

事實上國家是人類組織的最高形式，其中人的一切價值全實現，它的作用是引導人類奔向自由；它是個人形成單一道德實體的統一體，是人類可能實現其命運的工具。拉薩爾寫出這話的時候，心裡在想著普魯士邦；他和馬克思不同，他是一個愛國者，根據民族觀點而不是根據無產階級國際的觀點來觀察當時的事件，包括戰爭。他相信德國的統一是個至關重要的問題，認為俾斯麥的政策利多於弊；此外，真正和無產階級對抗的是資產階級，所以跟保守派結成聯盟滿可能很要得。這和馬克思的總路線正相反，他認為如果資產階級自由派的要求同保守派、封建份子或君主主義份子的利益相衝突，無產階級的正當途徑是同自由派結成聯盟。

拉薩爾的民族主義的哲學基礎，從他關於費希特的演講看得極清楚，他在演講中說費希特的思想體現德意志人民的精神偉大。全部德國哲學努力要克服主體、客體二元性，調和精神與世界，做到「精神的內向性」駕馭現實。費希特曾宣佈，德意志人民的使命是在人類進步的最前方往前邁進，達到民族獨立，以驗證神的創世計劃。德國不但是世界歷史的一個必要方面，而且注定是人類的未來所依賴的自由思想的唯一鬥士。正是因為德國多少世紀沒有真正歷史，是「純粹的形而上學內向性」而不是一個國家，它已成為開始調和思維與存在的哲學思想的誕生地。

「形而上學的民族，德意志民族，在發展當中始終完全按照它的內部和外部的歷史，賦予了它最高的形而上的命運和世界歷史上最大的榮譽，即由精神上的民族概念創造一個民族疆域，由純思維發展自己的存在的榮譽。應屬於一個形而上民族的，是一種形而上的任務，是一種不亞於神創世的成就。純粹精神不但使呈現於它的現實活躍起來，

而且創造了一個疆域，即它自己存在的所在地。自從歷史萌芽，向來沒有和這能相比的事。」●

在拉薩爾的思想中，費希特派—浪漫主義的國家與民族概念，超過他的半馬克思主義的想像：把無產階級想像成世界的解放者。他似乎感到自己的猶太血統是個恥辱，儘管他並不打算隱瞞——他平常講他總是憎惡兩種人，即猶太人和文人，不幸他自己兩者都是——而且他不錯過任何機會，宣揚他的愛國感情。他謳歌國家，即民族的有機整體，謳歌德國的精神領導，在這方面他像以前的費希特，是民族社會主義的先驅。他誇張的、先知風格的文體，觸怒馬克思，不亞於他們在理論上的意見分歧。然而他的實際成功是毫無疑問的：他堅持要進行獨立的無產階級運動，為德國的有組織社會主義奠定基礎。在後來的正統馬克思主義者中間，對他看法不一致。梅林強調馬克思個人對拉薩爾的憎惡，極其輕視兩人在政治上和理論上的分歧；而考茨基則認為他們兩人的社會主義概念完全不同。總之，很清楚拉薩爾的理論見識和馬克思不同，只限於德國；他的政治影響也如此，可是在德國影響強大而持久。甚至到後來，德國社會民主黨終於放棄了拉薩爾的綱領，他的精神在黨內從兩方面依然覺察得出：一是表層底下繼續存在的民族主義傾向，二是相信能使現存國家機器符合無產階級的利益。

3. 第一國際：巴枯寧

從六〇年代中期開始，馬克思比較少致力反對拉薩爾的見解，而多致力跟「國際」內部其他思想派別，特別是普魯東派和巴枯寧派進行論戰。

國際工人聯合會(這是全名)是一八六四年九月在倫敦的一次公眾集會上成立的。一年前，英國和法國的工團主義者，為支持波蘭的抗俄起義而舉行示威，當時已形成最初的組織上的聯繫。一八六四年的大會不但有英國人和法國人參加，也還有德國、波蘭和義大利的流亡者出席，會上決定成立一個國際團體來協調各國的工人階級鬥爭。選出一個有三十四名委員的總委員會，由倫敦的工聯主義者奧哲爾(George Odger)任主席。馬克思被選入總委員會，並擔任德國的通訊書記；他在起草章程和成立宣言上起了主要作用。成立宣言簡述了一八四八年以來歐洲無產階級的境遇。指出工人階級日益貧困，財產越來越集中，然而在縮短工時和合作運動方面還是有一些成就，不過無產階級的解放卻要靠它奪取政權。這件事要靠工人的國際行動才能做到，因為工人不分國家或國籍，是一個有共同利益的階級。他們進行戰鬥，不是要用另一種特權代替現存特權，而是要結束階級統治。可是，在審定的原詞中並不包含明確的革命要求。

在此後幾年當中，「國際」在歐洲各國努力組織支部，取得適當成功：英國以外，在法國、比利時和瑞士的不同城市建成支部，一般是以現有的組織為基礎。拉薩爾的政黨依然處在「國際」以外，大體是因為關於它對俾斯麥和對德國資產階級民主政治所持的態度，意見分歧。英國的工會奉行獨自的政策，有的工會參加「國際」。法國人大多是普魯東主義者，在日內瓦大會上(一八六六年九月)和洛桑(Lausanne)大會上(一八六七年九月)表示他們跟馬克思的意見分歧。除別的事情外，他們反對在會上討論波蘭問題或在宣言裡提到波蘭問題；反之，馬克思相信波蘭的獨立同歐洲工人事業分不開，相信最急迫的任務是粉碎沙俄的反動勢力。普魯東主義者和他們的宗師一樣，不相信一般的政

治行動，堅信「互助主義」，在馬克思眼裡這純粹是空想。

「國際」的章程不夠嚴密，各種各樣大批集團都可以入會。除英國工會和普魯東派外，它在若干年當中還包括法國激進派和馬志尼(Giuseppe Mazzini)的黨徒。聯盟關係鬆弛，總委員會對其成員沒有管轄權。在「國際」存在期間，馬克思始終把大部份時間用於處理它的事務，主要目的有三個，到晚期尤其明顯。他想要「國際」成為集權團體，可以給支部強行指定一致的政策；他竭力使整個運動承認他本人已詳細制訂的思想基礎；他希望把「國際」變成反對俄國的武器。儘管他有威望，這三個目的全未達到，而且他的政策造成「國際」內部的分裂，這即使不是「國際」解體的主要原因，也是一大原因。馬克思本人只出席過「國際」的一次大會，就是一八七二年在海牙(Hague)召開的最後一次大會。

一八六七年的經濟危機和歐洲許多國家中的罷工浪潮，對「國際」是有利的：在西班牙、義大利、荷蘭和奧地利建立了新的支部，而在德國，由李卜克內希(Wilhelm Liebknecht)和倍倍爾(August Bebel)組織一個新的社會民主黨，同拉薩爾派並立；這個政黨沒有正式加入「國際」，但在主要問題上比較接近馬克思。普魯東派的勢力削弱了：在一八六八年九月的布魯塞爾大會上，「國際」號召將可耕地、森林、道路、運河和礦山歸集體所有，並聲明贊同使用罷工武器。

一八六九年標誌著「國際」的活動和勢力的頂峰，但是也出現十九世紀革命運動中的雙傑馬克思和巴枯寧極不幸的決裂的端倪。這兩位領袖關於策略，關於工人階級、革命、國家和社會主義等問題，抱有針鋒相對的看法。

巴枯寧，一八六九年參加「國際」，先前他已有過很長一段驚險不

凡的政治經歷。他出生於特維爾省(Tver)的貴族家庭，在一所軍校開始受教育，可是不久之後離校。他在莫斯科待了若干年，跟一些從黑格爾歷史哲學的角度談論俄國及世界的前途的知識份子經常來往。他一度是黑格爾主義保守派，信仰現實歷史的合理性，認為個人無權對抗普遍理性的指令而堅持他的偶然主觀性。可是，不久他就轉到另一個極端，這倒確實比較適合他的性格。一八四〇年他去柏林，結識了青年黑格爾派份子，並受到他們思想的薰染。後來繼續赴瑞士、比利時和法國，認識了當時論述社會主義的主要作者：卡貝、魏特林、普魯東，最後還有馬克思和恩格斯。他也認識了一八四〇年後移民中的許多波蘭人，從那時起他的著作多注意波蘭獨立事業。四〇年代，他鼓動建立斯拉夫聯邦，這個想法後來他認為無效或反動，所以拋棄了。不過，他從未放棄對德國的憎恨，憎恨的強烈和馬克思對俄國的憎恨不分上下。

這兩人的第一次衝突發生在一八四八年革命期間，當時《新萊茵報》上有一篇文章指控巴枯寧是沙皇奸細，這種誹謗該報被迫撤回。巴枯寧積極參與布拉格(Prague)和德累斯頓(Dresden)的革命鬥爭；他曾兩次被判死刑，最後被驅逐到俄國，在俄國度過此後十二年的監禁和流放生活。他從囚禁他的一所監獄裡，致尼古拉一世(Nicholas I)沙皇一份不尋常的自供狀(十月革命後首次發表)，為他的顛覆活動表示悔過，但警告俄國的可怕情勢保不住引起革命。一八六二年，他由西伯利亞逃到日本，取道美國去倫敦。他的無政府主義理論家和實踐家的生涯，是一八六四年開始的，當時他創立了一個名叫「博愛國際」的秘密團體——主要是在西班牙、義大利和瑞士的他的朋友和追隨者的一個不嚴密的組織。一八六八年九月，他成立一個公開的無政府主

義社團「國際社會主義民主同盟」，申請加入「國際」。「國際」總委員會拒絕接納這一聯盟本身，但是在一八六九年同意個別支部可以參加，包括巴枯寧隸屬的日內瓦支部，它是唯一有恰當組織的小組。從那時起，馬克思和巴枯寧就進行一場論戰，論戰中政治仇恨和個人私怨很難分清。馬克思盡全力要人人相信，巴枯寧只是利用「國際」來達到私人目的，一八七〇年三月他散發了一封含有這個意思的機密信件。每當他自己的政策在「國際」裡遭到反對，他也認定有巴枯寧在插手（一八六四年後他一直沒遇見巴枯寧）。至於巴枯寧，他不但反對馬克思的政治綱領，而且在文章中常常提到，他認為馬克思是個不忠不義、有仇必報的人，權迷心竅，決心把他自己的專橫權力強加給整個革命運動。他講，猶太人性格中的優點缺點馬克思是一應俱全；他智力高超、讀書能深入，可就是個頑固不化、空談大道理的人，虛榮心強得離奇，是一個陰謀份子，對所有像拉薩爾那種在社會生活中比他自己的地位顯得重要的人，懷有病態的妒忌。

撇開政治不談，馬克思同巴枯寧交往的前前後後，讓馬克思的形象表現得很不佳。他攻擊巴枯寧利用「國際」謀求個人利益是沒有根據的；他努力要使巴枯寧被開除出「國際」，最後（在一八七二年）如願以償，主要是由於尼察也夫(Sergei Nekhayev)信件，可是馬克思必定知道巴枯寧對那封信是沒有責任的。當然，巴枯寧也和馬克思一樣，在「國際」裡爭取自己的思想的勝利。在一八六九年巴塞爾大會上，巴枯寧派使一項提案（違反馬克思的立場）獲得通過，宣佈廢除繼承權是社會革命的一個基本特徵。從一八七〇年開始，「國際」各支部內部意見愈來愈分歧，在瑞士、義大利和西班牙，巴枯寧的信徒氣勢壓倒馬克思的信徒。巴枯寧晚年主要致力著述。一八七〇年他發表了《鞭子日

耳曼帝國和社會革命》(*L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*)，一八七三年用俄文發表他唯一一本頭較大的著作《國家制和無政府狀態》(*Statehood and Anarchy*)（法譯本叫《國家制度和無政府狀態》*Etatisme et anarchie*）。這本書打算作一本更大的著作的緒論（那本著作他始終沒寫出），包含他的無政府主義時期全部重要思想。這是一個不成系統的集子，輯錄關於五花八門的問題——歐洲政治和世界政治、俄國、德國、波蘭、法國、中國、一八四八年革命、巴黎公社等的短評，以及對共產主義的抨擊和種種哲學見解。

巴枯寧沒有理論家或思想體系創立者的才具。他充滿無窮無盡由無政府主義救世精神激發的革命幹勁，都傾注在破壞目的上。他受不了需要長期政治規劃、策略花招和暫時聯盟的局面。他表現出勞動階級中受剝奪最厲害的成份，即流氓無產階級和農民中間發展起來的一切反叛精神，這是他深深意識到的。據他說，「國家共產主義」即馬克思的那一派共產主義，得到已養成資產階級習慣的、境況較好、比較安穩的工人的支持，而他本人則求助於尚未腐化、沒有東西可丟失的衣衫褴褛的貧民。他反覆提到俄國的普加喬夫(Pugachev)起義和拉辛(Stenka Razin)的起義——由「土匪」（他自己的說法）領導的絕望農民的天然本能的暴動。他聲言，馬克思的信徒輕視人民；拉薩爾不是在文章裡這樣說過嗎：鎮壓十六世紀德國農民起義是對歷史進步的一大貢獻。馬克思跟拉薩爾的分歧不過是由於馬克思的個人嫉妒，其實兩人都提倡一種新國家專制主義，那是由他們的「科學社會主義」必然產生的。

巴枯寧的全部學說集結在「自由」一詞中，而「國家」這個詞卻集中體現必須從世界上消滅掉的一切罪惡。他在一定程度上承認歷史唯物

主義學說，就是說人類歷史由「經濟事實」決定，人的思想觀念是人生活的物質環境的反映。他也擁護以無神論和否定任何「來世」概念為基礎的哲學唯物主義（在這個名稱下）。但是他相信，歷史唯物主義原理雖然本身是正確的，馬克思主義者卻把它絕對化，弄成一種宿命論，讓歷史中的個人意志、反叛或精神因素都沒有存在餘地。

巴枯寧堅持「生活」勝於「思想」，所以否定「科學社會主義」學說，因為這學說認定可能根據知識份子設計的模式，強加於人民，來組織社會生活。政治宣傳或道德宣傳，只有同人民群眾思想感情中已有但尚未表現的東西相符合，才能讓人民群眾信服。希望用學術理論開導俄羅斯人民是沒有用的；他們只會承認已經勉強懂得、但還不能講清的道理。一般說，科學不過是生活的一個功能，不能要求高高在上，蓋過生活的其他表現。科學必須且應當受到尊重，但是它不能全面把握現象：把現象簡化為抽象概念，忽視了個性和人的自由。生活是創造性的；科學是非創造性的，不過是現實的一個側面。特別是社會科學，目前還處在幼稚階段，不能自命可預言未來或把理想強加於人類。歷史是個自發創造過程，不是科學圖式的制訂；它和生活本身一樣在發展，本能地按照未合理化的方式發展。

巴枯寧提出的生活反抗科學的想法，雖然附加上一些關於知識價值的保留條件，卻是要當作那樣一些無政府主義的基礎，那些無政府主義把一切學術思想都看成知識份子的詭詐杜撰，為了在智力優越的外衣下維持自己的特權。巴枯寧沒有走得這麼遠，但是他痛罵大學是貴人統治論的老家、特權等級的溫床；他也提出警告，說馬克思派社會主義會造成一種知識份子的暴政，比已知任何暴政都壞的暴政。

按巴枯寧所指的意思，「生活」是要求讓一切個人、一切共同體和

整個人類都享有自由的無止境的不懈努力。自由又以平等為前提，不單是在法律面前平等，而且是實際的平等，就是說經濟平等。自由和平等是國家權力維護的特權與私有制度所反對的。國家是一種歷史必然的公共生活形式，但它不是萬古常存的，也不僅僅是強加於「經濟事實」的上層建築；相反，它是維持特權、剝削和各種奴役的一個基本因素。國家在本性上就意味著人民大眾受專制的特權少數派的奴役，不論是教士少數派也好，還是封建的、資產階級的、或「科學的」少數派也好。「任何國家，甚至最共和主義的、最民主的國家，甚至馬克思所想像的那種假人民國家，本質上不過是由受過教育的、因而有特權的少數人統治人民大眾，這些少數人想當然比人民自己還懂得人民的需要。」●由此可見，革命的任務不是改造國家而是消滅國家。不要把國家同社會混為一談：國家是人為的壓迫手段，而社會則是那種把眾人結合一起的本能聯繫的自然擴展。消滅國家不等於說消滅各種協作和組織；而是指一切社會組織必須完全不含有權力主義制度，徹底自下而上建立。巴枯寧不承認施蒂納的學說：未來社會中人人要追求自己的私利；正相反，人有一種天生的本能團結心，做得到自我犧牲和關心他人。國家不但不鼓勵這種團結心，而且還反對：由於各特權階級在維持剝削上有共同利益，國家充其量在這個限度內組織特權階級的團結。一旦把國家機器打碎，社會就要按小規模自治公社組織起來，公社允許社員有絕對自由。任何更大的單位都要本著完全自願的原則構成，每一個公社什麼時候想退出聯盟就能退出。任何行政職務也不永久委派給個人；一切社會等級體制全要廢除，行政管理職務要完全併入共同體。法律或法典沒有了，沒有法官、沒有當作法律單位的家庭；沒有公民，只有人。兒童將不是父母或社會的財產，而是注定的

自身的財產：社會將照顧兒童，如果他有被弄成墮落或在發育上受到妨礙的危險，就叫他離開父母。將有絕對自由堅持任何意見，甚至錯誤意見，包括宗教信仰；也有自由成立社團傳播個人的見解或追求其他任何目的。即使還有什麼犯罪，也看成一種疾病症狀，相應地給予治療。

由於一切特權顯然都跟遺贈個人財產的權利有連帶關係，而國家足以使這種不公正安排永久存在，因此要破壞現行制度，第一個步驟必須是廢除繼承權。這是通往平等的大道，沒有自由，平等是難以想像的；而自由是不可分割的。

按照這些原則來看，德國空論家們——馬克思、恩格斯、拉薩爾和李卜克內西的國家共產主義，就顯出原來是一種新式國家中自封的「科學家們」的新暴政威脅。「假如有國家，勢必有統治，因而有奴役。沒有公開或隱蔽的奴役的國家，是不可想像的——這就是我們與國家為敵的緣故。」●不是按這種方式就是按那種方式，少數總要統治多數。

「馬克思主義者說，可是這派少數人將是由工人組成的。對，當然是——是由從前的工人組成，這些人一旦成為人民的統治者或代表，就不再繼續是工人了，開始從國家權力的高峰俯視工人羣眾，所以他們不是代表人民，而是代表他們本身和他們自己的統治別人的要求。誰會懷疑這一點，誰就是對人性毫無所知……『科學社會主義者』和『科學社會主義』，這兩個在拉薩爾派份子和馬克思派份子的著作和演說中不斷見到的名詞，足以證明所謂人民國家，不過是一個新興的十分小的真正或冒牌『科學家』貴族階層，對人民大眾實行的一種專制。人民因為沒有知識，會完全免除統治的任務，會被逼入受治者的一群當中。好美妙的一種解放！……他們（馬克思主義者）口口聲聲只有專政（當

然是他們自己的專政)能給人民帶來自由；我們的回答是，專政除了要使自己永存外，不會有別的目的；除了在受專政的人民方面能造成並促進奴役外，它不會促成別的事。自由只能靠自由來創造，也就是靠全民的起義、靠從下面自由組織工人群眾來創造。」●

總之，革命運動的目標不能是控制住現有國家或創立一個新國家，因為假使那樣，結果會證明理想失敗了。同樣理由，運動不能把信心死放在不離現存的國家和議會制度的格局，進行的政治鬥爭上。要來那麼一次驚天動地的大亂，把整個國家機器、法律和私有制一掃而光，才能獲得解放。按照這個觀點，將要到來的社會革命根本不同於以前一切革命，特別是法國大革命，因為那次革命變成一種由盧梭的病態頭腦產生的專制主義。巴枯寧用憎惡已極的語調談盧梭和羅伯斯庇爾。除了普魯東，關於哪個社會主義思想家他也沒有多少好話要講；普魯東倒是懂得自由的價值。

可是，不可以有一個國家組織和強制或約束手段，來限制衝突和使人的自私心不出圈子嗎？不可以有，巴枯寧回答：正是因為有國家在，甚至最好的個人從人群大眾當中浮上來，成為暴君劊子手。在一個以自由為本的社會裡，甚至最自私、最居心不良的人的罪惡也會得到糾正；因為一個沒有國家、沒有特權的社會不但比較好，而且是唯一合乎人性的生活方式，人性本是自發的、創造性的、不受約束的。無政府狀態不僅是一個理想而已，它是本來面目人類的實現。不過，這並不是說它可以由歷史規律或某個前定計劃的一部份得到保證：它基本上是人的意圖的成果，但是有十足理由認為那種意圖會得勝。巴枯寧堅信工人群眾天生的革命本能，他主要是從問題涉及俄國的方面考慮問題的。革命需要極端貧困和絕望作為先在條件，加上新社會的

理想：這個理想不能由外部強加給人民，而必須是已經潛伏在人民中間。人民所需要的不是虛構理想的導師，而是把他們從沈睡中喚醒的革命者。俄國人民，即農民，有根深蒂固的無政府狀態觀念：感覺土地屬於每個人，農村公社——村社——應當完全自治，他們跟國家自然是敵對的。不過，這種感覺被遮掩住，這是由於有宗法傳統，由於他們信仰沙皇，還由於村社占據了人的個性，妨礙個性的發展，同時宗教鴉片又使農民處於精神奴役狀態。結果，鄉村公社萎靡不振，彼此孤立；但是從人民中間可能出造反者，會把人民鼓動起來，喚醒其天然的革命傾向。此外，同樣的天然理想，在別的國家窮人中間也潛伏著，這在義大利看得最明白不過，在義大利，無政府主義革命一天近似一天。德國是一個重要例外，在德國總是有大批理論家閒扯革命，但是真為革命出力的人不夠多。德國人是天生的國家崇拜者，樂於發號施令，也同樣樂於服從，所以不出意料，他們能達到的不過是馬克思和拉薩爾的國家社會主義的高度；不出所料，俾斯麥的德國目前是世界反動勢力的堡壘。不論馬克思怎麼講，沙俄有一點跟德國不能相提並論：它的確總是盡力要插手歐洲事務，但是很少成功。

巴枯寧關於俄國的說法，不構成一貫整體。一方面，他說斯拉夫人不會組成國家，他們的一切政治制度全是外國人創造的。可是另一方面，他又堅持說俄國不僅是一個（跟英國等商業國家相反的）軍事國家，而且發展了一種制度，各階級的利益，連全部工農業活動，都從屬於中央政權，所以國民財富不過是使國家壯大的手段罷了。在這點上，巴枯寧是重複十九世紀經常提到的一種意見：俄羅斯國家對市民社會占有絕對優勢，甚至階級差別相形之下也是次要的。可是很難明白，這和斯拉夫人沒有組成國家的能力的看法怎麼能協調一致。

根據以上對巴枯寧思想的簡略述評，可以知道他在理論和策略兩方面都跟馬克思有很大分歧。且不說他們關於「國際」的領導工作的爭執，各指責對方有獨裁目的，且不說究竟俄國（馬克思堅持說俄國）是世界反動勢力大本營，還是普魯士（巴枯寧認定普魯士）是大本營的問題，有幾個對社會主義運動極為重要的問題，他們兩個意見不一致。

首先，馬克思認為號召立即廢除繼承權是本末倒置，因為遺贈財產的權利只是財產制度本身的一個特別方面。第二，馬克思認為國家並不是一切社會罪惡的獨立來源，只是維持各種現有特權的工具。在這一點上，不是根本分歧，因為馬克思和巴枯寧一樣，也認為現存政治制度總是要被摧毀的，而巴枯寧同意國家從歷史上講是作為私有財產權的工具而興起的，不過他也認為經過一定時間，國家已成為一種獨立力量和階級制度的保障。所以，爭論歸結為社會主義革命是否可以一開始就消滅各種國家制。馬克思相信未來的國家會不關心「統治人民」而關心「管理事情」，即組織生產。在巴枯寧看來，這等於極端國家社會主義：沒有政治集權、因而也沒有奴役，就不會有集權的經濟管理。第三，馬克思的戰略計劃包括在現存制度範圍內，無論議會制或其他制度範圍內，進行政治活動，允許在資產階級民主派的利益湊巧和無產階級的利益一致時，同那一派結成暫時聯盟；然而在巴枯寧說來，革命者應進行的那種政治活動只有摧毀各種國家制度。第四，巴枯寧主張由小型自治公社進行徹底自由的經濟活動，這種思想在馬克思看來一點也不比普魯東派的烏托邦強，難免有同樣缺陷：一則是，自然趨勢是要把生產集中，二則是，由獨立單位構成的經濟，必定會產生競爭和資本積累的制度。

馬克思關於這一切問題的意見，在很長一段時期內發生改變而趨

於成熟。直到巴黎公社運動後他才改變看法，認為現有國家機器一定要打碎，這種看法將來在列寧式馬克思主義中要占核心地位。巴枯寧的瑞士信徒吉約姆（J. Guillaume）歡迎這一點，以為這表示馬克思轉向無政府主義；可是他弄錯了，因為馬克思雖然認為未來的國家會沒有政治作用，卻仍舊相信必須有中央經濟管理機構。不過馬克思沒有講清楚，等到國家取消了，全部經濟集中了，要在什麼基礎上組織社會生活，這也是事實。巴枯寧自己對政治經濟學只是一知半解，乾脆相信人民一擺脫國家，他們的天生團結心與合作習性就會發揮作用，就不可能有利害衝突。他是按照瑞士的州和鄉的路數想像民主政治的，在瑞士的州和鄉中，全體成年人不時集會，決定共同關心的問題；但是他的著作絲毫沒有指出，假定代議民主政治消滅了，怎樣按省、國家或全世界的規模運用這種辦法。

在這些爭論中，馬克思的說服力在於經濟批判方面，還在於他堅信若實行獨立生產單位的制度，就等於恢復商品經濟的一切有害方面。另一方面，巴枯寧對馬克思的方案中明顯或暗含的國家社會主義的批判極有道理。他提出一個很實在的問題，馬克思拿不出解答：怎麼能想像一個集中的經濟權力會沒有政治強制力？而且，假若未來社會仍劃分成統治者和被統治者，它怎麼會不能再創立權力優惠制度呢？而這種制度有使自己永存的自然傾向。這些反對理由在後來無政府主義者和工團主義者對馬克思的批判中是經常要重現的。十分明顯，馬克思自己沒有想像社會主義是一種專制制度，其中政治機構會依靠壟斷生產資料來維持特權；但是他在這一點上沒有答覆巴枯寧，而巴枯寧則可說是第一個由馬克思主義推斷列寧主義的人，這是值得稱道的。

巴枯寧天真地相信，人們聽任他們，就會舉止得當，和睦相處，

因為壞事不是出於人，而是出於國家和私有制；他沒有解釋，人既然本性善良，怎麼竟創立了那樣的壞制度。至於馬克思，他認為天性本善的問題是個不著邊際的天真問題。他關心的是人類日益主宰自然，這方面能力的普羅米修斯式的擴展；他認為個人發展不聯繫人類發展來談，是沒有意義的。他決非提倡專制主義的人，可是他對別人指責他的思想體系暗含著專制主義，未能作出回答。

第一國際的解體，一方面是由於內部紛爭，另一方面是由於普法戰爭和巴黎公社。公社不是「國際」的產兒，更不是馬克思派的產兒。它的領袖大半是布朗癸主義者，而加入公社的那些「國際」會員主要是普魯東派。馬克思一開始就看出它注定要失敗，可是在公社社員戰敗並遭到屠殺後，他撰寫了一本題為《法蘭西內戰》(*The Civil War in France*)的小冊子，除了歌頌他們的英雄行為，還從共產主義遠景的角度分析了他們的自發運動的意義。巴黎公社按某種意義講是第一個無產階級政權，所以可說它以一種自然過程具體說明了未來社會主義社會的一些基本原則：由武裝公民代替常備軍、把警察部門改造成民眾機關、所有地方法官和官員選任、最高工資、免費教育、使教會與政府分離並剝奪其財產。然而，馬克思並不把公社看成明確地屬於社會主義性質或無產階級性質；恩格斯一八九一年稱它為一種無產階級專政，但馬克思從沒有這樣的提法。（當然，它的原名●只不過是法文裡的「巴黎市政府」，沒有思想體系上的意義。）一八八一年二月，馬克思在給紐文胡斯(Ferdinand Domela Nieuwenhuis)的一封信裡明白地講，公社中多數人不是社會主義者，它當初唯一正確的行得通的路線，本來是為全體法國人民的利益而跟凡爾賽份子妥協。

巴黎公社的失敗給全歐洲反動勢力以鼓勵，加深了終於摧毀第一

國際的意見分歧。法國和德國的工人組織受到騷擾，「國際」失去英國工會的有效支持，英國工會加入「國際」原是為了策略上的理由，而不是為了思想體系上的理由，主要是關心在現存制度範圍內為自己確立一個法律地位。在一八七一年九月的倫敦代表大會上，「國際」贊同馬克思號召工人階級採取聯合的政治行動和經濟行動，在各國組織獨立的工人政黨；一八七二年九月的海牙大會，表明馬克思的追隨者是總委員會裡的多數派。但是「國際」到現在已由於意見分歧和遭受迫害而削弱得不可救藥，在國與國大不相同的形勢下已沒有能力指揮工人組織了。「國際」根據恩格斯的一項提案遷到紐約，在那裡這個組織苦撐了幾年，然後在一八七六年正式解散。由巴枯寧的信徒組成的一個對立「國際」一年後崩潰；不過，在七〇年代，無政府主義始終比馬克思主義有勢力，不但在西班牙和義大利，在法國也如此。

撇開「國際」內部的勢力衝突不談，可以說從十九世紀六〇年代起，馬克思主義是相互競爭的各派思想體系當中最重要的一派，意思是全世界各種主義和綱領都提及它來明確自己的立場。馬克思主義提出一套最一貫、最精闢的學說，一部份是由於一八六七年在萊比錫出版了馬克思的《資本論》第一卷。這一卷除別的事情外，又回到《政治經濟學批判》所討論的問題上，通過分析資本主義經濟的基本現象：商品、交換價值和使用價值、剩餘價值、資本、工資和積累，揭露剝削的根源。《資本論》的基本論題是，剝削來自雇傭工人出賣勞動力。勞動是一種特殊商品，它的產品價值比再生產它的費用即工人的生活費用大得多；這種情況造成的剝削，要廢除雇傭勞動才能消滅。

馬克思原打算短期內完成他的著作的第二卷和第三卷。第二卷要分析資本的流通和市場，而第三卷要討論各類剝削者分享利潤、平均

利潤率的來源、利潤率降低的趨勢和超額利潤轉化為地租。這兩卷有若干章節在第一卷出版以前已寫好，可是馬克思雖然繼續作這兩卷直到一八七八年，在他逝世時並沒有完成。手稿經過恩格斯的整理和編輯，在一八八五年和一八九四年出版，而《剩餘價值理論》(*Theories of Surplus Value*)在一九〇五年～一九一〇年由考茨基出版，當作《資本論》的第四卷。

「國際」解散之後，因為早日發生歐洲革命的希望再一次微小了，於是馬克思就在經常患病、去療養勝地、金錢困難和家門不幸，這種境況許可的範圍內一心做理論工作。他博覽群書，可是在晚年幾乎不能寫東西了；不過，他繼續密切注意歐洲社會主義的發展。一八七五年，拉薩爾派和愛森納赫(Eisenach)派這兩個德國工人政黨聯合成社會主義工人黨。他們的綱領惹來馬克思以給愛森納赫派領導人的一封信的形式，對他們的迎頭痛擊：最早在一八九一年由恩格斯發表的這本《哥達綱領批判》，重述了馬克思對拉薩爾派社會主義的反對意見，包含關於國家、國際主義和無產階級權力的性質這一類問題的精闢闡述，是他的著作裡別處見不到的。這個文件對該綱領的最後定本沒起多大作用，可是它卻成為第二國際的革命一翼反對改良主義和修正主義時所引據的一部主要原著；它使用了「無產階級專政」一詞，因此對列寧及其追隨者特別寶貴。一八八〇年馬克思協助蓋得(Jules Guesdo)起草法國工人黨的綱領；一八八一年～一八八二年，他寫過一些談俄國革命前景的信，後來引起俄國馬克思主義者的很多討論和爭辯。

馬克思一八八三年三月十四日在倫敦逝世。他有一些文章是死後由恩格斯出版；一八九五年恩格斯逝世後，大批材料留在伯恩施坦和倍倍爾手裡，他們不怎麼盡力使人可以利用這批材料。梅林重新發表

了一些難見到的上世紀四〇年代的文章，也發表了馬克思的博士論文手稿，不過沒有前記。伯恩施坦發表了《德意志意識形態》的若干片段。梅林和伯恩施坦編的馬克思通信集第一版有錯誤，也不全。前面已經說過，考茨基發表了《剩餘價值理論》，又（在一九〇三年）發表了《政治經濟學批判大綱》的導言。搜集散佚的手稿和書信，按學術形式發表，這方面的大量工作是梁贊諾夫（David Ryazanov）做的，他創辦莫斯科的馬克思恩格斯研究院，並任院長到一九三〇年。他還創始了內容博大的馬克思恩格斯著作謹嚴版（《馬克思恩格斯全集》MEGA），這個版本雖然從未出全，卻也讓人見到幾個以前不知道的本子，包括《德意志意識形態》全文、「一八四四年巴黎手稿」和恩格斯的《自然辯證法》。

恩格斯在馬克思死後又活了十二年。在他們友好合作的長時期中，恩格斯甘願退居馬克思之後，把馬克思看成科學社會主義的創始人，謙遜地貶低自己的貢獻。儘管如此，後世的馬克思主義者解釋和提倡他們的學說，還是多利用恩格斯的著作而少用馬克思的，不算《資本論》第一卷。恩格斯是一個學識淵博、智力高強的人。歷史、政治和哲學佔去他的大部份時間，除此之外，他還寫了許多篇文章論軍事問題和當前作戰的技術方面，又從自己的哲學見解的角度隨時注視自然科學中的發展。他這個人寫東西，比馬克思容易理解得多；他曾多次盡力按一般人可以懂的形式，講述科學社會主義的主要思想，所以他的著作是受到社會主義者廣泛閱讀的。

一八四八年後他的第一部重要著作是《德國農民戰爭》（*Der deutsche Bauernkrieg*），主題內容是十六世紀閔采爾（Thomas Münzer）領導下的起義。這本著作是依據十九世紀四〇年代出版的戚美爾曼（Wilhelm Zimmermann）寫的那部歷史●，打算從階級鬥爭的角度著

眼，解釋德國歷史上最重大的這次人民起義，提出它和一八四八年～一八四九年的革命形勢類似之點。恩格斯本人參與了那兩年的事件，關於這些事件他的看法，在一八五一年～一八五二年用馬克思的署名發表於《紐約每日論壇報》上、題為《德國的革命和反革命》(*Revolution and Counter-Revolution in Germany*)的一組文章中作了總結；這些文章一八九六年出單行本第一版(仍借馬克思之名)。

恩格斯最出名的著作當中有一本是《歐根·杜林先生在科學中所實行的變革》(*Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*)，通稱《反杜林論》。杜林(Eugen Dühring)是個瞎子，由於猛烈攻擊學院派哲學而被柏林大學解除了講師職位。他寫的東西在德國社會民主黨人當中很受歡迎，有一段時期把他看成黨的一個主要理論家。恩格斯認為杜林是一股危險勢力，所以寫一本激烈爭論的書抨擊他的見解，書裡清楚說明辯證唯物主義，當作馬克思主義經濟學的基礎，當作和空想流派相反的科學社會主義的基礎。在杜林本人完全被人忘記之後(儘管納粹的宣傳份子為了他的反猶太觀點，也曾想要恢復大家對他的懷念)，《反杜林論》成為一種馬克思主義手冊了。

恩格斯一八七〇年遷居倫敦，馬克思逝世後他投入大量精力編訂《資本論》的其餘部份，但是也寫一些自己的哲學著作。一八八六年他在《新時代》上發表了一篇文章論《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》，把科學社會主義和德國的思想傳統聯繫起來；這篇文章也是一篇最流行的講解馬克思主義的文章。一八八八年，它同馬克思以前沒出過的《關於費爾巴哈的提綱》合起來重印單行本。

另一本恩格斯寫的經典著作是《家庭、私有制和國家的起源》(*The Origin of the Family, Private Property and the State*)。這本書大

量利用摩爾根(Lewis H. Morgan)的著作；摩爾根曾依據對北美印地安人的直接觀察結果，第一次對原始社會作了系統分析，並在《古代社會》(*Ancient Society*)一書中概述了人類從野蠻到文明的發展階段的一種理論。恩格斯利用這些著作和別的著作，盡力指出文明生活的基本制度的起源。

七〇年代初，恩格斯心中抱有計劃，寫一本批判庸俗唯物主義的著作，要把辯證法應用於科學觀察。他在一八七五年到一八八二年之間，為這書寫了若干章，作了一些筆記，但未能終於完稿。全部這批材料，完成的和未完成的，一九二五年首次在莫斯科出版，題為《自然辯證法》。

以上提到的這些著作，構成恩格斯筆下產物的一部份（只是全部中一小份），由於系統分明、主題不變而擁有廣大讀者。連《資本論》一起，這些著作也是三、四代的讀者汲取科學社會主義及其哲學背景的知識的主要源泉。

恩格斯一八九五年八月五日在倫敦逝世。他不像馬克思，沒有安葬在倫敦；依照他的願望，遺體火化，骨灰裝在骨灰壺裡，投入灘頭角(Beachy Head)外的大海中。

●“Die Philosophie Fichtes,” In *Reden und Schriften*, by Ferdinand Lassalle (1920), p. 362.

●Mikhail Alexadrovich Bakunin, *Statehood and Anarchy*, pp. 34-35.

●*Ibid.*, p. 280.

❶*Ibid.*, pp. 280-281.

❷*La Commune*——中文版譯者。

❸指一八四一年～一八四三年出版的《德國農民戰爭史》。——中文版譯者。





第 12 章

以非人化的世界出現的資本主義——剝削的本質

1. 關於《資本論》同馬克思早期著作關係的爭議

馬克思對資本主義經濟的運轉和前途的闡述，不能脫離他的人本學思想和他的歷史哲學而單獨研究。他的理論是一個普遍理論，概括人類在各個互相依存的活動領域中的全部活動。古往今來人的行為，不論是主動的還是被動的，不論是智力活動、情感活動還是從事勞動，必須就整體理解，不然就根本不理解。馬克思在一些著作中，把他的非人化這個基本理論應用於經濟上的生產和交換現象，《資本論》就是這樣一套著作的頂峰。他一系列的「批判」——「一八四四年的巴黎手稿」、《哲學的貧困》、《雇傭勞動和資本》(*Wage Labour and Capital*)、《政治經濟學批判大綱》、《政治經濟學批判》，最後還有《資本論》本身——乃是同一個思想的愈益精煉的不同講法，這個思想可以表達如下。我們生存在這樣一個時代：人類的非人化，即人和自己的工作成果的異化，就要發展到極點，到頭來必定引起革命動亂；這種動亂將發源於一向遭受非人化最厲害的階級的特殊利益，但其結果將是把人性歸還全人類。

毫無疑問，馬克思的一套術語和解說方式，在一八四四年到一八

六七年之間有了改變，關於這種改變和他思想上的改變相應到什麼程度，一向討論得很多。特別是，有人已提出，「復歸類本質」理論在一八四三年～一八四四年的文字中很突出，而且暗含著一種規範的、人本學的看法，但後期的馬克思拋開不提了，而採取結構式的講法。

有些評解者，例如蘭德蘇(Siegfried Landshut)和邁爾(Julius P. Mayer)、波皮茨(Heinrich Popitz)和弗洛姆(Erich Fromm)，認為早期著作表達一種內容較豐富的、比較普遍的哲學理論，後來的理論相形之下在思想認識上就有限制了。另有不少人，例如胡克(Sidney Hook)、貝爾(Daniel Bell)和費爾(Lewis Feuer)，認為馬克思的思想發展上有破裂，《資本論》和「巴黎手稿」不但在內容範圍上不同，在主旨上也不同；這種見解是卡爾維(Jean-Yves Calvez)、突克爾(Robert C. Tucker)、麥克雷南、費徹爾(Irving Fetscher)和阿維納里(Shlomo Avineri)之類的評論家所否定的。有一個性質不同、但密切相關的問題：儘管馬克思對黑格爾的抨擊經常很嚴厲，但他的思想是否實際上來源於黑格爾派，在這方面他的思想發展也是有破裂。克羅齊(Benedetto Croce)、羅威特(Karl Löwith)和胡克斷定一八四四年後他脫離黑格爾主義，而盧卡奇、費徹爾、突克爾和阿維納里則認為他直到老死多少有點自覺地受著黑格爾主義的潛移默化。這兩種看法，跟關於馬克思思想的任何「側面」、或全部馬克思思想的同情或不同情的探討方式，同樣相符合。還有一些評論者，例如約丹(Zbigniew Jordan)，相信馬克思同黑格爾的關係經歷不同階段：短時期對黑格爾主義入迷之後，跟著是徹底批判、幾乎完全拋棄它，可是他後來又回到中間看法上來。

這場論戰的文獻，數量已相當於一部頗不小的文庫，所以這裡不

能詳細研究爭論的內容。不過，也可以簡敍一下，著者為什麼同某些人意見一致，認為馬克思的思想沒有間斷，自始至終是受基本上屬於黑格爾派的哲學的潛移默化。

必須清楚，問題不在馬克思四〇年著述當中是有改變還是沒有改變，因為他顯然在很多方面改變了。問題也不在任何肯儘量留意的人，在「巴黎手稿」中能不能找到《資本論》的全部要旨，因為不講價值和剩餘價值理論的馬克思主義，很明顯和精心細講這個理論的馬克思主義不是一回事。問題在於馬克思的早期思想中他後來放棄的那些方面是不是相當重要，足以證明思想認識上有突變的說法有道理；在於價值理論及其推論是不是一個基本創新，跟四〇年代初期馬克思的哲學正相反，或其中絲毫沒有先提過。

《資本論》根本新穎的地方有兩點，由這兩點產生對資本主義社會的一種看法，跟講勞動價值論的古典派經濟學家的看法是完全不同的。第一點是講工人出賣的不是勞動而是勞動力，而且勞動有兩個方面，抽象的一面和具體的一面。但是這種見解本身是一八四三年～一八四四年最早概述的馬克思的非人化理論的最後講法。剝削在於工人出賣勞動力，從而拋棄了自己的本質：勞動過程跟它的結果不相容而敵對起來，這是剝奪人性而不是實現人性。第二是，馬克思發現了交換價值與使用價值的對立中所表現的勞動的兩重性，因此能夠把資本主義定義成那樣一種制度：生產的唯一目的是無限制地擴大交換價值；人的全部活動服從一個非人的目的，即創造人本身不能占有的東西，因為只有使用價值是可以占有的。整個社會因而受到自己的產物，即作為一種永恆的異己力量而呈現的那些抽象概念的奴役。意識的變形和政治上層建築的異化，是基本的勞動異化的後果，不過，勞動的異化

並不是歷史方面的「錯誤」，而是那由掌握著自身生活這一重大過程的自由人組成的未來社會必要的先決條件。

這樣，《資本論》可以看成馬克思早年見解的邏輯必然的延續；這種連續性由第一卷第二版（一八七三年）跋裡的話得到證實，他提到「將近三十年以前」●他對黑格爾的批判，那當然是指「手稿」本身的。

無可否認，像「人恢復自己的類本質」和「本質與存在的調和」那樣的說法，在一八四四年後馬克思的作品裡見不到。前面講過，這一點由他和德國「真正的社會主義者」的論戰得到最好的解釋，那派人不但把社會主義本身，而且把趨向社會主義的運動看成全人類的事，相信一切社會階級的行動而不只是有特殊利益的無產階級的行動。可是，馬克思一旦得出了結論，斷言社會主義將不是靠博愛情感而是靠階級鬥爭的爆發，必要時靠革命暴力達到的，從那時起他就避免使用什麼暗示階級團結的想法的詞句，或暗示世界可以憑超越階級仇恨的理想和感情來改造的詞句了。然而，他原來的意圖依然如故。他仍舊相信社會主義是全人類的事，會消滅階級和特權；而且，雖然工人階級受壓迫自然使他極受鼓動，但他同樣也根據資本家的觀點分析非人化和物化的過程。

人恢復自己本性的想法，實際上包含在異化的概念當中，異化概念是馬克思繼續運用的概念：因為異化無非是人放棄自己的真正本質、放棄自己的人性的過程。當然，用這些詞語講話就暗示我們知道人「真正」是什麼，而不是相反，知道人在經驗中是什麼：人性的內容是什麼，這人性不是設想成一組在經驗中可以弄清的特性，而是設想成要使人真正是人，必須滿足的條件。儘管這個標準也許不明確，可是離了這樣的標準，談「異化」沒有意義。因此，馬克思只要使用這個

術語，他無論明說或不明說，總是假定有一個非歷史的或史前的人性規範。可是，這規範並不是一組屬於某個任意理想的永久不變的性質，而是設想中使人能不受物質需要的限制，充分表現創造能力的發展條件。依馬克思的看法，人性的實現不是達到某種最後的、想像中的完美性的問題，而是把人從妨礙人的發展並使人成為自己的產物的奴隸，這種境況下永遠解放出來。擺脫異化的觀念，乃至異化觀念本身，需要先有價值判斷，並且弄明白「人性」是什麼意思。

「異化」這個詞在《政治經濟學批判大綱》中還經常出現，可是此後在馬克思的作品中就不那麼常見了，《資本論》裡更是極少使用。不過，這是用語的改變，不是內容主旨的改變：因為《資本論》中講了人的勞動及其產物變得與人不相容的過程，所用的詞語清楚表明馬克思心裡想著「手稿」中敍述的那種現象。

在馬克思早期對黑格爾的批判中，有一點很重要，必須特別指出。他什麼時候也沒有把異化看成等於外化，也就是使人的體力和技巧轉化成新產物的勞動過程。按這種意義來談消滅異化顯然是荒謬的，因為在一切可以想像的境況下，人總得花力氣去生產需要的東西。前面講過，黑格爾確是把異化跟外化看成一回事，因此他只能想像通過取消客體的客觀性達到人同世界的最後調和。不過，在馬克思說來，人使自己的能力「對象化」，這件事並不表示人由於生產什麼而更加窮了；正相反，勞動因為是人的無止境的自我創造的主要形式，所以實質上是肯定人性而不是否定人性。只有在私有制和分工主宰下的社會中，生產活動才是苦難和非人化的根源，勞動毀壞工人而不是使工人富裕。廢除異化勞動，人們會繼續使自己的力量外化和「對象化」，但是他們能占有集體能力的表現，即他們雙手做出的成果。

再說，青年馬克思讚揚生產性工人享有的或可能享有的自我肯定，這和《資本論》第三卷中的一個論點似乎沒有矛盾，那裡議論未來的進步在於逐漸減少必要工作，也就是為滿足基本肉體需要必須做的工作。這樣省出的時間不應該閒混過去，要花在自由的創造性活動上，花在馬克思認為以藝術家的勞作為典型實例的那種專心致志的認真勞作上。人會繼續維護勞動這種形式的人性，但是越來越少花時間生產食物、衣服和家具，把時間越來越多花在藝術和科學的產物上。

也有確實根據說馬克思繼續抱著他一八四四年表示的看法，認為人不是就自然本身的原狀認識自然，而是靠社會創造的一套需要作媒介認識自然。在他的一部末期著作，關於瓦格納(Adolph Wagner)的政治經濟學手冊的評論(寫於一八八〇年)裡，他講人把永恆世界看成滿足自己需要的手段，不僅僅是沈思的對象，而且，人在那世界中看出的、藉語言表現的種種特徵，換句話說，人的一切概念範疇，都同人的實際需要有關係。由此可見，馬克思從未承認那樣的看法，認為世界本身簡直反映在人頭腦中，頭腦中出現的影像再轉化成抽象概念。

另一方面也可以講，人再一次達到同自然合一，這種浪漫想法在一八四四年後馬克思的作品中見不到，而從《政治經濟學批判大綱》看，似乎是他轉換了一種功利主義的或類似的觀點。他對資本主義在推進文明方面所起的巨大作用，多有所論述(例如《共產黨宣言》和《資本論》裡的那些論述)，有一段話裡他說資本第一次使人能普遍地「占有」自然，那就是把自然當使用的對象而不是膜拜的對象看待。但是在這一點上也難談真正的看法改變。馬克思本人沒有抱偶像崇拜的自然觀，所以他稱讚資本主義的破壞作用。他也不認為處於原始粗野狀態的世界值得人崇拜。他相信人按照人的需要理解世界、組織世界，隨著人

性的向前發展，自然就比較人性化、比較順從、不那麼難預測了。他的見解的表述法也許有了改變，但是見解本身沒有變。

我們已經說過，《政治經濟學批判大綱》的出版對駁斥那些認為馬克思的思想發展有重大間斷的人很有作用。特別是，可以看得出來，他的價值理論和貨幣理論同異化概念相結合，協調一致。毫無疑問，有兩派傳統在這個問題上綜合一起：黑格爾的傳統和英國古典經濟學家的傳統，馬克思還在巴黎的時候就開始研究英國古典經濟學家了。把他得自布魯諾·鮑威爾、費爾巴哈和赫斯的異化理論，用他（作了重大修改後）採納的李嘉圖的概念範疇表述出來，實在是他的一項最偉大的成就。

2. 古典經濟學傳統和價值理論

價值理論是《資本論》的核心內容，其歷史可以追溯到亞里士多德時代。這個理論所以重要，有理論和實際兩方面的原因。理論上的問題是：既然各種貨物按一定的比率互相交換，所以儘管它們有什麼性質差別，也一定有某種使貨物在數量上可以比較的性質；那麼，這個把各種各樣東西化為獨一個計量單位的共同特徵是什麼呢？實際問題是「公道價格」問題，在中世紀有很多爭論。這個問題雖然是用規範意義的詞語表述的，就是問：一種特定的物品的公道價格應當怎樣確定？實在就是這個問題：如何規定「等價交換」的條件，在這種交換中買主付給賣主「實在」應得的價錢。這同中古的神學家、道德家和政治著述家經常提出的另一個問題直接有關：有息貸款合法嗎？假如合法，有什麼理由？顯然，要確定是什麼構成商品的「真實」價值，怎樣量度它，「公道價格」和利息的問題才能得到解答。

一件商品的價值要由生產它時投入的勞動量來量度，這種思想十八世紀以前有許多思想家提出過。馬克思對這個問題的歷史作了透徹研究，他拿他認為是經濟學基礎的兩部著作當自己的理論出發點：亞當·斯密的《國民財富的性質和原因的研究》(*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)和李嘉圖的《政治經濟學和賦稅原理》(*Principles of Political Economy and Taxation*)。

亞當·斯密的這部主要著作，除別的事情外專研究國民財富怎樣增長，怎樣能用客觀方法計量，而不論價格有什麼漲落。他認定增加財富是要得的，盡力要證明國家干預生產和貿易只會妨礙財富的增長。他區別生產性勞動和非生產性勞動，生產性勞動不但包括農業勞動(如同重農論者的講法)，而且包括一切要為有用目的而加工有形物(即服務、管理、政治活動和智力活動除外)，並且產生「剩餘」可以用於繼續生產的職業。如何計量一件產品的價值，這個問題依亞當·斯密的意見，取決於如何計算全國的產量。他辨別一件東西的使用價值即它能滿足人的某種需要的力量，和它的交換價值，交換價值是經濟學的專門主題；因為很明白，有的東西，例如空氣，大有用途，卻不是交換對象，然而有的東西雖然用途很小，但是撈到極高的價錢。

不過，亞當·斯密講交換價值和商品的實際價格不一樣；相反，必須找出在什麼條件下價格相當於「真實」價值，是什麼造成價格偏離價值。一件物品的真實的或「自然的」價值，由生產它時投入的工作量來計量；至少在原始社會中事實是這樣，因為在原始社會，貨物交換是依據勞動時間，例如獵捕禽獸花的時間。但是在現代社會裡，除勞動外還有別的因素起作用，那就是資本和土地；因此，一件產品的價值或「自然價格」，包括對工人的報酬、使用的資本所得的利潤和地租的

成份。這樣，資本家、地主和工人之間的利潤分配是符合自然的。財富增長符合從事生產的各階級總的利益：亞當·斯密不相信工資必定降低到僅能維持生活的水平，像馬爾薩斯和後來馬克思（至少是一度）堅決主張的那種說法。市場價格盡可能接近「自然」價格，也是對大家都有利的，而市場本身也自動地保證，價格不論有什麼漲落，總會趨向這個水平；靠行政作用對市場所加的人為調節，多半要擾亂這個過程而不是協助它。市場也為人的不同勞動提供一個共同度量標準，人的勞動不可單純以時間為準得到報酬，而必須按照工作的複雜程度和在工作中投入的技能。

亞當·斯密沒有指出任何能不管市場價格，獨立計算「自然」價格和國家稅收的方法。然而，他的著作最早盡力想得出一整套適合分析經濟活動用的範疇，前提是那種活動與人的意願無關，服從自己的規律，受市場的「無形的手」的調節。《國民財富的性質和原因的研究》是自由主義史上一部最重要文獻，儘管亞當·斯密終於在某些方面修改了他的信念：他本來相信競爭和市場是自動產生有利效果的；此外，他還沒劃清經濟一面和道德一面的界線。

李嘉圖提的問題和亞當·斯密略有不同，但至少有一段時期使用同樣的分析工具。他很少注意計算國民收入，而注意發現國民收入在不同階級之間分配的基礎。他相信從理論上講商品的價值能夠按勞動單位來表示（機器也看成製造機器必需的勞動總和），但是他承認這樣的算法在大規模經濟過程方面是行不通的。他還看出，價格依賴勞動的說法跟不同生產部門利潤率拉平的趨勢有矛盾：因為很明白，每一勞動單位的資本量在一個工業部門是一個樣，因此如果價格同勞動輸入成比例，便不可能有統一的利潤率。歸根到底，勞動價值論對李嘉圖

來說不像後來對馬克思那麼重要。

李嘉圖看出資本家和僱傭勞動者的利益衝突，而且遠比亞當·斯密看得清楚。他認識到技術進步有可能造成就業下降，因而降低工人的總收入。他也偏於跟馬爾薩斯有同見，認為工資總有降到最低生活維持費水平的趨勢，因為不然工人就會多養孩子，勞動的供給會增多，於是工資就會再一次下跌。

馬克思認為英國古典經濟學家的著作是不帶成見的分析的典範，撇開情感去努力發現社會生活的實際機制。的確，他了解他們的學說的根基在於經濟上的自由主義，相信土地和資本的所有主因為參與生產，得報酬是「自然的」事。但是，亞當·斯密和李嘉圖的著作中使他感興趣的是，這兩人對生產過程中各種要素——投資、人口增長、工資、伙食費用、對外貿易等的相互關係的描述。古典經濟學家像黑格爾一樣，相信憑觀察人們的意圖，各種意圖之間的個別關係，是不能對人類社會有多少了解的。支配社會運轉的規律，不是什麼人有意定的，決定人的行為的是這些規律而不是人的念頭。

不過，馬克思運用價值理論的方式和以前任何經濟學家不同。他不把它應用於國民生產額應怎樣估計或怎樣分配的問題，而是利用這種理論主要來考察在私有制社會中剝削的本質。

因而，除了已經提過的兩點（勞動的兩重性，以及僱傭勞動者所出賣的不是勞動而是勞動力這種論點），價值理論在另外兩個基本方面也經過馬克思的改造。首先，他和李嘉圖不同，認為勞動不僅是價值的計量單位，而且是價值的唯一來源。其次，他堅決主張交換價值現象不是社會或文明的一個自然的不可分割的部份，而是生產和交換組織的一種歷史性的過渡形式。以上是馬克思對傳統價值理論作了改變的

四個主要方面。

馬克思花了許多年時間改進、訂正、完成他的經濟學說。曼德爾 (Ernest Mandel) 曾指明，他一八四四年～一八四五年的最初筆記表示他那時認為李嘉圖的價值理論是錯誤的，因為它解釋不了供給與需求的失調，因而解釋不了經濟危機，他還把這理論看成從道德上講成問題，因為它暗示人的勞動的自然價值是由生活維持費水平規定的。

馬克思經過許多階段才得出他自己的價值理論的提法。不過，這裡不去繼續談這些階段，而是要敘述《資本論》裡講的最後形式的價值理論。

3. 價值的兩重形式和勞動的兩重性

在《資本論》開頭，馬克思講一切有用的實物都可以從質的角度或從量的角度來看：我們可以考察使這實物如麵包、布、家具等成為有用東西的那些性質，或者單考察在它裡面曾投入的任何種類勞動的量。這樣，人的生產品便具有兩重價值，或者最好說具有兩種不能用同樣單位計量的價值：使用價值，即這種產品能滿足人的需要的種種特徵；和由製造這種產品費去的勞動時間的量得到的價值。物品在交換過程中彼此相比較，物品的價值取交換價值的形式。某些有用的實物因而賦有抽象的交換價值，即不管這種那種勞動之區別的勞動時間的結晶。構成交換價值的只是勞動本身。雖有用但不是人造的東西（天然資源、水力、處女地及森林），即使有價格也沒有價值，這一點馬克思後來結合剩餘價值作了解釋。

各種東西作為交換價值，按照其中體現的勞動時間的量，在量上是可比較的；因而能形成交換的對象，在交換中簡化成勞動時間這個

劃一的方面。不過，勞動時間並不是指製造這些東西實際用的時間：如果某個麵包師的技術差或設備欠佳，因此烤製麵包花兩倍時間，這塊麵包就比其他麵包值兩倍錢，不會有這回事。我們關心的不是實際勞動而是社會性必要勞動時間，規定為在人類能力和技術進步的某個歷史階段，生產一種特定物品必要的平均時間量。這種必要勞動時間，是各種東西的相對價值的量的標準，使這些東西能夠按確定比率進行買賣。體現這種意義的同量勞動的貨物，不論其用途和具體性質多麼不同，都有相同價值。

很明白，具有使用價值雖不是具有交換價值的充分條件，卻是一個必要條件：任何產品如果不能滿足某種需要，對某件事有好處，它就不能進行交換，從而成爲商品。換個說法：一件東西不取得商品性質就不成其爲交換價值，而它不參與交換過程就不成其爲商品。有史以來，人們一直在製造有用的東西，但是在有了以劃一的勞動時間爲準的交換制度以前並沒有商品，也沒有交換價值。交換價值不是物的固有性質，而是由於物捲入流通和交換的社會過程而得到的性質。產品由於彼此交換而轉變成價值。

「一般價值形式的出現只是商品世界共同活動的結果。一種商品所以獲得一般的價值表現，只是因為其他一切商品同時也用同一個等價物來表現自己的價值，而每一種新出現的商品都要這樣做。這就表明，由於商品的價值對象性只是這些物的『社會存在』，所以這種對象性也就只能通過它們全面的社會關係來表現，因而它們的價值形式必須是社會公認的形式。」●

因而物的商品形式是特別一類社會關係即那樣一種局面的效果：人們作爲私人所有者彼此相對進行交換。

「作為有自己的意志體現在這些物中的人彼此發生關係，因此……每一方只有通過雙方共同一致的意志行為，才能讓渡自己的商品，占有別人的商品。……一切商品對它們的所有者是非使用價值，對它們的非所有者是使用價值。因此，商品必須全面轉手。這種轉手就形成商品交換，而商品交換使商品彼此作為價值發生關係並作為價值來實現。可見，商品在能夠作為使用價值實現以前，必須先作為價值來實現。」❸

東西的所謂價值，這種性質在自然界找不到，是人類社會狀況賦予它的，按馬克思的理論，這種性質是人類勞動的兩重性的基礎。一方面，勞動是一種特定的具體活動，出特定的產品；另一方面，它是一般的勞動，是人的勞動力的單純消費。這種抽象的、劃一的勞動是交換價值的真正創造者，而分化的勞動則創造使用價值。我們考察商品的生產，即為交換而進行的生產時，使注意力離開麵包師傅的工作與紡紗工人或伐木工人的工作的區別，根據同是在一段能準確計量的時間內出勞動力的觀點，把這些工作看成相同。這樣，就把各種最複雜的勞動乾脆都簡化成勞動，或勞動時間。這樣，本質不同的產品就能比較、能交換，生產率的改變影響所創造的使用價值的總量，而不影響交換價值的總量。科技有改進，同樣多的努力生產的貨物較多，但每一件貨物的價值相應下降，因此價值的總和仍是一樣。不論在技術發展的什麼階段，社會在同樣多的工時內生產同樣多的價值。

既然一切勞動產品在交換中才表現價值，也就是互相比較才表現價值，可見任何產品都同樣適合當作標準來計量其他產品。由於東西裡先存在交換過程中所創造的那種抽象性質，才可能出現貨幣這種形式的通用價值標準。最後貴金屬獲得當作價值標準的特權地位，這是

由於貴金屬有均勻、可分、抗腐蝕等物理性質，比以前用作貨幣的其他東西，例如牛，更合適。黃金本身作為交換價值，和其他任何商品毫無區別，它的價值不是由什麼不可思議的特性得到的，而是由於它是抽象的人類勞動的產物；在未把黃金提升到通用標準的角色以前，它最初也得像別的東西一樣當作一種商品。然而貨幣這種東西當作價值標準、當作支付、交換和積累的手段看，其交換價值不知怎麼竟成為自發的，它的勞動根源隱沒不見了。勞動產品能夠以貨幣形式被人占用，這件事造成一種錯覺，誤以為貨幣或黃金是財富的一種固有的根本來源。在《資本論》裡，馬克思引證「一八四四年手稿」中他曾引用過的，莎士比亞(William Shakespeare)筆下的泰門(Timon)反對黃金的慷慨激昂的長篇大論，馬克思講：「正如商品的一切質的差別在貨幣上消滅了一樣，貨幣作為激進的平均主義者把一切差別都消滅了。但貨幣本身是商品，是可以成為任何人的私產的外界物。這樣，社會權力就成為私人的私有權力。」①

在考察交換價值本身時，我們作以下虛構的假定：貨物是按照其價值進行交換的。不過，由於創造貨幣，引入了一個因素：價格，即其他物品交換的貨幣數量。價值一轉變成價格，各種貨物就按同貨幣的一種量上的關係，來表現彼此間的量上的關係。這樣，價值和價格就可能歧異了，就是說貨物有可能按一個比用貨幣表示的價值高或低的比率進行交換了。

「價格形式不僅可能引起價值量和價格之間即價值量和它的貨幣表現之間的量的不一致，而且能夠包藏一個質的矛盾，以致貨幣雖然只是商品的價值形式，但價格可以完全不是價值的表現。有些東西本身並不是商品，例如良心、名譽等等，但是也可以被它們的所有者出

賣以換取金錢，並通過它們的價格，取得商品形式。因此，沒有價值的東西在形式上可以具有價格。……另一方面，虛幻的價格形式——如未開墾的土地的價格，這種土地沒有價值，因為沒有人類勞動物化在裡面——又能掩蓋實在的價值關係或由此派生的關係。」●

這樣，貨幣形式就使價值和應表現價值的價格有可能不一致，實際上也造成不一致。馬克思在《資本論》第三卷中講，全部社會產品的價格總和必定等於其價值的和；但是，在商品經濟中，這種相等不但容許有不相等，而且在個別情況實際上還必然有不相等，就是說價格雖有等於價值的趨勢，但經常在價值上下波動。價值與價格的對比，表示資本主義生產和交換的基本矛盾。不過，這種不相等不能說明利潤：超過一件物品的價值出賣物品，並不是利潤的真正由來，只是一種利潤的由來。必須假定一切商品按真正價值出賣，來解釋利潤現象。這話聽來似乎不近情理，但是照馬克思在《工資、價格和利潤》(Wages, Price and Profit)中的講法，「地球圍繞太陽運行以及水由兩種易燃氣體所構成，也好像是不近情理。日常經驗只能抓住事物誘人的外觀，如果根據這種經驗來判斷問題，那麼科學的真理就會總是顯得不近情理了。」●

4. 商品拜物教——以商品面貌出現的勞動力

可是，在考察利潤的來源之前，可以特別提到貨幣形式對人的思想過程的影響。不論商品的交換還是貨幣的存在，都不是資本主義生產的充分條件，因為除此之外，它還需要自由出賣勞動力，和一種基本上目的在於增加交換價值的生產制度。但是，物取得的商品與貨幣形式，是馬克思所謂的商品拜物教這種特殊錯覺的根源，這種錯覺可

說明人關於自己的社會存在的一大部份錯誤意識。

商品拜物教的本質是，用勞動時間來度量付出的力氣，就在勞動產品中引入原來與生活過程本身有關的尺度。這樣，人作為貨物交換者相互的關係就取得物與物的關係的形式，彷彿物具有神秘的性質，自行使物有價值，或者彷彿價值是東西的什麼天然的物理特性。

「生產者同總勞動的社會關係反映成存在於生產者之外的物與物之間的社會關係。由於這種轉換，勞動產品成了商品，成了可感覺而又超感覺的物或社會的物。……商品形式和它藉以得到表現的勞動產品的價值關係，是同勞動產品的物理性質以及由此產生的物的關係完全無關的。這只是人們自己的一定的社會關係，但它在人們面前採取了物與物的關係的虛幻形式。因此，要找一個比喻，我們就得逃到宗教世界的幻境中去。在那裡，人腦的產物表現為賦有生命的、彼此發生關係並同人發生關係的獨立存在的東西。」●

社會關係偽裝成物、或物與物之間關係的這種過程，是人未能了解我們生存所在的社會的原因。人們拿貨物交換貨幣，就是不自覺地接受那樣一個地位：他們自己的性質、能力和努力並不屬於他們，而不知怎麼竟是他們所創造的物中固有的。這樣，他們就成為所謂異化那種意識變形的犧牲品，更明確地說，物化的犧牲品；物化賦予社會關係一種客觀現實性。馬克思不再使用「異化」一詞，但是對這種現象的描述和他的早期著作裡一樣，他由費爾巴哈那裡借用的同宗教的比擬也是如此。

那麼，商品拜物教就是人沒有能力按自己的產品的真相來看待自己的產品，和人不知不覺地同意受人的力量的奴役，而不是發揮人的力量。拜物教包含孕育中的其他各種異化——變成壓迫工具的政治制

度的自主性，人頭腦中的表現為宗教幻想的那種創造物的自主性；總之，人受到自己的成果的奴役的總和。一切社會進步——科學發展和勞動的組織化，管理工作改善和有用的產品倍增——都與人作對，轉變成準自然的力量。每一步真正的前進反而可以叫人更加受制，彷彿是要證實黑格爾的關於進步之矛盾的學說。

可是，把社會關係誤認成物的那種受騙的意識，在資本主義的一種典型現象即勞動力的物化上有特殊表現，在勞動力物化的情況下，真正的主體——人身，在勞動關係中顯得是按照價值規律所確定的規則而在市場上買賣的商品。

由前文知道，社會主義者曾根據李嘉圖的勞動價值論，議論剝削在於按過低價格出賣勞動，社會不公道的起因就是雇傭勞動者和資本家之間的這種非等價交換。所以，必須做的事情是，根據等價原則改組生產和交換，使勞動按真正價值出賣。

無論為了在工人中間進行宣傳鼓動，這一套道理會多麼有用，馬克思卻認為它是完全錯誤的。依他的意見，剝削不在於工人以低於勞動的價值出賣勞動。要解釋利潤和剝削現象，必須在商品流通中，也如同在出賣稱作勞動力的那種特殊商品時，從等價交換原則出發。因為雇傭勞動的基礎是出賣勞動力，而不是出賣勞動——這是馬克思對資本主義所作的成熟分析的基石。勞動創造價值，但本身並不具有價值。為說清這一點，馬克思提出資本主義利潤的起源問題。生產資料的所有者由生產資料得到比他所投入全生產過程的要多的交換價值，這是怎麼一回事？一個有錢的人只因為錢是他的，就可以有息貸款而增加錢，這是怎麼一回事？地主個人不費絲毫勞動就有權收租，這又是怎麼一回事？在頭腦簡單的人看來，好像資本是一種具有神秘自我

增殖能力的自主價值來源：這樣一種見解是支持土地、資本和勞動這三種獨立價值來源論的。這類理論用來為資本主義制度找根據，提出資本家、地主和工人是共同生產者，有共同的階級利益。不過，這類理論是建立在一種思想混淆上，例如孔狄亞克 (Étienne Condillac) 理論中的思想混淆：價值是通過交換過程本身而增大的。固然，一件商品的價值超過生產費用的多餘價值，要在流通中、在交換行為中才實現，這就引起一種錯覺：它來源於交換行為。但是價值因為全然是生產工作的效果，靠純粹商業的操作是不能增大的。有的社會主義者曾議論，一個賤買貴賣的商人實際是個騙子，在等價交換的情況下，他的全部利潤會立刻化為泡影。但實際情況是，甚至在交換絕對等價的情況下也能存在利潤：雖然要交換貨物，才出現利潤，利潤卻不是由流通產生的。由於市場上有一種特別商品，其使用價值是一個價值來源，而且使用價值實現時，即在消費過程中，它創造交換價值，因此一個有錢的人能讓錢增多。這種商品就是勞動力或者叫勞動能力，即「人的身體即活的人體中存在的、每當人生產某種使用價值時就運用的體力和智力的總和。」●雇傭勞動是出賣一段固定時間的勞動力。要發生這種交換，必須有一個雇傭勞動者階級，這個階級在兩種意義上是自由的：在法律上有自由處置他們的勞動力，願意賣給誰就賣給誰，而且也有不擁有生產資料的自由，就是說只擁有他們的勞動力，因此不得不出賣它。自由雇傭勞動者把勞動力賣給生產工具的所有者，這種情況是資本主義的典型特徵。這是個在歷史上有始而且將有終的制度，可是在已始未終期間它使整個歷史過程發生了天翻地覆的變革。

勞動力的價值和其他任何商品的價值，同樣由生產它必需的勞動時間多少來決定。勞動力的再生產，在於使勞動者維持能工作和養育

新一代非擁有財產的生產者的狀況。換句話說，勞動力的價值就是使勞動者及子女維持生存而且身強力壯，所必需的產品的價值。因此，如果雇傭勞動者得到的報酬量等於他的生活維持費，出賣勞動力便是等價交換。這個量不單單是由生理最低量決定的，也由隨歷史而變化的需要來決定；然而，生理最低量構成工資的下限。因而，空想社會主義者認為剝削的產生是因為工人以少於勞動價值的代價出賣勞動，這是他們弄錯了。只要工人的工資還使他能維持生存而身體健全，他就沒有以低於勞動價值的代價出賣勞動；這種交換是等價交換。

但這不是說不存在剝削這種事。正相反，剝削的盛行遠超過烏托邦思想家的想法，但它並不是由於勞動力的賣主和買主之間的非等價交換，而是由於在某個科技水平上，運用勞動力能創造的交換價值，比維持勞動力所必需的產品的價值大得多。或者換個說法，工作日可能比生產足以維持工人處於活動狀態的商品所必需的工作日長得多。勞動力的使用價值在於它創造的交換價值比它自身的交換價值大。購買什麼都一樣；勞動力的賣主也是放棄它的使用價值，轉讓給資本家，換得它的交換價值。生產資料的所有者為一日工作的價值付酬，於是獲得使用工人的勞動力近乎廿四小時的權利。這樣創造的價值超出工人生活維持費的餘量是「剩餘價值」，這種東西甚至在等價交換的情況下也由資本家獲得。假如半個工作日相當於生產工人的勞動力必需的產品的價值，另一半就是無報酬勞動，即創造生產資料所有者獲得的剩餘價值的那種勞動力消費（因為勞動就是消費）。這說明了剝削怎麼能和等價交換相容，也說明了為什麼必有反剝削的階級鬥爭，這樣一場鬥爭單靠提高工資是贏不了的，要消滅整個雇傭勞動制才行。

「資本家要堅持他作為買者的權利，他儘量延長工作日，如果可能，

就把一個工作日變成兩個工作日。可是另一方面，這個已經賣出的商品的特殊性質給它的買者規定了一個消費的界限，並且工人也要堅持他作為賣者的權利，他要求把工作日限制在一定的正常量內。於是這裡出現了二律背反，權利同權利相對抗，而這兩種權利都同樣是商品交換規律所承認的。在平等的權利之間，力量就起決定作用。所以，在資本主義生產的歷史上，工作日的正常化過程表現為規定工作日界限的鬥爭，這是全體資本家即資本階級和全體工人即工人階級之間的鬥爭。」①

在雇傭勞動制下，資本家在運用勞動力的期間買勞動力，這種雇傭勞動制弄模糊一個事實：工作日分成再生產勞動力必需的工作和額外工作，即創造剩餘價值的無報酬勞動。表面上雇主付出工人的全部勞動的報酬，但事實上不是這樣；情況似乎正是奴隸制下情況的反面，奴隸彷彿是完全為主人幹活，然而其實他的工作日一部份是用於生產維持自己生活必需的價值。但另一方面，在農奴制的正規情況下，農奴為主子的勞動跟他為自己的利益幹的活，在時間上清楚分開，所以他的勞動哪一部份沒有報酬一目了然。雇傭勞動者的無報酬的勞動時間，隱蔽在劃一的生產過程中，所以必須分析一下情況，才能發現剩餘價值的來源。資本家在工人工資上開銷一筆錢，超過那筆錢以上創造的價值自然歸他當作利潤，不過利潤在商品流通中才實現。這些剩餘價值的總和稱作「絕對剩餘價值」，它和雇主在工資上開銷的資本總額之比稱作「相對剩餘價值」。

5. 勞動的異化和勞動產品的異化

所以，價值的唯一來源是生產性勞動，即製作滿足人需要的實物。

各種次要的資本——商人、銀行家和地主的資本，都用於獲取剩餘價值，可是在生產剩餘價值上不起作用。「產業資本是唯一的這樣一種資本存在方式，在這種存在方式中，資本的職能不僅是占有剩餘價值或剩餘產品，而且同時是創造剩餘價值或剩餘產品。」●產業資本包括運輸組織。「正像例如真正的運輸業和運送業事實上可以是而且是和商業完全不同的產業部門一樣，待買和待賣的商品也可以堆在碼頭或別的公共場所，由此引起的費用，如果必須由商人預付，會由第三者記在商人賬上。……運輸業者、鐵路經營者、船主，都不是『商人』。」●所以，運輸和保管是生產的一部份；但是，任何嚴格意義的商業活動，即任何交換行為，都不能賦予商品額外的價值。只有加工或運輸商品的工人，當然還有農業勞動者，創造新交換價值，增加社會所掌握的價值總量。

這樣，我們就發現了整個資本主義生產龐大結構所依據的社會關係，即勞動力的商品性。勞動力是一種商品，這件事表示人是作為東西而起作用的，人的個人品質和能力像其他任何商品一樣有買有賣；人的頭腦和肌肉、人的體力和創造能力，降低到一種狀態，只有這些東西的交換價值還算得什麼。這種物化，即一個活人變成東西，是資本主義制度下人墮落的尺度。在《資本論》的這一部份，馬克思又回頭講他早在一八四三年提出的那種思想，當時他由工人階級身上看出非人化的縮影，也看到恢復人性的具體希望。在《雇佣勞動與資本》第一章中他寫道：「勞動是工人本身的生命活動，是工人本身的生命的表現。工人正是把這種生命活動出賣給別人，以獲得自己所必需的生活資料。可見，工人的生命活動對於他不過是使他能以生存的一種手段而已。他是為生活而工作的。」●在《資本論》中這樣寫道：

「生產資料立即轉化為吮吸他人勞動的手段。不再是工人使用生產資料，而是生產資料使用工人了。不是工人把生產資料當作自己生產活動的物質要素來消費，而是生產資料把工人當作自己的生活過程的酵母來消費，並且資本的生活過程只是資本作為自行增殖的價值的運動。」●

在《資本論》第一卷和第三卷中，馬克思屢次重講勞動的異化——重大的生產過程對工人來說，除了當作自立的手段，是毫無意義的——和勞動成果的異化這個主題：工人的精力的對象化，為別人創造剩餘價值，對他只是使自己的貧困和非人化永存的手段罷了。

「資本關係使工人處於和他自己勞動的實現條件完全無關、相外化和相異化的狀況……，工人實際上把他的勞動的社會性質，把他的勞動和別人的勞動為一個共同目的的結合，看成是一種和自己相異化的權力；實現這種結合的條件，是和他相異化的財產，如果他不是被迫節約這種財產，那麼浪費一點，對他說來毫無關係。」●

「資本主義生產本身並不關心它所生產的商品具有什麼樣的使用價值，不關心它所生產的商品具有什麼樣的特殊性質。在每個生產部門中，它所關心的只是生產剩餘價值，在勞動產品中占有一定量的無酬勞動。同樣，從屬於資本的雇傭勞動，按它的性質來說，也不關心它的勞動的特殊性質，它必須按照資本的需要變來變去，讓人們把它從一個生產部門拋到另一個生產部門。」●

資本主義使勞動產品跟勞動本身分離，使生產過程的客觀條件跟人的主觀性分離。工人創造價值，但是沒有辦法為自己實現這種價值，或當作使用價值占有它，來豐富自己的生活。

「因為……他自己的勞動就同他相異化而為資本家所占有，併入資

本中了，所以在(生產)過程中這種勞動不斷物化在別人產品中。因為生產過程同時就是資本家消費勞動力的過程，所以工人的產品不僅不斷地轉化為商品，而且也轉化為資本，轉化為吸收創造價值的力的價值，轉化為購買人身的生活資料，轉化為使用生產者的生產資料。可見，工人本身不斷地把客觀財富當作資本，當作同他相異化的、統治他和剝削他的權力來生產，而資本家同樣不斷地把勞動力當作主觀的、同它本身物化的和實現的資料相分離的、抽象的、只存在於工人身體中的財富源泉來生產，一句話，就是把工人當作雇傭工人來生產。工人的這種不斷再生產或永久化是資本主義生產的必不可少的條件。」●

因此，工人的生命機能是在生產過程以外實現的，只有在不工作時他才屬於自己；作為工人，他屬於資本家，只起活的資本再生產者的作用。這恰好符合馬克思在「巴黎手稿」裡描繪的那幅圖畫。甚至工人的個人消費，雖然是他的私人需要促使他做的，從經濟過程的角度看，也是再生產他的勞動力的活動一部份，像是給機輪加潤滑油或是給蒸汽機供煤。「不是物質財富為工人的發展需要而存在，相反是工人為現有價值的增殖需要而存在……，正像人在宗教中受他自己頭腦的產物的支配一樣，人在資本主義生產中受他自己雙手的產物的支配。」●因為剩餘價值只會促使大部份現有資本膨脹，所以勞動不給予人任何一種所有權。私有權轉成它的對立面：對資本家說來它成為占有別人創造的價值的權利，而對工人，意味著自己的產品不屬於他。因此，交換關係完全是錯覺。

從工人的處境上可以見到人受到自己的勞動產品的奴役，受到技術進步的奴役，情況極為顯眼。

「因為機器就其本身來說縮短勞動時間，而它的資本主義應用延長

工作日；因為機器本身減輕勞動，而它的資本主義應用提高勞動強度；因為機器本身是人對自然力的勝利，而它的資本主義應用使人受自然力奴役；因為機器本身增加生產者的財富，而它的資本主義應用使生產者變成需要救濟的貧民。」●

使人的勞動跟私有權脫節，創造工人的個人生活與工作分離那樣一種境況，其後果是社會生產過程不能採取共同體的方式。協作本身相對於進行協作的生產發生異化：它在生產者面前表現為一種強迫，非但不減輕他們的相互孤立，反而加重它。「人們在自己的社會生產過程中的單純原子般的關係，從而，人們自己的生產關係的不受他們控制和不以他們有意識的個人活動為轉移的物的形式，首先就是通過他們的勞動產品普遍採取商品形式這一點而表現出來。」●這裡馬克思又是重述「手稿」中的一個想法。勞動的異化是產品的商品形式的起源，而不能倒過來講；同樣理由，它也是資本的起源，就是說，它是那種由於購買勞動力，能自行增殖剩餘價值的價值的起源。

6. 社會化過程的異化

可見，資本主義條件下勞動的社會性只是表面上的；它是一個科技過程而不是人事過程，對克服生產者的孤立狀態絲毫沒有作用。

「他們的（工人的）勞動的聯繫，在觀念上作為資本家的計劃，在實踐中作為資本家的權威，作為他人意志——他們的活動必須服從這個意志的目的——的權力，……工人作為獨立的人是單個的人，他們和同一資本家發生關係，但是彼此不發生關係。他們的協作是在勞動過程中才開始的，但是在勞動過程中他們已經不再屬於自己了。他們一進入勞動過程，便併入資本。作為協作的人，作為一個工作機體的肢

體，他們本身只不過是資本的一種特殊存在方式。因此，工人作為社會工人所發揮的生產力，是資本的生產力。」●

資本主義特有的基本作用在於用可變資本（即用來給受雇者報酬的資本）交換人的勞動力，它是使生產者變成物、阻礙他們形成人的共同體的真正原因；因為他們的社會關係只採取個人生存的一些要素之間的強制協作的形式，而那些要素已經當勞動力賣出了，不再是他們的財產。「工場手工業分工的產物，就是物質生產過程的智力作為別人的財產和統治工人的力量同工人相對立。」●凡是有助於增加人對自然力的支配力量的東西，在雇傭勞動這種特殊條件下，同樣也有助於毀滅生產者自身；這話對技術進步和分工的提高都適用。

「工場手工業分工不僅是為資本家而不為工人發展社會勞動生產力，而且是靠使各個工人畸形化來發展社會勞動生產力。它生產了資本統治勞動的新條件。因此，一方面，它表現為社會經濟形成過程中的歷史進步和必要的發展因素，另一方面，它又是文明的、精巧的剝削手段。」●

「自動機……是主體，而工人只是作為有意識的器官與自動機的無意識的器官並列，而且和後者一同受中心動力的支配。……甚至減輕勞動也成了折磨人的手段，因為機器不是使工人擺脫勞動，而是使工人的勞動毫無內容。……不是工人使用勞動條件，相反地，而是勞動條件使用工人，……由於勞動資料變成了自動機，所以它在勞動過程本身中作為資本，作為支配和吮吸活勞動力的死勞動而同工人相對立。」●

分工成為人本身的支離破碎，終生被束縛在部份活動上，創造使用價值的作用是他毫不關心的，因為他勞動的主觀目的並不是生產有

用物品，而是滿足他自己的基本需要。確實，資本主義制度倒喜歡那種除了有能力完成指定的任務，沒有一點人的技能的愚笨而像機械的工人。

但還不僅是工人變成擴大資本的工具；資本家這號人也發生同樣情況。馬克思在序言中說，他只是把人當作經濟範疇的化身，當作特別的階級關係和階級利益的體現來討論人。當然，這不過是一條方法論上的原則，排除經濟分析中的心理因素，不查考行為的動機，只查考支配行為的規律，這種規律同自然科學定律一樣，是不以哪個人的意願為轉移的。但是這種研究方法所以行得通，只是因為個別資本家的動機不過是資本增殖傾向的表現，所以資本家這種人簡直也就是沒有主體性質或人的性質的資本體現。「作為資本家，他只是人格化的資本。他的靈魂就是資本的靈魂。而資本只有一種生活本能，這就是增殖自身，獲取剩餘價值，用自己的不變部份即生產資料吮吸盡可能多的剩餘勞動。資本是死勞動，它像吸血鬼一樣，只有吮吸活勞動才有生命，吮吸的活勞動越多，它的生命就越旺盛。」●「自由競爭使資本主義生產的內在規律作為外在的強制規律對每個資本家起作用。」●在生產過程中，工人和資本家分別是可變資本和不變資本的活代表，這就使他們的行為符合先定的方式。同樣道理，烏托邦改革者弄錯了，認為資本主義制度靠打動剝削者的好心和人道感情就能改變。資本家的個人性格和意願在經濟過程中絲毫不起作用：他服從一種力量，這種力量無情地左右他的目的，至少按對社會有重要意義的大規模行為來說是如此。在資本主義生產中，工人和資本家都不屬於人類，他們身上人的性質已喪失了。因此，無產階級的階級覺悟，從對貧困的意識一旦發展為革命覺悟和它毀滅資本主義的歷史使命感，由於同樣緣故，

工人再一次成為一個人，推開把他完全變成物的交換價值統治。至於資本家們，他們作為一個階級不能拿起武器反對自己的非人化，因為他們為它而感到高興，並為它所帶來的財富和勢力而感到高興。因而，雖然兩方同樣非人化了，可是只有雇傭勞動者受到這種事態的激勵，進行抗議和社會鬥爭。

由此可見，依馬克思的見解，資本主義生產的基本特徵不是貧困而是人的主體性的喪失。歷史上固然一向都有貧困，但是對貧困的意識，甚至對貧困的反抗，都不足以恢復人的主體性和人類社會一員的資格。社會主義運動不是由貧困中誕生的，而是由那激發無產階級革命覺悟的階級對抗中誕生的。資本主義和社會主義的對立，基本是，原來是一個使人降格成為物的世界和一個人們恢復主體性的世界的對立。

7. 工人階級的貧困化

支配出賣勞動力的規律，本身似乎不表示工人要始終貧困或日益貧困。如果他們按勞動力的真實價值出賣勞動力——而資本主義制度中並沒有什麼事情阻止這樣做——或許他們的生活水平能夠維持住，甚至有所改善，因為價值一部份是由那種各個歷史時期不相同的非生理需要決定的。但事實上由於資本的積累，工人愈來愈窮困。並且，他們的貧困化不但是相對的，在社會創造的價值中占的份額比率減小，而且也是絕對的：工人階級或者是所收入的價值總額不斷縮減，或者至少也是其社會等級愈來愈降低。

「一切提高社會勞動生產力的方法都是靠犧牲工人個人來實現的；一切發展生產的手段都變成統治和剝削生產者的手段，都使工人畸形

發展，成為局部的人，把工人貶低為機器的附屬品，使工人受勞動的折磨，從而使勞動失去內容，並且隨著科學作為獨立的力量被併入勞動過程而使勞動過程的智力與工人相異化；這些手段使工人的勞動條件變得惡劣，使工人在勞動過程中屈服於最卑鄙的可惡的專制，把工人的生活時間變成勞動時間，並且把工人的妻子兒女都拋到資本的札格納特(Juggernaut)車輪下。但是，一切生產剩餘價值的方法同時就是積累而的方法，而積累的每一次擴大又反過來成為發展這些方法的手段。由此可見，不管工人的報酬高低如何，工人的狀況必然隨著資本的積累日趨惡化。最後，使相對過剩人口或產業後備軍同積累的規模和能力始終保持平衡的規律把工人釘在資本上，比赫斐斯塔司的楔子把普羅米修斯釘在岩山上釘得還要牢。這一規律制約著同資本積累相適應的貧困積累。因此，在一極是財富的積累，同時在另一極，即在把自己的產品作為資本來生產的階級方面，是貧困、勞動折磨、受奴役、無知、粗野和道德墮落的積累。」●

馬克思在《工資、價格和利潤》中把這個論點也提得這樣明白：「資本主義生產的總趨勢不是使平均工資水平提高，而是使它降低，也就是在或大或小的程度上使勞動的價值降到它的最低限度。」●因此，雖然工人的反貧困化的經濟鬥爭，可能緩和工資下降的趨勢，雖然這種鬥爭本身有必要而且很重要，它卻不能影響資本主義的基本發展，也不能完成無產階級的解放。

無產階級貧困化的學說，是在二十世紀馬克思主義者中間引起最多爭論的那些學說當中的一個。馬克思的著作裡不同地方講到這個問題的話，決算不上毫不含糊。在他的早期著作如《雇佣勞動與資本》和《共產黨宣言》中，他似乎是相信絕對貧困化，至少也是相信資本主義

經濟中工資經常受生理最低量原則的支配。可是，在《政治經濟學批判大綱》中他講勞動力的價值大小一部份也取決於文化因素，包括資本主義本身引起的需要增多，滿足以前沒有的需要，成為最低生活水平一部份。在《工資、價格和利潤》中，他也極力說最低水平的概念，依照不同國家的傳統而不同；在同一部著作裡，他提出工資相對降低的概念，即工人收入和資本家收入相比的降低。剛才引用的《資本論》中那段話（「不管工人的報酬高低如何，工人的狀況」），經常被用來證明馬克思最後放棄了絕對貧困化理論。但是，工資水平和其他左右生活水平的因素必須區別開。這段引文的意思是，不論工資「高」還是「低」，工人的地位必定既相對惡化又絕對惡化；未必是按照吃穿來說，而是根據精神墮落和日益屈服於經濟的暴虐統治。

因而結論是：(1)馬克思放棄了這個理論：工資必定降到、或停留在最低生活費水平；(2)只就工人的精神墮落和社會降級而論，他繼續相信絕對貧困化；(3)他堅持相對貧困化學說。不過，從馬克思的著作和後來他的信徒中間的討論可以看出，這個學說至少能按三種方式解釋。第一，它可以是指工資總數構成國民產額的一個遞減的部份；第二，可以是指平均工人收入經常與平均資本家收入成比例地減少；第三，可以是指工人所掙到的數量相對於他自己不斷增長的需要來說一直遞減。很明白，這幾種情形不是彼此相關的，任何一種情形都可以離開另外兩種情形而存在。似乎也很明白，第一種情形也許是種種原因造成的，例如由於工人階級人口相對減少，那麼再談貧困化就使人誤解了。在第三種情形，貧困化是靠不能度量的主觀標準來規定：假如為了什麼緣故，消費願望迅速上漲，一切階級的人除了少數很有錢的，都可能感到「貧困化」，而這班很有錢的人卻未必是屬於嚴格說來

資產階級的人。

可是，很明顯馬克思決心在資本主義體系中找到使工人境況惡化的無情趨勢，以抵制那些表示工人境況逐漸改善的事實。沃爾夫(Bertram Wolfe)曾指出，《資本論》第一版裡各種統計數字最晚列到一八六五年或一八六六年，但是關於工資變動的數字卻到一八五〇年就截止；第二版(一八七三年)中的統計數字據當時材料刷新了，關於工資的數字又是例外，因為那些數字不能印證貧困化理論。在馬克思對待事實資料的態度上，這是一個少見、但很重要的不真誠實例。

在二十世紀，資本主義經濟中沒有什麼絕對貧困化這種事，這個明白事實在討論中是不能閉眼不看的。於是就發生一個問題：這是否也說明馬克思的關於積累和資本主義動態的整個理論有毛病。有些人想為他的學說辯護，相信絕對貧困化理論是他的學說的必然結果，他們苦心說明儘管表面上不然，這種貧困化的確是存在的。不過，這種觀點今天在馬克思主義者中間很少見了。又有些人議論，雖然工人階級對資本家施加壓力，已迫使他們降低利潤率，但這不表示資本主義生產的性質或它必然帶來的非人性化有什麼改變。馬克思指出，工資和勞動時間在兩方面受限制。一方面，要工人活下去，要資本主義生產維持下去，工人的基本物質需要必須得到滿足；另一方面，最高工資水平由任何一定時候無產階級鬥爭的勝利和無產階級對資產階級能施加多少壓力來決定。因此，雖然馬克思關於絕對貧困化的預言已證明是錯了，但這並不是由於積累和資本有無限制增殖趨勢的學說有什麼漏洞，而只是因為馬克思低估了在資本主義制度範圍內工人階級施加壓力的能力。

不過，總的說必須記住，物質貧困化對馬克思分析雇傭勞動時引

起的非人化，或他預言的資本主義必然毀滅，都不是必要前提。那個預言的根據是，他相信不論物質貧困是不是加深，資本主義的內在矛盾總會造成階級鬥爭加劇，毀掉這個制度。

8. 資本主義的本質和歷史使命

前面講過，在馬克思看來，資本主義的基本特徵是它具有擴大交換價值的無止境的強烈欲望，即靠剝削剩餘勞動而自我增殖的這個不能滿足的渴望。資本不關心它所生產或出賣的貨物的具體性質；貨物的使用價值如果可以有助於增加貨物的交換價值，它才注意貨物的使用價值。馬克思在他的主要著作中屢次提到資本主義的標記「狼似的貪求剩餘價值」。為獲得使用價值而進行商業交易的社會，不能用這種貪求發展的無限制的欲望刻畫它的特徵。生產商品來換取自己需要的東西的人，實際是為創造使用價值而生產。但是，

「相反，作為資本的貨幣的流通本身就是目的，因為只是在這個不斷更新的運動中才有價值的增殖。因此，資本的運動是沒有限度的。作為這一運動的有意識的承擔者，貨幣所有者變成了資本家。……這種流通的客觀內容——價值增殖——是他的主觀目的；只有在越來越多地佔有抽象財富成為他的活動的唯一動機時，他才作為資本家或作為人格化的、有意志和意識的資本執行職能。因此，絕不能把使用價值看作資本家的直接目的。他的目的也不是取得一次利潤，而只是謀取利潤的無休止的運動。」●

因此，可以理解，資本主義制度需要以推廣價值的貨幣形式作為先決條件，這種形式沒給積累的可能性加上限制。不過，資本家「狂熱地追求價值的增殖，肆無忌憚地迫使人類去為生產而生產，從而去發

展社會生產力，去創造生產的物質條件；而只有這樣的條件，才能為一個更高級的、以每個人的全面而自由的發展為基本原則的社會形式創造現實基礎。」●說資本家這樣作法是為自己的消費，甚至也不是實情；正相反，資本家照例認為享受是破壞價值，是一種浪費，這種禁欲道德在資本主義初期尤其普遍。

但正是這種使工人階級墮落而貧困化的貪求交換價值，這種難填的慾望，是資本主義的驚人技術進步的根源。

「這種為了價值和剩餘價值而進行的生產……，包含著一種不斷發生作用的趨勢，要把生產商品所必需的勞動時間，也就是把商品的價值，縮減到當時的社會平均水平以下。力求將成本價格縮減到它的最低限度的努力，成了提高勞動社會生產力的最有力的槓桿，不過在這裡，勞動社會生產力的提高只是表現為資本生產力的不斷提高。」●

正為了這個緣故，從前的社會可以在技術停滯狀態下存在多少世紀，一代又一代重演其生活方式，然而資本主義不經常徹革新生產資料就不能生存，這一點《共產黨宣言》已指出。技術進步對它是生死攸關的，因為資本的膨脹趨勢使企業家不得不把生產一種商品必需的勞動時間，降到低於社會性必要勞動時間的水平，來追求多而再多的利潤；那麼他按時價在市上出售商品，就獲得比一般利潤高的利潤，就是說比一般技術條件下可得到的利潤高。

「對於由必要勞動變成剩餘勞動而生產剩餘價值來說，資本只是占有歷史上遺留下來的或者說現存形態的勞動過程，並且只延長它的持續時間，就絕對不夠了。必須變革勞動過程的技術條件和社會條件，從而變革生產方式本身，以提高勞動生產力，通過提高勞動生產力來降低勞動力的價值，從而縮短再生產勞動力價值所必要的工作日部

份。」●

「現代工業從來不把某一生產過程的現存形式看成和當作最後的形式。因此，現代工業的技術基礎是革命的，而所有以往的生產方式的技術基礎本質上是保守的。」●因為這緣故，「資本主義生產方式表現為勞動過程轉化為社會過程的歷史必然性。」●

總之，資本主義是技術進步和組織勞動的必要歷史條件。對剩餘價值的「狼似的貪求」，是近代工業和近代協作方法根本固有的，儘管進步向來是以難言的苦痛、剝削、貧困和非人化為代價取得的。馬克思描敍的資本主義制度拿成人和兒童作犧牲的情景雖然可怕，但是他並不把這制度看成一個歷史性錯誤，假使好久以前就有人想出了較好的社會組織形式，這錯誤本來是可以避免的；他卻把它看成重建一個真正人類社會的必要條件。因此，雖然他相信無產階級的經濟鬥爭是少不得的，卻不認為它本身就是目的，他把它主要看成加速革命進程的手段。資本的積累由於加深工人的貧困，也正在使工人解放的日子越來越近。因為消滅資本主義的希望不是只寄託在工人階級的自發行動上。這個制度的內在矛盾正在造成一種它不能再存在下去的局面，而這是由於它最重要的原則——自我增殖過程。

9. 剩餘價值的分配

在《資本論》第一卷裡，馬克思撇開流通過程和利潤的分配，單分析資本主義生產。他區分利潤率和剩餘價值率，前者是生產中得到的剩餘價值與消費的資本總額——不變資本（原料、設備等的價值）加可變資本（花在工資上的資本）——的比率。為資本主義辯護的人一般談利潤率，因為資本家關心的是他的總投資額與結果造成的價值增殖的

比率；剝削工人是一個儘量增加價值的手段，本身不是目的。可是，依馬克思說，剝削程度不應當根據利潤率來度量，而是要根據剩餘價值率，就是剩餘價值只與可變資本的比率：因為這個比率才說明工人所生產的價值有多少歸他，有多少他由於出賣勞動力而失去，給了資本家。舉例說，假如他一個工作日創造的價值是他的勞動力的價格即消費的可變資本量的兩倍，那麼剩餘價值率或者說剝削程度是百分之一百。只有可變資本創造剩餘價值；不過，它創造剩餘價值的條件是存在不變資本，即設備和原料這種「死勞動」。利潤率和剩餘價值率之間沒有線性關係；可以這個升那個降，也可以這個降那個升。

剩餘價值的實現實際上既取決於生產，同樣也取決於流通：資本家要享有超出生產成本的價值餘額，必須賣出產品。可是這一來問題在許多方面就複雜了，因為商品不是自動找到買主，而且生產不是按社會規模計劃的，不能保證符合社會需求。馬克思在《資本論》第二卷中指明商品的流通影響利潤率：商品流通要一段時間，這期間資本或多或少總有一部份是不活動的。因此，生產中使用的資本所創造的剩餘價值減少到這種不活動性的程度，表現在庫存原料或待售貨物等方面。資本家的周轉越快，剩餘價值和利潤率就越高。市場是把貨物變貨幣的一場競賽，競賽中的狀況是需求和供應永遠不是恰好相當，因而價格永遠不是跟價值相同。

的確，假如按商品的真實價值賣商品，資本主義生產是無法存在的。利潤率在不同生產部門不相同：雇用同樣多的工人、從而生產一定量的剩餘價值，需要不同數量的資本。由於資本的「有機組成」(可變成份和不變成份之比)有差異，由於資本在不同生產領域內流通需要的時間不同，隨之利潤率即剩餘價值的增額與投入的全部資本之比也有

極大差別。資本當然流到利潤率最高的地方。假如同市場的吸收能力相比，某個生產部門中的資本太多，產品就一直滯銷；流通就受到阻礙或緩慢下來，因而利潤率降低，使資本轉到資本生產價值的能力比較大的其他部門。資本的這種經常運動產生「平均利潤率」，適用於一切工業部門，不論資本的有機組成有多大差別。競爭把利潤率拉平，但是這樣一來使商品價格偏離其價值相當多。

但是企業家不享有生產帶來的全部利潤。一部份利潤商人拿去，商人不幫助生產剩餘價值，可是使生產者能實現利潤。這樣，平均利潤率受商業資本的影響。並且，有息貸款並不表示資本憑什麼內在力量而增殖。利息是工業資本所創造的剩餘價值中的一份，它反映流通周期對利潤率有影響。資本家靠借款得以把額外一定量的價值投入生產：結果帶來的利潤他同債權人分享，因此平均利潤率決定利率。

利潤(其絕對價值等於生產的剩餘價值的絕對量)的分配中還有一份分給土地所有者。馬克思為了支持他的議論，把農業看成一種純屬資本主義的生產形式，是工業的一種，這種工業裡投資者和工廠主一樣，用生產資料投資，並且雇用勞動力。農人同土地所有者分利潤，土地所有者收租，這樣得到一部份剩餘價值：無論土地是可耕地還是用於建築等，毫不重要。因此，地租也構成僱傭勞動者所創造的剩餘價值的一份，土地和資本一樣也不是增殖的價值的獨立來源。土地所有者有特權，因為土地的供給是有限的，所以他能要求得一份工業資本的利潤。可見地租是資本主義經濟的副產品；這也說明了一件事實：土地雖然沒有價值，但是可以有價格。土地的價格是預期的地租，是因為土地所有者雖然對創造資本的利潤沒有起作用，卻有權要求得一份工業利潤而產生的；正如同古代奴隸的價格就是預期從奴隸的勞動

中能取得的剩餘價值。

- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十三卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁二四。
- 同前揭書，頁八二。
- 同前揭書，頁一〇二～一〇三。
- 同前揭書，頁一五二。
- 同前揭書，頁一二〇～一二一。
- 馬克思，〈工資、價格和利潤〉，《馬克思恩格斯全集》，第十六卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一四三。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁八九。
- 同前揭書，頁一九〇。
- 同前揭書，頁二六二。
- 馬克思，〈資本論〉，第二卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十四卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁六六。
- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十五卷，（北京：人民出版社，一九七四年），頁三二二。
- 馬克思，〈雇佣勞動與資本〉，《馬克思恩格斯全集》，第六卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四七七。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁三四四。
- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，頁一〇〇、一〇一。
- 同前揭書，頁二一八。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁六五六～六五七。

- 同前揭書，頁六八一。
- 同前揭書，頁四八三。
- 同前揭書，頁一一一。
- 同前揭書，頁三六八、三七〇。
- 同前揭書，頁四〇〇。
- 同前揭書，頁四〇三。
- 同前揭書，頁四六〇、四六三～四六四。
- 同前揭書，頁二六〇。
- 同前揭書，頁三〇〇。
- 同前揭書，頁七〇八。
- 馬克思，〈工資、價格和利潤〉，頁一六八。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁一七三～一七五。
- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，頁九九六。
- 同前揭書，頁九九六。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁三五〇。
- 同前揭書，頁五五三。
- 同前揭書，頁三七二。





第 13 章

資本的矛盾和消滅資本的矛盾——分析和行動的統一

1. 利潤率降低和資本主義的必然崩潰

馬克思繼續議論，資本主義努力追求無限的發展，於是陷入不能解決的矛盾。隨著科技的進步和不變資本的數量增大，生產同樣多貨物所需的工作越來越少；可變資本與不變資本之比減小，平均利潤率也減小。這個利潤遞減律，是資本主義生產的一個普遍特徵。一方面，只是由於剩餘價值擴大，資本才增殖，而資本主要關心的是，在和利用的資源相稱的條件下，儘量擴大這種價值；另一方面，由於競爭和科技的改進，它被迫創造經常在降低利潤率的條件。它加強剝削、延長工時、付給工人的報酬低於工人勞動力的價值，努力防止發生這種後果。有助於保持利潤的另一個因素是生產率提高，雖然這樣一方面往往要降低利率，但是也創造一支「勞動後備軍」——一種相對人口過剩狀態，迫使工人互相競爭，因而壓低工資水平。利潤率也得到對外貿易的協助，因為對外貿易有助於降低不變資本的某些成份的價格，或減少生活費用。然而，儘管有這種種因素，利潤率還是有日益下降的趨勢。這件事的後果是加重剝削，鼓勵資本集中，因為小資本家覺得更難做到收支相抵，結果被大資本家吞掉。利潤率下降也造成生產

過剩、資本多餘、相對人口過剩和經濟危機。這種局面下雇主的驚恐是出於如下感覺：

「資本主義生產方式在生產力的發展中遇到一種同財富生產本身無關的限制；而這種特有的限制證明，資本主義生產方式的局限性和它的僅僅歷史的、過渡的性質；證明了它不是財富生產的絕對的生產方式，反而在一定階段上同財富的進一步發展發生衝突。」❶

據馬克思說，利潤率下降規律是資本主義的必然導致它崩潰的種種內在矛盾之一；可是他從來沒有像一般人向來說的那樣，講過利潤率下降本身就會使資本主義在經濟上行不通。利潤率下降同利潤總量增加完全可以並存，很難理解怎麼會是制度垮台的直接原因。阻礙利潤率下降的主要因素是不變資本的組成部份的價值低落，價值低落也是由於那減低工資在生產成本中相對重要性的技術進步——這就是馬克思的分析的一個基本方面。由於在兩個方向起作用的因素都很難用數量表示，斷言促使利潤率降低的那些因素比較有力，是沒有確實根據的，所謂「規律」似乎不過是表現馬克思的希望：資本主義會由於本身的矛盾而歸於毀滅。只有從經驗上觀察，而不是據利潤率的本質進行演繹，才能知道利潤率是否真的永遠趨向低落；而這種觀察原來並不能證實馬克思的學說。

馬克思經常反覆講（例如，在《資本論》第一卷第二十一章即英文版第二十三章中；第三卷第五十一章中），資本主義生產過程產生使工人同自己的勞動和勞動產品相異化的社會條件，並且剝奪生產者享有一份他們創造的價值，以使自身永久存在。不過，這並不是說這種過程會永遠繼續下去。利潤率降低和積累增長，造成人為的人口過剩；同時，利潤率降低減緩積累，於是又成為一種刺激力量，盡一切辦法

使它重新活動，結果資本恰是重複它想要防止的那個過程。結果是一個荒謬的怪局面，既有可用於生產的多餘資本，又有多餘的工人階級人口。消費跟不上那不能滿足的對剩餘價值的貪心所帶來的生產增長，因為這種貪心本身就阻止人民群眾的購買力有相應的增長。生產的財富總量對實際需要說來決不是太大了，但長期超過市場所能吸收的量。利潤率降低對生產性勞動力的發展是經常的障礙。隨著資本的積累，小生產者被迫停止，結果資本越來越集中。資本靠周期性生產過剩危機來克服它的矛盾，這種危機毀掉大多數小的所有者，在工人階級當中引起大亂，之後市場暫時恢復平衡。這種危機是由於生產的無政府性質，生產的唯一目的是擴大交換價值，所以是資本主義經濟的本質特徵。

工人階級的代言人經常斷言，實際情況並不是靠提高工資和使市場能多吸收貨品就可以防止危機，因此多付工資是符合雇主利益的；馬克思在《資本論》第二卷中講，假如這個論調果真正確，相對繁榮和工資提高就會防止危機了，可是危機卻通常是發生在這樣的時期之後，這一點就把它駁倒。事實是貪圖擴張的欲望使得市場怎麼也不能再吸收資本主義的產品——尤其是因為這種產品大部份按價值來說是生產資料，並不是由於工資提高就容易出售了。經濟危機涉及大規模揮霍社會的財富，顯示資本主義對付不了自身的矛盾。這些危機表現科技水平與技術進步的社會條件的矛盾，生產力和生產力起作用的那個制度的矛盾。資本家由於控制生產資料，而且只關心極度增加剩餘價值，所以他不像在積累的最初階段，不再是在高效率生產中起必要作用的組織者了；資本家現在往往讓別人代他經營企業。占有和管理越來越脫節。隨著生產越來越帶社會性質，把勞動果實據為私有就越來越顯

示出是不合乎時代的錯誤。

「因此，資本的權力在增長，社會生產條件與實際生產者分離而在資本家身上人格化的獨立過程也在增長。資本越來越表現為社會權力，這種權力的執行者是資本家，它和單個人的勞動所能創造的東西根本沒有任何關係；但是資本表現為異化的、獨立化了的社會權力，這種權力作為物，作為資本家通過這種物取得的權力，與社會相對立。由資本形成的一般的社會權力和資本家個人對這些社會生產條件擁有的私人權力之間的矛盾，發展得越來越尖銳，並且包含著這種關係的解體，因為它同時包含著生產條件向一般的、共同的、社會的生產條件的轉化。」●

資本瘋狂地尋找新市場，努力擴張到非資本主義地區裡去，但是它的生產能力越提高，它同狹隘的消費範圍的矛盾就越明顯。馬克思認為，且不談階級鬥爭，從純經濟觀點看，資本主義就註定要滅亡，因為它的生產制度中固有的、使用價值和交換價值之間的矛盾，勢必造成永遠重現的危機。照恩格斯的說法，

「曾經有過不少這樣的危機，以往由於開闢了新市場（一八四二年開闢的中國市場）或者更好地掌握舊市場以及通過降低生產費用（例如通過實行穀物自由貿易）都安然度過了。但是，這也是有限的。新市場現在已經再無法開闢，而要進一步降低工資也只有一個辦法，即實行激進的金融改革和通過取消國債來減少稅收。如果主張自由貿易的廠主沒有足夠的勇氣一直走這條路，或者如果這種暫時辦法在一定的時候也將用盡，那麼生產過剩就會置他們於死地。其實很明顯，在需要不斷擴大生產的制度下，不能進一步擴大市場，廠主的統治就會壽終正寢。再以後的情況將是怎樣的呢？自由貿易論者說，將是『普遍破產

和紊亂」。我們肯定說，將是社會革命和無產階級的統治。」❸

這裡提出的問題，後來羅莎·盧森堡(Rosa Luxemberg)和她的批評者要進行辯論：資本主義只要不能再擴張到非資本主義市場去就必定崩潰嗎？假若肯定如此，就有一個明確界限，超過它，資本主義就不能維持下去，不論你是不是認為（像馬克思、恩格斯和羅莎·盧森堡的見解）資本主義不會像爆發的火山單純地自行毀滅，而是得由革命工人階級把它推翻。雖然恩格斯對這個問題似乎作肯定回答，但這好像並不是馬克思這樣一個見解的必然推論：一旦不剩下什麼非資本主義市場可奪取，資本主義就不能再生存。全部結論就是，資本主義一定被自身的矛盾，特別是私人占有跟生產工具與技術協作的發展之間的矛盾所摧毀；它漸漸成為科技進展上的阻礙，過去它倒是對科技進展起過重大作用，可是這件事必定是它垮台的原因。

馬克思相信，無產階級革命會像已往的資產階級革命，來自同樣的對抗，只是細節上有了改變。到一定階段，資產階級的科技就跟封建制度的社會條件——有約束性的行會制度、地方的和世襲的特權、以及對自由雇用勞力的限制——不能相容了。同樣，隨著科技的進展，資產階級本身創造了一種形勢，注定要把它這個階級消滅，廢除資本主義所有權，最後廢除一切階級差別。

「隨著那些掠奪和壟斷這一轉化過程的全部利益的資本巨頭不斷減少，貧困、壓迫、奴役、退化和剝削的程度不斷加深，而日益壯大的、由資本主義生產過程本身的機構所訓練、聯合和組織起來的工人階級的反抗也不斷增長。資本的壟斷成了與這種壟斷一起並在這種壟斷之下繁盛起來的生產方式的桎梏。生產資料的集中和勞動的社會化，達到了同它們的資本主義外殼不能相容的地步。這個外殼就要炸毀了。」

資本主義私有制的喪鐘就要響了。剝奪者就要被剝奪了。」①

2. 無產階級的經濟鬥爭和政治鬥爭

由此可見，馬克思只根據經濟分析就得出結論，認為資本主義已無法改良，儘管工人階級進行政治鬥爭和經濟鬥爭，但只要資本主義生產制度繼續下去，工人階級就依舊受奴役。馬克思和恩格斯一八五〇年在《中央委員會告共產主義者同盟書》(*Appeal from the Central Committee to the Communist League*)中寫道：「對我們說來，問題不在於改變私有制，而在於消滅私有制，不在於掩蓋階級矛盾，而在於消滅階級，不在於改良現存社會，而在於建立新社會。」②在一八七二年～一八七三年萊比錫《人民國家報》(*Volksstaat*)上發表的〈論住宅問題〉(*The Housing Question*)的文章中，恩格斯寫道：「當資本主義生產方式還存在的時候，企圖單獨解決住宅問題或其他任何同工人命運有關的社會問題都是愚蠢的。真正的解決辦法在於消滅資本主義生產方式。」③看來也許是，由於在資本主義條件下任何社會問題也不能解決，由於這個制度盲目的向前衝正漸漸導致它的滅亡，所以馬克思和恩格斯正像批評他們的改良主義者所說的，實際上是採取一種「越壞越好」的態度，那就是歡迎剝削和貧困，因為這樣革命來得更快些。這觸及到馬克思主義理論的一個關鍵問題，即一方面是經濟學的「客觀的」準自然規律，另一方面是人的自由的主動性，這兩者的關係。假如資本主義要由於一場與人類意志無關的自發的爆炸而自行轉變為社會主義，那就不需要做任何事，只要靜待它的矛盾達到頂峰，這個制度由於自身的膨脹而窒息。可是，事實上要充分發揚無產階級的階級覺悟，才能消滅資本主義。也許馬克思對這種見解最明白的敘述是一八

五三年七月十四日發表在《紐約每日論壇報》上一篇論俄國對土耳其的政策的文章裡的這段話：

「有這樣一種慈善家，甚至社會主義者，他們認為罷工對『工人本身』的利益是極其有害的，並認為自己的主要任務是找到一種能保證固定平均工資額的方法。由於具有各種不同階段的工業周期的存在，就不可能有任何這類平均額——這一點且不去說它。我反對這種觀點，我確信，工資的時而提高和時而降低以及由此而產生的廠主和工人間經常不斷的衝突，乃是在現代生產組織下用以激發勞動者的鬥志，把他們團結到一個統一的偉大的聯盟中來反對統治階級的殘害，使他們不致變成消極的、愚鈍的、被馬馬虎虎餵飽的生產工具的必要手段。在以階級對抗為基礎的社會制度下，誰想不僅口頭上，而且實際上阻止奴役，他就必須堅決參加戰鬥。為了正確估價工人的罷工和聯合的意義，我們不能讓那種表面上看來它們的經濟成果不大這樣一種情況所迷惑，我們必須首先注意到它們精神上和政治上的成果。如果現代工業不是在周期性循環中經過停滯、繁榮、狂熱發展、危機和極度低落這些彼此交替、各有相當時期的階段，如果工資不是因這些階段彼此交替而有高有低，如果廠主和工人之間不是進行著經常的、與工資和利潤的這些波動密切聯繫著的戰爭，那麼，大不列顛和全歐洲的工人階級就會成為精神萎靡、智力落後、內心空虛、任人宰割的群眾，這樣的群眾是不可能用自己的力量取得解放的，正如古希臘羅馬的奴隸不能用自己的力量取得解放一樣。」●

可見馬克思的態度是明白的：資本主義生產的混亂為工人階級提供機會，在抗議運動中自己組織起來，並意識到自己的革命未來。資本主義對工人不利的規律在效果上可能弱化，但只要這種制度還在，

就不可能失效。因此，經濟鬥爭預計不能產生勝利結果。它的主要目的是培養無產階級的政治覺悟；因為照馬克思在《工資、價格和利潤》中的說法，「按資本的純經濟作用說，資本是強的一方。」經濟鬥爭主要地是有決定性的政治鬥爭的準備，本身並不是目的。同時，政治運動本身也不是目的，而是經濟解放的手段，這是第一國際的章程（一八七一年）所強調的一點：「工人階級的經濟解放是一切政治運動都應該作為手段服從於它的偉大目的。」^⑧所以，儘管馬克思認為「雖然暫時的失敗可能等待著各個工人階級，但是偉大的社會規律和經濟規律在起作用，最後一定會保證它們勝利」（〈英國中產階級〉*The English Middle Class*，載於《紐約每日論壇報》，一八五四年八月一日），他還是沒有下結論說工人可以穩坐不動，等待收到歷史的贈品——最後勝利。相反，由經濟鬥爭準備下的政治覺悟，是勝利所不可缺少的條件。「經濟規律」本身足以保證有可能勝利，但是政治主動性在歷史過程中作為一種自主的因素，有它的地位。這裡可以見到馬克思從早期以來著作中出現的一個論題，而且表現得比較明確。在無產階級的階級覺悟中，歷史必然性和行動自由一致；人的意志與「客觀的」事態發展的對立不再存在，烏托邦思想和宿命論的兩難局面解決了。工人階級，只有工人階級，享有特別有利條件，它的希望和美夢不是注定要在無情命運面前碰壁；它的意志和主動性本身就是歷史必然進程的一部份。從實際方面講，這表示經濟鬥爭是政治行動的手段（這是改良主義者和馬克思主義的主要分歧點），而政治行動是革命後經濟解放的手段；因為在社會主義制度下，反正總不會有獨立的政治生活範圍。

因此，要說根據馬克思主義觀點，危機、失業和工資降低是資本主義走向毀滅的進程，工人階級應當歡迎，那是荒謬的。相反，工人

階級一定要抵制危機的後果，同時認識到資本主義靠自己改良不可能消除對無產階級的奴役。工人的使命不是招惹經濟災禍，而是發生了災禍，要為革命目的而利用它。同樣，剝奪小所有者，包括小農主，是資本主義積累的必然規律（「我們的小農，正如任何過了時的生產方式的殘餘一樣，在不可挽回地走向滅亡。他是未來的無產者。」）¹⁰但不能因此就說社會主義者應當盡全力毀掉農民，只能說應當利用這個必然過程來增強自己的政治實力。總之，在政治鬥爭中，在政治鬥爭的工具——經濟鬥爭中，無產階級必須按照嚴格的階級觀點捍衛自身的利益；但這一來無產階級成為全人類的鬥士，因為它帶來的革命導致人類的社會主義化，因而導致人類的解放。情況完全相同，由單獨一個階級的利益出發的資產階級革命，推進全人類的事業。照馬克思在《資產階級和反革命》（*The Bourgeoisie and the Counterrevolution*）中講，「一六四八年的革命和一七八九年的革命，並不是英國的革命和法國的革命；這是歐洲範圍的革命。它們不是社會中某一階級對舊政治制度的勝利；它們宣告了歐洲新社會的政治制度。」¹¹不過，它們對人類的貢獻不在於讓資本自由發展，解放社會；已出現的情況是，科技和政治組織的極大進展為社會主義革命鋪平了道路，社會主義革命只能在資本主義所創造的條件下發生。

資本主義創造新社會的先決條件，不單是靠變革科技和發展新的協作形式：《資本論》第三卷裡講，所有權與管理分離的股份公司，同樣還有合作工廠，應看作資本主義制度本身內部的「過渡形式」或者說是放棄資本主義生產方式的實例。按這個意義說，社會主義不單純是否定資本主義，也是它的延續，是根據當代科技發展而進行的社會主義化過程的延續。

3. 社會主義的本質和它的兩個階段

資本主義創造了社會主義的必要先決條件。它的歷史使命是完成由於人最大限度地擴大交換價值而出現的科技的巨大發展。資本主義經常把工人群眾從這個行業轉到那個行業，要求工人階級多才多藝，因此為發生一次劇變，廢除分工創造了條件（參照《資本論》第一卷第十三章，英文版第十五章，第九節。）可是，照恩格斯在文章中的說法，「只有在社會狀況發展的一定階段，在現代條件下要到很高級的階段，才能把生產提高到那個程度：消滅階級差別可以是真正進步，可以永遠做到而不致造成社會的生產方法的停滯或倒退。」●社會主義收獲資本主義的果實，沒有資本主義，它只會是一場幻夢。新社會要由資本主義正急速而不自知地奔向的大災難中產生。

「工人階級征服了自然，而現在它應當去征服人了。」●這是馬克思主義的社會主義觀的一個簡明表述。馬克思多次指明，「征服人」就是創造那樣的環境：人們完全控制自己的勞動過程和它的物質產品與精神產品，因此他們的行動的結果在任何情況下也不會轉而反對他們自己。人主宰自己，不再受本身創造的物質力量的支配——人和社會過程合為一體，克服盲目的必然性與個人自由行為之間的對立——這就是社會主義革命的後果。我們知道，社會主義基本上不在於消滅物質貧困或資產階級的奢侈消費，而在於廢除分工，消滅人的異化。如果使資產階級的生活水平跟工人的生活水平相等，這一點本身不會帶來什麼重大變革。不單單是重新分配用同樣老辦法帶來的同樣收入的問題。馬克思反對拉薩爾派時著重指出，這也不是工人為自身利益而取得自己創造的全部價值的問題，因為那是不可能的事。有許多職業不

創造價值，然而對社會是必需的，在社會主義制度下一定要保留。所以，像《哥達綱領批判》所說的，談不上要求「不折不扣的勞動所得」的問題。總是必須從社會產品中扣出相當多一筆金額，來補充消耗的價值、擴大生產、為突然變故保險、作管理費、集體消費（學校和醫院）和照管不適於工作的人。資本主義生產方式和社會主義生產方式的基本區別是，後者廢除了雇傭勞動制，即出賣勞動力，全部物質生產致力於使用價值。換句話說，各生產部門的生產規模和性質，要純粹受社會需要的支配，而不是受積累最多交換價值的欲望支配；當然，這就需要社會計劃生產。

「只有消滅資本主義生產形式，才允許把工作日限制在必要勞動上。但是，在其他條件不變的情況下，必要勞動將會擴大自己的範圍。一方面，是因為工人的生活條件日益豐富，他們的生活需求日益增長。另一方面，是因為現在的剩餘勞動的一部份將會列入必要勞動，即形成社會準備基金和社會積累基金所必要的勞動。」●

必要勞動和剩餘勞動的區別，在社會主義條件下實際上要喪失意義：不是全部勞動都直接用工資作報酬，而是全部勞動歸社會，集體滿足種種需要。

但是，人類的解放不是單在於滿足物質需要，不論物質需要的範圍擴充得多麼大；卻是在於使一切人能得到充實的多面生活。這就是馬克思非常關切消滅分工的原因，因為分工把人弄成身體和精神的畸形，個人陷於愚蠢可笑的片面狀態。社會主義的首要任務是解放每個人內在的一切力量，配合社會條件使個人的才能得到最大發揮。既然如此，社會主義是人類的「最後」狀態的說法應當按什麼意義去理解呢？據恩格斯在《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》裡講：「歷史

同認識一樣，永遠不會把人類的某種完美的理想狀態看做盡善盡美的。」●社會主義不是「最後的」，意思是說它不是一個停滯的社會，使固定的全部需要得到滿足，因此不含有對發展的刺激力量。可是，據馬克思說，它又是「最後的」，因為它會保證社會完全控制自身生存的條件，所以沒有進一步改革的任何機會；治者和被治者再沒有什麼區別，人的創造性不受絲毫限制。社會主義並不意味著人的發展和創造性終止存在，而意味著對發展和創造性再沒有任何社會束縛。可是，創造力的發展不僅僅是意味著，甚至不主要是意味著物質財富增多。關於這一點，《資本論》第三卷裡有一段著名的話很值得注意：

「事實上，自由王國只是在由必需和外在目的規定要做的勞動終止的地方才開始；因而按照事物的本性來說，它存在於真正物質生產領域的彼岸。像野蠻人為了滿足自己的需要，為了維持和再生產自己的生命，必須與自然進行鬥爭一樣，文明人也必須這樣做；而且在一切社會形態中，在一切可能的生產方式中，他都必須這樣做。這個自然必然性的王國會隨著人的發展而擴大，因為需要會擴大；但是，滿足這種需要的生產力同時也會擴大。這個領域內的自由只能是：社會化的人，聯合起來的生產者，將合理地調節他們和自然之間的物質交換，把它置於他們的共同控制之下，而不讓它作為盲目的力量來統治自己；靠消耗最小的力量，在最無愧於和最適合於他們的人類本性的條件下來進行這種物質變換。但是不管怎樣，這個領域始終是一個必然王國。在這個必然王國的彼岸，作為目的本身的人類能力的發展，真正的自由王國，就開始了。但是，這個自由王國只有建立在必然王國的基礎上，才能繁榮起來。工作日的縮短是根本條件。」●

於是，關於馬克思認為與社會主義改造相關聯的那些價值，我們

可以作一個概述。社會主義這種組織方式，是要消除阻止人充分發揮創造才能的障礙。各個領域中的這種自由擴展，是人類的真目的。生產物質上的需要品屬於「必然王國」，消耗在這方面的時間是衡量人對自然的依賴的尺度。人對自然的依賴當然不能完全克服，但是可以儘量減輕它的後果，更重要的是有可能消除與社會生存明確有關的那種強制，就是說把事態作一定安排，使社會生活成為個性的實現而不是對個性的抑制。這種個人生存與集體生存的合一，不是個強制問題——因為那樣就違反它自己的前提——而是出於一切個人的覺悟，個人會把自己的生活看成對於別人是創造價值的生活。社會生活與個人生活有隔閡，並不是因為個人被吸收到單一的、黑白不分的、一致的集體中，而是因為社會生活將不再創造和個人相異化的形式：它將停止激起對抗，對每個人呈現出是他個人的創造成果。社會關係對一切人說來都清楚明白了，而不是在宗教儀式的神秘氣氛籠罩之下。

「只有當實際日常生活的關係，在人們面前表現為人與人之間和人與自然之間極明白而合理的關係的時候，現實世界的宗教反映才會消失。只有當社會生活過程即物質生產過程的形態，作為自由結合的人的產物，處於人的有意識有計劃的控制之下的時候，它才會把自己的神秘的紗幕揭掉。但是，還需要有一定的社會物質基礎，或一系列物質生存條件，而這些條件本身又是長期的、痛苦的歷史發展的自然產物。」●

社會主義運動於是就引起一場史無前例的革命：它是一切改革當中最偉大的改革，按上述意義講也是最後的改革。社會主義是最後的，是迄今已有的歷史的終了，人類探新的開始。它跟過去徹底決裂，不需要任何現存的傳統為它找依據，或使它有自我意識。「十九世紀的社

會革命不能從過去，而只能從未來汲取自己的詩情。它在破除一切對過去的事物的迷信以前，是不能開始實現自身的任務的。從前的革命需要回憶過去的世界歷史事件，為的是向自己隱瞞自己的內容。十九世紀的革命一定要讓死者去埋葬他們自己的死者，為的是自己能弄清自己的內容。」●

從一八四八年起，馬克思經歷了彼此交替的兩種階段：預期歐洲革命早日到來，和安心再多等待。每一場新的動亂、戰爭、或一個經濟衰退時期，都增強他的希望。一八四八年後不久，他放棄資本主義的喪鐘已經響起的樂觀信念；他反而告訴主張「直接行動」的人，工人們先要面臨十五年、二十年或五十年的艱苦鬥爭，才會準備好奪取政權。一次又一次，他在政治危機或經濟危機的鼓舞下，希望德國、西班牙、波蘭或俄國，在某個地方，革命火花會觸發一場燃遍歐洲的大火。按照他的理論，他對比較先進的國家指望最大，但是他有時也希望，甚至落後的俄國也會突發預示世界範圍變革將來臨的風暴。在他的信徒中間起過多次爭論，爭論的是，根據他的學說，很可能預兆無產階級世界革命將發生的條件是什麼。馬克思本人沒有正式說明這種條件是什麼，多少年當中關於這個題目他零星講過的話，不成爲連貫的整體。他內心明明有衝突，一方面是革命的渴望，另一方面是這個理論：資本主義一定要先達到「經濟成熟」（他顯然認爲，除英國外歐洲任何國家也沒有達到）而隨著事態的變化，兩種觀點裡這種或那種占優勢。可是，他從沒有說明，根據什麼迹象能看出經濟成熟。並且，在一八七一年～一八七二年，他採取一種看法，認爲在先進國家如英國、美國和荷蘭，靠和平宣傳，不進行暴力造反，就可能完成向社會主義的過渡。

總而言之，馬克思終於相信不會有他所想像的那種向社會主義制度直接過渡。在《哥達綱領批判》中，他講在革命和最後實現社會主義的希望之間，總得有一個中間期。在最初階段，人的權利將和勞動成比例。「這種平等的權利，對不同等的勞動來說是不平等的權利。它不承認任何階級差別，因為每個人都像其他人一樣只是勞動者；但是它默認不同等的個人天賦，因而也就默認不同等的工作能力是天然特權。所以就它的內容來講，它像一切權利一樣是一種不平等的權利。」●過渡時期會帶有它脫胎出來的那個舊社會的痕迹。在經濟上，它將依據「按勞分配」的原則；在政治上，它是無產階級專政，在這樣一種制度下某個階級行使權力並使用暴力以達到消滅階級差別的目的。只有到共產主義社會的高級階段，人們不再為分工所奴役，消除了體力勞動和腦力勞動的區別，那時生產力的發展保證人人充裕，勞動是人生存的最重大的需要，只有到那時，「各盡所能，按需分配」這個口號才能成為現實。

雖然馬克思沒有留下有關未來社會組織的詳細描述，未來社會組織的基本原則是明白的：社會主義主張徹底人性化，恢復人對自身力量和自己的創造力的控制。它的一切具體特徵都可以從這個原則推出來：使生產適應使用價值，廢除分工，因為它阻礙人獲得多樣技能（當然，不是說由工業回到手工業），揭明國家機器與生產管理機構本質上不同，消滅不平等的一切社會根源（恩格斯寫道，平等是指除掉階級區別，但不除掉個人區別），以及消滅束縛人的創造性的一切社會狀況。據馬克思說，值得注意的是消滅資本主義「不是重新建立私有制，而是在資本主義時代的成就的基礎上，也就是說，在協作和對土地及靠勞動本身生產的生產資料的共同占有的基礎上，重新建立個人所有制。」

●「個人所有制」跟資本主義所有制形成對照：後者是非個人的，意思是它的轉變和發展不是由個別人控制的，而且它發展以資本的不可名狀的力量表達的自身規律，甚至約制資本家本身。對比之下，社會主義是回到那樣一種狀況：只有個體的人真正存在，而且不受任何非個人的社會力量的支配；所有制是個人所有制，社會不過是擁有所有權的個人的集合體。認為馬克思把社會主義看成那樣一個制度，要把個人壓低成一個缺少任何主觀性的孔德式的普遍體，這種想法是研讀他的著作所引起的一個最荒謬的思想偏差。可以實在講，依馬克思看，人格不僅僅是按我思故我在那種路數的自我經驗的問題，因為撇開個人生存所在的那種社會生活的意識，根本沒有什麼純粹自我認識。如果精神勞動已完全和生產勞動割裂開，人們忘記兩者的聯繫，在這種情況下才會出現相反的假定。個人全都是社會生物；人在共同體中自我實現，但這不是說共同體由個人的主觀存在之外的什麼來源得到它的創造力。

4.《資本論》的辯證法：全體和部份，具體和抽象

以上這些見解跟馬克思對資本主義的全面分析絲毫不衝突。古往今來，物質力量一向支配著人，我們考察資本主義社會，必須把每個獨立成份同整體聯繫起來，把每個現象當作發展過程的一個階段看待。在《資本論》中，馬克思不止一次重提起他的探索方法的這種綜合性方面。任何經濟行為，不論多麼瑣細，例如一天發生千百萬次的那種買賣交易，如果不結合整個資本主義制度來看，是不可理解的。

「正如每一單個資本家只是資本家階級的一個份子一樣，每一單個資本只是社會總資本中一個獨立的、可以說賦有個體生命的部份。社

會資本的運動，由社會資本的各個獨立部份的運動的總和，即各個單個資本的周轉的總和構成。正如單個商品的形態變化是商品世界的形態變化序列——商品流通——的一個環節一樣，單個資本的形態變化，它的周轉，是社會資本循環中一個環節。」●

因此，存在一個平均利潤率，這說明每個資本家獲得的利潤同他在社會總資本中所占的份額成正比，而不是同他那個生產部門中資本的有機組成成正比。資本主義經濟的全部活動，適應在生產過程和資本流通中一切環節互相依賴的情況下，創造最大交換價值；這種經濟已成為單一過程，而且要當作單一過程才能理解。

但是，一個現象要聯繫整體才能理解，這條辯證法則並不等於說分析的起點必須是理論未觸及的經驗性「整體」，純粹是混雜一團的知覺。相反，這樣的「整體」不能作認知的對象。在抽象概念的基礎上，即在最單純的社會範疇的基礎上再現具體的東西，是分析的任務；這些範疇首先形成孤立現象，後來因為感知現象間的相互關係，內容才豐富起來。這套議論在《政治經濟學批判大綱》導言裡一段話中作了總結：

「從實在和具體開始，從現實的前提開始，因而，例如在經濟學上從作為全部社會生產行為的基礎和主體的人口開始，似乎是正確的。但是，更仔細地考察起來，這是錯誤的。如果我拋開構成人口的階級，人口就是一個抽象。如果我不知道這些階級所依據的因素，如雇佣勞動、資本等等，階級又是一句空話。……因此，如果我從人口著手，那麼，這就是一個渾沌的關於整體的表象，經過更切近的規定之後，我就會在分析中達到越來越簡單的概念；從表象中的具體達到越來越稀薄的抽象，直到我達到一些最簡單的規定。……十七世紀的經濟學

家總是從生動的整體，從人口、民族、國家、若干國家等等開始；但是他們最後總是從分析中找出一些有決定意義的抽象的一般的關係，如分工、貨幣、價值等等。這些個別要素一旦多少確定下來和抽象出來，從勞動、分工、需要、交換價值等等這些簡單的東西上升到國家、國際交換和世界市場的各種經濟學體系就開始出現了。後一種方法顯然是科學上正確的方法。具體之所以具體，因為它是許多規定的綜合，因而是多樣性的統一。因此它在思維中表現為綜合的過程，表現為結果，而不是表現為起點，雖然它是實際的起點，因而也是直觀和表象的起點。……抽象的規定在思維行程中導致具體的再現。因此，黑格爾陷入幻覺，把實在理解為自我綜合、自我深化和自我運動的思維的結果，其實，從抽象上升到具體的方法，只是思維用來掌握具體並把它當作一個精神上的具體再現出來的方式。但決不是具體本身的產生過程。」●

可見，依馬克思的意見，說明社會現象時講解的順序，和觀察事實時的順序正相反。前者由社會生活最簡單、最抽象的性質如價值等開始，根據這些性質，照頭腦原來吸收具體現象、並將其納入理論時的形式，還原具體現象。這樣再現的「整體」不是混亂一團的直接知覺，而是概念上相關連的系統。為得到這個結果，和別的科學中的作法一樣，我們利用「理想情況法」，為便於討論，假設這種理想情況有某些不受外部任何因素干擾的單純關係，因此它的複雜性可以以後再分析。

這樣，馬克思打算把近代科學的基本方法轉用到政治經濟學上；近代科學的基本方法起源於伽利略(Galileo Galili)，他感覺力學不能是記述現實經驗(十六、十七世紀的經驗主義者，包括伽桑地Pierre Gassendi，相信力學是這樣的)，而是要假設在現實實驗條件下決不會

出現的理想情況：即包含極限值的情況，例如觀察在真空中，即在沒有空氣阻力的情況下發出的投射體的路徑，或鐘擺在懸擺點沒有摩擦力的假定下的運動情況，等等。這種方法得到普遍承認，儘管它假設的條件是想像的條件：什麼真空呀、完全彈性體呀、一次只受一個刺激影響的機體呀，諸如此類的東西在自然界是根本沒有的，可是必須假定有這些，為的是度量經驗環境中離開標準的偏差。同樣，馬克思開始先考察一個純粹由資產階級和無產階級構成的想像的社會中價值的創造，撇開流通和因而造成的變動而審查創造剩餘價值的過程；然後他再撇開供給與需求，孤立考察流通，等等。

「供求實際上從來不會一致……。可是，在政治經濟學上必須假定供求是一致的。為什麼呢？這是為了對各種現象要在它們的合乎規律的、符合它們的概念的形態上來進行考察；也就是說，要撇開由供求變動引起的假象來進行考察。另一方面，為了找出供求變動的實際趨勢，就要在一定程度上把這種趨勢確定下來。因為各式各樣的不平衡具有互相對立的性質，並且因為這些不平衡會彼此接連不斷地發生，所以它們會由它們的相反的方向，由它們互相之間的矛盾而互相平衡。」●

不過，在物理學中使用這個方法，和在政治經濟學中使用它有根本區別。在伽利略的鐘擺問題中，極限條件是這樣的條件：在實驗條件下可以觀察偏差。可是講複雜的社會現象，根本不可能有這種事，因為沒有什麼儀器能測量現實離開理想模型的偏差。因此，馬克思在《資本論》中的論述引起了這個問題：他描述的是真實社會呢，還是純理論中的社會（當然，有些段談歷史的文字，顯然是指個別的、不重視的情況，且撇開不算）？根據他的一些議論可以推斷，他不是在分析現

實存在的資本主義，而只是在分析一個不真實的體制。假如那樣，這種分析就可說是架空的了，因為我們不知道怎樣拿模型跟歷史現實做比較，也不知道兩者有什麼關係。但是，馬克思的用意不會真的是描述一個「理想的」資本主義社會（意思是指理論上的社會，當然不是指規範性的社會），不論是解釋實在社會的狀況，還是主要講它可能怎樣發展。例如，你說在資本主義「模型」中利潤率一定要降低，或者說階級一定要兩極分化，雖然由於某種干擾，真正的資本主義經濟中不發生這種事，說這話在理論上或實際上又會有什麼用呢？如果根據模型，我們能夠說：「資本主義在這樣那樣的情況下會發生這樣那樣的變化，但是由於情況受到某種影響，變化也就不同了，如下所述……」，那麼這模型才有價值。但這正是我們不能說的話；因為，假若現實生活中的資本主義至少在某些方面和理論資本主義發生的變化不一樣，那麼即使我們事後能解釋這些區別，就這模型所作的分析對我們也是毫無用處的。反正，很可懷疑馬克思把利潤率降低或階級的兩極分化只看成那種根據情況，實際上可出現可不出現的「理想」資本主義的趨勢。他確實相信，利潤率在現實生活中的資本主義裡勢必要降低，中產階級從歷史上說勢必要消亡。盡力把《資本論》解釋成只講「理想」資本主義，這種做法時常當作一個手段，用來抵制那足以駁倒馬克思的預言的經驗證據，因為這樣就可以把他的預言說成僅僅是陳述在一種不存在的理想資本主義制度下會發生的事。但是這樣的解釋保護馬克思主義不受破壞性的經驗結果的反駁，只是靠否定它有當作現實生活的社會分析工具的價值。

物理學定律設定不真實的極限值，足以解釋觀察資料。反之，馬克思所提出的理想情況，卻是打算揭露「現象」底下的現實的「本質」。

由上面引的一段話可以看出這一點；根據別的話，例如他曾說假如事物本質總跟現象一致，就不需要科學了，也可以看出這一點。但是我們滿可以提問，一種可能同現象抵觸的「本質」處於什麼地位，既然據假定憑經驗觀察不能發現「本質」，那我們又怎麼確保發現了本質呢？例如，在直接觀察證實原子和基因存在以前就承認原子和基因是存在的，這一事實不算充分的回答。原子和基因同經驗資料有明白的邏輯關係，足以說明實際觀察的結果：它們不是純粹抽象的推論的結果。關於那些號稱說明事物「本質」的發現，重要的是查考這些發現的地位是否像（懷疑原子存在的）馬赫（Ernst Mach）時代的原子，或摩爾根（Thomas Hunt Morgan）時代的基因的地位，或者正相反，像十七、十八世紀的「燃素」的地位——純粹字句上的偽解釋，談不上據經驗證實。

不過，馬克思的整體主義的社會現象研究法，是把一切範疇同單一體系聯繫起來，這種研究法確實貫穿在他的分析的每一個階段。他一再強調他講的各種性質沒有知覺可識別的「自然存在」，而只有「社會存在」，特別是價值不是物理屬性，而是一種採取物的性質這種形式的社會關係。「分析經濟形式，既不能用顯微鏡，也不能用化學試劑。二者都必須用抽象力來代替。而對資產階級社會說來，勞動產品的商品形式，或者商品的價值形式，就是經濟的細胞形式。」●「同商品體的可感覺的粗糙的對象性正好相反，在商品體的價值對象性中連一個自然物質原子也沒有。因此，每一個商品不管你怎樣顛來倒去，它作為價值物總是不可捉摸的。但是如果我們記住，商品只有作為同一的社會單位即人類勞動的表現才具有價值對象性，因而它們的價值對象性純粹是社會的，那麼不用說，價值對象性只能在商品同商品的社會關係

中表現出來。」●價值並不是一種與商品的流通無關，固有在商品中的東西；它是知覺所不可及的，因為它是抽象的勞動時間的凝結——市場上的商品當作交換物相比較，商品之間的關係上表現出的一個事實。「在某種意義上，人很像商品。因為人來到世間，既沒有帶著鏡子，也不像費希特派的哲學家那樣，說什麼我就是我，所以人起初是以別人來反映自己的。名叫彼得的人把自己當作人，只是由於他把名叫保羅的人看作是和自己相同的。」●一件上衣表現一定量的布的價值，它不是表示這兩件東西的一種固有特性，而是它們的價值，價值論性質是純屬社會的。「例如，用木頭做桌子，木頭的形狀就改變了。可是桌子還是木頭，還是一個普遍的可以感覺的物。但是桌子一旦作為商品出現，就變成一個可感覺而又超感覺的物了。」●

可見，以上的議論包含一個反自然主義的前提，就是社會生活產生的新性質，是不能還原成自然的性質的，而且是直接知覺所不可及的，然而卻是真實的性質，是確定歷史進程的。嚴格地講，這些性質不是自然物的新屬性，或者說在商品拜物教的情況下才是；它們是人與人間的一些關係，一些產生自身規律的關係。這種關係不能（照費爾巴哈的方式）解釋成自然界有人類以前存在的那些關係的延續或特別形式。它們形成符合自身規律的複合系統，使人們帶上在非人類世界不能發現的種種有關性質。在這種意義上，除非把個人看作社會過程的參與者，否則把個人當作十足的自然物或按任何方式來看，個人既不是自身可理解，也不是靠理論分析所能理解的。因而，照馬克思在一八四三年的文章裡的說法，「人的根本就是人本身。」●此外，物一介入人之間的關係，就和「自在」的物不同了。「黑人就是黑人。只有在一定的關係下，他才成為奴隸。紡紗機是紡棉花的機器。只有在一定的

關係下，它才成為資本。脫離這種關係，它也就不是資本了，就像黃金本身並不是貨幣，砂糖並不是砂糖的價格一樣。」●

這樣，我們就能較準確地理解馬克思關於通過社會主義革命，結果復歸人性的想法。在社會主義制度下，一切有用勞動都從屬於使用價值，一台紡紗機的確是一台紡棉花的機器，是人使用它來供給自己衣物的一件工具。它也是人的一定量勞動時間的凝結，但它至少在資本主義社會較高級的階段並不構成交換價值，因為一般產品不是按價值進行交換，而是按照實際需要來分配。因此，機器的遭遇和別的產品的遭遇一樣，不取決於機器在價值方面同其他物的關係。在商品經濟中外表上人性化的東西，就是說取得一些其實是人之間關係的性質的東西，在社會主義制度下失去這樣的外表，實際上人性化：人們得到手當有用物品，成為真正的個人占有物。人照舊是「政治動物」，或一種城居動物（馬克思明白地提到亞里士多德的話）；人實現自己的創造潛力，成為社會價值，可是在社會主義制度下抽象東西不再主宰人了。按這種意義說，社會主義是復歸具體。對象化的勞動日益擴大它支配活勞動的力量，以致人的活動不僅是對象化的事，而且基本上是異化的事；照馬克思在《政治經濟學批判大綱》中的解釋，這種顛倒過程是社會本身內在的過程，不僅是在工人和資本家的想像中。這種顛倒確實是歷史必然性，沒有這種必然性，生產力就不會有向來有的那種發展，但是這決不是一切生產的絕對必然性。

「隨著作為單純單個勞動或者單純內部的或單純外部的一般勞動的活勞動的直接性質被揚棄，隨著個人的活動被確立為直接的一般活動或社會活動，生產的物的要素也就擺脫這種異化形式；這樣一來，這些物的要素就變成作為單個人的個人，不過是作為社會的單個人的

個人藉以再生產自身的財產，即有機的社會軀體。」●

5.《資本論》的辯證法：意識和歷史進程

可是，《資本論》的辯證法並不僅僅在於把資本主義的現實中每一部份都看成照自身規律運行的一個整體的組成部份。把現存的一切形式看成連續過程中一個階段，也就是從歷史演進的角度觀察各種現象，這是馬克思的見解中一個同樣重要的特徵，甚至是主要特徵。馬克思從沒有單獨說明過他的辯證法（和黑格爾的辯證法一樣，不能同它的主題隔離開來敘述），可是他時時在專題議論當中指明它的一般性質。有一段最常引證的話是《資本論》德文第二版跋裡的話，他講：「我的辯證方法，從根本上來說，不僅和黑格爾的辯證方法不同，而且和它截然相反。在黑格爾看來，思維過程，即他稱為觀念而甚至把它變成獨立主體的思維過程，是現實事物的創造主，而現實事物只是思維過程的外部表現。我的看法則相反，觀念的東西不外是移入人的頭腦並在人的頭腦中改造過的物質的東西而已。」●在同一篇跋中，馬克思引證一八七二年一位寫《資本論》書評的俄國人論述他的方法的話，並表示贊同。那位書評作者講，「馬克思把社會運動看作受一定規律支配的自然歷史過程，這些規律……不以人的意志、意識和意圖為轉移」●；又講他的思想體系中，每個歷史時期都有自己的規律，到一定時候就讓位於下一個歷史時期的規律。馬克思說，不過他的辯證法「在對現存事物的肯定的理解中同時包含對現存事物的否定的理解，即對現存事物的必然滅亡的理解；辯證法對每一種既成的形式都是從不斷的運動中，因而也是從它的暫時性方面去理解；辯證法不崇拜任何東西，按其本質來說，它是批判的和革命的。」●

不過，認為社會現象是暫時性的這種學說，本身並不是分析的充分依據。全部歷史還必須聯繫其最高形式來解釋；特別是，從前的思想體系要根據它在資產階級社會中造成的後果才能理解。

「資產階級社會是歷史上最發達的和最複雜的生產組織。因此，那些表現它的各種關係的範疇以及對於它的結構的理解，同時也能使我們透視一切已經覆滅的社會形式的結構和生產關係。資產階級社會藉這些社會形式的殘片和因素建立起來……人體解剖對於猴體解剖是一把鑰匙。反過來說，低等動物身上表露的高等動物徵兆，只有在高等動物本身已被認識之後才能理解。因此，資產階級經濟為古代經濟等等提供了鑰匙。但是，決不像那些抹煞一切歷史差別、把一切社會形式都看成資產階級社會形式的經濟學家所理解的那樣。人們認識了地租，就能理解代役租、什一稅等等。但是不應當把它們等同起來。」●

不但已往的社會形式要聯繫當前的社會形式才能理解，而且今日社會也只有根據未來社會，即根據它必然崩潰後要代替它的社會形式才能理解。在這個重要方面，馬克思的思想和黑格爾不同，因為黑格爾的思想基本上限於解釋過去。把辯證法擴展到未來，根據現在本身的解體來解釋現在，這種思想是馬克思從青年黑格爾派那裡採取的。

《資本論》裡馬克思不時援引黑格爾哲學的老套。例如，他曾講在一定社會條件下，價值積累要大到夠使用雇傭勞動，才能說是「資本」，然後就舉這一點當作黑格爾講的從量變到質變的轉化的例證：價值超過了一定數量等級，就獲得掌握活勞動、創造剩餘價值的能力。還有，他曾把資本主義所有制說成建立在勞動基礎上的個人私有制的否定，於是就稱社會主義是「否定的否定」，即回到個人所有制，不過它是基於公同占有生產資料而不是私人占有。

可是，馬克思和黑格爾一樣，在他說來，辯證法並不是一組彼此無關的、跟適用的問題也無關的條例。假若它不過是一種適用於任何題目而可以孤立來講的方法，馬克思也就沒有理由說，因為黑格爾的辯證法是唯心主義的，他自己的辯證法跟黑格爾的正相反了；因為不論按唯心主義還是按唯物主義來解釋歷史，同樣可以闡明辯證法的規律。但是馬克思認為，意識與歷史進程的關係就是辯證法的內容本身的一部份。雖然在黑格爾說來，辯證法是理念歧化的歷史，在此過程中精神把存在當成自己的創造物，終於理解了存在；在馬克思看來，它卻是生活的物質條件的歷史，其中精神形式和制度形式注定要恢復同其下層建築的一致，但在此之前，卻賦有表面上的自主性。辯證法當作了解世界的手段，比起世界本身的現實辯證法是次要的，因為社會現實的辯證運動的理論，知道它本身依賴於產生它的歷史過程。馬克思反覆講過好幾次，反映工人階級利益的理論，只能根據對變化中的工人境遇的觀察而提出。這理論實際是那種境遇的自我意識的上層建築；它知道自己僅是真實歷史進程的反映，是社會實踐的產物而不是關於社會實踐的獨立深思。馬克思主義辯證法的終局是「主體與客體統一」，但是和黑格爾講的統一的意思不同。它消滅了人的自由的、有意識的主動性的成果轉而反對自己的局面，使人這種有意識的歷史主體恢復其真正作用。這個主體會充分掌握在生產和創造工作中使自己對象化的過程；這種對象化不會退化成異化；真實的個體的人，會占有自己雙手的勞動成果，再也不受一個獨立的對象化的力量的支配。歷史進程將由人的自覺意志來主宰；這種意志會認出自己的真相，即對生命過程的意識。歷史進程和意識的自由發展將成為一個東西。

馬克思的辯證法描述歷史演進達到意識和社會存在的這種統一。

和黑格爾的講法一樣，它描述一種運動，在運動中出現矛盾，矛盾又被克服，讓位於新的矛盾。通過矛盾而前進，是世界的辯證解釋的基本內容。可是這種矛盾不是邏輯矛盾，也不是社會衝突的另一個名稱：社會衝突是古今向來存在的，但是誰也沒有依據社會衝突做出一套辯證的解釋方法。有意識的政治形式的階級對抗，是無意識的、「客觀的」過程的基礎矛盾的效果。按黑格爾的理論，概念在發展中顯露內在矛盾，解決了矛盾便產生高一級形式的意識。依馬克思的見解，矛盾是歷史進程中「發生」的，不管它轉化成意識形式或概念形式；矛盾在於現象造成跟自身的本性和基本傾向相反的局面。資本主義內在矛盾的辯證法的最重要特徵，就是馬克思對利潤率下降和經濟危機所作的分析，在分析中他指明貪求最大利潤率的強烈欲望，增加不變資本量，因此使利潤率不斷下降，這一來倒破壞了自己的目的。追求增加剩餘價值絕對金額的同一種欲望，造成危機和資本的崩潰，儘管資本本身自有「天生傾向」（這是跟資本家意圖不同的事情，資本家的意圖在這裡是次要的）。因而，資本雖然原來表現單一的、一致的傾向，卻產生和自身反向起作用的現象，而矛盾最後達到一個地步，此時資本儘管努力，也無法再生存。這類似黑格爾哲學講的概念分裂，但它是一種歷史主動發展出的方式，與任何人的意識無關。其實，在至今的進程中意識只扮演了錯覺與神秘事物之複合體的角色。恢復主體客體的統一，並不像黑格爾所說的，表示把世界的客體性質和對象性一齊取消；人還是要靠勞動把他的力量對象化，還是要面對獨立的自然。它真正表示的，是取消社會現象的類似於物的性質，剝奪其不依賴現實的個體人的獨立地位。解釋這個過程的辯證法，是提高到理性認識水平的工人階級覺悟。

講到這裡，可以明確解釋整個馬克思的辯證法如下。辯證法是工人階級的意識，工人階級意識到自己的狀況和自己跟資產階級社會的對立，看出那個社會的整個作用以及已往全部歷史，是矛盾的出現與解決的循環過程。經過抽象化程序，辯證意識剝奪了社會現象的偶然性質，認識到其基本結構；它把歷史進程的每一個組成部份和整體聯繫起來，這一來同樣也理解自身。在最後階段它反映出加深的矛盾，這種矛盾（也包括作為辯證意識的它本身）將在革命爆發中消滅；這種事件將結束人類的前史，恢復作為歷史的主體與對象的社會統一，換個說法，就是關於歷史的意識與歷史本身的統一。

由這段闡述可以看出，辯證法不是像數學方法那樣，在任何條件下能適用於任何題目的方法。它作為一個方法而存在，只是因為它意識到它同自己所反映的階級情況的作用上的聯繫，因為它不但了解歷史，同時也以革命方式消滅現存矛盾而預見歷史。辯證法自身內部包含著一個未來社會的理想景象，辯證法離開爭取這個未來社會的實際鬥爭是不能存在的。

可以明白，為什麼馬克思不需要、實際也不可能根據自己的方法為社會主義提供一個道德基礎，也就是把社會主義簡直當作一組可取的價值來講。這並不是因為他把社會主義只看作「歷史必然性」，而不注意它是好是壞，也不是因為他採取荒謬看法，認為不論歷史向哪裡發展，人們總是有義務追隨歷史進程。從道德方面為社會主義辯護是不對頭的，理由是在馬克思的理論中，對資產階級社會的了解是作為實際行動而產生的，或者不如說是革命行動在意識中的反映，離開革命行動是不會有的。把馬克思的理論分成事實、義務和方法這三種獨立成份，先確定世界是什麼樣子，然後確定它為符合某些規範應當是

什麼樣子，最後確定用什麼手段才能改造世界——這樣做跟馬克思的想法是不對路的。在無產階級摧毀資本主義世界的實際行動中產生無產階級的認識，在這個認識過程中，資本主義世界呈現給無產階級。工人運動比反映運動的實際傾向，那種起初不自覺的傾向的理論先出現：理論形成時，它是作為運動的自我認識而形成的。採納這個理論的人，並不因此就擁有表現為某個外在使命的一組價值；這種人意識到自己實際在追求的目的，儘管他們對它沒有清楚的理論認識。在這個問題上，不容人先確定一個目的，然後再考慮怎樣達到這目的，像處理技術問題那樣，在技術問題裡目標是任意定的，後來再設計合理的解決辦法；而且也不像烏托邦思想家的那種道德說教的社會主義。按馬克思的理論，對目的的認識採取一種行動的形式，這種行動的參與者在歷史過程中對他們已經開始運用的手段獲得理論上的見識。由於人們事實上是力爭從壓迫和剝削下得到解放，後來又認識到他們的行動是歷史的「客觀」運動的一部份，所以他們就用不著有一個單獨使命，告訴他們應當爭取普遍解放，或免於受壓迫是好事。只有在行動中人才認識到自己，固然關於那種自我認識的真實內容，人也可能弄錯，甚至一向弄錯，這是大家都知道的。從奴役狀態到自由人類的運動，立刻認識到自己是什麼，認清自己的地位是一個戰鬥運動；它不先停止戰鬥，就不會向自己提出「戰鬥是為什麼」的問題，而假如停止戰鬥，它就要停止生存。事實和價值、觀察和評價，這種一分為二的方法在這裡沒有立足之地。這種方法本屬於那樣的人，他們的理想和夢想遠離開現實，在歷史上沒有得到牢固的位置——認為自己和現實世界之間橫著一條鴻溝的伊壁鳩魯派。但是，就工人階級來說，認識歷史上的世界和實際改造世界，是單一件無區別的事，因為對事情是

如何和事情應當是如何，沒有、也不會有單獨的感性認識。認識歷史和參與歷史就是一回事，不需要各有依據。辯證法是一種觀察的規律，但也是歷史進程的自我認識；它以單純觀察歷史的工具自居，並不能脫開這種角色，以單純觀察一般自然界的工具自居，更不能脫開這種角色。

6. 關於馬克思的價值與剝削理論的評論

馬克思的價值理論一向受到幾派觀點的很多批評，特別是認為它不適合經驗性的分析。發表這種反對意見的是施密特(Conrad Schmidt)，後來有龐巴衛克(Eugen von Böhm-Bawerk)、宋巴特(Werner Sombart)、司徒盧威(Pyotr B. Struve)、伯恩施坦和帕累托(Vilfredo Pareto)，近年來又有羅賓遜(Joan Robinson)和阿宏(Raymond Aron)。有些說理路數在各種批評意見中屢次重現，這裡不能一一細講，不過要說一說要點。

首先，有人已指出，馬克思講的那種意義的價值是不可度量的，就是說，不可能用必要勞動時間的單位規定任何商品的價值。所以如此，有兩個獨立原因。第一個原因是，按照馬克思的理論，任何產品的價值包括製造該產品須使用的工具和材料的價值、製造這些工具和材料須使用的工具和材料的價值、如此等等無窮無盡。固然，依馬克思的說法，工具並不能創造新的價值，而只是把其中凝結的一部份價值轉移給產品；可是，假如必須用勞動時間的單位計算產品價值，總得把工具的價值也化成這樣的單位，這明明是辦不到的。第二個原因是，不同類的工作不能化成一個共同尺度。人的勞動包含著不同程度的技巧，按馬克思的說法就得在製造產品耗費的勞動量之外加上工人

的訓練所費的勞動量，可是這也是辦不到的。馬克思主義通常講，勞動力市場自動把複雜勞動和簡單勞動化為一個共同尺度，這種辯護不管用，因為它等於說價值不能離開價格來計算，這正是反對意見的要點。無論如何，勞動力的價格（依馬克思說，在商品經濟中交換的是勞動力，而不是勞動），和別的價值一樣，同許多因素有關，特別是同供求規律有關；因此沒有理由認定熟練工人和不熟練工人的工資差別，相當於培養一名熟練工人需要的勞動時間量。

假如價值不能離開價格來計算，商品的現實價格在商品的實在價值附近上下波動這個說法就無從驗證。馬克思當然知道價格實際上是由種種因素決定的，包括勞動生產率、供求情況和平均利潤率。在《資本論》第一卷中他所以把這幾種因素置之不顧，那是為了方法論上的理由，而不是因為他認為價值和價格是一回事；因此，不能指責他在第一卷和第三卷中間前後矛盾，第三卷特別討論了平均利潤率。可是問題在於不可能定量衡量這種種因素對市場價格的各自影響。譬如亞當·斯密認為原始人按照製造產品花的時間交換產品，又譬如恩格斯極力講中世紀後期仍是這種情況，即使如此，馬克思的價值理論的地位還是毫不見佳。即使我們承認這兩個歷史說法，也只能斷言，雖然這兩個說法就原始經濟而論是正確的，可是在發達的商品經濟中勞動時間是決定價格的因素之一，但不是唯一因素。然而馬克思雖然注意到這些別的因素，卻還是堅持實在價值只由社會性必要勞動時間決定。換句話說，他回答的不是「什麼決定價格？」這個問題，而是「價值是什麼？」這個問題。這一來，我們就得考察後一問題的意義，看是不是可能給它提出一個有道理的答案。

時常提出的第二點異議是，如何能設想一個證據，證明商品的「實

在「價值」（中世紀時叫「公平價格」，古典派經濟學家稱它「自然價格」）由勞動時間決定。馬克思談到「價值規律」，他指的其實是什麼意思？自然規律一般是講在一定情況下發生一定現象；但是並不清楚，馬克思的價值定義能不能表為一條規律。稱得上規律的最一般性的講法，儘管它不會帶有定量性質，要算這個講法了：勞動生產率的變動一般影響價格。但這和馬克思的理論不是一回事，他那理論不是講勞動時間影響價格，而是講勞動時間是價值的唯一成份。這不是規律，而是任意下的一個定義，是不能證明的，對根據經驗描述經濟現象也毫無用處。既然從價值到價格沒有過渡，那麼從價值理論到描述任何現實經濟過程也就沒有過渡。

有不少馬克思主義者，例如盧卡奇，曾認為大商號毀滅小商號就是價值規律的一個驗證，甚至可證明馬克思講的「抽象勞動」是真正的經濟現象。不過，這只是濫用字眼兒。假如小商號由於生產率低而敵不過大商號，這可以用生產成本的概念來解釋，而不扯到價值規律上。如果耗費勞動的技術改換成少耗費勞動的別的技術（至少有許多事例如此），這可以通過分析價格來解釋，而價格和價值不同，是經驗現象。講在這種事情上「價值規律」起作用，並不能使實際過程容易了解，特別是因為價值的定義肯定不是規律，那麼「價值規律」是和價值定義不同的東西，究竟指什麼意思，我們並不知道。

為這個緣故，經驗主義氣質的經濟學家們認為馬克思的價值理論無用，因為不能應用它據經驗來描述現象。他們的論點不是說馬克思對「實在價值是什麼？」這個問題提出的回答不對，而是說這個問題如果指的根本不是支配價格的各種因素，在經濟學上就沒有意義。根據這一點，大家向來批評馬克思的理論是「形而上學」，這話是照實證主義

者加給這個詞的貶義說的，就是說它自稱揭露表面現象底下隱蔽的「實質」，卻拿不出什麼辦法，據經驗證實或反駁它的說法。在這個意義上，馬克思是在追求價值的「本質」。這種反對意見，馬克思主義者向來是否定的。他們指出馬克思把價值定義成一種社會關係，這種關係除了在商品交換中，是不存在的。但是這不是對反對者的一個圓滿回答，即使他們使用「本質」一詞的用法不恰當。不錯，馬克思明白否定這種想法：交換價值是商品中固有的，與商品經過的社會交換過程無關。但是，如果把價值和交換價值區別開，就可以說任何商品「代表」投入該商品的勞動總和，或是此總和的「體現」或「媒介物」（或什麼類似的比喻），而交換價值則是市場上各種貨物之間的價值表現。因而交換價值要依賴有商品經濟（依馬克思講，在這個意義上它是一種暫時的歷史現象），也要依賴價值本身的存在，而價值就是「凝結的勞動時間」。價值的存在不依賴生產和交換制度；人向來是花費勞動製造各種物品，因此價值是物的一種固有性質，在一定社會條件下表現為交換價值。可是假如馬克思說的「規律」是指兩個在邏輯上彼此無關的經驗講法——一個是講多數有用的物品是勞動成果，一個是講勞動時間是價格的一個要素——以外的什麼意思，假如認為它應表示有一種與價格無關的「實在的」、不能衡量的價值，那麼這簡直是十七世紀以來大受科學譴責的那類「潛在性質」。然而，毫無疑問，馬克思可就是表示上述兩種講法以外的意思，打算說明價值和交換價值的真正本性。斷言真正價值是凝結的勞動時間，等於講因為鴉片有催眠效能，所以能催人入眠。我們聽人說有一種隱蔽性質在經驗中表露出來（鴉片催人入眠，商品進行交換），但這項知識並沒有說明經驗現象，我們有了這知識來預言經驗現象，也不能比沒有這知識時預言得準些。

另外還有一套講法，好像能讓價值規律滿意，就是馬克思講價格總和等於價值總和。可是，這個講法也沒有什麼道理，意義也不清楚。如果售賣不具有價值的東西——例如土地，其價格是預計的地租——這必定表示價格和價值的相等不是在任何具體時刻現實的相等，而是在一段沒有確定，也不能確定的時間內的相等。按這個意義說，這種講法沒有說得清的意義，總之，不明白怎麼能驗證它，因為價值無法定量表示。

馬克思的價值理論當作對經濟現象的解釋，不符合科學假說的一般條件，特別是可反證性。不過，倒也可以根據一種不同觀點為這個理論辯護，把它看成哲學人類學（或者照饒勒斯Jean Jaurès的說法，社會形而上學）的理論，是異化理論的引申，打算表示社會生活的一個對歷史哲學有重要意義的特色，就是人的技巧和努力一轉變成商品，就成為傳遞貨幣的抽象媒介，要服從生產者不能控制的市場的客觀規律。那麼，價值理論便不是對資本主義經濟運轉情況的解釋，而是對一種「一切都出售」的制度下客體的非人化、因而還有主體的非人化的批判。根據這種看法，這個理論是對受金錢力量奴役的社會的浪漫風格抨擊的一部份。

應當說明，馬克思的那些能根據經驗作相當嚴格的檢驗的分析，例如利潤率降低或《資本論》第二卷中提出的再生產方式，（不論馬克思本人相信是怎樣）在邏輯上和價值理論並不相關，評價這些分析時儘可不管價值理論。

前面說過，馬克思的價值理論包含一個他自己獨有的提法：勞動不但是價值尺度，也是價值的唯一來源。從邏輯上講，此一說的兩部份是可以分開的：勞動儘可是尺度，但不是唯一來源；這句話裡，「尺

度」和「唯一來源」調換過來說也行。

人的勞動是價值的唯一來源這個講法，以及與此有關的區分生產性和非生產性勞動，也沒有道理。不明白為什麼農夫用馬犁田，農夫本身創造新價值，而馬不過把自己的一部份價值轉移給農產物。提出這個武斷的主張，動機似乎在於馬克思認為極重要的一個結論：資本不創造價值。資本當作一種組織力量大大提高勞動生產率，這一點馬克思是知道的，甚至在《政治經濟學批判大綱》中還極力說過；然而他卻仿效李嘉圖，主張資本只增添使用價值，而不增添交換價值。可是假若如此，資本其實就是現實財富的來源，即可使用物增多的來源——儘管那種財富的價值若體現同樣勞動時數（化成「簡單勞動」），那麼不論財富的量有多少，其價值總和都是一樣。因而社會財富的增加和價值的增加毫無關係。可以設想一個社會，全部生產徹底自動化，這樣雖然社會生產大量財富或使用價值，卻絲毫不生產馬克思所謂的價值。在邏輯上、物理上或經濟上沒有任何理由，說明為什麼這樣的社會不會實行資本主義所有制，即使它根本不雇用「活勞動」即生產性工人。

所以，馬克思對那種認為貨幣既然能作有息貸款，就有自己增殖的魔力的想法，發出的嘲笑是過於隨便了。資本不增加價值，這個主張是馬克思的價值定義的邏輯推論，只要承認那個定義，就一定同意它；但是並沒有充分的邏輯根據或經驗根據承認那個定義。資本通過組織勞動而增加使用價值，這一點不違反馬克思的前提。可是，就是為了這個理由，社會財富的成長和分配與勞動是價值唯一來源的理論毫不相干；因為交換價值的增加和價格與商品增多的問題不同，本身對社會沒有利害關係。重要的是生產的貨物數量、貨物的銷售和分配

方式和剝削問題。但是，工人是價值的唯一創造者的說法，無助於弄清這些問題。它只足以引起人的憤恨，恨的是「唯一真正生產者」只得到自己勞動成果的小小一份，然而對創造價值毫無貢獻的資本家，卻仗恃是資產所有者而大撈利潤。撇開這個道德解釋不談，不明白怎麼會認為這說法表明了資本主義經濟的機制；而且，應當再說一遍，馬克思和李嘉圖派社會主義者意見不同，那一派人根據價值理論推斷，工人有資格要求自己的勞動產品的等價物。

生產性勞動和非生產性勞動的區分，在馬克思的理論中以兩種形式出現。《政治經濟學批判大綱》裡講，按某種意義說，生產性勞動是協助創造資本的勞動；在這種意義上，區分只適用於資本主義生產。按另一種意義說，生產性勞動是創造任何一類價值的東西，不論社會條件如何。關於這種區分，馬克思主義者有很多爭論，因為這兩類勞動很難劃一條分界線。一般說，我們揣測馬克思的意思是，生產性勞動是用於物質對象的體力勞動；但是根據他偶而講的一些話，似乎他願意把那種自己不直接給材料加工、但是讓別人能夠加工的人，例如工廠中的工程師或設計師，算成生產者。不過，就這種情況說，區分極不清楚，在社會主義國家造成理論難局，也造成實際難局。例如，醫生的工作是不是「生產性的」，滿可以爭辯：從經濟觀點看，這種工作意味著恢復或再生產勞動力，因而是生產性的，可是這話對生孩子也說得過，於是就使這種議論顯得靠不住了。還有，教師的工作可能協助產生重要工業技藝，所以總該也創造價值。問題的實際一面是，在盡力應用由馬克思理論推出的準則，或多或少（通常是少）取得成功的社會，看作生產性的勞動會得到較高的尊敬和報酬；因此，只要教師和醫務人員按官方觀點還是非生產性人員，這班人的薪資的可憐級

別，在理論上就算正當。這理論的另一個推論是，整個服務部門算是非生產性的，因此在訂計劃時完全忽略不管。

在現代，這種區分法越來越不合時代，而且用意也不大清楚。隨著科技技術的進步，直接用體力做物質對象加工工作的人所占的比例小了，總財富的增多越來越和這種工人的數目無關了。

也不明白，馬克思認為工人出賣的不是勞動而是勞動力，這種見解有何依據。即使我們同意他的看法，認為雖然勞動是價值的唯一來源，自身卻沒有價值，也不能因此就說它不能出賣：據馬克思說，有許多東西和活動，雖然沒有他定義的那種價值，但是可出賣。他大概有意強調，資本家購買勞動力時，根據資本主義經濟的法律，在規定時期內他是工人人身的所有者，有權叫工人工作達到並超過身體能力和耐力的頂點。但是資本家剝削工人和延長工作日的權利，並不是資本主義本身的內在特徵，而只是屬於它的早期。這種權利實際上存在的範圍有多大，隨法規和工人階級能施加的壓力大小而定；在目前資本主義世界，沒有一個國家的雇主說得上有這樣的權利。即使他自命有資格得到從工人能榨取的一切，法律上的理由或別的理由也妨礙這種要求的實現，所以我們不明白馬克思的論斷如何有助於了解當前的資本主義。而且，為解釋工人爭取縮短工時和合理工資的鬥爭，他的理論也不是必要的。

和馬克思的價值理論分明有關的那些區分和概念，是他的一個信念在思想體系上的表現。他相信資本主義無法改良，總是無情地把工資壓低到勞動力的最小價值，要工人盡最大體力幹活。（工資的任何提高都是由於需求增多，需求本沒有限度，因此不論工資水平如何，總可以講工人是按個人勞動力的市場價值出賣勞動力。）可是，現今對剝

削的抵抗不但已取得成功，而且已徹底改變了社會生活，目前價值理論及其種種推論只會把真情弄模糊，因為馬克思主義者感到不得不堅持與事實毫無關係的規律算數。當然，這並不是說資本家不是一心要賺他能賺的最高利潤；但這是一條常識原則，和任何一種價值理論毫不相干。

至於剝削，我們能夠按馬克思的意圖解釋剝削，而在邏輯上毫不需要援引他的理論。他把剝削解釋成無酬勞動的問題，即資本家在扣除原料成本、工資和更換不變資本後占取剩餘價值的問題。然而馬克思自己卻恥笑烏托邦思想家和拉薩爾主張工人應當以工資形式得到他生產的價值的全部等價物，因為這在任何社會都辦不到。依他的見解，消滅剝削不是指工人應得到他生產的東西的等價物，而是指工人沒有以工資得到的剩餘價值，應當以新投資、應急儲備、必要的「非生產性」勞務的報酬、行政管理費等，以及無工作能力者的供養費等的形式，歸於社會。可是在資本主義制度下，超過資產階級消費之外的剩餘價值，的確以這種種形式又返歸社會。如果資產階級的奢華和工人的貧困形成鮮明對比，剝削的道德一面就突出了。但是馬克思不像以前人民運動的領袖，他不堅決主張假如資產階級消費的商品分給全體民眾，對解決社會問題就有幫助。面對工人的貧困，資產階級的消費是個道德問題，不是經濟問題；把有錢人的財富一次永久分配給窮人，什麼問題也解決不了，也不會造成任何真正變革。這樣的措施只是按地產來說有意義，地產可以分給農民，在幾個國家裡已經分給了農民。如果把資產階級的住宅、家俱、衣服和貴重物品分給窮人，那只是一個單獨的報復行為，不是社會問題的解決辦法——然而，所有制的社會主義化會帶來的分享也只是這個。為這個緣故，馬克思避免鼓勵那種

簡便但錯誤的想法：認為所謂消滅剝削就是指剝奪富人的動產。這種作法違反他自己的理論，只足以助長農民運動和流氓無產階級的嫉妒和掠奪心理。

其實，剝削既不表示工人的所得低於他的產品的等價物，也不表示一般的收入是不平等的，因為在發達的工業社會還沒有明確辦法讓收入完全平等；剝削甚至不表示資產階級用不勞而獲的收入買奢侈品。剝削在於社會對剩餘產品的用途沒有控制，在於剩餘產品的分配由那種對使用生產資料有完全決定權的人掌握。所以這是一個程度問題，我們可以談不僅靠增加工資，而且靠多給社會一些控制投資和國民收入分配的權力，來限制剝削。資產階級的奢華本身不是剝削，而是剝削的後果；控制生產資料，因而也控制剩餘產品分配的人，自然占大頭兒。

雖然關於剝削的這種講法似乎符合馬克思自己的見解，卻很難同正統馬克思主義一致，因為它表示生產資料國有化未必能防止剝削，按實際已發生的某些情況說，還可能相當增強剝削。因為，假如剝削隨著社會對剩餘產品分配控制的程度而能受到相應的限制，那麼這種控制的機能削弱幾分，剝削一定也擴大幾分。假若不實行私有制，控制生產資料及分配的權力限於由一個不受代議民主制的任何措施約束的小小統治集團掌握，剝削不會少些而會更多得多。重要問題不在於統治者保留的物質特權，正像資產階級穿什麼衣服、吃多少魚子醬一樣無關緊要；要緊的是不許社會主體就使用生產資料和分配收入作決定。總之，剝削要看是不是存在有效制度，讓工人能參與有關他們的勞動產品的決定，因此是一個政治自由和代議制度的問題。從這個觀點看來，目前的社會主義社會不是消滅剝削的實例，而是極度剝削的

實例，因為這些社會取消了所有制法權，也就破壞了使社會對自己的勞動產品有控制權的制度。對比之下，在資本主義社會，至少說在較先進的資本主義社會，有這種制度，就可能靠徵收累進稅、部份控制投資和價格、福利制度、擴大社會消費基金等來限制剝削，儘管生產資料私有制繼續存在，剝削還沒有消滅。

- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十五卷，（北京：人民出版社，一九七四年），頁二七〇。
- 同前揭書，頁二九四。
- 馬克思，〈十小時工作制問題〉，《馬克思恩格斯全集》，第七卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁二七四～二七五。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十三卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁八三一～八三二。
- 馬克思，〈十小時工作制問題〉，頁二九二。
- 恩格斯，〈論住宅問題〉，《馬克思恩格斯全集》，第十八卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁二九四。
- 馬克思，〈俄國對土耳其的政策——英國的工人運動〉，《馬克思恩格斯全集》，第九卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一九〇～一九一。
- 馬克思，〈國際工人協會的共同章程和組織條例〉，《馬克思恩格斯全集》，第十七卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四七五。
- 恩格斯，〈法德農民問題〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十二卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁五六九。
- 馬克思，〈資產階級和反革命〉，《馬克思恩格斯全集》，第六卷，（北京：人民出

- 出版社，一九六五年），頁一二五。
- Friedrick Engels, "Social Conditions in Russia," in *Volksstaat* (1875).
- 馬克思，〈給工人議會的信〉，《馬克思恩格斯全集》，第十卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一三四。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁五七八。
- 恩格斯，〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁三〇八。
- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，頁九二六～九二七。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁九六～九七。
- 馬克思，〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，《馬克思恩格斯全集》，第八卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一二四。
- 馬克思，〈哥達綱領批判〉，《馬克思恩格斯全集》，第十九卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁二二。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁八三二。
- 馬克思，〈資本論〉，第二卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十四卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁三九〇。
- 馬克思，〈經濟學手稿〉（一八五七年～一八五八年），《馬克思恩格斯全集》，第四十六卷（上冊），（北京：人民出版社，一九七九年），頁三七～三八。
- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，頁二一二。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁八。
- 同前揭書，頁六一。
- 同前揭書，頁六七。
- 同前揭書，頁八七。
- 馬克思，〈黑格爾法哲學批判導言〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四六〇。
- 馬克思，〈僱傭勞動與資本〉，《馬克思恩格斯全集》，第六卷，（北京：人民出版

- 社，一九六五年），頁四六八。
- 馬克思，〈經濟學手稿〉（一八五七年～一八五八年），《馬克思恩格斯全集》，第四十六卷（下冊），（北京：人民出版社，一九七九年），頁三六一。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁二四。
- 同前揭書，頁二〇。
- 同前揭書，頁二十四。
- 馬克思，〈經濟學手稿〉（一八五七年～一八五八年），上冊，頁四三。



第 14 章

歷史進程的動力

1. 生產力、生產關係、上層建築

馬克思在《資本論》裡的講述，提到科技進展同資本的無限擴張的因果關係。同時他議論，這種無限擴張的趨勢，在一定科技條件下才能夠產生並普遍化，並不是在任何歷史時期毫無分別都會如此。資本主義的運轉和擴張趨勢，是曾支配以往和現今社會生活（一切表現）的更廣的一組關係的特例。馬克思對那一組關係的敘述，名曰歷史唯物主義或唯物史觀。它是在《德意志意識形態》中首次明白提出的，不過最著名的總的闡述見於他為《政治經濟學批判》寫的序言；恩格斯的通俗著作裡也以各種講法陳述了這個學說。以下是馬克思的經典說明：

「人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意志為轉移的關係，即同他們的物質生產力的一定發展階段相適合的生產關係。這些生產關係的總和構成社會的經濟結構，即有法律的和政治的上層建築豎立其上並有一定的社會意識形式與之相適應的現實基礎。物質生活的生產方式制約著整個社會生活、政治生活和精神生活的過程。不是人們的意識決定人們的存在，相反，是人們的社會存在決定人們的意識。社會的物質生產力發展到一定階段，便同它們一

直在其中活動的現存生產關係或財產關係（這只是生產關係的法律用語）發生矛盾。於是這些關係便由生產力的發展形式變成生產力的桎梏。那時社會革命的時代就到來了。隨著經濟基礎的變更，全部龐大的上層建築也或慢或快地發生變革。在考察這些變革時，必須時刻把下面兩者區別開來：一種是生產的經濟條件方面所發生的物質的、可以用自然科學的精確性指明的變革，一種是人們藉以意識到這個衝突並力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、藝術的或哲學的，簡言之，意識形態的形式。我們判斷一個人不能以他對自己的看法為根據，同樣，我們判斷這樣一個變革時代也不能以它的意識為根據；相反，這個意識必須從物質生活的矛盾中，從社會生產力和生產關係之間的現存衝突去解釋。無論哪一個社會形態，在它們所能容納的全部生產力發揮出來以前，是決不會滅亡的；而新的更高的生產關係，在它存在的物質條件在舊社會的胎胞裡成熟以前，是決不會出現的。所以人類始終只提出自己能夠解決的任務，因為只要仔細考察就可以發現，任務本身，只有在解決它的物質條件已經存在或者至少是在形成過程中的時候，才會產生。大體說來，亞細亞的、古代的、封建的和現代資產階級的生產方式可以看作是社會經濟形態演進的幾個時代。資產階級的生產關係是社會生產過程的最後一個對抗形式，這裡所說的對抗，不是指個人的對抗，而是指從個人的社會生活條件中生長出來的對抗；但是，在資產階級社會的胎胞裡發展的生產力，同時又創造著解決這種對抗的物質條件。因此，人類社會的史前時期就以這種社會形態而告終。」●

在人類思想史上，很少見哪一段文字像這段文字，引起了那樣大的爭論、意見分歧和矛盾解釋。這裡不能回顧全部複雜的辯論，不過

要指出一些要點。

在《社會主義從空想到科學的發展》(*Socialism, Utopian and Scientific*) (一八九二年英文版導言)中，恩格斯把歷史唯物主義定義成「一種關於歷史過程的觀點，這種觀點認為一切重要歷史事件的終極原因和偉大動力是社會的經濟發展、生產方式和交換方式的改變、由此產生的社會之劃分為不同階級，以及這些階級彼此之間的鬥爭。」^②

可見歷史唯物主義是如下問題的答案：什麼環境對改變人類文明起了最大的作用；「文明」這個詞按廣義理解，包括一切社會交往形式，從思想範疇到勞動力的社會組織和政治制度都算在內。

按唯物主義觀點，人類歷史的起始點是人同自然的鬥爭，即人類為迫使自然符合人的需要而運用的手段總和，但人的需要在得到滿足的同時又繼續擴大。人製造工具，這一點是人與其他動物的區別：獸類可能按原始方式使用工具，但是只使用它在自然界找得到的那種工具。等設備完善到一定程度，個人能生產超過自己消費量的貨物，便可能發生分享剩餘產品的衝突，出現有的人占取旁人勞動果實的局面，就是說出現階級社會。這種占取可能採取的各種形式，決定政治生活形式和思想意識形式，即人們理解自己的社會存在的方式。

於是得到如下理論提法。歷史演變的最後動力是技術，是生產力，即社會可利用的設備加上學得的技術能力再加上技術分工。生產力水平決定生產關係基本結構，即社會生活的基礎。（馬克思不把技術本身看成「基礎」的一部份，因為他講生產力和生產關係的矛盾。）生產關係首先包括資產關係：即法律認可的支配原料和生產工具以及到一定時候支配勞動產品的權力。也包括社會分工，在社會分工中，人們不是根據從事哪一類生產或生產過程中哪個階段來區分的，而是根據他們

究竟是參加物質生產還是完成其他職務，例如管理、政務或腦力勞動來區分。體力勞動和腦力勞動的分離是歷史上一次最偉大的革命。它能夠發生，是由於社會不平等，容許有些人不參加生產過程而占取別人的成果。有了這樣造成的大量空暇，便可能從事腦力勞動，因此人類的全部精神文化——藝術、哲學和科學——的根源在於社會不平等。「基礎」即生產關係的另一個組成部份，是生產者分配和交換產品的方式。

生產關係再確定一整套現象，馬克思名之為上層建築。這包括一切政治制度，特別是國家制，一切有組織的宗教、政治社團、法律和風俗，最後還有人的意識，表現為關於世界的思想、宗教信仰、種種藝術創作、以及法律、政治、哲學和道德的學說。歷史唯物主義的主要原則是，一定的技術水平需要一定的生產關係，經過一定時間後促使這種生產關係在歷史上發生。這種生產關係本身又帶來一定種類的上層建築，由彼此對抗的各個方面構成，因為以佔取別人勞動果實為本的生產關係，把社會劃分成利害對立的階級，階級鬥爭在上層建築方面表現為政治勢力和輿論的衝突。上層建築就是為了在剩餘勞動產品中占最大份額而彼此鬥爭的各階級所使用的武器總和。

2. 社會存在和意識

十九世紀最常提出來反對歷史唯物主義的理由是：(1)它否認人的有意識行動在歷史上的重要意義，這是荒謬的；(2)它斷言人們只是出於物質利益的動機而行動，這也跟一切證據相反；(3)它把歷史歸結為「經濟因素」，把一切其他因素，如宗教、思想、感情等，看成無關緊要，或者認為這些因素是經濟決定的，排除人的自由的作用。

馬克思和恩格斯關於這個學說的一些提法，看來確實也難免遇到這幾點反對意見。批評者們由恩格斯得到一部份答覆，由後來的馬克思主義者得到一部份答覆，但答覆的方式並沒有消除全部模糊不清的地方。不過，假如追述一下什麼問題歷史唯物主義提出答覆，什麼問題不予答覆，以上這些反對意見的份量就要大減了。

首先，歷史唯物主義不是、也不自稱是解釋任何特定歷史事件的關鍵。它所講的只是明確解釋了社會生活一些特徵——但決不是全部特徵——的關係。恩格斯在一八五九年一篇評介馬克思的《政治經濟學批判》的文章中寫道：「歷史常常是跳躍式地和曲折地前進的，如果必須處處跟隨著它，那就勢必不僅會注意許多無關緊要的材料，而且也會常常打斷思想進程；……因此，邏輯的研究方式是唯一適用的方式。但是，實際上這種方式無非是歷史的研究方式，不過擺脫了歷史的形式以及起擾亂作用的偶然性而已。」●換句話說，馬克思所講的上層建築對生產關係的依賴性，適用於大的歷史時代和社會的根本變革。沒有主張技術水平決定社會分工的一切細節，因而又決定政治生活和精神生活的一切細節。馬克思和恩格斯是按照廣大的歷史範疇，就支配著一種制度變成另一種制度的基本因素進行思考的。他們相信，一定社會的階級結構遲早必定在基本制度形式上表現出來，但是實現這一點的事態發展與許多偶然情況有關。如馬克思在致庫格曼 (Ludwig Kugelmann) 的信 (一八七一年四月十七日) 中所說，「如果『偶然性』不起任何作用的話，那麼世界歷史就會帶有非常神秘的性質。這些偶然性本身自然納入總的發展過程中，並且為其他偶然性所補償。但是，發展的加速和延緩在很大程度上是取決於這些『偶然性』的，其中也包括一開始就站在運動最前面的那些人物的性格這樣一種『偶然情況』。」

❶恩格斯在一些著名信件裡也提醒人不要有所謂歷史決定論這種誇張的提法。「雖然物質生活條件是原始的起因，但是這並不排斥思想領域也反過來對這些物質條件起作用，然而第二性的作用。」❷

「歷史過程中的決定性因素歸根到底是現實生活的生產和再生產。無論馬克思或我都從沒有肯定過比這更多的東西。如果有人在這裡加以歪曲，說經濟因素是唯一決定性的因素，那麼他就是把這個命題變成毫無內容的、抽象的、荒謬無稽的空話。經濟狀況是基礎，但是對歷史鬥爭的進程發生影響並且在許多情況下主要是決定著這一鬥爭的形式的，還有上層建築的各種因素：階級鬥爭的各種政治形式和這個鬥爭的成果——由勝利了的階級在獲勝以後建立的憲法等等，各種法權形式以及所有這些實際鬥爭在參加者頭腦中的反映，政治的、法律的和哲學的理論，宗教的觀點以及它們向教義體系的進一步發展。這裡表現出這一切因素間的交互作用，而在這種交互作用中歸根到底是經濟運動作為必然的東西通過無窮無盡的偶然事件……向前發展。」❸

同樣，那些似乎能左右歷史進程的偉大人物，實際是因為社會需要他們而登場的。亞歷山大大帝、克倫威爾(Oliver Cromwell)和拿破崙是歷史過程的工具；他們可能憑自己偶然有的個人特性影響歷史過程，但他們是不自覺的代理人，代表那不是由他們創造的偉大的非個人力量。他們的行動是否有效，要由行動是在什麼情況下發生來決定。

那麼，即使我們能談歷史決定論，也只能結合主要制度特徵的背景來談。十世紀的技術水平既然就是那種水平，當時不會出「人權宣言」或《拿破崙法典》(Code Napoléon)。我們知道，在技術水平大致相同的社會，實際上會有大相逕庭的政治制度。然而，假如考察這些社會的基本特徵，而不看個人性格、傳統和環境的偶然細節，根據歷史唯物

主義觀點，這些社會在一切決定性方面就會顯出彼此相似，或表現有彼此相似的趨勢。

至於上層建築對生產方式的反射作用，這裡也必須記得「歸根到底」這個限制條件。例如，國家的行動方式可能助成或阻礙生產力水平所要求的社會變革。它的行動如何有效，要隨「偶然」情況而不同，但是到最後經濟因素總會得勢。如果就包羅萬象的全貌考察歷史，歷史顯得是紛擾一團的混亂事件，在這當中分析家認得出某些主導潮流，包括馬克思談的一些基本相互關係。例如，可以看出法律形式不斷趨近最符合統治階級利益的情況，而且這些利益是按照該社會中通行的生產、交換和所有權的方式構成的；也可以看到，各派哲學和宗教信仰及宗教儀式隨社會需要和政治制度的改變而不同。

關於有意識的目的在歷史進程中起的作用，馬克思和恩格斯的見解似乎如下所說。人的一切行為都受特別目的，如個人感情或私人利益、宗教理想或對公共福利的關心的左右。但所有這些五花八門的行為的結果，並不反映某一個人的目的；它受某種統計規律性的支配，這種規律性從大的社會單位的演化看得出來，但不能說明單位的組成部份即個人的情況。歷史唯物主義沒有講個人動機必然是不正當的或自私的，也沒有講動機全屬於一類；它根本不談這種動機，也不打算預言個人行為。它只談大規模現象，這不是任何人有意識要有的現象，但是它服從和物質自然界的定律同樣有規則、同樣非個人的定律。然而人以及人與人之間的關係，仍是歷史進程的唯一現實，因為歷史進程最終是由個人的意識行為構成的。個人的行為總和形成歷時的歷史規律的圖式，描述一種社會制度轉變成以下一種社會制度，還有那種表明技術、所有制形式、階級隔閡、國家制度和意識形態等這類特徵

相互關係的功能性定律。「人們自己創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在他們選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造。」●

嚴格來說，把唯物主義說成在歷史中辨認出種種「因素」，然後再簡化為獨一種因素，或者斷言其他各種因素都取決於它，這樣講是錯誤的。這種講法的錯誤，普列漢諾夫等人已指出了。所謂歷史「因素」並不是實在的實體，而是抽象概念。歷史進程只有一個，一切重大事件是由千差萬別的勢力和現象：心理態度、傳統、利益和理想等構成的。根據歷史唯物主義，在世界歷史舞台上人們的意見、風俗和制度，主要受通行的生產、交換與分配制度的影響。當然，這是一個極其一般化的講法，可說不過是表示它反對那一派理論：認為機構制度和社會組織終究是人的意見或朝著自身目標努力奮進的歷史精神的產物。這個講法也不說明按什麼方式人們的「社會存在決定意識」；這句格言可能有多種解釋，且不算那種被否定的想法：認為人的有意識的動機只是物質利益。特別是，不明白這種「決定」是指目的論上的決定呢，或僅僅是因果關係上的決定。如果我們說，像宗教教義和哲學學說等各種意識形式「反映」或「表現」產生這些意識形式的那個社會或階級的利益，這話也可能指這些意識形式符合該社會的利益，即它若相信這些教義學說就能得到利益，也可能僅僅指由於該社會的處境如何，這些教義學說才是那個樣子。舉例說，馬克思和恩格斯解釋政治自由的理想符合資產階級利益，說因為這種理想包含著自由貿易和自由買賣雇佣勞動力的概念。按這種意義講，可以說自由的概念是支持資產階級擴張主義的手段。可是，恩格斯說喀爾文派預定論是在宗教上表現這一點：商業上的成功或破產不取決於商人的打算而取決於經濟力

量。那麼，不論我們是不是同意他的講法，一定要認為這個講法是斷言一種純粹因果關係，因為絕對依賴於一個外在力量（即「神秘化」為上帝形式的市場）的想法，似乎不會促進商人的利益，反倒確認了商人的無能。不過，每當歷史唯物主義的這兩位創始人解釋上層建築的現象，他們作的解釋照例是為了說明思想、潮流或制度不但有有關階級的利益造成的，而且實際為那種利益服務，即在作用上適應那個階級的需要。此外，所作的比擬不是和人的目的相比，而是比作有形機體。思想對抱有這思想的人有好處，即使（倒不如說因為）這一點他覺察不到或有所誤解。思想的一部份作用其實是神秘化作用，把利益轉變成理想，具體事實轉變成抽象概念，以致利用理想和概念的人不理解自己在做什麼，為什麼那樣做。

當然，在這一點上，歷史唯物主義可能作的解釋開始顯出一定的局限。例如，解釋宗教歷史時，它主要不是說明某個觀念的起源，而是說明這觀念廣泛流傳開。它不能告訴我們，為什麼某個神和拯救的概念在一個生活在奧古斯都(Augustus)和底伯留斯(Tiberius)時代羅馬帝國邊境上的猶太人頭腦中閃現，但它卻自稱說明了基督教傳遍帝國、最後占壓倒優勢的社會過程。這個理論解釋不了無數個基督教宗派中間發生的一切教義爭執，但是能根據這些宗派的信徒所隸屬的社會階級解釋各派的主要趨勢。它不能說明某種藝術天才的出現和本質，但是它能根據藝術史上的主要潮流各自表現的「世界觀」，及那種觀點在階級意識形態上的根源，解釋這些潮流。這個理論在運用上的限制條件很重要，因為假如以為社會劃分成階級這件事算得是社會的一切分化的解釋，毫無例外，那就是自欺欺人。甚至政治鬥爭和論爭裡，也滿是用階級衝突不能解釋的細節，儘管歷史唯物主義方法能夠

適用於基本的爭執或社會階級異常兩極化的時期。

那麼，基礎對上層建築的決定性影響到底是什麼呢？恩格斯和大多數馬克思主義理論家所說的種種上層建築具有的「相對自主性」又何所指？這種影響只涉及上層建築的某些特徵，但這些特徵是重要特徵。例如，任何政治制度下的佔有階級都要盡全力制定繼承法來維持產業完整無損，而如果它握有政治全權，做這事就能順利無阻。不過，甚至在這個階級的物質利益和法律如此公開連在一起的情況下，它的行動自由也可能受到一些偶然情況的限制，如該社會的傳統法律和風俗，或那些在別的時代興起的、但是還沒有喪失影響的宗教信仰。在階級社會的上層建築內部，總有相互對抗的勢力在起作用，所以政法制度一般是彼此不和的各派利益之間妥協的結果。並且，這些制度照例受到充當獨立勢力的傳統的歪曲，如果上層建築的各種成份沒有體現在制度上，傳統便更加有力。在純粹意識形態的問題上，例如在哲學或美學見解上，傳統的力量最強大：在這方面基礎對上層建築的影響力，比對譬如說法律制度的影響力相對地薄弱些。因此，不可根據歷史唯物主義推斷，生產關係明白確定整個上層建築；生產關係只確定上層建築的粗大輪廓，排除掉一些可能情況，鼓勵某些種傾向而抑制別的傾向。一定的上層建築的某些成份可能在種種經濟結構下持續存在，明顯不改變，不過其意義在不同情況下也許不同，宗教信仰和哲學學說就是這樣。此外，上層建築的成份成為自主性的，因為人的需要取得獨立形式，手段性價值本身成為目的。馬克思講，需要的總和並非不變的，卻是隨著生產的前進而增長。「消費對於對象所感到的需要，是對於對象的知覺所創造的。藝術對象創造出懂得藝術和具有審美能力的大眾；任何其他產品也都是這樣。因此，生產不僅為主體生產對

象，而且也為對象生產主體。」^⑧「文化初期，已經取得的勞動生產力很低，但是需要也很低，需要是同滿足需要的手段一同發展的，並且是依靠這些手段發展的。」^⑨例如，認為審美的需要不僅僅是「外表的」，也不是從屬於別的什麼更基本的需要，相反，它已是為了自己而需要滿足了，這個想法絕不違反馬克思的思想，也不違反歷史唯物主義。可是，假若有些手段性價值如此成了獨立的價值，和基本的物質需要即生存的生物性條件並列一起，那麼十分自然，創造這些價值的過程就會大體上不再依賴於那種最後從這些基本需要出發的關係。

依馬克思的意見，上層建築的各種成份的功能性同人類文化的創造物的永久性並不矛盾。為解釋希臘藝術的不朽，他提出人類和個人一樣，也喜歡重溫童年時代的想像，明知道這種想像永遠過去，還是滿懷眷戀。由此可見，依馬克思的看法，文化活動不僅僅是附屬於社會經濟發展，而且包含著獨立價值，與它促成一定的社會制度的作用無關。

也不可認定「社會存在決定意識」是永恆的歷史規律。《政治經濟學批判》把社會意識對生產關係的依賴講成一件以往一向存在的事實，但未見得它一定永恆存在。依馬克思看來，要大大擴展生產過程之外創造性活動的範圍，使意識擺脫開神祕，社會生活擺脫開物化力量。在這樣條件下，意識即人的自覺意志和主動性會掌握社會進程，因而會決定社會存在，而不是情況相反。實際上，「社會存在決定意識」這句格言似乎是指思想意識，即那種不覺察自己的手段性的意識。另一方面，《德意志意識形態》斷言意識永遠只能是意識生活，即人們體驗那種不涉及意識而獨立發生的情況的方式。不過，也許是這兩種見解能取得調和。社會存在決定意識這條準則，可以看成是「意識與意識生活

同一」這條廣義的準則的特例，這樣一個特例適用於以往全部歷史，在以往歷史中人類活動的產物變成了支配歷史進程的獨立力量。等這種支配一終止，社會發展服從人的有意識決斷，情況就不再是「社會存在決定意識」；但仍然是，意識是「生活」的表現，因為這條原理是認識論的原理，而不是歷史哲學的原理。生活的意識是「前意識」生活的功能，這當然不是按叔本華(Arthur Schopenhauer)或弗洛伊德(Sigmund Freud)的意思講的，而是說思想感情及其在科學、藝術和哲學上的表現，是同人在經驗歷史中的自我實現有積極或消極關係的手段。換句話說，社會存在決定意識的情況是意識被「神秘化」，不知道它的真正目的，其行動違背人類利益，加深人的奴役狀態。意識一得到解放，就成為力量的手段，而不是奴役的手段，知道自己參與人類的實現，知道事實上它是整個人本質的一個組成部份。它控制生產關係而不是受生產關係的控制。它仍然是志在十全的生活的表現和手段，但它助成那種志向而不是使生活貧乏，是創造力的源泉而不是對它的掣肘。總之，解放的意識是脫神秘化的，知道它對擴大人類機會的貢獻。古往今來，意識是生活的手段，但是在到目前為止的歷史(前史)中，它是由不以人的意志為轉移的生產關係決定的。無論如何，這個解釋跟馬克思的著作是一致的，不過他在什麼地方也不明白地採取它。

3. 歷史進步及其矛盾

到目前為止的全部進步——這種理論接著說——受到一種內在矛盾的擾害：進步增大了人類支配自然的總的實力，同時也奪去那種實力的大部份果實，使全人類受到對象化物質力量的奴役。和黑格爾的見解相反，歷史不是逐漸爭得自由，倒是自由逐漸消滅。「人似乎受到

旁人的奴役或自己的醜事的奴役，這和人類駕馭自然步調一致。甚至純潔的科學之光，除了在愚昧無知的背景下似乎也無法照耀。」（一八五六年四月十四日馬克思在憲章派機關報《人民報》*People's Paper*創刊一周年紀念會上作的演說。）恩格斯在《家庭、私有制和國家的起源》（第二章）裡以類似筆調寫道：「個體婚制是一個偉大的歷史的進步，但同時它同奴隸制和私有財富一起，卻開闢了一個一直繼續到今天的時代，在這個時代中，……一些人的幸福和發展是通過另一些人的痛苦和受壓抑而實現的。」●又說：「由於文明時代的基礎是一個階級對另一個階級的剝削，所以它的全部發展都是在經常的矛盾中進行的。生產的每一進步，同時也就是被壓迫階級即大多數人的生活狀況的一個退步。」●「在這個直接處於人類社會實行自覺改造以前的歷史時期，實際上只是用最大限度地浪費個人發展的辦法，來保證和實現人類本身的发展。」●

進步的這個反人性的消極方面，是和異化勞動分不開的後果。但正是為這個緣故，甚至在文明的最殘酷一面也看得出歷史在緩緩趨向人類的最後解放。根據這種觀點，也許馬克思的最典型言論見於他寫的不列顛在印度的統治的那些文章中。他講述了不列顛的統治對印度的和平停滯的共同體的破壞性作用，接下去講：

「從純粹的人的感情上來說，親眼看到這無限勤勞的宗法制的和平的社會組織崩潰、瓦解、被投入苦海，親眼看到它們的成員既喪失自己的古老形式的文明又喪失祖傳的謀生手段，是會感到悲傷的；但是我們不應該忘記：這些田園風味的農村公社不管初看起來怎樣無害於人，卻始終是東方專制制度的牢固基礎；它們使人的頭腦局限在極小的範圍內，成為迷信的馴服工具，成為傳統規則的奴隸，表現不出

任何偉大和任何歷史首創精神。……我們不應該忘記：這些小小的公社身上帶著種姓劃分和奴隸制度的標記；它們使人屈服於環境，而不是把人提升為環境的主宰；它們把自動發展的社會狀況變成了一成不變的由自然預定的命運，因而造成了野蠻的崇拜自然的迷信，身為自然主宰的人竟然向猴子哈努曼和牡牛撒巴拉虔誠地叩拜，從這個事實就可以看出這種迷信是多麼糟踐人了。……問題在於，如果亞洲的社會狀況沒有一個根本的革命，人類能不能完成自己的使命。如果不能，那麼，英國不管是幹出了多大的罪行，它在造成這個革命的時候畢竟是充當了歷史的不自覺的工具。這麼說來，無論古老世界崩潰的情景對我們個人的感情是怎樣難受，但是從歷史觀點來看，我們有權同歌德一起高唱：「既然痛苦是快樂的源泉，那又何必因痛苦而傷心？」●

這段議論是理解馬克思主義對歷史的解釋的一個重要線索。這裡見得到一個黑格爾主義學說：個別的民族或階級儘管有罪行和苦難，卻不自覺地完成歷史使命。還有人的歷史使命，整個人類的天職的觀念。此外，又見到馬克思經常從未來的人類解放著眼來看歷史進程，這種觀點是當前大事的唯一試金石；特別是，他毫不重視資本主義制度下工人階級的經濟勝利，除非是結合這個最終目標來看。最後應該指出，馬克思根據人的行動對促成解放起的作用，給人的行動作出的歷史評價，跟道德評判沒有關係：英國帝國主義者的罪行使革命的日子更臨近，卻並不因此而有所減輕。這也是《資本論》全書的觀點：書裡一面是對剝削的殘酷惡毒表示道德義憤，一面是深信這種事態在幫助革命前進。剝削擴大將要造成資本主義的崩潰，但是不能因此說抵制剝削擴大的工人是在「反歷史」而行之。不過，他們的行動是進步的，卻不是因為這行動改善了他們的境遇，境遇改善本身就是好事，而是

因為它有助於發揚工人的階級覺悟，階級覺悟本是革命的先決條件。

馬克思和恩格斯相信高等文明有凌駕低等文明的權利。法國在阿爾及利亞的殖民和美國戰勝墨西哥，在他們看來是進步事件，一般講他們支持偉大的「歷史性」國家反對落後的民族，或者說為某種理由而沒有得到獨立的歷史發展機會的民族。(因此恩格斯期望奧匈帝國吞併巴爾幹半島各小國；波蘭既是歷史性國家，他認為應當復興，並在其疆域中容納東方不太發達的民族——立陶宛人、白俄羅斯人和烏克蘭人。)他們的歷史樂觀主義的依據是未來的解放，這次解放不僅是消滅貧困和滿足人的基本需要的問題，而且要實現人的命運，使人獲得對自然和人自己的生活的最大控制力，以保證人的尊嚴和偉大。儘管馬克思放棄關於恢復人的本性的那老一套提法，我們還是看出他對人性及在歷史進程中實現人性的信仰如何存活下去，並確定他對時事的態度。資本主義通過它那種種消極特點和多方不人道，已準備好技術基礎，讓人能避開物質需要的壓力，發揮人的知識才能和藝術才能，把這些才能本身當作目的。

「群眾的剩餘勞動不再是發展一般財富的條件，同樣，少數人的非勞動不再是發展人類頭腦的一般能力的條件。於是，以交換價值為基礎的生產便會崩潰，直接的物質生產過程本身也就擺脫了貧困和對抗性的形式。個性得到自由發展，因此，並不是為了獲得剩餘勞動而縮減必要勞動時間，而是直接把社會必要勞動縮減到最低限度，那時，與此相適應，由於給所有的人騰出了時間和創造了手段，個人會在藝術、科學等等方面得到發展。」●

可見歷史的受難不會白費，未來的世世代代會享用前人的苦難的甘果。

在馬克思看來，「生產方式」的概念是劃分歷史時期的基本工具，也是把歷史當作單一整體理解歷史的基本工具，這是要特別說明的。可是，有一個論點讓註疏家頗傷腦筋，就是「亞細亞生產方式」，馬克思在《政治經濟學批判大綱》中和一八五三年的某些文章和信件裡提到它。在中國、印度和一些伊斯蘭教國家歷史上出現的這種亞細亞制度，其要點是幾乎沒有土地私有制，因為地理和氣候條件需要實行一種只有集權管理才辦得到的灌溉法。因此專制的國家機器有特別的自主作用，是經濟所主要依賴的；商業的發展極有限，城市不是當作貿易和工業中心而存在的，本土的資產階級絕無僅有。舊式的村社長時期生存下去，社會停滯、技術沒有進展。這種村社和國家專制主義的逐漸解體，不是為了內部原因而是由於歐洲的資本主義。

在史大林時代，正統馬克思主義在它講的歷史格局中完全剔除「亞細亞生產方式」，理由如下：第一，假若人類中一大部份曾在獨特類型的經濟制度下生活過多少世紀，就談不上全人類的發展方式一致了。從奴隸占有制經過封建主義到資本主義的前進，這提法就只適用於世界一個地區而不適用於其餘地區，因此也就不會有放之四海而皆準的馬克思主義歷史理論了。第二，據馬克思講，這種亞細亞制度的獨特性是地理因素造成的；可是假如自然條件在全球一大部份地區能造成不同的社會發展形式，技術勝過自然條件的優越地位怎樣保持呢？第三，這種亞細亞制度據馬克思說使有關各國陷入了停滯狀態，由於有經濟發展路線一向不同的民族突然侵入，才把那些國家解救出來；那麼，「進步」顯然不是人類歷史的必有特色，而是依照情況可有可無。因此「亞細亞生產方式」看來違反正統馬克思主義者一般認為歷史唯物主義具有的三條基本原則：生產力起首要作用；進步的必然性；人類

在社會中的進化的一致性。似乎是這學說只適用於西歐，而資本主義本身是一種偶然現象——這樣一種制度湊巧在世界一個不太大的特別地區興起，後來表明十分強大和有擴張性，足可硬加於全球。馬克思本人倒沒有得出這個推論，不過日後他曾講《資本論》中的分析只適用於西歐，這話頗耐人尋味。但是根據他關於亞細亞制度所說的話，得出這結論是順理成章。這個結論也許顯得不過是他的歷史哲學中的一個細節，但是如果承認了它，就需要修改一些老套，特別是與歷史決定論和進步概念有關的那些舊框框。

4. 社會關係的一元論解釋

如上所述，歷史唯物主義從理論上說明主要決定因素，可以用來預言發展的總的輪廓，而不能預言具體事件。它和別的什麼歷史哲學也一樣，不是定量理論，不能說出某個社會過程中起作用的各種因素的相對力量。不過，它聲稱通過分析任何社會的生產關係和由此直接造成的階級差別，就能夠認清這個社會的基本結構。至於「生產關係」的涵義，從馬克思和恩格斯的著作中沒有明白見到。恩格斯在《家庭、私有制和國家的起源》中稱「直接生活的生產和再生產」不但包括製造工具和生活資料，也包括生物學意義的種的蕃衍，此一說經常受到後來的馬克思主義者的批評；而一八九四年一月二十五日恩格斯寫給施塔爾肯堡(Starkenburg)的信中，他把整個生產和運輸技術，還有地理狀況都歸入「經濟條件」內。這不單是「生產關係」或「經濟條件」這類術語的嚴格定義的字眼問題；問題在於究竟是單一類情況決定整個上層建築，還是獨立的幾類情況決定。舉例說，族類增殖的社會一面，即家庭制度和人口統計狀況，到底是完全以生產和分配方式為轉移呢，

還是呈現出生物學上的或別的一些特色，對上層建築領域中其他社會現象有獨立影響？同樣，在什麼限度內可以把地理狀況看成社會進程中一個獨立因素？馬克思在《資本論》（第一卷第十四章；英文版第十六章）中講，資本主義在溫帶興起，是因為熱帶物產豐盛，沒有刺激人類作出努力，產生技術。可見在馬克思看來，有些自然情況至少是一定社會發展的必要條件。但假如是這樣，技術水平就不會是生產關係發生變化的充分條件，因為原始形式的技術人類各支脈都已達到了。以上關於地理狀況的講法，對人口統計現象也適用。歷史唯物主義的要旨似乎是，只要存在某些地理條件或人口統計條件，一定的技術是形成一定的生產關係的充分原因。同樣，假若滿足某些其他條件，例如關於一個民族的意識和傳統或此民族的現狀的條件，那麼這樣的生產關係就是產生政治上層建築的基本特色的充分原因。可見，歷史唯物主義在解釋問題方面的價值，似乎只在於那種個別的分析，分析中同時並存的各個因素是可以分辨的；而不在於那種僅指示考察方向的總的前提。

最後，歷史唯物主義當作一套準則，使人注意特別一類事物的相互關係；當作一種理論，探索從初始共同體到無階級社會的人間大事的基本過程。這兩種情況必須分清。世界歷史的這種概觀依據的前提是，假如在相當大的規模上考察發展，發展就可以用能滿足物質需要的資料的生產中的變革和改進來解釋；並且，到一定的技術水平以上，這種發展採取利益衝突的各階級之間鬥爭的形式。

5. 階級的概念

馬克思在一八五二年三月五日致魏德邁的信中聲稱，並不是他發

現了存在階級或階級鬥爭；他所做的是證明階級的存在和生產發展的特別階段密切相關，階級鬥爭導致無產階級專政，這種專政是向無階級社會的過渡。

無論馬克思還是恩格斯，都不會明白解釋階級概念，《資本論》第三卷最後一章本來是要討論這個問題，可是三、四段後手稿忽然中斷。這一章中馬克思提出如下問題：「什麼事情使雇傭工人、資本家、土地所有者成為社會三大階級？」●他接著講，初看來似乎他們的特徵是，各階級收入來源的同一——分別是工資、利潤和地租。他繼續說，可是按這個觀點，醫生、公務員及另外許多人就會構成各由他們的收入來源規定的獨立階級，所以這個標準怎麼也是不夠的。

考茨基繼續馬克思停止發揮的議論並企圖重建他的思想，得出如下結論●。階級概念具有兩極分化性質，即一個階級要和另一個階級形成對立才存在。（因此，單階級社會的提法是不通的，社會只能是無階級社會或至少由兩個敵對階級組成。）一個集體成為階級，不是單因為其成員的收入來源相同；它必定還在收入分配上跟另一個階級或一些階級處於矛盾狀態。但是這也不夠。因為工人、資本家和土地所有者實際上都是從同一來源即工人勞動生產的價值獲得收入的，因為這種價值的分配方式取決於誰擁有生產資料，所以構成最後判斷標準的是這種所有權。於是一方面有占有階級，擁有生產資料，因此也擁有工人勞動所創造的剩餘價值；另一方面有被剝削階級，只擁有自己的勞動力，而且被迫出賣勞動力。據這個標準，還可以分辨出一些中間階級，如小農和工匠，這種人占有一些生產資料，但是不使用雇傭勞動力；他們不享有旁人的無償勞動的成果，而是自己出力或用家屬創造價值。這些階級的覺悟本身有分歧；他們因擁有生產資料而傾向和資

本家團結，但是他們靠自己的努力而不是靠別人生產的剩餘價值生活，這又使他們和工人相似。資本主義總是有一種趨勢，要剝奪這些中產階級的小小財產，把它們壓低到工人階級的地位，只讓極少數人列入剝削者的等級。

馬克思是從英國的狀況出發探索階級問題，而考茨基則著眼於德國及中歐其餘地區。根據有關生產資料所有權和使用雇傭勞動力的判斷標準，能夠區分剝削者、被剝削者以及這兩者之間的人，但是不能把資本家和土地所有者劃分開，因為這兩種人都擁有包括土地在內的生產資料，占用無償的剩餘勞動時間。事實上，兩者之間的階級對立，和它們與工人之間的階級對立不同：因為這兩個占有階級都關心儘量擴大剝削和剩餘價值。因此，在危機時期它們形成共同戰線反對無產階級，不過後者可能暫時聯合其中之一反對另一個，例如在封建制度保留權力的局勢下，聯合資產階級以取得政治自由。資本家和土地所有者的收入最後來源是同一個——工人創造的剩餘價值；而據馬克思說，金融家、商人和有息貸款者也是這樣。不過，各剝削階級占取利潤的方式不同。只有工業資本是用對象化勞動交換勞動來占取利潤，土地所有者或高利貸者則靠租金過活而不參與交換過程。

因此，在社會的階級劃分上區別主要標準和次要標準，似乎符合馬克思的意思。主要標準是控制生產資料、因而享有他人剩餘勞動所創造的價值的權力。這個標準把一切剝削階級即由剩餘勞動得利的階級，包括工商業資本家和土地所有者，都擺到一方。另一方是出賣勞動力的人即雇傭勞動者，以及使用自有生產資料的小農、工匠等。第一大類依次要標準，又劃分為勞動力的直接獲得者（工業資本家）和擁有土地或資本、間接地占取剩餘價值的人。在第二大類當中，雇傭勞

動者不擁有任何生產資料，因此又與其他人區分開。

一般形式的主要標準也適用於前資本主義的階級結構，例如農奴制和封建制；然而次要標準則是資本主義生產方式特有的。

階級的定義決不是純粹詞句上或方法論上的問題。由於觀察到階級鬥爭的事實，才有了下定義的必要；問題是如何確定一些判斷標準，按實際情況區分出相互對抗的、確定基本歷史進程的各類人群。

階級的另一個基本特徵是在和別的階級的對立上表現自發的團結一致，儘管這並不能防止其成員彼此敵對。在《資本論》第三卷中，馬克思講述了資本家的階級團結的經濟基礎：因為一切生產部門中利潤率拉平，每一個資本家按照其資本數額分享利潤，

「每一單個資本家，同每一個特殊生產部門的所有資本家總體一樣，參與總資本對全體工人階級的剝削，並參與決定這個剝削的程度，這不只是出於一般的階級同情，而且也是出於直接的經濟利害關係，……一個在本生產部門內完全不使用可變資本，因而完全不使用工人的資本家（事實上這是一個極端的假定），會像一個只使用可變資本，因而把全部資本都投到工資上面的資本家（又是一個極端的假定）一樣地關心資本對工人階級的剝削，並且會像後者一樣地從無酬的剩餘勞動獲取他的利潤。」●

在由剝削者與被剝削者的整體對抗所左右的局面下，個別資本家之間的利益抵觸自然被壓抑住。然而他們的個人利益必定發生衝突，工人的利益也是這樣，例如在失業情況嚴重的時候。可是，雖然資本家之間的敵對本身並不損害整個資本的利益，工人之間的競爭卻的確有害於工人階級的利益。因而工人階級的階級覺悟對實現工人階級的利益，比剝削者的階級覺悟對實現剝削者的利益重要得多。

最後，馬克思的階級概念的一個基本特色是，他否定根據收入等級和在全部社會產品中所占相對份額的烏托邦社會主義劃分法。根據財富的烏托邦主義劃分法，同馬克思的思想完全不對路。一個人在國民收入中占的份額，不決定他在階級制度中的地位，倒是由這種地位來決定。一個小工匠在某些情況下可能比熟練工人掙的錢少，但這並不影響他們所隸屬的階級。奢華耗費也不是階級的決定條件，早期資產階級的「英雄禁欲主義」就是見證。其次，階級也不是由聖西門講的懶漢和工人的區別決定的。資本家可以執行極重要的管理職務，也可以聘用別人代他執行；他採取哪種作法可能對他的商行關係重大，但對他的階級地位毫無影響。執行管理職務既不是屬於資本家階級的必要條件，也不是充分條件。

可是，某個階級的存在有一個基本條件：至少要有階級覺悟的幼芽，即初步的共同利害感以及跟別的階級共同對立之感。一個階級固然可以「自在地」存在而不是「自為階級」，就是說它意識到它在社會的生產分配過程中的作用，但是要談得上是階級，必須先有真正的利益一致，在實際事情上有所表現。假如一個階級的成員互相隔離，這個階級不過是可能存在的階級罷了。馬克思在《路易·波拿巴的霧月十八日》第七節中這樣寫道：

「小農人數眾多，他們的生活條件相同，但是彼此間並沒有發生多式多樣的關係。他們的生產方式不是使他們互相交往，而是使他們互相隔離……。這樣，法國國民的廣大群眾，便是由一些同名數相加形成的，好像一袋馬鈴薯是由袋中的一個個馬鈴薯所集成的那樣。既然數百萬家庭的經濟條件使他們的生活方式、利益和教育程度與其他階級的生活方式、利益和教育程度各不相同並互相敵對，所以他們就形

成一個階級。由於各個小農彼此間只存在有地域的聯繫，由於他們利益的同一性並不使他們彼此間形成任何的共同關係，形成任何的全國性的聯繫，形成任何一種政治組織，所以他們就沒有形成一個階級。因此，他們不能以自己的名義來保護自己的階級利益，無論是通過議會或通過國民公會。他們不能代表自己，一定要別人來代表他們。他們的代表一定要同時是他們的主宰，是高高站在他們上面的權威，是不受限制的政府權力。」●

另一方面，存在政治上的階級鬥爭在馬克思看來並不是現實階級劃分的必要條件。「在古代的羅馬，階級鬥爭只是在享有特權的少數人內部進行，只是在自由富人與自由窮人之間進行，而從事生產的廣大民眾，即奴隸，則不過為這些鬥士充當消極的舞台台柱。」●然而馬克思還是把奴隸看成一個階級。

馬克思把階級劃分看成是一切存在階級的社會中的基本劃分，但不是唯一劃分。在各個階級內部，有一些可能有利益衝突的集團，例如工業資本和金融。在由地租獲得收入的人中間，又分成一些獨立部類：土地所有者、礦山所有者和房地產所有者。工人階級可按照工業門類劃分，按照熟練程度不同和報酬等級劃分。專門職業和一般行業彼此分開。馬克思所理解的知識份子本身不是階級，而是按照他們為哪個階級的利益服務來劃分。總之，社會的劃分無限複雜。然而馬克思仍舊主張，對抗性社會——即除原始無階級社會外一切社會——的全部歷史中，階級劃分是決定社會變革的主要因素。上層建築的全部領域——政治生活、戰爭及衝突、憲政制度和法律制度、各種智力產物及藝術產物——都受階級劃分及其後果的支配。當然，在這方面也只可能處理定性特徵，因為我們無法度量各種社會階層對決定上層建

築的個別方面的相對重要性。

似乎由此可見，單是靠消滅生產資料私有制來消除階級劃分，不會消滅社會對抗的一切根源，而只會消滅對剩餘價值的不同程度的控制所造成的最重要根源。可是，馬克思相信，階級制度的統治是這樣的：消滅它就會消滅其他一切對抗的根源，造成社會生活的一致，一個人的自由就不會受到另一個人的自由的限制。

6. 階級的起源

關於階級劃分的起源，一個必要條件（然而不是充分條件）是，技術要達到一定的狀況，因而有可能占取剩餘勞動的果實。恩格斯在《家庭、私有制和國家的起源》和《反杜林論》中討論這個問題。杜林曾提出，階級的起源在於使用暴力，並舉出兩個天賦不相等的人作為實例。恩格斯反對這個理論，認為它錯誤而沒有根據。他說，私有和剝削都不是暴力的結果。私有的根柢在於生產品超過生產者的需要，而剝削則以私有的不平等為先決條件。至於階級，階級是以各種方式產生的。首先，商品生產造成財產不平等，財產一代傳一代，於是就可能不仰仗暴力手段，而由於慣例，結果出一個世襲貴族階層。其次，原始共同體必須把防禦工作委託給專為此而任命的個人，這樣設立的官職是政權的萌芽。起初社會必需的防禦和行政機構，到後來成為世襲社會階層，獨立社會之外，可說高居社會之上。第三，由於技術的進步和經濟的發展，可能使用奪取的奴隸勞動力，這時自然的分工就採取階級形式。有了奴隸制，工業和農業才第一次可能真正分開，因而產生古代世界的全部政治制度和文化；所以奴隸制是至今文明的巨大進展的一個條件。但是按產生階級劃分的各種形式來說，階級劃分的最終

根源在於分工。分工是人類全部進化的條件，因此是私有制、不平等、剝削和壓迫的原因。

7. 國家的作用和廢除國家

階級劃分最後導致創立國家機器。恩格斯按照摩爾根考察的方法探索原始社會的發展，提出國家的興起是部落民主組織解體的結果。這個過程中有幾種因素在起作用：首先，前面講過，公職轉變成世襲職位，而且通過種種偶然事件獲得的財產需要保衛。國家既然是保衛階級利益的強制工具，至少要求先存在階級劃分的要素。權力機器和使用暴力控制奴隸，其起源是經濟性的。征服是國家可能形成的一種方式，但是按國家的典型形式說，國家發源於單個共同體內部的階級對抗。國家把獲得的財富和特權神聖化，保衛這些財富和特權抵抗以前社會的共產主義傳統，並創造擴大私人財產和不平等的條件。「由於國家是從控制階級對立的需要中產生的，同時又是在這些階級的衝突中產生的，所以，它照例是最強大的、在經濟上占統治地位的階級的國家，這個階級借助於國家而在政治上也成為占統治地位的階級，因而獲得了鎮壓和剝削被壓迫階級的新手段。」●就資產階級國家來說，這種保衛占有階級特權的作用極為顯明，對國家的政治結構關係重大。馬克思和恩格斯一八五〇年在一篇關於日拉丹(Émile de Girardin)的著作的書評中寫道：「資產階級國家不過是資產階級用來對付它的個別成員和被剝削階級的相互保險的公司，由於統治被剝削階級日益困難，這種保險必然會日益昂貴，似乎日益脫離資產階級社會而趨於獨立。」●因此，起初的社會必需作用由於成為自主的而產生了政治權力，這些作用雖然仍舊要行使，但是決定國家性質的並不是這些作用。

因為這些作用本身不包含政治權力成份，若不是需要保衛特權階級，自主化本來是不會導致創立國家機器的。

馬克思結合拿破侖的政變談到，在資產階級社會中也能出這種事：官僚機器堅持要獨立在它服務的那個階級的控制之外。但是這種情況也能用階級利益來解釋。資產階級可能放棄議會權力，委託自主的官僚團體直接行使政治權力，只要這樣做對維持自己的階級經濟地位有必要。

照這樣解釋國家的意義，就得出兩個對馬克思的學說關係重大的結論，即在無階級社會中國家消失，以及有必要靠革命摧毀現存的國家機器。

第一個結論很明顯。階級劃分一消滅，就不需要有行使維持階級劃分和鎮壓被剝削階級這種作用的機構制度了。

「國家真正作為整個社會的代表所採取的第一個行動，即以社會的名義占有生產資料，同時也是它作為國家所採取的最後一個獨立行動。那時，國家政權對社會關係的干預將先後在各個領域中成為多餘的事情而自行停止下來。那時，對人的統治將由對物的管理和對生產過程的領導所代替。國家不是『被廢除』的，它是自行消亡的。」●

國家不是永存的，而是文明的一個暫時特徵，將隨著階級劃分而消失，照恩格斯的說法，「放到古物陳列館去，同紡車和青銅斧陳列在一起。」●

我們知道，廢除國家不等於說取消生產管理所必需的行政作用；但這些作用不會是行使政治權力。這樣來談問題，不言而喻要有一種所有社會衝突都已消失的局面；這證實一個解釋，根據那個解釋，馬克思和恩格斯認為消滅階級劃分同時會消滅一切別的衝突來源。

其次，政治上層建築作為強制機構，不可能經過一定方式的改革就開始為被剝削階級的利益服務；必須用革命暴力把它摧毀。前面講過，這個結論是巴黎公社時期馬克思深有所感而得出的。廢除資產階級國家是朝廢除一般的國家前進一步，可是，在得勝的工人階級還在同剝削者戰鬥的期間，它必須擁有自己的強制手段，這手段將是歷史上最早多數人的工具。這就是無產階級專政，無產階級會為了把階級統統除掉而公然使用武力。向社會主義社會的過渡，即使由資本主義經濟的發展作好準備，也不能單由經濟過程完成，只能在上層建築領域中完成。資本主義經濟中社會主義的積極先決條件是生產過程中高度的技術和協作；它的消極起因是資本主義的內在矛盾和無產階級的階級覺悟。過渡本身是政治行動而不是經濟行動；可是，根據馬克思的警句，「暴力是每一個孕育著新社會的舊社會的助產婆。暴力本身就是一種經濟力。」●

一八九五年，恩格斯在逝世前幾個月為馬克思的《一八四八年至一八五〇年的法蘭西階級鬥爭》寫了一篇導言，改良主義者向來引用它當作證據，說明恩格斯以無產階級憑議會手段取得政權的想法替換革命暴力的想法。在這篇文字中，他講自從德國廢除《反社會黨人法》(*Anti-Socialist Law*)以來，考慮到社會民主黨在選舉中的勝利，「舊式的起義，在一八四八年以前到處都起過決定作用的築壘的巷戰，現在大都陳舊了。」●起義者在巷戰中處的地位比從前不利了，小小一支先鋒隊的造反怎麼也不會引起社會的轉變。這種轉變需要群眾有意識的合理的參與，因此讓無產階級最進步的成員在巷戰中犧牲是錯誤的；應當做的是憑議會中的合法手段和在宣傳方面繼續推進，積蓄力量進行決定性鬥爭。「我們是『革命者』、『顛覆者』，但我們採用合法手段卻

比採用不合法手段或採用變革辦法要獲得多得多的成就。」●

恩格斯確實著重強調工人運動的和平手段；而且他也不排除至少在德國用非暴力手段取得政權的可能性。但是德國社會民主黨在選舉中的勝利造成的觀點改變並不像起初看來那麼大。首先，馬克思曾把希望局限於不列顛、美國和荷蘭，同樣恩格斯把希望只限於德國。其次，他不以為靠議會手段將取得政權是預料之中的定局，因為這件事完全取決於資產階級的態度，所以暴力革命仍是一條可行道路。第三，雖然他預期由工人階級奪取政權這樣一種「決定性鬥爭」，但他相信由於工人階級的力量、高度發揚的覺悟和謀取下層中產階級支持的能力，這也許是不流血的行動。他沒有拋棄把革命看成在原則上必需、在實踐上不可避免的想法，但是他相信革命也會是非暴力革命。他沒有明說他認為工人階級單憑在選舉中獲得多數票就可能掌權，所以很難弄清他是否有此設想；但是毫無疑問，他比從前重視階級鬥爭的和平工具。假如他真的預料大權靠選舉手段會接過手來，這便表示他的立場有徹底改變；但甚至這樣，我們也不能把階級合作或階級鬥爭消滅的想法說成是他的東西。

不論無產階級可能取得勝利的手段是什麼，馬克思和恩格斯總是把國家權力只看成一種工具：他們和黑格爾或拉薩爾不同，不認為國家本身就是價值，或者把它和社會看成一回事，而是看成社會組織的歷史的、暫時的形式。人的社會存在和人的政治存在決不一樣；相反，國家本身是一種情況的政治表現，在那種情況下人的能力體現在自己的產物中，跟他對立——即高度社會異化。假若無產階級需要一種暫時強制手段，那就是社會大多數人實際行使的統治權。但這種統治權的全部目的是終止自身的存在，結束政治這個獨立的生活面。可見馬

克思的國家理論是他一八四三年在《論猶太人問題》中用哲學語言講的內容的覆述和發揮。真正的個人是唯一的真「主體」，要把迄今存在於異化的政治生活圈中的類本質吸收進自身。人們的個人精力的社會性，不會表現為一種異化的政治創造物；男男女女將以直接方式完成在社會中的使命，而不是在專門為此開創的領域中完成；總之，私人生活和團體生活將在每一個人的等級上結合起來。人的類本質將徹底化入個人的生活，私生活與社會生活不會再有區別。消滅階級劃分是這種復歸具體性的必要而充分的條件。

8. 評歷史唯物主義

以上講述了歷史唯物主義的主要原理，儘量用同情的態度解釋這個學說。例如，馬克思和恩格斯的某些簡練的或警句式的提法，似乎毫無證據就武斷地論定歷史的一切細況都是階級制度的結果，而階級制度本身又是由社會的技術發展來決定，但是我們並不拘泥字面的意義去理解這些提法。馬克思在《哲學的貧困》中說，手工磨「生產」封建社會而蒸汽磨「生產」資本主義，這話顯然不是想要人按字的本義理解的。手工磨和蒸氣磨生產的是麵粉，這兩類磨可以在一個社會中共存，這個社會本身又可能具有封建主義占優勢或資本主義占優勢的特徵。恩格斯在致悼詞中曾說，馬克思的偉大功績在於發現了「人們首先必須吃、喝、住、穿，然後才能從事政治、科學、藝術、宗教等等」●。可是我們很難拿這樣的說法當作歷史唯物主義的證據，也很難明白何以舊調重彈「先吃飯，後弄哲學」這句格言，竟然是不朽發現。可是，要憑這類斷章取義的話套來攻擊這個學說，未免瑣屑無聊。另一方面，在比較基本的一層上出現疑問和異議。馬克思主義理論家大多追隨恩

格斯，談論基礎和上層建築的「交互影響」、上層建築的「相對自主性」、以及上層建築「歸根到底」由經濟因素決定。前面講過，「經濟因素」、「基礎」和「上層建築」等詞的確切意義決算不上毫無含糊，所以這種說法本身總不免有嚴重爭論。說生產關係和「上層建築」之間有相互作用，似乎是一句老生常談，大家都會承認的，沒有什麼特屬於馬克思主義的成份。歷史性大事——戰爭、革命、宗教變革、國家和帝國的興亡、藝術潮流和科學發現——能夠據許多情況作合理的解釋，也不排除技術和階級衝突；這是個常識問題，無論宗教信徒、唯物主義者還是任何歷史哲學家都不會否認，除非他當真是什麼「唯一因素」的狂熱鬥士。不了解時代的歷史條件和社會衝突，就無法理解書和戲劇，這一點在馬克思以前老早許多法國的及別的歷史學家都知道，而其中有的人在政治上立場保守。那麼就不得不問，歷史唯物主義究竟是什麼呢？假若它的意思是指上層建築的一切情況全可以解釋成按「基礎」的要求如何而產生的，它就是一派謬論，沒有絲毫令人信服的地方；可是假若像恩格斯講的那樣，它不包含這種意義的絕對決定論，那麼它不過是人所共知的事實。解釋得嚴格，它跟合理性的基本要求相抵觸；解釋得不嚴格，它是十足的老生常談。

要脫出這不妙的窘境，老一套辦法當然就是附帶條件「歸根到底」；可是恩格斯從未明確解釋他這個說法指什麼意思。假如只是指生產關係通過其他因素間接決定上層建築，那麼仍可以提出反對意見，說這個理論是絕對決定論：一個輪子對另一個輪子直接起作用，或算傳動帶起作用，兩者沒有區別。不過，十之八九恩格斯的意思是，決定並非絕對決定：不是一種文明的所有特徵全是根據階級結構形成的，不是所有生產關係都是由技術水平決定的，只有主要特徵和主要生產關

係如此。可是，怎樣判定哪些特徵比較重要，哪些不大重要呢？我們也許願意把歷史唯物主義講到的那些關係看得重要，但這一來便陷入同義反覆論法或叫惡性循環論法：基礎決定上層建築的那些由基礎決定的部份。例如，我們當然可以說，韋爾蘭(Paul Verlaine)的詩中重要的東西不是韻律，因為韻律是「偶然的」或因襲的東西，而是詩人的憂鬱消沈，這一點可以根據階級情況來說明(唯物主義學派提出的文學史的一個陳腐實例)。但是歷史唯物主義說不出為什麼這一點重要而不是那一點重要，除非以後者是可以說明的理由——這顯然是惡性循環論法。

再說，假如生產關係只決定上層建築的某些特徵而不是全部特徵，歷史唯物主義就不能解釋任何具體歷史現象——因為任何歷史事實是許多情況的積累——只能解釋歷史進程的某些粗大輪廓。看來這其實正是它的主要意圖：不解釋具體某場戰爭、革命或任何一類運動，而只解釋一個事實，即一種重要社會經濟制度讓位於另一種社會經濟制度。其他一切——歷史的「曲折」和顛倒、一個過程在它出現的時候出現而不早或遲幾百年，以及伴隨著它的特別鬥爭和努力——這一切都會降到偶然性的地位，是這個學說不必討論的。那樣說來，歷史唯物主義就不能自稱是預言的工具。例如，它可以用最一般的方式闡明，資本主義必定被社會主義代替；但是，何時代替、如何代替、再過幾十年或多少世紀代替、在什麼樣的戰爭和革命之後代替，關於這些「偶然」方面，它提不出任何預言。

但即使給歷史唯物主義的範圍加上這樣的限制，也沒有解決對它的反對意見。歷史的過程是單一個，而且不能重演，因此，不容人提出一條法則，例如講奴隸占有制社會在一切地方、任何時代必定被一

個以封建土地占有制為本的社會取代。反之，假如我們說歷史是由許多獨立過程構成的，因為世界的各地區已經在彼此多少是完全隔離的狀態下過了多少世紀的生活，這話非但不證實歷史唯物主義，反倒有駁倒它的傾向；因為亞細亞社會或美洲印地安人社會在歐洲人侵入之前事實上和我們自己的發展方式不同，如果斷言假使當初在相當長時間內不干涉它們，本來也會像我們一樣發展，那就是沒有道理的想像了。

馬克思和恩格斯兩人所作的更加詳細的歷史分析和政治分析，表明他們本身並不是自己的「簡化論」公式的俘虜，而是考慮到各種因素——人口統計、地理、民族特性等。舉例說，恩格斯在一八九三年十二月二日的一封信中把美國缺乏任何的社會主義運動說成是人種上的原因造成的，這清楚表現出他不認為資產階級—無產階級鬥爭是一切社會進程的決定因素，不過他預料這種鬥爭在美國最後會和歐洲採取大致相同的政治形式。在以往八十年間這個預料沒有實現，雖然沒有實現，但這件事當然可以歸咎於「次要因素」，於是馬克思主義者可以無限期保留他們的信仰，相信它儘管和事實偶然相抵觸，還是正確的。他們的預言的任何失誤，都能用一個說法解釋開，就是說歷史唯物主義不是僵死的格式理論，要考慮到大量因素，云云。但是，即使照這樣輕易抹煞不利的事實，那也不是由於這個理論深刻，而是由於它含糊不清，這是它和迄今提出的一切包羅萬象的歷史理論共有的一個特性。

這個理論由於含糊不清，能夠作種種無法證明的歷史假定。恩格斯說亞歷山大、克倫威爾和拿破侖一類的大人物，是在社會形勢需要他們的時候出世的；這是十足的臆測，因為除了根據這些人事實上出

世了，還能根據什麼迹象認識到這種「需要」呢？很明顯，根據萬有決定論得出的這類推論，不能幫助人理解任何一個現象。

歷史唯物主義還有一個更不嚴格的解釋。馬克思主義者時常斷言，根據這個學說，生產關係不是造成上層建築，而是限制社會所掌握的選擇自由，但不損害它的選擇，在這種消極意義上「規定」上層建築。假如馬克思和恩格斯的意思不過是指這個，這個學說又有成為老生常談的危險。人人會同意，我們根據歷史而認識的法律、政治、藝術和宗教形式，不考慮社會條件是無法想像的。舉一個已經引過的實例，在阿茲台克人(Aztecs)中間，或在十世紀歐洲的技術與社會環境中，出不了「人權宣言」。然而，上層建築有些方面儘管經歷了深刻的社會變革，依然保持連續性，這件事實卻甚至和這種沖淡的歷史唯物主義的正確性也不相干。基督教和伊斯蘭教一樣，經過許多社會、經濟制度繼續存在。它當然在許多方面發生了變化，例如在解釋經文方面、在它的組織和禮拜儀式及教條發展方面；它經歷了多少危機、分裂和內部紛爭。然而，「基督教」一詞還是可以使用而且有意義，這是因為它沒有在一切方面發生變化，儘管經過歷史上的興衰成敗，卻保存下它的基本內容。當然，每一個馬克思主義者承認傳統具有一種獨有的自主力量，馬克思的著作中有不少段話可證實這一點。可是，假如能照這樣把反對意見推開不管，那只表明這個學說太不確切，憑什麼歷史觀察結果、什麼可想像的事實也不能駁倒它。有了形形色色各種因素——「上層建築的相對自主性」、「交互影響」、傳統的作用、次要原因，諸如此類，不論什麼事實也能納入模式。波柏(Karl Popper)指出，這個模式按這種意義說是駁不倒的，而且不斷地自我肯定，但是當作解釋現實歷史過程中的任何事情的手段，卻毫無科學價值。

並且，不提屬於意識形態或生物學性質的其他條件、或者恩格斯的「歸根到底」不涉及的其他條件，看來極不可能解釋或理解意識形態領域中的任何事實或任一組事實。舉個簡單實例：在十五世紀，天主教內部產生舉行兩種聖體都領的聖餐儀式的要求，這個要求由一派重要的異教運動（餅酒同領派Ultraquists）繼續下去。有人堅決主張（有幾分符合事實），這個要求表達一種消弭神職人員和無神職信徒之間分歧的願望，因此能看成平等主義的表現形式。但隨即出現這個問題：「人們為什麼想要平等？」，如回答說「因為他們不平等」，那就是一個同義反覆的偽解釋。因此，必須認為不言而喻，在歷史上某些時期，人們會把平等看成一種值得奮鬥爭取的價值。假如鬥爭是由挨餓的人或在其他方面被剝奪必需品的人進行的，可以說這鬥爭能根據純生物學上的理由來解釋。但是，假如不止是滿足肉體需要的問題，就不能講人們是「由於經濟狀況」而奮鬥爭取平等，卻不先假定存在一派平等主義思想，因為不然他們是沒有理由想要平等的。或者舉一個已經引用過的更簡單的實例。任何社會的占有階級盡力要左右立法，減少遺產稅，一般認為「顯而易見」他們要這樣做。但實際上他們的行動不但是由於特定的生產關係和存在私有制，而且也由於對自己子孫的關懷。這種關懷因為人普遍都有，所以認為是顯而易見，可是它本身似乎不是經濟事實；可以從生物學上或意識形態上解釋它，不聯繫任何特定的經濟制度，也不聯繫以利潤動機為本的種種制度的集合體。

馬克思主義者及其批評者雙方，向來常常說把技術進步當作生產關係變革的「來源」的思想含糊不清，令人誤解。蒸汽機不是公共馬車創造的，而是它的發明者的智力勞動創造的。生產力的改進顯然是腦力勞動的結果，因此，認為它地位卓越，勝過生產關係，通過生產關

係又勝過腦力勞動，是說不通的（假若這些話是按本義理解）。正統馬克思主義者當然回答道，技術進步和產生技術進步的智力勞動都出於社會的「需要」，而且設計完善工具的有創造力的頭腦，本身就是社會情況的工具。但即使果真如此，仍然不表示「卓越地位」屬於技術進步；你可以談智力勞動和社會環境之間的許多關連，但並不是因此就必須講關於社會生活各方面相互依賴的什麼明確屬於馬克思主義的理論。總之，連社會「需要」技術有改進的想法也應用不廣。不錯，近代技術進步大體上是服從明白的社會需要；但是馬克思自己指出，在前資本主義的經濟形態下沒有刺激技術進步的力量，因為那種經濟不使生產服從擴大交換價值。那麼，我們根據什麼假定技術進步「一定」發生，資本主義勢必要出現？封建社會為什麼不會在技術停滯的狀態下永遠繼續下去呢？馬克思主義者一般回答說：「資本主義真出現了啊！」，可是這不算回答問題。假若他們講資本主義必定出現，意思就是指它真出現了，那是濫用語言。假若此外還指「歷史必然性」的意思，那麼資本主義的出現也不證明它必然出現，當然，除非你認為一切事情的發生是因為必定發生——這是一個未證明的形而上學學說，誰都可以隨意主張它，可是它在任何方面對解釋歷史也沒有幫助。

馬克思主義當作一個用技術進步解釋一切歷史變革、用階級鬥爭解釋全部文明的理論，是無法證實的。當作一個講技術、占有關係和文明相互依存的理論，它淺薄無謂。假如這種相互依存能表現為定量形式，作用於社會生活的各種力的效果可以度量，那它就不是淺薄無謂了。可是，不僅沒有什麼辦法度量，而且不可能設想這些力如何能化成單一尺度。要解釋過去的事件或預斷未來，不得不轉而依靠常識的模糊直觀。

不過，這些話都不表示馬克思的考察歷史的原則是空洞的或是沒有意義的東西。正相反，那些原則深深地影響了我們對歷史的了解，很難否認假使沒有馬克思，我們的研究工作就如目前情況完備而精密了。舉例說，把基督教的歷史說成關於教條和教義的解釋的思想認識鬥爭，還是把教條和教義的解釋看成受各類歷史偶然情況及歷代社會鬥爭所支配的基督教社會的生活的表現，兩者有本質不同。可以說，雖然馬克思常常用激進而不能接受的理論套子表達他的思想，但是他整個改變了思考歷史的方式，作出極大貢獻。不過，指出若不把思想看成產生思想的那些社會的生活的表現就無法了解思想的歷史，這是一回事，而主張歷史上的一切思想都是馬克思所謂的階級鬥爭工具，又完全是另一回事。前一個提法公認是實情，因此我們認為它顯而易見；但是它所以如此，主要是馬克思的思想，包括他的倉促判斷和推斷造成的效果。

馬克思的可指責的地方，不妨說一部份當然在於那些能從他的著作裡引許多話來辯解的過分簡單化、庸俗化的見解。如果照字面意義相信「到目前為止的一切社會的歷史都是階級鬥爭的歷史」●，的確，可以把馬克思主義解釋為，主張在一切方面一切文明的歷史的每一個特徵，都是階級鬥爭的一個側面。每當馬克思自己談到細節，他確實沒有把他的假說誇張到這樣荒謬的極端。不過，他真的杜撰了一些理論套子，使這種簡單化解釋顯得可信。從這些理論套子有可能推斷，只要人們想像自己決不是受有意無意地看成和自己一致的階級的物質利益所驅使，那就是自欺：人們從來不是為權力或自由或為國家本身而「實際」爭取權力或自由，這一切價值、抱負和理想都是階級利益的僞裝表現。同樣也可推斷，政治團體沒有不顧它所「代表的」階級來發展

任何利益(儘管馬克思關於官僚階層有所評論)，以及，假如國家在社會衝突中似乎起了自主作用，那只是(像馬克思關於波拿巴 Louis Bonaparte的議論)在尖銳的階級鬥爭中暫時勢力平衡的結果。

有些當代的歷史學家和社會學家，例如巴托莫爾(Tom B. Bottomore)，認為不可把馬克思主義當作包容一切的歷史理論看待，而應當看成一個考察方法。馬克思本人是不會同意這種局限的——他認為自己的理論是關於古往今來世界歷史的完整論述；然而這種局限倒是打算使馬克思主義合理化，除去它的先知式萬有神教的主張。可是，「方法」一詞也需要加上限制條件。歷史唯物主義按其十分不嚴格的概念理解，不帶有以上提到的那些缺點，但它並不是嚴格意義的方法，即一組規則，任何人在不同場合把它應用於同樣材料，會得出同樣結果。按這種意義說，沒有研究歷史的一般方法，當然鑑定原始文獻的方法除外。剛才講的那種意義的歷史唯物主義非常含糊、一般化，稱不上方法；但它是一種有價值的啟發原則，告誡研究各類——政治上、社會上、思想上、宗教上和藝術上的——鬥爭和運動的學者，必須把觀察結果同物質利益，包括由階級鬥爭得到的物質利益聯繫起來。一條這類規則並不等於說一切事物「最終」都是階級利益問題；它不否認傳統、思想或權力鬥爭的獨立地位，地理條件和人類生存的生物基礎的重要性。它迴避進行關於「歸根到底決定」問題的毫無結果的辯論，但是鄭重對待馬克思的這個原則：人們的精神和智力生活不是自給自足、完全獨立的，也是物質利益的一個表現。重說一遍，這一點似乎是顯而易見，原因是馬克思主義已把它說得如此。

不用說，以上的敘述大大限制了馬克思主義當作解釋過去的一個工具的有效性。現在再把它看成預言未來的手段，那麼它的局限也許

更嚴重。

凡是研究馬克思的人誰也不會看不出，依馬克思的意見，他所了解並分析的歷史，其意義不單來自歷史本身，而且來自人類面臨的未來。我們要根據社會正趨向的人類統一的新世界才能夠理解過去——這是青年黑格爾派的觀點，是馬克思從未拋棄的。因此，離了對共產主義未來的想像，無法接受馬克思主義；除掉那種想像，它再也不是馬克思主義。

但是，應該看看預言是依據什麼。羅莎·盧森堡是第一位這樣的馬克思主義者，他指出馬克思從沒有具體說明使資本主義必然滅亡的經濟條件。即使我們接受他的看法，認為資本主義永不能防止生產過剩危機，他對這種危機及其破壞性後果的分析也不證明，這樣一種非控制下的生產適應需求的制度不會無限期存留。多數馬克思主義者否定了羅莎·盧森堡的理論，那個理論認為資本主義賴以生存的是被它破壞的非資本主義市場。但是，無論所有權或非控制下的生產還是利潤率下降，都不成為相信資本主義「必定」崩潰的理由，更不能算相信崩潰的結果一定是馬克思所描述的那種社會主義社會的理由。

的確，在馬克思看來，資本主義的崩潰和共產主義太平盛世的「必然」，和他相信的資本主義原是必然由封建主義發展出來的意義不同。那時誰也沒有給自己定下一個「建立資本主義」的目標。當時有了商人，全想要賤買貴賣。航海家和發現者四海航行，為了探險或尋求珍寶或擴大本國的領地。後來又有了製造商，唯利是圖。這種人每個都一心謀自己的利益，卻沒有一個人關心「資本主義」，它原是千百萬個人的努力和志向逐步造成的非個人結果，是個「客觀」過程，不牽涉人的意識，除非是那種「神秘化」的意志。可是馬克思心目中的社會主義必然

性屬於另一類。社會主義只會由那些知道自己在做什麼的人造成；實現「歷史必然性」，要靠無產階級覺悟到它在生產過程中的作用和它的歷史使命。在這個唯一特殊事例中，必然性要採取意識行動的形式：歷史變革的主體和客體是同一個，對社會的認識本身就是那個社會的革命運動。

雖然無產階級的革命覺悟和無產階級的革命運動是一回事，但是必然要出於資本主義社會的發展。無產階級的歷史使命除非是充分自覺的使命，和資本主義的「征服者」的歷史使命情況不同，否則就不會完成；可是這種覺悟是歷史進程的必然結果。

馬克思深信無產階級由歷史注定，必建立一種無產階級的新制度；但是他這種信心不是依據任何道理。這不是看出無產階級會反抗雇主，為自己利益戰鬥下去的問題。覺察到利益衝突，在馬克思看來和革命覺悟不是一回事，革命覺悟要求人確信存在兩個階級之間世界範圍的基本對立，這種對立通過世界範圍的無產階級革命可以解決，也一定會解決。無產階級是「普遍的」階級，不僅像當初資產階級的抱負符合「進步」（無論這個詞指什麼意義）的需要時，資產階級也會是普遍的階級，而且因為無產階級恢復了人類的普遍性；它受命來實現人類的命運，消除社會對抗的根源，以結束「前史」。按如下意義來說，無產階級也是普遍的階級：它要使人類免掉意識形態上的神秘，使社會關係人人看來清楚明瞭；它要結束自遠古以來支配人間事務的，無力的道德意識與「客觀」歷史的非控制下的深奧過程之間的二元對立。

馬克思相信無產階級會發展出這種意義的革命覺悟，這不是科學見解而是沒有根據的預言。他依據哲學演繹，得出了無產階級歷史使命的理論，後來再尋找經驗證據。第一個經驗前提是，他相信階級勢

必日益兩極分化。這一點至少是可以驗證的；事實表明這想法不正確，但即使沒有表明不正確，也很難明白它如何證明世界範圍的社會主義革命是不可避免的。工人階級是生產的力量，非人化到最大限度；但是由此也推不出革命不可避免的結論，因為在這兩方面工人階級都和古代奴隸毫無區別。即使真是工人階級的社會淪落勢必加深，世界性社會主義革命的前景也不會稍微光明些，這是批評馬克思的人常常指出的。因為一個停留在無知、虛弱狀態的階級，地位屈辱、缺乏教育、被迫做筋疲力盡的苦工，還如何能拿出力量實現環球革命，恢復人類喪失的人性呢？馬克思自己也主張，無產階級最不可希望由於正義在自己一邊就會勝利——至少若以往歷史能作未來的一些借鑒，可以這樣講。

實際上，馬克思並不相信無產階級革命會是貧困的結果，他也不會抱這種想法：工人狀況有改善會影響工人的「天然」革命傾向。後來正統馬克思主義者也不承認這種想法，不過有幾人表示對「工人貴族」的鄙視，那班人因為工資高而且個人有保障，受了資產階級意識形態的影響，而根據理論，他們本來不該如此。

馬克思有兩個前提能經過實踐的檢驗，即社會將日益趨近兩階級模式，和無產階級的命運不可能真正改善；即使他的這兩個前提由事實得到證實，這仍然沒有說明工人階級由於它的地位而必定發展出革命覺悟；但是因此就有理由認為無產階級中間將有一種騷動狀態，結果可能推翻現存的所有制。離了這兩個因素，馬克思的預言就沒有牢固基礎，但這不等於說它沒有社會效果。可是，標榜馬克思學說的政治運動的勝利，不能證明這個學說正確，無論在運動過程中是否歪曲了它；也正像基督教自己的先知所預言的基督教在古代世界的勝利雖

然實現，並不證明三位一體教義，至多表示基督教信仰能表達社會的一些重要階層的渴望。無須說明，馬克思主義對工人運動起了有力的影響，但是這不表示它從科學上講正確。馬克思的預言得不到經驗上的證實，因為從不曾有過他講的那類無產階級革命，那類由他的理論所要求的條件——生產力與生產關係的「矛盾」、資本主義沒有能力發展技術等——促發的無產階級革命。

可是，甚至假定資本主義為了經濟上的理由不能無限期持續下去，也還是不見得它必定被馬克思派社會主義取代。或許會出現文明總崩潰（「不是社會主義就是野蠻狀態」，這種抉擇表示馬克思不是一貫信仰社會主義的歷史必然性），或技術停滯不前的資本主義，或某種不依靠技術經常進步、但也不是社會主義的社會形式。馬克思講資本主義由於已喪失、或即將喪失改進技術的能力而一定崩潰，這理論至少包含兩個假定：一是技術進步一定要繼續，二是工人階級是促成技術進步的力量。這兩個假定都未必確實。第一點僅僅是如下歷史事實（非規律）的推斷：長期以來人們不斷改進生產工具；但是未必會永遠這樣做，而且以往已有過一些停滯和倒退時代。至於第二個假定，在資本主義社會，工人階級不是任何一種高級技術的倡導者。因而就得假定：社會主義將由於勞動生產率高於資本主義制度下可能有的生產率而取得勝利。這一點得不到什麼社會主義記錄的證實，而且從資本主義裡的哪一點也推不出來。

人類在地球上五十萬年的生活，五千年有記載的歷史，到最後會突然來個「大團圓」，這種想法只是表達一種希望。懷有這種希望的人在思想認識上的地位決不比別人優越。馬克思信仰的「結束前史」不是科學家的理論，而是先知的主張。他的這種信仰的社會效果是另一問

題，我們到適當時再研討。

-
- 馬克思，〈政治經濟學批判序言〉，《馬克思恩格斯全集》，第十三卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁八～九。
 - 恩格斯，〈《社會主義從空想到科學的發展》英文版導言〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十二卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁三四六。
 - 恩格斯，〈卡爾·馬克思《政治經濟學批判》〉，《馬克思恩格斯全集》，第十三卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁五三二。
 - 馬克思，〈馬克思致路德維希·庫格曼〉，《馬克思恩格斯全集》，第三十三卷，（北京：人民出版社，一九七三年），頁二一〇。
 - 恩格斯，〈致康拉德·施米特〉，《馬克思恩格斯全集》，第三十七卷，（北京：人民出版社，一九七一年），頁四三一～四三二。
 - 恩格斯，〈致約·布洛赫〉，《馬克思恩格斯全集》，第三十七卷，（北京：人民出版社，一九七一年），頁四六〇～四六一。
 - 馬克思，〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，《馬克思恩格斯全集》，第八卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一二一。
 - 馬克思，〈經濟學手稿〉（一八五七年～一八五八年），《馬克思恩格斯全集》，第四十六卷（上冊），（北京：人民出版社，一九七九年），頁二九。
 - 馬克思，〈資本論〉，第一卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十三卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁五五九。
 - 恩格斯，〈家庭、私有制和國家的起源〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁七八。
 - 同前揭書，頁二〇一。

- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十五卷，（北京：人民出版社，一九七四年），頁一〇五。
- 馬克思，〈不列顛在印度的統治〉，《馬克思恩格斯全集》，第九卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一四八～一四九。
- 馬克思，〈經濟學手稿〉（一八五七年～一八五八年），《馬克思恩格斯全集》，第四十六卷（下冊），（北京：人民出版社，一九七九年），頁二一八～二一九。
- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，頁一〇〇一。
- Karl Kautsky, *The Materialist Interpretation of History*, Vol. IV, Part I, pp. 1-6.
- 馬克思，〈資本論〉，第三卷，頁二二〇。
- 馬克思，〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，頁二一七。
- 馬克思，〈《路易·波拿巴的霧月十八日》第二版序言〉，《馬克思恩格斯全集》，第十六卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四〇五～四〇六。
- 恩格斯，〈家庭、私有制和國家的起源〉，頁一九六。
- 馬克思和恩格斯，〈評艾米爾·德·日拉丹《社會主義和捐稅》一九五〇巴黎版〉，《馬克思恩格斯全集》，第七卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁三三八。
- 恩格斯，〈社會主義從空想到科學的發展〉，《馬克思恩格斯全集》，第十九卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁二四二。
- 恩格斯，〈家庭、私有制和國家的起源〉，頁一九八。
- 馬克思，〈資本論〉，第一卷，頁八一九。
- 恩格斯，〈卡爾·馬克思《一八四八年至一八五〇年的法蘭西階級鬥爭》一書導言〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十二卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁六〇三。
- 同前揭書，頁六一〇。
- 恩格斯，〈卡爾·馬克思的葬儀〉，《馬克思恩格斯全集》，第十九卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁三七四。

●馬克思，〈黑格爾法哲學批判〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁二五〇。



第 15 章

自然辯證法

1. 科學的研究途徑

上世紀六〇年代，歐洲的思想生活步入一個新階段，邁耶爾 (Lothar Meyer)、赫爾姆霍茨 (Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz) 和施旺 (Theodor Schwann) 以後，達爾文、微爾和 (Rudolf Virchow)、斯賓塞 (Herbert Spencer) 和赫胥黎 (Thomas Henry Huxley) 繼起。各門自然科學似乎已發展到一定程度，宇宙的一元觀成為不可辯駁的事實。能量守恆原理和支配能量轉化的規律，好像近乎為形形色色的自然現象提出一個完整的解釋。有了關於有機體細胞結構的研究成果。便有希望發現單獨一組規律，適用於一切基本有機現象。進化論為生物的發展，包括具備人之專有特性的人類的發展，提出一個總的歷史圖式。費希納 (Gustav Theodor Fechner) 的研究開啟了精神現象定量測量的途徑，精神現象以前一向是很難考察的。大量混亂多樣的自然現象掩蔽下的自然的統一性顯露在人的眼前，這個日子似乎就要到來。科學崇拜普遍存在。形而上學的思辨似乎注定衰亡。大家認為物理學家的方法適用於各科知識，包括社會科學。

恩格斯熱心注視著自然科學的進展，也和別人一樣抱著一種新萬

能數學即將萌芽的希望。他年輕時是黑格爾的學生，從不曾終止仰慕尊敬這位辯證法偉大宗師，但他相信黑格爾的種種思辯的合理內容和價值，會由於實驗科學的發展而顯露出來，因為實驗科學的每一個新階段都暗示對自然的辯證理解。可是，從哲學上解釋新發現，需要把以前的各種方法的失敗作一番理論審查，特別是機械論觀點，自十七世紀以來一直統治著科學考察，但現在已是不合時代的東西。恩格斯從寫初期作品起，竭力使理論概念同經驗資料盡可能保持最嚴密的關係。在他講述和通俗介紹馬克思思想的所有著作中，這一點尤其明白；而馬克思則關心理論一貫性，不那麼注意使他的學說聯繫經驗的事實。

不出意料，恩格斯受到當時科學熱情的感染，盡力創造一幅世界圖像，使同一種基本方法適用於物質科學和社會科學，因為後者本是前者的自然延長。恩格斯尋求方法和內容的統一，尋求一些按達爾文主義方式連結人文史與自然史的概念，在這方面他接近當時的實證主義者。不過，他尋找這種統一，不打算靠把全部知識還原成機械論格式（仿照許多物理學家，例如吉爾霍夫Gustav Kirchoff的作法），而是靠發現同樣適合一切研究領域的辯證規律。在他一八七五年到一八八六年之間寫的三本最重要著作：《反杜林論》、《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》和《自然辯證法》中，可以看出這一點。最後一本書是一部未完成的短篇論文與札記合集，編集目的是同畢希納（Ludwig Büchner）進行論戰。恩格斯把畢希納的機械唯物主義看成是讓他提出一種新辯證唯物主義的好機會；不過，隨後他越出他的論戰目的以外。所有三本書都不同於馬克思的著作，探討的是素來認為屬於哲學的問題，提出了一種理論老套的大綱，這一套東西頂著辯證唯物主義的名稱，被官方看作「馬克思主義本體論和認識論」。從普列

漢諾夫的時代起，馬克思主義越來越一般定義成由恩格斯的哲學思想、《資本論》的經濟理論、科學社會主義原理組成的一種主義。這三部份是否構成一貫的整體，特別是恩格斯的自然辯證法同馬克思著作的哲學基礎是否一致，幾十年來一向是個有爭論的問題。

2. 唯物主義和唯心主義：哲學沒落的時代

據恩格斯說，唯物主義和唯心主義的對立向來是哲學的決定性中心問題——這個看法是他由萊布尼茨、費希特和費爾巴哈繼承下來的。依他的意見，歸根到底這是關於創造世界問題的爭辯。唯心主義者就是那種堅持精神（無論是神性創造主還是黑格爾主義的理念）的存在先於自然的人，而唯物主義者則主張相反意見。根據貝克萊（George Berkeley）的主觀主義，存在就是被感知，這種哲學自然屬於唯心主義一派。

雖然哲學的歷史充滿這兩派見解的爭辯，但兩派見解在各時期卻不是用完全一樣的話表達的。曾有些時代，例如基督教統治的中世紀，文明世界對嚴格意義的唯物主義毫無所聞。然而，甚至在那個時代的基本論戰中，從唯名論關於共相的見解裡仍看得出接近唯物主義的東西，因為這種見解對於物質自然界和具體性表露一定興趣。哲學史上也會有許多學說，在這兩大派見解中間盡力尋求折衷或中間道路，儘管這兩派勢不兩立。因此，很難辨認出兩大主流，表現十分純粹的相反意見，而且兩者之間包括全部思想史。然而，總是可以發現兩個互相衝突的傾向，一個比較接近唯物主義觀點，或是包含那種純粹唯物主義通常總有的成份多一些。在哲學中比較常見到唯心主義或唯靈論傾向，這件事據恩格斯講是由於體力勞動和腦力勞動的劃分、因此造

成的腦力工作的自主性，以及存在一個職業思想家階級，這種人理所當然總愛說精神至上而不說物質至上。

唯物主義觀點要怎樣才能解釋得準確些呢？既然恩格斯主張哲學上的基本對立是自然與精神的對立，所以這兩種對立觀點似乎都表達一種二元論，因此，雖然唯物主義者認為精神從起源上說次於自然，也必須認為它是某種獨立的不同東西，但是恩格斯事實上不採取這種看法。他認為自然與精神的對立不是兩種實體在起源上於特殊關係的對立：意識並不是自在的東西，而是按某種方式組織的物質對象（人體）的屬性或其中發生的過程。可見他的立場是一元論立場，否定對不能稱為物質的任何存在形式的信仰。

但是，要想知道唯物主義是什麼，必須先解釋物質。恩格斯在有些段文字裡似乎採取一種純粹的科學觀點或現象論的觀點，完全免除實體這個範疇。例如，他說：「唯物主義的自然觀不過是對自然界本來面目的樸素的了解，不附加以任何外來的成份。」●又說：「物質本身是純粹的思想創造物和純粹的抽象。當我們把各種有形地存在著的事物概括在物質這一概念下的時候，我們是把它們的質的差異撇開了。因此，物質本身和各種特定的、實存的物質不同，它不是感性地存在著的東西。」●由此可見，恩格斯所理解的唯物主義不是通常意義的本體論，而是一種反哲學的科學態度，認為沒有必要考究關於「本體」的問題，只求自然科學的簡單明瞭的事實，清除掉一切思辨外加物。根據這種觀點，一切哲學全是唯心主義，是科學知識的富於想像性的裝飾品；因而，果然恩格斯就預言哲學的衰落與滅亡。「如果世界模式不是從頭腦中，而僅僅是通過頭腦從現實世界中得來的，如果存在的基本原則是從實際存在的事物中得來的，那麼為此所需要的就不是哲學，

而是關於世界以及關於世界中所發生的事情的實證知識；由此產生的也不是哲學，而是實證科學。」●「哲學在黑格爾那裡終結了：一方面，因為他在自己的體系中以最宏偉的形式概括了哲學的全部發展；另一方面，因為他（雖然是不自覺地）給我們指出了一條走出這個體系的迷宮而達到真正地切實地認識世界的道路。」●「現代唯物主義……不再是哲學，而只是世界觀，它不應當在某種特殊的科學的科學中，而應當在現實的科學中得到證實和表現出來。因此，哲學在這裡被『揚棄』了，就是說，『既被克服又被保存』；按其形式來說是被克服了，按其現實的內容來說是被保存了。」●「一旦對每一門科學都提出了要求，要它弄清它在事物以及關於事物的知識的總聯繫中的地位，關於總聯繫的任何特殊科學就是多餘的了。於是，在以往的全部哲學中還仍舊獨立存在的，就只有關於思維及其規律的學說——形式邏輯和辯證法。其他一切都歸到關於自然和歷史的實證科學中去了。」●

可見，恩格斯把哲學看成是關於世界的純思辨描述，或者是企圖超出自然科學所確定的一般關係以上，看出現象之間的一般關係。這種意義的哲學要消滅，後面只留下一種推理方法，和「從前的哲學」有一定的共同之處，所以素來把這種推理方法看成是其一部份，雖然不是最基本部份。恩格斯表達思想不十分明確，但是基本上他的見解和當時流行的實證主義一致：哲學是各門科學的多餘的附屬品，除思維法則即廣義邏輯外，快要絲毫不剩了。但是這問題還有不同的一面。雖然在上面的引文中，恩格斯講「辯證法」的意思只是思維規律，他在別處卻用這個詞表示關於最普遍的自然律的全面合理的知識體系，我們的思維過程是它的一個特殊例證。按這種意義講，他遠不是像起初顯得那樣反哲學。好像哲學是關於最普遍的自然律的科學；它的結論

是根據多門「實證」科學供給的資料按邏輯推出的，儘管那些門科學任何一門也不會提出這種結論來。

恩格斯的著作時而支持對哲學的比較苛酷的看法，時而支持比較寬容的看法；但甚至後者也跟當時的實證主義合拍，因為實證主義不想完全拋棄哲學，只想把哲學縮小成可以由自然科學得出來的推論。反正，唯物主義不是本體論而是一種禁止給實證知識添加思辨成份的方法。然而，恩格斯仍舊用「物質」一詞指有形存在的總體，或指除掉物的性質區別後殘留的東西。「世界的真正的統一是在於它的物質性」●，這就是說：凡存在的一切，是感官可感知的物質世界；決沒有看不見的自然或者和科學家所觀察的世界種類不同的幕後世界。恩格斯不談按純方法上的意義或現象論的意義講，唯物主義是否和認為世界是物質統一體的見解完全相同，也不談這種見解是否和認為物質超過精神而居首位的見解一樣。他在兩種理論中間搖擺不定，一方面是解除形而上學範疇負擔的科學現象論，一方面是本體論唯物主義，認為有唯一的真正原始「存在」，其各表現構成經驗世界的事件。物質即這種原始「存在」，它的永久的基本特徵是「運動」，包括各類變化；因為，要不然變化起源就得從物質以外，從自然神論者的「初始推動力」之類的東西尋找了。運動是物質的形式，本身不是創造的，也不可破壞。

3. 空間和時間

除變化外，物質還具有空間和時間這兩種不可分離的屬性。在恩格斯時代，對空間和時間作聯合解釋的理論，即撇開時間的心理方面來解釋的理論，可以粗略地歸為三類：(1)空間和時間是自主的，不受有形物體的影響。空間是物體的容器，但是可能有空虛空間，和物質

空間有一樣特性；時間是事件的容器，但是可能有不發生任何事情的時間。這是牛頓的學說。(2)空間和時間是主觀的先驗形式(康德之說)：起源於認知，但不是由經驗來的；它們是經驗的先驗條件，先於任何可能有的對事實的認識。(3)空間和時間是主觀的和經驗的(貝克萊、休謨之說)；是事後整理經驗的方法，即把經驗資料結合一起，精神可以對它起更有效的作用。以上這些見解恩格斯哪個也不同意：他認為空間和時間是「存在的基本形式」，因此是客觀的(跟休謨和康德意見相反)，但是(跟牛頓的意見相反)它們是有形物體和事件的不可分離的特徵。嚴格說來，這就表示沒有什麼時間自身，只有先後順序的關係(以前和以後)，「時間」是這種關係的二級抽象概念；同樣，空間本身是沒有的，只有距離、方向和範圍的關係。這一點恩格斯沒有明說，但似乎是他的想法。「物質的這兩種存在形式離開了物質，當然都是無，都是只在我們頭腦中存在的空洞的觀念、抽象。」●宇宙在時間和空間上的無限性，是物質不可創造也不能破壞的這個學說的自然推論。

4. 自然的可變性

所以，除處於不斷變化和分化狀態中的有形物體外，什麼也不存在。的確，恩格斯寫道：「世界不是一成不變的事物的集合體，而是過程的集合體，其中各個似乎穩定的事物以及它們在我們頭腦中的思想映象即概念，都處在生成和滅亡的不斷變化中。」●但是我們不可字面理解這一點，按某些現代理論的方式去理解，那些理論認為事件是第一性的，而事物是事件的暫時凝聚，因為恩格斯在別處把物質定義成「各種實物的總和，而這個概念(物質)就是從這一總和中抽象出來的。」●他把自然描繪成過程的集合體而不是事物的集合體，其目的倒是在於

強調物質世界的永久變化性和不穩定性。

不斷變化原理是辯證思想的基調。依恩格斯的意見，黑格爾的最大功績是指出每一種「存在」形式轉變成另一種形式，只有整個宇宙脫開出生、變化和滅亡這條規律。近代早期的科學家們，如哥白尼(Nicolaus Copernicus)、刻卜勒(Johann Kepler)、笛卡兒、牛頓和林耐(Carolus Linnaeus)，全心相信基本自然過程和類別的不變性，無論是天空中還是地球構造和有機物構造的基本自然過程和類別。他們的後繼者使這種見解發生重大變革，一開始有拉普拉斯(Pierre Simon Marquis de Laplace)發展的康德的天文學理論、萊爾(Sir Charles Lyell)在地質學方面的發現、邁爾(Julius P. Mayer)和焦耳(James Prescott Joule)在物理學方面、道爾頓(John Dalton)在化學方面，拉馬克(J.B.P. Lamarck)和達爾文在生物學方面的發現；所有這些人都證實了自然的永久可變性，不可能作硬性的固定分類。每一個可觀察的現實片段，證明只是它不停的發展的一個階段；所有範疇是近似範疇；愈來愈多的中間過渡形式出現了。人類自己顯出是自然變異的產物，人的一切多面的能力是大自然本身先已產生的各種力的延續。人和其餘動物的區別是勞動，勞動是人的一切正當自豪的根源；出體力是腦力發展的原因。觀察不斷的變化，使我們深信人類和地球，以及整個太陽系一樣，注定要毀滅；但是物質演化出越來越高級的存在形式，所依據的規律又使人確信，我們參與的這種形式——有意識反思和社會組織——將在宇宙間某處重現，到一定時候又將終止存在。

5. 變化的多重形式

但是自然辯證法不僅是個不斷變化的問題。機械論的觀點和辯證

觀點的主要區別是，後者分辨出變化的多重形式。十七、十八世紀的機械論由德國唯物主義者福格特、畢希納和摩萊肖特 (Jakob Moleschott) 傳給十九世紀，它主張世界中發生的一切不外是機械運動，即物質粒子的位移，自然界的一切質的區別是主觀的或只是表面上的。他們根據這一點得出結論，認為各科知識應當模仿力學的榜樣：各科中觀察到的過程會證實是機械運動的特例，服從支配空間中物體運動的定律。恩格斯決不承認這種見解，甚至當作最終理想也不承認。他相信變化形式的質的區別是真實的現象，高級的或複雜的形式不能化成低級的。實際上，高級形式據定義就是以低級形式為前提、但不是低級形式的前提的那種形式。因為這個理由，化學現象比機械現象高級，有機界的現象更為高級；同樣情況，由生物學到精神現象和社會過程，是一種上升。因此，有大量的變化形式或運動形式，和相應的多門科學的自然等級體系。這些形式有質的差別：每個形式以所有低級形式為前提，但這些低級形式並不完全相當於那個高級形式。

可是，這種遍及一切事物的等級體系和高級形式的不可還原性，恩格斯解釋得免不了模稜兩可。他區分出各種運動形式（機械過程、分子運動、化學的、生物學的、精神的和社會的現象，按孔德提出的順次上升的等級排列），卻沒有說明白這些形式的不可還原性是什麼。這是不是因為高級形式的規律不能由低級形式的規律（例如社會史的規律由化學的規律）按邏輯推出來，或者說這種規律和低級形式的規律在邏輯上不相等？或者，這不可還原性是不是本體論上的不可還原性，因為在「高級」過程中有某種不是機械運動的東西，按機械運動從因果關係上講不通？第一種解釋比較差，因為它不能排除一個假說，認為高級過程無非是在統計上按特殊方式發生的機械過程；那麼在本體論

一級，機械運動就是唯一變化形式，可是科學為了觀測方面的目的，會滿足於有關特定條件下機械運動的表現的統計規律。第二種解釋排除了這個假說，可是如果把一切過程毫無例外都有同類的物質基礎當作出發點，就不能立刻弄明白本體論上的不可還原性是怎樣產生的。

這個問題的答案無論是什麼，顯然恩格斯不認為自然在一切變化上都是一致的，也不把自然的複雜情況化成單一模式：多樣性是實在的，不僅僅是主觀的，或是由於我們的知識暫時不足。一般說，所有高級形式是低級形式的派生物（科學的歷史有幾分反映出這種高低次序），所以在某種意義上是低級形式中固有的；換句話說，物質在本性上有按照地球上觀察得到的方式發展高級存在形式的傾向。可是，恩格斯沒有講清高級形式以什麼方式潛在地包含在物質的基本屬性中。

6. 因果性和偶然性

採取自然的多樣性是真實的這種看法，使可能按不同於機械唯物主義的方式理解因果性問題。古典形式的機械唯物主義把決定論歸結為這一條原理：一切事件在一切細節上受這事件發生時的全部情況的制約。假如我們稱一件事是偶然的事，意思只能是指我們不知道它的原因；偶然性這個範疇是個主觀範疇。照拉普拉斯的提法，一個有絕頂才智的人，假若確切知道了在目前時刻或其他任何時刻每一個質點的力學係數（位置和動量），就可以把過去或未來任何時候的宇宙作一個完全而準確的描述。根本談不到有未確定的現象，特別是自由意志，除非當作純粹主觀的、錯誤的自由意識。近代哲學中以笛卡兒（關於物質界）、斯賓諾莎和霍布斯（Thomas Hobbes）為代表的這一種決定論，在十九世紀的機械論者中間有許多信徒。

可是，恩格斯採取不同的看法。他相信普遍的因果性，意思是指他否認可能有無原因的現象，也否認自然界存在預謀（理解為實現有意識目的）：講預謀就和唯物主義相抵觸，因為其中包含著精神先於物質的第一性的意思。但是他認為普遍決定論的總程式從科學觀點看完全講不出名堂。如果我們說某一個豆莢裡有五粒豌豆而不是六粒，或者說某一隻狗的尾巴五英寸長，不多不少，或者說某一朵花在某時刻是某一隻蜜蜂使它受精，諸如此類，並且說所有這些事實都是由產生太陽系的那個原始星雲中質點狀態決定的，這就是提出一個對科學毫無用處的講法，非但沒有推翻自然的偶然性，倒把它普遍化了。像這樣的解釋等於原地不動；根據它我們不能預言任何事情，在任何方面也不能促進我們的知識。科學的任務是提出在特別領域中管用的定律，以便我們能理解現象、預見現象、影響現象。小的變異是無限個反應的效果，可認為是偶然的；但是科學講的不是這種小變異，而是從大量偏差中間辨認出的一般規律。「在似乎也是受偶然性支配的自然界中，我們早就證實在每一個領域內都有在這種偶然性中為自己開闢道路的內在的必然性和規律性。然而適用於自然界的，也適用於社會。」

●恩格斯沒有確切地闡述他的偶然概念，但他的想法似乎是，偶然既不是我們不知其原因的事件（機械論者認為是），也不是沒有原因的事件（非決定論觀點）。如果一個現象是偶然的，它就在客觀上、然而相對地講是偶然的。構成一系列帶某種規律性的事件的一部份的現象，必然受到不同種類規律性即另一種運動形式的事件的干擾。這種干擾叫偶然事件，並不是說本身就是偶然事件，而是說從前一種事件所隸屬的過程的觀點來看是偶然事件。一場毀滅地球上全部生物的宇宙大災禍，相對於有機進化的規律而言是偶然的，因為這種規律可說沒有顧

及這種事件；但是它本身不會是無條件的。一件孤立事實，例如豆莢中有五粒豌豆，是我們不必考察、也不能考察的許多詳細情況，包括風的狀況、土壤濕度等的結果。所有這些情況合一起產生一個特定的事實，因此它不是由純粹植物學定律決定的，例如某一顆種子長成一株豌豆而不長成松樹的定律。每一個過程的每一個細節受嚴格必然性支配，這樣一個一般性講法是不折不扣的形而上學詞句，對解釋問題沒有價值。科學所講的定律當然是在每次略有不同的情況下起作用，變異就是偶然性的效果，但是儘管有偏差和干擾，這些定律仍舊靠得住；重要的是定律，而不是在每一件單獨的事情中定律的精確作用。

恩格斯對規律性和因果性的看法既然是這樣，他就按不同尋常的方式探討自由問題。自由不指不存在因果性，它也不是人的永久屬性；並不是叫自然規律暫停起作用的問題，也不是在規律邊緣左右留有餘地，可自由發揮作用的問題。恩格斯信奉在斯多噶派中間產生的、通過斯賓諾莎而傳給黑格爾的自由概念：自由就是認識必然，但是有一個重要修改。

「自由不在於幻想中擺脫自然規律而獨立，而在於認識這些規律，從而能夠有計劃地使自然規律為一定的目的服務。……意志自由只是借助於對事物的認識來作出決定的那種能力。因此，人對一定問題的判斷愈是自由，這個判斷的內容所具有的必然性就愈大。」●

由此可見，自由就是認識必然這句話，在恩格斯說來和斯多噶派、斯賓諾莎及黑格爾指的意義是不同的。自由人並不是認識到要發生的事定要發生，逆來順受的人。人對自己所在的世界的規律有幾分認識便有幾分自由，因此也就能實現自己想望的變革。自由是個人或共同體對自己生活條件能施加的力量的程度。因此，自由是一種事態，而

不是人的永久屬性。它以認識環境及其規律為前提；但是它不僅僅在於這種認識，因為此外它還要求個人影響環境，或至少說個人要影響環境，自由才顯得出來。一個人或共同體本身無所謂自由或不自由，自由不自由只是相對於處境和支配處境的能力而言。當然，決不可能有什麼絕對自由，即支配一切處境的各個方面的無限制能力；但是隨著對自然和社會現象的規律有深入的認識，人的自由可以無限制地擴大。在這種意義上，社會主義是「從必然王國進入自由王國的飛躍」●，社會因而對它的生存條件和生產制度有了控制，生產制度迄今一向是肆無忌憚，跟多數人對著幹。

可見恩格斯談自由意志問題，提法和前人不同。他不問有意識的選擇行為是不是總由不以意識為轉移的環境所決定，而是問在什麼條件下人的選擇對於所提出的目的最有效，不論是實際目的還是認識上的目的。自由是意識行為的有效程度，不是脫離支配一切現象的規律的獨立程度，不論人們是否意識到這些規律在起作用：因為據恩格斯說，這種獨立性並不存在。

7. 自然界和思想中的辯證法

恩格斯所理解的辯證法，是關於自然界、人類歷史上和思想中一切運動形式或活動形式的研究。因而有一個支配自然的客觀辯證法，以及一個主觀辯證法——它是同前者一樣的規律在人頭腦中的反映。「辯證法」一詞是用在雙重意義上，或者指自然和歷史的過程，或者指關於那些過程的科學研究。我們能夠進行辯證思維，那是因為我們的頭腦和自然服從同樣的規律：「頭腦的辯證法只是現實世界（自然界和歷史）的運動形式的反映。」●這表示恩格斯依照當時的自然主義學說，

承認心理學的邏輯觀：即他把邏輯規律看成事實，是神經系統發揮作用的經驗規律性。不過，只有人能進行辯證思維。動物可以完成一些包含黑格爾所謂的那種「理性」在內的操作，即歸納、演繹、分析、綜合和實驗的初級抽象概念的操作——打碎堅果是分析的開端，而且完成這事的動物也表現出綜合能力；但是辯證思維涉及審查概念的本領，這本領卻是人類特有的。

辯證法——意思是指就現象的發展、其內在矛盾、對立面的互相滲透和質的區別來理解現象——是多少世代當中逐漸產生的。在希臘思想和東方思想中見得到它的雛形，甚至在俗諺如「兩極相通」中也見得到；但只有德國哲學，尤其是黑格爾才使它獲得完整概念體系的形式。不過，這個體系必須先按唯物主義的意義重新加以解釋，才會對科學有用。概念必須剝除掉其自生的能力，當作自然現象的反映來認識；把觀念分開成兩個對立面，再把對立面綜合成一個高級統一體，這種方法於是被看成支配現實世界的定律的影像。

辯證法的規律可以歸結為三條：量到質的轉變和質到量的轉變；對立面的互相滲透；否定的否定。這三條是黑格爾提出的規律，認為是支配自然、歷史和人的頭腦的。

8. 量和質

量變成質的規律，或者說得確切些，質的差別是由量的差別累積而產生的，這條規律可以解釋如下。量的差別就是那種能用單一尺度——溫度、壓力、大小、元素數目等——上兩點之間的距離完全標示的差別。僅用數字不能表示的差別是質的差別。可是在自然界處處發現，事物在量方面的增加或減少在某一點（通常是明白確定的一點）引

起質的變化。並且，辯證法講質的變化只由量的增減造成。這類變化在現實界一切領域中都有發生。化合物分子中一定元素的原子數目的不同，造成具有完全不同特性的物質（例如，烴、醇、酸等系列）。一定強度的電流使燈絲變成白熾；物體隨溫度而改變其堅固度，在一個確定點融化或凝固。光波和聲波在一定頻率範圍內是人的感受器可感覺到的，在這件事上又是知覺闡表現由量變造成的質的差別。細胞內的運動減慢下來，因而造成的熱量損失，在一定點造成細胞的死亡，死亡就是一種質變。一筆錢多到一定程度才能成為資本，即能產生剩餘價值；若干人在工作上協作，不僅僅是一種聯合，而且是使每個人力量倍增。（這些實例不全是恩格斯舉的，但是全都符合他的思想。）一般說，在一切分辨出聚集體與集成整體的場合，都可以見到由量的增減造成的質變。自然界和社會中有無數實例，整體不僅僅是各其部份的總和，各部份由於是一個整合系統的部份而獲得新特性，同時這系統也產生一些由支配其元素的規律不能推斷出的新規律性。這種整體概念在恩格斯時代以後成為方法論的一個重要主題，而且以格式塔（Gestalt）心理學、生物學中的全體論等這一類形式，成為一個基本範疇；在希臘思想中也見得到它，例如亞里士多德注意完全的整體與若干元素的聯合體之間的差別。但是量轉變成質的規律開始概括這種單純的觀察結果，成為普遍原理。生物體的構造一部份是隨它的大小而定，這個事實也是此規律的一個特例：具有螞蟻構造的動物不會像河馬一樣大，具有河馬構造的動物也不會像螞蟻一樣大。恩格斯講，甚至在數學中也有質的差別，例如根和幕、無限大或無限小的量和有限量的不可通約性，等等。

質的差別和量的差別的對立，清楚表明恩格斯的唯物主義和機械

論者的唯物主義的兩相懸殊。後者，例如笛卡兒、霍布斯、洛克及十八世紀法國大部份唯物主義者，努力說明質的區別不是世界本身固有的，而是我們的知覺的一個特點，物的真正屬性或「主」屬性是大小、形狀和運動等「幾何屬性」；其他一切都是我們對機械刺激的主觀反應造成的假象。反之，恩格斯在一定程度上重述了培根(Francis Bacon)的思想，當然是用較精確的形式；培根相信質的差別不能化為量的坐標。**量轉變為質的規律**似乎僅僅是講，自然界和社會中存在一些非可疊加的特徵，也許可以說不存在純粹可疊加的性質，就是沒有性質能無限地加強而不造成新的特性，或現有特性的消失。

9. 世界中的矛盾

恩格斯的辯證法規律第二條是通過矛盾而發展和對立面互相滲透。他就這個題目發的議論比他的議論的其餘部份形式簡練。他講，「對立的兩極，例如正和負，是彼此不可分離的，正如它們是彼此對立的一樣，而且不管它們如何對立，它們總是互相滲透的。」●兩極現象出現在磁學、電學、力學、化學、有機體的發育(遺傳和適應)及社會生活中。不過，問題並不是僅僅指出這個事實，而是議論自然本身包含著矛盾，矛盾的對立和互相滲透乃是一切發展的根源。依恩格斯的意見，自然界存在的矛盾推翻了形式邏輯，因為形式邏輯的一個主要的所謂思維規律即**不矛盾原理**。他寫道：「運動本身就是矛盾；甚至簡單的機械的位移之所以能夠實現，也只是因為物體在同一瞬間既在一個地方又在另一個地方，既在同一個地方又不在同一個地方。」●在比較複雜的現象中這一點更加明顯。「生命首先正是在於：生物在每一瞬間是它自身，同時又是別的東西。所以，生命也是存在於物體和過程本

身中的不斷地自行產生並自行解決的矛盾。」●甚至數學也充滿矛盾。「例如，A的根應當是A的幕，這就是矛盾，可是畢竟 $A^{\frac{1}{2}}=\sqrt{A}$ 。負數應當是某數的平方，這也是矛盾，因為任何一個負數自乘就得出正的平方。……可是 $\sqrt{-1}$ 在許多情況下畢竟是正確的數學運算的必然結果。」●同樣，社會通過矛盾的不斷出現而發展。

恩格斯的看法受到人的批評；他認為根據自然界矛盾存在的情況，不違反邏輯就不能描述這些矛盾，也就是說，邏輯矛盾是宇宙的一個特徵。大多數當代馬克思主義者都認為「通過矛盾而發展」原理不包含否定「不矛盾」這條邏輯規律的意思；他們指出，恩格斯追隨黑格爾，提到運動是矛盾，這是他重談愛利亞的芝諾(Zeno of Elea)的悖論，唯一區別是芝諾宣佈因為運動是矛盾所以不可能有運動，而恩格斯則宣佈矛盾屬於事物的本質。許多馬克思主義者現在認為有可能按這個意義來談矛盾：矛盾是自然界和社會中的衝突或對抗的傾向，並且談這些衝突是發展和高級形式演化的原因，而未必否定形式邏輯。對抗的傾向實際地存在，這一事實毫無不邏輯的地方；不要求我們相信，兩個彼此矛盾的命題是真的，只要求相信自然是一個緊張和衝突的體系。

10. 否定的否定

恩格斯的「否定的否定」定律，打算比較確切地說明通過矛盾而發展的各階段，加以必要的改變後，和黑格爾的論述是一致的。這個定律講，每一個體系有一種自然傾向，由自身產生另一個跟它相反的體系；這個「否定」本身又被否定，於是產生一個體系，在一些重要方面是第一個體系的重複，但是處於較高的水平。所以有一種螺旋線狀的

發展：正題與反題的對立得到解決，消融在一個合題中，合題以更完美的形式保存正題和反題。例如，種子發育成植物，植物是種子的否定；這棵植物產生的不是一粒種子而是許多粒，產生以後它便死亡；這些種子當作集體看是否定的否定。拿昆蟲來說，有從卵、幼蟲、成蟲，到大量的卵這樣一個類似循環。數被負號所否定，負號又被自乘所否定；正數自乘也得出同一個數，這是無關緊要的，「因為這種被否定了的否定如此牢固地存在於 a^2 中，使得 a^2 在任何情況下都有兩個平方根，即 $+a$ 和 $-a$ 。」●歷史按照同樣法則發展，從原始民族的共有制到階級社會中的私有制和社會主義制度下的公有制。否定的否定在於恢復所有制的社會性，不是回到原始社會，而是創立一個更高級的、更發達的佔有制度。同樣，古代哲學中的簡陋唯物主義被唯心主義學說所否定，結果又回到更完美形式的辯證唯物主義。辯證意義的否定不單純是破壞舊秩序，而是這樣地破壞它：保存被破壞者的價值，並把它提升到更高水平。不過，這一點不適用於肉體死亡現象。生命包含著滅亡的根芽，但個人的死亡卻不能使人以更高的形式更新。

11. 對不可知論的批判

照恩格斯的說法，哲學的基本問題也有它的「另一面」：世界是否可認識的問題，人的頭腦對於獨立的自然界的種種關係，是否能形成真實影像的問題。在這一點上，新唯物主義堅決反對一切不可知論學說，特別是休謨和康德的不可知論。它否定認識有任何絕對限度的想法，或認為現象與不可認識的「自在之物」根本不同的想法。據恩格斯說，不可知論觀點很容易駁倒。科學不斷把「自在之物」變成「為我們之物」，例如科學發現存在於自然界、但以前不知道的新化學物質。區別

是已知現實和未知現實的區別，不是可知與不可知的區別。既然我們能把假說用到實際事情上，利用假說預言事件，這就證實觀察的領域已被人類知識真正掌握。實踐、實驗和工業是反駁不可知論者的最好理由。不可知論在哲學的歷史上起有利作用，這種事情以往的確發生過，例如法國啓蒙運動科學家宣佈形而上學問題是不可解決的，科學對於宗教持中立態度，盡力使自己的研究課題擺脫宗教的束縛。但甚至這種態度也帶有藉口這種問題永遠不能解決，迴避真正問題的味道。

12. 經驗和理論

知識的先決條件是經驗。恩格斯和他以前的穆勒(John Stuart Mill)一樣，甚至在數學上也採取經驗主義立場，至少關於數學基本概念的起源，採取這種立場：

「數和形的概念不是從其他任何地方，而是從現實世界中得來的。……純數學的對象是現實世界的空間形式和數量關係，所以是非常現實的材料。……但是，正如同在其他一切思維領域中一樣，從現實世界抽象出來的規律，在一定的發展階段上就和現實世界脫離，並且作為某種獨立的東西，作為世界必須適應的外來的規律而與現實世界相對立。」●

可是，恩格斯的經驗主義和當時多數現象論者及實證主義者的經驗主義相去甚遠。他不認為知識是由原始事實到理論直線進行，他也不把理論概括看成「被動」結構，即看成是由積累和歸納產生的，對觀察新事實不起反射作用。在這種場合也像在別處，事實和理論有相互作用。恩格斯沒有詳述所引起的問題，但是他的思想的主要路數很清楚。他反對他所謂的「單純經驗主義」，即不加批判，一味相信事實可

說是不解自明。在〈神靈世界中的自然科學〉(*Natural Science in the Spirit World*)（見《自然辯證法》)一文中，指出嚴格的經驗主義不能為那些引證實驗和觀察的唯靈論者的信仰提出答案。理論對於解釋事實必不可少，輕視理論是科學的致命傷。（為這個緣故，恩格斯稱牛頓是「歸納法的驢子」。）

事實不是不解自明，要想看出其間的關係，我們需要理論工具，這種工具固然是由觀察得來的，但是到一定時候就成為知識的獨立要素。在科學的前進中，經驗和理論之間有一種互相印證作用，雖然前者從發生上講總是先於後者。看來恩格斯不認為科學規律僅僅是一個關於事實的單獨講法的邏輯總和或簡便講法，而是體現進一步的東西，即規律所描述的關係的必然性——這樣一種必然性不是任何一個事實中固有的，也不是所有事實一起固有的。自然界有一種「普遍性的形式」。

「一切真實的、詳盡無遺的認識都只在於：我們在思想中把個別的東西從個別性提高到特殊性，然後再從特殊性提高到普遍性；我們從有限中找到無限，從暫時中找到永久，並且使之確定起來。然而普遍性的形式是自我完成的形式，因而是無限性的形式；它是把許多有限的東西綜合為無限的東西。我們知道：氯和氫在一定的壓力和溫度之下受到光的作用就會爆炸而化合成氯化氫；而且只要我們知道這一點，我們也就知道：只要具備上述條件，這件事情隨時隨地都可以發生，至於是否只發生過一次或者重複了一百萬次，以及在多少天體上發生過，這都是無關緊要的。自然界中的普遍性的形式就是規律。」●

有關一定的因果關係的規律的必然性，並不像休謨講的那樣，僅僅是精神形成習慣；它是自然關係本身固有的，我們認識到這一點，

是由於我們不但觀察到個別事件的固定先後順序，而且由於結果我們自己能夠造出這些事件。

恩格斯關於理論解釋的經驗背景的議論相當簡括，但其一般傾向十分明白。關於知識的來源，他是徹底經驗主義者（除了由經驗，由別處得不到任何正確知識），就方法而論，他是個溫和的經驗主義者。知識的社會過程導致創造理論工具，由於有理論工具，我們不是被動地服從事實，而是解釋事實，並把事實結合起來。（例如，熱力學第二定律在恩格斯看來是謬論，因為它論斷宇宙間的能量全面減小。）科學不僅僅是給事實作簡明記錄，而且是理解自然界的某種普遍的和必然的東西。

13. 知識的相對性

同時，恩格斯認為，無論我們的知識全部或其一些成份如自然律等，都不可能達到絕對正確。恩格斯雖然承認傳統見解，認為真就是指符合現實，卻又追隨黑格爾，把真這一概念解釋成一種過程和某種本質上相對的東西。

但這種相對性在於什麼呢？恩格斯並不認為一個判斷的準確性是個時間或個人的問題，這判斷是真是假，要看它是誰作的判斷或在什麼情況下作的判斷。他關於相對性的信念，是用不同方式提出的。首先，說知識是相對的，是指一個顯然的意義，即知識永遠不全，人生有限，不能發現宇宙的所有秘密。相對性還有一個方面，比較重要的一面，是特別適用於科學定律的一面。科學通常進展的道路是，對觀察到的事實的理論解釋，到一定時候被別的解釋代替，後來的解釋跟先前的解釋並不抵觸，但是縮小它的有效範圍。例如，關於氣體的壓

力、體積和溫度之間關係的波義耳—馬里奧特定律(Boyle's and Mariotte's law)，由於雷尼奧(Regnault)的發現而得到改正，因為雷尼奧發現在一定溫度、壓力範圍外這條定律不適用。但是我們永遠不能肯定已徹底發現了某個定律的適用範圍，或者這個定律將來也不必要改述得再精確些。照這樣講，一切科學定律是相對的，或者說只在相對意義上是真實的。

第三，我們可以按這種意義談知識的相對性：同一組事實容許有不同的理論解釋，這些解釋的範圍隨著科學的進展而縮小，然而永遠不完全縮為零。第四，雖然自然規律和假說有區別(除非我們否認因果關係的實在性，那樣一來每一個規律都是假定性的)，然而科學概括的基礎永遠不會完全，因為這種概括包含無數個可能有的單獨事實。因此，任何自稱絕對正確的一項知識，必然不是像「人皆有死」之類的老生常談，就是像「拿破侖死於一八二一年五月五日」之類的個別事實。真正絕對的知識，無論是指精神上重現整個宇宙或是指提出有不可更改的最後正確性的規律，都是我們只能無限逼近却達不到的目標。不過，我們無限逼近它，也就掌握整個現實的一幅逐漸完全而精確的圖像。

14. 作為判斷真理標準的實踐

依恩格斯的見解，我們的知識的準確性最真實的證明就是我們的行動的有效性。假如憑藉某種知識，我們著手在某一點上改變世界，假如我們做成這件事，那便是對我們的知識的最好證實。在這種意義上，實踐是判斷真理的標準，於是我們就有理由規避任何不宜於實際證實的思辨。在有些段文字中，恩格斯把「實踐」概念解釋得含義十分

廣，包括在我們談不上對外界起作用的情況下，例如在天文觀測中，對假說的驗證。可是，實踐在認識活動中的重要性比這還要大。它不但是最好的判斷標準，而且本身也是知識的來源，因為真正的、社會感到的需要，指引人進入特別的探討領域，確定人想要回答的問題的範圍。這樣，實踐提出追求知識的真正目的和社會動力。在這種意義上，思維適應實踐，意思不是說思維不是「客觀的」——在它的歷史的及其他限制條件下，能反映自然本身真正的、實在的屬性和關係，不以人的頭腦為轉移。另一方面，恩格斯在〈辯證邏輯和認識論〉(*dialectical Logic and the Theory of Knowledge*)中寫道：「自然科學和哲學一樣，直到今天還完全忽視了人的活動對他的思維的影響；它們一個只知道自然界，另一個只知道思想。但是，人的思維的最本質和最切近的基礎，正是人所引起的自然界的變化，而不單獨是自然界本身；人的智力是按照人如何學會改變自然界而發展的。」●

根據這一段有趣的話，我們也許認為恩格斯想把人的知識內容看成人與自然的相互作用的結果，而不單純是自然的反映，實踐行動起著檢驗標準和興趣決定因素的作用。可是，這就表示我們的知識對象不是現實本身，而是人同自然的關係。這同如下信念很難協調：人的思想是獨立存在於人的認識活動和實踐活動之外的世界一個逐漸完美的反映。這段話講得不十分明確清楚，不足以說明廣泛的推論有道理，而恩格斯在什麼地方也沒有發揮這種意見，而且他說的「人的思維的基礎」之類的詞語，確切何所指也不清楚。然而，這裡見得到他暗示一個概念，跟他主張的思想是現實世界的摹本的意見大相逕庭。

15. 宗教的根源

恩格斯把唯物主義這樣作了一番辯證法的改造，於是採取反對全部唯心主義哲學，反對所有唯物主義前輩的態度，認為那些唯物主義者沒有前進到超越對世界的機械主義解釋。這話甚至對於費爾巴哈也有幾分說得過：雖然恩格斯認為費爾巴哈對戰勝德國唯心主義起了偉大作用，卻批評他簡單地擯棄黑格爾的辯證法而沒有發現其合理內容。此外，費爾巴哈像以前所有唯物主義者一樣，「他下半截是唯物主義者，上半截是唯心主義者」●，這是說他不能解釋人類歷史，除非根據意識形態，特別是宗教的臆說，宗教在他看來是歷史變遷的主要動力。現代唯物主義在這方面也前後一貫，把社會意識看成生活的物質條件的產物，來說明歷史事件。好像恩格斯甚至認為歷史唯物主義是哲學唯物主義的邏輯推論，儘管他沒有明白這樣講。至於宗教，費爾巴哈把宗教說成重大歷史變遷的有效原因，而恩格斯則按照實證主義進化論，把宗教看成人的錯覺和無知的產物。

「在遠古時代，人們還完全不知道自己身體的構造，並且受夢中景象的影響，於是就產生一種觀念：他們的思維和感覺不是他們身體的活動，而是一種獨特的、寓於這個身體之中而在人死亡時就離開身體的靈魂的活動。從這個時候起，人們不得不思考這種靈魂對外部世界的關係。既然靈魂在人死時離開肉體而繼續活著，那麼就沒有任何理由去設想它本身還會死亡；這樣就產生了靈魂不死的觀念，……到處引起這種個人不死的無聊臆想的，並不是宗教上的安慰的需要，而是由普遍的局限性所產生的困境：不知道已經被認為存在的靈魂在肉體死後究竟怎麼樣了。同樣，由於自然力被人格化，最初的神產生了。隨著宗教的向前發展，這些神愈來愈具有了超世界的形象。」●

恩格斯照啓蒙運動思想家的方式，把宗教看成無知和缺乏認識的

產物。他於是放棄了馬克思主義的宗教觀，即把宗教當成勞動的異化造成的二次異化，而採取一種唯理智主義的解釋。在這方面，關於宗教的起源和本質，他也是抱著十九世紀進化論的想法。

-
- 恩格斯，〈自然辯證法〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十卷，（北京：人民出版社，一九七一年），頁五三九。
 - 同前揭書，頁五九八。
 - 同前揭書，頁三九。
 - 恩格斯，〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁三一一。
 - 恩格斯，〈自然辯證法〉，頁一五一。
 - 同前揭書，頁二八。
 - 同前揭書，頁四八。
 - 同前揭書，頁五七九。
 - 恩格斯，〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，頁三三七。
 - 恩格斯，〈自然辯證法〉，頁五七九。
 - 恩格斯，〈家庭、私有制和國家的起源〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一九九。
 - 恩格斯，〈自然辯證法〉，頁一二五。
 - 同前揭書，頁三〇八。
 - 同前揭書，頁五四五。
 - 同前揭書，頁二五。
 - 同前揭書，頁一三二。

- 同前揭書，頁一三三。
- 同前揭書，頁一三三～一三四。
- 同前揭書，頁一五〇。
- 同前揭書，頁四一～四二。
- 同前揭書，頁五七七。
- 同前揭書，頁五七三～五七四。
- 恩格斯，〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，頁三三五。
- 同前揭書，頁三一五。



第 16 章

小結和哲學評論

1. 馬克思的哲學和恩格斯的哲學

恩格斯的觀點可以按概括說法說成既是自然主義的又是反機械論的觀點。他把宇宙描寫成向高級形式的蓬勃的發展，在分化上多種多樣，而且通過內部鬥爭豐富自身。他講的那一套辯證法是反哲學的、反形而上學的辯證法（儘管在這點上有些前後不一貫），承認宇宙的複雜性不能化為單一模式。它和唯科學主義及實證主義屬同一類，因為它信賴自然科學，不相信哲學，認為哲學只不過是一套智力規則；還因為它有一般經驗主義的和決定論的傾向以及現象論的（較不明確的）傾向。另一方面，它批判徹底經驗主義，並主張運動的多種形式理論，在這些地方和典型實證主義又有分歧。（然而，甚至在這點上，馬克思和恩格斯深為蔑視的孔德，以前已抱著恩格斯的那種見解：他不肯把一切現象化為機械論模型，而且恩格斯繼承他的科學分類法，沒有作多大修改。）

應當補充說明，恩格斯的進化論顯然談的是宇宙的單獨部份而不是整個宇宙。《自然辯證法》導言的結尾寫著，宇宙是無限的、永恆的，在生生滅滅永不終止的循環中產生同樣的形式。個別宇宙的片段，個

別的星系，由於內在必然性而演化高級形式的有機生命和意識；但是宇宙整體卻不是照這樣演化。可以假定，我們這班地球上的棲居者目前生活在宇宙間一個處於向上發展狀態的地方；但是從自然整體的觀點看來，這狀態僅僅是暫時的全盛，必定在宇宙的某個偏僻角落重演不停。

恩格斯的意見當然是根據當時的科學和數學而提出的，不少現在已經過時。但是他的思想的總綱——自然主義、把認識看作是現實的反映、把知識看作是相對的，以及自然辯證法——得到後來的馬克思主義者的擁護，特別是俄國人（普列漢諾夫、列寧）把它看成典範的馬克思主義哲學。同時，自然辯證法也受到一些馬克思主義者的批評。第一個抨擊恩格斯的哲學與馬克思的哲學根本不同的人，可能是布爾佐佐夫斯基(Stanislaw Brzozowski)，而麥克斯·阿德勒(Max Adler)也談到這兩位開山祖師之間的重大分歧。後來盧卡奇抨擊自然辯證法，他講自然本身的動態符合辯證法這種想法同馬克思的見解不相容，在馬克思看來，辯證法原是主體和客體的相互作用，最終導致兩者的統一。據馬克思說，自然不是什麼現成的東西，在認識過程中被人同化；它是和一種實踐努力相對應的東西，只在那種努力的背景下「呈現」。人改造自然這件明顯事實，本身並不說明思辨的認識論站不住腳，只要實踐僅僅是充分利用自然力，或只是驗證假說的一個標準。辯證法據馬克思說是理論與實踐的統一，不能講成和自然本身相關聯，因為它是以意識的活動為前提。

關於科學社會主義的兩位創始者在認識論見解上是否完全一致，這裡提出的問題我覺得可以分析如下。

恩格斯的辯證法是在達爾文的發現的影響下，在達爾文主義的思

想氣氛中提出的。當時恩格斯所追隨的主要思潮，是據自然主義觀點解釋生命、知識和社會現象，自然主義是把人類歷史當作自然史的延伸和特例看待，假定一般自然規律按特定形式也適用於人類的命運。當然，恩格斯並不懷疑人類歷史自有特點，他也不斷言動物界的規律足以解釋人類社會，或不加修改就能應用於人類社會；其實，他甚至明白否定這樣的做法，認為演化中的自然創造新性質，而人類社會是這種分化的一個實例。然而，他在《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》中談到一般有機界的歷史和人類歷史的差別，仍舊說人不同於動物，是按照有意識的目的而行動的，但是人的目的和行動整個看符合歷史的「客觀」規律性，這種規律性與人是否實現它無關。最後這種思想，同馬克思的許多講法是協調的，但是那段文字本身假如是指個人行動的意識性（這對支配整個歷史的規律沒有影響）是辨別人類歷史的唯一特徵，它就和馬克思的意見不一致了。因為馬克思的馬克思主義的哲學基礎，似乎跟相信一般自然規律已把人類歷史及思維規律同人腦的心理或生理規律性看成一致（這是自然規律的特殊應用）的想法是不相容的。雖然，大體說來恩格斯相信可以根據自然史和進化規律來解釋人，這些進化規律人要服從、而且規律本身也能夠理解；但馬克思的見解是，我們所認識的自然是人——實踐活動的器官——的延伸。當然，人沒有創造自然，而且自然也不是主觀想像；但是我們的知識對象並不是自然本身而是我們同它的接觸。換句話說，馬克思談到知識具有實踐性，他的意思不單是指興趣是實際需要決定的，而假說由實際行動來證實。人的實踐是我們的知識的真正對象，知識永遠離不開獲得知識的實踐的、結合情況的認識方式。脫離歷史的複雜情況，我們無法冥想主體本身：cogito（我思）●是講不通的。但是同

樣的，客體不能擺脫一件事實，即它是在實踐關係中呈現於人的，純粹是人的對象。同自然的實踐接觸，是我們的知識不能超越的水平，從這個意義上講，沒有現成的自然我們能沉思它，然後對它起作用。就我們而論，自然只是從我們的行動和需要的角度來認識的；知識脫不開一個事實，即它是人的、社會的和歷史的知識。另外，不存在那種超越的觀點，根據它主體就能理解自然形式的真相，以便隨後在自己的頭腦中複製這種形式。意識的唯物主義解釋，據馬克思說是：頭腦中的知識和其他一切——感情、欲望、想像和理想——都是社會生活和歷史的產物。因此，人不能採取一種宇宙式的或神性的觀點，拋開自己的人性，按照現實本身的存在理解現實，而不把它當作人類實踐的對象。

可見恩格斯的自然辯證法中潛在的先驗論，和馬克思的見解中占優勢的人類本位說有明白區別。從他們各自認識的黑格爾和黑格爾派辯證法的重要意義也見得到這種區別。恩格斯頌揚黑格爾在創造辯證法的概念結構方面的作用，而且把德國工人運動看作德國古典哲學的唯一正統繼承者，所以他認為黑格爾主義強調一切社會存在形式的短暫無常，是它的最大功績。另一方面，他批評黑格爾的非辯證的自然概念，誤認為自然重複演化循環毫無間斷，並且，他追隨四〇年代激進的青年黑格爾派，特別批評了「體系和方法的矛盾」。他們的這個提法是指，辯證法講不斷的發展和否定，因此任何「存在」形式或社會形式都不會是最後的，絕對總是達不到的；然而黑格爾卻把某些宗教、哲學和國家的形式說成最後的、不可改進的，這就違反他自己的方法。

但是，認識到一切形式的短暫無常，不可能有最後形式，並不能解決認定的方法與體系的矛盾。黑格爾的思想完成於「絕對」，離了這

一點，他的思想是不可理解的，所以青年黑格爾派所理解的那種否定性已不再是黑格爾主義的概念。黑格爾對康德和費希特的批評，特別是對「惡無限性」即不斷成長的概念的批評，帶來的全部累贅是，任何發展階段要結合一個最後狀態看才能理解，沒有一個最後狀態，所謂「進步」僅僅是永遠重複。只有一個實際可達到的、而不是在地平線的某處隱約可見的「絕對」，才能提供使精神演化的任何階段獲得意義的參照系。認為有可能挽救黑格爾辯證法的永遠進步的概念，而同時又拋棄最終目標這一保守概念，這個想法類似一種哲學：它面對神的全能和人的自由意志的矛盾，竟把神取消，而聲稱它保存了基督教的真正本質即無神論。矛盾，或者說緊張，本身就是基督教的本質，取消基督教的一個詞語，並不是使基督教適應嚴格思考，倒是乾脆毀掉基督教。同樣，離了「存在」的最後統一這個概念，無限進步的概念並不是批判地吸收黑格爾主義而是否定它，而且「矛盾」的第一項甚至不是明確屬於黑格爾的：它來自康德和費希特，假若要拿它當辯證思想的核心，這樣的辯證法是不需要黑格爾主義傳統的。

不過，馬克思吸收黑格爾的東西，不是本著保留方法而否定體系精神，而是本著「讓黑格爾腳向下正立著而不是頭向下倒立著」的精神，這卻是另一回事。馬克思以其獨特的方式，繼承了康德和黑格爾的這種想法：歷史發展到頂峰，人類完全統一，存在和本質合一，人類生活中消滅偶然性。據馬克思說，人並不是像施蒂納所主張的，逃不開偶然性（現代存在主義者，至少屬於無神論一派的，也如此主張）；事實相反，至今的偶然事物雖然被誤稱為自由，卻是因對象化的力量有支配人的威力而產生的。取消這種力量，使人的生存任憑人自己的自由，消滅經驗「存在」與類本質的差別，就是破壞生存的偶然性。人不

再是完全受自己的創造物的異化力量的擺佈；個人不是不可名狀的社會的犧牲品，也不是社會的對象化勞動即資本的所有者；總之，人的「絕對存在」充分實現為現實存在。因此，後者繼續是偶然的；它的個別性表現人類的普遍本質，而它的自由則是歷史必然性。人類的基本不統一因此能夠被克服，但不是按照黑格爾提出的方式克服。黑格爾既把人和人的成果歸結為自我意識及其外化，將人性看成精神演化的一個階段，因此他依據自己的方法不能把人當成完整的實體，使人復原。人的偶然性不能靠人以外的一個絕對來矯治，因此黑格爾並沒有消除個人生活的偶然性，要消除，他就只結合那種生活消除它：實際上，他譴責經驗中的人個性在存在期間是處於偶然性狀態；在黑格爾的法哲學中國家與市民社會是永久二分關係，可見如此。要除掉偶然性，首先必須把人當成完全的自然存在物，同自然起著作用、做著鬥爭；其次，必須理解人的唯一現實性在於人是個體，其他任何存在形式都是勞動異化的結果，勞動異化是命運偏離正軌，不過從歷史上看這種偏離是必然的，而且是人解放的條件。只有當黑格爾主義經過唯物主義方向上的改造（意識當作完整人的一個組成部份和實踐活動的結果）和個人主義方向上的改造（個人當作唯一主體，其他一切存在方式是現實人的賓詞），只有這時候才可能盼望實現「巴黎手稿」中和《資本論》中預言的那種人的真統一。黑格爾一向「頭足倒置」——個人當主詞，普遍「存在」當賓詞，而不是普遍「存在」當主詞，個人當賓詞；歷史發展的起點不是意識的外化，而是人的天生力量外化為勞動形式。

因此，馬克思不是繼承黑格爾的方法而不要他的體系，而是把兩者一起都改造了。在新體系中，仍有一種什麼最終目標的展望，即馬克思所說的過去時代的結束和真正歷史的開始。這是一個頂峰，意思

是它一舉永遠結束個人和物化社會「存在」之間的、勞動中的自我對象化和勞動產品的異化之間的二元對立。消除不統一和復歸充分完整性，對馬克思的學說和對黑格爾的學說一樣至關重要，雖然這種不統一以至這種復歸是用不同詞句表達的。前面講過，社會主義改造的最終結局不表示發展停止，而是表示人的經驗生活和人的本質性之間的一切矛盾的消滅——消除異化勞動和生活的偶然性給人的天生力量的真正的、創造性的對象化設置的一切障礙。

和馬克思與黑格爾的意見分歧情況相類似，馬克思抱有的「哲學將由於實現而被消滅」的想法，也不同於哲學將被實證科學所取代的這種科學信念。依馬克思的見解，取消哲學是人的再統一的一個自然要素，因為這種再統一在於剝奪思維過程相對於整個生活的自主地位。思維成為對生活的直接肯定，意識到它本身就是意識生活而不是什麼別的東西；體力勞動和腦力勞動的區分取消了；思維不能再撤退到一個專屬於自己的「獨立」王國；哲學是頭腦要求人的完整性的渴望，這個渴望一滿足它就要消失。這和另一種看法完全不同，那種看法認為哲學將不再有資格單獨存在，其中任何有價值的東西要由各門實證科學接過來。

對人類狀況的這兩種解釋的區別很清楚，正如在馬克思看來，現今世界和未來世界的區分也一樣明顯。他根據自己的哲學前提，是決不會對改良主義策略作出任何讓步的；新社會必須同舊社會徹底決裂，一場革命大動亂是唯一正確的社會批判形式。對比之下，若據假定往古來今進步一直繼續下去，但永遠達不到絕對目標，就不難理解那種認為在資本主義範圍內進行改革，本身也可能具有價值的看法了。

總結馬克思的態度和恩格斯的態度的差別，可以說兩種態度呈現

鮮明對比：第一，是自然主義的進化論與人類本位主義的對比；第二，是對知識的專門性解釋與講實踐的認識論的對比；第三，是「哲學的沒落時代」這種想法與哲學併入整個生活這種想法的對比；第四，是無限進步與革命的末世論的對比。許多評論者採取了這樣的看法：馬克思從來和恩格斯不是照同樣意義使用「唯物主義」一詞，因為他用這個詞總是指意識對社會環境的依賴，而不是指物質蓋過精神，按形而上學的意義說居首位。有些人，如約丹，甚至講馬克思遠比恩格斯有資格稱實證主義者，因為他否定任何一種「實體論的」形而上學。這多少是個名詞問題：馬克思肯定不是按「實證主義者」這個詞的歷史意義說的實證主義者，因為他沒有同意現象論的認識論，或不許在現象背後尋求「本質」，甚至還常常表示相反意見。不過，他確實不像恩格斯，不討論關於原始實體和世界起源的形而上學問題。他的早期著作中，明白地駁回形而上學的質疑；當然，駁回它是一回事，對問題作出否定回答又是一回事。的確，馬克思是一個廣義的「唯物主義者」，意思是不相信精神先於物質而存在的人，或是駁回關於這種存在的問題，認為它毫無意義的人。可是，通常唯物主義一詞是用來指一種「實體論的」信念，相信「物質」是一切按正當意義可說是存在的東西的基礎；或者說得確切些，指一切對象都具有科學經驗和日常經驗認為有形物體所具有的特性，這樣一種信念。很難把馬克思稱作這種意義的唯物主義者；我們已說明，恩格斯本人在現象論（這不是形而上學學說而是智力規則）和真正唯物主義之間動搖不定，而真正唯物主義已超出科學嚴謹性的範圍以外，按照它的提法，不是含糊不清就是不可證明。

有一種特別由天主教的馬克思主義批評者所表示的觀點，近來科萊蒂（Lucio Coletti）也為它辯護，這種觀點認為唯物主義和恩格斯的

自然辯證法不相容，因為後者斷言自然界存在那種僅屬於精神實體的性質，例如創造力。不過，這種批評不免要受到人的反對。認為自然能發展(按以上講的意義說)具有新性質的形式，自然有些部份服從的規律不能從普遍物理定律推出來，這種思想不包含跟上述意義的唯物主義的任何邏輯矛盾。總之，認為存在大量不可還原的性質，這種理論本身同唯物主義並不抵觸。不過，另有一個方面，可能發現唯物主義和辯證法不兩立。恩格斯明白表示邏輯矛盾是某些自然現象的特性的看法。可是，說某種邏輯關係出現在自然界，這個說法可能同黑格爾、萊布尼茨或斯賓諾莎的哲學一致(就斯賓諾莎哲學而論，同思想是全宇宙的一個屬性這種主張一致)，但這三派哲學沒一派能和恩格斯的那種唯物主義相容。假如把「矛盾」和「否定」能釋成非邏輯意義「衝突」或「破壞」，這個論點就落空了。不過，恩格斯隨便把邏輯關係看成和自然關係一致，似乎是由於他的哲學素養不足，而不是出於一個深思熟慮的理論。儘管恩格斯知識廣博、頭腦敏捷，他在哲學上可是個業餘愛好者。他對康德的「不可知論」的批判幼稚得驚人：他講按照康德的意見，新的化學物質是永遠不會發現的，因為假使真發現了，「自在之物」就會成為認識的對象；這話表現出他的徹底誤解。恩格斯給邏輯作的心理主義解釋(是用簡括形式表述的，而且不超出當時的平庸見解)和他相信的人的知識是「真實」而獨立地存在的自然的反映，這兩種意見他怎樣調和也不清楚。因為，假如思維規律並不是與經驗及物的存在無關的強制性法則，僅僅是人腦活動的方式，因而是某個普遍性自然規律的特例，那麼知識按傳統意義講是否「真」的問題就沒有意義了：認識活動就會是生物反應的一種形式，僅此而已，只能根據它如何有用的觀點來評價它了。

不管恩格斯的見解自相矛盾，一些判斷下得魯莽，「自然辯證法」能不能在某種意義上保持正確呢？那些懷疑有此可能的馬克思主義批評者曾指出，按馬克思的術語用法，「辯證法」指精神與其社會環境的相互作用，不能轉移到自然方面，或構成那樣一組普遍規律，社會生活的規律只是其表現。假使這樣，社會的發展，特別是社會的革命改造，就成了「自然規律」的效果，這和馬克思的見解正相反。不過，即使承認了這種批評，也不可因此就說正統馬克思主義不許討論多種自然過程不能化為單一模式；這種批評所說明的只是，「辯證法」一詞不能像它適用於社會現象那樣適用於這種討論。加上這一點保留，似乎就沒有理由對恩格斯的推測立即加以譴責，不過這些推測細說來有幾分正確、在什麼意義上正確，那還是進一步的問題。他關於自然界的邏輯矛盾或算術中的辯證法的想法確實天真；但是，質的複雜性問題並不天真，而且談量變的積累導致質變也似乎不算不正確。所謂量變的積累導致質變（意思如上面所說，是指描述自然現象所使用的大部份或甚至全部參量不是無限可加的）。

確實，恩格斯的「自然辯證法」充滿哲學宇宙論方面的過時實例和毫無根據的臆測。他主張，在地球的歷史上由低級形式形成高級形式表示一種固有的必然性，所以自然由於某種未知的規律，在類似情況下「必定」產生同樣形式。雖然恩格斯本人在別的時候譴責這類任意的臆測（至少說從一般方面譴責），但這類臆測倒是屬於十九世紀流傳相當廣的一派傳統自然哲學。可是，這不是說恩格斯的哲學對科學的發展有什麼貢獻。科學史家們指出，以往會有過一些危機時刻，哲學思想在這方面起了重大作用，例如柏拉圖主義對伽利略物理學的影響或經驗批判主義對相對論的影響。但是不能說馬克思的自然哲學或恩格

斯的自然哲學有這種啟發作用；它在蘇聯的效果向來是窒息科學而不是使科學出生。甚至可以說恩格斯在這方面也不是完全沒有罪責：一方面，他強調哲學判斷若不依據科學經驗則沒有價值，但另一方面，在他對經驗主義的批判中卻又把哲學說成對「平凡經驗」有監察作用。他未能解釋清楚，這兩條原理怎樣能協調一致，或者哲學在什麼基礎上有資格批判經驗。認為哲學有這種資格的想法，不難為科學從屬於哲學提供藉口，實際上是發生了這種事，當然是在同恩格斯的這部份學說毫不相干的政治環境中發生的。

同自然辯證法相關的種種問題，構成目前明文規定的「辯證唯物主義」中大肆宣傳的部份。這些問題現時在科學上和哲學上有多大成果，是後面要探討的一個題目。

2. 馬克思主義中的三個動機

所有大思想家都如此：在當做一個整體的馬克思自己的學說中也能看出，不同類的思想傾向之間，以及由他做成一個綜合體的各個思想源流之間，有一定程度的緊張關係。根據這個觀點，可以區分出三個重要動機。

(1) 浪漫主義動機。按他對資本主義的批判的大體輪廓講，馬克思是浪漫主義運動的繼承人。浪漫主義者根據保守的觀點攻擊工業社會，悲嘆人喪失「有機」聯繫和忠誠，以及人們彼此接觸不是以個人的身份，而是作為非人格勢力和制度或金錢力量的代表者。一方面，人格喪失特徵，人們往往彼此當作各自起的社會作用或擁有的財富的體現看待。另一方面，真正的集體生活同樣也消失：沒有真的傳統式共同體，即那種不但由於利益、而且由於自發的團結心和個人的直接交往而聯合

起來的道義實體。這樣的有機共同體與只由消極的利益紐帶維持平衡的機械集合體——「社會」之間的對立，是從盧梭和費希特直到孔德，貫穿前浪漫主義哲學和浪漫主義哲學中的一個動機。回到完美的融合關係，回到個人與共同體之間、或個人與自身之間沒有中間項介入的一種狀態，這種理想是對自由主義及其理論基礎社會契約的明說或暗示的抨擊。自由主義哲學假定，人的行為必然受自私動機的支配，人與人的利害衝突要靠一套合理的法律才能解決，這套法律限制每個人的自由以保障全體人的安全。這表示人彼此是天敵，每個人的自由是其他一切人的自由的界限。無限制的自由是自我毀滅的，因為假若誰也不同意尊重別人的權利，人人都不免受人侵犯，沒一個人會平安；照霍布斯所說的那種意義的社會契約，本著人彼此尊重自由的原則組織共同體，可防止出現這種情況。因而社會是一個人工創造物，是約束天生的自私自利、以部份放棄自由為代價給所有人提供安全保障的一種立法制度。依浪漫主義者的看法，這確實是工業社會的真實寫照，但是它不符合人性的需要。人類的自然命運是生活在一個不是以消極利益紐帶為本、而是以同別人交往的獨立、自發的需要為本的共同體中。在每個人同整體自由地融為一體的社會裡，強迫和控制是不需要的。

馬克思採納浪漫主義者對當時社會的看法中的破壞性部份，來證明他的異化理論和金錢力量的理論，以及他相信的未來的統一體，那種統一體裡的個人把自己的力量直接當成社會力量。他所抨擊的社會各个方面，就是浪漫主義早已注意到具有破壞性後果的那些方面：人受自己的精力和技能的主宰，具體說受不可名狀的市場規律的主宰；金錢的抽象暴虐統治；無情的資本主義積累過程。「人權宣言」中包含

的自由權允許個人在不損害別人的限度內為所欲為，這種自由權在馬克思看來和浪漫主義者看來一樣，是受消極的自利紐帶支配的社會的標記。

不但這一點，而且連共產主義烏托邦的主要特色，也是從浪漫主義者轉借來的。馬克思的基本原則是，個人和人類之間的一切中介都要停止存在。這原則適用於個人與同代人之間構成的一切體制，不論合理的還是不合理的，例如民族、國家和法律。個人會自願同共同體融為一體，強制不必要了，衝突的根源會消失。消滅中介形式並不表示破壞個性；相反，正如浪漫主義的看法，恢復有機聯繫同時就會恢復個人生活的真實性。目前的事態是，個人被扯離開共同體，受到不可名狀的制度的奴役，他被剝奪了個人生活，不得不把自己當個純粹的物件對待。工人把他的全部努力看成生物存活的手段，而他的工作的創造性部份則同他異化；他個人的品質和能力表現為像其他商品一樣在市場上進行買賣的商品。資本家喪失自己的人性，方式雖然不同，卻同樣有害：他作為金錢的化身，不能主宰他的行為，而必須做市場叫他做的事，不論他的意圖是好是壞。在社會鴻溝的兩側，隨著個人變成異化力量的奴僕，人性絕滅了。消滅資本主義不等於壓抑個人以抬高共同體，而是使兩者同時復興。不把自由按照自由主義方式理解為個人有不受他人干涉的範圍，自由成為個人和同代人的自願協調。

但是，馬克思主義和浪漫主義的一致不過是部份一致。古典式的浪漫主義是夢想靠恢復過去的某種理想化特色達到社會統一：恢復中世紀的精神和諧、田園風的「阿卡狄亞」(Arcadia)●或未開化人的幸福生活，他們不知法律和工業為何物，樂於和部落融為一體。這類懷舊之情當然正是馬克思的觀點的反面。雖然他表現出浪漫主義的一些

迹象，相信未開化人的幸福，但這種迹象不多，也不重要，而且在他的著作中沒有提過人類可以或應當返回原始生活方式。不是靠破壞現代科技或求助於尚古主義和鄉陋愚昧來恢復統一，而是靠技術更進步、靠迫使社會盡最大努力完善它對自然力的控制。不是靠後退到過去時代，而是靠增強人類支配自然的力量，我們才能搶救原始社會中有價值的東西：這過程是一種螺旋線，包含目前制度的最大消極性。機器的破壞性效果不能靠消滅機器來矯正，而只能靠改進機器。科技本身可說是憑它的消極方面，使得它所破壞的東西有可能復活。

因為未來的統一不會是靠捨棄社會發展的成就獲得的，而是靠繼續社會發展獲得的，所以那種統一要存在於整個人類當中，不存在於像民族或村落之類的傳統形式中。許多浪漫主義者看成是有機生活範例的民族共同體，已經由於資本主義的發展而正在瓦解，因為資本主義把對它自己擴張沒有用的一切都要掃除掉。工人沒有祖國，資本也沒有祖國：在時代的大衝突的雙方，愛國主義已失去中肯意義。為了政治目的或其他短期目的，或者為了說明保護主義政策有道理，可以充分利用民族主義，但是在世界性資本和無產階級的國際主義覺悟的無情壓力之下，它的力量逐漸衰頹。從這個觀點看來，舊傳統的破壞者——資本也在為新社會掃清道路。

(2)按馬克思的烏托邦的這一重要特色說，他和浪漫主義者不是一路人，這是由於所謂的浮士德—普羅米修斯動機——一種有力的影響，它至少在某些方面是浪漫主義的對手。這種動機很難說屬於任何個別思想流派：它出現在各種哲學派別中，包括新柏拉圖主義的一些組成部份中(人為萬物之首)，還出現在馬克思所熟悉的盧克萊修與歌德的著作中。在布魯諾(Giordano Bruno)和其他文藝復興運動作家的著

作中也見得到，馬克思把這些人看成已實現的人性的典範，是多才多藝巨人，他們克服了分工造成的孤陋寡聞，不但吸取了那個時代的全部文化，而且靠自己的努力把它推到一個高水平。馬克思的思想的這種傾向，他在女兒的「意見調查表」中填寫的答案表現得很清楚——喜愛的詩人：莎士比亞、埃斯基魯斯(Aeschylus)、歌德；喜愛的英雄：斯巴達卡斯(Spartacus)、刻卜勒；幸福的概念：戰鬥；最憎惡的品質：奴性。馬克思著作中經常重現的普羅米修斯式的想法是：相信人作為自我創造者的無限能力，對傳統和過去崇拜的蔑視，歷史作為人類通過勞動的自我實現，以及相信明日的人類將從未來獲得他們的「詩」，這樣一些想法。

馬克思的普羅米修斯主義當然屬於特別的一類，主要是它指的是人類而不是個人。馬克思在駁西斯蒙地的感情用事的批判，為李嘉圖所作的辯護中表示，他相信「為生產而生產」的想法意思是開發人性的富源，把這本身當作目的，人類的前進不可受到關於個人幸福的考慮的阻擋。即使人類的發展是損害多數個人而完成的，說到底也等於所有個人的發展；整體的進步總不免對一些人有害，說李嘉圖冷酷無情，倒證明他有科學的求實精神。

馬克思確信無產階級這個集體普羅米修斯在全球革命中會徹底消除個人利益和人類利益的長久矛盾。在這方面，資本主義也是社會主義的前驅。資本主義粉碎了傳統的勢力，蠻橫地把各民族從沈睡中喚醒，徹底變革生產，解放新生的人力，於是創造了一種文明，人類頭一次能表明會做什麼事，儘管到此人的本領還是具有非人類的形式或反人類的形式。譴責資本主義，希望以此擋住它勝利前進，或改變前進的方向，這是濫用感情，可憐又可鄙。征服自然一定會向前進行；

下一階段，人們將做到控制進步的社會條件。

馬克思的普羅米修斯主義的一個典型特色是，他對人類生存的（經濟條件相對一面）自然條件缺乏注意，在他對世界的想像中沒有人的肉體生存。人是用純粹社會性詞句來解釋的；極少提到人生命的肉體限制。馬克思主義不大考慮或全不考慮這些事：人們是生是死，他們是男是女，年少年老，健康或有病；他們在遺傳上不平等；而不論階級劃分如何，所有這些情況對社會發展總要有影響，給人類改善世界的計劃確定範圍。馬克思不相信人本質上的有限性和限度，也不信人的創造力有障礙。在他的眼裡，災難和不幸除非當作解放的手段，不然就毫無意義；這種事是純粹社會事實，並不是人類狀況的本質部份。

確實，在「一八四四年手稿」裡馬克思稱兩性關係（可能是一種生物學上的紐帶）為人之間真正聯繫的範例，這種聯繫在共產主義社會中顯然要占優勢。但這個類比立刻就按和我們的預料相反的意義加以解釋。並不是生物學上的紐帶是社會紐帶的模範，而是它已取得了社會性質：人從兩性關係中發現人的天性已「人道化」即「社會化」到什麼程度——人的生物性質怎樣已成為人情上的性質，人的生物需要怎樣已成為社會需要。跟社會達爾文主義和自由主義哲學正相反，馬克思不但不根據生物需要推斷社會關係，反倒把生物需要以及人類生存的生物條件說成社會關係的要素。「社會化天性」並不是比喻。人本質中的一切都是社會性的：人的所有天生性質、作用和行為已經實際上和其動物根源相分離了。

為這個緣故，馬克思簡直不能承認人受自己的身體或受地理條件的限制。他同馬爾薩斯的辯論表現出，他不肯相信有可能發生由地球表面積和天然資源所決定的絕對人口過剩。人口過剩是同資本主義生

產條件有關的純社會事實，因為技術進步和剝削產生工人後備軍，形成相對人口過剩。人口統計情況不是一種獨立力量，而是社會結構的一個要素，要相應地對它作出評價。

馬克思忽視肉體和肉體死亡、性和侵犯、地理和人類繁殖力——他把這一切都化為純社會現實——是他的烏托邦的一個最典型、卻最不受人注意的特色。除了說明別的情況，它也說明馬克思的救世論同基督教的救世論的通俗比擬（無產階級當作救贖主，全體拯救、選民、教會等）在一個重要方面是錯誤的。在馬克思說來，拯救是人拯救自己；這不是神或「自然」的功德，而是集體普羅米修斯的功德，這個普羅米修斯原則上能做到對他居住的世界的絕對控制。在這個意義上，人的自由就是人的創造力，是一個克服自然及自身的勝利者的進軍。

(3)但是普羅米修斯主義也有限制，至少用來解釋過去是如此：第三種動機，即唯理主義的、決定論的啟蒙運動的動機，可與它一爭高低。馬克思時常談到社會生活的規律，像自然規律一樣地起著作用。可是他這話不是說社會生活的規律是物理學或生物學規律的延續，而是說這種規律必然地強加於個人，不可抗拒，和雪崩或颱風一樣。客觀的科學思想要像博物學家那樣研究這種規律，不帶先入為主的教條、情感或價值判斷，馬克思自認為在《資本論》裡就是這樣做的。異化和非人化這兩個規範性概念因而表現為交換價值、剩餘價值、抽象運動和出賣勞動力等這些中性化的、非評價性的概念。在前面已經提到的意見調查表中，馬克思的唯理主義和哲學懷疑主義在他喜愛的格言「懷疑一切」中表現出來。

在這種科學探討中可以看出第三種自由概念，如恩格斯的提法：自由是了解必然，是人們使自然規律能為己所用的程度，是物質技術

和社會技術的水平。

不過，這裡也要有一個保留條件。相信有支配社會的「規律」，是根據對至今的歷史即人類「前史」的解釋。到目前為止，人們一向是受自己所創造的、卻不加控制的力量——通貨、市場、宗教神話的支配。嚴酷經濟規律的和軟弱無力的遵守這種規律的人之間的鴻溝，由於出現對自身使命有覺悟的無產階級而填平。從那以後，必然性不是外界強加的，也不在於有知識的社會工程師在技術上利用現有規律。必然和自由之間的區別本身已不再存在，迄今所理解的「社會規律」，即像引力定律那樣的規律，大概也是如此。不過，引力定律雖然人可以認識、可以利用，卻不能取消它，而且無論我們對它有沒有認識，它一樣起作用。這種意義的「規律」一詞不適用於在被人了解的條件下才會發生的社會過程，就革命實踐來說正是這樣。在這方面有一重要區別：至今一直支配著社會的規律與人的認識無關；現在認識了這種規律，並不表示它不再起作用。可是無產階級的革命運動卻不是這種意義的規律的例證，因為雖然它是由歷史引起的，但也是對歷史的認識。

所以，雖然馬克思主義的浪漫主義一面同樣適用於過去和未來（批判資本主義對人類的非人化，盼望有一種統一狀態），雖然普羅米修斯主義基本上是向未來看（因為儘管人一向是自己的創造者，卻沒有意識到、也不會意識到這一點），但是馬克思主義的決定論方面涉及的是人類仍關切的過去，儘管它注定不久就要被完全拋棄了。

馬克思的全部思想可以用這三種動機及其相互關係來解釋。可是，這三種動機跟老一套講法馬克思主義的三個「來源」是不一致的。浪漫主義傾向分別來自聖西門、赫斯和黑格爾；普羅米修斯主義傾向來自歌德、黑格爾及青年黑格爾派的講實踐與自我認識的哲學（人作為自己

的創造者)；決定論和唯理主義傾向來自李嘉圖、孔德(馬克思嘲笑他)，也來自黑格爾。這三種動機都受黑格爾思想的影響，但是在所有這三種動機中黑格爾的思想都發生轉變，離開他的用意。

這三種動機在馬克思的著作中不斷出現，但是各自的力量在不同時代各不相同。毫無疑問，馬克思在六〇年代比在四〇年代多注重他的見解的純粹科學的、客觀的、決定論的一面。不過，另兩種傾向也沒有喪失力量，繼續影響他的著作方向、他使用的概念、他提出的問題及答案，即使他沒有充分意識到這兩種傾向經常有影響——本來在這類事情上往往如此。

馬克思深信他已把他可以掌握的一切有價值的思想綜合成獨一幅寫照。按照他自己對他的著作的看法，像他是決定論者還是唯意志論者，他相信歷史規律還是相信人的主動性的力量等等這類問題是沒有意義的。自從他在柏林大學作學生時代斷論他藉黑格爾思想的幫助克服了康德哲學中所主張的事實如何與應該如何的兩面性，他根據自己的思想立場就能否定這類問題。

3. 作為列寧主義來源的馬克思主義

不過，以上討論的這些問題屬於社會哲學的範圍，在現存一個承認馬克思主義是自己的思想體系的強大運動的時代，很難由此得出確切的政治策略。這種哲學需要加以解釋和明確化，這一來在先前談一般救世論和末世論的階段覺察不到的馬克思主義內部一些緊張關係和矛盾就顯露出來。關於必然與自由的爭論在理論上是可以解決的，但是爭論到某一步就得決斷革命運動是不是必須等待資本主義在經濟上成熟，或者是一旦政治局勢許可就應當奪取政權。一般原則對解決這

個問題沒多大用處。馬克思主義斷言社會要成為一體，個人與社會間的一切障礙都要消除；下一步是得出實際結論，並把這斷言轉換成政治綱領的提法。受階級的制約、同時又有普遍性的文明這個概念，也需要解釋得再清楚些。國家「消亡」確切指什麼意思，實際上要怎樣造成它的消亡？信賴資本主義逐漸自動發展到共產主義的人，和強調革命積極性有創造性的歷史作用的人，都可以從馬克思著作中找到支持。前一派人指責後一派人有意違反馬克思斷言的歷史規律；後一派人反駁說前一派人指望非人力的歷史進程為他們革命，這也許就是說要等到世界末日。辯論雙方各自引證馬克思的話，但是總起來看，那些引話並不證明多少事，而按通常情況說，是用來支持為別的理由而採取的立場。

實際解釋馬克思的一切有關共產主義本質的預言，更加困難。有可能照下面這樣講。據馬克思說，一切社會對抗的基礎都是階級衝突。一旦消滅生產資料的私有制，就不再有階級和社會衝突，除開由於占有階級殘留的反抗而引起的社會衝突不算，馬克思想像社會主義社會中將不存在「中介」：從實際方面講，這就是說廢除自由主義的資產階級的權力分離，而立法、行政與司法統一。馬克思也想像「民族原則」要消失，所以任何培養民族分離性和扶植民族文化趨勢，必是資本主義的復活。馬克思曾斷言國家和市民社會要合一。既然現存市民社會是資產階級社會，解釋這句話最簡單的方法是說市民社會完全被吸收進新國家，這個新國家按本義就是由信奉馬克思主義即無產階級意識形態的政黨統治的工人階級國家。馬克思曾說自由主義資產階級舊式的消極自由在社會主義社會是沒有地位的，因為它不過表現社會有對抗性。因而建設新世界可以這樣入手：以一種基於個人與社會統一

的高級自由代替消極自由。因為按本義，無產階級的雄心壯志由無產階級國家體現，所以在任何方面同新整體未能一致的人，都應該當作資產階級社會的餘孽而加以消滅。人類進步總是有損於個人，而且在達到絕對共產主義以前不會不如此，這條原則到底還有什麼別的意義呢？

照這樣議論，關於統一、階級和階級鬥爭的馬克思主義浪漫主義學說，可以用來（不是說在歷史上必然用來）為建立一種自稱體現最大自由的極端專制辯護。因為，假如按恩格斯的教導，最自由的社會是那種對其生活條件最有控制力的社會，那麼論斷社會受到的統治越專制，要遵守的規章越多，就越有自由，這話不算是對這個學說的嚴重歪曲。因為據馬克思說，社會主義取代客觀經濟規律，使人們能控制自己的生活條件，因此不難推斷，社會主義社會願意做什麼就能做什麼，這是說人民的意志，或革命的黨的意志，能夠不理會經濟規律，靠自己的創造性主動，按它喜歡的任何方式操縱經濟生活的要素。馬克思的統一夢想因而可以形成專制的黨寡頭政治，而他的普羅米修斯主義會表現為用警察辦法來組織經濟生活，就像列寧的黨在統治初期的做法。經濟上的唯意志論在新社會瀕臨毀滅邊緣時才被放棄了，它本是馬克思的普羅米修斯主義的運用，說是對這種主義的歪曲也不為過；中國共產主義經歷過一個極類似的時期，它是同樣思想造成的，後果的禍害也同樣嚴重。在社會主義制度下，經濟失敗只能看成是由於被統治者的敵意，而這種敵意又必是占有階級抵制的結果。統治者們不需要從主義上的錯誤尋找失敗的原因：他們既是真正馬克思主義者，盡可把原因歸咎於資產階級，加強對資產階級的鎮壓措施，實際上他們就是這樣做的。總之，社會主義的列寧主義史大林主義變體，

是馬克思學說的一個說得通的講法，當然決不是唯一說得通的講法。假如自由等於社會統一，那麼統一越多，自由也越多；等到完成了統一的「客觀」條件，即沒收掉資產階級的財產，那時一切不滿情緒的表現便成為資產階級的過去時代的遺迹，應當相應地對待。普羅米修斯主義的創造性主動原則，同歷史決定論分占陣地：主動權在於政治機器，而落後群眾則應接受他們的命運，這是歷史必然性，一旦理解了它，就懂得它和自由原是一回事。在馬克思的著作裡極容易見到一些段話，支持一種見解，認為上層建築是底層基礎的工具，兩者都必須用階級範疇來描述。如果存在反映無產階級利益的新生產關係，那麼上層建築——政治、法律、文學、藝術和科學——必須滿足無產階級有覺悟的先鋒所解釋的這種關係的需要。可見，廢除法律這種個人與國家之間的中介制度，以及文化的一切表現中的屈從原則，可以看成是馬克思主義理論的完美體現。

有一些這類的反對意見不難回答，例如，說馬克思（也許一八四八年革命後一個短時期例外）不但對代議民主制原則不表示懷疑，還認為它是人民統治的必要部份，而且雖然他曾有兩次使用了「無產階級專政」這個詞（未說什麼意思），但他心裡所想的是權力體制的階級內涵，而不是像列寧，想到消滅民主的機構制度。可見，歷史上的暴虐的社會主義並不是馬克思本意中的社會主義；不過，問題是它有幾分能代表他的主義的邏輯必然結果。對這問題可以回答說他的主義並不是完全無事，固然要說暴虐的社會主義是這種意識形態的直接結果，也毫無道理。暴虐專制的社會主義是在許多歷史條件下產生的，馬克思主義傳統是其中一種。馬克思主義的列寧主義史大林主義變體，只不過是個變體，即把馬克思用哲學形式所表達的、但沒有指出任何明確原

則該如何作政治解釋的思想付諸實踐。認為自由最終由社會統一的程度來衡量，認為階級利益是社會衝突的唯一根源，這種見解是馬克思理論的一個組成部份。如果我們認為可能有建立社會統一的技術，那麼專制政治就是很自然的解決問題的辦法，因為它是用於這方面已知的唯一技術。絕對的統一表現的形式是消滅一切社會中介制度，包括代議民主制和當作解決衝突的獨立手段的法治。消極自由的概念以一個有衝突的社會為前提。如果這種社會和階級社會是同一種社會，如果階級社會就是指建立在私有制基礎上的社會，那麼認為那種消滅私有制的暴力行為同時也消除對消極自由或簡直對自由的需要，這想法毫無可指責的地方。

於是，普羅米修斯像卡夫卡(Franz Kafka)的《變形記》(*Metamorphosis*)中的薩姆撒(Gregor Samsa)那樣不光彩地從權力迷夢中清醒過來。

●即笛卡兒的哲學格言「我思故我在」(cogito, ergo sum)。——中文版譯者。

●古希臘的一個地區，以民風淳樸著稱。——中文版譯者。





參考書目

第二卷和第三卷所討論的那些馬克思主義者的相關著作，都列在各該卷的參考書目中。在一位作者的全集版出現時，我們就不再提那些個別著作。

(一)總類著作：總類選集和參考書目

Bibliographies marxiste internationale (Paris: Centrd'études et derecherches marxistes, 1964).

Cole, George D. H., *A History of Socialist Thought*, 5 vol. (London: Macmillan & Co., 1953-1960).

Drachkovitch, Milorad, edited, *Marxism in the Modern World* (Stanford: Stanford University, 1965).

Drahn, Ernst, *Marx: Bibliographie* (Charlottenburg, 1920).

Fetscher, Iring, *Der Marxismus: Seine Geschichte in Dokumenten* (Muchich, 1971).

Fetscher, Iring, *Karl Marx und der Marxismus* (Munich, 1967).

Howe, Irving, *Essential Works of Socialism* (New Haven: Yale University, 1976).

- Jordan, Zbigniew A., *The Evolution of Dialectical Materialism* (London: Macmillan, 1967).
- Lachs, John, *Marxist Philosophy: A Bibliographical Guide* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1967).
- Lichtheim, George, *Marxism: A Historical and Critical Study* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961).
- Masaryk, Thomas G., *Die Philosophischen und Soziologischen Grundlagen des Marxismus* (Vienna, 1899).
- Papaioannou, Kostas, *Marx et le Marxistes* (Paris, 1970).
- Plamenatz, John, *German Marxism and Russian Communism* (New York: Harper & Row, 1954).
- Vranicki, Predrag, *Geschichte des Marxismus*, 2 vols (Frankfurt, 1972-74).
- Wolfe, Bertram, *Marxism: 100 Years in the Life of a Doctrine* (New York: Dial, 1965).

（二）馬克思和恩格斯的作品

Historisch-Kritishe Gesamtausgabe (Frankfurt, 1927-35). (不完全版)

Werks, 39 vols. (Berlin: Dietz, 1956ff). (不完全版)

Collected Works (New York: International Publishers, 1975ff).
(計劃出版五〇卷)

Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, edited by Tom Bottomore and Maximilien Rubel (London: Penguin,

1956).

Basic Writings on Politics and Philosophy, edited by Lewis Feuer (New York: Anchor, Doubleday & Co., 1959).

Karl Marx, *Early Writings*, edited by Tom Bottomore (London: C. A. Watts & Co., 1963).

Karl Marx, *The Essential Writings*, edited by David Caute (London: McGibbon & Kee, 1967).

Karl Marx, *The Early Texts*, edited by David McLellan (Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1971).

Karl Marx, *Economy, Class and Social Revolution*, edited by Zbigniew A. Jordan (London: Michael Joseph, 1971).

(三)研究馬克思和恩格斯的一般著作：傳記

Berlin, Isaiah, *Karl Marx* (New York: Oxford University, 1973).

Blumberg, Werner, *Karl Marx* (London: New Left, 1971).

Calvez, Jean-Yves, *La Pensée de Karl Marx* (Paris, 1956).

Cornu, August, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 3 vols. (Paris, 1955-1962).

Künzli, Arnold, *Karl Marx, eine Psychographie* (Vienna, 1966).

McLellan, David, *The Thought of Karl Marx, An Introduction* (London: Macmillan, 1971).

McLellan, David, *Karl Marx, His Life and Thought* (New York: Haper & Row, 1973).

Mayer, Gustav, *Friedrich Engels, Eine Biographie*, 2 vol. (The Hague, 1934).

Mehring, Franz, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens* (Leipzig, 1918).

Meyer, Alfred George, *Marxism: The Unity of Theory and Practice* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1963).

Nikolaevsky, Boris I. and Maenchen-Helfen Otto, *Karl Marx, Man and Fighter* (London: Allan Lane, 1936).

Payne, Robert, *Marx: A Biography* (London: W. H. Allen, 1968).

Raddatz, Fritz, *Karl Marx, Eine Politische Biographie* (Hamburg, 1975).

Rubel, Maximilien, *Biobibliographie des oeuvres de Karl Marx* (Paris, 1956).

Rubel Maximilien, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle* (Paris, 1957).

(四)黑格爾左派、費爾巴哈、青年馬克思、馬克思和黑格爾的關係

Avron, H. *Feuerbach ou la transformation du sacré* (Paris, 1957).

Bauer, Bruno, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (Bremen, 1840).

Bauer, Bruno, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Leipzig, 1841).

- Bauer, Bruno, *Das entdeckte Christenthum* (Zurich, 1843).
- Berlin, Isaiah, *The Life and Opinions of Moses Hess* (Cambridge, 1959).
- Cieszkowski, August, Graf von, *Prolegomena sur Historiographie* (Berlin, 1938).
- Cieszkowski, August, Graf von, *Gott und Palingenesie* (1842).
- Dupré, Louis, *The Philosophical Foundation of Marxism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966).
- Feuerbach, Ludwig, *Sämtliche Werke*, 10 vols. (Leopzig, 1903).
- Friedrich, Manfred, *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx* (Berlin, 1960).
- Garewicz, J., *August Cieszkowski wczach Mięmców...* (Warsaw, 1966).
- Grégoire, Franz, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach* (Louvain, 1947).
- Hess, Moses, *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850* (Berlin, 1961).
- Hillmann, Gunther, *Marx und Hegel* (Frankfurt, 1966).
- Hook, Sydney, *From Hegel to Marx* (Ann Arbor: University of Michigan, 1962).
- Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel* (Paris, 1955).
- Istituto G, Feltrinelli, *Annali*, vii, 1964-65.
- Jodl, Friedrich, *Ludwig Feuerbach* (Stuttgart, 1921).
- Kühne, W. *August Graf von Cieszkowski* (1938).

- Löwith, Karl, *Die Hegelsche Linke* (Stuttgart, 1962).
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart, 1959).
- McLellan, David, *Marx before Marxism* (London: Penguin, 1970).
- Magurie, John, *Marx's Paris Writings: An Analysis* (New York: Harper & Row, 1972).
- Panasiuk, R., *Filosofia i Państwo, Studium musli Polityczno-spolecznej lewicy heglowskiej i metodege Marksza, 1938-1841* (Warsaw, 1967).
- Popitz, Henrich, *Der entfremdete Mensch* (Basle, 1953).
- Rosen, Zvi, *Bruno Bauer and Karl Marx* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977).
- Siberner, Edmund, *Moses Hess: An Annotated Bibliography* (New York, 1951).
- Strauss, David Friedrich, *Das Leben Jesu*, 2 vols. (Tübingen, 1935-36).
- Strauss, David Friedrich, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* (Tübingen, 1938).
- Strauss, David Friedrich, *Die Christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (1840-41)
- Thier, E., *Das Menschenbild des jungen Marx* (Göttingen, 1957).
- Tschizewskij, Dmitrij, *Hegel bei den Slaven* (Reichenberg, 1934).

- Tucker, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University, 1961).
- Walicki, Andrzej, "Cieszkowki—filozoficzna systematyacja mesjanizmu," in *Filozofia Polska* (Warsaw, 1967).
- Walicki, Andrzej, "Two Polish Messianists: Adam Mickiewicz and August Cieszkowski," in *Oxford Slavonic Papers*, vol. II (1969).
- Zlocisti, T., *Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus* (Berlin, 1921).
- Zoltowski, A., *August Graf von Cieszkowski's Philosophie der Tat* (Posen, 1904).

(五)馬克思之前的社會主義

- Abendroth, Wolfgang, *Sozialgeschichte der Europäischen Arbeiterbewegung* (1965).
- Advielle, V., *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme* (Paris, 1884).
- Angrand, Pierre, *Etienne Cabet te la République de 1848* (Paris, 1948).
- Babeuf, Gracchus, *Texts choisis, Préf. et Comment par G. et I. Willard* (Paris, 1950).
- Beer, Max, *A History of British Socialism* (London: Ayer Co., 1953).
- Berstein, Samuel, *The Beginning of Marxian Socialism in*

- France (New York: Russell, 1965).
- Blanc, Louis, *Organisation du travail* (Paris, 1839).
- Blanc, Louis, *Le Socialisme. Droit au travail* (Paris, 1848).
- Blanqui, Auguste, *Critique sociale*, 2 vol. (Paris, 1885).
- Bouglé, Célestin, *La Sociologie de Proudhon* (Paris, 1911).
- Bravo, Gian Mario, *Wilhelm Weitling e il comunismo tedesco prima del quarantotto* (Turin, 1963).
- Bravo, Gian Mario, *Les Socialistes avant Marx*, 3 vols. (Paris, 1970).
- Charléty, S., *Histoire du saint-simonisme* (Paris, 1931).
- Cole, George D. H., *The Life of Robert Owen* (London: Biblio Dist, 1965).
- Del Bo, Giuseppe, *Charles Fourier e la scuola societaria, Saggio Bibliografico* (Milan, 1957).
- Dommangeat, Maurice, *Les Idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui* (Paris, 1957).
- Dommangeat, Maurice, *Victor Considerant. Sa Vie, son oeuvre* (Paris, 1929).
- Fourier, Charles, *Oeuvres complètes* (Paris, 1841-45).
- Fournières, Eugène, *Les Théories socialistes au XIXe siècle de Babeuf à Proudhon* (Paris, 1904).
- Garewicz, J. *Micdzy marzeniem a wiedzq. Początki myсли socjalistycznej w Niemczech* (Warsaw, 1975).
- Gary, A., *The Socialist Tradition* (London, 1963).

- Guvitch, George, *Proudhon, sociologue* (Paris, 1955).
- Guvitch, George, *Les Fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P. J. Proudhon* (Paris, 1955).
- Guvitch, George, *Proudhon et Marx: une confrontation* (Paris, 1964).
- Halévy, E., *Histoire du socialisme européen* (Paris, 1948).
- Harris, D., *Socialist Origins in the United States. American Forerunners of Marx 1817-1832* (1966).
- Harrison, Jhon F. C., *Robert Owen and the Owenites in Britain and America* (London, 1969).
- Harvey, R. H., *Robert Owen, Social Idealist* (Berkeley: Kraus, 1949).
- Jackson, John H., *Marx, Proudhon and European Socialism* (New York: Collier, 1962).
- Labrousse, Camille E., *Le Mouvement ouvrier et les théories sociales en France de 1815 à 1848* (Paris, 1961).
- Landauer, Carl, *European Socialism* (Evanston: Greenwood, 1976).
- Leroy, Maxime, *Le Socialisme des producteurs. Henri de Saint-Simon* (Paris, 1924).
- Leroy, Maxime, *Histoire des idées sociales en France* (Paris, 1962).
- Lichtheim, George, *The Origins of Socialism* (London:

Weidenfeld & Nicolson, 1969).

Loubére, Leo A., *Louis Blanc, His Life and his Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism* (Evanston: Greenwood, 1961).

Manuel, Frank E., *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass.: Cambridge University, 1956).

Manuel, Frank E., *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass.: Cambridge University, 1962).

Mazauric, Claude, *Babeuf et la conspiration pour légalité* (Paris, 1962).

Morton, Artur L., *The Life and Ideas of Robert Owen* (London: Beekman, 1962).

Owen, Robert, *A New View of Society, and Other Writings* (London: Biblio Dist, 1929).

Owen, Robert, *The Book of the New Moral Worlds* (London: Kelley, 1836-1844).

Owen, Robert, *The Future of the Human Race* (London, 1853).

Pollard, S., and Salt, J., edited, *Robert Owen, Prophet of the Poor* (London: Bucknell, 1971).

Prodhon, Pierre Joseph, *OEuvres complètes* (Paris, 1923ff)

Renard, E., *Bibliographie relative à Louis Blanc* (Toulouse, 1922).

Renard, E., *Louis Blanc, sa vie, son oeuvre* (Paris, 1928)

Spitzer, Alan B., *The Revolutionary Theories of L. A. Blanqui*

- (New York: AMS 1957).
- Saint-Simon, Henri, *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 vols (Paris, 1865-78).
- Saint-Simon, Henri, *Selected Writings* (Oxford: Hyperion, 1952).
- Talmon, Jacob L., *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952).
- Vklalenc, Jean, *Louis Blanc* (Paris, 1948).
- Walch, J., *Bibliographie du saint-simonisme* (Paris, 1967).
- Weltling, Wilhelm, *Das Evangelium Eines Armen Sünders. Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (Reinbek bie Hamburg, 1971).
- Wittke, C., *The Utopian Communist. A Biography of W. Weltling. Nineteenth Century Reformer* (Louisiana State U. P., 1950).

(六)第一國際、巴枯寧、拉薩爾

- Archives Bakounine, *Texts établis et annotés par Arthur Lehning* (The Hague, 1961ff).
- Bakunin, Mikhail, *Oeuvres*, 6 vols. (Paris, 1895-1913).
- Bakunin, Mikhail, *Gesammelte Werke*, 3 vols. (Berlin, 1921-1924).
- Bakunin, Mikhail, *Sobranie sochineniy i pisem*, 4 vols. (Moscow, 1934-35).

- Braunthal, Julius, *History of the International*, vol. I, 1864-1914 (London: Nelson, 1966).
- Carr, Edward H., *Michael Bakunin* (London: Macmillan, 1937).
- Collins, M. and Abramsky, Chimen, *Karl Marx and the British Labour Movement* (London: Macmillan, 1965).
- Footman, David, *Ferdinand Lassalle* (Evanston: Greenwood, 1969).
- Freymond, Jacques, edited, *La Première Internationale*, 2 vols (Geneva, 1962).
- Guillaume, James, *Karl Marx, Pangermaniste, et l'Association internationale des Travailleurs de 1864 à 1870* (Paris, 1915).
- Lassalle, Ferdinand, *Gesammeite Reden und Schriften*, 12 vols., (Berlin, 1919-1920).
- Lassalle, Ferdinand, *Reden und Schriften* (Vienna, 1920).
- Lehning, Arthur, *From Buonarroti to Bakunin, Studies in International Socialism* (London: Cape, 1970).
- Molnár, Millós, *Le Déclin de la Première Internationale* (Geneva, 1963).
- Oncken, Hermann, *Lassalle, Zwischen Marx und Bismarck* (Stuttgart, 1966).
- Pyziur, E., *The Doctrine of Anarchism of M. A. Bakunin* (Milwaukee, 1955).

Ramm, Thilo, edited, *Der Frühsozialismus* (Stuttgart, 1955).

Temkin, H., *Bakunin i Antynomie wolnosci* (Warsaw, 1964).

(七)馬克思和恩格斯學說各個方面

Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University, 1968).

Becker, Werner, *Kritik der Marschen Wertlehre* (Hamburg, 1972).

Bober, Mandell M., *Karl Marx's Interpretation of History* (Cambridge, Mass.: W. W. Norton & Co., 1950).

Bottomore, Tom, *Marxist Sociology* (New York: Holmes & Meier, 1975).

Croce, Benedetto, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* (New York: Russell & Russell, 1966).

Dahrendorf, R., *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx* (Hanover, 1952).

Eilstein, H. edited, *Jednosc materiamna swiata* (Warsaw, 1961).

Feuer, Lewis S., *Marx and the Intellectuals* (New York: Doubleday & co., 1969).

Fleischer, Helmut, *Marxismus und Geschichte* (Frankfurt, 1969).

Gamble, Andrew and Walton, Paul, *From Alienation to Surplus Value* (London: New Left, 1972).

- Heller, Agnes, *The Theory of Need in Marx* (London: Al-lison & Busby, 1976).
- Hommes, J., *Der technische Eros: das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung* (Freiburg, 1955).
- Jaroslawski, Jan, *Theorie der sozialistischen Revolution von Marx bis Lenin* (Hamburg, 1973).
- Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundation of Marxism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).
- Kedrov, B. M., *Engels i dialektika yestestvoznania* (Moscow, 1970).
- Klages, Helmut, *Technischer Humanismus* (Stuttgart, 1964).
- Krajewski, Wladyslaw, *Engels o ruchu materii i jego prawidlowosci* (Warsaw, 1973).
- Lifshitz, Mikhail, *Karl Marx und die Aesthetik* (Dresden, 1967).
- Lobkowicz, Nicholas, *Theory and Practice. The History of a Marxist Concept* (Notre Dame, 1967)
- Mandel, Ernest, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx* (London: New Left, 1971).
- Morawski, Stefan, *Il Marxismo e l'estetica* (Rome, 1973).
- Ollman, Bertell, *Alienation: Marx's Critique of Man in Capitalist Society* (Cambridge: Cambridge University, 1971).
- Plamenatz, John, *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford: Oxford University, 1975).

- Post, Werner, *Kritik der Religion bei Karl Marx* (Munich, 1969).
- Prawer, Siegbert S., *Karl Marx and World Literature* (Oxford: Oxford University, 1976).
- Reiprich, Kurt, *Die philosophisch—Naturwissenschaftlichen Arbiten von Karl Marx und Friedrich Engels* (Berlin, 1969).
- Robinson, Joan, *An Essay in Marxian Economics* (New York: St. Martin's, 1967).
- Rosdolsky, Roman, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapitals'* (Frankfurt, 1968).
- Schmidt, Alfred, *der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (Frankfurt, 1962).
- Schwann, Gesine, *Die Gesellschaftskritik von Karl Marx* (Stuttgart, 1974).
- Tucker, Robert, *The Marxian Revolutionary Idea* (New York: W. W. Norton & Co., 1970).
- Witt-Hansen, Johannes, *Historical Materialism: The Method, the Theories* (Copenhagen: Munksgaard, 1960).



譯名索引

A

- Absolute Being 絶對“存在”
 in Plotinus' metaphysics 普羅提諾的形而上學中講的絕對
 “存在” 23以下
- in Hegel 黑格爾講的絕對“存在” 69以
 下
- Action 行動
 Cieszkowski's philosophy of 奇茨科烏斯基的行動哲學
 103-106
- Hess' philosophy of 赫斯的行動哲學 129以下
see also Praxis 參見實踐
- Adler, Max 麥克斯·阿德勒 454
- Aeschylus 埃斯基魯斯 467
- Agnosticism 不可知論
 Engels' view on 恩格斯關於不可知論的看法
 444-445
- Ahrens, Heinrich 阿倫斯 236

Alexander the Great	亞歷山大大帝 118,388
Alienation	異化
sources in Plotinus	普羅提諾講的異化根源 27
in Eriugena's theogony	埃留金納的神統中講的異化 36,38
in mystical tradition	神秘主義傳統中講的異化 54
Hess' theory of	赫斯的異化理論 133-135
religious: in Feuerbach	費爾巴哈講的宗教異化 3,135-137
in Bauer	鮑威爾講的異化 108-111
Marx's critique of Hegel's idea	馬克思對黑格爾的異化概念的批判 3,145-152
of	
of labour in Marx's early writings	馬克思早期著作中講的勞動的異化 3,155-157,159,161-165,274,451
in <i>German Ideology</i>	《德意志意識形態》中講的異化 188,191,193-194,200-202, 206-207
summary of Marx's notion of	馬克思的異化論概要 207-210
and dehumanization	異化與非人性化 256,303
normative meaning of the concept	異化概念的規範意義 305-307, 309
in the form of commodity fetishism	表現為商品拜物教形式的異化 318,322
theory in <i>Capital</i>	《資本論》中的理論 324-326,

- 330,342,344,350,353,363,
366,374
- Ambrose, Saint 聖安布羅斯 35
- Anselm, Saint 聖安瑟倫 42
- Aristotle 亞里士多德 13,22-23,118,309,363,441
- Aron, Raymond 阿宏 370
- Atheism 無神論
- Marx on Epicurus' 馬克思論伊壁鳩魯的無神論
122
- denied as meaningless 被否定認為它無意義 160,164
- see also* God and creation 參見神和創造
- Augustine, Saint 聖奧古斯丁 23,28,35
- Averroes 阿威羅伊 13,66
- Avineri, Shlomo 阿維納里 304

B

- Babeuf, Gracchus 巴貝夫 215-218,244,247,249
- Bacon, Francis 培根 135,442
- Bakunin, Mikhail Aleksandrovich 巴枯寧 213,243,282,284-289,291-294,
296
- Base and superstructure 基礎和上層建築 412以下
- Bastiat, Frédéric 巴師夏 275
- Bauer, Bruno 布魯諾·鮑威爾 102,107-112,119,141,
147-148,173,175-178,181,309
- Bauer, Egbert 鮑威爾 113

Bayle, Pierre	培爾 52,135
Bazard, Saint-Amand	巴札爾 221
Bell, Daniel	貝爾 304
Bellarmino, Robert	貝拉明 13-14
Benedictus de Canfeld	坎菲爾德的本篤 49
Bentham, Jeremy	邊沁 178
Berkeley, George	貝克萊 65,429,433
Bernstein, Eduard	伯恩施坦 181,297,298,370
Bismarck, Otto von	俾斯麥 278,281,283,292
Blanc, Louis	布朗 216,222-223,236,240,247-251,295
Blanqui, Louis	布朗癸 216,247以下
Böhm-Bawerk, Eugen von	龐巴衛克 370
Boehme, Jakob	柏麥 35,47-49
Börne, Ludwig	白爾尼 102
Boethius	鮑埃修斯 25
Bottomore, Thomas Burton	巴托莫爾 419
Bourgeoisie	資產階級
historical role of	資產階級的歷史作用 101,111, 141,168,170,189,203,205, 234,241-242,257,260-266, 271-272,277-281,283,287, 289,293,332,345,349-250, 359,361,365,368,378-380, 384,390,398,402,404,407- 410,414,421-422,472-474

see also Classes and class strug-

參見階級和階級鬥爭

gle

Bréhier, Émile	布雷葉 33
Bril, Jakob	布里爾 51
Brisot, Jacques Pierre	布里索 236
Bruno, Giordano	布魯諾 466
Brzozowski, Stanislaw	布爾佐佐夫斯基 453
Büchner, Ludwig	畢希納 428,435
Bureaucracy	官僚 113,146,152,408,419

C

Cabanis, George	卡巴尼斯 182
Cabet, Étienne	卡貝 235,240,246-247,252,285
Calvez, Jean-Yves	卡爾維 304,
Calvin, John	喀爾文 13-14,390
Campanella, Tommaso	康帕內拉 214-215
Capital	資本
definition of	資本的定義 324
constant and variable organic	資本的不變與可變有機組成
composition of	335以下,341以下
productive function of	資本的生產作用 322,374
Capitalism	資本主義
basic characteristic and	基本特性和歷史職能 322-329,
historical function	333-335,468
Carey, William	凱里 275

Censorship	書報檢查制度 141-142
Chance and necessity	偶然性和必然性
in history	歷史中的偶然性和必然性 56, 387
in nature	自然界的偶然性和必然性 436 以下
Christianity	基督教
origins in Strauss	施特勞斯講的基督教起源 102
Cieszkowski's view on	奇茨科烏斯基關於基督教的見解 103以下
Bauer's explanation of	布魯諾·鮑威爾對基督教的解釋 107以下
Stirner's critique of meaning according to Weitling and utopian socialism	施蒂納對基督教的批判 192 魏特林講的基督教的意義 244 基督教與空想社會主義 252
<i>see also Religion</i>	參見宗教
Cicero	西塞羅 120
Cieszkowski, August	奇茨科烏斯基 103-106,130,167
Civil society	市民社會
in Hegel and Marx	黑格爾和馬克思講的市民社會 113,146,166
Civilization	文明
in Rousseau's view	盧梭關於文明的見解 54
Classes and class struggle	階級和階級鬥爭
abolition: in <i>German Ideology</i>	其消滅：《德意志意識形態》中的

- 講法 187,189,202以下,210
- in *Communist Manifesto* 《共產黨宣言》中的講法 261以下
- economic and political aspects 階級鬥爭的經濟方面和政治方面
- of class struggle 346-349
- definition of class 階級的定義 400-406
- origin of class 階級的起源 406
- Colletti, Lucio 科萊蒂 459
- Commodity fetishism 商品拜物教 123,134,202,317-318,362
- Communism 共產主義
- various forms analysed in Paris Manuscripts 《巴黎手稿》中分析的各種形式
163-164
- condition: in Paris Manuscripts 《巴黎手稿》中講的共產主義狀況
187以下
- in *German Ideology* 《德意志意識形態》中講的共產主義狀況 199以下
- in *Communist Manifesto* 《共產黨宣言》中講的共產主義狀況 264以下
- and socialism 共產主義和社會主義 218
- Proudhon's critique of 普魯東對共產主義的批判 239
- Weitling's vision of 魏特林的共產主義狀況幻想
244-245
- Cabet's notion of 卡貝的共產主義概念 246以下
- Hess' idea of 赫斯的共產主義概念 132以下
- Bauer's rebuttal of 布魯諾·鮑威爾反駁共產主義

108

contemporary C. and Marxism	當代共產主義和馬克思主義
	11-15
see also Socialism	參見社會主義
Comte, Auguste	孔德 19,219,222,356,435,453,464,471
Condillac, Étienne	孔狄亞克 182,184,320
Consciousness	意識
and objects in Paris Manuscripts	《巴黎手稿》中講的意識和對象 157以下
false and liberated c. in German Ideology	《德意志意識形態》中講的錯誤意識和解放了的意識 203
Social origin of c.	意識的社會起源 203以下,207
c. and historical process	意識和歷史進程 364以下,387 以下
Consideratn, Victor	孔西得朗 230,235
Contingency as a metaphysical category	偶然性作為形而上學範疇 21以下
in Plotinus and St. Augustine	普羅提諾和聖奧古斯丁講的偶然性 23以下
denied by Hume	休謨否定偶然性 55
abolition of c. in Marxism	馬克思主義講的消滅偶然性 458以下
Contradictions	矛盾
in God and knowledge: in Cusanus	庫薩努斯講的神和認識的矛盾 44,47

- Boehme 伯麥 47以下
 c. of capitalism as seen in the 從利潤率降低看資本主義的矛盾
 falling rate of profit 341以下
 Engels' theory of 恩格斯的矛盾理論 442以下
 Copernicus, Nicolas 哥白尼 434
 Cornu, Alfred 科爾紐 105
 Crises 危機 17,169,214,220-221,227,230-231,
 249-251,254-255,262-263,265,
 272-273,280,284,313,342-344,
 347-349,354,367,402,415,420,462
 Croce, Benedetto 克羅齊 304
 Cromwell, Oliver 克倫威爾 388,414
 Cusanus (Nicholas of Cusa) 庫薩努斯 (庫薩的尼古拉) 34,44-47

D

- Dalton, John 道爾頓 476
 Darwin, Charles 達爾文 212,427-428,434,453,467
 Daunou, N. 多努 182,251
 Descartes, René 笛卡兒 19,33,157,166,177,190,434,436,
 442,475
 Deschamps, Dom 戴尚普斯 215
 Destutt de Tracy, Antoine 德·特拉西 182
 Dialectic 辭證法
 sources in Christian theology 基督教神學中講的辯證法根源
 33,35

Ch. I <i>passim</i>	第一章參見各頁
in Fichte	費希特講的辯證法 68以下
in Hegel	黑格爾講的辯證法 70以下
Proudhon's negative d.	普魯東的否定辯證法 237
negation in Marx	馬克思講的否定 178
Marx's d.: the whole and the part	馬克思的辯證法：全體和部份 356以下
the essence and the phenomenon	本質和現象 360以下
historical approach	歷史的研究法 363以下
general idea of	辯證法的一般概念 368以下
d. of nature in Engels,	恩格斯講的自然辯證法，第十五
Ch. XV <i>passim</i>	章，參見各頁 462-463
d. and change	辯證法和變化 433-436
d. in nature and thinking	自然界和思維中的辯證法 439-440
<i>see also</i> Alienation, Contradictions, Negation, Progress, Quality and quantity	參見異化、矛盾、否定過程、質和量
Diels, Hermann	狄爾斯 121
Dionysus, Pseudo	偽丟尼修 35
Dostoevsky, Fedor Mikhailovich	陀思妥也夫斯基 194
Dühring, Eugen	杜林 266,299,406,428

- Eckhart (Meister) 艾克哈特 35,40,42-44,48-49
- Enfantin, Barthélemy Prosper 安凡丹 221,224
- Engels, Friedrich, *passim* 恩格斯，參見全書各頁
- Epicurus 伊壁鳩魯 15,54,118-124,126,129,369
- Equality 平等
- and freedom: in Babouism 巴貝夫主義講的平等和自由
 215-218
- in Fourier 傅立葉的講法 231以下
- in Weitling 魏特林的講法 244以下
- in Cabet 卡貝的講法 246以下
- Marx's critique of primitive egalitarianism 馬克思對原始平均主義的批判
 163-164
- necessary inequality in the first stage of socialism 社會主義最初階段必要的不平等
 355
- Erasmus, Desiderius 埃拉斯摩 13-14
- Eriugena, Johannes Sootus 埃留金納 34-42,50
- Evil 惡
- in St. Augustine 聖奧古斯丁講的惡 32-34
- in Eriugena 埃留金納講的惡 37-39
- in Rousseau 蘆梭講的惡 55
- Experience 經驗
- and intellect in Kant 康德講的經驗和理智 57以下
- and abstraction in Marx 馬克思講的經驗和抽象 356以
 下
- and theory in Engels 恩格斯講的經驗和理論 445-

Exploitation	剝削
nature of e. according to Marx	馬克思關於剝削的性質的看法 317以下,335-337
critique of the concept of	剝削概念批判 378-380
see also Pauperization; Value, theory of	參見貧困化、價值理論

F

Fénelon, François	費奈隆 49-50
Fetscher, Iring	費徹爾 304
Feuer, Lewis	費爾 276,304
Feuerbach, Ludwig	費爾巴哈 3,105-107,112,114,123,129- 130,133,135-140,145,148-150, 156,159,162,165-167,170,181- 182,184,188,192-193,204,207- 208,257,268,299,309,318,351,362, 381,428,450-451,455
Fichte, Johann Gottlieb	費希特 63-70,79,82,91,93,102,107,118, 140,150,191,209,211,277,281,282, 362,429,457,464
Fourier, Charles	傅立葉 106,132,178,203,218,229-235, 240,251,256,266
Franck, Sebastian	弗朗克 48
Frederick the Great	弗里德里希大帝 111

- Freedom 自由
 and moral law in Kant 康德講的自由和道德律 61-62
 and idealism according to Fichte 費希特論自由和唯心主義 63以下
 progress of f. as the meaning of history in Hegel 黑格爾的講法：自由的進展是歷史的意義 84-89
 Marx's critique of the Epicurean concept of 馬克思對伊壁鳩魯的自由概念的批判 119-127
 Hess' concept of 赫斯的自由概念 132-135
 political and human emancipation according to Marx 馬克思講的政治解放和人類解放 147-149
 Babouvism: f. versus equality 巴貝夫主義：自由與平等 216
 f. and necessity in Marx 以下
 Bakunin's idea of f. 馬克思講的自由和必然 256-
 and natural necessity in Marx 258
 free will and determinism 巴枯寧的自由概念 288-292
 according to Engels 馬克思講的自由和自然必然性 352-353
 various themes in Marx's concept of f. 恩格斯關於自由意志和決定論的看法 436-439
 Freud, Sigmund 馬克斯關於自由的各種論點
 Fromm, Erich 466, 469以下, 474以下
 Fribourg, Ernest Édouard 弗洛伊德 394
 Fromm, Erich 弗里布爾 243
 Fromm, Erich 弗洛姆 304

G

- Galileo Gelilei 伽利略 358-359,462
- Gans, Eduard 甘斯 115-116
- Garewicz, J. 加雷維奇 105
- Gassendi, Pierre 伽桑地 358
- Girardin, Émile de 日拉丹 407,425
- God and creation 神和創造
- in St. Augustine 聖奧古斯丁講的神和創造 28-31
- in Eringena 埃留金納講的神和創造 34以下
- in Eckhart 艾克哈特講的神和創造 42以下
- in Cusanus 庫薩努斯講的神和創造 44-47
- in Silesius 西勒鳩斯講的神和創造 49以下
- in Boehme 柏麥講的神和創造 48-49
- question of creation meaning-less to Marx 馬克思認為創造問題毫無意義 160以下
- question of creation crucial to Engels' view 恩格斯認為創造問題是決定性問題 429
- Goethe, Johann Wolfgang von 歌德 188,193,282,396,466-467,470
- Goldsmith, Oliver 哥德斯密 53,96
- Grün, Karl 格律恩 134,265
- Guesde, Jules 蓋得 297
- Gutzkow, Karl Ferdinand 谷茲科夫 102,168

H

Hobbes, Thomas	霍布斯 436,442
Hook, Sydney	胡克 304
Hugo, Gustav	胡果 118
Human nature	人性
its social character	其社會性 156-161
dehumanization	非人化 161-165
Fourier's view on h. n.	傅立葉關於人性的見解 231以下
Owen's view on	歐文關於人性的見解 225以下
Hume, David	休謨 54-57,433,444,446
Huxley, Thomas Henry	赫胥黎 427
Iamblichus	揚布利柯 26,41
Idealism	唯心主義
Fichte's concept of	費希特的唯心主義概念 64
Engels' critique of	恩格斯對唯心主義的批判 429
以下	
Ideology, Marxian concept of	馬克思的意識形態概念 181以下
Ignatius of Loyola, Saint	羅耀拉 13-14
Individuality	個人
Marx's criticism of Hegel	馬克思對黑格爾的批評 144以下
Marx's notion of	馬克思的關於個人的概念 189
	以下,196以下,264,355以下

Stirner's theory of

施蒂納的關於個人的理論 191

以下

Industrial democracy, in Proudhon

工業民主制：普魯東講的工業民主制

241,243,251

J

Jacobi, Friedrich Heinrich

雅各比 109

Jaurès, Jean

饒勒斯 374

Joschim of fiore

菲奧爾人約阿希姆 104

John XXII

若望二十二世 43

Jordan, Zbigniew

約丹 304,459

Joule, James Prescott

焦耳 434

K

Kant, Immanuel

康德 20,54,57,60,62-66,69-70,73,78,
81-82,93,101-102,122-123,139,
157-159,433-434,444,456,460,470

Kautsky, Karl

考茨基 274,282,297-298,401-402

Kepler, Johannes

刻卜勒 434,466

Kirchoff, H. Gustav

吉爾霍夫 428

Köppen, Karl

科本 102,141

Krieger, Hermann

克利蓋 134

Kropotkin, Petr Alekseevich

克魯泡特金 243

L



Labour	勞動
and mind in Hegel	黑格爾講的勞動和精神 72以下
as constitutive of human essence in Paris Manuscripts	《巴黎手稿》中講勞動是人類本質的要素 156以下
alienated 1.	異化勞動 161以下,208,307
division of 1.	分工 187以下,201以下
in Fourier	傅立葉講的勞動 231-235
in Proudhon	普魯東講的勞動 259
concrete and abstract 1.	具體勞動和抽象勞動 313以下
productive and unproductive 1.	生產性勞動和非生產性勞動 375-376
1.—power, definition of	勞動力的定義 320以下
Lamarck, Jean Baptiste Pierre	拉馬克 434
La Mettrie, Julien Offray de	拉梅特里 53
Lamennais, Félicité Robert de	拉梅耐 252
Laplace, Pierre Simon	拉普拉斯 434,436
Lassalle, Ferdinand	拉薩爾 213,222,249,275-284,286-287, 290,292,297,350,378,410
Leibniz, Gottfried von	萊布尼茨 135,429,461
Lenin, Vladimir Iliich	列寧 2,249,294,297,454,471,473-474
Leroux, Pierre	勒魯 214
Lesseps, Ferdinand de	萊塞普斯 224
Lessing, Gotthold Ephraim	萊辛 277
Liberalism	自由主義
Stirner's critique of	施蒂納對自由主義的批判 192

以下

Lassalle's view on	拉薩爾關於自由主義的見解
	280-282
Liebknecht, Wilhelm	李卜克內西 290
Linnaeus, Carl	林耐 434
Locke, John	洛克 52,177,442
Löwith, Karl	羅威特 304
Louis Napoleon	拿破侖 67,101,118,182,230,236,250, 273,275,388,408,414,448
Lucretius	盧克萊修 23,120,122-123,466
Lukács, György	盧卡奇 8,304,372,454
Luxemburg, Rosa	盧森堡 345,420
Lyell, Charles	萊爾 109,135,168,434

M

Mably, Gabriel Bounot	馬布利 217
Mach, Ernst	馬赫 109,135,168,361
McLellan, David	麥克雷南 274,304
Maistre, Joseph de	德梅斯特爾 222,243
Malthus, Thomas Robert	馬爾薩斯 169,227,240,250,279,311- 312,468
Mandel, Ernst	曼德爾 313
Mandeville, Bernard de	曼德維爾 54
Mann, Thomas	湯瑪斯·曼 14
Mannheim, Karl	曼罕 183

Maréchal Sylvain	馬雷夏爾 216
Marx, Heinrich	亨利希·馬克思 115
Marx, Jenny	燕妮·馬克思 144,273
Marx, Karl, <i>passim</i>	馬克思，參見全書各頁
Materialism	唯物主義
moral meaning of, in Fichte	費希特講的唯物主義的道德意義 63
Feuerbach's m.	費爾巴哈的唯物主義 135以下
Marx's objections to	馬克思的反對唯物主義的理由 160-161
two varieties of m. according to Marx	馬克思所說的兩種唯物主義 177以下
Engels' concept of	恩格斯的唯物主義概念 429以下
Matter	物質
and evil in Plotinus	普羅提諾講的物質與惡 31-32
Engels' theory of	恩格斯的物質理論 430-431
Maurras, Charles	莫拉 243
Maximus Confessor	聽告解神父馬克西姆 35
Mayer Julius P.	邁爾 304,434
Mazzini, Giuseppe	馬志尼 284
Mehring, Franz	梅林 120,182,282,297-298
Meyer, Lothar	邁耶爾 427
Michelet, Jules	米希勒 11
Michelet, Karl Ludwig	米希勒 103,105

Mill, James	穆勒 155
Mill, John Stuart	穆勒 445
Mind, its development in Hegel's <i>phenomenology</i>	精神：黑格爾的《精神現象學》中講的精神的發展 69以下
Moleschott, Jakob	摩萊肖特 435
Moll, Joseph	莫爾 214-215,261,419
Money	貨幣
its functions as the form of alienation in Marx	馬克思講貨幣起異化形式的作用 123-124,163以下
Hess' philosophy of	赫斯的貨幣哲學 133
Montaigne, Michel	蒙田 52
Montesquieu, Charles de	孟德斯鳩 53,96
Moral law, in Kant	康德講的道德律 53,55,61,79,158,194
More, Thomas	莫爾 214-215,261,419
Morelly	摩萊里 217
Morgan, Lewis Henry	摩爾根 300
Morgan, Thomas Hunt	摩爾根 361,407
Münzer, Thomas	閔采爾 298

N

Nationality, nationalism	民族、民族主義
Savigny's view on	薩維尼的見解 116以下
Marx's attitude to national problem	馬克思對民族問題的態度 264 以下,395以下,464以下
Lassalle's nationalism	拉薩爾的民族主義 281以下

Nature	自然	
natural order in Enlightenment	啓蒙運動中談的自然秩序	51-54
in Hume	休謨講的自然	55
in Kant	康德講的自然	57
cognitive and practical relation of man to n. in Marx	馬克思講的人與自然的認知關係 和實踐關係	156-161,204- 205,308,455
natural laws according to Engels	恩格斯關於自然規律的看法 432以下	
Needs as the basis of human commu- nity	需欲：以人的共同體為基礎的方式所出 現的需欲	176以下
Negation	否定	
in the development of mind: in Fichte	精神發展中的否定：費希特的講 法	65以下
in Hegel	黑格爾的講法	74以下
principle of negativity in Young Hegelian philosophy	青年黑格爾派哲學中講的否定性 原理	101,107,111
negation of negation in Marx's and Engels's philosophy	馬克思和恩格斯的哲學中講的否 定的否定	178-179,443
Newton, Isaac	牛頓	219,231,233,433-434,446
Nicholas I.	尼古拉一世	285
Nietzsche, Friedrich	尼采	12,14-15,183,192
Nieuwenhuis, Ferdinand Domela	紐文胡斯	295

0

- | | | |
|-------------------|------|---|
| O'Connor, Feargus | 奧康瑙爾 | 229 |
| Odger, George | 奧哲爾 | 283 |
| Origen | 奧利金 | 31,35 |
| Owen, Robert | 歐文 | 167,178,214,218,224-229,234-235,246,251,254,256,266 |

P

- | | |
|----------------------------------|--|
| Pareto, Vilfredo | 帕累托 370 |
| Parmenides | 巴門尼德 23,72 |
| Pauperization | 貧困化 |
| Lassalle's theory of | 拉薩爾的貧困化理論 279 |
| Marx's theory of | 馬克思的貧困化理論 329-333 |
| Phalansteries | 法倫斯泰爾 230,231-233,235 |
| Pillot, Jean-Jacques | 皮佑 253 |
| Plato | 柏拉圖 22-23,26-28,35-36,42,45,48,55,
65,72,90,214-215,462,466 |
| Plekhanov, Georgii Valentinovich | 普列漢諾夫 249,390,428,454 |
| Plotinus | 普羅提諾 23,25-31,33,41,44,48 |
| Plutarch | 普魯塔克 120 |
| Pomponazzi, Pietro | 龐蓬納齊 13 |
| Popitz, Heinrich | 波皮茨 304 |
| Praxis | 實踐 |
| as an epistemological category: | 作為認識論範疇的實踐：馬克思 |

in Marx	的講法 123,167以下,454以下
in Engels	恩格斯的講法 448以下
Prices	價格 315-317,370以下
Proclus	普羅克魯 41
Profit	利潤
rate of	利潤率 335-337
falling rate of	利潤率降低 338-340
Progress	進展
in Kant	康德講的進展 62-63
in Hegel	黑格爾講的進展 69以下
critique of Bauer's concept of	鮑威爾對進步的概念所做的批判
	175以下
Saint-Simonist idea of	聖西門派關於前進的概念 221
	以下
contradictions of p. in Marx and Engels	馬克思和恩格斯講的進步的矛盾 394以下
Proletariat	無產階級
Proudhon's view on	普魯東關於無產階級的見解
	241以下
class-consciousness of the p. in Marx's view	馬克思關於無產階級的階級意識 的看法 174,256-258,420以 下
place of the p. in society, its his- torical mission	無產階級在社會中的地位、其歷 史使命 151,169-170,210以

下,263 以下,328 以下,246.
249,466,470

Property	財產
pre-Marxian socialists' theories of	馬克思以前的社會主義者的財產理論 133 以下,214,219 以下,231,238 以下,245
Marx's theory of	馬克思的財產理論 174,263 以下,293 以下,345,355,471
Bakunin's view on	巴枯寧關於財產的見解 289
<i>see also</i> Capitalism, Classes, Communism, Exploitation	參見資本主義、階級、共產主義、剝削
Proudhon, Pierre	普魯東 133,213,235-243,258-261,265, 276,280,282-285,291,293,295
Pütmann, Hermann	皮特曼 134

Q

Quality and quantity	質和量
in Engels' dialectic of nature	恩格斯的自然辯證法中講的質和量 440 以下
Quesnay, François	魁奈 155

R

Relativity of knowledge, in Engels' philosophy	恩格斯的哲學中講的知識的相對性 447-448
Religion	宗教

Saint-Simonist views on	聖西門派關於宗教的見解 221
in Hegel's philosophy	以下
Feuerbach's critique of	黑格爾哲學中講的宗教 78 費爾巴哈對宗教的批判 133以
religious alienation according to Marx	下 馬克思論宗教異化 147以下, 353-355,390以下
Engels' explanation of r.	恩格斯對宗教的解釋 450
Revolution	革命
Hess' view on	赫斯關於革命的見解 134
Proudhon's rejection of	普魯東否定革命 242
Babeuf on	巴貝夫論革命 216
in Cabet	卡貝講的革命 246-247
Blanqui's theory of	布朗基的革命理論 247-248
Marx's and Engels' theory of	馬克思和恩格斯的革命理論 169-170,174,346 以下,353以
	下,410以下
Ricardo, David	李嘉圖 155,238-239,275,279,309-313, 319,375-376,467,471
Rivarol, Antoine de	里瓦羅爾 243
Robespierre, Maximilien	羅伯斯庇爾 215,278,291
Robinson, Joan	羅賓遜 370
Rousseau, Jean-Jacques	盧梭 54-55,65,129,133,215,291,464
Ruge, Arnold	盧格 101,111-112,144,149
Rutenberg, Adolf	魯滕堡 102,141

- Ryazanov, David 梁贊諾夫 298
- S
- Saint-Simon, Henry Claude de 聖西門 106,116,214,218-224,234,249,
251,256,266,268,404,470
- Savigny, Friedrich Karl von 薩維尼 116-117,277
- Say, Jean-Baptiste 薩伊 155
- Schapper, Karl 沙佩爾 244
- Schelling, Friedrich Wilhelm 謝林 70,140,168,233
- Schlegel, August von 施勒格爾 113
- Schleiermacher, Friedrich 施萊爾馬赫 109,135,168
- Schmidt, Conrad 施米特 191,424
- Schopenhauer, Arthur 叔本華 394
- Schwann, Theodor 施旺 427
- Shakespeare, William 莎士比亞 316,467
- Sieyes, Emmanuel Joseph 西哀士 242
- Silesius, Angelus 西勒鳩斯 35,49-50
- Sismondi, Jean Charles 西斯蒙第 265
- Smith, Adam 亞當·斯密 155,238
- Socialism 社會主義
- general concept of 社會主義的一般概念 213以下,
 218
- Marx's theory of 馬克思的社會主義理論 165,
 256 以下,350-356,363,472 以
 下

Sombart, Werner	宋巴特 370
Sorel, Georges	索列爾 183,243
Spartacus	斯巴達卡斯 467
Spencer, Herbert	斯賓塞 427
Spinoza, Baruch	斯賓諾莎 1,129-130,132,135,137,436, 438,461
Stalin, Josif Vissarionovich	史大林 2,15,183,188,398,473,474
State	國家
in Hegel's and Hegelians' philosophy	黑格爾的哲學及黑格爾主義者的 哲學中講的國家 86以下, 113以下
Savigny's theory of	薩維尼的國家理論 116以下
in Lassalle	拉薩爾講的國家 280-281
in Bakunin	巴枯寧講的國家 287-288
Marx's theory of	馬克思的國家理論 142-143, 146-148,176-177,209-210, 406-410
Stein, Lorenz von	施泰因 144
Stirner, Max	施蒂納 141,181,184,191-199,289,457
Strauss, David	施特勞斯 102-103,168,184
Struve, Pyotr Berngardovich	司徒盧威 370
Surplus value and its distribution	剩餘價值及其分配 335-338
Swift, Jonathan	斯威夫特 53-54,96

- Teilhard de Chardin, Pierre 德日進 41,96
- Thierry, Augustin 梯葉里 219
- Time and eternity 時間和永恆
- in Plotinus 普羅提諾講的時間和永恆 24-26
- in St. Augustine 聖奧古斯丁講的時間和永恆 28
- Engels' view on space and t. 恩格斯關於空間和時間的見解 432以下
- Tkachev, Pyotr 特卡喬夫 249
- Tolain, Henri 托倫 242
- Tristan, Flora 特莉斯坦 235
- Truth 真理
- Hegel's concept of 黑格爾的真理概念 73以下
- Marx's functional approach to 馬克思從功能的角度探討真理 203-205
- objectivity and relativity of t. in 恩格斯講的真理的客觀性和相對性 447以下
- Engels
- Tucker, Robert 塔克 120

U

- Usener, Hermann 烏森納 121
- Utopian socialism 烏托邦社會主義
- Marx's and Engels' criticism of 馬克思和恩格斯對烏托邦社會主義的批判 267,404

V

Value, theory of	價值，價值理論
Smith's and Ricardo's theory	亞當·斯密理論和李嘉圖的理論 309-311
Marx's critique of Proudhon	馬克思對普魯東的批判 259
anthropological origin of	價值的人類學來源 305
Use-value and exchange-value	使用價值和交換價值 313-317, 361-363
value of labour-power	勞動力的價值 318以下
critical comment on	關於價值的評解 370以下
Virchow, Rudolf	微爾和 427
Vogt, Karl	福格特 275,435
Volney, Constantin François	沃爾涅 182
Voltaire, François-Marie Arouet de	伏爾泰 53-54,96

W

Wages	工資
Lassalle's view on	拉薩爾關於工資的見解 279以 下
Marx's theory of	馬克思的工資理論 320-322, 329以下
Walicki, Andrzej	瓦利茨基 9,106
Weigel, Valentin	魏格爾 48
Weitling, Wilhelm	魏特林 235,243-246,252,285

-
- Weydemeyer, Joseph 魏德邁 273,400
Wolfe, Bertram 沃爾夫 332

Z

- Zeno of Elea 愛利亞的芝諾 443
Zimmermann, Wilhelm 戚美爾曼 298

