者。”

他就是这样将“社会的经济法”和企业的形式，或生产形式等量齐观，并发现企业形式以技术为基础，在此之后，他就直接将社会经济结构和技术相提并论，并继续得出结论说：

“因而马克思认为，存在着这样的因果系列：一定的技术水平——一定的企业形式——一定的财产制度。这样的因果系列还要继续下去：一定的政治上层建筑——一定的社会意识形态，详细说来可分为宗教的、艺术的或哲学的意识形态。”

马萨利克先生首先使用了“瞒天过海”的战法。马克思在这里也一如既往，是从社会概念出发的，亦即从社会需要的总量出发的，是从为需要所花费的社会劳动活动出发的，所以他也谈到人的生活的“社会生产”(虽则在这方面是讲“生产”也就足够了，然而马克思在前面一句话中才说道：资产阶级社会的解剖要首先在政治经济学中去寻求)“人的生活的社会生产”这一用语，我看不会有人将其理解为一个手工业者，一个工厂企业，或一个工业部门的生产，而只能理解为社会整个的劳动活动，在这整个生产中，社会成员结成了一定的经济的相互关系，因为任何个人的劳动总不是孤立的，而是进行着一种普遍的协作和反协作，这种关系，如前面业已阐述过的，马克思称之为生产关系，这种相互关系的总和构成了“社会的经济结构”，即法律的和政治的上层建筑，亦即有关社会法律和国家生活赖以立足的基础，社会思维的某些形式和这一基础相适应，因为精神的过程是由社会的物质生活过程(经济过程)决定的，所以说，这种存在，不是人们的思维决定社会存在的样式，而是相反，社会生活决定思维方式。

这是马克思那几句话的思路——而马萨利克教授根本没有理解，因为他对马克思的社会学不了解。马克思说，不是人的意识决定其存在，相反，是人的社会存在决定人的意识，这又怎么会是一种欺骗呢？任何一个有识之士难道会认为，马克思他纵然一直谈论社会，而他根本

不是指的社会存在和社会的精神生活，而是指任何一种个人的存在和思维？再者，又为什么不可说一种司法和政治的上层建筑(我认为结构也可以)呢？假如人们把社会的精神生活过程，或者如马萨利克所说，意识形态，只看成是生产关系(马克思所讲的根本不像马萨利克所说的是生产性关系，而是生产关系，这一词在马克思那里有着完全不同的意义)的征候或指数(一切迹象表明，这两词对马萨利克先生来说意义相同)，并将“生产关系”，“生产方式”和“生产条件”混为一谈，那就会出现一种离奇的混乱(这种混乱不能责怪马克思，他根本没有想到将它相提并论，这仅仅是由于马萨利克先生的无能)。

让我们先把马萨利克放在一边来看看，马克思在诸如“生活的社会生产”，“物质生活的生产方式”“生产关系”“生产力”等等词语下面到底理解为什么样的意思。

对马克思来说，所有的生产是一种社会职能，因为它和社会前提及条件相联系，并且借助社会的手段在社会协作中来满足社会需要。马克思为《政治经济学批判》一书所写的大纲草案的片断中曾有这样的话：

“在社会中进行生产的个人，——因而，这些个人的一定社会性质的生产，自然是出发点。被斯密和李嘉图当做出发点的单个的孤立的猎人和渔夫，应归入十八世纪鲁滨孙故事的毫无想象力的虚构，鲁滨孙故事决不像文化史家设想的那样，仅仅是对极度文明的反动和想要回到被误解了的自然生活中去。同样，卢梭的通过契约来建立天生独立的主体之间的相互关系和联系的社会契约论，也不是奠定在这种自然主义的基础上的。这是错觉，只是美学上大大小小的鲁滨孙故事的错觉。这倒是对于十六世纪以来就进行准备、而在十八世纪大踏步走向成熟的‘市民社会’的预感。在这个自由竞争的社会里，单个的人表现为摆脱了自然联系等等，后者在过去历史时代使他成为一定的狭隘人群的附属物。这种十八世纪的个人，一方面是封建社会形式解体的产物，另一方面是十六世纪以来新兴生产力的产物，而在十八世纪的预言家看来(斯密和李嘉图还完全以这些预言家为依据)，这种个人是一种理想，它

的存在是过去的事；在他们看来，这种个人不是历史的结果，而是历史的起点。因为，按照他们关于人类天性的看法，合乎自然的个人并不是从历史中产生的，而是由自然造成的。这样的错觉是到现在为止的每个新时代所具有的。斯图亚特在许多方面同十八世纪对立并作为贵族比较多地站在历史基础上，从而避免了这种局限性。……

只有到十八世纪，在‘市民社会’中，社会结合的各种形式，对个人说来，才只是达到他私人目的的手段，才是外在的必然性。但是，产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发达的社会关系（从这种观点看来是一般关系）的时代。人是最名副其实的社会动物，不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，偶然落到荒野中的已经内在地具有社会力量的文明人或许能做到——就像许多个人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言发展一样，是不可思议的。在这方面无需多说。十八世纪的人们有这种荒诞无稽的看法本是可以理解的，如果不是巴师夏、凯里和蒲鲁东等人又把这种看法郑重其事地引进最新的经济学中来，这一点本来可以完全不提。蒲鲁东等人自然乐于用编造神话的办法，来对一种他不知道历史来源的经济关系的起源作历史哲学的说明，说什么这种观念对亚当或普罗米修斯已经是现成的，后来它就被付诸实行等等。再没有比这类想入非非的陈词滥调更加枯燥乏味的了。

· 因此，说到生产，总是指在一定社会发展阶段上的生产——社会个人的生产。”<sup>[1]</sup>

马克思著作中的“生产”这一词，除了特别标明为个人的生产而外，都要一律理解为社会生产，分工也和整个的生产机制与产品分配一样，都是社会性的，并且以各个个体劳动力的错综关联为基础，马克思在《资本论》中说：

---

[1] 马克思：《政治经济学批判》导言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第86—88页。——译者

“把自己的‘分散的肢体’表现为分工体系的社会生产机体，它的量的构成，也像它的质的构成一样，是自发地偶然地形成的。所以我们的商品所有者发现：分工使他们成为独立的私人生产者，同时又使社会生产过程以及他们在这个过程中的关系不受他们自己支配；人与人的互相独立为物与物的全面依赖的体系所补充。”<sup>[1]</sup>

然而马克思是怎样理解“生产方式”这一词的，在上面的引语中他又为什么不直接使用这一用语，为什么他谈到“人的生活的社会生产”和“物质生活的生产方式”？这并非如鲍尔·巴尔特所说，马克思没有能力进行清楚的表达，因而以图景来代替概念，而是因为他在具有更大概括力的意义上来使用“生产”和“生产方式”这两个词(这是巴尔特先生所不理解的)，正像这些词在政治经济著作中在大多数情况下被使用的那样。人们通常将生产理解为商品的，常常仅是个人必需品，生活和享受用品、衣服、鞋子、家庭用品的制造，很少理解为化为制造过程的消费生产手段，比如工作母机、机器、厂房仓库、运输手段等。生产方式也一般被理解为：从技术上看这些东西的制造是以怎样的方式来进行的，对马克思来说，社会生产的概念含义要广得多：包括整个的生产性需要的满足，这种需要的满足对于将一个社会维持在业已达到的发展阶段是必需的，也就是所有为使社会生活保持在一定的文化阶段所必须的物品的生产。并且这不光是社会生活当前一时的生产，而且关系到社会生活的永久的持续和继续发展的，亦即继续下去的再生产。这种再生产要求为其永久的重新开始生产创造先决条件，比如今天设立和维护学校及各种各样的教育场所就是这一类的先决条件。由此可见，按照马克思的定义，教育场所，化学实验场所，博物馆的持续不断的再创造，连同为这些场所需要的设施，师资和劳动力，教学手段等等都属于生产的范围。此外，如果所创造出来的物品按照经济发展的水平加以分配和用来消费，那种永久性的生产也就无法维持。不仅是用作个

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第126页。——译者

人的消费，而且所有所须的手段、原料和辅助材料、技术劳动手段和劳动力当然都要必须导向制造过程，以使它在经济现有的基础上进行永久性的重复。<sup>[1]</sup>由此可见，社会生产也包括分配的维持，亦即比如制造和维护铁道、轮船、公路、桥梁、仓库、商店等等。

所以说社会生产这概念包括比通常的经济术语广大得多的领域。它意味着永恒重复地满足社会整个物质生活需要，正因为如此，马克思才使用“社会生活的生产”，“物质生活的生产方式”“生活制造过程”这些术语。某些人可能觉得，这些术语是艰深的、冗长的、或者是不那么美，然而它们并不表明思想的混乱不清，相反，它们表明对社会经济过程有种彻底的领悟。巴尔特教授责备马克思思想成熟的“程度低”，其实“程度低”的正是他自己；马克思的这种生产概念不符合巴尔特的企业形式和技术的概念，这一点是简单明了的，运河、公路、铁路的建设；实验室和专业学校的建立，怎么会属于企业形式的呢？另外，这些术语的意义不仅一再出现在马克思的著作中，而且马克思在不同的场合里对他的生产概念进行了精确的解释。比如在《资本论》中马克思写道：

“广义地说，除了那些把劳动的作用传达到劳动对象，因而以这种或那种方式充当活动的传导体的物以外，劳动过程的进行所需要的一切物质条件都算作劳动过程的资料。它们不直接加入劳动过程，但是没有它们，劳动过程就不能进行，或者只能不完全地进行。土地本身又是这类一般的劳动资料，因为它给劳动者提供立足之地，给他的过程提供活动场所。这类劳动资料中有的已经经过劳动的改造，例如厂房、运河、道路等等。”<sup>[2]</sup>

[1] 在《资本论》中有这样一段话：

“生产的条件同时也就是再生产的条件。任何一个社会，如果不是不断地把它的一部分产品再转化为生产资料或新生产的要素，就不能不断地生产，即再生产。在其他条件不变的情况下，社会在例如一年里所消费的生产资料，即劳动资料、原料和辅助材料，只有在实物形式上为数量相等的新物品所替换，社会才能在原有的规模上再生产或保持自己的财富，这些新物品要从年产品总量中分离出来，重新并入生产过程。因此，一定量的年产品是属于生产的。”——作者

[2] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第205页。——译者



此外，在业已提到过的马克思关于分配也是整个生产过程的一部分的片断纲领中，有这样一段话：

“照最浅薄的理解，分配表现为产品的分配，因此它仿佛离开生产很远，对生产是独立的。但是，在分配是产品的分配之前，它是(1)生产工具的分配，(2)社会成员在各类生产之间的分配(个人从属于一定的生产关系)——这是上述同一关系的进一步规定。这种分配包含在生产过程本身中并且决定生产结构，产品的分配显然只是这种分配的结果。如果在考察生产时把包含在其中的这种分配撇开，生产显然是一个空洞的抽象；反过来说，有了这种本来构成生产的一个要素的分配，产品的分配自然也就确定了。” [1]

最后马克思总结说：

“我们得到的结论并不是说，生产、分配、交换、消费是同一的东西，而是说，它们构成一个总体的各个环节，一个统一体内部的差别，生产既支配着生产对立规定上的自身，也支配着其他要素。” [2]

马克思在《资本论》第三卷第二部分，说得更加清楚：“另一方面，如果说资本主义生产方式以生产条件的这种一定的社会形式为前提，那么，它会不断地把这种形式再生产出来。它不仅生产出物质的产品，而且不断地再生产出产品在其中生产出来的那种生产关系，因而也不断地再生产出相应的分配关系。” [3]

马克思接下去还写道：

“可见，所谓的分配关系，是同生产过程的历史规定的特殊社会形式，以及人们在他们的生活的再生产过程中互相所处的关系相适应的，并且是由这些形式和关系产生的。这些分配关系的历史性质就是生产关系的历史性质，分配关系不过表示生产关系的一个方面。” [4]

---

[1] 马克思：《政治经济学批判》导言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第99页。——译者

[2] 同上书，第102页。——译者

[3] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第25卷，第994页。——译者

[4] 同上书，第998—999页。——译者



卡尔·考茨基在《唯物史观要和能做些什么?》一文中也把应用数学算进持续不断的要再创造的技术生产的条件里,假如社会的经济生活过程要前进的话。考茨基在有关的章节(《新时代》第15年度,卷1,第233页)写道:“在没有望远镜、显微镜、度量衡的工具、实验室和观测台的情况下,哲学家先生们在自然科学领域中是无法将思想革命推向前进的。这些仪器和设施不仅提供了解决自然科学问题的手段,而且也提出了问题本身。这些事物的本身就是经济发展的结果,——这些结果通过人的努力要成为新的进步的原因。自然科学的发展和技术发展(最广义的)并肩前进。”

一个时代的技术条件不能单纯地理解为工具和机器,化学研究的现代方法和现代数学也是当前技术的不可分割的部分。没有数学的凭借会造出轮船和铁路!没有今天的数学也就没有资本主义社会,数学的当前水平同样属于现存社会的经济条件,一如机器技术或世界贸易的当前水平。”

在这里考茨基是完全正确的、毋庸置疑,一定水平的数学也属于生产的技术条件,所以这种水平的再创造(更新和保持)也属于劳动活动的总体,马克思以“物质生活的生产”来命名这种劳动活动的总体。

## 生产和交换

社会中所生产的产品分配虽则不是生产本身,然而却起一种完全从属于后者的职能,所以在社会总生产过程的永久性的循环中也属于这种总生产过程。恩格斯也持有这一观点,在和欧根·杜林论战的那部著作的第二编,《政治经济学》中他曾一再强调,生产具有什么样的性质和方式,产品的分配同时也就具有什么样的性质和方式,他责备杜林“把分配放在生产旁边,作为同第一个过程毫不相干的、完全处于局外

的第二个过程”，<sup>[1]</sup>恩格斯自己曾对唯物史观的基本思想作了简略的描绘，从中可以看出恩格斯的说法和马克思在《政治经济学批判》序言中所下的定义是有某些矛盾的，起码是后来恩格斯多半认为马克思的定义太狭隘了，所以他在《反杜林论》中感到有必要对这一定义加以扩大和补充。

恩格斯写道：“唯物主义历史观从下述原理出发：生产以及随生产而来的产品交换是一切社会制度的基础；在每个历史地出现的社会中，产品分配以及和它相伴随的社会之划分为阶级或等级，是由生产什么、怎样生产以及怎样交换产品来决定的。”<sup>[2]</sup>

在这句话中，一群反马克思主义者发现了与马克思的定义“相反的东西”，因为马克思只说到“生产关系”，恩格斯补充了交换，即分配关系，所以说恩格斯自己改正了马克思，云云。

前面业已讲过，这里无需赘述，整个论据建筑在对马克思表述方式的无知上，马克思关于物质生活生产的概念也包括产品输送，以作个体和生产性的消费，所以分配或交换关系也属于生产关系。两种定义的区别只在于，马克思在有关场合所讲的是社会生活的整个生产，而恩格斯，正如上面的引语所表明的那样，说的只是商品生产——这是一种狭义得多的概念，为了不致引起分配(交换)不被算作经济生活的观点，所以恩格斯又补充以“除了生产之外便是产品的交换”。

产品的分配是社会的总生产过程取决于生产的从属职能这一事实，当然说明不了不是分配关系在经济发展的过程中发生千变万化，并能对社会生活有着不同的影响。在原始的关系中，在渔猎民族当中，以及农业尚处于低级阶段的时候，分配具有相对次要的意义，生产基本上是为了自己或家庭的需要。而在今天，产品的分配随着维持分配所需的贸易和交通技术的发展，则在经济机构中具有不可忽视的重要意义，尽

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第113页。——译者

[2] 同上书，第307页。——译者

管如此，直至今天分配关系也受生产方式的制约，分配关系仅仅是由总的物质资料生产所产生的经济上的相互关系的一部分(虽说对经济结构来说是较之低级文化阶段的过去重要得多的一部分)。

## 什么是生产关系？

“物质生活的生产”这一表达方式，常常遭到完全的误解，“生产关系”这一词更是如此，什么叫生产关系？就我们所知道的而言，资产阶级批评家把“生产关系”一词理解为技术关系，或企业制度，各工业部门的相互关系，取得原料和商品销售的方式，农业土质状况，耕作面积的分布等等。任何一个了解马克思对此所下定义的大都很清楚，马克思有着完全不同的理解。马克思把生产关系同时还称之为财产关系和市民的生产关系，正如马克思所说，这种关系产生于以个人的社会生活条件为基础的对抗中。难道技术设施，土壤质地，耕作方法也都是植根于社会对抗的财产关系吗？假如读读马克思的其他著作，比如说《资本论》，就会发现，情况更为复杂，生产关系同时也是法的关系，统治和奴役的关系，资本家和雇佣者与土地所有者的关系，雇佣法关系也算作生产关系。此外，生产关系还表现为社会关系，社会关系和生产力，与糊口的方式密切相联。<sup>[1]</sup>马克思也将资本称之为“以物为媒介的人和人之间的社会关系”，“一种历史的生产关系”，是一种建立在社会未来劳动的法的名义，即“占有他人的、无偿的劳动或产品的权利”。<sup>[2]</sup>

的确，马克思不像一般人把“生产关系”一词理解为技术的或“机械”的企业关系，而是将其理解为经济关系，这种关系是社会成员之间

[1] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第4卷，第144页。——译者

[2] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第834页，《雇佣劳动与资本》《马克思恩格斯全集》第6卷，第486—487页。——译者

的关系，是社会成员参加社会生产的结果。所以马克思也将生产关系称之为“人们在他们的社会生活过程中、在他们的社会生活的生产中所处的各种关系，——具有独特的、历史的和暂时的性质”。<sup>[1]</sup>

由此可见，生产关系并不像那些关于唯物史观的论文一再所讲的那样，是企业技术关系，而是产生于社会生产的协作过程中参加者之间的相互关系。这一点要是不理解，那马克思于1899年所写的《雇佣劳动和资本》中所明白地宣告的就更不可理解了：

“人们在生产中不仅仅同自然界发生关系。他们如果不以一定方式结合起来共同活动和互相交换其活动，便不能进行生产。为了进行生产，人们便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系的范围内，才会有他们对自然界的联系，才会有生产。

生产者相互发生的这些社会关系，他们借以互相交换其活动和参与共同生产的条件，当然依照生产资料的性质而有所不同。……

总之，各个人借以进行生产的社会关系，即社会生产关系，是随着物质生产资料、生产力的变化和发展而变化 and 改变的。生产关系总合起来就构成为所谓社会关系，构成为所谓社会，并且是构成为一个处于一定历史发展阶段上的社会，具有独特的特征的社会。……

资本也是一种社会生产关系。这是资产阶级的生产关系，是资产阶级社会的生产关系。构成资本的生活资料、劳动工具和原料，难道不是在一定的社会条件下，不是在一定的社会关系下生产出来和积累起来的吗？难道这一切不是在一定的社会条件下，在一定的社会关系内被用来进行新生产的吗？并且，难道不正是这种一定的社会性质把那些用来进行新生产的产品变为资本的吗？”<sup>[2]</sup>

一个北美的印第安人和其他人结合起来，跟他们一起去打猎，这样在他们之间便产生了一种生产关系。一个美拉尼西亚的头人

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第25卷，第993页。——译者

[2] 马克思：《雇佣劳动与资本》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第362—363页。——译者

将一艘大船借给一伙强人去进行掠夺，以便参加分赃，这同样也出现了一种生产关系。今天的一个工厂主以工资雇佣一个工人，或者向一个贷款者借贷一定数目的有息款项，以完成其支付义务，这也构成了一种生产关系。生产关系就是人与人之间的相互关系，是人们在社会劳动过程中进行经济协作的结果。恩格斯在一篇讨论马克思的《政治经济学批判》文章(载于伦敦的工人报纸《人民》)中说得好：

“政治经济学从商品开始，即从产品由个别人或原始公社相互交换的时刻开始。进入交换的产品是商品。但是它成为商品，只是因为在这个物中、在这个产品中结合着两个人或两个公社之间的关系，即生产者和消费者之间的关系，在这里，两者已经不再结合在同一个人身上了。在这里我们立即得到一个贯穿着整个经济学并在资产阶级经济学家头脑中引起过可怕混乱的特殊事实的例子，这个事实就是：经济学所研究的不是物，而是人和人之间的关系，归根到底是阶级和阶级之间的关系，可是这些关系总是同物结合着，并且作为物出现。”<sup>[1]</sup>

马克思本人也多次有着类似的表述，他在《资本论》中写道：

“因此，生产工人的概念决不只包含活动和效果之间的关系，工人和劳动产品之间的关系，而且还包含一种特殊社会的、历史地产生的生产关系。这种生产关系把工人变成资本增殖的直接手段。”<sup>[2]</sup>

因为社会生产也包括产品的分配，所以不言而喻，按照马克思的思想，分配关系也属于生产关系。马克思自己也这样说：“分配关系本质上和生产关系是同一的，是生产关系的反面，所以二者都具有同样的历史的暂时的性质。”<sup>[3]</sup>在对西斯蒙第的批判中有这样一段话：

“他经常迟疑不决的是：国家应该控制生产力，使之适应生产关系呢，还是应该控制生产关系，使之适应生产力？在这方面，他常常求救

---

[1] 恩格斯：《卡尔·马克思“政治经济学批判”——二》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第123页。——译者

[2] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第556页。——译者

[3] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第25卷，第993页。——译者

于过去；他成为‘过去时代的赞颂者’，或者也企图通过别的调节收入和资本、分配和生产之间的关系的办法来制服矛盾，而不理解分配关系只不过是另一个角度来看的生产关系。”<sup>[1]</sup>

在一个现有社会内部的所有这些生产关系的总和，马克思称之为社会的“经济结构”。所以这一用语无非是将此称之为从相应社会劳动程序中所产生的经济的相互关系的总和，在对马克思唯物史观的批评中，有人常常对这一用语进行奇怪的歪曲。

马克思的“生产关系”这一用语甚至不为某些社会主义的理论家们所领悟，这一事实引起了对马克思观点的非常奇怪的误解，比如马科斯·阿德勒在他的题名为《卡尔·马克思学说的社会意义》（《社会主义和工人运动史文库》第四年度，第19页）中曾解释说，生产关系是人的那种“基本关系”，“这种关系”只许可生产与保障和发展人的生活所需要的东西”，他认为“人生活地区的土壤和自然状况也属于生产关系，其总和构成了人的生活和活动的社会空间”。

这是一种误解，如果理解马克思的社会观点的话，就不会产生这样的误解。土壤构成和居住区域其他的地理性质都是自然关系，并非生产关系。马科斯·阿德勒肯定难以证明，土壤状况就是一种财产关系和法律关系，或者表明土壤就是一种如马克思所说，人们在进行物质生活的生产时所“结成”的社会关系。在经济发展的过程中，土壤对一定的生产关系的形成可能起一种促进作用，比如当其有利于形成某种特殊的权益享受、租佃、占有和劳动关系时就是如此，然而土壤本身却不是马克思所说的生产关系。

所以马克思也谈到“封建”的和“资产阶级的”或资本主义的生产关系。并同时将此也称之为社会关系，所有制和法律关系。土地的权益或租佃关系，从司法的角度上看来无疑是一种法律关系。由一个共同体或某一个个人赋予使用者在一定条件下使用某些土地的权利，由此

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第26卷Ⅲ，第55页。——译者

他便和土地所有者发生了法律关系，同时这种关系也是一种所有制关系；为了能保证使用者拥有那种权利，那个共同体或个人就一定是有土地的所有者抑或拥有者。随着土地的出让所有者即使不将其完全的所有制关系，也要将属于作为所有者的他本人的使用或占有权转让给使用者。同样，工厂主和工人的关系无疑也是一种法律关系和所有制关系。工人出售劳动力以换取工资，而工厂主却取得在其企业中使用这一劳动力的权利，他让工人利用不属于他自身的工具、原料和辅助原料来制造一定的产品，工厂主则是这些产品的所有者。

生产关系的这种法律和所有制的性质也常常不为人所理解，甚至一些马克思主义者也不甚了了。在第一届德国社会学家会议(1910年10月19日至22日)上，马科斯·夸克博士在和W·佐姆巴特教授的论战中就曾认为，以唯物史观看来，除了经济关系或者说生产关系之外，财产关系及其对“经济和技术事物”的反作用也对社会生活形态起一种决定性的作用(参看《第一届德国社会学家会议的文件》第93页)，这种说法是不对的。在马克思看来，生产关系和财产制关系并非并行不悖、性质完全不同的关系，而是，以司法的角度看来，生产关系同时也是财产关系，或者如马克思以其唯物史观的定义所说，财产关系仅仅是生产关系的“司法上的说法”。

正因为如此，马克思对“社会经济结构”的理解也和他的大多数批评者和注释者不同。人们通常将此理解为所谓技术关系的总和，更精确地说来是技术企业关系的总和，这情况很像人们往往将生产方式直接和生产技术混淆起来一样，于是一般就会出现这样奇怪的问题：生产的“机构”如何能转化为某种意识形态。

这是荒谬的。马克思根本就不认为“经济的社会结构”是什么技术企业的总和，而是一定社会形态的物质生产所产生的各个社会成员之间的经济相互关系(集团和个人关系)的总和，这如在他的历史理论上有的定义中没有谈到生产技术关系或企业技术关系，而是清楚地谈到：“一定的、必然的、不以他们的意志为转移的(即由经济发展强加于他们身上

的——作者)关系。”即人们在其生活的社会生产中所结成的关系。

继而他说：“这些生产关系的总和构成社会的经济结构。”

## 生产力和生产条件

“生产力”和“生产条件”也和“生产关系”一样，常常遭到误解。“生产力”这一词往往仅被理解为“技术力量”，在生产中所使用的各种机械，包括原始工具的总和。这是根本错误的。马克思认为，在社会生产过程中所使用的全部力量，既包括自然力，也包括人力、畜力和所谓“技术力量”。由此可见，生产力包括两种力量，一是物力，二是人力。属于物力的首先是土地的生殖力(收益多)，其次是热力、水力和风力、蒸气、电等等；此外属于物力的还有所有的机械，所有这些力量要付诸劳动过程中，而且不仅是用来作为动力(比如推动风磨，水车、风力马达)，也用于产品的化学变化，那它们就属于生产力。太阳能用来漂白某种纤维品和织物，或者使某种液体发酵，那这种太阳能就不折不扣的是生产力。奔腾的江河推动巨大的水轮机，那河流也是一种生产力。自然力往往不是单独起作用，而是和人的劳动力或一定的技术力量在生产过程中结合起来起作用。但是这种情况并不能使自然力丧失生产力的性质。就拿上面的例子来说，只有在人力对有关纤维品的漂白过程做了准备工作之后，太阳方能发挥其漂白的能力；只有在河流的部分水量导向水轮之后，才能为一发电厂提供动力。生产力的这种协同发挥作用正是先进的生产过程的一大特点。所以马克思把劳动和自然，或如在《资本论》(第1卷)所说“土地和工人”都称之为“一切财富的源泉”。他在《哥达纲领批判》一文中，针对“劳动是一切财富的源泉”那句话写道：

“劳动不是一切财富的源泉。自然界和劳动一样也是使用价值(而物质财富本来就是由使用价值构成的!)的源泉，劳动本身不过是一种自



然力的表现，即人的劳动力的表现。上面那句话在一切儿童识字课本里都可以找到，但是这句话只是在它包含着劳动具备了相应的对象和资料这层意思的时候才是正确的。然而，一个社会主义的纲领不应当容许这种资产阶级的说法，对那些唯一使这种说法具有意义的条件避而不谈。只有一个人事先就以所有者的身份来对待自然界这个一切劳动资料和劳动对象的第一源泉，把自然界当做隶属于他的东西来处置，他的劳动才成为使用价值的源泉，因而也成为财富的源泉。”<sup>[1]</sup>

马克思认为，在所有的生产力中，地位最重要的乃是人的劳动力。不言而喻，这不仅指的是单纯的体力，而且也包括精神劳动力。因为劳动过程是脑手并用。起初，正如马克思在上面所说的那样，生产力只是简单的自然力，人的体力的“外溢”。在后来发展的过程中，劳动力越来越成为一种由社会决定的、受过训练的力量。劳动者作用于他身外的自然并改变自然时，也同时改变他自身的自然。“他使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来，并且使这种力的活动受到他自己控制。”<sup>[2]</sup>

所以说今天人的生产力是一种历史发展的产物。一种高度发达的社会生产过程也要求高度发达的人这个劳动力。人们就不能简单地将澳大利亚黑人或波利尼西亚人投入现代化的大企业中去，使蒙昧人或半蒙昧人开动复杂的机器，或者让他行使工程师的职责。在今天的资本主义生产中，工人做工并不单纯付出人的劳动力，而是以一系列所获取的知识和技能、品质和习惯为前提的。其形成又是长期发展的结果，正如今天的劳动关系也不仅是一种活动和使用效果之间的关系，同时也是一种历史上出现的社会的关系。

劳动过程生产性的提高也不仅建筑在更大的技能和劳动强度的基础上，不断加强的分工，和与分工相联系的协作，许多劳动力在同一工段的合作也同样提高生产力。因为这些力量溶化为一个总的力量会产生

---

[1] 马克思：《哥达纲领批判》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第5页。——译者

[2] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第202页。——译者

新的效能。

不断采用改进了的工具和机器，即所谓技术进步的作用更是影响深远。因为机器推动劳动力加快劳动过程，同时还接受了一部分人力和畜力所从事的劳动活动。马克思在《剩余价值论》中写道：

“劳动生产率的增长(由于使用机器)和工人人数的减少(同使用的机器的数量与功率相比)，二者是一回事。代替简单而便宜的工具的是这类工具(虽然形式有了改变)的组合，此外，还加上由发动装置和传动装置组成的整套机器，然后是用来生产动力(如蒸汽)的材料(如煤等等)，最后是建筑物。如果一个工人看管1800枚纱锭，而不是转动一架纺车，那末如果问，为什么这1800枚纱锭不像一架纺车那样便宜，那就是再荒唐不过了。在这里，生产率正是取决于以机器形式使用的资本量。”<sup>[1]</sup>

技术劳动手段的本身只是人的劳动力的产品，而且也只有通过人的劳动力它才能运转。因而技术力量被看成是人的劳动力的单纯的提高或乘方，看成是“附加的”生产力。尽管如此，这一事实并不妨碍技术力量在生产过程中作为独立的因素出现，并使人的劳动力的职能，以及各个生产领域内现存的关系屈从于自己的条件，以致可以在某种意义上来说人的劳动力独立于在生产过程中起作用的技术力量。

马克思对“生产条件”则有完全不同的理解。马克思的理解是，社会劳动过程和持续不断地革新得以单独进行的全部先决条件，首先是某些自然条件。在一个国家里要出现本国的煤矿工业，那一定要有煤矿层；土地要长出果实来，那一定要具备一定的土质和气候状况。如果将水力用来作为动力，那江河就不能没有水位差。如马克思自己所说，这种自然条件分为两大类：生活资料的自然财富，即土地的丰饶，鱼类丰富的水域等；再就是劳动手段的自然财富，如瀑布、可供航行的河流、木材、金属、煤等。在文明的初级阶段，第一类的自然财富是

---

[1] 马克思：《剩余价值论》第三册，《马克思恩格斯全集》第26卷Ⅲ，第403页。——译者

有决定意义的；在高度发展的阶段第二类的自然财富则具有决定性的意义。除了这些自然条件之外，社会生产过程的维持还取决于一定的技术劳动手段和社会制度。比如机械织机破损或者报废了，再不添置新的，那某种纺织品的制造就不能继续。此外，所有普遍的社会先决条件也要考虑在内，像要有一支受过一定训练的工人队伍；为了进行再生产要维持这支队伍所必需的生活条件；再者获取必要的原料的可能性；向国外销售多余产品的机会；用铁路和轮船运输商品的可能性。

综上所述，生产条件是使一定的社会劳动过程得以继续所需要的自然的、技术的和社会的先决条件；生产力就是在这一过程中得以使用的自然力、劳动力和机器力量；生产关系最终是从这一过程中所产生的社会关系。马萨利克认为，马克思的这三个术语说的是“同一个概念”，这十足见其无知而已。

由于将这三个不同的概念等量齐观，当然很容易证明，马克思根本不能够进行逻辑思考。马克思在《政治经济学批判》的序言中对唯物史观所下定义的第一句话，在马萨利克看来就是荒谬的。因为生产关系要符合物质生产力的一定发展阶段这一观点，根据马萨利克的解释，无非是说，生产关系要适合其自己的作用性。而马克思实际上所讲的是，社会成员的经济相互关系的构成，取决于在制造社会总生活中所使用的何种生产力，这种生产力又是如何协作的。

但不知马萨利克对《哲学的贫困》中的这些话要作何解释：

“经济学家蒲鲁东先生非常明白，人们是在一定的生产关系范围内制造呢绒、麻布和丝织品的。但是他不明白，这些一定的社会关系同麻布，亚麻等一样，也是人们生产出来的。社会关系和生产力密切相联。随着新生产力的获得，人们改变自己的生产方式，随着生产方式即保证自己生活的方式的改变，人们也就会改变自己的一切社会关系。”<sup>[1]</sup>

---

[1] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第4卷，第143—144页。——译者

假如像马萨利克那样，认为生产关系、生产力、生产方式是同一概念的不同的表达方式，那么在这些句子里继续有同义重复的现象。在上面的引言中，马克思实际上说的是：任何一种社会生产都是以一定的经济关系(当前的资本主义生产，比如雇佣工人关系的存在)为前提的，所以也只有在有这些关系的地方，生产才能得以进行。这种关系并不是自然的东西，而是由人在其发展过程中创造的。它产生于一个社会生产为维持其存在所必须的生活资料的方式，所以也和使用什么样的自然力、人力、畜力以及机器有着密切的关系。在社会生活的整个生产中(比如由于新的力的发现或新的技术发明)这种方式的新的力付诸应用，那生产方式就会改变，并且由这种生产方式所产生的各社会成员之间的经济关系(生产关系)也会随之改变。

## 经济过程中的建设性因素

以上对生产力的论述业已表明，社会生产过程是一个综合过程。在这种综合之中，不同的因素共同协作。在它的最低发展阶段，人的劳动活动只限于获取自然给予人的恩赐，人尚未进行真正意义上的生产。进行生产的暂时只有自然，人的劳动活动仅在取得由自然所生产的产品并输送给自己的躯体。在发明用火以前，人们享用自然的贡品，而不加调制。人都是生吃自然的产品，人只是用手和牙齿将坚果和果实的硬壳去掉，或者将捉到的小动物撕开。因而面对自然物，原始人体现为一种自然势力，他使用属于他身体的自然力，腿、臂、手、牙齿，以取得适于维持其生命的自然物，所以人在当时完全依赖于自然，依赖自然的自愿贡品。人只能在自然为其存在提供必要的先决条件的地方生存：在温暖的富饶的林区——而不能在荒凉的高山地区、在辽阔的草原、或者在北极地区生存。

然而人逐渐学会加强抑或增加自己躯体器官的作用，他为自己的器

官加以人工的器官，即劳动工具，然后根据自己的目的使这些工具作为力的手段而作用于所需的对象。为了打得更远，他以木棒来延长自己的手臂，他手攥坚硬尖锐的石块以加强其拳头的打击力量。这是两种极其原始的工具，今天在生产过程中所使用的技术强大的发展，就是以四肢的补充使用开始的。使用这些原始工具(工具和武器起初还是一码事)不仅使原始人较为容易地获取自然物，还能使其更好地适应生活需要。假如，他学会了投掷石块或者使用投掷木棒和梭镖，这就用不着走近要猎取的小动物，从一定的距离他群体的猎人伙伴就可以掷出投掷器。这样的投掷虽不能立即将野兽杀死，然而却阻止了野兽的逃遁。原始人学会了制造粗糙的削刮器，这样他就可以仔细削刮死去动物的毛皮，用动物油涂抹，以及通过持续不断的捏、扯而使其更符合需要。

原始人获取食物的余地更大了，在继续发展的道路上人达到了这一步：人不仅通过身体的和人工的器官(工具)来取得自然的贡品，而且也对自然本身发生作用，在某种程度上使自然力为人服务，并通过过渡到耕种、驯养动物等来达到这一步的。

由此可见，劳动过程是自然力和劳动力在技术性劳动手段帮助下的协作。人可以将劳动力、自然和技术看成是生产过程的三种建设性的因素。所以马克思也把这一过程称为：“人的活动借助劳动资料使劳动对象发生预定的变化。”他对劳动过程作了如下的描述：

“劳动过程的简单要素是：有目的的活动或劳动本身，劳动对象和劳动资料。

土地(在经济学上也包括水)最初以食物，现成的生活资料供给人类，它未经人的协助，就作为人类劳动的一般对象而存在。所有那些通过劳动只是同土地脱离直接联系的东西，都是天然存在的劳动对象。例如从鱼的生活要素即水中，分离出来的即捕获的鱼，在原始森林中砍伐的树木，从地下矿藏中开采的矿石。”<sup>[1]</sup>

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第202—203页。——译者

此外，他还写道：

“……劳动资料是劳动者置于自己和劳动对象之间、用来把自己的活动传导到劳动对象上去的物或物的综合体。劳动者利用物的机械的、物理的和化学的属性，以便把这些物当作发挥力量的手段，依照自己的目的作用于其他的物。劳动者直接掌握的东西，不是劳动对象，而是劳动资料(这里不谈采集果实之类的现成的生活资料，在这种场合，劳动者身上的器官是唯一的劳动资料)。这样，自然物本身就成为他的活动的器官，他把这种器官加到他身体的器官上，不顾圣经的训诫，延长了他的自然的肢体。土地是他的原始的食物仓，也是他的原始的劳动资料库。例如，他用来投、磨、压、切等等的石块就是土地供给的。土地本身是劳动资料，但是它在农业上要起劳动资料的作用，还要以一系列其他的劳动资料和劳动力的较高的发展为前提。一般说来，劳动过程只要稍有一点发展，就已经需要经过加工的劳动资料。” [1]

人们往往把劳动力、自然和技术看成是三个完全独立的因素，这是错误的。之所以错误，不仅是因为它们在生产过程中共同起作用，而且还因为它们自身在形态和作用方面相互制约。劳动力的发展，无论是纯体力的还是智力的，正如业已提到过的，既取决于自然对象(劳动力所作用的自然对象)，也取决于劳动力所使用的劳动手段(技术)。只是在永恒重复的劳动过程中，才出现了现代文明人劳动力的那种熟巧和能力。只是通过持续不断的练习，原始人的那双被方石所武装起来的手才变成了今天精密机械师和小提琴演奏家的灵巧的手。到处转徙的蒙昧人的迟钝头脑，才变成为现代思想家的头脑。

再者，劳动力在不小的程度上对自然和技术的状态会起一种反作用。在人过渡到农业、驯养动物、垦殖林区、建立居民点、开凿运河、排干沼泽、深入矿层的同时，也在逐渐改变他周围的自然。对自然的

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第203—204页。——译者

改变需要受过训练的技术劳动手段，这必定是人在先前已经发明了的，应用已经学会了的。这决不是说，正如人们通常所认为的那样，技术仅是聪明的‘人的头脑’的作品，技术的出现和应用，又和自然条件(同样也和社会条件)分不开的。在没有埋藏铁的地方，当然不可能使钢铁技术得以发展；在辽阔的草原也不会出现航海事业。不光是某种技术的出现，而且其应用也只有在一一定的自然和社会状况下才能实现。在茂密的原始森林里，澳大利亚黑人不可能使用飞旋镖，因为在树木枝桠的交错中飞旋镖会立即被绊住，永远不会到达目的地。在多石的山区，原始的农民不可能使用木犁。由此可见，在生产力和生产关系之间存在着密切的联系。它们相互制约相互影响，只有在它们共同作用下才出现了社会劳动过程。如果把生产力的一部分，比如自然因素或者技术从这一过程中抽出来而简单地把它和生产过程等量齐观，这样做是荒唐的，这无非是以偏概全。

## 地理生活区域

在对社会和历史的研究中，这三个在社会劳动过程中共同起作用的建设的因素往往被分开来看，并各自单独地被当作社会生活和历史发展的决定性因素。早在古希腊，希波格拉底和斯特拉博就把自然状况，更精确地说是气候地理状况和土质称为决定社会性质的因素。人们观察到，不同地区在不同的气候状况下，人也有不同的倾向、脾气、性格和品质。所以就干脆由此得出结论说，气候和地理状况决定人的性格，又因为社会是人集结的结果，社会的性质也是个人性格的总和，因而也决定了社会的性质。

自然的这种影响，起初只被想象为纯躯体的影响，炎热、寒冷、空气的干燥和潮湿、在不同地区由自然所提供的输入到体内的营养的质地，都决定了人的体质；而人的心灵的品质又取决于人的体质，因而这

也同时决定了人的精神品质：坚韧、迟钝、易于激动、热情奔放、忧郁等等。气候和土质对人的劳动方式的影响，起初一直被人忽视，人们虽则看到，这一民族主要是务农，那一民族专门从事畜牧或商业，可是这种所从事的事业的不同，被看作是各族人的倾向和品性不同的结果。只要是纵观一下人类文明：首先是在地中海东部边缘地区，逐渐延伸扩展到西欧和中欧，在 15 和 16 世纪又延伸到亚洲及美洲的一部分，这时人们觉察到，所有这些民族都有着完全不同的劳动方式和技艺，人们便会出现这样的想法：每一地区由于存在着特殊的地理特性而适合从事一种特殊的“营业和技艺”。同时人们还观察到，并非所有得天独厚的国家都表现出最高的文化发展，比如说美洲文化发展最高的并不是在这个新大陆的河谷地带，而是在阿那胡阿科和库斯科高原。于是人们便持有这样的观点：自然条件太好，反而不能使人的身心能力得到持久的锻炼，所以对文化的迅速发展与其说是起促进作用，不如说是起一种阻碍作用。让·博丹就明确地表达了这一思想(见本书，第 3 章第 56 页)。

赫尔德走得更远。自然不仅是通过气候影响，通过地理生活区域的土质对人发生作用，而且就自然环境，即自然观察范围进入人的“想象力”，并以此最大限度地影响人的想象世界来说，也对人发生作用。第二，某一地区特点总是决定其居民的劳动活动和劳动成绩，因为居民的劳动主要是在由自然所提供的条件下获取和加工所供给的自然物。因而它总是(虽则是在不同程度上)和自然条件相联系的。由此可见，自然也决定人的生活方式，人的感觉和欲念又取决于人的生活方式。所以自然对人的思维方式也间接地发生决定性的影响。

弗里德里希·拉策尔对人类地理历史的研究只是对赫尔德观点在经济方面的深入。拉策尔更多关注的是一个民族居住的地理生活区：是广袤还是闭塞、可居性如何，土质怎样、是大陆还是岛屿、人口密度、经济生活方式和居民的交通状况，并由此而对社会抑或政治组织的影响怎样。



按照马克思的观点，这种对所谓自然作用的评价并不是错误的，只是就其作为经济生活过程的一个因素而和另外两个因素割裂开来这一点来说，这种评价是片面的。循此以往，并加以补充，拉策尔的人类地理学观点倒会直接导致马克思的社会观和历史观。拉策尔的错误在于：他没有看到，所谓地理因素不是单独‘起作用’，而只是当其成为经济过程的一个要素之时，也就是说当其和劳动力与技术一起转化为经济之时，它才发挥作用。也只是在对居民的生活资料生产、经济方式发生影响时，它才能成为这些居民发展的因素。发展纵然不仅是在社会之内进行，而且同时也在某一地区进行，然而并不是这一地区的自然创造历史，而是人在和自然共同作用的情况下创造历史，像人们所说的那样，自然只是提供了发展的先决条件和手段。至于这些手段是否被利用，如何被应用，取得怎样的成效，这要取决于人，取决于人的劳动活动和劳动手段。土质本身，任举一例来说吧，并不发挥什么作用，只有和居民的一定的技术能力，在社会劳动过程中应用这种技能，两者结合在一起时才能发挥作用。如果土地肥沃、气候适宜，那这一地区就会为其居民提供丰富的野生果实，较之贫瘠地区为蒙昧人提供更多的生活区域；虽则如此，向农业的过渡也只是在人学会耕耘，发明了垦地棒和锄头之后才能实现。甚至在此之后也不能立即实现：所经营的作物一定要取得这样的进展：即已能提供的食物达到某种程度的储备并使居民定居下来，虽则这些居民也可以在中间地带变换住处。澳大利亚的土著在被发现时尚处于渔猎阶段，从那一阶段并没有完成向农业的过渡。假如尚未达到必要的技术发展阶段的话，海岸线再长，可供航行的河流再多，它本身也不能发展起商业和航运。柏拉图说：“海洋使得市民充满着商业精神，孜孜为利的欲望，使他们的心灵获致一种欺骗的、不可靠的品性；还使他们不知忠实和与人为善的精神为何物。”海洋和江河本身并不产生航运和贸易，美洲和新荷兰便足以证明这一点，甚至是中美和秘鲁的古美洲文明民族，在被发现的时候，其航运尚未超过最原始的阶段，在漫长的时期，人类的文明中心经常转换，在古代曾

是经济和文化生活的中心，而今却一片荒凉，或者成了游牧部落的牧场。这一事实最好不过地表明，地理位置和气候状况单独开来并不能起决定性的作用。黑格尔说得很对：“我们不应该把自然界估量得太高或者太低：爱奥尼亚的明媚的天空固然大大地有助于荷马诗的优美，但是这个明媚的天空决不能单独产生荷马。而且事实上，它也并没有继续产生其他的荷马；在土耳其统治下，就没有出过诗人了。”<sup>[1]</sup>

另一方面说，自然对人发生影响，反过来，如赫尔德早已强调的，人对自然也发生影响。在自然和人的关系中自然并不总是主动的，而人总是一种被动的因素。两者同时既是主动的，又是被动的。在发展过程中，人慢慢开始垦殖原始森林、种植植物、驯养动物、培育新种、移植植物、排干沼泽、在光秃的山上植树、疏浚河流，等等。人通过这些方式渐渐改变了自然环境，这种改变了的自然又以改变了的方式反作用于人。自第一批日耳曼部落迁徙以来，德意志的自然，或者欧洲移民者的第一批斧头砍进北美原始森林以来，美利坚合众国的自然不都发生了很大的变化吗？

人并不是在发展的所有阶段都是以同样的方式对自然的影响作出反应的。通过衣服、住所、种植的发明，通过对至今尚是野果的加工，人造食品的合成，有害瘴毒的扑灭，解毒剂的使用，人逐渐摆脱了自然环境对自身的影响，同时人还学会了摆脱地理住区自然条件的束缚：将劳动过程所需要的劳动对象(原料)运用劳动手段从其他地理区域运来，比如在原始状况下，只有在自然条件中有铜，有燃料和一定劳动工具的地方，才能出现铜矿业；在以后发展的过程中，人通过将铜、煤和机器从另外的地区运来的方式也可以在缺少自然先决条件的地区办起了铜矿业。不受自然条件的制约也只能达到某种程度，可以说，人部分地摆脱自然环境是以加倍地受到社会环境的束缚为代价的。

马克思和恩格斯曾反复指出，生产方式越来越不受地理区域这自然

---

[1] 黑格尔：《历史哲学》，三联书店出版，第123—124页。——译者

条件的制约，在《反杜林论》中恩格斯写到：

“资本主义的工业已经使自己相对地摆脱了本身所需原料的产地的地方局限性。纺织工业所加工的原料大部分是进口的。西班牙的铁矿石在英国和德国加工；西班牙和南美的铜矿在英国加工。每个煤矿区都把燃料供给远在海外的逐年扩大的工业地区。在欧洲的全部沿海地方，蒸汽机都用英国的、有的地方用德国和比利时的煤来发动。摆脱了资本主义生产的框框的社会可以在这方面更大大地向前迈进。这个社会造就全面发展的一代生产者，他们懂得整个工业生产的科学基础，而且其中每一个人都从头到尾地实际阅历过整整一系列生产部门，所以这样的社会将创造新的生产力，这种生产力绰绰有余地超出那种从比较远的地方运输原料或燃料所花费的劳动。” [1]

## 社会劳动过程中的技术

自然或所谓地理因素是社会生活决定性的因素，承认这一观点的主要是地理学家、人种学家和人类学家；而经济学家把经济过程三要素之一的生产技术，看成是社会生活的决定性因素。上一世纪的技术成就，在现代生产中机器使用的大量增加、机器的巨大效率，这一切都使他们眼花缭乱，再加上他们大都不了解这种技术的历史，特别是在其发轫之初的原始状况，于是经济学家们便得出了这样的结论：现代生产以技术为基础，因而技术是经济的基础和决定的因素，生产方式和技术企业形态是一回事。保尔·巴尔特教授最为典型地向我们展示了这一结论，他在《作为社会学的历史哲学》一书(312页)中有几处引用了马克思《资本论》里第一卷的有关语录。马克思在这些地方谈到技术是“人类劳动力发展的测量器”，是“社会关系的指示器”，然后便由此得出

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第335—336页。——译者

结论说：工厂建筑在机器的基础之上(这里的意思是使用机器制造商品)，所以工厂也以技术为基础。按照马克思的观点便出现了这样因果事例：一定水平的技术——一定的企业形式——一定的所有制。巴尔特先生进行了这种奇怪的推理而得出这样的结论：马克思把生产方式只是理解为技术，在此之后，他便试图证明，经济决不会脱离所使用的技术而单独存在。

巴尔特推理的系列在其开始时就是错误的。马克思将技术称之为劳动力发展的测度计和社会关系的标志，怎么会从这一说法中得出技术和生产过程是同一的结论呢？如果说温度计中的水银是温度的测量计，这是不是说，水银和温度计是同一种东西？此外，即便是说“工厂建筑在技术的基础之上”这一古怪的说法是可行的，然而怎么会由此得出这样的结论：整个其他社会生产只是建立在技术的基础之上呢？再往下看，生产即便是部分地以技术为基础，难道它不也同样也建筑在劳动力和自然条件的基础之上吗？技术自身并不能生产什么生活资料，而只是由劳动力将技术应用于自然物之上，才能生产生活资料。所以说有三个因素。然而由此却不能(按照巴尔特的方式)得出结论说，社会生产无非是这三个因素的综合，生产是三种因素共同起作用的结果，而这一结果又和三个因素本身不同，如一条做好的裙子，它并不是为缝制它而使用的劳动功效、布料和缝纫机综合的结果一样。

将技术和生产过程等同看待，无非是将三个建设性因素之一和整体相混淆。这样的规律对社会科学同样适用：整体大于部分，马克思从来没有说过，社会劳动过程仅仅是技术作用的结果，他所要说的只是，在生产过程中所使用的技术是生产发展进步程度的尺度，特别是人在多大程度上学会了根据自己的需要来改变自然物的标志，是人使自然力为自己服务的标志。巴尔特从马克思的这一命题：“工艺学会揭示出人对自然的能动关系，人的生活的直接生产过程”怎么会得出生产过程仅以技术为基础，所以生产方式就是技术企业方式的结论呢？简直令人莫名其妙。前面正如提到过的，马克思在其他场合将社会劳动过程称之为

“人和文化之间的过程”，“人和自然进行物质交换的过程”，只要稍微懂得一点马克思关于生产方式的概念的人，就会明白马克思这句话的意思，这句话是说，技术水平标明，人获取整个生活资料的程度如何，或者如马克思所说，在其生活的生产中使用自然物和自然力的水平如何。

撇开这些论述不说，马克思本人在很多场合下一再强调，技术不能和经济方式，因而技术生产形态不能和生产本身混淆。比如他为《资本论》所写的内容提要中讲道：

“如果没有生产一般，那末也就没有一般的生产。生产总是一个特殊的生产部门——如农业、畜牧业、制造业等，或者是它们的总体。可是，政治经济学不是工艺学。生产的一般规定在一定社会阶段上对特殊生产形式的关系要留到别处(后面)再说。”<sup>[1]</sup>

经济学家对发展过程的自然和社会条件认识不清，他们认为技术仅是“精神的作品”，这往往使他们把技术和生产方式混淆起来。整个技术实际是自行产生于劳动过程之中，其出现不是归功于某一个特殊的善于思考的发明天才，而是归功于在劳动活动中所进行的观察(这一项或那一项的工作失败了，或没有取得预期的效果)，继而又归功于改变由此而产生的试验(开始时大都非根本性的，一半是偶然的)，以取得较好的成就。技术领域内的最重要的发明，并不是像人们所说的出自某些职业发明家之手，而是直接由某一劳动部门的从事者，由工人、师傅、工程师和企业领导者实现的。某一劳动过程的参加者不得不长期一再碰到某些缺点或不足之处，直至他犹豫不决地着手进行在我们今天看来极其简单、因而是自然而然的改变。发展过程的起始阶段更是如此，开始时甚至极其微小的根本不显眼的改进也要进行很长时间。简单地通过从旁侧敲打而使圆石、平石和尖石变得锐利，这是罗伊特尔的洪积世人的功业，所谓莫斯特期则有边缘经过修饰、锐利的锯齿状的刮

---

[1] 马克思：《导言》，〔摘自 1857—1858 年经济学手稿〕，《马克思恩格斯全集》第 12 卷，第 736 页。——译者

削器和石刀，这两个时期之间要经过多么漫长的时间啊！

在这一发展中，技术在最大程度上受自然条件的制约。某些原料的出现决定了某种技术能否形成，并向什么方向发展。比如在缺乏某些种类的石头、木材、矿砂、纤维、贝壳的地方，土人当然不会自行学会加工这些自然材料，并用这些材料制造工具或武器。原料的特殊种类也往往决定工具的形式，比如欧洲洪积时期石刀的形式就完全是由所使用燧石和由燧石(火石)和石英石所制成的用来敲打的锤子决定的。从燧石中打不出那么薄而窄的刀刃的，即使在个别情况下能打得出，这种石刀刃也没有用，因为一用就会碎成两半。要使石刀牢固一些，那就要有一个既厚且坚的刀背，然而这又特别要求燧石在敲打时一层层剥落下来，石刀刃有个更大的宽度，只有在人学会把石刀刃镶于木材和兽角之中时，才能制造更窄的刀刃，同时还要占有更硬更韧的石头种类，比如玉石、翡翠或黑曜石。阿德米拉岛上人所用的那种尖锐而薄且镶以木头的剪和刺刀之所以有叶状的形式，同样可以从那儿常有的黑色曜石(黑玛瑙)的特点中得到解释。一种技术制约另外一种技术。假如这些岛民没有曜石的技术，也就没有他们乡土的木刻技术。因为用粗糙的石刀是无法作出这种雕刻来的。一个平庸的艺术家在民族学博物馆中拿粗糙得多的雕刻，比如班克斯的雕刻与这种雕刻进行比较，大都会这样解释说，之所以存在差别，乃是因为阿德米拉岛人的手更灵巧，有更深刻的形式感。实际上情况完全相反，这些岛民之所以有更多的形式感，乃是由于他们的黑曜石工具能雕出更好的形式。

自然对于技术发展巨大的决定性影响，不仅是由于前者向后者提供了所必需的材料，而且还在于自然对某种技术劳动手段的运用也提供了某些条件。前面已经提到过，流动迁徙于茂密原始森林的澳大利亚群体就不使用飞旋镖，因为枝桠茂密，使人无法将其投掷出去。同样，我们看到，生活在繁茂的原始森林中的部落只是偶尔使用投掷器，而居住在海滨地带，特别是草原、沙漠和热带大草原的游牧民族则常常使用这种东西。什么道理呢？因为所掷石块甚远的轨道要受到树木的阻

碍，并会使其改变方向，在原始森林中投掷器很少能投中目标，弓箭和汽枪倒能派上用场。

还有一例，能生动地说明一种技术对另一种技术的影响。波利尼西亚人不懂得焙制陶器，这使他们的烹调向一种独特的方向发展。因为他们没有陶罐，因而无法煮水，如果他们需要热水，那就往装有水的木罐或葫芦内投入滚烫的石块，用这种方法来加热水。远在他们被发现之前，西波利尼西亚人就已通过贸易往来的途径得到了美拉尼西亚人(特别是从维提岛)土制的食具。然而一旦一种烹调进入一定的轨道之后，他们便将其保持下来，不把所得到的陶罐和陶碗用来烧饭做菜，而仅仅用作容器。

某种新技术的应用除了受到自然条件的制约之外，还要取决于社会条件。只有在存在着必要技术的劳动力适应现有的经济结构的情况下，新的技术劳动方式才能得以实现。比如小亚细亚的人大量生产驼毛(还有山羊毛)，可是只有在很少的地方有自己的纺织工业，即使有，也大都是外国在那儿兴办的。在一个小农国家缺乏产业工人的队伍，少数进入工业企业的劳动力从技术的观点来看，也是缺少训练，即使是在中欧和西欧监工的监督之下，也搞不出什么成就来。

在现代大工业中，任何一种技术改进也很少是立即得到应用的。今天某人搞了一项技术改革，能减轻工人的劳动，更加符合卫生的要求，然而还要大量的设备投资，而企业利润却没有提高，所以就不会有什么企业家来采用它，因为它“无利可图”，因此在企业家看来，这种改进是完全无用的。马克思说得很对，在工业家看来，使用机器的目的并不是减轻劳动，而是降低生产的成本：

“像其他一切发展劳动生产力的方法一样，机器是要使商品便宜，是要缩短工人为自己花费的工作日部分，以便延长他无偿地给予资本家的工作日部分。机器是生产剩余价值的手段。”<sup>[1]</sup>

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第408页。——译者



## 技术和生产方式的混淆

尽管马克思对技术作为生产过程中的三大要素的特征进行了描述，可是技术还是一再被人直接和生产方向等量齐观，并由此而变得狭隘的生产关系的概念又被用来反对马克思。除了一些经济学家是由于对技术发展的历史无知而外，这种情况可以从成见和反感中得到解释，马克思的反对者往往从先人之见来研究马克思的著作；他们对马克思的概念区分抱有反感。他们大都觉得这种区分是多此一举的黑格尔主义的穿凿附会，或者是犹太法典的繁文缛节。技术和生产方式经常被混为一谈，维·佐姆巴特教授在德国第一届社会学家会议上(1910年10月14日在法兰克福召开)所做的关于《技术和文化》的演说便是最好的证明。

马克思对生产条件的理解在本章的开头已做了详细的论述，第一是自然条件，第二是社会条件，特别是一定的熟练的劳动力的存在；第三是特殊的技术条件。而佐姆巴特却简单武断地认为：“马克思所说的生产条件就是技术条件”，并由此得出结论说，按照马克思的观点，经济是一种技术职能，“而其余的文化”又是经济的职能，所以说马克思的唯物史观本来就是一种技术史观。

这整个推理都是完全站不住脚的。经济不单纯是技术的职能(如果我们要保留这种不正确的词汇“职能”的话)，而是社会化的人的职能，在采用技术劳动手段的情况下人的劳动力的职能。技术根本不会自行起作用，技术一定要用到生产中去，为此就需要劳动力，正如一再强调的那样，并非就是劳动力就可以了，而是适应生产机制发展水平的具有一定质量的劳动力；第二，为使生产过程得以实现，还要有能进行技术加工的东西，即劳动对象，某种自然物，比如金属、石料、木材等。因此马克思也说“撇开社会生产发展程度不同的形态不说，劳动的生产率



是和自然条件分不开的。而自然条件又都可以归结为人自身的自然，诸如种族之类，以及围绕着人的自然”。

佐姆巴特教授将经济称为技术职能，并以这样的观点强加给马克思：技术(在没有劳动力的情况下)自动起作用。在此之后，他接着就来证明唯物史观的谬误：他作了这样的发现，技术根本不能自行起作用，技术一定要在生产过程中为人所采用，如果不被采用，那它对经济也不会发生什么作用。

佐姆巴特教授的论调对某些马克思的批评者来说，是很有代表性的，为此我不惜篇幅，逐字引用他下列一段话(参看《德国第一届社会学家会议文件》第86页)：

“对职能总是这样理解的：一定的经济形态一定要适合于一定的技术，这是不对的，第一点是因为一定的技术根本不需要变为现实，尽管工业方式的知识业已具备，我们一定要经常地对潜在技术和现实技术进行区分。在某个时期，一种工艺方式业已明了，然而它却没有得到实现……第二，即使我们想到要采用技术，那也并不一定能证明，一种被采用的技术使得一定的经济变得必要，相反我们看到，经济可以建立在不同的技术基础上，同样的技术也可以在不同的经济中得以应用，同样的经济也可以存在着不同的基础。”

佐姆巴特武断地认为，马克思对采用的和尚未采用的技术没有进行区分，所以实际上马克思认为，没有采用的技术也在生产过程中起作用，然而马克思曾不厌其烦地强调，没有进入生产过程的劳动对象和劳动手段当然也不会对生产过程的形成有什么影响。它们对于后者来说根本是不存在的。马克思曾写道：

“机器不在劳动过程中服务就没有用。不仅如此，它还会由于自然界物质变换的破坏作用而解体。铁会生锈，木会腐朽。纱不用来织或编，会成为废棉。活劳动必须抓住这些东西，使它们由死复生，使它们从仅仅是可能的使用价值变为现实的和起作用的使用价值。它们被劳动的火焰笼罩着，被当作劳动自己的躯体，被赋予活力以在劳动过

程中执行与它们的概念和职务相适应的职能，它们虽然被消费掉，然而是有目的地，作为形成新使用价值，新产品的要素被消费掉，而这些新使用价值，新产品或者可以作为生活资料进入个人消费领域，或者可以作为生产资料进入新的劳动过程。”<sup>[1]</sup>

最为奇怪的是，在社会学家大会上的听众中，竟没有一人挺身而出向佐姆巴特教授公开指出：“您对马克思关于生产过程的论述根本没理解。”辩论基本上只限于佐姆巴特的技术概念太捉摸不定，在技术和文化的关系中赋予了后者至为积极的作用；只有施陶丁格尔教授至少还部分地谈到了佐姆巴特根本性的误解，他说道（《德国第一届社会学家会议》第86页）：

“他在开始时说到，技术是产生某些产品的办法，在此之后他又提出了有生命的人可以和技术并列。是的，如果说这是产生某些产品的手段，那么谁去执行呢？我认为，正是活人去执行这一办法，人就包含于技术之中，我不能将人看成是另外的东西而使其和技术对立，人存在于技术之中。在生动的技术中，一方面同时还有自觉进行创造的人、另一方面是物。佐姆巴特教授似乎一下子将技术的一部分忘记了，正如通常经常发生的那样，忘记了（包含于技术中的）精神的因素。我想说，把技术仅看成是死机器，假如我收集了很多机器，设施之类，——这并非技术，而是技术的产物，或者是技术上可资利用的对象。我有最漂亮的机器摆在那里，这不是技术，只有使其运转，才成为技术的东西，如果我制造这些机器，那同样也是技术。”

## 整体技术和个别技术

人们把技术和马克思的生产方式的概念等量齐观，不仅如此，还常

---

[1] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第207—208页。——译者

常径直断言，马克思的理论是这样的：某一经济部门的技术变革和技术进步永远走在该部门内部生产关系变革的前面。比如巴尔特就以此来证明马克思历史理论的错误。他在《作为社会学的哲学史》一书的第318页上就曾这样指责马克思的理论：

“是什么东西使得罗马庄园主过渡到小型农场呢，公元一世纪他们就是这样做的？K·罗贝尔图斯曾证实，这原因是对谷物需求的减少（这种需求由遍布于各省的谷物来满足），同时对更为精细的农产品需求的增加，而这就要求农场更为精干。要建立精干的农场，那只有将大庄园分成小片土地以让单个工人经营。所以说这里不存在有什么改变企业的技术进步，而只有市场和需求的改变，这是富人增多、教区财产减少的结果。不是技术改进造成了经营的新款式，而是一种新的所有制状态造成的。新技术引起新结构这种片面的公式是完全不足为信的。”

全部论点表明，巴尔特先生对马克思关于“生产方式”的概念是何等的无知；因为在马克思看来（在这里无需一一加以证明），生产方式不仅是技术的作用，而是有三个建设性因素：劳动力、自然和技术。由此可见，社会物质资料永久性的再生产是和三种不同的技术条件分不开的：自然的，社会的和技术的。正因为如此马克思解释道：生产过程如要以同样的方式永久重复下去的话，那它是“以一定社会形态的生产条件为前提的”，这种条件也一定要为生产过程进行再生产。居民对所生产的消费品立即接受的能力，即所谓销路可能性也属于这些条件之列。比如说社会需要改变了（由于发生了战争，瘟疫，死亡或代用品的发明），新的原料来源的发现，无需从远方国家输入等，生产条件当然也会发生或多或少的改变。众所周知，上世纪七十年代在欧洲市场上出现了大量的粮食，其结果是，丹麦的农业在技术进步没有先走一步的情况下改变了生产，大规模向畜牧业过渡。

在公元一世纪的意大利中部，也发生了类似的情况。巴尔特所提到的罗贝尔图斯的观点是否正确在这里姑且不去管它。很多经济学家

和历史学家研究了罗马大庄园经济倒退的原因，比如海斯特贝尔格、容格、萨维格尼、勒维隆、拉布莱尼、舒尔滕、韦伯、楚姆布特等，他们对此各有各的看法。然而不管他们将主要原因看成是什么，不管是罗马的粮食由外省供应，还是城市市场的衰落，抑或迄今为止的奴隶生产难以继续，但有一点是毫无疑问的：生产条件发生了改变。

有人武断地声称，马克思可能这样认为，只有技术进步才能改变生产方式，这是完全错误的。使生产发生改变，既非总是技术的进步，也并不是技术的改革才是必要的。自然条件的改变同样也能引起生产方式的变革，社会劳动的改变也是如此。劳动强度的提高，劳动质量提高或下降，劳动力的增加或减少，劳动力的一部分由一个生产部门转移到另一个生产部门，比如说由农业转到工业，这同样也会使生产方式发生或多或少的改变。

马克思的确谈起过生产方式的改变是技术进步的结果。而仅以此来强加给他以下的观点则是荒谬的：技术的进步必定永远在后来使生产关系发生明显改变的同一生产部门中取得。在马克思看来，农田、畜牧、贸易、手工业、大工业等等本身并不是独立存在的，它们相互之间都密切相关。社会生产中一个部门的变化几乎总是会引起所有其他部门的变化，并且这种作用还不受地区和国界的限制。在美国钢铁工业中所取得的技术进步，不仅能引起钢铁工业，而且也引起美国的纺织工业和农业的变革；此外，还能对德国的钢铁与纺织工业发生变革性的影响。马克思认为，社会生产过程的所有部门彼此都密切相关，彼此相互影响；正如不是生产关系的一部分，而是整体构成了社会的“经济结构”一样，在与蒲鲁东的论战著作中马克思就曾斥责他只看到生产关系的个别范畴，并反驳说：“每一个社会中的生产关系都形成一个统一的整体。”<sup>[1]</sup>

将各个范畴从联系中抽出来，看不到它们相互间的关系，无非是以

---

[1] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第109页。——译者

偏概全。

在考察社会生产过程时只看到所用技术的质量性质，而忽略了被采用的范围大小，即其数量的大小，马克思认为这同样也是错误的。问题不仅在于技术状况，即质量的形态，而且也同样在于在生产中所采用的程度。用黑格尔的话说，质量可转变为数量，数量转化为质量。这样，比如说对生产过程重要的不仅是某一矿山技术被应用了，而且在多大程度上被采用也至关重要：在某一地区，是一百个煤矿区还是五个矿区以同样的技术手段按照同样的技术规程来进行操作；同样，是一百个高炉还是五个高炉运转；同样，农业技术用到大面积农田还是小面积农田；一个国家的轮胎数目的大小，这些对生产方式都决非没有影响。换句话说，生产方式的性质受到技术因素制约，决定这种性质的不仅是技术的方式，同时还有应用的范围，所以在某一生产部门的技术形式没有发生丝毫变化的情况下，经济结构也可能发生变化，仅仅是由于个别技术应用于各个领域的数量发生了改变和相互转移。

对于这一点，很多马克思学说的批评者，首先是巴尔特也是不理解的。他们武断地认为，马克思的经济概念不是他自己的概念；并证明，根据这些概念，这个或那个马克思的结论是不对的。他们还自以为他们业已证实了这些结论的不正确性。他们实际上所证实的仅仅是他们缺少对马克思的观点进行实事求是地批评的科学预见。

## 第十八章

# 马克思的历史理论

社会的精神生活过程依赖于物质生活过程——作为法律关系的经济关系——法律制度和经济制度——经济和意识形态——宗教观和经济生活的关系——历史中的观念因素——马克思和费尔巴哈——经济事实转化为观念因素——利益和意识形态——马克思历史观中的传统与天才的作用

### 社会的精神生活过程依赖于物质生活过程

不了解马克思的社会观，不了解社会和国家的关系，不了解作为社会生活职能的永久性的生产和再生产过程，那也不会理解马克思的唯物主义的历史观(或许称之为经济史观更好)。谁要是把马克思的社会概念和集体概念相混淆，把生产关系只是理解为任何一种自然的或技术的关系，那他永远把握不住马克思历史理论结构。几乎所有对唯物史观的错误批评都是根源于不理解马克思的概念。

在马克思看来，生产方式(这个词，一定要一再强调，马克思理解

为整个的经济方式)一直在发生变化,社会制度也会变化不止;因为经济关系同时也是社会关系。随着社会经济的变化,社会的生活制度也要采取另外的形式,因而社会观点和见解也发生着广泛的变化。首先是生产力发生变化,或者相互推移:这一过程并不像人们常说的那样,仅仅是某种技术改进的结果,而且同样也是社会劳动过程中所使用的人这个劳动力加强或增加的结果,甚至还是劳动力使用方式改变的结果(比如通过范围更广的分工或者使迄今为止分散的劳力集中合作使用\*),同样也是所使用的自然力改变的结果。(比如更加充分利用自然水这个资源)。不管是这种或那种生产力发生了怎样的变化,其结果总是要引起生产方式,即获取社会总的生活资料的一定的变化,因而也引起各个社会成员之间相互关系的一定变化。这种相互关系,正如第五章第156页上业已详加论述过的那样,同时还是法的关系(不像人们所常说的那样,它决定法的关系或法的状态,其本身就是法的关系)。因为法是社会生活关系的固定形式,所以由变化了的生产方式中所产生的新的法的制度同时也是社会共同生活的一种新的制度。

这并不是说,生产关系立即就具有某一种法的性质,被认为和承认是固定的社会法规。新的生产关系是从旧有的生产关系中逐步产生出来的,并且常常是动摇不定的。生产关系几乎从来就没有立即有一种确定的牢固的经济形态,所以它也并不是立即就以固定的法规出现,而是作为经济方式在习俗上的表现和摇摆不定的法律习俗而出现,并逐渐变为受到承认的法律习惯。

而国家制度不是由社会制度决定的(参看本书,第10章)。因为国

---

\* 马克思在《资本论》中,对力的潜能的发挥是溶化的结果有这样一段话:“一个骑兵连的进攻力量或一个步兵团的抵抗力量,与单个骑兵分散展开的进攻力量的总和或单个步兵分散展开的抵抗力量的总和有着本质的差别,同样,单个劳动者的力量的机械总和,与许多人手同时共同完成同一不可分割的操作(例如举重、转绞车、清除道路上的障碍物等)所发挥的社会力量有着本质的差别。在这里,结合劳动的效果要末是个人劳动根本不可能达到的,要末只能在长得多的时间内,或者只能在很小的规模上达到。这里的问题不仅是通过协作提高了个人生产力,而且是创造了一种生产力,这种生产力本身必然是集体力。”——作者(此段引自《马克思恩格斯全集》第23卷第362页。——译者)

家，再重复一下马克思的说法，无非是社会的一种政治制度，是社会在一定的社会发展阶段出现的政治组织形式。所以国家是从社会制度中接受法律制度的绝大部分：将社会法规的一部分法律化，决定对国家成员具有约束能力，并将其置于国家的强制之下。社会制度和国家制度虽不能因此而等同，可是社会制度却构成了国家制度的基础(具体情况如何，本书第10章的“社会和国家调节”与“经济和法”这两节里已有详细论述)。

由此可见，生产方式和其所产生的生产关系也决定国家制度，进而也决定政治生活，因为政治生活无非是围绕着国家制度和国家权力所进行的斗争。又因为今天的社会分为阶级，因而这种斗争是以阶级斗争的形式展开的。不过阶级本身又是经济发展的产物，阶级的特点总是由该阶级在生产关系总和中所占的特殊地位决定的。

生产方式决定社会和国家制度，它也以此间接地决定社会成员的观点和见解。因为这些制度连同历史上所存在着的相互关系、传统和经验，不仅构成了社会环境和社会观点的总体，而且社会化的人就生活于其中，其概念也来自于此，人在整个社会生活条件中，还受到这种环境的制约。人以物质的和精神的生活深入于这种环境之中，这种环境也就是他生活和发挥作用的范围。

这样，紧随着生产方式的变化，总是会出现生产关系和社会与国家制度的变化，继而又出现政治、哲学、宗教、艺术观的变化，或如马克思所说，随着经济基础的变革，意识形态的上层建筑也发生或慢或快的变化。

## 作为法律关系的经济关系

法律制度，无论是社会法还是国家法，至少有很重要的一部分取决于经济的发展，这一点许多社会学家和法学家都是承认的；因为为了使



得经济关系得以调整，经济关系一定要首先出现，也就是说，从经济发展过程中形成这种关系。尚未存在的社会关系是无法进行调整，无法在法律上加以固定的。在没有畜牧业和牧场的地方，当然就不会有牧场法；没有农田的地方当然就没有农田法；没有交换和出售，也就不会有商业法；没有航运，也不会有海洋法等等，不一而足。当然不会随着经济变化的同时立即就出现法的规则，甚至也不会在松散的法律惯例的形式下，或法律习惯的形式下出现。法律惯例只能成立一种法律演习，这种演习在社会生活过程中往往不断重复着。经济方式的变化总是走在前面，而后才会不可避免地产生新的法律惯例，就是说，经济和法的关系是一种因果关系，而不是像鲁道尔夫·施达姆勒在《经济和法》一书中说，仅仅是物质和形式的关系。经济改变了，不会立即出现新的法律准则。比如一个狩猎或渔业居民点的妇女，在一条小河旁的一块土地上开始种下根和块茎植物，那她们也不会因此而立即取得所种土地的所有权。她们对土地是否有权，对其收获是否有权的法律问题起初尚未出现。后来她们提出了权利要求，这种要求遭到了驳斥，这时才逐步推行某种法律惯例，由于这种法律惯例慢慢为人所遵循，它也变成了法律习惯。新出现的法律多数是以旧有的法为前提；因为没有任何一种形式的规范，集体生活和共同体生活就无法维持。假如所提到的群体对某一地区没有公认的权利，这一地区不是被视为他们共同的财产，那么这一群体的妇女也不能挑选有关土地以为种植和利用，然而这种集体权利又和那种从所进行的种植中产生的权利完全不同，后者是一种个别利用权，例子不胜枚举，这都证明了在社会发展的过程中一种新的法总是以旧有的法为其前提的，从某种程度上来说新法产生于旧法。

这种法对经济的依赖性连马克思唯物史观的敌人也是承认的。不过他们又持有异议，认为不适用所有的法的领域，而只适用于某些部门。基本上只适用于真正的财产法或物权法，也许还适用于家庭法和遗产法，无论如何还有个人法的某些部分，而不适用于比如说刑法或诉讼法。

按马克思主义的观点看来，这种看法立足于对不同法律领域的极为

表面的观察，并没有认识到它们之间的内在联系。因为今天(原先根本不是如此)划分为某些法律种类和法律领域，不能因此就说每个法律种类都是自成一家，和别的种类无涉，是一种孤立的存在。所有种类的法都是密切相关，其整体又和社会的经济生活过程(亦即社会获取维持生计的方式和方法)有关。区别仅在于，财产法直接产生于经济机构，而其他的法律种类比如刑法或诉讼法只是间接地(即由因果中间环节所联系)和经济方式相联系。

追本溯源，刑法是怎样产生的呢？产生于法的保护，产生于人们为维护新继承下来的物品、家庭和人身权利的努力。比如在一个群体中形成了某种狩猎法，违犯它的人不仅引起打猎伙伴的非难，而且后者还往往以暴力来向他表示这种不满，他们试图迫使他遵守大家公认的规则，一个猎友攫取了大于他所应得的猎物的一份，那他不应得的一份就被剥夺去，他如果反抗，那将以武力夺取。他可能为了他的图谋受一顿殴打；如果他一犯再犯，那他将会被开除出共同的狩猎活动。如果他不遵守上路和宿营的规定，如果他拿了别人的毛皮或武器，在对敌战斗中把同伴抛弃等，那他同样会受到惩罚。作为群体的一员，他不得不遵守所公认的法律制度。

起初，处罚是相当简单的，大都是当众训斥和揭露、殴打、致伤，直至从公社中开除出去。随着经济的继续发展，处罚也同时作了区分。在相对原始的氏族当中与体罚并列的尚有使身体残缺的处罚：烙印、剥夺名誉、死刑等等。后来除此之外，还有流放、罚为奴隶、强迫劳动、剥夺财产等。随着法律关系的复杂化，继而法律惯例的复杂化，处罚的种类自然也就增加，特别是在除了占有少量的毛皮、武器、工具之外，对土地、牲畜、奴隶、房舍、家庭用具、听差、生活资料储藏的所有权也随之出现了，这样财产的形式逐渐多样化起来。

由此可见，刑法只是为了维持由经济方式所产生的法律制度和防止违犯这种制度的行为服务的。一个共同体，一旦强制推行某些流行的法规，那就为此产生这样的必要性：为推行这种强制而采取某些强制措

施，防止破坏法律的行为，并以某种形式来惩戒违法行为。惩戒和刑法就是这样出现的。刑法是为了保护由经济方式而产生的法律制度服务的，然而结果同时也是，刑法在结构上是由这种制度决定的，相互又有区别。对刑法的发展只要略加考察，实际上就可以得知，刑法和经济制度的关系是何等密切，经济制度不仅决定什么叫犯法，为此该受什么样的惩罚，而且也是量刑标准和惩戒方法的依据。

诉讼法的情况也是如此。在发展的较低级阶段，诉讼法没有得到发展。人们对刑事和民事诉讼是不加区分的。即使是文化较高的民族，也往往会出现这样的情况：只有当财产权的要求成立之时，对方才被置于惩罚性的无权状态(对其课以罚金)，也就是说，民事义务才转化为刑事关系。所以原始氏族当中的某一群体或氏族的一个成员要是受到损害的话，那它自己或在其氏族、家族联盟(个人可以说是只被看成是其亲族的一部分)的帮助下争回权利。像在澳大利亚群体中，一个狩猎公社的成员拿走了比其应得的还要多的猎物，或者他偷窃了别人的毛皮，这种行为虽则受到群体其他成员的鄙视，然而这还不至于使他们进行干预和进行法律诉讼，为自己争回权利是受害人及其朋友们(他们被赋予讨还权和亲族斗争权)的事，他们可以将不属于肇事者的东西拿来，打他一顿甚至将其打伤。我们还发现在将偿还和报复的权力交付本人时，早就为此提出了各种各样进行报复的规则，比如说受害者不能随便将肇事者杀掉，他只能以规定的方式来殴打和伤害肇事者，只能伤其所规定的躯体的某些部分，只能在一定的距离之外将梭镖投向肇事者，只能在一定的时间之内要求退赔。

只有涉及到群体生活本身，并危及到它的延续，处罚才算是整个群体的事。比如说运用魔术杀害群体成员，破坏婚姻习俗(比如在某种亲属级别之内婚配)和图腾章程，泄露军事计划，违反扎营规则等，即使在进行这些处罚时，也不能随心所欲。对群体制度的某种违犯行为要受到一定的流传下来的处罚：在这种情况下，罪犯要受到杖责，在另一种情况下犯罪者可能被捆绑起来加以监禁；在第三种情况下令其像牲畜

一样狂奔，在第四种情况下宣布将其开除。总之，按情节轻重以定处罚的方式。同时在这当中往往已经形成了某些审讯规则。比如说，某一案件不是为人所知，或者由目击者加以证明，那原告就提供证据(人证，物证)，要以一定的形式将诉状递上去，只有某些群体成员可以参加审讯(老人)，在一些情况下由一个首长或“元老”来领导他们。

在澳大利亚土人那里，业已存在特殊刑法和刑事诉讼法制度的某些萌芽，这些还一直在向更高阶段发展和复杂化。由此可见，刑法固然不是直接由经济方式产生的，但是产生于经济方式的法律制度和一定的刑法实施的必然结果却使相应的刑事审判得以推行。用马克思的话说，一种越来越扩展的“司法上层建筑”逐步凌驾于经济结构之上。

## 法律制度和经济制度

由此清楚地看出，任何时代的法律观是由法律制度决定的，而法律制度又由其基础的经济方式决定的。可以说人诞生在一定的法律制度中，诞生在一定的法律关系的总体内，人就是在这种法律环境中成长，所以其法律概念和法律意向都是来自于这种法律环境。而经济这一实体，为了成为法律研究的对象，为了以法律形式固定下来，首先就得采取司法这个方式。澳大利亚的黑人不会对原始的农业法有什么概念，因为他们不懂得种田；巴布亚人对一切马尔克公社农田法的法律概念则是陌生的，因为他们没有马尔克公社。而古老的德意志马尔克公社社员也无法想象今天的工厂法，商业法和海洋法。只有随着一定的经济制度而出现与它相适应的法律制度，才能成为研究、思考、思辨和辩论的对象(或反对的对象)。个人在社会的法律关系中不仅可以找到他的法律概念的现实基础，而且可以在其作为社会成员的身份中看到他与社会的法律制度紧密相连，有着千丝万缕的关系。因为他的表现是和法律制度分不开的。

如果说在今天的资本主义社会中形形色色的法律概念是相互对立的，那是因为在社会内部不是每一个人都处于总的法律观的影响之下，农民对工厂法知之甚少或一无所知，产业工人往往对农业法律关系一无所知。所有的社会成员不会有同样的法律利益，不仅个人利益是不一样的，每个社会成员的存在也是和某些集体、家庭、阶级、职业、地区、国家、民族、教会等分不开的，所有这些集体又各有不同的集体利益。随着社会的分化，法律制度的总体、法律利益和法律观也在分化。一个原始社会只有原始的司法上层建筑，任何一个研究所谓自然民族法的人类学家都知道，在原始群体和氏族公社中，其全体成员生活在同样的经济关系之中，那就几乎谈不上法律观的不同。

即使是最伟大的法律革命家，其法律思想和活动也不能脱离现存的法律和与这种法律相适应的法律概念；这是因为他的革命主义只是表现在，他认为，现在占统治地位的法律，通常是传统的由国家法定下来的法律不再适应业已变化了的社会关系。这种关系是由于经济的发展而形成的，于是他要否定已“过时”了的和“僵化了的”法律，要以他认为能较好地适应这种关系的法律来代替它。不过即使如此，纵使他认为现存法律制度的某些部分业已过时或没有约束力，那他的思路也是要作为已有的从现有法律状态出发，他用以代替“过时”或“陈旧”的法律的东西，无非是各种各样的法律概念的堆积。这些概念是其观察在眼前展开的社会关系，现存的社会形式而取得的。所以无论是法律问题及其理解，还是解决手段，都是由在眼前所发生的生活过程所决定的——当然只是在其所能观察和领悟的范围之内。一个判决者，他要从另外的立场出发来观察和把握审判另外的部分，那也会得出不同的结果和要求。

## 经济和意识形态

前面谈到，唯物史观并不像人们往往所认为的那样，将所有的意识

形态直接引申于经济事实，或一定的利益动机。在经济机体中，各个部分之间是相互依存、互相会聚和相互影响的。精神生活过程中，各个不同的意识形态之间的关系也是如此。某一部分政治的、司法的、道德的、宗教的、艺术的思想并非构成自我封闭的思想圈子，每个人通过这些圈子直接从经济过程中获取“他的思想”，而是意识形态的方案（我们将其区分为政治的、道德的、伦理的、司法的等等）相互制约相互影响。比如说一般的社会道德就和宗教的道德有着密切的关系，这种道德和那种道德密不可分。同样，法律概念就和并存的伦理和政治观点分不开。所以某一宗教——伦理的戒律和禁令也不能总是直接从经济原因中得到解释。这也许是经过漫长的曲折的道路发源于社会道德，也有可能是发源于以前在有关教区中某一具有决定性影响的人民阶层的道德，并载于教规之中。艺术思想和观点，艺术流派和风格则更不能总是直接从经济事实中得到解释了，因为它们的形态和某一种社会的、家庭的生活，以及和那个时代的宗教观与伦理观有着极为密切的联系，其特殊的品性可能就是从后者获得的。社会的经济生活活动，正如它本身是一种有内在联系的对各个经济职能具有调节和总括作用的东西一样，也在整体上决定精神生活过程，而不是决定每一种思想范围。所有各思想的总和，我们将其区分为政治的、法律的、哲学的、宗教的、美学的、艺术的、文学的，它们相互联结为一个整体，并互相影响。假如我们回顾一下这些相互的联结直至最后的关系，那就会看出，任何一个时代的整个精神结构赖以支撑的基础乃是社会经济结构。

恩格斯在1890年写的一封信中曾这样写道：

“……根据唯物史观，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，那末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

种政治形式和这个斗争的成果——由胜利了的阶级在获胜以后建立的宪法等等，各种法权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交互作用，而在这种交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（即这样一些事物，它们的内部联系是如此疏远或者是如此难于确定，以致我们可以忘掉这种联系，认为这种联系并不存在）向前发展。否则把理论应用于任何历史时期，就会比解一个最简单的一次方程式更容易了。” [1]

恩格斯于 1893 年 7 月 14 日给弗兰茨·梅林的信中（见梅林的《德国社会民主党史》）也有类似的表述。恩格斯责备自己和马克思本人起初过分把重点放在从经济的基本事实中引申出政治的、法律的和其他的意识形态概念，而忽略了这些概念是如何产生的，并且相互如何影响。

在另外一个场合恩格斯强调说，哲学的和宗教的思想甚至能够采取使其和社会生活关系的联系几乎无从觉察的形式。比如他在关于路德维希·费尔巴哈的著作中写道：

“更高的即更远离物质经济基础的意识形态，采取了哲学和宗教的形式。在这里，观念同自己的物质存在条件的联系，愈来愈混乱，愈来愈被一些中间环节弄模糊了。但是这一联系是存在着的。” [2]

所以如果认为在经济结构和历史事件之间有着自动的联系，这在马克思看来也是错误的。这些事件似乎起初大都是通过某些思想（道德的和法律的）引起的；只是在人们研究这些思想是怎样起源的，以及和社会状态抑或存在条件的关系时，人们才“归根到底”得出经济关系是历史进程的基础。恩格斯在发表于《社会主义学者》（1895 年）的一封信中

[1] 恩格斯：致约·布洛赫（1890 年 9 月 21 日—22 日）于伦敦，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 477 页。——译者

[2] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 249 页。——译者



也说道：

“所以，这并不像某些人为着简便起见而设想的那样是经济状况自动发生作用，而是人们自己创造着自己的历史，但他们是在制约着他们的一定环境中，是在既有的现实关系的基础上进行创造的，在这些现实关系中，尽管其他的条件——政治的和思想的——对于经济条件有很大的影响，但经济条件归根到底还是具有决定意义的，它构成一条贯穿于全部发展进程并唯一能使我们理解这个发展进程的红线。”<sup>[1]</sup>

克莱斯-克劳茨教授在第四届国际社会学家会议上所作的报告中，对意识形态的相互依存性进行了深入的探讨。他认为，社会生活的整体是受生产方式制约和决定的，第一这是因为人在社会的整个智力活动和意向(包括那些我们称之为原始艺术、哲学、宗教的生活表现)起初都是为了生存和满足物质需要为目的的。再者，在继续发展的过程中每一种这一类的新的需要都受到社会的制约，并且只能在生产方式所提供的手段的范围内得到满足。一种需要由社会所满足的方式，或者是没有被满足的方式决定了这种需要本身的质量。

生产方式决定整个社会生活，但由此既不能得出这样的结论：所有的社会生活关系都是直接取决于经济实际，也不能得出各个意识形态(观点的总体)都是独立的，生产方式的改变同时影响到所有的意识形态领域的结论；相反，各种意识形态之间是相互联系相互影响的。和人的感受能力、感觉能力、认识能力、记忆力、思辨能力一样，由这些能力所产生的思想总体、法律概念、道德概念、宗教等等，也都是相互紧密联系、相互作用、相互补充、相互限制又相互影响的。

克莱斯-克劳茨教授说道：

“起初有着相应的劳动领导的劳动分工(或不分工)制度是直接适应于生产方式的，这种劳动领导本身对产品的分配和流通起一种制约的作

---

[1] 恩格斯：致符·博尔吉乌斯(1894年1月25日)，《马克思恩格斯选集》第4卷，第506页。——译者



用。产品的消费性质又和生产方式相适应，经济道德和经济及整个经济组织有着内在的联系，之后家庭和国家的组织连同政治法与家庭法，以及道德又和经济道德及经济法相联系。道德和法的本质在于公开的承认并通过社会组织的暴力而使其法定化，这种暴力是‘自行’形成的，亦即试图与价值生产相适应。科学本身，倘若它不表现为道德体系、法律体系并一般来说的自发的社会组织体系的话，那从根本上来讲，它仅是对生产有用的知识的总和；不管后来是怎样地积累，更加专业化，怎样提高，生产却总是其中心任务。语言，这一不可缺少的社会生产手段，构成了‘知识’的一部分，在其成为一种艺术领域之前，艺术一方面还是物质生产，并作为物质生产它又取决于工具；另一方面，如果更加一般化地研究一下的话，也可以将其称之为‘本能的道德’，即一种行动或思想体系，这种行动和思想加强了社会道德对个人的影响，这是由那种构成了艺术标志的事实造成的。从个人中产生的任何一种原始的实利的动机都消失了。”

读者会立即发现，克莱斯-克劳茨对马克思的生产方式概念也说得也太死了。他认为，生产方式建筑在工具(意即技术)的基础上，这是错误的：生产方式，如果要使用这一有点乖谬的说法的话，完全建立在人的劳动活动和自然力的基础上。在现象的顺序上我也有某些不同的意见。不过这还不是主要的，重要的是，唯物史观的捍卫者所主张的决不是如人们所常说的那样意识形态直接依赖于经济方式的观点。

## 宗教观和经济生活的关系

宗教的观点和教义往往是通过间接的方式和道德法以及民族的风俗习惯发生关系。所以只有不仅对经济形态和观点的历史变迁进行仔细的研究，而且还要把有关民族的心理与思考方式和发展阶段一并加以考虑，方能认识到宗教概念和经济状况的关系。这是因为各个民族处于

不同的发展阶段，其因果研究的方式、理解和反射能力都是绝不相同的。为了说明宗教和经济关系的暧昧，这里仅举两个例子。在大洋洲的部族当中(美洲和非洲的部族也是如此)，我们常常碰到这种情况：他们部落和民族神祇(图腾神祇)改变了它们的形象；过去鲨鱼、乌贼、海鸥或乌龟是他们的神，而后来则成了鸡、鸽、蝙蝠、野猪之类的动物。对那些不了解这些民族心理，神话形成和经济发展过程的人来说，这种图腾神形象的变换只是原始民族想象的把戏；他们对把这种变化和经济的变化的相联系起来的观点嗤之以鼻，他们提出了这样的事实：血缘关系很近的图腾联盟或村落，有着同一名字的神，却具有不同的形象，有着不同的贡品(比如萨摩亚群岛上的乌卜卢的氏族神莫索在四个村庄里有四个形态)，以证明这种想象和任何经济形态无涉。实际上，就是这种神话形象的改变(比如各个印加民族)也和生计的来源有着密切的关系。在所有这些民族当中，图腾神(或氏族神、祖先神)的最重要的职能，乃是对其氏族、对氏族后代子孙的照料，特别是它要通过超人的力量为其搞到必要的食物。在群岛内部地区，打猎是副业，而耕种提供了主食，所以图腾神的任务主要是促进山药、芋头、南瓜、甘薯、椰果和面包树的成熟，亦即要保证风调雨顺，光照充足。而在沿海地区，捕鱼、航海、贸易、部分也有劫掠其他沿海部落乃是其获取食物的主要手段，因而图腾神的最重要的职责便是保佑族人捕鱼满载而归、出海顺利、战利品丰富。一个从事农耕的氏族和执掌海洋鱼类大权而不管植物生产的保护神到底有什么关系呢？相反，对一个以捕鱼为业的村落来说也是派不了什么用场的。

神祇各司其职，这又决定了崇拜方式的不同。以捕鱼为业的氏族或村的图腾神，其形象为鱼、为鳄、为水禽，当然不能以农产品作为贡品呈献在它们面前，因为这些动物，众所周知都是不吃农产品的。所以贡品只能是鱼、甲壳动物、水禽，特别是人血和人肉(战俘作牺牲品)，才算相宜。以鸡、猛兽、鹬的形象为促进其氏族植物生长的图腾不能贡以鱼和甲壳动物，它是果实为贡品的。将农产品贡献给司鱼

的神祇正是莫大的讽刺。甚至将这些东西拿近祭坛也是大不敬。比如 R·H·科德林顿曾这样谈到娑罗门群岛中佛罗里达岛上的农神(见《美拉尼西亚人》第 134 页):“田园里(图腾神祇)吃过猪肉、鱼、猛兽和甲壳动物的人,不能走进廷达洛斯的神庙,否则这种神祇就会受到亵渎,吃过这些东西的人要在三、四天之后才能进入神庙。”

再者,鱼形图腾神祇的祭坛不可以设置在山上或神圣的林苑之中,因为鱼居于水中。那些以鱼为其图腾的澳大利亚氏族,总是在江河、湖泊和海洋之滨贡献血液,他们不是将氏族神所要餐饮的血洒向空中,而是让其在水中流失,以使他们的神能得以餐饮。正因为这样,以渔为生的南太平洋诸民族将其神圣的祭坛设置在海边、礁石之上、岬上、或沿岸的岛屿之上,而岛内务农的居民则将其祭坛和礼拜场设置在高于他们村落和植物的山丘之上,神林之中或居民点中。

以前以渔为业的居民由于某种情况不得不全部或大部放弃这种生业而转向农业、养猪和饲养家禽。因为他们迫于敌对势力而离开了海边的居地逃向内地,或因为其他部落或村落要对渔业资源丰富的水域提出要求,将其占领,或由于人口的迅速增长及渔业产量的降低而迫使他们大部分从事种植。这样一来其图腾神也随之有了新的任务:在这以前图腾神主要是护佑族人鱼捕得多,而现今它却成了田园的保护者,它所管的是:山药、芋头、南瓜和面包树苗壮生长。鱼神成了土地神。这种新的职务和它鱼身的形象就有了矛盾,根据大洋洲人朴素的观点,鱼形的神祇是不能看护庄稼的,于是它在有关居民的概念中便有了另外的模式,取得了新的形象。如果说氏族传说业已谈到氏族神(比如印加民族的)早期别的变化,那么这些早期变化中的一种变化(更好地适应其职责)便是那种神祇的形态变化。可是人们会怎么想,为了保护后代和使其在新的地方安居,图腾神才摇身一变成为另一种动物的形象。所以说经济方式的改变引起了氏族神祇的职责和形态的改变,由此引起崇拜的改变。因而贡献给新的田神就不再是鱼、甲壳动物、水禽等,而是果实、家鸡等等。贡献和礼拜不再是在岛屿和岬中进行,而是在庄稼

地里，山丘山顶之上。

我们再举一例，在所谓自然民族的宗教中往往有着范围很广的禁食。妇女和孩子是不能享用某些食品的，或者是不能用某种方式来进行调制，或与另外的菜肴掺在一起(比如说肉食和植物性食物不能混在一道)。那些对于自然民族食品调制的发展过程和由此产生的进餐习俗不了解的人，当听到这些习惯时，会立即这样加以解释：这都是形形色色偶然幼稚的魔法想象的结果；以某种方式加以调制的某些食品对妇女和青年的机体有害，如果他们对此进行合理化思考的话，那他们会得出这样的结论，也会作出这样的解释：禁食是出于卫生的原因，实际上这也是由经济发展和与其相关联的分工所引起的。

在有着原始种植业的狩猎生活阶段，男人的任务是搞到动物性的食品，而妇女则是要操持植物性食品。男人和伙伴出外打猎，妇女则种植园地或小块土地，采集野生果实。这种分工的结果也引起了调制食品的分工，男人不仅将野兽打死，而且还要剥皮、开膛、去污、煎制或烘烤，在那种发展阶段中猎人不是哪一天离开家，而是几个礼拜几个礼拜地离开家庭，他要和伙伴们一起出猎。在这期间不用说他要自己调制打死的野兽并自己吃。这种出猎的结果带回家来的往往不是整只的野兽，而只是某些部分。而那些不好的容易腐烂的部分就被扔在狩猎之地。这就迫使男人要来安排和调制这些打来的野兽。这种工作一旦男人习惯并熟悉了，连就近小猎而取得的猎物整只带回家去之后，对这种野味的安排和调制也由他们来担当。这就是说，男人是出于习惯而来整治动物性食品，而妇女除了种植和采集植物之外还要调制这些植物性食品。

在食品的调制方面就是这样形成了男女之间的分工，而这种分工又引起了其他的后果。肉食和素食的调制方式是不同的，野味要在长矛和木棒上烘烤，用黏土封住，放在炽热的地灶上烘焙，或覆以树叶，在炽热的石头上焙制。根块和果实则在热灰中烘焙，如使用了陶罐，那就用水来煮，抑或用脂肪烹煎，或者将块根和种子作成糊状，然后再在

石板上烘(抑或在平底的容器里)。这种不同的调制方式要求不同的器具,并大也都要求不同的厨灶设施,所以我们会发现在处于这一阶段的民族当中,男子和妇女各有其特殊的调制器具和灶间,两者大都不在一处同时为炊。

再一个后果是,男女对其所使用的器具有种特殊的权力。假如男子用了妇女的器具,在妇女的炉灶里操作,或者是妇女调制野味,那即使不被看是有损面子的事,也会被认为是不适当的。就像我们在我们当中所能观察到的那样,所谓自然民族也都有着与此相类似的过程。我们这里是妇女主持灶间,这已成为习惯,束上围裙在灶间烧菜,那是一个真正的男子汉所不干的。在许多原始民族那里,男子干预女人的工种,抑或女人干涉男子的工作,都被认为是可耻的。不仅是器具男女要分开使用,就是盛放鱼肉的容器也不可和素食器皿一道使用,即使摆在和挂在一道也不许可。比如G·H·V·朗斯多尔夫在其《环球记游》一书中曾这样报道说,在马克萨斯岛人中,男人甚至不可以碰一碰他女人的葫芦,女人也不能碰一碰她男人的葫芦,此外男人生的火女人不能用来烧东西,“而且也不能吃男人生的火所烧制的食品”。

这种分工还导致另外一个后果,即食器不能相互接触,某些由男人所调制的食品妇女不能享用,甚至还造成这种情况,男女不能在一起用餐。男人独自一人或和成人的男孩一道用餐,母亲则和女儿小孩一道吃饭。区分还不到此为止,最后是在异性面前进餐就被认为是不合适的。不在家里,而在另外的地方,比如说在特设的饭堂或联欢与集会场所进餐,就成了男人的一条戒律。最后我们还发现,在备办男人食品的时候,女人看一眼也被当成是“不正派的”。男人在另外的地方或特设的茅屋里,有其特殊的饭菜,这对女人是禁忌的并要加以回避。甚至是闻到男人饭菜的味道也会有害于她。两性之间的分工就这样形成了男女各自特殊的食品。在莫尔兹比湾(新几内亚),没有一个男子同自己的妻子一道进餐。男人和男孩,女人和女孩一道吃。在新波美拉

尼亚，家中的男人和女人从来不同时进餐，男子和男孩一道吃，女子和女孩子一道吃。在婆罗门群岛北部地区，男人先吃，女人后吃，肉食对妇女是禁忌品。男人打猎回来并不把他们所猎取的比如说负鼠和狐狸带回来。G·M·伍德弗德报道说，他们先在树林里找一个适当的地点加以调制，然后在那儿吃掉它。在维提岛人中，男女吃饭也是分开的。在新喀里多尼亚也是如此，某些肉食品只能男人吃。在埃法特(新赫布里底岛)，男人在公共娱乐场所吃饭。在社会岛男女从来不同席。男人的肉食对妇女来说大都是禁忌品。“她们(指妇女)”，詹姆斯·威尔逊在《一个教士的南太平洋游记》里说，“好多种食品都不可吃，她们所能吃的是她们自己种的，自己调制的”。

这种肉食和素食的区分及其一系列的后果，起初只有习俗的性质。人们是以不相宜、不卫生或不规矩来解释的，假如器具不分开来摆的话。可见很快便掺入了自然人对鬼怪与神祇的经常的恐惧心理。对这种习俗的违犯便会招致家庭的不幸，会使男人出猎不利，使妇女生不出孩子来等等。最后这些清规戒律成为一种流传下来的来源于神祇并被载于教规的宗教饮食信条中。

只要对发展的过程进行过细的研究，宗教习俗和教规与经济关系的这种关系，便清晰可见。对某些情况以后还要再谈。

## 历史中的观念因素

综上所述，那种一再重复的论调也不攻自破了。这种论调认为：唯物史观排除了思想在历史中的影响；唯物史观只知道经济事实对历史进程的“机械的”或“机械主义的”作用。这是对马克思主义社会学的完全的误解。这是因为马克思主义的社会学把人类的历史学看成人的活动，社会化的人的行动。在这种人的行动中，人是由一定的概念和意志目标支配的。经济事实怎么也会对历史活动发生影响，以致人

们意识到去观察它、把它纳入到自己的认识范围内，去理解它；将它与另外的知觉和经验联系在一起，亦即将简单的直观理解扩展成为“思想系列”，“目标概念”，后者决定意志行动。一种人们所根本不理解的经济事实，没有进入人的概念范围，正如俗语所说的，“使思想高于事物”，是不能够唤起人的某种意志的。人的感知、认识、结论和决心可能是错误的，然而经济事实和历史行动之间并没有一种机械的关系。推动人从事活动的一切都要通过人的头脑。恩格斯关于费尔巴哈的那本书说得好：

“外部世界对人的影响表现在人的头脑中，反映在人的头脑中，成为感觉、思想、动机、意志，总之，成为‘理想的意图’，并且通过这种形态变成‘理想的力量’。如果一个人只是由于他追求‘理想的意图’并承认‘理想的力量’对他的影响，就成了唯心主义者，那末任何一个发育稍稍正常的人都是天生的唯心主义者了，……” [1]

马克思的批评者怎么会得出马克思不承认历史中的意识形态因素的观点的呢，这一点颇令人费解。在《哲学的贫困》一书中，马克思就已讲到概念和原则只是“理论的表述”，只是社会生产关系的抽象，并解释说：

“人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。

所以，这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们是历史的暂时的产物。” [2]

在马克思为唯物主义史观所下的著名定义中这一点说得更加明确：

“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

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第228页。——译者

[2] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第4卷，第144页。——译者



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。”<sup>[1]</sup>

思想，原则，动机，一句话，意识形态的因素在马克思看来和所谓经济因素并无本质的区别，它们只不过是后者在观念上的概括；是后者的思想形式，是后者向观念的转换；或者如马克思所说，人是在意识形态的形式内意识到经济事实及其变化。只有在这种观念的形式内人才把握住经济事实，才能将历史中经济冲突的斗争进行到底。

一些社会主义者，甚至是所谓的马克思主义者认为，马克思承认非经济因素，或者说观念的因素和经济因素对历史起着同样的作用。甚至他还常常赋予后者对人的行动以更大的影响，云云。从以上所述看来，这种论调也是完全的误解。这仅是一些空洞的调头。马克思认为，只有经济的事实在人的头脑中化为一定的思想概念和动机，经济事实才能推动人下定决心，付诸行动。

爱德华·伯恩斯坦在《社会主义的前提》中第7页上的阐述，正说明他对马克思的历史理论缺乏理解：

“当然不应这样认为，马克思和恩格斯曾经忽视了这样的事实：非经济因素也影响到历史的进程。在他们的著作中可以找到反对这一说法的无数个地方。这是一种误解，而不是关系到是否要承认意识形态因素的问题，它们在多大程度上影响到历史的进程，它们对历史的意义要赋予多大的分量。”

很显然，伯恩斯坦根本没有理解马克思所理解的所谓经济因素和意识形态因素之间的关系。在马克思看来，经济 and 意识形态之间决不单纯是一种矛盾的关系，一种意识形态因素同时也可以经济因素，它是一种在某种抽象的多少包含了赤裸裸的经济内容的概括中的经济因素。

鲁道夫·施达姆勒对观念和物质的关系则有更好的理解，虽则他只

---

[1] 马克思：《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第83页。——译者



是在某种程度上信仰唯物史观。他在我们多次提到的《经济与法》的一书中(第72页)曾写道:

“唯物史观根本不认为,任何一个个别的历史事件,任何一个成功的或失败的改革都是由某一种经济因素直接引起的;它并不是说,任何一种宗教的和道德的概念,任何一种愿望和努力,科学的和艺术的某种水平,都直接来自相应的经济现象。

社会历史发展的过程是极端复杂的,对于任何一个特殊的事件来说,不仅仅只有一个原因,即不仅有一个经济的原因,而是在人的社会存在的万千现象的形成与消失之中,各种各样的个别原因和作用相互交织在一起。在这些原因和作用方面,人们不妨这样认为:物质因素,在心理上业已认识到的人的欲望的因果关系,还有精神决定性原因(其心理因果形成没有科学地加以解释),各在其位,并行不悖,善良与正义的观念,以及宗教概念和一定的精神发展,都对人的法律和社会生活的形成起着举足轻重的影响。社会唯物论者是不否认这一点的。如果认为,为了拯救他的基本原则和由其所引申出来的社会科学的一般方法而不得不提出这样的矛盾,那就是大错而特错了。

他的这种原则就会达到这一点:人的社会生活的整体是一个可以按照机械的法则加以科学解释的统一体。照此,对人的社会存在的合乎规律的认识就是分析社会经济现象的因果形成的过程。由于人们力图按照这一方法来解释任何社会现象,所以就遇到了一种被吞噬的过程,在这一过程中观念因素,某一种人的概念也是起作用的因素,因为任何一种起着原因作用的现象本身,又必定对其他的原因起着一种不可忽视的作用,所以追根溯源,在社会生活中最终要归结于物质条件,归根结底,单个人的生活和人的社会存在都是建筑在这种物质条件之上的。

因此社会唯物主义的理论是同意下列的说的:在一个特殊的事件中,一种社会现象的切近原因不是经济条件,而是观念因素,但如果追根溯源,那就会在其统一的关联中认出原因链条的全貌,这样就会达到社会生活的最根本的原因——社会经济。”

所不正确的只是，施达姆勒认为，马克思主义者把社会生活看成是一种按照机械的法则来加以解释的统一体，并将其说成是：似乎按照马克思主义的观点认为，观念的因素只是个别地纠结进历史进程的因果系列。历史上发生的社会中的党派斗争、阶级、等级、集团的斗争总是和意识形态纠葛在一起的，即使是战场和街垒斗争的背后，也是所谓的“推动思想”或“观念因素”，用战略家卡尔·封·克劳塞维茨的话来说，是“以武力手段进行的思想斗争的继续”。所谓唯物史观或经济史观与唯心史观的分界并不是在这一观点上，马克思的历史理论对所谓理想的原因、动机、目的、动力也是承认的。而唯心史观则把思想的因素看成是在人的头脑中独立出现的、来自于人的理性或“世界精神”的思想形态，而唯物史观只将其看成是起自于经济方式作用的因果系列中的思想中间环节。对于唯心史家来说，观念是第一性的，是历史的最终原因。而对马克思主义来讲，观念则是第二性的，它是由经济结构所制约的。观念是人在其生活与劳作的社会发展领域内的思想产品，观念因素有其作用，并引起行动，这是不容否认的。然而这种观念因素又是社会影响物。如果对作用的因果系列究其最终原因的话，那最后人们还是发现经济结构是真正的基础。

弗里德里希·恩格斯在关于路德维希·费尔巴哈一书中对这种观点的分歧作了通俗的描述：

“人们通过每一个人追求他自己的、自觉期望的目的而创造自己的历史，却不管这种历史的结局如何，而这许多按不同方向活动的愿望及其对外部世界的各种各样影响所产生的结果，就是历史。因此，问题也在于，这许多个别的人所期望的是什么。愿望是由激情或思虑来决定的。而直接决定激情或思虑的杠杆是各式各样的。有的可能是外界的事物，有的可能是精神方面的动机，如功名心、‘对真理和正义的热忱’、个人的憎恶，或者甚至是各种纯粹个人的怪癖。但是，一方面，我们已经看到，在历史上活动的许多个别愿望在大多数场合下所得到的完全不是预期的结果，往往是恰恰相反的结果，因而他们的动机对全部

结果来说同样地只有从属的意义。另一方面，又产生了一个新的问题：在这些动机背后隐藏着的是什么样的动力？在行动者的头脑中以这些动机的形式出现的历史原因又是什么？

旧唯物主义从来没有给自己提出过这样的问题。因此，它的历史观——如果它有某种历史观的话，——本质上也是实用主义的，它按照行动的动机来判断一切，把历史人物分为君子和小人，并且照例认为君子是受骗者，而小人是得胜者。旧唯物主义由此得出结论说，在历史的研究中不能得到很多有教益的东西；而我们由此得出的结论是，旧唯物主义在历史领域内自己背叛了自己，因为它认为在历史领域中起作用的精神的动力是最终原因，而不去研究隐藏在这些动力后面的是什么，这些动力的动力是什么。不彻底的地方并不在于承认精神的动力，而在于不从这些动力进一步追溯到它的动因。反之，历史哲学，特别是黑格尔所代表的历史哲学，认为历史人物的表面动机和真实动机都决不是历史事变的最终原因，认为这些动机后面还有应当加以探究的别的动力；但是它不在历史本身中寻找这种动力，反而从外面，从哲学的意识形态把这种动力输入历史。例如黑格尔，他不从古希腊历史本身的内在联系去说明古希腊的历史，而只是简单地断定，古希腊的历史无非是‘美好的个性形式’的制定，是真正的‘艺术作品’的实现。在这里，黑格尔关于古希腊人作了许多精彩而深刻的评论，但是这种只是一些空谈的说明现在已经不能使我们满足了。

因此，如果要去探究那些隐藏在——自觉地或不自觉地，而且往往是不自觉地——历史人物的动机背后并且构成历史的真正的最后动力的动力，那末应当注意的，与其说是个别人物、即使是非常杰出的人物的动机，不如说是使广大群众、使整个整个的民族、以及在每一个民族中间又使整个整个阶级行动起来的动力；而且也不是短暂的爆发和转瞬即逝的火光，而是持久的、引起伟大历史变迁的行动。探讨那些作为自觉的动机明显地或不明显地、直接地或以思想的形式、甚至以幻想的形式反映在行动着的群众及其领袖即所谓伟大人物的头脑中的动因，——这

是可以引导我们去探索那些在整个历史中以及个别时期和个别国家的历史中起支配作用的规律的唯一途径。” [1]

## 马克思和费尔巴哈

有人之所以认为马克思的唯物史观否定了观念或者所谓的观念因素在历史中的作用，那是因为他们往往不理解马克思经过费尔巴哈而达到他的历史理论的发展过程。

正如时常所讲的那样，马克思是以黑格尔的历史哲学为出发点的，他于 1841 年春所写的有关民主和伊壁鸠鲁的自然哲学的区别这一博士论文表明，他还是一个纯粹的黑格尔学派的唯心主义者。他把历史进程只看成是观念、世界精神作用的结果，他早期的论文也都持有这种观点。可是在某些文章中业已隐隐约约的出现了这样的看法：不可将黑格尔的概念理解为抽象的东西，而一定要理解为有内在联系的“社会理性”，循此就得出了这样的观点，即观念具有社会性，亦即观念受到社会生活的制约。比如在一篇早期的文章中马克思写道：

“从前的国家法的哲学家是根据本能，例如功名心、善交际，或者甚至是根据理性，但并不是公共的而是个人的理性来看国家的。最新哲学持有更加理想和更加深刻的观点，它是根据整体的思想而构成自己对国家的看法。它认为国家是一个庞大的机构，在这个机构里，必须实现法律的、伦理的、政治的自由，同时，个别公民服从国家的法律也就是服从自己本身理性的即人类理性的自然规律。 *Sapienti sat* [对聪明人来说已经足够了]。” [2]

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 243—245 页。——译者

[2] 马克思：《第 179 号“科伦日报”社论》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 129 页。——译者

由于马克思这期间读了费尔巴哈各种各样的作品，这种观点得到了进一步的深化(所知道的是，他读了 1835 年出版的《反黑格尔批判》这本小册子，之后又读了在黑格尔年鉴中所发表的形形色色的文章，紧接着便是 1841 年出版的《基督教本质》一书，1847 年发表的《未来哲学的原则》)在这些论著中所阐述的观点是：一般的意识不是社会存在的原因，而是相反；人的意识是人的存在的结果。马克思于 1843 年 9 月给卢格的信中写道：

“意识的改革仅在于：人要使世界知悉它的意识，使它从自我陶醉的梦幻中醒来；要将它自己的行动解释给它听。我们整个的目的正如费尔巴哈对宗教的批判那样，无非是将宗教的和政治的问题纳入自我意识的、人的形式中。

我们的口号必定是：意识的改革不是通过教条，而是通过对神秘的、自我模糊的意识的分析，意识的改革现在就已宗教地或政治地出场了。” [1]

在马克思为德法年鉴撰写的《黑格尔法哲学批判》一文中，费尔巴哈的这种影响更为明晰可见，在开头这样写道：

“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。……

……宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。” [2]

在 1845 年所发表的《神圣家族(或对批判的批判的批判)》一书中的

---

[1] 此段引文为译者自译。——译者

[2] 马克思：《黑格尔法哲学批判》导言，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 1—2 页。——译者

某些方面也曾以费尔巴哈的意思来更正黑格尔。比如：

“黑格尔历史观的前提是抽象的或绝对的精神，这种精神正在以下面这种方式发展着：人类仅仅是这种精神的有意识或无意识的承担者，即群众。因此，思辨的、奥秘的历史在经验的、明显的历史中的发生是黑格尔一手促成的。人类的历史变成了抽象的东西的历史，因而对现实的人说来，也就是变成了人类的彼岸精神的历史。……”

早在黑格尔那里，历史的绝对精神就在群众中拥有它所需要的材料，并且首先在哲学中得到它相应的表现。但是，哲学家只不过是创造历史的绝对精神在运动完成之后用来回顾既往以求意识到自身的一种工具。哲学家参与历史只限于他这种回顾既往的意识，因为真正的运动已被绝对精神无意地完成了。所以哲学家是 *post festum*(事后)才上场的。

黑格尔的过错在于双重的不彻底性：(1)他宣布哲学是绝对精神的定在，同时又不肯宣布现实的哲学家就是绝对精神；(2)他仅仅在表面上把作为绝对精神的绝对精神变成历史的创造者。既然绝对精神只是 *post festum*(事后)才通过哲学家意识到自身这个具有创造力的世界精神，所以它的捏造历史的行动也只是发生在哲学家的意识中、见解中、观念中，只是发生在思辨的想象中。”<sup>[1]</sup>

恩格斯在关于路德维希·费尔巴哈的一书中曾证实，他和马克思对费尔巴哈的哲学都持热情欢迎的态度。在还没有对黑格尔进行彻底清算之时，他们两人都成了费尔巴哈主义者。只是在他们由于阿诺尔德·卢格的《轶事》的发表而读了费尔巴哈的《关于哲学改革的临时纲要》，继而又在1846年秋读了《宗教的本质》(参看恩格斯于1846年8月19日从巴黎给马克思的信)之后，他们的历史观基本上即告完成，而且看样子《提纲》一书对他们的影响远远超过《宗教的本质》对他们的

---

[1] 马克思和恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，第108—109页。——译者

影响。他们认为后者较之《宗教的本质》并没有什么进步。恩格斯在上面所提到的那封信中称这本书是“换汤不换药”。

在费尔巴哈的《关于哲学改造的临时纲要》一书里也的确包含有马克思后期关于思维与存在的关系的思想，这一思想在《政治经济学批判》序言中的一句有名的话中表达了出来：“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。”比如在费尔巴哈的《纲要》中则有下列的表述：

“黑格尔的绝对精神不是别的，只是抽象的、与自己分离了所谓有限精神，正如神学的无限本质不是别的，只是抽象的有限本质一样。

……思辨哲学一向从抽象到具体、从理想到实在的进程，是一种颠倒的进程。从这样的道路，永远不能达到真实的、客观的实在，永远只能做到将自己的抽象概念现实化，正因为如此，也永远不能认识精神的自由；因为只有对于客观实际的本质和事物的直观，才能使人不受一切成见的束缚。从理想到实在的过渡，只有在实践哲学中才有它的地位。

……思维和存在的真正关系只是这样的：存在是主语，思维是宾词。思维是从存在而来的，然而存在并不来自思维。存在是从自身、通过自身而来的——存在只能为存在所产生。存在的根据在它自身之中，因为只有存在才是感性、理性、必然性、真理，简言之，存在是一切的一切。存在是存在的，因为非存在是非存在，也就是说，是虚无的、无意义的……

……只有思维与存在的真正统一分裂的时候，只有首先通过抽象从存在中取出它的灵魂和本质，然后又在这个从存在中抽出来的本质中找到这个本身空洞的存在的意义和根据的时候，才能从思维中引申出存在；正如只有将世界的本质与世界任意地分开的时候，才能从上帝引申出世界。”<sup>[1]</sup>

---

[1] 费尔巴哈：《关于哲学改革的临时纲要》，三联书店1959年版《费尔巴哈哲学著作选集》。——译者

马克思的历史理论接受了这种因果观，然而并不是以此来否定思维是决定人的行动的观点。它只是说，产生于思维的意识形态不是第一性的，不是所谓精神的自由产品，思维本身的形式和方向又由社会存在、亦即社会生活过程来决定的，所以说意识形态无非是翻译成为观念的社会生活的现实。如恩格斯所说，是社会关系的观念反映。

由此可见，完全没有否定观念因素的作用，只是在马克思看来观念因素不是独立的东西，而是受到社会生活，因而也受到历史进程系列的因果中间环节的制约。

综上所述可以看出，意识形态取决于社会存在的学说并不是马克思的精神独创，虽然它是在其极不完备的情况下由马克思接受下来的。然而这也不是说，马克思的历史理论本来就来自费尔巴哈，因为后者对存在是主语，思维是宾语的观点并没有实质性的突破。

费尔巴哈的哲学是对黑格尔批判性的决裂，它把这一伟大的思想家打入了冷宫；它不是一种精神上的，首先是哲学领域上的跃进。面对黑格尔的辩证法，费尔巴哈束手无策，同时他还干脆在社会存在上停滞不前。这种存在是由什么组成的，其基础是什么，它是怎样发展的，他都没有加以研究；他对早在《临时纲要》中所包含的定义：

“作为存在的存在的本质，就是自然的本质。时间上的发生只能推广到自然的外形上，而不能推广到自然的本质上”几乎没有超出一步，他甚至也没有达到这一步：将世界理解为一种过程，理解为在历史上不断完善的物质，从思想上将自然与社会分开，亦即将自然社会和社会环境分开，没有将人看成部分是具有自然的本质，部分具有社会的本质。对费尔巴哈来说，人只具有自然的本质，如他自己所说，人“一部分是自然，一部分是存在”，其本质是由自然决定的。对他来说，人还没有变成社会的生物，他没有看到，人的本质是由社会发展决定的。在费尔巴哈的著作中虽则也偶尔发现诸如“人始源于自然，也纯然是自然的生物，人是人的产品，是文化和历史的产品”这样的句子，然而这仅是兴之所来的精神上的思想闪光，这对他对人的真正



的看法并无影响。

费尔巴哈更没有将社会看成是人的物质活动这个历史发展的产物，看成是人的生活劳动的结果。就他如下的看法来说，尤其如此：费尔巴哈认为，“人的本质只包含于集体之中，包含于人和人的统一体中”；人作为自然生物同时也是一种生物，然而对费尔巴哈来说，人还没有成为一种真正的其本质同时也由社会发展所决定的社会生物。他甚至还设想一种永远不变的真正的人的本质，在《哲学原理》中曾有这样的话：“艺术、宗教、哲学仅是真正的人的本质的现象和启示，人，完美的、真正的人只是具有美学的或艺术的、宗教的或道德的，哲学的和科学的感觉者——人就是没有将人性本质排除者。”

马克思和恩格斯在形成自己的历史观时则走上了一条完全不同的道路，他们接受了费尔巴哈的唯物主义的学说，同时又吸取了黑格尔的辩证法：他们将辩证的过程从概念自我运动的王国移至社会物质发展的运动中。此外，他们还以人不仅生活于自然之中，而且也生活于社会之中的事实为出发点，将作为自然生物的人与作为社会生物的人相区别。费尔巴哈概念上的真人对他们来说只是一种哲学构想，人的真正本质也是如此。真实的人就是在社会之中与他人协作劳动从历史上变化来的人，所以其本质也是变化不定的，是由历史发展制约的；因而人的宗教和美学感觉也如同所谓利己的和利他的，社会的和反社会的、道德的和不道德的本能一样，根本不是一种一劳永逸地存在于人的本性之中的已有的东西，永远不变的东西，而是变化的历史发展的产物；将人的宗教观归结为人的本性，仅仅是对人的本性解释的开始；重要的是要在其历史的变更过程中来理解这种本性。

在上世纪四十年代中期，马克思和恩格斯就已绝大部分地达到了人类本性的历史观。他们在对费尔巴哈作出极高评价的同时，很快就又转而反对费尔巴哈“抽象”的真人的“思想图景”。

1844年11月19日恩格斯给马克思写道：

“当施蒂纳摒弃了费尔巴哈的‘人’，摒弃了起码是《基督教的本

质》里的‘人’时，他就是对的。费尔巴哈的‘人’是从上帝引申出来的，费尔巴哈从上帝进到‘人’，这样，他的‘人’无疑还戴着抽象概念的神学光轮。达到‘人’的真正道路是与此完全相反的。我们必须从‘我’，从经验的、肉体的个人出发，不是为了像施蒂纳那样陷在里面，而是为了从这里上升到‘人’。只要‘人’的基础不是经验的人，那末他始终是一个虚幻的形象。简言之，如果要使我们的思想，尤其是要使我们的‘人’成为某种真实的东西，我们就必须从经验主义和唯物主义出发；我们必须从个别物中引申出普遍物，而不要从本身中或者像黑格尔那样从虚无中去引申。”<sup>[1]</sup>

马克思在1845年为费尔巴哈的《宗教的本质》一书所写的夹注中，对费氏的观点进行了更为尖锐的批评：

“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：

(1) 撇开历史的进程，孤立地观察宗教感情，并假定出一种抽象的——孤立的——人类个体；

(2) 所以，他只能把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。

所以，费尔巴哈没有看到，‘宗教感情’本身是社会的产物，而他所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的。”<sup>[2]</sup>

只是在马克思和恩格斯超越了费尔巴哈的非历史的抽象，而把人理解为历史发展的产物，同时看到了(社会)存在的基础乃是经济方式之后，他们才达到了那种经济的历史因果论，后来在他们的著作中是以唯

---

[1] 恩格斯致马克思(1844年11月19日)，《马克思恩格斯全集》第27卷，第13页。——译者

[2] 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。——译者

物史观的面貌出现在我们的面前的。

## 经济事实转化为观念因素

经济事实如何转化为观念的历史因素这一问题，马克思根本没有触及到，恩格斯也只是表面地谈到了这一问题，这在我们已多次提到的关于路德维希·费尔巴哈的著作中表现得最为突出。这种转化的观点认为，从经济发展中产生了各式各样的生产关系(经济的相互关系)，生产关系就其整体而言，表现为某一种社会存在(某一种社会形式)，于是这种物质的现实在社会成员的思维过程中又转化为一系列的表象和概念，仔细观之，这些只是这种现实的“映象”。这并不是说，这样一种“肖像”完全符合有关社会的物质生活关系；正如恩格斯在给弗兰茨·梅林的一封信中所强调的，意识形态是一种过程，是由所谓思想家有意识地、但是以虚假的意识完成的过程。“思想家想象出虚假的或表面的动力”，只和思维材料打交道，他直率地认为这种材料是由思维产生的，而不去研究任何其他的、比较疏远的、不从属于思维的根源。而这些在他看来是不言而喻的，“因为在他看来，任何人的行动既然都是通过思维进行的，最终似乎都是以思维为基础的了”。某一社会的意识形态之所以总是包含有为数众多的想象的成分(虚假的思想序列)，并且除此而外还往往包含有先行时代观念的残余，这是因为思想家在每一科学部门中都有一定的材料，“这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的，并且在这些世代相继的人们的头脑里经过了独立的发展道路”。除此之外，各种各样的观念总体又各自相互作出反应，相互发生影响。

“意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的，否则这就不是意识形态的过程了。因此，他想象出虚假的或表面的动力。因为这是思维过

程，所以它的内容和形式都是从纯粹的思维中——不是从他自己的思维中，就是从他的先辈的思维中得出的。他只和思维材料打交道，他直率地认为这种材料是由思维产生的，而不去研究任何其他的、比较疏远的、不从属于思维的根源。而且这在他看来是不言而喻的，因为在他看来，任何人的行动既然都是通过思维进行的，最终似乎都是以思维为基础的。

历史思想家(历史在这里只是政治的、法律的、哲学的、神学的——总之，一切属于社会而不仅仅属于自然界的领域的集合名词)在每一科学部门中都有一定的材料，这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的，并且在这些世代相继的人们的头脑中经过了自已的独立的发展道路。”<sup>[1]</sup>

恩格斯对唯物史观所匆匆作出的阐述纵然是没有使问题得到解决，然而假如将其和马克思与费尔巴哈的说法作一比较，并且对某些遗漏的环节进行补充的话，那么从这些阐释中也会看出，恩格斯是如何想象意识形态受到经济方式的制约的：经济关系同时也是社会的和法的关系，所以作为前进的经济发展的结果，总会产生一种社会联系的特殊的集合体，即一定的社会制度。个人就生于这种制度之中，并在其中成长起来，并在某种程度上才由自然生物(生下之后首先是自然生物)变为社会生物。因而这种社会环境也就构成了他的一切有关社会生活的思维的基础，一切有关这一领域的感觉、印象、观点和表象，即社会成员的所有的思维内容。因为所有的思维最后都和直观有关，都存在于想象对象相互发生关系之中，社会形式不仅向每一个时代提供其特殊的社会直观的材料(如果可以这样说的话)，又因为人并不是作为毫无轩轻的观察者以纯粹反射的态度来面对社会状况的，而是通过其生活条件来和社会状况相联系的，所以社会形式也向每一时代提出社会的思想问题，同时也为这些问题的解决提供观念答案的手段。因为思想家在试图解决这

---

[1] 恩格斯：致弗·梅林，1893年7月14日，《马克思恩格斯选集》第4卷，第501页。——译者

些问题时，总是从由社会环境所提供给他们的认识和经验出发的。在这种意义上，众所周知马克思曾说道，人类始终只提出自己能够解决的任务(这里说的仅仅是社会任务)，“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形成过程中的时候，才会产生”。<sup>[1]</sup>

意识形态的这种对社会结构的依赖性并不是说，同样的感受和印象总是在所有的人中都引起同样的思路，并得出同样的观点。客观世界不仅存在于我们之外，同时还存在于我们之中。所以人不是以与客观相对立的主体来感觉和思考的，而以主—客体来感觉和思考。如费尔巴哈所说，客体“不仅是感觉的对象，也是感觉的基础、条件、前提”。由此可见，感觉、观察、表象的方式等不仅是由客体决定的，而且同时也是由感觉者和观察的主观性及其心理决定的。蒙昧人感受到了点什么，那他就会根据他的特殊的认识级别和经验范围对这种感受进行加工，但是得出的表象和思想系列则和得到同样感受的传教士或考察者所得出的完全不同。要是有人拿给后者一只钟，那他从不会认为钟内有鬼或魔，尽管他对这种机件不那么清楚，但他从其认识范围中也可知道，钟是由一个弹簧推动的。而蒙昧人则要在其中寻找一个神秘的妖魔。一个旅行者要是看到一个土人的腿上或手臂上生了一个脓疮，那他会得出这是血的成分受到感染的结果，土人则归之于中了石头或木头的魔法的结果，因此这可通过反魔法而加以祛除。一个第一次到异国海港的波利尼西亚人会得到与汉堡人或不莱梅人完全不同的印象，在其头脑中加工出完全不同的表象。

首先因果观由于经验范围的不同而根本不同，原始人大都直接把暂时先发生的事简单地看成是后来者的原因，而且还根本无需根据经验一直出现同样的结果。某些个别的情况，只要出现一次，就足以得出极

---

[1] 马克思：《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第83页。——译者

其广泛的一般性的结论。比如说一个叉鱼的蒙昧人正在捉鱼之际，来了一个孕妇，结果他一无所获，于是他就得出结论说，之所以如此，那是孕妇的罪过。也许他的这一结论只是与一次情况有关，可是要是事情出现第二次第三次，那他就会坚定不移地相信，孕妇都具有恶劣的品格，把鱼给吓走了，所以在任何情况下也不许孕妇来看叉鱼。

由此可见，同样的感受会在不同的发展阶段，在不同的阶层中引起完全不同的思路。正因为如此，异民族的意识形态，首先是那些处于文明的低级阶段的民族意识形态是难以从其经济生活出发，来加以解释的。为此要有在某种程度上将自己的认识范围抛弃，学着从有关民族的认识范围出发来感觉、来思考。任何一个从事原始民族心理研究的人类学者都知道，这比某些文明人所想象的要困难。现代人总喜欢从自己的认识范围出发，带着“文明眼镜”来观察事物，这样的一种观察成了自然的、不言而喻的事情了。又有谁会对摩尔根和其他的研究者加以诘责：当他们开始研究原始的亲属关系时，他们干脆将他们在所谓的蒙昧人那里所发现的父亲、孩子、孙子等等这些称呼和我们的概念相联系，因而将这些称谓看成是生育关系的表象，而不是年龄关系的表象。

如果对唯物史观强加上如下的观点：个别相似的经济事实在不同的气候条件下、在不同的发展阶段中总会引起相同概念系列，那就是大错特错了。比如在小亚细亚引起了棉纺业，而在那里从事这部门工作的工人也一定会引起和萨克森、阿尔萨斯或英国纺织工人同样的意识形态，不是个别的经济事实或经济集体决定观念世界的形成，而是整个历史的经济结构，连同形形色色的相互关系，或如马克思所说，“生产关系的总和”决定观念世界的形成。

## 利益和意识形态

经济发展之决定社会成员的意识形态，这不光是就社会环境为其观

察和想象的世界提供基础而言，而且从每一个个人在其生活活动中都与社会息息相关这一点上来说，也是如此。个人面对社会的活动并不是一个冷眼的旁观者，他参加社会生活，并看到自己是社会相互关系中的一员，所以他对社会生活的建设也有某种兴趣，这种兴趣本身又是五花八门的。它可能是一种纯个人的利益，也可能是一种集团性的利益，比如家庭的利益、部落的利益、行业、等第、区域的和国家的利益等，这些都或多或少地影响到个人对社会问题和事件的看法与态度。这种利益又未必一定是一种纯物质的金钱的利益，也可能是一种艺术的、美学的、道德的和宗教的利益。这种利益决定了个人和集团对社会生活现象的看法和态度。比如说，某人对法律改革的努力持抵制的态度，这是因为他生怕这会危及他的财产、收入或等级特权；而另外一个持抵制态度的可能是因为他认为，改革的结果会导致某一社会纪律的松弛、劳动兴趣的下降、道德的败坏；而第三种人可能看到这会限制教会的裁决权力，等等。

某些唯物史观非职业性的批评家往往认为，马克思在某个地方说过，只有个人利益，而且只有纯物质利益才决定个人的观点。不过对于这样的一种看法到目前为止还没有一个人能找到丝毫的证据。马克思之所以称其历史理论为唯物主义的，并不是因为在他看来人只是受到物质动机的驱使，而是因为社会的物质生活过程是社会精神生活的基础。一个人的看法和行动仅仅受到物质利益的推动，这种情况确实是存在的，然而并不总是如此。正是马克思的社会学才不把社会仅仅看成是个人与社会的对立，个人利益和社会利益的对抗。在个人和社会之间，正如多次所提到的那样，还有各种各样的共同体——家庭、民族、行业、阶级、国家等，这些共同体都有其特殊的、往往是超越个人的集体利益，并且为了集体利益而牺牲个人利益的例子并不少见。比如说一个工人，尽管他本人并不想从罢工胜利中捞取什么好处，他还是参加了罢工；一个教徒甘受一切迫害，因为他相信这服务于教会的利益；一个男子怀着爱国热忱而自愿参军，而他并没有从行伍生活中得到



什么好处，或对其有特殊的兴趣，只是为了使其祖国免受外敌的侵犯。因为他认为，祖国的威望、强大需要自己去作出这样的牺牲。

某个人的行为可能抱有与他所讲的不同动机，比如说那个提到过的信徒，他也许极其向往永世的极乐世界，或想在教会中取得某一职务，或者想作为殉教者而载入教会的史册，这乃是其行为的动机。然而这不能否认以下的事实：个人往往使自己的利益服从集体的利益，或为集体作出牺牲。假如某些马克思的批评者自以为只要指出殉教者或作出牺牲的事例仅是个别现象，就能将马克思的历史观驳倒，那只能证明他们对马克思的历史学说一窍不通。

似乎马克思说过：一切意识形态仅仅是一定的社会利益冲突的反映，这个观点也是不对的。经济关系引起社会内部的利益冲突，也只有这些冲突才决定各个社会阶层的整个意识形态。这不是马克思主义的想法。不错，不同的利益往往对社会成员的思维与见解有着最深刻的影响，然而决不是只有不同的利益才决定一个时代的社会意识形态的总和，相反，这种意识形态的大部分都与利益冲突没有关系。

再者，利益，无论个人利益还是集体利益，都不是独立存在的，而多少是取决于生产关系的。其本身的特点又是由经济生活条件的性质决定的，它只是作为利益和意识形态的中介因素来起一定的作用；它使得社会和自然环境的作用对社会成员的表象范围和意志朝着某一方向发生影响。如果农民所追求的利益是和工人的不同，那是因他们处于不同的经济集体中，而他们的生活条件又以不同的方式与整个生产关系联结在一起。在任何情况下经济方式是第一性的，而个人和集体的特殊利益只是特别参与的结果，是与经济方式发生特殊联系的结果。

某些马克思的批评者要是径直将经济生活状况和经济利益，如有可能甚至和单纯的个人利益相混淆，并且要求马克思主义者最好能向他们证明，某些宗教的或哲学的观点，比如一些原始基督教区对千年太平说的希望或对马利亚的崇拜是如何起自于自己的经济利益的，那就是对内部关系一种罕有的误解，正确的提法应是这样：“有关的历史现象和一



定的观点的关系如何，这些观点又是在多大程度上取决于那个时代的经济方式的？”

上面的问题不仅常常由自由的历史学家提出来，而且社会主义者也常常提到这些问题。比如英国社会主义者贝尔福特·巴克斯在一篇于1896年发表在维也纳“时代”周刊的题为《唯物史观》的文章中曾认为，在时代的交替中，一会儿是意识形态的因素占主导地位，一会儿是“物质”的成分占主导地位。在基督发展的初期，“物质利益”又在何处呢？在基督教的发展中的头两代人中，“物质条件”仅起一种极其次要的作用。

卡尔·考茨基当时在《新时代》(1896—1897年度第二卷，第658页)上曾对此作出这样的回答：

“唯物史家在何地曾发表过这样的论调：人仅仅是由其物质利益，亦即自私的目的来决定其行动的？巴克斯在这里正是将构成某些人的行为动机的物质利益，和构成某一社会，因而也构成这一社会成员的思想感情基础的物质条件令人难以置信地混淆起来！”

接踵而至的是另外一种混淆：巴克斯把个人的物质利益和社会的物质基础等量齐观，从而把前者亦即自利变成为一种对人起作用的和内在的心理因素相对立的外在因素！然而显而易见的是，自私应同样属于内在的心理因素，就如同侠义精神、忘我精神、信仰一样。假如巴克斯发现了这样的事实：人有时为自私目的所驱使，有时又为另外的动机所推动，那他并不能以此证明他想要证明的东西：有时是物质的条件，有时是意识形态的条件控制着社会，而只能证明，心理上的推动在不同的社会形式中也是不同的。由于一系列的混淆，巴克斯认为是答案的，事实上正好构成了要加以解决的问题。为什么在罗马皇帝时代，人都想遁世，都向往极乐天国，为什么都充满着国际和平等的感情，为什么充满着一切基督教精神特点？”

考茨基的说法并不精确，比如说自私并不和物质利益是一回事，物质利益在这里的意思往往是一种产生于经济地位的、影响到个人志向的

动因，而自私则是由这种影响所引起的性格品质。不过除了这些概念上的不确切之外，考茨基所说的是完全对的：利益不是一种独立的外在因素，而是一种中介因素。通过这种因素，经济方式对意识形态起着决定性的影响。并且这样的一种因素也可能不在因果作用的系列中，也就是说没有它的影响，某一社会环境也可以引起一定的概念。

让我们举一个宗教意识形态领域的例子加以说明，我们所认为的天国抑或灵魂归宿之处，在南太平洋诸民族的传说中，则想象它存在于遥远的岛上或海底的深处；在新几内亚内地山区的部落里则将其想象为在高高的山上；而北美内地的印第安人则把它想象为在西部，在云霄之上或在地球内部；波利尼西亚人的心目中天国大都是有着棕榈树的地方，那里阳光灿烂，鲜花盛开；而北美的印第安人则把天国想象成是一个兽群出没的大草原(理想之中的狩猎地)，或者是野兽很多的原始森林。这是自然环境为其展现的观察图景并进入了不同的想象世界的缘故，只是他们将他们所感到的自然环境中有用的和舒适的性质加以扩大和理想化了而已。在埃尔维叶群岛上人的天国里，白色槲子繁茂地生长着，黄色小花盛开，深色的殷红花较之尘世的更为美丽，露兜树结出了更为金黄的果实，岛上诱人的令人喜爱的饮料卡瓦酒取之不尽，味道醇美，在罗呼土诺阿诺阿地区，坐落于拉伊阿特阿斯山上的“清香扑鼻的天国”，景象更为美妙，天空比山脚下的平地更蓝。首先，这里的阳光更为温煦宜人，并不炎热，因那上面凉风习习，在印第安人广阔的狩猎之地，野兽更多，所能获取的猎物较尘世也更多。

在各民族的创世传说中，我们同样看到人的想象世界也受到自然观察材料的制约。南太平洋岛上的人所看到的是，其岛的周围是浩瀚的大海，他每天看到其他岛屿在遥远的地平线上从朝霞中慢慢地显现出来，因而首先是原始的浩瀚的大海由于一个强大的神(或妖魔)的作用，土地从海底深处升起，被从远处或由天穹那边来的大洪水分离开来，涌进原始的大海。最初为人所食的动物是鱼，甲壳动物和水禽。

以畜牧为业的沙漠民族对创世的想法则完全不同，他们不知道有

海，不知道有繁茂的海岛植物，也不知道海中动物。在他们的想象中，世界起初是一片广袤却寸草不生的光秃秃的平地，一片沙漠，荒凉而空无一物。只是当造物主下了雨，使江河从地中涌出，沙漠上才部分地覆盖上了青草和灌木，形成了较大水池的地方，就出现了绿洲。造物主首先为人的吃食创造了绵羊、山羊、牛(这是为了表明有关部落从事畜牧的种类)。

作为创世的例子可举出东非的马赛人创世传说：

“起初，大地是一片荒芜、干涸的沙漠，由龙守护着；有一天，部落的祖先恩盖从天上下凡，战胜了恶龙，并从龙的躯体中吸出温热的血液浇灌大地，这样在干涸的沙漠上便出现了美好的绿洲。接着恩盖便造了太阳，月亮和星辰，最后还造了第一批人(怎样造的倒没有说)，这些人便是马赛人的祖先，他在天上造了男人迈吐姆伯，并令其来到地上，而女人奈特萝戈卜则来自地上(传说说明，马赛人认为男人要比女子高贵得多)，恩盖在龙血浇灌的绿洲上，为两人找到了住处，又因为这两人不听话，于是又将他们弄到了沙漠之地。在那儿没有果树，所以决计赠给他们牲畜，使他们成为畜牧者。他把一大块牛皮切成条条，并令牛、骡和山羊顺着牛皮来到了地上。起初尚没有绵羊，后来在祖先一再恳求之下他才令绵羊来到人间，就这样马赛人便得到了他们的牲畜。最早的一对人要生儿育女，他们又留下了很多后代，不久马赛人便成了一个大民族。”

看看这些精灵在天上的活动、生活方式、劳作和道德，我们就会发现，这不过是有关民族尘世生活幻想的再现。比如新几内亚东南部巴布亚人的天国埃杜，这些精灵们同样组成了氏族联盟和村落，也像他们尘世上的后代一样在园子里劳动。只不过天上精灵所得到的收获更加丰富，因此他们能够大吃大喝。此外，这些精灵们也一样跳舞作乐和谈情说爱，而且不仅只是柏拉图式的，性交也是其通常的享乐之一。最能说明其道德的是他们也严格禁止近亲婚配，一如尘世中的巴布亚人。埃杜的整个生活是尘世理想生活的翻版。

这种情况也适用于其他的部落：狩猎民族在天国也打猎，尚武的民族在天上也跳打斗的舞蹈，带着尘世一样的武器；他们也大都受伤，可是一般倏而就会痊愈。分为等级的部落，大都在彼岸甚至也是等级森严。天国之中有不同的部门，比如设有牧师部、头人部、武士贵族部、一般部落成员部门、胆小鬼部、罪犯部和被斥逐者部。这种宗教意识形态，甚至往往是个别的特征，都可以从这些部落的社会生活及其经济条件来加以解释；不过谁要是试图从个人或团体利益的角度来加以解释的话，那他是不会成功的。而在另外的场合则可明确地证明，某种利益(不管是集体利益还是个人利益)是怎样对宗教意识形态起作用的，这些利益本身自然是经济形态的结果。

我们还发现，当一个民族从一种经济方式渐渐转入另一种经济方式之时，比如从猎人生活转入耕种，那神祇的形象也会随之变更。这些神祇也会被赋予所有与耕作有关的职能，它们被装备以新的与现行活动有关的品位。假如说他们以前的任务是保证出猎满载而归，那么现在的任务则是保护农田：促进庄稼的成长；给干旱的地区以及时雨；让太阳照到潮湿的地方；用风吹散水汽和雾气，众神的这种改造主要是经济生活条件变化的结果。此外某种过渡到新的民族经济形式的集体利益的影响对于这种改造也起着作用。原始民族和其神祇的关系是一种货真价实的利益关系，一种“互惠关系”。人的义务是献给神祇以某种贡品，而神祇作为回报则有义务保护其子民，促进福利的增长，特别是保证食品的供给。在狩猎民族那里，最重要的食品乃是猎获物，所以神祇的主要任务乃是使野兽繁多，保证猎物丰盛。随着向耕种方向的不断过渡，狩猎保护神对有关民族来说也就失去了经济上的意义。一个主要以耕种为生的民族，狩猎对获取生活资料已不占什么地位，那他们还要狩猎神祇干什么呢？利益要求上帝接管农田保护者和耕作的职能，这样要么把保护农田的职责赋予它，使其由以往的猎神转而成为农神，要么再出现一个新神——农神与其分庭抗礼，后者使前者慢慢处于次要地位。

古秘鲁清楚地向我们展现出这一发展过程，特别是主要以耕种为业的省份钦查苏尤，在西班牙人到来之前，以前的氏族和家庭神祇就有一部分转变为边境守护神和玉米田守护神。

古印度的许多神祇，特别是伟大的因陀罗也是如此：因陀罗在梨俱吠陀的最古老的颂歌中，是以部落首长和战神的面目出现的，起初它是包括了许多区和氏族的特里楚部落的神，后来在作为“雅里安人的公牛般有力的保护者”而将黑皮肤土著的达罗毗荼人征服之后，畜牧业越来越重要，于是它就成了“牛主”、“牛的增多者”、“母牛的增多者”、“造出了母牛，使牛满圈”，而后随着农田的逐步扩大，其主要任务便转为保证农田的丰收上了。于是它在颂歌中又以太阳神的面目出现，它每天早晨驾着套有两匹骏马的太阳车，滚动着巨大的太阳球从天幕旁经过而向它的耕田崇拜者祝福。<sup>[1]</sup>神祇的职能变了，牺牲同时也随之而变，献给猎神或牧神的被打死野兽的血、肾、心、脂肪，部分地区也以敌人或俘虏的血、心或肾作为“特殊的菜肴”呈献在神祇之前。而今却越来越多地呈献农田上的收获，在动物牺牲旁还摆着谷物、水果、酒、油、香味扑鼻的菜蔬等等，这样上贡的仪式也发生了改变。

正如在这种情况下某种共同利益对宗教的改变发生着不断变化的影响，当然在另外情况下一种特殊的利益，比如说牧师的利益，也会对此发生一种影响。随着上帝威望的提高和崇拜仪式的扩大，上帝的仆人的权势也越来越大；随着贡品的增加，他们所得贡品的份额也越来越多。出于这种利益，牧师就可以谋求庆典和贡品的不断增加，他们以上帝对所遭到的忽视而发怒相威胁，以成功地实现其要求。这样牺牲就很快成为习惯的东西和传统的东西，要求奉献贡品在群众看来便成了上帝的古老权利。如不想招致上帝的不快，那就不能不满足这一要求。

这样的一种利益，特别是当各个团体的利益相互抵触时，当然不会

---

[1] 参看库诺所著《宗教和上帝信仰的来源》(1917年，柏林出版，155页)。——作者

在论证要求时表现出来，部分是因为得益者故意掩盖其利益的目的，部分是因为传统的意识形态观点插进了新的目标概念，所以得益者也只有在一种意识形态的——幻想的形式中意识到自己的利益。阶层和阶级利益的情况特别如此。

马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中正确地写道：

“正如在日常生活中把一个人对自己的想法和品评同他的实际人品和实际行动区别开来一样，在历史的战斗中更应该把各个党派的言辞和幻想同它们的本来面目和实际利益区别开来，把它们对自己的看法同它们的真实本质区别开来。” [1]

## 马克思历史观中的传统与天才的作用

在马克思的批评者中，绝大多数不是把生产关系看成是由社会所制约的社会化的人与人之间的关系，而仅仅将其视为生产过程中各个阶段之间的机械关系，所以他们不是将上面所描述的社会关系转化为意识形态的过程，理解为在人的头脑中所进行的观念转变的过程，因此他们往往得出这样的结论：唯物史观否定个人在历史上的作用，因而也必然否定传统和天才在历史演变过程中的作用。只有相应的生产关系才决定意识形态的上层建筑，而人的精神劳动，进而来自先行的精神劳动的精神因素和传统观念则不能决定上层建筑。

这一结论通常也成了那种业已多次提到过的观点的依据：经济因素对意识形态的作用是一种纯粹“机械”性的作用。在马克思看来，随着经济生活的改变，在整个社会内也会立即自动地引起道德的、法的、宗教的意识形态的改变，以致一个时代的意识形态完全反映了经济发展

---

[1] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第629页。——译者

的水平。只要看一下马克思的早期著作便可知道，马克思从来没有想到过提出这一类的论调。比如在我们常提到的《政治经济学批判》序言中的那个定义中曾有这样的话：“随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑(即意识形态上层建筑)也或慢或快地发生变革。”

所以说意识形态随着经济的变化而变化，而且有时是很缓慢的。假如经济的变化会立即在法和道德观中得到相应的表现，那也就不会出现马克思一再谈起的经济制度和意识形态的冲突。

一个社会的和甚至是一个地域很狭小的国家的经济水平，永远不会是一种统一的平衡的东西，也就是说，所有的地区都正好处于相同的经济阶段，任何一个民族的经济生活所表现出来的经济关系总是五花八门，多种形态，有的先进一些，有的落后一些；有的地方已有了技术上高度发达的工业，而离此不远的另一处则还是从事原始的农业和落后的手工业。根据前面所阐明的经济方式和观点方式之间的关系，从中会自动得出这样的结论：即使在这样一个国家里也不可能有一种统一的、都无所轩轻地影响到一切阶层和行业的意识形态，而只能有既有先进也有落后观念的多样性的意识形态。

不过新的观念范围不会产生于虚无之中，正如新的经济方式不是产生于虚无之中，而是在旧有的经济方式不断变化中产生出来一样，新的观念以改变和克服旧有的观点的方式和其联系。所以任何一个时代都要从流传下来的旧观点和见解中接受存货，从各种各样的传统中接受存货。那些由年代和风俗所神圣化的长期有效并进入了国民感情生活中的，或者进行了科学地论证的观点表现得最为顽固。宗教观点和礼拜活动形成了一种有内在联系的牢固体系。只有那些与其结构相配合，亦即与迄今为止的礼仪论证不相矛盾，在某种意义上被看成是其逻辑的发展或补充的习俗才能进入这一体系。而那些与古老的宗教观念和礼仪不相适合的新习俗，在进入现有的体系时则大都有一个适应性的改变。假如一种宗教成为一种多多少少有些定型化的体系，那它就会对所有触及其体系的革新有一种免疫力和抵抗力，不过这种抵抗是有一定



限度的。假如社会生活的震撼或变革是如此强烈，以致使迄今为止全部的社会思想进入全新的轨道，那么宗教思想也就无能为力了，在这种情况下不是新的宗教观适应旧有的意识，而是相反：是原先的宗教习俗和理论通过重新解释而慢慢适应新的思想。

正是马克思的唯物史论才最重视传统，因为根据这样的理论，历史是一种持续不断的观念斗争，或者用马克思的话说，是一种意识形态的，亦即以观念(观点、论据、论点，相反的论点)所进行的持久的阶级斗争；在这些观念中，各个阶级意识到它们的冲突，新的观念总是变化了的生产关系在一部分被这种变化所触动的居民中在意识形态上的反映，这些新的观念在公众生活中试图用克服流传下来的旧观念的方式来实现自己，对旧的进行否定，以使自己在继续发展的过程中又受到否定，并在新的更高的见解中消散。

还有一种论调说，马克思的历史理论否定历史上的天才及其影响，这同样是错误的。这是因为，假如精神生活在任何时候都是由社会的物质生活进程决定的话，那么不仅是同一社会内的观点都是形形色色的这一点不好理解，而且，个别思想家又怎能以其观点而远远高于群众之上呢？又怎能会影响他们呢？在某种程度上来说又怎能给他们的时代打上自己精神的烙印呢？

有鉴于此，我想再说一遍：每一个人在社会之内都有自己的观察范围和<sup>1</sup>经验范围，他们的个人存在并不是以同样的方式来与社会的存在条件发生联系的，所以不仅是不同的等第、阶级、职业等有着不同的意识形态，而且即使在同一个集团之内不同的人也会因其在团体和社会之内有不同的地位而有着不同的观念。再者，本章业已谈过，观点和概念不仅是由客观，同时也由观察者和反应者的主观决定的，通过其理解力，抽象和概括能力决定的，即通过个人才能决定的。天才不是别的，就是这种特别高的才能。有天才的人由于其神经系统具有很高的兴奋性，反应更为有效；(即使不像龙勃罗梭所说天才是一种神经病，然而就其具有强烈感情的根性来说，它与神经错乱又有共同之处。)天



才对他所观察的材料看得更深、分析得更透，综合得更为彻底(虽则大多数是在某一刺激其兴奋性的狭窄领域内)。正如我们所看到的那样，天才是极其褊狭的，这就是说，在某一范围之内的工作能力和在另一领域的无能(正是人们经常说的局限性)相调和了。不过有天才的人也不能脱离时代的思想与感情，他们也像那些没有才能的人一样，受到他们的环境，受到观察的世界和经验世界的制约。时代也会以自己的需要向他们提出问题，正如向其同胞提出问题一样(如刚刚所说，大都是在狭窄的范围内)；这些问题他们试图以迄今为止的经验所提供的手段来加以解决，不过他们对这些问题钻研得更深，认识到别人所不了解或者是了解得不清楚的关系和倾向，因而较之常人更胜一筹，虽则仅仅是一小步。而大大超越其时代，正如社会科学的历史所表明的那样，即使是最伟大的天才也是不可能的。所以他们只能任后人一会儿将这种发现和结论，一会儿又是将那种发现和结论所超越。再则，所谓天才人物的学说只有当符合同时代人的若明若暗的情绪和需要，符合社会上某一部分精神的或物质的努力方向时，才能在他们当中得到反响。因此也会出现这种现象，天才的学者和政治家如果以他个别的结论和要求超越时代太远的话，那他们总是被误解，大都被认为走得太远，如果不被宣布为疯子的话。这一事实使得莱辛说出这样的话：“在生时和死后半世纪而被认为是个伟大的人物，那对其本来的面貌是一种拙劣的证明。”

鲁道夫·施达姆勒(《唯物史观所认为的经济和法》第334页)对历史上的“大人物”、掌权者下了很正确的断语：

“他不能从虚无中创造出社会现象；如果没有某些社会基础的话，那他也不会干出由此而产生的某些活动，——也包括那些在他的命令下无条件献身的人们——那一个当权者所做出的事业、创造和社会变革也是一种不可能的事。所以大人物的作用是非常有限的，并受到社会现象和由其产生的活动的制约。他个人永远不能完成法律秩序的改造与改变，他一个人也不能抵挡法律同行对改变法律所做出的一致的努力，

至于政权和强权总是对命令者来说是有人执行社会秩序作为先决条件的。具体实施这种社会秩序的方式方法、特别是对于那些屈服于统治者权力的其他人之间的关系问题，表明它仍然是一个社会现象……

一个最高的天才在与为其地位和作用的基础并使其有能力，并和决定他作出某些社会改革的社会现象不发生作用的情况下是无所作为的。……”

通常有这样一种说法，天才不受任何时代和生活条件的限制，它要以猛烈的力量冲破一切阻力来达到自己的目的。这不过是一句空话。如果说历史上某些天才人物克服了不利的生活条件，而在科学上或艺术领域中争得了显赫的地位，那确实如此；不过这不是表明，其他同等才能或者才能更高的人物，在他们的生活道路中，由于生活困苦而遭到失败，甚至根本没有发挥的余地，更有甚者，尚未认识到自己才能的人不是大有人在吗？有些人才能卓异，但苦于不能上学读书，一生消磨在犁头之后的贫困农家里，如换个环境他可能成为拜伦或者歌德。一个人要是没有才能，即使花大气力精心培养那也成不了天才。这种说法也许是对的，不过培养和生活环境对天才的形成是极其重要的，这样说同样也是对的。这一点最清楚不过地表现在业已去世的索非亚教授阿·奥丁所作的调查中(见《伟大人物的产生》，二卷本，1895年于巴黎和洛桑出版)，他花了极大的心血，对1300年至1830年间所有生于法国的较为重要的作家都一一加以研究分类，其中有144个天才，1136个有才能的人，5102个中等资质的人。研究了他们中有什么人的祖先具有优异的才能，什么人在青年时代获得了良好的教育，成长于怎样的地理、宗教和经济环境之中，结果得出这样的结论：遗传的影响微乎其微，而社会环境却具有决定性的作用。法国827个优秀作家中(奥丁对他们青年时代的教育曾得出一个详细的数据)，只有16个受了一般或较差的教育。他还计算出，一个出身于贵族之家的有天分的孩子，成为“大人物”的机会较之一个出生于手工业者家中的孩子要多200倍。同样在成长环境可以断定的619个杰出作家中，只有57个成长于困苦之中。有趣

的是，不同的时代情况也不一样：在中世纪，一个穷人的孩子根本无法受到较好的教育，所以一个穷人很难登上荣誉的宝座；后来，穷人受到教育的机会多了，所以出身于贫苦之家的文学家百分比越来越高。奥丁算出，截止 1650 年比例是 19 : 1，而 1776—1825 年则是 5 : 1。

## 第十九章

# 唯物历史论批判

庸俗马克思主义改头换面的手法——保尔·巴尔特教授的经济结构概念——采邑法的经济基础——日本采邑制的产生——巴尔特先生和农民战争——教会租息禁令的所谓意识形态的来源——弗里德里希·恩格斯的技术发展观

### 庸俗马克思主义改头换面的手法

马克思的唯物史观在最近几十年里遭到了不少攻击，一大批历史学家，历史和社会哲学家感到有责任对其进行研究。不过正如前面所指出的，大多数批评家一开始就以对马克思的“生产方式”的概念的错误理解为出发点，他们不是将这一名词理解为社会物质生活过程的总和，而仅是单纯的生产活动，甚至把它理解为个人消费的农工业产品制造的也不乏其人。结果是，他们撇开最重要的生产力的人力和畜力以及任何一种社会生产的自然条件不管，就简单地将“生产方式”抑或“生产过程”和技术等量齐观，亦即把生产关系和技术混为一谈。个别批评

家甚至走得更远，他们不是把技术看成是生产过程中所应用的整个技术，而只是看成是技术知识、工艺，或者是单纯的工业企业技术。

在第五章里我已举出维纳·索姆巴特在第一届德国社会学家会议(1910年)中所作的“论技术和文化”的报告，这一报告就是那种混为一谈的典型。不过科学的客观性使我不得不承认，这一类对马克思观点的误解不仅在自由的和保守的历史学家和经济学家中有，就是在那些号称为马克思主义者的社会主义作家中也屡见不鲜。

海尔曼·戈特(荷兰激进的马克思主义者领导人之一)那本名为《历史唯物主义》的小书(安娜·潘纳科克译，1909年斯图加特狄慈出版社出版)就提供了一个鲜明的例证，他在19页中写道：

“技术、工具、生产力是社会的下层建筑，是社会巨大而复杂的整个机体所赖以存在的真正的基础，按照物质生产方式结成了他们的社会关系的人也按照这种关系构成了他们的观念、概念、观点、原则……

所以说不仅是我们的物质关系取决于技术，建立在劳动、生产力的基础之上；又因为我们在我们的物质关系之内和在这种关系之下思考，我们的思想也直接取决于这种关系，亦即间接地取决于生产力。”

这是一例很有趣的改头换面。什么叫技术、工具、生产力是社会的下层建筑？难道说技术、工具、生产力是相同的意思，只是对同一概念的不同的说法？否，马克思使用技术一词的意思是制造产品的整个工艺，而生产工具是在劳动过程中所使用的技术手段的一种，技术更不能和生产力同日而语。因为马克思所说的生产力是所有投入社会制造过程的力量，除了机械的力量之外，尚有人力、畜力和自然力。再者，技术是社会的下层建筑是什么意思？是不是说技术为社会的生存和持续提供了手段？这以马克思的立场观之，又是大错特错。提供这些手段的并非技术，而是生产过程，是凭借一定技术而将劳力和自然力应用于自然产品的生产过程。马克思也从来没有讲过技术是社会的下层建筑。戈特可能是参考了《政治经济学批判》序言的有关章节，不过这一节说的却是，社会的经济结构构成了司法的和政治的上层建筑的

基础，这和戈特所说的完全是两码事。

还有，戈特认为，人按照物质生产关系“构成”了他们的社会关系。假如说这句话有那么一点意思的话，那只能是，社会成员根据生产样式的不同来结成相互关系。实际上马克思的说法是，社会关系产生于生产过程，即产生于社会化的人为了满足共同需要的合作，“不以人的意志为转移”。

我们的物质关系取决于技术，建立在劳动、生产力的基础之上云云，同样也要下一番判别概念的功夫。在这里，劳动(看样子是劳动力的意思)又直接和生产力等量齐观，虽说劳动力仅是生产力的一部分，撇开这些不谈，技术关系并不是作为不同的特殊的物质关系相对立，就这一点来说，这句话本身包含了一种矛盾。技术关系(按戈特所用“物质的”一词的意思)也是物质关系，某一种的物质关系。所以戈特这句话的意思无非是物质性的全部关系取决于某一种特殊的关系，即技术的关系。戈特要说的大概是：某一种特殊的社会经济关系取决于所应用的技术相应的水平。

在下面几页里把技术和劳动(劳动活动)以及生产力混为一谈，论说得更加详尽，最后竟得出了这样的命题：“生产关系建筑在技术基础之上。”

起初戈特根本就没认识到生产的自然条件，他也不理解技术发展对自然关系的依赖性，这种关系对生产过程形成的影响。然而最后他竟忽发奇想，说什么一个国家土质、富饶情况以及水质对该国居民的文化可能具有一定的意义。可是地理状况在什么样的情况下，在怎样的程度上对经济方式发生作用和影响，他并没有下一番调查研究的功夫，而是信手招来了地理历史因素，以便和生产方式分庭抗礼，他在38页中写道：

“从其生产过程亟待认识的热带的例子中，从其生产过程引起了这种热切愿望的大河的例子中，细心的读者看到，历史唯物主义并不将生产过程看成是发展的独一无二的原因。其中地理因素也起着巨大的作

用。最后再举一个重要的例子：假如欧洲处于热带气候条件下的话，土地不加耕作就会结出丰硕的果实，那它的生产过程也不会得到如此巨大如此迅速的发展。正是温和的气候，较为贫瘠的土地，才迫使人们从事艰苦的劳动，从而认识了自然。

对社会民主党人来说，生产过程是发展的唯一不受制约的动力。这样的指责是不符合实际的，除了气候和国家的自然状况之外，除了大气和土地的影响之外，在论证的过程中我们还会认识到许多推动力。”

用语的不当，比如将生产过程称为动力，在这里姑且不论。这样一来和经济因素并列的还有另外的不受制约的因素，以此推论，构成社会意识形态的不光是经济结构，和结构并列的尚有另外的基础，认为精神生活有着各种各样的互不相干的因素，这不是使马克思整个的历史观化为乌有了吗？而马克思认为“社会的、政治的和精神的生活过程完全受到物质生活的生产方式的制约”。总之，这些形形色色的因素之间的关系如何，其特殊的作用范围多大，它们彼此之间如何相互限制，相互补充，相互交叉，都要一一加以确定。如果是任何一个历史学家或社会哲学家在一定的政治、道德、司法的观点中任意看待这一或那一因素的作用，那就不会有内在逻辑的完整统一的历史观。看样子，马克思主义者的戈特还根本没有这样一种认识，因为对他来说在经济因素之上再任意加上另外的因素也就够了。

可能有人会说，一个伟大的思想家不为他的某些弟子或继承人所理解，他们在诠释或传播大师的学说时作出了最粗暴的歪曲，这是常有的事。那为什么一个马克思主义者在传播马克思主义时就不可以误解马克思呢？这话不无道理，不过在此种情况下这事却有本质的不同。戈特的书在马克思主义者中间也得到了不少的赞同，卡尔·考茨基还为它写下了一篇长长的前言加以推荐。如果是号称为马克思主义专家的社会主义理论家都不能理解马克思历史理论的最简单的基本概念，那我们就不能责备非社会主义的学者对马克思理论的错误解释了。

## 保尔·巴尔特教授的经济结构概念

某些马克思的诠释者竭尽歪曲之能事，甚至走得还要远些。他们把生产方式或生产结构和整体技术混为一谈，而且又把整体技术和某一生产部门抑或企业部门的个体技术相混淆。由此他们便得出这样的结论：马克思把“物质生活的生产方式”本来只理解为企业形式，亦即理解为某一制造部门采用技术的方式方法。他们就是这样将社会的经济方式和企业技术或某一生产部门的企业体系等同看待的。在此之后，他们又要求人们向他们证明，某一历史政治事件或者某些道德的、法的、宗教的观点怎样产生于这样的企业技术的，同时他们还荒唐地认为，如若证明不了，那他们就把唯物史观驳倒了。

保尔·巴尔特教授先生在莱比锡可以称为马克思的死敌了。当他在名为《作为社会学的历史哲学》的著作中将经济方式和技术混为一谈之后，他又有了一个天才的发现：经济结构是由部分组成的，如他所说，这些部分“通过企业形式而相互发生关系”。接下去他写道(第313页)：

“马克思在说到‘经济结构’时想到企业形式，这一点是得自于他偶尔所作的说明，比如在《哲学的贫困》第117页上写道：‘机器正像拖犁的牛一样，并不是一个经济范畴。机器只是一种生产力。以应用机器为基础的现代工厂才是生产上的社会关系，才是经济范畴。’<sup>[1]</sup>因为工厂在这里直接建立在技术、机器的基础之上，正如后面所说的‘经济’结构一样，以致经济结构必定也属于后者。”

巴尔特先生对马克思的很不理解大概再也找不出比这更好的例证了。不知他怎么会从上面的引言中得出这样的结论：马克思说经济结

---

[1] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第127—128页。——译者



构意思就是企业形式？的确，机器(即不是机器本身作为固定资产，而是应用于生产过程)也像拉犁的牛一样，同样也是一种生产力，现代工厂毫无疑问也是(又不光是带有机器设备的厂房，而是被看作和其他因素有关的生产因素)一种生产关系。不过，怎么得出马克思将经济结构理解为企业形式的结论呢？难道生产关系和企业形式的概念在马克思那里就是一回事吗？决非如此。从一定的企业形式中可以产生出一定的生产关系(经济相互关系)，这正如从鸡蛋中生出鸡一样，然而鸡并不会因为这样而和蛋一样。即使设想两种概念是重叠的，那也不能将经济结构和企业形式等量齐观。巴尔特教授先生引证马克思的那一段话说的是，经济结构是由“生产关系的总和”构成的。至多可以将企业形式称为经济结构的一部分，看来巴尔特先生对此还认识不清；因为他在上段引言之后便得出以下的结论：“由此可见，工厂必定属于后者(即经济结构)。”对此(只要把工厂理解为由工厂企业所产生的劳动关系的话)我乐意同意巴尔特的意见，不过他怎么会由此得出经济结构和企业形式是一回事的结论呢？

这全部的论点在我看来，就有如某人以这样的方式来驳斥一个市政要人关于一个国家的城市要有一个议会的主张：“要说到城市，人们便想到房舍，因为房舍属于城市，所以城市就是一大片房子；然而房子要什么议会？你们要承认，房子是无需什么议会的，所以城市也用不着议会。”

人们要说，这种推论的方式是不符合逻辑的，是荒谬的。不过要是将这种推论方式从市政政策的领域贯彻到社会学或历史理论的范围，难道就会有质的改变吗？这样的发问是完全正确的。然而对巴尔特先生来说，来一个“也属于后者”以证明其同一性便百事大吉了。他在315页中就这样宣称：“所以在马克思看来就有这样的因果系列：一定的技术水平——一定的企业形式——一定的所有制。”

不言而喻，巴尔特先生列出这样美妙的等式，并不是为了显示自己的目光敏锐，对他来说这是论证的基础：无论是各个财产关系，还是各

个政治、伦理、宗教的观点都不能从某一种生产部门的企业形式中得到解释。(因为无论是马克思,还是我所知的某一个马克思主义者曾提出过企业形式决定一个时代的所有制和意识形态的论点。)所以人们只要指出,他是在同自己编造的与马克思主义无涉的论点和假设进行论战,只此即可将其推论驳得体无完肤。不过他在某种程度上代表了一种社会哲学思潮,所以对其思路加以剖析也还是值得的。

由巴尔特所引证的马克思的那段话是怎么回事呢?原文如下:

“社会的物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中活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。”<sup>[1]</sup>换言之,随着生产方式的发展,经济的相互关系也会改变,所谓经济的相互关系,从司法的角度上来看也就是社会内部的财产关系(生计、收入和占有状况)。至于这种变革是怎样具体进行的,马克思没有加以描述,他只是补充说,这种变革有时可能快些,有时可能慢些,而人只是常常以“意识形态的形式”意识到经济的进程。

让我们拿眼前的例子即上次战争加以说明之。随着生产过程的变化(由于生产力的下降——服务于生产的人力、畜力和机器的下降、以及生产方式的变化)生产关系(即工资、利润、利息、销售、收入、财产状况)也发生了变化。这样一来所有制也发生了变化。因为从司法的意义上来说,所谓生产关系也无非是所有制关系。然而与此同时法律观念和国家财产法并没有作出相应的改变,虽则国家经常通过所谓的战争法对现行的财产法进行干预,然而只是在战后才对新的所有制关系有了真正相适应的法律。至于由战争所带来的所有制关系改变的经济意义随即就有个普遍的认识,或者法律原则的普遍改变那就更谈不上了。

这整个的进程完全符合马克思关于发展的观点。然而巴尔特先生

---

[1] 马克思:《政治经济学批判》序言,《马克思恩格斯选集》第2卷,第82页。——译者

并不理解这一观点，所以他从马克思上面那段话中悟出完全两样的意思，并通过以下的论证以表明马克思的错误：

“一种新的企业形式所带来的，首先是一种新的收入分配，这对私有制的时代来说是毋庸置疑的。然而并非所有的人都以同样的方式能或想利用这种新的企业形式。资本主义制度使资本家发了财，而行会手工业者却大受其害。又因为动产大都可以买得，所以由于收入分配的改变也会逐步导致财产分配的改变；如果地产是可动的，而不受到家庭和团体的制约，也甚至会导致地产分配的变化。不过一定要区分收入和财产分配的事实和原则，一种新的企业形式并不会必不可免地改变原则。相反我们在历史上常常会看到企业形式首先总是要符合旧原则的现象。新的资本工业和与之俱来的行会手工业的解体，起初并没有带来法律上的后果。后来由于放弃了由专制制度所固定下来的工资和价格调节，才导致对于收入(而不是狭义的财产)的立法上的改变。”

这种奇怪的论证完全不符合马克思的原意。首先马克思讲的根本不是什么“新的企业形式”，而是一种“新的经济方式”；第二，收入和财产关系属于所有制关系；第三，马克思从来没有认为，经济的改变立即会有法律的后果(前提是：将这种后果理解为载之于法典的法的改变)。也从来没有认为，随着经济的改变同时会出现新的法律原则。马克思相反认为，法的意识形态(法律原则也属于这种意识形态)总是在经济变革后面爬行。

## 采邑法的经济基础

在巴尔特先生将马克思的生产方式贬为企业形式的概念之后，他便试图论证所有制最重要的改变和企业形式无关，其证明如下：

“在历史上所发生的最重要的所有权的原则变化(不是收入分配的

事实上的改变)是：封建主义的出现，教会租税禁令的实施和废止，封建所有制的废除。在所有这些改变之中只有租税禁令是由于经济需求的催迫所致。封建主义本来就是国家组织对日耳曼民族经济状况的适应(日耳曼国王是以罗马帝国为榜样的)，所以它是产生于政治与经济的交互作用。由于人口分散于广大的地区，又缺乏官员，因而国王就赋予担任国家职务的大地主以国家的权力。而后者又将从属于他们的普通自由民的财产变为从属财产，把他们变成陪臣。租税禁令的实施完全是意识形态、基督教伦理学的一部分。尽管如此它与日耳曼各民族当时的自然经济并不抵触。封建所有制和与封建主的废止是为了国家公民的平等。这种平等在意识形态上起源于自然法的体系，为专制主义用来当作反对贵族的武器，这种平等一部分由专制主义，一部分由农民的武装暴乱加以实现。更好的经济和法律状况便是诱使农民摆脱其身上枷锁的目标，而不是农业技术中所发生的变化。”

为此巴尔特教授认为，封建主义就是国家制度对经济状况的适应，大致说来这是对的，尽管在表达上有所欠缺。错误的只是，他认为只有日耳曼民族才形成了封建制度，并且是按照罗马帝国的榜样形成的。我们看到，采邑制度曾遍布于全世界，即使在无法以罗马帝国为榜样的地区和民族中间也实行了这种制度，理由很简单，他们对罗马帝国闻所未闻，怎么会证明封建主义是国家制度对经济关系的适应这样一种观点是反马克思的呢？如果说这一观点有什么意义的话，那只是说明，作为一种国家制度，采邑制是这样出现的：国家使法律制度与现存的经济关系相适应，亦即承认它为历史事实，并将其在采邑法中固定下来。在纳入国家法之前，某些经济关系业已形成，因为一个国家不可能与某些尚未存在的经济关系相适应，连巴尔特先生也间接地承认这一点。他接着说道：“由于人口分布于广大的地区，又缺乏官员，国王不得不赋予担任国家职务的大地主以国家的权力。而后再将从属于他们的普通自由民的财产变为从属财产，把他们变成陪臣。”

这样的一种说法是否正确，这里姑且不论。按照这一说法，有着

最高权力的强大王权业已存在，由此可见先前古老的氏族制至少已经受到极大的削弱；再者业已出现了有着很多土地的大地主，即所谓地主阶级，这些地主也已经有了从属于他们的有着一份自由财产的普通自由民，大地主凭借自己的社会地位可以将这份财产攫为己有。所以说业已存在着一定的经济所有制、权力和依附关系。在巴尔特看来，国王由于缺少官员而为着自己的权力利益来利用以上的关系，以便把握国家职能，由此也将某些权利赋予大地主。

即使承认日耳曼的采邑制度实际上以这种方式出现的，这样的一种过程又怎么会和马克思所说的经济结构是政治上层建筑的基础相抵触呢？

实际上我们发现，采邑制并非如巴尔特所说，是一种特殊的日耳曼的制度，而是(尽管形式不同)在任何地方在一定的经济发展阶段都能看到的：在北非奥斯曼帝国、在印度和马来亚群岛、在俄罗斯斯拉夫人和鞑靼人、中国人以及日本人那里，甚至在墨西哥人那里(虽则尚未完全)都存在过采邑制度。

后来土地占有极不平均，先前的部落酋长成为部落公侯或部落国王，再者私人财产所占比重越来越大，大地主阶级和依附于此的小农并列出现，于是部分是作为征服的后果，部分是由于对依附于土地的农民的压迫，便由新的土地贵族建立起采邑制度。

秘鲁印加帝国就已有采邑制度的萌芽，截止到被西班牙人征服为止，在印加帝国还保留着土地的公有。不过印加人将收回的土地更多的分给被征服部落的酋长，以收买他们的忠顺之心；此外，被派去到被征服的地区去担任监察官和总督的印加人也领受一份岗位采邑(职务采邑)，以便在职期间加以利用。

在古老的墨西哥也推行这种采邑制度。被臣服部落的酋长如果忠顺，并居住于墨西哥，那么那儿土地的一部分便赏赐给他们，作为他们的采邑。作为被臣服部落的总督而出现的贵族就在其管辖地区领受庄园，作为自己享用。此外，在由三个国家特诺奇特兰、台茨库科和特

拉科潘所组成的国家联盟中，尽管公产还占主导地位，但还是出现了贵族(酋长)很大的私产，称为“贵田”。除了这种自由土地的占有之外，还有一种封地，由所谓国王赏赐给杰出的军事统帅、臣仆及其家庭成员，为其一生的享用，或者是可以收回的世袭分封，这称为王家土地或王家财产，这种土地和土地贵族的私产，祭祀人员的庙地，称为国田和国土，都由土地奴隶(他们不向国家交纳租税)，隶奴和奴隶(大都是债务奴隶)耕种。

## 日本采邑制的产生

日本采邑制度的产生更富有启发性。它和古老的氏族制度的解体，公产过渡为地主私产有着密切的关系。这种土地占有关系的变革，主要是由下面的情况促成的：随着七、八世纪人口的迅速增加，通过新的征伐，王朝的土地越来越多，一部分古老的氏族联盟便离开他们以前的居留地，在新取得的土地上建立起新的居民点；再者和中国与朝鲜的交往越来越多也对这种关系的变化起一种促进作用，这样氏族联盟便失去作为王国政治单位的意义，于是王国转而划分为行省和县，以前家庭联盟酋长，只是受到古老的家世制约，对领地具有无限的统治权；而今所任命的监察官从他手中接受一部分职权，这样的行政为了推行其职权就需要一定的手段，结果是，村落就被摊派上某些公开的实物地租和劳役，其中一部分留给行政官员作为服务的报酬。

起初是家族联合(常常是由80—90人组成的家庭公社)取代了氏族联盟，使它具有了新的意义，于是它成了最新的行政单位。在农村，50至60个家庭联合组成为一个较大的分区，许多个这样的分区(通常是4—16个)组成为一个区。

九世纪，本来已经相当软弱的皇权更加衰落，从以前酋长和大的行政官员产生出来的高级贵族，通过其俸禄之地的取得，和对并非公田的

无人耕种的国家田地的霸占，他们愈来愈富有，因而取得了越来越大的独立性，于是一个家族，即藤氏家族的治理权取代了皇权，1192年源氏家族长源赖朝取得了统治权，并取得了征夷大将军的称号。这样就出现了幕府，取得了所有的世俗权力，不过它的统治，在田产越来越多的地主中，即大名中遭到了某些抵制。这时自由农集体联营的财产越来越少。其中一部分是由于农民被迫将财产卖给大名的。部分卖给大名是有这样的条件：农民还可以留在自己的园地上经营；一部分是由于不堪官吏的压迫，越来越重的赋税的压榨而自愿寻求有势力的贵族的保护，因为作这些人的隶农可以免除国家的赋税和劳役。

十二世纪，日本全部田地的五分之三就已掌握在这些大名的手中。又因为这些人无力亲自经营这些田产，于是在他们的庄园里又设置了管家和执事，或者将其田产出租，以换取一定数量的地租。为了保证对其他地主的斗争，经常镇压非自由人的反抗，同时他们还在自己周围征集了一个由非自由人和获得自由的奴隶所组成的“卫队”。以前的日本农民也像先时的德国农民一样，有服兵役的义务，而今却完全摆脱了这种义务。军事首领掌握着扈从队，从扈从队中很快便出现了一个佩剑骑士的特权阶层，即武士。作为地主作战部队首领的这些成员的劳绩也得到了报答：他们也取得了一块封地，以为自己的俸禄。

同时幕府也通过颁发采邑证书而授予他们的官吏和地主占有农民的权力(原先这种权利尚未有法律效力)，并把无人耕种的国家领地和所谓征用土地(在与不顺从的对手的斗争中所充公的田地)分封给他们。

随着氏族制度的衰落，便逐渐由已经发生了变化的经济关系中产生了采邑制，日本人根本不知道罗马帝国和日耳曼王权为何物，这种制度在经济生活中业已发生了明显的影响之后，它才成为法律惯例，继而成为习惯法。为了建立起秩序，掉过头来对整个物质状况进行法律上的调整，亦即对所出现的法律关系用国家力量法律化。这便在1232年出现了有51个条款的贞永式目。

## 巴尔特先生和农民战争

综上所述，所谓封建主义是对罗马帝国的模仿这个论调是不值一驳的。无论是奥斯曼人，阿斯塔克人，还是日本人和中国人都没有仿效罗马。可巴尔特先生对这种奇谈怪论还意犹未尽，进而说什么封建所有制的废止是由于意识形态的原因所致，即出于自然法的体系，从自然法中产生了“国家公民平等的倾向”。在巴尔特先生看来，经济结构的改变并不是农民战争的原因，这是因为在农民战争之前并没有“农业技术的改变”。

巴尔特先生著作的几乎每一页都表明，他既没有真正的人类学知识，也缺乏经济史知识，所以也不能强求他对德国农业企业制度发展史有所了解。假如他手头有那么一部农业史的话，那么他就会明白，正是在十五世纪和十六世纪初，在农业经济企业中进行着巨大的技术变化。几乎在德国西部，特别是在德国西南部的所有地区都在发生着向三田制的过渡；此外葡萄的种植业，部分由于毛纺业的发展使菘兰的种植都在扩大。更为重要的是，随着城市的发展，商业的集中，工商业的推进，散布于广大的贸易地区的城郊农户和村落往往成了这些城市的供应者，亦即越来越多地种植蔬菜和经济作物。这种变化最初发生在繁荣的商场附近，十五世纪末逐步扩展到处于通商要道的小城镇，这也部分地导致了那里自给自足经济的解体。

这种农业经营方式的改变是极其明显的，连上一世纪上半叶所写的较早的德国农业史，其作者对马克思的唯物史观肯定是一无所知，也都指出了这一点。比如在朗恩塔尔的《德国农业史》(第3卷，第109页)中写道：“十四世纪在城郊的范围内发展起谷物和蔬菜的种植，以及各种不同的经济作物也栽培起来了。这种独特的经济部门在十五世纪得到了较快的发展，到了十六世纪便已举足轻重了。不言而喻，农业这种集中发展的方式在不同的城市有着不同的状况。在那些大的商业城



市，特别是主要商业是由农产品构成的大商业城市就有雄心勃勃，在当时来说极其明智的经济家，他们为商业、工业和烹调大规模地种植了各种各样的作物；而那些远离商场的较小城镇的农田就和农村的田地几乎没有什么区别。后来新作物的种植不再仅仅限于那些商业城市的郊区，而是渐渐扩展到附近的城市和与其有着密切关系的村落。

经济作物、种子作物和蔬菜的栽培较之谷物需要更多的思考，更多的劳动，和更为细心的照料。这在开始时至少不能机械地依照老法行事，因为种植是新的，所以就会引起实验，改革的结果得到丰硕的成果。这样就会出现一种更为合理的经营。这种改进也会慢慢地用于五谷的种植，这种合理经营就是更高的农业的萌芽。”

即使是这些改变无法得到证实，那也不能说唯物史观给驳倒了。正如前面所强调的那样，马克思从来没有说过，某一种经济部门的经营形式决定那个时代的观点与活动。他只是将经济结构的整体，经济方式(物质生活过程的总和)看成是这些活动的基础。不过德国经济结构的彻底变化引起了德国的农民战争，这一点即使是对中世纪经济生活稍微有所了解的人也不会加以否认。

《伟大的德国农民战争》一书的作者威廉·威美尔曼就曾指出不少这样的变化，特别是指出了所出现的城乡生活状况的变化。正因为如此贵族便产生了更大的贪欲，要从他的庄园中取得更高的收入。

在十字军东侵之后，工商业有了进一步的繁荣。在德国大城市，特别是处于商业要道的城市便出现了对奢靡生活的追求。这往往超过城堡和宫殿里高低级贵族的那种俭约的生活，骑士及其女人对此常常投以艳羡的目光。市民们赚取金钱和财产，而贵族庄园的收入却日见减少，和城市高级工业品的价格相比，田地越来越不值钱。威美尔曼说，一条妇女平常的裙子在符腾堡的城市里要值9—10个金币，那里一摩尔干<sup>[1]</sup>好地却只有2—3个金币。再者，好大一部分贵族由于对教堂

[1] 欧洲各国的土地面积单位，大约等于0.25—0.34公顷。——译者

和修道院的赠予、贵族田产的解体、征战和战争期间田园荒芜，往往变得一贫如洗而遭受高利贷的剥削。此外还因城市手工业的繁荣，徭役农场、手工业也日趋式微，在徭役农场只制造粗糙的产品，贵族不得不在城市里购买所有高级用品。

劫掠城市以取得部分商品财富的作法在十五世纪中期以后越来越行不通了。因为国内治安条件，为了反对劫掠行径而对它们处以越来越重的刑罚；谋取专制统治的诸侯和城市联盟无情地镇压强盗骑士风。

和城市新贵相比，贵族丧失了财富，而对货币的需求却越来越高。在宫廷中为诸侯效劳越来越成为光荣的事业，然而这并没有带来收益，相反开支却增加了。与此同时，由于火药的使用和农奴制的出现，而使战争的方式也发生了变化。这种变化了的战争方式使那些城堡贵族丧失了以往在战争中作为骑士服役而得到的收入(代替骑士及骑士后补的是由征召的农奴组成的军队)，而且也迫使他加固他们城堡的壁垒，购置昂贵的大炮以为自卫用。

骑士贵族穷困起来，并走向没落，不过他们还是设法保持他们以前的显赫地位，可是在现有的历史情况下只有从田产中得到更多的收入，亦即从佃农和依附农的身上榨取更多的东西，增加徭役扩大土地，这样才能保持他们以前的地位。于是他们就去攫取无主的公地和林地。事情决不像那些自由主义思想的史书所说的那样，十六世纪初傲慢和自负突如其来地侵入当时德国贵族的头脑，这使得他们对农民采取更为严厉的措施，实际上贵族如此行动是有原因的。巴尔特教授先生只要了解一下当时贵族的苦衷，另一方面再看一看看在农民中间传阅的传单和农民的宣言，那么他就会不得不相信，无论是农民的表现，还是贵族的行为都是出于一定的物质原因，而这又和这两个等级的物质生活状况的变化分不开的。

毋庸置疑，这种变化本身又只是经济生活在十五世纪发生的普遍变化的一部分。由于弗里德里希·恩格斯业已在《德国农民战争》一书中(由弗兰茨·梅林重新出版的版本)对当时的德国经济生活的变化及其

对阶级分化的影响作了描述，所以我在这里就不再详细论证这种关系了。

由于荒唐的历史观作怪，保尔·巴尔特教授对于这一过程则有完全不同的理解。在他看来，农民之所以起而反对封建负担，那是因废除这些负担“符合国家公民平等的方向”，而这一方向在思想上又起自于“自然法的体系”。因为农民领袖在演说和宣言中为要求辩护时，曾引证自然的权利或者天赋的权利，将自由狩猎、放牧和砍伐权说成是这些自然权利的一种，而且还引证《圣经》质问说：“在何种法律上我主上帝给了他们(指贵族)这样的权力，我们一定要给他们服劳役，为他们营造田园？”正因为如此，农民的要求“在思想上起源于自然法”。巴尔特对马克思的这句话是完全不理解的：人在意识形态的形式中意识到他们的冲突，并在这样的形式中进行斗争。那些领袖们为了争取支持者，势必要向农民讲清楚，目前的状况是一种悲惨的无权状况，为了证实这一点，他们只有指出现存的封建统治法和神祇法与自然法相矛盾，后者在那时被视为一切历史法的永世不变的基础，这不仅在教会法律的范围之内有这种矛盾，而且在整个的法理中都是如此，法理学不外乎是神学的一个分支，就如同教规同时也是政治原则一样。

实际上我们发现，无论是那个时代的国家法教师，还是政治运动的领导者都部分地引证由上帝所建立起来的秩序，抑或《圣经》的章节，部分地引证某些与生俱来的自然权利。无论是宗教改革，还是城市的阶级斗争和十六、十七世纪规模较大的革命，到处都有对神祇和自然权利的引证。假如这些引证证明那些运动只是起源于意识形态上的自然法体系的话，那么华冷西亚的古日耳曼所进行的行会斗争、十五世纪初德国的城郡起义、荷兰人的起义以及英国革命都是起源于意识形态了。这么说来，最近的人民运动也全都具有意识形态的性质，虽则目前引证神祇法已不那么时髦了，那些争闹者为证明其要求的合理总喜欢引证所谓天赋的权利，除了这些引证之外，引证合法的法律，健康的进步，民主发展，自然淘汰和民法等等都起了很大的作用。唯物史观的进步正

在于，它不是停步在出现于表面的观念动机上，而是试图从社会经济结构变化的背后对此加以研究。

## 教会租息禁令的所谓意识形态的来源

巴尔特教授认为，利息禁令的实施也如同农民战争一样，“完全是意识形态的原因，是基督教伦理学的一部分”。由此可见，巴尔特先生还不知道，几乎所有民族在某一经济阶段，不管其宗教如何，都会有利息禁令，只能是出于这种经济阶段的原因，而不是出于基督教伦理学的原因。比如说，不仅在古以色列，古印度和穆斯林的法律中，而且在古代中国和古阿茨太克的法律里也都有这种利息禁令，在大多数尚处于自然经济关系而组织成家族联盟的部族里也都是如此。这是很自然的，因为在这些部族中，其生活方式还有某种程度的平等，因为一种真正自由买卖的地产还不存在。处于这样一种经济阶段，几乎还没有以商业来赢利的机会。借贷大都不是用货币(常常是根本就没有)，而是食品或其他生活必需品。借贷也不是为了从借贷者身上捞到什么好处，而是为帮助他人渡过由于歉收、遭劫、疾病、火灾所造成的暂时困境。利用族人、同村和同一氏族人的困境而使自己发财的作法，不用说是和所有相互联系紧密的家族联盟相抵触的。

随着和邻近部落的交换越来越多，情况也有了变化，于是便出现了一种中间物——货币(贝壳、串珠、席荐、金属片等)，借贷不再是为了聊补匮乏，而是为了制造和出售商品，为了弄到一条船，以便进行贸易或军事掠夺，扩大畜群等，于是出借者也要求以某种形式从所能取得的收益中分得一份，要么是分到一份战利品，或者是对所付出货币取得一份相应的礼物，或者在归还时要求一份酬金。在美拉尼西亚人那里，可以清楚地看到这样一种原始的利息是怎样出现的。在俾斯麦群岛居民当中，特别是在新布列塔尼的居民那里，当他们刚刚和欧洲人结识的

时候，借贷通常是以贝壳货币为形式的，为交易而借一条船就要求一件礼品，而出借粮食给自己家庭联盟的成员却没有这样的酬报。在所罗门群岛的某些岛屿上，如在佛罗里达甚至是从这种送礼中形成了一种真正的利息酬报，出借者以诉之村区参事会来索取利息酬报。

在古墨西哥的法律中也有类似的区分。比如 1554—1563 年间，在墨西哥任法官的阿隆索·德·松尼塔在《新西班牙贵族之间存在的简单关系、方式及区别》一书中，及在马里亚诺·维蒂亚的《古代王国后期的特斯库卡人》一文中都报道说，在古墨西哥王国，借贷要求利息一般都是违犯法律观点的。维蒂亚还补充说，在墨西哥的某些地方，借贷是为了行商赚钱那就要付利息(那时的货币是装在管子内和羽毛管里的金屑，铜片和铝板，以及可可豆)。

从摩西五经与可兰经中可以清楚地看出，禁令是要防止利用族人和同一部落人的困境，而从外人手中完全可以拿取利息，而人们借贷的东西首先是为了消费的实物。在摩西经第二本第 22 章的 24—26 节上写道：

“你借钱给一个我的族人，给你身边的一个穷人，那你不可向他表现出你是一个高利贷者——不可向他收取利息(这句话是后来讲道时加上去的)，你要是拿了他人的大氅作为抵押，那你要在日落之前还给他；因为这是他仅有的赖以暖身的遮盖物；假如不还他那他怎么能睡觉呢？”从上述的句子中可以清楚地看出，当成文之时(这些都来自所谓上帝的声音)，提取利息和典押在某种程度上必定相当通行；作者，或作者们就会把这种习俗当作不道德而加以拒绝，假若贷款贷给同一部落的穷人的话。

这一观点《利未记》的第 25 章 35—37 页上说得明白，这里直接说到贫穷族人的生计问题，那里写道：

“你的弟兄在你那里若渐渐贫穷，手中缺乏，你就要帮补他，使他与你同住，像外人的寄居人一样，不可向他取利。借粮给他，也不可向他多要，只要敬畏你的上帝，使你的兄弟与你同住。你借钱给他，

不可向他取利，借粮给他，也不可向他多要。”<sup>[1]</sup>同样在《旧约》申命记第 23 章 20 页中写道：

“你借给你弟兄的，或是钱财，或是粮食，无论什么可生利的物，都不可取利。借给外邦人可以取利，只是借给你的兄弟不可取利……”<sup>[2]</sup>

这是自然经济时代古老的风俗，随着贸易和货币经济的发展，这种风俗也越来越遭到破坏，后来的先知对穷人遭到高利贷剥削所发出的抱怨就表明了这一点。

穆斯林的利息禁令也同样是植根于绝大部分尚是自然经济的状况之中的，《可兰经》中第二节的结尾对此曾有这样的描述：

“一般吃利息的人，将因疯狂站起，就像被恶魔摔倒的人站起。这是由于他们声称：‘贸易如同利息。’安拉许可贸易，严禁利息，奉到养主的劝化，遂就停止的人，可获其以往所得到的。他的事情付诸安拉，复反的人，是永居火狱的。安拉消灭利息，增长施济物，安拉不喜爱一切作恶忘恩的人。

众归信的人哪！如果你们是有正信的，你们就当敬畏安拉，放弃所余的利息。如果你们未实行，你们要晓得。安拉并其使者的出征。若是你们悔罪了，你们就获得自己的原本。你们莫行亏，也莫受亏。若是遇到穷人了，则候至宽裕的时候；你们的施舍，是于你们最好的，如果你们知道了。”<sup>[3]</sup>

建立在《可兰经》基础上的穆斯林法律实际上将借贷区分为两种形式：一种称为“特因”(De—in)，借钱或借物(为了自己的消费)，它不要利息的酬报，借贷者的义务是在某一期限之内原数还钱或偿还同样质量的原物(如谷物、油、毛)；对于这种借贷是不能要求利息的。债权人也不能要求诸如礼品、抵押某种器物暂时使用、没有报酬的效力作为条

[1] 《新旧约全书》1937年版，第151页。——译者

[2] 同上书，第241页。——译者

[3] 引自1946年永祥印书馆出版的《可兰经》。——译者

件。不过按照逊尼派教徒言行录——传统的法律，债务人为了表示敬意可以自愿向债权人送一礼品。而对此债权人却无权提出要求，所以在书面的借贷合同中就不许提及此事。

假如期限到了，债务人不能将借款如数清还，所借物品不能以同样的质量偿还，作为赔偿他可以将其他财物送给债务人，比如所借的油用数量相当的麦子偿还，不过债权人是否接受这样的赔偿那就要完全看债权人的意思了。假若他要求对所借物品原质偿还，那债务人必得照办。假如债务人办不到这一点，那按照通常逊尼派教徒和沙菲特法律（按照后者，甚至在债务人不在的时候也可以）债权人可将迄今尚是无息的借贷变成为有息的借贷。而按照什叶和阿泽米顿人的法律，债权人作这种改变时预先要征得债务人的同意。假如债务人不同意这样做，并且也不准备偿还所借款项，那债权人可以取其财产的一部分以弥补自己所受的损失，或者假如债务人没有相当的财物，那债权人可将其送去坐牢。

和这种无息的特因—合同并列的，在穆斯林法律中还有“塞勒姆维塞勒夫—合同”，这种合同允许债权人者为其借贷向债务人索取一定的赔偿费，即提这样的条件：在借贷期满之后他要收回较之借给债务人为多的价值物。不过订立这样的借贷合同要具备各种各样的条件，当着证人的面，并遵守一定的形式将其签订下来；此外还有这样一条规定，假如借的是实物，偿还时一定要用和债务人所接受的实物不同的东西，所以借贷合同在某种意义上来说是交换合同。在穆斯林的某些教派中，有些物品出借时是不要利息的，比如在逊尼派教徒当中借贷金、银、麦子、大麦、枣子和玫瑰就不像塞勒姆维塞勒夫—合同那样要什么利息，而阿泽米顿出借牲畜就不要利息，但沙菲特和什叶的法律却允许后者要利息。相反在沙菲特当中出借可食的农产品时便禁止订立塞勒姆维塞勒夫—合同。除了这些对个别法律学派有效的规定之外，在某些穆斯林国家里随着商业的不断发展，古老的利息禁令也不断遭到削弱，以致今天在卡比尔人当中穆斯林的利息禁令业已几乎完全无效。



即使是教会的高利禁令也决不像巴尔特所说的那样，是基督教伦理学的在意识形态方面的产物。在许多有着无产阶级——共产主义倾向，和对自私自利的财富积累有着特别仇恨的基督教原始教区中，特别是在那些《旧约》法律习俗流传下来的教区，在二、三世纪那种以借钱谋利的作法就遭到先知、教长和长老的禁止。当基督教会渐渐达到自然经济制度的民族、特别是侵入罗马帝国并破坏了罗马帝国的日耳曼部落之时，这种对高利贷的憎恶更是与日俱增。以罗马教皇最高权威的创建者而著称的教皇列奥一世于443年所颁布的利息禁令并非是首创了一种新的教会法律，而只不过是将从今为止对教徒，在某些教区也对教外人士有效的禁令扩展到更为广大的俗众中去。威廉·恩德曼在《罗马教会经济和法学研究》一书(第1卷，第10页)中说得很对：

“《圣经》的话按事物的本性来说首先适用于那些大多严格履行其义务的教会人士。再没有什么比教会会议决议更早地谆谆告诫教士们，把利息禁令当作戒律加以遵守，并提醒他们，以自己职责的履行也使俗众遵守上帝的话语更容易理解的了。告诫的同时也常常威胁以严惩。为数众多的高级教会会议决议和教会人士的言论都先后被纳入格拉蒂昂的教令中，并按照这一法典所占的地位同时将教令的戒律也广布于俗众之中。不过在此之前教会就已作出努力，以使在教会会议或教士著作中所包含的教训的效力扩大到教会之外。至少是在个别行省的教会会议决议中提取利息对俗众也是禁止的，教会恰恰不是在重新试行正在推行的罗马法律。对此教会也无能为力，不过它首先进行这样的干预：教会要以教会的惩罚施之于俗众。”

十二、十三世纪，意大利、西班牙和中欧货币经济和贸易往来日趋发展，于是利息禁令便走了随着贸易的扩展在回教国家里所经历的老路。并非直接将其废止而是通过对利息进行新的解释，限制其通行的范围。于是就出现了所谓利息名号的学说。借贷之为借贷暂时还不付利息；然而人们对消费借贷和生产与贸易借贷作了区分，在某些情况下允许给借出者以补偿(酬劳)，比如借出者因为借贷的关系而蒙受了损



失，或者因为借贷而失去了另外一个赢利的机会，或者借贷似乎是受到了损害，即借贷伴以一定的风险。托马斯·封·阿奎那曾说：“谁要是出借贷款，谁就可以将对其损失所作的补偿载入和贷款接受者所订立的合同中。因为本来可以得到的利益为了借贷而丧失了，这种要求不是出售金钱的使用权，而只是为了避免所要蒙受的损失。贷款接受者则有可能避免较之出借人所受的更大的损失。”

这一合理补偿的概念在以后几个世纪中，随着需求的增加越来越得到扩展。

看来巴尔特先生无论是对外族利息权，还是对教会利息禁令发展的过程都一无所知，否则他得出那样的观点就令人不可思议，即从禁令中可以看出唯物史观的错误。事实是，在各个不相关的民族当中，在一定的经济阶段出现了同一类型的利益禁令，这些禁令随着货币经济的发展又在完全相同的方向上发生了演变，这正好表明利息禁令和经济结构的依存关系。

## 弗里德里希·恩格斯的技术发展观

某些马克思的批评者往往将马克思关于生产方式的概念和技术的某种应用形式混为一谈，这和巴尔特有异曲同工之妙；或者他们还以这样的观点强加给马克思：经济利益(他们通常将此理解为纯个人的利益)是唯一独立的所有历史发展的动因，然后又提出这种或那种历史过程又是怎样由技术或经济利益引起的。对以上这些现象无法一一加以论述。光是正确地提出和回答这些问题都要写上厚厚的一本书。回答即使只有几分深入，那当然也会占到较之单纯提出问题或认为这种或那种历史现象“纯粹是意识形态引起的”要大得多的篇幅。我只是详加剖析了巴尔特教授的言论，因为他在学者中间享有社会学家的声誉，并以马克思专家自居，再者其言论还具有一定的代表性。

正如业已指出的那样，这些马克思的批评者可能振振有词地说什么在某一称为马克思主义的著作中曾出现过相类似的混淆，甚至是恩格斯对技术和自然条件的关系，在生产过程中某种技术劳动手段应用取决于它和生产过程的机制适合的程度也不甚了然。以事实为证：他在《家庭、私有制和国家的起源》一书中就直接接受了摩尔根按照技术阶段来划分社会文化发展的观点。美国人类学家摩尔根(和他一起的还有恩格斯)就干脆以世界上任何地方最早的技术发展都经历了同样的阶段为其出发点。在整个人类蒙昧时期(按照摩尔根的划分直至开始种植谷物和制作陶器)，他和恩格斯都认为，技术的发展任何地方都经过了同样的过程，以致一个民族的技术进步对所有的民族都是有效的，“无需顾忌到地方性”，只是在蒙昧时期结束之后，“两大陆的自然条件”才对经济技术发生影响，恩格斯对这一观点曾作了如下的阐述：

“野蛮时代的特有的标志，是动物的驯养、繁殖和植物的种植。东大陆，即所谓旧大陆，差不多有着一切适于驯养的动物和除一种以外一切适于种植的谷物；而西大陆，即美洲，在一种适于驯养的哺乳动物中，只有羊驼一种，并且只是在南部某些地方才有；而在一切可种植的谷物中，也只有一种，但是最好的一种，即玉蜀黍。由于自然条件的这种差异，两个半球上的居民，从此以后，便各自循着自己独特的道路发展，而表示各个阶段的界标在两个半球也就各不相同了。”<sup>[1]</sup>

毋庸置疑，这是完全正确的，然而“自然条件”的不同已在所谓蒙昧时期就起作用了，即使在野蛮阶段差别就已比恩格斯和摩尔根所设想的更为明显。如果说，任何一种技术的出现和应用都有一定的自然的先决条件的话，那么要是没有一定的自然状况，技术既不会发明，也不会在制造生活资料时得到应用。所以，纵然是在各民族最低级的发展阶段中，其技术也是大不相同。因为南太平洋和美国北部或亚洲，巴

---

[1] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第19—20页。——译者

西中部的原始森林和南巴塔哥尼亚或南非草原地带，其冷热的自然条件各有不同。不仅是动物和植物世界完全不同，而且制造某些武器和工具所需要的材料，水利资源抑或河流系统，土地的肥沃程度都根本不同。只要将自然民族的技术和生活方式比较一下的话，事实上就可以看出有很大的不同。比如在恩格斯看来，蒙昧时期的高级阶段开始于弓箭的发明。所以他把波利尼西亚人(他们不使用这种打猎的工具)和澳大利亚人划为同一个技术发展阶段。这两者难道真的属于同一个阶段吗？只要参观一下人类地理学的博物馆就可证明，情况正好相反。再者，难道只是因为美拉尼西亚人使用弓箭而将他们置于波利尼西亚人之上吗？实际上差别仅仅是由于在波利尼西亚内地没有多少可供猎取的动物，所以使用弓箭的机会就不常有。

只要把恩格斯所列举的其他一些技术特点加以比较的话，那就立即也会发现许多奇怪的矛盾现象。比如说摩尔根和恩格斯认为，造独木舟是蒙昧世界最高的技术文化阶段，可是波利尼西亚人不是造独木舟，而是用木板和桫椤造出饰有雕刻花纹和带有帆架的帆船，而在发现美洲时没有任何美洲民族具有同等质量的帆船。由此可见，被恩格斯列在蒙昧中期的波利尼西亚人在造船技术方面甚至已远远超过了北美的文明民族。

让我们再举一个种植食用植物的例子。摩尔根认为，这在野蛮时期的初期阶段方才开始。波利尼西亚人当中的第一批移民已经有了极其先进的种植业，部分地甚至已用上人工灌溉，使用肥料和进行有规律的轮作，以致使波利尼西亚人在这方面按摩尔根的分类已处于野蛮时期的中级阶段，亦即在技术上已经达到阿茨太克和印加秘鲁人的水平。同样是按照摩尔根的技术分类，同样是波利尼西亚人，一会儿是处于极低的，一会儿又是处于较高的技术发展水平。

其他自然民族也是这种情况。很显然，摩尔根完全是依照密西西比河以东的北美印第安人部落的文化水平来进行分类的。这并不是说，这种划分法完全符合这些部落的状况。弗里德里希·拉策尔于

1894年所写的一篇关于摩尔根的研究文章(在由汉斯·赫尔莫尔特所出版的《拉策尔文集》第2卷中也收了这篇文章,1906年柏林出版)虽有点刺耳,但说得完全正确:

“这整个的分类是关于人类发展的最为武断的假设之一,同时它比绝大多数相类似的先行试验更为做作。波利尼西亚人无论在体魄上还是在精神上都发育良好,他们生活于大的岛屿之上,具有高度发达的农业,密克罗尼西亚的工业甚至有了纺织业,社会发展达到相当高的水平,其神话传说独特而又丰富,比如说黑人民族在智力上最为优越(这里暗示部分波利尼西亚人已被成功地基督化了),而这一民族只因为他们没有弓和陶器,只有石器,就将他们打进今天人类中最低下的阶段,而在汤加,在社会岛,在帕劳,在第一批欧洲人来到之时就已使用了弓箭;至于说到陶器,这在世界各地分布得极不平均,将其作为衡量文化的尺度是极不慎重的。比如说在德属新几内亚,人们都很热心制陶器,可是在新波美拉尼亚和新梅克伦堡就没有这种陶器业来使得斐济繁荣昌盛。在新赫布里德以前曾有陶器,而今却只有碎片了。这些岛上的专家认为,外来的波利尼西亚人可能使这种技艺失传了。因为由他们所带进来的以灼热的石头来烧饭的方式在当地人看来更加方便。摩尔根难道会不知道,其同胞中的莱纳佩人当在上世纪被德拉瓦尔人赶往西方之时,曾放弃了他们以往所大规模从事的陶器业?阿西尼本是盛行陶器业的部落,被称为‘石灶人’,因为他们用泥土烧制陶器,摩尔根难道不知道这一事实吗?掌握或是没有掌握这种技艺对于一个民族在人类中的地位到底有什么意义呢?”

凡是对自然民族的技术发展有些研究的人,都一定会承认拉策尔这一批评的正确性。恩格斯在没有很大保留的情况下就轻易地同意摩尔根的分类法,这清楚地表明,他对所有技术的发展对自然条件的依赖性认识得不那么充分。虽则马克思在其《资本论》的第一卷中曾屡次指出这种依赖性,这是因为恩格斯本人没有理解技术的发展处处都受到自然先决条件的制约和束缚,当然这并不是唯物史观不对。

## 第二十章

# 马克思的历史理论及其篡改者

意识形态的相互作用——弗里德里希·恩格斯有关唯物史观的书信——对恩格斯书信的误解——所谓观念的历史因素是不是独立的推动力？——生产关系对意志决定的影响——何谓意识形态的独立性？——“原因”和“条件”概念的混淆——作为生产关系的剩余劳动关系

### 意识形态的相互作用

将生产关系和技术等量齐观，不是将利益就其本质来讲理解为生产关系(经济关系)所决定的中间性的因素，而是将其视为独立的基本动力，和这种错误有异曲同工之妙的首先是这样一种看法：唯物史观认为，任何一种历史过程都可直接从经济结构中找出它的根源；这样一种看法导致许多马克思的批评者对马克思的历史理论作出不敢苟同的判断。甚至还往往作出这样的歪曲：这种历史理论认为，在社会生活中所出现的任何一种宗教、道德或法律观念都是某种技术生产过程的直接

结果抑或作用；继而又指出，恩格斯在不同场合都把意识形态的观点看成是经济关系的思想反应或思想表象。他们从这一歪曲中直接得出这样的结论：马克思认为，在经济和任何一个时代的各个政治观点、道德观点与宗教观点之间，存在着一种直接的“机械的”或“机械主义”的关系。

这种观点是错误的。唯物史观既不想对个别人的任何一种个人意见，比如一个公爵或政治家的文学爱好进行解释，也没有直接从某种经济动机和关系中引出意识形态的潮流和艺术流派。相反，在马克思看来，任何一个社会(在这整个社会之中任何一个共同体，如任何一个国家共同体、阶级共同体、职业共同体、宗教共同体)都是从经济生活条件和关系中形成意识形态的总和，在这个总和之中更小的团体，同样还有个人都依照其特殊的观念范围过着特殊的观念生活。在第十八章中业已讲过，在社会之内各个意识形态，比如法律观、道德观、国家哲学理论和宗教教义，并非有特殊的自成一个体系的发展和活动范围，而是所有的意识形态都或多或少地相互联系、相互影响、相互补充，但是归根结底，它们又都植根于一定的经济形式之中。由此可见，比如宗教教义也无需都来自某种物质关系或动机。它可能起源于教会以往极其流行的道德观，而这种道德观很可能曾是某种婚姻和家庭道德的结果；要是寻根究底的话，后者又要归结于一定的经济生活关系。上面所提的教会利息禁令就是一例。正如所说的那样，这无非是在基督教出现之前在某些民族地域所流行的以自然经济为基础的道德观。

为了了解某些法律的、道德的或教会规范和物质基础的关系，甚至要追溯一系列的阶段才能找到其发展的轨迹。特别是那些教规，其来源后人已无法考证，于是按其忖度来加以阐释。

还是举利息禁令为例，假如对伊斯兰教法律学派的发展不了解，而要研究上面一章业已描述过的特因和塞勒姆维塞勒夫—合同，那他怎么知道阿拉伯人的某些更古的自然经济状态就是这些合同种类的基础呢。

塞勒姆维塞勒夫——合同无非是以一种和新的经商需求相适应的方式，试图绕过《可兰经》中这一古老的利息禁令，借贷合同由于引进某些条件而变为一种交换合同。

同样，古逊尼派教徒和什叶派对《可兰经》上关于利息禁令的看法的差别也并不是来自某种意识形态的法律思辨，而是由以前的什叶派的波斯人和逊尼派教徒的阿拉伯叙利亚的贝都印人有着完全不同的经济结构；甚至《可兰经》中所谓麦加和麦地那部分的种种矛盾也仅仅是由于在先知时代以前，靠接待灵庙香客和与这些香客进行交换为生的贝都印人居民点麦加，和处于水源多的绿洲，为肥沃的土地所环绕的以农业为生的麦地那之间的经济区别所引起的。

即使某些显而易见地是出于狂热想象的宗教概念或观念，如细细考究其来源，便可看出，它们也是来自一定的经济关系。比如作为死者灵魂停留之所的两种彼岸，即所谓天堂和地狱，在最低的发展阶段中（参看《宗教和神的信仰的来源》一书，1913年出版于柏林，第93页——作者）对于灵魂来说只有一个停留之所，只有一个彼岸，部落所有逝去人的灵魂都毫无区别地进入这一彼岸。可是由于经济的进步，在部落之中出现了等级的分化，于是就形成了富人和穷人；自由人和奴隶；首长、军事首长和一无所有的人；高级祭司和低级祭司，于是彼岸、冥界都按照等级分为上层人的停留所和下层人的停留所。往往分为4个，5个，6个甚至7个部门，这要看尘世间等级的划分，首长、高级祭司、高级武士等死后都一律进高级部门，而无钱无地者，从事低贱职业者、奴隶等死后都进入低级部门。冥界的不同部门也都坐落于不同的地域，上层和上等人漂亮的居所处于遥远的仙岛、高耸的山顶、云端之中；而低级冥界则在地下的黑洞里、令人不寒而栗的峡谷中、在海底深处等。这种由经济方式而形成的等级分化也被搬移到彼岸，于是彼岸按照不同的阶层和等级的尘世生活方式建立了起来。一个酋长或高级祭司怎么能和一个从事低贱职业的人或一个奴隶同居一处，怎能和他们一道同享受彼岸的幸福呢？

## 弗里德里希·恩格斯有关唯物史观的书信

通过形形色色的相互补充或相互抵消的作用，而来探索某些制度和观点的经济基础，远远比单纯地将历史过程归结为概念、观念或所谓原则要困难得多，这是完全正确的。唯物史观论者往往试图直接从经济关系中得出某些历史观点，而没有顾及到整个意识形态潮流的影响，或传统的力量。这样说也是对的，弗里德里希·恩格斯本人也多次犯这样的错误。比如弗兰茨·梅林所说的恩格斯的信就有这样的话：

“此外，被忽略的还有一点，这一点在马克思和我的著作中通常也强调得不够，在这方面我们两人都有同样的过错。这就是说，我们最初是把重点放在从作为基础的经济事实中探索出政治观念、法权观念和其他思想观念以及由这些观念所制约的行动，而当时是应当这样做的。但是我们这样做的时候为了内容而忽略了形式方面，即这些观念是由什么样的方式和方法产生的。这就给了敌人以称心的理由来进行曲解和歪曲，保尔·巴尔特就是个明显的例子。

意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的，否则这就不是意识形态的过程了。因此，他想象出虚假的或表面的动力。因为这是思维的过程，所以它的内容和形式都是从纯粹的思维中——不是从他自己的思维中，就是从他的先辈的思维中得出的。他只和思维材料打交道，他直率地认为这种材料是由思维产生的，而不去研究任何其他的、比较疏远的、不从属于思维的根源。而且这在他看来是不言而喻的，因为在他看来，任何人的行动既然都是通过思维进行的，最终似乎都是以思维为基础的了。

历史思想家(历史在这里只是政治的、法律的、哲学的、神学的——总之，一切属于社会而不仅仅属于自然界的领域的集合名词)在每一科



学部门中都有一定的材料，这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的，并且在这些世代相继的人们的头脑中经过了自已的独立的发展道路。当然，属于这个或那个领域的外部事实作为并发的原因也能给这种发展以影响，但是这种事实又被默默地认为只是思维过程的果实，于是我们便始终停留在纯粹思维的范围之中，这种思维仿佛能顺利地消化甚至最顽强的事实。

正是宪法、法权体系、任何领域的思想观念的独立历史的这种外表，首先蒙蔽了大多数人。如果说，路德和加尔文‘克服’了官方的天主教，黑格尔‘克服’了费希特和康德，卢梭以其共和主义的《社会契约论》间接地‘克服’了立宪主义者孟德斯鸠，那末，这仍然是神学、哲学、政治内部的一个过程，它表现为这些思维领域发展的一个阶段而且完全不越出思维的范围。而且从出现了关于资本主义生产永恒不变和绝对完善的资产阶级幻想以后，甚至重农主义者和亚当·斯密之‘克服’重商主义者，也被看做纯思想的胜利，不是被看做改变了的经济事实在思想领域中的反映，而是被看做对随时随地都存在的实际条件最后达到的真正理解。如果狮心理查和菲利浦-奥古斯特实行了贸易自由，而不是卷入了十字军东征，那就可以避免五百年的贫穷和愚昧。

对问题的这一方面(我在这里只能稍微谈谈)，我觉得我们大家都有不应有的疏忽。这种情况过去就有：起初总是因为内容而忽略形式。如上所说，我就这样做过，错误总是在事后才清楚地看到。因此，我不仅决不想为此对您提出任何责备，——相反地，我在您之前就在这方面有过错，我甚至没有权利这样做，——我只是想让您今后注意这一点而已。

与此有关的还有思想家们的一个荒谬观念，这就是：因为我们否认在历史上起作用的各种思想领域有独立的历史发展，所以我们也否认它们对历史有任何影响。这是由于把原因和结果刻板地、非辩证地看做永恒对立的两极，完全忽略了相互作用。这些先生常常故意忘却，当

一种历史因素一旦被其他的、归根到底是经济的原因造成的时候，它也影响周围的环境，甚至能够对产生它的原因发生反作用。”<sup>[1]</sup>

恩格斯在一封刊登于《社会主义学者》的一封信写于1874年1月25日的<sup>[2]</sup>信上说得更清楚：

“政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等的发展是以经济发展为基础的。但是，它们又都互相影响并对经济基础发生影响。并不是只有经济状况才是原因，才是积极的，而其余一切都不过是消极的结果。这是在归根到底不断为自己开辟道路的经济必然性的基础上的互相作用。例如，国家就是通过保护关税、贸易自由、好的或者坏的财政制度发生作用的。甚至德国庸人们那种致命的疲惫和软弱，——导源于1648—1830年时期德国经济的可怜状况，最初表现于虔敬主义，而后表现于多愁善感和对诸侯贵族的奴颜婢膝，也不是没有对经济起过作用。这对于重新振兴曾是一大障碍，而这一障碍只是由于革命战争和拿破仑战争使得慢性穷困尖锐化起来才动摇了。所以，这并不像某些人为着简便起见而设想的那样是经济状况自动发生作用，而是人们自己创造着自己的历史，但他们是在制约着他们的一定环境中，是在既有的现实关系的基础上进行创造的，在这些现实关系中，尽管其他的条件——政治的和思想的——对于经济条件有很大的影响，但经济条件归根到底还是具有决定意义的，它构成一条贯穿于全部发展进程并唯一能使我们理解这个发展进程的红线。”<sup>[3]</sup>

恩格斯另一封同样刊载于《社会主义学者》的信上也有相似的论述。在这封信中恩格斯明白无误地宣称，唯物史观虽则认为，经济生活的生产和再生产是“最终”决定历史的因素。然而这决不是说，在

---

[1] 恩格斯：致弗·梅林，1893年7月14日于伦敦，《马克思恩格斯选集》第4卷，第500—502页。——译者

[2] 作者在这里将该信的时间弄错了，应为1894年1月25日写给符·博尔吉乌斯。——译者

[3] 恩格斯：致符·博尔吉乌斯，1874年1月24日，《马克思恩格斯选集》第4卷，第506页。——译者

历史进程中只有经济动机才是起作用的因素。经济方式是基础，然而它并非直接对“由人所创造的历史”发生影响，而是通过由其所产生的、控制人的头脑的观点和传统来起作用，这些观点和传统本身又一直处于相互影响之中。

本卷第六章所提到的那封信原文如下：

“根据唯物史观，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，那末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和这个斗争的成果——由胜利了的阶级在获胜以后建立的宪法等等，各种法权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交互作用，而在这种交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(即这样一些事物，它们的内部联系是如此疏远或者是如此难于确定，以致我们可以忘掉这种联系，认为这种联系并不存在)向前发展。”<sup>[1]</sup>

## 对恩格斯书信的错误解释

对任何一个理解马克思历史理论的人来说，恩格斯书信中所作的阐述完全是不言而喻的事。可是也有那么一些社会主义者，认为这是对马克思在《政治经济学》序言中所下定义的一个重大的保留。他们

---

[1] 恩格斯：致约·布洛赫，1890年9月21日，《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页。——译者

说，恩格斯在这信中除了经济原因之外还列举了一系列其它的意识形态的，也就是非经济的因素，这样恩格斯本人就承认，这些非经济因素在历史发展的过程中也起着作用，所以经济因素仅是许多因素中的一个。经济方式也许是最重要的因素，然而无论如何如若其他因素也起作用，最终的结果也不是单纯地取决于它。

爱德华·伯恩施坦在《社会主义的前提和社会民主党的任务》(6)一书中所做的论述就是这种解释的典型：“最后的原因包括其他种类的共同起作用的原因，即第二位、第三位的原因。很显然，这类原因越多，最后原因的决定力量其在质量和数量上所受的的限制就越大。最后原因作用的事实依然存在，但是事物最终的形态并不单纯地取决于它。作用乃是控制各种各样力量的结果，只有当所有的力量都极其清楚，并完全发挥其价值之时，才能有把握地估计到这种作用。任何数学家都会明白，失之毫厘会差之千里。

……这并不是说，马克思和恩格斯随便在什么时候都忽略这样的事实：非经济的事实在历史的进程中发生某种影响。在他们最初著作的无数处地方都表明这种说法是不对的。在这里，问题并不是意识形态的因素没有得到承认，而是它对历史的影响要赋予多大的程度，什么样的意义。”

整个论点表明，伯恩施坦根本不理解马克思和恩格斯，因为他对“最后的原因”或基本原因不加区分，对中间因素，亦即对这些“最后原因”的作用系列中非独立的中间环节不加区分。在马克思，同样也在恩格斯看来，经济关系是历史事件的基本原因。不过这种基本原因并非是直接地抑或并不是非间接地对历史行动起作用，在某种程度上它首先在人的头脑中转化为各种各样的观念集合体，转化为政治的、道德的和法律的观点。这些观点既可以相互补充，也可以相互矛盾。因为经济生活并不是统一体，而是相对立的东西，并不是所有的社会阶层都处于同样的经济影响之下，所以它们的观念范围也是不同的。所有这些观念在社会中并不是自成一个单独的存在，而是如同恩格斯所说的那

样，相互反应，亦即相互作用。其结果是，历史活动只是出现于这种相互的作用中。由此可见经济方式是历史过程中真正的基本因素，或决定性的因素。意识形态的因素只是中间因果环节，经济方式的作用通过后者贯彻于历史进程。所以意识形态因素也不是独立的历史因素，它并不是与经济方式相并列的完全独立于后者的因素，按马克思的观点而是被经济方式所引起的东西。因而伯恩施坦那种最终原因的力量无论是在质量上还是在数量上都受这种意识形态因素限制的说法也是错误的，相反只有通过意识形态的因素经济方式才能对历史过程起到作用。

如果说意识形态的因素真是所谓的“独立的推动力量”，那整个的唯物史观就会付诸东流，诸如海因利希、李凯尔特之流的历史哲学家那也会是完全正确的，他们认为通过上面引证的论述，恩格斯本人也驳倒了唯物史观，假如道德观、法律观和宗教观作为独立的推动力而能对“经济基础，经济方式”起决定性的作用，首先这是说对了。因为在这种情况下经济结构不是真实的基础，不是作为上层建筑的意识形态凌驾于其基础之上，而是相反，意识形态是经济方式的基础。可是恩格斯既不赋予由他所提到的政治、司法和哲学理论以一个自我的起源，也没有赋予它们以一种精神的本身运动和作用，正如一再强调经济生活过程作为意识形态的“基础”和作为“最终”决定因素所证明的那样，恩格斯只是想强调，历史事件总是从经济关系中引导出来是错误的，因为经济状况的作用决非永远是直接的，它的发生作用往往是通过意识形态因果中间环节而起作用的，中间环节本身又以各种各样的方式相互影响着。

谁要是对在很长的一段时间内从某些经济关系中所产生的一系列的观念，并对其相互间的关系进行过探讨的话，那他就会立即理解恩格斯的因果阐述。假如从经济关系中一旦产生了某种土地法、家庭法、行会法或遗产法，那这种法在其不断运用的过程中不仅会巩固起来，而且由于它和其他法的集合体发生关系而会相互影响，同时也会或多或少地

和整个的法律体系融为一体。在一种法，比如封建法或行会法取得一种由于其来源而变得神圣的并进入普通的法律意识的地位之后，那这种法律也不会立即为从变化的经济关系中所产生的新的法律观让出位子，而是首先要保护自己，免受这些法律观点的损害，并将其击退。这往往使得新的观点达不到一种完全适合业已变化了的关系中的形式，而是采取一种妥协的形式。从这种方式所产生的新的法，用恩格斯的话说又对经济状况产生反作用，即它对经济发展阻碍或使之倒退，或者首先在经济领域中引起某种妥协或中间形式。

前面考察利息禁令时我们已了解到这样的例子，在某一发展阶段从一定的自然经济关系中产生的这种禁令，当其赖以存在的经济方式发生变化时，并不是一下子就能消失了的，而是首先对它重新加以解释，抑或限制，找到一个收取利息的妥协形式；在伊斯兰教国家中是这样的：提出一定的法律条件，使借贷合同在形式上转化为交换合同；在欧洲则是出现一种购买利息和购买价值——这两种妥协形式本身又以不同的方式对经济生活发生影响。

欧洲各国由于货贷经济的繁荣、工业化的发展、封建法的发展，提供了随这种妥协形式而出现的相类似的例子。这些妥协的形式起初是对新法律观的让步，并且是一种进步；而后随着历史过程的发展便对经济发展起一种阻碍的作用。毋庸置疑，在法国某些地区早在十七世纪都已实施的对农奴法的限制，农奴制关系转化为地租关系是一重大的进步。然而在法国大革命开始之后，当多余的地权落入了所谓真正的和半真半假的死者手中时，这种由农奴制法所产生的封建地租法还存在着相当长的时间，这就阻碍了向一个更为合理的土地经营的过渡。1790年3月15日颁布的法国废除封建徭役法令(第三部分，第4条款)明确规定：“当农民解放时，把物的手或是杂乱无价值的手转变成最低收费额和转让收费额(也就是说，把土地和地基让给过去的农奴)，这时，这些费用就必须继续支付！”《冻结土地使用权法》，这是一个独特的采邑租税法，其来源是：地主的土地租给佃农，以换取后者服

某些徭役的义务，它一直通行到最终为 1791 年 7 月 7 日的法令所代替的时候。

这些都往往表明，旧有的法律传统对经济的发展起一种阻碍作用。不过这些法律传统难道是从纯思维中产生出来的“独立的推动力”吗？根本不是。要是追根溯源，就会立即看出：它们以往都是从一定的经济关系中产生出来的，它们后来对经济形势的影响也都和一定的经济条件有关。

### 所谓观念的历史因素是不是独立的推动力？

伯恩施坦之流(所有那些把恩格斯所说的所谓意识形态的因素对历史的作用看成是对马克思历史理论的保留)的错误在于，他们(由于他们对社会生活过程看法的出发点不同于马克思)不理解所谓经济的因素与观念的意识形态的或者亦称之为“心理”的因素之间的关系，所以他们将后者和作为“独立的”“自我意志的”推动力的前者等量齐观，或者甚至大谈它们两者之间持久的对立。我们在第六章中业已讲过，马克思也像恩格斯一样，从来没有否定过意识形态或心理的因素对历史所起的作用；相反，他们认为，一个时代的生产关系只有当在“创造历史”的人的头脑中转化为一定的意识形态(即一定的概念)，并作为意识形态而推动人们采取行动，亦即成为所谓的“观念推动力”时，那它才能成为对历史起作用的因素。马克思自己也说，由于一个社会经济基础的变化而引起的社会冲突是以意识形态的形式来进行决战的，亦即以观点和意见的争论来进行决战的。当今资本主义的生产关系，比如企业主和工人、大地主和短工、房产主和房客之间的关系除了使有关人士觉悟，亦即在他们头脑中唤起某些法律、利益和目标概念，亦即变成所谓的观念的或心理的推动力量之外，它又怎能来影响我们时代的社会斗争呢？



对马克思和恩格斯来说，伯恩施坦所构想出来的经济和意识形态之间的对立根本就不存在。所谓观念因素，在他们看来，正如上面的例子所表明的那样，和经济的因素并没有本质的区别，只是一种转化，说得更好一些就是，以一定的观点和概念的形式来理解社会经济生活状况，马克思将在历史中起作用的观念称为“在人的头脑中转化了的物质”。

伯恩施坦这一见解的根源还是那种某些马克思历史理论的批评者们时常有的模糊不清的概念：马克思可能是将“生产关系”理解为纯生产技术——机械的关系，或自然关系（气候状况，土质情况，水的状况等）。我们业已一再强调指出，这一观点是完全错误的。“生产关系”一词马克思理解为社会生活参加者相互间的经济关系，这种关系产生于生产过程之中，也就是社会成员之间的经济生活关系。这种关系不仅是“物的”或“机械”的关系，反倒是心理关系，这一点无需加以证实。

由此可见，恩格斯两封书信所触及的问题根本不像伯恩施坦所理解的那样，而应是：“一个社会的所谓的意识形态是怎样，并且是在多大程度上取决于社会的经济结构，也就是说它们和这种结构处于怎样的依存关系，抑或因果关系？意识形态在其历史发展方向中，或在发生影响的过程中是‘独立’行事呢，还是由经济生活关系所制约？它们是否能抗拒经济方式发展倾向？是否能使其改变方向和破坏这种方向？或者是在主导思想和经济发展方向之间出现一种不等式，纵然如此，意识形态最终还是紧跟经济发展的方向？”

实际上直至今天对这一问题也是有不同答案的。一部分马克思主义者（特别是“康德主义者”，为首的是马克斯·阿德勒与阿尔弗雷德·布劳恩塔尔）宣称，生产方式的改变虽则能导致新观念的形成，不过这种观念一旦出现，那它就会有一种“自我生活”，具有一种“自我规律性”，也就是在其发展中追随着自己的规律，而独立于生产方式的发展方向。另一派，特别是迄今为止以卡尔·考茨基、弗兰茨·梅



林、格奥尔格·普列汉诺夫所代表的马克思主义者则不承认什么“自我规律性”和“自我运动”。在各族人民的生活中作为所谓观念的历史因素而出现的新思想，都可以追溯到经济生活关系的某种变化，同样在其继续发展的过程中，意识形态也是取决于经济发展的方向，这并不是说，个人、团体和阶级的观念完全符合时代的经济方式，却常常是跟在经济发展的后面跛行，所以在占统治地位的观点和实际的经济关系之间会暂时地出现某种不等式，然而意识形态(本身并不一致，只是在社会之中由于个人和团体的经济生活关系的不同而有所差异)总是跟随着经济生活过程的发展方向，并总是要和其变换的形态相适应(如果可以这样说的话)。

## 生产关系对意志决定的影响

那些主张政治的、法律和道德的观点有一种独立的自我运动的人，根据恩格斯那句话，即经济状况并非是唯一主动的因素，而是观念的历史因素相互间发生影响，甚至对社会的经济基础发生影响的话，便轻易得出如下的结论：在这种相互作用的说法中就包含对这些因素的某种独立性的承认。假如这些观念因素在其方向运动中确实实是决定于社会经济关系的话，那它们之间也不可能产生变革性的影响，至少是不能对经济社会结构发生变革性的影响。这样一种反作用无非是表明观念因素可以暂时地将经济生活拉入与其特点不相适应的发展方向中去。那些主张意识形态有其独立性和自我运动的人，只是个别地从恩格斯的论述中为他们这种见解找出论据。特别是阿尔弗雷德·布劳恩塔尔在最近出版的《作为历史哲学家的卡尔·马克思》(保尔·卡西罗出版社 1920 年柏林出版)一书中曾试图对此加以论证。鉴于该书在某些哲学家的圈子中享有很高的声望，所以我想详细地谈谈布劳恩塔尔的这一努力。

布劳恩塔尔首先对恩格斯所多次使用的说法(把法律观和道德观称为物质的或经济的生活关系的“复本”，“思想图象”，“反射”或“反映”)进行指责，他说，人们在看到这些说法时会有这样的概念：映象没有自己的生命，和真正的现实脱节。恩格斯不会有这样的意见，他倒是承认，观念和观点一旦在我们头脑中出现，就会在我们头脑中变成“执行现实作用的力量”。布劳恩塔尔在恩格斯的以下说法中找到了论据：“外部世界对人的影响表现在人的头脑中，反映在人的头脑中，成为感觉、思想、动机、意志，总之，成为‘理想的意图’，并且通过这种形态变成‘理想的力量。’”<sup>[1]</sup>

毋庸讳言，诸如“反射”，“映象”，“反映”之类的说法是不够精确的。并且有可能将那些对以马克思的历史理论为基础的抽象见解不了解的人引向歧途。而对于那些了解恩格斯的术语，并注意到上述引语前面的说法(即“推动人去从事活动的一切，都要通过人的头脑”)的人都完全明白恩格斯说的是什么。恩格斯要说的是：经济生活关系本身根本不可能成为历史因素，推动人们从事历史活动。为了能够做到这一点，那首先要进入人的概念范围之中，在概念范围中唤起人的感觉和思想(观念联系)，并影响其意向。

让我们举出下面的例子说明之。由于某种状况，比如说是一场危机或者出口的减少，其结果是在一个或者在许多生产部门，工人的工资状况也发生了改变，于是就发生开除、裁减工人、降低工资等现象。经济关系变化本身尚不能使工人采取历史性的行动，比如说抗议、街头示威、起义。要发生这类事件，那工人首先要或多或少地意识到经济过程的意义，在他们心中引起不平、愤懑、仇恨的感情，唤起改变现状的意志。

布劳恩塔尔对过程则有不同的理解，他不是直接得出意志导致意志

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第228页。——译者

行动的结论，相反他从上述恩格斯的言论中得出这样的结论：意志不是直接影响于“外部世界”，而是首先再作用于“理想力量”，意识形态及其动向，所以观念动力不仅仅是取决于经济关系，而且也取决于人的意志。

布劳恩塔尔对恩格斯的观点作了如下的解释：

“历史的推动者是意志，谁来推动意志呢？我们以前看到，直接推动它的力量是意识形态的力量。‘一切使人活动的东西一定要通过人的头脑，然而它在人的头脑中采取何种形态则完全取决于状况。’摆在我们面前的又是人的头脑和情况之间的对立，意志动因和在其背后的推动力量之间的对立。不过这是一种真实的对立，人的意志被拉进这一对立，它不再是单纯的反射，而是行动的人。它是如何能独立行动的，或者从唯物史观的意义上来说怎样能作出反应的，这一点恩格斯用例子向我们说得很清楚。”

这是对的，在恩格斯看来，意志的推动者就是对意志起作用的意识形态力量，是感觉、思想等；不过他认为这些又不完全是独立的，或者说是半独立的东西，而仅是后果，经济关系的代理者所引起的中间因素，经济关系通过这种中间因素对人的活动发生影响。然而布劳恩塔尔并不想记住这一点，由于他陷入到他的意识形态的自我运动的理论之中而不能自拔，所以他一开始就将其看成是独立的东西。因而他也不理解，“情况”只能被理解为经济关系，按照恩格斯的观点，情况决定意识形态在人的头脑中的形态。他构想出“人的头脑和情况的对立(矛盾)”，亦即决定意向的意识形态和经济生活关系之间的对立；最后结论是一个美好的发现：因为人的意志被卷入这一对立之中，所以它不再能是一种反射，而是行动的人。这是一种奇怪的发现，假如是不能简单地将单纯由经济关系在人的头脑中所唤起的感觉称为单纯的反射或反映，那么观念联想和由这种联想所决定的意志更不能称为反射或反映了。我还从来没听说过一个马克思主义者将这种意志称为反射或映象。当然人的意志也不是“行动的人”，而只是促使人们采取某些行

动的动因。

## 何谓意识形态的独立性？

种种迹象表明，对经济关系转化为所谓的意识形态的因素，布劳恩塔尔根本不清楚。这还表现在：他把恩格斯所说的国家在发展过程中对社会具有越来越大的独立性，并产生自己的意识形态(见《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》)这段话看成是意识形态独立性的证明。

恩格斯的观点是完全正确的，然而这怎么会证明布劳恩塔尔所说的意识形态的独立性和自我运动呢？难道说国家是一种意识形态吗？在马克思看来国家是基于阶级分化的统治机构，是一种共同体。如果它也与其他共同体(省区、城区、教区、阶级等)一样具有独立性的话，这只能证明，在发展过程中共同体形式日见分歧，并在这些形式中可能贯彻着特殊的倾向；而不是说，意识形态和社会生活关系无涉而过一种独立的自我生活。共同体组织也不是法律、道德、宗教观。再者，对社会来说国家也只能在某种相宜的程度上具有独立性，也就是说只能在某种程度上摆脱社会生活状况制约性的影响，对此我已在本书第一卷中(“作为社会机构的国家”、“社会和国家的调节”、“经济和法律”)详加论述过，这是一个恩格斯也承认的事实。他曾写道：

“在寻求这个问题的答案时，我们就发现，在现代历史中，国家的愿望总的说来是由市民社会的不断变化的需要，是由某个阶级的优势地位，归根到底，是由生产力和交换关系的发展决定的。

但是，既然甚至在拥有巨量生产资料和交通工具的现代，国家都不是一个具有独立发展的独立领域，而它的存在和发展归根到底都应该从社会的经济生活条件得到解释，那末，以前的一切时期就必然更是这样了，那时人们物质生活的生产还没有使用这样丰富的辅助手段来进行，

因而这种生产的必要性必不可免地在更大程度上支配着人们。”<sup>[1]</sup>

获取统治地位的特权阶层、社会阶层或阶级也许能在国家之内通过暴力保持或实施与社会生活和发展形式相违背的经济和法的状况，然而这总是只能暂时得逞，而且大都是部分的得逞。即使是采取最严厉的恐怖手段，比如俄国的布尔什维克苏维埃政府，也不能将共产主义制度强行引进。要么是国家机关重新适应历史上已存在的社会经济生活状况，甚至通过敌对的政权(反对革命)，要么是国家垮台，走向毁灭。

这也是恩格斯的观点。在一封最近发表于《社会主义月刊》的给康拉德·施米特的信中(1890年10月27日)恩格斯简略地阐述了政权能在多大程度上阻止或改变经济的问题，他得出如下的结论：

“国家权力对于经济发展的反作用可能有三种：它可以沿着同一方向起作用，在这种情况下就会发展得比较快；它可以沿着相反方向起作用，在这种情况下它现在在每个大民族中经过一定的时期就都要遭到崩溃；或者是它可以阻碍经济发展沿着某些方向走，而推动它沿着另一种方向走，这第三种情况归根到底还是归结为前两种情况中的一种。但是很明显，在第二和第三种情况下，政治权力能给经济发展造成巨大的损害，并能引起大量的人力和物力的浪费。”<sup>[2]</sup>

正如前面所提到的，恩格斯在这里是不是说，国家产生自己特殊的意识形态呢？这样讲也是对的。并且不只是国家，就是其他共同体也同样有着自己特殊的意识形态，与国家意识形态并列的尚有阶级、等级、职业意识形态等，之所以有各种各样的意识形态，并不像布劳恩塔尔所臆想的那样，是因为观念有其独立的自我运动，而恰恰是因为发展是由生产关系决定的，在社会之内这些共同体又因为各有其特殊的地位，它们是处于特殊的经济相互关系之下的团体。所以这

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第247—248页。——译者

[2] 恩格斯：致康拉德·施米特，1890年10月27日，《马克思恩格斯选集》第4卷，第483页。——译者

些特殊的相互关系，用马克思的话说，也转化为特殊的观点，特殊的意识形态。

布劳恩塔尔为他所进行的歪曲还找到了另外的证明，他引证了恩格斯的下面一段话：

“更高的即更远离物质经济基础的意识形态，采取了哲学和宗教的形式。……”

但是，任何意识形态一经产生，就同现有的观念材料相结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工；不然，它就不是意识形态了，就是说，它就不是把思想当做独立地发展的、仅仅服从自身规律的独立本质来处理了。”<sup>[1]</sup>

对布劳恩塔尔来说这些已足以证明其论点了，他还颇为自负地补充说：“由此可见，恩格斯是非常强调思想的自我规律性，自我生活的。”

单就布劳恩塔尔从恩格斯有联系的表述中抽出来的几句话来看，他引证恩格斯的话似乎有些道理；而事实上恩格斯从来就没有想到，要使哲学和宗教的意识形态有脱离于经济生活关系的独立性。他只是强调说，宗教和哲学观与社会物质生活条件的关系更难辨认得出来，因为这种关系远没有法律观那么直接，其间有许多中间环节穿插于因果系列之中。布劳恩塔尔的引言接下去便是：

“在这里，观念同自己的物质存在条件的联系，愈来愈混乱，愈来愈被一些中间环节弄模糊了。但是这一联系是存在着的。从十五世纪中叶起的整个文艺复兴时代，在本质上是城市的从而是市民阶级的产物，同样，从那时起重新觉醒的哲学也是如此。哲学的内容本质上仅仅是那些和中小市民阶级发展为大资产阶级的过程相适应的哲学的表现。在前一世纪的那些往往既是哲学家又是政治经济学家的英国人

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第249页。——译者

和法国人那里，这种情形是表现得很明显的，而在黑格尔学派那里，这一情况我们在上面已经说明过了。” [1]

他第二段引言接下去是：

“头脑中发生这一思想过程的人们的物质生活条件，归根到底决定着这一思想过程的进行，这一事实，对这些人来说必然是没有意识到的，否则，全部意识形态就完结了。” [2]

布劳恩塔尔没有同时将这些话加以引证，在他读这些的时候，它们是否有助于证明他的论点他是怀疑的：“恩格斯是非常强调思想的自我规律性，自我生活的。”

## “原因”和“条件”概念的混淆

对马克思历史理论进行错误解释和批评的原因，大都在于有关作者不理解社会生活过程的内在经济关系。在上面提到的信中弗里德里希·恩格斯说得很正确：

“所有这些先生们所缺少的东西就是辩证法。他们总是只在这里看到原因，在那里看到结果。他们从来看不到：这是一种空洞的抽象，这种形而上学的两极对立在现实世界中只是在危机时期才有，整个伟大的发展过程是在相互作用的形式中进行的(虽然相互作用的力量很不均衡：其中经济运动是更有力得多的、最原始的、最有决定性的)，这里没有任何绝对的东西，一切都是相对的。对他们说来，黑格尔是不存在的……” [3]

这种情况也适用于阿尔弗雷德·布劳恩塔尔，虽则他的《作为历史

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第249—250页。——译者

[2] 同上书，第250页。——译者

[3] 恩格斯：致卡尔·考茨基，1891年2月23日，《马克思恩格斯选集》第4卷，第486—487页。——译者

哲学家的卡尔·马克思》一书远远超出了近十几年来所出版的讨论唯物史观的著作的一般水平，并毫无疑问算是最好的著作之一。我之恰恰选中这本书来剖析通常对马克思批评的错误，就是因为布劳恩塔尔是一个社会主义者和马克思主义者，所以谈不上他对党的政策有什么偏见。而且一般来讲，他对有关问题较之大多数批评家钻研得更深。假如我任选一个反马克思主义者和历史理论家拿来示众，那马克思主义阵营内的人可能会说：“这个怀有敌意的一无所知的家伙和我们风马牛不相及；他的论证没有一个马克思主义者和历史理论家会认为有什么价值！”而对于阿尔弗雷德·布劳恩塔尔，人们却不能冷落。

布劳恩塔尔企图证明，恩格斯在其晚年曾超越出他自己的历史观，同样他也试图证明，马克思朝着某一方向发展唯物史观。他是以下列重要的话来开始他的这一论证的：

“不管(在这里对其形成也要进行研究的)唯物史观的体系多么大胆，多么伟大，并且以革命的力量来变革人的历史哲学观，也不管它乍看起来多么地完整，它还是有漏洞的。所以从这方面来讲它有可能，并有必要进一步的发展。迄今为止，即按照我们迄今对唯物史观的发展所进行的研究，我们面前有了一个在历史上起作用的因素的完整的原因链条：生产力构成了第一个环节。生产力制约生产关系，后者又决定社会结构，而社会结构又决定政治的、法律的等等表象、概念和观念，一句话，决定马克思所说的‘上层建筑’。然而所有这些相互间是否都处于这样简单的关系：这一个总是另一个的原因？我们早已不得不强调(这是由于马克思零星的言论和暗示所引起的)：比如说精神上层建筑也过着一种自我生活；所以在某种意义上来说它不仅是一种由经济基础所决定的作用，而且本身也是原因，起码是自我改革的原因。”

由此看来，在历史上起作用的因素的第一个环节乃是生产力，而生产力，在布劳恩塔尔那儿又制约生产关系！这到底是什么意思？马克思所理解的生产力，如在第五章所说，第一是在生产过程中所使用的自然力(如水力、风力、热力、蒸汽力等)，第二是所有的技术——机动



力，第三是人畜的劳动力(体力和智力)。

这种生产力又在多大的程度上决定了生产关系，亦即社会成员之间的经济相互关系，比如说工资关系、利息关系、租佃关系呢？只是当生产力进入了某种生产，也就是在一定的条件下，在社会生活需要的生产中得以应用之时，它才真成为生产力而发挥作用；然而它并非继而制约生产关系，而只是在协作当中，亦即按照使用的方式(这本身又是由发展史所决定的)而决定一种特殊的生产过程。决不会由于应用所说的生产力而自动地产生一定的生产关系。在今天非洲各个农业民族当中，在希腊人、在塔西佗所描述的德意志人那里，在霍恩施陶芬时代的德意志人那里，以及在今天资本主义时代的德国人那里，都有人力和畜力的使用，然而不会有人认为，这些生产力的使用在所有这些民族那里，在任何时代都会决定同样的生产关系，更正确地说是引起了同样的农业领主统治、劳动依附、租佃关系等。同样某种自然力在生产过程中的使用，比如水力和蒸汽的利用，也不会自动地产生同样的，或同种类型的生产关系。只有人们在社会生产过程中以一定的方式共同协作，亦即相互间劳动活动有某种相同的关系时，才会产生同样的生产关系。

布劳恩塔尔不理解这一事实。他所说的生产关系决定社会结构云云就表明了这一点。不对，生产关系并不决定结构；总括起来说生产关系本身就是社会结构。正如马克思在其历史理论中那一著名的定义所坚持到底的说法一样：“生产关系的总和构成了社会的经济结构。”

更为奇怪的是，布劳恩塔尔在大谈了“制约论”之后，突然又将制约(条件)的概念和原因的概念混为一谈，并提出这样一个稀奇的问题：这些所提的东西中的一个是否确实是另一个的原因，亦即生产力是否是生产关系的原因，是否社会生产关系就是社会结构的原因？如果说在布劳恩塔尔所需的上下文中制约一词的使用是由于很大的误解，那么布劳恩塔尔以将条件和原因混在一起的做法则完全堵塞了对马克思历史理论的理解之路。

## 作为生产关系的剩余劳动关系

布劳恩塔尔将在唯物史观中引进剩余劳动的概念看成是历史认识的一个新的富有成果的因素。这一事实立即表明，这种堵塞认识马克思历史理论的道路走了多么远。他在下面引证了马克思《资本论》第三卷第二部分的一段：

“从直接生产者身上榨取无酬剩余劳动的独特经济形式，决定着统治和从属的关系，这种关系是直接由生产本身产生的，而又对生产发生决定性的反作用。但是，这种由生产关系本身产生的经济制度的全部结构，以及它的独特的政治结构，都是建立在上述的经济形式上的。任何时候，我们总是要在生产条件的所有者同直接生产者的直接关系——这种关系的任何形式总是自然地同劳动方式和劳动社会生产力的一定的发展阶段相适应——当中，为整个社会结构，从而也为主权和依附关系的政治形式，总之，为任何当时的独特的国家形式，找出最深的秘密，找出隐蔽的基础。不过，这并不妨碍相同的经济基础——按主要条件来说相同——可以由于无数不同的经验的事实，自然条件，种族关系，各种从外部发生作用的历史影响等等，而在现象上显示出无穷无尽的变异和程度差别，这些变异和程度差别只有通过对这些经验所提供的事实进行分析才可以理解。”〔1〕

接着布劳恩塔尔就作了如下的论述：

“第一句话在原则上是最重要的。首先是将剩余劳动的概念引进了唯物史观的范围。还谈不上什么成效，这样剩余劳动就变成为结晶核。一切在历史上起作用的东西就在结晶核的周围萌发。认识到结晶核的结构，也就认识到整个晶体的结构。在某一社会中谁来生产剩余

---

〔1〕马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第25卷，第891—892页。——译者

劳动，怎样分配来自剩余劳动的剩余产品？这些问题的答案也给我们一把认识这一社会结构的钥匙。然而剩余劳动的价值并不归于它的直接生产者，而是不得不上交给生产资料的所有者，生产的领导者，保卫生产的武士们等。这样，价值和剩余价值的生产者和非生产者就处于对立的地位，后者剥夺了前者的剩余价值，剥削前者。这种经济剥削关系在政治上就是统治关系，所以如果唯物史观说，经济关系决定政治关系，也就是说，经济剥削关系的政治的，继而法律的形式就是统治的关系，接下去就是所有制关系。”

奇怪的是，布劳恩塔尔竟将所谓剩余劳动概念引进马克思的历史观看成是件新鲜事。那么剩余劳动到底是什么呢？无非是一种生产关系！当然并非像布劳恩塔尔所认为的那样，在任何社会都存在有剩余劳动(比如说他就难以在欧洲人入侵时期的北美印第安人那里，或者是在爱斯基摩人那里找到剩余价值了)。然而在资本主义社会，毋庸置疑，工人和企业主的关系，即所谓雇佣关系建立在剩余劳动的(无报酬的劳动)基础之上。当马克思说到生产关系的总和就是社会结构时，那当然也包括这种生产关系。即使马克思没有直接将雇佣关系算进生产关系之中，那这也是不言而喻的，因为有许多生产关系马克思并没有一一提及；说马克思忽视了作为生产关系的剩余劳动的关系，这事实上是不对的。在同一卷布劳恩塔尔所引用的《资本论》中，建筑在剩余劳动基础上的现代雇佣关系被当作特殊的生产关系曾被作了详细的论述。

雇佣关系(也和其他生产关系一样)从法律的角度上来看也是一种法律关系，在这种情况下即是一种统治关系(从企业主方面来说)和奴役关系(从雇佣工人方面来说)。又因为在当前的资本主义经济制度中这种关系也构成了现代社会制度重要条件之一，所以它同时如马克思在上面所说是“整个社会结构，从而也与主权和依附关系的政治形式，总之，为任何当时的独特的国家形式的基础。”

从布劳恩塔尔的著作中对上述引言所作的结论性的说明可以看出，他对雇佣关系作为一种社会依存关系转化为一种政治法律关系还不甚了

了。从根本上来讲，解释马克思的说法不会有丝毫的困难。雇佣关系产生于作为重要的社会经济依存关系的社会经济的发展之中，它今天构成了资本主义社会制度的重要准则之一，又由于它为国家政权所承认，通过立法又作为现行法律被吸收到国家制度中来(关于社会的法律准则过渡到国家制度的问题，参看本书第1卷的《社会制度和国家制度》，《作为社会制度的国家》)，同时也构成了在今天资本主义国家所存在的依附关系中最主要的基础。

布劳恩塔尔连这一点也没有理解，他自以为有了什么大发现，他接着说道：

“于是马克思就谈到这种统治和奴役关系是怎样直接从生产本身中产生出来的，继而说，那种关系本身也对生产起决定性的反作用，这从原则上说是新的东西，马克思还没有谈到过：不仅是生产方式决定社会结构、政治结构等等，迄今为止，人们都是这样说的；而且社会政治结构也对生产关系起反作用。这应该如此理解：由生产的方式和方法所决定，某种社会结构一旦产生，那这种(现在是通过这种制度后盾的政权)结构就会保持方向，并使生产方式(制度的存在有赖于生产方式)永久化。”

这又没有理解马克思。某经济方式的所有生产关系，作为产生于经济方式的社会经济结构的因素而相互联系，并相互发生影响，同时对社会生产发生反作用，因为生产关系也属于生产永远不断革新的必要条件；所以也正如马克思所说，不仅是物质产品，而且那些生产关系(社会关系)也不断被重新生产出来，它是社会生产过程的前提。比如说今天资本主义社会的雇佣劳动、利息或运输制度一旦停止，那生产就不会以同样的方式继续下去。甚至是这些制度的个别关系有所变动的話，那也会对生产产生巨大的影响，这种情况甚至对那些停留于社会的范围之内，尚未过渡到国家法律制度的关系也适用。如果它们一旦变成国家法律，从而成为经济机构的(国家范围之内)具有约束力的国家准则。这当然会不仅在某些情况下对经济机构产生深远的影响，而且也会将生

产暂时阻滞于它久已脱离的轨道上。毋庸置疑，国家法律准则是不能长久阻碍经济发展的，要么是冲破阻碍发展的国家法律限制，要么是国家的经济生活走向毁灭。

## 第二十一章

# 马克思主义和伦理学

道德有没有永恒的原则？——普遍有效的道德原则构成的主要动机——马克思和道德的形而上学——羞耻感的起源——原始性交道德的形成——杀婴是合乎道德的行为——对弑亲的道德评价——康德道德律的基础与前提——康德和马克思的道德理论——社会、阶级和国家道德——康德的道德规律和阶级伦理的关系

### 道德有没有永恒的原则？

弗里德里希·恩格斯在《欧根·杜林先生在科学中实行的变革》这部论战性的著作中，曾针对杜林“道德的世界也和一般知识的世界一样”，有其“恒久的原则”，所以道德的原则凌驾于“历史和现今民族特性差别”之上这一论点，曾以一种排除一切道德形而上学的明确性讲道：“我们驳斥一切想把任何道德教条当做永恒的、终极的、从此不变的道德规律强加给我们的企图，这种企图的借口是，道德的世界也有凌

驾于历史和民族差别之上的不变的原则。相反地，我们断定，一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。”<sup>[1]</sup>

在马克思看来，没有什么永恒的最高的道德原则，正如同没有永恒的道德戒律和道德禁令一样。这一切都是受时代制约的，植根于社会经济生活过程中的现象。恩格斯认为，即使是最高的道德观或道德概念，归根结底也都来自“人在其中获取生活资料的经济关系”。凡是在有许多人为了满足需要而共同生活和协作的地方，这些个人就不得不发生关系，或用马克思的话说，就要结成一定的生产关系。要继续或保持这种关系，那就要求有某种相互的对待方式。任何人在团体中不能为所欲为，人一定要这样支配自己的行为，要使共同生活的历史上的样式得以保存，也就是一定要适应和符合共同生活的条件。

这种情况也适用于过着群体生活的动物。在这样的动物群体中，既要照顾到自己的生存，又要照顾到集体的繁衍。这就决定了各个动物之间有着一定的行为方式，这在觅食、迁徙和防止敌人攻击的时候可以观察得到。我们也看到，某些动物群体都有所谓的头领动物，在迁徙中它们担任领导职务，此外，不容许子孙动物掉队或个别动物与群体分道；夜宿时有动物放哨；在抵御敌人攻击时有战斗能力的动物结合在一起，相互配合，大多是较强的动物打头阵。往往甚至是有意识的相互保护，个人为整体牺牲的现象。这和人类共同体不无相似之处。对人类这种行为我们常常不假思索地称之为道德的或利他行为，在较高的哺乳动物中，强者保护弱者的情况(在人类当中这称为团结)到底如何，请看著名动物学家布雷姆在非洲猎取背囊狒狒的亲身经历(载于《动物生活》第1卷第162页)：

“我们想尽量不惊扰它们这一伙，第一声枪响发生了难以名状的反响：回答的是疯狂的咆哮、吼叫、嗥鸣、唁吠和尖叫。继而整个一串就行动起来，沿着岩壁稳健前进，如履平地一般。我们无法得知它们

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第133—134页。——译者

怎能站得住脚，一条狭窄的巉岩在猴子看来似乎就是康庄大道，只是在两处，一是下行三米深处，另一处又攀援上来，队伍行进的速度才渐渐慢下来，步伐更加小心。我们打了六枪，可是无法打中，因为景象令人惊异不止，使我们无法平静下来。不过我们打枪准确的程度还是足以引起猴群惊慌甚至恐怖的。看起来是很可笑的，一声枪响便使整个一群猴子猛然之间攀岩走壁，它们似乎怕这一惊就会跌入深渊。看样子所有的猴子都安然无恙地躲过了我们的射击。不过这一惊吓确实给了它们不小的打击。我们觉得，它们好像失去了平日的方寸。在下一个峡谷的拐弯处，我们不再是在高处，而是在低处遇到了它们，猴群正准备越过山谷，以便躲藏到对面的山峰。好大一部分已到了对岸，不过大群还在后边。当我们的狗看到熙熙攘攘的猴群时，惊呆了了一会儿，陡然汪汪叫着冲向猴群。这时我们面前展现出一幕罕见的活剧：狗一来，年老的公猴便一个个迎着狗群跳进峡谷，立即将猎犬包围，发出可怕叫声，龇牙咧嘴，凶猛地以掌击地，两眼盯着它们的敌人，发出凶狠而又愤怒的光，以致这些平时勇敢好斗的动物惊慌而退，害怕地来到我们跟前寻求保护。当然我们又唆使它们重去战斗，煽起了它们的劲头，这期间场面大为改观：自以为战无不胜的猴子们退回原地，当猎狗重又冲下去时，谷底只剩下少数几个，其中一个大约是半岁的小公猴，它大声尖叫着，看见狗来，便慌忙逃到一块石头上。我们这些好样的猎狗使这只小猴处于正好被擒的局面，我们希望能生擒这只猴子，然而事与愿违。这时对岸有一个最强壮的猴子，骄傲威严，从容不迫，目中无人，大无畏地向我们的狗群走来，极其轻蔑地向猎狗瞥了一眼(猎狗全神贯注地望着它们)，慢慢攀向石块，亲昵地偎向它，带着它踏上归路。紧擦着狗群而过。猎狗惊慌失措只好眼睁睁地看着它将其被保护者带走。这一猴群首领的英勇行为同样使我们充满敬畏之情，没有人想去阻挡它，虽则它近在我们的射程之内。”

原始人的群体，如其各个成员不服从由共同体的生活条件而产生的制度，并按此协调其相互的行为的话，那他们较之这样动物群体生存下



来的机会更少。那种认为所谓野蛮人可以为所欲为，不受任何规章制度约束的想法是大错而特错的。在共同体内产生的，并作为惯例而通行的习俗他们都严格地加以遵守。迁徙、渔猎、分配猎物、调制野味、进食、与伙伴交往、与敌人打交道，蒙昧人无不受到一定的、不成文的行为规范的约束。如不遵守，就会立即招致本群体成员的不快。没有相互的配合，没有相互的适应，即使在原始森林中也无法进行合作。不同年龄，不同性别的人生活在一起，由于内在的必要就会自动出现某种行为方式。这是共同生活和协作的基本条件，这种行为方式一旦变成规则与习惯，那就会产生数量不同的行为规范，即为习俗。在某个地方曾有过没有习俗的人的想法是荒唐的；因为任何一种共同生活都要求共同体的成员遵守一定的习俗要求。在一般的道德哲学中，习俗大都不是从由生活资料里取得的方式所决定的生活方式中引申出来的，而是被看成自古以来就有的习俗欲望本能，或感觉的作用或结果。不过这样的结论只是空虚的构想而已。

在凡是有习俗的地方，我们都会碰到所谓的习俗欲望和概念。然而这并非是因为，只是由共同生活所产生的行为规范的结果。它们不是第一性的，而是第二性的。并不是从一种植根于人的道德天性中的道德本能或感觉中先产生一种观点：露出生殖器或与有血缘关系的亲属的性交是有伤风化的，然后再从这种观点产生出一种习俗：遮盖生殖器官，和一个非血亲关系的女子结婚；而是相反，一种道德，一种习俗和由此而来的感觉或观点都首先是产生于现有的生活条件，违犯所形成的道德就是不道德。

人对于那些在自己的本性和行动中所不理解的东西喜欢去寻找更高的、超感觉的、或者用哲学的语言说寻找形而上学的原因和目的。所以在最原始的自然民族那里我们发现这样的习俗：他们将道德的起源（其起源的原因已失传）要么是不假思索的看成是从祖上传下来的而加以接受，要么（这更常见）是归结于某一图腾或祖先神灵，一种威力无限的精灵的戒律或禁令。他们遮盖躯体的某些部分，不和近亲发生性交关

系，在自己身上绘制图案或文身，将死者置于树杈之上，暂时斋戒，屠杀俘虏或遗弃人肉——这一切都是某些神祇的戒律或禁令，并且在这种阶段也大都直接被载入“上帝所赋予的”宗教的教义之中。在更高级的宗教发展阶段中，不再将所有与社会生活复杂的形态相适应的、越来越多的道德都一一归于上帝的干预，而只是归结为上帝的某些基本戒律，看成是这些戒律的顺理成章的发展；最终人们有了这样一种看法：各个道德戒律虽则不是直接来自于上帝，然而上帝却赋予人以某种道德的天性，即所谓“内在的上帝的声音”，这种声音告诫人要做或不做某件事情。后来在十七、十八世纪的道德哲学中，取代上帝所赋予的天性的，是天生的“道德本能”，“人的内在的道德观念”，或者所谓“自然的道德感觉”。

不仅是不同的民族有着完全不同的道德观念，而且同一民族在不同时期也会有不同的观念，考虑到这一事实最终又导致人们鄙弃了这一构想。假如一个民族有着由上帝或自然栽植于他身上的道德观念，或者某一道德感觉抑或道德本能的话，那它就不会随着其文化的发展而不断变换其道德；事情必然是这样，即使是道德天性和本能也不是恒定的，而是摇摆不定和经常变化的。于是随即便产生了这样一个问题，对这些道德本能和基本原则发生变化不定的影响的又是什么？或者是道德原则的变化根本就没有什么理由？这是不可能的。不过假如说所谓的最高道德原则或者道德规律根本就不是独立的，本身又是取决于他物的，是由某些另外的因素决定和影响其本质内容的东西，那它们也就不可能是道德行为的最后原因，而只不过是所有其他因素作用链条的中间环节。先行道德哲学里所谓人内在的永恒的道德原则又被某些近代的哲学家发挥为道德感觉的单纯的能力。这种说法认为，人不再有上帝或自然所赋予的决定其道德观、道德感觉，而仅只有进行道德认识或感觉的能力。然而这种感觉能力，道德观的这种单纯的可能性和人的道德感觉的具体内容又有什么关系呢？这种单纯的道德能力只不过是一种抽象，一种没有本质内容的公式。它在道德的基本原因、起源和变

化方面并没有给我们什么启发，这如同设想一种单纯的爱情能力一样，并没有搞清爱的感觉原因，爱情生活的种类及其内容。这种哲学家，假如他们要给我们详细谈谈道德观的普遍性，其内容或其评价，亦即伦理评价的话，那他们总是会构想出某些超感觉的，基本的道德原则，抑或道德的基本原则。这大都无非是将产生于一定历史生活状况的道德概念采取哲学上的限制的说法而已。

### 普遍有效的道德原则构成的主要动机

人不被看成是马克思所说的某种社会发展的产物，因而人的“道德感觉”或“道德感情”不是被理解为由社会发展所制约的历史产物，而是那些进行哲学推理的人将人只是视为一开始就被赋予某一本性(天性)，大都是某一理性的自然生物。这种情况使得道德哲学家常常(虽不是一直)致力于寻找道德的最高原则或基本原则。结果是由共同生活所产生的道德对个人来说如何成为应该和需要的对象，如何能被个人作为道德义务所感觉，这些大都没被理解。

此外，这些道德哲学家们也往往为这样的问题所苦恼：来自生活状况和经验的、因而在发展过程中也是变化多端的道德准则是否也每每具有使之成为普遍义务的力量，是否能有按照他们的看法为人的道德生活所必须的约束力呢？按照这一说法，如果人认识到，道德的基本准则不是恒久的，不是神圣的，而是受时代制约且变化不定的，所以今天是道德的，有朝一日就会变为不道德的；这样一来道德的及其戒律的尊严不就完结了吗；这样人们就不会以同样的程度感到有责任遵从道德戒律，最后就会完全不遵从道德的准则。然而又因为道德对于人民道德生活的改变又是完全必要的，所以道德要在任何情况下具有约束力，为此要寻找道德的原则，或至少要寻找出超出人们经验之外的，对于任何时代都有约束力的，在某种程度上能将各个历史道德戒律作为至高无上

的标准原则统一起来的最高道德原则。

众所周知，康德为了寻求伦理基本原则，或者所谓的“道德的可能的原则”也提出了这一见解，康德所要探求的就是本原的、经验之外的、植根于不能被认识的“可以领会的世界”的道德原则。比如在《道德形而上学探本》一书(第2章，由通俗的道德哲学转到道德的形而上学)中曾有这样的话：

“经验的学说完全不能够作为道德律的基础，为的是：假如道德律以人的特性，或人所处的环境为基础，那么，这些规律就失掉它适用于一切有理性者的普遍性，失掉它拘束一切有理性者的那种必须无条件实践的性质。”<sup>[1]</sup>

这段话清楚地表明了促使康德构想他那有名的、所谓来自“可领会的世界”的道德原则的动机。他干脆对这种基本要求进行歪曲。这种要求就是道德的基本原则一定要对“所有有理性的生物毫无例外”，亦即对任何时代、地域和发展阶段的人都要普遍适用。从经验上看来真正的各个具体时代和文化阶段的道德原则并没有这种普遍的适用性。所以道德的基本原则也不能从各民族特殊的天赋或外表的生活状况中得出，而是必须在纯思想抽象经验之外的世界中去寻找并发现。

由此可见，康德的道德形而上学基础论的动机可以说是出自他这样的看法：通过经验的途径所获取的道德原则，由于其时代的局限性而不具有那种加以遵从却没有矛盾的约束力，用康德的话说就是，不具备作为范畴最高命令的保证得到普遍承认的约束力。所有经验之外的最高的道德原则才是必要的。

康德的这种构想动机在《道德形而上学探本》一书的前言中表现得更为明确，他阐明了他之所以在其拟定的关于道德形而上学的著作中，先讲一讲特殊的“基础”的原因，尽管除了纯实践理性的批判之外“本来就没有别的基础”，他在其中写道：

---

[1] 康德：《道德形而上学探本》，商务印书馆1959年版，第56页。——译者

“人人都一定会承认：假如一条规律要有道德的强制力量，那就是说，要作为一个责任的根据，它一定挟有绝对必要的性质；例如“你不应该说谎”的训诫，并不是只适用于人类，而其他有理性者用不着遵守的；一切配称为道德律的也是这样。所以，人人得承认责任的根据一定不要从人性，或是从人所处的世间环境去寻找，一定要超乎经验地单单求之于纯粹理性的概念。并且，虽则任何其他训诫，根据纯粹经验的原理的，也许在某些方面，是普遍的，可是，只要这个训诫有一点儿靠着经验的根据，就是极少一点儿，也许只是关于一个动机，那么，这么一个训诫，可以是个实用上的规则，但总不可以称之为道德律。” [1]

由此可见，既不能从人的生活状况，也不能从人的本性(他们的欲望等)中得出道德的原则，而只能从纯理性概念中得出。康德继续写道，所要探索的不是道德原则的理性基础的性质是什么，而是要得出一个对任何时代、任何民族的各个道德原则都普遍适用的判断尺度，即道德的最高原则。用以衡量任何一种所谓的经验道德，检验其正确程度，他在《道德形而上学探本》的前言中，直言不讳地写道：“道德形而上学所以绝对不可少，不但因为在理论方面要探讨超乎经验而存在于我们理性内的实践原理之来源，而且因为假如我们没有那种线索和最高原理，可以正确地作道德的判断，那么道德自身就很容易腐化。” [2]

综上所述，康德所努力寻求的不仅是一种道德的单纯形而上学的基础，而是要发现一种他认为是不可缺少的判断尺度。众所周知，康德在《道德的形而上学探本》中找到了一句这样的话来作为最高的道德原则：“你须要这样行为，做到无论是你自己或别的什么人，你始终把人当目的，总不能只把他当做工具。”这一说法在该部著作中又改为：“照能够同时把自身作为普遍的自然律的标准去行为。”

[1] 康德：《道德形而上学探本》，商务印书馆 1959 年版，第 3 页。——译者

[2] 同上书，第 4 页。——译者

七年之后，康德对这些命题在《实践理性批判》一书中才进行了真正的形而上学的阐释。在该书中道德律是这样的：“不论做什么，总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理。”不过这也不是最后的说法，在1797年出版的《法学的形而上学原理》一书中被简化为“按照同时也具有普遍规律效力的标准来行动”。

## 马克思和道德的形而上学

马克思和恩格斯，对任何一种道德的形而上学，对任何一种对永恒道德原则的承认，对任何一种适用于所有时代和所有文化阶段的道德原则或基本道德原则都加以拒绝，不管这些原则是作为“上帝之声”，从一种深深植根于人的本性之中的神秘的道德天性而引申出来的也好，也不管是从一种超出我们经验的纯理性(从一种“可以理解的世界”)得出来的也罢。马克思认为，道德的永恒的原则是没有的，也没有什么绝对的善和恶，也没有善和恶的本身。这些概念纯粹是相对的，并随着社会生活状况的改变而改变。在《反杜林论》一书中对此有明确的表述：

“善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变更得这样厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的。但是，如果有人提出反驳，说无论如何善不是恶，恶不是善；如果把善恶混淆起来，那末一切道德都将完结，而每个人都将可以为所欲为了。如果除去一切极端玄妙的词句，这也就是杜林先生的意见。但是问题毕竟不是这样简单地解决的。如果事情真的这样简单，那末关于善和恶就根本不会有争论了，每个人都会知道什么是善，什么是恶。但是今天的情形是怎样的呢？今天向我们宣扬的是什么样的道德呢？首先是由过去的宗教时代传下来的基督教的封建主义的道德，这种道德主要地又分成天主教的和新教的道德，其中又分成许多种类，从耶稣天主教的和正统新教的道

德，直到松弛的启蒙的道德。和这些道德并列的，有现代资产阶级的道德，和资产阶级道德并列的，又有无产阶级的未来的道德，所以仅仅在欧洲最先进国家中，过去、现在和将来就提供了三大类同时并存的各自起着作用的道德论。哪一种是有真理性的呢？如果就绝对的终极性来说，哪一种也不是；但是，现在代表着现状的变革、代表着未来的那种道德，即无产阶级的道德，肯定拥有最多的能够长久保持的因素。”〔1〕

由此可见，那些康德主义的马克思主义分子，或更正确地说，那些马克思主义的康德主义者，千方百计地将康德的伦理学，确切地说，就是康德的道德形而上学贴上马克思主义道德观的标签。他们这种努力很是令人费解的。这样做的结果是破坏了马克思主义，特别是破坏了马克思的唯物史观和发展史观。虽则将这种破坏吹嘘成是对马克思历史理论的补充，是康德的伦理学和马克思主义的有机联系。那种从其出发试图使道德形而上学的抑或从超感觉的世界中得出道德原则的因果观，和马克思的因果观是完全对立的。所有这些企图，不管是在人的某种天生的道德感觉中和道德意识中寻求道德的基础，还是在一个所构想的纯理性世界中寻求这种基础，这都是从一种他们认为不言而喻的观点出发：我们在人类世界中所发现的积极而具体的道德内容，即经验的道德是某种永恒的道德基本原则的沉积，虽然相应的生活状况对道德的外部形成和各个道德准则的特殊的具体内容也可能发生某种个别的影响。在所有这些情况中，一种特殊的道德冲动或欲望，一种绝对命令，被设想为现有的道德的基本原因，这种绝对命令本身要求人采取某种道德行为。虽然这种方向决定性往往没有完全被认识的冲动，却在人的心中唤起某种道德应有的感情，它驱使人去实现某种道德需要。

这种所设想的道德基本本能如何转化为一定的道德准则，我们现代的道德理论家对此看法大相径庭。不过所谓的道德基本原则总是被看成运动的东西，看成是原动力，也许可以说是道德生活的造物主。这

---

〔1〕恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第132—133页。——译者



种观点认为，第一性所赋予的东西，起作用的东西就是道德的基本本能；而各个民族所有的道德的积极内容只是一种从这种基本本能所产生的结果，是第二性的东西。

马克思的道德观与此完全不同。与这种因果假设相反，对这种道德观来说，第一性的不是道德准则和道德原则，而是由社会生活条件所产生的道德习俗。社会关系在其关系中构成了司法和政治概念的现实基础，同样也构成了道德观的现实基础。首先从为满足需要服务的共同体内的协作中产生出成员之间某种相互关系，在这种关系成为习俗(习惯)之后，才出现这种习俗的习惯性判断(评价)，并形成适合、有益和鄙弃的概念。如果新出现的道德得到共同体的认可和同意，那它就会成为常规和有效法价值的东西，成为一种被视为具有普遍约束力的行为准则。所以任何人都要遵从它。用道德哲学的话来说，存在的东西成为应该存在的东西，任何人都要按此行事，如不遵从，就会被共同体视为破坏道德的人，从而招致人们的厌弃。个人要受到大家唾弃的惩罚，甚至有时还受到孤立，个人有义务要严格遵守传统的行为规则。在这种社会环境的影响之下，个人感到有责任遵从集体的道德。伦理的判决也仅是赞成或反对的表示，从感情出发，而不是从抽象的理性认识出发。

耶利米·边沁从其功利主义的立场出发，主张所谓“正义”和“非正义”这要看是否符合实用主义的原则；而詹姆斯·米尔认为，一个行动的道德性不在于行动者的内心感觉，一个实用主义有理性的维护者之所以赞许某一行为，“是因为它是善的”，亦即它能有助于幸福。这两者都把事实的次序颠倒了，倒因为果。实际上一个对伦理下判断的人之所以称某一行为是善的，那是因为他赞许它，亦即符合他的道德感觉。他的这种道德感觉并非纯粹是个人的，而是他所在的团体道德感觉在社会制约下的一种个人的凝结。首先这一说法至少适用于早期发展阶段，在这些阶段中，社会的差异甚小，个人在相同的社会环境中生活，他们连同思想与感情几乎完全溶化于团体之中。个人的道德感觉



完全受整体感觉的决定性影响，道德的判断，如果可以这样说的话，还极其明确地具有普遍的品性。

由此可见，将所谓责任感，“绝对命令”理解为一种个人的，植根于个人内在本质的道德冲动也是错误的。实际上这是一种团体本能，抑或社会本能，不言而喻，这在个人身上只能表现为个人的本能，它本能地、命令式地、不加考虑地驱使个人采取某一行为。有人认为，蒙昧人和原始人在按照它所谓的道德责任冲动行事以前，先要长时间的思考和衡量，这种冲动是否合理或是否道德，这种说法也是大错特错的。某些现代道德哲学家们可能如此，而自然人决不会这样。如果他要衡量一下的话，那至多也不过是问一问，为了执行相关的责任戒律，他该怎样办。以其整个的思维和感情都深深植根于团体之中(家庭、氏族、图腾共同体、部落等)，在团体观点见解的范围之内其道德意识得以成熟。所以对他来说团体传统的道德就是一种现成的固定的东西，他完全是本能地、不加考虑不加掂量地去履行这些要求或戒律。

## 羞耻感的起源

在各族道德史的演变过程中，研究一下新道德的发端和发展就总会发现，新道德也是产生于(刚开始时往往被居民大多数看成是不道德)某种生活状况，然后传布开来，最终几乎得到普遍的承认，并且在不同程度上改变了旧有的传统的道德观的。甚至那些开始时顽强抵制新道德的人，因为后者不符合传统的道德观，继而却也成了新事物的辩护者。

原始民族的生活状况大都更易于看透，哲学的理性尚未掩盖其因果关系，所以以原始民族作例研究新道德的形成和转化为新的道德感觉和道德观的过程，就会更易于为人了解。下面想举几个简短的例子加以说明。

许多民族、高级阶段的民族几乎都毫无例外地把裸露出身体的某些

部分，特别是生殖器，有的民族也以裸露乳房，头颈，脚或面部，女人的身体则更是如此，被看作是最大的耻辱，是伤风败俗的事。谁要是这样伤风败俗，谁就会受到大伙的蔑视，这种道德观是怎样形成的呢？那些无视人类学的研究结果而得出他们的看法与结论的那些道德哲学家大都认为，这种以赤裸为不道德的感觉来自于天然的羞耻感。有些人认为，这种羞耻感是生下来就有的。另外一些人则认为，这是植根于人的天性之中的道德本能，而特别聪明的理性主义则发现，它来源于这样一种早期就出现的考虑：原始人的男性性欲一定要通过遮掩女性生殖器官来加以遏止。

这些说法只不过是漂亮的、然而站不住脚的假设而已；有简单的事实为证：直到今天还有许多民族，特别是热带民族还完全或几乎完全赤裸着身体，并不是因为缺少遮盖的东西；此外，在那些遮盖生殖器官和女性乳房已成为风俗的地方，男人和女人并不为当着他人的面，甚至是当着陌生人的面揭去他们的遮盖物而感到有什么伤风败俗。再者，所谓天生的羞耻感、或者自然赋予人的原始道德本能，也必定是千奇百怪，因为有的民族以露出生殖器官或臀部为不道德；而另一个民族则可以露出臀部而不可以露出胸部或头颈；第三个民族虽则可以露出胸部和腹部，然而却不能露出脚部、腰部或腿。

在后面这些情况下，假如我不想随便找个说法，任意断言有关民族的天然羞耻感早已退化的话，那我们就得假设，天生的羞耻感是形形色色的，甚至是每个种族每个民族都有其特殊的羞耻感。

为了不引起性欲才不使生殖器官让人看见的说法也是不符合人类学的观察研究的。相反，澳洲黑人男性很喜欢在妇女面前夸耀其生殖器官，以使其相信他们的男性功能。艾哈德·艾尔曼，这位很好的观察家曾在《南澳殖民地的土人》一书中谈到这一点(第127—128页)：

“两性都有羞耻感。我常常观察到那些以某种方式赤裸着身体，因而受到同伴嘲笑的人，他们也为其露体而感到羞耻；相反，性的羞耻心在男性中却极不发展。许多人甚至是完全没有这种羞耻心。1896年

我参加了一个在赫曼斯伯格教堂里举行的圣诞节晚会以招待这里的教徒。礼物分发完毕，所有属于这一教堂的人都集中到一间屋里之后(白种妇女坐在头一排，面孔朝着门的方向)，这时突然之间来了几个一丝不挂的客人，他们是驻扎在这个小港的‘野战黑人团’最年长的成员。白种妇女羞涩地低下头来，白种男人费了很大的劲儿才忍住笑。而连私处也没遮住的他们却大模大样地走到坐在后面的同伴那里。男人缺乏性的羞耻感还表现在：当我询问起接纳少年加入男子圈子的情形，他们家乡实行割皮礼时，他们便自动展示他们的生殖器官给我看。年轻男子有时在性已成熟的女子面前骄傲地出示他们的性器官。年老的人则用较大的遮盖布遮住他们的私处。至少是因为他们意识到，他们以前曾为之骄傲的这一部分本身是一种年龄上的鲜明标记，这和一个年轻男子为其胡髭骄傲一样。

女性则有完全不同的表现。女子较男子更少用遮羞裙，然而她们却有鲜明的性羞耻感，在男人面前性已成熟的女子在躺下或坐下时总是小心翼翼，以免自己的外部生殖器官被人看见。假如她们的私处处于使荣誉受到损害的境地时她们就会认为，这使她们在男人眼中缺少吸引力。这时年轻的妇女通常就会做出极其庄重的样子。”

从那些还不能受到传教士最初的道德观影响的澳大利亚其他部落中，也传出了类似的报导。

除此而外，遮盖有关的躯体部分并不是完全遮住。妇女常常是用一根腰绳或腰带，前面垂挂着树的韧皮片和毛皮片，或者许多短绳。有时在前面一定的地方有条几厘米宽的带子，固定在腰绳上。总之有那么个东西挂在前面，它不能遮住整个阴部，而只能遮住阴道。而男子只是用一个绑在腰带上的阴茎套或阴茎帽加以遮盖。这种半遮半掩的真正动因不可能是为了使人看不见有关的躯体部分，因为这些遮盖物大都有着鲜艳夺目的色彩，阴茎帽有时甚至饰以五彩缤纷的羽毛和绳子，与其说是为了遏制性欲，倒不如说是为了刺激性欲。不仅是在我们当中，而且在自然民族那里，那种半遮半掩的状况较之那种不拘形迹

将阴部完全敞开的情况更能引起好奇和性欲。

卡尔·封·施坦南在《在巴西中部自然民族当中》(第二版第 67 页)中说得对:

“我想在这里谈谈‘赤裸’对一个没有成见的访问者所造成的一般印象。过了一刻钟之后人们便不会对这种丑恶的赤裸现象加以注意了。如果有意地回忆一番,赤身裸体的人,父亲、母亲、孩子、他们全都纯真地在那里走来走去,并提出是否就因为他们的毫无羞耻之心而就罪孽深重,或予以怜悯的问题,那就既不要对此加以嘲笑,就像嘲笑难以言传的荒诞;也不要对此加以指责,就像指责什么可怜的事情。从美学的观点看来,对裸体有赞成有反对,就像对任何真理一样:青春和力在毫无拘束的运动中显得特别迷人;而衰老和病残,那种凋敝的景况颇有点可怕。我们的衣服对这些善良的人来说很有点奇怪,就像他们的裸体使我感到奇怪一样。男男女女陪我去洗澡,我无可奈何地看着他们极其仔细地探究我的所有的衣物,他们对我那种面对他们的好奇而感到的(我的教养足以使我有这种感觉)难堪无法理解;他们狐疑地观察着我那波利尼西亚的文身,特别是那只蓝色的新西兰的鹬鸟。使我感到宽慰的是:在这种精细而奇异的包装里面没有多大的奇迹,这使我们感到失望。”

在第 69 页上他接着说,当他向几个妇女要一个她们的“遮阴物”(用树的韧皮做成小三角,来遮盖她们的阴部)以丰富他的人类学的收藏时,她们竟然恬不知耻地将这些小东西取下来,并笑着递到他的手里。

他们到底为了什么而遮盖呢?原来这和驱使自然人用鲜艳的色彩描画他们的身躯,或文身、穿透鼻翼、嘴唇和耳朵,以穿进五彩缤纷的饰物,或者在头颈、手腕、脚腕缚以各种各样的绳子……出于同一动机,即修饰自己。腰绳和腰带,阴茎帽和阴带大都,至少是在最低的文化阶段,也都是装饰品。

艾尔曼在上面提到的有关澳大利亚的事实,不仅适用于澳大利亚人,而且也符合美拉尼西亚人、非洲人的情况。与此相关的正是衰老

的妇女和男子才特别注意将其私处、腹部、胸部等遮住，而年轻人则根本不羞于将他们裸露的身体展现于公众的面前。大家都想在他人面前表现自己的优越，都想给人一个好的，更正确地说给人以“美”的印象。正因为如此，不仅以“美”的修饰来展现身躯，而且也将由于年老而变衰弱的躯体部分遮盖起来，以免引起别人的不快、悚惧或恶心。第一种情况是修饰身躯以唤起好(美)的印象。第二种情况是为了使人不致看到自己的丑陋之处。

有关的“遮盖物”更常见的是，保护敏感的生殖器官免受昆虫的叮刺、撞击、压挤或摩擦。这表现为：遮盖生殖器官，妇女只盖住阴唇，男子只遮住阴茎，或拉长龟头包皮，并将其扎起；将阴茎高高扎起，将其缚在腰绳之上，或将睾丸置于缚在腰绳上的小口袋内(一种原始的绷带)。

这类饰物和保护品的佩戴一旦成为普遍的风俗之后，破坏这种风俗就是大不敬，就会招致反感、嘲笑和轻蔑，最后被人看作是违犯传统习俗的“不道德”。羞耻感的起源也揭示了它在不同的民族中何以有那么多样式的原因。在这一个民族中公开露出前面生殖器官被认作是无耻之尤；而在另一个民族当中露出臀部或胸部；第三个民族则以披头散发，或女子露出面孔为不知羞耻。一个上流社会的中国人偶尔看到一个欧洲女子赤脚会感到极难为情并为她羞耻；一个尚未为欧洲矫饰的礼仪所动的阿拉伯人，看到白人妇女不戴面纱而会惊慌不安，当他看到一个德国人或挪威人有家庭浴室之时，对他来说这简直是无耻透顶，伤风败俗达到登峰造极的地步。

文身风俗的兴起成为一种道德要求，看来没有什么比这更能显示出道德观念形成的过程了。文身的前期阶段是用鲜艳的色彩描画皮肤，治疗皮肤的伤痕，起初文身无非是为了修饰身躯。后来各个图腾公社要找一种特殊的图案以为识别和相属性的标记。于是身躯的胸部、腰部或颈部都文上了图腾动物，这样，文身也就具有了一种图腾的意义。这样的一种修饰一旦成为风俗，不文身便被看作是不适时宜，文身于是

在某种程度上看成是对裸体的遮盖。没有文身的男子裸露出身躯被视为伤风败俗、不知羞耻的人。于是文身就成为道德戒律，人们将其归为图腾神或部落神的安排，甚至成为宗教戒律，不遵从这戒律就会遭到苍天严厉的惩罚。

按照维提斐济岛人的信仰，比如在其皈依基督教以前，一个没有文身的男子死后不能进入美好的彼岸，因为他生前没有文身，他的没有道德已达到在纯正的幽灵中间没有他的位子的地步。

## 原始性交道德的形成

其他一些深入到原始民族生活当中去的习俗的情况也如上述，比如近亲的两性不能发生性交关系。这一禁令往往使数以百计的人不能相互间发生亲昵的关系，如违犯这一禁令，甚至还要处以死刑。

那些只能通过凹面磨光的文化眼镜来观察原始状况的意识形态专家，在这里又是从“人天生就有的道德感”或天生就厌恶和从小一道长大一道生活的人发生性交关系，来寻找这种现象的原因。连社会学家米勒·勒伊在《家庭发展史》一书中也这样写道(第37页)：

“我们认为，这一现象的深刻根源就在于，人的性欲天生就是外婚的，外婚制乃是一种自然本能。这一在心理学上和社会学上都有重要意义、可惜尚未予以足够重视的观点，据我所知，首先由赫尔瓦尔德阐明，而后又由韦斯特马尔克用于他的外婚理论。性欲在本能上就是外婚的，这已是显而易见，为大家所公认的事实。赫尔瓦尔德在《人的家庭》中说(莱比锡1889年出版，第179页)：一直在一起，经验表明，会对感官的刺激发生麻木的影响：从童年时代每天每时都在眼前的东西，人们不会热情地加以追求。这种每日在一起的习惯一直是想象和性欲的抑制者。这使得姊妹之间不会出现性吸引，如有，那也是因为没有满足性欲的其他机会。”

这种“天生厌恶论”的假设是站不住脚的，请看以下事实：在某些民族，青梅竹马式的婚姻是屡见不鲜的，并为父母所赞许。此外，近亲婚配的禁令只是在相当高的发展阶段中才出现的。这样一种天生的，亦即植根于人的本性中的厌恶感是极其奇怪的，它在人类数千年的发展阶段中不发生作用，而偏偏出现于而后的较高阶段。人一定这样设想才对：赫尔瓦尔德所说的天生的性厌恶正是发生在人类发展的开始阶段，那时欲望可以自由发挥，而不受文化影响的阻碍，在一个小群体中大家密切地生活在一起，表现得最为强烈。

不过这些社会学家完全忽视了禁止近亲婚配并非自禁止从小一道长大的姊妹间和童年朋友们的性交开始的。而是从禁止老年和青年间的，即不同的辈数间的婚配开始的。这一禁令在自己的群体中出现之后，也就适用于各个互不相涉的群体男女之间的婚配了。

实际上只要深入地研究一下史前时代两性关系，就可得出完全不同的结论。事情并不像人们通常所认为的那样，道德的节欲感是近亲同居禁令的原因，而恰恰相反，产生于流动转徙的群体生活条件的同居和婚配的习俗，才是有关性道德概念的根源。为了调节群体成员的权利和义务，才从群体的原始生活条件中产生出年龄级别的划分(辈数划分)，而后才出现了不同级别男女之间的性交禁令。这不难理解，这是出于这样简单的原因：在一个小小的群体之中，年龄相同的两性当达到结婚年龄之后，便自然而然地作为恋人而生活在一起，群体内的青年男子便会竭力防止“老年人”(最老一代的男人)从他们手中夺去性成熟的女子。也许是在这期间人们看到年龄不同的人之间的性交大都没有什么结果。总之，这清楚地表明，禁令的原因是不能在某种道德动机中来寻找的。

所谓外婚制同样也不是出自天生的道德本能或道德情感。来源很简单：年龄分级的结果便出现了婚配禁令，这样一来在自己的小集团内能和青年男子结婚的人就很少了。要结婚的男子便不得不到另外的群体去抢一个妇女，在与敌人经常发生的战斗中掠取妇女，或用某种值钱



的物件来换取一个妇女。于是从另外的群体中娶妇女已成了普遍的习俗，因此外婚制才成为道德。在这之后便出现了这样一种观点：男子与生于自己群体的女成员性交是不道德的，在继续发展的过程中，由于不许同族通婚的结果外婚制便成了一种宗教戒律。而那些想到处看到上帝手指的运行和安排的传教士们，在这种后来的宗教禁令中寻找外婚制的真正原因就是不足为奇了。这种结论是站不住脚的，这首先是因为在发展的最低阶段讲到这些禁令的神话根本不存在，只是后来才出现的。第二，这些神话所讲的禁令大都与最早的外婚形式无关，而是后期的形式，这大概是在这些后期形式的外婚制实现之后，这些神话才出现。

## 杀婴是合乎道德的行为

道德观中新道德的最初真实动机(后来人们以道德观加以研究)大都是暧昧不清的。每一新道德出现时，即使是在原始的群体集团中也已有了另外的道德，所以，如果可以说的话，新道德要与旧道德相适应，那末在它的形成与扩展时，就会受旧道德的限制，影响和损害。另外，随着一种道德对社会生活意义的改变，对这种道德的解释，更正确地说是其赖以存在的基础所谓的动机也在改变。

试举一个民族学的例子。在许多澳大利亚的部落中流行着一种杀婴的作法。假如一个妇女生下一个孩子，而先前生的孩子尚不满四岁或五岁，那后来的孩子就被杀掉，因为她所属的群体一直处于流动迁徙之中。特别当群体处于峭瘠的地区时，对一个妇女来说是无法拖着两个孩子上路的，如若再背上小小的财产(毛皮、口袋、织物、棍棒、石斧等)，还要采集块根、野菜、捕捉昆虫等等。这些地区的居民也公开赞许杀婴的行径。因为一个妇女无法同时抚养两个孩子。这种事例不胜枚举，比如豪威特曾谈到澳大利亚的库尔奈人，豪威特在他们当中生活多年，曾问他们为什么有时将新生的婴儿留在他们弃置的营地，他们回



答说：“我们的孩子太多了，没法老是带着他们跑来跑去。不如一生下来就把他们扔在营地。”（洛里默·菲森和豪威特合著《卡米拉罗依人和库尔奈人》，第190页）

卡尔在《开发维多利亚》的书中（第252页）同样谈到澳大利亚东南部的班格朗部落。这个部落的人说，他们之所以要将新生儿杀掉，因为他们抱着稚龄的孩子无法跑来跑去。斯宾塞和吉伦在其《中澳的土著部落》（第51和264页）一书中也说道，那里的部落杀婴是因为母亲无法抚养新生的婴儿，“如果还有一个吃奶的孩子的话”。

实际上是，这些部落的流动生活无法使母亲同时抚养几个婴孩，或招致很大困难，这是最初导致杀婴的原因。在杀婴成为一般的习俗，且由于习惯使之具有一定的法律效力之后，继续发展的过程中原先的原因逐步消灭了，于是就出现了许多另外的解释和论证。在墨累河下游较为先进的澳大利亚部落中，根据传教士乔治·泰普林的报告，约有半数以上的新生儿成为杀婴习俗的牺牲品（此地大都将泥土塞进新生儿的嘴里，以使其窒息）。其原因除了他们认为两个孩子同时养育过分困难之外，还有一个观点：同时抱着两个孩子喂奶（这里的孩子直至四岁才断奶）是男人对妇女的苛求——由此看来已有点儿将杀婴伦理化了。在昆士兰的一些部落中，扼杀新生儿是为了照顾已有的孩子。那里的人声称，年长孩子的福利要求将新生儿杀死，因为同时抚养两个孩子总会丧失一个，在大多数情况下都是两者俱伤。这样一来，杀婴成了照顾孩子福利和整个后代的道德义务。布卢·施米特在《维多利亚的土人》（第1卷，第21页）中也的确有过这方面的报导：维多利亚的某些部落把一对夫妇同时养育两个孩子的行为看成是对义务的破坏。“按他们的法律，”他说，“杀婴是一种必然的行为。谁要是不这样做，在某些情况下就会受到责难，并加以处罚，以儆效尤。”

在南太平洋的波利尼西亚人和美拉尼西亚人中，杀婴已成了来自远古时代的一个传统。这已不能以缺乏养育条件来加以解释了。因为这些岛上的居民早已定居下来，其农、渔和猪禽的饲养大都带来了这样的

结果，糊口已不成问题。这儿的杀婴完全是由于祖先古老的习俗，出于对妇女的考虑，对其劳动力或外形美观(这里人们说孩子养多了会损害妇女的外形)的考虑。威廉·艾利斯在《波利尼西亚研究》一书中曾写道，他在社会岛上传了很长时期的教，他没碰到一个异教的(尚未皈依基督的)妇女不将其某些孩子杀死。这样做并没有受良心上的谴责，妇女和男人都很爽快地承认，他们已杀死了一个新生儿。艾利斯说，他在那里的时候，社会岛和散得维齿岛的三分之二的新生儿遭致杀害。“我们常常拜访异乡人的家，”他写道，“极其得意地和他谈起他们这种残酷的计划。”传教士试图加以阻止，而他们回答说这是他们的风俗。

在某些波利尼西亚岛屿上，先前甚至正是将二三个以上的孩子抚养成人，被看成是卑劣的想法在作怪，从而破坏了义务。谁多养孩子，谁就受到大伙的鄙视，有时甚至以武力逼使人们遵守杀婴的习俗。比如在吉尔伯特岛，一对夫妇就不许养育四个以上的孩子。在埃利斯群岛，一个家庭只能养两个孩子。

在经济继续发展的过程中，农业和畜牧业越来越扩大，因而需要越来越多的劳动力(特别是父权制的大家庭)，杀婴和堕胎也随之停止。孩子多被看成是家中的财富，家庭的福气。起初在那些劳动价值女不如男的地方，只杀害女婴，这样新娘的价值也随之提高，于是女婴也幸免于难。只有病弱的儿童还遭致杀害，因为他们派不了用场，既不能劳动，又不能保护所占有的地区。在某些父权制的民族中，在极高的发展阶段，还常常杀害弱婴和畸形儿。在古斯巴达和罗马，以及各个日耳曼部落也都有过这种传统的习俗。据西塞罗说，按照十二表法畸形儿不得存活。森内卡还说：“我们将怪胎消灭，我们将那些病弱或形体反常的婴儿溺死。”

随着家庭经济需要的劳力越来越多，孩子多就越是意味着能发家致富，杀害婴儿的妇女就越来越遭到鄙视。不仅是杀婴的妇女如此，就连那些不育或育儿不多的妇女也受到鄙视。于是妇女的不育成了污点

和耻辱：一个女人给男人生不出孩子，那就是一个缺德的女人，一个为神所抛弃的人。男人可以打她、虐待她、驱逐她或出卖她。先前生育众多的妇女被看成是负担，而今却成了模范的妻子。不怀孕的妇女被人诅咒，而儿女成群的母亲成了高贵者。

## 对弑亲的道德评价

弑亲的风俗也有着相类似的经历。造成弑亲现象的也并不是“风俗的野蛮，”“兽性的残酷，”而是迫不得已。澳大利亚的流动迁徙的群体对一个病弱的、已不能行路、在经常性的流动中要人背负的老人又该当如何呢？人一老，就会让他们与拖着孩子，带着财产的妇女为伍（年轻的男人一般远远行进在队伍的前面，追踪可以猎取的野兽），他们尽了最大的努力还是无法跟上队伍，于是不得不将他们留在营地，那些形形色色的巴西和非洲的部落也是如此，弑亲在那里也是极其流行的习俗。在他们定居和过渡到农业(或原始的畜牧业)之后，其生活方式慢慢发生了变化，他们有关弑亲的道德观也发生了改变。促使人抛弃老人的不再是贫困，现在又有了新的动机：这便是为了老人好，他们不需在高龄时还拖着衰病之躯遭受折磨，速死对他们来说是件好事，是对晚景凄惨的解脱。伴随这一越来越流行的观点的往往还有一种宗教的动机，按照一种灵魂观的说法，人在死时，灵魂(精神)脱离躯体，它附于与死者死时的躯体相同的躯体之中，一个孩子的灵魂在彼岸也附于孩子的躯体之中；一个强壮的武士的灵魂也附于武士的躯体之中；一个老人的灵魂也附于老者的躯体之中。总之，死者的灵魂总要遭受死者生前所遭受的痛苦，有其所有的残缺。如果一个人在尚未成为一个衰老的人时就进入天国，那对一个行将衰老的人不是一件好事吗？

道德观就是这样发展的：在尚未完全衰老以前而被送进彼岸，这符合老人自身的利益，所以杀死老人的人正是对老人的效劳，做了一件慈

悲之事。我们发现，在一定的发展阶段，不同地区不同种族的人民都流行有这样的道德观念。比如胡珀的“在图斯卡人帐篷内渡过的七个月”一书中曾讲述道，当他听到一位年迈的图斯卡妇女被她的儿子杀死一事时，极其震惊，称它为丧尽天良的事，而这些图斯卡人却莫名其妙地望着他，并反问他：“为什么这位老妇人不该死呢？她已年老体弱不想再活了，对己、对人都成了负担，她不想再在这个世界上呆下去了，她请求她最亲近的人给她慈悲的一刀。”彼得·柯尔本报导(《好望角的现代国家》)霍屯督人的情况：要是人们责备他们的这种风俗的残暴，他们就会感到极其吃惊，并回答说，残酷的不是他们，而是白人，他们还使衰老的人活着。他们问道：“让那些男女在无法行动的高龄衰竭而死难道不是残酷吗？你能眼看着你的父母或亲人在寒冷、寂寞、艰辛和孤苦无靠的境况中发抖受冻吗？你难道不会想到出于同情之心早些结束他们的不幸吗？”

不仅是这些部落的年轻成员，而且老人(弑亲越是成为祖先的传统的风俗)也有这样的看法，年龄大就成为沉重负担，所以早死是一种善行。因而当他们开始变得衰老时，他们会自己要求人们按照传统的习俗将他们杀死。如果他们最亲近的人不干，便会遭致严厉的谴责，谴责他们没有慈爱之心。所以弑亲便成了对父母的孝敬之举，成为孩子的神圣义务。

在这里也举两例说明之。在维提(斐济)岛，父母乐享子女的尊敬。然而这不妨碍弑亲之举的早期流行。这种弑亲的举动是在父亲或母亲的紧迫要求之下进行的。而且是一种活埋父母的风俗。要是有个亲生的儿子在，那他就作为最亲近的人，有活埋他父亲的神圣义务。他亲自把坑挖好，陪着老人进入坑内，在亲吻和哭泣中和老人告别，儿子一面往老人身上铲土，一面呼喊着他。因此塞曼在他描述维提岛时说得很对：“在这样一个东西吃不完，衣服几乎用不着穿，家庭的一般财产比酋长的财产还要多的地方，子女无需等待死者遗产以使自己达到好的境遇，如果他们说，他们伤心地，并一再请求父母这样干的时候(我们

可以相信他们),那我们有理由认为这是一种罪行。”

再举一个来自北方格陵兰的例子,F·纳森在《爱斯基摩人生活》一书中(德文译者是朗菲尔德,第142页)说道:

“我们千万不要从我们的立场出发,对那些在别的民族中经过几个世代和许多经验而形成的观点立即加以谴责,关于善良与正义的观点在这个世界上是千差万别的。我想举一个例子加以说明,当尼尔斯·埃格德向一个爱斯基摩人的少女谈到对上帝和我们的亲人之爱时,她便向我们说明:‘我证明我也是爱我的亲人的,她是一个老妇人,生了病,死也死不了。她求我将她推向悬崖,为此她还要给我钱,那些不愿活下去的人总是从这个悬崖上跳下去。不过我爱我的亲人,我不拿报酬;白白领她到了那儿,并将她推下岩石。’埃格德认为,这是件不好的行为,并说她杀了人,她说,我对老人具有很大的同情心,当她跌下去的时候,我哭了。”

当经济方式进步到更高一级,而具有另外形态的发展阶段时,这种道德当然也会随之改变。当父权制的大家庭在经济上具有日益重要的意义时,家长便成了家庭财产独断一切的管理者和维护者,家族祖宗的祭师,这样他也成了一个神圣化的人,即使他的行动已有明显的衰老迹象。把父亲(母亲大都享受不到同样的尊重)杀死,纵然是迫不得已,那也是罪大恶极的。在中国古代一个弑父者要凌迟处死,在朝鲜要被烧死,在古罗马,弑父者要与狗、鸡、蝮蛇和猴子一起被缝进一个口袋里,沉进海底或河里。

上述的例子表明,在发展的过程中,道德观和价值观发生着多大的变化。在某一发展阶段,作为戒律的最高道德行为往往在另一个发展阶段被宣布为最大的道德败坏,被看成对神圣道德原则的最严重的冒犯。作为产生于现存生活条件下松散的习俗一直在变化着,并随着生活状况的变化而变化。只是在它得到某种程度的公认之后,出于对其解释与论证的需要,才出现了一定的道德观。

从社会生活过程中产生的道德,因此说是第一性的。而基于道德

的按照一般性的设想而产生的道德观、道德概念和道德原则则是第二性的。在马克思看来，社会结构构成了意识形态的现实基础这句话，对伦理学领域也是适用的。如果情况的确如此，那么在所谓的生而有之的道德本能或从产生于理性的道德原则中寻求道德，继而道德行为的基础，并构想永恒的道德原则，便是一种错误的冒险。相反，伦理学的基础存在于各族人民社会发展的过程之中。

## 康德道德律的基础与前提

马克思主义的社会主义不是建筑在某一伦理学的基础之上的，所以它也不是从伦理学的角度来阐发它的观点和要求(就紧步其大师的后尘来说)，其出发点不是某些伦理的基理。马克思主义的社会主义是一种社会科学，它将社会生活的所有现象，还有它自己的观点，目标观念和努力，都看成是某些历史发展条件的产物，是在社会角度上相互制约的东西。正因为这个原因，纵然我和马克斯·阿德勒在马克思社会学的问题上有某些观点的分歧，我还是完全同意他下面的观点的，他在《马克思主义的问题》一书中(斯图加特，狄慈出版社 1917 年版)的第 142 页上曾以下列的话来反对那些新康德主义的社会主义者，后者很喜欢将马克思主义的社会主义建立在康德的伦理学基础之上，或者至少想要通过这种伦理学来论证马克思主义的主要要求：

“福伦德和新批评主义者谈到要以康德的实践哲学来补充马克思主义的必要性，谈到康德的伦理学对建立现代社会主义的根本性意义，这一点马克思主义一定要加以反对的。我正是作为康德的理论与实践哲学的拥护者拒绝将社会主义和康德的伦理学联系起来，将马克思主义从新康德主义的运动中解救出来。这并不像福伦德所指责的那样是一种矛盾。马克思主义所理解的社会主义是一种社会运动，作为社会运动便是一种自然现象，当然不是心理的现象，而是社会的现象。这是说

它只能被看成是一种自然现象，就像任何一种其他的自然现象一样，亦即只能看成是一种事实，而不是价值。然而这并不排除社会主义是一种价值，也一定是未来发展的产物。对此加以研究和调查完全是另外的课题。马克思主义要成为社会科学，它要将社会主义理解为历史条件的产物，是从历史条件中引导出来的东西，而这正是它的特征。所以它与这种历史运动的事实性的因果论证有关，任何一种伦理的论证就是对其科学方法的破坏，正是对由康德严格加以分类的理论与实践经验的毫无批判的堆积。”

马克思主义不是从伦理基理出发，马克思·阿德勒说得很对，如果它要保持本色，那它正是一定要反对任何伦理的基础。然而这并不妨碍在社会研究和社会观中，正如在任何一种有系统的研究和对社会协作进行批判性的分析一样，某些伦理学的评价与要求发生作用。比如说马克思认为，个人是社会的一部分，个人只有在社会发展的过程中成为他这样一个人，由这样一种观点便鲜明地产生出个人对社会负有义务的思想。继而就会要求团结一致的行动，要求将个人利益放在生活条件之后，放在社会利益之后。如果有谁要求将这些基于马克思的社会观的伦理观点和要求，较之以前更多地用于社会主义的鼓动之中，并将其推到首要的地位，从马克思主义的观点来说这肯定不会有什么异议。我个人认为，将马克思主义的社会主义的内涵，既在宣传当中也在反对其他党派的论战中更加有力地使用与强调是完全得当的。不过这与康德主义的伦理学家所提出的观点完全是两码事：社会主义之所以合乎正义是因为它植根于伦理学中，随着这种观点而来的总是这样的结论：马克思主义一定要以伦理学为基础，而只有康德的伦理学才适于作这样的基础。

康德之徒得出这些结论的动机大都和康德撰写《道德形而上学基础》的动机是一样的：感到经验的道德原则不能担当建立普遍道德原则的任务，不能赋予它们以人们认为是必要的君临一切的威望，因为一种得自暂时经验的道德原则，当然也只能具有一时的效力，而不能作为超



越任何时代变化多端的习俗道德内容的最高道德原则起作用，但这种最高的道德原则可以作为普遍有效的尺度，服务于评价任何时代的道德观。这就是真正的动机，这从以下的情况可以看出：这些伦理家们的兴趣并不像人们所设想的那样集中于对康德的研究，即通过对伦理认识的批判而找到伦理的某种逻辑性，而正是集中康德的那种奇妙的冒险：从所谓“可理解的世界”，从“事物自身不可知世界”得出作为人类意志和行动的直接命令的最高道德原则——即普遍适用的实践的道德原则。它，正如康德自己所说，可以作为正确评价道德问题的主导和准则而服务于任何时代的人，从一个超越一切经验的不可知的抽象的纯精神观点的世界，引导出一种适用于我们的经验世界的、某种实践的行动准则，这本身肯定就包含着一种矛盾。然而在为了不惜任何代价得到某种人类意志与行动可靠的判断尺度的努力中，大多数新康德主义者完全忽略了这种逻辑的悖谬，并且大都不假思索地接受了上面提到的康德“道德规律”的说法。特别是由康德在《实践理性批判》中所选择的说法：“你要这样行动：你意志的标准在任何时候同时也具有普遍立法的效力”得到了巨大的反响。

康德自己认为，这一道德规律独立于我们的知觉世界之外，而适用于所有具有理性和意志的生物，不，甚至还包括“身为最高理智的无限之生物”。

实际上，这一永恒的道德规律无非是披上哲学外衣的古老道德准则的变种：“对待别人要像你希望别人对待你那样”——这一命题又来源于这样一句古老的谚语：“己所不欲，勿施于人。”这一谚语是从某种社会状况及其道德评价的概念出发的，康德的道德规律亦即如此，即所谓这一道德规律独立于所有的经验和所有的时代限制。然而当一个人以某种方式来对待别人时，那首先一定要有这样的别人存在，并和他发生关系；即业已一定有着社会的共同生活，那必定业已有了某种相互的依赖。这种依赖使得个人的幸福和他人的幸福交织在一起，否则“你要这样行动”的命令就没有了对象。并且，也一定已经有了与上述康



德道德规律不一样的另外行动的可能性。如果所有的人在其活动中都受到社会的约束，都追求同样的事物，都必须追求同样的事物，那么“要怎样怎样”的命令就没有什么意义了。康德的道德规律直接以一个有着某种程度差异的社会为前提，在这样的社会中，各种各样的意向和行动业已存在着对立的状态。在这样的社会中，各个人都一定在追求完全不同的目标。在这种目标的追求中周围的人才能使其特殊的个人的目标具有适应性；因为假如利用他人作为达到目标的手段的可能性不存在，那么康德在对道德规律的另外的说法中所提出的要求“你要这样行动：无论是在己身还是在人身，在任何时候同时都要把人类当作目的，而决不能当作手段加以利用”就没有了意义。再者，如果有人要求，任何一个其他的人，无论是在他的人格中还是在所有其他人的人格中来尊重同类的人，并将这种人看成是有着他本来就有的自我目标，那他就毫无疑问地在这一他向之提出要求的人的身上，假定一种人的尊严的感觉和某种人格的觉悟；而另一方面人应在行动中自问，他的行动准则是否同时也作为普遍规律起作用，这样的要求不仅假定具有一种先进的抽象能力(佩谢雷人，库布人，澳大利亚黑人肯定没有这种抽象能力)的人，而且还要假定一个认识到个人意志要服从所谓社会或普遍意志(即卢梭的“普遍意志”)的必然性的人。

由此看来，康德的道德规律在某一社会状况中假定活生生的文明人，而事实上，康德正如在推理中所表明的那样(尽管他本人没有意识到这一点)，是从他那个时代的“市民社会”出发的，是从在这一社会生活的平均数的人出发的。凡是在他要试图表现其道德规律适用性的地方，他都类推及他那个时代的资产阶级关系。比如在他《实践理性批判》一书中举出下面的例子以资证明：

“一个悟性极其平庸的人，就是不经指教，也能辨别，哪种准则形式适合于普遍立法，哪种就不适合。例如，我已经立了一条准则，要用一切万全之策，以期发家致富。现在我手头存有他人的一笔款项，存款人已经死了，对于此事也没有留下遗嘱，这自然是考验我的准则的

一个场合。现在我很想知道：这个准则是否也可以作为普遍实践法则。因此，我就把它应用到现在的场合下，并且问一问，它是否能够采取一个法则形式，而且同时我是否能够借我的准则立下这样一条法则说，人人都当否认一笔存款，只要没有别人向他证明存有此款，我立刻恍然大悟，这样一条原理，如果看作法则，就只有自行消灭了，因为它就使世人再不存款了。我所理解的实践法则必须是放之四海而皆准的法则才行，这乃是一个同一命题(*identischer Satz*)，因而是不能自明的。现在我如果说：我的意志受着一条实践法则的支配，那么我就不能举出我的爱好来(在现在场合下，就是我的贪心)作为意志的动机，而认为一条放之四海而皆准的实践法则，因为这种爱好不但远不足以成为普遍法则，而且它如果一旦定成普遍法则形式，反而会自行消灭的。”<sup>[1]</sup>

## 康德和马克思的道德理论

康德眼里只看到他那时的社会环境，所以他根本没有看到一种行动的准则是否适合普遍的立法这样一个问题，在不同的社会生活环境中，不同类型、不同道德风貌的人必然会有不同的回答。比如我们试问，当今在资本主义社会中占有土地的要求和由此由各个人所得出的准则：一定要许可任何一个有劳动能力的、无产的男子从国家的田地或公田中得到一份养家所需的土地能否成为普遍立法的原则，那任何一个有识之士都会对这一问题作出否定的回答。这是因为当今大多数国家里没有这么多土地以供这一类人的占有。假如先前有谁向印第安或美拉尼西亚人提出同样的问题(在这些人的部落中取得一块土地为自己享用是很流行的作法)，那么被问者同样毫无疑问地作出肯定的回答。甚至是在马尔克公社组织的阶段(比如在印加秘鲁人当中存在的马尔克公社组

---

[1] 康德：《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第26—27页。——译者

织),每一个已婚的公社社员都有权要求一份公社土地,所以他们对所提的问题必然会作出肯定的答复。

或者设想一下,向处于氏族公社阶段,其经济是纯粹自然经济的民族提出,能否把收取利息作为普遍的法律原则,那他们全都肯定会认为这是无法办到的。而现代资本主义国家的商人则答曰:“这是不言而喻的事情!”有可能个别资本家加以补充说:“收取利息当然不可以蜕变为残酷的高利贷。”什么是高利贷,对此各个人又会有完全不同的意见。假如我们再问问处于经济不那么发达阶段的商人,那他们的意见会有更大的不同。比如古代巴比伦人取息一般都在20%,古埃及人是25—30%,苏格拉底时代的雅典人是30%,西塞罗在给阿蒂库斯的信中提及罗马流行的利率一般为48%。甚至是在后来皇权时代的文件中所载利率为25%和30%,今天半开化的民族其利率也为30—50%。

再举第三个例子,豢养奴隶能否作为一般立法相宜的原则?康德认为不可以,绝大多数今天的文明人大概也不同意。然而在某些经济阶段(主要是在那些业已过渡到耕作和大畜牧经济的民族当中,而在渔猎民族中间却极少见)奴隶制曾广泛流行,在古典时期的氏族当中也是如此。在这些民族当中,奴隶制一般都被看成是一种自然的东西,正义和不可缺少的东西。众所周知,甚至亚里士多德在《政治学》一书中曾宣称,奴隶制是一种社会必要,是国家和社会的不可缺少的物质基础;因为如果自由民也要亲自劳动以获取他们所需的生活资料,那他们怎么会有兴致与乐趣来培养他们的精神,从事科学与艺术的研究。

甚至美利坚合众国的蓄奴制,当时不仅在南方各州的庄园主当中,而且在精神与按当时的概念道德也高尚的人士当中都有不少的拥护者;其中有杰出的美国政治家,有天主教和新教的主教们,还有高级法官和学者等等。人们甚至把蓄奴制说成是上帝的意愿,说成是基督教的福音,而主张废奴者的宣传却将其说成是宗教的迷误,道德堕落的证明。据托·帕克(《选集》第6卷,第127页以下各页)报道说,查尔斯顿(卡罗来纳州)的天主教主教英格兰博士甚至试图公开证明,天主教一直是

奴隶制度的拥护者，而南卡罗来纳州州长麦·达菲将废奴运动的头头宣布为“人类的敌人”，必须处以极刑。

康德说，即使是最低下的理性在没有指导的情况下也能分辨出，一种道德的基本准则是否便于立法的。综上所述这仅是一种自欺欺人的说法，它首先根源于这样的错误：康德不是辩证地思考问题，因而他观察道德只看到形式“理性”的特点，而没有看到不断变动的社会意义，不是根据它与历史社会状况的联系来观察；第二，他把人只看成是自然的生物，或者至多是种类的生物，它基于自然所赋予它的理性独立判断，而不是像马克思那样看成是社会生物，其感情、观点和见解是由历史上所存在的社会环境所决定的，所以它也要从这种环境出发对不同时代的同样的道德势必要以不同的立场加以判断。两者是从对人在与社会关系中的根本不同的观点出发，由于这种根本的不同，任何要以康德伦理学来论证马克思主义的尝试必定遭到失败，或者把康德道德规律作为补充和马克思主义拼凑在一起的作法也一定遭致失败，只有把马克思学说的重要部分加以否定，或完全加以篡改，亦即阉割，那这种企图才能成功，这也不过是成功了一半。

康德的社会观和马克思的社会观完全不同，对康德来说，社会只是由许多单个人组成的集体，一种所谓的“总和”，或“全体”，他对社会与国家，还有社会与团体加以区分。而对马克思来说，社会则表现为一种需要和为满足这种需要而应用的引起各个人之间某些经济关系的劳动活动的制度。在社会内部，还存在着许多团体(国家、民族、教会和阶级等)，所以康德也只知道个人与社会的对抗性，因而伦理问题在那里降低为这样的任务：在这两者之间建立某种和谐，每个个人在对待别人的行动中要本着能作为普遍立法的原则而发挥作用的基本原则，也就是说其他社会成员也能在不妨碍社会关系和协作的情况下，遵从这种基本原则。马克思认为，不光是有着个人和社会的对立(对抗)，而且还存在着社会内集团之间的，以及各个集团与社会自身之间的对立。因为这些集团各有其特殊的生活与发展条件，所以它们也各有其特殊的利

益。道德的问题也不是只在于这样单纯的任务：在个人和社会之间建立某种和谐，道德的问题要复杂得多，困难得多，因为这个任务是对所有这些不同的对立中作出某种平衡，继而能使和促使整个人类达到更高级的发展阶段。

## 社会、阶级和国家道德

考茨基对马克思的社会观的特点虽则不那么清楚，可他也明确地认识到，康德对整个伦理问题的提法与马克思的社会观是相矛盾的，他在《伦理学和唯物史观》这一著作中，有关社会与阶级道德，道德理想和阶级地位的关系所作的论述(斯图加特J·狄慈出版社出版)就表明了这一点。不过在此之前，他在《新时代》上(1903—1904年度，第1卷，第5页)所发表的一篇文章中就已指出了在所谓社会道德和各个团体道德之间所存在的对立，他写道：

“正如同有着对任何社会形态都适用的经济规律一样，也有着任何社会形态都无法超越的道德原则。其中最为重要的原则之一便是对同志要真诚，对待敌人人们从来不承认有这一真诚的义务，而对同志不真诚的话就无法与志同道合的人长期合作共事。这条原则适用于任何一个没有阶级对立的社会，在一个充满着阶级对立的社会内部，又适用于任何一个由阶级同志所组成的特殊的政党。欺骗党内同志只是在这样的党派之内才被许可：在其中两个阶级合作共事，一个阶级之所以和另外一个阶级合作，那是为了自己而利用那个阶级的力量。”

在我看来，这种提法不那么巧妙，它招致了各种各样的论争。这一说法虽不是以一种得自于马克思社会观的结论的面貌出现于这篇文章之中，然而却是一种对观察结果的简单的陈述。但是毫无疑问，它在马克思关于社会和团体之间关系的看法中找到了根据。马克思认为，诸如国家、人民、阶级、等级、职业、党派之类的团体都各有其存在的

条件，都各有其特殊的产生于这些条件的道德。除了一般流行的社会道德之外，还有国家、阶级、等级、职业、党派的道德等等，在这些道德之间，也如同在个人和社会道德之间一样，存在着各种各样的矛盾。再者，一般对个人来说，他那个团体的道德较之一般的社会道德是一种更正确、更合理或更高的道德，因为他处于和同团体的人相同或相似的生活条件之下，因而他感到与这些团体同志休戚与共。马克思和恩格斯认为，当两种道德对立时，决非总是一般的社会道德是更高更合理的道德，团体道德要无条件服从社会道德。所以不可以直接提出这样的要求：比如在国家或阶级的道德和社会道德相冲突的情况下，要使前者简单地适应于后者，前者所提的那两种道德可能包含有社会进步的因素，它是相应的社会道德所缺乏的。马克思认为，在这种情况下，不是阶级道德或国家道德向社会道德让步，而是相反，后者要向前两者让步。弗里德里希·恩格斯在反对欧根·杜林的那部论战性的著作中曾这样写道：

“但是今天的情形是怎样的呢？今天向我们宣扬的是什么样的道德呢？首先是由过去的宗教时代传下来的基督教的封建主义的道德，这种道德主要地又分成天主教的和新教的道德，其中又分成许多种类，从耶稣天主教的和正统新教的道德，直到松弛的启蒙的道德。和这些道德并列的，有现代资产阶级的道德，和资产阶级道德并列的，又有无产阶级的未来的道德，所以仅仅在欧洲最先进国家中，过去、现在和将来就提供了三大类同时并存的各自起着作用的道德论。哪一种是有真理性的呢？如果就绝对的终极性来说，哪一种也不是。”<sup>[1]</sup>

实际上我们也看到，在任何时代，社会道德都不是直接被看成是衡量团体道德的尺度的，在原始部族当中，某些在自己部落所干下的事往往被看成是不道德的，要招致最大的鄙视，而施之于其他部落，则又是许可的，甚至可称为是道德的。某些规范对于文明人类也是这种情

---

[1] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第132—133页。——译者

况。今天，在两个敌国交战中，为了各自特殊利益而在公开的战场上杀死了大量的敌人，这样的人有谁不被视为英雄呢？而说他不道德则是卑鄙的行为。谁要是作为俘虏，以关于他朋友的阵地，人数多少的假报告诱引敌人迷路或引他们来到朋友们的火力点，那么他就是一个聪明的爱国人士。假如直至今天对这些行为还简单地用一种普遍社会道德的尺度来加以衡量，那么实际上实足见其对道德的形成与发展条件缺乏起码的见识。

## 康德的道德规律和阶级伦理的关系

在关系到不同的团体之间都有着道德对立和冲突问题的情况下，要是有人按照康德的意思提出有争论的观点或基础，能否作为普遍规律的问题，便会立即得出这些结论：康德的道德规律根本没有给予一个确切的答案，或者根本无法使人作出明确的抉择。在这样一种情况下，某一种行为在狭小的团体圈子之内，即在阶级之内，等级之内，国家之内，一个民族之内等等可能适合成为所谓普遍立法的原则，可是超出这个圈子之外，对整个社会，对整个文明人类，或对全人类，不分发展阶段，比如说同时对一个现代工业和商业家与霍屯督人和祖鲁人就不适用了。假如这个提问者不满足于一般的、不确定的、从真实的生活事实中抽象出来的推论，而是要研究确定的、具体的冲突情况的话，那就会立即产生出这样一个新的问题：“‘普遍之法’是什么意思？假如以某一行为基础的基本原则作为规律能够通行于某一阶级或人民阶层，或国家之内的话，那是否承认道德上正确的行动是这已足以使这一行动得到承认了呢，还是这一行为一定还要能对全人类，不分其生活关系和生活条件有怎样的不同适用呢？假如情况并非如此，假如某一准则对自然民族和半开化民族来说也没有完成普遍规律性的条件，那它又怎能作为道德规律适用我们今天的文明国家呢？”



康德本人对此没有答复，这是因为，上面已经提过，他对社会、国家、民族、人民、阶级不加区分，对他来说，一个极其不确切的普遍性的概念也就够了。他认为，他们的道德规律既没有地点，也没有时间的限制，而适用于所有有理智的人，从这一观点中可以看出，一种道德规律，为了在德国、英国或俄国真的能起一种道德的作用，那在中国人、班图黑人或巴布亚人当中也适于作一种立法的原则。

且不谈遥远的沙漠与海洋，就是在当今分为阶级的现代社会里，在康德道德规律中所包含的要求已表明是无法实现的东西，马克思认为，现代社会划分为阶级，而这些阶级又各有其特殊的生活关系与利益，有其特殊的阶级意识形态和阶级道德。如果这是事实，那就毋庸置疑，这些阶级的道德准则和基础必定各不相同，要求一个阶级的每一个成员不是按照自己阶级的道德原则来行动，而仅是按照整个社会或整个人类所承认的适合普遍的法律道德原则行事，这正是荒唐不过的——是对马克思的整个阶级论的否定。康德提出这种要求是可以理解的，因他只知个人和社会(的普遍性)，马克思所说的有组织的团体的概念和阶级的概念，在康德的社会哲学中是不存在的，而那些自称为马克思主义者的理论家们也提出要求，承认康德的道德规律为最高的道德准则，并要把这种道德规律和马克思主义拼凑在一起，这就不能不叫人惊诧不已了。依我之见，这只能表明，与其说他们是马克思主义者，还不如说他们是康德主义者，他们根本无法理解马克思的社会观及其结论。

这里仅举一例，以说明以康德的伦理学对马克思主义进行的这种补充会走向何处去。1906年卡尔·考茨基发表了《伦理学和唯物史观》一书，形形色色的马克思主义牌号的新康德主义者，立即感到受到触动，于是便对他的论点进行反击——并非是因为他们觉得这本书中的马克思主义的分量在某些章节不足，而是因为他们认为对康德及其伦理学的评价太低。奥托·鲍威尔也属于这些批评家之列，他在一篇发表于《新时代》(1905—1906年度，第2卷，第485页)的文章中试图证实，正是工人为了使自己适应于党的道德而需要康德的道德规律，为此目的他



讲了一个失业工人的故事。他带着这样一个问题来找鲍威尔：他是否可以挖他同事的墙脚而成为罢工的破坏者。鲍威尔竭力说服提问者，假如他接受罢工者丢下的工作位子的话，他这样做也是违背他自己的利益的，可是工人对此无动于衷，鲍威尔又跟他讲，假如他接受工作，那他就会违背他的阶级的利益，因而也违背了个人的利益。这样讲也没有对这位工人起多大作用，他又援引考茨基书上的话，以证明破坏罢工是不道德的；鲍威尔指出阶级道德的戒律，并告诉他，当前这种情况是社会本能和自我保存的本能发生了冲突，鲍威尔还谈到无产阶级的伦理学，工人阶级的将来，阶级斗争的不可避免云云。

起初工人还听着，后来便不耐烦起来，忽然他将门打开——并一溜烟地跑了，奥托·鲍威尔就眼睁睁地放他走了，而没有利用这一难逢的机会。向他郑重地宣告：“前面我跟您讲的只是考茨基的观点，现在要给你谈谈真正的伦理学家伊曼努尔·康德！”在此之后便给他详细分析，如何按照康德的道德规律来行事。然而鲍威尔同志却沉默了，眼睁睁地看着工人走了，这真是一种令人莫名其妙的态度，考茨基在他们反驳中曾以下列的方式嘲笑鲍威尔放弃了时机，他这样说不是没有道理（“新时代”1905—1906年度，第2卷第517页）：

“使我感到不幸的是，这位失业工人在鲍威尔结束他的课程以前就开溜了，因为鲍威尔认为，我的伦理学所不能办到的事，康德的伦理学却能办到，他总认为，他要是给这位穷鬼不是从我的，而是从《实践理性批判》中谈上几句话的话，那这位犹豫不决的失业者就会得到他渴望已久的答案，就会知道他将如何行事。

我希望，下次他那位工人朋友拜访他的时候，鲍威尔先生要首先从康德的学说开始，不要在求助者出去以后才想起康德的最高命令。那我们就知道，他要对此说些什么，不过对于这样的讲座的效果，我们暂时还没有实际的经验，所以我们不得不对此只满足于理论的推测了。”

考茨基接着便引证说，“连康德道德规律也没有告诉工人在当前具体情况下应如何行事。”

康德的“纯粹理性原则”是：

“你要这样行动：你意志的标准在任何时候同时也具有普遍立法的效力。”

我们现在设想，这一句话给了这位失业者如此深的印象，以致他立即下定决心，照着去做，是不是这样一来也已决定他应如何行事吗？使妇女和儿童饿死难道是“普遍立法”的原则吗？另一方面，无论在什么情况下都不抛弃同志难道就是道德的义务吗？那些在人民起义中离开了他们的同伴而向军队开枪的俄国士兵难道就不道德吗？一个工厂主在罢工中从工厂主的圈子中走出来，与工厂主针锋相对而答应工人的要求，难道也不道德吗？或者说一位医生在医生罢工中情不自禁地援救生病的工人，难道他也不道德吗？

应是我们行事的无条件的普遍准则的是康德的绝对命令，但仔细看来，在我们今天的社会之内一系列的情况中都表明是行不通的，是无法执行的，因为它并不如鲍威尔所设想的那样仅有一个形式的品格。而且它要以一种特定的社会制度为其前提，在这个社会之中普遍立法是可能的，而这种立法光是通过各个个人美好的愿望便可实施。康德的“纯实践理性”的原则只有在以下的情况才有意义：在我们生活的社会之中，“普遍的立法”，亦即向各个人提出的没有矛盾要求的体系行得通，个人的意志是自由的，执行还是不执行这些要求，它只受到个人意愿的制约，康德社会中的对立只是归之于个人之内的对立，归之于“人的非合群性的合群性”，他在《通史观念》一书中就是这样说的，康德根本不知道，社会对立来源于不取决于个人的意愿和意识的形成，而起作用的因素，社会的对立不仅是个人的对立，同时也是阶级的对立，这些对立不仅总是引起个人对其所属的形形色色共同体义务的对立。

考茨基的这段话我认为无疑是正确的。不过康德的道德规律即便不是直接地，至少也是间接地给了鲍威尔所介绍的那位维也纳工人一个答案，只是这种答案大概会使这位工人第二次开溜，可是这次他不会一声不响，而是大声喊道：“快不要给我讲什么康德的道德规律了吧！”

对于那位工人是否可以成为罢工的破坏者的问题，按照康德的道德规律所要考虑的根本不是根据工人阶级的特殊的阶级伦理观点，罢工是否是可允许的，道德上是否是合理的，或者道德上是否是必要的问题，而是罢工的原则是否能被视为一般规律，也就是说，在全人类中所有的个人一般来说是否能够停下他们的工作，男人和妇女、工人和自由职业者、官吏和手工业者、商人和农民等等，这样一种罢工从来就不可能成为普遍的实践，这是无需加以证明的，无论是在今天的社会中，还是在封建社会里，还是在那些原始社会形态中，人们很少有食物的储备，因而劳动活动一停止便会造成普遍的食物短缺和饥荒。假如罢工不能称之为道德的行为，按照康德道德规律的要求那它必然会被视为社会的“不道德”，这样作为对这种“不道德”冒犯的破坏罢工也就没有什么不道德。

我们看到，要是拿康德的道德规律作为判断的尺度用于阶级道德的具体问题，会把事情引向何处去。因为这种道德规律产生于一种特定的社会观，并且以一定的社会形态的特殊的个人相互关系具有普遍性为前提的，所以它也只有在这些特殊关系存在的地方才能得以应用。要将其应用到道德问题和产生于国家矛盾、民族矛盾、等级矛盾、阶级矛盾等等的对立之中，那就势必导致极其荒唐的矛盾，考茨基前面那段话说得很对，康德对以下的情况一无所知：“社会对立起源于不取决于个人的意愿和意识的形成和起作用的因素。”

由此可见，马克思和康德是从根本不同的社会观出发的，观察的不同也决定了对伦理问题见解的不同。

## 第二十二章

# 马克思的发展理论

社会变动的过程——进化与革命——向社会主义的发展——对马克思发展观的批判——马克思发展观中资本主义贫困化的趋向——社会发展的运动规律——历史的必然性——马克思和黑格尔的发展辩证法

### 社会变动的过程

马克思的历史理论和他的社会观察不可分，另一方面他对历史发展的观点又和他的历史理论分不开。在马克思看来，一直在更新的生产过程是所有社会生活的物质基础，因而也只有当生产方式，亦即社会取得生活资料的方式和方法发生了变化之时，一个社会才会前进到一个新的生活形态，如果是生产方式在已达到的发展阶段停步不前，那么作为社会体内的由先行的经济变动所引起的运动的结果，也许会发生小的次要变动，在某种程度上是先前业已开始的变动过程的影响所致——然而新的社会生活形态的过渡却不会仅仅从社会关系或意识形态的相互作用

便可自动产生新的发展动力的观点，马克思也像黑格尔一样是加以拒绝的(参看卷 1，第 229 页)。假如社会因素的相互影响不发生任何变化，那么在他看来也不会从其中产生新的结果，也不会产生新的抑或变化了的社会，向新的生活形态的过渡总是肯定的，并且应该发生的，某一种因素总是一定并且应该发生一种以往所不曾发生的作用，甚至是一定，并且应该发生了的一种变化。马克思认为这只能是基本因素，作为其基础的整个社会生活就建筑在这种因素之上：生产方式。

因此社会的发展是以以下的方式来进行的：首先是生产过程中的建设性成分，生产力在其协作方面发生变化。前面业已讲过(卷 1，第 180 页)，完全不需要所用技术自身发生改变，在各个生产部门中多点或少点应用早就知道的技术，从另外一种生产部门排挤一种生产部门，或者更多地使用自然力和劳动力(减少或增加劳动强度)都能使旧有的生产方式得到根本性的改变。那种认为马克思把生产力的发展只看成是在生产中所应用的技术发展的观点是完全错误的。生产过程中建设性因素在其协作中发生变化的同时，生产方式自身也随之改变，由生产方向所产生的参加生产过程的人之间的经济关系也随之改变，这种关系也就是生产关系。我们已多次强调指出，从法律的角度来看，这也同时就是法律关系。比如说徭役农场经济过渡到资本主义的农业，那么经济关系(生产关系)也要随之改变，这是以前存在于徭役农场主、租用者、依附农和农奴、徭役手工业者、农场雇工、佃户等之间的关系，它为新的劳动、雇佣和租佃关系开辟了道路。

然而经济上相互关系的改变并非是在一个空洞的空间“机械”地进行的，而是在有一定传统观点和制度的历史所赋予的社会形态之内进行的，因而新兴的关系也不能自由发展，它一定要克服旧有的、过时的、起初还在社会的绝大部分中占统治地位的关系，并且还要遭到那些对维护旧有的生产关系有着特别兴趣的集团和阶层的反抗，假如这些旧有的生产关系只具有纯粹的社会习俗性质，亦即迄今为止它们只是作为有约束力的法律关系而得到了普遍的社会承认，然而尚未为国家所接受和载

之于法典，也就是尚未成为“国家的法律”，这样，新兴力量反对习惯势力(许多人认为这比较好)的斗争，是相当艰巨的，不过这要视竭力维护旧的经济状况的人的力量的大小，和人数的多少来定。然而总起来说，较之那些由国家法律固定下来的生产关系还是比较容易战胜的。因为在这种情况下，那些对旧有经济状况继续存在感兴趣，并且认为他的利益遭到损害的人，不仅竭力维护相应的法律，而且还竭力阻止新生事物的进一步发展和扩大，直至新兴生产关系打破其反抗，并砸开强加于其身上的人为的法律锁链为止。

为了说明马克思的发展观，我想举一个历史上的例子，在这里要简短地回顾一下行会和行会制度对手工场式的和机器的大生产的反抗。部分已于十二、三世纪建立起来的(往往是按照徭役农场的作坊和合作社的榜样)、同行的手工业者自由行业协会，如马克思所说，起初是一种“促进生产力发展的形式”，甚至是行会活动和行会制度对城市的限制，及其所谓的划地为界，当初在市区还完全是一种封闭性的经济区时还是起一种促进作用的，因为行会和行会制度为其行会成员的经济生活提供了一个法律基础，并以充足的生活资料保证他们有个固定的活动地盘。在行业协会内部日益发展的分工，以及师傅、帮工和学徒的考试制度保证他们获取某种训练，这些起初都对生产工艺起了一个良好的影响，因为他们促进了手工活动的专业化，使技术和劳动方式多样化，并且提高了个人的工作能力。没有行会，无论是德国的手工业，还是市政都达不到在中世纪后期从文化史的角度上来说所达到的那种繁荣。随着人口的增加，经济生活差别的日益明显，技术的应用形式的不断改进，特殊的贸易和商业资本的形成，更远的销售市场的取得，以及在生产中照顾市场需要的必然性的出现，行会制度由于那种划为狭小市区顾客区的个体生产才越来越显示出是经济发展的桎梏。

行会不能满足新的生产要求，由于它们要维护其旧有的利益而无意适应这种要求，它们不仅竭力保持旧有的行会制度，而且还竭尽全力贯彻城市和国家防止向资本主义生产过渡的法律。手工业师傅向工业企

业者的发展也受到对帮工人数(只有一个师傅才能使用他们)的进一步限制,对于学徒麻烦的规定的阻止,为了不使手工作坊变成为工场于是就规定将在工场就业的帮工开除出行会,禁止“没有经过行会训练”的商人建立这一类的工场,要求进行师傅考试,行会证书,或者引导不同的手工部门合并为一个企业被视为反对行会,破坏手工业而加以阻止。另一方面则又禁止在其它地方制造的,或由外国进口的商品在城市出售(和在区域之内),或课以特殊的赋税。

纵然如此,所有这些美好的行会正义都不能长久地阻止业已超出了狭小的城市区所需要的生产力的发展。那些限制的结果使得资本主义的企业家们将其工场和工厂设立在没有行会组织的农村城郊和港口,将其从外国进口来的商品在集市、自由市场或是在那些商人的势力抵制得住这些进口禁令的城市里出售,直至行会法律在与新兴的经济关系的斗争中渐渐不得不加以取消,因为它们不再行得通了。

这一例子同时表明,要是把这样的观点强加于马克思是多么地错误,旧的生产关系过渡到新的生产关系在某种程度上是“自动”“机械”地进行的,用不着社会成员的干预。生产方式的改变起初往往可能没被人认识到,其意义也不被人所理解,因而它们也许没有受到反抗与抵制的挑战。就拿上述的例子来说,可能某些大的手工业师傅在不受本来城市的行会制度管辖的城郊是以以下的方式过渡到手工工场的:他们招聘大量的帮工到自己的工场,允许他们成为城市师傅,此外还把许多散伙的行会作坊合并于自己的企业之内。而城市的行会师傅对这样一种过程起初还没有注意,没有研究这一过程在将来对其行会手工业会发生多大的影响。这种对所进行的生产关系变化的不注意可能持续到行会师傅突然之间碰到这些不快的现象。不知不觉经济关系发生了重大的变化,不过这种变化在某一阶段总会为社会成员所意识到,于是由此便在他的头脑中出现了,视其在总的经济机构中所占地位和与此相连的利益的不同,对这些革新的某些或是有利或是有害的观念,个人和团体继而采取某种不同的态度。

从中不可得出这样的结论：人也总是认识到变化的经济意义，认识到在其背后的诱因和动力，以及各种各样的倾向。相反，人只是，如马克思所说，“在意识形态的形式”中意识到冲突，因而也是意识形态的形式决定这种冲突，也就是说他们以政治的、司法的、道德的观念和论据为自己赞成或反对在经济生活中推行的变革的态度辩解。

在这样的冲突斗争中，假如这种斗争具有革命运动的性质，马克思认为总会又出现三种幻想来的见解：

第一，拥护变革的阶级，因为自认为是历史上推行进步的代表者，总是将其特殊利益和社会的整个利益等量齐观，即便是他们提出了特殊的阶级要求。

第二，任何一个被压迫的革命阶级，当夺得了政权，在其要求方面总是要超过它所能达到的相应的社会发展水平，以致在革命运动突进到一个阶段之后必然要有一个倒退。

第三，一个革命的阶级当其取得统治权时，总是要援引以往革命运动的观点和论据，在某种程度上总是要披上它们道德和法律动机的外衣，虽则这已不再符合其特殊的目的，这一观点，马克思曾以嘲讽口吻在《路易·波拿巴的雾月十八日》中写道：

“一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用他们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。例如，路德换上了使徒保罗的服装，1789—1814年的革命依次穿上了罗马共和国和罗马帝国的服装，而1848年的革命就只知道时而勉强模仿1789年，时而又模仿1793—1795年的革命传统。”<sup>[1]</sup>法国大革命的激进派领袖们，其中尤以

---

[1] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第603页。——译者



罗伯斯庇尔和圣茹斯特为甚，就特别喜欢披起罗马人的长袍，他们说着狄摩西尼、阿里斯蒂德、布鲁图的语言，引证古罗马的作家，宣布这些人的政治原则为复兴的共和国的真理，而忘记了罗马共和国建筑在完全不同于 1793 年法兰西共和国的经济基础之上。

早在 1845 年由马克思和恩格斯所发表的《神圣家族或对批判的批判的批判》一书的第六章中就写道：

“罗伯斯庇尔、圣茹斯特和他们的党之所以灭亡，是因为他们混淆了以真正的奴隶制为基础的古实论民主共和国和以被解放了的奴隶制即资产阶级社会为基础的现代唯灵论民主代议制国家。一方面，不得不以人权的形式承认和批准现代资产阶级社会，即工业的、笼罩着普遍竞争的、以自由追求私人利益为目的的、无政府的、塞满了自我异化的自然的和精神的个性的社会，另一方面又想在事后通过单个的人来取缔这个社会的各种生命表现，同时还想仿照古代的形式来建立这个社会的政治首脑，这是多么巨大的错误！”

这种错误是悲剧性的，圣茹斯特在临刑之日指着悬挂在康瑟尔热丽大厅里的那块写着‘人权宣言’的大牌子，以自傲的口吻说道：

‘但创造这个的毕竟是我。’就在这块牌子上宣布了人的权利，而这种人不会是古代共和国的人，正像他的经济状况和工业状况不是古代的一样。”<sup>[1]</sup>

马克思认为，领袖，还有被领导的群众更甚，对于眼前进行的历史性运动的性质、方向 and 目标的这种自欺欺人的做法是不可避免的，这是因为人们总只是认识到真正推动力及其影响可能性的一部分，因为他们在精神成长于其“死亡先辈”的社会中生活，所以 they 要携带着一定的心理，并处于这些先辈传统的束缚之下，对在眼前发生的事件在一定程度上总和先前事件相比较来加以判断。

---

[1] 马克思和恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 156 页。——译者

## 进化与革命

马克思以《政治经济学批判》序言的一段话总结了前面所描述的发展：

“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们(生产力——作者)一直在其中活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(亦即国家和法律生活，以及先行的政治、道德、宗教、艺术观点——作者)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。”<sup>[1]</sup>

我们在前面对马克思的发展观已作了一番阐述，再读这段引言，其中绝大多数的句子是不难理解的，值得推敲的只有这样一句话：“随着经济方式的变更，那时社会革命的时代就到来了”，在反马克思主义的文章中，人们往往会发现这样的观点：马克思说这话的意思是：在历史发展的过程中，每当一个地区或国家在经济生活中发生了强烈的变化或震动，其结果必然是各个人在阶层之间的血腥的搏斗——一种政治革

---

[1] 马克思：《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯选集》第2卷，第82—83页。——译者

命，比如 1789 年或 1848 年的法国。

这完全是一种错误的理论，马克思像对国家与社会进行区分一样，也对社会革命和政治革命加以区分，马克思将政治革命理解为以推翻政治国家暴力和改造政治国家法律(首先是宪法)为目的的群众运动，而社会革命则是对社会生活关系，即社会成员间的物质关系进行深刻的变革，所以马克思在其最初的论犹太人的问题的文章中，曾给政治革命下了一个变革的定义，这种变革使市民生活分成几个组成部分(个人之间的社会关系)，“但对这些组成部分本身并没有实行革命和进行批判”。<sup>[1]</sup>虽则政治革命大都或多或少同时是(或将是)一种社会革命，因为推翻国家政府，改变政治政府制度，往往也和变革物质生活关系，因而也和变革个人、集团和阶级在经济机构中的地位相联系。然而马克思还要对两种变革进行精确的区分，十八世纪末的法国大革命，就其推翻贵族和王权，推行资产阶级民主宪法而言，是一种政治革命，这就消灭贵族和农民之间旧有的封建依附关系而言，建立一种自由的小农经济而言又是一场社会革命。

由此可见，马克思在上面那句话中所说到的社会关系和社会革命，他的意思并非像人们所强加的那样，是一种政治权力斗争，而是接着一种新的变化了的生产方式而取得了突破的对社会生活关系(所谓的社会状况)，连同所说的意识形态的变革。在下面一句话中，他便讲到了“整个上层建筑”的变更，说这种变革有时慢些有时快些，长期地进行着，这就证实了这一点。马克思认为，经济方面的改变，首先当国家政府用暴力来维护与旧有的经济关系相适应的腐朽的法律时，就会导致革命，或一场人民起义，虽则如此，这也决不是说其结果总是如此，由经济结构发生变化所决定的政治和社会的生活关系，以及意识形态的变革也可以在没有起义和街垒斗争的情况下(比如通过议会道路)逐步进行。

[1] 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 443 页。——译者

1848年—1849年德、法政治革命被镇压下去之后，紧接着战争风云笼罩，严重的经济危机日益逼近，使得下层人民对现存的经济状况怒火中烧，马克思便多次预言，政治革命肯定至少是极其可能到来，继而就是社会生活关系的普遍变革，事实上无论是旧世界还是大洋彼岸的新世界，从此之后也发生了一系列的政治革命，即使所谓那种僵化的东亚的蒙古世界也不能幸免。然而马克思和恩格斯的这些话又和其他一些言论相矛盾，在这些言论中他们这样认为，在各个国家中，不仅是后果严重的政府制度和经济制度的变化，而且甚至在不使用政治暴力，在不发生内战街垒斗争的情况下发生向工人阶级掌权和社会主义经济方式的过渡。众所周知，马克思于1872年在国际工人海牙会议结束后曾在阿姆斯特丹作了一次演讲，他曾说：“工人总有一天必须夺取政权，以便建立一个新的劳动组织；他们如果不愿意像轻视和摒弃政治的早期基督徒那样，永远失去自己在尘世的天国，就应该推翻维护旧制度的旧政治。

但是，我们从来没有断言，为了达到这一目的，到处都应该采取同样的手段。

我们知道，必须考虑到各国的制度、风俗和传统；我们也不否认，有些国家，像美国、英国，——如果我对你们的制度有更好的了解，也许还可以加上荷兰，——工人可能用和平手段达到自己的目的。然而并非在所有的国家里都如此。”<sup>[1]</sup>

假如马克思在他的发展理论中确实像人们常常认为的那样，是从这样的观点出发：由经济发展中所产生的旧有的传统生产关系与新兴的先进生产关系之间的冲突，（更正确的说法是：新兴的迫切要求法律承认的生产关系和反对这种承认的适应旧的经济关系的法律规范之间的冲突），只有通过政治武力行动，通过革命的起义才能解决，那么前面所

---

[1] 马克思：《关于海牙代表大会》，《马克思恩格斯全集》第18卷，第179页。最后一句话是作者自己加上的，原文无此句。——译者

引证的在阿姆斯特丹所作的演说这样的言论，和他自己的发展理论就会发生极其尖锐的矛盾。将社会向更高的生活形态过渡只有假手于不断的政治革命才能完成这样的观点强加给马克思，这是完全错误的。在社会发展的过程中常常以这种方式取得进步，马克思可能是这样认为的；进步在将来更是要以这种方式取得，就肯定不是如此了，——发展史也表明了和平过渡这一过程，马克思的发展理论认为，由变化了的生产方式产生的变化了的社会经济关系，不为国家所认可，不被纳入国家法律之内，而与之相对立的旧有的过时的法律却由国家暴力为了某些等级和阶级的利益所强行维护着，也许甚至还要补充以使必要的法律改革倒退的法律。这样一来，在大多数人民群众的物质生活条件和现行的国家法律制度之间在发生着越来越尖锐的矛盾，只是在这方面才会导致政治革命。

反马克思主义的著作在马克思的“进化”主义与“革命主义”之间构想出一种尖锐的根本性的对立，这也是不对的。按照马克思的发展理论，政治革命和社会革命也都属于进化。这些也是进化的行动，然而是一种加速了的强有力的行动，是以大大加快的速度向前突进。在发展暂时放慢之后，也许甚至是通过人为的法律桎梏完全阻止了这种发展，它突然之间炸开了这种枷锁，并以排山倒海之势排除多如山积的障碍而向前飞跃。然而通过这暂时的突进既改变不了社会发展的原因和条件，也改变不了它的方向和性质，一场革命在暴烈的突进中很可能使自己翻筋斗，也就是说革命者也得在一个时期强制推行法律变革和大大超越业已达到的经济发展阶段，然而在这种情况下马克思认为强行取得的革命成果不会持久的，由于内在的必然性，或早或迟会发生倒退，结果会将成就反转过过去，会使在旧社会的怀抱中业已发展起来的新社会的因素付诸东流。马克思和恩格斯在其晚年的著作中常常谈到伟大的无产阶级革命马上就要到来，并设想以一种义无反顾的暴力进行一场政权斗争，但是这并不是从他们的发展理论中必然得出的结论，而是从他们对一般政治形势进行观察的结果中所引申出的设想，假如这种对一场伟

大的无产阶级革命的期望确实是他们发展理论的直接结论，那么按照他们的观点向社会主义经济制度的过渡也只有通过一次大的政治革命才能完成，那这种革命势必也在整个的资本主义社会中发生，这样有着较为完整的民主议会制度的各国，如英国、美国、荷兰或瑞士都不能例外。马克思和恩格斯实际上并没有以某些社会发展的内在规律来阐述对未来革命的提示，相反，这些提示只是关系到在大多数资本主义国家内所出现的资本主义对社会主义要求的猛烈反对，关系到工人阶级对国家暴力的微弱的政治影响，经济危机的日益严重。

## 向社会主义的发展

那些已经前进到一个完善的资本主义经济制度的民族，其下一个重要的目标(不是最终目标，马克思的发展学说认为，达到之后一切发展都停止的最终目标是没有的)就是社会主义，更精确地说，建筑在全面推行的公有制经济制度基础上的社会制度。之所以产生这一目标，根源并不在于某些普遍适用的道德原则，不在于某种与生俱来的伦理禀赋，或是某一神学的发展原则。马克思和恩格斯不承认有什么放之四海而皆准的永恒的道德规律，同样他们也拒绝任何社会主义根源于这些规律或原则的说法。对他们来说，社会主义(参看本书第二十一章)不是什么伦理学的问题(当然某些伦理观和伦理问题也和社会主义有关)，而是在历史社会的发展中必然要贯彻的运动目标，是一种在规律的制约下从社会发展过程中所产生的社会状态。马克思和恩格斯(似乎他们早已预料到一些当今受马克思主义影响的康德主义者会作这样的论证)都明确无误地驳斥了伦理学是社会主义基础的说法。特别是恩格斯，他在马克思所著《哲学的贫困》德译本的前言中写得极其尖锐。他对从李嘉图的劳动价值论中引申出伦理要求的那种随心所欲的做法进行了严厉的谴责。他写道：

“李嘉图理论的上述应用，——认为全部社会产品，即工人的产品属于唯一的、真正的生产者，即工人，——直接引导到共产主义。但是，马克思在上述的地方也指出，这种应用在经济学的形式上是错误的，因为这只不过是把道德运用于经济学而已。按照资产阶级经济学的规律，产品的绝大部分不是属于生产这些产品的工人。如果我们说：这是不公平的，不应该这样，那末这句话同经济学没有什么直接的关系。我们不过是说，这些经济事实同我们的道德感有矛盾。所以马克思从来不把他的共产主义要求建立在这样的基础上，而是建立在资本主义生产方式的必然的、我们眼见一天甚于一天的崩溃上；他只说了剩余价值由无酬劳动构成这个简单的事实。但是，在经济学的形式上是错误的东西，在世界历史上却可以是正确的。如果群众的道德意识宣布某一经济事实，如当年的奴隶制或徭役制，是不公正的，这就证明这一经济事实本身已经过时，其他经济事实已经出现，因而原来的事实已经变得不能忍受和不能维持了。因此，在经济学的形式的谬误后面，可能隐藏着非常真实的经济内容。”<sup>[1]</sup>

马克思认为，社会主义制度之所以要代替今天的资本主义制度，并不是因为前者较之资本主义的经济制度“更符合正义”、“更道德”、“更人道”，而是由于社会的内在发展必然导致社会主义公有经济的实现。在社会发展的过程中，生产力和现存的社会关系总是存在着矛盾，这些矛盾不可避免地产生社会冲突，这些冲突导致新的发展形态。马克思就是从这种理论出发，他在对政治经济学的研究中得出了这样的观点：资本的不断积累和集中，以及阻碍现存生产力充分发展的生产方式和分配方式(抑或社会上所有的消费能力)之间的矛盾，必定会导致经济的危机、破坏和崩溃。而这又进一步加剧资产阶级和工人阶级之间的经济对立，这使得后者对前者展开越来越剧烈的斗争。

[1] 恩格斯：《马克思和洛贝尔图斯》，卡尔·马克思《哲学的贫困》一书德文第一版序言。《马克思恩格斯全集》第21卷，第209页。——译者

在马克思的早期文章和著作中，我们就已发现了这种有关经济发展方向、目标的观点。比如他曾在《德法年鉴》中(1844)写道：

“工商业的制度，人们的私有制和剥削制度正在比人口的繁殖不知快多少倍地引起现今社会内部的分裂，这种分裂，旧制度是无法医治的，因为它根本就不医治，不创造，它只是存在和享乐而已。” [1]

资本主义的经济制度在继续发展的过程中，内部的矛盾越来越尖锐，“无产者作为无产阶级”而产生出来，无产阶级全力向资产阶级进行斗争，最终使它走向灭亡。在这里所出现的这一观点还有点羞羞答答，而在以后的马克思的著作中就采取了越来越尖锐的说法，在《哲学的贫困》中，对资本主义生产的增加越来越使经济机体解体的情况，如何产生一种巨大的敌对的进行罢工，破坏机器，进行暴动的工人群众的情况，他们为保卫自己的利益而组织起来的情况，形成阶级和政党的情况，然后在政治领域内展开了对资本主义制度及其既得利益者资产阶级的斗争的情况，都有了深入的探讨。在这部著作中有关这方面的原文如下：

“被压迫阶级的存在就是每一个以阶级对抗为基础的社会的必要条件。因此，被压迫阶级的解放必然意味着新社会的建立。要使被压迫阶级能够解放自己，就必须使既得的生产力和现存的社会关系不再继续并存。在一切生产工具中，最强大的一种生产力是革命阶级本身。革命因素之组成为阶级，是以旧社会的怀抱中所能产生的全部生产力的存在为前提的。” [2]

在《共产党宣言》中也有类似的论述：

“几十年来的工业和商业的历史，只不过是现代生产力反抗现代生产关系，反抗作为资产阶级及其统治的存在条件的所有制关系的历史。” [3]

---

[1] 马克思：《摘自“德法年鉴”的书信》，《马克思恩格斯全集》，第1卷，第414页。——译者

[2] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第160页。——译者

[3] 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第256页。——译者



并特别指出，商业的危机不仅消灭了产品的一部分，而且也消灭了生产力的某些部分(一方面生产力引起过剩，劳动手段的荒废和消灭，另一方面引起工人失业和贫困化；亦即人这个劳动力的浪费)，资产阶级迫不得已消灭生产力克服危机，继而随着销售市场的争夺很快就重新达到生产的提高，过了一些时间便引起更大的危机。资产阶级以扩大生产体系的方法而锻制了置他们于死地的武器：越来越多、并组织得越来越好的工人群众。在《共产党宣言》第一部分结尾的时候这样写道：

“资产阶级无意中造成而又无力抵抗的工业进步，使工人通过联合而达到的革命团结代替了他们由于竞争而造成的分散状态。于是，随着大工业的发展，资产阶级赖以生产和占有产品的基础本身也就从它的脚下被挖掉了。它首先生产的是它自身的掘墓人。资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的。”<sup>[1]</sup>之后在《资本论》第1卷中说得更为清楚：

“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构所训练、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。剥夺者就要被剥夺了。”

从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式，从而资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就

---

[1] 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第263页。——译者

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。

以个人自己劳动为基础的分散的私有制转化为资本主义私有制，同事实上已经以社会生产为基础的资本主义所有制转化为公有制比较起来，自然是一个长久得多、艰苦得多、困难得多的过程。前者是少数掠夺者剥夺人民群众，后者是人民群众剥夺少数掠夺者。”<sup>[1]</sup>

## 对马克思发展观的批判

毋庸置疑，马克思对资本主义发展的描绘以反对工人阶级所担任角色的阐述，招致了各种各样的诘难，批评者大都只限于证实，马克思所宣称的作为经济发展后果的这种或那种经济现象，在有的国家中根本就不存在，或者是部分地存在；只是在个别的生产部门或在某种情况下，并且不是以马克思所假设的那种速度出现的。比如说资本和企业的集中只是在某些国家发生。在这些国家中，也只是在某些工商业部门发生。而在农业中就不是如此，或者是钢铁工业在工业生产中取代了以前的棉纺业而占了第一位以来，商业危机的性质才有了根本性的改变。从另一方面又责难马克思的发展论说，近几十年的经验表明，资本主义发展的各个阶段完全不像马克思所设想的那样快的相继发生，展望前景，资本主义还有相当长的寿命，甚至也可能会出现新的繁荣。

所有这些，对马克思发展预测的异见至少是部分正确(从个别事实来看)。这种预测的缺陷都是由某些历史思维的基本错误所产生的，较之马克思本人，马克思发展观的批评者们所犯这类错误要多得多。每

---

[1] 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，第831—832页。——译者

一个思想家对未来的想象总是从其经验出发，并且这些经验并非他从先行的著作和报道中取得的，而是他身为公众生活的战斗者自己所取得的，这些经验大都决定了他对未来发展的概念，结果总是多多少少根据现在的发展趋向来预测未来的发展趋向，也就是说，把未来的发展看成是在最近几十年中所观察到的发展方向的延长。马克思也有这种情况(虽则是较之他那个时代大多数的经济史家要少得多)，我本人曾在不同的场合下指出了这种错误，比如在我所写的那本《党分裂吗?》小册子里的第10页上曾这样写道：

“毋庸讳言(在资本主义发展到社会主义的进步方面)，马克思和恩格斯对某些发展的过程判断得也不够正确。不过我觉得，这并非是他们没有弄清发展的方向，而首先是因为他们在上世纪的七十年代就往往过高地估计了资本主义经济发展的水平；第二，他们把未来的发展过分地看成是迄今为止经济方式的简单的延续(而不是形态的改变)，所以他们对新的形态常常是太一般地以相似的先行形态来加以比较判断，比如说，我就认为，马克思对世界销售市场及其扩张能力太拘泥于上世纪六、七十年代的英国国外市场来加以判断，我认为他的危机理论主要错在他从当时英国棉纺危机的性质出发，而自棉纺危机之后钢铁工业越来越成为世界上最为重要的工业，这种工业不像棉纺业那样直接为消费生产产品，而是首先提供生产资料，其生产条件和棉纺业完全不同。再者，马克思和恩格斯都把大股份公司的工业企业看成是资本主义企业形式的最高形式，而今各个工业部门的托拉斯化的辛迪加化则具有越来越大的意义……”

任何一个理论家，就是马克思也只能从所熟悉的现象中，从自己的经验中得出他的结论，正因为如此，起初总会有一些对发展认识得不那么清楚的现象尚未涉及，对于理论工作的这一缺陷，恩格斯是清楚的，他在不同的场合下曾说到的马克思的《法兰西阶级斗争》导言中就抱怨“把有关时期开始时存在的经济状况看做是在整个时期内一成不变的，或者只考虑这个状况中那些从现有的明显事件中产生出来因而同样是十

分明显的变化。”<sup>[1]</sup>

同时，我重复声明，早在三十年前我就反对马克思，特别是恩格斯所讲的资本主义已达到了它的最高阶段的说法。上次战争之初，大家都确定不移地认为战争的结果是资本主义经济制度的总崩溃，社会主义公有制经济的实现。有鉴于此，我特意在上面那本小册子里强调指出，战争的结果可能使某些社会主义的措施得以推行，但是从根本上来说，战争在资本主义国家内会导致帝国主义和财政资本主义的加强，将会出现财政资本主义的新时代。

因而我认为，资本主义的发展在不同的国家中有着不同的表现，这是不容争辩的事实，只是不能从中得出结论说，马克思的发展理论是错误的，而批评者们一般都会得出这样的结论。资本主义的发展比马克思和恩格斯所认为的要慢，这一事实至多只能表明，他俩没有搞对速度，而不是说他俩所认为的因果联系和作用就不存在。发展的速度纵然比马克思所设想的要慢，可是却显示出他从动向中所观察到的后果，相反这只能证实预测的正确性，要是他所设想的因果联系不对，那也不会显示出他所宣示的后果。

在某些国家没有那些表现，比如没有集中和危机的现象，也没有发展的倒退(比如现在德国战败的后果)，这同样不能表明有悖于马克思的发展学说，从中只能看出这样的事实：经济的发展并非在所有的资本主义国家都按照同一个模式来进行的，并非在任何时候都表现出同样的征候，这种千篇一律的模式，马克思从来没有主张过，即使是经济先进的国家为落后的国家在某种程度上指出了它的远景，然而按自己现有的特殊生产力，任何一个国家都有特殊的发展道路。正是马克思的发展观认为经济在各个地带和地区都有着某种不同，因而出现了形形色色的区别，这是毫不奇怪的。因为生产力从来就不是一样的，首先是人力在

---

[1] 恩格斯：《卡尔·马克思“1848年至1850年的法兰西阶级斗争”》一书导言，《马克思恩格斯全集》第22卷，第592页。——译者

数量质量上各不相同，各个国家的经济发展条件也各不相同，比如没有煤矿、铁矿的地方，也就不能出现大的冶炼工业，因而也就没有今天在这一工业部门中所进行的企业和资本的集中。

某一个国家很少或根本就没有出现马克思所描述的某些现象，于是那些批评家们就径直得出结论说，马克思的发展理论是错误的，可自己却在更大的范围内犯下了他们指责马克思所犯的错误，即：根据狭小的事实材料而构想出一种发展理论，马克思总是从对他的经济时代的经济材料和世界经济关系所进行的总的观察出发，而对这些批评家们来说，某些现象没有在某一个国家，即在资本主义制度的一小部分中出现就径直从中得出结论说，马克思的发展观是错误的。他们大都觉得无需作进一步研究的是，另外一些国家资本主义的发展在多大程度上是在马克思所描述的轨道上进行的；也没有向自己提出这样的问题，马克思的预测在其观察范围内没有言中是不是由于特殊的状况，也许就是由于暂时的现象所致。

马克思从来没有想到，根据特殊的发展条件为某些国家或地区提出一种特殊的发展理论；他要指出的只是：资本主义社会(根据在其中起作用的经济力量)在总的方面一定要遵循的方向。事实上，经济的发展在大致上(不是在细节上)都是按照他所指出的道路前进的，他所标明的资本主义的特点越来越明显，资产阶级和工人阶级的矛盾越来越尖锐，在两者进行斗争的过程中工人阶级越来越坚强，纵然有个别倒退现象，对此也不能有任何的怀疑。

一些反马克思主义的批评家最近又找到了马克思发展理论错误的新证明，即：于1918年所爆发的战后革命迄今为止的进程。这种在资本主义社会占相当小的部分，作为个别革命的这种革命，虽则并没有证实马克思的全部预言，然而却也不是对马克思发展理论的反驳，特别是十月革命，它不能算作是从生产力和生产关系的矛盾中，并由这种矛盾所产生的使人民大众铤而走险的法律冲突中产生的，比如说它不像十七世纪的英国革命或十八世纪的法国革命，而是人民群众对战争灾难愈演愈

烈的反抗的爆发，或是对维护这种战争灾难的政府机构的反抗。他们不仅不进行这样的区分，倒反将马克思对关于社会主义过渡的普遍无产阶级革命，即所谓资产阶级和变为人民多数的工人阶级决战的预测，和德国的十一月革命或1917年的布尔什维克革命混淆起来。汉斯·德尔布吕克教授在《普鲁士年鉴》(1920年十一月号)上所发表的文章《论马克思的历史哲学》就是这种奇异混淆的产物。他按照众所周知的老调来论证马克思历史观的错误：资本的积累和企业的集中没有以马克思所讲的那种规模进行，中间阶级没有消失，同样以工人工资为代价的剩余价值并没有提高。然而这一论据却给他带来了灾难：他把剩余价值和工厂利润混为一谈了。不过这毕竟无关紧要，身为历史学家的德尔布吕克教授没有义务取得国民经济的知识，虽则说一个没有这样知识的学者几乎是没有什么资格来批评马克思的，然而在历史领域内德尔布吕克以下列的命题来驳斥马克思的发展观：

“马克思根据辩证法预言无产阶级革命：达到顶点的资本主义终于走向了它的反面，据此革命定要首先在工业资本主义最发达的国家英国发生，然而它却在工业资本主义最不发达的俄国爆发了。”

任何一个读了在马克思那里所援引的段落就会立即看出，马克思所讲的工人阶级和资产阶级之间决战的无产阶级革命，并不是由于战争、饥荒或民族争端在俄国、保加利亚、中国或印度所爆发的革命，也不是德国的十一月革命，不能将马克思所说的无产阶级革命和十一月革命等同起来，这一点德尔布吕克教授也看出来，他自己曾说到这一点(第161页)：

“革命是来了，然而并非马克思所说的革命，它是另外一种革命。”德国十一月革命不是马克思所宣称的无产阶级革命，1916或1917的俄国革命就更不是这种革命了，仅仅是为了搜寻反对马克思理论的论据，而将马克思所说的完全不同的革命与这两次俄国革命混同起来的做法，难道不是一种骗人的把戏吗？

## 马克思发展观中资本主义贫困化的趋向

另一方面，又有人试图从逻辑的推理来驳斥马克思的发展观。他们大都直接引证康德或鲁道夫·施达姆勒的《马克思主义的历史观所认为的经济和法》，这些广博的论文之一便是彼得·V·施特鲁弗的论文《马克思论社会发展》(社会立法和统计文库第24卷第5—6期)。他认为马克思的发展观有两个重大的逻辑上的矛盾，其一是：马克思一方面说工人阶级的日益贫困化，而另一方面又认为这一贫困化的工人阶级能够战胜今天的资本主义制度。有能力取得巨大的文明进步，过渡到社会主义的经济制度，彼得·V·施特鲁弗的论证如下：

“一眼便可看出，并使整个理论的现实主义性质转变为乌托邦反面的，正是他对其陈述的发展倾向所进行社会主义的诠释。在四十年代，从实际上现存的社会发展条件来看，各持一种现实主义的态度，就不会如马克思那样得出向社会主义发展的结论。不要忘记，对马克思来说，社会主义意味着文化的无限繁荣，为了他的社会主义，他接受了资产阶级的所有的文化成果。然而，只要是人民群众的不断贫困化是一种不容置辩的事实，只要是将它看成一种现行经济制度无法变更的内在倾向，那出现一种接受资产阶级所有文化进步、并将其继续推向前进的社会主义就绝对无法实现。一方面是工人阶级的贫困化，另一方面是工人阶级社会政治上的成熟(它赋予无产阶级以进行极伟大的社会变革的能力)，从现实主义的态度观之，这两者是不相容的。无产阶级遭受压迫的倾向如不改变，四十年代现实的社会发展是不容有一种建立在现实主义基础上的、乐观的、无论是自由主义的护法论，还是其前景建立在现行经济制度总崩溃基础上的社会主义、都是不现实的。唯一现实的是社会悲观主义，充其量是一种破坏性的社会主义。资本主义的崩溃可能是无法避免的，不过对社会主义新建设来说(假如这真的意味



着整个文明的进步)也缺乏社会建筑师,缺少一个新兴的、正在强大的能完成其历史业绩的阶级,把无产阶级想象得越是受压迫(就其建立新的社会制度来说),那对它所抱的希望就越是过分,对其能抱的冷静的期望就越小……”

只要仔细地读读这段话,便立即看出,身为康德主义者的彼得·V·施特鲁弗是以逻辑范畴的方式来进行思考的,而不是像马克思那样进行辩证的思考,所以他既不理解马克思所说的对抗性的、在对立中运动的发展过程是什么东西,也不理解马克思作为他研究出发点的观察方式。

马克思本人从来没有谈到过贫困化的理论,他只是将贫困化称为植根于资本主义经济本质中的一种趋向。即,由资本主义生产机构所产生的目标方向,或用更确当的话说,是一种目标运动,这种趋向根源于资本主义的生产方式。马克思认为,这样说并不意味着这种趋向在经济生活中时时都能发挥影响。在社会生活中,许多力量都起作用,并且相互抵消。换言之,所谓趋向和相反的趋向相互对立着。由此可见,真正的发展是一系列形形色色的倾向相辅相成,互相制约,或相互抵消的结果。证实某些倾向的存在这绝不是说,它们在发展的过程中都会完全发挥作用,就不会暂时地、或长久地为相反的趋向所抵消,或制约。马克思说到在资本主义的经济方式中存在有这种或那种的趋向,这远远不是说,这种趋向一定会在社会生活中完全显现出来,它可能部分地或全部地被抵消。

马克思的研究方法师承黑格尔,他要求社会学或经济学的研究者,要像物理学家确定物理定律一样来研究社会学的规律或趋向,物理学要致力于“纯”规律的取得,为此目的就要将那些特殊的次要的因素和干扰略而不计,而在实际上这些都往往或总是存在着的。同样马克思也试图从经济学的基本条件中尽可能“纯”地剥离出经济学的规律,这就要将那些常常在大多数情况下或总是存在的干扰放在一边,他曾拿物理学家的方法和他的方法加以比较:“物理学家是在自然过程表现得最确



实、最少受干扰的地方考察自然过程的，或者，如有可能，是在保证过程以其纯粹形态进行的条件下从事实验的。” [1]

马克思也想用这样的方式，在其经济学的著作中证实根源于资本主义经济方式和其发展的趋向与规律。他把这些趋向和规律称为经济的“自然规律”，并且是在尽可能得出“纯”的作用，而不是由于形形色色的反影响而变化了的效果。

这样所得来的趋向或运动规律，马克思称为“纯粹”或“绝对的”规律。“绝对”是哲学家黑格尔所说的绝对，“绝对规律”并不是根据现在用语的习惯，是一种不受任何东西制约的或永远有效的规律，而是基于某一种类的错综复杂、相互影响的现象最终的运动原则，是表面形式掩盖下的或多或少处于隐蔽状态的基本发展趋向。因而，马克思在资本论的第一卷阐述了资本主义积累规律并将其称为“绝对”的一般规律之后，接着又说道：“像其他一切规律一样，这个规律在实现中也会由于各种各样的情况而有所变化。” [2]

这并不是矛盾，就像那些从来就不理解马克思的理论家所说的那样。由此可见，积累规律虽说是资本主义经济的“绝对的”和“一般”的规律，然而它既不是“无限”的有效，也不总是以同样的方式出现。相反，其作用(就像其他的经济规律一样)“通过形形色色的状况”而变形，亦即发生变化，抵消或受到制约。

彼得·V·施特鲁弗是不理解这一点的，他不懂得马克思尽管把工人的贫困化看成是资本主义生产方式的一种趋向，然而同时还有另一种趋向与之对立，这种趋向在发展的过程中能够部分或全部抵消上一种趋向，这种趋向就是工人为摆脱贫困所作的努力，自己组织起来，建立反抗的战斗团体，为取得较好的生活待遇而斗争。

马克思在《哲学的贫困》一书中就曾经讲过，资本主义压迫的不断

---

[1] 马克思：《资本论》第一版序言，《马克思恩格斯全集》第23卷，第8页。——译者

[2] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第707页。——译者

增加迫使工人阶级不管种种劝阻和警告而组成同盟，1847年，马克思在该书中写道：“现在甚至可以说，同盟在一国内的发展程度可以确切地表明该国在世界市场等级中所占的地位。工业最发达的英国就有最大的而且也组织得最好的同盟。” [1]

马克思在下面讲道：

“因此，同盟总是具有双重目的：消灭工人之间的竞争，以便同心协力地同资本家竞争。反抗的最初目的只是为了维护工资，后来，随着资本家为了压制工人而逐渐联合起来，原来孤立的同盟就组成为集团，工人们为抵制经常联合的资本家而维护自己的联盟，就比维护工资更为重要。” [2]

这种相反的趋向在《共产党宣言》中论说得更为清楚，资本主义对工人阶级和中下层阶级的影响阐述过后，便描述工人阶级如何组织起来，结合成越来越大的日趋牢固的战斗团体来加以抵制。他们的力量因组织起来而得到加强。

很快工人便懂得(在劳动条件方面)如何取得成效，纵然起初只是暂时的，然而最终工人便过渡到政治阶级斗争：

“无产者组织成为阶级，从而组织成为政党这件事，不断地由于工人的自相竞争而受到破坏。但是，这种组织总是一次又一次地重新产生，并且一次比一次更强大、更坚固、更有力。它利用资产阶级内部的分裂，迫使他们用法律形式承认工人的个别利益。” [3]

在《资本论》中有一段有名的话，它通常被当做马克思贫困化理论的证明而被引用，原文如下：“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构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增长。” [4]

---

[1] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第158页。——译者

[2] 同上书，第159页。——译者

[3] 马克思恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第260页。——译者

[4] 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第831页。——译者

因而这里所描述的是两种趋向的斗争，马克思认为，工人是较弱的一方，然而它在战斗中得以加强，在其组成为政党以后，便懂得如何影响各国的立法以使其有利于自己，直至最后自己掌握政权。

在所谓贫困化理论(更正确地说是贫困化倾向)和工人阶级日益增长的力量之间的逻辑矛盾，仅仅存在于彼得·V·施特鲁弗的想象之中，从而表明他没有能力进行辩证的思考。

在马克思关于资本主义经济方式下的贫困化倾向的个别论点上还是有一个错误的，不过这一错误不像大多数马克思的批评者所认为的那样，根本就没有贫困化的趋向，因而整个所谓的“贫困化理论”仅仅是马克思的构想，只是一种假设。这种错误是马克思往往低估反贫困化的倾向，是不是可以说，往往是过高地估计了贫困化趋向在与反倾向进行斗争时的力量。马克思可能是从一开始就看到了工人阶级做出越来越大的努力，从抵制他所说的贫困化的趋向，组织起来，以他们的压力反抗资本的压力。可是他眼前看到的是英国产业工人在上世纪四十年代、五十年代(弗里德里希·恩格斯在《英国工人阶级状况》一书中所深刻描写的工人存在的低点)直至六十年代，大约在其撰写国际工人协会成立宣言时的贫困状况，所以他就以为工人阶级的反抗暂时尚不能战胜资本主义繁荣时期的贫困化倾向，或者几乎也无法在很大程度上加以遏止。由此可见，这种错误就在于以眼前的经验简单地套未来的情况。我们大家都或多或少地犯过这种错误，特别是那些平庸的马克思的批评家更是浸透了这种错误。

对于彼得·V·施特鲁弗的第二个指责只须说那么几句，施特鲁弗执迷于鲁道夫·施达姆勒的法律观而不能自拔，这种观点认为，经济和法律的关系仅仅是内容与形式的关系，所以他就指责马克思的发展论说，生产关系和法律之间根本就没有矛盾，因为法律调节只表现为社会经济的形式方面，所以法律和经济关系就不能背道而驰，法律总是与经济关系完全适应的。彼得·V·施特鲁弗写出了下面的怪论：(第666页)

“马克思将生产力和生产关系(即财产关系)之间的矛盾说成是基本

矛盾，生产关系对生产力的适应关系到社会革命的内容，所引证的全部马克思的话，每每含义不清，一方面是物质的生产力，另一方面是生产关系(生产关系无非是具体的经济或法律关系的抽象总结)都独立为特殊的物或‘东西’，只有这样才有可能设想它们整体来说是相互适应还是相互矛盾，才能把社会革命理解为(是一次的还是长期的都无关紧要)这些事物的联合。”

施特鲁弗论据的主要错误之点在这里已经清楚地表现了出来：他对生产力和生产关系没有进行精确的区分，它们是“具体的经济或法律关系”这些话只说中了后者，而没有说中生产力。人力和畜力也和自然力一样，都不是一种生产关系或法律关系，当生产力应用于生产过程之时，从其协作中可能会产生经济的，因而是法律的关系，然而它们本身并非法律关系，比如牛的拉力，土地的肥力或太阳的漂白力难道是一种法律关系吗？彼得·V·施特鲁弗使自己完全禁锢于鲁道夫·施达姆勒教授的《唯物史观的经济与法》的著作中，因而致使无法对马克思的发展论进行深入的研究。

彼得·V·施特鲁弗身为经济政治家认识到，经济制度的概念不能和法律制度的概念混为一谈，所以他倒不像施达姆勒那样，想方设法将各个经济和法律关系硬塞进“制约形式”公式和“调整过的因素”公式中去；<sup>[1]</sup>然而又因为他也像施达姆勒一样(参看第一卷)对社会和国家不加区分，因而也对社会的习惯的和成文的法律之间不加区别，因此他理所当然地认识不到从一种变化了的社会生产过程中所产生的经济关系只

---

[1] 彼得·V·施特鲁弗在 668 页中写道：

“经济事实可以进行法的或其他方式的调节，其被调节或是否真的被调节了，这对表现为经济现象的经济事实无论是从概念上来说，还是从现实的角度来讲都是无关紧要的，不过这表明社会现象的经济关系，虽则大都进行了法律的调整，然而它却是自成一个存在。比如说现代的雇佣关系就是以一定法律调节为前提，或将自身包括于法律调节之中，对经济关系来说工资的高低是极端重要的，而对法律来说则是无关紧要的，经济和法的关系，可能在社会现象中的形形色色的，决定其相互关系的组合中出现，‘内容—形式’的范畴关系只是将这种形形色色的关系拼入一个公开的补救办法，施达姆勒则将这一公式引入歧途：否定在个别经济关系和个别法律关系之间有种进化的因果关系，并宣称社会经济行动不受法律调节的制约是有可能的，就这一点来说，这一公式表明是完全错误的。”

有逐步地才能具有一定的社会法律形式。而社会习惯法律形式只有当其为国家接受为法典时才能成为国家法。身为范畴学思想家的施特鲁弗将诸如国家、民族、人民……这些集体形态都概而言之称为“社会”，因而只将“法”看成为“法”，而没有注意到其起源、形成、社会或国家的承认(抑或订为法典)，所以他当然也不会理解，新的经济关系怎能和传统的习惯的法律习俗或和由先行的经济关系中所产生的僵化的国家法发生了矛盾。

## 社会发展的运动规律

马克思认为，所有历史的发展都是有因果制约和确切规律性的。也就是说，所有的社会现象都有着极其密切的因果联系，每一种社会运动都按照一种内部决定方向的运动原则进行的，以致所有社会现象发生的次序不仅仅表现为一个因果系列。在这一系列中每一环节的特点都是由前面环节的特点所决定的，而且在这一系列中在同样作用力的条件下总会产生相同的社会后果。所以社会向新的生活形式的过渡被看成是某种共同作用的原始力(生产力)，对生活形式方向运动起一种因果制约作用的结果。因此说，马克思发展规律的概念和康德的大不相同。对马克思来说，社会的合法性并不单纯是社会运动的规律性和计划性，或者是朝着某一特定目标的运动和目标的实现(不管是将其看成是由上帝、最高存在、世界精神、自然意图，还是由人类精神、自然天赋所制约的)，就是在这方面，马克思有关合法性的见解和黑格尔有着密切的关系。黑格尔将发展看成是一种运动原则的必然展开；马克思和黑格尔的区别是：后者把这种原则看成是观念运动的某种独特合法性，而前者则是把这种原则看成是对社会生活过程发展的制约性。

马克思和恩格斯也常常谈到社会运动或发展的“自然规律”，“把社会运动看作受一定规律支配的自然历史过程，这些规律不仅不以人的

意志、意识和意图为转移，反而决定人的意志、意识和意图”。<sup>[1]</sup>

然而由此不能得出结论说：因按照其发展观在社会的变动中贯彻以同样的运动法规，所以马克思和恩格斯也认为在世界各地发展即使不是以同样的速度，那也是在完全相同的轨道上进行的，所以发展的方向完全一样，在大约相同的阶段上都表现为同样的社会现象。普遍的社会运动规律即使是到处都相同的话，那也决不是说，动力、生产力都完全相同，所以也不能从其协作中得出同样的结果。在各个地方既不是同样的技术力量，也不是同样的人力和畜力，也不是同样的自然力进入各个地理区域的经济过程的。特别是自然力的多寡和强弱在地球之上分布的极不平均，在不同的地区，不同的时代，不同的力量作为运动因素，当然其运动的结果也不相同，这是毋须证明的。我们要是对各个地区的社会发展过程加以考察，一直追究到我们所知的最古老的阶段，那我们就会发现，它们的发展根本不是完全总在相同的轨道上前进的，在各个阶段也不会总出现相同的社会现象。

在相同的运动规律之下，在不同的国家例子中，怎样由于生产力的不平衡而能出现不同的发展道路问题，遗憾的是马克思和恩格斯对此没有进行深入的研究。不过马克思对不同的生产力的方式进行了区分，并一再指出，无论是生产的方式还是生产的结果都受到自然条件的制约，而自然条件在不同的地区是千变万化的<sup>[2]</sup>，从中可以清楚地看出：他根本没有认为社会的发展在世界各地都是遵从相同的阶段次序，并沿着完全一样的方向进行。

恩格斯，虽则我认为他犯下了致命的错误(接受摩尔根纯粹按照技术力量熟巧来划分文化发展的阶段)，但整个说来他和马克思的意见是一样的。他曾认为至少是从野蛮中期的经济发展开始，由于自然条件的不同在不同的地区走上了不同的道路。

---

[1] 马克思：《资本论》第二版跋，《马克思恩格斯全集》第23卷，第20页。——译者

[2] 参看《资本论》第一卷，第14章，绝对剩余价值和相对剩余价值。——作者

恩格斯在关于费尔巴哈一书中曾讲道，运动规律在人类历史(全部历史)是作为统治性的规律来贯彻的，除此之外，马克思和恩格斯还讲道，经济规律，只是在个别的发展阶段来决定经济过程，亦即对一定的发展时期起作用。这两位大师就是从这种基本观点出发的。恩格斯曾在《反杜林论》中作了极其简短的描述：

“谁要想把火地岛的政治经济学和现代英国的政治经济学置于同一规律之下，那末，除了最陈腐的老生常谈以外，他显然不能揭示出任何东西。因此，政治经济学本质上是一门历史的科学。它所涉及的是历史性的即经常变化的材料；它首先研究生产和交换的每一个发展阶段的特殊规律，而且只有在完成这种研究以后，它才能确立为为数不多的、适合于一切生产和交换的、最普遍的规律。同时，不言而喻，适用于一定的生产方式和交换形式的规律，对于具有这种生产方式和交换形式的一切历史时期也是适用的。例如，随着金属货币的采用，一系列的规律发生了作用，这些规律对于借金属货币进行交换的一切国家和历史时期都是适用的。” [1]

不仅是各个发展阶段有其特殊的规律，就是各个经济职能区域也都部分地具有特殊的规律和趋向：

“政治经济学，从最广的意义上说，是研究人类社会中支配物质生活资料的生产和交换的规律的科学。生产和交换是两种不同的职能。没有交换，生产也能进行；没有生产，交换——正因为它一开始就是产品的交换——便不能发生。这两种社会职能的每一种都处于多半是特殊的外界作用的影响之下，所以都有多半是它自己的特殊的规律。但是另一方面，这两种职能在每一瞬间都互相制约，并且互相影响，以致它们可以叫做经济曲线的横坐标和纵坐标。” [2]

就是在同一个经济阶段中“其独特的、天然就有的规律”并不总是以同样的力量或同样的尖锐程度表现出来的。比如在资本主义商品生

---

[1][2] 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第186页。——译者



产的开始阶段，自己的规律尚有部分“沉睡”着，只是在以后“才公开地、强有力地发挥了作用”。

因为在别的场合马克思也把这种暂时起作用的经济规律称为“自然规律”，这种规律“以铁的必然性发挥作用”，所以马克思和恩格斯的这种区分也常常不为人所理解。那种“具有铁的必然性”的自然规律在发生过一个阶段的作用以后能不能归于无效、重又失去其有效性？对这个问题的回答是：马克思将经济规律说成是“自然规律”，意思并不是说：它们是物理学意义上的自然规律，而是说，它们在经济生活中也像一种自然规律一样以一种强力和内在的必然性加以贯彻。此外，正如前面所引恩格斯的话一样，政治经济学是一种历史科学，所以经济规律也是一种历史规律。因为在发展的过程中总会一再有相同的生产力共同起作用，所以这些力量的相互影响也是理所当然的，而且继而使参加生产过程的人也发生变化——由此而产生一种新的经济结构，一种新的社会生活形式。社会形式发生了变化。

由此可见，经济规律应被看成是受历史制约的。英国古典经济学派的理论家把他们所发现的他们周围的经济机构规律视为经营本身的规律，这些规律自从人生产以来，便一直决定了人的经济生活(虽则这种作用在先前的较为简单的发展阶段中表现得不那么明显)，而马克思则认为：任何一个经济发展阶段都有自己特殊的规律，这些规律是不能直接引申于其它的发展阶段。比如说在经济调查中(以前常常进行)不可将现代商品生产的规律用于原始的自给自足的经济；不可将现代货币经济规律用于先前的自然经济；不可以构想出适用于所有经济阶段的，对一切经营均为有效的规律；经济研究恰恰是要探索出每一个经济阶段的历史局限性，每一个经济阶段对其特殊的规律的依赖。并且对马克思来说最为重要的是，找出经济现象变化的规律，一种社会形式向另一种形式过渡的规律。

所以马克思在《资本论》再版前言中曾赞许他的著作在俄文版《欧洲信使》报所作的讨论，在这一讨论中他对经济规律发挥作用的观点



如下：

“但是有人会说，经济生活的一般规律，不管是应用于现在或过去，都是一样的。马克思否认的正是这一点。在他看来，这样的抽象规律是不存在的……根据他的意见，恰恰相反，每个历史时期都有它自己的规律。一旦生活经过了一定的发展时期，由一定阶段进入另一阶段时，它就开始受另外的规律支配。总之，经济生活呈现出现象，和生物学的其他领域的发展史颇相类似……旧经济学家不懂得经济规律的性质，他们把经济规律同物理学定律和化学定律相比拟……对现象所作的更深刻的分析证明，各种社会机体像动植物机体一样，彼此根本不同……由于各种机体的整个结构不同，它们的各个器官有差别，以及器官借以发生作用的条件不一样等等，同一个现象却受完全不同的规律支配。例如，马克思否认人口规律在任何时候在任何地方都是一样的。相反地，他断言每个发展阶段有它自己的人口规律……生产力的发展水平不同，生产关系和支配生产关系的规律也就不同。马克思给自己提出的目的是，从这个观点出发去研究和说明资本主义经济制度，这样，他只不过是极其科学地表述了任何对经济生活进行准确的研究必须具有的目的……这种研究的科学价值在于阐明了支配着一定社会机体的产生、生存、发展和死亡以及为另一更高的机体所代替的特殊规律。”<sup>[1]</sup>

## 历史的必然性

马克思认为，任何一个社会形式都有其不同的经济规律，然而从这一学说中却不能得出这样的结论：马克思或恩格斯都把历史事件看成是偶然的，因而否定历史事件的必然性。相反，他们两人都接受了黑格

---

[1] 马克思：《资本论》第二版跋，《马克思恩格斯全集》第23卷，第23页。——译者

尔的必然性的概念(参看本书第1卷关于历史的必然与偶然的论述——作者),他们在有关一切历史事件有着严格的因果制约的问题的论述中一再引证黑格尔。比如恩格斯在《反杜林论》中论及“自由和必然”首先就说黑格尔是“第一个正确地叙述了自由和必然之间关系”的哲学家。

马克思和恩格斯认为,一种发展过程或一个发展阶段的历史必然性,不是根源于某一种天意,或上帝的自然计划,也不在于推行这一计划的前提是达到目标的条件;其历史必然性也不在于,所说的阶段在逻辑次序上来自某种思想联系,或者是受到某种先于它的社会状况的因果制约的表现。因为一切事件,即使是纯粹的偶然事件,也有某种原因,因而服从因果规律,所以也受到某种因果的制约。马克思认为,一种发展过程只有下面的那种情况才是历史的必然:按其内在的制约性另外一种过程被排除和不可能的时候,用黑格尔的话说就是条件循环是以下列方式完成的:另外一种过程的相反可能性已被排除,所以有关的进程作为唯一的可能性势必从事物的因果联系中产生出来。由此可见,无论是对马克思恩格斯,还是对黑格尔来说,历史的必然就是现实的可能性<sub>·</sub>和现实性的统一<sub>·</sub>。就其一定的理由有一定的原因来讲,一切,包括偶然在内,都是必然的。所以说历史的必然就是仅仅作为发展系列的环节不可避免地<sub>·</sub>从现有的社会关系的内在因果联系中产生出来的东西。所以那些我们从某种伦理学的或理性立场出发看成是误会、错误、不必要的东西的那些历史过程,就其受到历史的制约这一点来说,是历史的必然,也就是像孔多塞所认识到的,是人类发展过程中必要的组成部分。

因此马克思认为,无论是群众的还是个人的历史行为,只能从其历史条件来加以观察和判断,而不能以后来的“理智的”见解和伦理原则,亦即不能以产生于完全不同的历史条件的道德原则加以观察和判断。所以恩格斯也在《反杜林论》中嘲笑杜林的“现实哲学对于到目前为止的历史的蔑视”,和他的荒谬的研究方法:把历史看成是谬误、

无知、野蛮、暴力和奴役的历史。恩格斯正确指出，这些充满着谬误的历史篇章也都是必然的，并且构成了后来更高发展的基础。

按照他们历史必然性的推论，马克思和恩格斯并非以以下的方式来论证社会主义的必然性的：社会主义包含于自然的计划和意图中，存在于向人类发展目标的道路上，比如存在于意志自由的人通向普遍自由或共同性的道路上，或者是说，社会主义是人类达到其最高目标的先决条件，它符合伦理的原则，因而在道义上远远优于资本主义；将它理解为它代表一种和社会生活已知的基本事实相联系的制度……相反，马克思是这样来论证社会主义的：社会主义作为资本主义唯一可能的次序势必要从资本主义经济方式的倾向中产生出来，也就是说，在继续发展的过程中由资本主义的倾向所作用的社会状况只能导致向社会主义过渡的可能性。正如同十八世纪末法国的社会状况导致封建主义向资本主义的过渡一样。

也像一些其他的观点一样，马克思这一关于历史必然性的观点往往不为人所理解。人们把社会的发展想象为一个所谓的“机械”的过程，这一过程按照其内在的运动规律“机械”地进行，而和“人不相干”，这一过程如同一种残酷的和不可避免的命运，就像一个碾碎一切的碾石向我们滚来！我们加以干涉也好，不加以干涉也好，无论有何作为，情况总是一样。

这既不是马克思的观点，也不是恩格斯的观点。恩格斯说，人自己创造自己的历史，历史是人的行动及其对社会生活影响的总和。所以一切发展总是人的作品，而不是超越人的头脑的神秘力量的作品。人在其历史行动中追求某种欲加贯彻的目标和意图，这种意志的方向又为立志人的各种各样关于可能性、有利性、卓越性、必然性的观点所决定。然而从人的这种意志和行动中如何产生出作为符合规律性的结果一定的事件呢？其因果不仅受到制约，而且又如何将行动的其他可能性排除掉了的呢？因为这种行动和意志，以及在意志背后的观点本身，其因果受到制约，其特点是由行为者在经济生活中所占地位（不仅

是作为个人，而是作为国家的成员，作为教区的成员……)，并由此所得利益(物质的和精神文化的)决定的。行动和事件的确定，如果可以这样说的话，是这样出现的：通过意志和目标，即行动者的动机由社会决定的。第二，一种历史行动的作用总是或大都符合行动所出发的动机，也符合采取行动的意图。人在行动时大都树立目标，不过这种目标是否能完全达到，一半达到或根本达不到，也就是是否最终出现所希冀的结果，或另外一种结果，这不仅取决于确定的目标，而且也取决于为实现目标所具有的历史条件。用黑格尔的话说，某一种所想象的目标有各种各样实现的现实可能性和反可能性。在多大程度上成功地只实现可能性的一种，并排除相反的可能性，这不取决于目标，而取决于社会关系的内部联系。所以发展事实归根结底只是在这种联系中其因果能加以解释的东西。

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中很好地描述了这一观点：

“但是，社会发展史却有一点是和自然发展史根本不相同的。在自然界中(如果我们把人对自然界的反作用撇开不谈)全是不自觉的、盲目的动力，这些动力彼此发生作用，而一般规律就表现在这些动力的相互作用中。在所发生的任何事情中，无论在外表上看得出的无数表面的偶然性中，或者在可以证实这些偶然性内部的规律性的最终结果中，都没有任何事情是作为预期的自觉的目的发生的。反之，在社会历史领域内进行活动的，全是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人；任何事情的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的的。但是，不管这个差别对历史研究，尤其是对个别时代和个别事变的历史研究如何重要，它丝毫不能改变这样一个事实：历史进程是受内在的一般规律支配的。即使在这一领域内，尽管各个人都有自觉期望的目的，在表面上，总的说来好像也是偶然性在支配着。人们所期望的东西很少如愿以偿，许多预期的目的在大多数场合都彼此冲突，互相矛盾，或者是这些目的本身一开始就是实现不了的，或者是缺乏实现

的手段。这样，无数的个别愿望和个别行动的冲突，在历史领域内造成了一种同没有意识的自然界中占统治地位的状况完全相似的状况。行动的目的是预期的，但是行动实际产生的结果并不是预期的，或者这种结果起初似乎还和预期的目的相符合，而到了最后却完全不是预期的结果。”<sup>[1]</sup>

社会的发展按照一定的规律以历史的必然性来进行。既然如此，为改变社会状况所做的努力、所进行的鼓动工作、所做的组织工作，这一切还有什么意思，什么意义呢，反正是总会有一定之规的。这样是不是还不如退出公众生活呢？在黑格尔和马克思的历史必然性的概念中不是有一种很强烈的宿命论的色彩吗？这种宿命论和马克思的政治活动，和他本人的工作不是极其矛盾吗？

这一类的问题又是一种在人的努力之外的命运注定说在作怪：不管人要有何作为，命运总有一定之规。这样一种不依人的一切活动为转移的命运主宰的概念和马克思的历史必然性没有丝毫的共同之处，因为历史必然性只有通过人的历史活动才能得以实现。所以人也是决定发展道路和方向的原始的因素之一。马克思认为，人具有影响社会发展的力量和能力：人使现实的(植根于相应的社会状况的)可能性得以实现，以致可能性完成(对其实现)所必须的条件循环，亦即人要协助促进，增加和创造那些为实现条件的社会条件。马克思认为，人不能去实现那些仅仅是形式上的可能性，这些可能性存在于现实可能性的范围之外。假如要做，那就会遭致失败。

我想举例来说明这一问题。资本主义越来越不稳固，这使得人们起来反对它，要求实现社会主义的公有经济。这样向社会主义的过渡就能存在于现实可能性的范围之内了。然而这样是不是社会主义作为历史必然性就会自动实现呢？否，可能还不具备实现社会主义的社会

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第243页。——译者

条件。比如说无产阶级还可能存在于无知的和没有组织的状态，它还缺乏实现社会主义的精神力量。在这种情况下就存在这样的反可能性：向社会主义的过渡没有进行，而经济生活却日益恶化。那么按照马克思的历史必然性的观点要从中得出什么结论呢？那些促进社会主义实现的力量，并不是以一定要来的东西都会来的为理由就无所作为，而是尽社会的可能性去千方百计创造实现社会主义的条件，在这种情况下就是去训练和教育无知的无产阶级，罗致必要的精神力量。

马克思的这一历史必然性的概念也不为一些马克思主义者所理解。由于他们无法对于马克思的必然性概念会导致宿命论的观点作一个回答，所以他们调制了一种奇怪的理论：只有历史学家才需要承认历史必然性，而政治家则不需要承认。

比如鲁道夫·希法亭在一篇反对我的小小的即兴之作《党是否正面临总崩溃的形势？》(维也纳社会民主党月刊《斗争》1915年度，第209页)时曾这样宣称：

“历史只是政治所要作的变革的出发点(只要这种政治不是纯粹的和僵化的保守主义的话)，所以历史对政治总是不公正的，旧的历史对新的历史总是不公正的，政治要克服已形成的东西来(当然只是在已形成的东西的基础之上)创新历史。

所以只有在，用马克思著名的话来说，我们观察世界(在这里是历史上已形成的东西)的时候，历史才是正确的。历史学家的任务，特别是马克思主义史学家的任务是解释历史的发展，亦即去指出历史的发展，如何以因果的必然性从充分的原因中变化而来的，指出历史发展的本来面貌。所以对史学家来讲，实际上没有正义或非正义，没有评价可言，而只有对因果关系的理解。然而历史在眼前是‘不正确的’，亦即没有存在的理由的，在眼前我们不再仅仅是观察世界，而是要改变世界。这样一来历史对我们来说更多的是我们行动的出发点，而不再是我们观察的对象。至于我们应不应该定要和能够行动，我们是否不应再成为只是他人历史行动的对象，我们是按照这一原则行事的：历史

是错的，我们的政治是对的。

政治首先是有意识的意志、意识内容、意识形态，整个的历史过程必然表现为其内容理所当然由经济关系所决定的互相敌对的意识形态的搏斗。在阶级社会中，不同阶级的存在是必然的，意识形态的分歧也是必然的，因而同样每一种意识形态从历史上来说都是‘合理的’。历史在其每一次的决断中所要做的，实际上并不是对一种意识形态的是非进行神秘的判决，而是确定每一次意识形态的力量。在一定的时刻一种意识形态处于下风，这无非是表明，意识形态所代表的经济力量在一定的时刻还是较弱的力量。”

在马克斯·阿德勒一篇名为《什么是发展的必然性？》一文中（《斗争》月刊，1915年度，第175页）也有类似的说法：

“历史的必然性可以说有两重意思，要么是作为社会生活的理论研究者来看待必然，在这种情况下就会提出这样的问题：社会发展走向何方？在目前状况下所能认识到的发展趋向的必然结果是什么？要么就是作为批评家来看待必然：这样的一种必然结果是否可以明确无误地加以确定？从这一观点出发，社会关系和社会矛盾的整体就会变成研究的对象；研究者本人的态度是审慎和批判的，他在任何情况下都不表示其立场，既不拥护资本主义，也不拥护社会主义，他只是将前者的意向称之为有产者的意向，而将后者的趋向称之为无产者的趋向，并试图对这些意向的有效性作出评价，并将有效性加以综合使其成为合力。从这一观点出发就会得出这样一种见解：最近一个时代必然会出现资本主义的强大。

一个社会主义者要是从中得出结论说：最近一个时期没有社会主义发展的可能性，因而也没有为社会主义工作的必然性，除了支持和促进资本主义而外无事可做。那么对此将会有什么想法呢？正是因为认识到在最近的时期资本主义趋向的优势，所以更要为社会主义的原则多做工作，更要发挥出社会主义趋向的特点，把更大的注意力集中在它与资本主义区别之点，而不是将精力花在社会主义与资本主义相结合之点。



简言之，将发展的资本主义趋向尽可能对抗地加以发挥出来，以免模糊了社会主义趋向，以使社会主义趋向的本身意义更加富有进取的面貌，因而使社会主义更具有战斗性。从中得出这样的结论难道不是更正确吗？发展的必然性还有另外一层意义：发展不再是事件的发展(正如事物的观察者见到的那样)，而是一种意志和目标的必然性，即行动者的政治行动的事件。对于观察家来说，资本主义的趋向，企业家和无产者只是其力量的平行四边形同等的因素。他就是努力来分析这个平行四边形。对行动者来说有两种不同的立场，从中只能采取一种立场，立场的选择并不是任意的，这种立场是阶级斗争历史规律赋予每一个人的。

这样一来对于身为行动的历史人物的无产者来说，所谓发展的必然性不再是这样的问题：发展走向何方(一种理论问题)，而是对于其目标和发展来说什么是必须的。”

毋庸置疑，这两种观点都不能算是马克思主义的，一个“理论研究者”或者一个历史学家对于历史必然性这一问题所抱的态度固然是和政治家有所不同，然而并不是说，历史和政治家无关，因而他无需提出“社会发展向何处去”的问题。一个鼓动家可以只是想到要达到自己所定的目标，并使自己的意志集中于此。一个仅仅是为了捞取选票的政治家则不能这样做，更不能像希法亭那样干脆对历史抱虚无的态度，宣称“历史是错的，我的政治是对的”。

这将会导致最美妙的幻想的、机会的和感情用事的政治，就是政治家，假如他要推行一种远见卓识的并与发展的事实相吻合的政策，也不能随心所欲地树立目标、制订计划、运用权谋。就是政治家也要一再提出这样的问题：“发展走向何方？”并继而提出这样的问题：“我的目标和历史必然性的关系如何，亦即我的目标在多大程度上属于现实可能性的范围，对我的目标的实现又历史地具备了哪些社会条件，假如我的目标应该实现的话？”任何一种政治都要有历史的基础，都要尊重在社会发展的过程中所贯彻的趋向，都要考虑到现有的社会可能性。否



则它就会成为落入了茫茫大海的幻想政治，这种政治会一再使人失望。一种单凭政治意志而不顾历史必然性的政治是一种随意乐捐主义，它和马克思主义的政治毫无共同之处。

将历史学家说成是只承认历史的必然性，而政治家则不承认这种必然性，这种说法是极不高明的。那些错误地从马克思的发展学说中得出一切社会的发展都是自动地从历史的必然性发生的结论的人有种托辞：他们被告知，马克思的发展学说也把发展次序和某些条件联系起来。这种托辞要比上面那种不高明的区分法要好得多。哪里有制约，那里也同样必定有一种条件，这甚至也符合自然的必然性。日夜必然交替，其条件是地球自转。而历史社会的必然性，其完成者不是自然力，而是行动着的人，这种必然性就和某些条件的完成分不开。同样，向社会主义的发展并不是不受制约而是受制约性的东西，发展的条件是：中下层的社会阶级意识到自己的地位而为自己的利益行动起来。假如马克思也有那种强加于他的荒唐的观点：一切都会自动来的，因为那是历史的必然性。那他一直要求组织和训练无产阶级，他那传遍全世界的口号“全世界无产者联合起来”的呼声也都是多余的了。

## 马克思和黑格尔的发展辩证法

因为一再有新的或其作用发生变化的生产力来干预总的生产过程，与此相应的是在社会运动中总是贯彻着新的或变化了的运动规律，所以同时就会使发展不是以直线进行，而是充满着曲折，或是以曲线进行的。因而发展就不会总是在其原有的方向上前进，而是忽而偏向这边，忽而偏向那边，继而在继续发展的过程中又重归于原来的方向。马克思将这种独特的一再改变的运动称为“辩证的”运动，把社会现象不是理解为静止的形态，孤立的固定的和僵死的范畴，而是将其看成是一直在变化的东西，和其他现象相联系的变动的东西，这样一种观察方

法，马克思称为“辩证的”观察方法。

马克思在《资本论》第二版前言中曾对前面(513页)提到的发表于《欧洲信史报》的关于经济规律的变动和由此引出的研究方法的论述曾作了如下的补充说明：

“这位作者先生把他称为我的实际方法的东西描述得这样恰当，并且在考察我个人对这种方法的运用时又抱着这样的好感，那他所描述的不正是辩证方法吗？……”

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，而且还和它截然相反。在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它变成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>

由此可见，马克思把他的研究方法(当然同时还有他的观察方法，因为后者是以前者为基础的)也像黑格尔一样称之为“辩证的”，不过他还补加了一句：他和黑格尔的方法是不同的，甚至是“直接相反”的。

弗里德里希·恩格斯在不同的场合下也都有类似的论述，比如他在他的关于路德维希·费尔巴哈一书中曾这样写道：

“因此，在自然界中和历史上所显露出来的辩证的发展，即经过一切迂回曲折和暂时退步而由低级到高级的前进运动的因果联系，在黑格尔那里，只是概念的自己的运动的翻版，而这种概念的自己的运动是从来就有的，不知道在什么地方发生的，但无论如何是同任何能思维的人脑无关的。这种意识形态的颠倒是应该消除的。我们重新唯物地把我们头脑中的概念看做现实事物的反映，而不是把现实事物看做绝对概念的某一阶段的反映。这样，辩证法就归结为关于外部世界和人类思维的运

---

[1] 马克思：《资本论》第2版跋，《马克思恩格斯全集》第23卷，第23—24页。——译者

动的一般规律的科学，……这样，概念的辩证法本身就变成只是现实世界的辩证运动的自觉的反映，从而黑格尔的辩证法就被倒转过来了，或者宁可说，不是用头立地而是重新用脚立地了。”<sup>[1]</sup>

如何来理解黑格尔辩证法的这种颠倒呢？上面马克思那段关于他的辩证法和黑格尔的辩证法“绝然相反”的话，是不是他只是想说明，他摈弃了黑格尔关于发展过程的理解，而用一种相反的观点来取而代之呢？这样说是不可能的，因为紧接下页他便讲道，黑格尔虽则将他的辩证法神秘化了，然而这种神秘化并不妨碍他将普遍的运动形式“首先以周密的、自觉的”方式加以表达。在《资本论》中我们也的确发现，马克思在不同的场合完全接受了黑格尔关于社会发展过程的辩证的理解，完全接受了在这一过程中达到突破的规律。比如说，黑格尔在其逻辑学中所提出的量变达到某一点时可发生质变的规律，或者说黑格尔关于经济发展的规律在发展的过程中转化为对立面的观点，也就是说经济规律在不同的时代中在与其他规律相联系可能起一种相反的作用。

在对马克思的社会哲学批评中有人，甚至是马克思主义者行列中也有人把马克思的辩证法往往看成是一种诡辩的构想的模式，马克思之所以接受下来，是为了说明某些结论，部分也是为了对某些概念发展进行逻辑的论证。比如，爱德华·伯恩斯坦就认为，马克思深深陷入黑格尔的“圈套”，使其无法对某些事物进行前后一致的观察，所以马克思才作出了这样的努力。有人总是把辩证法看成是与马克思的思想方式格格不入的东西，看成是由于马克思对黑格尔玩弄概念的原有的偏爱之情而莫名其妙地接受下来的东西。

看看以下的事实便可感到这种说法并不奇怪：黑格尔辩证法的“神秘化了的形式”，被许多人，特别是那些无法认识到它对观察社会发展

---

[1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第239页。——译者

过程的意义的范畴思想家不仅是更神秘化，而且还正是过分神秘化了。马克思恩格斯曾指出，黑格尔的辩证法建立在对现实社会发展过程的观察的基础上。黑格尔只是将它从形而上学的体系缘由，特别是从世界精神假说中置于现在的神秘化的形式。然而他们的这一说法完全被忽视了。另一方面又看不到，马克思把辩证法只是视为把握社会发展现实的观察的方法，而不是对其研究方式和成果作一认识论的说明的矛盾逻辑。

谁要是认为，辩证法在马克思的著作中，特别是在《资本论》中是一种异己体，那他就没有理解黑格尔和马克思精神之间的密切联系。首先没有理解辩证法对于马克思观察和推论方式的影响。在马克思的《资本论》中，辩证法根本就不是什么多余的、有害的东西，相反，它是研究方法论中重要的必需品。可以毫不夸张地说，没有辩证法，马克思就写不出《资本论》。马克思在《资本论》第一卷第二版前言中所称的、被《欧洲信史报》评论员所赞许的方法正是辩证的方法，这并非自我陶醉或一句空话。

使马克思说出黑格尔的辩证法和他的辩证法相反的那种和黑格尔的矛盾何在呢？简言之，区别就是在于，出发点的不同。我们在该书第一卷就曾详细论述过。黑格尔的出发点是这样的：以有着矛盾、转化、形式变化和新的形态的社会发展过程的模式为基础的，乃是一种独特的概念的自我运动，是一种充满着矛盾的思想过程。这一过程是：每一概念由于内在矛盾的作用而(部分地)达到自我否定，因而产生一种新的概念(一种变化了的更高的概念形态)，这种新的概念不包含旧有的矛盾，然而其自身中很快又孕育着新的矛盾，这种矛盾重新发展为一种更高的概念。相反，马克思是从实在的趋向矛盾、转化和社会发展的变更出发；他把在人的头脑中所反映的充满矛盾的思想过程看成是实在的发展过程观念的反映。所以在黑格尔看来思维过程是第一性的，事实的发展过程仅是思维过程的结果。而在马克思那儿，事实的发展过程和在这一过程中所进行的运动是第一性的，思维过程是第二性的，是

结果。所以在上述语录中，恩格斯和马克思都把概念理解为“真实事物的翻版”取代了黑格尔所说的“真实事物”（也就是真实的发展过程——作者）是“绝对概念在某一阶段的翻版”。因而如要把马克思的辩证法和黑格尔的辩证法等同起来，那也是错误的。人们也常常犯这样的错误，将辩证法看成是一种空洞的矛盾逻辑，是一种马克思主义认识论或者至少是认识论的成分。其不正确性可通过认识批判的反理由显现出来。马克思认为，矛盾存在于社会发展的过程之中，在这里，他的批评者一定会证实辩证法的不存在，假如他们要反对马克思的辩证法的话。

由此可见，马克思所理解的辩证法在马克思的社会科学中并不是异物，仅仅是从黑格尔的逻辑学的附属中接受下来的东西。辩证法在与马克思关于社会必然性的关系中，是马克思发展理论的极端重要的基石，抽掉辩证法就会使他的虽则内部并不是完全成熟、然而大都自成一个个体的学说落空。



## 译 后 记

1972年我参与翻译了自然哲学著作《宇宙之谜》，继而又译了一些德语文学作品，翻译的勇气增强，兴趣愈浓。1978年在德语文学翻译大家董问樵教授的大力推荐下商务印书馆确定由我来翻译《马克思的历史、社会和国家学说》。面对上下两册、洋洋数十万言、并非我专业的大书我有些发怵，甚至想打退堂鼓。可转而又想，这是挑战，更是机遇，如若奋力完成任务，我各方面的水平不是上了一个新的台阶了吗？再者，“文革”中曾有这样一条“最高指示”：“认真看书学习，弄通马克思主义。”弄通没弄通先不管它，“天天读”，“雷打不动”，我是极为认真的。我读遍了那时能读到的《毛泽东选集》、《马克思恩格斯选集》和《鲁迅全集》，有这些经典著作垫底，翻译中的困难相信是能够予以克服的。慨然允诺之后，商务印书馆让我先试译一万字，试译通过，欢欣鼓舞，信心倍增。

那时身居陋室，物质条件很差，还有德语教学和科研百废待举，十分忙碌，可是我斗志昂扬。借来了《马克思恩格斯全集》、《列宁选集》作参考，有空就译起来。难题多多，查阅各种资料，都能一一解决。作者库诺的行文我并不觉得很难，甚至有种似曾相识的感觉。所有这些也归功于我认真执行了“认真看书学习，弄通马克思主义”的“最高指示”，我真的有些感谢那时“雷打不动”的“天天读”了。商务和我联络的是骆静兰女士，她是著名红学家吴文裕先生的夫人，精干利落，洋溢着书卷气，给我留下深刻印象。至1981年交稿，翻译用了两年多的时间，可该书直至1988年才出版，且是内部发行。从翻译到面世，可说“十年磨一剑”。

如今这部书的中译本人选上海世纪出版集团的“世纪文库”，本人深感荣幸，也为本书能公开奉献给广大读者而欣喜。

原书出版于 86 年前，可还给人新鲜感，它所触及的问题还有很大的现实意义。近 100 多年以来，对人类历史发生最大影响的人物当属马克思，这已成世界公论。马克思主义自创立以来，在世界所有的重大事件里都始终在场。人是健忘的，正如德国著名作家、诺贝尔文学奖得主海因利希·伯尔所说的那样：“一部进步史乃是一部忘恩负义史。后生者只是一味捞取和享受好处，至于曾为好处所付出的代价连想也没有想。”他在《卡尔·马克思》一文中继续写道：

……须知：没有工人运动、没有社会主义者、没有他们的思想家，他的名字叫卡尔·马克思，当今六分之五的人口依然生活在半奴隶制的阴郁的状态之中；没有斗争，没有起义，没有罢工，而这需要发动、需要引导，资本家连半步也不让的。但这一切都消失在赫鲁晓夫先生威胁性的讲话之后，移至铁幕之后，便变成了可怕的幽灵。西方世界理应感谢卡尔·马克思，尽管东方世界宣布信奉卡尔·马克思，不过，似乎有一种远比争取美好远景更为重要的想法：维护卡尔·马克思，不要让我们的子孙认为他是可怕的幽灵。（《伯尔文论》，三联书店，1996 年，北京，第 60 页。）

上个世纪末，苏联东欧国家解体，马克思所开创的社会主义事业遭逢挫折，马克思主义遇到空前的挑战。但这一切并没有掩盖它的熠熠光辉，需要的是对它进行更深入一步的研究。

亨利希·库诺是德国社会民主党的理论家，《马克思的历史、社会和国家学说》是他的一部主要的理论著作，是他对马克思学说的解读。他说早在马克思恩格斯在世之时就有人试图篡改、歪曲马克思的学说，法国幻想马克思主义者曾使马克思说出“我不是马克思主义者”的话来。再者库诺认为马克思的社会哲学抑或社会学的观点没有系统的表述，大多散见于各种著作、论文和报刊文章中。所以他说：“本书的任务便是：从马克思的著作中把各种各样的社会学论述剥离



出来，按照其逻辑联系加以整理，并且追溯其确切的基本思想，然后用它们来系统地表述马克思的历史、社会和国家学说。”（本书，前言，第3页。）

作者对马克思主义追本溯源，没有局限于常说的德国古典哲学、英国古典政治经济学和法国的空想社会主义这三大来源，而是从“人之初”，从古希腊罗马至现代社会，从历代著名的历史学家、政治学家、法学家和哲学家的先行观点说起，探究马克思在创立他的学说时汲取了前人的什么观点，有什么新的建树。这样的考察使马克思在人类学术史中的地位清晰地凸显出来，马克思主义原来植根于人类整个文明史之中，其厚重与深刻不言自明。

作者考察了希罗多德、修昔底德、色诺芬、亚里士多德、奥古斯丁、托马斯·阿奎那……以及近代的霍布斯、洛克、卢梭、康德、黑格尔等等的历史观和国家观后得出结论说：“每一个时代的政治观、法律观、哲学观和宗教观都是由那个社会的经济结构所决定的。历史上存在过的社会，在维持其生存和发展所必须的物质资料的生产方式与方法改变时，为与新的经济生活条件相适应，该社会的观点和看法的整体——意识形态也要随之改变。”（本书，导言，第1页。）库诺在这里说的是马克思的唯物主义历史观，这也是他竭力维护的。唯物史观是马克思主义的灵魂，在此我们想起了恩格斯《在马克思墓前的讲话》：

“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单的事实：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；所以直接的物质的生活资料的生产，因而是一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做的相反。”（《马克思恩格斯选集》，第3卷，第574页。）库诺批驳了马克思主义的敌人攻击唯物史观的形形色色谰言，廓清了庸俗马克思主义者的误解和歪曲，应该说他在主要观点

上维护并坚持了马克思主义。

社会和国家概念间的联系与区别是库诺的着力点之一，他大量引证马克思有关论述之后，笔锋一转写道：“假如社会与国家尽管有某种联系，但依然是不同的产物的话，那么社会制度和国家制度也是不能等量齐观的。庸俗马克思主义者在社会和国家之间是划不清界限的……比如说人们常常这样论证说，社会民主党的任务就在于，一旦党的力量强大到足以掌握国家政权的程度，那么就要先把国家拿到手，这样一来就赢得了全局。在此之后它可以简单地按照党的纲领和愿望通过国家政府来改造社会制度。”库诺认为这样做切切不可，“这是完全错误的”，他接着写道：

即使是社会民主党掌握了国家权力，它通过国家权力首先能改变的(而且也只是达到某一程度)只是国家制度。这种改变虽能反作用于社会制度而使其发生变化，然而也总只是在社会发展，更正确地说，社会经济的生活过程从自身产生了促使改变的先决条件，即在准备了先决条件的情况下，变化才能发生。因为国家制度并不是第一性和基本的东西，第一性和基本的东西是社会制度。国家制度就其本质而言，也无非是产生于经济过程的、打着国家法招牌和印记对共同生活和协作(也就是社会制度)进行调节的一部分。所以比如马克思在一篇发表于巴黎《前进报》的文章中(1844)曾把今天的国家称之为“社会的现在的机构”和“社会的行动的、自我意识的、官方的表现”。(本书，第260—261页。)

作者这一段对马克思关于社会与国家概念的解读应该说有其可取之处。夺取了国家政权并不能将社会制度一下子来个天翻地覆的变化，有权也并非有了一切，有权也应该按照马克思所发现的社会发展规律办事。“跑步”是进不了共产主义的，“小脚女人”说不定能更快地达到目标。“初级阶段论”反而能更快地促进社会变成全面小康。

库诺在本书下半部里系统地论述了马克思的经济概念，他说，马克思将经济看成是社会的真正的生活职能；在《资本论》中曾多次把物质生产过程干脆称为“社会生活过程”；库诺强调，“经济活动和由其产生的社会成员之间的相互关系及相互影响，虽然没有将社会生活的全部内容包括无遗，然而经济过程构成了社会共同生活的主要内容和基础。一个社会得以存在，并能完成其精神职能，第一个条件乃是完成物质职能，亦即它要首先获得生存和延续所必须的生活资料。一个人体若不能继续摄取转换和消化为生存所必须的物质，那就会崩溃。同样一个社会只有当其永远不断地生产出满足物质生活需要的各种必需品时，它才能得以存在；并且每一种社会形式都有其特殊的物质生活条件，这正如马克思所说：‘这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物(马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第97页)。’”(本书，第485页。)库诺在这里极为透彻地论述了马克思的经济观念，接着又引证了马克思《政治经济学批判前言》那段非常有名的话：

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式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。（《马克思恩格斯选集》，第2卷第82页。）

在这里库诺发掘出马克思所说的“生活的生产”中生活的本源性和生活与生产的互动关系。这使我想起上世纪70年代末曾有一次有关中国发展的动力是阶级斗争还是生产力的发展的大讨论。当时邓小平指

出，人民群众的物质利益才是关键的关键。单讲革命精神，对少数人行，对多数人不行，短时间行，长时间不行。“以经济建设为中心”方针的提出是深刻领会马克思主义精髓的结果。

库诺还认为马克思的阶级和阶级斗争学说也是渊源有自，据他考证，古希腊人从梭伦时代就谈论到阶级和阶级斗争，然而较为完整的阶级斗争理论基本上为马克思所独有。再者，库诺还特别谈到宗教问题。他说，马恩并没有将所有的意识形态直接引申于经济事实，恩格斯强调哲学和宗教的思想甚至能够采取使其和社会生活关系的联系几乎无从觉察的形式，宗教等和物质条件联系的中间环节往往“模糊”，然而库诺还是从原始部落和部族的神祇起源和图腾之间的关系探讨出宗教和经济的联系。宗教的出现有其不可避免性。他引证马克思的话说：

“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”（马克思：《黑格尔法哲学批判》，导言，《马克思恩格斯选集》，第1卷，第1—2页。）在笔者看来，我们对马克思的宗教观还须进一步研究，不能一提起宗教，马上就说“人民的鸦片”，而罔顾其他。

马克思吸收了先前人类的精神成果，加之他自己的革命实践，创建了空前宏大的理论大厦，要真正“弄通”，皓首穷经，也难说达到。库诺是在尝试重建马克思的社会学的体系，在此基础上才可能“本着马克思的精神继续发展马克思的基本观点而超越马克思”（本书前言，第4页。）。笔者无意对库诺的工作做全面的评析，这里所提及的问题，只是触动我、使我有新鲜感、使我觉得有现实意义的问题，抑或我认为特别重大的问题。有时忍不住还加了一些小评论，至于对错，那就有教于读者诸君了。还有很多问题没有提及探讨，也很重要，我怕篇幅太长，引起读者的“阅读疲劳”，所以不一一展开了。

至今我还缅怀董问樵先生，深深感谢他的推荐，翻译此书使我觉得眼前出现了一片新天地；我还感谢我的妻子刘淑爱女士和众亲友，没有

## 译 后 记

他们的协助在那生存艰难的岁月里也难以完成这上下两册、几近 60 万字的巨著的翻译。最后我还要感谢上海译文出版社的慧眼识珠，将这部书纳入“世纪文库”重新出版。

袁志英

2006 年 3 月

封面页  
书名页  
版权页  
前言  
目录  
正文